Osaka University Knowledge Archive

Title	日本における「国民国家」の発現と「儒学知」の変容
Author(s)	中村, 春作
Citation	大阪大学, 2002, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/1650
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

Osaka University

日本における「国民国家」の発現と「儒学知」の変容

中村　春作

目次

序章

一　「近代知」と「国民国家」

二　東アジア思想史の中の日本近代

第一章　いま、「儒教」を論じるということ

一　「アジア論」としての儒教論

二　現代中国と儒教

三　問題の所在

四　「儒教文化圏」論争の経緯と、その破綻

五　アジア内部の自己認識

六　「中国を視座とする」こととは

七　現代的課題に即した「儒教」論とは何か

第二章　「知識人」論の視界

一　江戸思想史への視座

二　「知識人」とは何だったか

三　「知識人」論の脱構築

四　「学者職分論争」が明らかにすること

五　西周「知説」と啓蒙知

六　「知」の領域化、江戸儒教史の再構成

第三章　「均質な知」と江戸の儒教
一　儒教と漢学
二　「素読」という習慣
三　回顧される「素読」
四　「読書」の成立と「素読」
五　制度としての「素読」
六　徂徠学批判、反徂徠としての「素読」の成立
第四章　変容する「儒学知」・「国民」像の模索
一　反徂徠学の知的特質
二　帆足万里の「知」
三　「反徂徠」とは何だったか
四　懐徳堂儒者の人間論
五　懐徳堂の「知」と「公共性」論
六　「国体」論と「国民」像
七　福沢諭吉の「国民」像
八　徂徠以後の儒教と近代啓蒙思想
第五章　「国民」形象化と儒教表象――一九三〇年代日本における――
一　近代に再生される儒教
二　西晋一郎の「礼」研究
三　倫理学・儒教・国民道徳論

四　「東洋倫理」という思想
五　再編成される「東洋」概念
六　橘樸にとっての「中国」
七　橘樸の「王道論」
八　「王道論」と江戸期儒教

［補論1］「風俗」論への視角―近世後期儒教の「共同体」論―

［補論2］　近世思想史研究と「公共圏」論

序章

一　「近代知」と「国民国家」

ここしばらく私は、日本における「国民国家（nation-state）」の発現と、そこにおける「儒学知」の変容・再構成のすがたを明らかにすることを研究テーマの一つとしてきた（ここにとりたてて「儒学知」と称するのは、教説としての儒教の中身のみに止まらず、その変容・再編成を発生させる社会内的「知」の質、それ自体を考察の対象として考えるために設定した用語である。また、「儒教」「儒学」は、個々の日本語文脈上、慣用的なかたちで適宜用いるのであって、その分別にことさらの意味を与えているわけではない）。私がそうした問題に特に関心を持つに至ったのは、我々にとっての「ものの見え方」を規定する「近代知」そのものが、「国民国家」の成立と深く関連しているということを、ここ十数年来、痛感するに至ったからである。我々の「この近代」を構成する知的諸制度が、十九世紀以降の、新造物「国民（nation）」として自己認識・他者認識に、底のところで深く関わってきたことに、あらためて気づかされたからである。

いうまでもなく、今日ほど、歴史的創造物としての「国家」や「国民」概念の内実が問い直されている時はない。世界システムの全般的な組み替えに否応なく直面させられるなかで、近代に「創造」されたものとしての「伝統」の強制力や認識の枠組みにいまだに補足され続ける内なる意識と、経済や情報の圧倒的なボーダーレス化の進行に象徴される、多文化化や文化複合化の進展との狭間で、我々は明確な見通しを得られないまま、両者の間の裂け目を埋めかねている。そしてそうした裂け目から噴出するようにして、世界各地で新たなナショナリズム（エスノ・ナショナリズム ethno-nationalism）が発生し、また我々個々人内部においても、内なるナショナリズム、「国民意識」をいかに制御するかが、重要な問題となりつつある。そうした現状を顧みるとき、今日も我々の意識を束縛し続ける近代の諸言説の「創造＝想像」性をあらわにし、その拘束性をいかに緩和していくかを考えること、そして自らを囲繞する知的機制の姿を鮮明化させることは思想史研究に求められている重要事である。「国民国家」論は、そうした切実な思想課題として出現したも

のである。

いうまでもなく、我々を取り巻く「伝統」や知的制度、そして「国家」が、「創造された」ものであることを明らかにすることそれ自体で、自らの内の「近代」性を脱することが可能になるなどとは毛頭思わないし、「国民国家」がいまにも消滅するかのような無責任な幻想を抱いているわけでもない。ただ、それを対自化し続ける努力が、今ほど思想史研究に求められている時はないだろうと思うのである。ベネディクト・アンダーソンらの議論の移入に並行して日本でも隆盛を迎えた「国民国家」論が、現在、一種の曲がり角、或いは踊り場にさしかかっていることは明らかである。「創造」という用語の流行や、「フィクションとしての国家」といった発言で、実は、問題の難関が回避されてきたということは確かにあるだろう。しかしまた、こうした単調化し時として安易に流れつつある議論を、内から批判的に、かつ生産的に乗り越えていこうとする新たな議論が生まれつつあることも事実である。（1）本研究も、一歩なりとも、そうした企図に近づこうとするものである（それがどこまで達成されているかは、まことに心もとないにせよ）。

二　東アジア思想史の中の日本近代

そもそも日本、そしてアジアにおけるナショナリズムの発現は、「西洋の衝撃」に対する反応として発生した。まさしく西洋から移植され、しかし、それをもたらした西洋に対抗する枠組みとして（そして帝国日本への抵抗として）形成されたのである。「国民国家」や「国民」という新概念も西洋から移植され、さらには戊戌政変に破れた梁啓超が日本亡命から帰国後に「国民」意識の形成を提唱した例にも見いだせるように、日本を一つの媒介として東アジアに広がる形でも伝播したのである。そうしたわけで、東アジアにおけるナショナリズム、「国民国家」形成の運動は、その流行は時間においてズレはあるものの、共有する枠組みの下に展開したのである。しかしながら、本来的独自性を過去にさかのぼって言うナショナリズム言説の性格上、中国、韓国、日本のナショナリズムは相当に異なった姿をとって表出された。今日、ナショナリズムや近代国民のあり方が批判的に検討されるに際にも、往々それら個別の歴史性、事情ばかりが摘出されて、個々の特殊主義それ自体が批判の中心となり、共通する問題構成からの議論がじゅうぶんなされてこなかっ

たのが現実である。そうした個別性、特殊性に還元されない、思想史研究上の視野の転換が切実に求められる所以である。

ところで、今あらためて「東アジア思想史」というものを語り得るとしたら、それはどのようなかたちで可能となるであろうか。かつて多くなされた、「アジア論」的主題に吸収されるものや、相互間の影響史的な分析、あるいはまた個々の地域、歴史の類型化を結論として導くものではないようなかたちで、どのようなものとしてそれは成立し得るだろうか。そうした問題設定を構想する際、十九世紀東アジアの思想世界が、「国民国家」論を経た今日の「近代」批判の視座からあらためて主題化され得る可能性が見出されるのである。すなわち、十九世紀東アジア知識人社会における個々の知的経験を、「国民」化と「知」の再編、という共通の問題構成から批評してゆく可能性である。

かつて私は近年の「儒教文化圏」論・「漢字文化圏」論への批判的分析において「……しかし、今回の一連の「論争」を、近代アジア「国民国家」像を巡る再検討の大きな流れの中に必然的に発生した、一エピソード（「空さわぎ」）として位置づけることが可能ならば、そうした「語り」をも派生させる「近代」の言説の問題として、すなわち、他の諸言説と「間ー言説」的に産出され、近代の制度（「近代の文法」）に関与していったものとしての内容、プロセスを明らかにするかたちでの、儒教言説の再検討が、新たに射程内に入ってくるであろう」と述べたことがある。そしてその際、共有する大きな問題構成として立ち現れてくるはずのものとして私が想定したのが、先述の、東アジアの十九世紀と「国民国家」「国民」化の問題であった。

「国民国家」「国民」化の課題は、東アジアが「外から」の緊急課題として共有した問題であると同時に、それへの対応の過程が、現代につながる東アジアの諸問題に反映したものだからであり、また「国民」化という課題はアジアにおいていまも生々しい今日的課題であり続けているからである。「近代知」を対象化する際に、「国民」化に同伴する「知」の再編のありようの開明は避けて通れない問題であり、そこでは、それまで東アジアに共通の「言語」であった「儒学知」再編の問題が、そして近代以降繰り返し再生される「表象」としての儒教の問題が、その本質的な部分として立ち現れてくるであろうと考えたのである。

個々の歴史的場面において、何が「問題」として社会内に認知されたかという、「問題構成」それ自体の成立過程を検討主題とするカルチュラルスタディーズの手法が思想史研究に介入する可能性も、そこで初めて考えられる。新たにカルチュラルスタディーズ研究

の視野からの問題提起として創刊された、“Inter-Asia Cultural Studies”第1号が、特集として“Problematizing 'Asia'”（アジアを問題化する）を掲げ、冒頭に文学研究者、孫歌の論文「アジアとは何か」を載せるのも、そうした、新たな課題としての「アジア」論の可能性に関わるものであろう。同誌を主導する台湾の学者、陳光興は雑誌の表題に触れ、「アジアをひとつの主体概念として考える言説に対抗するため」に、そもそも従来知的連動が長く不在であった東アジアの知的空間に、「批判的知性の相互交流の場」を設けるため、あえてそう題したのだとしている。（2）孫歌の巻頭論文はまさに、そうした同誌編集の意を伝えるものとなっているといえるだろう。いわゆる「アジア論」ではなく、近代「アジア」に共有の問題構成を見出し、そこから語り始めようとする「アジア」論の立場である。（3）

本論文を構成するのは、主として十九世紀日本の、きわめて限定された知的経験の問題に過ぎないが、その問題視角は上に述べたような地点から出発している。

近現代東アジア世界で「知識人」がそれまでの儒教をいかに再編しつつ自立を果たしたのか、そして十九世紀から二十世紀にかけての（「知識人」を主たる担い手としてなされた）「国民」像の絶えざる構築（再構築）において、「儒教」表象がいかに動員され、そこでいかなる新たな意味を派生させてきたか、それらの問題を「自ら」の内省的課題として、江戸後期から近代初期の場面に読み解くことから始めたい。

近代日本における「国民国家」形成において「儒教」とは果たして何だったのか。

注

（1）民衆が「国民」と化した過程を、上からの「国民」化、すなわち「教化＝受身の形だけで、「国民」になったとは思えない」とする視点から、民衆がいわば「内から」の「国民」化をなしたこと、「人びとは自らの主張の正当性や自らの存在価値の根拠を、現前する政府とは異なる「国家」に付託することで、”われわれ日本国民“の実感を獲得し増幅させた」（二二九～二三〇頁）こ

とを批判的に読み解く、牧原憲夫『客分と国民のあいだ―近代民衆の政治意識』（吉川弘文館、一九九八年）や、「オーラルな物語の流通が、近代の国民的心性の形成にはたした役割」（一四頁）を全国的ラジオ放送を介した「浪花節」の流通（「声の共同体」）に求め、近代日本における「家」のモラルや「国民国家」の「忠孝」意識の醸成過程を明らかにした、兵藤裕己『＜声＞の国民国家・日本』（日本放送出版協会・ＮＨＫブックス、二〇〇〇年）などが挙げらる。

（２）『週刊読書人』、二〇〇〇年九月八日付。

（３）こうした思想史研究の新しい流れは、「アジア」を所与の実体としてではなく、「アジアという空間」を「現実と理念が衝突し、国益と威信が交錯し、政治的・社会的な実践によって働きかけ、自らが成員でもある地域社会を構成していくべき対象として現われることになった」（二二頁）もの、近代以降絶えず生々され続けたものとして、「思想連鎖」という問題軸を中心に議論を展開する、山室信一の近著『思想課題としてのアジア―基軸・連鎖・投企―』（岩波書店、二〇〇一年）の問題設定にも共通する点があるだろう。

第一章　いま、「儒教」を論じるということ

一　「アジア論」としての儒教論

シンガポール在住の作家リン・パン（潘翎）女史の手になる『華人の歴史』は、在外中国人における「華僑」から「華人」への意識変化と、その周辺の諸事実を歴史的叙述の内に語る、資料的にも貴重な読み物であるが、中でも第十三章「文化および国家のアイデンティティー」は、人工国家シンガポールの「国民」形成という観点から見た際、私たちにとって興味深い材料を与えるものである。（1）著者は、かつて南洋大学弾圧など中国語使用に否定的で、中国文化からの離脱を推進した前首相リー・クアンユー（李光耀）が、近年世界的に注目されるその政治的・文化的発言や行動の中で「儒教文化」を提唱しだしたことに対し、「彼が儒教を提唱するなどと、誰が想像しえただろうか？」と皮肉な眼を向ける。そして「この謎は彼の個人史をつぶさに見てはじめて解けてくる」として、リー本人のアイデンティティー形成の歴史を、シンガポール「国民」のそれと重ね合わせ、対照させつつ詳細な分析を試みている。少し長めの引用となるが、なぜ彼において「儒教」が言い出されたのか、そしてそれを私たちがどのような一般的問題構図の中に置いて考えることができるのか、そうした点での考察のきっかけになり得ると思われるので、まずその一部分を掲げてみることとしたい。

> この男を一言で述べるのは難しいことだが、ジャーナリストのT・S・ジョージによると、リーは中国人としての拠り所から隔絶した不安の人であり、自分がどこにも帰属しないがゆえに、その欠如感を穴埋めするために、自分の姿になぞらえてシンガポールをつくりなおしたのだという。（2）
>
> 中国人が儒教を失う日が来たら、とリー・クアン・ユーは一九八六年、大学で学生にこんな講義をした。「中道を求めんとする儒教的傾向を失ったら、そのとき我々はただの第三世界の国になってしまう。」自分たちが儒教的資質の持ち主だとは、聴衆の学生は考えてもみなかっただろう。かれらの多くは英語で教育をうけていて、中国語はせいぜい片言しか話せない。結局のところ、

中国人の祖先を持つということと、文化的に儒教を信奉しているということとはまったく別のことだ。政府が定義したアイデンティティーが混乱しているのは、必ずしも一致する必要のない二つの違ったものが重なりあっているからなのだ。つまり民族と文化である。国立シンガポール大学の元社会学講師だったジョン・クラマーが述べたように、「中国人を祖先とする人々は、その民族のゆえに中国文化を＜所有している＞とみなされる。言い換えれば、文化と人種が相互に定義づけあっていると信じられているのだ」。

それではシンガポールにおける「中国」文化とは、正確にはいったい何かと問わねばならない。これに対するクラマーの答えはこうである。「たくさんの伝統の断片の混合体で、それらの多くは東南アジアへの移植で完全に変形してしまっている。あるものは中国的というよりマレー的といったほうがよく、すでに中国本土では姿を消してしまったものがほとんどだ。これらすべてが、中国文化とは＜かくあるべき＞だという、かなり曖昧な想念上のモデルによって一つにまとまっている」。「たくさんの伝統の断片」には儒教的価値も含まれるかもしれない。しかしシンガポールでは、これらの価値観は道教や仏教の迷信など庶民の宗教や、本物の儒者なら縮み上がるような、儒教とはほど遠い民間信仰とごっちゃになっているのである。したがって、シンガポールの中国人の儒教アイデンティティーとは、でっちあげの、インチキとさえ言えるものだ。しかも逆説的だが、これを推し進めようとしている人々は、中国の文化遺産からは最も遠い人々ー英語教育をうけた人々ーなのである。（3）

同書の中にも言及されるように、リーも含めて、多数の知識人によるアジア内部からの儒教再評価の動きは、「台湾、韓国、香港そしてシンガポールの資本主義経済の高まりを、儒教文化のいくつかの概念、つまり階層の上下関係や社会関係の協調でもって説明しようとする理論と連動した」（4）ものであったことは明らかであり、八十年代中期からの、いわゆる「儒教文化圏ー漢字文化圏」論争の流れにおいて、より正確に言えば、冷戦体制崩壊後の新たな、そして危うい文明論的言説流行の過程に発生したものとして把握されなければならないことは言うまでもない（後述）。

ただ、問題を先取りするかたちで触れるならば、今日、そうしたアジア内部から西洋に対する対抗言説として新たな「アジア論」が

言い出されたとき、それが道教でも、仏教でも、理念としての新たなイデオロギーでもなく、なぜ「文化的伝統」としての「儒教」だったのかということは、私たちの側の「知」のありようの問題として、改めて問い直されていいだろう。リン・パン女史も指摘するように、リーは注意深く「中国」と分離し、伝統の「東洋的」価値としての「儒教」を提唱しているのであり、歴史的実体としての儒教文化の個別相に、実地に即して言っているわけではないのである。それは、最初から非西洋的価値として対抗言説的に構成された、一種の幻想としての儒教社会イメージなのである。リーも含めて、近年の儒教再評価の議論には、明らかに、西洋的「近代」に対するもう一つの可能性というテーマが伏在してきたのである。いわば新たな「アジア論」的話題として、儒教論が出現してきたのである。西洋に先導された「近代」、そして「近代」を構成する「国民国家」像再検討の世界的潮流のなかで、共同体への帰属意識や、「国民」「国家」像形成への歴史的内省の場面で、あるいは今もなされる「国民国家」構築（シンガポールなど）の場面で、それら諸課題と伝統世界における儒教的要素との関連が、私たち自身の「近代」を構成してきた「知」それ自体の質を問い直すようなかたちで、あらためて視野の中に入ってきたのである。

『中国近世の宗教倫理と商人精神』の著で知られる余英時も、一連の「儒教文化圏」論者とは距離を置きつつも、儒教の現代的価値を、以下のような前提で主張する。

> 冷戦終結後の世界においてわれわれが理解したことは、民族文化の力が各地で台頭し、現代ヨーロッパの強力な文化をもってしても民族文化の差異を消滅させることはできないということである。以前にはこのことを目の当りに見ることはできなかった。もし、中国文化が現在の変化によって完全に消滅してしまうということがないならば、中国文化の主導的精神の一つである儒学も完全に消滅してしまうということはありえない。（5）

もちろん、余英時も儒教を無批判に擁護しているわけではない。儒教が「もはや人生の秩序を完全に支配・整序することはできない」として、伝統的儒教教学の「内聖外王」的志向の現代における無効を確認した上で、あらためて「日用常行」の学問としての今後の可

能性に言及するのである。

「日用常行」という観点から見ると、儒学の伝統の中には、まだこれから発掘されるべき精神的資源が内包されていると考えられる。わたしはさきに、現代儒学を「游魂」と読んだが、「魂」とはつまり「精神」のことであり、伝統的な制度化から離脱した後に、儒学の精神はかえって自由な中で新たな生命を得ることができるであろう。「游魂」は、あるいは儒学の現代における運命なのかもしれない。道徳や知識の始源が多元化している今日において、儒家はもちろん精神的価値の領域を独占することはできない。しかし、中国人がもし現代における自己のアイデンティティの再構築を望むならば、やみくもに儒学を呪詛したり、あるいは儒学の存在を完全に無視することはできないであろう。（6）

氏のいう「游魂」としての儒教の新たな意味づけは、後にも触れる仏人ヴァンデルメールシュの＜儒教が決定的に死んでいればこそ、その遺産が新しい思惟様式の中に再投資され得る＞式発言（『アジア文化圏の時代』）に通じるものの見方を感じさせるが、ここで私の関心をより引くのは、余が「日用常行した儒学」の先駆けとして清末の「民主」「民権」を摂取していった儒家たちを肯定的に取り上げ、そうした観点から、明清儒学から現代への展開を見ようとしている点である。その点で余英時の議論も、これまで述べたような、きわめて今日的な問題意識の下に展開されたものとしてとらえることができるのである。そして、そうした「儒教」論における新たなアジアの自己主張、新たな（自己充足的）「アジア論」的展開に対し、どう批判的に対処し、かつ、そこからどのような生産的観点を開拓していくことができるかが、今我々に問われているのである。

まずは、先にも触れた近年の「儒教文化圏ー漢字文化圏」論争を思想史的に総括することから始めよう。

二　現代中国と儒教

かつて日本の新聞記事に「「孔子ブランド」で故郷富む」という中国発の報告が掲載されたことがある。（7）孔子の故郷、山東省曲阜市で孔子ブランドの酒やビール、醤油などが相次いで生産され売れ行きが好調だというのが記事の主旨で、「かつては封建主義の遺物として批判され、孔子の像や墓が破壊されたが、愛国主義の伝統思想を代表するものとして復権した政治の追い風と市場経済の波に乗った」とし「孔子ブランド」の商品は一〇〇種以上に上っている、と記事は伝えている。筆者がかつて「孔子生誕二千五百四十五年記念祭」見学に曲阜を訪れた時にも（一九九四年）、きわめて華美で商業主義的でさえあるショウに驚くと共に、経済発展と孔子が関係づけられた式冒頭のあいさつや、宿舎に並列掲示された「孔子文化節祝賀」と「曲阜市対外貿易促進」の標語に、現代中国における孔子や儒教の位置をかいま見る思いがしたものである。もちろん、現代中国における孔子再評価がもっぱら商業主義的側面においてのみ行われているというのではない。宋明儒学の専門的研究から現代新儒家についての研究まで、かつてのような政治的解釈が前面に出ない、とらわれのない観点からの専門的研究が大量に出ていることは事実である。

そもそも近現代中国における学術研究は、政治と密接に関わって展開してきた。儒教研究もその例外ではない。「中国において学術研究は、現実の政治運動のために奉仕すべきものとして存在した。孔子という歴史的人物は、実際の政治の時間と空間に生きたものとして、現実の権力闘争の道具として、利用された」（河田悌一）（8）のである。十九世紀末の変法運動における儒教批判以後、五四文化革命の「打倒孔家店」、文革期の「批林批孔」、そして民主化運動期の孔子再評価等々、儒教・孔子はその時々の政治状況を反映し、たとえば「仁」概念の上記の各時期における定義のブレの激しさなどからも窺えるように、「孔子はいまなおその時代と社会のあり方を示すバロメーターの一つとして、生きつづけている」（9）のは明らかである。そうした点から言うと、絶えずその意義が定義され直され、そこに同時期の社会的に重要な諸要件が託されて論じられるという意味で、儒教は中国において依然として生命を失っていないとも言えるだろう。孔子生誕二千五百四十五年記念と冠された巨冊『孔子文化大典』（中国書店）では、孔子を「中華民族の先頭」に立って中国を理想主義的に進歩へと導いた人物であると評価し、「中華文化の核心」「中華伝統人文精神の精髄」「中華民族の魂」を鋳造した「孔子その人こそが中華民族の脊梁」であると述べられるが（同書序文）、こうした現象も、最初に触れた経済活動と同居した孔子熱と同様、近年の中華「民族」意識の高揚や、経済発展に裏付けされたナショナリズム的感情の発露として理解すべきものな

のであろう。（１０）

ところでこうした近年の儒教に対する関心の高まりは、中国内部における現象としてだけあったわけではない。むしろ、中国外部の世界、特に中国の外縁部の東アジア諸地域において顕著に見出されたものであった。そして、それら一連の流れに引き出されるようにして出現したのが中国の場合なのである。さらに言えば、そもそも儒教再評価の声は、先ずアジアの外側から発されたものなのであった。そこには西洋の論者の側の内的要因に基づく一種のオリエンタリズム的儒教理解があったのだが、それが東西冷戦体制崩壊後の思想的状況や新たな文明論的言説の流通、また経済発展する東アジア内部からの自己主張と共振するようにして一定の言説が構成され、そこから多くの問題が派生してきたのであった。そういう点で、近年の儒教文化圏をめぐる諸言説の混乱は、情報化や時期外れの「文明論」の交錯に由来する、すぐれて現代的社会状況の反映として捉えることが可能なのである。そして、そうした課題設定においてのみ、すなわち、近代「国民国家」の諸課題が「論争」の過程から露呈してきたという面においてのみ、思想史上の検討に値するものなのである。

三　問題の所在

八十年代末に始まった戦後体制の劇的な崩壊と世界システムの新たな模索のなかで、かつては万能のもののごとくに信奉され、使用された支配的イデオロギーなど、いわゆる「大きな物語り」が生彩を失いつつあるとき、情報や知識、商品の世界的同時化の止まるところを知らない奔流に抗して、世界の不安定要因や摩擦の原因として文化が持ち出されるに至ったことは、逆説的で皮肉なことだ。モノや生活様式の世界的同時化が進めば進むほど、ナショナリズム（そしてエスノナショナリズム）的情動のはけぐちとして、文化の固有性が口実のように立ち現れたのである。文化や文明をこと新しく持ち出しつつ、それは結局、既存の「国家」や経済圏の利害の主張をカモフラージュし強化する働きをなしているのである。こうした反動的な動きは、強力なイデオロギー消滅後、新たな立論上の基軸を見出しかねている今日の知識人の言説においても、しばしば見出し得ることである。近年の話題の例で言えば、Ｓ・ハンチントン「文

明の衝突？」（一九九三年）をめぐる議論の沸騰などもそれに相当するであろう（１１）。そしてそうした動きに連動するようにして、アジア内部から「アジア的価値」を言う議論が登場したのであった。

八十年代から九十年代半ばにかけて、西欧および東アジアを中心に、「儒教文化圏」という用語を中心的概念として展開される議論が多くなされた。そして、それらの議論は場合によっては今もナショナリスティックな装いをまといつつ展開中なのだが、議論としての生命はすでに失われたといってよい。特に日本においては「儒教文化圏」ー「漢字文化圏」の議論は、ほぼ完全に終息した。そもそもこれら一連の議論の特徴は、それが個別の問題としてではなく東アジア共通の議題であるかのごとくに論じられた点、また、議論がこれまでの思想的・哲学的儒教研究がそうであったような、古典思想内容や経典解釈の問題としてではなく、他の経済的・政治的諸要素との関わりで議論されたという点にある。だからこそ、そうした議論を成立させる社会的・経済的諸条件の変化に応じて、日本において「儒教文化圏」論が急速に下火になっていったのも当然のことであり、ここでもそれら周囲の諸条件と分離した議論の中味そのものの「是非」については関心がない。ここで問題とするのは、それら一連の議論が、どういう条件の下に成り立ったのか、相異なる背景を持った相異なる地域からの発言が相互関連しつつ、どのような様相で展開し、結局何を産み出し、何を産み出さなかったかということである。「儒教」という、どちらかといえばこれまできわめて専門家的な話題に属していた知的情報が、社会的影響を持つかたちでどのように一般的世界に向けて発信され、多様な情報が交差したか。個々の論者が共有していると思われた「儒教社会」というタームで、一体何がやりとりされたのか（少なくとも儒教が、哲学的教理の問題としてよりも、社会学的関心の下に議論されたことは確かである）。そしてそこには、それぞれのいかなる事情があって、いわば乱反射のごとく混乱し、迷走する事態になったのか。そうした社会現象それ自体、およびそうした現象を演出する今日の「国民国家」ーナショナリズムの行方に関心があるのであって、繰り返し言うが、「儒教文化圏」の議論の中味そのものの妥当性を逐一検討したり評論することには、ここでは関心がない。

四　「儒教文化圏」論争の経緯と、その破綻

前にも触れたように、今回の「儒教文化圏」論争の特徴的な点は、それがアジア内部発だけの議論ではなく、西欧の側からの「発見？」や、西欧における歴史研究の見直しに引き起こされるようにして、それに呼応するかたちでアジア内部から議論が起こったという点である。

初期の代表的発言としては、金日坤『儒教文化圏の秩序と経済』（一九八四年）と、仏人ヴァンデルメールシュの『アジア文化圏の時代』（一九八六年）（１２）が挙げられる。「漢字文化諸社会を構成したのは仏教ではない。それは儒教である。それゆえ、自問すべきは儒教に関してなのである」とするヴァンデルメールシュは、儒教の神髄を「家族」・「儀礼（礼）」・「高級官僚制度」の三点においてとらえ、それらは歴史的には「これら一切は死んだ。それは事実である」しかし、正にまた儒教が決定的に死んでいればこそ、その遺産が発展の諸要請と矛盾せずに、新しい思惟様式の中に再投資されることができうるのである。そのためには、この遺産はどこかで運用が可能な流動資産であれば十分であった。そして事実、正にその通りであった。儒教の全精神は、驚嘆すべき霊安室の中に保存されていた。その霊安室とは、漢字の体系にほかならない。そして、漢字の意味論的織り目は儒教の織り目そのものである」（１３）と述べた。そして特に日本の経済的発展をＭ・ヴェーバーの理論を逆転し＜儒教版＞に読み替えることで説明しようとした。ここには、儒教を漢字文化と等値することの問題、そしてそこに込められた彼自身の思いこみが認められるが、ただ、＜儒教は一度死んだからこそ、そこに今日的要請を仮託できる「遺産」としての有効性が生じた＞という指摘は、確かに新たな視点をも提示するものであった。

議論の詳細は省き、思想史的に彼の論を位置づけるならば、それは、Ｅ・サイードが定義した意味でのオリエンタリズムの新たな型＝幻視として理解できるものであった。ヴァンデルメールシュ自身、かつてインタビューに答えて、西欧の社会が個人主義・法律万能主義でバラバラになりつつあるとき、東アジアの儒教文化圏の社会慣行としての「礼」の重要性が見直されるのだ、と語っている。（１４）まさしく、西欧知識人の内的要請に応じて新たに見出された「アジアの一貫性」（オリエンタリズム）だったのである。その後、「儒教文化圏」というひとくくりの言い方でもって、東アジア諸地域の経済成長を議論する流れが生じたのは周知の通りである。

日本における有力な論者であった中嶋嶺雄はかつて（一九八七年）、留保条件を示した上で、「後発型の非西欧文明圏の発展のプロセスとして、＜儒教文化圏＞モデルがあるのではないかという議論が起こってきた」「後発非西欧社会の将来の発展を考えたときに、

従来の様々なモデルによる近代化論が、＜儒教文化圏＞諸国のみごとな成功によって、大きな挑戦を受けている」とし、「およそ近代化理論で考えられた、いくつかのモデルや理論が崩壊し、あるいは限界に達してしまったところに、＜儒教文化圏＞の新たな挑戦が始まったのである」と述べた。（１５）氏を中心として多くの「儒教文化圏ー漢字文化圏」を論じる議論が展開されたことは記憶に新しいところである。しかし、それから六年後にすでに氏は、東アジアの経済発展を儒教・漢字文化から説明することには無理があるとして、あらためて「一定の基準」を設定して論じる必要を認めるに至っている（『三つの中国』、一九九三年）。この間の経緯に関しては、儒教文化圏・漢字文化圏がどの地域・国家を包括するのか不明であった点や、儒教の本場の中国、あるいは北朝鮮はどうなるのかといった指摘もあったのだが、同時に、議論の拡散のなかで、韓国・台湾・シンガポール、そして日本のそれぞれの地域において、儒教文化が決して一様でないことが、あらためて確認された点が挙げられる。しかし、それにもまして大きな問題であったのは、「儒教文化圏」「漢字文化圏」という＜標識＞が、はたして文明論的な一般モデルたり得るのか、ということであったろう。

ただ、こうした点はそもそも論争の早い時期から指摘されていたことであり、戴国煇が指摘していたように（１６）、これら議論はむしろ、「事後諸葛亮的高見」（自明の結果だけにのっとった、いかにもといった見解）の一種と見なされるのが妥当なものであった。なぜならば、「儒教文化圏」という、いわば文化類型論的な「区分」が論理として一般化されて、一定の条件下に適用可能な一般的モデル足り得るのか否か、といった根底の議論を不問に付したまま、現実の経済状況に適応する側面のみを最初から論じる傾向が、そこには顕著だったからである。そもそも、西欧世界の根本にキリスト教精神が仮にあるとして、それに対比する際、アジアは本当に「儒教」で一元的に説明可能なのか、儒教の教義や精神のどこに経済発展を因果関係的に説明する根拠があるのか、儒教も漢字も決して一様ではないのではないか、等々の疑問が最初からつきまとっていたにも関わらず、Ｍ・ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と精神』のアジア版として、アジア諸地域の社会的環境が、そこに合目的的に読み込まれていったのである。そして、そこでは儒教文化は、つねに二次的要因として、近代化や資本主義経済発展がいかに「効率よく」成し遂げられたか、といういわば「受け皿」としての性能をいう文脈で語られたのである。「儒教文化圏」論が一貫して、このように二次的要因として、発展の効率性の問題として論じられたことは、その問題構成上の限界と、それがいずれは「文化論的」話柄に堕することを予想させるものであった。結果、議論の多くがア

ジア諸社会の組織的性格（日本の場合は、集団主義や家族主義的経営、など使い古された話題）や、教育への投資、自己研鑽の精神などに集中したわけだが、その際、そうした評価の裏にある権威主義的政治システムや官僚制度の硬直化の問題、あるいはいわゆる「開発独裁」などは省みられなかったのである。まして、近代の入り口でどの国もが経験したはずの儒教道徳＝封建道徳批判に対しては、必ずしも十分に歴史的検討がなされなかった。官民の不正腐敗横行に関して「中国の儒教文化、腐敗助長」（１７）といった言説が一方にありつつ、そうして側面と没交渉に、近代化を促進する儒教文化というようなことが言われたのである。その適合性を論じる前に、「儒教の遺産が近代化を遅らせ、東アジア諸国を西欧のはるか後方に取り残したという、一九四〇年代から一九五〇年代になされた、必ずしも根拠がないとはいえない多くの議論を、われわれは思いださねば」ならなかったのだ（エズラ・Ｆ・ヴォーゲル）。（１８）

しかし、ともあれ、そうした多くの限界を最初から内包しつつも、「儒教文化圏」が文化共同体の一般的モデルのように見なされ、東アジア諸地域に流通したのは、それを要請する諸地域個々に、それぞれ個別の事情があったからだ。この情報流通の経緯に関しては、Ｈ・Ｄ・ハルトゥニアン「アメリカの日本・日本の日本」（１９）における理解の図式が参考になる。彼は戦後アメリカの日本の近代化を説明しようとしたおびただしい数の研究が「アメリカの日本を形作る用語」を確立し、それが逆に「日本のアメリカをイメージする方法を提示しただけでなく、さらに日本の日本をイメージする手段をも提供することにもなった」ことを明らかにする。つまり、戦後アメリカの日本理解のための特定のコードが、逆にそれに即して社会分析の方法を学んだ日本のアメリカ理解の枠組みを構成しただけでなく、日本が自らを理解するためのコードともなった（「日本の日本をイメージする手段」）というのである。まさしく、西洋発信の「儒教文化圏」幻想は、日本にとっても心地よいかたちの、対西洋の「アジア内なる日本」確認のコード（たとえば、マハティール・石原慎太郎『「ＮＯ」といえるアジア』、一九九四年、など）となり、同時に個別的日本確認のコード（日本文化論）とも化したのである。もちろん、こうした「儒教文化圏」論が内包した「日本の日本」の構図は、他の東アジア諸地域においても言い得ることであった。いわば外注の、それも日本発信ではない都合のいい「普遍的」概念であったからこそ、そこに個々の自己像を投影させて、あたかも東アジアが共有する「範疇」であるかの如く形象化することが可能だったのであり、だからこそ、拡散する議論のなかで、個別の事情や異なりがはやばやと露呈し、一般的概念としての曖昧さが明白になったのである。

ただ、そうした論争の流れの過程に、生産的な側面が無かったわけではない。「儒教文化圏ー漢字文化圏」論争という、いわば一種の「から騒ぎ」が触媒のようになって派生した論点というのはたしかに存するのである。その第一は、儒教に対する視点の多様化、すなわち、これまで多くなされてきた教義や学説の歴史的解読としてだけではなく、当該の社会に現実に生きた・生きている「教え」として、教説の外延部をも含めて考察しようとする視点、習慣的行動や社会史的資料をもとに、文化構造としての儒教を論じようとする視点が形成されたことである。（２０）もう一つは、こうした経緯を経てアジア諸地域内部における自己確認が公然の場で相互に議論され始めたこと、「アジア内部でアジアが論じられる」ことが生じた点である。近代の普遍的課題の再確認と個々の自己確認との相剋の間に、東アジアにおいて「儒教」とは何だったのかという問題が、個々の近代形成と相関する論点として論じ合われる可能性が、ここに生じてきたのである。

五　アジア内部の自己認識

言うまでもないことだが、アジアは「一体」のものではあり得ない。岡倉天心や孫文の場合も含めて、「一体」を言う諸言説が近代以降絶えることなく有るだけであって、ＥＵを構成した西欧諸国が共有する程度の文化的一体感にもほど遠いのが、アジアにおける事実である。溝口雄三はかつて「儒教文化圏」論を評して、「東アジアの日本、中国、台湾、韓国、香港に共通する重要な一点は、それぞれ紆余曲折を経ながらも、それぞれに相当に長期にわたる歴史をもち、固有の社会的、文化的伝統を保有している、という点にある」（２１）、と「アジアの共通性」について逆説的な提議をなしたが、実際、アジアといい東アジアといい北東アジアといい、その時々に応じて使い分けつつ、実は「アジア」と共通して一語に称する積極的な説明の用意が、我々の側にあるわけではない。近現代日本の「アジア一体」を言う議論が、常に身勝手な空想と虚偽を伴ってきたのは周知の通りである。最近なにかと露出の多い「脱欧入亜」といった標語も、明治以降、一種「治癒」の言説としてくり返し再生される危うい「入亜」論の一つに過ぎないだろう。（２２）共に議論の背後にある主役は「西洋＝近代」であって、「アジア」という標語は常に、対抗的言説形成のための手段なのである。今回、「儒

教文化圏」論争の流れに関わりつつ出現した「アジア内部のアジア論」も、ここまで述べてきたことからも明らかなように、同様の制約、あくまで対「西洋」の対抗的言説に過ぎないという制約は免れない。ただ、これまでと異なる点があるとすれば、それは、これを一つの契機として、アジア諸地域の知識人たちが「アジアとは何か」という議論を普通の議論としてし始めたという点である。「アジアとは何か」という自己確認が、冷静な一般的論題として多様な地域・国家から共通の話題として論じられること自体が、（戦中の日本による国策的・独善的なものは別として）あまり例のなかったことなのである。そしてもう一つ、より重要な問題としては、対「西洋」の自己確認が、「国民国家」の揺らぎや冷戦後のナショナリズムの問題と相関していたことである。

前者のことで例を出せば、『フォーリン・アフェアーズ』誌を舞台としてのリー・クアンユー（「文化は宿命である」）と金大中（「文化は果たして宿命か」）の論争（一九九四年）などが、アジア内部で知識人たちが、同一の場で共有する普遍的課題を論じ始めた端緒として挙げられるだろう。（２３）リーはインタビュアーに対し、「いわゆる『アジア・モデル』といったものが存在するとは考えない。しかし、アジア社会が西欧社会と異なっているのは事実である。社会、政治をめぐる西欧の概念と東アジアの概念の基本的な違いは、東（洋）の社会においては、個人が家族の延長線上に存在すると考えられている点にある」「個人は（家族から）独立し、分離された存在ではないし、一方では、家族も親類の一部、友人の輪、より大きな社会の一部として存在する」と述べ、「修身・斉家・治国・平天下」こそが「われわれの文明の基本概念なのである。政権は時とともに交代するが、この基本概念が変わることはない」と儒教を擁護する。同誌において後に反論を加えた金は、リーを、民主主義を否定的に考える「アジアの権威主義的指導者たち」の代表としてとらえ、アジアもそして文化もたえず変化しつつあり、「すでにアジアは民主化の方向へ力強く向かっており、そして西欧諸国のレベルを超えた民主主義を構築するのに必要とされるプロセスのさなかにある」、とアジアの民主化こそが普遍的なテーマであると述べる。しかし同時に、アジア民主化の根拠は、韓国のトンガク（東学）など伝統的思想に内在しているとする点で、実はリーと志向を共にしているのである（「儒教、仏教、東学の教えほど、民主主義の基本理念を提供しているものはなく、西欧と同様に、アジアもまた、深遠な民主主義哲学を備えているのである」金大中）。

この二人の議論が、青木保も指摘するように、必ずしも対立したものではなく、共に曖昧な「アジア」観をもとになされた、対「西

欧」の対抗的言説であったことは明らかで、その限りでは確かにこれらの議論の中味は、古くさいパターンの焼き直しでしかない。また、「「人権・民主化」「宗教や表現の自由の抑圧」といったことを政治的に解決することと、「アジア的価値」とは必ずしも直接結びつくことではなく」「こうした問題についての政治的言説に「文化」を持ち出すこと」（青木）は、確かに危険でしかない。（２４）ただ、アジア内部で自らの自己確認を異なる地域の人間が一般的論題として対話すること自体、これまであまり例のない新しい経験であることは間違いなく、「儒教文化圏」論争が一つの触媒となって、そうした議論の場が発生したこともまた事実であろう。そしてそこにおいて初めて、真の意味での問題が発生したのだとも言える。すなわち、アジア内部においてアジアを論じることが結局、「アジア論」を解体させ、真に論じ合われるべき共有する問題構成があらわになってきたということである。アジア内部のアジア論が、今のところ多くの場合は、不透明なアジア像の不毛な交換に帰着したり、個別的差異の確認に終始したりしているにせよ、議論の過程に混入してくる「民主とは何か」「我々にとって国民国家とは何であったか」といった、これまであたかも自明のことであるかの如くに看過してきたテーマが、議論に密接にからむ切実な問題として浮上してきたことは、現存在としてある「国家」や「国民」の問題に今あらためて直面する我々にとって、議論の新展開のための大きな契機ともなり得るのである。リーの発言もよく読めば、シンガポールが現実の儒教国家であるというよりも、そうあるべきだとする側面が強いものであって、多民族、多宗教からなる人工国家として「（シンガポール）華人の社会内帰属意識」形成や「ナショナル・アイデンティティ」創出がシンガポール国家にとって緊急の課題であることを知る我々にとって、一方で極力「中国色」を払拭しつつ、他方、「国民」像の基軸として儒教文化が声高に唱えられる、彼なりの必然性は理解できるのである。（２５）そして問題は結局、近ー現代東アジアにおける「国民国家」創出のありようと伝統的教養、あるいは儒教との関連という課題に展開せざるを得ないのである。「国家（国民国家）」や「国民」が今なお不分明であるというより、もともと不分明な輪郭の創造物であったことが、それを覆い隠したもの（イデオロギー）の権威喪失とともに、明白になってきたのだと言えるからである。ましてアジアのいくつかの地域においては、現在もなお「国民国家」形成の運動が進行中であり、「国民」像の絶えざる再構築がなされているからである。

飛躍的な経済成長の下、直接選挙が実施され民主化運動が高まりを見せたさなか、台湾で行われたフランシス・フクヤマの「儒教と

民主主義」と題する講演の記録がある（一九九五年）。（２６）フクヤマはそこで、多くの議論を参照しつつ、「儒教と西洋式の民主主義は果たして根本的に相容れないものなのだろうか」と問いかける。そして彼は「実際にはこれら二つの間にはそれほど多くの矛盾はない」のではないかと仮定し、伝統的儒教を反民主主義的、非民主主義的と断言するハンチントンも、西欧的民主主義に儒教主義の立場から異を唱えるリーも、共に問題を誇張しすぎているのであり、儒教と民主主義は本来非親和的ではないとして、その論証を試みている。ただ、その論証の中味はといえば、これまでも多く繰り返された教育制度、家族主義の再解釈の範囲を出ず、特に新味もなく説得的でもない。そしてフクヤマの議論がいずれにせよ曖昧なのは、結局、儒教という概念の広汎さに負けず劣らず、民主主義という概念が彼自身において多様な側面を有するからである。そのため、いろいろな要素に応じて、個々の適合性が一貫性無く提示されるという印象がある。ただ、これはフクヤマだけの責任ではなく、実は今日「西洋」対「アジア」の図式で政治的に議論される際の「民主化」や「人権」ほど、共通理解のないものもないのである。まさしく「民主主義の「内包」がはっきりせず、意味されるものが不明瞭なとき、民主主義の「外延」が浮かび上がる状況」（梶原景昭）（２７）といったことが言い得るのかもしれない。もちろん今、筆者にそうした概念規定に関して明快な説明の用意があるわけではないし、また、概念規定をなすこと自体が、とりわけ重要だと考えているわけではない。むしろ、そうした問題構成が、なぜ、そしていかに成立したかを考えること、そしてそこからどういう生産的な視点を引き出すかだけが重要だと考えている。近代に創造され、共有された多くの概念の自明性が連動して揺り動かされ、その内実が問い直されようとしているのである。そして、現代東アジア諸国が、自らの「国民国家」のありようの再確認を迫られたり、「国民」としての自己証明を求められたと感じるとき、なぜ「儒教」が言われたのか、そしてそうした際にイメージされた「儒教」とは、真に歴史的に体験してきたそれと合致しているのか、それとも新たな幻想にすぎないのか、がまず問われるべきだろう。

そうした際、儒教に関する近代以降のおびただしい研究の蓄積と、今日、政治的あるいは文化論的言説として登場する儒教イメージとの間には、大きな落差や断絶があるように見える。（２８）しかし、それらは共に、「儒教」という表象に仮託してなされた近代以降の私たちの集合的自己像としての性格を強く持つものなのである。それらを強いて、もう一つの「語り」の中に一続きに収斂させて説明するのではなく、それら諸言説の生成の場面を逐一検証していくことを通じて、東アジアにおける「国民」という現存在のありよ

うが初めて問題化されてくるのである。それはたとえば、近代「国民国家」形成に際し、それを担った知識人たちの「教養」内部で儒教がどのような意味変容やコード変換を経て「国民」形象化に資したのかといった課題を、個別的検討を通して明らかにしていくような作業となるであろう。ここまで論じてきたように、今回の一連の「論争」を、近代アジア「国民国家」像をめぐる再検討の大きな流れの中に必然的に発生した、一エピソード（から騒ぎ）として位置づけることが可能ならば、そうした「語り」をも派生させる「近代」の言説の問題として、すなわち、他の諸言説と間言説的に相関しながら、近代の知の制度（近代の文法）に関与していったものとして、その内実や相関のプロセスを明らかにするかたちでの、儒教言説の再検討が、新たに視野に入ってくるであろう。本章冒頭にも述べたように、「儒教文化圏」論争自体は当然のことながら、いずれどの地域においても終焉を迎えるであろうし、日本においてはすでに過去の物語と化したが、そこに露呈した来た問題軸は、今後もかたちを変えて展開されるに違いないのである。

以上のような視野の下に、東アジア思想史の中で日本近代を考える場合、一体いかなるアプローチがあり得るだろうか。次節では、一つの手がかりとして、溝口雄三他著『中国という視座』（一九九五年）（２９）を取り上げ、そこにおける主題を参照しつつ、問題へのアプローチを考えて見たい。同書も、現代の一般的課題を前提に、余英時らの議論同様、宋代以降、明清から現代までを射程に入れて「儒教」の意味を改めて問うものであり、またその分析視角や対象への接近の仕方において、日本思想史研究に多くの課題を投げかけるものだからである。

六　「中国を視座とする」こととは

溝口雄三・伊東貴之・村田雄二郎共著『中国という視座』は、大きく第一部「中国近世の思想世界」（溝口）、第二部「中国近世思想史における同一性と差異性」（伊東）、第三部「中国近代革命と儒教社会の反転」（村田）の三部に分かれており、全体を通して、近世から近代にかけての中国思想世界を「礼治システム」というキーワードを軸に論じたものである。「礼治システム」という言葉が示すように、この著が目指すのは「中国で儒教がどのように存在し機能していたか、という社会史的なアプローチ」（３０）であって、

これまで多くの儒教研究がそうであったような、教義の解釈史や学説史から明らかに一歩抜け出ようとするものである。こうした試行は、近年の、いわば文化構造としての「儒教」に焦点を当てようとする立場に共通するものであり、また<儒教とは何であったか>という大きな問題提起をなしたものとして、加地伸行『儒教とは何か』『沈黙の宗教―儒教』と鮮やかな対比をなすものである。（３１）溝口らのいう「礼治システム」とは、加地の、儒教本来の「礼教性と宗教性との二重構造」が「経学時代」に二分し、一方の「宗教性」が「家族の礼教性」と一体となって現在に至るとする見方に対し、宋代、そして明代以降の「朱子学―陽明学が礼教として民間に浸透し、とりわけ宗法社会の成立をもたらした、その宗法社会の完成が、その内側に宗法社会を崩壊させる反逆の力を育んだ」（３２）とする観点から、すなわち、宋明学がもともと習俗形成的な契機を内包する規範の学であり、そこから共同性に新たな意味を付与していったという観点から、「儒教史」（「礼教」の民間への浸透史）を再構成しようと欲するものである。儒教社会＝共同体の形成を、何を基軸に考えるかで両者はちょうど対称的な方向から論じるもののように見えるが、くり返すまでもなく、現代との接点から「儒教」を再構成しようとする点、そして、習俗、生活習慣といった場面（文化構造）から「経学」の中味をも解釈し直そうとする点において、両者は共通する問題意識を持ったものと言うことができるであろう。

本書（『中国という視座』）の内容は多岐にわたり、広汎かつ詳細な議論がそこでは展開されるのだが、第一部冒頭に提示される、溝口の問題提起が全体の方向性を示していることは間違いない。溝口はそこで、これまでの儒教研究の成果を総括した上で、「中国世界の全体」を「歴史的実態」に即して、外側の、特に西洋の概念を援用するのではないかたちで、思想史として構築すべきことを説く。（３３）

> すなわち、中国の歴史価値を、否定的にみるにせよ肯定的にみるにせよ、その価値基準を「個」とか「内」とか「自由」とか、一般にヨーロッパの歴史価値や日本の歴史価値の指標と通念されていた観念、あえていえば中国にとって外在的な価値観念によって中国の歴史を秤量することに、一線を画する世代としてわれわれが諸氏（津田左右吉、丸山真男、西順蔵、島田虔次、荒木見悟の諸氏を指す＝筆者注）の視座を継承することになった。

もちろん、「個」とか「内」「自由」などの歴史的価値には普遍性があり、これをただちに外来的とするわけにはいかないが、われわれのみるところでは、この普遍性は当然のことながら各民族の文化や歴史の個別性に基づいてこそあるものなのであるから、まず普遍性より前にその個別性に着目しなければならないと考えるわけである。

それにはまず中国的な個や内面や自由のありようが知られねばならないが、だがそれ以上にそもそも中国文化にとって個や内面や自由は、ヨーロッパ文化や日本文化の中でそれが占めているほどの比重があるものなのか、という中国文化の構造式そのものの民族的独自性が、知られねばならない。

個や内面や自由が「近代」や「変革」の重要な構成因素なのかどうか、そのことも吟味されねばならない。

あるいは、そもそも中国の文化世界にとって、何が「近代」であり、変革であるといえるのか、それが中国にとっての「近代」や「変革」であるとした時、ではそれをその人に「近代」「変革」と認知せしめているところの構成因素は何なのか、も問われなければならない。

こういう問題意識において、われわれは上述の先学諸氏と一線を画するのである。

この問題意識は、われわれの時代がわれわれに刻印したものである。

ここに「先学諸氏」と明確に一線を分かつものとして、著者に意識されているのは、近代的諸概念の成立も含めて、「中国」なら「中国」という歴史的個体の「個別」的発生・展開に視線を向けてこそ、その真実相が明らかになるとする立場である。こうした歴史的に有する文化的個別性、「中国文化の構造式そのものの民族的独自性」を、社会史的要素を加えながら内在的に求めようとしたところに、この書の意義があろう。たとえば本書第一章は、朱子学から陽明学への連続性が、「礼教化」への内在的展開として把握され、それが社会史的考察によって裏付けされるという内容のものとなっている。第一部「中国近世の思想世界」においては、これまでの幾多の分析視角（氏の批評を借りれば「天ー人」視角、「外ー内」視角、「枠ー主」視角、等々からなされる中国思想史理解）の妥当性が逐一批判され、朱子学から陽明学への連続性が「礼教化」という一貫した内在的展開の内に再把握される。朱子学の「理」を一面的に抑圧

的と捉えることの不当性が論証され、陽明学を一つの到達点としてそこから過去を遡る思想史観が批判される。そして、朱子学から陽明学へ至る「礼教化」の内在的発展が社会史的考証からなされ、そうした思想史によってのみ、清代から近代中国への展開も見通すことができるのだと、本書はしている。その考証の詳細を批評する能力は私には無いが、ここで興味深いのは、本書の表題にもある「中国という視座」という思想史への観点の持ち方である。それは第一義的には、「中国」という思想実体をその内部から固有性によって語りだそうとする氏の方法を指すが、前にも触れた過去の思想史批判にも明らかなように、そこには戦後日本「思想史」一般への、氏の鋭い批評的立場が前提されていることに我々は注目すべきだろう。この点でも本書は、日本思想史研究者に対して、近代日本の我々が「中国思想」や江戸の儒教を論じることは一体何を意味するのか、という重要な問いを突きつけるものである。

七　現代的課題に即した「儒教」論とは何か

「「中国」という視座」が提示しているものは何か。溝口にはかつて「方法としての中国」という啓発に満ちた刺激的な論集があり、また本書（『「中国」という…』）と時期を同じくして『中国の公と私』という研究書も上梓されている（一九九五年）。（３４）ここではそれらも参照しながら、氏の方法論、「中国」、この場合端的に言えば「儒教」研究への接近の仕方に触れてみたい。

氏のこれらの諸著作におけるテーマが、Ｐ・Ａ・コーエン『知の帝国主義ーオリエンタリズムと中国像ー』（３５）における、＜西洋の衝撃ー中国の反応＞、＜伝統と近代＞といった伝統的パラダイムからの転換の主張と多く共通性を持つことは明らかだが、他方「方法としての…」あるいは「視座」といった用語から想起するのは、戦後の竹内好の議論である。周知のように竹内は、終始一貫して、近代日本と近代中国とを対比することで思索を深めた人物であるが、彼にもまさに「方法としてのアジア」と題する講演筆記（一九六一年）が残されているのである。（３６）彼は六十年代初日本の知的環境のなかで、次のように述べている。

……西洋が東洋に侵略する、それに対する抵抗がおこる、という関係で、世界が均質化すると考えるのが、いま流行のトインビー

なんかの考えですが、これにもやっぱり西洋的な限界がある。現代のアジア人が考えていることはそうではなくて、西欧的な優れた文化価値を、より大規模に実現するために、西洋をもう一度東洋によって包み直す、逆に西洋自身をこちらから変革する、この文化的な巻返し、あるいは価値の上の巻返しによって普遍性をつくり出す。東洋の力が西洋の生み出した普遍的な価値をより高めるために西洋を変革する。これが東対西の今の問題点になっている。これは政治上の問題であると同時に文化上の問題でもある。日本人もそういう構想をもたなければならない。

その巻き返す時に、自分の中に独自なものがなければならない。それは何かというと、おそらくそういうものが実体としてあるとは思わない。しかし方法としては、つまり主体形成の過程としては、ありうるのではないかと思ったので、「方法としてのアジア」という題をつけたわけですが、それを明確に規定することは私にもできないのです。（３７）

「日本人」という主語を置き換えれば、今日のリー・クアン・ユーやマハティールの発言と称しても通じるような、「アジア論」的性格を一面持つ発言であるが、そこには、近代日本のアジア主義的言説の欠陥を、自らのものとして内から厳しく剔抉し続けた中国研究者竹内好の、戦後世界に向けての提言が、魅力的な、しかし難渋さも伴う文学的表現として提示されていると言うことができる。竹内のこうした、いわば「記号としての中国」「日本人の投影としての中国」像（３８）と共にある「方法としてのアジア」論、そしてその中味の「分かりにくさ」に対して、溝口は一体どういう立場を取っているのだろうか。氏も当然のことながら、竹内のこの発言を射程に入れた批評をすでに為している（「中国・道統・世界」『中国の公と私』所収）。その中で氏は、竹内らの議論を「この人たちにとって中国は自己を否定するための原点として不断に対極に結像される自己意識の世界でもあるのだろうか」と評し、次のように述べる。（３９）

結局のところ、先に述べた「中国」の難解さとは、一つには前述の如くにヨーロッパ絶対の呪縛から完全に自由でないところからくる視点の屈折としてあるが、いま一つは、それが日本の原罪意識の中で転折することによってその屈折が更に錯綜したものと

なる、ことからくるといえよう。つまり、「中国」が難解であるのは、中国自体が屈折に富んでいるからというよりも、中国をとらえる側の意識の屈折のいわば錯乱の故であるということが、ここでいえないか。

「西洋近代」の呪縛意識と戦後日本人としての「原罪意識」が、必要以上に「中国像」を難解にしていると溝口は言う。その発言主旨は明確である。そしてそうした立場に対して、氏は「方法としての中国」において、西洋の側からも日本の側からも束縛されない、「目的が中国を超えた中国学」、すなわち「中国」を構成要素とするのと同様、西洋も同列の構成要素とするような、多元的世界展開の場面から見た「中国」研究の方法を語ろうとしている。「自由」にしろ「国家」にしろ、「これまで普遍の原理とされてきたものを、いったんは個別化し相対化する」ことから始め、「相対化された多元的な原理の上にもう一層、高次の世界像といったものを創出しよう」というかたちで議論されるべきだ、と氏は述べる。（４０）ここで暗黙の前提となる「高次の世界像」とは、元来、志向性としてしか示し得ないものであろうが、氏の議論の重心は、その先を語ることにではなく、「中国の前近代ー近代過程を中国に即してみるとき、そこには、ヨーロッパとは相対的に独自な中国的な展開過程がみてとれる」し（４１）、日本の場合とも相当に違う、それらはそれぞれに「内在的な」展開の過程なのだ、とする点にある。「屈折」して見えるのは、こちらの視点の都合で、それぞれは元来、内在的展開としては「屈折」しているわけではないのだ、ということになるのだろう。そしてこれが「礼治システム」という「中国」を一貫性において見出す「視座」に連続、発展させられていると言える。

