

日本近世儒教

一

この報告では、戦後の近世日本儒学研究史を総括しつつ、自らの研究を位置づけることを目指したい。そのため、研究史の客観的な分析ではなく、きわめて個人的な問題意識のもとでの暫定的な整理である。また、研究史といっても、徂徠研究や仁斎研究のような個々の儒学者研究ではなく、近世日本の儒学全体を取扱っている研究を取りあげる。言い換えれば、これまで、近世儒学全体を展望している研究では、どのような問題が中心テーマとなってきたのかを提示したうえで、私自身がそれをどのように受け止めたのかを述べてみたい。

こうした試みを今、行う理由は、私には現在の研究状況にたいす一種の危機感があるからである。かつて、近世儒学は鎌倉仏教とともに、日本思想史研究のなかでもっとも活気ある研究対象だった。しかし、現在、一時期の盛況さはない。数少ないながら、個々の儒学者の個別研究（たとえば、「伊藤仁斎における性・道・教」

前田 勉

「荻生徂徠の聖人観」のような研究）はあるが、近世儒学全体を見通すような、あるいはその可能性をもった研究は見当たらない。たしかに、河野有理さんが取りあげる近代儒教は新しい研究分野であるが、近世儒学に関する限り、後で触れる片岡龍が、今から十年前の二〇〇六年時点で、一九七〇年代後半以後の研究史を総括して、「近世儒教の死亡診断書―あるいは「遺産目録」」⁽¹⁾を作成したことが、いみじくも物語っているように、沈滞しているといつてよい。ここでは、こうした危機的な研究状況からどのように抜け出すことができるのか、私個人の方向性を述べることで、新たな近世儒学史を構想してみたい。

二

大きくいって、戦後の近世儒学研究には、三つのテーマがあったと思われる。第一は儒学と近世日本社会の適合・不適合、第二が儒学と諸思想との関連、第三が儒学と近代化／日本化である。

1、儒学と近世日本社会の適合・不適合

丸山眞男の『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、一九五二年）が戦後の近世儒学研究の出発となったことは、周知の通りである。それが、封建的な朱子学的思惟様式から近代的思惟様式（徂徠学）への脱皮を描く政治思想史研究だったことは、明治以来の漢学と断絶したところからの出発だったことを意味する。伝統的な経学でも、ましてや自己の生き方や社会に儒学の精神を再生しようとする実践的な関心からでもなかった。目指すべき価値としての近代との関わりのみならず（近代との関わりは、直接には第三のテーマとなる）、近世儒学の展開を歴史的批判的に明らかにするものであった。

そのなかで、丸山が朱子学の思惟様式と近世封建社会との照応性を論じたのに対して、尾藤正英は、儒学と近世社会との不適合性に注目した。尾藤は、知識と生活との乖離を強調した津田左右吉を受けて、徳川政権のなかでの林家の社会的役割を論じ、さらに外来思想としての朱子学の原理主義・理想主義が近世社会とは異質なものであることを説いた。さらに、渡辺浩は儒学の諸概念と近世社会との齟齬を論じた。渡辺以後は、不適合説が主流となったといえる。七〇年代後半以降の世代の研究者にとって、不適合説はいわば所与の前提だった。

たしかに近世日本社会には科挙もなく、儒学儀礼（積奠儀礼・冠婚葬祭礼）も制度化されなかった。その意味で、儒教の非特権性は明らかである。しかし、今なお、残された課題が二つある。

第一はイデオロギーとしての儒学問題である。丸山も『日本政治思想史研究』以後、学問としての儒学の普及度、儒者という職業の

社会的地位の低さを認めていた。^(五)しかし一方で、イデオロギーとしての儒学の諸概念、たとえば、宇宙論と人性論・政治社会論とを結びつける「天人合一」論が、近世日本の身分制社会のなかで幕末まで持続的な視座となっていたという。学問としては、徂徠学によって否定克服されたはずの思惟様式が、近世日本社会に生きる人々を拘束し続けたというのである。

