



Title	「物」と「豪傑」：江戸後期思想についての覚書
Author(s)	平石, 直昭
Citation	懐徳. 1988, 57, p. 43-56
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/90696
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

「物」と「豪傑」

——江戸後期思想についての覚書——

平 石 直 昭

一 はじめに

十八世紀中葉から十九世紀初頭にかけての数十年間、日本の年号でいえば大体宝暦から文化頃までの期間を、ここではかりに江戸後期とよんでおきたい。徳川思想史の研究において、この時期の思想をどう統一的に理解するかは、なお大きな問題として残されているといえよう。研究者の関心のあり方など、それにはいくつかの理由が考えられる。しかしなんといってもこの時期には、多様な傾向を示す思想や学問が簇生し、しかもそれらが互いに交錯しあいつつ多方向に拡散しているという事情が、そこには大きく作用しているであろう。前後の時期と比較するとき、このことはすぐに明らかとなる。

たとえば十八世紀前半までの徳川思想史なら、「神

道」や仏教、また武士的エートスなどの問題をもちながらも、儒教をベースにして見てゆくことができる。とくに創造的な思想と学問のいとなみに注目するとき、仁斎学や徂徠学のもつ意味の大きさを誰も否定できないはずである。他方十九世紀に入って以降の幕末思想についていえば、そこには西欧という新たに出現した強敵との対決という、別の非常に大きな課題がのしかかっている。こうして採長補短主義や排外主義、あるいは国体論など、さまざまな形はとっているものの、それらを統一的に捉える分析枠組の提出は、左程むずかしいこととは思われない。

以上にたいして江戸後期に関しては、その思想の現われ方が余りに多様であるために、こうしたベースや枠組に当るものが何なのか、一見しただけでは不明確であ

る。洋学（蘭学）と国学という、その引照基準の選択において正反対の方向に展開する二学派が、この時期にこそ平行して勃興していること、また三浦梅園、本多利明、海保青陵などの独立思想家が、それぞれ独自の体系をもって輩出してくることを考えるとき、このことは容易にうなずかれるであろう。こうしてこの時期の諸思潮にたいしては、個別的な研究が深くほり下げた形でなされてきた反面、それらを全体として捉える統一的な分析枠組に関しては、必ずしも十分なものが提出されてこなかったように思われる。

こうした研究状況を前にして本稿で私は、「十八世紀前半に形成された徂徠学がその後の思想界に与えたインパクト」という視角からこの時期に接近し、一つの全体像を描くことを試みたい。もとよりこうした大きなテーマを扱うには紙幅や準備時間に制約があり、ここではとても粗描以上に出ることはできない。しかし試論的な見取図だけでも提出しておけば、自分自身にとっても今後の研究のための一つの指針となろう。同学の諸氏からのご批判を頂ければ幸いである。

二 徂徠学における「窮理」と「格致」

さて以上のような関心から問題に近づくとき、『徳川合理思想の系譜』『徳川思想小史』などに示された、源了円氏の研究が重要なものとして現われてくる。というのも氏はこれらの著書において、日本の十七世紀思想と十八世紀思想（徂徠学以後）の間の大きな知的気候の変化に注目し、後者を「第一次啓蒙」となづけながら、その諸形態を一つの統一的連関の下に把握しようとしているからである。まず氏によれば、十七世紀儒教が内面的求道的だったのに対し、徂徠学の影響をうけた十八世紀思想では、洋学者、国学者もふくめて外面世界への関心が高まった。そして朱子学の思弁的合理性が批判される他方で、徂徠学における礼楽制度や言語という「物」の重視は、実証的研究への人々の関心をよびましたという。だが同時に氏によれば、この時代の人々はもはや自然認識では徂徠流の不可知論の立場に満足できず、経験的合理性が追究された。すなわち「徂徠によってひらかれた実証主義と彼において残された合理主義の結合」こそが「徂徠以後の大きな思想的課題」であり、それへの知的刺激を与えたのが（長崎経由の）西洋の学問・文化だったとい¹のである。

