

大塩中斎の「帰太虚」をめぐる

豊 澤

一

大塩中斎（一七九三—一八三七）の思想の中心は、「帰太虚」にあった。そのことを象徴するような、『儒門空虚聚語』という特異な編纂書がある。この書は、「空虚」（＝太虚）に関係すると中斎が理解する『論語』『大学』『中庸』『易』の中の諸条（計十一）を柱として、そのそれぞれに対する諸儒の注釈（計九七）を列挙し、さらには諸儒の「空虚」に関する論説（計一〇二）を抜萃して成っている。編纂の書も、たとえば「道」や「仁」、あるいは「孝弟忠信」・「忠恕」、または「天」や「理気」などといった儒学の主要概念をテーマとする書物であれば、さほどの珍奇さを感じさせないのではなからうか。ところが、この書はほかならぬ「空虚」——中斎も自覚しているように、むしろ仏教・老荘の語と見紛うばかりの「空虚」——のアンソロジーである。中斎の尋常ならざる情熱を看取することができる。

この情熱を支え、「空虚」の重要性を裏づける儒学上の根拠は、『聚語』の「自序」よりもむしろ『洗心洞劄記』の「後の自述」によく窺われる。粗描すれば、まず、学問の究極は道德を究めることにあり、また道德の根源は太虚であるというのが中斎の前提である（また、帰結でもあるのだが）。だがそうした道德太虚を窺うことは容易なことではない。それゆえにその方途として、孔子は文・行・忠

・信の教えを立てたのである。しかしそれらが表面的にとらえられて固定化・自己目的化されると、それぞれに弊害を生ずる。その弊害を打破するのが「好學」である。孔子は「好學」をもって自負し、また門弟中ではただ一人顔回のみを「好學」をもって称した。だがさらに「好學」には要訣があるのであって、これを知らなければやはり弊害を免れることはできない、その要訣とは「孔子の空空、顔子の屡空、是れのみ」だ、と中斎はいう。『論語』のなかで「空」をもって語られるのも、また孔子と顔回のみである。つまり学問を好む際に、孔子と顔回に倣って自らの心が「空」となることを目標としなくてはならないというわけである。こうして、「聖人」孔子と「亜聖」顔回とに共通する二つのこと、すなわち「好學」と「空」とを連結すれば、学問の根本は「空虚」だという結論にいたることになる。中斎にとって、これは心の踊るような発見だったのではなからうか。だからこそ、『儒門空虚聚語』という尋常ならざる情熱を感じさせる編纂書も成立したのではなからうか。

だがそうだとしたところで、その発見も、我々にとっては、たゞ知知的な感興をそそりしめても、「空虚」の経学的基礎づけ以上のものではないだろう。したがって本稿は、「空虚」（＝太虚）に帰することがどのようにして可能であり、帰した結果どのような世界が

開示されるのか、またそこどのような問題が起るのか、を問おうとする。

—

自他ともに認める「陽明学者」中斎の思想においては、「帰太虚」とは別に「致良知」がそのもう一本の柱であるようにも見える。しかし「良知を致すは、其れ焉（太虚）に臻るの道なるか」（上四七）と言われ、また「心太虚に帰せんことを欲する者は、宜しく良知を致すべし」（上四八）とも言われるのを見ると、実は「致良知」は「太虚」に帰するための方法であると言ってよいだろう。さらに「良知は只だ是れ太虚の靈明のみ」（上三四）「真の良知は、他に非ず、太虚の靈のみ」（上五八）だとすれば、「良知」は、「太虚」に包摂されることになる。太虚に帰したとき、そこにおいてはたらくものでもあるとも言い得る。中斎は「太虚を方寸の虚（心の本体）とみることで、いわば宇宙的太虚を心の太虚へと内面的に転換することにより陽明の致良知説と結合していった」とされる。とすれば、太虚と良知とは同一の心の本体の二側面であって、宇宙論的に言えば太虚、人間の内面に即して言えば良知、なのである。

では、「帰太虚」のための「致良知」とは、具体的にどのようなことであろうか。

本来、人心は「天の太虚」と通じており、その靈妙さは天と同じである（上一）。したがって、「天とは吾が心」（上二）である。そうした心は、「良心」＝「赤子の心」＝「聖人の心」＝「良知」（下一三四）である、と等置される。だが通常、人は本来性である「虚」

