

「気質の性」の行方

—太宰春台論—

中村春作
(1991年9月30日受理)

Potential Developments of “Kishitsu-no-sei”
—a view on Dazai Shundai—

Shunsaku Nakamura

Dazai Shundai is regarded as one of the most distinguished disciples of Ogyu Sorai. He, as contrast to Hattori Nankaku, who succeeded to Sorai's linguistic and literary studies, inherited political philosophy. His learning, therefore, is considered as reducing to one facet of Sorai-Gaku polyhedron (or extracting one segment of it). Looking from another perspective, however, his learning, although its scale being smaller than Jinsai's or Sorai's, radically presents one issue germinating in the overall Kogaku school study. The subject is how to argue on relations between an individual and a communal society without including each individual's internal principles at all.

1. はじめに

太宰春台(1680—1747)が服部南郭(1683—1759)と並んで荻生徂徠の高弟であったこと、そして春台が特に徂徠の経学、及び政治哲学の側面における継承者であった(を自任していた)ことは、周知のことである。更に春台は、師徂徠の提唱した「礼楽制度」の、より厳密な実施を主張したことで知られている。彼の主要な著作は『聖学問答』、『弁道書』、『経済録』などであり、その他にも多くの随筆類や經典注釈書が残されているが、後にもしばしば触れるような独特の主人公な性格や信条が災いして、常に世に対する不遇感を抱き、儒者としても必ずしも意に満たない境遇のまま、浪人として世を終えた。¹⁾

思想史的な位置づけとしては、徂徠没後、全体の学問としての徂徠学が分裂していった際に、「経義」の学の側面に傾斜していった代表とされている。「蓋し徂徠没して後、物門の学、分れて二と為る。経義は春台を推し、詩文は南郭を推す。」(江村北海『日本詩史』)とするのが、江戸当時以来の一般的な理解であり、その

評価自体は今も変わらない。しかし、そうした思想通史的な位置づけとは別に、我々が春台の多くの著述を通覧した際に心に抱くのは、むしろ、その思想的表出の内にある彼自身の強烈的な「個性」への興味であり、挑戦的で露悪的であるときえ言い得るような、その語り口の背後にあるものへの強い関心である。ともあれ、我々を少なからず瞠目させずにはおかないその語り口を掲げてみよう。

聖人の道には、心中に悪念起りても、能(よく)礼法を守て其悪念をそだてず身に不善を行はざれば、君子と申候。心中に悪念の起るをば罪とせず候。若(もし)其悪念に因て礼法を犯て身に不善をなす人を小人と申候。たとへば美女を見て其色を心に愛するは人情にて候。此情に任て礼法を犯て、妄に他の婦女に戯る、者は小人にて候。礼法を守り情を抑て、我が妻妾にあらざる他の婦女に戯をもいざるは君子にて候。是非の有無は戯る、と戯れざるの上にて定り候。情の起る処をば咎めず候。『弁道書』²⁾あるいはまた、次のような表明、

先王の道は、情欲の起るを罪とせず、礼を犯て欲

を縦にするを罪とす。釈氏は情欲の起るを無明煩惱と名づけて、一概にこれを断絶せんとす。宋儒は人欲の私と名づけて、これを禁止せんとす。是皆甚難き事なり。先王の道は、情欲の有無を問はず、只管(ひたすら)礼を守て正く行ふ者を君子とする故に、志あれば誰も行ひ易き道なり。(『六経略説』)⁹⁾

より明確に彼の議論の方向が示された二つの文章をとりあえず例にあげたわけだが、このような表明が儒学者の語る文脈の内から生れ出てきたことに、我々は少なからぬ驚きを持たざるをえない。ここにあらわれているのは、一方で「情欲」や「人情」の肯定(実は人の内心への強い執着—後述)と、他方で、それらとは全くかわらぬ完全なる外的規範としての「礼法」の強調である。そしてその間に在るのは、余りにも形式主義的な(「是非の有無は戯るゝと戯れざるとの上にて定り候」)外面倫理主義の考え方である。これらは全て、太宰春台の終生変わらぬモチーフであった。「情欲」あるいは「人情」の肯定といったこと言うならば、春台のこうした発言が後の国学、例えば本居宣長の、「うれしかるべき事はうれしく、おかしかるべき事はおかしく、かなしかるべき事はかなしく、こひしかるべきことはこひしく、それぞれに情の感(うご)くが物のあはれをしるなり。」(『石上私淑言』巻一)¹⁰⁾といった「性情」の解放、その自立的価値の積極的承認というところまでつながるはずのものであるであろうが(国学者の春台評価が否定的なものであったにせよ)、今はさしあたってそうしたことがらの説明が主眼なのではない。私の本稿における課題は、それ以前のところにある。すなわち、春台の思想におけるこうした分裂したモチーフ(強迫観念的かつ形式倫理的な「内面」への関心と、「礼法」の主張)の並存が、徂徠学のかかえる問題の露呈として必然性を持っていたことを明らかにし、その内にある問題性を、より普遍的な場において見てみようとするのである。

