

高島元洋 編著

近世日本の儒教思想

—山崎闇齋学派を中心として

【第一分冊 研究編】

お茶の水女子大学附属図書館



## まえがき

高島 元洋

日本儒教の流れは古い。仏教が日本に伝わるのは六世紀あるいはそれよりはやいと考えられているが、儒教の伝来はそれ以前になるかもしれない。しかし、古い時代の儒教について思想的意味を理解するのは資料的にむづかしい。また、儒教が思想として重要な意味をもつのは、はるか後世になってからである。

本書の論文中にも説明するが、近世儒教は藤原惺窩（一五六一—一六一九）にはじまる。惺窩は儒教にとって象徴的な人物である。ここにおいて中世仏教との決別があり、日本儒教の思想史の意味である「人倫」が自覚される。

つづいて日本社会に儒教の本格的な受容がなされる。この過程には一般的には朱子学から古学への展開として理解される。初期の段階において、朱子学が受容される（林羅山一五八三—一六五七、山崎闇斎一六一八—一六八二など）。ここにおいて朱子学の全体像が精密にしめされる。つぎの段階では、この朱子学を批判して古学が形成される（伊藤仁斎一六二七—一七〇五、荻生徂徠一六六六—一七二八など）。古学は、きわめて独創的で高度に完成された思想であった。

近世儒教のこのような展開において、これまでの研究は、仁斎・徂徠など古学が中心であった。たとえば、徂徠については丸山真男『日本政治思想史研究』、日野龍夫『徂徠学派』、平石直昭『荻生徂徠年譜考』な

ど、仁齋については相良亨『伊藤仁齋』、石田一良『人物叢書 伊藤仁齋』、子安宣邦『伊藤仁齋―人倫的世界の思想』などと、さまざまな視点からの研究を思いうかべることができる。

近世儒教の思想的研究が古学中心になる理由には、いろいろな事項を考えることができる。煩雑になるから、以下にはおもなもののみをあげておく。この現象において重要なことは、ただ研究対象が偏っているということではなく、日本儒教にかんする偏見の温床になっているということである。

- (1) そもそも古学が思想的に完成度が高いことは事実である。また資料的にも整備されている。
- (2) 古学に先行する日本朱子学は、中国の朱子学の模倣にすぎず、独創的な要素がないという先入観がある。これは井上哲次郎『日本朱子学派之哲学』以来の理解である。
- (3) それゆえに日本朱子学にかんしては、研究する価値もないということであろう、ステレオタイプ  
の理解に終始し、多数の資料があるにもかかわらず整理が不十分である。
- (4) さらに問題になることは、(2) にしめたように日本朱子学は中国の朱子学の亜種であるとき  
れることから、中国思想を基準として日本思想を解釈する(いわゆる中華思想) という本末転倒な研究  
になることである。
- (5) また同じ議論の延長線上で、日本朱子学は独創性のないイデオロギーであり、ようするに前近代  
の封建思想・国体思想にすぎないと評価される。

(2) については、かつて『山崎闇齋―日本朱子学と垂加神道』(ペリカン社、一九九二)において、  
日本朱子学が中国の朱子学とまったくことなる思想であり、朱子の忠実な祖述者たらんとした闇齋がいかに

朱子学を誤解したかを考えた。

日本朱子学と中国の朱子学との比較には、きわめて微妙な問題がある。従来この両者が同質であると考えられてきたのは、両者が専門用語（天人合一、太極、理、仁など、またさまざまな修養概念）を共有するという理由があった。しかし術語はおなじであっても、思想や世界観がまったく異なることがある。このことは専門用語の用法を厳密に比較することによって証明することができる。

闇斎が、朱子の祖述者たらんとしてことなる世界観にいたったのは、闇斎の誤解なのかもしれない。しかし日本朱子学は、いったいに闇斎と同様の朱子学理解をしている。つまり一般論でいえば、中国の朱子学が日本においてことなる思想として受容されたということとはたんなる個々人の誤解ではないということである。中国の朱子学は、中国の社会構造に対応して形成された思想である。この思想が、ことなる社会構造をもつ日本にそのまま移植されることはない。中国と日本と社会構造がことなる以上、思想の理解がことなるのは当然なのである。

問題は、このような社会構造の差異を無視して、日本朱子学と中国の朱子学とを同質の思想であるとすることからおこる議論の混乱である。

くりかえされる議論は、（２）のような、同質であり模倣であるから、日本朱子学には独創性がないということであり、そのあげくには、（４）中華思想を基準とする日本思想の評価に帰結し、あるいは（２）の延長線上に、（５）日本朱子学は、独創性のないイデオロギーであって、反動的な封建思想・国体思想（天皇制イデオロギー）にすぎないということになる。

このようにして従来の研究の混乱は、日本朱子学の思想的な意味をはじめから排除し、否定的理解に終始するわけであるが、そうすると日本朱子学だけではなくけつきよく日本儒教全体の焦点がうしなわれ、曖昧

なものとなつてゆく。なぜなら日本儒教の根幹にはつねに日本朱子学があるからである。こうして儒教の基  
本像において動揺しつづけ、既成の断片的な議論が当然のようになりかえしあらわれるだけで、日本朱子  
学・日本儒教の全体はいっこうにあきらかにならないのである。

※

本書は、以上のような経緯から、日本朱子学を中心にあらためて近世日本の儒教思想を考える意図で編集  
した。

朱子学が日本と中国とはことなる思想・世界観（概念の総体）となることは、すでに旧著で証明した。  
本書は、さらに日本儒教・日本朱子学が中国の儒教・朱子学とことなることを、それぞれの社会構造から説  
明し、日本儒教・日本朱子学の思想的特徴が「人倫」という観念にあること、その具体的様態が「多様性」  
にあることを論証した。

この過程において取りあげた儒教は、古学だけではなく日本朱子学などをふくむ。さきふれたように古  
学の研究はおおい。一方、日本朱子学は先人観で処理される。まして日本各地に点在する無数の儒者はた  
なる郷土の偉人にすぎない。ここには思想家として受けとめる姿勢はない。日本儒教の思想的研究はこれ  
で一部の儒者をとおしておこなわれてきた。日本儒教の全体があきらかにならない所以である。

本書は、古学だけではなく日本朱子学を、中央の儒者ではなく地方の儒者に注目し、日本儒教の全体をさ  
ぐるところみをした。とくに、これまでほとんど紹介されることのなかった上総道学について、すでにある  
研究を整理し、儒教史の流れのなかに位置づけた。またその基本文献について、高島と大久保紀子・長野美

香は長期にわたる研究会をもち、厳密な読解をほどこし、今回はじめて解題・注釈・校合を附した本文を掲載することができた（本書所収）。

大久保紀子の記録によると、高島・大久保・長野の研究会は一九九九年十二月からはじまり、基礎文献である稲葉黙齋『姫島講義』、同上『処土越復伝』、同上『先君子行実』、林潜齋『稲葉黙齋先生伝』、稲葉黙齋『先達遺事』、稲葉黙齋『墨水一滴』を解読した。これにより近世儒教をめぐるひとびとの交流や思想の基礎となるものを考えることができた。

この間、同時に各地の図書館や資料館を調査した。謝意をもって簡略な記録を掲載する。二〇〇〇年（東京都町田市・無窮会。千葉県文書館。千葉県山武市成東・元倡寺。都立中央図書館。新潟県新発田市立図書館）、二〇〇三年（茨城県立古河歴史博物館）、二〇〇四年（九州大学附属図書館）、二〇〇五年（福井県小浜市立図書館）、二〇〇八年（宮崎県高鍋図書館）。

※

本書の構成について簡単に説明しておく。全体は、【研究編】と【資料編】との二分冊よりなる。それぞれの内容は以下のとおりである。

【研究編】は、「第一部 日本儒教についての研究」で、概要は以下のようなになる。

#### 第一部 日本儒教についての研究

一 高島元洋「『思想史』とは何か―『日本倫理思想史』に関する方法論的反省」

本論文は「日本倫理思想史」の定義を考える。「思想史」は、歴史の一分野としての思想史、あるいは個別の教義史としての仏教史・神道史など、また政治思想史・教育思想史など、さまざまな立場からの研究がおこなわれている。では「倫理思想史」はどのような方法論により成立するのか。本論文は、和辻哲郎が「倫理思想史」を「倫理」「倫理学」との関係から定義したことをふまえ、「歴史」の一分野としての思想史ではなく、「倫理学」と一体の学問として理解する。

ここにおいて問題となることは、普遍である「倫理学」と特殊である「倫理思想」との関係であり、普遍は特殊において成立することを論ずる。

## 二 高島元洋「日本儒教の特徴」

本論文は、日本儒教を理解する従来の主要な枠組みを再考し、さらに検討すべき課題を問題にする。丸山真男『日本政治思想史研究』における理解の枠組みは「近代化論的観点」である。日本の近代化を問題にし、朱子学の「自然的秩序の論理」から徂徠学の「作為の論理」への転換を論じる。相良亨『近世の儒教思想』の枠組みは複合しており（「比較思想的観点」と「倫理学・倫理思想史的観点」）である。儒教という外来思想にたいする日本の伝統的倫理観の質をとりあげ、朱子学の「敬中心の儒学」から仁齋学の「誠中心の儒学」への展開を解釈する。

先行研究の分析から検討すべきことがみえてくる。（「比較思想的観点」）から、朱子学を成立せしめる中国の社会構造が宗族（家族制度）と科擧・士大夫（官僚制度）であること、日本儒教を成立せしめる社会構造が近世における統一政権（徳川幕藩体制）であることがわかる。ここにおいて、日本儒教は中国思想から分離する。そして江戸時代にあたらしく要求された思想である「人倫」（五倫五常・人間関係）という観念が

〈倫理学・倫理思想史的観点〉の課題となる。

### 三 高島元洋「日本朱子学論」

日本儒教・日本朱子学をかんがえるとき、おなじ儒教であるということで中国・朝鮮半島・日本を単純にひとくくりにすることはできない。それぞれの社会構造と思想との対応を比較思想的に検討することが前提になる。本論文は、そのうえで日本儒教・日本朱子学の思想的特徴が「人倫」という観念にあること、その具体的様態が「多様性」にあることを問題にする。

まず日本儒教・日本朱子学の様態について、思想の多様性、機能の多様性、機能の具体的形態・支持階層における多様性などを検討し、実際の具体例を、亀門学（徂徠学）、楠本端山・碩水（朱子学）など九州の儒教、あるいは稲葉迂斎・黙斎などによる千葉の上総道学（朱子学）にみてゆく。つぎに思想そのものが、朱子学と日本朱子学とでいかにことなるかを修養概念「敬」によって検討し、最後に「人倫」と「多様性」との関係をかんがえる。

### 四 大久保紀子「稲葉黙斎論」

千葉の朱子学（上総道学）の中心人物である稲葉黙斎について、これまでまとまった研究はない。本論文は、黙斎の言行をていねいにたどり、黙斎がどのような理を求め、その思想がいかなる学問となり波及したかをあきらかにする。崎門の一人の儒者の内実を具体的に把握することは、近世から近代にかけて崎門が果たした役割と意味をより正確に、かつ深く理解するためには必要不可欠な作業である。

まず本論文は、黙斎の若い頃の「狂」とされる放逸な言行の意味を、「超俗」の儒者達、すなわち山崎闇

齋とその高弟、また稲葉迂齋・久米訂齋と比較することによってあきらかにする。つぎに上総において、黙齋の儒教がどのような役割をはたしたかを検討する。黙齋の礼についての講義は、礼式を学ぶ機会のない上総の人々にとつて、礼をとおして内在する理を自覚し、人として本来の在り方を実現していくような、啓蒙的な意味があった。上総における儒者は、江戸とはことなり、社会機構に組みこまれることなく、偏見や先入観もなかった。門人達は、純粋な知的意欲をもつて学び、名利や矜持などの雑物をまじえず、生活のなかにその成果をあらわした。

【資料編】は、「第二部 山崎闇齋学派についての資料」「第三部 上総道学についての関連論文と資料」よりなり、概要は以下のようになる。

## 第二部 山崎闇齋学派についての資料

五 稲葉黙齋『姫島講義』（解題・注釈・校合 大久保紀子）

六 稲葉黙齋『姫島口義』（解題・注釈・校合 大久保紀子）

『姫島講義』は、稲葉黙齋が、上総における父迂齋の門人達のため、道学の要諦を説いた書である。ここに黙齋の若いときの思想を知ることができる。また同時に、上総道学が発生する場面を理解することができる。『姫島講義』の原型は、黙齋自身の筆になる『姫島口義』である。『姫島口義』は、黙齋が旅先で、門人達のための私信としてしたためたものであった。原本である『稲葉黙齋先生姫島講義真蹟書』（千葉県山武市成東・熱田秀夫氏蔵）を附載する。

七 稲葉黙齋『處士越復傳』（解題・注釈・校合 大久保紀子）

本書は、黙齋が、その生涯の二十四歳までをつづった狂文体の自叙伝である。若き黙齋の自画像である。また江戸という都市に住む、若い儒者たちの活動や交流がどのようなものであったかを知る貴重な資料である。

八 稲葉黙齋『先君子行實』（解題 長野美香、注釈・校合 大久保紀子・長野美香）

本書は、佐藤直方の高弟・稲葉迂齋正義の伝記である。著者は、迂齋の次男・稲葉黙齋正信である。稲葉家の系譜、迂齋の一生や藩儒としての経歴、また人柄・学徳・著作などを伝える。跋文（篠原惟秀「書<sub>二</sub>先君子行實改本後<sub>一</sub>」）によれば、宝暦十一（一七六一）年末には草稿が存在した。

九 稲葉黙齋『先達遺事』（解題・注釈・校合 大久保紀子）

本書は、黙齋によつてあらわされた江戸時代の儒者の記録である。儒教史の基礎的な資料である。記載される逸話の大半は、山崎闇齋とその高弟をはじめとする崎門の儒者であるが、伊藤仁齋・荻生徂徠などについても収録されている。成立は、明和元（一七六四）年ころ。刊本も多数ある。

十 稲葉黙齋『墨水一滴』（解題・注釈・校合 長野美香）

本書は、『先達遺事』の続編として、自序によれば明和三（一七六六）年に成立した。江戸期の朱子学受容の実際を知る上で貴重な資料である。『先達遺事』とともに、のちの原念齋『先哲叢談』（文化一三「一八一六」年）や徳齋（念齋の子）『先哲像伝』（弘化元「一八四四」年）につづく、儒者をめぐる啓蒙的評

伝の嚆矢である。

十一 林潜斎『稻葉黙齋先生傳』（解題・注釈・校合 長野美香）

本書は、黙齋門人・林潜斎秀直によってあらわされた黙齋の伝記である。林潜斎（花沢文二）は、千葉県東金市堀上村の人。農業。三十八歳の時、黙齋の門人となる。寛政中、丸亀藩（五万石）藩主京極氏に仕える。後、致仕し帰郷する。筆記に長じ黙齋の講話をおおく記録する。成立は黙齋死後であるが、解題を参照。岡直養「林潜斎事略」を附す。

十二 「人名索引」（大久保紀子・長野美香）

第三部 上総道学についての関連論文と資料

十三 大久保紀子「『孤松全稿』について―『黙齋艸』との関係」

『孤松全稿』は、稻葉黙齋の著作集である。ごく一部分は活字化されているが、全体は写本でのみ伝えられてきた。黙齋の業績あるいは思想を理解する場合、もつとも基礎的な資料である。しかしこの著作集には、成立年・成立過程の問題をはじめ、その全貌には不明な点がおおい。『孤松全稿』の完本（三十九巻本）は、唯一無窮会神習文庫（東京都町田市）にある。また元倡寺（千葉県山武市成東）には最後の五巻を欠く三十四巻本が残されている。本論文は、この間の事情についての調査研究である。

十四 長野美香「『稻葉家譜』について」

『稻葉家譜』は、延享四（一七四七）年、稻葉迂斎があらわした自伝である。稻葉家の系譜に始まり、迂斎自身の経歴をたどる。黙斎が『先君子行實』を作成するさいの資料となる。

十五 長野美香 「『迂齋文集』について」

『迂齋文集』は稻葉迂斎の著作集である。本論文は、茨城県立古河歴史博物館蔵本により『迂齋文集』とその続編について、成立・特色を考察する。

十六 長野美香 「稻葉迂斎・黙斎年譜」



近世日本の儒教思想

—山崎闇斎学派を中心として

【第一分冊 研究編】

\* 目次

## 第一部 日本儒教についての研究

一 「思想史」とは何か―「日本倫理思想史」に関する方法論的反省 高島元洋 3

(一) 「日本倫理思想史」とは何か―相良亨「日本倫理思想史研究の意義」

(二) ささまざまな「日本思想史」―丸山真男「日本政治思想史一九六五」、黒田俊雄

「思想史の方法―研究史からなにを学ぶか」

(三) 「日本倫理思想史」の定義―和辻哲郎『日本倫理思想史』

(四) 和辻倫理学の問題点と「日本倫理思想史」

「倫理」の定義と和辻倫理学の構成／内部と外部―「自然」と「宗教」の位置

二 日本儒教の特徴 高島元洋 31

(一) 日本儒教をどのような問題設定において理解するか

日本文化の形成のしかた／日本儒教を理解する枠組みについて

(二) 問題設定の妥当性と検討すべき課題

丸山の問題設定〈近代化論的観点〉／相良の問題設定〈比較思想的観点〉〈倫理学・倫理

思想的観点〉

(三) 古学の「人倫」は〈倫理学・倫理思想的観点〉からどのように理解されるのか

存在論(生生観)／人間論(人道)／実践論(拡充)／「人倫」と倫理学

三 日本朱子学論 高島元洋 81

(一) 日本儒教の多様性

思想の多様性／機能の多様性／機能の具体的形態・支持階層における多様性

(二) 近世日本朱子学の一素描

西村天四「九州巡礼」／九州の儒教—亀門学（徂徠学）と楠本端山・碩水（朱子学）／千葉の朱子学（上総道学）—稲葉正齋・黙齋

(三) 日本朱子学の特徴—「敬」の意味をめぐる

「敬」について—問題の所在／朱子学における「敬」の意味／「敬」の多義性／日本朱子学の特徴

※崎門道統略図

四 稲葉黙齋論

大久保紀子

はじめに

(一) 「狂」の資質

「狂」の定義／黙齋の狂態／知と行の懸隔を埋める方法／放蕩／欲に対する自覚と理を求めめる気概

(二) 黙齋の位置

江戸の儒学の形骸化／江戸の儒者達／「平俗」な儒者達／崎門の第三世代

(三) 黙齋の儒学の特徴

「超俗」の儒者達／黙齋の特徴

(四) 上総における黙齋

隠者／礼による啓蒙／上総の門人達

おわりに

【第二分冊 資料編】

第二部 山崎闇齋学派についての資料（解題・注釈・校合）

- 五 稲葉黙齋『姫島講義』 大久保紀子 解題・注釈・校合
  - 六 稲葉黙齋『姫罵口義』 大久保紀子 解題・注釈・校合
  - 七 稲葉黙齋『處士越復傳』 大久保紀子 解題・注釈・校合
  - 八 稲葉黙齋『先君子行實』 長野美香 解題
  - 九 稲葉黙齋『先達遺事』 大久保紀子・長野美香 注釈・校合
  - 十 稲葉黙齋『墨水一滴』 大久保紀子 解題・注釈・校合
  - 十一 林潜齋『稲葉黙齋先生傳』 長野美香 解題・注釈・校合
  - 十二 人名索引 大久保紀子・長野美香
- 第三部 上総道学についての関連論文と資料
- 十三 『孤松全稿』について―『黙齋艸』との関係 大久保紀子
  - 十四 『稲葉家譜』について 長野美香
  - 十五 『迂齋文集』について 長野美香
  - 十六 稲葉迂齋・黙齋年譜 長野美香

あとがき

近世日本の儒教思想

—山崎闇斎学派を中心として

【第一分冊 研究編】



一 「思想史」とは何か―「日本倫理想史」に関する方法論的反省

高島元洋

目次

- (一) 「日本倫理想史」とは何か―相良亨「日本倫理想史研究の意義」
- (二) さまざまな「日本思想史」
  - ―丸山真男「日本政治思想史一九六五」、黒田俊雄「思想史の方法―研究史からなにを学ぶか」
- (三) 「日本倫理想史」の定義―和辻哲郎『日本倫理想史』
- (四) 和辻倫理学の問題点と「日本倫理想史」
  - 〔1〕「倫理」の定義と和辻倫理学の構成
  - 〔2〕内部と外部―「自然」と「宗教」の位置
    - ① 「自然」という外部
    - ② 「宗教」という外部

(一) 「日本倫理思想史」とは何か―相良亨「日本倫理思想史研究の意義」<sup>3)</sup>

ここで以下、問題としたいことがらは「日本倫理思想史」という学問分野である。この分野は、そもそも「倫理思想史」という言葉自体がおそらく一般になじみのうすいものであり、だれもが内容をイメージできるような自明の学問ではないかもしれない。またこんにち、それぞれの学問分野がたえず細分化しつつある現状においては、各分野について判然としたイメージをもてないとしてもそれほど問題とするにはおよばないかもしれない。しかし、イメージだけではなく実質内容を問い、その分野の定義自体を検討して、しかもなお判然としないということになれば、ことは深刻かもしれない。

ここでは方法論について議論する。何故方法論かというと、一つには「思想史」という学問分野の曖昧さが関係する。もう一つは、とりわけ「歴史」という学問をめぐる素朴な思いこみの問題がある。いまどき方法論というのも青臭い感があるが、問題の所在をはっきりさせるためにはいちど整理する必要がある。

前者についてはのちにあらためて検討する。とりあえず後者について簡単に説明する。たとえば「思想史」とは何かと問うと、素朴な理解として思想の「歴史」であるとす解答がある。この答えは、むしろ間違っているわけではない。「文学史」が文学の歴史であり、「経済史」が経済の歴史であるように、「思想史」は思想の歴史である。

ただ、「思想史」については（実際はほかのテーマでも同じであるが）、思想なる客観的実体があつて、この対象を（あたかも自然科学の対象と同じように）、観察・検証して事象の内に法則（因果関係）を見出すというような理解で、過不足なき説明となるかというときわめて疑問がある。これは、カントとかマックス・ウェーバ以来のきわめて古典的な問題であり、人文科学・社会科学は自然科学と同一の方法論を持つこ

とができるかということである。論証は省略するが、結論としてはそのようなことはありえない。

若干極端な例かもしれないが考えておくべきことがらとして、昨今日本と中国・韓国との間にある歴史問題・教科書問題がある。むろん日本が過去に中国・韓国に対して行なったことについて、事実は事実として認めなくてはならない。だからといって、異なる国家・民族の間で歴史を共有することはありえない。歴史は、すでに自明のものとしてあるような安易なものではない。歴史は、それぞれの国家・民族における個性の自覚である。たんなる科学ではない。ようするに政治的所産以外のなものでもない。むろん中国・韓国の学問が、現状をこえて言論の自由を保障するようなものとなれば、今後共通の歴史を模索することもあるかもしれないが、当面はありえないだろう。

こうして「思想史」を思想の歴史とする解釈が素朴であるとすると、ここに「思想史」をめぐる方法論的な反省が登場する。とはいえ、方法論そのものは基本的に二次的な議論にすぎない。「思想史」で問題とすべきことは、個別研究（モノグラフ）である。方法論はその背後にある。

何故このような確認をするかというと、かつて思想そのもの（個別研究）ではなく、方法論だけで思想を議論した不可解かつ不毛な時期があったからである。具体的には、マルクス主義（唯物史観）による思想史解釈である。この立場では、「思想」（上部構造）は基本的に「土台」（生産諸関係）によって規定されるとする。この「思想」を「イデオロギー」（虚偽意識）という。この場合、「思想」それ自体には歴史はない。あるのは「土台」の変化である。結果、思想史の内容ははじめから結論がきまっていた。個別研究が「土台」解釈に変更を持ち込むことはありえなかった。

こんにち、さすがにマルクス主義はなりをひそめているが、二次的な議論である方法論により個別研究（モノグラフ）を排除する類の思想史研究は数限りなくある。

ということと以下、「日本倫理思想史」の方法論を検討し、同時にその個別研究の可能性を考えてみたい。「日本倫理思想史」という学問について定義をしようとすると、「倫理」とは何か、あるいは「倫理思想史」とは何か、また「思想史」とは何かというかたちで同時に複数の言葉の定義が求められる。これら一群の定義の中心にある言葉はいうまでもなく「倫理」である。この言葉の定義が変わると「倫理思想史」の全体が変わることとなり、定義のなかでもっとも難しい部分になっている。

いずれにせよ「日本倫理思想史」という学問は、「倫理」という言葉を中心にやつかいな微妙なものをたくさん含みこんだ分野となっているということである。この定義を検討することで、不毛な方法論をこえて具体的に何が倫理思想史の課題であるかがあきらかになるであろう。

まず相良亨「日本倫理思想史研究の意義」という論文を見てみたい。この論文は、「倫理を、ここでは人間の共同生活における生き方の意味にとっておこう。倫理学史とは、この倫理を高度な理論的反省によって捉えた倫理学の歴史である」という文章ではじまり(三七三頁)、このように「倫理学」「倫理学史」がすでにある上に、何故さらに「倫理思想的考察」が求められるかを問題にする。相良があげる理由は、つぎの三点である(三七四頁)。

- i 「倫理学」だけでは、その時代の倫理の自覚をすべて吸収することはできない。
- ii 「倫理学」は高度に抽象化された学説であり、「倫理思想」の補助により、これを生き生きと理解することができる。
- iii 日本においては明治以前、「倫理学」は存在しない。したがって、日本人の倫理の自覚を問題にする

場合、基本的には「倫理思想」を対象にしなくてはならない。

i ii は、西洋であれ日本（東洋）であれ、「倫理学」あるいは「倫理学説史」以外に「倫理思想史」が必  
要だということである。ようするに、「倫理学」として把握された倫理と「倫理思想」のかたちで捉えられ  
た倫理にずれがあるということである。この問題については、のちほど別に考えたい。

これに対して iii は、とりわけ日本思想を考える場合、「倫理思想」が重要になるという指摘である。日本  
には本来「倫理学」という学問はなかった。とはいえ、このことが日本社会に「倫理」がなかった、あるいは  
「倫理」の自覚がなかったことを意味するわけではない。「倫理学」はなかったが、むしろ「倫理」はあ  
った。これを把握しようとして「倫理思想」の研究がなされる。

その際、相良が強調することは、「倫理思想」の研究は、たとえば日本を対象にする場合においても日本  
という特殊性にとどまるものではなく、同時に普遍的なものを求めて、研究者自身の「倫理学」の形成に結  
びついていなければならないということである。そこで、さらに相良はつぎのような指摘をする。

普遍的な真実は、まず自己自身との対決をふまえて、自己をこえるものとして追究されなくてはなら  
ない。無国籍の思索は死んでいる。やがて霧散する虚飾にすぎない。私はまずこのような観点から日  
本倫理思想史研究への関心を位置づけている。それは、外国人が日本の思想を問題にするのとは意味  
がちがう。われわれにとっては自己自身との対決である（三七八頁）。

相良は「無国籍の思索」を批判する。それはたとえば哲学・倫理学の研究を、西洋思想のたんなる翻訳・

紹介と考えるような姿勢を指す。海外の新しい思想を研究することはいうまでもなく重要である。しかしここで問題とされることは、われわれの体内に流れる過去からの制約である。頭ではわかるが身体がいうことをきかないという類の無意識の伝統である。日本人による「日本倫理思想史研究」は、このことを問題にしなくてはならないという。自己の中にある特殊性を認識し、同時に普遍を求めてたんなる特殊を超えなくてはならない。「自己自身との対決」とは、こうして特殊性との対決であった。

相良がここで強調することはじつは、その師である和辻哲郎がすでに問題にしていることでもあった。和辻は、昭和二七（一九五二）年「日本社会の倫理」という論文を書く。これはこの年に出版された『日本倫理思想史』の要点を簡潔にまとめたものである。ここにおいてつぎのように述べる。<sup>⑤</sup>

倫理とは人間存在の理法である、とわたくしは考える。従って倫理は人間存在に普遍的であって、特に日本社会の倫理として限定されるべきものではない。われわれがこの日本の社会において実現して行くべき倫理は、われわれの把握し得る限りの最も根本的な、従って普遍的な人間の道でなくてはならない。もしそれを妨げるような特殊な条件が日本の社会にあるとすれば、われわれはその特殊性を十分に認識することによってそれを超克して行かなくてはならない。

相良は「自己自身との対決をふまえて、自己をこえるものとして追究されなくてはならない」といい、和辻は「特殊性を十分に認識することによってそれを超克して行かなくてはならない」という。両者の主張は、まったく同じではないとしても関連し重なっていることは確かである。

相良の論文は、「日本倫理思想史」を和辻の定義より踏み込んで捉えようとし、「対決」という言葉で研究

主体の姿勢を明示する。ここに相良が和辻とは明らかに異なる方向に向かおうとしていたことを読みとることが出来る。問題は、特殊をどう処理するかという微妙なことにあった。

普遍は、普遍のままどこかに存在しているわけではない。普遍は、必ず特殊というかたちに現象して現われる。普遍と特殊とは別なものではない。しかし、といって特殊がつねにそのまま普遍であるわけではない。では、いかにして特殊は普遍になるのか。ここで、和辻は特殊の十分な「認識」を問題にし、相良は特殊との「対決」を主張する。

とはいえ相良のこの論文は、必ずしも「日本倫理想史」という学問そのものに関する過不足なき説明とはなっていない。というのも、学問の定義が「自己自身との対決」ということでは、内容の説明にはならないからである。「日本倫理想史」に限らずどんな学問でも、多かれ少なかれ「自己自身との対決」ということはありうる。そして事実、相良のこの論文で学問内容を説明する場合には、「対決」ではなく和辻の定義をそのまま用いている。ようするに相良の説明は、和辻の定義の意図するところを強調したものと理解することができる。

ということ、つぎに「日本倫理想史」という学問をどのように受け止めるかという問題をめぐって、もう少し別の観点から考えてみたい。

## (二) さまざまな「日本思想史」

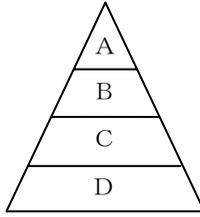
―丸山真男「日本政治思想史一九六五」、黒田俊雄「思想史の方法―研究史からなにを学ぶか」<sup>②</sup>

「日本倫理想史」を定義する際には、「倫理」とは何か、あるいは「思想史」とは何かというかたちで

同時に複数の言葉の定義が求められる。「倫理」の定義はもともと微妙な部分であり次節で検討する。ここでは「思想史」に関して、一般にどのように理解されているかを考えてみたい。

はじめに、丸山真男「日本政治思想史一九六五」を見る。これはいうまでもなく丸山が一九六五年に東京大学法学部で行なった「東洋政治思想史」の講義録である。その当時の聴講学生のノートや講義録プリント（東大生協・出版会教材部で販売されていた）などによって復元されたものが『丸山真男講義録』として出版されている。

ここで丸山は、「思想」の多義性を説明して、左図のような「思想」の成層を示している。なお「」の中は、引用者・高島による補足である。



A || 体系的な学説、理論、世界観。「抽象性、自覚度が最も高い。学説史。」

B || 人々の個々の問題に対する意見。

C || 思潮、時代精神。

D || 実生活と密着した情緒、生活感情。「抽象性、自覚度が低い。世相史。」

さまざまな思想史があり、抽象性・自覚度・目的意識性のレベルで成層をなすということである。この説明はきわめて一般的なもの、ここからとくに重要な問題が導かれるということはない。ただし、これが丸山の政治思想史解釈に意味があるとすれば、おそらくDの部分が後の「歴史意識の「古層」」に関連するであろうということである。とはいえ、具体的にどのような展開があったかについては別途検討しなくてはならない。

つぎにこの丸山の分類に類似する方法論研究として、黒田俊雄「思想史の方法―研究史からなにを学ぶか」を見てみたい。黒田も、丸山同様「思想史」という言葉がきわめて曖昧で無限定であることを指摘し、つぎのように「思想史の内容」を分類する。なお※以下は、黒田の原文にはないが説明を補足して引用者・高島が追加した具体例である。前掲丸山の講義ノートなどを参照して古典的なものだけを例示した。<sup>⑤</sup>

i 自己完結的・体系的な論理をもつさまざまな世界観・人生観・芸術観の類を対象とする。たとえば仏教史、儒教史、キリスト教史などの教義史（教学史）、また哲学的学説の歴史などがこれに相当する。

※神道史（たとえば村岡典嗣『神道史』、仏教史（たとえば島地大等『天台教学史』、辻善之助『日本仏教史』、儒教史（たとえば相良亨『近世日本における儒教運動の系譜』）など。

また個々人の主体的な思想のありようを対象とするものとしては、竹内道雄『道元』、相良亨『伊藤仁斎』など。

ii 広い意味での人間の思惟活動、知的営為を対象とする。論理的・体系的であるかどうかにかかわらずなく、広く哲学的考察や規範意識、また文学・美術などに見られる諸思想を取り上げる。一般に、文化史、精神史と呼ばれる分野がこれに相当する。

※津田左右吉『文学に現はれたる我が国民思想の研究』、村岡典嗣『日本思想史概説』、和辻哲郎『日本倫理思想史』、丸山真男『日本政治思想史研究』など。

iii 民間伝承、あるいは民衆の日常生活のなかに認められる常民の思惟様式・意識形態を対象とする。民俗学、民族学、文化人類学、文化社会学などと関連するが、しばしば非歴史的な観点に傾斜する。

※いわゆる「基層文化」を対象とする思想史である。衣食住における生活慣行・年中行事・民間伝承・民俗芸能などが問題になる。柳田国男『明治大正史世相編』・『先祖の話』、折口信夫『姥が国へ・常世へ』、五来重『高野聖』など。

ちなみにHans Naumannによる「表層文化」「基層文化」の文化区分では、前者は文化の意識的な側面、文字や概念によつて表現された思想の上層部をさし、その時代を強く表現する個性的・創造的な文化をいう。後者は文化の無意識的な側面、民間伝承や人々の日常生活のうちに伝えられる、集団的・類型的な文化をいう。<sup>3)</sup>

iv イデオロギーを対象とする。イデオロギー批判である。マルクス主義(史的唯物論)では、思想は、基本的に、社会的・階級的なもので「土台」(生産諸関係)によつて規定される。したがつて思想(上部構造)それ自体には歴史はない。あるのは「土台」の変化であるとする。

※永田広志『日本封建制イデオロギー』など。

丸山はAとDを抽象性とか自覚度などで分類したわけであるが、黒田はここでiとivを、自己完結的な論理性・体系性を軸として分けている。両者は、説明の仕方は異なるが分類の基準はきわめて似ている。とはいえ黒田もいうように、この分類には一貫した基準はなくきわめて「便宜的」である(二三四頁)。

つまり思想史の定義そのものを問題にしているわけではなく、すでにあるさまざまな思想史を適宜分類したものにすぎないということである。i iiでは思想・文化の意識的な領域を対象とし、iii ivではその無意識の領域を対象とする。また、iとiiとでは論理性・体系性の程度が問題になっているが、iiiはHans Naumannの文化区分により、ivはマルクス主義(史的唯物論)による解釈が持ち込まれる。

この四つの型はきわめて単純化されたものであって、個別の研究では型が複合していたり、どの型に入れるか問題になる場合もある。いずれにせよ黒田は、この分類をもとに明治以降の思想史研究がおおむねこの i から iv という順序で展開したと指摘する（二三七頁）。ようするに比較的に把握しやすい自覚的・意識的な領域から把握が微妙な無自覚的・無意識的領域に進化発展したということであろう。ちなみに黒田自身の立場は、最終段階である iv のマルクス主義である。

黒田の分類は、丸山の場合と同様、思想史の多義性を考えるうえで一つの目安にすぎず、厳密にはあまり生産的な意味をもたない。四つの型は、思想史の進化発展の過程において分化したものであって、こんならかの思想史を考えようとするならばおおむねすべての型が重複するような思想史となり、この分類はほとんど役に立たないであろう。

以上「思想史」の多義性を見てきた。ようするに問題は、「思想」とは何か、また「人間」をどのように把握するかということである。そこでたとえば自覚的・意識的領域と無自覚的・無意識的領域があるとか、あるいはさらにそのなかに区分を設けるとかささまざまな分類がありうるが、いずれにせよ根本的な問いかけに対して解答する姿勢がない限りは「便宜的」目安にとどまることになる。ということで、つぎに「日本倫理想史」という具体的分野にもどって根本を考えてみたい。

### (三) 『日本倫理想史』の定義―和辻哲郎『日本倫理想史』<sup>②</sup>

「日本倫理想史」について基本を整理しておく。それには「倫理想史」という言葉に明解な定義を与えた和辻哲郎『日本倫理想史』にもどって考える必要がある。この本は昭和二七（一九五二）年、岩波書

	言語化される以前	言語化されたもの
普遍	①「倫理」：人間存在の理法	②「倫理学」：普遍である「倫理」を、学として理論的に反省したもの
特殊	特定の社会構造における特殊の行為の仕方	③「倫理想」：「特殊の行為の仕方」を、学と呼ばれるほど整ってはいないが、ロゴス的に自覚し言語に表現したもの

店から出版された。上巻の「緒論」において、和辻は「倫理」「倫理学」「倫理想」の語を区別しているので、まずはじめにこれを表にして整理しておく。

「表の補足」

①「倫理」について。この言葉の定義に関してはのちにあらためて検討するが、とりあえず基本的な意味はつぎのようになる。『日本倫理想史』では、「倫理」とは、個人にして同時に社会であるところの人間の存在の理法である（緒論、一頁）と定義する。また『倫理学』では、「倫」は「なかま」、「理」は「ことわり」「すじ道」であるとし、「倫理」ということで「人間の共同的存在をそれとしてあらしめるところの秩序、道」であると説明する。人間は孤立して存在するのではなく、つねに何らかの集団（人倫、人間の共同体）を作り人間関係のなかで生活している。「倫理」とはこの集団を集団たらしめる構造・理法である。

②「倫理学」について。①の「倫理」が普遍的なものであるという自覚にたつてなされる「理論的反省」「学的探究」「理性的な根拠の追究」である（緒論、四〜五頁）。ただし普遍的とはいえ、実際はひとによってこの普遍の捉え方が異なり、たとえばアリストテレス倫理学、カント倫理学、和辻倫理学というように「倫理学」の上に人名がつく。

③「倫理想」について。①の普遍は、普遍そのものとしてどこかに存在しているわけではない。普遍は、つねに必ず特殊というかたちで現象する。「普遍的な倫理」

は、「時と処」によって限定されて「特殊」として具体化する。それを和辻は、「倫理思想とは、人間存在の理法たる倫理が、その実現の過程たる特定の社会構造を媒介として、そこにおいて規定せられる特殊の行為の仕方としてロゴス的に自覚せられたものなのである」（緒論、四頁）と表現する。したがってこの「倫理思想史」に関しては、たとえば「中世日本倫理思想史」というように「時」（古代・中世・近世など）と「処」（日本・東洋・西洋など）の限定がつくことになる。

ところで和辻は、日本思想の伝統には「厳密な意味」での「倫理学」はなかったという（緒論、六頁）。ヨーロッパであれば、倫理についての理論的反省は倫理学として徹底される。しかしながら、倫理学の伝統がある文化がいたるところにあるわけではない。たとえばもとも古い時代の原始的な社会を考えると、ここに倫理学があるはずもない。倫理学は、主としてヨーロッパの文化伝統に成長した学問であった。とはいえ、いかなる原始社会でも、人間は互いの意志を何らかのかたちで表現しつづけて一定の様式に生きている。神話や文学、あるいは儀礼・制度・法律などに表現されたものは、「倫理」を理論的に反省したものではないが普遍的な「倫理」の具体的な現われであって、これを「倫理思想」と呼ぶわけである。

ある文化の伝統に「倫理学」がなくても、その社会に「倫理」がなかったということはありえない。そこに「倫理思想」という学問の意味がある。和辻が「倫理思想」を重視したのは卓見であった。日本のように「倫理学」の伝統のない文化においていかに「倫理」の問題を考えてゆくかということであった。

これに対して批判的に、この倫理思想史をたとえば「民族的な生の表現として読みとられる道徳的心情の類型とその展開の研究」であり、ようするに「日本的エートス論」「日本的思维様式論」であると位置づけることがある（子安宣邦「日本思想史の問題―日本の思想像と思想史の方法―」<sup>10)</sup>。しかし、この理解は和辻

の取り組みを誠実に受けとめることなく、矮小化してたんなる日本人論・日本文化論として<sup>三</sup>いる。繰りかえしておくと「日本倫理思想史」の課題は、特殊を特殊として捉えるところにあるのではなく、普遍と特殊との関係にあった。

かくて、和辻哲郎は「日本倫理思想史」をつぎのように定義する。「人間の普遍的な倫理が、歴史的社会的な特殊条件のもとで、どういふ倫理思想として自覚されてくるかを、特に日本の場合について叙述しようと試みたもの」(序、三頁)。

以上、和辻倫理学における「倫理」・「倫理学」・「倫理思想」の定義を紹介した。基本的な概念はみごとに説明され、これらの関係はきわめて明解なものとなっている。

ゆえに「倫理」・「倫理学」・「倫理思想」について、和辻の説明はおおむね妥当であると考えられる。とするとこれを延長して「日本倫理思想史」の理解も、和辻がその著書『日本倫理思想史』に叙述した内容ではないかということになるが、実際はこの本に示された日本思想のイメージは、われわれの常識とは若干ずれている。

たとえば、鎌倉時代は、思想上では鎌倉新仏教ということで、こんにちまでつづく仏教の主要な宗派が発生した特異な時代である。ここで思想を問題とするならば、当然仏教という宗教を中心に論ずるのが一般である。しかし和辻は、意図的に宗教を問題にしない。和辻の関心は、宗教ではなく倫理にある。したがって、『日本倫理思想史』第三篇第五章では、法然・親鸞・栄西・道元・日蓮を取り上げるが「慈悲の道德」という題がつく。「慈悲」というテーマは、宗教そのものを取り上げるのではなく、宗教の道德的側面を問題にしている。こうして、宗教は人間関係を超克するところに求められるが、最終的には人倫的組織と無関係ではないことを論証することになる(上巻、三七五頁)。

同様の問題は、中世ばかりでなくまた古代思想にもある。古代になるとさらに宗教の役割は重くなるが、にもかかわらず時代のもつとも中枢にある思想はここでも十分に説明されない。

たとえば第一篇第二章「神話伝説における神の意義」では、記紀の物語を分析して四種類の神観念を説明する。つまり、1「祀る神」（たとえば現人神としての天皇）、2「祀ると共に祀られる神」（たとえば天照大神など人格的な神）、3「単に祀られるのみの神」（たとえば自然神）、4「祀りを要求する崇りの神」（たとえば大物主神）である（上巻、六二頁）。

ここで和辻は、2の「祀ると共に祀られる神」を説明して「不定の神」というきわめて独創的で興味深い議論を展開する（上巻、六六頁）。「不定の神」とは、日本の古代神道において「究極者」が、「神聖なる「無」」であり対象的に把握されることはないことを意味する。つまり「絶対者」は「無限に流動する神聖性の母胎」として「一定の神」に限定されることはなかったということである（上巻、七六、七七頁）。ところがつくく説明で、議論の方向は宗教から倫理に転換する。

「不定の神」からつぎのような議論が引き出される。一つは、神道はあらゆる「世界宗教」に対して「自由寛容な受容性」をもつという主張である。神道は、「神聖なる「無」」であるがゆえにあらゆるものを包み込み、キリスト教などと比較して優位にあるとする。さらにもう一つは、記紀の神代史の主題は「祭事の統一」にあり、ここに「民族的全体性の自覚」を見て取ることができるといふ主張である。神道は、寛容な受容性ゆえに排他的ではなく、全体を柔軟に統一する働きがあることをいう（上巻、七七、八一頁）。いうまでもなくこの議論の趣旨は「尊皇思想」という日本主義の提唱にある。ただしこの日本主義は、たんに日本という「特殊」を狂信するのではなく、すべてを包み込む「神聖なる「無」」としての「普遍」を意味している。

いずれにせよこうして神道は、古代の未開宗教として解釈されるのではなく、「祭祀的統一」ということで古代社会を統合する倫理の問題として捉えられ、つづいてさらに「清明心」という道德の問題に収斂することになる（上巻、八五頁）。

ようするに、和辻の『日本倫理思想史』において問題とすべきところは宗教理解にある。これに関してはすでにさまざまな指摘がある。

たとえば、梅原猛の論文「日本文化論への批判的考察」はつぎのように述べている。和辻の日本思想理解には仏教に対する偏見がある。和辻の人間観は「驚くほど楽天的」であって、仏教思想にあるような「人間の魂の痛切な悶えや叫び」とか「永遠不滅な生命への凝視」とは無縁であった。和辻は、人間を人と人との「間柄」において考察し、「信頼と誠実の徳」を強調し、結局は「国家」をして「人間存在の基底」として、これを超える「普遍的宗教」を問題にすることはついになかったと批判する（四六頁）。さらに梅原は、別の論文「明治百年における日本の自己誤認―日本人の宗教的痴呆―」においては、近代日本の知識人が「宗教に対する無関心」をよそおい（近代性と科学性の証拠のように）、自身の宗教性を徹底的に忘れたことを「宗教的痴呆」と称し、その一例として和辻の日本精神史をあげている（五七、七六頁）。

同様の指摘は、湯浅泰雄『和辻哲郎』にも見られる。湯浅は、和辻の日本主義は、いわゆる「日本主義」（国粋主義）以上であり、日本の倫理学こそが「真の普遍的倫理学」であると主張すると解釈する（四一五頁）。湯浅の議論が優れているところは、この極端な日本主義（と言うのが妥当かどうかは問題であるが）をたんなるデマゴギーとして処理するのではなく、和辻のように西洋近代思想の教養を充分そなえた哲学者においてなおかつこのような主張がなされることの意味を問題とする。和辻は、狂信でもなく痴呆とも無縁であり、なおかつ学として日本主義の普遍性を主張した。問題の所在は、この事実を確認するところからは

じまる。

湯浅もまた、和辻の弟子であった。そのためか議論の展開は、梅原ほど乱暴ではなく周到である。つまり、梅原が「宗教的痴呆」といって切つて捨てた現象の意味するところを論じて、なぜ和辻は「痴呆」と称される状態に陥つたかを問題にした。このことの意味図することは、和辻の日本主義（梅原のいう「痴呆」）は個人の資質ではなく、日本近代独自の現象ではないかということである。

湯浅の議論を簡単に要約する。まず近代から近世へと視野を広げてみて、和辻の日本主義はかならずしも和辻だけのものではなく、じつは近世の本居宣長などとも共通する考え方であることを指摘する。そこで湯浅は、この宣長や和辻のように神道の「政治的性格」を強調する考え方は、中世には見られない近世以降の新しい現象であり、ようするに「宗教一般の価値を低く評価する近代人の合理主義的発想」であつたと理解する。

しかしこの説明には補足が必要である。近代の「合理主義」は、何故極端な「日本主義」になるのかというのである。湯浅の解釈は、近代化の過程において宗教は否定され「合理主義」に向かうが、その時同時に失われた宗教的機能を補完して「日本主義」が出てくるという図式である。つまり近世以降、仏教という宗教の影響力が弱体化し、知識人の思考様式において「超越的次元」が見失われる精神状況があつた。ここにおいてかつての宗教に代わる絶対的な何ものか（擬似的超越者）を求めて、近代日本の天皇絶対主義が成立したと考えた（四一一〜四二三頁）。

湯浅の解釈は、関連するいくつかの事柄について別のところで問題にしたこともあり、<sup>(註)</sup> おおむね無理のない妥当なものと思われる。しかし問題は微妙である。このことも含めて和辻の尊皇思想についてはあらためて適切に考えなくてはならない。ここではとりあえず「日本倫理想史」の定義にもどつて、限定した議論

を進めたい。

以上見てきたことから、和辻の「日本倫理思想史」の問題点の一つが宗教理解にあることが分かった。では何故、和辻倫理学は宗教に無関心なのか。つまり、和辻倫理学の何が問題となるのか。

#### (四) 和辻倫理学の問題点と「日本倫理思想史」

先に「倫理」・「倫理学」・「倫理思想」の基本概念を見た。和辻倫理学の出発点は「倫理」の定義にある。ここから「倫理学」・「倫理思想史」が順次説明される。これらの関係はみごとに整理されておりここに問題はないだろうと考えたが、ここで「日本倫理思想史」の内容に疑問が示された。そこで、あらためて検討すべきことがはじめの「倫理」の定義であったということになる。つまり和辻の「日本倫理思想史」の問題は和辻倫理学の問題となる。

#### 「一」 「倫理」の定義と和辻倫理学の構成

和辻倫理学の構成は、つぎのようになっている。ただし以下の議論は別のところすでに述べたことと重なるので簡単に要点だけを示す。<sup>98)</sup>

- i 「人間」は、間柄的存在である。
- ii 「倫理」とは、人間存在の理法を意味し、すなわち間柄の構造のことである。
- iii このように規定された「倫理」から、倫理学の根本問題である「良心」・「自由」・「善悪」などの概念

が導き出される。

i 和辻は、「人間」とは「人の間」という意味であり、「人と人との間柄」にある存在であるとする。すべて人間は、他の人間と何らかの関係の中にある。人間は、人と人との間にあつてはじめて人間として存在する間柄的存在である。つまり、間柄（人間関係）が、人間を人間たらしめている。

つぎに ii では、i に基づき「倫理」の意味を定義する。すなわち、「間柄」の理法、根本構造が「倫理」であると規定する。

『日本倫理想史』では、「倫理」についてつぎのような説明をしている。「人間はたゞ社会においてのみ個人たり得るとともに、また個人を通じてのみ社会たり得るのである。さうしてこの構造の原理が「倫理」にほかならない」（緒論、二頁）。つまり、「人間」は、「個人」（個別性）であるとともに「社会」（全体性）であるとして「人間の二重性格」、「人間存在の二重構造」を指摘し、この「構造の原理」が「倫理」であると述べている。

では、この「構造の原理」とは何か。和辻は、これを説明して「否定の運動」と言う（『倫理学』序論、二六頁）。「否定の運動」とは難解な言葉であるが、ようするに、個人（個別性）と社会（全体性）とが、相互に否定しながら関与しつづけることを意味する。

最後に iii では、ii で検討された倫理学の根本原理から、具体的にいかに倫理学の根本問題が導き出されるかを示す。『倫理学』では、つぎのように説明する。「良心は本来の全体性の呼び声であり、自由は否定の運動の否定性そのものにほかならず、善悪はこの運動の還帰的方向と背反的方向である」（序論、二七頁）。

以上、「倫理」の定義の基礎は「間柄」にある。そして、この定義の特色を考えると、一つは、デカルトにはじまる西洋近代哲学を大胆に批判したということである。和辻は、「倫理学を「人間」の学として規定しようとする試みの第一の意義は、倫理を単に個人意識の問題とする近世の誤謬から脱却することである」という（『倫理学』序論、一一頁）。「人間」すなわち「間柄」によって、ユギトのような「孤立的個人の意識」から構成される哲学を批判した。この立場は、西洋近代哲学（近代合理主義）が行き詰まり再検討に迫られているこんにち、もう一度考慮すべき内容があるであろう。

もう一つは、にもかかわらず和辻の発想は、近代合理主義の枠内にあり、基本的に人間中心主義であったということである。和辻倫理学の特質は、人間関係（間柄）の自己展開である。「人と人との間柄」から倫理を捉え、「間柄」の構造を「否定の運動」と解し、この「運動」から「絶対的全体性」（「神聖なる「無」」と同じものと思われる）が実現する過程を想定する。したがって、すべての倫理的な事象は、この「絶対的全体性」の展開の中に位置づけられる。ゆえに「宗教」の問題も「間柄」から説明される。「宗教」は人間存在の時間性に関わるものとして文化共同体の現象であった（五二〇頁）。こうして和辻の「宗教」理解には、基本的に倫理（間柄）を超える内容は含まれなかったことが分かる。

