

反太宰春台論

— 『聖学問答』 批判書を素材に —

李 基 原

はじめに

徂徠（1666－1728）以後の日本思想界は徂徠学の影響を多かれ少なかれ蒙りながら展開されてきた。このために思想史の関心が徂徠に集中され、徂徠学の経世学を継承した太宰春台（1680－1747、春台）の徂徠学派における思想的役割を解明する研究は以外に少ない。しかし、春台は徂徠門人の中で誰よりも徂徠学を忠実に継承した人物であり、また「反徂徠学」の批判を思想的に防御することに尽くした。尾藤正英は、春台が「徂徠の学説の不備な所を補うために、徂徠が閑却した個人道徳の側面に力を注いだ」とする¹。また中村春作は、春台の思想的特徴として「情欲や人情の肯定（内面への強い執着）、礼法の強調」をあげている²。この指摘からわかるように、春台が道徳学に強い関心を表明した理由は徂徠学の間論の土台を確固たるものにしようとした点にあったと推測できる。その思想的営みがまとまった形として作られたのは『聖学問答』においてであった。『聖学問答』には人間論の問題が集中的に論じられている。しかしこのような春台の思想的努力にもかかわらず、反徂徠学の強い抵抗の中で反春台論もさらに強まった。春台に対する批判はこの『聖学問答』に向って集中している。

では、何故春台が批判されるのだろうか。本稿の分析の対象になる高瀬学山（1668－1749）、久田犁（生没年不詳）、木貫州（生没年不詳）は嘗て徂徠や春台と学問上において深い関係にあったか、徂徠学を学んだ儒者である³。彼等は徂徠や春台を学んだ上で思想的に反春台論を展開した。高瀬学山の『非聖学問答』2巻（1749年刊行）、久田犁の『聖学問答辨』1巻（1791年刊行）、木貫州の『聖学問答論義』8巻（1766年著述）など『聖学問答』批判書が相次いで世に出た。しかも木貫州の『聖学問答論義』は8巻の膨大な著作である。こうした『聖学問答』批判書が出版されたことは、ある一定の読者層があったことを想定させる。

この点に関して、小島康敬は「徂徠が排除した「心法」の問題をことさら大きくとり上げ、徹底してこれを否定したのは春台であった。春台は心の自己統制能力を一切認めなかった。したがってこの点に対する反論が春台に向けて集中的になされる」とする⁴。しかし、「心法」という側面からの視点は、春台の思想課題を狭小化して論じているように思われる。春台は徂徠の間論の土台を確立しようとしたことに注意しなければならない。『聖学問答』の批判書を管見する限り、そこには春台に継承されていく徂徠学の「人間理解」の全般にわたって反論を展開していることに気がつくからである。

こうした先行研究を念頭に置きながら、本稿は『非聖学問答』・『聖学問答辨』・『聖学問答論義』を素材に春台批判の理由を、徂徠学の「人間理解」を中心に分析した。反「聖学問答」は「人性論」と「修身」の問題、さらに『孟子』の位置づけに関して猛烈に反春台論を展開した。春台の

批判者は『聖学問答』を如何に理解し、受け止めたのか。彼等が徂徠や春台から思想的に転向せざるを得なかった主な理由は何であるのか。この問題を明らかにすることによって春台が継承発展した徂徠学とは何だったのか、また春台がなぜさらに批判の対象になるのかを改めて考えることができるだろう。

1 『聖学問答』と反「聖学問答」

春台は「聖人ノ道ニハ、心性ヲ談ズルコト無シ、心性ノ説ハ孟子ヨリ始マレリ」⁵とする。春台は聖人の道にはそもそも「心性」の論はないと断言している。春台はこのように言いながらも、『聖学問答』において殆どの叙述を「心性」の問題説明に割いている。

では、春台の『聖学問答』を批判する反「聖学問答」の立場を見よう。高瀬学山以外、久田犁、木貫州は生没年代さえ知られていない。学山、久田、貫州が活動した地域はそれぞれ違うが、活動した時期は18世紀半ば以後、所謂反徂徠学の著作が多く世に公刊された時期である。以下それぞれの来歴を確認しよう。

まず、紀州藩の儒者であった高瀬学山である。紀州藩は「朱子学の域を出なかったが、朱子学も古義学も復古学もすべて自主的に自由に摂取して遂には紀州藩折衷学とも云うべき学」が誕生した地域である。学山はその時期に活動した⁶。学山と徂徠は明律研究をめぐって交流があった。『先哲叢談』『高瀬学山』条には、「嘗て明律の疑義に関し、徂徠と往復すること数次、徂徠称して曰く、他人と談ずれば欠申の生じ易きに苦しむ、希樸と坐すれば、沈酔の後と雖も、覚えず酒然として醒む、殆ど企て及ぶべからざるの意あり」とある⁷。『先哲叢談』のこの内容をみるかぎり、徂徠は学山との対話を楽しんだようである。一方、徂徠の華音の師匠とされる、岡島冠山と学山は林鳳岡門下で学んだこともあったようだ⁸。これを考えれば、学山と徂徠は学問の面において、相当深い交流関係にあったと推測できる。しかし、学山がいつごろから徂徠及び春台の説に違和感を抱き、「反徂徠・反春台」に転じたのかは分からない。学山は『非聖学問答』を著した意図として、「世の愚蒙ノ人、其説ニ惑フ」⁹ことを防ぐためと述べている。

次に、近江大津出身の久田犁である。久田は幼い頃から京都で遊学した。しかし誰の門下に入り、何を学んだのかなどは現在の所分からない。久田は専ら書を読み、経学に努めた。また孟子を推尊し、つとめて徂徠の説を論駁することを以って自ら任としたとする¹⁰。

