

△書評▽

陶徳民著 『懷徳堂朱子学の研究』 (大阪大学出版会、一九九四年)

野村真紀

またしても、である。テツオ・ナジタ氏に続き、またもや海外の研究者により、懷徳堂の諸思想に新たな光が当てられた。本書でも触れられている通り、研究史的に見れば、懷徳堂をめぐる研究は決して少なくない。しかし、山片蟠桃(寛延元・一七四八—文政四・

一八二一)や富永仲基(宝永五・一七一五—延享三・一七四六)などの個性派を中心とした個別研究の深化に比して、それらを統合し、一学派として特徴づけるための視座の革新は、必ずしもはかばかしい展開を見なかったと言えよう。この点を衝く形で、近年、海外から次々と刺激的な見解が表明されている訳である。

本書は懷徳堂読解の視座として、近世日本における「朱子学」という枠組みを提示する。敢えて挑発的な言い方をするならば、それは「朱子学」であって、町人思想でも町人イデオロギーでもない、という点が重要なのである。勿論、懷徳堂の「町人」思想的な側面に関する言及も、皆無ではない。しかし、冒頭における印象的なエピソード、「懷徳堂における『異学の禁』」に象徴されるように、懷徳堂の教授陣がスポンサーである町人の「学習要望や志向」をその

まま受け入れた訳ではなく、むしろそれとの緊張関係を保つことによつて独自の学風を築いた点が強調されるのである。

また本書は、五井蘭洲(元禄十・一六九七—宝暦十二・一七六二)に関する優れた実証研究でもある。例えば、懷徳堂の「無鬼論」提唱者として著名なのは山片蟠桃であろう。しかし本書により、蟠桃の主張する「無鬼論」や「神道批判」の大枠が、すでに蘭洲によつて提起されていたことが明らかにされている。この他、論点ごとに整理された各章において、大阪府立中之島図書館や懷徳堂文庫に所蔵されている貴重な一次史料をもとに、蘭洲の影響力の大きさが実証される。著者の狙いは「懷徳堂朱子学の代表人物蘭洲の学問・思想の全貌」を解明し、その上で「近世儒学思想史における懷徳堂朱子学の位置と意義」を論証(3頁)することにあるのである。

では五井蘭洲に始まる「懷徳堂朱子学」は、どのような特徴を有しているだろうか。章ごとの要約は本書末尾に付されているので、以下においては複数章にまたがる論点に焦点を絞り、本書の内容を紹介すると共に幾つかの疑問点を指摘したい。

一 「天人合一」論

朱子学者、蘭洲の所論の特徴を、著者は「天人合一」論と「格物窮理」論の二点に分けて論じている。まず「天人合一」論という概念で括られる議論の内容を概観してみよう。

蘭洲の「天人合一」論の中核は、人道と天道を相互依存関係において捉えるという点にある。蘭洲は『中庸』冒頭の「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教」に基づき、人間の本性や人道が天に本源を持つと主張する。それは「仁斎・徂徠の朱子学批判に対する反批判の意味」(37頁)を持ち、「道德修養の可能性と必要性を根拠づけ」(44頁)るといふ実践的意義を持っていた。他方、人道が天道を補充するという側面も存在した。『易経』(泰卦・象伝)の「裁成天地之道、輔相天地之宜」は、もともと聖王が天地の働きの過不足を補うという意味であったが、朱熹はこの「裁成輔相」の役割を、広く一般人も担うものと考えた。蘭洲もこのような立場を継承したとされる。また以上のような、天道と人道の相互依存関係の哲学的根拠が、理氣二元論であった。蘭洲は理と氣を区別しつつ「両者の『妙合』すなわち一致や相互依存の側面をより重視」(29頁)する。これは仁斎の「氣一元論」や三宅尚斎の「理一元論」を批判の対象とした主張であった。

ではこのような蘭洲の「天人合一」論は、近世日本儒学思想史上、どのように位置付けられるのだろうか。著者は蘭洲の所説を、近世初期の朱子学者、中村惕斎(寛永六・一六二九—元禄十五・一七〇二)の「穩健着実な学風」を受け継いだものとして捉える。しかも

蘭洲と惕斎の所説の類似性は、「天人合一」論だけに止まらない。続いて検討される「格物窮理」論、曆研究、古代制度論、歴史論などの様々な分野で、両者の「學術趣旨の同一」と学問範囲の相似(13頁)が丹念に論証されている。このように「懷徳堂朱子学」の淵源を、惕斎にまでさかのぼるといふ斬新な視点が本書を一貫しているのである。

