

懷徳堂と三宅石庵

山中浩之

はじめに

懷徳堂は一般に、三宅石庵のもとに学んでいた五同志と後に呼ばれることになる上層町人を中心に、享保九年の大火によって焼け出され平野に避難していた石庵を大阪へ迎え入れる場として設立され、そうして享保一一年のいわゆる官許によって懷徳堂は石庵の私塾から「公的」^{〔1〕} 性格を持つ町人学問所として新たな発足を見た^{〔2〕}と理解されている。つまり、懷徳堂の設立から官許にいたる事実経過については知られているものの、懷徳堂が本当に、どのようなことをめざして設立されたのか、どういう人々のどのようなあり方に基盤を置こうとしたものだったのか、それらについてはまだ漠然としたとらえ方しかなされていまいように思われる。出資運営をになつた五同志を中心とした町人たちが、享保期に入つての経済的停滞や賤商観を前にして、人間的

社会的自信を深めるために儒学を学ぼうとしたものであった、というような理解であり、私もいままでそのように考えてきた。経済的シテムの再構築も人間社会の認識の深化なくしてはなしえないという意味ではそうであろう。このように五同志を中心とする上層町人の意向の側から懷徳堂の設立については語られることが多い。その点を否定するわけではないが、しかしだからといって、そのような上層町人に即した場として懷徳堂が構想されたのだろうか。とくに初代学主三宅石庵を中心とする懷徳堂の学者たちは、懷徳堂をどのような場として考え、どのような人々のどういう点に支えを見出すべきだと考えていたのか。この点についてはまだ十分に明らかであるとはいいたいが、うに思われる。

小稿はこれらのことを全面的に考えようとするものではないが、^{〔1〕}

享保の大火という近世大坂最大の大火であり、未曾有の都市災害が新たな塾舎建設の契機としてのみとらえられ、大都市災害がもたらしたことの意味、懷徳堂関係者にとってこの災害経験はどういうものだったのか、それは懷徳堂設立にどういう意味を持つものだったのかという点がいままでほとんど示されていないように思われる。この点をあらためて見なおしてみたい。(一)三宅石庵はなぜ初代懷徳堂学主として推されたのか、何が人々を石庵のもとに参集させたのか。いままで「鶴学問」といわれるだけでほとんどその思想の内実が問われてこなかった石庵について考え、懷徳堂にとってどういう思想と行動の起点をなしたのか、その点をあらためて、石庵の一書翰の読解を通して考えてみたい。それはまた石庵が語った「天下の公」や「公心」「公道」「公学」はどのようなことを意味するものであったのかにかかわる。懷徳堂の「公」は官許によつてはじめて付与せられたものだろうか。この点についてはかつて脇田修氏が石庵の「公」と官許後の「公」との変化について適確に論じられたが、石庵の思想との関係でもう一度かんがえてみたい。(二)それでは、石庵によつて起点がかたちづくられた懷徳堂の思想はだれによつてどのように受け継がれたのか、あるいは受け継がれなかったのか。石庵と富永仲基との「義絶」という伝聞をめぐって最後に考えておきたい。

一、享保の大火と懷徳堂

享保九年、大坂は未曾有の大火に見舞われた。世にいう「妙知焼け」である。南堀江から東北に火が飛び移って行き市中の八割ほどが焼失した。諸記録の記述において、焼失町数四〇八町、家数約一二〇〇〇軒、竈数六〇〇〇〇余戸等々という数字はほぼ共通する、焼死者数は「米商旧記」にのみ二九三人と記されるが、他は一一八二人（「春のかりや物かたり」）、一〇六〇余人（「続史愚抄」）とみえ、「大坂三郷町方留帳」には「焼死人七千人余、不知形人貳百九拾三人」と記される。『新修大阪市史』には二九三人という数字が採られているが、焼失した町数・家数から見ても少なきに過ぎよう。むしろ藤本篤氏が採用されている「町方留帳」の七〇〇〇人余という数字が実数に近い可能性があろう⁽⁴⁾。もしそうとすれば、当時の大阪市中の人口は四十万人弱であったと見られるが、その内二パーセントほどの人々がなくなつたことになる。これはその後の安政大地震や現代の大震災の被害に匹敵する都市大災害であった。

懷徳堂の設立はその八ヶ月後の十一月であった。市中の災害復興が緒に着いたばかりの時期であり、多くの被災者がまだ路頭に迷い、避難先から帰れないような状況のなかであった。三宅石庵も中井髯庵も焼け出され、五井蘭洲も母を背負つて平野に避難し、そこで母を亡くした⁽⁵⁾。懷徳堂の創設期を担つた三人はともにこの大火を直接体験した人たちであった。この大火とその経験が懷徳堂の設立とどのような関係を持つかという点については従来あまり問われることがなかつたよ

うに思われる。石庵の塾舎の焼失にともなつて、門下であつた町人有志が新たな塾舎を建設する契機となつたという程度にしかとらえられていない。はたしてそういうものでしかなかつたのだろうか。

三宅石庵がこの大火の様子を自ら語り、平野に避難した経緯を記した書翰が平成二四年、大阪商業大学商業史博物館によつて新たに見出された。それは享保九年四月一七日付けの書簡で、三月二一・二二日にわたつて燃え続けた大火から一月も経ていないときのものである。

石庵はその中で「町数二て八十か七」「広さにて八十か八」は焼失したという。「南堀江火出」「西南風以之外」で「火東北二ゆき又飛び申し」天満、長柄まで及んだという。この記述はほほ他の諸記録の内容に一致する。当時石庵は高麗橋三丁目に居を移していたが、「火来候をも不存居申程急成事」で焼け出され、それまでの蔵書著述もそのさい失われた。その中での人々の様子は「にげ申候人、上町二て或ふまれ或やけ死候事夥敷」「渡し舟二て打かへり死にたるも夥敷」「内川二ての溺死も夥敷」と、大坂という町特有の都市災害の惨状を呈していた。石庵は焼死者数につき、おそらく町奉行から公表された「式百九十三人と申候八是八公儀二付候て有故者はかり書付二のり申候由」といい、その数字は公儀に係るものだけを把握したものとみなしていた。そして昨日聞いたところとして、「焼死人式千八百五十六人、まどひ人千八十式人」と記している。「然れ八四千余もあやまちいたし申候也、いたましき事二御座候」と述べている。懇意の家々も「類焼をのがれ申候処も或やけ出され候人おほく打かゝり居」「類火