こうした氏の見方は、従来の研究でとられてきたやり

方に比して大きな特色をもっている。というのも後者が、徂徠学と国学、徂徠学と洋学、徂徠学と折衷学などのように、他の思想と徂徠学の間の個別的な關係を主たる分析対象としてきたの³⁾にたいし、ここでは、そうした研究の成果をとりいれながら、むしろ全体を概観する統一的な分析視点が模索されているからである。その基本的な関心において、本稿での私と共通するといつてよい。

だが同時に氏による右のような見取図は、いま一度検討されるべき重要な問題をふくんでいる。というのも氏は、十八世紀思想が徂徠学からうけた影響として「物」（文化）への関心をあげるとともに、他方で自然認識における徂徠の「非合理主義」（不可知論）を指摘しているが、こうした見方は、徂徠学における「物」と「理」の密接な関連（後述参照）を切ってしまうっており、一面でかつての丸山眞男氏以来の解釈の枠をこえようとする努力のあとを示しながら、なお全体として不十分なものとどまっているからである。そしてこの基軸の理解が動くとなれば、十八世紀思想が徂徠学的な「物」を出発点とするという氏のいま一つのテーゼも、再検討される必要のあることは明らかであろう。

この点について徂徠学と医学との關係を例にとつて見てみよう。すでに有坂隆道氏が指摘したように、一部の古医方家と徂徠学の間には強い影響關係がある（注2所掲論文参照）。とくに吉益東洞が医の領分を病氣と藥効間の經驗知にかぎり、人体の機構や病因について不可知論の立場をとつたのは、たしかに徂徠をうけたものといえよう。だが他方では佐藤昌介氏が示したように、杉田玄白が人体の構造についての知を「医理」の根本にすえ、古医方をもこえる方法的立場に到達したのは、「鈴録外書」における徂徠の「軍理」觀念から学ぶことによつてであつた（注2所掲論文参照）。こうして異なる二つの立場が同じ徂徠学の影響の下に現われたわけである。そしてこの興味深い論点に注目した源氏の説明はつぎのようであつた。「彼（徂徠）自身、究理の可能性の否定と聖人信仰という非合理主義的虚構の上に樹立した実証主義・經驗主義と、軍理思想に示された合理主義とを、結合する立場の確立に成功していないのである。彼の絢爛たる才能も、その思想の核心とも言うべき部分において、まだ不確かなものを残していたといふべきであらう³⁾」。

一言でいえば、徂徠学自体に根本的な矛盾があつたと

いうことになる。だが私見によればこうした理解は、徠徠学全体の連関を十分にはみていないことからくる誤解である。というのも徠徠は、たしかに『易』の「窮理」主体を聖人に限定し、それを万人に開放せんとした宋学を否定した。しかしこのことは「凡人」にとつて「理」が把握不可能とされたことを少しも意味していないからである。ただ彼は『大学』の「格物致知」という「窮理」とは別の方法によつて、媒介的に人は「理」に接近しようとしたのである⁽⁴⁾。

この点についてやや詳しくいえば、徠徠は凡人のみる「理」がその利害や視点の特殊性ゆゑに主観的臆見におちいるとして、宋学の直接的な「窮理」の立場を斥けた。だが他方で彼によれば聖人は、人類史の起源にあたり、その超人的な「窮理」能力によつて「天地自然の理」や「人物の性」をきわめ知り、そうした認識論的な基礎の上に普遍的な「道」（利用厚生正徳を内容とする）を立てたという。そしてこの「道」を天下後世に教え伝えるべく聖人の設けたのが「六経」という「物」であった。こうして学者は、この「物」としての「六経」の学習を通して自己の属する主観的世界（習気・クルワ）の外に出（格物）、「物」を立てた「聖人の意」に

迫ることによつて囚われることのない知恵を開発し（致知）、「六経」に盛りこまれた「義理」を捉えうるとしたのである。これが徠徠の解した聖人の教法Ⅱ「格物致知」の意味であった。「六経は物なり。道具さにここに存す」（学則）という彼の有名な言葉は、こうした連関の中でみるときはじめてその重要さが分ってくる。また宋学や仁斎学など従前の諸学が、この「物」としての「六経」を忘れた「義理孤行」の立場として批判された所以も、このようにみてくるときよく理解できよう（弁道参照）。聖人の「窮理」と学者の「格致」とは、このように「六経」Ⅱ「物」を媒介として結びつけられていたわけである。