他方、蘭洲の独自性が示唆されていることも興味深い。例えば中庸を解釈する際、「つねに『易経』・『太極図説』にかかわらせておこなう傾向」(36頁)があり、理氣論に北宋の象数学者、邵雍の影響が垣間見られる(30頁)ほか、全般的に陰陽の概念が多用されている点などである。しかしこれらの特徴は、彼の弟子である中井履軒(享保十七・一七三二—文化十四・一八一七)や山片蟠桃にそのまま継承された訳ではない。このような学派内部での学説の批判的継承関係が更に検討されるならば、「懷徳堂朱子学」の持つダイナミックな活力や議論の奥行きは一層明らかになるだろう。

二 「格物窮理」論——徂徠学批判・「実学」

懷徳堂における「格物窮理」論の射程は大変広いが、ここでは同時代の思想界の動向との関連性に着目し、本書の内容を概観してみたい。

著者は蘭洲の「格物窮理」論を、二つの学派と対比させて特徴付ける。第一の論敵は、懷徳堂の創立以来、堂において町人が好んで学んだ陽明学である。陽明学が町人に好まれた理由は、「商売に専念し、時間の余裕が少ない町人にとっては、学問を先にするという

朱子の為学方法よりも、『良知』・徳性の体認を先にするという陸王のそれが好都合であった」(5頁)からである。しかしこのような町人の志向に対応する懐徳堂の折衷的・包容的な学風を、蘭洲は一変させる。蘭洲は学問を通じて徳の發揮に至るという「問学・徳性併進主義」「博約並進主義」を、孔子に始まり子思、孟子を経て程子、朱熹に継承された正しい学問方法だと考え、「朱子学一尊」の方針を固めたのである。「格物窮理」論は、こうした陽明学との対決における学問の強調という文脈で主張されたのである。

第二の論敵は、同時代的に流行していた徂徠学である。徂徠は「神妙不測」な天地の働き、例えば「雷」や「歳差」(恒星年と太陽年との差)を、知り尽くすことができないし、治国平天下に役立たない以上、知る必要もないと考える。これに対し、蘭洲は「自然現象の可知性と人間の知的可能性を積極的に肯定」(199頁)する。またこのような徂徠流の「不可知論」と朱子学流の「窮理」の対比が、自然科学的領域だけではなく、経書研究にも見出される。第四章「徂徠学批判」で触れられている通り、徂徠は先王の立てた古代制度について、細部まで知り尽くすことは不可能だと考えた。元禄時代の先駆的業績である中村惕斎の考古学的研究や中根元圭の数学的手法を用いた研究も、徂徠にとっては無意味であった。しかし不可知論を採った結果、徂徠自身の古代制度研究には、恣意的な憶測や改竄が入り込むことになった。例えば『楽律考』で徂徠は、日本の雅楽の淵源を周代の楽に求め、律調も単純なものとして捉えている。しかしそれは明確な考証に基づいた主張ではなく、彼の理想とする古代像の投影であった(第四章第二節)。

著者はこのような徂徠の立場を「概算」主義と名付け、他方の懐徳堂学派を、言わば「精密科学」主義と名付けるべきものと考えている。そもそも蘭洲の「格物窮理」論は、経書研究を念頭に置いた方法論であった。自然界と同様、否、それ以上に古代制度は知り尽くすことができるべきである、このような考えのもとに、懐徳堂では古代制度の実証的、考古学的研究が行われ、その結果、富永仲基や中井履軒によって、徂徠の所論における考証の不備や恣意性が批判されるに至った訳である。

さて、このような懐徳堂学派による批判を通して現れてくる徂徠像は、極めて新鮮である。殊に徂徠の制度論において規範的な位置を占めているはずの、先王の礼楽制度までもが「不可知」とされている点は、徂徠の礼楽観を見直す上で重要であろう。他方、懐徳堂側の「精密科学」主義がいかなる意義を有しているのかという点が、いささかあいまいなように思われる。確かに実証主義の精神からすれば、考証の不備や古典の改竄は許されざることであり、歴史の「客観的」探求こそが高い価値を有するということになるだろう。しかし、それが「徂徠の『偏向』よりもはるかに優れたものである」(25頁)と言い切れることは果たして可能だろうか。政治的意図の混入を「偏向」と言うならば、後に触れるように、蘭洲自身も「偏向」から自由でなかったのではないだろうか。

さらに問題になるのは、懐徳堂で行われた自然科学研究と「精密科学」主義の関連性である。第二章「天文・地理の探求」に見られるような自然界への探求心が、「格物窮理」論の延長として生まれたとする著者の見解に異を唱えるつもりはない。朱子学の窮理が、

經書研究や道德学を核とするものであり、西洋的な自然科学には直接結びつかない、という見解もあり得よう。しかし著者は、朱熹自身や弟子たちが自然研究に関心をもち、著作も著していることを重視する。そして懷徳堂の自然科学研究を、中国における朱子学者の伝統的議論を受け皿として、西洋から輸入された新知識や大坂の民間学者による経験科学の成果を受容したものとする議論は説得的である。

