

ISSN 0287-0886

哲学会誌

第 XXIV 号

弘前大学

附属図書館

-
- 津軽藩士乳井貢
その思想と赤穂四十七士批判……………小 島 康 敬… 1
- 仕上げること
ハイデガーにおける行為の本質……………平 山 浩 章… 22
- 安岡学管見
革命の人間学……………木 立 雅 憲… 31
-

1 9 8 9

弘 前 大 学 哲 学 会

津軽藩士乳井貢

——その思想と赤穂四十七士批判——

小島 康 敬

一、乳井貢について

乳井貢は、家督高々五十石の津軽藩士であったが、藩の勘定奉行に抜擢され、執政に辣腕をふるい、津軽藩の宝暦改革を推進していった人物である。彼については、藩政史の分野ではしばしば問題とされてきたものの、思想史の領域においてはほとんど取り上げられることがなかった。そこでここでは彼の思想を考察の対象とし、ひとりの武士がその職務を通じて一体どのような思想を有するにいたったかを検討してみたい。

まず最初に乳井の生涯について簡単にふれておこう。乳井貢は正徳二年（一七一二）に生まれた。彼が勘定奉行になったのは宝暦三年（一七五三）、四十二歳のときである。乳井の勘定奉行登用の経緯を「高岡記」（『津軽藩旧記伝類』二二六―八頁）は次のように伝えている。寛延二年の凶作で領内は飢饉に見舞われ、藩財政は行き詰まっていた。乳井は家老に、人民困窮の救済について「御沙汰有度事」と願いでた。家老の回答には、すでに万策つきている、なにか思案があれば申し出せ、とのことであった。そこで乳井は、自分の策が用いられば「一国の富有今年内にあり」と進言したところ、家老から「汝か存念一はいに勤むへしと、即勘定奉行被仰付」というのである。乳井の残した数多くの著述を見ると、乳井のこの進言は単なる功名心、社会的栄達への野心ということのみに

留まらない、武門に生まれたものとしての社会的使命なり責務なりの感情と論理に支えられていたものであったことが判る。そしてこの強烈な責務の意識こそが乳井の思想を大きく特色付けているのである。

勘定奉行に就任するや、思い切った財政改革を断行し、当初目ざましい成果をあげた。また凶作に対しても応変果断の処置をもってし、一、二の史料の伝えるところによると、世に言う「宝五の凶作」、即ち宝暦五年（一七五五）奥羽地方一帯を襲った大飢饉においても、津軽領内からの餓死者は全く出なかった、と言う。

宝暦六年、この年も凶作が続いたが、年貢徴収に功あって藩主信寧より「貢」の名を「いく年も四季の間 絶へぬ貢かな」の発句に添えて賜っている（「工藤家記」『津軽藩旧記伝類』二三〇頁）。そして翌七年には家老席に列し一千石を賜り、栄達を極めた。

ところが、翌八年急転劇にも似た形で失脚、知行・家屋敷を召し上げられ、退役謹慎処分が下される。乳井の急進的な改革をころよしとしないものも多く、これら敵対派の策謀が失脚の主たる要因と考えられる。

安永七年（一七七八）、六十七歳の乳井は、再度勘定奉行を仰せ付けられる。老いてなお経世への宿意捨て難く、胸中深く計策を秘して臨むが、周囲の抵抗にあい、二年後には再び蟄居を命ぜられ、河原平村に幽閉された。河原平では村人に漢字や算学を教え、村人から父母のごとく慕われたという。蟄居中にあっても、村民教化という形で、絶えず社会へ働きかけずにはおられず、またそのことを怠らなかつたところに、己の思想と生活との一致を貫いた乳井の真骨頂が伺えよう。

その後天明四年（一七八四）、許されて、最晩年は弘前塩分町に閑居し、余生を「専ら詩俳諧を楽しみ、傍ら数学を講じて」（「三谷句仙筆記」『津軽藩旧記伝類』二四〇頁）その生涯を終えた。

乳井の領内での評価は、旧套を打破して新法を試みんとした人の常として、毀誉褒貶相半ばする。一方で「音信、贈答、親戚たりとも是を不受、廉直を示しけれハ、倫理絶類の人なり」(『高岡記』『津輕藩旧記伝類』二二九頁)といった見方もあれば、他方ではそれは「廉節」を「飾る」(『津輕藩史』巻四)にすぎないものといった見方もあった。また一方で「才智」に長けた人と賛嘆するものがあれば、他方では狡猾な策略家と誹る人もいた。しかしそのことは乳井自身承知の上のことであり、「是等の義は勝手次第のこと」(『五蟲論』全集四卷三二四頁)と褒貶を越えたところに彼はいた。そして想像をたくましくして言えば、むしろ乳井は褒貶の渦巻くことそれ自体に、ある種の誇りすら持っていたのではないかと思われる。というのも、彼が思想的信条として最も嫌悪したのは、「好事モ無キニハ如ズ」(『志学幼弁』全集一卷九頁)、何事も「無事安穩」(『五蟲論』全集四卷三二五頁)をと、波風を立てずにやりすごす事なかれ主義的な生き方であったからである。「毒にもならねば又薬にもならず」(同前)、従って褒貶すら起りようのない没主体的な生き方を、彼は武門の生まれとして最も軽蔑した。彼の著『志学幼弁』や『五蟲論』はこのことを雄弁に語っている。そこで、以下これらの書物を中心に乳井の思想を分析していくこととするが、その前に乳井の思想形成への影響如何という問題に少し言及しておく。

二、乳井貢と先行思想

乳井がその学問形成にあたって、直接誰から何を学んだかは史料上不明である。しかし著作中の次の発言から、彼の目指した学問がどのようなものであったかは容易に察しがつく。

聖人ヲ知ル者、異朝ニハ孟子莊子ノ両氏ノミ。吾ガ朝ニハ素行子徂徠子太宰純ノ三子ノミ
(『志学幼弁』全集一卷三〇四頁)。

孟子・莊子への関心については今はおき、山鹿素行（一六二二〜八五）、荻生徂徠（一六六六〜一七二八）、太宰春台（一六八〇〜一七四七）の名を掲げていることから、彼の学問傾向は自ずと知られる。なかでも、素行学は津輕藩と素行の因縁浅からぬ関係からして、乳井の思想形成に一番大きな影響を与えたと考えられる。

しかしそれと共に徂徠学からの影響も決して無視できない。商品経済機構への積極的な対応など具体的な経世策においては、徂徠の弟子の太宰春台の経世思想の延長上にあると言つてよからう。そして乳井の思想を理解する上で今一つ注目すべき点は、乳井の老莊思想への好意的な評価である。太宰春台の経世思想を一層先鋭化して発展させていった海保青陵（一七五五〜一八一七）は老莊思想に共鳴し、実にユニークに老莊思想を読み破り、自らの思想体系のなかにこれを組み込んでいるが、乳井も、青陵ほど徹底しているわけではないにしても、この青陵を連想せしめるような独自の老莊解釈を施している。乳井の思想には思想史の流れから見ると、春台と青陵との中間に位置付けられ得るような面が多々ある。

加えて、直接に「天地を師とし」て、經典墨守的態度を乗り越えていこうとする点において、安藤昌益、富永仲基、三浦梅園、山片幡桃、海保青陵といった十八世紀の開明的な思想家達と通底する精神を乳井は持ち合わせていた。

おそらく近世社会は、今、我々が想像する以上に地方と中央は緊密に結ばれ、情報の伝播・交流はより活発であったであろう。参勤交代という巧妙な制度がはからずもそのことを可能にしたともいえる。乳井の思想を検討するとき、彼が、津輕という辺遠の地にありながらも、十八世紀共通の時代精神のただなかで生き、思索していたことが明らかとならう。それでは、以下乳井の思想を検討して見よう。

三、乳井貢の思想

(1) 「今日唯今」

山鹿素行が自らの思想を確立していく上において、最も思い悩んだのは「世間」と「学問」との乖離の問題であった。素行には、朱子の教えに従って「持敬静座之工夫」に努めれば努めるほどに「人品沈黙」となり、内面的世界に自閉し、他者や日常的世界との共感が喪失していくといった苦い体験があった。朱子学の「心法」論には、ともすると自己の自己に関する関係のみが肥大化され、自己自身の内に向かって自己を確立していくことを極度に強いる一面が確かにある。素行は朱子学の「心法」論を受容して、日常の生活世界から遊離してしまっている自分を見出し、そこから自己と学問の本来あるべき姿を反省模索していった。そして、学問とは、「悟り」といった高踏な心の境地を目指す（「心上の工夫」）ものではなく、日常的経験世界のまっただ中で、事や物との出会いを通して、不断に自己を定立していくことの内に求めらるべきものだという結論にいたった。素行がよく口にすること「日用平生の格物」とは、高踏な空理空論を排して、日常の些事を厭わずこれに練達し、些事のひとつひとつをその「用法」に従って的確に処置していくことであった。いわばそれは日常性の再発見を目指したものであったといつてよい。

学者何事をか学ぶ。唯だ世事に於て究理明覚了然のみ（『山鹿随筆』全集十一卷三四一頁）。

乳井が素行から学んだものは、「学問」とこの「世事」との接点を追求していく姿勢である。

乳井は素行にならって矢子学理論の観念性を批判する。宋儒より以来「理学」「心学」ということが説かれ、「事」をさしおいて「理」を語ることを喜び、勤め励みもしないうちから「心」を修練すべきだ、などと考えるようになった。その結果、「事」に先んじて「理ヲ明ラメ」、そしてしかる後

に「其事ヲセントス」るのが「聖人ノ教」だというような考え方が広まった（『志学幼弁』全集一卷四〇頁）。しかし元来「理即事也、事即理」であり、「事ト理ト離レテ云者ハ事ニモアラズ、理ニモアラズ」である。つまり「理」は「事」を離れて、それ自体形而上的超越の実体としてあるものではなく、どこまでも「事」のうちには含まれた、個々の法則もしくは規範概念としてのみ存するというのである。従って「事」に先だつて「理」を論ずるとすれば、それは皆「空理」であつて、「真理」ではない。「事」そのものにつき「唯事ヲ精一ニ尽ス」ことのうちに得られるもの、これを「真理」という。

