慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	海保青陵における「理」の成立について : 蘭学と新たな知性
Sub Title	Theoretical development of Kaiho Seiryo's confucianism : around the influence of Dutch learning
Author	青柳, 淳子(Aoyagi, Junko)
Publisher	慶應義塾経済学会
Publication year	2015
Jtitle	三田学会雑誌 (Mita journal of economics). Vol.108, No.1 (2015. 4) ,p.173- 200
JaLC DOI	10.14991/001.20150401-0173
Abstract	海保青陵は, 客観的経験的に社会の事象を観察し, 論理的に答えを導き出そうと考え抜いた。彼の思考方法は, いわゆる蘭学者たちの発想方法ときわめて類似しており, そのするどい分析力には注目すべき点が多い。武士の商人化をラディカルに説き, さまざまな富国策を論じた経世家, 海保青陵の「理」の基盤を考察し, 江戸時代の思想史上における青陵思想の位置付けを明確にする。 Kaiho Seiryo is known as a free thinker who proposed mercantile economic policy to some Han domains. He observed and considered all social matters objectively without the traditional confusion prejudice. He studied a new empirical Confucianism advocated by Ogyu Sorai, called "Soraigaku". Simultaneously, he was influenced by the way of thinking in Dutch learning, though he had not studied Dutch at all, because he was grown up together with Katsuragawa Hoshu, who was later known as a leading scholar of Dutch learning. This paper examines the two bases of Kaiho Seiryo's thought, "Soraigaku" and Dutch learning, to placed him in the history of Edo period thought.
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00234610-20150401-0173

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

「三田学会雑誌」108 巻 1 号（2015 年 4 月）

海保青陵における「理」の成立について

――蘭学と新たな知性――

青柳淳子 *

（初稿受付 2014 年 4 月 16 日，査読を経て掲載決定 2015 年 1 月 26 日）

Theoretical Development of Kaiho Seiryō's Confucianism:

Around the Influence of Dutch Learning

Junko Aoyagi *

Abstract: Kaiho Seiryō is known as a free thinker who proposed mercantile economic policy to some Han domains. He observed and considered all social matters objectively without the traditional confusion prejudice.

He studied a new empirical Confucianism advocated by Ogyu Sorai, called "Soraigaku". Simultaneously, he was influenced by the way of thinking in Dutch learning, though he had not studied Dutch at all, because he was grown up together with Katsuragawa Hoshû, who was later known as a leading scholar of Dutch learning.

This paper examines the two bases of Kaiho Seiryō's thought, "Soraigaku" and Dutch learning, to placed him in the history of Edo period thought.

はじめに

海保青陵が過ごした 18 世紀後半という時代は蘭学の研究が進展した時期でもあり，実証的な蘭学の影響は，直接蘭学にふれることがなかった人々にもネットワークを通じて浸透していたと考えられる。海保青陵と親交した司馬江漢も蘭学の影響を受けた一人であるが，彼は洋画の写実性に魅か

＊ 慶應義塾大学経済学部
Faculty of Economics, Keio University

れ，大槻玄沢ら蘭学者たちの知恵を借りて日本で最初の銅版画を作製している[(1)]。海保青陵と同年代の大槻玄沢は蘭学について，「和蘭ノ学ハ青木昆陽先生ヨリ始リテ，吾輩其余教ヲ奉ジ，専門医術ノ書ヲ翻訳センガタメニ，事ヲ発シ，……蘭学トハ，即チ和蘭ノ学問ト云コトニテ，阿蘭陀ノ学問ヲスルコトナリ[(2)]。」と記している。玄沢に従えば，蘭学は８代将軍徳川吉宗に登用された青木昆陽を嚆矢とする，オランダ国内の諸学問と解することができる[(3)]。しかし，江戸時代の蘭学受容の成果として広く知られる『解体新書』の原書，『ターヘル・アナトミア』はもともとドイツ語で記された解剖医学書であり，『解体新書』はそのオランダ語翻訳本を日本語に訳したものである。鎖国政策下における西欧の諸学問は，漢訳洋書やオランダ語で記された書物を介して受容されたので，「阿蘭陀ノ学問」＝「蘭学」というのはオランダ語を介して，江戸時代の鎖国体制下に受容された西欧の諸学問というように解釈することが可能であろう[(4)]。海保青陵は直接蘭学を学んだということはなかったが，幼少時代から家族ぐるみで付き合いのあった蘭方御典医の桂川甫周から知的刺激を受けていた。また青陵の交遊関係をみると，医者たちが多いことにその特徴が認められる。青陵が晩年，京都に移り住んだあとも古医方や漢蘭折衷派の医者たちと親交があった[(5)]。蘭学を学んだ公儀や藩[(6)]の医者たちや，また間接的に蘭学にふれることになった知識人たちも，幼少から基礎的教養として儒学を学ぶ

(1)　司馬江漢は『西洋画談』の中で，「阿蘭書ボイスと云人の著す書中に，銅刻を作るの技巧の法式あり。向我玄沢大槻氏と謀りて之を訳し，天明癸卯歳竟に此製作を考へ，日本始て草創するものなり。」と述べている。天明癸卯歳は天明３（1783）年である。司馬江漢『西洋画談』（沼田次郎，松村明，佐藤昌介校注『洋学 上』日本思想大系 64，岩波書店，1976 年所収，p.494。『西洋画談』は寛政 11（1799）年成立（成立年は『洋学 上』所収，「洋学史略年表」による）。海保青陵を取り巻く 18 世紀後半の江戸における思想状況や交遊関係については，拙稿研究ノート「江戸の知的空間と海保青陵――「自由自在ノ身」の選択をめぐって――」（『三田学会雑誌』103 巻 3 号，2010 年）を参照のこと。

(2)　大槻玄沢『蘭学階梯』（天明３（1783）年成立），（前掲，『日本思想大系 64』所収），p.327。成立年は前掲，「洋学史略年表」による。大槻玄沢は『解体新書』の改訂を行い，『重訂解体新書』を著している。大槻玄沢略伝（『日本思想大系 64』）所収，pp.594–595）を参照。

(3)　徳川吉宗の洋学受容政策については，佐藤昌介『洋学史研究序説』（岩波書店，1998［初版 1964］年），pp.72–78 を参照。

(4)　わが国における西洋学問の呼称は，ポルトガル人やスペイン人によってもたらされた南蛮学，鎖国体制後はオランダ語を介する蘭学，開国後はイギリス，フランス，ドイツ，アメリカなどから受容する諸学問を洋学と称する，といった変遷がある。佐藤昌介「洋学の思想的特質と封建批判論・海防論」（前掲『日本思想大系 64』）所収）を参照。また，わが国における洋学の受容については，前掲佐藤，1998［初版 1964］年，沼田次郎『洋学伝来の歴史』（至文堂，1960 年），高橋磌一『洋学思想史論』（新日本出版社，1972 年），杉本勲『近世実学史の研究』（吉川弘文館，1962 年），前掲『日本思想大系 64』などを参照。

(5)　八木清治「海保青陵の交遊――青陵像再構成への試み――」（『福岡女子学院大学紀要』第 1 号，1991 年），大島英夫「海保青陵と京都における医学の展開」（『季刊 日本思想史』18 号，1982 年）を参照。大島英夫は，近世における京都の医学展開に注目し，漢蘭折衷派医学と青陵思想の関連性について論じている。この大島の論に対して八木清治は，青陵が交遊した医家は京都在住に限定できるものではなく，また医家の流派も多様であるため，交遊関係の事実を厳密に把握することの必要性を指摘している。

ことが常であったと考えられる。青陵によれば，桂川甫周は青陵の父の門人であったという[(7)]。青陵の父，角田青渓は譜代大名青山家を致仕後，尾張藩に招かれ，藩主子息たちの教育をはじめ，教化政策に携わった徂徠学系の儒者である。青陵父子はともに荻生徂徠晩年の高弟，宇佐美灊水に師事していた[(8)]。蘭方医学を学んでいた甫周は青陵の父から経学の教えを受けていたのであろう。このように蘭学は，儒学の素養の上に受容されたと捉えることができ，したがって蘭学とは，単に「オランダ語を介した西欧の諸学問」というだけではなく，儒学的な要素が混在している点に特色が認められる[(9)]。

海保青陵は「国ヲ富マスト云ハ，他国ノ金ヲ吸取ルコトナリ[(10)]」と述べ，「国益思想[(11)]」を積極的に説いた一人である。進展する貨幣経済社会に直面した海保青陵は，客観的に社会を観察し，国益増大のために，年貢以外の収入獲得策を自身の知力で導いた「理」をもって力説した人であり，青陵の「理」は，青陵思想の根幹であると考えられる。源了圓は，青陵の天理は『書経』（洪範）や『周礼』から得たものであると指摘している[(12)]。確かに，中国の古典を基にして議論を展開する場面は，青陵の主著である『稽古談』でも散見できる。たとえば，民から運上を取ることの正当性を，青陵は『周礼』の記述に依拠して説明している[(13)]。しかし，青陵の「理」は中国の古典に基づくものであるといいきることができるだろうか。また，蔵並省自は青陵の「理」について，海保青陵は桂川甫周から

（6） 藤田貞一郎は，「藩」という語が公式用語として使用された期間について，明治 2 年の「版籍奉還」から二年後の「廃藩置県」までの間に過ぎないことを指摘し，当時の史料と用語をまず尊重すべきであるという姿勢を示している。藤田に従えば，「藩」ではなく「領国」や「領知」という語で表記しなければならないが，日本経済史で江戸時代を扱う場合，「藩」を使用することが少なくないため，本稿では藤田の指摘を意識しつつ，「藩」を使用することにする。藤田は同様に，「幕府」ではなく「公儀」，「藩主」ではなく「領主」という同時代の用語によって，その実態を考えなければならないと述べている。藤田貞一郎『「領政改革」概念の提唱――訓詁学再考――』（清文堂，2011 年）を参照のこと。

（7） 海保青陵は「天王談」で，「甫周ハ鶴ガ父ノ門人ナリ。」と述べている。蔵並省自編『海保青陵全集』（雄山閣出版，1990 年）所収，p.511。以下『全集』と略す。本稿青陵引用文はすべてこの『全集』による。「鶴」というのは青陵の著作中の自称。「皐鶴」という号にちなんだものと考えられる。

（8） 角田青渓については，拙稿「18 世紀後半における尾張藩の思潮と海保青陵」（『三田学会雑誌』105 巻 1 号，2012 年）を参照のこと。

（9） 前掲沼田，pp.100–116 を参照。

（10）「経済話」『全集』，p.325。

（11） 国益思想については，藤田貞一郎によって明確に定義されている。国益思想とは，近世中期以降および明治期にみられた日本固有の概念で，それは君主の道徳的行為とは必ずしも一致せず，藩が経済的自立化のために富（貨幣）の限りなき増大を目指した経済思想である（藤田貞一郎『国益思想の系譜と展開』清文堂出版，1998 年，pp.2–3，p.23）。また国益思想は，西欧の重商主義を援用して「日本型重商主義」，あるいは「一藩重商主義」と呼称されることもある（小室正紀「西欧経済思想導入以前の日本経済思想」，八木紀一郎編『非西欧圏の経済学――土着・伝統的経済思想とその変容――』日本経済評論社，2007 年所収，p.50 を参照）。なお，本稿における江戸時代の経済社会については，正田健一郎・作道洋太郎編『概説日本経済史 有斐閣選書』（有斐閣，1998［初版 1978］年），速水融『近世日本の経済社会』（麗澤大学出版会，2003 年）などに依拠した。

理を教えられ，それが彼の実学観――経済政策論に影響を及ぼした，と指摘している[14]。桂川甫周を通じて得た蘭学と青陵思想の関わりについてはたびたびふれられてはきたものの[15]，青陵思想と蘭学双方の思惟構造に踏み込んだ分析は十分とはいえない。また，青陵の実学観を説明するならば，蘭学だけではなく徂徠学との関わりからも検討する必要があるだろう。