二あひ申たるをきもいり」などに奔走する姿があつた。類焼を免れた人々も、焼け出された人たちのために尽力したというのである。石庵はそのような状況下で、大坂の門下の世話になるのは迷惑を増すばかりと考えたよつで、多数の門下のいた平野含翠堂の土橋七郎兵衛（友直）のもとに身を寄せた。友直は石庵から見て「おもしるき男、久敷学友」であつた。その間、京都の医家後藤良山が早速見舞いに来て「対話」をしたというのは良山と石庵と平野門下との交友関係の親密さをあらためて確認させるものである。

さてその書簡の末尾のほうで「中井忠蔵宅八のがれ候」とのべているが、中井忠蔵は類焼を免れ、大坂に留まつて災害の有様と人々の対応のありようをつぶさに見聞し、それを記録した。中井忠蔵の享保の大火にかかわる記述は、実は山片蟠桃が『夢の代』雑論第十二の十二節に「髻庵先生四時ノ言」として引く文章である。まず南堀江から出火し東北に向けて焼き尽くしていった全体の状況については石庵と同様である。人々は「只東へくトサシツドヘバ、人数上ガ上ニナリ、火ニ焦サレ、踏シカレテ死スルモノ数ヲシラズ」であつたという。そうして市中及び周辺における人々の大火への対応を速報記事的に記している。堺では堺奉行が、大坂からのがれ来るものがあれば、盗人は逐い払い、「其外八力ノ限り救フベシト」触を出し、寺々や商人たちはみな食物を調え、飢え人を助け、老幼を保護し、そのためここに避難してきた者で飢える者は一人もいなかったという。また東の上町台地をさして逃げる人々が多かつたが、町々では類焼と群集によ

る雑踏を避けようとしたためか、町の木戸を閉じるころが多く、逃げてきた人々は「谷町ノ辺ヲサマヨヒ、逃亡ノ人、上カ上ニナル」有様で、逃げ道をふさがれ押し倒されるような状況が見られた。その中で百間長屋の預かり人は壁を壊すよう指示して人々を招きいれ、逃げ道を開いて人々を助けようとしたという。また街道を素足で逃げる人々が多かったが、阿倍野街道のある店でわらじを買おうとすると一足五十銭という。ところが、別の店では、さぞお困りだろうといい、一足を与え、なおもう一足与え、金を受け取ろうとしなかった。鶴橋の餅屋ではこの日の餅はいつもより大きく作らせた。買おうとした人が「今日はいつもより小さくても売れるだろう」といったところ、主人は「人ノ禍ヲ以テ利トスベケンヤ」と答えたという。ある男は母ともない、七貫の銭をかついで避難しようとしていたが、火が迫り、群集で道がふさがり、逃げ道がなくなつたとき、「銭ヲステテ、母ヲイダキ」軒の庇へ母を上げ、自分もよじ登って、庇つたいに逃げたという。平野では「盲人城市」という人がわらじを一足五銭で売っていた。見た人がこれは安い、十足買おうというと、百五十銭だということ。なぜそんなに高くなるのか問うと、「今日一足ヲ限りテヤスク売ルモノハ、人ヲスクフ也、十足ヲツラネテ買人ハ、利ヲ求ムル也」と答えた。天満の自宅や貸家をもとに焼失したある人は、自宅を差し置き、まず貸家を作った。なぜかと人が尋ねると、自分にはまだ蔵がある。「家ナキ人ハ住方ナカルベシ」と答えた。伊予松山から来た材木商は板五千束を載せて川口に着いた。大阪のある問屋商人は「利益を得る

よい時期だ。一坪分二〇匁で売りなさい」と勧めた。しかしこの材木商人はそれを断り、焼け出された知り合いの人々へ分け与え、「災二ノリテ利ヲハカル心ハナシ」と語ったという。またあるところでは、老人が重い荷物を背負って避難しようとしていた。そこへ屈強な男が現れ、苦しうだから持ってやるうという。老人は盗人かもしれないと思いつつも、自分ではやはりもつことができないので男にゆだねた。男は老人の名と所を聞いていつてしまったが、火が鎮まって後、男は訪ねてきて、老人に荷物を渡し、無事であったことを喜んでくれて名も告げずに去つたという。

髙庵は大火時、諸所で見られたこのような例を挙げ、最後に大坂城内であった論議に触れている。大番頭たちは「叛逆ノ者アルモシルベカラズ、石火矢ヲ打カケ、府中（大坂中）ヲ西海ニ流シテ、御城ノ備ヘトスベシ」と具申したという。それに対し、大坂城代酒井讃岐守は「ユメユメ、カ、ルコトアルベカラズ、数十万ノ人ヲ塵^{みこぼし}シニセンヨリハ止ムルニシカジ。後日御咎アラバ、予腹ヲキリテ申訊スベシ」とのべて、大番頭衆の意見を退けたという。この話が事実であったかどうかはわからない。髙庵がこの話を聞いてここに書き付けたということに意味がある。それは髙庵がこの大火という災害の中において、何を、どういうことを見出したか、または見ようとしたかを示しているだろう。

髙庵がこれらの記述において注目しているのは、大火の惨状を目の当たりにして発現してきた人々の行動である。一方に災害に乗じて利

得の好機と見る者たちがいたのも確かだが、他方にはそれとは逆に私利をさしおき、目前の人を救おうとする人々の出現が多々見られたことである。ふだんは見えないけれども、今、目の前に困っている人がいるという猶予のない状況の中で、多くの人々が行ったのは、今いる自分の条件に即してできるだけその人々のために尽くすということであった。大火による災害の場合は、町人民衆の中に潜在する人としての本来的なあり方の発現とそれへの信頼が明確に見出される場となったのではないだろうか。それは社会をともに生きてゆくための新たな共通基盤の発見ともいえるものであった。そういうあり方を贅庵たちは「善」とか「誠」とか「徳」というような言葉で呼ぶことにならるだろう。そしてこのような「発見」が懷徳堂というものを新たに形成する上で、最も信頼すべき精神的な共通基盤たりうるものとして見出されていったのではないだろうか。

二、三宅石庵の思想——書簡を通して——

さて三宅石庵は懷徳堂においてはもちろん、十八世紀思想史を考えると重要な位置を占めているはずである。しかし、上田秋成によるその教育的側面についての好意的な評、「篤実でしんせつ」で「よい事を少（し）でも聞かす事のみ」（『胆大小心録』）という評を除けば、江戸期の他学者からは「鶴学問」という貶視ともいえる視線にさらされているのみで、その位置は明確ではなく、ただ初代学主であっ

