

懐徳堂の中庸解釈

宮 川 康 子

[要旨]

懐徳堂は18世紀初期の大坂に設立された町人学問所である。18世紀後期には江戸の幕府官立学校昌平黌をしのぐといわれる学問水準の高さを誇ったにもかかわらず、近代の思想史研究は懐徳堂の思想的価値を正当に評価してこなかった。わずかに富永仲基や山片蟠桃などを懐徳堂という基盤から切り離し、天才として顕彰したに止まる。

本稿は『中庸』首章と、鬼神章(第16章)の五井蘭洲と中井履軒による解釈を中心に、懐徳堂の宇宙論、人性論がどのような認識の枠組みの上に展開されているのかを考察した。そしてそれが朱子学的形而上学を解体した伊藤仁斎の古義学とどのような関係にあるのかを明らかにすることを旨とするものである。

はじめに

「われわれの遺産は遺言一つなく残された」(ルネ・シャール)。

ハンナ・アーレントはこの言葉を引いて、「生ける者にとって意味をもつ行為は、その者が死して初めて価値をもち、それを受け継ぎ、それに問いかける精神において完成する⁽¹⁾」という。

明治以後の日本が受け継ぐことなく忘却した江戸の遺産、その最大のものが懐徳堂であると私は考えている。丸山真男の『日本政治思想史研究』には、荻生徂徠、本居宣長、安藤昌益が主として取り上げられているが、伊藤仁斎は、古学の前史として言及されるのみである。そして懐徳堂については、彼らは

町人思想の立場から反徂徠を唱えたが、「理論的には殆んど言ふに足るものはなかった」と断定されている⁽²⁾。

<町人思想>という範疇とその名称には、すでにある蔑視が含まれる。たとえば純然たる町人の子である伊藤仁斎や、本居宣長の思想をこの範疇に入れないのは何故なのかを少しでも考えてみれば、町人思想という範疇がどのような前提と条件の上に成り立っているのかがわかるだろう。町人学問所懐徳堂の遺産は、こうして町人思想という範疇に閉じ込められたまま捨て去られようとしている。ただその中で富永仲基と山片蟠桃の二人だけが時代を超えた大天才として、懐徳堂という場所から引き離され顕彰されていった。それはまた天才というレッテルを貼ることで彼らを生み出した場所の記憶を封印してしまうことを意味する。この小論では懐徳堂の中庸解釈を通じて18世紀大坂の懐徳堂という場所に生まれた思想を江戸思想史の中で見直すことを目指している。

ここで本題に入る前に私の方法的立場を少し振り返っておきたい。私の方法論に大きな影響を与えたのは、子安宣邦氏の「視座としての江戸」であり、もう一つはベンヤミンの「理念の星座」という概念であった⁽³⁾。過去を認識することは、認識者の今を照らし返すことであるのはいうまでもない。江戸という外部の時空に視座を置くことは、我々の近代に新たな視線を投げかけることになるだろう。そしてベンヤミンのいうように打ち捨てられた歴史の残骸のなかから輝く星々を拾い集め、そこにその時代の理念を表す形=星座を見出すことは、過去の救済であるだけでなく未来へ向けた希望を見出すための努力である。

懐徳堂に話を戻せば、明治時代に井上哲次郎が独立学派として位置付けた富永仲基、三浦梅園、山片蟠桃などは決して孤独な天才などではない。富永仲基のまわりには、懐徳堂周辺の歴史に埋もれた学者たち、池田の文人たちがおり、仲基の著作は仏教界にも影響を与えている。さらに歴史的に見れば、懐徳堂の思想家たちは伊藤仁斎、荻生徂徠の二つの古学の後を承け、その批

判を通じて自らの思想を形成していった。かれらが形作る星座は儒学、仏教、国学などという近代が作ったカテゴリーを超える広がりを持っているのである。

町人学問所懐徳堂

懐徳堂は享保9年(1724)大坂尼崎町に設立された学問所である。五同志と呼ばれる大坂の豪商たちが基金を作り、その運用利息によって運営されるという、それまでにはない形の塾であった。初代の学主は三宅石庵(1665-1730)。その他にも伊藤仁斎・東涯、三輪執斎など著名な学者が訪れて講義を行った。

そもそも大坂に学問が開けたのは京都や江戸よりも遅く、寛文10年(1670)五井持軒(1641-1721)が塾を開いた頃からである。持軒は京都で伊藤仁斎や中村惕斎に学び、「四書にさえ通曉すれば、宇宙第一の理を知ることができ、それを身に行えば為すべきことはすべて終わる」といって、繰り返し四書を講じ、四書屋加助と呼ばれて懐徳堂設立五同志をはじめ多くの商人がその弟子であった。やがて元禄13年(1700)三宅石庵が来阪し、多くの弟子たちを集めるようになる。石庵は山崎闇斎学派の浅見綱斎に師事したが陽明学に傾倒し破門されたという。学派にこだわらず、わかりやすい言葉で道を説く石庵は商人たちに人気が高かった。石庵は学問的著作や講義に力を注ぐより、商人たちとの座談を好み、現実のさまざまな問題に即して助言を与えたりしていたといわれる。

ところが享保9年大坂に大火があり、焼け出された石庵は平野に避難し、持軒はすでに亡くなっていたから、大坂には学問の師が一人もいなくなってしまう。そこで五同志が相談の上、懐徳堂を設立して石庵を学主に迎えたのである。

