

無垢と自然

西田 耕三

一 復性復初

日本近世の思潮の一つの流れに、私たちはすでに何かに汚染されてしまっていて、私たちを私たちたらしめる本来の活動が障害を受けているという思考がある。広い意味で一種の疎外論である。林羅山は『本朝神社考』の序文末尾で「庶幾^{こひねがは}くは、世人の我が神を崇めて、彼の仏を廃せんことを。然れば則ち、国家上古の淳直に復し、民俗内外の清浄を致さん。亦可ならざらんや」と述べている。羅山は、仏教到来前の純朴な時代への復帰を願っている。真淵や宣長ら国学者の運動における、古代人の無垢という像もまた同様に、排仏、排儒の文脈で言あげられることが多い。日本の場合、復性復初は歴史的に外来のものが混入しない段階を志向することが多くなるのである。しかし、もとより復性復初には思考の長い伝統がある。

『老子』十六章には、「それ物芸芸^{うんうん}たれども、各^{おの}其の根

に復帰す。根に帰るを静と曰ふ。静を命に復ると曰ふ。命に復るを常と曰ふ」(夫物芸芸、各復^二歸其根^一、歸^レ根曰^レ静、静曰^レ復^レ命、復^レ命曰^レ常)とあり(「静曰」が「是謂」となっている本文もあるが意味はかわらない)、『莊子』繕性篇の冒頭は、「性を俗に繕^{おさ}めながら、学びて以て其の初めに復らんことを求め、欲を俗に滑^{みだ}しながら、思いて以て其の明を致^{きわ}めんことを求む、これを蔽蒙^{へいもう}の民と謂う」(繕^二性於俗^一、学以求^レ復^二其初^一、滑^二欲於俗^一、思以求^レ致^二其明^一、謂^二之蔽蒙之民^一)となつている。金谷治の訳を引けば、「世俗の中で自分の本性を飾りたてながら、勉強して素朴な本来性にたしかえらうとするものがある。世俗の中で自分の欲望をかき乱しながら、思慮をめぐらして明知^{めいち}をきわめようとするものもある」となる(岩波文庫)。「莊子」は「俗」に染まりながら「其の初めに復る」ことを求める人を否定し、別のやり方を主張しているのだが、「復初」そのものを否定してわけではない。『老子』も『莊子』もともに汚染を

除き去ったところに「道」を見ようとしている。

さらにまた、宋学による、人間の「本然の性」は「氣質の性」によって覆われている、一時的で仮のものにすぎない「氣質の性」を取り除くことによって「本然の性」を回復しなければならぬという思考もあつた。宋学では、天地の理が人間に貫通したものを「性」と言うのであるから、人間の「性」を汚染する「氣質の性」を取り除くことは、「復性」あるいは「復初」と考えられている。つまり、理想の状態はすでに私たちの内に存在している。私たちはそれを回復しさえすればよい（注）。

伊藤仁斎は、みずからの倫理学をたてた時、宋儒のこのような人性の認識を激しく批判した。復性、復初という発想は、人間の理想の状態を枯木骨灰のようなものとして考えることであり、人間の心の理想を明鏡止水のごとき静かな状態に求めることであり、これは仏教や老荘の言うこととかわらず、そこには何の拡充も想定されていない。これが仁斎の批判の要点である（後述）。

元時代の中峯明本（一二六一—一三二一）は、直接にあるいは著述を通して日本人たちにも影響をあたえた禅僧である。『中峯雜録』に収録されている「天目中峯和尚普応国師法語」の中に、「防情復性」という文章がある（以下、大

意）。

性が起こるのを情となす。情が生ずるのを業となす。業が感ずるのを物となす。万物はこのように情と業が鍾^{あつま}つた所に出生し、随処に滅尽する。だから榮枯禍福など、一場の夢にすぎない。これが仏の教えである。

ともに性に本づくと言っても、世間の学の場合は、情を防ぐという意味であるのに対し、仏教の場合は性に復るという意味である。ここには有為と無為という違いがある。たとえば、宋儒は、『中庸』の解釈で、喜怒哀楽の未だ発せざるを中、発して節にあたるを和、と言っているが、これは防情の極論と言つてよい。なぜなら、挙念動心を一瞬たりとも中庸の域から外れないようにしなければならぬからである。これに対して仏教の言う性は、聖凡同じく稟^うける元であり、そこに復ることを主張する。六祖慧能が、「不思善不思悪の際^{あいだ}、孰^{いづれ}をか本来の面目と為す」と言つたような「不思善不思悪」のレベルが復性の本旨なのである。蘇轍は老子注釈の序で、この不思善不思悪を「未発の中」に比定して、これが仏氏のいう性だと言っているが、仏教は人心に限っているわけではない。

中峯は、仏教の場合は、情をも性にすると言いたいのだと思

われる。

復性や復初の考えは、現在の私たちには魅力のないもの、疎遠なもの、あるいは怠惰な思考に映るだろう。しかし、そのような発想が日本に入りこんだ時点を想定するなら、必ずしも陳腐な考えではなかっただろう。なにしろ、宋学が入ってくるまで、日本で一般に人性を論じることなどなかったからである。宋学は中世後半期の禅林でわずかに知られていたにすぎない。江戸時代になって、宋学とともに一般に広まり出した復性復初の考えは、私たちの内部に価値が充満しているという喜びと緊張を与えたに違いないのである。人は天地の徳を十全に体現した唯一の存在となった。そのことを宣言した「人は万物の霊」というスローガンとともに、復性復初の考えは、充実した努力目標たり得た。なぜそうなり得たのか。そしてその理由は何なのか。そのことを考えるために、復性復初の考えをもう少し広い場に出されなければならぬ。復性復初と共通する発想、思考をできるだけ広く他にも求めなければならぬ。無垢と自然がそれである。

はじめに、宋学が根本的に依拠したと考えられている李翱の『復性書』（九世紀前半）の大綱を、常磐大定の『支那に於ける 儒教と儒教道教』（東洋文庫刊、昭和五年）の、前編上の第三章より引いておこう（振仮名引用者）。

『復性書』の大綱は、性情の対立より出発し、性を惑はす妄情を滅して、天命の性に復し、以て本性の清明を發揮して、天地を照さんを極致とす。さて性は定静不動、不生不失のもの、情は本無邪妄、性を惑はすものなり。

この性や、天の命ずる所にして、万人悉く之に與あづかり、渾まじりても失はれず、復りても生ずるものにあらざれども、終身自ら之を睹ざるものを百姓といひ、之を得て惑はざるものを聖人といふ。この性を惑はして統すぶる能はざらしむるものは、循環して交々こども来る七情にして、七情だに作らずんば、性こゝに統ぶる事となる。この情は、邪妄のものにして、無始の昔より窮なく交々相攻めて今に至れども、心にして寂然の域に入る時は、現前起伏する邪思自ら息み、本性の明に照らされて邪また生ぜず、畢竟其跡を絶つに至るを以て、本無のものといはざるべからず。聖人にも亦情あり、されど、性の統ぶる聖人に取りては、一切の情は悉く性の上に動くを以て、情ありと雖も、今だ嘗て情なしと言ふを得べし。

『復性書』は、情はもともと無いもの（本無）であるという認識から出発している。「百姓」は凡人というほどの意。天より受けたかけがえない性を、人は情によって汚染する。この性と情の対立が成り立つには、人には天より受けた性と

いうものがあるという認定が前提になる。天賦という観念が生まれ、生きていたということである。そして、この天賦の観念が目に見える姿として、無垢の嬰兒、幼児、原始の人間の自然状態の像があった。以下、無垢と自然をめぐって覚書ふうにも古人の発言を取り上げていこう。

二 嬰兒が意味するもの

明の李卓吾やF・ペーコンは、真理の探究における（李卓吾の場合は倫理の場、ペーコンの場合は学問の場）大きな障害として、人に知られたい欲望とか、世評を気にする気持することさらにとりあげている。この欲望や気持はとりのぞくべき汚染と考えられていた。この欲望や気持が、朱子学という「氣質の性」の一つの現れであると理解し得るかぎり、李卓吾やペーコンにもまた、復性復初と同じ発想があることを予想させる。

李卓吾の「童心説」（『焚書』巻三、溝口雄三訳による。中国古典文学大系『近世随想集』所収）は、次のように、簡潔直截に童心の大切さを主張している。

童心とは真心であり、「仮偽なくして純粹に真なるもの、最初一念の本心」である。この真心を失うことは真人でなく

なることであり、人でありながら真でないのは、「初」が全然ないことである。「童子は人の初め、童心は心の初めである」。それなのに、なぜ童心は失われるか。まず、「聞見」が耳目より入り、それが「内に主となって、童心が失われる」。長ずると「道理が聞見とともに入りそれが内に主となって、童心が失われる」。これがこうじると、「美名」を好み、「不美の名」を隠そうとして、童心が失われる。しかし、この道理・聞見は、広く涉獵して理義に通ずるところに由来するのであるから、本来は、童心を失うということとは別のことである。古の聖人は、道理・聞見があってもなくても童心を失わなかった。童心を失ってしまったら、言語から衷心が失われ、故事から根柢が失われ、文辞から神情が失われる。そうならば、言葉は聞見・道理が言うのであって、童心が表出されて言葉となったものではない。まさしく、「仮人の身で仮言を言とし仮事を事とし仮文を文とするものでなくて何であろう」。

李卓吾は、童心が失われるのは、聞見（知識と考えてよい）や道理が「内に主とな」るからだと言い、本来は人の外で構成されたものにすぎない聞見・道理によって童心がとつかわれるからだと言う。

溝口雄三によれば、李卓吾当時、「童心」は未熟というよ

うなマイナス価値を有する言葉であったが、李卓吾は、仏教の「真心」、『孟子』の「赤子」といった言葉の価値を下敷きにして、「童心」に人間本来の性情という意味をこめ、社会の道徳規範の虚構性をつく言葉として用いたと言う。そして、日本語の「童心」の語感とも、西欧の「近代的自我」へつながる意味とも異なるものであることに注意をうながしている（前掲『近世随想集』「解説に代えて」）。

李卓吾はしばらくおき、李卓吾が「童心」の下敷きにしたといわれる『孟子』「離婁」下の「大人はその赤子の心を失わざる者なり」（大人者不失其赤子之心者也）の「赤子の心」は、日本においてどう理解されていたのだろうか。『日本四書註釈全書』を見てみよう。

伊藤仁斎は『孟子古義』（享保五年刊）巻四で、「赤子の心は、技倆なく、智計なし。詐りもまた逆らず、不信もまた億わず」と注したあと、「その長ずるに及んで、俗習物化の至らざる所なし。ただ、大人は年強齡長じ、万変に酬酢（対応）すといえども、よくこの心を失わず」と述べている（原漢文）。「詐りもまた逆らず、不信もまた億わず」（詐亦不逆、不信亦不億）とは、『論語』憲問篇の「不逆詐、不億不信」を利用したもので、赤子は人の詐りに対しても不信に對しても無反応で疑うことを知らず、そういうこととは無関

係の所に住んでいるという意味である。この「赤子の心」が、ふつうはさまざまな経験のうちに変容し、汚染されていくのだが（俗習物化）、大人はそのなかにあっても決してこの心を失わない。もつとも、仁斎は「性」に「本然の性」と「氣質の性」の区別を認めず、すべて氣質の性と考えるから、つまり復性を言わないから、この「赤子の心」も氣質の性である。