ちなみに「文化共同体」は人間存在の時間性から理解されるが、この時間性に対して空間性も考えられている。つまり「地縁共同体」である。ここにおいて「自然」が問題となる。「自然」は人間存在の空間性に関わるものとして地縁共同体の現象であった。「宗教」を見ようとすると、同時に「自然」の問題が出てくるということである。そしていずれにせよ、和辻倫理学において「自然」「宗教」が「間柄」で説明される限りは、「自然」「宗教」本来の意味は結局は剥落することになる。

## 「2」内部と外部―「自然」と「宗教」の位置

### ①「自然」という外部

検討すべきことは、和辻は人と人との「間柄」からすべての事象を説明しようとするが、人間にとって根本的な関係は、はたして「間柄」だけかということである。

これについてはたとえば、つぎのようなことも考えられる。すべての人間は先にも見たように間柄的存在である。人間関係に生まれ、人間関係に成長し、人間関係に死ぬ。そもそも人が生まれるとき、父親と母親があつて人が生まれる。したがつて生まれたときから間柄に生まれる。そして確かに子どもが成長するにあつても、人間関係は重要である。両親、家族、親族などさまざまな人間関係において成長する。

しかしよく考えてみると、子どもは必ずしも人間関係だけに生きているわけではない。つまり当然のことながら、物・自然との関係がなければならぬ。子どもは、むしろ親など他者との接触の中で成長するが、身体感覚の形成ということでは、自身で直接にさまざまな物・自然と触れることがそれ以上に重要である。ものを見る、ものに触れる、ものをなめる、ものを口に入れる、このようにものと直接関係して、一つ一つものを認識する。見てかたちを知る。近づいてみて距離を知る。触れてみて硬いか柔らかいかを知る。なめて甘いか苦いかを知る。口に入れて食感を知る。ようするに、人間関係だけでは言葉すら覚えることはできないということである。正高信男は「言語の習得とは、子どもにとって身体全体を巻き込んでなされる営みなのだ」という（『子どもはことばをからだで覚える』<sup>14</sup>）。自分自身の身体運動のなかで認識を形成して、言葉の意味が確立するのである。

子どもにおける、見る・触れる・なめる・這う・歩く等々、これらすべての行動は、人と人との関係の中

にあると同時に、当然のことながら人と物・自然との関係の中にもあると考えなくてはならない。和辻は、人と「自然」との関係の間柄から説明して二次的なものとするが、間柄中心の解釈とはようするに人間中心主義であり、デカルトとは別のもう一つの近代のドグマに他ならない。人にとって、人間関係（間柄）はむしろ重要であるが、さらにその外部にある「自然」との関係が不可欠であることを認識する必要がある。

人と「自然」との関係を、いま子どもの成長という側面から見たが、さらに一般的に子どもを含めた人間と「自然」との関係について考えることもそれほど難しいことではない。

たとえば人間の「自然」に対する考え方（自然観）を整理してみる。そうすると、前近代と近代とは明らかに異なっている。近代の自然観の特徴は、自然科学（科学技術）の発達と並行して人間は「自然」を対象化し支配しようという観念が確立したことにある。人類の進歩は科学技術の進歩に他ならず、科学はすべてを解決し、人類に永遠の幸福をもたらすと思われていた。しかしその結果は、たとえば公害問題であり、核兵器の脅威であり、遺伝子操作による生命工学に対する不安感であった。こうして近年、自然科学について反省がなされ、自然保護思想や環境主義思想が登場することになる。

このようにまとめると、人間と「自然」との関係は、前近代から近現代にかけて複雑に変化しているように見える。ところが実際は、この関係の基本は変わらないのである。というよりも変わるはずがないと言ったほうが正確であろう。これについては、前近代から考えてみると分かりやすい。

まず前近代において「自然」が、人にとって何であったかを考えてみる。むしろ、近代のような自然科学の対象ではない。また、中世では花鳥風月として美意識の対象でもあるが、それが「自然」のすべてではない。さらに自然観をさかのぼって考えると、「自然」がわれわれの生命の本でありもつとも根源的なものであることが分かる。

われわれは「自然」と交渉することで生きている。たとえば良質な水を求める。また、採集・狩猟・漁労により食物を手に入れ、生命を維持する。ようするに食物は、人間関係の外にある「自然」において獲得されるしかない。

このことは、じつはこんにちでも同じである。近代になると、とくに日本の都市での場合のように、人間と「自然」との交渉は極端に少なくなる。人は、たとえば「会社」における人間関係の中だけで働いて生きているようにみえる。しかし、これは近代の資本主義あるいは科学技術が生み出した錯覚にほかならない。いうまでもなく人間が「自然」と無関係に生きてゆくことは、こんにちですら不可能である。つまり、人間は、人間関係で生きているのではない。人間は食料ではないし、人間関係の内部に食物はない。こうして最終的には、やはり外部の「自然」が人間の生命を維持することになる。

## ②「宗教」という外部

人間関係の外に「自然」という外部があり、そこに人の生命の根源があった。はじめは、人と外部との関係は不安定であった。食物はいつも充分あるとは限らないから、生命はつねに不安に包まれていた。水ですらどこにでもあるわけではない。日々、採集・狩猟・漁労により食物を獲得しようとするが、必ず手にはいと限らない。

しかし人々は、この不安定な生命の本との関係を徐々に安定したものに変わってゆく。たとえば稲作などに代表される食物の栽培が行なわれる。また採集・狩猟・漁労における技術も向上する。関係を飛躍的に変化させるのは、いうまでもなく自然科学（科学技術）の発達である。これにより「自然」は征服される。こうして、不安定であった外部との関係は安定したものになる。関係が安定するとはそれだけ対象を意識するこ

【内部】	【可視的な外部】	【不可視な外部】
人・・・他者・・・共同体	・・・物・自然・宇宙・・・	神・仏（超越的なもの）

とがなくなるといふことである。そしてついには「自然」と無関係に生きていくかのよう  
な錯覚も生まれることになる。

自然科学（科学技術）が、人と「自然」との関係を安定化した。しかし、人間はこの技  
術が発達するはるか以前から、関係の安定を願っていた。これが「宗教」である。同じ問  
題は、さきに和辻倫理学を検討したときにも登場したが、「自然」を考えようとすると「宗  
教」の問題に行きつく。

かつて日本の古代において、食物の多くは「神」であった。『古事記』からの一例をあ  
げると、水の神としてたとえば水分の神・弥都波能売の神・御井の神がいる。また米の神  
に豊宇気・売の神・大年の神・御年の神・宇迦之御魂の神・稲泳の命が、食物の神として  
大宜都比売・登由気の神・御毛沼の命・御食つ大神・氣比の大神が、また生命力の神に産  
巢日の神がいた。これらの「神」に祈ることは「自然」との関係の安定化を意図する。と  
どまることなく水がわき出るようにと、水の神に祈る。米や食物が安定して手にはいるよ  
うにと、米の神・食物の神に祈る。

「神（仏）」とは、人と外部の「自然」との不安定な関係を、「自然」を征服することな  
く安定化する装置であった。自然科学（科学技術）は「自然」を征服した。一方、呪術は  
「自然」を、自然科学（科学技術）とは違うやり方でコントロールした。呪術と技術とは  
本来類似しており、両者の違いは対象に直接働きかけるかどうかということであった。

「神」観念とは、われわれの生命が外部に依存して成立することを示す記号である。人  
は外部の「自然」によって生命を維持する。「自然」が人の食物となり、生命力になる。

「自然」のさらに外部にある「宗教」は、この人と「自然」との関係を安定させるための装置である。「神」に祈ることにより、「自然」との関係が安定する。

外部は、本来内部から定義できない。外部は、内部から独立して、内部そのものを維持する。このようなものとして人の外部に、まず「自然」がある。「自然」は、和辻の風土論のように「間柄」から説明できるようなものではない。またその外部をさらに考えると「神(仏)」が現われるが、この存在も「間柄」をはるかにこえた不可視なものである。

「自然」という外部から「宗教」という外部にいたる。もともと「宗教」の意味は多義的である。「神・仏」を信じ祈ることはひとつであっても、その実際の機能は複雑である。

『古事記』の例は、呪術という「宗教」のもっとも最初の段階である。つまり「神」観念は、人間の食物・生命が「自然」に依存するという物質的意味を示し、生きていること(生命)を究極的に保証する徴となっている。次の段階の「宗教」は、この意味をさらに抽象化一般化し、「神」が、内部を支え確立するものとして、内部に形(秩序・意味)を与える存在となる。こうして「宗教」はたんなる呪術の段階から、人が生きることを意味を考える場へと変わってゆく。なおさらに「宗教」には、これ以外の意味もあるが、いまは省略する。

和辻倫理学は、人間は「間柄」に生き、家族・親族、村落共同体、あるいは会社という組織に生き、さまざまな人間関係の中にあると説明した。そして、その最終段階が「国家」であった。これまで見てきたことを右の図のようにまとめると、和辻の説明は【内部】だけのことであることが分かる。しかし人間の関係は、【内部】だけでなく【外部】にもある。とくに前近代では分かりやすいが、この【内部】の外に「自然」という【可視的な外部】があり、さらにその外には「宗教」という【不可視な外部】があつて見えない神・仏

がいると考えられている。人間の関わるさまざまな関係は、素朴に考えると、人と人、人と自然、人と神・仏というように同心円状に配列されている。よくいわれるように、たとえば人は、自己の外に神・仏を認識することであるべき人のありようを見出す。神と出合うことで真の自己を発見するという。同じように現世の共同体は、外部に他界を認識することで内部の秩序を確立する。こうして内部を支えるもの、内部に形(意味・秩序)を与え、内部を確立するもの、それが外部であるということになる。外部と関係をもつことが、内部存立の重要な条件となるのである。

存在は、和辻が言うように関係の中で考えなくてはならないが、この関係においては、現世内部の共同体(社会)だけではなく、外部にある神・仏・天などさまざまな超越的なものをも問題にしなくてはならない。存在の関わる関係は、和辻倫理学が考えたものよりさらに拡大して、経験・知覚しえない領域まで含めなければならぬのではないか。

(平成一五年三月成稿「未発表」。一七年一月若干加筆。)

【注】

- (一) 相良亨「日本倫理思想史研究の意義」(『相良亨著作集5 日本人論』ペリかん社、一九九二。ちなみにこの論文の初出は『講座哲学4 価値の哲学』東京大学出版会、一九七三)。
- (二) 和辻哲郎「日本社会の倫理」(『和辻哲郎全集』23、岩波書店、一九九一、三四九頁)。
- (三) 丸山真男「日本政治思想史一九六五」(『丸山真男講義録 第五冊 日本政治思想史一九六五』東京大学出版会、一九九九、一五頁)。

黒田俊雄「思想史の方法―研究史からなにを学ぶか」(『王法と仏法』法蔵館、一九八三、二三一頁)。

- (4) 丸山真男「歴史意識の「古層」」(『日本の思想 6 歴史思想集』筑摩書房、一九七二)。
- (5) 「思考様式の原型」に対する言及は一九六五年度の講義においては見られないが、この発想は一九六三年度講義から論じられる(飯田泰三「解題」、前掲『丸山真男講義録 第五冊 日本政治思想史一九六五』、三二六頁)。また「日本政治思想史一九六四」においては、「思想の成層」の「Dレヴェル」において「持続的鑄型」すなわち「原型」が打ち出されると論じている(『丸山真男講義録 第四冊 日本政治思想史一九六四』東京大学出版会、一九九八、四一頁)。
- (6) なお「日本の思想―研究の手引き(近世編)」(頼惟勤・高島元洋編『現代のエスプリ別冊 江戸とは何か3 江戸の思想と心情』至文堂、一九八五)を参照。
- (7) 大塚民俗学会編『日本民俗事典』(弘文堂、一九七二、四七九頁)、堀一郎『民間信仰』(岩波書店、一九五一、四三頁)参照。
- (8) 和辻哲郎『日本倫理思想史』(岩波書店、一九五二)。
- (9) 和辻哲郎『倫理学』(岩波書店、一九六五、序論二二〜一三頁)。
- (10) 子安宣邦「日本思想史の問題―日本の思想像と思想史の方法―」(日本倫理学会編『思想史の意義と方法』以文社、一九八二)。
- (11) ちなみに田中久文は、『日本倫理思想史』について「仏教や儒教などの普遍思想の、日本の変容の過程として日本思想史を描こうとする試みは多い。しかしここで和辻は、むしろ逆に土着の思想が普遍へと高まっていく過程を描こうとしているのである」と指摘する(和辻哲郎における「国民道徳論」構想、佐藤・清水・田中編『甞る和辻哲郎』ナカニシヤ出版、一九九九、七八頁)。
- (12) 梅原猛「日本文化論への批判的考察」(『美と宗教の発見 創造的日本文化論』講談社文庫・講談社、一九七六)。

- (13) 梅原猛「明治百年における日本の自己誤認―日本人の宗教的痴呆―」（前掲『美と宗教の発見 創造的日本文化論』）。
- (14) 湯浅泰雄『和辻哲郎』（ちくま学芸文庫・筑摩書房、一九九五）。
- (15) 日本の近代化は近世からはじまり、したがって宗教の意味も中世から近世にかけて変質したこと、また古代・中世の思想をよく解明したと思われる宣長が本質的に近世的な思想家であることについては、高島元洋『日本人の感情』（ペリかん社、二〇〇〇、一九三頁）、一九九頁）、「近世仏教の位置づけと排仏論」（『日本の仏教』第4号、法蔵館、一九九五）を参照。
- (16) 前掲、高島元洋『日本人の感情』（第五章、二二二頁）。
- (17) 正高信男『子どもはことばをからだで覚える』（中公新書・中央公論新社、二〇〇一、一七二頁）。
- (18) J.G.Frazier, *The Golden Bough*, London: Macmillan and Company, 一八九〇（永橋卓介訳『金枝篇』第3章、岩波文庫・岩波書店、一九五二）；Edmund Leach, *Culture and Communication*, Cambridge University Press, 一九七六（青木・宮坂訳『文化とコミュニケーション』第6章、紀伊國屋書店、一九八一）を参照。

## 二 日本儒教の特徴

高島元洋

### 目次

(一) 日本儒教をどのような問題設定において理解するか

〔I 日本文化の形成のしかた〕

〔II 日本儒教を理解する枠組みについて〕

(i) 丸山真男『日本政治思想史研究』

(ii) 相良亨『近世の儒教思想』

(二) 問題設定の妥当性と検討すべき課題

〔I 丸山の問題設定…時間的前後関係における転換から理解される日本儒教の特徴〕

① 徂徠解釈における丸山のあやまり

② 徂徠の思想の近代性

(1) 疑似活物観

(2) 歴史意識と文明批判

③ 〈近代化論〉と日本朱子学

〔II 相良の問題設定・空間的内外関係における転換から理解される日本儒教の特徴〕

① 〈比較思想的観点〉からの儒教理解と検討すべき課題

(1) 中国儒教（思想）―郡県制（社会構造）

a 宗族（社会構造）における「孝」（思想）

b 科挙・士大夫（社会構造）における「聖人」「修己治人」「仁」（思想）

(2) 日本儒教（思想）―封建制（社会構造）

a 宗族がない社会（社会構造）における「礼」（思想）

b 科挙・士大夫がない社会（社会構造）における「人倫」（思想）

② 〈倫理学・倫理思想史的観点〉からの儒教理解と検討すべき課題

(三) 古学の「人倫」は〈倫理学・倫理思想史的観点〉からどのように理解されるのか

〔I 存在論（生生観）〕

〔II 人間論（人道）〕

〔III 実践論（拡充）〕

〔IV 「人倫」と倫理学〕

① 「人倫」と「藹然たる（穏やかな）至情」

## 二 日本儒教の特徴

- ② 仁斎の朱子学批判における「人倫」の構図
- ③ 「人倫」の自覚の二重構造

(一) 日本儒教をどのような問題設定において理解するか

「I 日本文化の形成のしかた」

日本文化は、今日のかたちを形成するにあたって、外部からたえず文物を輸入し、その刺激を賦活剤としてきた。

前近代においては、いうまでもなく中国大陸あるいは朝鮮半島から多大な影響を受けつづけた。結果、今日伝統文化として独自の意味をもつもののなかに、あるいは衣食住のさまざまな文物や芸術・思想などにおいて、その痕跡を明瞭に見てとることができる。この構図は、外部はかわって明治以降も継続し、文明開化など欧米文化の急速な吸収・学習が、日本の近代化を推進したことは周知の事実である。

文物の輸入を考えてみると、いうまでもなく文化については、物品の輸入とまったくおなじということにはならない。たとえば今日日本は、海外から大量の食料品・原材料などを輸入する。国内で不足するものあるいは生産されない商品を購入し消費するわけであるが、これがわれわれの精神生活にどのように影響するかというと、むしろ皆無ではないがとりあえず直接的にはすくない。

しかしこのような精神面への影響の度合いはその文物如何にかかわる。たとえば絹織物は紀元前に日本にもたらされる。絹は、他の植物繊維にはない光沢・質感があり、また自由に染色ができることなどからながく珍重され、その生産は近世・近代において重要な産業に成長し、今日絹の文化は日本の伝統のひとつとなっている。

単純に物品を輸入して消費するのではなく、精神面につよい影響をのこす思想・文物においては、その文化の輸入には長期の受容過程がある。影響が表面的な場合、受容は模倣というかたちで短期にとどまる。影

## 二 日本儒教の特徴

響が深刻であればあるほど、もはや模倣ではなくなる。受容の主体は、文化を自己のものとするべく悪戦苦闘し、ここにオリジナル「原型」の文化にない独自の「オリジナル」な文化が生まれる。輸入文化は、こうして変形をうけ洗練される受容の過程があつて、コピーではなくオリジナルなものとして一般社会に定着する。

### 【Ⅱ日本儒教を理解する枠組みについて】

さてそうすると輸入文化を考えるにさいし、一般論としてつぎの三つを検討すべき項目として取りだすことができる（表1）。

A	(もともとの) オリジナル「原型」な文化	(表1)
B	(あたらしくうまれた) 独自の「オリジナル」な文化	
C	オリジナルな文化を独自の文化に変形・洗練させる力	

この一般論に、本論の課題である「日本儒教」をいれると以下のようになる。そして項目Cの内容が、これから考えてみたい「日本儒教の特徴」ということになる（表2）。

A	(もともとの) 中国の儒教	(表2)
B	(あたらしくうまれた) 日本の儒教	
C	日本儒教の特徴	

日本における儒教の伝来は古い。仏教が伝わるのは六世紀あるいはそれよりはやくて五世紀であるが、儒教はそれ以前になるであろう。

『日本書紀』には応神天皇十六年、百濟の博士王仁が来貢したとある。応神十六年は、『日本書紀』の記述通りに計算すると、西暦二八五年になる。しかし、この年代は信用できない。『古事記』の分注にある「崩年干支」をもとに計算しなおすと三六九年となる。<sup>⑤</sup>しかし、この年代もそれほど信憑性はない。ちなみに、陳舜臣は『儒教三千年』において応神天皇十六年は四〇五年であるとし、また姜在彦『朝鮮儒教の二千年』は五一三年と解釈する。<sup>⑥</sup>根拠は不明である。

古い時代の儒教について思想的意味を理解するのは資料的にむづかしい。儒教が思想として重要な意味をもつのは、はるか後代の近世に入ってからである。

近世儒教は、藤原惺窩（一五六一—一六一九）にはじまる。惺窩は儒教にとって象徴的な人である。「人倫は皆真なり」（人間関係にこそ真理がある）<sup>⑦</sup>といい、「出世間」の真理をとく中世仏教と決別する。近世儒教の思想的な意味は「人倫」の自覚にあった。

つづいて儒教の本格的な受容がおこなわれるが、この過程は一般的には朱子学から古学への展開として理解されている。初期の段階においては、朱子学が受容される（林羅山一五八三—一六五七、山崎闇斎一六一八—一六八二など）。ここにおいて朱子学の精密な全体像があまりかになる。つぎにこの朱子学を批判して古学という日本独自の儒教が形成される（伊藤仁斎一六二七—一七〇五、荻生徂徠一六六六—一七二八など）。きわめて独創的で高度に完成された思想が登場する。

近世儒教のながれをこのように要約すると、日本儒教の特徴は、この朱子学から古学への展開をどのように解釈するかという問題になる（表3）。

## 二 日本儒教の特徴

A	(もともとの) 中国儒教 ≡ 朱子学 (朱子・羅山・闇齋など)	(表3)
B	(あたらしくうまれた) 日本儒教 ≡ 古学 (仁齋・徂徠など)	
C	日本儒教の特徴	

ちなみにここでは論証を省略するが、右の図式もほんとうはあやまりで、以下のように理解しなくてはならない。(表3)におけるA(朱子学) ↓ B(古学)の展開は、(表4)におけるb1(日本朱子学) ↓ b2(古学)の展開としなくてはならない。単純に考えても、羅山・闇齋の朱子学は、朱子学の模倣にすぎないかどうかはべつにしても、もともとの中国儒教であるはずがないのである(表4)。

A	(もともとの) 中国儒教 ≡ 朱子学	(表4)
B	(あたらしくうまれた) 日本儒教 ≡ b1 日本朱子学 (羅山・闇齋など)	
	b2 古学 (仁齋・徂徠など)	
C	日本儒教の特徴	

しかしとりあえず議論を複雑にしないように(表3)によって考えてみたい。というのも以下に紹介する論者は、A朱子学とb1日本朱子学とを区別していないからである。b1はAの模倣であるがゆえに、両者に質的な差はないと考えたのであろう。

さて日本儒教の特徴は、A（朱子学）↓B（古学）の展開をどのように解釈するかということから議論された。そしてこれまでこの議論の問題設定をめくり、代表的な方向が二つあった。

(i) 丸山真男（一九一四—一九九六）『日本政治思想史研究』<sup>⑤</sup>

ここでは日本の近代化を問題にして、A朱子学の「自然的秩序の論理」からB徂徠学の「作為の論理」への転換を論じる。「自然的秩序の論理」とは、天人合一観のように、天と人、自然法則と道徳法則とが対応・連続するとする考え方である。「作為の論理」とは、道（制度）は自然にあるものではなく、聖人の作為をまっぴりして成立するとする考え方である。丸山は、この作為する聖人像に独自の解釈をくわえ、近代につながる「主体的人格」を読み込む。丸山は、近世儒教の展開のなかに「近代意識の成熟を準備する前提条件」を探ろうとした。近世の思想はむしろ近代意識そのものではないが、その「前提条件」である。この「前提条件」があつて封建的イデオロギーは内部から解体する。

(ii) 相良亨（一九二二—二〇〇〇）『近世の儒教思想』<sup>⑥</sup>

ここでは儒教という外来思想にたいして日本の伝統的な倫理観の質を問題にして、A朱子学の「敬中心の儒学」からB仁斎学の「誠中心の儒学」への展開を論じる。「敬」は人倫関係における自と他との「差別性」につながる徳性であり、武士的な「自敬矜持の精神」にむすびつく。一方、「誠」は自と他との「合一性」につながる徳性であり、武士的精神にたいする町人の立場にむすびついた。相良は、さらに「誠」の思想を支える日本人の伝統的倫理観を問題にする。「誠」にあらわれる「主観的心情の純粋性を重視する傾向」は、同時に「倫理の客観的・法則的把握」において未成熟なものがあるのではないかと危惧する。

(二) 問題設定の妥当性と検討すべき課題

上述の二つの立場は、戦後の儒教研究の代表的なもので、細部はべつにしてもその視点はおおむね妥当とされてきたものであり、したがって近世儒教研究の基軸になるものである。しかし、基軸といっても漠然と現在の儒教研究においてそのように受けとめられているだけで、それがどのような意味であるかはあきらかではない。それゆえ実態不明の基軸の周辺で、不毛な細部をほりおこす混乱した研究がないわけではない。必要なことは、基軸となる研究にある個々の議論を抽象化して、問題設定を整理し直すことである。とりあえずこの作業を試みるとつぎのような結果がえられる(表5)。

(i)	A (前近代の封建思想) ↓ B (近代を準備する思想) (表5)
	C 時間的前後関係における転換から理解される日本儒教の特徴
(ii)	A (外部からの外来思想) ↓ B (伝統思想による内部への受容)
	C 空間的内外関係における転換から理解される日本儒教の特徴

〔I丸山の問題設定…時間的前後関係における転換から理解される日本儒教の特徴〕

(表5)

(i) A (前近代の封建思想) ↓ B (近代を準備する思想)

C 時間的前後関係における転換から理解される日本儒教の特徴

儒教というと、一般的に漠然と前近代の封建思想であるとおもわれている。近世社会には「士農工商」という身分制度があった。<sup>⑤</sup>このようなことから江戸時代の封建社会を、人権も自由もない闇黒社会、経済的に停滞した閉鎖社会とする理解がある。福沢諭吉（一八三四—一九〇一）が「封建の門閥制度」を「親の敵で御座る」といったように、『福翁自伝』<sup>⑥</sup>、封建制は近代の「敵」であった。

こうして近代日本は、前近代（闇黒社会・停滞社会）⇨封建制度⇨儒教思想を一括して否定し、近代化を推進する。ここにおいて儒教は、否定すべき思想ではない。

このような理解のなかで、丸山が注目したことは、前近代においてすでに近代化が準備されていたことである。このことを儒教内部において検証したのがB（近代を準備する思想）である。封建思想が、時代のながれのなかで近代化を「準備する前提条件」として変質してくる。儒教が、時間的前後関係において転換し、儒教を内部から解体する力をうみだす。<sup>⑦</sup>

今日、前近代が闇黒社会・停滞社会であるとする理解はあきらかに訂正すべき誤解である。この時代が闇黒社会ではなかったことは、たとえば元禄文化ひとつをとりあげても明白である。文学（西鶴・芭蕉など）、演劇（浄瑠璃・歌舞伎など）、絵画・工芸（琳派・浮世絵など）、思想、このまれにみる多様絢爛たる文化はいったいどのような社会から生まれたと理解すべきなのか。また同様に停滞社会という理解もありえない。たとえば井原西鶴（一六四二—一六九三）が『日本永代蔵』においてエネルギーギッシュに表現する、大坂の繁昌をみればあきらかである（一—三浪風静に神通丸）<sup>⑧</sup>。東京（江戸）はすでに人口百万の消費都市だった。人口三五万人（一七〇三年）の大坂は「天下の台所」<sup>⑨</sup>であった。元禄期には九五もの蔵屋敷があり、問屋・仲買人があつまる物流の中心である。<sup>⑩</sup>こうして近世日本の活発な経済活動は手にとるようにみることができ

## 二 日本儒教の特徴

るのである。

近世日本は、明治維新以降の近代化において否定される。このことの意味は、明治政府（近代日本）が徳川幕藩体制（近世日本）を否定して成立するということにほかならない。この「否定」は、歴史的な事実としてそうであったが、これをイデオロギーとして繰りかえし確認することが体制を維持することであった。こうして近代化のイデオロギーにおいて、近世と近代は断絶し、近世は闇黒・停滞のななたに送りこまれる。

しかし日本社会の近代化ということでいえば、近世と近代は断絶することなく連続している。その端的な事例として、明治維新（一八六八年）の後ほとんどきをおかず、やつぎばやに近代化政策が実施され近代産業が起ったということがある。たとえば電信開通（一八六九年）、工部省設置（一八七〇年）、郵便制度実施・散髪脱刀令（一八七一年）、学制頒布・鉄道開通・富岡製糸工場「官営模範工場」（一八七二年）等々である。このように事業の急速な展開が可能であったことは、近世においてすでに近代化にむけての蓄積があつたと考えるべきなのである。

ようするに近代化は近世からはじまっていた。近世の社会制度は、封建社会（身分制度）であつて停滞しているようにおもわれているが、実際はそのように単純なものではなかった。経済構造は、米遣い経済（米中心の経済）と貨幣経済（市場経済）の二重構造でなりたっており、したがって封建社会（身分制度）も、米遣い経済に武士・農民（「土農」）がくみこまれ、市場経済に町人・職人（「工商」）がかかわるというダブル・スタンダードのもので実施された。そして近代が選択したことは、この二重構造を解体して市場経済に一元化することであつた。おおきな方向転換ではあるが、断絶ではない。すでに活潑であつた市場経済がこれによってさらに拡大するのである。<sup>三</sup>

以上、丸山の問題設定「C 時間的前後関係における転換から理解される日本儒教の特徴」——これは近代

化論と言い換えることもできる——を補足しながらその有効性を検討した。近代化論という問題設定は、今日の日本社会を考えるさい基本となる課題である。これを封建思想とされる儒教解釈のなかに求める丸山の方法はきわめて巧妙であり正鵠をえている。

こうして問題設定は妥当であるが、丸山の議論そのものにはいくつかの問題点がある。以下簡略に指摘しておく。

### ① 徂徠解釈における丸山のあやまり

解釈のあやまりの一例。丸山は、B「作為の論理」の聖人像において、無から制度を作る近代の「主体的人格」を読み込む。しかしこの解釈は、徂徠において聖人は「窮理」により「天地」に通暁し「道」を制作するとあるので成立しない（『弁名』）。

### ② 徂徠の思想の近代性

にもかかわらず徂徠の思想の近代性は、丸山が指摘する「作為の論理」以外においてもあきらかである。以下若干の例をあげる。

#### (1) 疑似活物観

道（制度）は、天地自然にあるものではなく、聖人が作為した人工物である。しかしこの人工物は「長養の道」と呼ばれ、「天地」が万物を成長せしめるように、人々を養い育てるものであった（『学則』『太平策』）。

これは、天地自然の働きは、直接人に作用することではなく、道（制度という人工物）を介して間接に人に及ぶということである。つまり、人は自然から疎外された状態にあるということである。自然はそもそも「活物」

である。しかし、人が「活物」であるためには道（人工物）が存在しなくてはならないのである。

## (2) 歴史意識と文明批判

朱子学は、自然はその本質（理）において変化しないと考える（元亨利貞）。天人合一観は、それゆえ人も変化しないとす。人の本質（理）も、つねにかわることはない（仁義礼智）。

徂徠はこの天人合一観を否定する。人と自然との関係が一体ではなくなると、自然は不変であるかもしれないが、人にとつてあざかり知らぬ不可知なものとなる。自然の本質は「理」ではなく「神妙不測」なものとなる。この時同時に、人為の成果は、「神妙不測」な自然から分離して、変化する「制度」として理解される。自然は「神妙不測」であるがゆえに学問の対象とはなりえない。徂徠は、こうして学問の目的は変化する「歴史」を研究することにあるとした（『徂徠先生答問書』『太平策』）。現在の制度がこのようなものはいかなる由来によるのか。徂徠は、現在がどのような時代なのかを考えた。

この歴史意識は、具体的には文明批判として表現される。徂徠は、商品経済が発達した元禄期以降の江戸時代を、「制度」のない「金」が支配する社会として批判し、幕府の崩壊をも想定する予言者的な危機意識をいだいた（『徂徠先生答問書』『太平策』『政談』）。

## ③ 〈近代化論〉と日本朱子学

封建思想とされてきた儒教のなかで近代化を論ずる丸山の方法は正しいが、封建思想をたとえば仁斎・徂徠の古学を中心にして議論することには限界がある。古学の高度に抽象化された思想の背景には、江戸時代の幕府・藩の教育政策、藩校・寺子屋などの教育の実態、あるいは通俗道徳（石門心学など）のはたした役割なども考えなくてはならない。そうすると古学は近代化の準備をしていたが、日本朱子学はそれにはた

る反動としてしか機能しなかったというような理解は、まったくのあやまりであることがわかる。実際、明治維新を推進する尊皇思想を形成したのは、日本朱子学の大義名分論・正統論・中国論であった。<sup>(6)</sup> またこのような顕著な政治的イデオロギーを構築するのではなくても、近世の初等中等教育を広く推進するうえで朱子学はきわめて重要な意味をもっていた。

たとえば岡山藩は、一六四一年花鳥教場（藩校）を創建し、一六六八年閑谷学校（郷校）を設立する。<sup>(7)</sup> これを嚆矢として、各藩は藩士の教育機関として藩校を設立し、一八世紀後半からその最盛期をむかえる。その結果、藩校の数は廃藩までには二百五十校以上になる。またこの教育熱は同時に、庶民のあいだにもひろまり各村に寺子屋が生まれる。その膨大な数は、一万余ともいうが、実態は六万以上存在したと考えられている。<sup>(8)</sup> これは藩校の教育熱が庶民の教育熱になったというのではない。社会全体がこのような教育を求めていたのである。

これら藩校・寺子屋が、まず重視したのはしつけや礼儀作法である。そのうえで読み書き十露盤<sup>そろばん</sup>を教えた。知識の前提に身体的な教育があった。このことを理論において支えるのが朱子学であった。朱子（一一三〇—一二〇〇）は、『大学章句』においてこう説明をする。古代の中国において学校が整備される。人は八歳になると「小学」に入って「灑掃・応対・進退の節、礼・楽・射・御・書・数の文」を習得し、十五歳になると「大学」で「理を窮め心を正し己を修め人を治むるの道」を学ぶ。「大学」での「修己治人」の学問が成立するには、「小学」においてしつかりと身体的教育がなされていなくてはならないと考えた。

日本の藩校としてよく知られた会津藩藩校・日新館（一八〇三年開校）では、藩士の子弟は十歳になるとまず「素読所」（小学）に入塾し、素読・礼儀作法・手習いなど武士として習得すべき基本を学習する。ここを卒業すると、試験で進級し「講釈所」（大学）に学ぶが、ここでは生徒の自主的な研究や討論が主とな

## 二 日本儒教の特徴

る。いうまでもなく会津の藩祖保科正之（一六一一—一六七二）は、ふかく朱子学に傾倒し、山崎闇斎を招聘し、「会津藩家訓」制定（一六六八年）をはじめとする藩政の基礎をつくった。

藩校における学問の基本は、江戸時代全体をとおして朱子学にもとめられた。阿部吉雄が、藩校の藩儒がどの学派の出身であるかを、石川謙『日本学校史の研究』により整理した表がある。以下は、これをさらに単純化したものである。なお朱子学派とは、闇斎派以外の林門、昌平校などの出身をさす。折衷派については省略した。

〔享保一七一六—天明一七八一期〕 二七三名（朱子学派、闇斎派）。一六七名（徂徠派、仁斎派）。

〔寛政一七八九—文政一八一八期〕 三六〇名（朱子学派、闇斎派）。六六名（徂徠派、仁斎派）。

〔天保一八三〇—慶応一八六五期〕 四八七名（朱子学派、闇斎派）。一七名（徂徠派、仁斎派）。

この数字は、藩校においていかに朱子学派・闇斎派が求められていたかを示している。古学は十八世紀の一時期盛んであったが、幕末になるほど朱子学派・闇斎派が重視される。これが意味することは、当時の市場経済の発展にともない、都市であれ農村であれ実利的な読み書きの能力（リテラシー）が必要であったということである。古学には、儒教にたいする原理的考察はあっても、初等中等教育のプログラムはない。朱子学には、知識を学ぶ以前の身体的教育にたいする配慮があり、ここに「人倫」の觀念が組みこまれていた。たとえば、闇斎は「人の一身、五倫備はる」という。人の身体が、「五倫」（父子の親・君臣の義・夫婦の別・長幼の序・朋友の信。人間関係の基本）の繋がりの中にあることをいう。この身体を制御するものとして心の自覚があった。

朱子学が重要なところは、近世日本の初等中等教育を推進するうえで、読み書きの能力と同時に「人倫」の観念（家族における孝、社会における忠など）を教授したことである。

【Ⅱ相良の問題設定・空間的内外関係における転換から理解される日本儒教の特徴】

（表5）

- (ii) A（外部からの外来思想）↓ B（伝統思想による内部への受容）  
 C 空間的内外関係における転換から理解される日本儒教の特徴

儒教は、上述(i)では時間的前後関係において近代化を促進した思想として論じられる。しかしここでは(ii)近代化にたいして伝統思想として機能する儒教の側面が評価される。(i)の儒教は、時間的に変化する社会をささえる思想である。(ii)の儒教は、変化する社会において変化することのない思想である。相良は、この(ii)について(表3)のA外来思想である中国儒教・朱子学とB日本思想として定着した日本儒教・古学との対比で論ずる。

この問題設定「C 空間的内外関係における転換から理解される日本儒教の特徴」の有効性を検討すると、ここには異質な観点が複合していることがわかる。まず〈比較思想的観点〉において外来思想と伝統思想が比較される。これは事実の検証である。つぎに〈倫理学・倫理思想的観点〉において伝統思想が思想として普遍的な正当性を持ちうるかどうかを検討される。相良は、〈比較思想的観点〉において、A朱子学が「敬中心の儒学」であるのにたいしてB仁斎学が「誠中心の儒学」であると論じる。つぎに〈倫理学・倫理思想的観点〉において、「誠」の思想を支える日本人の伝統的倫理観を問題にする。

## 二 日本儒教の特徴

この問題設定は妥当であるが、相良の議論にはなお検討すべき課題がある。以下簡略に指摘する。

### ①〈比較思想的観点〉からの儒教理解と検討すべき課題

相良は、(表3)において、A朱子学が「敬中心の儒学」であるのたいしてB仁斎学が「誠中心の儒学」であることを論じる。

ここでは、中国儒教・朱子学と日本朱子学(羅山・闇斎など)は同じものだと考えられている。日本朱子学が中国朱子学の完全な模倣であるということは、闇斎自身がつよく意図したところである。闇斎は、『論語』述而に「子曰、述而不作、信而好古」とある儒教の学問姿勢にしたがい、朱子の忠実な祖述者であろうとした。

であれば、闇斎の学問はまったく朱子学と同じものであり、そこに闇斎独自のものはないはずであるが、ところが実際はそうではなかった。闇斎の用いる言葉はすべて朱子学の用語である。しかし、そこに示された思想内容はまったくことなっていた。日本人は外来思想を受けいれる場合、忠実に模倣しようとしながら無意識のうちに変容して理解していた。このことは思想は、植民地であるとか思想を強制する理由(中華思想・冊封体制)がないかぎり、それぞれの社会構造に対応して独自に形成されるということである。

このように相良の議論を、(表3)ではなく(表4)において考えると、A(朱子学)↓B(古学)の展開は、b1(日本朱子学)↓b2(古学)となるのか、A(もともとの)中国儒教⇨朱子学↓B(あたらしくうまれた)日本儒教となるのか、きわめて曖昧な部分が残ることになる。

この問題は、いうまでもなく同様に丸山の儒教解釈にもあてはまる。たとえば上述「I丸山の問題設定」②「歴史意識と文明批判」で、朱子学の存在論の根底を天人合一観としたが、日本朱子学の「天」理解は

おそらく観念的抽象的である。その受容は、中国人の実際の具体的生活とは無縁な書物よるブツキツシュなものである。しかし、このような受容があやまりであったわけではない。日本朱子学は、時代の必然により受容され、上述「丸山の問題設定」③「近代化論」と日本朱子学」で指摘したように、たんなる封建思想として反動的にはたらくのではなく近代化を進める基礎を形成したと考えるべきなのである。しかし、丸山の朱子学理解からはこのような解釈はでてこない。丸山は、日本朱子学を(表3) A(朱子学) ↓ B(古学)で理解し、シナ帝国の特性である「持続の帝国 (Ein Reich der Dauer)」(ヘーゲル)を日本朱子学にかさねあわせた。<sup>(8)</sup>

この比較思想の問題は、以前から繰り返しかえし指摘されていた。はやくから津田左右吉(一八七三—一九六一)は、日本と中国とは家族制度・社会組織・政治形態がまったく異なることから、とくに儒教の具体的表現である「礼」が日本において実践されることはありえなかったとい(『儒教の実践道徳』、近年では溝口雄三が、中国で「朱子学」や「陽明学」といわれる思想そのものは、どのようなかたちであれ日本には受容されなかったとする(『中国思想の受容について』)<sup>(9)</sup>。

とはいえ一方で、加地伸行のように、「孝」とりわけ祖先崇拜を中心として歴史的・宗教的に一体化された文化を、東アジアの「儒教文化圏」として再評価する立場もある。<sup>(10)</sup> 東アジアの「血縁共同体」に、資本主義・工業化のあらたなる推進力を期待し、なおかつ西洋近代の閉塞した個人主義あるいは近現代日本の混乱した社会的規範意識を打破する可能性をもとめているのであろう。

(表4)におけるA(もともと)中国儒教 ↓ B(あたらしくまれた)日本儒教という展開において、相良・丸山は、朱子学に関してAとBとに差異はないとする。これは井上哲次郎以来の日本思想・日本漢学の基本的な立場である。しかしAとBとをさらに積極的に一般化して同一のものとすると、加地の提唱す

## 二 日本儒教の特徴

る東アジア「儒教文化圏」になる。「孝」を普遍的な思想とする、日本漢学の進化形である。

しかし津田・溝口は、朱子学だけではない一般論として(表4)のAとBとは異質であるとす。津田は、その異質である原因を社会構造(家族制度・社会組織・政治形態)にあると説明する。それぞれの思想にはそれぞれの社会構造が対応する。社会構造がことなれば、ことなる思想が受容される。溝口は、異質であることを思想の優劣として解釈する。日本社会は、同質的で排他的な親和性がある。一方、中国社会は流動的であるゆえに、より普遍的な理念や規範が必要になると説明する。<sup>(18)</sup>

しかし溝口がいう中国思想の普遍性は、根拠のないイデオロギーである。すくなくとも流動性と普遍性は同義ではない。中国思想における、天・天命、公平無私あるいは理などさまざまな観念については、空虚なたてまえではなく普遍的原理として機能したかどうか厳密に検証する必要がある。

思想の一般的な理解として津田の方法はわかりやすい。思想とその背景にある社会構造とを取りあげることで比較思想が可能になる。思想のちがいから社会構造のちがいを考えることができる。そこではじめてそれぞれの思想がもつ必然性・普遍性を議論することができる。<sup>(19)</sup>

津田の議論はしかしじゅうぶんなものではない。津田以外にも、儒教史を外來思想の受容と定着の過程とする立場には、武内義雄・吉川幸次郎・相良亨・尾藤正英・田原嗣郎・渡辺浩などすでおおくの研究の蓄積がある。また比較思想的観点をひろげれば、日本における受容だけでなく、朝鮮半島・東南アジアにおける受容との比較も課題となるであろう。しかしながら現在、思想とその背景にある社会構造の研究は、いまだ断片的であり包括的ではない。理由はいろいろ考えられるが、事態がおそろしく複雑で整理しきれないというだけではないようである。

ここでは、とりあえず簡単な見取り図だけを示しておく。

「郡県制」「封建制」という言葉がある。今日歴史学の学術用語としては一般的ではないが、アジアにおける権力構造を簡単に比較する場合にはわかりやすい分類である。<sup>(6)</sup> 封建制とは中国周代の国家組織である。天子のもとに、世襲の諸侯が土地を領有し、領内の政治の全権をにぎる。一方、郡県制は秦が採用した制度である。中央集権的な地方政治制度で、行政区画として郡の下に県をおき、中央政府から地方官を選任し派遣する。

「郡県制」「封建制」は、ほんらい中国の政治制度を解説する用語であるが、荻生徂徠や山片蟠桃など江戸時代の儒者は、当時の日本の政治体制を「封建制」とし中国を「郡県制」とし、日中比較社会論あるいは比較文化論に応用する。これを敷衍して、思想と社会構造の見取り図をつくってみたい。

(1) 中国儒教（思想）―郡県制（社会構造）

【郡県制】 皇帝・・・官僚（士大夫・両班）・・・宗族

a 宗族（社会構造）における「孝」（思想）

中国社会には、宗族という強力な家族制度が存在した。<sup>(6)</sup> 宗族とは、一般的には漢民族における父系単系出自集団をいい、外婚制（exogamy）をとる。その本質は、一個の祖先の生命が永遠に延長拡大するという思想である。日本の家においては家業・家名が相続されるが、中国の家においては、同一の気（生命体・血筋）が持続する。中国社会が、「同姓不婚」、「異姓不養」、夫婦別姓であるのも、この家族制度に理由がある。

宗族における徳目は「孝」である。「孝」の実践は「礼」である。「礼」の旧字「禮」は、示偏と豊の字からなり、「示」は神を表わし、「豊」は豆（高杯）<sup>(6)</sup>の上に曲（供物）を乗せたかたちで、この字の最初の意味

が神を祀る儀式にあることがわかる（武内義雄「儒教の精神」。「礼」の本質は、「孝」の実践としての祖先祭祀である。「冠昏喪祭、礼之大者」というが『小学』程伊川の語）、冠・昏・祭は、宗族にたいする統合儀礼であり、喪は分離儀礼であり、宗族を持統せしめる活動が「礼」にほかならない。<sup>85</sup>日本で「礼」（礼儀作法）という言葉は、礼儀正しいことさらに美しいことを意味するが、ほんらいは行為に関する美意識を問題にするものではない。

中国社会における基本単位は宗族である。なおかつ宗族の思想的な意味は、家（宗族）が国家以上に重要だということである。したがってこのまま放置すると、社会はばらばらな宗族のアンキーな集合になるゆえ、宗族を束ねる適切な国家組織が必要になってくる。こうして周代に封建制ができ、秦代に強固に中央集権化した郡県制ができる。

この社会構造から対応する思想が生まれる。これが儒教である。宗族における徳目は「孝」である。「孝」の実践は「礼」である。儒教は、これらの徳の上位に「仁」を説く。「孝弟」は宗族内の徳目であるが、社会全体に関与し安寧にみちびく徳目ではない。儒教は、「孝弟」を土台にして、さらに宗族をこえる人間関係を問題にする。その徳目が「仁」である（孝弟なる者は、其れ仁を為すの本か『論語』学而）。「仁」は、人間関係一般の徳目であり、国家や社会の理念でもある。

### b 科挙・士大夫（社会構造）における「聖人」「修己治人」「仁」（思想）

郡県制は基本的に強力な中央集権制を意味する。皇帝がいて、強大な権力で宗族を束ねる。宗族は、国家をも凌駕する強い結束をもつ。ゆえに国家はさらに強力でなくてはならない。

では皇帝はいかにして宗族を束ねるのか、ここで重要になるのが皇帝と宗族を繋ぐ部分としての官僚であ

る。これを士大夫（郷伸）といい、朝鮮半島では両班という。官僚にはばくだいな利権がある。官僚の総所得の九割以上はほんらいの給与以外から得られたという。<sup>(92)</sup>しかも、その収入について不正な汚職と思うこともなく当然の所得と考えていた。

宗族は利権に向かって動く。ここに中央集権が成立する。こうして皇帝の中央集権を実現する意図と宗族の利権を求める意図がひとつにかさなり、これを調整する仕組みとして科挙という受験制度が活用される。

科挙とは官吏登用試験である。いわゆる教育制度ではない。教育という観点はまったくない。宮崎市定『科挙』は、科挙は身分にかかわらずだれもが応募できる民主的で立派な制度であるという。<sup>(93)</sup>しかし実際は官僚になろうというような人間ははじめから限られた支配階級でしかない。科挙が意図することは、そもそも民主的とか平等とかではありえない。

官僚（士大夫・両班）を国家に送り込む母胎は宗族である。このてつづきをいわば儀礼的に実現するのが科挙である。こうして清朝においては、独裁制度が極端に発達したともいわれている。<sup>(94)</sup>

この権力の構造から中国儒教の本質を理解することができる。つまり儒教とは、基本的にこの科挙のための学問であり、エリート官僚となるための学問であった。かつて島田虔次は、適切にも「宋学とは、士大夫の学なのであり、士大夫の思想なのである」と定義した（『朱子学と陽明学』<sup>(95)</sup>）。

朱子学は、「聖人学びて至るべし」（『近思録』）という。学問の目的は、極限的な主体性をもった「聖人」になることである。『大学章句』は「大学」においては「理を窮め心を正し己を修め人を治むるの道」を学ぶと指示する。自己を完成し（修己）、その主体性をもって人を統治する（治人）。大学八条目では、格物・致知・誠意・正心・修身・齐家・治国・平天下という。修身ののち家・国を治め、最終的には天下（全世界・宇宙）をコントロールするのが「聖人」であった。

中国の儒者はなにとのために学問をしたか。「聖人」になるためである。「修己治人」「仁」を実現する、そのような主体性をもった士大夫になるためである。士大夫は中国の広大な領域を支配する。士大夫は、機構の中の歯車としての官吏ではない。人口二十万人を越える地方政治を主宰する存在である。それゆえ朱子学にもとめられたことは強力な主体性を獲得することであった。

とはいえ朱子学の理念はいくえにも観念的である。そもそも「聖人」の主体性として、宇宙をコントロールするという想定じたいが虚構である。また「士大夫」の具体的な政治も、実際は胥吏という地方の有力者が実行していた。こうして「士大夫」の主体性に実効性は必要なかった。

このような観念的で実効性のない「主体性」からわかることは、強力な中央集権制の現実である。郡県制において、中央における皇帝の政治と地方あるいは社会全体の動きは分離していた、政治（支配者層）と社会（被支配者層）とは相互に関係なく動いていたということである。

## (2) 日本儒教（思想）——封建制（社会構造）

【封建制】 天皇・・・幕府（徳川將軍）・・・藩（大名）・・・武士「士農工商」

日本の幕藩体制は、「封建制」と呼ばれるゆるやかな地方分権制によつて成立する。ここでは権力のすべてが幕府に集中する構造にはなっていない。幕府には、將軍を中心とする中央の職制（大老・老中・若年寄など）がある。一方、地方には二七〇ほどの藩がある。主要な藩が、この中央の職制に組みこまれる。ちなみにこの幕府の上に天皇がいるが、実質的な権力はほとんどない。

この「封建制」の特徴は、政治上の決定が徳川將軍の独裁でなされるのではなく各藩との合議が必要だつ

たということである。もうひとつ重要なことは、この「封建制」が各藩に自治の権限を認めていたということである。結果としてそれぞれの地方に独自の文化が育つ。現在、日本の各地にしっかりと文化が残っている。今日の日本文化の基礎は、近代の明治政府の政策によるものではなく、「封建制」という前近代の政治制度に由来する。

**a 宗族がない社会（社会構造）における「礼」（思想）**

日本に「宗族」という家族制度がなかったということについて、渡辺浩はつぎのようにいう。「日本社会には、かかる族外婚制のルールはない。そのような姓の観念、家の観念がないからである。そもそも人口の大半を占める庶民には、姓がなかった」（『近世日本社会と宋学』<sup>⑧</sup>）。

儒教といっても、宗族によって成立する社会と宗族の観念がない社会とは、その意味するところはことなる。

儒教は「仁」という思想を示し、その下位概念に宗族の徳目である「孝」（礼）を位置づける。しかし中国儒教の実際においては、「仁」と「孝」とは緊張関係にあり、場合によっては「孝」が「仁」以上に重要なものとなる。一方、日本では宗族がないゆえに「仁」が「孝」の上位概念であることに問題はなかった。この関係は、「仁」のかわりに「忠」をいれるとより明瞭になる。日本では「忠孝一致」と考えられているが、中国では「忠孝」の孝が第一なのである。<sup>⑨</sup>

「孝」の基本は、親を生前「礼」をもって養い、死んだとき「礼」をもって葬り、死後その霊を「礼」をもって祭ることである（『論語』為政）。「孝」の実践は「礼」であるから、祖先祭祀や喪礼は宗族のもっとも重要な活動であり、宗族は祖先祭祀のために存在した。日本儒教においても「孝」「礼」の一般的な観念

は理解されていた。「家礼」(『文公家礼』)も無視されていたわけではない。しかし「礼」(冠婚葬祭)は実際のところ日本儒教の中心課題とはならなかった。宗族がなく、宗廟・家廟もなく、儒葬もおこなわれないのであるから当然のことであった。<sup>(8)</sup>日本儒教の課題は、こうして「四書五経」を講釈し「五倫五常」を学習することにあった。