春台の思想における分裂に関しては、これまで主として、彼個人の特異な性格(圭角で偏狭で独善的…と評されるような性格)の学問への反映として説明がなされてきた。そのことは江戸時代当時からすでにそうであった。¹¹⁾しかし本稿ではむしろ、そうした個人的事情そのものを思想の前面に押し出してしまうような、あるいはそうしたことを可能にするような「思想」の「質」といったものを問題としたい。そしてそうしたことがらを検討してゆくにあたって、私が本稿の軸として提出するのは、本来は宋学(朱子学)のタームであった、「気質の性」という概念であり、それを陰画としてあぶり出されてくるような、近世後期思想の一断面を明らかにしたいと考えている。

2. 徂徠・春台・南郭

太宰春台が、自・他共に認める徂徠の直弟子であったにもかかわらず、師徂徠との間に常に強い距離感を持っていたこと、そして自らへの世間の評価、社会内での自らのありように満足せず、強い不遇感をしばしば述べたことは有名なことである。そうした文章は枚挙にいとまがないが、ここにもよく引用される一文のみを挙げておこう。

徂徠先生、見識卓絶、道を知ること甚だ明らかなり。周南(山縣周南)以て鄒魯以後是の人無しと為すは、過論に非ざる也。惟だ其の行、其の知る所に及ばず、殆んど所謂「行掩はざる」者か。蓋し先生の志、進取に在り、故に其の人を取るに才を以てし、徳行を以てせず。二三の門生、亦た其の説を習ひ聞き、徳行を屑(いさぎよ)しとせず、唯だ文学のみ是れ講ず。是を以て徂徠の門、趺弛(たくし・しまりなく勝手気まま)の士多く、其の才を成すに及びてや、特(ただ)文人たるに過ぎざるのみ。其の教然なり。外人既に是を以て先生を譏る。純(春台の名)も亦た嘗て竊に先生に満たず。此れ、先生の純を雞肋視する所以也。『書』に云ふ、「之を知るの艱きに非ず、之を行ふ、惟れ艱し」と。先生焉(これ)有り。(『紫芝園漫筆』巻六)

師徂徠の姿勢を、「人を取るに才を以てし、徳行を以てせず」と難ずるのは、徂徠学が(社会的実勢力としては)衰退していった際に、その「道徳学」の不在が批判されたのを先取りしたような形であるが、「心」の問題への執着で朱子学風でさえあるとも評された、春台に固有の、倫理道徳への強い関心の所在を明らかにするものである。そして彼は、そうした「正論」を言う自分が師から「雞肋視」されている、とその不遇を述べるのである。

ところで同じ一文中に、「文人たるに過ぎず」と批判されているのは、端的には同門の高弟、服部南郭のことを指す。そしてここにも明確に表れているように、春台が文人派の南郭に(多分一方的に)反感を抱いていたこともよく知られた事実である。そうしたいきさつや、表面的な学風の相違もあって、両者はしばしば徂徠門下の相容れない対立者のごとく思われることがあるが、少し離れてみた場合、思想家としての世間におけるありようには、実に似通った点が多いのである。南郭のことがらについては日野龍夫の諸論考に詳しいが、¹²⁾彼もまた春台と同様、現今の社会との間にながしかの隔絶感を持ち、強い不遇感を持っていたようである。そして彼が観念的イメージの世界へ逃避していった(「陸沈一市井の内に沈む」した)果てが、老荘の世

界や六朝文人の世界であったことは、⁷⁾春台が「礼楽制度」の厳格詳細なる実現を力説した果てに、全ては「無為」に任せるしかない（『経済録』）と述べるのと、不思議に軌を一にしているのである。そして私はこうした思想家としての世へのあらわれよう、共有する軌跡の背後に、そうした人間を現出させるものとしての共通する思想の質のごときものを見出すのである。その共通する思想の質、傾向とは、一言で言うならば、「気質の性」の内化、個別化ということである。伊藤仁斎や荻生徂徠ら、いわゆる「古学派」の儒学者たちが朱子学批判の過程において提出した、人の「性」=「気質の性」とする観点が、対象物として人を観る観点に止まらずに、個別な内在的課題として受けとめられるという事態が生じて、それが現象的に思想家各個人のありよう、眼前の社会編成との間のあつれきとして顕在化した、と考えてはどうかと思うのである。それはまさに「古学派」、特に徂徠学の内に胚胎していた問題であり、その問題の行き着く先は、近世後期にとどまらず、日本における「個」と共同との間の架橋のありよう、可能性に、根のところでつながっていると私には思われるのである。

3. 「人性」論の構図

春台が、彼のことを「狭中小量」ととがめた徂徠に対して、その徂徠自身の「気質不変化」説をたてにとって反論し、さらには徂徠の側の度量をも問題にしたこと、及びそうした議論を呼び起こした徂徠の「気質不変化」説に潜在していた「曖昧性」については、すでに小島康敬が指摘した通りであるが、⁸⁾ここでとりあえず、そうした「気質不変化」説出現の背景を含めて、「人性」論をめぐる江戸中期の議論を、いくぶん図式的に提示しておくこととしよう。その上で、問題を春台特有のテーマに下して、逐一検証していくこととしたい。

