

# 太宰春台の学問と会読

前田 勉

一

太宰春台（延宝八年～延享四年、一六八〇～一七四七）は、荻生徂徠（寛文六年～享保一三年、一六六六～一七二八）の經学と經世論を継承した思想家として知られる。そのため、春台の思想は、当然のことながら、徂徠学との対比のなかで論じられてきた。内と外、個人道德と政治といった問題構成によって思想的特徴がとらえられてきたのである。こうした研究状況のなかで、中村春作氏は、仁齋や徂徠が切り開いた人間の個性・多様性への承認を前提にした、春台を含めた江戸後期の思想における「個」と共同という問題を提起している。本稿はこの中村論文をうけて、春台における「個」と共同という問題を考察してみたい。

ここでの課題は、春台が朱子学的な人間の普遍性を否定して人間の個別性・多様性を強調するとき、人々の間の共同性をどのように構想していたのか、というものである。この問いにた

いして、聖人の制定した礼楽による共同性である、と一応は答えることができるだろう。春台は、客観的な制度としての礼楽によって、個々人の内心と齟齬するにもかかわらず、多種多様な人々の間に尊卑上下の階層秩序を構想していたというわけである。もちろん、徂徠の經学を受け継いだ春台なので、この回答に間違いはない。

しかし、想起すべきは、徂徠や春台たち護園派の文人たちが、上下尊卑の階層秩序とはまったく異なる同志的な人間関係を結んでいたという事実である。春台はそうした同志的な結合を「吾が党」あるいは「社中」と表現していた。「吾が党の詩に工みなる者、蓋し平子和氏より若くは莫しと云ふ。」（春台先生紫芝園前稿）卷三、「社中の諸君子に告ぐ」（春台先生紫芝園後稿）卷一五、二八六頁。この「社中」の同志的な結合は、礼楽が秩序づける上下尊卑の人間関係と同じではない。むしろ、それは、「太宰純の生に於ける、同志の友なり」（後稿）卷一五、二九〇頁）とあるように、対等な朋友関係である点で対蹠

的だった。とすれば、春台における「個」と共同という問題を考える時、この「社中」の結合がどのようなものであったか、また、どのように認識されていたかは興味ある課題である。

このような問題意識から注目すべきは、会読という共同読書の方法である。会読とは、定期的に集まった複数の人々が一冊のテキストを討論しながら共同で読む読書方法であって、江戸時代、これを普及したのは、ほかならぬ荻生徂徠の護園社中だった。服部南郭門人で、春台とも交際のあつた湯浅常山の「文会雜記」は、護園社中の会読の様子を次のように伝えている。

徂徠ノ方ニ会アリシ時、諸子疑ヲ質ス時、ワレハ如何トアリテ未決ノコトナドアルニ、南郭ノ料簡ヲツケラル。イツモ諸子ヨリハ勝タリトナリ。(『文会雜記』卷二上、)

子蘭ハ情ノコワキ人ナリ。ヨク書ヲヨミ解スル人ナリ。世説ノ会ノ時ニ、春台トモヒタトセリ合テ、春台モ大ニ驚嘆セラレタルト也。(『文会雜記』卷一下)

春台も参加する護園社中の会読での切磋琢磨の様子がうかがわれるだろう。また、紫芝園と号した春台自身の居室でも、三・八・一〇の日、すなわち月に九回の会読が催され、門人たちが参集していた(『文会雜記』卷一下)。「文会雜記」には、この春台の参加する会読の記事も数多く見られる。

国策ヲ春台ノ方ニテ会アリシ時、甚ダヨミニクキ物ユヘ、コレハ游説ノ云マワリタルコトナレバ、トカク口ニテ云テ

見タルガヨキトテ。会読ニテメイメイ本文ノ通ヲ、今日ノ口上ニテ云テミタルト也。ソレユヘスム処、スマヌ処、ハキトワカレタルト也。(『文会雜記』卷一上)

春台ハ書ヲ校スルコトキハメテ精密ナリ。史漢左伝ノ類、悉和読要領ノ通りノ点ニ直サレタリ。皆ゴフンニテヌリケシテアリ。一画ノチガヒ、片カナノ一画マデモ改正サレタルト也。是ハ会業ニテ読書甚クハシクナリタルトナリ。君修ノ話ナリ。(『文会雜記』卷一上)

春台ハ会読ニ必下見ラシテ、下見ナキ所ハ会モセラレズトナリ。(『文会雜記』卷三上)

注目すべきは、この「友ヲ会シテ講習討論」(『倭読要領』卷下)する会読の場が参加者の対等性を原則としていた点である。殊に春台の紫芝園社中では、会読の規則を定め、「尊卑先後に拘はらず」(『後稿』卷一五、紫芝園規條、二八五頁)質問しあう対等な人間関係を意識的に作り上げようとさえしていた。ここには、礼楽による上下尊卑の階層秩序とは異なる共同性の可能性があるだろう。とすれば、この「友ヲ会シテ講習討論」して結合する場である会読がどのようなものであったか、また、どのようにとらえられていたかは、春台における「個」と共同性という問題を考えるうえで、きわめて重要であることが察せられよう。

まず、春台の社会観・人間観を確認しておこう。よく知られているように、春台は、秩序以前の「禽獸」状態から聖人が出現して礼樂を制定したことによって、五倫（君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友）の社会秩序は形作られた、という社会・歴史認識をもっていた。春台は言う。

総じて天地開闢の初に人の生ずる所は久しき池に魚の生じ腐たる物に虫の生ずるが如く、自然の気化にて生じたる者にて候。ざる故に其時の人は貴賤上下の品も分れず皆同輩にて候。是を平民と申候。形は人にて候へども心は禽獸に異ならず、男女一処にこぞり居て日を送り候。其内に衣食の求め無くて叶はざる故に、誰教るともなく人々天性の智慧にて飢を助け寒さを禦ぐ計略をなし候。然るに人の性さまゞくにて、賢き者あり愚なる者あり、強き者あり弱き者あり、賢き者は能く飢寒を免れ、愚なる者は飢寒を免る、ことあたはず、強き者は弱き者の衣食を奪ひ、弱き者は強き者に衣食を奪はる、是より平民の中に争鬪といふこと出来候。（『弁道書』）

「天地開闢の初」は、人間には「貴賤上下の品」の差別もなく、みな「同輩」だったのだが、「形は人」でも「心は禽獸」と変わりなかった。もともと「人の性」は多種多様なので、そのまま放置しておけば、「禽獸」と等しい「平民」たちの間に、

弱肉強食の「争鬪」が起こらざるをえない。「聖人」はこうした無秩序な「平民」の「争鬪」状態に「貴賤上下の品」の秩序を与えたのだという。

聖人トイフ者世ニ出テ、礼義ノ教ヲ施シ、民ニ廉恥ヲ知ラシメタマフ。婚姻ノ礼ヲ制シ、男女ノ別ヲ正シクシテ、同族ハ婚姻セヌ物ト教ヘ、取与ノ義ヲ設テ、人ノ物ヲ奪取リ掠取り、又盜取ル類ノ事ハ、人ノ道ニ非ズト教タマフ。是ヨリシテ天下ノ人、義ヲ知り恥ヲ知テ、前ノ如クノ禽獸ノ行ヲ止テ、人倫ノ道ヲ守ル様ニナレリ。（『聖学問答』巻上、七九頁）

「聖人トイフ者世ニ出テ」始めて、人間は「廉恥ヲ知」り、「禽獸ノ行ヲ止テ、人倫ノ道ヲ守ル様」になったのである。こうした聖人の出現を起点とする「禽獸」から礼樂による「貴賤上下の品」の秩序化への過程は、「此事我が日本ノミニ限ラズ、中華トテモ同然ナリ。昔聖人ノ出タマハ又前ハ、礼義ノ教ノ立ザルホドハ、人皆禽獸ノ行ヲナセシコト、日本ノ昔ニ替ルコト無シト知ルベシ」（同上、七八頁）とあるように、中国も日本も変わらない普遍的な人間史であるとされた。<sup>14</sup>

このような春台の社会・歴史観を基礎づけていたのが、「聖人の道には、心中に悪念起りても、能礼法を守て其悪念をそだてず身に不善を行はざれば、君子と申候。（中略）礼法を守り情を抑て、我が妻妾にあらざる他の婦女に戯をもいはざるは君子にて候。是非の有無は戯る、と戯れざるの上にて定り候」<sup>15</sup>

〔弁道書〕とあるような、内面と外形を分離する露惠的ともいえるユニークな人間観・礼楽観だったことはよく知られている。具体的には、それは朱子学の心性論の経学的な根拠となっていた「孟子」の四端（惻隱の心・羞惡の心・辭讓の心・是非の心）説への批判として展開されていた。なかでも「是非の心」と「辭讓の心」の解釈は春台独自のものとして注目すべきである。まず「是非之心、智之端也」について見てみよう。