を失っており、それゆえ天と断絶している。「虚」を失っているとは、心が氣質に由来する人欲によって塞がれ、良知が蔽われているという事態である。

「心太虚に帰するは、他に非ず。人欲を去り天理を存すれば、乃ち太虚なり。」（上一一五）

「常人の方寸の虚は、聖人の方寸の虚と同一の虚なり。而れども氣質は則ち清濁昏明、……畢竟、氣質之（太虚の虚）方寸の虚を牆壁するなり。」（上一六）

こうした人欲に塞がれた事態は、人が生まれると同時に既に生じている。「貨色功利の習ひ、肌に論み髓に決し」と。此の語は人を警むること尤も深し。論の字・決の字を味ふに、生を棄くるの時、既に吾が体に淪決し了る。亦た外より鑠せるものに非ず」（上二七）。良知を蔽う人欲は、生得的であるばかりではない。また「貨色功利」といった単なる欲望にとどまるものでもない。人欲を具体的に細分化すれば、「知覚・聞見・情識・意見の四知」（倫理彙編五四頁以下）であるという。「知覚の知」とは人と禽獸とに共通する感覺的知であり、「聞見の知」とは博聞強記に代表される学知であり、「情識の知」とは自私自利をはかる人情に起因する知であり「意見の知」とは学問の歪みに由来して頑なな偏見となっている知である。これらの四知が成長の過程で増殖するにつれて、良知はますます蔽われ、隠れて微かになり、人は頹落状態に陥ることになる。

「常人吾輩の如きは、則ち生来四知を以て一知（良知）を掩了す。凡百の爲す所、一に氣血に任す。禽獸夷狄と異ならざる者幾ど希なり。故に利害禍福、惟だ是れ趨避するのみ。」（倫理彙編五

三〇頁

良知は、人生経験によつて獲得されるさまざまな知_二四知とは相容れない（良知を致し得た後に、そのコントロールのもとに位置づきはするが）。中斎が見ているのは、経験を積みば積むほどに先入主や偏見や臆見を増殖させ、自己に固執し、その結果、利害禍福にふりまわされる、といった事態である。したがつて中斎の主張する当為は、自己の心の後天的なるものからの浄化である。これにかかわる表現は枚挙にいとまがない。たとえば、「四知の邪障を掃ふ」（倫理彙編五二五頁）であり、「肌の論を洗ひ、髓の決を滌ふ」（上二七）であり、「習気情欲」（上二〇九）「氣習物欲」（下一三四）「人欲」（上一一五）「意慾」（下八六）「己私」（下一一九）等々の除去である。また「意・必・固・我」の無化_二四絶（上四一）であり、「忿懣・恐懼・好楽・憂患」四件の排除（上五七）である。こうした自己浄化によつて、「人間生来のもつともナイーブな道德心_⑥」である良知を回復することが、中斎のいう「致良知」であつた。

だが、この自己浄化には、まだその先があつた。「慎独」である。『聚語』付録の「克己復礼」を論じた一文において「慎独」は次のように登場する。

「非礼にして視聽言動すること勿きの実工を積みて、漸く己れに克ちて天理に復するの顔子有るを聞く。……顔子の耳目口鼻四肢の非礼に於けるや、視聽言動すること無き所以の機は、只だ慎独に在るのみ。……喜怒哀楽未だ発せざる已前に慎独せずして、徒らに外視聽言動を禁ずれば、告子強制の学に陥りて、孔顔の道に叛するを覚えず。」（五三六頁）

中斎は、非礼にして視聽言動しないという実践の結果として克己があるとする。ここまでは『論語』の本文に即した解釈であり、右の自己浄化のレベルと理解できる。だが、もしそのレベルにとどまれば、それは外面的に自己を矯めることを出す、しかもそれを自覚できない、と考えるのである。つまり、外面的整齐に拘泥していては、本来性である太虚_二良知を自覚できないのである。そこでさらに内面に遡行し、未発における「慎独」を置き、慎独から四勿（非礼にして視聽言動すること勿かれ）へ、四勿から克己へ、という「次序」を設定する。この慎独・四勿・克己を「幸」するものが、実は「朱子の謂は所る虚靈、陽明先生の謂は所る良知」なのだ、という。こうした説明を、どのように理解すべきだろうか。おそらく、右の自己浄化のレベルと、虚靈なる良知が働くこととは同時（「慎独克己は、一にして二、二にして一、体用と謂ふ可き者か」）でありながら、論理的には飽くまでも良知が先行するということであろう。言い換えれば、浄化は、良知の働きとして現れるのである。

