

江戸の儒学 — 『大学』受容の歴史 —

(源了圓編 思文閣出版)

藤 本 雅 彦

1

本書は、吉田公平氏が「あとがき」において「『大学』が所謂新儒教の根本原理を包括的に開示する所依の經典であったこと」を主題設定の根拠に挙げているように、『大学』という「明明徳・新(親)民・止至善」「格物」「誠意」や「修己―治人」といった儒学の基本問題を提示する書物を、徳川時代の儒者たちがどう読んだか、そしてそれは何故かという問題を共通の主題とする十篇の論文と吉田氏による朱熹・王陽明の『大学』理解の特質をまとめた論文一篇から成っている。焦点を一冊の書物に絞り、それがどのように理解されたかを比較・検討することによって近世における知の展開を辿ろうとする試みは、『孟子』の受容史をドラマティックに描いた野口武彦氏の『王道と革命の間―日本思想と孟子問題』(筑摩書房)において既になされているが、本書は、『大学』中の「三綱領・八条目」を中心的な問題とすることによって論点をより明確化している点に特色がある。今後は、『論語』『中庸』『易経』等の他

の経書についても同様な研究が進められることが望まれる。また、藤樹・素行・蕃山・仁斎・闔斎学派・徂徠・懷徳堂学派・精里・中斎・一斎と近世における主要な儒者のはとんどが取り上げられているために、彼らの解釈の異なりを通してその個性が浮き彫りにされるという成果を挙げている点も本書の特色である。何故ならば、本書の著者たちにとっての関心は『大学』それ自体にあるのではなく、儒者たちの『大学』解釈をどう読むかという点にあるからだ。『大学』という書物はそうした様々な解釈の総体として、徂徠にならって言えば、そこから様々な読みが引き出される△物▽としてあり、本書の魅力も、『大学』における諸理念のリニアな発展史を語ろうとする点ではなく、『大学』という書物を中心として広がる知の地平の中に読者を引き込んでゆくところにある。そこで練り広げられている、反撥・ズレ・折衷等によって生じた様々な読みは、必ずしも知の枠組の根本的な変換や新解釈の劇的な発見を伴っているわけではないが、しかし本書は、そうした思想的なストリーターの創出を目指しているわけではない。田尻祐一郎氏が、

履軒における知の特質を「具体物に即した個別的な『知』であり、その集積も、どこまでも個別・具体の『知』の集積であった。『貫通』しないことに、履軒は価値を見出し出しているかのようですらある」と評していることは、本書自体にも通ずる言葉として印象的である。儒者たちの様々な言説を、論理的に整合化して一貫させるというのではなく、むしろその幅や広がりそのままに受け止めることこそ、従来の思想史研究のスタイルによっては解き明かされなかった近世における知の相貌を提示し得るのではないだろうか。本書は、「序」において源了圓氏が「『大学』理解における内発的契機と外発的契機を統一的に把握し、日本における『大学』理解の特色とその果たした歴史的役割を明らかにすることがわれわれの、究極の目標である」と述べているように、「『大学』という書物を通しての知の全体像の解明を目指している。そしてそれは、『大学』だけに、本書の執筆者たちだけに限られたものではなく、広く私たち自身に与えられた課題でもあるだろう。

2

小田嶋利江氏の「中江藤樹——本来完全であるということ」は、藤樹の三綱領の解釈の特質は、「親民」の「親」を「親愛」の意、「中心」的には血縁関係における人間通有の肉親愛」とし、「至善」を「他者への親愛感情そのものが由来」する「本体」とする点にあるとする。「親愛」という「情」が根本におかれるのに対して、「意」は「偏向性」や好悪・是非の固執として否定され、「意念の私意性を克服することが『良知』に至ること」であるとされる。し

かし、引用されている「良知ノ誠ニ率フトキハ倚ルトイヘトモ邪僻ニアラス倚ルヲ以不倚ニ至ルトキハ倚モ亦不倚ノ理リナリ」という言葉からは、藤樹は必ずしも偏りを否定してはいないように読み取ることができるが、この点は例えば、親子に代表される個別的な人間関係という偏りにおける「親愛の情」を「至善」とすること、どのように関わっているのだろうか。藤樹における完全であることと偏りとは、意・情、意・知という二元論的枠組の中に納まりきっていたのだろうか。そうした疑問は残るが、小田嶋氏の論は「内発的生命力のなまの實在感」への藤樹のこだわりを追求して明快である。

