

つけるなど難解な仏教用語をわかりやすく説明するなどの配慮がほしかった。

(山形大学教授)

市來津由彦・中村春作・田尻祐一郎・前田勉編

## 『江戸儒学の中庸注釈』

(東アジア海域叢書、汲古書院・二〇一二年)

高山 大毅

—

「これからは東アジア全体に視野を広げた思想史研究を——このような提言が常套句になって久しい。島田虔次の「儒教史、朱子学史というものも、中国・朝鮮・日本（・ヴェトナム？）を通じての通史として、まず、書かるべきであると思う」という言葉（『朱子学と陽明学』岩波書店、一九六七年）から既に半世紀に近い月日が経っている。提言に止まらない、重要な知見をもたらした研究も既に存在する。「東アジア」を視野に入れた思想史研究が、問題設定の新鮮さや壮大さだけで、一定の評価を得られる時代では最早ない。

近年、東アジア諸地域の儒学を比較思想的な見地で取り上げるプロジェクトや国際シンポジウムが一層盛んになっている。これらの試みが、研究者の知見拡大に貢献しているのはいうまでもない。しかし、この種の企画が壁にぶつかっているような印象はないだろうか。彼我の儒学史の隔たりや、研究風土の相

違を確し、これら「差異」の認識を重要な成果と締め括る。そして、「差異」の認識は次の機会にうまく生かされず、議論は振り出しに戻る。しばしば、このような堂々巡りに陥っていないだろうか。これは、飛躍に必要な助走なのかもしれない。仮にそうだとしても、助走が短く、高く飛躍する（そして、事故が少ない？）方法を考えるのは決して無意味ではないであろう。かかる飛躍の方法を考える上で、この充実した論集は最良の手掛かりとなる。

本書は、自文化中心の比較文化論的な考察（第一段階）、各国研究の相互交流からの視点獲得（第二段階）に続く、第三段階の研究への前進を明確に目標に掲げる（序説iv頁）。

序説は、この目標の実現のために導入した「実態中国社」と「理念中国文化」という作業視点を提示する。「実態中国社」は、地域差や階層差を含む、一元化困難な中国の生活世界を指し、これに対し、「理念中国文化」は、諸々の実態的な差異を越えて〈中国〉の一体性を認識させる文化装置——経学・詩文・正史など——を指す。もともと、両者は截然と切り離せるものではない。それを認めた上で、なおこの作業視点を採用するのは、中国を無前提に「中心」に据え、その受容として「周辺」地域の思想を捉える枠組から抜け出すためである。

「理念中国文化」の中国域外での「受容」は、その地域の「実態社会」との葛藤を惹き起す。しかし、経書に代表される典籍に根拠を有する「理念中国文化」は、中国社会の「実態

とも乖離しており、同様の葛藤は中国域内でも起こった。つまり、「理念中国文化」の撰取と、「実態社会」に合った〈中国〉像の創出とは、中国を含む東アジア諸地域に共通して見られる現象なのである。東アジア各地域の『中庸』解釈は、このような〈中国〉像創出の営為と位置づけられる。『中庸』（及びその注釈）に示された「理念中国文化」と解釈者の属する「実態社会」との齟齬が、新たな経書理解と〈中国〉像とを生み出す。江戸期の『中庸』注釈もその興味深い一例である。

このように、本書は「江戸儒学の中庸注釈」と題するが、「東アジア海域叢書」の一冊に相応しく、広大な東アジア思想史への展望のもと、「江戸儒学」を取り上げるのである。

## 二

第一部の目次は次の通りである（括弧内の番号は書評者が附した）。

### 第一部 東アジア海域文化交流からみる四書注釈論

(1) 中国における中庸注釈の展開——東アジア海域文化交流からみる 市來津由彦

(2) 朝鮮王朝における王権と『中庸』——世宗を中心に 朴鴻圭

(3) 徳川思想と『中庸』 田尻祐一郎

(4) 東アジアにおける林羅山——四端七情説について 龔穎

(5) 荻生徂徠の四書解釈——『大学』『中庸』を中心に 王

## (6) 近世琉球と朱子学 中村春作

市來論文(1)は、「四書学」の枠組と、唐から北宋末に形成された「士人」層(科挙官僚層)の関連を明らかにする。朱熹の『大学』解釈は、新興「士人」層に相応しい学問階梯を示した。以後、『大学』に「士人」の生き方の指針を読み取り、それと『中庸』を連動させる解釈枠組が中国では標準化する。これに対し、「士人」層がそもそも存在しない日本では、「四書学」の枠組は解体され、独特の『中庸』解釈が生まれたという。

