

## 日本思想史のルネサンスとしての古学 — 日欧思想史の比較研究と社会科教育への反映 (3) —

### *KOGAKU* (Researches of Ancient Learning) as A Renaissance in Japanese Thought History : Comparative Research of Japanese and Western Thought Histories, And its Reflection to the Education of Social Studies (3)

徳 永 哲 也\*

Tetsuya TOKUNAGA

#### 1. 日本近世の「古学」の誕生

##### (1) 古典研究と独自の古学への道

ヨーロッパ思想史では、ルネサンスこそが近代への扉を開いたとされ、その字義「再生」は「文芸復興」すなわち古代ギリシア文学芸術の人間精神を取り戻すことと説明される。そして「近代化」であるから、たんなる「復古」ではなく古代精神を参照することで中世キリスト教文化の形式主義を打破し新しい人間像を打ち出す運動、これこそがルネサンスであるとされる。(社会科教育という面で言えば、中学生レベルでは「文芸復興」と教え高校生レベルでは「古典は参照材料であって主眼は近代人精神」と教えよ、と語ることになる。) その運動は、同時に一斉にヨーロッパ社会に広がったわけではないし、下層民を含む一般大衆多数派に共有されたわけでもないが、たしかにヨーロッパを中世から近代へと動かす駆動力になったと言えるだろう。

では、日本の歴史に「ルネサンスらしきもの」は存在したか。近代化という観点から言えば明治維新こそが日本史における近代の始まりであるが、そこにあるのは開国と洋化運動であり、「古典に学ぶことで新時代を切り拓く」という精神姿勢ではない。すると、「温故知新」的な思想構築で近代化に寄与したものを、日本史に探し出すことはできないのか。私はその可能性を、江戸期の「古学」に、そしてその

系譜に位置づけられる「古義学」と「古文辞学」に見出す。

ヨーロッパルネサンス自体が、地域的にも階層的にも限定された運動だと見るのが適切なのであって、一斉的全人民的なものではない。また、「近代化＝ルネサンス」という典型的なわかりやすさを、日本史に強引に当てはめるべきではない。ただ、鎖国の状態にあった江戸期日本に、それでも人間観・社会観を深め新しい時代の治世を考えようとする人々はいたし、考えるに当たっては先人の知的遺産に学び古典をさかのぼって普遍的真理らしきものにたどり着こうとする人々はいた。そこに着目するとき、江戸期の「古学」はまさに「温故知新」の近代化方向の思想潮流であり、ある種のルネサンス日本版と言える、と考えるのである。

古学の先駆者とされるのは山鹿素行 (1622-85) である。会津 (福島県) の浪人武家に生まれたが、幼少期には町医者になった父とともに江戸に移住しており、林羅山の門下生となって朱子学を学んだ。学ぶ意欲は高くて神道、仏教、歌道も広く学び、軍学の研究はやがて「山鹿流兵学」を教える域にまで達する (子孫は兵学者の面を受け継いで書物や講義を世に示し、幕末の吉田松陰もその影響を受けたと言われる)。

転機は43歳で『聖教要録』を出したときである。

\*環境ツーリズム学部教授

当時「官学」となっていた朱子学を、観念的で形而上学的な側面が強すぎると批判したのである。「天理イコール人性」と説く朱子学に対して、天地自然の法則は人間の意識とは別の存在だと考えた。(ちなみに彼は、儒教的宇宙観である「天円地方説」を批判して「地球球体説」を唱えたとされ、先進的な科学の視点を持っていたと推察される。)素行は、儒学はもっと現実的で実用的な側面をもってこそ意義があるとし、そこを見出すには、朱子学に代表される漢王朝から宋そして明の時代の解釈を超えて、本来の古典である孔子や孟子の原著にまで回帰すべきであると主張する。

ここに「古学」が誕生し、「孔子に帰れ」というスローガンはのちの伊藤仁斎「古義学」、荻生徂徠「古文辞学」にも受け継がれるので、これらは一連のものとして「古学派」と呼ばれていく。天の法則に従うというよりは、人間の意識をそれとは独立したものとし、主体的に日々の現実を歩む道を考えるという意味では「近代人」的であり、その参照原典を中世の「手あかにまみれた」解釈を超えて古代に求めるという意味では「古典回帰」的である。ここに私は「日本史におけるルネサンス」を見て取るのである。朱子学の「天の理」を批判するという点では陽明学も同じだが、陽明学の「心即理」は唯心論的な独善性が強く、拠って立つべき聖学原典からはむしろ遊離しかねないから、直接に古典の真理に目を向けるべきだ、というのが古学派の立場だと言えよう。

山鹿素行の『聖教要録』での主張は、江戸幕府「官学」批判と見なされ、発表翌年に赤穂の浅野家に身を預けられる。(ちなみに彼は、この預かりの身の時期に赤穂藩家老の大石良雄(通称大石内蔵助)に兵学を教え、それがのちの「赤穂事件(吉良邸への討ち入り)」での兵法成功の一因になったと言われる。)許されて江戸に戻るのは10年後となる。その後も生涯、書に学び古学を講じた。

また素行は、古学の研究および講義のほか、48歳で『中朝事実』を著して日本伝統の優位性を主張した。中国古典・中国史には、「中華思想」なるものが見出される。中国は古代文明以来何千年もの伝統があつて世界に冠たる「中央の華」である、という自己優位を語る思想である。素行は中国古典研究の中で、「中国は長き歴史を誇っているが、王朝の交代は激しく、王の血統はそのたびに途絶え、支配民族

は変わっている。その点で日本は、神武天皇以来の王朝血統が連綿と続いており、血族に基づく伝統では日本の方が歴史は長い。日本こそ中央の王朝を名乗るにふさわしい“中朝”である」と考えるに至ったのである。この「中朝思想」は、中国に学ぶだけでなく日本の独自性を考えるという点では新しい意義を持ったが、幕末の尊王思想や20世紀軍国主義での日本中心思想につながったという点では負の側面も背負うことになる。

## (2)「武士道」ならぬ「士道」という新時代精神

山鹿素行が著した『聖教要録』、そして門人たちが編集した『山鹿語類』から見て取れる思想の要点を整理しよう。以下、まずは、前提となる概略を述べよう。それから第一に、「士道」という鍵概念、すなわち戦国から泰平へと移る時代の「武士道精神」とは別の「道」を説明しよう。第二に、士道に基づく「農工商の上に立つ士という三民の長」という考え方、すなわちその新たな「士道」を歩む武士が万民の世にもたらす倫理規範を説明しよう。

