

日本近世の社会思想史としての位置づけ — 日欧思想史の比較研究と社会科教育への反映 (2) —

The Place of Early Modern Ages of Japan in Social Thought History : Comparative Research of Japanese and Western Thought Histories, And its Reflection to the Education of Social Studies (2)

徳 永 哲 也*

Tetsuya TOKUNAGA

1. 日本近世の中の停滞と近代化

(1) 西洋社会思想史から見る日本近世

社会思想史は西洋だけでなく東洋や日本を舞台としたものもあってよいはずだが、世に「社会思想史」と銘打つ書物や大学講義は、西洋、特にヨーロッパを舞台とするものが圧倒的に多い。そして、思想史ならば古代から現代まですべてが視野に入るのだが、社会の変動、歴史のダイナミズムを描写するものとして15～19世紀の近代に焦点を当てたものが多い。ルネサンス、宗教改革、市民革命の裏付けとなった思想を浮き彫りにする、というのが社会思想史メニューの定番である。

さてそこで、日本史にも同じような問題関心で焦点化できる時代、浮き彫りにできる思潮はどこにあるだろうか。多くの人が想起するのは、明治維新の文明開化であり、大正デモクラシーへと続く近代化であろう。そこは当然、注目に値するのだが、欧化政策で欧米の制度や文化が一気に流れ込んできた時代でもあり、「日本としての思想」を読み取るには難しいところがある。ではそのひとつ前、江戸期という「近世」は焦点化できないか。西洋の15～19世紀、特に市民革命期を彼岸とするなら、時代を平行移動すれば此岸は安土・桃山期から江戸期ということになる。しかし一見、これは無理のある類比だと思える。戦国武士の争い、武家政権、士農工商の身分制度、これらは

宗教改革や市民革命というヨーロッパの事象に比肩する近代化ダイナミズムではない、と見えるのである。江戸期は社会変動どころか安定と停滞の時代であり、「社会思想史」を記述する材料の乏しい時代ではないか、「社会の変動」「歴史のダイナミズム」を探すなら幕末～明治以降だ、と言われそうである。

しかしそれでもなお私は、この時代、特に江戸期前半に、日本社会が変わっていく地熱のようなものが溜め込まれたと考えている。明治維新こそが変動であり変革であり一種の市民革命だと言うなら、その地力が蓄えられたのは江戸期であり、江戸期前半に多くの種がまかれたと考えている。その手前にある安土・桃山期も十分に「近代の種まき」に貢献した時代であると考え。そして私のここでの結論は、西洋の16、17、18世紀を論じると同じような時代関心をもって日本のそれらの世紀を論じることには十分意義があり、そこに日本の社会思想史の重要なステージを見出すことは可能だ、ということになる。

(2) 「近代の種まき」としての安土・桃山期

江戸期すなわち徳川政権の260年は、戦国から泰平へ移った後の「安定期」であり、裏を返せば「停滞期」であった、との印象がある。そしてそこに至る安土・桃山期も、戦国武将たちの力比べの時代だった、と見なされやすい。そこに「近代化の息吹」など感じ取れ

*環境ツーリズム学部教授

るのか、と言われそうである。こうしたイメージから払拭していきたい。

まず江戸期直前の時代である安土・桃山期であるが、中世と近世のはざまとしての時代評価を述べれば、ここは日本のルネサンス第一局面である、と私は考えている。

「日本にルネサンスらしきものがあつたのか」という問いを立てて日本の近代化をヨーロッパ史と比較するとき、「ルネサンスらしきもの」の諸局面の一つは、進取の気風であり、より広い世界への開眼である、と言える。すると、この時代を代表する織田信長は、地球儀を手元に置いて「世界の中の日本」を意識した武将であり政策人だと見なせる。刀と弓矢の戦国時代に鉄砲を活用する新しい兵法を導入し、ときに洋装を身に纏うなど新しい文物に積極的に触れ、伝統仏教を恐れず自らを「天魔王」と称し、権力への意志を体現した。その「新たに取り入れて使えそうなものは何でも使う」として「権威は自らが創造する」という姿勢は、マキャヴェリ政治学の（さらに言うところにはニーチェ哲学の）東洋版とさえ見える。

信長以外にも、旧来の家柄を頼みとするのではなく自己の能力を前面に出す下剋上型の新しい武士リーダーがいた。また、航海術が発達してアジア諸地域への進出が起こっており、町人たちにも海外貿易にも乗り出す「企業家」がいた。つまり、日本周辺にも「大航海時代」は始まっていたと言える。そして、フィレンツェ（イタリアルネサンスの拠点、地動説主張者ガリレオの活躍地）に匹敵する「自由都市」堺が成立していた。いくつかの場所と局面で、近代化につながる種はまかれはじめていたのである。

それらはごく一部の例であつて時代の多数派潮流ではない、と言われるかもしれない。しかしそれを言うなら、ヨーロッパルネサンスでさえ上流教養市民の営みであつて庶民の共有文化ではなかった。種はまかれても歴史の多数派・主流派として前面に出るには紆余曲折がある、というのは洋の東西いずれにも言えることである。

さて、信長はまだしも、豊臣秀吉となるとバテレン追放令を出したし、江戸期になるとキリスト教禁止令が出された。そして「鎖国」（本当に国が閉ざされたのかについては議論の余地があるので「」付きとする）の世となり、日本は260年間「時間が止まった」…こうも言われるかもしれない。秀吉の刀狩りに始まる兵農分離、江戸社会の「土農工商」（実はこの四文

字熟語が身分差標語として明示されたのは明治期の「四民平等論」かららしいのだが）の身分固定は、社会の変革力を奪ったし、「鎖国」政策で貿易利益を稼げなくなった商人は、武士権力に寄生することに甘んじた…こうもまた言われそうである。

