

文化史から見た「天地」「幸福」「愛」

—日本における在り方と近現代—

黒 住 真

まえがき

本稿では〈内容〉として、まずタイトル(題目)に含める言葉や周辺を改めて位置づけてその歴史的展開を捉え、またその近世以後日本での在り方を考えていく。すなわち、第1章で、向かっていく諸々の言葉の内容・あり方を再考・把握する作業を行う。把握する「文化史／思想史」、地平としての「日本」などの要点、またある程度だが「天地」「幸福」「愛」などの言葉を捉える。第2章で、それらの大体の形態としての在り方、歴史的展開に触れてこれらの変化を位置づける。第3章で、日本の時代・場所により具体的に踏み込む。近現代に向かうので、戦国期以後、日本文化を大きく形成した「近世」(十七世紀～)を主に捉え、次に維新後の「近代」(1868～)と称される在り様を捉えながら「現代」(二十世紀末～)の問題にもより接する。

この作業は〈方法〉として、要点となる在りさまを幾つか見出すだけで、詳細な把握・叙述ではない。大体の在り方を絵じて見付けようとするので、史実に触れても、せいぜい典拠を示すだけで引用も少ない。その把握の視点は、すぐ述べるように文化史・思想史である。それは、此処の事実把握だけではなく、かといってイデオロギーやその批判だけでもなく、文化史(思想史)の様子・内実をこそ幾つか捉え示そうとする。

この大掴みな作業は十分で完璧なものでは全くない。ただ対象とする言葉(概念)は、元来の物事また人間の営みにまさに関わるものだから、差異は大きくとも、内実を形づくる同様な在りさまが、時処を越えて何程か必ずあるだろう。ならば、その形態や様態は、歴史や状況を含めながらも普遍的で、ある程度「改めて捉えうる」のではないか。するとある時代・場所、他のそれらとの相互の連続・差異、また現代・今後のあるべき姿、そうした具体的な局面が、俯瞰するとき見えて来るのではないか。

内容をめぐり絵じて「具体的また普遍的」な視野を求めたとしても、接点・要点を幾つか見出すに留まり、その把握自体に賛否いろいろあるだろう。ただ、それも人間の営みだから端的には似るだろうと考え、これが文化研究の一端になればとは願う。この歴史・対比・総合に結び付いた地域文化への大掴みな関心から「文化史から見た」という題目をあえて掲げた。以下、その中身に入っていく。

第1章 基本的な言葉の内容——大掴みな在り方

1.1 文化史と思想史——事実化と言語化

まず「文化」(culture)だが、これは、人間たちがある場所で働きにより形成して在る生活上の動体である。文化は、個々の様態は種々あってもある時・処に見出し包括として捉えうる可能性・傾向を帯びた産物である。その可能性ゆえに、当の人間は、(無意識的にであっても)過去や将来を考え自分たちを何程かの世界に関係させつつ活動している。そのため文化には既にさらに歴史性をもった世界観が含まれている。その状態に孕まれた持続・変容をも捉えるのが「文化史」(cultural history)である¹⁾。また、諸文化をより大きくまた進展するものとして時代的また総合的に捉える枠組(パラダイム、原型)が「文明」(civilization)である。本稿では「文化」を中心とするが時に「文明」にも触れる。

文化的産物としての物事は、入ってみると、大抵、種々価値を含む記録や期待・判断をもった史実や言葉がそこにある。それが「史料」「歴史」をなしている。また、その文化としての意味に踏み込むなら、表れ出る意味は多く、たとえば史実や言葉自身、形成される文芸・美術・社会的状態など様々である。ただ、そこには大抵人の心から成る生活や思考による様式が基礎的な形態として含まれている。

この生の形態となる人間の「思考また観念の様式」が「思想」(intellect, idea)である。その思想の様式は、人間が何かに応ずる物事に関係して様々な組織形態を為している(例えば、社会思想、政治思想、倫理思想、経済思想など)。また、何かに向けて時所を越えて関係する歴史をなしており、それがまた〔社会、政治……〕「思想史」(intellectual history, history of ideas)と称される²⁾。

この基礎的な様式・形態は、まずは図形や文字にも記される思考の断片であるが、さらにテキスト、経典も形成され、それらは文化の基底にもなる。逆に、総じた形態(文化)にならない端的なあり方・流れとして、ただ批判・部分にだけ留まる史料も少なくない。人がもつ意味や解釈は、前者(経典など)ではよりそれ自体として位置づくが、後者(端辺など)ではより結集や再考が必要になるだろう³⁾。

が、いずれにせよ、そのあり方にも歴史がありまたその変容がある。なぜなら懐かれる人間の思想また文化は、たとえ永遠不変たろうとしても、そのままで時処を越えて持続する訳ではない。その物事自体そうだしその意味は、活きている人の行為・営みに関係してこそある。だから文化また思想は生きている人間の働きによる「産物」なのである。この産物を大きな総体としての出来事と捉えるとき「文明」がまた見えて来る。

産物としての文化は、様々な人の生のあり方と結び付きながら形成・持続・変容さらに破壊さえ生じ続ける。だとすれば、文化がどんな様式や方向を思想として持つのか、そこにどんな価値が働いているのか——こうしたことをとらえ考えることは、文化につ

いて記述だけでなく関心を抱いて内容を捉えるためには、必要なことだろう。

そもそも、 a 文化[史]と β 思想[史]とは、繋がるがまったく同じでは決してない。 a 文化史が向かうのが歴史的事実・形態、 β 思想史が向かうのがそれらをもめぐる言葉や概念による把握だとする。その二つ(史実と把握)は繋がっていても同じではない。

二つの関係・あり方について、とくに注意すべき事がある。それは、

- ① a が有って β が無いし潜在的に含まれる、 β が後に関係・刺戟によってやがて形成される、といった事態がかなりしばしばある事である。また逆に、
- ② a が無いし僅か・断片的だが β が有ってそれが働いている、 a が後に関係・刺戟によって形成される、といった事態である。

①は、宗教や芸能の生活における「根」ともいえることである。例えば神道を捉えるとよく判る。すなわち、神道史・神道文化史は、史実としてあるが、神道思想史はまずは無く、それは時代と関係によって後により形成されるのである。 β に形作られるような言語化された概念や経典は無いままで a が在って働くということが神道では屢々ある。が、だからといって神道が無いという訳ではない。

この事は、本質的中味として a を祭祀、 β を教説と捉えるとよく判る。教説が無くとも祭祀(としての宗教や芸能)は持続している。経典や教説は無かったり後からの形成態としてある訳である。だがそれだけでなく、その言説が、更に祭祀に重なってもいくこと、後からの教説の形成が改めてまた祭祀に影響する、という相互連関もまたある訳である。この「後から」は②である。

②については、思想史が観念史である場合を捉えるとよく判る。教説がアイデアとなっており、それが具体的な祭祀など物事になる、ということがある。プラトンやある宗教たとえば仏教やキリスト教が永遠・普遍的だといった場合は、いわば普遍的な観念からの現実化なのである。

ここに含まれくる史実と言語、祭祀と教説といった状態は、コンテキストとテキストといったことにも繋がっている。両者のどちらかだけを見ればいいのではない。コンテキストとテキスト、 a と β との両方を、相互関係史をも結局は捉えるべきなのである。ただ、そのプロセス、言語化の仕方が、形態によって違い、神道はやや後発・受け身の傾向を持つ。キリスト教や仏教は、言語化が先立って働き、事実化が後であり、テキストが能動的な傾向を持つ。こうした物事の傾向はどうも持続し、現代でも残り続けている⁴⁾。

とはいえこの①②は、それぞれ進展するにせよ、意味を持つ限りまったく分離してしまう訳ではなく、総じて意味を帯びて位置付いている。その組み立てが大きく総体(パラダイム)としての「文明」であるときも、そこには大抵、祭礼も言語も含まれている。

少し面倒な議論に入ったかもしれない。ともかく、文化を大きく捉えるなら、そこに

は大抵、人の心の様式が思想の（批判や持続や変容の）形態として、その内部や周囲にある。思想との関係が種々の文化的産物の内実を形成しあるいは変化させている——本稿ではまず端的にそう考える。その考えのもと、その「文化史」の（形成・変化・離脱等の）言説の歴史ともなる「思想史」を簡単にでも捉え、さらに「日本」に入ってみる。

1.2 日本の歴史における象徴的結集——権威と権力

ところで、「日本」という場所は、それ自体いかに把握するかは実は簡単ではない。それを近代のように政治また国籍によって「国家」に収束するものとみるなら、「日本」は（論争はあるにせよ）はっきりした規定をもって既に位置付いている。しかし、文化史・思想史においてみるなら、「日本」は決して一定ではなく交流をもったある程度の形成物である。本稿では、この後者の立場に立ち、〈交流による文化形成の場所〉として「日本」を大括みに——これも完全でも詳細でもないが大きな傾向において——捉える。

交流によって文化を成り立たせる「日本」は、大陸と半島・小島などの近くに位置する少し離れた「島国」である。そこで、地面への深い関係と共に外部・上位への崇敬の傾向がつよく、内部でも戦いを長く行い続けるより自足的な構造を作り保とうとする傾向がつよい、といわれる。また内部の秩序は、「権威」と「権力」の二つを融合させ、そしてアマテラスとスサノヲ、公武また文武、天皇と政治家、貴族院と衆議院、といった仕組みを形成・持続させた。和辻哲郎（1889-1960）は、日本文化のこうした持続的在り様を、「あたかも蝶や蛾の変態と同じような観を呈している。これも他の文化国に見られない現象である」と述べている。他文化に見られないかともかく、かかる「権威」と「権力」が分離しつつ合一する伝統がかつて日本に長くあったとはいえるだろう⁵⁾。

「権威」「権力」の立ち現れ方はどうか。日本を政治的な権力の運動において見るならば、たとえば戦時期においてまさにそうだが、それは「権力」への結集が行われた時代のほとんど全体的な現象である。にもかかわらず、日本には外部依存性と共に象徴性による「権威」への結集が持続する。権力は変動し続けるが、権威は持続するのが日本史だ、と和辻は捉える。丸山眞男（1914-1996）も、視点は和辻とは異なっても、捉える内容は和辻と似てそれを考えている。

本稿も、ほぼそれに従う。ただ、「鎖国」期までの「島国」としてはそうだったとしても、維新後「近代」には、かかる文化論だけでは済まない段階があり、それをより把握しなければならない、と更に考える。というのも、文化財が大きく形成された「近世」だが、文明が資本主義的に結集・展開した「近代」においては、その「位置」の変化がありまた判断する「社会」問題が立ち現れてくる。近現代では、文化を成り立たせる位置また社会という問題を改めて捉えねば文化史は決して十分成り立たない、と考える。この点は、また3章において改めて簡単にでも踏み込みたい。

1.3 天地と宇宙また全生としての幸福

(1) 天地・宇宙

次に課題とする物事の内容をまた捉え考える。まず「天地」また「宇宙」について。これらは、「日本」等の場所を越えて大きく包括的に位置づける世界であり「コスモス」(cosmos)の用語でもある。これらの語について、本稿では、大きくは近世日本に大きく実際の用語として現れる「天地」を選びこれをコスモスと同じだとも考えておく。また近世・近代日本語としての「自然」も、その働き・位置をとらえるもので本質としてはほぼ同義語だ、と考えておく。