たということだけで重んじられているかのようにさえみえる。大火で焼け出されたこともあって、残される資料がきわめて少ないこともその一因をなしていよう。

石庵先生行状というような後継者あるいは門下によって書かれた正伝がない中で、石庵の伝として具体的に記された最初のもは『続近世崎人伝』（寛政一〇年・一七九八）である³⁰。そこでは京に生まれ（寛文五年一六六五）、弟観瀾とともに学を好み、家産を失ったのち、ともに江戸に出たが、弟を残して、自分は京に帰り、さらに讃岐の木村氏の勤めで讃岐に客居すること四年。そして大坂に来住し（元禄十三か十四年）、学大いに行われて、懷徳堂の設立に至り、石庵を学主に迎えようとしたが、「われは布衣の賤夫也」として固辞したのに、門下たちは「布衣を着て棟梁たらば其徳いよいよ高かるべし」として肯んぜず、ついに応じたと記す。加うるに、書が優れていたが印は捺さず、和歌俳諧に通じていたが意とせず、「只、人道の理を責め、教学の趣を述て、さらに他言をまじへず」と記す。伴蒿蹊たちがこの情報をどのように入手したかはわからないが、今見ても簡潔で具體的な記述であり、誤りと見られるところがない。

ついで石庵の伝として最も流布したものは『先哲叢談』（文化一三年・一八一六）であろう。しかし『先哲叢談』の内容はまったく畸人伝の内容を漢文体でなぞったといつてよいもので、伝としてあらたに付加されたものはない。ただ一点、末尾に「香川太沖曰」の一節が加えられた。「世、石庵を呼んで鶴学問と為す。此れ其首は朱子、尾は

陽明にして、声は仁齋に似たるを謂ふなり」と。⁽¹⁰⁾以後、この見方が石庵を語る上でもっとも一般的な見方として定着することになったといつてもよい。この評語が香川修庵の言としてたしかにあるのかどうか、まだ確認できていないが、この評語とほぼ同じ言い方をやはり十八世紀半ばにしていたのは五井蘭洲である。蘭洲は「宅子の学、宗旨なし、売薬を以て業と爲し、醫を談ずるを喜ぶ。俗これを目して鶴学」といふ。言うところは首は朱(子)、尾は陸(象山)、手脚は王(陽明)の如く、鳴く声は医者に似たり」と記している(『蘭洲遺稿』⁽¹¹⁾)。

香川修庵は声が似るのは仁齋とし、蘭洲は医者とするちがいはあるが基本的に共通する。香川修庵と蘭洲はほぼ同時代人であり、蘭洲はもちろん、香川修庵も石庵を直接知る人であった。⁽¹²⁾どちらが先の評語の発信者であったかはわからない。あるいはすでに周辺にこのような見方が作られていたのかもしれない。

が、『蘭洲遺稿』には石庵を貶視する表現が多々見られるのも事実である。とくに「売薬業」を傍ら行ったことに関して非難が加えられている。そこにあるのは学者観・学問観のちがいでではなくるか。蘭洲にとって学者は学者でなければならなかった。儒学者は儒学にのみ専念し、他の業を傍ら行って学問に「不純」さを混じえてはならないものであった。石庵は学問を妨げず、より視野を広くするものであれば、他の学芸を撰取することを否定しなかった。むしろ学者としての「専門性」を護持し、その「純一性」や「優越性」に身をおき、狭隘な世界に自らを閉ざすようなあり方を警戒した。また学者という存在

を特別視せず、日々の生活行為として他の業と同列にとらえていたともいえよう。なお石庵の「売薬」について、それがいわゆる素人の小商いというようなイメージでとらえられがちのように思われるが、そうではなく、後藤良山の医学を本格的に撰取し、陰陽五行説を批判する医学的知識にもつづいたものであったろう。石庵が書き残した良山医学に基づく『医事傍観』をみれば医薬一つ一つについての高度な知識を有していたことは明らかだからである。⁽¹³⁾

それでは、「鶴学問」といわれざるをえなかった石庵の学問の内実はどういうものだったのか。一般的にいわれていることは、町人たちにとって朱子学や陽明学というような区別はどちらでもよいことであり、日々生活してゆく指針を、諸学諸思想から取捨「折衷」して町人たちにとってわかりやすく説こうとしたことの結果であるといふような理解であろう。⁽¹⁴⁾しかしこれは「町人学問所懷徳堂」ということを前提に石庵の考え方を推及したみかたである。それでは、なぜ石庵は懷徳堂初代学主たりえたのか。何が人々をして他の学者ではなく、石庵という人のもとへ参集させたのか、ということについて、石庵が町人に向けて発した言葉に即した積極的な理解には至りえないように思われる。この点なお、曖昧さを残しており、来坂した石庵のもとへ、その「折衷」的なわかりやすさに惹かれて門下が集まり、大火を機に作られた懷徳堂の学主に自然な成り行きとなつたかのように語られ、あるいは「義」と「利」の両立性をいうことで大坂商人に受け入

られたのだとされる。はたして初代学主石庵の持った意味はそのようなことだったのだろうか。

そこで、つぎに石庵の一書翰を通して、その問題を考えてみたい。なおこの書簡には息子春楼の識語が付されている。この書翰はいつ、だれに宛てられたものかはわからないが、「先人の答は実に心法の標準、学ぶ者の切要、君子もとより服膺する所にして衆人また企及すべし。観る者その俚語浅露なるを以て之を忽せにすべからざるなり」と記されており、すでに当時、石庵の考え方を知らるための重要なテキストとみなされていたことがうかがえる。やや長文であるが、全文を掲げておこう。

十二月廿四日之御書状受致披閱候。愈御無為珍重に御座候。此方
 同事二罷在候。

一、因節の事、笑止千万きのとく成事に奉存候。

二、義理人情の相つかへ申候旨被仰越候、近来同志講論を承候

義理にて無之故にて候。素富貴行乎富貴、素貧賤行乎貧賤、

素夷狄患難行乎夷狄患難にて候へ八、いつれの時、いつれの地、いつれの人、いつれの事にても、むかふかたあふところなり二道あるものにて候。義理をはなれたる人情なく、人情をはなれたる義理もなく候。只、けふの我身の心のたけをつくして行ひ候へ八、人情義理とも其中二在るものにて候。