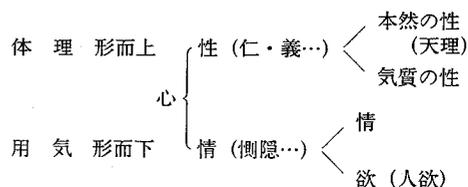
言うまでもなく、江戸中期以降の日本の儒学者たち（及びその他の学問の人たちの大方）にとって、思想的課題として常に眼の前に在ったのは、朱子学（宋学）であった。特に、朱子学を徹底的に批判した仁斎や徂徠ら「古学派」の人たちによって、逆に言えば体系的学問、全体の学問としての朱子学の巨大さが認識されたのだ、と言ってもよい。例えば抽象的概念としての「人一般」について、日常的に議論することも、より広範な認識としては朱子学が介在してから後のことであった、と考えてもよいであろう。

朱子学の学問体系はきわめて巨大かつ詳細で、簡単には述べ得ないが、その一番根本のところにあるのは、

現象世界を超越した原理、「理（天理）」の实在を認めること、そして「理」に拠って世界を観る、ということである。ものごとをそのようなものごととしてあらしめている「何か」、それを朱子学では「理」と呼び、そこに個々の生身の人間のあり方や、どう行動すべきかという道徳的規範、さらには政治、国家組織、そして人為の外側にある天地自然のあり方までをも一貫する「客観的な正しき（すじめ）」の实在を見出そうと欲したのである。人間の内・外、人為の内・外をも一貫するものとして（「一元之理」）措定することによって、初めて規範としての妥当性を言い得るのであって、その一貫の所在を論じること、朱子学の大きな部分が費やされたのである。

そして上述のような世界観において把握された人間像（儒教の用語で言う「人性」）が、「本然の性」と「気質の性」の両側面によって成り立つものとしての人間像であった。万物が素材としての「気」とそのすじめとしての「理」から同時生成的に成っているのと同様、人もまた本来的なる部分として「理」—客観的な正しき—を体現する部分=「本然の性」を有すると共に、個体としての人それぞれの異なりを現出する、「気」の運動に由来の「偏り」=「気質の性」をも合せ有している。そこで人には、学問して外側の世界に（しかし実際には「経書」というテキストの世界に）「理」の实在を検証する努力（窮理）が求められると同時に、我が身においてもそれを求心的に探求し、さらには「気質の性」の部分を減らして、より「本然の性」のあり方に近づける努力（居敬）が求められる。

今、便宜上、上述の内容の道徳学に関わる部分を、島田虔次の図式によって（少し簡略化して）示せば、以下のようになる。⁹⁾



言うまでもなく、朱子は「体」の側面と「用」の側面とが常に重層したものとして人を把握するのであって、図示はカテゴリーを分かりやすく平面的に示したに過ぎない。朱子学において「心」は「性・情」を「統ぶる」ものであって、それぞれの諸側面が等閑視されるわけではないのだが、前にも述べたように、人格における偏りや過不及を生み出すのは「気質の性」や「欲」であって、それを正すことが要求される。そのことを

朱子学では「復初（本然の性に復る）」とか、「氣質を变化する」と表現したのであった。

ところで、江戸中期の「古学派」と称される伊藤仁斎や荻生徂徠、あるいは少しさかのぼって山鹿素行らが批判したのは、こうした朱子学の構図の大本にある「理」という根拠そのものの妥当性についてであった。仁斎は「理」を「死字（死んだ概念）」と呼び、徂徠は「定準無きもの」とする。彼らがそのように言ったのは、直接的には、「理」の体現を言うあまりに、自・他にきびしい実践、修養（居敬）を課し、形式的厳格主義に陥った、山崎闇斎の学派による弊害を眼のあたりにしたからであったが、より一次的な理由としては、「理」一元的世界観においては多様な現実世界のありようをそのままに把握できない、と考えたからであった。つまりは現実世界に対する、「一元之理」の虚構性をあばいたのである。もちろん何であれ、あらゆる世界観は何らかの概念に由らずしてそれを語ることはできない。ただ重要なのは、そうした概念と現実世界との間のとり結び方、そこにおける切実性ということであって、彼らにとっては、「一元之理」を収束すべき一点としてそこから放射線上に展開する抽象的言辞の堆積が、何ら切実さを持たなかった、ということである。そして彼らは、朱子学という「理」の实在を否定することを通じて、同時に、新たな人間像を模索したのであった。彼らは朱子学の用語を逆手にとりつつ、対抗的表現ながら、「氣質の性」以外には人の「性」は存在しない、としたのである。

4. 「性なる者は、生の質なり」

仁斎、徂徠共に「人性」を語るにあたってその冒頭に引用する語句がある。前漢、董仲舒の「性は生の質」とする言である。そしてこの引用句こそ彼らの「人性」に対する視点の所在を明らかにするものである。人がこの世に在るということは、すでにはじめから何らかの個別性にいろどられて在るのであって、そうした地点から（朱子学風に言えば「已発」の時点から）考える以外に考えようはないではないか、と言うのである。そしてそこから先にある「人性」の「有意味」性をこそ考えるべきだ、とするのである。彼らにおいて、孟子にはじまり、宋儒にいたって複雑化した「人性」をめぐる議論は、まさに議論（論争）のための議論であって無用、無益のものとなる。ひとまず、仁斎、徂徠の言を引用しておこう。