丸山の指摘のように、われわれは学問としての儒学とイデオロギーとしての儒学とを区別する必要がある。たしかに、民衆教化の言説である石門心学や家業道徳論のような通俗道徳の世界では、儒学の範疇・用語が使われていたからである。そこには、「天人合一」論があり、「福善禍淫」の天の応報観念もある。「天人合一」論は、心にすべてを収斂させる「心」の哲学^(六)を理論的に基礎づけていた。それは、学問的には仁斎や徂徠に否定されたものであったにしても、丸山が指摘するように、幕末まで通俗道徳化することで生き続けるのである。そこで、残された問題は、こうした儒学の範疇・用語が使われている石門心学や家業道徳論を儒学として理解してよいのかという問題である。石門心学や家業道徳論が前提とする「上をみな、身のほどをしれ」という知足安分の通俗道徳を、儒学の範疇・用語を使っているからといって、儒学といってよいのかという問題である。

第二は江戸後期の儒学盛況問題である。これまで適合・不適合問題は、主に一七世紀から一八世紀前半、徂徠学までを中心に議論されてきた。たしかに一八世紀前半までは、不適合説のもとでの儒学理解も成り立つし、有効でもある。しかし、一八世紀末以降、幕府の昌平坂学問所や全国諸藩の藩校教育を通して、儒学が普及してい

った現象をどのように解釈するのかという問題は、依然、残っている。^{七〇}仁齋学や徂徠学のような独創性のないものであったにしても、江戸後期の儒学盛況は明らかである。この事実をどのように受け止めれば、よいのであるうか。イデオロギーとしての儒学の根強さ、福沢諭吉流に言えば「惑溺」といつて、片付けられるものなのであるうか。

この問題については、教育思想史からの考察が不可欠となる。この点、辻本雅史が、寛政異学の禁以降の朱子学の復活の意義について、公教育の成立という観点から論じている。^{八〇}また一八世紀後半の学問としての儒学についても、考証学の意義を再評価して、近年、竹村英二が文献学（フィロロギー）の成立問題として論じている。^{九〇}後に述べるように、私も読書方法という観点から、江戸後期の儒学盛況問題を考えている。^{一〇〇}この点は後に述べる。

2、儒学と諸思想の関連

近世儒学の第二のテーマは、諸思想との関連である。中国では、儒教と仏教・道教との間には思想的な対抗関係があった。ことに朱子学と禅宗との間には、心性論をめぐる緊張関係があったことは周知の通りである。^{一〇〇}これに対して、近世日本社会では、キリシタン禁圧を契機に整備された檀家制度のもとで、仏教は社会的には大きな勢力をもったが、思想的には活力を失っていた。いわゆる葬式仏教である。この辻善之助以来の通説に対する読み直しが提起されているにしても、^{一一〇}概括すれば、江戸時代、仏教には思想的には低調であったといえるだろう。そのため、儒教と仏教との生産的な論争は、キリシタンとともに禁制される不受不施派のような、中世仏教

の影響が色濃く残っていた近世前期に集中して、以後は振るわなかった。^{一一三}

近世日本の儒学の場合、仏教に代わって、国学や蘭学、さらに神道との関連が注目されてきた。儒学が国学や蘭学の新思潮を生み出す媒介になったというのである。国学が儒教を批判したという表面的な関連ではなく、もっと内在的に、たとえば古典解釈の方法において、徂徠学の古文辞学の方法が国学に影響があると指摘されている。^{一二四}また、神道説との習合もある。具体的には、林羅山の理当心地神道、闇齋学派の垂加神道などの儒家神道が生れ、独特の鬼神論・靈魂論を展開した。^{一二五}

私は、こうした儒学と諸思想との関連問題でいえば、特に兵学に注目してきた。兵学は、「武士道といふは死ぬ事と見付たり」で有名な『葉隠』のような、武士個人の倫理である武士道とは異なっている。それは、「兵法は国家護持の作法、天下の大道なり」（北条氏長『士鑑用法』）とあるように、戦闘者である武士が支配する、「武威」の徳川国家の統治の正統性とその方法を論じた政治思想だといえる。私は、この兵学と儒学との対抗・癒着の図式のなかで、近世日本の儒学史をとらえることができると考えている。儒学の対抗軸として兵学を設定することによって、読書人官僚の支配する中国や朝鮮と異なる近世日本の儒学の特徴（たとえば、儒者の社会的地位の低さ、儒学の理想主義・原理主義への懐疑）を明らかにすることができうるように、後に述べる儒学の日本化という問題についても、儒学の兵学化として個々の思想（たとえば、山鹿素行、荻生徂徠、後期水戸学）を説明できると考えている。^{一二六}

