

都市文化の文脈における普遍的道德の確立

—— 伊藤仁齋の『語孟字義』における
人間の尊厳と道德的自律性という概念 ——

グレゴア・パウル
(山崎弘行 訳)

要 旨

普遍妥当な倫理的規範ないし道德的規範は存在するのか否か、もしくは、この問いの一例に過ぎないが、普遍妥当な人権は存在するのか否かという問いに対しては様々なアプローチがある。この問いに否と答えるための試みの一つは、それを文脈の中に位置づけること（文脈化）を要求することである。この要求の背後にある基本的な信念は、倫理的価値とはその起源の機能である、ということである。別言すれば、倫理的諸価値とは、それらが生じるに至った場所、時間、および出所に依りて異なっており、それゆえ普遍妥当ではあり得ない、ということである。一般に、「存在」から「当為」を手に入れることは出来ないのであるから、この議論を支持することはできない。しかしながら、この話題の今日性のゆえに、詳細な事例研究を提供することにも意義がある。したがって、以下において筆者は、人間の尊厳及び道德的自律性の概念を「文脈化」してみよう。様々な都市文化の中で提出されたそれぞれの哲学の分析と説明を通じて、特に、伊藤仁齋の『語孟字義』に提示された仁齋の孟子に関する解釈を分析し説明することを通じて、文脈化してみよう。筆者が説明しようと試みたのは、文脈化は、人権の普遍性に反駁する方法であるどころか、もしそれが本当に実行されるなら、人権の普遍性を裏付ける経験的な証拠を実際に提供するということである。このようにして筆者は文脈主義者たち自身の方法を用いて彼らを論破したいのである。

キーワード：仁齋，都市文化，道德的規範，文脈化，普遍主義

1 都市，宮廷，および都市文化における哲学

文字を使った最古の文明はメソポタミアやエジプト、少し遅れて中国で発達した。大雑把に言って、それらの文明は都市国家としてか、あるいは、都市を中心に発達した。その好例が、ウル、ウルク、メンフィス、テーベ（ワセツト）、ハラッパ、そして殷などである。これらの都市は政治的権力の中心であり、それゆえに

文化、特に著述の中心でもあった。枢軸時代(the axial age)の文明についてもほぼ同じことが当てはまる。その時期の有名な都市は、イオニアの都市ミレトス、都市国家アテネ(アテナイ)、そして中国の咸陽などの都市である。文明の初期において政治的権力は都市にあったので、書かれたテキストとして明示された哲学はこれらの都市で始まったという仮説を支持しても、間違いはないと思える。エジプトでは書記官プタハホテップが、おそらく世界史における現存する最古の哲学書である、有名な『プタハホテッ

プの格言』を表した。ミレトスにおいて、タレス、アナキマンドロス、アナクシメネスはギリシャ哲学、西洋哲学の創始者であった。曲阜（Qufu）（齊の首都）臨、（楚の首都）殷、そして咸陽においては、孔子、孟子、荀子、韓非子などの中国の哲学者たちが仁政を唱道することによって、時の為政者に影響を与えようとした。全ての事例において、提出された哲学的教えは実践哲学、特に政治権力の正当性の問題、理想的な社会、理想的な人格の問題などを中心に据えている。

それらの教えは書記官、年代学者、登記係、行政官、顧問、典礼係、司祭など、どのような職業であれ、人が政府に忠実に仕え、公的生活を営むことを支持しているが、一般的に言って、道徳的な観点からの留保なしに、そういった生き方を支持しているわけではないことに注目しなければならない。

その後の文明の発達につれて、都市の外、特に、修道院や寺院、草庵のような人里離れたところでさえ、哲学は興り、発達した。概して、そういった哲学は政治権力の中心で発達した哲学と比べると、文化や文明、公的生活の営みにたいしてより一段と批判的であった。

しかしながら、最初期から枢軸時代を通じて、また、ずっと後の時代にもしばしば、哲学は都市で発達し、追求されはしたが、哲学は幅広い階層からなる都市住民ではなくて、むしろ、権力者であるか、権力者に近い小グループの貴族の影響を受けた。言い換えれば、哲学は都市文化というよりも宮廷文化の一部だった。宮廷文化は高貴な生まれの権力者によって決定され、彼らを中心にした洗練された文化だと言える。それは都市文化よりもずっと、特定の少人数の人間とその権力によって決定された。宮廷のある場所がしばしば変わったことを考慮に入れると、このことが特に明確になる。中国の唐の時代には、首都の長安に皇居があった。長安が政治権力の中心で、同時代の哲学のもっとも重要な場所であったのは、まさにこの事実に基づいていた。また、政治権力の中心であったために、長安は多くの仏教学者を惹きつけ、重要な仏教寺院の在処となった。同様に、日本の古都、平城京（奈良）や平安京（京都）は、まず、皇居

の所在地であり、それゆえに、政治権力や文化的な生活の中心だった。中世のヨーロッパでは、田舎に多くの宮殿や城があったので、宮廷は都市から都市へ、ある宮殿もしくは要塞から、別の宮殿や要塞へと移動した。しばしば、職人や学者も皇帝の随員のなかに加わっていた。