まずは、整理の前提となる概略について。素行は、「天理の学」と見える朱子学を超えて、日本儒学を「日用の学」とするために孔子に復古した。それは、現実的実用的なものを求めるとはいえ卑俗な実利を是とするわけではない「聖学」としての日用学であり、現世での主体的な「仁」と「礼」を求める徳治の哲学的研鑽である。孔子の、そして孟子の原典を後世の思想家たちの解釈に依らずに読解することで、素行なりに本来の徳を洗い出し、自分が生きる時代の倫理を模索したのである。「天の理」を批判して日常の人の世の「仁」を考える素行は、人間の「情」を肯定する。人情情欲を人における自然性の中で受け入れつつ、そこに現世事物と現に生きる人との条理・節度を見出して「礼」と捉える。人の「已むことをえざる」心情を「誠」と呼び、実践倫理の軸とする。こうした「仁から誠へ」の理念は、のちの伊藤仁斎「古義学」にも引き継がれる。

さてそこで、この時代の「現実」は何であるか。それは「戦国から泰平へ」である。そこでの「日用」はどうすれば機能するか。武士が無用とならず役割を果たすために「士道」を樹立して実践すればよい。これが素行思想の端的な結論である。

先述したとおり、素行は『中朝事実』も書いているから朝廷(天皇)血統の日本伝統を高く評価して

いるのであるが、他方で治世を直接に担う武士の役割も大いに認めている。日本中世以来の武家政権を肯定しているし、自分が武士の家系にあって兵学研究という形で寄与しているという自覚もあっただろう。「士たる者の道」は、武術にも宗教にも文芸にも造詣のある素行にとっては、当然の関心事となった。

次に、第一の「士道」という素行独特の鍵概念について。1600年代後半といえば天下泰平の安定期に入りつつある時代である。武術・兵法を前面に押し出しても時代は担えない。この時代とどう向き合うかは、時代の先駆者としては興味深くも難しい課題である。もちろん、「江戸期260年間の安泰」という帰結は現代人である我々だからこそ知りうる答であって当時の人々にとってはそうとは確信できない。よって中世以来の古き「武士道精神」は1600年代にも巷に色濃く残っていた。それでも素行は、「新しい時代と、この時代なりの武士の存在意義」を先駆的に強く意識していたのだろう。

そこで素行は、「中朝」としての朝廷は尊びつつも実務としては中世以来の政務蓄積のある武士が担当する、そこでは戦国期「武士道」を乗り越えた泰平期「士道」が求められる、と考えるのである。「武士道ならぬ士道」こそが、素行哲学の真骨頂である。

「武士」ではない「士」がありうるのか。日本史においては考えにくそうだが、中国史を学んでいた素行にとっては十分ありうる発想だった、と私は見ている。日本史の「士」は「さむらい」であり、武力を頼みとする護衛者であるから、まさに「士イコール武士」である。しかし中国史の「士」はまずは「士大夫」であり、それは科举制度で官吏に登用される可能性を持つ知力と経済的余裕のある階層であった。武人の上層も含まれていただろうが、豊かな農工商者が教養貴族層という色彩を帯びて地方ごとの有力者として存在し、勉学を優先し科举の試験に合格して中央官僚として立身出世するチャンスを有していた。彼ら「読書人」こそが、士大夫という「士」だったのである。

この士大夫的な士が、科举制度のない日本に存在したわけではない。しかし、安定した経済基盤を持ち文武両道の才覚が求められ始めた江戸初期の武士たちに、「教養ある領地の長であれ。兵学のみならず治世学も学び尊敬される文人でもあれ」と求めることは、時代の必然でもあった。素行はこの新潮流を、あの時代背景で彼なりの知見をもっていち早く言説

化したのだ、というのが私の思想的解釈である。

最後に、第二の「農工商の上に立つ士という三民の長」という考え方について。「士道」哲学に基づけば、武士は今や「政治家」である。為政者である。中世以来の武家政権を肯定するとはいえ、もはや戦国時代のように暴力的武力で威圧する時代ではない。「士」は「農工商」という残る三民に、積極的に尊敬してもらい従ってもらわねばならない。よって「三民の長」にふさわしい指導者としての自覚が求められるし、為政者としての倫理が必要となる。自らは、農のように生産にも、工のように加工にも、商のように交易にも、汗をかいていない。「不労所得者」ゆえにマルクスの言う労働者革命で権力が奪われる、などと想像はしていないだろうが、「上に立つ者としてしっかりしていないと存在意義が疑われる」という直感は、少なくとも素行にはあったのではないかな。

素行の発言をまとめた『山鹿語類』のある部分を要約して紹介しよう。「耕す、造る、売買して利潤を得る、ということをしなす武士とは何か。武士とは、忠・信・義を尽くすのが仕事である。農工商の者はそれぞれの職業に忙しく暇がなくて道徳に尽くす日常を持たない。武士は農工商の仕事をさし置いて道徳に専念できる。人倫社会をみだす者を罰して正しさを保つ。だからこそ武士は、文武の徳と知恵を備えるべきなのだ」。

素行が主張しているのは、泰平の世の「士道」こそが世間全体の倫理規範になる、ということであろう。農工商者が生産に従事して多忙な分、武士が学問・道徳を請け負って万民の模範になれ、と語る。主人への奉公の「忠」、朋友との交わりでの「信」、わが身を慎む「義」といった儒学用語も援用しながら、武士は人の道のリーダーになれ、と語る。それが「士道」論である。

素行は、朱子学の観念的・形而上学的側面を批判し、現実的・実用的側面のみを重視し、孔子に回帰することから今という時代を考えた。「宇宙の法則」でなく「日常の条理」を、江戸期泰平の時代精神の方位決定として追究した。そして武家という自らの出自も踏まえて、武士に「今の世の指導者らしく、自己統御できる主体性を持って」と訴えた。素行があの時代を席卷する大きな思想家として君臨していたわけではないが、時代を見る目、諸階層の人々を見る目は、先見の明を宿していたと言える。