朴論文(2)は、第四代朝鮮王の世宗が如何にして『中庸』の政治思想を実践したかを分析する。朝鮮朝で『中庸』注釈の編纂が盛んになるのは十七世紀以降で、世宗の時代は「理解の深化と実践の時期」に当たる。世宗の具体的な政策には、後の朋党政治期の解釈論争とは異なる、柔軟な『中庸章句』理解と実践が見られる。

田尻論文(3)は、徳川時代の『中庸』解釈の特質を俯瞰する。徳川時代の『中庸』解釈は多様であるが、朱子学の「鬼神」論や天人観への違和感が共通して見られる。このような違和感には、儒教の視野の外に広がる精神世界への眼差し——和歌や物語の中で示されるような——の存在が作用しているという。

龔論文(4)は、林羅山の「七情」論の特徴を明らかにする。羅山は、李滉の「四端七情」論の影響を受け、「七情」を重視す

る。しかし、羅山の説は、本来の論争的な文脈を離れて李滉の説を理解しており、むしろ李滉の批判対象の鄭之雲に近い議論になっている。これは、戦乱の気風から脱しない武士に秩序遵守を説くため、羅山が「七情」の悪に注目したことによるという。

王論文(5)は、荻生徂徠の思想に近代的要求を見る理解を斥ける。徂徠は、中国古代の「封建」の世を模範に、商品経済の発展や徳川政権内部の腐敗に対抗した。彼の人材論は、世襲身分制度の枠内で、職能論の立場から人間の社会属性を強調したもので、個人の道徳的主体性を徹底的に否定する。徂徠学は、朱子学より一層自覚的に封建身分の秩序を堅持する保守主義なのである。

中村論文(6)は、近世琉球における儒学の展開を検討する。近世琉球では、『六論衍義』などの教訓書による教化が重んじられ、「上から」の儒学思想の普及が図られた。また、琉球を代表する儒学者の蔡温は、経書の諸概念の解釈や修養論より、具体的な統治への儒学の適用に関心があつた。これは、多様な経書解釈が現れた近世日本とは対照的である。しかし、江戸期の庶民教育における『六論衍義』の盛行に着目すれば、東アジア全域に展開した「(教諭)社会」(深谷克己)形成の動きの中で琉球と日本とを位置づける視点が切り拓けるとする。

前節で紹介した序説の議論は周到である。ただし、これら第一部の論考から翻って序説を見た時、次のような疑問が生ずる。

序説は、「理念中国文化」の「伝播と受容」について、「各社会は自身の実態面と関わらせ自身の姿に合わせて、その理念中国文化を受けとめる。その上で自身が見たい「中国」を像としてつくっていく」という(序説vii頁)。これは市來論文(1)では、「普遍面の伝播と特殊事情に対応する消化の主體的運動」と言い換えられている(七頁)。

これらは、「理念中国文化」と「実態社会」との関連について、いささか語弊のある表現になっていないだろうか。「自身の姿に合わせて」、「消化」といった語は、「実態社会」に適合するように「理念中国文化」をひたすら改鑄したかのような印象を与える。しかし、第一部の論考は、見たい〈中国〉像の創出が、往々にして同時に、見たくない「実態社会」の改革の企図であったことを明らかにしている。

中村論文(6)は、蔡温の著作が朱子学的な言辞を用い、ユタに代表される民間信仰に対峙していたことを述べ、龔論文(5)は、羅山の「七情」抑制論に、野蛮な武士の気風への彼の批判を讀み取る(しかし、川平敏文「和学史上の林羅山——『野槌』論』『文学』十一卷三号、二〇一〇年は、羅山が「七情」の肯定的側面に着目していたことを論じる。この問題は羅山の仏教への対抗意識も視野に入れて検討する必要がある)。

また、朴論文(2)は、世宗の儒学的(理念)の体現が、建国以来の病弊であった宮廷闘争の克服に貢献したことを示す(ただし、世宗の教書に『中庸』の直接の引用が見られず、『中庸』という

テキストが統治の場でどのように活用されたかは見えない。刑罰の「中」(三四頁)は『中庸』よりも、『尚書』呂刑を典拠に挙げるべきである)。

各社会の儒教的教養人は、「理念中国文化」に照らして「実態社会」への批判的視座を獲得し、一方で「実態社会」の通念のある面を「理念中国文化」へと投影する。このような力動的な過程の中、どのような思想的な問題領域が形成されたかに注目することで、本論集の作業視点は、その射程をより広げることが可能であると思われる(これによって、王論文(5)に見られる、近代の、保守反動(?)か——といった図式の難点も解決出来る)。