しかし、それらが日本近世のすべてではない。身分制度に窒息させられ武家権力に押し殺されていたかに見える江戸社会が、知的批判精神を内々に育み、内面の近代化を少しずつ進展させる「地力」を養っていたのだ、と考察できる側面がいくつもある。権力にとりあえずは従いながらも反骨心を磨いた者たちもいたし、権力側が秩序樹立のために用意した制度・学問・文化が皮肉にもやがては権力打倒に立ち上がる者たちの知力を磨いた部分もある。黒船が来たから日本が変わったのではなく、泰平の世なりの伝統文化を育てながら時代進展を微妙に感じ取って新しい歴史を開拓する「地熱」は、そこかしこに生まれていた。

そうした「地力」「地熱」にきっかけを作った諸事象を、私は「近代の種まき」と呼ぶのである。それらを何人かの思想家に代表させて語らせることができる、というのが私の歴史観として「日本社会思想史観」である。思想と同時に社会変動が起こったとまでは言えない。そこには現実の壁があり、種が芽吹くにはタイミングが、芽吹くまでのタイムラグがある。それでもそこに、時代を語る思想、社会を動かす思想を見出せる、というのが私の見解である。そしてヨーロッパ近代のみならず日本近世にも「社会を動かす思想」を見出すことが、本論の目的である。

(3) 江戸幕府「支配」の逆説

さて、視線を江戸期に移すと、次のように反問される。安土・桃山期に「種まき」が試みられたことは認めてもよいだろうが、江戸期は、近代化という歴史文脈においては「停滞・閉鎖」の時代ではないのか。江戸幕府の成立は、戦国の世を泰平の世に変えるという意味では進歩であるが、そのための秩序維持・支配の力学が強く働きすぎて、地球の裏側から知識・技術を取り入れ自らも海外に出ていくという進取の気風に全てフタをするある種の「反動」と呼べるのではないか。よって「種」は埋もれて芽吹かなくなってしまったのではないか。

私の端的な答えは、たしかに表面的には反近代という「停滞」であるが、深層においては「近代化の種」

がじっくり息をひそめながら育った、それが江戸期である、というものである。より強く言えば、江戸幕府が「天下泰平のための支配」を行き渡らせようとしたことが、中下級武士・町人階層に「安定下での自己省察」や「閉塞下での批評精神」を持たせる結果となった、と見ている。支配の強化と長期化は、江戸泰平260年の大衆精神に「面従腹背」の反骨心を見事なまでに育み、体制打破への助走路を作ったのではないか。強く長い支配が、表面的には安定的停滞をもたらしながら、内面にはそれ自身をひっくり返す力を育てていたのではないか。これを私は「支配の逆説」と呼ぶ。たんに「どんなことにも反発や反動は来るものだ」という話ではなく、支配者が支配のために組み立てたプログラムが、同時にその裏を行くような思考や活動を生むし、そのプログラムのおかげで育った人々やシステムが、やがてはプログラム自体を破棄させるのに一役買う、ということである。

例えば、後世に名を残す江戸文化諸作品の多くは、批判精神・諧謔精神に満ちている。泰平の世の真ん中、元禄時代のいわゆる「赤徳浪士…忠臣蔵」は、史実はともかく物語としては、「弱きを助け強きをくじく」痛快復讐劇であり、歌舞伎・浄瑠璃の戯曲本として幾重にも脚色され上演されている。西洋からも高い評価を得るに至った数々の浮世絵は、『富嶽三十六景』のような正統派風景画もあるが、美人画そして性風俗を描いた「春画」の類にこそ、その妙味が表れている。正統性のある支配秩序と道義への「面従」の裏側で、我々が本当に求めるものは別にあるぞという「腹背」が、そこかしこに表現されていたのである。

そして、時代の王道を行く学問、世を統べる政治理論や道徳理論においても、従来型の権力を保持するための理屈というよりは、新しく「ポスト戦国」を治める制度づくりの論理が求められた。後述するように、そこでは儒学、特に朱子学という中国古典の学問がテキストとされたのだが、その解釈は、まさに「時・処・位」（中江藤樹思想のキーワード）を考えた江戸幕府的応用であった。当時の日本の国情と幕府の統御方針に合わせてある種の「再定義」がなされ、そのことは幕府支配を樹立することに貢献したのだが、来たるべき時代をそれなりに見据えた理論と制度づくりは、先進性（革命性とまでは言わないが）をうかがわせるものであり、そこで行われる「教化」は、やがては対抗勢力の知的武装にも寄与するものとなっていくのである。

江戸の「制度とその理論」は、体制維持でありながら新時代への変革の契機でもあった。例えば、中世からの封建制（農地を媒介とする主従制度）が知行地の給付という形で強化された面もあるが、参勤交代や国替えを指示する中央集権制が商業経済と官僚政治を促進したという面もある。幕府が「今を守る」ために取った政策が、「次の時代を準備する」ことにもなったのである。

考えてみれば、徳川將軍体制は、中世ヨーロッパの絶対王政とは大きく異なる。將軍職は徳川の直系父子あるいは御三家一族で世襲されていたが、政策決定は將軍独裁というよりは老中合議であり、老中の下の役人たちの調査・具申の役割も大きかった。何よりも歴代將軍自身が、林家をはじめとする儒学者の教えを受けて知見を高めていた。時には一將軍の特異な宣言が世を戸惑わせることはあったが、一人の独善的思いつきよりは官僚機構の中庸な決定が事態を進めることの方が多かった。そこでは文字文化が有効に機能し、文書制度、郵便飛脚制度が政治の継続性と集権制を促した。全国諸藩もそれに倣う。江戸政治は、近代的テクノクラシーをすぐそこまで招きよせていたのである。

