

ライプニッツとケンペルの儒教解釈 —ヨーロッパ啓蒙主義考—

渡 邊 直 樹

はじめに

18世紀初めにドイツ文芸の在り方を、アリストテレスの「詩学」に倣い整理したゴットシェート (Johann Christoph Gottsched, 1700-1766) は、哲学者ライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1647-1716) とケンペル (Engelbert Kaempfer, 1651-1716) をともに儒教学者と紹介している¹。1690年から1692までオランダ長崎商館医として江戸元禄時代の日本に滞在したケンペルは儒教をソクラテスの哲学に例えている。一方、ケンペルとも親交があったライプニッツは、中国研究において儒教を宗教ではなくヨーロッパのスコラ哲学とは異なる思想体系であり、ギリシア哲学に匹敵すると主張した。

本稿は、ライプニッツの中国を介した儒教解釈とケンペルの日本滞在を介したそれとを比較しつつ、ヨーロッパ啓蒙主義の思想内容を再検証する試論である。

1 ライプニッツと中国哲学

18世紀の初めに至ってもなお、ヨーロッパにおいて中国はまだまだ想像的世界の範疇に属していた。アジアは、ヨーロッパが克服して来た過去の世界に属するのか、あるいは失われた理想としての世界なのか、神学・宗教・哲学の思想分野においてヨーロッパと重要な比較対象となっていた。18世紀ヨーロッパの思想界は、むしろ中国・東アジアとの対比において自己の独自性と優越性を認識することができた。

哲学者ライプニッツは『中国哲学についてド・レモン氏に宛てた書簡』(Lettre de M.G.G.De Leibniz sur la philosophie Chinoise, a M. De Remond) を著し、自身でこれを「中国自然神学論」(Discours sur la theologie naturelle des Chinois, 1716) と名付けた。この書は二人のカトリック宣教師がキリスト教ドグマに基づき中国の思想を無神論的で唯物論的であると断罪したことに対して、真っ向から反論する内容

¹ Christian Wolff: Gesammelte Werke III. Abt. Bd. 20.1. Gottsched Erste Gründe der Gesamten Weltweisheit. Hildesheim / Zürich / New York 1983. S. 11.

をもつ。その第一章「神についての中国人の見解」の「三 私たちは古代中国人の教説を公正に判断すべきである」という見出しの下でライプニッツは次のように述べる。

中国は大帝国です。耕地面積ではヨーロッパに等しく、人口の多さと秩序ある政治機構においてはヨーロッパを凌いでいます。そのうえ中国には哲学、いやむしろ自然神学の教説といってよいものに裏打ちされた多くの点で賞賛に値する公共道徳が存在しています。そして、この哲学説は三千年前に確立され、……聖書を除けば最古ということが可能で、古いといわれるギリシア哲学よりも遙か以前に成立しているのです。……それゆえに、中国人に比べてずっと後から歴史の舞台にあらわれ、まだ野蛮の域を脱していないわれわれヨーロッパ人が、中国のそうした古い哲学を、一見、ヨーロッパのスコラ哲学の概念に一致しないように見えるからといった理由で断罪するのはきわめて愚かなことであり、厚かましいことなのです²。

同じ理由で、ライプニッツは唯一カトリック教会をキリスト教信仰の正統性を告知するものである、というイエズス会士ロンゴバルディ神父 (Niccolò Longobardo 1559-1654) の報告に反論する。

イエズス会のロンゴバルディ神父は、最初に中国に来たリッチ神父 (Matteo Ricci, 1552-1610) の後を継いで中国布教の総監督となり、90歳近くで死ぬまで長い年月にわたり中国で生活した人物です。彼は中国古典の多くの章句を紹介し、その仕事の一部が書物になっています。しかし、その紹介は中国人の教説を反駁する目的でなされたものです³。

ケンペルの日本滞在のほぼ20年後に書かれた中国の哲学・神学に関するライプニッツの考察は、当時中国に関する情報がかなりヨーロッパに伝えられていたことを示している。特に、布教目的の宣教師たちの報告が詳細を極めていたことが

²『ライプニッツ著作集 10 中国学・地質学・普遍学』下村寅太郎、山本 信、中村幸四郎、原 亮吉 監修 (工作舎) 1991年、20頁。

³同書、20-21頁。

わかる。

哲学に関してはヨーロッパのスコラ哲学とは異なる思想体系とギリシア哲学に匹敵する歴史をもっていること、また容易にそれに反駁できないという考えは、ライプニッツの中国哲学への相対的評価の姿勢を示している。少なくとも、ライプニッツはヨーロッパ思想界と比較して中国を同等かむしろ上位にさえ位置づけようとしている。ライプニッツにとっての中国はその優劣を論じる以前に、ヨーロッパの学問体系との相互批判において相違と本質とが確定される必要があった。

中国は18世紀ヨーロッパの知識人たちにとって、自分たちのアイデンティティの確立と学問を批判的に再構築するためのリトマス紙であった。このためには第一に中国人の基底にある思想構造を理解する必要があり、相対主義的研究方法が要求されたのである。

ライプニッツによれば、ロンゴバルディ神父の反証がむしろヨーロッパと中国との思想構造の違いを明らかにする。ライプニッツがロンゴバルディ神父の中国の哲学・宗教に関する理解を客観的に分析し、その批判を試みたことは、啓蒙主義がヨーロッパ中心主義に陥る以前の17世紀の相対的思考をいまだ保持していたことを示す。