ただし、中斎の著作を見ると、自己の内なる良知にうながされて、それを喜悦をもつて享受しているといった趣は見られない。つまりこの良知の働きは、実際には自己浄化の刻苦の賜である、という印象をいかにしても拭い難いのである。たとえば、「其の工（_二空虚の工夫）は、則ち不善有れば未だ嘗て知らずんばあらず、之を知れば未だ嘗て復た行はざるの外、更に別の工無きなり。是れ即ち孔子の謂は所る致知なり、慎独なり」（『劄記』「後の自述」と言う。自己の内なる不善を除去することが、すなわち致知であり慎独であり、それが空虚を実現する工夫なのである。不善に対する感覚を研ぎ澄

ますことが、ますます重要視される。確かに是非善悪を知るのは「良知の照」である(上三三)から、不善に鋭敏であることは、己れの内なる良知の存在を証明する事柄である。だが中斎は、善への敏感さよりは、むしろ不善への敏感さを語つてしまふのである。

『劄記』上七七で語られるのは、中斎自身が実際に行つた苛烈な慎独の営みである。中斎は、致良知の「省察修治」によつて不断に「天運」||「仁義礼智の妙」との一体感を維持しようとする。しかし、「如し一たび間断有らば、則ち禽にして人に非ず、死にして生に非ず」だとすれば、一瞬一瞬が緊張の持続である。自己の内に時として萌す何らかの悪念を契機としてではなく、それ以前においてなされるのが慎独である。したがつて間断が許されるはずもない。そのとき、一日という時間も、一年、いや百年であるかのごとくであるという。したがつて、中斎自身、「一日の光陰を送る、豈に亦た容易ならんや」と言う。ここに見られるのは、一瞬の弛緩が、人を禽獸に墮さしめ、死に等しい状態へと頽落せしめる、という厳しい意識である。そして、緊張ゆえに時間が短く感じられるというのではなく、長く感じられる、という事態である。別の文脈で「己れに克つの苦功」(上八一)を言うが、これもまた容易ならざる苦しい功夫であつた、「百鍊以て鑑と爲るより甚だしき」(上七四) 営みであつた、と言うべきであらう。

二

ともあれ、そうした功夫において望み見られるのは「帰太虚」であつた。『劄記』「後の自述」に「事事に其の知(=良知)を致さば、

則ち意・必・固・我、忿懣・恐懼・好楽・憂患等の諸翳、雲散烟消し、而して天の太虚、果して吾が方寸の間に在るを見ん」という。

この具体的イメージは、とりあえずは空間をもつて語られる。たとえば、人が誤つて水に墮ち、溺死するのは、「生を欲し死を惡むの念」が「方寸(心臓)」を塞ぎ、そこが虚ではなく実だからである。内が虚である者は浮かんで沈まない、という(上二五五)。また、鼓や鐘は、その内が虚であるから響きがある(上二三五、下五三)。そこで、「人も亦た方寸の虚を塞がざれば、即ち事物に感通せざるは無きなり」という。つまり、自らの心臓に空間があればこそ外の空間と通じ、またそれを媒介として他の事物の空間とも相互に通じあい得るのだ、というのである。このように空間のイメージは重要である。そして、空間は即ち天である。「天は特に上に在りて蒼蒼たる太虚のみにあらざるなり。石間の虚、竹中の虚と雖も、また天なり」(上二)。そして、心も「虚なれば則ち之を天と謂ふ」(上三七)。

この心が虚であるためには、「善」ですら心を占めていてはならない、「害」だという。王陽明のいわゆる「四句教」の第一句、「善無く悪無きは心の体」を下敷にしつつ、次のように述べる。

「心の体は虚霊のみ。悪固より無し、善と雖も有るべからず。如し先づ善有りて塞がば、則ち神明は終に用を為す能はざるなり。」(上三一)

たとえ「善」であれ、それに固着するなら自在な対応が妨げられる、ということであらう。前節の表現を使用すれば、「善」からすら浄化されなくてはならないのである。さらに天においてすらも、

「天如し心有りて春夏秋冬を運用せば、則ち顛倒錯施、万生は却つて生育するを得ざるなり」(上六八)だと述べる。

しかし、右の文の意味するところはそれにとどまらない。虚であれば、「神明」が働くのであり、あらゆる生命が「成育」するのである。つまり虚は、単なる空間ではなく、いわばあらゆる善き働きが出現する場である。空間を空けることによって、そこに「虚霊」なるものが流入し、充滿するのである。(そうした事態の根拠は、太虚が、氣と不二であり、万物の生々を屬性とし、生命の一体性をもたらす「孝」そのものだという点にあるが、今はこの点に深入りしない。)