文字文化と今言ったが、これは大衆教育においても見逃せない。ヨーロッパの宗教改革において、翻訳術と印刷術で多くの人が聖書を直読直解できるようになったことが大きかった、というのは有名な話だが、日本の江戸期でも「読み書きの流布」が近代化への大きな素地を作った。儒教道徳（その江戸幕府バージョン）を中央のみならず地方、諸藩に行き渡らせるには知的啓蒙が欠かせない。武士の教育には各藩が力を入れたし、都市町人も商取引に文字・数字・文書を必要とした。藩校は江戸初期には10校に満たなかったが、江戸終期には300校近くになっていた。町人たちの私塾、中流以上の農民たちの寺子屋も増え、印刷は活版でなく木版であったがどんどん広まったし、印刷物にならなくても自ら写本をつくることを知的向上心のある人々は厭わなかった。江戸終期の日本男性の識字率は40%にまで上昇したと推定される。権力者の言うことを耳で聞くのが全てではなく、自分で読み、考え、書いて表現することができる。疑問を持たば自分で文書を取り寄せて考えを深め、次の道を考案することもできるわけである。明治以降、中下級武家や商家の出身者が数多く国内外で勇躍し、学問・教育・政治に影響を与えたが、まさにその種

が260年間まかれていたのである。従順に教化され続けるはずの大衆は、近代的な自立と批判の精神を徐々に養っていたのである。

(4) 近代への助走路としての近世江戸期

ここまでの私の結論は、江戸期は戦国期終結と引き換えに停滞をもたらした時代だと表面的には見えるが、天下泰平のための学問と制度づくりは、「抑え込む力」を發揮しながらも「批判し革新する力」を内に育むことにもなったということであり、明治期以降の目に見える近代化の手前に、たんなる閉塞の時代ではなく近代への助走路となる時代として江戸期があったということ、つまり江戸期は「近代の前触れあるいは近代前半」としてまぎれもなく「近世」であったということである。

本章の締めくくり、そして日本近世の社会思想家を研究していく直前作業として、いくつか整理をしておこう。

私の今般の研究の動機は、「西洋史に近代を中心とした社会思想史が多く語られるのに日本史に社会思想史がほとんど語られないのはなぜか」「明治維新の欧化政策・文明開化より前に日本の近代化を指摘する場面はないのか」ということであった。そこで世であまりなされてこなかった日欧思想史の比較研究を、近代を焦点として試みようとしているのである。

西洋史と日本史を比較するにあたって意外とネックになるのが、西洋史のmodern「モダン」と日本史の「近世」「近代」「現代」という用語である。西洋史は「モダン」という語一つでルネサンス期から20世紀までの全てをとらえる。20世紀終盤から「近代の超克」とか「ポストモダン」というスローガンが叫ばれることがあるが、これらの言葉自体が「モダン」文脈の中に存在しており、今もずっと我々は「モダンの中」なのである。

かたや日本史では、江戸期を「近世」と呼び、明治・大正・昭和初期あるいは第二次大戦終戦期までを「近代」と呼び、第二次大戦後の戦後民主主義時代を「現代」と呼び分ける習慣がある。言葉というものが定着すると、思考まで固定化する傾向がある。15、16以降を大きな「モダン」の流れに置いて適宜切り分けることも考える西洋史と、「近世/近代/現代」を先に固定的に分けて、「江戸期に近世という名称を与えたが、それは近代とは別物という意味だ」となりやすい日本史とは、並べて考察しにくい面がある。

しかし、これまで述べてきたように、日本の近世は近代の前触れとして社会思想史に位置づけることが可能であり、またそう見るべきだ、というのが私の見解である。江戸泰平の安定期は、それまでとは違う「新時代」であり、さまざまな要素を歴史学から観察する意義のある時代である。

例えば宗教史としても近世は重要である。仏教はそれまでも日本独自の展開を見せていたが、その政治利用は近世独特の日本宗教社会を示す。キリスト教が伝来し、広まり、禁止令が出され、それでも一部では根強く信仰されるという過程は、宗教受容の変遷史として興味を引く。

「鎖国」の功罪も論議を呼ぶ。そもそも閉ざされていたと言えるのか。長崎出島の役割はどうだったのか。オランダおよび中国との交易で何は手に入り何は手に入らなかったのか。一般的には、「西洋から取り残されたが日本ならではの文化は育った。それが鎖国時代だ」と評されるが、この評価で十分か。

歴史のすべての要素を一挙に考察することはできないが、本稿では「日本の社会思想史としての近世史」を大きくは次の二つの側面から論じることにする。

第一には、「官の思想」が育った時代として近世を考察する。中国文化あるいは中国経由の文化を適宜取り入れてきた日本が、この江戸幕府という場面では朱子学を取り入れ、当時の幕府方針に合わせて解釈し、「官学化」したのが思想史の大きな一里塚である。そして傍流としては陽明学も入ってきており、こちらの受容過程も興味深い。朱子学も陽明学も元は中国思想だが、「日本思想」としてどう地位を得たかを考えてみよう。当時の日本社会の要請は、「武家政権でありながら泰平の世をつくる」というものであったから、この矛盾をはらむ要請に特殊な役割を果たすものとして、朱子学と陽明学は活用されたと見ている。

第二には、「民の思想」が育った時代として近世を考察する。まずは、陽明学が「官の日本朱子学」と同時代の対抗学派として、「民の日本陽明学」として存在意義を得ていた時代を見て取ることができる。その後、広く「古学」と呼ばれるもの、その中の発展形として「古義学」「古文辞学」が生み出される。また、中国古典よりも日本古典に着目する「国学」も生まれる。これらを生み、育てたのは民間の学者たちである。さらに言うと、「心学」は武家社会とは別の町人

