The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	尾藤二洲の朱子学と懐徳堂の朱子学と
Author(s)	藤居, 岳人
Citation	懐徳堂研究. 2017, 8, p. 19-37
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/67827
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

尾藤二洲の朱子学と懐徳堂の朱子学と

藤居岳人

はじめに

尾藤二洲（一七四七～一八一三）は伊予・川之江の人。名は孝肇。字は志尹。通称は良佐。二洲の他に約山とも号する。二四歳のときに上坂して、しばらく後に片山北海が主宰する混沌社の準社友となる。頼春水・古賀精里らと知己となり、詩作と並行して、ともに朱子学の研鑽に努めた。二洲は後に昌平坂学問所儒官となり、寛政改革時にはいわゆる寛政の三博士（二洲・精里に柴野栗山を加えた三名の朱子学者）の一人として朱子学振興に努めることになる。混沌社での出会いを契機とした二洲や春水らの朱子学振興グループは、後に近世後期朱子学派と称されるようになる。[1]

懐徳堂最盛期の儒者で第四代学主の中井竹山とその弟履軒の兄弟は、混沌社社友にはならなかったようだが、混沌社の関係者との交流は頻繁だった。頼春水が大坂時代に交遊した知己について記した『在津紀事』によれば、竹山は社友だった明石藩留守居役の大畠赤水との関係から混沌社とのつながりができ、履軒は特に二洲と親しかったと言う。

初代学主三宅石庵の頃における懐徳堂の学風は、「鵺（ぬえ）学問」と呼ばれて諸学折衷の傾向が強かった。しかし、竹山・履軒の頃の学風は、彼らの師だった五井蘭洲の影響もあって朱子学を最も尊重する傾向にあった。当然、二洲ら近世後期朱子学派の儒者らの立場とは近しい関係にあり、だからこそ混沌社を中心とした密接な交流も可能だったと言える。ただ、上述の『在津紀事』において、春水は次のように言う。

竹山は自ら居士と号し、履軒は自ら幽人と号す。皆な処士の称為り。履軒は外交せず、実に幽人なり。俱に実践を務む。学は程朱を主として、時に或いは出入す。（『在津紀事』上）（原漢文）

また、春水はその著『師友志』においても、「〔中井竹山・履軒〕兄弟は皆な山斗の望み有り。其の学は程朱を信ずること純ならざるを恨みと為す」（原漢文）と述べている。この春水の言葉からうかがえるように、近世後期朱子学派は懐徳堂の朱子学を純粋の朱子学とは見ていなかった。では、両者の朱子学的立場には具体的にどのような異同があったのだろうか。本稿では近世後期朱子学派の儒者の代表として尾藤二洲、懐徳堂の儒者の代表として中井履軒を主に取り上げて、両者の朱子学的立場の異同について検討してゆくことにする。

一、尾藤二洲の朱子学転向
―古学・陸王学から朱子学へ―

まず、先学の研究に拠りつつ、尾藤二洲の朱子学の様相を明らかにする。[2] そもそも川之江で学問を修めはじめた頃の二洲の儒学は、学問の師だった儒医宇田川楊軒が徂徠学者だった影響から徂徠学の立場にあった。それは当時のみずからの学問について「好んで物氏復古の学を為む。当時以為らく、聖人の道は此に求めて備わる」（「藤村合田二老人に与うる書」）と二洲自身が述べていることからもわかる。[3] ちなみに「藤村合田二老人」とは、藤村直香と合田彊とである。両者とも讃岐和田浜の人で二洲の旧知だった。

また、若年時の二洲は徂徠学以外にもさまざまな儒学の学派に迷っていたようである。漢文で記された彼の著書『素餐録』の題言に次のように言う。[4]

道の多岐なる、学の多方なる、之を辨ずることの明らかなるに非ずんば、何を以て正路を識りて差わざるを獲んや。余　少くして伊物に惑い、又た陸王に溺る。彼に出て此に入りて、止まる所を知らず。歳の壮に及ぶや、始めて洛閩の説を与かり聞く。乃ち其の初めを顧みて、悚然として自ら悔ゆ。（『素餐録』題言）

もともと徂徠学を学んでいた二洲だったが、上坂後は次第に徂徠学への疑念を深めてゆく。『素餐録』では、「仁斎徂来の徒、皆な自ら古学を称す。いわゆる古とは、程

朱に従わざるの名なるのみ。其の説は皆な新奇にして謂われ無し。何の古か之有らん」（『素餐録』三二四条）と徂徠学と同じく古学に分類される仁斎学を批判したり、「余　既に悟ること有るや、悔懼置くこと無し。…乃ち復た陸王の誤る所と為る者累年、墨に逃ぐれば必ず楊に帰す。時時　念うこと之に及べば、未だ嘗て恥然（恥じるようす）として汗下らずんばあらず」（『素餐録』三二七条）と陸王学を学んだことを後悔していたりする記述がある。

儒学を学ぶにしても、どの学派に拠ればよいのかわからない迷いの状況だった若年時から、壮年に至って二洲はようやく「洛閩の説」、すなわち、朱子学に従うことになった。そのときの歓喜にあふれた二洲の心情は、彼の著述の至る所に見ることができる。たとえば、頼春水の弟の頼春風に宛てた次の書簡である。

昨夜の臨、大いに病懐を慰むるに足る。謝々。今朝旧に依りて蓐上に忽受見借の二程全書、手に信せて之を翻す。明道先生の定性説に至りて、沈潜反復して手の舞い足の蹈むを知らざるなり。足下　試みに来たりて叩ねよ。我　復た昨夜の尾藤生に非ず。近日　識と見と自ら日に一歩を進むるを覚ゆるも、今朝の進む所に至りては則ち啻だに数歩のみならず。吁、惷愚にして早く宇宙有益の書の此くの如き者有るを暁らず。（頼春風宛二洲書簡、年月不詳〔明和八年（一七七一）ごろ？〕二七日付）[5]

