

おそれとつつしみ——近世における「敬」説の受容と展開——

板東 洋介

一 問題の所在

朱子学を受容した近世の日本人は、無論、その公式的な紹介者・祖述者にとどまっていたわけではない。むしろ近世の日本、とくに戦国の余燼の燃るその初中期には、朱子学が科挙や礼法を通じて社会化・公共化しなかつたために、かえって解釈の固定化をまぬかれ、学者それぞれの性向や個的な問いを反映した、複数形の「朱子学」が育まれたのである。

ところで、朱子学の思想教説としての特徴は、内的な修養と外的な知の獲得とをふたつながらに学的主体の修為と

して課すこと、つまりは行と知との二本立ての構えにあるといえよう。曰く存養・省察、曰く力行・致知、曰く居敬・窮理、曰く尊徳性・道問学、云々——種々の位相において反復されるその対句的なスローガンに、かかる構えは明瞭に示されている。朱子学周辺の別の思想教説、すなわち朱子学がそこからの差異化によって自らを形成していった思想的母胎である禪宗や、朱子学に対する批判者として立った陽明学には、そろって知を行へと回収してしまう行一元論的な傾向が見られるのに対して、あくまで知・行の並立という前提を崩さない朱子学の構えは、その顕著な特徴をなしている。

こうして知・行の並立という点に朱子学の要を求めた場

合、近世日本におけるその独自の展開として従来注目されてきたのは、おもにその知の側面、すなわち格物窮理をめぐる展開であったといえよう。丸山真男が自然・人事を通じて「理」の貫徹する「連続的思惟」の「分解過程」を見（『日本政治思想史研究』昭和二十七年）、源了圓が対象認識における「思弁的合理主義」から「経験的合理主義」への移行を見る（『徳川合理思想の系譜』昭和四十七年）ようにである。こうした窮理の系譜に大文字でクレジットされるのは、林羅山や貝原益軒のような、現世のあらゆる存在者を「理」によって把握・分類せんとする、百科全書的な知への志向をもった儒者たちである。しかし羅山や益軒の同時代には、彼らとは気風・学風を別にして、有限なこの心身に「道」を体現せんという行への志向を強く有する学者たちの系譜が存した¹。中江藤樹や山崎闇齋である。彼らとともに窮理派の筆頭たる羅山を痛烈に批判する。その批判は、表面上は羅山の「曲学阿世」的な態度に向けられているが、より根本的には、新思想としての朱子学に求めるものの相違にこそ淵源をもつていよう。すなわちその相違とは、「太平の世」に相応しい新たな思想教説として登場した朱子学の広汎な体系の何処に、みずからの思想的焦点を定めるかの違いである。前者の「主知的博学的」学派（阿部吉雄²）が朱子学にたいして、社会秩序から自然界にわたるあらゆる

事象を齊一的に解釈しうる知の枠組みを求めたのに対して、後者の「体験的修養的」学派（同）は従来の武士の習いや禅宗の修行を代替しうるだけの厚みと奥行きとを具えた、自己をあるべき自己たらしめるための行の方途を、求道者のな情熱をもって求めたのである。

藤樹や闇齋の考究の焦点となった行とは、具体的には「敬」（持敬・居敬）である。そして彼らのこの「敬」への考究は、——益軒が長年の格物窮理の果てに、朱子への「大疑」に至ったのとパラレルに——やはり一般に「朱子学」として流通する命題系からの逸脱を帰結した。すなわち、彼らが編み出した霊像・靈符祭祀や垂加神道という「敬」の実践は、周囲の人びとの眼にはともに異端として映ったのである。

藤樹の高弟・熊沢蕃山の『集義和書』に次のような問答が見える。

一朋友問ひて曰く、江西の学者（藤樹―引用者註、感応篇をよみ、又誦経の威儀をつとめたりと聞く。世人これを笑ふ者あり。まことなるか。答曰、まことなり。細工のしならひには、けづりそこなひ多く、馬の乗ならひには度々落るがごとし。聖賢伝授の心法の師なくて、中江氏初てさまざまに心をねりて試られき。……されど人倫にをいて如此の事あるべからず。志は殊勝

なれども異端の流にまがふ故に、我は不用なり。^③（『集義和書』二版本、巻十）

「二朋友」のことばはすでに、藤樹の宗教的な行を白眼視する「世人」たちの風潮が存したことを伝えている。そして親しく藤樹の警咳に接した蕃山には、藤樹のそうした逸脱が、新儒教が育まれた宋・明代の中国とはあらゆる状況（藤樹・蕃山が好んで説く「時処位」・「水土」）を異にする近世日本において、目慣れない外来思想としてある新儒教を、自らを賭けうるものへと鍛え上げなくてはならなかった独学者の苦しい試行錯誤として、共感をもって了解されている。それゆえ蕃山は、靈符祭祀や誦経威儀といったその奇矯な行を導いているところの師の「志」を是とする。しかしその行自体は、「異端の流にまがふ」ものと見て、自身は行じないのである。

また、太宰春台は閻斎の思想遍歴について、次のように評する。

閻斎モ仏法ニ帰スベキ者ナレドモ、本来禅僧ヨリ還テ儒ニナリタル故ニ、復仏法ニ帰スルコトヲ恥テ、巫祝ノ道〔神道—引用者註〕ニ走レリ。……若今ニモ天主教ノ禁ヲ弛ラレバ、閻斎ガ如キ者ハ、必皆天主教ニ帰スベキナリ。^④（『聖学問答』）

春台一流の口さがなさが顕著なことばであるが、ここで

は閻斎の逸脱は「天主教」にも走りかねぬ」と、幕藩体制下における最大級の異端の烙印を押されている。藤樹や閻斎の「敬」の実践は、周囲の人びとの眼には、かくも怪しげなものに映ったのである。

