

# 浅見綱斎の「生き身」の思想をめぐる

— 近世儒学における身体観の一考察 —

早川雅子

## 序

身体の問題は、少なくとも近世前中期までの儒学思想では、思索の関心が「人間の善き生きかた」におかれたことにも関連して、人間の道徳的本性の実現のしかたや人間性の追求という観点から論じられることが多い。しかし本稿では、少し視点をかえて身体の問題を考えてみようと思う。身体を共同体の構成員として捉え、それがどのような形態や働きをもち、共同体の形成においてどのような機能を果たすのかという視点である。もともと、身体という言葉は、近世前中期の儒学思想を考究するには相応しくなからう。管見によれば、近世前中期の儒学では、身体ではなく、身、という言葉が多用される。そこで以下で扱うのは、共同体の構成員としての身の形態や働きということになる。

さて、何故に共同体の構成員という視点から身の問題を扱うのかといえ、そもそも儒学思想の中核をなす仁が、一面においては、共同体の構成員としての人間の生きかたや身のありかたに深く関連

する概念だからである。それを直截簡明に説いているのが、『中庸章句』二十章の一文「仁は人なり。親を親しむを大なりと為す。」である。

親は六親を指すが、その本は親子に始まる。仁という人のありかた・生きかたは、親という始めて出会う他者に親しみ、親昵の交わりもつことを以てその初めとするというのである。ここで問題なのは、交わりをもつ主体「人」である。「仁は人なり」について、従来から、二人相人偶する意とみることは疑問視されてはいる。しかしこの「人」の意味するところは極めて意義深い。わけても、以下にあげる朱子の註を看過することはできない。

人は人の身を指して言ふ。この生理を具ふれば、自然に便ち惻怛慈愛の意あり。

朱子によれば、人とは生理を具える「身」、いわば生命のある肉体、日々生きている具体的な身体である。身はまさに生身の肉体であるからこそ、我が身が傷つく痛みと同じほどの切実な思いを感じ（惻怛）、その痛切なほどの自己への愛しみを他者に向けて拡充し

ていく(慈愛)。愛しみの拡充とは、他者の身のありかたに自己を同化し、他者の思いを我の感じるとき痛切な我々の思いとして共有することに他ならず、ここにおいて個我を超えた他者との真の交わりが成り立つ。「中庸章句」によれば、この真の交わりの基盤にあるのが親と子の交わりである。

儒学が「修己治人」の学であることに従えば、親子に始まる一己の私的な人間関係は、家族から国・天下というような大きな社会集団を単位とする人間関係にまで拡大されていく。これを血縁的あるいは感情的なつながりを基盤とする人間の共同生活の様式、すなわち共同体の拡大と捉え直しても差し支えなからう。身は、仁を実現し共同体を形成する主体である。

本稿で考察したいのは、このような共同体をつくりあげ共同体の構成員になる身の様態やその働きである。ただし、紙数の都合上、論点を絞らねばならない。そこでまず身の様態を整理し、次いで身の働きを、おもに仁を実現する主体という観点から検討する。その後、身の様態や働きが共同体の形成においてどのような機能を果たしているのかを考察する。

主な研究の対象としては、山崎闇齋学派の朱子学者・浅見綱齋(一六五二―一七一)を取り上げる。闇齋が仁の重要性を力説したのは広く知られているが、これを継承した綱齋は仁への傾倒をより深化させていく。そればかりでなく、前掲の朱子の註に深く賛同して、「人ノ身ヲ指ト、指ハ端的ヨギナフイヲ、トテイツデモ指トアリ。…近日仁説ヲ講ズベシ。然ニタ、此旨ヲ反復シテ得ルヨリ外ナイ。」(「中庸師説」<sup>1</sup>)と講じているからである。以上の考察を踏

まえて、近世儒学思想にまで視野を広げて、共同体の構成員としての身の問題について展望を試みようと思う。

## 一

身トトモニシミジミと生付テ、自然トシノピラレヌ真味ガ仁ゾ。

(「仁説問答師説」<sup>2</sup>)

□デワケ云ヲフ様ナイ。身ニコタヘテヤマレヌ情ノ意味デミヨ。此旨ヲココニ尽サレテ孔門デトカル、モ朱子仁説モコレゾ。

右は、浅見綱齋の仁の解釈である。綱齋は、何故に仁の主意を身の様態や成り立ち、働きに関連させて説くのだろうか。身という言葉にどのような意味をこめて使ったのだろうか。身の意味や用法を整理しながら、綱齋における身の様態や働きを考えてみたい。

## (一)

まず、「身」という言葉の意味を考えてみよう。身は、「実」と同根である。実とは、中身がある、物の核となる中身が詰まっているの意であるが、身の中にも魂魄が充溢しているといわれる。この魂魄は、タマ(タマシヒ)とよばれることが多い。通説によれば、タマは、まず、人間の生命魂を意味する。身の中には、生命を生命あるものとするちから、いわば生命力や霊的な能力・威力が充溢しているのである。すなわち、身の本義は、命のこもった生身の身体をいう。

身は、本質的には、生命ある肉体・生きた勢いのある身体全体を意味する。現代日本語にいう(1)身になる食べ物、(2)身の毛がよだ

つ、などはその用例ある<sup>(6)</sup>。

さて、綱齋は、身について、次のようにいう。

人ト云字ハ、人ノスグニ此イキテイル身ヲ指テ云。…針デツケ  
バイタイハ理デ、詞ニ云ハズシテ、針デツクト身トトモニイタ  
イ親切至極ノ意味ガ、ココガ人ト云モノ。