そして、私にとっての、竹内の論の難渋とはまた異なる「難解さ」とは、そうした論証の、その先にある。かく見出され、確認され、定着すべき統一的「解釈」が、中国に本来的な文化的自己同一性のごとく成就するとき（そのように論述されるとき）、それは外観上、たとえば近代ナショナリズムの「国民文化」を語る言説が一般的に有する、「自らのそのもの自体性」を過去から再発見しようとしてなされる、「起源」の「語り」に相似する側面を持つのではないかという点である。（４２）フーコー「系譜学」が明らかにしたのは、文化的「起源」探求の営みが、なにごとかを見出す（再発見する＝誤認する）ことにおいて他のものごとを隠蔽するものであり、また、「正確に自分と等しいイメージの「そのもの自体」を他の場所に「再発見」しよう」という、実のところ倒立し循環した議論なのだ、

ということであった。溝口の議論に即して言えば、宋学的世界において定位された「中国的なるもの」（「中国文化の構造式そのものの民族的独自性」）が、逆にそれ以外の歴史的場面を規定し始めたり、また、そのような「中国的なるもの」と明快に対比されるかたちで、逆に「日本的なるもの」が定位されそうになる問題である。たとえば「公・私」に関して、

だが、その社会あるいは政治関係上の公・私に、なぜ、どのように道義上の観念が浸透したのか、逆に、日本のおおやけ・わたくしには、なぜそれがふくみこまれていないのか、ということは共同体ー国家という右の推移だけからは、ただちに説明できない。（４３）

として、その後「日本的思惟」に対する「中国的思惟」が定位される問いかけには、そうした弁別に基づく「なぜ」「どのように」という問いそれ自体に、すでに回答が前提されてあるだろう。あるいはまた、「問題は、法規とむすんだ日本の「公共」と、理とむすんだ中国の「公共」「共同」のちがいである」（４４）、「中国には、内発的、自生的なものとして、むしろ生民の歴史的な膨張というものが、たしかにあったのである」（４５）とされるような認定の場面において、たとえば「自生的」とは、何において言い得るのか、といったためらいが残るであろう。そして、こうした私のためらいは実は、氏のする思想史が、相対世界での、内在的で独自な系統発生をたぐりよせるようとすることの、もう一つの側面、すなわち本来的なるものとそうでないものとが絶えず認定されつづけることによって構成される思想史への違和感に由来するのである。中国、日本あるいは東アジアという地域のなかで新たな思想史を構想するとき、また長い歴史を有する儒教という思想表現に即して歴史を考察しようとするとき、この問題をクリアしつつ、かつ一般的「方法として」展開し得る道を、我々は探らなければならないだろう。

あらゆる文化の展開は、常にその時々の異物を巻き込みつつ、文化複合しつつ、その展開を「内在ー系統」的発生のストーリーへと整序していくものだと私は考えており、思想の「内在（固有）」の問題は、そうした絶えざる文化変容の場面における、その都度の「内在化」の「語りー実体化」という問題設定においてのみ議論に値する、と考えている。十九世紀～二十世紀東アジアにおける儒教と「近

代」の問題を日本において考える場合にも、こうした観点から、多様な「知」の交差や、儒学知の変容を外側から見る視点が重要であり、そこから出発したいと思う所以である。まさしく溝口の言うように、今こそ「目的が中国を超えた中国学」「目的が日本を超えた日本学」こそが望まれるのであり、そのためにはいかなる視点を構築することが必要か、とあらためて問われねばならない。そのとき、「これまで普遍の原理とされてきたもの」（溝口）を疑い、その自明性を内部から解き放って新たな視界を開くためには、個々の文化的個別性の由来を探索するのではなく、近代に構成された「普遍」の、自明性の根拠そのものを、その歴史的形成の場面に即して問い返すような問題構成を、思想言説の外側から投入することこそが求められるのではないだろうか。

今日、日本思想史研究者にとって、「儒教」を語ると言うことは、一体何を語ることなのか。新たな「アジア論」的話柄に問題を解消させるのではなく、また「中国」対「日本」といった往復運動に収束させるのではないかたちで、まさしく、そうした諸主題がなぜ近代に発生してきたのかということ自体を問題とするかたちで、思想史研究がなされるべきなのである。

注

（１）リン・パン（潘翎）『華人の歴史』片桐和子訳、みすず書房、一九九五年。
（２）同書、三三二頁。
（３）同書、三一九～三二〇頁。
（４）同書、三二〇頁。
（５）余英時「現代儒学の回顧と展望ー明清期の思想基調の転換から見た儒学の現代的発展ー」『中国ー社会と文化』、一九九五年。
（６）同前。
（７）『朝日新聞』一九九五年、六月十五日付朝刊。
（８）河田悌一『中国近代思想と現代』研文出版、一九八七年、二一七頁。

（９）同前、二一九頁。
（１０）近年の中国における「儒教文化」再評価は、本章であつかう「儒教文化圏」論争とは少し位相を異にし、近代中国出発以降の政治的な儒教批判、評価のサイクルと共に考えなければならない。そうした点については、丸山松幸「現代における儒教」『岩波講座　現代中国　第四巻・歴史と近代化』岩波書店、一九八九年、所収、佐藤慎一「『儒教と二一世紀と』についての覚え書き」大阪大学文学部中国哲学研究室編輯『中国研究集刊』日本中国学会第四五回大会特別号、一九九四年、が簡明に整理している。
（１１）日本におけるハンチントン論文（「文明の衝突？」『中央公論』一九九三年九月、所収）に対する反論、批判としては、山崎正和『近代の擁護』ＰＨＰ研究所、一九九四年、蓮實重彦・山内昌之編『文明の衝突か、共存か』東京大学出版会、一九九五年、野田宣雄『文明衝突時代の政治と宗教』ＰＨＰ研究所、一九九五年、などが代表的に挙げられる。
（１２）金日坤『儒教文化圏の秩序と経済』名古屋大学出版会、一九八四年、同『東アジアの経済発展と儒教文化』大修館書店、一九九二年。Ｌ・ヴァンデルメールシュ『アジア文化圏の時代』福鎌忠恕訳、大修館書店、一九八七年。
（１３）ヴァンデルメールシュ前掲書、一八四頁。
（１４）『朝日新聞』一九八七年、九月十七日付朝刊。
（１５）中嶋嶺雄「いまなぜ「儒教文化圏」か」『中央公論』一九八七年八月。
（１６）戴国煇「「儒教文化圏」論の一考察」『世界』一九八六年十二月。
（１７）『日本経済新聞』一九九三年、九月十五日付朝刊。
（１８）エズラ・Ｆ・ヴォーゲル『アジア四小龍』中央公論社、一九九一年、一一九頁。
（１９）Ｈ・Ｄ・ハルトゥニアン「アメリカの日本・日本の日本」姜尚中訳、『みすず』三七〇号、一九九二年。
（２０）八〇年代から九〇年代にかけての「儒教」に関する議論のたかまり、混乱のなかで、その多様な内実について総括的整理を試みたものとして、溝口雄三「中国儒教の１０のアスペクト」『思想』七九二号、一九九〇年、がある。同じく溝口編で、「礼治

システム」という社会史的観点から儒教史を構想しようとしたものがあり（『中国という視座』平凡社、一九九五年、後述）、他方、習俗も包含して宗教的側面から儒教史を再構築しようとするものとしては、加地伸行『沈黙の宗教―儒教』筑摩書房、一九九四年、がある。これら近年の儒教研究の新傾向を明快に説いたものとして、小島毅「中国儒教史の新たな研究視角について」『思想』八〇五号、一九九一年、がある。

（２１）溝口雄三「儒教と資本主義―東アジア知識人会議での報告」『東アジア知識人会議―東アジア地域の経済発展とその文化的背景』第一法規出版、一九八九年、一三〇頁。

（２２）近代日本のアジア幻想に関しては多くの研究があるが、近年の「入亜」論の問題性については、山崎正和「「脱亜入洋」のすすめ」『ＲＯＮＺＡ』一九九五年七月、などが言及している。

（２３）竹下興喜監訳『アジア　成功への課題』（『フォーリン・アフェアーズ』アンソロジー）中央公論社、一九九五年、所収。

（２４）青木保「「アジア異質論」にどう答えるか」『アジア・ジレンマ』中央公論新社、一九九九年。

（２５）太田勇『国語を使わない国―シンガポールの言語環境』古今書院、一九九四年、は言語政策をめぐって、シンガポールの現在の「国民国家」形成の事情を伝えている。前掲、リン・パン『華人の歴史』も参照。

（２６）フランシス・フクヤマ「儒教と民主主義」（宮脇正孝訳）『正論』一九九五年七月。

（２７）梶原景昭「民主主義と文化は親和的であり得るか」『ＡＥＲＡ　Ｍｏｏｋｓ　人類学がわかる』朝日新聞社、一九九五年。

（２８）「論争」の一連の議論における、相当量の出版物や会議報告等を通覧するとき、そこには、発言者の基盤によって大きくこうした二つの論点が、同居したまま経緯した印象が強い。思想史研究者の場合、多く歴史的過去に遡りつつ議論を立てたが、言うまでもなく、考証が現実の要請と安易に結合することは回避しなければならない。本章に述べるように、今回の問題はきわめて現代的な課題が思想・文化を巻き込みつつ語られたものであり、その解明は、近代東アジアにおける「近代」発生の様態の分析と共になされなければならない。

（２９）溝口雄三編『中国という視座』平凡社、一九九五年。

（３０）同書、三〇〇頁。
（３１）加地伸行『儒教とは何か』中央公論社、一九九〇年、同『沈黙の宗教ー儒教』（前掲）。
（３２）『中国という視座』、一一三頁。
（３３）同書、二五～二六頁。
（３４）溝口雄三『方法としての中国』東大出版会、一九八九年。同『中国の公と私』研文出版、一九九五年。
（３５）Ｐ・Ａ・コーエン『知の帝国主義ーオリエンタリズムと中国像ー』（佐藤慎一訳）平凡社、一九八八年。
（３６）竹内好「方法としてのアジア」『日本とアジア』ちくま学芸文庫、一九九三年、所収。
（３７）同書、四六九～四七〇頁。
（３８）猪木武徳・北岡伸一・坂本多加雄「座談会・日本人は世界をどう見てきたのか」『中央公論』一九九五年十一月。
（３９）『中国の公と私』、一四〇頁。
（４０）『方法としての中国』、一三一一四〇頁。
（４１）『中国の公と私』、一三二頁。
（４２）拙稿「「起源」の「語り」とナショナリズムー柳田國男・岡倉天心ー」斉藤稔教授退官記念論文集編集委員会編『諸芸術の共生』渓水社、一九九五年、所収、参照。
（４３）『中国の公と私』、四四頁。
（４４）同書、七二頁。
（４５）同書、七七頁。

第二章　「知識人」論の視界

一　江戸思想史への視座

江戸の思想世界は、常に近代の側からとらえ直され続けてきた。それは明治以前を暗黒の世界とする立場においても、七十年代以降の、近代を準備した母胎として評価する立場においても変わらない。江戸期の思想世界を肯定的にとらえるにしろ否定的にとらえるにしろ、それは常に、我々の近代の出自という側面から振り返られる対象であった。戦後、日本思想史研究の里程標ともなった丸山真男『日本政治思想史研究』にしても、公・私の分裂、政治と道徳との分離において朱子学的世界像から近代的思惟への脱皮を、荻生徂徠の思想を転回点に（あり得べき「近代」への萌芽として）構想したものであり、きわめて近代主義的な江戸思想論であることは動かない。こうした、我々の近代の出自としての、あるいは有り得べき近代像の反映としての、江戸思想世界の把握は、今日も依然強力なものとして続いているものの、思想史研究の生産性からみれば、すでにその意義を失ったと言える。近代・前近代（反近代）という論点においてではなく、そうした単線的な分析視角そのものを産出した、我々の「近代知」とは一体いかなる知的制度だったのかという点から、「近代」自体が主題化され、更に、それを内から構成したものとして、近代の学問全般が（その知的編制が）、批判的分析対象となってきたからである。

そして今日、「近代化」という見取り図自体への懐疑に併せて、日本思想史研究をより困難にするのは、近代を構成した知的制度への内省に由来する議論、すなわち、「日本思想史」という学問領域そのものの成り立ちをめぐる批判的議論の所在である。明治期日本に江戸思想史を、『日本陽明学派之哲学』に始まる三部作で立ち上げた井上哲次郎から戦後の丸山思想史学に至るまで、固有の学問領域としての「日本思想史学」が、すでに多く指摘されている「国語学」や「国文学」、あるいは「国史学」がそうであったように、他の近代的学問と同様、「国民国家」としての近代日本の成り立ちと軌を一にして成立したものであること、そしてそれらが、内から「国民」を語るものとして、社会内に「学」としての正統性を獲得していったものであることが、厳しく指摘されるに至ったのである（1）。

それは近年の「国民国家」論の深化と並行して、より重要な論点として我々に意識されてきたものである。かくして、「日本思想史」という問題構成、「学問」が近代日本に有した歴史的、イデオロギー的意味づけを内から解体しつつ、今、いかにして新たな「思想史」記述の可能性があり得るのか、また「江戸」がいかに語り得るのかが、切実に問われることになったのである（2）。

そうした状況において見る時、ここに、対照的な二つの江戸思想史研究がある。渡辺浩著『東アジアの王権と思想』（一九九七年）、子安宣邦著『江戸思想史講義』（一九九八年）の二著である。両著は、近年の思想史研究の成果を共に示していると同時に、きわめて対照的な性格をあらわにしている点で興味深いものである。「近代」からの眼差しにおいて構成された「江戸思想」を解体しようとする意図を共に明確にしつつ、しかし結果として、相異なる射程に議論を導こうとするこの両著は、それぞれ特徴的な序文を以て始まる。

渡辺浩は『東アジアの王権と思想』「序　いくつかの日本史用語について」のなかで（3）、「幕府」「朝廷」「天皇」「藩」という、これまで我々が歴史叙述において慣れ親しんできた用語を破棄することを提言する。渡辺によれば、たとえば「幕府」という表現の一般化は後期水戸学の使用に由来しており江戸時代末期における流行、普及の特別な政治的背景を考えれば、「「幕府」とは皇国史観の一象徴にほかなら」ず、その安易な使用は「江戸時代の中で、江戸と京都の関係が大きく変化したという事実を見えにくく」し、「水戸学的な江戸・京都の関係解釈を特権化」して天皇制を一義的に誤読することにつながるとする。そして渡辺が提言するのは、「幕府」の代わりに「当時最も普通の呼称」であった「公儀」を使用して記述することである。同様に「朝廷」「天皇」は「禁裏（様）」あるいは「禁中」を持って叙述すべきこと、「藩」の使用は江戸中期以降はともかく、初期においては使い得ないことが述べられ、「幕藩体制」という用語は「「幕」も「藩」も問題含みである以上、用いないことにする」とされる。こうした渡辺の思想史叙述の提言が、近代の視角からなされた江戸思想史解体の目途から発したものであることは明らかで、それは特に渡辺の場合、後期水戸学的な影響を受けて成立した明治史学の呪縛からの離脱を意図するものである。これら用語上の指摘自体が研究者にとって必ずしも新鮮なものではないにしても、こうした方向づけによって始まる渡辺の思想史記述が、強い目的意識を持って為されたものであることは明らかであろう。そうした手法がどこまで完全に徹底し得るものであるのか（そのような思想史叙述がはたして可能か）、あるいは、そうした視点から導かれる諸「事実」の堆積を著者はいかなる意味において今あらためて語ろうとするの

か、著者にとって排除されるべきと目される「近代」とは結局何かという不透明感も残るにせよ（4）、ともかくも、この著においては、（著者のする）近代的江戸把握を破棄した後に、まさしく「近代の文法」ならぬ「江戸の文法」への沈潜、内在化による、追体験的な江戸思想の描出があらためて試みられようとしている。そして、それを東アジアの思想世界全体のなかにおいた場合、問題がどういう様相を示してくるかというのがこの著の目的とするところなのだろう。

それに比して、子安宣邦の議論は、近代からの眼差しを脱しようとする出発点は同様であるものの、方法的に明らかに異なる志向を持つものとして提示される。子安は『江戸思想史講義』「序　方法としての江戸」において（5）、竹内好「方法としてのアジア」の言を呼び起こしつつ、以下のように言う。

> 西洋近代を追走しながら、その対抗として自己形成した日本の近代史を読み直し、とらえかえすべき批判的な視座、それが「方法としての江戸」である。「江戸」といっても、それは決して対抗としての実体的な江戸・徳川日本の主張ではない。「実体としての江戸」の語りとは、西欧的近代としての転移としてある近代日本に対抗するもう一つの近代、すなわち徳川日本の再構成的なナラティヴでしかないであろう。だが「方法としての江戸」とは、日本の近代史の外部に構成される＜歴史への批判的な視座＞の主張である。

そして、「序」において子安は、佐藤信淵、荻生徂徠、本居宣長という、相貌を異にする三人の思想家へのアプローチを例に挙げて、「方法としての江戸」の複合的・重層的内実を説き出そうとする。すなわち、「近代の読み直しと交錯しながら進められる江戸の読み直しがあり、近代に向けてその概念構成を問いかけ、あるいは学問の、また思想史の方法を問いかける江戸の読み直しがあり、江戸からのベクトルという視座の構成にかかわる江戸の読み直しがあり」等々の複合的な「読み直し」の視座として、方法論的に「江戸」という問題が設定されるべきことを、子安は言うのである。ここで目指されていることを、私なりに敷衍して理解し、整理するなら、＜近代に再構成された江戸＝再構成されることを通じて「国民文化」化した江戸思想＞の仕組みを解体する、その分析視角が、ひいては

江戸の諸思想の個別的分析にも適用されるべき視角となるということ、つまり、どの場面においても、言説の生成史としてしか思想史の記述はあり得ないという意志表明がそこではなされているのであろう。近代のとらえ直しは、近代に成立した「国民の物語り」としての思想史「記述」のありかたへの内省につながり、その解体の果てにあるのは、間違っても、あらためての「実体」としての、もう一つの「江戸思想」の再構築などではなく、「江戸」のテクストを前にしてもまた、我々は、言説の生成史を「知の考古学」（フーコー）的に断面図において記述するしかないのだ、ということなのであろう。この局面において、渡辺の議論と子安の議論は分岐する。そして、「内なる近代」批判を、「思想史」という近代的学問の「知」そのものの成り立ちへの批判と共に引き受けようとするとき、私などにとって、子安の議論は、説得性を持って納得されるのである。繰り返せば、言説の系譜学としての思想史記述の意志的選択は、我々「近代」の知的編制を解体し、過去を意味づけする我々に内在する知的構図を解体した、その先の新たな思想史の「語り」において取らざるを得ない方法として、あるのではないだろうか。以上のようなことを考えたとき、「記紀」研究における磯前順一の以下の発言は、「記紀」という特定のテクストをめぐってのものではあるが、「国民国家」論の洗礼を受け、「近代的学知」批判がなされる、その先にあるべき思想史記述の指標として、共感を持って読まれるものである（6）。

> 解釈行為にひそむ隔たりを認めたとき、記紀研究は抜本的な転回をとげる。旧来の研究は対象理解の直接性を前提とする点で、自己の世界観を一方的にテクストに押しつけるものと批判され、かわって解釈者の認識地平そのものが研究対象となる。いまや研究の主題は「記紀になにが書かれているか」から、「記紀をどのように読んできたのか」という解釈者自身のまなざしを問うものへと転じてゆく。
>
> ……解釈史とのとりくみはわれわれとの異質性をほりおこすと同時に、今日の解釈を規定している認識地平をあきらかにする行為でもあるのだ。
>
> このとき記紀解釈史は真正な理解をめぐる争いの場であることをやめ、記紀という伝統的テクストを契機に様々な思想や世界観がせめぎあう言説の場として捉えなおされる。

自らの認識の地平をあらわにするようにして近代の思想史が解体され、同様の視座から過去の思想言説の継続する生成の場が読み解かれていかねばならない、ということなのだろう。そして、そうした際「そこで問われるのは思想の内容だけではない」として、たんなる「思想」史ではなく、「テクストが各時代において果たす社会的機能」や「テクスト受容のありかた」が当然、議論の俎上に上らねばならず、読書論等の導入が不可欠になるとする磯前の議論にも私は同意したい。「知」的制度の解剖はそのようにして為されることで、「思想」史を超え出ることが可能になるだろうからである。読書論や歴史社会学という観点は単に「思想史」の補助として、援用されるべきものとして、我々の前にあるのではなく、「思想」史の解体、再生において必然的に介入する分析視角なのだ。これまで我々「近代」の知的機制に深く色づけされてきた「江戸思想史」への、新たなアプローチにおいても、まったく同様のことが言い得る。以下、「知識人」論の観点から、このことをあらためて論じることにするが、「知識人」の成立というテーマもまた、読書論や歴史社会学の視点を導入しつつ「国民国家」論の視角から読み解かれることで、初めて今日的意義を持つものなのである。これまでしばしばなされた、近代への距離を、到達点から（あるいは設定された未完の到達点から）測るようにしてではなく、「知識人」を社会内に有意味なものとして存立させた、「知」的編制の変容の「場」に即して、批評的に吟味することこそが、「知識人」や「知識」の自明性が根底から問い直される今日の課題につながる問いかけなのである。

二　「知識人」とは何だったか

一九八九年前後に、K・V・ウォルフレンの発言をきっかけとしたなされた一連の論争がある。ウォルフレンとは、いうまでもなくベストセラーとなった「日本人論」の一種『日本権力構造の謎』の著者であるが、そのウォルフレンの「なぜ日本の知識人はひたすら権力に追従するのか」（7）と題する論文に端を発し、そこで批判された当の知識人たちが反論を加える形で推移したものである。論争そのものは例によって不完全燃焼のままに終わったのだが、ただ論争の中から見えてきた両者の議論のズレが、論争がなぜ非生産的

であったのかということとも関連して、私には興味深かったのである。それは端的に言えば、「知識人」という社会内存在そのものに関する、両者の理解の完全なすれ違いについての関心であった。「日本では知識人がいちばん必要とされるときに、知識人らしく振る舞う知識人がまことに少ないようである」とし、「権力行使のあり方こそ、日常の社会生活面で我々に影響を与える、他のすべての事柄を決定づける」ことから考えて、日本の知識人はその機能を果たしていないと断じたウォルフレンに対し、体制擁護的と批判された「知識人」の一人である村上泰亮は、「（現代においては）知識人固有の役割はもはやなく、一元的な科学的知識を弘布すべき啓蒙主義的知識人はその居場所を失っている。W（ウォルフレン）氏の念頭にあるような知識人は絶滅間近の珍種になろうとしている」のだ（「移行期における知識人の役割」）（8）として、批判自体が不適当であるとした。その後も同誌を主たる舞台として応答が交わされたのだが、そこに露呈したのは、「知的な誠実さ（インテグリティ）を何よりも尊しとする」「独立不羈の思索家」「独立自尊の知識人」という、「知識人」観念の普遍性を無前提に押し立てるウォルフレンと、それを歴史的、相対的にしか規定し得ないもの、いまも変化しつつあるものとしてとらえ、そのなかで自らの役割を極力小さく限定しようとする日本側の論者たちとの間の、認識のズレであった。そして論争の勝ち負けよりもむしろ、考えさせられたのは、結局、「知識人」とは何なのか、我々にとって「知識人」とはいかなる社会内存在だったのかという問題であり、また、無前提のごとくいわれる「知識」とは何においてその有意味性が疑われないものであるのか、ということであった。同時期に「論争」を外側から批評したイアン・ブルマの言うような、「知識人とは西欧の伝統において、また多くのその他の国々でも、代弁者ではなく、真理を追求する独立した精神の持主なるがゆえに知識人と呼ばれているのだ」（9）とする定義そのものの「自明」性の由来を、そうした人格を社会内に有意味なものとする社会的機制の成立を、あらためて「近代」の問い直しと共に考える必要を痛感したのである。

ところでそもそも「知識人」とは今日、どのように定義されているのか。それはたとえば、リオタールによれば「人間、人類、国民、人民、プロレタリアート、生きとし生けるもの＝被造物、ないしはこれに類する何らかの実体的存在の立場に身を置いたうえで、すなわち、ある普遍的な価値をそなえた一個の主体の立場に自己を同一化［一体化］したうえで、その視点から、ある状況ないし状態を記述し、分析して、その主体が自己を実現するために、少なくともその自己実現の前進のために、何がなされなければならないか、を指

示するような精神の持ち主」（１０）のこととされ、サイードでは「なんらかの立場をはっきりと代表＝表象（リプリゼント）する人間、また、あらゆる障害をものともせず、聴衆に対して明確な言語表象をかたちづくる人間たるべき」もの、「表象＝代弁する技能を使命としておびた個人」（１１）というもの、他方、いささか愚直に「どのような人々を知識人と呼ぶかについて、いまや大きな混乱が生じて」おり「知的活動と知識人を名乗る人々との間には、多くの場合ある種の乖離が見られる」と認めるダニエル・ベルの穏当な定義では「「意味」をつくり出す人々」（１２）という最大公約数的な表現に示されるような社会的存在、とひとまずは定義されているようだ。もちろんリオタールもサイードも一定のイデオロギー的立場からの発言であることは当然のことであるが、これらいくつかの定義のなかから、「表象＝代弁」し「意味をつくり出し」「自己実現」するような「個人」という、いわば近代社会における特権的存在が、共有するイメージとして浮かび上がってくるのである。

しかし今日における問題は、ウォルフレン論争の非生産性を顧みても、そもそもこうした自明的「知識人」なるものがいかにして成立したのか、そしてそれは、誰を、あるいは何を「表象＝代弁」することにおいて有意味な存在たり得たのか、ということへの問い直しにあるように思われる。私にとっての関心事は、特にナショナリズムの形成、「国民国家」の想像＝創造の過程で、こうした「知識人」がいかに創出され、社会内に意味を有していったのか、そしてそこには、それを支える、Ｂ・アンダーソンが定義したような、一般的で均質な「知」が、どのように「国民」の「知」として構成されていたのか、という点にある。それは当然、十九世紀世界において新しく生命を与えられた「教養」という概念にも関わることである。現在、「知識人」の輪郭が不明瞭なものとなりその不在が論じられることと、大学の教養部がさしたる論議もないまま一斉に廃棄されたことに端的に見出せるように、旧来の「教養」概念が急速に社会的生命を失い、その再定義が求められていることとは、密接に関連していることなのだ。それは、そもそも「知識人」が「近代」に特有の存在として成立したものであり、リオタールがいみじくも定義したように「国民」と「同一化」し「国民」を内部から構成し「語る」ものとして、初めて特権的な存在たり得たものだったからである。ウォルフレンが常に立論の下敷きとする、「日本の代表的知識人」丸山眞男の著述に対する近年の批判の焦点が、彼もまた「（日本）国民」という一定の「内部」を啓蒙的に内から構成し続けた人ではないかという点にあるのも、そうした「国民」を「語り」、「民族」を「表象」することを通じて成立した近代「知識人」、と

いう根本的な問題に関わっているからである。今も、民族問題の発生に「「表象の職業的専門家」の責任に負う点が少なくない」（山内昌之）（１３）とされるのは、そもそも十九世紀世界において、「国民国家」や「国民」の創出と「知識人」の成立が同時的であったからなのだ。それゆえ、現在、「知識人」とは何かを問うことは、「国民国家」への問い直しや、「我々の」近代「知」への内省に密接に関わることなのである。

上記のような視野から、日本における「知識人」という社会内存在や、その自己認識の成立、そしてそれがどのようにして、一般的に共有される知的基盤のもとに形成されたかを考える際、明治初期「啓蒙知識人」成立の問題、そしてそこにおける儒教（儒学「知」）の変容という問題が重要な局面として考えられる。というのも、実質的に儒教的教養が広範に普及し、国民的な「知」の中身として血肉化（「国民的教養」の発生）したのは、江戸期よりもむしろ明治期になってからのことであり、そのことの重みを「啓蒙知識人」成立の前提条件として考える必要があると思うからである。ただ誤解を避けるために予め言っておけば、「明治人」には、江戸期からつながる漢学的素養があり、それが特有の評価すべき精神的骨格を形作っていたといったような、ある種のエートスの持続を、ここで言おうとしているのではない。後で改めて述べるように、西洋の学問・制度の流入のもとで、明治期儒教はまさしく「漢学」として全く新しい再生をなしたのであり、そこには江戸期儒教との大きな断絶がある。また明治前期において一種の「漢学断種」政策（１４）が広範にとられたのも事実である。そうした断絶の存在を前提にした上で、たとえば明六社同人たちの如き、江戸と明治の二世界を同時に生きつつ、そこから「知識人」として自立を求めた試行のなかに、どのような知的な変質が生じていたのか、その変質の場面を重層的な断面図で示すことで、日本における「知識人」発生の条件となったものの所在やその様態を、議論することができるのではないかと考えるのである。

ところで言うまでもないことだが、「知識人」という用語自体が、近代の生産物であり、江戸時代にはそれは存在しなかった。「教養」ということばも同様であり、近代においても、その中味が大正期と戦後期において二度変質しているとされるように（１５）、歴史的概念として絶えず変質してきたものである。豊後の儒者、広瀬淡窓などが「教養ノ術行」（『迂言』「学制」五）（１６）などというときの「教養」の語義が「教え育てる」こと、「教育」「訓育」であった如く、江戸期にはそもそも今日の意味に相当する「教養」

概念が存在していない。明治八年、小野梓の「教養ノ盛衰ハ文化ノ汚隆ニ係リ、国家至治ノ名、唯文化ニ待ツ有ルノミ。故ニ教養ノ事、国家政治ノ要タル也。」（「論通常之教養」『共存雑誌』一号）（17）という発言も、名詞化され「国家」と連語される、それまでにない新たな視点や、（専門家のではなく）「（国民の）通常の教養」の必要性という新主張が生じているが、語義としては、やはり「教育」に近く、明治期も半ばを過ぎて初めて今日使われる語義が登場するのである。それ故、これらの用語はここでも、常にカッコつきで用いなければならないのであるが、だからこそまさにそれは、語源の探索や語義の定義においてではなく、用語の社会内的布置を決定する知的編制が、十九世紀日本の言説空間のなかで、切断や変質を伴いながらどのように変容し、「国民国家」を構成する「知識人」・「教養」への成立に至ったのかという点において、詳細に検討されるべきなのである。

大正・昭和期の精神史を「知識人」概念を軸に論じた坂本多加雄は、近代日本における「知識人」「知識階級」という用語の発生を大正期に求めて、以下のように述べている（18）。

「知識・思想の生産流通に関わる人」は、既に述べたように、明治期にも、江戸期にも存在した。にもかかわらず、「知識階級」や「知識人」という言葉が存在しなかった当時においては、そのような「知識」・「思想」の価値、さらに、それに関わる者の社会的存在意義が、いくつかの例は別としても、一般に後に見るほどに切実に意識され議論されることはなかった。「知識」・「思想」が有意義なものであるということは、自明の前提であった。しかるに、明治末から大正期を経て、「知識階級」、「知識人」という言葉が成立していくことと並行して、「知識」・「思想」の意義が様々な観点から次第に問題とされるようになり、それと並行して「知識階級」、「知識人」の存在意義ということが、鋭く意識されるようになっていったのである。

「知識人」、「知識階級」という用語の発生と、そこにおいて生じた社会内的意味についての説明は明快で首肯できるものであるが、明治期、江戸期にも「知識・思想の生産流通に関わる人」がいたにも関わらず、「知識」・「思想」の価値が論じられなかったのは「「知識」・「思想」が有意義なものであるということは、自明の前提であった」からであるかどうかは、再考の余地があるだろう。後にも

例を出して述べるように、また多く指摘されているように、江戸期においては、そして明治初期においても、ことがらは必ずしもそのようではなかったからである。ともあれ、「「知識人」という言葉は、他の様々な言葉や観念と様々な形で結び合うもの」であり、「「知識人」という言葉が不要になりつつあるとすれば、それは、まさしく、こうした様々な言葉や観念が織りなすなかで形成されてきた私たちの思考の歴史が大きな転機を迎えつつあることを暗示するであろう」（１９）とする同書の立論の前提を共有しつつ、日本の十九世紀世界において、「知識」・「思想」の有用性がどのようにして新たに社会内に立ち現れたのか、それはいかなる社会的機制の変容に基づくものであったのか、そして、それ自身で価値あるものとして自明性を付与された「知識」・「思想」の質・中身がいかなるものであったのかが、今まさに問い直されるべきなのである。

佐藤慎一は、近著『近代中国の知識人と文明』の冒頭で、貝塚茂樹が目撃したエピソード、著名な老儒（柯劭忞）が「『四庫全書』には中国の書ばかりをとっているが、聞くところによると泰西の諸国も近来学問がだいぶ進歩したというから、今度の『続修』には、この西方の蛮夷の著書も少しは採用してもいいのではないか」と、民国十七年（一九二八年）の編集会議に至っても語ったという、たいへん印象的な逸話を紹介して、中国の伝統的「知識人」にとって、華夷秩序思想から近代文明論的自己認識への脱皮がいかに困難な知的組み替えであったか、そしてそうした新たな文明論的相対観に基づく「国民国家」の内在的理解が、彼らにおいてどのように屈折して進行したかを説得的に論じているが（２０）、一方日本における「知識人」は、そもそもどのような課題を担うことによって、社会内的存在として出現し得たのか。それを考える際、先ず問題になるのが、江戸期後半から近代へかけての「儒者」から「知識人」への転換のありようである。

すなわち、中国清末から民国初にかけての「読書人」から「知識人」への転換の躓きの石が佐藤の指摘するように、華夷秩序思想の読み替えに顕著に表出されるとしたら、そもそも知識人階級という社会区分、Ｍ・ヴェーバーがドイツ教養市民層と対比しつつ使った表現を使えば、（中国読書人の）「人文主義的教養の資格証明に相似た」「社会的「教養」身分」（２１）に相当する「身分」が存在しなかった日本において、いかなる思想的生地や、共有する「前教養」的基盤から「国民」を語る「知識人」が発生し得たのか、そしてそこにおける躓きの石は何だったのか、という問題である。

三　「知識人」論の脱構築

先にも引用した佐藤慎一は、近代中国「知識人」の成立に関し、別稿で、

むしろそれ以上に、ここでは（梁啓超においては）、かつて小島祐馬が「知識階級の支配」と名付けた伝統的支配構造の崩壊が、鋭く自覚されているのである。……

そして梁啓超が、「政治」「学問」「道徳」の「過度」として見たものは、夫々まさにこの「三位一体」の内容の崩壊に他ならなかった。もはや、旧来の意味での「知識人」の権威を支える根拠は、どこにもないのである。逆に言えば、この段階においてなお、「知識人」が有意味な存在であり続けるためには、少なくとも、その知識内容の転換と、社会的役割の転換とが、共に必要とされるであろう。（「「清末啓蒙思想」の成立」）（２２）

とし、「官僚的支配から思想的啓蒙へ」の方向に伝統的知識階級の「脱皮」が「半ば必然的」に行われざるを得なかった事情を言うが、伝統的に知識を有することそれ自体が社会内に意味を持ち、目に見えるかたちで一定の階層を構成していた中国とは異なり、周知のごとく、近世以降の日本社会にそのような実体はなかった。

旧中国において勝義に社会なるものは、士大夫の社会であった。庶民とは原理的に言って欠如態における士大夫であり、不十全なる士大夫、或は士大夫に周辺的なもの、の謂に他ならなかった。（島田虔次）（２３）

とされる知識階層のありかたに比して、江戸期の日本は、

中村深蔵［蘭林］、宝暦頃の奥儒者たりしとき、唯一人敬礼するものもなく、当直に出れば、若き小納戸衆など、孔子の奥方御容儀は美なりしや醜なりしやなど問て、嘲弄しけるとぞ。余りに甚しきことならずや。明安の頃、節倹の政令厳刻なりしとき、其旨を希ひし作事奉行より、昌平の聖堂は第一無用の長物なれば、取崩し然るべしと建言せしを、国用掌れる老職、水野羽州聞届て、既に高聴に達せんとて、御用取次衆に申けるに、取次衆、聖堂と云もの何なることを知らず。奥右筆組頭大前孫兵衛に、聖堂に安置あるは神か仏かと尋しかば、大前、たしか本尊は孔子とか云ことに候と答ければ、取次衆、其孔子と云は何なりやと又尋ければ、大前、論語とか申書物に出候人と承り候と答けるに、……（『甲子夜話』巻四）（２４）

と松浦静山公に慨嘆されるような状況にあったのであり、そうした環境の中に「儒者は一人の芸者なり」（熊沢蕃山『集義和書』）とする自嘲や、「それ学んで以て仕ふる者は士の道なり。然れども今の政、儒者に議せずしてその治隆んなり」（皆川淇園『文集初編』巻一）とする述懐が存したのである（こうした近世の知識階層をめぐる日本・中国・朝鮮の間の相違の部分（読書人・両班・御儒者）に関しては、渡辺浩『東アジアの王権と思想』に三点測量のかたちで明快にその差異が示されている）。そして社会内での居所のなさを嘆ずる儒者の発言は、幕末に至っても当時の儒学の中身や、世間の儒者そのものへの「鸚鵡芸」「腐儒」等々といった内的批判の中に綿々と吐露され続けたのであった。

こうした江戸期の儒者の慨嘆と、明治初期啓蒙知識人の言述を対比するとき、そこには埋めがたい溝が歴然とあるように見える。すなわち、佐藤が清末民初の中国に指摘するような、「半ば必然的な」知識階層内部の知的組み替えの苦闘とは位相を異にして、明治初「啓蒙知識人」たちは、過去との決別とともに、新しく世界を始めるように、自らの学問の自立と「知」の独自の領域の意味を高らかに述べるのである。

今我より私立の実例を示し、人間の事業は独り政府の任にあらず。学者は学者にて私に事を行ふ可し。……学術以下三者も自ら其

所有に帰して国民の力と政府の力と互に相平均し、以て全国の独立を維持すべきなり。（「学者の職分を論ず」『学問のすゝめ』）（２５）

福沢諭吉のこの論文は、同時期の「知識人」を批判し私立学校の意義を論じたもので、この問題は後に『明六雑誌』において論争として展開し、背景にはまた、福沢の「一身独立して一国独立す」の大きなテーマがあるのだが、それらの点を別に、ここでは、学問の自立的価値（「学者」の任）と、「学術」が「国民」創造に関与することが自明のごとくに述べられている点に注目したい。そうした「学問」の自立的価値と「国民」形成を、より端的に表現するのは、小野梓の次のような発言である。

一国ノ独立ハ国民ノ独立ニ基ヒシ、国民ノ独立ハ其精神ノ独立ニ根ザス、而シテ国民精神ノ独立ハ実ニ学問ノ独立ニ由ルモノナレバ、其国ヲ独立セシメント欲セバ、必ラズ其民ヲ独立セシメザルヲ得ズ。其民ヲ独立セシメント欲セバ、必ラズ先ヅ其精神ヲ独立セシメザルヲ得ズ。而シテ其精神ヲ独立セシメント欲セバ、必ラズ先ヅ其学問ヲ独立セシメザルヲ得ズ。是レ数ノ天然ニ出ルモノニシテ、勢ノ必至ナルモノナリ。」（「東京専門学校開校祝詞」）（２６）

ついこの前までの姿とは異なり、学問それ自体での意義の確立と自らの「知識人」としての自負が、ここには明瞭に示されている。そしてそれがともに「国民」の創造に直にかかって言われているところに、「啓蒙知識人」の成立と「国民国家」創出との緊密な関わりが見て取れるのである。ところで、こうした、江戸時代を通じての「身分」として目に見える知識層の不在と、それらと連続し重複する明治初の「知識人」たちの、社会内存在としての自立の主張、「学問」それ自体での価値の主張、との間の距離を私たちはどう考えたらよいのだろうか。もちろんそこに、西洋の学問・政治の衝撃があったことは言うまでもないが、そうした外部からの契機に触発されつつ、内部において何がどのように発生したのか。その間における知的変質を、思想家個々人の内面的葛藤としてではなく、連続する時間内での知的編制の変容として語ることができないだろうか。そしてそれを、後の「国民」創造の中身に直接関わるものとして対

象視する視点を提示できないだろうか。

中国近代知識人の形成における、「読書人・士大夫」からの質的転換との相異なる側面もさることながら、私がそのようなことを構想するのは、一方に、ドイツ「国民国家」形成の解明に関してなされた「教養市民層」への歴史社会学的思想史研究を想起しているからである（野田宣雄『教養市民層からナチズムへ』、フリッツ・リンガー『読書人の没落』、『知の歴史社会学』など）。彼らが、ドイツ「国民」形成の様相を決定づけた「教養市民層」の成立に関し、「その「教養層」の均質なイデオロギーのようなもの」の形成を、

> 知識人の歴史的起源、学歴、社会的地位全体を描写することによって、知識人がある種の考え方を自明のものとし、一見してそれとわかる独特の反応の仕方をしたということを示したい。（『読書人の没落』）（２７）

> 知識人界は場として研究しなければならないという確信を、私は徐々に深めている。当然、それらはある実体であり、したがってそれを諸個人の集積に還元してはならない。それを研究することは、少なくともさしあたり次のようなことであると言えよう。すなわち、個々のテクストに示される表立った目論見から目を背けることにより、共有されている知的習慣と集合的意味に関心を集中するということである。……言うならば、ここでのひとつの狙いは、表出された思想の表面をくぐって、文化的前意識、すなわち暗黙の信念と認知的性向の領域にまで到達しようとする点にある。（『知の歴史社会学』）（２８）

といった観点から分析し、総体としての「知識人」世界の成立と、そこにおける問題を描き出そうとする試みやその手法が、日本の十九世紀、反徂徠の運動以降、明治初に至るまでの知的世界の推移を分析する上で示唆するところがあるのではないだろうか（ここで想定しているのは、いわゆる「寛政異学の禁」以降、明治第一世代までの百年足らずの間における知的編制の変容である）。

前述した「知識人」の成立における江戸後期と明治初期の間における、意識の断絶においても、明治において一朝姿を異にしたのだとして、その間の連絡のありようを考えずにすむわけはないのは当然だが、それを、江戸期からの伝統的学問の組み替えや新学問との折衷から見る観点、教義や理念の組み替えへに着目し、そこに内在的「近代」の芽を合目的的に読み込もうとする観点、あるいはまた

思想家個々人の内面の葛藤やドラマに着目し、そこから思想史を語る観点、等々のこれまで為されてきた方法とはまた別の地点に、この一筋縄でとらえがたい、雑然とした一九世紀の思想世界を語る視点を設定することはできないだろうか。すなわち、今日の「国民国家」形成一般を論ずる問題構成から、「儒者」と近代「知識人」成立との間を媒介したであろうものを、「国民的教養」形成に関わっていく儒学知の変質という視点から捉え、それを、歴史社会学的側面から読み出してみる可能性ということである。そのようにして初めて、我が国における「知識人」や「教養」の成立が、批判的に吟味され得るのだろう。

ところで、日本における「知識人」の成立を明治初に考える際、特徴的なことは、まず過去からの断絶の意識においてそれが成立したことである。前にも少し触れたように、「知識人」という社会内存在は、明治以前には存在しなかった。江戸において存在したのは「儒者」であり「知識人」ではなかった。同時期の中国や朝鮮に比して、目に見える社会階層としての「教養的社会身分」が存在しなかった日本において、このことはより顕著である。それゆえ、「知識人」たらんと欲した当事者たちにとって、そうした自覚はとりわけ強く表明されるものであった。明治初期啓蒙知識人たちの多くは、それまでの学問、儒教との徹底的な決別の宣言と共に、「知識人」としての自立を果たしたのである。「学者は学者にて私に事を行ふ可し」（福沢諭吉）とされ、「一国ノ独立・国民ノ独立」の根幹には「必ラズ先ヅ其学問ヲ独立セシメザルヲ得ズ」（小野梓）とされる彼らの明快な自立宣言を見るとき、そこには、つい数年前までの儒者たちとの間の大きな懸隔がある。明治初期啓蒙知識人たちは、あくまでも過去、旧学問＝儒学との決別宣言と共に「知識」の自立性を宣言したのである。

古来世間の儒者和学者などの申すやうさまであがめ貴むべきものにあらず。古来漢学者に世帯持の上手なる者も少く、和歌をよくして商売に巧者なる町人も稀なり。……畢竟其学問の実に遠くして日用の間に間に合はぬ証拠なり。されば今斯る実なき学問は先づ次にし、専ら勤むべきは人間普通日用に近き実学なり。（福沢諭吉『学問のすゝめ』）（２９）

所謂学術ナル者、七八年前マデ四書五経ノ範囲ヲ出ズ。而テ其四子六経スラ唯玩具、之ヲ卑ウシテ茶ノ湯生花ト肩ヲ並べ、之ヲ高ウシテ弓馬剣槍ト相伯仲シタル耳（西周「非学者職分論」）（３０）

其他以前の儒者たる者、唯徒らに書籍上の論のミにして、更に真理に就くもの鮮しとす。……又物徂徠、伊藤長胤、室鳩巣、の如きは、学派を異にし、文章を以て重むずるに至れり、其後ち三助先生（筆者注＝古賀精里、尾藤二洲、柴野栗山）且つ山陽先生の如きに至りては、真理文章相合するの学といふべし、然れども尚ホ腐儒の境界を脱すること能はず、……唯ダ書籍手寄りの学にして、己レ書籍を役すること能はず、却て是が奴隷となりて使役せらるるなり（同「百学連環」）（３１）

明治初期啓蒙知識人たちは、このように、儒学を旧制度の虚学として批判、唾棄し、儒者を「腐儒」と切り捨てることで、自らの学問の位置づけ、「知」の自立を宣言したのであった。これらは、彼らが自らの「知識人」としての使命を、何との断絶において自覚したかという、意識的表明として理解できるものであり、こうした断絶の意思表明において、初めて「知」の自立の社会的表出があり得たことは十分に確認されねばならない。「我輩は西洋文明の学問を修め、之を折衷して漢学説に附会せんとする者に非ず。古来の学説を根柢より顛覆して更らに文明学の門を開かんと欲する者なり」（３２）とする福沢の言明は、そうした「自覚」の表明として文字通り受け止めるべきものである。

しかしながら一方、後にも触れるように、彼らの知的背景や知的風土を詳細に検討するとき、またその「近代的」主張の内実を検討するとき、これら発言の背景にある、いわば知的連続の側面を考えざるを得ないのも明らかな事実である。さらに、江戸期＝儒教社会、明治期＝脱儒教社会といった図式、あるいは、江戸期の官学としての朱子学的世界が次第に崩壊して近代に至った、という図式が説得力を失い、「近世漢学・儒学は、徐々に時とともに広がって盛んになり、そして近代に持ち込まれた」（黒住真）（３３）とする認識、十九世紀こそ、日本に儒教的要素が社会全般に拡充した時代であるとする認識も、我々にとって基本的な常識に属するものとなっている。そうした、江戸後期からの知的連続の中で屈折を見せつつ形成された彼らの学問、「知識人」としての自立を、儒教理解の側面において考慮する際、上述の如き、いわば過剰な旧制度批判の裏面にあるものをどう捉えるかという問題が当然ながら生じてくるのである。それ故これまでも、思想家個々人内部に相克するものとして何があったかを明らかにするかたちで、明治初期知識人たちの諸言説の分析が多くなされてきたのであった。しかしこれらの議論は、結局のところ、相矛盾する側面の統合を「近代化」という到達点から

いかに意味づけるかということに、もっぱら焦点があったと言える。この点で、「近代化」論に基く＜連続と断絶＞の議論と、「国民国家」論からなされる＜近代における切断＞の議論との間には、出発点に大きな差がある。

これまで多く見られた前者の論じ方は、端的には儒学的教養から近代的知性への脱皮の構図という観点からのものであった。すなわち、思惟の連続の中における断絶にどう意味を与えるかという観点であり、これらは主として、「近代」への離陸という視点から捉える立場、そしてそこに、「西洋」の衝撃や、思想家個々人の内面での葛藤やドラマを見ようとする立場となって現れた。断絶と連続のはざまに、儒教概念の「読み替え」がいかに生じたかを明らかにし、それを思想家個々人内部の思想的ドラマや、未完のあるいは挫折した「可能性」という観点から叙述しようとする立場である（３４）。これらの議論が明らかにしたことは多大であるにせよ、つまるところ予定調和的な構図の中にいかに整合的説明をなすかという面に傾く印象を与えたことは否めない。それに対し後者の立場は、近年の「国民国家」論の中から現れてきた立場であり、十九世紀前後の思想世界に「切断」を明確に入れることによって、「近代の物語」の想像性を明らかにしようとする立場ということができる。「切断」の場面を積極的に挿入することを通じて、「近代知」の機制＝「再構成された近世」の発現の姿を、いわば思想の連続する継起に刻み目や断層を入れるようにして、見出していこうとする立場である。そして、この試みは、必然的に「語り」のありようそのものに即しての、「言説性」の暴露という様式を取らざるを得ないものとなる。なぜなら、「知識の基礎あるいは国民、政治国家ないし運動のイデオロギーの一部となった歴史は、実際に民衆の記憶に貯えられたものではなく、その役割を担った人々によって選択され、書かれ、描かれ、そして制度化されたもの」であること（E・ホブズボウム）（３５）を明らかにするかたちで、近代に「創られた伝統」（同）の解体・見直しの中で、近代の学問の「物語り」を解体し、いわゆる近代的「実証性」のうちに隠されてあるイデオロギーや、「実証」の「想像性」をあばくことが、そこでは行われることとなるからである。「～の成立」、あるいは「「語り」において「隠蔽」された～」という論点への集中は、そうした問題構成上の事情をそのまま反映するものである。そして、これらの議論が、今日、ままステレオタイプ化し、上滑り的にひとしなみに「国民化」という整理によって片づけられることが見受けられる弊害や、議論としての単調が生じていることは厳しく受け止めねばならない事実であるにせよ、依然、「国民国家」論が、こうしたあらたな「切断」の観点を投入することで思想史に投げかけた問題は、意味を失っていない。なぜ

ならそれは、かつての、近代の視角内から評価を与える「断絶ー連続」論とは違って、自明の価値基準の地平からものをいうものではなく、知的制度一般を外側から対象視する姿勢から生じる、すぐれて方法論的な分析視角に他ならなかったからである。だからこそなお、その発展的展開に今必要なのは、安易な「切断・隠蔽」論によるステレオタイプの説明的解釈への安住ではなく、「近代の知的制度」が内部化して見えにくくなっている我々自身の問題を明らかにするような形での、過去の言説の交錯する「場」の細部における読解なのである。江戸期儒教と明治初知識人との間の知的な連続、不連続の側面についても、そうした観点から、すなわち、儒教のテクストの読みや具体的な読まれ方、社会的な「知識」の普及のあり方などを含めた、知的制度・機制が交錯する「場」の多面的解析から、総体としての「知」の変質が読み解かれなければならない。「知識人」の成立という課題を、江戸に遡っての系図的先祖探しにおいてではなく、また「切断」の強調のみに終わるのでもない、十八世紀から十九世紀にかけての知的制度の交錯の「場」での、「知」の変容の姿、そこでの「知識人」の成立があらためて論じられる必要があるのだ。

四　「学者職分論争」が明らかにすること

日本に「知識階級」という用語が出現したのは大正期においてである。今日「知識人」論や「知識人」に関する歴史的研究が、多く大正期以降の「知識人」を言及の対象とするのは、そのゆえである。しかし今日的意味での「知識人」発生の端緒が、明治初期、米国弁理公使を経て帰国した森有礼の提言をきっかけに、自覚的に、純粋な学問的交流・対話を目指して政府外部に結成された、「明六社」同人たちの活動にあることは論を待たない。なかでも、結社早々その機関誌『明六雑誌』を舞台に展開された、いわゆる「学者職分論争」は、日本近代の入り口でなされた最初の本格的「知識人論」として、近代知識人の成立を考える上で見過せない出来事である。

この論争は、『学問のすすめ』第四編として明治七年（一八七四）に刊された、福沢諭吉「学者の職分を論ず」に端を発したものであるが、『明六雑誌』第二号にもそのいきさつを記すように、論文自体は元来、『明六雑誌』に掲載の予定で執筆されたものであり、明らかに、自らも同人として属する日本最初の知識人サークル「明六社」内部に向けて、意図的に問題提起されたものであった。そし

て当然の如く、論文は同人間に論争を喚起し、主要メンバーからの反論が相次いで発表されることとなったのである。『明六雑誌』第二号に載るそれら諸議論が、福沢の論文と合わせて、今日「学者職分論争」と称されるものである。そこからは、明治初期知識人の様々な意識形態や、草創期の国家意識のありよう、さらには近代日本における「論争」の原初的姿、等々興味深い問題が発掘されるのだが、ここに今あらためて取り上げるのは、この論争が、前にも述べたように、日本における「知識人」成立の条件や重要課題をあらわにした象徴的な出来事であり、またそれ自体が、近代「知識人」論の先駆とも言えるものだからである。（３６）。

冒頭、「近来竊に識者の言を聞くに、今後日本の盛衰は、人智を以て明に計り難しと雖ども、到底其独立を失ふの患はなかる可しや、方今目撃する所の勢に由て次第に進歩せば、必ず文明盛大の域に至る可しやと云て、これを問ふ者あり」といった試みの問いにこと寄せて、「畢竟この諸説は、我独立の保つ可きと否とに就ての疑問なり。事に疑あらざれば、問の由て起る可き理なし」と説き出された（３７）、福沢の「学者の職分を論ず」は、西欧列強に対する「日本国」の自立という大命題に際し、「学者」が独立した「職分」を有することがいかに重要事であるかを強調するものであった。「一国の全体を整理するには、人民と政府と両立して始て其成功を得可きものなれば、我輩は国民たるの分限を尽し、政府は政府たるの分限を尽し、互に相助け以て全国の独立を維持せざる可らず」（３８）と、「政府」「人民」両面からの協調による「一国全体の独立」を語る福沢の議論は、「世の文明を進むるには唯政府の力のみに依頼す可らざるなり」（３９）として、民間における独立領域としての「学者」の重要性をもっぱら言う点に、特色のあるものだった。

百回の説諭を費やすは、一回の実例を示すに若かず。今我より私立の実例を示し、人間の事業は独り政府の任にあらず。学者は学者にて私に事を行ふ可し、町人は町人にて私に事を為す可し、政府も日本の政府なり、人民も日本の人民なり、政府は恐る可らず近づく可し、疑ふ可らずも親む可しとの趣を知らしめなば、人民漸く向ふ所を明にし、上下固有の気風も次第に消滅して、始めて真の日本国民を生じ、政府の玩具たらずして政府の刺衝と為り、学術以下三者も自から其所有に帰して、国民の力と政府の力と互に相平均して、以て全国の独立を維持すべきなり。（４０）

「政府は依然たる専制の政府、人民は依然たる無気力の愚民のみ」と嘆じ、「人民の気風を一洗して世の文明を進むるには、今の洋学者流にも亦依頼す可からざるなり」（４１）と断じる福沢は、政府から独立した「学者の職分」を明確化し、その「外物の刺衝」（外部からの刺激）としての役割を全うすることで、旧幕以来の沈滞した「気風」の刷新が図られ、真の「国民」化、文明国化が達成されると提言したのである。

この提言に対し、論中「世に名望ある大家先生」「洋学者流」と揶揄的に批判された、いわば「官」寄りの同人たちから一斉に反論が寄せられたのは当然の成り行きだった。そしてそれは、もっぱら特定の文脈での反論として現れた。いち早く反論した加藤弘之（一八三六―一九一六）は、以下のように言う（「福沢先生ノ論ニ答フ」）。

愚見ニテハ内養外刺共ニ肝要ナル内ニモ当今ノ如キハ内養ハ更ニ肝要ナル可シト思フナリ。就テハ洋学者タル者其志ス所ニ従テ従事スルモ決シテ不可ナルコトハナカル可シ。先生ノ論ハリベラールナリ。リベラール決シテ不可ナルニハアラス、欧洲各国近今世道ノ上進ヲ裨補スル最モリベラールノ功ニ在リ。去レトモリベラールノ論甚タシキニ過ルトキハ国権ハ遂ニ衰弱セルヲ得サルニ至ル可ク、国権遂ニ衰弱スレハ国家亦決シテ立ツ可ラス。（４２）

加藤は、一応「内養外刺共ニ肝要」と議論の前提は認めつつも、福沢の言うように民間からの「外刺」（「外物の刺衝」・外部からの刺激）に力点を置くのは、「内養ヲ軽シト為シ外刺ヲ重シト為」す「リベラール」に過ぎたものであるとして、「国務モ民事モ倶ニ肝要タレハ、洋学者タル者其才其学ニ随テ、或ハ官務ニ従事スル者モアリ、或ハ私業ニ従事スル者モアリテ、偏セサル方可ナル可シ」（４３）と、「国権」寄りの穏当な、しかしながら福沢の問題提起とは交差しない反論を発表するのである。そして、この加藤がした反論の体裁、すなわち、「内養・外刺」は二つながら重要だが、だからといって議論が一方に偏してはならないといった言い方に依って、学者が官途に就くこともまた重要であるとその正当性を主張するのは、他の論者にも共通する点であった。