しかし懐徳堂が本格的に学問を追求する場となるのは、五井持軒の息子、五井蘭州(1697-1762)が懐徳堂の教授となってからだといえるだろう。蘭州

は父持軒の学風を受け、篤実な朱子学者であったが、後で見るとその經典解釈は必ずしも朱子学を踏襲してはいない。父の死後、蘭州は江戸へ出て仕官先を探すが、その時江戸では徂徠学が一世を風靡していた。蘭州はその思想に反発し、『非物』の草稿を書く。津軽藩に仕官するも意に沿わず、致仕して大坂に戻った蘭州は、二代目学主中井齋庵（1693-1758）に請われて懐徳堂教授となり、懐徳堂の学問的基礎を築いた。蘭州は齋庵の二子、竹山（1730-1804）と履軒（1732-1817）の教育を託され、やがて二人が懐徳堂の中心となった寛政期には、懐徳堂の学問は江戸の昌平黌をもしのぐといわれるほどの名声を得るのである。寛政の改革の立役者松平定信は、老中就任直前の天明8年（1788）、大坂を訪れ、わずか三日の滞在中に懐徳堂の竹山を呼び出して四時間あまりも政治や経済について諮問している。履軒も呼び出しを受けたが使者を玄関にのこして裏口から逃げてしまったという。

五代目学主となった履軒の学問は、江戸時代のいわゆる経学の最高峰を示すものといってもよい。富永仲基、山片蟠桃を天才と呼ぶなら、中井履軒も天才と呼ばれるにふさわしいだろう。本稿では主に五井持軒と中井履軒の中庸解釈を中心として懐徳堂の思想的特質を考察することにする。

ちなみに懐徳堂は履軒の死後、後継者に不幸が続いたこともあって振るわなくなるが、明治2年まで150年近く存続したのである。

中庸説の変遷

前置きが長くなるが、まず『中庸』という書物がどういう書であるのか、また日本においてどのように読まれてきたのか、その変遷を簡単に見ておかなくてはならない。

『中庸』は元々『礼記』に収録された一篇の名であり、『史記』孔子世家に「子思中庸を作る」とあって、孔子の孫の子思の作と伝えられている。梁の沈約によれば『礼記』中の中庸、表記、緇衣、坊記の四篇は皆子思の作であり、『子思子』という書から採録されたものであるという。この中庸篇を独立した著

作として取り上げ、それに注をつけて単行本としたのは宋代の朱子であり、『論語』、『孟子』、『中庸』、『大学』の四書は朱子学の基本經典として重用されるようになる。

なかでも『中庸』は、朱子学の哲学的テーゼの根拠となるもので、朱子学の形而上学的体系の枠組みをなす理気二元論、万物に天理が賦与されているという「理一分殊」、人心に賦与された理がすなわち性であり、仁義礼智の徳であるという「性即理」のテーゼなどが、朱子の注釈というかたちで展開されていくのである。とくに『中庸』主章の「天の命ずる之を性と謂う。性に従う之を道と謂う。道を修むる之を教と謂う」の解釈は、「性即理」、「心は性情を統ぶ」など、堯舜以来の伝授の心法と、万物の理による一貫を説く重要なテーゼの根拠となった。それゆえこの『中庸』主章をどのように読むかということが、朱子学の後継にとっても、またその批判者にとっても重要な意味を持つことになる。

江戸時代の日本に流布していた四書のテキストはほとんどが朱子の注によるものであったから、日本の学者による注釈や解釈は、『中庸』経文と朱注の両方に注を施すという形になっている。しかし伊藤仁斎の『中庸發揮』は、古義学の立場から論孟の本旨を基準として中庸経文を見直し、①首章の「喜怒哀楽之未発」以下 47 文字は楽経の断簡が混入したものであり削除すること、②本文は第 15 章までで、16 章から 19 章の鬼神について述べる部分は漢儒の雑説であるとして、③また後半の 20 章から 33 章は、宋の王栢が指摘しているとおり『誠明書』という別書から採られたものであろうとして除外した⁽⁴⁾。

朱子学の根本テーゼをまっこうから否定する仁斎の中庸理解は、近世儒学に激震を走らせたといつてよいだろう。朱子学を金科玉条とする闇斎学派はいかに及ばず、荻生徂徠も初めは朱子学の立場から仁斎批判を試みている。徂徠にとって仁斎の息子東涯は生涯のライバルであり、同世代の両者は江戸と京都の東西に並び立つ鴻儒として世に知られていた。晩年の徂徠が「我を知るものは東涯一人か」と言ったと伝えられているが、朱子学から全く異なる

る方向へ離脱していくこの二つの古学が、近世儒学の分水嶺となったことはまちがいない。

ちなみに徂徠の『中庸解』は、朱子の分章にしたがってはいるが、それは現存する『中庸』経文を、はじめから錯簡や散逸が多い不完全なテキストとみなし、それを再構成したり復元しようとはしなかったということである。子思は孔子の孫であるだけに「君子の態」を失ってはいないが、この書は老子学派と争う論争の書であり、礼楽を離れて義を説くものである。孔子の語らなかった天や性について述べるのは、老子が天や性について多くを語っているからであるというのが、徂徠の中庸観であった⁽⁵⁾。

懐徳堂が設立されたのは、京都で東涯が古義堂を継ぎ、徂徠学派が江戸で隆盛を誇った享保の時代であり、五井持軒、三宅石庵をはじめ、五同志の名前も皆古義堂の入門帳に名前が見られる。東涯も懐徳堂に招かれて講義をしていることから、古義堂の思想は懐徳堂の学者たちにとって親しいものであっただろう。それに対して徂徠学は江戸では一世を風靡していたものの、京大坂では振るわなかった。関西の弟子が少ないことを嘆いていた徂徠は、京の宇野明霞が入門した時、大層喜んだといわれている。しかしその明霞も後に反徂徠に転ずる。そして江戸で徂徠学に出会って衝撃を受けた五井蘭洲だけでなく、同時代の富永仲基も大坂にいながら初めは徂徠学に傾倒するが、やはり徂徠批判に転じ、友人の井狩雪溪とともに『論語徴駁』を書く。要するに彼らは仁斎古義学の地盤の中で、徂徠の古文辞学を批判し、反徂徠のネットワークを形成していくのである⁽⁶⁾。

