

## 「懷徳堂思想と民衆」

宮 川 康 子

### 一 はじめに

享保九年（一七二四）、大坂という商業都市空間に町人たちの力で設立された「懷徳堂」は、十八世紀徂徠以後の日本思想史において特異な光彩をはなつ存在である。五同志とよばれる富裕商人たちによって設立され、また以後の経営もこれらの商人たちの資金の運用によって支えられていたという事実は、懷徳堂がまさに「町人学問所」とよばれるにふさわしい存在であったことを示しているだろう。そしてこの事実から、懷徳堂思想はいわゆる「町人道」「町人思想」という枠組みのなかで論じられることが多かった。すなわち都市富裕商人／上層町人という階層の思想形成という視点から、その思想的特質が問われてきたのである。おなじく「町人思想」を代表するといわれる石門心学との関連でいえば、懷徳堂は富裕な都市商人層を代表し、心学はより貧しい庶民階級の思想であるという見方が一般的であったといえよう。それゆえ懷徳堂の思想はどちらかというと武士的、支配的イデオロギーに近く、庶民の生活感情に密着したものではないというのが大方の評価であったように思われ

る。しかしことがらはそれほど単純なものではない。

一例をあげれば、富裕町人層の経済力をバックにしているとはいえ、懷徳堂の思想的基盤を確立した五井蘭洲、およびその後継の中井竹山・履軒兄弟は、商人の出身ではなく、また自覚的に商人階層の自己意識を代弁するものたちでもなかった。またその周辺には、懷徳堂の生んだ異才富永仲基や、井狩雪溪など、商家の出身ではあっても、一生を巷間の学究として生きた隠君子たちがいる。彼らはそのような自分たちを世の「逸民」と称した。幽人中井履軒の生涯はまさにこのような彼らの生を象徴しているだろう。懷徳堂を出て水哉館という塾を開き、借家住いを転々とした彼は、町内の人別からも抜かれ、生涯を竜野脇坂家中という身分ですごした。そのため死亡届を提出することもできず、その死は結局竜野へ出立というかたちで処理されたのである。彼らはいわば既成の社会秩序のなかに身のおきどころがないあふれもののような存在であった。

それに対して、石門心学は商人としての職分に根ざし、商人による商人のための学問を自覚的に追及するものであったが、それが武士的なエトスを一方に範型としてもち、江戸においては武士たちの

なかに広汎な信奉者を獲得していったというのも周知の事実である。このことだけを考へても、懷徳堂學と心學との違いは、たんにその担い手の社会的階級の差異に還元しえないものを含んでいといえるだろう。

「町人思想」という枠組みをはじめから設定してしまふことは、このような問題をみえにくくしてしまふおそれがある。むしろ私は、この「道」を説く二つの言説を、十八世紀の大坂と京都という都市空間にうまれた異なるタイプの社会的言説としてみていきたい。先行する崎門や仁齋學、徂徠學などの知的權威との關係、また幕藩体制下の支配權力と社会秩序との關係が、その言説構成の上にどのようにあらわれているのか。またそこにおいて「民衆」がどのように対象化され、言説化されるのか。それは政治的權力と經濟力、文化的財とが、かならずしも一つの支配階級の独占ではなかった近世日本における知識人界の形成にかかわる問題でもある。

ここではこのような視点から、「懷徳堂」の民衆教化思想の特質を石門心學と対比しつつ考へてみたいとおもう。

## 二 懷徳堂という空間

懷徳堂が設立され、また石田梅岩がはじめて京都に開筵した享保という時期は、日本思想史がその舞台を大きく転回させた時期だといつてよいだろう。ひとくちでいえば、林羅山、新井白石、伊藤仁斎、荻生徂徠といった鴻儒といわれる思想家たちが占めていた学園の舞台上に観客が上り始める、あるいは客席自体が舞台の一部となつていくのである。そしてそこでは學問の意味と目的があらたに問い

直されていく。このような時代に、懷徳堂の學問領域がどのような経緯を経て、どのようなものとして構成されていくのか、それをもつとも象徴的に示しているのは、懷徳堂官許と懷徳堂の二つの定約をめぐる問題であらう。

周知の通り、懷徳堂を従来の私塾や郷學から區別し、特徴づけているのは、それが幕府の官許を得た學問所であるという事実であった。官許を得るといふことは、一方では幕府の權威によつて學問所の威信をたかめることであり、具体的には、その用地が除役地になることによつて、町内にありながら町の支配を離れるということを意味した。このような權威主義的ともいえるいきかたには、初代學主三宅石庵をはじめ反對する人も多かったし、町内ともさまざまな摩擦を引き起こしている。そもそも三宅石庵が考へていたのは、それまで彼が大坂市内に開いていた私塾と大差のないものであったのだろう。しかし石庵のそのような態度にもかかわらず、粘り強く官許を得るために奔走したのは、中井竹山・履軒の父中井楚庵と、富永仲基の父富永芳春他五同志の一部であった。そしてこの官許學問所の構想を受け継いでそれを發展させていくのが中井竹山である。竹山のつぎの言葉には、彼らのめざした學問所の理念がどのようなものであったかが端的に示されている。