日本儒教には、宗族がないゆえにおきた無用な議論があった。儒教受容の初期段階から、とりわけ崎門中心に「異姓養子(不養)」「同姓不婚」の是非をめぐり議論が繰りかえされた。<sup>(9)</sup>宗族においては「異姓養子」が祖先祭祀を担当できないことは常識である。しかし、日本社会では大名から町人まで養子縁組は抵抗なく日常的におこなわれた。「同姓不婚」とは宗族の婚姻が外婚制だということであるが、日本社会にはそもそも姓(宗族)の觀念がなく、ほとんど意味のない議論であった。日本の儒者は「宗族」を認識していなかった。そのことは当然のことであったが、宗族の前提がない社会では、これらの議論がまったく無意味だということがわからなかった。

### **b 科挙・士大夫がない社会(社会構造)における「人倫」(思想)**

中国では「士大夫」といい朝鮮半島では「両班」という。日本では、これに相当するものが「武士」であるとおもわれている。武士は、士農工商の最上位にある特権階級であり、士大夫・両班と同じであるとされる。しかし、実際はまったくことなる。

江戸時代の武士は、幕末で人口比六く七%だといわれている。一方、中国の士大夫は、清末で人口比〇・〇〇七く〇・〇〇九三%にすぎない。<sup>(10)</sup>武士と士大夫との圧倒的なちがいがわかる。日本の武士のなかには、傘はりなど内職をする下級武士も含まれている。士大夫・両班が内職をすることはおそらくない。武士は純

粹なエリート官僚集団ではない。武士は士農工商の上位にあるが、実際は商人の経済活動に翻弄されている。江戸時代の武士は今日のサラリーマンと同じようなものである。

「武士」と「士大夫」との直接の比較はむづかしいが、たとえば朝鮮半島の「両班」を介在させるとわかりやすいかもしれない。両班とは、先祖祭祀につとめ漢詩をつくり、労働とは無縁な閑逸な生活をおくる貴族である。ヘンダーソン『朝鮮の政治社会』は、朝鮮には中産階級が存在しない、両班（権利を持つ支配者）と平民（義務を負わされる被支配者）の二極社会であるという。イザベラ・バード『朝鮮紀行』も、朝鮮には階級が二つしかないという。人口の五分の一が官僚（両班）に寄生し、残りの五分の四が下人である。前者は盗む者・公認の吸血鬼であり、後者は盗まれる者・血を提供する者であると説明する。惨憺たる腐敗社会で、日本にこれに対応するものはない。

日本社会には「士大夫」に相当するものは存在しない。そもそも「士大夫」をうみだす「科擧」という受験制度がない。日本において朱子学が受容されるが、その意図は、科擧がないゆえ受験に合格する実益を求めるわけではない。エリート官僚になるわけではないから、聖人の「主体性」を獲得するという学問の理念もない。

しかし中国・朝鮮半島において、「科擧」という受験制度は、中央集権化を維持するための仕組みである。儒教は、権力に対応し、日本の場合よりはるかに重要な役割をもっていた。一般に、思想は権力とむすびつくとそのぶん自由をうしない融通のきかない醜悪なものとなる。中国は、さいわいなことに朱子学・陽明学などきわめて完成度の高い学問をうんだ。ここには権力に組み込まれない思想のすがたがあった。

しかし朝鮮半島では、思想と権力の一体化は中国以上に機能し、儒教のなかでも朱子学しか許さないといい極端なものであった。陽明学も認めなかった。陽明学は朱子学の変形にすぎないのだが、朝鮮半島では、

## 二 日本儒教の特徴

これを邪説としその思想が横行する中国をぎやくに軽蔑したという。またこの半島の朱子学内部では、両班間の権力闘争と結びついた瑣末な神学論争が繰りかえされ、これが党争というかたちで展開して、政権交代のたびに報復人事が行なわれるありさまであった。朝鮮朱子学についても少し思想そのものを検討する必要があるのだが、李退溪・李栗谷もふくめてほんとうに思想的価値があるのかどうか基本的な疑問がある。

以上、士大夫・科挙という儒教の環境をめぐって、日本と中国・朝鮮半島とのちがいをみてきた。こうして日本儒教は、おおむね政争に巻き込まれることなく柔軟な展開をとげ独自の儒教文化をつくりあげる。

たとえば朱子学をまなぶが朱子学とことなる日本朱子学があり、朱子学を徹底的に批判する古学があり、陽明学の影響をうけたといわれる中江藤樹・熊沢蕃山の学問がある等々。学習するものも武士だけではない。農民・町民さまさまであり、日本朱子学内部においても、大坂の懐徳堂のような商人の儒教があり、千葉の上総道学のような農民の儒教もあった。

これは中国儒教にはありえない現象であった。学問に関して社会がなにを期待するかということでは学問そのものの質が変わってくる。儒教とくに朱子学は、幕府権力にむすびつき、幕藩体制のイデオロギーとして秩序維持に重要な役割をはたしたというような、従来よくいわれた解釈はすでに否定されている。日本儒教は多様な展開をとげるが、いったい近世社会は儒教になにを期待したのか。

内藤湖南『清朝史通論』は、日本の学者と中国の学問を比較し、中国の「頑固な固有の文明」では、学問は「君主或は貴族といふやうな、さういふ上流の人が専有して居る」という。一方、「日本では学者などといふものは金持でもなにでもない、多くは貧乏人が一生懸命になつて学問をやるのであります」という。科挙のある中国では民間に学問はない。民間では学問をかえつてめんどうなもの unnecessary なものと考えていた。しかし日本の学問は地方の藩や民間からおこる。湖南のいうように、貧乏人が学問をやっていたのである。

すでに上述「I丸山の問題設定」③「近代化論」と日本朱子学」でもみたが、日本儒教の具体的機能は多様である。儒者の形態も、「士大夫」のような単一のかたちではなく、複雑曖昧かつ零細である。たとえば、i 藩校・寺子屋など初等中等教育の場における指導者、ii 大名・藩士の学習会における講師・家庭教師、iii 私塾の指導者、iv 四書五経などの研究会における参加者・指導者など。

日本儒教の主要な機能にまず初等中等教育の推進がある。ここではたとえば素読・手習いなどというかたちで実利的な読み書きの能力を教えると同時に、社会（人間関係）に生きるうえで必要な道徳（仁義・忠孝など）を示した。

「人倫」（五倫五常）という観念は、江戸時代にあたらしく求められた思想であった。十七世紀に成立した徳川幕藩体制は、中世前期の権門とよばれる相互に独立した複数の権力（公家・武家・寺社）が、後期以降徐々に武家中心の方向で統一される最終形態としての政治体制であった。統一政権の成立は、権力の構造が変化しただけではなかった。社会全体があたらしいものに変質していた。中世社会における個々の排他的な共同体（荘園制）は融合・拡大し、一つの均質な社会にまとまろうとしていた。近世の「人倫」という観念はここに成立する。

その意味で「人倫は皆真なり」（人間関係にこそ真理がある）といった藤原惺窩はあたらしい時代の思想家であった。「人倫」をあきらかにすることは日本儒教の中心課題であった。日本朱子学も古学も「人倫」をいかに理解すべきかをかんがえた。このようにして初等中等教育において道徳が教えられることになる。

「学校は人道を教ふる所也。治国・平天下は、心を正しくするを本とす。是政の第一なり」（熊沢蕃山『大學或問』<sup>6)</sup>。蕃山の思想は、自然を育てること（田の管理Ⅱ治山・治水）と人を育てること（教育）にあった。その「人道」を教える所が「学校」であった。国家に資する（治国）人材は教育（修身）による。教育制度

(藩校)が意図することは、人材育成による藩政の充実であった。藩校はこうして十八世紀後半にその設立の最盛期をむかえる。

## ②〈倫理学・倫理思想的観点〉からの儒教理解と検討すべき課題

相良は、仁斎の思想(忠信||誠)から日本人の伝統的倫理観を問題にし、その「主観的心情の純粹性」が「倫理の客観的・法則的把握」と齟齬する可能性を指摘する。相良の研究姿勢は、〈倫理思想〉の研究が、たとえば日本を対象にする場合においても日本という特殊性にとどまるものではなく、同時に普遍的なものを求めて、研究者自身の〈倫理学〉の形成に結びついていなければならないということである。こうして仁斎の研究は、〈倫理思想〉であり〈倫理学〉であるということになる。

相良は「日本倫理思想史研究の意義」につぎのようにいう。<sup>(8)</sup>

普遍的な真実は、まず自己自身との対決をふまえて、自己をこえるものとして追究されなくてはならない。無国籍の思索は死んでいる。やがて霧散する虚飾にすぎない。私はまずこのような観点から日本倫理思想史研究への関心を位置づけている。それは、外国人が日本の思想を問題にするのとは意味がちがう。われわれにとつては自己自身との対決である。

相良は「無国籍の思索」を批判する。これはたとえば哲学・倫理学の研究を、西洋思想のたんなる翻訳・紹介と考えるような姿勢を指す。海外の新しい思想を研究することはいうまでもなく重要である。しかしここで問題とされることは、われわれの体内に流れる過去からの制約である。頭ではわかるが身体がいうこと

をきかないという類の無意識の伝統である。日本人による「日本倫理思想史研究」は、このことを問題にしなくてはならないという。自己の中にある特殊性を認識し、同時に普遍を求めてたんなる特殊を超えなくてはならない。「自己自身との対決」とは、こうして特殊性との対決であった。

相良がここで強調することはじつは、その師である和辻哲郎（一八八九—一九六〇）がすでに問題にしていることでもあった。和辻は、昭和二七（一九五二）年「日本社会の倫理」という論文を書く。これはこの年<sup>(51)</sup>に出版された『日本倫理思想史』の要点を簡潔にまとめたものである。ここにおいてつぎのように述べる。

倫理とは人間存在の理法である、とわたくしは考える。従って倫理は人間存在に普遍的であつて、特に日本社会の倫理として限定されるべきものではない。われわれがこの日本の社会において実現して行くべき倫理は、われわれの把握し得る限りの最も根本的な、従って普遍的な人間の道でなくてはならない。もしそれを妨げるような特殊な条件が日本の社会にあるとすれば、われわれはその特殊性を十分に認識することによってそれを超克して行かなくてはならない。

相良は「自己自身との対決をふまえて、自己をこえるものとして追究されなくてはならない」といい、和辻は「特殊性を十分に認識することによってそれを超克して行かなくてはならない」という。両者の主張は、まったく同じではないとしても関連し重なっていることは確かである。

相良の論文は、「日本倫理思想史」を和辻の定義より踏み込んで捉えようとし、「対決」という言葉で研究主体の姿勢を明らかにする。ここに相良が和辻とは明らかに異なる方向に向かおうとしていたことを読みとることができる。問題は、特殊をどう処理するかという微妙なことであった。

二 日本儒教の特徴

	言語化される以前	言語化されたもの
普遍	①「倫理」：人間存在の理法	②「倫理学」：普遍である「倫理」を、学として理論的に反省したもの
特殊	特定の社会構造における特殊の行為の仕方	③「倫理想」：「特殊の行為の仕方」を、学と呼ばれるほど整ってはいないが、ロゴス的に自覚し言語に表現したもの

普遍は、普遍のままどこかに存在しているわけではない。普遍は、必ず特殊というかたちに現象して現われる。普遍と特殊とは別のものではない。<sup>(8)</sup>しかし、といて特殊がつねにそのまま普遍であるわけではない。では、いかにして特殊は普遍になるのか。ここで、和辻は特殊の十分な「認識」を問題にし、相良は特殊との「対決」を主張する。

普遍と特殊の問題は、〈倫理学〉と〈倫理想〉の定義に関わる。和辻哲郎は『日本倫理想史』(山岩波書店、一九五二)において、「日本倫理想史」「倫理想史」という学問領域に明確な定義を与えている。

上巻「緒論」で和辻は、①「倫理」、②「倫理学」、③「倫理想」の語を区別している。まずはじめにこれを表にして整理しておく。

〔補足〕

①「倫理」について。基本的な意味はつぎのようになる。『日本倫理想史』では、「倫理」とは、個人にして同時に社会であるところの人間の存在の理法である(緒論、一頁)と定義する。また『倫理学』では、「倫」は「なかま」、「理」は「ことわり」「すじ道」であるとし、「倫理」ということで「人間の共同的存在をそれとしてあらしめるところの秩序、道」であると説明する。<sup>(9)</sup>人間は孤立して存在するのではなく、つねに何らかの集団(人倫、人間の共同体)を作り人間関係のなかで生活している。「倫理」とはこの集団を集団たらしめる構造・理法である。

②「倫理学」について。①の「倫理」が普遍的なものであるという自覚にたつてなされる「理論的反省」「学的探究」「理性的な根拠の追究」である（緒論、四〜五頁）。ただし普遍的とはいえ、実際はひとつによってこの普遍の捉え方が異なり、たとえばアリストテレス倫理学、カント倫理学、和辻倫理学というように「倫理学」の上に人名がつく。

③「倫理思想」について。①の普遍は、普遍そのものとしてどこかに存在しているわけではない。普遍は、つねに必ず特殊というかたちで現象する。「普遍的な倫理」は、「時と処」によって限定されて「特殊」として具体化する。それを和辻は、「倫理思想とは、人間存在の理法たる倫理が、その実現の過程たる特定の社会構造を媒介として、そこにおいて規定せられる特殊の行為の仕方としてロゴス的に自覚せられたものなのである」（緒論、四頁）と表現する。したがってこの「倫理思想史」に関しては、たとえば「中世日本倫理思想史」というように「時」（古代・中世・近世など）と「処」（日本・東洋・西洋など）の限定がつくことになる。

和辻は、日本思想の伝統には「厳密な意味」での「倫理学」はなかったという（緒論、六頁）。ヨーロッパであれば、倫理についての理論的反省は倫理学として徹底される。しかしながら、倫理学の伝統がある文化がいたるところにあるわけではない。たとえばもつとも古い時代の原始的な社会を考えると、ここに倫理学があるはずもない。倫理学は、主としてヨーロッパの文化に成長した学問であった。とはいえ、いかなる原始社会でも、人間は互いの意志を何らかのかたちで表現しつづけて一定の様式に生きている。神話や文学、あるいは儀礼・制度・法律などに表現されたものは、「倫理」を理論的に反省したものではないが普遍的な「倫理」の具体的な現われであつて、これを「倫理思想」と呼ぶわけである。

ある文化の伝統に「倫理学」がなくても、その社会に「倫理」がなかったということはありえない。そこに「倫理思想」という学問の意味がある。和辻が「倫理思想」を重視したのは卓見であった。日本のように「倫理学」の伝統のない文化において、どのように「倫理」の問題を考えるかということであった。「倫理学」が普遍で、「倫理思想」が特殊というのではない。特殊に普遍がある。特殊な「倫理思想」のなかに普遍である「倫理学」がある。

ちなみに和辻のこの解釈を批判する立場もある。たとえば安宣邦は、和辻の「日本倫理思想史」を「民族的な生の表現として読みとられる道徳的心情の類型とその展開の研究」であり、ようするに「日本的エートス論」「日本的思惟様式論」であると受けとめる（子安宣邦「日本思想史の問題―日本の思想像と思想史の方法―」<sup>59)</sup>。しかし、この理解は和辻の取り組みを誠実に受けとめることなく、たんなる日本人論・日本文化論に矮小化している<sup>60)</sup>。繰り返かえておくと「日本倫理思想史」の課題は、特殊を特殊として捉えるところにあるのではなく、普遍と特殊との関係にある。

こうして、和辻哲郎は「日本倫理思想史」をつぎのように定義する。「人間の普遍的な倫理が、歴史的社会的な特殊条件のもとで、どういふ倫理思想として自覚されてくるかを、特に日本の場合について叙述しよう」と試みたもの（序、三頁）。

以上、和辻倫理学における「倫理」・「倫理学」・「倫理思想」の定義を紹介した。基本的な概念はみごとに説明され、これらの関係はきわめて明解である。

こうして〈倫理学・倫理思想的観点〉は、日本儒教に関して倫理学（普遍）・倫理思想史（特殊）という二重の視点から検討する。ちなみに倫理思想史は、「処」（日本・東洋・西洋など）の限定だけではなく「時」（古代・中世・近世など）の限定がつくから、（表5）における問題設定「(ii) C 空間的内外関係における

転換から理解される日本儒教の特徴」だけではなく、「(i) C 時間的前後関係における転換から理解される日本儒教の特徴」にも関係する。ここでは便宜的に「II 相良の問題設定」②においてまとめて説明した。

この検討の具体的な内容はつぎの三に述べる。

### (三) 古学の「人倫」は〈倫理学・倫理思想的観点〉からどのように理解されるのか

「人倫」とは人間関係一般を意味する儒教の用語である。日本儒教は、中国のもともとの儒教のように「士大夫」という特定のエリート官僚集団のための学問ではない。また「宗族」という限定された家族制度に適用される学問でもない。日本儒教は中国・朝鮮半島の儒教とはちがう。中国の属国でもない日本において、ではなぜ「人倫」という観念が必要であったかということは、日本の近世社会をどのように考えるべきかという問題にある。

近世の幕藩体制（統一政権）が成立する過程は、国家権力が「公儀」という一つの権力に統合していくプロセスである。社会組織も、かつての排他的閉鎖的な共同体が相互に融合し、拡大し一つの均質な新しい社会の観念が誕生する。この世界を説明する言葉が「人倫」であった。<sup>(36)</sup>「人倫」をとく儒者の代表として伊藤仁斎の考え方を検討する。

中心となる思想は、人倫あるいは人道（人間関係）である。人間は人間関係（人倫・人道）においてはじめて人間となるとする。ちなみに、この倫理思想は近代の和辻哲郎（一八八九—一九六〇）の倫理学にも通じる。仁斎も和辻も、人間を人間関係から理解する。仁斎は「人道」といい、和辻は「間柄」という。いずれも人間関係を意味し、概念としてはきわめて類似する。和辻は『倫理学』においてつぎのようという。「倫

理問題の場所は孤立的個人の意識にではなくしてまさに人と人との間柄にある。だから倫理学は人間の学なのである。人と人との間柄の問題としてでなくては行為の善悪も義務も責任も徳も真に解くことができない<sup>(57)</sup>。こうして近世の「人道(人倫)」の倫理思想は、近代において「間柄」の倫理学として普遍的な学問となる。

以下、仁斎の思想を概略する。

### 【「存在論(生生観)」】

存在論とは、人間を含めて存在一般をどのように理解するかということである。仁斎は、すべて存在するものは「活物<sup>かぶつ</sup>」、生き生きとしたもの、生き物とみた。仁斎は、すべての存在を、宇宙にはたらく根源的な力(生精力、生命力)の中で理解する。根源的な力によって物と人が生まれ、この生精力の無限の活動のうちには物と人が今ある。このような存在論を生生観という。

物と人は「活物」であるが、それだけではなくじつは「天地」(宇宙全体)が「一大活物」である(『童子問』中六六<sup>(58)</sup>)。「天地」に「一元の氣」がある。「氣」とは宇宙にはたらくエネルギーである。この「氣」により「天地」は無限に活動をつづける。

仁斎の生生観は、基本は中国思想にある。「氣」の思想は、中国に古代からみえる考え方である。しかし、中国思想は二元論で構成される。「氣」は、陰と陽との二つの状態からなる。陰・陽の二元論は、またさまざまな二元論に展開する。たとえば静・動であり、死・生であり、悪・善である。

仁斎の生生観は、中国思想の二元論を解釈しなおして一元論に徹底する。『童子問』(中六九)につきのようにいう。「天地の間は、皆一理のみ。動有つて静無く、善有つて悪無し。蓋し、静とは動の止、悪とは善

の変、善とは生の類、悪とは死の類、両つの者相對して並び生ずるに非ず。皆生に一なるが故なり」。ここでは、動―静、善―悪の二元論ではなく、「動」「善」の一元論で説く。この際、「静」「悪」は、「動の止」「善の変」とあるように、動・善の変形、一時の形態にすぎないと考える。

「天地の間は、皆一理」である。「天地」は「物を生ずる（生物）」。「この「生」ずるということが、「天地」の本質である。むろん、「天地」の間には「死」という事実はある。しかし、個々の存在の「死」はあつても、「天地」はつきつきとその「死」をこえて、物を生みつづける。「天地」には、「生」と「死」があるのではなく、本質は「生」であり、「死」はその本質に附随する事象にすぎない。

### 【正人間観（人道）】

存在は生生観（活物）で捉えられる。では人間そのものはどのように考えられたのか。

仁斎は、人を「人道」（人間関係）という概念で位置づける。「人道」は、「天道」「地道」にたいする言葉である（『語孟字義』道<sup>⑧</sup>）。存在はすべて同じありようをするわけではない。「人」は、「天」にあるもの（日月星辰）とはことなる。また「地」にあるもの（山川草木）ともことなる。存在にはそれぞれ存在の場がある。天にあるものには「天道」という場がある。地にあるものには「地道」という場がある。「人道」はこうして人が存在する場である。

これはまず朱子学の天人合一思想にたいする批判である。朱子は「天」のあり方と「人」のあり方との完全な一致を追求する。しかし仁斎は、そもそも「人道」を「天道」「地道」とは切りはなして理解する。ここで重要なことは、日本儒教が求めていたことは、「天」の宗教性ではなく、「人道」（人倫）という世俗世界だったということである。またその関心は、「聖人」の究極的な主体性ではなく、日常的な人間関係をい

かに生きるかということであった。

仁斎は「人の外に道無し、道の外に人無し」という『童子問』上八。「人」は、「道」（人倫・人間関係）において「人」であり、ここを離れて「人」は存在しないということである。「道」とは、人間関係そのもの（五倫Ⅱ父子の親・君臣の義・夫婦の別・長幼の序・朋友の信）であり、またこの人間関係に自覚された真理（五常Ⅱ仁義礼智信）である。ようするに「道」（人倫・人間関係）が、「人」が「人」である場だということである（『語孟字義』道、『童子問』上九、など）。

『中庸發揮』はつぎのようにいう。「樹」は「土」に生じてほかに生ずることがなく、「魚」は「水」に泳いで「水」から出ることがないように、「人」は「道」（人間関係）に生きてここを一時も離れない。「樹」が「活物」であるためには「土」が必要である。「魚」が「活物」であるには「水」がいる。同様にして、「人」が「活物」であるということは、「道」（人間関係）という場が前提となるということである。

存在は、「生生」のなかにある「活物」である。「活物」が「活物」であるためには「道」という場が前提としてある。魚は水にあつて活物であり、鳥は空にあつて活物である。それぞれそこに魚の道（場Ⅱ水）、鳥の道（場Ⅱ空）がある。では人間はどこにあつて活物なのかということとそれが「人道」である。「人道」とは、ようするに人間関係（五常・五倫）である。

### 【Ⅲ 実践論（拡充）】

では人間関係において、人は何をなすべきなのか。仁斎は、ここで孟子の「拡充」の考え方をとく。

さきに生生観にかんして引用した『童子問』（中六九）に、活物の活物たる所以を説明して「動有つて静無く、善有つて悪無し」とあつた。これは物において活物とは、「動」ということで示されるということである。

ある。しかし人の場合、ただ無意味に動いているだけでは活物ではない。そこで「善有つて悪無し」というように、「善」をなすことが「活物」の条件になる。

では、この「善」とはなにを意味するのか。仁斎は、孟子の性善説から「善」を理解する。性善説とは、人にはそれぞれ生まれつきの「氣質」（性）があり、この「氣質」にほんらい「惻隠・羞悪・辞讓・是非の心」（四端の心）が具わっているとする考え方である（『語孟字義』性）。「惻隠の心」とはあわれみ、思いやる心である。また、「羞悪の心」とは自分の悪を恥じ、他人の不善をにくむ心、「辞讓の心」は他人に譲る心、「是非の心」は是非善悪を判断する心である。そして、この「四端の心」を他者に推し広げてゆくことを「扩充」と呼び、ここに「仁・義・礼・智」が実現すると考える（『語孟字義』仁義礼智）。

この「扩充」の具体的なようすは、つぎの『孟子』（尽心章句上、『孟子古義』卷之七）の文章で理解できる。

人皆忍びざる所（惻隠の心、他人の不幸を見るに忍びない心）有り、之れを其の忍ぶ所（無関心ですませていたところ）に達おおよぼせば、仁なり。人皆為さざる所（羞悪の心、不正不義をしてはならないという心）有り、之れを其の為す所（平然と不正不義をしてしまうところ）に達おおよぼせば、義なり。

一般に家族のような狭い人間関係では、その構成員が苦しむことは、まさに自分自身の苦しみとして受けとめることになる。他人の不幸を見るに忍びない心とは、たとえば自分の子どもの苦しみは自分自身の苦しみとして受けとめることである。また不正不義をしてはならないという心も、家族（中国では宗族）は自身自身であるから、自身が家族（自身）を裏切る不正不義をすることはありえないということである。

孟子の思想の重要なところは「達<sup>たつ</sup>ぼす」ことをとくところ、これが「拡充」である。限定された人間関係を一步外へ出ると、道ばたでだれが苦しもうが無関心であり（「其の忍ぶ所」）、旅の恥はかき捨てと平然と不正不義を行なうこともありえる（「其の為す所」）。倫理は、このような狭い人間関係をこえたところに求められる。

仁斎が、孔子・孟子の儒教を重要であると考えた理由は「仁」にある。「仁」は、家族のような限定された人間関係ではなく、より普遍的な「人倫」（人道）を問題にする。家族においては「孝」という倫理が重要であるが、「人道」という普遍的な場では「仁」が問題になる。「四端の心」を拡充すると「五常」が実現する。「惻隱の心」は拡充して「仁」となる。

この「拡充」の働きは、また仁斎において「原泉」に譬えられる（『童子問』上二一）。人の「心」には、ほんらい生まれついて「惻隱の心」（愛）がある。つまり、「心」から、泉のごとくこんこんと「愛」が湧き出ている。「拡充」は、ちょうど湧き出る泉の水が徐々に地を潤してゆくように、「愛」が人倫全体に浸透することを意味する。「愛」は、家族という身近な人間関係にはじまり、人倫に行き渡り、人倫全体を充実させる。そして、「愛」が人倫全体に行き渡った状態を、仁斎は、「仁の成徳」（仁の完成した状態）と呼ぶ（『童子問』上四三）。

ようするに、「仁」が「愛」であるとは、「愛」を「拡充」して「仁」が実現するということであり、「愛」によって「人倫」（人間関係）が充実するということである。そして、この「愛」は、人の「心」に由来するということである。

仁斎は、この「拡充」を具体的には「学問」とこれに基づく行為（「孝弟」・「恕」・「忠信」など）から説明する。「拡充」は、意識的な行為であり、「学問」による「道」の自覚からはじまる。仁斎は、「道」を、

孔子によってはじめて明らかに自覚され、「教へ」としてわれわれに示されたものと考える（『童子問』下五〇）。

「孝弟」とは、家族内において、親によく仕え年長者にすなおであることをいう。拡充は、「孝弟」という人間関係の最小単位からはじまり、この関係をその外へと広げることという。一方、「恕」・「忠信」は人間関係一般について、あるべき関わり方を示す。「恕」とは、「深く人の心を体察すること、他者にたいする思いやりである（『童子問』上五九）。また、「忠」とは、「己を尽くす」こと、他者にたいして全力をもって接すること、「信」とは、「人と実有る」こと、他者にたいして偽りが無いことをいう（『童子問』上一九）。

「拡充」は、こうして「道」を自覚し（学問）それに基づいて行為することである（孝弟忠信など）。仁斎は、「心」（四端の心）に「思慮運用」の機能があると考え（『語孟字義』心、情）。それゆえ、「心」は、自身の内にある「道」（生力）を自覚し、「拡充」というかたちでこの生力を顕在化する。「天地」の無限の生力とは、「心」を介して、「人倫」における無限の「愛」の流れとなって顕在化する。「拡充」によって、宇宙のエネルギーは、「愛」として「人倫」に現象する。

#### 〔IV〕「人倫」と倫理学

##### ①「人倫」と「藹然たる（種やかな）至情」

『童子問』（中二六）は、儒教の理想社会（「先王の世」）がどのようなものであったかを比喻としてのべらる。「人倫」の具体的イメージの一つである。そこにおいて、ひとびとの心がなごやかである（民心和洽）ことは、たとえば正月のおめでたい吉礼において、よそゆきの着物をきてかたちをあらため、杯を挙げて祝いの言葉をのべ、それぞれ長生きをしよういのりあって（萬歳を祝し）、一家がたのしく（熙熙）、旧年の

苦勞を忘れるそのような光景として説明される。「王道」は、人倫の日常生活にあり、正月のめでたさに表現され、ここに「藹然たる（穏やかな）至情」（『童子問』中一〇）が具体化する。

ちなみに『孟子』の「王道・霸道」は政治権力の質（正当性）を吟味する言葉であるが、仁齋の「王道」は日常生活にあつて「人倫」が充実する世界を意味する（『童子問』中一九）。

## ② 仁齋の朱子学批判における「人倫」の構図

この「人倫」観を成立させる前提として、仁齋の朱子学批判を簡単に見ておく。

まず、「理」について。朱子学は、すべてのものに「理」（あるべき姿、規範）があるとし、これを基準にしてあらゆる事象を判断する。これに対して、仁齋は、この立場は、「善を善とし悪を悪として」少しも許すことがなく、自分にも他者にも厳しく、要するに「殘忍刻薄」（不寛容）であると批判する（『童子問』中六五）。

また、「心」の捉え方について朱子学を批判する。朱子学は、すべての事象の「理」を把握すべく、「心」の主体性的機能を極限にまで高めようとする。そして、すべての「理」を映し出す、完成した「心」の状態を、曇り（欲望）なき「明鏡止水」に喩える（『語孟字義』心）。「心」は、くもりのない鏡のごとく、静かな水のごとく、事象のありのままを映し出す。しかし、仁齋は、「一毫人欲の私無き」心の完成は、「形骸を具へ人情有る者」にはありえないと批判する（『童子問』中九）。

仁齋は、人間を「藹然たる（穏やかな）至情」を具えた存在であると捉え、朱子学の立場は、この人間の自然な感情に反すると考えた。それゆえに、また、「情即ち是れ道、欲即ち是れ義」と言い、「情」も「欲」も、本来、制御・抑圧すべきものではないとして、肯定する（『童子問』中一〇）。

この朱子学批判から古学における「人倫」の構図があきらかになる。朱子学は、垂直に上昇して主体性を獲得する方向を意図する（聖人になる）。古学は、水平に人間関係を充実する方向を意図する（拡充する）。朱子学において、主体は垂直に上昇し、人倫を超え得る能力を獲得し、その力で人倫を対象として統治する。「天人合一」の光景である。学問により、「聖人」の究極的な主体性を獲得する。ここに自己を完成し（修己）、その主体性をもって人を統治する（治人）。

朱子学がめざすのが「聖人」であるとすれば、古学が求めるものは「活物」である。「聖人」は「人倫」を超えて「治人」をする。「活物」は「人倫」を離れることなく「拡充」をする。

仁斎は、聖人の精神世界は仏老と同質の世界であると考えた。『童子問』（中一三）は、古学の立場は「天下」より「道」を求めるが、仏老は「一身」より「道」を求めると批判する。「天下」とは、「俗」とともに「天下の同じく然る所」により、そのときどきのひとびとにしたがうという意味である。一方、仏老が「一身」より「道」を求めるとは、自分ひとりの「心」の完成を追求し、「清浄無欲」な境地となり「己の安きを成就」することを意味する。その結果、「人倫を棄て礼楽を廃する」ことになる。

この仏老の説明は朱子学にも同様にあてはまる。仏老は「人倫」を超えてた出世間・出家に真理があるとする。朱子学の「聖人」も、さとりと同様「人倫」を超えてた存在になることであった。

こうして朱子学批判において真理が「人倫」にあることが示される。「人倫」を離れることなく「人倫」において「拡充」をするとところに真理がある。

### ③「人倫」の自覚の二重構造

朱子学批判から「人倫」が示される。さらに仁斎における「人倫」の自覚はつぎの二重の構造をもつ。こ

の自覚において「人倫」の概念は普遍性を高め、同時に古学は倫理学となってゆく。

(1) 仁斎は、「拡充」を意識的な行為であり、「学問」による「道」の自覚からはじまると考える。

(2) 仁斎は、「道」を、孔子によってはじめて明らかに自覚され、「教へ」としてわれわれに示されたもの  
と考える(『童子問』下五〇)。

以下この自覚の二重構造を補足する。

(1) 天地の生生のうちすでに生息する人が、「拡充」によつてその生生にあらためて関与するということは、この拡充がきわめて自覚的な行為であることを意味する。生生する天地に人の存在根拠を見ながらも、なおかつ天地自然に漠然としたがうのではなく、天道・地道と区別して人の生息する場である「人道」を自覚し、さらに「拡充」というかたちで人の生生に関与しうる行為を自覚する。この自覚において人はすでに生生のなかにいる自己を見出し(人倫と道の確定)、そしてこの生生に関与すべき自己を認める(道と拡充の確定)。

仁斎は、これらの自覚が「学問」によると考える。「限り有るの性」は拡充において「窮まり無きの道」に関与する。この拡充は一つ一つの忠信忠恕の行為そのものというよりは、「学問」による自覚にささえられることで際限なく繰りかえされる忠信忠恕の行為であった(『童子問』上二一)。「拡充即ち学問の事なり」(『孟子古義』卷之二)とあるように、学問による自覚が行為の無窮の繰りかえしをひきだす。

(2) 魚は水にあって水を認識しない。鳥は空にあって空を認識しない。同様に、すでに「道」のなかにある人は「道」をつきはなして見るができない。「道」は「泛然」としている(『童子問』上四)。本

来すでおのずからあって人をささえているにもかかわらず、きわめて親密であるがゆえにかえって知りえない道は、「教へ」によって「学問」によって人に示される。

「道」は天地につねにあるにもかかわらず、人にとつてはかすかなものであり、限りある認識力で読み取りえない。この道をあらわにするものが聖人である。「聖人既に生ずれば、則ち道聖人に在り」(『中庸發揮』)。

天地にあつてさだかに見えなかつた道は、聖人においてあらわになり、唐虞三代の記録である「六経」として残る。しかしこの「道」はまだ無自覚なものである。さらに自覚されるには孔子をまたなければならぬ。「五経は猶天地の万物自ら有て長養することを知らざるがごとし。論孟は猶聖人天地の道を裁成輔相して以て民を左右するがごとし」(『童子問』下九)。「論語には専ら教へを以て主と為」(同上、上一二)とあるが、「教へ」は孔子によってあきらかになる。

かくて『論語』は「最上至極宇宙第一の書」である。孔子は「最上至極宇宙第一の聖人」であり、「止天地の道を裁成輔相すと謂ふのみに非ず。仲尼は、即ち天地なり」とされる(『童子問』下五〇)。「道」を自覚する根拠はこうして「天地」とすらいわれる孔子にあつた。

以上、仁斎の「人倫」の倫理思想は、「学問」による自覚を前提とし、たんなる特殊ではなく普遍にいたる思索をすすめていた。

【注】

(一) 安本美典『邪馬台国ハンドブック』(講談社、一九八七、二四二頁)、西宮一民校注『新潮日本古典集成 古事記』

## 二 日本儒教の特徴

- (新潮社、一九七九、二〇三頁)。
- (2) 陳舜臣『儒教三千年』(朝日新聞社、一九九二、二〇五頁)、姜在彦『朝鮮儒教の二千年』(朝日新聞社、二〇〇一、五三頁)。
- (3) 「惺窩先生行状」(『羅山林先生文集』、石田一良他校注『日本思想大系28 藤原惺窩・林羅山』岩波書店、一九七五)
- (4) 丸山真男『日本政治思想史研究』(東京大学出版会、一九五二)。
- (5) 相良亨『近世の儒教思想』(塙書房、一九六六)。
- (6) 「土農工商」についての基礎的な知識は、中井信彦『日本の歴史21 町人』(小学館、一九七五)を参照。
- (7) 福沢諭吉『福翁自伝』(岩波文庫・岩波書店、一九五四、一一頁)。
- (8) 日本儒教のなかに近代化の要素があるということは、儒教一般がそうであるということではむしろない。いうまでもなく、孔子・孟子と近代化は関係ない。また、近年東アジアにおいて資本主義化・工業社会化がいちじるしく発達したことを、「儒教文化圏」ということで一元的に説明するのも妥当ではない。加地伸行『儒教とは何か』(中公新書・中央公論社、一九九〇、四九頁)は、東アジアの「儒教文化圏」を、「孝」とりわけ祖先崇拜を核とする儒教により歴史的・宗教的に一体化された文化と説明する。しかし、「孝」と近代化はまったく関係ない。
- (9) 『日本古典文学全集40 井原西鶴集3』(小学館、一九七二、一〇一頁)。
- (10) 北島正元『江戸時代』(岩波新書・岩波書店、一八五八、一一五頁)、老川・仁木・渡辺共著『日本経済史―太閤検地から戦後復興まで』(税務経理協会、二〇〇二、一七頁)。
- (11) 高島元洋「庶民社会における心の教育」(尾田幸雄監修『日本人の心の教育』官公庁資料編纂会、二〇〇八)。
- (12) 高島元洋『山崎闇斎―日本朱子学と垂加神道』(べりかん社、一九九二、六二二頁)。

- (13) 市川寛明・石山秀和『ふくろうの本 図説・江戸の学び』(河出書房新社、二〇〇六、一〇二頁)。谷口澄夫『池田光政』(人物叢書・吉川弘文館、一九六一)。
- (14) 高橋敏『江戸の教育力』(ちくま新書・筑摩書房、二〇〇七、二〇頁)。
- (15) 中村彰彦『保科正之』(中公新書・中央公論社、一九九五、一三二頁)。
- (16) 阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』(東京大学出版会、一九六五、四一五頁)。
- (17) 前掲『ふくろうの本 図説・江戸の学び』四八頁。
- (18) 『敬斎箴の序』、『垂加文集』四、『新編山崎闇齋全集』ペリかん社、一九七八)。高島元洋『日本人の感情』(ペリかん社、二〇〇〇、一七六頁)。
- (19) 倫理学と倫理思想史の関係については以下の論文を参照。高島元洋「思想史」とは何か―「日本倫理思想史」に関する方法論的反省」(『お茶の水女子大学 比較日本学研究会センター研究年報』創刊号、二〇〇五、九五〜一〇八頁)。
- (20) 前掲『日本政治思想史研究』四頁。また丸山真男「闇齋学と闇齋学派」(西順蔵・阿部隆一・丸山真男校注『日本思想体系』31 山崎闇齋学派』岩波書店、一九八〇)を参照。「闇齋学と闇齋学派」は、近世・近代の闇齋学についての貴重な調査を含み、重要な論文である。問題は、シナ帝国の特性であるという「持続の帝国 (Ein Reich der Dauer)」(ヘーゲル)を日本思想に適用できるかということである。
- (21) 津田左右吉『儒教の実践道徳』(津田左右吉全集)第一八卷、岩波書店、一九六五、一二七頁)。溝口雄三「中国思想の受容について」(『日本の美学』9、ペリかん社、一九八六、一一〇頁)。
- (22) 前掲『儒教とは何か』四九頁。
- (23) 溝口雄三『一語の辞典 公私』(三省堂、一九九六、五三頁)。

- (24) たとえば別の文脈の議論だが、A.MacIntyre, *A Short History of Ethics*, London: Routledge&Keganpaul, 1967 (アラスデア・マッキンタイア著・菅豊彦他訳『西洋倫理思想史』上、九州大学出版会、一九八五)などを参照。「道德概念は、社会生活が変化するのに応じて当然、変化する。(中略)道德概念は社会生活の諸形態のうちに具現され、その構成要素をなしているのであって、使用されている道德概念の差異を確認することは、ある社会生活形態と別の形態と区別する重要な鍵であると言えよう」(二二頁)。
- (25) 郡県制・封建制については、たとえば増淵龍夫「歴史認識における尚古主義と現実批判」(『岩波講座哲学IV 歴史の哲学』一九六九)、川勝守・吉田光男・浜口充子『地域文化研究II 東アジア歴史像の構成』(日本放送出版協会・放送大学教育振興会、二〇〇二、七六頁)、下條正男『日韓・歴史克服への道』(展転社、一九九九、四三頁)などを参照。
- (26) 滋賀秀三『中国家族法の原理』(創文社、一九六九、二八、三五頁)。
- (27) 統合儀礼・分離儀礼については、Edmund Leach, *CULTURE AND COMMUNICATION*, Cambridge University Press, 1976 (エドマンド・リーチ著・青木保他訳『文化とコミュニケーション』構造人類学入門』紀伊國屋書店、一九八一、一六〇頁など)を参照。
- (28) 森正夫・加藤祐三『地域からの世界史3 中国(下)』(朝日新聞社、一九九二、一四九頁)、上田信『中国の歴史9 海と帝国・明清時代』(講談社、二〇〇五、三七九頁)。
- (29) 宮崎市定『科挙』(中公文庫・中央公論社、一九八四、二二二頁)。
- (30) 内藤湖南『清朝史通論』(東洋文庫・平凡社、一九九三、四三三頁)。
- (31) 島田虔次『朱子学と陽明学』(岩波新書・岩波書店、一九六七、一四頁)。
- (32) 前掲『山崎闇斎—日本朱子学と垂加神道』を参照。

- (33) 渡辺浩『近世日本社会と宋学』（東京大学出版会、一九八五、九八頁）。
- (34) 前掲『中国の歴史9 海と帝国・明清時代』三九二頁。
- (35) これにかんして和辻哲郎『風土』（第三章）はつぎのように指摘する。「シナの国家と言われるものはこういう民衆の上ののつている官僚組織なのであって、国民の国家的組織ではなかった」（岩波書店、一九三五、一三二頁）。
- この文章の意味するところは、中国という国家の実体は、民衆と遊離した官僚組織であり、国民に即した国家的組織ではないということである。ここで中国の民衆をさして「こういう民衆」というのは、かれらが「血縁的もしくは地縁的団体の拘束」にはあるが、それ以外の「対国家的束縛」を認めない「非服従的性格」にあることをいう（一二四頁）。つまり官僚は官僚で私財の蓄積を求めるが、同時に民衆は民衆で私利私欲を追求するということである。その結果「国家そのもの、政府そのものが無政府的である」ということになる（一三二頁）。和辻の論文は昭和四年（十八年改稿）のものだが、郡県制や今日の共産党政権を理解する場合にも有効である。
- (36) 前掲『近世日本社会と宋学』一一三頁。
- (37) 桑原隲藏『中国の孝道』（講談社学術文庫・講談社、一九七七、二九頁）。
- (38) 日本における儒葬の実態については、斎藤忠『日本史小百科4 墳墓』（近藤出版社、一九七八、三八頁）、芳賀登『葬儀の歴史』（雄山閣出版、一九九六、一六六頁）、近藤啓吾『儒葬と神葬』（国書刊行会、一九九〇）などを参照。
- (39) 浅見綱斎『氏族弁証』、三宅尚斎『氏族弁証附録序』、跡部良顕『日本養子説』、若林強斎『強斎先生雑話筆記』、获生徂徠『政談』、大橋訥庵『養子斷断』、熊沢蕃山『集義和書』、三輪執齋『養子弁弁』などを参照。
- (40) 前掲『近世日本社会と宋学』一〇四頁。ちなみに、清朝の人口四億のとき科挙合格者数約二十万人で、その割合を〇・〇五パーセント（一〇〇〇あたりの数）とする計算もある（前掲『地域からの世界史3 中国（下）』一五〇

## 二 日本儒教の特徴

頁)。日本の武士についての概説は、武陽隠士『世事見聞録』(岩波文庫・岩波書店、一九九四、二〇頁)を参照。

- (41) 前掲『日韓・歴史克服への道』一八一頁。
- (42) 古田博司『朝鮮民族を読み解く』(ちくま新書・筑摩書房、一九九五、一五五頁)。
- (43) イザベラ・バード『朝鮮紀行』(講談社学術文庫・講談社、一九九八、三四四、五五八頁)。なお科挙の合格者(両班)は、朝鮮時代五百年間で六千人足らずであったという(前掲『地域文化研究Ⅱ 東アジア歴史像の構成』一〇一頁)。バードがいう五分の一は、数少ない科挙の合格者(両班)に寄生する人ということであろう。
- (44) 古田博司・小倉紀蔵編『韓国学の手びき』(新書館、二〇〇二、二一九頁)。
- (45) 前掲『韓国学の手びき』一八四頁。
- (46) 上総道学については『東アジアにおける儒教思想の倫理思想史的研究―「人倫」概念を手がかりに』(平成十三年度～平成十五年度・科学研究費補助金基盤研究(C)(2)研究成果報告書・研究課題番号13610037・研究代表者・高島元洋)を参照。
- (47) 尾藤正英『江戸時代とはなにか』(岩波書店、一九九二、四三頁)。前掲『近世日本社会と宋学』一六、二七頁。
- (48) 前掲『清朝史通論』一二九頁。
- (49) 『大学或問』(後藤陽一他校注『日本思想大系30 熊沢蕃山』岩波書店、一九七一、四五二頁)。
- (50) 相良亨「日本倫理思想史研究の意義」(『相良亨著作集5 日本人論』ペリカン社、一九九二、三七八頁)。この論文の初出は『講座哲学4 価値の哲学』(東京大学出版会、一九七三)である。
- (51) 和辻哲郎「日本社会の倫理」(『和辻哲郎全集』23、岩波書店、一九九一、三四九頁)。
- (52) 普遍と特殊の問題について、出隆『アリストテレス哲学入門』(岩波書店、一九七二)を参照。普遍(一)と特

- 殊(多)の関係として、「多(第一実体)とならんでの一(第二実体)」「(一一三頁)という考え方と「多の上に立つ一」(一四三頁)という考え方がある。前者がアリストテレスの立場であり、後者がいわゆるアイデア論である。
- (53) 和辻哲郎『倫理学』(岩波書店、一九六五、序論一二〜一三頁)。
- (54) 子安宣邦「日本思想史の問題―日本の思想像と思想史の方法―」(日本倫理学会編『思想史の意義と方法』以文社、一九八二)。
- (55) ちなみに田中久文は、『日本倫理思想史』について「仏教や儒教などの普遍思想の、日本の変容の過程として日本思想史を描こうとする試みは多い。しかしここで和辻は、むしろ逆に土着の思想が普遍へと高まっていく過程を描こうとしているのである」と指摘する(和辻哲郎における「国民道徳論」構想、佐藤・清水・田中編『甞る和辻哲郎』ナカニシヤ出版、一九九九、七八頁)。
- (56) 高島元洋「近世仏教の位置づけと排仏論」(『日本の仏教』第4号、法蔵館、一九九五)を参照。
- (57) 和辻哲郎『倫理学』(岩波書店、一九六五、一二頁。初版は一九三七〜四九)。
- (58) 『童子問』(清水茂他校注『日本古典文学大系97 近世思想家文集』岩波書店、一九六六)。
- (59) 『語孟字義』(吉川幸次郎他校注『日本思想大系33 伊藤仁斎・伊藤東涯』岩波書店、一九七二)。
- (60) 『中庸發揮』(『日本名家四書註釈全書』第一卷、鳳出版、一九七三)。また『童子問』(上二二)参照。

### 三 日本朱子学論

高島元洋

#### 目次

(一) 日本儒教の多様性

(1) 思想の多様性

(2) 機能の多様性

(3) 機能の具体的形態・支持階層における多様性

(二) 近世日本朱子学の一素描

(1) 西村天囚「九州巡礼」

(2) 九州の儒教―亀門学（徂徠学）と楠本端山・碩水（朱子学）

〔a〕私立福岡図書館

〔b〕亀井南冥・昭陽

〔c〕原古処

〔d〕 広瀬淡窓・旭莊

〔e〕 楠本端山・碩水

(3) 千葉の朱子学(上総道学) — 稲葉迂斎・默斎

〔a〕 丸山真男 「闇斎学と闇斎学派」

〔b〕 稲葉迂斎・默斎

(三) 日本朱子学の特徴 — 「敬」の意味をめぐって

(1) 「敬」について — 問題の所在

(2) 朱子学における「敬」の意味

① 朱子学の存在論 — 天人合一

② 学問の目的 — 聖人

③ 「敬」の意味

(3) 「敬」の多義性

① 日本儒教における「敬」の意味

② いかにして「敬」は多義的となるのか

(4) 日本朱子学の特徴

## (一) 日本儒教の多様性

儒教は中国において成立する（たとえば孔子紀元前五五一—四七九、朱子一一三〇—一二〇〇など）。この思想が、朝鮮儒教（たとえば王仁「百済の人」、李退溪一五〇一—一五七〇など）を媒介として、日本に伝わり、日本儒教となる。したがって儒教文化圏は、中国・朝鮮・日本というように同心円状に展開する。中心に中国がある。その伝播の先に朝鮮・日本がある。このように理解すれば、日本儒教は、中国儒教を中心としてそこからの距離として説明することが可能である。

しかしこの理解の問題点は、複数の思想を、基準となる思想を中心として、その同心円状の展開のなかに位置づけ、一元的に単純化するところにある。いまの議論では、基準となる思想は中国儒教である。朝鮮儒教・日本儒教は、この基準が展開したものとして一元的に把握される。ここにあるのは自民族中心主義（ethnocentrism）の典型ともいえるべき中華思想である。中国儒教が普遍であり、日本儒教は基準から距離をおいた特殊であると理解する。<sup>10)</sup>

しかしいうまでもなく日本において、中国儒教は基準でも普遍でもない。思想においては、共通の専門用語を使用しても（たとえば仁・孝・聖人など）、その意図する世界観がまったく異なることがある。<sup>11)</sup> 共通の専門用語は同心円状に展開しても、世界観が共有されるとはかぎらない。

中華思想は中国儒教を普遍とし日本儒教を特殊とするが、この理解は思想が同心円状に展開することを前提とする。しかし日本儒教がそのような同心円状に位置づくのは、共通の専門用語においてであり世界観においてはまったく異質である。こうして、中華思想の前提は成立しないということになる。

日本儒教の異質な世界観を簡単に説明することはむづかしい。以下で問題にするのは、その世界観の一端

である。しかもそれは日本儒教のかなり曖昧な側面を議論しようとしている。日本儒教は、中国・朝鮮と比較することが無意味となるほど、独自の多様性を展開する。中国儒教・朝鮮儒教の立場からすると、この多様性はきわめて不可解な部分となる。日本儒教の世界観にふくまれるこの多様性について考えてみたい。

※

### (1) 思想の多様性

たとえば儒教思想そのものの大枠について、日本儒教は朱子学・陽明学・古学・折衷学などさまざまな思想と学派を産出する。⑤。むしろ朱子学・陽明学は中国で生まれたものである。朝鮮儒教は偏狭にも朱子学以外陽明学すら認めなかった。日本儒教には、朱子学・陽明学があり、これを批判して古学があり、さらに朱子学と古学の諸説を取捨選択する折衷学があった。

日本儒教の多様さは中国儒教・朝鮮儒教とは異質である。ではこのように多様であることはなにを意味しているのか。おそらくこの思想そのものの多様性は、さらにさまざまな日本儒教の多様性と関係する。

### (2) 機能の多様性

まず日本儒教における機能の多様性がある。⑥。中国・朝鮮儒教の機能は、宗族・科挙などの社会構造に対応している。宗族（社会構造）があり「孝」（思想）が成立する。科挙・士大夫（社会構造）があり「聖人」「修己治人」「仁」（思想）が成立する。これにたいして日本儒教は、徳川幕藩体制（社会構造）に対応しあらたに求められた「人倫」という観念（思想）を背景にはたらくが、その機能は複雑かつ零細である。

「i」儒教とくに朱子学が、幕藩体制の教学として体制の秩序維持のために機能したという通説は、すでに指摘のあるように否定されている。<sup>⑤</sup>

たとえばつぎのような代表的解釈がある。かつこ内はその要旨である。詳しく説明することはここでは省略したい。

「徳川時代に入つて儒教に関する関心は高まる。遊芸の一つとして四書を習うものもいた。大名・武士・町人などから真剣な宋学信奉者があらわれている。しかし、これは例外であった。一般的に、宋学が江戸時代の秩序維持に重要な役割を果たしたということは考えられない。そもそも徳川幕府の政治社会体制は、ほんらい儒学とは関係なく成立している。林羅山が將軍に仕え、幕藩体制のイデオログであったとするのも羅山に対する過大評価にすぎない。朱子学が、幕藩体制の正統思想であったことはない。」（渡辺浩『近世日本社会と宋学』）。