たとえば森有礼（一八四七―一八八九）は、そもそも政府と人民を、図式的に対立させて配置したことが福沢の誤りのもとであり、

「官吏モ民ナリ貴族モ民ナリ平族モ民ナリ、日本ノ版籍ニ属スル者一人モ我民名ヲ免ルヽヲ得ス」、「官」も「私」も同じく「民」である以上、「若シ在官為務ノ公益、私立為業ノ世利ニ及ハスト云フ時ハ、学者ハ皆官途ヲ去リ不学ノ者ノミニ政府ヲ託シテ始テ世利興ルト云フニ至ルナリ」（「学者職分論ノ評」）（44）、といわば極端な論により同様の反論をなしたのである。また、津田真道（一八二九―一九〇三）も、「国家ヲ人身ニ譬フルハ可ナリ。政府ハ生力ノ如ク人民ハ外物ノ如シト云ヘルハ譬ヲ失スルニ似タリ」と述べ、福沢のする「国家」「人民」の身体的比喩表現に異論を提出するかたちで、「在官私立ニ拘ラズ各其地位ニ従ヒ其人相当ニ尽力スルコト出来ベキナリ」（45）、と穏和な観点から反論（「学者職分論ノ評」）を述べたのであった。以上、手法はそれぞれ異なるが、三者の反論の重心が、「官私」協調という建前、現実論を基盤に、学者が官途に就くことの正当性を、自己弁護するように弁じた点にあることは間違いない。

それらに比し、「官私」協調という建前から「官学」の意義を唱えることは前三者と一致しつつも、異なる視角から反論をなしたのが、西周（一八二九―一八九七）であった。

西周は、哲学家らしく、六箇条に分けて論理的な反論を展開している（「非学者職分論」）。それは、最終的には「人々所長ヲ異ニシ又志趣ヲ異ニス、故ニ均シク洋学者ト雖トモ或ハ政府ニ在テ事ヲ助ケ或ハ私立シテ事ヲ成ス共ニ不可ナル者ナシ」（46）と中庸を取る形で、他の論者たちと結論を同じくするものであったが、そこに至る論証過程に、彼独自の「知」に関する思想史的総括がなされ、それは多分に、福沢の議論と響き合う内容を有するものであった。

第一条以下全編の概要は、以下のようである。

まず第一の批判は、福沢が「概括ノ意想ヨリ取」ったであろう「気風」という比喩表現は、「一ツモ事実ニ本キタル者ニ非ス」とする、福沢文明論の批評用語の妥当性に関しての批判であり、西は福沢の「気風」論を、「致知学ニ於テ詭論ニハ属ス可カラス乎」と評する。第二点は、「専制ノ政府、無気無力ノ愚民」とする福沢の現状認識に向けられたもので、その現実には同意した上で、「由来スル所朝夕ノ故ニ非レハ、之ヲ改メント欲スルモ恐クハ一旦ノ行為ヲ以テ凱捷ヲ得ヘキニ非ス」（47）と、西は漸進的改革を唱える。

第三条、第四条は、「学問」そのものについての議論で、ここにおいても「学術」「商売」「法律」の三者が伴われなければ「国ノ独

立」は望めず、そのためには「学問」の自立（「挙ル」こと）が重要事であるとする福沢の意見を西は確認しつつ、しかしながら「所謂学術ナル者七八年前マテ四書五経ノ範囲ヲ出ス。而テ其四子六経スラ唯玩具、之ヲ卑ウシテ茶ノ湯生花ト肩ヲ並ヘ、之ヲ高ウシテ弓馬剣槍ト相伯仲シタル耳。而テ今遽カニ西州ノ学術ト馳驟相競ハント欲スルモ亦難カラスヤ。余ハ則チ以謂ヘラク、所謂西洋学術ノ如キ世ノ大家先生ト称スル者モ未タ蘊奥ヲ究メタリト謂フヘカラス。故ニ今ノ計ヲスルニ苟モ入ル其門ヲ得レハ則チ可ナリ。所謂挙ルト云者ハ姑ク来裔ヲ待ツヘキナリ」（４８）と、ここでも現実的漸進主義からの反論が示される。そして、学徒が「官途」を目指すことも、「且思ヘ、旧幕ノ中葉読書人ヲ視テ狂トシ顛トス。読書人亦自ラ甘ンシテ世務ヲ知ラス、政事ヲ言ハサルヲ以テ自ラ居ル。其世務ヲ管スル人ハ往々ニシテ刀筆吏ヨリ出ツ。今ハ即チ書生ヨリ出ツ。是弊風ト曰フト雖トモ、前日ニ較スレハ世運稍歩ヲ進ムルニ似タリ」（４９）と過去と対比して、問題はあるにせよ、「書生」が政事の当事者になったことは一つの進歩であると、西は反論するのである。

以下、「外刺内養」の捉え方に関しては、他の論者同様、「……刺衝若シ過激ナラハ生力元気ノ素ヨリ衰弱ナルニ乗シ却テ余症ヲ発スルノ恐レナキコト能ハス」（５０）と、民間の「刺衝」が過激化し朋党化することを危惧して穏和に展開されるべきことを説くものであり、最終的に、「或ハ政府ニ在テ事ヲ助ケ、或ハ私立シテ事ヲ成ス、共ニ不可ナル者ナシ」と西は結論したのであった。

こうした結論からだけ見れば、西の議論は他の反論者と同様なのだが、その論証過程からも明らかなように、「学問」観において、実は西の立場は福沢の立場に近似するものであり、議論の前提はほぼ共有されていたと言ってよい。西もまた、自覚的に福沢の提議を受け止め、反論の内に、自らの論理学に基づいてその関心の所在を明らかにしたのである。それは、端的に言えば、「知識人」自立の社会的意味についての歴史学的関心であり、「知」の領域についての論理学的関心であった。

ともあれ、以上概観した如く、「論争」はもっぱら「官」か「私」かの選択をめぐって実り薄い経過をたどったのだが、そもそも福沢の論点は、近代における「学者の領分」を、過去の伝統や現状の沈滞から脱却して、自らの問題としていかに意識化するかという点にあった。「私学」の強調は、その手段および結果としての必然であった。もとより「官民」の協調自体は福沢においても何ら異存のないことであったが、「官」の外部に出ることで初めて果たされる「知」の自立に、主張の核心があったのである。福沢は、「国民気風」を構成する知的精神が社会内に身体化されることこそを主題としていたのであり、その主旨は、「学者職分論」に先立つ『学者安

心論』（一八七六年）、および後の『学問之独立』（一八八三年）にも一貫するものであった。

国の文明は、上政府より起る可らず、下小民より生ず可らず、必ず其中間より興りて衆庶の向ふ所を示し、政府と並立て、始て成功を期す可きなり。西洋諸国の史類を案ずるに、商売工業の道、一として政府の創造せしものなし、其本は皆中等の地位にある学者の心匠に成りしものゝみ。（『学問のすゝめ』）（５１）

いわば社会的中間層に自立的精神が具現化し定着する（「知識人」の領分）ことを通じて、「官」「民」両面からのダイナミズムによる、真の「国民」化がなされると説き出した点に福沢文明論の性格があり、西が非論理的な用語として批判した「気風」概念（『文明論之概略』）も、そこに関わって理解されるべきものなのである。

西が反論のなかで論及した江戸期儒者のあり方についても、福沢は逆の意味で参照し、「徳川の儒臣林大学頭は世々大学頭にして、其身分は老中、若年寄の次にして旗本の上席なれども、徳川の施政上に釐毫の権力を持たず、……蓋し其然る所以は、武人の政府、文を軽んずるの弊などゝて嘆息する者もありしかども、我輩の所見は全く之に反し、政府の文武に拘はらず、子弟の教育を司る学者をして政事に参与せしむるは国の大害にして、徳川の制度慣行こそ当を得たるものと信ずるなり」（『学問之独立』）（５２）、と平生徹底的に徳川の儒教風土を旧制度として批判する自らの立場に反し、徳川の制度の妥当性を言うが、これもまた、「学問」「知」の独自の領域化なくして「知識人」の自立はあり得ないことを強調せんがための引用であった。「学者の領分」「学問」の、他から独立した意義、そしてその社会内的具現を言うこと、そこにこそ議論の主旨があったのだ。

顧て学者の領分を見れば、学校教授の事あり、読書著述の事あり、新聞紙の事あり、弁論演説の事あり。是等の諸件よく功を奏して一般の繁盛を致せば、之を名けて文明の進歩と称す。一国の文明は、政府の政と人民の政と両ながら其宜を得て互に相助るに非ざれば、進む可らざるものなり。（『学者安心論』）（５３）

故に云く今の時に当ては、学者は区々たる政府の政を度外に置き、政府は瑣々たる学者の議論を度外に置き、互に余地を許して其働を逞ふせしめ、遠く喜憂の目的を共にして間接に相助ることあらば、民権も求めずして起り、政体も期せずして成り、識らず知らず改進の元素を発達して双方共に注文通りの目的に達す可きなり。（同）（５４）

かくして、「官」か「私」かの問題に、意ならずも矮小化されてしまった「論争」のなかで見失われた福沢の論点、「学者の領分」への視点が、立場は異にしつつ基盤において共有されていたのが、実は西周の反論であった。ただしそれは、次章に詳しく述べるように、西自身の関心に引きつけて、「致知学」の立場から近代的な「知」の領域を論理化しようする立場からなされたものであり、福沢の構想する「知識人」階層の社会的機能といった問題と関わるものではなかったのである。

五　西周「知説」と啓蒙知

西周に、『明六雑誌』第十四号から二十五号まで、不定期連載された「知説」と題する論文がある。それは、「哲学」に始まる数多くの近代学術用語を翻訳したことで知られる西周にふさわしく、日本における「近代知」の出発点を、その外郭から明瞭にするものである。冒頭、「智ハ人心一部ノ本質、意ト情ト伴タル者ナリ。而テ其位最高キニ居リ其勢尤強キヲ占ム」と儒学風の「智・意・情」の定義から開始して「知」の優位を言う西の議論は、しかしながら、明らかに儒学とは異なる視野内に、すなわち「知」に、儒教における場合とは異なる次元での客観性を賦与することで、新たな価値を語ろうとしたものであった。

智ノ従来己カ敵トシテ以テ畢生戦争シテ止サル者ハ之ヲ名ケテ理ト云フ。其戦争ヲ学ト云ヒ又講究錬磨ト云フ。故ニ智ノ理ト戦フヤ一理ヲ俘ニシテ己カ麾下ニ属スル時ハ其理亦智ノ管轄ヲ受テ遂ニ智ノ用ヲナス。智ノ戦ヲ学ト云フ。則チ智ノ城堡ヲ学行ト云フ。則チ書籍ナリ器械ナリ。是皆理ヲ虜ニシ理ヲ逐迫窘蹙セシメテ己ニ服従セシムルノ具ニ非ル莫シ。亦猶兵家者流ノ銃砲戦艦ヲ用フ

ルカ若キノミ。（『明六雑誌』第十四号）（５５）

「智（知）」と「理」との関係を、対立して止むことのない戦争の比喩で表し、「智」が「理」を「俘ニシ」、「理」は「智」の「管轄ヲ受テ遂ニ智ノ用ヲナス」とするその立場は、明快に主知主義的なものであり、その際の「知」とは客観的、かつ中性的なものとして措定されるものであった。言うまでもないことだが、「理」と「知」のこうした対立的（「戦争」）関係は、宋学のみならず儒教一般からは出てこないものである。そして、こうした立場の上に、改めて「知識」という概念が、客観的「知」そのものの具体として一般名詞化して西に成立するのである。

智ノ割譲スル所ノ区域之ヲ知識ト云フ故ニ知識ハ必ス学術ノ攻具ヲ設ケテ百戦撓マサルノ効ニ非サレハ得ヘカラサルナリ、故ニ所謂聖人ナル者ヨリ夫婦ノ不肖ニ至ルマテ其智アラサル無レハ亦割譲スルノ地アラサル無シ。（同前）（５６）

以上のような、明快な「近代知」の主張に始まる西の「知説」は、以下、「知」がいかに下位区分され得るか（「大知」・「小知」と「結構組織ノ知」の区分）（第二回）、「結構組織ノ知」と「学術」の密接な関係（第三回）、「学術」の要領と為すべき方法は「帰納」であること（第四回）、そうした方法によって成り立つ諸学問の多様な中身（第五回）と、回を追って論理的に記述され、秩序だった概念構成、段階的な区分の内に、西における「近代知」の姿が鮮明に浮かび上がってくるものとなっている。なかでも、「知」の区分と、そこから「学術」という領域の重要性が提示される「二」、「三」は、西の思考枠組みを知る上で、興味深い内容を含むものである。

そこにおいて西はまず、「智ノ発シテ材トナルノ形質ヲ論」じる際、「智」が「大知」と「小知」に区分されることを言う。「小知」とは個別の「知」、「大知」とは「其鋭利ヲ用フル己カ鋭利ヲ恃マスシテ衆ノ鋭利ヲ恃ミ、其鋭利ノ鋭利タルヲ露ハサスシテ勉メテ衆鋭利ヲ合スルニ其力ヲ用フル者」「衆鋭利ヲ合スル」もの（５７）、と人材に即した比喩を使って両者を区分した上で、しかしさらに

それらとは一段異なるものとして「結構組織ノ知」のあることを西は言うのである。「世文明ニ及ヒ時化洽ニ至レハ人知亦駕シテ之ニ逸スル者アリ。之ヲ結構組織ノ知ト謂フ。結構組織ノ知ハ大知ト其方ヲ同ウスト雖トモ、其基礎ヲ強固ニシ柱梁ヲ大ニシテ以テ之ヲ結構シ経緯大小縦横以テ之ヲ組織」（５８）するもの、すなわち、「小知」を量的拡大により組織し束ねた「大知」に、さらに外側から包括的に意味を与える「知」（結構組織の知）の実在である。それは織布に喩えれば、「小知ハ唯一個ノ知、猶絲ノ如シ。大知ハ能組織ス、一匹布ノ如シ。結構組織ニ至テハ直チニ是錦繡」（５９）のごときものであるとされる。「小知」「大知」がいわば「知」の量的拡大を意味するとすれば、「結構組織ノ知」は、一段飛躍して質的拡大に関わるもの、外側の関係的世界から「知」に意味を与えるものと言うことができるだろう。それを、西はさらに「工業」に喩えて、以下のように言う。

而シテ結構組織ノ知ハ即チ製作諸廠ナリ。機器ノ設、関捩ノ具、一運動一回転、物成リ工竣ル、木屑ノ霏々トシテ雨ルカ如シ。是結構組織ノ知ハ前ノ二知ヨリ異ナリトスル所ナリ。其結構組織ノ知ノ発シテ而テ学術トナリ、又発シテ国家ノ治術トナル者ハ次篇ニ於テ之ヲ論セムトス。（６０）

ここに明らかになるのは、こうしたメタ的な「知」が、「結構組織ノ知」として、個別の「知」を総轄するものとして摘出され、それにより「学術」が構成されるということ、すなわち、外側の関係性において意味づけされた「知」と「学術」との相関的成立である。他に依存しない自立概念としての「知」が西において論理的に整序されるなかで、「学術」という固有領域も定義されたということである。そしてこのことは当然、「学術」という特権化された個別領域内専門家としての（いわば限定された）「知識人」の役割や、「学問」領域の境界明示の欲求、さらには、過去からの学問伝統（全体的学問としてあった儒教）を「学術」内部に、近代の視野から再構成することを導き出すものでもあった。

いうまでもなく「近代知識人」の成立という課題は、日本に限らず、十八世紀末から十九世紀にかけての東アジア諸地域に共通する課題であった。直接的には「西洋の衝撃」に端を発して、緊急に「国民国家」化がなされるなかで、「国家・国民」の内からの肉付け

が求められ、「近代知識人」もまたそうした社会内に役割を得て、自らの意味を新たに獲得していったのである。中国における「近代知識人」成立の問題に関し、清朝期以来の「知」の連続的変容にその契機を模索する山口久和は、マックス・ヴェーバーの議論を前提に、「中国における近代的学問知の成立」を、閻若璩や章学誠ら清朝知識人の意識形態の変化から説明しようとしている。（６１）山口は、「「知」が常に政治と倫理の価値に絡め取られて追求されてきたという中国思想史の特殊な状況の中では、近代的な学問知が出現するためには何よりもまず知的営為の徹底した自己目的化と知の諸価値からの自由が必要であった」とする観点から、「儒者（経世家）から学者（私的な知的活動の実践者）という清朝の乾嘉期に顕著となる知識人の意識上の変化の意義とその社会的背景」を「脱政治化」において捉え、彼らの意識形態が「儒者（Confucian）から学者（Scholar）に変貌した」と説いている。そしてそこに「脱政治的、脱倫理的」な「近代知」が発生したとするのである。（６２）

……社会的正義を政治の世界で実現することを以て知識人の義務であり人生の理想であると教える儒教的エートスを抱懐しながら、しかもみづからがそうした政治の場に直接参画する機会を得なかった当時の知識人の意識の屈折に注目したい。清朝の時代が下るにつれて増加の一途を辿るこれら脱政治的知識人の意識から、章学誠のように知のあり方そのものにもっぱら関心を示す近代的な意味での学者（scholar）が誕生してきたのである。

……ここには（章学誠の議論を指す＝筆者注）知というものを人間的知恵（Wisdom）の方向ではなくむしろ事柄の知識（Knowledge）に傾斜して見ようとする姿勢が明瞭に見て取ることができるであろう。日常的な利害や関心から一定の距離を保ったニュートラルな知識が知の前景に押し出されたということであろう。

ここにいわれる「近代知識人」とは、いうまでもなく近代「啓蒙知識人」のことである。意識において「脱政治化、脱倫理化」された「知識人」たちは、無前提にその実在が想定される「真理」の忠実なる探求者として、社会内に意味を獲得し、「知」そのもの以外の何者の束縛も受けぬ専門家として、大衆の「蒙を啓く」存在となったのである。西の「知説」に言う「知」の外郭がそうしたもので

あることは、言うまでもないだろう。西が一種戦いに喩えて語った「理」と「知」の相剋的関係も、かつての儒教的相関におけるそれではなく、客観的な「事柄の知識」の獲得に関わって生じるところのものであった。

ところで、こうした「真理」と「啓蒙知識人」のありかたを卓抜な比喩で示したのは、山口も参照したマックス・ヴェーバーである。彼は、『職業としての学問』中に、プラトン『ポリテイア』を引用して、以下のように言う。

> たとえば、諸君はかのプラトンの『ポリテイア』第七巻のはじめにある不思議な比喩を想起されたい。そこには、洞窟のなかに鎖でつながれた人々のことが書かれている。かれらはかれらの前にある岩壁のほうを向いており、かれらの背後からは明かりが差し込んでいる。だが、かれらにはこの明かりを見ることができない。そこで、かれらはただ前の壁に映るもろもろの影だけを相手とし、それらのあいだの関係を解明しようとして骨折っている。こうした状態は、かれらのひとりが自分の鎖を断ち切ることに成功するまで続く。かれは鎖を断ち切り、振り返ってそこに明かり―太陽―をみる。まばゆさに目がくらんでかれはそこらを手さぐりし、そしてかれがなにをみたかをどもりつつ物語る。ほかの連中は、かれが間違っているのだという。しかし、かれのほうはしだいにこの明かりを見詰めることをおぼえ、かくてここにかれの使命が生まれる。洞窟のなかへ戻ってほかの連中の目を明かりのほうへ向けてやること、それがかれの使命である。かれとは哲学者のことであり、太陽とは学問の真理のことである。この比喩は、学問のみのみが幻影ならぬ真の実在をとらえるものであることを教えている。（６３）

自分と自分の影との関係を解明しようと骨折るだけの境遇―それは例えば、過去のテキスト（経書）内に予め政治的、倫理的に意味づけされた「知」内部での学問的苦闘に似たもの、とここでは置き換えることも可能だろう―を脱却して、ただ客観的「真理」のみに依存して「蒙を啓く」こと、そこに「知識人」としての使命、社会内の領分があったのだ。そしてその際、ただ「学問のみが幻影ならぬ真の実在をとらえるもの」であるとして、近代に特有の「知」が特権化されるのである。ちなみに、ここに無前提に絶対化された「真理」の、「真理」性の根拠は一体何かといったことがら、今日の「近代知」批判から見いだされる問題性こそが我々にとっては重要で

あり、そこを問い直していくことから「近代知」の閉域性が露わになってくると考えるが、ここではおく。今は、「啓蒙的知」の本質がいかなるものであったかということ、西周「知説」の説く「知」が、まさしくこうした啓蒙的「知」に相違なかったことのみを確認しておきたい。

ところで、前にも言及したように、東アジアにおける「知識人」創出の問題を考える際、日本における場合が中国、朝鮮と明白に異なるのは、そもそも十八世紀日本において「読書人」や「両班」のごとき、目に見えるかたちでの「教養的社会身分」が存在しなかったという点である。それゆえ、近代知識人の成立に当たっても、かつての「芸者」の如き「御儒者」の境遇（熊沢蕃山の発言）からの断絶が、福沢や西におけるように、当事者間により強く意識されたのは事実である。中国や朝鮮における「知識人」成立の問題への関心が、目に見える形で社会内に一定の位置を有する人々内部における「知」の組み替えや、そこでの内的「脱皮」の苦闘への関心に集中するのに対して、日本における場合は、過去を否定しつつ、いかに新たに知識「階層」が出現し得たのかということに、我々の関心が向かうのも故なしとしない。中国「読書人」が「近代知識人」への脱皮に当たって、華夷秩序思想の桎梏から容易に脱し得ず、近代文明論的自己認識への思想的転回に苦しんだ（佐藤慎一）が如き、「近代知識人」への脱皮における「躓きの石」が何であったかは、そうした各地域固有の歴史的条件に規定される部分が大きいのである。日本においても「知識人」の発生が、今日想像するように容易に進行したわけではないことは、以上見てきた「学者職分論争」の経過からも明らかである。その際、「官・私」どちらの側に立つかに論点が集中したこと、そしてそれが共通理解を得ないままに日本に「近代知識人」が成立したことは、まさに上記のような日本の個別的問題の反映として捉えることが可能であろう。しかしそこには同時に、過去との断絶宣言と共に、「切断」が必然的に伴う過去の再構成があり、その結果、切断面として表面化した部分と、切断されることによって内部に潜在し見えなくなった部分とが存在するはずなのである。そしてそのことは、「国民国家」創出に際した東アジア諸地域に共通する問題であったはずなのだ。

これまで、近代日本「知識人」が論じられる際、西洋近代知識人をある種モデル化し、モデルとの距離から、問題や欠陥の指摘がなされるということが往々にしてあり、その結果、近代に特有の社会内存在である「知識人」それ自体の歴史性に関する問いかけが背景に退き、問題が多く歴史的個別性の「偏向」に還元されてきた。あるいはまた、我々が、「日本的近代化（の当否）」という問題枠組

みに少なからず規定され続けた結果、アジア他社会との相異面ばかりが強く意識されてきたという面も見過ごせない。そうした経験を踏まえつつ、今新たな「知識人」論を展開する上で必要なのは、「知識人」という社会内存在の思想史的意味を、「国民国家」論の視座から歴史性において把握し、その「成立」場面における知的編制の変容そのものを、東アジアの思想世界全体のなかで明らかにすることである。求められるのは、「国民国家」創出という十九世紀東アジアにおける共通経験に際し、個々の地域において、過去の切断とその内なる再編成を伴いつつ「近代知識人」がいかに成立したかという観点からの分析であり、個別要素への言及も、そうした問題構成において始めて意味を持つのである。

約めて言えば、問題は以下のように整理できるであろう。近代「知識人」はいかにして成立したのか、その際に、再構成された儒教的教養はいかに機能したのか、また、東アジア諸地域における「国民」の形象化に儒教表象はいかに機能したのか、という問題設定である。そして、そうしたことがらを考えるとき、十八世紀後期において東アジアの共通言語であった儒教が、個々の場面でいかに再整理され、回顧されたかということが、一つの重要な解き口として現れてくるのである。「中国近代知識人」の発生を論じた山口久和が「脱政治的、脱倫理的知ーウェーバ流に表現すれば価値判断から自由な知ーに固有の価値を認めようとする章学誠の姿勢は、宋以降の思想史に対してかれ独自の見方をとらせている」と批評したことがらは、十八世紀後半から十九世紀にかけて東アジアに共通に見られる現象であり、その検証は、「国民」形象化がいかになされたかという観点からも、重要な課題となってくるのである。

六　「知」の領域化、江戸儒教史の再構成

「知」の革新において、「学術」という領域を再定義した西周は、同時に旧来の思想、儒教についても多くを語っている。それは、自らの哲学的立場を過去との切断において宣言すると同時に、自らの内なる「儒教」を新たな場面で再構成するものであった。「近代知」の序列的展開が詳述される、『百学連環』「総論」には、それが鮮明に呈示されている。「知」を細分化し「学術」概念を「結構組織ノ知」と定義した西は、「学問」を論じて、「学域」という区分のあることを言う。

凡て学問には、学域といふありて、地理学は、地理学の域あり、政事学には政事学の域ありて、敢て其域を越へて彼是混雑することなく、各の学に於て其経界ヲ識察して正しく区別するを要せざるべからず、（６４）

同箇所頭注に自ら「漢学に経学家歴史家及び文章家等の区別ありと雖も更に学域たるものにあらず」とする通り、ここで言われる「学域」とは、「真理」を探求する価値中立的学問の性格上、必然的に発生する区分のことを指すのであり、旧来の流派・類目のことを指すのではなかった。かくて、「真理」の探求は、それに応じた特定の方法を要求することを言う西は、「前にもいへる如く、真理の目的を達するは文章及び器械、設、等にして大に学術を助けて真理を見出すの方略と為り、媒と為り、終に真理の目的に達するを得るといへども、又徒らに文事に沈溺するときは却て真理を見出すの害となることあり」（６５）と述べ、方法論的に「真理」探求の道にほど遠いものとして、「学問」としての儒教を批判するのである。

其他以前の儒者たるもの、唯徒らに書籍上の論のミにして、更に真理に就くもの鮮しとす、蘇長公、及び周茂叔の如きは、全く仏にして即ち語録の学派なり、程子の如きに至りては語録なるものを大に制せり、……我が国にては中江藤樹、熊沢蕃山、其他新井白石、貝原篤信、の如きは又其余派とす、又物徂徠、伊藤長胤、室鳩巣、の如きは学派を異にし、文章を以て重むずるに至れり、其後ち三助先生（古賀彌助、尾藤良佐、柴野彦輔の三人＝筆者注）、且つ山陽先生の如きに至りては、真理文章相合するの学といふべし、然れども尚ホ腐儒の境界を脱すること能はず、……（６６）

凡そ学たる演繹及び帰納の二ツにして、古来は皆演繹の学なるが故に、前にもいへる如く唯ダ一ツの據ありてそれより万事を仕出す故に、終に其郭を脱して卓然たること能はず、大概固陋頑愚に陥るなり、是即ち実知なることなく、唯ダ書籍手寄りの学にして、己レ書籍を役すること能はず、却て是が奴隷となりて役使せらるゝなり、……（６７）

ここでは、「真理」を探求すべき「学術」としての方法的性格がもっぱら問われ、「徒らに書籍上の論のミ」「唯ダ書籍手寄りの学」であり、伝統的に「演繹」をのみ事とし、「真理」と戦う方法の欠如したものとして、儒教が否定的に回顧される。そしてその上で、かく批判されるべき儒教の内容、教義が、あらためて近代「学術」の構図内に再編成され、学的体系内に位置づけられるのである。

西周『百一新論』は、多様な教えが最終的に合一すること、すなわち「百教一致」を言う著であるが、そのなかで彼が、儒教の伝統的教義を評して「……政教ハ素ニ途ナ物デアルコトガ明白デゴザルガ、ドウモ孔子ノ道ヤガテ儒者ノ道トイフモノデハ茲ガマダハツキリトワカラヌコトデゴザルカラ」（６８）とするのも、「近代知」の体系、独自領域としての「学術」の領分内に、儒教を再配置する上での評価であった。西は、儒教の教義から宋学的「人性」論を排除し、「儒教本来の」政治学に回帰するという名目で、「学術」内に儒教を再配置し、それに即して、江戸期儒教史もまた形作られるのである。

偖孔子ハ此礼ノ達人デゴザツタ故ニ、此国ニ至ルヤ必ズ其政ヲ聞クト人ノ相談ニモ乗ラレルコトデゴザツテ、門人ヲ教ヘラレタモ此礼ヲ宗ト致サレタコトト見エテ、……徂徠ガ先王ノ道ハ礼楽耳トカ道ハ先王ノ道ダトカ申シタモ爰ノ意味デゴザル、故ニ能ク孔子ヲ学バウト思フ人ハ仁義道徳ノ説ハ兎モ角モ、総テ歴代ノ典章文物制度律令ヲ講明シテ其利害得失ヲ知リ、之ヲ其時ノ天下ニ措クコトヲ学問ト心得ネバナラヌコトデゴザルガ、後儒ハ左様ナ事ハ事業ノ末ナリト思ヒ、或ハ功利ノ学ナドヽ詈リテ性命道徳ヲ講ズルヲ正道ト立テ、論語ナドニ尋常説話ノ心得書ノ様ノ言ヲ孔子ノ学ト取違ヘ、……（６９）

元ヨリ不世出ノ聡明ナ人故ニ心ヲ論ジサセテモ性ヲ説カシテモ、其見解ガ衆人ノ上ニ出タコトガゴザルト見エテ、今ノ世デモ動カシ難イ所ガ見エルデゴザルガ、併シナガラ是ハ孔子ノ表向ノ商売デハナク内職デアツタコトヲ能クヨク心得テ見ヌト、後儒ノ様ナ間違ガ出来ルデゴザル、……（７０）

宋学風の、仁義道徳にわたる「心・性」論議は、あくまでも「内職」（「内職ノ見世」）であって、孔子の「本店」は天下国家を治める「礼・刑」の議論であったとする西の解釈は、荻生徂徠のそれを思い起こさせるものであり、また、西はこうした儒教史再解釈から

徂徠の意義を高く評価するのだが（「本邦デ徂徠ガ、道ハ先王ノ道ナリトカ、先王ノ道ハ礼楽ナリトカ云ヒ、秦以後ノ天下ハ法ヲ以テ治メタモノ故韓非子ナドハ読マネバナラヌモノダト云ツテ其解ヲ著ハシ、又明律ノ国字解ナドヲ作テ律ノ学ヲ開カント思ツタ所ナドハ、頗ル教ト法トノ差別ヲ知ラレタモノデ、……」）（７１）、西のこうした儒教史再構成、儒教への視線は、自立領域としての「知」、「学術」の細分化・限定化に由来する、きわめて近代的な視線からなされたものであり、西自身がかつて徂徠学の洗礼を受けたこととは別にして、徂徠儒学説との「直接の」因果関係は無い。あくまでも近代的「学知」の構図から要請された儒教史の再構成と見るべきであろう。（ただ、徂徠学以後、特に「反徂徠学」以来の広汎な儒学知変質の過程に胚胎したものが何であったかということと、それを一方で思想的生地としてなされた「近代知識人」の成立が内包する問題は、別に論じられる必要がある。）ともあれ、西における「近代知」の成立は、「学術」概念を導き、その中に自らの知的履歴、江戸期儒教も再編されたのである。そして「知識人」はそうした「学術」内の専門家として自立したのだ、ということが言えるのである。

以上、明六社同人による「学者職分論争」を契機に、「知識人」および「近代啓蒙知」成立の様相を明らかにしてきた。同じく「知識人」「知」の社会内的自立を課題としつつ福沢と西によって示された、相異なる問題提起は、二つながら日本における「近代知識人」の特質を形作るものとなったのである。この両側面の間に近代日本の知識人が成立したと言えるのかもしれない。その思想現象の内実を考える際、例えば福沢文明論において重視された「智徳」概念と儒学知の関係、西において明確に行われた近世儒教の再構成と「学術」概念の相即的関係等々が、「近代知」とは一体いかなる知的制度だったのかという問題として視野に入ってくるのである。そして、十九世紀日本における儒学知の変容・変質如何が、そこではあらためて問題となるであろう。

注

（１）西川長夫・松宮秀治編『幕末・明治期の国民国家形成と文化変容』新曜社、一九九五年、ハルオ・シラネ・鈴木登美編『創造された古典』新曜社、一九九九年、ほか参照。

（２）子安宣邦「近代日本の〈儒教〉の表象」『江戸の思想』ぺりかん社、一九九七年、桂島宣弘「一国思想史学の成立」西川長夫・渡辺公三編『世紀転換期の国際秩序と国民文化の形成』柏書房、一九九九年、澤井啓一「〈日本〉という閉止域―近現代日本における「日本儒学」研究―」『〈記号〉としての儒学』光芒社、二〇〇〇年、ほか参照。
（３）渡辺浩『東アジアの王権と思想』東京大学出版会、一九九七年、一―一三頁。
（４）渡辺のこの著に関しては、澤井啓一「知識はイデオロギーを超えられるか？―渡辺浩『東アジアの王権と思想』を読んで―」『日本思想史研究会会報』一六、一九九八年、が傾聴すべき批評をなしている。
（５）子安宣邦『江戸思想史講義』岩波書店、一九九八年、一―七頁。
（６）磯前順一『記紀神話のメタヒストリー』吉川弘文館、一九九八年、二―四頁。
（７）『中央公論』一九八七年一月（後に、『日本の知識人へ』西岡ほか訳、窓社、一九九五年、に収録）。
（８）『中央公論』一九八九年三月。
（９）『中央公論』一九八九年八月。
（１０）Ｊ＝Ｆ・リオタール『知識人の終焉』原田佳彦・清水正訳、法政大学出版局、一九八八年、四頁。
（１１）Ｅ・サイード『知識人とは何か』大橋洋一訳、平凡社、一九九五年、三五頁。
（１２）ダニエル・ベル『知識社会の衝撃』山崎正和ほか訳、ＴＢＳブリタニカ、一九九五年、二四八頁。
（１３）山内昌之『民族の時代』ＰＨＰ研究所、一九九四年、六七頁。
（１４）緒形康「他者像の変容」『江戸の思想』４、一九九六年。
（１５）筒井清忠『日本型「教養」の運命』岩波書店、一九九五年。
（１６）『増補・淡窓全集』中巻、思文閣、一九七一年、「迂言」三七頁。
（１７）松本三之介・山室信一編『日本近代思想大系１０　学問と知識人』岩波書店、一九八八年、一三七頁。
（１８）坂本多加雄『２０世紀の日本１１　知識人―大正・昭和精神史断章』読売新聞社、一九九六年、一二頁。

（１９）同書、三頁。
（２０）佐藤慎一『近代中国の知識人と文明』東京大学出版会、一九九六年、三～四頁。
（２１）野田宣雄『ドイツ教養市民層の歴史』講談社学術文庫、一九九七年、八四頁、から引用。
（２２）佐藤慎一「「清末啓蒙思想」の成立（一）」『国家学会雑誌』第九二巻第五・六号、一九七九年。
（２３）島田虔次『中国における近代思惟の挫折』筑摩書房、一九七〇年、二五〇頁。
（２４）東洋文庫[三〇六]『甲子夜話』平凡社、一九七七年、七四頁。こうした、儒者およびその学問の社会内的位置について、柳田国男は次のように述べている（『日本の祭』昭和十七年）。「講釈師などがよく云ふ文武両道といふ語は世に行はれ、武士や農夫が修養の為に学問の道に入り、天賦の才能があつて測らず深入りする者が、相応に数多くなつて後までも、なほさういふ人たちと本職の儒者学者との間には、可なりはつきりとした境目があつた。といふわけは、前者は別に各自の家々の為に、活きて行かねばならぬ今までの生業があつたのに反して、他の一方は是がたつた一つの存在の基礎だつたからである。この方を本職と呼び、他の一方の学問を道楽と呼ぶ言葉は、今でもほゞ通例に行はれて居る。さうして此差別観は相応に又基礎のあるものだつた。」（『柳田国男全集』１３、筑摩書房、一九九八年、三六四頁）。
（２５）『福沢諭吉全集』第三巻、岩波書店、五三頁。
（２６）前掲『日本近代思想大系１０　学問と知識人』、一五二～一五三頁。
（２７）Ｆ・Ｋ・リンガー『読書人の没落』西村稔訳、名古屋大学出版会、一九九一年、二頁。
（２８）Ｆ・Ｋ・リンガー『知の歴史社会学』筒井清忠ほか訳、名古屋大学出版会、一九九六年、一二～一三頁。
（２９）『福沢諭吉全集』第三巻、三〇頁。
（３０）『明六雑誌』第二号（『明治文化全集　第五巻　雑誌篇』日本評論社、一九五五年、所収、六〇頁）。
（３１）『明治文学全集　三　明治啓蒙思想集』筑摩書房、一九六七年、五二―五三頁。
（３２）『福沢諭吉全集』第六巻、二六一頁。

（３３）黒住真「漢学ーその書記・生成・権威」前掲『創造された古典』所収、二三五頁。
（３４）源了圓『徳川合理思想の系譜』中央公論社、一九七二年、同『実学思想の系譜』講談社学術文庫、一九八六年、松本三之介『明治思想における伝統と近代』東京大学出版会、一九九六年、など。
（３５）Ｅ・ホブズボウム『創られた伝統』前川啓治ほか訳、紀伊国屋書店、一九九二年、二五頁。
（３６）丸山真男「近代日本の知識人」『丸山真男集』第十巻　一九七二ー一九七八、岩波書店、一九九六年、小林嘉宏「明六社における学術論争の意味ー「学者職分論争」を手がかりとして」『季刊　日本思想史』第二六号、ぺりかん社、一九八六年、高坂正顕『明治思想史』『高坂正顕著作集』第七巻、理想社、一九六九年、参照。
（３７）『福沢諭吉全集』第三巻、岩波書店、一九五九年、四八頁。
（３８）同書、四九頁。
（３９）同書、五一頁。
（４０）同書、五三～五四頁。
（４１）同書、四九～五二頁。
（４２）『明治文化全集　五　雑誌篇』日本評論社、一九五五年、五八頁。
（４３）同書、五八頁。
（４４）同書、五九頁。
（４５）同書、五九～六〇頁。
（４６）同書、六一頁。
（４７）同書、六〇頁。
（４８）同書、六〇頁。
（４９）同書、六一頁。

（５０）同書、六一頁。
（５１）『福沢諭吉全集』第三巻、三九頁。
（５２）『福沢諭吉全集』第五巻、三七二頁。
（５３）『福沢諭吉全集』第四巻、二一八頁。
（５４）同書、二二九頁。
（５５）前掲『明治文化全集　五　雑誌篇』、一二三頁。
（５６）同書、一二三頁。
（５７）同書、一四一頁。
（５８）同書、一四一頁。
（５９）同書、一四一～一四二頁。
（６０）同書、一四二頁。
（６１）山口久和「中国における近代的学門知の成立―閻若璩と章学誠を事例として―」『日本中国学会報』第五十集、一九九八年。同論文、及び先行する著書『章学誠の知識論』からは、有益な示唆を得た。ただ、山口が「知識人の意識形態」を、清朝期からの「連続的」変容に求める視角、およびそこに援用される丸山論文への評価「注２６」や氏の近代主義的解釈は、筆者とやや立場を異にする。本稿での筆者の立場は、「国民国家」と並行して成立した「知識人」の意味を、いわば断面図の形で、思想的連続に「切れ目」を入れて見、そこに知的編制の転回を見ようとするものである。
（６２）前注でも述べたように、山口が、前掲論文、及び『章学誠の知識論』（創文社、一九九八年）「注」三〇～三一頁において、中国知識人における「脱政治」志向＝意識形態としての「儒者」から「学者」への転回を、丸山真男『日本政治思想史研究』に依拠して、日本においては、徂徠学派に内在する問題と比定するのは、修正が必要であろう。むしろ時期的に下って、たとえば懐徳堂の儒者たち、反徂徠学の儒者たちにおける徂徠学の否定的継承と共に発生した問題として、考える必要があるのではない

だろうか。

（６３）マックス・ヴェーバー『職業としての学問』尾高邦雄訳、岩波書店、一九八〇年、三六頁。

（６４）『明治文学全集』第三巻「明治啓蒙思想集」、筑摩書房、一九六七年、四六頁。

（６５）同書、五二頁。

（６６）同書、五二～五三頁。

（６７）同書、五三～五四頁。

（６８）同書、五頁。

（６９）同書、七頁。

（７０）同書、七頁。

（７１）同書、一九頁。

第三章　「均質な知」と江戸の儒教

一　儒教と漢学

これまでも度々触れてきたように、明治初期啓蒙知識人たちにおいて儒教・儒学は否定されるべき対象であると同時に、近代的視点から再構成される対象であったわけだが、もちろん全員が当時、そのように明快に過去を切り捨て得たわけではなかった。明治初年において、儒教をあえて擁護する発言があったこともまた見過ごせない事実である。

福沢ら儒教批判勢力に対して、同じ明六社同人のなかで、儒教を敢えて擁護しようとしたのは、中村正直であった。彼は「漢学不可廃論」（『東京学士会院雑誌』）において、四章に分けて儒教を弁じているのだが、その眼目は、もっぱら、第四「漢学ノ基アル者ハ洋学ニ進ミ非常ノ効力ヲ顕ハス事」章にある。

> 今日洋学生徒ノ森然トシテ頭角ヲ挺ンデ、前程万里ト望ヲ属セラルル者ヲ観ルニ、皆漢学ノ下地アル者ナリ、漢学ニ長ジ詩文ヲモ能クスル者ハ、英学ニ於テモ、亦非常ニ長進シ、英文ヲ能シ同儕ヲ圧倒セリ、……カク漢学ノ基アリシガ、故ニ、洋学ニ進ミ非常ノ好結果ヲ現シタリ、（1）

彼はこのように論じ、「（儒学としてではなく、まさに）漢学」を、洋学を学ぶ重要な基礎となる点から擁護しているのである。もちろんそうした効用的側面は現実に指摘し得るにせよ、その限りでは、儒教擁護論として弱い主張であると言わざるをえない。むしろ私は、彼がその論拠として持ち出してきた彼なりの学問形成の基盤の説明に別の関心を持つのだが（後述）、ともあれ、このような儒教擁護論が弱いながら福沢らの議論と同時にあったということを指摘し、もう一方これから先、特定の意識を持った強い儒教擁護、正確に言えば、近代国家にとっての新たな「近代的儒教」再構築の芽もすでにこの時点で生じていたことを、前もって指摘しておかなけれ

ばならない。江戸期の儒者を「腐儒」として非難した西周が他方、近代国家教学構築の構えから江戸期の儒教史を構築し直そうと試みたことは前章で述べた通りであるが、同じく明六社同人、西村茂樹もまた、新たな国家像にふさわしい「国民道徳」をうち立てるため、儒教と西学とを柱にした「聖学」なるものを構想しようとしている（「大学ノ中ニ聖学ノ一科ヲ設クベキ説」、「日本道徳論」）（2）。これら、儒教が近代「国家教学」として再編され、そこに新たな意味が付与されていったことは、むしろ明治中期以降の問題として、元田永孚等の議論も含めて別に考える必要があるので今はこれ以上触れない。ここでは、先ほど見たように、明治初期啓蒙知識人たちが儒教批判を通して「知」の自立を言う一方、その同人たち内部において、一方では弱い形での儒教擁護（それはまさに「漢学」としての延命）があり、そしてより強い形では、国家教学としての儒教再構築の芽生えがあった、そうした、儒教という一つの学問を巡っても、幾層もの重層的な錯綜する場面のなかに、「近代知識人」が成立したということを見ておけばよい。

ところで、中村正直の議論にもう一度立ち返れば、漢学の重要性を力説する彼は、「人愈〻漢学ヲ修メザルベカラザルヲ知ル」その根拠として、彼自身の素養形成のあり方を、次のように説き出している。

> 余ガ幼年ノ時ニハ、最初ニ大学ヲ習ヒ、四書ヲ卒読シテ、五経ニ至ル、時ニ唐詩選ヲ兼習ハシメラレタリ、旧幕府ソノ頃ヨリ、素読吟味トイフモノ始マリテ、（「四書素読ノ論」『東京学士会館雑誌』）（3）

彼は、かく「素読」が公的なシステムとして機能しだしたときに自らの素養形成がなされたことをいい、そうした事情は、現在儒教批判をする同人たちもみな同様のはずだと言うのである。

> 然ラハ則チ、今日朝野ノ間ニアリテ、卓然トシテ衆ニ顕ハレ、有用ノ人物ト推サルル者、漢学者ニ非サルハ無シト断言スルモ可ナリ、……抑モ此等ノ人物、此際ニ当リテ、遽ニ世ニ出現シタルニ非ズ、文化・文政・天保ノ頃ニ生レテ、其ノ教育ヲ明和安永ノ頃ニ生レシ学者ヨリ受ケタル者ニシテ、決シテ一朝一夕ノ故ニ非サルナリ、（「古典講習科乙部開設ニ就キ感アリ書シテ生徒ニ示ス」）

言われていることはまさしくその通りで、自身、幕末期に昌平黌の儒官でもあった中村正直、敬宇に特別な例ではなく、明六社同人たちの経歴を少し詳しく見てみればいずれも皆、共通して藩校あるいは学問所等で、彼の言うような学問的素養を受けることから出発しているのである。そしてここに注目されるのは、彼がいみじくも述べるように、明治初期に「知識人」としての社会的自立を果たした人々が、ほぼ例外なく「文化・文政・天保の頃」に生まれ、「明和・安永」の頃に生まれた学者から入門を受けているということがらの重み、すなわち、寛政期以降の折衷的儒学の広まり、全国的に急速に拡大した公教育（そしてその中身や教法）の中で、彼らの素地が養われたことの重み、ということである。それがいったいどういう知的体験であり、知的拡散であったのかということへの関心である。こうした共通する素養を構成する知的環境が、総体としていかなる「知」であったのかということ、さらにまた、それが近代の「均質な知」とどう連絡するのか、という問題関心である。こうした、共通の知的制度と共に構成された「儒学知」の性格を、個別の学派のいろどりに眼を奪われることなく規定すること、「個々のテクストに表だった目論見から目を背けることにより、共有されている知的習慣と集合的意味」（F・リンガー）（5）を摘出するようなかたちで、その特質（「均質なイデオロギーのようなもの」）を、それら平易な儒学教説の交叉の中から提示することが求められなければならない。

かつて島田虔次は、中江兆民の愛用語に関する言及の中で、『三酔人経綸問答』中の「磊落」「磊磊落落」といった語の出典を、現代の中国研究者が引く韓愈の詩や『晋書』ではなく、彼らが「文句まで頭にたたき込むように読んだであろう」「漢学書生の教養の源泉」として『十八史略』を出典として注記することにした、と述べたことがあるが（「兆民の愛用語について」（6）、こうした、後に「知識人」として自立し、国民を創造していった明治初の人々に連続する、そして江戸後期以降広範に拡大したものである平易な「儒教的教養」の意味を、教義解釈史とは別に、批評的に捉え直す必要があるのである。そして、そうした側面から、徂徠学以降の「知」の変容の中身があらためて議論される必要があり、近代の「公共的」な「知」の発生にそれらがどこでつながり、どこで「切断」されるのかということが考察される必要があるのである。反徂徠学以降、多様な儒者たちの、いわばとりとめのない著作群において「何が」

「どう語られたのか」ということよりもむしろ、そうした諸言説が出版文化や急激な知的拡散と共に、どのような連鎖拡大を起こしつつ、総体として一定のどのような「知的」習慣を構成していったか、という観点から分析される必要があるのである。

二　「素読」という習慣

我々現代日本に生きる者にとって、中国古典語で記された書物を「読む」ということが、あるいは、「漢文」を「読む」ということが、ほとんど「文化の翻訳」に近い作業であることは間違いない。そしてその際、それらをいわゆる「漢文訓読」式で「読む」か、現代中国音で「読む」かは、研究者にとって、単に手段や方法上の差の問題としてだけではなく、古代から中国古典を読解して自らのものとし、いわば血肉化してきた、日本文化としての知的伝統に今自らがどう対処し、かつ同時に「中国」の異文化性をいかに意識し続けるかという、きわどい態度決定を要求されることがらとして意識されてきた。そしてそれは、程度の差はあれ、いまだに自覚され続けていることがらであろう。こうした点に関して、中国史家、小倉芳彦はかつて「訓読法が、原文から離れた日本調に転移していることに無自覚では困る。なぜ困るか。それは、日本と中国の「文化」の差を忘れさせてしまうからだ」として、次のように述べた。

> ところで、私自身は現在、中国音で読めとおっしゃる倉石（武四郎）先生には申しわけないが、訓読法で漢文を読む。現代中国音で読んでみて、それから日本語に翻訳することもやるが、相手がキチッとした漢文のときは、日本語に移しかえる手がかりとして、先ず訓読法で読めるところまで読んでみる。しかし、そのばあいには、つとめてパサパサ、ボソボソと読む。音吐朗々調は避ける。そうすれば、原文を即ち国語ととりちがえるような錯覚から、いくらかでも免れられると思うからだ。中途はんぱで矛盾の多いやり方だと思うが、これが私のような教育を受けてきた世代の、せい一ぱいの抵抗のしかただろう。（7）

ここに述べられる小倉の中国文を「読む」姿勢は、多分、一定の世代の研究者たちに共有されるものだろう。また、その「つとめて

パサパサ、ボソボソと読む」ことによって、対象との間に緊張した距離感覚を保持し続けようとする問題意識は、小倉の発言からすでに三十年近く経た現在も、我々に共感的に理解できるものである。ところで、ここで小倉が「パサパサ、ボソボソ読む」ことによって回避しようとしている「読み方」が、端的には往々「音吐朗々」調に読まれる、いわゆる「素読」調であることは、断るまでもない。小倉は、異文化感の持続、あるいは「読書」の緊張感の持続という点において、その（「訓読」を朗々と読み上げることの）弊害を述べているわけだが、氏に限らず今日、いわゆる「素読」あるいは「素読調」は一般に、こうした否定的意味合いと共に定義されることが多い。試みに手近な辞書からその定義を引けば、「文章の意味や内容を考えずに文面だけを読むこと」（角川『新字源』）、「内容の理解は抜きにして、古文、特に漢文の文字づらだけを声に出して読むこと」（三省堂『新明解国語辞典』第四版）、「文章の意義の理解はさておいて、まず文字だけを声を立てて読むこと」（岩波『広辞苑』第四版）といった具合であり、いずれも例外なく〈内容・意義・意味の理解に関係なく〉音読するその性格ゆえに、今日の「読書」観から見て、否定的要素の多いものとして定義づけられているのである。

ところで、このように今日総じて否定的意味づけとともに定義される「素読」が、かつては教育において、必須の「読書」法として考えられていたということもまた、我々の常識に属することである。それはたとえば時代劇のなかでの寺子屋や藩校での一場面のような、「伝統的」な学習スタイル、それもどこか身体的訓練を伴った学習の姿として、我々の記憶のなかにある。そしてそれは同時に、すでに江戸時代、徂徠派の儒者、服部南郭に「子ドモヲ教タテ、学問サスルニ、素読ナドリツハニ（立派に）サスルハアシキコトナリ。何ノ益ニモナラズ、大ニ倦心ヲ生ズルゾ」（『文会雑記』）（8）と評されたような、時として苦痛を伴う、退屈で強制的な「読書」形式としても想起されるものである。こうして今日、例外的に特別な目的を持って行われている場合は別にして、一般には、多くの辞書に示されるような理解で、いわば過去の遺物として「素読」は見なされていると考えてよいであろう。もちろんそうした理解を一応下したとしても、果たして我々が、今日に即した新たな、中国古典文・日本漢文の「読書」形式を、それとは別に共有のものとして持っているかどうかは、また別の問題であるが……。ともあれ、ここで考えてみようとするのは、前述したような意味合いで一般的に把握される、そして後にも触れるように、一方では我々の記憶に生き続けているものとしての「素読」の出自を思想史的に振り返り、それ

が、我々の「読書」体験に有した意味を考えることである。「素読」という独特の「読書」形式が、江戸期におけるどのような思想史的文脈の下に一種「制度」として成立したのか、そして、そうした形式と並行した大衆的な「読書」の発生が、どのように近代に連続する＜教養＞の発生に関与していったのかという問題である。

近年、とりわけロジェ・シャルチエなどに代表される社会史の領域で、＜「読書」の成立＞という主題が、出版・流通など印刷文化の展開とともにその姿をドラスティックに変化させたものとして議論され、また、「読む」主体のありようが「読書」形式そのものの歴史的変容（たとえば「音読」から「黙読」へ、宗教的読書からそれ自体では価値づけを伴わない「読書」へ、といった変容など）と不分離な、「知」の構図の歴史的変容の問題として新たに議論されつつある。その言葉を借りれば、「したがって重要なのは、「哲学書」の内容ではなく、むしろ、まったく新しい読書の仕方にあるのだ」（シャルチエ）（9）といった問題構成から、我々における「読書」という営みそれ自体の成立の姿を問い直してみるとき、たとえば、この「素読」という、特定の一時期に有意味であった習慣の成立や、それが担った思想史上の意味を、江戸時代後期から近代初期にかけての「知」の変容、新たな形成の問題として、あらためて考えてみることが必要となるのである。

三　回顧される「素読」

前節では、小倉の示唆的な文章を契機に、今日の一般的な「素読」観を一瞥したわけだが、一方、しばらく前までは「素読」が現代にも有効な「読書」法であることを主張する意見もあったことを、我々は容易に確かめることができる。西尾実は、昭和初期、「国語教育」における「読方教育」を強調する文脈のなかで、次のように「素読」の意義を説いている。

我々は読書について、素朴的には、まず知的理解が行われて後に、情意的作用が参加するもののように考えている。けれども、やや内容をくわしくすれば、事実はむしろその逆であって、情意的直観が先行し、これが基礎となって知解に達するのがその真相で

ある。……文の直観は読みによって得られる。が同じ読みにしても、読者の意向において、全体的直観を主眼として行う場合と、部分的語句的詮索を目標として行う場合とでは著しい差異を生ずる。また、その直観の意義を個人的主観的なものとして考える場合と、普遍的客観的なものとして考える場合とでも、少なからぬ相違を生ずるのが常である。……しかも、かくのごとき普遍的客観的意義を有する直観をもたらすものは、読みの反復すなわち熟読のほかにはない。ここに近世教育において行われた素読の方法的意義が存立する。知的正確よりも深い情意的把握と、敏捷さよりも重要な普遍的客観的な直観とを確立させるためには、この素読の精神を復活させることが急務である。（１０）

こうした現代における「素読」復活論に対し、江戸時代後期の「素読」がその対象として読まれるべき基本的テキスト、すなわち『孝経』や四書五経などが定立していてこその教育法、読書法であった事実に鑑みて、「新しく素読を生かすことの提唱」には「その対象となる原典に何を求めるかに、問題が存しているであろう」（古田拡）（１１）とする指摘があるのは当然のことであるが、ただ、ここで西尾の言から私が注目したいのは、「素読」という「読書」の形式が実は「普遍的客観的な直観」に至るという彼の信念であり、また「他から解釈を与えないで、読んで読んで読みぬかせ」「ただ繰り返し読むことによって、熟達し体達していくよりほかに方法はない」とするような、規律＝訓練的な身体的了解の方法が、「素読」の中心的要素として彼に把握されている点である。ここには、単に手段・方法を超えた、一定の「読書」思想のごときもののあることが確かめられるのである。

このような、身体的な「読書」体験＝「素読」に対する郷愁は、西尾に限らず、明治期から大正期にかけて勉学時代を送った知識人たちに、ある程度共有されているもののようだ。そしてそこには、彼らの＜教養＞を構成した要件として「素読」を捉える視点が、確かに存在しているのである。たとえば小林秀雄が「教養ということ」と題された田中美知太郎との対談中、「いまの教育は暗誦させないですよね。ものごとを姿のほうから教えるということをしない。……（暗誦を世間は＝筆者注）じつに愚劣な教育と思っているんでしょうが、実はそうじゃないのですね」として、そこから「教養の伝統というものは、ふとした機会に生きかえるのですね。漢文という素養があるから（西周などの）翻訳もいいんです」と述べるとき（１２）、彼において「漢文」暗誦の記憶は＜教養＞形成と直結し

たものとして確認されているのである。そしてこれは、何も小林秀雄独りに限らない、同時代人に一般的な感覚なのであった。自らの内なる時代精神を省みつつ、「教養派の歴史的社会的規定」を試みた評論家、唐木順三は、「明治維新前後に生れ、幼時に四書五経の素読をうけた」世代と、自らの大正世代との＜教養＞の質的差を言い、前者の＜教養＞は「型」の修得を伴った「読書」体験に基礎づけられていたものである、と評している。そして、小林や田中と同様、ヨーロッパにおいてそうであったように日本においても、＜教養＞は「型」の修得を伴う身体的「読書」においてこそ形成されたものであることを言うのである。

僕は……（杉田玄白や前野良沢らの読書の姿に＝筆者注）ルネッサンス人の古典解読の仕方を類推するのだが、古典を真に読むことには、僕は身体的な動作が必ず伴ふのではないかと思ふ。さうして、それによつて我々の精神が逆限定をうけるのではないかと思ふ。四書五経の木版刷の大きな活字に向つて、朱点を入れたり、扇子をもつて読んだりする読み方、師匠の声につられて読む素読の仕方にも動作は伴つてゐる。奈良朝以来の写経、ヨォロッパ中世を通じての古典の筆写、寺院や修道院での仏典や教典の読み方等を想像してみても、それが身体的な行為とともに映像世界をともなつたものであることは推察されよう。読書が黙読、しかも無個性な活字の黙読となり、しかもその場所が公共的ではない書斎となつたとき、読むということの意味したものが変質してしまつたのではないか。そしてわが大正期の教養はまさしくこの変質した読書の上に立ってゐるのではないか。（１３）

唐木が示唆する、「大正教養主義」と明治期啓蒙思想とにおける、それぞれの＜教養＞間の質的差についてここで立ち入る用意はないが、引用の発言からも、「読書」体験がその形式や技法と結びついて、時代精神の中に意味づけされることが確かめられる。