「是非之心、智之端也」トイヘルハ、無理ナラズ。物ヲ是トシ非トスルコトハ、君子モ小人モ、智者モ愚者モ、此心ナキコトハ有ラズ。此是非ノ心ハ、聖人ノ教ヲ待タズシテ、人人自然ニ有ルコトナレバ、「人皆有之」トイヘルハ、謬ニ非ズ。但シ是非ニ定マレル是非ナシ。君子ノ是非ト、小人ノ是非ト同カラズ。賢者ノ是非ト、不肖者ノ是非ト同カラズ。吾ガ聖人ノ是非ト、老莊等ノ諸子ノ是非ト又異ナリ。凡是非ニ定体ナキコトハ、莊子齊物論ニコレヲ論ジテ、其理至極セリ。是非ニ定体ナケレバ、何レノ是非ヲ智者ノ是非トセンヤ。（同上、八一頁）

春台は莊子の齊物論を「其理至極」と高く評価し、是非判断の相対性を説いて、是非の判断基準は、朱子学のように本来的に自己自身に内在しているわけではないという。春台によれば、「是非ニ定体」がない理由は、人々はみな自己の「便利」を求めらるからである。

是非トスルヲ智トハイヒガタシ。純ガ愚意ニオモフニハ、

是非ノ心トイフヲ改テ、取捨ノ心トイハ、可ナラン。己ガ身ニ損害アル事ヲ捨テ、利益アル事ヲ取ルハ、人人ノ情ニテ、君子小人、皆此心アリ。趨避去就ヘラモムク・サク・サル・ツク、皆此類ナリ。利ニ趨キ害ヲ避ケ、苦ヲ去リ楽ニ就ク、皆是取捨ノ心ナリ。是スナハチ自己ノ便利ヲ求ル心ナレバ、賢キ心ナレバ、智ノ端ナリ。是ヲ先王ノ道ニテ養立レバ、君子ノ智トナル。其マ、ニテ捨置ケバ、小人ノ智トナルナリ。然レバ取捨ノ心ヲ智ノ端トイフベキ者ナリ。（同上、八一頁）

人間には「害」「苦」を避けて「利」「楽」を追い求める「自己ノ便利ヲ求ル心」があるとすると利己主義的な人間観にたつて、是非判断の相対性・個別性を導き出すのである。こうした人間観は「聖学問答」以外にも説かれている。

凡テ人ハ自己ノ便利ヲ求ル者ナレバ、王者兼テヨリ礼法ヲ定置ザレバ、天下ノ人、皆己ガ便利ニ任テ事ヲ行フ故ニ、天下平均ナラズ。（『經濟録』卷二）

また、お互いが「自己ノ便利ヲ求ル心」があるため、競争が生まれる。これがもう一つの四端の心である「辭讓之心、礼之端也」の解釈につながる。春台は競争心を「人情」ととらえて、人間であるかぎり「賢者モ愚者モ、君子モ小人モ」生れながらそなわっているものとする。

「辭讓之心礼之端也」トイヘルモ、孟子ノ謬ナリ。人ノ心ニ本来辭讓ノ心アルコト無シ。是非羞惡ト同ク、聖人ノ礼

義ノ教ヲ受テ、後ニ出来レル心ナリ。凡天下ノ人、争競ノ心ナキ者ハ有ラズ。争競ハ、アラソヒ、キソフナリ。キノフトハ、人トハリアフナリ。人ト争テハ、人ニ勝ンコトヲ思ヒ、人ト競テハ、人ニ後レジト思フ。是人情ナリ。又夏ハ涼キ処ヲ好ミ、冬ハ温ナル処ヲ好ミ、榮利ノ事ニハ、人ヲ推ノケテモ進ミタク思ヒ、勞苦ノ事ニハ、人ヲ出シテ己ハ逃タク思ヒ、人ト物ヲ分ル事アレバ、自己ニハ少モ善キ物ヲ、少モ多ク取タク思ヒ、利ニ就クコトハ、青蠅ノ肉ニ集マルガ如ク、害ヲ去コトハ、毒蛇ヲ畏ル、ガ如ク、都テ何事モ人ニカマハズ、一己ノ便利ヲ求ル心アル、是天下ノ人ノ実情ナリ。此実情ハ、賢者モ愚者モ、君子モ小人モ、同ク有リ。若此情ヲ制セスシテ、其マ、ニテ捨置カバ、天下ノ乱止ムコト無カルベシ。(『聖学問答』卷上、七九、八〇頁)

もちろん、儒者春台は「アラソヒ、キソフ」「争競ノ心」をまるごと肯定したわけではない。「人ニカマハズ、一己ノ便利ヲ求ル心」は「天下ノ人ノ実情」だという前提のうえに、内心では「争競ノ心」があつても「辞讓スベキ義」を思つて、外的な行動においては制御しなくてはならないとする。聖人が定めた礼樂はそうした外的行動規範であつた。人々はその規範に沿つて行動することを「勉強」するわけである。その意味で、どこまでも「詐偽ヘイツハリ」ノ類」だつた。

古ノ聖人コレヲ知シメシテ、礼トイフコトヲ建立シテ、天

下ノ人ニ教タマフ。礼ハ辞讓ヲ本トスル故ニ、礼教流布シテヨリ、天下ノ人、皆辞讓ノ道ヲ知レリ。人情ナレバ、内ニハ争競ノ心モ起レドモ、辞讓スベキ義ヲ思テ、勉強ヘツトムンスルナリ。是ヨリシテ、夏ハ涼キ処ニ人ヲ居キ、冬ハ温ナル処ニ人ヲ居キ、榮利ノ事ニハ人ヲ先ニシ、勞苦ノ事ニハ己先ダチ、物ヲ分ルニハ、少モ善キ物ヲ、人ニ少モ多ク取ラセ、凡何ニテモ、利ニ就キ害ヲ去ベキ事アル時ニ、其義ヲ思惟シテ、必一己ノ便利ヲ占ヌ様ニ料簡スル心アリ。凡是皆情ヲ抑テ勉強スルナリ。勉強ハ、詐偽ヘイツハリノ類ナリ。自然ノ非ズ、誠ニ非ズトイフハ、老莊ノ見ナリ。先王ノ教ハ、最初勉強ヨリ始マル。(同上、八〇頁)

このような春台の考え方は朱子学とは大きく異なっている。朱子学であれば、もともと礼の端緒である「辞讓の心」は内在する。ただ、後天的な競争心のような私欲によつて、本来の有り様が見えなくなつてしまつているにすぎない。だから、そうした私欲に打ち勝つて、生得的な本性を十全に発現することが緊要だと説かれる。これにたいして、春台は、「人ニ勝ンコトヲ思ヒ、人ト競テハ、人ニ後レジト思フ」「争競の心」を「賢者モ愚者モ、君子モ小人モ、同ク有」る「人情」と認めて、これを抑制・制御して、無理にでも「礼」に従がえと説いているのであつて、「争競の心」自体を全面的に否定しなかつた。ここに、従来、春台研究で問題とされてきた内面的感情と外形的規範との懸隔があらわれている。

周知のように、丸山眞男は朱子学における人間本性と社会との連続性を指摘した。<sup>17)</sup>「個」と共同の問題という文脈で言い直せば、朱子学では個々人の本性のなかに共同性の可能性が内在していたわけである。徂徠学の画期性はこの連続性を断ち切ったところにある。しかし、徂徠はまた一方で、「知愚賢不肖の、異ありといへども、みな相生じ相長じ相輔け相養ふの心、運用管為の才あり」(『弁名』下)とあるような「相生じ相長じ相輔け相養ふの心」という共同性の可能性を個々人の間に認め、聖人はそれをもとにして礼楽制度を作爲したと説いていた。ところが、春台の場合、そうした共同性の可能性は、人間本性はもとよりのこと、個々人の間にも存在しない。どこまでも「自己ノ便利ヲ求ル心」しかない多種多様な個々人だけしかないなかつた。とすれば、「本は禽獸の如く、信もなく義もなく相争ひ相奪ひ相殺し相害するのみ」(『弁道書』)で、「人ト争テハ、人ニ勝ンコトヲ思ヒ、人ト競テハ、人ニ後レジト思」い、争ひ合う「禽獸」状態のなから、「貴賤上下の品」ある共同体秩序を作り上げることは、徂徠以上に難しいといえるだろう。しかし、逆にそれゆえに、徂徠とは異なる可能性もあるのではないか。この点を考えるためにも、さらに春台の学問論について見てみよう。

春台の学問論を考えるにあたって、まず「自己ノ便利ヲ求ル心」や「争競の心」を抑制・制御して、人間世界に「貴賤上下の品」の秩序を与える外的規範たる礼楽が、「不言ノ教」としてとらえられていたことに注目しなくてはならない。