以下で私が試みるように、都市文化というものを、庶民、殊に、商人や職人、ドイツ語で言えば、Bürgertum（日本語では市民文化、市民階級、町人文化）の考え方や生活様式によって主に決定され、特徴づけられる都市文化として考えるならば、それは幾分遅れて発達した。そして、それは都市国家や古代都市、宮廷の文化と区別しなければならないばかりでなく、例えば、門前町や要塞都市の文化とも区別しなければならない。ヨーロッパでは、都市文化はルネッサンスの時期に、日本では徳川時代に誕生した。ドイツでは、重要な都市はいわゆる自由都市、つまり、皇帝の権力から独立した都市であり、アウクスブルグもその中のひとつであった。日本では、もっとも重要な都市は江戸、大坂、そして京都である。日本の例は、都市国家、首都、および宮廷における文化と町人文化や市民文化との違いについてとりわけ示唆的である。

江戸は首都で、政治権力（幕府）の中心であり、京都は宮廷の所在地であった。江戸、京都、特に大阪は商業の中心地になったが、これらの都市はまた活発な文化が栄える場所にもなった。一般的に、都市文化、つまり、芸術、文学、哲学などは政治権力の中心である都市のみならず、直接的な政治的影響力の点ではどちらかといえば無力な都市においても栄えた。都市文化の中で発達した哲学が、しばしば、それぞれの都市の政治的役割や地位に応じて異なったことは、驚くに当たらない。もう一点言及しておく、全ての都市国家、首都、宮廷、あるいは、自由都市は、文化的エリートの居住地であり、通信拠点であったが、自由都市は、平等主義的な道徳にとってその時代までの最適の環境を提供した。これは次に挙げる理由によって、徳川時代の日本においても当てはまる。(1) 都市文化における多数の、そして多様な知的エリート。(2) 異なる階級の、特に、公家、武士（浪人も含む）、商人、そして職人の相互依存。(3)

社会全体にとっての商人の重要性。(4) 商人の後援による私塾の設立、例えば、大阪の懐徳堂。(5) 教育にたいする幅広い関心や改良。(6) 都市の経済力。アウクスブルグのようなヨーロッパの都市でも、同じような状況であった。このように、都市文化は確かに人類の文化史において、意義深い、歴史的で体系的な進歩——政治的な自由、社会や個人の自律、思想や言論の自由、公共財産における進歩——の跡を印した。

いつもというわけではないが、しばしば、哲学者は権力意識や自己の利益、また、自分たちの学説を一般化しすぎる傾向に影響される。アテネの貴族たちは彼らの高い地位を正当化するエリートのための道徳を支持したが、一方、都市文化における、特に首都の外に住む職人や商人はもっと平等主義的な傾向のある道徳を支持した。結局、権力への関心や自分の目的に役立つ学説（の妥当性）への関心もまた、自己利益の一種である。従って、（ほとんど）全ての実践哲学はとりわけ自己利益によって動機づけられている。しかしながら、自己利益は人によって異なるので、普遍的に有効であるような実践哲学はないという結論は、主に次のような理由から、間違っているだろう。第一に、異なる人々の自己利益は必ずしも異なったものであるとはかぎらない。たとえば、生きる意志のように、原則として、全ての人々に共有される自己利益はある。第二に、自己利益はそれ自体では実践的な規範としての正当性の十分な根拠にはならない。なぜなら、そうでなければ、殺人、拷問、原理主義、つまり、どんなものでも等しく正当化されることになるだろう。

日中の歴史を考えれば、特に、四書の一つである『孟子』が朱子学の必修科目だった事実を考えれば、意図的に、あるいは何気なく、自覚的に、もしくは無自覚的に、町人の自己利益を表現し、説明し、弁護しようとした前述の三つの都市における哲学者たちが依拠したのがこのテキストであったのは当然のことであった。これはもちろん独創的な仮説ではない。例えば、Najita Tetsuo（ナジタテツオ）が主張するように、「商家に生まれた京都の学者」伊藤仁齋は「彼の生きた徳川時代に庶民のための普遍的価値を再導入するために、古代中国の歴史書に、

特に『孟子の書』に頼った。」¹⁾ そして、そうすることで仁齋は「孟子の思想を商人階級の地位向上を図る「アンガジュマン」の哲学へと適応させることに」貢献した²⁾。ジョン・アレン・タッカーは「伊藤仁齋は（特に『論語』や『孟子』の解釈において）もっとも精妙にして体系的に、町人に特有の前提、道徳的関心、物質的利益や、また商人、職人、町人一般の世襲の社会的地位などについて明言した儒学者として傑出している」と書いている³⁾。貝原益軒に関しては、益軒は「孟子の重要性を保証し、伊藤と同様に、孟子のなかに人間の行動傾向（したがって、町人の行動傾向）の普遍性についての地に足のついた哲学を認めた」とNajita（ナジタ）は評価している⁴⁾。私の考えでは、1837年に起きた大塩平八郎（1793-1837）の乱は結局、天命、仁政、正名などの孟子の思想に影響されたものだと言えると思う。なぜなら、大塩は「法外な年貢を課す役人は役人ではなく、ただの盗人だ」と固く信じていたからである⁵⁾。この『大学』からの引用文は独裁的で、非人間的な支配者は、支配者ではなく犯罪者だという孟子の有名な言説の変形として読める。そしてまた、Najitaの説に従えば、大塩の乱は「庶民の道徳的価値の擁護のための反乱」、「苦しむ庶民のための」「愛国的な行動」として思いついたものであるのかもしれない。それは大塩の乱を孟子道徳、殊に民本思想の枠組みのなかで概念化し、理解していることを意味するだろう。最後に、大塩の行動主義は「道徳的賢人の究極的な犠牲は「死」によって実現される」という考え方を極端に推し進めたものとして理解できる⁶⁾。