甚しきを申候八、ここに酒のよひ御座候て、無礼無道ある事御座候時、あるひ八これをよけ、あるひ八これをかいほうし、あるひ八なさせ、あるひ八さまさせなど、心を見る処にしたかひ、為へき所をして、その人の為、外の人の為、あしからぬ様にいたすへきにて候。酒二酔ひて性躰無之人二むかひて、それ八無礼、それ八無道とてせんき八なるましく候。さめたる上にて八相應の異見もいたさはいたすへきにて候。酔の中八只此方からいたすへき程の事をいたすにて御座候。酒の酔の性躰の無之者さへ、其時のかつかう二、わかすへき所をしてゆく二、わかれぬ事八無之候へ八、まし(て)常の人二八猶それ(の)処し様可(有)之事。あまりむつかしかるましく候。彼此にあやまり多くなと被仰越候ても是もかまひ二ならぬ事にて候。其事二臨ミ、其人二対する時に、わか為へき事を心二とひていたし候て八、其時の道二候。それ八あやまりにて、後日二自氣のつくか、人の氣をつくるかにて、あやまりと実二しれ候ても、其時八又それを御あらため、あるひ八様子次第先の人へもわひ事すへく八、わひ可申候。それか又、其後日の日の道二候。けふの道八けふの道、またあす八あすにて候。とかく、わか心二名を以てせず、利を以てせず、色食の欲を以てせずしていたすか否かをよく御吟味可被成候。過八聖賢二もあるものにて候。しりてあらたむるか君子の道二候。

右のむね御覽候て、中心にて万事を出して、けふも左様、あすも左様にて候へ八、次第二日新可被成候。左候へ八、それを道德二進むと申候。(本文了)

(別紙継紙・三宅春楼筆識語) 右先人遺簡一⁽²⁾道不知所与何人、蓋其人

真知省察克治之難、乃有所問、而先人答
実心法標準、学者切要、君子固所服膺而
衆人亦可企及、観者不可以其俚語淺露而
忽之也

(大阪歴史博物館所蔵)

中心部分の書出しはつぎのようである。「義理人情の相つかへ申候旨被仰越候、近来同志講論を承候ニ、義理と人情とはつかへ無之者にて候。つかへ申の八真の義理にて無之故にて候」。義理・人情が浄瑠璃や芝居上のことではなく、現実生活上の問題として、懷徳堂あるいは含翠堂の同志たちの間で話し合われていたことがうかがわれるが、本簡はその二つが差支えることがあるが、そのときにはどうすればよいのかという門下の質問に答えたものである。石庵はそれに対し、まず『中庸』の「富貴に素しては富貴に行い、貧賤に素しては貧賤に行い、夷狄患難に素しては夷狄患難に行う」というそれぞれ自分がおかれている条件に即した形で行うべきだという一節を引いた上で、次のように述べる。

いつれの時、いつれの地、いつれの人、いつれの事にてもむかふかたあふところなり二道あるものにて候。

どのような時、どのような場、どのような人と事であっても、相手の状況に適切に沿う形で「道」(ここでは義理と人情が合致したありかた)はあるという。そうすることで「義理をはなれたる人情なく、人情をはなれたる義理もなく候」と、義理の実現は同時に人情の実現という一致したかたちをもつという。それではその一致を実現する具体的あり方とはどのようなあり方なのか。

只、けふの我身の心のたけをつくして行ひ候へ八、人情義理とも
に其中二在るものにて候。

つまり、「むかふかたあふところなり二」「けふの我身の心のたけをつくす」ということなのである。この「むかふかたあふところなり二」という言い方が了解されにくいと思ったのであろう、石庵はつぎに酒に酔った人に対する処し方を喩として出し、その人に対して「無礼」「無道」と責めることは無意味であり、「此方からいたすへき程の事をいたす」しがなく、それは困難な状況に陥った常の人に対しても同じであると説く。頭から「自己責任」を問うような処し方をしてはならないということであろう。

ここには『中庸』に錯簡があることを見出して、「誠」を『中庸』の核心と位置づけなおした石庵の中庸錯簡説がその基底にはあるだろう。石庵は、伊藤仁斎が『中庸発揮』において、第十六章以下を否定したことをうけ、第十六章鬼神章を第二十四章の後に置くことで『中庸』が「誠」の意義を闡明化した書であることが最もよく認識される⁽¹⁾とした。今、自分がいる条件に即して、そのなすべきことをなすとい

『中庸』の一節が先に引かれているのもそのことと関連していよう。相手に対して「けふの我身の心のたけをつくす」のはまさにその「誠」だからである。それは他者への共感性に基づく行為であるが、一見それは他者への自己投企とも没主体ともみえるあり方であろう。主体性というものが、自分の正しさをあらかじめ確信して発揮されるものであるという考え方は、たしかにそうともいえる。しかし石庵がいおうとしているのはそういうことだろうか。石庵は続けて次のように言う。

其事二臨ミ、其人二対する時に、わか為へき事を心二とひていたし候てハ、其時の道二て候

石庵は「その時」「その事」「その人」というように現実の具体的な場を強調する。人はどうあるべきかを抽象的観念的にあらかじめ設定することをしない。むしろそうした観念の実体化を避けようとしたとも言いつる。逆にいえば、「道」や「義理人情の一致」は現実の具体的な場においてしかあらわれないということである。現実の出来事や人との出会いなど、その時、その場での自分の精一杯の対応のなかにこそ、「道」あるいは「義理人情の一致」とよびうるものが立ち現われてくるということである。

そうして石庵はさらに書翰のなかで「けふの道八けふの道、またあす八あすにて候」とさえ言い切っている。「道」の歴史的空間的普遍性はまったく無視されているかのようにである。いいかえれば普遍的超越的な理念がすでにあるかのように思い込むこと自体が否定されている。