愛許學校の義は、世間を懸離れ別段の義、惣て当地三郷の内由緒有之除地無役所の家と申も皆町人にて候、市中住居にて帶刀務致し身分は儒者にて、其の儒業は則、公儀より被仰付候役目にて何方の家来にても無之無祿の牢人にて、公儀より一種の御用の端をも被仰

すなわち幕府権力と直接結びつくことによって、竹山は「儒者という身分」を既成の身分秩序のなかに切り開こうとしているのである。しかもそれはたんに町人から武士へとという上昇志向を意味しているのではない。どこかの大名に召し抱えられる儒官としてではなく、あくまでも「何方の家来」でもない「無禄の半人」として、「公」的な発言をなしうる儒者という階層が構想されているのである。懷徳堂が町内に存在しながらそこにつくりだした「世間を懸離れ」た空間は、まさにこのような知識人界の具体的表象であったといってもいいだろう。

しかし享保二十年の懷徳堂定約においては、このような志向はそれほど明確にうちだされてはいない。三星屋中村良斎の手になるこの定約は、まず第一条に官許学問所であることを明示して、公儀へのご恩を忘れぬことを挙げ、つぎにそれにふさわしい学問所として、「四書五経其外道義之書を講談」して、人寄せのために詩文の講釈などをせぬことを明記している。しかしそれと同時に、月に二度の同志の会合を定め、そこでは翁問答、孝子伝、集義和書など仮名書を読み、且つ世間の美事物語などをして、書物不案内の人をも道にいざなうことがうたわれている。一説によると三宅石庵は講説よりもむしろ座談を好んだといわれており、このような同志会のありかたこそ、従来の商人を対象とした私塾の姿を反映するものであったのかもしれない。また子供の教育については、土農工商医家のそれぞれの職分を第一と考え、とくに才能のある子供については、親の

了解を得たうえで、学問成就の道を進ませることが注記されている。<sup>(3)</sup>

この定約は先にもいった通り中村良斎の草稿にもとづくものであるが、実は三宅石庵の存命中にはいまだ決定稿として採用されてはいなかった。「余り不定候に付、先師(石庵)にも御了簡有之、門弟四五輩へも各試書致出し候様被命候所、未定之内先師卒去」という文面から察すると、すくなくとも三宅石庵の学主時代には、懷徳堂の学問所としての性格、およびその進むべき道については教授・同志間でもさまざまな意見の相違があり、かならずしも統一がとれてはいなかったといつてよいだろう。しかし三宅石庵の死後、五井蘭洲が懷徳堂の学問の実質的指導者となるにおよんで、懷徳堂は、それまでの鶴学的折衷主義を脱し、はっきりした学問的指標を得ることになる。

この五井蘭洲、中井竹山・履軒が中心になってまとめられたのが、宝暦八年の懷徳堂定約附記である。これは学主世襲の禁を解くのがその主な目的であったが、注目すべきは学主・助教などの人選にかわるつぎのような一節である。

但し、学間に流儀は有間敷事に候へ共、近年子思孟子を譏り、三教一致と申など、別に一流を立候異説時行申候、个様之学問は、縦ひ才徳高名之人にても、主意相違いたし候へば、相頼候事可為無用候、勿論決而学主に致し申間敷候。

ここで「子思孟子を譏り、三教一致と申す」といわれているのは、具体的に伊藤仁斎、荻生徂徠の古学派と、当時民間に興ってきた

石門心学をさしているであろうが、懷徳堂はそれらとのあいだに境界を引き、吾党としての学問を確立していくのである。

懷徳堂がいれば私家版「異学の禁」として引いたこの反古学、反心学という境界がどのような意味をもっているのか、それは懷徳堂学の特質を考えるうえでさまざまなアプローチを可能にするだろうが、今ここで注目したいのは、懷徳堂という知識人界の成立にとって、この二つの勢力がいわゆる文化市場において競合していたという事実である。徂徠学の流行という現象は、関西においては江戸よりおくれて元文の初年から延享、寛延のころまで十二、三年の間とされている。五井蘭洲の『非物篇』草稿、井狩雪溪・富永仲基の『論語徴駁』などは、この関西での徂徠学の大流行にさきがけて書かれており、中井竹山の『非徴』にいたる反徂徠の運動は、まさに徂徠学流行という都市文化人をまきこんだ現象との関いであつたといつてよい。一方、石田梅岩が京都車屋町にはじめて講筵を開いたのは、懷徳堂設立におくれること五年の享保十四年（一七二九）のことであり、『石田先生事蹟』には大坂の渡辺町座摩社のお旅所や備後町の弁当屋などでも、梅岩が講席を開いたことなどがみえるという。このように懷徳堂とまったく重なった領域でくりひろげられる心学の活動は懷徳堂にとつても無視することのできないものであつただろう。