真理ハ事ヲ離レテ得ベカラズ。事ヲ離レテ論ズル理ハ皆空理ニシテ、聖人ノ教ニ一毛モ益ナシ（同前 二〇七頁）。

このように朱子学の存在論の根底にある先験的な「天理」の觀念を認めない乳井が、そこから導き出されるところの心法論をも否定するのは当然のことである。乳井は心の修養ということをそれ自身としては全く問題としていない。というのも、心は外的な事物とのアクティブな交渉を通して自ずと錬成されるべきであつて、自己完結的にひたすら内面へと沈潜し「心ヲ以テ心ヲ工夫シ」てみたところで、それは「水ニ水ヲ入テ水ヲ分ケ」（同前 二四二頁）るようなもので、とりとめもない。「心法ノ学」は、例えてみれば、弓矢を射ることを修せんとする場合、とにもかくにも「射ルコトヲ日々ニ修シ」て、その結果心の高い境地に至るはずであるのに、その逆で心の高い境地至つてその後で弓を射ようとするものである。

今日射ヲ尽スコトヲ捨テ何ヲ以カ是ヲ得ンヤ。今日ノ事物ハ即今日ノ射也（同前 二〇六く七頁）。

理を明らかに後、心を修して後ということであれば、いつになつたら事に及ぶのか、今、この今こ

そが問題だ、というのである。

乳井の著作に触れて誰しも気付くであろうことは「今日唯今」もしくはそれに類した語のおびただしいほどの多用である。

今日唯今ヲ外ニシテ聖学ナシ。聖学今日也。今日聖学ナリ（同前 三〇〇〜三〇一頁）

「今日只今」という言葉使いは、もともと素行学において、ある種の思想的重みをもって語られた。乳井は素行学のこの面を忠実に継承しているのである。否、乳井の思想においては、素行に比して、より一層「今日唯今」が強調され、「今日唯今」ということの含みもつ問題が正面から主題化され、より切迫した意味あいを帯びて「今日唯今」が語られていると言えよう。

乳井は、あたかも時間を拡がりを持った連続体としてではなく、 \wedge そのつど、今 \vee の点の無限集合体として捉えているかにみえる。次の一文には乳井の時間に関する注目すべき捉え方が示されていて興味深い。

夫レ常ハ変ヲ積テ顯レ、変ハ微ヲ積テ通ル。故ニ常モ変也、変モ常ニシテ、常変本ト両ヲ云ベカラズ（同前 二二一頁）。

常態的な時間のまとまり（「常」）も、微視的に観れば、時々刻々の変化（「変」）の集積体としてあり、またその変化を支えているのは「至微」に分割された時の点（「微」）のある方向性をもった集積に他ならない、従って「常」は「変」に他ならないが、それを「変」と認識しえないのは「其変ニ狎ル」と「其微ヲ知ラザ」ることによる、というのである。このように乳井は時間を「唯今」の瞬間に微積分化して捉えるかのような面があるが、勿論そうはいっても、その「唯今」は時の流れから完全に切断された時間のアトムとして捉えられているわけではない。もしそうであれば、過去を

喪失し、未来への責任を一切放棄した刹那主義が現出しても不思議ではない。マックス・ピカートがナチズムを鋭く分析して提示して見せてくれたのは、まさしくそのような「瞬間」だけしか存在しない世界」の恐怖であった（『われわれ自身のなかのヒトラー』）。乳井において時間は確かに極微の相において捉えられているが、時間は分解せず悪しき意味での刹那主義に陥ることを免れていると言える。（その理由は至微の時間を方向づけしているものとして、「太極造化ノ元命」とも「天地万物主宰ノ神」とも表現される究極者を彼が想定していることによる）

乳井のこのような時間の捉え方について留意しておきたい点は、意志や行為のあらん限りをその一点に集中すべき場として、時間が「唯今」に凝縮化されて捉えられているということである。即ち、一刻一刻が緊張を内にはらんだ、取り返しのつかない絶対の時として観念せられているのである。時間が瞬間に凝縮され、各瞬間が絶対の時として感得されているのである。

このような考え方に立って、乳井は『大学』の八条目に関して独自の解釈をほどこす。朱子学では一般的に、事物の理を一つ一つ明らかにしていけば（「格物致知」）、心から雑念がなくなり心が正され（「誠意正心」）、そうなれば道徳的主体として自己が確立され（「修身」）、それが前提となって社会秩序（「齊家治国平天下」）も実現される、と解する。乳井はこのような朱子学流の解釈を退ける。心を正し、身を修めて「而后」に天下国家を治めていくというのであれば、一体いつになったら天下国家は治まるというのか、と乳井は言う。つまり乳井は「而后」を論理的な前後関係を意味するものではなく、時間的な前後関係を意味するものと解するのである。身が修まることを待ってその後で社会の統治を心がけるなどというのは、面倒な事を先送りするための逃げ口にすぎないというのである。ここには小心翼翼として身の安全をはかり、厄介なことは避けて通ろうとする、当時の無気力な武士に対する痛烈な批判がこめられている。明日をまたず、今、この「事」に全力を

注げ、と乳井は言うのである。このように、逡巡躊躇することなく、この今を踏み出せといった切迫した考え方は、多分に一時期にせよ藩政を主導した彼のリアルな現実体験によるところが大きい。次の一文はそのような体験から発せられた言葉と解すべきであろう。

彼ノ宋儒ノ所謂ル身ヲ修ムルヲ以テ本トスレバ、其身ノ修マル極ヲ待テ、而シテ天下治平ノ事ニカカルベシト云…然ラバ人君人臣未ダ身修マラザル内ハ今日唯今究（窮）民ノ乱モ其儘ニテ措ベキカ（同前 一六一頁）。

「究（窮）民」、即ち飢饉の惨状を目の前にして、猶予は一刻も許されなかつたのである。以上見てきたように「今日唯今」を足場に、「学者必理ヲ先ズベカラズ。夫レ只事ヲ尽スヲ先トスベシ」（同前 三七頁）と、内省より行動を重視する乳井が、真理の指標を事の働き・効果におき、プラグマティックな思考をとるのは理の当然であろう。そこで次にこの点について考察を深めていこう。

(2) 「用」

乳井の著述においては「今日唯今」とならんで「用」「功」「実」という言葉が頻出し、彼の思想を理解すべきキーワードとなっている。乳井は物事を絶えず「用」の視点に差し戻して捉えようとする。つまり、事物は存在それ自体として自足的な価値を有するわけではなく、何かとの関係において「功用」を発揮したときに始めて価値が認められる、と考えるのである。例えば、水。

夫レ井ノ水ヲ貴ブハ今日ノ人ノ生ヲ養フ功用ノ道ヲ弘クスルヲ以テ也。然レバ水ヲ貴ブハ本ト人生ノ道ヲ貴ブニ在テ、其貴キ実ニ於テハ水ニアラズ。然ルヲ井水ヲ惜ミ貴テ、井ヲ封シ、常ニ人ニ施スコトナクンバ水ノ功用殆ンドナク、水モ人モ其貴シトスル所ヲ失フニ至ルガ如シ。斯ノ如クナレバ、イカナル清水也トモ濁水ノ功用ニ劣レリ（同前 六頁 傍点引用者以下同じ）。

例えば、善悪。

善悪ノ名ハ形ヲ以テ極ムベカラズ。形ヲ以テ極メ名ヲ以テ定ムルトキハ、草木ノ種皆実ナラズト云コトナシ。能ク植テ芽ノ出ル功ヲ見、実ヲ結ブ終リヲ詳カニシテ、而其善悪ヲ定ムベシ（同前 九七頁）。

つまり善悪というのも、なす事柄の働き（「用」）とその業績（「功」）においてそのつど不断に検証されていくべきものであって、それ以前に属性的な規定として形式的に固定化して判断されるべきものではないというのである。

このように乳井は実際のな「功用」を重視する。したがって学問もまた有用性という観点から定義されることになる。学問は徹頭徹尾「用」に立つべきものと考え、また「用」に立たなければそれは「聖教」ではないとされる。そして「聖教」は「用」を知ることにつき、「用」を知ることとはとりもなおさず「実」を知ることであるから、「実学」であるという。事柄の効果という点に重みを置けば、いついかなる場合でも有効性を持つということは現実的にはまずありえず、ある状況設定がなされた上でその枠内での有効性ということが当然問われることとなる。ここから不断に状況を考慮にいられた状況主義的な判断が必要となってくる。同じ行為でも状況によっても意味あいが異なってきたり、また状況によってはこれまでよしとされた行為の格率が無効となり、新たな対応を迫られることもある。したがって観念の固定化から脱却し、「時ノ一字ヲ知ル」（同前 八四頁）ことを肝要とし、機に臨み変に応じて絶えず現実への有用性有効性を指標に判断行為していくことが求められる。それが「実」を知ることである。つまり「形」「名」に留まらず「実」を知って始めて「用」に立つのである。逆に「用」に立つには「形」「名」を越えて「実」をこそ知る必要があると言っているのである。

そして更に乳井の思想で注目すべき点は、この「実」と「用」を踏まえて立つ主体としての「己」

の問題が強く押し出されてきているという事である。乳井は言う。何事もまず最初は、師の言う通り、「格」「格法」どおり習うことが必要であるが、後には「其習ヒ極メタル格を離レ師ヲ離レ」て、「己」の工夫判断をもつてするのでなければ、無限に変化する状況というものに対処できない、と。「格法」を学ぶことそれ自体に意味があるのではなく、「格法」を学んだ後にそれらをどこまで自分が自在に使いこなせるか、「自己ノ分別」それこそが問題だというのである。

またこうも言う。先王や孔子・孟子は人に先立って「道」を「導」いたままでのことである。だから聖人が書き残した「六経」という書物は「道」そのものではなく、「道ノ跡」「導キノ言」にすぎない。いわば「糟粕死物」である。それなのに「今ノ学者」は「孔子ヲ貴ブ事ヲ専ラニシテ道ヲ貴トブコトヲセズ」、ひどいのは「書ヲ貴テ孔子ヲ貴」ばず、もっとひどいのは「書」を貴ばないで「文字訓詁」を貴ぶというありさまである。「孔子ハ名ノミ今ハ没人」である。孔子は「道」を知れと言ったが、「其道ト云者ハ書ニハナシ。書ハ言ヲ載セテ其道ヲ鑑ミ知ルベキノ例ヲ記スノミ。其例ヲ執テ道ト覚ヘ以テ是ヲ行フ故ニ、百世ヲ行フトモ皆功ナシ。夫レ先王孔孟ナシトイヘドモ、四書六経ナシトイヘドモ、道ハ天地ニ存シ義ハ事物ニ明也。其天地ヲ師トシ其事物ヲ察セバ、聞ベカラズ習フベカラズシテ天人ヲ動カスニ足ルベシ（同前 三九一〜二頁）」と。