る。あらかじめそのような理念を用意して、その時、その場に臨むことが、かえって、自己中心的な対応に陥り、「我身の心のたけをつくす」ことを妨げることを慮つての表現といえよう。語られているのはまさに、今、その時、その場での全力の発揮であり、そこからしか道や義理人情の一致というありかたは立ち現われてこないということである。もし誤っていたと気付いたときは改めればよい。「過は聖賢二もあるものにて候」。書簡の最後は、「右のむね御覽候て、中心二て万事を出して、けふも左様、あすも左様二て候へハ、次第二日新可被成候。左候へハ、それを道徳二進むと申候」と結ばれている。今日もまたあすも、その時、その場での「我身の心のたけ」をつくし、たえず自分を更新してゆくことが「道徳二進む」ということだといっているのである。どこかで自分を是とするのではなく、たえず自分の非をみつめながら、日々「心のたけ」を尽くしてゆくよりほかに何らかの物事の真実が自分に立ち現れるということはないことであろう。

以上、石庵の一書翰のみを通してみてきた。あるいはこのような内容はこの書翰のみにたまたま見られるもので、これのみで石庵を語るには問題があるといわれるかもしれない。それはそのとおりであるが、春楼の識語にもあつたように、ここにみられる考え方が石庵において重要な一部をなしていたことはまちがいない。というのも、享保十一年十月五日、官許となつた懐徳堂の開講記念講義「論孟首章講義」が石庵によって行われたが、そのなかにつきよつた一節が見えるからである。

さて今日は今日の己れが身一ぱいの説びたのしみ不愠あり。それが今日一ぱいの君子なり、明日は又明日なり。まづ今日の君子をすぐにふみこんでしてゆくがよき也。それでは今日己れ相応の君子と云ふものなり。とかく明年は明年、すぐにふみこんで今日只今よりしてゆくがよきなり⁽¹⁾

「今日只今より」といい、「今日一ぱいの君子」という表現は、書簡の「けふの我身の心のたけをつくす」「けふの道」と明らかに対応したい方であろう。石庵はおそらく聴衆に向かって繰り返し繰り返し表現を変えながらも同趣旨を語つたにちがいない。おそらく『中庸』の新たな発明による確信をひそかに持ちながら、それをだれにもわかる普通の言葉で語つたのである。「誠」とはあらかじめ自分の中に実体化された観念ではなく、現実の「精一杯」の対応の中で立ち現われてくるもので、そのときはじめてそれが「誠」というものだと気づかれるような方である。この言説は、その時、その場での対応に生きる町人庶民にとつて、一定の観念や知識に囚われずに、だれもが己れの自由な心で「誠」を発揮しうる教えとして説得的に受け入れられたのではないだろうか。石庵のこういう考え方も町人庶民たちとの応答と関係性の中で形成されてきたものと思われる。とりわけ整庵が記録したような大火時にみられた人々の行動そのもの、まさにその時、その場で、その人にたいして「我身の心のたけをつくす」行動の数々は、こういう思考へと導かれる契機となつたとも考えられるのである。そういう意味で享保の大火は懷徳堂の成立と石庵や整庵の思

考形成において重要な位置を持つものだったと思われるのである。

ところで石庵は同講義の中で、「とかく我不是なる所を考ふより外はなき也。我を是とし人を非とすることは、甚だあしきことにて、皆人の通病なり（中略）自ら己れが是をせんさくすることは無用のこと也、たゞ己れが非を随分と吟味して、その非を去るが人の道也、人の非をせんさくするはいらぬこと也、人の是を取てそれをするが道也」ともいつている。平易な表現であるが、厳しい言葉でもある。「己れが是をせんさくすることは無用」といい、「人の非をせんさくするはいらぬこと」と町人庶民に語るのである。これも「わが身の心のたけをつくす」ことを妨げる最大の通弊とみただからである。そしてこの己れを是とし、他を非とするあり方は人の通弊であるとともに、学問の世界においてとくに顕著な現象と石庵には映じていた。

世の朱を為る者陸を非とし、その王を為る者は又朱を是ならずとして、おのおの是を压倒せんとするの気あり。これ三先生の心を知らざる也。当時、朱子、象山を謂ひて、天下第一の人也と。陸子も亦紫陽を謂ひて、天下第一の人也と。相交る事兄弟の如し。議論の間合はざる事有りといへども、ことと並び行はれて相害せざりき。これを君子の心といふ。その学は天下の公也。然れば朱に袒ぐと、袒ぐ所異なりといへども、その私たる事は一也。三先生の道とする所は何ぞ、此私に勝ちて天下と大同するのみ。

(正徳三年「藤樹先生書簡雜著端」¹⁸)

石庵は朱陸折衷と一般にいわれ、そこから「鶴学問」ともよばれたのであるが、ここにはそういわれるような言表がたしかにある。朱子と陸象山と王陽明は三人ともそれぞれが認め合い、ともに行われることで「天下の公」を成り立たせていた。しかし今は、朱子学を学ぶものは陸象山を非とし、陽明学を学ぶものは朱子学を非とし、おのおのが他を打ち破ろうとする党派論争性に囚われてしまっている。それは学問を純粹に学ぶといひながら、実は自分の学問を絶対化し、他を排斥しようとするもので、それは学問を「私」するものだといふのである。自分の属する世界の価値観を絶対化しようとし、互いに優劣を競い合い、かえって党派的独善性に陥り、狭隘な世界に自らの知的実践を閉ざそうとしていると見えたのである。そういうあり方を学問を「私」するものと石庵はいつたのである。そこには学問学派を相対的にとらえる見方がすでに暗示されていよう。

石庵がいう「天下の公」とは自らを是とせず、たえず自他の検証を俟ち、特定の学問や考え方を絶対化することにたえず注意して、互いに批判しあいながらも、他と共有しあうことによって成り立つような学問の世界であるだろう。「道」は自分だけがもっていればよいというものではない。他のだれとも共有しなくてはじめて「道」なのであるから。ここに見える論は一見、「折衷」的とみえるが、石庵が言おうとしていることは、おそらくそうではない。また石庵はこのような言

い方をするので「鶴学問」というような批判をされるであろうことは百も承知であつたにちがいない。石庵が言おうとしていたことは、観念の実体化が人を独善化し、己を是として、人を強制したり、他を攻撃したり、思想的要塞の中に自らを護り閉ざそうとするのに対し、道は実体化された観念ではなく、「けふの我身の心のたけ」をそのときその場で尽くすことを通してしか「道」は立ち現れてこないとし、現実の人の行為の中に刻々とあらわれるものとしてだれもが為そうとすればなしうる嘗為だということであつた。そうすることで一人ひとり、だれにでも立ち現われてくる「誠」なり「善」なり「徳」なりの総体こそが「公」とよばれるものである。石庵は「公心公道を以て公学を興す」といつたが、¹⁹ 懷徳堂はそういう人々の行為を学問的に基礎づけ、認識力と判断力を深める場として「天下の公」に参与するものとみていたのである。