しかし問題は、このような「中国・西洋・日本の三つ」を来源にもつ「重層的構造」(84頁)の「知」をいかに位置付けるかという点にある。著者は一方において、西洋近代科学を尺度としないで、言わば優劣を問わない形で歴史内在的に懷徳堂の「知」の実態を描き出そうと試みる。例えば惑星の運行が右回りか左回りか、という「左旋・右旋」論争は、宋代に儒学者と曆学者の間でおこなわれた論争であり、これを踏まえて楊斎や蘭洲、履軒など儒学者が、洪川春海、西川如見ら天文学者と共に論陣を張った様子が紹介されている。著者の描くその光景が、決して滑稽ではなく、むしろ壯観であると感じられるのは、誰が真理を把握していたかという問いが一旦、括弧に入れられた描写であるからだろう。しかし他方において、誰が真実に最も近かったか、という点は、依然として問題であり得る。その限りにおいて、西洋近代科学が尺度となることまでは否定できない。著者のように、蟠桃の天動説や万有引力論を「懷徳堂の同人だけではなく、同時代日本の大多数の学者をはるかに抜きんでた自然認識であった」(99頁)と捉えることはやはり可能なのであり、この点をもって西洋をモデルとする単線発展史観だと批判するのは

早計であらう。

とはいえ、自然科学知識を何らかの達成として捉えるのとは別に、そのような達成を生み出す認識枠組みや文化的背景をも、総体として把握することは重要な課題である。本書においては「格物窮理」がそうした探求の鍵となりうる概念であるが、その特質を説明する際の著者の用語は、残念ながら一貫性に欠けている。「精密科学主義」「主知主義」「客観主義」「相対主義的発想」「合理主義」「柔軟な思考」などの様々な概念が、個別ケースに即して用いられるに止まり、統一像を結ぶには至っていない。著者は「あとがき」において、懷徳堂研究に着手した動機として「近世日本の学問・思想の発達がいかに日本の近代を準備したかという問いに、説得力のある回答を与えられるのではないか、と思った」(398頁)と述懐している。しかし近世という時代にかくも深い理解を示す著者にとって、今や論理は逆転するはずである。「格物窮理」とその産物である多様な成果を、内在的に捉える概念を洗練させることで、その延長上に現れる「近代」の様相も新たに生まれ変わるのではないだろうか。

なおこれとは別に、先行研究との関連で触れるべき問題がある。蘭洲の「格物窮理」論と徂徠の不可知論を止揚した履軒は、「天は知ることが可能なものであると同時に、知り尽くせないものでもあり、人間には認識能力がある反面、限界もあり、天の運行の規則を絶えず再検討・再認識し、より精密に把握していくことが人間に課せられた使命である」という「弁証法的な見解」を持つに至ったと著者は捉える(202頁)。ここで注目したいのは、この履軒の「弁証法的見解」が、テット・ナジタ氏の所論における「自然本体論」と

内容的に重なっているという点である。その成立が、蘭洲ではなく履軒の功績であること、またそれが朱子学の「窮理」の延長上に生まれたという点でナジタ氏の説と異なるが、そのような考え方が懐徳堂に生まれたという認識は、両者に共通するものである。両者の議論の相違をいかに捉えるかについて、更なる検討が必要であろう。

三 「神道批判」

冒頭にも述べた通り、従来、懐徳堂と言えば無鬼論、無鬼論と言えば山片蟠桃「夢の代」、と連想されるのが常であった。が、本書第五章「古代史観と神道批判」、第六章「無鬼論」により、このような「常識」は修正を余儀なくされる。蟠桃の独自性が一概に否定されるわけではないが、『夢の代』の歴史区分論、蘇我馬子・聖徳太子批判、俗信否定の原型は、蘭洲の所論に見られるものなのである。

中でも興味深いのは、蘭洲が儒学者としての立場から行った古代史研究と神道批判である。例えば蘭洲は『日本書紀神代巻講義』の中で、神代巻に登場する神々を人間と見なし、国造りの神話を人間による「裁成輔相」の物語りとして読み代える。また神代を君臣関係がまだ明確に定まらない時代と捉え、いわゆる万世一系論に異を唱えた。さらに『刪正日本書紀』では、神武以降の歴史における、事実関係の訂正や災異思想の削除を行った。以上のような蘭洲の立場は、閩齋学派や宣長の「神国優越思想」とは一線を画すものと位置付けられている。他方、徂徠学派のような、日本に元来道は無かった、とする説も蘭洲は退け、神道に一定の意義を認めようとした。