言葉をかえていえば、享保から寛政にかけての時代は、ある程度の文化的財を蓄積した知的市場が爆発的に拡大した時代であるといえる。大坂という都市だけについて考えてみても、初めは講釈師とよばれ、他の遊芸の師と同一視されていた儒者が、享保以降儒者と

してその数を増やし、延享年間「難波丸綱目」には十四人、また安永年間の「浪華郷友録」では四十九人を数えるようになる。ちなみに寛政年間再刻の「郷友録」をみると、まずはじめに「儒家」として記されているのは四十四人、その筆頭は中井竹山とその二人の息子、そして中井履軒である。さらに注目すべきは、「聞人」という綱目で、それは「官吏、候臣、商人、あるいは隠士など」余力に文芸をたしなむものをいい、そこには懷徳堂の山片蟠桃、加藤景範ら、実に八十五人も名があげられている。（なお上田秋成は医家の目に記されている。）これらの事実をみても、当時商人から武士まで、身分階層をこえた広い範囲にまたがる都市型知識人層が形成されていったことがわかるだろう。

仁斎・徂徠の学問の流行は、このような民間の文運の隆盛を背景とし、その学問的自覚をうながす役割をはたしたといつてもいい。とくに徂徠の古文辞学はそのような好学の青年たちになび風を巻き起こした。

懷徳堂は一方ではこのような既成の学問權威と対抗して、儒家的知を変容させつつみずからの知的領域を切り開き、また一方では、平易な道話を通じて民心を魅きつけていく新興の石門心学に対しては、その儒家的正統性を主張していかねばならなかったのである。

### 三 反仁斎思想の意味

懷徳堂の「反古学」という場合、どうしてもそれが『非物篇』『非徴』に代表される激しい徂徠批判に集中していくのは当然のことであるが、反仁斎思想のもっている意味もまた見過ごすわけにはいか

ない。ことに仁斎が切り開いた「日用人倫の道」の地平は、日用道徳の実践を前面におしだす懷徳堂や石門心学にとって重要な意味をもっていたといえるだろう。すくなくとも道を卑近にとらえるその視点は、民間の学に志す者たちに、「道」について語る可能性を開くものであった。そしてまた京都町衆から諸侯・公家にいたるまで、門弟三千人といわれた古義堂の知的空間は、あたらしい知識人層の形成を準備したといってもよいであろう。五井蘭洲の父五井持軒は仁斎に学んでおり、五井蘭洲もまた二十才のころ東涯に入門している。<sup>⑤</sup>元禄期以降、京都大坂において学問に志す若者たちにとって、伊藤仁斎・東涯はまさに鴻儒として伝説的存在であったのである。このような知的権威に対して、懷徳堂および石門心学は、どのような立場から、反仁斎の思想を展開していくのだろうか。

五井蘭洲には『非物篇』とならんで、『非伊篇』という仁斎批判の一書があるが、これには「宝暦十一年（一七六一）病中の作」と記されており、蘭洲最晩年の著作であったことが知られる。また富永仲基にも散逸して今見ることはできないが伊藤東涯の『用字格』批判があった。このような懷徳堂周辺の反仁斎思想の特質をみるまえに、まず仁斎思想がどのような文脈でとらえられていたのかをみておく必要があるだろう。中井竹山は『非徴』の総非冒頭で、近世の思想状況を総括してつぎのようにいう。「但文章の道は、榛塞未だ闢けず。故にその立言滅裂、覲るに足る者なし。仁斎の京師に起るに及び、首に異説を倡え、門戸を創立し、称して復古の学と為す。また始めて文章を知り、頗る侏離を夏音に化す。（中略）ここを以て古学の名、竟に海内を動かし、しかして徂徠（そらい）おこる。」<sup>⑥</sup>ここには仁

斎と徂徠をすでに古学の系譜としてとらえる視点がある。そしてその始祖としての仁斎の位置づけにはふたつの側面があった。第一は「文章の道」をひらいた者としての仁斎。ここでいわれている「文章の道」とは、文献批判的視点をもって中国古代の書をたたく読み切る文章力をいっているのであろう。そして第二に、反宋学の異端の門戸をひらいた者としての仁斎。仁斎の鴻儒としての知的権威はその「文章の道」にあり、懷徳堂の知識人たちはこのような仁斎の「文章」への視点を継承しつつ、その反宋学的立場を批判していくのである。