社会の道徳として考究されたし、農民の側に立つあ種の革命的な思想を語る者も出現する。

この「官の思想」が下級武士や町人に知恵を授けて「官打倒」の可能性を拓くという逆説、また他方、「民の思想」のある部分が「国家」に吸い上げられて「別の官」を強化するという逆説も、後の歴史には登場する。さて、我々はそこにどのような社会変動の思想を読み取れるだろうか。注視していきたい。

本稿では紙幅の制約もあるので、次の第2章で今述べた「官の日本朱子学」を、そして第3章で「民の日本陽明学」を、日本社会思想史の重要な一部分として位置づけるところまでこぎつけたい。

2. 朱子学の導入とその「官学化」

(1) 朱子学の概要

朱子学とは何かを短く説明するというのは、勇気のいる試みである。中国の紀元前6世紀の儒教誕生史とその後の他派との交錯・変遷も踏まえて12世紀の朱子の登場をどう語るべきか。程伊川など朱子の先行者をどう位置づけるのが適切か。中国での朱子学の同時代評価とその後をどう論じるか。中国思想史の中でも、日本史との関連でも、多くの研究が蓄積されている。西洋近代哲学史と現代応用倫理学を専門とする私が安易に手を出す領域ではないと思ってしまう。しかし、「日欧思想史の比較」「日本近世の社会思想史」という今般の私のテーマ設定がそもそも大それた試みであり、自分の研究寿命を考えたとき今あえてそれに挑戦すると決断したのであるから、粗雑であるといった批判は覚悟のうえで、ここに叙することにする。

中国の思想は、紀元前6～3世紀のいわゆる諸子百家によって源流となる世界観・処世観が築かれたとされる。その第一群が、孔子（前551-479）を開祖とし性善説派の孟子（前372-289）と性悪説派の荀子（前298-235）に受け継がれる儒教を説く儒家たちで、「孔孟思想」とも呼ばれる。（対抗群のように扱われる「老荘思想」は、老子（生没年不明）を開祖とし荘子（前4世紀）に受け継がれる道教を説く道家たちの学派である。）孔子の思想は端的には、人どうしの親愛の心情である「仁」を根本として、親子や君臣における尊敬である「礼」を伴わせる「徳治主義」である、と説明できる。そこから「孝」や「悌」という秩序概念も導出され、「武力による霸道ではなく徳による王道を」という政治思想になり、漢王朝や唐王朝の体制

を支える「官学」としての儒学となっていくた。

孔子の言行録である『論語』と、『孟子』『大学』『中庸』が、「四書」として儒教の教典となり、その研究・解釈から諸学も生まれた。これら「四書」と、さらに儒家たちに編集された「五経」（『易経』『詩経』『書経』『春秋』『礼記』）が、その後の学問のテキストとなり、諸流派も生まれ、これらに基づく諸思想と応用学が、広く儒学として受け入れられていった。

さて、朱子学は、その儒教・儒学を解釈し直して大成した「新儒教」である。朱子（本名は朱熹、1130-1200）が完成者であるが、程明道（1032-85）・程伊川（1033-1107）兄弟なども貢献している。朱子が著した『四書集注（ししよしつちゅう）』が「四書こそが根本教典」という理解を定着させ、朱子学はこの時代の宋王朝の正統派官学、宋学となった。

孔子以来の儒教が宋の時代に「新儒教」として光が当たるようになったということは、裏を返せば儒教があまり顧みられない時代がその間にあったということになる。本稿で中国史を詳述することは目的から外れるので簡単に述べると、秦の始皇帝の有名な「焚書坑儒」や大乘仏教の隆盛により、儒教はその教典が文献学的研究に使われることはあっても思想としては力を持たない時代が古代から中世にかけてあったのである。次に述べる朱子学が宇宙論のような切り込み方をするのは、この時代を席卷する仏教の実存哲学的関心とは別の体系を打ち立てることで、儒教を復権させる必要を感じたからではないか、というのが私の見立てである。

朱子は、孔子以来の儒教が仁をはじめとする「人道論」として読まれがちだったのを解釈し直して、「理気二元論」を唱えて宇宙の原理から世界を語り、そこから人間の本性を説明する「性即理」というテーゼを立てた。「理気二元論」とは、天上の形而上学的な原理を「理」と見て、その下に諸物を作る形而下的な材料である「気」がある、と考える理論である。理（世界を構成する法則）に従って気（ガス状の物質）が集まることで秩序ある世ができる、という世界観・社会観がそこにはある。そして、人間の本性も天が授けた理法であり「性」は本来の「理」に基づくべきだ、という「性即理」を根本倫理に置いた。その天が授けた理が人の心においてはまず「仁」であり、さらに「義」「礼」「智」「信」が続いて、これらが五つの基本的徳すなわち「五常」となって道徳社会を支える、と考えるのである。

そして朱子学は、人間の修養において万物を貫く理を見究めるために一つ一つの理を窮めていくという「窮理」を唱え、日常生活においても本来の性である理への畏敬（相手を「うやまう」というよりは自らを「つつしむ」という心持）を持って情や欲を抑える「居敬」を唱える。この「居敬窮理」が人間らしい生き方であり、学問に向かうには個々の物を追究して知恵を完成する「格物致知」の精神をもってせよ、という主張になるのである。

以上が私なりにまとめた朱子学の要点である。西洋思想史を主に研究してきた立場から改めて見ると、朱子学の主張は、宇宙の理法を人間社会の秩序に映す形で読み取るという点で、キリスト教世界で語られる「神の予定調和」論に類似するところがある。また、西洋近代哲学の完成者ヘーゲル（1770-1831）の「世界精神による人倫の完成」にも類似するところがある。今日の我々なら、宇宙や自然世界を物理学的に解釈することと人間社会を倫理的に解釈することとは別の営みになりやすいが、世界も社会も「理」であるとする着想は、洋の東西を問わず哲学となりうるが見えてくる。