「徳川家康がさまざまな儒学諸派の中から朱子学を選択したという旧説があるが、これには根拠がないことを論証する。①藤原惺窩は家康に謁するが、家康になんら思想的影響を与えていない。②惺窩の弟子・羅山は、家康に朱子学の本質を会得せしめることなく、その博覧強記の才能によつて幕府の制度・儀礼の整備に奉仕した。③家康は、その開版した書目をみても朱子学にとくに注目したことは認められない。④『甲子夜話』などの事例により一般の武士がまったく朱子学に関心をもつていなかったことがわかる。ようするに幕藩体制が朱子学に指導されたことはないということである。」（和島芳男『日本宋学史の研究（増補版）』）。

「これまでの思想史では、儒教の主流である朱子学を、仁斎や徂徠が批判したとする構図をとる。その場合、朱子学は幕府権力と結合した封建的な思想である。この通説が十分に論証されたものではないこと

が問題となる。とくに朱子学を幕府権力と結びつける前提が疑問である。そもそも徳川幕府の成立は儒教的な政治思想によるものではない。」（尾藤正英『江戸時代とはなにか』）。

通説は、朱子学を幕藩体制のイデオロギーであると解釈する。これは思想を解釈するさいのもっとも安易な方法である。思想を思想そのものとして受けとめず、イデオロギーとして解釈する。この最悪の事例が、マルクス主義（唯物史観）による思想史理解である。「思想」（上部構造）は、基本的に「土台」（生産諸関係）によって規定される「イデオロギー」（虚偽意識）にすぎない。<sup>53</sup>

これに類する立場は、マルクス主義を標榜しなくても今日においてもおおくある。通説にたいする批判は、たんなる歴史的事実の問題ではなく、歴史認識の方法論に根ざす。

「ii」それゆえ効果の規模をいっきよに縮小すると、日本儒教の機能はまず今日いうところの初等中等教育を推進することにあつたと理解することができる。たとえば藩校・寺子屋などでは、素読・手習いなどというかたちで実利的な読み書きの能力を授けると同時に、社会（人間関係）に生きるうえで必要な道徳（仁義・忠孝など）の存在を教えた。

貝原益軒（一六三〇—一七二四）の『和俗童子訓』（一七一〇刊）は、日本最初の児童教育書であり、子どもの年齢の発達段階にしたがった教育法を体系的に論じたことで知られている。<sup>54</sup>ここで益軒は、「六芸のうち、物かき、算数を知ることがは、殊に貴賤・四民ともに、ならはしむべし」といい、「文字、算数」がいかに日常生活に重要であるかを縷々ことばをつくして説く。「六芸」とは礼・楽・射・御（馬術）・書・数である（『周礼』）。益軒の指導は周到である。武士の子にはさらに「学問のひまに弓馬、劍戟、拳法など、ならはしむべし」といい、農工商の子どもには「物かき・算数のみをしえて、其家業を専にしらしむべし」ともいう。

ちなみに「六芸」に関連して、朱子の『大学章句』はこう解釈している。古代の中国において学校が整備される。人は八歳になると「小学」にはいつて「灑掃・応対・進退の節、礼・楽・射・御・書・数の文」を習得し、十五歳になると「大学」で「理を窮め心を正し己を修め人を治むるの道」を学ぶ。「大学」での「修己治人」の学問が成立するには、「小学」においてしっかりと身体的教育がなされていなくてはならないと考えた。知識の前提に身体的な教育があった。

ところで益軒は、このように「芸」を語るが、教育の基本について、「学問は本なり、芸能は末なり」と考えている。「物かき、算数」の学習は「末」である。「本」は「義理の学問」である。「芸は、学問をつとめて、そのいとまある時の余事なり」である。これはいうまでもなく、朱子学における「大学」「小学」解釈に対応している。「小学」（六芸など）は学問の前提になる学習であるが、学問の本質は「大学」（修己治人の学）にあると考えられている。

益軒は、「四民」ともおさないうときより「父兄・君長につかふる礼儀、作法」を教え、「聖經」を読んで「仁義の道理」をすこしずつ理解させることをすすめる。人としてあるものはほんらい「天地の徳」をうけ、「心」にうまれつき「仁・義・礼・智・信の五性」をそなえ、その「性」にしたがい「父子、君臣、夫婦、長幼、朋友の五倫の道」をおこなう。しかし「人の道」は「人倫のおしえ」がなければ自覚されず実行されない。実行されなければ「万物の霊」でありながら「禽獸」とかわることはない。

こうして子どもからの教育が問題になる。子どもから注意して保つべき仁愛の心情はつぎのようにいわれる。「小児の時より、心もちやほらかに、人をいづくしみ、なさけありて、人をくるしめ、あなどらず、つねに善をこのみ、人を愛し、仁を行なふを以て志とすべし」。また「孝弟を行ふには、愛敬の心法をしるべし」ともいう。「愛」とは「人をいづくしみ、いとをしみて、おろそかならざる」こと

である。「敬」とは「人をうやまひて、あなどらざる」ことである。「孝弟」は家族という限定された人間関係における徳である。「愛敬」は一般的な人間関係における徳である。ゆえに「孝弟」の根底に「愛敬」があるという。

「iii」といつても日本儒教の機能は、教育的機能ですべて説明できるわけではない。ここには教育的機能という言葉が、なを意味するのかという定義の問題がある。江戸時代の初等中等教育の背景には、今日の近代教育のような学歴社会・競争社会はない。近代における教育は、一種の社会統制である。学校は、ボルトやナットを生産する工場のように、子どもを調教して規格品として社会に送り出す場である。この強制力は、たとえば子どもの「主体性」を教育すべく、あれも教えこれも教えてがんじがらめにし、つぎつぎに穴をうがたれ死んだ帝「混沌」のように、ついには子どもから「主体性」を剥奪する矛盾に行きつくこともある。<sup>⑤</sup>一方、近世の寺子屋では、子どもたちは一種の帝「混沌」である。当時の絵画資料には、お手本をまじめに学習する子もいたり、落書きしたりおもちゃで遊んだり、なぜか犬猫をかわいがる子もいて、あそびながら勉強をする子どものだがたがみえる。この時代の教育は、近代教育とはことなっていた。授業も、ひとりの教師による一斉授業ではなく、教室の子どもたちの机の向きはばらばらであり、体罰などの強制力で教育するということもなかったという。<sup>⑥</sup>

「iv」いずれにしても日本儒教の実態には、教育的機能では説明がつかない側面がある。益軒の著作に、『和俗童子訓』にたいして『大和俗訓』(一七〇八刊)がある。<sup>⑦</sup>『和俗童子訓』は発達段階にそくした教育方法を組織化する。一方、『大和俗訓』は通俗教訓書であり、一般人の教養としての学問を解説する。石川謙は、本書を士人を直接の対象にして農工商の三民はあずからないと理解するが、そうではないだろう。「大和俗訓序(竹田定直著)」に本書は「武人俗吏」のためのものではないといひ、「大和俗訓

自序（貝原益軒著）」に本書が「世の中の無学なる人、小児の輩、しづのを、しづのめをさとして、民用の小補」となることを願う益軒の思いがのべられ、さらに「凡そ物皆職分あり」（二種の万人役人論）、「凡て、人のつとめ行ふべきわざ三あり。願ふ所もまた三有り。一には務業、二には養生、三には行義なり」などともいわれることから、『大和俗訓』は四民を対象として想定した教訓書であると考えられるべきであらう。

本書の趣旨は、「人は天を父とし、地を母として、かぎりなき天地の大恩を受けたり。故に、常に天地につかへ奉るを以て人の道とす」という一文に要約することができる。「天地の恩」とは「天地は万物をうみ給ふ根本にして、大父母なり」ということである。とりわけ「人」は「万物の霊」とされ「天地の正気」をうけてうまれる。ここに「人は天を父とし、地を母として」という説明がある。「人」の「父母」は「天地」である、それゆえ「人の道」は「天地につかへ奉る」ことになる。「天地につかへ奉る道」は「仁」である。「仁の理」は「人をめぐみ物をあはれむ」「徳」である。この「人の道」である「仁」を具体的に展開すると「五常」（仁義礼智信）となり「五倫」（君臣父子夫婦長幼朋友）となる。

朱子学は「天人合一」「性即理」により「仁」を解釈するが、益軒は「天地の大恩」「四恩」から「仁」を理解する。この「仁」の位置づけに両者の思想構造のちがいがみられるが、この問題には深入りしない。ここで『大和俗訓』の機能は、子ども対象の教育的機能に限定されるものではなく、四民対象の一般的な教訓書であり、文化享受的機能・教養受容的機能ともよぶべきものであることがわかる。こうして日本儒教には、一方では近代国家の社会統制の一環である教育制度確立にむかう教育的機能の萌芽があり、他方では個々人の趣味・教養を充足する文化享受的機能・教養受容的機能があり、きわめて広範なはたらきがあったと考えられる。

この二つの機能は益軒では連続しかさなっているが、後者に特化すると、「学問」は「遊芸」と理解される。遊芸とは、歌舞・音曲などの遊戯であり学問・文芸などの教養でもあった。<sup>⑤</sup>それは個人の限定された趣味でありまた社会的な交際の道具でもあった。とはいえ遊芸は、上層町人の趣味・娯楽・知識欲・虚栄心の領域としてのみあったのではない。江戸時代の四民に幅広い遊芸の支持層があり、これに対応して遊芸を産出する職業的文化人が存在し、ここに情報の組織網が形成されていた。

不特定多数の人々に、お稽古事などの技術や教養を教授する、あるいは学問・文芸の書物を提供するという現象の背景には、情報文化・出版文化の組織網がある。たとえば作者がいて作品が生まれる。ここにおいて作品は存在するが、ただちに出版が成立するわけではない。作品を印刷する印刷業者がいる。印刷物を受けとる書物屋（書肆）がいる。書物屋は商品を管理し、直接じぶんで販売したり、貸本屋などにまわして読者を確保するなど、利益をうるべくさまざまな活動をおこなう。<sup>⑥</sup>出版という現象は、このような流通のなかで成立する。

情報文化・出版文化の組織網において、「学問」も「芸能」も情報としては同質である。「学問」は、「芸能」と同等のもの、あるいは「遊芸」の一部であると理解される。これは、益軒の「学問は本なり、芸能は末なり」（『和俗童子訓』）という考えとあきらかにことなっていた。以下の引用において、「四書七書」「四書文字読」「学問」が諸芸能と並列してあることを確認していただきたい。

如偏子『可笑記』第四（一六四二刊）に「されば人の親とならば、大身、小身、貧富共に、侍の子供はや七八歳にもなるならば、てならひをさせ、それより年々にしたがって、弓馬、兵法、礼儀、鉄炮、詩歌の道、四書七書など学さすべし。この外のげいのうしらずともくるしかるまじきか。」<sup>⑦</sup>といい、寒河江正親『子孫鑑』（一六七三刊）に、「夫武士の家に生まるゝ人は、先七八歳より初文の手習、十二三、四

書文字読、並茶湯・仕付方・謡・鼓、又十四五六七、居相・劍術・鐘・馬・弓・てつぼう、次に鷹・盤の遊、又十八九歳より、軍法・兵術・詩歌・医道にいたるまで、如此次第々にけいこあるべし」という。<sup>(2)</sup> また太宰春台『独語』（十八世紀前半）は、「昔は士君子こそ学問し、歌よみ詩作り連歌し、或は管絃を遊び、少し下れる品なれども、琵琶を弾じて平家物語し、筑紫箏、幸若の舞などを、習ひてのしみありける。（中略）今は工人商賈の中にてやゝとめる者は、学問し、詩歌管絃のもてあそび、少しく下れる品なれど、猿楽などを習ひてのしみとして、浄瑠璃三味線などを近づけぬたぐひ有り」という。<sup>(3)</sup> 益軒の「学問は本なり、芸能は末なり」という立場はすでに否定されている。このことを儒教理論として明確にしたのが荻生徂徠（一六六六—一七二八）である。徂徠は、芸能（六芸）は学問（道）にほかならないという。「六芸もまた先王の道なり」（『弁名』道）という。

「先王の道、古者いにしへこれを道術と謂ふ。礼楽これなり。後儒はすなはち術の字を諱みてこれを言ふを憚る」（『弁道』二十）。そして益軒のような思想家を「道学先生」とよんで批判する。「学んでむしろ諸子百家曲芸の士となるも、道学先生たることを願はず」（『学則』<sup>(4)</sup>）。

「v」ちなみにこの「学問」と「芸能」の関係を儒教史のなかで整理するとつぎのようなことになる。

たとえば広瀬淡窓『儒林評』は、江戸時代の「儒風」を四期にかけて説明する。はじめに「儒道の中興」として、藤原惺窩・林羅山が程朱学（朱子学・宋学）をひらく。つぎに「一変」して、中江藤樹・山崎闇斎・熊沢蕃山・貝原益軒・木下順庵により「性理に本つき、躬行を主と」する儒風がおこる。これが「再変」して、伊藤仁斎・荻生徂徠により、宋学を批判し「古義」を再興する学問が提起される。この儒風は、「訓詁を精くし、詩文を主として、躬行を努めず」と要約される。しかしこの反動は「三変」となってあらわれる。仁斎・徂徠の古学がさかんとり朱子学がおとろえると、儒者のおおくは「浮華放蕩に流れて、

躬行を務る者なし」というありさまとなる。これを反省しふたたび朱子学にもどる学者はおおかつたが、すでにその弊害はあきらかであった。こうして朱子学・古学の諸説を取捨選択する穏当な学問がうまれる。これが「三変」としての折衷学の登場である。淡窓は、折衷学の必然性を理解するが、なお批判する。「浮華放蕩」ではなくなるが「然れども其利に走ること極て甚だし」と。

以上、淡窓の儒教史理解を紹介した。ここで確認すべきことは、「一変」において益軒の儒風を「性理に本つき、躬行を主と」したこと、「再変」において徂徠の儒風を「訓詁を精くし、詩文を主として、躬行を努めず」としたことである。

益軒の学問は「躬行を主と」すという<sup>(9)</sup>。すでにみたように「学問(大学)は本なり、芸能(小学)は末なり」とある。「小学」(六芸など)は学問の前提となる学習で、学問の本質は「大学」(修己治人の学)にある。ここにおいて「躬行」が「小学」「大学」をつらぬいて考えられていることがわかる。

しかし一方で、徂徠の学問は「躬行を努めず」という。「六芸もまた先王の道なり」といい、芸能(「六芸」)は「道」であり、学問は「道」の学習にほかならない。ここには「小学」「大学」の区別はない。ひとつの型(朱子学のいう聖人)にむけて自己を鑄造するような「躬行」はない。個々人は多様である。「性」(気質)には「長短得失」がある。それぞれ「活物」であって型にはまらない。道つまり礼楽刑政は、その多様な個人々人を多様なまま「長養」する。「長養の道」は「活物」を寛容に包み込んで養い育てる。「躬行を努めず」とは、型にはまらない多様な「活物」のありようであるが、それゆえに「浮華放蕩に流れ」ることもあった<sup>(10)</sup>。

### (3) 機能の具体的形態・支持階層における多様性<sup>(11)</sup>

日本儒教の機能における多様性は、さらにその機能の具体的形態においてたとえば藩校・郷校・寺子屋・私塾などの多様性をともない、またその機能の支持階層において武士・町人・農民などの多様性としてあらわれる。

機能の具体的形態について、たとえば岡山藩は、一六四一年花鳥教場（藩校）を創建し、一六六八年閑谷学校（郷校）を設立する。これを嚆矢として、各藩は藩士の教育機関として藩校を設立し、十八世紀後半からその最盛期をむかえる。その結果、藩校の数は廃藩までには二百五十校以上になる。またこの教育熱は同時に、庶民のあいだにもひろまり各村に寺子屋が生まれる。その膨大な数は、一万余ともいうが、実態は六万以上存在したと考えられている。これは藩校の教育熱が庶民の教育熱になったというのではない。社会全体がこのような教育を求めていたのである。

機能の支持階層について、かつて島田虔次は、適切にも「宋学とは、士大夫の学なのであり、士大夫の思想なのである」と定義した（『朱子学と陽明学』<sup>(6)</sup>）。中国儒教は、基本的に科挙のための学問であり、エリート官僚となるための学問であった。しかし日本社会儒教には、科挙も士大夫も存在しない。

内藤湖南『清朝史通論』は、日本の学者と中国の学問を比較し、中国の「頑固な固有の文明」では、学問は「君主或は貴族といふやうな、さういふ上流の人が専有して居る」という。一方、「日本では学者などといふものは金持でもなにもない、多くは貧乏人が一生懸命になつて学問をやるのであります」という。<sup>(7)</sup>科挙のある中国では民間に学問はない。民間では学問をかえつてめんどうなものと考えていた。しかし日本の学問は地方の藩や民間からおこる。湖南のいうように、貧乏人が学問をやっていたのである。

こうして日本儒教を学習するものは武士だけではなくた。農民や町民さまざまであり、日本朱子学内部においても、大坂の懐徳堂のような商人の儒教があり、千葉の上総道学のような農民の儒教もあった。

日本儒教の多様性についてその概要をみた。つぎに多様性の具体的ななかたちを、日本朱子学を中心に考えてみたい。

## (二) 近世日本朱子学の一素描

### (1) 西村天囚「九州巡礼」

明治四十（一九〇七）年、大阪朝日新聞は、西村天囚（一八六五—一九二四）の「九州巡礼」なる記事を連載する。この内容は、当時まとめられて単行本となることはなかったが、今日周到な解説がついて、西村天囚著・菰口治校注『九州の儒者たち—儒学の系譜を訪ねて』<sup>(8)</sup>というかたちで読むことができる。ちなみに、この記事に関連する資料は、九州大学文学部図書館に収められている。

天囚は、本名、時彦<sup>ときひこ</sup>。鹿児島県種子島に生まれる。新聞記者・小説家・漢学者。一八八三年（十九歳）、東京大学古典講習科に学ぶ。一八九〇年（二十六歳）、「大阪朝日」入社。一八九六年（三十二歳）、「東京朝日」の主筆として上京。一九〇六年（四十二歳）、九州旅行、四国旅行。

一九〇七年（四十三歳）、「九州巡礼」を連載。一九〇八年（四十四歳）、亀門学を紹介。一九〇九年（四十五歳）、「宋学的首倡」を連載し、これを『日本宋学史』と改題し出版する。<sup>(9)</sup>

のちに『日本宋学史』は再刊（一九五一年）される。そこに、武内義雄（一八八六—一九六六）が「解題」を書いている。武内は、日本における漢唐の古学についての研究は岡田正之「近江奈良朝の漢文学」があり、程朱学については井上哲次郎「日本朱子学派之哲学」<sup>(10)</sup>があるが、本書はそれを補足する名著であるとして評価する。とくに注目すべきことは、宋学伝来の時期を鎌倉時代中葉としたこと、徳川時代にいたり藤原惺窩・

林羅山をうみだすことになる中世後期の五山禅僧の活動をあきらかにしたこと、薩摩における宋学の業績を解明したことなどである。ようするに『日本宋学史』は、日本中世儒教の先駆的研究であった。<sup>(8)</sup>

このうち天囚の活動において重要な事項は、懷徳堂の再建である。懷徳堂は、大阪の町人による私塾である。<sup>(9)</sup> 一七二四年、儒者・中井贅庵（一六九三—一七五八）はその師である三宅石庵（一六六五—一七三〇）を学主として、大阪有力町人「五同土」の寄付をうけ学問所「懷徳堂」を創設する。場所は大阪尼崎（現・中央区今橋）であった。この私塾の学問は「兎に角土地（引用者注…大阪ということ）に対して教育をするといふことが第一の目的で、学派の関係もなければ、何処の御用を勤めるといふ関係もなかつた」という（内藤湖南<sup>(10)</sup>）。それゆえ学主・石庵は、浅見綱齋門人の朱子学者でありながら、特定の学派にこだわらず朱子・陸象山・王陽明などを講釈し、その雑ばくさから「鶴学問」とよばれた。ちなみに弟・三宅観蘭（一六七四—一七一八）は、浅見綱齋・木下順庵に学び、水戸光圀に招かれ『大日本史』の編纂に従事し、のち幕府の儒官となる。

一七二六年、懷徳堂は、幕府の官許をうけて大阪商人の公的学問所として承認される。学主は石庵、預人は贅庵、経済的運営は五同土が担当した。懷徳堂の学問は、大阪の町人を対象とするが、一地域の町人の枠をこえたきわめて個性的・独創的な業績をのこしている。贅庵の子に、中井竹山（一七三〇—一八〇四）・履軒（一七三二—一八一七）兄弟がいる。竹山の著作にたとえば『草茅危言』があり、履軒に『七経雕題』『論語逢源』がある。そのほか富永仲基（一七一五—一七四六）『出定後語』『翁の文』や山片蟠桃（一七四八—一八二二）『夢の代』が思想的に画期的な著作であることはいままでもない。<sup>(11)</sup>

こうして活潑な活動をつづけた懷徳堂であるが、幕末にいたると、中井家が全財産を出資して学塾の維持経営にあたっても支えることができず、ついに明治二（一八六九）年に廃校となる。

明治四十四年、大阪朝日が主宰して、懷徳堂の先賢諸儒を祭る祭典がおこなわれた。これを機に天囚は懷徳堂の再建を企画する。そして大正五（一九二六）年、懷徳堂の再建が成る。<sup>(30)</sup>

加地伸行は、天囚の思いを今日の大阪にかさねて、つぎのようにいう。「大阪人は、大阪城の巨石を誇り、天神祭の華麗さなどを誇りはするが、懷徳堂を誇り、中井竹山・履軒兄弟を誇る者は少ない」と、五十五年前、西村天囚は、その名著『懷徳堂考』において述べている。西村天囚のこの歎きは、今もすこしも変わっていない。（中略）江戸後期、日本文化の大拠点地であった大阪の大学、懷徳堂のことを、大阪人自身が忘れてしまっている」。<sup>(31)</sup>

## (2)九州の儒教―龜門学（徂徠学）と楠本端山・碩水（朱子学）

「九州巡礼」（『九州の儒者たち―儒学の系譜を訪ねて』）にもどる。天囚は、明治四十年五月十七日に大阪を立ち、二十一日福岡にはいる。亀井南冥・昭陽について遺書の調査などをする。二十八日、肥前針尾島（現・長崎県佐世保市。平戸藩針尾島）に楠本碩水を訪ねる。六月三日、豊後日田（現・大分県日田市。筑後川上流にあり、天領日田として九州の金融の中心であった）に広瀬淡窓の事蹟を捜訪する。そして十三日、大阪に帰る。日程としてはかなり過密である。九州のほぼ半分を探訪し、遺書を調査し写本を作成し、残された関係者に聞き取り調査をおこなっている。

天囚の意図は、九州における先賢諸儒の事業を発掘し顕彰することにあつた。今日の文明は、江戸時代の人々の培養によるものがおおい。しかし維新後の変革とともに、時の流行は「新を喜び旧を棄つるに」急であつて、先儒の著作は散逸し、その業績も忘れ去られつつあつた。前時代の儒教は、今日の急速な近代化のなかですでに滅び行く文化であつた。天囚は、その遺書を訪ね、古老より話を聞き、「古人心血の注ぐ所、

教育の道、師弟の間、後人の法を取るべき者」を伝えのこそうとする。天囚は批判する、「日本人は兎角郷賢を崇めずして、縁遠き他国の名ある人のみを崇拝する風あり」と。

※

「九州巡礼」（『九州の儒者たち―儒学の系譜を訪ねて』）のおもな搜訪地を順不同で紹介する。これにより、天囚の巡礼の意図を確認し、江戸時代の儒教がどのように多様であったかを具体的に示ることができると。

「a」天囚は私立福岡図書館を訪ね亀井南冥・昭陽の著書を求めるが、わずかしが存在しないことを確認する。この図書館は、出雲大社教官・広瀬玄銀（一八五五―一九一六）の経営により明治三十五年に創設され、現在の福岡市中央区荒戸にあった。ちなみにこの蔵書は、現在九州大学図書館広瀬文庫として保管されている。

天囚は考える。福岡は九州第一の繁華街であり、今後石炭産業の伸張とともに発展する。しかしこのような外形の繁栄にたいして、人々の内面における「精神の飢餓」はどうあるべきなのか。国家による九州大学の設置は、ここにおいてすでに「文明の分布」を主導することが意図されていた。しかし天囚は、さらに市民の教養は官学のみによるべきではないとし、私立図書館の活動を評価した。

今日の公立図書館は、住民が知りたいあるいは読みたいと希望する書籍・資料を中心に図書を集集をする。しかし天囚は、図書においてだいじなものは郷土にかんする資料・出版物であり、いたずらにあれもこれもと手をひろげ蒐集すべきではないとする。そして地域の図書館において、同郷の先賢諸儒の遺書をそなえた「郷賢堂」なる施設をもうけることを提案する。<sup>⑧</sup>

江戸時代の幕藩体制は、藩を単位とし、地域における先賢諸儒の活動を中心に成立した。明治政府は、中

中央権的統一国家としてこのような幕藩体制を否定する。しかし問題は、あらたな国家が、先賢諸儒を忘却して近代化を進めることにあった。天囚の「郷賢堂」の意味はそこにあった。

「b」「九州巡礼」では、五月二十一日に福岡において亀井南冥・昭陽の遺書を読む場面がある。この遺書は讃井勝海が保管していたものであると記述される。翌二十二日、亀井昭陽のむすめ少葉女史の古宅をたずねる。すでに亀井雷首・少葉はない。その子孫でありこの家を守る老婦人に依頼し、少葉の書画、南冥・昭陽などの写本を見る。この日の午後、亀井一家の墓所・浄満寺（現・福岡市中央区地行）をお参りしている。

※

〔亀井南冥（一七四三—一八一四）「名は魯。字は道載。通称は主水。号は南冥」〕江戸中期の儒者。徂学を学ぶ。一七八四年、福岡藩（黒田家五十二万石）の藩校甘棠館（西学問所）の祭酒となる。一七八七年、蔵米百五十俵を給せられる。一七九二年、甘棠館廢黜の処分をうける。理由については、朱子学（貝原益軒学派竹田定良）を奉ずる修猷館（東学問所）との軋轢があり、さらに寛政異学の禁が契機となったといわれている。一七九八年、甘棠館をふくむ亀井家家宅が火災焼失する。甘棠館は再建をゆるされず廢校となる。そのうち南冥は、「佯狂」の酒徒として韜晦、ついには精神の異常をきたし火中に焚死する（広瀬淡窓『懐旧楼筆記』）。

南冥の著書に『論語語由』『我昔詩集』などがある。

広瀬淡窓『儒林評』は、南冥・昭陽父子が荻生徂徠をたいへん尊敬していたことを伝え、その由来するところが南冥の父・聰因にあるとする。聰因は、筑前姪浜（現・福岡市西区姪の浜）の人でわかいとき「遊侠」を好み「飲博無頼の徒」と交わっていたが、あるとき忽然として改め、書を読み医者となった。性「豪邁不羈」、ゆえに儒者では徂徠をよるこんだ。淡窓は、また南冥について「氣象英邁」、「眼光人を射る人」で

あり、「尊貴の人に屈せず、直言して媚」<sup>(5)</sup>びることなく、じつに「猛虎」のような人であったという。南冥はその父・聰因と似ていた。しかしつけくわえて淡窓は、それゆえに人に忌避され蟄居を命ぜられ、晩年は「心疾」を病むにいたつたと伝える。

淡窓は南冥・昭陽にまなぶ。南冥の儒風について、きわめて人才を愛し教育熱心であるが、「細行を檢せず」、そのため弟子も「蹠弛の士」<sup>(6)</sup>がおおかつたという。「蹠弛」は「たくし」とよむ。しまりなく、かつてきままなこと。その末流においてますます「放逸無頼」となり、「身を亡ぼし家を覆すの徒」も少なくな、世に批判され忌避されることもあつた。淡窓は、南冥を批難することなく「惜いかな」となげいている。

南冥は詩文に長じていた。淡窓は、その学問について、徂徠の学説の甚だしいものを削除し、「中道」に即したものと評価する。南冥も自身の学問を、朱子学・徂徠学の域を超えて直ちに「古道に沂る」と称していたが、世人はただ「徂徠学」と呼んでいた。

昭陽の『家学小言』も同様のことを伝える。<sup>(5)</sup>南冥の志は、「経世に在りて、章句を喜ばな」<sup>(6)</sup>かつた。孔子は、人々をそれぞれの才能・性質に応じて、問答し教えた。人は「活物」であり多様である。個性(才性)はそもそもが多様であるが、時と所の条件がくわわりさらに複雑になる。一概に「繩墨」(規則・規範)をほどこせば「死物」になる。これが孔子の学問である。ゆえに『論語』は、聖人の「活物を活用するの書」であつた。昭陽は、南冥の『論語語由』をこのように読んでいた。

ちなみにこの「活物」とは徂徠学の用語である。『徂徠先生答問書』に「天地も活物に候。人も活物に候を、繩などにて縛りからげたるごとく見候は、誠に無用之学問にて(以下略)」とある。<sup>(5)</sup>繩で縛るとは、すべてを朱子学の「理」により判断する立場をいう。「無用之学問」とは朱子学をいう。南冥・昭陽も、宋学にいたつて「学問遂に死物となる」と考えた。

昭陽は、南冥同様、徂徠学の立場にあり朱子学を批判する。しかし徂徠がいう「古言を以て古義を徴する」方法は基本的には正しいが、その実際の学問は「鹵莽」すなわち粗略であり問題があることを指摘する。こうして昭陽は、時に徂徠学を矯正し、時に朱子学の意味を認める（以下『家学小言』による）。

徂徠学の立場にある議論は省略する。徂徠学を矯正する例は、徂徠の「我が心を以て我が心を治むるは、警へば狂者みづからその狂を治むるがごとし。いづくんぞ能くこれを治めん」（『弁道』十八）について、これは道（制度）が成立しているときはただしいが、崩壊している場合にはあやまりであり、「我が心を以て我が心を治むる」方法を評価すべきであるとする。また朱子学の意味を認める例。朱子は「一毫人欲の私なし」といい（『大学章句』）、徂徠はこれを否定して「まずその大なる者を立つれば、小なる者これに従ふ」とする（『弁道』十一）。昭陽は、徂徠の考え方は「少年学者」をそこなう。これは「中人」以上でなければ語るべきではないと批判する。

こうして昭陽において、朱子学と徂徠学とを折衷する立場がでてくる。朱子学と徂徠学とは対立するが、それぞれ得失がある。朱子学の徒は、身近なところからつつしみ、復性し聖人になろうとくわだて、善悪を明らかに察する。その弊害は「愚なり、飾なり、賊なり」という。つまり細かいことばかり問題にし人格そのものに包容力なり度量がないということである。しかしそのような指導法も場合によっては必要であり「士庶に宜し」とする。これにたいして徂徠学の徒は、復性を否定し気質不変化説をとる。ゆえに、その弊害は「細行」を点検せず、みずからあるがままに寛大にうけとめ、おおくの「放逸不檢の者」をうみだす。しかしこのような人格も一概に否定することはできない。「君大夫に宜し」という。「放逸不檢」ではまずいが、人の上に立ち人を使う人物の仕事は、部下のあらさがしではないということである（『家学小言』）。

こうして昭陽において朱子学と徂徠学とは並立する。昭陽の立場を、いわゆる折衷学派とすることはできない

が、このような考え方を「折衷」と捉えることはありうる。

「折衷」とは、ほんらい調和しないものを、相いれないものを、その矛盾の自覚なくひとつにすることである。「折衷」は、自覚がないという意味で曖昧であり、折衷学派は、一般に軽視され、すでにある学派の傍流として整理される。しかし南冥・昭陽が、「折衷」を採用する理由には徂徠学が背景にあり、無自覚な曖昧さはない。ではいかにして自覚的に「折衷」がありうるのか。

徂徠学に「多様性」（活物）という考え方があつた。すべて存在は「活物」であり、「活物」は多様である。たとえばひとつについては、「性」（気質。ひとの生まれつきの性質）は一樣ではなくそれぞれに「長短得失」（長所と短所）がある。「長短得失」ある「活物」は、ひとつの型（朱子学の「理」）にはめこむことはできない。「活物」を「活物」たらしめるのは「理」ではなく「道」である。徂徠は、「活物」を「活物」のままに寛容につつまこんで養い育てる「長養の道」を考える。徂徠はこの「道」について「蛇蝎毒虫も天地之化育をもれ不<sub>レ</sub>申候」という『徂徠先生答問書』上。「天地」は「蛇蝎毒虫」をも長養する。「多様性」とは、ほんらい調和しないもの、相いれないものを、その矛盾の自覚をもってひとつにすることである。「多様性」において、矛盾する個性の共存が認められる。「多様性」という考えがあつて、儒教は柔軟に展開しさまざまな「折衷」をうみだす。

「多様性」を容認する徂徠学は、つぎの用例のように仏教の存在を認める。その論理を延長すると、朱子学を多様性のひとつとして組みこむことになり「折衷」という立場になる。<sup>(註)</sup>

徂徠が仏教にたいしてどのように対処したかについて例をあげる。朱子学は、仏教を「綱常（三綱五常。君臣・父子・夫婦、仁・義・礼・智・信）を廢するの罪」（山崎闇斎『闢異』跋）をもって異端とする。したがって親が仏教を信仰した場合、つぎのように対応する。「親もし仏法にまどひなば、喪や葬や祭や、礼

のごとくする事もいかにあらんといふは、孝のみちをしらざればなり。在時われよくつかへて、折にふれ事により、こと葉をつくして道にさとしなば、そのまどひいかでとけざらん」(山崎闇斎『大和小学』)。ところが徂徠が『徂徠先生答問書』において述べることはこれとはことなる。<sup>(註)</sup> 老いた両親の仏教信仰をやめさせたという人にたいして、「日比之御孝行」とは相違して、「以之外なる次第と奉<sub>レ</sub>存候」と逆にたしなめる。老親といえばすでに子供に家事を譲りなすことがない。それゆえ「棋・象戯・双六にても打ち、寺参・談義参、宿に候時は、念仏にても申候より外はさりとは所作無<sub>レ</sub>之事に候」。よつて「孔子は博奕もやむに賢れりと被<sub>レ</sub>仰候(『論語』陽貨)。人は只ひまにてあられぬ物にて候」。こうして徂徠の「聖人之道」は、異端であるはずの仏教をも寛容に包み込む。「蛇蝎毒虫も天地之化育をもれ<sub>レ</sub>申候。まして仏法も末の世には相応之利益も有<sub>レ</sub>之候」という。

※

〔亀井昭陽(一七七三—一八三六) 名は昱。字は元鳳。通称は昱太郎。号は昭陽〕南冥の長男。一七九二年、父罷免のち家督を相続し、藩校甘棠館の訓導となるが、一七九八年、西学廃校により儒職をとかれる。以後平士としてつかえる。家学である徂徠学を継承。門人に広瀬淡窓がいる。

昭陽の著書に『読弁道』『家学小言』などがある。<sup>(註)</sup>

淡窓『儒林評』に、昭陽を「行状謹嚴なる人」で、その気象は父に似て「豪爽にして慷慨なり」と伝える。またその学風は「専ら父の説を主張せり」とある。昭陽の学問は、実際は南冥よりすぐれていた、しかし「壮年より戸を閉ぢて閉居し」ていたゆえ、「名譽」は少なかった。なお《亀井南冥》の項を参照。

※

〔c〕秋月(現・福岡県朝倉市。秋月藩黒田家五万石)には、かつて亀井南冥に学び、藩校稽古館教授で

あつた原古処（一七六七—一八二七）がいた。<sup>(5)</sup> 淡窓『儒林評』に、南冥が古処の「詩人」としての才能を評価したとある。六月二日、天囚は西念寺の墓所をお参りしている。秋月より甘木をへて「九州の西蔵」とも「鎮西の京都」ともいわれる交通不便な豊後日田にはいる。

「d」日田について天囚は、「山又た山の中」にあり、環境は「山水明眉」、風俗は「華奢風流」なる「別天地」であると書きしるしている。「別天地」とは、山中に住みながら京・大阪との交通が頻繁で、衣服調度の好みも上方にならうことをいう。

日田は天領である。天領日田には代官がいた。日田代官は、勘定奉行支配下にある旗本であり、役高百五十俵、九州の幕府直轄領を統括した。十八世紀後半、日田代官は西国郡代に昇格する。

当時、北部九州と京・大阪間との物流においては船が重要な役割をはたした。船の通路は、川（筑後川とその支流、また山国川など）であり海（瀬戸内海）であった。日田は、このような水運の要衝であり、したがってここに富が蓄積する。筑紫・豊後・豊前・肥後から米・菜種・楮・煙草・茶などの物産が日田に集まり、ここから中津（現・大分県中津）をとおして上方に出荷された。上方からの返荷には、綿・干鯛などを積みこみ北部九州で販売した。また日田地方の産業として日田杉があり、製材・木工業もさかんであった。こうして日田に蓄積された金融資本は「日田金」といった。「日田金」は「九州大名の銀行」であった。<sup>(6)</sup> 日田商人のなかに「大名貸」といわれる金融業者がうまれ、さらにその金融業を中心とした商人のなかのものとも有力なものが「掛屋」にえらばれた。掛屋とは、幕府・諸藩の公金出納を任された御用町人をいった。天囚は、日田代官がその威力を賄賂と不正な便宜をとおして九州にふるったこと、日田町人もその代官の虎の威をかり、たくみに富を致し驕奢の風俗にながれたことを指摘する。<sup>(7)</sup>

六月三日、日田にはいる。滞在すること七日。九日、中津にでる。このかん広瀬貞文（淡窓の孫。号濠田）、

広瀬三右衛門（淡窓弟・伸平の孫）などの許可をえて咸宜園（東家）の遺書を観覧する。書庫には巻数はたいへんおおいが、とくに珍籍・奇書はなく普通の漢籍がそなわっているだけであった。しかしなかでも天囚がよるこんだのは、淡窓・旭荘（淡窓弟）・林外（旭荘の子）などの手録による歴代詩抄稿本が蔵存することであった。

遺書のなかでも、淡窓の日記『懷旧樓筆記』（五十六卷）、旭荘の日記『日間瑣事備忘』（百五十六冊）は貴重であるというので、東家ではなく宗家・広瀬七三郎(6)が保存していた。天囚は、これを別途借覧して、淡窓の虚飾なき人格、旭荘の筆力・精力に感嘆する。「淡窓の日記は循吏的にして、用意甚だ密、旭荘の日記は書生的にして、筆路豪放」としている。(6)

日田・長生園にある淡窓・旭荘・林外の墓所をお参りする。

※

〈広瀬淡窓（一七八二—一八五六）「名は實之助。字は子基。通称は玄簡、求馬。号は淡窓」〉(6)

### ①教育者としての淡窓の事跡

一七九七年、亀井塾に入る。亀井南冥・昭陽に師事。南冥五十五歳・昭陽二十五歳、そして淡窓は十六歳であった。一七九九年、病気がちで亀井塾を去って日田にかえる。病弱であった淡窓は生涯遠方への旅行はできなかった。ちなみにはじめて本州下関を旅したのは一八四一年だったという。一八一四年、亀井南冥が死去する。淡窓は、福岡の亀井家に弔問に訪れ、墓参している。

一八一七年、私塾・咸宜園を開く。近世最大の漢学塾であったといわれている。塾の出身者は、大村益次郎、高野長英など多数いる。在塾生は常時五十一八十人、最も多いときで百二十人、外来生を含めた塾生数は最大で二百三十三人であった。咸宜園の前身に成章舎・桂林園という塾があった。一

八〇五年（成章舎を開く）から一八九七年（咸宜園閉塾）まで、九十二年間の入門簿によると、塾生数は四千六百十七人になるという。一八四二年、幕府より命があり苗字帯刀を許される。淡窓、六一歳であった。

著書に『約言』『迂言』『儒林評』『淡窓詩話』『万善簿』などがある。<sup>(6)</sup>

## ②天領日田と広瀬家

広瀬家は、二代源兵衛のとき日田代官所に御用商人としての出入りが許される。そのご四代平八のとき大名貸しなどの金融業を営み、淡窓の父、五代三郎右衛門も、家業を相続し諸藩の御用達にあたり、代官所の信任もあつかった。六代久兵衛（一七九〇—一八七一）は、淡窓の弟である。淡窓が病弱で儒者の道にすすんだため、若くして家業を継ぐ。久兵衛は、日田代官（のちに西国郡代）塩谷大郎の信頼もあつく、水路の開削工事、新田開墾などの公共土木事業を手がけ、掛屋に任命される。代官所に入る年貢米や物産などを売却し、その代金など公金を管理した。天領日田の繁栄を築いた功労者のひとりといわれている。こうして淡窓の学問の背景に、江戸後期における金融資本の急速な発達があつたということがわかる。

## ③近代教育制度の先駆としての咸宜園

咸宜園は、塾生数四千六百十七人といふ日本最大規模の私塾であつた。この最大規模ということの意味は、たんに塾生数の問題ではなく、咸宜園がおそらくこれまでの私塾とは質的にちがう段階にあつたということである。

江戸時代にはさまざまな塾があつた。しかし弟子の数の計算法は曖昧である。たとえば山崎闇斎について、稲葉黙齋『墨水一滴』に、闇斎の門人を六千人とするが、孔子の弟子の数は三千人であり（『史

記』孔子世家、『孔子家語』弟子行)、六千はおおすぎるのではないかという議論がある。また伊藤仁斎の門人について、長男・東涯による『先府君古学先生行状』に「刺を投じ来謁する者、録に著せること凡そ三千余人」とある。

咸宜園について、塾生数や規模においてさらに検討の余地があるが、入門者が九州だけでなく全国にひろく分布し、出身者が各界で活躍したことは確認されている。しかし、咸宜園が画期的であるのは、これまでの私塾が少人数教育でいわば一種自由放任主義の段階にあつたのとはことなり、教育制度(学制)にたいする明確な構想を提示したことであろう。

淡窓は、「国」の興亡は、その政治に関与する人物が賢者であるか不肖者であるかによると考える。よって人材の教育が重要になる。教育は、「国家の用」に供する人材をそだてる場であり、「有用の学」を教授する場でなくてはならない。『迂言』に、「人才を教育すること」は「諸侯の国に於て第一の義務」であり、「人才を教育するの法、学校に如はなし」という。「国家の用」の「国家」あるいは「諸侯の国」の「国」とはいうまでもなく藩を意味するが、この延長線上に近代国家の教育制度が位置づくことは容易に理解できる。

では「学校」における教育はどのようにあるべきか。『迂言』に、「今(i)古制によりて長幼の序を正し、尚又(ii)稽古の筋も、無用を去て有用に就き、而後に(iii)賞罰黜陟を其間に加へば、風習大に改り、久を待ずして一国の人才斐然として、大禄世家に尸位素餐(尸位はなにもしないで地位にだけついていること。素餐はなにもしないで食うこと)のものなく、下にあるの賢才も相応に進路を得、且(iv)従前の弊俗一洗すべきなり」という。

『迂言』を補足する。(i)「古制によりて長幼の序を正し」とは、たとえば「三奪法」という咸

宜園の方針が参考になる。これは入門する塾生から年齢・学歴・身分の三つを奪い、すべてを初心者  
の位置から始めることをいう。長幼の序はその年齢によるのではなく入門の前後による。才学があ  
っても入門時には、不肖者と同列に学習する。士農工商の階層を問わず、その実力を評価する。塾生  
は、平等に教育を受け、平等に能力を競うことになる。とはいえただ平等に終始するのではない。入  
門以降の実力により、成績の段階が上下する。公正な競争による実力主義である。学業成績の評価書  
を咸宜園では「月旦評」といった。無級から九級まで十段階にわかれていて、毎月公表された。これ  
によって塾生は学習意欲をたかめ相互に競いあった。「月旦評」の基礎には、日々の学習課程があつ  
た。この結果が、毎月の「月旦評」となった。学習課程は、『迂言』では「素読」「輪読」「輪講」  
「文章」とするが、咸宜園ではよりこまかい規定によって運用されていた。<sup>(6)</sup>

(ii) 「稽古の筋も、無用を去て有用に就き」とは、たとえば「訓詁をさがし詩文を作る」だけの学  
問を「無用」という。むろん学習の基礎は漢学である。素読においては、四書・五経・小学・近思録  
などが対象となる。基礎を学習したのちに、「無用」とか「有用」の学問がある。「有用」の学問とは、  
たとえば『迂言』に、経学・歴史学・諸子学・文章学・兵学・医学・天文学・和学・職原学・蘭学・  
書学・数学・諸礼学などと列挙するようなものをいう。淡窓は、多く書を読むことが「見識」をたか  
め「俗見」におちいることをふせぐと考える。

(iii) 「賞罰黜陟」とは、塾生にたいし、共同生活において必要な社会性や規範を指導する方法であ  
る。咸宜園の教育方法には、知識を「教」えるだけでなく規範により「治」めることを重視する特色  
がある（『夜雨寮筆記』巻二）。わかい塾生は血気盛んである。放置すると放逸にながれる。放蕩懶  
惰の悪習をのぞき順従勤勉の行ないにみちびくには、厳格な規約法度が必要である。こうして咸宜園

にはおおくの賞罰黜陟の法がつけられた。詳細は省略するが、たとえば「塾約」「規約」「都講・勸学・都検心得方」「告諭」などである。<sup>⑧</sup> それぞれきわめて具体的な場面においてどのように行動すべきかを定めている。ちなみに「規約」は、「職任」「飲食」「出入」「門外」「用財」「雑」の六部門に分けられ、全体は八十二則になる。

(iv) さいごに「従前の弊俗一洗すべきなり」とは、『迂言』国本にあげる「六弊」をいう。<sup>⑨</sup> 江戸時代、日本は古今まれにみる太平の世がつづく。しかし、太平の治世はひとびとを安逸にする。人心が安逸にふけることは奢りを生じいざれ戦乱となる。淡窓は今日の社会問題を、つぎのような国君より群臣にいたる「弊俗」として警告する。一その行儀が尊倨高大である、二誇張矜伐を努める、三諸事につき秘密閉固する、四門地の高下を論ずる、五先格に因循する、六文盲不学である。以上が「六弊」である。淡窓は、学校制度をあらためることにより、この弊害がなくなると考えた。

#### ④ 淡窓の思想

以上、①教育者としての淡窓の事跡、②天領日田と広瀬家、③近代教育制度の先駆としての咸宜園とみてきたが、さいごの問題として、ではようするに思想家としての淡窓をどのように理解するかということがある。

淡窓の思想は、一般的には折衷学派であると考えられている。折衷とは、朱子学と古学（仁齋学・徂徠学）との折衷である。しかし、淡窓は亀井南冥・昭陽の弟子であることから徂徠学派ともみられている。また『析玄』などの著書があり、老子についてもつよい関心をもっている。

すでにみた『儒林評』において、淡窓は儒教史のながれのなかに自身の学問を自覚的に位置づけている。朱子学において「一変」があり「性理に本つき、躬行を主と」する儒風がおこる。つぎに古学

に「再変」して「訓詁を精くし、詩文を主として、躬行を努めず」とする儒風がおこる。古学がさかんにになると、儒者のおおくは「浮華放蕩に流れて、躬行を務る者なし」となる。ここに「三変」して折衷学がおこる。朱子学・古学の諸説を取捨選択する穏当な学問とされるが、淡窓は自身を折衷学派とは考えていない。折衷学派は「浮華放蕩」ではないが「其利に走ることを極て甚だし」と批判する。

このようなことから深町浩一郎は、淡窓は各学説を尊重しさらにそれをこえて中立の立場にあり、どの学派にも分類できない独自の思想家であったと結論する。<sup>⑤</sup>しかしこのように解釈すると、朱子学・古学・折衷学派という分類がまったく機能せず、儒教史が成立しないことになり、さらには淡窓の思想それ自体を理解することができない事態におちいる。

【機能の多様性】日本儒教について、すでに(一)(2)において「機能の多様性」を考え、一方では教育的機能、他方では文化享受的機能・教養受容的機能があることを述べた。教育的機能は、江戸時代においては萌芽的であるが、その後の近代国家における教育制度確立に連続する。教育的機能が社会的・外面的であるとすると、文化享受的機能・教養受容的機能は個人的・内面的であり、個々人の趣味とか教養の領域を充実するものである。

儒教の機能をこのようにまとめることができるすると、淡窓の思想はまず教育的機能を特化する方向にあることがわかる。すでにみてきたところであるが、咸宜園が近代教育制度の先駆であるとする評価はうたがえない。淡窓において、教育の目的ははつきりしており、その実現に即して学校が運営される。「国家」の義務は「人才を教育すること」である。学校は、「国家の用」に供する人材をそだてる場であり、「有用の学」を教授する場でなくてはならない。そのためには、厳格な規約法度により塾生を指導し、塾生間に公正な競争による実力主義をうえつける必要がある。この運営方針が近

代の教育制度に発展することはいうまでもない。

日本儒教における「機能の多様性」は、社会的側面・個人的側面をまとめて曖昧な全体を形成していた。しかし淡窓においてこの曖昧な全体が分化し、社会的側面が強化され、社会統制としての教育の役割があきらかになる。

以上の説明は、儒教の機能ということで便宜的に、社会的側面と個人的側面とをわけている。いうまでもなく個々人にそれぞれ社会的・個人的両側面がある。個々人の社会的側面と個人的側面とはきはなされているのではなく、相互につながっている。個人的側面をともなわない社会的側面はない。社会的側面をともしなわれない個人的側面はない。では淡窓において、社会的側面ではない、もうひとつの個人的側面はどのように考えられていたのか。

【朱子学と徂徠学】儒教たとえば朱子学においては、「仁義礼智信」は個々人の内面（心）にある「天理」であると理解され（張横渠「心統性情者也」・程伊川「性即理也」）、さらに「道」であり「徳」であると解釈される。<sup>(8)</sup>「仁義礼智信」について、関連する「理」「道」「徳」の言葉の意味を要約するとつぎのようになる。「道」とは「理」である。「道」とはたとえば「人倫日用の間、当に行ふべき所のもの」（『論語集註』述而）であり、「理」とは「日用当然の理」（『朱子語類』卷三四）である。「道を行ふ」とは「理」を実現することである。「理」を実現する主体は「心」であり、この「心」の実践能力を「徳」という。

これをみると「仁義礼智信」という徳目は、個々人の内面にある「性」（理）であると同時に社会あるいは宇宙において実現すべき「道」（理）であることがわかる。朱子学における「機能の多様性」は、こうして個人的側面と社会的側面とがひとつに連続する過程にある。このことを朱子学は「天人合一」

という命題であらわし、この実践を「聖人学びて至るべし」(程伊川)と表現した。

淡窓の思想を考えたいのであるが、しばらく迂遠な説明をする。

朱子学とべつの考え方としてたとえば徂徠学がある。徂徠は、朱子とははんたいに「天人合一」を否定し「聖人学びて至るべからず」(『弁道』五)と主張する。ここにおいて儒教における「機能の多様性」は社会的側面と個人的側面とに分化する。

徂徠における(先王の)「道」と(我における)「性」「徳」はつぎのように要約できる。「道」とは「先王」(聖人)が「制作」した「礼楽刑政」である(『弁道』三)。「道」と「徳」との関係については「道は先王に属し、徳は我に属す」(『弁名』仁)と説明する。あるいは「道は外に在り、性は我に在り」「道芸は外に在りと雖も、之れに習ひて熟するときは、則ち徳を我に成す」(『弁名』誠)ともいう。「我」の外に「道」がある。「道」は「道術」(『弁道』二十)、「わざ」(『徂徠先生答問書』下)ともいわれ、具体的な「教への条件」(『弁名』物)としてある。人(我)は、これを「学び」、「之れに習ひて熟する」ところに、それぞれの「性」(生まれつきの気質)に対応する「徳」(気質の成就<sup>⑧</sup>)が成立する。ここにおいては(先王の)「道」と(我における)「性」「徳」とは連続しない。