一方、17世紀のヨーロッパの社会と宗教・神学を取り巻く思想史から見ると、ライプニッツが中国の自然神学を考察の中心に置いた理由が理解できる。キリスト教はカトリックとプロテスタントとの対立を超える宗教的寛容と信仰の精神とにおいてスコラ哲学にかわる神学的証明が求められていたからである。

キリスト教は、唯一神を奉ずるユダヤ教とイスラム教との闘争の歴史の過程で宗教の本質とは何かの問題を改めて提示する必要があった。宗教的真理と人間の信仰心との合一は、ライプニッツにとって神性と善行との間にある溝をいかに架橋できるか、という焦眉の課題でもあった。

宗教と国家権力が密接に結合し、政治力が宗教をも支配したドイツにおいてカトリックとプロテスタントとの間の闘争は、宗教的ドグマに基づく真理の証明という神学的論争よりもむしろ信仰の本質と人間道徳の荒廃を解決課題としていた。これら神学・宗教上の真理を証明する宗教哲学において、中国の儒教がライプニッツの関心を引いたと見てよい。しかし、中国の儒教をもって、ヨーロッパのキリスト教との比較を試みたこと自体が大胆な試みであると同時に支配者から

は危険な思想とみなされた。

ライプニッツの高弟ヴォルフ（Christian Wolff,1679-1754）は、『神・世界・人間の精神、事物一般についての理性的思考』（Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, 1720）を著したが、この書の合理主義思想が敬虔主義の側から激しい批判的となった。そればかりか、ヴォルフがドイツ語による講義において儒教とキリスト教とを不適切な形で比較したという理由により、プロイセン国王フリードリヒ・ヴィルヘルム1世（Friedrich Wilhelm I,1688-1740）から、1723年ハレ大学教授の職を解かれ追放処分を受ける。しかし、ヴォルフの著作をめぐる論争によって宗教に係るドイツ啓蒙主義思想が広く展開することとなる。1752年までにこの著書は12版を数え、ドイツ思想史上最も影響力を保った⁴。

ヴォルフによれば、哲学が真理追及に際して全学問の基礎であり、哲学は原理と明晰な概念、厳密な方法に基づく学問でなければならない。この意味で、儒教との比較は優劣ではなくキリスト教道徳との相対化を図るためのよりよい方向を見出す試みであった。この方法を可能にするのが人間の理性であり、この人間の理性が真理に対して決定的基準とならなければならない。

一方、敬虔主義者にとって最大の危機意識はヴォルフ哲学の行きつく先にある機械論的世界観であり、肉体と精神との分離についての解釈である。ヴォルフの合理主義は、世界を機械的構造として把握する点において宗教的信仰と対立した。機械論は、キリスト教的救済思想の絶対性を問題視する風潮につながるからである。

ところで、ケンペルの蔵書にはヴォルフの著書が含まれていた。このことは、ケンペルが少なくともヴォルフの思想に共鳴するところがあったからに違いない。ケンペルは日本滞在時期に儒教を哲学として理解した。少なくとも宗教と文化の観察において、ケンペルの偏見のない相対的多元的視点は、ヨーロッパ的価値観、この場合特にキリスト教を絶対的判断基準とすることがなかったことを明らかにしている。

ケンペルはキリスト教の展開史を考慮しつつ、日本の宗教についての考察を次のことばで始めている。

⁴ Japan in Europa. Hrsg.v.Peter Kapitzka. Bd.2. 1990 München, S.89f. u. S.362f.

宗教および信仰は、アジア諸国いずれにおいても、いずれの時代にも国家に何らかの不利益をもたらす恐れのない限り、何ら制限なく文字通り自由であった。日本においてもやはりそうであり、この国では古い時代から外来宗教がさかんであり、この国に生まれた宗教と併存して浸透し拡大した⁵。

ケンペルがヨーロッパのキリスト教をもって日本の宗教と比較して気がついたことは、宗教・信仰の形がヨーロッパのそれと異なるということである。そして、日本古来の宗教を神道、外来のそれを仏教、そして儒教を道徳哲学と解釈している。ケンペルはケンペルなりの哲学的知識をもって儒教道徳をキリスト教のそれと等しく比較し、道徳と宗教、宗教と政治とが分離していることを、それによりむしろ社会の安定が保証されていることを洞察した。そして、ケンペルはその現実を表面的であれ、江戸元禄時代の社会構造のうちに見てとった。儒教が社会生活の原理であり哲学である、とのケンペルの解釈は次のことばから読みとることができる。

（孔子）の著書や学説は、ソクラテスの叡智と同じように天来の声として、東洋諸国では今日でも高く評価されている。日本の幕府将軍は孔子を記念する聖堂を建て、これを維持している。現将軍綱吉は、私が日本に滞在している間に、江戸に聖堂を二つ建てた。……かれは老中や側用人などを集め一場の訓辞を垂れたが、その中でこの哲人の大人格を賞揚し、かれの徳治原理を称賛した。孔子の像は常に聖堂の中の最上位に安置され、孔子の名は、学者仲間からつねに畏敬の念をもって語られる⁶。

儒学とは道徳に関する学問であり、「徳」に至るあるいはその内実を示す「道」を解明することが目的である。「道」とは中国古代の王が天下を治めた「道」、すなわち理想的な政治の在り方・方法であり、それは堯舜の徳治主義が模範である。