ここで先の問題に戻れば、「軍理」の思想と「窮理」を凡人には否定したこととの間には、何の矛盾もないことがいまや明らかであろう。けだし徠徠も認めるように『孫子』『呉子』などの「七書」は、「軍理」の一杯つまった軍学上の古典であり、いわば「六経」の兵学版に当るからである⁽⁵⁾。人が「六経」を通して「義理」を媒介的に学びとるように、「七書」というテキストを通して「軍理」を学ぶのは当然であった。そして玄白自身はこの関係を医学上に翻案し、「七書」「六経」に当る古典

として、「医道」の根本たる人体を扱った蘭医書を捉えていたのである。こうして古医方と玄白の違いは、徂徠の側の矛盾を示すものではなく、むしろ彼に対する両者のよみの相違、ないし「医理」の根本に当るものを発見したか否かの相違からきているといつてよい（少し先廻りしていえば右の玄白の立場は、少くも医術に関して、上古中国の聖人である神農氏にかわる新しい聖人が西洋で現われたとの内包を有する。のちに「蘭学階梯」への題辭で天愚孔平—宇佐美瀧水の弟子だった—が、「東海」「西海」に聖人を出さずとのべた徂徠を明らかに意識しつつ、「四方果たして聖人あり」とのべているのは、こうした玄白的発見の一展開態としてあるわけである）。

さて以上のようにみえてくるとき、かつての丸山氏のそれに代る新しい徂徠学にたいする見方が、源氏のいわゆる十八世紀思想と徂徠学の歴史的関係についても、新しい別の見方を求めていることが分る。ここで重要なことは、「窮理」と「格致」の対象が徂徠によって峻別されたことのもつ意味内包、別の連関でいえば、徂徠の「窮理」が宋学の「窮理」とは違った認識論的立場にたっていることからくる「六経」—古典觀のはらむ問題で

ある。

周知のように宋学的な「窮理」觀は、天人の直接的な連続觀の上にたっており、そこでは人間の文化や歴史は、天地自然と相互に浸透しあっていた。いわゆる思弁的合理主義の壮大な体系がこうして成立した。これに対して徂徠は、聖人による経験的な「窮理」の対象として天地自然（その一部としての人間）を捉え、他方、聖人がこの「窮理」の上にたてた「六経」という人工物を學者による「格致」の対象とした。それは彼が、自然的対象の世界と古典の世界を、それぞれ次元を異にする存在として峻別したことを意味している。さらにそのことは、一方で自然が自然として文化や歴史の外側に析出されるとともに、他方で「六経」が古典として、自然を理解し文化を整序すべく人間の作りだした準拠枠として、対象化されたことを意味するであろう。すなわちここに、人間が主体としてむきあう対象の世界とそれを解釈し意味づける体系の世界、別言すれば認識対象と認識枠組の違いが、自覚的にとりだされたわけである。私はこのように、聖人による「窮理」の対象という形で徂徠によつて発見された自然（対象）の世界を、本稿で「物」とよびたい。すなわち人間が意味づける以前にまず直面

している存在の世界のことである。

むしろ儒者としての、徂徠自身は、こうして自らが発見した天地人物にたいして、「六経」を唯一の正統的な解釈の基準として意味づけを行っていた。とくに「性と天道」を扱っていると解された『易』にリファーしつづ、「天地の理」としては新陳代謝や一治一乱のようなものが考えられ、「人性」としては「相愛相養相輔相成之心、運用當為之才」などが見出された。そして「詩書礼楽」の「道」は、こうした「理」や「性」に本づいて立てられているとされたのである。だが反面で右にみたように、彼の体系では天地自然と「道」の間には太い一線が画されている。けれど聖人の「窮理」にとつてさえ、自然や人間はその外側に対象として現存しているからである。かくしてその認識行為の上にたつ「道」は、徂徠自身はいかに普遍的だと主張しようとも、天地のような外的対象にたいして一つの仮構としてとどまらざるをえないことになろう。「陰陽」という範疇が、聖人によって立てられた自然認識の便宜的な手段とされ、また「天」が不可知とされるのはこのためである。こうして彼の「窮理」が経験合理的だからこそ、「六経」と対象（私のいう「物」）との間には、ある裂け目が存するこ

