

哲学(思想)としての儒教： 日本の近世儒学研究素描

辻 本 雅 史

はじめに

今回わたくしがいただいたテーマは、「哲学(思想)としての儒教」であります。わたくしはこれまで主に日本の近世儒学思想を対象に研究してきましたが、儒学という対象を「哲学」としての視点でとらえたことはありません。わたくしのとらえかたはあくまで歴史の対象としての儒学であります。今回これから述べることも「哲学」としての儒教のとらえかたにはなっておりません。その意味で、ご期待にできていないかもしれないことを心配しておりますが、ご了承ください。ただ本研究会には日本近世思想史研究のご専門の方はおられないとのことですので、日本近世(ほぼいわゆる江戸時代)の儒学思想の概況を、研究史や研究状況をご紹介させていただくかたちで述べてみるつもりです。この点も、あらかじめご了承ください。

なお、いただいたタイトルは「儒教」とあります。「儒教」と呼ぶか「儒学」と呼ぶか、これは実は微妙な問題を含んでおります。研究者のあいだでは、「儒学」と「儒教」を区別しないで混用する人、「儒学」を使う人、「儒教」を使う人、両者を区別して使い分ける人と、様々であります。中国・韓国では「儒学」で統一されています。つまり「儒教」という用語の使い方は日本だけです。わたくしは原則的には両者を使い分けるようにしております。一般に、学問もしくは一定の体系性をそなえた思想としてとらえる場合は「儒学」、それが社会に向かって説かれた教説(道徳的教化の言説)という意味では「儒教」というふうに区別しております。少なくともわたくしは両者のニュアンスの違いをそのように考えております。

0 日本思想史研究の制度的問題

本題にはいる前に、日本思想史の研究が現在かかえている問題を理解していただくために、制度的な問題について指摘しておきます。

日本思想史研究という学問は、固有の学問領域があるようで、実はないようなところがあります。少なくとも制度的に言えば、日本思想史研究は固有の領域をもった学問としていまだほとんど認知されるにいたっておりません。それはたとえば哲学と比べれば明瞭であります。現在たいていの大学の文学部に哲学という講座や科目がありますが、そうした哲学と横並びに日本思想史という講座をもっているのは東北大学文学部だけです。東北大学がその講座を持つにいたったのには、それなりの固有の歴史的経緯はあるようですが、私立大学においても、日本思想史という学科は、皆無ではなくともやはりきわめて少ないはずです。

加えて日本思想史辞典(事典)がまだ編纂されたことがありません。昨今は辞典・事典編纂が流行のように多種多様の事典類の刊行が続いております。しかし、日本思想史辞典というのは遂にまだ刊行されるにいたっておりません。仏教学辞典などは何種類もできているようですし、哲学事典も複数のものが出ているようですが、また日本思想史の入門書もきわめて少ない状況です。授業のテキストに使うにふさわしいものがほとんどなく、いつも窮してしまいます。その少数の例を参考までにあげておきます。田村ほか編『日本思想史の基礎知識』(有斐閣、1974)。古田・子安編『日本思想史読本』(東洋経済新聞社、1979)。源了圓『徳川思想小史』(中公新書、1973)。

このことは多少おおげさにいえば、日本のアカデミズムの特質を物語っているように私には思われます。アカデミズムの学問研究の枠組は、いまだ西洋的な知の枠組みに基づいて領域設定されている状態を克服できていないということです。だから日本思想史という固有の領域はなかなか認められにくい。これは日本の学問全体の問題として考えれば、多分さらに大きな問題を含んでいるように思われますが、いかがでしょうか。

ともかく現状では、日本思想史の研究は、日本史・政治史・倫理学・経済史・宗教史・教育史・文化史・文学史等々の、それぞれに分かれた各学問の領域のなかで、思想に関心を持つ研究者が個別に思想史の研究を進めています。

その現状ではおよそ2つの問題点があるように思われます。一つは思想史研究は、そのそれぞれの学問の領域の中で、ほとんどすべてマイナーであるということ。たとえば日本史の領域で思想史研究を進めている人は圧倒的に少数派です。二つに、学問の各枠組みに即するかたちで問題設定が制約されて、日本思想史としての問題を各枠組みを超えたかたちで共有しにくい、という現状があります。たとえば日本史の問題群のなかで思想史を捉えていくのと教育学や教育史のなかでとらえていくのとでは、主題の設定の仕方に一定のずれがでてくるということです。加えて、例えば日本史の領域だと古代・中世・近世・近代という時代区分で区切られており、例えば中世と近世の思想史の研究が必ずしも連続したかたちでは描かれるような状況にはなりにくいという問題もあります。もちろん直接的にはそれはタコ壺型になってしまった研究者たちの責任（知的怠慢）にちがいはありませんが、他方でそうした状況を生み出すような近代アカデミズム（大学）の学問がもってしまった制度的な特質も否定できないように思われます。（多分これは日本思想史だけの問題ではないでしょうが）。少なくとも全体的な通史として日本思想史像が描ける状態にはないというのが、残念ながら今の日本思想史研究の現状です。思想史に関して一人の著者（もしくは共同執筆者）が全体を通史として描いて、しかも多くの人に一定の信頼を持って眺められるような著書は、全くないと言わざるをえません。