頼春風は、春水に従って明和三年（一七六六）に上坂して古林見宜に医術を学んだ。彼は安永二年（一七七三）に郷里の竹原に戻ったが、在坂時は二洲とも親しく交流したようである。二洲は春風に『二程全書』を借りたようで、その『二程全書』中の、特に程顥「定性書」を読んで大いに喜び、「定性書」を「宇宙有益の書」だと称賛している。このようなところからも朱子学に傾倒する二洲の様子がうかがえる。また、藤村直香と合田彊とに宛てた次の前掲書簡からも同様に二洲の朱子学への思い入れが深まる様相をうかがうことができる。

歳の庚寅（一七七〇年）　大阪に来たりて、…〔片山〕北海は乃ち教うるに孟子を熟読するを以てす。因りて其の教うる如くする者数月、稍稍物氏の古えの古えならざることを覚る。然る後に中庸を読みて又た溯りて易を読む。是において疑う者日に解けて、喟然として北海の先覚為るを嘆ず、而れども猶未だ適

従する所を知らざるなり。支離して日を曠(むな)しくして汎濫して月を過ごす、而して其の程朱の言における や半信半疑なり。既に而して四書集註・易伝及び大(ママ)極図説・二程全書等の書を読み、信ずる者益ます定まり、疑う者益ます解けて、乃ち始めて程朱の言深く聖人の意を得て、而して万古易う可からざる者を識るなり。（「藤村合田二老人に与うる書」明和九年（一七七二）八月二八日付）

この書簡からうかがえるのは、二洲が川之江から上坂した明和七年（一七七〇）、二四歳の頃からこの「藤村合田二老人に与うる書」の書かれた明和九年（一七七二）二六歳の頃までに、すでに彼は朱子学への沈潜を深めており、「程朱の言　深く聖人の意を得」と言うまでになっていることである。

その後、ますます朱子学への思いを深めた二洲は、次のように言うに至る。

学は一なり。何為れぞ正と称する。世に蓋し正ならざる者有ればなり。何をか正と謂う。孔孟の説く所、程朱の伝うる所、是れなり。何をか不正と謂う。陸王の知覚を主として、陳葉の功利を専らにする、是れなり。（『静寄軒集』巻の六「正学説」）

「孔孟の説く所、程朱の伝うる所」を「正」と称する立場は、後に著わされた彼の『正学指掌』の書名に通じる。二洲にとって、朱子学こそ「正学」であり、陸王学その他の学統は異学なのである。

二洲は朱子学を正学と考える。朱子学に対する彼のこのような傾倒ぶりは何を核とするものだったか。それは朱子学の理気説である。何度も引用する「藤村合田二老人に与うる書」において、二洲は次のように言う。

蓋し僕　深く程朱に服する所以の者は理気の二字に在り。而して二公（藤村合田二老人）の是(ぜ)とせられざる所以の者も、亦た此に在るのみ。然りと雖も程朱の程朱為る所以は、則ち唯だ此の二字のみ。伏して願わくば二公　其れ之を裁せよ。（「藤村合田二老人に与うる書」）

藤村直香も合田彊もともに読書人だったが、朱子学にはそれほど思い入れはなかったらしい。その両者に対して二洲は朱子学の神髄を熱く語っており、朱子学がそれまでの儒学と相違する点はこの理気説にあると言うので

ある。

宋学以前の儒学においても、当然ながら各々の経書は尊重されていたが、それは基本的にいわばそれぞれ別の権威をもつ書としてだった。朱熹によって大成された宋学に至ってはじめて、一つの体系をもつ儒学の中に経書が位置づけられることになった。したがって、儒学の体系化の根幹をなす理気説は朱子学理解の核であり、その理気説が二洲にとって有する意味の検討は重要である。そこで次に章を改めて二洲から見た朱子学の理気説について検討する。

二、尾藤二洲から見た朱子学の理気説 —特に理について—

二洲が朱子学に傾倒したのは、朱子学の根幹に当たる理気説、特に理に対する共感があったからだった。では、二洲は朱子学の理に対してどのような考えを有していたのか。理に対する二洲の見解を彼の著書から引用してみる。

①天命性道教、一以て之を貫く。曰く理なり。（『素餐録』一六七条）

②近世の学者は多く理字を識破せず、視て以て死字と為す者有り。余　見る所を以てせば、天下に理字より神なること莫く、理字より妙なること莫し。彼のいわゆる死字の理、及び禅家のいわゆる理障の理は、是れ理の影象なるのみ。（『素餐録』二八八条）

③理は即ち大極（ママ）にして、人に在れば天命の性為り。理の自然は即ち命にして、人に在れば率性の道為り。…是（こ）を以て洛閩の学は窮理を貴びて、而して窮理の要は理と気との分を辨（わきま）うるに在り。此れに之（これ）明らかならざれば則ち見る所差（たが）いて而して趨く所背く。（『静寄軒集』巻の六「理気説」）

二洲にとって理とは「一以て之を貫く」ものであり、「天下に…神なること莫く、…妙なること莫し」と言うべきものであり、また、太極に等しいものである。これほどまでに二洲が理を尊重するのはなぜか。その理由を以下に述べる。

まず、第一は二洲の中庸尊重の立場である。換言すれば、バランス重視の立場とも言える。二洲は極端に偏ることを嫌う。彼は『素餐録』中の道家思想を批判する箇所で次のように言う。