とになったのである。

私見によれば、江戸後期思想（少くも創造的な知的営為をもとめたそれ）にとつて共通の前提となったのは、徂徠学におけるこの、「物」の発見と「六経」の対象化であった。けれどひとたび「道」の根底に、それとは存在のレベルを異にする天地人物（私のいう「物」）が発見され、しかも聖人の「窮理」によってさえその理解は必ずしも尽くされていないとすれば（その一証が前述の医術の例である）、いまや解釈基準としての「六経」が相対化され、人々が徂徠とは違った見地から「物」に接近し、独自の意味づけを試みるのは当然だからである。

こうして「六経」という人工の「物」よりはむしろ、そうした言語や制度の基底にある実体としての「物」が、人々の思索の出発点となった。そしてこの思索の過程で各自が、「天地の理」や「人性」に当るものとして何を具体的に見出したか、また世界解釈の範型として「六経」に代るどんなテキストを選びとつていったかによって、折衷学、洋学、国学などの多様な思潮が輩出したといえよう。すなわち人々は宋学的な天人相関を一度は切った上で、徂徠学的な聖人の立場にたち、それぞれ「物」にたいする「窮理」を行っていたのである。わ

れわれは本居宣長、海保青陵、三浦梅園、本多利明、杉田玄白、皆川淇園、山片蟠桃など、この時期の代表的な思想家たちの議論において、右の連関が色々な形で展開されているのを見ることができるよう思う。しかし前述したように、この小論ではそれらを一々詳しくみてゆくのは不可能である。以下では、こうした「窮理」の主体となる人間たちの広汎な出現を示す徴表と、彼らの「物」にたいする自覚的な接近を示す例（「習気」の対象化）、そして「物」への直面の諸相をみることに仕事を限ることにしたい。

三 「英雄」「豪傑」の輩出

江戸後期の史料をみていて気づくことの一つは、人として生まれてきた以上は何事かをなし、世間にも知られてその名を不朽にとどめたいという、強い願望の横溢である。

たとえば細井平洲（一七二八—一八〇一）は、若い頃の自分を回顧して「遠く天下の士を期し、閭閻の選となることを恥づ。耿々として何をか思ふ、曉夜にさめて軫々す」と詠じている（嚶鳴館詩集卷一、述懷）。一介の村夫子で終ってたまるかという彼の激しい氣持をみる

ことができよう。またシニカルな人間觀を示す司馬江漢（一七三八—一八一八）も、「我若き時より志を立ん事を思ひ、何ぞ一芸を以て名をなし、死後に至るまでも名を貽す事を欲して」と記している（春波樓筆記、『日本經濟大典』二十、四一—頁）。有名な「物の哀」論を主張し、一見名声欲などとは無縁のようにみえる本居宣長（一七三〇—一八〇一）さえ、三十代の半ば頃つぎのよう書きつけていた。「いたづらに苔の下にくちはてなむは、いとくちをしく、いふかひなかるべきことと思ふにも……何事をしいでてかは、よの人にもかずまへられ、なからむ後の世に、くちせぬ名をだにとどめましと」云々（鈴屋集、筑摩版『全集』十五、一二五—六頁）。さらにある記録によれば平賀源内（一七二八—七九）が高松藩の仕官を辞したのは、「御小祿之御家ニ相勤罷在候ては天下へ功名を顕し候義も無御座義と」考えてのことであつた（城福勇『平賀源内の研究』二五二頁、創文社）。

こうした「功名」や「立身」を求める態度自体は、なにも江戸後期にだけ顕著に現われるというものではないかもしれない。しかし注意したいのはここではそれが、父母への「孝」や「家名」をあげるといふ他の意識には

結びつかず、むしろ「自我」中心的に主張されていることである。それはなにかしら新しい自己意識の誕生を物語っている。この期における文芸上の文人墨客の輩出は、これと無縁ではないであらう。