つまり乳井にとって、古典は我々がそこから深く学ぶべきものではあっても、その重みに押しつぶされ身動きとれなくなるものでは決してなかった。それらは飽く迄も新たな状況に対する問題解決のためのレファレンスでしかなかった。中心はどこまでもそれらを用具として取り捌いて行く「自己」の側にあるのであって、古典の側にあるわけではない。ところが世の「学者」は聖人聖典といえどもそれ自体に価値があるものとひれふすが、それが何の役にたつというのか。聖人は生まれながらに道徳を知った人である。その聖人の言行を聞き習い、始めて人は人間世界に道徳のあることを知った。しか

し「知テ而シテ後ニハ貴キコト吾レニコソ有ルベケレ。何ゾ死シタル孔孟ヲ貴ブニ足ラン、生テ有ル吾レヲ貴ビズシテ死シタル孔子孟子ヲ貴ビテ国家何ノ益カアル。天下ノ学者未ダ爰ニ通ゼズシテ、日夜孔孟ノ名ト六経ノ言トヲ以テ貴シトス。愚ニシテ移ラズト云ベシ。……伝言ト孔孟トノミヲ貴ビ、今日ト吾レトヲ棄テ国家ニ用ヒザルハ何ゴトゾヤ。今日ノ吾レヲ以テ孔孟ノ伝言ヲ国家ニ用テコソ誠ニ孔子孟子ヲ貴ビ用ルト云者也（同前 二六三頁）」。また人は古人と古人の制作物をひたすら慕うが、「用具ノ制作モ古ヘニ泥ムベカラズ。能ク其実用ヲ試ミ工夫シ己レガ利害ヲ察シ」て新たに作りだすべきである。「古人何ソ人ゾヤ吾レ何ソ人ゾヤ。古人モ人也。吾レモ人ナラズヤ」。古人が心を勞して作ったものをもって「吾ガ用ヲ安ンズルハ」怠慢の至りである。

その論旨といひ語調といひ、あたかも海保青陵のそれを髣髴させるが、ここには、「古」と「聖人」とを絶対視することなく、「今」の「吾」の主体的要請によって、それらを道具としていかようにも自在に読みこなし使いこなししようとする強烈な目的意志がある。事実、彼は青陵と同じように経典の客観的理解ということを意に介さず、かなり思い切った解釈をしている。そこで次にこのことを彼の老荘思想についての見解において確かめておこう。

(3) 「有為ノ精極」

普通我々が老荘思想と聞いて、イメージするものは、無用と言うことの叡知であり、無為自然を尊ぶ脱俗的な人生観であり、それは「実用」価値ということに真正面から対立する考え方である。

しかし乳井によれば、儒家も道家も実は同じことを表と裏から言ったもので、相補的な関係にあるということになる。天地の一切を「自然」というが、なお分けて言えば「自然」には「天地ノ自然」と「人力ノ自然」とがある。例えば、種を蒔いて芽が生ずるまでは「神ノ力」で「人ノ善ク為所」で

はない。これを「天地ノ自然」という。芽を出した後、これを培い成長させていくのは「人ノ力」であってこれを「人力ノ自然」という。「自然」は「神ト人ト（ノ）合一」であって、それ故「天人合一」ともいう。従って「天」を知って「人」を知らないものは人としての「勤ムル道」を知らず、また逆に「人」を知って「天」を知らなければ「性命の故」、すなわち人間をして人間たらしめている存在の根拠を知らないことになる。「天ト人ト二ツアルコトヲ知テ始テ人間世ノ当ニ尽スベキノ義理」が明らかとなる。ところで老荘を「異端」視するものは、老荘を「天地ノ自然ノミヲ楽テ人力ノ自然ヲ楽マザル」ものとする。しかし老荘ほどの人がこの「天」と「人」との統一の関係を知らないことがあるろうか（同前 六七―八頁）。実のところは、孔子が「人事を説て天道に行し」めんとしたのに対して、老荘は「天道を説いて人事を示」さんとしたのである（『五蟲論』全集四卷三三〇頁）。それでは老荘は「天道」の何を説いて「人事」の教えとしようとしたのか。勿論「無為」「無心」である。が、世人はこの「無為」を「何モセズシテ只自然ノ儘ニ任ス」ことであるかのように説き、「無心」を解しては「寝テ夢ナキ時ノ如クナルヲ云」（『志学幼弁』全集一卷七二頁）とするが、これは誤解も甚だしい。もしそうであれば「死人木偶」と同じである。およそ天地間に生を受けた者にとって、「心ヲ無クスルノ術ハ死ヌヨリ外何ヲ以テ修スルコト」ができようか、と乳井は言う。

乳井は「無為」を「至誠ノ動キ有為ノ精極」（同前 三四八頁）と定義する。そして「無心」を「至誠ノ謂セ」と捉える。それはどういうことか。「無心」が「至誠」であるとの意は、事にあたって「二心他念」なく精一であること、これが「無心」である。「無心」を「至誠」に捉え直して理解するのはしばしば考えられることであり、さして関心を引くべきことではないかもしれないが、「無為」の解釈に至っては面目躍如たるものがある。「無為」が「有為ノ精極」である、とは次のような事態をさして言われる。

無為トハ事ヲ勤ルコト毛末ノ間ヲ尽シテ微ヲ積ミ天下ノ大ニ及ブヲ云也。故ニ庸人ノ眼ニ其為コト見ヘズ。允ニ何モセヌ人ノ如クニ見ツベシ。然レドモ其功天下ニ及ンデ是亦庸人ノ目ニ知ルコト能ハズ。唯君子ノ人は知ルノミ。難ヲ微ノ安キニ尽スヲ無為トハ云フ也、故ニ一樹ノ大木トナルハ実ノ内ノ微ヨリ生ジ、而シテ一日一刻ノ間其為コト毛末ノ隙ナキ微ヲ積テ竟ニ大木ヲ成ス。皆天地至誠ノ尽スノ所ニシテ是ヲ無心無為トハ云フ也（同前 七二〜三頁）。

端から見ればあたかも無作為のように見えて、その実瞬息たりとも休まず、營々と「微ヲ積ミ」続けていくこと、それが「無為」ということの真意である。天地は「無為」のごとくに「微ヲ積シ」知らぬまに四季を移り変わらしめて「大功」をなすが、これを「有為ノ精極」という。つまり、乳井は事を為すということの精髓を「微ヲ尽シ」「微ヲ積ミ」、その様「無為」のごときものと捉え、老荘はこの奥義を説き明かしたものと解するのである。老荘思想本来がそのようなものであるか否かはここでは問題ではなく、それをどう読み込むか、そこから何を汲み出すかが問題となっているのである。ここに、經典からある一定の距離を置き、醒めた目でそれらを活用していった海保青陵と同じ姿勢を認めることができる。

乳井はこのような「無為」、即ち「有為ノ精極」の生きざまを独楽の動きになぞらえる。「独楽」は静止して動いていないように見えるが、これこそ「動キノ至レル者」である。独楽が倒れることなく静止した状態を保ち得るのは、独楽の軸が勢いよく回転して、「息ムコトナキノ微ヲ尽」しているからに他ならない。この独楽の動きに象徴されるようなあり方こそ「微ヲ尽スノ極致」の姿である（同前 三六一頁）。おそらくここに彼は人間の、否、より正確に言えば「武門」に生まれた者の生き方の究極の姿を見たのであろう。それでは一体なぜ彼はかくも間断なく「微ヲ尽ス」ことを力説するのか、この問題を考えて行くと、彼の言う「用」と「功」がただ単に功利主義的な観点からのみ発

せられたものでないことが判然としてくる。そこで以下この点を考察しておこう。

(4) 「天地の大用」と赤穂四十七士批判

すで見えてきたように、乳井は効用性ということを重ね、**「用」**に立つか否かを価値判断の基準とした。ところで**「用に立つ」**という場合、勿論それは役に立つとか有用な働きをするといった意が第一義的には考えられるが、乳井においてはそれと共に、全てのものにはそれぞれに負わされた務めとしての**「用」**があり、その**「用」**を十全な形で担い果していく（**「功ノ実現」**）、といった意味合いで**「用に立つ」**ということが言われている。つまり乳井の思想においては、**「用」**という言葉は有用性という概念を含みつつ、それを越えて、人間として為すべき務め、役目、さらには天から下された使命といった意味内容で使われてくるのである。例えば次のような発言を見よう。

人ノミナラズ凡ソ形ヲ得ルホドノ者ニ於テ、此形ヲ以テ此ノ形ノ用ニ勞セズト云コトナシ。故ニ其死ヲ以テ真ノ休息ヲ得ベシ。夜寝テ息ハ真息ニアラズ。此故ニ人生レテ其日ヨリ、事ノ為メ物ノ為メ心ヲ尽シ身ヲ勞シ以テ天下ノ用ニ通ゼズト云コトナクシテ、其飯スル所天地ノ大用ニアラズト云コトナシ。是レ天地ト人ト並ビ立テ天ハ生ジ地ハ養ヒ人ハ其化育ヲ助ク。而シテ人ハ天地ト参タリ。是レ三才ノ大用至動也。其大用ノ至動ヲ為サシムル者ハ何者ゾヤ。是レヲ命ト云。命ハ令也。天即用ヲ為令ル也（同前 二三四頁）。

ここで**「天地ノ大用」**という表現に注目しておきたい。つまり**「用」**は**「天地」**というような超越的な次元から生ある者にさし下された、なすべき神聖な職務（**「天命職」**）として観念せられているとあってよからう。『五蟲論』という書物では、とにかくにも**「禍を免れ」**ようと、老荘を聞きかじって自分を無用者と決め込み、**「無為にして先立ことをせず、行いを愚かにして其智を隠し、詞を卑**

うして人に下る」生き方をモットーにして、ひたすら隠れて生きるゲジゲジに、カタツムリがこの世には「天神造化の靈より仰を蒙りたる一事の御用が有」(全集四卷三三六頁)ることを説論するのが話しの筋立てとなっている。乳井は「夫れ天地ヨリ塵埃ノ末ニ至ルマデ用ナキト云者ナシ。其用又功ナキト云者ナシ(『志学幼弁』全集一卷四七頁)」と、一切の存在は各々何がしかの役割「分職」(同前 一五二頁)を「天」から「命」ぜられており、それを果たすべく義務付けられているとする。個人的な心情のレベルでの誠実さとはまた別に、職務に最善を尽くしその結果を自ら引き受けるべく、どこまでも責任の倫理Vが強調されるのである。主君は主君の、家臣は家臣の、農工商は農工商の、社会的責務をそれぞれ「天」に対して負うと考えられた。それ故「夫レ忠孝ニ身ヲ尽スコトハ是君父ノ為ニモアラズ、吾ガ為ニモアラズ。当ニ勤ムベキ性命ノ定理(同前 九頁)」とカントの定言命法にも似た発言がなされるのである。かくして人が間断なく「微ヲ積ミ」「微ヲ尽ス」のは「好コトト云ハレン為」でもなく、「身ノ幸福ヲ得ル本手ニ行フ為」でもなく、「正ニ行フ道ニ定リタルコト」(同前 八頁)の故であるとして、それが崇高な義務の觀念からの行為とされるのである。このように乳井の思想においては、人間には「天」から命ぜられた「用」があるとされ、これを果たすべく、義務と責任が強調されるのである。この点で注目すべきは、乳井の、太閤秀吉の朝鮮出兵と赤穂四十七士に対する痛烈な批判である。ここで彼は武士の責務という視角から議論を展開しているが、紙面の関係で赤穂浪士批判のみに言及しておこう。