朱子学が「天人合一」といい「聖人学びて至るべし」という場合、「天」(道)と「人」(性)とをひとつにするのは、「理」を実現する「聖人」である。ゆえに人は、完全な規格、究極の主体性である「聖人」となるべく学問をする。ところで徂徠学が「天人合一」を否定し「聖人学びて至るべからず」という場合、「天」のかわりに措定されるのは(先王の)「道」であり、「聖人」のかわりに考えられているのはあるがままの「人」(我)であった。

「道」は多様である。「統名」（礼楽刑政を中心に道「制度」の實際を総括する名称）であり、「多端」（多種多様にわたる道の具体的はたらき）である。「道」は「大なる」ものであるがゆえに「知り難く」「言ひ難い」（『弁道』一）。こうして「道」を定義して多様とする理解が、「道」を規範（理）とする立場とことなることはいうまでもない。

この多様な「道」に対応し、徂徠学では「人」も多様である。「人」の多様性を「性」「徳」について説明し、「性（生まれつきの気質）は人人殊なり。故に徳（気質の成就）も亦人人殊なり」（『弁名』徳）という。人は、それぞれ生まれつきの気質がことなる。ゆえにその気質が成就したところにあるはたらきもことなる。

人間の多様性の認識は、その有限性の自覚である。すべて人は「聖人」（一律で完全な規格品）ではない。人・物には、それぞれ「長短得失」（長所短所のある不完全な存在）がある。徂徠は、その「長所」において用いれば、「天下に棄物棄才」はひとつもないという（『徂徠先生答問書』中）。それぞれの「性」（生まれつきの気質）に相応してそのひとそのひとの「徳」（気質の成就）を育てていく。この「徳」が世界にたいして「材」（才能）としてはたらき、「官」（世界の役人）として世界全体の用に立つ。「おのおのその性の近き所に随ひ、養ひて以てその徳を成す。徳立ちて材成り、然る後にこれを官にす」（『弁名』徳）という。

有限性の自覚は、その世界全体の自覚である。不完全な「性」はそれだけでは「疵」（欠陥）である。しかし不完全な部分があつまり相互にむすびつくと、有効な全体として機能する。不完全な「性」は、「徳」となり「才」となり、全体として「官」（役人）の世界となる。荻生徂徠は「満世界の人ことごとく人君の民の父母となり給ふを助け候役人に候」という（『徂徠先生答問書』上）。

ちなみにこのような考え方を万人役人論という。古くは鈴木正三『万民徳用』にみえる。また石田梅岩『都鄙問答』は、「士農工商は天下の治る相（本字）となる。四民かけては助け無かるべし」という。「四民」を治めるのは「君の職」である。「四民」すべては「君を相る」「職分」である。梅岩は、「商工は市井の臣」であるという。近世の封建社会は、単純な身分差別社会ではなく、このように商業活動などにより相互にむすびつき交流する分業社会だった。<sup>(8)</sup>

以上を整理すると、朱子学の「機能の多様性」は社会的側面（仁義礼智信）と個人的側面（仁義礼智信）とで理解することができる。一方、徂徠学の「機能の多様性」は細分化して、社会的側面（道の多様性）と個人的側面（性の多様性）とにわかれることがわかる。朱子学の「天人合一」を成立させるものは「理（仁義礼智信）」である。では細分化した徂徠学の場合、「道」と「性」をむすびつけるものはなにか。

徂徠は「先王の道は、天を敬し鬼神を敬するに本づかざる者なし」という『弁道』(二十一)。朱子学において「天」は「理」である。そして修養の項目として「窮理」を設定するゆえ、「敬天」は成立しない。「窮理」する朱子学の「己」は「すなはち傲然として大地の間に独立する」と徂徠は形容する。

一方、徂徠は「窮理」を否定する。細分化した自己にとって、「宇宙」(天)は「茫茫」としてあり、窮理しようにもとりつく島がない。しかし、聖人がすでに窮理し制作した「道」があり、これをよりどころとして人の生活が成立する。こうして「茫茫」たる「天」から聖人の「道」へ、多様な「道」から多様な「性」へと、人の行為が具体化する過程がある。主観的・部分的な「性」にたいして「道」は客観的・全体的である。この「性」と「道」をむすびつける根拠は、聖人による「天」の窮理であるが、これに対応して人のがわからする「敬天」がある。こうして「道」の多様性は聖人の「制作」

に収斂し、「性」の多様性は人の「敬天」に収斂する。

【敬天】まわりみちをしたが、はじめの問題にもどりた。日本儒教について「機能の多様性」は曖昧な全体を形成していた。しかし淡窓において、この全体が教育的機能に特化する方向にむかう。そこでいま問題にしていることは、この社会的側面にたいして個人的側面はどのように考えられているかということである。淡窓には、朱子学のような「機能の多様性」理解はない。とするとおそらく、徂徠と同様「敬天」という思想を考えることができる。

淡窓の名著『約言』は「敬天」をとく。「六経の旨、一言にして尽くすべし。敬天これなり」。(98) これはいうまでもなく徂徠が「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」ということとおなじである(『弁名』天命帝鬼神)。

淡窓は「天」を「主宰者」であるという。かつて古代中国の「聖人」は、蒼々たる天空のうちに宇宙を支配する存在をみとめ、これを「上帝」と呼び尊んだ。「天」に「上帝」が存在し、「天のなす所」が「命」である。「敬天」とはこの「天命を奉ずる」ことである。

天道を疑うものは、天はただ蒼々たるのみで、万物はおのずから生じおのずから滅び、人が長生きするのも早死にするのも自然のことにすぎないと考える。しかし上帝は「無声無臭」ではあっても「虚無空寂」ではない。窺いはかることができぬに「敬畏」しなくてはならないと、淡窓は考える。

「君子は、心を専らにし志を一にし、敬んで上天に事へて、以て悪に克ち、善を存するを求む。上天感応して、以てこれを祐くるありて、善は自ら殖り、悪は自ら亡ぶ」という。(99)

ここで「敬んで上天に事へ」とは、「敬天」し「天命を奉ずる」ことである。「天命」の具体的なな

たちは人それぞれことなる。また時（時勢）により位（地位）により郷（国）によってもことなる。しかしふつうの人でいえば、「臣の天」は「君」である、「子の天」は「父」である。「臣」の天命は「君」の命令である、「子」の天命は「父」の命令である。このように考えれば「天命」にむつかしいことはないという。

また淡窓は、「天を敬ずるものは必ず学ぶ<sup>(82)</sup>」という。「天命を奉ずる」ことは、自己の使命をまっとうすることであり、与えられた「その職を善くせんと欲」することである。まっとうすべき職業にはさまざまなものがある。王侯があり、士大夫があり、庶人・巫医百工がある。それぞれの職業についてあるべき勤めをはたすには、専門の知識がなくてはならない。こうして「学」とは、なすべき職業（天命）について、自分の「心」に工夫し、「人」に尋ね、それでもわからなければ「古書」に求めることであると淡窓は考えた。

つぎに「上天」が「感応」するとは、人が「道」をそれぞれ尽くせば、「天」は必ずこれを「知」りこれに「報」いることをいう。「天道善に福して悪に禍ひす<sup>(83)</sup>」という。いうまでもなくこれは中国の伝統的倫理観である。『尚書』に「天道福善禍淫」（尚書・誥湯）とあり、『周易』に「積善之家必有余慶、積不善之家必余殃」（坤・文言伝）とある。

しかし「天」の「命」（人のなすべきことについての指示）なり「感応」（人のなしたことにたいする応答）には、有限な人知でははかりしれないものがある。たとえばつねに問題になることは、天道は必ずしも善に福せず悪に禍いしないという事実である。この不条理は、天道をめぐる倫理観は成立しないという疑念となる。淡窓は、これにたいして「禍福」が起こりきたる「理」は「玄」（奥深くくらくよくみえない世界）であるという<sup>(84)</sup>。

【玄】しかし淡窓は、不条理なる「玄」をその与えられるがままに漠然と容認するわけではない。不可知な世界があれば、日々これを具体化しあるいは可視化しようとつとめる。たとえば『万善簿』の作成は、実践的徳行家としての淡窓のすがたをよく説明している。

『万善簿』は、日常的な行為の善悪を定め、善悪を集計した記録である。たとえば○（善）は「人に勧むるに善を以てす」「放生」「物の命を活かす」「善念」など、●（悪）は「怒心」「財を慳む」「殺生」などである。こうして日々の功（○善行）と過（●悪行）を点数化して集計する。淡窓は、一八四八年（六十七歳）、一万善を達成する。記録をはじめて十二年である。

たしかに淡窓は、おそるべき几帳面さにおいて通俗道徳を実践する。しかし、この日々の実践道徳は、ただ通俗的であるのではなく、ここに「天命」にたいする一種執念のようなものをよみとることができる。『万善簿』は、「玄」にちかづき「玄」を具体化・可視化するところみであった。

ちなみに淡窓の『万善簿』は、明の袁了凡『陰騭録』の影響により作成されたといわれている。さらに袁了凡が参考にしたのが『功過格』である。『功過格』とは、中国の道教で民衆教化のため作られた道徳実践のための指導書である。この善行の蓄積は、中国思想では現世利益（福・禄・寿）の追求であるが、淡窓の場合は「玄」という形而上学の問題であった。

※

〈**広瀬旭莊**（一八〇七—一八六三）**名は謙。字は吉甫。通称は謙吉。号は旭莊、梅塲**〉広瀬淡窓の弟。

また養子。亀井昭陽に師事する。一八一七年、日田代官（のちに西国郡代）塩谷大四郎が着任する。一八三〇年、淡窓は咸宜園の監督を旭莊にゆずる。一八三一年、塩谷による咸宜園にたいする干渉がはじまる。淡窓は「家難」と称した。旭莊は、一八三六年、私塾を開くため大阪にむかう。一八三八年、堺において開塾。

詩才にすぐれる。京都・江戸に遊学し多くの文化人と交流する。著書に『九桂草堂隨筆』などがある。<sup>(2)</sup>

※

「e」ふたたび「九州巡礼」『九州の儒者たち―儒学の系譜を訪ねて』にもどると、天囚は六月三日、豊後日田にはいるが、そのまえに五月二十八日、肥前針尾島（現・長崎県佐世保市。平戸藩針尾島）に楠本碩水（一八三二―一九一六）を訪ねる。

針尾島は、大村湾の北部湾口にある。島の東側は九州本土との間をへだてて早岐瀬戸<sup>はいぎ</sup>という海峡があり、西側は西彼杵半島<sup>にしそのみ</sup>との間に針尾瀬戸がはしる。ふたつの海峡は大村湾と佐世保湾とをむすんでいる。針尾島は、不思議な地形で島といっても海上の孤島ではなく、ちいさな海峡にはさまれるだけのほとんど陸つづきの地であったと、天囚はいう。

天囚はかつて、碩水の高弟であり姻戚でもある岡幸七郎（一八六八―一九二七）「号は安節または享甫<sup>せい</sup>」と知りあいであった。このことから、肥前東彼杵郡日宇村に享甫を訪ね碩水への案内を請う。碩水も享甫も以前のことをいえばおなじ平戸藩士である。平戸藩は六万一千石、藩主は松浦氏、藩庁は平戸（現・平戸市）にあったが藩領は松浦郡西部、彼杵郡西部などを含んだ。

享甫の家に一泊し、翌朝小舟にて、佐世保湾のおくにある早岐瀬戸より針尾島にむかう。天囚は、舟ばたからのぞむ海山の絵のような光景にこころをうばわれる。舟は、さらに岸にそって南へ南へとすすむ。瀬戸をぬけて江上浦にはいる。すると行く手にひとむらの森があらわれる。享甫はゆびさし「彼処<sup>かしこ</sup>こそ崎針尾<sup>さき</sup>にて、碩水翁の居る所なれ」という。

天囚の記述は、陶淵明『桃花源詩 并記<sup>(3)</sup>』を彷彿とさせる。「武陵（中国湖南省。洞庭湖の西）の人」で魚をとることを仕事にする男が、あるとき溪にそって船をすすめ道にまよい、いままで見たこともない「桃

花の林」にいたる。漁夫は、さらに「林」をすすみ「水の源」のある「山」をみる。「山」の入口はさながら光がさしているようであった。男は、船をおり入口からそのおくへとはいる。「溪に縁うて行き、路の遠近を忘るるに、忽ち桃花の林に逢う。(中略)林は水の源に尽きて、便ち一山を得たり。山に小さき口あり、髣髴として光あるが若し。便ち船を捨てて口より入る。(以下略)」。

天囚にとつて、針尾島は「神界」(桃源郷)であり、その住人は「塵囂(俗世間)の外」に遊ぶ逸民だったのかもしれない。享甫の案内で碩水の屋敷にいたる。

碩水は「年は七十余りと見えて清癯鶴の如く、結髪せいくの古風を存したる細面に、真白なる鬚髯しゆせんを胸に垂れ、眉目の間に一種の温情を湛えたる一老人」と描写されている。

すでに亀井南冥・昭陽はない。また広瀬淡窓・旭荘もない。碩水の兄・楠本端山(一八二八—一八八三)もない。「古人」が「心血の注ぐ所」の儒教は、だれにも顧みられることなくわすれさられていた。しかしこの針尾島なる「神界」に、あるうことか「古人」そのものが実際に学問を伝えていた。碩水は、いできて丁寧に挨拶をされた。天囚は、「古人」であることを確認しつつ、碩水との奇跡的な出会いに感銘する。

楠本端山・碩水の家には、おびただしい蔵書があった。しかも珍書奇籍がおおい。なかでも宋学性理学関係の文献はほとんどそなわっている。崎門諸儒の著述は刊本と未刊本とに関わらず求められ整備されている。天囚は、翌日も碩水を訪ねる。碩水の若いころの先儒の逸話を聞き、とくに広瀬淡窓の平生について好材料を入手する。明日出発するといふとき、碩水は、雨をいとわず老体をわずらわし、近藤畏齋もと許に案内し、楠本正修(碩水の子。「字は士敬。号は俟齋」)、楠本正翼(端山の子。「名は正翼、字は君翔、号は海山、晦庵」)を紹介する。諄々として教えて倦まない碩水の姿勢をまのあたりにする。

天囚は、「針尾島三日の遊は十年の読書にまさりし思いこそすれ」と記録を閉じる。

※

天囚は、端山・碩水の儒教理論について説明することはない。また朱子学・陽明学あるいは古学・折衷学という区分を問うこともない。学派という設定に関心がない。しかし端山あるいは碩水の学問を説明しようとするとしても学派の問題はいちど考えておく必要がある。

岡田武彦はこのころの中国儒教を説明して、つぎのようにいう。<sup>(2)</sup> 朱子学と陽明学とが接触し、明末清初にあたらしい朱子学・あたらしい陽明学がうまれる。これが江戸後期の日本儒教に影響をあたえる。

あたらしい陽明学とは、陽明死後に分裂した現成派（左派）・修証派（正統派）・帰寂派（右派）である。現成派のおもな学者は王畿（一四九八—一五八三）「字は汝中。号は龍溪」・王艮（一四八三—一五四〇）「字は汝止。号は心齋」・何心隱（一五一七—一五七九）「字は柱乾。号は夫山」・李卓吾（一五二七—一六〇二）「字は叔時。号は涇陽」など、修証派は錢緒山（一四九六—一五七四）「字は洪甫。号は緒山」など、帰寂派は聶雙豹（一四八七—一五六三）「字は文尉。号は双江」・羅洪先（一五〇四—一五六四）「字は達夫。号は念庵」など。

明末には、このうち現成派がたいへん流行するが弊害もいちじるしかった。これを批判する勢力が朱子学である。顧憲成（一五五〇—一六一二）「字は叔時。号は涇陽」が中心となり、一六〇四年江蘇省無錫において、東林書院（東林学派）を結成する。思想的には、朱子学などの立場から陽明学左派の空疎な主観主義を批判し、政治的には、張居正（一五二五—一五八二）の独裁政治に反対し反宦官運動の中心となった。しかし一六二五年弾圧され閉鎖される。この学派に高忠憲（一五六二—一六二六）「名は忠憲。諱は攀竜。字は存之」がいるが、魏忠賢（？—一六二七。明末の宦官）に逆らい自殺する。

この学問のながれには、中国固有の政治問題がある。政治に関連して朱子学と陽明学との対立があり、あ

るいは朱子学・陽明学の接近があった。陽明学と朱子学との対立において傑出していたのが現成派（左派）であり、接近において顕著であったのは帰寂派（右派）である。さらにこれに東林書院の事例がくわわると、単純には整理できないがれとなる。

しかし日本思想の理解は、中国思想と当然のように連動してはいるわけではない。日本儒教のながれを明末清初の中国思想で説明することは、間接的には意味があるが、直接の理解にはならない。岡田武彦の解説も、きわめて有益ではあるが本質とは関係ない。

幕末日本への影響が強かったのは、たしかに岡田武彦が指摘するように陽明学の修証派と帰寂派であり、高忠憲などの朱子学派であった。たとえば佐藤一斎（一七七一—一八五九）「名は坦。字は大道。通称は捨藏。号は愛日楼」は、「陽朱陰王」といわれ、朱子学を講じつつ実際は陽明学を教えていたという。では一斎の学問を、端的に陽明学と断定するのが妥当かという点、どうもそうでもない。相良亨は、「陽朱陰王」について朱子学と陽明学を弁別するのではなくその折衷のなかに孔孟の精神を求めたと理解し、一斎の思想に、学派を超えた儒教的教養によつてやしなわれた武士の内面的姿勢をよみとつている。問題はすでに学派の分類ではない。「陽朱陰王」というかたちで既存の学派をこえたあたらしい思想がうまれていた。

※

以上のようなことをふまえて、日本儒教における学派の問題を整理しておく。①中国や朝鮮半島における儒教は、そもそも社会構造としてある宗族とか科挙・士大夫を前提として成立しているから、政治的な党派に連動しやすい。いうまでもなく日本には、社会構造として宗族も科挙・士大夫もない。したがって日本の学派は政治的党派を結成しない。

②とりわけ江戸後期の儒教は、日本朱子学から古学、古学から折衷学派という展開のなかで学派という形

態そのものが曖昧になる傾向がある。たとえば亀門においては、古学の立場にあつて朱子学と折衷する方向にうごく。広瀬淡窓のばあい、亀門の立場からさらに折衷学派を否定し独自の形而上学にむかう。楠本端山・碩水は、淡窓あるいは「陽朱陰王」といわれた一斎などにまなび、けつきよく朱子学に落着する。

③しかしこの曖昧な学派という現象は、じつは江戸後期固有の問題ではない。学派の対立については、いふまでもなくそもそも中国において朱子学と陽明学の対立があつた。日本では、これにくわえて朱子学と古学・折衷学派の対立があり、事態は一見煩雑な様相をしめすが、じつはそれほどやっかいな問題ではない。このことは日本社会に定着する朱子学が、日本朱子学であることを考えるとだいたいの仕組みを理解することができる。中国の朱子学と日本朱子学とはことなる。学派の曖昧さはここに由来する。

これに関連して、島田虔次の名著『朱子学と陽明学』にある、日本朱子学をめぐるつぎのような評価を考へておきたい。「わが国の朱子学には、天地のために、人類のために、学の伝統のために、また万世のために、というような規模雄大な精神、そういうものはなほだ欠けていたように思われる」<sup>(註)</sup>。ここでいう「規模雄大な精神」とは、典拠は『近思録』張横渠の言葉によるが、「天地のため」「人類のため」「学の伝統のため」「万世のため」という時間的空間的に無限の世界を対象とする学問の立場をいう。

日本朱子学の特徴をある意味できわめて適切に指摘している。この批判は、基本的には伝統的な日本漢学の立場であり、また戦後の中国思想研究もその延長線上にある。批判の基準は「中華思想」である。壮大な「中華思想」を、世界を縦横に駆けめぐる「規模雄大な精神」であると評価して、たいする日本朱子学をはなはだ矮小であるにとらえる。

しかしこの判断は、二重の意味でまちがっている。ひとつは「中華思想」という基準そのものを相対化していないということである。「規模雄大な精神」というものが、いったいどのような根拠で成立するのか、

この精神の本質が、観念論であり自民族中心主義であることを自覚しない。

もうひとつはこの基準では、日本朱子学の実態なり本質を評価することはできないということである。日本朱子学は、日本社会の社会構造に対応し内在的に解釈されなくてはならない。「中華思想」と比較しても意味はない。具体的な実態を理解し、その本質を評価する過程がなくてはならない。

日本儒教における学派の問題を考えて、学派の曖昧さが日本朱子学にあることを暫定的に指摘した。つぎにその具体例を紹介する。これが、西村天因が針尾島で感動した儒教であり、島田虔次が批判した日本朱子学である。

※

〔楠本端山（一八二八—一八八三）「名は後覚。字は伯曉。通称は覚蔵。号は端山」〕

楠本端山・碩水の名は、端山は里（葉山）の名、碩水はそのまををなされる川の名である（楠本碩水『過庭余聞』）。『論語』雍也「知者楽水、仁者乐山」による。

楠本の家は代々針尾島で農業をしていたが、祖父丈助の時から平戸藩に仕える。一八四二年（十五歳）、端山は平戸にでて佐藤一斎の門人佐々鶴巢の門にいる。そのご肥後・沢村西陂、豊後・広瀬淡窓、筑前・吉田平陽、肥前・草場佩川などを歴訪するが、ここにおいてなんらうるところがなかったらしい。一八五一年、端山は江戸の佐藤一斎の門に入る。

一斎の塾における体験は『学習録』にくわしい。本記録は二十五歳、一斎塾在学中から五十五歳におよぶ。端山は一八五二年（二十五歳）、塾において大橋訥庵（一八一六—一八六二）の指導を受け、さとり似た体験をする。『学習録』冒頭に「満腔子は是れ惻隠の心、即ち天地の間は是れ惻隠の心。（以下略）「割注…静坐中小かに心体を悟る。即ちこの条を書く。」とあり、静坐するなかで「心体を悟る」経験をしたことを

報告する。これについては、また「一夜端坐して香を燃じ、恍然として心体の妙を悟ること有るが如し」という記述もある。ある夜、燃香し静坐するなか、恍然として心の本体を体認するということである。この体験が『学習録』という記録の中核を形成する。この体験ははたしてなんであったのか。正しかったのか幻覚であったのか。

このころの一斎は「陽朱陰王」といわれる立場であった。いうまでもなく訥庵も端山も同様に陽明学の影響下にあった。<sup>(8)</sup>端山はそのご平戸藩にもどり、訥庵などの教示もあり、陽明学から崎門にむかう。おそらく『学習録』に記された「満腔子是惻隱之心」とする「心体を悟る」体験そのものに疑問があったのであろう。個人の内面における神秘的体験と、実際の社会における儒教的有効性は無関係なのではないか。こうして、真理を陽明学ではなく朱子学に求めることになる。

九州肥後の崎門に月田蒙齋（一八〇七—一八六六）「名は強。字は伯恕。通称は鉄太郎」がいた。<sup>(9)</sup>端山は蒙齋を手がかりとして崎門の学問を模索する。蒙齋の系譜は、山崎闇齋の弟子・三宅尚齋につながる。<sup>(10)</sup>系譜は以下のようになる。三宅尚齋（一六六二—一七四一）—久米訂齋（一六九九—一七八四）—宇井黙齋（一七二五—一七八一）—千手廉齋（一七三七—一八一九）—千手旭山（一七八九—一八五九）—月田蒙齋。

端山の思想については後述する。端山の平戸藩における活動は以下のようなものである。一八五三年、父養齋の病氣療養のため帰藩する。藩学員兼侍読となる。一八五四年（二十七歳）、藩学について意見の対立で、一時針尾に閉居。一八六四年（三十七歳）、藩主に尊皇攘夷を建白する。一八六九年、平戸藩権少参事・権大参事となる。一八七三年、官を罷免される。一八八〇年（五十三歳）、猶興書院の教授となる。一八八一年、平戸の屋敷をひきはらい針尾にもどる。一八八二年（五十五歳）、碩水とはかり、鳳鳴書院をつくる。

端山は、平戸藩校維新館をはじめ、桜谿書院、猶興書院、鳳鳴書院などに教え、その子弟千数百名といわれ

ている。<sup>(8)</sup>

※

〔楠本碩水（一八三二—一九一六）〕「名は孚嘉。字は吉甫。通称は藤三郎。号は碩水」<sup>(9)</sup>

碩水は端山の弟。一八四五年、佐々鶴巢の養子となる。一八四八年、豊後・広瀬淡窓にまなび、そのご肥前・草場佩川、肥後・木下韓村<sup>いせん</sup>にまなぶがうるところがなかった。

碩水は、淡窓について「眼病」で本が読めず「読書」は「至つて狭い」と述べている。さらに「眼病」でなかつたとしても、「志が小さい」ため広く書を読むことはしない人であつた。全体として淡窓の人物像は、「高尚な人ではない」、「渡世の爲め」に「書生を育つることに汲々とした」と結論する（『過庭余聞』<sup>(10)</sup>）。十代の学生の評価であるがおそらくそのような事が事実あつたと思われる。碩水の言葉は、単刀直入かくすところがない。<sup>(11)</sup>

一八五四年、肥後・月田蒙齋<sup>(12)</sup>にあう。一八五八年、江戸に出て佐藤一斎の塾にはいる。この間、さまざまな儒者を訪問し教えをうける。もつとも意気投合したのが小笠原敬齋だといわれている。<sup>(13)</sup>一八六〇年、平戸に帰り、教授見習となる。一八六三年、屋敷内に「桜谿書院」を建てる。一八六六年、月田蒙齋より千手旭山の遺書を贈られる。端山とともに崎門の学統を継承する。一八六八年、漢学所講説官となる。一八六九年、楠本姓にもどる。一八七〇年、役職・家禄を辞し、針尾にかえる。一八九一年、『日本道学淵源録』の増補編纂を企画。

『過庭余聞』によると、平戸藩ではじめて勤王説と崎門学をとなえたのは碩水である。<sup>(14)</sup>その幕藩体制批判については、明治維新がなければ「予（碩水）が首はなかつたぞ」という。また崎門学については、碩水は輪講の場において三宅尚齋の説を紹介するが、はじめは端山も納得しなかつたらしい。しかしそのご説明を

くりかえすことで受けいれられる。こうして平戸藩に朱子学が認められる。碩水は「平戸に程朱学の起つたは端山からぞ」という<sup>(160)</sup>。

碩水の仕事で重要なのは『日本道学淵源録』の増補編纂を企画したことである。『日本道学淵源録』十一卷（正編四卷、続録五卷、増補二卷<sup>(161)</sup>）は、はじめ日向高鍋藩・大塚観瀾（一七六一—一八二五）「名は氏静。字は子儉。通称は太一郎<sup>(162)</sup>」の手によつて編集がおこなわれ、さらにこれを千手旭山（一七八九—一八五九）「名は興成。字は立叔。通称は謙治。高鍋藩士・千手廉斎（一七三七—一八一九）の第三子。京都において講説する<sup>(163)</sup>」が校補し、月田蒙斎に贈る。

月田蒙斎（一八〇七—一八六六）「肥後玉名郡荒尾村月田にうまれる」は、一八三〇年、千手旭山に入塾している。一八四一年、藩命で郷学師（教導師）になり、一八六三年、熊本藩校・時習館訓導となる。一八五四年に、碩水が来訪している。

蒙斎は本書を出版できず、端山・碩水兄弟に託す。碩水が、欠如する資料をさらに補い編集をほぼ終了したのが明治三十三（一九〇〇）年のことである。さらに本書の出版にも時間がかかった。岡幸七郎の弟である岡直養（一八六四—一九四九）「字は直養。通称は次郎。号は彪邨<sup>(164)</sup>」などのなみなみならぬ協力で、昭和九（一九三四）年中国・武昌において実現する。

本書の趣旨は、日本朱子学の基幹である山崎闇斎学派を顕彰することにある。本書は、その構成および記述は細部にいたるまで厳密である。山崎闇斎とその弟子、佐藤直方・浅見綱斎・三宅尚斎からはじまる道統を網羅的に記述し、その膨大な資料から周辺の儒者間の交流をも把握することができる。

本書の原型となるものは『伊洛淵源録』十四卷である。南宋・朱子（一一三〇—一二〇〇）による編集である。伊洛は伊川・洛陽をいい、河南省に住居した程明道（一〇三二—一〇八五）・程伊川（一〇三三—一

一〇七)の学問をいう。朱子学は二程子の学を基本とする。ゆえに朱子は、程朱学の道統を作成し、周濂溪(一〇一七—一〇七三)・張横渠(一〇二〇—一〇七七)にさかのぼり、自身の学問を位置づける。

『伊洛淵源録』と『日本道学淵源録』とのちがいのひとつはその意図にある。前者は朱子学あるいは宋学という今ある学問の正当性を道統のなかに証明するということであり、後者はすでにあり今ほろびつつある学問の正当性を道統のなかに確認することであった。『日本道学淵源録』は、日本の近代化(明治維新)が生みだした壮大な挽歌であった。

※

この項目の最後に、楠本端山の朱子学についてその思想構造を考えてみたい。問題のひとつは、端山また碩水もそうであるが、いったん「陽朱陰王」とされた佐藤一斎に入塾するが、その陽明学をはなれ朱子学とくに崎門に回帰することである。

江戸時代において朱子学と陽明学はあきらかに区別されていた。にもかかわらず朱子学とりわけ日本朱子学と陽明学とのあいだには親近性があった。相良亨は、学派を超える儒教的教養が武士の内面的姿勢を支えると説明する。そうすると親近性の問題は、武士の精神構造に関係する。とはいえ儒教的教養とはなにか、またそれがどのように武士の精神構造にむすびつくかはあきらかではない。

ここではまず一般論として日本朱子学と陽明学との距離を考えてみたい。この問題ではできるだけ簡単に説明する。その一端山にそくして思考の具体的な仕組みを復元してみたい。これにより、日本儒教における学派の曖昧さの問題を理解することができるであろう。

## ①朱子学と日本朱子学の存在論—天人合一

人の存在のありようを天に求め、天を根源として人が存在することを天人合一という。人のあるべきありようは、厳密に天に相即する。厳密に天と相似であることによって、人の行為は天の運行に対応する。

天人合一は、朱子学においても日本朱子学においても「理」という言葉によって成立する。天の「理」は「天理」である。人の「理」は「性」（程伊川「性即理」）である。「性」とは、「心」の機能の一部であり（張横渠「心統性情者也」）、具体的にはたとえば「五常」（仁義礼智信）である。この理解において朱子学と日本朱子学とはおなじである。

## ②朱子学・日本朱子学の「性即理」と陽明学の「心即理」

朱子学の目的は「聖人」になることである。「聖人可学而至」（程伊川）という。「聖人」は「理」を実現する。すべてのものに「理」がある。「理」とは、物を物たらしめる根拠であり、その物がいかなるものであるかを規定する意味であり、存在のあるべきすがた（規範）である。「聖人」はすべての「理」を実現する。「修己」を実現し「治人」を実現する（『大学章句』）。より具体的には「大学八条目・三綱領」の実現である。「修己」は八条目の「格物・致知・誠意・正心・修身」（明明徳）に相当し、「治人」は「齊家・治国・平天下」（新民）に相当する。

中国の朱子学は、「聖人」の「心」に、「理」を実現する強力な主体性を要求する。「心」が「理」を実現する。「心」は「理」とおなじものではない。このことはつぎのふたつの命題で説明される。「性即理」により、人にある「理」（天理）は「性」（たとえば五常）である。「心統性情者也」により、「心」は「性」の上位にあり「性」を制御する（統ぶる）機関である。

ところが日本朱子学における「理」の用法は、朱子学の「性即理」の立場にありながら陽明学の「心即理」の説明にちかいいものになる。「性即理」では「心」と「理」とはことなるが、「心即理」においては「心」は

「理」と一体のものとなる。では、なぜ「性即理」が「心即理」に変形するのか。問題は、「理」の意味が、朱子学と日本朱子学とでことなることによる。日本朱子学の「理」は、規範（観念）ではなく実体として理解された。

日本朱子学の「理」は、形態のない不可視の物質であり、ある種の力をもっている。一方、「心」は、臓器としての心臓であり、空虚な場である。このなにもない空間に「氣」が充滿している。「氣」は、「理」とべつの物質である。以上の前提で、日本朱子学の「性即理」はつぎのように理解される。

「心統性情者也」ということで、「心」は「性」の上位機関である。「性即理」は、「心」の機能である「性」が「理」（天理）であることをいう。趣旨は「天（天理）人（性）合一」にある。ところで、日本朱子学はこの「理」を実体と理解する。「性||理」は、たとえば仁義礼智信であり、仁義礼智信というはたらき（力、エネルギー）である。

山崎闇斎の具体的な説明では、「理」（天理）が「心」（心臓という空間）にやどるといふ。「心」にはすでに「氣」が充滿している。「理」は、「心」においてこの「氣」と混合する。この事態を「理気妙合」という（山崎闇斎『大学垂加先生講義』）。「理」も「氣」も物質である。しかし「理」は、「氣」と「妙合」すること、そのはたらき（仁義礼智）を完全に發揮することになる。

闇斎の講義録『本然氣質性講義』では、「四君子湯」という漢方薬で、理と氣との関係を説明する。「理」は、漢方薬の主成分である人參・白朮・茯苓・甘草である。「氣」は、たんなる水である。「氣」である水を沸騰し「理」である漢方薬と煎じ合わせる。薬は水で煎じないと、そのままでは薬のはたらき（薬効）はあらわれない。「理」もまた、漢方薬の薬草同様、それ自身ではたらきを發揮することはない。「理」は、「氣」と「妙合」することで、そのはたらきをあらわす。

朱子学は「性即理」という。この場合、「心」（絶対主体）と「理」（実現すべき観念としての仁義礼智信）とはひとつのものではない。「理」そのものは、観念でありはたらきはない。日本朱子学も「性即理」という。この場合、「心」という場（空間）に「理」のはたらき（仁義礼智信）が発現すると考える。「心」と「理」とは、場とそこに発現するはたらきということで一体化する。これはすでに朱子学ではない。むしろ陽明学がいう「心即理」にきわめてちかい。あるいは正確には、朱子学の「性即理」と陽明学の「心即理」は、日本朱子学においておなじ事態になるといふべきであろう。

それでは結局、日本朱子学は陽明学とおなじものなのかというと、そう単純な整理にはいきつかない。というのは、日本朱子学の「性即理」と陽明学の「心即理」には、微妙な修養法のちがいがあった。

### ③ 朱子学・日本朱子学・陽明学の修養法

朱子学の修養法は「居敬・窮理」である。「居敬」は人の内面（心）の確立を目的とする。「窮理」は外部の理（あるべき姿）を知ることを目的とする。両者は「車の両輪」「鳥の両翼」（『朱子語類』巻九）であり、この修養により人は「<sup>103</sup>聖人」となる。

島田虔次は『朱子学と陽明学』においてつぎのようについて、「宋学的な学問の方法は、要するに聖人となるための方法、つまり、天理を存し、人欲を去るための方法である。それには二つのものがある。（中略）一は、居敬、二は、窮理すなわち格物致知。『中庸』のことばでいえば、「尊徳性」すなわち徳性を尊ぶことと、「道問学」すなわち問学に道ることである。つまり道徳性を養い磨くことと、知的な学問研究をすすめること。主観的方法と客観的方法といってもよい」。

一方、日本朱子学においては、「居敬・窮理」の「居敬」が重視されることは周知のことである。たとえば尾藤正英は、「朱子学の核心をなす「窮理」の思想が無視され」、これに代わって「持敬」が強調される。

ここにおいて「朱子学の特質をなす合理主義の立場」が見失われ、「宗教的な要素」が増大する傾向にあつたとする(『日本封建思想史研究』)。また相良亨もつぎのようにいう。「闇斎は自らを純粋な朱子学の徒と任じていた。純粹に朱子学を継承しようという意識において、羅山などより数等強烈なものがあつた。しかし、實質的には、朱子が居敬と並びあげて重視した究理をこのようにほとんど無視していた」(『近世の儒教思想』)。尾藤正英が、「朱子学の特質」を「合理主義」とする解釈は「理」の本質を理解せずまちがっているが、「窮理」が日本において軽視されたことは確かである<sup>(16)</sup>。

日本朱子学は、「居敬・窮理」の「居敬」を重視する。朱子学が、「居敬」(心)と「窮理」(理)の両方を「両輪」ととらえるのは、「心」と「理」がひとつのものではないという認識による。一方、「居敬」を重視する日本朱子学は、「心」と「理」とが一体化する事態を前提にしている。

ところで陽明学は「心即理」という。日本朱子学の理解に似ているが、修養法において「居敬・窮理」は機能しない。陽明学の「心即理」は「格物致知」を意味する。「格物」は、物を格す、<sup>た</sup>事物物がその理を得るということであり、「致知」は、わが心の良知である天理を事物物に致すことである。「心」の渾一的な全体が「理」のはたらきである。「心」の本体である天理が、あらゆる事象に実現する。この思想から「知行合一」<sup>(17)</sup>「万物一体の仁」などが展開する。

陽明学の修養法には、左派から右派にかけてさまざまな過程がある。一般的には禅宗にちかい静坐法があり、「窮理」は重視されない。しかも左派では、修養法そのものを排除することで、現成良知説(王龍溪)とか「満街これ聖人なり」(李卓吾)という理論になる。

日本朱子学は、中国の朱子学と陽明学とのあいだにある。「陽朱陰王」が成立するゆえんである。しかし単純に中間という位置づけではない。そもそも朱子学・陽明学は、日本朱子学・日本陽明学とはことなる<sup>(18)</sup>。

「あいだ」とは目安にすぎない。

#### ④ 楠本端山における朱子学の構造

端山『学習録』には、佐藤一斎の塾における体験が記述されている。二十五歳のある夜、香をたき静坐している、「恍然」と「心体を悟る」。「一夜端坐して香を燃じ、恍然として心体の妙を悟ること有るが如し」とある。この体験を理論的に表現するとつぎのようになる。「満腔子（からだぜんたい）は是れ惻隱の心、即ち天地の間は是れ惻隱の心。（以下略）「割注・静坐中小かに心体を悟る。即ちこの条を書く。」。

「満腔子は是れ惻隱の心、即ち天地の間は是れ惻隱の心」とは、有限である個体「満腔子」が、無限である宇宙「天地」と一体化することをいう。この一体化を実現するのが「惻隱の心」である。個体に「惻隱の心」が充滿し、宇宙に「惻隱の心」が充滿する。

【天人合一…理と氣】この事態は、日本朱子学の「天人合一」を意味する。無限の宇宙（天）と有限の個体（人）がひとつになり、この間を「理」あるいは「氣」がむすびつけている。有限な自己は、有限であるゆえ他から孤立し、孤立するゆえ他から承認されることのない、どこにも根拠のない、不安定な存在である。

自己は、自己のなかに拠り所を見いだそうとするが、孤立した自己には存在の根拠はない。こうして根拠のない自己はつねに不安である。

端山の「満腔子は是れ惻隱の心」は自己のなかに「惻隱の心」という根拠を見いだす言葉であるが、これは同時に「天地の間は是れ惻隱の心」を体認してはじめて成立する。「満腔子」は、「惻隱の心」をかいして「満腔子」の根拠をさとする。「満腔子」は、「惻隱の心」により自己の外に「天地」を見出し、「天地」と連続した存在であることを知る。こうして自己の拠り所は、自己の外にあることになる。

「天人合一」とは、有限の自己のなかに無限の「理」（天理）が貫通する事態である。ここにおいて不安

定な自己のうちに、ある種の秩序・規範が確立する。しかしこの秩序・規範は、かならずしも朱子学的観念ではない。「理」（天理）が貫通することは、存在が充実することであり、ここにある種の力あるいは必然がうまれることにほかならない。有限の自己は、充実しゆるぎない力となり、宇宙の無限の生生力と一体化する。「天」と「人」とをむすびつけるものは、こうして生生力であり、この力は「理」と理解されまた「氣」（惻隱の心など）とも考えられた。

この思想は、端山にかぎらず日本朱子学最大の形而上学的関心事であった。『学習録』においてもつぎのように表現をかえてくりかえし見いだすことができる。「心と理と一のみ」「吾の心即ち物の理」（五九頁）、「心は即ち理なり、理は即ち心なり」（七五頁）、「性は即ち理なり。理は一なり」（五九頁）、「物と我と一理なり」（六五頁）、「此の七尺の軀殻即ち一箇の大地為り」「人即ち天、天即ち人」（七一頁）、「天は即ち我なり、我は即ち天なり」（七三頁）など。

「天人合一」について、有限の個体（人）は「心」「性」「軀殻」などと表現され、無限の宇宙（天）は「物」「理」「大地」などと表現される。

個体と宇宙とをひとつにして充実するエネルギーを「生生」（六一、六二、八一頁）「天地の道は、生々已まざ」という。あるいは「生意」（六三頁）「天地の間は、一団の生意のみ」、「元氣」（六四頁）「天地の間は、一元氣のみ」、「生理」（六〇頁）「性は、生理なり」、「天理」（六三頁）「目を閉じ耳に満つる聲韻、天理にあらざることなし。目を開け眸に満つる形色、天理にあらざることなし。便ち是れ天地一団の活潑々地なり」などともしう。

朱子学の「天人合一」の根拠は「理」にある。しかし日本朱子学ではさらに「理氣妙合」（八九頁）という様相が重要であった。「理」と「氣」とが「妙合」することで、エネルギーは純粹なカタチで発現する。

それゆえ「生生」は、「理」（天理、生理など）でもあり「氣」（元氣、生意など）でもあった。

【無我・自然】またこの個体と宇宙とがひとつになった境地を「天地万物と一体の氣象」といい、「無我」とか「自然」とよぶ（六八頁）「無我の二字は透得透時、自然にして、天地万物と一体の氣象有り」。個体における「無我」とは、私心・私利私欲がないこと、無私であることをいう。私心は、「私己」（七九頁）「物欲」（七三頁）「私慾」（八〇頁）などと表現される。こうして個体は「無我」において、宇宙の「理」にしたがいきつた境地にはいる。これを「循理の自然」（六八頁）ともいう。

しかし一方、「無我」とは、無意識の世界でも宗教的恍惚の領域でもない。「循理の自然」とは、「理」の純粋な発現である。とすると、ここにはすでに「理気妙合」する様相が同時にある。つまり「無我」には「理」だけではなく「氣」の要素がある。いいかえると「無我」において、純化した「人情」があらわれると考えられた。こうして「人情」と「天理」とがひとつのものになる。「人情の至りは即ち天理の尽くるなり」。（中略）天理、豈人情の外に在らんや。（中略）人情を本とすとは即ち天理に循ふのいひなり」（六九頁）といった。<sup>(註)</sup> いうまでもなく「無我」「自然」「人情」などは、ほんらいの朱子学にはありえない概念であり、思想である。

【俗氣】端山の「無我」の説明はきわめて形而上学的である。しかし、この境地の対極にある私心のありようを見ることで、「無我」の具体的な用法を理解することができる。

端山の弟・碩水の『過庭余聞』に「俗氣」という言葉がある。<sup>(註)</sup> 碩水は、人物評においてこの言葉を活用する。たとえば小笠原敬齋について「豪邁な人」「俗氣と云ふものはちつともない」「胸中が洗ひ上げたやうぢや」（三三三頁）と評し、尼崎修齋について「質直な飾りのない人」「俗氣がすこしもない」（三三三頁）といい、村上仏山について「俗氣が少ない人物」（三四〇頁）といい、松崎慊堂について「俗氣がすくない」「詩

文も書も雅にある」(三二二頁)という。

「俗気」がないということは、「豪邁」「胸中が洗ひ上げたやう」「質直な飾りのない」「雅」などということである。これらの気象は、朱子学においても周知のごとく理想の学者像として語られる。たとえば曾点「浴乎沂、風乎舞雩」(『論語』先進)や周濂溪「胸中灑落」(『近思録』聖賢氣象篇)などである。しかし、碩水の「俗気」に関する議論は、とりあえず朱子学の理想像と類似はするが、おなじのものとは考えないほうがいいであろう。

碩水は「俗気より悪いものはないぞ。(中略)俗気を脱せねば、義理も見えず、風韻も丸でないものぞ。節義と云ふことも、俗気からでは武人の風になるぞ。真の節義でないぞ」(三四五頁)という。「俗気」とは、気の様態である。そのひとの気風・趣・態度である。碩水は、気のこの様態「俗気」において「義理」「節義」「風韻」はうまれないという。

碩水は、「禄を棄て」「一生藩主に仕えなかつた」(三三五頁)。「予が第一嫌ひは武士風ぞ」といい「幕府大名を嫌ふ」ともいう(三三〇頁)。碩水は名分論から幕藩体制を批判する。だから「俗気からでは武人の風になる」という。しかしもうひとつ「武人の風」が「俗気」であるのは、武士そのものに「風韻」がかけられるからである。「風韻」は、「雅」とも「温和の優美の風」(三三〇頁)ともいう。こうして「俗気」をさるとは、私利私欲を排した「義理」「風韻」の世界に生きることであった。

以上は無限の宇宙(天)と有限の個体(人)とを説明する存在論であるが、つぎに修養論について簡単にふれておく。

【存養】修養論は、陽明学を否定し朱子学に立脚する場合に重要になる。端山は、一斎の塾で陽明学の影響を受けたのち、月田蒙斎により「崎門の宗伝」を知る。学問は、「致知」と「力行」とのふたつであるが、

これを貫くものが「存養」であるという。「崎先生（山崎闇斎）、学びて教ふる所は、知行並進し、存養以て之れを貫けば、則ち真に孔朱の宗伝を得ん」（『学習録』八七頁）という。蒙斎は、懇々として「存養が知行の本為ることたを説く」（八七頁）。また「崎先生曰く、夫れ学の道は、致知・力行の二に在り、しかして存養すれば則ち其の二を貫くものなり」（八八頁）ともいう。

修養論において「存養」が中核になる。日本朱子学が「居敬・窮理」の「居敬」を重視することはすでにふれた。たとえば山崎闇斎『敬斎箴講義』はつぎのようにいう。「夫敬之一字は、儒教之成<sub>レ</sub>始成<sub>レ</sub>終工夫にして、其来ること久遠也。天地之開始より以来、代々之聖人、道統之心法を伝へ来り玉ふも、不<sub>レ</sub>過<sub>二</sub>此敬<sub>一</sub>矣<sub>（一）</sub>」。端山のいう「存養」はこの「敬」（居敬）に相当する。ちなみに朱子学における「居敬・窮理」と「存養・省察」とはおなじものではなく、概念の位相がまったくことなるがここではふれない。

日本朱子学が、陽明学を否定する根拠は修養論にある。自覚的修養法である「存養」は、また「静坐」「敬」などともいわれる。「静坐」（『学習録』六〇頁）、「主静」（六四頁）、「敬」（七〇頁）「敬すれば則ち天地万物と一体となり己にあらざることなし」、七五頁「人愈<sub>（いよいよ）</sub>敬すれば即ち心益<sub>（ますます）</sub>明らかなり」、七九頁「本来此の心生々して息まず（中略）纔かに私己を容るれば即ち間断（まぎれ）したる。（中略）君子、自ら強めて息まざるの法は、一の敬字あるのみ」、八三、八五頁）。

なお日本朱子学の「敬」の意味について、また端山の修養論に「本体即工夫、工夫即本体」（『学習録』六一、六三、六七頁）の考え方があることについては、つぎの（三）を参照。端山の究極の形而上学である智蔵説（『学習録』八〇、八六頁）「尚斎先生云はく、心は是れ火なり。是の火中の黑暗処、陽中の陰なることを知る。衆理、其の黒中に蔵す。一夜、この語を読み、省する所あり。癸亥（一八六三年）晩秋夜直。燈下に識す」など）については、『山崎闇斎―日本朱子学と垂加神道』第七章（一八六頁以下）などを参照。

(3) 千葉の朱子学（上総道学）―稲葉迂斎・黙斎

以上は、西村天囚「九州巡礼」(『九州の儒者たち―儒学の系譜を訪ねて』)の回顧を手がかりに、近世後期日本儒教を考えてみた。亀井南冥・昭陽の亀門学(徂徠学)と亀門に学ぶもべつの立場となる広瀬淡窓・旭莊を紹介し、さいごに楠本端山・碩水の日本朱子学を概観した。日本儒教は、学派としてこのように多様であった。藩学があり、また民間にさまざまな儒教があった。

さいごに検討するのは、農民の儒教である。町人の儒教については、すでにみたように西村天囚が大阪の懷徳堂を顕彰している。懷徳堂には、自由な学風があり、きわめて高度な学問的実績があった。農民の儒教には、このような特徴はない。しかし、うまずたゆまずくりかえされた学問があった。

日本各地で崎門が学習された。崎門の伝統において注目すべきことはその道統が異様に持続したことである。この思想は、古学により徹底的に批判されるが消滅したわけではない。古学は十八世紀の一時期盛んとなるが、幕末にはふたたび朱子学派・闇齋学派が重視される。その理由のひとつは、たとえば古学には、儒教にたいする原理的考察はあつても、初等中等教育のプログラムはないということである。たいする朱子学には、知識を学ぶ以前の身体的教育にたいする配慮がある。ちなみに古学も日本朱子学も、「人倫」の觀念は組みこまれている。

江戸時代をとおして持続した崎門は、明治以降さらには昭和にいたるまで機能しつづける。<sup>(註)</sup>たとえば三宅尚齋(一六六二―一七四一)の系譜は、九州の楠本端山(一八二八―一八三三)・碩水(一八三二―一九一六)に受けつがれ戦後につづく。端山の孫にあたる楠本正継(一八九六―一九六三)は、九州大学法文学部支那哲学史講座初代教授となる。道統はこのように伝えられた。

この系譜と並ぶものとして上総道学がある。佐藤直方（一六五〇—一七一九）の道統は、稲葉迂斎（一六八四—一七六〇）・黙斎（一七三二—一七九九）<sup>(121)</sup> 親子をへて上総の農民に定着し、やはり戦後につづく。そしてこの終焉は、池上幸二郎（一九〇八—一九八五）・梅沢芳男（一九〇九—一九八五）<sup>(122)</sup> の死であったと考えられる。

いずれにせよ崎門の道統は、確実に昭和六十年まで存在した。<sup>(123)</sup>

### 【a】丸山真男「闇齋学と闇齋学派」

近世ばかりではなく近代においても、崎門の道統はつづき、その影響力は無視しえないものがある。とはいえ、この日本朱子学にたいする従来の評価はきわめてひくい。一般的に、崎門は閉鎖的排他的な学派として理解され、否定的に受けとめられている。またあえて研究する価値もないということであろう、ステレオタイプの理解に終始する。こうして崎門の思想にたいする評価はつぎのふたつに集約される。ひとつは「リゴリズム（厳格主義）」であるということ。もうひとつは「封建思想」・「天皇制イデオロギー（国体思想）」の担い手であったということである。

いわゆる戦後の進歩的知識人の理解はおおむねこの方向であった。代表的な学者は丸山真男である。丸山は、朱子学を反動的な封建思想であるとして、その本質を「シナ帝国」の特性である「持続の帝国（Ein Reich der Dauer）」（ヘーゲル）にかさねあわせた。「持続の帝国」とは、「主体（個体）が己れの権利に到達せず、対立を自己のうちに孕まない直接統一」とどまる、非常に鞏固な国家を意味する（『日本政治思想史研究』）<sup>(124)</sup>。

その丸山は「闇齋学と闇齋学派」<sup>(125)</sup> を書く。『日本政治思想史研究』では朱子学と日本朱子学を区別しないが、この論文では崎門を、中国の朱子学から分離する。中国思想を普遍的であると評価し、かつて「持続

の帝国 (Ein Reich der Dauer)」とよんだ闇の領域を日本朱子学の「古層」として処理する。みごとな変節であった。

「闇齋学と闇齋学派」において、丸山は、稲葉黙齋『孤松全稿』など上総道学の文献を援用し、崎門外部にある学者としてこれまでのだれよりも崎門の資料を読んでいた。しかし、議論はあいかわらず歴史意識の古層とか天皇制のまわりを旋回しているらしく、崎門の実態をとらえることなく結果としては抽象的観念的な理解にとどまったという印象がある。

