

大坂の学藝と徂徠学

「大坂の学藝」といつてもここで扱うのは、江戸時代後期の大坂における思想潮流、特に懷徳堂を中心とする儒学思想の特質に限られる。論点として考えているのは、以下の二点である。第一に、江戸期大坂の学芸にとって徂徠学との邂逅は何を意味したのか、そして後に大坂を一つの、しかし大きな起点として発生した「反徂徠」とは思想上一体何だったのかという問題、第二に、懷徳堂儒学において構成された「知」がどのような点でそれまでの「知」と異なるものであり、その異質性をいかなる視点から論じていくべきか、その際「公共性」という問題枠はいかに投入され得るか、という問題である。懷徳堂の学問については、すでにテツオ・ナジタ氏や、小堀一正氏、山中浩之氏、宮

中村 春作

川康子氏によつて優れた研究成果がもたらされており、それら先行する議論を踏まえて（学んだ上で）、さらにどんな論点を想定し得るかということ、ここでは述べたい。

「儒学は享保以後、国学は宝暦以後、庶民文学は明和安永以後、……文物尽く東に徙り」とする内藤湖南「文運東漸」論（『関西文運論』）が一面真実をついており、それは出版現象の推移などによつても裏付けられるにせよ、思想内容から考えた時、むしろそれ以降が、関西においても、今日から見ても大きく評価される成果をもたらした時代であったことは明らかである。儒学に関していえば、それは、徂徠学との邂逅、享受とその後の激烈な反発を契機として展開したものであった。そしてそれが、学説の相違といった

側面でのみ語られるべきものではなく、近世から近代にいたる学問の「知」の変質、それ自体に関わる問題として考えられるべき点に、懷徳堂儒学などの思想上の意味がある。それは、江戸後期儒学思想の質的転換が、徂徠学との邂逅・反発を通じて、大坂という「場」でなぜ、いかに、発生し得たのかということにつながるが、付言しておきたいのは、ここでは何も「大坂」という地域性を特権化させるつもりは毛頭無いということである。「大坂」ないし懷徳堂は、実際にそうであつたように、議論が発生させる中継点であつて、そこを経由して多くの議論が発生したということを、江戸後期に、一定の共同の「語り」がなぜ、どのように発生したのかという点から考えていくことが、ここでは重要なのだ。「反徂徠」を契機に「大坂」という中継点を経由して発生した多様な諸議論が、それまでの儒学説とは議論としての性格を異にする質のものであつたこと、そこで生じた「知」の性格が我々の「近代知」に近しいものであることが、我々にあらためて、それへの内省の眼を向けさせるのである。そしてさらに、こうした近世後期の儒学思想の質的転換から発生した「近代知」の問題を、後に「国民国家」を内から構成していった「知」の問題として、批判的側面から見えていく必要を、私は現在感じているのである。

徂徠学が世に流行したさまを語る際に、常に引用される那波魯堂の『学問源流』には「……徂徠ノ説享保ノ中年以後ハ、信二一世ニ風靡スト云ヘシ、然レドモ京都ニ至テ盛ンニ有シハ、徂徠没シテ後、元文ノ初年ヨリ、延享寛延ノ比マテ、十三年ノ間ヲ甚シトス、世ノ人其説ヲ喜ンテ習フコト信二狂スルカ如シト謂ヘシ」と、その京・大坂における流行ぶりが記されている。「一世ニ風靡ス」あるいは「世ノ人其説ヲ喜ンテ習フコト信二狂スルカ如シ」といった言い方からは、並大抵ではない徂徠学受容のさま、それも大衆的な流行のさまが窺えるが、それは一体どういった質の社会現象だったのか。そこには、「輕佻浮薄の徒、奔走喘汗、轍を改めてこれに帰し」（中井竹山『非徴』）といった、後世に記憶される「反徂徠」の決まり文句からだけでは、捉えきれない部分が存していたのではないだろうか。いわば、大衆的に徂徠学を好んで受け入れる素地や気分が存していたのではないだろうか。この点で、今日の我々が徂徠のテキストを読むのとはまた異なる、徂徠学への関心のあり方（徂徠学ブーム）を、当時の出版現象や「知」の拡散の姿から捉え直す必要が生じてくるだろう。