そしてこの頃、仁斎の中庸説を承けて、懐徳堂はあらたな中庸錯簡説を唱えた。山片蟠桃の『夢の代』には次のようにある。

鬼神の章第十六章にあるは錯簡なり。此書首尾連続すること至りて正し。然るにこの章上下につらならず。ゆえに朱子、費隱よりしてさまざまにときなすといえども穩ならず。仁斎先生この章を以て、「上受くる所

なく、下起こす所なし」と、始めて疑を入るといえども其説を得ず。万年三宅先生の卓見にて、この章を二十四章にすれば前後よく連続すとありしより、五井・中井の二先生これをと立て、今の竹山履軒の両先生に至りてその説備⁽⁷⁾わる。

これによれば懐徳堂の中庸錯簡説は、はじめ三宅石庵の着想になり、それを五井塾庵、五井蘭州が受け継ぎ、中井竹山・履軒の代に完成したものである。この言葉を裏付けるように中井竹山は天明3年、この中庸錯簡説を『懐徳堂中庸定本』としてまとめ、学生たちに示した。さらに履軒にはこれとは別に『中庸天楽楼定本』という草稿がある。これは石庵の錯簡説をさらに発展継承したものである。その内容については後に触れる。ちなみに近代の中国学者武内義雄は、『易と中庸の研究』において、この懐徳堂錯簡説を高く評価し、仁斎の中庸説の不備を補⁽⁸⁾うものとして、ほぼ踏襲している。

では仁斎の中庸説と懐徳堂の中庸錯簡説はどのような関係にあるのか。仁斎が根底的な朱子学批判に基づいて、論孟の古義に合わない部分を徹底的に削除していったのに対し、懐徳堂の錯簡説は何に基づき、何を表現しようとしているのか。従来懐徳堂は復古学の立場から朱子学を擁護したといわれてきたが、果たしてそうなのか。つぎに懐徳堂の中庸解釈を、主章と鬼神章（朱子分章では第16章）を中心に見ていこう。

性命の理

まず首章の「天命ずる之を性という」の解釈である。漢代の鄭玄の注では「天命は天の命じて人に生ずる者を謂う也。之を性命と謂う」とあり、もとは「天から与えられた生まれつきの性質」と解されていた。仁斎も「性とは生まれつきなり」といい、徂徠も「性は性質、人の性質」（『中庸解』）という。しかしすべてを理気二元論で説明する朱子学では、人の性も、天理の本然を稟けた「本然の性」と、形気を伴った「氣質の性」に分けて考える。そ

して「天命の性」とは、天から割り付けられた理そのものであり、心に宿る仁義礼智の四徳であり、それゆえ「性即理」といわれるのである。朱子学の「理」の概念は、宇宙を生成し、天地の間の万物に分与され、その存在に根拠を与える目に見えない形而上の原理であり、逆に言えばその概念を「理」という言葉として生み出すことによって、宇宙論や存在論を展開することを可能にした要請的な概念なのである。

懐徳堂の五井蘭洲は、篤実な朱子学者であった父持軒の後を承けて、朱子学を信奉したが、「理」の概念をけっしてそのようには受け止めていない。たとえば『中庸首章解』（懐徳堂文庫所蔵）では、『中庸』の主旨を説明しての次のようにいう。少し長いがその語気を知ってほしいのでここに引用する。

ゆへに開卷第一義に天命の性をときて天人の理をあかし、終篇には無声無臭を伝て又天に帰す。是ただ向上をよろこび虚見に馳せ隠れたるを求むるにはあらず。皆実理なり。実理とはいかなるをいふや。天あり地あり。天地あれば万物有り。天地の天地なる所は渾然たる太極にて人の智慮の及ぶところにあらざれば、言語にのぶべきもあらず。男有り女有り。男女あれば子孫有り。男女の男女たる所は天に有り。天は無形無色にて唯其の変化の妙につきて其跡を見る。昼となり夜となり冬となり夏となる。日月の宇宙をてらし、火のあつく水のさむく、善をそなへてよきをよしとするゆへあしきをあしとす。鳥獸昆虫にいたるまで生育の道をしり、上にゐます人は政をとりて下を治め、下に居る者は事をつとめて上をうやまふ。孝は君につかへて忠となり、忠は親につかへて孝となる。有はもとより有にて無と見るも即ち有なり。生はもとより生にて死と見るも即生なり。有は無の有にて、生は死の生なり。神は人の無にて、人は神の有なり。鳥は雲に飛び、魚は水にをよぐ。数億年昔の天地人のさまも即今の天地人の姿なり。すべて目をひらき見る所皆自然のありさまにて少しも人の手をつくる所にあらず。これを実理といふ。此実理四方

八隅およそ人のすむ殆どの国土皆かくのごとし。この外にさらにあやしむこともなく、又疑ふべきこともなし。(下線筆者)⁽⁹⁾

ここには「天人の理」とあり、またこれに先立っては「性命一貫の旨」(二丁左)、また「性命の理」⁽¹⁰⁾とあるが、蘭州にとって「実理」とは、天命と人性の間を結ぶあり方、道理(ことわり)を知ることであって、「天地の天地なる」その根源としての理(朱子学ではこれを然る所以の理と呼ぶ)などは「人の智慮の及ぶところにあざれば、言語にのぶべきもあらず」とされる。そして天地自然の生々の道が、そのまま人に与えられた性であり、そこから自然に人の道が生まれる。「すべて目をひらき見る所皆自然のありさまにて少しも人の手をつくる所にあらず」といわれるように、この実理は目で見ることのできる自然の内に現れるものであり、それは「数億年昔の天地人」にも「四方八隅およそ人のすむ殆どの国土」にも通じる普遍的な道理だといっているのである。