ここでは、そもそも人は「生キテイル身」という様相で存在する、といわれる。その「生キテイル身」とは、針で突けば直に痛みを感じるような、生きている、なまみのからだである。本稿では、綱齋における身を、その本義や、なまみのからだを指すことから、「生き身」と捉えることにする。

それでは、身が生き身であることは、身の様態においてどのような意味をもつのだろうか。

第一に、生命ある肉体・生き身は、具体的な諸行為を実現する主体になる。

人ノ親ニ事ル道モ、民ヲ愛スル道モ、其道ハ人ノ身ニ事ル道デ  
…。道ハ子ト云身ノ親ニ事ヘ、弟ト云身ノ兄ニ事ル身カラノ道  
ユヘ、身カラ出ル味ガ火ノモヘ水ノヌルルガヤマレヌ如クノ  
…。道ノ出ル処ハ、人ノ身ヨリ外ナイ。

道は確かに行為のしかたであるが、形をもって具体的に現れない限り、しかたという形而上の規範に止まる。行為のしかたは、形をもつ具体的な物、すなわち生き身の動きを通してその動きの上においてしか現実化され得ない。綱齋の言説に従えば、「道ノ出ル処ハ、人ノ身ヨリ外ナイ」のである。彼の論理では、この道は、後天的に習って得るものではない。「身カラノ道」といわれるごとく、

道は身に生得的に具わっており、身の自然の動きとして実現される。「カラ」は、例えば「国カラ」の用例などに見られる、物のもつ本来の性質、の意から発展して、物の自然の成り行き、という意味にも用いられる。生き身のありかたとして第一に、その稟性や生きかたを自ずからの仮に実現していくという様態を挙げることができる。現代の日本語においても、身に具体的な諸行為を実現する主体の意味があることは、(3)身をいれて仕事をする、(4)身をもって示す、などの用法で指摘できよう。

さて、生き身は、生命ある肉体として形と中身が有る以上、空間的場所を占めている。換言すれば、生き身は現実のこの世界に生きているのである。しかし、我の身はこの世界に、単に個的な我の身としてのみで存立することはできない。既に我の身が在ることは、そこには我の身と対峙する他者の身が在ることを示している。我の身は他者の身と共にこの世界に存立している。我々が現実<sup>(7)</sup>に生活を営むこの世界は、我の世界であると同時に、我と他者、つまり我々が共に生きる共同の世界でもある。したがって、身が現実のこの世界に生きているとは、我の身が主体的に世界に接して生命活動を維持していると同時に、我々の身が共に社会的に生活をしていることをも意味する。後者においては、身は共同体を構成する存在であるといえよう。身という言葉に共同体の構成員や社会的に生活をする存在の意味があることは、(5)身を固める、(6)身に余る光榮、(7)身のほどを知る、などの用法からも知ることができる。

綱齋も、身という言葉に、他者と共にこの世界に生きる身、という内容をこめて使う。

人ノ身ト云親切ナ日用ノ実ト云ハ親ゾ。∴人倫ノ間ニツメテ親切意味ハ身ヲワケタ間デ知ルホドナコトハナイ。根カラハハタ身ナリノ切ニ思ハルルニ親ホドナコトハナイゾ。親カラワケラタユヘニ兄弟ガ大切ナリ∴骨肉ノ名モヒビクゾ。

ここでは、身という言葉の内容を日常の最も適した実例で現わしているのは親である、といわれる。親と子の関係は、「身ヲワケタ間」、すなわち出産という、身が肉体であるが故に生じる、生理的・肉体的な分離において始まる。親に始まる人間関係は、兄弟から人倫一般へと拡大されていく。このような人倫一般を、血縁に基づく共同体と捉えてもよいだろう。綱齋において、生き身はまた、他者との関係において他者と共に生活をする存在、つまり共同体を構成する一員でもある。生き身であることは、社会性を有し社会化するという身の状態で反映される。

## (11)

タマは遊離魂だといわれる。折口信夫は、タマは「あくがれ出るもの」だという。<sup>(7)</sup> タマは、居るべき所を離れ、自由に飛び行く。こうしたタマの性質は、「心」が自由に思考し、外界に向かって働きかけるのと重なってくる。そこで、タマは霊的な能力、智慧・才能の根元という意も持つようになる。その霊的な作用や遊離魂という性格に着目する時、タマはタマシヒとよばれる。元来、タマシヒと心とは別の性質のものであろう。しかし、心が心臓ないしは臓器との関係で理解されると、生命力としてのタマに近似した意味になることがある。それと同じように、タマシヒは、精神作用を意味する

心の性質と類同した内容をもつ。<sup>(8)</sup> 身は、その中にタマシヒを充溢させているのだから、何らかの精神的な作用を営む。そこで次に、綱齋における身の働きを、精神的な作用という観点から考えてみたい。しばらく、日本語の用例を手がかりにして、身の働きとその特性について、知的・情的・意的の三つの側面から検討しよう。まず、知についてである。ここでいう知は、さほど厳密に規定はせずに、思い考える、知る、ほどの意味合いで捉えておきたい。三つの用例をあげよう。

(8) わが身を抓つて人の痛さを知る。

(9) 悲惨な現場を目撃して、身を切られるような思いがした。

(10) わが身に引き比べて人の身を考える(思う、感じる)。

ここでは、身は対象の境地にわが身を置き、その境地や思いを共有し共振している。用例にある、思う・考える・知る、は、対象を客体化し、認知した対象を言語を用いて記述し規定するといった、純粋な意識的レヴェルでの精神作用を意味するとは解し難い。むしろ、言語を用いては表現し得ないような無意識的レヴェルにおいて対象を感得する、あるいは、対象と一体化するというごとき身体的レヴェルでの働きと解したほうがよからう。知の内容は、体感する・共感するという意味での「わかる」が相応しいだろう。