3、儒学と近代化／日本化

ところで、尾藤正英以後、近世社会のなかで儒学は不適合であったがゆえに、思想的には積極的な可能性をもっていたのではないかと、という議論が出てきた。兵学と儒学の対抗図式からすれば、「法を以て理を破るも、理を以て法を破らざれ」（「武家諸法度」）と宣言する「武威」の徳川国家のなかで、「学者ハ自己ノ理ヲ信ズルデナケレバ本ノコトデハナイ」（佐藤直方『学談雜録』）と説いた朱子学がもった可能性である。こうした問題意識は、否定克服すべき封建イデオロギーではなく、学問としての儒学のなかにプラスの思想的な可能性を探ることを意味する。不適合説を定着させた渡辺浩が、『日本政治思想史—一七—一九世紀』（東京大学出版会、二〇一〇年）のなかの「儒学の撰取と軋轢」という副題をもつ章題が「魅力的な危険思想」であることが象徴的である。プラスの可能性というとき、当然のことながら、近代化が主要なテーマとなる。

近代化の観点から儒学を読みなおした先駆的な研究である源了圓が、『徳川合理思想の系譜』（中央公論社、一九七二年）のなかで指摘する「経験的合理主義」の問題は、江戸後期の儒教の展開を提示する（江戸後期問題）とともに、その一つの解答としてとらえることができる。ただ、近世儒学研究史において、もつとも王道だったのは、儒教のなかに近代的な主体性の可能性を探るといふものだったといえる。その際、主体のとらえ方は、二つの類型があった。一つは、丸山眞男が説いたような、徂徠学の目的合理的な「作為」の主体性であり（平石直昭）、もう一つは、価値合理的な自律の主体性であった（尾藤正英、宮城公子）。また、儒学の思想的な可能性でいえば、自然法的「理」の積極的な読み替え論がある。とくに

藤原惺窩・横井小楠、あるいは古賀精里の息子古賀侗庵を取りあげて、国家平等観念と国際法との関連が注目されてきた。

近代化と裏表の関係にあるのは、儒学の日本化・土着化という構図である。これは、主体性論とともに、近世儒学研究史の基本的な枠組みであったといつてよいだろう。周知のように、外来思想と土着思想という構図は、本居宣長の国学以来、きわめてなじみの深いものである。相良亨の「敬」の儒学から「誠」の儒学への展開、尾藤正英の「役の体系」に相応しい儒学への展開、さらに田尻祐一郎の闇齋学派における朱子学の日本化（二〇）などの議論はこれに含まれる。これに対しては、「日本的なもの」への批判がある。

儒学の日本化・土着化の構図に対しては、また日本に閉塞することへの批判もある。もともと、日本で儒学を研究するとき、中国や朝鮮の影響と受容という観点は避けて通れない（近年では、同時代の明末・清初の思想が及ぼした影響が論じられている）。しかし、そこには、本家と支店という構図に陥る危険性が絶えず、つきまとうのである。

こうした中国儒教の本家と支店の構図への批判から、東アジア全体の土俵のなかで、中国、朝鮮、日本を対等な立場から相対化することが行われている。東アジア全体のなかでの相対的な儒学理解は、源了圓の実学思想史にすでに現われていた。源は、実学という視点から中国、朝鮮、日本の相対的な比較を試みていた。ただ、源の場合、実学という視点では相対化されていたにせよ、近代化が成功したか、遅れたかという近代化の優劣論からは脱してはいなかった。これに対して、「もう一つの近代」（溝口雄三）という立場からの近世日本儒学のとらえ方が必要だと私は考えている。