こうして、近代以降の知識人において、「素読」は、自らの＜教養＞を構成したものとして、あるいは自分たちより少し前の明治期＜教養＞世代の漢文的＜教養＞を構成した、きわめて重要な要件として回顧されるのである。そして、その際彼らにおいて常に確認されるのは、「読書」という営みが身体的な規律＝訓練（修養）に伴われていたことの重要性であり、そうした身体的な記憶とともに「知」的構図の形成が回顧されるのである。こうしたことがらを振り返りつつ、今日我々はどのような視点から、「素読」という「読書」形

式そのものを思想史的に議論することができるのであろうか。

四　「読書」の成立と「素読」

以上述べてきたことを、新鮮な角度から再び議論したのが前田愛であった。彼は「音読から黙読へ」という流れのなかに「近代読者の成立」を位置づけ、近代前、あるいは近代初期の「読者」像を「音読」による共同体の中に見出そうとした。そして「幕末から明治初年にかけて幼少期を送った人々」、植木枝盛から幸田露伴、田岡嶺雲にいたる著名な明治期啓蒙知識人たちの「素読」体験を、自伝、年譜等から採集し、

> 漢籍の素読はことばのひびきとリズムとを反復復誦する操作を通じて、日常のことばとは次元を異にする精神のことばー漢語の形式を幼い魂に刻印する学習課程である。意味の理解は達せられなくとも文章のひびきとリズムの型は、殆ど生理と化して体得される。やや長じてからの講読や輪読によって供給される知識が形式を充足するのである。そして素読の訓練を経てほぼ同質の文章感覚と思考形式とを培養された青年たちは、出身地・出身階層の差異を超えて、同じ知的選良（エリート）に属する者同士の連帯感情を通わせ合うことが可能になる。しかも漢語の響きと律動に対する感受能力の共有を前提に、漢詩文の朗誦・朗吟という行為が、あたかも方言の使用が同じ地域社会に棲息するもの同士の親近感を強化するように、この連帯感情を増幅する作用を示すのである。（１４）

と論じている。広田照幸『陸軍将校の教育社会史』は、最初期陸軍エリートの出自を出身地域、教育環境、職業的環境等から探り、それらの人材がどのようにして帝国陸軍エリートとして内部形成されていったかを、膨大な資料の提示と共に語るものであるが、そこに挙げられた資料からは、明治初の士官学校入学者の学歴の共通する主要部分が、実は郷里における漢学塾の「素読」体験であったこと

が読みとれる。（１５）これもまた、前田の指摘を裏付けるものと言えるであろう。そしてここに前田に指摘される、「素読」＝「音読」による共同性の感覚の醸成、近代日本知識人の「連帯感情」の形成とは、要約すれば、「日常のことばとは次元を異にする精神のことば」を身体的、規律＝訓練的に習熟することを通じて、地域性や出身階層の差異を超えた精神的同質性を確認することであり、これはまさしく、ベネディクト・アンダーソンが『想像の共同体』で明らかにしたような、「イメージとして心の中に（共同的に）想像されたもの」としての「国民」的自己同一性の確認に、底のところで通じるものである。（１６）アンダーソンは、「国民」意識を一九世紀前後に想像＝創造された歴史的産物として把握し、その生成に密接に関与したものとして、「国民的出版語」の創出や「国語」の形成を挙げているのだが、そうした新たな言語体験や出版文化の流通が、いまここで話題とする、「読書」行為の質や形式の変容と連動するものであったことは言うまでもない。

そしてこの点を別の新鮮な角度から論じたのが、前にも触れた、シャルチエなど社会史の研究者たちによる「読書」論であった。彼らにおいて初めて、「読書というプラチック（習慣的実践）」という問題設定で、「読書」形式それ自体が、近代社会における「読書」の成立とそれが引き起こす思想的問題、「十六世紀から十八世紀にいたるアンシャン・レジームの社会において、印刷文書の拡大しつづける流通が、いかに社会的結合の形態を変え、新しい思想を可能にし、権力にたいする関係を変容させたか」（『読書の文化史』）（１７）に直接関わる論点として提示されたのである。まさしく「重要なのは、「哲学書」の内容ではなく、むしろ、まったく新しい読書の仕方にある」（同前）のであり、新しい思想や社会像の出現の問題は、「新しい読書の仕方」とともに、つまり「プラチックと表象の総体にかかわる変化」として捉えられるべきことを、彼らは示したのであった。

ところで、日本における「国民」像創出を考えるとき、私はその一つの論点として、「国民」像を内から構成していった啓蒙知識人たち内部の、＜教養＞形成の問題を想定しているのだが、そうした＜教養＞形成の問題もまた、思想の中味（表象）と共にある「読書の仕方」（プラチック）それ自体の変容に即して議論されるべきことが、以上述べたことからも明らかであろう。論じてきたように、「素読」という営みの成立・普及は、啓蒙知識人の、江戸末期から明治初期にかけての人格形成期における＜教養＞の蓄積や「均質な知」の形成に、密接に関わるものだったからである。かくて、彼らにおいて漢文的教養と一緒に回顧される、こうした身体的「読書」、

「素読」がいかにして成立したのかという経緯、またそこにおいて中国古典文を「読む」ことが、江戸後期以降、どう変質してきたかということが、あらためて思想史的論題となってくるのである。

五　制度としての「素読」

「素読」という中国古典文の「読み方」が確立したのは江戸期、それも制度として定着したのは、いわゆる「寛政異学の禁」より後のことである。このこと自体が、「素読」という「読書」の「形式」が、儒学思想史上の出来事と分離され得ないものであることを示すのだが、その議論は後に譲り、先ずは江戸後期一般社会への、「素読」の普及ぶりから見ていくこととしたい。前に前田愛の記述を引いて、明治維新前後の知識人たちがほぼ「素読」による「漢学」修得を経験していたことを述べたが、そうした背景には江戸湯島聖堂（昌平黌）から地方在村知識人層に至るまでの、広汎な「素読」教育普及があった。（18）江戸版科挙とも言える「学問吟味」「素読吟味」に関しては、これまで日田の咸宜園や大坂の適塾など私塾の果たした役割に比して、その教育的効果や社会内的意義（幕士としての登用に寄与したか否か、等）を疑問視する向きが多かったのだが、近年、そこにはやはり無視し得ない意味があったことが、実証的に明らかにされている。そしてそこには公定のものとしての教育階梯や、定型化した試験制度の成立、そしてそれに応じた功利的な学習観に基づく学習熱の発生、教育の量的普及があったことが明らかにされている。（19）なかでも、「学問吟味」の前段階として位置づけられた「素読吟味」は、江戸昌平坂学問所に止まらず、幕府直轄領内学問所にいたるまで、広く共通の基礎科目として普及したことが確かめられており、それは幕府内部に止まらず、地方の私塾、寺子屋にまでひろがるものだったのである。

高井浩は天保期（一八三〇―一八四四）に上州桐生のある裕福な機屋の子弟がどのような教育を受けて成長していったか、当時の書簡等をもとに丹念な報告をしているが（『天保期少年少女の教養形成過程の研究』）、その中からうかがわれる「素読塾」のありさまは、当時の大衆的知識層に「素読」がどのように意識され、受け入れられたかを詳細に伝えるものである。そしてそこからは「素読塾」の教師が「素読」の意義をどのように捉えていたかもうかがい知ることができる。桐生の機屋、吉田清助の長男、元次郎は寺子屋に併せ

て谷梅所という在野の教師による「素読塾」にも入所するが、あまり熱が入らない。そこで谷梅所が元次郎に送った書簡中に、次のような一節が見える。

手習ひハ芸なり。学問は道なり。芸と学問とは天地の相違も有之候。
右之道理をしり候へバ、人の親としてハ、小児におしゆるニハ、手習よりまず学問の道すこしにも心得おかす様ニいたさざれバ相成不申事なれども、世の中の人、この理をしる人すくなく候故、手習いたさせ候得共、素読いたさせ不申、まして其道を心得さするものハたえて無之候。（２０）

これはもちろん、読み書き中心の手習い塾とは異なる「素読塾」の重要性を、自らが生徒の親に強調するものであるが、こうした発言のなかにも、共に初学者対象の塾ではあっても、ただひたすらに暗誦するかの如くに見られやすい「素読」が、単にそれに止まらず「道」学び、儒学入門の要点であるとする強い自覚が、当事者の側にあったことが知られるのである。そして同書に資料として引かれる当時の「素読塾」でのテキスト書目や、明確化された学習課程の詳細から、我々は「素読」が、昌平黌や幕府直轄地の学問所のみならず、片田舎の私塾にまで、その正統化され秩序づけられた学習課程として広く普及していたことを知ることができる。

ところで、こうした儒学教育の初等過程としての「素読」の制度化が組織的に為されたのは、前にも触れたように寛政期以降のことであり、「信ニ一世ニ風靡スト云ヘシ」「世ノ人其説ヲ喜ンテ習フコト信ニ狂スルカ如シト謂ヘシ」（那波魯堂『学問源流』）とまで評された徂徠派が、徂徠没後、その道徳説の不在や「古文辞学」の難解さ、さらには文人趣味への志向を「理由」に囂々たる非難にさらされた、いわゆる「反徂徠」の大きなうねりのなかにおいてであった（後述）。「学問への準備にすぎない素読教育は、学校にとっては第二義的な、付属な仕事でしかなかった。それがだんだん重んぜられて、謂わゆる学問と、対等の地位を、学校の中で占めるようになり始めたのは、寛政この方のことであった。それも制度の上で、素読を中心とする初等教育が、学問を本領とする高等教育機関と並んで、一大学園を形作るに至ったのは、安政・文久になっての後であった」（石川謙）（２１）のである。そしてそれはまた、当時幕

府によって初めて実施された日本版の科挙「学問吟味」に対応する出来事であった（「素読吟味」）。これらの初等教育における「素読」では、一般に四書、五経、小学がその対象とされたのだが、教学はもちろん「素読」だけで独立していたのではなく、「講釈」「輪講」と共に三位一体で運用されたものであった。これら授業構成の中身については、時代的変化も見られるが、ここでは、すでに教育史からも明らかにされているように、皆が習うべきテキストというものが公定的に認定され、秩序づけられた学習課程の中に、この独特の「素読」という「読書」形式が、その学的正統性とともに位置を与えられたのだということを確認しておきたい。（２２）そして幕府による「学問吟味」の実際の効力がどうであったか、あるいは中国の科挙の如く、現実の支配体制内に人的資源として還元されるシステムが整備されていたか否かについては疑問が多いにせよ、注目すべきことは、その過程で構築された、一定のテキストと、これまた権威づけられた「読み方」が、江戸幕府内のみならず地方の学校や町中の私塾にまで共有される学習形式、「読み方」として拡散し、それを通じて、いわば共通の「知」、「均質な知」の地盤が全国的に形成されていったのだということである。

句読ヲナラフトハ、ワガ邦ニテ素読ヲナラフナリ、……ヤヽ八九歳ニモナリテ、更ニ素読ヲ習フニナリテ、其父兄モトヨリ学事ニナラヒテ、子弟ニ素読ヲモ教エンハ論ナシ、左ナクテ外人ヘ託シ、素読ヲサセントナラバ、其託スル人ヲ擇ブベシ、是カリソメノ事ニ非ズ、世人多クイフ、素読ノウチハ、何レヘ遣スモ苦シカラズト、師ヲエラブノ心ナク、ソマツナル方ヘ託スルハ然ル可ラズ、……学問セヌ人、セメテ四書五経ノ素読ナリトモナドト、心安クイヘドモ、五経ハ論ナシ、四書一部ヲ音義正シク、テニヲハノアヤマリナク読得ル人モ、多ク得ガタシ、サレバ幼童ノ時、相違多キ読カタヲナラヒオボヘテハ、後々マデノ害ニナル事アリ、（江村北海『授業編』天明三年）（２３）

昌平黌に始まる「素読」の制度化は、「すべからく四書・五経に由る」べく、また「敗俗非聖の書、新奇怪異の説を禁ず」るものであり（『昌平誌』寛政五年九月）、それは特に、先だって一世を風靡した徂徠派の儒学内容を拒絶し、朱子学をあらためて公式化することを目指したものであったのだが、その制度化は、そうしたハード面においてのみならず、句点の切り方や送りがなをも固定化して

いく（後藤点）、つまり「読み方」（ソフト面）をも公式化していくことに及ぶものであった。そしてこの公式化され平準化された「技法」が、いわば交換可能な要素となって全国に拡散し、共有する「読書」体験が形成、再生されていくこととなるのである。「素読」という「読書」の成立は、そうした学習者個々人の、内面への制度化をもたらすものとして捉えなければならない。こうして、特定の訓点にしたがって「正しく読む」ということが重要な要素として見出されることとなる。そして、それはまた、「「正しく読む」だけではなく、早く読む、長く読みつづける力」（２４）を求められる修練として、まさしく「国文化された」（石川謙）中国古典文を、「我が物」としていくという、身体的、規律＝訓練的な体験だったのである。今や文字通り「漢文」と称されるにふさわしい古代中国の経典は、自らの＜教養＞として内面化され、いずれ幕末・明治期の青年知識人に「日常のことばとは次元を異にする精神のことば」（唐木順三）として共有されて、西洋の新学問とのせめぎあいの中に、新たな意味を獲得していくこととなったのである。

六　徂徠学批判、反徂徠としての「素読」の成立

ところで、そもそも日本において「素読」の起源をどこに求めるかについては、必ずしも明らかではない。平安期『学令』などに見える「白読」という記述がその起源であるか、との議論もあるが（２５）、少なくとも、それが公式化され一般化されたのはこれまで述べたように江戸後期であり、そこにおいて「読書」の形式が成立したということが、ここでは重要なのである。そしてそれが徂徠学批判を主題とした「寛政異学の禁」以来の出来事であることもすでに述べた通りだが、ここで触れなければならないのは、それが荻生徂徠という一思想家が提示した「読み」の革新への反発と、いわばそれを否定的契機としての「読み」の平準化という側面を持っていたという点である。そのことを次に考えたい。

荻生徂徠が自らの学説を確立するに当たって、中国明代の文人、李攀龍・王世貞の説に触れたことを自ら「天の寵霊」と称し、その本来は文学上の方法を、全く別のかたちで経学面に活用したこと（「古文辞学」）、そしてそこから厳しい朱子学批判を経て自らの「古学」を展開していったことは周知の通りである。（２６）そしてその起点にあるのが、言語と「道」との関係への徂徠独自の視点であ

り、上古三代の「先王の道」に、時間・空間を隔てて、論争的言語、抽象的言語の積み重ねによって到達しようとすること（宋学の方法）への、強い懐疑であった。

宇は猶ほ宙のごときなり。宙は猶ほ宇のごときなり。故に今言を以て古言を眎、古言を以て今言を眎れば、均しく之れ朱離駃舌なるかな。科斗と貝多と何ぞ択ばん。世は言を載せて以て遷り、言は道を載せて以て遷る。道の明かならざるは、職として是に之れ由る。百世の下に処りて、百世の上を伝ふるは、猶ほ之れ越裳氏の九訳を重ぬるがごときか。訳を重ぬるの差は、辨詰すべからず。

（『学則』二）（２７）

このように「言語」は常に限定されたものであり、「道」が不明であるのは、その「言語」本来の時間的、空間的に限定された性格に由るのである。しかしながら、「道」はすでに古代の（まさしくその）「言語」においてしか我々に開示されておらず、また我々も今日の「言語」でしかものごとを考え得ないし、語り得ない。そうしたアポリアを解決すべく言い出されたのが、「先王の道」を「六経」という「物」（という独自の概念）において捉えること、そして、その「物」としてある上古三代の「道」のありようを、世を隔てた我々がいかにして洞察し、現実の世界に反映させることが可能か、と問い続ける独自の学説「徂徠学」であった。そこに存した彼の言語観、すなわち、「上古三代の道」と我々を繋ぎつつ、同時に両者の間を隔絶させるものとして把握される、彼の「言語」への立場は、当然のことながら、ましてや言語によって提示された「経典」＝テキストを中国ならぬ「東夷」日本において、遙かに時を隔てて「読む」という、我々にとって切実な営為の意味をも、改めて問い直すものであったのである。

徂徠は当初、宋学批判で先行する伊藤仁斎の議論を「朱子と言語を争う」レベルのものとして批判し、朱子学の大宇宙を抽象的言辞の膨大な堆積物として批判するに至るのだが、その学問方法論の出発点にあったのが、翻訳論『訳文筌蹄』である。その「第言十則」には、次のように言う、

此の方の学者、方言を以て書を読み、号して和訓と曰ふ。諸を訓詁の義に取れり。其の実は訳なり。而も人其の訳たることを知らず矣。……

唯だ此の方には自ら此の方の言語有り、中華には自ら中華の言語有り。体質本より殊なり。何に由りて脗合せん。是を以て和訓廻環の読み、通ずべきが若しと雖も、実は堅強たり。而も世人省みず、書を読み文を作るに、一に唯だ和訓にのみ是れ靠る。……故に学者の先務は、唯だ華人の言語に就きて、其の本来の面目を識らんことを要す。而して其の本来の面目は、華人の識らざる所なり。（２８）

また、同じく「題言十則」に言う、

中華の人多く言へり、「読書、読書」と。予は便ち謂へり、書を読むは書を看るに如かず、と。此れ中華と此の方との語言同じからざるに縁りて、故に此の方は耳口の二者、皆力を得ず、唯だ一双の眼のみ、三千世界の人を合はせて、総て殊なること有ること莫し。一たび読誦に渉れば、便ち和訓と廻環顚倒とあり。若し或いは従頭直下、浮屠の経を念ずるが如きも、亦た此の方生来の語言に非ざれば、必ず思惟を煩はす。思惟纔に生ずれば、何に縁りて自然に中心に感発せんや。……（２９）

『訳文筌蹄』そのものは徂徠学初期のものであり、これ以降、徂徠学は絶えず新たな展開を示すのだが、ここに示された中国古典文への対処は、徂徠学の思想的基軸として、『論語徵』など経典注釈の場面にかたちを変えて再生され続けることになる。そうした徂徠学の重要な出発点において、「和訓」及び「廻環顚倒」（返り点等を付して訓読風に読むこと）による「読み方」が決定的に否定されたのであった。そして本文中にも、（我々に本当に読めないからといって）だから中華の人には本来の読みが可能であるかといえば、「其の本来の面目は、華人の識らざる所」であるともされるように、「書を読むは書を看るに如かず」という逆説的な表現の内に、その言語観が提示されたのであった。そして、「言語」に本来由来する幾重もの難関を超えて「古代の道」に至るてだてとして、彼の「訳学

＝古文辞の学」が構想されるに至るのである。

古へに云へり、「古今に通ずる、之を儒と謂ふ」と。又云へり、「天・地・人に通ずる、之を儒と謂ふ、」と。故に華と和を合して之を一にするは、是れ吾が訳学。古今を合はせて之を一にするは、是れ吾が古文辞の学。（３０）

こうして、「言語」の本来的有限性を認めつつ、「古今・華和」の間の断絶を克服しようとして言い出されたのが、「華音」による直読の主張であり、「廻環顛倒」して和文脈に読み替えるのではなく「訳」することの主張であり、独自の経書注釈の方法であった。それは、古代テキストに載る記述を、後世の論争的言辞による「解釈」を通じて理解するのではなく、その記述を記述として有意味たらしめていた当時の社会内諸事象を、その内に読み込んでいくことを通じて、彼の用語を使えば、「物」＝「古言」として把握することを通じて理解しようとするものであり、それは世に見慣れた経書注釈の姿からは飛躍した、独自の「方法」なのであった。

ところが、これは当然のことながら難解、かつ容易には一般化され得ない「方法」であり、徂徠学の後継者たちにとってもなかなか受け継ぎがたいものであった。ましてや反徂徠学を標榜する儒者たちにとっては、そうした「方法」によりなされた『論語徴』等の内容は、厳しい批判の対象以外の何物でもなかった。徂徠の言う「古文辞」は、奇妙な「古文」であり。徂徠は「古文」を正確に読んでいない、というのがその非難の中心の一つであった。「何ぞ古文かこれあらん」（中井竹山『非徴』）とされ、徂徠派内部からも「物子（徂徠）の家言」に過ぎない恣意的注釈だ（亀井昭陽）と評されるに至ったのである。亀井昭陽は以下のように言う、

［今の学者は、当に古言を識るを以て要と為すべし］此れ物子の格言なり。而して物子の古言に於けるや、黯曶支離、宋儒より甚だしき者あり。（『読弁道』）（３１）

古言を以て古義を徴するは、物氏これを得たり。然れども其の徴する所、多くは鹵莽、多くは牽合固滞、多くは誣。その才識は堂々たれども、文理密察を少くに因るなり。而して宋儒の明徳を以て人心の虚霊不昧と為すは、その徒これを或いは辨ずることな

し。（『家学小言』）（３２）

「道」を「辞」と「事」に存するものとして「心術」を問わない徂徠学に対する公式的な批判に対し、昭陽は、「古言を以て古義を徴する」その中身が、「鹵莽、牽合固滞、誣」で恣意的な「文理密察を少く」解釈であるとする地点から徂徠学を難じ、より考証的に「正しい＝文理密察なる」義訓を求めて、こののち文献学的なテキスト理解の世界に入っていくこととなるのだが、こうした考証学的経典読解の成立を促す、そのいわば否定的媒介ともなったのが、徂徠「古文辞学」の注釈の方法であり、その基にある「読み」の革新であったと言えるだろう。そして、徂徠学の主題を継承しつつ、しかしまた徂徠学の方法を否定的媒介として展開する経書注釈学の姿は、一方、漢文訓読のありかたにも関わってくることになったのであった。その否定的継承のプロセスのなかで、実は「読む」という営為そのものの徂徠の問いかけもまた、別種のものに変質していくこととなったのである。このことは、当時盛んとなった助字研究において明らかに見られることである。

徂徠学批判をなした京都の儒者、皆川淇園が、助字研究から始まり独特の言語論を展開したことはよく知られているが、徂徠学を学びながら後に批判側に転じた、同じく京都の儒者、宇野明霞もまた、徂徠「古文辞」の手法に強く影響を受けつつ、独自のきわめて個人的とも言い得るような「訓法」を提唱した人物であった。それはたとえば、「吾嘗終日不食終夜不寐以思」（『論語』）中の「嘗（かつて）」を、「吾れ終日食らわず、終夜寐ずして思ふこと〈ありし〉」と訓ませるような、個々の事例に応じた細かな使い分けを通して、より「平易に正しく」我々に通じる中国文の「訓法」を開発することを目指すものであったが、それらは当然のことながら、かえって非実用的な煩雑なものとならざるを得なかったのである（３３）。ただ、明霞の志としては、間違いなく、より正確で我々に卑近なものとしての、和語による便利な「訓」を目指していたのである。その明霞の「訓法」を評価した大典禅師に、次のような発言があることが、徳田武により紹介されている。

徂来ノ学則ニ吉備公ノ和訓ヲ作リシコトヲイヘリ。証拠モナキ虚妄ナリ。和訓ノコト上ニ言ルガ如シ。近来宇士新（宇野明霞）

和訓ヲ改テ縁訓ト名ケ、文義ヲ考ヘ、和語ヲ正シ、経書ニ附ラレキ。然ルニ世上旧来ノ倭読ニ口熟シ耳熟スル故、却テ士新ノ訳ヲ奇癖ナリシトテ用ヒズ。或ハ日本ノ雅語ヲ害スナドヽ云テ詆ル者アリ。此士新ノ本意ヲ知ズ、文理ニクラキ故ナリ。……士新ノ学法モ古代ト同ク読書ハ華音ト立ラレキ。然ドモ世上ミナ音読スルコト能ザレバ、倭読ノ声ニテ大概節奏モヨク、口耳ニモ順穏ニ、吟誦ニモ佶屈ナラズ、記憶ニモ便利ナルヲ要トスベシ。文理ヲ知ニ至リテハ、徂来ノイヘル「口耳不用。心与目謀、思之又思、神其通之」、誠ニ学文ノ格言ナリ。　（『初学文譚』）（３４）

明霞の「訓法」、「縁訓」が、その本来の意図を裏切って、大典のいうような「吟誦ニモ記憶ニモ便利ナル」ものではない、名人技に近いものであったことは記した通りだが、こうした、平易に和語で中華と日本の言語間の断絶を無化し、それを通じて、衆人に共有されるものとしての「文」や「訓法」を作らんとする意図が、徂徠学の方法の換骨奪胎から生じてきたことは興味深いことである。徂徠『学則』の、あの逆説に満ちた物言いも、ここでは、中国文の平易な和文・化への根拠として、大典禅師に引用されるのである。すなわち、反「古文辞学」を標榜し、その「古言」による注釈に異議を唱えることを経由して、実は、徂徠とは異なる位相で「読むこと」の自覚化がなされ、その自覚化された「読み」は、より拡大された知的大衆にふさわしい形式と内実を備えたものへと、そのレベルで、深化されていくのである。

これは視点を変えてみれば、徂徠が提起した問題が別の位相に転じたことを示すものでもあった。すなわち、古代聖人の「言語」を時間・空間を遙かに隔てた江戸の言語空間において「読む」こと、その可能性への徂徠の問いかけが、その元来の志から別の地平で受容され、「いかに正確に、正しく読む」べきかという、別の展開へと転じた結果からなされた徂徠批判であるように思われるのだ。それらは結局、より「正しい」古義を求めての考証学的傾向、もしくは字訓を細密に求めてその使い分けを分類する方向へと推移するものだったのである。徂徠以降隆盛を迎える「助字」研究の成果は、そのことを如実に示すものだろう。そこには、徂徠の示した独創性はもはや無いが、しかし「古文辞学」のような知的選良にのみ許されたものでもない、新たな経書との関係が見通されてくるのである。中国古典文は、詳細な「正しい」解釈の積み重ねや和訓を施すことによって、これ以後「国文化」される方向へと向かうことになるの

である。「漢文」の成立ということである。徂徠の「言語」への提起を一つの否定的契機として、問題は別の局面へと転化し、反徂徠以降の「正学＝朱子学」回復の運動と並行して、「正しい読み方」という基準が社会的広がりを持つに至る道筋が見出されてくることとなったのだ。そして、前に述べた、「素読」という「読書」形式の出現は、こうした「正しい読み」を権威的に保証したものとして、制度化を通じて広汎な社会的認知を招来したものとして、この延長線上に意味づけることができるのである。

以上のような思想史的経緯を想定するとき、徂徠門下高弟でありつつ、徂徠「古文辞癖」に常に批判的で、後に徂徠学を一面極端化させた儒学説を構築した太宰春台に、訓読法の書『倭読要領』（享保十三年）という著があることは興味深いことである。それは「自序」に、

純（春台）や、外に八年、学に得る所なし。来帰すること最も後る。独り徂徠先生を得て、以て之が帰と為す。其の論説を聞くに及んで、乃ち純の郷（さき）に求めし所の者（訓読で中国古典文を読むことへの懐疑＝筆者注）、畢（ことごと）く有り。且つ先生は華語を能くし、尤も侏離の読を悪む。亦た純の素心と合せり。蓋し益ます倭読の難くして、害を為すの大なるを知れり矣。（35）

と述べるように、徂徠の言語学的立場に自らも同じつつ、師徂徠の『訳文筌蹄』に倣って著された書物である。同書中彼は、徂徠同様「顚倒」して読むことの害を力説し、「今ノ学者、幼ヨリ顚倒ノ読ヲ習テ華語ヲ解セザル故ニ、只カクノ如ク読テ其義通ズトオモヒテ、倭読ノ甚義理ヲ害スルコトヲ知ラズ、凡言語ノ道、中華ト吾国ト大ニ異ナリ、中華ノ書ハ中華ノ人ノ言語ナルヲ、日本ノ人ノ言語ニテコレヲ読メバ、日本人ノ言語ニ異ナルコトナシ」（36）と、口をきわめて訓読の害を説くのだが、同時に、「今是ヲ改テ、中華ノ正音ニ復スベキ様モ無ケレバ」（37）として、中国音による直読と、訓読による「倭読」との併用を、結果として彼は主張するのである。（「此二法偏廃スベカラズ、学者先華音ノ読ヲ習テ、次ニ倭語ノ読ヲ習フベシ」（38））。そして同時に本書中、学問における暗誦の重要性を言い、読むべきテキストの順序を整理する春台は、「倭読トハ倭語ニテ書ヲ読ムナリ」とする同書冒頭の言にも明らかなよ

うに、本来二次的な「読み」であることを認めつつ、「訓読」ならぬ「倭読」にいわばお墨付きを与え、一定の積極的価値を与えることで、徂徠的難題を回避していこうとするのである。こうした方向、すなわち、「訳読」から「倭読」へ、の先に中国古典籍の「国文化」された「読み」の、より強固な認定が発生することは明らかだろう。春台が同書で「凡書生ノ業ハ、句読ヲ習フヨリ始マル、中華ニテ句読ヲ習フトイフハ、此方ニテイフ素読ナリ」（３９）と、それまであまり用語としては例の見えない「素読」に言及したことも示唆的なことにも思えてくるのである（もちろん、春台はここで、華音による直読・暗誦と倭読の併用を言っているのだが）。こうしたかたちで、徂徠学派内部からも、徂徠的課題のいわば＜読み替え＞を通じて、「読書」形式の変容（発生）が見通されてくるのである。

以上述べたことを整理して仮説的に言えば、以下のようになろう。すなわち、徂徠学における「読む」ことへの問いかけと、それに伴われた「古文辞学の方法」が、反徂徠の潮流の中で批判され、「正学」（朱子学）復帰の運動のなかで、正統的テキストに相応した「正しい読み」というものが社会的に構成されてきたこと、そしてそれに並行して、それまで「句読」とも呼ばれてきた習慣が、より制度的に「国文化」して朗誦する身体的な「読み方」＝「素読」として成立したのだということ、そしてそうした思想史的出来事が、江戸の昌平坂学問所に止まらず各地の知識階層に普及し、その中で「近代」をも予想させる「均質な知」が形成されてくることになったのではないか、といういことである。「既ニ前ニモ云フ如ク、学文ト云テ外ニ仕方ハナシ、唯読書ニアルコトナレバ、郷里ニアリテ書ヲダニ読ナラバ、元来京学トテ、上ル事ハナクテモスムベキナリ、……今ノ世ハ是（以前の世＝筆者注）ニ異ニシテ、書ノ多キニ過ルトイフホドナレバ、何ヲ学バンモ、諺ニイフ手ヲトリテ引クガゴトシ、サレバ何ク何カタニアリテモ、其書ヲ読テ学業ハ成ルベキナリ」（江村北海『授業編』）（４０）というが如き出版物の全国的流通と、それに応じた儒学形態の変容の中で、「知」の平準化がなされたのであり、一八世紀後半から一九世紀にかけての日本における「読書」の成立や、「儒学者」から「漢学者」へという自己規定の変容も、その中において考えることが可能なのではないだろうか。最初の引用に戻れば、明治以後「国民国家」形成の中で、「国民的」なるものを内部から構成していった啓蒙知識人たちに、江戸期からの身体的「記憶」として沈潜していった漢文的＜教養＞とは、そうした思想史的出来事としての、「読書の仕方」の成立の果てに在ったのではないか、と考えるのである。

社会史家、シャルチエは、西洋における「読書」空間成立の意味を、以下のように述べている。

しかしまた、読書というプラチックは、国家の権威を前にして、ある新しい公的空間、ユルゲン・ハーバーマスの言葉を借りれば「政治的公共領域」が出現してくるような過程の中心に位置してもいる。カントに従えば、この空間は、私人がみずからの理性を公的に、本人の身分が何であれまったく平等に、本人の判断の遂行においてどんな限界もおかれずに行使できる、討論と批判の空間として定義されうるものである。まずイギリスに、ついでフランスとヨーロッパ大陸全体に現われた、この「政治的公共領域」は、多かれ少なかれ制度化された、啓蒙時代の社会的結合（サロン、クラブ、カフェ、秘密集会所、文学サークル）によって育まれたものだが、また、それは印刷された著作の流通によって可能になったものでもあった。カントは、一七八四年のテクスト『啓蒙とは何か』のなかで、つぎのように言っている。「われわれの固有の理性の公的用法、という言葉でわたしが言わんとすることは、読む公衆全員のまえで学者のようにそれを用いることである」。こうして、世論とは、印刷物を二重に利用する読者たちが構成する共同体と、同一視されている。つまり、知的な社会的結合関係の新しい形態を強固にしようとする共通の読者どうしが、親密な関係のなかで用いることと、そして書物、より一般には書かれたものの流通が可能にする孤独な、しかし共有される考察のための利用である。（41）

もちろん、ここでシャルチエがハーバーマス「公共圏」に引き寄せつつ語るのは、近代啓蒙社会における「開かれた知的空間」の問題である。そして、日本における「啓蒙知」発生の問題は、前章で明らかにしたように明治初期において論じられるべきものである。また、本書での課題から言えば、ここで言われる「大衆的に開かれた知的空間」が同時に、十九世紀において「国民国家」を内部から構成しようとする、いわばナショナルに「閉ざされた」空間を作る運動ともなったこと、「国民的」に「平準化」された「知」の空間と化したことも、想い起こしておかなければならない。ただ、その両面を含み込んで、後の「国民の知」出現をも予想させるような、「均質な知」が江戸期儒教の内部からいかに出現し得たのかという問題は、儒教の経典をめぐる「読書」「読み方」の転回の問題として、

また反徂徠学以降の儒学思想の転回の問題として考える必要があるのではないだろうか。

ともあれ、ここでは、本章冒頭に揚げた中村正直の言「文化・文政・天保ノ頃ニ生レテ、其ノ教育ヲ明和・安永ノ頃ニ生レシ者ヨリ受ケタル者」が共通して、いかなる知的制度の中で育まれたか、そしてそこにおける均質化された「知」が、どのような「読書の仕方（いかに読まれたか）」に伴われて全国に拡散したものであったか、その一端を考えてきた。（４２）儒者から近代知識人への飛躍も、こうした「知」的編制の転換の下にあり得たと考えられるのである。

注

（１）『明治文学全集三　明治啓蒙思想集』筑摩書房、一九六七年、三二五頁。

（２）同書、三五八頁、三六九頁。

（３）同書、三一〇頁。

（４）同書、三一二～三一三頁。

（５）前掲、Ｆ・Ｋ・リンガー『知の歴史社会学』、一二頁。

（６）島田虔次『隠者の尊重』筑摩書房、一九九七年、一七一頁。なお、近年、中江兆民の「漢学」嗜好が、生来の資質というよりむしろ、仏学（フランス学）修得を経て後に学ばれたものである、との指摘もある（飛鳥井雅道『中江兆民』吉川弘文館、一九九九年、一一六頁）。

（７）小倉芳彦『古代中国を読む』岩波書店（岩波新書）、一九七四年、一九頁。

（８）湯浅常山『文会筆記』（『日本随筆大成』第七巻、吉川弘文館、一九二七年、五九八頁。）

（９）ロジェ・シャルチエ『読書の文化史ーテクスト・書物・読解』福井憲彦訳、新曜社、一九九二年、一一二頁。

（１０）『西尾実国語教育全集』第二巻、教育出版株式会社、一九七四年、五四頁。この他、現代における「素読」の復活・再生を説

くものに、安達忠夫『素読のすすめ』講談社現代新書、一九八六年、がある。また、最近の議論のなかにも、身体的な「知」の重要性、あるいは今日における「教養」の再生と関連して、「素読」や「訓読（音読）」の意義を説くものがある（斎藤孝『身体感覚を取り戻す』ＮＨＫブックス、二〇〇〇年、加地伸行『＜教養＞は死んだか』ＰＨＰ新書、二〇〇一年）。こうした議論の所在もまた、後に小林秀雄や唐木順三の言を引いて述べるような、日本における「近代知」の成立、「教養」の成立の様態に関連するであろう。

（１１）国語学会編『国語学大辞典』東京堂出版、一九八〇年、から引用。また、古田東朔「江戸期の学習方式」『日本育英会研究紀要』第二集、一九六四年、にも同様の発言がある。

（１２）『中央公論』一九六四年六月。

（１３）唐木順三『新版　現代史への試み』筑摩書房、一九六三年、四九頁。

（１４）前田愛『近代読者の成立』岩波書店（岩波同時代ライブラリー版）、一九九三年、一八一頁。

（１５）広田照幸『陸軍将校の教育社会史』世織書房、一九九七年。

（１６）ベネディクト・アンダーソン『増補　想像の共同体ーナショナリズムの起源と流行』白石さや・白石隆訳、ＮＴＴ出版、一九九七年。

（１７）前掲『読書の文化史』、二頁。

（１８）「素読」を含む江戸期の学習システムに関しては、幕府、各藩に渉る詳細な研究が武田勘治によりなされており（『近世日本学習方法の研究』講談社、一九六九年）、本章での考察も、多くを氏の研究成果に負っている。また、思想史の側からの「素読」研究としては、近年、貝原益軒の所説を軸に現代の学習論に説き及んだ、辻本雅史『「学び」の復権ー模倣と習熟』角川書店、一九九九年、が示唆するところが大きい。あわせて参照されたい。

（１９）橋本昭彦『江戸幕府試験制度史の研究』風間書房、一九九三年、参照。同書には、「素読吟味の教育史的意義は、素読吟味を第一の結節点とする官製の学習階梯の存在を広く周知させたであろう」点にあること（同書、九八頁）、「試験の体系を中軸と

して、各々の家庭、江戸市中の師匠、昌平坂学問所での課業が適宜組み合わされて事実上の官製の学習階梯が確立していた」事実（同書、一一三頁）が指摘されている。

（２０）高井浩『天保期、少年少女の教養形成過程の研究』河出書房新社、一九九一年、一三二頁。

（２１）石川謙『学校の発達ー特に徳川幕府直轄の学校における組織形態の発達ー』岩崎書店、一九五三年、一六三頁。

（２２）前掲、武田『近世日本学習方法の研究』収載の資料から以下、試みに二例のみ抜粋する。

＊福井藩、明道館「外塾（藩校入学前の学習の場）」「教学大意」

（読書の順序）「孝経、四書、小学、以上素読精熟の後、蒙求、十八史略、史記、漢書、左伝、外史、国史略。右等の書ほぼ渉猟せしめ、傍ら浅近の文義を解き聞かせ、小学、蒙求または日記故事の類の会読、輪講をさすべし。右の余業に、四書五経素読おわりたる者には、詩作、復文を学ばすべし。……（同書、一五二頁）

＊備前福山藩、弘道館「教則」

「句読は孝経、四書、五経に限り、其序に従ひ、多くを貪らず熟読、自然口に上るを要す。句読卒業の諸生は、先づ童蒙須知より始め小学纂註、四書章句朱註を主として聴講・復講す。而して皇朝史略、十八史略、元明史略を兼ね学び、経を経とし史を緯として本末軽重を違へず、実学を専らとし虚文を抑へ、……（同書、一七二頁）

（２３）江村北海『授業編』（『日本教育文庫』八、一九一一年、五八五頁）。

（２４）前掲、石川『学校の発達』、一六三頁。

（２５）吉田熊次「和読の起源及び普及」『日本教育史学会紀要』一、一九四四年。

（２６）拙稿「荻生徂徠の方法」『大阪大学　日本学報』五号、一九八六年、参照。

（２７）みすず書房版『荻生徂徠全集』第一巻、七四頁。

（２８）同前、第二巻、五四七～五四八頁。

（２９）同書、五五九頁。

（３０）同書、五六四頁。
（３１）『日本思想大系３７　徂徠学派』、四一四頁。
（３２）『亀井南冥・昭陽全集』第六巻、葦書房、四七〇頁。
（３３）徳田武「宇野明霞の訓法の悲劇」『江戸漢学の世界』ぺりかん社、一九九〇年。
（３４）同前から引用。
（３５）太宰春台『倭読要領』（『漢語文典叢書』第三巻、汲古書院）、一九七九年、三八六頁。
（３６）同書、三九四頁。
（３７）同書、三九二頁。
（３８）同書、四三三頁。
（３９）同書、四五〇頁。
（４０）前掲、江村『授業編』、六三二頁。
（４１）前掲、『読書の文化史』、六五頁。
（４２）こうした「素読」教育が、明治中期以降、国家教育としていかに異質なものに変形していくかについては、長志珠絵『近代日本と国語ナショナリズム』吉川弘文館、一九九八年、一一九頁～、が明快に述べている。本章では、もっぱらそれ以前の江戸後期から明治初年にかけての知的編制の様態を解きほぐす、手がかりの一つとしてこの問題を取り上げている。

第四章　変容する「儒学知」・「国民」像の模索

一　反徂徠学の知的特質

十八―十九世紀日本の思想世界において、荻生徂徠（一六六六―一七二八）の出現が最大の分岐点になったことは言うまでもない。徂徠以後の思想世界は、大なり小なり徂徠学の影響を蒙り、それは明治初期の思想にまで連続したとされる。しかしながら、徂徠以後、特に「寛政異学の禁」以降の、いわゆる折衷的儒学を、儒教思想史上にどう意味づけるかということは容易ではない。「折衷」という用語が指し示すように、この時期の諸思想は朱子学や徂徠学の如き思想的一貫性・体系性に乏しく、また、思想の抽象度という点からも批評しがたい部分、すなわち、荻生徂徠や伊藤仁斎の思想を論じる体の思想論からでは、その実質に接近しきれない憾みが、常に残るからである。これまで、徂徠以後思想界の主流となった折衷的儒学に関しては、それが近代の思想をいかに準備したかという視点から、また徂徠や仁斎を江戸期儒教思想の頂点と見る立場からはその分裂として、等々さまざまな立場からの解釈がなされてきた。それらはそれぞれ相異なる解釈を下したが、同時にその多くが同意したのは、徂徠後の折衷的儒学の世界は、結局のところ、江戸期における儒教思想の衰退の一過程として捉えられるという観点、そして、「反徂徠」を標榜したそれら諸思想が、実は、何らかのかたちで徂徠学の批判的継承者であったという観点であった。これらの点については今なお再考すべきことが多い。そもそも「折衷」と称する際、何を基軸に思想を批評するかということ自体への問いかけが為されると共に、仁斎や徂徠の活躍期よりも、むしろ十九世紀こそが日本に儒教思想が実際に血肉化した時期であるとする理解が共有されつつあり、また、徂徠学の何が批判・継承されたのかという点についても、当時の文脈における「徂徠体験」の意味があらためて問い直されているのである。

そもそも、「反徂徠」の分かり難さの原因は、徂徠批判の言辞の過激さにもかかわらず、それに比して、彼らが徂徠学の体系に対して一体何を提示したのかということが、学説として捉えにくい点にある。徂徠学が、朱子学を思想体系の構図そのものに対抗するかたちで批判しもう一つの世界像を明快に提示して見せたのに対し、「反徂徠」を標榜した折衷的儒学の大群は、徂徠学の体系に取って代

わるもう一つの世界像を明快に提示したわけではなかったからだ。逆に言えば、そうした地平からは、到底、懐徳堂など折衷的儒学の社会内的意味が見えてこないのである。そこでは、思想史への視点を変える必要があるのだ。思想の抽象度や、それがいかに一個の世界観として体系化されているかということより、むしろ、「誰に対し、何が、どのように語られた」のか、あるいはいかなる「知」を自明的なものとして共有することでそうした共同的「語り」が成立したのか、といった課題設定から捉え直していくことが、そこでは求められるのである。「知」の質と「知識人」の社会内的共同性の姿とが連動するものとしてあったと考えられるのだ。

あらかじめ、本章前半の議論を先取りして図式的に言えば、以下のようになる。すなわち、享保期以降の熱狂的な徂徠学体験と、それに引き続いて起こる「反徂徠」の大合唱のなかで、実は（徂徠学そのものというより、むしろ）「徂徠学イメージ」がいわばコード化され、「徂徠という問題軸」が広範に共有されるという事態が生じたのではなかったか、そしてそれは、出版文化の急速な発展・流通やそれに応じた学問形態の変容にも伴われながら、新しい知的体験として全国に拡散していったのではなかったかという前提、さらには、かく「徂徠問題」を一種の触媒としつつ、儒学知が全般的な変容を見せる過程の中で、日本における「知識人」発生の母胎とも言うべき、いわば大衆的な儒学知が発生したのではないかという仮説である。そして、そうした「知」はどう批評されるべきなのかといった問題について考えることである。以上のような観点から考えることで、折衷的儒学の代表的なものである懐徳堂儒学の思想的意義や問題点も、明らかになってくるのではないだろうか。

ここではまず最初に、懐徳堂的「知」がどのような地域的広がりや内容的展開を示したか、その周縁部における思想的結実の例に見ることから始めたい。九州、国東半島に居住し、生涯もっぱらそこで活動した、しかし、その「知」は当時の広範なネットワークによって形成されたものであり、懐徳堂的知性の展開例として把捉し得る、幕末期、帆足万里の儒学知の場合である。

二　帆足万里の「知」

帆足万里（一七七八―一八五二）は、豊後の儒者、一般には自然科学の書『窮理通』によって、思想史上に残る人物である。（1）

懐徳堂に学んだ脇愚山（一七六四―一八一四）に師事した後、自らも京・大坂に出て中井竹山、皆川淇園に直接教えを請い、また隣接する九州居住の儒者、三浦梅園、広瀬淡窓、亀井南冥、昭陽ら（その多くは懐徳堂と直接の学問的関係を有する）との交友関係のなかで、儒学思想を大成した人物である。いわば懐徳堂の知的連鎖のなかで、思想形成をなした人物であり、また、日出藩木下氏の家老職を長く勤めたように、実務能力に秀でた儒者でもあった。主著としては、世に広く知られた『窮理通』のほか、『入学新論』『東潜夫論』などがあり、総じて近代啓蒙知につながる典型的儒者として捉えられることが多い人物である。因みに、西村天囚著『懐徳堂考』には、師、脇愚山を「楽翁（松平定信）嘗て竹山に訪ふに門下の高足を以てせしに、松陰（丸川松陰）愚山（脇愚山）を挙げて之に答へしといふ、二人は実に竹門の翹楚なり」と紹介し（2）、帆足万里についても「松陰の門に山田方谷ありて、山陽の文学を振ひ、愚山の門に帆足万里ありて、鎮西の風気を啓き、一斎（佐藤一斎）は天下の上流に據りて、高呼遠聞、以て海内の文運を鼓吹せしは、皆竹山の教育に出づ」と高く評価している。（3）懐徳堂の中井竹山（一七三〇―一八〇四）につながる、特筆すべき人材の一人に数えられた儒者だったと言える。実際、以下にも触れるように、万里の儒学が開いた思想世界は、そうした批評に背かぬ、「実学」重視の懐徳堂儒学の視界内に発生したものであった。

ところで、私がかつて帆足万里の著作に触れたとき（4）、その解釈や評価に苦慮したのは、彼のいわゆる「合理主義」を、朱子学体系下の展開としてどう意味づけするかという点についてであった。すなわち、主著として名高い『窮理通』を思想史的に読み解こうとする際、彼自身の「理」観や、朱子学の発展的継承者としての、彼自身の「理」解釈が、十分にそこから見えてこないことへの不満や疑念であった。たしかに『窮理通』「自序」には、「窮理」の歴史が『易』大伝から始まり、董仲舒、程・朱の宋学を経て、我が国の三浦梅園に伝わり、さらには「可辟兒（コペルニクス）」「奈端（ニュートン）」など西学の洗礼を受けて、万里自身の「窮理」学に結実することが高らかに述べられはするのだが、同書に展開される科学的分析の広範・詳細な論述に対して、それを支える「窮理」とは何かが、読者には一向に明らかにならないことへの不満であった。それでは、そもそも『窮理通』とはいかなる書物だったのだろうか。

先に掲げた西村天囚の批評中に、竹山の孫弟子として万里と並記された山田方谷に、「窮理」に関して帆足万里に問い質した一通の

書が、今日残されている（「与帆足鵬卿書」）。それは、当初、程・朱の学を「一意崇奉」して学んだ方谷が、後に「漢唐諸儒の言」を識り、学問に「古今の異」あることに気づき、我が古学派の説も試してはみたものの「大率破綻滅裂、據依すべき無」きものと悟るに至り、しかしながら、朱子の説にも未だ十分納得し得ない等々の想いを縷々述べた上で、「窮理」の解答を万里から示唆を得ようとした痛切な書であるが、方谷はその書中、帆足万里に以下のように問いかけている。

今、師を上国に求め、諸名家の緒論を与り聞くも、亦た唯其の未だ信ずる能はざる者を信ずることあらんと欲する者なり。而して夫れ諸名家の立言も亦た各々其の是を是とし、其の非を非とす。之を要するに堅白同異の得て窮詰し難く、未だ僕をして信ずること有らしむる能はざるなり。先生（万里）、脇子（脇愚山）の文に序するや、「近世諸儒、宋儒の失を案ずることを知りて、之を易ふること無し」と曰へり。又『肆業余稿』に曰く、「朱註、初学に利にして、学ぶ者に害なり」と。又曰く、「『大学』は須く窮理を以て首務と為すべし」と。是れ皆僕の宿疑の尽く其の端を発せし者なり。敢へて問ふ、今日の学、以て其の（朱子学の）失に易ふべき者は果して何者ぞ、其の害を除くの方は、何事に由るや。所謂「窮理」なる者は、宋儒の説く所の者と、異同は如何。（5）

この書に対する万里の返書がなされたかどうかは、今日不明だが、返書が書かれていたとしても、多分そこには方谷の期待するような「宿疑」解決のヒントはなかっただろうと思われる。なぜなら、万里の「窮理」学とは、方谷が抱いたような、「理」に対する本体論的な問いとは異なる地点に立脚したものだったからである。万里の「窮理」とは、懐徳堂の儒者、山片蟠桃の、「天ト云、鬼神ト云ヘドモ、ミナコレヲ人ニ試ムル也、シカレバ天モ鬼神モ、ミナ人上ニアルヲ見ルベシ」（『夢ノ代』）（6）にも共通する、徹底して「人事」の地平から為される「実学」的観点から構成されたものであって、そこには、「理」とは我々にとって何かといった、存在論的な問いをあえて主題化する姿勢が、そもそもなかったからである。

彼は、そのまとまった儒教論『入学新論』の中で、「それ天地万物は実形のみ、実理のみ」と明快に断じ、従来の朱子学者の説が非であるのは「独り惜しむらくは、窮理未だ精ならず」であるからだと述べている。（7）すなわち、万里の「窮理」とは、あくまでも、

日用、実用の世界に収束し、「より精なる」ことを求めてひたすら探求されるべき性質のものであり、そうした観点から、程・朱の学もニュートンの学も、一続きに接合して、自らの「窮理」学に流入するものとして語り得たのである。こうした彼の立場を確認すると き、山田方谷の「理」をめぐる「宿疑」と万里の「窮理」とが、およそ交差すべくもなかったことが明らかとなる。ここには、「窮理」をめぐる万里と方谷の感覚の相違が如実に示されていると同時に、朱子学「窮理」観の変質、ひいては近世儒教の変質もまた、見て取れるのである。この点に関わり、かつて「先駆的な啓蒙主義者山片蟠桃」と並べて帆足万里を高く評価した源了圓は、以下のように言う。

（三浦梅園にとっては＝筆者注）窮理学は自然哲学を構築するための補助手段であったのに対して、万里の学問はその著『窮理通』という名前が示すように、自然科学であった。そのことは「蓋し先生（梅園のこと＝原注）理を析つに邃しと雖も、推歩の術に於いて或ひは究めざる有り」（『肆業余稿』）という万里のことばにも明らかであろう。帆足図南次氏の用語を使えば、そこには「何故に」から「いかに」への転換がおこったのである。（8）

実際、大著『窮理通』に提示されるのは、「何故に」ではなく、「いかに」という観点からの、果てしない演繹的「窮理」の具体例であった。それは、道徳的根拠から分離された、価値中立的な「知識」がひたすら拡充される世界と言ってもよい。私たちにとって身近な「知」の世界である。それを「近代知」と呼ぶなら、ここには、たしかに「近代」の発生があることになるだろう。しかしここでの関心は、こうした「近代知」の萌芽をその濫觴にさかのぼって探り出すことにはない。ここでの関心は、こうした「合理的な知」の発生が、江戸期儒学史にとっていかなる出来事だったのか、それは、いかなる儒学知の変質であったのかということを明らかにすることにある。

たとえば、

故ニ名コソカハレ、忠信ヲ主トシ、過ヲ改ムルハ、人道ノ至極ニシテ、何ノ国ニモアレ、真ノ道ハ必此ニ止ル也、サテ細節ノ備ラザルヲ、儒教ヲ以テ補フハ、鉄砲ヲ以テ軍陣ニ備ヘ、望遠鏡ヲ以テ天学ヲ助ケ、麻黄大黄ヲ以テ薬用ニ供スルガ如シ、尤儒教ニ非ズトモ、他教ヲ取リテモ、神教ノ不足ハ補ヒ得ベケレド、唐ノ国タルヤ、本邦ト尤近ク、文学其外芸術、多ク唐ヨリ習得シタレバ、手近ノ儒教ヲ取リタル也、（『東潜夫論』）（９）

といった言い方が万里によってなされるのを目の当りにする時、議論の文脈が王室の尊重を説くことにあり、当時こうした「三教一致」論自体はありふれたものであったにせよ、「儒教ニ非ズトモ」かまわないが、「手近ノ儒教」をとりあえず採ったに過ぎないという認識が、正統的儒者の議論の中から生じてきたことの意味を、我々はやはり考えざるを得ないからである。先にも引用した源了圓は、彼の『入学新論』における儒教再評価を論じて、「われわれは万里が西欧世界に接触した儒者であり、彼の儒教思想は世界という立場からの儒教思想の再評価であったことをあらためて考えさせる」（１０）ものであると評価するが、「近代化」の視点からの意味づけはともかく、儒教概念そのものの変質がここには明白に存在していることを、我々は確認するのである。そして、こうした儒教観が儒者の経書解釈の中からいかにして出現し得たのかという問題は、徂徠学以降の儒教の質的転換や、そこに折衷的儒学がどのような思想的史的役割を果たしたのかを問い直すことに、結局つながってくるのである。

ところで一方、万里が「流漫の志、荒肆の行、是に於て作る」（『蘭室集略序』）（１１）と批判したような、当時の儒者に共通する「反徂徠」の発言、それも「徂徠の学風は、女の化粧のようにする事、習いとなりたる故……」（尾藤二洲「書簡」）（１２）とするが如き、きわめて感情的表現ともいえる徂徠学（正確には、徂徠学派末流の人士に対しての）への反感とは、一体何だったのだろうか、そして結局のところ、彼らにおいて「反徂徠」とは何だったのだろうか。

三　「反徂徠」とは何だったか

徂徠学が世に流行したさまを語る際に、常に引用されるのは、那波魯堂の『学問源流』の以下の一節である。

徂徠学、享保ノ初年ニハ、江戸ニ専ラ行ハレ、其余ハ江戸ニテ其学ヲ習ヒ、其国ニ帰リテ、其説ヲ唱フル人稀ナリ、其中ニモ関東ハ多シト謂フヘシ、京都ニハ東涯ノ学盛ニシテ、徂徠ノ学ハ新奇ノ説ナリト云人ハアレトモ、学ブ人ハ甚少ナシ、其後漸漸ニ徂徠ノ説ニ従フ人多クナリ遂ニ関西九州四国ノ辺マテ盛ンニシテ東涯ノ学ヲスル人ハ次第ニ衰フ、……徂徠ノ説享保ノ中年以後ハ、信ニ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、十二三年ノ間ヲ甚シトス、世ノ人其説ヲ喜ンテ習フコト信ニ狂スルカ如シト謂ヘシ、（１３）

「一世ニ風靡ス」あるいは「世ノ人其説ヲ喜ンテ習フコト信ニ狂スルカ如シ」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のだが、それはいったいどういう社会現象だったのだろうか。そこには、「尽く進脩の実を廃し、人に溺れ易くして悔い難からしむ。ここに於いてか軽佻浮薄の徒、奔走喘汗、轍を改めてこれに帰し」（中井竹山『非徴』「総非」）（１４）といった、後に「反徂徠」からなされた決まり文句からだけでは、捉えきれない理由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。

徂徠学の経世済民への強い志向、そして、正統的経書の枠外に出る、老荘思想や歴史学への視野の拡大が、当時の知識層に好んで受け入れられたことはいうまでもないが、他方、「狂スルカ如キ」広範な受容のあり方について、日野龍夫は、「徂徠学を時人にあれほど歓迎せしめたもの」を「道学主義への反撥、気質不変化の説」と断定し、「そこには確かに人間の解放・個性尊重へ向かう歴史の流れを、先取りして人々に明快に提示する面があった」としている（１５）。そして氏は、当時、浅草奥山で軍書講釈をして二世市川団十郎と並ぶ人気者であった、深井志道軒という講釈師の講釈の中味に反映した徂徠の「気質不変化」説を例に挙げて、「知識人ばかりでなく、このようなレベルでまで歓迎される面が、徂徠学にはあった」ことを記している。徂徠の、いわゆる「気質不変化」説とは、世界を、生々流行して已まない「活物」としての側面から視るところに生じる人間観、すなわち、「米はあくまでも米、豆はあくまで

も豆にしかならぬ、しかしそのそれぞれの気質の成就において、その社会的意味が認定される」とするところのものであったが、その「気質不変化」説が、大衆レベルで身近な話題として、それが徂徠学全体の体系内に占める位置とは多分関わりなく受容され、いわゆる徂徠人気を醸成していたのである。