そしてこうした気分が基礎となり、大槻玄沢（一七五七—一八二七）によるつぎのような「和蘭勸学警戒の語」への共鳴、あるいは内面的な理解が成立したと思われる。すなわち「草木ト同ジク朽ルハ、丈夫ノ恥ル所ナリ」としつつ右の語を引用した彼は、それを説明して「人ハ天地ノ間ニ生ラ稟ケ、飲食ヲ為シテ生命ヲ全フス。然レドモ、飲食ノミスル為ニ生ラ稟クルニハアラズ、ト云フ事ニシテ、コレヲ切意スレバ、各其職トシ受ル所ヲ務メ、天下後世ノ裨益トナルノ一功業ヲ立ヨト教ル意ヲ含メリ」とのべている（蘭学階梯、岩波日本思想大系『洋学上』三四〇頁）。ここでは自らの「職分」と「天下後世のため」という普遍的な利益の意識が結びついているわけである。

以上のようにみてくるとき、人生に対するこうした積極的な取り組みの姿勢とともに、大事業、大功業をなす主体としての「英雄」「豪傑」、また「非常人」への憧憬や自己比擬が、この時期に盛んに現われてくるわけも

よく理解できよう。

たとえば学問の世界で杉田玄白（一七三三—一八一七）は、小杉玄適からはじめて山脇東洋らによる観臓のニュースなどをきいたときの反応を、つぎのように記している。「扨々羨しきことなり、疾医家にては、已に豪傑興りて、旌旗を関西に建たり。我其尾に附んは口惜しく、幸に瘍医の家に生れし身なれば、是業を以て一家を起すべしと、勃然と志は立たれど」云々（形影夜話、同右二五六頁）。また蘭学運動が一定の成功をおさめたことをふり返って玄沢はいう。「二三ノ豪傑日ニ勃起シテ、千古未発ノ一盛事ヲ首唱シ……天下ニ一箇ノ功益ヲナサントス」（同右三三〇頁）。さらに「英雄」「豪傑」という言葉こそ使っていないものの宣長が、学問上の師たる真淵の「古学の道をひらき給へる御いさを」を賞揚しているのは周知の通りである（玉勝間、前掲『全集』一、八七頁）。また「開物」という独自の観点から『易』を体系的に解釈した皆川淇園（一七三四—一八〇七）にたいし、ある弟子は『史記』の「世必有非常之人、然後有非常之事」にリファ―して賛辞を贈っている（問学挙要跋、岩波日本思想大系『近世後期儒家集』一二四頁）。玄白が平賀源内のためにかいた墓銘についても同じであ

る（「嗟非常人、好非常事、行是非常、何非常死」）。

経済面では海保青陵（一七五五—一八一七）は、諸藩財政の建直しをはかる大阪の大町人たち、たとえば山片蟠桃（一七四八—一八二二）に、新しく到来した商品社会における「大豪傑」を見出した（蔵並省自編『海保青陵全集』四二七頁など。八千代出版）。

さらに政治面でいえば本多利明（一七四四—一八二一）は、ヨーロッパの国情につき「天文曆数算法を国王の所業となし、天地の義理に透脱して庶人に教導せり。依て庶人に又豪傑出来、各所業丹誠の大功にて、天下万国未発の興業数々あるなり」とのべている（経世秘策、岩波日本思想大系『本多利明・海保青陵』三〇頁）。林子平（一七三八—一八九三）の「海国兵談」にも似たような「英雄豪傑」観を見出せよう（岩波文庫版巻一）。そしてやや後のことになるが頼山陽（一七八〇—一八三二）の史論とは、挫折した英雄による英雄譚として理解できる面をもつ。すなわち現実には厚い壁にぶつかって英雄たりえなかった男が、その心理的補償を歴史上の英雄に求め、自己の願望と心事を彼らに仮託したということである。

興味深いのは、こうした政治的・軍事的英雄のイメージ

は、やがて状況の一層の流動化とともに幕末期には（西欧認識が一層正確になるのも手伝って）、ナポレオンやビョートルの偉業への広汎な関心を喚起したことである。それは志士たちを「国事奔走」へと誘った。そしてこうした流れの上に明治期には、カーライルの『英雄論』が一部の人々によって味読され、また別の形では中江兆民の『東洋豪傑』（『三酔人経綸問答』）や、山路愛山の『英雄』論が現われたといえよう。

ところで後期の史料に頻出する「豪傑」像で重要なことは、それがたんに成就された大事業という結果面だけで「豪傑」をみているのではなく、その事業を支える認識論的な基礎への関心が併せもたれていることである。