こうして朱子学の公理系から逸脱してゆく藤樹や閻斎の「敬」への思考と実践とは、その間に直接の影響関係は存しないにもかかわらず、あるひとつの問題をめぐって回転しており、また同時にそこにはその問題に対する、彼らの生と思想との存立が賭けられた、それぞれに個性的な応答が示されている。その問題とは、ひとことではいえず「敬」における他者の契機いかにという問題である。この問いと答えとの終始をたどり、そこに存した思考とその意義とを再構成することは、すぐれて思想的営為とよぶに足る作業であろう。本稿は、朱子学の受容に際して、近世日本の儒者たちが「敬」というその基本範疇をめぐって行なった原理的な思考と、その意義とを明らかにすることをめざすものである。

二 朱子学における「敬」——基礎的考察

本稿の主題であるところの近世日本における「敬」の展開を見るためには、まずそもそも朱子学における「敬」と

は何であったのかを簡単に押さえておく必要がある。

思弁性や体系性といった徴表によって従来の儒教とは区別される、新たな儒教としての「宋学」が宋代の士大夫（あるいは君子・読書人）たちのあいだに形成されてくる根本動因は、世襲貴族・軍閥・閥閥などの旧来の政治勢力に代わって天下国家を担わんとした彼らが、為政者として立つための新たな理念や世界観を希求し、模索したことに求められよう。^⑥ こうして「万世の為に太平を開く」（張横渠）^⑦ 氣概を帯びて新しく為政の現場に立った彼らは、次々にやってくる重大な政治的案件に対して、宗教伝統・家柄・軍事力・皇帝との姻戚関係といった旧来の政治資源に依存することなく、ただ自己一身を拠りどころとして決断を下さねばならない。こうした責任（と、それに纏綿するストレスとの）重い自己の心身を律する工夫として打ち出されたのが、「敬」であった。

この「敬」はもちろん宋代の新造語ではなく、五経の主要概念の一である。「敬」を踏まえて説き出されたものである。そこには『書経』の「欽しみ」や『礼記』の「敬の至り」・「毋不敬」（敬せざることをなかれ）といった、^⑧ 科擧をパスした士大夫ならば誰もが諳んじているような古代の「敬」の用例が響いている。

しかし、古代の「敬」と宋代の「敬」との間には、大き

な差異もまた認められる。その差異は端的には、自己の外なる他者の存在をその成立の要件とするか否かにある。

古代の「敬」に顕著なのは、「欽んで上帝に承く」（『書経』武成）・「天の怒りを敬す」（『詩経』大雅、板）というような世界の主宰者たる天（上帝・昊天）への畏敬に端を発し、鬼神・靈屋・天子・大臣・年長者といったそれぞれの場面における上位者へのうやまいへと転位してゆく、自己よりも上位の他者を畏れる姿勢である。もとよりそこには「威儀を敬慎す」（『詩経』大雅、生民ほか）というような、自己の外、他者に向かうというよりは、むしろ心身を収斂させ放恣に流れないようにするという内への、動性を帯びた「敬」の用法も頻出する。朱子学の「敬」はむしろこちらの用法を継承しているともいわれる。^⑨ しかし、白川静が「敬」は元來「神事祝禱に関する字」であり、「神につかえるとき心の心意」をいうと指摘するように、^⑩ こうした「敬」において主体の心身が内へと収斂するのをもまた、祭祀の場における神を原型・典型とする、ゆるがせにすることのできない他者が自己の外に、現前しているためだと解しえよう。対して、朱子学における「敬」はどのような説かれ方をしているか。

曰く、「然らば則ち所謂「敬」なる者は、またいかにか力を用ゐるや」と。

曰く、「程子」ここにおいて、嘗て「主一無適」を以てこれを言ひ、嘗て「整齐嚴肅」を以てこれを言へり。その門人に至りては、謝氏の説に則ちまた所謂「常惺惺法」なる者あり。尹氏の説に則ちまた所謂「其心収斂、不容一物」なる者あり。是の数説を觀ば、以てその力を用ゐるの方を見るに足らん」と。(《大学或問》六一五〇六)

朱子が「敬」の実践の目当て(「力を用ゐるの方」として選び出した、宋学者たちによる四つの「敬」の説明は、礼と強く相關する「整齐嚴肅」を除いては、「一を主として適く無し」といい、「常惺惺法」といい、「その心収斂して一物を容れず」といい、みな自己の内部へ向かつての精神の極度の集中と、その持続を説くものである。ここには天(上帝・昊天)や鬼神といった、主体を脅かす上位の他者の感覚は稀薄であるといわざるをえない。そこで目指されるのは、他者を畏れることではなく、むしろ外界の事物にいたずらに動かされることのない、自己の万物に対する主宰性——よく引かれる大演皓の表現によるならば自己の「絶対主体」¹⁰性を、確立することである。

このとき、天子に命を下し、人にさまざまに禍福を与え、ついには命を革めもする、六経世界において恐懼すべき最大の他者であった天はどこに位置づくか。

敬せば則ち天理、常に明らかなり。……

人能く敬を存し得ば、則ち吾心湛然として天理、粲然たり。(《朱子語類》卷十二、十四—三七二)

「敬」の工夫がうまくいけば、「天理」が明らかに輝き出すのだと朱子はいう。ここでいう「天理」は人間が生得し固有するところの「天理」、すなわちいわゆる「明德」・「本然の性」に相当しよう。こうして「敬」の場面における天は、遙か頭上に仰がれ、畏れられる絶対他者から、人間のうちに本来性として内在する絶対性へと読み替えられている。いわばそれは、外なる天を畏れることから、内なる天理を輝き出させることへの「敬」の変容である。禪宗の主人翁説や道教の内丹説の強い影響と、それらからの自己差異化によつて成立したこの朱子学の「敬」、すなわち自己を本来的な自己たらしめ、外界への主導権を確立するという再帰的・自己完結的な「敬」においては、自己が脅威的な外部へと曝されているという古代的な「敬」の感覚は、やはり喪われているとみることができよう。