⁵ ケンペルのテキストについては、クリスティアン・ヴィルヘルム・ドーム編纂による「日本の歴史と紀行」初版（ファクシミリ版・1980）、今井 正訳『日本誌 日本の歴史と紀行』（震が関出版）1996年、初版第二刷による。上巻285頁。

⁶ 同書、335頁。

そして、朱子学が最も重視しその体系の根本としたのが道徳であったが故に、日本社会に固有の伝統を理論化する方法として儒学・朱子学が研究され、この理論の上に「聖人」への道が自ずと体系づけられるところとなった。

従って、聖人への道とは具体的教えの体系やそこに至る道筋が存在するものではなく、人間個々人が定められた身分や職業に相応しく役割を遂行することにより、全体として社会の秩序が機能するイデオロギー体系のことであった。

ケンペルはまた孔子についてこう記している。

（孔子）の教えは、今日に至るまで粉飾されることなく、そのまま伝えられ、儒（じゅ Sju）または儒道（じゅうどう Sjudo）と呼ばれる生活原理として守られている。

仏教やその他の外来宗教を信仰する人々も、儒書を読み、これを政治学に、道徳学に、自然科学に応用し、とにもかくにもキリスト教徒がギリシア、ローマの教書を重んずるがごとく、これを重用する⁷。

オランダ通詞たちがオランダ語の勉強のために記録した『和蘭稱謂』^{わらんしょうい}がある。片桐一男氏はそのなかの「教法」の項にケンペルが記したとされる「ヘイデン」「ヨーデン」「キリステン」「マコメット」「ソクラテス」に関する説明があり、そして「ソクラテス（の教え）ハ天ヨリ出タリ、孔子ノ教是に似タリトケンフル云ヘリ」という一文があることを報告している⁸。確かに、抽象的概念・思想を説明する際のケンペルの苦肉の策であったにせよ、孔子について、ソクラテスのような哲学者としてケンペルは解釈していたことを示している。ケンペルは、儒教を宗教ではなく、道徳と政治とを一体と把握し国家の平和と福祉を実現する、いわば天子の教えであり、その統治原理を「天道」、すなわち天の掟の体系と見たのである。

⁷ 今井 正『日本誌 日本の歴史と紀行』、上巻 335 頁。

⁸ 片桐一男『それでも江戸は鎖国だったのか』（吉川弘文館、歴史文化ライブラリー 262）2008 年、157 - 158 頁。

2 ライブニッツの合理神学

ライブニッツの思想体系は哲学と神学、信仰と理性との間に密接な関連をもつ。信仰的真理は、理性を超えるが理性に反するものではない。そして、哲学と神学を貫くものは合理主義であり、この意味でライブニッツの神は理性的かつ合理的で、神学も合理神学である。従って、ライブニッツの理神論には奇跡も啓示もない。

神は完全な存在であって、その完全性を目指す人間の努力は神を目指す努力と等しく、知的明晰性と道徳性を志向する。『弁神論』(Théodicée,1710)の「信仰と理性の一致についての諸論」において、ライブニッツはこの関係性を証明している。

悪を理解する場合、形而上学的悪、物理的悪、そして道徳的悪にわけられる。形而上学的悪はただの不完全さであり、物理的悪は苦痛であり、道徳的悪は罪である。ところで、物理的悪と道徳的悪は必然ではない。しかし、永遠の真理があるならば、それらも存在可能といえる。諸所の真理からなる広大な領域はすべての可能性を包括しているので、無数の可能的世界があり、そのうちには悪が入り込んでいるところもあろうし、最善の世界にも悪が含まれている。このため、神は悪を容認することになった⁹。

ライブニッツの予定調和説によれば、内在的力学と法則は信仰と矛盾しない。神が完全である以上、神の創造したこの世界も完全でなければならない。この世界に外部からいかなる力も影響をおよぼすことはできない。世界は神に依存し、神は世界を保持し続ける存在者である。従って、神が創造した世界は可能な世界のなかで必然的に最善のものでなければならない。なぜならば、世界は理性的かつ道徳的であるからである。

ライブニッツによれば、この世界では善をなした者が救済され、罪を犯した者が罰せられるように、人間は最善をなすように神の意志により決定・創造されている。人間はその認識能力をより完全なものにすると同時に、このことによって道徳がより完全なものとなり得る。ライブニッツとヴォルフの思想原理が長くド

⁹『ライブニッツ著作集6 宗教哲学『弁神論』上』138-39頁。

イツ啓蒙主義において命脈を保ち得た理由は、この哲学と道徳との因果関係が、一見、体系的論理的に矛盾なく証明されたことによる。

一方、理性の実践としての政治目標は、正統かつ真であると認められる秩序を国家が実現することにある。絶対主義的統制の下にある階級国家は、この意味でライプニッツの言う賢明な支配者であると同時に神の意志を実行できる道具として創造された英雄たちが必要となる。

儒教解釈である朱子学の教えは、「公共」道徳の根源であると同時に「政治」道徳の指針であり、道徳と政治理念とを合わせもっている。儒教は人間本性を生来と考える点でキリスト教的世界観から見ると無神論的唯物論的傾向をもつが、徳の実践という点で宗教的性格を有している。ライプニッツは、この意味で儒教は「自然神学の教説」であって、自然宗教であると見た。