かくして、『聚語』付録では、次のように述べられる。

「心の大且つ貴なる所の者は、要するに虚霊に在るのみ。虚にして霊、故に衆理具はり万事出づ。然れば則ち人心と天の太虚と一般にして二様なり。夫れ太虚の真は便ち是れ霊にして、陰陽・鬼神・五行・春夏秋冬・万物の生々、皆其の変化云為の妙なり。」(倫理彙編五三七頁)

「(余、)孔子の「空空」、顔子の「厖空」を以て、太虚に帰するの規則と為す。故に学人、亦た此れに由つて以て工夫を下せば、則ち必ず無極の真を得。謂は所る虚霊なる者なり。而して万理万事、皆亦た此れ自り活潑に流出す。」(倫理彙編五三三頁)

自己浄化が成就し、心が太虚に帰するならば、あらゆる善きことがそこから流出してくる。また「仁義道德の全美」も保持し得る(下八六)。道德の次元である「仁義礼智」も、太虚に由来して万物を生み出す春夏秋冬という「天運」と、「一般」「一箇」である(上三

七、六七、七七)。だからこそ、「夫れ道なるものは、太虚のみ。故に学びて太虚に帰すれば、則ち人の能事畢る」(上一五)とすら言われるのである。

ところで、こうして回復されるのは人の内なる自然だ、といつてよいだろう。良知が、中斎において「赤子の心」と等置されることは、それを証している。そしてそれは、同時に外なる自然(「太虚」と直結しているのである。言い換えれば、太虚に帰した自己は内外がなくなり、他と一体化することになる。そうした中斎の考えを示す言葉もまた枚挙にいとまがない。

「身外の虚は皆吾が心にして、而して万物の往来起伏するの地」(上三五)

「壊石は即ち吾が肉骨、草木は即ち吾が毛髪、雨水川流は即ち吾が膏血精液、雲煙風籟は即ち吾が呼吸吹嘘、日月星辰の光は即ち吾が両眼の光、春夏秋冬の運は即ち吾が五常の運、而して太虚は吾が心の蘊なり。嗚呼、人七尺の軀にして、而も天地と斉しきこと乃ち此の如し。」(上三八)

これらの言葉を何か観念的なものの、あるいは単なる比喩、と解するならば、それは当を失っているであろう。自他・万物の一体性は生々しく感じられるはずのものであった。たとえば、中斎は言う。動物の死や、草木の摧折や、瓦石の毀壞などを見れば、人が痛々しく感ずる(「吾が心を感じ傷ましむ」)が、それは、動物草木瓦石などが「本と心中の物」だからであり、さらに心が「万有を葆含する」からである(上二二)。と、「痛々しく感ずる」という現代語訳は、微温的で、適切ではないかもしれない。自他一体であれば、自他の苦

痛も一体であるのが道理である。だから宮城公子氏は、「この感傷は、心の痛みであり身体の痛みだった」と解説している⁽¹⁰⁾。直截に、端的に、自分の心・身体が痛いのである。「聖人は天地万物を以て一体と為し、其の人物を視ること猶ほ吾が首足腹背手臂の如し。故に人物の病痛は即ち我が病痛なり」(下八二)というのも、同様であらう。当然、苦痛ばかりではない、「虚なれば則ち万生の楽しみを以て楽しむと為す」(上二二六)という。とすれば、心が太虚に帰した先には、たとえ苦痛も同時に増すとしても、一個人の直接体験を超えた豊穠な生が約束されているのである。

さて、こうした一体性のゆえに、心が太虚に帰すれば、「夫れ人の嘉言善行は、即ち吾が心中の善にして、而して人の醜言惡行は、亦た吾が心中の惡なり。是の故に聖人は之を外視する能はざるなり」(上一〇六)と言われることにもなるのである。他者の「嘉言善行」を我が事として喜ぶばかりではない。他者の「醜言惡行」もまた他人事ではない。したがって、他者の「惡を去るも亦た我が身の事」(上八四)である。ここから、民の困窮を傷み、幕府役人の不正を憎惡しての、いわゆる「平八郎の乱」の決起へは、ほんの一步であつたと言つてよからう。

