

## 日本近世における人間本性論の角逐と帰趨

板 東 洋 介

### 一 問題の所在

自由民権運動が最高の盛り上がりを見せたのは、明治十三年から十五年にかけてであった。都市の角々で開かれた立会演説会では、赤ら顔の民権壮士たちと聴衆たちとの間で熱っぽい論説と唾と汗とが飛び交い、監視の警吏とのあいだに不穏な空気を醸成していた。愛国社の発起した国会開設請願に署名した人だけでも、全国で八万人を数えた。誰も知る通り、そのうち官憲との衝突も辞さない激派は秩父事件や加波山事件を引き起こし、官民双方に死傷者を出したほか、テロやクーデターも計画され、その一部は実行にうつされた。

この自由民権運動が、西欧からもたらされた天賦人權論を理論的支柱としていたこともまた、周知のとおりである。しかしここにひとつ素朴な疑問が生じる。近世中期ごろから段階的に禁制がゆるめられていった自然科学や工業技術とは異なり、西欧の倫理思想や社会思想は長く固い国禁であり続け、西欧の人間論・政治思想と日本

人との交渉は、ほぼ正確に明治の年数と同じしかなかったはずである。この間、多く見積もっても十年である。ほんの十年で、どうして天賦人權論は、けっして少なくない数の日本人にとって、そのもとに強権的な政府に抗い、ときには自他の血が流れることも厭わな いほどの、全的に身を賭けうる思想となりえたのだろうか。もちろん、天賦人權論という思想が、自由民権運動という政治的事件を引き起こしたというのは、おそらく思想の力を過大評価しすぎた見方である。当時の日本社会の各層には、薩長の専制や士族の困窮、地租改正等による農村の混乱、等々の現実的な歪みが鬱積しており、その違和感を全国民的に結集するための合言葉として「天賦人權」が選ばれたというのが、より実情に近いだろう。しかし、たとえ建前であるとしても、この、明らかにヨーロッパの文化的特殊性（古典ギリシアのピュシスをめぐる思考や、キリスト教）が深く刻印された言葉が、どうして明治初年の日本人のなまの、実感を凝集する拠点として選ばれたのであろうか。

その秘密の少なくとも一端が、訳語の問題に存したことは疑いを容れない。福沢諭吉、加藤弘之、西周ら、当時の洋学知識人たちは、human nature, natural right とした言葉<sup>2</sup>を、「天性」「天賦の性」「天稟の性」「天より賦与せられたる自由の通義」云々と訳した<sup>1</sup>。それは、近世中期以降、とりわけ各藩藩校の開校によって、上・中流の人士の基本教養となっていた朱子学<sup>3</sup>の用語系である。あらゆる人間に生得的に備わっており、外部からの不当な侵犯をこばむ尊嚴の根拠ともなる、道徳的で反省的な能力。それが、のちに用語として主流となる「自然」な「人間性」ではなく、あくまで「天」に稟けた「性」と名指されたからこそ、当時の日本人にとってそれはほとんど腑に落ちてくるもの、そして命がけの行動の根拠として頼み得るものとなりえたのである。明治の天賦人權論は、近世の「性」論によって準備されていたのである。

「性」は儒教に古典的な論争の概念であり、とりわけ宋以降の新儒教においては、理気論・性情論といった哲学的で体系的な範疇を駆使して問い深められた。「性」は古典的な解釈では「生」ないし「質」<sup>2</sup>であり、日本では「サガ」「ヒトトナリ」「生マレツキ」等々と訓まれた<sup>3</sup>。そしてそれが人間の外の「流行」する「天道」「陰陽」「鳥獸草木」となんらかの連関をもつと観念され、<sup>4</sup>「自然」がその必須の相関項となってくるのも、西洋の nature と相似形を描いている。

日本近世の思想史は、人の「性」についてももっとも深く・精緻に知的工夫を凝らした朱子学に対する、帰依・修正・展開・批判等々、正負取り混ぜた無数の反応を内実としている。それゆえ、徳川日本

の思想家たちの思考はみな、畢竟「生マレツキ」とはいったい何か<sup>5</sup>という根本的な問いの周りを離れない。そこでは多様な個性・多様な学派による人の「生マレツキ」をめぐる種々の論争や思想的角逐があり、すでに見た通り、その最終的な帰趨は、近・現代日本の思想界、さらには実社会にも、深甚な影響を及ぼしている。本稿は、近世における「性」論の角逐と帰趨の過程を大観し、以て今日の我々の、人間の「生まれつき」と「自然」<sup>6</sup>とに対する思考を規定しているものを些かなりとも明瞭にすることを目指すものである。

## 二 「性」論の前提——排仏・排耶論

日本近世の思想史は、宗教の批判にはじまる。近世の政権が、諸寺社勢力の圧服とキリスト教の禁制とによって一元的な支配を確立したのを追いかけるように、思想界でも、まずは反一世俗の思想としての仏教とキリスト教への徹底的な批判が行われた。