八木清治氏の「熊沢蕃山——心法と政治」は藤樹が「意を心に『伏藏』する悪の根源と考えた」のに対して、蕃山はより外在的なものに由来すると捉え、その人間理解の異なりが蕃山を政治に向かわせたとする。八木氏は、その異なりが「誠意」を「自謙」とする蕃山の解釈に「人の善を知る」という對他者的な志向を与え、しかもそれが倫理的な基盤に止まることなく、人材登用・言路洞開に向かう「人心体の政治的萌芽」ともなっていた点に注目する。蕃山における心法の受容と政治的实践との連関について考える上で示唆に富む見解である。

近年、儒学の対抗者として兵学を取り上げ近世思想の見取り図の変更を要求する意欲的な論文を發表している前田勉氏は、「山鹿素行——治人の学の認識論」と「荻生徂徠——古文辞学の認識論」の二篇を著している。前者において前田氏は、素行の朱子学批判における修辭に注意しながら、その「格物」理解が外在的な「物の定則」に

一元化する方向に向かっていると。しかもそれが、「復初」「致良知」等の定言化された倫理的な命令としてではなく、魚鳥の料理法や蜜柑の食べ方といった具体的な例を通して、技術知として表わされる点に特色があると。すべての日用の事物に貫通する理があると言うのではなく、素行の知は「衣類・食物」から「天下之治平・礼楽之品」「政道・兵法」等に至る個別的・具体的な定則の集積なのである。それは『山鹿語類』における煩瑣な礼の記述につながるものでもあろう。そして前田氏は、素行にとって個々の定則の妥当性は、天下の人々を「尤もなりと感心せしむること」ができるか否かという公共性に根拠づけられているとする。他方で素行は、「主観をまじえずに『物に格る』とき、『物の定則』は『自ら』認識できる」という「感格」を説く。前田氏によれば、素行の認識論とは、天下の人々を納得させる定則は正しい、そして、正しい定則は「作為」「造作」しなければ誰にでも感格する、つまり誰にも分かるから正しい、正しいから誰にも分かるという循環を繰り返すことになるが、その循環を可能にする根拠は人間の普遍性にはなく技術知のもつ普遍性にこそあったのだらうか。また、素行の説く定則は、習俗の規範化という側面ももっているようであるが、それが、「治道之要」は天下万民のための「いがた」としての「規制」を立てることにあるとする政治論とどのように関連しているのかという問題は、徂徠との比較という点からも興味深い。

素行の格物論が、日用に際しての個々の用法における技術知の確立を目指していたとする前田氏の論は明快であるが、徂徠の格物論についてはやや難解な部分がある。その原因は、徂徠自身が「物」

を「六経」「礼楽」「先王の法言」「教への条件」等と説くことの難解さにも由るが、前田氏が、「徂徠の『物』」六経は、「行事」であることを特徴とする」とか、「先王の法言」は「ありとあらゆる時代を超越して基準とすべきもの」と言い切ってしまうことにもよる。「これを行事に施して、深切著明なり」という言葉は、六経は行事に施して深切著明だと言っているのであって、六経「行事」としているのではない。しかも徂徠は、六経に記載された事柄を今の世に実現せよと述べているのでもない。六経に記載された堯舜三代の道は堯舜三代の世において閉じているのであり、今の世に再現することは不可能である。それにもかかわらず六経を学ぶことの意味、それこそが「格物」という言葉を通して徂徠が語ろうとしていることなのではないだらうか。前田氏は、「疑」と「思」という点に注目して、「六経への『疑』が次から次へと生まれ」「徂徠先生答問書」がこの六経への『疑』と『思』の具体的な過程をリアルに展開していた」とするが、そのような断定は少し危うい。徂徠は、六経をそのままに受け入れ、しかも少しでも原音に近い形で暗記しようとしたのであり、だからこそ注釈書も作ろうとしなかったのではないだらうか。確かに道理はあれこれと疑ったり考えたりするべきである。しかし、前田氏が引いているように、例えば戦場というような「人智人力のとゞき不申場」においては、疑ったり考えたりするという「人智」ではなく、臨機応変の天啓のような閃きこそが勝敗を決定づける。それこそが「『物』は覚えず向こうの方から『来る』」ということであり、△理▽ではなく△物▽を重視する徂徠の特質なのではないだらうか。また前田氏は（批判めいたこ

とばかりになって申し訳ないが)「此国、今ノ風俗ニ染マリ居テ、心アワヒモ智慧ノハタラキモ、悉ク其クルワヲ出ザルガ故也」という言葉における「クルワ」という語に注目し、「疑」と「思」を契機として「クルワ」の中から脱する工夫として徂徠の「格物」を捉えるが、しかし「クルワ」からの脱出は、そのような主体的実践や努力によって可能なのではなく、「風俗」それ自体を移し替えてしまふしかないのである。徂徠は、個々のあり様ではなく常に全体を問題としたのであり、だからこそ没後にあれほどの批判にさらされたのだという点は見逃してはならないだろう。