老荘の言は高きに似て、而して其の実は甚だ卑し。畢竟　自私用智を免れざるなり。聖人の大中至正の道は、則ち然らず。（『素餐録』三一九条）

道家思想の言は卑近で「自私用智」を免れず、儒学の「大中至正の道」とはかけ離れていると彼は言う。二洲は、高卑の卑に偏るのみならず公私の私にも偏った道家思想の立場を受け入れることができなかった。儒学の道を「大中至正の道」と称するのは、たとえば、伊藤仁斎も『童子問』巻の上、第五章で「聖人　大中至正の心を以て、大中至正の道を説く」と述べるように、中庸を重んじる儒者たちのいわば常套句である。ただ、特に朱子学を標榜するときに「大中至正」や「中正」の語が用いられることが多い。[6]

二洲が中庸を尊重する例は、彼の著書中を見れば枚挙に遑がない。たとえば、次の例である。

一語一黙一起一坐ノ微ニ至ルマデ、天理ニ循ヒテ為レバ、皆天ヲモテ称スベシ。天理トハ天然ノ則ナリ。モロモロ中トイヒ、極トイヒ、至善トイヒ、性ノ自然トイヒ、事ノ当行トイフ類、ミナコノ天然ノ則ヲ指テイヘルナリ。名異ナリトテ各別ノ物ト思フベカラズ。（『正学指掌』道）[7]

二洲にとって重要な理（この引用文では「天理」とある）は「天然の則」、すなわち、最重要の基準である。中、すなわち、中庸や極、至善、性の自然などとも表現されており、それぞれ別の概念のように見えるが、実はすべて同じ「天然の則」のことを言うと二洲は考える。そして、彼にとって、この「天然の則」がまさしく朱子学の神髄であり、そのいわば言い換えである。つまり、中庸の概念は二洲にとって朱子学の核なのである。

この重要な中庸の概念が中国においても日本においても異学によってないがしろにされていると二洲は批判する。『正学指掌』附録において、まず中国について二洲は次のように言う。すなわち、中国では陸象山が「虚高ノ説」、陳亮が「功利ノ学」を唱え、その後、明代になって王陽明が出て、陸象山の説を取り入れて「陽儒陰仏」、さらには「魏晋ノ雅尚清言」に至る。その結果、「此ヨリ学者ミナ心ヲ空虚ニ馳セ、実地ヲ践ム者鮮（すく）ナカリシカバ、天下ノ風俗モ壊レハテ、、明朝遂ニ滅ビヌ」という状態になった。つまり、中国の儒者が実践から離れた空虚高邁な学説を説いてばかりいたから明朝が滅びるに至ったと言うのである。

さらに日本の学者について、『正学指掌』附録で二洲は次のように述べる。

此邦ノ学者ハ惺窩羅山以来、得失互ニアリシカドモ、大様正シキ方ナリシニ、仁斎出デ浅近ノ説始マリ、徂徠出デ功利ノ説起リ、又風流好事トナリ、又放蕩不軌トナリ、今ニテハ学者トイフモノハ、士人ニ歯セラレヌコトトナリタリ。是シカシナガラ、天下ノ風俗ニ係ルコトナレバ、政ヲ為ル人ノ心アルベキコトナラズヤ。余平生古今ノ学者ヲ観ルニ、漢土ノ人ハ高遠ニ馳セ易ク、此邦ノ人ハ卑近ニ堕チ易シ。是此邦ノ人ハコザカシク思慮短キ故ナリ。今其高遠ナラズ卑近ナラヌ道ヲ学ビント思ハヾ、唯程朱ノ教ニ遵ヒテ学ブベシ。自ラ大中至正ノ路ヲ見得ルコトアラン。（『正学指掌』附録）

二洲は、仁斎以降に「浅近の説」、すなわち、卑近に偏った学説が出現したと述べる。上述したように、卑近であろうと自私であろうと中庸から離れていれば二洲は批判する。ちなみに卑近を重んじる仁斎の立場は次の文章からうかがえる。

卑ければ則ち自ら実なり、高ければ則ち必ず虚なり。故に学問は卑近を厭うこと無し。卑近を忽せにする者は、道を識る者に非ざるなり。（『童子問』巻の上、第二四章）

また、徂徠学に対しても、二洲は功利にのみ偏っており、道徳方面をないがしろにすると批判する。二洲の言う功利とは、具体的には政治を重視する徂徠の立場を指し、それだけでは不十分だと二洲は言う。『正学指掌』附録において、「…左レバ其学（徂徠学）タヾ理民ノ術ノミニテ、自己ノ身心ハ置テ問ハザルナリ。故ニ身ニ非法ノ事ヲ為レドモ恥トセズ」と二洲が言うのはその意味である。ちなみに政治重視に偏る徂徠の立場は、徂徠自身の以下の文章からうかがえる。

尤聖人の道にも身を修候事も有之候へ共、それは人の上に立候人は、身の行儀悪敷候へば、下たる人侮り候て信服不申候事、人情の常にて御座候故、下たる人に信服さすべき為に身を修候事にて、兎角は天下国家を治め候道と申候が聖人の道の主意にて御座候。（『徂徠先生答問書』上）[8]

徂徠にとって、聖人の道とは、「天下国家を治め候道」、すなわち、政治であり、修身、すなわち、道徳も重要ではあるが、それは治政者の道徳意識が低ければ下位の地位にある者の信頼が薄れるからであり、道徳そのものが重要と言うよりも、政治を円滑に進めることの方が重要なのである。つまり、徂徠にあっては、道徳はあくまでも政治に従属するものとしての補助的な位置づけである。[9] 先の『正学指掌』の引用で、二洲は「政ヲ為ル人ノ心アルベキコトナラズヤ」と述べていたから、政治の重要性は確かに二洲も承認している。しかし、偏っていてはならないのである。二洲は、卑近にも高遠にも偏らないことこそが正しい「道」だとする。そして、その「道」、すなわち、「大中至正ノ路」は朱子学を学ぶことによって得られるのだと彼は考えていた。