近世日本において、「天地」は〈万物の世界〉であり人間の営みの〈根本的・超越的な位置づけ〉ともなっていた。その「天地」(コスモス)は、混沌性もあるが単に無秩序ではなく、一般的に「自然」とも称される。またそこにかつて「天命」が感得されたように、「天地」は物事の根源的な位置づけ・意味づけとしてあった。そこでとくに「天地人」「天人相関」などといわれる。むろん、そのあり方や展開は微妙であり、位置づけがどう捉えられるか、どんな変化があるか、大きな思想的な問題である。

この思想的な展開における、「天地」(コスモス)について、二つすなわち「より超越的・根源的」と「より現世的」の二局面を捉えておきたい。前者では、天地における位置を求める際、大抵ある「古代」があり、その世界をあたかも「理念」のように捉えそこから「現実」を位置づけていく、あたかもプラトニズム(Platonism)のような運動が、東洋日本でもある。これに対して後者は、近現代により現われる現在の秩序自体を重視する現世主義(secularism)のような運動である。ただし、そこでも単なる一方的な観念論ないし現世論にならない両面が運動としてある場合も少なくない。それが近現代において発生するイデオロギーあるいは唯物論ともなる。

これはなぜか。近現代になると、人為が上昇・拡大し、「天地」の位置づけ自体もはや全く持たない世界が広がる。現代の都会において交通し携帯やネットで物を知ったと思う人間界には、天地はもはや無い。あるのは向こうに投影された使える物・情報、その売買・勝ち負けだけである。とはいえ本稿の視点では、元来人間の営みには、いま消えている「位置づけ」が理念として限界規定としてあった。それを再生すべきだと考える。

「宇宙」は、より時間性を帯びるが元来しばしば「天地」と同語となって来た。ただ、20世紀になって現在は、科学と結び付いて地球を越えた世界・時空を意味するようになる。その宇宙では、かつて先立った基底や世界とされたような万物や地球などの地平は視野から消えていく。この「現代の宇宙」は、科学や論理や大きな実験・機具によっていかに把握するのか、という点に専ら向かう物事・世界・時空である。そこでは近代以前にあった具体的な物事の位置付けは、別の情報の流通によって乗り越えさらに喪失されていく⁶⁾。

しかし本稿は、その流れを追ってそこに向かおうとは思わない。少なくとも文化を捉えるなら地球上の位置を知るべきで、現代の科学もその文化も妥当な形でその位置と結び付く営為を持つべきだ、と考える。だから、「宇宙」を用いてもかかる変容以前の形と捉え、また「天地」（コスモス）の語をより選ぶ訳である。

(2) 幸福

「幸福」(happiness)は、元来は宇宙また天地に「おいて」あり、まさに人間など生き物の「あり方」から因果関係にも連関して形成されて来た。本稿では、これについて、近代以前の思想史で元来、生物の基本的な捉え方だったといえる「全生」観を見出した。すなわち、生きるものは無限ではなく有限だがそこには可能性があり、それを道筋として辿ってその身を保てば生を全うし、それで前世代を養って生を尽くすことができよう、といったある程度の一般論がかつて天地と共にあった（「^{トク}督に縁りて以て^{つね}経と為さば、以て身を保つべく、以て生を全うすべく、以て親を養うべく、以て^{よわい}年を尽くすべし」「縁督以為経、可以保身、可以全生、可以養親、可以尽年」荘子・養生主篇・人間生篇）。

この「生を全うすべし」という「全生」論では、当の個的なあり方が、最後の、養親・尽年において、世代持続的な展開ともなっている。つまり、個的なことが一般的・全体的なものにも、「往相と還相」あるいは「一即多」のように、根本において結び付いている——それがまた宗教にも繋がる（第2章2.2参照）。また、そこに意味がさらに生命がより捉えられもする。

こうした考えが、今の引用では、人間についてだろうが、動植物でも考えられていた。ここでは、いわばその種・卵からの充実、完全性に向けての成熟（全生）が、よりよきあり方としてまさに幸福なのである。だが、その幸福は、ただ個的なものではなく、同時に、関係を担いまた歴史と結び付くことで意味をもって見出されていた訳である。

ここでは物事の前提として『中庸』などにも既に見出されるコスモス天地がある。可能的な生をより完成する、それが天人合一に向けての生の形成また一般化でもある、という考えがある。それは天人相関、天地人観によって形成されて位置づき、またその完成的中心がしばしば「聖」と称されたのである。

こうした全生的な思考は、現代の人にとっては唐突かもしれない。しかし遡れば、老荘・中庸のみならず孔子や孟子さらに荀子などにも前提のようにあり見ることが出来る。また西洋では、例えばゲーテの原型観にもまたコスモスを前提としたギリシア思想にもまたそれに繋がる中世思想の宇宙にも似たものを見ることが出来る。もとより、人間だけでなく動植動物との関係をどう見るかどうかは地域によって微妙だろうし、すべてを総体のようにそこに類似させて把握することは大掴みに過ぎるだろう。だが、そのあり方や地平を乗り越えさらに考えもしない現代とは違う、大きな前提的な構造がそこにはある。少なくともそれを大体捉えておく必要はある、と考えられる⁷⁾。

いま「幸福」をめぐる天地・宇宙との関係を基礎のように捉えた。ただ、歴史的にその構造が同様に持続した訳ではない。人間の場合、動植物以上に、生活形態を元来の在り方から変容させ、そこに学習や習慣を結び付けて何か在り方を形作っていくからである。その「形成」は、家族・氏族さらに寺社教会、君臣関係、学校、政治、経済、国家等々としてある。本稿ではその詳細には入らないが、第2章で大掴みに「形成」の問題を追っていくつか考える。

(3) 愛と氣(生命力)

全生・完全性に向けたまたそこからの「幸福」という在りさまは、「愛」に繋がる。これと連関する「正義」は物事の良し悪しの分配である。ただ、「愛」はそれだけでないある当の「生の充実の働き自体」としてある。その意味で「愛」は、正義に比して無規定で無限に関わるが、しかし、決してそれ自体は無規定なものではまったくない⁸⁾。大きな意味で、天地・宇宙の中に総体として位置付きその完全な充実性としてある。

これは何なのか。例えば、キリスト教における「アガペー」(Agápē)、仏教における「慈悲」(mahā karuṇā)、宋学の概念における「氣」また「活物」またその表現としての「愛」にその本質・本体やそれとの関係を見ることができるともかく、そこにはいわば生命力(エネルギー)が捉えられており、また先立って前提のようにとらえた宇宙(コスモス)において人々はその力を見出す訳である。とはいえ、愛、慈悲、生命力また氣をそれ自体に対して「どう位置づけるか」さらには「位置づけるか/位置づけないか」また「何と関係付けるか」といった問題がある。そこには文化史(思想史)の根本的な場面となる大きな歴史がある。(2)の最後に述べた「形成」がそこにある。それもまた次の2章で触れていく。

第2章 生の持続における形成の在り方と人間世界

第1章で、位置づける世界として天地があり、これにおける生の成熟・完全性として幸福があり、それを成立させる形態また働きとして愛があることなど、簡単にとらえた。ただ、その在り方について、更に加え捉えておくべきことが幾つかある。まず考えたいのは、そうした物事を成り立たせているのは人間であり、その生活によるということである。だとすれば、そこある「生」には、当然ながら「生」を成り立たせるための形態が内容としてあり、これを成り立たせる人間としての在り方やその歴史がある。そこからこそ人間たちの生の持続や形成また生産や破壊が行われている。

これについて、以下、人間的な〈基礎また展開〉および〈受動・能動また完全における不可測性・否定性〉さらに〈産業〉とまず分類し、この三つを捉えておく。これらは一般的に立ち現われるのは、人為が拡大し始める「近世」以後であり、そこに改めて発生す

る「力」と結び付いた「社会」問題としてある。ただ、その内実のあるべき方向は「古代」また「中世」とも連関している。

2.1 基礎からの展開

(1) 古代・中世・近世・近現代

人間自体を捉えてみると、生きている人間は時空の内にあるから、そこには世界観ともいうべきものが時代的・場所的にある。ただ、その世界は、題目としたような「天地」が何時・何処でも基礎・限定のようにあるのではない。天地はいわば「自然」として当然あるのだが、それ以外ないし以上の世界が屢々さらに考えられている。それをここでは、詳細には捉えず、まず時代において大体見出していく。

「古代」においては、神話がまた風土が文化的に強く働く。とはいえ、思想史としてそこに思考を捉えるなら、基本的な位置づけとして「天地」（コスモス）があった、と本稿では押さえておく。ただし「中世」においては、他界・天国・地獄などと総称される「天地を越えた別の世界の実在」が考えられる。これは自然的な持続ではない。「死を做う」ことで振り返って顕れるその「超自然」こそが元来の本当の実在また質だ、とされる。とはいえ、「天地」は元来のまた生きている人間の位置として在り続けてもいる⁹⁾。また、「近現代」の場合、他界は無いが、「人間の営為する世界こそが実在」だ、と考えられ、天地の解体が生じる。と同時に、古代・中世的な位置づけを知らないゆえに、「科学」に収束するか、別の力や幻想に大きく結合することもある。

本稿では、「中世」にはっきりあった、他界・天国・超自然等をこそ実在とし手元の世界をそこからの「啓示」だとする考えはまだ持たず、天地との関係・位置こそまず手元の実在だと捉える。その意味で思想史や哲学の立場に立つ。と同時に、人間の営為だけが実在とする考えは持たず、その営為は天地との関係においてこそある・位置付くと捉える。この位置付く天地は、日本史では「近世」においてより実際に現れ出るので、そこに人間の営みの基礎付けを見出すことが出来る。とはいえ、天地は、「中世」において無いのではなく、ある程度あるいは無意識にもあったが、それ以上ものが考えられたのである。また「近現代」においても無いわけではないが、無化され何かへと還元されることで、近世にはあった人間の営みの基礎が変容してしまうのである。が、現在、それを改善し営みを改めて位置づけ直すべきものとして天地が現れ出ている、と考えている(3章以後)。

(2) 営みの位置づけと生の形態をめぐる言葉(概念)

以上、先立って時代把握を述べたが、そもそも実在といったものの内実、人間が位置付くとは一体どういうことだろうか。元来の生きた人の営みの在り方を捉えると、その

本質として時間・歴史を孕んだ関係する経験・体験があり、基礎づける「生」がありその否定性をも含む「持続」がある。文化や思想は、大抵はその持続や展開に関わっている。

持続する在り方の基礎として判りやすいのは、「黄金律」のように捉えられる個々の関係における当為となっている行為である。具体的には、思いやりとしての「忠恕」また信頼としての「信」あるいは「誠」等が本質的な基礎として屢々捉えられる。また、かかる黄金律的なものの成立を、東洋・日本思想史では、元来は天地・宇宙の働き自体またこれに結び付く人間の営みに見出される「道」として基礎づけられたのである。