ただし、飽くまでも心が太虚に帰すればのことである。そして中斎は、「心虚に帰すれば、則ち怒りと懼れと雖も、亦た天理のみ」(上一〇七)と言ひ、「心太虚に帰すれば、則ち非常の事も皆亦た道なるを知る」(上一二六)と言ふ。「乱」とは、「怒り」の発露であり、「非常」の行いであらうが、太虚に帰したとき、それらは正當に位置づけるのである。宮城『大塩中斎』は、「大塩は民や、天地万物と

一体化し、「心太虚に帰し」た確信を得ることによりはじめて「天誅」に立ち上り得たのである⁽¹¹⁾と言ふ。だが果たしてそうであつたかどうか。いずれにせよ、推測の域を出ないのではないか。

三

心が太虚に帰することは、可能なのだろうか。本稿冒頭で見たように、「帰太虚」の思想は、孔子と顔回の両者に由来した。その両者を対比して中斎は、「顔子の屢しば空しきは、心屢しば太虚に帰せしなり。而も猶ほ一息の有り。聖人(＝孔子)は則ち始めに徹し終りに徹し、一太虚のみ」(上七)と述べる。つまり顔回には「一息」の間とはいへ、やはり間斷があつたことになるのではないか。徹頭徹尾、太虚に帰した状態を持續し得たわけではないだろう。聖顔回にしてそうである。孔子の「心体の虚」を窺ひ得たのは、門弟中、顔回のほかに曾皙のみだという(上一七〇)。孔子のごとき聖人にしてはじめて太虚と一体であり得る。いや、太虚に帰した存在を聖人と称するのである。とすれば太虚に帰するとは、至難のことではないだろうか。ところが中斎は、必ずしも至難のこととは考えていなかったようである。

「陰陽上より做す者は、天下皆是れなり。而して太極上より做す者は、惟だ是れ聖賢のみ。而して常人と雖も、方寸の虚を看破すれば則ち彼を出でて此に入ること、蓋し亦た難からざるか。」(下五二)

しかし、中斎は次のようにも語っているのである。

「漢唐已来、名賢の外は、大抵己私心を塞きて、心は虚を失へり。

(中略) 周孔の心は即ち人と二無し。然れども吾も亦た己私心を塞ぎ了れり。先生の言(『羅子章の「死生去就」に関する言葉』)を読み、汗は背を湿らし、赤らみ類に発す。嘗みに同志に問はん、子等は如何と。(下一一九)

このギャップをどのように考えるべきだろうか。この言葉は、塾生らを前にして、師たる中斎みずからがへりくだって自己省察を求めた謙辞ともたれよう。だが、そもそも、自己が太虚に帰したことはどのように確証できるのか、となれば、ことは厄介である。右の言葉は、実際には至難であったことの率直な表白ではなかっただろうか。このことにかかわって、佐藤一斎から「自己に而太虚と覺、その実意必固我の私を免れず、認賊為子之様に相成、難認事と存候」との「諷」があったことは周知のことに属する。この一斎の「諷」は、「己私」排除、「無私」を理想とする思想が、宿命的にかかえこまざるを得ない問題を指摘していると言つてよからう。己私を排除し得ていると思つたとき、実はそれは自己欺瞞ではないか。しかも、太虚に帰したときは自他一体であるとは、それこそ甚だし己私ではないか。そうではないという証拠はどこにあるだろうか。この点をさらに考えようとするとき、山本命氏が王陽明の哲学を分析して提出した知行合一三段階説が示唆的である。粗描すれば、知覚⇨人欲を格物的に超えるのが第一段階、為善去悪の行が良知を成すのが第二段階、それでは未だ万物一体が成就しない故に、良知が再び外的知覚と即物的に結合して全体大用性を現成するのが第三段階である。そして山本氏によれば、陽明は「太虚と同体化されるような良知(『良知の虚』)は、中人の体認の範囲を超越すると見て

いる」のだと言う——これは右の第三段階である。

ところで中斎にもどつて、この第三段階を「聖人」に、第一から第二段階を「常人」にあてはめ、そして、常人は苦功の結果、その賜として第三段階に達することもあり得る、と考えたらどうだろうか。言い換えると、可能なのはどこまでも致良知の実践のみであつて、その実践を後に振り返つて観察したときに帰太虚が実現していたり、あるいはそうでなかったりする、と考えるのである。ここでは、太虚に帰したという確証はそもそもあり得ないのであり、また不要でもある。実践において帰太虚が実現するのであつて、実践に先立つて予め帰太虚があるのではない。つまり、予め太虚に帰した結果として、行為に移るのではない。太虚からあらゆる善きことがらが流出してくることも、時間的先後の關係ではなく、論理的先後の關係として理解すべきではなからうか。善きことがらが成就したとき、そこに太虚が見いだされるのである。