次に、情には、喜怒哀楽のような感情、快苦や味などの感覚、さらには飢えや渴きなどの欲求などがある。その用例としては、(11) 身を切られるような痛さ、(12) 身から湧き出る喜び、などがある。これらの意味するところは、単に心のみの受動というよりも、タマシヒとカラダとが一体になつて全身全霊で、つまり身をもって身の

うちに感覺する・受動するという要素が強い。意もまた、純粋な意識的レヴェルの作用とは若干ニュアンスが異なる。<sup>(13)</sup>身を立てようと決心する、などの用例からは、理性による思慮・選択・意思にも増して、我が決心を身をもって実現しようとする熱意の方がより強く伝わってくる。

こうしてみると、なるほど身は知的・情的・意的といったいわば精神作用を営む主体ともみなせるだろうが、しかし、この精神的な作用は純粋な意識レヴェルのものとは判じがたい。むしろそれは、全身全霊をもって身全体で対象を感得し、受動し、発動を準備する働きと理解したほうが的確であろう。そして身は、その全体をもって身とともに感得し、受動し、発動をする本体であるといえよう。

考察を綱齋に転じよう。

乞食ノ子ノナリヲ聞ケバ不便ニアワレナト云ガ理デ、アソコニ不便ナト云、コチノ身ニ感ジテヤマレヌ身ニタヘラレヌ意味ガアル。恥カシイト云ガ理デ、恥カシイトキノ汗カク親切サハ此身ガ恥カシイユヘゾ。

始めに、引用の「アワレナト云ガ理」、「恥カシイト云ガ理」に注目したい。これらはある種の意識体験とみることができるところ。「アワレナト云」「恥カシイト云」といわれるごとく、体験を言葉を使って規定しているからである。言葉による規定は、意識が対象(乞食の子供、恥じる我が身)に向かい、対象が一定の意味をもって把握されて行われる。理はまさしく「事割り(ことわり)」であり、言葉を使った対象の説明、つまり言語による対象の分節化である。物の理を言う、すなわち対象の理を把握するのは、対象を

何らかの客体として意識した結果であり、意識的レヴェルの作用に属するだろう。

対して、「身ニ感ジテ」「恥カシイトキノ汗カク」と表現される作用は、身とともに身をもって行われる働きである。「身ニ感ジテ」「恥カシイトキノ汗カク」は、身体体験ともよぶべきであろう。これらの体験は、乞食の子の境遇に身を置いてその哀しみや痛みさに共振する、また、身全体が恥ずかしいといわれる状態になって汗が出てくる、といった身体レヴェルでの体験である。身は全体をもって対象を感得し、受動している。この時においては、身はある境地・状態になりきっており、対象と一体化しているから、この身を客体化し言葉を使って把握することはかなわない。「身ニ感ジテ」「恥カシイトキノ汗カク」は、感じ・恥じるのだから、ある種の精神的な作用に類う働きではあろう。しかしそれは、意識レヴェルでの働き以前の意識が未だ現れない次元での、前意識的、ないしは無意識的なレヴェルでの働きであり、無意識裡の身体体験とも換言しうる働きである。

ここで、身の動きを、精神的な作用という側面から整理をしておこう。身の中に心が在るとも、身にはタマシヒが充溢しているともいわれる。しかし、おそらく心とタマシヒとの意味が重なり合いながらも微妙にニュアンスが異なることにも関連して、精神作用を二つに分けて把握する必要がある。一つは、意識に現れる次元での働き、例えば対象を意味づけ把握する、選択し決意するといった働きである。これには、前述した意識的レヴェルでの作用が相当する。さらにもう一つ意識に現れない次元でのより基層的な働きがある。

身とともに身をもって行われる働きである。これが、タマシヒが充溢している身の働きであり、また、先に現代日本語の用例を使って検討した身の働きに繋がるものであろう。

これら二つの身の働きはそれぞれ、知と仁という徳に対応する。

『中庸章句』二十章では、「天下の達道は五、これを行う所以は三」といい、道を実現する能力・徳として、知・仁・勇の三つを挙げてゐる。知と仁とについて、綱齋は次のようにいう。

サテソノ道ヲ、火ノアツク水ノツメタイヲ覚ル如ク、義理ノヤマレヌ心ナリニ心ニアキラカニアルヲ知ト云。コレハ、自然ニ目ガアレバ親トミへ、耳ガアレバ親ノ声ト聞、自然ノナリニ人ノ身トトモニ生レ得テイルヲ仁ト云。達道ハ天下ノ道ニシテ、達道ナリノ自然二人ノ身ニ明カナカライヘバ其名ヲ知ト云。サフイトラシマネバイラレヌ、恥カシイコトハヒトニシトムナイ様ニ、サフセテカナワヌ様ニ、身ノ生得テイル名ヲバ仁トイフ。∴知、仁、二ツガ、人身ノアキラカナト、行トコレテ尽テイル。

知は「心ニアキラカニアル」「身ニ明カナ」もの、すなわち、心にはつきり覚えている、身に正しくもつているものといわれる。それは、火が熱く、水が冷たいのを覚るような、対象を正確に把握する能力であり、あるいは、身に得ている道を堅持して離さない能力である。

さて、仁である。仁は「身トトモニ生レ得テイル」もの、生まれながらに身に得ているものである。それは、「自然ニ目ガアレバ親トミへ、耳ガアレバ親ノ声ト聞」と説かれるごとく、身が本来具え