以上、二洲が理を尊重する第一の理由について考察した。次に第二の理由である。それは、みずからの実践の根拠とするにふさわしいと考えていたからである。『素餐録』において二洲は以下のように述べる。

忠孝を論ずるに、性命に原づかざれば、忠孝も亦た本根無し。本根無き者は恃む可からず。性命の理明らかなれば、而して忠孝の行　窮まり無し。夫れ溝澮の盈、立ちどころに其の涸るるを見る。凡そ物の本有るを貴ぶ所以なり。（『素餐録』三八一条）

忠孝の実践を進めるには、性と命とを根拠にすべきで、それでなければ恃むに足りないと二洲は言う。「溝澮の盈、立ちどころに其の涸るるを見る」とは、『孟子』離婁章句下に「苟し本無から為めば、七八月の間に雨集まりて、溝澮皆な盈つるも、其の涸るるや、立ちて待つ可きなり。故に声聞　情に過ぐるは、君子は之を恥づ」とあるのに基づく。これは、もしそこに水源がなければ、雨が降り続くと溝が一杯になるほどだったとしても、いったん雨が降らなくなればすぐに涸れるように、根本がしっかりしていなければ、虚名のみが残ってしまうことを言う。

また、同じく『素餐録』において、二洲は次のようにも言う。

〔『孟子』離婁章句上に〕「天下の本は国に在り、国の本は家に在り、家の本は身に在り」と。是れ孟子切近に時人を警醒するの語なり。其の本を修めず、唯だ末を之務む。吾　其の能く為すこと無きを知る。（『素餐録』三九二条）

こちらも『孟子』に基づいて、根本を修めることの重要性を述べる。以上の例では「理」の語は見られないものの、道徳的実践に当たって、二洲がその根本、あるいはその根拠を尊重していることはうかがえる。

前向きに実践を進めるための根拠の設定は、ある意味でどの思想家にも共通するものである。仁斎は仁などの浅近な道徳、徂徠は先王の道、朱子学では理に実践の根拠を求めた。思想家の立場の相違は、いわば実践の根拠をどこに求めるのかという相違である。そのなかで理に実践の根拠を求める朱子学が他の学派よりも優越する点は何か。齋藤希史は、朱子学が儒学に理気二元論などの原理論を立てたり、儒学の入門書として四書を定めたりしたこと、つまり、朱子学が儒学をシステム化したことが重要だと指摘する。[10] すなわち、システム論として整った朱子学を教学の中心に据えることで、江戸幕府は社会の秩序化の道筋を示すことができた。それが可能だったのはそもそも朱子学が学問と政治とを関連させる性格を有していたからであり、その関連を決定づける中心的概念が理だった。そして、その理を根拠とするのが朱子学者たる二洲の立場だったのである。

では、その二洲の立場と懐徳堂の立場とはどのような点が同じでどの点が相違していたのか。次章ではその問題を検討する。

三、尾藤二洲から見た懐徳堂朱子学

上述したように、二洲は朱子学派の儒者である。その二洲から見た懐徳堂の学風はどのようなものだったのだろうか。二洲が彼の郷里川之江で学んでいたときの師宇田川楊軒に宛てた書簡に次のようにある。

> 下拙儀も近来大いに程朱の学に得る事御座候て、頻りに見台をたたき正学中興を志し申す事に候。唯だ浪華は軽薄の風俗、人物多きように候え共、末技の人のみにて、大道に目をつけ申す人これなく、下拙理気を主張すれども、北海のメッコウクダキ（遠慮のない批判）をもろうより外、誰ありて我を知る者御座なく候。中井善太徳次とて二人これ有り候え共、家世の朱学、諸学に昧く候故、固より相謀り為すに足らず候。…当時浪華に在りて、同志の人は頼千秋兄弟二人のみにて、其の他は北海の家説を守株し、或は伯起が指揮に従う者にて、皆謂わゆる人により功を成す者、数うるに足らず候。（宇田川楊軒宛二洲書簡、年不詳九月一八日付）[11]

「中井善太徳次とて二人これ有り候え共、家世の朱学、諸学に昧く候」とあるから、中井竹山・履軒兄弟の頃の懐徳堂の学風は朱子学を主とするものだという認識が二洲にはあった。ただ、「固より相謀り為すに足らず候」と述べるように、二洲ら近世後期朱子学派の儒者からすれば、懐徳堂の朱子学が自分たちの立場と完全に一致するものだとは見なされていない。書簡の後部に、「当時浪華に在りて、同志の人は頼千秋兄弟二人のみにて」と二洲は述べており、当時の大坂では同じく近世後期朱子学派の頼春水兄弟のみが二洲とその朱子学的立場を共有する儒者だと彼は認識していた。

二洲がみずからの朱子学的立場とは相違して、懐徳堂の朱子学を純粋のものだとは考えていなかったことについて、さらにもう一例を挙げる。

> 此地（大坂）ノ様子中々正学ハ行ハレ不申候、タトヒ行ハレ候ても、此地ハ遠方ノ学生参らぬものニ候へハ、其化町人ノ内ヲ不出候、其上懐徳兄弟ノ学終ニ当地ノ盟ヲ主ルヘク見へ申候、乍去一時ノ寄セ易ク又文辞博学等ノ為ニハ此モ亦宜ク候。（頼杏坪宛二洲書簡、天明五年（一七八五）二月一日付）[12]

