

提言

江戸儒学史再考——和本リテラシーの回復を願うとともに——

中野 三敏

平成という時代に入ってからこのかた、江戸時代の思想・学芸・文化・政治等に寄せる世人の興味は、かつて無い様相を呈し始めている。

それは所謂「近代主義」への疑問という一語に基づくものと言えよう。そしてそのことは、これからの思想史研究の極めて大きなテーマとならざるを得まい。

傾向としては極めて歓迎すべきとは思いますが、真に実りあるものとする為には、一度、これ迄の道筋を正確に把握しておく必要があるのではなからうか。

明治以降、人々の対江戸観の推移に関して、筆者はこの所、その大勢を五転したものと考えるを公表して来た（『写楽』中公新書、二〇〇七等）。論の必要上、ここに再

説する。それは概ね年号の変遷に伴って推移しているものと言える。即ち明治・大正・昭和戦前・昭和戦後・平成の五転を数えるものとする。

明治の初年、日本の近代化を企図した人々にとつては、何はともあれ江戸を否定することが恰好の目標となった。これは何時の時代に於ても前代を否定する所から新時代が展望されるのであれば、必然的な成り行きであり、ひいては近代化の主低音として、それは鳴り続ける。しかもこの時の主導者たり得た人々は、大方天保前後に生を享けた人々であり、いわば根からの江戸人である。江戸に育ち、江戸の教育を受けた江戸人が、その身に滲みていた江戸を自から否定するという、謂はば近親憎悪的江戸否定の感覚は、さぞかし激しいものであったに違いない。

い。そして恐らくその激しさゆえに、それは奇蹟的と称されるような成功を収めることにもなった。

大正に入ると最早四十五歳以下の日本人は江戸生まれではあり得ない。恐らく日本人の半数を越えた人が近代人となった。強ち近親憎悪的江戸否定の姿勢は必要ない。何がしかの余裕が生じて、江戸を偲ぶ感情も生じてきた。即ち江戸趣味の誕生である。鏡花・荷風・潤一郎の活躍はその確かな現れであろう。

そして昭和に入る。もはや六十歳以下は凡て近代の生れ。日本人の大半がそれに当る。即ち江戸を客観視出来るようになった。ここに於いて江戸は明瞭に学問の対象となり、江戸学が出来上る。筆者の身近な領域で考えても、藤井乙男・頼原退蔵・山口剛といった、平成の現在尚その学問的業績の輝きを失わない研究者の殆んどは、期せずして昭和初年からの活躍を見る。

昭和廿年の戦争終結を迎え、他律的とは言え民主主義の熱狂は、近代の確立を不動のものと感ぜさせるに十分であった。結果、対江戸観に再び変化が生じる。いわば「近代主義的江戸理解」の出発である。これ迄否定を基本としていた対江戸観に若干の修正が施されて、近代主義的に評価し得る部分の探索と顕彰とが必要とされ始める。江戸の中に近代の萌芽といえる部分を虱つぶしに探

し出して、そのみを評価するという姿勢への転換である。ルーペとピンセットによる江戸年表上の近代探索の企てが始まった。その結果、大正以来の江戸学の成果に基づいて、学問の世界では玄白・源内・江漢といった洋学者の顕彰、文芸の世界では西鶴のリアリズム、近松のヒューマニズム、また庶民(町人)文芸の華としての京伝・三馬・一九・春水の俗文芸などに焦点が定まり、それ以外の雅文芸・雅文壇の存在など殆んど無視されてしまったことは、いまだに中・高等教育の現場に於ける教科書の内容に歴然としている。小説や映画・TVの時代物では悪代官と特権町人の悪巧みの陰に純情な町人の若い男女が非業の死を遂げ、身分制度の桎梏の下、恋は御法度、百姓は苛斂誅求に苦しみ、武士は横暴にも切り捨て御免などの情景が封建制度の真実として、飽くことなく繰り返され続けた。六〇年代ともなると流石にこうした江戸観の垂れ流しに辟易してか、武士の世界にもサラリーマン中間管理職の悲哀にも通じる何かを描かれたり、少やかな人間感情の纏れに庶民的な素顔が現れたり、といった展開も示され始めたものの、所詮これとても、要するに江戸の中に近代人の感情と通い合う部分を認めて、その相似性を言い立てているに過ぎなかった。即ち「近代主義的江戸理解」を一步も出るものではなかった。