では、批判の標的となった仏教は、どのような人間観をもっていたか。一般に考えられる「煩惱の塊」という人間観は、仏教の理解として正確でないと思われる。そこで、人びとが普段、現実世界に現象する個々の対象にいたずらに執着し、その満たされることのない——それゆえ「苦」に満ちた——追求の無限の連鎖が、人間にとつての日常の世界をかたちづくっていると解されているのは確かである。しかし同時に、そのような日常世界からいったん身を引きはがしてその総体を反省的に捉え（「因縁」を「観」じ）、その対自的に折り返

され・更新された生（「菩薩」の生）を生きようとするに至る契機もまた、あらゆる人間に生得的だとされていることを看過してはならない。人間は現実世界の欲望を追求する存在であると同時に、その欲望自体と、その欲望によって遠近法的に構成される日常世界とを、反省・対自化する存在でもある。そこでは人間は、煩悩と「仏性」との二重性格において把握されている。『発心集』に、功成り名を遂げ、何不自由ない身となつた或る大福長者が、あるときその豊かな所領と門地とを眺めていると、「忽ち、」痛烈に出家の思いが湧き起り、その場で誓を切つて行方をくらませてしまったという逸話が見られる（巻一の六）。これは人間本性の後者の契機を端的に示したものと解せよう。

また、キリスト教も同じ軌をふむ。明朝中国で布教したマテオ・リッチ（利瑪竇、一五五二―一六一〇）による教理問答書『天主実義』（二六〇三年刊）は、朱子学者とおぼしき「中士」（中国の知識人）の儒教的な「性」論を駁して、キリスト教の「性」論を説き出す。

凡そ物類は各々本性の向かふ所有り、必ず是に至りて定止す。此れを得れば則ち復た他の望み無し。人類もまた必ず止有り。然るに人の常の情を觀るに、いまだ本世の事を以て足れりとなす者は有らざれば、則ち其の心の止まる所、本世に在らざることは明らかなり。本世にあらざれば、後世天堂に在るにあらずや。蓋し人心の向かふ所は、惟だ全福に在るのみ。衆福の備はる所を、乃ち天堂と謂ふ。是を以て人情はいまだ是に迄らざれば、未だ冀ふこ

と有るを免れず。

（『天主実義』第六編）

人間以外の事物の「本性」は、この世界（本世）の中で完結（「定止」）する。生物の本能的な欲求の対象となるのは、必ずこの世界の中の現象であるし、アリストテレス自然学の枠内にある本論では、非生物の運動もまた、この世界の中で各々のヨリ、自然な状態に還帰しようとする動きと捉えられている。しかしながら、人間の「本性」だけはそれらとは異なり、この世界を越えた何ものかを庶幾してしまう。人間が究極的に欲しているそのものは、なにがしか不完全な現実の幸福とは異なる完全無欠の幸福（「全福」）と規定できようが、それは原理的に現世には現象しえない。そこで「衆福の備はる」天国が想像され、要請される。リッチの説く人間の「性」は、仏教の場合と同じく、現実世界から逸れてゆくものと解されている。

近世初期の排仏・排耶論は、仏教とキリスト教とを「人倫を無みする」ものとして徹底的に批判した。近世儒学の祖とされる藤原惺窩（一五六―一六一九）は、もと京都五山の禪僧であつたが、儒教に転向するに際して、「人倫の外」に「道」を求めようとするがゆえに仏教の「異端」性は瞭然と知られると述べ（『惺窩先生行状』）、千斎ハビアンは『破提字子』にて「でうす」の内なる促しを現世の「人君」の「下知」に優先させることに、キリスト教の最大の「異端」性を見出している。人の「生マレツキ」をめぐる問題として、ここで徹底的に批判されたのは、仏・基に共有された、人倫外をまなざ

す視線であったということができよう。人間が、その本来の人間性に徹したとき、何らかの仕方ですとの日常世界を対自化し、離脱してしまふという発想。この種の発想が、「人倫を無みする」ものとして、近世のはじめにまず封鎖されたのである。

### 三 近世「性」論の基調——朱子学(I)その自然観

開化期のnatureの訳語にまで連なる近世「性」論の基調をつくったのは、朱子学である。「性理学」ともよばれる朱子学であるが、「性」論は朱子学の発明物ではない。「性」論は、宋代の朱子に至るまでに、すでに性善説、性無記説、性三品説、等々の長い議論の伝統をもつ。朱子の画期は、この「性」論を「理」と結びつけることで「性即理」、「性」論に精密性や体系性を賦与し、その深度を飛躍的に高めたことにある。「性」でなく「理」こそが、朱子学の発明である。

「理」とは、多く、法則にして規範と説明されるように、単に対象を外から観察した結果帰納されるニュートラルな理法ではなく、積極的な規範性を帯びている。いわばそれは、そのもののそのものらしさの謂いである。「臣の理」とは臣下の臣下らしさであり、「父の理」とは父の父らしさであり、「草木の理」とは草木の草木らしさである。朱子学の思想的アクセントの一つである。万物への「理」の内在とは、つまるところ、あらゆるものにはそれぞれにそのものらしさがあるということにはかならない。山は山らしく、

