

「誠意」規範研究の三つの系譜（1）

吉
田
勇

目次

- I はじめに
 - II 伝統的「誠実」の形成とその展開
 - 1 相良氏の「誠実」論と「理法」論
 - (1) 「誠実」の克服という問題意識
 - (2) 伝統的「誠実」論と「理法」論
 - (3) 伝統的「誠実」のその後の展開
 - 2 相良氏の「誠実」論に対する若干の批評
 - (1) 「誠実」の「責任倫理」的類型の可能性
 - (2) 「誠実」論の「誠意」論への組み換え
 - (3) 「誠意」規範の原型とその近代的展開
- （以上、本号）

Ⅲ 近代化のエートスとしての「マコト主義」

1 金山氏の「マコト主義」論

2 金山氏の「マコト主義」論に対する若干の批評

Ⅳ 日米比較の視点から見た日本的「誠意」

1 矢部氏の日本的「誠意」論

2 矢部氏の日本的「誠意」論に対する若干の批評

Ⅴ 「誠意」規範を認識するための基礎的な枠組み

1 「誠実」・「誠意」および Sincerity の起源とその後の展開

2 交渉規範としての「誠意」と Fairness

3 「誠意」規範における相互性・関係性・共同性

Ⅵ 結びにかえて

I はじめに

「注意深く観察していると、「誠意」ということは取引交渉の場面や紛争解決の場面ではしばしば用いられていることに気付かされる。「誠意をもって対応したい」という表現がこれから重大な交渉に臨むひとの態度表明であるとするれば、「誠意がない」という表現は相手の交渉態度に対する道義的非難を意味している。「誠意を示せ」という規範的要求がこのような非難すべき態度に対して突き付けられることも少なくない。

例えば、契約交渉の過程では、当事者はお互いに相手方に対して「誠意ある態度」を期待し、その期待に悖るような相手方の態度に対しては、「誠意がない」という非難を投げかけることもあれば、「誠意ある態度」を要求することもある。契約書のなかにも、契約をめぐる紛争が発生したときには「誠意をもって協議する」という「誠意協議条項」が設けられていることは、しばしば指摘されているとおりである。

「誠意」が規範的な意味をこめて語られることが多いのは、損害賠償交渉の過程においてである。わたしたちがよく耳にするのは、交通事故をめぐる賠償交渉を経験した人々の証言である。被害者は加害者に対して自発的に「誠意」が示されることを期待し、その期待が満たされなければ「誠意を示せ」、「誠意を見せよ」、「誠意をもって謝罪せよ」と要求する。被害者が加害者を許そうとしないのは、多くの場合、加害者に「誠意が見られない」からである。この理由は、提訴の動機としてしばしば挙げられている。その反対に、相手の「誠意」が感じられたから示談することにしたとか、「誠意」を見せてくれたから「話し合い」で解決することにしたと証言する被害者も多い。

このように「誠意」は多様な社会的文脈のなかで語られているが、その意味は必ずしも明確ではない。最も広い意味では、「誠意」は心情的ないし情緒的な意味をもつにすぎない場合もあるが、本稿では、もう少し限定的に、「誠意」の規範的な働きに焦点をあてることにする。「誠意」という観念は社会的な交渉規範としての意味と働きをもつことがある、というのがわたしの仮説である。わたしがここで取り上げたいのも、単なる心情としての「誠意」ではなく、社会的な規範観念としての「誠意」である。これは、契約交渉や紛争解決交渉を可能にしている枠組みを構成していると同時に、これらの交渉を規範的に規制しているというのがわたしの考えである。わたしはこれを「誠意」規範と名づけている¹⁾。

わたしたちは、当事者または第三者として、社会の様々な関係の局面で契約交渉や紛争解決交渉を経験している。この種の交渉経験をもたないひとはほとんどいない。その意味では、わたしのいう「誠意」規範をめぐる考察は、わたしたち自身の交渉経験を支える暗黙の規範的前提および交渉経験を規制する社会規範そのものの認識を通して、自己の社会的行為を反省的に認識する試みであると同時に自己認識を深める試みでもある。

このような意味における「誠意」規範はこれまでどのように研究されてきたのだろうか。「誠意」規範に直接に関連する研究は少ないのは確かである。しかし、広義における「誠」、すなわち「誠実」、「まこと」、「マコト」等に関しては、注目される様々の先駆的な研究がある。「誠意」規範を明らかにしたいというわたしの問題意識からすれば、とくに「誠意」規範の三局面にかかわる先行研究が重要である。その三局面とは、①伝統—近代という時間軸からみた「誠意」、②宗教と世俗との構造的な関連という社会軸からみた「誠意」、③日米の文化比較軸からみた日本的「誠意」、の三つである。

①については、伝統的「誠実」の思想的・倫理的批判を展開した相良亨「誠実と日本人」および徳川期の日本的儒

教の成立とその後の展開に関する相良氏の倫理想史的研究が最も重要である。氏の問題意識はすぐれて思想的かつ現代的であつて、わたしたちは氏の研究を抜きに「誠」、「誠実」、「誠意」を論じることではできないといつてよい。氏は伝統的「誠実」のあまりにも大きな心情倫理的ないし道義的呪縛からわたしたち自身を解き放ち、普遍的な道理の可能性という困難な課題に取り組むようわたしたちを促している。

②については、比較文化論の視点から「マコト主義」を論じた金山宣夫「国際感覚と日本人」が代表的な研究である。日本の「誠意」に限定されない「マコト」の研究が意図されている点でも、「マコト」の社会学的な構造と機能が多面的に論じられている点でも、氏の研究は重要である。比較文化論的な枠組みのなかで「誠意」を捉え返すことによつて、氏は日本の「誠意」の社会的・文化的呪縛からわたしたちを解き放とうと試みている。

③については、国際取引のなかで日本的「誠意」を批判的に論じた矢部正秋「『誠意』の通じない国」が重要である。矢部氏の比較論は国際取引の領域を手がかりにして、日本的「誠意」とアメリカ的「フェアネス」とを比較したものである。日米間の取引交渉の場面での実践的な裏付けの重みが、矢部氏の分析にリアリティを与えている。氏の「誠意」批判も、「誠意」のもつ文化的呪縛からの離脱を目指しているのは明らかである。

広義の「誠」に関するこれら三人の研究成果は、それぞれに独自の仕方、わたしのいう「誠意」規範論を構想するための基礎的な枠組みに対して貴重な示唆を与えてくれる。

そこでわたしは、IIでは相良氏の著作を、IIIでは金山氏の著作を、IVでは矢部氏の著作をそれぞれ中心的に取り上げてその内容を明らかにするとともに、それに対する若干の批判的検討を試みる。わたしのおもな意図は、「誠意」規範論の基礎的な枠組みを構築するために、三氏の著作のなかに提示されている基礎的な枠組みからできるだけ多くを学びながら、その批判的な継承を試みることにある。

Vでは、IIIIIIVにおける検討をふまえたうえで、「誠意」規範論の基礎的枠組みを示すための基礎作業を試みることにする。「誠意」とSincerity、「誠意」とFairnessとの比較を試みるのも、そのためである。VIでは、今後の検討課題を示して結びにかえることにする。

注

(一)すでにわたしも「誠意」規範について若干の考察を進めてきている。①拙稿「誠意」規範研究序説（法政研究、第五九巻第三・四合併号）、②同「社会的な交渉規範の一断面（一）——「誠意」規範の内容とその機能」（熊本法学、第八十九号、一九九七年）、同「社会的な交渉規範の一断面（二・完）——「誠意」規範の内容とその機能」（熊本法学、第九十一号、一九九七年）を参照。とくに拙稿②は、粗削りながら、わたしの考えている「誠意」規範の内容とその機能を損害賠償交渉に限定して描いてみたものである。参照して頂ければ幸いである。

(二)広義の「誠」に関する代表的な研究を検討するのが本稿の目的であるが、ここでいくつか例示しておけば、「誠実」については、相良亨『誠実と日本人』（ペリカン社、一九九〇年）、同『日本人の心』（東京大学出版会、一九八四）、さらに詳しい伝統的「誠実」論（日本の儒教の成立論）については『相良亨著作集1』『同2』『同5』（ペリカン社、一九九二年）、「誠意」については、矢部正秋『誠意』の通じない国、加茂隆康『交通事故賠償』（中公新書、一九九二年）、「まこと」については、和辻哲郎『倫理学』（和辻哲郎全集第十巻 倫理学上）、『同第十一巻 倫理学下』（岩波書店、一九六二年）の第二章第六節「信頼と真実」、ルース・ベネディクト『菊と刀』（教養文庫、一九六七年）のとくに第十章、竹内靖雄『日本人の行動文法』（東洋経済新報社、一九九五年）、とくに「まこと（無私無欲）」（五六頁―五七頁）、そして「マコト」については、金山宣夫『国際感覚と日本人』（日本放送出版協会、平成元年）などがある。

II 伝統的「誠実」の形成とその展開

1 相良氏の「誠実」論と「理法」論

（一）「誠実」の克服という問題意識

相良氏が提示したのは「われわれは誠実であればよいのか」という問題である。¹氏によれば、「誠実であるべきである」という規範だけがわが国ではいわば絶対的なよりどころになっている。しかも、いかなる行為も「誠実」であるかぎり許されるという伝統的な生き方が、現在も依然として妥当している。このような伝統のもとでは、「誠実」は「自己の心情に対する誠実」にすぎず、他者に対する「無責任」を意味することになる。だから、われわれの内なる「誠実」は批判的に克服されなければならない、というのが相良氏の問題意識である。

このような問題意識は何に起因しているのだろうか。氏によれば、「誠実」の克服を意識しはじめたきっかけは、自分にとって他者とは何かという問いに出会ったことにある。伝統的な「誠」、「誠実」、「誠心誠意」には真の他者性が自覚されていないという。この事実は自己の自己性が自覚されていないことであり、自他の関係性が本当には問題とされていないことである。それでは、なぜ真の他者性が自覚されないのか。自己と他者が楽観的に同一化されているからである、というのが相良氏の解答である。

氏によれば、「誠」の考えは、元来「誠」は天に通じ、人を動かし、和を実現する、という楽観論に基づいている。²

この樂觀論は、自己性と他者性の隔絶する側面の自覚を欠くところに生まれる。そして、このような自己の合一を信じる樂觀論を支えているのは「おのずから（「自然」）形而上学」である。だから「誠実」は、真の他者性の自覚がないという意味において「自己の心情への誠実」にすぎないということになる。ここから、自己の心情の絶対視によっていかなる行為も「誠実」であるかぎり許されるという生き方が生まれてくる。このような生き方は不可避免的に他者に対する「無責任」につながる。だから、われわれ日本人の根本的な課題は、自己性と他者性、自他の関係性を解明する哲学を育み、伝統としての「心情への誠実」を克服することだ、と氏は繰り返し強調しているのである。このような相良氏の実践倫理的な主張は「誠実」の心情性を克服しうる普遍的な「一理」を追求しなければならぬということ主張でもある。これは容易に克服できる課題ではない。それどころか、容易ならざる問題だという痛切な認識があるからこそ、相良氏の主張はわたしたちに反省を促す迫真力を帯びている。

以上のような問題意識は氏の研究のなかにも貫ぬかれている。日本倫理思想史研究は「われわれにとつては、自己自身との対決である」³⁵。この簡明な表現に込められた相良氏の思いの深さを理解するのは容易ではないが、ここには、日本倫理思想史研究は日本人としての自己認識・自己批評と別のものであつてはならないという覚悟が込められているのは疑いない。普遍的眞実は、自己自身との対決をふまえ、他者との対話を通して追究されねばならないという趣旨の発言もある。自己自身との対決なしに他者との対話はない、逆も眞であるという地点で、普遍的な道理の可能性を目指して「誠実」の心情的傾向という負の遺産を乗り越える道を探ることが、氏の日本倫理思想史なのだと思われる。