ている働きた・ありかたを、自ずからの仮に実現していくような、身の働きのもとである。否むしろ、「サフイトラシマネバイラレヌ」「サフセテカナワヌ」ような、意思や商量を超えてそうしないではいられなくなつてしまふ働き動かされるほどの、身の本能的な働きのそのもと、というべきであらう。身は、「コチノ身ニ感ジテヤマレヌ身ニタハラレヌ」して、対象の境地や状態になりそれと共に振してしまふ。それは、そのような働きのもとを、身は本能的に生まれもつていたからである。

「知、仁、二ツガ、人身ノアキラカナト、行トコレテ尽テイル」といわれるように、意識的レヴエルでの身の働きの能力が知の徳、身体的レヴエルでの身の働きの能力が仁の徳である。この意識的レヴエルの働きは心の働きに應じるものと理解してもよいであらう。そして論じるまでもなく、仁を実現するという働きは、身をもつて身とともに行われる身体的レヴエルの働き、あるいは、前意識的レヴエルの本能的な働きである。

朱子の学では、仁は形而上の性である。仁は、実践の原理とも解される。そしてあくまで、心の具体的な働きの上に、心のはたらきを通して実現される。それに比すると、綱齋の仁は、朱子の仁からは微妙に逸れた、形而上の原理とは断定しえない性格を有するようにも考えられる。綱齋の仁は、ある種の力感を持ち、やむにやまらずして本能的に全身全霊を込めて行つてしまふ、そうした身の働きのための根源的なちからであるといつても差し支えないのではあるまいか。「身ニコタヘテヤマレヌ情ノ意味デミヨ」、さらには、「理屈ナシニ意味ヤマレヌ本心ガ身ニアルト云コトヲ知ラズ。仁ナリ

(理)「デトカフトスルゾ」などの言説は、この解釈の一つの証左になるのではとも思われる。

さて、朱子の仁は、かの高名な註「愛の理、心の徳」をもって知られる。人が愛を実現し成し遂げる根源的な原理、人の心が発動し様々に働くそのもとなる能力ほどの意である。それでは、綱齋において、この愛の理は、身の働きという観点からみると、どのように実現されるのだろうか。綱齋は次のようにいう。

生テイル身ユヘ天地ノ心ノ生理ヲソナヘ、笑止ナルコトアルカ、ニガニガシキコトアルト、キル様ニ身ニイタイイカライヘバ側隠、花ヲミテシホラシク、子ドモヲ見テカワイラシウアルガ慈愛ゾ。

愛は側隠(側怛)、慈愛として現れる。側隠は我が身を愛しむこと、慈愛はその愛しみの拡充である。我が身が厭わしい場に在れば身が切られるような思いになり、他者の場に在れば他者の思いを我が身の痛みとして感得する、そうした身の働きが愛の拡充である。身は生き身である限り、現実の世界に空間的場所を占める。それは、世界に出てその世界の状態を身全体で感じる、あるいは体験することである。身は「笑止ナルコト」、「ニガニガシキコト」に出会うのである。同時に、身は他者と共にこの世界に存立し、意識は必然的に対象に向かう。だから、「花ヲミ」・「子ドモヲ見(る)」のように、身は我が身とは異なる他者にも出会う。身はそのような他者の境地や状況をも身全体で感得する。綱齋によればこのような身の働きは、衝き動かされるごとき本能的な働きである。結局のところ、綱齋がいう愛の理の実現とは、身がこのような本能的な働きを

現実の場において実現し、そして、自我を超えた真の交わりをつくりあげることだと把握でさよう。

## 二

身は衝き動かされるごとく対象に向かい、その境地に共振する。綱齋は何を論拠にして身はこのように働くというのだろうか、そして、身の働きは共同体の形成においてどのように機能するのだろうか。まず、身の成り立ちを、朱子学的な存在の論理からではなく、「天地カラハヘスキノ生ノママノ忍ビヌナリニ生レテイル」という言説に着目して、風土性に関連したところから考えてみよう。

イカ様ナ処デモ、物ノウルハシウ生ズル様ニアルノデ、天地ノ物ヲハヤシタガリ、生タガル意味親切ナ心ヲ可知。自然ニ草木ヲ春ベシ折ト、イタイタシウミヘル。アノ様ナ処デ天地ノカラシトムナカリ、生タガル親切ノ情意ヲ知ルベシ。；。タダ何トナク物ヲソコナワヌ様ニ、ソダテル様ニアル心ガミユル。コレ天地ノ物ヲ生ズル親切ノ心デ、マズソノナリデ生ルルユヘ人ノ身モサフアル。ワヅカニ身ニ感ズルト義理ノヤマレス様ニアルガ、生物ノ心ヲ得テイルユヘゾ。アワレナコトト云ト、胃ガシワシワトナル、此様ナガ生物ノ心ゾ。；木ヲ折トイタイタシウミヘル、其ナリニスグ二人ニ得テイルユヘ、キレバイタイト云ヤフナコトデモ生物ノ心ノソコヌルナリニミヘル。其心ナリニ行ハルルガ；。

引用は次のように解釈できよう。天地は四季折々に万物を生成化育してやまない。凡そ人のみならず天地の間に在る物はすべて天地

の働きのなから生まれたのだから、この天地生物の心を生まれながらに身に得ている。身の働きかたは天地生物の心に通じており、天地と同じように生成する物すべてをいとおしむ思いが、身から自ずと湧き出るものなのである。だから、いたましい場に出会えば、「胃ガシワシワトナル」「木ヲ折トイタイタシウミヘル」ごとく、身全体が対象の境地になりきり思いを共有することができるのだ。