犁カ少年ノ時曾テータヒ太宰ノ聖学問答ヲ読テ其説ヲ悦フ、(中略)今年四十二近シテ始テ其非ヲ悔ミ思フ経学ニ専ニシテ孟子ヲ読、仍テ又太宰ノ書ヲ取テ之ヲ読トキハ、字々句々悉ク邪説ニシテ先王ノ旨ニ違ハサルハナシ、因テ聖学問答辨ヲ作テ同遊ノ士ニ示ス、庶幾ハ同遊ノ士ヲシテ、徂学ノ禍ヲ免シメント思ナリ、(『聖学問答辨』、1-2面)

久田は比較的早い時期から春台及び徂徠学を学んだ。久田は長い間春台の思想に魅力を感じたことになる。久田は40歳近くになってから春台の批判者になった。その理由は、春台の『聖学問答』が「字々句々悉く邪説」であり「先王ノ旨ニ違」うことが分かったからである。

最後に貫州の場合をみよう。『聖学問答論義』各巻の初めに「信陽 木貫州定」とあるので、貫州は春台と同じ飯田藩出身だと思われる。

太宰カ聖学問答アリ、吾始メ古学ヲ学テ、天理ヲ失ヒ、義理ニ背クコトヲ知故ニ、此論義ヲ著テ、学者ニ利ト義トノ分ヲ明カニシ、小人君子ノ別ヲ正テ、人ノ人タル道ヲ知ラシメント欲ス、(中略) 只聖学ノ是非ヲ分明ニセン事ヲ求ルニ在ノミ、(『聖学問答論義』序)

かつて貫州は、「我多年仏道ニ志有ル」¹¹ とし、仏教から儒学へと転向した。彼が仏教から儒学へ転向し、春台の『聖学問答』を読み古学を学んだ。しかし古学が「天理ヲ失ヒ、義理ニ背クコト」を知り、『聖学問答論義』を著述したとする。そして「人ノ人タル道ヲ知ラシメン」ことを望んだ。貫州は「聖学ノ是非ヲ分明ニセン事ヲ求ル」ことに、『聖学問答論義』の意味があるとする。

以上学山・久田・貫州の『聖学問答』批判書を管見する際に感じるのは、彼等の春台批判が学説批判を超え、人身攻撃とも思われる感情的な非難が強いことである。例えば春台が「純等徂徠先生ニ従テ其ノ談論ヲ聞クトイヘドモ、始未ダ其然ルコトヲ会得セザリシ」とすると、学山は「太宰此時良心尚ヲ存ス、初テ鮑魚ノ市ニ入ル者ノ臭ヲ知ルガ如シ」とする。また春台が「反覆研窮スルコト十余年ニシテ、疑網始メテ解ケタリ」とし、徂徠の下で10年間学んでやっと聖人の道を悟ったと述べると、学山は「此ニ至テ臭ヲ忘ル、太宰其良心ヲ失ヘリ、(中略) 太宰ハ五十年ニ近クシテ四十九年ノ是ヲ取失ヘリ、可悲ノ甚シキニ非ズヤ」と論難する¹²。このように春台に対する批判は「茂卿ガ弟子等ハ、能々愚蒙ノ者ナレハコソ、茂卿此ノ説ヲ立テ、愚之、此書ノ作者、又茂卿ガ説ヲ是ナリトシテ、此書ニ云々スル者ハ、愚蒙ノ中ノ至レル者ナリ」¹³ など、人身攻撃的な非難の言辞に溢れている。

なぜ反春台論者は人格攻撃の様相を帯びた言葉を交えた批判まで動員しなければならなかったのだろうか。春台は徂徠学における弱点を補うために道徳学を説いたはずである。その春台に対する批判が『聖学問答』に集中していることは、何を物語るのか。子安宣邦は徂徠学の登場自体を「事件」だとし、徂徠学に対する批判を「事件」に対する「衝撃性」を孕んでいると見做している¹⁴。このような「衝撃性」が人身攻撃的な言説を生み出したのだろうか。春台の『聖学問答』の公刊が相当強い「衝撃性」を孕んでいたからであろう。

学山・久田・貫州の『聖学問答』批判書は18世紀後半、即ち徂徠学が後退し、折衷学の隆盛とそれへの批判が高まり、朱子学を正学とする寛政異学の禁へと移行していく時期になされた。18世紀後半は武士教育の一般化、藩校の急増、儒学の教養化など、儒学教育は武士から民衆層まで拡大され、また藩政改革などの要求も高まっていた。この時期は徂徠学の「道徳主義の欠乏」に不満の声が高まった時期と軌を一にしている。例えば「折衷学派による自然的秩序思想の復活」の模索や¹⁵、また尾藤二州、頼春水など正学派朱子学者等は、徂徠学の「法や制度による強制や術策的な方法によるのではなく、人心に働き掛け、民心に内面化された形」の儒学を求めた¹⁶。

春台の『聖学問答』批判書の公刊は、以上のような思想史の文脈から理解できよう。反「聖学問答」は朱子学への復帰を目指した。これは「人心に働き掛け、民心に内面化」される形の学問が必要だったからであろう。そして春台へ継承される「徂徠学の道徳学」たる「人性」、「修身」の徂徠学の「人間理解」が批判されたと捉えるべきであろう。その際、彼等が思想の拠り所にしたのは、春台が排斥した『孟子』であった。そして春台の批判者によって『孟子』が論争の中心

に位置づき、議論されるのである。

2 『孟子』解釈の2つの視線

『聖学問答』は架空の人物、「或る人」の問いに春台が答えるという形式を取っている。初め「或る人」は春台に「程子・朱子ヨリ、孟子ヲ大賢ト称シ、又ハ命世亜聖ノオト称シテ、孔子ノ後、孔子ノ道ヲ得タル者ハ、孟子一人ナリトイフ」¹⁷と問い掛ける。春台はこの問いに対して「孟子ノ言ハ、先王ノ法言ニ非ズ」¹⁸と宣言する。これは春台が恣意的に設定した、意図した問いである。