儒教の人倫五常、孔子の徳治主義や仁政はヨーロッパにおける人為の文明の空虚と人間の内面を反省させる。ライプニッツの解釈によれば、法治以前の礼儀、人間の内面の倫理性の陶冶を重視する国家理念が中国においてはいまだに生きており、これを実現するためには人間本性が回復されなければならない。そして、その理想は道徳と法との合理的統合にあった。

一方、理性中心の国家秩序を実現するために賢明な支配者にして神の意志を実現すべき君主を期待するライプニッツの国家観では、中国古代の理想の統治者である堯舜の政治が重要な関心対象となる。人為法により政治目的を実現する方法は、為政者、つまり君主の賢者不肖にかかわらず治世を可能にするが、この手段は必ずしも善や正義を実現することにはつながらない。法秩序がこうした人間の礼節の追求目的を欠くとき、法と人間本性の関係は充足されなくなるからである。

ヨーロッパの宗教・神学をはじめ、道徳と社会的荒廢の現状を踏まえ、中国の哲学と国家形態との関係性を洞察したとき、ライプニッツは反省と新たな思惟への切掛けを与えられる。朱子学によれば存在が道徳的性格をもち、現実には悪が存在するが人間は本来的に善をなし得る。こうした理想的世界と事実的世界が峻別されているところにライプニッツは注目している。ライプニッツは、宗教と道徳と国家権力との関係について次のように述べる。

ヨーロッパ人が人間理性の光と呼んでいるものを、中国人は天の掟もしく

は法と呼びます。ヨーロッパ人が正しい法に従ったときに得られる内的満足感や正しい法に背いたときにおそわれる恐怖感といったものを中国人は……上帝、つまり真なる神が与える靈感であると呼んでいます。天を怒らすことは理性に反する行為であり、天に許しを乞うことは自己を改善し言行を正道にもどし、理性の掟に服従することに他なりません。そして、私としては以上の考え全て、自然神学に合致したきわめてすぐれたものだと思います¹⁰。

ライブニッツは政治と道徳とが一体化した中国の儒教的仁政をヨーロッパの理性的人為法による支配関係と比較するとともに、儒教的性善説あるいは伝統的慣習法をキリスト教道徳と比較することにより、国家の統治形態を宗教・神学的観点から理解しようとした。そして、善の実現を目的とする宗教とその体系化を目指す哲学という観点から、ライブニッツは自然神学に接近した。神と自然とが合理的に一体化していると考え、宗教は啓示宗教である必要はなくなり、理性宗教的性格をもつ。そして、このことにより、神学は合理主義哲学の枠内に組み入れられるのである。

ところで、リッチは1603年に中国語でキリスト教神学の書『天主実義』を著わしているが、この書は翌年早々日本に入ってくる。林羅山がこれを読み、いわゆる当時の耶蘇会士、不干ハビアンと説法を行う。羅山は「天主が天地万物を造るとせば、天主を造れる者は誰ぞ耶」と問うと、ハビアンは「天主は始無く、終無し」と答える。これに対して、羅山は「天地は造作と曰ひ、天主は始無終無しと曰ふ。此の如き遁辞は弁ぜずして明らかなるべし¹¹」とそのちぐはぐさを指摘している。すでにここにキリスト教の人間中心主義と儒教的自然中心主義の正反対の思想を読みとることができる。

アリストテレスの論理学を基礎にもつキリスト教神学では、第一因として神が存在する。一方、儒教には神という認識はなく、すべてを天に帰す。万物は天を起源とし、天に帰る。この世界の存在は、偶然であり、摂理・宿命によって導かれる。その教えである四書五経は格言のような形で書かれた結論のみであるが、善行への指針となっている。儒教が道徳哲学といわれる理由がここに求められる。

¹⁰『ライブニッツ著作集10 中国学・地質学・普遍学』50頁。

¹¹堀 勇雄『林羅山』（吉川弘文館、人物叢書118）1990年、116頁。

3 儒教のイデオロギーと統治原理

1601年権力掌握に成功した徳川家康は、幕府と幕府への従属を義務とする諸藩との主従体制、法制度や支配者と被支配者との区別を明らかにする身分制度を整備した。家康は武家政権の社会体制の基礎を形成強化し、それを正当化する理論的イデオロギーとして儒教を導入し、その徳目の教えを通し自らを神と称し、神を頂点とする支配的思想体系を構築する。キリスト教信者とイエス・キリストとの間を結ぶ強い精神構造の解明が「切支丹」禁教につながり、それ以上に幕藩体制による支配者と被支配者との新たな関係を構築することにつながった。

つまり、武士の心得・存在理由としての武士道、この精神的伝統の上に道徳的指導者・模範者としての武士像が確立されていく。そして、被支配者としての民衆には武士道に倣う道徳的教説として養生や商人・農民の庶民的心得が説かれたのである。

儒教の思想体系の基盤を構築する三綱と五倫は、次のような縦の人間関係と日常の実践道徳を現す秩序であった。

三綱 = 君は臣の綱、父は子の綱、夫は妻の綱。

五倫 = 父子間の親愛、君臣間の正義、夫婦観の区別、長幼間の序列、朋友間の信義¹²。

儒学は、道徳と政治とを必然的一体関係として把握することにより人間精神を社会の歯車として機能させる方法を教授するものであった。個人的存在ではなく社会的存在としての人間に重きが置かれることにより、人間の行動は狭い身分的人間関係の中に制約されることになった。