もとより、人間は、そこからさらに、人為的な形成関係・活動によって、何らかの生の形態をなし、そこにある習慣・学習によって、物事はまた伝播される。それは持続するだけでなくあるいは変容また断然する。ここには人間自身の活動やその変化と結び付いた形態の過去・現在・将来に繋がっていく歴史があり、それが物事を形作っている。だとすると、当為は屢々成り立たないかもしれない。とはいえ、人間の営為は独自に行われるにせよ、やはり結局は天地・自然によって基礎付けられる、と近世までは考えられていた。本稿もその考えに同意する。そしてそこから、人間的な営為の幾つかの形態が形成され展開する、と把握する。

ところで、その形成・展開を基礎づける「もの」は一体何なのだろうか。日本語としての「もの」は、その語自身、結び付いてある結晶となっている。その組織立って結晶でさえある「形づくられた」「もの」は、もちろん現代科学によって何かへと捉えることも出来る。が、生きて活動する側から捉えると、その働いて形づくられたものは、それだけでは済まない。当然ながら指摘すべきは、その形成には生命力に繋がる「ちから」が働いている、ということである。またそこに「形」（かた／かたち）としての在り方がある、ということである。

ここにある事実は簡単に以前の用語で押さえなら「気」「元氣」でありまた「物」「事」「理」である¹⁰⁾。これが人間の身心にとってある「中心」をなして展開する。前者（気）の動的な働きは、例えば健康に誕生して働くいわば少年少女や若者をみれば現在でもすぐわかる。が、そこにまた在り方としての物事の論理が個々にまた位置づける本質として捉えられる。それが実際に思想史の人間の本質を捉える用語にもなっている訳である。

こうした動的な働きの把握をめぐり注目すべき大事なことは、「種」と「徳」との把握がそこに行われ、「種」の強調が18世紀末表立ってくるという点である（本居宣長『くず花』1780）¹¹⁾。「種」とは、「もの」が懐く次の世代への結晶であり、文字通り種族的な連関をそこに捉え得る。「徳」とは、「もの」が懐く能力であり、それは種族等の関係に必ずしも結び付かない、一般的な可能性と捉え得る。次章でみる「継承」の内実は、この二語には違いがある。このあたりから倫理・政治や祭祀に繋がる種々の形態が変化を帯びて形成され、それがナショナリズムにも繋がるのである。

2.2 完全には判らない中での成立と継承また越境と否定性

(1) 不可測な力動また受動・能動における規定の成立

形成される種々の形態はここでは余り扱わない。むしろその在り方自体を少しふり返って捉え考えてみる。

近現代では、物事が(例えば科学者によって)「すべて判っている」などと「人々が」考える傾向がある。言い換えれば、人間は誰か何かに投影して不可測性を持たない・向かわない傾向をより持つ。しかし歴史的に遡ると、人間は元来は不可測・不可解な在り方の中である営みをみずから形成している。それは近現代でも残り続けるのである。この前提としてある物事の判らなさを近代ドイツの神学者オットー(1869-1937)は、「ヌミノゼ」(Numinose)と捉える。人間には判らない何かへ感情的な畏怖・魅惑・敬意等の直感・感覚があり、そこから宗教的な営みが「聖」に向けて位置づけ形成されて来た(『聖なるもの』Das Heilige, 1917 初版。岩波文庫訳)。

とはいえ、聖への位置・方向ばかりあるのではない。このあたりに成立する論理は何なのだろうか。第1章の最後から「黄金律」などといって捉えた物事は、規律としては不変であっても、当人にとっては動的な関係する働きにおける成立以前の物事である。だからそこにはそもそも、①成り立ちうるのか・どのように成り立つのか、②全然成り立たないのか〔不可知論(agnosticism)〕・絶対に成り立つのか、といった基本的な問題が常に含まれている。それらは物事に関係する生きて働く人間にとって物事に向かう意識や学問の根底に繋がっている。それをめぐる思考また働きは、意識的であれ無意識にであれ、自分たちの生の位置づけに関わっており、実はとても大事である。

①に対して完全に決めてしまうなら、②になり、そこに虚無や傲慢あるいは決定論・予言のようなものが生まれる。生を担う人生において、②という全くの決定は、先天性や死後のように、どこかあるにしても、本当に生きて働く意味また当為はそこから現れ出はしない¹²⁾。だから普通の人間の生は、①においてまずは、例えば虚無や傲慢な知に入るべきではなく、ある不可測性、不確定性を懐いた・知った上で、何程かの定め方を意識せざるとも「決疑論」(casuistry)においてみずから担い、その在り方・関係において行為し働く。その「不可測な中での成り立ち／成り立たせようとする営み」が、みずからまた関係において当為として為され続ける。そこにある相互作用の中に、先の「黄金律」がまた「信」さらには「信仰」と称される規定的な働きが、含まれて形成していく¹³⁾。

いま論理的な面を捉えたが、既に生きて働いている、といったことがまた大事である。つまり、その論理的な判断等をする人間が、まさに生きているその事実である。そこにすでに述べたように、気・エネルギーともいわるような「ちから」「生命力」の働きが身心においてある。要するに、何程か超越性や根源性また力といったものがあり、それを

自分たち自身に位置づけることが人間には大事である。

思いやりとしての忠恕が「終身」行うべきものとされたように（『論語』衛霊公）、こうした関係の地平の上に、通常、倫理と捉えられる諸形態さらに種々の祭祀・礼法などの営為が、種々形成されてくることになる。前節の最後に形成・展開といったのはそれである。また「命」「恩寵」などと称される責任性を帯びた使命・任命あるいは運命観なども、この基礎に関わる。

よく見るならば、これらは、傲慢でないなら依存たる「依り代」あつての働きである。この不可測性への関係として信（信仰）・命・恩などによる働きがある。これを捉えてみると、大抵、何かに対して、受け身というべき「受動性」があり、また何かとの一致をこそはかる「能動性」がある。東洋さらに日本の文化・思想史では、その「根柢」をめぐって前者（受動性）がある場合が多い。対して、西洋のそれでは、後者（能動性）が説かれる場合が多い¹⁴⁾。確かに、この二つの局面は、傾向や展開物としては違い、世界を構成するしない、越境に関与するしないといった違い・変化にもなる。が、いずれにせよ、その内実に、いま気・エネルギーといった「ちから」「生命力」がどうもある。また両者は、不可測な何かを究極的に前提とする限り、結局は同じ方向や規定を持つに違いない。そして「愛」はその本体としての充溢じゅういつなのではないか。

(2) 前提また否定性における天地・力動の位置

いま、不可測・不可解の中で何か前提とするその内実にいま気・エネルギー・ちからが、その根本としての愛また在り方としての理がある、などとした。だとすると、ここから何があるか、あつたか。改めて三つ捉えておきたい。

第一、その前提し位置づける「何か」「内実」が、既に何度も繰り返して述べたが「天地」（コスモス、自然）における働き・在り方・ちから・生命力である。

第二、人間はまた宗教はその位置づけを乗り越え、その意味で「否定性」をもつが、改めてその前提・位置づけに種族を越えて関わる。

第三、以上のような、前提・関与を持たない傾向が、後の時代近代以後に肥大化する。

これらの在り方と「幸福」観とは当然ながらまた結び付いているのである。

まず第一だが、先に述べた老荘思想また神道などにはっきり見えるが、人間の様々な文化活動は、天地の働きまたその生命の流れと重なりその一端のようである場合がとても多い。そこでは祭祀はあっても言語化が無かったり、言語化があっても概念の偽りを否定して、先立った物事に戻ろうとする傾向もある。こうした場合、営みの前提は、いわば風土や季節であり森羅万象の働きであり、その在り方や連続やリズムは、人間にとっ

ても殆どみずからの生死・生活の前提でもあるような力動であった。こうした在り方を、プレ・アニミズムあるいは「古道」（南方熊楠）ともいえる。儒学はさらにある形態をもつが、こうした背景から形成されている。

この「天地」においては、力動性（気）や論理（理）が捉えられ、さらに「天」を指摘しましたそれを「主宰」と述べることもある。また西洋で「自然的秩序」と言われるものは、かかる天地や主宰とかなり似ている。むしろ、風土の違いを捉えることは当然可能だし必要でもあろう。しかし本稿での「天地」は、これらや自然的秩序などを包摂して含むもの、と考えたい。が、だとしても、そこから成立する形態の大きな歴史的な変化は問題なのである。

第二は、いま歴史的といったことに繋がるが、人間は、いま述べたように天地（コスモス、自然的秩序）の在り方を基礎のように持っているにせよ、みずから完全に天地自然ではなく、それを「否定して乗り越える働き」をもち、そこからの持続・歴史を説きまた担う。ここに含まれたものを「否定性」と称しておく。ただし、その否定性は人間自身の血縁などを越える生死の体験と結び付いており、それが歴史的に顕著なのは普遍的な「宗教」においてである。

例えば、仏教やキリスト教は、2.1の「中世」で触れたように、天地を越える世界の实在・目的を説く。またその往生や神国・超自然的秩序における慈悲・幸福・愛を捉える。この「否定」は、大抵の妥当な宗教では、超越だけ二元的にあるのではない。また幽冥性でもない。いわば往相に対する還相、一元性と多元性、そこでの唯一性と全体性を説く。先の閉じた方向が天だとすれば、後の開かれたあり方が地である。その意味では「天地」を空と大地のように否定性において共に持っているのである。

ただ、天地自然における否定性が、はっきりと働くことなくただ有縁な回帰になる場合もある。西洋の思想史ではこの点が強く問題となる。例えば、古代の思想史の場合、ギリシア思想、新プラトン主義の段階では、東洋と似た天地観・宇宙観があった、といわれる¹⁵⁾。ただ、これを背景に持ちつつも、アウグスティヌスでは、ユダヤ・キリスト教との結合により、人間は天地（コスモス）を明らかに乗り越える「否定性」を担う。この否定性は、宗教の本質にも繋がる「殉教」「受難」論ともなる¹⁶⁾。一方、グノーシス主義では更に宇宙を二元的に捉える¹⁷⁾。これに対して、アウグスティヌスでは、自然を離れ否定性としての人間性に、自由と共に原罪が捉えられ、これを神国観と歴史的に結び付ける一元論を説く。また、そこからの正統派とされるトマス・アキナスでは、コスモスを「完成」する構造としての「超自然的秩序」がはっきり捉え位置づけられる。それが「中世」までの在り方とされる¹⁸⁾。これらは人間自身が担うものだが、「人間関係」ではない。

本稿は、その中世的構造の詳細には踏み込まない。ただ、そこでも人間が向かう後者（超自然）が前者（自然）の「完成」であり、その意味で天地（コスモス）が大きくは前提

としてあり、その完全な成就・善として幸福があったのだ、と捉えておきたい。元来の宗教において、神仏に似る人間は自由・原罪を持つが、それでも天地の「完成」という目的に向かう当為をもつ。否定性は人間自身に向かうものである。その意味で、コスモスの解体・無化を妥当なものとするような後代の考え方は、少なくとも「中世」までは無かった、と本稿では考える。