また、大坂懷徳堂の中井履軒は、『孟子』のこの章は、「大人の氣象」を述べたもので、「本を全うし、拡充功効を論ずるにあらず」（原漢文）と述べ（『孟子逢原』）、塚田大峯も、この章は「人情の直を失わざるを言う」としながら、「しかもまた宋儒のその本然を全うするの謂にあらず」（原漢文）と、履軒と同趣旨のことを述べている（『孟子断』下巻）。中井履軒や塚田大峯の解釈は、『孟子』は、大人とは赤子の心すなわち本然の性を失わない者だと言っているだけで、決して本然の性を拡充していく方途を示しているわけではないという意味である。しかし、佐藤一斎の『孟子欄外書』巻下は、「充養」という言葉を使って、やや動態的に解している。赤子の心は純一にして偽りが無い。二、三歳の頑はない子供でも親を愛し、敬うことを知っている（『孟子』尽心下）。これは「良知」といってよいものであり、天に純にし

て、天が人に命じた所の本色である。大人はこの本色に従って本色を充養しただけだ。その初めを完うしたものであり、「良知」を致したものと言うべきである。

佐藤一斎の「赤子の心」の理解は、李卓吾の「童心」にもっとも近い。

この佐藤一斎の考えには、仁斎が言いたかったことや陽明学が言ったことが含まれている。念のために、『伝習録』や『翁問答』から引いておこう。惟乾が王陽明に「知はどうして心の本体になるのか」と聞いた時、王陽明が答えた。「知というものは理の靈なる処のもの。その主宰するものの方から言えば心であり、稟けるところから言えば性である。たとえば、「孩提の童も、その親を愛することを知らない者はいないし、その兄を敬することを知らない者もない」というように。もしこの靈能が私欲のために遮り隔てられないで、拡充開拓しつくすことができたなら、完全に彼の本体となつて、天地と徳を一体のものとするだろう。聖人より以下は私欲に蔽われないようにすることはできないから、すべからく物を格して知を致すべきなのである」（『伝習録』上巻）。また、中江藤樹は、心の安樂が人間世界の最高の願いだとし、苦を去つて安樂を得る方法は学問であると断言して次のように述べる。

元来吾人の心の本体は安樂なるものなり。其証拠は孩提より五六歳までの心を以て見るべし。世俗も幼童の苦惱なきを見ては仏なりなどいへり。かくのごとく心の本体は安樂にして苦痛なきものなり。苦痛は只人人の惑にてみづから作る病なり。（略）其ごとく心の本体は安樂なれども、惑の塵砂にて種々の苦痛こらへがたし。学問は此惑の塵砂をあらひすて、本体の安樂にかへる道なる故に、学問をよくつとめ工夫受用すれば本の心の安樂にかへる。

（中江藤樹『翁問答』改正篇上巻）

藤樹は、復性復初は学問によつてのみ可能だと断言している。それは同時に学問の性格を示唆している。また、『藤樹先生全集』第二冊「倭歌二」に収録されている歌に、「大人不失赤子之心是以常樂」という題のものがあり、「心だによりすくむ事のなかりせば思ひのまゝの人の世の中」と詠んでいる（「より」は「よく」、「まゝの」は「まゝに」となっている本がある）。ここでは赤子の、無畏や天衣無縫といった面をとりこんでいる。

ここで、老莊思想における嬰兒、童子の位置を確認しておこう。

『老子』二十章に次のような文章がある。

衆人は熙熙として太牢を享くるが如く、春、台に登るが如し。我は独り泊としてそれいまだ兆さず。嬰兒のいまだ孩せざるが如し。乗乗として帰する所なきが如し。

衆人は富貴利達に向かつて、喜び楽しむさまは（熙熙として）、盛饌の饗応にあずかった時のようであり（太牢を享くるが如く）、また、春の日に高い楼台に登って心が浮々とする時のようである。一方、私は、心が静かに（泊として）、少しも富貴利達などに心が動かない。赤児がまだ笑うことを知らない状態の時のようなもので、抱る所もなく（乗乗として）、帰着する所もないようなものだ。

『老子』は無為恬淡とした心の状態を「嬰兒のいまだ孩せざるが如し」と表現している。

また二十八章では「其の雄を知りて其の雌を守るときは、天下の谿たり。天下の谿たるときは、常の徳離れず、嬰兒に復帰す」とも言っている。雄は勝ち、雌は負けを意味しているというのがほぼ一致した注解である。つまり、争わないという行き方をしていけば、人が帰服するということになり（天下の谿たり）、常の徳が宿る。それはあたかも、欲のない嬰兒にこそ本当の力が宿っていることと同じである。欲のない嬰兒はものの根底、あるいはものはじまり、あるいは道の本然を示している。

『莊子』 人間世篇は処世論である。暴君の教化をめぐる顔回と孔子が問答する場面で、顔回が次のように言うところがある。

内に直き者は天と徒たり。天と徒たる者は、天子と己れと皆天の子とする所を知る。而るに独ぞ己れの言を以て而の人のこれを善みするを蕚め、而の人のこれを善みせざるを蕚めんや。然くの若き者は、人これを童子と謂ふ。是れこれを天と徒たりと謂ふ。

「然くの若き者」とは、心を真つすぐにして天と仲間になった者であり、天子も自分もともに天から子だとされていることを知っている者であり、したがって自分の言葉を人がよいと言おうが悪いと言おうがまったく関心をもたない者のことである。顔回は、「天と徒たる者」に並べて「人と徒たる者」「古と徒たる者」になつて教化しようとする意見だから、孔子から、煩わしいと言つて退けられるのだが、ここで「童子」について言っていることは、さきの『孟子』の「赤子の心」に関する考えと違わないし、『莊子』 大宗師篇に「人に畸にして、天に侔し」という「畸人」と違わない。

禅も同じ発想である。ここでは、嬰兒とか赤子とかがどこにつながつていくのかを示唆している表現を引いておこう。禿掃軒という人の『三教弁論』（寛文七年刊、九州大学松涛

文庫蔵) 卷三の記述である。天地がまだ分かれぬ前にあり、未来永劫にわたって朽ちないものがある(真如本性)。それを仏教では、本来の面目、正法眼蔵、本性の弥陀と言ひ、孔子は天理と言ひ、老子は谷神と言ひ、易に太極と言ふ。人は、このみずからの真如に任すことができなくて、地水火風が和合して成る「質」に縛られ、「其の形を受るに方では、すでに陰血濁気のために、其の本然清浄の体をくらし、其の生るに及ては、六塵五欲の迷ひ、本有の天神をくります」と言ふ。すなわち、人は、誕生とともに、本然清浄の体をくらし、禿掃軒は、だからそれ以前の状態に戻るために禅があると言ひたいのである。さきほどからの文脈で言ひかえれば、本然清浄の体に戻るために、嬰兒の状態が通路になるということである。

三 ベーコンの「幼児」

F・ベーコンは『フヴム・オルガヌム』第一巻で、私たちの認識に障害をなすものとして、種族のイドラ、洞窟のイドラ、市場のイドラ、劇場のイドラの四つのイドラを提示したあと、次のように述べる。「イドラ」は幻影の意。

こうして我々は「イドラ」の個々の種類、およびそれらの装いについて述べたわけである。それらはすべて、堅くかつ厳しい決意をもって、拒まれ退けられねばならず、知性はそれから完全に解放され浄められねばならない。したがって諸学に基礎をおく人間の王国への道は、他でもない「幼児のごとくならずばこれに入ること能わず」の、天国への道なのである。

(六八節、桂寿一訳、岩波文庫)

桂寿一の注によれば、「幼児のごとくならずば……」という表現は、聖書の「マタイ」の一八―三、「マルコ」の一〇―一五、「ルカ」の一八―一七にある。「幼児のごとくならずば」は、天国への道を示す聖書の表現と類比的であり、比喩であるが、四つのイドラを峻拒して、「諸学に基礎をおく人間の王国」をうちたてるための不退転の決意は、「幼児のごとくならずば」実現しない。

ベーコンは、「幼児のごとく」を「浄化」とも言っている(第一巻六一節、六九節)。六九節では、イドラを存続せしめているのは「誤った論証」であるといい、「感覚」「概念」「帰納法」「発見と検証の方法」の四段階にそれぞれ「欺瞞的でもあり無能でもある」論証が用いられているという。ベーコンは、この「誤った論証」について述べるのは、「精神の

こうした贖罪と浄化をなしたから」である。と書いている。「精神のこうした贖罪と浄化」とは、知性がイドラから解放されることである。六一節も同様に、劇場のイドラからの解放の方途を示唆したあと、「こうして真理へ到達の困難は減じ、人間の知性は自ら進んで浄められ、「イドラ」を追放するようになる」。

贖罪、浄化の意を含むベーコンの「幼児のごとく」は、しかし目標ではない。「諸学に基礎をおく人間の王国」を築くための前提である。したがってベーコンは、「幼児のごとく」そのものに最終的な価値を見ているのではない。人間の思惟と言葉の中にとりこまれ、それに隷属してしまった世界を解放するために、まず人間が浄化されなければならない。ベーコンの自然哲学の提唱はそこから出てくるのだし、そのためには、世界をとりこみ隷属させてきた人間の思惟と言葉は一度精算されなければならない。

このようにベーコンの「幼児のごとく」は、新しい世界と世界の認識をうちたてるための前提であり、いわば「中じきり」にすぎないとはいえず、やはり李卓吾の「童子」と同様、人間を、何ものにも汚染されていない無垢の状態に還元して考えようとしている。第一巻一一五節で、従来の考え方に対する反論（これをベーコンは、「自然のままの人間性」「論

証」「学説」の反論の三つにまとめている）を閉じたベーコンは、具体的に自然の解明に向かう前に、ここでもやはり人間の精神を準備することが課せられていると述べる。そして、『ノヴム・オルガヌム』第一巻の末尾にいたるまで、その「準備」が続くのである。この「準備」もまた、先入見を排し、虚心に個々具体の事例から命題を積み上げ、技術が自然に対して勝利する競走のために廻り道はせず、稀なことを原因ではなく通常な事柄の原因をこそ問い、自然誌と実験誌を組織し、第一日にはただ光だけを創造した神にならつて、しばらくは「投光的実験」を問うこと等、汚染をとりぞき、旧弊を革新することを意味している。

F・ベーコンは通常とは逆の方向を示している。通常は発見や成果によつてこれまでの考えを革新する。しかし、ベーコンは現状の誤謬を問い、人間の精神をいったん「幼児のごとく」無垢で先入見から脱れ出したものにする。そして、従来の発見や成果が偶然的であつたものを、組織的予測可能なものに代える（第一巻一〇八節、一〇九節）。形而上学を廃し、近代科学の哲学的基礎を確立することが、ことさらにイドラから解放され、「幼児のごとく」なることの要請から始まっていることに、時代の徴証と、それゆえの普遍性を見ておきたい。

四 復性復初の否定

第一節で述べたように、伊藤仁斎は宋学という復性復初を批判した。

仁斎が宋学と袂を分つ端緒となった理解の一つに、『孟子』公孫丑上の「四端」の解釈がある。『孟子古義』巻二の段落と注釈に従って仁斎の解釈をまとめておこう。

(一) 人にはみな「人に忍びざるの心」がある。王にこの心があつて、この心をもつて「人に忍びざるの政」を行えば、天下を治めることは掌の上にくぐらすようにたやすいことである。