現在、日本思想史学会という学会が東北大学の日本思想史講座を拠点にしています。それは当初は東北大学の思想史講座だけの内輪の学会のようなかたちで長らく続いて、なかなか全国学会になりにくい状態でした。それは先に申し上げたように思想史研究が各学問の枠組みに分断されて、なかなかひとつにまとまるのが難しかったためです。しかしここ10年くらい、ようやく学会員も増え様子も変わってきつつあるように見受けられます。（私共もそのために多少の努力はしてきたつもりですが）。つまり多様な学問の領域に分かれている人たちが、思想史に関心をもっているということによって、一つの学会を組織していこうという動向が少しずつ拡がりを見せつつあるということでもあります。そうしたなかで、日本思想史事典もないのがおかしいじゃないかということで、子安宣邦先生を中心に目下編纂中であります。私も少しお手伝いさせていただいております。

なおわたくしは、経歴から言いますと文学部の史学科（国史）で日本史を学

び、大学院で教育学に移って、そこで教育思想史（江戸時代の儒学を主題とした教育思想史）を研究してきました。そういう立場から観た、江戸時代儒学思想研究の概況を以下素描してみようというわけでありませぬ。

1 近世前期儒学の諸問題

(1)丸山思想史学

一定の学問的方法論と対象が自覚されたかたちで日本の思想史研究の出発点に位置するものは、かの丸山真男氏の『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、1952）であります。本書が単行本になったのは1952年ですが、それらの論文は戦時中に書かれたもので、丸山氏が大学院から助手の時代に書かれました。その影響力は絶大で、少なくとも現在60歳以上の世代にとっては、まさに思想史研究史の大きく屹立する業績でした。戦後の近世思想史研究は本書を抜きに語ることはできません。わたくしも学部2回生のときに本書を読んで感銘を受け、思想史研究に志しました。

本書の大きな特質の一つは、日本の近代思想の成立を、世界史的な思想史の法則性のシェーマを使って説明したことにあります。しかも日本の自生的な近代思想の成立のプロセスを、朱子学の解体—古学の成立（山鹿素行、伊藤仁斎、荻生徂徠）—国学（本居宣長の思想）への展開、という図式によって論証したのです。

この丸山史学では、近世前期儒学は朱子学の時代と指定されています。中世の仏教的世界における三教一致のなかから、朱子学が自立してきたのが近世儒学の成立です。それは藤原惺窩（1561～1619）、林羅山（1583～1657）の排仏論によってなされました。その朱子学が幕府に採用され、幕府の体制教学になっていったと説かれます。その場合、形而上学をもった壮大な朱子学の体系を、丸山氏はヨーロッパの思想史の中世的自然法思想（スコラ哲学）に対応する思想（封建思想）にとらえました。その自然法思想の中世的合理主義の体系を解体にみちびく過程に近代思想の成立をみる図式、その図式を日本の近世思想史にも適用します。すなわち朱子学を批判してあらわれた古学、そして古学を徹底することで朱子学を解体させた荻生徂徠の思想のうちに、近代的な思惟様式の成立（近代的個人の成立、近代の作為的世界観の出現）を見いだしたのです。それ

を否定的媒介とした宣長の国学にも、内面の自由を認める近代的個人の思想、道徳からの文学の解放の思想（近代的文学観）が見いだされました。非常に大雑把に言えば、丸山氏の図式は以上ようになります。

なお、中世儒学について触れておきます。日本の中世の儒学についての研究は（中世儒学が社会的にあまり大きな役割をもたなかったことを反映してか）非常に遅れています。一言でいうと戦後においては、和島芳男氏の戦前からの研究だけといって差し支えないようです（和島『日本宋学史の研究』吉川弘文館、1962。和島『中世の儒学』吉川弘文館、1965）。簡単に言えば、中世儒学は中国（元・明）に渡った禅僧たちが、三教一致の中国の禅林において学ばれていた朱子学（宋学）を学んで書物とともに日本に持ち帰り、日本のとくに五山の禅林において、三教一致の枠のなかで朱子学が研究されていた。その五山の禅林のなかから藤原惺窩が現われ、三教一致を否定（仏教を排撃）して朱子学の近世化がなされたということになります。惺窩はそれまで剃髪した僧の姿をやめ、初めて髪を伸ばし儒服を着て新たな天下人徳川家康の前に登場しました。それがくしくも関ヶ原の戦いに勝利を収めた直後（1600年）のことでありました。天下人家康の登場と、藤原惺窩による朱子学の仏教からの自立ということが、あたかも思想の近世化というストーリーと重ね合わされて強調されてきたのです。（なお、中世儒学には博士家の儒学の系譜があります。これは古代以来の家学化した、家の学としての公家の世界での儒学ですが、近世化していく思想系譜としては、禅林の儒学の方が主流でした）。

(2)丸山史学批判

さて戦後の近世前期儒学思想研究は、丸山思想史学の批判として始まりました。つまり前期朱子学が幕府の正統教学で、それが体制を合理化するイデオロギーであったという丸山氏の図式の前提的理解の正当性をめぐる問題でありませぬ。尾藤正英『日本封建思想史研究』（青木書店、1961）、田原嗣郎『徳川思想史研究』（未来社、1967）、衣笠安喜『近世儒学思想史の研究』（法政大学出版局、1976）、渡辺浩『近世日本社会と宋学』（東京大学出版会、1985）、柴田純『思想史としての近世』（思文閣、1991）等、世代と主張は同じではありませんが、こうした文献はそうした問題を論じております。