「近代」に近付くと、人間の営みがより拡大し始め、そこにロマン主義やより自由な人間の働きが生まれる。とはいえ、そこでも決疑論 (casuistry) が捉えられ、天地 (コスモス、自然的秩序) とある程度結び付いたあるいはその超自然ないし天国への完成が 18 世紀頃までは「枠組み」として考えられていた、と大きくは把握できる。だとすれば、人間が懐く否定性にもまだ前提としての天地があったのである。

第三は、天地 (コスモス、自然) を専ら無化してこれを使用する近現代の仕組である。これは後に見るように人間の産業とも結び付いており、問題としては「近代」の十九世紀半ば頃から、労働・社会問題ともなって発生する。

これに対して、マックス・シェーラー (1874-1928) は『宇宙における人間の地位』 (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928) をあらわし、人間の地位を改めて捉えるようとする。先のオットーは、第一次大戦後、インドや東洋・日本へと旅する。このあたりをみると、かつて人間は天地宇宙「における」中心性に位置するという論理があったが、その位置づけの解体が発生している。ゆえに、オットーは中世やインド・日本に動いたし、シェーラーは更に虚無観とイデオロギーの中から「宇宙」 (コスモス) を描いたのだろう。また数学・論理学・芸術を知るロシア神学者フロレンスキイ (1882-1937) は「天動説」また「逆遠近法」を述べたが、やがて銃殺されることになる¹⁹⁾。彼らにとっては、かつて「コスモス」があり、それを位置づける論理があった。が、その喪失ゆえに東洋・日本に行くか、あるいは古代・中世の文化を遡及し顕そうとしたのだろう。が、それでも問題意識としては何かが残っていた。が、二十世紀半ば、東洋・日本でもその問題を考えることさえ失われてくる。

では、ここで人間は何に取り憑かれているのだろうか。20 世紀半ば、とくに戦時中・戦後における、こうした前提が無化する事件が発生するこの時期から「現代」と呼ぶ。この時代に拡大するのは、「関係の地球化」であるが、またコスモスを無視した人間の成長やエネルギーまた戦いとして異様な「ちから」獲得でもある。19 世紀半ばから徐々に発生し、20 世紀に拡大するこの状態については、また第 3 章で述べたい。

2.3 人間の産業と力動の分類

(1) 天地における仕事また中心としての農業

近代以前を捉えてみると、物事の価値付けは、周囲の環境・循環の中にあり、また人々

自身、無意識にまた意識するにせよ、その位置を前提のように捉え考えている。風土や程度の差異はあるにせよ、大きくはいわば「循環型社会」のうちに人々は生きている。これまでの殆どの人類は、決して都会において人工の光のもとで一緒に働いて喜び、車や電車・汽車・飛行機に乗り、瓦斯や電気や石油を用いたり「していない」。近代以前の人間は、そもそも光と闇と水や土地や花・木を実感として知っている。人は平等ではなく、地位があり、仕事を担い、エリートか否かもある。ただ、その働きの良し悪しや幸福も、大きくは天地自然またその活動・位置と結び付いていた。

この人の在り方は「諺」にもなっている。「人間万事塞翁が馬／禍福は糾える縄の如し／沈む瀬あれば浮かぶ瀬あり」あるいは A joyful evening may follow a sorrowful morning. といった言い方が実感をもって聞かれ語られていた訳である（『淮南子』人間訓など）。テキストとしての『易』もかなり同様であって、天地に流れる「道」の在り方と人の「禍福」とは間接的にであっても方向として関連付けている。「天人相関」する在り方が、人の農業はもとより人間の「健」も、大掴みにあるいは神秘としてであれ、ある妥当性として人々に実感されていた。

仕事さらに営みとしての各産業も、その価値付けに変化はあるにせよ、基礎的・根本的には天地自然（コスモス）によって位置づけられていた。これは近世日本をめぐっていわゆる、士農工商など仕事の順番に見えている。戦いさらに政治が最上位であり、それを元来支えるものとして農業がある。次に工業があり、商業は最も下位ないし周縁なのである。むろん近世になって、商業や都市化の拡大によってそれが徐々に成り立たなくなる。だが、そのようなモデルは後々まで主張され続け、近代においても政治家の多くは農産の重要性を主張し続けたのである。

(2) 産業の分類と力動

ただ、いわゆる「近代化」が始まると、諸々の物流や力と結び付いた交流・生活が発生し、人間の国家・宗教・文化などによる明瞭な「位置づけの変容」と「越境」が行われる。そこにある学力・技術力・経済力・軍事力などの組織は、まずは、自立したものではなく大抵は「国家」に結集し、低層の外部に向けての働きが展開する。そこに形成されるのが資本主義と植民地主義である。当の国家では、しばしば、元来の「低級」な産業を外化しながら、己れの「高級」な産業を内化・充実させようとする中心化・周縁化の運動があり、そこに根本的に技術と物さらにエネルギー獲得とが結び付く。ここに「労働」「社会」問題が生まれるのである。

19世紀への西欧の状態を一般論のように述べてしまった。少しそのあたりの歴史を遡ると、まず17世紀後半、国内の産業の充実・拡大を数量を含めて算術として統計的にとらえたイギリスのウィリアム・ペティ（1623-1687）『政治算術』がよく知られている。重商主義の発端に関わるといわれる彼は、「世の中にはなほ大いに進歩を計らねばならぬ政

治算術 (Political Arithmetick) と幾何学的正義 (Geometrical Justice) がある」と手紙で述べ、(1674)、10章からなる書物を作る。これが「政府のことは勿論、並んで国王の栄光、また人民の幸福並びに盛大に至までのことが、算術の普通の法則に依って証明されてゐる」という国王への献辞(シャルパン卿)を付した書物として出版される(1690)²⁰⁾。本書は、国内の諸分野での多くの物の計算を政治・経済的な局面から行い、それが「国王・人民の栄光・幸福」のためだ、と述べている。

要するに国内の「栄光・幸福」に向けて、産業・仕事としての「農業、製造業、商業、漁業……税・銀行」これに建築や航海などがまさに政治経済交通を中心に捉えられている。そこに大きくは、産業が農業から製造業、商業へと経済的に発展することが国家の幸福・富裕になる、という観点がある。国内においては、従来の手元の産業「ではなく」これを「超えた組織」が「生産力」と共に拡大し、これに人々が関与することが大事であり、幸福だ、ということになる。

これは当然、産業の在り方とも関わる。17～18世紀になると、重商主義が拡大した。対する重農主義もあるが部分的な主張にとどまる。のみならず機械工業が拡大しそれがまた「産業革命」と称されもする。この経済的文化史上の重要な時期に、まさにいまでも広く知られている「経済思想」が発生する。アダム・スミス(1723-1790)が『国富論』(諸国民の富の性質と原因の研究)を現す(1776)。富を求めようとする事業が「見えざる手」(invisible hand)として導かれるという議論がある(第4編第2章)。このあたりの解釈は専門家にゆだねるが、本稿では、18世紀後半のアダム・スミスでは、まだ天地(コスモス)が調和・調整的な構造として考えられていたのだ、と捉えておきたい。

しかし、19世紀になると、富への欲求は資本と結びついた運動となり、そこから労働また社会といったいわゆる社会組織自体の位置づけを如何にするかがはっきりと問題となる。そこに従来の「国家」を超えた植民地主義さらに帝国主義と捉えられる力動的な状態が発生することになる。

20世紀半ば、第二次世界大戦が終わる頃から、ナショナルな対外観や植民地論とは違ったないし離れた形で、産業が考えられ始める。ペティーの分類を背景にやはりイギリス20世紀のコーリン・クラーク(1905-1989)が『経済的進歩の諸条件』(1941)を著し、それが現在、日本でも種々の産業を加えながら用いられる、一次産業(農業・林業・漁業……)、第二次産業(製造業、建築業、工業……)、第三次産業(商業、金融業、運輸業……)といった産業分類になった訳である。これらを捉えると、産業において、

- ① 流通を拡大すると共に人々の生活自体から離れた資本・金融が上昇する、
- ② 産業の下位の外化、上位の内化といった傾向が発生する(下位一次産業は外に、上位三次産業や金融は内に)、
- ③ 従来の「国家」枠が次第に変化しグローバル化し始める、

- ④ 産業を動かすものとして、エネルギーがあり、その所有の運動が結び付いて展開する、

などが指定できる。「幸福」もまたこれと結び付いて変容する。が、その「富」では元来の地平を失っているのではないか。だとすると、元来の地平、第一次産業（農業・林業・漁業）等に関わるローカルな地平を、人々の営みにおいて改めて結びつけて行くこと、それが求められているのだろう。

以上は大きくは西欧の側についてである。ただ、東洋・日本では19世紀ころまでは、むしろ西洋におけるアダム・スミスないしそれ以前の構造が残存していた。だとすると、「近代」以前のいわゆる「近世」的な意味を見出すことは、課題として大事なのである。

(3) 科学文明史学における天地の解体と再生

前項(2)で指摘した、産業の動向は、実はさらに「科学」(science)と呼ばれる学問やその運動とも深く結び付いている。そこには、単なる文化以上に大きな時代状況として「文明」また「文明論」がある。この在り様をめぐって、思想史・哲学史をさらに科学史まで捉える重要な論者としてアレクサンドル・コイレ(1892-1964)がいる。彼は、『閉じた世界から無限の宇宙へ』(*From the Closed World to the Infinite Universe*, 1957、横山雅彦訳1973、野沢協訳1974『コスモスの崩壊』)で、階層的に限定された天動説としての中世的宇宙が、地動説とともに無限なものへと延長していくことを、思想家の論説によって捉え描き出す。本書の彼はエネルギーには一部触れるが余りこれを追ってはいない。彼自身は、「ギリシア的コスモスの破壊がのこした影響」による「自然からの疎外……神についての形而上学的な不安」を「中心的なテーマ」にしており、「一種のプラトン主義者」だった、と言われる²¹⁾。

確かに、コスモスの崩壊、天動説の解体、地動説などへの変化があったとしても、それは世界把握論、立論の仕方であって、物理学・数学自体がそうだとはいえない。現代の学問を用いながら、天動説を主張することもまた出来る。その方が虚無観を乗り越えるためにはまた大事だ、とフロレンスキイ(1882-1937)は『幾何学における虚数性』(1922)などでアリストテレスの宇宙論、ダンテ『神曲論』を引きながら論じた。また、「宇宙における人間の地位」を述べるマックス・シェーラーは、カントを評価しながらももっと形成される「共同社会的な真の成長」があることに気づくべきだ、と主張している(1927年)。これらはやはり人間を「位置づける」把握だといえよう²²⁾。

このあたりの「科学」について、20世紀半ば以後、科学史家であるトーマス・クーン(1922-1996)が、『科学革命の構造』(*The Structure of Scientific Revolutions*, 1962)などで、「パラダイム」(paradigm)として捉えた展開がある。ただ、パラダイム(大きな枠組、規範、図式)がいかに成り立つのかは議論がある。今その詳細には入らないが、大きな「文