「人に忍びざるの心」(不忍人之心)は、人を害するに忍びざるの心の意。人の性は善であるから、この心がある。この心は、触れると反応し、やむことがない(随_レ触即応、不能_二自己_一)。この心をもつて政を行うのを仁政といい、この心がありながら「人に忍びざるの政」がないのを「徒善」という。王道の主旨は、この「人に忍びざるの心を扩充するところにあるのみ」(在_レ扩充不_レ忍_レ人之心_一耳)。存心養性と言ひ、万般の工夫というのみなここに基づく。人倫日用の外に別に道というものがあるのではない。また、『孟子』のこの箇所をもつていたずらに性情の論をなすのは、非であ

る。

(二) 人にはみな「人に忍びざるの心」があるという理由は、いまもし人が、幼児が井に落ちんとするのを目撃した時は、みな「怵惕惻隱の心」をもつからである。その幼児の父母と交際したいからでもなければ、その土地の人や友人に自分の行為をほめてもらいたいからでもなければ、他人のそしりを恐れるからでもない。

幼児の危険を目撃した瞬間に、驚き傷む心が生じるのは、見るやいなやそう思うのである(随_レ見而応)。幼児の父母と交際したい云々のことによるのではないから、「忍びざるの心」は自分に固有のものであることがわかる。だからこそ仁となるのである。

(三) そうであるから、惻隱の心のないのは人ではない。(同様に) 羞惡の心のないのは人ではない。辞讓の心のないのは人ではない。是非の心がないのは人ではない。

「人にあらず」は、『孟子』の記述のレベルでは、禽獣である(なお、『孟子古義』はここで、『孟子』が「惻隱」にならべて「羞惡」「辞讓」「是非」を出してきたことについて言及していない。ただ朱子を引いてその字義を記すのみであ

る。

(四) 惻隱の心は仁の端であり、羞惡の心は義の端であり、辞讓の心は礼の端であり、是非の心は智の端である。

人にこの四端があるのは人に四体があるのと同じである。この四端の心がありながらできないと言う者は、みずから自分をそこなう者であり、自分の主君はできないと言う者は、その主君をそこなう者である。

「惻隱の心は仁の端であり」以下の「端」について、仁齋は「端。本也」と明確に言いきり、惻隱、羞惡、辞讓、是非の心は、それぞれ、仁、義、礼、智の本であり、この心をよく拡充すれば、仁義礼智の徳を成すという。したがって、「先儒、仁義礼智をもつて性とす。故に端を解して緒と爲し、もつて仁義礼智の端緒の外に見あらわるとすは、誤りなり」と明言する。先儒は、仁義礼智を性(本)とし、その性が外に現れたのが惻隱、羞惡、辞讓、是非の心だとするが、それは逆だ。この四端の心は、四体をその身に具えていることと同様、自己に固有のものである。だから、自分ではできない、主君はできないと言う者は、みずから放棄し、主君を放棄する者である。この章全体は、特に政治の要路にある者に対する戒めである。

(五) 自分の中に四端の心があり、それを拡充する者は、火

が始めて燃え、井戸を掘って始めて泉に達するようになるだろう。この心は、もし十分に充たすのならば、四海を保まもんずるに足りるし、もし、充たさないならば、父母に事つかえることさえもできないだろう。

四端の心のない者は論外であるし、それを持っていても拡充することを知らないものも、いかんともしがたい。「四海を保まもんずるに足りる」とは、拡充の至りが仁義礼智の徳と成ることを意味し、(一)の「天下を治めることは掌の上にくぐらすようなもの」に対応する。先儒は、「四端の心が我に在る」という文を、随処にその心を発見してその「本然の量を充滿する」と解しているが、それは違う。四端の心の発現は、目があれば見、耳があれば聴くように、ごく自然なことである。どうして発見を待つて拡充するということがあるか。孟子が言う拡充とは、日常行為において、忍びず、なさざる所をもつて、その忍ぶ所、なす所に達するという意味である。決して、発見を待つてこれを拡充するということではない。もし、先儒の言う通りであるなら、一心(性)をもつて一心(四端の心)を察するということになるし、また、一心をもつて四端の心が発おこるのを察しようとすることになり、これでは応接に暇がない。さらに、この考えでは、四端の心は、事があれば発おこり、なければ発おこらないというものになって

しまう。なぜ、こうなるのか。先儒は、仁義礼智を「性」とし、四端の心を「已発」（表れ）とするからである。「文によつて義を解する」（依文解義）から、つまり、文字面にこだわっているからこのような誤りにも気づかないのである。

仁齋にとつて、宋儒のいう「性」は、たとえばヘーゲルの「理念」のように映っていた。そして、理念（仁義礼智という性）の自己疎外＝自己表現として「四端の心」が想定されているように映っていた。宋学によるこのような理解は、人間の生に関する仁齋の実感とはあまりにも遠く距たつていた。仁齋は、人間の生を活物と見ていた。その人間の活動が何かの（仁義礼智という性）の証明として位置づけられることを肯定することができなかった。人間の生はそれ自体として価値をもつはずだ。

仁齋は、この章の最後に付された総論で、次のように言う。四端の心は微であるけれど、拡充すれば仁義礼智の徳を成すのは、あたかも、火の燃え始めは小さく白い炎でも、煽がれて燎原となるようなもの、また泉の流れ始めは細流でも、水路が開き通ずるようになれば、海へ入るほどの大流になるようなものだ。また、『孟子』も言っているように、「人皆忍びざる所あり。これをその忍ぶ所に達するは仁なり。人皆為さざる所あり。これをその為す所に達するは義なり」と

いうことだ。そして「拡充とは学問の事なり」。

『孟子』の言葉（尽心章句下）は、他人の不幸を見るに忍びない心を、これまでは見すごしてきた事柄（「忍ぶ所」）にまで推し及ぼしていけば仁となり、悪いことはしてはならぬという心（「為さざる所」）をもつて、これまでは悪いと気づかなかつた事柄（「為す所」）にまで推し及ぼしていけば義となる、という意である。ここで『孟子』が言う「達する」ということの内実に、仁齋は『孟子』の「拡充」を見た。そして、その「拡充」の行為が学問だと言うのである。

仁齋の「拡充」は、四端の心を「性」とし、仁義礼智を「徳」と見るところに生じた。四端の心に『孟子』の性善の根拠を見た。かりに、仁義礼智を「性」とし、四端の心を「徳」とした場合、「性」を拡充しても「徳」には到らない。前述したように「徳」は「性」の表れとして発見されるだけだし、「性」は復することができた。仁齋にはまず拡充があつた。日々の勤めが「初」に返っていくことであつてはならなかつた。復性復初は、枯木骨灰のようになることで実現する。だが、枯木骨灰のようになってどうなるというのか。それは拡充ではない。ある未知の世界につながるための勤めは拡充でなければならぬ。何よりもまず、人は活物なのである。活物の活動は拡充でなければならない。

四端の心を「性」とすることで、「性」の意味もまた変容する。「性」は終着点ではなく、拡充の出発点となった。このことは、「徳」の性質も変えることになった。もちろん仁齋も徳川時代の思想家であり、論孟に依拠しているから、仁義礼智を最大普遍の徳とするのだが、しかし、四端の心を「性」として、そこから拡充を考えた時、必ずしも仁義礼智のみに行きつくとは限らない。まったく未知の「徳」が見えてくるかもしれないのだ。つまり、仁齋の考えは、知らずして、時代を超える視点を獲得していたのである。こうして、「端は本なり」という仁齋の宣言は、宋学からの大きな転回点をなしていた。

惻隠、羞悪、辞讓、是非という四端の心と、仁義礼智というもののどちらが、人間的活動として先行するか。宋学を前にして仁齋が直面したのはそういう問題である。惻隠の心と仁はどちらが先行するか。つまりどちらが日用的か。羞悪の心と義はどちらが私たちに理解しやすいか。そう考えてみれば、仁齋の転回がいかにも画期的なものであったかがわかる。辞讓の心が礼を形成するのであって逆ではない。是非を判断する日常の経験が智を形成するのであって、智という本体からは是非の心が流れ出てくるわけではない。

言いかえれば、仁齋は、仁義礼智と四端の心より、むしろ

拡充の概念を先行させていた。この拡充の概念の先行が、仁義礼智に先行する四端の心を見出した。日常卑近で、しかも「人に忍びざる心」こそが思考の根拠たりうる。李卓吾の「已むことを容れざる」心と同様に、仁齋は日常的でしかもせつばつまつた心から出発している。それが人間に拡充の道を開放する。そしてそのことが大きな転回をもたらした。

仁齋の拡充という概念はあざやかに一つの局面を切り開いた。しかし、そのあざやかさは、復性復初が言われる場と異なる場を発見したことによるものである。すなわち、仁齋は倫理（社会）を発見し、社会にふさわしい概念として拡充とすることを言った。復性復初には最初から社会はない。仁義礼智の性より四端の心が初めだと仁齋が言う時、四端の心はどこから生じてくるのか、あるいは四端の心の正体は何なのか、という点は問われない。問われないところに仁齋の考えの独自性がある。つまり、四端の心は社会の日常現実そのものであるからだ。言いかえれば、無垢か拡充かという問題ではない。無垢と拡充は活躍する場が異なるのである。無垢から拡充への転換を仁齋自身の言葉で見ておこう。

しこうして先儒、復性・復初等の語を用う、亦みな莊子に出づ。けだし、老子の意、以謂おもえらく、万物みな無に生ず。故に人の性や、その初め真しんにして静せい、形すでに生

じて、欲動じゆうどうき情勝じやうしょうち、衆悪しゆあくこもごも攻む。故にその道もつばら欲を滅ほろぼしてもつて性に復かえるを主とす。これ復性・復初等の語、由つて起こるところなり。儒者の学は然らず。人の四端有るや、なおその四体有るがごとし。

〔語孟字義〕「性」第五条。日本思想大系

ここで、最後の「儒者の学は然らず」以下は、それ以前と論ずる対象とレベルが異なっているのである。つまり、最後の文章は、復性復初の議論とは無関係の所にある。

五 幼児の無垢と先入見

仁齋の転回になつた拡充の概念は、復性復初から当然導かれる純粹な幼児という概念にも変更をもたらしした。純粹な生得の「性」が氣質や環境によつて汚染されているという宋学的な人間の像が、次のようにかつたのである。仁齋学が家の学として受けついで伊藤長胤の『復性弁』（享保十五年刊）から引いておこう。

時代が下つて聖人の道の理解も学者によつて様々となり、お互いに攻撃したり弁難したりしてやむことがない、これはなぜか。長胤はまずこう問い、それは、いたずらに言葉の意味穿鑿せんさくに固執して「事実」とつきあわせて検証しないからで

あると述べる（徒託^二之義理^一 而不^レ驗^二之于事实^一 故也）。そして、その「事実」として拡充を言い、反「事実」として復初を言う。

もし天下の人をして、その初めみな聖人の徳を全くし、のちになつてこれを失うのだとしようか。それなら、性の初めに復するといつてもよいだろう。しかし、人が母の胎内を出て、この世に生まれ落ちる時を考えてみよう。呱呱こゝろとして啼き、蠢々しゆんとしてうごめき、是非を知らず、好悪の区別もつかず、父母兄長を識らないではないか。それが、性の初めに復するといふ時の初めである。そこには悪の除くべきものもなく、善の長ずべきものもない。ただ、その蠢々たる状態の中に、善たるべきの本を具しているから、長ずるにしたがつて、父母に親しみ、兄長を敬うようになる。ここに、物のよく及ばない人性の善たる所があり、人が聖賢になるべき本がここに胚胎しているのである。