想えば「近代的」というフレーズは明治以来の我国では一貫して讚辞としてのみ使用され続けていたのであり、明るい未来を表する代表的言辭であり続けたのである。

平成という時代を迎えて、この言表に世界規模の疑問が生じ始めたことは、誰の目にも明らかであろう。ポスト・モダンの掛け声はかつての「近代の超克」の標語とは違った現実味を帯びて論壇を席卷し、その最も現実的な方途として論じ始められたのが、対江戸觀の更なる展開である。即ち五転目を数える。

近代の再考というテーマを与えられた時、簡便且つ確実な方策の一つは、非近代、或いは反近代と目される領域の再検討という所にある。その代表的存在は、これ迄の時の流れに即した時、言う迄もなく「江戸」がそれに当る。その時最も必要なのは、戦後の近代が努めてきたような江戸の中の近代探しとは正反対の方向性を持つのでなければならぬ。重要なのは江戸の中の、近代とは違う部分の正しい理解であり、近代が敢えて排除してきた江戸の再評価・再検討でなくてはならぬ。それを一言で表せば、「江戸に即した江戸理解」ということになろう。それはまた、言い代えれば江戸人として江戸を視る眼の獲得ということになる。近代の人間として、我々に近代人の眼が備わっていることは、深淺の差こそあれ当然

である。戦後、ようやく我々はその近代人の目を以て江戸の中の近代を分別することだけは何とか果して得てきた。然し、それはいかにも未熟な、まさしく単眼的な定義であつたと思わざるを得ない。未熟さの證として、余りにも身勝手な、都合の良い部分だけを視、都合の良い評価だけを下してきたのではなかつたらうか。

これから必要なのは、近代人の眼に加えて、もう一つ、江戸人の眼を持つて江戸を視ること、即ち複眼的な江戸理解こそが必要なのではなかるうか。それによつてこそ、実は初めて近代の成熟の一方途が示されるに違いない。ポスト・近代や近代の終焉を言い立てる前に、寧ろ、真の近代の成熟こそが果たされねばならぬ、それに気付いたのが平成の今日であるとすれば、我々の近代の成熟はこれからなのだ。と言えば余りに樂天的過ぎると指摘されることになるのかどうか、凡ては今後の展開如何にかかつていよう。

江戸人の眼を獲得して、江戸に即した江戸理解を深める為の方策はどこにあるのか。残された手段は唯一つ、江戸の文物そのものの確かな手触りを感じ得る為の修練を重ねる以外は無。幸いなことに江戸はまだ我々の身近にあり、残された文物は極めて多い。中でも書物の担

う意味は大きい。形而上から形而下まで、人間の営みのあらゆる領域が、既に江戸期には書物として残された。無論、他にも残された文物は多いが、論理的・体系的に人の営みを再考する手だてとしては書物に勝るものはあり得まい。江戸の書物は所謂“和本”と称されて、我々の身の廻りに今も溢れかえっている。その江戸人が書き、江戸人が読んだそのままの書物を、江戸人と同じように読む、即ち和本リテラシーの獲得に努めること。それ以上には江戸に即して江戸を理解する方策は求められない。恐らく十七・十八・十九世紀の書物群が、すぐ身の廻りにこれほど豊富に残されている国は、日本において他にはあるまい。ともかく三世紀にわたる過去を振り返るのに、これほど恵まれた環境はあり得ない。