明」が科学と結び付いてここで形成されていることは、思想史的に指摘できるだろう。

だとすると、20世紀後半さらに21世紀、「科学」はどうなるのだろうか。中山茂『パラダイムと科学革命の歴史』（講談社学術文庫、2013年）は、クーンは、パラダイム論の展開を放棄したが、自分はそれを持ち続けるという（p. 234）。その後、中山氏は、パラダイムを用いながら更に生物・生命またデジタルを捉える。パラダイムを知る科学哲学者・野家啓一氏は更に「物語」をとらえ、また「通約不可能性」の中での「リスク」を持った科学技術の「責任」を強調する。また内井惣七氏は「科学が目指すべき目的」という価値判断²³⁾を主張する。

このあたりの議論に十分に入ることは本稿では到底出来ないし不要でもあるだろう。ただ、それでも本稿が主張したいのは、生きている人間の科学またパラダイムとして、「目的」また「責任」となる「天地」（コスモス）があることである。その基礎をまず知るべきである。と同時に、それを越える営みの意味もまたコスモスと連関させてこそ知るべきである。そのいわば「地平と超越との連関」が、リスクと共に地球上に位置付くことが大事である。そもそも近代以後の人間の「発展」する「文明」は、「エネルギー」所有の拡大と天地（コスモス）の破壊とが、共に結び付いて展開している。ならば人間は、自分たちの位置づけの無さと力の異常さを、問題として認知すべきであり、また次の真面な方向を担うべきだろう。そのことで自分たちの生死の根をまたコスモスを再生すべきではないか。この問題をめぐり次の3章で近現代を知りその最後にまた再考する。

第3章 近世から現代に向けての日本における動向

3.1 天下における力支配下での拡大する動向——可能性としての近世

(1) 徳川の平和

近世日本の秩序には、武家による仏教やキリシタンとの戦いを背後に持つ「武威」からくる威力がある。戦国期より日本では、個々また家族関係よりも上下関係があり、そこに「力」の上昇がある。実際に戦いを内部で停止させる「喧嘩両成敗」「刀狩り」が行われ、そして「徳川の平和」（Pax Tokugawana）が成り立ったのである。戦いを前提とし外部に投影するこの平和的な支配は、成り立たせる地平として「農業」を基本とする。中心化されて広がったのは、農業とくに稲作であり、石高は貨幣があるにせよ米と結び付いて考えられて流通した。米穀の流通と人とが深く繋がっており、またその米を根本的に祭祀として担うのは天皇であった。実際の武力はより政治を行ったとしても、祭祀の流れ・社会的な展開としては公家・天皇系統である。近代でも米の配給、米穀通帳などが行われたが、その背後には天皇家の稲をめぐる祭祀の継承があった訳である。

近世ではこうした「平和」のもと、次第に経済力が徐々に拡大し、多くの職業が展開

した文化が広がっていく。その在り様として見出せるのは、戦いを懐く上位からの「平和」、伊勢神宮の内宮・外宮の働きによる「神道の中心化・一般化」、また諸宗門の「世俗化」(secularization)といった現象である。人々にとって、物事は生きている既定の生活とより結び付いて捉えられ、「幸福」は超越性との関係を徐々に失い祖先とあるいは職業との連続・持続を中心にとらえられるようになる。とはいえ、古代に理念をもつプラトニズムのような運動も「古学」として幕府批判を孕みながら発生し、それが生活と結び付きもする。これは近代における帝国と合一する中心となった「古学」とは違う。

(2) 近世日本での諸概念のあり方

近世日本における秩序のあり方について「非理法権天」というかつて流布した格言がある(瀧川政次郎『非理法権天』1964)。そこでは、物事の「理」やこれを越えた裁き(法)、さらに威光ある権力(権)があるが、それも最終的には「天」の下にある、と考えられている。では、「天」とは一体何を意味したのだろうか。

近世において『易』とともに広がった朱子学のテキストとして『太極図解』『太極図説解』があり、これらが多くの学問が思考を位置づける重要な手掛かりとなった。実際、「図解」は「天」をめぐる諸々の言葉を位づけ形づける。用語をみてみると、中国や朝鮮の場合、中心・根底となるのは、大抵は「天理」である。またすでに用いた「気」も、図解と結び付いて「理気論」として近世に広がる。だが、日本では「理」よりも「道」がまた「気」が語られる傾向が強く、また「天」だけでなく「天地」「天道」と言われる傾向が強いようである。

では、その天ないし天道・天地は、具体的に日本では何だったのだろうか。この点は、実は近世史において重要な問題を生む。というのも、日本では「天」「天道」に関わり持続するものとして、『易』『太極図』のみならず、既に述べたように「天皇」「神道」がある。「近世」日本では、この両者の関係が微妙であり、近世後期に、「国」全体的に問題としてあらわれ出る。「近代」になると、天皇観は上昇するが天・天道・天地観はむしろ段々失われていくのである。

神道自体は、先に述べたように、元来祭祀を持つが言説は持たないか持っても後発的に形成する。ただ日本において、神道は、言説を中心とした思想史ではすぐ見えなくとも、実際の文化史においては、重要な位置をもち続けている。そのことが戦国末・近世初期、政治的にまずはっきり表立つのはキリシタン関係での事件である。

ここでは「神国」が最初仏教と追って儒教と結び付いて強調されている(「定」[豊臣秀吉]天正十五(1587)年六月十九日、「伴天連追放文」[徳川家康・秀忠]慶長十八(1618)年十二月二十二日)。このあたりに示された枠組みは、決して特別なものではなく、「国」を根本的に位置づける本質に関わる。こうした構造から、近世日本社会は、《神道を中心として仏教がさらに儒教が融合する形態が排耶性をもちつつ一般に広がる》ことになっ

た訳である。その拡充においては、「理」よりも武家の力としての「権」がまた「気」がつよく働いた。が、根本的に人々を位置づけるのは「天」（天地・天道）であった。ただし、その天（天地・天道）は、神道と元来重なっており、それがやがて表立っていくのである。

(3) 理気論のゆくえ

近世は、政治的には武力が強かったが、学問や文化の活動はかなり活発であった。近世の思想文化とらえる重要な基本的概念として、学問的一般化の働きを担った「朱子学」が提供したといえる「理」「気」がある——これらは西洋の思想史における理性と生命力（エネルギー）と類比されることもある。近世日本では、天地観を背景にしながらこの二つの概念の傾向の歴史は、まとめると次のようになる。

- ① 根拠となる理（原理）よりも位置づけられた個別的な理（当為）を求める傾向。
- ② 「気先理後」の傾向の拡大。「理先気後」の傾向の縮小。
- ③ 根拠となる気を位置づける運動がより発生する。

日本では、中国・朝鮮のように学者たちが「科挙」によって上昇し政治を担うといった傾向は余り発生しない。むしろ武力による力の支配に従いながらも、天皇・公家による文化的な活動とも連関させながら思想的な形態を形成する。そのことと結び付いて、以上①②③のよう動向が、いわば徳川の平和にあつて国内的に内部すみずみにまで拡充した訳である。

ただしその動向は、「非理法権天」といわれるように、権力さらに天すなわち宗教を背景に成り立つ。尾藤正英氏は、戦国期から近世への動向にいわば神道と仏教による「国民的宗教」の成立をも見ている（『日本文化の歴史』第八章）。そうした祭祀の形成・一般化を背景に、こうした学問や文化の展開が学習と共に広く生まれたのである。

このような傾向をもった国内の諸学の勃興は、祭祀の形成としての神道の中心化・一般化の広がりと共に結び付いて展開した。その広がりゆえに近世の文化は維新後の近代国家等のいわば地平を準備したのである。

3.2 活物観からの展開——依存的また観念的な展開と「講」（組合）・「ええじゃないか」

(1) 「生」の位置づけ・持続

では、以上のような秩序の在り方・理気論の傾向の中で、実際にどのような展開があつたのか。まず「近世」における様態とその問題・可能性を少し捉えておく。

「近世」には「世俗化」といわれる傾向・あり方がある。これは第2章 2.2(2) で述べ

た「否定性」の解体でもある。遡ってみると「中世」では、死の体験ないしその乗り越えとして来世観があり、その世界に本質的に関わる僧侶は、妻帯することなく彼方にこそ関与する者として位置しそこから此の世に改めて関わり人々の往生を図る。またキリスト教(キリシタン)の場合、キリスト像に見られるように、更にはっきり受難・殉教を説き、また「来世」を「神の国」とし「往生」をさらに「救済」と説く。これらの世界・関係を解体ないし無化するのが「世俗化」である。

「世俗化」においては、生の持続がそれ自体の物事としてより強く強調されるようになる。と同時に、当の生以外の位置づけを失う。例えば、祖先崇拜が仏教においてさえ大きく強調されることになり、また幽霊・怪談など位置付けを失った言説が文化的に展開する。また歌舞伎の広がり、また僧侶による供養の展開など、まさに近世文化の基礎をなすものが形成される。

しかも、かかる生の持続は「祖先崇拜」だけではない。人々の生の具体的な「仕事」においても強く現れる。実際、具体的な仕事の営みが、日本の近世史を大きく形作っている。いまでも日本のと称される種々の職分や文化は、そうした傾向において形成された蓄積である。そこには血縁にとどまらない、稲作を始めとする種々の産業がある。

この持続面を、論理的・生活的に、物事の「気」が根本的に働くこととして本質的に捉えたのが元禄期・京都の伊藤仁斎(1627-1705)である。彼は、存在論として「気先理後」(×「理先気後」)を説くのみならず、「一元気」こそ「宇宙」の根本である、それはまた「愛」である、という。また、聖人はそれをこそ見て「日常」生活の普遍性を改めて見出したのだ、と主張する(『童子問』など)。「活物」に基づく具体的で実践こそ重要であり、そこに単なる理を越えた本当の生・気があり、それこそ普遍的なのだ、と説く。『青い鳥』は幸福が身近な鳥籠にあったと語るが、仁斎はこれに似た論理を、存在論的な深み且つ生活世界そのものの中にはっきりと捉える。本稿の概念に引き寄せるなら、近世の伊藤仁斎は、天地・幸福・愛を、人々の生の日常性とその持続にこそ、普遍的な形態を見出した訳である。

(2) 天地における祭祀・論理——徳と種

この指摘は確かに意義があり生の認識として重要な発言だろう。とはいえ、活物・気に基づく日常性が本当にいつまでも普遍的に成り立つだろうか。かかる永遠性に近い日常生活の普遍性の指摘は、仁斎が生きた平和下の元禄期京都の町人世界にあっては可能であり志向され続けただろう。しかし、どこでも実際にそうだとはいえない。なぜなら近世期、京都では大きな変化はなかったとしても、江戸を最大とする各藩では都市化が発生し、町や村や産業のあり方自体が拡充・変動するからである。ここにある問題を先立って捉えた思想家として熊沢蕃山(1619-1691)、また後の歴史に関わらせて捉えた思想家として荻生徂徠(1666-1728)がいる。