(2) 日本への朱子学の伝来と江戸幕府による「官学化」

日本に朱子学がどう伝わったか。どう意識的に導入され日本流に解釈あるいは改作されたか。それを論じる前に、孔子以来の儒教の伝来と広まりを私なりに述べておこう。

儒教が日本に伝来したのは古代の4~5世紀とされる。「四書」と「五経」の一部が朝鮮半島百済の学者を経由して、漢字文化として書物で、そして講話で伝わったのが始まりである。当時の日本はまだ文字を持たず、文字学問がなかった。儒教を特定の思想として受け入れたというよりは、学問・文化そのものとして、識字のテキストとして導入した面が強い。仏教伝来よりも1世紀以上早いことから、日本の文字文化としての思想は儒教から始まったとさえ言える。平安時代には漢・唐の儒教文書の訓詁が学問の中心となり、儒教書物は漢字言語を学ぶテキストであり続けた。文字、文章は中身を伴う。識字勉学の過程で受け入れられた思想やその応用学が、広く儒学として学問の中心となった。6世紀から入ってきた仏教がまさに「宗教」として広まっていくのに対して、儒教は文化・学問的な「儒学」として定着していったと考えら

れる。

朱子学が日本に伝来したのは鎌倉時代、12世紀末とされる。京都五山の仏僧たちに広まったと言われるから、仏教徒であることと儒学者であることとは十分両立したということであろう。（江戸期には次に言及する林羅山のように、寺で仏教を学びながら僧籍に入らず俗世間に戻って儒学者となった者もいたが。）鎌倉仏教は、禅宗などの形で日本独自の思想的進展も遂げていたから、日本の伝統思想と輸入学問とが融合していく過程が、中世後半から徐々に進んでいたと言える。

江戸幕府を開いた徳川家康（1542-1616）は儒教に対して、政治的支配に役立つ魅力を見て取ったと考えられる。彼が儒学の古典を熟知し「朱子学流入という今の時代」を的確に捉えていたかは疑わしい。しかし、仏教は本来的に「平等に愚かで罪深く、平等に極楽浄土の可能性を持つ人間」を説くものであり、儒教の方が仏教よりは封建制度の君臣原理を読み取りうる世俗倫理として使い勝手が良いと感じたのであろう。

家康は、禅宗の仏僧でありながら儒教へと傾倒していた藤原惺窩（1561-1619）を招いて教えを受ける。家康は惺窩が仕官してくれることを望んだようだが、惺窩にその出世欲はなく、弟子である林羅山（1583-1657）を推挙した。歴史の分水嶺として、惺窩でなく羅山が幕府ブレーンとなったことは大きかった、と私は見ている。惺窩は、仏教の心も半分は残し、儒教といっても朱子学のみならず陽明学（次章で詳述する）も受け入れ、平等主義・普遍主義的な思想の持ち主であった。かたや羅山は、朱子学のみを正統とし、しかも江戸幕府の今後に必要なと思われる「日本朱子学」に改作して上下身分秩序を理屈づける役割を果たした。そして羅山は、家康・秀忠・家光・家綱と徳川四代にわたって侍講を務め、羅山の子や孫も徳川將軍の侍講を引き継ぐなど、林家（りんげ）は代々、学問的政治的指南役としての影響力を保有することになる。

さてその江戸幕府「官学」となった林羅山の「日本朱子学」であるが、本来の朱子学を改作したというか、都合よく拡大解釈したように読める。羅山は「上下定分の理（じょうげていぶんのことわり）」という倫理を主張する。君臣の上下関係は天地自然界の理と同じく所与のものとして定まっている、というわけである。朱子学が説く「天の理法に人間たちも従

う」という理論を受け継いでいると言うのだが、やはり江戸幕府の「戦国から泰平へ」の秩序安定という意向を受けた、あるいは過剰なまでに先取りして解釈した、行き過ぎた天地の理の論であるように見える。これによって封建社会の君臣身分秩序を正当化するのだが、朱子が「天の理は人間本性にも映される」と説いたことをずらしている。羅山は主著『春鑑抄』で「天は尊く地は卑し、天は高く地は低し、上下差別あるごとく、人にもまた君は尊く、臣は卑しきぞ」と語るが、自然界の法則をもって人間どうしの主君と臣下の地位を宿命とするのは無理があるし、朱子はそんなことは言っていない。

また羅山は、この上下定分の理を体現するには「存心持敬」、つまり心に敬（つつしみ）を常に持つ態度が必要だと主張する。これも朱子学が説く「居敬」と似ているが、武士としての君と臣それぞれの矜持、さらには武士と町人・農民との身分差の肯定として語られている。人間として天の理に禁欲的に従おうという朱子学の精神とは、やはり文脈が違う。

徳川家康はここまでの理屈づけを期待して林羅山を登用したのだろうか。それとも羅山の方が肩に力が入りすぎたのだろうか。家康が藤原惺窩のもっと「穏当な」儒学に共鳴していたことから考えると、家康の期待以上に羅山が「上下の定め」を理屈づけたように思われる。家康が期待したのはむしろ、安定の時代に向かって法令などの文書化とその体系化が必要であり、根柢となる学問理論として漢文書籍の読解が必要であったことから、その要請に応えうる林羅山の博学多才さだったのではないか。実際、その役割も羅山は果たした。高度に便利な官僚として、オールマイティな徳川一族教育者として見出した人材が、期待を上回るほど強固な身分秩序論まで提供してくれた、というのが実態だったのではないか。