蘭州は「性の字、日本の先哲、よくこの道を心得てむまれつきとよみ始められたり。これを徳性という。即ち天理なり」というが、その徳性は仁義礼智の四徳に止まるものではない。「徳性のみならず、耳目鼻口、四肢百骸に至るまで、その用をする所は、皆性よりあらわるるなり」(以上九丁右)という。さらに「性の字義はもと生の字のこころなり」(九丁左)といい、董仲舒の「其の生の自然の質の如き、之を性と謂う。性は質也」(十丁右)という言葉を引いている。そしてそこから「性に率う道」とは「性にしたがう所にて、人の自然のありさま、すこしもつけそえたることにあらず」(十丁左)といっているのである。

それゆえ蘭州はただ静座して心の中にある理を悟るといような心の工夫は説かない。懐徳堂に伝わる『蘭州先生中庸講義』では「老莊釈氏ノ如クニ心ニ観ジロニ云ウバカリ身ニモ手ニモ行ヒトラレヌ事カトイヘバ悉ク皆手ニトリ身ニ行ハル処ヲ実学ト云也」という⁽¹¹⁾。蘭州にとって性とは天から与えら

れた「人の自然のありさま」であり、それにしたがって君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友という人倫の道を行うことが、道を修めることに他ならない。

この「人の自然としての性」を「心の徳」に限定せず、人の身体や存在の全ての源泉とみなす蘭州の性命論は、理によって天人合一し、万物が一貫されるという朱子学的な構造を保持してはいるが、それを理の側からではなく、気の側から、つまり発現した性質の側から説いていくものである。「至理に至ては、言語の及ぶところにあらず⁽¹²⁾」といい、日用人倫の道の実践を説く蘭州の言葉は、むしろ伊藤仁斎の言葉にきわめて近い。蘭州の世代は仁斎と徂徠の古学を批判的に経験した。蘭州の言葉は、同じように仁斎と徂徠の二つの古学の論争を目の前に見た富永仲基の言葉とも通ずるものがある。それは天から与えられた人の性を、人の自然の能力／素質として、それを道の本源とすること——仲基はそれを「人のあたりまえ」といい、蘭州は「人の自然のありさま」という——、そしてその「あたりまえ」に従って孝悌忠信という日常の道徳を説くという啓蒙的立場である。拙著『富永仲基と懐徳堂』で述べたように、それは天理から人間理性へ、そして古から今へという思想転回を表わすものである。朱子学を心の工夫という心法の側面のみで継承していく山崎闇斎学派の日本朱子学が、格物窮理を説きながら、実際には静座して心を鎮め、一旦豁然として理を悟ることを目指すのに対し、人の自然として具わる理性をもって天地自然のありさまを見る懐徳堂の朱子学は、やがて西洋の自然科学を受容し、中井履軒や山片蟠桃のような百科全書的知をもたらず基盤となるのである⁽¹³⁾。

話を戻すと、「性命の理」をもって『中庸』を解する蘭州の思想は、その教育を受けた中井履軒に至って、さらに朱子学との違いを鮮明にしていく。次に履軒の『中庸逢原』を見ていこう。

中和は子思の立言

履軒の『中庸逢原』は、蘭州とは違い、初めから徹底的に朱子の註を批判して行く⁽¹⁴⁾。まず朱子が力を込めて道統論と理気論を展開した『中庸章句』序文に対して、「道統の説」は古代には無く、韓子に始まり程朱によって成立したもので、後世の人の言に過ぎず、「允に厥の中を執れ」という『書経』の言葉も、単なる政治上の訓戒であって、そこにいかなる心法もこめられてはいないという。『中庸』という書名も、『論語』と同じくただ冒頭の二字を採っただけで、朱子がいうような深い意味などない。さらに朱子は「人心惟危、道心惟微」という言葉によって理気論を展開するが、理気の説は孔孟の言と合わない。これらの三十余句はすべて理気の説を主張するために、「人心惟危、道心惟微、惟精惟一」の意味を敷衍したもので、子思の中庸とはなんの関わりもない⁽¹⁵⁾というのである。このほかにも「伝授の心法は究竟の疵語」など、履軒の批判は手厳しい。

では履軒にとって『中庸』はどういう書であったのか。まず履軒はこれを文字通り子思の著作、つまり子思独自の思想を述べた書であると考えていた。朱子のように「道統」を繋ぎ「伝授の心法」を伝えるために書いたというのは、子思の功績を著しく減ずるものだという。中でも「中和」というのは「子思の立言」であり、「前人未発」の独自の思想であるというのである。「中和」については後で触れることにして、以上を前提としてまず『中庸』首章の「天命之謂性」について見ていこう。

「天命之性」を履軒は蘭州と同様に天が人に付与したもの（天之錫予）とするが、「万物を兼ねず」というところが重要な違いである。履軒によればこの章はもっぱら人道を語っているのであって、朱注が「陰陽五行、万物形氣、氣稟之異、人物之生」などというのは皆間違っている。朱子の注釈の中で「人物」とある所はすべて「物」を削るべきである⁽¹⁷⁾というのである。さらに履軒は朱子の「性即理」の根本テーゼを否定し、「事物に在るを理とし、人心に具

わるを性とす⁽¹⁸⁾」という。「物理」と「人性」をはっきりと区別するこのような立場は、理を死物として、生きている人の心を理で語ってはならないという伊藤仁斎の思想を明らかに継ぐものであるだろう⁽¹⁹⁾。「道也者不可須臾離也」についても、朱注の「道は日用事物当行の理、皆性の徳にして心に具わる」に対して、「理は事物に属して、人に属さず」といい、道は「人のまさに践み行うの條路」であり、心の中にある性の徳ではない、それゆえ「不可須臾離」は、離れることができないのではなく、離れてはいけないということだと解する⁽²⁰⁾。