以上で確認してきたところの、他者の臨在を根本要件とする古代の「敬」と、自己の主宰性の確立を目指す朱子学の「敬」とのあいだの隔たりは、さまざまな思想源泉から(敬虔さ)を前—理論的な実存感覚として汲み上げていた日本の儒者たちには敏感に感知され、また繰り返し批判的

に指摘されるどころであった。¹⁾しかし、この隔たりとは、見方を変えれば、「敬」という一つのことばが有する含蓄の深さでもあろう。さらに日本の場合、中世からすでに朱子学と習合しつつも一定の自律性を確保していた別の二つの思想伝統、すなわち神道と武士道も、「敬」に重なるつつしみや自敬を枢要な概念としており、そこでの「敬」の議論をさらに輻輳させている。こうした「敬」のひろがり・含蓄の中で自らの思想的主題を展開させたのが、中江藤樹と山崎闇斎の二人にほかならない。

三 皇上帝への〈おそれ〉——中江藤樹

近世初期の大儒・中江藤樹は、その四十一年の短い生涯の中で思想を二転させたと三転させたとはいわれる人物である。その屈折と陰翳との多い思想遍歴は、「心をまもり身におこなふべき道」(『翁問答』三一五七)の模索に終始した。自己を律しうる行への問いに貫かれていたと言いつつ換えてもよい。その藤樹は、三十一歳のときに朱子学の修為に挫折・限界を感じ、最初の思想的転回を経験している。

夏、『持敬図説』並ニ『原人』ヲ著ス。此ヨリ前専ラ四書ヲ読テ堅ク格法ヲ守ル。其意専ラ聖人ノ典要・格式等、逐一受持セント欲ス。然レドモ間々時ニ合ハ

ズシテ、滞碍行ヒガタキヲ以テ、疑テ以為ラク、「聖人ノ道カクノゴトクナラバ、今ノ世ニ在テ吾輩ノ及ブ処ニアラズ」ト。是ニ於テ五経ヲ取テ熟読スルニ触発感得アリ。故ニ『持敬図説』並ニ『原人』ヲ作為シテ同志ニ示ス。(『藤樹先生年譜』三十一歳条、五一―四四)

藤樹が挫折した修為が「敬」(持敬)であることは、その転回のとにまず著された著作が『持敬図説』であることに瞭然である。その『持敬図説』にいう。

或る人曰く、「程子嘗てここにおいて「主一無適」・「整齐嚴肅」を以てこれを言ひ、謝氏また「常惺惺法」を以てこれを言ふ。尹氏また「其心収斂、不容一物」を以てこれを言ふ。朱子またここを以て説を為せり。然るに子その説を取らざる者は、何ぞや」と。

曰く、「程子「主一無適」の説、最も親切適当たり。然れどもその「無適之謂一」と曰ふ時は、則ち「一」の義、親切ならず。立言太だ簡奥にして、意味足らざる者あり。ここを以て初学その精蘊を暁ることは必ず往々実を著け手を下すの艱きことを苦しむ。」(『持敬図説』一一六八―四一五)

この議論は、前引の『大学或問』の説に基づいている。そこで朱子は「敬」の具体的な「力を用ゐるの方」を示しただけであるが、その四句でもまだ抽象的に過ぎ、「初学」

の者——それは程朱に遅れること数百年、かつ国を異にし
ながら、彼らについて学ばんとする藤樹自身を指している
——には「手を下す」べき具体的な「工夫の準的」(同、一
一六八五)がないと彼は歎くのである。格法を逐一遵守せ
んとしてぎくしゃくと闊達さを失っている『年譜』のさま
と、「一になれ」という程子のことはの前で手がかりのな
さに途方に暮れている『持敬図説』のさまとは、ともに朱
子学が指定する行への藤樹の強い齟齬感を示している。

こうした行き詰まりの打破は、『年譜』に見えるように、
五経との出会いによってもたらされた。藤樹の学文の対象
が四書から五経へ移ったということは、彼が朱子によって
合理的かつ体系的に整序された四書の体系を越えて、古代
周王朝の祭事や習俗の記憶を遺す儒教の古層にじかに触れ
たということを意味している。

では、藤樹は五経の何処に、彼が直面した行の問題につ
いての突破口を見いだしたのか。それは端的にいえば、五
経に見られる天への畏敬の態度にである。『持敬図説』と
『原人』には、五経からの大量の引用が見られる。『原人』
に見えるのは、「悠々たる昊天」(『詩経』小雅、巧言)、「蕩々
たる上帝、下民の辟なり」(大雅、蕩之)といった天の主宰
性を語る経文である。そしてまたこの主宰者たる天への
「敬」を命ずる「これを敬しこれを敬せ、天維れ頭らかな

り」(『詩経』周頌、敬之)は、両書がともに引くところであ
る。藤樹が五経に見いだしたのは、絶対者としての天への
畏敬の態度、藤樹自身の表現では「天命を畏るる」態度で
あったといつてよい。

こうして見いだされた古代の天への畏敬の態度が、いか
にして「敬」の「工夫の準的」を求める藤樹の課題に応え
えたのか。その間の消息は、次の一文に示されている。

蓋し能く天命を畏れ徳性を尊ぶときは、則ち自然に
「主一無適」、自然に「整齐嚴肅」、自然に「常惺惺法」、
自然に「其心収斂、不容一物」なり。(同、一一六八七)