ともあれ、かく『学問源流』に述べられるように、江戸における徂徠学ブームからしばらく遅れて、徂徠没後に京・坂での大流行が発生したのだが、ほぼ同時に、懷徳堂

の儒者たちを中心とする口を極めての徂徠批判が興起することともなったのであった。すなわち、江戸より遅れての徂徠学の大流行と「反徂徠」の大合唱とが、ほとんど踵を接するようにして生じたのだが、このことは、京都・大坂における徂徠理解・伝播のあり方や、「反徂徠」の性格や特徴にそのまま関わることである。中野三敏氏は、京・坂における徂徠学伝播について、徂徠没後の徂徠学の分裂、太宰春台に代表される経学派と服部南郭に代表される文人詩文派の分裂の過程で、主として、文人派・詩文派が京・坂に移り住み、そこで大きな影響を与えたことを指摘している。氏はさらに、「寛政異学の禁」自体が、「反閩東」意識の性格を持っていたとし、出版文化の中心が西から東に転換し大変革を遂げる時節に当たっていたことが大きく作用した点も、そうした意識の背景として指摘している（『十八世紀の江戸文学』）。この指摘は、京・坂における、江戸とは時間差のある、そして位相を異にする徂徠学の大流行（文人＝詩文派としての徂徠学受容）と、引き続き生じた激的な「反徂徠」の性格を、一面明らかにするものであろう。そうした側面も考慮に入れないと、京・坂における、あの過激で過剰な「反徂徠」の調子が、腑に落ちないからである。そしてここに、江戸「護園派」に形成された高踏的「文人社会」とはまた異なるもう一つの「文人社会」、新たな知

識社会が生成されつつあったと想定することも可能となるのである。それは「徂徠学」という共有の問題軸、論点の下に議論を展開する論争的知識社会であった。そのことは、当時の文壇が「反徂徠」のみに覆われたのではなく、「反徂徠」を言う「非徴」や「非物篇」に呼応して、同じく関西の文化圏の中から、徂徠擁護を言う藤澤東咳『弁非物』や、高橋赤水『古今学話』などが出てきたことから知られるであろう。「反徂徠」という社会的運動の中で、「徂徠学」という共有する論点を軸になされる、多様な議論（論争）の社会が発生したのである。

ところで、京・坂の儒者たちを中心にした「反徂徠」の議論がなした批判点は、大きくいつて二点に絞られる。徂徠学における「道德」不在への非難と、徂徠「古文辞学」批判の二点である。予め断っておけば徂徠自身の言説に道德学が不在であるという批判は必ずしも正当ではない。徂徠は政治学の優位を言う一方、「礼」と「制度」の感化・規制力の中での「人間性」の（朱子学的リゴリズムからの）解放を求めたのであり、また、彼の主張や行い自体がとりわけ放埒自恣だった訳ではないからである。ただ、徂徠が朱子学「理気」論の外部に出て、朱子学的「道德」言説を無化してしまう過程で、道德の語りそのものが背景化し、後にそれを教条化した継承者たち、特に詩文派の行動が、世

に放埒自恣な姿に映じたのも事実である。京・坂の「反徠徠」の儒者たちにとって、徠徠学は、そういう姿において眼前に現れたということである。それはまた、徠徠学の一部を肥大させたかたちで、「氣質不変化」説の大衆的受容がブームと化したことへの反動でもあった。

しかしながら、「反徠徠」の論点の後者、すなわち、詩文における「古文辞」の手法、『論語徴』に見られるような「古言」による徠徠注釈の注釈行為への批判は、根本的な徠徠の方法への批判というよりはむしろ、徠徠は自ら言うほど「古文」を正確には読んでいない、徠徠の言う「古言」は典拠が定かではない、というレベルで行われたのが事実である。そして、「反徠徠」の儒者たちは、徠徠の注釈の手法に強い拒絶感を表明しつつ、同時にそれを「字義」や解釈の精度、正否のレベルで競い合うことによって、より用語論的な經典解釈、考証学的な世界へと入っていくこととなったのである。

他方、前者の問題、すなわち、徠徠学における「道德」説不在への批判は、彼らにとってより重要な論点であるはずだった。それでは、「反徠徠」の儒者の道德論とは一体どのようなものだったのか。「性」論における解釈の一例を、中井履軒（一七三三—一八一七）の『論語』注釈から見よう。「性—道—教」テーゼをめぐる語りは、朱子学以来、

道德の根柢をいう際の重要なテーマであり続け、徠徠や仁斎による朱子学批判もその構図の解体に向けて展開したものであったからである。ここでは、『論語』中の「子曰性相近習相遠、子曰唯上知與下愚不移」章における注釈の姿から、懷徳堂儒学の性格を窺い見ることにしたい。ちなみに、同章における朱子注は朱子学性論の特徴を典型的に示すものであり、徠徠がそれに駁するかたちで「性〓氣質の性」論を展開した、両者の相違点が見えやすい箇所だからである。中井履軒『論語逢言』には、以下のように注する。