つぎに履軒が子思の思想の核心であるという「中和」である。ここの『中庸』経文は、「喜怒哀樂の未だ発せざる之を中と謂う。発して皆節に中る之を和と謂う。中なる者は天下の大本なり。和なる者は天下の達道なり。中和を致せば、天地位し、万物育す」という漢字にして四十七文字である。この一節は、朱子が「未発の性」と「已発の情」を説いた重要な部分である。朱注には「喜怒哀樂は情なり、其の未だ発せざるは則ち性なり。偏倚する所無し、故に之を中と謂う。発して皆な節に中るは、情の正なり。乖戾する所無し、故に之を和と謂う」とある。これは朱子が「性即理」と同様、顛撲破らずとしたもう一つのテーゼ「心は性情を統ぶ」というテーゼの根拠となるものである⁽²¹⁾。性は理であって、情は気、性は静で、情は動、このように人の心を性（理）と情（気）という理気二元論で考え、現象し発現するものの背後に目に見えない本体としての理を想定する形而上学的思考を、伊藤仁斎は徹底的に排除し、この四十七文字を孔孟の本旨ではなく、樂記の一部が混入したものであるとして『中庸』本文から削除した。

それを履軒は逆に「中和」こそが『中庸』の核であるとして本文に戻したのである。しかしそれは朱子学の根本準則である「未発の性」と「已発の情」をいいたがためではない。履軒は「未だ発せざるを性と説き、節に中るを情の正と説くのは間違っている」といい、これは単に中と和の意味をいうだけで、喜怒哀樂を発しない中の状態も、また発して節に中ることも、難しいことではなく普通の人にも時々あることで、日用常行の内に中もあり和もあ

なのだという。次の「天下の大本」、「天下の達道」というのも、朱注にあるような「天下の理」と「天下古今の共にする所」というような大仰なものではない。「天下」とは「第一の」という美称に過ぎず、心に偏りがなく、徳が正しいことが、万事に應接して節を失わないことの根本であるという道理を示しただけである。中と和はただ本と末の関係にあるだけで、性と情を分かすべきではないし、体用によって解釈すべきではないという。「中和を致す」は、先述した蘭州の「性命の理」と同じく「天人一貫の理」を示すといわれるが、それが「天から付与された人の自然」という意味であることは先に見たとおりである。つまりそれは孟子のいう性善と同じ意味であると履軒はいうのである。「性善」という言葉は孟子に始まるが、「性善」という言葉はなくともその意味するところは『論語』や『中庸』においても説かれている。『中庸』第2章以下では、孔子が「中庸」を語った言葉が引用されているが、「中庸は孔子の雅言、中和は子思の立言」と履軒はいう。これもやはりその意味するところは同じで、ただ孔子の時代に「中和」という言葉がなかっただけだということである。このことは『中庸』後半の「誠」と「忠信」の関係についても同様である。

一言でいうなら、孔子を絶対化して孟子に依りながら『論語』の本旨を知るという仁斎に対して、蘭州や履軒など懷徳堂の儒者たちは、子思の『中庸』に依りながら、朱子学的な形而上学を、経験主義的な自然哲学に読み替えていく。そこから天理ではなく人性に基礎をおく懷徳堂の合理主義と無鬼論が展開されていくのである。次にその無鬼論の立場を明確にした鬼神章（朱子第16章）の解釈を見ていこう。

比喩としての鬼神

鬼神章とは朱子『中庸章句』では第16章にあたり、朱子の鬼神論を知ることのできるきわめて重要な章である。経文をまず挙げると、「子曰く、鬼神の徳たる、其れ盛んなるかな。之を視れども見えず、之を聴けども聞こえず、

物に体して遺すべからず」。ここまでが前半である。さらに「天下の人をして、斉明盛服して、以て祭祀を承けしむ。洋々乎として其の上に在るが如く、其の左右に在るが如し」という後半が続く。

前半の鬼神は「陰陽の鬼神」、後半の鬼神は「祭祀の鬼神」といわれるように、その性格を異にしている。朱子によれば「鬼神の徳」とは万物を生み出す陰陽二気の徳（二気の良能）、すなわち陰の気が鬼であり、陽の気が神である。そしてその造化の妙を鬼神という説明される。しかし子安宣邦氏がいうように、この「鬼神は陰陽である」という命題は、「陰陽は鬼神である」とも読むことができ、鬼神を自然の中に解消しようとする朱子の意図に反して、自然の鬼神化を招くことにもなってしまう。そもそも何故陰陽をわざわざ鬼神と言わねばならないのか。後半の「祭祀の鬼神」を説く段では、その矛盾が現れてくる。⁽²²⁾鬼とは人鬼（死後の亡霊）であり、神とは所謂天神地祇であるが、後半で主題となっているのが鬼であることは明白だからである。普通に読めば、潔斎をして子孫が先祖の祭祀を行えば、死んだ先祖がまわりに現れてくるかのような意味で、陰陽二気の造化の働きとは関係がないように思える。しかし朱子は、『礼記』祭義篇の「(人が死ぬと) その気は上にあがって明るく輝き、香気が立ち上り、人の心を恐れ慄かせるのは、百物の精霊であり、神霊の働きである」という言葉を引きながら、これこそ鬼神（陰陽）の徳が、万物に備わって余すところがないということを実証するものだということである。

鬼神の問題は儒学にとってアポリアの一つであり、孔子は「怪力乱神を語らず」といって、あえて鬼神について語ろうとはしなかった。伊藤仁斎がこの孔子の態度を忠実に継承して、鬼神章を『中庸』経文から削除したのは先に述べたとおりである。それに対して懐徳堂の中庸錯簡説は、鬼神章を16章から24章に移動し、誠を述べる文脈の中に置くことによって無鬼論を展開していくのである。