礼ハ嚴肅ナル者也、楽ハ和順ナル者也、礼ヲ以テハ上下ノ位ヲ定メ、貴賤ノ等ヲ弁ヘ、男女ノ別ヲ明カニシ、父子兄弟ノ倫ヲ正シクス、楽ヲ以テハ上下ノ交ヲナシ、君臣ノ情ヲ協ヘ、賓主ノ好ミヲ合セ、神ト人ト和ヲ導キ、モノ云ズシテ人ノ感通セシムル者ハ、只礼楽ナリ、然ル故ニ是ヲ不言ノ教トイフ、(『經濟録』卷二、二四頁)

先王ノ民ニ孝悌ヲ教玉フハ、言語弁説ヲ以テ教ヘズシテ、礼ヲ以テ孝悌ノ事ヲナシテ視セ玉フ故ニ、是ヲ見聞スル者、感悦セズトイフコトナシ、是則不言ノ教也、(同上、三九頁)

もともと「不言ノ教」は、「老子」に「行ニ不言之教」(第二章)、「不言之教、無為之益、天下希レ及レ之」(第四章)、「莊子」に「固有ニ不言之教」(徳充符篇)とあり、老荘系の言葉であつて、無為自然の教えを意味していた。言葉には教化において限界があるという点で、春台は老荘思想と一致していたのだろう。ただ先に見たように、春台は莊子の斉物論を引照して

是非判断の相対性・個別性を指摘していたが、同じく「不言ノ教」であるものの、そうした相対性を超えるものが老荘の「無為自然」ではなく、外的規範としての礼楽であるとする。春台によれば、「言語弁説ヲ以テ教」えることは、「不言ノ教」である礼楽に比べる時、劣っているのだという。

凡人心ヲ感発セシムルコト、礼楽ヨリ甚シキハナシ、民ヲ善ニ導クコト、礼楽ヨリ近キハナシ、言語ノ教ハ、人ニ入事浅ク、其及ブ所狭ク、功ヲナスコト遅シ、礼楽ノ教ハ、人ニ入事深ク、其及ブ所広クシテ、効ヲ得ルコト甚速也、古ノ聖人モノイハズシテ万民ヲ教ヘ、天下ノ心ヲ一致セシメ玉ヘルハ礼楽ノ道也、〔経済録〕卷二、二五頁)

「不言ノ教」である礼楽は、教化の即効性があるうえに、効果の程度も広く深いという。ところが、「言語ノ教」は民衆教化において、その効果の及ぶ範囲は狭く、かつ遅い。この点、「けだし先王は言語の以て人を教ふるに足らざるを知るや、故に礼楽を作りて以てこれを教ふ。政刑の以て民を安んずるに足らざるを知るや、故に礼楽を作りて以てこれを化す」〔弁名〕卷上〕とする徂徠学を受け継ぐ、春台らしい解釈である。

この春台の解釈において注意せねばならないことは、民衆教化における「言語ノ教」の限界を認めるにしても、「中華」から空間的・時間的にも遠く隔たった日本には「不言ノ教」である礼楽は存在せず、学問として学ぶべきものは、「堯舜ヨリ以來、歴世ノ聖賢、心ヲ尽シ言ヲ立テ教ヲ垂タマ」〔経済録〕卷

一、一〇頁)う「言語ノ教」しかなかったという点である。ここには、言語の限界性を認識しつつもなお、「言語ノ教」によってしか「聖人の道」を学びえないというジレンマがあるといつてよいだろう。「言語」の限界性は、たとえば、次の一節からもうかがわれるだろう。

聖人の道は礼楽に在り。教えも亦た礼楽に在りて、言語に在らざることを、猶ほ天の言はずして四時行われ、百物成るがごとし。故に孔子は言無からんことを欲す。子思・孟子より而下、言語を以て道を明らかにし教えを立て、礼楽は廃するに幾し。其の流、後世の議論を為し、卒に宋儒の理学の路を啓く。言語の道に弊あるは、斯くの如きかな。孔子の言は、慮る所有りて発するか。〔紫芝園漫筆〕卷一、一四裏)

春台によれば、孔子は「言語ノ道」の「弊」、すなわち限界性を認識して、孟子や宋儒のように「言語」によって教えを説こうとせず、「言」を「慮る所有りて発」したのだという。換言すれば、孔子の言葉は、「不言ノ教」＝礼楽ではないという意味では「言語ノ教」であるにしても、特別な位置にあると解釈されている。「六経ノ道ヲ説クニハ、孔子ノ言ヲ以テ其是非ヲ定ムルトナリ。サレバ何事モ、孔子ノ言ヲ規矩準繩トシテ、是非邪正ヲ定ムルコト、後ノ学者ノ大法ナリ」〔聖学問答〕卷上、六八頁)とあるように、「論語」は「聖人の道」を理解する「規矩準繩」として位置づけられているのである。

しかし、孔子以後、時代が下るにつれて、「聖人の道」の本旨は見失われ、孟子や宋儒などのさまざまな学問が生まれた。

学問ノ道、古ト今ト異ナリ、中華ト吾国ト同カラズ。近世

ノ諸儒、其好ム所ニ從テ、各一家ヲ成シ、自門戸ヲ立ツ。

其業トスル所、人人殊ナリ。(『和読要領』卷下、二七〇頁)

それぞれ個別的な好尚に従がつて、自己の「門戸」を立てるようになってしまい、「聖人の道」が見失われてしまったという。春台の思想の特徴は、こうした見失われた「聖人の道」の内容を提示するというよりは(すでに徂徠によって提示されているため)、どうすれば学べるかの方法に関心が向けられていた点にあると思われる。

この点、春台においては、「聖人の道」である六経を学ぶ学問の「綱領」(『和読要領』卷下、二七一頁)が、学問内容ではなく、学問・読書方法Ⅱ「学則」にあったことは注目すべきである。<sup>22)</sup>

時ニ古今アレドモ、学問ノ道ハ二ツナラズ。人皆靈智ヲ具ス。善ク学ブトキハ、古人ニモ及ブベシ。故ニ学問ハ邪路ヲ履マズ、正シキ方ニ向テ、其門ヲ得テ入ベキナリ。然ルトキハ、志ノ深淺ト、器ノ利鈍トニ因テ、其成就スル所、大小高下アルベケレドモ、其才徳ハ必古人ニ似ルベキナリ。今童蒙ノ為ニ学問ノ法則ヲ立テ、從学ノ徒ニ示スコト左ノ如シ。(『和読要領』卷下、二七二頁)

春台によれば、学問に「古今」の違いはあっても、本来「学

問ノ道」「学問ノ法則」は同一であるという。この同一の「学問ノ法則」によって「聖人の道」を正しくとらえ、学ぶことができるのだという。逆にいえば、「古今」さまざまな学問が生まれたのは、「学問ノ法則」に従がつていなかったためだった。春台によれば、「学問ノ法則」にのっとり、「邪路ヲ履マズ、正シキ方ニ向」かえば、「志」「器」によって「大小高下」の差はあるものの、「聖人の道」を体得して、それぞれ多種多様な「才徳」は成就することはできるのだという(この点は後に述べる)。

徂徠の古文辞学を継承する春台からすれば、中国とは異なる日本で、「聖人の道」である六経を学ぶ根本的な難しさは、それが古代中国語で書かれていることに起因する。<sup>23)</sup>日本では古来、語順を変え和訓した訓読法によって中国古典を読んできたが、そのために、本来の意味をとらえそなってきたという。ここに「転倒ノ弊」(『和読要領』卷上、四二頁)ある訓読を排して、中国語による直読を勧める理由がある。春台においては、「学則」はこうした古文辞学的方法のみにとどまらない。訓読問題とともに、読書方法における具体的な注意事項も含まれている。

たとえば、「一処ニ滞」るな(『和読要領』卷下、二八四頁)という「融会貫通ノ説」(同上、二八六頁)、「凡学者ハ古今ノ事実ヲ通知スルヲ要務トス」(同上、二八七頁)と述べ、「事実」を知れといい、「博文トハ、博ク古今ノ書ヲ覽ルナリ」(同上、



二八九頁)と博學に努めよという。

凡聖人ノ道ヲ學ブニ、六經・論語・孝經等ノ經書ヲ熟讀シテモ、博ク天下ノ書ヲ讀ミ、諸子百家マデヲ明ムルニアラザレバ、聖人ノ道ノ妙処ヲ悟ルコト能ハズ。今ノ學者ハ、宋儒ノ註シタル四書五經ノミヲ讀ミ、其外モ、小學・近思錄・性理大全・朱子語類ナドノ内ヲ論說シテ一生ヲ過スノミナレバ、如何ニシテ古ノ聖人ノ道ニ達スルコト有ンヤ。『聖學問答』卷上、六五頁)

ここでは、同時代の闇齋學派の狹隘な讀書範圍が批判され、  
「六經・論語・孝經等ノ經書ヲ熟讀」するばかりか、「諸子百家」までも博覽することが求められている。とくに讀書方法の「學則」において重要な注意事項は、「疑惑」をもつことである。