三、石庵と仲基は義絶したか

それでは石庵の考え方はどう受け継がれたか。門下は数多くいた。そのなかの最年少門下の一人で、しかも学問そのものを志向した人に富永仲基がいた。仲基は懷徳堂設立のさい経営面において最も大きな役割を果たした五同志の代表道明寺屋吉左衛門(富永芳春)の三男である。道明寺屋は懷徳堂の向側にあり、仲基は幼少時から懷徳堂に親しんだにちがいない。しかし、その仲基は三宅石庵と義絶したといわ

れている。寛政四年（一七九二）刊『諸家人物誌』に次のように記される。「富永仲基、字八某、俗称道明寺屋吉右衛門、浪華ノ賈人ナリ。初メ三宅万年ニ学ブ。後説蔽ヲ著シテ儒及ビ諸子ヲ誹ル。ヨツテ万年ト絶ス。且出定後語ヲ著シテ浮屠氏ヲ論ズ。ソノ序文中ニ、願クハ胡地ニ及シテ牟尼降神ノ地ニ伝ント云々。余コレヲ閱ルゴトニ、其志ヲ慨嘆ス。説蔽イマダ梓ニ発ラズ。大意八此人著トコロノ翁ノ文ニ存ス。」この一節が「義絶」を語る唯一の出処とみられる。当時すでに入手困難になっていた仲基の著述を読んだ人の手になると思われるが、「万年ト絶ス」の根拠は知られない。平田篤胤『出定笑語』（文政七年刊）ではすでに誇張されて語られ、その後、この点は現在に至るまで仲基の見方において一定の尾を引いている。いまここで本居宣長による「発見」（『玉勝間』）から内藤湖南の「再発見」と評価（『先哲の学問』）による「天才」学者仲基の研究史をたどる必要はないであろうが、もっとも実証的な研究をされている水田紀久氏も「果たして事実かどうか確たる証拠」はないが、「火のないところに煙は立たない」といわれ、一応その伝聞を首肯されている。首肯される理由としては、すでに失われた「説蔽」という儒教についての批判的思想史が石庵在世中に著され、それが石庵の怒りを買ったとみなされること、そしてそれが後の『翁の文』や『出定後語』における儒仏神の思想的相対化の方法、すなわち加上説の萌芽をしめしているものとみなされることによる。その結果、この伝聞は大方において受容されてきた。この「説蔽」と「破門」という伝聞に、「官許」懐徳堂とい

う場を最大限にフィクション化して仲基像を描いたのが加藤周一氏の戯曲『富永仲基異聞―消えた板木』であった。⁽²³⁾近代知性を先取りし、そのため「孤立し天折した天才」という仲基像を描くにはびたりとした伝聞なのである。

しかし、はたしてそうだろうか。すでに宮川康子氏はさういう「天才」像を解体して、井狩雪溪をはじめとする十八世紀大坂の市井の知識人世界の一人としてとらえなおし、「反徂徠としての富永仲基」を見事な分析を通して歴史の中に位置づけられた。⁽²⁴⁾いまここで少しくみようとするのは前述の伝聞にかかわる石庵と仲基の関係についてである。このことはたんに二人の個人的関係の問題ではなく、狭義には石庵からの懐徳堂思想史をどうとらえるか、そして広くは十八世紀の思考の動きをどうとらえるかにかかわる問題と考えるからである。

まずはじめに事実関係から素朴な疑問を呈しておきたい。というのも「説蔽」という書を著したのは『翁の文』に自ら言うように事実であるが、仲基がいかに夙慧であったとしても、石庵在世中（享保十五年歿）、すなわち仲基十五、六歳までに「説蔽」というその後の思想的方法を示す著述を成稿していたかどうか、これはいかにも「早熟」に過ぎるという感を否めない。「天才」というイメージが「早熟」と結び付けられて、これをも事実として認容させてしまっているように思われる。また仮にそうであったとしても、六十歳を越えた石庵が十五歳くらいの年少者の著述内容にたいして破門というような対応をしたであろうか。石庵の思想的寛容性からみて疑問を禁じえない

い。また逆に仲基のほうから去っていったということも考えられよう。その場合、それが石庵在世中であつたか、その後であつたかも問題であるが、仲基の父道明寺屋富永芳春は依然として懷徳堂の最有力支持者であり続けたし、中井菴庵と仲基は石庵没後も良好な関係をもっていたとみられるなど（「仲基第一・第二書簡」水田前掲書）、周辺の人的諸関係からも「伝聞」を裏付けるような事実は見出されない。なお儒教を教える場としての官許懷徳堂において、儒教批判の書があらわされたのを「事件」としてとらえ仲基を排除したというのが、加藤氏の戯曲における解釈であるが、幕府公儀が官許したからといって、その場での学問教育内容にまで関心を持ち干渉しようとしたわけではない。そういうことはなかったからこそ懷徳堂は懷徳堂であり続けることができたのであり、「公的」学問所の意味は、その内部での自由な知識の摂取と討究が保障される場となつたということも意味したとだけここでは言っておこう。

それでは、石庵と仲基の間に思想的な意味での「義絶」はあつたのだろうか。仲基が『出定後語』や『翁の文』において展開した思想的批判の方法は加上説として知られる。儒仏神それぞれの諸思想はみな先行する思想を凌駕し、それを打破して自説の正統性を主張し、新たな教説を作り出すとして歴史的に生みだされてきたもので、それ自体、絶対的なものではなく、それぞれ歴史的相対的なものだとする見方である。いわば「論争」のうえに積み重ねられてきたものだと

いう。『翁の文』をみてみよう。²⁶ まず孔子・釈迦を論じた一節、

翁はかく説たれども、孔子の文武を憲章して王道を説れたるは、五伯の道の功利をのみ崇びて、事皆偽りに馳るを患へて也。わざと巧みてその上を出んとは非ざるべし。又釈迦の六仏を祖として、生死を離れよと説れたるも、それより先の外道共の皆真実の道に非ざるを患へて也。わざと巧みて上を出たるには非ざるべし。もしも又翁の言のごとく、わざと巧みてその上を出たるものならば、釈迦・孔子とても皆とるにはたらざるものといふべし。