### (3) 古学に見る「時代精神」の意義

山鹿素行の古学は、その時代を大きく動かしたわけではないが、現代の視線から分析すると、いくつかの社会思想的意義がある。第一点としては、「ルネサンス日本版」とでも呼びうる存在であったということ、第二点としては、中国思想と日本思想との比較研究に役立つ部分があるということ、第三点としては、「泰平の時代の武士のあり方」の論が、「為政者たる武士」と「階層・階級の形成」を考えさせてくれて、また現代の「平和と軍備の矛盾」に目を向けるヒントになるかもしれないということである。

まず第一点について。「ルネサンス日本版」とまで言えるかは、評価が分かれるところがあるだろう。「古典回帰」については、次に考察する伊藤仁斎、そしてさらには荻生徂徠と比較するとまだ不十分だったろうし、思想潮流の広がりとしては、仁斎、徂徠に及ばない（仁斎と徂徠ですらその思想が日本中に流布したとまでは言えないが）。しかし、1600年代当時の朱子学「官学化」と林家の江戸幕府への影響力の大きさ、他方での陽明学の「民の学」としてのひそやかなブームを考えると、「朱子学でも陽明学でもない。おおもとである孔孟思想に帰ってみよう」という試みは、原点回帰によって「本物」を再発見・再認識するという思想研究手法の実践と言える。山鹿素行が誰よりも朱子を適切に批判し孔子を正確に理解していたとは言わないが、政権と庶民生活の安定ができ上がりつつある時代に、朱子学を幕府秩序に形式主義的にあてがうよりも、実践的人間学としての孔子そのものの学に活路を求める方が意義があると考えたことは、一つの見識と言える。

しかもたんなる復古主義ではなく、古典研究を今の時代にどう生かせるかを考える「温故知新」の意識は十分にあったと見られる。素行は古代史研究者ではなく当時最先端の諸学を貪欲に吸収していたし、地球球体説を認めるなど新しい「時代の科学」を受け止める度量も備えていた。新しい兵学も研究していた。そして最大の関心は何より、「泰平の世になりつつある今、武士はどう生きるべきか」であった。時代精神を考え、語る知恵人として、素行は社会変動を説明する先行ランナーであったと言える。

次に第二点について。朱子学から孔子研究にさかのぼる中で、そして神道や仏教も学ぶ中で、素行は日中比較思想史研究をいくらか始めていたと言える。その営みは、現代の我々が文化比較や思想比較を試

みる先行事例になっている。素行が『中朝事実』で日本伝統の優位性を主張した、と先に述べた。「中華思想」の中国よりも優位にあるのが日本である、という「中朝思想」を主張したのである。こうした「自己中心的」思想は、グローバリズムと歴史的文化的相対主義を考慮すべき現代にあつては、もちろん批判対象となる。しかし、その時代時代の自己や自民族の立ち位置を考えるとどんな発想が生まれやすいかを研究し、現代の我々でさえ陥りかねない思考回路をまさに相対主義的に反省する際の手掛かりになる。

実際、ヨーロッパにも自分たちを中心に世界が回っているかのような思想は古くからあつて、だからこそ今でもヨーロッパを座標軸とした「近東」「中東」「極東」という呼称が残っている。中国は中国で今も、「中華」人民共和国と名乗っている。（ちなみに日本の広島県などの「中国」地方は、古代日本の二大文明圏である近畿と九州の「中間」という意味であつて「中央」ではない。）要は、誰でもまずは自分を座標軸にして空間的意識を広げていくのだという単純な真理がそこに見出されるのであるが、現代の私たちならば、その「単純さ」に甘んじず地理的にそして歴史的に俯瞰して自己を相対化客観化し、自分の先入観を反省する視点を持つ必要がある。今日の宗教対立、民族紛争、ときに散見される独裁国家の存在はその視点の欠如を物語っており、「自己正当化の思想的系譜」から学ぶべき点はまだ残っている。

最後に第三点について。「泰平と武闘者」が共存しにくいことは、江戸初期日本のみならず戦争を繰り返してきた人類史の永遠の課題かもしれないが、「平和と軍備」は現代にも通じる難題である。とりあえず素行が考えたのは、中世以来の政治を担ってきた武士たちは「農工商」という「三民」の「長」として立派な為政者であれ、道徳的模範者であれ、それが武士階層の存在意義だ、ということである。為政者像としては現代にも通じるし、「政治家らしくあれ。政治屋に墮するな」という発言は今日の政治倫理としてもしばしば主張される。

それはそれとして、私は素行の武士為政者論の「ウラに醸し出される意味」にも着目したい。素行は、「農は耕す民、工は造る民、商は交易売買する民」であることを認め、その裏面で「土」のみが生産活動に貢献していないことを白状してしまっている。だ

から「暇な分だけ道徳に尽くせ。そしてしっかり治世を担当せよ」と言ってしまうのである。そこに私は、「生産しない階層」としての危機感を読み取る。素行自身は「実は武士が一番の役立たずの“下の階級”だ」などと自覚してはいなかっただろう。しかし、この素行の傍らに「初期社会主義思想家」がいたら、「武士たちはこんなことを図らずも白状しているよ。だから農工商の民たちよ、生産を担っているのは我々だという自信も持って、階級闘争に立ち上がれ。勝利の暁には、武士たちをせいぜい用心棒として食わせてやればよい」と語ったかもしれない。

泰平の時代の武士の存在意義を考える思想は、平和を希求しながら自衛の名の下に軍備を整えてしまう現代の参考材料にもなる。「せいぜい用心棒として食わせる」を超えて生産諸階層の財を吸い上げて飢えさせてでも軍備増強に走るのが、諸帝国の歴史であり、今も残存する強権国家の実態なのだから。はたして「士道」は、「武術を使わずにすまずためにこそ道徳で包む政治の哲学」になるのか。あるいは「武力を発動しうる者は民主的市民の代表者であることを自覚せよというシビリアンコントロールの理論」になるのか。とりあえず「武力廃絶論」にはなりそうにないが、「平和と軍備の矛盾」をよりマシに考えるための手掛かりにはなりそうである。

## 2. 「古学」から「古義学」へ

### (1) 朱子学、古学を超えて「古義」へ

山鹿素行の古学を発展的に継承し、「古義学」として深めたのが伊藤仁斎(1627-1705)である。仁斎は、朱子学を批判して儒学の古典に回帰する、という点では素行と同じだが、より徹底して孔子と孟子に密着し、「そのもとの意味＝古義」を明らかにしようとして「古義学」を提唱した。古学派の第二派と呼べるが、素行「古学」をも批判するところに仁斎「古義学」は成立し、日本思想史研究では「仁斎学」と呼ばれてしばしば参照される。