是の章、専ら性を論ずるなり。曾て氣質を帯びず。氣質は性に非ざるなり。……孔子曰く「性相い近し」と、孟子曰く「性は同じく然る」と、其の義一なり。辞に緊慢有る而已。譬へば人面の如し。張三と李四と、鼻に高卑有り、目に巨細有り、而して大略異なる無きは、則ち之れを「相い近し」と謂ふなり。其の両目両耳、一鼻一口自り之れを言へば、則ち源五と平六と全く同じきなり。孔孟の言符合す。但、当に語脈を尋ねて読むべし。

「張三、李四、源五、平六」といった人称になぞらえ、人面の造作上の差異、「高卑・巨細」は、そもそも「目・耳・鼻」があるという相似の前には意味をなさない、という平易かつ卑近な比喻で、履軒は「性」の決定的な類同性を語

る。そして「性」とは元来「氣質」には関せず、「氣質は性に非ざる」ものであることが言われるのである。しかし、それ以上に「性」の議論がここで深められることはない。しごく当たり前、自明のことがらとして、類同的「性」の実在が、卑近な比喻と共に示されるばかりである。徂徠が提示した「性」をめぐる論争の思想的総括や、朱子学のする観念的理論構築とは、明らかに異なる視界がここにはある。

ところで、こうした平明で楽天的な人間観は、懷徳堂系列の儒者に共通するものであった。たとえば懷徳堂に深くつながる豊後の儒者、帆足万里のする「人性」論とは、「性とは生れつきなり」という言葉に尽くされるものであった。この「性とは生れつきなり」という定義は一見、仁斎や徂徠ら「古学」派儒者たちの、「性とは生の質」とする定義を連想させるが、実は、両者の視線は大きく隔たっている。徂徠が「性とは生の質」としたとき、そこには前提として、朱子学の「本然の性（天理に由来の本来的正しき）」と「氣質の性（氣に由来の個別の偏り）」の対立の図式、およびその図式の形式化、形骸化から生じた固定的な人間観への反撥があり、「氣質の性」が充満する現実世界の再把握から、それを逆転させようという意志があった。そして、朱子学の論理を逆手にとって、「人性」をめぐる論理自体

を無化しようと欲したのである。しかし、履軒や万里の定義にはそのような論争的な契機は無い。彼らが「性は生れつき」というのは、まさに生物学的事実そのものとしてそうだというに止まる。それは彼らにとって、人間をも包摂した進化の相における動物的本性なのである。人間本来の自然性の内に、そもそも一定のルールが前提されて在るのだと彼は言い、それを知るのが「能く人となる」ことだとする。そして、その初めから前提されて在る「本性」を、「自愛の心」と人々が「相資りて生をなさしむる」公共性において捉えるのである。履軒の「曾て氣質を帯びず。氣質は性に非ざるなり」とする注は、徂徠の反朱子学のテーゼを再度逆転してみせるようだが、だからといってそれは、あらためて朱子学の定義に戻ろうとするものではない。「性」をめぐる論争自体から離れたところに彼の人間論はあるからだ。そのことは、下章「子曰、唯上知與下愚不移」注からより明らかとなる。

是の章の主意は、人に勧めて善に遷らしむるに在り。移るべからざるの人、至つて寡きのみ。下愚の移らざるを患ふるに非ず。蓋し上知と下愚とは、千万人中、僅かに両三人のみ。其の他は皆移るべきの人なり。今、通人に向かひて之れに問ひて曰く、汝は上知かと。必ず曰はん、否と。汝は下愚か、亦必ず曰はん、否と。

然らば則ち、移るべきの人に非ずして何ぞや。故に、移らざるを論じて、唯上知と下愚とを曰ふなり。移らざると言ふ者は、唯是の二等有るのみ。是れ、重んずる所は移るに在りて、移らざるに在らず。

人に「汝は上知か、下愚か」と試みに問うてみよ、皆否定するはずだ、とまたしても平易・卑近な喩えを用いて、履軒は、対象として考慮されるべきなのは、今眼前の「良識ある人一般」であり、「上知」も「下愚」もきわめて例外的なもの、我々にとつての視野外であることを言うのである。「下愚」を「自暴自棄」の人に比定する程子の説を彼は退け、また、「下愚とは民を謂ふなり」とする徂徠の政治的解釈にも履軒注は関わることはない。「下愚」とは例外的な廢疾者のことではないことが述べられ、そこから人一般は論じ得ぬこと、人とは眼前の、「上知」とも「下愚」とも自覚しない人間以外の何者でもないことが、ここでは明示されるのである。こうした注釈内容は、朱子や仁斎、徂徠などの注釈當為を見慣れたものには、拍子抜けの感をさえ抱かせるものである。がしかし、道德説において徂徠批判をし、なおかつ朱子学の議論には回帰しない、懷徳堂儒者のする人間論の特徴が、そこにこそ鮮明に出ていると言ふべきだろう。