相良氏は、わが国の近世儒教思想において「誠」中心の儒学が形成されたことに格別の関心を向けている³⁶。その事実がわたしにとつても決定的に重要である。近世における「誠」の倫理の成立はわたしのいう「誠意」規範の原型の

成立でもある、というのがわたしの仮説である。そこでつぎに、相良氏の「誠」の日本倫理思想史的研究の内容を少し丁寧に辿って見ることにする。

（2）伝統的「誠実」論と「理法」論

相良氏の「誠実」論と「理法」論は豊かな内容を有するものであるが、わたしの関心からみれば、つぎの三点が重要である。第一は、わたしたちの経験している「誠実」の起源が「誠」中心の日本的儒教の成立に求められていることである。「忠信」と「誠」を説いた思想家のうちとくに重要なのが、伊藤仁斎と山鹿素行である。第二は近世における「誠」の倫理の成立が日本倫理思想史のうえでどのような意義をもっているのかが追求されていることである。これは「誠」と「理法」との関連をめぐる探求でもある。第三は、その近世的「誠」が近世後期および幕末に、さらには近代日本にどのように継承されているかが論じられていることである。とくに幕末の吉田松陰の「至誠」、明治以降の西田哲学と和辻倫理学の検討が注目される。

これら三点を取り上げる前に氏の言う「誠」と「理法」の定義と両者の関連を簡単にみておかねばならない。一言で言えば、「誠実」論を背面から見たのが「理法」論である。氏によれば、「誠実」が主観的心情にかかわるものとするれば、「理法」はそれを方向づける客観的基準を総称したものである。相良氏は日本人の伝統的な倫理観の主軸は「心情の純粹性・真実性・美しさの尊重」にあつたと分析したうえで、このような「心情重視の傾向」を克服することがわれわれの課題であるとみている。「誠心誠意」という姿勢それ自体には方向性がない、「誠心誠意」をもつていかに振る舞うのかを規定するのが規範的基準である、というのが氏の考えである。われわれの祖先も「道・理・道理・ことわり」という表現で規範的なものを問題にしてきた⁸⁾のであるから、「理法」論が「誠実」論と合わせて考察

されねばならないのである。わたしの「誠意」規範論の視点から見ても、「誠実」と「理法」を一体として検討することがなによりも重要になる。

それでは、相良氏の日本倫理思想史的研究をみることにしよう。最も包括的な基本的認識はつきのようなものである。すなわち、近世における「誠」の強調は、古代における「清明心」の尊重、中世における「正直」の強調と基本的につながりつつ、日本人の客観的普遍的な倫理意識の未成熟と心情倫理重視の傾向を示すものである、と。この「誠」は「理」との関わりにおいてではなく、「理」を積極的に否定する「心情」のあり方として取り上げられてきた、というのが氏の理解である。

古代の「清明心」、中世の「正直」、近世の「誠」に関する相良氏の考察がここで問われる。相良氏は「古事記」に拠りながら、古代の日本人が「清き明き心」(Ⅱ「清明心」)を重視したことを明らかにする。これは、私心のない心の状態、心情の純粹さのことである。しかも、古代の日本人は「規範に対する心情の純粹さではなく、心情の純粹さ自体を重視していた」のである¹¹⁾。

やがて大陸から儒教と仏教の思想が流入する。心情の純粹さをひたすら追求した日本人は、大陸の「道」・「法」・「道理」を説く思想に対してどのように反応したのだろうか。この問いに応えるために、相良氏は奈良・平安時代の「即位宣命」に着目する。文武天皇の宣命には、百官は「明き浄き直き誠の心」をもって仕えよ、とあり、文武天皇以降には「浄明心」「清明正直心」「明浄心」「忠赤誠」「貞浄心」「浄明心正直言」「忠明誠」をもって仕えよ、と続いた。桓武天皇以降には、それらの宣命は「正直」に統一されることになる。氏によれば、古代における「清明心」から中世における「正直」へと徳目が移行することになったのである。「神皇正統記」でも強く説かれている「正直」とはどのようなものだろうか。

「正直とはまず無私無欲である」と氏はいう¹⁰。しかも「沙石集」に「人は道理を弁え、正直なるべきものなり」とあるように、「正直」は「道・理・道理などに対応するもの」である。「正直は、一方に清明心の伝統を受けつきつつ、同時に大陸の規範思想を日本人のものとする時に結晶してきた徳目である」¹¹。

つぎに、相良氏は「正直」と対応している「道理」の性格を問う。「愚管抄」によれば、「世の中」の移り変わりとともに「物の道理」は変わるものである。また既存の研究によりながら、「貞永式目」の「道理」の性格は常識的な武士道徳の成文化であり、その道徳が「道理」として表現されたという。この「道理」は、日本倫理思想史における最も有力な「理法」たりえたようにみえるが、結局のところ中世における「道理」も状況をこえた普遍的なものではなかった、というのが氏の分析である¹²。

近世においては、朱子学の影響により、客観的規範が存在するという自覚が強められたかにみえる。林羅山の朱子学とその「窮理」思想がとくに注目される。もともと儒教の古典をみると、「誠」はなによりも「中庸」に、さらには「孟子」にも説かれていたとはいえ、宋代の朱子学でも明代の陽明学でも、「誠」は儒教の根本として説かれていない。朱子学は「究理」と「持敬」を主な柱としていたし、陽明学は先天的な価値判断の能力としての「良知」と「良知を致すこと」を根幹としていた¹³。それらの影響を受けながらも、日本の近世には「誠」中心の儒教が形成されたという事実が決定的に重視されている。日本の儒学者が儒教の古典から「誠」を選び出したのであり、日本人の伝統的な考え方・感じ方が「誠」のなかに読み込まれていた、というのが相良氏の分析である。それゆえに、その「誠」の内容は儒教の古典にいう「誠」そのものではないことは注意を要する。氏によれば、「誠」中心の儒学の誕生は、なによりも日本的な儒学の誕生にほかならなかったのである¹⁴。

ところで、林羅山の朱子学は、おおむね中国の朱子学をいわば生の形で理解したものであったとされているが、近

世の日本人の思索が深まるに従い、朱子学や陽明学を介せずに、直接儒教の原典にあたって聖人の教えを捉えようとする運動（「古学」と総称される復古運動）が生まれてきた。「誠」中心の儒学はこれらの古学者によって形成されていったのである。注目されるのはふたつの動きである。ひとつは伊藤仁斎の儒学思想であり、もうひとつは徂徠の儒学思想と宣長の国学思想である。

仁斎は、「人倫日用」の実践倫理として「忠信」を積極的に説いている。これは人に接し物に接するとき「欺かず計らず十分真実に、堅く執つて回（かえ）らざる」ことである。「忠・信はともに「まこと」である。仁斎の忠信の主張は、この後次第に儒教思想界の主導的傾向となった誠の重視の先駆をなすものである」。仁斎は「道理」を敬（つし）む教えを批判して、他者に対する心情の真实性を倫理の根本として打ち出した、というのが相良氏の分析である。仁斎には、人間関係の実践倫理としての「誠」の原型が見出されるといってよい。仁斎が「学問」の必要を説いたことも重要である。その学問は、規範の学ではなく、「人間存在の存立を可能ならしめている道」の知的自覚を旨とするものであった。この「道」は実践の規範ではなく、個々の実践は何よりも「忠信」を主とすべきものであった。そして「学問」はなによりも日常的世界の構造の自覚をもたらすものであった。相良氏によれば、仁斎の思想は、「清明心」、「正直」の伝統を受け継ぎながら、「学問」を説くことにおいて「理法」に対するひとつの道を開いたものである。仁斎が「誠」に直通する「忠信」を説いただけでなく、人間存在の「理法」の学を説いたことが重視されている。

「誠」を説いたもうひとりの重要な儒学者は山鹿素行である。素行によれば、「誠」とは「已むことを得ざる」ことであり、抑えがたく内面から必然的に行為に現われ出るもの、すなわち内的必然性からの行為である。「誠」はただ単に内面において実現されるものではない。「無妄」とか「真実無妄」というだけでは本当に「誠」を知ったことに

はならない、というのが素行の考えである。その意味では、素行は「中庸」や「孟子」にいう「誠」の内容のなさを克服しようとしている。しかも、素行によれば、「誠」は「已むことを得ざる」ことを介して「自然」と連関している。また、「物」には「定則」があり、それを「感格」する「格物」を強調した点では、素行の思想は羅山の「窮理」とつながるが、あえて素行は「窮理」といわずに「格物」を説いた、というのが相良氏の分析である。素行は、羅山の「窮理」の説は万物を一体とみて無理に「二理」を求めるものであった、とみている。ただ、素行の思想では、聖人の立教としての礼楽も大きな位置を占めていることが説かれている。相良氏が強調するのは、なによりも素行が「誠」の倫理を説いたことであり、この倫理が今日まで強くつながっていることである。

羅山の「窮理」思想と仁斎の「忠信」とをあわせて批判したのは荻生徂徠である。徂徠は「理は定準なし」という。かれは規範としての「理」も、心情の真实性としての「誠」も尊重しないで、聖人が「長人安民」の治術として制作したという「道」を持ち出している。聖人が「理」を究め人や物の「性」を究め、天下が治まるような具体的な行為の仕方としての「礼楽」を制作して人々に与えたのである。かれのいう「理」は聖人の制作の彼方にかすむ存在であり、聖人が人々に与えたのは政治的な「礼・法度」という外在的規範であった。

徂徠においても「理」の存在は認められてはいたが、その「理」は聖人のみが窮めうるものであった。聖人の「礼楽」は「理」をも備えている。しかし聖人がその「理」を言葉で直接われわれに説くのではなく、ただ具体的な行為の仕方としての「礼楽」の制度を作り与えたにすぎないのである。ここからだけでも、徂徠の学問には、朱子学とも陽明学とも仁斎学とも大きく異なる発想の転換があることが窺われる。仁斎までの儒学が「心法」の学であるとするれば、徂徠の学問は「為政者の治国平天下の術（仕方）」を説く経世済民の学²⁹であるといつてよいからである。

それでは徂徠と仁斎の接点はないのだろうか。相良氏によれば、徂徠は聖人の「道」を為政者たちの「君子」の道

として説き、「愚かな」民には為政者を信じ為政者の制定した制度に従うことを求めるものであった。為政者が信じられることを前提に成り立つとすれば、徂徠の教えは、「誠」のモラルに下から支えられて成り立つのではないか。その意味において、経世済民の学と「誠」の心法の学はかみあうところがあるというのが相良氏の解釈である。それに、徂徠が人と人のかかわりにおいて説いていたのは「孝弟忠信」であり、これは煎じ詰めれば「忠信」であった。仁斎と異なるのは、徂徠が為政者に対して政治の仕方を説くところにあつたことである。仁斎学と徂徠学とはあくまで一つの土壌から生まれた二つの思想である。その意味でも、仁斎の「忠信」の発想自体は徂徠によって克服されてはいないのである。

つぎに取り上げる本居宣長の国学思想は、徂徠学と深いかかわりのもとに形成された。宣長によれば、「まことの道」は「古代の神々の生活の中に形成された習俗」である。「天地のことわり」も「道」も、人のかぎりある知恵をもつては測りがたいものである。日本の古代にも「道」の教えが存在しなかつたのは事実である。しかしそれは「道」が神々の「業」のなかに実現されていたからこそである。それに、神々は徂徠の「聖人」とちがってもはや「窮理」をしない。神々にはただ「業」があるだけであつた。相良氏によれば、人々の「道」の学びはこの神々の風儀人情を明らかにすることであつた。宣長は「窮理」の思想を徹底的に排除して一回的な「業」への関心を押し出し、有効性を一層強調していると氏はいう。