たとえば尾藤氏は、まず幕府が朱子学を正統教学として採用した事実はないこと、および日本の朱子学は本来の朱子学と同じでなく、日本的な歪曲がある

こと、また朱子学が幕藩体制を合理化した思想であるというのは必ずしも正しくないことなどを、明確に主張されました。とくに山崎闇斎の朱子学は体制を合理化しようとした儒学だが、中江藤樹の儒学（陽明学、ただし異論もあり）や熊沢蕃山の儒学は体制に批判的であった。つまり思想主体に即してその歴史の意味を考えるべきことを論じています。衣笠氏も、朱子学は必ずしも日本の近世社会を合理化したとはいえず、また朱子学は日本の近世社会には十分に機能しなかったと結論づけられております。ほかに田原氏もこれと似た指摘をしています。氏は古学（素行、仁斎、徂徠）の朱子学批判の論点を分析して、かれらの批判していた朱子学は朱子本来の朱子学（原朱子学）とは異質ないわば誤解された朱子学を批判して古学が形成された。つまり日本の近世前期には朱子学は正しく理解されていなかったというのです。さらに、渡辺氏は日本の近世社会と中国社会の異質性を強調し、中国社会のうちに成立した朱子学が中国社会で果たした機能と同じ意味を日本でもつはずがなく、朱子学は日本で十分な機能はもちえなかったことを、社会史的方法で明らかにしております。以上の各論はいずれも、朱子学が近世前期の日本社会へ機能していたことに対して否定的評価であります。つまり丸山氏の前提を批判した意味があります。

その点柴田氏は、別の文脈で、朱子学は日本近世社会とりわけ幕藩の大名領主層において、たとえば君臣関係や支配思想の論理に一定程度有効に機能したことを、和歌山藩に仕えた朱子学者の那波活所（1595～1648）を素材に実証的に論じられました。近世前期朱子学再評価論であります。

(3)東アジア儒学のなかで

それとは別に、日本近世の朱子学がいかに中国や朝鮮半島からの影響を受けていたか、ということをも明らかにした中国思想研究者の立場からの研究があります。阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』（東京大学出版会、1965）がそれです。日本の山崎闇斎（1618～82）の朱子学（崎門学、闇斎学）がいかに朝鮮朱子学の主理派の大家李退溪の大きな影響を受けているかということを論証したものです。また同様に中国思想研究者の岡田武彦氏と荒木見悟氏は、貝原益軒（1630～1714）の儒学が中国明末の理気一体論の朱子学者羅整庵の強い影響を受けていることを明らかにされました。岡田『江戸期の儒学』（木耳社、1982）、荒木「貝原益軒の思想」（日本思想体系34『貝原益軒・室鳩巢』解説）など参照。

近年、中国の本来の朱子学（原朱子学）や朝鮮朱子学と比較して、日本の朱

子学がいかに日本化されたものであったか、あるいは原朱子学から誤解や歪曲を重ねて逸脱していったかといった問題の立て方（尾藤氏、田原氏ら）自体を批判する意見が出ています。その代表は子安宣邦氏の議論であります。すなわち朝鮮では李退溪の出現で朝鮮朱子学が成立し、日本では閩斎によって日本朱子学が成立した。いずれもそれぞれの社会のうちで朱子の「真意」と確信して再解釈され再構成されたものであり、その意味で山崎闇斎の朱子学が「日本朱子学の成立」であり、また李退溪の学が「朝鮮朱子学の成立」なのであるというのです。本家中国の朱子学を「真正朱子学」とおき、それからどれだけ逸脱し隔たっているかという視点からは、実はいかに日本が特殊かという点だけを強調することになり、結局日本の自己言及的言説を語ることで終わるしかない、というのです。近世儒学日本化論も同様な視点から批判されます。

なお、貝原益軒の学の位置づけについても述べておきます。益軒の思想は、これまで丸山史学によって朱子学から古学派への過渡期の思想とみなされてきました。つまり益軒は朱子学者を自認しながら晩年に『大疑録』を著して朱子学の理気論を批判し、その形而上学の体系を解体にみちびく第一歩をふみだした、そして古学に大きく傾斜した思想と位置づけられました。この益軒理解は定説化していました。しかしそれは益軒死後半世紀もたって徂徠の高弟太宰春台が跋文を付して出版した『大疑録』にのみもとづいた議論でした。太宰春台は、徂徠学の文脈で益軒の『大疑録』を「発見」し、そこに徂徠学への親近性を読み込んだのです。丸山氏は、それをみずからの思想史のストーリーに嵌め込んだのであります。丸山氏は『大疑録』一書のみでそれを論じています。しかし益軒の著作を全体としてみてみますとそうではなく、荒木氏らのいうように、理気一体論にたつ明末儒学の受容とって間違いないと思います。『大疑録』にしても、朱子学的な理気概念によってなんとか自然や人間の様々のことを解釈しようとした思索の書であります。それは中国の伝統的な「気の哲学」に基づくものであります（横山俊夫編『貝原益軒—天地和楽の文明学』所収の辻本論文、平凡社、1995）。

もともと朱子学はこの「気の哲学」をベースにして、そこに「理の哲学」の網の目をかぶせて、天地自然から人間の内面の道徳に至るまで一貫した理論で説明した学でした。西洋哲学のタームでいえば、存在論、認識論、実践論をもった哲学でした。朱子以後、朱子学はおおむね二つの方向に分かれて展開しま

した。理の哲学に軸足をおいて展開する「主理派」(朝鮮の李退溪、日本の山崎闇斎ら)と、気の思想に軸足をおいた「主気派」(中国の羅整庵、呉蘇原、それに日本の益軒)との二つの思想系譜が東アジアで展開したのであります。

2 古学の思想をめぐって

しかし戦後の近世思想史研究は、先に述べた通り、古学更に言えば徂徠学中心史観でした。山鹿素行(1622~85)、伊藤仁斎(1627~1707)、荻生徂徠(1666~1728)の3人はそれぞれに個性的な思想を展開しており、簡単にまとめがたいものがありますが、共通しているのは朱子学批判であります。朱子学(宋学)は孔子の本来の思想を伝えていない、孔子の真意を理気論という自己の勝手な理論で強引に解釈しているから、それを斥けて原典にかえて孔子の真意を捕らえ直そうというのです。そのために仁斎は古義学、徂徠は古文辞学の方法論を唱えて、経書の解釈に向かったのです。それはまた私のみるところ、朱子学成立後の儒学(陽明学も含めて)が、自然と人間を理気概念によって考えてきていました。それに対して古学は、理気論の枠組みを抜けて新たなパラダイムを展開しはじめた儒学でありました。