「天命を畏るる」、より具体的には「上帝の命を恭敬奉持
する」(『明德図説』一一六八二)という、絶対他者に対する
心身の敬虔な構えによって、朱子が並べあげた「敬」のあ
りようは「自然に」達成されるのだと藤樹はいう¹²⁾。この消
息を、藤樹は「君・父の前に在る」場面を例にとつて説明
する(以下、一一六九六)。すなわち、主君や父といった頭
のあがらない上位者の前にいるときは、誰もが心がひきし
まって、おのずとよからぬことはなさぬであろう。その上
位者への「畏敬」が存するためである。主君や父であれば、
そのもとを罷り出た後でほっと一息ということもありえよ
うが、天は「聡明々畏、幽独頭明の異無き」、すなわち何
から何までお見通しの、絶対的な上位者であつて、そうし

た緊張の弛緩は一瞬たりともありえない。ゆえに「天命を畏るるときは、則ち本心常に惺惺」である。つまり藤樹は、上位の他者の前に出たときの心のひきしまりによってこそ、宋儒の説く心の極度の集中状態・覚醒状態は達成されると考えたのである。ここに藤樹が求めた「敬」の「工夫の準的」、すなわち実践のこゝつは、「天命を畏るる」こととして見いだされた。

かくて五経に見いだされた「天命を畏るる」態度は、藤樹学を特徴づける「非宋明学的の仰信的な天の思想」（木村光徳¹³）として、以降の藤樹の思考と実践とを主導してゆく。この転回から二年後の大乙神¹⁴ 皇上帝の祭祀や、三年後の「吾朝開闢ノ元祖」（同、五一―二十二）たる伊勢神宮への参拝は、そのあらわれである。その大乙神祭祀が、儒者の避くべき淫祠邪教にあたるのではないのかという当然の疑問に答えて藤樹はいう、大乙神の祀りは、庶人が富や長寿を祈る民間信仰などとは全く質を異にする、士君子のための「初学の由りて以て持敬を資くる所」なのであると（『大乙神経序』一一―四〇）。ここで、「初学」のための「持敬」の手がかりという論法が、二年前の『持敬図説』と全く共通していることに注目せねばならない。大乙神をかたどった霊像、あるいはその名を記した紙符に対して、齋戒してぬかずき、奉仕するさまは、いかに周囲の眼には異端

と映ろうとも、藤樹自身にとつてはあくまで儒教的士君子としての「敬」の実践だったのである。

『孝経』からの啓発以降、藤樹学の中心概念は「敬」から「孝」へと変わってゆくが、その「孝」とは、「自己」に先立つ根源たる皇上帝・天地・父母といった他者たちに自己が多くを負っているという「贈与」感ないし「負債」感（黒住真）を前提として、それに報いんとするところに立ち上がってくる心性・実践にはかならない。それは自己に対する他者の価値的・時間的先行と、その他者への敬虔という点で、かつての「敬」を強く継承する概念である。かくて藤樹の朱子学の「敬」への躰きは、他者を畏れる古代の「敬」との出会いを導き、そしてこの〈おそれ〉としての「敬」の発見こそが、濃厚な宗教性を帯びた独特の藤樹学が形成されてくる機縁をなしたのである。

四 自己確立とおののきと——山崎闇齋 I

中江藤樹が郷里の藤の樹のもとで歿したのは慶安元（一六四八）年のことであるが、その藤樹から何ごとかを享けるかのように、山崎闇齋は『闢異』（正保四¹⁵ 一六四七年）によって朱子学者としての本格的な活動を開始した。闇齋は、朱子学における「敬」に対して藤樹と同等以上の徹底的な

考究と実践とを行なった学者である。闇斎の思考の焦点が終生この「敬」にあり続けたことは、門流を二分する大論争を惹起したその「敬義内外」説や、朱子が「敬」の具体的方法を示した「敬斎箴」の顕彰と出版や、〈つつしみ〉（「土金之伝」）を根本教義とする垂加神道の提唱といった、もろもろの事蹟に明らかである。

「敬義内外」説において朱子が実際に言ったところを越えてでも朱子の言わんとしたところを闡明しようとし、そのゆえにあくまで朱子の本文に忠実であらんとする人びとから異端視されたように、闇斎も藤樹と同様、既成の「敬」説の中に安住してはいなかった。しかし闇斎の「敬への思考は、自己の外なる絶対者の措定と、そのものへの〈おそれ〉という藤樹と同一の方向へは進まなかった。

「敬斎箴」の「心を潜めて以て居り、上帝に対越す」の句を闇斎は次のように解する。

「対越上帝」トハ、潜心ノナリヲ云ヘリ。上帝トハ、天理ヲ指シテ呼詞也。……今潜心ノ工夫セルモ、此ノ上帝ト対スルガ如クナレト也。（「敬斎箴講義」八七）

すなわち、上帝は藤樹の場合のような人格的な絶対者ではなく、「天理」の比喩にすぎない。しかもここでは、上帝への対越それ自体が比喩であって（「……ガ如クナレ」）、「敬」する主体が実際に行なっているのは、自己の外なる

絶対者を仰ぐことではなく、むしろ「主一無適」というに相応しい自己の内面への沈潜（「潜心」）なのである。

闇斎が「敬」によって目指したのは、自己の外なる絶対者への〈おそれ〉ではなく、むしろ心に「千変万化ノコト触来レドモ、……道理ノ儘ニ明ニサバク」（同、九二）という、外界に対する自己の絶対的な主体性の確立である。しかもその主体性とは、程子や朱子が求めたような士大夫としての主体性ではなく、武士としての主体性である。つつしみが成った者は「ツントサシツマリテ殺ス道理ニナリテカラハ、人デモツント殺スモノ」（「神代巻講義」一四四）だと闇斎はいう。それは仁政の理想に拠って朝に立つ士大夫のありようではなく、いついかなるときも刀を抜いて人を殺すことと、また同時に自らが死ぬことに向かつて身構えている武士のありようである。⁽¹⁶⁾元和偃武以降の「太平の世」とはいえ、喧嘩・無礼討ち・敵討ち・切腹・その介錯など、武力に暴力の発動とその帰結としての自他の死とは、後代のわれわれが想像する以上に武士たちの身辺にあり続けたし、そうした武力を管掌する身分としての武士の自己把持を苛烈に説いたからこそ、闇斎の「敬」の教説は会津藩祖・保科正之をはじめとする武士たちの熱烈な支持を受けたのである。