丸山真男の研究以来[16]，徂徠学は儒学における思惟構造変化の契機のひとつとして把握されるようになった。思弁的な朱子学とは異なる徂徠学の経験的実証的な思考方法は，蘭学に通ずる部分があり，このことは先行研究において指摘されてきた論点である。たとえば佐藤昌介は，荻生徂徠に影響を受けた杉田玄白の医学思想から渡辺崋山の思想へ，さらには福沢諭吉の実学思想への連関を述べている[17]。海保青陵は，客観的経験的に社会の事象を観察し，論理的に答えを導き出すという思考を貫いた。こうした思考の組み立ては，いわゆる蘭学者たちの発想方法ときわめて類似しており，青陵が「江戸時代の福沢諭吉[18]」と評されるゆえんであると考えられる。筆者はこれまでも海保青陵に関する論考を重ね，青陵思想に内在する近代への予兆に光を当てることを試みてきた[19]。本稿では，朱子学の理と青陵思想における「理」の相違点を明確にし，また徂徠学と青陵思想との共通点と相違点を確認する。こうした点を踏まえたうえで，青陵思想の「理」が，蘭学の影響下にあることを論証し，江戸時代の思想史上における青陵思想の意義を示すことが本稿の目的である。

---

(12) 源了圓「先駆的啓蒙思想家　蟠桃と青陵」（源了圓編『山片蟠桃 海保青陵』日本の名著 23，中央公論社，1997 年，p.62）。源は，「青陵が述べる法は天理であり，治世の準則である。術はこれを運用する技術である。」と述べ，青陵は，この法と術両方によって治国安民を達成できると考えていたと把握している。また徳盛誠は，青陵の法と術を「経済をめぐる二つの智」として分析する。徳盛誠『海保青陵 江戸の自由を生きた儒者』（朝日新聞出版，2013 年），pp.192–214。徳盛の著書は，自由に生きた文章家としての海保青陵に焦点を当て，青陵を取り巻く環境や青陵の著作について詳細に論じている。青陵の記した『文法披雲』の内容や解釈について，同書から多くの教示を得た。『蜂の寓話』で知られるオランダ生まれのバーナード・マンデヴィルの知性を青陵思想の比較対象として取り上げ，論じている。

(13) 「稽古談」『全集』，pp.4–5。

(14) 蔵並省自『海保青陵経済思想の研究』（雄山閣，1990 年），pp.68–80。

(15) 近年では，たとえば徳盛誠も青陵と甫周の関係について述べている。前掲徳盛，2013 年，pp.36–40。

(16) 丸山真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会，1999［初版 1952］年。

(17) 前掲佐藤，1998［初版 1964］年（「第 2 章　徂徠学と洋学」），佐藤昌介『洋学史の研究』（中央公論社，1980 年），pp.268–284。

(18) 三枝博音は海保青陵を「江戸時代の福沢諭吉」と表現している。三枝博音『三枝博音著作集第 11 巻』（中央公論社，1973 年），p.383。

(19) 海保青陵の社会観，人間観については拙稿「海保青陵における「民」と「智」――青陵思想の愚民観をめぐって――」（『日本経済思想史研究』第 8 号，2008 年）。海保青陵の経歴については拙稿「海保青陵年譜考」（『KEIO Economic Society Discussion Paper Series』Graduate Student No.08–2），同，研究ノート「海保青陵の伝記的考察」（『三田学会雑誌』102 巻 2 号，2009 年）。海保青陵を取り巻く知的環境については，前掲拙稿，2010 年を参照。尾張藩の藩政改革を主導した人々に共有されていた徂徠学の思潮と青陵思想の関係については，前掲拙稿，2012 年を参照のこと。

1. 「キレテ離レタル目」による客観的経験的認識

海保青陵が観察した社会の状況というのは，貨幣経済が進展する世の中において，武士よりも農工商三民の「智」の力――物事を客観的に観察して事実を知る力――が勝っている結果，三民は貨幣経済に順応して経済力を身に付けることができたが，他方武士層は，経済活動を卑しむという風潮に埋もれて現実を直視できないでいる，というものであった[20]。こうして身分の差と経済力の差が逆転してしまった現状を青陵は「世ノ移変[21]」と捉えていた。青陵がみた社会の実態というのは以下のようなものであった。

> 近年ノ町方ノ立派，村方ノ立派ト，月々日々ニ進ミテ止メドモナキ様子也。……扨，リツパヲシテモ，コレハ入金ノ多クナルヨフニシテ奢侈スルユヘニ，奢侈ガ出来ルハ天ノ理也。……農・工・賈ハ流行ニツレテ取リ物マスユヘニ入金多シ。入金多キユヘニ，出金多クナリテモ，ツヂツマモ合フ也。武家ハ，取リ物ハ昔シノ通リニテ，出金ハ世ノ流行ニツレテ多クナルユヘニ，ツヂツマ合ハヌ也[22]。（海保青陵『稽古談』［文化 10 ／ 1813 年[23]］）

生活向上のための人々の経済活動は都市部だけではなく，農村にもおよんでいる。その勢いはもはや止めようもない。貨幣経済が進展するなか，農工商の三民は，知恵を働かせて余剰を増やすことが可能であり，収入増を伴う三民の支出増加は「ツヂツマモ合フ」ものであった。一方武士層は，生活がぜいたくになっても限られた俸禄米だけが収入源であり，支出だけが増えれば「ツヂツマ合ハヌ」のは当然の成り行きである。こうした経済社会の現実を，武士層が客観的に認識できていないことを海保青陵は痛感し，社会の実態を把握することが重要であると考えていた。

> 下々ノ商人ノハナシガアシキニアラズ，古ヘヨリ君臣ハ市道ナリト云也。臣へ知行ヲヤリテ働カス，臣ハチカラヲ君ヘウリテ米ヲトル。君ハ臣ヲカイ，臣ハ君ヘウリテ，ウリカイ也。ウリカイガヨキ也。……君臣ハウリカイデハナイトイヽタルヨリ，喰ツブシト骨折損ト沢山アリ。喰ツブシハ君ノ損也。骨折損ハ臣ノ損也。甚不算用ナルモノ也[24]。（海保青陵『稽古談』）

青陵は「古ヘヨリ君臣ハ市道ナリト云也」と述べているが，「古ヘヨリ」というのは『史記』や『韓非子』に記されている内容を指している[25]。君主は爵位や俸禄という利益をみせて臣と取引をし，そ

（20） 前掲拙稿，2008 年を参照。
（21）「諭民談」『全集』，p.539。
（22）「稽古談」『全集』，p.60。
（23） 海保青陵の著作成立年は，前掲拙稿，2009 年による。
（24）「稽古談」『全集』，p.8。

の対価として臣は君のために死力をつくすのであり，君臣関係は父子の関係とは違って，市道＝商売のような利害の計算で成り立っている。幕藩制下では，家臣は主君に能力を売って俸禄米を得る。そして手にした俸禄米を売って貨幣に替え，その貨幣で生活必需品を購入する，というのが社会の実態である。このように武士も実際には「ウリカイ」をしているにもかかわらず，この事実を客観的に把握できないために君臣ともに「損」が生じ，それは「甚不算用ナルモノ」と青陵は認識した。そして，客観的に物事を捉えることができない儒者を青陵は以下のように冷笑する。

> 儒者先生ノ礼楽ヲ立派ニ説キ並ブレドモ今ノ用ニ立ヽヌユヘ，政ノ談ニナレバ隅ヘヒツコミ目ヲパチパチシテ黙シテ見テ居ルナリ。(26)（海保青陵『萬屋談』［文化 2–3 ／ 1805–6 年頃］）

「儒者先生」は社会の実態を客観的に捉えることができないので，政治の問題点がどこにあるのかわかっていない。彼らはただ「立派ニ」礼楽を説くだけで，礼楽を実際の社会問題に引きつけて考えることができない，「今ノ用ニ立ヽヌ」論を並べているだけである。したがって，政治の議論になると「儒者先生」は全く発言することができない。しかし，こうした「儒者先生」とは異なり，荻生徂徠と新井白石は社会の実態を客観的に捉えることができた「すぐれた儒者」であった。

> 徂徠ハナルホド古今沢山ニナキヨキ学問ノ人也。有徳院様(27)ヨリ命ヲウケ政談ヲカキタル。政談ヲカキテ見レバ，コレイキタル天下ヲトラヘテ云ユヘニ，実話デナケレバナラヌ也。実話ヲ語リテ見レバ，儒者ノ論トハ違フ也。白石モ儒者也。文昭院様*に寵セラレテ，御政ヲアヅカリキケリ。コレハスグニ真ノ天下ヲトラヘテ云論ユヘニ，儒者ノ論トハチゴフ也。凡ソ近来ノ儒者白石ト徂徠トハ，真ノモノヲ前ニヲキテ論ジタル人。世ノ儒者ノ云イゴトハ，ハルカニチガウテヲル也。……儒者ハ利ヲキラフコト也。サレドモ白石モ徂徠モ，先御勝手ヲナヲシテ，利ヲ得ル仕方第一也。(28)（海保青陵『稽古談』）
>
> *6 代将軍，徳川家宣

新井白石と荻生徂徠が現実の政治，「イキタル天下ヲトラヘテ」いるところが「儒者先生」の机上の空論と異なる点であると青陵は指摘する。白石と徂徠の政策は「実話」に基づく方策であり，「先御勝手ヲナヲシテ，利ヲ得ル仕方第一」としている。白石や徂徠が社会の実態を把握し，経済問題の解決のために「利ヲ得ル」ことが政治の急務であると判断したことを青陵は高く評価しているのであ

---

(25)「稽古談」補注を参照（塚谷晃弘・蔵並省自編『本多利明・海保青陵 日本思想大系 44』岩波書店，1970 年所収，p.415)。『韓非子』の「難一」には，「且れ臣は死力を尽くして以て君と市し，君は爵禄を垂れて以て臣と市す。君臣の際は，父子の親しきに非ざるなり。計数の出だすところなり。」という記述がある。金谷治訳注『韓非子』第三冊（岩波文庫，1999 年，pp.262–264）に依る。

(26)「萬屋談」『全集』，p.395。

(27) 8 代将軍徳川吉宗。

(28)「稽古談」『全集』，pp.14–15。

る。将軍のアドバイザーとして有能であったほぼ同年代の二人は，それぞれ貨幣政策に言及し，財政改善に取り組んだ[29]。社会の現実を客観的に把握し，そこにある問題を見極め，解決策を具体的に提言できる白石や徂徠は，青陵が求めた儒者のあるべき姿であった。徂徠のように物事を客観的に認識する方法は，師，宇佐美灊水を通して，あるいは同じく灊水に師事した父，角田青渓を通じて青陵に大きな影響を与えていたと考えられる[30]。客観的認識について，青陵は以下のように述べている。

> 己レガ自国ニ居ルウチハ，唯ウカリウカリト居ル事也。ウカリウカリト居テ，何トテ自国ノ風俗癖ガ知レヨフゾ。……己レガ国ヲヨキ国ト思フテオルウチハ，所詮己レガ国ハ見エヌノ也。如何ト云フニ，己レガ国ノヨキ事計カゾヘテ，悪シキ事ヲカゾエヌユヘナリ。……[31]（海保青陵『燮理談』［文化3／1806年］）

何の疑問も持たず,「唯ウカリウカリ」と自国が良い国であると思い込んでいる状態では,「自国ノ風俗癖」を客観的に捉えることはできない。徂徠や白石のように社会の実態を観察し,「悪シキ事ヲ」把握し，それを改善して現実の世の中を治めなければならないのである。では,「自国ノ風俗癖」を客観的に捉えるためにはどうすれば良いのであろうか。

> 我智ヲ我ガ動カス事ナラヌハ，ネンバリ儒者ノ病也。是病ヲトリテ去ラネバ，流行ハミヘヌ也。キレテ離レタル目ヲホシキモノナリ。キレテ離レタル目トハ，活キ目ト云フ事也。死目デナキ事也[32]。（海保青陵『燮理談』）

物事を客観的に認識するためには,「キレテ離レタル目」が必要であると青陵は説いている。「キレテ離レタル目」とは「活キ目」，すなわち徂徠や白石のように，現実の社会を客観的に観察し，その事実を客観的に捉える能力である。「キレテ離レタル目」をもっていない「儒者先生」たちは，経済状況が悪化しているという事実を客観的に認識できず，政治の要が経済問題の解決にこそあるのだということを見抜くことができないのである。それでは，主観にとらわれず，客観的に事実を把握するための「キレテ離レタル目」はどのように手に入れることができるのであろうか。