田尻祐一郎氏の「闇齋学派―若林強齋を中心に」と「懷徳堂学派―五井蘭洲と中井履軒」の二篇は、鮮やかな問題視角と抑制のきいた文体によって読む者をテキスト世界に引き込んでゆく。前者において田尻氏は、闇齋の説と伝えられる「明徳_レ常時昏昧」説を、より明白に「マツクロニクモツテイル明德」とする強齋を主軸に、そして、これを闇齋の未定の説とする佐藤直方を対角におきながら、闇齋学派における『大学』理解のゆれと心理的実質に迫っていく。田尻氏は、「心身相即」は必ずしも闇齋学派の全体について言えるわけではないとし、その例として、「格物致知ヨリ修身マデ、皆心ヲ離ルルコトナシ」と心の主宰性を強調する直方と、「心ニ氣ヲ付テジツトセウトスルト、心デ心ヲ正スニナルユヘ・・却テ心ノ病ニナルゾ」とそこに危うさを見出す強齋との対立を挙げる。強齋や彼の師である綱齋らは、自然に心の上に立ち現われてくる根底的な感情に理の確かさを実感するのであり、こうした理の受け止め方が心_レ身の問題の核心に潜んでいると田尻氏は指摘し、そのことを孝

や忠についての彼らの捉え方を通して解き明かす。そして、「『明徳』という形での『理』の内在が、それだけでは強齋にリアリティを保証しない」という空隙を埋めるものとして、強齋の『大学』理解が、神道との妙契や工夫としての「蔽」に向かうという問題は、近世における \wedge 知 \vee のあり様という枠組では捉えきれないレベルの問題へのアプローチとして興味深い。

徳川幕藩体制下という様々な差別や規制を受けている社会の中で、そこだけが万人に向かって開かれているかのような経書世界を理解しようとする営みは、その隔たりを意識すればするほど何らかの心理的実質を必要とするのであろう。逆に言えば、そうした体制下に安住してしまえば、 \wedge 知 \vee の枠組の中だけで経書を理解することが可能になる。懷徳堂の学問とは、あるいはそのようなものだったのだろうか。後者の論文において田尻氏は、「作_レ新民」を「作_レ新民」と訓む蘭洲の理解の中に、そしてその違いは田尻氏によれば既に闇齋学派の中に見られる対立でもあるとされるが、「民の『自新』という要素を限りなく希薄にしてゆこうという志向」を、つまり政治は治者に任せて自らの営為を「家」次元に限定するという志向を読み取る。また「真知実見スレバ、オノズカラ信ズ、信ズレバ必ズ行フ」という蘭洲の言葉の中に、「『知』への楽天的な依存」を読み取る。確かに、受講中にも自由に退席できるという規約からも窺えるように、学問よりも商いや家業を大切にするという懷徳堂の学风は、修身齊家と治国平天下とを直結させる思惟とは異なるものであるだろう。また、知への楽観的信頼は仲基・竹山・履軒・蟠桃といった他の懷徳堂のメンバーにも共通する性格であるかも

しれない。しかしそれは、理は「我の応に在りて物に在らず」という履軒の言葉に鮮やかに示されているような知の枠組そのものの交換に基づいていたのである。そしてこの変換が、『大学』の「誠意」「致知」は「大に解説に煩しく岐路迷ひ易」く、『中庸』に説く「誠身・明善の直率平易」に及ばないとする履軒の『大学』評価にもつながっているという田尻氏の指摘は、履軒その人の人柄をも彷彿とさせて興味深い。

荻生茂博氏は、徳川時代における明末清初の儒学の影響を検討し、日本における思想的対立には中国におけるそれが投影しているという大きな枠組の中で近世思想を捉えようとする意欲的な論文を発表して注目されているが、本書においても、「古賀精里―異学の禁体制における『大学』解釈」と「大塩中斎―反乱者の人間学」の二篇を通してこの点が追求されている。前者において荻生氏は、精里の『大学』解釈が、『四書大全』↓蔡虚斎『四書蒙引』↓陸稼書の『因勉録』等の注釈書という流れの延長線上にあることを、精里の解釈における引用文の字句や引用回数、及び肯定的に引かれているか否定的であるかといったことを通して実証する。そして、何故精里が稼書に拠ったのかという理由として、多くの学者が「原典直読」と称してそれぞれ門戸を張っていた寛政期の状況を混乱と捉えた精里にとって、「明末における儒教の多様化、経学の混乱を停止せん」として『四書大全』の改定を行なった稼書は問題意識を共通にするものであったという点とともに、朱子学を「正学」とする稼書の思想こそが受け入れられたのだと荻生氏は指摘する。また、精里自身の解釈の特徴としては、渾一的工夫論を排して「八条目の