蘭洲の『非伊篇』における仁斎批判の要点をまとめてみると、まず仁斎学は孟子の四端の説だけをとりだして自説を立てたものであり、修己治人を為さない「陳熟緩慢之論」であるといわれる。たとえば「慈愛惻怛の心内外遠近至らざる所無し」といえば、それは釈氏の大慈大悲とかわらないし、また「忠信を以て主と為す」といっても、ただ口に忠信を唱えるだけでは、それは老婆の念仏のようなものにすぎないではないか。すなわち仁斎の学は、人倫日用の道を口でいいながら、その実践のための方法／工夫を説かないと非難されるのである。そして、これらはすべて理、心、持敬、存養などの朱子学的タームを強いて退けようとする論争的契機に起因するもので、畢竟それは「字句に拘泥し」「言語において争う」議論のための議論にすぎないという。<sup>⑦</sup>

これは一見浅見綱斎の仁斎批判と通ずるところがあるが、その違いは、それが朱子学擁護自体を目的としているわけではないという点である。中井竹山は「愚はかねて臆見ありて、朱説に従わざるこ

とままあり」といい、「山崎の一派の如く、片言双辞の程朱を犯すのあれば、怒眼盛氣その当否を積するを待たず」というが、このような態度は五井持軒以来の伝統であった。彼らの朱子学への信奉は、そのような字句解釈にではなく、その「全体本領の所」へ向けられているのである<sup>9)</sup>。

朱子学の「全体本領」とは、すなわち儒家的知をもって善を明らかにし、今この世界に道を実現していくことであろう。彼らの仁斎批判の基礎にあるのは、道の言説を「古え」へとむけられた解釈学的視線から切り離し、「今こゝ」での道の実践という目的に即してその有効性を問う視点である。すなわち「文章の道」は古えから今へと置き直され、朱子学的形而上学とそのタームは、このような目的合理性にそって読み変えられることによって、新しい学知を基礎づけ、社会的な言説を構成していく基盤となるのである。

このことをもつとも象徴的に示しているのが「明鏡止水」という心のメタファーであろう。崎門の敬の哲学や梅岩の心学にとつては、この明鏡止水は到達すべき心の境地のメタファーである。仁斎がこの言葉をもつとも嫌ったことは有名だが、それは活物である心を死物に譬えることになるからであった。それに対して、五井蘭洲は、仁斎がこのような比喩的な言葉までも忌避するのは、やはり論争的契機による文字への拘泥であると批判しながら、そのメタファーをつぎのように読み解くのである。すなわち仁斎自身が「聖人成徳之至、理明らかに心定まる」といっているそのような心の状態が明鏡止水に譬えられているのであって、止<sup>10)</sup>死なのではない。たとえば仁斎自身、心が暗昧慘々とした状態のときによく理を見、事に処す

るの精詳なることができるだろうか。また心が騒擾粉々としているときに、よく義理を弁ずることができようか。仁斎がもし心の明静を欲しないのだとしたら、どうしても道を議することなどできよう<sup>10)</sup>。

この蘭洲の理解はごくあたりまえの常識的な宋学解釈を代表しているといつてよいだろうが、明鏡止水がけつして最終的に到達すべき絶対的境地とはとらえられていないという点に注目したい。「一旦豁然」あるいは「本心を悟る」という飛躍はここにはない。むしろ学問をし、道を議論するための前提として明静な心が求められているのである。蘭洲の「性理解」には、おなじく明鏡止水のたとえをかりながら「心存するときは義理の精微曲折鏡を以て物を照す如くにして、致知もつともなしなく、義理次第に明らかになれば云々」とあり、これをみても明鏡止水は目的ではなく学知の基礎としてとらえられていることがわかるだろう。そして格物窮理の概念はこの学知の拡充という新しい様相のもとにとらえられてくる。一々の物事に即いて理を推究していくことは、心へと収斂していくのではなく、客観的な知識の獲得という方向にむかうのである。知識人としての「儒者」の職分は、このような正しい知識にもとづいて「道」を明らかにしてみせることに他ならない。そして彼らはこのような知にもとづいて、経世論を語り、宇宙論を語り、異端・無鬼を語っていくのである。

一方心学の場合であるが、石田梅岩は『都鄙問答』『或人天地開闢の説を譏るの段』で仁斎を批判している。ここで重要なのは、神道の天地開闢説の当否そのものよりも、むしろそこに疑いを発する