Najitaが仁齋や益軒や大塩その他の徳川時代の哲学者の道徳観を再解釈した言語が、明らかに孟子の哲学を匂わせているばかりでなく、現代の人権理論のディスコースにもとても適したものであるということに言及しておくことは、私の論考の文脈のなかで重要である。20世紀の日本の戦後文化のなかで、『孟子』が再び人権思想に貢献したという事実を、Najita自らが証明している。

2 伊藤仁齋の『語孟字義』に見られる仁齋の孟子思想の再解釈：徳川時代の都市文化の文脈における人間の尊厳および道德的自律性という普遍的に妥当な観念

2.1 仁齋の教育方法論に関する覚え書き

仁齋は高雅で曖昧模糊とした学説にはとても懐疑的だった。彼は道理にかなった方法論を唱道し、それに従った。『童子問』（生徒達の質問）のなかで、『論語』や『孟子』を解釈するとき、彼は道理に合わないものだけを退けて、受け入れるに値するどんな提案にも従うと、まさしく指摘している⁷⁾。これは『語孟字義』（『論語』と『孟子』に表れている概念の意味）にも当てはまる。仁齋は提案は正当性のあるものであるべきだ、つまり、思慮分別のある主張に基づいたものであるべきで、その主張は論理的に首尾一貫しており、経験と調和したものであるべきだと考えていた。もしそうでなければ、提案は空言になり、「決して経験によって確かめることはできないであろう（実に見得る者にあらず）」⁸⁾。このように仁齋の方法論と方法は相互主体的に妥当なディスコースの規準を満たしていた。このことは決して無意味なことでもなかったし、今も、ないのである。例えば、本居宣長（1730-1801）は日本の神話を正当化しようとして、経験主義の原則を大きく破って、原理主義的な国粹主義に賛成論を唱えた。

2.2 尊厳と自律性という孟子の観念の仁齋による再解釈：普遍的に妥当な思想を展開しようとする試み

『孟子』によれば、あらゆる人間は天爵、つまり、誰も彼から奪い取ることが出来ない、それに相応しい呼び方で尊厳と呼ぶことの出来る生得の価値を与えられている。誰もが持っている、人道に従い仁義や禮智を実践する能力の中に存在するこの天与の身分あるいは尊厳は、仁禮、他人、特に権力者によって人々に与えられ、彼らによって取り上げられることもある人間の地位とは区別されなければならない。さらに、『孟子』に依れば、道德的に適切な決定ということになると、人間は最終的に「道」、「仁義」

に従うべきなのであって、権力や名声の誘惑に屈したり、墮落に身を任せてはいけない。また、貧困や隠遁を避けたりすべきでもない。人間は無慈悲で独裁的な支配者や、無慈悲な父親に従うべきではない。そして、極端な場合は、全く非道德的で自分の品位を落とすような行為をするよりは死を選ぶべきである。要するに、人間は最終的に「道」や「仁義」に従うべきであり、そうすることで道德的に自律性のある人間として行動すべきなのである。『孟子』の解釈にあたって、仁齋は尊厳や自律性といったこれらの概念をほとんど引き継いで使っている。そして、そうすることで、人間の最高の価値は国や社会における彼の役割や地位なのではないということ、道德的な自律性と（普遍的に妥当な）道德規範や美德が目上の人たちの命令やただの伝統よりも重要であることを、論理的に暗示している。その結果、彼は（言外に）徳川時代の階級制度の意義を疑い、全ての人間を平等な価値をもつ存在と見なす方便を提供した。もちろん、仁齋特有の社会政治的文脈では、自尊心が高められたのはとりわけ町人であった。仁齋は『孟子』に倣って、暴君の殺害を明らかに是認していた数少ない高名な学者の一人だったので、彼の道德観や政治論の含意を誤解する余地はほとんどなかった⁹⁾。

仁齋は人間の力でどうにかできること、すなわち、道德的であることと、人間の力のおよばないこと、すなわち、天命の区別をはっきりするために、天爵の概念を取り上げている。彼は『孟子』に賛同して、人はいつも天爵に従って決断し、道德的に振る舞うことができると言っている。しかし、たとえそうだととしても、この世での地位は与えられないかも知れない。実際にそのような地位が与えられるか否かは、結局は運命である。人はこれを知るべきで、もし、このことが解れば、人は堂々としてこれを受け入れることができる。人は心安らかにこれを受け止めることができるし、また、そうすべきなのである¹⁰⁾。仁齋はあらゆる人間に天爵が具わっていると明言した『孟子』ほどはっきり言っているわけではない。しかし、それでも、『語孟字義』はこの考えを暗示している。なぜなら、『孟子』に従って、仁齋は（『語孟字義』の中で）

天爵は人間の人道に従う、つまり、仁義を実践する能力のなかであって、あらゆる人がこの能力を持っているということを当然のこととしているからである。彼はさらに人道はいつでもどこにでもあること、従って、仁義は普遍的に妥当な規範であることを強調している¹¹⁾。また、仁齋は『中庸』に従って、「天から与えられたものは人間の本質と言える」と考え、さらに、この本質は人間の仁義を実践する能力であると考えていた。孟子の専門語の中で仁義は天爵に他ならないので、この点からも仁齋は孟子の天爵という概念を共有していたことになる¹²⁾。