牛は牛らしく、家は家らしく、桑の樹は桑の樹らしくあり、そのことによって世界(「天下」「天地」)は成り立っている。個々のものに課されたらしさはそれぞれバラバラで、個性的であるにも関わらず、万物がそのらしさに徹したとき、世界は大過なく調和的に生々するものと観念された。だから「理一分殊」ともいわれるのである。

北宋の道学者・程明道(程顥、一〇三二—一〇八五)は、この境地を次のように表した。

萬物靜觀皆自得

萬物 靜觀せば皆自得し、

四時佳興與人同

四時の佳興、人と同じうす。

(「秋日偶成二首」のうち第二、原漢文・訓読私按<sup>7</sup>)

澄んだ心と目とをもつて眺めるならば、すべてのものは悠々たる天道の流行の中で、あるようにある。それぞれのあべき所を占めている。唐詩が、深い詠嘆の中になにか現世を超えたものを庶幾するロマン性を徴表とするのに対して、宋詩は、日常の点景を懐かしく写實的に描きとることを特色とするといわれる。その宋詩を支えている根本発想そのものが、ここで思想詩として表出されているのである。さらに、こうした自然へのまなざしは、近世日本の美感や諸芸術の基調ともなった。松尾芭蕉(一六四四—一六九四)に、この明道の一句に拠る発句がある。

## 物皆自得

花にあそぶ蛇あぶな喰らひそ友雀

(貞享四(一六八七)年、『続の原』元禄元(一六八八)年所収)

春の野の花も、その間を花粉にまみれて飛び回る小蛇も、それを見ている数羽の雀たちも、すべてあるようにあり、「自得」している。芭蕉の別の言葉でいえば、「造化にしたがひて四時を友と」する限り、「見る処花ならざる事なく、思ふ所月ならざる事な」いのである(「笈の小文」<sup>8</sup>)。こうしたいわゆる生生観は、漢詩、俳諧、紀行文、文人画等々、近世の芸術作品の随処に看取され、その基調をかたちづくっている。

ここには、自然の全過程を生物の他の生物に対する貪りと暴力の連鎖と——したがって「業」と「苦」との連鎖と捉える仏教的な自然観はすでになく、自然の諸景物は、懐かしい眼でながめるべき満ち足りたものとされている。そこでは人間が自然の生物を食べたり、加工して利用したりすることも、放生会や供養を必要とする罪業ではなく、「開物」の営みと観念された。山を切り開き、鉱物を採取し、それを道具に錬治して人間生活に供することは、山や鉱物への収奪ではなく、そのもののあるべきそのものらしさへと「物」を「開」いてやることなのである。

## 四 近世「性」論の基調——朱子学(Ⅱ)その人間観

こうした自然観のなかで、人間がきわめて特異で、両義的な位置を占めることになるのは必然である。自然の諸存在者は、どうあがいても、それぞれの「理」から、らしさから逸脱することはできない。肉食獣がほかの生物を殺害することはそのものの「理」のうちである。古えの桀・紂のごとく、もはや人間とはよべない<sup>9</sup>人非人の<sup>10</sup>振る舞いをなし、そのらしさから逸脱できるのは、じつは人間だけなのではなからうか。石門心学の祖、石田梅岩(一六八五—一七四四)ははしなくもそのような見解を披歴している。

孟子の曰く、「形色は天性なり。惟だ聖人にして、然る後以て形を踐むべきなるのみ」と(『孟子』尽心上篇)。形を踐むとは、五倫の道を明らかに行ふをいふ。形を踐で行ふこと能はざるは小人なり。畜類鳥類は私心なし。反りて形を踐む。皆自然の理なり。

(『都鄙問答』卷之三、元文四(一七三九)年<sup>10</sup>)

生まれ持ったいろいろかたち(「形色」)は天に与えられたそのものらしさであり、「天性」を発揮するための基体である。鳥や獣のうちで、その形色を活用し、十全に天性を発揮していないものはいない。反して、人間としての形色を活用し、天性を実現できているのは、ごくわずかの「聖人」だけであり、ほとんどの不完全な人間<sup>11</sup>「小人」には、それができていない。梅岩の別の言い方でいえば、人間

だけが迷う。迷うから、教えが必要なのである。鳥獸には教えは要らない。

こうした思考は、朱子学の道統という観点からは亜流・俗流ということになる梅岩一人のものでなく、朱子が顕彰し「四書」の一に列聖した『中庸』（もとは『礼記』中庸篇）の、「誠」の哲学のうちにすでに説かれている。「誠」とは、基本的に、或るものが天に与えられた「理」に―そのものらしさ、に―自足してあるありようを形容する言葉である。その『中庸』の有名な章段にいう。