懐徳堂の無鬼論がどこから始まるのかははっきりしないが、少なくとも三

宅石庵には錯簡説によって無鬼を説こうとする意図はなかつただろう。武内義雄のいうように、16章の前後は孝について語っており、16章は前後と関連がなく、誠を語る24章に移したほうがよく意味が通じるという理由からであつただろう。

しかし履軒はこの中庸錯簡説をさらに改訂して、鬼神章を朱子章句24章の「至誠の道は以て前知すべし」から始まる章の「故に至誠は神の如し」という言葉の後に続け、合わせて第19章とするのである。⁽²³⁾「至誠の道」について語る前半部分は、いろいろな前兆や亀卜などの占い、あるいは身体のわずかな動きからも吉凶禍福を予知することができる至誠（すなわち聖人）の徳を「神の如し」と称えるのであるが、これを理の発現として説明する朱子に対し、履軒は「この一節は、至誠の人が前知することを、世人のよく知ることに喩えて称賛したのである。なぜそうなるのかという理屈などを説いたものではない。朱子が理の先見などというのは、理に拘って経文の趣旨を失っている」という。そして良医の例を挙げながら、それは明智を尽くした結果前知できるのであって、皆人事の当然、理由のあることで、道理にかなわぬものはないというのである。⁽²⁴⁾

この「至誠は神の如し」を承けて、「鬼神の状」が論じられるのだが、至誠が主であり、鬼神は客だと履軒はいう。そして問題の「祭祀の鬼神」についてははっきりと無鬼を主張する。「洋々乎として其の上に在るが如く、其の左右に在るが如し」という一節について履軒は次のようにいう。

「在るが如し」とは、其の実は在らざるなり。・「洋々乎」は唯是れ想像の光景、其の実は之を視れども見えざるなり。何ぞ発見昭著これ有らんや。註（朱注）大いに謬まる。・・・「昭明焯高悽愴」、是れ愚昧妄誕の甚だしきもの、採入すべからず。人能く「如在」兩字を誦み得て、然る後、始めてともに鬼神を語るべし。⁽²⁵⁾

おそらく「鬼神は存在しない」と断言し、あえて積極的な無鬼論を説いたのは、この履軒の言葉が初めてではないだろうか。そして鬼神を語る数節について、履軒は「此の数節、通じて鬼神を借りて誠の妙を證すなり。鬼神の誠たるを贅するにあらず」という。つまり始めの「至誠の誠」を瑞祥や蒼龜、吉凶禍福の比喩において語ったように、鬼神の状に関する記述もすべて「誠」を説くために鬼神を借りた比喩であるということである。要するに履軒は「誠」の文脈に鬼神章をはめ込むことによって、「陰陽の鬼神」も「祭祀の鬼神」も「誠」を証するための「比喩としての鬼神」として解消させてしまうのである。

では『中庸』の「誠」とは何なのか。それはまた別の大きなテーマであるし、ここで詳述する余裕はないが、「誠は真実無妄」とする有名な朱子の定義に対し、履軒は「誠」を「忠信」と同じ意味だとしていることに注意しておきたい。この部分をどう読むかは微妙な問題を含むので、履軒の『中庸逢原』本文を引いておこう。

古昔誠字を用うる至って軽く、以て道理を論ずるものなし。論語以上詩書易経に至り徹すべし。子思中庸を著すに至って甚だ重くして精微上なし。蓋し是れ子思の独詣自得にして、古人を襲わざるもの、決して孔門伝授の言にあらざるなり。

(中略)

子思の前、忠信兩字ほぼ中庸の誠の義を備う。中庸以後忠信声価を減ず。また五行家、信を以て土徳に配す。ついに一団の死貨と為る。故に今人忠信を輕蔑し、論語を読むに多くその解を失す。莊周言有り。忠信を以て入り、忠信を以て出ると。全く是れ中庸の誠の字。⁽²⁶⁾

古代には誠という字は軽い意味で、道理を論ずるために使われたことはなかった。しかし子思が『中庸』で誠を解いてから、大変重要で精微な意味を持つようになった。これは（「中和」と同じく）子思独自の思想で、決して孔

門伝授の言などではない。(中略) 子思の前には「忠信」という言葉が「誠」とほぼ同じ意味を持っていた。その後漢代に五行家が現れて、信を土徳に配しなどしたことからその言葉の価値が下落した。それゆえ今の人には忠信を軽視する傾向があり、『論語』を読むとき、多くその意味を誤解する。莊子も「忠信から入って、忠信を以て出る」という。これは全く『中庸』の誠の字と同じである、というのである。

武内義雄はこれをもって「仁斎の忠信主義が、懐徳堂では誠主義と成った」といい、「忠信といえば自らを欺かずまた他人を欺かないことで、実践的な教えであるが、誠は実践的の教であると同時にそれはまた宇宙原理である」、「仁斎の忠信主義が懐徳堂の誠主義に換わるに及んで実践原理から哲学原理に進んだものといえよう」という⁽²⁷⁾。しかし見てきたように懐徳堂の『中庸』解釈は、蘭州以降、「人の自然のありさま」としての性に立脚し、日用人倫の道德と実践を説くものであった。さらに履軒に至っては、朱子の「性即理」のテーゼを否定し、理気二元論による説明を徹頭徹尾空論として批判していくものであったことを思えば、「実践原理から哲学原理に進んだ」という武内の指摘は誤解を与えるだろう。

むしろ私はここで履軒が「忠信」や「誠」という言葉を、歴史的にその意味を変えるものとして捉えていることに注目したい。「忠信」という言葉は、『論語』までは重い意味を持って使われており、「誠」には軽い意味しかなかった。しかし子思が『中庸』のなかで、あらたに「誠」という言葉に「忠信」に代わるような重要な意味をもたせて以降、「誠」が重い意味を持つようになり、逆に漢代の五行説などで使われたために「忠信」の意味は軽くなってしまった。しかし古代の「忠信」と今の「誠」の意味するところはほぼ同じだと履軒はいうのである。