長胤は、頑是ごんぜいない幼児に復性の「性」、復初の「初」などないという「事実」によつて、復初の考えの無根拠性をつき、その一方で、幼児は長ずるにしたがつて、父母、兄長の区別がつき、善悪好悪の判断ができるようになるという「事実」によつて、人性の善をとり出し、拡充の概念に重要な意味を

与えている。

「事実」としての幼児に、天理を体現した純粹な「性」を求めることは不可能である。無垢が無知を意味するならば、その無垢は復初の「初」たりえない。伊藤長胤によれば、幼児の無垢は無知以外のものではない。

伊藤長胤と同様に、復性復初を批判した太宰春台の論法も同様なるものである。聖人の道は、人の性中に持っている才能を、教えによって養い育てて、その器量を成就して国家の用に立てるものである。たとえば樹木は、菓実の核の所に仁といる者があり、これは大木になる種である。この仁から双葉が生じ、雨露風日の養いを得て大木になる。すでに大木になつたものを、昔の双葉に返すことは、いかなる造物者でもできることではない。人の性はこの菓実の核の中の仁のようなもので、「赤子ヨリ二三歳マデノ嬰孩ノ時ハ、智慮モ才能モ無」い。「才徳成就シテ、賢人君子トナリタル者ヲ、昔ノ嬰孩赤子ノ心ニナシカヘスコトハ、決シテ無キ事ナリ」。「是ヲ以テ復性復初ノ邪説ナルコトヲ知ルベシ」(『聖学問答』下巻)。

春台は、宋儒の復性復初は、仏教で「本分ノ田地」「本来ノ面目」「本有仏性」と言うのを羨んで立てた説で、聖人の道にとつては邪説以外ではないと断じている。

幼児の無垢に何かある実態を想定しようとするならば、それは比喩としてしか成り立たない。四つのイドラを精算して「幼児のごとくならずば」世界の实体に向かえないと説いたF・ペーコンのように。そして、実際、ペーコンの考える幼児の实体は無知である。ペーコンは『ノブム・オルガヌム』第一巻七十二節で、現在私たちのもっている諸学がほとんどギリシヤ人から出ているとしながらも、彼らの知識が講壇的で論争にふけるものであつたがために真理の探究には最も反するものであると述べ、さらに次のように言う。

またエジプトの神職のギリシア人についてのかの判断、もしくは予言も聞き流すべきではないように思われる。「彼らは何時まで子供であつて、知識の古めかしさも古いことの知識もたない」と。たしかに彼らは子供にあるものを持っている。おしやべりには機敏だが、生み出すことはできないといった、というのは、彼らの知恵は言葉には富んでいるが、実地には不毛だからである。「知識の古めかしさも古いことの知識もたない」子供、「おしやべりには機敏だが、生み出すことはできない」子供は、長胤のいう生まれ落ちたときの幼児とは違う。しかし、その違いは、「実地には不毛」であるという共通点の前で、表面的なものにすぎなくなる。ペーコンには、子供においてすら

かくのごとき、ましていわんや幼児においてをや、というこ
とになる。

幼児や子供を未成熟な人間とみることは、むしろ通常のこと
であった。カントの啓蒙に関する定義はこのことをつきつ
める。「啓蒙とは人間がみずから責めのある未熟状態から
脱出することである。未熟状態とは、他人の指導なしにみず
からの悟性を使用する能力のないことである」というわけだ
〔啓蒙とは何か？ この問いの答え〕、小倉志祥訳、『カント
全集』第十三巻、理想社。「未熟状態」を「未成人」と訳し
ている本もある。

カントは、人を未熟状態におきたがる勢力があることも同
時に指摘する。逆にいえば、「みずから責めのある」とは、
そのような人々の圧力をはねかえして「みずからの悟性を使
用する決意と勇気の欠如」のことである。

未熟のままにいることは確かに気楽である。私の代りに
悟性をもっている書物、私の代りに良心をもっている牧
師、私の代りに養生の仕方を判断してくれる医者、など
があれば、私はじつさい自分自身で苦勞することを要し
ない。私はただ支払うことさえできるならば、自分で考
える必要がないのであり、他の人々が私の代りにそのよ
うな煩わしい仕事をきつと引き受けてくれるものである

う。

(同前)

この傾向は、もちろん未熟状態にある人間の怠惰と怯懦が原
因なのだが、それ以上に、彼らが未熟状態から脱出すること
を好まない後見人たち、また規約や法式、そして先入見(因
襲)等によつてもたらされる。啓蒙の進歩は、ただ自己の理
性の公的な使用を自由に行いさえすればよい。

ここでカントが、理性の公的な使用といっているのは、
「或る人が学者として読書界の全公衆を前にして彼自身の理
性についてなす使用」のことである。自由に議論できる場
の使用である。カントは理性の私的な使用についても言及し
ているが、これはたとえば公務員の公務における理性の使用
のことで、この私的な使用は、せまく制限されても啓蒙の進
歩を特に妨げることにはならないと言っている。このこと
は、フリードリヒ二世の治下における統一体としての公共性
を強く意識したものである。

「私の代りに悟性をもっている書物」「私の代りに良心を
もっている牧師」「私の代りに養生の仕方を判断してくれる
医者」は、言いかえれば、私の代りに煩わしい仕事を引き受
けてくれることによつて、私を「現在」から隔離する。彼ら
は、規約や法式や先入見といったものが何の役にも立たない
「現在」に直面することを免除してくれる。「現在」に生きる

ことは、「他人の指導なしにみずからの悟性を使用する」ことにほかならない。カントは明言しているわけではないが、みずから自由にみずからの理性を使用するという啓蒙の精神とは、「現在」に直面して生きることを意味する。そのような精神は「現在」からのみ要請されている。「現在」からのこの要請は、幼児や子供や未成人に何の幻影も抱かない。何らかの幻影を抱いたとたんに、「現在」は、過去か未来か、あるいは無時間の中に溶解し、変質する。伊藤仁斎や長胤が危惧していたのは、そのような変質である。

自然哲学者三浦梅園は、F・ペーコンの四つのイドラの代わりに、仏教でいう「習気」をもち出している。天地は人が家としているものなのに、天地の条理について研究する人がいないのはなぜなのか。

生れて智なき始より、^{ただ}只見なれ^{きま}聞馴れ^{ふれ}触なれ、何となしに癖つきて、是^{これ}が己^{おの}が泥^{なす}みとなり、物を怪しみいぶかる心^{こころ}萌^もさず候。泥^{なす}みとは所^{しよ}執^{しゆ}にして、^{ぶつし}仏氏^{ぶつし}にいはゆる習^{じゆ}気^けにて候。習^{じゆ}気^けとれ不^{もつ}申^{さす}候ては、何^い分^ふ心^{しん}のはたらき出来^{いで}来^{きた}らず候。

〔多賀墨卿にこたふる書〕、岩波文庫『三浦梅園自然哲学論集』所収)

「習気」「泥み」は先入見の原因である。「生れて智なき始よ

り」、「習気」「泥み」が始まる。「習気」がとれなければ、「心のはたらき」が出来ず、天地を客観的に観ることはできないが、「習気」をとるためには「天地」に直面して、私たちが人間としての「習気」に覆われていることを一つ一つ経験していかねばならない。「生れて智なき始」にかえるわけにはいかない。三浦梅園の思考の根本は仁斎学からもたらされたものである。ただ、梅園は、この習気がとれた状態を「赤子」と表現してもいる（『玄語』「例旨」。『三浦梅園資料集』上、ペリかん社）。

デカルトは、『哲学原理』第一部「人間認識の諸原理について」の冒頭で次のように言う。

我々は幼年のとき、自分の理性を全面的に使用することなく、むしろまず感覚的な事物について、さまざま判断をしていたので、多くの先入見によって真の認識から妨げられている。これらの先入見から開放されるためには、そのうちにほんの僅かでも不確かさの疑いがあるような、すべてのことについて、生涯に一度は疑う決意をする以外ないように思われる。

（桂寿一訳、岩波文庫）

デカルトは、人間は放っておけば感覚に欺かれた先入見にとりつかれて一生を終る、と言っている。そういう状態から脱

れるためには、ほんのちよつとしたことでも不確かさが感じられたら、それを疑うこと以外はない。

三浦梅園が「見なれ聞馴れ触なれ、何となしに癖つきて」「習気」「泥み」となった所に先入見の原因をみたように、デカルトも、理性を全面的に使用せず、感覺的な事物について判断をしている点に先入見の原因をみている。「見なれ聞馴れ触なれ、何となしに癖つきて」を言いかえれば、「感覺的な事物について、さまざまな判断をしていた」ということになる。そして梅園もカントも、先入見から脱するには、「物を怪しみいぶかる心」「疑う決意」以外にないと言う。しかし、「物を怪しみいぶかる心」「疑う決意」は、そうなつて初めて自覚的になり得るあり方であつて、そこへ到るための常に有効な処方箋があるわけではない。「生れて智なき始」「幼年のとき」は決して汚染される前の無垢の状態を意味していない。本当の無垢の状態とは、むしろ、「物を怪しみいぶかる心」「疑う決意」においてこそ現れ出るものにほかならない。塗り固められた先入見をみずから破り得るところに無垢の力をみなければならない。生まれたままの無垢は何の力にもならない。このことは、李卓吾の「童心」についてもいえるだろう。ここでは、かつて情熱的に李卓吾について語った島田虔次の文章を引いておこう。

卓吾の「童心」は陽明における「吾之良知」であり、殊に羅近溪の力説する「赤子之心」に頗る近いのであるが、然も既に上述によつて知らるる如く、それは決して「私」的「人欲」的な契機を排除した、単なる思弁の要請としての、「原理」という抽象性に止まるものではない。それが「絶仮純真」であるというのは、人欲の私なくしてただ天理に純であるというのではなくて、勢、財の契機を蔵しつつも、然も未だ「習」によつて変容せしめられていない状態を指しているのである。

〔中国における近代思惟の挫折〕第三章「李卓吾」
生まれたままの状態に無垢をみるのは、まさしく「単なる思弁の要請」にすぎない。人欲の私を去つて天理に純であるというのは抽象にすぎない。人間の稟賦の天性に、権勢欲、利欲、財欲が含まれていると李卓吾は考える。そういう状態の中で童心を保持し、發揮することこそが課題なのである。「習」は、すでにそういうものとして固着してしまつたものとして考えられている。『書経』の「習、性とたる」、『顔子家訓』の「少成は天性の若し、習慣は自然の如し」の「習」に近い。勢、利、財の契機を蔵しつつ、それらがまだ「習」になつていない状態、つまり、いまだ天性の如く、自然の如く、変更不可能なものになつていない状態が、「絶仮純真」

なのだと、島田は解している。「仮」とは、ここでいう勢利、財の欲を含み、聞見読書によって得られたものが本心になりかわったものを含む仮為のこと。その仮為を断絶した「純真」な最初一念の本心が童心だと李卓吾は言うのだが、本当は、仮偽を断絶する力として童心を見なければならぬ。おそらく、李卓吾の真意はそうであっただろう。仮為と同伴している童心という、童心のあり方の構造そのものが以上のことを示している。童心に還ることが目的なのではなく、仮偽を断絶すること（絶仮）こそが最大の課題であった。その課題を李卓吾は童心に託したのである。