「懐徳兄弟」とは中井竹山・履軒兄弟のことで、懐徳堂が当時の大坂における儒学の盟主的存在だったことが語られている。ただ、やはり「此地ノ様子中々正学ハ行ハレ不申候」とあることから、懐徳堂の朱子学が「正学」、すなわち、二洲にとっての朱子学とは相違するものだとの認識だった。さらに、「はじめに」でも述べたように、二洲と同じ近世後期朱子学派の頼春水も懐徳堂朱子学を純粋の朱子学とは見ていなかった。

このように二洲や春水から純粋の朱子学とは見られていなかった懐徳堂朱子学の立場は、実際のところ、どのようなものだったのだろうか。二洲や春水とも交流が深く、当時の懐徳堂朱子学を代表する存在だった履軒の考えを見てみよう。履軒による経学研究の代表的著述である『論語逢原』には以下のように見える。

> 商賈の家は万貨紛紛にして、必ず帳籍有りて以て之を統ぶ。其の部を立て門を分くるは、家いえ各おの法有りて徽号（はたじるし）は同じからず。同業者と雖も、東家の人は西家の帳を理む能わず、西家も亦た然り。夫れ帳籍の便利は、彼　豈に自ら尽くさざらんや。然り而して猶人面の同じからざるなり。天理・人欲は、程張家の徽号なり。此れを持て以て

孔孟家の張（帳―筆者注）を理めんと欲すれば、必ず合わざる者有り。故に学者は先に孔孟家の張（帳―筆者注）に熟して其の徽号を得るに若くは弗し。程張家の徽号の若きは必ずしも理あらず。（『論語』雍也篇、回や其の心三月仁に違わず章の『論語集注』「仁とは、心の徳なり。心　仁に違わざる者は、私欲無くして其の徳有るなり」部分の『論語逢原』[13]）

「私欲」、すなわち「人欲」の語を使用して注釈する朱子に対して、履軒は「天理」や「人欲」などの朱子学用語はあくまでも朱子学独自の用語（引用文中では「徽号」）であり、その朱子学的世界の中では一応の論理の完結はみているものの、これらの用語を孔子や孟子の著書を解するために用いることは適当ではないと述べる。それは商売を生業とする家々でそれぞれの帳簿があり、商家ごとの帳簿作成の作法には習熟していても、別の家の帳簿を見れば、まったくそのつけ方がわからないようなものだと履軒は述べる。すなわち、朱子学の理気説が如何に体系的理論を備えていても、その理論で『論語』や『孟子』などの経書を解すべきではないと言うのである。

履軒の『論語逢原』からもう一例を取り上げる。

仁者の憂えざるは、其の安き所有るを以てなり。〔集註に言うように〕「理　私に勝つ」が若きは、言うに足らざる者有り。且つ「理　私に勝つ」とは、是れ程子以後の言なり。孔子の時に、未だ是の説有らざるなり。当に据りて孔子の書を解すべからず。勇者の懼れざるも、亦た唯だ其の果決を以てするのみ。〔孟子に言うように〕「気　道義に配する」が若きは、是れ孟子　創むる所の工夫なり。孔子の時に、未だ是の説有らざるなり。亦た当に据りて孔子の書を解すべからず。（『論語』子罕篇、知者は惑わず、仁者は憂えず、勇者は懼れず章の『論語集註』「明は以て理を燭らすに足る、故に惑わず。理は以て私に勝つに足る、故に憂えず。気は以て道義に配するに足る、故に懼れず。此れ学の序なり」部分の『論語逢原』）

「理」の語を用いた朱子の解釈に対して、「理」の語はあくまでも程子以後に使用されるようになった用語であり、その用語を使用して『論語』を解することは適切ではないとここでも履軒は述べている。

以上のように、履軒の解釈を見れば、彼が「理」や「人欲」などの朱子学用語を使用することに批判的立場であ

ることが容易にうかがえる。このような履軒の立場のみを見れば、朱子学を批判する立場から経書を解釈して、古義学・古文辞学を確立した仁斎や徂徠の立場とそれほど変わらないように見える。そして、「理」の語を用いた解釈については、確かに仁斎も徂徠もともに批判している。たとえば、仁斎は次のように述べる。

①専ら理を以て之を断ぜんと欲すれば、則ち其の説愈いよ長くして、実を去ること愈いよ遠し。（『童子問』巻の上、第四一章）

②凡そ事　専ら理に依りて断決すれば、則ち残忍酷薄の心勝ちて、貫裕仁厚の心寡なし。（『童子問』巻の中、第六五章）

③蓋し道は行なう所を以て言う、活字なり。理は存する所を以て言う、死字なり。聖人は道を見ることや実、故に其の理を説くことや活。老氏は道を見ることや虚、故に其の理を説くことや死。…吾　故に曰く、後世の儒者　理を以て主と為る者は、其の本と老氏より来るが為なり。（『語孟字義』巻の上、理・第二条）

続いて徂徠も理を批判して以下のように言う。

①人柄の能人も、学問いたし候へば人柄悪敷成候事多く御座候は、皆朱子流理学の害にて御座候。（『徂徠先生答問書』上）

②理学の過はいづれも皆小量に成、蟹の甲に似せて穴をほるごとく、何事をも皆己が身ひとつに思ひ取候故、聖人の道は国天下を治め候道と申事をばいつのまにか忘れはて、偶治国平天下の業を論候にも、只其理を知る心計になり、是を行ふ上には心付不申候。（『徂徠先生答問書』下）

以上のような仁斎や徂徠による理批判の立場と履軒の理批判の立場とを比較すれば、両者ともにその立場は共通している。したがって、懐徳堂朱子学が二洲や春水ら近世後期朱子学派の儒者から「純ならず」などと朱子学的立場に対する疑いの目を向けられていたこともある程度うなずけるようにも見える。ただ、五井蘭洲に『非物篇』、中井竹山に『非徴』があるように、懐徳堂学派の儒者は基本的には反徂徠学の立場であり、あくまでも朱子学を主とする立場だった。にもかかわらず、「理」の