工夫の階梯をひとつひとつ履むこと」を強調する点、修己―治人を説く一方で治人それ自体に独自の領域を認める点、それは『大学』の教への「実践主体はあらかじめ統治階級に限定され」、被治者は「その自発性が抑圧され」ることと結び付いている点等が挙げられている。

後者の論文において荻生氏は、陽明学の「心理不二、知行合一」を基調としながら、それを「朱子の本旨」でもあったとする中斎の『大学』解釈は、陸稼書批判を念頭において主張されたものだと指摘する。つまり清初における陸稼書らの「純正」朱子学と、それに反対する人々との対立が、日本における正学派朱子学と中斎との対立に投影されていたのであり、中斎＝陽明学とするだけでは何も理解されていないと言っているのである。評者には、こうした問題について論ずる力がないため、中斎の王心斎の現成思想に対する「只だ良知を語りて格物の工を語らず」という批判における「着実な工夫という主張が王学の反良知現成派から東林学に至る学脈の継承であったこと」や、その格物の工夫が未発の工夫としての主静―静坐を核とすることも同様な継承であることなど、その他、清初の儒学と中斎の関係について教えられることばかりであった。「序」において源氏が「古代や宋明の儒学の影響だけでなく、清初儒学の影響が予想以上に大きいことが今度の研究で明らかになった」とされるように、こうした問題がさらに明らかにされることを期待したい。

若尾政希氏の「伊藤仁斎―非経書としての『大学』理解」は、三宅正彦氏によって「三書主義」と呼ばれる仁斎の思想において、『大学』が何故切り捨てられたのか、そして仁斎は『大学』を否定

する一方で何故『大学定本』を著したのかという問題について、『大学定本』が完成されるまでの過程を稿本や「大学弁」「格物訓義」を通して着実に追跡することによって明らかにしている。仁斎は、『大学章句』を否定するために『大学定本』を著すことによつて、三書をボジとすればネガという形で自身の学問の規模を表出し、その際の中心の問題が、格物・致知と誠意にあつたという点は興味深い。

中村安宏氏の「佐藤一斎—人倫の担い手の拡大」は、『石経大学攷』（十九歳自序）、『大学一家私言』（二十四歳以降）、『大学適説』（五十八歳自序）の三冊の注釈書を通して、一斎の『大学』理解の特質と変遷を明らかにしている。中村氏は、「明明徳」の主体を治者におく立場から人々一般におく立場への移行に見られる担い手の拡大の中に、一斎の学問の意味を追求している。

3

以上の諸論文は、いずれも徳川時代における『大学』受容の特質とその広がりを読み明かす力作であるが、同時に、資料の引用の仕方一つを取つてみても様々であるように、問題関心やアプローチの方法も様々であり、そこから、現在の私たち自身の関心のありかを知ることができる。例えば、「八条目」に関して、藤樹・蕃山について以外の諸論文においては、誠意ではなく格物・致知が主な問題点となっていることは、対象自身の性格によるのか、論者の問題視角によるのかはさておくとしても興味深い。そもそも誠意ということと自体が現在の私たちにとっては扱いにくいテーマになっているの

だろうか。吉田公平氏は「朱子学・陽明学における『大学』」において、積極的に中間者たろうとする朱子の工夫論の中で「工夫の順序によれば格物致知→誠意と展開するといえ、そこには飛躍がある。さればこそ朱熹は『誠意は転換の処』といった」とし、この転換点を問い詰めるのではなく「格物補伝を創作してまで格物の工夫を重視したことが『大学』解釈を自縛し、誠意説解釈に破綻を来たしたのだともいえる」と指摘しているが、この致知と誠意との間の非連続性という問題が、極端な例としては富永仲基における学問と人倫の道との、知と誠との分離という問題にもつながっているのだろうか。あるいは、若尾氏が「仁斎は、『格物』の『物』を七条の工夫の場とみなし」とし、前田氏が「徂徠は、『致知』以下の項目を格物の『効験』と位置づけ、学問の工夫としては格物のみに限定する」と指摘するような、仁斎・徂徠における格物の非常な重視に既に始まっているのだろうか。

最後に蛇足ながら、『江戸の儒学』という表題の下に、藤樹・仁斎や懐徳堂その他の人々が取り上げられることには、評者が関西在住であるというセクションリズムのためかもしれないが、何となく異和感を覚えてしまったことを付け加えさせて頂く。

以上、評者自身の個人的関心に従つて不遠慮な感想を述べさせて頂いた。儒者たちの『大学』の読みを読むという営みを更に読むということは、問題関心を二重三重に錯綜させるため、評者の感想の多くは的外れかもしれないが、しかしそうした疎隔の中に会話の道が開かれているのだということで執筆者諸氏の御寛恕をお願いしたい。

（帝国女子短期大学助教）