誠は、天の道なり。これを誠にするは、人の道なり。

〔誠者、天之道也。誠之者、人之道也。〕

〔中庸〕第二十章

人間以外の万物は、あるがままですでに「誠」である。反して、聖人ならぬ普通の人間たちは、意図的な努力で「これを誠にし」ようとしないう限り、「誠」になることはできないのである。朱熹はいう、―「誠」とは「真実無妄」の謂いである。しかし、人間の「誠之」とは、「未だ、真実無妄なること能はず、其の真実無妄たらんと欲するの、謂い」なのだ（『中庸章句』同章注<sup>11</sup>）。人間は、人間であることで、つねにすでにその「誠」から、自然から落ちている。

『中庸』が「誠」と「誠之」とのずれによって言い当てようとしている人間の特性とは、つまるところ、人間が反省的な意識として生きているということにほかならない。だからその性質は、ここ

まででみた如き、そのものの「自然」から逸脱するというマイナスから、容易に「人間ならでは」というプラスへと転化しうる。現に、『中庸』の経文は先ほどの引用のすぐあとで、人間は「物の性を尽くし」得、それによって「天地の化育を賛け」<sup>たす</sup>、「天地と参」たりうると、人間の特権的な地位を説く（同、第二十二章）。「性を尽くす」とは、朱子の理解によるかぎり、万物の「理」を、それぞれのもののそれぞれのものらしさをそれとして知り尽すことである。唯一、個々のものの「理」を反省的に捉えることが可能であるから、人間だけが、それらの「理」がすでに潜勢的に志向している全世界の十全な調和（「生々化々」ないし「万物一体の仁」）を、現実に実現することができると観念された。人間は「自然の自覚点」（島田虔次『朱子学と陽明学』<sup>12</sup>）なのである。

こうした理解のもと、人間の「性」は「本然の性」と「氣質の性」とに峻別された。「本然の性」とは、人間誰もが一樣に天から稟けた道徳性―仁・義・礼・智・信の「五常」に分節される―であり、「理」そのものである。それに対して「氣質の性」とは、必ずしも道徳的ではない情欲や肢体の個性的な偏差もふくんだ、生身のその人らしさである。そのうえで、「氣質の偏り」を矯正して原初の本然に復すること、すなわち「復初」が、人間の当為と考えられた。そこでは人間のあるべき姿は、しばしば「明鏡止水」に喩えられる。鏡や静水面がものの形を了々と映し出すように、氣質のくもりを拭い去りさえすれば、すべての人間は、万物の姿をあるがままに捉えうると考えられたのである。ただしそこに映されるのは、普通の鏡の場合

のように価値的に中立な光学像ではなく、——そもそも「理」に規範性が賦与されていたとおり——つよく道徳性を帯びた、そのもののあるべき姿である。心に到来する万物を「道理ノママニ明ラカニサバク」（山崎闇斎「敬斎箴講義」<sup>13</sup>）厳しく明らかな鏡。それが、朱子学の理想とする本来的な人間像なのであった。

もともと大陸宋代の朱子学も、およそ五百年後に本格的に移入された近世日本の朱子学も、ともに仏教（とりわけ禪宗）に対する激しい批判とともに思想界に登場したが、人間の本性を、本能的欲望の連鎖によって進行しゆく自然過程——仏法でいえば輪廻や因縁、朱子学でいえば天道の流行——からなにかはみ出した、知的・反省的能力に見ているという点では、仏教と同じであるといえる。しかし大きく岐れるのは、朱子学における人知は、その始まりも終わりもない無限の自然過程にいつまでも見切りをつけることなく、むしろその生々の過程を無窮ならしめようとする方向にのみ働くという点である。その過程を「苦」や「無常」と名指してそこから離脱しようとする方向は、はじめから「異端」のものとして排除されているのである。

## 五 古学による転回

およそ元禄年間に登場した古学派とは、仏教教学の洗礼をくぐった近世風の朱子学の理論構成や經典解釈が、古代の聖人たちの古雅な発想や用語系とは遠く離れてしまったものと見、朱子の注釈

を取り払って經典の原文を読み直すことで、先王や孔子の原意に迫ろうとした学派である。むろんそこでは、先に見た朱子学の「性」論も、古代の聖人たちの「性」についての語りからかけ離れたものとして否定され、あらためてその原義・「古義」が探求された。

伊藤仁斎（一六二七—一七〇五）によれば、朱子学の「性」論は二重の意味で批判されるべきである。ひとつは、經典のうえで聖人たちが語る「性」はすべて、「氣質の性」に相当する個々の人の多様な個性をのみ指しており、「本然の性」と「氣質の性」との二重性などは見られないという、文献上の批判である（『語孟字義』巻上、性第二条、天和三（一六八三）年<sup>14</sup>）。もうひとつには、すべての人が「本然の性」として自己に内在した「理」を基準として厳しく一々の案件をさばくならば、人間同士が「残忍酷薄」にそれぞれを弾劾しあうようになってしまい、結果的に人倫は崩壊してしまうであろうという、人間の共同性の構想の仕方にかかわる、より原理的な批判である。