この意図した問いに注目する理由は、徂徠学における『孟子』位置づけと係わって来るからである。『孟子』は政治問題においては、君の政治的責任の如何を問いながら、易姓革命を正当化する立場に立っていた。ところが、『聖学問答』は政治的な文脈で『孟子』を見ていない。春台の関心を引いたのは専ら朱子学の思想的拠り所であった『孟子』の心性論であった。

春台によれば、孟子には2つの病がある。1つは、孟子が楊朱や墨翟を破るために「性ハ善ナリ」、「人皆堯舜トナルベシ」などの新奇の説を立てたことである。2つには、孟子は斉の宣王や梁の恵王の招待に彼等が貨を好み、色を好めばそれも善きことだとしながら、王の心を喜ばせ自分の道を教えようとしたことにある¹⁹。春台はつぎのようにいう。

凡古ノ聖人ノ道ニハ、心性ヲ談ズルコト無シ。心性ノ説ハ、孟子ヨリ始マレリ。宋儒又釈氏ニ倣テ、心法ヲ以テ教トスル故ニ、孟子ノ説ノ己ガ宗旨ニ合ヘルヲ悦テ、コレヲ尊信セル者ナリ。(中略) 徂徠ニ至テ、先王ノ道ヲ六経ニ求メ、孔子ノ道ハ即先王ノ道ナルコトヲ悟リ、孟子ノ言ノ孔子ニ違ヘルコト多キヲ知レリ。(『聖学問答』巻之上、65頁)

ここで春台が強調したかったのは、そもそも聖人の道にはなかった心性論が孟子により儒学史の中に入り、朱子学によって「『論語』と字内に並び行はる」²⁰ようになったことであった。朱子学は『孟子』を後ろ立てとして、心性論を展開する。このような朱子学の方法に対して、春台は聖人の道における朱子学の異端性を、孟子批判に重ねて指摘するのである。また朱子学の淵源に孟子を位置づけることは孔子、曾子、子思、孟子、程朱に継承された所謂「道統の伝」の虚構性を強調するためでもあった。

春台は「孟子ノ言ノ孔子ニ違ヘルコト多キ」ことを論証することによって、「心性ノ説ハ孟子ヨリ始マレリ」というのがいかに先王の道ではないか、「先王の法言」ではないかということを証明する。これに対して『聖学問答』の批判者は、当然「心性ノ説ハ孟子ヨリ始マレリ」という点が先王の道であることを論証するのに力を注ぐ。このようにみると春台と、春台の批判者の間には、「心性ノ説ハ孟子ヨリ始マレリ」という点をめぐって論争が集中しているといえるだろう。

俗語ニ此等ヲ一盲引衆盲ト云、凡荻生太宰口ヲ極メテ孟子ヲ警ルコトハ、孟子ノ説立テハ、己レガ言フ所ノ仁義道德ノ説、燭火ノ太陽ニ向フカ如シ、サルニ因テ、先ツ孟子ヲ排シテ、孔子ノ本旨ニ非スト知ラセテ、サテ己カ建立ノ杜撰ノ説ヲ立テントス、其意ヲ設クルノ姦詐ナルコト如此、此ヲ賊トイハズシテ孰ヲカ賊トイハン、(中略) 古ノ聖王ノ道ニハ、人ノ性ノコトハ

言ハズト言フカト思ヘバ、孔子ハ性相近也トイフ語アリ、又夫子之言性與天道不可得而聞也ト云言ヲ引ク、然レハ夫子モ宣ハザルニ非ズ、然ルニ古ニハ人ノ性ノ事ハイハズト、自語相違スルニ非ズヤ、(『非聖学問答』巻之上、6頁)

学山は、徂徠・春台が孟子を誹ることは、孟子の説が立てば孟子という巨大なる「太陽」に遮られて、徂徠・春台の説は見えなくなることを恐れたからであると言う。そして学山は、春台の「一盲」が「衆盲」を導こうとする誤りを犯していると見ている。ここで学山は朱子学の説の正当性を、「孔子ハ性相近也トイフ語アリ。又夫子之言性與天道不可得而聞也」というの『論語』の一節を根拠として主張する。つまり学山は「心性の説」が孟子から始まったのではない、そもそも孔子の道に本来あり、それを孟子が継承したとするのである。これによって学山は、春台の自己矛盾を暴露する。学山には、徂徠や春台は「孔子ノ本旨」を失い、「姦詐ナル賊」なのであった。学山は春台の孟子批判を、学問的根幹に係わる問題と受け止めたのである。

学者ハ先性ノ善ナルコトヲ知テ書ヲ読ヘシ、性ヲ善ナリト知テ書ヲ読トキハ、聖人ノ旨ト己カ見解ト符合スルユヘ、諸子百家マテモ皆先王ノ道ノ羽翼トナルナリ、(中略)性善ノ説ハ孟子ヨリ始ルニ非ズ、堯舜ヨリ孔子ニ至マテ凡ソ学者ニ教ノ道此外ニ有コトナシ、(中略)然ニ太宰コレヲ誹テ性善ノ二字ハ孟子ノ建立門ナリ、六経ノ中ヲ尋ニ性善ノ二字曾テ見ヘスト云、(『聖学問答辨』、1-3面)

久田は性善説を前面に出しながら、孟子を正統たる儒学の道の上に位置付ける。さらに心性の問題は堯舜より孔子に至るまでの「教えの道」にはかならず、これを離れたことはないという。然るに、性善を孟子が新たに建立したと考え、「六経」にはそもそも性善説はないとする春台は、聖人の道を知らないと批判する。