三

冒頭に述べたように、二〇〇六年時点で、片岡龍が「七十年代後半以降の近世儒教研究の死亡診断書」「遺産目録」を作成していた（『日本思想史学』三八号）。たしかに、これまであげた三つの近世儒学研究のテーマは、「八方塞がり」に陥っていたといえる。片岡が指摘しているように、「近世儒教研究の死亡原因」の一つは、「主体性」といった言葉が、輝きを失ったことにあるだろう。丸山眞男以来、目指すべき近代の価値意識を原動力としてきた研究者のなかに、「主体性」といった言葉のリアリティがなくなったことは、研究の方向性を失わせるものだったのである。その上、近代化／日本化という構図そのものに対する懐疑が起こっているなかで（子安宣邦）、なお、時間軸に沿った近代化の「もう一つの近代」のストーリーの近世儒学の全体史を描くことはできるのだろうか。思うに、これまでの儒学研究は、諸思想の連関にせよ、近代化／日本化にせよ、その思想内容を問題にしていた。しかし、五倫五常のいわゆる封建思想の内容をいくら読み替えても、そこに近代を見出すことはできないだろう。そこで、全く発想を変える必要がある。

私は、この点、読書の学たる儒学の読書内容ではなく、読書方法に視点を据えることで、「もう一つの近代」のストーリーを描けるのではないかと考えている。もともと、近世社会のなかで、このような視点が成立しうる背景には、大量の儒学テキストの出版流通がある。近世の人々は、科挙もなく、儒教儀礼が制度化されていない

なかで、手軽に儒学テキストを読書していた。『經典余師』のような仮名書き交り経書注釈が大量に出版され、独学で四書五経を自学自習することもできた。こうした書物の大量出版を前提として、その読書方法に視点を据えることで、新たな近代化のストーリーを描き出すのである。

近世日本では、素読、講釈、会読の三つの読書方法があった。このうち、音読から黙読への転換のなかで近代読者の成立を論じた前田愛の先駆的な研究を受けて、素読が注目されてきた。辻本雅史によれば、素読は儒学テキストの身体化であり、中村春作によれば、地域性や出身階層の差異を超えた素読体験が近世から近代につながる「均質な知」を形作ったという。漢文訓読法による素読とともに注目すべきは、一斉授業としての講釈の後で行われた、上級者の共同読書、共同学習の方法である会読である。会読は、十人前後が一つのテキストを討論しながら共同読書する方法である。近世日本人々は、この会読の共同読書の方法が、中国にはない、日本独自のものだという認識をもっていた。

書ノ会読スルト云事、中華ニテハ決テナシト井子叔ハイヘリ。
（『文会雜記』）

この会読には、三つの原理があった。相互コミュニケーション性、対等性、結社性の三つである。第一に、会読の場では、お互い忌憚なく「討論」し合うことを勧めていた。天保年間、会読を積極的に導入した加賀藩の藩校明倫堂の規則には、次のように定められていた。

会読之法は畢竟道理を論し明白の処に落着いたし候ために、互に虚心を以可致討論義に候処、中には彼我をさしはさみ、可致

勝劣之心盛に相成、弁舌の末を争ひ審問慎思の工夫も無之、妄に己を是とし人を非とする心有之候事、見苦敷事に候、且又自分一得有之候とて、矜誇の色をあらはし候事。他人疎漏の誤りを妄に非笑致し候事。自分の非を飾り他説に雷同致し候事。鹵莽に会得の顔をなし他説をうはへに聞なし候事。大抵に自分を是として疑ひを不発事。疑敷義ありとも自分にまかせてやすんずる事。人の煩を憚り不致質問事。未熟なるを恥て言を不出事。此等之類一事も有之候ては上達の道は無之候間、自分を省察いたし堅く慎み可申候事。(「入学生学的」)

また、第二に会読の場での討論は対等な関係で行うべきものとされた。会読を近世社会に流行させた徂徠学派の太宰春台は、会読の場での「尊卑先後」の差を否定する規則を作っていた。

諸君子の会業は、須く専心講習を要とすべし。如し一書を読まば、宜しく輪番に一人之れを読み、諸人謹み之れを聴くべし。若し疑義有らば、須く一節の終るを待ちて、之れを講究すべし。尊卑先後に拘はらず、皆発問することを得。只だ宜しく謙遜すべし。(『春台先生紫芝園後稿』巻十五)