乳井は言う。世俗は四十七士の「哀情」に共感して、これを「忠義」の士と評しているが、これは「武道正義ノ実」を誤認した見方ではない。四十七士は「天下ノ罪人」である。なぜなら「人ヲ殺シタ」からである。なるほど敵討ちであるならば、「人殺シノ罪」には該当しない。しかしこの場合は敵討ちには相当しない。赤穂侯は私憤で「天使ノ大礼」を乱し人傷に及んだ。その罪は重く、それ故

に誅罰に伏したのである。他方、吉良氏は刀を抜かなかつた。それ故「喧嘩ノ式」を免れたといえる。つまり喧嘩両成敗はこの場合には当てはまらないのである。たとえ吉良氏の悪言が事件の発端であつたとしても、悪言は「私ノコト」であり、それをもって赤穂侯の行為を正当化する理由にはならない。

吉良氏は刀を抜き合わせ忍んだ。故に罪はない。その罪のない者を四十七士達が切り殺したというのは、果して「武道ノ正義」と言えようか。「是レ女ノ妬ヲ報ズルト其情同ジ」であり、「君臣ノ道ニ昧キ」ものの仕儀であり、「主君ノ災ヒ」にかこつけて「己ガ名ヲ第一」として勤めたものの批判は免れ難いであらう。それならば、彼らは主君の廟前で「死シテ恩義ヲ報ジ以テ義トスベキ」であつたのか。これも、否である。殉死は「不仁」であり、「不仁」は「人道」にはずれる。恩義に報ずるには、ただ「死」を以てする以外にはない、と考えるのは余りに思慮が足りない。「何ノ為」に主君に仕えるのか、その根本に思いを致す必要がある。

主君から先祖の譲りを安堵してもらい、妻子を養う禄を支給されることに恩義を感じるの見当ちがいも甚だしい。君臣の關係はそのようなものでは決してない。「君臣ノ重キ所以ノ者ハ、国家人民社稷ノ勤メヲ以テ天命ノ大順ヲ尽ス」ところにこそある。しかるを「忠誠ヲ尽ス其義ヲ誤リ、君臣ノ間ヲ骨肉分身恩愛ノ情ヲ以テスル者ト覚エ、或ハ先祖代々子孫末裔ノ禄ニ養ハル君恩ノ為ニ務ル者ト思フ故ニ」、家臣としてその執る所、その務むる所を誤るのである。

一命を君に捨て、親・妻子も顧みず、艱難辛苦に立ち向かい「己ヲ尽ス」のは「天命ヲ君ニ体シ、国家人民社稷ノ為ニ其誠ヲ守ル」為であり、これが「武門臣道ノ正義」である。禄に対する反対給付として、或は、禄を支給してくれる主君の情愛に恩義を感じて、奉公するのではない。「禄恩ノ為ニ君ニ務ルハ、是レ乞丐日傭ノ務」である。禄を受け、官位を授かり、職を賜るのも、これはひとえに

「国家人民社稷ノ為」である。それ故に「国家人民社稷ヲ治ル道」を知らないで、ただ単に、武士の勤めは主君の用を足し、その俸禄で妻子を養うまでのことと思つている家臣は「乞丐日備ノ恩ヲ辱スル」のと同じである。

ところで、赤穂浪士には、今現在、君もなく、国もなく、民もなく、社稷もない。その彼らが何を務め、何を尽くそうというのか。「天命」はすでに改まってしまったのである。彼らが務め尽すべきは、父子・兄弟・夫婦の間でのなすべきことを務めることである。即ち、四十七士達は家族のうちに飢寒の憂いなきようにはからつて彼らの生を養い、「人倫ノ大義」を尽して、その死を全うすべきであつた。なにも君に仕えることだけが「大倫ノ道」ではない。臣としての職分をなくした彼らにも、今なお家族に対する責務が残つてゐるはずである。名誉を思うからといって、家族を「土芥ノ如ク捨ル」ことは鳥獸すらしない。無論、「義」に従う限りにおいては、家族を「土芥ノ如ク」捨てざるを得ない時も場合もある。しかし、赤穂四十七士の場合は、先に述べた如く「義」に従つた行為とはいえない。以上が乳井の四十七士批判の概要であるが、乳井が最も強く主張したかつた事は、その論旨から推して次の箇所であらう。

今赤穂士ハ君モナク、国モナク、民モナク、社モ稷モナシ。何ヲ務メ何ヲ尽サン。天命既ニ改マリヌ。父子兄弟夫婦ノ恩愛ヲ務メ、飢寒ノ憂ナカラシメ生ヲ養ヒ孝弟ノ道ヲ務メ、人倫ノ大義ヲ尽シ以テ其死ヲ全スベキコト也。大倫ノ道、何ゾ唯ダ君ニノミ極リ尽ベキヤ。

乳井の意とするところを敷衍して言えば、君に尽すことだけが「大倫ノ道」ではない、臣としての職分をなくしたとしても、彼らには今なお、親に対する子としての、或は子に対する親としての、或は妻に対する夫としての責務が残つてゐるではないか、君臣関係は五倫のうちのひとつにすぎないのであつて、君臣関係を解除されてもなお人は果たすべき倫理的義務がある、ということにならう。つ

まり、乳井は△責任▽ということを経最後の最後まで問題にしていくのである。

乳井は君臣関係を、心情的な結び付きに基づいた没我的献身のモラルで捉えることもなければ、かといって、俸禄を媒介とした主君と家臣との双務的な契約関係で捉えることもない。君臣関係を君と臣との二者間だけの閉鎖的な関係として捉えるのではなく、国家と人民の統治という大きな目的を遂行するためには君臣がどのような関係に至らねばならないか、という問題の立て方をしていくのである。君臣は共に国家・人民を統治する責務、つまり「職分」を「天命」として負わされており、その限りにおいて臣は君を補佐するのであり、臣は君の単なる小間使いではない、というのである。別言すれば、主君への献身ということも国家・人民の統治の実現ということに結び付かない限り意味はないということになる。

「天命」すでに改まり、治めるべき国も民もなくなってしまった赤穂の家臣たちには、その時点で△武士としての職分▽はなくなってしまった、と乳井は判断する。しかしなお、と彼は考えを詰めて行く。△武士としての職分▽はなくなっても、△人間としての職分▽までなくなつたわけではない。妻子を養い・眷族を維持していく責務がなお残っていたはずではないか、君に仕えることのみが「大倫の道」ではない。赤穂四十七士達は「名」を惜しむあまりに、親に対する子としての、子に対する親としての、妻に対する夫としての「職分」を放棄して果たさなかつた、このことこそがまさに批判されるべき最大の点である、というのである。

近世で論じられた様々な義士論の中でも、このように妻子眷族に対する浪士達の責任の問題をこれだけ明確に論として正面から取り上げたものを、私は寡聞にして知らない。乳井が展開したような、妻子眷族に対する浪士達の責任追求の論点は、それまでの多くの義士論が欠落させていた問題視角であった。この意味において、乳井の義士批判は特異であり、注目に値する。

以上の赤穂義士批判に見られるように、乳井の思想には武門に生まれたものとしての強烈な職責意識があった。このような職責意識を持つ彼の眼に映じた当世の武士の在り様は以下のようなものであった。

孫(遜)讓ダニ固ク守レバ善キコトムバカリ覚テ、君憂ヘ国危キヲ見ルトイヘドモ進ミ出テ是ヲ救ハント励ム心モナク、世ヲ憂ベキノ志モナク、危キ所ヲバ人ニ譲リ、難キ所ヲバ事ヲ辞シ、若シ君命ヲ官職ニ与レバ、不肖愚昧ヲ云テ何ゴトモ人ノ後ニ従ヒ、唯ダ己レ一身ヲ大事トシテ、曾テ国家ノ危亡ヲ大事トセズ。是ヲ以テ聖教孫讓ノ至ト慎ム。其慎ミ積テ君ト国トノ大難ニ及ブコトヲ弁ズ(同前 二九三頁)。

乳井はこのように、出る釘は打たれるからとただひたすら一身の保身をはかってひきこもり事なかれと自己の安逸のみむさぼり、あるいは自分の才知で一國を担って行こうとする「英氣」をもたず自己の決断と責任とを問われるのを恐れて、「命ぜられたる職役を格式に合せるのみ」(『五蟲論』全集四卷三三八頁)で事足れりとする臆病卑屈な役人根性を嫌悪してやまなかった。そしてもはや言うまでもなく、彼によればこのような唾棄すべき風潮を助長した元凶は、自分一己の「心」を安ずることのみに専念して、「治乱済度の為に己を捨る意地」を喪失した「朱子が腰抜け学問」(同前三三三頁)であった。果して朱子学そのものが「腰抜け学問」か否かは大いに問題の残るところであるが、少なくとも乳井は素行同様、朱子学の論理のうちに「学問」と「日用」との乖離を見てとった。そして学問のスタティックな享受を拒否し、絶えずそれを現実リンクさせていこうとした。この意味で乳井が宝暦改革に臨んだ姿は、まさしく彼の学問的思想的立場からの必然的帰結であり、また逆にそういう学問的思想的立場を藩政改革というリアルな政治体験によって再確認し固めていたのである。

学問と政治との一致、それが本来望ましい姿かどうかの問題は別にして、儒教を単なる机上の学問

としてではなく、現実課題の克服を目指す政治的実践さらには政治的変革の学として捉えていくことが、例えば水戸学に典型的に見られるように、十八世紀後半からの時代の趨勢となってくる。乳井は津軽の地であって、いわばそのような時代の要請にいち早く応えんとしたのである。

追記 拙論は一九八八年四月三〇日に開催された弘前大学哲学会の公開講演の原稿を適宜削除したものであり、既発表論文「津軽藩士乳井貢の思想―その基礎的考察―」（長谷川成一編『北奥地域史の研究』所収 名著出版 一九八八年）を圧縮して後半部を加筆したものであることを付記しておく。注は紙面の関係で割愛した。引用は『乳井貢全集』（全四巻 乳井貢顕彰会編）に依拠した。