事実、当時の徂徠周辺のエピソードを収録した『文会雑記』や『蘐園雑話』を通じて、常に印象的に語られるのは、「才ヲ愛スルコト甚シキ」徂徠や（『雑記』）（１６）や「才を愛して無行の人を捨てざる」徂徠の姿（『雑話』）（１７）であり、そうした徂徠の人間観のエピソードと共に思想内容が語られるのである。こうした大衆レベルでの徂徠学ブームを端的に示すものに、徂徠学のパロディーがある。徂徠の経学上の主著『論語徵』をもじった『論語町』、『訳文筌蹄』をもじった『雑文穿袋』、あるいは徂徠が重んじ流通した郭象注の『荘子』、『郭注荘子』をもじった『郭中掃除』などといった洒落本のたぐいの存在が、やはり氏によって指摘されている。（１８）もちろんこれらは、あくまでも徂徠人気を茶化すものでしかないのだが、ただ、こうした現象の存在自体が、「徂徠」が出版文化流通のなかで一般的話題としてあったことを意味するし、そもそもそうしたパロディーが成立するためには、それらの元本が少なくともどのような（学界に挑戦的で、かつ難解な）本であるかをすでに知る「知的大衆」の存在が、前提として想定されるのである。氏の言葉を借りるならば、まさに「学問が流行した」（１９）のであり、徂徠や服部南郭など、当時一級の儒者たちが、その人気が『評判記』に記されランクづけられるという事態が生じていたのである。

統計によれば、江戸期の出版件数は元禄期にかけて増え続け、享保期に一時減少するが、すぐ増加に転じ、一八〇〇年ごろ一つのピークに達したことが知られている。また、書目の出版点数が寛文から元禄、元禄から享保へと、それぞれ倍々に増えていったことや、出版書目の内容の幅を示す「部門類」の項目も格段の増加を示すことが確かめられている。徂徠学の世間的な流行も、そして、のちの「反徂徠」の高まりも、こうした出版文化の展開や知的大衆の拡大と連動したものであったことは明らかである。原念斎『先哲叢談』にも、書商須原屋の家号「嵩山房」命名が、商人に依頼された徂徠自身に由るものであることを明記するように、「蘐園学派の興隆に代表される江戸学界の発展、詩酒風流の伸展が江戸書商の急速な台頭の背景」（今田洋三）（２０）としてあったのであり、出版の中心が京都から江戸へと移り、出版文化が一大転換を遂げ急伸する転換点に、徂徠学の流行は位置していたのである。貝原益軒の種々の

教訓書が、出版業者との連携によって多くの読者を獲得していったのと同様、徂徠や太宰春台の著作も、須原屋を中心とした江戸書商の手によって続々と世に出されていったのであった。護園派をその起源とする『唐詩選』の大流行や、詩文を中心的活動とする「（高踏的）文人社会」の成立は、こうした出版文化の進展と共に考えなければならないし、徂徠没後、全国的に広まる「反徂徠」の動きもまた、「書物」としての徂徠の流通や知的社会の拡大を背景にして考えなければならないことである。今日、我々が徂徠のテキストを前に、その革新性を理解・解釈する側面とは別に、出版文化の隆盛のなかで知的大衆を巻き込んで発生した社会現象として、当時徂徠がどう読まれたかという視点から、徂徠学ブームと「反徂徠」を把握することも必要なのだ。

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する。そして、それとほぼ同時に、懐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なったのである。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ているのであるが、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もある。中野三敏は、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、大きな影響を与えたことを指摘している。

……とくに詩文派の流れが、宝暦前ごろには江戸よりはむしろ京坂において熱狂的に迎えられられるようになるのは、一見文運東漸とは逆行するものの如くにも見えようが、恐らくは関西文運の最後の燃焼ともいうべきで、事実このころ、関東の文壇から関西に移住して楽地を見つけた人々が結構多かった。……

しかしまた反徂徠の旗幟を最初に鮮明にしたのもまた京坂の学芸界であった。とくに京都における芥川丹邱（丘）、服部蘇門、龍草廬などといった人々は、その青年期の一時期を護園徂徠学一色に熱中するという体験を共有した京儒であるが、宝暦末年ごろからはいっせいに経学面での徂徠学批判に転じる。しかもいったんは没頭しただけに、その批判の舌鋒もまことに鋭い。続いて詩文の面でも京の賜杖堂や大坂の混沌社のなかからは明らかに護園批判の詩風が意識されていく。ここには純粋に学芸上の批判の契機

もさることながら、やはり徂徠学を関東の学と受け取って、それに対する京儒の面目をかけた争いという次元も確かに存在したのではなかったか。（２１）

氏はさらに、「寛政異学の禁」自体が同様の、「反関東」意識の性格を持っていたことを、以下のように説明する。

関東徂徠学に対する関西儒家の巻きかえしはなお続いて、その具体的なあらわれが寛政改革における異学の禁となったことは、当時の林家の徂徠学への傾斜ぶりと、対する改革派の柴野栗山（阿波）、尾藤二洲（伊予）、古賀精里（肥前）、その黒幕と見なされた、頼春水（安芸）、那波魯堂（京）、西依正斎（京）、さらには中井竹山・履軒兄弟（大坂）と並べたときに明らかである。改革は要するに関西儒家の結束による、林家と徂徠学という関東儒家との主導権争いと見る見方も十分に成り立ちうることは歴然としていよう。（２２）

そして、こうした意識の背景には、出版文化の中心が西から東に転じ、変革を遂げる時節に当たっていたことがある点も、氏は指摘している。これらの解釈はやや即物的に過ぎると批評されるかもしれないが、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、引き続き生起した激烈な「反徂徠」の性格を、一面明らかにするものだろう。そうした側面も考慮に入れないと、京・坂における、あの激烈で過剰な「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「蘐園派」を中心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」、新たな大衆的な知識社会が生成されつつあったと想定することも、可能となるのではないだろうか。

ともあれ、徂徠没後しばらくして京・坂の儒者たちを中心に、「反徂徠」の言説が大量に（逆に徂徠を擁護する言説も）出現することとなったのだが、その際の批判点は大きく分けて二点に絞られる。すなわち、徂徠学における「道徳」不在への非難と、徂徠「古文辞学」批判の二点である。前者の実際は、たとえば以下のような具合だ。

後学の蒙生、その窠臼に堕ち、軽薄風を成し、その弊勝げて言ふべからざる者、予が親しく見る所なり。（中井竹山『非徴』「総非」）（２３）

其学タヽ理民ノ術ノミニテ、自己ノ身心ハ置テ問ハザルナリ。故ニ身ニ非法ノ事ヲ為レドモ恥トセズ。其徒ミナ先王ノ礼、先王ノ義ナドイフコトヲ口実トスレドモ、其志ハ蘇張ニ過ギズ。……カカル輩世ニ多クナリテ、淫縦奇怪ノ行ヲスル者往々ニ蔓レリ。（尾藤二洲『正学指掌』）（２４）

これら批判の言は、もっぱら徂徠学における道徳学の不在を言うものである。中井履軒『辨妄』に徂徠学を「徂徠春台ハ刑名ノ学ナリ」と、法家になぞらえて批判するのも（２５）、同様に、徂徠学を道徳説不在において批判することと一貫する。ただ、予め断っておけば徂徠自身の学説に道徳学が不在であるという批判は正当ではない。「道学者」になるよりは「芸」に秀でて自らの「気質の性」を十全たらしむべきだという主張はなされるが、それはあくまでも、朱子学の道徳説とは異なる次元での人間論に基づくものであった。すなわち、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のである。ただ、徂徠が朱子学「理気」論の外部に出て、朱子学的「道徳」言説を無化してしまう過程で、道徳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（特に文人＝詩文派）の行動が、当時の世間に放埒自恣な姿に映じたのも事実である。京・坂の「反徂徠」の儒者たちにとって、徂徠学は、そういう姿において眼前に現れたということであろう。それはまた、前述したように、徂徠学の一面を肥大させたかたちで、「気質不変化」説の大衆的受容がブームと化したことへの、揺り戻しでもあった。

そして、こうした徂徠学に内在する（と見なされた）道徳的欠陥への指弾と並行して、世を惑わす要素として多くの批判者が論難したのが、詩文における「古文辞」の手法、さらには、『論語徴』などに顕著に見られる、「古言」による注釈のあり方であった。

近世ノ李・王ニ倣ヒタリト云文ハ、李・王ガ物スキニ愜タル様ニモナキ者多シ。多クハ、人ノ集中ヨリ窃ミ出シテ、切リ合セタル語ヲ以テ篇ヲ成スコトナリ。是ハ又、李・王ガ古文辞トイヘル名サヘ辱シムベシト、思ハルルコトナリ。（皆川淇園『淇園文訣』）

（２６）

非に曰く、徂来、王・李の文を以て古学の津梁と為し、嘖嘖として口に容れず。その崇拝も亦至れり。然るに王・李齷齪の豎子、その作為する所、割裂纂組これ巧み、摹擬剽竊これ務め、何ぞ古文かこれ有らん。特に謂ふ所の鶏鳴狗吠の雄のみ。（竹山『非徴』）

（２７）

このように、人格批判、道徳説不在批判と同様、悪罵に近い非難が、徂徠「古文辞」に浴びせられたのだが、ここでも注意しなければならないのは、そうした非難がもっぱら、実は、徂徠は自ら言うほど「古文」を正確には読んでいない、徂徠の言う「古言」は典拠が定かではない、というレベルで行われていることである。そして、反徂徠の儒者たちは、徂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、正否のレベルで批判することによって、より用語論的な経典解釈、考証学的な世界へと入っていくこととなったのである。この点は前に、儒教テクストの和文化、平準化という側面から別に論じたので、ここでは繰り返さない（第三章）。

他方、そうしたテキスト解釈批判をなす際に主要なテーマとなるはずだったのは、徂徠批判の一方の軸である、「道徳」説不在の批判、「宋儒の明徳を以て人心の虚霊不昧と為す」所の再解釈であるはずであった。では、「反徂徠学」の儒者の道徳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（一七三二―一八一七）の『論語』注釈から取り上げ、その「語り口」の分析から、懐徳堂の「知」の質を見定めてみよう。「性―道―教」テーゼをめぐる語りは、朱子学以来、道徳の根拠をいう際の重要なテーマでありつづけ、徂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だったからである。そして、懐徳堂儒者らによる徂徠学批判も、「気質不変化」説に由来する道徳説不在に、その標的があったはずだからである。

四　懐徳堂儒者の人間論

そもそも懐徳堂の儒者たちは、性論や理気論に、多くの場合拘泥しなかった。懐徳堂創立に大きな影響を持った五井持軒が「四書屋加助」と称されたごとく、『大学』『中庸』『論語』『孟子』を平易にかつ身近な道徳として町人に説き聞かすことに、講義等の主眼がおかれるのが一般であって、ことさらに理屈を立てて性・理を論じることを、元来好まなかったのである。そうではあっても、そうした経書注釈の語り口から、その「知」の生地が見えてくることも確かだ。何を言ったかより、何を語らないか、から見えてくることもあるのである。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」章における注釈の中から、懐徳堂儒学の性格を窺い見ることにしたい。

「陽貨」篇、「子曰性相近、習相遠也」章における注釈は、朱子学の性論の特徴を典型的に示すものであると同時に、徂徠がそれに駁するかたちで「性＝気質の性」論を展開した、両者の相違点が見えやすい箇所である。たとえば徂徠『論語徴』は、この箇所にあらわれる「性」について朱子注を批判して、「性」論義の歴史的来歴をたどりつつ、以下のように注する。

蓋し孔子没して老荘興り、専ら自然を倡へて、先王の道を以て偽と為す。故に孟子性善を発して以て之れに抗す。孟子の学は、時ありてか孔氏の旧を失ふ。故に荀子又性悪を発して以て之れに抗す。皆宗門を争ふ者なり。宋儒は之れを知らず。本然・気質を以て之れを断ず。殊に知らず古の性を言ふは、皆性質を謂ふことを。何の本然か之れ有らん。（２８）

ところで徂徠の批判した朱子のする注とは、以下のようなものであった。

此所謂性、兼気質而言者也。気質之性、固有美悪之不同矣。然以其初而言、則皆不甚相遠也。但習於善則善、習於悪則悪、於是始相遠耳。程子曰、此言気質之性、非言性之本也。若言其本、性則是理、理無不善。孟子之言性善是也、何相近之有哉。

朱子学から言えば、万物が素材としての「気」とその筋目としての「理」から同時成立的に成っているのと同様、人もまた、本来的側面（理）を体現する部分「本然の性」を必然的に有して存在すると共に、一方、個体としての人それぞれの異なりを演出する、「気」に由来の「気質の性」を最初から持っていることになる。そうした観点からなされたこの朱子「注」では、「習」によって変化し得るのは「気質の性」の領分である、とされるのである。そしてそうした概念操作を、徂徠は、抽象的言辞の積み重ねによる「心学」だとし、「性」とは「気質の性」以外にはないとしたのであった。それではそうした徂徠説に道徳説不在を見た懐徳堂儒者たちの、『論語』注釈はどうなっているのだろうか。

江戸滞在中に『論語徴』に接し、「反徂徠」の稿『非物篇』を起こした五位蘭洲による、「大氐、徂徠己れの説を主張せんと欲し、先づ漢儒を抑え宋儒を圧せんと欲す。先づ漢儒を揚ぐ、此れ其の術と云う」といった徂徠的論法への批判や（２９）、徂徠注は善悪をことさらに言うまいとするからつじつまがあわなくなると批判し、朱子注を是とした中井竹山『非徴』の同箇所評（３０）に比し、独自の立場から解釈を付するのは、中井履軒『論語逢言』である。

是の章、専ら性を論ずるなり。曾て気質を帯びず。気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、当に語脉を尋ねて読むべし。（３１）

「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喩で、履軒は「性」の決定的な類同性を語る。そして「性」とは元来「気質」には関せず、「気質は性に非ざる」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、卑近な比喩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、前に挙げた豊後の儒者、帆足万里にも共通するものであった。「儒教ニ非ズトモ」可であるにもかかわらず、「儒教」を「正教」として選び取るのは、それが「彝倫の道」に他ならないからだ（『入学新論』）とする万里の儒教観は、「蓋し孔子の人を道く、教ふるに能く人となるを以てするに過ぎず」（同前）、「孔子の教は天道に基きて、人間生つきのままにして」（『三教大意』）といった体のものであったが、その彼のする「人性」論とは、「性とは生れつきなり」（同前）という言葉に尽くされるものであった。（３２）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。たとえば徂徠の以下の様な言及と比べればそのことは明白だろう。

性なる者は、生の質なり。宋儒の所謂気質なる者、是れなり。其の、性に本然有り気質有りと謂ふ者は、蓋し学問のための故に設く。亦た孟子を誤読して、人の性は皆聖人と異ならず、其の異なる所の者は気質のみと謂ひ、遂に気質を変化して以て聖人に至らんと欲す。若し唯本然のみにして気質無からしめば、則ち人人聖人なり。何ぞ学問を用ひん。又若し唯気質のみにして本然の性無からしめば、則ち学ぶと雖も益無し。何ぞ学問を用ひん。是れ宋儒の本然・気質の性を立つる所以の意なり。然れども胚胎の初、気質已に具はれば、則ち是の所謂本然の性なる者は、唯だ之れを天に属すべくして、人に属すべからざるなり。又以て理は局せらるる所有ることなく、気質の局する所と雖も、実は局せられざる所の者の存すること有りとなさば、則ち禽獣と人と何ぞ択ばんや。故に又諸れを正通・偏塞の説に帰す。而して本然の説、終に立たず。妄説と謂ふべきのみ。（『弁名』）（３３）

徂徠が「性とは生の質」とするとき、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さ）」と「気質の性（気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、「気質の性」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」をめぐる議論自体を無化しようと欲したのである。

しかし、万里の定義にはそのような論争的な契機は無い。彼が「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」と人人が「相資りて生をなさしむる」公共的精神において捉えるのである。（３４）履軒のする「性」の解釈も、これにきわめて近いものだ。履軒の「曾て気質を帯びず。気質は性に非ざるなり」とする注は、同箇所注で「古の性を言ふは、皆気質の性を謂ふ」とする、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、あらためて朱子本来の定義に戻ろうとするものではない。「性」をめぐる論争自体を脱し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。履軒は「是の章、専ら気稟を論ずるなり。性を論ずるに非ず。上章の性を論ずる者と、当に相い混ずべからず」と、「性」論への介入、「性」論議への接近を避けた上で、以下のように言う。

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、至って寡きのみ。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。（３５）

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、というまたしても平易・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、我々にとっての視野

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」とは例外的な廃疾者のことでしか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、徂徠などの注釈営為を見慣れたものには、時として拍子抜けの感をさえ抱かせるものである。しかし、道徳説において徂徠批判をし、なおかつ朱子の議論には回帰しない、懐徳堂儒者のする人間論の特徴が、そこには鮮明に出ているだろう。

懐徳堂儒者の経学は常に「行事上」「接物上」において、経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徳的観念の理論構築をなすことは、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、懐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、共有されていったことの思想史的意味を考えることである。「反徂徠」という触媒を介して、一定の知識社会が広汎に形成されたことの思想史的意義である。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護園的「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。混沌詩社の文芸や兼葭堂の学術に明らかなように、これまた相当に趣味的な「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、多くの場合、地方出身の商人ブルジョアジーに支えられた、もう一つの新たな「文人社会」であったと言うことができよう。頼春水はある書簡中に、「古学ト申ものハ皆学問之事ニ而候。程朱之恭サハ心術ニ御座候。」（３６）と、徂徠学を批判的に述べているが、逆説的な意味で、まさに「学問」としての儒学の成立が、「反徂徠」のなかから見通されてくることの意味が、今あらためて考えられなければならないのである。

五　懐徳堂の「知」と「公共性」論

前に私は、懐徳堂儒学など折衷的儒学の意味は、思想の抽象度や、体系化の達成度からではなく、「誰に対し、何が、どのように語られた」のか、あるいはいかなる「知」を自明的なものとして共有することで、そうした「共同の語り」が成立したのかという地点から批評されるべきであることを述べた。我々が思想史を考える際、「思想」を構成する知的制度が、どの時点においても、間言説的に絶えず再編制され続けているものと捉える立場からするならば、折衷的儒学の世界も、儒教思想の一つの実現と捉えることが可能であろう。教義としての儒教から、「教養」としての儒教への転回ということである。そして、懐徳堂に代表される折衷的儒学の中身が、「教養」としての儒教へと変質し、広汎な「学問」する知識社会が形成されたことを見るとき、そこに思想現象としていかなる新しさが見出されるべきなのだろうか。そうした観点から、前節で述べたことを整理するならば、さしあたり以下のことが指摘できる。

まず第一に、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、共有する真の話題が存して初めて、論争する「知識人」（の社会）が発生し得たのではないかということである。議論上の対立軸になるテクストとして（「書物」として全国に流通する）「徂徠学」が浮上したことの意味は、徳川思想史に占める朱子学の位置より、場合によっては大きかったのではないか。第二には、懐徳堂儒学が大坂という特定の「場」に局限された儒学としてではなく、広く拡散し、そこに共同的な「語り」が発生したことである。「知」の共同性とは、まさに文字通り、「均質な知」の拡散において言い得るものだったのである。第三には、新興ブルジョアジーを基盤として、日々の営みに直結して儒教教典の解釈が平易に語られたことである。先述の「性」をめぐる議論などは、その典型であろう。懐徳堂儒学における「知」の「公共性」とは、これら諸点の確認の上に、初めて想定し得るものである。そして、こうした新たな知識社会の性格を明らかにすべく投入されたのが、ハーバーマス「公共圏」論だった。以下、覚書き的に近世後期思想と関連して「公共性」の問題がいかに議論されたかを振り返り、そこから何が問題として出現するか、見通し的に述べておきたい。

「公共圏」論が近年また脚光を浴びてきたのは、「国民国家」制度や、世界システムの急激な変動のなかで、新たな共同体構築の運

動や、新たな結社形態の模索が行われ、あるべき「共同性」とは何かの再確認が行われていることによるが、ハーバーマスに代表される「公共圏」の論点は、七十年代から広く歴史研究、思想史研究に大きな影響を与え続けてきたものであった。ハーバーマスの＜「文芸的公共性」から「政治的公共性」へ＞というテーマは、歴史や思想史を考える者にとってあまりに魅力的な枠組みであり、そこから多くの議論がなされてきたのである。

日本思想史研究においても古くは網野善彦のアジール論から、近年の懐徳堂論まで、ハーバーマス「公共圏」は大きく影響してきた。そのように、「公共圏」をめぐる議論、あるいはハーバーマス「公共圏」論を援用してなされる議論は盛況なのだが、時として我々が混乱させられるのは、そこに一貫して、何らかの近代批判あるいは「未完の近代」の希求が投影されていることは明らかであるものの、肝心の「公共圏」そのものの意味がきわめて曖昧、あるいは多義的であることによる。そこには、論者による相当のズレや異なる志向が見出せるようだ。そもそも、輝かしい「近代」の象徴として「公共性」が語られることもあれば、一方に近代の閉域として「公共性」が批判的意味を込めて語られることもあるのはなぜなのか。

網野善彦の「無縁・楽・公界」論を継承してなされた、社会史家、阿部謹也著『「教養」とは何か』では、ハーバーマスの議論を丁寧に紹介した後に、「公共性」概念を一般化して抽出し、「＜公共性＞をもたない歴史はない」として日本のそれが、伝統的概念の「世間」に当てはめられて説明されている。そして氏は、ハーバーマスのいうドイツ的「公共性」の転換に対し、日本においては＜日本的「公共性」＝「世間」＞が、必ずしも望むべき展開を遂げなかったとし、そうではあっても、日本で「読書する大衆」「批判的に討議を行う公共圏」が生まれ得たかもしれぬ契機としてあったものとして、懐徳堂儒学を例に挙げている。

（懐徳堂では＝筆者注）学問所の代表が町奉行を訪れる時には帯刀が許されていた。町人だけでなく、武士や農民も参加しており、基本的に平等な関係の中で学問が営まれていたのである。運営も当時としては異例なほど合理的であった。学主の息子は後継者になれないという原則があった。商業が蔑視されていた当時の社会の中で市場人としての商人の活動が道徳的に見て正当なものであることが確認されたのである。江戸においても旗本・御家人たちのために昌平黌が作られ、町人たちも『源氏物語』や『記紀』な

どを読んでいた。こうした運動は西欧の読書協会とほぼ同様なものであり、読書公衆が成立していたといえよう。（３７）

いうまでもなく、これらの記述はもっぱらテツオ・ナジタ著『懐徳堂』（３８）を下敷きにしてなされたものである。阿部は続けて、

こうした運動は公共性としての「世間」に少なからぬ影響を与えていたと思われるが、そこから市民的公共性は生まれなかった。これらの読書大衆の成立に次ぐ政治的集団の形成が見られなかったためである。これらの読書人を含む人々は「世間」と相変わらず深い関係を結んでいた。その関係のあり方は今も残るさまざまな諺に見ることができる。（３９）

と述べ、議論は氏の近年の日本社会＝「世間」論へと展開されている。

では、江戸後期儒教の理解に「公共性」概念を持ち込んだテツオ・ナジタの議論とは一体どういうものだったのか。ナジタはその著書（『懐徳堂』）中、理念の発展展開史のなかに懐徳堂を位置づけることを止め、懐徳堂的「知」の諸相を、それを発現させた知的編制の変容を問うことで叙述しようとする。三宅石庵と彼を支えた大坂町人たち、世に言う「五同志」によって享保九年（一七二四）に大坂の町中に創設され、明治初年まで存続した、町人による町人のための学問所「懐徳堂」を解明するに際し、ナジタは、中井竹山、履軒兄弟、富永仲基らの儒学言説に社会学的視角からの照明を当てることで、彼らに共通する知的特質を叙述しようとしたのである。

氏は、町人の学問所であるがゆえに職業上の緊急の用には講義を中座することも許容され、士分も町人も席順に「其の差別これ有るまじく候」とされたことに顕著に示される、懐徳堂の学問所としての様態と、富永仲基「加上説」や山片蟠桃「無鬼論」など江戸期に特出する独特の儒学説との間の一貫性を、江戸期儒教の知的変質という側面から明らかにしようとする。「あらゆる「構築された」知識の構造と同様に、「学問所」としての懐徳堂は、単なる排他的で閉ざされた空間ではなかった。したがって、その懐徳堂の思想史は、地域や階級という境界を横切る、もっと広い一連の思想上の関係をとらえる方法で理解されねばならない」（４０）とする氏は、多くの町人学者たちがそこに関わり、地域的にも広範な広がりをもって成立した「知的ネットワーク」の結点としての懐徳堂思想世界の意

味を、「懐徳堂の中井竹山や山片蟠桃の二人の思想は、後世に直接的影響を与えたということよりも、概念化の構造的基礎作りを行ったことのほうがはるかに重要である。その基礎があったからこそ、断片的であったものが後に集約され、新たに分析的で批判的なものの見方が成立したのである。竹山や蟠桃の著作は孤立した特別な出来事ではなく、認識と政治体制の問題へのより広い知的関与の一環であったことはまぎれもない事実である。この点で、彼らの著作は後の世代が拠り所とした認識論的源泉の一つだった」（４１）と集約し、懐徳堂という歴史的に希有な「開かれた場」における町人儒者の認識論的展開という側面から思想史的意義を読み解こうとしたのである。山片蟠桃について「適切に獲得せられた認識が、今度はどのようにして日常的な生活や公的領域での人間の行為を直接に導きうるのか」（４２）とする氏の問いは、まさしくハーバーマスの問い、「知」の公共性の発生をめぐる歴史的検証への問いに重なるであろう。

そしてこの観点を継承して、懐徳堂の知的世界をより明確に提示したのが、宮川康子著『富永仲基と懐徳堂』（４３）であった。宮川は著書の中で、「公徴」という言葉をてがかりに「仲基らの「公」の概念が公衆の内部から発想される「公」」であること、「ある絶対者と結びついた「公」に対して、万人の心のなかの「あたりまえの理」、すなわち人間理性の復権をもってするのが、反徂徠の言説」（４４）であるとする。そして、その「公」概念、「万人＝公衆」もまた、当然富永仲基が囲繞された現実の身分制社会の限定を受けるものであることを留保しつつ、「彼らはやはり、はじめから読書する教養人としての公衆であった。そしてきわめて抽象的な空間のなかで、学問を媒介として、自律的で平等な個人という自己認識を形成していった」（４５）としている。ハーバーマスがドイツ近代の「読書する公衆」に向けた眼差しがここでは、明らかに著者の懐徳堂儒者への眼差しに重ね合わせられているのである。特に氏の議論で注目すべき点は、懐徳堂の「知」の「公」的性格の中身が、徂徠学以降の「公」概念の変容として規定された点にある。その社会内的様態においてのみならず、徂徠学批判を経て構築された儒学説の内部に、社会内的表出の姿に相応する「公共」的な「知」が発生していたと分析的に批評したのである。（４６）

ところでここで再度考える必要があると思われるのは、懐徳堂儒学における「公共」的性格の所在を確認した上で、そうした「公共性」が今日の近代批判の視野から、どう批評され得るかという問題である。十八世紀後半～十九世紀日本の儒教言説にハーバーマス「公

共圏」論が導入され得るとして（それは可能であるし、そこから新たな視点が出てくると私も考えるが）、その前にいくつか超えておかなければならないハードルがあるのも事実だろう。まずはハーバーマス「公共圏」論をめぐる今日的状況を確認する必要があり、また、これまで相当自由になされた東アジア思想史への、「公共圏」論援用の歴史を批評的に回顧する必要があろう。その上で、江戸後期儒学思想における「公共性」とは何なのか、またそれが、後の明治期「公論」的世界とはどう連続、あるいは断絶するのか、といった問題が整理される必要があるだろう。これまで述べてきたような、そして諸研究が明らかにしたような懐徳堂的「知」が、「近代知」に接続し、我々の内に体内化されたものであることを、自らの問題として認めるが故に、なおさらのこと、そこにおける「公共性」が何に向けて「開かれた」公共性であり、何に向けて「閉じられた」ものであったかが明らかにされる必要があるのである。「公共性」論の近世思想史への適用可能性に関する方法論的吟味はもちろん、「公共性」論でいわれる「公共」と、近世儒教の「公」概念の展開との弁別・相関が明確にされる必要があるのだ。「近代」を対象的に捉え直すことから出発する限り、「公」「公共性」の議論もまた、儒教内部からの概念としての「公」や、「公共ノ天理」（横井小楠）、また明治期以降の「公論」等々と、表現、内実とも相関した諸概念の重なり合い中で、その用語論的差異を精密にした議論がなされる余地があるのである。今十分に議論を展開する準備は私にもないが、課題の方向を示すことで、次章への架橋としたい。（４７）

今日、ハーバーマスの議論に端を発する「公共性」論が混乱しているとすれば、それはハーバーマス「公共圏」論が、西欧の特定の歴史的経験をどう把握するかという側面と、それを超えて近代の発生を説明する一般的概念としての側面とを、最初から共に存していたことによる。ハーバーマス「公共圏」は、西欧近代に特徴付けられた歴史性を強く有すると同時に、すぐれて一般的理念としても語られていたのである。混乱はまた、個々の論者により、「公共性」概念に相拮抗する意味が込められ使用されてきたことにも因る。齋藤純一の整理によれば、一般に「公共性」概念には、①国家に関係する公的な（Official）なもの、②特定の誰かにではなく、すべての人びとに関係する共通のもの（Common）という意味、③誰に対しても開かれている（open）という意味、の三者が元来含意されており、それらは互いに「抗争」する関係にあるとされる。（４８）それゆえ、「公共性」の議論は、論者がどの位置から論じるかによって、全く異なる議論が再生され続けてきたとも言えるのである。日本思想史研究に投入された「公共圏」論も同様に、論者個々の「近

代」観に基盤しつつ、「公共性」の相拮抗する三通りの意味が投影されてきたことが言えるだろう。日本思想史研究における「公共性」論が時として混乱するのはこの故である。そして問題をさらに複雑にするのは、近代西欧の思想を受容し、新たな社会像を模索する過程において、それぞれ、従来の儒教に伝統的な「公」概念、和文脈での＜おおやけ・公＞、あるいは近代の「公議」・「公論」など、分析概念としの「公共圏」に類似、重複する用語を相重ねるようにして、問題が語られてきたことである。

「＜公＞というカテゴリーをめぐる言説の競争こそが主題」とする観点から著された、刺激的な研究、東島誠『公共圏の歴史的創造ー江湖の思想へ』（４９）は、この問題に一つのヒントを与えてくれる。著者の主題は、ハーバーマス「公共圏」とはそもそも「不在の概念」であったことに再考を促し、「西欧においてすでにそうであったように、《公共圏》というものは歴史上コンスタントに実在するものではない。それは創造しようと努めなければ存立しえない、＜可能なるもの＞でしかなかった。この創造のポテンシャルを摘出すること、そしてそのことを通じて現代における社会関係の＜可能なる変化の兆し＞を模索し、その理論構築に寄与すること」（５０）にあるが、この観点からなされた同書は、近世思想史研究における「公共圏」投入の問題点も明快に摘出する。氏によれば、日本における「公共性」の議論が混乱する（「ズレ」が生じる）わけは、共に「公共性」に含意される、＜万人に開かれた領域＞と＜万人に共通な領域＞の両者が短絡されて議論されてきたことによる。

アーレントにあって《公共領域》は、近代とともに失われたとされ、ハーバーマスにあって《公共領域》は、十八世紀に浮上しながら早くも変質していったとされるように、その＜近代＞理解に関してはっきりと袂を分かっているにも拘わらず、両者の public／Öffentlich になお通底しているのは、西欧世界の達成（もしくは不在郷）としての＜万人に開かれた領域＞である。そしてこの＜万人に開かれた領域＞と＜万人に共通な領域＞の区別こそは、日本史研究者をしてもっとも混乱せしめたものであった、と言ってよい。日本史家の陥穽はまさに、common なものをただちにイコール public だと短絡してきたところにあるのである。（５１）

とする氏は、問題は今日の研究者の側にばかりではなく、近代日本の「公共」をめぐる言説一般に由来するものであることも指摘して

いる。

しかし一方、この「混乱」こそは、「はじめに」でも述べたように、それ自体またとない研究材料なのである。欧文テクストの Öffentlich や public と、漢籍テクスト起源の「公共」が綯い交ぜになった特殊日本的な「公共性」概念の輻輳関係を読み解くことは、西欧とアジアの間に曖昧な位相を取る、日本社会の特質を問う試みに他ならない。（５２）

氏は、近世日本儒学の「公共」概念について、横井小楠を例に取り、それは「天地の間、天子と天下、聖賢と天下という、上下の軸を前提としつつ、これらを水平の次元へと向き合わしめる力学を表現する、文字どおり動詞的に機能する概念」であったとしている。（５３）そしてこの＜動詞的に機能する「公共」概念＞が、明治に入ってどのように＜転形＞していくのかを、『明六雑誌』の諸議論に、また、「可能性」としての「公共性」を「明治における江湖の浮上」に見出していこうとするのである。

この東島『公共圏の歴史的創造』における諸課題は、そのまま、懐徳堂的な「知」の共同性をどう批評していくかという問題につながるものとして、私には認識される。ハーバーマス的「公共圏」をすでに江戸後期に成立していたと実体化することで、結果として、従来の「近代化論」に寄り添ってしまうのではなく（それは論者の本意ではないだろう）、懐徳堂的「公共性」を成立させる言説空間の歴史性や、それが近代「国民国家」の閉域としての「公共性」にどこで接近するものであったかが、その本質的部分として、近代批判の視点から論じられる必要があろう。東島『公共圏の歴史的創造』が、明治期の「儒学的な＜上下公共＞の構造は、そこから天皇が上方排除され、外化することによって、新たな「公共」へと再編成されていく」問題を指摘した（５４）のと同様の問題が、近世後期儒学思想に胚胎した「公共性」が、後に「国民」化へ向けて再編される「公共性」に、どこで屈折し、どこで通底していったのかが、問われねばならないのだ。そしてそれは、江戸後期儒教において「共同性」がいかに語られたか、そしてそれがいかにして近代「国民国家」の国民的「共同性」の議論へとなだれ込んでいったかという議論として成立する。次章では、ここまで述べてきたような、均質化され大衆化した儒学知の上に、何が新たな主題として発生したか、その「共同性」をめぐる言説の交差点上に、何が共通の問題枠

組みとして発生したかを明らかにすることで、「国民国家」の発生場面を摘出することとしたい。それは儒教言説を母胎としての「国民」形象化の問題である。

六　「国体」論と「国民」像

ベネディクト・アンダーソンは、いまやナショナリズム研究の古典ともなった『想像の共同体』において、「ナショナリズムがそこからーそしてまたそれにあらがいながらー存在するにいたったナショナリズムに先行する大規模な文化システムと比較して理解されなければならない」と述べ、西洋におけるそれを宗教共同体と王国とに求めた。その上で彼は、ナショナリズム成立の前提条件を、以下のように整理している。

ナショナリズムの具体的起源について論じるまえに、これまで提示してきた主要な命題をもう一度要約しておこう。わたしが基本的に主張していることは、国民を想像するという可能性それ自体が、古来の三つの基本的文化概念が公理として人々の精神を支配することができなくなったそのとき、その場所で、はじめて歴史的に成立したということである。その第一は、特定の手写本（聖典）語だけが、まさに真理の不可分の一部であるということによって、存在論的真理に近づく特権的手段を提供するという観念である。キリスト教世界、イスラム共同体、その他の偉大な大陸横断的な信徒団体を生み出したのは、まさにこの観念であった。その第二は、社会が、高くそびえ立つ中央ー他の人間から隔絶した存在として、なんらかの宇宙論的（神的）摂理によって支配する王ーの下で、そのまわりに、自然に組織されているという信仰である。そこでは、支配者が、聖典と同様、実在への入口「「君臣帰一」を想起せよ」であり、またそこに内在するものであったが故に、人々の忠誠は、必然的に階層的で求心的なものであった。そしてその第三は、宇宙論と歴史は区別不可能であり、世界と人の起源は本質的に同一であるとの時間観念である。これらの観念が一緒になって、人間の生を物の本性そのもののなかに植えつけ、存在の日常的宿命性（とりわけ、死、喪失、隷従）に一定の意

味を付与し、さらには、さまざまな仕方でそこからの救済を提供したのである。（５５）

ここでアンダーソンは、ナショナリズムが「それにあらがいながら存在するにいたる」ような「先行する大規模な文化システム」、そして、「国民国家」成立の前段階として破壊されねばならなかった文化価値構造を話題にしているのだが、この問題設定は十九世紀日本にいかに適用され得るであろうか。アンダーソン著述中の近世日本への言及が不正確なものであり、また、近世日本においてはすでに権威の世俗化が相当に進行していたこと、支配者と人との結合形態も、彼の言う「君臣帰一」的状況でなかったことは事実である。しかしながら、このアンダーソンのいくつかの定義は、大きな問題設定として日本においても有効であると、私は考える。華夷秩序思想から近代国家的対外観への転回において、新たな近代的共同性への転回において、これら諸課題は、「国民国家」化に直面し、当然乗り越えなければならなかった課題であったことは間違いない。特に、新たな帰属意識としての「国民」像が、どのようなプロセスを経て我々に体内化されたかは、依然重要な論点であり続けている。家・藩・講等々の身分的、血縁的、宗教的小集団に帰属する「わたし」の自覚と、共有する「国家」という、新たな全体像の一員としての自覚との間には計り知れない段差が本来あり、そこがどう超えられたのか（「自然に」連続するものの如く意識化されたのか）ということは、儒教の変質とも関わって、依然重要な問題である。橋川文三は、「士人はじめて相見ればまずその藩名を問い、しかる後に語る。あたかも外国人に逢いたるに似たり。故に幕士にして皇室あるを知らず、藩士にして幕府あるを知らざりしもの少からずとせざるなり」（渡辺脩次郎「民情如何」）という記述を引いて「藩国を超えた「日本国」の意識が突如として彼らの脳裏に浮び上がったとすれば、それはたしかに驚異的な事件に他ならなかった」とするが（５６）、そうした飛躍を可能にするにあたっては、アンダーソンの言うような「出版資本主義」や「言語」の問題と共に、知的変質の問題が明らかにされなければならないのである。すなわち、当時の公的言語である儒教の諸言説の重なり合いの中から、共有する範疇として「国家」や「国民」が、共約的な表象として自明のものの如くに立ち現れてくる過程そのものを、あらわにする必要があるのである。

ここでまず想起されるのは、儒教内部から出てきた用語としての「国体」という概念である。しかし言うまでもないが、ここでは、

この本来不明瞭な用語に何らかの明快な定義や解釈を与えようというのではない。また、その語義を過去に遡って詮索しようというのでもない。それはまさに、影を以て影を捉えるような、とりとめのない作業に終わってしまうだろう。考えたいと思うのは、「国体」という用語が、どういう他の諸概念と共に使用されつつ、その意味の外郭が形成されていったのかということ、そして知識層が個々個別の文脈上に使用する過程で、共有する範疇としてその内容が浮かび上がってきたそのプロセス自体に照明を当てることである。そこにこそ、日本における「国民国家」生成の、本質的部分があると考えるからである。

言うまでもなく「国体」とは日本近代の過程で思想的・政治的に融通無碍に使用され、特に昭和十年代「国体明徴」期には「万世一系の天皇皇祖の神勅」の下「万古不易の国体」（『国体の本義』）と称されるような強大な圧力をもたらした、デーモンのごとき抽象物であるが、江戸期末の儒者たちにとっては、意味内容の一定しない、だからこそエートス的な言挙げにおいて便利な用語であった。それが多用され、他の概念と併用される内に、何らかの実体を元来有するものの如くに浮上してきた、そのあり方は、まさに「創られた」ものとして「国家」や「国民」が立ち現われる、その姿を如実に示すものである。もちろん「創られた」ものであるということをことさらに言うこと自体は、さほど意味のあることではない。その最初期において「どう」創られたか、そこにいかなる言説が動員され、実体化していったか、そのプロセスの開明にこそ意義があるのである。ここでは、「国体」概念発生場面における曖昧さを示すものとして、橋川も着目した、吉田松陰『講孟余話』の一部を、『余話』本文、「山県太華評」、松陰「反評」を併せて抜粋引用しておく。（57）

『余話』本文・［盡心下、第三六章］

道は天下公共の道にして所謂同なり。国体は一国の体にして所謂独なり。君臣父子夫婦長幼朋友、五者天下の同なり。皇朝君臣の義万国に卓越するが如きは、一国の独なり。匈奴の壮者は肥美を食ひ、老者は其の余を飲食し、壮健を貴び、老弱を賤しめ、父死すれば其の後母を妻とし、兄弟死すれば皆其妻を取り是れを妻とする如きは、亦其の一国の独なり。名を諱みて羊棗を食はざるの義を以て是れを推すに、国体の最も重きこと知るべし。然れども道は総名なり。故に大小精粗皆是れを道と云ふ。然れば国体も

亦道なり。……

「山県太華評」

国体と云ふこと、宋時の書などに往々之れあり。我が邦の書には未だ見当らず。水府に於て始めて云ひ出せしことか。彼の新論に国体のことをいはんとて、我が邦は「太陽の出づる国」と云ひ、「元気の源づく所」と云ひ、形体に於て諸洲の首といふが如きは、個より迂謬の言にて、…（中略）…必ずしも古人のいはざる新奇のことをいはずとも、唯だ理を明らかにし天下に通ずるの公論ありたきことなり。……

「松陰反評」

余も深く考えず。然れども其の実に当り、事に益せば、何ぞ其の言の古ならざるを嫌はん。…（中略）…然れども、尚忠、尚賢、尚質の尚の字、誠に国体の義に叶へり。言ひ様何如ともすべし。拘ることなかれ。……

「太華評」

……余竊かに思ふに、当世に皇朝学・国体学などと称し、水府より出でたる一流の学は独り外国を排斥するのみに非ず、陰かに皇朝を再興するの意之れあることと見えたり。……

問答中、元明倫館学頭、山県太華の厳しい、しかし朱子学者としてごく当然な批評の言にも明らかなように、「水戸学（水府）あたりが言い出した」とされる「国体」とは元来、典拠の不明な状況的造語でしかなかった。しかし松陰は、太華の批判する内容の曖昧さ、非限定性をまさに逆用するようにして、批判に応じて随意に言い換えながら、「日本」という国の全体像、独自性を語らせようと努めるのである（「国体の重きこと知るべし」「言い様何如ともすべし」）。行文中引用される徂徠的な「道は総名」といった命題も、強引に「国体」が（もまた）「道」である根拠とされるのである。こうして、総じて不整合な論理のみが目立つ対話の記録ではあるが、逆に、こうしたいかにも状況主義的な流れの中からこそ、意味内容の不明さを糊塗しつつ観念連合のなかに「国体」像が浮上してきたのである。そして、こうした、儒教用語による全体像としての「日本」を語る言葉の模索が伴っていたのは、人の集合をどう捉えるか、

西洋に抗する「われわれ性」を新しくいかに語り出すかという共通の切迫した思いであった。西洋文明の本質をキリスト教の一点に集約して、それに対抗し得る「われわれ性」を求めようとする議論は、この時期多く見られるものであったが、その求心的に求められる「われわれ性」を語ることばとして、同時に浮上してきたのは、やはり儒教的用語である「民心一致」「民志一」といったことばであった。そして、これらの用語が重なり合い用いられる過程で、「国家」「国民」といった新概念に相当する中味が把握されるようになるのである。「民心一致」や「名志一」は、後期水戸学などで多用されるのだが（「故に民はただ天祖を敬し、天胤を奉ずるを知るのみにて、郷ふところ一定して、異物を見ず。ここを以て民志一にして、天人合す。」『新論』）（５８）、こうした意識は当時、広汎に顕在化していたのである。

尊藩建学之御事被仰下御事情い才承り、御尤に奉存候。如命今日に当りて尤以第一義と奉存候は此道之講明に有之、所願は上下人心此道を信じ、…（中略）…然処我皇国是迄大道之教払地無之、一国三教之形御座候へ共、聖人之道は例の学者之弄びものと相成、□□は全く荒唐無経、些之条理無之、仏は愚夫愚婦を欺のみにして、其実は貴賤上下に通じ信心之大道聊以無之、一国を挙全無宗旨之国体にて候へば、何を以て人心を一致せしめ治教を施し可申哉。……（「村田氏寿宛」書簡、安政三年）（５９）

引用は横井小楠のものであるが、書簡中、西洋＝キリスト教に対し、「一国を挙げて全く無宗旨の国体」たる我が国において、いかにして「人心を一致せしめ」るかが、最大の関心事となっている。まさに新たな内的要請として、新たな共同性を語ることば、教学が切に求められているのである。同じく村田氏寿宛で現存する橋本左内の書簡（翌安政四年）には「日本国中を一家」と見なす発言もあり（６０）、また同時期、佐久間象山の「独り徳川家の御栄辱にのみ係り候事に御座なく候へば、……生を此国に受け候ものは、」（６１）といった発言にも見られるように、この時期、同様の意識が相当広汎に流通し、交換されていたのである。もちろん、この「無宗旨之国体」に何を充当させるかについては、後期水戸学と横井小楠とでは、大きく分岐していくのだが、ここでは、日本という全体の外郭として言い出された「国体」と、「人心一致、民志一」的「国民」像の両者があいまって形象化されようとするなかで、儒教的ナショ

ナリズムが形成されていったのだということ、そしてそうした儒者たちの共有する問題意識が、儒教概念の変質を急速にもたらしつつあったのだ、ということを確認しておきたい。そして我々にとってより大きな関心は、この「国体」と「国民」という、両者ともに未熟であまりに空想的な概念の間を埋めるべく働いたのが、江戸後期儒教思想に胚胎した、どのような共同体感覚であったのかということである。この問題を逆から照射する糸口となるのが、明治期福沢諭吉の「国民」論である。

七　福沢諭吉の「国民」像

第一国体とは何物を指すや。世間の議論は姑く擱き、先づ余輩の知る所を以て之を説かん。体は合体の義なり、又体裁の義なり。物を集めて之を全ふし他の物と区別す可き形を云ふなり。故に国体とは、一種族の人民相集て憂楽を共にし、他国人に対して自他の別を作り、自ら互に視ること他国人を視るより厚くし、自ら互に力を尽すこと他国人の為にするよりも勉め、一政府の下に居て自ら支配し他の政府の制御を受るを好まず、禍福共に自ら担当して独立する者を云ふなり。西洋の語に「ナショナリチ」と名るもの是なり。凡そ世界中に国を立るものあれば亦各其国体あり。…（中略）…此国体の情の起る由縁を尋るに、…（中略）…最も有力なる源因と名く可きものは、

一種の人民、共に世態の沿革を経て懐古の情を同ふする者、即是なり。…（中略）…国体は其国に於て必ずしも終始一様なる可からず。頗る変化あるものなり。…（中略）…結局国体の存亡は其国人の政権を失ふと失はざるとに在るものなり。（６２）

福沢において「国体」という用語は、右の引用文にも明らかなように、後期水戸学の場合とは違って、西洋近代の「国民国家」の外郭（「ナショナリチ」）に相当するものとして使用されており、その要素として「世態の沿革」や「懐古の情」を共有するところに発するもの、また諸国家において「終始一様なる可から」ざるものとして把握されている。今日使用するネーション・ステートとほぼ同義であると考えてよい。そしてそれは彼によれば、「政権」の所在に究極するものであった。彼は同書中、後期水戸学風の「国体」論

を「皇学者流の国体論」と呼んで批判しており、より意識的に、中性的用語、新概念として「国体」を使用しようとしていることは明らかだ。もちろん、明治天皇制国家に生きる人間として「其皇統の連綿たるは国体を失はざりし徴候とも云ふ可きものなり」（６３）と、天皇制と「国体」との合致を言うことを忘れないのだが、併せて常に「国体と政統と血統とは一々別のもの」（６４）とも明言し、つとめて神学的色彩、神秘主義的日本主義から離れたところに、ネーション・ステートの確立を語ろうとしているのである。こうした明治初における「国体」概念の模索は、決して福沢だけのものではない。『文明論之概略』出版とまさしく同年（明治八年）に刊された加藤弘之『国体新論』においても、「余ハ従来称スル国体ヲ以テ、決シテ公明正大ノ者ト為サヾルノミナラズ、却テ甚ダ野卑陋劣ノ者トナスガ故ニ、今欧洲ノ開明論ニ由テ、以下数章ニ国家君民ノ真理ヲ概論シ、以テ公明正大ナル国体ヲ示サント欲ス」（６５）として、西洋近代国家風の「国家君民」像が思い描かれる中で、従来とは全く異質なものとして「国体」が新たに説き出されようとしているからである。加藤のこの発言の趣旨は、保守派の猛烈な反発を惹起し、後に加藤は同書の絶版を余儀なくされるのだが、少なくとも加藤の当初の意図としては、新しい全体像として「国民国家」が構想され、それに該当すべき概念として「国体」が再定義されようとしていたことは明らかである。ただ、それを語り出す際に、「国民」は「君民」と言い換えてのみ了解し得るものであった点、また加藤においても、人人の共同性の保証は「相生養スベキ天性」といった儒教的思考そのものであった点など、これから検討する福沢の場合と同じく、明治期啓蒙思想家に共通する難題を内包していたのである。

福沢に話を戻せば、この新概念「国体」＝「国家」の統合性を内から保証し、それを有意味化させるものとして考えられたのは「一国人民の気風」というものであった。

> 蓋し其精神とは何ぞや。人民の気風即是なり。…（中略）…洽ねく一国人民の間に浸潤して広く全国の事跡に顕はるゝと雖ども、目以て其形を見る可きものに非ざれば、其存する所を知ること甚だ難し。…（中略）…今仮に名を下だして、これを一国人民の気風と云ふと雖ども、時に就て云ふときはこれを時勢と名け、人に就ては人心と名け、国に就ては国俗又は国論と名く。所謂文明の精神とは即ち此物なり。…（中略）…故に文明の精神とはこれを一国人民の気風と云ふも可なり。（６６）

あまりに有名な「日本には政府ありて国民なし」（巻の五、第九章）という発言も、右同様、一国の「気風」についての発言と並んで出てくる述懐なのである。この福沢の言う「気風」の内実については、進化し続けるはずの文明にふさわしい人民の要素として、「智」「徳」がさかんに言われるのだが、そうした独立の精神もまた「全体として」見出されるべきものであることを、彼は言う。注目すべきなのは、「国体」と「気風」という共に儒教的漢語が、自然に「国家」及び「国民」に置換されようとしていること、そしてその「国民」が、「全体としての気風」において確認されるべきものとされたこと、の二点である。

文明は一人の身に就て論ず可らず、全国の有様に就て見る可きものなり。…（中略）…一人の知愚に由るに非ず。全国に行はるゝ気風に制せらるればなり。故に文明の在る所を求めんとするには、先づ其国を制する気風の在る所を察せざる可からず。且其気風は即ち一国の人民に有する智徳の現像にして、…（中略）…

右の如くこの気風なるものは一人の気風に非ずして全国の気風なれば、今一場の事に就てこれを察せんとするも、目見る可らず耳聞く可らず、……（６７）

この「気風」という把握の仕方に関しては、Ｈ・Ｔ・バックル『イギリス文明史』がその下敷きになったとする指摘がすでになされているが（６８）、同時にここには、日本におけるナショナリズムの儒教的現出の特徴も見いだせるように思われる。引用に示される福沢の「全国の気風」として「国民」像を形象し、了解する仕方、それは単に「大量観察と、その結果として導き出される法則性の発見という、いわば社会科学的な方法」（６９）という、福沢の科学性としてのみではなく、そのような形象化において初めて「国民」が想定し得たという側面において重要であろう。（７０）それは単に用語が儒教的であるということがらだけではない。「国民国家」像を福沢において結実させる共同体感覚そのものの問題であり、そこには、徂徠学以降の江戸期儒教の共同体感覚が当然潜在していたはずだと思われるのである。同時期、西周が福沢の「気風」という用語に関して、「一ツモ事実ニ本キタル者ニ非ス」「致知学ニ於テ

詭論ニハ属ス可カラス乎」と酷評していたことは前に触れたが（第二章）、ここには、確かに福沢独特の共同性把握が存在していたのである。

『文明論之概略』を通じて福沢は、儒教的人倫や封建道徳を、口をきわめて旧体制として批判している。それは彼自身「門閥制度は親のかたき」とまで述べた封建的身分秩序に対する徹底的非難、そしてそこから人を自立的人間へ解き放とうとする啓蒙家福沢の初志であった。儒教と福沢との関連を語るとき、そのことは外せない。彼は時として、不当に貶めるような言辞を以てしてまで儒教を論難している。

> 然るに論語に曰く、後生畏る可し、焉ぞ来者の今に如かざるを知らんと。孟子に曰く、舜何人ぞ、予何人ぞ、為ることある者は亦是の如し。又曰く、文王は我師なり、周公豈我を欺かんやと。此数言以て漢学の精神を窺ひ見る可し。後生畏る可し云々とは、後進の者が勉強せば或は今人の如く為ることもあらん。油断はならぬと云ふ意味なり。されば後人の勉強して達す可き頂上は辛ふじて今人の地位に在るのみ。加之其今人も既に古人に及ばざる季世の人なれば、仮令ひ之に及ぶことあるも余り頼母しき事柄に非ず。（71）

福沢はここで、『論語』中の「子曰、後生可畏、焉知来者之不如今也」に、他に例を見ないような利己主義的曲解をしてまで、儒教教学の閉鎖性、停滞を難じようとしている。「文明の進歩、学問の上達」の真理を説く彼にとって、儒教はそこまで身近で生々しい障壁と意識されていたということである。そうした旧弊から脱する人間像を彼は高らかに説く、「一身独立して一国独立す」（『学問のすすめ』）。彼は「東洋の儒教主義と西洋の文明主義」とを対置し、「東洋になきものは、有形において数理学と、無形において独立心と、この二点」である（『福翁自伝』）と述べ、江戸期儒教を人を抑圧する形式主義において批判し、独立した人間像を提唱したのである。

しかし、言うまでもなく、近代における特権的個人の成立という命題は、「国家」の独立、「国家」に囲い込まれることで意味が見いだせる個人の自立という内実を有している。福沢の言う人の「独立」が、「一国の独立」とどこまでも並行する命題としてあったの

も、幕末から明治にかけての知識人が宿命的に持った自らと国家との一体感のゆえばかりではない。人はまず「国民」たるべきであり、それはいかなることかという問いが、福沢の「一身の独立」には内在していたのである。そしてそうした新たな自己把捉の生地もまた、自らの内に歴史的に蓄積された「教養」を再生しつつイメージとして形成される他ないものなのであった。『文明論之概略』における福沢の「国民」論には、そうした問題が直に出ていると言えるだろう。自立的人間、彼の言う「智」「徳」を備えた「国民」という新造物を、一方「一人の気風に非ずして全国の気風」として、精神性を帯びた全的表象において把握するその立場には、江戸後期以降の儒学の共同体に関する感覚が、一定部分存しているのである。この「福沢の課題が、広義の道徳的次元での精神革命を内包していること」そして「「風俗習慣の力」を重視していること」について丸山真男は、バックルに加えてギゾーの思想の影響を指摘するが、それは、近代知識人にとっての自立的人間＝「国民」という両義的課題を統合的に了解する過程で、儒教的教養がどう作用したか、という点からも興味深い材料を提供している。

ところで江戸期儒教の共同体論に、こうした「風俗」「習慣の力」を持ち込んだのは、やはり荻生徂徠に他ならない。福沢のする人の共同性把握、人の内的本質からのみではなく、精神性を帯びた全体像として外側から把捉しようとする立場、人の異なるレベルの集団への帰属性を、質的転換よりむしろ量的拡大において捉えようとする立場が、江戸期儒教のどの部分に連絡しているかを考えるとき、それがやはり江戸期儒教が徂徠学以降抱え込んだ「難題」であったことに気づかされるのである。

八　徂徠以後の儒教と近代啓蒙思想

前に私はB・アンダーソンの考えるナショナリズム成立の前提条件を引いておいた。そこでは、（1）特定の手写本（聖典）語による「真理」の独占（2）宇宙論的（神的）摂理による王の支配（3）宇宙論と歴史の一致、世界と人の起源の一致観、という三つの「公理」＝「基本的文化概念」が、その自明性を喪失し、絶対的権威が破壊されることが、ナショナリズム形成の前提とされたのであった。アンダーソンが依拠したモデルがそのまま、日本に当てはまるとは考えないし、「公理」と呼ぶべきほどのものが、江戸時代の言説空

間に存在したかどうかも疑わしい。そうした誤差や修正があることを認めた上で、問題を活性化させるためにあえてアンダーソンの課題を、一九世紀日本の言説空間に投入するとしたら、どのようなことが考えられるであろうか。そうした際、近世日本の知的世界において、「宇宙論的摂理、また宇宙論と歴史の、そして世界と人の起源の一致」を説く言説として理念上前提されたのは朱子学の構図であり、近世後期以降、それが否定、あるいは限定的なかたちで再生されてくる中で、どのような人と世界とのつながりが提示されたかが、当然大きな論点となるだろう。