江戸の儒学者である藤原惺窩（1561 - 1619）、林羅山（1583 - 1657）、山崎闇斎（1618 - 82）らはそれぞれ京都の臨済宗の名刹で修業を始めているが、それは朱子学が禅僧によりもたらされたことに拠る。藤原惺窩は権力者・為政者の義務としての徳治・仁政を、林羅山は家康・秀忠・家光・家綱の四將軍に仕え、幕府の権力の根柢を確立した。

江戸の朱子学は禅を離れ、人倫の道としての儒学・儒教を説くこの三人から発展

¹² 今井 正、前掲書、上巻 338 頁。

した。惺窩は武士階級の野蛮の馴化を教える「道」である儒教の儀礼を求め、羅山と闇斎は明代の禅の影響により心性に偏った陽明学から、禅による心を超越した社会性を重視する朱子学を正統とする。武士道とは、この道を究めることにおいて同時に統治の道となった。これが元禄時代の政治道徳・哲学のイデオロギーであり、本質であった。

個人の道徳的精進が、一切の政治的社会的価値の実現の前提条件となる。宋学における儒教の一解釈としての朱子学的世界観とは簡潔に次のようなものである。

物格りて后知至り、知至りて后意誠に、意誠にして后心正しく、心正しくして后身脩り、身脩りて后家斉ひ、后家斉ひて后国治り、国治りて后天下平なり。天子より庶民に至るまで壹に是皆脩身を以て本となす。その本乱れて未治まるものはあらじ¹³。

天下の物、すなわち必ずおのおの然る所以の故と、その当に然るべき則と有り、これいわゆる理なり¹⁴。

一方、藤原惺窩の朱子学解釈には世界普遍の徳の思想が見てとられる。

天道とは天地の間の主人なり。かたちもなきゆえにめにみえず、しかれども春夏秋冬の次第のみだれぬごとくに、四時をおこなひ人間を生ずる事も、花さき実なることも、五穀を生ずることも、みな天道のしわざなり、人のこころはかたちもなくして、しかも一身の主人となり、爪のさき髪すじのはずれまでも、此こころゆきわたらずと云う事なきがごとし。此人心天よりわかれ来りてわがこころとなる也、もとは天と一体のものなり¹⁵。

林羅山は『春鑑抄』(1629)において同じ視点を次のように説く。

¹³ 丸山真男『日本政治思想史研究』（東京大学出版会）1952年、24頁-25頁。

¹⁴ 同書、24頁-25頁。

¹⁵ 藤原惺窩『千代もとくさ』（丸山真男 同書34頁）。

天ノ道ヲ承クトハ、天ハ尊、地ハ卑シ。天ハ高く、地ハヒクシ。上下差別アルゴトク、人ニモ又君ハタツトク、臣ハイヤシキゾ。ソノ上下ノ次第ヲ分テ、礼儀・法度ト云ウコトハ、定メテ人ノココロヲ、ヲサメラレタゾ。……君ハ尊ク臣ハイヤシキホドニ、ソノ差別ガナクバ、国ハヲサマルマヒ。君ニモ天子アリ。諸侯アリ。ソノ差別ガナニツケテモアルゾ¹⁶。

朱子学の理はあらゆる存在の根拠であると同時に道徳的規範であった。自然の原理と道徳の原理とが一体化したところに幕藩体制の身分関係が構築され、しかも道徳の原理の下に自然の原理が組み込まれる。丸山真男（1914-1996）はこの理を『日本政治思想史研究』（1952）において首尾一貫、「自然界の天」と「人性界の地」との連続性であるとして次のように解釈している。

朱子学の理は物理であると同時に道理であり、自然であると同時に当然である。そこにおいては、自然法則は道徳規範と連続している。……この連続は対等的な連続ではなく従属的なそれであることだ。物理は道理に対し、自然法則は道徳規範に対し全く従属してその対等性が承認されていない。……その形而上学にアリストテレス的意味における「第一哲学」の栄誉を与えることは到底許されない¹⁷。

天を運命と解する儒教の朱子学的価値観によれば、天理自然は人倫である。自然である「物の理」と人事である「心の理」とは、すなわち自然世界と道徳世界とは峻別されない。しかし、日本の朱子学は、両者が分離し、後者が感性のみに内在する心情として定着した。つまり、朱子学の理は天人相関であって、人と人との断絶や背理関係は含まないこととなった。

一方、ケンペル逗留時の朱子学者の間には、封建的身分秩序を基盤とする人倫優先から貝原益軒（1630-1714）と西川如見（1648-1724）に代表される自然世界の経験的理、「物の理」の考えが芽生えて来ていた。貝原益軒は身分的権威とは別の実学的朱子学を説く市井の儒学者であり、彼の思想には日本において失われたか

¹⁶ 堀勇雄、前掲書、251頁。

¹⁷ 丸山真男、前掲書、26-27頁。

に見える朱子学の実証的性格が再び息を吹き返している。

貝原益軒はその『慎思録』（1714）において天地につかえる道を論じている。

夫子しばしば楽しみを言う。是れ必ず所有る也。然らば即ち衆人と雖も、又必ず楽しみ無かるべからず。而して之を楽しむに道有るのみ。且つ夫れ草木の発生、禽獣の和鳴、鳶の飛び魚の躍る、亦之れ草木禽獣虫魚の楽しみを為すところ也¹⁸。