非常におおざっぱに言えば、素行は、朱子学を批判しながらまだ朱子学の枠を克服できていないといわれます。彼は、主に新たな時代における武士の生き方の問題として、儒学を理解しようとしたと考えられます。

仁斎は京都町衆の出身で、仁斎学は京都の上層の町人文化に足場をおいて形成された儒学思想であったといえます。京都町衆は、江戸中心の幕藩政治体制からは相対的に自立した独自の世界を構成していました。そうした町衆社会の思想的達成を、仁斎に見いだすことが出来るように思われます。そこでの基本的立場は「人倫日用当行の道」こそ儒学(孔子)の本来の「道」であるということ、さらに分かり易く言えば、人と人とのいわば face to face の日常的な関係における常識的な人のあるべき在り方を、仁斎は説いたわけです。朱子学のように高遠な形而上学や天地自然の原理まで儒学という学問は対象としているのではない、ということでもあります。

徂徠学は、学の対象を天地自然や形而上学ではなく、人間世界に限定した仁斎の影響を強く受けています。徂徠は「道」を人間社会に一定の秩序をもた

らす方法ととらえます。「天下を安んずるの道」というフレーズが徂徠の愛用句です。だから「先王の道は先王の造る所」つまり「道」は朱子学でというような自然に存在するものではなく、人の制作になる文化的所産であるとされ、その制作者こそ中国古代の天才的な聖人達（堯舜以下の「実在」した王、「先王」）であるというのです。「道」は社会に秩序をあたえ社会を統合する技術ということですから、それは具体的に「礼楽刑政」（「礼楽」とだけ略されることもあり）として示され、五経もしくは六経に明示されているというのです。そこから幕藩政治体制に即して経世論（政治経済論）が説かれたりします。將軍吉宗の諮問に徂徠が応えて著した『政談』や『太平策』は、近世の経世論の白眉といわれています。なお徂徠は経世学の面（日本史や政治思想史で重視されてた側面）のほかに、古文辞学といわれる独特の学問方法論を説いており、それは認識論哲学や言語論の視点からも注目されており、たとえば仁斎も含めて日本における「言語論的転回」をみようとする試みなどが、たとえば『江戸の思想』第2号特集「言語論の位相」の宇野田尚哉「近世儒家言語論の成立と波紋」（ベリかん社、1995）などで説かれております。また黒住真「荻生徂徠：差異の諸局面」（『現代思想』10-12、1982）、平石直昭「徂徠学の再構成」（『思想』766、1988）など参照。

朱子学も陽明学も中国から伝えられた外来思想でしたが、古学の思想は近世日本においてのみ現れ独自に展開した思想でした。中国にはそれに相当する思想展開はみられません。つまり日本独自の儒学であり、「儒学の日本化」現象ともみられます。丸山史学の描いた思想史像や仁斎・徂徠の思想的魅力に加えてこうしたことも、これまでの近世思想史研究が古学中心になった理由でありましょう。戦後の主な古学研究をあげておきましょう（単行著書に限る）。

子安宣邦『伊藤仁斎：人倫的世界の思想』（東大出版会、1982）、三宅正彦『京都町衆伊藤仁斎の思想形成』（思文閣、1987）、今中寛司『徂徠学の基礎的研究』（吉川弘文館、1966）、吉川幸次郎『仁斎・徂徠・宣長』（岩波書店、1975）、平石直昭『荻生徂徠年譜考』（平凡社、1984）、小島康敬『徂徠学と反徂徠』（ベリかん社、1987）、子安宣邦『「事件」としての徂徠学』（青土社、1990）、田原嗣郎『徂徠学の世界』（東大出版会、1991）、野口武彦『荻生徂徠』（中公新書、1993）。その他個別論文は枚挙にいとまがない。

こうした研究はそれぞれに丸山史学の克服に努力しています。丸山史学とは

別の枠組みでアプローチをしているものも少なくありませんが、方法論の面から丸山思想史学正面から解体を迫った刺激的な議論が、子安氏の『「事件」としての徂徠学』であります。子安氏はポスト構造主義などヨーロッパで展開されてきた新たな方法論を自覚的にとりいれ、先行研究に批判的にきりこみ、江戸の思想を新たな視点と方法で鋭く解いていく作業を精力的に継続しておられます。先に触れたような認識論や言語論などの視点からの徂徠学の読み直しの作業など、これまでの歴史還元論でもなく政治思想的でもない新たな研究段階にすでに達しているといえます。

3 徂徠以後の思想

(1)丸山史学の隠蔽したもの

丸山史学では朱子学—古学—国学という近世思想史のストーリーが語られ、そのため近世思想史はいわば徂徠学を頂点とした思想研究を主流に続けられてきました。しかしこの図式では徂徠学以後の儒学史は描けません。朱子学は徂徠学によって否定・解体され、それ以上に新たな思想史的展開はみられない(思想史的生命は終わった)とされるわけですが、事実としては朱子学が、(徂徠学全盛の18世紀前半の一時期を除き)、つねに主流に位置するのです。朱子学は本当に否定され思想史的生命を終えたのであろうか、そのようなとらえかたは徂徠学を頂点と見る視点からしか見ていないからではないのか、むしろ益軒のように、気概念によって自然と人間を考える朱子学は途絶えることなく続いていたにちがいない、私はここ数年益軒について勉強してみて、そのように考えるようになっております。そうでなければ、たとえば懐徳堂のあの富永仲基や山片蟠桃をうみだした朱子学や、独創的な気の哲学を展開した九州の三浦梅園といった高度な知的活動が朱子学のうちから現れることが説明できないからです。また幕府の寛政異学の禁の政策がうまくいくはずもないし、幕末に朱子学や陽明学から西洋に対する鋭い理解(たとえば佐久間象山や横井小楠など)が現れるということも、説明できないように思われます。