ところで、荻生徂徠ら古学派の儒者たちが朱子学的な「内在する理・徳」を排除することで立論したことは周知のことがらであるが、その際の彼らの「人」把握の基本は（朱子学にいう）「気質の性」としての存在を、人の本来的あり方と認めることであった。そこにおいて「人一般」への視線は薄められ、外的世俗世界との関連で意味づけされる「人」としての認識が、より中心的な課題となったのである。それは概して言えば、個々の「人」を量的に拡大された集合、すなわち「群」や「俗」を構成する素材として把握することであり、そうした傾向のなかで人とその共同性との間の連絡は語られ得たのである（７２）。中でも徂徠の「外からの眼差し」から見出された共同性のありよう、それは外からの「制度」の「立て替え」と、内における「気質の性」的人間の集合が生み出すダイナミズムとの交差する地点に想定されたものであったが、それが、あくまでも幕藩体制内部の治者の観点から為された権力的なものであったことは明らかであるにせよ、非・朱子学的なかたちでの人と共同性との構図がそこにおいて模索されようとしていたことは間違いない。しかし、徂徠より後、その道徳論不在に批判が集中した反徂徠学の隆盛や徂徠学派自体の分裂、消滅のなかで、こうした徂徠の有した共同体論の模索は、中心的議題から外れ、どこか見失われていったのではないか。そして、それにも拘わらず、徂徠が提示した共同体感覚や外部から人人の集合を見出す視座（「俗」としての人間、「風俗」として見出される社会、等々）は、暗黙の前提の如くに、後の議論に潜在し続けたのではないか。そうしたいわば反徂徠学以降に「教養」として蓄積されたであろう、徂徠的課題が、後期水戸学から福沢諭吉までも含めて、新たな概念構築の基盤、いわば「知」の再編の生地として生き続けたと想定することもできるのではないか。

もちろん再言するまでもなく、後期水戸学的な「民志一」の根拠としての、神秘主義的「天人」観や血脈的「気」論、祭祀論などは、

福沢が「皇学者流の国体論」として厳しく批判するところのものである。彼はあくまでも近代的「国民国家」にふさわしい「国民」を見出そうとし、それ故、血脈的「気」論や祭祀共同体ではなく、「智・徳」という「文明」の尺度、道徳的尺度を導入するのである。また福沢が、「日本の現実の中に生きている日本語を用いて、ことば使いの工夫によって、新しい、異質な思想を語ろうとした」苦闘、またそれを通して「私たちの現実そのものを変えようとした」ことは、まさしく柳父章の詳述する通りであろう。（７３）しかしなお、かつ、「国民」概念の敷衍において、またそれがいかに従来と異なる自己意識、共同体意識の手段であるかという論点において、福沢が一方で儒教用語の、それも徂徠儒学説に通じる「気風」「一国の人心風俗」といった用語に依拠しつつ論を展開したことは、江戸後期以降の儒学思想の意味を再確認させる出来事であると同時に、「国民」論がそこからどこに向かうかも暗示させる出来事であった。この点に、啓蒙知識人にとっての、「国民」を創造し、その全体像を形象化することの困難さと、それゆえの、「知」の再編過程における「迂回路」の発生を見出すのである。

福沢は『文明論之概略』において、しばしば「文明」と「国体」との間の整合に心を用い、「畢竟国体は文明に由て損するものに非ず。其実は之に依頼して価を増すものなり」（７４）とも述べるが、福沢に内在したより根幹の問題は、「文明」の基盤と彼が考える人の自立と「国民」としての人の存立との間の整合性の問題であっただろう。それはもちろん、現在の我々の視点からこそ鮮明に見えてくる重要課題であり、近代啓蒙思想家、福沢諭吉において、それらが齟齬を場合によってきたすものであると意識されていなかったのは事実である。彼なりに独自の解釈を施された「国体」（ナショナリチ）と「国民」は、「国民国家」を両輪の如く構成するものとして破綻なく捉えられたに違いない。そこに作用したのが、その用語の背景にある儒教的共同体感覚であり、それは反徂徠学以降の共同体論（の不在と、徂徠的観点の潜在）であろうと考えるのである。そうした「教養ー感覚」の上に形成された国民国家論、ナショナリズムであったがゆえに、むしろ内的問題は先鋭化せずに推移したのではないだろうか。そしてそうした、「気風」や「人心風俗」として全的に「国民」を想像、形象化する議論は、「国民」とは何かという存在論的問いかけの方向にではなく、結果として、「国民性」とは何か、さらには旧弊の「国民性」をいかに近代的に革新するか、という別の方向に逸れていったように思われるのである。このことは、むしろ福沢の外部でそうであった。

たとえば、西周は「国民気風論」（論中「国風民気」とも表現される）に「此地質上ノ性質ト、前ノ政治并ニ道徳上ノ気風トハ、相待テ成ル者ニテ、両相合シテ我ガ日本国民ノ現在ノ気風トハ成リタルナリ」と語る。（７５）また在野で「国民主義」を標榜した陸羯南においても、その「国民」論は、「一国の独立進歩」の基礎たるべき「国民固有の元気性格」においてこそ論じられたのであり、時の藩閥政治に抵抗して提示された「国民的の観念」なるものも、結局明確には示され得ない。「従来「ナショナリチー」なる原語は国体、国情、国粋、国風等の国語に訳されたれども、此等の国語は従来固有の意義ありて、原語の意味を尽くす能はず」として「暫く之を国民主義と訳せり」としたあげくに、暫定的定義のまま自らの主張の旗頭となる「国民主義」を、結局「国民精神」と「国民一致」の内外二面に落ち着くものだった。そして、そうした「国民精神」にかなった「国民」の固有のあり方、すなわち「君（天皇）民一致」が「国民一致」として了解されるのである。（７６）このように、福沢に止まらず、同時期の多くの論者において、「国民」論が「国民性」如何の論議へと転化し、端的には後の「国民道徳」論に吸収されていったさまを、我々は見出すことができる。

ただ、繰り返し言えば、そうした近代日本の「国民」論の性格を特殊的「近代」の問題として、どこか別に理想的モデルを想定して、そこから問いただすのは、実りのある議論ではない。近代西欧における「個人」も「国民国家」成立と同時的に創出された概念なのであり、また、どの「近代」においても「国民」は先行する「国家」創出に導かれつつ、「見出され」形象化されたものであるからである。かくあるべき「国民国家」も理念型としてのナショナリズムもどこにもなく、日本における場合も、その発現の一つの姿に過ぎない。我々にとっては、その発現のプロセスでの言説生成のメカニズムーここでは、近世後期の儒教的「教養」を生地とした「知」の再編のありようーを検討することこそが、自らの「近代」を対自化するための契機となり得るのである。そして以上述べてきたような「儒学知」再編の経緯が、日本において儒教的教養とナショナリズムが、表面上齟齬することなく（屈折や原理的矛盾が表面化しないままに）推移した原因として考えられるのではないか。さらに付言すれば、こうした「国民」像構築の過程に由来すると思われる、「未完の近代」観や「国民」の「欠如」感は、未だに知識人の意識を束縛しており、そこから新たな「近代」の言説が再生され続けているのだ、とは言えないであろうか。そして儒教的「教養」再編と「国民道徳」論構築の衝動は、近代以降相異なる場面で繰り返し交差し、その折々の、日本における「国民」化の内実を形作ることとなるのである。

注

（１）帆足万里の伝記的事実に関しては、帆足図南次『帆足万里・脇愚山』明徳出版社、一九七八年、西村天囚「帆足万里」（『学界の偉人』梁江堂、一九一一年、所収）、ほか参照。
（２）西村天囚『懐徳堂考』（復刻・初印本、懐徳堂友の会、一九八四年）、下巻、五〇頁。
（３）同前。
（４）拙稿「帆足万里の儒学」『科研総合研究「徂徠以後―近世後期倫理思想の研究」研究成果報告書』、一九八八年、所収、参照。
（５）山田準編『山田方谷全集』第二冊、全集刊行会、一九五一年、一一二〇～一一二一頁。引用書き下し文は、筆者による。
（６）『日本思想大系４３　富永仲基・山片蟠桃』、四八七頁。
（７）『日本思想大系４７　近世後期儒家集』、二一〇頁。
（８）源了圓『徳川合理思想の系譜』中央公論社、一九七二年、三〇九頁。
（９）帆足記念図書館編『帆足万里全集』上、一九二六年、四〇～四一頁。
（１０）前掲『徳川合理思想の系譜』、三〇五頁。
（１１）前掲『帆足万里全集』上、六〇九頁。
（１２）頼祺一『近世後期朱子学派の研究』溪水社、一九八六年、八五頁、から引用。
（１３）内藤耻叟校訂『学問源流・葬祭辨論』東京博文館、二四頁。
（１４）『日本思想大系４７　近世後期儒家集』、四六頁。
（１５）日野龍夫『江戸人とユートピア』朝日新聞社、一九七七年、九九頁。
（１６）湯浅元禎『文会雑記』（『日本随筆大成』第七巻、吉川弘文館、一九二七年）、五五五頁。

（１７）未詳『護園雑話』（『続日本随筆大成』第四巻、吉川弘文館、一九七九年）、七五頁。
（１８）日野龍夫「通俗文学にあらわれた徂徠」（『徂徠シンポジウム』於八王子大学セミナーハウス、一九八四年、報告資料）。
（１９）中野三敏『江戸名物評判記案内』岩波書店（岩波新書）、一九八五年、一三〇頁。
（２０）今田洋三『江戸の本屋さん―近世文化史の側面』日本放送出版協会（ＮＨＫブックス）、一九七七年。
（２１）中野三敏『十八世紀の江戸文学―雅と俗の成熟―』岩波書店、一九九九年、二九～三〇頁。
（２２）同書、三〇頁。
（２３）前掲『日本思想大系　近世後期儒家集』、四九頁。
（２４）『日本思想大系３７　徂徠学派』、三四五頁。
（２５）小堀一正・山中浩之「資料・中井履軒手稿『辨妄』『懐徳』五二号、一九八三年。
（２６）『淇園文訣』大阪府図書館蔵本。
（２７）前掲『日本思想大系　近世後期儒家集』、五五頁。
（２８）『荻生徂徠全集』みすず書房、第四巻、六二九頁。引用書き下し文は、筆者により適宜改められている。
（２９）『懐徳堂文庫本　非物篇』大阪大学懐徳堂文庫復刻刊行会、一九八九年。引用書き下し文は、筆者による。以下同じ。
（３０）『懐徳堂文庫本　非徴』大阪大学懐徳堂文庫復刻刊行会、一九八八年。
（３１）『論語逢原』懐徳堂記念会編「懐徳堂遺書」、一九一一年。
（３２）前掲『帆足万里全集』上、五〇五頁。
（３３）『日本思想大系３６　荻生徂徠』、三六頁。
（３４）帆足万里『入学新論』（前掲『日本思想大系　近世後期儒家集』）、一七〇～一七一頁。
（３５）前掲『論語逢原』。
（３６）前掲、頼『近世後期朱子学派の研究』、三三頁、から引用。

（３７）阿部謹也『「教養」とは何か』講談社現代新書、一九九七年、三八～三九頁。
（３８）テツオ・ナジタ『懐徳堂―１８世紀日本の「徳」の諸相―』子安宣邦訳、岩波書店、一九九二年。
（３９）前掲、阿部『「教養」とは何か』、三九頁。
（４０）前掲『懐徳堂』、九頁。
（４１）同書、一二～一三頁。
（４２）同書、四六一頁。
（４３）宮川康子『富永仲基と懐徳堂―思想史の前哨』ぺりかん社、一九九八年。
（４４）同書、七七頁。
（４５）同書、七八頁。
（４６）宮川の近著『自由学問都市大坂―懐徳堂と日本的理性の誕生―』講談社選書メチエ、二〇〇二年、では、これらのテーマがより明快に、懐徳堂の学問全般の問題として説得的に提示されている。
（４７）とりあえずの問題整理として、拙稿「近世思想史研究と「公共圏」論」『プロブレマティーク』Ⅲ、二〇〇二年（近刊）、所収、参照。［補論２］
（４８）齋藤純一『公共性』岩波書店、二〇〇〇年、「はじめに」。
（４９）東島誠『公共圏の歴史的創造―江湖の思想へ』東京大学出版会、二〇〇〇年。
（５０）同書、九頁。
（５１）同書、二二六～二二七頁。
（５２）同書、二二七頁。
（５３）同書、二二九頁。
（５４）前掲『公共圏の歴史的創造』、二三五頁。

（５５）前掲『想像の共同体』、二七頁、五八頁。
（５６）『橋川文三著作集』９、筑摩書房、二〇〇一年、三二頁。
（５７）『日本の思想１９　吉田松陰集』筑摩書房、一九六九年、三三四～三四三頁。
（５８）『日本思想大系５３　水戸学』、五六頁。
（５９）『日本思想大系５５　渡辺崋山・高野長英・佐久間象山・横井小楠・橋本左内』、四七八頁。
（６０）同書、五六九頁。
（６１）『佐久間象山全集』巻二、三一～三二頁。
（６２）『福沢諭吉全集』第四巻、二七～二八頁。
（６３）同書、三一頁。
（６４）同書、三〇頁。
（６５）『近代日本思想大系３０　明治思想集Ⅰ』筑摩書房、七九頁。
（６６）『福沢諭吉全集』第四巻、二〇～二一頁。
（６７）同書、五一～五二頁。
（６８）丸山真男『『文明論之概略』を読む』上・中・下、岩波書店（岩波新書）、一九八六年。
（６９）松本三之介『明治精神の構造』岩波書店、一九九三年、四四頁。
（７０）人民の「気風・風気」を「改造」して「国民」たらしめるというテーマは、後にも引用する西周「国民気風論」の他、中村正直「人民ノ性質ヲ改造スル説」、津田真道「情欲論」等、明六社同人たちに共有されるものでもあった。鹿野政直『近代日本思想案内』岩波文庫別冊１４、四四～四六頁、も参照。
（７１）『福沢諭吉全集』第四巻、一六二頁。
（７２）拙稿「「風俗」論への視角」『思想』七六六号、一九八八年四月、参照。［補論１］

（７３）柳父章『翻訳語成立事情』岩波書店（岩波新書）、一九八二年、三七頁。
（７４）『福沢諭吉全集』第四巻、三五頁。
（７５）『日本近代思想大系２　天皇と華族』岩波書店、一五五頁。
（７６）小山文雄『陸羯南ー「国民」の創出ー』みすず書房、一九九〇年、鹿野政直『近代精神の道程ーナショナリズムをめぐってー』花神社、一九七七年、参照。

第五章　「国民」形象化と儒教表象

―一九三〇年代日本における―

一　近代に再生される儒教

橋川文三はかつて、国務大臣を務め戦後戦犯として終身刑を受けた著名な政治家、平沼騏一郎の「漢学偏愛」から説き起こして、大正十年、十一年、十三年（一九二一、二二、二四年）と連続して衆議院において全会一致で採択された「漢学振興に関する決議案」を紹介し、背景として昭和初期の状況をも顧みつつ、「なぜ本来歴史も国情も異にする数千年前の古代中国思想が、特殊な日本という政治社会の本体（＝国体）を擁護するものとしてたえず回顧され、引用されたか」という、ある意味では素朴な問いを立てている（1）。そして橋川は、その「さし当たって」の答案として、第一に、明治開国において「儒学思想そのものの中に含まれる普遍主義の契機の援用によって、外国との交際という新しい状況を彼らにすでに知られていた論理社会のできごととして読みかえることにかろうじて成功した」記憶が「一般に国家の危機が意識された場合、ほとんど本能的にその打開のための処方を儒教古典の中に探し求めるという習性を培養したであろう」という「仮説」、第二に「かなり平凡なことだが、儒教が東アジア世界に生まれた普遍的思想であり、同時に日本にもっとも古く根をおろし、それだけにもっともよくなじまれた思考様式であるという事実」に由来する、「なんらかの理由で一般に西欧の思想文化への不信・疑惑が生まれた場合、反射的に想起されるものがアジアの思想・文化であり、その日本的ステロタイプともいうべき儒教＝漢学である」ということ、そして第三に、「儒教が本来は普遍主義的教説であるにもかかわらず、日本の儒教信奉者の場合には、むしろ特殊主義への傾斜が強く、結局は日本の固有信仰と習合して民族主義の哲学として機能することが少なくなかった」「いいかえれば、それは国民道徳を代弁し、国体論を構成するものとなりやすかった」ということ、の三点をその理由として挙げている。橋川のこの「仮説」は今日の学問的関心からすれば、まさにこのような要件・仮説が、橋川も含めて我々にいかにも「妥当」なように、説得的に見えるのはなぜなのかという、近代が再構成した儒教理解そのものへの「問い返し」に今一度戻されるべきものの

ように思われるが、しかしともあれ、近代日本においてナショナルなものごとの提起や感情の集約化が行われるとき、なぜしばしば儒教や漢学的世界が呼び戻され再生されるのかという、橋川の「問い」の重みは今も変わらない。

明治十年前後の復古的漢学主義に始まり、今日のコンピュータ言語、ユニコードの漢字総数規制に対する漢字擁護論者の強い文化論的反発に至るまで、ナショナルな感情の発動と共に、かつて一度は「日本固有」のものならざる異物として、排除されたはずの儒教・漢字が回顧されるのはなぜなのか（2）。また、空騒ぎに終始した近年の「儒教文化圏」論争においても、なぜ新たな意匠の「アジア論」として、他でもない儒教が再生されたのか。しかしそれらに対して、何らかの歴史的・運命的な条件として通時的な回答を与えることは、実は逆に、そうした知的機制（自ら納得させる理由づけ）を構成した近代の視座の中に、閉じこめられてしまうことになるだけだろう。前に私は、「儒教文化圏」論争の思想史的総括として、「儒教に関する近代以降のおびただしい研究の蓄積と、現在、政治的あるいは「文化論」的言説として登場する儒教イメージとの間には、大きな落差や断絶があるが、それらは共に、「儒教」という表象に仮託してなされた、近代の私たちの集合的自己像なのである。必要なのは、それら諸言説を強いて、もう一つの思想史的物語りの中に一続きに収斂させて説明するのではなく、諸言説の個々の生成の場面を、逐一歴史的に検証することであり、そうした作業を通じて、東アジアにおける「国民」という現存在＝我々のありようが、「国民」の生成史を解剖するようにして、初めて問題化されてくるのではないか」と、予め見通し的に述べた（第一章）。すなわち、近代日本において、なぜ儒教・漢学がナショナルな動機のもとに再生され続けたのかという問いは、「近代」の各場面における日本人の自己確認のあり方を問い直すことであり、同時に、明治以来、連綿と「国民国家」を内から構成しつづける私たちの、近代的な要請から見いだされた、自らの儒教の来歴＝「江戸思想」を客体視する作業としても、重要な契機となるはずのものなのである。

その際、近代日本における儒教の問題が、絶えず再構成されたその「中身」の妥当性、正・否の検討においてではなく、まず何よりも「語り」のレベルで議論されるべきものであることは明らかである。文化変容・文化複合の連続的継起において、その都度の「内在化」、「内在ー系統的発生」のストーリー化（日本文化論）がなされる過程で、儒教という表象が近代日本において、「国民」としての自己像構築に果たした意味を、何がいかに「語られ」、「国民の物語」として内在化していったのかという観点から、個別の場面で検

証することこそが重要だからである。

以上の観点から見るとき、昭和初年から十年代にかけて、一九三〇年代日本の思想的言説の状況は、近代日本において、なぜ儒教があらためて選び取られ、いかに過去の記憶が内部化＝「日本化」され、そこに「東洋（東洋思想・東洋倫理）」という対西洋の記号が付されていったかという点で、我々に興味深い材料を提供している。橘樸「王道の実践としての自治」（一九三一、昭和六）ほか、一連の（儒教もその内に包含した）道教的「王道論」の言説、和辻哲郎『人間の学としての倫理学』（一九三四、昭和九）、同『風土』（三五、昭和一〇）、同『倫理学　上』（三七、昭和一二）、西晋一郎『東洋倫理』（三四、昭和九）、津田左右吉『シナ思想と日本』（三八、昭和一三）、武内義雄『儒教の精神』（三九、昭和一四）等々といった、この時期相連続した古典思想再構築の学問的試みは、何よりも、一連の思想史的出来事としてとらえられなければならないだろう。共有する一定の知的機制の下に、初めて有意味なものとして成立した諸言説として、把握しなければならないのである。その意味で、すなわち、古典研究が一定の思想言説として再構成され、学的権威を獲得していった時期という意味で、「日本思想史」学の成立を「昭和の言説」として把握する議論は、的を射ている（3）。かくて、問われるべきは、当時共有された知的機制がいかなるものであったのかということであり、また、そこにおいていかなる言説が産出されたかということなのである。

以下、本章では、西晋一郎という今日では一部の信奉者にしかその名を知られない、一哲学者の言説と、ほぼ同時期に活躍した「アジア主義者」の一人として名高い橘樸の言説を並べ検討することによって、上記の諸問題への糸口を見つけてみたいと思う。もちろんそれは、彼らの思想に今あらためて再評価を与えようとしてではない。近代日本における儒教の再構成の姿と、「東洋思想」という新たな知的枠組み発現のありようが、一九三〇年代という、「国民」化が日本において新局面を迎えた場面において、顕著に見いだせるという点でここに検討するのである。

二　西晋一郎の「礼」研究

今日では、孤高の中国思想史家、西順蔵のちなみで記憶される人物として、あるいは近江聖人、中江藤樹を世に大いに顕彰した学者として記憶される、西晋一郎（一八七三―一九四三）という哲学者・倫理学者がいる（4）。東京帝大哲学科を井上哲次郎門下として卒業の後、広島高等師範学校教授、広島文理大学教授を歴任したこの学者は、現在では岩波文庫版『太極図説・通書・西銘・正蒙』の訳注者に名をとどめるばかりであるが、その履歴をかいま見れば分かるように、在世時は「国体・国民道徳」を提唱するイデオローグとして、また篤実な教育者として広く世に知られ、多くの著述を世に残した人物であった（5）。西洋哲学研究（特にフィヒテ研究）から入り、「支那哲学」を経由して日本哲学（特に藤樹学）を論じたその学問的軌跡は、『倫理学の根本問題』（一九二三、岩波書店）、『実践哲学入門』（三〇、同）、『忠孝論』（三一、同）、『東洋倫理』（三四、同）、『尊徳・梅岩』（三八、同）、『東洋道徳研究』（四〇、同）、『藤樹学講話』（四一、目黒書店）等々、多数の専門的研究書に跡づけることができるが、その著作目録を目にして何よりも特徴的なのは、『近思録講義』（一九三〇、長野県伊那郡教育会刊）、『国家と教育』（三二、大阪府学務課刊）、『日本国体』（三五、文部省刊）、『我が国体と国民性』（三六、台湾総督府文教局刊）、『教学の根本』（四一、西先生愛媛の会刊）等々の、三十編以上にのぼる公刊された講演筆記の類であり、それらは、大量の著作群と併せて、当時西の哲学が、教育界を中心にいかに広範に受容されていたかを如実に物語るものである。しかしこうした西の思想的な営みは、当時の多くの「国体」論の著述が後にたどったと同様、今日ほとんど議論の俎上に上ることはない。「国体」という言葉の苦い記憶と共に戦後の思想史研究においては忘却されてきたのだが、それは、「国体」論の政治性に対する我々の拒絶感のせいだけではなく、それら学問的著述群が、今日の読者に訴えかける知的創造性をすでに失ったためでもあるのだろう。

たとえばここに、『礼の意義と構造』と題する、小糸夏次郎との大部な共著がある（6）。昭和一二年（一九三七）国民精神文化研究所から刊行されたその書は、「礼は今日謂ふ所の文化に与る限りに於て古来支那人の生活形相の全般其物であつて、礼を知るは支那人を知ることであり、三礼に通ずれば大儒と謂はれたにも増して、今日礼を知るにはなほ広い学術を要することであらう。礼は支那人が人間を中心として天地万物すべてを各々其理に順つて連貫統一して、かくして人間生活を全くせる生活様式である」（7）とするところから、今日的要請に基づきつつ「支那人」の実相を古代以来の礼の内容に探求・記述したものである。「礼の意義」と「礼の構造」

に二区分されたその内容は、「礼の原始的意義」「孔子の礼説」以降、古代儒家の礼説が詳細に解説されることから始まる。しかし、その目指すところは、今日の読者にとって奇異に思われることだが、実に「支那」が近代国家統合にいかに不適合であるかということを、「支那」の歴史的特殊性の必然として描き出すことにあったのである。

一般に中国礼学研究がこれまで、中世以降の礼をめぐる諸様相をその視野外に置き、古代の「三礼（『周礼』『儀礼』『礼記』）を解釈してそこに説かれた官制・式次第を考証することを意味し」「偏向ということばが穏当でなければ「関心の極度の集中」」を見せる、バランスを欠いたものであったことはすでに小島毅により指摘されているが（8）、西のこの共著も、古代礼説の事細かな解釈・考証に終始することで、「支那」の歴史的文化的特質を「形式主義」「合理主義」「家族主義」という観点から、現代中国にまで一貫するものとして、通時的に言い尽くそうとするものであった。そして、それら「礼」に見いだされる特質が、つまるところ「支那」が近代国家に不適合な所以であると、西は、「満洲国」建国（一九三二、昭和七）から日中開戦（一九三七、七月）に至る時代背景のなかで、力説するのである。

支那に於ける社会生活の根柢に、客観的普遍的道ともいふべきものが存在し、それによつて百般の生活が支配せられたことは、上述の如く民族としての統一すら否定するに至つたのであるが、外在的にみるとき、畢竟そこに支那文化の支那文化たる特殊的意義が有つたと言はねばならぬ。道徳的合理主義が、何如に深くその生活に浸潤してゐるかについては、尚書を始め「荀子」天論篇、春秋左氏伝等の根本思想を通して窺はれるが、一方に於て君臣の人倫を重大視しながら、他面それを超えて、その奥に客観的道が考へられ、前者も後者によって制約せられたところに、最も著るしいと言はねばならぬ。（9）

要するに、天が肉体も有たぬ抽象的なものであるところから、それと君主とを実在的直接的に連結することが不可能であり、ただ内在的立場から観念的に連結するより他になく、内在的観念的連結は、何如に深められようとも（徳から根源的自然にまで）、畢竟合理主義を出でないことも当然である。然るに君主の絶対性は、絶対的超越的天と直接君主が結合せられてのみ成立するので、あくまでもそこに抽象を許さざる実在的連関が必要である。随つて道家によつて何如に統一の真が把へられたとしても、天が抽象

的であつてそれと現実の君主との間に実在的連関を付け得ぬかぎり、畢竟単に観念的真理たるに止まつて、それが現実的たり得なかつたことも已むを得ない。而して君主の絶対性が確立しなかつた支那に、真の国家統一が存し得なかつたのも、亦当然と言ふ他ない。（１０）

ここに「客観的」とか「合理的」、あるいは「内在的」というのは評価しようとして言うのでは、もちろんない。これらは皆、「支那」の伝統的「特殊性」として、国家統一に不適合である必然性を語るための形容句としてある。こうして、古代「三礼」をめぐる西の研究は、一貫して日本の「国体」とは異なる「支那の特殊な国体」を明らかにするためのものであったのであり、そこにこそ、『国体の本義』が刊行・配布されたまさにその同じ年（一九三七年）に、国体明徴運動の象徴たる「国民精神文化研究所」から発刊された、この書の面目があったのである。そして、「あくまでも抽象的存在に終始して実在的でない支那の天人関係」ゆえに、そこに真の国家形成はあり得ない、と西はしたのであった。こうした種の考証学的「支那学」が、大正期の内藤湖南などに始まる「「支那人に代つて支那の為に考」えるという中国への超越的な視点の成立」（子安宣邦）（１１）の果てにあるものであることは言うまでもない。

知られるように、中国が近代国家たり得ない、中国人には近代国家形成能力が欠けているとする視点は、大陸進出に面した一九二〇年代以降日本の論壇に共通するものであり、西の場合が特別なわけではない。辛亥革命以降、混乱する中国内部の情勢と、日本を含む列強による半植民地化のなかで、列強側の対中国政策の思想的根拠として、中国非国家論は広範に流通していたのである。そうした流れにおいて、「国民国家形成にいち早く成功した政治能力をもつ日本人が中国人に国家形成を指導していくのは国家的使命であるという論理」（山室信一）も導きだされることになり（１２）、また、日中開戦前夜に一旦論争の前面化した「中国統一化問題」は、開戦によって実効性を失いつつも、戦中期を通じて常に伏流として潜在し、「形をかえて浮上し、戦時下の東亜新秩序をめぐる言説空間を規制することになる」（米谷匡史）のだが（１３）、それら複雑に交叉した「中国統一化」問題の詳細については、筆者に今論じる用意もなくこれ以上立ち入らない。むしろここでの関心は、本章冒頭に掲げた橋川文三の設問にも関わるが、こうした問題構成が社会的生命を与えられ、学問的体裁をとって現れるその際に、橘樸の大同思想や西晋一郎における儒教のごとく、なぜ当の中国古典思想があ

らためて選び取られ、中国色をあえて脱色した上で、新たな「帝国」の言説として用いられたのかということを、新たな歴史的段階での、内部に向けた「国民道徳論」の本質として考えることにある。そこには、対アジアに向けての「帝国」進出に由来する政策的要請といった要因に重ねて、対西洋の「普遍的・国民思想」の主張（改めての国民の「内部化」）があり、それに相応する形での、自らの来歴＝日本儒教の再定義の試みもからんでいたのである。一九三〇年代に多出する（往々「東洋」という名辞を冠した）国民道徳論、倫理学の再編成は、そのような視点から分析することによって思想史的意味が明らかになってくるだろう。

ところで、同書においては、上に引用したように、固有の民族性・民族精神（「国民精神」）においてその思想の質が決定されるとする視角から、「特殊」中国に対する「普遍」日本の優位が語り出されるのだが、その際、中国古典に準拠しつつ、対中国の優位性の根拠は、日本自らの儒教の履歴（江戸期儒教）を振り返って、いかに語られたのであろうか。

> 而してかゝる（中国における＝筆者注）形式主義の一つの現れとも考へられる礼治的正名思想が、天子の礼楽を行ふ人格が特定たるものを必然とせず、たゞ客観的礼楽の維持のみを主眼とするのも自然であり、それは又支那の国体の然らしめるところでもある。支那政治思想に於ける正名思想の意義については、後篇礼の構造を述べる場合に考へることゝして、こゝではたゞ、孔子の礼治の一面にもそれがあるが、併しそれもあくまで支那的特質を帯び、形式主義もしくは文化主義の根柢を有つたもので、宋儒や我が国の学者の解した如き国家意識の上に根ざしたものでないことを注意するに止めて措く。我が国の学者の解釈は、寧ろ我が国民精神の顕現として理解さるべきものであろう。（１４）

ここに見られるのは、「支那的特殊性」に規制される中国思想の限界の指摘と、その、本来特殊性に彩られた学問を、「普遍性」に高める契機を「民族的」に内在したのが「宋儒」であるとする認定、そしてそれをより完全にしたのが「我が国の学者」であったという、屈折した議論の筋立てであり、そこからなされる儒学思想史の再構成である。西はまた、『近思録』注解の講義中、「父子君臣は天下の定理、天地の間に逃るるところ無し」或いは「大君は吾が父母の宗子にして」の箇所において、以下のように言っている（１５）。

シナでは君臣の道が歴史の実際でない。道理だけは上の如く程子などが云っている。……シナでこう云ってあるが、之を実行し得るのは日本のみである。我々はこの天下の定理に就いて確信を持ちたいと思うです。……宋学は儒教の発展したもので、この事は道理の上で云ったものであるが、歴史の事実にはならない。只だ日本のみ実際になって居る。

すなわち、儒教の支那的特殊性は宋学の普遍主義において脱皮され、しかしそれは中国においては完全足り得ず、日本において「歴史の事実」として結実したとするのであり、それこそが我々の「国体」だ、と言うのである。儒教をその発生の起源から、本来一個の「国民道徳」として、その土着性・固有性をいったん定義した上で、それを「普遍化」させた宋学、さらにはその宋学を実地に「国体」として土着し得た日本、という屈折した「語り」を以て、西はその「国民道徳論」を展開していくのである。

三　倫理学・儒教・「国民道徳論」

かつての「国民道徳論」が、今日議論としての生命を失っていることは、いまさら言うまでもない。ただ、日本における倫理学が「国民道徳」を語る言説と、いかに癒着して発生し展開してきたかということ、そして「国民道徳論」的倫理学の成立過程で、どのような論理構築が過去の儒学教養の再編と共に行われたのかということは、近代日本知識人による内からの自己規定を考える上で、興味深い資料を我々に提供する。

そもそも近代日本倫理学は最初期から、「国民道徳論」と連動するものであった。あるいは、そういうものとして初めて成立した。その間の経緯は子安宣邦が明快に批評している（「近代「倫理」概念の成立とその行方」（１６））。そこにおいて子安は、井上哲次郎ら近代日本の倫理学者において存在したのは「倫理問題」ではなくして「倫理学問題」であったことを言い、「倫理学」概念の新たな構築の中で、特にそれが儒教的世界の再構築のプロセスで行われたことに注目する。そして、近代日本における「倫理学」のこうした

出自に原因する「抽象性を衝きながら、「日本道徳」の国民的な形成の主張が「倫理学」の成立とほとんど同時に起こってくるのはけだし当然の成り行き」であったのだとしている。

「倫理学」と「国民道徳論」の形成とは近代日本の講壇倫理学者が負わなければならない二つの課題となっていくのである。帝国大学の倫理学教授は同じ一つの口で、あるいは別々の口で二つの倫理的・道徳的教説を語り出すのである。「倫理学（Ethics）」と「国民道徳論」の教説とを。やがて「倫理学」と「国民道徳論」との関係やいかにとは、倫理学者とともに師範教育課程の学徒たちも答えねばならない倫理学上の問題となっていく。

子安は同論考中さらに、こうした近代日本「倫理学」に並存した特有の課題が、「ことに教育学（教員養成学）的世界」に展開したことを指摘しているが、まさしく、高等師範学校の著名教授として、また、筧克彦らとともに「教学刷新評議会」の主要メンバーとして活躍した前述の西晋一郎の場合などは、その昭和初期場面における典型として考えることができるであろう。彼の残した『忠孝論』（17）とは、まさに、そうした「倫理学」の両義的課題、相矛盾する課題の融合物として、今日読みとることのできるものである。

そもそも彼の『忠孝論』目次に展開されるのは、その書名から今日容易に想像されるような、日本的、あるいは東洋哲学的な諸概念を巡る議論ではない。同目次に展開されるのは、きわめて西洋倫理学的なテーマによる課題なのである。第一章こそ「忠孝論」とされるものの、第二章以下、「悪の説」「記憶と時間」「物質性」「自然法と道徳法」「自然的必然性」「自由意志の説」とそれは続く。そしてたとえば「悪の説」章では、冒頭カントの議論が提示され西洋倫理学説が再検討されるなかで、「忠孝」概念の古今に通じる一貫性が説かれるといった風に、今日の視点から見れば多分に奇妙な議論展開となっているのである。ともあれ、彼が「序説」に自ら言うところは、以下のようである。

私が今迄考へ得た所は事物の真実相は法則と生命との二大方面から考察することが出来、法則の真は忠に至つて其至極に至り、生

命の実は孝に於て其究境に達し、しかも二者畢竟一であるから能く二者であつて夫の真実相を尽すことが出来るといふことである。此畢竟一である所を言表はすに適当な言葉として古来用ゐられた虚の字を以てした。虚は即ち忠孝一なる所で、倫理の言葉で誠と言つてをるもののことである。以上忠孝論の主旨である。（１８）

以下、「哲学の二大対象は生命と法則とである」という定義から始まり、「如何なる構造も空虚裡に成るのである」として、根元的「虚」なるものの一貫性が繰り返し説かれた後に、「虚」の結節点を「忠孝」に導く彼の議論を、ここで詳細にたどることはしない。議論としての整合性を今日の観点から問うても、あまり意味のないことだ。そうした点でいうと、これはそれこそ「虚なる」議論でしかない。ただ、こうした空虚な議論が「倫理学」説としてなされねばならなかった状況、そして倫理学と「国民道徳論」の癒着が結局、歴史的実体としての「日本の国体」（それも儒学教養の再編による）に結実するものであったことを確認する意味で、この論考は興味深い題材を提供する。

同論考中、西は、西洋哲学の展開を概論しつつ、東洋に通じる「虚」の論理が同一のものであることをいい、そうした「虚」のありようが、結局は「社会的生活」そのものに表われることを、かなり強引な手法で論じる。そして「道徳の実現は心身を一にするものであること上述の通りであるから、従て道徳的生活は客観的社会生活として現はれる」（１９）として彼は、「生命」と「法則」をつなぐ「虚」なるものの実現として、無媒介に社会体制そのもののありようを持ち出すのである。

人格の客観的表現は即ち社会の法的組織であつて、両者に於ける統一は互に他を反映してをる。社会の最も完結せる法的組織は具体的には国家であつて、従て道徳は国家組織の裡に於て最も具体的に実現せられる。此国家的組織に於ける能統所統の対立関係を主観的に人格活動の上に見れば即ち義理であり、客観的に見れば法制又は礼制である。国家と人格とが生きたものである限り、義理も礼制も動的のものである。しかし動的であり、変ずるものであつても変ぜざるものは能統所統の対立的地位である。上にあつて統べるもの、下にあつて統べられるものが其地位を換へぬといふことが法制の根本的制約である。（２０）

かく論じる彼は、その「其地位を換へぬ」法制的根本性格を「君の裡に隠れた父の居る如く、父の裡にまた隠れた君がある。生命のある所に法則があり、情のある所に義がある」（２１）といったレトリカルな叙述を以てして、「日本固有の忠孝」を「倫理学」の本質と説き出すのである。そのようにして展開される彼の倫理学的「忠孝論」は結局、以下のような「哲学」を超越する「歴史」的実在の提示によって結ばれることとなる。

父を敬するによつて父の命を法になす所の義から生命の親に復帰する。生命の生命に復帰する所は超法の境であり、かの虚である。虚なる所から始て法が純粋に露出する。これ復性であり、新生である。故に義とする所によつて生を否定し、生を否定する所は義をも超え、義を超えた所から義に再び還へる。一循して義が活きて来る、即ち真の義を得る．真の義は即ち君臣の義であつて、かの超法と法の一なる所である。故に忠も畢竟孝である。忠孝一致は現実から見れば理念であるが、此理念が直ちに現実である所があるかなきかは哲学の問題ではなく歴史が告げる所であつて、我が国の歴史が即ちこれを示すのである。（２２）

ここに明らかになるのはいわば「倫理学」の破綻でしかないが、こうした議論構成そのものが「倫理学」と「国民道徳論」の連結（癒着）が招来したものであった。そしてこうした「学問的」手続きを経て、「国民道徳」が個別であるがままに「普遍」に通じることが提示されたのである。そもそも「国民道徳論」とは、その個別性を根拠とするものであったが、同時にそれが何らかの世界性に通じることを言うものであった。

国民道徳と云へば、独り我が国のみに特殊の道徳があつて、他の国では人類一般の道徳が行はれるのであると思はれるかも知らぬが、人類の道徳は残らず皆その国その国の国民道徳であつて、その外に人類に通じての一般道徳といふものが有るのではない。

（西晋一郎『国民道徳大意』（２３）

かほど風俗習慣が時・処によつて相違することは、そのまゝ道徳が国々、民族々々、時世々々によつて相違あることであつて、こゝから推して道徳とは実地に於いてそれ　　の国の国民道徳であり、その外に別に人類全般の道徳があるのではないことが分かる。人類全般の道徳とは、国々処々の特色ある道徳の特色をそのまゝにして、自ら人間道徳に相違ないものが看取され、実存するのである。（同前）（２４）

もちろん、この人間道徳として貫通するものとして彼に提示されるのが「我が国の神ながらの教へ」たる「忠孝」なのであった。これら議論において「国民道徳」＝「個別即普遍の歴史的実在」論に対置されたのは、第一には近代西洋哲学であったが、同時にそれが、儒教が元来有する「中国性」を排除することにおいて行われた点は改めて確認しておいてよい。彼が「忠孝」論の根拠として注目し顕彰した江戸期の儒者、中江藤樹の「孝」思想評価においてもそのことは明らかであった。（２５）西晋一郎による江戸期儒教の「国民道徳論」への再生にあたって、儒教の中国性が排除されるべき根拠として前提されたのは、前にも触れた、当時流通の中国＝非国家論であった。中国が近代「国家」たり得ない、また本来の「儒教国家」的要素を現実の中国は欠いているとする視点は、西に限らず当時に一般的なものであった。そしてそのような論理構成を以てして、日本内部に向けて、「国民道徳論」は「普遍」を語る言語たり得たのである。一九三〇年代、倫理学はこうした課題と共にあったのである。

そして、このように構想された日本儒教倫理の「普遍性」は、さらに、「東洋」という名辞を冠されることによって補強され、政治的な意味も帯びてくるのである。それでは、「日本化」された儒教という主張に、「東洋」という名辞が冠されたことには、当時の思想状況のなかで、一体いかなる意味があったのだろうか。

四　「東洋倫理」という思想

西晋一郎『東洋倫理』は、和辻哲郎『人間の学としての倫理学』（岩波全書一九）に相続いて、同年、岩波全書第二〇巻として刊行

されたものである。当時の世評については「東洋倫理の内実として「政教一致」「経済道徳一致」「祭政一致」等の本質を解明し、わが国における朱子学、仁斎学、徂徠学の中に右の主意を追求している。この書は当時あまねく江湖の関心を引き、いわゆるベストセラーのひとつであったという」（２６）とする言があるが、詳しいことは分からない。むしろ私は、前に述べたように、このように簡明にまとめられ得る中身、すなわち、「儒教の重要要素が「支那」の特殊性から断絶され、「朱子学、仁斎学、徂徠学」が整序的に内在化されて、「東洋倫理」と化する」ことの意味合いを、当時の内なる「国民化」の問題に即応した儒教史再編成の「語り」として問題化したいのである。

冒頭、「東洋倫理と言へば普通主として儒教を指す。仏教には固より倫理は具はつて居るが、宗教がその面目である。しかし宗教と道徳とが西洋に於て程に分れずにあるのが東洋の風であって、儒教にもまた宗教の実は自からある」（２７）とし、「儒仏、特に儒が我が固有のものと本と大いに其の性質を共にする所があり、西洋的に対して広く東洋的といふべき一種の共通性がある」（２８）とするところから始まる西の『東洋倫理』は、「序言」以降、「一　学の概念について」「二　倫理の成立」「三　政教一致」「四　経済道徳一致」「五　祭政一致」「六　真理と教学」「七　義理の究明」「八　余論」から構成され、後半に、「東洋倫理」の具体的展開として「朱子学・仁斎学・徂徠学について」と題する評論が付されたものであるが、ここでは、「国体」と儒教概念が混合した日本イデオロギーが展開される「政教一致」以下の中身を今あらためて復習することは避け、儒教の「日本化」＝普遍化という展開が示される点で興味深い、「二　倫理の成立」章の「語り」の様相を見ていくことにしたい。

「一　学の概念について」章で、「我々の学と謂ふは学び習ふことであつて、教に対するものである」とし、「西洋の倫理学」に対して、「東洋の学」は修己治人の「実学」で、社会のすべてを覆うもの（狭義の倫理学を超えたもの）であることを主張した後、西は、「倫理の成立といふ、この成立といふ言葉に容易ならぬものがある」（２９）と、ことさらに「成立」という契機に重大性を持たせる。そして、その「成立」を論じる「語り口」でもって、「倫理」が真に生命を有するのは、その民族的生地に支えられてのことであること、それこそが全てを決定することを述べようとする。

生命の真といふ最も現実なるものも、最も具体的には此の私といふ一個人の我が国史への連続と寸分の隙なきものであつて、此の連続を失つたときは、万有普通の生命の真といふも私には只抽象的言語に過ぎない。天地有形の外に通ずる道もこれを証してこそ道である。これを証するは此の教化あつてのこと、この教化はこの国の歴史あつてのこと、その中に終始する私にして初めてかの大道も大道である。大道も此の人あつて成立する。この人はこの国この教化あつて成立する。（３０）

そして、この倫理の「民族的成立」の過程は、朱子学の理気論を引き合いに出すことで、さらに以下のように論じられていく。

倫理の成立については、先づ広く道理も此の人あつて成立する趣を知るべきである。ここに人間の尊尚なることを知るのである。人の人たるは其の霊なる、其の神なるにある。宋学では理は形なし、故に往くとして変ぜざるなし、神は万物に妙なりと言ふ。神とは理の無形にして変ぜざるなく、理のままなるを言ふ。理に対して気は形を成すものであるが、既に形を成せば理もまた賦せられる。而して理気二なしとは、絅斎は説明して「気弱ければ弱いなりに理生まれつき、強ければ強いなりに理生まれつく。是れが即ち物の物たるところである。……（３１）

ここに、江戸中期、崎門派の儒者、浅見絅斎の言が引かれるのは、偶然のことではない。実にこの「気なりの理」という絅斎の言を拠り所にすることで、「活ける哲学は思惟者がその中に生育し、その中に没する歴史と具体的に連な」り、「其の形式と内容との特殊性を通して特殊性のままに普遍的な或る物を見る」ものであることが、西において言われるからである（３２）。

理は無窮である。人生の理も無窮である。其の中に就て人生の綱領たるべきものとして君臣父子の理を取つて倫理を造立する。此所では人生一切の理も又人生と相連なつて間断のあり得ない万有一切の理も、皆此の君臣父子の理の実現たる仁忠慈孝の徳によつて各々其の実にせらるべき所に実にせられ、かくしてかかる根本形態に於て人生は成立し、其の豊富なる内容もかかる国家的形相

なりに実現せられる。理の絶対性の故を以て、一一の理も各々其の自全的天地を有つ。（３３）

かくして、浅見絅斎の言う「気なりの理」は、「国家的形相なりに実現せられる」「国民道徳」の根拠に転用され、またそもそも「理一」であるが故に、その「国家的形相なりに実現せられ」た日本儒教の倫理はそのまま普遍性を有する（理一分殊）、と述べられるに至るのである。「（倫理の）成立」という言辞への西の執着は、実にここに係ってくる。これが危ういレトリックであることは言うまでもないが、ともかくも、西においてこのようにして、儒教が「支那的特殊性」を脱して、「日本的」個別性のままに「普遍」的倫理たることが主張され得たのだ。そしてそうした「日本的忠孝」論に結実する儒教の必然の展開という角度から、江戸期思想史もまた、形作られていくのである。

儒教は漢人の国民道徳であることを先づ知るべきである。然しいづこの国民道徳も其中に道徳普遍の真理を具せずしては国民道徳でもあり得ない訳であるから、儒教にも固より此普遍性は具はつて居り、此普遍性の故に我国民の道徳の資となることが出来たのである。而して此の普遍を取つて彼の特殊を去ることを何程か知つたものは三学派のうちでは朱子学者の中に出たので、徂徠学派は勿論のこと、仁斎学も此所の消息には通ぜなかつたと言つてよい。而して又これが王政維新の大業の精神方面に朱子学が関係があつて、他の二学派には殆どそのことのなかつた故である。而してこれは又宋学の中にかかる取捨の活作用をなし得べきものが具はつて居たからである。（３４）

こうして、もと「漢人の国民道徳」たる儒教から、「漢」的特殊を去り普遍化をなしたものとして、朱子学が取り出され、そのより完全形なるものとして、崎門派朱子学が、明治維新を為した「国家道徳」の源流という視角内に、「国民的倫理」の原型として規定されるのである。そしてそこを座標に、逆算的に、徂徠学派も仁斎学派も批評され、位置づけられる。日本自らの儒教の来歴＝江戸期儒教史の再構成である。

浅見絅斎の箚録の中に人とは人倫のことであると言ってあるが、朱子学から出て更に一歩を進めた深い洞察が見える。人倫とは或は君臣、或は父子夫婦等に於ける対立関係であるが、此対立関係がそれとして成立するのは、対立を介して一体なるものが実現せられるからである。此所に抽象的個我即ちただの人類学的個体の否定を通じて具体的人間性がそれぞれ特殊なる人倫として成立するのである。……一切人倫の総体こそ君臣の人倫である。此理が歴史的国家として実にせられて来たのが我国に於てである。……ここに先王を脱し、孔孟を脱し、程朱を脱し、古今を超え、東西を超えて、全然独立に我国の教が立つのである。所謂先王の礼制といふ支那の歴史的客観的内容をそのまま無上の道と見る徂徠学は勿論、孔子宗ともいふべき仁斎学にかかる作用を期することは出来ぬ。外来の教が日本化せられるには彼の歴史的内容からの超脱と其普遍性の摂取と並びに我歴史的精神内容への連続が必要である。（３５）

儒教の「日本化」とその「普遍的」価値は、このような思想史の「語り」において実現するのだ。宋学・朱子学の根幹は、普遍思想展開の中において「シナの国民道徳を主張したこと」にあり、日本の古学派はそれに思い至らなかった点に欠陥があるとされ、「我が国に於て徳川時代に朱子学が力が発揮したのは、性理の学ではなく、義理の究明に重きを置いたところにある。尊王の精神を鼓吹したのは宋の義理の学に得たところがある」とされる（３６）。宋学の「普遍的」義理の学は、それを歴史的「実体」として保持してきた日本の「国民精神」と邂逅することで、真に実現せられたとするのである。ただ、こうした崎門派朱子学への過剰な意味づけからなる江戸期思想史の構築は、必ずしも彼に特別なことではなかった。「義理・忠孝」を主軸とする当時の国民道徳論の文脈で、崎門派朱子学は後期水戸学と連関して特権化され、そこから江戸期の思想も顧みられていたのである（たとえば三上参次『尊皇論発達史』）。西の特色はむしろ、そうした国民道徳論の妥当性を、中国哲学史の解釈と重ね合わせることで、より強固なものとして「普遍性」の下に語りだそうとした点にあるだろう。『東洋倫理』という書物、およびその呼称は、そうした論理展開の下に成立したのであった。

五　再編成される「東洋」概念

西が同書中、自らもしばしば言うように「東洋」という冠辞は、もっぱら西洋への対抗として意識されたものであった。

亜細亜に帰れと云ふことの意味は何であるかと言ひましたならば、六十年間盲目的に模倣し来った西洋の物質文明と袂を別って、伝統的日本精神に立帰り、東洋本来の文明と理想に基いて、我が亜細亜を守ると云ふことが、吾々が亜細亜に帰れと云ふことの真意であるのであります（森恪）（３７）。

といった発言に象徴的に示されるように、「伝統的日本精神」に立ち帰るという主張と「我が亜細亜に帰る」ということが、当時相連動して広く言われたのである。「日本」への求心的な回帰と、それを経由しての「アジア的精神」との一体が、一連のものとして意識されたのである。もちろん、西洋に対する対抗的言説としての「東洋」論、アジア主義的議論は明治初期以来、近代日本に連綿と続くものである。代表的なものとして、岡倉天心が英文で綴った『東洋の理想』がすぐ思い浮かべられるだろう。では、そうした明治以降の「東洋」論と、この時期の議論にはどのような差が生じているのか。

当時西に限らず多用されだした、これら「東洋・東洋文化」的言説の欺瞞性については、同時期の津田左右吉がすでに、今日から見ても妥当で明快な批判をなしている（「東洋文化とは何か」『シナ思想と日本』）。

東洋文化とは何かといふ問題を考へる前に、文化的に見た場合に何を東洋といふのか、東洋の文化といふやうなものが果してあるのか、といふ問題が先づ起されねばならぬ。日本に於いて、東洋文化とか東洋精神といふ語がいろいろの意味での宣伝によつて世間にひろめられたのは、かなり前からのことであり、近ごろは特にそれが甚だしいやうであるから、さういふ宣伝によつてこの語をきゝなれた人々には、どうしてそんなことが問題になるかと怪しまれるかも知れぬが、少しく注意してきけば、さういふ宣伝そ

のもののうちから、かゝる疑問が起こつて来るはずである。（３８）

「東洋といふ称呼」そのものへの疑問の提示に始まり、語源的探索から、明治以来の対西洋意識を振り返りつつ、津田は問いただし、批判する。

たゞこの場合には、日本とシナとインドを含むいはゆる東洋が、西洋の如く、一つの世界であり一つの文化を有つてゐるものであるかどうかは、深く考えられず、非西洋といふ概念を東洋といふ語で表現したのみであることを知らねばならぬ。さうしてその東洋に日本が加はつてゐるのは、かういふ考へかたが、西洋の文化に対立するものとして日本の文化の特異性を主張することに伴つて現はれた、或はむしろそれから派生した、ものだからである。（３９）

と津田は指摘し、「そこには、日本の文化を西洋より後れたものとしながら、西洋に学んで西洋と同じ地位に進まうといふ考が、潜在してゐたやうである」（４０）、と当時の「東洋」使用流行の理由を、批判的に断ずるのである。

ただ、こうした津田の批判の真意がどこにあったかは、別に押さえておかなければならないことだ。津田は、「東洋文化といふやうな称呼を作つたのがシナに対する思想上の事大主義に重要なる由来がある」とし、「主として、儒教といふものに対する一種の迷信的態度、自己の外に何等かの権威あるものを置いてそれに依頼するといふ気分、要するに一種の宗派心、から出たことであつて、東洋文化といふものはかゝる宗派心の造り出した幻影」なのだと、「東洋文化」言説を、「シナ」に対する卑屈な「事大主義」に発したもの、と貶めることによって批判したのであり、その主意は、「シナ」と全く異質・独自な「日本文化の世界化」としての自己主張を言うところにあったのである（４１）。「シナ」を基軸とする「東洋」概念によりつつ対西洋の言説をなすこと自体が、志の低いものとされたのである（４２）。

しかし、ともあれ、かく津田に評されるようなムードの中に、当時の「東洋」的言説があったのであり、それらが「東洋」を冠する

ことで、対西洋の自己確認にある種の普遍性を付与しようとしたというのは、津田の指摘する通りだろう。西晋一郎の『東洋倫理』はその代表的一例だった。それらは多くの場合、価値の淵源としての中国を経由しつつ、その「支那」性を、より拡大された自意識＝「東洋」の中に消去し、対西洋に向けて自らを「普遍」の主張に語る装置としてあったのである。姜尚中が白鳥庫吉の「東洋史学」について、「かつての中国を「支那」に置き換え、それを「東洋」というより広い時空間のなかに位置づけなおすことで相対化し、そしてこの「東洋」のなかに日本の歴史的な物語りの始まりを発見しようとし」そのことで「西洋との対等な対話の可能性」を見出そうとしたと定義したことが（４３）、ここでも言い得るのである。

そしてさらにそれらは、津田が「東洋思想」批判の直接的対象とした「近ごろの大陸に於ける王道政治論」（４４）、すなわち橘樸などの場合に顕著に見いだせるように、「満洲国」という新しい「国家」創出体験を契機にしての、対西洋の独自なる「国民」像構築の手段としての装置でもあったのである。もとより、橘樸も、津田の指摘するような「西洋」「東洋」といった概念の空疎に、無頓着であったわけではない。彼は、「東洋」という概念が西洋の側からの恣意的な区分にすぎないことを指摘しつつ、「然らば茲に所謂東洋とは何か」と改めて問いかけるのである。橘は、西洋の見いだす「東洋」を、大きく、「蒙古から中央アジアと西南アジアとを包みつつスエズ地峡及び紅海を超えて北アフリカの後進諸民族の棲息する地域に及ぶ」地域と「東南アジア大陸を根幹とし、インドネシア諸島を初めとして大陸を繞る大小の島嶼を併せ」た地域に二区分した上で、以下のように言う（４５）。

> 併しかやうな考へ方は粗雑且つ曖昧であつて、これを科学的な概念と見ることは出来ない。元来西洋なる語が地理的又は人種的、即ち自然的概念にあらずして文化的、就中政治的概念であるように、これと対立する東洋なる語の内容も亦さうでなくてはなるまい。然らば西洋人の所謂東洋とは科学的に何を意味するかといふと、それは植民地的超過利潤の源泉として東方遙かに横たはるところの広漠たる地方及び夥しき人類に外ならぬ。即ち単なる土地及び人民自体が問題ではなく経済的搾取の対象たる土地及び人民が問題であつたのである。ところが西洋の帝国主義者達が久しく無視して居た東洋諸民族の人間性といふことが、この半世紀以来日本を先鋒として東洋諸民族の側から、新興資本家層を中核とする民族主義運動として提唱された。

橘はこのように、「西洋」の植民地主義からなされる「東洋」認識に異議を唱え、逆にこちら側から、新しく文化的実体としての「東洋」を、「東洋諸民族の人間性」という地平からとらえ直すことを標榜するのである。

かく見来れば、東洋に就て西洋人の抱く概念内容は東洋人が其のまゝでは承認出来ないものを含み、且つ乾燥地帯と湿潤地帯との持つ生活様式及び文化内容の質的相異に鑑み、少くともわれわれ東洋人は、図們江口からペルシヤ湾口に引いた線以南の大陸及び島嶼、そこに平和な農業社会を営むところの諸民族、これを一括して東洋と呼び、これらの諸民族を解放して渾然たる東洋社会を創造し、何れにせよ対等の関係で西洋社会と雁行しつゝ平和にして光輝ある世界社会の建設に従事したいと念願する次第である。（46）

このように述べられた「東洋」像の中身や、それが政治的スローガンとして、また歴史的場面でたどった実際については、今あらためて言を費やすまでもないだろう。ただ、ここで確認したいのは、「東洋」概念の想像性を逆手に取るようにして、改めて「実体」としての「東洋」が提示されようとしたのだということである。そしてそのことに関して、橘は強く自覚的であった。彼はかつての岡倉天心を引きつつ以下のように言う、

即ち吾人は近き将来に於て、より緊密な意味での東洋社会を持ち得るし、また持たねばならぬとの意識の下に、先進者たる日本、支那及び印度民族の持つ諸条件の中、先づ彼等の間に孤立的に発展した基本的思想体系を検討し、そこから共通の要素を抽出し、それを比較統合することによりて、初めて全東洋社会の魂たる活きた東洋思想を創造することが出来るのではあるまいか。回顧すれば天才肌の岡倉天心が一九〇三年に「東洋の理想」を書いて「アジアは一つだ」と叫んでから、既に四十年近い。当時の彼の主張は次の如く、現実ではなくて希望、理論ではなくて直感に過ぎなかった（47）。