こうして闇斎の「敬」を特徴づけるのは、一面では（文

官ならぬ) 武士のためのものであるがゆえの、本来の朱子学よりも峻厳で強烈な自己確立への要求であるが、しかしその「敬」は、自我のいたずらな肥大を不断に警め続けるところの、何か他なるものへのおののきという別の面を併せもっている。村岡典嗣はつとに闇斎の「敬」が「宗教的敬虔の域に到つた」ものであることを指摘しているし、また田尻祐一郎は闇斎の思想全体の主題がそもそも「自己中心性の克服」にあつたと見ている。⁽¹⁸⁾

外界の他者・他物に対して主導権を確保し続け、時に応じては彼らを「ヅント殺」しさえする強烈な自己の確立と、自己を越えたものへのへりくだりという相矛盾する二肢から成る闇斎の「敬」のさまは、彼が『大学』の文言に与えた次の解によく表れている。

「恂慄」とは敬の内に存するなり。「威儀」とは敬の外に著はすなり。(『文会筆録』三、一—一七六)

「敬」する主体の外面の「威儀」ということで闇斎が念頭に置いているのは、他者の侵犯を許さない「閑かな強み」(相良亭)ある武士の風体であろう。しかし、そうした「敬」する主体の内面を、「恂慄」ということばで闇斎は言い表す。「恂慄」とは「戦懼」(『大学章句』)、すなわちおそれおののきにほかならない。別のところで闇斎は「戦々」、すなわち「ヲソレヲノ、ク貌」こそが「敬」のさまを端的

に表わしているともいう(「敬斎箴講義」八八)。それ自体が見えない甲冑・城廓であるかのように周囲を懼伏せしめる武士の風儀に鑑われながら、しかしその主体は何か他なるものに慄えているのである。

こうした二肢から成る闇斎の「敬」は、皇上帝への(おそれ)に収斂する藤樹の「敬」よりも、われわれにとって直感的な像を結びにくいものである。おののきつつ絶対主体としてある、あるいは絶対主体としてありながらおののいているというこの微妙な「敬」は、彼の経学上の言説よりも、その神道説、すなわち垂加神道の教説において、より直感的に掴みうる像を結んでいる。さらには、おののきと主体性の確立とが同時・同一であるという消息を語るまさにそのためにこそ、闇斎は朱子学とはさしあたり別の、⁽²⁰⁾神道という思想伝統を自らの思想の核心に取りこんだのだ——という揚言すらゆるされよう。以下、神道の意匠と語彙とをもつて語り直されたこの「敬」、すなわち(へつつしみ)の内実を、節を改めて捉えてゆく。

五 「心神」への(へつつしみ)——山崎闇斎Ⅱ

闇斎は、『日本書紀』神代巻の大己貴神(『古事記』の大国主命)の事蹟に(へつつしみ)の神話的原型を読み取って

る。⁽²²⁾ 大己貴神は国作り、すなわち邪神や精霊が跳梁する国土の原初的な混沌の秩序を遂げたあと、次のような問いを發する。「今し此の国を理むるは唯吾一身のみなり。其れ吾と共に天下を理むべき者、蓋し有りや」と。そこに「神しき光」が海原を照らしてやって来て、「如し吾在らずは、汝何ぞ能く此の国を平けむや。吾在るに由りての故に、汝その大造の績を建つることを得たり」と語る。このあやしき光は大己貴神の誰何に答えて、大己貴神自身の「奇魂・幸魂」であることを明かし、「日本の国の三諸の山」に祭られることを望んだ。——一般には大和の大神社社の起源譚と解されるこの一連の物語を、關齋は次のように象徴的に解釈する(以下、「神代卷講義」一六六以下)。すなわち、あやしき光とは、大己貴神自身の「心神」である。国作りを遂げた大己貴神が、この大事業は自己一身で成し遂げたと「慢心」しているときに、「ア、ナニヤラアヤシイモノガアル」と「心神」の存在に気付いた。「マコトニ吾一身デシタト思ヘバ、コノ心神ガ吾ニ備ハリテアリテ、コレガスル所ヨト、心ノ本源ヲサトラセラレタ」のである。その「心神」が祭られた「三諸の山」とは「身ムクロ」、すなわちこの身体の謂いである。つまりこの条は、大己貴神の「コノ身」に「カノアヤシキヒカリノ心神」が「勸請」され、「キット宿ラセラレ」るまでを表わしているのである。

身体が夜郎自大な放恣(「慢心」)に陥りがちなところに、身体とは別の「心神」の働きが自覚され、その「心神」の身体に対する「キット」した主宰性が確立するに到るといふこの過程は、自己の内なる「天理」を自覚し、その「天理」の「氣」的部分(情欲・肢体)に対する主宰性を確立するという朱子学の基本的な修身觀を神話の中に読み込んだものと見ることができよう。

身体において「心神」を祭るといふこの垂加神道の(「つしみ」と、心身をひきしめて内なる「天理」を惺めさせるといふ朱子学の「敬」とは、論理的に、その構造のみを見るならば、同一のことがらの二様の表現にすぎない。「敬」は「倭語の土地之味(「つちしみ」・土地之務(「つちしむ」)の謂ひ)である」と、両者の同一性は關齋自身が強調するところである(「藤森弓兵政所記」一一六)。しかし、「敬」はあくまでも実践のための概念である。それをこの身に踐み行なわんとするとき、(「つしみ」)は「敬」とは異なる興行き帯びてくる。