語に対する立場からもうかがえるように、尾藤二洲ら近世後期朱子学派の儒者と懐徳堂の儒者とのそれぞれの立場には相違がある。この両者はどのような点で朱子学的立場を共有し、また、どのような点でそれぞれの立場を異にしていたのだろうか。その共通点と相違点とについて、「理」の語に関する立場とは別の観点について次章で検討してゆきたい。

四、尾藤二洲と懐徳堂との立場の異同

尾藤二洲や頼春水ら近世後期朱子学派の儒者に如何に「純ならざる」朱子学と評されようと、懐徳堂はやはり基本的に朱子学的立場だった。まず、両者の共通する側面について述べる。

上述したように、二洲が理を尊重したのは偏らず中庸を保持する点と前向きな実践につなげるための根拠となりえる点とだった。仁斎は卑近の尊重、徂徠は功利の尊重の立場から中庸を保持していなかったが故に、二洲は両者を批判したのだった。そして、前章で述べたように、履軒の経学研究を見れば、確かに二洲が重視する理の概念に対しては批判的である。しかし、懐徳堂の儒者たちも二洲らと同様に、偏らず中庸を尊重する立場にあった。

一例として、「修己治人」の概念を取り上げる。この概念は、言うまでもなく、儒者として誰もが尊重する基本的概念である。ただ、実際のところ、修己と治人との両者を同程度に尊重する儒者ばかりかと言えば決してそうではなく、むしろ修己と治人との両者のどちらかに重きを置く場合が多い。たとえば、仁斎は人々の自然な仁愛の情を重視するが故に、むしろ「修己」の概念を重視していると言える。それに対して、徂徠は「治人」、すなわち、政治重視であり、その点が近世後期朱子学派の儒者から「功利」と批判される所以である。それに対して、懐徳堂の儒者は修己と治人との双方をバランスよく尊重する立場だった。[14]

また、二洲が理を尊重したのは前向きな実践につながる側面に眼を向けたからだった。たとえば、『正学指掌』において二洲は次のように言う。

格物致知等ノ説ヲ能ク言フノミニテ、読書講義ノ実工夫ナキハ、是モ程朱ノ教ニ従フトイフベカラズ。
（『正学指掌』致知）

朱子学における「格物致知」の理論を強調するのみでは不十分で、「実工夫」、すなわち、実践が伴うものでな

ければ真の朱子学とは言えないと二洲は述べる。この場合、二洲が言う実践とは「読書講義」、すなわち、学問である。

そして、懐徳堂の儒者たちも同じく具体的実践を重視する。たとえば、中井竹山は懐徳堂第四代学主として老中の松平定信に『草茅危言』を献呈するなど、政治的実践を重視している。[15] 確かに懐徳堂の儒者は理の概念に対しては批判的である。しかし、実践重視という立場は二洲と共通していると言える。ただ、その実践の内容が二洲と懐徳堂の儒者とではやや相違するのである。このように見れば、二洲と懐徳堂との立場は朱子学という大枠の立場を共有しつつ、その大枠の中で実践する内容が相違しているに過ぎないのだと言えよう。したがって、たとい理に対して批判的立場にあったとしても、仁斎や徂徠が理を批判する立場と懐徳堂の履軒が理を批判する立場とではそもそも根本的立場が相違していると言うことができる。

「理」の語に対する立場は相違していたが、実践重視の立場を共有していたからこそ二洲ら近世後期朱子学派の儒者らと懐徳堂の儒者たちとの交流は密だったとも言える。そして、両者は反徂徠学の立場も共有し、治人のみを重視する徂徠学を功利に偏ると批判し、修己の重要性を説いた。ただし、二洲らの説く修己は、みずからの道徳的修養を中心とする学問的実践が中心だった。それに対して、懐徳堂の儒者、特に竹山の考える修己は、自己を修めることがすなわち他者を治めることでもあるといった社会全体に対する意識を基底とするものだった。つまり、懐徳堂の儒者は、近世後期朱子学派の儒者に比べて、より政治的実践を重視していると言える。したがって、政治的実践（治人的実践）を重視する側面から言えば、懐徳堂儒学の立場は徂徠学に近い。しかし、上述したように徂徠があくまでも治人のみを重視するのに対して、懐徳堂儒学は修己と治人との双方をバランス良く実践することを尊重する立場である。

このように政治的実践を尊重する懐徳堂儒学の立場は、実は朱子学の創始者である朱熹の立場と重なる。朱熹は有名な「玉山講義」で次のように言う。

> 須く是れ格物・致知・誠意・正心・修身よりして之を推し、以て家を斉（ととの）え国を治め、以て天下を平治す可きに至るべし。方（まさ）に是れ正当の学問なり。（『朱子文集』巻七四）

朱熹にとっては、道徳的実践が政治的実践に連続して

はじめて「正当の学問」なのである。実際のところ、朱熹も一九歳で科挙に及第してから約四〇年にわたる官僚生活の間、祠禄官（名目上は道観などの管理が任務だが、実質的には任地に赴任せず、俸給だけを得ている状況）の時期が長かったものの、主簿や知事などの地方官を中心に約九年間にわたって行政官を務めている。言うまでもなく、科挙制度が普及した宋代以降の儒者は、官僚として政治に携わることが本来の立場であり、みずからの儒学は政治実践のための基礎的教養だった。つまり、特に宋代以降では、政治的実践が中国の儒者にとって主たる任務だったということである。[16]