綱齋は、身の働きが進捗するところは天地生物の心にある、と説く。そして例証として、例えば、春に草木が折られている場に出会うと身全体が痛々しくなることを挙げる。やむにやまれぬ身の動きや心情を日本的な風土性に関連させて説く例は、諸々の講義録や筆記に数多く見られ枚挙の暇がない<sup>(9)</sup>。仁は、本来、天地生物の心と定義され、この天地生物の心が人においては愛の理になる。しかし、綱齋ほど、身の働きや心情を風土性に準えて説く例を、他に見ることは稀である。これはいうならば、日本という地域の風土性に根差した日本人の基調をなす物の考えかた、自然観に訴えるという論法である。こうした綱齋の考えかたを、和辻哲郎のいう人間存在の風土的規定、あるいは風土的負荷という観点から解釈することも可能だと思われる。風土的負荷とは、我々が風土の場に出ることにより一定の存在のしかたを背負うことをいう。和辻によれば、「晴れた日の晴れ晴れしい気持ち、梅雨の日の鬱陶しい気持ちなど、風土的負荷は我々の存在の内にきわめて豊富に見いだされ、我々の存在は無限に豊富な様態をもって風土的に規定せらる<sup>(10)</sup>」のである。この観点からいえば、前述した綱齋の解釈「人の身は共に天地生物の心を得ている―は、我々は共に同じ風土に生まれ同じ風土に身を置

く故に共通の風土的規定を負う、と捉え直すことができよう。つまり、同じ風土に身を置く人間は、共通の感覚・感性を身体的レヴェルで植付けられて生まれるからこそ、対象の境地に身を置くと、対象と同じ思いを共有することができるというわけである。おそらく、この綱齋の論理は一定の説得力を有するだろう。それは多くの日本人が共鳴し、自らの身のありようを振り返れば決して否定できない土着の心に根ざしているからである。実際のところ、多くの日本人は春の到来をきくと桜の花を待ち焦がれ、桜の花の散り様に儂々潔さ妖しさを感じるのではあるまいか。

しかしそれでも疑問は残る。何故に身は衝き動かされるごとく対象に向かうのか、という疑問である。ここで再び前述した引用にある、「胃ガシワシワトナル」「木ヲ折トイタイタシウミヘル」という言説に着目したい。これらは、生理的情緒的反応を表現しているともいえる。たとえば「胃ガシワシワトナル」は、全身全霊を込めて只管に対象に傾注した時に起こる、典型的な生理的情緒的反応であろう。綱齋が同じ風土に生きる人間が同じ思いを共有すると論じた際に根拠にしたのは、こうした生理的情緒的反応であるとすれば、同じ風土に生きる人間は同じような反応を起し、しかもその反応は人々の間に伝播するということになる。

H・ワロンは、情動の本質的特性を個人の間伝わる強い伝染性に置く<sup>(11)</sup>。情動は、多くの場合、生理学的手続きで理解されるが、広義には、言語では説明不可能なほどのある種の捉えがたい強烈な感情である。強烈な感情は、身体を衝き動かす能動的作用と、緊急を要する自動作用を阻止する緊張という、二つの対蹠的な、しかし意



思による制御が不可能な作用を身体に及ぼすともいわれる。さらにワロンは、情動の機能的価値を、「集団のなかに一致した反応、姿勢（態度）、感覚をもたらす」ことよって、「多くの参加者をたがい結びつけやがてこれが個人相互間の促し合いの系を構成する」ことにあると続ける<sup>(12)</sup>。

社会的な共同生活は、言語による意思の伝達や意識のレヴェルにおける行動の熟慮によつて成立する。しかし、その前提として、共同生活を支え成立させている共感・共通意識、集団を融合させる作用のある「ことばを必要としない一種の共同感情」<sup>(13)</sup>が存在することは否定できないだろう。ワロンによれば、社会生活を支える共同感情は、情動の感得と共有によつて形成される。社会的な共同生活の前提にあるのは、ワロンのいうような共同感情と情動により結ばれる情緒的關係であると考えられる。

ワロンの見解は、綱齋において身が衝き動かされるごとき働きをする理由と、このような身の働きが共同体の形成において果たす意義を考えるにおいて示唆的である。しばしば、浅見綱齋における仁の解釈はほとんど情念に近いといわれる<sup>(14)</sup>。しかし、愛の実現を身の働きとして捉え直してみると、もう一步踏み込んだ解釈も可能であるとも考えられる。すなわち、身が対象に向かうのはやむにやまれぬ衝き動かされるほどの働きであること、身の反応が生理的情緒的反応として表れること、さらに、身の働きが前意識的なレヴェルで行われることなどを考量すると、愛の実現とはむしろ身全体による情動の表現に近いのではなからうか。

反諸身ハ吾一度ニカヘリミル功夫デ云コトデハナイ。身デ

ミテト云コト。ムカフヲミルコトナク、身デミテ吾手ニ飢テ食ノホシイ如ク、表裏内外火ノアタタカニ、水ノナガルル如ク、ヤマレヌ様ニ心ノアルガ反諸身ト云モノ。∴。反ハ此コトヲ省察スルト云コトデナイ。ムカフ計ヲミズニ、身デミテト云コト。

右は、『中庸章句』二十章にある「反諸身不誠」の解釈である。諸身とは、行為に向かう時の我が身、活動を起こさんとする本体である。綱齋によれば、「反諸身」は何かを行おうとする意思を意識的に省察する意ではない。ここでいう「ヤマレヌ様ニ心ノ」の心とは、ある行為を志向する意思にも増した強烈な思いである。それは、「飢テ食ノホシイ如ク、水ノナガルル如ク」の本能的な衝動という性格すらもつ。再度に亘つて繰り返される「身デミテ」とは、無意識のレヴェルで身のありかたを体感し感得せよという意と解される。この時には身は心の真実を感じ取り、身全体が心の動きになりきっているのである<sup>(15)</sup>。