太宰ハ道ヲ作為スル故聖人ノ性理ニ違フ、孔孟程朱ハ述テ作セス、言葉ニハ色々様々ニ述レトモ、前聖ノ心性ヨリ説来ル故ニ作セスト云、性理ハ程朱ノ作ニモアラス、孔孟ノ作ニモアラス、先王ノ作ニモアラス、萬古不易ノ太極、天理ノ当然ニテ、聖人ノ千句萬言性理ノ外ニ出ルコトナシ、(『聖学問答諭義』巻1、2-3面)

貫州は、心性論は程朱や孔・孟が勝手に「作為」したものではなく、「萬古不易ノ太極、天理ノ当然」であることを強調する。春台が「心性ノ説ハ孟子ヨリ始マレリ」とし、道の「作為」を以って批判の道具とするが、貫州はそもそも「心性ノ説」自体が普遍性に基づいていることを強調する。貫州は「道」における「述べて作らず」の孔子の態度を以って春台の「道の作為性」を批判するのである。

従って春台の『孟子』批判のために「意図された問い」は、春台の批判者によってさらに批判的になってくる。それは春台も含めた徂徠学の出発点が、そもそも聖人の道から離脱し、孔子の本旨を知らない異端であることをさらに確認しようとする事と理解できる。それはいわば、思想史の内から徂徠学の異端性を確認する作業であったといえる。このように春台の批判者は、

春台があえて聖人の道から排除しようとした孟子を復活させ、孟子を聖人の道の正統なる継承者と位置づけるのである。このようにして反春台論者は、『孟子』を思想の根幹に置く「心性」や「修身」による「人間論」を、原点から再議論しようとしたのである。

3 心性

春台が心性論において孟子を否定したのは、どう意味を持つだろうか。春台は「六経・論語ヲ熟読シテ、始テ性ノ説ヲ悟レリ」²¹とした。ここで春台が悟った性の説とは何だろうか。春台は儒学史において前述のように孟子を否定し、また荀子も「聖旨ニ違ヘル」²²とし、さらに「善悪混在説」を主張した楊子まで排除した²³。そして春台は「性ノ論ハ、告子ガイフトコロ皆是ナリ」²⁴とし、「無善無悪説」を主張した告子を受け入れる。春台は、孟子が作為した心性論を脱構築して、その代わりに告子を基にする心性論を展開した。

春台によれば、「人性」は「人ノ生レツキ」である。そのため人の性は「十人ハ十様、百人ハ百様、千人ハ千様、万人ハ万様」²⁵、それぞれ違うという。人性は多種多様である。春台にとって「天ヲ理トイヒ、命ヲ理トイヒ、性ヲ理トイフ類」はすべて「宋ノ前ニハ無キ事」²⁶であった。春台は、人性に内在する「理」を認めなかった。春台は「氣質の性」に立脚し、その性を養うことを工夫する。春台は「湍水ノ喩ハ、人ノ性ニ善トモ悪トモ定マラス、一類アルコトヲイヘリ、（中略）善キ教ヲ受レバ、善人トナル。悪友ニ交リ、悪俗ニ染ラルレバ、不善人トナル」²⁷と考えた。春台が孟子の性善説を受容できなかった理由は、後天的に習熟する対象によって善悪が決められると考えたからである。春台が告子の「無善無悪説」を受容したのも、そのような人性論に立っていたからであった。

では、反春台論者はなぜ春台の人性論を問題視したのだろうか。学山は、「性相近」や「夫子之性與天道不可得而聞也」といった孔子の語は、春台が言うように「性」が生まれつきであるという意味にはならないと強調する。学山は「生ヲ生レ付ト見ルハ、鄙俗ノ語ニ、生レ付ノ淫乱ナル者ヲ性ワルト云ヒ、悪人ヲ悪性者ト云、此生レ付ヲ云、性ノ本説ニ非ズ、（中略）荻生太宰カ学問ノ本源、多ク如此」²⁸とする。ここで学山は、徂徠や春台の誤謬が、性を「人ノ生マレツキ」と見るところにあると見出している。また春台が「性ノ論ハ、告子ガイフトコロ皆是ナリ」とするに対して、学山の答えは、「一人モ告子ヲ是トシ、孟子ヲ非トスル者ヲ聞カズ」²⁹というものであった。

宋儒ハ己ヲ顧ミテ人ニ四端ノアルコトヲ知ル、故ニ徳ナリトシテ疑ハズ、（中略）独り茂卿然リトセズ、是レ無他、茂卿己レヲ顧ルニ、慈愛ノ意ハ少シバカリアレドモ、羞惡辞讓是非ノ心ハ、スコシモ無ク、心ノ内ニハ母ヲモ無シ、娘ヲモ犯シ、盗ヲモシ、君ヲモ弑シタク思ヒ、一切ノ事是非モ分レヌ故ニ、人モ我が如ク畜生同前ノ心ナラント思ヒ、然ラバ四端ハ本ヨリ無キモノナリト決定シテ、孟子ヲ信セズ、（中略）今太宰モ茂卿ヲ信ズルナレバ同シク非人モノナラン、（『非聖学問答』巻之上、12-13頁）

学山は、春台や徂徠が「四端」を知らないのは「羞惡辞讓是非ノ心」がなく、それに「一切の是非」も知らない故であるとする。そして「四端」が人性に内在しているとは認めない春台を、

「非人」であるとする。それは春台本人に「四端」がないだけで、それを人間一般もそうであると考えことは無理であると、学山は考えた。学山が見る限り、春台は「愚蒙ノ中ノ至レル者」³⁰にすぎなかった。

久田は、春台が告子の「生之謂性」を受け入れ、性三品説を主張したことを批判する。久田の主張によれば、上智・下愚・中庸の性とは、人欲などによって本然の性が汚れて生じる気質の違いにすぎない。君子と小人の性は1つであり、性そのものに三品があるわけではない。従って春台が主張する「三等ノ性ハ皆邪説」³¹であると久田は言うのである。