李卓吾は、三教（儒仏道）の根源に共通するものを見ていた。前引島田慶次によれば、「道家の「かじ地一声」釈家の「未生以前」儒家の「未発之中」いずれもひとしく「人をして学に参ぜしめるための話頭」として平等の価値を承認せられる。「童心説」を徹底する李卓吾にとって、これは当然のことである。いま私がここにあることの根拠を「かじ地一声」「未生以前」「未発之中」にみている。これらは、「童子」「赤子」「かじ地一声」「かじ地一声」のさらに彼方にあつて、「童子」「赤子」「かじ地一声」と同じはたらきをもっている。「かじ地一声」「未生以前」「未発之中」は、私とこの世界との臍の緒と言つてよい。私がこの宇宙にあることの因縁である。むしろ逆に、私が私として

この世界に根拠をもつことをこう名づけたと考えてよい。

童子の無垢は自然状態に隣接している。人間の自然状態は、これまでどのようなイメージで理解されてきただろうか。

六 自然状態

仏教では、六道における畜生道の設定でもわかるように、禽獣と人間の間には、生命を共有し、相互に移行し得るといふ大前提がある。そのうえで、心のあり方に差を設けている。たとえば、空海の『秘密曼荼羅十住心論』は、悟りにいたる十の階梯を説明したもののだが、最下の段階から順に、「異生いしやうていよう羝羊心」「愚童持齋心」「婴童無畏心」「唯蘊無我心」（以下省略）というように、上への段階を設定している。比喩ではあるが、禽獣が最下位、その次に童子が位置している。「異生」は凡夫の意。「羝羊」は雄ヒツジで、食欲と性欲以外に興味のない段階を示す。「愚童持齋心」は倫理性に芽生え始める段階。「婴童無畏心」は煩惱の束縛を脱し、超越的なものに帰依するようになる段階。「唯蘊無我心」から仏教の段階に入る。私たちの心身は、物質、感受、表象、意思、思考という五つの現象や作用でできているが、私たちの

自我は実体がないという認識の段階である。面白いのは、「愚童持斎心」の冒頭で、空海が「愚童持斎心といふは、即ち是れ人趣善心の萌兆、凡夫帰源の濫觴なり」と言っていることである。凡夫が自分の境位を超えていくことを「帰源」と言っている。「人趣」は人間世界のこと。

一方、『孟子』も禽獸との対比のレベルで人間を語った。それを受けて、儒学者は人間を位置づけ、性格づけるために禽獸の像を使うが多かった。徂徠は『護園十筆』の第二筆で次のように描写する。

草木塊然として立つ。禽獸猖獗然として相見ゆ。人の初め、亦山谷の間に散処す。渙然として相通ぜず。然れども其の相親相愛、相輔相養、能く其の群を合はせ、以て其の性を安んずるは、人の性有ればなり。是れ所謂仁なり。聖人は其の性に率ひて以て人の道を立つ。

草木は独り立ち、禽獸は互いに挑み合う。その中に、初期の人類は、山や谷のあちらこちらに散らばって生活していて、相互の交流はない。しかしそのうちに、人は互いに愛し合い、親しみ合い、助け合うという人の性に随って、集まり始め、群れをなすようになる。これは人には本有の性格である仁があるからであり、聖人はこの本有の性格を基に人の道を立てたのである。徂徠は人の社会性の根源に「仁」を見てい

る。
徂徠はまた人間のそれ以前の状態を次のように描いている。

人の始めて生きるや、猶未だ衣・食・屋宅、君・長・夫・姉の倫有らず。賢賢焉として禽獸と異ならざるなり。
(同前)

「賢賢焉として」は、目がかすんでもものの区別がはつきり見えない、というほどの意味である。人間は、衣食住が安定せず、君長夫婦といった人倫の意識もなく、ほとんど禽獸に近い状態から出発した、と徂徠は想像する。そして、初期人類は「賢賢焉」たる状態であったから、日月星辰を仰ぎ視て、これを上に懸け、風雨雲雷にさらされながら、その起る原因を知らず、寒暑をふせぐ手段もなく、草木万物がなぜ生育するのかも知らない。知らないから、これらを畏れ敬う。「故に天を畏れ鬼神を畏るは、人の性有ればなり」(同前)。徂徠がここで「鬼神」と言っているのは、万物を化育する力のことである。

以上の二つの描写で、徂徠はともに「人の性有ればなり」という言い方でまとめている。禽獸と同じような状態から出発してそれと異なってくるのは、人にはそうなる本有の性格があったからであると徂徠は言う。つまり、人類には人類の

個性といったものが内在していて、それが徐々に発現してきてたという理解である。

徂徠の歴史的観点を、さらに明確にしたのが門下の太宰春台である。春台は、聖人の教え、先王の道の確立の前後を区別する。『聖学問答』上巻で、『孟子』の、仁義礼智を性と、惻隠羞惡辞讓是非の心を仁義礼智の端とする説をめぐって以下のように言う。

(一) 仁義礼智を性とすることは非。仁と智は徳、義と礼は道である。

(二) 惻隠の心が仁の端であることは、その通りである。

(三) 是非の心が智の端であることにも無理はない。ただ、是非は立場によって異なつて定体がないから、是非に代えて取捨の心が智の端であると言つた方がよい。自分に損害のあるものは捨て、利益のあるものは取るのがすべての人に共通する情だからである。

(四) 羞惡の心が義の端、辞讓の心が礼の端であるというものは無理である。羞惡や辞讓は人間の心に本来的なものではなく、聖人の教えがあつて初めて生じるものだからである。

(一) は、徂徠の「それ仁智は徳なり。礼義は道なり。(略) 仁斎先生は、四者(仁義礼智)を以て徳となす。また

非なり」(『弁名』下「性情才」第四条)をうけたものである。

春台は、(四)の、羞惡や辞讓は人間の心に本来的なものではないという主張の根拠を次のように説明する。すなわち、「天地ノ中ニ生レ出タルマ、ニテハ、禽獸ト異ナルコト無し」と言つて、日本の古代の天皇の近親婚を例示し、このように人主の立場にある人さえそうなのであるから下々は推して知るべしと言ひ、このような不義を行なつて男女ともに差る色もなく、他人の不義をみて非難することもなかつた。

このような状態において「羞惡ノ心ハ何方ニ在ルベキヤ」。中国でも同じである。ことは色欲に限らない。聖人のまだいない前は、人は禽獸のするように、「無力ノ者ヲバ有力ノ者ガ攻テ、其財宝等ヲ奪取リ掠取テ、憚ル所ナカリシナリ」。

このことはそのまま辞讓の心についても言える。聖人の教えによつて辞讓の心が生じる以前は、人は、共通の情である「争競ノ心」のままに生きていた。この心は、人と争ひ、快を求め、榮利を思う。そのままにしておけば、「天下ノ乱止ムコト無カルベシ」。ここに聖人が礼ということを建てて天下の人に教えた。争競の心は人情だから、内にその心は起ころが、辞讓すべき義を思つて「勉強」(つとめる)するのである。勉強は自然ではないが、習熟すれば自然になる。『孟

子』が、羞悪や辞讓がすべての人に本来備わっている心と見たのは、今日只今の人を見て言っているにすぎない。春台は以上のように言う。

徂徠や春台が言ったことは、『荀子』の所説を媒介にする
とわかりやすい。徂徠が初期人類を「其の相親相愛、相輔相
養、能く其の群を合はせ、以て其の性を安んずるは、人の性
有ればなり」と想像したことは、『荀子』勸学篇に、「物類の
起るや必ず始まる所あり」として、「草木は疇生し禽獸も群
居す、物は各々其の類に従うなり」という認識に通じるもの
であるし、より直接的には、榮辱篇の「今、夫の先王の道・
仁義の統に以りて以て相い群居し以て相い持養し以て相い藩
飾し以て相い安固せんか」、必ず夏の桀王や大盗人盜跖の道
とは違うものになるはずだ、という教育論を、自身の初期人
類像に投影したものであろう。また、春台の言う「争競の
心」も、同じく『荀子』榮辱篇の鬪争に関する述懐を意識し
たものである。荀子は言う。鬪争する者は、自分を忘れ、
周国を忘れる者である。犬にも豚にも劣つた者である。「我
れこれを狂惑疫病に属せんと欲するも則ち不可なり。聖王ま
たこれを（狂惑疫病を）誅すればなり。我れこれを鳥鼠禽獸
に属せんと欲するも則ち不可なり。其の（鬪争する者の）形
体はまた人にして好悪も多く同じければなり」（以上、岩波

文庫）。荀子は、鬪争を、病気、あるいは鳥鼠禽獸の類の行
為と同類と見て憎む。しかし、狂惑疫病や鳥鼠禽獸なら聖王
がそれを排除することができる。だから荀子には、なぜ人が
鬪争するのか理解できない。この荀子の思いに染められた鬪
争する者の像を、聖人の教え以前の人間の位置に置き直せ
ば、春台のような理解になる。

太宰春台と同様に、人間の自然状態を戦争と見たのは、
ホッブズの『リヴァイアサン』である。春台は、鬪争と言っ
ただけでそれ以上は何も言っていないが、ホッブズは次のよう
に説明する。

人は生まれつき精神や肉体を含めた総体において平等であ
る。この能力の平等から目標を達成するための希望の平等が
出てくる。しかし、まさにその平等によつて相互の不信が生
ずる。なぜなら、その目標が全員に希望通りに達成されると
はかぎらないからである。ここから、各人の各人に対する戦
争状態というものが生じてくる。この状態を生成する主要な
三つの原因は、競争、不信、誇りである。競争は獲物を求め
て侵入せしめ、不信は安全を求めて侵入せしめ、誇りは評判
を求めて侵入せしめ、そして、これらの侵入は暴力によつて
行われる。

各人が各人に対して戦争状態にあることの帰結は、一方で

人々が自分の強さと工夫によって与えられるもの以外に何の保証もない状態から生じる帰結としても同様に生じる。それは次のようなものである。

このような状態においては、勤労の余地はない。なぜなら、勤労の果実はたしかでないからである。したがって、土地の耕作はおこなわれず、航海も、海路で輸入される財貨の使用もおこなわれず、便利な建築もなく、移動の道具もなく、おおくの力をようするものを移転させる道具もなく、地表にかんする知識も時間の計算もなく、技術も文字も社会もない。そしてもつともわるいことには、継続的な恐怖と、暴力による死の危険とが存し、人間の生活は、孤独で、まずしく、險悪で、残忍で、しかもみじかい。

(第一部第十三章、水田洋訳、岩波文庫)

ホップズが描写するこれらの状態は、「かれらすべてを威圧しうる力」「共通の力」が人々の間にないことが前提になっている。「かれらすべてを威圧しうる力」「共通の力」とは自然法を生み出していく力のことであるから、この描写は、つまりは社会状態の外にある生活の状態である。

ホップズが社会状態というものの前後で分けているところを、徂徠や春台は聖人の教えの前後で分けている。しかし、

そこに、『リヴァイアサン』のような社会状態が生じていく過程の分析はない。ただ、人間の本性(相親相愛、相輔相養)にしたがつて聖人が制度を作ったというだけである。しかし、社会や制度は人間を悲惨な自然状態から脱出させるものとして、両者に共通する。

太宰春台が明確化した聖人の教えの以前と以後は、構想的に、西欧の思潮における原罪以前と以後にも対応させることができる。価値の方向は逆であるが。コンデイヤック(二七一四—一七八〇)の『人間認識起源論』は、原罪以前の状態を次のように描写している(第一部第一章第一節)。