凡學術ハ自己ニ書ヲ讀テ、心ヲ潜テ思惟スルニアラザレバ、其義ニ通達スルコトナシ。人ノ講說ヲ聽ク者ハ、其聽ク時ハ、義理明白ナル様ナレドモ、其席ヲ離ルレバ、大半忘却スル故ニ、退テ其書ヲ看レバ、朦朧トシテ通ゼザル処多シ。是心ニ疑惑ナクシテ、人ノ說ヲ聞ク故ナリ。凡學業ハ、熟讀精思トテ何ノ書ニテモ、心ヲ留テ數遍讀テ、精細ニ思惟スレバ、必其旨ヲ得ルナリ。然レドモ義理ハ窮ナキ者ナレバ、學業ノ進ムニ隨テ、必疑惑ヲ生ズ。疑惑ハ自己ノ力ニテ解カケレバ、先知先覺ノ人ニ問テコレヲ明ムベシ。譬ヘバ飢テ食シ渴シテ飲スルガ如ク、疑惑ノ事ヲ以テ、人ノ論說ヲ聞ケバ、雲霧ヲ披テ日月ヲ見ルガ如シ。是大ナル益

ナリ。カクノ如ク自己ノ目力心力ヲ竭シタル上ニハ、人ノ說ヲ聞テモ、其益アル故ニ、耳學ハ目學ニ如ストイフナリ。今ノ世ニ儒者モ仏者モ、多ク講說ヲ聞タル者ハ、必大業ヲ成就スルコトナシ。只自己ニ力ヲ用ルヲ大學問トスト知ベシ。〔倭讀要領〕卷下、三一〇〜三二二頁)

讀書における「熟讀精思」「疑惑」や「問答」の重要性の認識は、もちろん朱子や徂徠にもあるが、春台自身の経験がもとになったのだろう。

純等少年ヨリ宋儒ノ書ヲ讀テ心中ニ疑ヲ起シ、其後伊藤氏ノ說ヲ聞テ、又半信半疑ナリシニ、徂來ノ說ヲ聞テ、頗信ヲ起セシカドモ、一旦ニハ疑網解ケザリキ。総ジテ少キ時ヨリ、老壯ノ書、又ハ釈氏諸家ノ說マデヲモ講究シ、又其後博ク諸子百家ノ書ヲ讀テ、取捨斟酌シ、三十年ノ歲月ヲ歴テ、年五十二近クナリテ、從來ノ學問、融會貫通シ、天下ノ道、胸中ニ醞釀シテ、堯舜禹湯文武周公孔子ノ道、吾ガ眼ニコレヲ視ルコト、青天ニ白日ヲ懸タルガ如ク、今ニ至テハ、毫末ノ疑モ無シ。〔聖學問答〕卷上、六五〜六六頁)

本稿の問題意識からみて注目すべきは、春台にとつて会説は、このような「博文」「疑惑」「問答」という「學則」に、もつとも適した讀書方法としてとらえられていた点である。〔倭讀要領〕において、春台は会説を推奨して次のように言っている。

凡學者ハ師ナクンハアルベカラズ。亦友ナクンハアルベカ

ラズ。師ハ道ヲ問ヒ、業ヲ受ケ、惑ヲ解ク者ナレドモ、尊

厳ナル者ナレバ、平日ノ助ニナリガタシ。友ヲ会シテ講習  
討論スレバ、聞見ヲ広クスル益尤多シ。友ノ中ニ又先輩ア  
レバ、誘掖贊導シテ、道ニ進マシムル功アリ。故ニ唯師ニ  
学ブノミニテ、友ノ助ナキ者ハ、学業成就シガタシ。サレ  
バ曾子ノ言ニ君子以<sub>レ</sub>文会<sub>レ</sub>友、以<sub>レ</sub>友輔<sub>レ</sub>仁トアリ。学記ニ  
ハ独学而無<sub>レ</sub>友、則固陋寡<sub>レ</sub>聞トイヘリ。今ノ学者モ、上ノ  
如クノ古書ヲ読ムニ、友ナキ者ハ、漢ノ孫敬ガ如ク戸ヲ閉  
テ独読ベシ。友アル者ハ一処ニ集リテ会説スルニハ如ズ。  
〔倭説要領〕卷下、二九二―二九三頁)

春台の会説の場合、「友ヲ会シテ講習討論スレバ、聞見ヲ広  
クスル益尤多シ」とあるように、自己の見聞を広くする「博文」  
のメリットがあるといえるだろう。春台にとつての「講習討論」  
は何かの真理を見出そうとするものではなかった。自己の限ら  
れた知見の拡大をはかるために、「博文」のチャンスとして、  
とらえられたのである（この点で、後の時代の昌平坂学問所の  
朱子学者たちの会説観と異なっているだろう）。先に見たよう  
に、人間それぞれの判断は個別・多様であつて、それを統合す  
ることは聖人にしかできないとすれば、現実には可能なことはそ  
うした統合ではなく、狹隘な自己の知見の拡大ではなかつたか  
と思われる。

#### 四

さらに春台の会説において注目すべきは、会説の規則がはつ  
きり定められていた点である。具体的にいへば、「紫芝園規条」  
である。そこには、会説が「疑惑」「問答」という「学則」に  
適したものであると明記されていた。少し長いが、春台の会説  
観を知るうえで重要な資料なので、次に掲げてみよう。

一、諸君子の会業は、須らく専心講習を要とすべし。如し一  
書を読まば、宜しく輪番に一人之れを読み、諸人謹み之  
れを聴くべし。若し疑義有らば、須らく一節の終るを待ち  
て、之れを講究すべし。尊卑先後に拘はらず、皆な発問す  
ることを得。只宜しく謙遜すべし。戒むるに剽説雷同する  
こと勿れ。最も尋常の説話を以て之れを乱すことを得ず。  
及び人と私語すべからず。若し講畢りて余間有らば、即ち  
談笑すること、何ぞ之れ有るべからざらん。若し徒らに、  
談笑すること喜び、心を読書に留めざれば、会業の意に  
非ざるなり。会無きに如かず。

一、凡そ会説は、須らく予め其の書を熟読し、其の義を尋思  
し、疑惑する処有らば貼黄し、会を待ちて諸先輩に問ふべ  
し。若し後生・初学、疑義を先輩に問ふ者有らば、先輩は  
固より当に委曲に之れに告ぐべし。満坐は須らく虚心に諦  
聴すべし。宜しく其の問ふ所の浅近を以て啗を為すべから  
ず。恐らくは初学は、其の啗るるを羞じ、復た敢えて問は

ざらん。君子は疑ひ思ひ問ひ、之れを問ひて知らざれば措かざるなり。況や初学は豈に宜しく問ひを憚るべけんや。其の先輩も亦た、豈に宜しく浅近の問ひを嗤ふべけんや。高きに登るに卑きよりす、何ぞ浅近を思ふべけんや。記に曰く、教と学は相長すと。此の謂ひなり。退会し、亦た須らく一篇を覆読すれば、乃ち益有りと為す。(紫芝園後稿) 卷一五、二八五―二八六頁)

会説では、まず「疑義」を問うことが求められている。疑問をもつこと、それに加えて、その疑問を自己の内部に留めず、「諸先輩」に問うて解決することが要請されている。会説の場では、疑問を出すことが、「尊卑先後に拘はらず」、どんな初学者にも認められ、むしろ積極的に求められている。恥ずかしがつて、自己の疑問をそのままにすることが否定されているのである。会説に参加した個人の立場でいえば、恥ずかしいからという理由で、自己の疑問を自己内部に留めおくことが否定されるとともに、会説に参加した「満座」の者は、そうした外にだされた疑問がどんな初学者の幼稚なものであつても、「虚心」に聞くことが求められている。

会説では、質問する者と答える者のみならず、その問答を聞いている第三者がいるという点は大きなメリットだつたらう。というのは、答える者は、一人ではない可能性があるからである。会説で質問する者は、参加者全員の「満座」にするのだから、答える者は参加者全員の可能性があるわけである。一人が

答えて、もしそれが満足できないと思えば、別の一人が答える可能性があるということになる。ここに、「講習討論」の積極的な意義があるだろう。

この点は、朱子学者貝原益軒と比較する時、はっきりするだろう。益軒のなかにも、質問することの意義を述べている箇所はあるが、専ら質問者の謙遜な心持が強調されている感がある。そのうえ、質問する者と答える者の二者関係しか想定されていないようにも思える。

うたがひを人に問ふは、智を求むる道なり。みづから心に道理を思ふは、智をひらく本なり。問ふは智を人に求めるなり。思ふは智をわれに求めるなり。人に問はざれば、知ることせばくして心に迷ひとけず。みづから思はざれば、見きくことひろしといへども、道理をわが心にかたく自得せず。この故に、問ふと思ふとの二は、理をきはめ智を明らかにする道にして、学の要なり。(大和俗訓) 卷一)