唯己カ私心ニ従フヘ十人二十ノ是非、百人ニ百ノ是非、千人ニ千ノ是非アリテ、コノ是非ハ是トモ非トモ定メカタクシ、コレヲ定体ナキ是非ト云ナリ、孟子ノ是非ハ有定体是非ナリ、定体アル是非ト云ハ君子公道ノ心ヲ以テ是非ヲ定ルナリ、君子公道ノ心ト云ハ私欲ヲハナレテ天下ノ公ニ従ナリ、(『聖学問答辨』、33面)

この文章は、「人性」は「人ノ生レツキ」であって、人の生まれつきは「十人ハ十様、百人ハ百様、千人ハ千様、万人ハ万様」とする春台に対する久田の反論である。春台は多種多様な「人性」には「定体」がないので、聖人による道の作為に「定体」を求めた。久田は春台が「無善無悪説」を主張するがぎり、そこに「定体」を求めることは不可能だと強調する。久田は孟子の性善説を「定体」とする。そして「無善無悪説」を主張する「徂徠太宰カ僻学ノ病根全クココニアリ」³²と診断するのである。要するに久田は、春台の性論は「妄説」にすぎなかったとする。一方、貫州の主張はどうだろうか。

太宰カ如キ文字言句ニ理ヲツケテ教レハ、初メ善ナル性ニ近ツク事アタハス、其ノ本然ノ性衆人ニ様ナル事ヲ知ラス、(中略)未タ氣質ノ性ニ従フ故ニ、性又萬人万様ナルトス、是小人ノ学ニテ内仁義礼智ノ性ニ諭ラス、(『聖学問答論義』巻1、32面)

貫州も春台の「人性」は「人ノ生レツキ」であり、人性は「十人ハ十様、百人ハ百様、千人ハ千様、万人ハ万様」というのに対して敏感に反応していることが分かる。貫州は、春台が氣質の性に立っているのだから、性を「萬人万様」だと思っているとする。貫州によれば、「氣質の性」は皆「形氣ノ性」にすぎず、悪人になる理由は「外形気人欲ニヨル故」³²であった。「無善無悪説」に立って「性三品説」を主張する春台が悪人であると貫州は考えた。

荻生太宰ハ俗儒、唯仁義ノ名目ニ拘リテ何ノ書ニ道トアリ、誰ハ徳ナリト云杯云テ、物々別々ニ見タリ是非ナキ見解ナリ、(中略)笑フヘシ、聖人仁義礼智ト四ツ連ネテ性也トハノ玉ハサレトモ、仁義礼智ノ事ヲ易論語礼記等ニ幾処ニモ其理説タマヘリ、前聖ノ言行ヲ見ルニ仁義礼智ノ外ニ洩ルコトナシ、仁義礼智ノ四ツヲ連ネテ云事ハ孟子ニ始ルコト其故ハ、孟子聖人ノ性理ヲ能知故ニ性善ノ説ヲ発シ、仁義礼智ノ本理ヲ説破ラス、是孟子ノ大切也、(『聖学問答論義』巻2、9-10面)

貫州は「仁義礼智」が人性に内在している徳であることは言うまでもないと考えた。ここで貫州は徂徠や春台が「礼義」を「道」、「仁智」を「徳」と見做したことに反論を示す。孟子が初めて「仁義礼智」を連ねて言った理由として、「孟子聖人ノ性理ヲ能ク知故」に「性善ノ説ヲ発シ仁義礼智ノ本理」を説こうとしたものだ、と貫州は考えた。仁義礼智は聖人の作為ではなく、自然の人道であり、心に自然と生じる性であることがさらに強調されている。

ここで注意すべきことは、春台は『孟子』とは違う形の心性論を展開しており、決して心性の説そのものを排除したのではないことである。心性論は春台においてもなくてはならない重要な位置にあった。学山等は春台が構築しようとする告子に基づく心性論を、孟子を根拠としながら脱構築しようとしたのである。

4 修身

正学派朱子学と知られている尾藤二州は春台に対して、「彼ガ門人（徂徠ノ門人、筆者注）太宰某ハ、修身ノ事ヲモ説キテ、其身ヲモ堅ク持テリ。サレドモ偏執ナルコト愈甚ク、徂徠ガ敢テ言ハザルコトヲモ説キ出セリ」³⁴ とする。ここで尾藤二州は徂徠が言わなかった修身の問題を春台が言及していると指摘している。修身は徂徠があまり強調しなかったことだったからである。徂徠は「脩身事之有之候も、身脩まらざれば、下尊信せずして道行はれざるゆへ、君子は脩身候」³⁵ という。徂徠は君主の円満な統治行為の方便として、為政者に修身を要求した。徂徠は修身よりは治人の方に重点を置いたからである。このような徂徠的な修身は春台によって、「個人」単位における修身として位置づけられた。

春台は「修心」と「修身」を区別して、「修心」は仏教（朱子学も含めて）で行うことであり、儒学にはないと主張する。そして春台には「大学ニハ以修身為本トイヒテ、心ヲ治ムルコトヲイハズ」³⁶ とし、人間の内面（心）を治めるような修身は無視された。春台において修身は人性の内面ではなく、外側に係わってくる問題として捉えていた。春台は外面を治めることを専ら強調し、「礼儀ヲ以テ外ヲ治ムルノミニテ、心ヲ治ムルコト無シ。内心ハ如何ニモアレ、外面ニ礼儀ヲ守テ犯サヌ者ヲ君子」³⁷ とした。このような春台の修身に学山と貫州は強く反論した。学山は次のようにいう。