宣長のいう「真心」と「誠」の区別も看過されてはならない。両者はしばしば誤つて同一視されるが、歴史的には異なる内容をもつものであつた。「真心は、いつさいのさかしらを排した人間の「うまれつきたるままの心」である」。宣長は「かくあるべし」ということを「強事」（しいごと）として排する。「誠」もひとつの規範として「強事」とみなされる。しかし「誠」は「已むことを得ざる情」、最も厳肅な内面的要求とされるときには、宣長の「真心」とも

底辺においてはつながりを有している、という相良氏の指摘は重要である。

徂徠と宣長はともに「理」の追求を否定したとすれば、その代りにどのような基準を立てたのだろうか。相良氏によれば、徂徠は「聖人の礼楽」を、宣長は「神々の習俗」をそれぞれ登場させている。徂徠は聖人の制作の彼方に「窮理」を認めたが、宣長の思想には全く「窮理」の影すら認められない、という。

普遍的なものが基準とされないところでは、「消極的には闘争のない状態、積極的には互いに相い親しみ愛する状態」、「自他人倫の和合」という状態に対する有効性が基準にされているという。「このような状態の実現への有効性が物としての規範に権威を与える尺度」である。氏によれば、日本人は「和」の内実を積極的に関われないまま、望ましいのは「和」であると考えてきたが、重要なのは「和」への有効性ではなく、「一人倫の和合」の内容そのものを問うことである。そして「人倫の和合」の内実を問うことこそが、人間の本质と人間社会のあるべきあり方とを問うことであり、人間の生き方の普遍的なあり方を追求することにほかならないのである。

以上のような分析をふまえたうえで、相良氏は日本人の「理法」のとらえ方には二つの基本的特徴があったという。ひとつは「日本人には普遍的な規範の意識が形成されなかった」ことである。規範意識がみられた場合でも、それは個別的・状況的であっただけでなく、その規範は直覚的に捉えられている。「われわれの祖先は、規範自体よりも主体の姿勢、心情のあり方を重視した」、というのが氏の結論である。

普遍的な「理法」それ自体への志向を徹底的に排除した代表的な思想家が徂徠と宣長であった。かれらが登場するまでは、「心情の純化において個別的理法を直観しようという立場」が見られたので、たとえ普遍的な「理法」は認められなくても、「理」の存在は認められていた。しかし、かれらは「理」それ自体の追求を否定したのである。その点に、かれらの思想的な新しさがある。

もうひとつは、普遍的「理法」のないところに働いていたのが、「自他人倫の和合」への配慮であつたということである。「自他人倫の和合」の実現への有効性が価値として働いていたと言つてよい。なお、ここで相良氏が仏教の「理」と「事」の問題を媒介にして説明しているのが目を引く。日本では「事の内に理をみる」のであつて、道元の「悉有仏性」はその端的な現われという。道元が現象の外に絶対的なもののみることを拒否したのと同様に、徂徠の「物」、宣長の「業」という一回的なもの¹⁴「特殊」に絶対をみるといふ発想がつかつめた形で現われている、というのである。ひとつの特殊が絶対性を主張すると言ひ替えてもよい。

すでに見てきたように、仁齋も徂徠も宣長も、羅山に代表される「窮理」思想を批判して、それぞれ固有の思想を展開しているが、「誠」の倫理の成立という視点からみれば、仁齋の実践倫理学が最も重要である。仁齋は、規範の学の代わりに人間存在の理法の学を提示しようとした先駆者であつた。そして、仁齋の切り開いた道を西欧哲学の教養をふまえつつ展開したのが、和辻倫理学である、¹⁵というのが相良氏の見解である。そこでつぎに、素行の「誠」と仁齋の「忠信」において成立した伝統的「誠」の原型がその後どのように展開していったのかを見てみることにしよう。

(3) 伝統的「誠実」のその後の展開

近世に形成された「誠」の倫理は、徂徠学派の思想が後退した近世後期には、ますます重要な徳目となる。後期の儒学者たちのほとんどが「誠」を思想の中心に据えているといふ¹⁶。そして幕末には「誠」重視の傾向がその頂点に達する。「誠」を説く儒学者たちの影響下にあつて、幕末の志士たちは「至誠」の倫理を生きたことになつた。

儒学者の「誠」と志士たちの「誠」の間には構造的に相当の開きがある、という相良氏の指摘がここで注目される。

後期の儒学者を代表する細井平洲は「誠」を「内心と表向きと一筋にしてうちそと二筋にならぬ事」と規定した¹⁹。これは「内を外に一致せしめよ」、外面を飾らずに心の底から行え、と教えたのである。それに対して、志士たちの「至誠」は「心に思うところをいかなる事態においても実現し抜くこと、いわば外を内に一致せしめることを求めた²⁰」。もつと端的に言えば、志士たちは「至誠」に生きる「覚悟」を求めたということである。

相良氏がとくに重視しているのは、吉田松陰の「誠」論である。松陰によれば、「誠」には「実」、「一」、「久」という三つの要素が備わらねばならない。「実」は実心をもつて実事を行うこと、決行には決断が必要だということ、「一」は生活のすべてを一事に集中すべきこと、「久」は目的の実現まで持続的でなければならぬことである²¹。松陰の「誠」はすぐれて能動的・実践的な倫理である。かれにとつては、朱子学が説いてきた「敬」も「覚悟」のことであった。相良氏によれば、松陰はおのれの最後に「至誠」に徹することは困難だと自ら体験しながら、最後まで「誠」の倫理を疑っていなかった。幕吏に自らの「至誠」が通じなかったことを体験しても、まだ自分の学問が浅薄だったために至誠天地を感格することができなかった、と松陰が書き残しているからである。こうして、近世後期と松陰の「誠」の違いはつぎのように言い表される。「近世後期の誠が、内を外に一致させる内外一致の誠であつたとすれば、松陰のそれは、外を内に一致せしめる誠であつた²²」と。このように幕末の志士たちの「至誠」は他者に対する眞実性と包むことを得ざる内的必然性とが結び付いたものである。内外一致が「誠」であつた点では近世後期と幕末に違いはないといえ、その間に「誠」の倫理に内的変容が生じていたのである。ただ、いずれも他者に対する眞実性であることが看過されてはならない。志士たちの「誠」は「内面における純粹性の追求ではなく、国を思い、君を思い、一般に他者を思う内面の心情を徹底的に、実践に実現するという意味における誠」だったというのが相良氏の考えである²³。維新の大業を支えた倫理も、この「至誠」の倫理であつたことは見落とされてはならないのである。なお、

「葉隠」にも、死ぬ事における「誠」が説かれているが、「葉隠」の死狂いは「誠」の倫理と揆を一にしながら、さらにそれを徹底したものの、というのが相良氏の考えだ。⁵⁵⁾

それでは、伝統的「誠実」は明治以降にはどのように継承され、どのように変容したのだろうか。相良氏は、「誠」の倫理が明治維新を超えて近代日本に継承されていることを明らかにするために、近代日本の代表的な哲学者である西田幾太郎と代表的な倫理学者である和辻哲郎とを取り上げている。⁵⁶⁾

まず相良氏は、西田の「善の研究」が近世以来の「誠」の倫理の伝統を受け継いでいることを明らかにする。氏の主眼は、素行の「自然」形而上学および「誠」の倫理と西田の思想との共通性に向けられる。西田のいう「善」とは、素行のいう真の「已むことを得ざる自然」に生きることに同じであった。西田によれば、一人格の内面的必然即ち至誠というのは知情意合一の要求である。「至誠」とは「真の人格的要求」のことである。⁵⁷⁾ この点は、素行の「已むことを得ざるの誠」と共通である。「自然」の形而上学のもとの倫理を説いている点で、西田は近世の倫理思想を継承している。こうして、「誠の倫理とのつながりを見ることにおいてのみ、西田哲学を日本の思想史・精神史に位置づけて理解することが可能になる」⁵⁸⁾。

もちろん、西田は西欧の近代哲学の影響も受けている、というよりも西欧近代哲学との対決を経験している。だから、西田は素行のような近世的「自然」形而上学をそのまま継承しているわけではない。相良氏によれば、素行の影響は、已むことを得ざる真の自然に生きるという意味での「至誠」が倫理の根本であるとみた点にある。さらに、西田の「誠→愛」の倫理説は、自他の共通性の上に立論されたものであるという。⁵⁹⁾ 西田における他者の問題が登場するのはここにおいてである。近代的自意識の洗礼を受け、自己と他者とのある断絶を感じている立場から見ると、西田の「誠→愛」という予定調和かつ樂觀的な考え方は問題だと感じられる。このように述べるとき、相良氏は、われ

われの内にある近代的自意識と「自然」の形而上学との対立を見据えているのは明らかだ。さらに、氏によれば、西田が「個人の至誠」と「人類一般の最上の善」とは衝突しないと言うのも、西田がすべての人に共通なる理性を具した人間という共通性のみ着眼しているからである。⁶⁰⁾

もちろん、西田には素行にはない近代的な新しさがある。「純粹経験」をはじめ、真の自然に生きることが「人格」の実現であるとする「人格」の思想、最も厳粛な内的要求や人間の「個人性」の契機の重視、人格的な神の思想、「自己」と宇宙との合一という考えなどがその例証になる。⁶¹⁾

それでは和辻倫理学はどうか。相良氏によれば、西田の「純粹経験」に対応するのは、和辻倫理学においては「人間存在」であった。⁶²⁾ 和辻は倫理学を「道徳意識の学」ではなく、「人間の学」と規定する。かれにとっては、道徳意識や当為の意識は人間存在の構造の個人意識への反映であつて、倫理学はまさにその人間存在の構造を把握する学問であつた。相良氏はとくに和辻の「倫理学」の第二章第六節「信頼と真実」と第三章の「人倫的組織」とに注意を向けている。「信頼と真実」によれば、和辻においては、人と人との社会関係が「信頼関係」であり、行為において「起るる」ものとしての真理・真相が「真実」(まこと)である。和辻のいう「真実」は「信頼関係」における「まこと」であつて、個人の心構えとしての「まこと」なるものは、和辻のいう「真実(まこと)」を個人心理的視点から見たものにすぎない。⁶³⁾ 和辻のいう「信頼」も「真実」(まこと)も個人的な心構えや個人的心情ではないことがわかる。かれのいう「まこと」の実現とは、内面における無私性の追求などではなく、共同的法則としての「人倫の道」に生きることにほかならない。この「人倫の道」ないし人間の道は「信頼と真実」を原理としながら、夫婦の道、親子の道、友人の道というように、さまざまの人倫の道として特殊化されて現われる。⁶⁴⁾ この内容を具体的に説いているのが第三章「人倫的組織」である。

相良氏は和辻のこのような説明を認めたくなくて、和辻倫理学と伝統的な倫理観との連続性を取り出す。問題はそれ先にある。もしも「誠」を内面において実現されるものと考えれば、人倫の知的反省としての学問と「誠」とはどのようなものでありつつける。幕末の志士のように「誠」を実践のなかにおいて実現すべきものと理解しても、その実践が知的反省によつて解明される客観的規範に則すべきものであると捉えられないかぎり、やはり学問と「誠」の関係は曖昧である。和辻倫理学はその曖昧さを克服すべきひとつの解答を与えた、というのが相良氏の理解である。