大己貴神のもとに來臨した光が、実は大己貴神自身の幸魂・奇魂であったように、畏れられ、恭敬を尽くされる「心神」は、実はそのつしむ主体の本来的な自己自身(「道心」や「本然の性」)にほかならない。しかし、その「心神」は大己貴神にはあやしまれたのである。關齋が、神代

巻原文では「神光」の「神」の訓として一例見えるに過ぎない。「アヤシ」を、「ア・ナニヤラアヤシイモノガアル」、「カノアヤシキモノ」、「アヤシキ光ノ心神」などと、一段のキーワードとして強調反復していることに注目せねばならない。この「アヤシ」（「クスシ」とも）とは、祭祀伝統としての神道において、神の原初的な示顕に際会したさいの感覚を形容するために用いられる常套表現である。

・時に、忽然に天陰り氷雨る。乃ち金色の靈しき鴉有りて、飛び来り皇弓の弭に止れり。其の鴉光り晬煜き、状、流電の如し。（『日本書紀』神武天皇即位前記）

・小倉山の麓に鍛冶の翁有り、奇異しき瑞を帯ぶ。一身を為して八頭を現す。人これを聞きて実見を為すに、五行行きては即ち三人死に、十人行きては即ち五人死ぬ。故に恐怖を成して行く人無し。（『宇佐八幡宮縁起』）

こうした「アヤシ」は、日常茶飯の見慣れた存在者としてではない、よそよそしい・不気味な（*unheimlich*）他者・他物としてのものの立ち現れを示している。そしてこのあやしさとは八幡縁起にあるように、ついには近づく者を殺しかねない恐ろしさでもある。

ものの他・性の覚知であるところのこの「アヤシ」に注目する閻斎は、つまり、大己貴神にとつて「心神」が畏るべき他者として出会われたという点に、一段の要点を見い

だしたのだといえよう。大己貴神の「心神」への「サトリ」・「大悟」とは、「華開」（『伝燈録』）や「一旦豁然」（『大学章句』）といった、自己が世界大へと拡大されてゆく解放感に伴われた悟りではない。その悟りに伴っているのはむしろ、それが「慢心」や「自負の心」（『風葉集』五―三三八）と呼びなされる日常的な自己の打破と表裏であるように、畏るべき他者の前に自己を極小化してゆく緊張ないし畏怖の感覚である。皮膚感覚としては、それはまさに「恟慄」、すなわち皮膚が粟立つようなおのきなものである。

かくて閻斎の説く（「つつしみ」の骨子は、本来的な自己自身にほかならない「心神」を、あくまで畏るべき他者たる神として捉え、神として遇し続けるところにある。この（「つつしみ」はまた、自己の身体を神の来臨する神祠（「ホコラ」・「ヒツキノ宮」・「神明之舎」と観念しつつ振る舞うこととも説かれる。それはつまり、自己中心的（「慢心」的）な遠近法のもとに惰性的に暮らしていることから、行住坐臥のあらゆる場面に居合わせている畏るべき何ものかにおのき続けることへの、基礎的な生活感覚の変容である。真夜中の一人の部屋でふと、自分のすぐ真後ろに誰かが立っているに違いないという感覚とともに皮膚がぞわりと粟立ったという体験を、おそらく誰もがもつていよう。そのときの粟立ちを、ルーテインと化している昼間の生活にお

いても保ち続けるような心身の構えを、闡斎は（つつしみ）と名指しているのである。こうして日常的な自己と身体とおののき、自らのそれまでの傲慢さに恥じ入っているそのときにこそ、「心神」、すなわち天理と一なる本来の自己自身の、身体および外界に対する主宰性が確立されている。おののいているときにこそ、人ははつきりと惺めていたのである。かくて垂加神道の（つつしみ）においては、おののきと絶対主体性の確立とが同時・同一なのである。

「心神」を祀る、すなわち本来の自己に恐懼し戦慄し続けるというこの闡斎の「敬」のありようは、やはり公式的な「敬」の範疇からは逸脱しているといわざるをえない。もとより「道心維れ微かなり」（『書経』大禹謨）が堯舜の伝の一節として尊重されるように、天理と一なる本来の自己（道心）が氣質の偏りや人欲によって覆い隠されていること、それゆえその現れるべくして未・現前なるあるべき自己への緊張感を人は不断にもち続けねばならないことは、すでに朱子自身が強調するところである。「人之一心、天理存、則人欲亡。人欲勝、則天理滅」（『朱子語類』卷十三、十四—三八八）というときの「則」の緊張感である。しかし、その本来的な自己を畏るべき他者として捉え直し、その「自分であつて同時に神の靈に外ならない」（近藤啓吾）⁽²⁶⁾ 神的な自己への緊張感・畏怖感を「敬」の場面のもつとも中

心的な情緒として充当するのは、やはり闡斎の独創に帰せられよう。

以上からして、「敬」の考究をその一生の思想的主題とした闡斎は、朱子の「敬」説のうちでは稀薄化されていた他者の契機を、神的な自己を祀るという構えによって復権させたのだといえよう。その復権は、宋学の古層にかくされた五経世界の「敬」の感覚の回復という、藤樹におけるような復古によってではなく、他なるものを他なるものとして正しく遇することを核心とする、神道という別の思想、伝統との融合によってなされたのである。