仁齋の知のありかたそのものへの批判であるといつてよい。「和漢ともに文学他に勝れば、此れを徳と思ひ、我を伐る者多し。文学に伐る者を喩て云はば、衆人の財宝をたくらべて、彼は劣れり、我は勝れりと伐るに同じ。学者においては恥べきことの第一なり」、「学者も文字を読むのみにては、聖人の意味、神書の奥深き所知らるべきに非ず」という言葉には、彼の反学知主義が如実にあらわれているといえよう。これは「文章の道」そのものへの批判である。そこにおいては朱子学的形而上学の解体をめざす仁齋の経学も、枝葉の文学にすぎず、当世一代の鴻儒仁齋の知的權威は「文学に伐るもの」にすぎないと否定されてしまう。そして梅岩は仁齋と想定される儒者に対し、行商人の口をかりて、「汝が如く文字を効は文字を読む。汝我に代て一日これを勉め見よ。売買のことは知らずと云はば我に替ることなし。我職分を知れば事は足れり。汝箇程の理を不知は、夫を学者と云べきや」というのである。周知のごとく梅岩はここから本心を知ること、目なし・我なしの境地にいたることを説いていくわけだが、このように梅岩がみずからを文盲無学な者として規定すること、商人という職分のなかに限定することによって、かえって鴻儒仁齋に対抗しうる自負を獲得していることは注目に値するだろう。己れの心へと収斂していく心学の系譜のなかで、石門心学がもっている特異性はまさにこの点にあるといつてもいいのではない。心学の聖典となった『都鄙問答』が、学問的言語の体系そのものに対抗するものとして登場していることは重要である。

いうまでもなく梅岩はすべての既成の教説を否定しているわけではない。彼の教説が基本的には朱子学にもとづいていることも周知

の事実である。しかしそれは学問的な体系から切り離され、「本心を知る」という目的のために利用される、すなわち心を磨く研種という道具になっていくのである。そして心学道話の語り口のなかに見出される「子供衆や女中方の耳にもはいりやすい」卑俗な言葉は、それまでの道の言説の背後にあった知的權威そのものをきりくずしていく武器となる。無学な者、職分に限定された者としての自己規定、そこで語られる卑俗な日常言語は、梅岩においては仁齋的な学知に対抗する戦略としての意味をもっていたのである。

それでは仁齋の説く「日用人倫の地平」に対して、このような異なる戦略をもって登場してきた二つの言説が、実際にどのような言葉で通俗道徳を説き、民衆を教化しようとするのか。それをつぎにみていかなばならない。

#### 四 ふたつの孝子物語

「孝」という徳目は儒教の中心的な教えとして、民衆教化の通俗道徳のなかでも特に強調されるものであり、享保以降教化政策の一環として、孝子の顕彰が盛んに行われるようになった。当然心学道話のなかにもこのような孝子のエピソードは多数とりあげられていくが、懷徳堂においても中井斂庵の「五孝子伝」をはじめいくつかの「孝子伝」が書かれている。頼春水の『師友志』には、「履軒、人と話して民間の孝子順孫の事状に及ぶや、容を動して称賛す。痴のごとく愚のごとし。平生の豪邁に似ず。竹山もまた然り」という一文があるが、経学や詩文のうえでの懷徳堂学を知る春水にとって、民間の孝子のエピソードに夢中になる竹山・履軒のすがたは、かな

り奇異なものに映つたのだから。<sup>(13)</sup>

それはともかく、このようにして顕彰された孝子のなかに、山城国葛野郡川島村の儀兵衛という者があつた。これは竹山によって見出され顕彰された孝子なのだが、おもしろいことに懷徳堂と心学の両方から「孝子儀兵衛伝」が出版されているのである。明和七年（一七七二）に心学から出版された『西国孝子儀兵衛行状聞書』と明和八年懷徳堂から出された『かはしまものがたり』は、その内容もほぼ同じといつてよいのだが、しかしそれを語る言葉には大きな相違がある。

まず心学版の作者は布施松翁であるが、これは聞書として書かれており、道話の文体とはまた違ふが、やはりごく平易な言葉で儀兵衛の母親への孝状を記述したものである。それに対して、懷徳堂版の作者は懷徳堂和学の一人者であつた加藤景範であり、話の内容そのものは心学版とまったく同じであるが、なめらかな和文で一つの物語に仕上げられている。その文体の違いを示すために、今兩者をならべて引用してみよう。

儀兵衛毎朝早く起き、母の喰物遣ひ水、夫々に用意し、冬は手洗ひの湯、火燵火鉢に火をいけ置き、其外用向きの一式のこらず調達しおきて働きに出でけり。母手足痛むゆゑ、髪をゆひ、着ものを着せるまでも、儀兵衛せざることなし。（心学版）<sup>(14)</sup>

日ごとのつとめて、ははがおきあがるまでに、一日のわざしあはせて、さて夏はすずしかるべく、冬はすびつのもとにいただきおこし、

きる物こころにまかせて、きせもしぬがせもし、手水まいり、つくも髪とりあげ朝飯すすむ。（懷徳堂版）<sup>(15)</sup>

懷徳堂版のルビは原文どおりである。これを見ればこのふたつのテキストがいかに性格の異なるものであるかがわかるであらう。

心学のテキストがそのまま読みかかせてもよく、また道話の場のなかにも取込みうるものであるのに対し、懷徳堂のテキストは文章によつて書かれた一つの作品として構成されている。そして注意しなければならないのは、それが心学のテキストに対して意図的になされているということである。