性は、生也。人其の生ずる所のみにして、加損すること無し。董子（董仲舒）曰く、「性とは、性の質也。」……（中略）……氣質を離れて之を言ふに非ず。

（仁斎『語孟字義』¹⁰）

次に徂徠の言、これは行論の必要上、少し長めに引用しておく。

性なる者は、生の質なり。宋儒のいはゆる氣質なる者これなり。その、性に本然あり氣質ありと謂ふ者は、けだし学問のための故に設く。また孟子を誤読して、人の性はみな聖人と異ならず、その異なる所の者は氣質のみと謂ひ、つひに氣質を变化して以て聖人に至らんと欲す。もしただ本然のみにして氣質なからしめば、すなはち人人聖人なり。何ぞ学問を用ひん。またもしただ氣質のみにして本然の性なからしめば、すなはち学ぶといへども益なし。何ぞ学問を用ひん。これ宋儒の本然・氣質の性を立つる所以の意なり。然れども胚胎の初、氣質すでに具はれば、すなはちそのいはゆる本然の性なる者は、ただこれを天に属すべくして、人に属すべからざるなり。また以て理は局せらるる所あることなく、氣質の局する所といへども、実は局せられざる所の者の存することありとなさば、すなはち禽獸と人と何ぞ扱ばんや。故にまた正通・偏塞の説に帰す。しかうして本然の説つひに立たず。妄説と謂ふべきのみ。

（徂徠『弁名』¹¹）

以上の引用から見とれるように、彼らは共に「人性」論の構図そのものから脱け出ようとしたのである。「性」を論じること自体を無化しようとしたのである。そのことをまず確認しておかなくてはならない。朱子学における「性一道一教」の序列を逆転させ、「教」の優位性を説いた仁斎は、「論語には専（もっぱら）教を以て主と為（す）。故（ゆえに）性の美悪、論ぜざる所に在り。」（『童子問』¹²）として、「性」をめぐる議論を限られたコンテキスト内の議論であるとした。徂徠もまた「性を言ふは、老・荘より始る。聖人の道のなき所なり。」（『弁道』¹³）として、「人性」論が論争のための具でしかなかったことを言う。ただ彼ら自身の使った用語も、多くは宋学と共通する、儒教一般の用語であり、そこに錯綜する部分がなかったとは言えない。しかし以上の点を明確にふまえておかないと、彼らの「人性」に対する発言の意図を見誤ることになるであろう。

彼らが人の「性」を、「本然の性」を外した「氣質の性」のみと捉えたことは、朱子学のカテゴリーにとらわれて言えば、「性」の限定化ということになるであろう。がしかし、前に述べてきたことから明らかなように、彼らの意識としてはそうではなかったであろう。彼らはむしろ、積極的な意味を込めて「氣質の性」のみだ、と言ったはずである。仁斎や徂徠にとって、人は何よりも「活物」として生き生きと動いてやまないものであった。多種多様な人間の様態、それを「気」

に由来する本来性(理)からの逸脱、「偏り」として規制するのではなく、多種多様な動態こそが本来なのであり、それだからこそ「有意味」である、と言おうとしたのである。そうして初めて「情」とか「欲」とかにも、積極的な価値が与えられる。彼らは「理」を外して考えることによって、「活物」としての人間の把握や、その意味づけが可能になり、そのようにして初めて「活物」的世界全体の把握が可能になる、と考えたのである。

しかし、彼らは決して人間学を覆いつくすものとして、「気質の性」それのみを自立させたのではなかった。そして上述の、「気質の性」としての人間の「有意味」化(つまりは社会化)のプロセスに関しては、個々の思想家によって少なからぬ色あいの違いが存した。仁斎が「教」(学習)による「性」の均質化を言い、徂徠が「習熟」やそれによる人の「性」の「善く移る(変化ではなく)」可能性を言ったのもそうである。多種多様である人人が、それだからこそ「有意味」だと言えらるためには、仁斎においては、間がら(人倫)にあらかじめとえられて在る存在としての、人の自覚が必要であり、「人倫無きときは則ち天地立たず」(『童子問』)¹⁴⁾とされた。すなわち、「君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友」といった人倫の関係にはじめから「囲まれた(囲い込まれた)」ものとして人は人として存するのであって、そうした間がらをより緊密にさせる素材としての多様性の承認であった。「人其(道)の中に囲して、須臾も離るることを得ず。離るるときは則ち人に非(あらず)。」(『童子問』)¹⁵⁾