> 鶴[33]ハ江戸ニ生レタル故江戸ガ定木ナリト思タリ。定木マガリテモ外ニ定木ナケレバ，定木ハ直ナルモノトバカリ覚テ，江戸ニスコシニテモチガヘバ，是ハマガリ，是ハヒズミ，是ハイナカ，是ハアシヽ，是ハ本ノ人間デハナシト思テ，ドノヨフニ考テ見テモ，江戸ノマガリハ見エ

(29) 新井白石，徳川吉宗の政策については，辻達也「「政談」の社会的背景」（吉川幸次郎，西田太一郎，辻達也校注『荻生徂徠 日本思想大系 36』岩波書店，1973年所収）を参照した。
(30) 宇佐美灊水の教授法については，前掲拙稿，2011年を参照。
(31)「燮理談」『全集』，p.454。
(32)「燮理談」『全集』，p.469。
(33) 海保青陵の自称。

ズ。江戸ノヒヅミハ見ヘズ。江戸ノ田舎ハミヘズ。江戸ノ悪シキ処ハトント見ヘザリシガ，諸国ニ久シフ滞テ，江戸ヲサツパリ忘レテ，江戸ヲ他国ノヨフニ見ルヨフニナリテ，始テ江戸ノカツコウヲ能見タリ。諸国ヲ遍歴シテノ益ハ是バカリ也。[34]（海保青陵『養心談』［享和 3 ／ 1803 年］）

海保青陵は，30 歳になるまで江戸を離れたことがなく，自分が江戸に居る間は江戸の欠点を認識することはできなかった。しかし江戸を離れて，江戸を他国のように観察することによって，はじめて「江戸ノ悪シキ処」も把握できるようになったという。こうした客観的視点の重要性を説く青陵の記述は，「クルワ」を出なければ「クルワ」を知ることができないという荻生徂徠の論を想起させる。徂徠が 14 歳の時，父が江戸払いの処分を受け，徂徠一家は母の郷里である上総で十数年間暮らした。その後江戸に戻った際，徂徠は江戸の人々の暮らしぶりがぜいたくになっていることに驚いたという。しかし，江戸に住み続けている人々は十数年の変化に全く気付いていない。人の考え方などは，自分が置かれた環境や生活習慣にしばられているので，その枠＝「クルワ」から出なければ客観的に捉えることが難しいのだ，ということを徂徠は自分の経験によって認識することができたのであった。[35]徂徠の古文辞学の方法は「六経」に記された文字をひとつずつ取り上げ，その意味を客観的，経験的に捉えるものであるが，その方法論の原点は，上総での経験にあるといわれている。[36]海保青陵は，師や父を通して，徂徠の方法論の影響を強く受けていたと考えられるが，また同時に，江戸を離れるという自分の経験を通じて，「キレテ離レタル目」という客観的経験的認識方法を得ることができたと考えられるであろう。[37]

このように，海保青陵の客観的経験的認識には荻生徂徠の影響をみて取れるが，両者には異なるところも存在する。「ウリカイガヨキ也」という先の引用に象徴されるように，海保青陵は社会のあらゆる関係性を「ウリカイ」という明確な関係で捉えようとした。この事物の背後にある関係性の追究は荻生徂徠の思想にはみられない。次節では両者の相違点を明らかにし，青陵思想について考

（34）「養心談」『全集』，p.420。

（35） 荻生徂徠『太平策』（前掲，『日本思想大系 36』所収），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，2001 年）を参照。前掲拙稿，2008 年にても言及。

（36） 荻生徂徠の方法論については，前掲丸山，1999［初版 1952］年，前掲平石，2001 年を参照。

（37） さらに海保青陵は『荘子』をヒントにして，物事を客観的に把握する三段階の知恵の習得方法を論じている。まず，自分を離れた所からみるように徹底的に客観視する「我観我」，次に，いわば自分が他者や物になりきって，一切の先入観を捨てて考える「我為物」，この二つを修得できれば，最後に天理にかなう利を得ることができる「皆利我」，この三つの知恵を身に付けることができれば，最終的に治国平天下を自由自在に成し遂げられるようになるのだと青陵は説明する（「前職談」『全集』，pp.569–577）。青陵に従えば，新井白石や荻生徂徠は，「我観我」，「我為物」，「皆利我」という三段階の知恵を身に付けたすぐれた儒者ということになるのだろう。この青陵の認識論について，源了圓は，青陵の功利主義思想と独自性を見出し（前掲源，1997 年，pp.73–75），徳盛誠は，社会全体と個人の営みを，知性と意志で結びつけようとする青陵の態度であると捉えてマンデヴィルの認識になぞらえている（前掲徳盛，2013 年，pp.288–294）。

察をすすめることにする。

2. 海保青陵における「理」――「サナケレバナラヌスジ」――

海保青陵の師，宇佐美灊水が門下生に教えた学問の基本とは，『弁道』，『弁名』をはじめ，徂徠の主著を熟読することであったので[38]，青陵も徂徠の書を読み，聖人の道，礼楽刑政が要であることを叩き込まれたはずである。後述するように，荻生徂徠にとって古聖人の「礼楽刑政」は判断の基準であった。しかし青陵は，「タトヘドノヨフナル立派ナ論ニテモ，今ノ世ノ用ニ立ヽヌ論ハ，畢竟ムダ議論ナリ。先王[39]ノ礼楽刑政イフテ見レバ，見事ナルバカリニテ今ノ用ニタヽズ。真ノヒマツブシナリ。言テ見レバ玩弄物ナリ。[40]」と，「先王ノ礼楽刑政」を切り捨てている。こうした徂徠と青陵の相違点を明確にするために，徂徠の経験的認識論について今一度確認をしておきたい。

経験的認識を追究した徂徠であるが，彼は「凡そ人の力は，及ぶことあり，及ばざることあり。[41]」というように，人間にはできることとできないことがあると考えていた。人間が経験的に把握できるものには限界があるというのである。したがって，人間社会や自然界のすべてを同一の理によって捉えようとする朱子学[42]について，「強ひてその力の及ばざる所を求むる者は，不智の大なる者なり[43]」，と述べ，解らないものを無理に理解しようとする朱子学を批判した。

> 天は解を待たず。人のみな知る所なり。……至尊にして比なく，能く踰(こ)えてこれを上(しの)ぐ者なし。故に古より聖帝・明王，みな天に法(のっと)りて天下を治め，天道を奉じて以てその政教を行ふ。ここを以て聖人の道，六経の載する所は，みな天を敬するに帰せざる者なし。……後世の学者は，私智を逞(たくま)しく自ら用ふるを喜び，その心傲然として自ら高しとし，先王・孔子の教へに遵(したが)はず……宋儒の「天はすなはち理なり」と曰ふ者も，また私智を以て天を測るなり。[44]（荻生徂徠『弁

(38) 前掲拙稿，2011 年を参照。

(39)『全集』「萬屋談」では，「先生ノ礼楽刑政」となっているが，滝本誠一編『日本経済叢書 巻十八』（日本経済叢書刊行会，1915 年）に所収されている「萬屋談」では「先王ノ禮樂刑政」（p.78）となっており，同編『日本経済大典 第二十七』（啓明社，1929 年）所収「萬屋談」も「先王ノ禮樂刑政」（p.79）となっている。内容から判断すると『全集』は誤植と考えられるがそれぞれの原本を確認する必要がある。本稿では前後の内容から判断して「先王ノ礼楽刑政」が正しいと判断したい。

(40)「萬屋談」『全集』，p.395。

(41)『弁名 上』（前掲『日本思想大系 36』所収），p.59。

(42) 朱子学については，前掲丸山，1999［初版 1952］年，加地伸行『儒教とは何か』中公新書，1992 年，前掲衣笠，1990 年，黒住真『近世日本社会と儒教』ぺりかん社，2003 年，島田虔次『朱子学と陽明学』岩波新書，2000 年，源了圓『徳川思想小史』中公新書，2000 年，前掲丸山，1999［初版 1952］年などを参照。

(43)『弁名 上』（前掲『日本思想大系 36』所収），p.59。

(44)『弁名 下』十七則（前掲『日本思想大系 36』所収），pp.120–121。

名』［享保 2 ／ 1717 年］）[45]

徂徠は，客観的に認識することを突き詰めた結果，天は比べるものがないほど尊いものであり，人間の知力では測り知れない対象なのだと捉えた。ただしこの点については，享保期における西欧自然科学の受容状況を考慮しておく必要があるだろう。8 代将軍吉宗の時に，キリスト教に無関係な漢訳洋書が解禁されて以降，西欧の科学知識が積極的に受容されることになる[46]。その後，本木良栄がオランダ語から訳した『天地二球用法記』によってコペルニクスの地動説が伝えられたのが安永年間であり，志筑忠雄の『暦象新書』を通してニュートンの物理学が伝わったのが寛政から享和にかけてのことである[47]。したがって，享保 13 年に没した徂徠はコペルニクスの地動説やニュートンの物理学には十分に接していなかったと考えられる。いずれにしても，天は人間の知力では測り知れない畏敬の対象であり，それゆえ古の聖帝・明王も「天に法（のっと）りて天下を治め，天道を奉じて」政教を行ったのであると徂徠は理解した。先王・孔子の教えに従わない「宋儒」の「天はすなはち理なり」という説は私智で天を測っているにすぎないのである。人間の知力で天を把握することが不可能なことを「宋儒」は理解できないのだと徂徠は指摘し，自らの思想的立場を次のように明らかにしていく。

> 儒・佛に不限，理窟にて申候ハ皆推量之沙汰に候。推量之沙汰ハ慥なる事ニ而ハ無之候。所詮僉議の詰り候所は，釋迦の詞を信じ候て輪廻ハ有之と申事ニ候。愚老は釋迦をば信仰不仕候。聖人を信仰仕候。……其子細ハ，聖人之教にて何も角も事足候而不足なる事無之と申事を愚老ハ深く信じ候故，此如了簡定まり申候[48]。（荻生徂徠『答問書』［享保 12 ／ 1727 年刊］）

儒教でも仏教でも，「理窟」で説明するということはすべて推量であり，確実なこととはいえない。仏教を信仰する人たちは結局，仏教の理屈ではなく，実際に釋迦が残した「詞」を信じて「輪廻ハ有之」といっているのである。したがって，釋迦を信仰しない徂徠は，聖人の教えだけですべて事足りるとして「聖人を信仰仕候」という立場を明確に示した[49]。ただし，「され共愚老が了簡を足下も御用被成候へと申事にてハ曾而無御座候[50]。」というように，荻生徂徠は自分の価値基準を他者に強要していない。あくまで「愚老は」，「聖人を信仰」するのであって，どのような立場を選択するかはその主体に依存される。徂徠学がもっているこうした多様性の許容は，海保青陵に「何派ノ学問ニテモナシ[51]」，あるいは「自由自在ノ身[52]」という選択をうながすことにつながったと考えることができるだろう。多様性を許容する徂徠学興隆以降の江戸時代の思想状況は，徂徠学の影響を受けた人たちから折衷学派が興こり，そうした折衷学を「異学」と批判する正学派とよばれる朱子学の復活がみられ，

（45） 荻生徂徠の著作成立年については，「荻生徂徠年譜」（前掲『日本思想大系 36』所収）による。
（46） 前掲佐藤，1988 年，p.72 を参照。
（47） 前掲三枝，1973 年，pp.436–439。
（48） 今中寛司，奈良本辰也編『荻生徂徠全集　第六巻』（河出書房，1973 年）所収，pp.191–192。

さらに国学や蘭学の台頭を経て，様々な方向に揺れつつ時代を下ることになる。青陵思想もこの多様な思想状況の中のひとつとして把握できるものである。こうした学問の多様化は，湯島聖堂を公儀直轄の学問所とし，その学問を朱子学に統一するという寛政異学の禁を招く要因にもなった。(53)

次に，徂徠学における「先王ノ礼楽刑政」の意義を確認するために，徂徠の『弁道』の記述を確認しておきたい。

> 道なる者は統名なり。礼楽刑政凡そ先王の建つる所の者を挙げて，合せてこれに命(なづ)くるなり。礼楽刑政を離れて別にいはゆる道なる者あるに非ざるなり。……先王の道は，先王の造る所なり。天地自然の道に非ざるなり。(54)（荻生徂徠『弁道』[享保 2 ／ 1717 年]）