仁齋の興味深い独自性は、仏教や道教の道徳と違って人道はそれに従わない時でも有効だという彼の主張にある。仁齋は人道の妥当性を規範としての妥当性だと見なしていたことになる¹³⁾。私のこの解釈の根拠となったのは、次のような箇所である。『孟子』を引用しながら、仁齋は人道を大路と呼び、こう説明する。

「大路を通行するのは公家、町人、身分の高い人や低い人である。(中略)大路は、王侯、貴族のみならず商人、荷馬車の御者、身障者さえをも含む幅広い階級の人々が行く。もし、王侯貴族のみが利用するなら、それは道とは呼ばれないだろう。同様に、もし名士と賢者だけが聖人(=孔子)の教えを実践でき、無知で無名の人々ができないのなら、そのような教えは道とは言えないだろう。天下に通じる道は時空全体に広がり、一瞬といえども決して放棄できないのである¹⁴⁾。」

仁齋はさらに主張する。

「仁、義、礼、智の徳の道は、壊しがたい究極の道徳原理を有しており、天と地の間にある万物に充満し、古今に貫徹する。」¹⁵⁾

『孟子』とその天爵の概念に言及して、次のように言う。

「仁、義、礼、智は四海(=世界)に存在する万人の道徳規準として万人の心に住んでいる。我々はこれに従うことで、真の人間とな

る。これを無視すれば、たちまち禽獣のレベルに成り下がるだろう。」

これはつまり人道は普遍的に妥当な規律と徳目から成っていて、身分や地位が高い、もしくは並はずれて優秀な人間だけがそれに従うことができ、従うべきなのではなくて、すべての人間がそうすることができ、そうしなければならないということである。仁齋は庶民や商人、障害者についてさえも言及し、町人や恵まれない人たちに格別注意を払っているということは、注目に値する。

また『孟子』に倣って、徳とは慈悲、高潔さ、礼儀正しさ、そして叡智を意味するが、中でも慈悲と高潔さがもっとも重要であると仁齋は指摘し、これらの道徳規準はいつも実行されるわけではないにしてもあらゆる人間の中にあると、付け加える¹⁶⁾。これは原則としてあらゆる人間は慈悲と高潔さなどを実行することができることを意味し、そして、それは『孟子』によれば、あらゆる人間は天爵を賦与されていると主張することと同義であるので、仁齋はまさに天爵という孟子の概念を是認していることになる。彼が繰り返し使っている「達徳」という普遍的な徳を意味する言葉もこの解釈を裏付けている¹⁷⁾。

しかし、『孟子』は言わば天爵、つまり、人間の道徳的でありうる能力をあらゆる人間の最高の価値、徳として、人間のもっとも重要な特質、すなわち、人間の尊厳としてほとんど賞賛せんばかりであるのに対して、仁齋は『語孟字義』のなかで、人間の究極の価値、徳を構成するのは人間の道徳的でありうる能力であるということ、ただ、言外に暗示しているに止まっている。仁齋が実際こういう意見の持ち主だったことは、1658年の『仁説』のなかで、彼が「人の大徳」と呼ぶものを「人間の心の基礎をなすもので、人間性と人情の美質」として特徴づけていることから明らかである¹⁸⁾。『語孟字義』に関して言えば、この作品は道徳的自律性の概念を詳述することで、人間の尊厳についての孟子の考え方をもっとも明瞭に表現している。あらゆる有効性のある人間の尊厳観と同じく、孟子のそれもまた自己決定についての観念、同時

にまた道德的自律性とその側面、特に、自尊心についての観念である。従って、道德的自律性は自己決定の必要条件である。さらに、『孟子』では天爵は道德的自律性の他に自己修練の能力から成るとされていて、『語孟字義』は『孟子』を解釈して、あらゆる人は道德的に自律性のある人間として振る舞い、修練によって自分を鍛えることができるし、そうすべきであると主張し、また、これを偉大なる達成だとして賞賛しているのだから、『語孟字義』はまさしく孟子の人間の尊厳観と一致している。

仁齋は道德的自律性についての孟子の考えを引き継ぎ、唱道したという仮説を立証するために、もう少し説明したほうがいいのかもしい。道德的に自律した決定をするということは、(1) 道德的な理由のために決定する (2) 自分自身で決定するという意味を意味する。従って、道德的自律性は完全な自由や自分勝手は言うまでもなく、完全な選択の自由を暗示しているのではない。その上、道德的自律性は人の決定が（最終的に）それが支配者であれ、父親であれ、年長者であれ、他人によってなされることを許さない。それはさらに脅迫や賄賂に負けないようにさせる。要するに、それは道德と関わりのないどんな決定もどのような他律性も禁じている。すでに指摘したように、『孟子』によれば、道德的に自律した人間として生きることを決意することは、(1) 究極的に人道と仁義に従い、(2) 他人の行う不道德な決定、行動、および命令に従うことを拒否することを意味する。他人の行う決定や行動に従うか否かはその決定や行動が道德的に正当化されるかどうかにかかっている。しかし、もしそうなら、他人の言うことに従いたいから従うのではなくて、各自のもつ道德規準を忠実に守りたいからである。

これまで論証を試みたように、仁齋が人道と仁義を守ることを提唱したことは確かである。人は、自分の判断に基づき、言い換えれば、他人の意向に基づかずにものごとを決めるべきであるとも仁齋は考えていたことを論証する仕事は依然として残っている。湯と武が桀と紂を放伐した[倒した]と論じることに