このように考えれば、次の中斎の言葉も容易に理解可能なのではないだろうか。

「未だ太虚に帰せざる者も、自ら欺かず、自ら謙こゝろよくし、意を誠にするの功夫は、動を徹ととぎ、静を徹ととぎ夜を徹ととぎ、終始一なれば、便ち是れ仁義を為すの道にして、而して太虚に帰するの躰なり。未だ太虚に帰せざる者と雖も、仁義は何ぞ為さざるべけんや。」(上六九)

つまり、未だ太虚に帰せざる第二段階の者といえども、その帰していないことを理由に仁義の実践に吝であつてはならない。むしろその実践こそが太虚に帰するための要訣なのだ、と言っているので

ある。中斎からすれば、一斎の「諷」などは、論理的整合性に拘泥する観照の立場からする場足とり以上のものではなかったのではない。「乱」のこととして言えは、太虚に帰したと確証があったが故に決起し得たのではなく、逆に、決起は、むしろ心が太虚に帰するための場、あるいはそのことを自らに証す行為ではなかっただろうか。もっとも、「人の厄難を救ふ時は、吾が靈淵の一波の動くや否やを験せよ。一波纔かに動けば、則ち既に情慾の在る有り。天の体に非ざるなり。天の体に非ざれば、則ち救はざるの愈れりと為すに如かず」（上一二）との言を見れば、右の上六九と異なつて、起つた中斎は既にして天の体＝太虚に帰していたのだ、とも解し得る。がしかし、実際に心が波立つかどうかは、「厄難を救ふ」という実践においてでなくては検証し得ないのではなからうか。

四

実践こそが太虚に帰するための要訣なのだとすれば、実践への激しい衝動があつて不思議はない。それが中斎にあつては、「発強剛毅」、さらには「狂」のクローズアップである。

「発強剛毅」は、『中庸』で、聡明睿智・寛柔温厚・斉莊中正・文理密察・溥博淵泉とともに孔子の「氣象徳容」を形容した言葉である。これらを兼備して、それらが時に応じて発露する故に、孔子は「器ならず」、太虚と同体であり、「即ち天」なのだという（上一七六）。ここでは「発強剛毅」は多数のうちの一つでしかない。ところがこの直前の条（上一七五）ではいささかニュアンスが異なるのである。――後世の儒者たちは、「柔徳」である「温良恭儉讓」

をもつて孔子の神髄とするが、まちがいである。せいぜい「政を聞くを求むる時の氣象徳容」にすぎない。孔子には、少正卯誅殺をはじめとする発強剛毅のふるまいが確かにあつたのである。「聖人の神化万変は太虚と斉し。豈に春温のみ有りて秋殺無からんや」。にもかかわらず、後世の人々は、温良恭儉讓を掲げて発強剛毅を憎み、正義の士の登用を妨げ、君子の行いをばむ。正人君子も、温良恭儉讓に拘泥して、かえつて衆人に妨害されて正義を実践できない。「豈に惜しむべきに非ざるか、豈に恨むべきに非ざるか。――このように中斎は激しく憤慨するのである。

また『聚語』付録の「追錦猪飼翁校簪之記」（倫理集編五一三頁以下）においては、溫柔な学者に対する非難がある。――文字訓詁の研究に汲々とする学者は、その氣質が「柔善」であるか「偏固朴質」であるかだ。しかしそんな者のみを教導していても無駄なことだ。それは「先生父子の門、未だ嘗て有用の良材を薰陶蒸出せざる」と同様だ。「是れ儒門の一大恨にして、豈に惜しむべきに非ざるか」。

ともあれ、「温良恭儉讓」といった「柔徳」では不十分だと考えられたのは確かである。

中斎のこうした激しさは、「狂」において極まる。「狂」は、『論語』子路第十三「子曰く、中行を得て之に与せずんば、必ずや狂狷か。狂者は進んで取り、狷者は為さざる所有るなり。」に基づいている。孔子の望むのは明らかに「中行」（＝中庸）であつて、「狂狷」はやむを得ずして選ばれた次善である。ところが、中斎は後者に重心を移す。孔子在世時の天下の人々は滔々として皆「郷原」であつ