徂徠学を論じるうえでしばしば引用される，よく知られる部分である。道というのは唐虞三代の先王が作った制度の総合名詞である。荻生徂徠がいう「道」とは，朱子学における「道」――自然法則であり，人間社会の道徳規範であり，すべてに当てはまる普遍的かつ不変の概念――ではなく，歴史上実在する，先王が作った「礼楽刑政」こそが「道」であり，それ以外に「道」は存在しない。そして徂徠にとっての先王の「礼楽刑政」は，以下の引用からわかるように，「今」を経験的に認識するための「極」＝基準になるものであった。

> 古は聖人あり，今は聖人なし。故に，学は必ず古なり。……世世相望み，孰れか古に匪ずして孰れか今に匪ざる。故に古に通じて以て極を立て，今を知りて以てこれを体し，世世を差して以てその来を観れば，その民俗人情におけるは，なおこれを掌に視るがごときか。それ古今は殊なり。何を以てかその殊なるを見ん。ただそれ物なり。……史は必ず志にして，しかるの

---

(49) 丸山真男は以下のように述べている。近世封建社会に内在する諸矛盾は元禄時代に入って急速に激化し，享保改革の時代になった時，自然的秩序観が全面的に覆されることになった。政治的安定性が著しく損なわれ，社会的変動が顕著になった時，社会の根本規範が自然法であるという基礎付けが失われるというのである。社会関係を「自然」に基底付ける朱子学的思惟は徂徠にとって，封建的支配関係を正当化するにはあまりに非現実的で楽観的であった。そして，崩壊の兆候が現れている階層秩序を「自然的」とすることは，徂徠が理想とする制度の建て直しを阻害するものでしかなかったというのである。徂徠学における道の追究は，あくまでも聖人の絶対性を信じることに結果し，その絶対性を聖人に求めなければならなかったことで，徂徠学は非合理となる，と丸山は述べている（前掲丸山，1999 年，pp.208–209）。これに対して，平石直明は，徂徠の古文辞学という古典解釈の方法論と，聖人による「道」の作為論とは，方法的にパラレルの関係であり，徂徠が完全な非合理主義に陥ったわけではないと述べている（前掲平石，2001 年，p.73）。

(50) 前掲『荻生徂徠全集　第六巻』，p.192。

(51)「稽古談」『全集』，p.111。

(52) 青陵は以下のように述べている。「其後舎弟ヲ家ノ相続人ニ立テテ，鶴ハ家ノ厄介人トイフモノニ極マリテ，而後ニ青山家ヲ辞シタレバ，先，自由自在ノ身トナレリ。」（「東贐」『全集』，p.357）。

(53) 徂徠学興隆以降の江戸時代の思想状況については，前掲拙稿，2012 年を参照のこと。

(54)『弁道』（前掲『日本思想大系 36』所収），pp.13–14。

ちに六経ますます明らかになり。六経明らかにして，聖人の道に古今なし。それ然るのち天下は得て治むべし。[55]（荻生徂徠『学則』［享保 2 ／ 1717 年］）

今の世に聖人は存在しないので，聖人が存在した理想社会である古代について学ばなければならない。時代は次々と続いていくので，どの時代も古になるし，どの時代にも今が存在する。したがって，古を基準にして今を知り，各時代の差を見極め，その変化を観察すれば，民俗人情がよく理解できるのだ，と徂徠は述べている。では，古と今の違いを見分けるためにはどうすればよいか。それは具体的な物，すなわち実在する六経を調べることしかないのである。[56]六経に記されている「礼楽刑政」を基準にして現実の社会を観察した結果，徂徠が得た結論は次のようなことであった。武士が城下町に居住することは，結果的に武士が消費者として貨幣経済の進展に加担するということである。ここに財政危機の原因が存在するのだと徂徠は分析した。したがって，徂徠が説いた制度改革は，農業を基盤とする武士の土着に帰着するのである。[57]しかしそれが実現することはなかった。

それでは，「先王ノ礼楽刑政」が役に立たないと考えた青陵の根本になるものは何であったのか。それは，以下にある「サナケレバナラヌスジ」というものであった。

天ト云モ，理ト云モ，神トイフモ，仏ト云モ同ジ事也。無ト云事也。サナケレバナラヌスジト云事也。……天ト理ト神ト仏ト，左ナケレバナラヌスジト云モノハ，トントダマセヌ也。[58]（海保青陵『燮理談』）

本来，神道や仏教を信仰する者にとって，神や仏は実在であり「無」ではない。朱子学における理も，万物の根源としてすべての事象に内在するものである。しかし青陵はこうした考え方を全面的に否定し，天や神や仏，そして理は実在ではなく「無」であり，「サナケレバナラヌスジ」なのだという見解を示している。そして「サナケレバナラヌスジ」は，そうでなければならない必然性ゆえに「ダマセヌ」ものなのであるという。青陵はさらに次のように述べている。

凡ソ理ハ天地間ノスジユヘニ，コノ理ニテミチビキ，理ニテトケバトケヌコトナキコト也。[59]（海保青陵『陰陽談』［文化 10 ／ 1813 年］）

（55） 荻生徂徠『学則』（前掲『日本思想大系 36』所収），pp.192–193。

（56） 解釈は上記『学則』の注を参照。

（57）「皆武家旅宿ノ境界ニテ，制度ナキ世界故，知行ノ米ヲ売払テ金ニシテ，商人ヲ頼ミテ用ヲ足サネバ今日ガ難立故ナルニ依テ，……去バ世界ノ困窮ノ本，大概上ニ言タル旅宿ノ境界ニ，世話シナキ風俗ト，無制度ニ依ルコトナレバ，是ヲ救ンニハ兎角制度ヲ立ザレバ不叶コト也。」，「武家ト百姓トハ田地ヨリ外ノ渡世ハ無テ，常住ノ者ナレバ，唯武家ト百姓ノ常住ニ宜キ様ニスルヲ治ノ根本トスベシ。」荻生徂徠『政談』（前掲『日本思想大系 36』所収），p.317，pp.344–345。

（58）「燮理談」『全集』，p.450。

（59）「陰陽談」『全集』，p.252。

「理」とは，「天地間ノスジ」であるという。自然界や人間社会すべての事象における，そうでなければならない関係性，それ以外は考えられない必然的な関係性が青陵の説明する「サナケレバナラヌスジ」であり，青陵は，「理」によって解けないものはないと考えていたことがわかる。

天地ヲ始メミナ尽々ク理ナリ。……畢竟ハ理ハ外ナキモノナリ。今ノ人理ノナキニ出来ル事ヲ自然ト覚ヘテ居ルハ，ヲカシキ事ニアラズヤ。……理ト云フモノハ取タカ見タカナルモノ也。六ヶシキモノニ非ズ。(60)（海保青陵『天王談』［文化 2–3 ／ 1805–6 年頃］）

自然界，人間社会のすべては「理」で成り立っているにも関わらず，何の理由もなく生じることを「自然」と認識しているのはおかしいと青陵は指摘する。そして，「理」というのは朱子学の教える難しい修身によって得られるものではなく，「取タカ見タカ」，つまり，実際に手に取って，目で見るように誰にでもすぐにわかるものであるという。さらに以下の引用から，青陵思想の「理」について知ることができる。

理ト云フモノハ書を読デ始メテ会得スルモノニ非ズ。書ヲヨマヌ方ガ反ヘテ早キナリ。如何ニトナレバ，書ヲ読ニハ彼注疏音義ニカヽリテ，余程月日ヲ費ヤサネバ義理ノ論ヘユカズ。故ニ書ヲ止メテ生キタル世界ヲトラヘテ，ギクギクト推テ見ルホド早キ事ナシ。(61)（海保青陵『天王談』）

「理」というのは書を読んで得られるものではない。したがって，中国書の注疏や音，その意味を理解するために時間を費やすことはやめて，実際の社会をよく観察するべきであると説いている。無駄に時間をかけて中国の古書を読むよりも，「キレテ離レタル目」で現実の社会を客観的に観察する方が「理」を得る早道なのである。青陵がいう「理」(62)というのは，万物に内在する唯一絶対の朱子学の理とは異なるものである。物に内在する理ではなく，この世界に存在するすべての物と物，人と人，あるいは物と人との外側に生じている関係性＝「スジ」，あるいは自然現象の背後にある「スジ」であると捉えることができる。実際に事物や事象を観察し，そこから帰納的に導き出される法則性が青陵のいう「理」なのである。

人ハ人ノ自由ニハナラズ，理ノ自由ニナル也。人ハ人ヲ制スル事ナラズ，理ハヨク人ヲ制スル也。此ヨク人ヲ制スル理ヲ早ク取ル人ハ，人ノ上ニ立ツ人ナリ。遅ク取ル人ハ人ノ下ニ立ツ

(60) 「天王談」『全集』，p.510。
(61) 「天王談」『全集』，p.510。
(62) 源了圓は海保青陵の「理」について，「必然的な因果関係によって貫かれる法則，というような性格をもち，朱子学の理から截然と区別されるべきものである」と述べている。前掲源，1997 年，p.69。また渡辺浩は海保青陵の「サナケレバナラヌスジ」について，朱子学のような規範性はなく，現にそうである在り方のことであるとし，人が動かすことのできない物事の有り様と解釈している。前掲渡辺，2010 年，pp.282–283。

人也ト知ルベシ。[63]（海保青陵『天王談』）

「物ヲ売テ物ヲ買ハ，世界ノ理也。[64]」と青陵が述べたように，「物ヲ売テ物ヲ買」＝「ウリカイ」という商取引の原則は誰もが見てすぐに理解できる法則である。君臣関係のみならず社会のあらゆる関係性も，この「ウリカイ」の論理のように誰でもすぐに理解できるものでなければならないと青陵は考えていた。君臣関係も，「ウリカイ」という関係性によって成立しているのが社会の実態であり，御恩と奉公という従来の関わり方だけでは成り立たない。「人ハ人ヲ制スル事」はできないのである。つまり人はすぐれた君主に従うのではなく，「ウリカイ」という明確な関係性「サナケレバナラヌスジ」という法則性，「サナケレバナラヌスジ」という必然性に従うのである。道徳による主導性はここで明確に否定されている。「人ハ人ノ自由ニハナラズ」，たとえ徳の高い君主であったとしても，人を無理やり強制することはできないのである。したがって，「人ヲ制スル理ヲ早ク取ル人」が「人ノ上ニ立ツ人」でなければならない。

青陵と同じような論理は，荻生徂徠の高弟，太宰春台にもすでにあらわれている。太宰春台は，物には必ず「理」があると述べているが，春台のいう「理」とは「物理」であって朱子学の教える「道理」ではない。そして政治を行うためには，この「物理」を理解しなければならないと説いている。例えば木の木目に逆らって鉋をかけるとうまくいかないように，「理」に逆らって政を行っても民は従わないというのである。[65]このように，自然の「理」と社会を結びつけて考える一方で，春台は「風雷雨雪」については，「聖人スラ不測トノタマヒ置タル事ヲ，後世ノ学者トシテ，コレヲ測テ其理ヲ知ントスルハ，大ニ愚ナル者ナリ。[66]」と述べており，自然現象の把握においては人間の知力の限界を明確にしている。ここが青陵との違いであろう。青陵の立場は，「理ニテテトケバトケヌコトナキ」というもので，「天地間」のすべての「理」は人間が追究可能なのだと青陵は考えていた。それでは，青陵が「サナケレバナラヌスジ」＝「理」を突きつめる方法はどのようなものであったのだろうか，次節ではこの点について考えることにする。

3.　青陵の「理」の基盤と「メノコ算用」による数理的認識方法

海保青陵は，蘭方医の名門，桂川家とは家族ぐるみの付き合いがあった。前述のように，青陵の父が甫周に経書を講じていたこともあり，青陵とひとつ違いの桂川甫周とは兄弟同然に育ったという。青陵には三つ年下の，甫周には二歳違いの弟がいるので，年が近い兄弟同士が触れ合う機会もあっただろう。[67]杉田玄白が『ターヘル・アナトミア』を入手し，前野良沢らと翻訳を開始したのは明