六 まとめ

ここまでで本稿が追って来たことがらを簡潔にまとめれば、次のようになる。すなわち、朱子学の「敬」を士大夫のエートス・心構えといった軽い意味においてではなく、究極的な自己実現のための行という重大な意味において受け止め・実践した近世日本の儒者——中江藤樹と山崎闇斎とは、ともに精神の集中による自己覚醒という「敬」の自己完結的なプログラムに飽き足らず、そこで希薄化ないしは等閑視されている他者の契機の回復を図った。それは藤樹の場合には古代的な敬天（畏天命）への回帰、闡斎の

場合には神道における神への畏敬の構えの取り入れという、それぞれの方途によって行なわれ、そこに彼らの独自の行為の体系が形成された。こうして「敬」に他者への畏怖の感覚を盛りこんだ彼らは、とはいえ朱子学の「敬」が(さらには実践の体系としての朱子学の総体が)目指しているところの、天理と一なる自己の主体性の確立という目的そのものを放棄したわけではない。ただ、そうした自己を惺めさせることは、自己抑制や自己拡張といった自己の内部における諸々の工夫によっては結局達成できず、むしろ自己の外部にある他なるものへの畏れおののきによってはじめて、一挙的に達成されると、彼らは考えたのであった。藤樹が皇上帝への畏怖、闡斎が「心神」への戦慄としてそれぞれの「敬」の工夫の中心に据えたような、外なるもの・他なるものへの曝されの感覚においてこそ、彼らは自己がはつきりと惺めきって世界の道徳的で絶対的な主体として君臨するという、朱子学が(仏教の悟りに代わって)新しく提示した自己実現のかたちを、実感をもって思いえがき得たのである。

本稿で最後に考えておきたいのは、近世日本の儒者たちがこうして「敬」に読み出した(おそれ)や(つつしみ)の思想的意義とはいかなるものかということである。この問いに対するもつとも一般的な答えは、それは日本の儒者

たちの限界を示しているのだというものである。高島元洋は、神道を基盤として朱子学を受容したために、闡斎には「理」・「大極」・「神」といった基本範疇において朱子学の「誤解」があると指摘する⁽²⁶⁾。また下川玲子は、中国や朝鮮においては「きわめて主体的行為」であった「敬」が、闡斎においては神の来臨を待つという「受容的な態度」へと「変容」したと指摘し、やはりその原因を神道に求めている⁽²⁷⁾。要するに、神や天皇といった上位の他者への敬虔を核とし、しかもきわめて実体的な思考と実践とを行なう神道を前・反省的な生活信条としていたところに、人間主体の自立を目指し、しかもきわめて抽象的な概念操作を駆使する朱子学を受容したために、日本の儒者たちは自律的主体の涵養をめざすものだったはずの「敬」を、自分たちの実感により近い神への畏敬へとたやすく読み替えてしまったとし、そこに彼らの限界を見るのである。闡斎のみならず、「敬」の実践として大乙神祭祀や伊勢神宮への参拝を行なった(第三節)藤樹も、こうした限界の指摘をまぬかれないであろう。

しかし、朱子学の本領が既存の伝統的な習俗・宗教(先祖祭祀や祭天の制度)から自立した理想的・合理的な世界観を打ち立てんとする構えにあり、自分たちが構想する宗教的な「敬」の実践は、そうした朱子学の本領からの退行・

またはそれへの無理解と受け取られかねないなどということとは、藤樹や闇斎にとつてもとより百も承知のことだったのではなからうか。緻密な文献学者の側面をもつ闇斎にくらべて、妙好人風の素朴な篤信者と捉えられがちな藤樹にして、その霊符・霊像祭祀をめぐって次のような言がある。

味者は無形の神を視ること能はず。なほ瞽者の有形の尊者を視ること能はざるがごとし。ここを以て聖人、已むことを得ずして霊像を作爲し、心目の間に瞭然として、畏敬する所有つて常々奉行せしむ。(『靈符疑解』

一一四四―五)

すなわち、霊像・霊符の祭祀は原始的な呪物崇拜ではなく、「無形の神」Ⅱ大乙神Ⅱ皇上帝への崇敬という人間の真の当為を、「中人以下」の「昧者」が達成するための補助手段だというのである。ここには、高度に理想的・普遍的な境地を達成するために、一見プリミティヴにも映る具體的な型をあえて選ぶという思考が確かに存している。藤樹や闇斎は、朱子学の高度な合理性や普遍性を十分に理解しなかつたために、奇矯な行に走つたのではない。そうした普遍的な真理の体系が、いかにすればこの有限な心身において現成するかを真剣に考えたからこそ、朱子学の公式からの逸脱や周囲の異端視もかえりみず、自分が確信をもつて踏み行ないうるだけの具体的な行の型を求めたの

である。

かくて、朱子学の「主一無適」・「常惺惺法」と日本の儒者たちの〈おそれ〉や〈つつしみ〉との間の隔たりが示しているのは、宋代中国と近世日本との文化地盤の相違や、それゆえの日本の儒者たちの朱子学理解の限界であるというより、あらゆる体系的思想に見いだされるところの、理論と実践のアポリアであるといわれるべきなのである。

一、本稿で扱った思想家たちの著作からの引用は、それぞれ次のテキストに拠る。

・朱子(朱熹)——『朱子全書』全二十七卷、上海古籍出版社、二〇〇二年

・中江藤樹——『藤樹先生全集』全五卷、岩波書店、昭和十五年

・山崎闇斎——『山崎闇斎全集』全五卷、ペリかん社、昭和五十三年(講義類は日本思想大系、岩波書店から) それぞれの引用のあとに、全集の巻数―頁数といったかたちで出典を表記する。