ここに徂徠学からの重要なインパクトをみることができ。ただし周知のように「豪傑」とは、もと「文王なしと雖もなお興る」者の謂いだった（孟子・尽心）。それは徂徠学の文脈では、聖人がかつて立っていたのと同様の立場に身をおき、新機軸を提出することを意味するからである。すなわち既成の見地の外に立って天地・人物を自ら観察し（「窮理」）、そこに従来とは異なる一定の「理」を発見することを通して、新しい学術体系を立てるのが「豪傑」ということになる。徂徠が程朱を「豪傑

の士」とよび（弁道）、また仁斎を「日本には過たる大豪傑」と評価していることから右のことはうなずけよう（みず版『全集』一、四九四頁）。こうして後期の史料でも、自称他称の「豪傑」の輩出とともに、その事業は「千古未発」（前掲玄沢の一文）、「自我作古」などと形容され、その画期性が標榜されたのである。

「日本の武備を記したる書に、此兵談の如く、躬ら異邦の人に面接し、遠く異國蛮夷の軍情を知、新たに奇計妙策を尽し、海陸全備の真味を述し者は無之也。実に開闢以来、未曾有の発明也」（海国兵談自跋）。「陰陽と云ふ者はいかなる者ぞと、人間へども……物によそへてのみ云へば、其の寄せ物を除けて聞きたしと云へば、一人も知る人なし。（自分は子供の時からこれを尋ねて「天地に徴して」解を作った。そこで）大凡、陰陽と云ふ物をまる裸にして、其の面目云ひ出せる、書籍有りてより以来、吾より古を作ると覚えたり」（洞仙先生口授、岩波日本思想大系『三浦梅園』六五〇頁、島田虔次氏の解説より所引）。

同時にこの関連でいま一つ重要なことは、こうした「豪傑」の直面しているのが私のいう意味での「物」だったことである（先引利明の一文に「天地の義理に透脱

し」とあり、直前の引用文で梅園が「天地に徴して」とのべているのを参照）。すなわち彼らは、かつて徂徠が発見し、同時に彼自身は「六経」中に自らが見出した基準に従って解釈していった天地人物に直面して、徂徠とは異なる見地からその意味づけを試みていたのである。以下この「物」の発見の諸相をみよう。

四 「習気」の対象化と「物」の発見

画論「絵事鄙言」のなかで桑山玉洲（一七四六—一九九）は「和の山水体」が平板になってしまった理由をつぎのように説明している。——元来土佐派は「人物殿屋」を精密に描くのを主とし、山水を描くときは「人物に点粧する布景の格」としてだった。これは「疎密を合て渾厚」にするためであり、だから山水についてはわざと「其屈曲繁冗を省きて是を平淡」にしたのである。ところが狩野派などがその後日本の「真景」を描きだしたとき、彼らはこうした本来の意図を十分わきまえぬまま土佐派の手法を模倣した。ここにただ平淡なだけの「和の山水体」が生まれ、「本朝の山川尽く真形を失ふ」に至った。「真に本朝の名山大沢、画家の為に其奇秀を掩はれたること久しと云ふべし」。別言すれば日本

の画家たちは「景状を像想にのみ求めて、深く真形の氣韻を考へざるゆへ」にこうなつたのであり、ここから玉洲は「何地にもあれ真景を描き試むべし」と勧めるわけである（『論画四種』所収、岩波文庫、三四―七頁の摘要）。

この議論で重要な点は「山水画」についての画家の固定觀念が彼らの眼を曇らせているとして、自分の眼で「真景」を見よと主張していることである。こうした見地が、円山応挙（一七三三―一九五）のいわゆる「写生」の立場、また狩野派の模倣から入って宋元画の臨移に転じ、ついに「如かず、親しく物に即きて筆を舐めんには」と述べるにいたつた伊藤若冲（一七一六―一八〇〇）に共通していることは明らかであろう。絵画としての表現様式は異にしつつも、ここには自覺的に「物」に即こうとする姿勢が共有されているからである。

ところですでに指摘されてきたように、こうした十八世紀の新しい絵画の立脚する方法的立場は、同時代の古医方や蘭方医の立っていたそれとパラレルの關係にあつた（原色日本の美術第十八卷『南画と写生画』所収、吉沢忠・山川武両氏の解説参照、小学館）。たとえばよく知られているように山脇東洋（一七〇五―一七六三）は