仁斎の批判は、むしろ朱子の問題関心の所在をこそ際立てる。朱子は、仁斎の言い方でいえば「一性をして二名あらしむる」（『語孟字義』性二条）という強引な論理操作を行なっても、人間の「性」として単なる心身の個性・特殊性のみを見るわけにいかず、そこに万人に通有の道徳的反省能力という普遍性を見出さねばならなかったのである。また、後者の批判についていえば、それはメリトクラシーの原理がすみずみまで浸透し、「理」による個々人の自立を基調として成立していた中国宋代の士大夫社会——朱子ら、読書人官僚の

業務の中核は皇帝への諫争であった——と、仁斎が生きた、人々が非成文的な默契の中にすみこみ、空気を讀まない、我立てを控えることで成り立っている日本社会との、それぞれの共同体の存立原理の違いをこそ、示している。仁斎にとって、人倫世界は、高邁な知的選良が不断の緊張感（敬）のもとに、自己固有の「理」に拠って歪みを正し続けることによって存立しているのではなかった。むしろ、そうした「傲慢」をひかえて、誰もが自己の有限な「性」の外にある、個々人の分別によっては捉えがたい超越的な「道」に「敬虔」にコミットし続けることによってこそ、回っているのであった。

西の仁斎に対する古学派の東の雄である荻生徂徠（一六六六—一七二八）も、やはり「性」＝「本然の性」＝「理」という図式は、後代の朱子による付会であるとし、古代聖人のいう「性」とはひとえに、人それぞれの「氣質」の謂いであつたという。

人の性は殊なりといへども、然れども知愚・賢不肖となく、みな、相愛し相養ひ相輔け相成すの心、運用営為の才あるは一なり。

（『弁名』仁、第一条、元文二（一七三七）年刊<sup>15</sup>）

それぞれ「殊」なる人々の「性」は、しかし総体としては和合し、協業し、人倫世界を成り立たせる方向を志向している。ただ、その和合を実現するのは個々人の自覚や反省的自立ではなく、あくまで外的な規範・制度（「先王の道」）であると徂徠には考えられた。儒学の「日本化」とも評される古学派の儒者たちは、個々人のうちに自

然過程をも含めた全世界の根本原理（「天理」＝「本然の性」）が内在しているという朱子学の「傲慢」をきらい、より「敬虔」な主体のありように、人間の真の「生マレツキ」をみようとしたのである。

かかる古学運動は、しかし近世中期をピークとして後退する。それはおもに、寛政異学の禁（一七九〇年）によって江戸の湯島聖堂の学が「正学」としての朱子学のみに限定され、各地方の藩校もそれにならって古学の教授を「自粛」したという政治的背景によるものである。しかしそれだけでなく、仁斎や徂徠にとっては後世風の付会にすぎなかった、自己固有の「理」に基づく不羈・独立という構えが、むしろ近世後期から幕末にかけての激動の「内憂外患」状況の中で、藩閥や家格といった旧来のしがらみを超えて行動するための拠りどころとして要請されたという、より内的な事情も見逃せない。維新の志士たちが愛読したのは仁斎や徂徠ではなく、「吾が性は即ち天なり」（『言志録』一三七条<sup>16</sup>）「動天驚地の極大の事業もまた都て一己より締造す」（同、一一九条）と喝破する朱子学者・佐藤一斎（一七七二—一八五九）の『言志四録』であつた。仁斎や徂徠が違和を感じた宋代士大夫型の主体性の確立は、一転して日本社会の切実な要請となるに至った。幕末に血みどろの直接行動によってなざられ、確かめられた、「天」と直結する自己の「性」こそが、明治初年の天賦人權論の盛り上がりへと連なっていくのである。



## 六 国学の思考(Ⅰ)——人倫の残余、漢文の余白

古学派は朱子学、とりわけその「性」論を厳しく批判したが、その人倫主義や自然観までも退けたわけではなかった。仁斎にとっても徂徠にとっても、やはり人間があらゆる工夫を凝らしてそこに生きるべき場所は眼前の人間共同体であり、その周囲には、——けっして『機械的』ではなく、有機的に——無窮に生々する自然が広がっていた。朱子学がもたらした「人の位置づくべき人倫・生々する自然」という発想の基本線は、近世を通じてついに原理的な挑戦を受けることはなかったし、それどころか「性」・「天性」等の言葉をそこから引き継いで思惟する近・現代の日本人にとっても、過去のものになりきってはいない。開化後の思想史の曲がり角のたびごとに、個人主義や機械論的自然観に対する違和感が「日本的」な思考、あるいは思考の「日本的」性格を標榜して繰り返し表明されるのが、その証左である。

こうした趨勢の中で、人の「生マレツキ」について特色ある見解を示したのが、国学である。国学とは、古学にうち続いて近世半ばに興った、外来思想の受容に終始した従来の日本の学知のありようを批判し、『古事記』や『万葉集』といった日本の古典の中に日本固有の「道」を探ろうとした学派である。もとは歌の学びであった国学は、歌に表現されとりどりの情念について、とりわけ深く思考の錘鉛を下した。