たしかに丸山思想史学は戦後の思想史研究を進展させるのに絶大な意味をもちましたが、まさにそれゆえにまたそのシューマは同時に多くの重要な視点や事実を隠蔽してしまったのです。もちろんそれは丸山氏の責任というより、久

しくそのパラダイムにとらわれてきたわれわれの側により大きな責任があるというべきでしょうが。これまでの古学もしくは徂徠学中心観を変え、それに代わる新たな近世思想史（儒学史）像を描く必要があります。そしてすでにその努力は続けられております。それを可能にする鍵は、徂徠以後の近世中期の多様な（儒学）思想をどのように理解するか、この点にかかっているように私は考えており、またそのためのささやかな努力をしてきました。

具体的にいえば、第1には折衷学といわれる儒学のとらえかたの問題、第2に朱子学復活のための政治的事件でもある寛政異学の禁の評価の問題（それは正学派朱子学の問題）、第3に大坂商人のなかから生まれ反徂徠の論陣をはった懷徳堂朱子学の問題などが、儒学史では重要になると思われます。

(2)折衷学評価をめぐる

折衷学は、徂徠学以後多数になってきた儒学であります。折衷学研究はもっとも立ち遅れたテーマのひとつであります。衣笠安喜『近世儒学思想史の研究』（法政大学出版局、1976）所収論文が、先駆的にしていまだ本格的に主題としたものとしてはほとんど唯一と言えるかもしれません。私も細井平州を素材に論じたことがあります。（『近世教育思想史の研究』思文閣、1990、所収）。また小島康敬『徂徠学と反徂徠』（ペリカン社、1987）にも折衷学への言及があります。

ただ折衷学という分類は明治30年代に井上哲次郎が『日本陽明学派之哲学』『日本古学派之哲学』『日本朱子学派之哲学』の三部作を出し、あるいはほぼ同じころ『日本倫理彙編』を編んで、朱子学・陽明学・古学3つの学派と横並びで折衷学を置いたことで一般化し、今日までの儒学分類の基準となってきました。しかし折衷学は他の学派に並列するものとは様相を異にしています。折衷学とは、それまでの朱子学や徂徠学がそうであったように、一定の学問の枠組みもしくは儒学説の（イデオロギー的）立場から強引に経書を解釈するのをやめて、歴史的な文脈で経書テキストを解釈しようとする立場の学であり、また他方で儒学の社会的機能に即してテキストを主体的に読み取ろうとする経世学立場の学であると考えべきだと、現段階で私は考えております。経書（テキスト）に向かうスタンスがそれまでの儒学とは根本的に違ってきた新たな時代に入ったものとして、全く新たな思想史像のなかで考えるべきであろうということでもあります。この点では、宇野田尚哉「〈命題〉から〈発話〉へ：一八世紀日本における〈儒学史〉の成立と儒家的知の変容」（『懷徳』64号、1996）が参考に

なります。

(3)寛政異学の禁

寛政異学の禁については、私の著書（前掲）の中心的位置をしめる問題です。それは社会的統合という政治的課題に応えるために選択されたあらたなイデオロギー的政策でありました。いいかえれば学問や思想にのみ関わる問題ではなく、民衆の内面まで含めた意味での道徳的教化を視野にいれた政策であったと考えるべきであります。したがってそれはたんに寛政改革という一時期の政策というのではなく、以後幕末に至るまでの（そしてそこでの教育の面で形成された政策の基本構造は近代日本にまで）学問と教育の枠組みを規定するものであります。教育史の面からみれば、教育の問題が初めて本格的な意味で政策化されたものであります。民衆の道徳教化まで視野に入れているという意味では、やがてくる近代の国民教化への前史をなすものとさえいえるように、私は考えております。したがって異学の禁での朱子学の政治的復活は、たんなる封建反動の保守的政策ではなく、現実に対応する柔軟な側面をもち、学問の自由への強権的統制ではなかったと考えるべきであります。こうした枠組みのなかで、近世後期の学問と思想の歴史は構想される必要があります。参考文献、前掲衣笠『近世儒学思想史の研究』、頼祺一『近世後期朱子学派の研究』（溪水社、1986）、前掲辻本『近世教育思想史の研究』、前掲小島『徂徠学と反徂徠』など。

(4)懐徳堂朱子学

1724年に大坂に設立された懐徳堂の朱子学は、これまで思想史上では適切に位置付けられていませんでした。ただ富永仲基(1715~46)、山片蟠桃(1748~1821)という二人の傑出した業績が、それをうみだし懐徳堂の学問や思想との内的関連も説得的に説明されないままに、言及されるだけでありました。まことに据わりの悪い位置にあったといわねばなりません。懐徳堂の資料を引き継いでいる大阪大学を拠点に、近年新たな懐徳堂の評価がなされつつあります。全国からの物資の集散地近世大坂における町人たちの世界が、いかなる知の集積をし、いかなる質の知的世界を構築していたか、次第に明らかにされつつあります。それは必ず近世日本の思想史像を塗り替えるだけの意味があると私は期待しております。そうした懐徳堂の儒家知識人の思想的な再検討の流れの中に、これまで孤立的にみられがちであった三浦梅園や帆足万里といった独創的な思想家もつながってくると想定しております。懐徳堂の学問や思想についての研究は、