魂は今あるのとは全く異なるあり方をしていたのである。無知や肉欲を免れていたこの魂は自分の感官に命令し、思いのままにその活動を中止させたり変化させたりしていたのである。それゆえ感官を使用する以前に魂は様々の観念を抱いたのであった。

(古茂田宏訳、岩波文庫)

コンデイヤックの理解では、絶対的な自律性のもとで活動していた魂は、原罪以後、強く身体に依存するようになってしまった。もちろん、両者は異なる実体なのであり、「身体は魂の中にそれが引き起こすように見えることの機会原因であるにすぎない」(同前)にもかかわらず(「機会原因」とは

きっかけというほどの意)、「魂にとつてはもはや感官が媒介する知識以外にはなくなつてしまつた。ここから無知と肉欲が生じた」(同前)。コンデイヤツクの人間認識起源論は、この變つてしまつた人間から出發する。「原罪を犯す前の無垢な状態での魂や、身体から分離した後の「死後の」魂」については取り扱わない。それらが何であるかを言い当てようと望むのは無益であるから。

そのようにしてコンデイヤツクは、経験に基づいて誰もが疑えない事実から推論しようとしている。コンデイヤツクは認識を獲得するに際して記号の重要さを強調するのだが、その議論において重視されるのは、やはり自然の秩序である。コンデイヤツクは、幼児が自然に従つて認識を獲得する過程を理想とする。そういうことが現実にはあり得ないことであつてもかまわない。自然は誰もが疑えない事実から推論する時の手本なのである。幼児の活動は自然の像と重なつている。大人が間違つたことで介入しない限り、子供の認識の獲得は自然に行われる。コンデイヤツクは、たとえば、記憶の中にある言葉の数が観念の数よりもはるかに多いことの原因の一つを「大人が子供の記憶能力を訓練し始める時期―その年齢ではまだ持てないような観念を表わす言葉の数々を、大人が子供の記憶に刻みつけていくのであるが―と、「その子

供が成長して」自分の持つている概念を説明し、分析できるようになる時期との間にかなり長い間隔があるということ」に求めている(同前、第四章第一節)。ここにも、悪しき習慣と先入見にみまわれる現実を想定し、それを排除して思考しようとする意志を見ることができるといふことができる。

人間の自然状態について、もつとも情熱的に語つたのは、言うまでもなくルソーである。「人間不平等起源論」には、いたる所に太古の人間に関するルソーの想像と描写がある。ルソーの言う人間の自然状態は、人間が孤立を常態としながらも十分に生きている像を核にしている。つまり、社会を成す以前の人間の状態のことで、人間の苦痛や不平等は社会が成立してから生じたものであると考えるルソーにとつて、自然状態はせまく限定された自己保存のみの活動の像となる。ルソーにとつて、社会性の欠如と自然状態はびつたりと重なり合う表と裏の関係にある。

森のなかに動物にまじつて散在している人類がどんな進歩をすることができようか。定まつた住居もなく、たがいに相手が必要ともせず、恐らくは一生に二度会うか会わないくらいで、知りあふこともなく、話しあふこともない人々が、どの程度まで自己を発展させまた相互に啓発しあふことができるだろうか。

(第一部、本田喜代治、平岡昇訳、岩波文庫)

ここで言われている「進歩」「発展」「啓発」は、その結果が人間に不平等をもたらすものとして、位置づけられている。ルソーは、同時代の多くの思想家と違って、人間の生存と社会性を一体のものと思わない。自然状態を基礎にした社会性への移行を想定していない。人間にとって社会性は多く偶然による産物なのである。

ルソーの「森のなかに動物にまじって散在している人類」「定まった住居もなく、たがいに相手が必要ともせず、恐らくは一生に二度会うか会わないくらいで、知りあうこともなく、話しあうこともない人々」という自然状態の描写は、徠の「草木塊然かいぜんとして立つ。禽獸ぎんせん猖獗せんげんとして相見まみゆ。人の初め、亦山谷の間に散処す。渙然として相通まみせず」という自然状態の描写を敷衍したかのように似ている。さらに徠の「私擬対策鬼神一道」(『徠集』卷十七所収)の一節を引けば、その類似はさらに強くなる。

まさに聖人のいまだ興起せざるや、その民は散じて統無く、母あるを知りて父あるを知らず、子孫の四方に適あてくも問わず。その土に居て、その物を享うけ、しかもその基づく所を識しるなし。死んで葬なく、亡んで祭なく、鳥獸と群むられて殂そら落らくし、草木と俱ともにして消歿しょうけつす。

前述の通り、徠学は聖人先王の教え以前を自然状態と見ている。人間は散処さんこして、誰が統一しているわけでもない。母から生まれたことは知っていても、父が誰かは知らない。子供がどこかへ行っても問うこともしない。その土地に居て、その土地の産物を自分のものにするが、栽培する方法など考えもしない。死亡にも葬祭なく、鳥獸の中で死に、草木とともに消える。

徠学とルソーの共通点をもう一つあげておこう。先に見たように、徠学は、『孟子』のいう四端の心のうち、惻隱の心だけは無条件に認めている。ルソーもまた、自然的感情として、自己愛とともにあわれみをあげる。

だから、あわれみが一つの自然的感情であることは確実であり、それは各個人における自アムレドットワイルム己愛の活動を調節し、種全体の相互保存に協力する。他人が苦しんでいるのを見てわれわれが、なんの反省もなく助けにいくのは、この憐れみのためである。(同前)

ルソーによれば、この憐れみの心は、自然状態において、法律、習俗、美德の代わりをするものであり、「他人の不幸をできるだけ少なくして汝の幸福をきずけ」という自然の善性についての格率をすべての人にいだかせるものである。つまり、憐れみの心はもつとも基層の自然的感情として存在す

る。

このような自然状態は、しかし徂徠学の理解では悲惨なものであり、この悲惨な状態を救済したのが聖人の教えである。ここに、同じような自然状態を想定しながら、ルソーとの決定的な違いがある。徂徠における聖人は、人間を悲惨な自然状態から脱出させた。聖人は、人々を統一し、宗廟を建ててそこに居住するようにし、祭りを定め、そのようにして制度を整えていった。

いまここで、『孟子』滕文公章句上の記述を引いておこう（小林勝人訳）。

むかし、堯のときには、天下はまだ穏やかではなかった。大水はところかまわずあふれて國中に氾濫し、草木はぼうぼうと生い茂り、禽獣ばかりやたらに繁殖して、肝心の五穀はさっぱり稔らず、禽獣ははびこって人に近づきせまつて危害を加え、鳥や獣の足跡がどんなに近づく賑かな都邑にでも見られるという始末。そこで、堯帝は独りひそかにこれを心配して、「家臣の中から賢人」舜を挙げ用いて天下の政治をとらせた。舜はまず〔第一に草木禽獣の害を除こうとして〕〔伯〕益を挙げて火を掌る役人とした。〔伯〕益は山や沢の草木に火をつけてさかんに焚きはらったので、禽獣は恐れて逃げか

くれ〔てしまい、これらの害はすべて除かれ〕た。つぎには禹に命じて〔司空の官として〕治水のことを掌らせた。禹は黄河の下流の九つもの大河（たくさんの支流）の川筋をよく通じて水の勢いを分け、濟水・漯水を浚つてその水を東海に流しこみ、また汝水・漢水の水路を切り開き、淮水・泗水を浚つてその水を揚子江へうまく流しこんだ。このようにしてはじめて〔洪水の心配もなく〕なり、五穀もよく稔つて〕中国の地は安心して生活ができるようになったのである。

ここには聖人による自然から「社会」への自然な移行が語られている。

しかし、ルソーの「社会」はそうではない。ルソーの社会は無垢の自然状態から断絶している。したがって、自然状態からみればよそよそしいものである。合意による契約によつてできあがったものにすぎない。そしてそこに、人と人との間の差異が生じ、差異から生じる不平等が増大していった。

一方、聖人の教えによつて自然状態を脱し、制度を確立した徂徠学における人間は、その自然状態を、制度から隔離された他のすべてのものと同じく、「内面」の中に開放したと考えられる。

ここで、自然状態と社会に関するカントの考えを見ておこ

う。

旧約聖書の記録をもとに人類の歴史を想定した「人類の歴史の臆測的起源」によれば、人類の最初の居所として理性が指示したのは「無憂の楽園」である。しかし、人類はこの楽園から出ていった。動物的な被造物の未開状態から人間性へ、本能から理性の指導へ、自然の後見から自由の状態への移行を選んだからである。したがって、人類は「無憂の楽園」へは二度と帰れない。どんな苦難があろうと、人類は理性の道を選んだのである。この道は、人間に多くの害悪をおしつけてくる。一つは戦争（あるいは将来の戦争のための軍備）であり、一つは短い寿命であり、一つは「無憂の楽園」への空しい憧憬である。最後の憧憬についてカントは次のように述べている。

自然の要求するものだけで満足する、また人類は押しなべて平等であり、人間のあいだには永久の平和があるような状態——換言すれば、夢みるごとくに時を過したり、或いは児童に明け暮れするような無憂の生活のひたむきな享受を理想とする、いわゆる黄金時代への憧憬である。（篠田英雄訳、岩波文庫『啓蒙とは何か』所収）

この憧憬に関するカントの解釈は辛辣なものである。

つまり彼は、文明生活の価値をもつばら享樂に求めてい

ながら、いったん理性が、生活に価値を付与するものは行動であると警告して彼の注意を促すと、こんどは平素の怠惰を帳消しにするつもりで、従来の享樂生活に倦厭感を懐くのである。（同前）

「無憂の楽園」への憧憬は、自分たちが選んだはずの、人間としての苦難に満ちた行動の放棄である。カントはそう言う。人間は原始状態に満足しなかつたからこそ、そこから進んできたのでないか。

カントの理解は、人間はみずからに責任をもたなければならぬという倫理観に貫かれている。カントはまた次のようにも言う。「このように自然の歴史は、善をもって始まる、この歴史は神の業だからである。しかし自由の歴史は悪をもって始まる。この歴史は人間の業だからである」（同前）。

人間の業である自由の歴史は、しかし、全体としての人類にとって必然である。にもかかわらず、その歴史の過程において、個人において善悪や悪徳が生起せざるを得なかつた。したがって、この善悪や悪徳は個人の責任に帰すほかない。

以上のように、カントの、自然状態を脱する方向に踏み出した人類の歴史理解は、その歴史に対する個人の躊躇や逡巡には有無を言わせない。カントは、人間の本分がどの方向を選択したかを見すえている。

荻生徂徠もまた、社会の全体の方向を見すえ、その観点から個を位置づけている。徂徠の制度論は、政治論である前に社会論である。徂徠は、「先王の道は、先王の造る所なり。天地自然の道に非ざるなり」と言った（『弁道』四）。つまり、制度は先王の制作になるもので、天地自然の道ではないと言った。この「天地自然の道」は宋学の性理の学を指している。天地自然、すなわち万物の生成の原理や人間の性といったところから説きおこす宋学では、決して社会にまでは至らない。徂徠はそう考えた。

そして、徂徠が先王の道から排除した天地自然の行方は、各個人の内面とともに、国学者が引き受けた。だからここには、カントの言う「無憂の楽園」への空しい憧憬が含まれる。

七 古代

国学の発生の契機の一つに、徂徠の古文辞学をあげるのが通説になっている。古文辞の学に触発されて日本の古文への新たな視界が開けてきたことは、その通りである。——たとえば、鶴峯戊申の太古学を批判した丹羽丁寧の『太古学論』（天保十一年刊）の末尾には、「藤城いわく、近代国学者流、