「東洋思想」とは、このように、かつての「アジアは一つ」（岡倉天心）のごとき、美的・抽象的観念ではもはやなく、指示対象としても中国・印度・東南アジア等に限定された、実体としての地域に、「現にあるべき」思想的一貫性として把捉され直されたのである。そしてそれが、「東洋」の内なる日本の思想世界の再定位からいかに敷衍され得るか、その試みとして、儒教思想や「王道」が、江戸思想史の再構成も伴いつつ、こと新たに語り出されたのである。そこには一方に、意識として、また実際にも、拡大された「国民」像の根拠としての、対西洋的「東洋道徳」論があり、内に向いては、「東洋道徳」の発信地としての「国民道徳論」の補強があったのである。西の『東洋倫理』が、儒教表象に仮託しつつ、その本来の中国性を、「支那の特殊性」＝非国家性の否定において脱色し、「日本化」がそのまま普遍的価値につながるという議論を、「東洋」の物語りの中に展開したのも、そうした新たな「国民」形象化願望の下での「アジア論」の一つとして、捉えることができるであろう。そこに、当時流通した中国非国家論が背景としてあったことは、すでに述べた通りである。

他方そうした大方の見方に対し、中国には中国なりの「国家」観が現に存在しており、そこから捉え直さなければならないと説いたのが、同様に深く中国思想に通じ、また後に「満洲国」経営にも参与することになった、ジャーナリストにして思想家、橘樸の場合であった。橘樸の思想、特にその「王道論」のたどった経緯は、当時の政治世界に規定された儒教理解、中国把握のもう一つの姿を鮮明にするものである。そしてその橘の「王道論」もまた、西らの場合とは逆の中国理解から出発しつつも、同じく当時の帝国化する「国民」像形象化の欲動に支えられたものであった。

六　橘樸にとっての「中国」

橘樸（一八八一―一九四五）は、その生涯をかけて中国に関わりつづけ、敗戦の年の十月「奉天」で客死した人物である。思想家、ジャーナリストとして活躍すると共に、中国古典学から現代中国社会研究まで幅広い視野の下に論説を展開し、「満洲国」経営にも深

く関与するなど、もっぱら内地向けに「国体論」のイデオローグとして活躍した西とは志向を異にするものの、同じく中国問題に関与することを通じて社会に発言し続けた人物であった。橘樸の人物像については山本秀夫らの先行研究に詳しいが（４８）、なかでも、彼の思想を変形的アジア主義として、そこに一定の可能性を認めつつ、しかし結局は現実的基盤を全く欠いた「さまよえるアジア主義」であったとする野村浩一は、「橘樸論」が立脚すべき地点として、以下のような傾聴すべき批評を下している。（４９）

……近代日本にとって、およそ中国問題とは、すべての人々のうえにひとしく覆いかぶさっていたほとんど運命的な問題である。いまさらくり返すまでもなく、そこから「脱亜入欧」論が生まれ、また「アジア主義」が生み出された。中国問題は、近代日本の現実と理念、インタレストとイデーが陰に陽に交錯し、せめぎ合う場であり、同時にまたその葛藤がただちに日本へとはね返ってくる場でもあった。政治から経済、社会、文化、思想に至るまで、近代日本はこの衝迫を決してまぬかれえなかったといってもいい。

橘樸は、とりわけ昭和期において、この中国からのインパクトを最も自覚的に取り上げ、吸収し昇華しようと試みた人物である。いや、日露戦争の翌年から日本の敗戦の日までという時期をとれば、彼の思想と行動の変遷の中には、明治、大正、昭和を通じての中国問題の在りようが、その一身に凝縮されつつ示し出されていたといってもいいかも知れない。橘の描いた軌跡は、おそらくこうした意味合いでの中国問題という視点から照射することを通じて、そのより深い位置づけが可能となるであろう。（強調点原文）

言われるように、まさしく近代日本の学術において「中国問題」とは、現実と理念が、そしてすべての課題が交錯し、せめぎあう場であった。儒教再解釈を伴う「倫理学」の成立にして然り、「国体」の主張において然り、すべて「中国」をいかに語り、また自らの学術の履歴内の「中国性」をいかに語るかかが問題構成の質を規定したと言ってもよい。そしてこの「中国問題」は、橘や西が活躍した昭和十年代、一九三〇年代において一つのピークを迎えることとなる。それは、もちろん「満洲国」建国、日中戦争突入という歴史的

場面に相応する新たな「国民」形象化の欲求によるものであったのだが、そこには「中国問題」を経由して、西欧世界に向けて新たに「東洋」概念を提唱するという新たな要素も加わっていた。後に橘樸の諸議論のキーワードとなる「王道論」も、「東洋的精神」も、そうしたきわめて時代的な課題を背負っての「国民」形象化の鍵概念として出現したものなのであった。

橘樸と中国（支那）との関わりについては、論述の多さにもかかわらず、またその知的基盤が西洋近代の学問にあるにもかかわらず「なぜかくも中国（支那）にこだわったのか」との質問が投げかけられることがある。（５０）生涯の大半を中国で過ごし中国思想を語りつつ、その漢学の素養に疑問が投げかけられることがあったり、自らも「私の本領は終始一貫、支那社会を対象とする評論家たることにある」（５１）としたことも、彼の中国学の規定しがたさにつながるのだろう。しかしまさに、旧来の漢学的中国研究ではなく、ジャーナリスティックな観点や政治学的関心と共に「中国とは何か」という執拗な論及がなされた点に、この時期の思想的特徴がそもそもあるのだ。橘樸の「支那」問題へののめり込みを理解するには、一九三〇年代日本における切実な思想的課題が何であったかを踏まえなければならない。この時期、日本国内で社会主義思潮がどのような転回を遂げ、どういうビジョンを抱くようになっていたか、また帝国日本が中国内部に膨張していく過程で、直面した中国ナショナリズムをいかなる文脈で把握しようとしたか、といった一連の問題群のなかに、彼の中国問題への強い関与もあるのである。この問題に関しては、平野敬和が、政治学者蝋山政道の「東亜協同体論」を、その発言に即して明快に解き明かしている。（５２）

「西洋に対して東洋が東洋として世界的に覚醒する」ためには、その障碍としてある中国ナショナリズムを超克することと西欧帝国主義体制との衝突という二つの課題が同時に進められなければならないと言う。そしてその主動力は日本の大陸発展過程に内在しており、その理念は「防衛又は開発の為めの地域主義」と定義付けられている。ここで言われる「地域主義」を体現したものが、「東亜協同体」に他ならない。「既に日本の大陸発展の現実的生成過程から示唆されてゐる地域的運命協同体の理論こそは、東洋が東洋として世界史的使命に覚醒し、その東洋の統一を実現すべき指導原理であり、誤れる民族主義によって醸されたる東洋の悲劇を超克し行く思想的武器であると確信する」。

平野の言を借りれば、「帝国日本の膨張が中国側からの抵抗にあう地点で、持久戦へと突入する時期において、中国ナショナリズムの超克を目的としてアジアの改造を試みると同時に、総力戦に耐え得る「国民協同体の形成」をも主題化するという関心のあり様」（53）が、同様に橘樸の中国問題への関与に背景としてあったと言えるだろう。

知られるように、彼の中国理解の特色は多くの日本知識人によるものとは異なり、儒教中心主義ではないということにある。彼は著述中、たえず「中国は儒教の国か？」と読者・聴衆に問いかける。彼によれば旧来の日本人による中国理解の欠点は、中国をひとしなみに儒教の国と見なすことにある。「渋沢栄一氏などがポケット論語の一冊あれば容易に「日華親善」を実現し得ると空想して居るのは愛嬌の一種だと解釈して済むことであるが、東京帝国大学の支那学者迄が之と同様な誤謬に陥つて居る」ことを嘆かわしいと難じる彼は（54）、中国の伝統的思惟様式や生活習慣、そしてより重要な要素として中国的共同体の基盤を、道教、それも彼のいう「通俗道教」に求めるのである。一方、「日本人は其の隣国であり、殊に国民経済生活の最大要素たるべき中国に関して全く没常識である」とし、その「没常識の最も顕著なる実例三ヶ条」を以下のように提示する。（「中国を識るの道」）（55）

一、日本人は一般に中国に対して先進者であると云ふ事を無反省に自惚れて居る。

二、日本人は中国を儒教の国であると思ひ込んで居る。

三、右の誤信とは一見矛盾する様であるが、日本人は中国人を道徳的情操の殆ど全く欠乏した民族であるかの如く考へて居る。

こうして彼は儒教と道教という中国古来の二大潮流のうち、道教こそが中国に一貫して流れている思想基盤であるとし、「通俗道教」研究に没頭したのである。ただ付言しなければならないのは、彼の立場が単に二者択一的に道教を選んだというのではなく、儒教の教義もまた中国の思想世界・生活世界の本来的構成要素として、その内に読み込んでいこうとするものであった点である。彼は儒教一尊主義的に中国を規定してそれでこと足れりとする風潮、またそこから儒教の旧弊面を中国的特色として取り出し、中国が永遠に「国家」

足り得ない根拠だとする、現実に即さぬ皮相なものの見方を痛撃したのである。彼は自らが観察し、歴史的に分析した「通俗道教」に基づく伝統社会の姿に、「中国的共同体」の理想像を重ね合わせようとしたのであった。（「中国民族の政治思想」）（５６）

古い日本の漢学者達は、中国の歴史を皮相的に観察して、儒教の栄えたのは其れが中国の民族性に契合するからだと主張するが、中国の社会に栄えて居るものは決して儒教ではなく道教である。……それかと云つて私は老子の政治否認に左袒して、孟子のデモクラティックな政治論を排斥する者では決してない。それ所でなく政治現象に関する限り、老子の否認説より寧ろ孟子の政治学説の方が中国民族の自然の要求に適し、今日と雖も此の思想を土台として進む外に方法は無いと信ずるものである。

不幸にして漢の武帝が董仲舒の建策を容れ、儒教を国教と定めて単に其の形式方面のみを採用し、儒教の根本精神たる「上帝の摂理」に関する信仰を放擲してしまつた為に、折角の儒教も其の開教者達の意志に反して絶対専制主義を擁護する道具として利用されることになつた。分り易く言へば、漢代以後中国に行はれる儒教は偽の儒教であり、或は儒教の骸骨に過ぎぬのである。

彼はこのように、後代の「偽の儒教」理解から導かれた議論の浅薄さを否定し、当時流通した「儒教を媒介とする「日支親善」論」（山本秀夫）（５７）の安易さに強く反発したのである。そして世間に流通する中国＝非国家説に異を唱え、中国にも「国家観念」が自前で成立することを強調したのであった。孫文の慨嘆、「一般人民は唯家族及び宗族あるを知つて国家あるを知らない」に深く共感を示しつつ彼は、中国における近年の「国家への無関心」は、後代の「官僚階級統制時代」の産物であり、元来中国民族思想の根底には自発的「国家」構成への基盤があると見るのである。そして、孫文の失敗に終わった試み、五四運動以降の学生による愛国運動、中国共産党の描く理想国家像、中国国民党の理想国家像等を逐一検討した結果、「中国民衆の中堅的権力とも云ふべき中産者、殊に農村居住者の国家思想が、何人に依り如何にして与えられるか」が、残された課題としてあるとする（「中国人の国家観念」）（５８）。この彼のいう中国民衆、中産者の内にある民族性が、彼に、孟子に由来する「デモクラティックな政治形式」と、老子の小社会主義として解釈されるものなのであった。そしてこの両者の結節点として把握されるたのが「王道」論であり、以降それが、彼の中国理解、政

治論、そして「満洲国」経営に対する彼の建策の基軸となっていくのである。

七　橘樸の「王道論」

では、橘樸のいう「王道論」とは一体どのようなものであったか。彼のいう「王道論」とは、中国民衆の「発財精神」「宗族意識」に適合したものであり、何よりも経済政策が中心におかれ、かつ中国人の小さな農村共同体に見られる自治精神を発展させたものであった。その思想的源流として彼は、先にも触れたように、孟子と老子を特筆する。

> 中国の民族思想及び民族性の純真な姿に於て、私共は孟子の政治論が最も彼等に適すると信じて居る。何となれば天命説、天と民衆との関係、天の帝王を選定する方法に関する太古からの信仰は、孟子を得て其の理論的回転を開いたものに外ならぬからである。孟子の政治論は今一歩踏み出しさへすれば、欧羅巴人の生み出した政治的デモクラシーを実現するものである。……又老子の主義を其儘に具現した今日の田舎の小社会や都会の商人及労働者のギルドに行はれる支配の状態を観察すると、其中にすら孟子の政治論と暗合する点が多少ある様に思ふ。（５９）

このように説かれるのが、彼の「王道」の基盤であるが、この考えの根拠には、中国人の自治能力、自治の可能性に対する彼の高い評価が存していた。橘は、「自治能力」を論じて「中国は近代的法治国家ではないが、自治は比較的早くから可成り広い範囲に行はれて来た」とし、そうした潜在的「自治能力」は日本人に優るとする。（「王道の実践としての自治」）（６０）

> 卑見によれば、中国民族は自治を好む。又相当自治制運用の能力を備えて居る。満洲は申す迄もなく純粋に近い農村社会である。そこに生れる国家は農業国家であらう。農業国家は分権に傾く。我々の新国家は中国民族を主要成分とする農業国家であるが故に、

それは当然分権的自治国家でなければならぬ。私は少くとも斯く考へる。…

王道は王が人民の生活を保障する。自治は人民自らの団体の力によりて自己の生活を保障する。

孟子の王道が経済政策を主体とした如く、吾等の自治も経済的施設を主としなければならない。

かの社会及び行政部門は経済政策を完成する為にのみ意味もあれば価値もある。

これらは、「満洲国」経営の施策に即しての発言であるが、彼にとって「王道」的自治とは決して古代幻視に似た牧歌的なものではなく、歴史的検証を経て確認される「可能性」であり、それはまた現今目に見えて破綻しつつある西洋的「資本主義社会の彼岸」に展望されるはずのものであった。

「王道史概説」（一九三五年）と題された論考で彼は、「王道」を「今日まで多くの人々が考へた来たやうな超時代的な固定概念ではなく、正にそれとは正反対に、歴史的な随つて無限の流動性を帯びた社会的事業の一系列に外ならぬ」として「茫々三千年を超える王道の歴史」を概観する。（６１）その中で彼は、古典的王道思想がなぜ急速に社会的生命を失ったかを、階級的視点、社会経済史的視点から論じ、それ自体絶えず変容を重ねてきた「王道」思想が今日も有効である条件を詳細に検討している。彼によればそれは、前漢時代に夙に分裂した「王道」思想の内、「下の流れ」を形成したもの、「大同社会」の理念を構成していった思想潮流に基盤を置き、近世の朱子らによる儒教の「合理化」を経て「社会経済的基礎を得た農村共同体の自治的統制」から「郷約」運動に至ったものを基軸とすべきものであった。そして彼は、実際に「満洲国」経営においてこの理念を「実現」しようと試みたのである。それがいかに挫折していくか、また、同論考中自らも言及する「満州国に於ける古典的王道思想の権威鄭孝胥氏」との意見の相違が、思想展開上何を意味したか等については駒込武による詳細な優れた分析があるのでさらに触れない。（６２）ここでは橘樸「王道」論が、彼なりの社会経済史的分析に基づくきわめて時務的政策提言としてあったことを確認した上で、「王道」思想形成の経緯を、彼の日本儒教史把握との関連から再度振り返ってみることにしたい。

八　「王道論」と江戸期儒教

そもそもこの時期「王道」とは、橘樸独りが唱えた言葉ではなく、ある種流行語でもあった。孫文から日本の植民地担当者まで、幅広くそして相異なる意味合いでそれは流通したのである。前述の西晋一郎同様、「むしろ儒教の真諦は我国に来りて始めて実行せられたと信ずる」立場から、中国における「王道儒学」よりも「今日朝鮮に於て大に振興すべき所の儒教文化は斯く生温き儒教の教えではなく充分日本の国粋に同化して国民精神国民道徳を啓培涵養し来つた所の皇道的儒道であらねばならぬ」（高橋亨「王道儒学より皇道儒学へ」（一九三九年）といった国粋的立場からなされる「王道儒学」批判も存在すれば（６３）、一方、当時被植民国家たる朝鮮内部において「抗日」の意を密かに含意して、「民衆医術化」を目した「覇道」に抗する「王道」医学の提唱（趙憲泳）があったことも指摘されている。（６４）そのように、一九三〇年代流通した「王道」概念は個々の文脈において相当位相を異にするが、ともに、拡大する日本の植民地帝国化、「満州国」の樹立に際して、中国に対し、そして西洋への対抗概念としてそれが提出されたものであったことは確かである。孫文の思想を自己流に解釈しつつ「王道」を高く提唱した橘も、まさしくそうした時代環境のなかで、「東洋的伝統」として「王道」を、中国内部に、そして江戸期儒教の伝統の中に発掘したのである。

橘樸が始めて自らの「王道」論の立場を明瞭にしたのは、「大体一九二三年（大正十二）後半」、西川白川「王道論」を批判した文章からだとされる。（６５）橘はそこで「支那の儒教を活すことは我が国体の注解を活すことで己れ達せんと欲すれば先づ人を達すとの謂にも違はず」といった論調で「君主、天子」を「王道」の基幹に据える西川の見方に反論を加えたのだが、その翌々年自らの立場を「日本に於ける王道思想」と題する論文中に展開している。（６６）これは江戸後期豊後の儒者、三浦梅園を論じたものだが、その中で彼は、三浦梅園こそが「王道」思想の永遠性を示す適例であるとしたのである。

論中彼はまず、「王道」思想を「其の本質に於て一種の政治理想」「所謂王道は政治の理想であって、決して政治の現実ではなかった」と、「王道」が一種到達すべき理念としてあることを強調する。続けて「王道」の基礎的要件として①「宗教的信念の基礎の上にのみ行はれる制度である」こと、②「政治制度として封建制度」を有すること、③「為政者自身の道徳的儀範及び道徳的関心を政治の

必須条件として要求する」こと等を列挙した上で、その日本における検証の意義を、橘は以下のように言う。

王道思想の他の点は兎も角とし、天子の地位殊に所謂革命及び放伐の主張は日本の国体と両立しないと云ふところから、日本の学者達は彼等の王道思想の構成に於て異つた立場を執るべく要求された。私は本編に於て、日本の学者達が中国の王道思想に対し如何に理解し、且つ国体問題と関連して之れに対し如何なる変更を加えたかを調べて見ようと思ふ。（６７）

ここで問題視されるのは、「王道」の根拠となる「天」の無謬性、その下で認められる孟子の革命説と日本「国体」との整合性の問題なのであるが、その点を彼は、近代の歴史家の説を梅園の所説と暗合させつつ、そこに矛盾がなかったことを言う。すなわち「将軍も亦王官に過ぎず、其の職能は宰相又は覇者」であるとして、「天」を「天皇」に、「王」を「将軍」に比定することで、梅園は「徳川期の政治組織を中国の王道思想に適合せしむることが出来た」のだとする。かく、孟子革命説と徳川期政治体制との不整合を曖昧にしたまま彼は、「中国に於て既に二千年前に中絶し、其後は再現の機会を持ち得なかつた」王道思想が、むしろ江戸期社会に適合したことを、封建制及びそれに基づく経済制度の状況、徳川家の施政方針などから説き、「徳川期の日本は王道思想の発源地たる周代の中国よりも却つて大きな現実性を帯びていた」こと（６８）、そして現実に、三浦梅園という独創的思想家を得て、杵築藩という一小藩内にそれが実現されたことを言うのである。

以下、三浦梅園の所説と治世上の業績がいかに「王道」思想の具現化であったかを、橘は梅園の国富論、『價原』など価値論、具体的経済政策等に詳述するのだが、概して言えばそれは、梅園が「王道思想」を独創性を保って、かつ変易性を有した施策において普遍的価値を現実的に展開した点にその「成功」の理由をもとめるものであった。そしてこのような梅園による「王道」実現を見て、今後の「王道」政治展開の現実性を確認しようとするものであった。

斯くの如くに創造され改修された法律が治者被治者を通じて遵守されたならば、王道は時と場所とを選ばず容易に実現されること

になる。即ち梅園の独創的な見解に依つて、夢の様な王道思想が遽かに濃厚な現実性を帯びて来たのである。（６９）

ところで、こうした「実現」が可能になったのは、三浦梅園が杵築藩という「小藩」においてそれを行ったためであることにも彼は注目する。そしてこのことは、彼の「王道論」がそもそも何を目途とするものであったかを、自ずと物語るものでもある。橘樸は、「梅園の倫理学説」を語るに当たって、

抑々満蒙は日本及び中国の文化的乃至経済的潮流の接触点であり、吾々の眼から見た満蒙の文化的意義は主として之れを前記の如き立場から求めらるべきものである。今それ王道思想は中国に発生した文化現象中の一大事実である。此の思想が如何に日本の学者に受入れられ、且つ如何に変形されたかを観察するのは、とりもなほさず両国文化の接触及び交流状態を観察することである。（７０）

と宣し、また同論文中、日本の朝鮮植民地支配上の失策に言及する。

但し善政主義は地方分権の政治組織の上にのみ満足に行はれるもので、秦漢以来の中国や明治以来の日本の如き中央集権主義の国家にあつては、所謂善政主義は畢竟空念仏に過ぎず、近い話が寺内伯の朝鮮統治の様なもので、彼は真面目な善政主義者であつたには相違ないが、彼の意志が如実に属僚や憲兵の頭に理解されよう筈がなく、随つて政治の実際ー行政組織と民衆の接触面に於ては朝鮮人をして恐るべき悪政であると批評せしめた次第である。（７１）

すなわち彼の議論は、当初から、まさしく「小国」として、新たに「東洋的」伝統を再興すべく構想される「満洲国」に、「王道」がいかに実現可能であるかを確認するためにあったのであり、三浦梅園はそうした彼の意図に見事に適合して再解釈されたということ

なのである（「梅園の独創的な見解に依つて、夢の様な王道思想が遽かに濃厚な現実性を帯びて来たのである」）。野村浩一は、中国「国民革命」の挫折経験を経て、橘樸のなかで「中国問題」が「日本問題」へと転化したこと、「彼の希求する「中国問題の解決」を、日本とのからみ合いの中で考えようという意味において、「中国問題」の「日本問題」への転轍」があったこと、そしてまた、関東軍という現実の覇道と「王道」自治精神との両輪による「満洲国」建国という矛盾を包含していたことを言い、それが後の破綻を来したとする。

……まことに、橘における「国民革命の挫折」は、「満洲事変」をきっかけに、複雑な屈折をへつつ、まさしく「分権的自治国家・満洲国」の建国として、「東洋」固有の価値、いわば「アジア主義」的原理を基軸に、再度、結晶しつつあるのではあるまいか。……事実、橘自身においてすら、この時点においては「王道政治」あるいは「分権的自治国家」の成立の理論的根拠が、充分具体的に解明されていたとは決してみられない。いやむしろ、彼のその後の思想的営為は、かえって現実の進行に推されつつ、他ならぬその根拠を懸命に模索することに向けられていたとすらいっていい。（７２）

橘樸は眼前の中国社会の現実を深く観察し、また中国内部の混乱する「国家」創出運動を、自身体験的に理解しようとした。そして結果、中国の自発的「自治能力」「国家」創造力を伝統的農村共同体のありようから抽出し、そこから「可能性」としての理念を構築しようと試みた。その立場は確かに、同時代、「中国」に関わりつつ発言した思想家、政論家の中で突出していたと言えるだろう。またその立場は、旧来の漢学的中国理解を超え、いわば社会学的な視点から構想されたものであった。しかし同時に、彼が現実中国社会に見ようとする「可能性」の根拠として発掘するのは、秦漢以降すでに「官僚階級制度」のなかに沈潜してしまった民族的「可能性」であり、それを対西洋、対資本主義社会への発信として「東洋精神」と共に語り出すためには、さらにその実現体を提示しなければならなかったのである。ここには、大正期社会主義が内部の問題を超克せんとして、その論理的解決を外部に抱くに至った夢想が存していた。（７３）そしてその夢想は同時に、今まさに新「国家」を、「外地」において「東洋的伝統」の下に構築せんとする「日本」の

内部に、再度回帰して確認されるべきものであったのだ。橘の「アジア論」は決して明治期のそれの再生ではなかった。その日本中心主義的発想も単純なナショナリズムでは決してない。それは「大正社会主義のナショナリズム批判をくぐった重層的な構造を持った」ものであり、「ネイションの超出という主題」を日本帝国のアジアへの膨張の中に解消しようとしたものとして捉えなければならない（酒井哲也）。（７４）こうした屈折したナショナリズム克服の言説として彼の「王道論」があったことを見なければならないのである。そしてそこからは、一九三〇年代、新たな帝国主義化の段階を迎え、膨張しつつある日本から「東洋」なるものをあえて発信しようとする言説の性格が明らかになる。それは、一度は否定すべき対象としての「東洋（中国）」を起点としつつ、「非西洋」的国家の実現者としての「日本」における「東洋精神」の結実を経由して（言説化して）、そこから改めて、西洋近代を超克する「国民」創造の物語りの中に発話されるべきものであったのである。こうした点で、西晋一郎の倫理学、「国民道徳論」と橘樸の「王道論」とは、「内地」に向けての「国民」化と「外地」を新たに内部化する「国民」化、という方向の違いはあるものの、共に一九三〇年代日本の思想的・政治的背景下に、西洋＝近代資本主義社会批判を契機として、「国民」化が儒教表象を動員しつつどのように語られ得たかを明らかにするものなのである。

注

（１）橋川文三『昭和維新試論』朝日新聞社、一九八四年、一九二～二一三頁、『橋川文三著作集』９、筑摩書房、所収。

（２）もちろん、江戸後期の国学以来、儒教・漢字は「日本的」ならざる異物（漢意・からごころ）として排除されてきた（明治後期における、近代「国語」の成立においても「漢字・漢文」がいかに排除されるべき、しかし同時に、その「国語」の出自にからみついた排除され得ぬアンビバレントとしてあったかについては、子安宣邦「「漢語」とは何か―漢字論・不可避の他者」『思想』八九九号、一九九九年五月、参照）。そうした、儒教・漢字への江戸国学以来のエスノナショナリスティックな拒絶にも関わらず、一方、対西洋の構図で自己主張が、特に近代化論の文脈でなされる際には、儒教・漢字は今も有力な根拠として登場し

続けている（たとえば、言語学者、鈴木孝夫の漢字論を見よ）。

（３）子安宣邦『日本思想史辞典』「はじめに」、ぺりかん社、二〇〇一年、桂島宣弘「一国思想史学の成立ー帝国日本の形成と日本思想史の「発見」ー」西川長夫ほか編『世紀転換期の国際秩序と国民文化の形成』柏書房、一九九九年、成田龍一『＜歴史＞はいかに語られるかー１９３０年代「国民の物語」批判』ＮＨＫブックス、日本放送出版協会、二〇〇一年、ほか参照。

（４）最近の西晋一郎の思想的伝記に、学問的継承者の手になる顕彰的なものとして、隈元忠敬『西晋一郎の哲学』渓水社、一九九五年、がある。そこでは、フィヒテの哲学と中江藤樹の道徳説がいかに融合され「古今東西の思想を総合統一する」西倫理学に至ったかということが、内在分析的に詳述されているが、本章での関心とは異なる。

（５）昭和一二年（一九三七）の「思想善導」を目的とする文部省推薦図書には、安岡正篤『東洋倫理概論』とあわせて、西晋一郎『実践哲学概論』が挙げられている（竹内洋『日本の近代１２　学歴貴族の栄光と挫折』中央公論新社、一九九九年、二八九頁）。

（６）西晋一郎・小糸夏次郎『礼の意義と構造』国民精神文化研究所、一九三七年。同書は、国民精神文化研究所所員西晋一郎と、同助手小糸夏次郎の分担執筆による共著であるが、その主旨は一貫しており、ここでは一体の書物として扱う。

（７）同書、一頁。

（８）小島毅『中国近世における「礼」の言説』東京大学出版会、一九九六年、三～一八頁。

（９）西・小糸『礼の意義と構造』、四一四頁。

（１０）同書、四二八頁。

（１１）子安宣邦『近代知のアルケオロジーー国家と戦争と知識人ー』岩波書店、一九九六年、五八頁。

（１２）山室信一「民族協和の幻像ー満洲帝国の逆説ー」山内昌之ほか編『帝国とは何か』岩波書店、一九九七年、二二八頁。

（１３）米谷匡史「戦時期日本の社会思想ー現代化と戦時変革ー」『思想』八八二号、一九九七年一二月、参照。また、橘樸の満洲国建設に関わる大同思想の意味については、駒込武『植民地帝国日本の文化統合』岩波書店、一九九六年、第Ｖ章、を参照されたい。

（１４）西・小糸『礼の意義と構造』、六三頁。
（１５）木南卓一校訂・増補『西晋一郎先生講述　易・近思録講義』渓水社、一九九七年、二二八～二三三頁。
（１６）子安宣邦「近代「倫理」概念の成立とその行方」『思想』九一二号、二〇〇〇年六月。
（１７）西晋一郎『忠孝論』岩波書店、一九三一年。
（１８）同書、二頁。
（１９）同書、一六頁。
（２０）同書、三〇頁。
（２１）同書、四二～四三頁。
（２２）同書、四五～四六頁。
（２３）西晋一郎『国民道徳大意』文部省教学局編纂、一九四一年、一頁。
（２４）同書、四頁。
（２５）西晋一郎『藤樹学講話』目黒書店、一九四一年、ほか参照。
（２６）隈元『西晋一郎の哲学』、二四八頁。
（２７）西晋一郎『東洋倫理』岩波書店、一九三四年、一頁。
（２８）同書、二頁。
（２９）同書、二〇頁。
（３０）同書、三八～三九頁。
（３１）同書、四〇頁。
（３２）同書、四七～四八頁。
（３３）同書、六四頁。

（３４）同書、二五一頁。
（３５）同書、二七五～二七六頁。
（３６）木南卓一校合増補『西晋一郎先生講義　日本儒教の精神』渓水社、一九九八年、三一頁。
（３７）山室信一「日本外交とアジア主義の交錯」『年報政治学　日本外交におけるアジア主義　一九九八年』（日本政治学会）岩波書店、一九九九年、から引用。
（３８）津田左右吉『シナ思想と日本』岩波書店（岩波新書）、一九三八年、一〇五頁。
（３９）同書、一一四頁。
（４０）同書、一一七頁。
（４１）同書、一九七～一九八頁。
（４２）子安宣邦「近代日本の「儒教」の表象」『江戸の思想』七、一九九七年、参照。
（４３）姜尚中『オリエンタリズムの彼方へ―近代文化批判』岩波書店、一九九六年。
（４４）津田『シナ思想と日本』、一一八頁。
（４５）橘樸「東洋社会の創造―日華事変に世界史的意義を与へよ―」『大陸』昭和一六年三月号、一九四一年、『著作集』三、一二～一三頁。
（４６）同書、一五頁。
（４７）同書、九七～九九頁。
（４８）山本秀夫『橘樸』中央公論社、一九七七年、野村浩一「橘樸―アジア主義の彷徨―」『近代日本の中国認識―アジアへの軌跡―』研文出版、一九八一年、所収、山室信一『キメラ―満洲国の肖像―』中央公論社、一九九三年、駒込武『植民地帝国日本の文化統合』岩波書店、一九九六年。橘樸の著述は現在、『橘樸著作集』第一～第三巻、勁草書房、一九六六年、にほぼ収録されている（以後『著作集』と略す）。

（４９）野村、前掲書、二〇八頁。
（５０）山田伸吾「内藤湖南と満洲帝国ー橘樸の思想との比較を中心としてー」内藤湖南研究会編『内藤湖南の世界ーアジア再生の思想ー』河合文化教育研究所、二〇〇一年、所収。
（５１）橘樸『職域奉公論』序説、日本評論社、一九四二年、『著作集』三、一頁。ここで橘は自身の学問について、「往々「支那学者」と誤解されるが、私の本領は終始一貫、中国社会を対象とする評論家たることにある。そして私の中国評論の動機は物好きや知的欲求にあるのではなく、主として政治目的、即ち日華両民族の正しい関係の理論及び方法を探索することにあつた。これは誠に広汎な問題であつて、少くも当時に於ては、学者として即ち深く狭く入るよりは、評論家として浅く広く進んだ方が遙かに適当と考へられたのである。」とする。
（５２）平野敬和「総力戦体制下の政治思想」『日本思想史学』第三二号、二〇〇〇年、八九頁。
（５３）同前。
（５４）橘樸「中国を識るの道」『月刊支那研究』第一巻第一号、一九二四年、『著作集』一、八～九頁。
（５５）同書、六～七頁
（５６）橘樸「中国民族の政治思想」『満蒙』第五年第四二冊、一九二四年、『著作集』一、三八～三九頁。
（５７）山本、前掲書、九五頁。
（５８）橘樸「中国人の国家観念」『支那研究論叢』第一輯、一九二七年、『著作集』一、四七七～五一〇頁。
（５９）前掲、橘「中国民族の政治思想」、『著作集』一、四〇～四一頁。
（６０）橘樸「王道の実践としての自治」『満洲評論』第一巻第一五号、一九三一年、『著作集』二、六〇～六五頁。
（６１）橘樸「王道史概説」『満洲評論』第九巻第一五～二三号、一九三五年、『著作集』二、二二～五九頁。
（６２）前掲、駒込『植民地帝国日本の文化統合』第Ｖ章、参照。
（６３）高橋亨「王道儒学より皇道儒学へ」『朝鮮』二九五号、一九三九年。この資料の所在は、荻生茂博氏の教示による。

（６４）愼蒼健「覇道に抗する王道としての医学ー一九三〇年代朝鮮における東西医学論争からー」『思想』九〇五号、一九九九年一一月。
（６５）山本、前掲書、七八～八四頁。
（６６）橘樸「日本に於ける王道思想ー三浦梅園の政治思想及び経済学説ー」『満蒙』大正一四年九月号・第六年第六五冊、一九二五年、『著作集』三、五〇五頁～五四三頁。
（６７）同書、五一〇頁。
（６８）同書、五二〇頁。
（６９）同書、五三九頁。
（７０）同書、五一〇頁。
（７１）同書、五三一頁。
（７２）野村、前掲書、二七〇頁。
（７３）酒井哲也は、このことを、「橘は湖南と同一の対象を扱いつつも、アナキズム的な大正社会主義の国民国家批判の論理に依ることで、中国の国家と社会に対する評価を逆転させたといえるだろう。かくして「社会としての中国」という表象は、いわばアナキズム的想像力を解放する装置へと転化したのである。」（「アナキズム的想像力と国際秩序ー橘樸の場合ー」『ライブラリ相関社会科学』7、新世社、二〇〇一年、五五頁）と評している。
（７４）同前、酒井「アナキズム的想像力と国際秩序」（六三頁）。

［補論1］

「風俗」論への視角ー近世後期儒教の「共同体」論ー

（「本論」第四章の関連論文。荻生徂徠の政治論を中心に、古学派など、脱朱子学の儒者の言説において、幕藩体制下に儒教的「共同体」がいかに構想されたか、彼らの新しい人間像構築と関連させて、問題提起的に論じたものである。「本論」は近世思想そのものを第一の分析対象とするものではないため、「補論」として付す。）

一

「我が国では思想も風俗と化す」などといった言い方がなされるとき、「風俗」とは一時的なファッション、流行現象のことであり、文化のいわば表層部分を指している。そしてその今日的用語法からも明らかなように、それは無視し得ない社会現象であると同時に、内に核の無い、それだけですでに否定的色彩を帯びざるを得ないものとしてある。しかし、そうではあれ、文化を映し出す鏡であるならば、そこから文化の質を説き出そうとする「風俗」論的思想研究があっても不思議ではない。（1）

そしてかつての戸坂潤のように「風俗が思想を云い表している、一種の思想を意味している」とする立場から、「道徳的本質のもの・思想物」として「風俗」を論じることもまた可能である。（2）特に「道徳がいつも政治と習俗という二つの力に引張られやすい傾向」（3）があった日本の思想的土壌をも考えに入れるならば、日本思想史における「道徳」と「政治」・「習俗」の問題の根は、予想以上に深いとも言える。

しかし本章で取り上げるのは、そうした日本思想史全般にわたる問題ではなくて、江戸時代、それも中期以降の儒者たちにとっての問題である。（4）そもそも儒教の伝統的用語としてあった「風俗」、あるいは「風」と「俗」が、古学派の儒者たちにおいてどのように意味づけられ、さらにどう展開していったのかという問題関心である。伊藤仁齋が「人倫風俗」（『童子問』）と熟語化して表現し、

荻生徂徠が「聖人の天下を治むるや、必ず風俗上にありて存す」（『護園随筆』）と語ったとき、そこには確かに儒教思想展開上の新たな観点への芽生えがあったのではないかと思われる。そしてそうした新たな観点が、どのような思想の枠組みの内に、いかに出現し得たのかということである。

二

荒木見悟はかつて「朱子学の哲学的性格」と題する論文のなかで、仁斎、徂徠ら日本の「古学派」による朱子学批判を、中国明代における陽明学の場合とは違って、「理成立の背景となったあらゆる装置の外へ出る」ことを通じてなされたものであるとして、その功罪を論じるように批評している。（5）陽明学によってなされた内在的朱子学批判をより高く評価する荒木の視点からなされた、功・罪の評価はともかく、この「古学派」批評は的確なものであり、彼らは確かに「理」という装置の外側に出ようとした、荒木の言葉を借りれば、「本来主義」的思考を脱するところから、それぞれの思想的立場を築き上げようとしたのである。そして、そうした仁斎や徂徠が、現実世界に没入する、あるいはなんらかの「自然なるありあた」に没入すること、それ自体にある種の価値、純粋性を見いだすといった、日本思想史上しばしば見られるパターンに進まなかったところに、彼ら「古学派」の思想としての強さや新しさが在ったのではないかと思われる。彼らは「理」に拠って世界を全体的に説明する立場（朱子学）を拒みつつ、なおかつ儒教世界に依拠して、別な形で世界の見方を提示しようとしたのである。朱子学にいう「天理」の如き、超越的視点を設定を退けた上で、あらためて世界のありようをどう再把捉するかということが、彼らにとっての課題であったのだ。

そして彼らに共通する世界認識の基点としてあったのが、世界は必ずしも還元主義的にその起源から説き起こされるものではなく、絶えず「生々流行」し続けているもの」、眼前に今在るこの多様な「活物」こそが真の姿である、という認識であった。その「活物」として「生々流行」する世界を、あくまでも経験的世界、人間の社会内的営みの場面で、再構成しようとしたのである。そこに「気質の性」の承認と共に、「風俗」という概念が思想の全面に浮上してくるきっかけがあったのである。そしてこの問題は、「古学派」の

なかでも、「世界ノ全体ノ姿」（6）が常に議論の前提にあった徂徠において、とりわけ顕著な問題であった。

三

「風俗」という概念は儒教の教典に、主として政治論の文脈に出てくる言葉であり、徂徠においても、その政策論『政談』に多出するのであるが、今は先ず、中国儒教の古典的用例から見ていきたい。

後漢、応劭の『風俗通義』に王利器が注する文にも言うように(7)、中国歴代の王朝で「風を移し俗を易ふる」ことの統治上の意義を説かぬ例は無かったであろう。「風俗」は決してとりたてて目新しいことばではないのである。一例を挙げよう。

凡そ民、五常の性を函し、其の剛柔緩急、音声の不同は、水土の風気に繫る、故に之を風と謂ふ。好悪取舎、動静常亡きは、君上の情欲に随ふ、故に之を俗と謂ふ。孔子曰く「風を移し俗を易ふるは、楽より善きは莫し」(『易経』)と。言ふこころは、聖王、上に在りて人倫を統理し、必ず其の本を移して、其の末を易へ、……(『漢書』地理志八下)

ここで重要なのは、「聖王」が上に在って、「人倫を統理」(＝根本)すれば、末節として「俗」がよりよい方向に変わる、とする点である。そして「俗」は端的に、「情欲」に属することがらとして言われている。こうしたかたちでの「風俗」への言及が多分一般的であったのであろう。事情は、宋代に至って、「聖人」への経路として、個々人に「天理」―「本然の性」が一貫、内在することを説いて、儒学の形而上学化をなした朱子学においても、基本的な変化はないと思われる。

朱子は「所謂、綱紀を振ひ、風俗を厲(はげま)すとは」、として次のように述べている。

臣聞く。四海の広き、兆民の至って衆き、人各々其の私を行はんと欲するに意有り。而して善く治を為す者は、乃ち能く之を総摂して整斉

し、之(民のこと)をして各々其の理に循ひて敢へて吾が志の欲する所の如からざる莫からしむるは、則ち先ず綱紀以て之を上に持すること有りて、而る後に風俗以て之を下に駆ること有るを以てなり。何をか綱紀と謂ふ。賢否を弁じて以て上下の分を定め、功罪を核(ただ)して以て賞罰の施しを公にするなり。何をか風俗と謂ふ。人をして皆善の慕ふべきを知りて必ず為さしめ、皆不善の羞ずべきを知りて必ず去らしむるなり。(「己酉擬上封事」)

宋学らしく、より整然と秩序だった叙述となっていることは明らかだが、基本的な図式は変わっていない。一方に人君と「綱紀」、もう一方に民と「風俗」が対置されている。民は個々が、「性」(本然の性)として自らの内に有している「理」に循って、自然と善を慕うようになるのであるが、そう導くのは全面的に「綱紀」の側である。「綱紀」とは朱子の生きた宋代中国の、官僚による統治体制の整備を指すのであろうが、最終的には、「理」の完全態としての、人主の「大公至正の心」(同上)に行き着くものであろう。そうしてみるとやはり、基本的には「理」↑「綱紀」・「風俗」↓「私(欲)」という構図の下に、「風俗の本は、実に綱紀に繋る」(樓鑰)(9)と言い得るのである。こうした図式は、前にに引いた『漢書』の場合と何ら変わるところがない。

また、吉川幸次郎は中国文学史に即して次のように述べている。(「「俗」の歴史」)

要するに、支那人は、早くから、「俗」を厭悪する方向に傾いてはいた。しかし一方では「俗」を否定し去ることによって生ずる弊害も考慮された為に、「俗」を絶対の悪とすることは、なお躊躇されていたと認められる。…(中略)…

また「俗」と「欲」との語源的にもつ関係が、どれほど宋儒において自覚されていたか、私には明らかでない。しかし宋儒の倫理学説が、「人欲」の否定に傾くのは、近世に於ける「俗」の否定と考え合せて、甚だ興味あることと、考えるのである。(１０)

以上、要約すれば、中国古代の儒学及び宋代儒学においては、「俗」あるいは「風俗」は、治世上否定し得ない重要な要件ではありつつも、基本的には「私(欲)」の側、上位者の「徳」(それが「理」であれ)によって一方通行的に「感化」されるべき対象としてあったと言えるだろ

う。いうならば「俗」「風俗」という言葉は、受け身的な下位の概念であって、そこから倫理学的要素や世界の成り立ちを説明する契機は、そもそも想定し得ないことであったのだ。仮に何らかのかたちでそうしたことがあり得たとしても、そこにはより上位の概念（「天理」や「本然の性」）が、その担保として前提されていたのである。

もちろん、こうした伝統的「風俗」観が江戸期日本儒教において一変した、というのでは決してない。室鳩巣の「風俗は政の田地」（『駿台雑話』）といった発言、あるいは「寛政異学の禁」の立て役者であった老中松平定信の、「君の好み玉ふ所は命ぜずして是に従ふ。故に是を風といふ。風の及ぶ処自然に常の習ひとなる。是を俗と云。故に一国の風俗をみて君の好悪をしるべし」（「風俗をたゞす事を論ず」）（１１）といった宋学風の「風俗」観は儒者に底強く有ったし、これから挙げる仁齋や徂徠もまた、そうした儒教に伝統的な観点から全く逸脱していたというわけではない。（１２）しかしながら、仁齋や徂徠は、たしかに「俗」「風俗」という儒教固有のことばに、新しい生命を吹き込んでいたし、そのことは、後にもふれるように、後代の思想の展開にも影響したと思えるのである。そしてまた、ここには、単に用語的な問題にとどまらず、「古学派」の儒者たちにとって、朱子学的思惟を外して、そこから改めて人人の「共同性」を考えることはどういうことだったか、という思想史上の大きな問題が胚胎しているように思われるのである。ひとまずは仁齋の場合から見ていくことにしよう。

四

仁齋の学説の全般的な説明はここで省くことにして、「風俗」概念の変容に関わる発言についてのみ重点的に取り上げてみる。他の「古学派」の儒者たちと同様に、仁齋が朱子学を批判したのは、「天理」に代表される、その還元主義的、本質主義的な世界観においてであり、そうした世界観から導かれる道徳の主張においてであった。仁齋にとって世界（「天地」）とは、「一大活物にして、理の字を以て之を尽くすべからざる」ものであるはずだった。

凡そ天地の間は、皆一理のみ。動有て静無く、善有て悪無し。蓋し静とは動の止、悪とは善の変、善とは生の類、悪とは死の類、両の者相対して並び生ずるに非ず。皆生に一なるが故なり。(『童子問』)(１３)

このように、世界をひたすら「生に一なる」「活物」としてとらえ、宋学にいう「理」を「本(もと)死字」と断じた仁齋の視界にあるのは、いま眼前に確かに存在し、そしていずれの時点においても必ず存在するはずの、間柄にとらわれた人と人との世界ー「人倫」であった。

人とは何ぞ。君臣なり。父子なり。夫婦なり。昆弟なり。夫れ道は一つのみ。君臣に在ては之を義と謂、父子には之を親と謂、昆弟には之を叙と謂、朋友には之を信と謂ふ。皆人に由て顕る。人無きときは則以て道を見ること無し。(１４)

人がこの世に在るということは、はじめからすでに何らかの間柄(父子、君臣、夫婦、等々)にとらわれて在る、ということであり、間柄の道徳(仁、義、忠、信)にとらわれた(「囿(ゆう)」された)ものとしてしか人はあり得ない。逆に「道」もまたそうした人の存在様態を離れて別に存立するわけではない。こうした視野の下に有名な「人外無道、道外無人」の定義が為されたわけだが、それがまた別に箇所では「俗の外に道無く、道の外俗無し」とも表現されるのである。ここにおいて「俗」は「道」と不可分の内容のものとして見出されるのだ。この「俗」とは即ち、間柄にとらわれたものとしての人人が、本来的に営む倫理的な活動そのものに他ならない。「俗」は、仁齋において、人が人に対して倫理的な働きかけを見出す「場」として認定されたのである。

子女臧獲の賤、米塩柴薪の細に至るまで、大凡耳目に接(まじわ)り、日用に施す者、総て是れ道に非ずといふこと莫し。俗の外に道無く、道の外俗無し。一点の俗気と雖ども、亦着け得ず。此れは是れ上達の風景。(１５)

仁齋において、「俗」は人の人倫的生活そのものとして見出され、それゆえに、彼が「聖人の道」は「人心に根ざし、風俗に徹して、天子も廃（やむ）ること能ず、聖人も廃ること能ず」（１６）という際の、「風俗」という言葉は、宋学の場合に比して質的にはるかに高いのである。そこから「人倫風俗」といった並列の熟語表現も可能になるのである。

若し夫れ（筆者注＝宋学のごとき）隠微の説、高妙の理は、之を視れども見る所無く、之を聴けども聞く所無く、之を人倫風俗に求るに、皆悖れり。見つべし天地の間此の理無きことを。（１７）

こうして「俗」「風俗」は、一方通行的に人君の「綱紀」に制御されるだけの、受け身的な領野としてではなく、「人倫」の「道」の見出される「場」として、その価値が認められたのであった。しかしながら、彼にとっての、「卑近」でありつつ「高遠」なる「俗」とは、あくまでも「其の親を親とし、其の長を長とし、妻子好合、兄弟既翕（筆者注＝親しく集う）の間」（１８）における「人倫」的結合の世界、小さな共同体の世界、に終始するのであり、彼の視点はその外側には出て行かない。そのことを社会階層的に捉えて、当時の京都の富裕な商人たちの連合＝「町衆」の一人としての仁齋が、「俗＝社会慣習＝町儀」を「不可変の規範」としたのだ（三宅正彦）と説明することも可能である。（１９）そうした意味では、彼の視座を、現実に対する随順、適応という側面から解釈することも可能ではあるが、ともかくも仁齋は、朱子学的構図からの脱却において、「俗」と「道」との相関的関係という新視点を導入し、彼にとって「卑近」なる「俗」ーそれこそまさに目に見えるような範囲での人倫的結合ーに、いかに自ら関わっていくべきかを問い続けたのであった。

以上のように仁齋の思想構築における「俗」「風俗」の意義を整理するならば、仁齋と基本的に問題意識を共有しながら、仁齋とは異なる角度から「俗」「風俗」の高い意味づけを図ったのが、荻生徂徠であった。

徂徠は、『論語』「子罕」篇「吾れは衆に従はん云々」章の注釈において、仁齋『論語古義』の説を批判して次のように言う（『論語徴』）。

（仁齋）而して曰く、「事、苟くも義に害無きときは、則ち俗即ち是れ道、俗を外にして更に所謂道といふ者なし」と。是れ其の人又、道を知らざるなり。道とは古聖人の建つるところ、豈に世俗の為すところ即ち道と謂ひて可ならん乎。（２０）

もちろん、これは必ずしも正当な仁齋批判ではない。「世俗の為すところ」といった調子で言われるものを「道」だ、と仁齋はしたのではなく、「事、苟くも義に害なきときは」と前置きがあるように、仁齋が「俗」＝「道」でとらえるのは「人倫」的結合に他ならなかったからである。しかし、そうした徂徠のいわば「為にする」議論を差し引いても、ここには明らかに、「道」に対する、また「道」と「風俗」との関わり方に対する両者の視線の違いが窺われるのである。

五

仁齋における「道」が「人倫日用」の「道」であるならば、徂徠における「道」は政治の道、「民を安んずる」ための「統名」としての「道」であった。外側から「世界ノ全体」を包括的に把握しようする視点の下に見いだされたもの、天地自然のままに在るのではなく、古代「聖人」（「先王」）の手によって「作為」されたものとして在るのが「道」であった。そしてその完全態としての「道」、「統名」たる「道」は、「先王の道」として上古三代に一度だけ出現し、それは「六経」の中に「物」として存するとされた。「道」が「六経」の記述の中に「先王の物」として存するとはどういうことか、詳述は避けるが、それは朱子学の方法との決定的な対峙を経して生じた世界認識の方法であった。（２１）

朱子学にいう「理」を、人が勝手に手前の心中から出したもの、「定準」の無い規範に過ぎないとし、そうした心のままの「理」に拠って、自己の内・外を説明し尽くそうとする言説の「虚妄」性を、徂徠は批判したのである。彼において、言語は二重のへだたり、限界を有するものとして把握される。（２２）一つは空間、地域性による隔たりにおいて（「またただ言語宜しきを異にす」）、もう一

つは時間、歴史性による隔たりにおいて（「世は言を載せて以て遷り、言は世を載せて以て遷る」）。そしてそうした言語の本来有する二重の限界を克服して、なおかつ「六経」の記述内に「道」を見出そうとする徂徠は、その記述、つまり「古文辞」をそのまま「物」として把捉することを説くのである。それが彼の「古文辞の学」である。

それはつまり、「六経」に載る「礼」だとか「仁」だとか「義」だとか、もろもろの重要な概念にかかわる様々な記述を、次々と違った用語（抽象的言辞）でもって言い換えていくことによって、いわば説明的に解釈するのではなく、そうした記述がテキストとして「六経」に定着した際の、その背景に実在したであろう文化的、政治的な文脈をも、「記述」そのものの中に読み込んでいこうというものであった。たとえば「鬼神」に関していえば、「鬼神」が有るか無いかなどといったことがらに説明の言葉を重ねるのは無意味であって、ただただ神学論争の内に言葉を実体化させてしまうことになる。そうではなくて重要なのは、テキストとしての「六経」に、「鬼神」にかかわる様々な記述が定着した際に、その背後に在ったであろう、「聖人」による「鬼神」という命名行為や、「鬼神」を祀ることによって保たれた共同体の安定等々の文化的、政治的コンテキストを、「記述」と共に「了解」することなのである。だから徂徠は「古文辞」を、もつ一つの真理として提示したのではない。「安民」に有効であった、いわば関係性の理想態を、「記述」の背後に読みとろうとしたのである。それが「六経」の記述を「物」として把握するということである。

徂徠が「六経」の内に見ようとした政治的世界とは、多様ではあれ個々としては素材に過ぎない人人が、先王によって方向付けられた統一的共同体において関係しあい、その関係に方向を与え意味づけする索具として「先王の物」が在る、そういった世界だったのではないだろうか。そうした徂徠の視る理想的世界像の背景として、朱子学とは異なる「気質の性」の承認、「生々流行」するものとしての「活物」的世界把握があったのである。

そして以上のような世界認識の「方法」を構想する徂徠が、眼前の江戸中期の社会を再構築しようとしたときに着目したのが、「制度」と「風俗」という二本の柱であった。

徂徠が時の将軍吉宗に献上した『政談』は、当時の「世界ノ困窮ノ本」をいかにして救うか、その具体的献策を記したものである。彼はそこでまず、当時の「困窮」の原因として三つの要素を挙げている。（1）武士が「旅宿の境界」にある（土着していない）こと、

（２）「制度」が無いこと、（３）万事が「世話シナキ風俗」に流れていること、の三点である。そこで彼は、武士を土着せしめることをも含めた全般的な「制度」の立て替えを通じて、「風俗」をより望ましいかたちに変化させようとするのである（「如此法ヲ立替ル時ハ、……風俗自然ニ直リ」）（２４）。

しかしここには問題が二つあった。立て替えられるべき「制度」の永遠性に関する懐疑と、「風俗」が元来有する抗しがたい推移の力の認識である。徂徠は徳川幕府開幕以来、「誠ノ制度」の無かったことを次のように言う。

是天下ヲ知食テモヤハリ大名ノ仕掛也。其起リ、御入国ノ時分ハ未大名ニテマシテ、関ガ原御陣ヨリ大阪御陣迄ハ天下ノ諸大名彼ノ方ヨリ帰服シ奉リシカドモ、未ダ天下ヲ知食タルト言名目ハ附ラレネバ、御制度ヲ御定可有様ナシ。大阪御陣ノ翌年東照宮薨去マシヌレバ、天下ヲ知食テモ、制度ヲ立サセタマフ間ナキ故、其分ニテ過行シニ、其以後ニ至テハ、執政ノ面々皆不学ニシテ、……（２５）

すなわち、徂徠の意識においては、家康が幕府を開いて以来このかたずっと「誠ノ制度」は無かったということになる。では徂徠が提言する諸施策の中に「誠ノ制度」が提示されているかというと、「武家屋敷にも町方同様、木戸を設置して木戸番を置き……」から始まって武士を土着させるための様々な方策に至るまで、その実効性如何はともかく、具体策は提示されるのものの、「誠ノ制度」とは何か、という「天下ヲ知食」す「仕掛」にふさわしい「制度」の全体像は、必ずしも十分明確には見えてこないのである。

次に、徂徠の「風俗」への認識はどうか。『政談』中、百箇所に余る「風俗」への言及は、「世話シナキ風俗」に代表されるような実態としての「風俗」、否定的対象としての「風俗」がそのほとんどである。ここに言及される「風俗」とは、もちろん仁斎において言われたような「人倫」的営みに限定されるものではなく、悪俗、悪風も含んだ全体的な社会の流動態のことである。しかし一方徂徠は、そうした「風俗」が社会の全的流動態を指示するものであるからこそ、何を以てしても抗しがたい、世を自然と推移させる力であることもまた、強く認識していたのである。「既ニ世ノ風俗ト成タレバ可為様ナシ」（２６）という慨嘆と、「風俗自然ニ直リ」（２７）

という期待とは、ともに「風俗」の元来有するダイナミズムの認識に由来するものだったのである。そして、徂徠のこの認識は、早くから存したものなのであった。

風俗は億兆を合はせてこれを一にする者なり。人の全力なり。五尺の身、何を以て能く天地に参はらんや。聖人と雖もまた而り。必ずや億兆を合はせてのちに人の力全し。故に聖人の天下を治むるや、必ず風俗上に在りて存す。仁の極なり。（２８）

等々と述べていたように、徂徠は早くから、「風俗」の元来有する力に着目していたのである。「風俗」を構成するのは「気質の性」としての人人であるが、百人いれば百通りの素材が、それぞれの個的な「性」の実現において十全たり得たとき、徂徠の用語を用いれば、それぞれの役儀に「全体ハマラセ」られたとき、「風俗」は時としてダイナミックに世界を推移させるのである。（２９）そうした潜在力として、「風俗」は徂徠において重要だったのである。

こうして、それ自体として自発的にダイナミズムを「望ましいかたち」に発動し得ない「風俗」に、「制度」（これもまたその永遠性が保証されない）という契機を投入することが、為政者に求められることなのである。そしてそれが不断に繰り返されることによって、世界は「活物」としての全体像を実現されるとするのである。こうした場面で、「活物」的世界の全的関係の象徴として「先王の道」に規定された「物」は、その有効性の暗示において、現実社会に具体的に還元し得る指標となるのである。それを担うのはもちろん士君子（武士階級）であり、「制度」を立て替え立て替えする主体としての人君であると意識されていたことは言うまでもない。

制度ヲ立カヘルト云ハ、風俗ヲナヲサン為ナリ。風俗ハ世界一マイナル故、大海ヲ手ニテフセグガ如ク、力ワザニテ直シガタシ。コレヲ直スニ術アリ。是ヲ聖人ノ大道術ト云フ。…（中略）…