賀茂真淵(一六九七—一七六九)は、詩歌に表される情念もなお「理」

になかった道徳的なものでなくてはならないという朱子学の詩歌論を批判して、次のように述べる。

詩は人のまことをのべ出すに、そのおもふごとくの実情みな理あらんや。ただ理は理にして、それが上に堪へがたきおもひをいふを、和の語にわりなきねがひといふ。

〔「再奉答金吾君書」延享元(一七四四)年<sup>17</sup>〕

「理」は「理」として認めるとしても、その上でどうしても堪えがたく、その公的な規範からはみだしてしまふ個的な「わりなきねがひ」。それこそが人の「実情」・「まこと」であると真淵はいう。

さらに真淵の弟子であった本居宣長(一七三〇—一八〇二)も、次のように述べている。

ただ物はかなくめめしう欲哭泣<sup>ナカントセ</sup>しぞまことの情には有ける。さればこの心ばへをもて世の人のあるやうを思ひ悟るべし。

〔「石上私淑言」<sup>いそのかみのさめこと</sup>卷二、宝暦十三(一七六三)年<sup>18</sup>〕

真淵と同じく、宣長も人間の真実は「誼々<sup>ひびき</sup>しう麗<sup>うるは</sup>はしき」道徳教説の残余にこそひらめくと考える。人の根本的な「生マレツキ」とは、本然の「理」を発揮して自然の完成者となるべく定められているのでも、人倫の一員としてその無窮の持続に参与し続けることにあるのではない。人は、ただ身も世もなく「哭泣<sup>ナカ</sup>んと欲<sup>シ</sup>」ている

——つまりは泣きたいのだ。日本古典の魅力的な問題児たち——須佐之男命が「八束髭心前に至るまで泣きいさちり」、光源氏が亡母の面影を求めて道ならぬ恋を繰り返したように。そう彼らは考えた。

しかも彼らのいう「まこと」は、その激しい「漢意」排斥にも関わらず、朱子学的な「誠」との連絡を残していた。「わりなき」情念は、「春も漸にして、長閑き春となり、夏も漸にして、暑き夏となり、丸く漸にして至る」(真淵「国意考」<sup>19</sup>) 自然の諧調ある運行が、人のうちに芽ぐませるものと観念され、のちに国学の一部門として神道神学が整備されると、生成を司る産霊の神の働きとして捉え直された。彼らにとって、非合理で反道徳的な情念こそが、かえって「天地のまゝ」にして「おのづから」なる人間の「自然」なのであった。

以上の国学の人性論が近世思想史の中で特筆されるのは、それが近世のはじめに排仏・排耶論によって封鎖されたはずであった、現世の外部をまなざす思考を再び思想界にもちこんだが故である。ただし、仏教が醒めた理知のもとに世俗世界の不完全性を「観」ずるのに対して、国学はあくまで悲歎、ないし「あはれ」の情念において、どこまでもパセティックかつ前反省的に、日常世界の欠損を感受するのであった。

こうした事情から、国学は他界の観念を日本人の精神史に(再)提出するに至った。平田篤胤(一七七六—一八四三)はその不幸な前半生を次のように回想する。

己は何ちふ因縁の生れなるらむ。然るは藁の上より親の手にのみは育てられず、乳母子よ養子よと、多くの人の手手にわたり、二十歳を過ぎるまで苦瀬に堕ちたることは今更に云はず、江戸に出て今年の今日に至るまでも、世に憂しと云ふ事の限り、我が身に受けざるはなけれども、是ぞ現世に寓居の修行なれと、世の辛苦をば常の瀬と思ひ定め、志を古道に立てて書を読み、……

(『仙境異聞』上二、文政五(一八二二)年、傍線引用者)

秋田藩士の四男に生まれ、父母に愛されず養家を転々とし、ついに「二十歳」の誕生日に自殺も同然で郷里を出奔した篤胤は、その惨憺たる前半生を、「現世に寓居の修行」と捉え直すことで、辛うじてその生を耐えた。篤胤が「現世」を「寓居」のものとするはなして相対化することを可能にしているのは、「現世」ではないどころか、すなわち「幽世」ないし「幽冥界」を、自分の本来あるべき場所(「本つ世」として思い描くという観念上の操作によってである。篤胤にとって、眼前の日常世界は、朱子学派であれ古学派であれ、儒者たちがみな一様にそう唱えるごとく、そこにおいて万人が自己実現しうる満ち足りた世界ではなかった。薄紙一枚隔てた昏い向こう側の十全な「幽世」から「ちよつと仮に」こちらにやってきてくれるだけの、一時の仮住まいにすぎなかった。すくなくともそう考えるのではなくては、生きていくことができなかった。篤胤を源流とする、幽界をめぐる思考と情念とは、近代にも大本教や民俗学に引き