（63）「天王談」『全集』，pp.503–504。
（64）「稽古談」『全集』，p.23。
（65）太宰春台『経済録』（頼惟勤校注『徂徠学派 日本思想大系 37』岩波書店，1972 年所収），pp.22–23。
（66）前掲『経済録』，p.109。

和 8（1771）年,[68] 甫周は最年少でこの翻訳作業に参加した。[69] 青陵が桂川家に寄留していたのはちょうどこの頃にあたり，最先端の医学解剖書の翻訳作業に携わっていた甫周から，青陵はその様子を見聞きするようなことがあったかもしれない。筆者はこれまでも桂川家と海保青陵の関係についてふれてきたが,[70] 本稿では青陵が甫周から受けた思想上の影響について考えることにしたい。

> 鶴ハ才気鈍才モノナレバ，甫周ノヨフナル鋭キ才気ノ人ニハ毎々敗北シタリ。凡ソ天下ニ才子モ多キモノナレ共，桂川甫周・堀本一甫ト云フ両人ホドノ才子ハ，鶴外ニ見タル事ナシ。此両人トモニ鶴ガ父ノ門人ユヘ，両人トモニ鶴ガ竹馬ノ友ナリ。二人共只今ハ法眼ニテ奥医師ナリ。扨，イツモイツモ出来ル人々ニテ，鶴ノヨフニ埒ノアカヌ人ニアラズ。只平生此二人ニイジメラレテ困シミシナリ。[71]（海保青陵『天王談』）

堀本一甫というのは甫周のいとこで歯科の奥医師である。[72] 青陵は幼い頃から「鋭キ才気ノ人」たちから「イジメラレテ」いたようである。「イツモ出来ル」優秀な彼らから論駁されていたことは次のようなエピソードから知ることができる。青陵が少年時代，桂川家に滞在していた時に，甫周との間で刀の目貫の鑑定をめぐるやりとりがあった。その時青陵は甫周のいうことが理解できず，甫周から「儒者ハ皆馬鹿ナリ。コノ理ワカラヌヨフニテ，国家ノ政事ナド講ズルハヲカシキ事ナリ。[73]」といわれてしまう。後日，今度は茶道具屋が持参した茶杓の値段について考える機会があった。その時，青陵は茶道具屋との会話をきっかけに，漠然としていたことが「豁然トシテ開ケ」，甫周がいったことの意味を理解することができたという。青陵が得た答えというのは，茶杓の値段は誰が造ったのかで決まるのではなく，なぜその直段が付けられるのかという必然性＝「理」によって決まるのだということであった。たとえ茶杓の筒書に「孔子曰ク」とあっても「理ニ合ハヌ」場合，つまり出来が良くなければ「二百匹」という値段しか付かない。しかし，たとえ名の知れない人の筒書であっても，「理」にかなうもの＝出来が良いものには「千疋」の値段が付くのである。後日，青陵がこのことを甫周に伝えたところ，甫周は大いによろこんで，「成ホド左様ナリ。足下ハ年ヲ重ネテ学問シタルナラバ，馬鹿ノ病ナヲルベシ」と，今度は甫周も青陵の論を認めたのであった。甫周が青陵を認めたのは，青陵の論が「理ニヨク合」っていたからである。[74] 青陵はこの逸話を紹介した

（67） 桂川甫周，その弟，森島中良の年齢は，戸沢行夫『オランダ流御典医 桂川家の世界 ――江戸芸苑の気運』（築地書館，1994 年）に依った。青陵兄弟については前掲拙稿，2009 年を参照のこと。
（68） 片桐一男著／日本歴史学会編『人物叢書杉田玄白』吉川弘文館，1994［初版 1971］年，杉田玄白著／野上豊一郎校註『蘭学事始』（岩波文庫復刻版）一穂社，2005［初版 1930］年を参照。
（69） 前掲戸沢，1994 年所収，「桂川家・略年譜」参照。
（70） 前掲拙稿，2008 年，同 2010 年を参照のこと。
（71）「天王談」『全集』，p.511。
（72） 甫周の祖父甫筑国華の長女が一甫の母。戸沢行夫『オランダ流御典医 桂川家の世界 ――江戸芸苑の気運』築地書館，1994 年，p.39 を参照。
（73） ここでの引用はすべて「天王談」『全集』，pp.511–512 による。

あと，以下のようなことを述べている。

> 左レ共合点ノユカヌ事ヲ合点ユキタル面ヲスル事ハ，今以テ鶴ニハ出来ヌナリ。合点ユカヌ事ハドコマデモ合点ユカズ。雪ハ六角ニテ水晶モ六角也。塩ハ四角ニテ礬ノ類ハミナ四角ナリ。天ノ数ハ六，地ノ数ハ四ナリト云フ人ハ鶴ハキラヒナリ。ナゼニ六角，ナゼニ四角ト取タカ，見タカノ理ナキウチハ，底ズメハセヌ也。……造化ノ妙ハ些細ナル詳密ナル事ナレバ，推シ窮メヌ事沢山アリ。唯，中ズマシニ済シテオク人ハ鶴大キラヒナリ。中ズマシニ済シテオクユエニ，祭祀ヲスレバ福来ル，仁義ヲスレバ国治マルト云フ。[75]（海保青陵『天王談』）

なぜ雪の結晶が六角なのか，なぜ塩の結晶が四角なのか，わからないことが多い自然界の原理追究にも挑戦する姿勢を青陵は強く示している。青陵にとっての「理」は，「取タカ見タカ」，つまり実際に手に取って目で見て観察し，客観的に事実を捉え，自分の知力で考え抜いて，そこではじめて明らかになる「サナケレバナラヌスジ」であって，人や事物に内在するような，朱子学が教えるアプリオリな理ではない。「祭祀ヲスレバ福来ル」という妄信，「仁義ヲスレバ国治マル」という徳治主義は，「底ズメ」するまで考え抜いていないのであり，こうした「中ズマシニ済シテオク人」を青陵は「大キラヒ」と嫌悪している。

青陵は幼い頃から蘭方御殿医の子息たちと交流し，知的刺激を受けながら育った。弁の立つ優秀な彼らから論駁されるたびに，青陵はなぜそうなるのかを考えた。客観的に経験的に物事を把握するという徂徠学から得た「キレテ離レタル目」という認識方法に加えて，幼少時代から青年にいたるまで続いた桂川甫周らとの議論の積み重ねを通じて，青陵は「なぜそうなるのか」という「サナケレバナラヌスジ」を「底ズメ」するまで考え抜く姿勢を身に付けたのではないだろうか。こうした海保青陵の認識方法が，しばしば福沢諭吉と対比して論じられる要因であると考えられる[76]。

福沢諭吉は『福翁百話』の「造化と争う」という記述において，「天の力は無量にしてその秘密に際限あるべからず」と，自然界には際限のない「秘密」が存在することを指摘している。そして，「地球上の至尊と称する人間は，天の意地悪きに驚かずして之に当るの工風を運らし，その秘密をあばき出して我物と為し，一歩一歩人間の領分を広くして浮世の快楽を大にするこそ肝要なれ」と述べ，

（74） このエピソードについて徳盛誠は，「青陵は自らが従ってきたものとは別の理屈にきづいたばかりか，それを孔子評へと応用してみせた。その発想の意外な柔らかさが甫周を喜ばせたのだろう。」と評している（前掲徳盛，p.39）。甫周が評価したのは，青陵の説明が「理」に適っていたからであることを本稿では強調しておきたい。

（75）「天王談」『全集』，p.512。

（76） たとえば前述のように，三枝博音は海保青陵を「江戸時代の福沢諭吉」と表現している。前掲三枝，1973 年，p.383。徳盛誠は海保青陵と福沢諭吉の弁論術的類似点に注目し，両者を比較考察している。徳盛誠「福沢諭吉の知略，飛躍――『学問のすゝめ』をめぐって――」（『福沢諭吉年鑑』29，2002 年所収）。

「造化と争う」ことがただ一点，物理学の要であると断じている。(77) わからないからといってそのままやり過ごす態度を嫌悪する青陵の姿勢は，「造化と争う」ことが「物理学の要」なのだと力説した福沢諭吉と共通性があり，人間の知力で自然界の「理」を究めようとする両者の姿勢は同じ方向性を示していると考えられる。福沢諭吉は『学問のすゝめ』十五編において，「天地の間」に存在するすべての働きを「詮索して真実を発明する」ことが文明の進歩であり，ガリレオの地動説も，ニュートンの万有引力の法則も，事物の現象を疑うことから出発して真理にたどり着いたのだと論じている。(78) この福沢諭吉の文明論は，以下の青陵の論を連想させる。

> 疑フベキ事ヲ疑ハズ，疑ハヌハ疑フ智ナキ故也。疑ヘバ考ル筈也。疑ハヌト云ハザルトシタル也。骨ヲ折ラヌ也。ドコ迄モ疑ノ解ケル迄ハ疑フベキ事也。疑フ事ナケレバ考ヘル事ナシ。考ヘル事ナケレバ智ノフヘル事ナシ。鶴ノ心ニ忘レヌヨウニ記シテ置ク一句アリ。曰ク，疑ハ美徳也ト云一句也。(79)（海保青陵『養蘆談』）

先述のとおり青陵は，「祭祀ヲスレバ福来ル」，「仁義ヲスレバ国治マル」といった習慣や思い込みについて，何の疑いもなく妄信することを強く批判した。「疑ノ解ケル迄ハ」どこまでも疑う，なぜそうなるのか，その理由を考えることが知性を磨くことであると青陵はいう。青陵は，「疑ハ美徳也」という一句を常に念頭に置いていると述べているが，『大漢和辞典』（諸橋轍次著）で「疑」の意味とそのすべての熟語を確認する限り，「疑」が美徳であるというような解釈は見当たらない。『中国古典名言事典』（同著）にて「疑」に関わる故事成句を通覧しても同様である。(80) したがって，漢字圏において，「疑」という語は肯定的に用いられず，「疑う」という意味に付随して否定的なニュアンスとして使用されることが通常であると考えられる。青陵のいう「疑ハ美徳也」という一句の出典が漢字圏の知識に由来するのか否かは不明である。いずれにしても，青陵が「なぜそうなるのか」常に疑問をもって事物を観察していたことは重要な点である。(81)

それでは，海保青陵が用いた「疑」を解く方法とはどのようなものであったか。それは以下の引用にある「目ノコ算用」(82) という方法であった。

> 唯目ノコ算用ナリ。己レガ足デ一里アユメバ，一里ノ所ヘ行テ居ルナリ。安座ヲシテ一里先ヘ行ケバ，二百文計リ懐中ヘルナリ。一日懐ヲ手ヲシテ居レバ，銭一文モ取レヌナリ。一日働ケバ二百カ三百ハトレル也。是六ヶ敷コトモ，解シニクキコトモ，空ナルコトモナウテ，至極ヨフ聞ヘタルコトナリ。…… 間違ナキハ目ノコ算用也ト思フベシ。目ノコ算用ニシテ見レバ，一

(77) 福沢諭吉著／服部礼次郎編『福翁百話』慶應義塾大学出版会，2009［初版本 1901］年，p.48。
(78) 福沢諭吉『学問のすゝめ』（明治 9 ／ 1876 年出版），岩波文庫，2004［初版 1942］年，p.134。
(79)「養蘆談」『全集』，p.182。
(80) 諸橋轍次『大漢和辞典第 7 巻』大修館書店，1994［初版 1958］年，pp.1151–1154，同『中国古典名言事典』（講談社学術文庫，2012［初版 1979］年）を参照のこと。

年其領内ヨリ出ル金銀イカ程計リテ，入ル金銀ハイカ程ト又計リテ，ツキ合セテ見ルニシクハナシ。[83]（海保青陵『経済話』［文化 3 ／ 1806 年］）

自分の足で一里歩けば，元の地点から一里進んだところまで到達できる。一日中何もしなければ一文たりとも稼ぐことはできないが，一日働けば二百文か三百文の収入を得ることができる，というように，「目ノコ算用」とは数の計算によって，あたり前のことをあたり前に捉える，誰にでも結果が明確に理解できる方法ということになろう。藩内の歳出，歳入を把握するにも，「目ノコ算用」に及ぶ方法はないといっている。青陵はさらに次のように述べている。