但し、ここで問題なのは思想史上の重要資料と目される書物の大半は既に翻印され、その内の更に重要なものは行き届いた校註を附され、活字本として提供されているように思われようが、こと江戸に関する限り、それは大きな誤解である。それ等は恐らく全体量の割にも当るまい。それでも思想史の根幹をなすものは大方翻印も済んでいる筈と思われる向きもあろうが、そこにも大きな陥穽が潜んでいると言わざるを得ない。何故なら、従来翻印された根幹資料と思われるものは、凡て明治以降、

前述した五転の時期のそれぞれの方向性に沿って判断され、撰び採られた重要資料なのであり、その限りに於いての思想の根幹なのである。それは筆者の言う“未熟な近代”が志向し、発見し得た限りでの重要度の判断に基づくものでしかない。前述した通り未熟から成熟への必要なパラダイムシフトを目指すとき、それで能事畢れりとしたのでは事足りぬことは言う迄もなからう。思想史は人間の営みの根本義の解明を目指すものであるべきであらう。その時、未熟な近代主義に引きずられて撰び取られた資料のみで満足していたのでは到底寛束ない事、火を見るより明らかである。百歩譲って根幹は揺るがぬものであったにしても、江戸時代の在りの儘の姿を事実として眺めようとする真の意味の思想史は、寧ろ極めて片寄った思想の営みや、或いは逆に極めて通俗的なありふれた思念の大量な積み重ねの中にある意味をこそ、私たちは周辺存在として、或いはどうでも良い無意味な存在として看過されてきた資料群は、当然のこと翻印などとは思いつかれぬままに、堆積を余儀なくされている。近年漸くそうした領域への目配り（例えば地方大名の文庫調査や、通俗教訓の広がりや、著者よりも寧ろ読者の問題を重視する視点など）を企図した動きも活発化しつつはあるが、

猶不十分であることは言う迄もない。要するにそうしたもののへの目配りは、到底従来の活字翻印では覆い尽せぬ広がりを持つ。そこで最重要な技術となるのが和本リテラシーであろう。ここに言う、和本リテラシーとは、要するに活字化以前の原本を原本のまま、内容のみではなくその「物」としての手触りまで含めて理解する能力を言う。そしてそれは確実に退化の一途を辿っており、そこに思想史研究としても最も危惧すべき問題が存在するように思う。

ほんの一世代前までは、こうした危惧は存在しなかつたに違いない。所が近年の、一見順調なように見える電子情報の進展や活字化の進捗は、ピン・ポイントの知識を余りに便利に与えて呉れるが故に、却って若い世代のその能力を一気に減退させてしまったように思える。専門研究者の場合はまだしもであるが、一般知識人に於けるその能力の退行は恐ろしいほどであり、これ以上進めば専門領域に於いても必らずや空洞化が目立ち始めるに違いなからう。多分、今や日本の全知識人に於ける和本リテラシーは江戸研究の専家を除けば〇・〇一%にも満たないのである。前述した通り、折角これほど多くの一次資料が残されている我国なのに、この状況は本当に「もったいない」の一語に尽きる。

但し、これは当然のこと今に始まったことではあり得ない。そもそも明治の初め、近代主義の根幹として西洋学を基本とする態勢を撰びとつた瞬間から、こうした将来は予知されてしかるべきであった。いやしくも学と名のつく限りの全領域で（国文学のみはやや特殊か）、基本を西洋学に置くのが当然とされた結果、西洋言語リテラシーは学問の当然とされたが、和本リテラシーなど無くても殆んど困らないようになった。しかもいわゆる根本資料の活字化が相応に進んでくると、必然的に周辺資料には目が向かなくなる。そうして世代を重ねる内、肝心のリテラシーを失ってしまったえば、今更周辺資料の重要性が再認識されても、凡ては後の祭りである。再度、もつたいたいと心からつぶやかざるを得ない。今はせめて従来の周辺資料こそが、実はこれからの根本資料になり得るといふパラダイムシフトの実例を示す研究が隆盛をきたすことを願うよりほかはあるまい。