『かはしまものがたり』には履軒の序文が付されているが、それは「文は以て事を記す。事は文に因りて伝ふ。事伝ふべくして、文を称さざるは、ただ以て漿を覆するのみ」という一文に始まる。そして「京刻の状（心学版をさす）、其詞俚近、以て実を記すに足る。しかれども以て後に伝ふに足らず」という景範の言葉につなぐのである。儀兵衛を発掘し、その孝状を世に知らしめたのは兄竹山の力であり、それを後世まで伝えるのは景範の文であると履軒はいう。

これはたんなる言葉の雅俗の問題なのではない。心学が卑俗な言葉を戦略としていくのは、文学の圏外に彼らの道を書く言語を見出していくことを意味した。心学はそこに道話という新しい語りのレトリックを発展させていく。それは言語の記述性や論理性にかかわるものであるより、多くその心情喚起的作用に重点を置いている。

もちいられる比喩の意外性や逆説的な論法、誇張的な表現、ときには地口もまじえたリズムミカルな音的效果などは、聞き手の感覚に訴



える効果をねらった話術のレトリックなのである。

懷徳堂の儒者たちは、このような言語に危険を見出ししていた。竹山は『草茅危言』のなかで、心学を取り締まることを提言しているが、それは心学が日用の道德を説き、民生・産業・渡世を主とすることについては益があるものの、「鄰近において愚俗を引き入れることはおおいに害がある」という理由からであった。<sup>16</sup> 来世や転生を説いて人心をまどわす仏教や、鬼神変化の妄言と同じ危険性を、竹山は心学の言説のなかにみてとっていたのである。

これに対して懷徳堂の知識人たちはあくまでも文章の圈内にとどまり続ける。そしてその中で言語観・文章観を転回させていくのである。それがどのような方向へむかうかは後の問題として、ここでは『かはしまものがたり』のもうひとつの特徴をみておこう。

それは心学のテキストが儀兵衛の孝状を並列的に述べることに終始しているのに対し、懷徳堂版では竹山による儀兵衛顕彰の一部始終が物語のなかに組込まれているということがある。儀兵衛の母親への献身ぶりが述べられたあと、物語は、竹山が儀兵衛を見出し、領主への言上を勧めるとともに、大坂においてもその孝状を広めて、集った義援金を儀兵衛に贈ったこと、そしてそのような運動が効を奏して、儀兵衛が領主からお褒めの言葉を受け、母親の生きているかぎり年貢を免除し米二俵を賜わるることになった顚末を記す。物語はそこで完結するのである。

すなわちここでは儀兵衛の孝状のひとつひとつが事例としてあげられているだけでなく、それが顕彰され、お上の褒賞を得、長く記録にとどめられるという一連のプロットのなかで語られている。

これは懷徳堂の孝子伝が、たんに民衆教化の生教材としてあったのではないということ、いいかえれば顕彰の意義づけという枠をはずしては考えられないものであることを示しているといえるだろう。小堀一正氏は、懷徳堂の孝子顕彰が、『美事物語』による教育、精神の涵養という意図にもつきながらも、それを世に喧伝し、義援金をあつめるなど、社会に働きかける側面をもっていたことを強調し、「孝子・貞婦の顕彰運動とも言うべきひとつの社会的運動を展開しようとした」のではないかと指摘されている。<sup>18</sup> 懷徳堂ではこの儀兵衛のほかにも、美作国の稲垣浅之丞や、豊後の孝女はつなどの顕彰がみられるが、これらの場合にも事情はほぼ同じであった。このような活動を、災害時の窮民救済運動などと同じ意味で社会運動とよぶことはできないだろうが、たしかにそこには一貫した「儒者」としての職分観が流れている。それはこのような孝子の発掘と顕彰、そしてそれを伝として文に残すことの意義を、「治道の本」として位置づけることであった。竹山は上記の稲垣浅之丞の行状を記した『子華孝状』の冒頭に、「之を旌はし之を賞する、以て天下を風励するは、治道の本、明王先んずるところなり」として、孝を顕彰する文武、天智の政教策を挙げ、また「国家治本を忘れず、諸を旌典に列す」とその伝の意義をいう。そして最後には、「予諸状（浅之丞の孝状）を按考し、具さに之を論じ、雑ゆるに聞見及ぶ所を以てし、其の軼事を補なひ、之を同志に伝へ、併せて異日史子の採択に備ふ」とまでいっているのである。ここにおいて懷徳堂の孝子物語が、その経世論や歴史著述への意図と深く交差するものであることは明らかであろう。

心学における日用道德の顕彰は、あくまでも心を磨く糧となる美事物語としてであって、読む者あるいは聞く者の心情に訴え、感化することに主眼がある。そこでは、いかにして文章によって事実を正確に伝えるか、またそれが後世に伝えるにふさわしい文章かどうかなどは始めから問題にはならないだろう。たとえ事実の再現(representation)が問題になるとしても、それは実話としての効果をねらったもので、言語的反省のもとにあるものではない。いいかえればこれらの実話は、心学道話のなかで語られる多くの比喩・寓話の類と同列のものであり、後者が意外性や逆説などの面白さをレトリカルな効果としてもつとすれば、実話はそれが「本当にあった話」だという点に最大の効果があるのである。