一方、西川如見は『町人囊』（1719）においてこう述べている。

人間は根本の所に尊卑有べき理なし。……

上の五等（天子・諸侯・卿大夫・士・庶人）と此四民（庶民をさらに士・農・工・商と分かつ）は天理自然の人倫……とりわき此四民なきときは、五等の人倫も立つことなし、此故に世界バンコクともに此四民あらずといふ所なし、此四民の外の人凜をば遊民といいひて、国土のために用なき人間なりと知べし¹⁹。

彼ら二人のことは林羅山の『春鑑抄』における理とは異なる解釈の方向を示している。益軒は自然の有り様である世間と人間の有り様である精神とを本来異なるものとして、君臣関係を先天的とは見ないで人為的であると解釈している。これは、益軒が本草学者の中村惕齋らと交際があったことと無関係ではない。

ところで、朱子学者であった新井白石（1657-1725）は「切支丹」国家の精神構造を、1708年密入国したイタリア人宣教師シドチ（Giovanni Battista Sidotti, 1688-1714）を尋問した調書『西洋紀聞』（1715）において次のように分析している。

其教とする所は、天主を以て、天を生じ、地を生じ、万物を生ずる所の大君大父とす。……もし我君の外につかうべき所の大君あり、我父の外につかうべきの大父ありて、其尊きこと、我君父のおよぶところにあらずとせば、

¹⁸ 源了圓『徳川合理思想の系譜』（中公叢書）、昭和47年、37頁。

¹⁹ 同書、46頁。

家においてこの二尊、国においての二君ありというのみにあらず、君をなみし、父をなみす、これ大きなものなかりべし²⁰。

天主がキリストであり、大君大父が將軍である体制があるとすれば二君が存在することであり、このことは幕藩体制への挑戦のみならず、支配体制のイデオロギーとしての儒学を否定することに他ならないことを、白石は鋭く看破している。儒学者・朱子学者としての白石にとって、君臣関係は統治機構の要であり、二君にまみえることは容認できない。もちろんこのことばを見る限り、白石は「切支丹」の教えを現実味が乏しいものとしており、この意味で宗教的関心を示している様子は見えない。

しかしながら、日本人の精神風土になかったキリスト教の神概念、最後の審判と救済思想に象徴される宗教観だけではなく、自らの信念に従い、受難に堪え、それにより栄光へと至ると考える確信に満ちたキリシタンの態度は、島原の乱や殉教を喜びとする態度において事実として支配者に衝撃と驚きをもたらしたことは間違いないところであった。「切支丹」の教えに代わる支配の指針としての儒学は、幕藩体制の支配体系の思想基盤を担うイデオロギーとしてその確立が急がれたのである。

この意味で、將軍徳川綱吉の現実政治には批判的であった白石ではあるが、綱吉が儒学をもって国家体制を保証するイデオロギーとした点を高く評価した。

此御代よりして、儒という道も、世の中にその一筋のある事とは、ほとりの国のいやしき類も、心得候ことにはなり来り候。夫よりさきの代々には、しかるべき人々も、儒のこと申沙汰し候ものをば、天学の徒となされ候。其が物覚えて候初めまではしかぞ候べき²¹。

神と人間個人との契約をあらゆるものの絶対的規範とする「切支丹」に対して、民衆の幕府への忠誠を絶対的規範とするヒエラルヒーの構築が必要であり、このためには民衆のために神意を実現する為政者のイデオロギーが必要とされた。そ

²⁰ 新井白石『西洋紀聞』（岩波文庫）73頁。

²¹ ベアトリス・M・ボダルト＝ベイリー『ケンペルと徳川綱吉』（中公新書）234頁。

して、儒の教え、すなわち孔子の教えを研究する学問であり、宋の時代に儒教を再構成することになった朱子学が体系を有する思想的実体となり、宋学研究者としての儒学者が「天学」の徒として、「切支丹」とは全く性格が異なる学者として改めて認知された。

白石は綱吉の儒学振興策に、幕府の支配体制を支える正統なイデオロギーとしての儒教を見てとった。

4 啓蒙主義と儒教

中国の儒教的徳治とヨーロッパの理性・自然権、それぞれの利点を一体化させることにより、よりよい統治と政治が実現されると考えたライブニッツと、ユダヤ人に市民権を付与し、義務を課そうとしたプロイセンの官吏ドーム（Christian Wilhelm Dohm,1751-1820）の主張との間に連関を読みとることができる。キリスト教と文明とがもたらしているヨーロッパ優位の思想を普遍的人倫をもって補完することは18世紀ドイツの啓蒙主義者にしてプロイセンの官吏ドームの思考とそれほどかけ離れていない。ドームが『ユダヤ人の市民としての権利の向上について』（Über die bürgerliche Verbesserung der Juden,1781）において、ユダヤ人にドイツ人市民と同等の権利を与え、義務の履行を求めた思想には、ともに閉ざされた社会「鎖国」日本と「ユダヤ人コミュニティ」との相似が見て取られる。