神道と儒学は等しく「天道」に淵源を持つ教説であり、相互補完的な関係にあると見なしたのである。

このように蘭洲は、一方で徂徠学派の「中華崇拜」の傾向を廃しつつ、他方において閩齋学派や宣長の「神国優越思想」とも距離をとるといって、危ういバランスの上に自説を構築した。著者はこのような蘭洲の姿勢を「不偏不党・公平正大」(282頁)と高く評価し、また「時好」に阿らない「高踏的な一面」(373頁)の現れと捉える。確かに他の学派との距離の取り方という観点から見れば、「不偏不党」と言えるかもしれない。

しかし、より広い視点で見た場合、そこに隠されている「皇国」意識という、「偏」の側面こそを問題とすべきではないだろうか。というのは、蘭洲のような神儒一致論を取る場合、易姓革命論と天皇家の存続との折り合いがどうしても問題になる。著者も蘭洲の著作に即して、この点について丹念な検討を加えている。しかし結局のところ、蘭洲は湯武の正当性を議論するに止まり、日本における放伐という問題には深く立ち入らなかつたように思われる。例えば第五章の結びとして引用されている蘭洲の言葉(295頁)も、日本における放伐の可否を、過去の歴史的事実として否定しただけなのか、あるいは将来にわたる規範として否定したものであるのかどうかあまいである。また私見ではあるが、このようなあまいさは履軒や蟠桃にも継承されたように思われる。

思うに、蘭洲にとっては、万世一系の天皇の存在は所与の前提であった。そして徳川家を優位に置いた、武家と公家の共存共栄の体制を構築、維持するべきだという政治的判断に即して、必要な限り

での議論を行うにとどまったのではなからうか。先に徂徠の「偏向」を批判した蘭洲の学問にしても、実践的関心の影響から無縁ではありえなかったわけである。近世日本の儒学者にとって、天皇と放伐論の緊張関係は、時代を下るほどに重みを増した。著者が崎門の諸儒について行っているような類型化を、新井白石や懷徳堂の同人も含めて展開することで、「皇国」意識の浸透という問題がより明らかになると思われる。

四 最後に

ここで初めの問題提起に立ち返り、著者の課題である「近世儒学思想史における懷徳堂朱子学の位置と意義」の論証が、どこまで達成されたかを検討して締めくくりとしたい。

十八世紀の大坂に誕生した懷徳堂では、幅広い分野にまたがり豊かな議論が展開された。その哲学的背景として、五井蘭洲に始まる朱子学の研鑽が大きな意味を持ったことは、本書によって明らかになったと言えるだろう。また同時代的な思想界の様々な動向との関連性が明らかになったことも本書の成果である。中でも、中村惕斎から蘭洲へという学風の継承関係が論証されたことは大きな意味を持つ。なぜなら近世全般を通じ、在野の朱子学派がまとまりを持ち、相応の社会的影響力を有していたことが明らかになったからである。

しかし、このような「懷徳堂朱子学」の担った政治的役割については、必ずしも明らかでない。著者は蘭洲の「異学の禁」により「懷徳堂はもはや学風曖昧な一郷学ではなくなり、十八世紀後半の教育

界と思想界の一重鎮となって全国範囲の朱子学主導の教育の振興に相当な影響を与えた」（9頁）と言う。この教育の振興という観点から見るならば、懷徳堂は庶民教育を通じた「社会気風の矯正や幕藩体制の基盤補強」（162頁）に一役も二役も買った、ということになるだろう。しかし「懷徳堂朱子学」は、単に支配体制の強化に奉仕したイデオロギーと見なされる訳ではない。無鬼論や仏教批判の主張に、幕府の宗教政策とは相容れない「高踏的な一面」を見出す著者は、その批判精神を高く評価するのである。

また町人との関係も、幕府との関係と同様、微妙であった。一方で、懷徳堂の思想は、庶民の社会的な存在価値を裏付ける役割を果たした（47頁）。しかし蘭洲の行った「異学の禁」は、町人の学習志向にはそぐわないものであった。また無鬼論の立場は、町人の世界観とは掛け離れたものであり続けた。幕末においてもなお、無鬼論をめぐる論争が激しく行われたことは、第六章第三節で取り上げられる、懷徳堂最後の教授並河寒泉の『弁怪』をめぐる論戦によく現れている。

このように「懷徳堂朱子学」の諸相は明らかにされたものの、その位置付けをめぐってはあいまいさも残されている。近世日本における朱子学受容の一例として、この懷徳堂を位置付けるためには、さらに大きな枠組みが必要であるように思われる。ともあれ本書が近世日本の儒学を捉え直し、新たな物語を構築するための素材を満載した興味深い著作であることは間違いない。

（北海道大学助教）