丸山が闇齋学派の特徴とするのは、まず「自己完結性」と「歴史的継続性」である。しかし、これは崎門に対する「ある固定したイメージ」にすぎず、「学説の内容とといったこみ入った次元」ではなく「容易に認識できる「学風」とか、行動様式の次元」の問題であることわっている。とはいえ、このような「イメージ」「学風」を中心に、崎門がいかに異様な学問であったか、その狂信性が強調される。現象は不気味に深刻に伝えられる。そのことはこの事態の本質をさらに真剣にかんがえるべく先導する。

丸山はつぎのようにいう。儒教は「唯一無二の真理」としての「聖人の道」の体系化であるが、日本思想には「中国や朝鮮の儒者には起りえないような容易ならぬ深刻な思想問題が待ち構えていた」。この言葉で、朱子学と崎門とが分離されていることがわかる。朱子学は「唯一無二の真理」である。これにたいして日本儒教は、中国儒教・朝鮮儒教にはない「容易ならぬ深刻な思想問題」をかかえていることを、強く丸山は警告する。

以下、丸山のこの理解がどのようなものであったかを、「自己完結性」と「歴史的継続性」という崎門の「イメージ」「学風」の検討から考えてみたい。

**【①自己完結性】**「自己完結性」とは、崎門を他の学派から区別せしめる閉鎖性と排他性である。顕著な

現象としては、たとえば「義絶」をあげることができる。崎門では、まず山崎闇齋が佐藤直方・浅見綱齋を絶門する。つぎに直方と綱齋とが絶交する。さらに三宅尚齋と若林強齋とが絶交する等々。崎門のこの義絶は、すべて学問上の「義理」にかかわる「学風」であったが、「源氏の友喰」(山口春水録「強齋先生雑話筆記」三)とか「林家之阿世、崎門之絶交」(尚齋先生実記<sup>(16)</sup>)という否定的「イメージ」でかたられた。

丸山は、とりわけ闇齋が高弟を絶門したことに關連して「何としても睦目に値する問題ではなからうか」と愕然としている。しかしこのことは、はたしてほんとうに「睦目」すべき事柄なのであろうか。丸山は、深刻で重要な事象であると受けとめるが、考えてみるとはなはだ疑問がおおい。

崎門の「リゴリズム」は、学問における「義理」の問題にすぎない。学問を嚴格に学ぶことは、崎門の誇りとする伝統であった。「義絶」については、もうすこし穏便なやりかたがあつたのではないかという批判もあるが、一方このことじたい、学問の姿勢として、世俗の利害、私利私欲を超えて真理を追究するものと評価された。

また崎門の閉鎖性・排他性を批判するが、そもそも学派・学統などというものは、あえて「義絶」を表明することはなくとも、おおむねおなじような閉鎖性・排他性をもっているのではないか。このように考えると、「義絶」は、精神的に、一種閉鎖的・排他的であつても、異常な狂信であると解釈することはできない。また、政治的にも、反对者を追放あるいは処刑し排除する政治的肅清ともまつたことになる。「義絶」の背後に深刻な精神状態・政治状態があるわけではないとすると、ここから崎門の思想構造そのものに関わる議論を展開することは不可能であろう。

【②歴史的継続性】 つぎに「歴史的継続性」とは、近世に門弟六千人という一大学派を形成した崎門の学統が、そのご連綿として明治以後にまで継承されたということである。しかしもうひとつ丸山が指摘するこ

とは、闇齋学のこの継続性には人格的継承というパターンがあるということである。崎門の伝統は、強固な自己同一性を保証するため、師への人格的同一化を志向する。こうして「自己完結性」とは同時に「歴史的継続性」でもあった。

しかしこの議論もはたして妥当であるかどうか、疑問である。まず簡単な問題でいうと、前近代の師弟関係が人格的つながりを重視することは、崎門にかぎらず一般的な現象である。とくに芸事とか学問の世界（遊芸）においては今日でもそのような傾向がある。「人格的同一化」とは、人格における一種の崩壊を意味するのであるが、人格的につながる師弟関係をこのような異様な人間関係からのみ理解することは妥当ではない。

つぎに丸山という「歴史的継続性」とは、学統が明治以降まで継承されたということだけではなく、継承の質が問題になっている。崎門の系譜は「人格的継承」により成立すると丸山は考える。しかしこの解釈は矛盾している。すでにみたように崎門の系譜にはおおくの「義絶」がふくまれている。このことは丸山のいう同一人格の継承がそもそもありえないことを意味する。闇齋は、直方・綱齋を絶門する。この段階ですでに「人格的継承」なるものは破綻している。

**【③思想構造】** この深刻に伝えられた不気味な現象は、つぎにその事態の本質を考察する段階にはいる。丸山は、「自己完結性」とか「歴史的継続性」は、崎門に対する「ある固定したイメージ」であり容易に認知できる「学風」にすぎないと説明する。問題は、このような「イメージ」や「学風」をうみだす「闇齋学」に内在するある種の思考と感受の様式である。ここにおいて崎門の思想構造が問われる。

丸山が崎門の「歴史的継続性」に関心をもつのは、その思想構造が天皇制に類似すると考えるからである。天皇制の本質は万世一系・皇統無窮にある。天皇について「その貴きは徳によらず、もはら種によれる」と

明言したのは本居宣長である（『くずばな』）。天皇が天皇であるのは、天皇に「徳」があるからではなく、皇統つまり「種」が窮まることなく持続するからであった。

しかし皇統の持続という觀念において重要なことは、天皇が血縁でつながり、同一の血族であるというような血筋の同一性にあるのではない。たとえば丸山のいう崎門の「歴史的継続性」は、いうまでもなく血筋の同一性ではない。闇齋と直方・綱齋とのあいだにはむしろ血縁関係はない。天皇制と崎門が類似するとすれば、その系譜は「人格的継承」によって成立する。天皇の皇統も、いわば人格的に継承される。ちなみに折口信夫は、天皇制と同一の構造をもつとされる出雲国造家の継承について、「永存不死の人格」により説明する（『若水の話』<sup>(218)</sup>）。「人格」とはペルソナ（役柄。祭祀者）である。折口は、天穂日命を祖とする出雲国造家について、「初め神に仕へた者（引用者注…つまり天穂日命のこと）も、今仕へる者（つまり出雲国造のこと）も、同じ人（つまり祭祀者として同一人格）であると考へてゐたのだ」という。こうして皇統無窮という天皇制においても、同一の天皇が、「永存不死の人格」としてくりかえし立ちあらわれた。<sup>(219)</sup>

丸山は、崎門を天皇制の亜種であると考える。皇統無窮のひとつのありかたが崎門の「歴史的継続性」であり「人格的継承」であった。崎門の思想構造は持続の觀念にあった。この觀念は、歴史意識の「古層」として、このように日本文化の基底に、「ひそかに、もしくは声高にひびきつづけてきた、執拗な持続底音(Basso ostinato)」<sup>(220)</sup>であった。崎門の存在自体が、日本という存在自体と同様、のがれられぬ呪縛であるかのように語られた。

丸山の議論はさらに抽象的観念的になる。「闇齋学に内在するある種の思考と感受の様式」を説明するために、これまでの「イメージ」「学風」にかわるあらたな術語を導入する。「O正統」と「L正統」である。Oは *orthodoxy* を意味する。「O正統」とは、一定の教理・教義を前提とし、そのうえで議論される学問な

いしデオロギーの正統性である。この対語は、異端・異学・邪説などである。Lは legitimacy を意味する。「L正統」とは、統治者あるいは統治体系について議論される正統性である。帝位継承や王朝交替が正しく行われたかどうか、不当な法外な篡奪や弑逆による権力の奪取がなかったかどうかという検討である。この対語は、覇統・閔統・僭偽・篡賊などである。

これにつづく丸山の説明を紹介することは必要がないので省略するが、ここにみられる議論の顕著な問題をふたつ簡単に補足する。

(i) ひとつは、丸山の儒教あるいは日本朱子学理解が歪んでいるということである。以下はその例である。かつこ内は丸山の説明の要旨、そのあとにそれに対する批判を短くつけた。

(i-1) 「儒教倫理の内容は、上下尊卑親疎という差別原理である。ここには特殊人間関係しかなく、人間一般という問題意識はない」(要旨)。儒教倫理についての丸山のこの説明は、普遍と特殊の理解が正確ではない。だから儒教には「上下尊卑親疎という差別原理」しかなく、「人間一般という問題意識はない」という。いうまでもなく普遍と特殊は別々にあるものではない。ひとは、「人間一般」であり同時にそれぞれ「人間関係」に生きている。人倫は、普遍的な人間関係を把握する言葉であり、同時に具体的な五倫五常を意味するものでもある。丸山は、普遍と特殊を誤解するから、「特殊」は普遍の外にある「差別」の意味にしかない。いうまでもなく特殊は差別と同義ではない。人倫(人間関係)は「差別原理」ではない。

(ii-1) 「中華夷狄という、もと文化概念を中核とする範疇が、日本ではすぐれて国家・国民のレヴェルにおける、「よそ」の国にたいする、我が国という関係において捉えられる」(要旨)。日本朱子学についての丸山の説明は、中華思想の理解が正確ではない。丸山はここで朱子学と日本朱子学とを分離する。中国思想は、中華思想なる普遍的な「文化概念」のうえに成立する。日本思想は、国家意識としての「うち」「よ

「その親疎差別倫理」でしかない。したがって「儒教世界観自身」には「超地域的、超国家的妥当性」があるが、日本儒教の倫理の内容は「五倫」という人倫のとらえ方に内在する特別主義にすぎないと説明する。これもまた普遍と特殊の理解が不正確である。中華思想は普遍であり、日本思想は特殊であるということは、たんに事実において根拠がないだけではなく、概念の論理的な使用そのものがあやまっている。またいうまでもなく、中華夷狄という概念（中華思想）がたんなる「文化概念」であるはずがない。中国の国家権力が生みだした差別的な文化意識である。ここに普遍的なものは存在しない。普遍と思うのは、丸山をはじめとする戦後知識人の妄想にすぎない。

(ii) もうひとつの問題点は、崎門を天皇制の一種ととらえることはできないということである。つまりすでに指摘したように、崎門を要約して、①「自己完結性」と②「歴史的継続性」にまとめることがそもそも不可能であり、ここに異常な狂信性、思想的な呪縛を読みとることもできない。したがってこれを前提とした、③崎門と天皇制とをかさねあわせる議論は成り立たない。またさらにいえば、そもそも天皇制自体に狂信なり呪縛をはじめから想定することが妥当ではない。

以上にくわえて、日本儒教のなから崎門だけを異質とする丸山の理解も根拠がない。すでに説明したように、日本の学派は政治的党派を結成しないだけではなく、そもそも学派という形態そのものが曖昧となる傾向にあった。徂徠学と朱子学とが並立し、崎門と陽明学が親和的であることは指摘した。たしかに崎門には系譜があるが、系譜はどの学派にもあるといえはある。系譜があっても強固な学派があるわけではない。したがってこのような学派の実態から、崎門の「自己完結性」と「歴史的継続性」を強調し、皇統無窮の天皇制にむすびつけるのはきわめて恣意的である。

【b】 稲葉迂斎・黙斎

すでにのべたように崎門において明治以降につづくながれば、三宅尚斎の道統（楠本端山・碩水）と佐藤直方の道統（上総道学）である。おなじ崎門でもふたつの学統は若干ことなる。楠本端山・碩水の学問はやはり藩校の儒教である。一方、上総道学はそのように洗練されたものではない。のちにのべるように農民の儒教である。

楠本碩水は、佐藤直方の道統（上総道学）を知っていた。しかしその評価はきわめて低い。碩水は、並木栗水宛の書簡につきのようにのべる。「関東筋之崎門学と申ハ多クハ佐藤直方之一派ニシテ、稲葉黙斎ニ至テハ、其質ハ狂者ニ近ク其所得者ハ異端ニ陥ル事ヲ免レズ。（中略）孤松全稿も間々一覽仕候得共、更ニ有益之書とも覺へ不申候。且文字拙陋ニシテ意義難通処モ不少、絮々辯論可厭」。

碩水は、自分の学問がおなじ朱子学でも「関東筋之崎門学」とことなることを説明する。関東の中心にあつた稲葉黙斎には嫌悪感をあらわにする。黙斎は「狂者」であり「異端」である。その主著『孤松全稿』も「文字拙陋」で理解できず「有益之書」ではないという。

一方当然のことながら、碩水は、三宅尚斎の書籍について、解釈は「鎮密精詳」、「学者必読之書」であるという。また関東の崎門でも、直方の『講学鞭策録』については初学者必須の書と評価する。

直方の道統は関東に伝わり、尚斎の道統は九州に伝わり、実際には相互に接触することはなかった。しかし情報は、書籍の流通や噂・伝聞などのかたちで蓄積し、おのずから学風のちがいがあきらかになる。

碩水は直方の系統を批判する。同様に黙斎は、尚斎の弟子にろくなものがないと批判する。「翁（引用者注…三宅尚斎のこと）をわるふ云てはならぬこと。されども今日翁を形て学ぶと俗学になる。それで門人にろくながない」『再旬紀行』。また『孤松全稿』も無益な書物であつたわけではなく、唯一この書を愛読

する、伊庭静一のようなひとでもいた。「孤松全稿で何もかも沢山でござります。日本にこれより外に貴い書はあるまい」『伊庭一貫堂学談』<sup>(16)</sup>。

しかし近代の崎門は、対立していたわけではない。直方・尚斎の系統において相互の結びつきを求めて微妙な活動をする。端山・碩水の弟子に岡直養（一八六四—一九四九）がいた。<sup>(17)</sup>直養が、師とおなじように上総道学を批判的に受けとめていたかどうかはわからない。昭和十三（一九三八）年、直養は千葉県東金・成東の地を訪れ『遊総記』を残している。<sup>(18)</sup>七十五歳であった。

この書の冒頭に記念写真が掲載されている。上総道学を支える（i）伊庭弘道（八十一歳）、（ii）田原擔庵（六十八歳）、（iii）田中蛇湖（六十七歳）そして訪問者・直養の姿がある。崎門の現状を、九州にある尚斎の学統と関東にある直方の学統が認識した瞬間である。

※

（i）伊庭弘道（一八五八—一九四三）は、千葉県山武市成東・根蔵の人。伊庭静一（一貫堂）の孫。農業。成東町町長を二十年間勤める。

（ii）田原擔庵（一八七一—一九三八）「字は秀燾。通称は綱三郎」は、成東・湯坂の人。父・田原秀信は、鈴木養斎の門人である。農業。佐久間泉台（二八一三—一八九〇）に学び、石井周庵（一八三五—一九〇三）の門下になる。擔庵は黙斎を信じ、『孤松全稿』を暗誦していたという。成東高校の創立に関わる。著書「上総に於ける山崎学」（前掲『稲葉黙斎先生と南総の道学』所収）など。<sup>(19)</sup>

ちなみに石井周庵「名は一素。通称は音吉」<sup>(20)</sup>は、清名幸谷村に生まれ、江戸で三上是庵（一八一八—一八七六）「名は景雄。通称は新左衛門。伊予松山の人。奥平棲遲庵の弟子」<sup>(21)</sup>に学ぶ。明治十六（一八八三）年、「道学協会」を創設、「道学協会雑誌」を創刊する。当時の人たちは「欧米に心酔し」ており、このような

「性理の学」を唱えると笑ったという（田中蛇湖「石井周庵先生伝」）。

(iii) 田中蛇湖（一八七一—一九五五）は、東金市小野の雄蛇湖畔に生まれる。農業。祖父・田中貞延と外祖父・子安吟風（一八三一—一九〇七）の薫陶をうけ、鶴岡精斎（一八三七—一八八七）に学ぶ。のち石井周庵に師事。田原坦庵と道学協会南総支会の幹事であった（梅沢芳男「田中蛇湖翁」<sup>(註)</sup>）。

ちなみに池上（田中）幸二郎（一九〇八—一九八五）「号は浩山人」は田中蛇湖の次男である。東金市小野に生まれる。昭和三年上京して、徳富蘇峰の「修史室成實堂」の助手となる。同六年古書修理の名工池上梅吉の女婿となり、その業を継ぐ。俳句をよくする。

また梅沢（山口）芳男（一九〇九—一九八五）「号は総人、思斎」は、山武市松尾町蕪木に生まれる。成東中学（現・成東高等学校）で池上幸二郎と交友する。二松学舎専門学校を卒業後、東京で司法書士を業務とする。

池上と梅沢とが協力して、上総道学と稲葉黙斎についての顕彰と普及とを行った。両名による多数の編著書がある。日本古典学会編『山崎闇斎全集』（昭和十一—十二年刊。ペリかん社・昭和五十四年増補再印）、同編『佐藤直方全集』（昭和十六年刊。ペリかん社・昭和五十四年増補再印）、同編『山崎闇斎と其門流』（明治書房、昭和十八年）、梅沢芳男編著『稲葉黙斎先生と南総の道学』（制作・ペリかん社、発行・南総崎門学会、昭和六十年）等々。これらの出版物が、現在の山崎闇斎・佐藤直方研究の基礎になっていることはいうまでもない。

梅沢（山口）芳男には、膨大な蔵書があった。蕪木文庫と称し、三か所に分散していたが（山口巖家「山武市」、山口節家「山武市」、鎌倉家「船橋市」）、現在山口巖の尽力で千葉県文書館に寄託収蔵されている。山口巖は、梅沢芳男の甥である。<sup>(註)</sup>

おなじように池上(田中)幸二郎にも、蔵書があった。直養が記録するように、田中蛇湖の書籍の多くは、東京都神田・池上(田中)幸二郎家にあった。また山口巖は、蛇湖の漢籍類は、その死後池上家に集められたと指摘する。しかし現在、池上家の蔵書については一部を除いてそのような漢籍の所在を確認することはできない。<sup>(註1)</sup>

※

『遊総記』において岡直養は、短時間に上総道学の情報を収集する。墓に参拝し碑陰記を確認し、子孫の愛蔵する書籍を調査する。

以下、『遊総記』から直養の得た主な知見の項目をあげ、つぎに直養の記述にない部分を補足し上総道学の略史とする。このような迂遠な手続きにより略史を構成するのは、『遊総記』の記述は典拠を明示しつつ、簡潔かつ厳密であると思われるからである。なお項目の詳細は略す。

①はじめに直養は、梅沢芳男の案内で、東金・八鶴湖にある**櫻木間斎**(<sup>おうぎ</sup>一七二五—一八〇四)「初め大木剛中と称す。名は千之。通称は清十郎」の墓をお参りし碑陰記を記録する。間斎は稲葉迂斎の弟子。上総八子のひとり(後述)。長崎聖堂教授となる。晩年、稲葉黙齋と親しくなかつたとする。<sup>(註1)</sup>

②田中蛇湖・伊庭弘道・田原擔庵の案内により、成東・元倡寺にある**黙齋の墓**をお参りし碑陰記を記録する。墓の下にある小学校に『孤松全稿』があると<sup>(註1)</sup>する。また晩年、黙齋がすごした「孤松庵」旧跡の記述もある。<sup>(註1)</sup>

### ③上総道学の発祥を記録する

一七二七年、銚子街道の作田川にかかる成東大橋の改修工事があり、酒井脩敬(通称は左平次)がその普請を担当した。脩敬は、長島藩(三重県桑名郡。二万石)藩主増山正任の家臣であり、そのこともあり佐藤

直方の弟子であった。成東逗留の間、和田儀丹（一六九四—一七四四）・鈴木養察（一六九五—一七七九）が好学の士であることを知り、脩敬は推挙して稲葉迂斎に学ばせる。これをもって上総道学の発祥とい<sup>(註)</sup>う。直養は、酒井脩敬について脩敬著「成東橋記」、石井周庵・三上是庵による「酒井修敬事歴」を記録する。また和田義丹については鈴木養斎（莊内）『大順堂雜稿』の記事を引き、鈴木養察（莊内）については、その孫養斎による「碑陰記」を記す。<sup>(註)</sup>

※

#### ④ 稲葉迂斎（一六八四—一七六〇）についての補足

迂斎「名は正義。通称は十左衛門」は、主に唐津藩（佐賀県唐津市。六万石）に仕えた儒者である。<sup>(註)</sup>江戸麻布六本木に生まれ、浜町山伏井（東京都中央区）などに住し、参勤交代にしたがい江戸と唐津を往復した。三代の藩主、土井利実（在位年一七一三—一七三六。藩校・盈科堂を創建）・利延（同一七三六—一七四四）・利里（同一七四四—一七六二。古河藩主在位年一七六二—一七七七。利里は後に盈科堂とともに古河藩に入封）に仕え、二百石の禄があつた。<sup>(註)</sup>

迂斎には藩関係以外の門人もあつた。そのうち上総につたわる系統を、上総道学（南総道学）という。すでにのべたように、一七二七ごろ和田儀丹と鈴木養察とが江戸の迂斎に入門する。これを上総道学のはじまりとし、初期の迂斎門人を「上総八子」とよぶ。

「上総八子」は以下のような人たちである。<sup>(註)</sup>

- (i) 鈴木養察（莊内）（一六九五—一七七九）：既述。『姫島講義』には「姫嶋 庄内殿」とある。
- (ii) 鈴木兵右衛門：千葉県山武市松尾町折戸の人。農業。
- (iii) 布留川弥右衛門：千葉県山武郡九十九里町片貝の人。農業。

(iv) 平山安左衛門(一七〇四—一七八九)：千葉県山武市早船の人。農業。

(v) 安井武兵衛(一七〇九—一七八四)：山武市成東の人。半蔵と称す。『孤松全稿』に関連する記事があり、田原擔庵「上総における山崎学」(一二七頁)に引用されている。

(vi) 安井記齋(一七二四—一八〇二)「名は利恒。字は子久。通称は半十郎。号は記齋」：山武市小松の人。里の長吏であった。碑文が田原擔庵「上総における山崎学」(一二七頁)にある。

(vii) 鶴沢近義(一七二〇—一七九二)：山武市大綱白里町清名幸谷の人。鶴沢容齋の次男。通称は幸七郎。直養『遊総記』はつぎのように説明する。鶴沢容齋の子に由齋「名は就正。通称は喜内」と近義がいた。長男・由齋の子に七蔵がいた。次男・近義の三男に鈴木恭節(一七六二—一八三〇)(館林藩儒臣)があり、さらにこの恭節の子に恭因(浜田藩文学)がいた。

鶴沢容齋(一六九五—一七七三)「本姓は鈴木。名は宣堯。通称は長右衛門。号は容齋」は、ながく仏教を信じていたが、六十歳ごろ、黙齋の『近思録』の講義を聴き、崎門に入る。黙齋撰の碑文がある(田原擔庵「上総における山崎学」一二九頁)。

鶴沢由齋について、『孤松全稿』に「才氣」があり、つねに「長劍」をたずさえ「俠客」のようであったが、黙齋の説得によりあらためるとある(田原擔庵「上総における山崎学」一二九頁)。

(viii) 桜木闇齋：既述。

※

### ⑤ 稻葉黙齋(一七三二—一七九九)と『姫島講義』についての補足

この記事も『遊総記』にはない補足である。黙齋「名は正信。通称は又三郎」と上総道学(上総八子)の関係は『姫島講義』にはじまる。<sup>(註)</sup>一七五二年、黙齋(二十一歳)は、父迂齋の門人である鶴沢近義(既述)。

上総八子のひとり。清名幸谷村の人)に招かれ、『近思録』を講ずる予定であった。江戸を出発するにあたり、黙齋は迂齋に頼み、佐藤直方『道学標的』<sup>(註)</sup>より、八子に贈る墨蹟をえらんでもらう。墨蹟は「孔曾孟思周程張朱」の語による八幅であった。

黙齋の行程はつぎのようなものである。十月十九日、江戸発。十一月一日、上総東金着。二日、清名幸谷に至り迂齋の門人に会う。三日、江戸に帰る(『姫寫口義』)。

八子の高弟は鈴木養察(既述。山武市姫島村の人)である。和田儀丹はすでにない。黙齋は、養察の姫島学舎において、迂齋の墨蹟を与え『道学標的』を講義しようと考えた。しかし二日、清名幸谷・鵜沢氏のもとで、姫島・養察の家に不幸があり予定を変更せざるをえないことを知る。

黙齋は、「清名村旅館」(『姫寫口義』<sup>(註)</sup>)において、講義のかわりとなる文章を書く。これが現在、成東・根藏の熱田秀夫家蔵として伝わる『姫寫口義』(『稲葉黙齋先生姫島講義真蹟書』)である。黙齋は、このうちおそらくこれを清書して『孤松全稿』所収の『姫島講義』を書いたものと考えられる。

黙齋にとつて、姫島学舎で講義できなかったことは残念なことであった。その思いが、宿所においてただちに筆を執らせた。『姫寫口義』(真蹟書)の筆遣いに、はやる気持ちちが読みとれる。墨蹟が八子にあたえられたことについては、稲葉黙齋『姫島講義』(解題・注釈・校合 大久保紀子)を参照(本書所収)。

のちに黙齋は、一七八一年(天明元、五十歳)清名幸谷・鵜沢近義宅に隠居する。一七八五年、孤松庵に移る。近義が黙齋の日常生活の面倒をみた。黙齋の指導はそれに対応する成果をもたらしたと思われる。近義の子・恭節は黙齋に学び館林藩に儒臣として仕官し、孫の恭因は奥平棲遲庵の門人として浜田藩に仕官した。

没後、山武市成東・元倡寺に葬る。

著書は、『孤松全稿』、『先達遺事』、『孤松全稿』卷之四、『墨水一滴』、『孤松全稿』卷之五、『清谷全話』<sup>(註)</sup>など。

※

### ⑥ 稻葉黙齋の業績についての補足

#### (i) 崎門の学問の集大成

成東・元倡寺にある黙齋の「碑陰記」(土浦藩士・日原以道撰)に、闇齋先生の学・佐藤先生の伝は、黙齋に至って集大成される。黙齋がいなければだれがこの学問を将来に伝えることができたろうかとなる。「抑闇齋先生之学、佐藤先生之伝、至先生而集大成之矣。若微先生則誰能伝斯学於将来哉」。

「闇齋先生之学」、つまり崎門の道統は、黙齋によって伝えられた。直方の全集である『韞蔵録』(正編・拾遺・続拾遺・四編)を編集したのは黙齋である。<sup>(註)</sup>また、崎門の言行録である『先達遺事』、『墨水一滴』も黙齋の著述による。

われわれがよく知る崎門のイメージは黙齋によって形成された。父迂齋は直方の弟子である。黙齋は、迂齋を通して崎門の豊富な人脈をしり、その生き方をいきいきと思ひ描くことができた。

『先達遺事』には、つぎのようなよく知られたエピソードがある。たとえば闇齋の伝記的事項である。「闇齋年八九歳、仏堂に在りて看経し、夜半に至り大笑す。師、驚きて問ふ、「汝、何をか笑ふ」と。曰く、「釈迦、許大の虚誕を説く」と。また崎門にはさまざまな伝承があった。「書生、垂加翁(引用者注…山崎闇齋のこと)の許より還る路、美色を見、或いは娼家・俳優の肆を過り、心動き情移る毎に、恍忽として翁の面貌、咫尺の間に在るを見て、覺えず畏敬を存す。佐藤子(引用者注…佐藤直方のこと)、嘗て云ふ、「昔、闇齋に師事せしとき、其の家に到り戸に入る毎に、心緒惴惴として獄に下るが如し。退きて戸を出づるに及び、

則ち大息して虎口を脱するに似たり」と等々。

師の学問にたいする厳しさとそれに呼応する弟子とのやりとりが希有な光景として描かれている。ここには、いわゆる後世批判される「リゴリズム」というような視点があるわけではない。希有な光景とは、私利私欲・利害得失を超越した脱俗の世界である。黙齋の狂文的な自伝『処士越復伝』には、この反俗の世界を「清談酔狂」と表現する。「復（引用者注：黙齋のこと）、世儒の禍を避け名を盗んで流俗日に降るを憤り、謹愿退怯の輩を謝す。勝を尋ね幽を究め、清談酔狂を以て世を終はる」。

しかし闇齋とその弟子の世界（直方・綱齋・尚齋）は、黙齋にとつてすでに伝説となりつつあった。伝説ははじめよに現実と乖離する。私利私欲のない「清談酔狂」の世界は、ときに狂気となりときに滑稽であった。あるとき黙齋は、脱俗ゆえの自身の異様なすがたを自撃する。「生まれて未だ晷を移さず眉を揚げ、目を張りて四方を視る。巨頭垂眼、白色にして骨立ち、頗る異相有り」、『処士越復伝』。『処士越復伝』は、現実と理想との一体化をこころみて失敗する自画像であった。黙齋二十四歳、「此の歳、東海に赴いて之く所を知らず」とある。この葛藤のはてに、五十歳にしてついに江戸の現実を否定し、とおくはなれた清名幸谷村（大網白里町）に隠棲する。

※

## （ii）『姫島講義』の思想：「聖人に至るの学」

黙齋の思想は、一般的な日本朱子学理解ととくにことなるものがあるわけではない。上総の農民や子どもに教諭し、館林藩（松平侯）・桑名藩（松平侯）・新発田藩（溝口侯）・丸亀藩（京極侯）・唐津藩などにおいて進講し指導するにさいし、とりわけ平易であることを旨としていたようである。<sup>104)</sup>

『姫島講義』により思想の概要を考えてみたい。

【聖人】まず黙斎は、崎門の学者が世の学者とことなることをいう。一般の学者（世上ノ儒者）は、ただ「書ヲ読」み「詩ヲ賦シ」「文ヲ作り」、「酒ヲ飲ミ茶ヲ啜リ」、結構「安樂自在」な生活をしながら老師とか宿儒・大儒先生と称する。一方「關齋門下ノ学」は、「鞭策ノ心（引用者注…心を鞭打つこと）」をもつて「苦ンデ」学問をする。

これは崎門の「準的」が「聖人ニ至ル」ことにあるからである。黙斎はいう。「聖人ヲ学ブ学」が真の学問である。「真儒」であり「君子儒」であり「道学」である。「他所カラハ道学先生トモ嘲リ、宋儒トモ輕ンズ。皆是レ吾党学脈心法聖門ノ旨訣ナリ」と説明する。ちなみにこの「道学先生」という言葉から、先の世の学者がおおむね江戸の徂徠学を意味することがわかる。「学んでむしろ諸子百家曲芸の士となるも、道学先生たることを願はず」（荻生徂徠『学則』）。徂徠は、「宋儒」を批判し「道学先生」を輕蔑していた。

【天の子】では「聖人」とはなにか。「天」である。「天無レ形底聖人、聖人有レ形底天。天ハ聖人、聖人ハ天ナリ」という。「聖人ノ学ハ天ト思込ムベシ」。

人は天の子である。「人者天之子也ト云コトヲホンニ知ルト、先ヅソレデ済ムコトナリ」。黙斎はいう。天の子であるゆえ、「天」を真実「我が親」とおもう、「天ノ機嫌ヲトラネバナラヌ」。機嫌をとる場合、人の機嫌はとりやすい。たとえば「劉伯倫（引用者注…劉伶。晉の文人）ニハ酒、業平（引用者注…『伊勢物語』在原業平のこと）ニハ色」である。

「天ノ機嫌」はどのようにとるのか。具体的に「天の子」としてどのように生きるべきなのか。黙斎は、「実底律儀」であることをすすめる。

天は、太古からかわらず規則正しく運行し、みだれることなく堅固である。「天ハ萬古カハラズ流行シ達者ニメグラルト」。ところが人は、「天の子」でありながら「氣質人欲」に蔽われると、「我儘氣随」になり

「ブラタト怠リタル姿」を晒すことになる。黙齋はこれを「鬼子」という。親に似ないということである。「親ハ下戸ジャニ、子ハ大ノ酒呑。親ハ武芸ヲ励ムニ、子ハ一日三味線ヒイテ日ヲ暮ラス」。こうして親の「実底律儀ニテ、俗ニ云虫モフマヌト云人柄」を学べと教える。

【理】では「天」とはなにか。「蒼々タル青空」を天というのか。黙齋はこれを否定してつぎのようにいう。<sup>(註)</sup>「天即理也。理即太極、無声無臭之真、乃自然乃謂、而其実則亦出于天一備于己」。心ノ徳トモ云、性ノ徳トモ云。小割ニ云ヘバ仁義礼智トモ云、大割ニ云ヘバ仁トモ云ヒ、皆彼天ナル者ニシテ、戸ヲ出テ窺フヲ待ズ」。

「天」とは、戸外に出て目にする「蒼々タル青空」ではない。「天」は「理」である。「理」は「太極」であり、ひとの感覚・知覚（経験）することのない「無声無臭」の世界である。以上の説明は、朱子学の基本にまつたく忠実である。<sup>(註)</sup>

【自然】このあと黙齋は、「理」を解説して「自然」のことであり、根拠は「天」にあるがすでに「己に備はる」という。天の「理」は己の「徳」である。「徳」は、「大割」には「仁」というが、「小割」にする」と「仁義礼智」になる。すべて「天」である。この説明も、程伊川の「性即理」、朱子の「專言の仁」「偏言の仁」による、通常の朱子学理解である。

ただこの「理」の説明には、黙齋どくとくというか日本朱子学固有の解釈がはいっている。「理」は感覚・知覚することが不可能なものである。そうであれば、「理」は最終的にわれわれにとって無意味な観念ではない。しかし、黙齋はこの「理」の感覚・知覚できない部分を「自然」という言葉で理解し、「無声無臭之真」はすでに「己」（心）のうちにあるとして、われわれの日常生活におけるたとえば「徳」（仁・仁義礼智）のはたらきとかさねて受けとめていく。

林潜齋はつぎのようである。「先生（引用者注…黙齋のこと）の学の柄は、所謂心と理との外、他無きことを信ず」（『稻葉黙齋先生伝』<sup>(註)</sup>）。「理」（太極）とは形而上の「無声無臭」の世界である。「心」（徳）は、この「理」を受けとめて存在するものである。

では「心」は「理」をどのように受けとめるのか。これに関して、従来ある議論は、朱子学の「性即理」と陽明学の「心即理」である。しかし、ここでは朱子学と日本朱子学から考えてみたい。問題は「理」の理解がことなるところにある。朱子学は、「理」を、自己（心||絶対主体）が実現すべき規範（理||観念）と解釈する。日本朱子学は、「理」を、自己（心||神明の舎）<sup>(註)</sup>において実現する作用（理||実体。存在を充実する力）と解釈する。

黙齋の「自然」という考え方も、日本朱子学の「理」の解釈による。存在は「理」（実体であり、その作用である）により充実する。「自然」とは、「理」のはたらきと一体化して、存在がそれぞれその本来の姿を發揮する過程をいう。

すでに楠本端山の項でみたように、日本朱子学では「理気妙合」という。「理」と「気」とが「妙合」し、「生生」という純粋なエネルギーが発現する。ここに「万物一体」の境地が出現する。これを「無我」とか「自然」とよぶ。「無我」において、宇宙の「理」にしたがいきつた「循環の自然」があった。

黙齋も、人が「理」と「気」により存在すると考えている。「先づ天ノ理ヲ以テ天ノ氣デ生レ、天ノ内ニ居住シ、チキニ其天ノ子ニ成テオル我ナレバ、其天ノ氣ニ入ル為メノ学問ヲソモヤ々々セイデ叶ハフト思フヤ」という（『姫島講義』）。

また「自然」について、黙齋は『堦簾録』につぎのようである。「○自然ノ二字ニ帰シテ始<sup>はじめて</sup>止。○佐藤子（引用者注…直方のこと）曰、自然二字、実大極之真、而無声無臭之妙見<sup>あやひ</sup>焉<sup>(註)</sup>」。黙齋にとって「自然」は、

「無声無臭」といわれとりつく島もない「大極」を理解する唯一のてがかりであった。「自然」がわからなければ「理」も「太極」もわからなかった。『堦簾録』には、また「○（前略）我道ヲ訪ヒ来ル人ニ伝フベシ、自然ノ外ハ更ニ言ナシ」という。

『堦簾録』は、「自然」を説明して、雷とか挿り鉢の音、蕃椒の味の例をあげる。「雷ハ鳴ル筈ノモノナレバ、鳴カ自然ニテ、人々肝ヲツブシテ不測<sup>ふしぎ</sup>ニ思ズ。挿盆ノグワラタスルモ、人耳ニタゞズ、味噌ヲスルヨト思フ迄也。耳ダツコトナシ。蕃菽モ辛キカ本然ナレバ、喫シテ辛キヲ驚ズ。皆自然ニヨル<sup>ヨル</sup>」。雷は鳴るゆえに雷である。挿り鉢もがらなるゆえ挿り鉢である。とうがらしは辛いからとうがらしである。「自然」とは「本然」である。そのものの本来の姿である。「自然」とは、そのものの「理」が発現し存在として充実したありようを意味する。

【学問】こうして『姫島講義』は、学問をして「天の子」を自覚し「天の子」として勤めることであるととく。「天ヲ知ラネバ天ニ叶ハズ。天ニ叶ハザレバ天ノ子デナシ。天ノ子デナケレバ天ノ勘当。（中略）学問ヲセヨ学問ヲセヨ。（中略）返ス々々モ天ニ似ル様ニセヨ。其法如何。一言以蔽<sup>おさ</sup>レ之曰「学」。請<sup>こ</sup>レ益曰「学外無<sup>な</sup>別法」。

また「天の子」とは士農工商のすべてであり、いうまでもなく房総の農民も学問をしなくてはならない。「余ガ言フ処ノ学ト云ハ、天子カラ庶人士農工商、天地中ニサヘオル程ノ者ナレバ、セイデ叶ヌコトナリ。如何々々」。

※

### （iii）農民の学問

いわゆる「上総八子」の生業は、櫻木間齋が商業であった以外、すべて農業であった。『東金市史』は、

上総道学の意義を、地方農民（少数の商人を含む）にひろまった「道德学」とし、これは他に例がないと指摘する。その広がり範囲は、江戸時代の村単位で東上総の三十五ヶ村、受学人員は江戸の享保期から近代の昭和期までで九十六、七名（武士階級をのぞく）<sup>(10)</sup>にのぼるとされる。

また中井信彦『人物叢書 大原幽学』は、田原擔庵「上総に於ける山崎学」により、迂斎・黙斎の門人での身分のわかる十人の内訳を、医者三、名主三、地主二、網主一、紺屋一と集計する。<sup>(11)</sup>

上総道学の特徴は農民の学問である。黙斎の学問には、「百姓」がするという自覚があった。『再旬紀行』には「百姓」を強く意識する言葉がみられる。花沢文二（林潜斎）が礼について質問する。「文問、大夫（引用者注）・家老のこと）来るときは袴にて取次せんや。先生（引用者注）・黙斎のこと）叱して曰、百姓の袴着ると云こと有るものか。それは死だときか昏礼のとき計りなり。」とある。また別の例。「（前略）（引用者注）・黙斎の言葉）文二でも誰でも上総の者は百姓ゆへまあどふでもよい。もと股引なり。百姓は御鷹野先き御用も股引、御代官検見の前へ出るに名主か股引すれば股引が礼服同前のもの」という。「百姓」は「百姓」である。ここに差別や卑下の意識はない。

もつとも農民であるといつても、房総をふつうの農村・漁村のように考えることはできない。九十九里一带は、近世において地曳網漁業が発達したことはよく知られている。<sup>(12)</sup>

九十九里浜の漁業は、近世初頭、主として関西の漁民により先進的な漁法が伝授され、宝永・正徳のころ、地元漁民により画期的な改良が加えられ、「大地曳」と称される大規模な地曳網漁業を展開する。房総は、こうして日本一の干鯛生産地となる。

関西漁民の房総進出は、「旅網」といい領主の許可をえておこなわれる季節的な出稼ぎ漁業である。このような進出がなぜおこったかというと、中世末期から近世初期、畿内で綿花など商品作物をさかんに栽培し、

金肥（干鯛・鰯粕）の需要が急増する背景があった。大阪近辺の干鯛問屋は資金をだして出漁を奨励したという。関東の漁業の発展は、全国的な商品流通網のなかで、関西の商品作物の栽培に連動していた。

その「地網」という地元漁民の地曳網漁業が発達し、「大地曳」をうみだすことになる。大地曳は、網一式と船二隻で千両の経費がかかった。網主は、豪農で醸造業や高利貸し、質屋をかね、村では名主より格が上であったという。網主といっても漁業だけを専門にするのではなく、大規模な資本が必要であった。

こうして房総は、商品経済のなかで繁栄する。中井信彦はその文化的水準を、佐藤信季『漁村維持法』で引用して説明している。信季は、佐藤信淵（一七六九—一八五〇。経世家）の父である。九十九里を遊歴中、この地の気風をよるこぶ。「豊饒にして豪家多く」かつ「雲游の客を尊敬し」、「飲食」もよろしいとして、ここに三、四年滞在し、「豪農の網主数十家」と交流する。

房総には、このような食客を手厚くもてなす「豪農の網主」がいた。大規模な干鯛生産を中心とする経済的基盤があったのである。また房総は、旗本の知行所がおおく、村落は相給とよばれる入りくんだ支配体制にあった。このことから公権力の機能が不完全なこともあり、よそからひとびとが自由に訪れる雰囲気があったともいう。来訪者には、浪人や無宿もいた。大原幽学（一七九七—一八五八）も無宿者であった。関西地方を、十五年間遊歴し、房総にはいつている。このようなひとびとの出入りのなかで、儒教・国学・俳諧・和算など、房総の文化が形成される。<sup>(13)</sup>

上総道学が成立する背景に、このような房総の風土があった。農民の学問は、全国的な商品流通網のなかで、房総の漁民による干鯛生産や関西における商品作物の栽培に連動していたことが考えられる。

### （三）日本朱子学の特徴—「敬」の意味をめぐって

日本儒教・日本朱子学を考えると、儒教ということから中国・朝鮮半島・日本を単純にひとくくりすることはできず、それぞれの地域における社会制度と思想との対応を比較思想的に検討することが前提になる。本論文は、そのうえで日本儒教・日本朱子学の思想的特徴が「人倫」という觀念にあること、その具体的な様態が「多様性」にあることを問題にした。

最後に思想そのものが、朱子学と日本朱子学とでどのようにことなるかを考えておく。それぞれの思想の構造全体は複雑である。ここでは修養概念「敬」についてのみとりあげて、思想の特徴を理解する。

### (1) 「敬」について—問題の所在

朱子学が「敬」を主要な修養法と考えていることはいうまでもない。「学は、敬を持するより要なるは莫し」(『朱子語類』卷一二)、「聖賢の学は、徹頭徹尾、只是れ一の敬の字なり」(『程正思に答ふ』『朱子文集』卷五〇) というような言葉は枚挙にいとまがない。

この「敬」の具体的実践方法は「静坐」である。朱子は「始学の工夫は、須らく是れ静坐すべし。静坐すれば則ち本原定まる」(『朱子語類』卷一二) という。「静坐」が重要である所以である。

静坐の考え方は、程明道(一〇三二—一〇三五)、程伊川(一〇三三—一〇七)、李延平(一〇九三—一六三)などを介して朱子(一一三〇—一二〇〇)の思想に入る。宋学における「静」を重視する傾向をさらにさかのぼると周濂溪(一〇一七—一〇七三)の『太極図説』に行きつく。すなわち『太極図説』に、「聖人之れを定むるに中正仁義を以てし(割注…聖人の道は仁義中正のみ)、而して静を主として(割注…無欲なるが故に静)人極を立つ」とある。ここで周子は「主静」という。

のちに程伊川は、周子の「主静」を「主敬」といいかえる。静を強調すると仏教になる。静坐が坐禅入定と誤解されることをおそれた。<sup>(173)</sup>

朱子学の「敬」は「静坐」とむすびついている。この場合、つねに問題となることは、仏教の「坐禅」とのちがいである。「敬」・静坐も「坐禅」も、形態としては手を前にかさねて結跏趺坐し、内面としては心を静め一種の統一状態におくわけで、きわめて類似している。

「敬」・静坐、あるいは「坐禅」の本質的な違いはどこにあるのか。その精神統一とはどのようなものなのか。精神を集中して覚醒するのか、あるいはその精神は、なにもか絶対なるもの、無限なるものと合一する神秘的な恍惚を意味するのか。精神の覚醒と精神の恍惚とは、おなじものなのかことなるのか、などなどさまざまな問題がある。

さらにこの「敬」・静坐と「坐禅」については、日本思想として定着するとまたべつの問題となって現象する。日本仏教の場合も日本儒教の場合も、坐禅にせよ静坐にせよ、精神集中あるいは精神統一とはべつの問題があらわれる。

以下、これらのことを日本儒教について簡単に概観したいと思う。<sup>(174)</sup>

## (2) 朱子学における「敬」の意味

### ① 朱子学の存在論—天人合一—

朱子学の存在理解の基本となるのは、中国思想の古くからの伝統である天人合一という考え方である。

天と人とのあり方は、構造あるいは形態として対応している（天・地という形態も人の頭・足という形態も、同様に上下垂直の関係にあることなど）。それゆえ、構造から生まれる作用も対応する（天の四徳と人

の五常など)。天と人とは厳密に対応して相似である。

朱子はこのことを簡潔に表現して、「天」は「一箇大底人」・「大胞」、「人」は「一箇小底天」・「小胞」という。ようするに天は *macro cosmos*、人は *micro cosmos* だということである。人の存在のありようが天に求められる。天を根源として人間が存在する。人のあるべきありようは、厳密に天と相即する。厳密に天と相似であることよって、人の行為は天の運行に即するものとなる。

## ②学問の目的―聖人

天人合一を完全に実現した人間を聖人という。学問の目的は、この聖人になることである。「聖人学びて至るべし」(『近思録』程伊川)という。

朱子学は、聖人になることをまなぶ学問である。聖人とは極限的な主体性を獲得した人間である。聖人は、すべての存在をあるべき秩序のうちにもたらず。存在の規範を実現する主体は、聖人である。朱子は「聖人は太極の全体なり」(『太極図説解』)というが、聖人は宇宙の根源・中心である。

朱子学特有の観念である「理」とは、物を物たらしめる根拠であり、その物がいかなるものであるかを規定する意味である。「理」は、存在の作用・はたらきということで、日常経験的に知られることでもあるが、同時に存在のあるべき姿を規定する規範の性格をもつ。

竹椅がこわれた時、竹椅の「理」を回復すべく竹椅を修理することは、普通の人でもできる。しかし、すべての存在をあるべき秩序にもたらずことは、聖人にしかできない。「仁者は、天地万物を以て一体と為す。己に非ざることを莫きなり。」(『近思録』程明道)。明道は、不仁の状態を、体がしびれてまひするさまにたとえる。手足の血行がわるく、感覚がにぶくなるのが不仁である。これに対して、仁とは血行がよく感覚が敏感であることにたとえられる。この考え方が、天地万物に拡大される。万物が自己の身体の一部ととらえら

れる。他者であれ、物であれ、すべてが自己であり、自己の血が行きかよい、自己の神経が達している。他者の痛みはすなわち自己の痛みである。物の無秩序は自己の無秩序である。このような「万物一体の仁」の立場を実現するのが、聖人にほかならない。

### ③「敬」の意味

朱子学の聖人観には、聖人が実現すべき「理」の考え方が前提となっている。では、いかにして人は「理」を実現するのか。人は修養して聖人となる。では、どのような根拠で人は聖人となりうるのか。

朱子は、天人合一の思想は「心」において成立すると理解する。天と人との接点が「心」である。「心は気の精爽なり」(『朱子語類』巻五)というように、「心」においてもつとも純粹に「気」の靈妙なはたらきがあらわれる。このはたらきが「理」を実現する。これが「心」の「主宰」する機能である。「心」に充滿する「気」の靈妙なはたらきに、心の主体的な機能がある。「理」には規範的な意味があるが、この規範を実現する主体は人である。人における「絶対主体」(大浜皓『朱子の哲学』)たる「心」が、「太極」(理)を具体化し実現する。この「心」の主体性を極限にまで発達させた人が聖人である。「心」がこのような「絶対主体」でありうるがゆえに、人は聖人となりうる。

学問の目的は、絶対的な主体性の獲得にある。ではこれが具体的にはどのような実践になるのかを要約する。

朱子学では、「居敬・窮理」のふたつの実践が提案される。このふたつは、どちらに偏向しても不都合になる学問の不可欠の要件である。ゆえに「居敬・窮理」は、「車の両輪」「鳥の両翼」(『朱子語類』巻九)とよばれる。「居敬」は、人の内面(心)の確立を目的とする。主体性の極限的な向上をめざす。これにたいして「窮理」は、外部の理(あるべき姿)を知ることを目的とする。「理」は最終的には「太極」であるが、

実際の現実においては理一分殊という具体性のなかで把握される。外部の「理」を知らなければ、内面である心の主体性は発揮できない。こうして「居敬・窮理」の実践は、内面と外部との「両輪」「両翼」を駆使して聖人に到達することを意図する学問となる。

このような学問観から、朱子学の「敬」はつぎのような意味になる。

「敬」の意味は、「心」を「提撕」（自覚・覚醒）し、「心」の「主宰」する機能を発揮することである。「敬」に類似する言葉として、たとえば「存心」は、「心」を「常に惺惺たら」しめ、「心」を覚醒して「卓然として自心を竖起する」ことを意味する（『朱子語類』巻五九）。また、「明明徳」とは、「心」を「提撕」し、「心」の「主宰」する機能を発揮することにより、「心」に内在する「性」の「光明」を回復すること（『朱子語類』巻一五、『大学或問』など）であった。

このようにみてくると「敬」あるいは静坐の意図することが、精神を統一・集中して覚醒することにあることがわかる。おそらく仏教の坐禅とのちがいは主としてここにある。坐禅の精神統一においては、集中した精神は、なにもか絶対的なるもの、無限なるものと合一する。あるいは瞑想のなかで自己の意識は消えはて光明につつまれ、そして光と一体化した精神は、神秘的な恍惚のなかでなにかの啓示を待っているのである。

坐禅における精神は、神秘的合一のなかで光明につつまれて確立する。「敬」・静坐における精神は、「理」と対面するなかで「理」を実現する主体性を獲得する。前者における精神の方向性は神秘的な光明のなかにある。後者の精神における主体性は「理」（窮理）を実現する「心」（居敬）にある。

### (3) 「敬」の多義性

①日本儒教における「敬」の意味

中国思想が日本思想の基盤となっていることはいうまでもない。しかし日本においてはつねに微妙に中国思想に修正が加えられる。「敬」・静坐についても同様のことを確認できる。

近世儒教の流れは、きわめて大ざっぱにとらえると以下のようになる。藤原惺窩（一五六一—一六一九）にはじまり、つづいて初期の朱子学受容（林羅山一五八三—一六五七・山崎闇斎一六一八—一六八二など）の段階があり、つぎにこの朱子学を批判して古学という日本独自の儒教が形成される（伊藤仁斎一六二七—一七〇五・荻生徂徠一六六六—一七二八など）。

(i) 古学においては、朱子学の注釈書を排除して、『論語』『孟子』あるいは『六経』など原典にもどって儒教を根本的に把握しようとする。朱子学は徹底的に批判される。したがって「天人合一」「理」「聖人」「居敬・窮理」など朱子学の基本概念は成立しない。とうぜん「敬」・静坐も無意味であった。

(ii) では日本朱子学は「敬」・静坐をどのようにとらえたのか。日本朱子学の研究はどうぜん朱子に即してなされる。したがって「敬」・静坐にかんする関心はつねにつよい。

関連する文献として、たとえば『日本思想大系 31 山崎闇斎学派』（岩波書店、一九八〇）所載のものだけでなく、山崎闇斎編『敬斎箴』、山崎闇斎『敬斎箴講義』があり、これを敷衍するよういわれる崎門三傑の講義録がある。佐藤直方述（二六五〇—一七一九）『敬説筆記』、浅見綱斎（二六五二—一七一一）『綱斎先生敬斎箴講義』、三宅尚斎（一六六二—一七四二）『敬斎箴筆記』。

崎門は江戸初期にはじまり、江戸時代をとおして学習され、近現代においてもその学派は継続し、なおその一部は昭和に存在していた。そしておおくの崎門の学者は「敬」・静坐に関心をもった。しかし問題はこ