和辻にも、西欧近代哲学の摂取による思想的な新しさがある。相良氏によれば、和辻の新しさは日本人の倫理思想の中に「人倫の道」を持ち込んだことにある。⁶⁷「人倫の道」とは客観的普遍的な行為の仕方 of 原理である。しかも、伝統との対決のなかに客観的倫理としての「人倫の道」の確立を追求したところに、和辻倫理学の特徴がある。このようにして、相良氏は和辻のなかに、日本の伝統を活かしつつ普遍的な理法を考える有力な手が見出している。倫理が神や理性のロゴスとしてではなく、人間共同体の組織法則として捉える試みが示されているのである。⁶⁸

もつとも、和辻倫理学は「誠と学問」を説いた近世の倫理思想を基本的に継承しながらも、「客観的普遍的規範の存在」を認めていない、時と所をこえた普遍的な当為を展開していない、という指摘もなされている。⁶⁹和辻にあっては、普遍的なものとは特殊なものを通してのみ実現されると考えられているのであって、普遍的なものそれ自体が否定されているわけではない。

すでにみたように、相良氏は、近代日本の倫理思想を、西川と和辻という二人の独創的な思想家を通して確証しようと試みた。二人とも、近世の倫理思想の伝統を受け継いだ部分もちなから、その伝統と対決つつ、それぞれの倫理思想を打ち立てたのである。西田は伝統との対決のなかに自我を追求したとすれば、和辻は伝統との対決のなかに客観的倫理の確立を追求した、というのが相良氏の分析である。⁷⁰相良氏は、西田も和辻も西欧近代思想を摂取しながら

ら、西歐近代思想との対決を通して、それぞれの課題を追求したことを看過しているわけではない。両者には、伝統との連続性がみられることが重要なのである。

以上、相良氏による伝統的「誠実」の形成とその展開を、氏の提示した基礎的な枠組みに重きをおいてみてきた。わたしの問題関心が「誠意」規範の系譜を辿ることにあるので、氏が示した日本倫理思想的記述の豊かな内容を充分汲み尽くすことは最初から断念せざるをえなかったが、その一端とその射程の広さを幾分なりとも紹介できたものと思う。

つぎに、わたしの問題意識に照らして、以上のような相良氏の「誠実」論に関して若干の検討を試みておきたい。

注

(1) 相良「誠実と日本人」、一頁。この著作の「まえがき」には「誠実」の克服を求めて」という副題が付けられていることに、氏の姿勢は明確である。しかも、「研究者以前の、日本人として育った一人の人間としての思い」がこの著作に込められている。

(2) 相良、前掲書、一〇頁。

(3) 相良、前掲書、一〇頁—一頁参照。なお、「おのずから（自然）形而上学」はしばしば「自然」形而上学」ともいわれる。相良氏によれば、「おのずから」は「何ものにも作為されることのない絶対的なあり方」のことである（相良、前掲書、九八頁）。「おのずから」については、相良「日本人の心」（東京大学出版会）（著作集5）七頁—二〇四頁に収録の第8章を参照。なお、相良説をふまえた鹿毛誠一「知の文化・型の文化」（創文社、一九九一）とくに第一章「さまざまの自然」と第二章「おのずからの二義」も参照。

(4) 相良氏は、二つの事件を手がかりにして日本人が真の他者性の自覚なき「心情」の世界に生きていることを例証しよう

としている。第一は母子の道連れ心中事件である。母子の道連れ心中が起こるのは、「わが子を思う切なる心情」、このまま生かしておいてはかわいそうだという心情」からであつて、極限的な場合には人が人を殺してもよいという哲学があるからではない。「絶対に心中をしない」と言い切れないひとは「最後のところで子供を殺しうる人間」である、という。これは相良氏がわたしたちに求めている痛切な自己認識である。

第二はハイジャック事件である。政府は人質の人命尊重という国民の「世論」に従い、法を曲げて犯人の要求に従つたことがあるが、それは「人質がかわいそうだ」という国民の心情が世論を形成した」からであつて、日本人に人命尊重という哲学があつたわけではないという。人質を楯にとつた犯人の要求に応じて他の獄中犯人を釈放するという「超法規的措置」が取られたが、そこにあつたのも哲学ではなく、情情的な世論にすぎなかつたという。少なくともここでは相良氏は情情的な「世論」が「法」をも動かしたことを問題にしている。

二つの事件に共通なのは「日本人が自分の心情の世界に生きて、他者の他者性をはっきり自覚していない」ことである。ひとつは親に対する「子供」の他者性であり、もうひとつは一般化された他者としての法ないし「法」の他者性である。相良氏は状況対応的な心情に左右されがたい普遍的な道理や哲学的な根拠を求めていることがわかる。相良、「誠実と日本人」、一頁―二頁を参照。

(5) 相良、前掲書、二二頁。

(6) 相良は、「誠」中心の儒教への学問的な関心のきつかけは、竹内義雄「日本の儒教」という小論（『竹内義雄著作集四巻』所収）にあつたという。また「誠実」への関心を強めた体験的なきつかけは、真の他者性の白覚がなかつたことへの自己認識と東大紛争にあつた、という指摘も注目される。ここでは、ただ相良氏の立場と竹内論文（『日本の儒教』）との異同について触れておこう。竹内によれば、伊藤仁斎が論語の教えの本質とみたのはとくに「忠・信」であり、いずれも「マコト」と訓まれる。後世の文献では、「忠信」は「誠」で総括されているから、「忠信」を主とすることは「誠」を旨とすることである。仁斎の忠信主義は朱子学の「持敬」説と陽明学の「致良知」説に対して、新しく一派を開いたものであるという。こ

こまでは竹内説は相良氏の見解と異ならない。違いは仁斎学の短所の認識にかかわる。宋儒を嫌い外来思想の成果を捨てたために、仁斎の説はその哲学的深さを失い、常識的なものと化し、功利主義に堕する弊さえ生じた、とみる説を受入れたうえで、竹内はその短所を補ったのが、中井竹山と中井履軒の兄弟によって大成された懷徳堂の朱子学であるという。仁斎の忠信主義は懷徳堂の誠主義に変わるに及び、実践原理から哲学原理に進んだ、というのが竹内の評価である。竹内は日本儒教の哲学は「中庸に基づく哲学」であり、「誠」の一字に帰するという。仁斎の忠信説は実践の基準を示すにすぎなかったが、論語・中庸によって立てられた誠主義は仁斎の実践的標準に哲学的根拠を与えたのである。「忠信から誠への展開が日本儒教の特色」という評価を同じくしながらも、相良氏は仁斎自身の思想に、もつと深い実践倫理の成立を見出しているのが注目される。わたしも相良氏の理解に従って仁斎の思想の新しいさを受け止めたいと思う。

(7) 相良、「誠実と日本人」、三七頁。

(8) 相良、前掲書、三八頁。

(9) 相良、前掲書、五頁—六頁。

(10) 相良、前掲書、三八頁。

(11) 相良、前掲書、四〇頁。

(12) 相良、前掲書、四二頁。

(13) 相良、前掲書、四二頁。

(14) 相良、前掲書、四二頁。

(15) 相良、前掲書、四五頁。

(16) 相良、「日本人の心」、八一頁（著作集5）六九頁）参照。

(17) 相良、「日本人の心」、八一頁。この認識はすでに竹内義雄「日本の儒教」に示されているが、相良氏はこの儒教の日本化についてもつと詳細に論証している。なお、頼祺一編「日本の近世13 儒学・国学・洋学」（中央公論社、一九九三）も

参照。

(18) 「古学」とは本来的には江戸時代一七世紀後半から起こった、古典研究に基づいた学問傾向を指している。仁斎、徂徠、宜長らがその代表者たちである。「古学」が当時のすぐれて現在のな学問であったことを強調しているのは、竹内整一氏である。氏によれば、「古学」とは、なんらかの「古」を介して、「思ふ」ということと「学ぶ」ということが常に一体であるような「学問」のことであつた。「今」ここでの「現実」や「人倫」をそれとして捉えることが「古」を「学ぶ」ことにおいてなされるような「学問」が「古学」だつたということになる〔竹内整一外編「古学」の思想〕（ペリかん社、一九九四年）の「序」を参照（）。

(19) 相良、『誠実と日本人』、五一頁。仁斎「童子問」〔日本思想体系33 伊藤仁斎・伊藤東涯〕（岩波書店）（以下『伊藤仁斎』と略記。）八四頁。

(20) 相良、前掲書、五一頁。仁斎はなにゆえに、「誠」ではなく「忠信」を説いたのが問われる。相良氏によれば、仁斎は、「誠」を強調している「中庸」に異端思想の挿入をみとめ、「中庸」全体の正統性を疑つたからである（前掲書、一四三頁）。仁斎は「論語」と「孟子」が「大学」と「中庸」の一部と異質であると指摘し、後二書の正統性を否定した。仁斎が認めたのは前二書に限られていた。かれにとつては、「論語」は「最上至極宇宙第一等の書」であり、「孟子」はその註釈であつた（相良、前掲書、一一九頁）。なお、仁斎が朱子によつて四書の一つとされた「大学」を信頼できないとみなしたことや、「中庸」における乱丁頁等の文献批評については、吉川幸次郎「仁斎東涯案」（『伊藤仁斎』の解説）、とくに六〇四頁―六〇九頁参照。吉川氏は、仁斎にとつては「四書」はもはや存在せず、あくまでも「論語」と「孟子」の「二書」であつたという。石田一良「伊藤仁斎」（吉川弘文館、平成元年（新装版））も、文献批評も含め、仁斎の学問の方法を簡明に解説して、参考になる。

(21) 相良、前掲書、五一頁。

(22) この「忠信」は「誠実」とも言い換えられるものである。

- (23) 相良、前掲書、五四頁—五五頁。
- (24) 相良、前掲書、八七頁。（『日本思想体系32 山鹿素行』（岩波書店）（以下「山鹿素行」と略記）二〇頁。
- (25) 相良、前掲書、八八頁。「山鹿素行」二三頁。
- (26) 相良、前掲書、四七頁。
- (27) 相良、前掲書、五五頁。徂徠「弁名」（『日本思想体系36 荻生徂徠』（岩波書店）（以下「荻生徂徠」と略記）一五〇頁。
- (28) 相良、前掲書、五五頁。
- (29) 相良、「著作集5」、八一頁。相良氏は「儒教思想における政治の発見」ともいう。なお、徂徠学は、解体過程にあった儒教の徹底的な「政治化」を試みたものと論証した先駆的な研究は、丸山真男「日本政治思想史研究」（東京大学出版会、一九五二年）（とくに第一章、第二章）である。なお、この研究では、伊藤仁斎は、朱子学のもつ規範性を倫理思想として純化しようと試みて、原始儒教への復帰を主張した思想家と位置づけられている。仁斎は儒教の実践倫理的性格を強調することによって、朱子学の自然と規範の連続的思惟の分解を著しく促進し、「ある意味では己れと対蹠的な徂徠学の成立をその一歩手前まで準備することになった」（丸山、前掲書、五二頁）。ここには、丸山氏が仁斎を論じる視点が象徴されている。もつとも、日本倫理思想史的研究を試みる相良氏にとつても、「誠意」規範に関心を向けるわたしにとつても、「誠」の倫理の原型を提示した伊藤仁斎の思想が徂徠の思想よりも重要である。
- (30) 相良、前掲書、八一頁。
- (31) 相良、前掲書、八三頁。
- (32) 相良、前掲書、八二頁。
- (33) 相良、「誠実と日本人」、五七頁。
- (34) 相良、前掲書、五七頁。
- (35) 相良、前掲書、五八頁。

(36) 相良、前掲書、五七頁。「真心」Ⅱ「うまれつきたるままの心」は自然に存在するありのままの心というよりも、「漢意」に対抗する觀念とみる必要があると思われる。これについては後に述べる。