## 五 ふたつの言語

以上のようにふたつの孝子物語をみてみると、このふたつがまったく異質の言語によって書かれているということがわかるだろう。それははじめにも述べたように、無学な民衆対特権的知識人という階級差には還元しえないものである。その普及という点に関しては、心学が大名・武士から目に一丁字もない底辺の民衆層にまでひろがり、懷徳堂の知識人界が読書人層を前提として、その外部に啓蒙の対象としての民衆を想定していたのは事実であるが、しかし心学の語り手たちが、かならずしも無学であったとはいえないし、またその聞き手も無学であることを必要とされていたわけではない。むしろ心学の無学な民衆という自己規定および民衆規定は、「心」へと収斂していく言説のひとつの戦略として働くのである。実際に

は懷徳堂と心学の知的市場はかなりの範囲で重なりあうものであっただろう。

このような懷徳堂と心学の言語の差異を説明するには、オグデン／リチャーズによる言語の象徴的機能と喚情的機能という概念をかきりのが、有効であるようにおもわれる。言表行為という側面において、象徴的言語が事物の指示、記述、論理的説明などを通じて、「説得」ということに関わるのに対して、喚情的言語は話者の「態度表明」であり、連想／心象を通して、聞くものにある態度を喚起させる。また喚情的言語に特徴的な韻律的・反復の経験は、情緒性、信ずるという感情の誇張、批評力の隠蔽、「これは事実そうなのか」という疑問態度の抑圧をとまとうという。すなわち象徴的言語における真理は、その真偽妥当性を問うことが可能なのに対して、喚情的言語によって示されるのは、そこに真理があるという話者の確信でしかない<sup>(19)</sup>。

もちろん一〇〇パーセント象徴的なあるいは喚情的な言語というものはないのであって、すべての言語にはこのようなふたつの機能が混在しているのであるが、懷徳堂の学知が、説明し、その妥当性の根拠を示して説得するということにかかわっていることはあきらかであるし、心学の「本心」が、文字をもつては言い表せないものとしてあり、開悟という契機によってしか到達できないものであるのも事実である。哲学的言説において、主観主義的あるいは神秘主義的という特徴がいわれるのは、おおくはその言語が象徴的「説明」の体系よりも喚情的「信」の体系に属しているからに他ならない。しかし、一方象徴的言語には、その指示が明瞭になり、截然とすれ

ばするほど、指示物とわれわれとの関係は、同種のよりあいまいな指示にくらべていっそう希薄となっていくという特徴がある。

懷徳堂と心学のふたつの言語とそれによって対象化される民衆の関係を、このような側面から考えてみるとつぎのようなことがいえるであらう。

まず心学についていえば、その言語の喚起的機能は広い範囲に圧倒的な普及率を得るといふ結果をもたらし（それが懷徳堂からは愚俗を引き入れるとみなされたわけである）、同時に心情主義的な結束をもたらす。またその「信」の体系は、世界と自己との密接な関係を可能にし、その内部における「救済」を可能にするだろう。石田梅岩は『都鄙問答』のなかで、「如何にして疑ひなく、末期に至りて不泣やうになるべきや」という問に対し、「今此身を知れば、死の道は目前に明らかなり」と答えるのである。しかし一方で心学が現実に対する批判的機能を抑圧する方向へとすすむことはつとに指摘されている通りである。言語の喚情的機能は、その喚起の方向によっては、爆発的な反体制的動きを引き起こす可能性をもっているが、職分への自己規定という戦略をもつ心学は、日用道徳の実践という生活態度の再生産へとむかうのである。

一方懷徳堂においては、民衆は喚起され、動員される対象としてではなく、啓蒙され教育される対象としてある。そしてそれは儒家的な理念による教育制度の整備という経世論の一環としてあらわれるのである。竹山の『建学私議』には具体的な構想が示されているが、それは各村に手跡師（寺小屋のようなもの）を、各藩に学校を設け、三都には官立の大学を置き、学才のあるものは身分にかかわ

らず高等教育を受けられるようにするというものであった。<sup>(20)</sup> 履軒の『華胥国物語』においても同様の構想が述べられており、これは彼ら懷徳堂の知識人界の理念と一致するものであったといえよう。そしてまたそこにおける彼らの知は、すべてのものを説明するという百科全書のな知へと拡大していく。われわれはその一つの達成を山片蟠桃の『夢の代』のなかにみることができよう。

「説明」という機能はまた、その真偽の妥当性を問う批判的視点をともなう。メタ言語的視点と方法論の意識の発達はそのに関わっている。この点をもっとも先鋭におしすすめ理論化したのは富永仲基であらう。仲基の提唱する「誠の道」は、三教批判のうえにたつて、通俗道徳の徳目を列挙していくが、それが心学的な通俗道徳ともっとも異なる点は、三教一致ではなく、三教批判であること、言語批判と方法論にもとづく説明の体系によって日用道徳の普遍性が導きだされているということである。