しかも、「大疑録」の序に「姑く疑惑する所を記し、以て識者の開示を望むのみ。何ぞ敢へて自ら是として、先正と抗論すべけんや」とあるように、自己の疑問も不特定多数の者に投げ出すのみであつて、それに答えてくれる者は期待されてはいない。というよりは、諦めているといった感がある。実際、益軒の場合、彼の周辺には宋学への疑問をぶつつけられ、それに答えてくれるような人物がいなかつたのかもしれない。益軒が、春台のように問答者以外の第三者も含めた同輩の「講習討論」を

想定することはなかったことは確かである。

ともかくも、春台が「尋常の説話」や「私語」を拒否して、「満坐」のなかで「尊卑先後に拘はらず、疑問を出し合い討論する場を明確に規則化して、意識的に作り出そうとしていた」とは注目すべきである。春台の会説は、こうした規則を守り、「専心講習を要」とする意志ある者だけが参加しえた、日常生活とは異次元の場であったのである。

ところで、春台の会説の場に思想的な可能性は他にはなかったであろうか。この点で注目すべきは、一僧侶に宛てた「玄海沙門を送る序」〔紫芝園後稿〕巻三、一二二頁〕である。この文章は、直接、会説を説いたものではないが、「友ヲ会シテ講習討論」（前出）する会説のなかで結びついた同志のつながりが、どのようなものであったかをうかがうことができる。それは、一言でいえば、「文藝」に志すという一点で結びついた関係である。もとより信条・価値観の次元では、僧侶と儒者との間には、架橋できないほどの断絶はある。しかし、それにしても、「情」をもつ「人」として、さらには「文藝」への志における「同」で結びつくような関係が説かれている。

夫れ浮屠氏は、方の外に遊ぶと雖も、孰れか人に匪ずと謂はんや。既に已に人たるや、其れ能く情無からんや。彼の其の飢食寒衣、生慕死哀、未だ始めより人と同じからざるにあらざるなり。況や我が詩を誦し、我が書を読み、以て文藝に従事するをや。況や不羈の才を負ひ、慷慨の志を抱

き、卓然として独立し、犬馬と偕に死して、草木と偕に朽ちせざるをや。若し然らば、固より以て君子の林に列すべし。（同上、一二二頁）

この交際では、「吾が二三の兄弟、之れと遊ぶこと年有り。而れども未だ嘗て其の浮屠たるを知らざるなり。海公も亦未だ嘗て二三子の儒者たるを知らざるなり。講する所は詩書、修むる所は文辞なり。優游として藝林に相忘る」（同上、一二二頁）とあるように、お互いが僧侶であり、儒者であることを表に出さずに交わっている（春台が、ここで僧侶を「浮屠」と蔑称しているのは、彼の価値観からすれば、仏教は聖人の道に反するものであるという考えが表れているだろう）。その意味で、人間の生来の多様性・個別性を強調しつつも、春台は「文藝」への志において共通性を認めていたのである。

こうした「講ずる所は詩書、修むる所は文辞」のみを目的とする限定された空間が、会説の場だったといえるだろう。そこでは、「尋常の説話」（前掲）が禁止されていたからである。それはまた、敷衍していえば、「浮屠」であること、「儒者」であることを表に出さずに、「詩書」を講じ、「文辞」を修めるといふ目的を遂げようとする志をもった者たちが参加する場であったといえるだろう。春台において「同志」とは、まさにこの「慷慨の志を抱き、卓然として独立し、犬馬と偕に死して、草木と偕に朽ちせざる」志を共有する者であったといえるだろう。もちろん、この社中の「同志」間では「講習討論」がなされ

ていて、和氣藹々のお友達というわけではなかつた。春台は、「先生、徂来と講論して合はざれば、必ず再三、論弁して、明らかならざれば措かず」（『紫芝園稿』附録、松崎惟時「春台先生行状」、三〇二頁）とあるように、徂徠との間でも「論弁」し、徂徠の説でも批判した。まして同志間であれば、なおさらだつたらう。しかし、その「論弁」が可能なのも、こうした志を同じくするという前提があつたのである。

## 五

「講習討論」する会説において問題となるのは競争である。もともと、『論語』に「子の曰く、君子は争う所なし。必ずや射か。揖讓して降り下り、而して飲ましむ。其の争いは君子なり」（八伯篇）とあるように、人と争うことは道德的に間違つた行為だつた。ところが、複数の人々が討論しながら共同で読む会説では、切磋琢磨しあう反面、競争が起こつた。そもそも、先にみた春台の人間観によれば、人間は個別・多様であるうえに、「人ニ勝ンコトヲ思ヒ、人ト競テハ、人ニ後レジト思フ」（『争競の心』（前掲）あるかぎり、かりに「慷慨の志を抱き、卓然として独立し、犬馬と偕に死して、草木と偕に朽かせざる」（前掲）志を同じくする者同士であつても、競争は起こらざるをえないのである。実際、護園学派のなかで行われた会説の一場面を次のように伝えられている。

平子和は護園の社中にて、度々春台を侮慢せしことあり。会説の時、議論するをりに、太宰の論を抑へつけ、確論があつても無理に虚談を交へて、いひ伏せこまらせたり。夫故、平生中悪しく、折節は妄作に書籍の名を云、妄作の語などを云立て云伏、春台熱くなりて其書を穿鑿し、二三日過ぎ、「足下の云し語は見へず。何の処にある」と問へば、「あれは我腹中の語なり。足下のが実は確論じや」など云てなぶりし由。（『護園雜誌』）

平野金華は、会説の「議論」の際に、春台を「抑へつけ」ようとして、「無理に虚談」をまじえて、「いひ伏せこまらせた」という。会説の場は、相手を打ち負かそうとする競争の場となり、勝つ目的のために「無理に虚談」さえ飛び交つたという。思うに、こうした会説のいわば逸脱形態を経験した春台からすれば、孟子と告子との論争はそれほど遠い出来事ではなかつただろう。春台の「聖学問答」は孟子批判を主題としているともいえる著作であるが、そこで、孟子の所説が相手に勝つための論争のなかで語り出されたものであることを指摘しているのは、結論を先取りすれば、こうした会説体験が背景にあつたように思われる。

「聖学問答」の冒頭の問答のなかで、春台は、「対頭<sup>アヒビテ</sup>」がいて「道ヲ論ジ藝術ヲ談」するときの一般論を述べて、次のように言う。

凡古人モ今人モ、道ヲ論ジ藝術ヲ談ズル者、対頭<sup>アヒビテ</sup>ヲ取ラズ

シテ、一己ノ理窟バカリヲ言フハ、善クモ悪クモ、己ガ言フベキスヂヲ言テ、横道ナルコトヲ言ハヌ者ナリ。如何様ナル者ナリトモ、対頭トナシテ、談論スレバ、己ガ義ヲ立ントスルニ、対頭ノ方ヨリ、コレヲ抑ヘ、コレヲ破ラントスレバ、彼ニ負ジト思フ心起ルハ、人情ナレバ、彼ヲ我ニ服セシメントスルヨリ、覺ヘズ無理ヲ言フ者ナリ。又人ヲ教化スルニ、彼ヲ悦バシメントテハ、道理ニ背タルコトヲ言コト有リ。(『聖學問答』卷上、六〇頁)

相手のいる「談論」においては、「人情」として「彼ニ負ジト思フ心」が起るるので、「覺ヘズ無理ヲ言フ者」がいるという。「談論」においては「無理ヲ言フ」逸脱は避けられないというのである。ただ、春台はこの後に続け、「孔子ノ言」は相手と争つていないうえに、眼前の相手が服するかどうかには、拘わらなかつたという。

孔子ノ言ハ、一言一語モ、対頭ヲ取テ争タマフコト無く、又人ヲ教化セントテ、理ヲ枉タルコトヲモノタマハズ、直ニ先王ノ法言ヲ述テ、人ノ服スルニモ服セヌニモ拘ハリタマハズ、天下後世ノ人ニ詔テ、少モ害アルコト無シ。(同上、六〇、六一頁)

先に「孔子の言は、慮る所有りて發するか」(『紫芝園漫筆』卷一、一四裏)とあつて、言語の弊害・限界を認識していたがゆえに、「規矩準繩」となりうる特別な位置にあると指摘したが、その理由は、「孔子ノ言ハ、一言一語モ」直接に「対頭」

に向かつて説かず、「先王ノ法言」をそのまま述べていたという点にあつたのである。ただ春台によれば、孟子であつても相手と争つていない箇所では「正等ノ論モ多し」という。