「理は或は転倒すべし。物はなんぞ誣ふべけんや」とし「物を試みて言をその上に載すれば、則ち庸人も立る所あるなり」とのべている（蔵志）。このように確実な根拠として理解された「物」の觀念が、若冲らの「物」と通底しているのは見やすいだろう。そして玄白が『解体新書』において、原著の「人体の基本構造」に当る部分を「格致篇」と訳していることのうちには、右のような山脇の「物」の觀念の繼承をみることができる（岩波日本思想大系『洋学下』二三七頁以下）。

ところで右に玉洲に即してみたように、「物」に即くためには認識する側がまず自己に何があるかを点検せねばならない。眼と「物」との間には認識の枠組（あるいはその対象についての固定觀念）が介在しているからである。そして二の検討をへたわれわれには、こうした認識対象とその枠組を峻別したのは思想的には徂徠に始まることが明らかにはずである。かくて徂徠学をうけた後期の思想家においてわれわれは、「物」に即くために必要な「習氣」の対象化という主張をくり返し見ることになるわけである。

たとえば海保青陵が「ネバリタル、ヒツキタル心」にたいして「キレテ離レタル眼」の必要を強調するのは

その端的な一例である（前掲『海保青陵全集』四三頁、四六九頁）。また『解体新書』の読者に向って玄白は、予め「宜しく面目を改むべ」きことを求めている（凡例前掲『洋学下』二二八頁）。けだし漢方の知的枠組に慣れた当時の医者たちにとり、先入主からの解放が、『新書』の理解にとってまず必要だったからである。さらに三浦梅園は「天地の条理」を人が把握できない理由として「生れて智なき始より、只、見なれ聞馴れ、触なれ、何となしに癖つきて、是が己が泥みとなり、物を怪しむいぶかる心」が萌さないからだとし、「達観の眼」を開くには「人の心を以て物を思惟分別する」「習氣」をすて「目の翳」を去らねばならぬと主張している（多賀墨卿君に答ふる書、『三浦梅園集』岩波文庫一〇——一二頁）。

そして非常に興味深いことは、その門流から服部中庸（一七五六一—一八二四）や平田篤胤（一七七六一—一八四三）のような「奇想」に満ちた宇宙創成論を説く者をうんだ本居宣長が、こうした「物」の発見においては、梅園と極似た認識を示していたことである。たとえば梅園は、雷や地震に驚きいぶかる世人にたいして「我よりして是を覩れば、其雷地震をあやしむこそあやしけれ。故いかんとなれば、其人地動くを怪しみて地の動かざる

故を求めず。雷鳴る所を疑ひて、鳴らざる所をたづねず」と問題を指摘する。そして結局それは世人が、たんに「慣れ癖」のついたにすぎぬ事を既に「しれたる事」と思いこむ錯覚からくるのだとし、「此故に其うたがひあやしむべきは変にあらざりて常の事なり」と強調する。日々の生活のなかでごく当り前のこととして人々が見すごしている日月の運行、造化の推遷、人体の仕組み、精神作用などについて「ひとつとして合点ゆきたる事はあるまじ」と彼がのべ、「此天地をくるめて一大疑団となしたき物」というのも、右のようにみてくるときよく理解できよう（同上書一二—四頁）。

一方宣長も、自らの古学を形成してゆく出発点にあたり、つぎのような重要な発見をなしていた。⁽⁹⁾「第一奇怪ナルモノハ、今此天地万物也。天地ノ間、一物トシテ奇怪ニアラザル事ナシ。然シテ是ヲ奇怪ト思ハザルハ、常ニ見ル処ノ物ナルユヘ也」（舜庵隨筆、前掲『全集』十三、五九八頁）。「今ノ世ヲモ見ヨ、春秋オリクニウツリユクアリサマヲ始メトシテ、ソラユク月日ノサマモ、目ニ見エヌ風ノシワザモ、雲霧雨雪モミナアヤシク、又鳥ノ大ソラヲカケリ、魚ノ水ノソコニアソブナト、人ノモノイヒアリクマデスベテ思ヒモテユケバ、此