蕃山は、農業から離れた武士を問題視し（兵農分離批判）、彼らは地面に土着すべきだといひ、且つ仏法を批判し礼楽を中心とする祭祀こそ重要だと説く（『集義外書』ほか）。徂徠は、同様に問題を捉えつつ、さらに流行・風俗をも問題視する。人間たちが大きく都会へと集中し、そこで風俗が流行とともに変動し、武力と商業が専らこれに結合して展開する日本の状態をまさに負の事件だ、と考える。彼にとって、それはまさにいわば健康な形を失った早目に自滅する運動である。そうではなく、土着と結び付いた生活世界としての「群」、そこからの「礼楽」を主とし「刑政」を末端にもつ宗教的・政治的な形態、それこそがあるべきだと主張する（『政談』『太平策』『答問書』）。

蕃山・徂徠は、日常生活の普遍性を論理としては知りながらも、更にそれを成り立たせる制度が必要だとして、聖人により作為された「礼楽刑政」を手元にあらしめるべきことを説く。礼楽は祭祀であり、形政は法制である。徂徠は、その形成が、古代を経て三代（夏殷周）に完成したととらえ、その一端が奈良以後の日本にも伝播している。ただし、その意味を多くの人間は知らない、と考えている（『徂徠集』等）。しかし、幕末になると横井小楠（1809-1869）などや水戸学は彼の考えを変化させつつも担っていた。徂徠流の思考が広がっていたことが判る。

近世期では、土着・農本そこからの祭祀といったものが、イデオロギーというより「暗黙知」のように考えられている。本稿に関係づけるなら、「天地」が前提として方向として彼らにはある。それは僅かではなく大きな前提のような主張でもある。「経済」の拡大を強く求めるイギリスをはじめとする西欧また近現代の日本とは違って、近世日本の思想家たちの主張は、「古」を顧みまた「農業」を始めとする仕事を重んじることである。

そもそも近世の多くの思想家は、現在・将来の問題を考える際に、大抵、過去（「古」）の世界を遡及する。その前提的な在り方とも関わる概念として、朱子学（宋学）に現れた概念を用いる。用いながらそのテキストや概念の位置を持続あるいは変化ないし変容させ、あるいは日本の土着的な物事に結び付けていく。こうしたテキストの運動が、近世史では写本・版本などとして広がるのがこの時代である。そこにたとえば、山崎闇斎、三浦梅園、二宮尊徳など、重要な思想家がいるが、その幾つもの状態を追うことは本稿ではできない。ただ、課題として2.2で述べた「種」と「徳」があり、それが近代に向かって大きな問題となるので、この点を捉えておく。

すなわち、現世的なこの秩序や関係を位置づける際に、宋学などは仁・義など種々の徳性を帯びた概念を捉える。ところが、本居宣長は、貴賤君臣の位について「その貴きは徳によらず、もはら種によれる事」（『くず花』）と述べる。上位・敬うべきものとして担われているものが、徳では可能性・能力であり、種では種続・系列である。担い手において、徳・種が共にある場合は、特に問題を生じない。しかし、徳あって全く種が無いとか、種あってまったく無徳あるいは悪徳で有るといった場合、問題を生じる。特に後者では、「革命」が求められることになる。対して宣長は、それを否定し、皇国では、

まったく革命がなく継承だけ行われる、所謂万世一系だ、と主張した訳である。

この宣長の思考は、「近世」にあっては、幕府の支配下において先立つものとして朝廷・天皇を強調する批判的な意味をもった。だが、維新後の「近代」になり、天皇を帝国の中心に位置づける事態においては、当該の秩序に対する「批判」を封じ込め、これを「革命」論であると逆賊扱いする論理として働いた。この中心化の働きが、大日本帝国憲法・教育勅語において位置づくことで、日清・日露を始めとする戦争の中で、極めて強引に展開・拡大し続けたのである。

とはいえ、これは、近世の後半に生まれた国学の受動的主張の、「近代日本」国家における使用・展開である。幕末・明治初期までは、此処の論者はともかく、国内一般においてはかかる強引な全体性はまだ十分成り立っていなかった。別言すれば、全体性は、不定なしかし依存すべきものとして天地によって位置付くものと考えられていた。その在り方において、互いのものとしての組合的な「講」がまた「議論」「会」が行われもしていた。それに比べれば、近代国家の「発達」は多くの解体を含んでいた。

(3) 「天地の道」と「議論」また「ええじゃないか」

「近世」において否定性に結び付く不定性への対応としてかなり広がった運動として、E. H. ノーマン (1909-1957) が注目した「ええじゃないか」「お蔭参り」がある（「「ええじゃないか」考」1945年²⁴⁾）。近世期に何度かとくに幕末1867年に、こうした民衆の熱狂的な運動が「マス・メステリア」（大衆狂乱）として展開し、そこには抑えつけられて粉みじんになったような「願望」や「自由への憧れ」があった。が、近代になると権力機構が広く網の目のように張りめぐらし中央集権化された国家によって民衆はかかる「排け口を求めようとはもうしなかった」、とノーマンはいう (p. 157, 181)。

ノーマンは、安藤昌益への着目を始め「忘れられた」ものを見ようとしたのだ、と丸山眞男は捉える (p. 189)。確かに、近世史において時にあらわれた、だが近代において閉ざされてしまったかのような可能性を、ノーマンは見ようとしたのだ、と言える。その場合、民衆のええじゃないかやお蔭参りには何らかの庶民が結び付く「産業」があり「寺社」があった。ただ、近代ではその意味も近世から変わるあるいは消えるのである。このことも加えて捉え考えるべきだろう。

こうした不確定な〈運動〉ではなく、人々がはっきりした〈議論〉をして問答の中から物事を決めていく、それは天地の道理によって根本的に位置付く、という考えまた働きも幕末には展開する。その担い手としてやはり横井小楠が重要である。彼は、福井藩の求めに応じて、あるいは人々と幾つかの「問答書」「閑話」「対話」をあらわす。その際、小楠は、ただ会話すればいいというのではなく、危機的な状況においても「天地間之理」があるべきだといい、しかもそれをただ決定するのではなくある理念として持ちつつ、「面々追々」「各々心術に心を尽くし」「議論と相成」こと、そこから「国是」が出来るの

だ、という（『小楠遺稿』所収、元田永孚宛て書簡）。実際、ここから福井藩において『国是三論』が形成された訳である。

小楠また彼からの働きは、藩内だけに止まらない。歴史的に重要なのは、小楠の系統の由利公正（1829-1909）の起草から、『五箇条の誓文』が形成され、それが実際に明治天皇の誓文として公布されたことである。詳細には入らないが、やはり「会議」「公論」「天地の公道」といった論理・位置づけがあり、また天皇による『宸翰』がそれと結合している。『宸翰』では、天皇自身の発言として「天下億兆一人も其處を得ざる時は皆 朕が罪なれば今日の事 朕自身骨を勞し心志を苦め艱難の先に立」といい「天職を奉じて億兆の君たる所に背かざるべし」とある。この「天下」「天職」観は、その後、『教育勅語』『大日本帝国憲法』における天を失った天皇と比較すると、根本的な違いがある。が、いずれにせよ、その両方が、近代史にはあり、その使用がまた状況によって変化した。天皇像を捉える際に、この両方を見る必要がある。すると将来も見えてくるかもしれない。

3.3 近現代日本における天地の様態——天皇像と依存形態の歴史とその後

(1) 「近代化」と共にそれ以前として見出された「日本」

幕末から明治初期の外部に向けて戦う以前の「日本」は、内部に戦いと殺戮と差別を持ちながら「文明化」を早急に図り広げようとする落ち着きの無い場所である。だが、緊張の介入しない土地の生活自体を外部からみるならば、その生の様態や働きには、何程か懐かしいどこかかつてあった普遍的な意味が感じられもしたようである。

例えば、イザベラ・バード（1831-1904）が地方を旅行して実感したのも、ラフカディオ・ハーン（小泉八雲、1850-1904）が松江・熊本に移り『靈の日本』（In Ghostly Japan, 1899）を出版したのも、そうした地平を捉えたからだろう。戦前、近代批判をしてギリシア的なものを大事だと考えるカール・レーヴィット（1897-1973）が東北に来て実感した建物の「一階」も同様である（1936年頃より）。戦後、ヘルマン・ホイヴェルス（1890-1977）は、1960年以前、担われている日本文化やその宗教は、コスモスとの融合だ。だが、キリスト教はそれを越える構造を持つのだ、と述べている²⁵⁾。

より最近、日本国籍の渡辺京二氏（1930-）が、著書『逝きし世の面影』（葦書房 1998）で似たものを「面影」と捉えている。が、これはまさに面影であり現在は消滅したものである。彼が本書を題したのは、まさに公害がありさらに地下鉄サリン事件があった時期である。そこでは「地平」が解体しているだけでなく、「観念」としてまたそれに結び付く生活としての宗教でさえ、妥当な位置を失っている。「日本人」はその異常を担う真中ただなかにいるのではないか。石牟礼道子（1927-）の同僚・保護者でもある渡辺氏は、天地どころか大地・地面、その解体の営みの中にをいま居る。と同時に、そこから立ち現れるものとして、自分や石牟礼道子たちはいる、と考えているのではないか。ここには、

ホイヴェルス氏が「日本人」にはよい意味でまだ無いと思ったもの、コスモスを越える人間という課題が、受難・殉教のようにまさに現れ出ているのである。

(2) 帝国における戦争と未方向な資本主義

では「日本の近代」はどのような展開だったのか。明治初期、横井小楠さらに中村正直(1832-1891)たちが、大きくは宋学を背景にしながら、天地あるいはさらに神といった概念を、キリスト教と交流しながら、これを易を始めとする世界観と結び付けながら、捉え立ち上げていく。そこにまた自由民権運動も展開する。

しかし国民は、大日本帝国憲法、教育勅語に結集する。天地観は「皇祖 皇宗ノ神靈ニ誥ケ白サク」「朕レ天壤無窮ノ宏謨ニ循ヒ」などといった「告文」に結び付けられることになる。端的にいうならば、戦前の近代日本では、その告文に結集する以外の自由は「臣民」にはあり得ないのである。むろん、その解釈はいくつかありうる。田中正造(1841-1913)は「直訴」した(1901年)。ただ、その全体主義的な結集が戦争とまた恐慌と共にさらに拡大して臣民を位置づけたことは、決して否定できない史実だといえる。

そこでは、「哲学」は内面主義化して天地とも関係せず、「宗教」は国家に結集する外はない。また自立した「社会民主」思想は、大西祝(1864-1900)が意義を強調するが、「社会民主党」は結成するも直ちに禁止されることになる(1901年)。大西祝と合うことなく基督教批判をする井上哲次郎(1856-1944)が、昭和前期、道徳の自立性を捉えるが故に、処分・辞職となる(1927年)。いかに物事の思想の「会同」が強行されたかが判る。その際、重要な事件・契機となるのが、大正末の「関東大震災」(1923年)であり、昭和初期の「恐慌」(1930年)である。この「大日本帝国」下での物事は、危機の強調により、「戦争」を行って人々を端的に結集させる運動である。その構造が昭和前期に集中して「軍国化」となったと簡単には捉えることが出来る。