継がれ、その思想伝統の昏い水脈をなすが、同じく国学の裔である国家神道によって抑圧を受けるに至った。

## 七 国学の思考(Ⅱ) —— 未完の「まこと」

人性論の中心に情念をすえるという構えは、国学者にとって自覚された伝統であったが、しかし、そこで人の「生マレツキ」とみなされる情念の中身は、次第に変質していった。篤胤門下の幕末の国学者・鈴木重胤（一八二一—一八六三）は、次のように人間の「自然」な情念について語る。

夫婦交合して子を儲くる事は、実に皇祖天神の恩賜なるが故に、其の出来始の頃は、自らだに思えざる程の事にて、漸々月日の立つに随ひ、其の身の動静の常に変はれるを以て、妊娠とは知る事なり。…然れば、男女夫婦有て子孫に継ぐ事はしも、治国平天下の大義にして、一身一己の私に非ず。国を豊饒にし、武備を厚くする事、全く人民の多少に依るを思ふべし。

（鈴木重胤『世継草』嘉永二（一八四九）年<sup>21</sup>）

重胤がここで産霊神に賜った人間の自然の情念とみなしているのは、夫婦間の性欲である。ただしそれは、宣長が光源氏の道ならぬ恋も「もののあはれ」の深さゆえに肯定されると喝破したようなロマンの恋情とは別ものである。要するに、子孫繁栄を計ることは、

単なる「一身一己の私」の問題ではなく、富国強兵に資する重大事（大義）であるから、「自然」な情欲のまま弥縫々に産めよ殖やせよと、重胤は説いているのである（『世継草』一篇の執筆意図は、間引きの「悪習」の防遏にある）。それは、幕末を風靡した、いわゆる生産イデオロギー以外のものではない。

このように、「わりなきねがひ」に目をすることで支配思想としての儒教の人倫至上主義を衝くという国学の批判的衝迫力が薄れゆき、ついには「家業に精勵し、子孫繁栄を図るのが人の道」という当時の通俗道徳に合流していったのはなぜであろうか。それは普通には、国学が真淵や宣長ら都市の孤独な知識人たちの手を離れ、いわゆる「草莽の国学」として、地方農村のリーダーたちによって有為なイデオロギーとして動員されるに至ったという、担い手の性質の変化と理解されている。しかしそれは、もっとも根底的には、国学者たちがその思想的拠点として、日本神話に定位したそのときから、伏在していた陥穽ではなかっただろうか。

『古事記』等の神話のひとつの主題が、人間にとって他者である混沌とした自然（「葦原」を、人間生活に資する秩序的なもの（「瑞穂」）へと、祭祀をつうじて整序する営みにあるのは疑いを容れない。しかし、その外なる自然の整序が、同時に内なる自然である激しい情念とその持ち主とを、人倫秩序の中に回収してゆく物語とパラレルになっている点に、日本神話の核心的な機制があるのではなからうか。内なる荒ぶる自然の持ち主である須佐之男命が泣き喚いた時、「青山は枯山なす泣き枯らし、河海は悉に泣き乾し、…悪

神の音狭蠅<sup>さばへ</sup>なす皆満ち」、外なる自然も、ともに荒ぶった。しかし、その須佐之男命の心のままの事蹟が、高天原からの放逐や祓<sup>はら</sup>を経て、結果的には人びとが家産に励む日常茶飯の恒常的な世界を形成しゆく過程（国造り・修理固成）を、神話は語り出している。そこでは過剰な情念は、人倫世界から一旦は逸脱するにせよ、それを決定的に破壊してしまうことはなく、ゆるやかに鎮められ、最終的には人倫に資する方向へと流路を変えられている。「葦原」が「瑞穂」に変わること、須佐之男命の昏く激しい情念が、清まわることは、並行せしめられている。国学者たちが「漢」と「皇国」との「道」の相違を指摘したように、神話に存する内・外の他なる自然に処するための智慧は、人間に徹底した道徳的自律・情念の内的規制を要求する儒教の思想とは別のものである。しかし神道の伝統においてもやはり、過剰な情念が、人倫に対する決定的な批判性・破壊性を発揮することなく、圭角を矯めるに至る別様の機制——いわば鎮魂の論理が、存していた。

本居宣長は『古事記』の「神代」の記述のうちに、後の「人事」のありようはすでに「全て備は」っているという。伊耶那美命の死や須佐之男命の荒びのうちに宣長が見たのは、「世に必ず悪事<sup>マカドコト</sup>なくてはかなはぬ」とはいえ、しかし「終に悪事善事に勝つこと能はざるの理」であった（『古事記伝』神代五之巻<sup>22</sup>）。現世の「悪事」が、現世に対する根源的な違和である過剰な情念を惹起したとしても、そのひりつくような悲しみが、ゆるやかな時間の流れのうちで、或る大局的な安定へともちきたらされるさまが、宣長の「古学の眼」に