たとえば子安宣邦『鬼神論—儒家知識人のディスコース』（福武書店、1992）、同「懐徳堂知識人の成立」（『江戸の思想』3、ペリカン社、1996）、宮川康子「あたりまえの誠—富永仲基と中井履軒」（『思想』岩波書店、1993）ほか、宇野田尚哉「中井履軒『論語逢原』の位置」（『懐徳』62、1994）、山中浩之・小堀一正ほか『中井竹山・中井履軒』（明德出版、1980）、陶徳民『懐徳堂朱子学の研究』（大阪大学出版会、1994）、テツオ・ナジタ『懐徳堂—18世紀日本の「徳」の諸相』（英文原著は1987、岩波書店、1992）、小堀一正『近世大坂と知識人社会』（清文堂、1996）などが参考になります。

4 民衆思想

民衆思想が思想史研究のなかで主題化されるようになったのは、安丸良夫氏が頂点的な思想のみを対象とするそれまでの研究を批判し、無名の民衆の意識や思想に注目すべきだと主張するようになってからであります。安丸氏は、頂点的な思想や高度な思惟様式を迫る丸山史学を克服する一つの方法を提示したのです。それは1960年代後半のことであり、続く70年代には民衆思想研究は日本史研究の領域では一つの大きな流れをなした観さえありました。民衆たちはまとまった著作資料を残さないため、それまでの思想史の研究対象からはほとんど無視されてきましたが、日本の近代化を実際に担ってきた人間的基礎は、この名もなく声もなき民衆の労働力であり彼らの勤勉さであったのだ、という認識が前提にあります。その民衆の心をささえてきた意識や思想はいったい何であったのか、それをいかに思想史研究の対象に組み込むことができるのか、方法的にも様々に模索されてきました。そして、民衆を実践的主体に鍛えあげ、その実践をささえた勤勉・儉約・和合等の通俗的徳の歴史的意味に着目しました。とくに石田梅岩の「心の哲学」や二宮尊徳の報徳思想、さらには底辺民衆の心を引き付けていった民衆宗教、民衆蜂起にいたった百姓一揆の思想的分析などに、独自の成果と新たな思想史研究の方向を示しました。（その論文集が安丸『日本の近代化と民衆思想』青木書店、1974）。

ただそうした民衆思想研究は、知識人（研究者自身）の果たし得ぬ社会変革への願望を民衆に託して語るという一面がつきまといました。民衆を必要以上に美化したり、絶対化してしまうという傾向は否定できませんでした。そのよ

うに民衆に自己をあずけてしまうのではなく、民衆の活動や思想のもつアンビバレントな側面や歴史的意味にも確実に目配りする民衆思想研究を、必要とする段階にあるといわねばなりません。(子安宣邦「民衆宗教」観の転換、『思想』1992年9月号。なお、桂島宣弘『幕末民衆思想の研究』文理閣、1992、も参照)。

民衆的な思想については、その他に石田梅岩(1685~1744)の心学に多くの研究の蓄積があります。梅岩は享保期に京都の自宅で公開講釈を行い、民衆への教化活動を始めました。その教化活動の志は門弟たちによってさらに発展させられ、教化の方法も心学講舎での道話として新たな展開がみられ、領主にも採用されて全国的な民衆活動となりました。ただ思想史研究としては梅岩の開悟にいたった思想に関心が集中しています。弟子たちは梅岩の思想を通俗化して広めたとされ、その思想的注目度は格段に落ちます。しかし梅岩の教化の志を、梅岩以上に有効な方法を開拓して教化活動を活発化した石門心学の側面を、思想史的にもっと評価する視点をもつべきだと私は考え、試論的論文を先頃書きました。辻本「マス・ローグの教説：梅岩と心学道話の「語り」」(『江戸の思想』5、ペリかん社、1996)。なお梅岩と心学に関する文献は、石川謙『石門心学史の研究』(岩波書店、1938)、柴田実『梅岩とその門流』(ミネルヴァ書房、1978)、古田紹欽・今井淳編『石田梅岩の思想』(ペリかん社、1979)など。

5 幕末儒学

幕末の最大の問題は幕藩体制と称されている近世的枠組みそのものの動揺ですが、それにも二つの側面がありました。ひとつは外圧。19世紀にはいると西洋列強が相次いで鎖国日本に圧力をかけてきました。初めは北からのロシア、やがてイギリスやアメリカ、フランスなど、いずれも軍事力が日本より優位にあった近代国家であります。しかもその侵略性はすでに中国で実証済みです。アヘン戦争は日本には衝撃的に受け止められました。そしてもうひとつの側面は、18世紀後半以後さらに深刻化してきた国内の幕藩制社会の解体現象です。それに対する幕藩制の政治改革は繰り返し行われましたが、社会の構造的なものに起因する以上、根本的な解決にはいたりません。この二つの要因、いわゆる「内憂外患」にいかにも思想的に有効に対応出来るか、儒者知識人に課せられた社会的課題はそこにありました。

(1) 昌平黷朱子学

昌平黷朱子学はいわば寛政異学の禁で政治的に復活がはかられたいわば御用学。したがってこれまで彼らの儒学思想の意味に目を向ける研究はほとんどありませんでした。幕末の危機の状況の中で彼らはいったい何を考え、何をしていたのか、意味のある活動などなく、むしろ蛮社の獄のような開明的な官僚や洋学者を弾圧するといった反動的な役割を担っていたに違いない、とこれまで一般には考えられて来たふしがあります。(蛮社の獄を策した鳥居耀蔵は昌平黷のトップである大学頭林述斎の子でした)。