とはいえ、それが「歴史の勢い」というものである。羅山の身分秩序論は平和で安定的な武士中心社会に貢献しただろうし、徳川政権の出す武家諸法度が求めた「文武両道」の「文」の部分として、林羅山的なインパクトの付いた朱子学が武士たちの学問教材になっただろう。歴史に「たられば」を語ってもあまり意味はないが、もし藤原惺窩が侍講となっていたら、身分制度への考え方はもっとマイルドになっていたかもしれない。しかしその代わり、秩序不安定から紛争があちこちに起こっていたかもしれない。

(3) 「官学」朱子学の社会思想史的意義

ここまでの理解を土台として、その後の江戸社会、さらには明治維新も視野に入れて、朱子学が官学としてこのように行き渡ったことの意義を、社会の変動の中で「近代化への地熱」になったという視点で、考察してみよう。この考察を本章の締めくくりとする。私が「林羅山らの日本朱子学の社会思想史的意義」を見出すのは、次の四点である。

第一点。まずはごく素直に、戦国の動乱期から秩序ある安定期に移行させ、安定・泰平を長期にもたらした思想として、役割を果たしたことは認めたい。「上下定分の理」は、本来の朱子学をずらした、権力側に都合よく解釈した支配の思想であり、身分差別を肯定する前近代的な思想であるが、戦国への逆戻りを一切許さない理論武装としては、あの時点での体制固めという歴史に勢いをつける思想として機能した。願わくば、各身分それぞれの存在意義を積極的に評価する理論をせめて付随してほしかったが。

第二点。朱子学の、そしてその元にある儒学の、「仁」や「礼」という鍵概念がややゆがめて使われたところはあるが、武士たちに、将軍にもその側近にも下級武士にも、この泰平の世への社会的責任を自覚させる効果はあったと考える。今日の我々が憲法の理念を実現するように「不断の努力」を求められているように、彼らもまた、それぞれの身分をわかまえるという制約の中ではあっても、ときにその秩序が現代の尺度では理不尽なものであっても、その泰平秩序を維持し続ける「不断の努力」を、朱子学に触れることで意識できたのではないか。孔子の教えにも、朱子の解釈にも、ある部分では人類普遍の知恵と呼べるころはある。人としての道義をその時代なりに学んだことは、良い意味での職分的プライドも培ったと考える。

第三点。朱子学は「天の理」「万物の理」を語るといって合理的世界観を持っていた。それは悪くすると宇宙を思弁的に語るだけという空理空論になるのだが、事物に理を見出そうと追究する姿勢は、自然科学的態度につながる。実際、江戸期前半にもすでに、宮崎安貞（1623-97）の農業技術書『農業全書』、貝原益軒（1630-1714）の薬物学書『大和本草』といった著作が世に出るのだが、朱子学精神はこれら自然科学的業績の地盤となり、こうした蓄積があればこそ明治維新のあと西洋科学の受容がスムーズにできたと考える。また、「理」を求める姿勢を物でなく人々に

向ければ、人間の本性や人間社会の性向を見抜こうとする態度は、「自然権」「自然法」といった社会哲学との親和性を持ちうる。日本人が西洋の社会契約思想を知るのは、中江兆民（1847-1901）がルソー（1712-78）の『社会契約論』を『民約訳解』と訳出する明治期になってからだが、こうした思想の理解につながる種まきは、朱子学によってもなされていたと考える。

第四点、日本朱子学は「官学」であり、江戸幕府を守り諸藩の武士と町人・農民への支配を維持する学であったが、学である以上は知的向上心と呼び覚え、ある程度は含まれる正義や真理の理論を学ぶ者たちに考えさせる。この朱子学を学び、さらには『論語』などを直接学ぶ機会が増えれば、そして「鎖国」とはいえ海外の情報がいくらか入ってくれば、江戸幕府が永遠の正しい秩序だとは思わない者も出てくる。幕藩体制を守るために広めた「学び」が、中下級武士や上層町人にその体制を疑う「気づき」も与え、討幕勢力を育てることもなったのである。本稿第1章(3)で「支配の逆説」と指摘した一局面が、ここにあると考える。

3. 陽明学の受容と「民の学」としての意義

(1) 陽明学の概要

朱子学の次は陽明学である。まずは本稿第2章で朱子学の概要を述べたのと同様に、陽明学の概要を私なりに整理する。

陽明学は、王陽明（本名は王守仁、1472-1528）を創始者とする儒学の一学説である。朱子学と並ぶ「新儒学」ではあるのだが、朱子学が「宋学」として宋王朝の官学の地位を得たのに比べると、王陽明が生きた明王朝の時代の後半にいくらか流行したにとどまり、いわば非主流派であった。（むしろ、後に見る日本の方が、朱子学に比肩する評価を与えられたようである。）彼の先駆者として、朱子と同時代の陸象山（陸九淵、1139-92）を挙げることができる。朱子学の「性即理」への対抗概念として陽明学は「心即理」を唱えるのだが、この「心即理」を最初に唱えたのは陸象山である。象山は、朱子の世界観が外界の理を悟ることに重きを置きすぎる「主知主義」であると批判し、自分の心、自分の内的生命を重視する「唯心論哲学」を語った。外面の理論ばかりでなく内的な実践を、正確に言うとは理論と合致する実践を、自己の内面に求めたのが象山であり、その路線の突端に王陽明

が登場するのである。

王陽明は子どもの頃から聡明で朱子学も深く学んだが、天下の物に格（いた）ろうとして一つ一つの物を格（ただ）しても理を知る境地を致す（そこに到達する）ことはできず、「格物致知」を信じられなくなった。紆余曲折を経て、理を外の事物に求めることをやめ、自分の心の中に理を見出そうとする。「山中の賊を破るは易く、心中の賊を破るは難し」という名言を残している。