そして徂徠においては、人はそもそも「群」する存在であり、集合としての人人を統ぶるものとしての政治的世界、すなわち「礼楽制度」の確立の要請が大前提となっていた。「米はいつ迄も米、豆はいつまでも豆」にしかならぬように「気質」は変化し得ない、しかし米も豆もそのそれぞれの成就において、「世界の為にも」用に立つべきものだと言った時(『答問書』)、「礼楽制度」の下での社会的役割を与えられてこそ十全に「有意味」になるものとしての、人の「性」=「気質の性」の性格が明らかになってくる。徂徠のこうしたゆるやかな「仕かけ」の中で人人がいかにして全体としてのダイナミズムを発揮し得るのかについては、彼の「風俗」論ともかかわってくるであろうが、今はおく。¹⁶⁾

以上、大まかに述べてきたような「人性」をめぐる観点の移動の先に、太宰春台らの議論は位置するのである。しかしそこには、仁斎や徂徠における場合とは異なる新たな問題が露呈していた。すなわち、前にも触れた、「気質の性」の個別化、内在化という問題である。「気質の性」としての「人性」が、観察的あるいは

抽象的な議論の対象物としてのみではなく、思想家一個人の内面の問題として、議論の前面に浮上してきたのである。その象徴的な例が太宰春台の思想であった。そして、そのような問題の露呈の仕方は、仁斎や徂徠には絶えて無かったことであった。それは第一には、彼らが「人性」論そのものをその学問の主要なテーマとして語らなかつた(朱子学批判の中で「人性」をめぐる議論そのものを無化しようとした)からであり、第二には、「気質」による差異は多種多様であるけれども全体として(人は似通っている)と考えていたからであった。そうした意味で彼らは人間性そのものについて、一般に楽天的であった。それは彼らをとるまく時代の空気のせいだとすることもできるが、より根本的には、彼らが個々の人間性を論じるにあたって常に全体としてみる視点、あるいは対象的視点を維持したためであろう。そしてそうしたバランスが失われたのが太宰春台の場合であった。

5. 「人心の同じからざること、其の面の如し」

師徂徠の経学、政治哲学の側面の真の継承者であるとする春台は、大著『経済録』等において「礼楽制度」の意義、その確立を力説する一方で、『聖学問答』等、多くの著述において朱子学風とも言えるような「心性」の議論を展開する。そしてそれは、徂徠学の構えから論じはじめられるためますます出口の無いような議論になっている。「遊るかな聖人の道や。此に由つてこれを観れば、宋儒の道を禍する、書を焚くに過ぎたるなり。」(『序』)¹⁷⁾と、宋学批判によってはじまる『聖学問答』は、まぎれもない「人性」論の著であった。¹⁸⁾「気質の性」の重要性についての観点を保持しつつ、宋儒的議論の「わな」を迂回して逃れた仁斎や徂徠らと、敢えてその中に入り込んでいった春台との間に、どのような観点の移動やその質的变化があったのか。

春台は「然レバ孔子ノ意ハ、性ニハサノミ拘ハラズ、只習ヲ大事トスルナリ。」¹⁹⁾とまずは徂徠同様の切り口からはいっていく。「生の質」としての「性」の定義等もほぼ同じである。

凡(およそ)性ハ、人ノ生レツキナリ。人ノ生レツキ、十人ハ十様、百人ハ百様、千人ハ千様、万人ハ万様ナリ。子産ガ言ニ、「人心之不同、如其面焉」トイヘルハ、千古ノ名言ナリ。人面ノ同カラヌ如ク、心モ亦異ナリ。心同カラネバ、性モ亦異ナリ。性ノ異ナルコトハ、万事ノ好悪<スキキラヒ>、口腹ノ食性<スキキラヒ>ノ、人人同カラヌニテ見ユルナリ。サレバ善ヲナスモ悪ヲナスモ、人人ノ性ノ不同ニ随テ、其事同カラズ。²⁰⁾

議論の始まりは（「性ハ、人ノ生レツキ」）仁斎、徂徠らと相似しつつも、そこからの焦点の位置はずいぶんと移動していることが確かめられるであろう。鄭の子産の言、「人心の同じからざること、其の面の如し」というのは、彼がいたる箇処で好んで使用する形容辞であるが、²¹⁾その言葉への春台の愛着からもうかがわれるように、彼にとっては、その初めからかくも異なつてしまっている「人心」の、その決定的なありようこそが問題であった。全体としては似通った集団の中での、多様な可能性の根拠としての相異なる「気質の性」という視点ではなくして、初めから〈限定〉されてしまっている、そのようにしか現れ得ないものとしての、「気質の性」への視点であった。

天地ノ万物ヲ生ズルモ亦然ナリ。造物ニ悪意ナケレドモ、生ズル所ノ物ニハ善悪アリテ、其生サマザマナリ。……（中略）……天地ノ正気ヨリ生ズル万物ノ中ニ、此等ノ悪物アルハ何故ゾヤ。程朱（程子・朱子）ノ説ノ如クナラバ、此等ノ悪物モ、本然ノ性ハ善ナレドモ、気質ノ性ニ悪アリトイフベシ。腹ヲ捧（かかえ）タル事ナリ。サレバ万物ノ性ニ善悪アル如ク、人ノ性ニモ善悪アリ。善ニ又種種アリ、悪ニ又種種アリ。同ク天地ノ正気ヨリ生ズレドモ、生レ出タル処ヲ看レバ、万人万様ナリ。一父一母ニテ生ム子モ、十人八十様ニテ、賢愚善悪サマザマナルハ、父母モ知ラズ。如何ニトモスベキ様ナシ。天地造物モ、定テ人ノ父母ノ如クナルベシ。²²⁾