孟子一部ノ書ノ中ニ、此二ツノ病アル処ハ、其義悉非ナリ。此等ノ外ニ、対頭ヲ取ラズ、人ト争ハズ、只先王孔子ノ道ヲ、直ニ平乎ニ説タル処ハ、サスガニ孔子ヲ去コト遠カラヌホド有テ、正等ノ論モ多シ。然レドモ胸中ニ世ヲ矯メ俗ヲ憤ル心深カリシ故ニ、言ヲ立ル上ニ過失多キナリ。(『聖學問答』卷上、六四頁)

相手と争つているか否かというコンテクストのなかで、その所説の正邪を判定しようとする考え方の特異性を見るべきであろう。本来、言語は相手に向かつて語り出されるものであるはずである。ところが、春台によれば、個々個別、多様で利己的な人間同士はそうすると、必然的に競争を引き起こしてしまうので、逸脱が生じる。だから、そうした相手に「負ジト思フ心」から語り出された言語は、すべて信をおけないというのである。春台によれば、孟子の性善説はこうした相手と争うなかに言い出された「新奇ノ説」であつて、「先王孔子ノ道」にはないものだという。だから、孟子の性善説を根拠とする宋学の心性説は成り立たないとする。

孟子ニハ二ツノ病アリ。孟子ノ時ハ、孔子ノ世ト易リテ、楊朱・墨翟ガ門徒、世ニ多ク有テ、各其道ヲ説テ、天下ノ人ヲ惑ハシケル故ニ、彼ヲ闢カントテ、吾道ヲ説クニツキ

テ、新奇ノ説ヲ立テ、吾道ノ軍ヲ張り、彼方陣ヲ破ラントス。「性ハ善ナリ」トイヒ、「人皆堯舜トナルベシ」トイヒ、「吾ガ浩然ノ氣ヲ養フ」トイフ類ノ論、皆先王孔子ノ道ニ無キ事ニテ、孟子ノ始テ建立セル宗旨ノ説ナリ。仏家ニイフ、建立門トイフ者ナルヲ、孟子此門ヲ開テ人ヲ引入ス是一ツノ病ナリ。(同上、六六二頁)

もちろん、孟子が「楊朱・墨翟ガ門徒」に反対して「新奇ノ説」を立てたという考えは、徂徠にある。たとえば、「かの子思の中庸を作るを観るに、老氏と抗する者なり。老氏は聖人の道を偽と謂へり。故に性に率ふをこれ道と謂ひて、以て吾が道の偽に非ざるを明らかにす」(「弁道」)、「孟子の性善に至りても、また子思の流なり。杞柳の喩へは、告子これを尽くせり。孟子のこれを折く者は過てり」(「弁道」)とある。この徂徠説にたいして、春台に特徴的なことは、性善説が對抗言説だったというばかりか、孟子のもう一つの病として、相手に自己の説を信じさせようとして、「妄説」を言い出したとしている点である。この点、春台は繰り返し批判する。

是皆孟子己ガ説ヲ人ニ信ゼラレン為ニ、其ギ、メヲ尤ク見セントテ、前後ヲ忘却シテ、箇様ノ妄説ヲ出セルナリ。是又一ツノ病ナリ。(「聖学問答」卷上、六四頁)

此論ニテハ性善ノ義立ガタキ故ニ、孟子コレヲ難ジテ曰ク、(中略)畢竟孟子ハ、人ト争フコトヲ好テ、人ニ負ジトス

ル故ニ、箇様ノ無理ライヘルナリ。(同上、八七〜八八頁)

孟子謬テ一スデニ性善ノ論ヲ持シテ、告子ガ説ヲ聴納レズ。十分ノ客氣ニテ、只管彼ニ勝ントシテ、理ニ戻レルコトヲ言フ故ニ、告子重テ弁ゼズ。性ノ論是マデニテ止ヌ。篇首ヨリ是マデ四章、每每告子発端シテ、孟子コレヲ難ズルコト一再シテ、終ニハ告子答ヘズ。朱子ノ集註ニハ、告子ガ論ヲ皆非トスル故ニ、孟子ニ難ジ詰ラレテ、告子答ルコト能ハズシテ、論ノ端ヲ更タル者トイフ。今本文ヲ詳ニ看ルニ、道理ノ是非ハ右ニイフ如クナリ。孟子ハ無理ライヒテモ人ニ勝ント思フ。告子ハ只正等ノ論ヲ以テ、孟子ヲ睨サントスルノミニテ、必シモ孟子ニ勝ント思ハズ。(同上、九一頁)

競争が必然と認める春台はまた、勝利を当然だとするだろう。勝つ目的のためには、その手段として「無理」を言わざるを得ない場合もある。孟子が告子との論争において、相手を説得させようとして使った論説も、どこまでも告子に負けまいとして述べた「無理」であって、それを定論とすることはできないという。性善説はそうした論争相手に勝とうとした、兵学的にいえば、詭道的な論理であったといえるだろう。<sup>30)</sup>

思うに、春台において会説が重要なのは、そこでの苦い体験が「言語の弊」を認識させられたところにあるのではないか。会説という「言語」の競争の場に立ちあうことによつて、言語

の弊害を思い知つたのではないか。相手に勝とうとする意欲のために、「規矩準繩」(前出)からの逸脱や過剰が起こること、ことを実際に体験したのではないか。この体験があつたからこそ、孟子と告子の論争のなかに、その失敗を見いだすことができたのではないか。もつと想像をたくましくすれば、「余は特に孟子の英気を愛す」(『紫芝園漫筆』巻六、五裏)と、「孟子の英気」に共感する春台は、孟子のなかに自己自身の姿を見るがゆえに、論争のなかで言い過ぎたり、相手を打ち負かせようと詭弁を弄したりする孟子という人物を描くことが出来たのではないかと思われる。

## 六

春台が相手との論争という場面を想定していた点をもう少し別な方向から考えてみよう。ここで注目するのは、春台が好んで引用した一句である「春秋左氏伝」の「人心之不<sub>レ</sub>同、如其面」である。

凡性ハ、人ノ生レツキナリ。人ノ生レツキ、十人ハ十様、百人ハ百様、千人ハ千様、万人ハ万様ナリ。子産ガ言ニ、「人心之不<sub>レ</sub>同、如其面焉」トイヘルハ、千古ノ名言ナリ。〔聖学問答〕巻上、六九頁)

この言葉は人間の「生レツキ」の多種多様性を端的に表現している。この点、「伊川先生曰く、公は則ち一にして、私は則

ち万殊なり、人心の同じからざること面の如きは、只是れ私心なればなり」(『近思録』巻一)とする宋学との違いは明らかである。宋学の立場からは、自分と他人との間で共通なものが「公」であつて、異なるものは「私」であるので、後者をすてて、前者にのつとれということになる。ところが、生れつきの共通性など、どこにも存在しないとすれば、「面」の同じからざる人々の間で、いかに秩序を作ろうとしたのか、この一句を焦点にして更に考えてみよう。

よく知られているように春台においては、多種多様な個性的な人材を養育することに、「不言ノ教」たる礼楽の目的があつた。この点、「人心之不<sub>レ</sub>同、如其面」を参照しながら、春台は次のように説いている。

氣質ハスナハチ性ナリ、人ノ生レツキナリ。生レツキハ変化セラレヌ者ナリ。前ニ云ル如ク、人ノ性ハ万人万様ニテ、面ノ同カラザル如ク、万事ノ好悪・口腹ノ食性・オノ長短・能不能、人人同カラズ。凡人ノミ然ルニ非ズ。聖賢モ亦然ナリ。聖人ノ道ハ、人ノ生レツキヲ、其マ、ニテ養テ、其フリ／＼ノ器ヲ成就スル。是人オヲ生ズル道ナリ。何ヲ以テ人ノ性ヲ養フトナレバ、礼楽ナリ。礼ヲ以テ人ノ身ヲ固メ、楽ヲ以テ人ノ心ヲ和ゲテ、其過ル所ヲ裁抑シ、及バザル所ヲ勉強スレバ、人人ノ性、其フリ／＼ニテ皆才徳ト成ル。是ヲ君子トイフ。是其生レツキヲ変ジテ、別人ノ如クスルニハ非ズ。只其生レツキノ上ヲ、礼楽ニテ其ナリヲ



好クスルマデナリ。(『聖學問答』卷下、一一八頁)

夫れ人心の同じからざること其の面の如し。才は固より品多く、徳も亦た一ならず。故に君子は人を教ふるに、其の才に即き、之れを養ふに道を以てす。(『紫芝園漫筆』卷一、一三表)

多種多様な個性があるので、それぞれの個性に応ずる「才徳」を遂げさせることで、人材の多様性を確保でき、ひいては統治の役人に充てることができて、役立つのだという。この論理は荻生徂徠のものであり、また春台の同志である山県周南も同様である。

凡ソ人タル者ノ生レ附、其器量・才智、人々各別ナル者ニテ、一様ナル人ハ天地ノ間ニ無之事ナル故、「人心ノ不レ同事面ノ如シ」ト云古語モ有リ。(『政談』卷三)