伊藤仁斎から見れば、山鹿素行は古典回帰といっても「四書」(『論語』『孟子』『大学』『中庸』)などの解説に引きずられてしまっていて本当の孔孟思想に立ち戻れていない、となるのである。素行は朱子を批判するにもかかわらず四書の権威に服し朱子が四書を読んだ際の訓古注釈を受け入れている、というのが仁斎から素行への批判である。そして、『大学』

は孔子からはずれた解釈になっているから排除し、『論語』『孟子』のみを正典として(『中庸』は一部分のみを認めて)、その「血脈」(思想本来の骨格)を理解すべきである、というのが仁斎の立場である。

伊藤仁斎は武家の出ではなく、京都の堀川の商家に長男として生まれた。幼少期から非凡な学才を示し、家業を継ぐか、そうでなければ医者になることを期待されたが、本人が望んだのは儒者の道であった。まずは朱子学に傾倒し、29歳から8年間「引きこもり」状態で独居独学を続けた。陽明学、仏教、道教(老子、荘子の思想)と迷い悩み学んだ末に、儒学のルーツである孔子へ回帰し「古義」を解き明かすことを使命とした。36歳で実家に戻り、私塾を開いた。塾は、はじめは「同志会」という京都仲間の古典研究ゼミナールが主だったが、やがて日本全国から門弟が集まる「古義堂」となる。『論語』をこそ最上の書とし、『孟子』をその正しい解説書として、これら二書の注釈を(朱子の『四書集注』を飛び越えて)綿密に行い、『論語古義』『孟子古義』としてまとめた。仁斎のこれら注釈研究は、やがては中国の研究者にも評価され、中国儒学者が「仁斎学」を通して孔孟思想を学ぶ姿も生まれた。

私塾を開くのでなく仕官の誘いを受け入れて武士たちに儒学を教える道もあったが、それを断り、京都の町人階層に儒学を教える道を、仁斎は選んだ。引きこもりから「帰還」したあとは、心配をかけた父母にも孝行し、画家尾形光琳の従姉と結婚し、公家たちとも交流し、「京都町衆」(商人と手工業者の上層町人自治組織)の中心人物の一人となった。79歳で死去するまで、弟子たちに教えることと儒学の諸テキストに注釈をつけ続けることに没頭していたため、著作の決定版は出していない。よって『論語古義』も『孟子古義』も、仁斎思想をわかりやすく説いた『童子問』も、編集して出版にこぎつけたのは息子の伊藤東涯である。

古義堂は仁斎の子孫に引き継がれて伊藤家の家業となり、ここに「古義学派(堀川学派)」が多数の門弟とともに育っていった。仁斎学は、江戸期にずっと隆盛が続いていったわけではないが、代々教え継がれ、明治維新後の立憲政治の立役者である西園寺公望も若いころには仁斎の末裔に教えを受けている。

さて、伊藤仁斎の朱子学批判、という論点に立ち返って話をまとめよう。仁斎の批判はこうである。朱子学には、孔子・孟子より後の老子・荘子思想も

流入していて、あるいは仏教的世界観に影響を受けた部分もあって、儒学の解釈としては不純物の混入で出来上がっているところが多い。それに、「天の理」を軸とした朱子学の体系論は、あまりに抽象的すぎて難解である。宇宙をつかさどる法則はあるのかもしれないが、その「天空の理屈」をもってして、人間の心性や理性の成り立ちを、そして地上で人々が織りなす世情や倫理までを語るのには、現実離れしている。本来の孔子・孟子思想は、日常の人間関係の学としてあり、「人の道」をもっと率直に明快に説いたものではなかったのか。天上の神学もどき、巨大空間の物理科学もどき、そんな大風呂敷を広げて見せるのではなく、「教えやすい」そして「わかりやすい」常識人の道理、これこそ孔孟思想の主眼なのではないか。

以上のような考えをもって仁斎は、「古義」に立ち返るためにも、朱子学の書物も丹念に検討し、徹底して朱子学を批判した。この時代にここまで朱子の著作を一条一句取り上げては論難し尽くした人物は、他にいない。それゆえ、当時の中国（そして朝鮮）の儒学者までが仁斎の（ただし東涯編集の）著作に着目したのである。（ちなみに、当時の著作はすべて漢文つまり中国語で書かれていた。中国への逆輸入は翻訳を経ずとも可能だったのである。）

## （2）古義学の精神と「日用人倫」

それでは、伊藤仁斎は、「古義」をどう再発見し自分たちの時代の「道」をどう位置づけようとしたのか。「官の学」である朱子学を全面批判し、「民の学」として傍流ではそれなりの地位を得ていた陽明学とも違って太古の「原典」に拠ることで、どんな「今、ここ」の人倫道徳を見出したのか。仁斎にとっての「今」は、素行の頃よりも数年あと、天下泰平が深まりつつある幕府支配の時代である。そして仁斎にとっての「ここ」は、武家政権中枢の江戸とは離れ、商業力では当時まだ江戸を上回り公家社会の風土を残す京都、その「町衆」の家々である。「武人の倫理」よりは「町人の倫理」を志向したであろうとは推察される。ただし、その内容を見ていくにつけても、仁斎の思想が、江戸前期・京都・町衆という時代性・地域制・階層性を超えうる、普遍的な人倫学であり政治哲学であることを、私は深く感じ入るのである。仁斎自身の言葉を借りれば、「日用人倫の学」として仁斎思想は存在したのである。

古義学が説く「学問し徳を積む道」、それを孔子に依拠して端的に述べれば、まずは「仁義礼智」である。これを学びの「本体」とし、それを実践する心がけである「修為」として「忠信敬恕」が挙げられ、文脈によっては「忠信孝悌（弟）」が挙げられる。（江戸後期の読本『南総里見八犬伝』に登場する八犬士は「仁義礼智忠信孝悌」各一字ずつの八つの玉を持っていた。）どの文字もそれぞれに意味はイメージできそうだが、少し難しいものだけ説明すると、「恕」は「他人の立場や心情を察して思いやること」であり、「悌」は「弟」とも書くように「兄弟・長幼の情を厚くして年長者には従順であること」である。