このような強烈な思いが身に充溢し、身全体で表現されるに至ると、それは自ずから他者に感化する。

諫ルモ∴（身勝手デ云のではなく）氣象惣体ガ雨露ノウルホスト云様ナ意味ガアナタヘウツラネバ感化スルコトナイ。諫テ何トゾナヲサセタイト云様ナアソコガ誠ゾ。身カライタイヲ云、身カラ寒イヲ云様ナ、意味親切ナカラデナケレバ、理ガキコヘテモ身ナリカラ出ルト云モノデナイユへ、理屈計リデ自然ニ耳ニイラス。身ガ自然ノ親切ナ身ナリナレバ、平生惣体ナリガ自ラ春トイヘバ鳥ノ声モノドヤカニ、ホコヤカナヤウニ風俗体配自然感化スルノ妙アル。ソフナケレバ親ニ順ナラス。

引用の主旨は次のように要約できよう。他者（この場合は、親）を諫めるに、理詰め論法では相手に気持ち素直に通じない。我が身が切られるごとき痛切な思いをもって他者の身を思い、それを身全体で表現すれば、他者はその思いに自然に感化され我が思いが通じる。

「氣象惣体ガ雨露ノウルホス」、「身カライタイヲ云、身カラ寒イ」は、ある種の生理的情緒の反応と解してよからう。その反応に身をゆだね身全体で表現すると、他者はその意味を自然に感じ取ることが出来る。他者の反応もまた、「自ら春トイヘバ鳥ノ声モノドヤカニ、ホコヤカナヤウニ（聞こえる）」ように、生理的情緒的である。このような生理的情緒的反応に身をゆだねることを、ある種の情動表現と捉えても強ち過誤とはいえない。他者を我が身のごとく痛切に思うという、ある種の情動表現に身をゆだねると、その表現を介して他者との間に感受性が相互に交わり合う。ここにおいて個我を超えた交わり、しかも、きわめて情緒的な交わりが成り立つ。綱齋の言説に従えば、この情緒的な交わりこそが真の交わりであり、社会的な共同生活を支えその基盤にあると論定することができよう。

情動は生き身の本能的な、生理的次元での自己作用的活動である。綱齋は、殊更にそれと意識しないまでも、情動の機能的価値を感知していたのではあるまいか。綱齋において、生き身は情動を全身で表現し、かつ、その意味を感じ取る能力がある。そうして生まれる前言語的な共通感情が、個々人を情緒的に結びつけ、社会的な共同体を成立させる原動力になるということができよう。仁はあ

る意味において、このような生き身の本能的な働きの本質的なエネルギーとみなしてもよからう。さて、情動により結ばれる情緒的交わりは、親密で融和的な感情を育むだろう。綱齋のいう情緒的交わりはどのような特徴があるだろうか。

親ニ事ルホド実行ノ本ハナイ。：順ナハ、親ノ心モ吾心モサカウコトナイヲ順ト云。親ノイワルルコトニソムカヌヲ順ト云デナイ。子ガカウシタイト云様ナニ親ノフトドキデ同心ナイ様ナハ、ソレハ孝ガ熟セヌ。熟スルト親トトモニ子ノ心ナリニナル。：権ツケデナシニ、ヤハリ骨肉ノ思ナリデ義理トトナフヲ順ト云。：ソレデモ：吾実行ナリデ吾スルコト事ルコト表裏内外自然ノ義理ナリノ真実ガ身ニアレバ、親ノ悪ヲセフトスルモ自然ニ恥入テナラス。子タルモノノ、実徳ノ氣象ウツレル、ホロリトナラネバヤカヌ様ニ。：

身と身との交わりは、骨肉を分けた親と子において始まる。この親と子との交わりの真実のありかたは、「親トトモニ子ノ心ナリニナル」の表現が端的に示すように、自己を捨てて互いの心になりきることに於いて実現される。それは、骨肉を分けた間に生まれる持続的で、かつ、やむにやまれぬ思いとして湧き出る激情的な性格であると考えられる。

かつて、和辻哲郎は『風土』において、「家」としての日本人の間の存在の仕方は、しめやかな激情・戦闘的な恬淡というごとき日本的な「間柄」を家族的に実現している、といった<sup>16)</sup>。しめやかな激情は、第一に全然隔てなき結合を目指し、第二にしめやかであると同

時に激情的になる、ともいう。綱齋の目指した真の親子の交わりは、この隔てなき結合としゃやかな情愛と呼ぶに相応しいのではなからうか。<sup>18)</sup>

### 三

最後に、浅見綱齋における「生き身」の思想を総括し、近世儒学思想を視野に入れながらその特性や問題点を探ってみよう。

そもそも、生き身というその存在の様態は、既に共同体の構成員であることを表していた。問われるのは、生き身が形成する共同体の性格、生き身の働きや成り立ちが共同体の形成においてどのように機能するのかわかる。三つほど要点を挙げよう。

第一点は、共同体の基盤を親子という人間関係に定めたことである。親子の関係は、まさに生き身であるが故に初めて生じ、また、人間が初めて体験する生理的・肉体的分離を起源とする。第二点は、生き身の成り立ちに風土性を関連させ、身の存在のしかたは風土的に規定されているとしたことである。この成り立ちが、共同体の構成員が同じ感覚・感性を共有する根拠の一つであった。そして、第三点は、生き身は情動を表現し、情動の意味を感じ取ることができるとしたことである。情動を表現し情動表現に身をゆだねる人々の間には感受性が交わり合い、そこに情緒的な交わりを成立させる共通感情が生じる。前言語的なコミュニケーション、あるいは、自他の間にある自己を包み込む漠然とした雰囲気とも解される、この共通感情こそが共同体形成の本源的要因であり、共同体の基底にあつてこれを支えているのである。