メノコ算用ニギチギチト算用スル事宜シキナリ。上向ノ御座敷立派ニナレバ，下ニ金ガナフナル。他国へ金ガ出レバ自国ニ金ガ耗ル。他国ヨリ金ガ入レバ自国ニ金ガ殖ル。百姓ヨリ出ス米ヲ多ク取レバ百姓貧ニナル。少ナフ取レバ百姓ブシヤウニナリテ，不精ニナリズルケルナリ。他国デ立派ナル衣服ヲ着スレバ，自国ノ民立派ヲシタガル。皆メノコ算用ナリ。兎角メノコ算用宜シ。六ヶ敷伝授事甚ヨロシカラズ。[84]（海保青陵『天王談』）

藩全体の経済を考えた時，藩主の暮らしがぜいたくになって支出が多くなれば，その分庶民が使う金が減ってしまう。自国から他国へ金が出ていけば，その分だけ自国の金が減ってしまう。反対に他国から金が入ってくれば自国の金が増える。農民から多くの年貢を取れば農民が貧しくなり，そうかといって年貢を少ししか取らなければ農民はなまけてしまう。他国の民が立派な衣服を身に付けていれば，自国の民も立派なものを身に付けたがる。こうしたことはすべて「メノコ算用」を用いれば一目瞭然だと青陵は説明する。朱子学で教えるような，理とは何か，気とは何か，という「六ヶ敷伝授事」は不要なのである。そして，「メノコ算用」というのは単なる数の計算ではなく，「他国デ立派ナル衣服ヲ着スレバ，自国ノ民立派ヲシタガル。」というように社会を観察する方法としても

---

(81) 南伯子葵が道の根源を聞いたところ，副墨は洛誦に，洛誦は瞻明に聞いた，と順番に問を重ねていき，最後に参寥が「疑始に聞けり」と答える部分が『荘子』に記されている（金谷治訳注『荘子』第一冊［岩波文庫，岩波書店，2004（初版 1971）年］，pp.193–194）。諸橋の『中国古典名言事典』は，この「疑始に聞けり」を「本当の道を知ろうと思えば，疑いを持つことから始めなければならない，要するにすべての知識の根本は疑いに始まるのだ」と解釈するが，金谷治は，「疑始とは擬始と同義で，仮に万物の始源と定める立場」と説明する。参寥がいった「疑始に聞けり」ということばの意味は，「道は疑始，すなわち万物の始めに擬（なぞら）えたところが根源である，つまり道を聞いて根源に達するまでには段階があるのだ」と解している。諸橋と金谷の解釈は異なり，「疑」という語のニュアンスも変わってくる。どちらの理解が正しいのかをここで検証することはできないが，「疑」という漢字には肯定的な意味合いが認められないのではないか，ということに止めておくことにしたい。

(82) 徳盛誠は，「目ノコ算用」とは自分の眼で得失を数え上げることであると説明している。そして，「目ノコ算用」を行動の基準とし，常に損得の見当をつけながら行動すると大筋を見失うことはない，と青陵が考えていたのだと徳盛は述べている。前掲徳盛，pp.236–237。

(83)「経済話」『全集』，pp.331–332。

(84)「天王談」『全集』，p.517。

有用であると青陵が把握している点が重要になる。

現在の目の子算の意味は，一つ一つ目で確かめながらする数の数え方，そろばんなどを用いず，目で見て計算すること，概算，などの意味で用いられるようであるが[(85)]，江戸時代に使用された「メノコ算用」の意味は，以下に示した五井蘭洲（1697–1762）の記述から良く知ることができるだろう。五井蘭洲は，懐徳堂で中井竹山，履軒兄弟を教えていた経歴を持ち，徂徠の経験主義の批判者としても知られている[(86)]。

> 紅毛國の人は，俗にいふめのこ算用といふ仕方にて，理を以てをして，目に見，器物を用てはかり，たしかなる事ならねば言もせず，用ひもせず，日を尊びて天をいはず，佛道を信ぜず，およそ怪異の事をうけとらず，江戸に渡邉長祐といへる人あり，紅毛人を兩度迄長崎より江戸へつれて往來せし人にて，學問あり，天學もよ程稽古せし人なり，此人の物がたりにて聞る處也。（五井蘭洲『蘭洲茗話』[(87)]）

五井蘭洲も，「めのこ算用」を単なる数の計算という意味ではなく，物事を客観的，経験的，論理的に捉える方法として述べている。理を推して，実際に目で見て，器物で物を計って，確信を得られないことを言葉にすることはなく，怪異現象などは一切信じない，というオランダ人の態度が「めのこ算用といふ仕方」である。このオランダ人の「めのこ算用」の態度は，妄信を排して，物事の「サナケレバナラヌスジ」を「底ズメ」するまで突き詰めようとした海保青陵の姿勢と一致していると考えられるだろう。

西欧の知性について，やや時代が下った渡辺崋山は次のように述べている。

> 抑西洋の可懼は，雷を聞て耳を塞ぎ，電を忌で目を塞ぎ候事を，第一の悪と仕候。唯万物計究

---

(85)『広辞苑第 5 版』岩波書店，1998 年による。

(86) 五井蘭洲は大坂の懐徳堂の教授で，中井竹山，履軒兄弟の師として知られる（竹内誠・深井雅海編『日本近世人名事典』吉川弘文館，2005 年）。逆井孝仁は，大坂町人中心の塾である懐徳堂の学風は五井蘭洲によって確立されたとし，山片蟠桃の合理的経験論はその影響が大きいと述べている。逆井は，五井蘭洲が主知主義的立場の朱子学を基礎にして荻生徂徠の非合理主義を批判し，人間の経験的思惟によって事物の法則性＝「物理」を捉えたと述べている。逆井孝仁「「流通合理主義」の成立と展開——草間直方・山片蟠桃・三浦梅園」（杉原四郎ほか編『日本の経済思想四百年』日本経済評論社，1990 年所収），pp.119–120。

丸山真男が，徂徠学の経験主義を朱子学の合理主義と対比して「非合理主義」と捉え，江戸時代における儒学の思惟構造の変遷を論じて以降（前掲丸山，1999（初版 1952）年，参照），徂徠学の「非合理主義」はしばしば取り上げられる論点である。

徂徠学への反論に関して，小島康敬は，徂徠学の盛隆と並行して現れた徂徠学批判の議論について述べている。小島康敬『［増補版］徂徠学と反徂徠』（ぺりかん社，1994 年），pp.201–219。

(87) 五井蘭洲著／西村時彦編，長島宜泰校（懐徳堂遺書／懐徳堂記念会編）『蘭洲茗話』松村文海堂，1911 年。

理仕候には無之，万事議論，皆究理を専務と仕候。[88]（渡辺崋山『初稿西洋事情書』［天保 10 ／ 1839 年］）[89]

西洋人が妄信や憶測を「第一の悪」とするのは，「究理」の精神に基づいているからだと崋山は説明する。崋山のいう「究理」は，いうまでもなく朱子学の理を究めることではない。崋山が意味するのは，福沢諭吉が述べた「物理学」と同義の自然科学の追究である。「究理」の精神に基づいて物事を把握する，すなわち現象を観察し，実験や計算によって結果を客観的に，経験的に捉えるという数理的な思考方法というのは西欧の近代科学につながっていくものと考えられ，ここが朱子学を含む思弁的な儒学との決定的な相違点と指摘することができる。またここで崋山が述べている西洋人の態度は，先の蘭洲が記した「めのこ算用」を用いるオランダ人の思考と一致しているといえるだろう。[90]

福沢諭吉は，「東洋の儒教主義と西洋の文明主義と比較して見るに，東洋になきものは，有形において数理学と，無形において独立心と，この二点である。」[91]と述べている。福沢諭吉が学ぶべき学問としたのは「実学」であり，実学に「サイヤンス」とルビを付したことはよく知られるところである。[92]なぜそうなるのか，そうでなければならないのかという「サナケレバナラヌスジ」を導くための「メノコ算用」は，事物の現象を疑うことから出発して真理にたどり着く近代科学の方法に通じうるものである。数理的認識方法は，朱子学の固定概念とは異なる新たな知性と呼べるものだろう。海保青陵は荻生徂徠から受け継いだ「キレテ離レタル目」で社会を観察し，そこから自然界や人間社会の現象の背後にある関係性，「サナケレバナラヌスジ」＝「理」を「メノコ算用」という新たな知性で考え抜こうとしたのである。

---

(88) 渡辺崋山『初稿西洋事情書』（前掲，『日本思想大系 55』所収），p.62。

(89) 成立年は，佐藤昌介・植手通有・山口宗之校注『渡辺崋山 高野長英 佐久間象山 横井小楠 橋本左内 日本思想大系 55』（岩波書店，1971 年），解題（p.648）による。

(90) 渡辺崋山の著作や彼の思想については，佐藤昌介「渡辺崋山と高野長英」（前掲『日本思想大系 55』所収）を参照した。

(91) 福沢諭吉著／富田正文校訂『福翁自伝』岩波文庫，2008［初版］1978 年，p.252。丸山真男は，ここで福沢がいう「数理学」とは，「厳密にいうと近世の数学的物理学，つまりニュートンの大成した力学大系を指す。」と指摘，他の箇所では物理学という言葉を用いていると述べている。丸山真男著／松沢弘陽編『福沢諭吉の哲学』岩波文庫，2002 年，pp.45–46。

(92) 小泉信三は『学問のすゝめ』の解題において，福沢が「すゝめ」た学問は，旧来のものではなく新しい実学であったと述べている。実学というのは漢儒の学＝虚学に対する実証的の実を意味するものであったとする。そして，福沢の「実学」という語の使用について，ある時は「人間普通日用に近き実学」といい，別のところでは実学に「サイヤンス」と振り仮名を付したと述べている（福沢諭吉『学問のすゝめ』岩波文庫，2004［初版 1942］年）。

4. 新たな知性で「聖賢ノ言」を理解する

海保青陵は,「日食ハ日月ノ交会也。不思議ナル事モ，変ナル事モナシ[(93)]。」と述べている。この認識は，日食という天体の現象を観察に基づいて捉える西洋の天文学に由来する理解と考えられる。この時期，翻訳書を通じて，あるいは知識人たちのネットワークを通じて間接的に，コペルニクスの地動説など西洋天文学に接していた知識人は少なくない[(94)]。海保青陵も，直接西欧の学問を学んだという経歴は見当たらないが，親子三代で付き合いがあった蘭方御典医の桂川家を通して西欧の知識にふれる機会をもっていた。また海保青陵と書簡をかわすなどして親交があった司馬江漢は『和蘭天説』や『和蘭通舶』など西洋の天文地理学に関する書を著しているので，青陵が江漢の著作を実際に目にする機会もあったかもしれない[(95)]。江漢は青陵について,「蘭説窮理を以テ支那の書を訳シ，談話おもしろき人」と記したが[(96)]，青陵の身近にいた江漢の青陵評は，青陵が蘭学の思考方法で物事を考えていたことの重要な論証になりうるだろう。この節では，司馬江漢がなぜ青陵を「蘭説窮理を以テ支那の書を訳」したと評したのか，その根拠を明らかにして青陵思想の理解を深めることにしたい。

海保青陵が，荻生徂徠の認識方法の影響を受けていること，杉田玄白が徂徠学の客観的経験的認識方法をきっかけにして蘭方医学を志したことはすでに述べたとおりであるが，杉田玄白は公儀の医官西玄哲に外科を学びつつ，徂徠学派の宮瀬竜門にも師事して経学を学んだ経歴を持っている[(97)]。荻生徂徠が記した『鈐録外書』の軍理は実証的な古文辞学の方法論に根差すものであり，そこがオランダ流医学の本源と同じであると佐藤昌介は指摘し，杉田玄白を蘭方医学へ向かわせたのは，徂徠の方法論がきっかけであったと論証している[(98)]。玄白は，漢方医学と蘭方医学を比べて，何よりもその実証的な方法に優れた点を認めていた。中国の書物には薬方があっても実証に基づく原理が存在しない，人によって論の立て方が異なっているので,「十書十説，いまだ一定せず」という状況に陥っていると玄白は漢方医学書を批判している[(99)]。また玄白に師事した大槻玄沢も，蘭書の実証性にふれたことをきっかけにして蘭方医学に進んだ経緯を記している[(100)]。玄白とともに『解体新書』の完