この結局は「軍国化」に向かう構造、その集中化の傾向・事態はどう把握できるのか。詳細はともかくそれは何故だろうか。これについてとらえたい点が二つある。第一は、近代日本史における物事の「決め方」について、第二は資本主義と戦争という「力」について、である。

まず第一だが、昭和前期、まさに日本が「十五年戦争」に入り込んでいく1935年(昭和10)、天皇機関説を排撃すると共に天皇の中心性とそれへの結集を強調する『国体明徴声明』が二度宣言される。これは「機関説」とは反対であり『五箇条の誓文』とは全く違っている。のみならず、1937年(昭和12)には、学者たちを集めて『国体の本義』を成り立たせ、これを人々に広く伝達する。この内容は、国土・国民性・祭祀と道徳・文化、政経と軍事、といったものである。それは、例えば横井小楠にあった「天地の道理」「議論」では全く無く、既に決まった前提により布教される。その地平・本体としての「国体」には「権威」が「権力」と結び付く語りとなっている。これは近世以来の

「講」や近代の「社会民主性」など自立した生活や言説の解体によつての表現である。

そして第二に、これに向かう歴史において、国家と結び付いた資本主義的な「ちから」が動いていること、それが権威・権力の本体ともなっていること、それを捉えねばならない。この点は、先に見た「産業」の国と結び付いた動き方でもある。ただ、近代日本にあっては、それを規定していく組織はなく、また位置づける「天地」はまったく見失われている。その働きは普通に向かう思考（理性）を欠如した運動である。

(3) 戦時下のキリスト者の主張

おそらく以上を背景に、東欧をも知るキリスト教司祭であった岩下壮一（1889-1940）の主張があったのだろう。彼は、対イデオロギー的に軍国化する昭和前期、人間は本当の権威にこそ向き合うべきだ、そこからの「信仰」をもち、且つまたどこまでも「理性」を持つべきだ、といわば権威ある「信と智」の結び付きを強調している²⁶⁾。

『国体の本義』には和辻哲郎が入っている。ただ、その和辻は、岩下から、1927年（昭和2）『公教要理解説』において、人間の信仰を「文化史」と捉えること（『原始基督教の文化史的意義』1925年）の間違いを強く批判されていた。おそらくそのことを、『本義』の後また岩下死後、改めて実感し再考したが故に、和辻は岩下の弟子・吉満義彦（1904-1945）を、東大の非常勤講師として呼んだのだろう。この戦時期、和辻自身、絶対無や絶対他者、弁証法神学では本当に満足は出来ず、シェーラーにも可能性を見ていたようである。ともかく、より考えるべきことがあり、だから、受難史に近いものを日本にも見出そうとしたし、また最終講義で「わたしは波多野精一氏の「宗教哲学」の示すところに全く同感である」と最後に述べたのだろう²⁷⁾。

和辻・岩下と同期の学者として三谷隆正（1889-1944）がいる。彼は、和辻と同様、岩下からの批判を上記『要理』において受け、またおそらくそれをも踏まえて亡くなる直前1943年頃に「幸福論」を著述した。まさに真面目な三谷は、従来の岩下との議論をその後も担っており、実際に『要理』の一部が彼が勤めた「一高」の図書としていまも駒場図書館に残っている。その岩下の死をもきくと知る彼のまさに最後の著が『幸福論』である（現在、岩波文庫1992年版があり以下この版による）。

本書最終章「第6章 幸福の鍵」は極めて興味深い叙述に満ちている。あえて要点を引用するならば、三谷は「幸福の鍵」を「パスカルの賭」（6-1節名）と述べる。そこで「神については一切手懸かりがない。ただ信仰によりわれらは神の存在を知り、栄光の示しを受けるのだ。だが理性は神について何も知らず、知り得ないのであるから、信仰に理性的理由の基礎なきは当然である。斯かるものを信仰に対して要求する者は、要求する者の方が不条理である」（200）。また「完くしてゆるぎなき幸福はこの地上にはない」（201）という。

その後、次の「至福共働」（幸福の至上境地）（6-2節名）で、その「完き幸福」につい

での描き手・讚美としてダンテ『神曲』の天国編第二十八歌の「真理は知性に安息を与ふ／知るべし祝福の源は／観ることにありて愛なきを／愛はそのうしろに続く」を引く。だが、引用はダンテ批判でもある。ダンテでは「知的観照」が「第一位」で、「愛は第二位」である。この「主知主義的幸福観」の代表・総合がトマス・アキナスである(205)。また仏教や東洋哲学はより自信に満ちているがやはり「主知主義」だ、という(207)。三谷は、幸福における知を否定する。

対して、三谷が主張するのは、「もっと動的な、いきなり父のふところに飛び込んで往くというような消息……飽くまでも生動的な、生きのいのち溢る境地」「至福共生」である(209)。これを「プロテスタント的な能動的至福観」いう。そしてこの「至福なる生涯」(6-3節名)では、「ひたむきな帰依が幸福の奥義」であり、これが古代教会の「簡潔雄勁な」「勝利」「戦闘」だった、とも述べる(212)。

三谷は、幸福との断絶における、ただ主知主義的ではない能動的な帰依を主張し、それを生きる限りの「戦闘」とも捉えている。一方、アウグスティヌスの『告白録』を「讚美録」だともいう(288、武田清子解説)。このあたりを現在どう捉えればいいのか。私自身は、中世に触れたことまたアウグスティヌスの讚美解釈などは、岩下壮一と繋がると思う。ただ、断絶観の中での能動性の主張は、やはり危機神学的ないし実存主義的とも思われる。戦時中の議論としては納得できるが、これはどこまでも広げていくことはできない。神の国や教会はどこにあるのか。さらに社会性および自然における位置づけが必要ではないか。

南原繁(1889-1974)は、岩下・和辻・三谷と同期の思想家である。彼は、戦時中から戦後、法学・政治学の中枢に位置した無教会キリスト者であり、しかも内村鑑三を引き継ぐ彼には「神の国」論がある(1930、36、37年)。南原は、当然、岩下の神国論を読んでいる。ただ「神の国」を、「教会」の権威に関係付けることを嫌い、また当時の国家主義をも批判し乗り越えるべく、これを国家の「理念」と関係付けていく。その論文をまとめ戦時中に出した著作が『国家と宗教：ヨーロッパ精神史の研究』(岩波書店、1942)である。これに対して、三谷による批評、田中耕太郎(1890-1974)の議論などがあり、その返答が「カトリシズムとプロテスタンティズム」という論文になってあらわされ(1943)、戦後、本書第三版に収められる(1945)。

本稿で、南原の思考の内容の詳細を追うことはできない。ただ、本書で南原は、アリストテレスではなくプラトンを、トマスではなくルターを、ヘーゲルよりもカントを強調していく。アウグスティヌスを継承しながらも、アリストテレスを現実化であり、トマスやヘーゲルは全体化だと捉えて嫌う。この南原には、どこまでもいわば「イデーを持った批判論」者たろうとした姿勢が見えて来る。むしろ彼はそれが単なる観念論ではなく実質とも結び付いている。そう本書で繰り替えし述べている。南原の本音は確かに現実に繋がるプラトン、アウグスティヌスだっただろう。ただ、戦後の更なる展開を見

ると、その「精神」「神の国」は日本史では残念ながら十分生きていない。もっと愛や幸福をもって人間と天地に結び付くといいのではないか。そしてそこには「媒介」が把われ形成されるべきだろう。

(4) 現代の問題と方向・位置

日本は、戦前とくに昭和前期、国としてはほとんど軍国・全体主義の状態にあった。ただ、その問題を、イデオロギーや何かの流行によってではなく、理性をもって踏み込んでとらえる仕事は、戦後内部からあまり見出せない。田辺元(1885-1962)による『懺悔道としての哲学』(1946)以後、また大熊信行(1893-1977)の『国家はどこへ行く』(1948)以後は、それを捉えているのだといえよう。ただ、現在、その内部には入らない。というのも、そもそもなぜ彼らの議論が直ぐ「消える」のだろうか。なぜ田辺自身は「文化勲章」をすぐ貰うのだろうか(1950年)。田辺の場合、西田幾多郎よりは社会思想家だといわれるが、このあたりの議論は「無」をやはり強調し極めて「内面的」である。岩下壮一は、そのような「危機」論の、不十分さ翻っての危なさを戦前に指摘している。そのことを戦後、大人なら誰も考えねばならないだろう。

日本思想史において、戦時中が戦後かなり消えたとすれば、この問題は、1970年頃以後の、公害や原発の問題の「解消」にも繋がっている。ここには端的にいて、三つの次元の問題があらわれている、と本稿では考える。

第一は、日本文化史における「近世」にあった「天人相関」的な構造を、近現代は資本主義に取り憑かれつつ、戦前は「国家」の武力によって、戦後はその経済力によって、破壊したのではないか。そのことを、戦争さらに公害また原発は、私たちに教えている。だとすれば、私たちは取り憑かれた「力」をよく再考し、天地万物への畏敬をもって物事を再構成すべきなのである。

第二に、それはただ昔に戻ることではない。歴史においてははっきりした「反省」「再考」を持つことである。その反省を持ち「改めて」「天地」を知ることは、結局、それとまた結合する超越性・根源性を担うことだ、と考えられる。

こうした思考・把握は、「天地」(コスモス)の位置づけを持った上で、その「更なる完成」を志向することになる。それが、「日本」には課題として現れている。この点、「産業」をめぐっては、エネルギー所有の運動と結び付いたこれまでの産業形態を転換し、天地の中で位置づけることが目的としてある。そのためには日本史的には「近世」が、また西洋史的には中世から十七世紀ぐらいまで世界観が、求められている。

また「人間論」として、「天地」(コスモス)を解体した破壊を持続させている「日本」はまさに「悪」である。その価値付けの大事さは、まず自然的な基礎において、また次の更なる思想・宗教のあり方においても、現れている。これをはっきり認知し担うべきである。そうすると地球上における意味も現れてくるだろう。

第三に、「社会的」組織・学問の形成である。このあたりは、大熊信行が、最近では山脇直司が追っている。経済や自然科学を振り返ってみる。玉野井芳郎(1918-1985)は、経済学において最初、階級格差を問題とするマルクス論者だったが、さらに1970年代半ば頃から、経済を環境に位置づけるコスモス観・社会観を捉え、その生命系を循環型社会へと方向づける仕事を行った。彼のコスモスと繋がる経済論は、今後とも展開すべき方向を私たちに与えるだろう。また高木仁三郎(1936-2000)は、最初、物理学・核化学を研究する中から、学生運動および大学・研究等において更に社会と原子力の問題に向かう。早くも1982年頃から、エネルギー問題をとらえて原発ではない在り方として循環型社会また人間を捉え始め、人間をエネルギーや金力に取り憑かれたのではないものへと位置づけ・方向づけて亡くなった。天地(コスモス)をエネルギー所有の単なる対象とする異様な学問を変更させ、それを改めて位置づけることで、今後の方向が見え、その中に学問の位置や社会的組織の姿がある²⁸⁾。