幕末佐賀藩では、藩校弘道館のなかで会読が行われ、徹底的な実力競争が実施された。佐賀藩の場合、会読は藩校のみならず、藩主と藩校生徒の間でも行われ、そこでは藩主への反対意見を述べることさえ許された。久米邦武が若い頃、藩主鍋島閑叟との会読の場で反対意見を述べた時、会読の会頭が「書生が会読で失答したとして御詫には及びません」(『久米博士九十年回顧録』)と言ったという。会読の場での対等性が認められていたのである。さらに会読の第三の原理は、結社性である。塩谷岩陰が書いた「浜松藩経誼館掲

示」には、「読書の益は専ら会読論議に在り」とされ、「館中の会日には、宜しく各々社を結びて以て講習すべし」と、会読グループの結社を積極的に勧めていた。

こうした三つの原理をもつ会読は、科挙と儒教儀礼のない「武威」の近世国家だからこそ、もちえた思想の可能性であるといえる。科挙のない近世日本の国家は、読書をしてもし身出世できなかつたからこそ、逆説的だが「己の為にする」学問が可能だった。また、科挙がないからこそ、学問の異同は政治権力内部の党争とならなかつたのである。ここには、「武威」の国家のなかの思想世界の「自由」がある(伊藤仁斎が、『大学』は孔氏の遺書にあらず」と公言しても、幕府から咎められることはなかつた)。こうした会読は、東アジアのなかでの近世日本の固有性を説明するとともに、「講学」や書院との比較を通して、中国や朝鮮との差異を明らかにする可能性をもっている。

会読は伊藤仁斎の同志会や荻生徂徠の護園塾に始まり、一八世紀中ごろには、さまざまなテキストを共同読書する場が生まれた。あえて難しいテキストを複数読者の者たちが討論しながら読む、自発的な読書会が広がったのである。そうした会読の場から、儒学ばかりか、『解体新書』のオランダ書籍翻訳や『万葉集』などの日本古典読解を通して、蘭学と国学は誕生するのである。江戸後期の儒学の広汎な普及と諸学問の盛況の理由の一つには、上下の身分制社会のなかで、お互いが対等に論じ合える会読の場が「自由」な特別な空間だった点にあるのではないかと考えている。

また、会読の場は儒学テキストを読むだけの場ではなく、幕末になると、政治的な討論の場となっていた。昌平坂学問所の書生寮

には、全国諸藩から多くの優秀な者たちが集まったが、そこでは自主的な会説が行われ、幕末には政治的な「議論」さえ交わされていた。しかも、興味深いことには、そこは地縁・血縁の「縁を離れ」たアジールだった点である。

「◎問 御維新前に昌平校にいる書生が、どの位、輿論を動かしたのです。たいていは勤王説だったのですか。」

会員 勤王説もあり、佐幕説もあったのです。

◎問 何によって違いましたか。

重野氏 それは人々によって違ったもので、みな縁を離れて論じたのです。

問 書生寮の中で喧嘩はできませんでしたか。

重野氏 そんなことはないが、議論などはあったのです」

『旧事諮問録』

こうした「縁を離れ」た議論の場が、横井小楠や吉田松陰に代表されるような幕末の処士横議、さらには、政治・法律・経済などの西欧近代思想の翻訳書を読み合った明治の自由民権運動の学習結社へと連続するのである。ここに、ハーバーマスのいう文芸的公共圏から政治的公共圏への転換が認められるのではないか。私は、思想を生み出す会説の場に注目することによって、「経験的合理主義」や主体性論とは異なる、「もう一つの近代」のストーリーが描けるのではないかと考えている。