陽明学は、朱子学のように宇宙を語り事物客観の理を求めることをしない。理と気の二元論にも立たない。朱子学なら「心外有理」の説をとって自分の心の外に事物の理を先在させるのだが、陸象山を受け継いで唯心論に立つ王陽明は、心にこそ事物の理はあるという説を徹底する。外界の理を知ろうとする知性哲学である朱子学に対して、心に理を見出して主体的実践に理の実現をみざす実践哲学が陽明学なのだ。

ここに「心即理」が陸象山を経て研ぎ澄まされる。現実の人の心の働きのまま理なのだから、外界の物より人に内在する理を知れ、という考え方になる。そして、主体的な心の活動が、具体的な実践場面に応じて理を生むのだ、という考え方になる。これが陽明学の基本理論となるのである。

ただし、王陽明が言うのは、心の赴くままに好き勝手に行動するというのではない。主知主義ではないが行動を「理らしく」支える知は重んじる。そこで「致良知」「知行合一」というスローガンが出てくる。彼によると、人間は生来、善悪を区別する心を持っており、よき実践に結びつくこの心の本体が「良知」、正確に言うと「良知良能」なのである。愚かな人がいるとしたら、それは知がないのではなく良知が欲望に覆われているからである。よってこの良知に目覚めることが人の道にたどり着くこととなり、良知を致す（良知に至る）「致良知」が目ざす境地となる。その際、朱子学なら天の理を悟るべく「居敬」が求められるのであろうが、陽明学では「事上磨錬」というその場その場での動的工夫が求められる。主体的な実践の中で心にあるはずの善を自覚的に知ると同時に行動に反映させること、この「知行合一」も目標として同じく導き出される。この陽明学の立場からすれば、朱子学は「知先行後」で行動が後回しになっていると見えるわけである。

知行合一と聞いて、西洋哲学史を主に研究してき

た私が想起するのは、古代ギリシアの哲学者ソクラテス（前469-399）の「知徳一致」そして「知行一致」の説である。また、朱子学が「知性哲学」で陽明学が「実践哲学」だとするなら、ソクラテス、プラトン（前427-347）、アリストテレス（前384-322）の時代に語られた「テオリア（観想）/プラクシス（実践）/ポイエシス（制作）」の区別と連続の問題、テオリアという静止的知性とは違った、プラクシス/ポイエシスをつかさどる実践的知性である「フロネシス（思慮）」の問題も想起される。時代を飛ばせば、近代ドイツのカント（1724-1804）の『純粋理性批判』と『実践理性批判』が、自然界を静的に見極める理性の理論的使用と、道徳行為を選択する理性の実践的使用との、効力と限界を批判的に考察していたことも想起される。ここでその内容を紹介することはできないが、西洋哲学・思想史を専攻する者が中国や日本の思想史に触れると、比較研究してみたくなる場面はいくつも出てくる。こうした比較研究は、異文化理解的な営みにも人類普遍の原理を探る営みにもつながるだろう。ここ一連の私の研究は、その一里塚になると思っている。

(2) 日本への陽明学の伝来と「民の学」としての定着

日本に陽明学が入ってきたのは江戸期初めとされる。朱子学が「宋王朝の主流派の学」だったのに対し、陽明学は「明王朝時代の非主流派の学」だったが、日本では朱子学と肩を並べるほどに学問テキストとされた。初めは朱子学に学びながらやがて陽明学に転ずる者もいたし、幕府の手前、朱子学をもっぱら学んでいるふりをしながら実は陽明学に傾倒している者もいた。朱子学が幕府支配正当化の官学であったことへのひそかな反発が、ある人々を陽明学に走らせたということもあるだろう。また、陽明学の実践倫理、特に「孝」の教えが、親子や君臣の上下関係を愛のあるほどよい関係にする徳目と見えたのかもしれない。それゆえか、江戸社会の武士にも町人にも、一定の支持者がいたし、その「実践性」が社会的功績を生んだ例もある。

日本陽明学の開祖とされるのは、のちに「近江聖人」と評される中江藤樹（1608-48）である。近江の小川村（今の滋賀県高島市）の上層農家に生まれ、やがて武士である祖父の養子となって別の地で家督を継ぐが、27歳の時に実母への孝行を決意して脱藩し、

郷里である近江に戻って私塾を開く。初めは朱子学を学び塾生にも教えていたが、37歳で『王陽明全書』に出会ってから陽明学に傾倒し、独自の解釈も加えながら武士・町人・農民に説くようになる。

彼が郷里に帰ったきっかけは、父の死後の病弱な母への孝行の思いであり、私塾を開けたのは、農家としては裕福で経済的な心配がいないという条件に恵まれたからである。喘息もちで武道を続ける自信がなかったことが一因だという説もある。それでも、彼の人生選択を見ると、早い時期から武士生活への懐疑があり、「人の道の実践は庶民も同じ」という哲学が心に宿っていたと思われる。武士の身分と朱子学を捨てたことにはそれなりの必然性があったように感じられるのである。学問イコール儒学であるような時代に、「庶民派」の道を行く藤樹にとっては、陽明学こそが可能性を開ける思想であった、と私は理解している。

中江藤樹の思想内容を整理しよう。陽明学と出会った藤樹は、朱子学の「居敬窮理」の「敬」（つつしみ）を、外面的つまり形式的であり、一方的上下関係を許す理屈になっている、と批判するようになる。そこで改めて藤樹が思想の根本に置いたのは、あの脱藩という人生選択にも影響した「孝」である。これは孔子以来の儒教徳目の一つであり、親孝行の話にとどまらない。子が親をいたわるのも孝なら、親が子をいつくしむのも孝である。そして藤樹は、この「孝」の本質を、朱子学の「敬」とは違う「愛敬（あいけい）」という言葉で表現する。親子はもちろん、君臣、夫婦、兄弟、朋友などあらゆる人間関係において、「まごころで親しむこと」「下は上をうやまうこと」「上は下をあなどらないこと」を主張するのである。これを藤樹は、外面的でなく内面に根ざす倫理と認め、武士だけでなく万人に共通する道理としたのである。