### 三

第二部の目次は次の通りである。

第二部 江戸期の中庸注釈・中庸論

(7)山崎闇斎と崎門学派の中庸論 田尻祐一郎

(8)山鹿素行の中庸注釈 前田勉

(9)伊藤仁斎の中庸論 田尻祐一郎

(10)荻生徂徠『中庸解』 中村春作

(11)懷徳堂学派の中庸論 中村春作

(12)大田錦城の中庸論 市來津由彦

(13)寛政正学派の中庸注釈 前田勉

(14)江戸前期「陽明学派」の中庸注釈・中庸論 本村昌文

中江藤樹の門流は、『四書』＋『孝経』という枠組の中で『中庸』を読み解く。同じ藤樹門人でも、熊澤蕃山は師以上に治世論に大きな関心を払うのに対し、淵岡山は「師之恩」の重要性を強調するといった差異が見られる(本村論文<sup>14</sup>)。

浅見綱齋の『中庸』講義は、『中庸』の中心概念を人倫の場で捉えていく姿勢の強さを浮かび上がらせる。生き生きとした生命体のイメージで天地宇宙と人間の関係を捉える見方に、朱子学の〈大宇宙―小宇宙〉的な呼応と異なる、綱齋の個性的な生命観の存在が垣間見える(田尻論文<sup>7</sup>)。

綱齋より明確に、朱子学への違和感を示したのは山鹿素行である。素行は、各人の「性」は多様で個別的であり、「天」の「理」が各人の「性」には具わっていないと主張する。人は聖人の「教」を媒介にすることで、はじめて「天地の化育」にかかわることが出来る。ただし、素行によれば、「一介の士」であつても、ただ「教」に従うだけでなく、「教」の基盤にある「中」を認識する可能性は開かれている(前田論文<sup>8</sup>)。

伊藤仁斎は、朱熹の解釈を批判するだけでなく、『中庸』のテクストの「錯雜」を議論の俎上に載せる。彼は先ず、「道」が「日用」の間にあることを『論語』『孟子』から導き出し、それを基準に『中庸』のテクストの玉石を弁別する。これに

よつて、朱子学以来、強固であつた「四書学」の枠組は解体された(田尻論文<sup>9</sup>)。

徂徠は、「老氏之徒」の勃興への対抗という歴史的な脈の中に『中庸』を位置づける。『中庸解』は「論争の書」という『中庸』の性格を踏まえながら、人々と先王の道との関係を明らかにしていく(中村論文<sup>10</sup>)。

懷徳堂学派は、三宅石庵以来、『中庸』のテクストの混乱を問題視し、「鬼神」について説いた章を移動させて解釈する。これは山片蟠桃の「無鬼」論の土台となつた。また、中井履軒『中庸逢原』は、抽象概念の操作によつて経文を解釈する朱熹『章句』の手法を批判する。経書を一つの「文献」として醒めた視点から眺め、そこから「通人」(一般の人々)の日常に即した教えを読み取ろうとするのである(中村論文<sup>11</sup>)。

大田錦城の考証にも、履軒と通じる経書への距離感が見られる。彼は、かつての儒者ほど経書の聖性を信じていない。群書を博搜した考証の末に導かれる「義理」はおおむね穩健な見解で、思想運動や社会運動を喚起するものではない。しかし、その博引傍証は他の学説に対し、強い批判を投げかけることは出来る(市來論文<sup>12</sup>)。

古賀精里・洞庵父子は、明清の膨大な『四書集註』注釈を撰取る。彼らは、会読の場で、それら諸説を突き合わせながら、新たな問いを発し、そこでの議論を注釈書としてまとめる。会読の議論の中では、特定の学者を絶対視する態度は排され、批

判は時に朱熹の説にも及ぶ(前田論文⑬)。

第二部の論考を時代順に並べると、徂徠と履軒との間に溝が横たわっているように見える。

第一部の田尻論文(3)は、朱子学の〈大宇宙—小宇宙〉図式への懐疑が、江戸期の儒学に通底してみられる傾向という。確かに、天人を貫く「理」や、本来性への還帰といった教説への批判は、素行・仁斎・徂徠の学問に共通している。また、綱齋の比喩や例示を用いた巧みな講説も、これらの教説への違和感を解消するための、苦心の方策と位置付けることも出来よう。