以下はその実例になるかならぬか、江戸儒学史上の根幹を江戸に即して再考してみた結果の概略を述べてみたい。

従来の考えによる限り、江戸儒学を朱子学派中心とするのは殆んど動かし難からう。そして仁斎学や徂徠学は

その反作用として独特の展開を遂げ、特に徂徠学は近代意識への接続を果す上で重要な存在ではあるが、その内部には儒学を逸脱する契機を内包していた為、一時は大流行したものの、結局儒学の主流とはなり得なかったとするのも、また思想史研究の常識であろう。その他、日本的朱子学を深めた闇斎学や、道徳実践の学としての陽明学を定着させた藤樹学や、その事功派の熊沢派、新旧儒学の総合を図った折衷学、国家主義の祖形としての水戸学等々、様々の学統・学派が生じたものの、その是非はともかくも、中心を占めたのは朱子学であるとすることが、大方の理解というものであろう。しかしこれは御本家中国に照らして当然ではあっても、「江戸の」という前提には殆んど関わりなく、朱子学中心であつて然るべしとする通念が働いたものというべく、また全体の枠組みも、明治期井上哲次郎の三部作のそれに何時迄も寄りかかつていて、殆んどそこから出ていないもののように見えるのは、筆者のような、やや距離をおいた所から見る者の僻目に過ぎないのだろうか。

本当に江戸の儒学は朱子学中心を貫いたのかどうか。また仁斎・徂徠の古学は、朱子学への反作用として独創的なものだったのかどうか。その辺りもう一度時代に即して考え直して見る余地は十分あるように思う。

儒学を中心的政治理念として定着させたという惺窩・羅山の時代は、中国では既に明末。明清交代が間もなく終結しようという時期である。宋儒の時代は遙か昔のこと、まさしく明儒の学問こそが、たとえ中国では異端と目されていたにせよ、最も新しい学問であることは、日本の儒者達の目にもすっかりと把握されていたに違ひなからう。まして仁斎が京堀川に古義堂を開設する寛文二年には、既に槃僧隠元や朱舜水の日本定住が学芸界の大事件として喧伝されて久しい時期でもある。学界は常に新知識に敏感であらうし、学者は良くも悪しくも新らしがりの存在である。朱子学を正学とするのは、科挙を踏まえた中国・朝鮮の常識である以上、日本でも儒学を標榜する限り、表向きそれに従うのは当然としても、新しい陽明学を学問レベルで探究しない筈はない。惺窩文集を掲げば明儒の諸書の引用は極く普通に見つかるし、門人達への誘掖も数多い。羅山の手元には異端の最たるものとして思想的暴徒と迄いわれ、「明儒学案」にも敢えて省かれた李卓吾の著述なども、「野槌」の稿本に引用されたり、更には彼の末書の一「四書笑」の様な行儀の悪い本に至るまで、結構楽しく読んでいた節は歴然としていた（拙稿「江戸の中の李卓吾」大学出版、一九九八秋号）。幕初から幕閣の黒幕的存在だった天海僧正の蔵書には、

その李卓吾の代表的著述は皆揃っている。その他那波活所・松下見林・山鹿素行・宇都宮三近など、前期の代表的儒者の著述中にも卓吾の名は散見するが、ここにはその一を記す迄もあるまい。元政上人はじめ仏者ともなれば尚更であつたに違いない。つまり江戸儒学は、その出発点からして、表向きは朱子学を立てたにせよ、陽明学を、その横流左派に至る迄、最新の儒学として受容するに吝かでなかつたことは、言う迄もないことであつた。まして陽明の、その学問の師とする陸象山は朱子と同世代、ともなれば朱陸同時に併せ尊重することに、海を隔て時を隔てた邦儒として、躊躇する必要は更に無かつた。