(37) 相良、『著作集5』、八三頁―八四頁。

(38) 相良、『誠実と日本人』、六二頁。

(39) 相良、前掲書、六四頁。

(40) 相良、前掲書、六五頁。

(41) 相良、前掲書、五八頁。

(42) 相良、前掲書、五八―五九頁。

(43) 相良、前掲書、六二頁。

(44) 相良、前掲書、六三頁。

(45) 相良、前掲書、六五頁―六六頁。

(46) 相良、前掲書、六六頁。このように、相良氏の仁齋学および和辻倫理学に対する評価は高いといつてよい。「和辻倫理学は、日本の伝統をもろににないつつ、その伝統が内包する刺点の克服を和辻なりに試みたもの」である。だから倫理を「人間共同体の組織法則」として捉える和辻の試みは「日本の伝統を生かしつつ、普遍的な理法を考えてゆく確かに有力な一つの試みであった」というのが氏の評価である（相良、前掲書、六七頁）。

(47) 相良、前掲書、一四三頁。相良氏は、中井履軒、細井平洲を取り上げている。中井履軒は仁齋によっておとしめられた「中庸」の権威を高め、「誠」を重視する傾向に文献的基礎を与えたという。

(48) 相良、前掲書、一四四頁。

(49) 相良、前掲書、一四四頁。

(50) 相良、前掲書、一四六頁、同『著作集5』、四〇六頁。

(51) 相良、「誠実と日本人」、一四六頁参照。また同「著作集5」、七五頁、四〇六頁も参照。

(52) 相良、「著作集5」（東京大学出版会）七七頁―七八頁参照。松陰は江戸に召喚されて萩を出発するときに、「至誠にして動かさる者これあらざるなり。此の語、高大無辺の聖訓なれど、吾れ未だ之を信する能わざるなり。此の度、此の語の修行仕るつもりなり」という言葉を残している。「至誠」によつて人を動かした体験をもたない松陰は、「誠」の感通の可能性を軽々に口にすることをしなかつたのだ、と相良氏はみる。萩を出発するに当たり、自分の「至誠」が幕吏を動かすかどうかを試みることに、松陰は、己を賭けようとしたのである。この出発の時に、門人の一人が、松陰に対して、白州（奉行所）で幕吏と刺し違えて死ぬ覚悟を求めて、「死」の一字を贈つたのに対して、松陰はその「死」の一字をしりぞけて「誠」の一字をとつたのだという。松陰は、己の抱負を誠心誠意幕吏に訴えることによつて、幕吏を動かすことをもつぱら考え、それに賭けようとした。しかしながら、幕吏に松陰の「至誠」は通じなかつた。かれは刑場に消えるまえに、ただ己れが「浅薄」で「至誠」たりえなかつたことを認めた書簡を残している。また松陰は刑の確定後、「死」の一字を贈つた門人に、「僕が誠と申したはまだ命が惜敷き故の事ならん。今更後悔少ならず候」と書き、痛切な反省も示している。「至誠であることこの困難さ」を自らの死をもつて示したというべきか、それとも松陰ほどの「至誠」によつても人を動かせないという過酷な現実を示したというべきか。ともかく松陰は最後まで「孟子」にいう「至誠にして動かさる者未だ之れあらざるなり」という聖訓を否定することがなかつたという。相良氏が、「誠は人を動かし、和を実現しうるというオプティミズムをひきずつている」と厳しく指摘しているのが注目される（相良、「著作集5」七九頁）。

(53) 相良、前掲書、七五頁。

(54) 相良「著作集5」、四〇六頁。

(55) 相良、前掲書、五二頁。相良氏によれば、「葉隠」は「近世における心情の真实性を説いた特異な存在」である。「葉隠」は、かねての「分別」の必要を説きながらも、行動する時には、その分別を一切うち捨てて死に狂えと教えている、というのが相良氏の考えである（「著作集5」、四六〇頁―四六一頁参照）。また、相良氏は、「葉隠」の「武士道と云は、死ぬ事と

見付けたり、「死のみ誠なりけり」という考え方は、「仁斎の忠信の主張をさらに一歩つきすすめたもの」と指摘しているのは注目される（『著作集5』、五二八頁―五二九頁参照）。

(56) 相良氏が西田哲学を論じているのは、『自然・形而上学と倫理』（相良「誠実と日本人」七八頁―一二三頁）および「日本における道徳理論」（相良「相良亨著作集5 日本人論 四〇九頁―四一四頁）においてである。和辻倫理学については、「日本倫理思想史における和辻倫理学」（相良「誠実と日本人」六八頁―七七頁）および「日本における道徳理論」（相良亨著作集5 日本人論）（ベリカン社、一九九二頁）（以下『著作集5』と略記）四一四頁―四二二頁）が重要な論文であるう。

(57) 西田幾太郎「善の研究」（岩波文庫）一九一頁。とくに相良「誠実と日本人」、とくに一〇五頁―一二二頁参照。

(58) 相良、「著作集5」四二二頁。

(59) 相良、「誠実と日本人」、一一九頁。「善の研究」の「誠―愛」の考え方は伝統的な「誠の倫理」につながるものであって、「善の研究」の考え方には、母子の道連れ心中を否定する論理がない。これが西田に対する相良氏の厳しい評価である。また相良氏は、西田の「誠―愛」の考え方に、自他の関係についてのオプティミズムを読み取っているのも、重要である（相良、前掲書、一〇頁―一一頁参照）。

(60) 相良、前掲書、一一九頁。

(61) 西田「善の研究」におけるこれらの近代的な要素をどのように評価するかが、西田評価をかなり規定するはずである。なお、相良氏は素行と西田との連続性を論証するために西田の「善の研究」に考察の対象を限定している。西田がその後の著作のなかで「他者」の問題をどのように解明しているかが問われるが、いまわたしにはこの問いに答える準備がない。他日を期したいと思う。

(62) 相良、「誠実と日本人」、六九頁。同『著作集5』、四一五頁。

(63) 相良、前掲書、七三頁。同『著作集5』、四一七頁―四一八頁も参照。

(64) 相良、前掲書、七四頁。同『著作集5』、四一八頁も参照。

(65) 相良、「誠実と日本人」、七六頁。同『著作集5』、四一九頁―四二〇頁も参照。

(66) 相良、前掲書、七六頁。同『著作集5』、四二〇頁も参照。

(67) 相良、「誠実と日本人」、七六頁。和辻は、カントの道徳法則論、シェーラー的な価値論に代わるものとして「人倫の道」を日本人の倫理思想のなかに持ち込んだという。このような位置づけからも、相良氏が和辻の「人倫の道」論を重視していることがわかる。

(68) 相良、前掲書、六七頁。

(69) 相良、前掲書、七一頁。また『著作集5』、四一六頁も参照。

(70) 相良、前掲書、四二〇頁。

2 相良氏の「誠実」論に対する若干の批評

(1) 「誠実」の「責任倫理」的類型の可能性

相良氏という伝統的「誠実」は、わたしたちが日常的に経験する「誠実」を包括しているだろうか。否である。ここで注目されるのは松村勝二郎氏の見解である。氏は「誠実」には価値観の鋭く対立する類型相違が見出されるのではないかと問う。この問いには、克服されるべき心情的「誠実」と異なる「誠実」（＝「真の誠実」）を発見するという問題意識が込められている。松村氏によれば、「誠実とは、真理に対する我々の主観的心情をいうが、ここでは特に、法的安定性を中心とする法の理念実現へ向けた我々の主観的心情をいう」¹。ここからだけでも、氏が「誠実」に込めた理想主義的な信条を読み取ることができるが、つぎの箇所では、氏の言う「誠実」の意味はもつとはつきり

する。「不誠実を拒否し、不誠実と対決する精神によって買かれるとき、その地平で誠実は能力に出会う。心情は責任に直面する。誠実は「知的関心者のロマンティック」から解放されて責任に向かう」。「誠実」と「不誠実」との対比はともかく、ここで示唆されているのは「誠実」の「責任倫理」としての可能性である。

この点が、相良氏の「道理」論に対する松村氏の批判にも関わっている。松村氏によれば、貞永式目の「道理」は「正法眼蔵随聞記」や「愚管抄」にいう思索的な「道理」から区別されねばならない。貞永式目の「道理」は、実践的な場における「道理」であって、普遍性に通じるような「深い人間性への洞察と信頼」を含んでいるのである。これは「源頼朝以来生まれてきた常識的な武士道徳の成文化」などではない。土地争いや相続財産をめぐる争いといった権利をめぐる激烈な法的闘争を裁く基準とされたものであり、その意味では発見された「法」である。「道理」が激烈な法的闘争を平和に導く判決に耐えうる実践倫理として作用したとすれば、それは個々の状況における倫理にとどまらず、普遍的な真実に通じるものを有していた、というのが氏の見解である。このような「道理」は「正法眼蔵随聞記」や「愚管抄」のような思索的な「道理」によって解釈されてはならない。相良氏は「道理」の実践倫理的平面と思索的平面とを区別していない、というのが松村氏の批判なのである。しかし、わたしには、貞永式目の実践倫理的な「道理」が「正法眼蔵随聞記」と「愚管抄」の「道理」とそれほど異質であるとは考えがたい。松村氏が、貞永式目における「道理」の普遍化可能性に着目しているとすれば、相良氏は「道理」の社会倫理的な状況性に着目しているという相違ではないか。ここには、倫理思想史的研究と法制史的研究の距離がみられるのかもしれない。

松村氏が強調しているのは、貞永式目の「道理」は自己の心情の純粹性を誇る徳川時代の「誠実」に鋭く対立する価値を担っている、ということである。中世の「道理」は相良氏のいう「誠実」を克服しうる「真の誠実」たりうる契機を内含していたともいう。松村氏のいう「真の誠実」も「責任倫理」としての「誠実」のことだと思われる。

「誠実」にこのような類型があるという指摘は妥当である。しかし、松村氏の「誠実」論には二つの疑問がある。ひとつは、「誠実」における社会的責任があまりにも強調されすぎていることである。これでは、「誠実」の新しい類型の発見という妥当な試みを超えて、相良氏のいう「誠実」の「心情倫理」性批判の意義が全く見失われてしまうことになる。わたしは、相良氏が明らかにしたように、「誠実」の「心情倫理」的な類型があること、この類型への批判には倫理的意義があることを明確に認める必要があると考える。

もうひとつの疑問は、松村氏が「法的誠実」を「リーガル・マインド」と言い換えている点にある。氏の言う「リーガル・マインド」は「法律的衣装をまとった想像力」のことであり、「想像力とは理性によって研磨された愛情である」⁹⁹。これは大胆かつ個人的な意味づけであるが、「法的」という限定付きの「誠実」に、このような新しい意味を込めることにはためらいがある。「誠実」の積極的な理念的意味を救いだそうという意図は充分に理解できる。しかし「法的誠実」は「リーガル・マインド」のことだと言ってしまうと、「誠実」の「心情倫理」性への批判は抜け落ちてしまうというほかない。この点は、中世的「道理」と近世的「誠実」の関連づけにも関わっている。相良氏にとっての「理法」の問題は、松村氏にとっては「誠実」に内在する「道理」の問題であった。相良氏が「誠実」の主観的・心情的性格を批判的に論じたのに対して、松村氏は「誠実」に内在する客観的・規範的性格を救いだそうとしているのである。相良氏にとっては、松村氏の提示した「真の誠実」の確保の可能性は、「誠実」を克服する根拠となりうる「道理」の実践倫理的な可能性を意味するはずである。それはもはや「誠実」ではなく「理法」の問題なのである。わたしは、「誠実」の「心情倫理」性に対する相良氏の批判の根底的な意義を認めたくえて、松村氏が示唆しているような「誠実」の「責任倫理」的可能性をも認めたいと考えている。