ここに見てとれるのはあまりにもペシミスティックな視点である。そしてここにみられる「善」や「悪」は、どのような形であれ予定調和的世界内における相対的「善」や相対的「悪」（「善」の反としての）ではなく、絶対的「善」や絶対的「悪」であった。²³⁾「活物」的世界における、「気質の性」としての人間への視点は、このようなところにまで辿り着いたのであった。そして、「天地ノ中ニ生レ出タルマヽニテハ、禽獸ト異ナルコト無」き元来欠如体としての人間に、外側から枠をはめるものとしての「礼楽制度」が切に求められるのである。

先王ノ道ニテハ、内ニ有ル仁ヨリモ、外ヨリ附ル義ヲ重ンズルナリ。²⁴⁾

聖人ノ教ハ、外ヨリ入ル術ナリ。身ヲ行フニ先王ノ礼ヲ守リ、事ニ処スルニ先王ノ義ヲ用ヒ、外面ニ君子ノ容儀ヲ具タル者ヲ、君子トス。其人ノ内心ハ如何ニト問ハズ。²⁵⁾

徳トイフハ別者ニ非ズ衣服容儀言語ノ凝（こり）カタマリタル者ナリ。²⁶⁾

このような視野の下に、「凡（およそ）天下国家ヲ治ムルニハ、万事ニ於テ制度ヲ立ルヲ先務トス、制度トハ

万事ノ法式ヲ定ルヲイフ、」として『経済録』が著されるのである。それが最終章に「無為」を持ってこざるを得なかったのは何故であろうか。そして、『経済録』に詳細に述べられる「制度、法式」がいかにも絵空事めいて見える（実際に効力もなかったらしいが）のはどうい理由からであろうか。

6. 「人の心は活物」

前に「気質の性」の個別化、内在化ということを経た。そしてそれが思想家一個人の自らの問題として議論の前面に出てくる、ということを経た。すなわち春台は、前節において整理したようなテーマを、客観的観察の立場から論じたのではなかった。彼はまさしく、自らの内的衝動につき動かされるようにして論じたのである。「外面ニ君子ノ容儀ヲ具タル者ヲ、君子トス。其人ノ内心ハ如何ニト問ハズ。」という極端な形式倫理主義の背景にある、「是非不定マレ是非ナシ」「是非不定体ナシ」²⁷⁾という拠り所の無さ（喪失感）の表明は、明らかに彼の肉声から出たものであった。儒者は一般に「安心立命」などという言い方はしないものではあるが…、と言いつつ、自らが孔子を信奉するさまを、

純（春台）ハ知命ノ君子ニ非ズ。至愚陋劣ナルコト、只一向門徒ノ如シ。是純ガ安身立命ノ一ツナリ。と述べ、

吾道ノ教ハ、「義を以て事を制す」トイヒテ、只先王ノ義ヲ以テ、事ノ上ヲ制シテ、放逸ニセザルノミニテ、心ノ内ヲ責メザル故ニ、実ハ行ヒヤスキナリ。然レバ「義を以て事を制し、礼を以て心を制す」トイフ、仲虺ノ言ヲ受用スレバ、色欲モ財利モ、此身ヲ沈溺スルコト能ハズ。是純ガ安身立命ノ二ツナリ。²⁸⁾と語るとき、それはほとんど春台（純）の胸中からあふれ出る悲鳴のように聞こえる。

そして、「心ノ内ヲ責メザル故ニ、実ハ行ヒヤスキ」ことと言いながら、彼の関心はいつも、初めから「善」があり「悪」があり、折りにふれて「色欲・財利」に「沈溺」することもある「内心」のありようの方へと向かっていた。彼は「心」や「欲」について実に多く語っている。曰く、

人ハ動物ナリ。心モ亦動物ナリ。孟子ノ言ニ、「心の官は則ち思ふ」トイヘリ。人心ハ思フヲ以テ職トスル故ニ、心中片時モ思フコト無クテハアラズ。人心ハ小児ノ如クナル者ナリ。小児寐ザル内ハ、暫モ手足ヲ動サズハアラズ。人ノ心中ニ思フコト有ルハ、スナハチ心ノ動クナリ。……（中略）……生ルヽヨリ死スルマデ、一息イマダ絶セザル内ハ、心ノ動カ

ザルコト無し。動キ止メバ、スナハチ死スルナリ。
寐テモ夢ミルハ、心ノ動ク故ナリ。……(中略)……
人ニ七情ナキコト有ラズ。情ナキハ人ニ非ズ。情ハ
皆心ノ動クナリ。……(中略)……然レバ孟子ノ不
動心トイヘルハ、詐ナリ。人ヲ欺ケルナリ。²⁹⁾