「仕上げること」

ハイデガーにおける行為の本質

平山浩章

ハイデガーは、彼の一九四七年の著作である『ヒューマニズムについて』の冒頭で、行為の本質について述べています。そこでは、行為の本質とは、「仕上げること」であると述べられています。更に、「仕上げる」とは、「あるものを、そのものの本質の充実さの内へ展開し、その充実さの内へ導き出し、現わにすることを、つまり前へ導き出すことである」と述べています。それでは、ここで言われている、あるものをその本質の充実さへと展開し、導き出すとは、より具体的にはどのような事柄を言っているのでしょうか。ここでは、ハイデガーが行為の本質としているこの「仕上げること」が、一体どのような事柄を指しているのか、それについて考えてみたいと思います。

そこですでにこのことを考察する手がかりの一つとして、芸術作品をつくるということを取り上げてみたいと思います。それは言うまでもなく、芸術作品をつくるという行為が、我々人間の行為の中でもきわめて人間的なものと言えるでありましょうし、また、芸術作品であれば、一つの仕上げられたものとして、この「仕上げる」という行為の本質をより捉えやすくするのはないかと考えるからです。そのさい、我々の考察の導きとしては、ハイデガーのもう一つ別の著作、すなわち、彼が一九三五年から三六年にかけて行なった講演をもとに書かれた、『芸術作品の起源』という著作をとりあげてみることはできないかと思えます。

『芸術作品の起源』という著作は、いわゆる芸術史といった類の意味での芸術の起源が探求されて

いるわけでもなく、また、作品をつくる芸術家の立場のみに定位して書かれているのでもありません。そういった点からすれば、作品を創造する芸術家についての言及は数少ないのですが、この著作におけるハイデガーの方法が、作品そのものから芸術作品の本質を説明しようとするものであり、それに関わるかぎりでの芸術家のあり方も説明されるといったものである以上、我々もまたこの著作の展開の順序に従って、この著作の内容を追っていきながら、芸術家の作品創造というものが、「仕上げる」ということについて、どのようなあり方をするものなのかを探ってみたいと思います。

この著作は、導入に当たる部分と、それに続く三つの章から主に成り立っています。導入の部分では、ハイデガーは、この著作の意図として、芸術作品の起源と言った場合の起源とは、本質の由来であると述べ、芸術作品の起源についての問いは、芸術作品の本質についての問いであると述べています。更に、芸術作品が芸術家によってつくられ、また、芸術家は芸術作品によって、正に芸術家となるという関係から、この関係の内にある芸術そのものの本質もまた問われることになるかと述べています。

次に芸術作品の本質を見出すために、ハイデガーは三つの主要な章の一つ、「物と作品」において、芸術作品のもつ一つの物としての性質から、我々の身のまわりの物、たとえば道具とか、ただの石や土などの物との比較において、物とは何か、更に、作品が単なる物と異なるとして、そこには物としての性質以上に何が潜んでいるのかを見出そうとしますが、伝統的な、物についての概念的解釈にとらえ方を避けて、ハイデガーは、芸術作品の中にとらえられている物を例として挙げています。その作品とは、ゴッホの描いた一枚の百姓靴の絵です。百姓靴は一つの道具ですが、道具が単なる自然物でもなく、また、芸術作品でもなく、いわば単なる物と芸術作品の中間に位置するものであることから、ハイデガーは、まず道具のあり方から、物が物としてあることや、作品が作品であることを

さぐろうとしています。この絵に描かれているような実際の百姓靴は、役に立つことのうちに消えていきます。ハイデガーの言葉では、「靴は野良仕事をする百姓女が靴のことを考えたり、靴を眺めたり、あるいは、ただこれを感じたりすることが少なければ少ないほど、それだけ本当に靴である」ということになります。しかし、この絵の中に描かれている靴の場合はどうでしょうか。ハイデガーは、この絵の中の靴に、百姓女の労働の歩みや、根気、土のしめり、苦難の克服の喜びなどを見えています。そして更に、この靴が大地に帰属し、百姓女の世界の中で保存されていること、この靴が自足し、頼りになるものとして安らいでいる姿を見とっています。とすれば、現実には用いられている靴に対する我々の取扱いは違って、この作品の中には、道具としての靴のあり方の開かれた世界、あからさまな世界が作られていると言うこともできます。ハイデガーは、「あるものあからさまを、ギリシヤ人は、アレーティアと呼び、私たちはこれを真理と呼ぶ」と言っています。そして、芸術作品の中では、あるものの真理が、作品の中に据えられたのであると言っています。このことについてハイデガーは、更に、「芸術の本質は、あるものの真理が、自らを―作品の―中に―据えることかもしれない」と述べて、作品を、いわばその下部構造としての物からとらえようとする方法からではなく、作品を作品としてとらえ直そうとします。

「物と作品」に続く二つ目の章は、「作品と真理」という題が付されています。ここでは、まず、作品が作品としてあること、すなわち作品の自立ということが問題とされています。ここでは、芸術家についての興味深い記述があります。すなわち、作品の自立こそ芸術家の本当の狙いであり、作品は芸術家によって純粋な自立へと開放されなければならないということ。更に、作品の自立過程を芸術家について見るならば、それは作品に対して「無関心」であること、言わば、作品を生み出すために自分自身を創造のうちに滅却することであると書かれている点であります。ここでは、通常我々が

考えるような、芸術家の主観によって一つの偉大な作品が生み出されるといふ考えは打ち消されています。それでは、作品の自立とは何でしょう。ハイデガーは、先のゴッホの絵とは違って、ここでは写像芸術には属さない、建築作品の例を挙げています。それはギリシャの神殿であるのですが、この神殿の中で神は包みかくされながらも、神聖な区域を押し広げ、周囲に統一をもたらすということ、こうして開かれた一つの世界に人間は住み、それを支えているのは大地であるということ、すなわち、「一つの世界をたてることと大地をつくることは、作品が作品であることにおける二つの本質的な関係である」と、ハイデガーは言っています。しかし、この世界と大地は本質的に異なるものであり、作品が自立して安らぐ内には、この世界と大地の闘いがあると言っています。すなわち世界は開くものとしてあり、大地はかくまうものとしてあると。ここにおける「大地」という表現は、メタフォーリカルな表現で、ハイデガーも、「ここで大地という意味には、地球という一つの遊星の質量、堆積は含まれていない」と述べています。ハイデガーが、大地について、「人間が住むということ」をそのうえに、またその内に築きあげるもの」と述べているかぎりでは、我々は通常のいわゆる大地や自然の姿を想い浮かべることができませんが、作品についてみれば、大地を、「作品がさしもどされてゆくところ、そしてさしもどされながら作品をのしあがらせるもの」と規定しています。また、大地が自分を隠すということは、簡単なさまや形態の充実さへとくりひろげられることであると言っていることから、作品についてみれば、作品素材がこの大地に相当すると思われれます。道具における素材であれば、それは道具として使われ、役に立つことのうちに消滅していきます。「素材は、道具であることのうち無抵抗に消滅してゆけばゆくほど、それだけより良くて、役に立つものである」のです。しかし、神殿の例についてみれば、神殿という作品は、一つの世界をたてることで、道具における素材とは異なって、素材を消滅させるようなことはせず、素材を作品の開かれた世界へ真先に現れ出さ

せ、素材を安らわせませぬ。神殿を支えている岩石は、砕け散る素材そのものとしては現れず、すなわち自らを隠しつとどしりした重さを我々に伝えます。

作品においては、こうした大地と世界との闘いの中で真理が出来事となるとハイデガーは言っております。それではこの真理とは何でしょうか。ハイデガーは、それは認識と対象の一致といったことではなく、事柄があらさまとして現れることだととらえています。これは先にも述べた、ギリシャ人におけるアレーテアということでもあります。しかし、先の大地と世界との関係におけるように、開けることに対しては隠すことがつきまといまいます。ここで隠すということは、存在するものがそれとは違って現象することです。ハイデガーは、真理の本質として、この開けることと、隠すことの根本的な闘いを見えています。この対立のあいだに真理の本質があるとされるわけですが、このことについて、ハイデガーは「真理の本質は非真理である」とも表現しています。これは我々の常識をはるかに超えた表現のように思われますが、この言葉の意味としては、真理が本質的にあるために、開けるということに対して、隠すという由来を忘れないこと、迷わせることの厳しさを期待してのことだと語っています。こうした隠すことと開けることの闘いの中で、真理は出来事となるのであるが、しかしこれが出来事となるのは、ごく少数の場合であるとハイデガーは述べ、その一つが作品が作品としてある場合であると言っています。すなわち神殿が建つことによって真理が出来事となるとはあるものが正しく表現されたり、正しく表現されていることではなく、存在するもの全体が隠れないあからさまへもちこまれて、そこに保存されるということとです。ゴッホの絵の中で真理が出来事となるとは、目の前の靴が正しく描写写されていることではなくて、靴という道具が靴であることを明らかにして、あるもの全体、世界と大地との闘いが隠れもないあからさまになったということとです。その中では一つ一つのものが何であるかを示すだけでなく、あるもの全体への関係において、あからさまをあから

さまとして出来事にするわけでありませぬ。

しかし、このように作品の中に真理が出来事となるとして、作品は何と言ってもつくられたものであるという点については、まだ十分に語られていません。作品と創造との関係についても見ていかなければなりません。しかし、創造ということについてみれば、我々の日常の道具もまたつくり出された物であります。そこで、道具が制作されることと区別して、作品が創造されるということはどういうことかをハイデガーは見ていこうとしますが、そのさい、先に作品の中に真理が出来事となると考えられたことから、言い換えれば、「物と作品」の章で投げかけられた言葉、「真理が、自らをー作品のー中にー据える」ということを、あらためて芸術の本質と規定した上で、今度は創造の本質も含めて、出来事となる真理について問うていきます。

『芸術作品の起源』における主要な三つの章の最後には、「真理と芸術」という題がつけられておられます。この章ではまず、作品が一つの創造されたものであるということから、芸術家の活動へ目が向けられます。ここでハイデガーは、創造するとはひき出すことであるとまず規定しています。しかし、道具の制作もひき出すことです。ギリシャ人は、芸術家も道具の職人もテクニースと呼びました。そして、芸術と手仕事は一つの言葉、テクネーと呼ばれていました。このテクネーという言葉については、ハイデガーは、テクネーとは本来、芸術や手仕事のことではなく、まして今日の技術的なものを指しているのではなく、知ること、見ること、本質的に知覚すること、すなわちギリシャ人のアレーテアに相当するものであること、従ってテクネーとは、ギリシャ人の経験した、知ることとしてあるものをひき出すことであると述べています。そしてハイデガーは、「芸術家がテクニースと呼ばれるのは、同時に手仕事の職人でもあるからではない。そうではなくて、作品をつくることも道具をつくることも、あのあからさまにするという出来事であるからだ。このひき出すということが