ここで一つ問題を提起したい。浅見綱齋の生き身の思想は、近世徳川幕藩体制社会のなから生まれ、その体制を維持するために社会的実践を促すことを目的にしたものだろうか。あるいは、そこに、近世儒学思想に通有の思考のしかたをみるのが可能かどうか、という問題である。

しばしば指摘されるように、綱齋が専ら力説し傾注したのは、親子の人間関係と君臣の人間関係という二つの関係、そして、そこにおける生きかた・行為のしかたであった。共同体を支える最も自然で親密な人間関係は、親と子という血の関係と、夫と妻（男と女）という性的関係であろう。しかし、綱齋においては、夫と妻という性的関係は顧みられることがない。それはかりでなく、時として親昵な親子関係を実現する障害になるとさえいわれる。「病ハ息災ナ身ガ病ユヘ呆テ修理シ、子ハ孝ニ生ミノマ、ニアルニ妻子ニソコナフ。ソレヲシタテナラス。（子は親に孝を尽くすように生まれてきたのにもかかわらず、妻子に惑溺して生まれながらの真の生きかたを失ってしまったっている。だから、もう一度つくりなおして本に戻さねばならない。）」などは、その一例である。一方、君臣の関係は、「君臣父子ノ大倫ハ、天理自然ノ動力サフ様モ、変エヨウ様モナイ本心ニ根ザシタコト。」（『拘幽探師説』<sup>19)</sup>）と、親子の関係と同じく先天的で不可変であるといわれる。

実際、親子と君臣という二つの関係は、徳川幕藩体制の維持において有効に機能する。その例証として、家の制度を挙げておこう。<sup>20)</sup>中世以降における家の観念の本質は、職分にあつたといわれる。職分とは、職に付随する義務、すなわち、政治的的制度においてより上

位の地位に対する御奉公を意味する。いうまでもなく、御恩と御奉公は君臣関係に立脚する。歴史や法制史の研究によれば、近世日本においては、家は職分を果たすための機関であり、そして徳川幕藩体制はこの機関としての職分の統制系列を基にして成立している。要するに、家を維持することと君臣関係を維持することとは相関しており、そのことが徳川幕藩体制を支える基盤になっているのである。機関としての家を継続させることを目的とするならば、当然、親子関係は夫婦関係にまして優先されるだろう。

さらに、日本朱子学における実践道徳論もまた、職分の遂行を積極的に奨励する。たとえば、道は人間関係における行為のしかたとも解されるが、それは「天ナリ自然カラコソ道ハ出タモノジヤト、コ、ガ明ナレバ道ガカハルコトハイゾ」というように、天地開闢以来不変で始めから有ったとされる。朱子学者が実践道徳論において目指したのは、予め定められた道を実践することによって、自己の道徳性を確認し、社会を構成する一員になることであつた。こうした考えかたは、実践を通して道を把握し、それによって自己の道徳性を形成していく、とした古学派の伊藤仁斎らの対極に位置するものだともいえる。結局のところ、たとえ「ヤムニヤマレヌ生得の性」であると理論の上では了解できたとしても、綱齋が説いた道は社会秩序を維持するための作為された行為のしかたであることに相異はなからう。

以上の限りをもて、綱齋の生き身の思想が、近世の朱子学者における徳川幕藩体制を維持するための思想であることを否定することは決してできない。

それでは、生き身の思想に、近世儒学思想に通有の思考のしかたをみることはできないのだろうか。おそらくこれもまた否定することはできないだろう。

愛の実現によって成り立つ情緒的な交わりを取り上げよう。互いを思う激情を身全体で表現することに、言葉による表現以上の価値を置き、前言語的な共通感情やそれによって成り立つ情緒的な交わりに真実を求めるといふ考えかたは、果たして綱齋に特有のものであろうか。この情緒的な交わりは、「しめやかな激情」と表現される性格を有する。それは、かつて和辻哲郎が、モンスーンの風土の特殊形態によって規定されるとし、日本人の特殊な存在の仕方として指摘した性格である。<sup>(21)</sup> 綱齋によれば、身は風土的に規定された共通の感覚・感性を、本能的な土着の心として植付けられて生まれる。綱齋と趣旨を同じくする見解は、木村敏「人と人との間」にも指摘することができる。「風土化するに際しては、すでにそれに先立って、一定の風土化を受け入れる準備性のようなもの（\*肉体が生まれくるときに既に帯びている風土的な一定の素質）が、人間の側<sup>(22)</sup>にあらかじめ備わっているのではないだろうか。」という見解である。風土と人間性の関係については慎重な検討を要するが、日本人に、四季折々に遷り変わる自然を賞翫し、共通の自然観に呼応する美意識や感性があることは認めざるをえないだろう。

さらに綱齋が、他者を思うその純粋さ直向きさを重んじ、それを誠とよんだことを付言しておきたい。

誠ト云ニ、メツサフニ云コトテナイ。親ノ愛イガ、子ノカワユイ様ナガ、君ガイトシイガ、ドフモヤマレヌヤウニ吾心ニアル

カト、一、ノ事実ヲ吟味スレバ、君二忠、親二孝、其ナリノ身  
ニ飢テ食ヲクワネハイラレヌ如クアルガ其忠ノ孝ノト云モノ。  
この心情の純粹性において、立論は対蹠的であるにもかかわらず、  
伊藤仁齋が説いた日本的な誠に通じる思潮をみることは強ち不  
当ではなからう。<sup>(23)</sup>