なお、相良氏と松村氏は「誠実」の「心情倫理」性を批判している点では共通である。ただ、松村氏のいう「誠実」

は、「真理」に対する「主観的心情」であり、とくに「法の理念実現」に向けた「主観的心情」なのであり、このような志向性の全体が「誠実」でなければならぬのである。それに対して、相良氏は、「誠実」を理念的に救うことよりも、「誠実」の倫理的な現実を批判・克服しようとしているのである。

以上のように「誠実」概念を広げたくて、つぎに「誠実」論をわたしのいう「誠意」論の視点から読み換えることにする。

(2) 「誠実」論の「誠意」論への組み換え

① 「誠実」と「誠意」の用語法¹⁾

以上に見てきたような相良氏の「誠実」論と「理法」論は、わたしの「誠意」論にとってきわめて示唆的である。氏の提示した「誠実」論の基本的な枠組みは、いくらか組み換えられれば、「誠意」論としても有効である。ここではあくまで基礎的な枠組みに限定して、若干の組み換え作業を試みることにしよう。

相良氏の「誠実」論には二つの基本的認識があつたことが、ここであらためて想起される。ひとつは、われわれのうちでは「誠実であるべきである」という規範だけは疑われないという認識である。これは「誠実」の〈普遍妥当性〉のテーゼとでもいうべきものである。もうひとつは、「誠実」は煎じ詰めれば「自己自身に対する誠実」であるという認識である。これは「誠実」の〈自己関係性〉のテーゼと名づけることができる。

相良氏のいう「誠実」も、人間関係において妥当している倫理的規範である。「自己に対する誠実」が意味をもつのも、他者との関係性、しかも共感的な関係性においてである。伝統的「誠意」は真の他者性を自覚したものでないといと指摘するときにも、相良氏は他者との関係性のなかで「誠実」を分析しているのは明らかである。関係性のなか

に生きているからこそ、「自己に対する誠実」がのつびきならない規範的な意味を帯びることになる。このような関係性をふまえたうえで、三つの留保をつければ、相良氏の「誠実」論はわたしのいう「誠意」論として組み換えられる。

まず第一の留保は、自己と他者の関係性における重きの置き方である。「誠実」は「自己」に対する関係性の局面（「自己関係性」のテーゼ）を重視するのに対して、「誠意」は「他者」に対する関係性の局面に重きを置いている、というのがわたしの理解である。単純化すれば、「誠実」は「自己に対する誠実」であるのに対して、「誠意」は「他者に対する誠意」であるということもできる。その場合にも、それぞれ関係性における「自己」であり、関係性における「他者」であることが前提である。

第二の留保は、「誠実」は「心情倫理」性に引きつけられているが、「誠意」は「社会規範」性に焦点をあわせる必要がある、ということである。日本人のいう「誠実」が多くの場合「心情倫理」的であるのは事実であるが、すでに松村氏も示唆しているように、「誠実」には「他者に対する責任」を担う生き方を表わす類型もある。相良氏の重点はもっぱら「自己に対する誠実」が「他者に対する責任」に背反していることを批判することにあつたのは疑いない。「誠実」が「他者に対する責任」を遂行することを意味する「他者に対する誠実」という局面をもうすこし丁寧に分析する必要があるといつてよい。

第三の留保は、「誠実」がより一般的な関係性にかかわっているのに対して、「誠意」はより特定の関係性にかかわっていることである。「誠実」がいわば人間としての一般的な（共感性）の水準にあるとすれば、「誠意」はより特定の他者との（共感性）の水準にあると考えられる。その意味では、「誠実」は一般の他者に向けた自己表現的な態度であるのに対して、「誠意」は特定の他者に対する応答的な態度であるといつてよい。

以上の留保のもとに「誠意」と「誠実」の共通性と違いを暫定的に定式化しておこう。まず、「誠意」と「誠実」は自己と他者との（共感的）な関係性を共通の前提にしている。どちらも行為者の関係性および責任性にかかわる行為である。しかも、多かれ少なかれ、自己表現的であると同時に、他者の期待に適合するように要請されている行為である。このような関係性と責任性において働いている規範には、抽象的に言えば、実践倫理的な規範、制度的規範、そして習俗的規範という三つの共同性の形態がある。

それでは両者の違いはどこに求められるか。「誠実」は、他者と人間的に共感している自己（Ⅱ「共感的自己」）とその自己を自覚的に他者に規範的に関係づけようと志向する自己（Ⅱ「自覚的自己」）との関係であるという意味において（自己関係的）概念である。その意味において、「誠実」とは「共感的他者」に向かう「共感的自己」が「自覚的自己」として表現されることであり、「共感的他者」に対する自己の内的に必然的な表現行為である、ということが出来る。この場合、他者に方向づけられているとはいえ、「誠実」な行為者の表現行為は、一方向的な自己関係性のそれである。もちろん、当該の他者と第三者からの人間として「誠実」かどうかの評価がなされるという意味では社会規範性がある。

それに対して、「誠意」は特定の「共感的他者」の規範的期待に応答する「自覚的自己」の表現であると同時に、その表現に対する当該の「共感的他者」および第三者による規範的な評価である。それはもともと（自己関係的）概念であって、（他者志向的）であると同時に（他者による評価）を内在させた双方向的な関係概念であると言いうことができる。その意味では、「誠意」はそれだけ確かな社会規範性を備えているが、その代わりに「誠実」に比べてその自己表現性と内的必然性は弱められる。

「誠実」が人間としての「自己と他者」の共感的関係性を基礎にした一方向的な関係性であるのに対して、「誠意」

は「自己と他者」の共感的な関係性を基礎にしているとともに、特定のかつ双方向の関係性——とくに加害者と被害者の関係性——において動く規範である。しかも、「誠実」は、他者に向けられながらも、「共感的自己」に忠実な自覚的表現行為であるところにその規範的特徴をもつとすれば、「誠意」は、特定の他者の規範的期待に応えるための自覚的な表現行為がその特定の他者によって規範的に評価されるところにその規範的特徴をもつといつてよい。

以上の用語法では、「誠実」と「誠意」は基礎的な枠組みとして区別されたが、この区別は実際にはつねに明確であるわけではない。あくまで理論モデルにおける区別である。すでにわたしは、「誠実」の「心情倫理」性に対する相良氏の批判の意義を認めながらも、「誠実」の「責任倫理」の可能性もあると考えたが、後者は他者性を明確に自覚した「誠実」である。相良氏の言い方を借りれば、「理」を内包した「誠実」あるいは自己の「心情」に内在するエゴイズムないし「悪」の問題を明確に自覚した「誠実」といえばよいだろうか。

この類型になると、「誠実」は限りなく「誠意」に近づいてくる。「誠実」の「責任倫理」的類型は「他者に対する責任」を人間として自覚的に引き受ける形態にほかならないからである。この場合には、「自己関係的」であるだけではなく、〈他者志向的〉である。しかし〈他者による評価〉を本質的に内包していない点が「誠意」との違いである。ただ「誠実」の「責任倫理」的な類型では、「他者に対する責任」の引受けが人間として規範的に評価されているのは疑いない。ただ「誠意」はその内的必然性があまりなくて儀礼的な形態にとどまることがある。その場合には、「誠意」ある対応は、他者から「誠意がある」と評価されても、「誠実ではない」ということになる。

② 伝統的「誠実」と近代的「誠実」

それでは、相良氏の「誠実」論および「理法」論の豊かな内容からもう少し具体的な成果を引き出すことにしたいと思う。わたしのいう「誠意」規範論からみると、とくに下記の六つの点が重要である。

第一は、「誠」の倫理の原型が、徳川期における「誠」中心の儒教の成立にあつたことが説得的に論証されていることである。とくに仁齋における「忠信」の觀念および「道」の觀念は、わたしのいう「誠意」規範の原型でもあると考えられる。ここではひとまず「誠」の倫理のもつ「誠意」規範としての原型性に着目したのであつて、社会規範として「誠意」がすでに妥当していたという趣旨ではない。徳川期における儒教の日本化が伝統的「誠実」の原型であるだけでなく、「誠意」の原型でもあつたことを押さえておきたいと考える。

第二は、「誠実」の心情的傾向が、古代から連続と続く心情重視傾向のなかで位置づけられていることである。相良氏は、古代における「清明心」、中世における「正直」、近世における「誠」を、心情的傾向の倫理思想的な連続性のなかで論じているのである。近世の「誠」の倫理の形成がこのように倫理思想的に位置づけられているということは、今日も妥当している。「誠実」が歴史的に深い根柢をもっていることを意味している。決して「誠実」の心情的傾向の批判や克服は容易なことではないといわねばならない。このように、相良氏は、近世における「誠」の倫理のもつ歴史的相対性と、「誠実」の心情的傾向のもつ思想的な根柢の深さを同時に示しているのである。

第三は、近世における「誠」の倫理が同時代にすでに社会的にも思想的にも相対化されていたことが示されていることである。林羅山の「窮理」思想に代表される徳川初期の朱子学思想に対する批判・否定という視点からみると、仁齋の儒学思想、徂徠の儒学思想、宣長の国学思想は共通性をもつことが確認される。しかし他方では、仁齋の学問がすでに同時代に徂徠によって批判されていたことは看過できない。徂徠は仁齋の「心法」の学に対して「経世済民」の学を対置している。「忠信」の觀念は倫理思想の全体を覆っていないのは明らかであるが、だからといって、仁齋学が徂徠学によって克服されているわけではない。それでも、仁齋に対する徂徠の批判は「誠」の倫理への批判のひとつの原型をなしている。仁齋に対するもうひとつの批判の原型は、「漢意」を批判し「神代の道」と「真心」を説

いた宣長の思想に見出される。仁斎が「忠信」という他者に対する真実を説いたのに対して、徂徠は為政者の与えた「制度」への従順を、宣長は古に起源をもつ習俗的な「道」への従順をそれぞれ説いたのである。仁斎の実践倫理的な人間関係性は「制度」からの批判と「習俗」からの批判に向き合っているのである。

第四は、仁斎の「忠信」の観念および素行の「誠」の観念と幕末の「誠」（「至誠」）との間には、内的な変容があったことが明確にされていることである。とくに仁斎においては、「忠信」（「まこと」）の観念は、「学問」とも関連づけられていたのであり、「人間の道」はすぐれて特定の人間関係に即して存在するものであった。ところが幕末における「誠」（「至誠」）の観念は、実践的な行為において生きられねばならないものであった。「葉隠」の死狂いを重視するのも、吉田松陰の「至誠」を説明するのも、「誠」の倫理の内的変容を見据えてのことである。幕末には「誠」がいわば極限まで行為化され実践化されることになったことは、幕末の志士たちの覚悟や信念にみられるとおりである。こうして相良氏は、「誠」の倫理の原型がどのように展開していくかを倫理思想的に論証しようとしている。仁斎においては、日常的な人間関係のなかで実践される「忠信」が、幕末では、死の覚悟や実践的行為そのものにおいて生きられねばならない「至誠」へと変容したことは、「誠」の構造を捉えるときに、重要な示唆を与えてくれる。

第五は、近世の「誠」の倫理が、西田幾太郎の哲学、和辻哲郎の倫理学のなかに近代的な形で継承されていることが明確にされていることである。近世の「誠」の倫理が二人の日本近代の代表的な学者によっても十分に克服されているとはいえない。だからこそ、相良氏は「誠実」の克服を自らの倫理的な課題にしているのは疑いない。ただ、相良氏は西田哲学についてはもっぱら「善の研究」に限定しており、西田哲学のその後の展開のなかで「他者」の問題がどのように説明されているかを取り上げていない。むしろ相良氏は、和辻倫理学が「誠」の倫理の心情的傾向を克服する「道理」ないし「人倫の道」の可能性を示唆している。