あらかじめ、有るものをその見えることからその本質的にあることへ連れ出してくるのである。いま述べたことはみな、自ずと成りいでて上へのびる有るもの、すなわちピュシスのどまん中でおこなわれる」とも述べています。しかし、芸術がテクネーと呼ばれることから芸術家の創造行為が手仕事から知られるわけではありません。作品の本質によって、創造することの本質も規定されるだろうとハイデガーは考えます。作品の本質が、真理が出来事となることにあるのなら、創造されることによつて出来事となる真理とはどのようなものでしょうか。このさまを見るのに、先程述べた、真理が「自らを―作品の―中に―据える」という事態にたち返ってみたいと思います。この事態は、これを芸術家の側から見れば、創造の本質とされたひき出すこととからませて、芸術家とは真理をひき出すものであり、真理の側から見れば、自らが開かれた世界をつくり出し、ひき出されたものとなり、一つの作品となると言えましょう。創造とはひき出すことであるとハイデガーは規定しています。ただし、今述べましたように、真理、あるいはあからさまとの関係では、むしろ受けることであり、そこでは、作品として真理が「形態」へと定められます。そこには素材が用いられますが、手仕事と違う点は、作品は創造されるものへ自らも創造されてゆくという点です。ここにおける芸術家の存在、あるいは実存の本質は、主体の決定によって内から外へと出ていくことではなく、存在するものの開け、これは目の前にある状態ではなく、一つの出来事としてハイデガーはとらえているようですが、そこにおける隠すこととの分裂において、こらえて立ちとどまることにあると言えましょう。ハイデガーは、創造することのうちにも、自分のことを目的として努力する主体の仕事や活動が考えられているのではないということを述べております。しかし、これは芸術家におけるあり方ばかりではなく、作品に対する我々のあり方ともいえます。すなわち、作品にはそれを保存する（支える）人々も必要とされます。

ところで、作品が創造される前に、あるいは真理が出来事となるには、芸術家と作品の間に一つの関係が必要となります。このさまはどのようなものでしょうか。ハイデガーはデューラーの言葉を引用しています。そのデューラーの言葉とは、「というのは、芸術は自然の中に確かに隠れている。この芸術をひきだすことができるひとが芸術をもつ」というものです。ここでの「ひきだす」とは、線を引くという意味ですが、ハイデガーは、線をひきだすことが、予め基準ではないものとの闘争として開かれていなければ、線を引きだすことはできないであろうと述べています。このことについてはもう一つ別の例を挙げてみたいと思います。それはミケランジェロの『目覚める巨人』と言われている彫刻であります。ミケランジェロは、創造しようとしていたイメージが素材の中にすでに描かれているのを見る能力を信じていたようでありますが、大理石に浮き彫りにされたこの像の様子は、あたかも固い大理石の中で、巨人の像が息づまる思いで、開かれることを待っていたかのようにあります。

さて、『芸術作品の起源』というこの著作において、芸術の本質は、真理が、「自らをー作品のー中にー据える」ことであるとされました。また、この著作の「真理と芸術」という章の末尾で、ハイデガーは、「芸術は真理をとびだたせる」とも述べています。更に「本質の由来から打ち立てつとびだすこと (Sprung) において何かを存在へともたらすことが、起源 (Ursprung) という言葉の意味である」とも述べています。すなわち、この著作の題名である『芸術作品の起源』とは、芸術作品の由来は芸術であり、それは真理を跳びだたせる起源であると解せるかと思えます。

この著作においてふれられている芸術家の創造行為をふり返り、これを最初に申しました、『ヒューマンイズムについて』の中の言葉と結び合わせるならば、「仕上げる」とは、ひきだすことであり、そのようなさまで、真理を真理として十全なかたちで現わにすることと言えるではありません。ハイ

デガーは、このように真理を設けることを、すなわち芸術を広い意味ですべて詩作としてとらえていますが、詩作するもの、あるいは芸術家にかぎらず、思索するものもまた仕上げるものであると言っています。ハイデガーの言葉によれば「思索は人間本質への存在の関連を仕上げる」のだと。そして、そこにおいて真理がたち現れてくるのであれば、それは我々自身にとって、非本来的であることから本来的なことへと、ハイデガー的な言い方をすれば正に、*voll-bringen*、充全さへともたらされること、仕上げることであると言えるのではないのでしょうか。

安岡学管見

——立命の人間学——

木 立 雅 憲

数年前、ふとした縁で、今は亡き安岡正篤氏の著書に出会い、竊かに私叔するに至った。以来、折に触れ繙き、繰り返しては読むうちに、いつの間にか四十冊余りを数えるほどになったが、昭和五十八年十二月の逝去（享年八十四歳）後五年を経て、今尚、生前の講演や筆録の類が新たに編まれたり、復刻が行われている有様で、それらの応待に忙しく、纏まった全体像を確立し得ぬままに締切も過ぎ、督促に追われるような仕儀に立ち至ってしまった。幼少より近代では異例の徹底した漢学教育を受け、若くして陽明学の体現者として令名を謳われ、一学究、一教育者の域をはるかに超えた幅広く深沈な影響力を政財界はじめ各方面に及ぼし続けた一代の碩学について、筆者のような浅学菲才の門外漢が言辞を弄せんとすることは、正に盲蛇に怖じずの嘲りを招く挙であることはもとより重々承知の上である。しかし敢えて紹介の小論に筆を染めようと思いついたのは、ほかでもない、久しく痛感してきた、自らとその時代の教育の不完全・根本的欠陥のよって来たる背景とその打開策について、安岡氏によつてはじめて、我々の歴史と伝統の本源に返るといふかたちで模範的な説明を与えられたことに対する感謝の念からである。

以下、多分に雑駁且つ偏頗のきらいは免れ難いが、筆者の注意を惹かれるままに、安岡正篤の人物と学問と経歴の一端を紹介してみたい。稀購書が少なくないことを考慮して引用を多くしたが、しかし所詮それは筆者の力量と咀嚼の不十分の故と寛恕されたい。尚、引用に際しては、仮名遣い等、表記

を一部現代風に改めたことをお断りしておく。

安岡氏の著書に親しむようになって間もなく目にとまったのは、若き日の力作『王陽明研究』（大正十一年初版）の新序（昭和三十五年）の次の一節であった。

大学時代棄身になってよく学問したが、その頃から私は一面強烈に革命を考えるようになった。しかし東洋先哲の学問の力であろう。今日の学生のように浅薄皮相な集団活動に趨らず、まず深い政治哲学を持った優れた同志の糾合を考えた。それが私の社会生活を築きあげる不思議な原動力になってしまった。当時第一次大戦の後で、社会的思想的混乱が甚だしく、共産主義革命思想運動も、正直で強烈であったが、それに対して勃然として民族主義に立つ昭和維新運動が始まった。私はいつのまにかその激流の中にあつた。しかし私はまた次第にそれらの思想・運動の浅薄さ、躁しさ、矯激性などにうんざりして、専ら講学と青年子弟の養成に深入りしていった。

一読して、思わずプラトンの政治から哲学への転向を述懐した第七書簡を想い浮べた人も少なくないであろう。事実、最近になって、『童心残筆』中の「白蓮青松何処に在りや」と題する、当時の政治的宗教的指導者達を批判した痛烈なる論稿（大正十年頃）に、次のような一文を発見した。

プラトーンが其の理想の国家に於て「哲人が出でて国家の君主とならぬかぎり、若しくは所謂現在の君主者が真に深く哲学を修めぬかぎり、民衆は天日の光を見ることが出来ないであろう」と言った其の確信は同じく、我等民族を徹頭徹尾貫いた信念である。

哲人が民衆の指導者でなければならぬ。少くとも指導者たるものは哲学を修めなければならぬ。我等祖先の語を用いて言えば道を修めなければならぬ。勿論其の場合プラトーンの哲学は決して今日言うが如き狭義の哲学を指すものでないと同じく、学の一字も概念の体系を意味するのでは

無い。学とは平たく言えば、真実の人間に為ること、自己を完成すること、人格を高めることである。今の指導者階級に親しい孟軻の言を借りて言えば、学問の要は放心を取めるに在る。放心とは人格の不統一である。しっかりと自己を擲んで居らぬことである。自己に随って生きず、外物に牽かれて生活する空虚な散漫な状態である。かかる空虚な我の状態を改造して、先ず天地の間に独立歩する自己を造ること、此れを指導者たる者は所謂造次にも顛沛にも忘れてはならない。(一九六〇七頁)

無論、これをもってプラトーンの思想的影響を直接見るとは恐らく無理であろう。むしろ、プラトーンに対する氏の言及は意外なほど稀で、筆者の知る限りで注目すべきものは、『易学入門』にその数理的世界観が近代の科学技術文明を生み出す思想的源泉となっているという指摘があるにすぎない。しかし、最初に引用したような、同士の糾合による社会革新に論及する場合には、度々A・カレル等現代思想家の発言を引用している(『大和—自然と人間の大則—』(一二三頁他) ことなどから見て、少なくとも広義のプラトニズムとでも言うべきものの間接的反映を読みとってあながち間違いではないと思われる。

しかし、先の引用文の学問観が東洋の学的伝統に立脚していることは紛れもない事実であって、「放心」に関連して、同じ頃書かれた『王陽明研究』の「大学論」の、

……国家が頹廢しているならば、その国民たるものは是非ともこれを有道に改革しなければならぬ。それは国民がひとしく分相應に改革に参加することによって行われる。改革とか革命というようなことは、決して少数者によってその設計通りにゆくものではない。必ず国民精神の高潮に棹ささねばならぬ。国民の道徳的自覚を根底とせねばならぬ。

畢竟、あらゆる方面において放心の状態にあるのである。魂を喪っていかに生活制度を論じて

も決して成功するはずはない。一切のアプリオリとして、超越的条件として、まず我々は放心を取めねばならぬ。放心を取めて始めて自己及び世界を確立することができる。社会の進歩は民人の「尽心」に比例するものである。

この意味における自覚を、我々は少年の時より四書、なかならず大学によって、最も明切簡勁に教えられてきている。(二三二頁)