て、言い換えれば、暴君を殺害することは道德的な行為であり、道德的に必要な行為であると論じることに際して、仁齋は、たぶん伝統的な日本における最も強力な大胆な道德的自律性擁護論を提出したのである。仁齋のほかに、そのような意見をあえて吐く学者は徳川時代にほんの少数にしろいたが、仁齋はその中でも格段に影響力があった。丸山真男はそのような学者を二例しか挙げていない、すなわち儒者（いわゆる朱子学者）の佐藤直方（1650-1719）と三宅商齋（1622-1742）である¹⁹。仁齋の主張のもつ類い希な社会政治的な意義は、本居宣長（1730-1801）や上田秋成（1734-1809）が行った天皇主義と国体の本義のイデオロギーへの批判はいわゆるもがな、彼らの天命という孟子の概念に対する批判を想起すれば、より一層明らかとなる。また、仁齋が公然と新儒者、特に、朱子から距離をおいたこと、天命という孟子の概念の重要性を彼らが軽視しようとしたことから距離をおいたこと、そして仁齋が天命の問題を論じたことが、多くの点で仁齋の『語孟字義』に指針を提供した陳北溪（1159-1223）の『性理字義』（＝「朱子学的用語」の意味）と著しい対照をなしたということは、彼の立場のもつ意義を増しているのである。もう一つの論点が特に考察に値する。仁齋は、『孟子』よりも更に考えを進めて、下層出身者——つまり庶民を意味するのであろうが——にさえも専制君主を排除する道德的義務があると考えていたのである。次の一節は全文を引用するに値する。

「人類のために残酷なことを追放することは仁である。たとえ湯と武が桀と紂に反旗を翻さなかったとしても、そして後者の悪が持続していたとしても、湯と武の同類のほかのものが彼らに罰を加えただろう。上の支配階級の者がそうしていなかったならば、下の庶民がしていたであろう。」²⁰

このように、人が従うべきは支配者や政府ではなく、道德（道、仁）であると仁齋は間違いなく主張している。この主張に基づき、仁齋は、“忠”を「服従」として解釈せずに、程顥の言葉引用しながら、尽己（己を尽くす）と解釈

している²¹⁾。これは批判的な忠義という古典的な儒家の概念を暗に意味したのである²²⁾。更に仁齋は『孟子』にさりげなく触れながら、持って生まれた道徳と自尊心があれば、盗人、悪党、あるいは乞食といえども不道徳な行為をしたり、墮落しなくてもすむだろうと指摘する。このように、仁齋も、『孟子』と同じように、道徳的自律性を維持することは命を維持することよりも重要でありえるということをほのめかしているのである。これに関連して、上の引用文が想起されるべきである。それによると、「障害者と女性」でも道に従うことが可能である、言い換えれば、道徳的な自律性を示すことが出来るのである。最後に、大部分のいわゆる儒者たちと同様に、仁齋はすべての種類の利己的な動機に、特に、「一人の私情にあらず」と言って利己的な野心に従うことに激しく反対した。²³⁾利己的な決定や行動が道徳にもとづかず、道徳的な自律性をあらわすものでないことは説明を要しない。

ジョン・アラン・タッカーは、その『語孟字義』の翻訳において、ある一つの表現、すなわち、「文字通り」「心の主人」²⁴⁾を意味する「心の存主」を「道徳的な自律性」と翻訳しきえしている。しかしながら、仁齋が実際は道徳的な自律性という孟子の概念を提出して擁護していることを示すのに十分な証拠が与えられているはずなので、タッカーの翻訳を弁護する必要はない。

2.3 町人のコンテクストにおいて普遍的に 妥当な観念としての『孟子』の道徳の仁齋 による再解釈

哲学的なテキストが都市文化の関数であったり、都市文化によって影響されたりするいくつかの方法。ほんの少しだけ例をあげると、テキストは、

- (i) 町人によって書かれる。
- (ii) 町人のために書かれ、そして/又は(主として)町人に語りかける。
- (iii) 都市文化の条件、そして、又は特徴を示し反映する。
- (iv) 都市文化に関するものである。

- (v) 町人に相応しい話題と問題を取り上げる。
- (vi) 市民の生活に意味と価値を与え、市民の生活に意義があるとみなすことを目指す。
- (vii) 都市文化の発展に影響を与えることを目指す。

特別な場合は、これらの関数のいくつか、あるいは全てさえもが同時に生じるかも知れない。このように述べることは、正統マルクス主義の方法はいわずもがな、新マルクス主義の方法論に追随することを意味しない。マルクス主義の方法論との有意差は、これらの方法が次のことを承認していることにある、すなわち、あらゆる種類の純粹に唯物論的な存在論は不十分であり、人間の思考は、一方で物質的で、社会政治的で、経済的な条件の反映と、他方でいくつかの実践的で、きわめて政治的なユートピア思想との結合としては説明できないということである。しかしながら、都市文化の物質的経済的な条件は、都市で発展し推奨された哲学への影響において重要な役割を演じたのである。伊藤仁齋の『語孟字義』の場合、(i), (ii), (iii), (v), (vi), (vii) が疑問の余地なくあてはまる。もちろん、人間の尊厳と道徳的自律性という仁齋の概念に関する限り、(vi) と (vii) が特に重要である。しかしながら、いわば大宇宙的な発言をすることはとても簡単だが、ことが都市文化が仁齋の道徳に与えた影響についての多少なりとも詳細な説明ということになると、少なくともある程度は推測に頼らざるをえないのである。このように、たいていの場合、上掲の七つの点をより詳細に吟味しても、ほぼもっともらしい結果を許すことになるだけである。