れら崎門が理解した「敬」・静坐の質である。山崎闇齋は、朱子をもつとも熱狂的に信仰し研究した人物である。しかし、その闇齋においてすら「敬」理解において朱子とは異質な要素があった。

あらかじめ結論の方向だけを述べておく。闇齋においては、「敬」・静坐は、たんなる修養法ではなく存在論的意味をもつ。修養法とは、「敬」が聖人になるという目的にたいする手段だということである。存在論的意味とは、「敬」において存在が存在することの意味が説明されるということである。前者において「敬」は目的ではない。後者において「敬」は手段ではない。

さきに朱子学を説明して、①「朱子学の存在論―天人合一」、②「学問の目的―聖人」、③「敬」の意味」という項目で考えた。①が存在論を意味し、②が人間論、③が修養論（実践論）にあたる。存在論では、すべて存在するということはどういふことであるかを考える。人間論は、存在するもののうち人間は、とりわけどうあるべきかを論ずる。修養論は、あるべき人間にいかにしていたるかを問題にする。「敬」が存在論的意味をもつということとは、「敬」を論ずる領域は本来の朱子学では③「修養論」であるが、日本朱子学では①「存在論」になるといふことである。③「修養論」では、「敬」は②「聖人」になるための修養である。①「存在論」としての「敬」は、ひとが存在することの根拠が「敬」にあることをいう。われわれが日々生きて生活する、このこと自体が「敬」にあった。

朱子学では、「聖人」になるべく「居敬・窮理」の修養をする（②人間論、③修養論）。しかし、日本朱子学には極限的な主体性をそなえた「聖人」になるといふ思想はない。ゆえに朱子学受容の傾向性が、①存在論にあることになる。これが、従来から研究者において指摘されていた、日本朱子学は「居敬・窮理」の「居敬」を重視するということの意味である。この思想の構造については、山崎闇齋をめぐるつぎの(3)(2)において説明をする。ここではこの傾向の具体例として、とりあえず浅見綱齋の考え方を紹介する。綱齋において、

「敬」・静坐はたんなる修養法（手段）ではない。存在すること自体（目的）に「敬」がある。

綱齋は、「敬」において「工夫」と「効験」が分離することを批判する（『綱齋先生敬齋箴講義』）。「惣て工夫は効験と離れた物では無い。「敬」はたしかに「工夫」であるが、この「工夫」は同時に「効験」を伴う。朱子学の目的は聖人にあるが、綱齋の「効験」は聖人になることではない。日常生活そのものが「工夫」であり「効験」である。「敬でなければ、目も不<sup>みえず</sup>視、耳も不<sup>きこえず</sup>聞。日用が敬、敬が日用」という。「敬」は「本然自然の敬」と捉えられる。日常具体的な「工夫」がたんなる手段ではなく、目的としての本体的「本然自然」の世界を意味し、「日用」の世界そのものが「敬」になる。存在することそれ自体が「敬」にほかならない。とすると、日常世界と切りはなされた静坐の精神世界はもはやありえないということになる。

しかし、綱齋のように「敬」を存在論的意味として明晰に理解する例は少ない。崎門においても佐藤直方・三宅尚齋の系統は、静坐を朱子学一般の修養法としてそのまま受容する。とはいえ、ここには朱子学本来にある「聖人学びて至るべし」という極限の主体性を求める強烈な思想はない。直方は、たとえば読書したのちに静坐をすることをすすめる。あるいは、体調が悪いときに静坐が有効であるともいう（『静座集説』）。静坐は、日常世界の煩瑣な対応において精神が疲弊したとき、平衡を回復すべくはたらく一種の安全装置なのである。楠本端山（二八二八—一八八三。三宅尚齋の系統）は、静坐は、「朝にても晩にても夜にても、事物に接て後、其用をしまい」「兎角何もせぬ時する也」という。日々の日常生活で時間があれば静坐をする。身体をゆったりとして、精神を楽にする。「にこく笑ふ如くな心にして、心のきつと凝らぬ様に、ゆったりと持て坐する也」「身心共にのひくくとゆつたりとなる也」と静坐を形容する<sup>166)</sup>。

## ②いかにして「敬」は多義的となるのか

崎門において「敬」が多義的となることをみてきた。多義的とは、本来手段であったものが同時に目的で

もあるということである。では具体的にいかにして「敬」が多義的となるかを、山崎闇斎を例に考えてみたい。

(i) まず朱子を崇拜する闇斎が、「敬」の思想を重視することはいうまでもない。たとえば「敬」は「道統の心法」(『大和小学』)であり「聖聖相伝の心法」(「武銘考註の序」)である。そのほか同様の用例は多数あるが省略する。このかぎりにおいて闇斎は朱子学に忠実である。しかしまったくおなじかという点、さきにふれたように異質な要素がある。

(ii) 闇斎は、「敬」をわかりやすく説明するために、朱子学にはみられない言葉をつかう。「敬」とは、「つつしむ」ということであり、心を覚醒することである。

『敬斎箴講義』では、これを「敬」とは、「心を儻乎々々と放ちやらせず、平生吃と照しつめる」こと、「心をはつきりと呼さま」すことであると解説する。「きつと」(吃と、吃と)は闇斎独自の用語である。これは、朱子学という「心」の「主宰」する機能を發揮することと同義にみえるがそうではない。

闇斎は、「敬」をいいかえて「きつと」と発音し、漢字で表現すると「急度」ではなく、「吃と」「吃と」「吃度」であるという(『敬斎箴講義』『大和小学』)。修養に「急度」を求めると、「きびし」すぎて「助け長ずる病」(『孟子』)となる。「きつと」がたんなる意識の主體的自覚ではないことがわかる。また、「吃」は、どもるという意味で、いうまでもなく漢字として誤用である。つぎに「吃」とは、毅然として屈しないさま。「吃然」とは、たけく勇ましいさまである。「吃」は、そばだつという意。「吃然」は、高くそば立つさまである。

こうしてみると闇斎の「きつと」は、朱子のいう「心」の主體的機能の向上というよりも、「吃然」「吃

然」という、「心」という存在自体を確固たるものとすることを意図するものではないかと考えられる。

(iii) このことを別の例で考えてみたい。「敬齋箴の序」で、闇齋は「人の一身、五倫備はりて、身に主たる者は心なり。是の故に、心敬すれば、則ち一身修まり、而して五倫明らかなり」という。

「人の一身、五倫備はりて」とは、人の身体が、「五倫」（父子の親・君臣の義・夫婦の別・長幼の序・朋友の信。人間関係の基本）のつながりのなかにあることをいう。「身に主たる者」が「心」であるとは、この身体を制御するものとして心があるということである。では、「心」はいかにして身体を制御するのか、ここに「敬」（つしむ）という考え方が示される。

ちなみに人が人間関係のなかに生きていること、すべての存在が相互につながっていることを、浅見綱齋は「天下の万事万物は、皆人へ響て居る」と表現している。そして闇齋の「敬齋箴の序」をうけて「其の万事万物響て出る処は、只一身主宰の根本、此方寸の間に具つて居る一心からして行なわる」という（『綱齋先生敬齋箴講義』）。

「敬」により「心」は身体を制御する。心が覚醒すれば（「心敬すれば」）、身体が修まる（「則ち一身修まり」）。そして身体が修まることで、身体につながる「五倫」の秩序（理）が顕在化する（「而して五倫明らかなり」）。「心敬」（心の覚醒）から連続して「身修」（身体が修まること）が実現し、「身修」からつながって「五倫明」（社会秩序の顕在化）に到達する。

この簡明な文章は、「心敬」（心の覚醒）つまり「心」の主體的機能の發揮から「五倫明」（社会秩序の顕在化）に到るということで、朱子『大学章句』における「修己」（自己の完成）と「治人」（完成した主体性をもって他者を統治する）の思想に対応するようにみえるが、そうではない。単純にいつても「修己」は「居敬・窮理」両翼の修養法であるが、「心敬」は両翼の一端である「居敬」しか意味しない。対応しない所以

である。

闇齋の描く光景は、存在がすでに相互につながっていること、闇齋の言葉では「万事万物」が相互に「響て居る」ことである。それゆえ、「心」が確固たるものとなれば連続して「身」が確固たるものとなり、最終的には身体につながる「五倫」という社会秩序全体が確固たるものとして顕在化する。闇齋は、「心」の主體的機能を論じているのではない。存在はいかにして充実して存在するかということを問うている。これを解答して、「敬」(つつしむ)といい「きつと」(吃と、乞と)という。

(iv)「敬」の存在論的意味についてさらにもうひとつの例から考えてみたい。朱子の言葉に「心を潜めて以て居り、上帝に対越す」とある(『敬齋箴』『朱子文集』巻八五)。

この句は、朱子に先行する程明道の「敬せざること母れ。以て上帝に対越す可し」(『近思録』存養篇、尹和靖の「人の神祠の中に到りて敬を致す時、其の心収斂して、更に毫髮の事を着け得ず」(『二程全書』巻三九)を踏襲している。また朱子の解説では、「上帝に対越す」(明道)、「神祠の中に到りて敬を致す」(和靖)の「上帝」「神祠」の意味は、人格神ではなく「理」であると理解されている。つまり「敬」とは「理」に向きあうことであった。

闇齋の『敬齋箴講義』もとうぜん「潜心」「上帝」「神祠」などについて解説する。「敬」とは、「心」を「吃と胸方寸の間に深く収めて」「収斂して」、「上帝と対」し、「神靈に相交る」ことであった。朱子学の理解に忠実であるようにみえるが、もうすこしふみこむと異質なものがあらわれる。

尹和靖は「神祠」に到り「敬を致す」というが、闇齋は、人が鳥居より入り神社を参拝する光景より、「敬」(つつしむ)がどういふことを記述する。

「この常の人のけがらはしき身心には、神もやどらせられぬが、神の鳥あの中へいりてあれば、吾身心が

すつきりとなるぞ。神前へ参りたときの心には、なんのきたないこともなくなるほど清浄にあるぞ。したによりて、鳥ぬの中へいれば、自<sup>おつが</sup>則吾この身がすぐにひつきの宮（引用者注：「日月宮」。「神明之舎」の意）ぞ。よそにはない、則この身が神の御座なさるゝひつきの宮ぞ。（中略）神前へまいれば、もはやむかふに神は御座なされぬ。則この身に御座なさるゝ」（『神代卷講義』平重道・阿部秋生校注『日本思想大系 39 近世神道論・前期国学』岩波書店、一九七二）。

闇齋は、「心敬」と「身修」が連続することを「心身一致工夫」（『敬齋箴講義』）と理解するが、『神代卷講義』でも「吾身心」とまとめて表現する。神社に参拝するとき、鳥居のうちに入ると「身心」がひきしまり、「すつきりと」「清浄」になる。「清浄」な「身心」は「日月宮」「神明之舎」である。ここに「神」がやどる。神は、もはや向かいの神殿にあるのではなく、移動して自身の身心のうちにある。

ここに朱子学と異質なものがあらわれている。「神祠」に到り「敬を致す」というとき、この「神祠」は「理」である。「敬」とはこの「理」にむきあうことであった。むろん闇齋においても「上帝」「神祠」は「理」である。ちなみに「神なる者は、理の氣に乗りて出入する者なり」（『会津神社志序』）という表現もある。しかし朱子とことなるのはこの「理」は、神殿から身心に移動していることから、ある種の物質と考えられていることである。朱子学の「理」は規範（存在のあるべき姿）であり、観念である。物質のように移動することはない。

(v) 以上 (iii) における闇齋の「心敬」は、「心敬」から「身修」「五倫明」へと連続して展開する力の顕現として理解されている。(iv) また「五倫明」に連続する力は、「心敬」において充填される「上帝」「神祠」としての「理」であった。こうして「敬」が多義的となり存在論的意味をもつことは、同時に「理」の理解に関連する。朱子学では「敬」において「理」（観念）とむきあう。闇齋学では「敬」において「理」（神、

力)を受けいれる。

闇斎の「神」(理)は形態をもたず不可視ではあるが、移動し物に宿る運動があるという意味でなんらかの実体であり、それ自体作用をもつ。「神」(理)は、それゆえ「心敬」によって「心」に宿ると同時にその力は「心」からその外へと流出し「身」に波及して「身修」を結果し、さらに「身修」からつながって「五倫明」を顕在化する。「敬」において受けいれられた「神」(理)の連続する力は、こうして「心」「身」「五倫」というそれぞれの存在を凝固し充実し持続せしめる。

#### (4) 日本朱子学の特徴

「敬」という考え方を検討することで、朱子学と日本朱子学との思想の仕組みが根本的にちがうことがわかる。最後にこれらの議論を要約しながら、その意味することを考える。

朱子学の意図は、人は「聖人」となるべく、人間関係から垂直に上昇して主体性を獲得する方向を追求することにあり(②学問の目的)。その実践に「居敬・窮理」がある(③修養論)。一方、日本儒教・日本朱子学では、人が人間関係を水平に充実する方向を意図する。人はすでに人間関係の中に生きている(②人間論)。この人間関係をいかに充実するかが議論の対象となる(③修養論)。いかにして力を「心」に充填するか、さらにいかにしてこの力を連続して広がるものとするのか。山崎闇斎は「心敬」から「五倫明」への展開を説く。

朱子学の「居敬・窮理」が人間関係から上昇する運動であるとする、闇斎の「心敬」は人間関係に内在しその充実に向けての運動である。ちなみに、朱子学を否定する伊藤仁斎には、むしろ「敬」の考え方はないが、これにかわるまったく独創的な「拡充」という思想があった。ここにおいて日本儒教の本質である人

間関係を充実する思想が顕著になる。

朱子学は、学問をなし「聖人」となり、極限的な主体性を実現する。学問における、「居敬」は心の主体性を確立し、「窮理」はその主体性が実現すべき対象のすがた（理）を明確にする。ここにおいて自己が完成し（修己）、その主体性が他者を統治する（治人）。これが「天人合一」の光景であり、「聖人」であった。

一方、日本儒教・日本朱子学がもつめるものは「人倫」である。朱子学の主体性（聖人）は、「人倫」を超越し（修己）、「人倫」を対象として統治した（治人）。日本儒教・日本朱子学は、「人倫」に内在し「人倫」を充実することを考えた。「人倫」の充実、それぞれの個体における充実からはじまる。闇斎は、「五倫」の充実を「心」における力の充填と「身」への展開から理解した。また仁斎は、このように充実した存在を「活物」と解釈した。「活物」は、「人倫」において拡充し、ここにおいて「人倫」は「仁」に満たされる。「人倫」は、「聖人」に支配されるのではなく、「活物」による多様な活動の集合体であった。「活物」とは規格によって説明できない人間の活動である。多様性とはそれゆえ「活物」の本質であった。

以上、「敬」という考え方の結論を要約したが、この議論の前提となるものは、ひとつは朱子学と日本朱子学・日本儒教とはまったくことなる思想であるということ（つぎの「a」を参照）あり、もうひとつは日本朱子学・日本儒教の関心は「人倫」にあるということ（つぎの「b」を参照）である。

このことについては、すでに「思想史」とは何か―「日本倫理思想史」に関する方法論的反省」と「日本儒教の特徴」とにおいて論じた（本書所収論文）。

※

さいごに、くりかえしになるがこれらの論文の要点を述べておく。

「a」まず「思想史」とは何か―「日本倫理思想史」に関する方法論的反省」の趣旨は要約すると、以下のようになる。

普遍（「倫理」）は、普遍のままどこかに存在しているわけではない。普遍は、必ず特殊（「特定の社会構造における特殊の行為の仕方」というかたちに現象して現われる。普遍と特殊とは別のものではない。しかし、といって特殊がつねにそのまま普遍であるわけではない。「倫理学」が普遍で「倫理思想」が特殊というように分離するのではない。特殊に普遍がある。特殊な「倫理思想」のなかに普遍である「倫理学」がある。普遍は特殊の背景において成立する。

ちなみにこの問題は、今日ではたとえばつぎのような議論に継承されている。「倫理学」の研究にははたして普遍的な意味があるのか、あるいは「倫理思想史」という特殊な研究領域にどのような意味があるのかという問題である。

一例である。分析哲学は基本的に「普遍」という観点から議論を構築する。そこで倫理学では、幸福とか正義とかあるいはなすべき価値・規範について、当事者の生きる社会がどのようなものであるかとは無関係に、完結した（離散した）単位である個々人において、議論できるとする立場にある。社会（全体）は個人の集まりである。個人（部分）はひとつひとつ離散し完結した単位であると仮定する。とすると議論は、完結した単位である個々人からはじまる。個々人が、いかなる社会に生きていようと、それとは関係なくその個々人においてなすべき「幸福」「正義」「規範」などを定義できるとする考え方である。これは分析哲学以前からあるカント、ベンサム以来の伝統でもある。

アラスデア・マッキンタイアは、このような分析哲学の議論を批判して「道德概念は、社会生活が変化するのに応じて当然、変化する。（中略）道德概念は社会生活の諸形態のうちに具現され、その構成要素をなして

いるのであって、使用されている道德概念の差異を確認することは、ある社会生活形態と別の形態と区別する重要な鍵であると言えよう」ところ、(A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, London: Routledge & Kegan Paul, 1967, アラスデア・マッキンタイア著・菅豊彦他訳『西洋倫理思想史』上、九州大学出版会、一九八五)。

特殊な「倫理思想」のなかに普遍である「倫理学」がある。つまり、それぞれの思想にはそれぞれの社会構造が対応する。儒教の専門用語が共通してつかわれていても、それが意味する思想がおなじであるとはかぎらない。それぞれの社会に対応するように言葉はつかわれる。朱子学には朱子学を成立せしめる社会構造がある。日本儒教には日本儒教を成立せしめる社会構造がある。「敬」の思想が多様となる所以である。

「b」つぎに「日本儒教の特徴」の趣旨は要約すると、以下のようになる。

思想を理解する場合、その思想を成立せしめる社会構造が問題となる。

(i) 朱子学を成立せしめる社会構造は、宗族(家族制度)と科擧・士大夫(官僚制度)である。

中国社会における社会構造の基本単位は宗族(家族制度)である。宗族の思想的な意味は、家(宗族)が国家以上の実体をもつということである。これにたいして中央集権的国家の意味は、国家を凌駕する強い結束力をもつ宗族を、皇帝の独裁的な権力のもとにまとめることにある。それゆえ儒教では、「孝」の上位に「仁」の観念をおく。「仁」は独裁的権力を意味しないが、「孝」の閉鎖的な結束力を相対化する。

このように理念の体系が成立すると、同時に対応する社会構造が具体的に整備される。それぞれの利権をもとめて動く宗族(家族制度)を、強力な中央集権制に集約するのが科擧・士大夫(官僚制度)の仕組みである。科擧は官吏登用試験である。いわゆる教育制度ではない。官僚(士大夫。朝鮮半島では両班)を国家に送りこむ母胎は宗族である。送りこむこのてつづきをいわば儀礼的に実現するのが科擧である。

中国の儒教とは、基本的にこの科擧のため、エリート官僚となるための学問であった。「宋学とは、士大

夫の学なのであり、士大夫の思想なのである」（島田虔次『朱子学と陽明学』）。朱子学は、「聖人学びて至るべし」（『近思録』）という。学問の目的は、極限的な主体性をもつ「聖人」になることである。『大学章句』は、「大学」において「理を窮め心を正し己を修め人を治むるの道」を学ぶことを指示する。士大夫とは、自己を完成し（修己）、その主体性をもつて人を統治する（治人）官僚にほかならなかった。

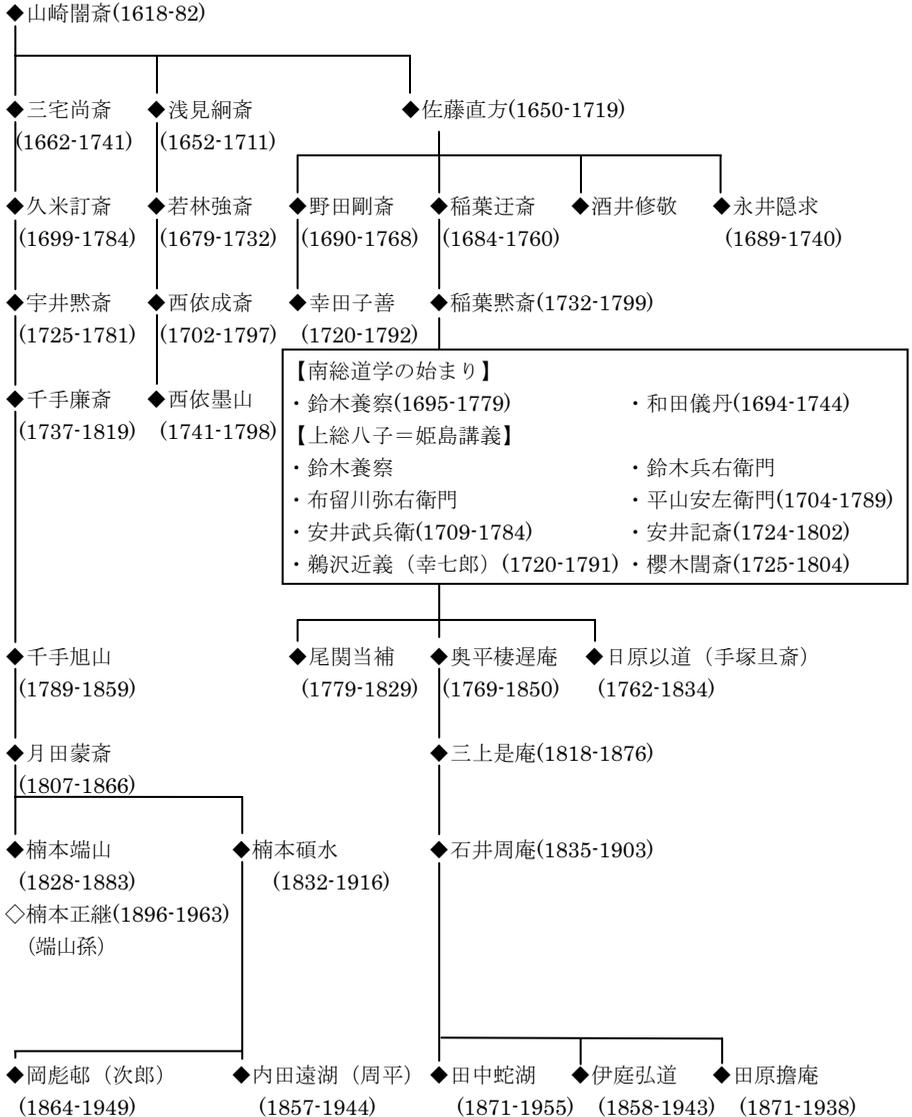
（ii）日本儒教を成立せしめる社会構造は、近世における統一政権（徳川幕藩体制）である。

「人倫」（五倫五常。人間関係）という観念は、江戸時代にあたりしく要求された思想であった。徳川幕藩体制は、中世における相互に独立した複数の権力（公家・武家・寺社）がじよじよに武家中心に統一される、その最終形態としての政治体制であった。

統一政権の成立は、権力の構造が変化しただけではなかった。社会全体があたらしいものに変質していた。中世社会における排他的な共同体（荘園制）は融合・拡大し、ひとつの均質な社会にまとまろうとしていた。社会全体が均質なものとなろうとすると、その秩序を構想して「人倫」という観念が成立する。

近世儒教の「人倫」の立場は、徳川幕藩体制における統一政権のイデオロギーであると同時に、またあたらしい社会自体がこの思想をもとめていた。ここに「人倫は皆真なり」（人間関係にこそ真理がある）とする藤原惺窩の言葉があった。

■ 崎門道統略図



[注]

- (1) 高島元洋 「思想史」とは何か―「日本倫理思想史」に関する方法論的反省」『お茶の水女子大学 比較日本学研究センター研究年報』創刊号、二〇〇五）を参照。
- (2) 高島元洋 「日本儒教の特徴」『お茶の水女子大学大学院教育改革支援プログラム「日本文化研究の国際的情報伝達スキルの育成」平成二十年年度 活動報告書 海外教育派遣事業編』二〇〇九、一八七～二〇四頁）を参照。
- (3) これについては、つぎの(2)「v」を参照。
- (4) 前掲「日本儒教の特徴」を参照。
- (5) 一例として、渡辺浩『近世日本社会と宋学』（東京大学出版会、一九八五、一六、二七頁など）、和島芳男『日本宋学史の研究（増補版）』（吉川弘文館、一九八八、三三七頁以下）、尾藤正英『江戸時代とはなにか』（岩波書店、一九九二、四三頁）がある。また朱子学のイデオロギー的機能をめぐる、丸山真男の解釈については、田中文久『丸山真男を読みなおす』（講談社、二〇〇九、二〇九頁以下）を参照。
- (6) 前掲「思想史」とは何か―「日本倫理思想史」に関する方法論的反省」。
- (7) 貝原益軒『和俗童子訓』（石川謙校訂『養生訓・和俗童子訓』岩波文庫・岩波書店、一九六一、二二〇、二二七、二〇七、二一四、二二五頁）。
- (8) 金谷治訳注『莊子（第一冊）』応帝王篇（岩波文庫・岩波書店、一九七一、二三五頁）。
- (9) 市川寛明・石山秀和『ふくろうの本 図説・江戸の学び』（河出書房新社、二〇〇六、二七、一一八頁など）。
- (10) 石川謙校訂『大和俗訓』（岩波文庫・岩波書店、一九三八、二五、三九、四二、七三、一五三、一七〇、四四、一五五頁）。石川謙「解説」参照。
- (11) 芸能史研究会編『日本芸能史』五（法政大学出版局、一九八六、一〇二頁）。

- (12) 今田洋三『江戸の本屋さん―近世文化史の側面』(日本出版協会、一九七七、iv、一五〇頁以下)。また長友千代治『江戸時代の図書流通』(京都：思文閣出版・仏教大学通信教育部、二〇〇二)などを参照。
- (13) 如備子『可笑記』、『徳川文芸類従第二 教訓小説』国書刊行会、一九一四、一〇四頁)。
- (14) 寒河江正親『子孫鑑』(中村幸彦校注『日本思想大系 59 近世町人思想』岩波書店、一九七五、八二頁)。
- (15) 太宰春台『独語』、『名家随筆集 上』有朋堂、一九二六、三五六頁)。
- (16) 荻生徂徠『弁名』、『弁道』、『字則』(吉川幸次郎・丸山真男・西田太一郎・辻達也校注『日本思想大系 36 荻生徂徠』岩波書店、一九七三、四七、二八、一九七頁)。
- (17) 広瀬淡窓『儒林評』(関儀一郎編『日本儒林叢書』第三卷、鳳出版、一九七八、一頁)。
- (18) もつとも淡窓の弟・広瀬旭莊の『九桂草堂随筆』(卷之一)には、益軒が福岡の奸臣立花五郎左衛門に取り入り「立身」し「種々の悪計」にくみしたこと、亀井昭陽が益軒を「腐儒」と評したことなどの記述がある(前掲『日本儒林叢書』第一卷、二〇頁)。
- (19) 徂徠学の文学活動については日野龍夫『徂徠学派』(筑摩書房、一九七五)を参照。
- (20) 前掲「日本儒教の特徴」を参照。
- (21) 島田虔次『朱子学と陽明学』(岩波新書・岩波書店、一九六七、一四頁)。
- (22) 内藤湖南『清朝史通論』(東洋文庫・平凡社、一九九三、一二九頁)。
- (23) 西村天因著・菰口治校注『九州の儒者たち』(福岡市：海鳥ブックス・海鳥社、一九九二)。解説、町田三郎「西村天因のこゝろ」。
- (24) 西村天因『日本宋学史』(大阪：梁江堂、一九〇九。再刊、東京：朝日文庫・朝日新聞社、一九五二)。
- (25) 岡田正之『近江奈良朝の漢文学』(養徳社、一九四六)、井上哲次郎『日本朱子学派之哲学』(富山房、一九〇五)。

- (26) 日本儒教におけるこの分野の研究については、和島芳男『中世の儒教』（吉川弘文館、一九六五）、同『日本宋学史の研究（増補版）』（吉川弘文館、一九八八）などを参照。
- (27) 懷徳堂については、加地伸行・小堀一正・山中浩之著『叢書・日本の思想家 中井竹山・中井履軒』（明徳出版社、一九八〇）、テツオ・ナジタ著・子安宣邦訳『懷徳堂——一八世紀日本の「徳」の諸相』（岩波書店、一九九二）、湯浅邦弘編『懷徳堂事典』（大阪大学出版会、二〇〇二）などを参照。
- (28) 内藤湖南『先哲の学問』（筑摩叢書・筑摩書房、一九八七、一五一頁）。
- (29) 中井竹山『草茅危言』（『日本経済大典』第二十三巻、啓明社、一九二九）、中井履軒『論語逢源』（関儀一郎編纂『日本名家四書註釈全書』第六巻、鳳出版、一九七三）、富永仲基『出定後語』（水田紀久・有坂隆道校注『日本思想大系 43 富永仲基・山片蟠桃』岩波書店、一九七三）、『翁の文』（石浜・水田・大庭校注『日本古典文学大系 97 近世思想家文集』岩波書店、一九六六）、山片蟠桃『夢の代』（前掲『日本思想大系 43 富永仲基・山片蟠桃』）。
- なお、高島元洋「近世日本の合理主義」『お茶の水女子大学「魅力ある大学院教育」イニシアティブ（対話と深化）の次世代女性リーダーの育成 平成十八年度 活動報告書 シンポジウム編』二〇〇七、二二七～二三三頁、仏語訳二三四～二四一頁）を参照。
- (30) この経緯については西村天因『懷徳堂考』〔附・懷徳堂復興小史』（財団法人・懷徳堂記念会、一九二五）を参照。
- (31) 前掲『叢書・日本の思想家 中井竹山・中井履軒』序。
- (32) 前掲『九州の儒者たち』四五頁。
- (33) 前掲『九州の儒者たち』三九頁。
- (34) 菰口浩「西村天因の亀井家訪問」、森川登美江「少葉女史のこと」（『江河万里流る——甦る孔子と亀陽文庫』（財団法人・能古博物館、一九九四）を参照。

- (35) 荒木見悟『叢書・日本の思想家 亀井南冥・亀井昭陽』(明德出版社、一九八八)などを参照。
- (36) 深町浩一郎『西日本人物誌 広瀬淡窓』(西日本新聞社、二〇〇二、五六頁)。
- (37) 荒木見悟「亀井学の特色」、竹村則行「詩人南冥」(前掲『江河万里流る―甦る孔子と龜陽文庫』)。
- (38) 亀井南冥『論語語由』(前掲『日本名家四書註釈全書』第四卷)・『我昔詩集』(前掲『日本儒林叢書』第三卷)。
- (39) 広瀬淡窓『儒林評』(前掲『日本儒林叢書』第三卷、一四頁)。亀井昭陽『家学小言』も、聴因が、宋儒をきらい  
 徂徠をよろこび、みずから任じて「儒俠」としたという(前掲『日本儒林叢書』第六卷、一頁)。
- (40) 亀井昭陽『家学小言』(前掲『日本儒林叢書』第六卷、三、六、八頁)。また頼惟勤「藪孤山と亀井昭陽父子」(頼  
 惟勤校注『日本思想大系 37 徂徠学派』岩波書店、一九七二)を参照。
- (41) 『徂徠先生答問書』上五(中村幸彦校注『日本古典文学大系 94 近世文学論集』岩波書店、一九六六、一八七  
 頁)。
- (42) 折衷学派の思想史上の評価については、辻本雅史『近世教育思想史の研究―日本における「公教育」思想の源流』  
 (思文閣出版社、一九九〇、一一〇頁以下)を参照。
- (43) 丸山真男は、徂徠において「学問の公的領域」は「狭義の聖人の道」である「六経」に限定されるが、「私的領  
 域」においては「朱子学・陽明学・仁斎学・老荘・仏教等」一切の「思想」の「存立」が許されるという(丸山  
 真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、一九五二、一一二頁)。
- (44) 前掲『徂徠先生答問書』上九(一九二頁)。
- (45) 亀井昭陽『読弁道』(前掲『日本思想大系 37 徂徠学派』・『家学小言』(前掲『日本儒林叢書』第六卷)。
- (46) 原古処と藩校稽古館については田代量美『筑前城下町 秋月を行く』(西日本新聞社、二〇〇一、一〇二頁以下、  
 一〇六頁以下)などを参照。

- (47) 前掲『西日本人物誌 広瀬淡窓』二四六〜二五三頁。
- (48) 前掲『九州の儒者たち』一四二頁。
- (49) 宗家は、淡窓の弟・六代久兵衛が継ぐ。七三郎はその孫であり、八代に相当する。
- (50) 前掲『九州の儒者たち』一五一頁。
- (51) 前掲『西日本人物誌 広瀬淡窓』、古川哲史『広瀬淡窓』（思文閣、一九七二）、工藤豊彦『叢書・日本の思想家 広瀬淡窓・広瀬旭莊』（明徳出版社、一九七八）などを参照。
- (52) 広瀬淡窓『約言』（岡田武彦他校注『日本思想大系 47 近世後期儒家集』岩波書店、一九七二）・『迂言』（奈良本辰也校注『日本思想大系 38 近世政道論』岩波書店、一九七六）・『儒林評』（前掲『日本儒林叢書』第二卷）・『淡窓詩話』（前掲『日本古典文学大系 94 近世文学論集』）。
- (53) 稲葉黙齋『墨水一滴』（前掲『日本儒林叢書』第三卷、一四頁）。
- (54) 伊藤東涯『先府君古学先生行状』（三宅正彦編集『近世儒家文集集成 第一卷 古学先生詩文集』（伊藤仁齋著）くわかん社、一九八五、一〇頁）。また石田一良『人物叢書 伊藤仁齋』（吉川弘文館、一九六〇、七二頁）を参照。
- (55) 前掲『西日本人物誌 広瀬淡窓』一三七頁以下。
- (56) 前掲『迂言』三二六頁。
- (57) 前掲『迂言』三二七頁。
- (58) 前掲『西日本人物誌 広瀬淡窓』一二四頁、前掲『叢書・日本の思想家 広瀬淡窓・広瀬旭莊』一八五頁。
- (59) 前掲『西日本人物誌 広瀬淡窓』一三二頁、前掲『叢書・日本の思想家 広瀬淡窓・広瀬旭莊』一七〇頁。
- (60) 前掲『迂言』二八三〜二九〇頁。

- (61) 前掲『西日本人物誌 広瀬淡窓』一九三頁以下。
- (62) 高島元洋「近世儒教における徳の意味」(日本倫理学会編『日本倫理学会論集二十九 徳倫理学の現代的意義』慶応通信株式会社、一九九四)を参照。
- (63) 「成就」については前掲『徂徠先生答問書』中一七(二〇三〜四頁)を参照。
- (64) 前掲『徂来先生答問書』上三(一八六頁)。鈴木正三については高島元洋「鈴木正三における「世法則仏法」の成立―天道をめぐる近世思想の一考察」、『倫理学年報』二十六、一九七七)を参照。石田梅岩『都鄙問答』(小高敏郎他校注『日本古典文学大系 97 近世思想家文集』岩波書店、一九六六、四二六頁)。
- (65) 前掲・渡辺浩『近世日本社会と宋学』四七頁などを参照。
- (66) 前掲『約言』一二四頁。
- (67) 前掲『約言』一三〇頁。
- (68) 前掲『約言』一三九頁。
- (69) 前掲『約言』一三四頁。
- (70) 前掲『約言』一三五頁。
- (71) 『万善簿』については、前掲・古川哲史『広瀬淡窓』一一二頁以下を参照。また『和語陰陽録』『和字功過自知録』などについても同書二六八頁以下を参照。
- (72) 前掲『叢書・日本の思想家 広瀬淡窓・広瀬旭莊』二四五頁以下を参照。
- (73) 広瀬淡窓『申聞書』(前掲『日本儒林叢書』第二卷)を参照。
- (74) 広瀬旭莊『九桂草堂随筆』(前掲『日本儒林叢書』第二卷)。
- (75) 岡幸七郎の姨夫は近藤畏斎(一八三二―一八九一)。「字は信卿。名は惺蔵」である。畏斎は、端山の妻の実家近

藤氏の人であり、端山の弟子でもある（前掲『九州の儒者たち』一〇八頁、岡田武彦・難波征男『叢書・日本の思想家 月田蒙斎・楠本端山』明德出版社、一九七八、九三頁）。

(76) 針尾島には江下村と崎針尾村の二個村がある（楠本正修「碩水の子。字は士敬。号は俟斎」編『過庭余聞』、岡田武彦・荒木見悟・町田三郎・福田殖編『楠本端山・碩水全集』葦書房、一九八〇、三三三五頁）。

(77) 一海知義訳注『中国詩人選集第四卷 陶淵明』（岩波書店、一九五八、一四一頁以下）。なお崎門の陶淵明解釈については、たとえば浅見綱斎『靖献遺言』『靖献遺言講義』を参照（近藤啓吾『靖献遺言講義』国書刊行会、一九八七、一〇八頁以下）。

(78) 岡田武彦「楠本端山・碩水兄弟の生涯と思想」（『江戸期の儒学』木耳社、一九八二、三二六八頁以下）。

(79) 一例であるが、『言志晩録』六八、六九（聶雙豹）、『洗心洞劄記』上一四七（高忠憲）などを参照（後出『日本思想大系 46 佐藤一斎・大塩中斎』）。また高忠憲の影響については後出『学習録』を参照。

(80) 相良亨『言志四録』と『洗心洞劄記』（相良亨・溝口雄三・福永光司校注『日本思想大系 46 佐藤一斎・大塩中斎』岩波書店、一九八〇、七〇九頁以下）を参照。相良亨『近世の儒教思想』（塙選書・塙書房、一九六六、一五六頁以下）を参照。

(81) 前掲『朱子学と陽明学』二頁。

(82) 岡田武彦「解題（一）楠本端山 付碩水」（前掲『日本思想大系 47 近世後期儒家集』五五七頁）、岡田武彦「楠本端山・碩水兄弟の生涯と思想」（前掲『江戸期の儒学』）、前掲『叢書・日本の思想家 月田蒙斎・楠本端山』などを参照。端山の著作は碩水とともに、岡田武彦・荒木見悟・町田三郎・福田殖編『楠本端山・碩水全集』（葦書房、一九八〇）に収められている。また楠本正翼（海山）については、柴田篤「楠本海山覚書―ある崎門学者の生涯と著述」（『香椎潟』第四十九号、二〇〇三）を参照。

- (83) 前掲・楠本碩水（楠本正修編）『過庭余聞』三三五頁。
- (84) 前掲・楠本碩水（楠本正修編）『過庭余聞』三二二頁など。前掲『叢書・日本の思想家 月田蒙斎・楠本端山』九七頁。
- (85) 前掲『叢書・日本の思想家 月田蒙斎・楠本端山』一〇一頁。
- (86) 楠本端山『学習録』（『端山先生遺書』巻五・六、前掲『楠本端山・碩水全集』五九、七七頁）。
- (87) 前掲『学習録』七七、八七頁。
- (88) 前掲『学習録』五九頁。ちなみに「満腔子は惻隱之心」は『近思録』程明道の言葉（湯浅幸孫『中国文明選 近思録』上、朝日出版社、一九七二、四一頁）。
- (89) 前掲『学習録』八七頁。なおこの体験については、『学習録』七七頁を参照。
- (90) 前掲『学習録』八七頁。
- (91) 前掲『叢書・日本の思想家 月田蒙斎・楠本端山』一七頁を参照。前掲『学習録』八七頁。
- (92) 前掲『学習録』八七頁。
- (93) 本田二郎編『楠本端山とその遺跡』（親和銀行、一九八〇、八頁）。桜谿書院については、前掲『叢書・日本の思想家 月田蒙斎・楠本端山』一六五、一六八頁を参照、猶興書院については同書二二二頁を参照。
- (94) 岡田武彦「解題」（一）楠本端山 付碩水（前掲『日本思想大系』47 近世後期儒家集』五五七頁）、岡田武彦「楠本端山・碩水兄弟の生涯と思想」（前掲『江戸期の儒学』、前掲『叢書・日本の思想家 月田蒙斎・楠本端山』なごを参照）。
- (95) 前掲・楠本碩水（楠本正修編）『過庭余聞』三四〇頁。
- (96) 端山と碩水とについては、岡直養（一八六四—一九四九）「字は直養。通称は次郎。号は彪邨」の人物評価がある。

- 前掲『叢書・日本の思想家 月田蒙齋・楠本端山』九一頁など。
- (97) 前掲・楠本碩水(楠本正修編)『過庭余聞』三三三頁。前掲『九州の儒者たち』一〇六頁。
- (98) 小笠原敬齋(一八二八—一八六三)。播州安志藩主小笠原長武の次男。前掲・楠本碩水(楠本正修編)『過庭余聞』三三三、三三三、三四五頁。
- (99) 前掲・楠本碩水(楠本正修編)『過庭余聞』三二九〜三〇頁。
- (100) 前掲・楠本碩水(楠本正修編)『過庭余聞』三三二頁。
- (101) 本書の成立過程については、前掲『楠本端山・碩水全集』七九五頁を参照。また前掲『九州の儒者たち』一〇四頁。
- (102) 前掲『九州の儒者たち』一〇五頁。高鍋藩は二万七千石(藩主秋月家)。一七七八年、藩校明倫堂が創設される。安田尚義『高鍋藩史話』(欽脈社、一九九八、二〇二、二五〇頁など)を参照。
- (103) 前掲『九州の儒者たち』一〇五頁。
- (104) 梅沢思齋「彪邨岡先生」(梅沢芳男編著『稲葉黙齋先生と南総の道学』制作・ペリカン社、発行・南総崎門学云、一九八五)。
- (106) 岡田武彦・荒木見悟主編『和刻影印近世漢籍叢刊思想初編七 伊洛淵源録・新增・附續録(宋)朱熹編・(明)楊廉「新增」編・謝鐸「續録」編』(京都：中文出版、一九七三)。
- (106) 高島元洋『山崎闇齋—日本朱子学と垂加神道』(ペリカン社、一九九二)を参照。
- (107) 前掲『山崎闇齋—日本朱子学と垂加神道』二二〇頁以下。
- (108) 合理主義については、前掲・高島元洋「近世日本の合理主義」を参照。
- (109) 前掲『山崎闇齋—日本朱子学と垂加神道』一七頁。たとえば溝口雄三の発言「中国で「朱子学」や「陽明学」

といわれるものはどのような形であれ日本には受容されなかった」を参照。

- (110) 前掲『学習録』八七頁。
- (111) 前掲『学習録』五九頁。
- (112) 二二で問題にしている儒教とはべつの議論であるが、自己の存在根拠（食料・生命力など）が自己の外部にあるということについては、靈魂論からは高島元洋『日本人の感情』（ペリカン社、二〇〇〇、五七頁）を参照、また神觀念からは「神道における「食」」『お茶の水女子大学大学院教育改革支援プログラム「日本文化研究の国際的情報伝達スキルの育成」平成二十年度 活動報告書 学内教育事業編』二〇〇九、三一〇（三一五頁）を参照。
- (113) ちなみに吉田松陰『講孟・記』に「所謂情の至る所、理も亦至る者是なり」とある（近藤啓吾全訳注『講孟・記』下、講談社学術文庫・講談社、一九八〇、五〇一頁）。松陰のこの言葉について、相良亨は「至情に生きる時、それがおのずから理にかなう生き方として展開される」と理解する『日本人の心』東京大学出版会、一九八四、一一二頁）。
- (114) 前掲・楠本碩水（楠本正修編）『過庭余聞』。
- (115) 山崎闇齋『敬齋歳講義』（西順藏・阿部隆一・丸山真男校注『日本思想体系 31 山崎闇齋学派』岩波書店、一九八〇、八〇頁）。
- (116) 朱子学の「居敬・窮理」と「存養・省察」については、前掲『山崎闇齋—日本朱子学と垂加神道』第二部を参照。
- (117) ちなみに崎門関連の主な文献解題・文献目録に以下のようなものがある。阿部隆一「大倉山文化科学研究所周蔵 崎門学派著作文献解題」（『大倉山論集』第六輯、一九五七）、疋田啓祐「九州大学文学部中国哲学研究室蔵 坐春風文庫目録及び注」（『都城工業高等専門学校校研究報告』第四号、一九六九）、『碩水文庫目録』（九

州帝国大学付属図書館編、一九三四）、『楠本文庫漢籍目録』（国士館大学附属図書館編集兼発行、一九七三）、『新発田市立図書館郷土資料蔵書目録』（新発田市立図書館編集兼発行、一九五九）など。また前掲・柴田篤一『楠本文庫山覚書—ある崎門学者の生涯と著述』を参照。

(118) 三宅尚齋の略歴については、阿部隆一「崎門学派諸家の略伝と学風」（前掲『日本思想体系 31 山崎闇齋学派』）などを参照。

(119) 上総道学の研究書としてつぎのようなものがある。池上幸二郎「稲葉黙齋先生」（『東洋文化』第一三八号、第一三九号、第一四〇号、第一四一号、一九三二）、伝記学会編『山崎闇齋と其門流』（明治書房、一九四三）、梅沢芳男編著『稲葉黙齋先生と南総の道学』（制作・ペリかん社、発行・南総崎門学会、一九八五）、『東金市史』七通史篇下（東金市史編さん委員会編、東金市、一九九三）、柴田武雄著・吉井永編『稲葉黙齋上総道学関係学者略伝（未完）』（東金市郷土研究愛好会、一九九八）、塚本庸『要説上総道学の研究』（成東町、二〇〇二）、山口巖『梅沢芳男（思齋）と蕪本文庫』（私家版、二〇〇二）、同『稲葉黙齋と孤松全稿』（私家版、二〇〇三）。

(120) 佐藤直方の略歴については、阿部隆一「崎門学派諸家の略伝と学風」（前掲『日本思想体系 31 山崎闇齋学派』）などを参照。

(121) 稲葉迂齋・黙齋の略歴については、稲葉黙齋『先君子行実』、林潜齋『稲葉黙齋先生伝』を参照。

(122) 池上幸二郎・梅沢芳男の略歴については、前掲・塚本庸『要説上総道学の研究』二六頁、前掲・山口巖『梅沢芳男（思齋）と蕪本文庫』などを参照。

(123) なお現在、「稲葉黙齋と上総道学を語る 黙齋を語る会」の活動がある（管理人・柏木恒彦、<http://mokusai.web.infoseek.co.jp/>）

(124) 前掲『日本政治思想史研究』四頁。この問題は、なお丸山真男「歴史意識の「古層」」（丸山真男編『日本の思

想六 『歴史思想集』筑摩書房、一九七二）とも関連する。

(126) 丸山真男 「闇齋学と闇齋学派」(前掲『日本思想大系 31 山崎闇齋学派』)。なお前掲・田中久文『丸山真男を讀みなおす』一三〇頁以下を参照。

(126) 『日本道学淵源録』卷之四(前掲『楠本端山・碩水全集』五五五頁)。

(127) 折口信夫 「若水の話」(『折口信夫全集』第二卷、中公文庫・中央公論社、一九七五)。

(128) 高島元洋 「近世武士における死と時間の意識―『葉隠』における持続の観念」(相良・尾藤・秋山編『講座 日本思想』四、東京大学出版会、一九八四)を参照。

(129) 前掲・丸山真男 「歴史意識の「古層」」。

(130) たとえば和辻哲郎『倫理学』序論(岩波書店、一九六五)などを参照。

(131) 岡田武彦・井上忠・福田殖・藪敏也編『朱子学大系十四 幕末維新朱子学者書簡集』(明德出版社、一九七五、一二二頁)。並木栗水(一八二九—一九一四)「名は正韶。字は九成。通称は左門」は、大橋訥庵の門人である。

なお栗水の学問については、梅沢思齋「田原擔庵翁」(『稻葉黙齋先生と南総の道学』一七二頁)ならびに後出『伊庭一貫堂学談』序を参照。

(132) 稻葉黙齋と「狂」については、黙齋の自伝『処土越復伝』を参照。またこれを論じたものとして大久保紀子「稻葉黙齋論」、稻葉黙齋『処土越復伝』(解題・注釈・校合 大久保紀子)がある(本書所収)。

(133) 三宅尚斎と稻葉迂斎・黙齋との関係については、稻葉黙齋『先君子行実』(解題 長野美香、注釈・校合 大久保紀子・長野美香)を参照(本書所収)。

(134) 花沢文二(林潜齋)録『再旬紀行』(千葉県文書館蔵)。花沢文二(林潜齋)(一七四九—一八一七)は、千葉県東金市堀上村の人。農業。三十八歳の時、黙齋の門人となる。岡彪郎は「聖学の要を聞き、大いに啓発するとこ

る有り」と記す(岡彪邸「林潜齋事略」)。寛政中、丸亀藩(五万石)藩主京極氏に仕える。迂齋門下の丸亀藩士・河本仲遷「名は善。通称は三左衛門」が仲介したと思われる。九年間儒員として勤めて後、致仕し帰郷する。筆記に長じ黙齋の講話をおおく記録する。略伝については、田原擔庵「上総における山崎学」(前掲『稻葉黙齋先生と南総の道学』一三五頁)と、ここに再録された岡彪邸「林潜齋事略」を参照。また前掲『東金市史』七通史篇下(一一七頁)などを参照。

(136) 伊庭静一(一貫堂) 口述・渡辺豫齋録『伊庭一貫堂学談』(山武市歴史民俗資料館蔵)。①伊庭一貫堂(一七八六—一八六九)は、千葉県山武市成東・根蔵の人、稻葉黙齋・鈴木養齋・伊庭静一という道統にある。一貫道の略伝は、田原擔庵「上総における山崎学」(前掲『稻葉黙齋先生と南総の道学』一四七頁)を参照。また岡次郎『総遊記』に一貫堂の「碑陰記」が収録されている。②渡辺豫齋(一七九六—一八五九)は新発田藩儒臣である。新発田藩は十万石、藩主は溝口家である。豫齋は、稻葉黙齋・日原以道(手塚担齋)(一七六二—一八三四。土浦藩士)・藤田畏齋(一七八一—一八四八。土浦藩士)・渡辺豫齋という道統にある。著書は『吾学源流』(前掲『日本儒林叢書』第三卷)など。一八四四年、豫齋は浜田藩儒臣鈴木恭因(後出)と同道して成東に黙齋の墓を参り、のち伊庭一貫堂を訪れ学談を残す。これが『伊庭一貫堂学談』である。

(136) 岡直養(一八六四—一九四九)「字は直養。通称は次郎。号は彪邸」については、前掲・梅沢思齋「彪邸岡先生」、近藤啓吾「楠本碩水」(『山崎闇齋の研究』神道史学会、一九八六、四七九頁)を参照。佐世保市針尾葉山に生まれ、端山・碩水に学ぶ。大正八、九年のころ、早稲田大学教授となり支那哲学を講ず。昭和十五年退職。大正十二年、関東大地震のため蔵書を失う。昭和二十年、空襲に遭い針尾葉山にもどる。近代の尚齋系崎門を指導したのは、この岡直養と内田遠湖(一八五七—一九四四)「名は周平。字は仲準」であった。内田遠湖については、近藤啓吾「内田遠湖先生を偲ぶ」(近藤啓吾『古書先賢』拾穂書屋蔵版、一九八二)を参照。