人心不<sub>レ</sub>同如<sub>レ</sub>其面<sub>レ</sub>といへり。人の性質人々不<sub>レ</sub>同、品々の生れあり。されど礼楽を学び教化を経れば、義理に通じ君子の道をしる故、性質相應の才徳成立なり。其器量に応じ、大なるは大官を授け、小なるは小官を授け、「百官庶司それぞれに配当して用ひらる、時は、都て國家の用に不<sub>レ</sub>立といふことなし。是を棄才なしといへり。(周南先生為学初問)卷上)

ただこれだけであれば、春台の特徴は浮かび上がってこない。

そこで、春台が「人々ノ心同カラザルコト、面ノ異ナルガ如クニシテ、衆議一決シ難ク」と説いていたことに眼を向けねばならない。

人情ニハ厚薄深淺アリ、物理ハ常人ノ知り難キ者ナレバ、兼テヨリ其作法儀式ヲ定置ザレバ、時ニ臨ミ事ニサシカ、リテ是ヲ議スルニ、人々ノ心同カラザルコト、面ノ異ナルガ如クニシテ、衆議一決シ難ク、縦ヒ一決スレドモ、過不及在テ、中道ニ合ザレバ、是ヲ行テ害アル事ヲ免レズ、聖人ハ往古ヲ考ヘ、未來ヲ知テ、百世ノ後追モ、礙ナク弊ナク、永々ニ行ワルベキ様ヲ計テ、定法ヲ立玉ヘル也、(『経濟録』卷二、二六―二七頁)

政治をするうえで、「衆議」が一致しないなか、聖人が過去と未来を見据えて礼楽を定めたという。これは、礼楽によって「才徳」を成就する「君子」の側ではなく、「往古ヲ考ヘ、未來ヲ知テ、百世ノ後」までも考慮して礼楽を作る「聖人」の立場からの発想であるだろう。ここでは、礼楽制作者の立場からの個々人の異見の対立が問題になっているのである。事実、別な箇所では、「衆議」は統治者の政治的意思決定の文脈のなかで使われている。

何ニテモ政事ヲ行ヒ、判断ヲ用ル官ハ必一人ニ限ル、若二人三人ナレバ決断成難ク、イツモ衆議判ニ落テ、縦其中一人器量ノ者有テ、上策ヲ思ヒ付ケテモ、同役ノ心ヲ兼憚テ言ヲ出サズ、縦言ヲ出シテモ、人心不<sub>レ</sub>同コト面ノ同カラ

又如クナレバ、衆議トリハニテ一決セズ、イカナル上計  
モ行ハレズシテ止ムコト多シ、〔經濟録〕卷三、六八頁）  
注意せねばならないことは、「衆議」の難しさを説いている  
が、だからといって「衆議一決」の原理的な可能性を否定した  
わけではないという点である。ただそれには、「果斷」な決斷  
ができる英雄豪傑の資質がなくてはならないとする。

当前ノ利害ハ云フニ及バズ、後來ニモ害ナクシテ、国家ニ  
利ナルベキカ如何ニトイフコトヲ詳ニ僉議シテ、衆議一決  
シタル上ニテ、果斷ヲ以テ命令ヲ下スベシ、小人ハ習ニ安  
ンズル者ナレバ、今迫ニナキ新令ヲ受テハ、必驚テ前後モ  
弁ヘズ、一向ニ不便利ナルコトト思フ、是昔ヨリ定マレル  
コト也、然ル時ニ、上ノ人はニ心ヲ動カスベカラズ、凡民  
ハ当前ノ利害ヲ視テ、後ノコトヲ不<sub>レ</sub>思者也、上ニアル君  
子ハ、数十年ノ後ニモ洞視スルコト、困<sub>ニ</sub>上<sub>ニ</sub>手ナル者ノ  
十道二十道ノ末ヲ洞視スルガ如クナレバ、民ノ評議ヲ聞入  
レズ、果敢ニ事ヲ行フベシ、年數ヲ経テ後ニ、民其便利ヲ  
得レバ、大ニ悦デ初ニ評議セシヲ悔ル者也、商鞅ガ秦國ニ  
テ新法ヲ行ヒシ時、カク有リシ也、此段ハ英雄ノ事也、  
〔經濟録〕卷八、二一六〜七頁）

政治的な意思決定においては、「果斷」に決斷する統治主体  
が必要となる。政治の場では、学問のように、その正当性を將  
来に委ねるといつている余裕はない。不完全でも決斷する必要  
がある。困<sub>ニ</sub>上<sub>ニ</sub>の勝負のように、かりにすべての手を読み尽くせ

ば、必ず勝てるというわけにはいかない。一か八かの双六のよ  
うな賭けの要素がある、と春台は認識していたのではないかと  
思われる。

ところで注目すべきは、春台が論争における自己の論說の正  
当性を主張するうえで、「人心の同じからざること、面の如  
し」の一句を引照していた点である。

子産ガ云ル如ク、人心ノ同カラザルコト、面ノ同カラザル  
ガ如クナレバ、人人皆己ガ是トスル所ヲ是トシテ、人ノ言  
ヲ聽受ヌモ常ノ習ニテ、怪ム事ニ非ズ。畢竟ハ吾ガ好ム所  
ニ從フヨリ外ナルコト無シ。何ゾ人ノ好マヌ事ヲ強テ好マ  
シメンヤ。〔聖學問答〕卷下、一三二〜一三三頁）

〔聖學問答〕の末尾にこう言い添えるとき、春台には自己の  
正しさへの確信があっただろう。これは、もともとの「春秋左  
氏伝」における子産の意味であったからである。

大丈夫は、当に上、千古の賢者を学び、以て下、百世の知  
己を待つべし。何ぞ屑屑焉として一世の人言に与みせんや。  
〔紫芝園漫筆〕卷六、六裏）

是非判断には定論はないが、聖人の道を信ずるかぎり、自  
己の説は正しいという確信を持つことができたといえるだろ  
う。この信念は、究極的には仏教の信仰に近い。春台が仏教の  
「仏法大海、信為能入」を引照するのも、理由のないことでは  
ない。

仏法ニ信ヲ尚ブニツキテ、「仏法大海、信為能入」ト云文

アリ。仏法ハ大海ノ如キ者ニテ、入難キコトナルニ、信心アル者ハ能入ト云義也。仏法ノ中ノ語ナレドモ、至極ノ道理也。仏法ノミニ非ズ、何事モ信ズル心深カラザレバ、其道ニ達スルコト無シ。サレバ孔子モ「信而好古」トノタヘリ。今此書ハ、純ガ愚陋ナル心ヲ、拙キ詞ニ著シタレドモ、先王聖人ノ道ヲ本トシテ、孔子ノ教ニ從ヒ、和漢ノ往蹟ヲ考テ、今日ノ事務ヲ論ズルコトの切也。若シ聖人ノ道ヲ信ズル心有ン人ハ、必其旨ヲ會得スベシ。聖人ヲ信ゼザル人ニハ看スベカラズ。凡書ヲ看ルニハ、虚心ニテ看ルヲ善トス。虚心トハ、己ガ我ヲ立テズ、心中ニ一物ヲモ蓄ヘザルヲ虚心ト云。書中ニ数々ノ事有ヲ看テ、此中ニ定テ善キ事有ベシト云心ニテ、細ニ看レバ、必益ヲ得ル者也。然ドモ純ガ云所悉ク是ニテ、悉ク是ヲ用ヒ玉ヘカシト思フニモ非ズ。看ル人ノ心ニ思慮ヲ加ヘテ、百ニ一ツモ善キ道理ヲ見ツケテ、取用ヒラル、コト有バ、大幸ナランノミ。

〔經濟録〕凡例、七（八頁）

ここには、「聖人の道」を信じ、「虚心」に受け容れてもらえれば、必ずや自己の正当性は、明らかにされるだろうという信念がある。『經濟録』の序文には、世の中に受け入れられない自己を屠竜の技になぞらえているが、そうした憤懣を「百世の知己を待つべし」（前出）という高い次元で昇華するものが、この「聖人の道」への信念であったといえるだろう。さらにいえば、こうした信念を吐露せざるをえないのは、人間の是非判断

に定論を認めないうえに、論争を相手に勝つものであるとしか認識できず、普遍的な真理を明らかにするという生産的な論争を構想しえなかつた春台の論理的な必然ではなかつたかと思われる。

## 七

春台における「個」と共同という問題について見てきた。最初に述べたように、春台が礼楽による「貴賤上下」の階層秩序を構想していたことは間違いない。個々多様な人々は、その「不言ノ教」である礼楽に無理にも則ることが要請されていたのである。そこでは、価値観や感情は多種多様であるので、人々はただそうした個々人の価値観や感情を抑制して、外形的規範である礼楽に従うことが求められた。それゆえ、内面的感情と外形的行動との乖離が生まれた。この点、先にも見たように、春台は露悪的ともいえる表現で説いていた。