仁齋は、いわば、本当の町人であった。同時代のすべての儒学者とは著しく異なり、彼「だけが仏教徒や武士の育ちでなかった。」²⁵⁾仁齋の父親は商人であり、母親は評判の高い連歌師の娘であった。この出自は、仁齋が武士道に対して目立った同情を示さなかったことを理解するのに役立つかもしれない。例えば、山鹿素行(1622-1685)とは著しく対照的に、仁齋は徳川時代の侍、いわんや浪人の実存的な危機に固有の問題を解決するのに役立ちうる理論を開発することを試みようとはしなかった。『童子

問』において、仁齋は疑う余地なく戦争の技芸よりも平和の技芸を好み、こうして間違いなく武士道よりも市民文化に好意的であった²⁶⁾。しかしながら、商人の出自であるにもかかわらず、仁齋自身は商人になりたいとは全く思わなかった。彼の興味は学問にあり、『孟子』を研究したおかげで、営利の追求が正当化しうるかどうかの問題をほとんど完全になおざりにするに至ったことは明らかであった。自ら商売に従事したり、商人、金貸し、あるいは職人と密接なつながりを持っていた徳川時代の他の知識人に反対して、彼は商売を正当化しようとは試みなかった。仁齋が京都という古都でしかも皇居（これも1602年に建てられた二条城という将軍のお城から余り隔たっていないところであったが）の近くで暮したこと、そして彼が何人かの公家を知人とみなしていたことも商人固有の問題に対する彼の関心の欠如に貢献したに違いない。このことは、都市・大坂における異なった都市環境と大坂のいわゆる商人高等専門学校（大坂流町人学問）である懐徳堂のことを考慮すれば、特に明らかとなる²⁷⁾。この高等専門学校の会員たちは、合理的に利潤を得ることは社会のためになり、従って実際に美德であると公然と主張した²⁸⁾。仁齋の家系と社会的な有力な知人が彼の学問観を実現するのに役立ち、そのことが今度は彼の教えに対する幅広い興味を確保するのに有利に作用したのである。仁齋は意図的に独立した学者として暮し、真に私塾の名にあたいする高等専門学校を設立し経営したのである。仁齋は、自己の独立性を護って、熊本の大名による申し入れと招待を断りさえたのである。

要するに、この『語孟字義』の作者は町人ではあったが、商人、金貸し、あるいは職人に固有の都市問題や、都市で権力を握っていた侍に固有の問題に目立った興味を示すには至らなかった。彼が少しでも特別な同情を抱いたとすれば、それは学問とたぶん貴族（公家）に対してであった。

こういったことすべてにもかかわらず、まさに特定の集団固有の問題に対する興味の欠如が原因にもなって、仁齋の『孟子』の再解釈は町人の生活に意味を付与したのである。というの

は、仁齋は、町人のことを、侍と公家を含む他のすべての人間と同じ道德的能力、同じ尊厳と自律性に恵まれた人々だと考えたのである。このように仁齋は人間と人生の究極的な価値と重要性を決めるのは、実際には社会経済的な職階制ではなくて（その結果として、侍を頂点に農民と職人が後に続く商人を底辺とする幕府の4階層からなる制度でもなく）、道德であり、非人間的な政治制度は、社会経済的な身分とはかわりなく、あらゆる道德的な人物こそが打倒できるし、打倒すべきであると暗示したのである。このことが意味するのは、仁齋の『孟子』の再解釈は、仁齋の出自と育ちおよび、彼が生きた都市文化を反映したということである。とはいっても、それはほんの一般的な意味においてにすぎないのであり、すなわち、いわば差別された人々の地位を差別した人々と同等のレベルまで高める試み、言い換えれば、究極的に人間はすべて等しい価値をもっているということを示す試みとしての意味においてである。

またこのことは、仁齋は、そのような考えを展開することで、単に利己的な興味を追求したわけではなかったということの意味する。特に、彼の道德は権力への関心の結果ではない。それは、個人的なあるいは特定の質問に対する個人的な答えを過剰に一般化したものではないのである。仁齋が打ち出したのは一般理論であって、幕府道德、侍道德、浪人道德、商人道德、あるいは町人道德、いわんや、国学（民族主義的、国家主義的）道德といったすべて個人的で集団的な利己主義によって決定された道德ではなかった。仁齋の道德観が都市文化を反映している限りにおいて、それは合理的、批判的にこの文化の複雑さを反映している。しかしながら、このことが仁齋の道德観が正確にこの文化を叙述しているということを示唆しているわけではないのは、まさにその批判的な特質のためである。このように、自分の道德観は普遍妥当であるという仁齋の主張はしごくもったものである。

この道德が基本的な人権哲学と一致しており、現に、19世紀の日本人の知識人（例えば、中江兆民1847年-1901年のような）により一種の人権哲学として解釈されたことは²⁹⁾、文脈化

が、普遍妥当な人権という観念を疑わしめるどころか、むしろその有効性の強さを示すという事実を証明している。仁齋を解釈することにおいて、文脈化が暗示するのは、任意の文化のもつ複雑さと内在的な異種混交性を明らかにし、自分の文化の特徴をその成員が合理的かつ批判的に反省したうえで各自の選択をする可能性を明らかにし、原理主義を正当化することを望まないあらゆる種類の文化相対主義のもつ不合理性を示すことである。日本の特定主義道徳、特に天皇主義的な国学の道徳は、このことをより一層明らかにしている。というのは文脈化が示しているのは、そのような道徳が実際に生じたのは、例えば、自己確立や政治権力への特定のあるいは利己的な興味を、少々無批判に、いくつかの点では非合理的なまでに追求した結果であるということなのである。