たから、「中行」の人を望むことなどほとんど不可能であつたのだ、したがってこの言葉に、むしろ現実には「晨星よりも鮮なきの狂狷」を取るのだ、という孔子の積極的な姿勢を見るときだと中斎は考えるのである。中斎は、「中行」と、一見したところ溫柔な「郷原」とは、紛らわしく区別できないと考えたのであろう。こうしたことを主張した条（上一五）を、中斎は「嗚呼、道の貴き所は此に在り。道の行はれざる所も亦た此に在るかな」と結ぶ。孔子が「狂狷」を選び取ったことを理解しなければ、道の貴さの理解もないし、ましてや道の実現も望み得ないのである。

こうした考えに窺われるのは、中斎の時代意識である。つまり、江戸時代も末に生きた中斎には、周囲に、世に媚び流俗に同じ汚世に合する「郷原」ばかりが見えていたのである。それに対する反動として、潔癖な彼としては是非とも「狂狷」たらざるを得ない。

「狂狷」は、外的状況のゆえに要請されるばかりではない。自らの内面の有りようからしても要請される。不善は、たとえば「貨色功利の習ひ」は、生得的に自らの身体に沁みわたっていた。「利害生死」に「趨避の心」を起こすのもまた一般的なことである。それらからの自己浄化が容易なことではないことは前に見た。しかし容易でないがゆえに、「発強剛毅」「一念の烈」（上一五八）等の言葉から窺われるような、激しいあり方としての「狂狷」が選ばれるのである。中斎は、自ら「情心に鞭ち、利を見て肯て前まず、害を見て肯て退かず」（上六〇）を心掛けたという。しかもそれでもなお小人に類しはしないかと恐れたという。利害が敏感に意識される以上、自らにとっての利益が予想されるからこそかえって身を退き、

害であるからこそかえって飛込むことになる。また同様に、「利害生死の境に臨み、真に趨避の心を起さざれば、則ち未だ五十に至らずして、乃ち天命を知るなり。（中略）人は以て早く天命を知らざるべからざるなり」（下二五）とも言う。利害生死に趨避する心は過剰をもつてしなければ排除し得ないのではないかという、いわば焦燥感、性急さを看取することができはしないだろうか。

「己れに反みて之を独知に問ひ、則ち未だ嘗て進み取ること狂者の如く、為さざる所有ること狷者の如きの志有らざるは、恥と謂ふべし。而して日に書を読み理を語るも、究竟して郷愿に終らぬのみ。」（上六五）

また中斎は次のように主張する。——孔子すら群小の人々からその「是非の公」なることを畏れられ、しりぞけられた、まして私ごととき「聖人を学び、一に良知に任じて以て是非を公にすること狂者の如くなる」者は、他者から迫害されること、殆んど測るべからざるものがあるであらう、しかし迫害を恐れて「是非の心を昧すは、固より丈夫の恥づる所」（下二〇）である、と。とすれば迫害があればこそ、狂者のごとく進取しなくてはならないのではないか。聖人孔子にあっては、太虚と団体であるから、そこから自在な行為が流出してきたであらう。だが聖人にあらざる者においては、「狂狷」たることによって、ようやく「帰太虚」が実現することを期待するしかない。——かくして、中斎にあっては「狂狷」それ自体が目的となつたのではなからうか。

中斎は、自らの決起の不利であること、成算のないことを十分知

たち」下）一八四頁。

つていたはずである。また太虚に帰したという確証もなかったのはなからうか。にもかかわらず、それだからこそ起たざるを得なかったのだ、というのが本稿筆者の推測である。しかし、本稿の意図は、中斎における実践の根拠の不確かさを論ずることにあったのではない。というのも、そもそも人間の行為が常に不確かさに足下を洗われており、またそれだからといって行為を廃し得るものでもない限り、そして、その行為において無私でありたいと考えるとすれば、そこには中斎が直面したと同様の困難な事態が出来しているだろうからである。もっとも、行為の規準は己私なのだとすれば、この困難さは解消するであろう。そこにはまた別の問題が横たわっているにしても。

いや、中斎から見れば、本稿は「良知の底蘊」を理解し得ずに「難きに苦しむ者」（上二〇二）の営みを出ないのかもしれない。

〔注〕

（一）以下、『儒門空虚聚語』は「日本倫理彙編」に拠り、その頁数を記す。『洗心洞劄記』は「日本思想大系46」（福永光司校注）に拠り、巻名と条数を記す。また、「日本の名著27」（宮城公子編）の現代語訳を参照し、教えられるところが多かった。