ドームにとって、ユダヤ人社会も外からの情報と知識を意図的に遮断することによって進歩への道を閉ざしているように見えた。ドイツ人社会とキリスト教徒にとっても非抑圧民族ユダヤ人の扱いは法的にも道徳的にも、また国家利益においても不当であった。しかし、ユダヤ人啓蒙主義者メンデルスゾーン（Moses Mendelssohn,1729-1786）が鋭く洞察していたように、ユダヤ人コミュニティそのものが内に有する問題があった。長く、キリスト教徒ドイツ人社会の下で、生活のための隙間を埋める仕事を強いられてきたユダヤ人にとって、ドイツ人との間には精神的物質的に越えがたい壁が存在していた。

この壁を取り除く方法は、法でも権利の主張でもなく、アプリアリに人間が有していると考えられる人間本性の善意、宗教的寛容の精神の根源への働きかけであり、いわば有徳の絶対者の登場や儒教のいうところの天の道、天の掟、摂理を普遍化することに他ならない。

プロイセンのフリードリヒ2世の啓蒙絶対主義は、絶対的権力にのみ頼る政治ではなく法に基づいて市民社会が保証されるものであり、「一般ラント法」の起草者やドーム、カント（Immanuel Kant,1724-1804）にとっても、その限りにおいて承認することができた。専制的で理性に基づかない理不尽な国家の発展があり得ないことは、自然法の概念から見て当然であった。従って、日本の江戸幕府の「法度」は権力者にとっての利益優先の恣意的法であって普遍性は有しない。

人間は自分たちに相応しい義務と幸福とを国家あるいは社会において見出し、階級的分化は人間の能力に基づく。つまり、社会の枠組みにおいて果たすべき政治経済的等の役割は素性によって決定されるのではなく、国家と人間個人との法的関係に従い後天的に創造されることが普遍的真理であった。生来の素性に基づく武士を頂点とする士農工商の身分制度は、人間の自然権も個人の存在をも否定するものであり、啓蒙主義者ドームの理解がおよそ及ぶところではなかった。この身分制度とは、実際のところ職業区分に等しいものであったにすぎないのではあるが。

ケンペル草稿の発見により、ドイツ語版「日本の歴史と紀行」の編纂の任務を担ったドームはそれを上下二巻に分けて公刊する。その際、ドームはシヨイヒツァー版の『日本史』やケンペルの甥ヨーハン・ヘルマン（Johann Hermann Kaempfer,-1736）の清書原稿、あるいはエンゲルベルト・ケンペルの草稿といわれるものの真偽を確認しつつ作業を進めた。このドームがユダヤ人の市民権の向上を論じる際に、ケンペルの日本報告にある宗教に関する考察がそれなりの意義をもったと考えられる。

ドームの世界観は彼の人間観と一致している。人間が最も人間的であるためには人間として完全であること、それは人間が道徳の高みへ到達することであり、同時にそのことをもって善行が実践されることを意味した。ドームは地理学者であったビュシュング（Anton Friedrich Büschung,1724-1793）の助言を得て旅行記等を翻訳したことにより歴史や道徳、宗教や法、文学等の情報を包括的に把握できる整理の方法を学ぶこととなった。このことが、ケンペルの「今日の日本」（Heutiges Japan）の原稿の整理編集に有益となった。

政治哲学でもある『ユダヤ人の市民としての権利の向上について』のなかでドームは普遍的理念の現れとしての法を統治の要と位置付ける一方で、統治者が有徳

であることの理想を説いている。この理想は、中国の堯舜の「仁政」であり、儒教的倫理の統治原理であるところの政治と道徳とを一体とみる思想と相通じるものである。

ケンペルが日本の江戸幕府に見た理想の「仁政」の国家理念とライブニッツが中国の儒教に洞察した法治以前の礼儀、人間の内面の倫理性の陶冶を重視する国家理念は、人間生来の徳の回復という点において共通するものがあつた。啓蒙主義者ドームもまた、ユダヤ人の市民権の向上を企図する限りにおいて、この徳の精神を共有していたといふことができる。

ライブニッツが儒教を自然神学とみなし、そこに性善説の道徳を読みとつたことは、政治的観点からみると専制主義の合理性やキリスト教ドグマとの一致を認知したことにも通底する。

1823年から6年間日本に滞在したシーボルト（Philipp Franz Balthasar von Siebold, 1796-1866）も、一方で、人々の間に階級的闘争がない理由を法秩序ではなく、儒教的倫理に見た。そして、日本をヨーロッパは模範とすべきとした。問題は、服従が政治的美徳であるかのような硬直的支配体制が国家の叡智やよい倫理を実現できるかどうか、である。宗教と政治とを切り離し、自律した人間の尊厳を理性に求めたヨーロッパの歴史から見ると、法治主義こそが確かに合理的政治形態であり、その倫理や国家形態は、本来、法やキリスト教的ドグマによって規定された人為的なものであつた。

一方、日本の幕藩体制を可能にしているのは、これとは別の儒教的世界観であり長幼・上下の人間関係と人倫重視による身分制度の正当化であつた。この儒教のイデオロギーに基づく政治的理想は、中国からもたらされた朱子学の天地のイデオロギー、道徳・人倫の体系化であり、日本を始め東アジアの専制主義の思想体系の根源であつた。

儒教の統治原理は「天道」にあつた。その天道とは道徳と政治とを一体と把握し国家の平和と福祉を実現する、いわば天子の教えの理論と実践であり、ヨーロッパの自然法に妥当するといつてよい。