内心ニ拘ラズ外バカリヨケレバ、君子トストナレバ、（中略）穿鑿ノ盗ノ如キカト孔子ノ宣シ、言厲而内荏ナル者モ、又孔子ノ徳ノ賊ナリト悪ミ玉ヒシ郷原モ、皆君子ナラン歟。（中略）礼ハ外形ヲ制スル為ニ設ルカ、内心ヲ制スル為メニ設クルカ、以礼制心トアレハ、心ノタメニ設ケタルト見ヘタリ。然ルニ心ニハカマハヌトハ、何ニヨツテ言ルヤ。此ヨリ見ヨ、重キコトハ心ニアルコトヲ。然ルニ外面ニ礼ヲサヘ守レハ、心ハイカヤウニテモ苦シカラヌト云ハ、何等ノ説ソ。（中略）文義ヲ會セズ、義ヲ取り失フコト、コレヨリ甚シキハナシ、程子朱子此等ノ義ヲ知ラスト言フ。如此杜撰ノ説ハ我スラ會セズ。（『非聖学問答』巻之下、39-40頁）

学山は春台のように内心を無視して外面ばかりの修身を強調するなら、徳を損なう「郷原」のような人も君子なのかと反問する。学山は内心を無視した修身はありえないと述べる。学山は春台が修身の根拠とする「以礼制心」の『書経』の句を外面を治めるためのものではなく、内心を

治めるために設けられたとする。人の内面を治めることが修身だとする学山にとって、春台の修身は「文義ヲ會セズ、義ヲ取り失フ」ことから生じる誤りであった。

貫州による、春台修身論に対する批判の要点は心性の内面ではなく、外面を治めることによることと、その行為によって「内外が符合する」という側面にあった。

堯舜ノ衣服言行皆堯舜ノ心ヨリ出ツ、人ノ性ハ固ヨリ善ナリ、其衣服言行皆堯舜ノ如クナラハ心ノ善ナル事ハ言ニ及ハス、孝経ニ先王ノ法服法言徳行トアルハ、皆孝心ヨリ出ルヲ云、法ト云徳ト云ハ心法心徳ヲ云ナリ、太宰カ説ノ如ク内ハ如何様ニモアレ衣服言行サヘ聖人ノ如クニテ心底ノ善悪ニヨラスト云ハ、是一棚ノ傀儡ナリ、世俗ニ云狼ニ衣ヲ着セタル也、(『聖学問答論義』巻4、47-48面)

貫州は春台の「外面に君子の容儀を具えれば君子」という論点を逆用して、「堯舜ノ衣服言行」はすべて「堯舜ノ心ヨリ出ツ」とする。「衣服言行」が堯舜の如くなることは、心が善なるからであった。ここには「先王ノ法服法言徳行」を外面的に解釈する春台と、「心法徳法」と解釈する貫州が対立している。貫州は「先王の法言」を「心法徳法」の次元において解釈している。貫州は人性の内面が外面を規定するという内面本来主義をとる。

人ヲ内ノ心ト符合トハ何ヲ以テカ云ヘケン、假令善ヲナストモ利ノ為、或ハ名ノ為ニシテ、内ノ心ニ省ミ耻サルハ内ト符合ト云ヘカラス、(中略)内本心ノ徳ニ背キテハ、内外一致トハ云ヘカラス。然ラハ荻生太宰カ内ノ心ト云ハ、内ニ省ミタル心ニ思慮スル誠ニハ非ス、形氣ノ私ニ出ル心ヲ云ナリ、(『聖学問答論義』巻5、31-32面)

ここで貫州は、人間が善を為すことは、「利ノ為、名ノ為」にするのではない。必ず心に省みて恥ずかしいことがないかと自己省察する。その場合に「心と事」が「符合」と言う。心徳に背いては「内外一致」にはならないのである。春台が主張する「内外一致」とは、聖人の教え(礼楽)によって善なる誠を身において養えれば、自然に人性の内面まで治められることであった。このような春台の「心事符合」は、本心の徳に背くはずであると貫州は見ている。つまり「真実無妄ハ心ノ体用ヲ兼テ天理ノ本然ニシタカヒ人欲ノ私ナキヲ云」³⁸ ことだと貫州は強調するのである。

太宰カ礼楽ト云ハ外面ノ飾ヲ云、(中略)此礼楽ハ巧言令色ニテ実ノ礼楽ニ非ス、實ノ礼楽ハ氣質人欲ヲ節制スルモノニテ、氣質ノ性ヲ養フモノニ非ス、本然ノ性ヲ養フモノナリ、其故ハ礼記ニ礼ハ理ナリト有テ、(中略)我身ニ執行フヲ云、楽ハ天地万物ノ相和スルカ如ク聖人ノ徳ノ天下ヲ和スルヲ云、太宰礼楽ノ本ヲ知ス、人ヲ礼楽ノ道具ニテ礼楽者ニ仕立ルナリ、(『聖学問答論義』巻7、71-72面)

貫州が言う通り春台は礼楽を外面の飾りとし、内心はともかく外面に礼を守れば君子と判断した。これに対して貫州は、礼楽はあくまでも「氣質人欲を節制するもの」であって、「氣質の性

を養うもの」ではないと反論する。貫州は、礼楽は本然の性を養うものにかかわるものとして見ている。貫州は礼楽をもって心中の性情を養い、それによって身体の外面が治められると考えただろう。ここには修身をみる視点の差が存在している。春台の批判者によって行われた修身への議論は修身の対象を内面の心に置くか、それとも外面の身体に置くかであった。