天地ノ間ニ一ツモアヤシカラヌ事ハナキゾカシ」(古事記雜考、同右『全集』十四、九一頁)。天地や世界についての固定觀念を問い直し、意味づけ以前の「物」にぶつかっていることが分る。この態度が梅園と共通しているのは明らかであろう。そして実は両者の先蹤には、かつて戦時中の丸山真男氏がとりあげたように、「風雲雷雨に限らず、天地の妙用は人智の及ばざる所に候。草木の花さきみのり、水の流れ山の峙ち候より、鳥のとび獸のはしり、人の立居物をいふまでも、いかなるからくりといふ事をしらず候」とのべた徂徠がいたのである(答問書、みすず版『全集』一、四三八頁。『日本政治思想史研究』一八七—八頁)。

むろんこの三者は、各自がそれぞれにぶつかった「物」にたいし、どんな解釈基準をもって接近してゆくかにより大きく違った方向に歩んでいった。徂徠が「六経」として「先王の道」を再構成したのはいうまでもなく、宣長は「古事記」を選んで儒教に代る別個の世界像を提示した。そして梅園は凡る「書籍」を相対化し、「天地を師とする」ことにより独自の「条理学」をうち立てたのである。しかし右のようにみてくるとき、今日その哲学的思索が高く評価されている梅園にしても、その出

発点では、やがて荒唐無稽のコスモロジーをその門流からうみ出す宣長と、同一の地点にたっていたことが分る。そして彼らによる独自の世界像の創造を可能にした源流には、徂徠による、私のいう意味での「物」と「六経」の峻別があったのである。

註

(1) 『徳川思想小史』第六章「十八世紀の開明思想」とくに二二—六頁参照。中央公論社、一九七三年。

(2) 以下のような諸著・論文を参照。丸山真男『日本政治思想史研究』東大出版会、一九五二年。松本三之介(新版)『国学政治思想の研究』未来社、一九七二年。有坂隆道「親試実験主義の展開」『日本洋学史の研究Ⅱ』所収、創元社、一九五三年初出、一九七二年。佐藤昌介『洋学史研究序説』岩波書店、一九六四年。相良亨『近世日本儒教運動の系譜』弘文堂、一九五五年。衣笠安喜『近世儒学思想史の研究』法政大学出版局、一九七六年。

(3) 『徳川合理思想の系譜』第二部の一「徂徠学の事実主義」とくに九三一—〇三頁参照。中央公論社、一九七二年。

(4) 以下のべる徂徠学の全体的連関について、詳細はつぎの拙稿を参照されたい。「戦中・戦後徂徠論批判」『社会科学研究』三九巻一号、東大社会科学研究所、

一九八七年。「徂徠学の再構成」『思想』七六六号、一九八八年。

- (5) 「鈴録外書」河出版『全集』六、六〇九、六一四、六四五頁などを参照。厳密にいうと「軍理計り説候」「七書」は、わざにかけて「道」を説いている「六経」とは性格を異にする。しかし古典という点では同じであり、本文の行論にはそれで十分である。

(6) 岩波日本思想大系『洋学上』三三二頁。

- (7) 一例を示せば村岡典嗣以来指摘されてきた宣長における「上古主義」と「中古主義」の矛盾は、彼がそれぞれ徂徠の「天地の理」と「人性」に当るものについて異なった引照基準を選んだことからくる矛盾として理解できる。すなわち前者については『古事記』神代巻の「出来事」が世界理解の範型とされたのにたいし、人間性に関してはとくに中古以降の「歌」にリファーして、「ハカナク女々シイ」のが「人の実情」とされ

たということである。

- (8) 僧大典による「若冲居士寿藏碣銘」『小雲棲稿』九所収。ここでは高橋博巳『京都芸苑のネットワーク』七六頁より所引、ベリかん社。

- (9) 拙稿「初期宣長の思想形成」『社会科学研究』三五巻五号、一九八四年を参照。

〔付記〕脱稿後になって源教授に「幕末・維新时期における『豪傑』的人間像の形成」と題する非常に興味ぶかい論稿のあることを知った（『東北大学日本文化研究所研究報告』第十九集所収、一九八三年）。本稿が源氏の所説を批判しており、かつ「豪傑」という言葉をタイトルに使っていることからしても当然に議論の中でとりあげるべきだった論稿である。事前のチェックが不十分で論及しえなかった不備を教授に対しておわびしたい。

（東京大学助教授）