第六は、近代的「誠実」は必ずしも明確に取り上げられていないことである。伝統的「誠実」の現代的な妥当状況は、相良氏自身の「誠実」論そのものの多様な成果によって示されているといつてよい。わたしの疑問は、伝統的「誠実」と区別される近代的「誠実」は日本近代には見られなかったのか、という点にある。西欧近代的自我の「誠実」は相良氏という伝統的「誠実」とは区別されねばならないと思われる。明治以降には、多くの思想家・作家などが西欧近代思想の受容により、日本近代的「誠実」を生き、それを作品に表現したのではないか。明治以降には、徳川時代から継承された伝統的「誠実」が日本近代的「誠実」と二重化された形で妥当してきたのではないか、というのがわたしの仮説である。さらにもっと現代に引き寄せれば、現代的な「自己と他者」に即した「誠実」や「誠意」がありえないのかどうか。現代の日本社会に妥当している「誠実」と「誠意」には、近世に成立した伝統的「誠実」と「誠意」を継承した局面と、近代社会・現代社会に由来するもうひとつの局面とがあるのではないだろうか。相良氏は「誠実」の克服を求めているが、その場合の「誠実」に伝統的「誠実」だけでなく、近代的「誠実」も含めているのかどうかはあまりはつきりしない。わたしもまだこれらの問いに対する解答を見出しえていない。少なくとも近代的「誠実」を定式化する必要があるのは確かである。これはVにおける主題である。

(3) 「誠意」規範の原型とその近代的展開

わたしは相良氏の「誠実」論と「理法」論のなかでも、「誠意」規範の成立に関しては、仁斎と徂徠と宣長の思想を重視したいと考える。続いて、「誠意」規範の近代的展開にかかわる西田の哲学と和辻の倫理学を取り上げることにする。ここでは、すでに述べた相良氏の見解に導かれながら、それぞれの思想家に即して重要な点について再説しておきたいと考える。

① 「誠意」規範の原型とそれに対する同時代の批判

相良氏が明らかにした「誠」中心の儒教の成立、とくに伊藤仁斎の「忠信」観念および「道」の観念の成立は、わたしのいう「誠意」規範の原型の成立でもある。わたしの「誠意」規範という視点からみれば、仁斎の「忠信」の観念だけでなく「道」の観念が重要である。日常の生活世界のただ中で実践されるのが仁斎のいう「道」である。これは人間関係と不可分である。「人とは何ぞ。君臣なり。父子なり。夫婦なり。昆弟なり。朋友なり。夫れ道は一つのみ。君臣に在ては之を義と謂、父子には之を親と謂、夫婦には之を別と謂、昆弟には之を叙と謂、朋友は之を信と謂ふ。皆人に由て顯る。人無きときは則以て道を見ること無し。故に曰、「人の外に道無し」と。しかし「道」は一つのみとは、「道」は君臣では「義」、父子では「親」とよび、夫婦では「別」、兄弟では「序」、朋友では「信」といわれるものである。①「道」はこれらの人間関係に即して具体的に現われるのであって、このような日常の人間関係を離れては「道」は存在しない。日常生活を営んでいるということは、「道」に従っているのである。②「道」は日常的な人間関係のただ中においてこそ生きられるものである。

ところで、仁斎の説く「学問」は「仁」に達するための実践的な学問であった。「忠信」をもって学問すれば、「その言動制行、平淡味無しと雖ども、然ども、内実に取りるべきこと有り」③。もつとも、「忠信」を根本に置くことは、「敬」を必要としないということではない。それに、「忠信」にも限界がある。「徒に信を好で義に合わされば、必ず道に害あり」④。「忠信は万事の根本、義とは学問の大道、故に学者當に忠信を以て基と為て、義以て之を制すべし」⑤。仁斎によれば、「窮理」を第一とするときには「徳行」は後回しにされてしまうことが、「窮理」が学問にとって有害な理由である。⑥「理」をもって「仁」を求めることは、ますます「仁」から遠ざかることになる。「仁」は「実徳」であって「理」によって獲得されえない。「古人の学」は「徳行」をめざし、「後人の学」は「窮理」を主とするという⑦。

そして「仁」は究極のところ「愛」につきるものである。「愛」よりも大きな「徳」はない。「論語」は「仁」を修得する方法を説いた書物であつて、「仁」の意義を説いただけのものではないのである。

仁齋を根底的に批判しようとしたのが徂徠である。徂徠によれば、「敬」を重視する儒学も「誠」を重視する儒学も等しく「心学」として一括されるものである。「誠」中心の儒学に対する批判のひとつの原型はすでに徂徠によつて提示されていたといつてよい。徂徠は「道」が制度としてあることを徹底した形で主張した。しかも、その「道」は「先王の道」であり、古代の聖王が立てた「天下を安んずる道」であつて、「天地自然」のあるがままのものではない。徂徠は超越的な聖人による作為性を決定的に重視しているのである。「道」とは「礼楽刑政」など、先王が作り定めたものの総称であつて、礼楽刑政のほかに「道」はないのである。その意味では、徂徠は徹底して「道」は制度に客観化されたものと捉えている。徂徠の考える「孔子の道」もこのような「先王の道」である。それはなによりも「天下を安泰にするための方策」であるから、仁齋のいう「道」とは大きな違いがある。

「理」に対する徂徠の批判も注目される。後世の儒学者は「知」を尊重し「窮理」に熱中したので、先王・孔子の「道」が駄目になつてしまつた、というのが徂徠の批判である。

徂徠が仁齋の「心学」に対して「経世済民の学」を対置したとすれば、儒教的な規範性に、神代からの「習俗」と「真心」を対抗させているのは宣長である。宣長は徹底して「漢意」(から「ころ」)を批判している。宣長が重んじる「まことの道」は「古の道」であるから、「道」を学ぼうとするひとは「第一に漢意、儒意を清く濯ぎ去て、やまと魂をかたくする事を、要とすべし」という。学問しなれば「道」を知ることができないわけではない。「生れながらの真心なるぞ、道には有ける。真心とは、よくもあしくも、うまれつきたるままの心をいふ」。しかしながら、後世の人は「漢意」に感化されて「真心」をすっかり失つてしまつていたので、現代では学問しなれば「道」を知

ることができなくなっている、というのが宣長の考えである。わが国に正しく伝わっている「まことの道」を探求せず、「ただ外国のみだりなる説をのみ信じむて、万事につけ『理』をとうこと」に対しても、宣長は厳しい批判を向けている。

「道」を行うとはどういうことか。「すべて下たる者は、よくてもあしくても、その時々の上の掟のままに、従ひ行ふぞ、即ち古の道の意には有りける」。宣長によれば、「道」は君が行い給い、天の下に広く及ぼされるものである。君が行い給うことを下なる者（被治者）が改革しようとするのは「わたくし事」であつて「道のこころ」ではない。ここには、「下」（被治者）が「上からの掟」の是非善悪を問わずに、「上を敬う」ことが「古の道の意」であるという考えが提示されている。「古の道」を尊重するからこそ、「その時々の上の掟」に従うべきなのである。その時々掟それ自体が善いものとして正当化されているわけではない。宣長は「その時々の上の掟」それ自体が正しいからそれに服従するという考え方自体を相対化している。その意味では、宣長の批判はもっぱら、「道」を「私に定めおこなふ」ことに向けられている。しかも、このような見解の基礎には、人間の知恵には限りがあるという信念がある。

「生れながらの真心」と「誠」の違いはどうか。「うまき物くはまほしく、よききぬきまほしく、よき家にすままほしく、たからえまほしく、人にたふとまれほしく、いのちながからまほしくするは、みな人の真心也」。よく引用されるこの文章は、世の人の真情を無条件に「人の真心」とみなしているようにみえる。しかし宣長の真意は、これらの欲望をよからぬこととみなすのは虚偽だという点にある。その意味では「生れながらの真心」は「漢意」に対する対抗的観念であるというべきである。

さまざまの自然の欲望、「人情」、「真心」を道徳的ないし倫理的に抑圧するのではなく、それらを自然的な人間性、「生れながらの真心」として肯定する態度には、思想的な新しさがある。これは徳川初期の儒教にはおよそ見られな

かつた態度にほかならない。

林羅山に代表される朱子学の「窮理」の思想に対する否定として、仁齋、徂徠、宣長らの思想が現われたことがあつたためて想起される。全体としていえば、「忠信」という他者に対する心情の純粹さに生きるのか、為政者の与える制度に従うのか、それとも神代に起源をもつ習俗的な道に従うのかが問われているのである。

②「誠」の倫理の近代的展開

「誠」の内的に必然的な行為性を説いていたのは素行であるが、近代哲学の枠組みのなかにその素行の「誠」観念を継承しているのは、西田幾太郎「善の研究」である。西田は「自己」と「人格」の根底的な基礎づけを試みているが、これは同時に「自己」と「他者」の区別と関連を基礎づけることでもあつた。相良氏は、西田における自他の衆観的合一論のうちに、真の他者性の自覚の欠如をみている。そのかぎりにおいて、西田も素行の「誠」における内的必然的行為性のもつ問題性を引き継いでいるというのが相良氏の考えである。ただわたしは、西田「善の研究」に真の他者性の自覚が欠如しているという批評については留保しておきたいと考える。西田が構築している近代哲学的な枠組みのもつ積極的な意義をもう少し高く評価することが可能ではないか、というのがわたしの現在の暫定的な考えである。

和辻哲郎は人間存在の理法において生きて働いている「信頼と真実」を基礎づけているが、これは仁齋の思想を近代的な倫理学の枠組みのなかに継承したものと位置づけることができる。

相良氏が指摘してのように、和辻の「倫理学」における「まこと」論が注目される。和辻は日常的な意味での「まこと」の意味を問う。第一に考えられるのは「言葉と事実の一致」である。しかしここでいう「事実」も客観的事実ではなく事実と信じるのだとすれば「真実と虚偽を分けるのは「対人関係において」であつて、事実と言葉との関係

によるものではない。「真実」は信頼関係たる人間関係によつて定まる。「真実を語るのはかかる関係の表現にほかならない」のである。

第二に考えられるのは「言」と行との「一致不一致」である³⁶。これも人間関係によつて定まるのであつて、この関係から引き離された「言」と「行」の一致というものはない。このように真実と虚偽はすべて人間の「信頼関係」に帰着する、というのが和辻の考えだ。「まこと」は日常的には、親子、夫婦、恋人、友人というような「密接な信頼関係」において献身的にその信頼に応える態度³⁸」のことである。「まこと」はただ単なる「事実と言葉の一致」や「言と行の一致」ではなく、それ以上のことを意味している。「信頼に応える態度」は機に応じては故意にこれらを一致させないことも要請される。「まこと」は没我や犠牲を通じての他者への奉仕であるからである。ここで和辻が提示しているのは、自己への忠実としての「誠実」ではない。信頼関係のないために信頼に応えるという意義が成り立たないところでは、「まこと」は生きられることはないのである³⁷。

和辻は以上のような信頼関係における「まこと」に、「誠意」「真実心」「まごころ」という言葉で表わされる「心的なもの」を対比してみせる。この「心的なもの」は、心構えにおける純一性、無偽性、個人人格の一貫性、自己への忠実性を意味している。和辻によれば、個人の心構えとしての「まごころ」は「信頼関係」における「まこと」を個人心理的視点から見たものにすぎないのである³⁸。和辻倫理学にとつては、「真実」をおこすこととしての「人間の道」は、具体的には共同徳的法則としての「人倫の道」なのである。

西田の「至誠」観念と和辻の「真実（まこと）」観念を簡単にみてきたが、相良氏が指摘しているように、西田の「善の研究」が素行の「誠」観念の近代的継承であるとすれば、和辻の「倫理学」は仁斎の「忠信」と「道」の観念の近代的継承といふことができる。相良氏は素行と西田、仁斎と和辻のいわば倫理想史的な連続性の確認に重きを