戦時中また戦後、20世紀末、そこにあらわれた問題を私たち自身が担って働くことによって、よりよき持続可能な社会が妥当な形で現れてくる筈である。

註

- 1) 日本の「文化史」を大括みに捉えまとめた歴史書として尾藤正英『日本文化の歴史』(岩波新書、2000)がある。関心や把握が同じでなくとも重要な対話対象となる書物である。
- 2) 「思想」「思想史」の位置づけを、黒住真「日本思想史の方法——物事の形態と把握の歴史」『日本思想史講座5 方法』(pp. 17-71、ペリかん社、2015)が行っている。
- 3) 丸山眞男『日本の思想』(岩波新書、1961)が、近代におけるその位置づけの無さ(座標軸の欠如)に触れている。丸山が捉えるのは、近代・戦後における「天地」の無さだ、ともいえる。近代における「座標軸」はまさに重要なテーマであり、安丸良夫はこれを民衆思想史において追う。谷川健一(1921-2013)は、さらに地層にまで踏み込む民俗の把握を展開している。
- 4) このあたりの言語化しない傾向は、いわば経験主義的な「暗黙知」だといえる。しかし、これに対する經典への纏まりや叙述観の上昇も生まれる。こうしたあり方と相互関係について、本講の二節、また黒住真(2015)を参照していただきたい。
- 5) 和辻哲郎『日本倫理思想史』緒。また石井良助『天皇——天皇統治の史的解明』1950(→『天皇——天皇の生成および不親政の伝統』山川出版社、1982. 8)を参照のこと。この伝統の根に稲作とその祭祀があり、それを中心とする文化的なホメオスタシス(homeostasis 恒常性)に天皇の祈願があった訳である。
- 6) 本稿の最後に触れるが、黒住真「自然と人為——つつまれる人／のりこえる人」(『日本の思想第4巻 自然と人為』総論 pp. 3-30、岩波書店、2013)がやはり最終節でとくに述べている。
- 7) ゲーテは、物事を単子と力学に還元することで実際の結晶・生命などの有機的な生成過程を見失うとして、ニュートンからの科学の展開を嫌った。ただ、現代では、生命の「自己組織化」が捉えられ出しており、両者をただ背反すると見るべきではないようである。しかし現在、成長を求めつつ天地の地平が無い中で情報の流通することで物事のデータの還元が拡大している面が大きくあり、その位置の喪失がまた問題である。

- 8) カントは、人間の義務について「不完全／超義務」(Unvollkommene Pflicht)と「完全義務」(Vollkommene Pflicht)と分けている(『道徳形而上学原論』)。いま「無限」といったのは前者である。ここでの不完全は、どうしようもない諦めや無関係ではなく、義務としての当のあり方としては完全ではない、ということと考えられる。カントは「愛」についてあまり議論しないが、義務を成り立たせる超越的な光充溢として神を実感していたのではないかと想像する。
- 9) この「天地」を越えるものとしての「超自然」という言葉を、概念としてははっきり用いた近代人として大西祝(1864-1900)(「希蠟道徳移子基督教道徳之顛末」1890講演)また岩下杜一(1889-1940)がいる。この両者の日本近代史的な位置については「近代日本の思想家がとらえる「中世」社会」(倫理学年報64号, 2015)で論じた。
- 10) このあたり把握・議論について、末木剛博『日本思想考究: 論理と構造』2015が広く「太極」を始めとする東洋思想からの展開を論ずる。また黒住(2015)も「象徴としての内実に対する思考の位置」p. 38-43が捉え叙述を展開している。
- 11) この点の特に本居宣長をめぐる議論について、黒住真「日本思想とその研究」(『複数性の日本思想』ペリかん社、2006年、p. 25)を参照のこと。
- 12) ①は当人にとって不可測性があるにしても具体的な位置づけとしては、誕生したばかり(アルファ)及び死における(オメガ)である。アルファとオメガ(生そのもの、死そのもの)その間に人間性があり、そこに当為と捉えられるものがある。仏教やキリスト教での蓮華やマリア、十字架といった象徴、あるいは神道を含め宗教がもつ闇と光は、それを示すのだ、といえるだろう。またその「生」には既に述べたように「エネルギー」が含まれている。
- 13) 西欧では、哲学は、現代のように人の心・物事だけに入るのではなく、かつては、信仰論・神義論ともなって哲学に関わる課題となっていた。それゆえ、中世およびこれを継承する哲学は、不可知な不確定性を懐きながらも、「決疑論」において人の生における目的また信仰を位置づける。その哲学では、懐疑ではない不確定性自体が入り込み続ける主たる課題ではなかった。それはギリシア以来あった天地(宇宙)の位置づけまたその地平からの超越だったからだろう。決疑論については、黒住真「思想史の方法」p. 41が論じている。
- 14) 「終身」の語を含む文章は、『論語』では「子貢問うて曰く「一言にして終身これを行うべき者ありや」。子曰く「其れ恕か。己れの欲せざる所は人に施すこと勿れ」(衛霊公24)であり、『新約聖書』では「己の欲するところを人に施せ」(マタイ7:12)である。最終的には繋がるにせよ、欲求ないし意志をめぐって「するな」と「せよ」との違いがある。
- 15) この類比については、大西祝(1864-1900)による「希蠟道徳移子基督教道徳之顛末」1890年や「早稲田大学講義」1893年頃(いずれも『大西博士全集』所収)などが、明治20年代から既に指摘している。
- 16) 受難・殉教については、佐藤吉昭『キリスト教における殉教研究』(2004、創文社)がすぐれた把握を行っている。それを含む日本の精神史として、魚木忠一『日本基督教の精神的伝統』1941.12があり、また和辻哲郎「埋もれた日本: キリシタン渡来前後における日本の思想的状況」1951.2が、戦国期から近世への流れを捉える。キリシタンをめぐる神義論と信仰との関係について、黒住真「キリシタンと仏教」(『新アジア仏教史13 日本III 民衆仏教の定着』佼成出版社、2010.11)が、神道を中心とする仏教側の世俗的論理の形成について論じた。
- 17) グノーシスは、実は簡単な把握は出来ない歴史がある。これについては、ハンス・ヨナス、大貫隆訳『グノーシスと古代末期の精神』(第一部 神話論的グノーシス、第二部 神話論から神秘主義哲学へ、両書、2015、おねうま舎)とくに第二部訳者解説を参照。思想史・

哲学史の流れを再考させられる書物である。

- 18) ギリシアにおける天地（コスモス）また自然的秩序、これに対するキリスト教のアウグスティヌスからトマス・アクィナスによる、コスモスの乗り越えおよびキリスト教教理と信仰また超自然的秩序の完成といった把握については、岩下壮一「自然的秩序と超自然的秩序」（東京帝国大学での東京帝大哲学会例会講演）1930年また『聖アウグスチヌス 神国論』岩波「大思想文庫」1930年などによる（『中世哲学思想史研究』1942所収）。詳細な内容また議論については1942年本を参照していただきたい。

また現代においてこれを幸福論として位置づけた書物として、ローベルト・シュペーマン著、宮本久雄・山脇直司監訳『幸福と仁愛：生の自己実現と他者の地平』東京大学出版会、2015（原著、Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik, 1989）がある。本書でのギリシアと中世また近代・カントの位置づけが何かは読者各々考えてみていただきたい。
- 19) フロレンスキイ『逆遠近法の詩学——芸術・言語論集』（叢書二十世紀ロシア文化史再考）桑野隆・西中村浩・高橋健一郎訳、水声社、1998年、またパーヴェル・エフドキーモフ『ロシア思想におけるキリスト』古谷功訳、あかし書房、1983年、p. 284以降などによる。
- 20) ペティー『政治算術：』（高野岩三郎校閲・大内兵衛訳、統計学古典選集第四巻V、大原社会問題研究所編、栗田書店刊、1941年）、131頁。また思想史・形成史的研究として松川七郎『ウィリアム・ペティ：その政治算術＝解剖の生成に関する一研究』（増補版）岩波書店1967が詳しい。
- 21) チェールズ・C・ギリスピー『科学というプロフェッションの出現』（島尾永康訳、みすず書房、2010年、p. 174）、またコイレ『プラトン』（川田殖訳、みすず書房、1972年）、p. 239解説によるイヴァン・ペラヴァルのまとめより再引。
- 22) 細川瑠璃「パーヴェル・フロレンスキイの天動説」（京都大学「東西文化の多様と共存モデル：「東方キリスト教圏」を多角的に考える学際的試み」2016年1月31日、および同・修士論文）。またシェーラー「哲学的世界観」（1929年刊、訳シェーラー著作集13、p. 241）。
- 23) 中山茂『パラダイムでたどる科学の歴史』ペレ出版、2011年。野家啓一『物語の哲学——柳田國男と歴史の発見』岩波書店、1996年。また同『科学哲学への招待』（ちくま学芸文庫、2015年）が歴史的総論を与える。内井惣七『科学哲学入門：科学の方法・科学の目的』、世界思想社、1995年、p. 257。
- 24) "Mass Hysteria in Japan" のタイトルでアメリカのI・P・R誌に発表、その後、種々の経路をへて『ノーマン全集』第二巻（1977年）に編者によるタイトルで収録。
- 25) 『ホイヴェルス神父のことば：キリスト教と日本との一つの出会』（弘文堂、1986年）、所収。
- 26) 追ってすぐ触れる1927年（昭和2）『公教要理解説』、その後の「信と智」の在り方を哲学思想史の側から捉え『中世哲学思想史研究』に収録される霊性を含む「哲学思想史」、また1935年（昭和10）の『アウグスチヌス神国論』を経て1938年（昭和13）以後に展開する「神学」などが展開する。
- 27) 和辻哲郎『埋もれた日本』（新潮文庫1951.9刊）に「埋もれた」状態を追う論文がある。それがまた後の歌舞伎論にも繋がっている。井上忠「和辻教授最終講義の話」『和辻哲郎 人と思想』（湯浅泰雄編、三一書房、1973年、p. 301）による。
- 28) 高木仁三郎の論文として、『核と人間：いのちの立場から原発を考える』1992.05（著作集6巻p. 365-406）、「聖書は核を予見したか」『エコロジーとキリスト教』所収（1988.9→1993.01刊、著作集9巻p. 638-656）がある。また伊藤俊太郎（1930-）氏の『文明と自然：対立から統合へ』（比較文明学全集62、刀水書房、2002年）も、この再考の方向としての「文明」を示している。山脇直司（1949-）氏の「社会思想史」、川本隆史（1951-）氏の「正義」「ケ

ア」(愛)、小林正弥(1963-)氏の「共同体論」(コミュニタリアン)などが具体的に示す。参照していただきたい。これらの「統合」の方向は、物事がすべて判っている・用い得ると考える「傲慢」(hubris)をみずから知ることからの「決疑論」(casuistry)において成り立つ。そこに、天地と関係した宗教(信仰)により「地平」また「啓示」が位置付く。ここに成る立つ「社会的組織」の中に人間の「いのち」がある、と考えられる。