というより、同じく宋明の儒学として、陽明心学は恐らく朱子学の或る意味で一つの発展形として把えるのが、当代の寧ろ常識的把握だつたのではなからうか。安東省菴は師舜水の薰陶を経て、「朱陸弁」を作り、朱陸もと同根として、「学、豈、心外の事ならんや」と記し、仁齋もまた「鵝湖異同弁」を作つて「朱子の論は逆上の功夫（工夫）を得、陸子の論は順下の功夫を得る者」と、その手順を違えるのみで目指す所は一つであると述べた。転じて筆者などの関わる通俗文芸の世界から当代思想界をのぞいてみる。慶長以来天和に至る八十年ほどの間に作り続けられた仮名草子と称する大量の作品群がある。

その内容は大まかに啓蒙教訓・報導・娯楽の三様にわけられるが、中でも初期仮名草子の中心を占める啓蒙教訓の分野での根本理念は三教一致の主張であり、その多くを林兆恩や袁了凡などの所謂「善書」と称する明末の書物によつてゐる。善書・三教一致・異端の容認、何れも陽明学の流れに生じるものであることは、ここにわざわざ言う迄もあるまい。しかもこの三教一致の思想は、以来、恐らく江戸期を通じてその通俗教訓の主意となる所であつた。この一事を見るだけでも、幕初、本邦思想界の底辺が陽明学的明儒の気風に支えられていたことは、もはや言う迄もなかつた。

陽明学と朱子学とを分ける根本理念として性・情・心の解釈がある。本稿にはその一を解説する必要がある。まいから略述すると、朱子学では人間の心と性と情に分けて、本然の性は「性即理」即ち道理に叶つた良いもの、氣質の性は欲と連続して悪いもの。従つて情欲の発動は出来る限り押さえねばならぬとする。対して陽明学では「心即理」と端的で、性も情もひつくるめて、心そのものが道理であるという。即ち情を否定するか肯定するかが最も端的な岐路となつた。ここに共鳴した邦儒の一人が仁齋だつたのではないか。仁齋の極めて特徴的な所説に、かつて中村幸彦博士が明快に論じられた「文学は

「人情を道ふ」の説がある。ことは詩経（文学）についての所説だが、ここでは詩経に限ることはなく、広く仁

斎の人間観そのものと取って憚るものではない。中村説にもある通り、それは弟子筋の東涯や並河天民の所説になると、より明晰に述べられて、東涯は「心・性・情、三者は人の必ず有る所、もと善悪の称無し」（『弁疑録』二）、天民は「曰く性、曰く情、曰く心、皆一心なり」（『天民遺書』）という。「俗外に道無く、道外に俗なし」（『童子問』中）と全面的に人間肯定を主張した仁斎の人情肯定説の拠り所を、陽明の「心即理」に求めることの当否は明らかではなからうか。これは又、筆者の専門に引きつけて言えば、西鶴の「世の人心」への飽くなき執着、芭蕉の人情と俗の追求の行きついた「軽み」、近松の情に基づく「虚実」や「義理」とも相応して、元禄の人生主義を彩ったことは、これ又既に中村説に詳述される所であろう。当時、仁斎は明儒呉廷翰の「吉斎漫録」の所説を剽窃したと批判されたのも、この辺りに起因する憶測ではなかつたらうか。

穏やかな長者の風を以て知られる仁斎は、それでも朱子学批判の一方途として陽明学に接近し、やがて明儒の風気そのものを受け入れて、その人間肯定説を展開するに至ったものと取り得るが、更に積極的に明儒の全面的

な受容を図って自説を練り上げたのが、豪傑という表現がびつたりとる徂徠であったように思う。

徂徠古文辞の主張が、本人自から「天の寵靈」と迄表現した、李・王を首魁とする七才子の著書との出会いにあったことは、徂徠伝の常識ではあるが、詳細は不明。しかし、やや後世の儒者達は、例えば「徂徠ハ全体ノ學術、明儒ヨリ出ツ」（南川金溪「閑散余録」下）などであつて、その學術の根本を明儒の受容と見る。また直弟子の大宰春台に拠れば「古文辞ヲ明ラカニシテ、因テ以テ經術ヲ考フ、其ノ説千古ニ度越ス、明儒ノ及バザル所ナリ」（『斥非』）とあつて、古文辞の方法論を經学に援用して、その復古の学を完成した辺りに、明儒も及ばぬ新見を本邦に發明した存在となり、爾来学芸界を席卷する流行ぶりの理由と説明する。新見は更に展開して、有名な「聖人、学んで至るべからず」とする、所謂「道外在」説に迄至るが、流石にこれは儒学の範疇を逸脱したものという批判を浴び、やがて學術的にはその方法論のみが継承されて諸学に活用され、儒家としての今一つの側面である実学、即ち經世の術策の面での展開が特に顕著に見られるようになるのは、これ又、従来の徂徠論に詳述される。