しかし私は少し違うと考えています。異学の禁は決して偏狭な排他的な政策ではなく、柔軟な構造を用意していたと私は理解していますから。昌平黷朱子学は外に広く開かれた知的開明性をもっていました。蛮社の尚歯会の洋学者や開明的官僚グループは昌平黷朱子学と知的な系譜において連続的であり、深くかわりがあったことが最近徐々に明らかにされつつあります。正学派朱子学(寛政朱子学)の系譜を引く古賀侗庵(1788~1847、古賀精里の子)などがその代表的存在であります。梅沢秀夫「昌平黷朱子学と洋学」(『思想』766、1988)など参照。さらに幕末・明治の洋学知識人グループ(幕府の開成所や明治の明六社などの知識人)の基礎教養の多くは昌平黷系の朱子学であったことは重要だと思えます。地味ながらむしろ近代につながる着実な知的集積があったと考えるべきだと思えます。西の大坂の懐徳堂に対応する学問の場と考えてよいでしょう。日本の近代のなかで、江戸幕府は否定すべき封建勢力、したがってそこで描かれる幕府(および幕府系の学問や思想)像は反動的守旧という色で久しく塗り込められてきた後遺症がまだに十分払拭しきれていないのではないかと、と私は思います。

(2) 幕末陽明学と後期水戸学

幕末の儒学思想で必ず言及されるのが陽明学であります。幕末儒学に大きな影響を与えた昌平黷教授の佐藤一斎(1772~1859)や、幕府を批判して天保期に乱をおこした大塩中斎(1792~1837)は陽明学者でした。また討幕論を初めて公然と唱えた吉田松陰(1830~59)も陽明学の影響を受けているとされ、山田方谷(1805~77)、春日潜庵(1811~78)、池田草庵(1813~78)らいずれも陽明学者でありました。つまり幕末・維新の政治的変革の時代に何等かの形で積極的に時流にかかわった行動的な人々の行動原理の中心に陽明学の思想があった、とい

う考え方であります。西郷隆盛の思想的原理も陽明学だという人も少なくありません。ただしそれは明治期になって、明治維新を主導した思想的説明として後に言い出された言説という側面が少なくないのでは、と私はみております。明治維新の変革をもたらした思想的基礎に陽明学があったのかどうか、あるいは幕末陽明学が近代日本をもたらした思想であったのかどうか、さらには幕末陽明学自体が近代思想であるのかどうか、実はそう簡単に判断できることではないように思われます。なお宮城公子「幕末儒学史の視点」(『日本史研究』232、1981)、「山田方谷の世界」(『日本政治社会史研究』下、塙書房、1985)、荻生茂博「幕末・明治の陽明学と明清思想史」(日中文化交流史叢書3『思想』、大修館、1995)参照。

明治維新の思想的基盤という点で必ず言及されるのが後期水戸学です。寛政期からその名が知られていた藤田幽谷(1774~1826)、その門人で『新論』を著した会沢正志斎(1781~1863)、幽谷の一子で『弘道館記述義』を著した藤田東湖(1806~55)の3人がその代表。要するに後期水戸学は、幕末の内憂外患の二つの問題を、民心をめぐる問題として一つに結合して、危機を克服する方途の理論を提示しました。それが尊王攘夷の理論と国体という独特の国家観念でした。それは会沢が『新論』において定式化したものであります。それは日本の記紀神話と歴史の過程を儒学の概念で再解釈することで可能となったものと私は理解しています。そして東湖は水戸学の理論と情熱を全国の武士たちに鼓吹する役割を担いました。

後期水戸学は、武士たちを政治的活動や改革に駆り立てる起爆剤となりましたが、政治的にはついに討幕論にはいたりませんでした。しかしそこで点火された国家意識は、異質な西洋近代国家に対抗した一種のナショナリズムとみることができ、国体論は日本の国家意識の明確な表明でした。だから明治維新後の近代国家形成以後の日本の西洋的近代国家のシステムのなかにも、なお強固に生き続けたものでした。教育勅語はそうした系譜においても考えるべきものであらうと思われます。水戸学については、本山幸彦『明治思想の形成』(福村出版、1969)、松本三之介『天皇制国家と政治思想』(未来社、1969)、植手通有『日本近代思想の形成』(岩波書店、1974)、辻本前掲書、などの文献を参照。

(3)西洋思想と儒学

幕末に日本に入ってきたヨーロッパを思想的にいかに関心し、理解してい

くか、それはいわば日本の知的蓄積の質が問われた問題といえましょう。すでにふれた昌平黌朱子学は柔軟に朱子学の自己の世界観のもとに組み入れて理解しようとした。後期水戸学は西洋キリスト教と近代国家に対抗し得る対抗軸として国体論を構想してみせました。さらに幕末の事態が緊迫した時期になると、儒家知識人の思想的対応は、おおむね次の3つのタイプが見られたと思われる。

ひとつは宇都宮藩の大橋訥庵(1816~62)。彼はかなり硬い朱子学者でした。西洋文化の本質を、邪教=キリスト教にありとみなし、西洋を夷狄視し、徹底的に排斥する論理を展開しています。西洋異文化を、みずからの朱子学の世界観と根底から相反するものと考えたのです。そして徹底攘夷を叫んで、みずから政治の過激な実践活動に挺身しました。固守すべき朱子学の価値に、日本の民族的存在を重ね合わせて見ていた、その意味で閉鎖的で内向きの思想的対応がありました。