おているが、わたしの関心はそれに加えて、西田に日本近代的「至誠」論が、和辻に日本近代的「真実（まこと）」論が、それぞれ見出されるのではないかという点にある。さらに、西田と和辻の議論が現代的な「誠意」規範論に對してどのような示唆を与えてくれるかを検討することがわたしの今後の課題である。

注

- (1) 松村勝二郎「法と誠実―日英法思想の交錯」(明石書房、一九九一年)、一四三頁。
- (2) 松村、前掲書、二頁。これはこの著書の「はしがき」にある。
- (3) 松村、前掲書、一三八頁。
- (4) 松村、前掲書、一四〇頁。
- (5) 松村、前掲書、一四三頁。
- (6) 松村、前掲書、一四〇頁。
- (7) 松村氏自身は明示的に「責任倫理」ということばを使用していないが、「知的関心者のロマンティック」(マックス・ウェーバー)を排除しうる契機「を中世の「道理」に求めるとき、氏の念頭にあるのはヴェーバーのいう「責任倫理」であるのは疑いない。「真の誠実」とは「人間行動に伴う社会的責任を自覚し、未知なる人々に冷静な関心を持続しつづける行動」であるという考えは、その例証になる。わが国では「誠実」は社会的責任に無自覚に生きることに同一視されているという相良氏の認識に対して、松村氏はそのような社会的責任を欠落させた無責任な行動は悪そのものであって「悪と対決しつづけること」が「誠実」なのだという見解を対置しているのである(松村、前掲書、二〇七頁参照)。

なお、わたしがここで使用している「心情倫理」と「責任倫理」という用語はヴェーバーのそれと同じ意味ではない。相良氏が「誠の倫理」の心情的傾向と述べたものを、わたしはヴェーバーの用語法を用いて「心情倫理」と表現したのである。

が、両者の意味は違っている。

ヴェーバーは政治の倫理としての「心情倫理」を批判したのに対して、相良氏は「誠実」の「心情倫理」性を批判しているという違いも大きい。ヴェーバーの「心情倫理」にいう「心情 (Gesinnung)」とわが国の伝統的「誠の倫理」ないし「誠実」の「心情的」傾向というときの「心情」との間にも大きな違いがある。

ここで簡単に、ヴェーバーにおける「心情倫理」と「責任倫理」の意味に言及しておくことにする。少なくとも三つの点が重要である。第一は、ヴェーバーが「心情倫理」(Gesinnungsethik)の典型として挙げているのは、聖書の「山上の垂訓」の倫理(福音の倫理)と「サンディカリズム」であるという点である。「心情倫理」は「信念倫理」ともいふべき思想的原理的な内容をもつものである。これらの信念が行為の「結果」をおよそ問題にしない点がその特徴である。

第二は、「心情倫理」と「責任倫理」の調停しがい原理的対立をふまえて「心情倫理」が特徴づけられていることである。倫理的に方向づけられた行為はすべて根本的に異なる二つの調停しがい準則のもとに立ちうる。心情倫理家として行すべきか、それとも責任倫理家として行すべきかは誰にも指図がましいことはいえない、という。ヴェーバーは政治の倫理としては「責任倫理」を選択しているのは明らかである。「責任倫理」的行為もぎりぎりのところでは人間の有限性でもいふべき状況に制約されざるをえない。人間は完全には「責任倫理」的たりえない。「結果に対する責任」を痛感して「責任倫理的」に行為する成熟な人間がある地点まできて「私としてはこうするよりほかない。私はここに踏み止まる」というなら、測り知れない感動をうける。なぜ感動するかといえば、ヴェーバーによれば、精神的に死んでいないかぎり誰しもいつかはこのような状態に立ちうるからである。そのかぎりでは「心情倫理」と「責任倫理」は絶対的な対立ではなく、両方あいまつて「政治への天職」をもちうる真の人間を作り出す、というのがかれの考えた。「責任倫理」にも人間な限界があることがわかる。それは厳格な「結果責任」と同じではないのである。

そして第三は、「心情倫理」と「責任倫理」に共通する二つの前提条件があることである。ひとつは、二つの倫理の原則はいずれも社会的行為なканずく政治的行為にかかわるものである。社会的行為というよりも政治的行為の倫理として提示

されているのである。ヴェーバーは権力を用いる政治の倫理としては「心情倫理」を批判し、政治の倫理としては「責任倫理」を明確に選択しているが、「心情倫理」が宗教の倫理としては首尾一貫した倫理たりうることを認めているのである。もうひとつの共通の前提は、「責任倫理」も「心情倫理」もいわば歴史的事実としての悲劇性ないし人間の受容するほかない運命のなかで捉えられていることである。かれは「この世の倫理的非合理性」の経験から出発している。これは政治行為よりもっと深い歴史的事実の受容にほかならない。「責任倫理」にもいわば人間の有限性にかかわるこのような限界があることが看過されてはならない〔M・ヴェーバー「職業としての政治」(岩波書店) 八五頁—一〇六頁参照〕。

(8) 松村、前掲書、六頁。

(9) 松村、前掲書、六頁。

(10) 参考までに、「誠実」と「誠意」の辞書的な意味を「広辞苑」(第五版)によつて簡単にみておきたい。「誠実」は「(他人や仕事に対して)まじめで真心がこもっていること」である。用語例として「誠実な人柄」とある。「誠意」は「私欲を離れ、曲がったところのない心で物事に対する気持ち。まごころ」とあり、用語例には「誠意がない」、「誠心誠意」とある。「誠心」も「いつわりのない心。まごころ」のことである。「まごころ」を引くと「真・実・誠」という三つの漢字が並列されているが、その意味には①「事実のとおりであること。うそのないこと。真実。ほんとう。」と、②「偽り飾らない情。人に対して親切にして欺かないこと。誠意。」との二つがある。「誠意」という場合の「意」をみると、①「心。心の動き。気持ち。」、②「物事の内容。わけ。」、③「広義では思考活動一般。狭義では感覚的でない、または抽象的な知覚能力」という説明がある。

これらの辞書的な意味からすると、「誠実」は他人や仕事に対してまじめで真心がこもっていること、「誠意」は自分の私欲にとらわれないこと、相手を欺かないこと、物事にまじめに対応すること、を意味しているようだ。このようにみてきても、「誠実」と「誠意」の「誠」としての共通性が全面に出ているようで、両者の違いははつきりしない。

それでは語源的にはどうか。「誠」は中国の古典に由来するが、語源論を展開する能力はわたしにはないので、朱子によ

つて四書とされた「論語」「孟子」「大学」「中庸」に「誠」がどのように説かれているかを例示するにとどめざるをえない。「論語」には、「忠」と「信」が「まこと」という意味で用いられているが、「誠」はまだ登場していない。「孟子」の離婁編には「誠は天の道にして、誠を思うは人の道なり。至誠にして動かされざる者は、未だこれ有らざるなり。誠ならずして、未だ能く動かす者は有らざるなり。」とある(金谷治「中国古典選9 孟子(下)」(朝日文庫、昭和五三年)、二五頁参照)。この箇所はほとんどそのまま「中庸」にもとりこまれている。すなわち、一七節に「誠は天の道なり、之を誠にするは人の道なり。誠は勉めずして中り、思わずして得、従容として道に中る、聖人なり、之を誠にするは、善を拵んで固く之を執る者なり。」とある(島田虎次「中国古典選7 大学・中庸(下)」(朝日文庫、一九七八年)一四三頁参照)。「中庸」の第二の主題たる「誠」論がこの第一七節以降に詳しく展開されている。

「大学」にあつては、いわゆる八条目―格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下―のなかのひとつとして「誠意」が説かれている。「所謂その意を誠にすとは、自ら欺く毋きなり。悪臭を悪むがごとく、好色を好むがごとし。これをこれ自ら謙くすと謂う」とある(宇野哲人全訳注「大学」(講談社学術文庫、一九八三年)五五頁参照)。

なお、朱子学においても「誠」は「眞実無妄」のことであるといわれる。「眞実」とは眞に実であること、「無妄」とはでたらめでないことであるから、同じことを表裏から言い表したものであるという(島田、前掲書、一四三頁参照)。

わたしの問題関心からすれば、このような語源的な探求はほとんど示唆を与えてはくれないので、これだけにとどめておきたい。

(11) 伊藤仁斎「童子問(巻の上)」(伊藤仁斎)六一頁。「日本の名著 伊藤仁斎」(中央公論社)の現代語訳(童子問(巻の上))も参考にした。

(12) 仁斎、前掲書、六五頁。

(13) 仁斎、前掲書、八二頁。

(14) 仁斎、前掲書、八三頁。

- (15) 仁齋、前掲書、八四頁。
 (16) 仁齋、前掲書、八五頁。
 (17) 仁齋、前掲書、八六頁。
 (18) 徂徠、「弁名」(「获生徂徠」)一七頁。
 (19) 徂徠、前掲書、一三頁。
 (20) 相良、「日本人の心」、九六頁―九七頁参照。なお、徂徠の朱子学・仁齋学批判については、小島康敏「徂徠学と反徂徠」(ペリカン社、一九九四年)、とくに一八四頁―一九四頁参照。
 (21) 宣長、「うい山ぶみ」(「日本思想体系40 本居宣長」(岩波書店)(以下「本居宣長」と略記。))五二四頁。五二二頁も参照。なお、松本三之介氏は儒教に対する對抗規範として国学を位置づけている(「国学政治思想の研究」八六頁―八七頁参照)。国学政治思想の性格については、松本、前掲書の第一章十を参照。
 (22) 宣長、前掲書、五一四頁。
 (23) 宣長、「玉勝間一の巻」(「本居宣長」)、二五頁。なお、「まごころ」については、野崎守英「本居宣長の世界」(塙書房、一九七二)も参照。
 (24) 宣長、前掲書、二九頁。
 (25) 宣長、「玉勝間二の巻」(「本居宣長」)、五一頁。
 (26) 宣長、前掲書、五一頁。
 (27) 宣長、「玉勝間一の巻」(「本居宣長」)、三二頁。
 (28) 宣長、「玉勝間四の巻」(「本居宣長」)、一三七頁。
 (29) 宣長、「うい山ぶみ」(「本居宣長」)、五二頁。
 (30) 仁齋と徂徠と宣長の間には、外見上の思想の違いにもかかわらず、共通の思想も見出されることが看過されてはならぬ

いであらう。たとえば、丸山、前掲書にも、朱子学的思惟の分解過程からみると仁斎と意長との距離は表見ほど遠くないとの指摘（五七頁―五八頁）があるし、松本三之介「国学政治思想の研究」（未来社、一九七二年）にも、人間自然の心情に着目する意長の思想は「性は生なり。人とその生ずるところのままにして加損するところなし」（『講孟字義』）と考える仁斎の思想とも通じているとの指摘がある（八八頁―八九頁参照）。

(31) 相良、『著作集5』、五二八頁。

(32) 西田、『善の研究』のとくに第十章―第十三章を参照。

(33) 西田は『善の研究』発表後も、「他者」の問題に本格的に取り組み続けている。したがって、西田には、根底のところでは他者の自覚が欠如していたと言えるかどうかは即断しがたいと思われる。この検討は今後の課題にしたいと考える。

(34) 和辻、『倫理学』（和辻哲郎全集第十巻 倫理學上）、二八八頁―二八九頁。

(35) 和辻、前掲書、二八九頁。

(36) 和辻、前掲書、二八九頁。

(37) 和辻、前掲書、二九一頁。

(38) 和辻、前掲書、二九二頁。

（未完）