そして仁斎が特に重視するものと言えば、やはり「仁」である（彼の幼名は源七で、朱子学に傾倒していたころはその理念「居敬」から敬斎と号し、孔子に立ち返ってから仁斎と号した）。さらには、上記の文字にはないが、「愛」が、そしてさらには「誠」が、仁斎の鍵概念となる。「仁と愛を人の道として実践せよ。その際には誠を心に置け」というのが仁斎の根本命題である。『童子問』の一節を私なりに要約すれば、「仁（思いやり）は偉大な徳であるが、これは愛という言葉で言いつくせる。君臣、親子、夫婦、兄弟、朋友関係、いずれも愛でつくられれば実（本物）となり愛がなければ偽（にせ物）となる」ということである。そしてこの「仁愛」を實とし偽としない「真実無偽」の心、いつわりを持たない純粋な心情を「誠」と呼ぶ。「誠ならざれば仁にあらず」と語り、心に誠をもって愛という仁を実践せよ、と訴えるのである。この「誠」は、江戸時代の日本人精神の表現として後々にも取り上げられ、例えば幕末に尊王攘夷派制圧に動いた新撰組も（仁斎学に沿っていたかは別として）「誠」を旗印に掲げていた。

孔子に立ち返った仁斎の思想を、その「古義」を、私なりに理解してもう一度通覧してみると、以下のように説明できる。人の徳として第一に来るのは、朱子の言うような天の「理」ではなく、「仁」という思いやり、いつくしみ、慈愛の心である。「仁」のすぐ次には「義」が来て「仁義」という言葉にまとめられやすいが、これは「為すべきことを為す」という意味の「義」が、「仁という慈愛の心を人々に広げる営みはまさにまず為すべきこと」とされ、これが文字通り「仁義」だからである。この仁義に基づいて、「愛」を人間相互へのいつくしみとして実現することが、人倫（倫理的共同体）の道である。この実

現のためには、「誠」すなわち実直さを持つこと、より具体的には「忠信」すなわち自分の真心を込めることと相手をあざむかないことを実践することが大切である。人間の日常を動的、関係的に捉え、人倫を固定的一方的でなく相互的に考えるというのが、仁斎の孔子古義理解である。上下秩序に固められやすい場面、例えば君臣関係でも、臣下が君主に忠義を尽くすなら君主も臣下に思いやりを示すという形で、相互的な仁愛が果たされることを、仁斎は目ざしている。「性善説派」である孟子にも依拠していたから、臣下の忠義に報いる愛を君主は当然備えているはず、ということになるのだろう。

仁斎は、大名細川家あたりから仕官の誘いがあったらしいが、断って京都に塾を開いた。武家出身の山鹿素行と違って自身が京都町衆の人間だからという出自による面もあっただろうが、それよりも、万民の道として、武士にも庶民（といっても上層民だが）にも共通する人倫思想として、儒学を深め広げたい、という思いが強かったのではないか。学問を、武士階層のみのたしなみとせず、町人の日常生活に意味を持たせる営みとしたい、という思いもあっただろう。だからこそ「日用人倫の学」と自ら呼んでいたのである。泰平の安定期に入って商工業者もそれなりの誇りを持って生きる時代が、始まっていたとも言える。

孔孟思想も老荘思想も、「聖人の道」を説きはするが、孔子の原典に立ち返れば、「庶民の人倫」こそがテーマであるとの解釈が成り立つ。たしかに、孔子の「教えやすくわかりやすい」人倫の徳は、上級武士だけでなく人々すべてに及んでよい。「知があり徳の高い為政者」の存在を否定はしないが、庶民も黙って従うのではなく徳を学んで人倫形成に参与すべきなのである。じっさい京都町衆は自治活動を行っていた。儒学を聖人君子の独占的な知にはしないこと、それこそが古義堂という「日用人倫」教育の場の存在意義だと、仁斎は自覚していたのであろう。

### (3)「仁斎学」の社会思想史的意義

以上に述べたように、伊藤仁斎の研究手法と教育手段と思想内容は、時代にかなう、時代を切り開くものとして注目に値するが、ここで改めて、あの時代と社会を受け止め次のステージをもたらし社会思想史的意義のあるものだということを、三点で整理しよう。第一点は、山鹿素行よりも徹底した古典回

帰のルネサンスだったということである。第二点は、町人教育、庶民教育によってある種の「中産階級」形成に貢献したと言えるのではないかということである。第三点は、仁・愛・誠の日用人倫の学で「教養市民」の育成を試みたことである。ただしこれは「早すぎる試み」に終わった面もあるが。

ではまず第一点について。「朱子を超えて孔子へ」という思想の歴史的意義は高く評価できる。原点回帰の発想は歴史の転換期や開拓期にときどき見られるが、仁斎の、素行よりも徹底した古典研究は、まさに「仁」のルーツを追うことで新時代の思想を築くものとして、エポックメイキングであった。これぞ「ルネサンス」である。儒学・儒教の歴史全体においても、儒学を受け入れつつ自国の伝統に同化させた日本人精神の形成史においても、仁斎学は確実に1ページを飾るものである。

朱子学は「宋学」とも呼ばれ、宋王朝（10～13世紀）、明王朝（14～17世紀）に大きな影響力を持った。この中国本土でも朱子学への批判的研究はやがて出てくるのだが、その批判的研究のテキストの一つとして仁斎学は貢献したと言われる。中国思想史に先んじる中国古代思想研究が日本に存在したということになる。先見の明あり、である。中国古典の真の意義を読み解く日本人がいて、その読み解き方が中国の新時代に手本として取り入れられたわけである。この点でも仁斎には、山鹿素行を上回る存在意義がある。

次に第二点について。仁斎は、林羅山流朱子学のように「天の理」を説いて地上の上下秩序正当化に利用することをしない。あくまで「本来の儒学」に「日用人倫」実践学としての今の息吹を吹き込もうとする。「聖人の知」をもって支配者の帝王学を作ることとしない。あくまで庶民教育の側に立ち社会全体のレベルアップに貢献しようとする。ここに日本的「中産階級」育成の姿を見て取れるのではないか。