履軒がここで強調したいのは「誠」という言葉が、朱子のいうように上古の聖人から堯舜、孔子、子思、孟子と伝えられてきた伝授の心法を表す言葉などではないということである。子思によって精微に練り上げられ重要な意

味を担うようになった「誠」という言葉は、基本的には孔子のいう「忠信」という言葉の意味と同じなのである。だから、それを知らずに「忠信」を軽く見る今の人々は、『論語』を読み誤るといっているのである。仁斎が「忠信」に読み取ったものと履軒が「誠」によみとったものは、おなじく人倫社会の実践道德の大本であり、「人の自然のあり方」としての性なのである。

履軒は『中庸』を文章として、子思という作者によって書かれた作品として読んでいる。そして言葉の意味は、時代によって、また使う人によって変化するものであるという前提に立っている。これは懐徳堂初期の天才といわれる富永仲基の「三物五類」や「加上」の説に通ずるものである。仲基は履軒の生まれた頃に懐徳堂を去っていて、中井兄弟が仲基の著作を読んでいたかどうかは不明だが、すべての教説を歴史的な発展過程で人が作り出したものと見、言語の意味は、時代により、人により、またその使用のパターンによって変化するという仲基の基本原則の上に、履軒の經典解釈があることはまちがいない。⁽²⁸⁾

無鬼と啓蒙

履軒の無鬼論は、やがて山片蟠桃『夢の代』の過激な無鬼論へと発展していくが、その中で蟠桃は次のような履軒の言葉を伝えている。

履軒先生曰く、「古えの聖人、自然の理ことわりに本づき、人情の常に随い教を立てることにして、虚仮こけの術数は少しもなし。今もし浮屠・天主の教なく、道家も神道もなく、妖怪人を惑わすの言なき代なれば、詩書の文の通り、おとなしく従うてよきことなり。別に無鬼論を主張するにも及ばざる也。然に邪教怪説の盛んなる世にありては、詩書の文を実法に守りては居られざる訳あり。祭祀・鬼神のこと人情に従うて有りとなれば、邪教の鬼神もなしと云いがたし。又吾いわゆる鬼神は実まことにありて、彼いわゆる鬼神はなしといわば、これ無理なり。今の世にては人情をすてて、無鬼論

を主張せざればならざるなり」⁽²⁹⁾。

ここには懐徳堂の啓蒙的思想がはっきりと現れている。経済都市大坂の真ん中であって、彼らが見ていたのは、仏教や淫祠邪教、妖怪幽霊などに惑わされる人々であった。また旧来の儒教についても言葉の解釈をめぐって様々な学派が競い合っている現状がある。それらをすべて歴史的に相対化することができるのは、「天と云う、みな人事なり。山川鬼神と云うも亦同じ。これ天地自然の意なり」という「天から人へ」という認識の転換があるからである。

仲基が「人のあたりまえ」といい、蘭州が「人の自然のありさま」という道の根源としての「性」は、今の言葉でいえば人間の理性（ロゴス）ということになるだろう。啓蒙とは、この人間が誰でも持っている考える能力、そして誰もが認める自明の理にしたがって人倫社会の道徳を作り上げていくことに他ならない。このように見ていくと、懐徳堂の復古学の立場にもかかわらず、彼らが仁斎によって開かれた人倫社会の理想を受け継ぐものであることは明らかであろう。

ただ懐徳堂の啓蒙を支える無鬼論が、朱子学とは異なる宇宙論を持っているということを描きしておくことは重要だろう。履軒の友人であった麻田剛立は、山片蟠桃の師でもあり、その新しい天文学の知見は、懐徳堂周辺に共有されていた。朱子学にとっては『中庸』と『易』が、理気二元論による宇宙生成論の根拠であり、同時に存在論の根拠であったが、地動説や銀河系の理論を理解していた履軒や蟠桃にとって、『中庸』は、物理としての宇宙論とは切り離された人道の基礎として読み直されなければならなかったのである。宇宙原理がそのまま哲学原理となるのは、朱子学においてである。天道と人道を切り離したのは仁斎であったが、仁斎は宇宙について語ることを一切しなかった。しかし物理と人性を切り離し、人間理性の立場に立つ懐徳堂は、人から天を観察し、その道理を知ろうとする。それは歴史においても同様である。朱子学において格物窮理は、最終的に一旦豁然として理を悟ることを

目標としたが、懐徳堂の格物窮理は、履軒や蟠桃のような百科全書的な知を開いていく。仁斎を継いだ東涯の思想もやはり、啓蒙的百科全書的な性格を持っている。無鬼と啓蒙の新しい地平を開いたのはやはり仁斎学であったとい⁽³⁰⁾ってよいだろう。

おわりに

私がまず最初に懐徳堂に興味を持ったきっかけは、富永仲基や山片蟠桃、三浦梅園など、独立学派に分類され、天才として時代から切り離された孤高の思想家たちが、なぜ懐徳堂とその周辺に現れるのかという疑問を抱いたからであった。そして修士論文で富永仲基を取り上げた私は、忘れ去られた懐徳堂の中に、多くの天才たちを発見した。五井蘭州や中井竹山・履軒の著作は膨大な数に上るが、活字になっているものはごく一部である。今回とりあげた『中庸』解釈の資料も容易に見られるものではない。