仁齋の弟子たちは「約3千人に達したと言われて」いる³⁰⁾。1681年から1689年までの間に、仁齋の高等専門学校である古義堂の初見徴(入学許可登録簿)には、日本の全国各地からやって来た729名の学生の名前が記録されていた。1681年から1687年にかけて、これらの学生の大部分、すなわち59%が町人で、そのうち29%が内科医、21%が商人であった。更に、学生のうち、侍は24%、浪人は15%、僧侶は6%、農民は2%であった³¹⁾。

時々、仁齋は公家たちの招待に応じて、古義堂以外の場所でも講義をした。こうして、仁齋の講義は様々なグループの人々を惹きつけ、彼らに向けられて行われたが、このことは、彼の教えのもつ公平性と一般性を示すもう一つの指標として理解できるだろう。このこともまた、多くの同時代の学者の研究と仕事とは著しい対照をなしている。彼らが講義したのは主として特定のグループであり、彼らが解決しようと試みたのは各グループ固有の問題であったからである。西川如見(1648-1724)の書いた1919年の『町人袋』は端的な一例である。³²⁾その他に一種の武士、特に浪人の道徳を展開した山鹿素行(1622-1685)や、幕府を擁護した理論家である山崎闇齋(1618-1682)がいる。闇齋の学校は仁齋のそのの近く、通りの反対側にあったが、闇齋自身はある程度有名になってしまっ

からは、しばしば江戸、すなわち政治権力の中心に住みながら講義した。このこともまた、たとえ環境が酷似していても同じ信念を導く必要がないこと、すなわち、文脈化といえども、それを滑稽なほど極端にまで推し進めない限り、文化的相対主義の妥当性を証明できないこと示している。

しかし、もしそうなら、仁齋の道徳観は、どのような意味でその時代の都市文化、すなわち仁齋の京都に特有の条件を反映しているのだろうか。

3 結 論

仁齋は(i)町人であった。(ii)彼は町人のためだけではないとしても主として町人のために講義した。(iii)教えることにおいて、仁齋は、京都の社会政治的なあるいは文化的な条件から恩恵をうけただけでなく、それを批判的に反省した。京都は、古都であったので、大阪や東京よりも幕府の権力から比較的独立しており、政治的により自由であった。また、京都は学問と芸術の長年に渡る複雑な伝統を誇っており、このうえもなく種々様々な階級の人々が住んでいた。批判的に反省されたこれらの環境は、総合的で根拠の確かな、従って妥当な道徳を展開するのに好都合であった。(iv)もちろん、この道徳は一般的な道徳である限りにおいてのみ都市文化に関係していた。上で指摘したように、仁齋が、どちらかという特定集団のための道徳に到達しないで済んだ原因は、京都に見られたような時代の複雑な状況を、彼が合理的に反省したことにほかならない。(v)しかしながら、彼は町人に関連した固有の話題と問題に取り組み、実際に(vi)市民、特に職人と商人の生活に意味と価値を与え、(vii)都市文化の発展に影響を与えることを意識的に目指しさえした。官職に就かないでいるという決意は正当であると確信しようと務めながら、仁齋は「優れた貢献をしない」君子は「国に対してささやかな貢献をするであろう。」と述べた。³³⁾実際、少々一般的で抽象的ではあるが、仁齋の哲学的道徳が町人、特に職人と商人に対してもつ重要

性はいくら評価しても評価しすぎることはないほどである。人間はすべて人道に従うことができ、従うべきであり、仁義を實踐することができ、實踐するべきである、このことは人間の究極の価値を構成するという彼の教義は、人間はすべて究極的に平等であるといことを暗示していた。また、人間の行動を決定すべきは政治権力でなく、道德であるといことを暗示していた。ちなみに、このことは仁齋が孟子の民本という概念、すなわち政府は人民の正統なる利益のためにあり、それに基づくべきであるという概念を唱道していたという事実と大変よく合致していた。

一般哲学的道德は、それに有効性があるなら、特定の条件を反映することしかできないはずがない。この意味で、一般哲学的道德は、日常的な道德からはかけ離れているようにさえ見えるだろう。実際、それは文化相対主義者たちが期待するような話題ではない。彼らは、自分たちの見解を裏付けるために、少々怪しげな事例、すなわち非合理的な、形而上学的な、漠然とした、曖昧模糊とした、あるいは原理主義的な理論を否応なしに差し出すことができるだけである。確かに、社会政治的、文化的な環境は普遍的に妥当な哲学の発展を助長したり、あるいは逆に邪魔したりできるが、そして京都の場合は、両方が生じたのだが、言葉の厳密な意味で、そのような環境は普遍的に妥当な哲学を因果関係的に決定することは決してできないのである。

なお、大阪市立大学の山崎弘行教授には筆者のドイツ語訛りの英語を日本語に置きかえるという退屈な作業を引き受けていただいた。この場を借りて山崎教授にお礼申し上げたい。

注

1. Najita, p.25.
2. Najita, p.43.
3. Tucker, p.1.
4. Najita, p.45.
5. Quoted from Najita, p.294.
6. Najita, pp.297-298.
7. Dojimon, ch. 3, sec. 45. Quoted from Yoshikawa,