藤樹は陽明学者らしく主体的・実践的であることを求めるから、この「孝」の具体的実践について「時・処・位（じ・しょ・い）」を強調する。孝のやり取りは、時期・タイミングを見計らい、場所・場面を吟味し、位階・身分にふさわしくなさねばならない、と説いたのである。朱子学なら「礼」や「敬」にのっとって形式的な規範として行われるであろう行為を、それでよしとせず、状況によって柔軟に対応すべしと語ったわけである。それは、「心即理」テーゼで内面の心の生き生きした働きを道理と認める、陽明学の本義にもかかっている。

武士であることをやめて庶民に溶け込んだ藤樹は、こうして「官ならぬ民」の世界で倫理を説き、陽明学をより具体的実践的に日本社会で使いやすいように錬り上げたのである。それは、身分制度を否定して全ての民の平等を主張する、といったものではない。むしろ身分秩序は所与のものとして肯定している。ただ、そこでの形式主義的な束縛をできるだけ排除して、「時・処・位」は考慮しつつもまごころによる相互尊重を内実化しようとしているのである。上層民や知識人のたしなみにとどまりやすい儒学を、それぞれの人・立場を盛り立てあうような万人の倫理に広げたことが、藤樹の最大の功績だと言えよう。

ここに「日本陽明学」は、「民の学」として歩み始めることに成功したのである。この先、藤樹の弟子たちの働きもあって、日本陽明学は「武士も含めた庶民の社会」に知恵を与えていくことになる。

(3) 「民の学」陽明学の社会思想的意義

それでは本章の、そして紙幅の都合でとりあえずはここまでする本稿の締めくくりとして、「中江藤樹が日本陽明学を開いたこと社会思想的意義」を論じることにする。三点で指摘する。

第一点。すでに述べてきたように、「官の学」となる朱子学から距離を置いて、陽明学を「民の学」として日本流にアレンジして育てたことは、知識と知恵の大衆的共有の試みとして大いに意味がある。近代的な平等思想が語られているわけではないし、民主主義が訴えられているわけでもない。身分制度の打破などとは全く言っていない。それでも、学問を武士だけでなく町人にも農民にも触れられるものとし、身分の違いはあってもそれぞれなりにいたわりあう倫理を万人のものとしようとした試みは、知的営みを市民の共有財産としていく近代社会に道を拓くものであると言える。

第二点。人間の内面に「理」を見出し、実践的には「孝」をもって人間関係を適切に組み立てていこうとする企ては、近代以降の諸個人の相互尊重と他者との共存という思想につながる可能性を持つ。第二次大戦時までの日本の「修身」の教科書には、「病弱な母親のために出世を捨ててまで帰郷した孝行息子」として中江藤樹が取り上げられることがあったらしい。それはそれで彼の思想を矮小化しており是認したくないが、「愛敬を本質とする孝」の多面的な営みを適切に読み解くなら、人間どうしが立場の違う相

手をどう認知し、許容し、肯定できるかを考える手掛かりにはなる。

第三点。中江藤樹の弟子や孫弟子たち、彼の著作や言行録に学んだ人たちが、日本陽明学に何らかの影響を受けた人たちが、その後の社会に果たした役割がいくつか見出せる。彼の陽明学は革命思想では全くないが、そこに学んだ人たちが「具体的実践的」に歴史に名を刻んだ例がある。例えば、藤樹の直弟子である熊沢蕃山(1619-91)は、後に岡山藩主池田光政に仕え、治山治水事業をまさに実践として成し遂げている。後年には社会批判の言論を發し、幕府にこらまれたというのも「民の論客」らしい。また例えば、貧民救済のために「大塩の乱」を起こした大塩平八郎(1793-1837)も陽明学者である。その他、陽明学の「知行合一」論を胸に刻んで討幕に立ち上がった幕末の志士たちは多数いる。中江藤樹がこれらの「心の理の実践」を先導したり予見したりしていたわけではないだろうが、彼の教えが社会を動かすきっかけになった歴史事象はいくつもある。

以上、中江藤樹思想はまぎれもなく、封建体制の中世と個人尊重の近代との橋渡しに一役買った思想であり、社会変動と歴史進展の下地を作った「社会思想」の、日本史における1ページなのである。

【参考文献】

- 『江戸の思想家たち』(上)(下) 相良亨・松本三之介・源了圓編、研究社出版、1979年
- 『江戸の思想史』田尻祐一郎、中央公論新社、2011年
- 『概説西洋哲学史』峰島旭雄編著、ミネルヴァ書房、1989年
- 『概説中国思想史』湯浅邦弘編著、ミネルヴァ書房、2010年
- 『概説日本思想史』佐藤弘夫編集代表、ミネルヴァ書房、2005年
- 『近世日本社会と宋学』(増補新装版) 渡辺浩、東京大学出版会、2010年
- 『社会思想史』橋本剛編著、青木書店、1981年
- 『社会思想小史』(新版増補) 水田洋、ミネルヴァ書房、1998年
- 『朱子学と陽明学』島田虔次、

岩波書店、1967年
『徳川思想小史』源了圓、
中央公論新社、1973年
『日本思想史新論』中野剛志、
筑摩書房、2012年

『日本政治思想史…十七～十九世紀』渡辺浩、
東京大学出版会、2010年
『ヨーロッパ社会思想史』山脇直司、
東京大学出版会、1992年