古義堂は、最下層農民を集める塾ではなかったが、京都の町人たちの拠り所の一つとなり、日本全国から教えを乞う者（京都まで出かけて学ぶ「余裕」のある者たちではあるが）が集まった。ある種、全国レベルの知的集団がそこに形成されたのである。京都町衆の底上げ、結束力強化にも役立っただろう。江戸の喧騒とは離れたこの地で「仁」を説き、「誠」を語る。言っている内容は「普通のヒューマニズム」とも見えるが、天賦の学才を持つ者が8年もの「引き

こもり」の末にたどり着いた「研ぎ澄まされた常識」である。江戸と離れていればこそ、「武よりも文」の「仁政」「王道」も議論できた。時代の風が別の吹き方をすれば、日本なりの「民主と自治の小都市国家」ができていたかもしれない。

最後に第三点について。今、第二点として述べたことにつなげれば、「中産階級」は「教養市民」でもある。ヨーロッパルネサンスにおいては、イタリアなどの富豪が芸術家を抱えて文化を花開かせ、彼らこそが「教養市民」と呼ばれるし、少し時代を経て19世紀のドイツでは、「教養市民層」が近代化の一つの波を作ったと言われる。日本の「京都町衆」も、学問者・政治哲学者であるばかりでなく文化の素養も備える「教養市民」であったと言えるだろう。

仁斎は、京都公家階級とも交流し、彼らに講義をしたり共に茶会・歌会を催したりもした。仁斎の妻が、多才な芸術家であった本阿弥光悦の兄弟のひ孫であり、画家でも陶芸家でもあった尾形光琳・乾山兄弟の従姉であったことから、仁斎の交友関係は文化と芸術に彩られていたことが想像できる。場所は朝廷の歴史のある京都であり、時は江戸前期で京都（および大坂）の経済力はまだ強い。「江戸の成り上がり」の武骨者たちにはわかるまい」というアイロニカルな誇りを持って、彼の周囲に「教養市民」は密やかに育まれた、と私は見ている。

第二・三点として「中産階級」「教養市民」の萌芽を指摘したが、現実の歴史は、芽を芽のまま置き去りにする。江戸中期の儒学は「支配者・上に立つ為政者の学」に戻ってしまうし、文化と経済の中心も江戸中央集権都市に持っていかれてしまう。古義堂門下生も年を追って減っていく。ささやかに受け継がれてはいたので、芽が根絶やしになったとまでは言わないが、その「先見の明」はやはり「早すぎた試み」だったのだろう。仁斎学を大転換期として日本の近代化が始まるという姿を、歴史は示さなかった。そうだとすると、その「試み」を私たちは思想史として共有することができる。

### 3. 「古文辞学」という古学の発展形態

#### (1) 朱子学批判と古文辞学の確立

山鹿素行の「古学」、伊藤仁斎の「古義学」と来て、次は荻生徂徠（1666-1728）の「古文辞学」である。古学派の第三派と位置づけることができる。朱子学を批判し儒学の「本来の」あり方を中国古典に求め

る、という姿勢はこの三者に共通している。そして、朱子学批判の仕方、古典回帰の仕方において、素行よりも仁斎が徹底しており、仁斎よりも徂徠がもっと徹底している。あと、三者の相違ということ言えば、素行は私塾で庶民教育に当たったという点では仁斎と似ているが江戸に住んで主として武士のあり方を説き、仁斎は仕官を断ってまで京都にとどまって町人階層に「中産階級教育」を実践し、徂徠は私塾も持ったが林家（林羅山の子孫）に学んで一時は幕府の役職にも就いた。素行がやや「官」寄りなら、仁斎は徹底して「民」に身を寄せ、徂徠は「官」の中枢部にいたということになる。徂徠思想は江戸中期後期には多大な影響力を持ち、仁斎思想に「仁斎学」という呼称がある以上に、徂徠思想には「徂徠学」という呼称が確固としてある。

荻生徂徠の父は後に五代将軍となる徳川綱吉の侍医であったし、弟も後々八代将軍となる徳川吉宗の侍医となる。ただし、父は綱吉の怒りを買って上総（千葉県）に流されることになり、徂徠もその地で14歳から25歳まで貧しさに耐えながら独学することになった。多感な11年間を江戸から少し離れた地で暮らしたことは、結果的には徂徠に客観的な視点を育み、政治哲学の深化に役立ったと見える。25歳で江戸に戻り私塾を開き、30歳で綱吉側近の柳沢吉保に取り立てられて政策助言者となった。ただし、綱吉の後の家宣、家綱の治世で中心政策者となったのは新井白石であったし、吉宗の治世となると「享保の改革」が始まる。徂徠は、幕府から離れて改めて私塾を作り、ここで「徂徠学」を樹立していく。吉宗からの依頼もあって政策著作を差し出すことはあったが、それが実際の政治を動かすことはなかった。それでも徂徠は多くの門下生を育て、『弁道』『弁名』『太平策』『政談』などの著作は後世にも高く評価されている。

徂徠の思想遍歴もやはり、まずは朱子学に依って立つ。しかしやがて、朱子学を痛烈に批判して「古」に徹底的に回帰しようとする。孔子（紀元前6～5世紀）と孟子（紀元前4～3世紀）はもちろん、堯や舜（紀元前十数世紀ころ）、文王や武王（紀元前11世紀）といった君子たちの「聖人」治世伝説まで掘り起こす。あの時代から何千年も経て中国語も変遷しており、中国での儒学解釈書もそれぞれの歴史文脈にまみれているのだから、その果てにある朱子学などもはや「憶測」であり「虚妄」である、と徂徠は切っ



て捨てる。

ではどうするか。まずは現代中国語を学び、次に歴史をさかのぼって学んで古代中国語も会得する。歴史の変遷を理解して古語も理解して、孔子・孟子の言葉を、「聖人伝説」を、直読直解する。「漢文」に返り点や送り仮名をつける「訓読」すら許さない。古代中国語を古代中国語のままの文字列と語義で読み解く。だからこそ「古文辞学」と称するのである。

伊藤仁斎も「古義」にはこだわったが、中国の日常語、そして日本人の日常感覚に還元するという目的を持っていた。「古」の「文辞」に密着する徂徠の手法は、仁斎と真逆とさえ言える。徂徠の手法は、最も徹底した文献実証学であり、現代の文学者、歴史学者にとっても大いに教訓となる。これと同列の手法を遂行できる学者は滅多にいないだろうが。