- p. 22.
8. GMJ, pp. 116 and 16, Tucker, pp. 73-75; cf. also Tucker, pp.99-100.
9. GMJ, pp. 78-79, Tucker, pp.191-192.
10. Tucker, pp.90-91.
11. GMJ, pp. 26-30, Tucker, pp.93, 95-96.
12. GMJ, pp. 48-53; Tucker, pp.134-142. See also Yoshikawa, pp.30-31.
13. GMJ, pp. 26-30, Tucker, pp.95-96.
14. GMJ, pp. 28-29. Tucker, p.96.
15. GMJ, p. 74. Tucker, p.185.
16. Tucker, p.111.
17. Tucker, pp.111, 117, 139, 179, 225-226.
18. Quoted from Tucker, p.44.
19. Maruyama, p.37.
20. GMJ, p. 79. Tucker, p.192.
21. Tucker, pp.163, 167.
22. See also Dōjimon, ch. 2, sec. 39, and Yoshikawa, pp.12-13.
23. GMJ, p.79, Tucker, p.191.
24. Tucker, pp.155-156.
25. See Tucker, pp.40-41. Sometimes, Jinsai called himself a “commoner.” In the postface to his *Kogaku sensei wakashū* 古学先生和歌集 and among his neighbors, he styled himself “old commoner.” See Yoshikawa, pp.26-27.
26. Ch. 2, sec. 31, trans. Yoshikawa, p.12.
27. Najita, pp.2-3.
28. See Najita.
29. See Matsumoto 1978 and 1984, and Tucker, p.16.
30. Yoshikawa, p.11.
31. Rubinger, pp.53-55. Tucker, pp.13-14, note 28.
32. See Najita, pp.48-59.
33. Quoted from Yoshikawa, p.28.

参考文献

Chan, Wing-tsit, trans. *Neo-Confucian Terms Explained: The Pei-hsi tzu-i [Beixi ziyi] by Ch'en Ch'un, 1159-1223*. New York: Columbia University Press, 1986.

- Chen Beixi 陳北溪. Xingli ziyi 性理字義. See Chan.
- GMJ = Itō Jinsai 伊藤仁齋. Gomō jigi 語孟字義. In *Nihon shiso taikai* 日本思想体系33, ed. by Yoshikawa Kojirō 吉川幸次郎 and Shimizu Shigeru 清水茂. Tokyo: Iwanami shoten, 1985, pp. 11-168.
- Maruyama Masao. *Loyalität und Rebellion (Chusei to hangyaku 忠誠と反逆)*, edited, translated, and annotated by Wolfgang Schamoni and Wolfgang Seifert, München: iudicium, 1996.
- Matsumoto, Sannosuke. "Nakae Chōmin and Confucianism". In Nosco, Peter (ed.), 1984, pp. 251-266.
- Matsumoto, Sannosuke. *The Idea of Heaven: A Tokugawa Foundation for Natural Rights Theory*. In Najita, Tetsuo, and Schreiner, Irwin (eds.), 1978, pp. 181-199.
- Najita, Tetsuo, and Schreiner, Irwin (eds.). *Japanese Thought in the Tokugawa Period, 1600-1868: Methods and Metaphors*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- Najita, Tetsuo. *Visions of Virtue in Tokugawa Japan: The Kaitokudō, Merchant Academy of Osaka*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987.
- Paul, Gregor. *Konzepte der Menschenwürde in der klassischen chinesischen Philosophie*. In Siegetsleitner, Anne, and Nikolaus Knoepffler (eds.): *Menschenwürde im interkulturellen Dialog*. Freiburg i. Br.: Verlag Karl Alber, 2005, pp. 67-89.
- Paul, Gregor. *Philosophie in Japan*. München: iudicium, 1993.
- Paul, Gregor. *Zur Kritik Itō Jinsais an Ontologie und Ethik der Shushigaku*. Tokyo: OAG aktuell (Nr. 38), 1989.
- Rubinger, Richard. *Private Academies of Tokugawa Japan*. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Tucker, John Allen. *Ito Jinsai's Gomō jigi and the philosophical definition of early modern Japan*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1998.
- Yoshikawa, K. *Jinsai, Sorai, Norinaga: Three Classical Philologists of mid-Tokugawa Japan*. Trans. Kikuchi Yuzo. Tokyo: Toho Gakkai, 1983.

Establishing Universal Ethics in the Context of Urban Culture : The Notions of Human Dignity and Moral Autonomy in Itō Jinsai's 伊藤仁齋 Gomō jigi 語孟字義

Gregor PAUL

(translated by Hiroyuki YAMASAKI)

There are different approaches to the question of whether or not there exist universally valid ethical or moral norms, or – which is only a particular case for this question – whether there are universally valid human rights. One attempt to negate the question is to ask for its contextualization. The basic belief behind this demand is that ethical values are a function of their genesis. In other words, that they differ according to place, time, and authorship of their origin, and can hence not be universally valid. Since one cannot get an “ought” from an “is”, this argument is untenable. However, because of the relevance of the topic, it is worthwhile to also provide detailed case studies. In the following, I shall thus “contextualize” the notions of human dignity and moral autonomy. I shall do so by analyzing and explaining respective philosophies put forward in urban cultures, and in particular by analyzing and explaining Itō Jinsai’s interpretation of the Mencius as presented in Jinsai’s Gomō jigi. I try to show that far from being a means of refuting human rights universalism, contextualization, if indeed carried through, actually provides empirical evidence in favor of it. I thus want to beat contextualists by their own means.

Keywords : Jinsai, urban cultures, moral norms, contextualization, universalism