一家言を立つ。その実、護園氏の書を読み、その口吻を神祇の事に移す者のみ」とある。丹羽丁寧も村瀬藤城も儒者であるから、当然と言えば当然の言葉だが、こういう見方があったことは十分考慮すべきである。真淵の師は徂徠の弟子であった。

しかし、国学的思考は、むしろ宋学の復性の説に類似する。平田篤胤は宋学の合理性を批判するが、その合理性が復性の感覚に基づいていることが、篤胤の意識に上つていなかっただけのことである。この世の現象を神のはたらきに帰する篤胤にとって、宋学の合理性が人間の行き過ぎと映ったにすぎない。

日本近世の国学者たちの自然状態の描写は、徂徠学やコンデイヤックやルソーとはまた異なったものである。国学者において、原罪の前後や聖人の教えの前後という区分けに該当するものは、神代と人代の境である。つまり、人間の自然状態は、神々のあり方や活動の中に溶解している。国学者が、古代人の素朴、純粹、無垢を言挙げするのはそういう意味合いにおいてである。賀茂真淵に典型的に示されているように、古代は鳥獸も草木も人間も同じであった、その後人間だけが智をもつて変わってしまった、だから古代の人間のあり方は現在の草木鳥獸に等しいはずである、という論理であ

る。すべての万物と同様、人間は天地の心のままに存在していたという認識である。しかし、そういう理論や認識をもたらずものは何だろうか。それは、古代の言葉をそのものとしてそのままに信じる態度の中に見える。

天地の心のままに生きる時、人に言葉はいらない。もしかりに言葉が産出されたとしても、天地の心のままに生きる人間にとつて、言葉はいま私たちが考えているようなものではない。たとえば、平田篤胤の『鬼神新論』（文化三年鈴木朗序）の論述を見てみよう。篤胤がくり返し批判しているのは「託言」という理解の仕方についてである。篤胤は言う。

中国でも上帝、后帝、皇天、天と言つて、日本の天津神のように天上にいて世の中のことを主宰するものを推察しているのに、後世の儒者は「託言に解釈なしたり」。これは、上帝や天を「情も形も有る物の如く」、つまり、神を実体のあるものとして述べているのに、「自然の理を、仮にかく云へるものなり」と曲解することである。上帝や天の主宰を託言と解釈すれば、殷の湯王や周の武王や新の王莽のように、自分の王位篡奪の行為を上帝や天の意志にすりかえることができ、それを口実にするようになる（注）。そして時代が下るにしたがつて託言で理解する度合が強まるにしたがつて「古へより云ひ伝へたりし趣意」が失われる。日本でも昔から漢

学者や古代の研究者は「正実の古伝説をさへに、寓言の如く解き曲ぬ」。近世になつて古学を唱えた儒者らは、先儒の誤つた説を見開いたが、鬼神のことに關しては依然として託言の界を出ることができない。徂徠でさえも「鬼神と云ふ物を仮て、教への則と為たる物」と理解している。篤胤はこう述べ、さらに、徂徠の「私擬対策鬼神一道」に「聖人の鬼を制し、もつてその民を統一す」とあるのを批判して、鬼神を敬うことは「天津神の命せ給へる、いはゆる性」であつて、自然な心情なのだと言ひ、伊藤東涯が鬼神の有無を決定せず論じていることを「遁辞」であり、「人を欺く奸き所為」であると説く。篤胤から見れば、徂徠も東涯も「託言」の解釈から一歩も出ていないのである。

篤胤において、「託言」に対する言葉は「実物」である。中国の上帝、后帝、皇天、天というのも「実物を指して云るにて託言に非ず」。孔子の言行も、「天上に実物の神在りて、世中の万事を主宰り給ふ事を、熟く悟りて、畏るべく欺くまじく、天津神の心に背ひては、他に祈る神はなしと畏れた事跡を伝えている。古代の言葉を「託言」としてではなく「実物」と理解することが古意にかなうのであり、古代の人々はそのように言葉を生き、現実を生きていたのである。

篤胤の以上のような理解は、鬼神についてにとどまらない。「託言」による理解を排し、「実物」として扱う方法は、篤胤の思考、篤胤の古代理解の基本であり、ひいては近世国学の基本である。宣長が『古事記伝』を書くことができたのは、『古事記』の記述を「託言」ではなく「実物」だと理解したからであり、「実物」と理解したからこそ思考のすべてを注ぎこむことができた。篤胤もまた、その古代史の像から、仙童寅吉からの聞き書きによる仙界の像にいたるまで、「実物」と信じた。あるいは信じることを方法とした。そのことが、宣長や篤胤の思考を子供じみたものに見せるのである。近世国学者は、無垢の古代を憧憬した。そのため古伝説を託言や寓言や寓意ではなく、実物、実有、古意として理解した。そしてそのことが、国学者自身を子供じみた無垢の存在にして見せた。ここに、近世期に輩出した（あるいは発見された）畸人の心性との共通性を見ることができるとも。

もちろん、篤胤といえども、古伝説のすべてを実話、実有として理解したわけではない。テキスト・クリティックも行ってゐる。中国の文献について、「天を本として云へる事に、古意なると、託言に云るとの差別あり」（『鬼神新論』）という言い方もしているし、また仏教の仏についても、「諸の仏神に実物と寓物とある事は、此は活眼をもつて書を読む

うへにて云ふことなり」（同前）と言っている。しかし、こういうことが可能なのは、まず古文獻の記述を実物、実有として理解しようとする思考があるからである。「すべて神祇の事に涉る事どもを、古意を以て、論はむとする」（同前）基本の態度があるから判断できるのである。だからこそ、篤胤は天地自然の現象の唯中に神のはたらきを見ることができた。人間界の善悪が善悪の神の所業であると信じてきた。それは、張横渠の「鬼神は二氣の良能」という言い方を「二氣は鬼神の良能」と変え、程子の「鬼神は造化の迹」という言い方を「造化は鬼神の迹」と変えたところに象徴的にあらわれている。宋学は陰陽を想定し、この陰陽二氣のはたらきによつて鬼神をはじめとするすべての現象を説明しようとしたが、篤胤は、その二氣そのものが鬼神のはたらきによるものであるとし、神のはたらきを根源においた。くり返すが、この端的な直接性が、篤胤ら国学者を無垢であると同時に、子供じみた存在に見えさせているものである。

人間の自然状態からの脱出に功があったのは聖人、先王であると考へた徂徠に対して、篤胤は、それは神のはたらきであると言った。徂徠にとつては、先王の制作した制度が人間の社会を創り、そして社会に遍在しているように、篤胤の神は人間のすべての活動にはりついている。それは善神悪神と

して、人間の現在の活動を支配している。ここに、徂徠と篤胤の思考の類似性がある。聖人に依拠し神に支配されていると考えることで、現実の人間の内面に関しては寛大な点も似ている。実際、篤胤は徂徠への親近感を隠そうとはしていない。そして、両者の最大の共通点は、古伝説や古文獻の記述を託言、寓言、寓有ではなく、実物、実有、事実で理解した点である。あるいは、実物、実有、事実で理解できる古伝説や古文獻にのみ有効性を見た点である。そこから教化において、単なる教訓の言辞や論は無効だという認識が生じ、事実あるいは叙事の有効性に傾いていく点も、徂徠と篤胤に共通する。先王の道、神のはたらきという絶対性を思考の中核においたことで、二人は彼らなりの自由を得たのである。かつて、丸山真男が『日本政治思想研究』で強調した、宣長による徂徠の「作為」の継承（聖人から神へ）ということを出して、ここで、篤胤を宣長と言いかえても不都合はない。

人間の自然状態について、もつともラディカルな像を示したのは安藤昌益である。昌益がラディカルなのは、自然状態の像がそのまま彼の社会原理になつていたことである。昌益にとつて、自然と社会に区別はなく、その間に径程もない。したがって、自然と社会の一致は昌益の欲望であり、他に対する強制である。『自然真営道』第一の「自然ノ世ノ論」か

ら引いておこう（日本古典文学大系『近世思想家文集』の「自然真営道」巻一の参考文献による）。

轉定ニ又春來リ生ジテ花シ、夏盛ニ、秋堅剛ニ、冬枯藏スレバ、是レト與ニ種ヲ蒔キ芸耨シテ實リ収メ取り藏ムルコトヲ為シ、何之ガ始ルトモ無ク、何時是レガ終ルトモ無ク、眞ニ轉定ノ萬物生ノ耕道ト、人倫直耕ノ十穀生ズルト、與ニ行ハレテ無始・無終ニ轉定・人倫、一和ナリ。轉定モ自然ナリ。人倫モ自然ナリ。故ニ自然ノ世ト言フナリ。（略）発通の氣、人と生リ、穀ヲ食シ穀を耕シ、穀ニ生精シ、轉定ト穀ト進退・生死シテ、祖父・祖母・父母・吾・子・孫ノ五倫ニシテ一身ナリ。吾モ此ノ五倫、彼モ此ノ五倫、是レ乃チ自然・五行ノ自為ニシテ、轉下、一ニ是レニシテ全ク二別無ク、各耕シテ子ヲ育テ、子壯ニナリ、能ク耕シテ親ヲ養ヒ子ヲ育テ、一人之ヲ為レバ萬萬人之ヲ為テ、貪リ取ル者無レバ貪ラルル者モ無ク、轉定モ人倫モ別ツコト無ク、轉定生ズレバ人倫耕シ、此ノ外一點ノ私事無シ。是レ自然ノ世ノ有様ナリ。

「轉定」は天地、「轉下」は天下の意である。昌益の「自然の世」は、「自然」が天地、日月、人の身体・精神を貫いている像である。思考実験、想像実験といった趣を呈している。

最後に、妙幢淨慧という僧が『儒釈雜記』（宝永四年序）

卷二十九で、「仏書」「儒籍」を見てまとめたところを引いておこう。上古は鳥もよく喋った、しかし人は業障がようやく厚くなつて、「呢喃」「駄舌」を理解することができなくなつた。また、昔は地皮が地餅を生じて、人を養うに十分であつた。しかし、「貪欲蔵貯の心」が増すにつれて、ただ餅味が生じないだけでなく、その他の生じるものも、「櫓を帯び、殻を繁」ようになってしまった。以上のことを考えると、古今の人の心に異なる所はないにもかかわらず、「輾転積習の変」はないとは言えないのである。上古の人は、虚に翔り、海に入り、身に光が有り、渾然たる淳誠、無為にして長生きした。だから神と称したのである。それ以降、質樸はまだなくならず、人は「草棲木宿」し「汗罽して抔飲」した。葛天氏の民は、「行くこと吁々とし、其臥すこと喏々として」、また詠歌を知らなかつた。赫胥氏の民は、饑えて食し、渴して飲み、求めることも誉れもなく、まだ沐髮の類を知らなかつた。それより、有巢氏が初めて宅居を構え、倉頡が文字を製し、軒轅氏が舟車を作り、大昊伏羲氏が嫁娶を制し、琴瑟を造り、女媧氏が釵笄を作り、髻を作り、纂組を作つた。炎帝神農氏が五穀を栽え、瓜菰を種え、酈市を列し、武器を造つて以来、「情竇日に鑿、心匠月々に巧みなり。是に

於て偽詐出で、諍いが起るようになった。「人心の変、由りて起る所以なり」。

しかし、妙幢は冷静に判断して、言う。上古にももちろん、尤悪の者はいたし、後世にも賢善の人はいる。だから、世の推移に随つて、すべての人がすべて濁悪に趨くと云つてはならない。もし、いま豪邁の人がいて、上に立つならば、たとえ古に復することができなくても、善に遷り化に趨く者は少なくないだろう。