5 儒学の内在化

徂徠の人性論は「気質不変化」説に集約できる。徂徠は性善悪論を「無用の弁」と考え切り捨て、人性の気質をいかに養えるかに関心を置いた。徂徠は気質を養う方法を聖人の作為になる礼楽に求めた。さらに徂徠は心による心の統制を拒否し、礼楽による心の統制を強調した。ここには心に対する強い不信感があった。このような考え方を継承したのが春台であった。春台は『孟子』の人性論を儒学史から排除し、「無善無悪説」に基づく人性論を構想して、その人性論を根幹とする修身論を構築した。しかし春台は「礼楽」を「万事の作法儀式」³⁹ とし卑近な日常生活の次元において把握したり、「二帝三王の道は天地自然の道」⁴⁰ という点を強調した。春台は儒学の内在化へ視線をおいて、聖人の道が「天地自然」の世界につながるという点を強調したのではないだろうか。徂徠学における春台の意義は、徂徠の人間論をより深化させ普遍なる視座を与えようとした点にあると考えられる。

しかし学山等は、春台の人性論は人間に対する普遍性の観点が欠けていたと判断した。春台が修身において取った方法はすでに指摘したように、「内心ハ如何ニモアレ、外面ニ礼儀ヲ守テ犯サヌ者ヲ君子」とする外面重視の形式主義的修養論であった⁴¹。春台は心の自律的統制が不可能な人間の道徳的根拠を人間の外部に求めた。そして聖人が作為した礼楽に道徳の根源を求めた。春台が告子の性論に従う限り、人間は道徳的主体になれないので、外部の強制力などに頼るべきであった。例えば、春台は「孟子は長ヲ敬フ心モ内ヨリ出ルト思ヘル、大ナル謬ナリ」と言う。その理由は、春台が年長者を敬う行為について述べた「是其長ゼル処ヲ見テ敬フナレバ、長ヲ敬フハ外ナル故ニ、義ハ外トイフナリ」という言葉に示されている⁴²。ここで分かるように、春台は年長者を敬う義を対象に求める。春台は人性の外側、対象のうちに道徳的判断の基準があると考えた。ここで対象とは礼楽であり、それは法や制度と置き換えられる。

このような春台の倫理・道徳論に対して、学山が春台の修身から「心ノ内ニハ母ヲモ無シ、娘ヲモ犯シ、盗ヲモシ、君ヲモ弑シタク思ヒ」と強い脅威を感じたのも無理ではない。若し春台のように外面の修養により「徳ノ賊ナル郷原」などのような人間が君子とされ、そのような人間が増えれば増えるほど世の中は危機に陥る。人間性への不信、不安、懐疑などを助長する限り、危機に追われた地方郷村の秩序を正すことはできない。社会は性善に基準を置く心の内的修身を通じてこそ維持できると、反春台論者は考えたといえる。

学山らは道徳的主体の根拠を人間の内部に求めた。彼等は人間の主体意識を強調した。それは徂徠学によって主体性を稀薄化し、お互いに助け合うことに存在意味を持つとされた人間認識を逆転させたものであった。久田は春台の「義は外」としたのに対して、「親戚ノ長者ヲ敬フ心カ外ニ出テ他人ノ長者ヲ敬フ心トナル、然ラハ長セルトコロヲ見テ敬フニハアラス、長セル人ヲ敬フ心常ニ内ニアルユヘナリ」⁴³ と反論する。久田は長者を敬うのが、人間の内部の心においてそこから外部の対象に至るとする。久田は人間の心が道徳主体であることを強調する。久田は、人

間それ自体に内在している道徳性を拡充させることに主眼点を置いた。以上から、学山等による反「聖学問答」の公刊には、性善説に基づく心の自己修養による責任主体への展望が意図されていたと判断できる。

おわりに

今まで春台の『聖学問答』を中心に、徂徠学派の内部における春台の役割と、それに対する批判を分析してみた。学山等が反春台論へと思想的転向したのは、徂徠及び春台の人間理解に問題点を見つけたからである。彼等は人性論において徂徠、春台によって徹底的に排除された『孟子』を復活させ、朱子学への復帰を求めた。朱子学へ復帰する過程で、『孟子』が反春台論を牽引した思想の動力的存在として浮かび上がってきた。そして彼等は『孟子』の性善論に立ち、人間の内心の自律統制を通じて、善なる性を綺麗なまま保存できれば、誰でも聖人に至るということをもさらに強調した。これは徂徠以後、『孟子』人性論の当為性の再確認へ影響を与えたと判断できる。

このような人間理解をめぐる論争は、人間を有用性の側面から見る春台的な観点と、人間を合目的な存在として考えようとする反春台論の衝突として考えられる。学山等は人間の外面を正しくすることが善であるとする倫理・道徳論を脱構築して、道徳は人間内面に天理として内在していることを再確認した。学山等は民心の内面世界の中に道徳的判断基準を置くことを通じて、民衆の自発性を期待した。これは倫理・道徳の主体意識の展開である。ここには18世紀後半、儒学教育が拡大されていく過程で、それと共に民衆一人一人が道徳的主体であるという認識まで見出すことができる。このような認識の背景には郷村社会の混乱を目の前にしながら、徂徠学に変わり民心を統合できる新しい思想的パラダイムの要求が生じたと考えられる。

本稿が分析してきた点から、春台がなぜ徂徠の道徳学に強い関心を持ったのか、そして春台が更に批判の対象になったのか、その理由が明らかになったと思う。このように見る限り、18世紀後半期、折衷学や正学派朱子学者の中で徂徠学を学んだ上で、反徂徠学に転じた儒者と、彼らにとって徂徠学とは何だったのかという問題を改めて考えなければならない。