道外在説はその最も独創的と言われる部分で、その点

では道内在説の極致とも言うべき陽明学の対極でもあり、実際、宝暦前後から一旦は徂徠学を熱狂的に歓迎した京の儒者や仏徒の間から、特に陽明学に開眼した一群が出現するに及んで、徹底した批判を浴びるに至るのだが（この辺り、拙著『江戸狂者伝』を参照されたい）、つきつめれば徂徠のその説も、「心即理」のテーゼに内包される人間中心主義に由来すると考えることも出来るのではなからうか。既に島田虔次氏の指摘された通り『朱子学と陽明学』岩波新書、一九六七刊）、個性主義の尊重、諸子百家を基にした異端の容認、文学・史学の重視、俗の領域への理解などなど、陽明学と徂徠学の共通点は多くの局面で重なり合う。まさしく陽明学と徂徠学は、ある種、全く相反する側面を持ちながらも、全体的には人間中心主義という同じ基盤を共有していたことは確かである。即ち徂徠学は明儒の風気の全体を受容した結果というべく、「全体ノ學術、明儒ヨリ出ツ」という金溪の言の妥当性を改めて認識させられる。

蛇足に近いが、徂徠伝の話柄の一つとして有名な「疵者の説」がある。疵や癖や狂や畸といった概念が、儒の範疇に於いてプラス評価をかち得たのは、まさしく明儒の時代に始まる。この一事を以ても、徂徠と明儒の思考回路は殆んど一致していたものと言うべく、更に言えば、

当代浮世草子界に「氣質もの」が歓迎されたのも、同じ基盤に乗るもののように筆者は理解している。

同時代の庶民層に向けて発想された倫理の学を石門心学という。無論石田梅岩の思想形成には幾重もの要素があるのは当然だが、何といても「心学」という称に陽明学の影響を第一義とすべきなのは当然と思われるにも拘らず、従来の研究は何故か敢えてその面を軽視する方向に向いているように思える節もある。これも凡ては朱子学第一に考える弊の顕現のようにも見える。同じ時期、より通俗的に書かれた談義本という教訓読物も流行した。その初期の中心は士・庶相応の心法の如何という点に置かれ、そこでも主に論じられたのは士道と陽明心学の合体を三教一致のテーマで練り上げる点にあった。前述した疵癖や狂畸の概念は、より高次の学芸世界に文人主義や畸想の芸術表現を定着させ、そこには私に言う「近世的自我」とでも称すべき精神世界の発露を見るに至ることなどは、既に拙論にも幾度も述べた所なので、ここには省く。

以上、幕初以来享保頃迄の思想界は、宋学を表としながらも、実はそれを乗り越える基盤としての明学の影響力は絶大であり、決して従来のような朱子学中心の思考

パターンで凡て説明出来るようなものではなかったこと、ある程度証明出来たのではなからうか。

特に江戸儒学の独特な成果と考えられてきた仁斎学や徂徠学の場合、その思考形成に果たした明学、とくに陽明学の存在は極めて大きいと言えよう。それは海を隔てた日本という土地柄によって、最初は朱子学の発展形として緩やかに受容され、やがて仁斎の人情中心主義を生み、徂徠のより根本的な人間主義へと発展していった、十八世紀の成熟の時代へと結実していったものと理解するのが、当面の江戸に即した江戸儒学の流れではなからうか。

（九州大学名誉教授）