ここは釈迦・孔子は思想の起点であり、「わざと巧みてその上を出ん」としたのではないことを論じた部分であるが、この短い一節にその言葉が三回も繰り返されている。それ以後の諸思想の展開は「わざと巧みてその上を出ん」としたものと同一ことになる。「初又神道とても、みな、中古の人共が神代の昔にかこつけて、日本の道と名付、儒仏の上を出たるものなり」。こうして儒も仏も神道も「かやうに説かこつけて、互に其上を出あひたるものなり。是をしらずして、愚なる世の人の、皆誠の道と心得、其身にもひがことをし、たがひに是非して争ふことにもするは、氣の毒にも、笑止にも、またはおかしうも、翁がころにはおもふなり」と記される。後世、続々と立ち現れてきた儒教・仏教・神道の諸思想はいずれもが互いの論争を通してその前のものを凌駕しようとして生じてきたもので、そのいずれかを「誠の道」と思い込んで、間違つていても正しいと強弁したり、互に言い争ったりしているのは嘆かわしい有様だといふのである。

ここには三宅石庵が、朱子学・陽明学の弁に関し、「おのおの是を

「圧倒せんとするの気あり」として、互いの学問の絶対性に固執して優劣を競い合い、論争に終始しているさまを学問を「私」する者とし、暗に学問の相対性を示した視点が基本的に受け継がれているのではないだろうか。その点、岸田知子氏が「一統一派に固執することなく、常に正統論争の外に立つて、歴史的視点から論じた彼の研究姿勢は、鶴学と称された三宅石庵のもとでこそはぐくまれたと見ることもできよう」とのべられているのは首肯される見方である。仲基の加上説は、たしかに徂徠学における聖人の道の絶対化によるその後の儒学諸思想の相対化という方法を撰取したものであることはたしかだが、徂徠のように「制度」の聖人制作という「歴史事実」を絶対化することによって、その視点を得たのではない。⁽²⁶⁾それを媒介とすることによって加上説の全面的な展開が可能になったとしても、その起点にあったのは石庵の学問の党派的争いを批判した「公学」「公道」の論であったと思われるのである。

さてそれでは、儒仏神の相対化の上に立つて、仲基が語る「誠の道」とはどのようなものだろうか。

今の世に神儒仏の道を三教とて、天竺・漢・日本、三国ならべるものゝ様におぼへ、或はこれを互に是非して争ふことにもなせり。しかれども道の道といふべき道は、格別なるものにて、此三教の道は、皆誠の道に、かなはざる道としるべし。いかにとなれば、仏は天竺の道、儒は漢の道、国ことなれば、日本の道二あらず。神は日本の道なれども、時ことなれば、今の世の道にあら

ず。国こととて、時ことなりとて、道は道にあるべきなれども、道の道といふ言の本は、行はるゝより出たる言にて、行はれざる道は、誠の道にあらざれば、此三教の道は、皆今の世の日本に、行はれざる道とはいふべきなり。

神儒仏を三教として、互に是非を争つたりしているが、これらはみな本當の道ではない。仏教はインドの道、儒教は中国の道、神道は過去の日本の道であつて、「国ことなれば」「時ことなれば」、「今の世の日本」の道ではない。それでは「今の世の日本」に行われるべき「誠の道」とはどのようなものなのか。「しからばその誠の道の、今の世の日本に行はるべき道はいかにとならば、唯物ごとそのあたりまへをつとめ、今日の業を本とし、心をすくにし、身持をたゞしくし、物いひをしづめ、立ふるまひをつゝしみ、親あるものは、能これにつかふまつり、君あるものは、よくこれに心をつくし(下略)』というように、仲基のいう「誠の道」とはまさに日々の生活の中で行われている「あたりまへ」の行為である。儒仏神の思想的理解とその加上説を知るものにとっては、仲基のいう「誠の道」の、そのあまりの「あたりまへ」さに戸惑うほどであろう。日常において人々が関係しあうなかで、そうすることが「あたりまへ」として形成されている「常識」である。それは社会の中でもともに生きてゆくものなら程度の違いはあれ、だれもが身につけているものである。ただし、それは「常識」であり、だれもが身につけているものだが、「誠の道」として一人ひとりに立ち現われるにはつぎのような要件をとまなうものである。

今日の人の上にて、かくすれば人もこれを悦び、己もこころよく、始終さはるところなふ、よくおさまりゆき、又かくせざれば、人もこれをにくみ、己もこころよからず、物ごときはりがちに、とこほりのみおほくなりゆけば、かくせざればかなはざる、人のあたりまへ

仲基は、これを社会の中に存在する人の基本とし、「誠の道」とよんだ。単に常識に従っていればよいということとは、微妙だが質的違いがあることは明らかだろう。「今日の人の上にて、かくすれば人もこれを悦び、己もこころよく」という。今とみに生きている人々が関係しあうなかで、こうすれば人も悦んでくれ、それによって自分もそうしたこと快さを感じるようなあり方である。これを「かくせざればかなはざる人のあたりまえ」という。ある状況にいる人に対し、こ

うしないではおれないとかたちで発現してくる行為である。それを行ったことを通じて自分に充実感がもたらされ、相手も悦び、救われる感をもつ。それが仲基のいう「誠の道」である。これは、石庵が語った、その時、その場で「けふの我身の心のたけ」をつくす「今日いっばいの君子」の「けふの道」と確実に通底し、共鳴共振していることばだと思われるのである。つまり仲基は、やはり石庵の徒であり、諸思想の歴史的相対化の上に立って、「けふの道」「今の世の道」を語ろうとした人だったと思えるのである。儒学をも相対化したとい

う点はあるが、すでにその可能性は石庵の思考のなかに意識されずに胚胎していたともいえよう。それでも「義絶」や「破門」という事態がなかったとは言いい切れないが、仮にあつたとしても、それは表面的な出来事であり、二人の基底においてのつながりは否定できないように思われる。もしそういう事態があつたとすれば、それは石庵との関係によるというより、むしろ元文三年（一七三八）に江戸から帰坂した五井蘭洲との関係が考えられるのではなからうか。元文三年に成稿した『翁の文』を蘭洲が見た可能性は高い。そして蘭洲は徹底した徂徠学批判を展開し、懷徳堂を朱子学化した人である。反徂徠学ではありながら、池田呉江社との交流を通して詩文に徂徠臭を強く残し、孔子以下を加上説のもとに相対化した仲基を敬遠しようとしたということとはありえたかもしれない。