(93)「燮理談」『全集』，p.450。

(94) ニュートンの弟子で，オックスフォード大学の教授であったジョン・ケイルがラテン語で著した天文物理学の英語版（1702 年）は，ライデン大学の天文学・数学教授であったヨハン・ルロフスによって 1741 年にオランダ語に訳された。それを，志筑忠雄が 20 年かけて日本語に訳したものが『暦象新書』である。この『暦象新書』は三浦梅園や山片蟠桃に影響を与えたという（前掲源，1997 年，pp.32–34）。

(95) 源了圓は，青陵は耳学問を通じて西洋思想も吸収していたと記している（前掲源，1997 年，p.51）。

(96) 司馬江漢「無言道人筆記」（『司馬江漢全集第二巻』八坂書房，1993 年所収，p.137）。

(97) 前掲「杉田玄白略伝」（前掲『日本思想大系 64』所収，p.595）。

(98) 前掲佐藤，1998［初版 1964］年，同，1980 年。

成に貢献した前野良沢も，五行説を医術に当てはめる漢方医学を強く非難している。オランダでは，「地水火空」といえばただ「地水火空」だけを表すのであり，東西南北の方角や人の性質，人の臓器を「水火木金土」に結びつけることはしない。それゆえ良沢は，五行が「支那一区ノ私言」であると言い切り，「支那五行ノ説」に惑わされてはならないと断言している。(101)

佐藤昌介によれば，四元説は 18 世紀の西欧において，通俗的な科学理論として通用していた理論であるという。近代科学の発展によってやがて否定されることになる四元説ではあるが，蘭学勃興期においては，物質のみの構成理論であったという点で，陰陽五行説に比べてはるかに経験的性格を有していたと佐藤は述べている。(102) 中国の五行説は，物質のみならず天地万物の構成を観念的，抽象的に理解するものであるが，西欧の四元説は実在する構成要素の組み合わせで物質が成り立っていることを説明するものである。海保青陵は「欧駱ノ内ニハ四元行ヲ今日ノ用ニ立テルヨフニシタル所アル由，桂川氏ノ物語ナリ。至極ニヨキ工夫ナリ。(103)」と述べており，桂川甫周から四元説の知識を得ていたことがわかる。そして青陵は，単に五行説を否定するのではなく，以下のような自論を展開している。

> 五は，自然の数に非ざる也。未だ物非ざるの前に，之を無と謂ふなり。既に物有らば，之を一と謂うなり。既に一有れば，則ち必ず上下有り。之を二と謂うなり。既に上下有れば，則ち必ず中有り。之を三と謂うなり。三は自然の常数と為すなり。五は自然の数に非ざるなり。……後の五行を言う者は，独り謬てり。曰く，「印度の四大，欧羅の四元，子の説と異なるか。」と。曰く，「否，異なること無し。」と。（原文，漢文）(104)（海保青陵『談五行』成立年不詳）

上と下の間には必ず中が存在する。上は一，中は二，下は三，すなわち一，二，三の三つは動かし

---

(99) 杉田玄白『狂医之言』（前掲『日本思想大系 64』所収），p.234。『狂医之言』は安永 4 ／ 1775 年成立，成立年は同書所収，「洋学史略年表」による。

(100) 大槻玄沢「蘭学階梯」，同上書所収，p.338。ちなみに，『蘭学階梯』の序文は海保青陵の父，角田青渓とも親交が認められる松江藩儒の荻野信敏によるものである。松江藩は海保青陵父子の師である宇佐美灊水が藩儒を務めていた藩である。角田青渓の『経子説』（天明 3 年刊，名古屋蓬左文庫所蔵）自序には，信敏の強い勧めで刊行に及んだ経緯が記されている。信敏は『経子説』にも序文を寄せている。『経子説』序文の読みは，筆者が受講した湯島聖堂斯文会「江戸漢学講義」の村山吉廣先生（早稲田大学名誉教授）はじめ，同受講生の方々から教示を得た。

(101) 前野良沢「戯論五行（戯レニ五行ヲ談ズ）」［安永 6 ／ 1777 年］（『管蠡秘言』附録，前掲『日本思想大系 64』所収），pp.135–138。

(102) 前掲佐藤，1998［初版 1964］年，pp.85–87 を参照。また，高野長英が『遠西水質論』の中で，ギリシャ以来の四元素説が，化学（分合術）の勃興によって否定されたことを明らかにしたと指摘している。同書，pp.67–68。

(103)「洪範談」『全集』，p.609。

(104)「談五行」『全集』，pp.791–793。原文漢文。読み下し，および解釈は前述，湯島聖堂斯文会，村山先生より教示を得た。

がたい数であり，それゆえ三が自然の数であると青陵は認識する。そしてインドの四大，ヨーロッパの四元と中国の五行は結局同じ構成であるという独自の理解を示している。火は上に上るもの，水は下に下がるものであるという認識を『書経』洪範篇に依拠しながら，青陵は「洪範談」のなかで以下のように説明する。[105] インドの四大というのは地水火風のことで，火は上，水は下，地は中である。この火水地の三つは動かしがたい定位である。この三つのほかに，「一ツ活キタルモノヲ入レテ四ツ」にしているのである。「活キタルモノ」というのは，定位である三つの間を自由に飛行するもの＝空位で，空位というのは秤の重りのように自由に動かすことができるものである。青陵によれば，この自由に飛行する空位こそ，客観的認識に重要な役割を果たすのだという。インドの四大の場合は地水火の定位に空位の風を合わせて四大種とする。ヨーロッパの四元行は，水火土の三つの定位に気という空位を合わせて成り立っている。そして中国の五行は，三つの定位，水火土と空位の気から成るものであるが，気を陰・陽の二つに分けたので五つになったのだと青陵は解釈している。この五つを水火土陰陽といわず，水火土金木とするのが五行なのである。このように考えれば，四大も四行も五行もみな同じように三つの定位と一つの空位から成り立っているのだと青陵は説明している。青陵の解釈は，数に神秘的な意味付けをして把握する中国の易のような考え方も含まれており，近代科学からみれば稚拙な論といわざるをえない。[106] しかし，中国の五行説に捉われるのではなく，まさに「空位」に立って自由に，一切の先入観を捨て，自分の知力で納得できるまで，徹底的に考え抜こうとする青陵の姿勢は注目すべき点といえる。こうした青陵の思考態度は，中国の「古書」を読む際にも貫かれていた。

海保青陵は，荻生徂徠晩年の高弟，宇佐美灊水に十数年師事していた。灊水門では「秦，漢以下ノ書ヲ見ル事法度」で，「古書バカリ注疏ヲカケテ研究」[107]していたと青陵は回想している。しかし青陵は既存の古書解釈を妄信せず，納得できるまで自分の知力で考え抜く姿勢を示している。たとえば，「論語ヲヨク読トハ，論語ニ書テアル事ヲ読ム事ニテハナシ。」[108]と述べている。青陵によれば，人の「意」，すなわち「なぜそうなるのか」事物の関係性や法則性を考える智恵は「活智」であるが，それを言葉にすれば「死物」になり，さらに言葉を文字にすれば「大死物」になってしまうという。[109] したがって，「身ニシミテ骨髄ニ徹スルヤフニ」[110]読まなければならないのだと青陵は論じている。で

(105) 四大，四元，五行の青陵の解釈は，「洪範談」『全集』，pp.586–588 を参照。

(106) 源了圓は，五行説と四元説をめぐる青陵の解釈を，東洋の空や無の思想（それは西洋の空気の考え方に通ずると源は述べる）と，プラグマティックな認識論がユニークな仕方で結合していると評している。また，青陵の空位と実位の問題は，彼の自由と必然の問題と解釈することもできると述べている（前掲源，1997 年，p.73）。また徳盛誠は，仏教，儒学，洋学に『老子』の四大（天地人道）を加え，青陵の五行解釈について考察している（前掲徳盛，2013 年，pp.178–179）。

(107)「洪範談」『全集』，pp.584–585。

(108)「善中談」『全集』，p.481。

(109)「善中談」『全集』，p.479。

(110)「善中談」『全集』，p.476。

は「骨髄ニ徹スルヤフニ」読むというのはどのようなことなのだろうか。

> 骨髄トハ何ゾヤ。天理ナリ。聖語ヲ取テ天理ニ合セ，天理ヲ取テ聖語ニ合ス。シツクリ合ウ。合フ事ヲ知レバ，聖語モ唯今作ラルヽナリ。聖語ノ外ノ聖語ヲ知ラルヽナリ。天理ハ活物ナリ。聖語ハ死物ナリ。死物ヲ活シテ使フガ儒者ノ業ナリ。(111)（海保青陵『善中談』［文化 2–3 ／ 1805–6 年頃］）

「骨髄」とは「天理」のことであると青陵はいう。青陵にとって，天も理も，神も仏も皆同じ「サナケレバナラヌスジ」であった。「サナケレバナラヌスジ」というのは，物や人に内在するのではなく，事物の外側に生じている必然的関係性である。唐虞三代の古聖人や孔子などすぐれた人は活智によってこの「サナケレバナラヌスジ」＝「天理」を捉えていたはずである。したがって，後世の儒者の注釈など一切の先入観を取り払い，自由な立場から，古聖人たちも捉えたであろう必然的関係性，法則性である「サナケレバナラヌスジ」＝「天理」を「底ズメ」するまで考えて把握しなければならないのである。そして，「底ズメ」するまで考え抜いて捉えた「サナケレバナラヌスジ」は，古聖人や孔子たちが捉えていた「天理」と一致するはずであり，自分が捉えた「サナケレバナラヌスジ」と「聖語」の「天理」が「シツクリ合ウ」ことがわかれば，紀元前に書かれた「聖語」もたった今作られたもののように理解することができるのである。活智をもって「聖語」の文字の「外」にある「天理」を把握することができれば，文字で記された「大死物」の「聖語」も今再生される。だから，儒者は活智をもって，古聖人が捉えていた天理を把握し，彼らの「意」を実際の社会で活用しなければならないのである。『論語』を「骨髄ニ徹スルヤフニ」読むというのは，書物になった「六経」や『論語』の内容を理解することではなく，文字には書かれていない，古聖人たちが「活智」で捉えた社会の必然的法則性，「サナケレバナラヌスジ」＝「天理」を理解することなのである。それでは，「骨髄ニ徹スルヤフニ」古書を読むことができない場合はどうなるのであろうか。

> 管子ニモ，「倉廩実テ礼節ヲ知ル」ト云ヘリ。国人ノ行儀ヲ正シフセントナラバ，先ヅ富マスニシクハナシ。「衣食足テ栄辱ヲ知ル」ト云ヘリ。悪人ノデキヌヨウニ，罪人ノナキヨフニセントナラバ，先ヅ富マスニシクハナシ。富ムガトント始リ也。後ノ儒者，孟子ノ陽虎ガ曰，為富不仁ト云コトヲ読ソコナフテ，富ハワルイコトジヤトイフタルガ始リニテ，兎角富ハ小人ノスルコトニテ，君子ハ富ハキライ也ト云フヨリ間違ヒ出シテ，今以テ君子ハワザワザ貧ニナリテ，貧ヲ自慢シテ富ヲニクムコトニナレリ。事ノマチガフテ変ノ出来タルコト，皆コノ類ナレバ，古書ヲ読ソコナフヨリ，オソロシキコトハナキ也。(112)（海保青陵『稽古談』）