懷徳堂儒者の経学は常に「行事上」「接物上」において、

經書の意味を読み出していくものであったが、その解釈の基盤にあるのは、ここに検証してきたように、常に「生れつき、善に遷る」ことを無前提に備える、眼前の「大多数の人一般」への視線であり、それを離れてことさらに道德的觀念の構築をなすことは、緊急ではないことと考えられたのである。こうした視界が、近世後期大坂の、懷徳堂を取り巻く町人社会の秩序に規定されるものであろうことは、想像に難くないし、それを大坂町人層の歴史的条件から因果付けて考えることは容易だが、重要なのは、こうした平易・開明な「知」が、山片蟠桃、富永仲基など多様な志向を有する儒者たちに共有されたという歴史的事実、そして、帆足万里の例にも見られるように、それが九州の一地方にまで流通、共有されていった事実を思想的に考えることである。「反徂徠」という一種の触媒を介して、一定の知識社会が広汎な広がりの中に形成されたことの思想的意義である。徂徠学派の展開下に成立した「古文辞」に典型化される「知的特権層としての「文人社会」が、「反徂徠」運動のなかで否定され、そこに出現したのは、日常的な「知」を広く共有する「知識社会」の提唱だったのである。兼葭堂の学術に明らかのように、これもまた趣味的な「文人社会」であったことには間違いないが、それは「古文辞」を操る閉鎖的文人社会ではなく、新興商人層に支えられた、

もう一つの「文人社会」であつたということが言えるだろう。

整理すれば、懷徳堂儒学の「知」の理解においてとりあえず言い得ることは以下のことである。第一には、彼らの議論において、江戸期思想史上初めて、共有する問題軸が発生したということ、共有する真の問題軸が地域を超えて論じ合われ、その結果、論争する「知識人」の社会が発生したのではないかということである。議論の対立軸として「徂徠学」が読書の習慣とともに流通したことの意味は、徳川思想史における朱子学の存在意義より大きい一面があつたのではないだろうか。第二には、懷徳堂儒学が「大坂」の場に局限された儒学としてではなく、広く拡散し、共同的な「語り」として展開したことである。第三には、新興商人層を基盤として、日々の営みに直結する儒学解釈が平易に語られたことである。そして、これらの観点の下に、懷徳堂儒学における「知」の「公共性」の問題が浮上してくるのである。

社会史家、阿部謹也氏は『教養』とは何かの中で、ハーバース「公共圏」論を紹介した後で、日本における「公共性」を氏が近年主張する「日本社会Ⅱ世間」に置換し、そのことの問題性を説いているが、一方氏は、日本における「公共性」展開の（あり得た）もう一つの可能性として、

懷徳堂儒学を、ハーバース的課題に対応する歴史的事実として挙げている。阿部氏が引用するのは、テツオ・ナジタ氏の著書『懷徳堂』であるが、そこでは確かに、ハーバースの「読書する公衆」が、懷徳堂儒者の様態に比定されていたのである。氏の議論に端を発し、近年大きく進展した懷徳堂儒学理解に、ハーバース的課題の発見が伏在してきたことは事実である。その際、そこで問われるのは、「近代」をどう捉えるかという観点の問題であり、また、懷徳堂など近世後期儒学の変質の意味を、「近代」との関連からいかに意味づけるのかという問題であろう。そもそもハーバースの議論自体が、「未完のプロジェクト」としての「近代」の救済に向けて、「市民的公共圏」に元来あつたはずの（そして挫折した）「コミュニケーション的合理性」を回復することを目的としていたように、「公共性」論は、論者の「近代」把握如何と密接に絡む問題構成としてあり続けているからである。

近世後期儒学において「公共性」を議論することは、今日、いかなる「近代」への視点からなされるべきなのか。筆者は前に、近世後期の儒学思想の質的転換から発生した「近代知」の問題を、後に「国民国家」を内から構成していった「知」の問題として、批判的側面から見ていく必要を現在感じていると述べたが、懷徳堂に見出されるような

「読書する公衆」と「人びとが議論することによって「国民」という主体が創出される公共圏」（平田由美『議論する公衆』の登場）『岩波講座 近代日本の文化史3』所収）との間の狭間を、「知」の変質の問題として丹念に見ていくことが、近世後期儒学思想と近代啓蒙知との間の連絡と断絶を明らかにする上で、今後重要なのである。

（広島大学助教授）