再度、二洲ら近世後期朱子学派の儒者と竹山ら懐徳堂の儒者とを比較すれば、確かに両者ともに具体的実践の重要性を認識していた。ただし、前者は儒者の具体的実践の中心的内容を道徳教育と考えており、政治に直接的に携わるわけではなく、あくまでもみずからの地位を政治の一部分に過ぎない社会の道徳教化、すなわち、教育的分野に限定していた。[17]それに対して、後者は儒者の職務は、本来、政治の直接的担当者だという気概をもっていたと考える。たとえば、竹山が松平定信に『草茅危言』を提出したことは既述した。その『草茅危言』では、学校制度の改革のみならず、物価や米相場などに関する経済政策、同じく内政課題として松平定信政権時ににわかに重要になってきた対朝廷問題への言及、また、こちらも松平定信政権時に問題化してきた対外政策に関連した朝鮮外交や対ロシア対策とも言える蝦夷地問題への言及など、当時の政治的課題に幅広く言及している。つまり、二洲ら近世後期朱子学派の儒者に比べて、懐徳堂の儒者の方が、政治的実践を重んじる本来の朱子学の性格により近いことを考えていたと言ってよいのである。とはいえ、竹山が懐徳堂学主を務めていた時期は、実際に彼ら儒者が政治に携わる機会は少なかったから、彼ら懐徳堂の儒者の気概は現実には具体的実践として結実するには至らなかった。[18]

以上の検討からすれば、官僚として直接的に政治に関わった朱熹の思想的立場にどちらが近いかは自明だろう。近世後期朱子学派の儒者は、みずからの朱子学を「純」、懐徳堂の朱子学を「純ならず」としているが、それは理気説を堅持する観点から見ればそうなのであって、政治的実践を重視する観点から見れば、実は懐徳堂の朱子学の方が「純」だとも言えるのではないだろうか。

おわりに

幕末に近づくにつれて、儒者たちが実際に政治に関与する度合いが増してくる。たとえば、備中松山藩の藩政改革を執政として取り仕切った山田方谷然り、福井藩主松平春嶽のもとで幕政改革に携わった横井小楠然りである。[19] 彼らは朱子学にも親しむ一方、陽明学的要素ももちあわせているとされる。現在、我々は往々にして当時の儒者を朱子学者・陽明学者というように分類してしまいがちだが、実際のところ、彼ら自身がみずからを朱子学者や陽明学者と明確に自認していたとは限らないのではないか。特に幕末期にあっては、むしろ実際の政治的実践に当たって、朱子学・陽明学の枠組みにとらわれずにそれぞれに有用な考えを採用していたと考える方が自然ではないだろうか。[20]

現実に関わるということが本来の朱子学・陽明学の最も重要な目的であり、性即理説・心即理説は現実に関わるためのいわば基礎理論あるいは手段である。性即理説に従わないからと言って「純ならざる」朱子学だということにはならない。懐徳堂の儒学が修己と治人とをともに尊重する立場を堅持しつつ、現実の政治実践に関わる立場を継続していることは、懐徳堂の儒学が実は真に「純」たる朱子学であることを示していると言える。

上述のように、幕末期の儒者たちは朱子学や陽明学など、後世に分類される枠組みを超えて、彼らみずからの立場に拠りつつそれぞれの方法で現実の政治に参画するようになっていた。その意味で彼らそれぞれの学問が現実の政治実践に活かされる「実学」になっていたと言って良いだろう。それに対して、懐徳堂最盛期の竹山・履軒の頃はまだ実際の政治に参画するまでには時代が至っていなかった。その意味で竹山・履軒の時期における懐徳堂の実学は、いわば理念としての実学の段階だった。しかし、現実の政治実践を志向する心情はこの時期の懐徳堂にすでに芽生えており、その意味で幕末期における真の実学に至る道筋をすでに懐徳堂は切り開きかけていたと言ってよい。

後に幕府における寛政異学の禁の中心的存在となった尾藤二洲や古賀精里らとの交流、広島藩儒となった頼春水や熊本藩儒の藪孤山、薩摩藩儒の赤崎海門ら地方藩の藩儒との交流など、大坂における儒学の拠点として懐徳堂の果たした役割は極めて大きい。懐徳堂の朱子学がたとい理念としての実学の段階にとどまっていたとしても、近世儒学思想史の中で懐徳堂の儒者が果たした役割

の思想史的意義には注目すべきものがある。幕末期には朱子学や陽明学などの枠組みにとらわれない真の実学が実現していたことを考えれば、懐徳堂の儒学がいわば朱子学・陽明学を融合して、真の実学、真の儒学を形成する先鞭をつけていたと言ってよいと考える。

注

（1）頼祺一『近世後期朱子学派の研究』（渓水社、一九八六年）を参照。

（2）白木豊『尾藤二洲伝』（尾藤二洲伝頒布会、一九七九年）、頼祺一前掲書等を参照。

（3）『静寄軒集』巻の五所収。『静寄軒集』の底本は、『詩集日本漢詩』第七巻（汲古書院、一九八七年）所収のものを使用する。なお、以下の書き下し文中の（　）は、その前の語の意味を表わし、〔　〕は、文意をわかりやすくするために筆者が補った語である。

（4）『素餐録』の底本は、『徂徠学派』（日本思想大系、三七巻、岩波書店、一九七二年）所収の原文を使用する。訓読は筆者。なお、題言は二洲が昌平坂学問所儒官になった寛政三年（一七九一）、二洲四五歳のときに記されたようだが、実際に本書を撰したのは安永六年（一七七七）九月、二洲三一歳頃のことらしい。

（5）春風館所蔵「尾藤翁書牘」二巻。頼祺一「尾藤二洲の書翰（その一）」（『尾道短期大学研究紀要』一八号、一九六九年）に翻刻されているものを引用。原漢文。訓読は筆者。