とか同書「解嘲」の、

……人間は常に自己を欺いてはならぬ。「誠」とは他に対していう意味ではない。みずから欺かぬ謂である。我が我を知る意味である。故に中庸に「これを誠にするは人の道なり」と自覚を説いている。大学に「慎独」を説くは最も純粹である。東洋に哲学なしというが、所謂哲学の意義が違ふ。哲学の究竟には東洋に深い造詣がある。これを思う時、却って今日のような哲学に断じて満足することができない。(二二六頁)

といった記述によって、「小学」的徳性の涵養を不問に付して抽象的概念的に偏した西洋近代の学に対する不満と、東洋の伝統的学風と教育に対する氏の強い自負を知ることができる。畢竟、幼少の頃から叩き込まれた、当時(日露戦争の前後から大正にかけて)にあっても「全く真実とは思われぬほど時代錯誤的な」徹底した「漢学教育」によって培われた学問が、安岡氏のあらゆる活動や批判の根柢にあるといえよう。

そこで先ず、安岡氏の学問の到達点ともいうべきものの輪郭を、後年の諸作の渉獵によって、何とか臆気にも素描してみなければならぬ。文体の不統一は容赦願いたい。

氏によると、

宇宙人生は一者(絶対者)の限りなき分化発展(『大和』一五六頁)

であり、しかも、

陰陽相對（待）的原理ともいうべきものによって成立活動している。（同上 一五七頁）
つまり、

陽の働き即ち発現分化の働きがあると、必ずこれに即してその分化をその仮に……統一含蓄しようとする、いわば全体性及び永遠性を司どる働きがある。……陰の原理である。（同上 一五七頁）

この陰陽活動の根本が太極であります。太極とは、宇宙そのもの造化そのものでありまして、この太極の作用働きが、陰陽相對（待）性理法であります。（『易と人生哲学』九一頁）

その陰陽を正しく活用する、発展させるのがすなわち中であります。（同上 九九頁）

……相對しつつ相待って無限に矛盾を統一して進歩向上していく働き、これが本当の中でありませぬ。その相對（待）性原理、原則というものが陰陽であります。そしてその無限の進行が易であり、易学の要約であります。（同上 八六頁）

易は、限りなき造化、つまり生命というものを把握して、その中に含まれておる数、複雑微妙な因果関係を明らかにして、どこまでも進歩向上発展（Ⅱ中）にもっていくことでありませぬ。（同上 六一頁）

そしてこの易の理法を『老子』の根本にも見て、一見プラトン哲学の核心の解説と錯覚を起こさせるような表現で、次のように述べている。

道は絶対者であるから、相對界の「多」に即していえば「一」ということもできる。万物が存在活動し得る所以は「一」に依ってである。即ち「一」があらゆる存在一万物に内在することに依って始めて万物が存在することができるものである。しかし如何なる存在も「一」そのものではない。もし「一」そのものであるならば万物はみな同一物となり、一切無差別と化し、「一」は

「一」でなくて「多」と化してしまう。「一」は万物に内在すると共に万物を超越して、それ自体増しも減りもせぬ。万物は「一」を分有して、全体生命より個体生命を発生する。その創造の触発性を「機」という。万物みな機より出でて機に入るのである。（『老莊思想』四四〜五頁）
従って、氏は次のように断言する。

この中庸、老子、易というものは一連のもので、皆相待って東洋哲学の大事な中核をなしております。（『易と人生哲学』八七頁）
そして、畢竟

東洋の学問は創造の根本に復ることを力説しておる。論語に「君子はその本を務む」といっており、孟子にも「その大なる者を立つ」と説いている。それが陽明学の精神にもなっている。

（中略）……凡ての教、殊に日本の惟神（かんながら）の教というものは、その点において最も純真正大に根本に返って、そうして全く小我を排脱して、自然と人間との大和に生きようとするものなのである。（『大和』一九二〜四頁）

かくて以上のような見地に立って、以下のような文明批評が生まれることになる。

世界にこういう相対的原理があつて大和しており、その分化発現随って往々未梢化殺那的存在化する性向を西洋文化が代表し、統一含蓄、全体性と永遠性、それと共に停滞休止性を東洋文化が代表し、たまたま時命によってヨーロッパの方がその本分に偏し過ぎた結果、だんだん深刻に生命を傷い、どうしてもこの仄では破滅より外ないというので、今や頻りに自然と人間との大和に返ろうとしているのである。

日本の方では混沌で来たところ、そこに突然西洋の本領を遺憾なく発揮した文化を急激に体験して、非常に刺激が強かった。その結果文化というものはヨーロッパに限るといふように錯覚し、

又ヨーロッパ人もそう論ずる。そういう所から自分の本領を忘れて追隨して往った。それが丁度前車の覆轍で、驚いてまた自らの本領に帰ろうとしている。その混乱が丁度今日の情勢である。あまりに主知的に功利的に、物質的に走り過ぎてゐる。それを中和しなければならぬ。そういうことを考えて来ると、我々の新しい世界文明というものは、丁度我々が本領として持つておる精神・能力、それを根柢として、それに今まで発展して来た西洋の文化、彼等の本領を接木して、初めて全きものになるというところを知るのである。そうすると世界文明というものの創造に我々の占むべき地位・立場・使命がはつきりする。人類文化の大和的關係を知って、始めて真劍に自己の使命に生きることが出来る。そこに矛盾も排擠もないのである。(『大和』二〇〇〜一頁)

尤も、西洋文明の宗教的・哲学的背景について深い研鑽を積んだ人々の目には、これもまた「中和」を得ぬ一つの極論と映るかも知れないが、今は批評を差し置く。

ともあれ、人生を造化の一部と捉え、自然と人生の本當の意義を把握して、自分の存在と生活を維新してゆこうという易学こそ学問の真髓であり、東洋学の究極であるとする氏は、当然また「立命」ということを極めて重視する。

「命」は絶対的な働きであるけれども、その中には複雑きわまりない因果關係がある。その因果律を探って、それによって因果の關係を操作して新しく運命を創造変化させてゆく——これを「立命」という。「物」についてそれを行うのが「科学」である。(『運命を創る』巻頭言)

しかし単なる物の命と数とを研究する自然科学的研究さえ容易でないのに、まして複雑靈妙な人物や社会の命数の研究即ち哲学的或いは道学的研究は実に至難である。(『老莊思想』五九頁)

しかし、立命の原理である易学は、

運命觀を宿命觀に陥れないで、よく運命の中に含まれておる思想的、実践的な意義……この義

命を明らかにして、常に自分が主体となって運命を打開していく。（『易と人生哲学』二二三頁）
そしてまた、人間を観察したり、指導したり、人物を養成する源泉にもなるという意味で、易学というものは、人間学、東洋人物学であると看破している。

そこでこの易を研究してまいりますと、円転滑脱というか、無限、無窮、実によくできておりまして、さすが何千年もかけて練り上げられたものであるということが、しみじみわかると同時に、易を学びますと、軽薄にのぼせ上ったり、あるいは意気地なく失望落胆することがなくなります。

また変化極まりない人間学と、自然の観察に基づく人間の考察、解明でありますから、易を学ぶことによって初めてわれわれは、限らない自由を得ることができる。（同上 一六二頁）
……私達の人生も、事業も、民族も国家も、これは大いなる易でありますから何にでも通ずることの上ない学問であります。（同上 一六四頁）

……トインビーが、図らずもこの東洋の易というものを発見して、易の六十四卦循環の理を知るに及んで、初めて活眼を開くことができた、非常に感激をもって語っておりますが、われわれも真剣に易学をやりますと窮するということがない、本当に救われるというか、浮かべられるというか、意義深いと同時に非常に楽しい学問であります。（同上 一六四〜五頁）

ところで、安岡氏自身は、自らの命数について、早くから如何なる認識をもっていたか。『童心残筆』に「竹院」と題する、昭和八年、三十五歳の述懐がある。

……命と数とに恵まれねば浮世の仕事に成功は出来ません。……早く命と数との己に非なるを知れば退いて「独」の道を行かねばなりません。……静かに私の命数の理を省察して見ますと、到底私にそんなことは許されていません。……私なんぞは将来日本革新の大業に当るべき人々

の為に、その心田を養う肥料位になる意味で、大いに先哲の学を興し、独り竊に楽む所を持たねばならぬと思つて居るのです。志を抱いて世に恵まれぬ若者の善い友になつて終りたいと思つて居るのです。……こういうことは東洋先哲の書に依らねばしみじみ感ぜられませんね。(一六三頁)そして同じ小論の中で、時代のいわば命数について、こう語つて居る。

日本は眼前一大改革の機運が迫つて居る。否己に鮮血が流れ、叫喚が聞えて居る。然し滅多には言えぬことだが、経国済民という目的からいうと、將に行われんとする維新改革は余程道から遠いのではないかと思つて居る。建武の中興……の轍を踏むのではないかと憂うのです。第一人材に乏しい。第二に国民に唯物享楽主義が浸潤して、道義が廃頽して居る。明治維新の成功には何と言つても幕府三百年武士道の養いがあります。……悲しいかな明治以来機械文明の輸入と唯物主義の跋扈の為に、国民に人物の試練が積まれて来て居りません。それだから果してどれ程のことが出来るか疑問ですね。私は日本現下の紛乱に當つて、一番大切な問題は、眼前の政策でもない、マルクス狩りでもない。風俗を正して、道義の觀念をうんと鼓吹すること、復び聖賢の学を新しく興すことであると思つて居る。(一五九―一六〇頁)

かくて、政治の根本は教育にあり、社会の改良は指導層の精神革命・自己変革に俟たねばならぬという信念のもとに、同志を募り、独自の教化事業を推進してゆくことになるのである。その際、後年の談話によれば、

自分は子供のときから育つてきた日本の歴史的・伝統的な教養にもとづいて東洋文化の真髓を究明する、日本民族の本質を解明する、これを目的にして同志が切磋琢磨するために東洋思想研究所、金雞学院、あるいは農士学校、篤農協会というようなものをだんだん経営し発展させてきたのです。(「師と友」三十四年)

と述懐しているが、若干補足すると、東洋思想研究所開設の翌大正十二年、北一輝、大川周明らと共に社会教育研究所を創設して青年学徒の養成に着手していたが、やがて彼らと袂を分かって、金雞学院を設立したのが昭和二年、「昭和の松下村塾」として大きな反響を呼び、後年「ぼくが金雞学院を作らなかつたら歴史はどうなっていたかわからない」とまで述懐したことがあるという（柳橋由雄「日本農士学校の変遷」による）。血気に逸る青年達に暴力革命の無意味なる所以を論し、