故ニ聖人ノ道ハ習ハシヲ第一トシ、聖人ノ治メハ風俗ヲ第一トス。サレバ只今マデノ風俗ヲ移スコトハ、世界ノ人ヲ新ニウミ直スガ如クナルユヘ、是ニ過タル大儀ハナキナリ。故ニ大道術ナラデハ、是ヲ直スコトハナラヌナリ。（『太平策』）（３０）

以上のように見てくれば、徂徠は、「制度」とともに、全体的な社会の動態としての「風俗」に大きな意味を見出していた、すなわち、「立て替え、立て替え」して投入される「制度」という契機に導かれつつ、潜在するダイナミズムを発揮させるものとして、「風俗」を世界内に意味づけていたと言えるのではないだろうか。『政談』末尾の「大体是ニテ世界ハ盪（ゆり）直り」（３１）という表現は、まさにそうした動的な全体としての世界の推移を語っているように思われる。

では、朱子学の「綱紀」－「風俗」と徂徠の「制度」－「風俗」とは、世界認識の構図として、何がどう異なっているのか。徂徠の場合も儒者として、その視点はあくまでも治者の視点、正確には統治を効率よくなさしめる技術者の視点であり、力の働く方向は言うまでもなく「制度」から「風俗」に向かってである。しかし、その力の働きかた、両者の相関関係において、朱子学の場合と徂徠の場合では若干の、しかし無視し得ない重要な違いがあるのである。朱子学において「綱紀」が「風俗」を導くとする際、君上の「大公至正の心」といった君主個人の内面のありようから、あたかも身体に四肢が備わるような「行政組織の健全さ」（３２）に至るまで、「天理」の純正な発現が一貫しており、その故に、君上の「理」が人民の側に本来具してある「理」に訴えかける、という筋道に理論上なる。つまり原理的に、「綱紀」と「風俗」は、「理」の内在において無媒介に一貫するはずのものなのである。しかし徂徠においては、決してそうはならない。「制度」と「風俗」とは別個の存在、二つの社会工学的要素であり、双方共通に一貫する「原理」が内在しているわけではないからだ。あくまでも「制度」の働きかけにおいて、「制度」と「風俗」とは緊張した関係を維持しつつ、全体としての「活物」世界を構成するのである。それをいかにして可能ならしめるかというのが、徂徠政治学の課題である。

仁齋の「俗」の重視が外見的には、現実の社会編制への随順、既存の権威・秩序の遵守に向かうものであったように、徂徠の場合にも、当然歴史的制約はある。学問の構造として、「開かれた」方法を説きつつ、実際には名人芸的要素を持っていたこと（「古文辞学」）、「習熟」や人が自然と社会化するありかたの説明が必ずしも明快でないこと、衆庶にとっての倫理的基盤が結局見えにくくなってしまったことなどがそれに当る。徂徠の言う「風俗」も、世界認識上の、いわば方法的概念としての「風俗」と、眼前の社会的実態としての「風俗」とが渾然としている面は否定し得ない。

しかしながら、仁齋、徂徠ともに朱子学の「理」的世界像と正面から対決することによって、それぞれの視点から「風俗」「俗」の意味を見出し、その認識を深めていったことが以上のように確かめられるのである。そしてこの、人を、「風俗」や「俗」という「活物」的全体において把握し、そこから世界の全体像を語り出そうとする立場は、後代の儒学思想に影響を与えずにはいなかったのである。以下にそのことを述べる。

六

まず、徂徠とほぼ同時代に生きた、浅見絅斎門下で松山藩儒であった大月履斎（一六七四―一七三四）の場合を挙げよう。彼が吉宗当時の世情を背景に著した政論『燕居偶筆』に次のような記述がある。

政ハ風俗ヲ本トスルコトヲ可知。風俗ソコヌルハ天下ノ乱兆也。トカクニ風儀ニ気ヲ付ヌ仕置ハ、ナニホドヨクテモ俗政ナリ。大学新民ノ政ハコヽヲ肝要トスル。サレバ忠孝・学術モ風俗ニ立デハヤガテ剥ゲル物ナリ。風俗ニナレバ、コソゲテモオチズ。聖賢ノ政ハ、此二字ヲ大根本トシタル者也。孔子魯ヘ用ヒラレシトキ、少正卯（筆者注＝魯の政治家）ヲ一番ニ成敗セラレシハ、此者盗人ニモアラネド、士タル者ノ風ヲソコナヘル者ユヘナリ。俗政ハ、是ヲ知ラデ当分ノ損得バカリニ目ヲ付ル、浅マシキ事ドモナリ、……（３３）

引用文末尾の孔子云々の記述からも明らかなように、履斎の発想はあくまでも、浅見絅斎門下として朱子学者のそれである。同じく『燕居偶筆』冒頭部分に、「或問、政ノ要領ハ何ヲ以、要領トスベキヤ。曰、人君ナリ」（３４）と記すように、人君の「徳治」が基本にある。その意味では、きわめて一般的な議論である。しかしながら、本文中に、「忠孝・学術」が「コソゲテモオチ」ないように「風俗」上に存するとは一体、履斎においてどのような文脈で言われるのであろうか。

夙に衣笠安喜が指摘したように（３５）、この履斎のする「大学新民ノ政」とは、必ずしも朱子学の『大学』解釈に合致しないものである。『大学』の「大学之道。在明明徳。在親民。在止於至善。」箇所における朱子注には、「新（朱子は親シムを新ニスと訓む）とは、其の旧を革（あらた）むるの謂なり。謂うこころは、既に自ら其の明徳を明かにす。又当に推して以て人に及ぼし、之をして亦以て其の旧染の汚を去ること有らしむべし、となり」（『大学章句』）とある。履斎が「新民」とする以上、明らかに朱子に拠っているわけだが、そこからもたらされる解釈にはズレがある。朱子の言うのは、自己が「窮理」を通して内から革新し、また「理」の内外を一貫する所在を根拠に他者をも革新するということなのである。それが政治の場面に至れば「綱紀」→「風俗」として倫理学的に展開されることはすでに述べた通りである。しかし履斎がここで言おうとしているのは、そこから微妙にずれることがらであるようだ。彼は他の箇所で「如此末代ノ風俗ニナル様ニ心ヲ付ネバ、大学新民ノ政ニ非ズ」（３６）とも述べている。つまり彼が「新民」で言わんとしているのは、「忠孝」がそれこそ「コソゲテモオチ」ぬように身に堆積、蓄積した際の力のようなものである。いうならば質的原理論よりも、量的拡大による社会内への浸透度の問題である。それが彼の「風俗」観であり、政治を動かす「本」と考えられたものである。もちろん、こうした履斎の「風俗」観と徂徠のそれとの直接的影響関係については即断し難い。しかし、江戸中期以降の世俗的世界の蔓延、性情の解放に伴われて「人間の意識をも含むもの」として把握された「風俗」の認識（３７）が、彼らに共有されるものとしてあったことはじゅうぶん想定され得るのではないだろうか。

こうして、為政上の大きな要素として認識されるに至り、学説上も大きな意味を担って登場した「風俗」は、江戸後期、朱子学、徂徠学を問わず儒者の言説に見え隠れに登場することとなる。次に示すのは広瀬淡窓と後期水戸学の場合である。

優れた教育者として名高い、豊後の儒者、広瀬淡窓（一七八二―一八五六）に、『迂言』と題された経世論がある。その内容は大胆でありと同時に折衷的なものであるが、彼もまた「風俗」を政治の要諦として考えていたことが、その叙述から知られる。

扨（さて）本ヲ正スコト如何ト云ハヾ、風俗ヲ変ズルニシクハナキナリ。風俗ハ国ノ本ナリ、国ノ盛衰存亡は皆風俗ノ美悪ニヨルナリ。（３８）

ここでは、一見徂徠風の「風俗」観が提示されている。しかし彼は一方で「君ハ国ノ本ナリ」（３９）として、「風俗」変革の主体は「明君英主」に限っていた。その意味ではオーソドックスな「徳治」主義であったと言える。

但シ右ノ弊習ヲ改メテ風俗ヲ移シ易ルコト、凡庸ノ人ハ決シテ能ザルコトナレドモ、明君英主ニ於テハ易々タルコトナリ。（４０）

ただ、ここで注目したいのは、鎖国や幕藩体制が崩れかけようとする危機への予感の内に、淡窓において「風俗」が、一国の威力、体裁を生々しく象徴するものとして用いられることがあったという点である。

只国ノ強ト弱トハ、治世ヨリノ風儀ニヨルナリ。百姓・職人ナドモ合戦ニ出ル者多レバ、国ノ風俗自然ト武気ヲ含ミ、強毅雄壮ノ態アルベシ。是乱世ノ煎薬ニハ第一ノ良方ナリ。夫一国ヲ以テ人ノ一身ニ喩レバ、君ハ首ノ如ク、臣ハ腹ノ如ク、民ハ足ノ如シ。人ノ心腹肥満スト雖ドモ、足弱キ者ハ倒レヤスシ。国モ亦然リ。民弱キトキハ覆リ易シ。民ヲ強スルノ方、農兵ニ若クハナシ。漢土後世封建スタレテ農兵ヤミ、国体柔弱ニナリテ、遂ニ北狄ニ併セラレタリ。我邦今幸ニ封建ノ制トナレリ、而ルニ軍兵ハ、郡県ノ制ニヨリテ養兵ノ法ヲ用ルコト、憾ムベキノ至ナリ。（４１）

ここに「国ノ風俗」という言葉と「国体」という言葉とが連関して現われるのは、暗合的なことにも見える。「風俗」の「強・弱」、「国」を身体にたとえての表現、そして「国体」、これら三者の感覚的な比喩的連関において、一国の威力、体裁が語り出されようとしているのだ。もちろん、経世論が必ずしもその本領ではなかった広瀬淡窓の場合、ことがらは未だそれほど明白ではない。しかしここで私が淡窓の発言に「暗合的」だとするのは、こうした比喩連関的な造語感覚と国家論との接合に、後期水戸学の儒者たちの所説を想い起こすからである。

幕府の中枢にも近く、また現実に「外夷」の接近をも経験した（一八二四年、英国船員の水戸領上陸）水戸の儒者たちの提唱した「国体」とは、もとより、すぐれて状況論理の産物だった。

夫れ西夷の中国（筆者注＝日本のこと）を窺ふものは、前後、武（あと）を接し、各国遁に至る。その国は殊なりといへども、その敬事し尊奉する所以のものは、すなはち同一の胡神なり。故に耶蘇の中原を闚ふこと、三百年にして変せず、しかも中国（日本）のこれを待つ所以のものは、すなはち時論の趨舎に係り、或は雄断に出で、或は姑息に出づ。これその間を闚ふものは始終一意にして、しかもこれに応ずるものは、前後、論を異にす。一意のものを以て、論を異にするものを闚ふ。いづくんぞそのよく久しくして、間（かん）の乗ずべきなきを保せんや。（会沢正志斎『新論』「虜情」）（４２）

すなわち、日本沿海部に進出してきた西洋勢力に一貫する原理を「耶蘇」教に見出し、「前後、論を異にす」る日本に「不易の基」を求めようとして（「長計」篇）（４３）、「国体」という言葉が言い出されたのである。そして彼らによって、「国体」とは、

国の体たる、それ何如ぞや。夫れ四体具らざれば、以て人となすべからず。国にして体なくんば、何を以て国となさんや。（『新論』「国体」上）（４４）

と、抽象化・論理化の段階を経ることなく、感覚的な言葉の連鎖のなかに「原理」化されようとするのである。そして、こうした議論の流れのなか、「風俗」は次のような文脈上に登場する。

蓋し国体の尊厳は、必ず天地正大の気に資るあり。天地正大の気は、また必ず仁厚義勇の風に参するあり。而らばすなはち風俗の

淳漓は、国体の汚隆、ここに繋る。（藤田東湖『弘道館記述義』）（４５）

論旨は十分に理解し難いが、ここに「国体」と「風俗」はいわば表裏一体となって、一国の権威を象徴するもののごとく説かれている。そしてその「風俗」概念の内実は、文字通り血脈的気論と祖先祭祀の伝統から説明されるのである。

夫れ万物は天に原づき、人は祖に本づきて、体を父祖に承け、気を天地に稟く。故に言苟しくも天地鬼神に及べば、愚夫愚婦といへども、その心を悚動することなき能はずして、政教・禁令、一に天に奉じ祖に報ゆるの義に出づれば、すなはち民心いずくんぞ一ならざるを得んや。人は天地の心、心専らなれば、すなはち気壮んなり。故に億兆心を一にすれば、すなはち天地の心専らにして、その気壮んなり。その気壮んなれば、すなはち人の元気の稟くる所以のものは、その全きを得。天下の人、生れて皆全気を稟くれば、すなはち国の風気頼（よ）りて厚し。これを天人の合と謂ふなり。（『新論』「国体」上）（４６）

まさしく感覚的な言葉の連鎖、自己増殖によって、議論がその内部を構築していく。そしてその内部を実感的に肉付けするのが、祖先祭祀の伝統の強調と血脈的気論なのである。（４７）こうした議論が、幕末、尊王攘夷の思想家がなした、「国体」と「風俗」の表裏一体のすがたなのであった。

しかしながら、こうしたイデオロギー的な「風俗」観もまた、仁齋や、特に徂徠の「風俗」の発見の展開上にあり得た一つの思想的表現と捉えることも、可能だろう。そもそも、彼らが朱子学の「理」的世界像と異なる世界像を模索する過程において、「風俗」概念は、新たな生命を得たのであった。もちろん仁齋の「人倫」的世界における「俗」や、徂徠の「活物」としての政治的世界における人人のダイナミズムとしての「風俗」と、後期水戸学風の議論との間には、イデオロギーとして埋められない大きな溝がある。ただ、「俗」「風俗」が、朱子学の本体論的世界把握へのアンチテーゼの一要素として意味づけされたとき、それは人の「共同性」把握に容易に転化され得るものとなったのである。

七

徂徠以後の儒教思想の思想展開における「共同性」の問題は、本稿に主題とした「俗」「風俗」概念の変容も含めて、まだまだ多方面にわたって明らかにされるべきことが残っているだろう。「個」と「共同性」との架橋を本体論的思考を外して、その上でいかに新たに構築するかは、近世後期以降の思想的課題であったと同時に、近代の我々の「共同性」感覚に潜在する意識をもあぶり出すことがらになるはずである。ともあれ、ここでは最後に、明治初期の一エピソードを記して稿を終えたい。明治政府が出現して種々の西洋風の制度が導入された内に、西洋式の「制服」の採用があった。そして官員の衣服を「衣冠」から「胡服」(洋服)に変更することに関して、一つの勅令が出されている(明治四年)。「朕惟フニ風俗ナル者移換以テ時ノ宜シキニ随ヒ国体ナル者不抜以テ其勢ヲ制ス」(48)というのがそれである。ここにいわれる「風俗」とは、ファッションのことだが、それはすでに本稿冒頭に挙げた今日的用法と同じく、それ自体には核の無い文化の表層部分として、「国体」と分離され、対外的に一国の独立した気風を示す「よそおい」とされたのであった。

注

(1) たとえば、多田道太郎『風俗学』筑摩書房、一九七八、など。

(2) 戸坂潤「思想と風俗」『戸坂潤全集』第四巻、勁草書房、一九六六、所収。

(3) 湯浅泰雄「日本文化のかたち」『日本人の宗教意識』名著刊行会、一九八一年。「つまり、人びとのものの考え方が社会の上層から支配している政治の力によってつよく影響される反面、行動のしかたは日常生活の中で慣れ親しんだ習俗に支配されやすいため、この両者の中間にある道徳というものが十分に根を下す場所がなかったように思うのです。」(同書、四四頁)。

(4) 本稿で問題とするのは、儒教の古典的な術語としての「風俗」が、江戸後期の言説空間において発生させた内容についてであって、今日の社会学の観点からの「習俗」「風俗」の定義づけには、関わらない。

(5)『日本思想大系34　貝原益軒、室鳩巣』「解説」、四六二～四六三頁。

（６）「唯治道ハ一ツ　ニ離レタル事ニ非ズ。世ノ成行、世界ノ全体ヲ知シ召事肝要也。」『政談』巻之四、『日本思想大系３６　荻生徂徠』、四四五頁。
（７）『風俗通義校注』「在中国封建社会時期、任何王朝、無不強調移風易俗之作用、漢代且設有風俗使、常以時分適四方、覧観風俗」（中華書局版）。
（８）『晦庵先生朱文公文集』巻十二。
（９）宋、樓鑰「論風俗紀綱」に、「国家元気、全在風俗。風俗之本、実繫紀綱。」とある（『攻媿集』巻二五、『四部叢刊』集部）。
（１０）吉川幸次郎「「俗」の歴史」『吉川幸次郎全集』第二巻、筑摩書房、二四九頁。
（１１）『政語』（『日本思想大系３８　近世政道論』、二七三頁）。
（１２）徂徠にも「上ヨリ法度ヲ以テ風俗ヲ直サントシテハ、中々不直事也。有徳人ヲ上ニ居（すえ）テ、是ニ導スレバ、不骨折直ル事也。」『政談』巻之四、（『日本思想大系３６　荻生徂徠』、四三四頁）のような「徳治」主義の留保は存する。
（１３）『日本古典文学大系９７　近世思想家文集』、一四二頁。『童子問』に関しては、清水茂校注『日本古典文学大系』所収本の書き下しに従う。
（１４）同書、六一頁。
（１５）同書、一三五頁。
（１６）同書、七六頁。
（１７）同書、七八頁。
（１８）同書、七四頁。
（１９）三宅正彦『京都町衆伊藤仁斎の思想形成』思文閣出版、一九八七年、二一九～二二七頁。
（２０）『論語徴』、みすず書房版『荻生徂徠全集』第四巻、三七三頁。
（２１）拙稿「荻生徂徠の方法」『大阪大学　日本学報』第五号、一九八六年、参照。

（２２）『学則』一～二、『日本思想大系３６　荻生徂徠』、一八八～一九一頁。
（２３）荻生徂徠の学問方法と政治論との関わりについては、拙稿「「古文辞の学」から『政談』へ」『中国古典研究』第三二号、一九八七年、参照。
（２４）『日本思想大系３６　荻生徂徠』、二七六頁、など。
（２５）同書、三〇六～三〇七頁。
（２６）同書、三一五頁。
（２７）同書、二七六頁。
（２８）みすず書房版『荻生徂徠全集』第十七巻、三〇六頁。
（２９）徂徠の「制度」－「風俗」論における「気質の性」の意味については、前掲拙稿「「古文辞の学」から『政談』へ」中に言及してある。
（３０）『日本思想大系３６　荻生徂徠』、四七三頁。
（３１）同書、四四五頁。
（３２）宋晞「朱子の政治論」『朱子学大系』第一巻、明徳出版社、一九七四年、五六八頁。
（３３）『日本思想大系３８　近世政道論』、一一四～一一五頁。
（３４）同書、七二頁。
（３５）衣笠安喜「儒教の風俗革新論」『近世日本の儒教と文化』思文閣出版、一九九〇年、所収。
（３６）『日本思想大系３８　近世政道論』、九六頁。
（３７）頼祺一「草双紙に現われた庶民の世界像」『岩波講座　日本の社会史』第七巻、岩波書店、二四一頁。
（３８）『日本思想大系３８　近世政道論』、二九二頁。
（３９）同書、二九二頁。

（４０）同書、二九〇頁。
（４１）『日本思想大系３８　近世政道論』、三一一頁。
（４２）『日本思想大系５３　水戸学』、一〇五頁。
（４３）同書、一四三頁。
（４４）同書、六九頁。
（４５）同書、二七一頁。
（４６）同書、五六頁。
（４７）近代日本の天皇制国家イデオロギーにも連続する、こうした後期水戸学の儒者たちの祭政一致思想に、徂徠政治論における祭祀重視の考えが影響を与えたとする見解もある（尾藤正英「国家主義の祖型としての徂徠」『日本の名著１６　荻生徂徠』、中央公論社、解説）。
（４８）「朕惟フニ、風俗ナル者移換以テ時ノ宜シキニ随ヒ、国体ナル者不拔以テ其勢ヲ制ス、今衣冠ノ制、中古唐制ニ模倣セシヨリ流テ軟弱ノ風ヲナス、朕太（はなはだ）慨之、夫神州武ヲ以テ治ムルヤ固ヨリ久シ。天子親ラ之ガ元帥ト為リ、衆庶以テ其風ヲ仰グ、神武創業、神功征韓ノ如キ決テ今日ノ風姿ニアラズ、豈一日モ軟弱以テ天下ニ示ス可ケンヤ、朕今断然其制服ヲ更メ、其風俗ヲ一新シ、祖宗以来尚武ノ国体ヲ立ント欲ス、汝近臣其レ朕ガ意ヲ体セヨ、」（『新聞集成、明治編年史』一、明治四年九月）。こうして、日本の「尚武の国体」を対外的に印象づけるべく採用されたのが「胡服（洋服）」であった。多木浩二は、「「風俗」は政治あるいは社会文化の全体を象徴するのではなく、この政治や文化をいやおうなく対外的に位置づけなければならない要請からあらわれるひとつの極を象徴していたということになるのである」と評している（「天皇の肖像」『思想』、一九八六年二月）。

［補論2］

近世思想史研究と「公共圏」論

（「本論」第四章「五　懐徳堂の「知」と「公共性」論」の関連論文。「本論」所収の文章とも相当部分重複するが、中国近世思想史研究及び日本思想史研究においてハーバーマス「公共圏」論がどのような影響を与えてきたかを考察し、これからの研究展開上の課題を、一般的視点から明らかにした研究ノート的なものである。）

一

近世思想史研究と「公共圏」論という議論の軸を設定するとき、見逃すことのできない論点として、懐徳堂儒学の性格づけの問題がある。そして、これまでなされてきた懐徳堂儒学と「公共圏」論をめぐる諸議論を検討することから、日本思想史研究に「公共圏」論が果たしてきた役割や、その議論としての可能性もまた、見えてくるように思われる。ここではそうした関心から、論点を整理しつつ、「公共圏」論が日本思想史研究にもたらした課題を明確化したい。

網野善彦の「無縁・楽・公界」論を継承してなされた、社会史家、阿部謹也著『「教養」とは何か』（1）という著作がある。そこでは、ハーバーマスの議論が丁寧に紹介された後、「公共性」概念が一般化して抽出され、「＜公共性＞をもたない歴史はない」として日本のそれが、伝統的概念の「世間」に当てはめられて説明されている。阿部は、ハーバーマスのいうドイツ的「公共性」の転換に対し、日本においては＜日本的「公共性」＝「世間」＞が、必ずしも望むべき展開を遂げなかったと述べ、そうではあっても、日本で「読書する大衆」「批判的に討議を行う公共圏」が生まれ得たかもしれぬ契機としてあったものとして、懐徳堂儒学を例に挙げる。

（懐徳堂では＝筆者注）学問所の代表が町奉行を訪れる時には帯刀が許されていた。町人だけでなく、武士や農民も参加しており、

基本的に平等な関係の中で学問が営まれていたのである。運営も当時としては異例なほど合理的であった。学主の息子は後継者になれないという原則があった。商業が蔑視されていた当時の社会の中で市場人としての商人の活動が道徳的に見て正当なものであることが確認されたのである。江戸においても旗本・御家人たちのために昌平黌が作られ、町人たちも『源氏物語』や『記紀』などを読んでいた。こうした運動は西欧の読書協会とほぼ同様なものであり、読書公衆が成立していたといえよう。（2）

いうまでもなく、これらの記述はもっぱらテツオ・ナジタ著『懐徳堂』（3）を下敷きにしてなされたものだ。阿部は続けて、

こうした運動は公共性としての「世間」に少なからぬ影響を与えていたと思われるが、そこから市民的公共性は生まれなかった。これらの読書大衆の成立に次ぐ政治的集団の形成が見られなかったためである。これらの読書人を含む人々は「世間」と相変わらず深い関係を結んでいた。その関係のあり方は今も残るさまざまな諺に見ることができる。（4）

と実体化して述べ、議論は氏の近年の日本社会＝「世間」論へと展開されるのであるが、ここでは氏の定義する日本的公共性や、批判的「日本文化」論の当否は問わない。関心は、氏にも引用されたようなかたちで懐徳堂儒学に「公共圏」が認定されていること、そのこと自体の問題と、そこに込められた「未完の近代性」への志向を確認することにある。

そのことを論じる前に、ここで一度、ハーバーマス『公共性の構造転換』（一九六二年初版、邦訳は一九七三年初版、英訳は一九八九年初版）が提示した問題群について、必要最小限触れておこう。

ハーバーマスの本書でのテーマは端的に言うと、「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」に元来あったはずの「コミュニケーション的合理性」を救い出すことにある。本著ではまず、十七～十八世紀西欧において成立した、「国家」から自立した領域としての「市民社会」を、市民たちによる自由で批判的な討論の「場」として捉えることから始まる。家庭など「親密圏」を超えて、サロンやカフェにおいて交わされる芸術や文芸をめぐる討論を経由して形成される「共同性」を、彼は「市民的

公共性」を構成する「公衆」の特質として、以下のように定義する。

彼らは、新しい学者の身分と同様、決して伝統的意味における「市民」ではない。この「ブルジョア」の層こそは、公衆の真の荷い手であり、これは始めから読書する公衆なのである。…（中略）…この市民的公共性は、市民社会の私有圏への公共的関心がもはや単に政府によって保護されるだけでなく、臣民自身によってみずからの関心事として考慮に入れられるにつれて発展していく。（5）

市民的公共性は、さし当り、公衆として集合した私人たちの生活圏として捉えられる。これらの私人（民間人）たちは、当局によって規制されてきた公共性を、まもなく公権力そのものに対して自己のものとして主張する。それは、原則的に私有化されるとともに公共的な重要性をもつようになった商品交易と社会的労働の圏内で、社会的交渉の一般的原則について公権力と折衝せんがためであった。この政治的折衝の媒体となる公共の論議は、歴史的に先例のない独特なものである。（6）

こうしたブルジョア的「公共圏」はまず、サロンやカフェなどで芸術を語り合う「文芸的公共圏」として成立し、そこでの意見交換や討論を経て、国家を含む公的な話題を語り合う「政治的公共圏」が成立したとする。それは、読書や討論を介して為される「国家」の外部の批判的空間として把握される。すなわち、「このような公衆における討論は、それまで問題なく通用していた領域を問題化することを前提」とするものとなったのであった。（7）ところが、こうした「市民的公共圏」は、マス・メディアの発達や政治の経済化の進行のなかで、「国家」と「市民社会」（外部）との境界が不透明になるにつれ、「公共性」は時に「私的経歴の暴露圏」に堕し、「市民的公共圏」そのものが国家に統合されて批判的機能を喪失していく。これをハーバーマスは「受容的公共圏」と呼び、西欧社会が歴史的に経験した「構造転換」であるとするのである。こうして一面挫折に至った「市民的公共圏」であるが、ハーバーマスの主題は、元来「市民的公共圏」に内在した自由で批判的なコミュニケーションの可能性を回復することにある。本著では、一貫して、あらゆる課題について「市民」が自由に討議し、「公の意志」を構成していく「公論」の再生が展望されるのである。

以上、略説したハーバーマスの議論が、「市民」とは何か、「公共性」とは何か、という「近代」に共通する問題領域として意識され、社会体制や国家像の再構築の場面で、異なる地域、場面での課題として、繰り返し再生・論議されるようになったのである。社会史研究における「読書論」の深化や、新たな歴史学研究の流れとも合流して、「公共性」や「市民的公共圏」といった「未完のプロジェクト」は、移植、変換可能な要素となり拡散したと言える。

それでは、冒頭に阿部の評で、江戸後期儒教の理解に「公共性」概念を持ち込んだとされるテツオ・ナジタの議論とは一体どういうものだったのか。ナジタはその著書（『懐徳堂』）中、理念の発展展開史のなかに懐徳堂儒学を位置づけることを止め、懐徳堂的「知」の諸相を、それを発現させた知的編制の変容を問うことから叙述しようとする。三宅石庵と彼を支えた大坂町人たち、世に言う「五同志」によって享保九年（一七二四）に大坂の町中に創設され、明治初年まで存続した、町人による町人のための学問所「懐徳堂」を解明するに際し、ナジタは、中井竹山、履軒兄弟、富永仲基らの儒学言説に社会学的視角からの照明を当てることで、彼らに共通する知的特質を叙述しようとしたのである。

氏は、町人の学問所であるがゆえに職業上の緊急の用には講義を中座することも許容され、士分も町人も席順に「其の差別これ有るまじく候」とされたことに顕著に示される、懐徳堂の学問所としての様態と、富永仲基「加上説」や山片蟠桃「無鬼論」など江戸期に特出する独特の儒学説との間の一貫性を、江戸期儒教の知的変質という側面から明らかにしようとする。「あらゆる「構築された」知識の構造と同様に、「学問所」としての懐徳堂は、単なる排他的で閉ざされた空間ではなかった。したがって、その懐徳堂の思想史は、地域や階級という境界を横切る、もっと広い一連の思想上の関係をとらえる方法で理解されねばならない」（8）とする氏は、多くの町人学者たちがそこに関わり、地域的にも広範な広がりをもって成立した「知的ネットワーク」の結点としての懐徳堂思想世界の意味を、「懐徳堂の中井竹山や山片蟠桃の二人の思想は、後世に直接的影響を与えたということよりも、概念化の構造的基礎作りを行ったことのほうがはるかに重要である。その基礎があったからこそ、断片的であったものが後に集約され、新たに分析的で批判的なものの見方が成立したのである。竹山や蟠桃の著作は孤立した特別な出来事ではなく、認識と政治体制の問題へのより広い知的関与の一環であったことはまぎれもない事実である。この点で、彼らの著作は後の世代が拠り所とした認識論的源泉の一つだった」（9）と集約し、

懐徳堂という歴史的に希有な「開かれた場」における町人儒者の認識論的展開という側面から思想史的意義を読み解こうとしたのである。それも、安易に職分や社会環境に思想の意味を還元して、合目的的に説明を加えるのではなく、懐徳堂儒学の認識論的展開の意味を、テクスト論として外側から言説分析を加えることによって、明らかにしようとした点に同書の特徴はある。

そして、その際に方法論的下敷きとして意識されていたのが、H・ハーバーマス『公共性の構造転換』であったことは多分間違いないだろう。「水平的に」開かれた町人たちの自発的な学問所懐徳堂において、朱子学の新たな読みが成立したことを、「知りかつ行動する人間の能力にはいかなる理論的・道徳的限界も存在しないのであるから、庶民は確実な知識を獲得し、その知識を行動において表明する能力をもっているという、懐徳堂の根本的な教育哲学の全面的な承認である。そこに、庶民が伝統的にかかわるべきではないとされていた政治的主題を追求するという、「自序」と「凡例」での発言の意義が存する」（１０）と山片蟠桃『夢の代』にことよせて評価し、

これらすべてのテーマにおいて、認識論的な問題が発生しているのである。すなわち人が公然と知っていると主張することをどのように立証するのか、そしていま指摘したような歴史と自然との領域において、そうした認識を主張することの究極的な支えは何であるのか。そして適切に獲得せられた認識が、今度はどのようにして日常的な生活や公的領域での人間の行為を直接に導きうるのか。（１１）

とする氏の問いは、まさしくハーバーマスの問い、「知」の公共性の発生をめぐる歴史的検証への問いに重なるであろう。そして、このナジタのなした観点をより明示するのが、宮川康子著『富永仲基と懐徳堂』（１２）である。宮川は「公徴」という言葉をてがかりに「仲基らの「公」の概念が公衆の内部から発想される「公」」であること、「ある絶対者と結びついた「公」に対して、万人の心のなかの「あたりまえの理」、すなわち人間理性の復権をもってするのが、反徂徠の言説」であるとする（１３）。そして、その「公」概念、「万人＝公衆」もまた、当然富永仲基が囲繞された現実の身分制社会の限定を受けるものであることを留保しつつ、「彼らはや

はり、はじめから読書する教養人としての公衆であった。そしてきわめて抽象的な空間のなかで、学問を媒介として、自律的で平等な個人という自己認識を形成していった」（１４）とするに至る。ハーバーマスがドイツ近代の「読書する公衆」に向けた眼差しがここでは、明らかに著者の懐徳堂儒者への眼差しに重ね合わされているであろう。宮川の議論で注目すべき点は、懐徳堂の「知」の「公共性」が、ナジタの議論を補強する形で明確化されたと同時に、「知」の「公」的性格の中身が、徂徠学以降の「公」概念変容の問題として検討された点にある。その形態においてのみならず、徂徠学批判を経て構築された懐徳堂儒学の儒学説そのものの内部に、その存在様態に応じるような「公共」的な「知」が発生していたとするのである。（１５）

こうした諸議論を受けつつ、あらためて懐徳堂儒学の思想史上の意味について整理するならば、以下のような点が想定される。第一に、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、共有する真の話題が存して初めて、論争する「知識人」（の社会）が発生し得たのではないかということである。議論上の対立軸になるテクストとして（「書物」として全国に流通する）「徂徠学」が浮上したことの意味は、徳川思想史に占める朱子学の位置より、場合によっては大きかったのではないだろうか。第二には、懐徳堂儒学が大坂という一定の「場」に局限された儒学としてではなく、広く拡散し、そこに共同的な「語り」が発生したことである。「知」の共同性とは、まさに文字通り、「均質な知」の拡散において言い得るだろう。第三には、新興ブルジョアジーを基盤として、日々の営みに直結するものとして、儒教教典の解釈が平易に語られたことである。朱子学風でありつつ朱子のする解釈とは明らかに異なる、「性」をめぐる議論などはその典型である。そして、懐徳堂儒学において「公共性」ということが議論され得るとすれば、以上述べたような懐徳堂儒学の特質にどういう新たな意味を与えるかという論者の側の視点そのものが、そこでは問われることになるであろう。

十八世紀後半〜十九世紀日本の儒教言説にハーバーマス「公共圏」論が導入されるとして、そこにおける「知」の「公共性」とは何なのか、また後の明治期「公論」的世界とはどう連続、あるいは断絶するのか、といった問題がここに発生するのである。後に引用する平田由美の議論と同様、そこを介して「国民」としての主体化がなされていったものとしての、「公共」的世界に対する批判的視点を、筆者もまた共有しているからである。ハーバーマス「公共圏」論の江戸思想史への適用可能性如何が、「国民国家」を構成した知

識人成立に関わる問題として、いま一度方法論的に吟味される必要があるのだ。そして、近代批判の視点から投入される「公」「公共性」の議論が、儒教内部からの概念としての「公」や、「公共ノ天理」（横井小楠）、また明治期以降の「公論」等々の分析とどう関わるべきなのかという点でも、あらためて方法的な整理がなされる必要があるのである。それでは、そもそも近年の「公共圏」をめぐる議論は、一体何を明らかにしてきたのか、そしてそれはどのような新たな課題が生んだのか。

二

「公共圏」論が近年また脚光を浴びてきたのには、東西冷戦構造的イデオロギー消滅後の新たな共同体構築の運動や、グローバリゼーションのなかでのＮＧＯ、ＮＰＯ等の展開に代表されるような、帰属関係・結社形態の新たな模索の中で、あるべき「共同性」とは何かの再確認が行われつつあることによる。「新たな公共性構築に向けて」といった表題とともに、多文化化、ボーダーレス化の下での共同性構築への志向が、あらためて語られ始めたのである。その際に構想の踏み台として再検討の対象となったのが、Ｊ・ハーバーマスやＨ・アーレントの為した「公共」論であった。なかでもハーバーマス「公共圏」論は今もなお、議論構築の契機として絶えず検証されるものとしてある。しかしながら振り返ってみれば、ハーバーマス「公共圏」論は、すでに七〇年代から、広く歴史研究、思想史研究に大きな影響を与え続けてきたものであった。ハーバーマスの＜「文芸的公共性」から「政治的公共性」へ＞というテーマは、歴史や思想史を考える者にとって、あまりに魅力的な枠組みであり、そこから多くの議論がなされてきたのである。

それは、西洋社会を対象とした研究においてのみならず、歴史的経緯の異なる東アジア思想史研究においてもそうであった。そしてそこから、たとえば中国宋代の「知識人」のありようを「公共性」概念とともに語ることもあり得たのである。（１６）もちろん、西洋近代における歴史的経験と中国宋代の問題を、単純に同一の物差しで測ることはできない。そこには何らかの方法論的総括が必要とされるはずである。小島毅は「市民社会論」の中国への適応に関し、安易に西洋の歴史的社会の分析概念を持ち込むことも、東アジア世界にも「市民社会」が存在したとするオクシデンタリズム論に与することも否定した上で、さらに議論投入の可能性はあるとする。

そうではなく、＜市民社会＞なる概念そのものを問い直すために、中国を題材としてみようというのが、ここでの立場である。いわば「イルカとゾウの四肢機能の異同や如何」という問いを立ててみる。＜市民社会＞が中国にかつて存在したかどうかは、最初から度外視している。したがって、考察の対象を「中国社会と市民社会」と呼ぶことも、避けるのが筋であろう。結論を先取りして言えば、本稿の題に用いた＜公議＞という語に、近代以前の中国での思想としての市民社会論が生まれなかった、というより必要とすら考えられていなかった一つの原因がある。（１７）

一方、日本思想史研究においても古くは網野善彦のアジール論から、前に引いた懐徳堂論まで、ハーバーマス「公共圏」は大きく影響してきた。こうして、「公共圏」をめぐる議論、あるいはハーバーマス「公共圏」論を援用してなされる議論はますます盛況なのだが、時として我々が混乱させられるのは、そこに一貫して、何らかの近代批判あるいは「未完の近代」の希求が投影されていることは明らかであるものの、肝心の「公共圏」そのものの意味がきわめて曖昧、あるいは多義的であることによる。そこには、論者による相当のズレや異なる志向が見出せるのだ。そもそも、輝かしい「近代」の象徴として「公共性」が語られることもあれば、一方に「ファシスト的公共性」（佐藤卓己）（１８）なる表現もあり得るのはなぜなのか。そこには論者による大きな視点の差が存在するようである。

たとえば、「公共圏」成立の場面に語られる「読書する公衆」という主体についても、同様の問題が指摘できる。読書論の文脈でシャルチエが指摘したような、「開かれた知的空間」を公的権力外部に構成する人たち、「印刷物を二重に利用する読者たち」（親密な共同関係を構築する知的結合の具として、また、流通により孤独な、しかし共有される課題と課題の発生源として、の二重利用）のことを指してそれが語られることもあれば（１９）、他方、批判的な意味を込めて、近代特有の「国民としての主体」を構成していったものとして「読書する大衆」、「読者共同体」が語られることも起こり得るのだ。平田由美は明治期「小（こ）新聞」を題材に、知的エリートの場としての大新聞の外側にある「非正規ルート」のひとつ、「小新聞」と呼ばれた大衆メディアの言説空間を「議論と交渉を

通じた公共性をつくり出す場」として捉え、そこにおいて中下層の人々が、批判や賛同のやりとりを活発に交差させながら、いかに内から「国民」化をなしていったかを明らかにしている。

「我帝国」の内外で起きる諸事件によって引き起こされるさまざまな議論は、言語空間としての紙面への参加が行為遂行的（パフォーマティブ）なものであることにおいて、まさにその行為を通じて「吾人」「日本」「臣民」という主体を形成する。事態に対して何を主張するかではなく、何かを主張することそれじたいが主体を作り上げる行為なのであって、そのとき、新聞というメディアは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となったのである。（２０）

ここでは、明らかに「読者共同体」という「市民的公共圏」は、開かれた可能性としてではなく、「国民」という閉域の成立として批判的検討の対象となっている。ここで言われる「読書する共同体」とは、明らかに懐徳堂に関して言われる場合とは異なるであろう。「公共圏」論は、このように異なるレベルへも展開しているのである。この両者は本当に全く異なる「読者共同体」なのか、それとも同一の性質の「読者共同体」の変質なのか、あるいは、本質はなんら変わっておらず、論者の視点の差に由来するのか。まずはこうした、今日、「公共圏」「公共性」をめぐってなされる諸議論の錯綜を解きほぐすことから始めなければならない。

三

そもそもハーバーマス「公共圏」論は、西欧の特定の歴史的経験をどう把握するかという側面と、それを超えて近代の発生を説明する一般的概念としての側面とを共有するものとしてあった。ハーバーマス「公共圏」は最初から、西欧近代に特徴付けられた歴史性を強く有すると同時に、すぐれて一般的理念としても語られていたのである。こうした両面を持つテーマであったことが、他世界の歴史的理解に多く援用される理由でもあったのだが、逆にそのせいでまた融通無碍に使用される傾向があったことも否めない。同じ用語「公

共性」を用いつつ、相当に異なる議論も発生してき、そこから混乱も生じてきたのである。議論の錯綜はまた、個々の論者により、同一の「公共性」概念に、相拮抗する意味がそれぞれ込められ使用されてきたことにも因っている。齋藤純一の整理によれば、一般に「公共性」概念には、①国家に関係する公的な（Official）なもの、②特定の誰かにではなく、すべての人びとに関係する共通のもの（Common）という意味、③誰に対しても開かれている（open）という意味、の三者が元来含意されており、それらは互いに「抗争」する関係にあるとされる。（２１）それゆえ、「公共性」の議論は、論者がどの位置から論じるかによって、全く異なる議論が再生され続けてきたとも言えるのである。東アジア思想史に投入された「公共圏」論もまた同様に、論者個々の「近代」観に基盤しつつ、「公共性」の相拮抗する三通りの意味が投影されてきたことが言えるだろう。

先ほども触れたように、中国研究においても「公共圏」論は近年活発化してきたのだが、その点を、中国研究に戦前からある「市民社会」成立論と絡めつつ、明快に分析したのは岸本美緒である。（２２）岸本は戦前の内藤湖南や橘樸らの「中間団体の自治の問題」が、一九九〇年代以降、アメリカや日本の研究者の間で「市民的公共圏」成立の問題とも重なり合って展開されたことを言い、それらは結局、伝統的中国社会の民間自治をどのような性格のものと捉えるか、議論の方向を規定したものであることを明らかにする。中国に土着の「中間団体」を強いものと見るか、弱いものと見るか、さらにその強さ、弱さをプラスの問題と見るか、マイナスの問題と見るかが議論を決定づけ、さらにそこに「公共圏」の論点が入ることによって解釈は更に複雑になったするのである。「公共圏」成立論者たちの論拠とするものが、「戦前の内藤などがつとに注目してきたような民間の公共的活動、すなわち、救貧・育嬰・学校・警察などの自治的活動」であったからである。そうした議論の錯綜を四方向のベクトルで分析整理した後、岸本は、「公共圏」など西洋の論点の介入自体は、決して無意味ではないとして、次のように言う。

私見によれば、中国社会に対する評価を錯綜させているものは、評価の基準となる視点自体の複雑さである。自由と秩序という、緊張をはらんだ課題のどちらに重心を置くかで、中国社会に対する見方も大きく変わる。この課題はまさに、西洋における「市民社会」論のとりくんできた問題であり、自由と秩序との緊張は、巨木のねじれあった幹のように、西洋近代社会思想の根幹を形成

してきた。そして、「『自由』な社会において、いかにして『秩序』は可能か」という根源的問題についてみるならば、私は、この問題が、中国にとって「外来」のものであったとは思わない。…（中略）…近代中国の社会編成をめぐる議論の錯綜は、西洋市民社会論の錯綜と、中国の伝統的社会論の錯綜との複雑な共鳴現象の結果ではなかろうか。

この岸本の指摘と全く同様の問題が、日本思想史研究においても言い得るだろう。日本思想史研究における「公共性」論が時として混乱するのは、先ずはハーバーマス理解の問題の故であり、次いでは近代前日本社会をどう見るかの立場の違いの故であり、さらには、「公共性」をどの立場から見るかの違いの故である。近年浮上した課題として、近代「公共圏」を自由な可能性に開かれたものとして見るか、近代「国民国家」の内部を構成した「閉じる」性格のものとして見るか、という視点の違いも挙げられるだろう。そして問題をさらに複雑にするのは、十九世紀日本において、近代西欧思想を受容し新たな社会像を模索する過程で、従来の儒教に伝統的な「公」概念、和文脈での〈おおやけ・公〉、あるいは近代の「公議」・「公論」などが相重なるように発生、変容したこと、すなわち、歴史的用語としての「公共」の発生・変容の問題と、「公共圏」成立の議論とが一方で不即不離であるという側面である。論者の側も、それら歴史的諸概念の成立過程を実証的に明らかにしようとするなかで、「公共圏」の視点を分析枠組みとして投入することと、「公共圏」のいわば先祖探しとが並行してしまう点があったことである。

ここではまず、「公共圏」論は思想史研究において、あくまでも方法論的な投企であって、日本における「公」や「公共」概念の成立の問題とは、一度切り離して考えるべきだ、という立場を取りたい。問われるのは、日本思想史に「公共性」を語ることで、何を明らかにしようとするのかという立場そのものであるはずだ。さらにその上で、歴史的実証がなされるとすれば、それは、「領域としての公」対「原理としての公」といった歴史的過去を通時的に定義するところから開始する議論ではなく、少なくとも十九世紀前後の諸言説の交差する場面での検証に限定して考えたほうが有意味なのではないか。

「＜公＞というカテゴリーをめぐる言説の競争こそが主題」とする観点から著された、東島誠『公共圏の歴史的創造－江湖の思想へ』の問題設定は、上に述べてきたような問題に一つのヒントを与えてくれるものである。（２３）著者の主題は、ハーバーマス「公共圏」とはそもそも「不在の概念」であったことに再考を促し、「西欧においてすでにそうであったように、《公共圏》というものは歴史上コンスタントに実在するものではない。それは創造しようと努めなければ存立しえない、＜可能なるもの＞でしかなかった。この創造のポテンシャルを摘出すること、そしてそのことを通じて現代における社会関係の＜可能なる変化の兆し＞を模索し、その理論構築に寄与すること」（２４）にあるが、こうした観点からなされた同書は、近世思想史研究における「公共圏」投入の問題点も明快に摘出する。氏によれば、日本における「公共性」の議論が混乱する（「ズレ」が生じる）わけは、共に「公共性」に含意される、＜万人に開かれた領域＞と＜万人に共通な領域＞の両者が短絡されて議論されてきたことによる。

アーレントにあって《公共領域》は、近代とともに失われたとされ、ハーバーマスにあって《公共領域》は、十八世紀に浮上しながら早くも変質していったとされるように、その＜近代＞理解に関してはっきりと袂を分かっているにも拘わらず、両者の public／Öffentlich になお通底しているのは、西欧世界の達成（もしくは不在郷）としての＜万人に開かれた領域＞である。そしてこの＜万人に開かれた領域＞と＜万人に共通な領域＞の区別こそは、日本史研究者をしてもっとも混乱せしめたものであった、と言ってよい。日本史家の陥穽はまさに、common なものをただちにイコール public だと短絡してきたところにあるのである。（２５）

とする氏は、問題は今日の研究者の側にばかりではなく、近代日本の「公共」をめぐる言説一般に由来するものであることも指摘している。

しかし一方、この「混乱」こそは、「はじめに」でも述べたように、それ自体またとない研究材料なのである。欧文テクストの Öffentlich

や public と、漢籍テクスト起源の「公共」が綯い交ぜになった特殊日本的な「公共性」概念の輻輳関係を読み解くことは、西欧とアジアの間に曖昧な位相を取る、日本社会の特質を問う試みに他ならない。（２６）

それが「特殊日本的」かどうかはともかく、ともあれ、一方には今日的課題と向き合う論者のスタンスの問題として、他方には現実の用語としての「公共」発生の歴史的検証の問題として、「公共」概念の議論は重なり合うものと、氏には捉えられている。

実際、氏もまた、「不在の概念」としての「公共性」の探求と並行して「現代の＜日常概念＞としての「公共性」が、いかにして形成されてきたものであるのか、その析出過程を問う」ことを、本著において課題とするのである。たとえば本著第Ｖ章「公共性問題の輻輳関係」章において氏は、議論すべき課題を、①「「公共性」の輻輳関係を研究史に即して吟味」すること、②「明治における日本的「公共」概念の析出過程を探る」こと、③「日本中世史における「公共的領域」の形成可能性をめぐる議論について再考し、ひいては形成可能性を＜構成＞する近代知の営みそのものを問う」ことの三段構えに設定するが、（２７）この設定自体が、きわめて妥当なものに筆者には思われる。こうした三者が競合する場面に「公共性」論が位置すべきことはあらためて確認されるべきだろう。そして思想史研究において「公共性」論を語ることもまた、これらの「輻輳する関係、それ自体」を特定の場面で語ること以外にはないように、私には思われるのだ。

以上のように前提した上で、氏の議論の一部を批判的に検証しつつ、私にとっての「公共性」論の所在を見通しておきたい。

五

氏は本書で、特に中世と明治期「江湖」の問題を詳述しており、江戸期の思想には一部分でしか触れないのだが、書中、明六社同人の「公共性」概念との関連・対照する重要な部分として引かれるのは、横井小楠の場合である。著者は横井小楠の「公共」言説を例に、「天地の間、天子と天下、聖賢と天下という、上ー下の軸を前提としつつ、これらを水平の次元へと向き合わしめる力学を表現する」

ことの発生を言う。すなわち、氏が江戸期儒学用語「公共」の特質と見る＜動詞的に機能する「公共」概念＞が、明治に入ってどのように＜転形＞していくのかを、「日本的公共性」形成の問題として論じるのである。（２８）

氏は山崎闇齋の「此の理、人物の共に由るところ、天地の間公共なるところ、……」の「道」を言う箇所（『大学啓発集』）を引き、近世日本儒学の「公共」概念の特徴を語ろうとする。そこでは「公共」という語が、原漢文において、上文に「所」を伴っているところから、「版本では確かに「公共なる」と送ってはいるが、これは読み手によっては「公共する」のようにサ変動詞にも転化し得るわけで、実はここにこそ、次項で取り上げる明治初期の阪谷素の用語法の源流が見いだせる」のだと（２９）、やや強引に近世日本儒学の「公共」概念を動詞的に機能する「公共」と位置づけるのである。そうすることによって、横井小楠の「天地公共」概念の「水平性」を江戸期儒学の展開のなかにはめ込もうとするのだ。「天下の治平は天下の民と共に楽み、天下の至善は天下の人と同く為の気象を養ひ」とするような政治思想が「上ー下の関係を前提としつつ、これらを水平の次元へと向き合わしめる力学」に由来しており、それは山崎闇齋や山鹿素行の「動詞的用法」に起因するとするのである。「読み手によっては「公共する」のようにサ変動詞にも転化し得る」という氏の解釈自体への疑問もそこにはあるが、この横井小楠「公共」の解釈が、もっぱら語用論的問題から導かれる点に、ここでは問題があるのではないだろうか。そもそも、氏も依拠する苅部直「「利欲世界」と「公共之政」」論文に強調されていたのは、「公共」の視点形成に関わる条件としての、横井小楠における、＜手続きとしての「討論」の重視＞であった。

……為政者が人民一般や他国をも顧みない「私心」を乗りこえ、「公共之政」を実現するには、単に自己一人の精神修養や主観的な心情の発揮にとどまらない、他者との相互的関係のなかでの「公共」の視点の獲得が必要となる。その手続きとして小楠が考えたのが「討論」である。（３０）

苅部によれば、横井小楠は「理想的発話状況」を前提とした上で、「討論講習」による「公論」の形成が、「公共之政」に結実していくべき過程を、構想していたと見ることができるのである。（３１）氏の引く小楠の言を引用すれば、

其人々相互之講習討論は尤盛に行れ、面々所見殊候共、遂には一本之大道に帰し可申候。是則舜之開四門達四聡之道にして、天下之人才と天下之政事を共に致し、公平盛大、此道を天下に明にするは此外の道は無之候。（３２）

といった発言に、小楠の「公論」の理論的根拠は所在するのであり、そこから、「一政治社会全体にかかわる事柄について、（統治者・被統治者の別にかかわらず）人々が問題を設定し、討論しあい、その中から発見された結論（「公論」）を全体的判断として妥当なものと見なすという構図に関して、十八世紀西欧の「公衆」概念と小楠の「朋友」は共通のものを持っている」（苅部）とも指摘され得るのであった。ここに、江戸後期の知的社会に「読書する共同体」内部の討論を通じての「公共」の発生という論点が発生し、それは、最初に触れた、懐徳堂的な「公共性」の問題とも通底してくるのである。

それではそれが、明治期の「公論」世界（３３）に接続していく過程で、なぜ「国家」に一体化していったのか。なぜ「国民」として主体化される方向へと進んだのか。この問題もまた、言説の交差がどのような「場」で、どのような内的要請に基づきつつ発せられたかという、いわば言説を意味づけた外的様態と共に考えられるべきであろう。江戸末期からの「公共」的言説空間の発生が、どのような急迫した話題、課題と共にあったかという問題である。それはとりもなおさず、横井小楠らの儒教教説に内的動機として、共同的に発動した、「国家」像模索の運動、「国体」像模索の運動ではなかっただろうか。幕末期の諸言説の交錯のただなかから、まさしく共有する範疇のごとく「国体」像が形象化されてくる過程が、江戸後期に発生・構想された、討論的世界「公論」的世界を規定するものとして考えられるのではないか、ということである。ハーバーマス的「公共圏」をすでに江戸後期に成立していたと実体化することで、結果として、従来の「近代化論」に寄り添ってしまうのではなく、懐徳堂的「公共性」を成立させる言説空間の歴史性や、それが近代「国民国家」の閉域としての「公共性」にどこで接近するものであったかが、概念内部の変遷のストーリーとしてよりもむしろ、諸言説の交差から発生する範疇が逆に言説自体の性格を規定していく過程として、捉えられるべきなのではないだろうか。

注

（１）阿部謹也『「教養」とは何か』講談社現代新書、一九九七年。
（２）同書、三八～三九頁。
（３）テツオ・ナジタ『懐徳堂―１８世紀日本の「徳」の諸相―』子安宣邦訳、岩波書店、一九九二年。
（４）阿部、前掲書、三九頁。
（５）ユルゲン・ハーバーマス『［第２版］公共性の構造転換―市民社会の一カテゴリーについての探求―』細谷貞雄・山田正行訳、未來社、一九七三年、三五頁。なお、同書に関する先行研究は数多くあるが、ハーバーマス「公共圏」論が、西欧世界でいかに論じられ、何が評価・批判されたかということについて、阿部潔『公共圏とコミュニケーション』ミネルヴァ書房、一九九八年、クレイグ・キャルホーン編『ハーバーマスと公共圏』山本啓・新田滋訳、未來社、一九九九年、が特に参考になった。
（６）同書、四六頁。
（７）同書、五六頁。
（８）ナジタ、前掲書、九頁。
（９）同書、一二～一三頁。
（１０）同書、四一四頁。
（１１）同書、四六一頁。
（１２）宮川康子『富永仲基と懐徳堂―思想史の前哨』ぺりかん社、一九九八年。
（１３）同書、七七頁。
（１４）同書、七八頁。

（１５）こうした懐徳堂儒学の「公共圏」への近代主義的観点に対し、懐徳堂「無鬼論」が代表するような知性が同時に、「非定住民的なものー漂泊する芸能民や宗教者、無宿渡世の輩といった中世のアジールの正統な遺産相続人たちーの徹底的な排除の思想」を構築するものであり、懐徳堂の「ブルジョア公共圏」は中世的「アジール」の破壊の上に成り立ったとするのは、櫻井進である（『江戸のノイズー監獄都市の光と闇』ＮＨＫブックス（八七九）、二〇〇〇年、四七～四九頁）。

（１６）岡元司「宋代地域社会における人的結合」『アジア遊学』７号、一九九九年、伊原弘・小島毅編『知識人の諸相ー中国宋代を基点として』勉誠出版、二〇〇一年、など参照。

（１７）小島毅「中国近世の公議」『思想』八八九号、一九九八年七月。

（１８）佐藤卓己「ファシスト的公共性ー公共性の非自由主義モデルー」『岩波講座　現代社会学２４　民族・国家・エスニシティ』岩波書店、一九九六年、所収。

（１９）ロジェ・シャルチエ『読書の文化史ーテクスト・書物・読解』福井憲彦訳、新曜社、一九九二年、六五頁。

（２０）平田由美「≪議論する公衆≫の登場ー大衆的公共圏としての小新聞メディアー」『岩波講座・近代日本の文化史３　近代知の成立』岩波書店、二〇〇二年、所収。

（２１）齋藤純一『公共性』岩波書店、二〇〇〇年、「はじめに」。

（２２）岸本美緒「「市民社会」論と中国」『歴史評論』五二七号、一九九四年三月。同論文中で岸本は、一九八九年以降の、米国の中国研究者による「公共圏」言及の歴史的背景についても触れている。

（２３）東島誠『公共圏の歴史的創造ー江湖の思想へ』東京大学出版会、二〇〇〇年。

（２４）同書、九頁。

（２５）同書、二二六～二二七頁。

（２６）同書、二二九頁。

（２７）同書、二二四頁。

（２８）同書、二二九頁。
（２９）同前。
（３０）苅部直「「利欲世界」と「公共之政」―横井小楠・元田永孚―」『國家学会雑誌』第百四巻、第一・二号、一九九一年。
（３１）源了圓「横井小楠における学問・教育・政治―「講学」と公議・公論思想の形成の問題をめぐって」『季刊日本思想史』３７号、一九九一年、も参照。
（３２）『日本思想大系５５　渡辺崋山・高野長英・佐久間象山・横井小楠・橋本左内』岩波書店、一九七一年、四七六頁。
（３３）明治初期の「公論」的世界については、尾藤正英「明治維新と武士―「公論」の理念による維新像再構成の試み―」『江戸時代とはなにか』岩波書店、一九九二年、所収、および、宮地正人・安丸良夫・山室信一［鼎談］「「公論」世界と国民国家―日本における近代―」『思想』八三一号、一九九三年九月、等を参照されたい。