こうして「古」の「文辞」にたどり着いた徂徠は、仏教思想や老荘思想が解釈にまじるという「悪影響」を飛び越えて、中国古代の「聖人」とその治世に人間本来の「道」を見て取る。その理想を政治哲学として今（つまり江戸社会）に生かそう、というのが徂徠学なのである。根底的という意味でも急進的という意味でも「ラディカル」すぎる思想だったので、時の江戸幕府を動かす現実的政策論となることはなかったが、周囲の文才ある人々も舌を巻くほどの文献考証力と、大胆な発言を伴う政治考察力は、強いインパクトを持ち多くの門人を集めた。

山鹿素行の時代よりも天下泰平は進み、伊藤仁斎の時代よりも江戸は政治のみならず経済でも文化でも中心地となっていた。武士の存在意義、江戸幕府の存在様式は、より深く問われる。徂徠学は仁斎学にとって代わって「時代の学」となっていたのである。

## (2) 治世の学としての「経世済民」

荻生徂徠が「古文辞」を基底に据える政治哲学とは何か。その鍵概念を先に挙げておけば、今日の「経済」という語の元となった「経世済民」であり、中国古代の理想の治世者を模範とする「先王の道」であり、天下を安んずるための制度設計としての「礼楽刑政」である。

徂徠は古典直読の「本物の」儒学から何を学んだか。それは、「道」とは個人の修養を求める「道徳」ではなく天下を安泰に治める「政治そのもの」のことである、という命題である。古代中国には理想の

政治があったとされ、堯・舜・文王・武王などの名が「聖人」として伝説のように語り継がれている。徂徠は彼らを、「人格者」として高く評価するのでなく「統治者」として高く評価する。「聖人の道」とは、朱子学の言うような「居敬窮理」による人間本性の追求などでは全くなく、「天下国家を治むる道」（『太平策』にある言葉）なのである。つまり、多くの儒学解釈が「個人の道徳」を、さらにはその前提として朱子学のように「天の理」を追究して、政治的な意義はその帰結の一部にすぎないとしたのに対して、徂徠は、政治的価値をこそ第一に求め、現実政治の道を拓く人間像を端的に求めたのである。

徂徠からすれば、仁斎ですら「四書」の評価に振り回される「古言を知らぬ」主観的解釈者であったし、結果としてヒューマニズム論に「陥っている」と見える。徂徠は「古文辞」を知ることと仁斎と一線を画し、儒学とは治世のための政治学そのものだという見解に到達したのである。（ヨーロッパ思想史と比較するなら、「自然法」に「理」を見つけてそれを重視する「契約社会」を考えるのではなく、制度制作の「実定法」が政治哲学そのものだと考えるのが徂徠学だ、ということになる。）

ここで、先に第一の鍵概念として挙げた「経世済民」、つまり世を「おさめ」民を「すくう」正しい在り方が、儒学の端的な目標として見出される。徂徠は「四書」よりも「五経」（『詩経』『書経』『易経』『春秋』『礼記』という、「四書」と並び称せられる儒学テキスト。「経書」とも呼ばれる。早くに失われた『楽経』も含めれば「六経」となる）を重視していたが、それは「五経」の方が古代の聖人たちが制作した制度文物が客観的に記述されていると考えたからである。そこにはまさに、「世を経営して民を救済する」実践が書かれているのだから、それを解説書を経ずに直接読み取ればよい、というのが徂徠の考え方である。

その実践記述が、第二の鍵概念として挙げた「先王の道」と表現される。孔子が受け止めていた堯・舜らの伝説を「古文辞」から読み解けば、これら聖人の治世が「先王の道」として見えてくる。これを模範とせよ、というのが孔子の真意だ、というわけである。孔子は「仁」を強調するが、つまりは君子たる者は「仁」をもって「民の父母」になれ、その模範が「先王」たちに示されている、というのが徂徠の解釈である。

では、その「経世済民」を実践する「先王の道」には何があるのか。それが第三の鍵概念として挙げた「礼楽刑政」である。先王たちは、民を安泰に治めるために「道」を「制作」した。何も「自然の理」を発見して人の世に応用したわけではない。治世そのものが学であり知である。この天下を安んずる「安天下」の道はいかにしてなされるのか。制作した制度が「礼楽刑政」である。まずは「礼楽」。王朝を開く君子は、人情や風俗が変化し墮落もしうることを予見して、それを制御できるように「儀礼と式楽（儀式をまとめる音楽）」を定めた。そして「刑政」。人間が相互に節度を持てる社会を作るには、「刑罰もときには含む政治の秩序」が必要である。このように徂徠は「よき制度」を考えた。「礼楽刑政」を整えることが安天下をつくる。

徂徠はこの「理想治世」を是とし、江戸社会もそうあれ、と訴える。君主とその補佐者は「礼楽」をしっかり設計して国を治め、その他の「小人」はそれぞれにふさわしい徳（例えば「孝」）を育てて役割を果たし協力して社会を形成せよ、と語る。『徂徠先生問答書』の一節を私なりに要約するとこうなる。「農は耕して人を養え。工は作って人に物を与えよ。商は交易して人の手伝いをせよ。士はこれらが乱れぬように治めよ」。

これは役割分担による協同社会の論とも言えるが、やはり主要となるのは「士が治めること」であり、君主と武士階級役人たちの「礼楽」設計である。「安民」を達成するためには為政者たる武士階級の設計力と実行力が責任を持って発揮されねばならない。「士」がこの責任を果たさなければ、「武断政治でなく文治政治」となった泰平の世に武士の存在意義はなくなる。徂徠は、中国の「先王」の治世を学んだからこそ、今の江戸社会に「武士の為政者責任」を強く求める。具体的な政策として徂徠の提言が幕府に採用されることはなかったが、例えば武士は都市生活者に墮することなく地方に土着して農村ごとの統治責任を果たせという『政談』の提言が実行されることはなかったが、泰平と中央集権化が進む時代において、徂徠の「為政者責任論」は江戸社会の人々に、注目を持って読まれ、語られたのである。