一、漢文は書下し文に改めた。訓読は、原典に訓点が付されているものについては可能なかぎり従ったが、それ以外は引用者の私按による。

注

- (1) この行の側面に注目して近世儒教の独自の展開を論じた論考として、相良亨『近世の儒教思想』塙書房、昭和四十一年（のちに『著作集』第一巻所収）および高橋文博『近世の心身論』ペリかん社、平成二年がある。前者は「敬」（外形的な格法）と「誠」（内面的純粋性）、後者は心と身体という枠組みで、それぞれ行の思想の変遷を捉えた仕事である。
- (2) 『日本朱子学と朝鮮』東京大学出版会、昭和四〇年、五二九頁。
- (3) 『蕃山全集』第一冊、蕃山全集刊行会、昭和十六年、二四八頁。
- (4) 『徂徠学派』（日本思想大系三十七）、岩波書店、昭和四十七年、一一七頁。
- (5) 田尻祐一郎は『江戸の思想史』（中公新書、平成二十三年）において、藤樹と闇斎の二人に「対極性」とともに共通性を読み取っている。その共通性とは、「自己超越」という問題探求の深さ（一六七頁）であるという。「自己超越」の探求とは同時に、本稿が問題にするところの、自己を越えた他者の探求にほかならないであろう。
- (6) こうした宋学勃興の社会的・政治的背景を簡明に示したものとして、近年では木下鉄矢『朱子——（はたらき）と（つとめ）の哲学』岩波書店、平成二十一年がある。

(7) 以下、儒教経典類からの引用および訓読は新釈漢文大系（明治書院）に拠る。

(8) 吾妻重二『朱子学の新研究』創文社、平成十六年、四〇三頁以下を参照のこと。

(9) 『字通』平凡社、平成八年、四〇〇頁下。

(10) 『朱子の哲学』東京大学出版会、昭和五十八年、一四七頁。

(11) 黒住真「徳川前期儒教の性格」（『近世日本社会と儒教』ペリかん社、平成十五年、初出・平成二年）が、中江藤樹をはじめ山鹿素行、貝原益軒、伊藤仁齋、荻生徂徠といった日本の儒者たちのこの朱子学の「敬」への批判の展開と帰趨とを簡潔にまとめている。

(12) 藤樹がもうひとつの「敬」の「工夫の骨子」とする「尊徳性」が問題になろう。「徳性」とは『大学』にいう「明德」、すなわち人間が固有する善なる性のことをいう（『持敬図説』一一六九七）。この内面の「徳性」ないし「明德」を尊ぶことは、朱子学においても存養の中心であるが、朱子学ではこの「明德」が人間の固有に重心をおいて解されるのに対して、藤樹においては天に授かったものであることに重点をおいて解される。「明德は、人の本心にして、天の人に與へし所以にして、人の以て万物より靈なる所の者なり。」（『明德図説』一一六七五）こうして藤樹にとっては、「畏天命」・「尊徳性」の両方が、主宰者と

しての天への敬虔の感覚を強く帯びることになる。

- (13) 『中江藤樹・熊澤蕃山』(叢書・日本の思想家 四)、明徳出版社、昭和五十三年、一八頁。

- (14) 黒住前掲論文、三七―三八頁。

- (15) 以降、山崎闇齋の「敬」説については、近藤啓吾『山崎闇齋の研究』(正・続・続々、神道史学会、昭和六十一年―平成七年) および高島元洋『山崎闇齋―日本朱子学と垂加神道』(ペリかん社、平成四年)の二著でなされた基礎研究に啓発されるところが多かった。

- (16) 垂加神道において闇齋が人間の基本像とみなす素戔嗚・大己貴の二神がともに武徳の神であることは、闇齋における修為主体の基本イメージが武士であることの証左である。

- (17) 「垂加神道の根本義と本居への関係」『日本思想史研究』(増訂版) 岩波書店、昭和十五年、二四〇頁(初出、大正十四年)。

- (18) 『山崎闇齋の世界』ペリかん社、平成十八年、三頁および二九八頁以降。

- (19) 「武士道」第四節、『相良亨著作集』第三卷、ペリかん社、平成五年(初出、昭和四十三年)。なお、この語の出典は『葉隠』(聞書一―八九)である。

- (20) 武士の風儀の端的な表現として、「凡ソ鎧ヒタル武士ハ人ヲ服スベキモノナリ、人ヲ服スベキモノハ人ニ服スマ

ジキモノナリ」(藤原惺窩『寸鉄録』一)がある。それは「温・良・恭・儉・讓」(論語『学而』)という儒教的士君子の風儀とは異なるものである。

- (21) 「さしあたり別の」というのは、中世の吉田兼俱以降、神道の理論体系はすでに朱子学を理論的支柱として発展し来たっており、闇齋の時代においては、朱子学と神道とは根本的には同一のものであるという理解がすでに通念として存したためである。闇齋が接触したのも、出口延佳や吉川惟足による、朱子学化した神道であった。

- (22) 以下、『日本書紀』の訓読は新編日本古典文学全集本(小学館)に拠る。

- (23) 『神道大系神社編・宇佐』神道大系編纂会、平成元年、二一〇頁。

- (24) 普野寛明は、「垂加神道の敬・土金の説は、日常的な意識のあり方を自覚的に反転し、日常世界それ自体を神の境地へと変換しようとするものだった」と指摘している。『神道の逆襲』講談社現代新書、平成十三年、一九一頁。従うべき指摘であろう。

- (25) 『神代巻記録』の改変』近藤前掲書、正編三三五頁(初出、昭和五十五年)。

- (26) 高島前掲書五五六頁、および七二九頁。

- (27) 『朱子学的普遍と東アジア』ペリかん社、平成二十三年、九八頁。

*構想段階で菅野覚明先生、ならびに木澤景・佐野太郎・菅原令子の諸氏に、それぞれ本稿の核心に関わるご指摘を賜った。伏してお礼申し上げる。

*本研究は、科学研究費補助金（特別研究員奨励費）の助成を受けたものである。

（日本学術振興会特別研究員）