むすびにかえて

徳川幕府は、仏教徒が武士階級の統治にしばしば武力をもって抵抗した歴史を

鑑み、宗教と政治との分離政策に腐心した。そして、宗教性を排除する形で儒教が民衆支配のイデオロギーとなったのである。宗教の「教え」とは「学問・教養」であり「人生の悠久の考察²²」であって、それが僧侶階級の修行であり、仕事として任されたと考えることができる。宗教とは教義を有し、世俗道徳と信仰とを説き、救済の道を示すものであるとすれば、日本の宗教はヨーロッパのそれとは全く異質であった。

この意味で、日本古来の神道もヨーロッパ的宗教とは異質である。天地創造についての『古事記』の記述は日本の、いわば歴史書であり、宗教教義ではない。幕末日本のイギリス外交官サトウ（Ernest Mason Satow,1843-1929）によれば、日本の宗教は自然宗教であり、アニミズムにも等しいものであった²³。

また、近代の多様な発見のための旅行記の渉猟者であったドイツ人民俗学者コーレンベルク（Karl.F.Kohlenberg,1915-2002）によると、日本人は偶像崇拜でも悪魔崇拜でもない。日本人の宗教といえる神道は「単なる自然崇拜であり、宇宙的神話との混合である。」神道とは「絶えず洪水や突風、地震、火山の噴火等の自然と住民との間にある、ある種高貴な相関関係のことである。神道には書かれた教義はなく、自然が宿す神への詔のみである。キリスト教の神父あるいは牧師にあたる神官は神に仕える者ではあるが、民衆に教えを説くものではない。この意味で、神道は信仰と呼ぶべきほどの宗教性は有していない²⁴」ことを洞察している。ケンペルは神道には考察対象となる教義を記した書がないことから、それほど関心をもつこともあるいは考察する機会ももたなかったといえる。

日本の宗教的現状認識において、ケンペルはその歴史的把握を試みた。神道についての分析では、神格は絶対かつ至高であるが、一方、世俗の神は別格で現世的願いを聞き入れ、罰や加護を垂れる。人々はこれら神々を崇拜している。仏教の渡来以前は、神の宗教があり、またそれ以前は堯舜の道徳律があった、とも記している。つまり、神道と宗教、政治と道徳とを一体として把握している。この点にケンペルの興味が集中しているのがわかる。中国の聖哲堯舜は道徳的に理想的人間であるばかりではなく、その人間性が徳治主義として政治と結合し、政治

²²『日本誌 日本の歴史と紀行』前掲書、447頁。

²³アーネスト・サトウ『神道論』床田元男編訳（平凡社）

²⁴ Karl.F.Kohlenberg: Völkerkunde. Schlüssel zum Verständnis des Menschen, Düsseldorf/Köln 1968. S.83.

は徳の実現過程と重なる。この考えはライブニッツの「中国自然神学論」と同一の認識に基づくと見てよい

白石はシドチの尋問を基に『采覧異言』（1708）や『西洋紀聞』（1715）を著わしたが、そのキリスト教批判からは、東西の思考形式の相違が精神と物質の二元論にあることを看破していたことがわかる。「和魂洋才」あるいは「東洋道徳・西洋美術」などのことばは、この思考方法の相違に象徴され、明治時代以降長きにわたり、ヨーロッパと日本・東アジアとの思想的乖離を象徴することになる。

ケンペルが日本人の精神構造と社会構造の基盤として紹介した神道、仏教、儒教は、とりわけ18世紀のフランスの啓蒙思想家たちによる教会権力批判の拠り所として、同時に哲学として考察対象となる。ブルッカー（Johann Jakob Brucker, 1696-1770）とデイドロ（Denis Diderot, 1713-1784）ともに強い関心を示しているのが儒教である。

ブルッカーは『哲学の批判的歴史』（*Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, 1742-1744）冒頭に、参照文献がフランスのイエズス会士クラッセ（Jean Crasset, 1618-1692）の『日本西教史』（*Historie de l'eglise du japon*, 1689）やピエール・バール（Pierre Bayle, 1647-1706）の『歴史批判辞典』（*Dictionnaire historique et critique*, 1697）の〈日本〉の項等であることを、そして、その最も多くをケンペルの『日本史』のフランス語訳（1732）であること告白している。ブルッカーは神道の自然崇拜の神話的要素に哲学的意義を認めることはなかったが、儒教思想とヨーロッパ古典哲学がともに実践理性や道徳に基礎を置くという方法的一致に注目したのである。

ケンペルが洞察しヨーロッパに報告した日本の社会の平穏は、徳川幕府の支配的イデオロギーである儒教に基づくヒエラルヒーが適切に機能していたことに求められる。一方、ブルッカーの見方においても、日本の統治体制を精神的に支配している儒教がギリシア・ローマの哲人の政治学と共通性を有している、との認識がうかがわれる。

この同じ思考形式を18世紀のフランスの哲学者デイドロにおいても指摘できる。デイドロは『百科全書』（*Encyclopédie*, 1751-1772）〈哲学の項〉において、1767年に2巻6分冊として再刊されたブルッカーの『哲学の批判的歴史』を参照すべき価値ある書として紹介している。

一見、全く関連がないと思われる儒教とヨーロッパ啓蒙主義の政治思想との間に道徳理念を介した共通の問題意識を求めることは不当なこととばかりはいえない。