……天下を救うのは一朝一夕で出来ない。幾段にも構成せられた人材陣が必要であり、また出来るだけ精透な時務眼と更に厳肅な徳操もなければならぬ。……出でて蒼生を誤まる自任的英雄が如何に多いことか。それを思えば青年は先ず修養して、軽挙するな……（『童心残筆』『看護』）と切論し、多くの若者を制して過激な行動に走るのを思い止まらせるのに努めた。にも拘らず、昭和七年の血盟団事件の関係者には、かつて院生だった者や学院出入者も少なくなき、各方面に物議を醸したこともあったほどだったのである。

他方、打ち続く不況に加えて世界大恐慌が波及し、農村が深刻な打撃を受け惨状を呈するなかで、昭和六年、農村が動揺すると国も危ういという考えから、日本農士学校を創立した。（紙数が許せば、末尾にその「学道箴規」を掲げたい。）

戦後になって、師友協会を組織し（二十四年）、郷学振興運動を推進した直接の背景は、アメリカの占領政策、氏のいわゆる3R・3D・3Sの日本弱体化政策の教育にまで及んだ忌まわしい影響と、これに便乗したいわゆる進歩的日本人のあまりにも恥知らずで軽薄な反応に対する憂慮にあったが、安岡氏自身の意識においても、その教育内容においても、戦後と戦前に断絶は些かもなく、大正末年から一貫した道を歩んできたのである。（前掲座談、山口勝朗氏の『人間学のすすめ』編集後記参照）

いよいよ紙数も余すところ僅かとなったので、最後に、安岡氏の教育のいくつかの側面と陽明学との関係について、筆者の印象の輪郭を述べて締め括りたい。

氏は教育を論ずる場合、決まって人間の要素を性格や徳性と能力と行儀（躰・慣習）との三分、或いは本質的要素（徳性と習慣）と付属的要素（知能・技能等）との区分に基づいて、各々の要素に對して然るべき時期に然るべき訓育・修練を施しつつ、あくまでも徳性教育・人格形成を主として、功利的な単なる知識技術教育に偏しないこと、そして「何時どんな処に置いても必ず人から尊重せられ、どんな仕事にも謙虚に且つ敏活に習熟できるような心がけの人物を養成すること」を教育の本旨と考えている。またその人間形成の過程で、処女作『支那思想と人物』でも、

師と父母とは、人間に最も尊い二つのものである。そして人格を充実して完成せしめる点において、師は父母よりもさらに大なる意義と職分とを有する。

と指摘し、「敬」や「誠」を教育の基礎として極めて重視していることは、次に述べる「小学」の重視と並んで、氏を教条主義的な陽明学者の如く想像するのは不当な俗解に過ぎぬことを示すものと云えよう。

ところで、安岡教学の内容において著しい特色は「小学」の重視と「初学入徳の門」としての「大学」等による「立志」の重要性の強調にあると思われる。朱子の「小学書題」に、

古は小学・人を教うるに、灑掃・応対・進退の節、親を愛し長を敬し師を尊び友に親しむの道を以てす。皆、修身・齐家・治国・平天下の本たる所以にして、而て必ず其をして講じて、之を幼穉の時に習わしめ、其の習知と与に長じ、化・心と与に成って而て扞格勝えざるの患無からんことを欲するなり。

とあるのを引いて、「小学」の決して「童蒙の書」にあらざる所以と、「広い意味において小学し

なければ、自分も世の中も救われない」ということを繰り返して力説している。（「小学の読み直し」）
他方、大人・聖賢たらんとする「立志」の強調、その熱烈な求道の情熱、激しい向上の気魄と知行合一を目指して止まぬ厳しい克己といった点において、安岡正篤は一貫して王陽明の精神をよく承け継いでおり、この点では世評に従って、氏を「陽明学徒」と評して差支えはないと思われるが、しかしいくつかの点において、その学問的立場は一般の陽明学のそれとは異なるものがあることは注意しなければならない。

但し、ここでは、朱王を分かつメルク・マールとされる「格物」に関する安岡氏の解釈の独自性を指摘するにとどめたい。即ち、氏の解釈は、早くから（『王陽明研究』以来）朱王折中にあった。同書二五四及び二五〇頁に、

畢竟「格物」を格（ただ）すと読むか、物に至ると読むか……学者は往々その一を執って他を排斥するが、深く考えてゆけば、両者決して一致せぬものではない。

とか、或いは

知識の問題から哲学的に論ずれば、ただすと読む構成論的見解の方が精密に相違ない。……しかしそういう認識論的な反省を離れて、知の本質を物我の関係から観れば、知を致すことは物にいたるにあるとして少しも差支えはないと思う。

といった把握をしており、これら両義を統一する立脚点はどこにあるかというに、それは後年一層明確となる、易学的世界観にあると見られ（同書二五四頁）、多少飛躍のきらいがあるが、

物に至るを科学的といえば、物を正すと読むは哲学的見解といい得ぬこともなからう。（同書二五五頁）

としていることは、後年の「立命の学」としての易学の、科学的側面と人間学的・哲学的側面の区

分に正しく対応するものと言えるであらう。

要するに、もし井上哲次郎の『日本陽明学派の哲学』が同じ著者によってその増訂版が出されると仮定したら、恐らく「折衷派」として安岡氏は分類されたであらうと思われる。

(青森県立野辺地高等学校教諭)

付 録

日本農士学校「学道箴規」

- 一 賢を尊び、道を慕ひ、恥を知る者入るべし。自負して信ならず、慚愧する所無きは容さず。
- 二 天下の為に心を立て、生民の為に命を立て、万世の為に太平を開かんとする者入るべし。徒に慷慨激越なるは容さず。
- 三 不遇をかこつべからず、一生安穩に道を楽しむを得ば足れりとすべし。凡そ大丈夫たらん者地下百尺に埋もる覚悟あらずんば大事を成すに足らざるなり。
- 四 道友は乳水の如く和合し、互に明徳を明らかにすべし。骨肉の敬愛すら異族に比すべからず。況んや学道の兄弟に於てをや。
- 五 礼を重んずべし。狎侮の交あるべからず。
- 六 人を責むべからず。毎に自ら省るべし。たとへ人を責むとも人を憎むべからず。
- 七 古より聖賢寸陰を惜み、高僧万縁を棄てし心を学ぶべし。半世を酔夢の中に過さば後悔臍を嚙

- むとも及ばじ。尤も暮夜長く雑鬧の巷を彷徨するが如きことあるべからず。たとひ出づることありとも、速に歸りて青灯の下古教照心すべし。晴昼閑あらば花木の栽培に力め、抱甕灌蔬すべし。
- 八 行往坐臥須く安詳なるべし。粗暴は学道の純熟せざるを以てなり。恥づべく、悲しむべし。
- 九 寮中力めて静座し閑に習字すべし。亦是れ治心の工夫なり。
- 十 寮中醉歌喧騒すべからず。又漫に声高く読書すべからず。総て無義の語、無慚愧の語を弄して興ずべからず。最も学道の累なり。

編集後記

第二十三回弘前大学哲学会大会における公開講演者と研究発表者の論文をおとどけします。

会では会員諸賢からの論文の寄稿をまっています。関心のある方は委員までご連絡ください。

人文学部人文学科人文基礎コース(旧哲学教室)では、六十三年度学外講師による特殊講義として左記の授業を開講しました。多数の学生が受講し、刺激を受け、感銘したとききます。

西洋古典学特殊講義

東京大学教授 久保正彰氏(九月十四日―二十日)

倫理学特殊講義(社会哲学としての倫理学―ヘーゲル・

マルクス・ハーバーマス)

共立女子大学教授(東京大学名誉教授)城塚登氏

(十二月十九日―二十三日)

六十三年度の卒業生と、その卒業論文・卒業レポート
題目は左記のとおりです。

川村 稔 「政治と倫理」

東浦美幸 「ヒポクラテスとプラトン」

福田和生 「剣法書の思想」

藤田芳子 「世阿弥研究」

三坂哲平 「ヘーゲル『キリスト教の精神と運命』」

毛利精悟 「デカルトの自由意志について」

斎藤康道 「マックス・シェラーの研究」

佐藤健治 「*Question*」 問答法」

三浦智宏 「デリダ『声と現象』について」

高橋正人 「マックス・シェラー研究」

森 雅樹 「ニーチェの『ツァラトゥストラ』を読む」

会員名簿の整理を試みておりますが、転勤・転居などで、新しいご住所が不明となり、大会への案内状を差し上げることも出来ない方がかなりおられます。住所を変更された方々についての情報をお寄せ下されば幸甚です。今後ともますます内容の充実した会になることを願っております。

(友村記 1・4・21)

弘前大学哲学会規約

第一条(名称) 本会は弘前大学哲学会と称する。

第二条(目的) 本会は広義の哲学の研究とその普及をはかることをもって目的とする。

第三条(事業) 本会は次の事業を行なう。

- 一、毎年一回機関誌「哲学会誌」を発行する。
- 一、研究会・講演会を開く。
- 一、その他

第四条(事務所) 本会の事務所は弘前大学人文学部哲学研究室内に置く。

第五条(会員) 左記の各項の一に該当する者をもって本会員とする。

- 一、弘前大学哲学関係教官
- 一、弘前大学文学部哲学専攻の卒業生
- 一、弘前大学人文学部哲学専攻並びに人文基礎コースの卒業生および在学生
- 一、弘前大学教育学部哲学倫理学専攻の卒業生および在学生
- 一、その他本会の趣旨に賛同する者

第六条(会費) 会員は会費(年額二、〇〇〇円、ただし本学学生は年額五〇〇円)を納入するものとする。

第七条(役員) 本会には左記の役員を置く。役員の内期は二年とし、重任を妨げない。

第八条(総会) 本会は毎年一回総会を開く。

- 第九条(改正) 本会の規約改正は総会の決議による。
- 附則 1 本規約は、昭和四十一年四月二十九日から施行する。
- 2 本規約は、昭和五十七年五月一日から施行する。

弘前大学哲学会役員

会長	斎藤武雄
委員	友村恭子・松居正俊・岡崎英輔 五十嵐靖彦・清水 明・小島康敬 栗原 靖・座小田豊・尾崎彰宏 諸岡道比古・矢島忠夫・三浦秀春 川口光勇・斎藤俊哉・白取 肇 三上 登・二唐賢朗・木立雅憲 友村恭子・三浦秀春・川口光勇 成田紘治
幹事	

借り出した時は

- 必ず期日は守りましょう。
- 又貸しはやめましょう。
- よごさないようにしましょう。
- カードは入れたまま返してください。

哲学会誌 第二十四号

平成元年四月二十八日発行

編集兼 齋藤武雄

発行者 弘前大学哲学会

発行所 弘前市文京町一

弘前大学人文学部内

印刷所 (株) 笹軽印刷

弘前市下白銀町十一