しかし一方、可能的にすべてを記述し説明しうるとすることは、「死の問題」というものを消滅しうると主張することにつながる。懷徳堂の無鬼論はこうしたラディカリズムのあらわれといえるだろうが、ここにおいて懷徳堂は八救済Vという契機を失うことになる。なぜなら死を説明するということは、前出の『都鄙問答』におけるような死後安心の間に答えることには決してならないからである。この意味で懷徳堂の社会的言説は、死の前の永遠の生を説く言説であるといえよう。そして懷徳堂知識人界にとって、民衆は、操作され、教育的に再生産される対象となるのである。

## 六 おわりに

以上懷徳堂の知識人界と民衆の問題を、おもに心学との対比でみてきたわけだが、ここで最後に二点だけつけくわえておきたい。まず一点は上に述べたような特質をもちながらも、やはり懷徳堂の經世論が支配権力をもつ為政者としての經世論とは異なっているという点である。特権的な知を保有する知識人界が、政治権力と結びついていなかった近世日本においては、懷徳堂の正統儒家的な理念とそれによる社会像は、「夢」としてしか語りえないものであった。そしてその中において、經世論の視点はあきらかに民衆主体の「安民」の側に据えられている。そしてそこから中国・韓国ではけつしてみられなかったような独自の經世論が展開されていくのである。近世徳川日本において、武士階級の廃絶というようなことを、堂々と主張したのはおそらく懷徳堂において他にはなかったであろう。懷徳堂の經世論は、別にあらためて論じなければならない問題であるが、そこで提言されている市場経済や官僚的政治体制、前述の教育制度や懲罰制度など、それらは日本の近代化を考える上で、おおくの示唆をふくんでいる。また第二点は、懷徳堂的な知が、西洋諸科学の受容に際してはたした役割である。西洋天文学による宇宙論の転回、世界像の構成など、それを担っていくのは洋学ばかりではない。

十八世紀の思想的転回と懷徳堂知識人界の形成、またその儒家的言説の変容は、日本の近代化過程につながるひろいパースペクティブのなかで、もう一度とらえなおすべき問題であるといえよう。

## 註

- (1) 『叢書日本の思想家』24『中井竹山・中井履軒』（小堀一正・山中浩之・加地伸行・井上明大著、明德出版社）二三四頁
- (2) 『学校公務記録』（中井竹山、大阪大学懷徳堂文庫蔵）
- (3) 『懷徳堂定約』（雑誌「懷徳」第十四号所収、懷徳堂堂友会）
- (4) 『懷徳堂定約附記』（雑誌「懷徳」第十四号所収、懷徳堂堂友会）、なお、官許と定約の問題をめぐるては、前掲書「中井竹山・中井履軒」第一章・第二章に詳しい。
- (5) 『浪華郷友録』（寛政二年版、大阪府立図書館蔵）
- (6) 『懷徳堂の人々―五井蘭洲―』（山中浩之、雑誌「懷徳」五八号、懷徳堂友の会）山中氏はここで、この入門が形式的なものであり、当時随一の学者であった東涯へのあいさつのようなものであったろうといわれている。
- (7) 『日本思想体系』47『非徴』総非（中井竹山、岩波書店）四四頁
- (8) 『非伊篇』（五井蘭洲、大阪大学懷徳堂文庫蔵）
- (9) 『竹山国字廣』上、（中井竹山、懷徳堂復刻版）二八丁
- (10) 前掲『非伊篇』
- (11) 『性理解』（五井蘭洲、大阪府立図書館蔵）
- (12) 『日本古典文学大系』97『都鄙問答』（石田梅岩、岩波書店）四九三―四九八頁
- (13) 『日本儒林叢書』第三卷『師友志』（頼春水、鳳出版）六頁
- (14) 『松翁道話』『西国孝子儀兵衛孝状』（布施松翁、岩波文庫）

- (15) 『かはしまものがたり』（加藤景範、大阪大学懷徳堂文庫蔵）
- (16) 「日本経済叢書」23『草茅危言』（中井竹山、明治文獻）
- (17) 徂徠以降懷徳堂を中心とした言語観の転回については、拙論『譬喩の言語学』『批評空間』第五号（福武書店）参照
- (18) 「叢書日本の思想」24『中井竹山・中井履軒』八一頁  
懷徳堂の孝子顕彰運動については、小堀氏の記述によるところ  
が大きい。
- (19) 『意味の意味』（オグデン／リチャーズ著、石橋幸太郎訳、新  
泉社）
- (20) 「建学私議」「竹山国字牘」（中井竹山、懷徳堂復刻版）  
（大阪大学大学院）