は同時に見取られていた。人の「まこと」を「哭かんとせし」ありように求めたはずの宣長は、しかしついに、「ほどほどにあるべき限りのわざをして、穏しく<sup>おだひ</sup>楽く<sup>たぬし</sup>世を渡らふほかなかりしかば、…」（『直毘霊』<sup>なちひのみたま</sup>）明和八（一七七二年）<sup>23</sup>と述べるに至った。初老の宣長の視線は、人倫の向こう側を「なかりしかば」のうちに纔かに垣間見たのち、「ほどほどに穏しく楽」しい現世へと還帰している。

## 八 近代への接続

こうして後期国学にまで至った日本近世の人間本性論（「性」論）の最終的な帰趨は、無論、近・現代日本における人性論にまで決定的な影響を及ぼし、その視角を規定している。本稿冒頭で取り上げた自由民権運動の中では、たしかに人間の「自由ノ性」が高唱されたが、周知の通り、明治の「民権」は「国権」と表裏一体であった。国民一人一人の権利の保全は、それが愛国心や積極的な事業欲の鼓吹へと結びつくことで、西欧列強のアジア分割の趨勢の中で新興日本の独立を維持するために、そしてそのためにのみ、重要だと考えられたのである。「天賦人權」の翻訳者・福沢諭吉のみでなく、植木枝盛らも、こうした発想から自由ではない。そこにはやはり、朱子学から後期国学に至る、前代における基本的に共同体的・現世志向的な人間本性論の流れの契機を看過することは出来ない。こうした大勢の中で、自由民権運動からの脱落者であった北村透谷（一八六八—九四）が天下国家の経営とは切れ離れた「天地の限りなきミス

テリ」・「大自在の霊世界」への志向を人間の「靈魂」の性質とし、そしてそのコロラリーとして「文学」を掲げた（人生に相渉るとは何の謂ぞ」、明治二六（一八九三）年<sup>24</sup>）のは、ほとんど孤例でありつつも、前期国学的な思惟の隔世的な噴出であったとみることができらるう。

本論文は、平成二七（二〇一五）年三月十五日に京都大学で行われた「ネットワーク日本の哲学」第五回研究会での発表原稿「人の「生」マレッツキ」とは何か——近世思想史における「性」論の角逐と帰趨——を大幅に改稿したものである。会場で頂いた貴重な御指摘の数々に、謹んで感謝する。

# （註）

- 1 柳父章『翻訳の思想——「自然」とNATURE』平凡社、一九七七年の第七章に詳しい。
- 2 「性」者、「生」也。」「（『論語集解義疏』）、「性、生而然者也。」「（『論衡』）、「性、質也。」「（『廣雅』）
- 3 『類聚名義抄』では、「天性」に「ヒト、ナリ」、「性」に「コ、ロ」「タマシヒ」「人トナリ」「心サシ」の訓を宛てる（『類聚名義抄』法部・中、日本古典全集、昭和十三年、八五頁）。
- 4 『天主実義』明徳出版社、一九七一年、一九二—三頁。
- 5 藤原惺窩・林羅山（日本思想大系二十八）、一九七五年、一九一頁。
- 6 『日本思想闊諍資料』十卷、東方書院、一九三〇年、九頁。
- 7 『明道文集』一、「二程全書」二（四部備要・子部）、台北・中華書局、一九六五、六丁裏。
- 8 『松尾芭蕉集・二』（新編日本古典文学全集七十一）、小学館、一九九七年、四十六頁。
- 9 『易経』繫辞上伝に「開物成務」という言葉があり、明末の宋応星による技術書『天工開物』は広く読者をもった。

- 10 『石田梅岩全集』上巻、清文堂出版、一九五六年、一一四頁。
- 11 『四書章句集注』（新編諸子集成）、北京・中華書局、一九八三年、三十一頁。
- 12 岩波新書、一九六七年、四十四頁。
- 13 『山崎闇斎学派』（日本思想大系三十二）、岩波書店、一九八〇年、九十一頁。
- 14 『伊藤仁斎・伊藤東涯』（日本思想大系三十三）、岩波書店、一九七一年、四十九頁。
- 15 『荻生徂徠』（日本思想大系三十六）、岩波書店、一九七三年、五十四頁。
- 16 『佐藤一斎・大塩中斎』（日本思想大系四十六）、岩波書店、一九八〇年、三〇—三四頁。
- 17 山本鏡編『校本賀茂真淵全集 思想篇』上巻、弘文堂、一九四二年、六十四頁。
- 18 『本居宣長全集』二巻、筑摩書房、一九六八年、一五二頁。
- 19 『賀茂真淵全集』十九巻、続群書類従完成会、一九八〇年、十五頁。
- 20 『新修平田篤胤全集』九巻、名著出版、一九七六年、四〇五頁。
- 21 『国学運動の思想』（日本思想大系五十二）、岩波書店、一九七一年、二三—六七頁。
- 22 『本居宣長全集』九巻、筑摩書房、一九六八年、二九五頁。
- 23 同書、六十二頁。
- 24 『北村透谷選集』岩波文庫、二二四—八頁。

（ばんどう ようすけ 本学非常勤講師）