浅見綱齋の「生き身」の思想に近世儒学思想に通有する思考のし  
かたがあるかを検討することは、近世日本における身体観の研究に  
一つの視点を提供するものと思われる。たとえば近世日本において  
共同体を成立させ、共同体を支えていたものは何かを、身体の働き  
という視点から捉えることにもまた意義があるろう。共同体の成立基  
盤という観点からいえば、考究の方向は少なくとも二つに分岐する  
だろう。一つは、共同体の基盤に夫婦（男女）の関係を置く思想で  
あり、また一つは、親愛に基いて成り立つ人間関係に基盤を置く思  
想である。さらに、武士側の論理とは異なるであろう市井の思想家にも  
焦点を当てねばならないだろう。共同体の形成において身体はどの  
ように機能しているのかを総合的に分析することによって、近世日本の  
身体観の研究に新たな視座が開かれるのではあるまいか。<sup>(24)</sup>

## 註

(1) 中心資料として『中庸師説』（福井県小浜市立図書館酒井家  
文庫所蔵本、元禄一六、一七（一七〇四、一七〇五）年の講  
義、写本）を用いる。特に注記が無いのは『中庸師説』からの  
引用である。なお、引用文には次の(1)～(3)の変更を加えた。(1)  
仮名遣いは底本のままとするが、仮名の略字は通行の仮名に戻

す。(2)読解の便宜上、句読点を新たに加える。(3)読解に支障が  
あると判断した場合には、濁点を新たに加える。

(2) 『日本思想大系』31 山崎闇斎学派（一九八〇年、岩波書  
店）、二五七頁。

(3) 身の意味や用法は、日本人の心身観を手がかりにして考察し  
た。ここでは、宮地敦子『身心語彙の史的研究』（一九七九  
年、明治書院）、佐竹昭弘『萬葉集抜書』（一九八〇年、岩波書  
店）、相良亨『一語の辞典 ころろ』（一九九五年、三省堂）、など  
を参照した。

(4) 折口信夫によれば、タマは魂魄の総称で、靈體や靈を包んで  
いるものをいう。『折口信夫全集 第二十卷』（一九五六年、中  
央公論社）。また、西宮一民は、「タマキハル」という「命」  
にかかる枕詞を分析し、タマは人間の生命魂のことであると定  
義している。西宮によれば、タマキハルは、命の続く限りのこ  
とを指している。この枕詞が命にかかるのは、魂が極まるまで  
の間を生、つまり命があると考えたからだ、という。西宮一民  
『上代日本人の靈魂観』（「上代祭祀と言語」一九九〇年、桜楓  
社）、所収。

(5) 身は、赤身の肉・酢で魚の身を締める・刀の身など、生命の  
ない肉を意味する場合がある。しかし、骨に対する肉、肉を満  
たす中身があるという発想では繋がっている。

(6) 現代日本語の用例の多くは、森田良行『基礎日本語辞典』  
（一九八九年、角川書店）の凡例を参照した。

(7) 折口前掲書（4）、二〇九頁～二一〇頁。

(8) 相良亨は、遊離魂的な発想において心が語られることに着目して、両者が重なって、心が魂的に、魂が心的に用いられることは十分にあり得よう、と論じている。(相良前掲書(3)三四―四五頁参照。)

(9) 「物ヲ折ルトシルガ出テ、天地ノ心ノイヤガリソフニ見ヘル、我心ニモムゴムゴシウ思ハル。」(『仁説問答師説』、前掲書(2)、二二六頁)、「春ト云ト、ウレシウ思ハルル、ソノヲモワクガ、ズグニ天地ノヲモワクゾ。」(『同』、前掲書(2)、二五八頁)、など。なお詳細は、拙著『宋学の日本的展開の諸相』(一九九七年、東洋書院)を参照されたい。

(10) 和辻哲郎『風土——人間学的考察』(一九六三年改版発行、岩波書店)、二〇―二二頁。

(11) H・ワロン著、浜田寿美男訳『身体・自我・社会』(1983年、ミネルヴァ書房)、一七三頁。

(12) ワロン前掲書(11)、一七六―一七七頁。

(13) ワロン前掲書(11)、一一三頁。

(14) 野口武彦『王道と革命の間——日本思想と孟子問題』

(一九八七年、筑摩書房) 参照。

(15) 身を情動の発動体とする考えかたは、朱子学の理気二元論に基く心性論や実践修養論からの逸脱につながるだろう。

(16) 和辻前掲書(10)、一四三頁。

(17) 和辻前掲書(10)、一三八―一四三頁。

(18) 綱齋が理想とした交わりがまた「戦闘的な恬淡」という性格をも有することは、特に君臣関係においては容易に推測でき

る。これについては機会を改めて論じる。

(19) 前掲書(2)、一三三頁。

(20) 近世日本の国制については、水林彪「近世的秩序と規範意識」(『講座——日本思想3』一九八三年、東京大学出版会)所収など、同氏の研究を参照した。

(21) 和辻前掲書(10)、一三八頁。

(22) 木村敏「人と人との間——精神病理学的日本論」(一九七四年、弘文堂)、一七三頁。\*以下は、筆者の注。

(23) 伊藤仁齋の思想については、高橋文博『近世の心身論』(一九九〇年、ぺりかん社)、相良亨『伊藤仁齋』(一九九八年、ぺりかん社)、同『近世の儒教思想』(一九六六年、塙書房)、その他を参照した。

(24) 近世日本思想に通有する身体観を考察するためには、日本思想全体を通した身体観を視野に入れねばならないだろう。そのためには、上代における靈魂観や、たとえば道元に代表される中世における心身観を考察する必要がある。しかし、本稿では序に述べたように、考察の範囲を近世日本思想に限定し、さらに身の様態や働きを共同体の構成員としての働きという観点に絞って論じた。

(はやくわ・まさこ 目白大学人文学部)