（6）二洲と同じく朱子学を標榜した懐徳堂学派の五井蘭洲も中庸を重んじる。蘭洲は『蘭洲先生遺稿』上巻において、「若し孔孟　之（陸王学や禅荘などの異端の学）を視れば、則ち必ず之が為に長大息するのみ。無偏無党中正の道に如かず。蕩々平々として唯だ聖賢の遺訓を以て切とするのみ」と述べて、中正を尊重する聖人の道を標榜するのは朱子学だけだと説いている。

（7）『正学指掌』の底本は、『素餐録』と同じく『徂徠学派』（日本思想大系、三七巻、岩波書店、一九七二年）所収の原文を使用する。訓読は筆者。なお、『正学指掌』初稿本の自序は二洲三三歳頃の安永八年（一七七九）に記されており、『徂徠学派』は天明七年（一七八七）に初めて刊行された刊本を底本としている。

（8）『徂徠先生答問書』は『日本倫理彙編』巻の六（育成会、一九〇二年）所収本を底本とする。以下、同じ。

（9）ついでながら、徂徠は朱子学の理気説を批判する立場だが、その徂徠学の立場についても二洲は批判する。徂徠の弟子太宰春台の『聖学問答』に対して、二洲は次のように言う。

太宰ガ国字ニテ著ハセル書ニ、聖学問答トイフアリ。…其

語気、全ク狂人ノ何ヤラン口ニ任セテ、カシコゲニ言チラスニ異ナラズ。其中ニ復性復初ノ説ヲ誹リタルガ如キ、思ヒ出ル毎ニ覚エズ飯ヲ噴コトナリ。（『正学指掌』附録）

（10）齋藤希史『漢文脈と近代日本』（KADOKAWA、二〇一四年。もと日本放送出版協会、二〇〇七年）第一章「漢文の読み書きはなぜ広まったのか」を参照。齋藤が言うように、システムとしての教育を考える場合、理は最もシステム化しやすい概念の一つだと言えるかもしれない。

（11）引用した宇田川楊軒宛二洲書簡は、注2白木前掲書八六頁～八七頁に掲載されている。ただ、この書簡の所蔵は未詳。白木前掲書三一〇頁～三一一頁に、別の宇田川楊軒宛二洲書簡が引かれており、こちらは「宇田川綾氏提供」とある。宇田川綾氏とは、恐らく川之江在住の、宇田川楊軒の子孫の方だろう。白木は楊軒の子孫の方から書簡等の資料提供を受けて白木前掲書を執筆したと考えられるから、本稿に引用した書簡もあるいは宇田川綾氏提供の資料の可能性がある。

（12）春風館所蔵「尾藤翁書牘」二巻。頼祺一「尾藤二洲の書翰（その二）」（『広島大学文学部紀要』二九巻一号、一九七〇年）に翻刻されているものを引用。

（13）原漢文。訓読は筆者。以下、『論語逢原』からの引用は、関儀一郎編『日本名家四書註釈全書』六巻　論語部四（鳳出版・一九七三年、もと東洋図書刊行会・一九二二～一九三〇年）所収の『逢原』に拠る。なお、中井履軒自筆本（大阪大学附属図書館懐徳堂文庫所蔵）によって誤字を改めるときは「誤字（ママ）（正しい文字―筆者注）」と記す。

（14）懐徳堂の儒者のうち、中井竹山が修己と治人との双方を尊重する立場だったことは、拙稿「中井竹山がめざしたもの」（『懐徳堂研究』五号、二〇一四年）を参照。

（15）修己を基底としつつ社会全体に対する責任感をもとにした現実の政治実践に資する治人のための学問を竹山は「実学」と考えていた。それについては、拙稿「中井竹山と実学と」（『懐徳』八三号、二〇一五年）を参照。

（16）官僚としての朱子の政治的実践については、衣川強『宋代官僚社会史研究』（汲古書院、二〇〇六年）第四章「官僚朱熹―朱子小伝―」を参照。

（17）頼祺一前掲書の「結語」において、頼祺一は近世後期朱子学派の思想と実践についてまとめて言及する。そのなかで、彼らの朱子学思想の社会的意義は教育・教化の側面に限定されると述べる。同著二八六頁～二八七頁を参照。

（18）実際に政治に携わっていた儒者として、竹山が活躍していた時期では、寛政三博士の一人とされることもあり、天領の常陸の代官を務めた岡田寒泉の例もある。また、やや時代は下るが、広島藩の三次郡などの代官を約一六年間にわたって務めた頼杏坪（頼春水の弟）の例もある。一八世紀末から一九

世紀初めにかけては、少数ながら徐々に儒者が政治へ参画する道筋が見えてきた時代と言ってよい。

(19) また、眞壁仁『徳川後期の学問と政治』(名古屋大学出版会、二〇〇七年)では、昌平坂学問所の儒官だった古賀家三代(古賀精里・侗庵・謹堂)を中心に取り上げて、昌平坂学問所で儒学を学んだ「儒吏」たちが幕末にかけて幕政に参画してゆく様相を詳細に論じている。該書で取り上げられる「儒吏」たちの政治参与は、竹山や履軒が活躍した時期よりもやや下る。

(20) 注15の前掲拙稿「中井竹山と実学」を参照。また、源了圓『実学思想の系譜』(講談社、一九八六年)「幕末志士の悲願」の章では、幕末の志士たちに共通する態度として、学問と実践とが結びつくこと、政治と学問の統一、学者と武士とを兼ねることに言及する。そして、彼らの学問を何かの学派に属させることはさほど意味がなく、彼らの学問に対する志向を実学的志向と呼ぶべきだと述べている。

(本論考は、平成二八年度科学研究費補助金・基盤研究C「懐徳堂学派における儒教の展開に関する研究—朱子学・陽明学の折衷から融和へ—」(研究代表者・藤居岳人、課題番号二六三七〇〇四九)による研究成果の一部である)