第2に佐久間象山(1811~64)。やはり彼も朱子学者(信州松代藩)でありました。藩主真田幸貫が海防掛老中になったことを契機に西洋研究を始め、西洋の先進性に目を開き、西洋文明の積極的な摂取を主張します。ただし佐久間の西洋理解は一貫して朱子学の世界観においてなされたものでした。「東洋道德、西洋芸術」という有名な彼の言葉がそれを象徴しています。ここで「道德」とは狭い意味ではなく、すべてを包括した根底的な世界観を意味します。彼は朱子学の「格物窮理」という学問の方法の最もすぐれた姿をヨーロッパの数学に見だし、それにもとづいた西洋の自然科学を朱子学の理想と一致するものと考えたのです。つまり伝統的な儒学の価値観のもとで、西洋の技術学が高く評価されたのであります。しかし評価されるのは技術学のみで、キリスト教や共和制といった精神文化や社会・政治制度の面にまで内在的な理解を示すわけではありません。彼の朱子学的世界観に揺るぎはみられません。異文化を受容する一つの典型的なタイプであります。採長補短主義といえましょうか。

第3に熊本藩の儒者横井小楠(1809~69)。彼も儒学的世界観によって西洋を理解した点で、佐久間と共通した所があります。佐久間と決定的に異なる点を端的に言えば、儒学的価値の枠組みによって西洋のキリスト教文化と共和制という政治的制度にまで高い評価をあたえて、その日本での実現を主張したことであります。

佐久間となぜそんな違いがでてきたかといえ、儒学の内容の理解の違いにあります。朱子学の「格物窮理」を基礎において儒学を理解した佐久間に対して、横井はわかり易くいえば、いかに民衆の生活を幸福にするか、という経世学の視点で儒学を理解しました。横井はそれを「経綸の実学」と称しています。そこでは『書経』にもとづく「堯舜三代の治」を価値の基準におき、道徳的社会的実現と民衆生活の保障をもっとも重要な要素ととらえました。その視点から西洋をみれば、キリスト教によるただ一つの道徳原理が貫徹した社会と、民衆生活を第一原理とした選挙による民主制度は、「堯舜三代の治」が見事に実現した姿に外ならないと理解出来たのです。ワシントン大統領は「碧眼の堯舜」（碧い目をした堯舜）だと彼は称賛しています。さらに西洋近代の先進的な生産力も、『書経』の民衆生活を豊かにする「利用厚生」の理想に適うものと、高く評価されております。横井は最高齢(60歳)で維新政府に招かれましたが、攘夷論者に翌年京都で暗殺されました。彼の門下生たちから熊本バンドというキリスト教信仰グループが生まれたのは、彼のキリスト教理解からすれば自然でした。なお「五箇条の誓文」の開明的なフレーズ(「公論」「会議」「経綸」など)は、横井の愛用句でした。その文の第一起草者は福井藩の由利公正でした。由利は、福井藩のアドバイザーをつとめたことのある横井の愛弟子だったのです。

横井小楠は伝統の儒学的理想主義にもとづく西洋理解の典型を示した思想家であったと思います。異文化を主体的に理解し受容する典型といってもよいかもしれません。思想的な主体性を失うことなくいかにして異文化を理解していくか、それはまさに日本の近代が正面から受け止めるべき思想的課題であったといえましょう。

6 近世儒学と日本の近代

日本の近世儒学は日本の近代にとっていったい何であったのか。これがここで残された大きな問題であります、詳しく触れる余裕がありません。簡単に問題点を指摘しておきます。

明治にはいるとまず、儒学は古い封建思想である、だからはやくそれから脱却し離陸しなければならないと、否定の対象とする論調がでてきました。その首領が福沢諭吉(1835~1901)。福沢は時代の必要とすることに鋭く反応した言説

を語る点では、天才の才能の持ち主であります。「封建制は親の敵」とかれは極端ないいかたで、封建＝儒学否定の論陣をはりました。しかしこれは明治啓蒙の立場からの戦略的言説と私は考えます。つまり儒学を否定しなければ新しいものは何もはいてこない、という現状を認識していること。逆にいいますと、儒学がそこまで知識人の骨髄まではいっていたからこそ、新たな思想的流れを作る必要のあったこの時期に、儒学批判が何より大きな意味をもっていた、ということでもあります。

結論的に私の考えをいえば、西洋の思想や学問をもっとも深いレベルで理解した知識人ほど、実は伝統的な日本の儒学を深く理解していたと思います。もっとも西洋の事情に通じていたとされる明六社知識人の多くも、かつては朱子学等の儒学で思想形成していました。西洋近代自由主義の思想をもっとも先駆的に日本に紹介したといわれる民権思想家たち。とくに中江兆民(1847~1901)は西洋文化に触れた後、ひとたびは儒学などの伝統的思想に戻って、その思想的地点から再度西洋の思想や学問に対して主体的理解を深めていきました。植木枝盛(1857~92)にしても同様でありました。宮城公子「日本の近代化と儒教的主体」(『日本史研究』295、1987)など参照。異質な思想を理解するとは、こうしたプロセスがともなうものだと思います。そうした思想の系譜は、アカデミズムの形成にもなって哲学の領域に続いていくと私は想定しています。だから近世儒学を封建思想とみる理解は、戦略的にはともかく、それ自体はまことに短絡的で皮層的だと私は考えております。近世儒学の豊かさに目をふさぐ者は、日本の近代の思想的理解にも目をふさぐことになるはずで

明治儒学や教育勅語の問題が残っていますが、それは国民統合などの政治的な問題とかかわってきますので、ここでは省略させていただきます。粗雑な報告で、誤解を生じるかもしれないことが心配です。