おわりに

しかし、石庵、仲基と流れる独自の「道」の把握は、のち中井履軒がその経学研究の上に立って、「これ理なるものは我の心にあり、しかして物にあらざ」（『大学雑議』）とし、「善を明らかにするとは包む所、広しといえども、主意は行人事上、着実力を用い、まさに行なうべき路徑に通曉するにあるのみ」（『中庸逢原』）とのべ、「誠」も「善」もあらかじめ設定された実体的観念ではなく、人が具体的な時と場において「着実」に力を用いて「応事接物」するなかではじめて立ち現

れてくるものにとらえていくことにつながっていく⁽²⁹⁾。その意味で、石庵、そして仲基はやはり懷徳堂思想史、すなわち十八世紀思想史における儒学の変容と新たな動きを、仁斎や徂徠とは異なった方向性をもって起動させた人と思われるのである。

そしてそのような思考がその人々の想念としてのみ作り出されたのではなく、また五同志を中心とする有力商人たちの意向にそって考え出されたのではなく、享保の大火という未曾有の災害の中で発揮された町人庶民の、その時、その場での、「我身の心のたけ」をつくす「今日いっぱい」の行為を通して刻み込まれ、それを新たな「思想」としてとらえなおしてゆくことで懷徳堂は出立したといえるのではないだろうか。

付記 本稿は平成二四年十月五日、大阪商業大学商業史博物館秋期連続講座「商都大坂の文化力」四回目に、「懷徳堂と町人意識」と題してお話したことをもとに成稿したものです。同館には石庵書翰をお見せいただいたことに感謝申し上げます。

また平成二五年四月一六日、樹福書院主催実学協同学習会（院長金泰昌氏）において話す機会を与えられ、貴重なご意見を賜りお礼申し上げます。

注

(1) たとえば湯浅邦弘編著『懷徳堂事典』(二〇〇一・十二、大阪大学出版会)

(2) 脇田修「町人学問所としての『公』」(季刊日本思想史20号、一九八

三)

(3) 『大阪編年史』第七巻所収史料

(4) 『街に住まう 大阪都市住宅史』(平凡社、一九八九) 164頁

(5) 『蘭洲遺稿』(大阪府立中之島図書館所蔵写本)

(6) 大阪商業大学商業史博物館所蔵、展覧会図録『近世浪華の町人と文人趣味』(平成二四年十月)に書翰翻刻と解説を載せた。

(7) よく知られていることだが、石庵は平野門下へは少なくとも宝永期以来講業を行っており、『論語聞書』大阪大学含翠堂文庫蔵、土橋友直宛三宅石庵書状(「八尾田中家蔵学芸家書翰」大阪女子大学上方文化研究センター研究年報創刊号2000・3)、また後藤良山とも早くから交流が見られ、良山門下と石庵門下で重なる人々が多く(「祝寿篇」杏雨書屋所蔵、森繁夫『人物百談』所収「加藤信成略系譜」)、石庵は懷徳堂設立以前に大坂の町人門下のほかに独自の門下層を有していた点も注意されるべきであろう。

(8) 山片蟠桃『夢の代』雑論第十二(日本思想体系『富永仲基・山片蟠桃』五九九〜六〇〇頁。この記述については東北大学片岡龍氏にあらためて気づかせていただいた。お礼申し上げます。なおこの記述を含むとされる『整庵和文集』については原本の所在を確認できなかった。

(9) 『続近世畸人伝』(有朋堂文庫)。なお、石庵の伝にふれたものとして、西村天囚『懷徳堂考』(明治四三、大正一四年重印)、中井天生『石庵先生行状』(『懷徳第十八号』、昭一五)、大月明『三宅石庵とその思想』(『国史論集』二一、読史全編、昭三四)があるが、畸人伝の記述を多くは出ない。

(10) 『先哲叢談』(有朋堂文庫)、『文会雑誌』巻六に同様の香川太沖の言があるので、すでに早く流布していたものとみられる。

(11) 『蘭洲遺稿』前掲注(5)

(12) 『祝寿篇』(杏雨書屋所蔵写本)によれば、享保三年京都で開かれた後藤良山五十賀の会に三宅石庵も香川修庵もともに出席している。

- (13) 『医事傍観』(杏雨書屋所蔵写本)
- (14) 『懷徳堂事典』前掲注(一)その他
- (15) 大阪歴史博物館所蔵、『懷徳堂―近世大阪の学校―』(大阪市立博物館特別展図録、昭和六一年三月)に本書翰の写真と翻刻を掲載したが、あらためて全文を掲げておく。
- (16) 懷徳堂の中庸解釈については諸種の文献があるが、新しいものとして中村春作「懷徳堂学派の中庸論」(『江戸儒学の中庸解釈』所収、汲古書院、平成二四年二月)。
- (17) 「論孟首章講義」(『懷徳堂遺書』明治四十四年、所収)およびそれをもとに復刻したものが藤井定義『懷徳堂と経済思想』(昭和五十一年、大阪府立大学経済学部)に掲載される。
- (18) 「藤樹先生書簡雜著端」(有朋堂文庫『中江藤樹文集』所収のものによる)
- (19) 中井髯庵宛三宅石庵書翰(「学問所建立文書」『懷徳』十四号)
- (20) 『諸家人物誌』(近世人名録集成第三卷、勉誠社)
- (21) 富永仲基についての研究史のとらえ方は宮川康子『富永仲基と懷徳堂』(一九九八、ペリかん社)を参照。
- (22) 梅谷文夫・水田紀久『富永仲基研究』(一九八四、和泉書院)
- (23) 加藤周一『富永仲基異聞―消えた板木―』(一九九八、かもがわ出版)
- (24) 宮川康子『富永仲基と懷徳堂』前掲注(21)
- (25) この点についてはテツオ・ナジタ『懷徳堂―一八世紀日本の「徳」の諸相』とくに第三章(一九九二、岩波書店)
- (26) 『翁の文』(日本古典文学大系『近世思想家文集』所収)
- (27) 脇田修・岸田知子『懷徳堂とその人びと』(一九九七、大阪大学出版会)
- (28) 反徂徠としての仲基については宮川前掲書に詳細に分析されている。
- (29) 拙稿「中井履軒の思想」(『中井竹山・中井履軒』所収、一九八〇、

明徳出版社)

また仲基と履軒の思想的関係については宮川前掲書所収「あたりまえとしての『誠』の位相」参照。