ここで注意したいのは、近世前半期の著名な儒者の多くは、「聖人の道」の普遍性の顕揚に熱心だったことである。彼らは、朱子学を信奉するにせよ、それに代わる学問体系を構築するにせよ、「実態社会」の道徳的通念や他の「道」に対する鋭い緊張関係に立っていた。仁斎が「高遠」と「卑近」に関して、単純な「卑近」称賛ではない、屈曲した論理を展開するのも(田尻論文⑨)、この緊張関係と関連していよう。

これに対し、履軒や錦城の経書注釈は、宋学を痛烈に非難する一方で、中村論文(11)・市來論文(12)がいうように、拍子抜けするような平凡な教訓を経書から導き出すことが多い。彼らは「実態社会」への不満があっても(たとえば履軒の『華胥国物語』に示されるような)、それが経書注釈に結晶することは稀であるように思われる。

おそらく、経書注釈という営為が、以前とは異なる問題領域

の中に位置づけられるようになったのであろう。この点で、市來氏の錦城の他学説に対する「批判力」の強さへの着目(二六七頁)は興味深い。(儒者市場)が大きくなった江戸後期、その中で優位性を示す最適戦略は何かという関心は、彼らの学問の方向性を強く規定した可能性は高い(履軒のように、あえて〈市場〉に背を向ける生き方を選ぶのも一つの戦略であろう)。「妙々奇談」といった文苑を諷刺する著作で、錦城が格好のネタにされているのと、併せて考えたい問題である。

また、古賀家についていえば、何庵は夏・殷・周「三代」の治世に対しても批判的見解を述べる(『新論』第六十五「論三代不能無失不必掩諱」)。先行説だけでなく、「理念中国文化」の根幹を「相対化」した上での末疏的な議論は、経義の探求より、それを通じた人材育成の方が目的化しているように見える。これは〈市場〉と離れた、「官学」の「御儒者」(しかも二代目)特有の問題関心と結びついているのではなからうか。

このような江戸後半期の変化の要因を、本論集がしばしば持ち出す、科挙がなく世襲身分制——といった近世日本社会の周知の特徴に求めるのは困難であろう。それぞれの儒者の社会的位置を加味した上で、「実態社会」の如何なる因子と「理念中国文化」とが相関するのをもっと詳細に検討することで、さらなる議論の深化が期待出来るように思われる。

しかし、このような研究の方向は、東アジア大の巨視的な研究から、儒者単位の微視的な研究への退行に見えるかもしれない。

い。そうではない。それぞれの儒者が、「理念中国文化」と「実態社会」との間でどのような問題に直面していたかを明らかにすることは、類似の問題と格闘した他の思想との比較を可能にする。たとえば、学問市場内の競争や、学者の安定的再生産の問題は、東アジアに限らない広い地域に見られるはずである（今日の研究者にとっても決して無縁でないように）。経書やその主要概念、あるいは儀礼といった自明の共通性に寄りかからず、思想的な問題を比較の軸に据えた方が新たな視野を切り拓けることもあろう。かかる比較の方途を探る上でも、本書第二部の実直な『中庸』注釈研究が浮かび上がらせた諸論点は、重要な参考となるに違いない。

\*本稿は科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による成果の一部である。

（日本学術振興会特別研究員）

大谷栄一 著

## 『近代仏教という視座——戦争・アジア・社会主義』

（ベリカン社・二〇一二年）

山本 伸裕

「ホモ・レリギオス（＝宗教的動物）」とも人は定義されてきた。人と人をつなぎ、人間の文化を成り立たせるうえで、「宗教」が欠かせない要素であるという認識は、ほとんど世界の常識であると言つていい。人間の生活が、古来「宗教」とともにあったという事実は、衣食住が生活に欠かせないのと同じレベルで、人々が生きるために必要とされてきたからにはほかならない。

「宗教」のまなざしは、絶対にして無限なるものに差し向けられる。それは抽象性・普遍性を帯びた「理想」に対するまなざしである。神仏に向かう私たちの眼は、絶対的な「理想」としての平和を希求する眼である。

だが、あくなき「理想」の希求は、「宗教」が生きるために必要とされるものである以上、同時に現下の世界、私たちが生きるこの特殊な世界にも向けられていくことになる。つまり、「宗教」のまなざしは、まだ見ぬ理想世界の実現に向けられるとともに、有限かつ具体的なこの現実世界にも差し向けられなければならないものなのである。このように、交錯する抽象