### (3)「徂徠学」の社会思想史的意義

古典を類まれな徹底の方法で解釈して、その知的成果を当時の江戸社会に投げ返して、「今の現実」の

問題意識を研ぎ澄ませる徂徠学は、社会思想史的に大きな意義を持つ。以下、三点に整理してその意義（および問題点）を述べよう。第一点は、古典回帰から儒学を「政治学」として再発見し、「為政者責任」を主張したことである。第二点は、これはむしろ問題点指摘ということになるが、「先王の道」を模範として「士」の役割を説くことはある種のエリート主義であり、武士支配を正当化しているということである（裏を返せば、農工商を為政とは別の役割者として理論づける必要に迫られていたということだが）。第三点は、「古文辞学」という「最も徹底したルネサンス」を示すことで、「中国の古典？ ならば日本の古典も見ろべきでは？」という意識を喚起し、本居宣長の「国学」などにつながったことである。

ではまず第一点から。荻生徂徠は、「古学派の最終ランナー」として朱子学の「天の理」を批判し、「天の理」とは別の「人の性」を説く伊藤仁斎からも離れて、「古典から学ぶべきことは儒学を政治学として生かすことである」との結論に達した。孔子の真意はそこにあるとし、孔子が見ていた「先王」たちに「人の道」を政治そのものとして発掘した。その見識をもって、彼が生きた時代を見通し、「武士階級の為政者としての責任」という政治哲学の提言を行った。直接に幕府政治を動かすことにはならなかったが、当時の人々、特に知識階級化しつつある武士たちから大いに注目され、批判的・自己責任的知性を日本に育む一里塚になった。

現代の私たちは、徂徠の著作や記録から、また当時の人々の受け止め方から、江戸中期というのがどんな時代だったのかを知ることができる。また、武士という側面を別として、為政者責任とは何なのかを、今日の文脈に照らしながら考えることができる。徂徠の歴史的意義は今も感じられるし、徂徠の文献考証学が当時の中国（そして朝鮮）でも一部注目されたことを知ると、国境を越えた学問文化の相互理解・相互批判が持つ意味についても目を開かされる。

次に第二点。徂徠の「先王」「聖人」の政治を理想とする思想は、「安天下」「安民」を目的にしているとはいえ、知恵ある一部の者が政治を担って他の者はそれに従えというエリート主義である。徂徠は、「農工商の民」のそれぞれの役割も説き、助け合いの協同社会だぞと語りもするが、結局は「士」の支配を正当化している。それは、ここまで時代が進んだのに、いまだに「市民」的目覚めを許さず「自主・

自治」的発想を封印するという、「守旧派」の思想ではないか。徂徠自身が武士階級の世界にいたのだからそうなるのも無理はないが、どこか「近代への予見」はないのか。このように、意義というよりは問題点が指摘できる。

ただこれに関しては、私は山鹿素行の「士道論」について論じたときと同じ認識、いや同じどころか一層深まった認識を持つ。素行の「士道」は、泰平の世で武士はどう生きるかという悩みであり、「農工商は生産活動に忙しいのだから武士は政治をしっかりとやろう」というのが結論であった。それは、非生産者である武士階級の危機感を白状したことになる、というのが私の認識であった。徂徠の時代に至ると、この「危機感」はますます強くなったのでないか。素行はもとより徂徠でさえも、「武士側の危機」という自覚は顕在化していなかったと考えるが、私に言わせれば、「武士たちよ、せめて為政者責任ぐらいは果たせ。そうでないと“お前たちはもういらぬ”と農工商者たちから言われる日が来るかもしれないよ」と語っているようなものである。(ちなみにこれをヘーゲル哲学では、「主人と奴隷の弁証法」と言う。奴隷が「働いているのは俺たちだ。主人たちは生産能力もないのにふんぞり返っているだけだ」と気づいてしまったら、主人と奴隷の立場は逆転する。――『精神現象学』1807年)

最後に第三点。荻生徂徠の「古文辞学」は、「古典回帰というルネサンス日本版」の最も徹底した形であった。古代中国を一つの模範とし、日本の今（江戸泰平期）を考えたわけである。そうした営みはその副産物として、「もう一つのルネサンス日本版」を生むきっかけとなったのである。山鹿素行の「古学」、伊藤仁斎の「古義学」もそうだが、見ているのは「中国」の古典である。これが古学派の第一波、第二派、第三派として行き着いた姿を見ていた知恵人の中に、「古典を研究するなら日本のものをこそ研究して原点回帰すべきだ。“日本の今”を考える参照材料は“日本の古代”にこそ見つかる」という発想を持つ者が出てきても、不思議ではない。

中国とて、中世・近世と何度も王朝の交代があり、歴史過程は乱れた世の姿をさらしている。あまり「模範」は見つからない。それに、古代の堯・舜の「伝説」をあまりに理想化するのも疑問の余地がある。

そもそも今の日本社会のルーツは日本の古代に探するのが当然であり、対岸の地の過去に模範を求めるよりも、日本のルーツに理想的部分があるならそちらを参照する方がよほど適切ではないか。こうした発想の結実の一つが、本居宣長の「国学」である。その話は、また別に稿を起こしたい

#### 【参考文献】

- 『伊藤仁斎・(附) 伊藤東涯』伊東倫厚、  
明德出版社、1983年  
『伊藤仁斎の思想世界』山本正身、  
慶應義塾大学三田哲学会、2015年  
『江戸の思想家たち』(上) (下) 相良亨・松本三之介・  
源了圓編、研究社出版、1979年  
『江戸の思想史』田尻祐一郎、  
中央公論新社、2011年  
『概説中国思想史』湯浅邦弘編著、  
ミネルヴァ書房、2010年  
『概説日本思想史』佐藤弘夫編集代表、  
ミネルヴァ書房、2005年  
『近世日本社会と宋学』(増補新装版) 渡辺浩、  
東京大学出版会、2010年  
『社会思想史』橋本剛編著、  
青木書店、1981年  
『社会思想小史』(新版増補) 水田洋、  
ミネルヴァ書房、1998年  
『朱子学と陽明学』島田虔次、  
岩波書店、1967年  
『仁斎・徂徠・宣長』吉川幸次郎、  
岩波書店、1975年  
『徳川思想小史』源了圓、  
中央公論新社、1973年  
『日本思想史新論』中野剛志、  
筑摩書房、2012年  
『日本儒教の精神——朱子学・仁斎学・徂徠学——』  
西晋一郎講義、木南卓一校合増補、  
溪水社1998年  
『日本政治思想史——十七～十九世紀』渡辺浩、  
東京大学出版会、2010年