聖人の道には、心中に悪念の起りても、能礼法を守て其悪念をそだてず身に不善を行はざれば、君子と申候。心中に悪念の起るをば罪とせず候。若其悪念に因て礼法を犯て身に不善をなす者を小人と申候。たとへば美女を見て其色を心に愛するは人情にて候。此情に任て礼法を犯て、妄に他の婦女に戯る、者は小人にて候。礼法を守り情を抑て、我が妻妾にあらざる他の婦女に戯をいはざるは君子にて

候。是非の有無は戯る、と戯れざるとの上にて定り候。情の起る処をば咎めず候。(「弁道書」)。

偽君子とも悪評されてきた春台のこの考えも、これまで見てきた会読という観点からすると別の解釈ができるのではない。端的にいえば、自己の個別的な感情を抑制しうる「君子」であつてこそ、自己と異質な価値観・信条をもっている者と「講習討論」できるのだという解釈である。先に紹介した「玄海沙門を送る序」でいえば、「浮屠氏」とも、「文藝」への「志」を同じくするという一点で有益な交遊関係を築くことができるのである。こうした高次な「志」をもった者同士が意識的に作爲した空間のなかで、春台は、「貴賤先後に拘はらず」に講習討論することを求めていた。換言すれば、会読という時間的・空間的な限定された場では、階層秩序とは異なる人間関係を認めていたのである。「尋常の説話」(前掲)を禁止する規則を守り、お互いの個人的な感情や価値観を表出せずに、こうした「論弁」や「講習討論」ができるのも、そもそも、内面的感情と外形的行動とを徹底的に分離した春台だからこそ、可能だったといえる。

たしかに春台は尊卑上下の階層秩序の制度化を構想する一方で、それとは異質な対等な人間関係をも認めていた。だれよりも峻厳に礼樂の上下尊卑を実践した春台は、会読の場では、「尊卑先後に拘はらず」、対等な討論を実践していたのである。そして、この「志」を同じくする者の対等な場を意識的に作っ

ていた点で、春台は江戸後期における「個」と共同という問題に新たな局面を切り開いたのである。

### 註

- (1) 尾藤正英「太宰春台の人と思想」(「徂徠学派」(日本思想大系37、岩波書店、一九七二)解説、高橋博巳「太宰春台論」(「文化」三八卷三・四号、一九七五年)、小島康敬「増補版 徂徠学と反徂徠学」(べりかん社、一九九四年)、玉懸博之「太宰春台の歴史思想」(源了圓編「江戸後期の比較文化研究」(べりかん社、一九九〇年)、後に「日本近世思想史研究」(べりかん社、二〇〇八年)所収)、田尻祐一郎・疋田啓佑「太宰春台・服部南郭」(明德出版社、一九九五年)参照。

(2) 中村春作「氣質の性」の行方「太宰春台論」(「広島大学教育学部紀要」第二部四〇号、一九九一年)。

- (3) 「社中」は、荻生徂徠にも「社中士伝翫相詫」(「徂徠集」卷二二、復甦玄洲)、服部南郭にも「社中檮櫟」(「南郭集初編」卷六、仲春牛門会稿序)、「社中」(「南郭集初編」卷六、送稻子善序)、「葭園社」(「社中素称文辞、則未嘗言教外之学。乃與頌論、莫逆於心」(「南郭集初編」卷六、送鳳泉師序)とある。

(4) 小島康敬編「近世儒家文集集成」卷六(べりかん社、一

九八六年) 四八頁。以下、「春台先生紫芝園稿」のテキストからの引用は、本文中に「前稿」「後稿」と略記して、頁数を示す。

(5) 近世日本の会説の思想的な意義については、拙著「江戸後期の思想空間」(ベリカン社、二〇〇九年)、拙稿「江戸後期の読書と政治」(『日本文化論叢』一九号、二〇一一年)を参照されたい。

(6) 『日本随筆大成・第一期』巻一四(吉川弘文館、一九七五年) 二四四頁。

(7) 同上、二二〇～二二二頁。

(8) 同上、一八七頁。

(9) 同上、一六八～一六九頁。

(10) 同上、三〇二頁。

(11) 『和読要領』(勉誠文庫66、小林芳則解説、一九七九年) 二九二頁。

(12) 『日本倫理叢編』巻六(金尾文淵堂、一九〇二年) 二二五～二二六頁。

(13) 『聖学問答』のテキストは「徂徠学派」(日本思想大系37、岩波書店、一九七二年)を使用した。以下、頁数は本文中に略記する。

(14) 前掲玉懸論考参照。

(15) 前掲『日本倫理叢編』巻六、二二〇頁。

(16) 『日本経済叢書』巻六(日本経済叢書刊行会、一九一四年)

二七頁。「経済録」からの引用は、以下、本文中に頁数を略記する。

(17) 『日本政治思想史研究』(東京大学出版会、一九五二年) 参照。

(18) 『获生徂徠』(日本思想大系38、岩波書店、一九七三年) 一一〇頁。

(19) 前掲『日本倫理叢編』巻六、二二六頁。

(20) 前掲『获生徂徠』七〇頁。

(21) 『紫芝園漫筆』のテキストは「崇文叢書」所収本を使用した。以下、引用は書き下し文に改め、丁数を略記した。

(22) 春台における方法への関心は、彼の経世論書『経済録』における「社会認識の方法」の提示につながっている。高橋博巳氏は、春台が「凡経済ヲ論ズル者、知ルベキコト四ツ有り」として挙げた「時」「理」「勢」「人情」が、「社会認識の方法」的範疇であることを指摘している。前掲論文参照。

(23) 徂徠の古文辞学の訓読問題については、田尻祐一郎「へ訓読」問題と古文辞―获生徂徠をめぐる―(中村春作・市来津由彦・田尻祐一郎・前田勉編『訓読』論―東アジア漢文世界と日本語―)(勉誠社、二〇〇八年) 参照。

(24) 貝原益軒は、『大疑録』序文に朱子の「疑ひなきものは、疑ひあるを要す。疑ひあるものは、疑ひなきを要す」「大いに疑へば大いに進むべく、小しく疑へば小しく進むべし。疑ふことなければ進まず」という語を参照している。また、获

生徂徠も、「惣じて学問と申候物は、自身ニわれと合点いたし候事に御座候。孔門之教皆此通にて御座候。末世にいたり候ても、教方も学びかたも皆々如此二候。今時之講釈などは、一座之上にて能申取候を詮に仕候故、疑もつき不申、得益少く候。久敷承候へば、一種のこはぐるしき理窟たち候而、其害甚敷候」(「徂徠先生答問書」卷上)と説いている。

(25) 『益軒全集』卷三(益軒全集刊行部、一九二一年)七三頁。

(26) 『貝原益軒・室鳩巢』(日本思想大系34、岩波書店、一九七〇年)一〇一―一二頁。

(27) 『日本思想家史伝全集』卷一八(東方書店、一九二八年)一九四頁。

(28) 前掲『获生徂徠』一〇頁。

(29) 同上。

(30) 春台は、孫子が戦争勝利のために「詭道」を使うことは当然だとして、これを認めない儒者を批判している。「孫子云ふ、兵は詭道なりと。説者、多く此の言を以て孫子の累と為す。殊に知らず、兵を用ふる者は、敵に勝つを以て尚しと為すを」(「紫芝園漫筆」卷六、四裏)。

(31) 因みに、春台は伊藤仁斎についても、「随分ヤハラカナル人ナレドモ、キハメテ英気ナル人ナリ」(『文会雜記』卷二下)と、「英気」ある人柄を高く評価していた。

(32) 前掲『获生徂徠』三七五頁。

(33) 前掲『日本倫理彙編』三三三頁。

(34) 春台は、「事物ノ理ハ、囲碁ノ勝負ノ如シ。天命ハ、双六ノサイ骰子ノメ采ノ如クナル者ナリ。」(「聖学問答」卷下、一一二頁)と、事物の理は、勝負の手腕を見通すことのできる囲碁であるのたいして、賭けの要素のある天命は双六に譬えている。政治の決断の場は、人間は「活物」であるがゆえに、賭けの要素がともなうのである。

(35) 大谷雅夫「人心不同如面」―成語をめぐる和漢比較論考―(『近世文学と漢文学』和漢比較文学叢書第七卷、一九八八年)参照。

(36) 前掲『日本倫理彙編』卷六、一一一〇頁。

(37) 井上哲次郎は、「是れ真に人に偽君子たることを教るものなり。心中邪悪の念を包蔵し、唯々外貌をのみ矯飾して札に合する者の如きは「ヒボクリット」の標本に過ぎず」(『日本古学派之哲学』富山房、一九〇二年、六九二頁)と評している。もちろん、このような批判は春台の同時代からなされていた。李基原「反太宰春台論」『聖学問答』批判書を素材に―(『京都大学大学院教育学研究科紀要』五四号、二〇〇八年)参照。