近代の日本思想史では、懐徳堂は朱子学の立場から反徂徠を提唱したという定説がいまだに通用しているが、蘭州と履軒の『中庸』解釈をみれば、懐徳堂の朱子学が、近代的な合理主義によって完全に換骨奪胎されたものになっているということは明らかだろう。蘭州、仲基、履軒、蟠桃という懐徳堂の星々たちが形作る星座を敢えて「近代的」と呼ぶのは、そこに「天から人へ」という転回とともに、すべてを今ここという時空から相対化する歴史的認識、すなわち「古えから今へ」という転回が見られるからである。そしてそれは明治維新以後の日本近代が遺産として受け取ることができなかった「近代」なのである。しかしアーレントの言葉を借りれば、彼らの星座が形作るものを正しく認識し、その意味を問いかける精神こそが、日本近代のこれからにとって、必要とされているのではないだろうか。

注

(1) ハンナ・アーレント『過去と未来の間』(みすず書房、1994) pp4-5

- (2) 丸山真男『日本政治思想史研究』(岩波書店、1952) p142
- (3) ベンヤミン『ドイツ悲劇の根源』(ちくま学芸文庫)、『パサージュ論』IV (岩波書店、1993) など参照。
- (4) 伊藤仁斎『中庸發揮』(日本名家四書註釈全書学庸部二、東洋図書刊行会、大正12年)、pp3-7
- (5) 荻生徂徠『中庸解』、日本名家四書註釈全書学庸部二(東洋図書刊行会、大正12年)、pp1-3
- (6) 懷徳堂の立場は正確にいうと反古学で伊藤仁斎に対する批判もあるが、後にみるように基本的には仁斎の人倫社会への視点を継承しており、徂徠に対する批判とは異なっている。
- (7) 山片蟠桃『夢の代』経論第七、(日本思想体系 43、岩波書店、1973) p411。但し本文のカタカナを仮名に改め、旧仮名遣いを現代仮名遣いに改めた。
- (8) 武内義雄『易と中庸の研究』(岩波書店、1943) pp22-24
- (9) 『中庸首章解』(大阪大学懷徳堂文庫所蔵) 三丁右。この書的重要性については陶徳民『懷徳堂朱子学の研究』(大阪大学出版会、1994) に指摘がある。また大阪府立図書館蔵の五井蘭洲『中庸首章解』翻刻と注釈が、湯城信吉『五井蘭洲『中庸首章解』翻刻・注釈』『懷徳堂研究』第七号(懷徳堂研究センター、2016)にある。
- (10) 「此中庸の書は性命の理を説きたれば」(四丁右)「初学者に先ず性命の理の的を一目見せをくべし」(五丁右) などといわれて、これが『中庸』一書の要訣とされている。
- (11) 『蘭州先生中庸講義』(大阪大学懷徳堂文庫所蔵)、二丁右
- (12) 『中庸首章解』、十二丁、右
- (13) 宮川康子『富永仲基と懷徳堂』(ペリかん社、1998) 参照
- (14) 履軒は『七経逢原』などの経学に関する書物を人に貸すことは絶対にしなかったといわれる。それはあまりにも朱子批判を表に出しているということが関係していたのかもしれない。
- (15) 中井履軒『中庸逢原』(日本名家四書註釈全書学庸部壹、東洋図書刊行会、1923) pp1-4
「陶虞三代、何曾有道統之説。道統蓋胚胎韓子、而成程朱子矣。究竟後世人之言語」。
「允厥執中、誠過剛過柔之類。…專在政治上而言。所以使四海安寧不困窮耳。曾無心法」。「命篇以中庸、元無深意」。「理氣之説、與孔孟之言不合」。「此以上三十余句、都主張理氣之説。而敷衍兩心精一之義矣」。
- (16) 同上書、p18
- (17) 『中庸逢原』 p19。「是章專語人道也。註陰陽五行、万物形氣、氣稟之異、人物之生、皆失之。凡註中人物句、並削物字而後可」。
- (18) 同上書 p19。「在於事物為理、具於人心為性」。

- (19) 伊藤仁斎『語孟字義』理第一条（日本思想大系 33、岩波書店、1971）p32
- (20) 『中庸逢原』p19。「不可離、謂人不當理乎道也。離則邪辟矣。譬如行來一條路。偶失足投干路外、必頓仆狼狽耳」。
- (21) 伊藤仁斎『中庸發揮』（日本名家四書註釈全書学庸部壹、東洋図書刊行会、1923）pp6-7
- (22) 子安宣邦『新版 鬼神論—神と祭祀のディスコース』（白澤社、2002）参照
- (23) 履軒には『中庸水哉館定本』（全二十七章）と『中庸天楽楼章句』（全 28 章）という二つの定本があるが、『中庸逢原』は『中庸天楽楼章句』に基づいている。中庸錯簡説の詳しい経緯については南昌宏「大阪大学懐徳堂文庫所蔵『中庸雕題』関連諸本」、『懐徳堂文庫本 中庸雕題』（懐徳堂文庫復刻叢書七、吉川弘文館、1994）に詳しい。
- (24) 『中庸逢原』pp67-8。「此一節、・・・蓋欲贊至誠之前知、乃借世人伝誦通曉者、以喻之耳。曾無意於論其理矣。註理之先見、稍拘、遂失經旨」。「至誠前知、猶良医決死生也。無他。明無不尽、故能前知。然皆人事之当然、而有緣故者、非於理外求之也」。
- (25) 同上書、p70
- (26) 同上書、pp62-3
- (27) 武内義雄『易と中庸の研究』（岩波書店、1943）p324
- (28) 詳しくは、宮川康子『富永仲基と懐徳堂—思想史の前哨—』（ペリかん社、1998）、『自由学問都市大坂』（講談社メチエ、2002）参照。
- (29) 山片蟠桃『夢の代』（日本思想大系 43、岩波書店、1973）p515
- (30) 宮川康子「伊藤東涯の朝鮮研究と『訓蒙字会』」（京都産業大学日本文化研究所紀要 24 号、2019）参照