《注》

(一) 「近世儒教研究史(七〇年代後半〜)」(『日本思想史学』三八

号、二〇〇六年)。

(二) 『日本封建思想史研究』(青木書店、一九六一年)、『江戸時代とはなにか』(岩波書店、一九九二年)、『日本の国家主義』(岩波書店、二〇一四年) 参照。

(三) 『近世日本社会と宋学』(東京大学出版会、一九八五年)、

『東アジアの王権と思想』(東京大学出版会、一九九七年) 参照。

(四) 黒住真『近世日本社会と儒教』(ぺりかん社、二〇〇三年)、『複数性の日本思想』(ぺりかん社、二〇〇六年) 参照。

(五) 『丸山眞男講義録 日本政治思想史 一九六六』第六冊(東京大学出版会、二〇〇〇年) 参照。

(六) 安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』(青木書店、一九七四年) 参照。

(七) 宮城公子『幕末期の思想と習俗』(ぺりかん社、二〇〇四年) 参照。

(八) 辻本雅史『近世教育思想史の研究』(思文閣出版、一九九〇年) 参照。

(九) 竹村英二『江戸後期儒者のフィロロギー』(思文閣出版、二〇一六年) 参照。

(一〇) 拙著『江戸教育思想史研究』(思文閣出版、二〇一六年) 参照。

(一一) 荒木見悟「朱子学の哲学的性格―日本儒学解明のための視点設定―」(『貝原益軒 室鳩巢』(日本思想大系三四、岩波書店、一九七〇年) 参照。

(一二) 大桑斉『日本近世の思想と仏教』(法蔵館、一九八九年)、

『民衆仏教思想史論』(ぺりかん社、二〇一三年)、西村玲『近世仏教思想の独創…僧侶普寂の思想と実践』(トランスビ

- ユ一、二〇〇八年) 参照。
- (二) 拙稿「仏教と江戸の諸思想」(『新アジア仏教史13日本III 民衆仏教の定着』佼成出版社、二〇一〇年) 参照。
- (三) 平石直昭『日本政治思想史―近世を中心に』(放送大学教育振興会、一九九七年) 参照。
- (四) 拙著『近世神道と国学』(ぺりかん社、二〇〇二年) 参照。
- (五) 拙著『近世日本の儒学と兵学』(ぺりかん社、一九九六年)、『兵学と朱子学・蘭学・国学』(平凡社選書、二〇〇九年) 参照。
- (六) 拙稿「幕末海防論における華夷観念」(高等研報告書『一九世紀東アジアにおける国際秩序観の比較研究』、国際高等研究所、二〇一〇年) 参照。
- (七) 相良亨『近世日本における儒教運動の系譜』(弘文堂、一九五五年)、『近世の儒教思想―「敬」と「誠」について―』(塙書房、一九六六年) 参照。
- (八) 尾藤前掲書『江戸時代とはなにか』参照。
- (九) 田尻祐一郎「儒学の日本化―蘭齋学派の論争から―」(頼祺一編『日本の近世13 儒学・国学・洋学』中央公論社、一九九三年) 参照。
- (一〇) 子安宣邦『方法としての江戸』(ぺりかん社、二〇〇〇年)、酒井直樹『日本思想という問題―翻訳と主体』(岩波書店、一九九七年) 参照。
- (一一) 眞壁仁「徳川儒学思想における明清交替―江戸儒学界における正統の転位とその変遷」(『北大法学論集』六二巻六号、二〇一二年) 参照。
- (一二) 澤井啓一『「記号」としての儒学』(光芒社、二〇〇〇年)、荻生茂博『近代・アジア・陽明学』(ぺりかん社、二〇〇八年) 参照。
- (一三) 源了圓『近世初期実学思想の研究』(創文社、一九八〇年)、『実学思想の系譜』(講談社学術文庫、一九八六年) 参照。
- (一四) 溝口雄三『方法としての中国』(東京大学出版会、一九八九年) 参照。
- (一五) 今田洋三『江戸の本屋さん―近世文化史の側面』(日本放送出版協会、一九七七年)、若尾政希編『シリーズ本の文化史3 書籍文化とその基底』(平凡社、二〇一五年) 参照。
- (一六) 鈴木俊幸『江戸の読書熱』(平凡社選書、二〇〇七年) 参照。
- (一七) 武田勘治『近世日本学習方法の研究』(講談社、一九六九年) 参照。
- (一八) 前田愛『近代読者の成立』(有精堂、一九七三年) 参照。
- (一九) 辻本雅史『思想と教育のメディア史―近世日本の知の伝達』(ぺりかん社、二〇一一年) 参照。
- (二〇) 中村春作『江戸儒教と近代の「知」』(ぺりかん社、二〇〇二年) 参照。
- (二一) 中村春作・市来津由彦・田尻祐一郎・前田勉編『「訓読論」(勉誠社、二〇〇八年) 参照。』
- (二二) 拙著『江戸後期の思想空間』(ぺりかん社、二〇〇九年)、『江戸の読書会』(平凡社選書、二〇一二年) 参照。