---

(111)「善中談」『全集』，p.477。
(112)「稽古談」『全集』，p.69。

管子の言葉にもあるように，社会から悪人や罪人をなくすためには，まず経済的に豊かでなければならない。しかし今は，富を追求するのは小人のすることで君子のすることではないという風潮が広まっている。後世の儒者が『孟子』に書かれている内容を理解できず，誤って解釈したことがその原因なのだ，と青陵は分析する。陽虎（魯の季氏の家臣）が「金持ちになろうとすれば仁者になれないし，仁者になろうとすれば金持ちになれない[(113)]（為富不仁）」といったことに対して，孟子が「その通りである」と答えた部分だけを取り出して，後世の儒者が誤解したというのである。[(114)]悪人の心というのは徳のある君子の心とは裏腹である。したがって，悪人の言葉は君子の意図するものとは全く逆の意味になる。孟子はこのことをいうために逆説的に陽虎の語を引用したにすぎない。『善中談』にはこのほかにも『論語』の，「子曰，民可使由之，不可使知之（泰伯第八）[(115)]」，「子曰，溫故知新，可以爲師矣（為政第二）[(116)]」の解釈をめぐり，後世の儒者の誤読がいかに多いかを指摘している。[(117)]荻生徂徠の論語解釈は，古文辞学の方法に基づき，朱熹や伊藤仁斎の論語注釈批判に主眼が置かれているが，青陵の論語解釈は文字で記された『論語』の意味を理解することではなく，孔子の「意」，孔子が捉えていた「サナケレバナラヌスジ」=「天理」を自分の知性で理解することに重点が置かれており，両者の相違は注目すべき点であろう。[(118)]青陵は，なぜそのようなことが書かれているのか，『論語』に記されている「聖語」の「天理」を理解できない儒者を，得意の言い回しで次のように批判していく。

> 凡ソ儒者ハ青表紙ニクヽサレテ眼一向ニ見エヌナリ。アホフバカリ言フテ居ルモノ也。必々儒者ノ論ニ拘ハルベカラズ。唯目ノコ算用ニ聖賢ノ言ヲギシギシ推シテ見ルベシ。世ノ中ヲギシギシ推シテ見ルベシ。[(119)]（海保青陵『萬屋談』）

「青表紙」というのは一般的な儒学書のことである。「青表紙」に影響されて，「骨髄ニ徹スルヤフニ」読めない「儒者」を辛辣に批判し，「聖賢ノ言」を「目ノコ算用」で，「ギシギシ推シテ見ル」，「世ノ中」をよく観察せよと青陵は力を込めて述べている。孔子や孟子が述べた言葉であっても，文

(113)『孟子』「巻第五，滕文公章句 上」（小林勝人訳注『孟子』，岩波文庫，2013［初版 1968］年，pp.197–198）。
(114) さらに青陵は，「陽虎曰」という部分が二句あることについて，『孟子』の編纂段階における錯簡を指摘している。「稽古談」『全集』p.70。
(115) 金谷治訳注『論語』（岩波文庫，1998［初版 1963］年），p.110。
(116) 同上書，p.32。
(117)「善中談」『全集』，pp.476–477，p.481。
(118) たとえば，『論語』，泰伯第八の「子曰，民可使由之，不可使知之」（前掲『論語』，岩波文庫，p.110）における両者の理解の相違は明白である。青陵の当該部分の解釈は，「善中談」『全集』，pp.476–477を，徂徠の当該解釈は，荻生徂徠／小川環樹訳注『論語徴』1巻（東洋文庫 575）（平凡社，1994年），pp.321–322，を参照のこと。また土田健次郎の訳注による『論語集注』（朱熹の論語訳をもとにしたもの）の当該部分では，補説として仁斎と徂徠の解釈について言及されている。土田健次郎訳注『論語集注 2』（東洋文庫 850）（平凡社，2014年），pp.357–358。
(119)「萬屋談」『全集』，p.395。

字に記されればそれは「死物」でしかない。文字の「外」にある「サナケレバナラヌスジ」を自分の知力で納得できるまでよく考えなければならないのである。

前節で，海保青陵と福沢諭吉の思想上の共通性を述べた。明治を代表する啓蒙思想家，1835（天保5）年生まれの福沢諭吉と，1755（宝暦5）年生まれの海保青陵を比較することは唐突という印象を受けるかもしれないが，福沢諭吉の思想系譜をさかのぼれば徂徠学という青陵との共通のキーワードが浮かび上がってくる。独立自尊を説いた福沢諭吉でさえも儒学と無縁ではなかったことにもここでふれておきたい。福沢の父，百助の師は帆足万里であった。万里は脇蘭室に学び，蘭室の師である三浦梅園や，懐徳堂の中井竹山，徂徠学派の亀井南冥からも影響を受けていた。さらに儒学のほかにも，万里は西洋科学や蘭方医学も積極的に学び，その親友は天文学者の麻田剛立であった。このように多様な学問にふれていた万里の思想は，父，福沢百助を通して諭吉がふれることになり，万里の影響は福沢諭吉の実証的傾向を助ける方向に働いたといわれている[(120)]。諭吉自身は，10 代の時に徂徠学系の白石照山に師事しており，父，百助は帆足万里のみならず，伊藤仁斎，東涯父子からも大きな影響を受けていた[(121)]。

冒頭で述べたとおり，蘭学は儒学の素養の上に受容されたところに大きな特色が認められる。三浦梅園や帆足万里は蘭学の知識を積極的に学び，東西の異質な学問を自分の中で融合させようと試みたが，彼らも最終的に儒学の枠組みから完全に脱することはできなかったという[(122)]。海保青陵は，「蘭説窮理」で，すなわち「目ノコ算用」という新たな知性を用いて，社会や自然界の必然的法則性＝「理」を追究しようと試みた。この点は幕末の渡辺崋山や明治の啓蒙思想家，福沢諭吉につながりうる方向性を示すものである。しかし青陵が新たな知性で捉えた「サナケレバナラヌスジ」も最終的には「聖賢ノ言」との一致に結果する。つまり青陵思想の中では新たな知性への信頼と同時に，儒者としての古聖人や孔子に対するゆるぎない信頼も併存しており，儒学的概念は払拭されていない。蘭学とは，「儒教的観念の上に接合された西欧科学知識の体系である[(123)]」と沼田次郎は論じたが，「蘭説窮理ヲ以テ支那ノ書ヲ訳」した海保青陵の思想にもその特色が色濃く映し出されているといえるだろう。

おわりに――青陵思想の限界と可能性――

海保青陵の数理的認識方法は，福沢諭吉が述べた西欧の知性，「疑いの路に由って真理の奥に達し

(120) 帆足万里については，帆足図南次『帆足万里』（人物叢書新装版，吉川弘文館，1990 年）を参照。
(121) 福沢諭吉の思想と徂徠学の関わりについては，小室正紀「江戸の思想と福澤諭吉」（『三田評論』2005 年，3 月号），同「江戸時代後期の経済思想と『価原』」（『日本経済思想史研究』第 7 号，2007 年，pp.16–18）を参照。
(122) 前掲帆足，pp.106–111，pp.126–130 を参照。
(123) 前掲沼田，1960 年，p.113。

たるもの」につながりうるものであり，このことは海保青陵が「江戸時代の福沢諭吉」と評される所以と考えられる。しかし，田沼期に青年時代を過ごした海保青陵と明治期の福沢諭吉の知性が等号で結ばれることはありえないのであって，青陵思想と近代思想の間にある距離は明確にしておく必要がある。

社会に存在する関係のすべてを「ウリカイ」という法則によって捉えようとする考え方や，「サナケレバナラヌスジ」と「聖賢ノ言」は一致するのだという考え方から明らかなように，青陵思想には科学的な思考態度が徹底されていないということを指摘しておかなければならないだろう。海保青陵が「キレテ離レタル目」で捉えた社会は，「天下中ノ仕掛ケ」[124]で成立し，すべてが「理」に従って動いているとみえたのかもしれない。しかし社会の実態のすべてを「ウリカイ」という「理」で説明することは不可能である。現実の社会は人や物が複雑に交錯し，有機的に動いていくものであり，まして人間は常に冷静に合理的に行動できるとは限らない。感情に流されることもあり，衝動的な行動をとる場合もある。社会のすべてを「理」で説明しようとする青陵の考え方は極端な法則化であり，真に客観的とはいえない。青陵は，物事を客観的，経験的，論理的に捉える新たな知性で社会や自然の法則性を捉えようとした。しかし青陵の中では儒者として，古聖人や孔子の知性への信頼は確固たるものであり，それゆえ彼は最終的に「聖賢ノ言」と「サナケレバナラヌスジ」は一致するのだという結論に至っている。儒学の影響が残っているということが蘭学の特色のひとつであるが，海保青陵も儒学的発想から完全に解放されてはいなかった。こうした点を踏まえて，青陵思想を江戸時代の思想史上に位置づけておきたい。

荻生徂徠の実証的な古文辞学の方法がオランダ流医学の本源と同じであること，福沢諭吉の実学思想の源流が蘭学であること，渡辺崋山と福沢諭吉の文明観における類似性や共通性は佐藤昌介が論じたことであり，徂徠学は少なくとも，田沼期の蘭学者と福沢諭吉を結び付ける重要な手掛かりのひとつであることは間違いないと考えられる。海保青陵も徂徠学から大きな影響を受けていた。本稿で取り上げた徂徠学を起点とする一連の流れ——荻生徂徠 → 杉田玄白ら田沼期の蘭学系知識人たち → 渡辺崋山 → 福沢諭吉——の中に，青陵思想が位置づけられることは，これまでの考察から明らかになるだろう。

荻生徂徠は，客観的に，経験的に物事を把握することに終始した。この姿勢は蘭学の思考方法に通ずる部分である。しかし一方で徂徠は人間の能力には限りがあると認識しており，自然界の現象には人間の能力では測ることができないものがあるのだと理解した。したがって，自然と人事を唯一絶対の，普遍かつ不変の先験的な理で捉える朱子学を否定し，自然と人事を別個の考察対象とし

---

(124)「稽古談」『全集』，p.13。青陵は社会のしくみ全般を「仕掛ケ」と捉えていた。著作中，「仕掛ケ」という語は多用されている。三枝博音は，青陵が社会のしくみ全般を「仕掛ケ」，つまり社会機構として理解していたと述べ，社会機構を捉える青陵の理解力は「自然界に対する彼の知識からきている」と分析している。前掲三枝，1973 年，pp.383–384。

て区別した。そして人事を考えるために，徂徠が価値判断の基準にしたのは古聖人の「礼楽刑政」であった。その際，徂徠は自分の価値基準を他者に強要することはしない。価値基準はそれぞれの主体に任せられるのである。こうした徂徠学のもつ価値の多様性は，一切の先入観を取り払い，自由に物事を考え抜こうという海保青陵の思考態度に大きな影響を与えたと考えられる。すべての価値判断から解放された自由な立場，青陵のいう「空位」に立たなければ「サナケレバナラヌスジ」を捉えることはできない。海保青陵が尾張藩の藩儒を辞し，「自由自在ノ身」を自ら選択したのは，「理」を捉えるために常に自分を「空位」という状態に置いておきたかったからなのかもしれない。

海保青陵は徂徠学の客観的経験的認識論を受け継ぎつつ，さらに徂徠が追究しなかった事物の背後にある法則性，「サナケレバナラヌスジ」＝「理」を，謎が解けるまで自分の知力で考え抜く姿勢を示した。「理ニテトケバトケヌコトナキ」というように，自然界についても人事についても，すべてを人間の能力で捉えようという態度を明らかにした。ここが徂徠学との大きな相違点といえる。そしてその際用いた方法が，近代の自然科学や社会科学につながりうる新たな知性，「メノコ算用」という数理的認識方法であり，この点は青陵思想と蘭学との親和性と考えることができる。徂徠によって別個の考察対象とされた自然と人事は，新たな知性によって，再び人間が考察可能な対象となった。海保青陵が突き詰めようとした「理」は，朱子学が追究する普遍かつ不変のアプリオリな，万物に内在する同一の理ではなかった。彼が追究した「理」は，なぜそうなるのか，そうでなければならないのか，事物を観察して自分の知力で導き出す，事物の外側に生じている必然的関係性，「サナケレバナラヌスジ」であった。徂徠学の客観的経験的認識方法と，近代科学に通じうる数理的認識方法＝新たな知性によって導かれる海保青陵の「理」は，「東洋の儒教主義と西洋の文明主義」を分かつ画期として江戸時代の思想史上において重要な意味をもっている。

要旨: 海保青陵は，客観的経験的に社会の事象を観察し，論理的に答えを導き出そうと考え抜いた。彼の思考方法は，いわゆる蘭学者たちの発想方法ときわめて類似しており，そのするどい分析力には注目すべき点が多い。武士の商人化をラディカルに説き，さまざまな富国策を論じた経世家，海保青陵の「理」の基盤を考察し，江戸時代の思想史上における青陵思想の位置付けを明確にする。

キーワード: 荻生徂徠，海保青陵，桂川甫周，福沢諭吉，蘭学