（二）『聚語』巻上冒頭（四五頁）で、「空空とは、孔子、自ら心を言ふなり。屢空とは、孔子、独り顔子の心のみ太虚に同じきを称するなり」といい、『論語』子罕に出る「空空如」を、通常解釈に反して、孔子自身の心の状態と解する。

（三）山下龍二「大塩平八郎」（相良・松本・源編『江戸の思想家

（4）山下前掲論文一八五頁。また前田愛『幕末・維新期の文学』は「存在論への志向をはらんだ張横渠の「太虚」は、「致良知」を媒介に内面の原理、実践的な原理へと転回された」と述べる（著作集1、三四頁）。

（5）別の箇所では、「先入主」から「習性」、「習性」から「意見・情識」が生ずると述べている（倫理彙編五四〇頁）。

（6）宮城公子『大塩平八郎』（朝日評伝選16）二八頁。

（7）宮城前掲書は、「大塩の「良知を致す」ための「功夫」の特質」は、その「功夫」が「誠意慎独」「慎独克己」であったことにある旨、詳論する（三六頁以下）。

（8）こうした点は、そもそも陽明学の「格物」が、自らの内の微細な意念の動きを察知し、それを格すことであつたことと密接に関係しているのであらう。中斎は、「這の裏に徹しく禍福生死の念在る有らば、則ち格物の物の字、決して分曉明白なる能はざるなり。如し其の念無ければ、則ち心解し了る」（上一三四）という。なお荻生茂博氏は、「中斎学の輪郭」（『大塩研究』第二四号）において、中斎学の性情三元論的側面やその倫理主義をもって朱子学的思维の発現とし、「陽明学を声高に叫んだ中斎の方が（佐藤一斎よりも）、却って朱子学的な思维を守っていたのである」と述べ、また「大塩中斎」（源了圓編『江戸の儒学——『大学』受容の歴史』）においてもほぼ同様に論じている。

（9）本稿はこの点についての考察を省略した。以下の諸論著を参

照されたい。宮城前掲書一三九頁以下。宮城「大塩中斎の思想」(日本の名著27解説)三四頁以下。相良亨『言志四録』と『洗心洞劄記』(思想大系46解説)七二七頁以下。

(10) 宮城前掲論文四一頁。

(11) 浅見綱斎講義の『仁説問答師説』に、「物ヲ折ルトシルガ出テ、天地ノ心ノイヤガリサフニ見ヘル、我心ニモムゴノシウ思ハル、」という(思想大系31、二二六頁)。これは、宋学以後の「万物一体の仁」の思想に通常の感受性を表現しようが、綱斎の場合は「見ヘル」「思ハル、」と言い、中斎に比して、間接的である。

(12) 宮城前掲書二五三頁。

(13) 相良前掲論文七三四頁。

(14) 宮城前掲書一七八頁以下。宮城氏は、一斎の書簡を丁寧に分析して、そこに「冷笑」「冷たい揶揄」を見ている。また前田前掲書には、平松築斎宛猪飼敬所書簡の「佐藤一斎ヨリ大塩ヘノ答書ニ。意必固我ナキトオモフ所ニ。固我ノ私アルヲ免レ難ク候ト。是彼人ヲ諷セシ也」という一節が紹介されている(四五頁)。

(15) 山本命『明時代儒学の倫理学的研究』九九、一〇四、一八四頁他。なお島田虔次『王陽明集』(朝日文明選6)は、この三段階説に対して批判的である(二〇頁)。

(16) 朱子学の「理先気後」説と同様に理解できよう。

(17) 前田前掲書四一頁。

(18) 前に見た上一七六は、この強調を少々中和すべく置かれたも

のであろう。ちなみに、少正卯の誅殺については上一六〇でも言及し、舜の四凶族の追放と並べ、「太虚の真仁」から出たものだとする。

(19) 「先生父子」とは、中斎によって引用された猪飼敬所の書簡中に「遂に又、仁斎父子、中井履軒の字を以て規則と為す」とあるので、「仁斎先生父子」であらう。

△追記▽ 本稿は、科研費総合研究(A)(代表者野崎守英)研究成果報告書「一八・一九世紀日本における言説空間の変容」(九二年一二月)所載の旧稿に加筆し、訂正したものである。

(山口大学助教授)