「呢喃」「駄舌」は燕の鳴き声と鴝の鳴き声。「櫓を帯び、殻を繁」、未詳。「抔飲」は手ですくつて飲むの意だが、「汗罽して」は未詳。「吁々」は掛け声、「喏々」はいびきと解しておく。「赫胥氏」は炎帝のこと。「嫁娶」は嫁入りと嫁取り。「纂組」はくみひも。「情竇」は礼儀のこと。

このように、妙幢は歴史における自然状態についてまた別種のとらえ方をしている。

八 仮構と欲望

仏教の如来蔵思想（凡夫も如来になれる可能性を持つていふという思想）には、一切の現象はただ心の現れだという理解のもとで、衆生は仏性をもちながら、それを煩惱によつて

くらませているという考えがある。復性復初と類縁の感覚を基本にしている。如来蔵經典の中から『楞嚴經』を見ておう。この経は、中国で作られた偽経であるが（牧田諦亮『疑経研究』）、中国宋、明時代あるいは日本の江戸時代にはよく読まれたものなので、例として必ずしも不適格なものではなからう。『楞嚴經』はもつとも詳しく人間の認識の虚妄性を追求したものである。と言うよりも、人間の虚妄性をえぐり出すために、認識のあり方を取り上げたと言ったほうがよい。無始以来連綿と続く人間の煩惱と無明が業となつて、みずからの真心を分別心に分断したり、あるいは、本来清浄なはずのこの世に、山河大地を作る。

お前は色や空を分別する心でもつて、如来蔵をつつき廻るので、それにつられて如来蔵は色や空となり、世にまなく行き渡ることになる。だからその中で、（万象に变化が発生し）風は動き空が澄み、日は明らかに雲は暗くなるのである。

（巻四。荒木見悟訳。仏教經典選十四『中国撰述經典』

二、筑摩書房）

このように殺・盗・淫の三種の煩惱が継続するのは、覚悟の澄明な本性が迷つて対象を認識するからである。その認識によつて、対境を作りなし、虚妄な分別によつて

山河大地などのもろもろの無常な相状が発生する。（同前）

なぜ、人に妄念が生じるのか。対象と主観の認識機能を分けるからである。対象と主観は本来一体のものなのである。だから、分裂以前の状態を取り戻さなければならぬ。そのためには、真心を取り戻さなければならぬ、その真心は私たちのうちにあるのだから、と説く。真心自体は、w・ジェイムズの言う「純粹經驗」に近いと言つていいのだが、その位置づけは異なる。巻二、仏が大音声を出して阿難と大衆に告げる一節を引いておこう。「（人間を構成している）物質的なものと心の本体ともろもろの因縁と、それにこまごました心のはたらきと、その対象となるものとは、唯一絶対の眞実心から発生したものである」と述べた仏は次のように続ける。

したがつてお前の身とお前の心とは、ことごとく靈妙澄明な眞実の精髓、すなわち靈妙心の中に現れた物である。それなのに お前たちは、どうして本来の円満靈妙な澄明心、すなわち高貴最上の靈妙な本性を見失つて、悟りの中にありながら迷いに執着するのか。（いまその状態を取りまとめてのべるならば）真心に暗いために眞空が變じて固定的な空となり、その固定的な空と無明と

の迷暗の中に、無明が凝結して（地・水・火・風の）^④大の幻色（実体のない物象）となる。この幻色が妄想とまじわり、その妄想が四大と合して形をとると（色・受・想・行・識の）五蘊の身心となり、境界の縁が過ぎ過ぎに集まって内部の分別をゆらぎ起こし、外部にはたつきかけてつつ走る。この昏迷して落着きのない相状を、己れの真実の心性だと思っている。このように一たび迷って己が心性だときめこむと、必ずやそれは肉身の中にありと誤解する。つまり肉身の外、山河・虚空・大地に至るまで、すべて靈妙澄明な真心の中のものであることに気づかない。

（同前）

このようにして『楞嚴経』は、人は常住の真心を持っているにもかかわらず、妄心や妄見がそれを覆い隠しているという考えにしたがって妄心の出所を追求するのだが、その徹底的な追求は、この世を妄心だらけにする。だから、『楞嚴経』が執拗に描き出す、妄心にしたがって虚妄の世界を生きている人間という像は、逆に私たちに、人間にとつて煩惱無明妄心は必要だから存在するのではないかという思いを誘発させる。この煩惱無明妄心は、もしかしたら快樂なのではないか。妄心は真心のために不可欠なのではないか。この世の果てに真心を設定することは、むしろこの世を快樂たらしめる

のではないか。

もちろん、仏教者や儒学者や国学者はそんなことは言っていない。掛け値なしに、真心を求め、復性復初を願い、無垢であろうとしている。しかし、それら無垢な源初は、妄心、汚れを前提にしている。妄心や汚れを際立たせるために作り出されたものにすぎない。そう考え得るとすれば、源に帰ることに意味はない。源は仮構だからである。しかし、源に帰るといふ思考自体は生の更新の意味をになっている。源へ帰るといふ形で、直面する事態に対処している。きわめてわかりやすい例として、高村光太郎の戦争詩を見てみよう。「必勝の品性」（昭和十九年）では、「俘虜が名誉で、戦死が不名誉、さう彼等の打算倫理はいふ。降服するよりも自殺を好む傾向があると 彼等は皇軍について報告する」と敵を見た詩人は、その敵の屠殺慾がいま日本の岸辺に迫り、皇土を汚そうとすると詠む。それに対抗する我々は、「われら一億の品性この時光を放つて 純粹無雜の初源にかへる。」。また、「皇国骨髓の臣」という詩（昭和二十年）には、「言ふもの行はず、行ふもの言はず、大事なほ且つ当然事。まこと極まりてあたりまへとなる時、真に人源にかへり、その時人始めて皇国骨髓の臣民となる」という一節がある。高村光太郎は昭和十四年に、すでに皇紀二千六百年を、「われら民族の血の

純潔と悠久とを 時間を超えて今新しく自覚せしめる。中世はかへつてふるく、古代は直接にしてあたらしい。われらはいま物の源始にあり、一切はむしろ初代を意味する」とうたつていたし（「源始にあり」）、昭和十七年には、「みなもとに帰るもの」という詩を作り、「萬古をつらぬいて大御神はおはす。いのちのみなもとを知るもの力あり、微小なほ且つ大業を果す。おのが見に思ひわづらふもの、ひとへに暗くして大義に通ぜず。ただみなもとにかへるを知るもの、日月皓然、生と死とを問ふことなく、一切をあげて大御心にこたへまつる」と詠んでいた。

しかし、この高村光太郎の主張にもかかわらず、私たちに帰る源はない。また、『楞嚴経』の言う真心もない。つまり、源は仮構である。今を生きるための仮構として存在するにすぎない。そしてこの仮構は、人の欲望を誘発し、惹きつけ、鼓舞する。復性復初の思考は仮構であることによつてまさしく欲望そのものの一形態であつた。

では、復性復初が誘発した欲望とは何であつたのか、底深い近世の制度の圧迫感に対抗しようとする欲望か、あるいは、太平の世におけるロマン創出の欲望か。見方によつてはいかようにもとらえられるだろう。しかし、まずそれは何よりも、生存の欲望であつたと言わなければならぬ。復性復

初に真の生があるという認識、言明は、まぎれもなく、現在の生への強い欲望だつた。では、その欲望の質とは何か。「個」の限界を超えて世界と交信したいという欲望だつた。

つまり、復性復初の「性・初」は「個」の浄化をめざしながら、「個」を通りぬけていった。現在考えられる「個」の原理に収斂しない所に「個」の価値を見ようとしていたのである。仁斎による復性復初の批判が、逆にそのことを語っている。しかし、これも近世の思考の重要な一つであつたことは疑いない。

中江藤樹は「送戸田氏」という書簡（万年本）の中で「性に復るは郷に帰るが如し。久しく客となりて今帰らんとす。其いまだ郷里に至らざるうち夢も覚もたゞ故郷を念じ、勞すれば帰思をまし、難にあへばいよく帰思をまして一息なを存すれば此心懈たること能はず」と書いている（『藤樹先生全集』第二冊）。近世中期、藤樹とは別の文脈ながら、真宗の義主も、浄土を故郷、この世は他郷と言つて説教した（注3）。ここにも、仮構によつて生きようとする欲望が見える。

【注】

(注1) 清水信子は、以下の通り、大田錦城の著述から、朱子の「復性復初」の出所を紹介している(「大田錦城の「大学」講義とその聞書について―伊藤忠信書写資料を中心に―」、『東洋文化』復刊九十七号、平成十八年九月、無窮会)。「莊子」繕性篇、「莊子」徳充符篇「鑑明らかなるときは、塵垢止まらず。止まるときは明らかならず(鑑明則塵垢不止。止則不明也)」、「円覚經」譬えば磨鏡の如し、垢尽されば明現ず(譬如磨鏡、垢尽明現)、唐僧神秀の偈「身は本菩提樹、心は明鏡台の如し、時々勤めて払拭し、塵埃を惹かしむることなかれ(身本菩提樹、心如明鏡台、時々勤払拭、勿使惹塵埃)」、「淮南子」聖人之学たるや、欲するに性を初めに反すを以てし、而して心を虚に遊ばせるなり(聖人之学也、欲以反性於初、而游心於虚也)。

(注2) もちろん篤胤のこの理解は宣長からきている。たとえば『玉くしげ』で宣長は次のように言う。人の禍福などが道理に合わない時、(仏教では)因果応報と説き、(儒教では)天命、天道を持ち出してすまします。しかし、因果応報の説は論外として、『天命・天道といふは、唐土の上古に、かの湯武などの類なる者の、君を滅して其国を奪取る、大逆の罪のいひのがれと、道理のすまざる事を、強てすましかんためとの、託言なりと知べし』(『日本古典文学大系』『近世思想家文集』)。宣長によれ

ば、託言が用いられるのは、大逆の罪の言ひのがれのためと、道理に合わない事を無理に道理とするためであり、実態をすりかえるための口実にすぎない。ホップズの『リヴァイアサン』にも類似の理解がある。第一部「人間について」第二章「構想力について」において、幻影について、神のみが超自然的な幻をつくり得るのであるが、「神がそのことをたびたびおこなうというのは、キリスト教の信仰の中心ではない。しかるに、悪人は、神はなんでもできるという口実のもとに、大胆にも、自分では本当ではないとおもっていても自分のためになるならば、どんなことでもいうのである」と書いている(水田洋訳『岩波文庫』)。絶対的で証明の必要のないものがあると、それに乗る人間の性向を指摘している。「韓非子」もまた同じように託言を生む人間の性向を批評している。「凡そ法を敗る人は、必ず詐りを設け、物に託し、以て親を求め、又好んで天下の希に有る所を言ふ」(巻五「飾邪」)。「物に託し、以て親を求め」とは、前例、先蹤などを言い立てて親好を求める意。

(注3) 拙稿「帰去来辞の転移」(『近世の僧と文学』所収、ベリカン社、二〇一〇年)。なお、吉岡義豊は、陶淵明の帰去来辞そのものが当時の仏教によるものであることを論証している(「帰去来の辞について」及び「帰去来の辞と仏教」)。ともに『吉岡義豊著作集』第二巻所収、五月書房、平成元年)。