註

- 1 尾藤正英「太宰春台の人と思想」、『徂徠学派』、日本思想大系37、岩波書店、1972年、506頁。
- 2 中村春作「「気質の性」の行方—太宰春台論」『広島大学教育学部紀要』第2部40号、1991年、262頁。
- 3 中野三敏は、「一時期を護園徂徠学一色に熱中するという体験」を持っていた儒者が徂徠学の批判者になったとする。中野三敏『十八世紀の江戸文芸—雅と俗の成熟—』、岩波書店、1999年、30頁。
- 4 小島康敬『徂徠学と反徂徠』、ペリかん社、1994年、215頁。徂徠は人間を評価する際に、常に人の才能（人材）の側面に基準を置いたが、春台はそれに不満があったからである。こうした事実は徂徠と春台の間には、「人間理解」をめぐる微妙な対立があったことを示している（前掲中村春作「「気質の性」の行方—太宰春台論」、262頁）。しかし、徂徠と春台の間に生じた対立は徂徠の否定の側面よりは徂徠学の継承者としての思想的補完の側面から見たいのが本稿の主張である。
- 5 太宰春台『聖学問答』巻之上、65頁（『徂徠学派』、日本思想大系37、岩波書店、1972年）。
- 6 松下忠『紀州の藩学』、鳳出版、1974年、14頁、82頁。
- 7 『先哲叢談後編』巻4、124頁（堀田璋左右・川上多助編『日本偉人言行資料 先哲叢談後編一』、国史刊行会、1916年）。

- 8 前掲松下忠『紀州の藩学』、156頁。
- 9 高瀬学山『非聖学問答』巻之上、1頁（關儀一郎編纂『日本儒林叢書』第4冊、東洋図書刊行会、1929年）。
- 10 東寺乞士無性「聖学辨叙」（久田梨『聖学問答辨』、京都大学図書館所蔵本、雲箋堂・熙文堂出版、1791年刊行）。
- 11 木貫州『聖学問答論義』巻7、13面（京都大学図書館所蔵本、1766年著述、1832年写本）。木貫州の自序は1764（宝暦14）年出来上がり、1766（明和3）年書き終えた。本稿にあたり、資料は1832（天保3）年、山鸞卿の写本で、出版社は不詳。
- 12 以上高瀬学山『非聖学問答』巻之上、4-5頁。
- 13 高瀬学山『非聖学問答』巻之上、20頁。
- 14 子安宣邦『「事件」としての徂徠学』、青土社、1990年、68-69頁。
- 15 衣笠安喜『近世儒学思想史の研究』、法政大学出版局、1976年、180頁。
- 16 辻本雅史『近世教育思想史の研究—日本における「公教育」思想の源流』、思文閣出版、1990年、221-222頁。
- 17 太宰春台『聖学問答』巻之上、61頁。
- 18 太宰春台『聖学問答』巻之上、63頁。
- 19 太宰春台『聖学問答』巻之上、62-63頁。
- 20 太宰春台「孟子論」、157頁（『徂徠学派』、日本思想大系37、岩波書店、1972年）。
- 21 太宰春台『聖学問答』巻之上、96頁。
- 22 太宰春台『聖学問答』巻之上、71頁。
- 23 太宰春台『聖学問答』巻之上、72頁。
- 24 太宰春台『聖学問答』巻之上、82頁。
- 25 太宰春台『聖学問答』巻之上、69頁。
- 26 太宰春台『聖学問答』巻之下、107頁。
- 27 太宰春台『聖学問答』巻之上、85頁。
- 28 高瀬学山『非聖学問答』巻之上、8頁。
- 29 高瀬学山『非聖学問答』巻之上、20頁。
- 30 高瀬学山『非聖学問答』巻之上、20頁。
- 31 久田梨『聖学問答辨』、8-9面。
- 32 久田梨『聖学問答辨』、45面。
- 33 木貫州『聖学問答論義』巻4、1-2面。
- 34 尾藤二州「正学指掌」、345頁（『徂徠学派』、日本思想大系37、岩波書店、1972年）。
- 35 荻生徂徠『徂徠先生答問書』下、480頁（『荻生徂徠全集』1巻、みすず書房、1973年）。
- 36 太宰春台『聖学問答』巻之下、113頁。
- 37 太宰春台『聖学問答』巻之下、116頁。
- 38 木貫州『聖学問答論義』巻5、20面。
- 39 太宰春台『経済録』「礼楽」、24頁（『日本経済叢書』巻6、日本経済叢書刊行委員会、1914年）。
- 40 太宰春台『弁道書』、64頁（『日本思想闘争史料』、名著刊行会、1969年）。
- 41 前掲中村春作「「気質の性」の行方—太宰春台論」、262頁。
- 42 以上太宰春台『聖学問答』巻之下、90頁。
- 43 久田梨『聖学問答辨』、52面。

（教育学講座 博士後期課程3回生）

（受稿2007年9月7日、改稿2007年11月30日、受理2007年12月12日）

A View on Anti-Dazai Shundai: Criticism Book on Seigakumondou

LEE Giwon

Dazai Shundai developed the anthropology of Sorai's study based on 'universality'. Seigakumondou, estimated as his masterpiece, intensively dealt with a problem of humanity and how to develop one's moral character in anthropology. That was the reason why most of the criticisms on Dazai Shundai concentrated on Seigakumondou. This paper analyzed three critics; Takase Gakusan, Hisada Rei and Ki kansyu. All of them formerly studied Ogyu Sorai and Dazai Shundai and subsequently criticized the thought. Later, they published a critical book on Seigakumondou which was regarded as the most important work of Dazai Shundai's thought. This paper examined the anthropology of Soraigaku, which was succeeded by Dazai Shundai particularly in revealing the reason why anti-Dazai Shundai scholars ideologically turned from Soraigaku. In opposition, Dazai Shundai sought human morality outside (body);, the critics on Dazai Shundai traced it inside (heart). As Confucian education was spreading in the 18th century, the anti-Seigakumondou texts were used to develop one's own identity of the general public. In this sense, anti-Seigakumondou could be published on the basis of the conflict between two perspectives - Sorai's study to understand humans in view of service-ability, and the study to regard humans to serve a purpose.