例証はいくらでもとり出し得るが、もう十分であろう。春台が「内心はとがめず」としたその裏側には、片時も揺れ動くことを止めず、絶えず「情」を発動しては人の自己把握を危くさせるようなものとしての、「動物」のごとき「心」への懼れが在ったのである。こうした認識をもたらしたのもやはり、「気質の性」の積極的肯定にその淵源をさかのぼることができるであろう。ただそれが自立的実在として思考の全てを覆ってしまったところに春台の悲劇があるのだ。

春台はかくして、実は「内心」にこだわりつづけ、「人ノ本心」は、そのまた「本心」は、と問いかけずにはいられない。そうして彼が「人ノ本心」の内に認定するのは、意識下の「欲動」ともいうべき、³⁰⁾「取捨ノ心」や「都テ何事モ人ニカマハズ、一己ノ便利ヲ求ル心」や動物としての生存欲であった。³¹⁾そして、こうした意識下からの「欲動」に絶えずつき動かされているような実在としての「心」を、彼は「活物」と形容した。「活物」とは、言うまでもなく仁齋や徂徠ら「古学派」の儒者たちが、「理」一元的世界像に対して「生々流行」するものとしての世界像を提示した時に使用した、キーワードであった。

心を治る道は釈氏の法にて、聖人の道に無き事に候。人の心は活物にて、静にしがたき物にて候。静めんとすれば彌(いよいよ)動き、治んとすれば彌乱れ候。如何にとなれば、動くも心静めんとするも心にて候。心は一つならでは無き物にて候へば、心にて心を治る事、決して叶はぬ事に候。治んとするがすなはち乱るゝにて候。静めんとするがすなはち動くにて候。(『弁道書』)³²⁾

語られている文脈は、「釈氏(仏教)」及び宋学に対する「心学」批判なのであるが、仁齋、徂徠らの「心学」批判とおもむきが違ふのは、それが、「心」の不安定性というレベルでなされている点である。仁齋や徂徠が、宋学を禅宗と同様の「心学」であると批判した時、その主眼点であったのは、「心」中に「理」を設けるということの妥当性、つまり内在的原理の妥当性への懐疑であった。それに対して春台は「心」の動揺性に批判の主眼がある。彼は、「心」はもう認識や学問、全ての人為の外側にある、と言おうとしているようだ。そしてそうした「心」の無規則的運動(「欲動」の噴出)を形容するのが、かつては楽天的で、(朱子学的自然秩序観とは違った意味で)自然なる天地のありかたを端的

にイメージしていたはずの、「活物」という言葉であった。春台においては、「人の心は活物」とは、まるでテーマのごとき印象を帯びている。³³⁾

7. 「無為」

こうして、春台の言述はますます袋小路に入り込んでゆく。分裂した二つのモチーフ(しかし実は同根の)の間には妥協点が見出されないまま、議論はそれぞれの方向に向けて先鋭化する。「内心」への執着、関心が強ければ強いほど、外的規範たる「礼楽制度」の記述は詳細になる。『経済録』巻一から巻九までは、まさに偏執的とも言える微に入り細を穿った制度論である。そして最終巻の巻十に収められているのが、「無為」と「易道」の二条なのである。「易道」とは、世の盛衰治乱は結局、人の思案の外であって、国家を治めるには「易道」の「陰陽消長ノ理」を知らなければならない、ということ。そして「無為」とは、

初ヨリ正シキ制度モナク、堅キ法令モナク、古ヲ稽タル政モナク、只姑息苟且ノ政ヲ行テ、數百年ヲ経テ、士大夫ハ世禄ニテ驕奢淫佚ノ行ヲナシ、民ハ本業ヲ棄テ末利ヲ事トシ、風俗頹敗シ、上下困窮シタル時節ニ、真ノ經濟ニ非ズシテ、彼此ト旧政ヲ變ズルハ大ニ不可ナルコト也。此時ニ当テハ、大概國ヲ治ムル政事ヲ止テ、只無為ノ道ヲ行フニシクハナシ。無為トイフハ、何事モナサル也。無為ニ二ツアリ。聖人ノ無為アリ。老子ノ無為アリ。……(中略)……老子ノ無為ハ、上モ下モ、一向ニ作為スルコトナク、天地自然ノ勢ニ任テ、天下ノ事ニ少モ手ヲツケズ、其成行儘ニシテ捨置ク義也。儒者ヨリ觀レバ、不仁ナル様ニ思ヘドモ、不仁ニハ非ズ。此道ハ衰世ニ宜キ道也。(『経済録』巻十)³⁴⁾

何もなくてよい、それが一番だと言うのである。その「無為」も、儒学風にいう「何も無理にしなくとも徳の感化力によって自然に治まる」というのではなく、老荘風の「あらゆる人為を捨てよ」という「無為」なのである。ここまでくると、春台というのは実に興味深い一思想現象であるつくづく思わざるを得ない。ここには多分彼の同時代観(衰世観)が表されているのであろうが、ここまで彼の思想体験を追ってきた我々にはこうした帰結、いわば「判断中止」が当然の帰結であったことを理解し得るのである。彼にとっても、詳細に言いつのれれば言いつのるほど、その「礼楽制度」の絵空事性が意識のどこかに認識されていったに違いない。なぜならそれは、不断に増大しつづける「内心」への不安に比例して積み上げられていった虚構だったからである。そして、そういった彼の思案とは関わり

なく彼をも含めて、徳川の「世」は動きつづけている。「判断中止」せざるを得ないわけである。時代をうまく説明するのもなく、時代を先取りするヴィジョンを呈示したのでもない、そういう意味で、太宰春台はやはりマイナーな思想家であり、不遇な思想家であった。しかし、彼の如きありようを一つ思想現象として見た場合、そこにはいくつかの注目すべき発見があるように思われるのである。

8. おわりに

以上ではほぼ紙幅も尽きたのだが、最後に、「個」と共同性の問題と「気質の性」論との関連について、今後のための覚え書き風に記しておこう。私が本稿の最初の方で、太宰春台の思想的挫折は江戸後期の思想の質の一面を明確に示すと共に、日本の思想における「個」と共同の問題にもつながっているのではないかと述べたのは次のようなことである。

朱子学が人の「内心」と外界、あるいは他者との間を、現象世界を超越した「理」という架空の一点を介在させることによってつなぎ、それを「自然化」して見せることで、「個」と共同の連続性を保証しようとしたとするなら、春台はその陰画のようなところに位置する。彼は「自然なる一しかし不安定きわまりない」「内心」を明らかに別領域化させ、それを「社会性」から隔離した上で、人為としての「制度」を考える。しかしその「制度」が「切実さ」を欠如していたため単なる絵空事化したのは前述の通りである。それは結局、春台の中に（朱子学とは違った形での）「個」と共同性との間の線引きができていなかったためである。そしてこの朱子学と春台との間に位置するのが、仁斎や徂徠である。彼らは朱子学の構図は破棄したが、朱子学のやり方とは違うやり方で、ある種の「自然な」「個」と共同との連続を説明し得ていたように思われるが、それは一体何なのか。仁斎や徂徠の学問、そしてそれらを経由した「国学」は、近代日本を形成し、我々の精神的背景を作ってきたわけだが、そうした中で「個」と共同性の問題はどうか展開、癒着、あるいは埋没したのか。彼らの思想をどう評価するにせよ、我々の現在にとって、「個」と共同の可能性を考える上で再検討されるべきことが多いと思われるのである。

注及び引用文献

- 1) 尾藤正英「太宰春台の人と思想」『日本思想大系』37「徂徠学派」, 1972.4.
- 2) 『日本倫理彙編』6, 所収, p.220.

- 3) 同上, p.315.
- 4) 『本居宣長全集』2, p.106.
- 5) 野口武彦「太宰春台の孤独」『江戸文学の詩と真実』中央公論社, 1971.5, はそうした春台のパーソナリティと思想とのつながりを鋭く剔出している。
- 6) 『徂徠学派』筑摩書房, 1975.1, 『江戸人とユートピア』朝日新聞社, 1977.1, など。
- 7) 前掲『江戸人とユートピア』, 及び中村「「壺中の天」説話と他界思想」『現代思想』11-11, 1983. pp.235-247の前半部参照。
- 8) 『徂徠学と反徂徠』べりかん社, 1987.1.
- 9) 『朱子学と陽明学』岩波新書, 1967.5, p.93.
- 10) 『日本の思想11伊藤仁斎集』筑摩書房, p.116.
- 11) 『日本思想大系』36「荻生徂徠」, p.136.
- 12) 『日本古典文学大系』97「近世思想家文集」, p.63.
- 13) 前掲『思想大系』36, p.23.
- 14) 前掲『古典文学大系』97, p.193.
- 15) 同上, p.61.
- 16) 中村「「風俗」論への視角」『思想』766, 1988.4, pp.102-115, 参照。
- 17) 前掲『思想大系』37, p.58.
- 18) 『聖学問答』における春台の道德説に関しては、豊澤一「太宰春台の思想の側面」『徂徠以後—近世後期倫理思想の研究』科研報告書, 1988.3, pp.123-131, が詳論している。
- 19) 前掲『思想大系』37, p.67.
- 20) 同上, p.69.
- 21) 近世文芸における使用例とその意義に関しては、大谷雅夫「「人心不同如面」『和漢比較文学叢書』7, 1988.6, pp.217-243, 参照。
- 22) 前掲『思想大系』37, p.98.
- 23) 野口武彦「江戸形而上学と「悪」」『江戸百鬼夜行』べりかん社, 1985.3, pp.23-54, 参照。
- 24) 前掲『思想大系』37, p.89.
- 25) 同上, p.95.
- 26) 同上, p.95.
- 27) 同上, p.81.
- 28) 同上, pp.121-127.
- 29) 同上, pp.73-74.
- 30) 丸山圭三郎『欲動』弘文堂, 1989.9, 参照。
- 31) 前掲豊澤論文参照。
- 32) 前掲『倫理彙編』6, p.219.
- 33) ちなみに、仁斎、徂徠らは、「人は活物」とはよく言うが、「人の心は活物」とは言わない。ここにも観点の移動がよくうかがえる。
- 34) 『日本経済大典』9, pp.658-659.