- (137) 岡次郎(直養)『遊総記』(虎文齋、一九三八、千葉県文書館蔵)。
- (138) 鈴木養齋(一七六四—一八三七)について、祖父・養察は上総八子の一人、父・荘内は医者である。池上幸二郎撰による養齋の「事略」に、成東・姫島村の人、諱は直二、通称は荘内、養齋・空齋は号、大順堂はその書齋であるという。幼いときから学問を好む。祖父なきあと安井利恒、桜木闇齋に学ぶ。二十二歳、稲葉黙齋の門人となる。三十六歳、黙齋の喪に会う。つねに『孤松全稿』を熟読する。著書は『大順堂雜稿』など。南総の地に道学の伝が絶えなかつたのは養齋の功績であると、池上はいう。(前掲『稲葉黙齋先生と南総の道学』一四二頁)。
- 『大順堂雜稿』の翻刻は『成東町史料集 特別編四 学問・文化』(成東町社会教育課、二〇〇六)にある。また、岡次郎『総遊記』に養齋の「碑陰記」の記録がある。
- (139) 佐久間泉台の略伝は、『諸君子小伝』(明治三十六年鈴木信順序、同年田原秀信識。原本は伊庭家蔵)、『成東町史料集 特別編四 学問・文化』成東町社会教育課、二〇〇六、一二四—一二七頁)を参照。
- (140) 田原擔庵の略伝は、梅沢芳男「田原坦庵翁」(前掲『稲葉黙齋先生と南総の道学』一七一頁)を参照。また、前掲・柴田武雄著・吉井永編『稲葉黙齋上総道学関係学者略伝(未完)』、前掲・塚本庸『要説上総道学の研究』なども参照。
- (141) 石井周庵の略伝は、梅沢芳男「明治時代の崎門学―道学協会を中心として」(前掲『稲葉黙齋先生と南総の道学』一〇五頁)を参照。田中蛇湖「石井周庵先生伝」を再録する。
- (142) 三上是庵の略伝は、景浦直孝「三上是庵先生」(前掲・伝記学会編『山崎闇齋と其門流』、前掲『稲葉黙齋先生と南総の道学』二二、九九、一五三頁、前掲『要説上総道学の研究』二二頁などを参照)。
- また奥平棲遲庵(一七六九—一八五〇)については、池上幸二郎「奥平棲遲庵先生事略」(前掲『稲葉黙齋先生と南総の道学』)、『行田市史』下(行田市役所、一九六四、三五二頁以下、三六五頁)、児玉幸多・北島正元監修

『新編物語藩史 第七卷「桑名藩」』（新人物往来社、一九七七、四一頁）、『桑名市史 本編』（桑名市教育委員会、一九五九、五二五頁）などを参照。奥平氏は、忍藩（十万石）（現・埼玉県行田市）藩士。名は定時、通称は剛次郎、後に幸次郎という。致仕後、玄甫と称す。明和六年、江戸藩邸に生まれる。寛政五年、上総に行き黙齋の門下となる。藩校の対立、藩政の不和にかかわり不遇であったという。

ちなみに藩主・松平（奥平）忠雅は、一七一〇年に桑名に入封する。その後、一八二三年、忠堯の時、桑名から忍へ転封する。藩校進修館は一八一三年桑名において創建され、忍に移設される。石井周庵編『礪川遺書』などを参照。

(143) 丸山真男「闇齋学と闇齋学派」（前掲『日本思想大系31 山崎闇齋学派』を参照。また楠本碩水の並木栗水宛書簡に「弟（引用者注：碩水のこと）も道学協会には加入不仕」とある（前掲『朱子学大系十四 幕末維新朱子学者書簡集』一三三頁）。

(144) 梅沢芳男「田中蛇湖翁」（前掲『稻葉黙齋先生と南総の道学』。また前掲『東金市史』七通史篇下（一四二頁）などを参照。

(145) 前掲・塚本庸『要説上総道学の研究』二六頁、前掲・山口巖『梅沢芳男（思齋）と蕪木文庫』を参照。ちなみに文書館の史料数は、山口巖家文書「約六千点」、山口節家文書「約二千点」、鎌倉家文書「約千五百点」である。

(146) 東京都千代田区神田・池上ナナ家の蔵書調査は、平成二十年十月十二日に行った。山口巖先生、大久保紀子・長野美香・斎藤真希・徳重公美の諸氏により、蔵書約三百冊を確認した。その後、蔵書目録を作成する（未発表）。

(147) 櫻木闇齋については、『東金市史』史料篇第三第十篇「学芸関係史料（一）」（東金市史編さん委員会、一九八〇）に闇齋関係資料、田中蛇湖「教育家櫻木闇齋」などが載る。蛇湖は「闇齋は大変な富豪で、領主が三千石の旗本であるのに、闇齋は三千五百石の田地を有していた」（一二五三頁）という。上総八子のなかで唯一の商人である。

また辺土名朝邦「長崎の儒者（上）」、『長崎談叢』第七十輯、長崎史談会編、一九八五）を参照。

- (148) 稲葉黙齋については、岡次郎（直養）『遊総記』などに碑陰記がある。黙齋の自伝は前掲『処土越復伝』（『孤松全稿』巻之四）がある（本書所収）。黙齋の伝記は、林潜齋『稲葉黙齋先生伝』（前掲『東金市史』史料篇第三）がある。また本書所収の林潜齋『稲葉黙齋先生伝』（付・岡直養著「林潜齋事略」）（解題・注釈・校合 長野美香）を参照。

- (149) 『孤松全稿』については、本書所収の大久保紀子「『孤松全稿』について——『黙齋艸』との関係」を参照。直養がいう小学校にあった『孤松全稿』は、現在所在不明。『孤松全稿』の完本（三十九巻本）は、唯一東京都町田市・無窮会神習文庫にある。また成東・元倡寺には最後の五巻を欠く三十四巻本が残されている。なお『孤松全稿』の一部（巻一〜巻五）は、『道学遺書初集 巻一〜巻五』（東京：道学協会、一八九一—一八九二）として刊行されている。そのうち『道学遺書初集 巻一〜巻四』は、国立国会図書館・近代デジタルライブラリー（請求番号 YDM8957）に所収。

- (150) 「孤松庵」は、黙齋の没後、大木丹二（一七六五—一八二七）「名は忠篤。通称は丹二」が継承する。丹二は、北幸谷の人。里長であった。館林藩文学・山田華陽齋撰の碑文がある（田原擔庵「上総における山崎学」、前掲『稲葉黙齋先生と南総の道学』一三八頁）。丹二は、農民であり質直・寡欲・正直であった。つねに貧窮し、習字を教えて家計の助けとした。なお、前掲『東金市史』七通史篇下（五八、一三七頁）などを参照。

- (151) 田原擔庵「上総における山崎学」（前掲『稲葉黙齋先生と南総の道学』一二二頁）、前掲・塚本庸『要説上総道学の研究』一〇頁、『大順堂雜稿』（前掲『成東町史料集 特別編四 学問・文化』七四頁以下）。

- (152) 鈴木養察については、池上幸二郎の「小伝」がある（前掲・田原擔庵「上総における山崎学」一二四頁）。

- (153) 稲葉迂齋については、前掲・稲葉黙齋『先君子行実』を参照（本書所収）。また梅沢芳男「稲葉迂齋先生事略」

- (前掲『稻葉黙齋先生と南総の道学』八六頁)がある。迂齋の著書は、黙齋編『迂齋文集』全十三冊(『迂齋文集』十卷十冊、『迂齋別集』一冊、『迂齋続集』四卷一冊、『迂齋先生卒年文稿』一冊)(茨城県立古河歴史博物館蔵)にみえる。長野美香『迂齋文集』について(本書所収)。
- (154) 唐津藩・古河藩については、『新編物語藩史』第十一卷(唐津藩)・第二卷(古河藩)、(新人物往来社、一九七五・一九七六)などを参照。
- (155) 「上総八子」については、前掲・田原擔庵「上総における山崎学」一二七頁、『姫島講義』(本書所収)などを参照。
- (156) 稻葉黙齋の『姫島講義』、『孤松全稿』卷之二、『姫島口義』(『稻葉黙齋先生姫島講義真蹟書』については、本書所収の『姫島講義』『姫島口義』(解題・注釈・校合 大久保紀子)を参照。
- (157) 佐藤直方『道学標的』(日本古典学会編『増訂佐藤直方全集』卷三、ぺりかん社、一九七九)。
- (158) 「清名村旅館」はすでに指摘があるように鶴沢近義宅であろう(前掲・塚本庸『要説上総道学の研究』一五頁)。
- (159) 『清谷全話』については、大木忠篤編『孤松先生講義書目大成』、梅沢芳男「黙齋先生遺著要略」(前掲『稻葉黙齋先生と南総の道学』三二、三八頁)を参照。
- (160) 佐藤直方の全集は、黙齋編以外に、尾関当補編『五編羈蔵録』、梅沢忠齋編『六編羈蔵録』がある。
- (161) 啓蒙家としての黙齋を代表する文章として、『農家今川状』(前掲『成東町史料集 特別編四 学問・文化』四一頁以下)、『五句引』(『東金市史』史料篇第四「学芸関係史料(三)」)、東金市史編さん委員会、一九八二、九八九頁以下)、『童蒙則』(前掲『東金市史』史料篇第四、九八三頁)などがある。また黙齋と藩侯との関係については、前掲・田原擔庵「上総における山崎学」一三四頁、前掲・塚本庸『要説上総道学の研究』一九頁、前掲・林潜齋『稻葉黙齋先生伝』(付・岡直養著「林潜齋事略」)(本書所収)などを参照。

- (162) ちなみに获生徂徠の解釈はこれにまったく反する。「天は解を待たず。人のみな知る所なり。これを望めば蒼蒼然、冥冥乎として得てこれを測るべからず」という『弁名』天命帝鬼神)。
- (163) 朱子『論語集註』『太極図説解』などを参照。また本書所収『姫島講義』(解題・注釈・校合 大久保紀子)を参照。
- (164) 前掲・林潜斎『稻葉黙齋先生伝』(本書所収)。
- (165) 前掲『山崎闇齋—日本朱子学と垂加神道』八五、一一〇頁などを参照。
- (166) 稻葉黙齋『堦箴録』(前掲『道学遺書 初集卷一 孤松全稿卷之一』一二才、一三才)。
- (167) 前掲『堦箴録』一二才。
- (168) 前掲『東金市史』七通史篇下(五九、八三頁以下)などを参照。
- (169) 中井信彦『人物叢書 大原幽学』(吉川弘文館、一九六三、八〇頁)。
- (170) 以下、成東町史編集委員会『成東町史・通史篇』(成東町、一九八六、三七九頁以下、二〇六頁以下)、石井進・宇野俊一編『千葉県の歴史』(山川出版、二〇〇〇、二二八頁以下)、川名登編『街道の日本史十九 房総と江戸湾』(吉川弘文堂、二〇〇三、一〇一頁以下、一二三頁)などを参照。
- (171) 前掲・中井信彦『人物叢書 大原幽学』七七頁。
- (172) 前掲『成東町史・通史篇』前掲『千葉県の歴史』二二〇頁以下、前掲『街道の日本史十九 房総と江戸湾』一七一、一三〇頁、前掲『人物叢書 大原幽学』七七頁以下、特別展展示解説書『藩校・私塾・寺子屋—近世房総教育史』(千葉県立総南博物館、一九九七)、前掲『稻葉黙齋先生と南総の道学』一五七、一六二頁、前掲『成東町史料集 特別編四 学問・文化』などを参照。
- (173) 大浜皓『朱子の哲学』(東京大学出版会、一九八三)などを参照。

三 日本朱子学論

- (174) 前掲・高島元洋『山崎闇斎―日本朱子学と垂加神道』を参照。
- (175) 佐藤直方編『静座集説』(『増訂佐藤直方全集』卷三、ペリかん社、一九七九)。
- (176) 楠本端山「答高力雙石書」(前掲・難波征男・岡田武彦『叢書・日本の思想家 月田蒙斎・楠本端山』)。

第一部 日本儒教についての研究

## 四 稻葉黙齋論

大久保紀子

### 目次

はじめに

(一) 「狂」の資質

〔1〕 「狂」の定義

① 志の高さ

② 「狂」の位置づけ

③ 「狂」と関連する諸概念

〔2〕 黙齋の狂態

① 理に対する認識の確かさ

a 高い志

b 善悪分明

c 俗なる善に対する批判

② 悪行の意味

a 悪行の実態とその内在的意味

b 反「俗」の行為―悪行の外在的意味

[3] 知と行の懸隔を埋める方法

① 学問のはたらき

② 居敬

[4] 放蕩

① 「蕩」

② 天徳に対する畏れ

[5] 欲に対する自覚と理を求める気概

(二) 黙斎の位置

[1] 江戸の儒学の形骸化

[2] 江戸の儒者達

① 俗儒

a 俗儒の本質

b 俗儒の具体例

c 「因仍」<sup>いんじょう</sup>の気習

- ② 「平俗」な儒者達
- 〔3〕 崎門の第三世代

(三) 黙齋の儒学の特質

- 〔1〕 「超俗」の儒者達

① 「敬」

a 「敬」によつて心が理そのものとなる

b 「敬」の性格

- ・自然のなり
- ・純度の高さ
- ・緊密な広がり

② 「超俗」の在り方

a 山崎闇齋と高弟達

- ・「浩然ノ氣」が「ミチキツテ」いる
- ・「浩然ノ氣」の具体例

b 稲葉迂齋と久米訂齋

c 権威からの自由

〔2〕 黙齋の特質

① 「超俗」の儒者達と黙齋の対比

a 直方と綱齋

b 黙齋の長所

② 黙齋の特質と学問の目的

a 世事にすぐれている  
b 日常の人間関係の充実

・ 充実の基礎 ・ 充実した人間関係の意味

(四) 上総における黙齋

[1] 隠者

[2] 礼による啓蒙

① 前提

a 啓蒙の必要性

b 啓蒙の思想的基礎

② 喪礼

a 喪礼の意味

b 仁

③ 啓蒙の成果

[3] 上総の門人達

① 学問の基盤

a 「士」であることの自覚

b 純粋な意欲

② 学問の内容

a 正心と誠意

b 「心ガイキテクル」ことによつて実現される行為

・ 自然にして当然、かつ必然的な行為  
・ 天地の化育に参与する

③ 学問の成果

a 理に対する自覚と主体性

b 「活潑々地」の行為

おわりに

## はじめに

稲葉黙齋は、享保十七（一七三二）年、江戸に生まれ、寛政十一（一七九九）年、上総清名幸谷で一生を終えた。<sup>(1)</sup> 佐藤直方門下であった父迂齋、また野田剛齋に学び、久米訂齋と並び称されるほどの字才を誇ったが、生涯仕えず五十歳を期に上総に隠居して近隣の農民達に儒学を講じた。佐藤直方の著書を集大成した『輻藏録』を編集したほか、崎門の儒者のありさまを活写した『先達遺事』を著している。

周知のとおり、崎門は、理を絶対的規準とし理の体現者たる聖人をめざす学派である。理そのものの境位を求めて研鑽を重ねた先学と同じように、黙齋もまた、生涯理を尋ね求めてやまなかった。黙齋の若い頃の放蕩は、理を確かにとらえながら自己を理によってただすことができないうえの狂態であったし、後年、上総でおだやかな日々を送るようになってからも、理に迫り得ない己を悔いること度々であった。

本稿は、黙齋の言行を通して理を絶対的規準として生きようとした儒者の在り方を具体的に明らかにし、それによって、一般に定着している崎門の儒者像とは異なるもう一つの儒者像を示すことを目的とする。

崎門の儒者という言葉から連想されるのは次の二つの儒者像であろう。一つは、崎門といえは理、理といえは「道学先生」という紋切り型の儒者像である。荻生徂徠は、「道学先生たることを願わず<sup>(2)</sup>」と述べて理を固守する崎門を批判し、黙齋自身も崎門の儒者達が「道学先生」と嘲笑されていることを記している。<sup>(3)</sup>

言うまでもなく、「道学先生」は、崎門の本来の宗旨にしたがって評価すれば水準の低い儒者に分類される。「道学先生」は理に対する認識の低さゆえに、理そのものの在り方がどれほど自在で人として自然なさまであるかを知らない。根本である理そのものを窮めることなく、その一部分にすぎない謹厚篤実な在り方の表面だけをとりえ、それに固執するあまり杓子定規な堅物と揶揄されるのである。

崎門のもう一つの代表的な儒者像は、「道学先生」の対極に位置する山崎闇齋と高弟達の姿である。彼らは、優れた資質とたゆまぬ研鑽によって理以外のなものにとらわれない「超俗」の境地に到達している。彼らのほとんど理と化した心身から生ずる豪放、磊落な言行が崎門のもう一つの儒者像を形づくっている。

このように、一般に崎門の儒者といえば、「道学先生」か、あるいは「超俗」の儒者達という極端な二つの儒者像が定着している。しかし、崎門の中には、この二つの儒者像だけでは括ることのできない多種多様な儒者達がいたはずである。それぞれの儒者が、それぞれの資質や環境などの制約を受けながらも崎門の正統を継いで、理を正しく認識するために怠ることなく学び、理に照らして心を整える修養を積んだのである。黙齋もその一人であった。黙齋は、優れた知力によって理を精度高く認識している点においては「道学先生」の水準をはるかに超えていたが、修養が不十分なために「超俗」の儒者達には及ばなかった。「道学先生」でもない、かといって「超俗」の儒者でもない、その間に属する儒者なのである。しかし、だからこそ黙齋の言行は、理だけを規準として生きることを目指せば誰でもが直面せざるを得ない理と欲との相克、また世間との軋轢のさまを克明に示している。それを読みとることによって、「道学先生」でも「超俗」の儒者でもない崎門のもう一つの儒者像を造型することができる。

それはまた、理という概念が儒者にとって具体的にどのようなものにとらえられ、どのような言行となってあらわれ、周囲にどのような作用を及ぼしたかを考察していくことにほかならない。黙齋の言行を分析し、また、統合していくことによって、崎門の儒者における理の内実を具体的に明らかにすることができるのである。こうして崎門の儒者にとって理というものがどのような内実をもっていたかを具体的に明らかにすることができれば、それは、従来の研究を補う一助となる。崎門における理については、理論的な面から幾多の研究がなされてきた。しかし、その理が儒者によってどのようにうけとめられ、それがどのような行為や態

度としてあらわれ、どのような作用を及ぼしたかという具体的な点については看過されがちであった。理や氣、あるいは仁といった崎門の理論を構成するさまざまな概念と構造については詳細に明らかにされながら、それが、個々の儒者においてどのような内実をもっていたかという点は検討されることなく見過ごされてきたのである。

儒学、ないしは儒者について知るためには、理、氣をはじめとする概念やそれによって構成される思想の構造について知ることが不可欠である。しかし、それだけでは不充分であろう。たとえば、理という概念によって呼び起こされる葛藤のさま、あるいは、理に照らして整えられた心に生き活きとした氣が充ち、それが氣迫と品格を生み出すさま、そして、それが人々を感化していくさまを具体的に理解して、はじめて理、氣というものの実質的な意味を知ることができる。学ばれた諸概念が儒者達の中でどのようにうけとめられ、どのような言行となつてあらわれ、どのような作用を及ぼしたかを読みとつていかなければ、諸概念を、ひいては崎門の儒者を理解したことにはならないのである。

本稿では、以上のことがらを念頭において稲葉黙齋の言行をたどり、黙齋がどのように理を求め、それが言行や学問にどのようなあらわれ、周囲にどのように波及していったかを明らかにしていく。こうして崎門の一人の儒者の内実を具体的に把握していくことは、近世から近代にかけて崎門が果たした役割と意味をより正確に、かつ深く理解するためにも必要不可欠な作業である。

(一) では、黙齋の若い頃の放逸な言行を「狂」ととらえ、黙齋において理という概念がどのように作用し、どのような言行をひきおこしたかを明らかにしていく。「狂」とは、抜群の知力によって理を精度高く認識しながらも、修養が不充分であるために理そのものの境位に達し得ない者をいう。黙齋は優れた知力によって、理をその本来の高さにおいて把握し、理に反するものを鋭く弁別していく。しかし、その知的水準

の高さに修養が追いつかなかった。理を知的には明確にとらえながらも、修養が不十分であるためにみずからのうちにある背理の要素を払拭することができなかったのである。黙齋は理を人並みはずれて正確に認識しているがゆえに、理から乖離する自己、および世間に耐えきれず狂態をおかす。黙齋の狂態は、みずからの内なる欲に対する自覚の強さと、理を求める気概の強さの証なのである。その意味で、黙齋は、理を絶対とすることについては一歩も譲らなかつた佐藤直方の正統な後継者であつた。

崎門のように理を絶対的規準とすることを旨とするならば、理に対する認識が高ければ高いほど自己自身のうちにある背理の要素が露わになり、また、俗世間との軋轢は深まっていく。それは、崎門の儒者ならばいつでも、誰しもが直面する儒者としての本質にかかわるせめぎ合いなのである。黙齋の狂態はそのありさまをよく示している。

(二)では、黙齋を当時の江戸の儒学、および儒者達の状況の中においてとらえ直すことによって、その位置づけを明らかにする。それによって、黙齋の崎門における位置も大まかではあるが明らかにすることができる。はじめに、当時の江戸の儒学の形骸化について具体的に考察し、次いで、同時代の儒者達を俗儒と「平俗」<sup>5)</sup>な儒者達の二つに分類して、その実態を明らかにしていく。

黙齋の狂態の背後には、江戸の儒学の俗化という状況があつた。黙齋は形骸化した儒学、およびそれと表裏一体の存在である俗儒達を厳しく批判する。しかし、その黙齋自身も、山崎闇齋と崎門の第一世代であるその高弟達、および第二世代の稲葉迂齋、久米訂齋と対比すれば、「俗」に分類されることとなる。山崎闇齋と第一世代の高弟達、第二世代の稲葉迂齋、久米訂齋はほとんど理そのものの境地に達している「超俗」の儒者達である。一方、崎門の第三世代に属する黙齋は、理を求める気概を強くもちながらも、修養が不十分なために平明な理そのものの境地に達し得なかつた。その点において、黙齋は、当時の俗儒や「平俗」な

儒者達と同様に、「俗」に分類されるのである。<sup>6)</sup>

さらに、その「俗」の中で黙齋の位置について述べれば、黙齋は理を正當に認識している点において俗儒とは明確に区別され、その認識の非凡な高さにおいて「平俗」な儒者達と一線を画すということになる。

(三)では、「超俗」の儒者達、すなわち、山崎闇齋と高弟達、および稲葉迂齋、久米訂齋と黙齋を比較することによって、黙齋の儒学の特質を明らかにする。山崎闇齋とその高弟達は、みずからの修養の如何が天下国家の存亡に直結していることを自任し、理に真っ向から肉薄していく。そこに、俗見や欲が入り込む余地はなかった。彼らは、理を絶対的規準とすることによって眼前の事態に理をみてとり、その示すところにしたがって受け入れられるべきは泰然とうけ入れ、抗すべきには敢然、かつ淡淡と抗する。彼らの豪放な行為も、颯爽たるありさまも、情意をつくした人間関係も、みな理による「浩然の氣」のなせるわざであった。

一方、黙齋は「超俗」の儒者達とは異なる側面から理をとらえることに優れていた。「超俗」の儒者達が理の本体そのものに向かって邁進していったのに対して、黙齋は理の用の側面を見ることにすぐれていたのである。黙齋の関心は理一の理ではなく、事物、存在に内在する個別の理、分殊の理にむけられている。黙齋は日常の人間関係、事象に即して理を語るにたけていたのである。具体的にいえば、理を窮めることによって人として本来の行為が日常の人間関係の中に自然にあらわれ、それによって生活が充実することを説いたのである。こうした黙齋の儒学の特質が上総道学で活かされることとなる。

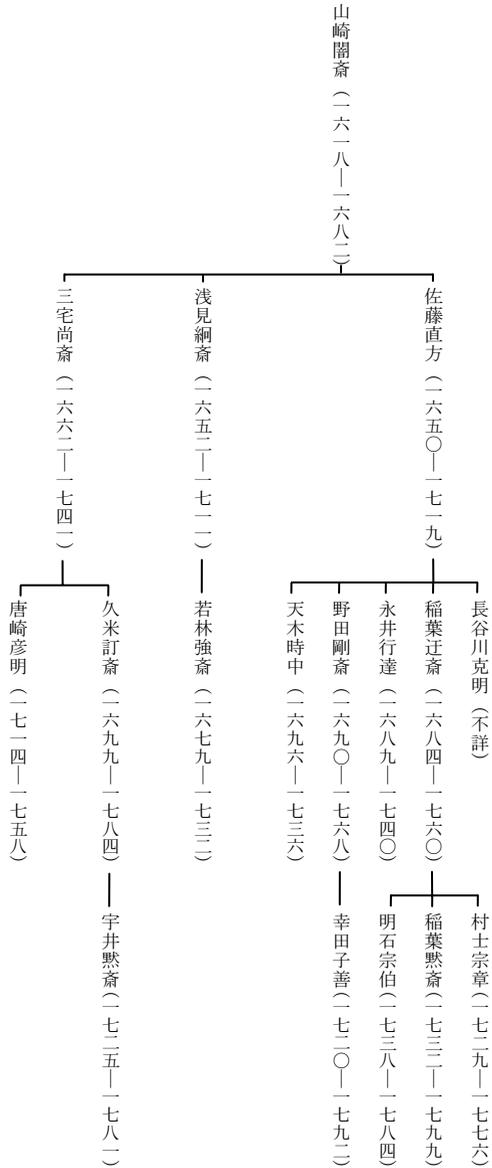
(四)では、黙齋の上総における儒学の講義がどのような意味をもち、どのような役割を果たしたかを明らかにする。はじめに、黙齋の礼についての講義が果たした啓蒙的な役割について考察する。黙齋は、江戸と異なつて礼式を学ぶ機会のない上総の人々に、礼をおして内在する理を自覚し、人として本来の在り方を実現していくことを説いた。それが地域共同体の風紀をただしていくことにつながっていくのである。

次いで、上総の門人達の学問の内容を生活に即して具体的に明らかにする。上総は、江戸と異なって儒学あるいは儒者がまがりなりにもその一端をなす社会的な機構はなく、儒者というものにまつわる固定観念も皆無であった。上総には、江戸の儒者達がとらわれていた名利を求めめる欲や自負、矜持などの雑物をまじえずに儒学を学ぶことができる下地がそなわっていたのである。上総における黙齋の門人達は純粹な知的意欲をもって学び、生活の中にその成果をあらわしていく。

【注】

- (1) 上総清名幸谷は現在の千葉県山武郡大網白里町。また、黙齋の上総での活動については、拙稿「稲葉黙齋の『家礼』による啓蒙の試み」、『お茶の水女子大学 人文科学紀要』第五六号、二〇〇三年、一頁―一三頁）、同「儒教の社会化に関する一考察―『黙齋先生家礼抄略』を例に―」（同右、第五七号、二〇〇四年、一頁―一三頁）を参照。

- (2) 「故に学んでむしろ諸子百家曲芸の士となるも、道学先生たることを願はず」（荻生徂徠『学則』、吉川幸次郎、丸山真男、西田太一、辻達也校注『日本思想大系三六 荻生徂徠』、岩波書店、一九七三年、一九七頁）。
- (3) 「他所カラハ道學先生トモ嘲ケリ、宋儒トモ軽ンズ」（『姫島講義』）。
- (4) 全体を見渡せば、黙齋の生涯は「狂」というには当たらないが、十五歳から三十歳すぎに至るまでの時期の言行には明らかに「狂」の発現を見て取ることができる。
- (5) 黙齋が村土宗章の学問を「平俗」であると評している（『雪梅草』、元倡寺蔵『孤松全稿』三三三卷）ところからこの呼称を定めた。
- (6) 本稿で扱う主な儒者の師弟関係と生没年は以下のとおりである。



\*天木時中は、はじめ浅見綱齋の門人に学び、直方の死後は尚齋に学んだ。

\*幸田子善は稲葉迂齋、永井行達にも学んだ。

\*宇井黙齋は稲葉迂齋、野田剛齋にも学んだ。

## (1) 「狂」の實質

黙齋の著作に、二十四歳までの生涯を荒々しい筆致でつづった『處士越復傳』という自叙伝がある。<sup>6)</sup> 二十四歳で終わっているのは、その年、東海に入水したという想定だからであるが、虚構の自死を記し自らの狂態をさらけ出す奔放さと、道を求めるがゆえの義憤の激しさが異彩を放つ自叙伝である。

この『處士越復傳』は、中野三敏氏の分類にあてはめれば、享保から宝暦、明和頃にかけて流行した漢文体の狂文のうち「狂擊諷諫の文」の範疇に入る。<sup>6)</sup> 「狂擊諷諫の文」とは、進取志大である「狂者」が聖人への強い志向をもつがゆえの憤激と鬱屈をあらわに表現した文をいう。『處士越復傳』にあらわされているのも道を担うことを自任し聖人を目指すがゆえの「狂」である。

道を任じ、聖人を目指すがゆえの「狂」という逆説の意味を説明すると次のようになる。「狂」とは、後述するようにその知の高さゆえに行為がともなわない者をいう。「狂」はその優れた知によって、理を異常なほどの精度の高さで把握することができる。自己および社会のあるべき姿について一般の人間は到達できないような高さで認識し、志を高くもつのである。その点において、「狂」の知は聖人の域に達している。聖人ならばその志を自然な行為に還元できるであろう。また、一般の人間ならばごく標準的な知によってとらえた標準的な志しか持たないわけであるから、それにふさわしい行為を為すのにそれほどの困難はない。しかし、聖人に匹敵する知によってとらえた高い志をもつ「狂」が、それにふさわしい行為をなすことは至難のわざである。この知と行の懸隔が「狂」に奇矯な行為をなさしめる。「狂」はその志の高さゆえに道を逸脱するのである。

『處士越復傳』における黙齋の狂態は、こうした「狂」の構造から生まれた行為であった。黙齋の一生は、

その全体をながめれば「狂」という程ではない。しかし、『處士越復傳』とその前後の著作には明らかに「狂」の資質が読みとれるのである。

黙齋が生きた江戸時代中期における儒学の「狂」については、野々村勝英氏の「文人精神と儒学思想——「狂」をめぐつて」という論考がある。野々村氏は、特に徂徠学派において、志を高くもちながらも政治に関与する機会を持たず隠逸の生活を送る「狂」が高く評価されたとし、「狂」の反俗にしてかつ曠達な精神が文人精神の成立に寄与したとみる。そしてまた、「狂」に対する高い評価が、一方では「狂」に名を借りた放蕩の横行を生んだとしている。<sup>56</sup>

野々村氏は文人精神の成立について考察することを主眼としており、徂徠学派の「狂」を例にとることはその限りでは当然のことである。文人趣味の要素を持つ徂徠学派と道を求めてやまない闇齋学派はよく比較され、黙齋も両学派を対比して次のように述べている。

人将言ハン、「世上ノ儒者ヲ見ルニ、大抵タゞ書ヲ読ムコトヲ務メ、詩ヲ賦シ文ヲ作り更ニ一議論アルナク（原文はリ）山ニ登リ月ニ歩シ、酒ヲ飲ミ茶ヲ啜リ、安樂自在ニシテ老師・宿儒・大儒先生ト称スルニ、闇齋門下ノ学何ヲ苦ンデ自ラヲ脩ムルコト此ノ如クヤ。カク警策スル学ハ、果シテ何ノ学ゾヤ。」ト。曰ク「吾ガ学ノ由リテ来タル準の有リ、以テ聖人ニ至ルノ学ナリ」ト。

〔「姫島講義」〕

楽しみのために読書をし、遊山、飲酒を楽しむ文人趣味の学派と、苦しみながら修身に励んで聖人をめざす闇齋学派が対比されているが、この相違は当然それぞれ別の学派が生む「狂」の性格を規定する。文人趣味

の生活から生まれる「狂」は、あくまでも風雅をむねとする。しかし、闇齋学派の「狂」は聖人を目指す激しい気迫を母胎とする。黙齋は、理という規準を墨守せんとするがゆえに起こるさまざまなきげあいと摩擦にさらされながらも、己に内在する理をたのんで聖人への道を突き進もうとする。その試みが挫折し放蕩にふけっていた時でさえ、なお内なる理を自覚せざるを得なかった。黙齋の「狂」は理に対する気迫が生む「狂」なのである。

本章では、黙齋の『處士越復傳』およびその前後の著作によって、黙齋の「狂」が理という規準を堅持するがゆえの「狂」であることを示し、その構造と内実を具体的に明らかにしていく。

## 「一」「狂」の定義

### ① 志の高さ

「狂」に関するまとまった記述は、『論語』では主に「子在陳曰歸與歸與」章（公冶長）、曾点章（先進）、「子曰不得中行而與之必也狂狷乎」章（子路）など、また『孟子』では「万章問曰孔子在陳曰」章（尽心下）などに見ることができる。

朱注によれば、「狂」は「志有る者」と定義されている<sup>54</sup>。志とは聖人を目指すことである。周知のように、朱子学では本来人に理が内在していると考えられている。内在する理は性と呼ばれるが、それは気質によって曇らされ本来の理とは異なる偏りをもって発現する。その曇り或いは偏向を修養によって清め正して本来の理の状態を保ち得ている者、言い換えれば理の体現者を聖人という。

闇齋学派において、聖人たることは可能性として誰にでも開かれていることである。しかし、理に対する

認識の誤りや、聖人を目指す主体の自己認識の甘さが聖人という目標の高さを不当にひき下げている場合が問々ある。後述する「郷愿」や謹厚なる人はそうした例である。しかし、「狂」とは、高度な知によつて理を、言い換えれば聖人というものを正確にとらえ、その本来の高さにおける聖人を目指す者の謂である。したがつて、その志は極めて高いと言わねばならない。そして、その高さゆえに次のようにいわれる。

狂は志極めて高くして行ひ掩はず。

『論語集註』卷七、七表

志が高いゆえに行為がそれにとまなわないのである。

## ② 「狂」の位置づけ

こうした「狂」の代表的な例は、周知の如く曾点に見ることができる。曾点は、程子によれば「氣象」は堯舜と同じでありながら、「特行たいたひの掩はざること有るのみ。此れ所謂狂なり」と評されている。ほとんど聖人の域に達していながら行いがそれにとまなわれない。それが曾点である。

『論語』先進の曾点章に描かれているのは、聖人の域に達している曾点の氣象である。曾点は、「蓋し以つて夫その人欲の尽きる処、天理流行し、処に随つて充滿して少しの欠闕けつてつ無きを見」、「其の胸次悠然として、直ちに天地万物と上下同流じう」すると評されている。「沂きに浴し、舞雩ぶきうに風かぜして、詠じて帰らん」と望む曾点は、従容として日用を楽しむ天理（理）そのままの在り方をあらわしていると考えられている。

このように「氣象」は聖人そのものであるが、曾点は「行ひの掩はざること有る」という。黙斎の『論語

黙翁講義』、および『黙齋先生孟子講義』の該当箇所は、このことを次のように説明している。

行有不掩焉耳 聖人ト並ベテハ知行カ揃ハヌ(中略)堯舜ト氣象ハ並ンデ行ガユカヌ

〔論語黙翁講義〕先進)

不掩者 知ノ方ハヌケタ人ナレトモ、知ホドニ行ガ出キヌ。喪ニ望ムテ歌フモ、生死ハ昼夜ノ道ト『係辞伝』<sup>②</sup>ニアレバ、ナクコトハナイニ、孔子ハモウヘン泣ク。コレガ知行ツレ立処ナリ。狂ノハ連立ヌ。

〔黙齋先生孟子講義八〕

曾点は、知においては聖人と匹敵する高さに達しているが、それにふさわしい行為をなすことができない。たとえば、孔子ならば、人の死にあたって死は日に昼夜があるのと同じであるから泣くことはない<sup>③</sup>と知って、なおその上でまた涙を流す。人の死を理を規準としてとらえ直した上で、もう一度人の当然かつ自然な行為にかえることができるのである。それを黙齋は「知行ツレ立」と評している。

それに対して、曾点は季武子の喪に際して、門によりかかつて歌ったといわれている<sup>④</sup>。生死は昼夜の道と知つての行為である。しかし、それはいかにも「知ノ方ハヌケタ人」の行為であり、知から出てなお自然な行為をなす聖人のわざではない。喪にあたって歌う曾点の行為は、知と行が連れ立たない「狂」の行為の典型なのである。

曾点が聖人にふさわしい行為を獲得するためには、天理に照らしてとらえられた人として当然の行為を、

自然に、無意識に為さなければならぬ。「沂に浴し、舞雩に風して、詠じて帰」という行為はまさにそうした行為であったために、孔子をして「喟然」として歎ぜしめたのである。曾点は聖人の域に達する知をもつゆえに、どのような行為も理という規準ではかった自覚的な行為にならざるを得ない。曾点にはもはや無自覚な行為はあり得ないのである。しかし、聖人にふさわしい行為に至るためには、その自覚を当然にして自然な行為のうちに解消しなければならぬ。

曾点の「沂に浴し、舞雩に風して、詠じて帰らん」という望みが、日常のどこにでもある誰でも為し得る楽しみであったように、理を窮め尽くした末に行き着くところは人として当然かつ自然な行為である。理を規準とするとは、事象にどのような対するべきかを理に照らして明かにし、それを天理が自在に流行する如く自然に行為にあらわすことなのである。いや、行為にあらわすのではなく、無自覚に無意識のうちに行為にあらわれる。それが聖人の行為である。聖人が為したというよりも、むしろ理のあらわれというべき行為である。それほど聖人は理と化している。

それに対して「狂」は、鋭い知によって理という規準を獲得し、それによって事象を正しく認識し得ているながらも、聖人のように理そのものの状態には到達していないために自然な行為はなしえず、むしろその理に対する鋭さが奇矯な行為を引き起こしてしまうのである。孔子は、人の死にあたって泣くことは無用であると知ってなお、天理と化した自在な精神によって今一度泣くことができた。理に照らして、死という事態を完全に相対化し得ているがゆえにこそ、泣くという人としての本来の行為が自然に、かつ当然のこととしてあらわれるのである。しかし、曾点はいまだ知にとらわれ、理を知ることによって開かれるはずの自在な境地に達することができない。その結果、喪において門によりかかって歌うという狂態をさらすことになる。曾点はその知の高さによって、人の死にあたって泣くことは無用であることを強く自覚する。その自覚が曾

点を凡人から峻別し、また、その自覚がいまだ自然な行為に昇華され得ない点が、曾点と聖人とを分けるのである。

③ 「狂」と関連する諸概念

「狂」と類似する概念に「狂簡」がある。「狂簡」は朱注で次のように定義されている。

狂簡は志大にして、事に於いて略なるを言ふ。

〔『孟子集註』卷一四、一三表〕

「事に於いて略なる」は『黙齋先生孟子講義八』の黙齋の注によれば「コマカナコトハナゲヤリニスル」ことである。「狂簡」とは、「狂」の高い大きな目標を目指して細かな点がぞんざいであることを指す言葉である。「狂」の粗略な面を強調して「狂簡」という。

「狂」に見られる粗略な面を肯定的に評価すれば「肆」となる。『論語』陽貨「子曰古者民有三疾」章の朱注では、「肆」とは「小節に拘わらざるの謂」として高く評価されている。古の「狂」はこの美德を備えていた。しかし、今の「狂」はただ「蕩」、つまり人の矩を踰えた行為をなすだけであるとされている。

概念の内容そのものは正反対であるが、質が「狂」と似ているものに「狷」がある。「狷」は『論語』子路の「子曰く、「中行を得て之れに與せずんば、必ずや狂狷か。狂者は進んで取り、狷者は為さざる所有る」と。』による。朱注では「狷」について次のように記されている。

狷は知未だ及ばずして守るに餘有り。

『論語集註』卷七、七裏

道理には暗いが頑固一徹に節操を守る者を「狷」と言う。黙齋は「狷」の具体例として大久保彦左衛門をあげ、次のように説明している。

コレハ（狷者は）魂ガチガウ。大久保彦左エ門ナド道理ハ知ラネトモ、ソノ誠ガ学者ニモ及ハヌ。然レトモ皆前書ノ入ル人、ムサト人ニ近付ニサレヌト云モノナリ。

『論語黙翁講義』子路

「狷」は単に節操を守る者をいうのではない。「狷」とは、「魂ガチガウ」あるいは「ムサト人ニ近付ニサレヌ」と評される、いわば変人である。節操を守って一徹なることもはや変人の域に達している、それを「狷」という。

したがって、「狷」の一徹さは「中」からの逸脱でしかあり得ない。「狂」が理を認識する力において格段にすぐれ、その結果もつ高い志が「中行」からの逸脱をもたらすと同様である。「狂」の知の高さ、また「狷」の一徹さが已甚ならず、天理のままの自在さをもつて行為として現れている場合、それを「中行」という。黙齋は「中行」について次のように述べている。

中行ト云ハ知見ノ高上ナルハ狂ニ似タリ。行実ノ堅固ナルハ狷ニ似タリ。サテ已甚シキヲセサル処ハ

郷愿カトモ見ヘツ、色ヲモ香ヲモ知ル人ゾ知ル。

『壠篋録』

「狂」の「知見ノ高上」さと「狷」の「行実ノ堅固」さとともに「中行」に欠くことのできない要素である。「中行」の人はそれらを備え、かつ「郷愿」の「已甚シキヲセサル」要素を備えている。

「狂」と「狷」は、それぞれ志がむやみに高い、あるいは道を一徹に固守する点において人並みでない、いわば変人である。しかし、その知見の高さと行状の堅実さは「中行」に欠かせぬ資質であり、その点を評価して見所ありとされるのである。

## 〔2〕 黙齋の狂態

「狂」とは、卓越した知をもつがゆえに知と行の間に懸隔が生じている者の謂であつた。『處士越復傳』には、黙齋のそうした「狂」の資質が如実にあらわれている。

### ① 理に対する認識の確かさ

#### a 高い志

黙齋の志の高さ、強さは並大抵のものではなかつた。黙齋が道の任に耐え得ない俗学の徒を徹底して排し聖学への志を貫き通すさまは、次のように表現されている。

聴徒の章句に縛られて見解無きを忿り、課会を謝し、慕ひ来る人を卻く。意気慷慨、自ら任ず。

『處士越復傳』

復ふく（默齋の自称）、粗卒狂獷と雖も、其の綱常を振ひ大義を任ずるに至りては、則ち老師宿儒少しく心に愧はぢざらんや。

『處士越復傳』

こうした志の高さを支えているのは、默齋の理に対する認識の確かさであった。理こそが絶対的な規準であるという認識を徹底することによって默齋の志の高さは保たれていたのである。

默齋は、天、すなわち理を窮め知り、その体現者である聖人を目指すことは「天ノ理ヲ以テ天ノ氣デ生レ、天ノ内ニ居住シ、ヂキニ天ノ子ニ成リテオル我」<sup>(三)</sup>がなすべき当然のことであると考えていた。默齋は次のようにいう。

天ヲ知ラネバ天ニ叶ハズ。天ニ叶ハザレバ天ノ子デナシ。天ノ子デナケレバ天ノ勸当。天ノ勸当ヲ受ケナバ天地ニオラレズ。天地ニオラレズンバイカゞセン。

『姫島講義』

天、すなわち理に対する鋭く、かつ徹底した認識が默齋の志の高さを支えていたのである。

b 善悪分明

理を絶対的規準とするとは、他の規準を決して判断にまじえないということである。黙齋は、理以外の規準を持ち出す儒者達を次のように手厳しく批判する。順に、多田東溪、長谷川克明（（註）観翁）に対する批評である。

子儀は、和平にして事に練熟し、幼より人用のために流俗に浮沈す。言に詐り多く、居動偽り飾り、衆口を懼れ、媚を一世に求む。

『處士越復傳』

観翁は、性、穩粹和仁、常に人を傷つけんことを懼る。姿貌寛裕にして、貴人の如し。復、愛して之れを重んず。然れども、小心狭量にして人言に倚頼し、是非の明無く、前弊を承代して、改革の剛無し。

（同右）

両者ともに世俗におもねる態度と善悪の分別が明らかでない点が批判されているが、これらはともに理を規準となし得ないために生ずるあやまりである。「狂」の資質に恵まれた黙齋は、こうしたあやまりを敏感に、しかも正確にとらえる。「狂」とは、知に優れて行為がそれにもなわれない者の謂であったが、その知は理の認識の正確さ、具体的にいえば「善悪の分明」の精度の高さにあらわれるからである。黙齋は、自身を評して次のように述べている。

復、人を論ずるに尤も刻剥、功罪善悪露呈して相蔽蔵せず。世の人を論ずるや、美を称し悪を遣せば、則ち、復、其の曖昧無智を笑ひ、罪を挙げ功を亡くせば、則ち、復、其の猜忌妬嫉を譏る。復の如き、善悪分明と謂ふべし。

『處士越復傳』

默齋が、このように人が見逃す点を看過せず縦横自在に批判できるのは、理という規準によつて世間の事象を相対化し得ているからである。理を認識する力が抜群の「狂」は、理という規準に照らして、世間の評価にとらわれることなく人のありさまをながめることができる。

そうした見地に立つと俗に善とされる行為も次の様に相対化される。

今ノ学者ガ、身上ヲヨク大事ニセヨ、親ヲヨク孝ヲセヨト若イ者トモニ云ハヨケレトモ、チイサイ。ヤハリ俗人ナリ。(狂は) 嚶々然サマシテカ、ルナリ。人ノヨイコトヲワルイト云、ワルイコトヲヨイト(云か)、人ノ尤ズクヲ云ヲバ、何ニバカバト云テ人ニクツテカ、ル。ソレユヘ世間ニ合ヌ。今ノ人ガ相手ニナラヌユヘ、古之人ノト云。世ノ中ノコト取ルニ足ラヌト思テ居ル。

『默齋先生孟子講義八』

「狂」はあくまでも見地高く「嚶々然」として、世間を見るに「サマシテカ、ル」。すべてを相対化し、醒めた目をもって世の中をみるのである。そうすると「身上ヲヨク大事ニセヨ、親ヲヨク孝ヲセヨ」とい

う常識的な善は世俗の瑣事に見える。「狂」はそうした「尤ズクヲ云」うことに対して、「何ニバカバト云テ人ニクツテカ、ル」。俗なる善を「ケチラカス」<sup>(36)</sup>。理を絶対的規準とする「狂」は、世間一般に規準をおき世の中の事象を相対化できないものを「俗」として批判する。「狂」の対立項は「俗」なのである。

### ○俗なる善に対する批判

黙齋が否定する「俗」の典型が「郷愿」である。「郷愿」の行為の規準は理ではなく、「此の世」、「世の人」にある。黙齋は「郷愿」が徳行と見える行為をなしたとしても、理を規準とする行為でない以上は、換言すれば聖学を修めた上で獲得された行為でない以上は、偽りの徳行であると考える。それが『論語』で「郷愿」を「徳の賊」であるとする意味であるとして、黙齋は次のように注釈している。

〔「郷愿」は〕学問シタ不身持ヨリヨイヤウニ見ヘレトモ、堯舜ノ道ニ入ラヌト云ナレバ、兪ヲトラヌ  
 猫ノヤウナモノナリ。孟子ノ学問ハ性善ナリ。不身持テモ学問サヘアレバ、カヘルコトアリ。ヨイ人  
 ト云テモ学問入ラヌト云人ハ堯舜ノ道ニ入ルコトハナラヌ。ソコヲ徳ノ賊ト云タモノナリ。

〔『黙齋先生孟子講義八』〕

黙齋にとって重要なのは「不身持」かあるいは品行方正かという表面にあらわれた行為ではなく、「学問」を志すか否かという点であった。学問、つまり聖学を志しさえすれば、「性善」という素質によって聖人への道は誰にでも開かれているからである。「郷愿」のような「ヨイ人ト云テモ学問入ラヌト云人ハ堯舜ノ道ニ入ルコトハナラヌ」。むしろ「不身持」でも学問するものを黙齋はとる。

同じ理由で謹厚なる人も「俗」に分類され、否定される。

ウソモ云ハズ、サテ金モヨク返シ、一在所ノ者トモヨク、親モ安堵ナレトモ、ソレハソレギリノ人ナリ。見事ニ世ノ中ヲワタルガ謹原ツマノ人ゾ。ナレトモ飲ム分ニシテ薬モノマヌモノ。狂狷ハ蹴チラシテ飛ヌケルケレトモ薬ヲ飲ムナリ。

〔論語黙翁講義〕 子路

黙齋が評価するのは「見事ニ世ノ中ヲワタル」世間受けのよい人ではなく、「狂」、あるいは「狷けん」のようない種の変人である。謹厚な人や「郷愿」は、学問という薬を必要としないであろう。しかし、「狂」と「狷」は「モト疵ノアルモノ」だから「薬ヲ飲ム」。「不身持」な人の行為上の欠けは、世の一般的規準を相対化できる資質のあらわれであり、また学問に向かう可能性の高さを示していると黙齋はとらえるのである。

## ② 悪行の意味

「狂」は、理という規準によつて世間、および自己のあるべき姿を正確に認識する。その認識が正確であればあるほど「狂」の世に対する糾弾は鋭くなり、「狂」と世間との関係は緊張感をはらむことになる。また、自己のあるべき姿を正確に把握すればするほど、そのあるべき姿と現実の自己との乖離が明らかになる。ここに「狂」における知と行の不均衡が表面化し、それが狂態となつてあらわれる。

### a 悪行の実態とその内在的意味

黙齋は父の塾生に「何ぞ不徳無行」<sup>(26)</sup>なると評され、また自らも「使酒、淫放、人吾を目して夷狄、禽獸を以てす」と記したほどの悪行をはたらいた。『處士越復傳』には、次のように記されている。

此の歳、祝融怒崇し、南北、赤土と為り、士族の子弟多く業を廢し、相集まりて博飲す。復、酔ひに乘じて之れと覚し、此れより公然と娼家に往來して白昼も避けず。

『處士越復傳』

既にして豪氣日に競ひ、淫放愈増し、遂に俳優と會して自ら歌舞するに至る。

『處士越復傳』

しかし、これらの悪行の背後に道が見え隠れする。たとえば、右に引用した文章に続いて次のようにある。

復、心に恥ぢ、且暮巻を積すたず。故に昏睡相繼ぐと雖も、亦心に開くこと有り。蓋し聰明の發する所、已に末後業を進むるの基を階とのふ。

『處士越復傳』

黙齋は悪行をはたらきながらも、それを「心に恥ぢ」学ぶことをやめなかった。後年、妾を擁することを願ったが、それも学問とのからみの上での記述である。

復、以為らく、連歳、心を書典に潜めて空房に多思するを以て玩索に害有り。妾を擁して情願を得るに如かずと。

『處士越復傳』

黙齋にとつては、妾を蓄えることも道を求める志の強さと背中合わせの行為なのである。

悪行ならずとも、黙齋の行為はいつも尋常ならぬ過激さを含んでいた。たとえば、まだ幼少の頃、古の医者父の遺体を解剖して学んだと言う来客に対して、黙齋は次のような過敏な反応を示している。

語未だ畢はらざるに、復、声を励まして曰く、「汝口に之れを称し心に信ずるや」と。其の人乃ち言ふ。

「亦志の切なるのみ」と。復、許さずして曰く、「汝、出で去れ。何ぞ儒素純孝の門に入りて此の不詳の話を説かんや」と。客慙ちて謝す。

『處士越復傳』

黙齋は即座に善悪を分明し、客を鋭く非難したのである。

また、後年『靖献遺言』を講じた時のことを次のように述べている。

又『靖献遺言』に題して曰く、「是れ瞑眩の方剂たり。若し人切に宿痾を憂ふれば、突き出して吾が毒手に触れよ」と。坐客或いは曰く、「感慨身を殺すは易く、従容として義に就くは則ち難し」と。復、罵りて曰く、「汝感慨して身を殺すこと能はず。何如ぞ従容として義に就かんや」と。

「狂」の資質ゆえの善悪を分別し妥協を許さない態度は、世間と穏やかに交わることを許さない。世間との緊張関係が、黙齋の激しい言葉や自暴自棄の行為を生むのである。

黙齋の自己認識も「狂」の資質によって複雑なものとなる。黙齋には、その志の高さと表裏一体の強い自尊心があった。『處士越復傳』では「我に魯人の志あり」と己を高くし、父に対してさえ「家翁、儉束小心にして英雄の手段無し。此れ復を御するの術に非ず」と尊大な態度をとったと記されている。その自尊心は、志と現実の自己の姿との乖離を自覚すればするほど屈折して強まっていく。黙齋はその「狂」の資質ゆえに自らの志と現実の自己との乖離を痛いほど意識せざるを得なかった。「狂」の資質ゆえに生ずる、世間に、また自己に対する屈折した意識。黙齋の悪行は、その緊張感に耐えきれずに為された。

#### b 反「俗」の行為―悪行の外在的意味

黙齋のあからさまな悪行は、それを外在的にとらえるならば、俗なる善に対する身をもつての批判であった。「狂」の資質によって、「郷愿」や謹厚な人の破綻のない行為の中に俗なる善を見抜く黙齋は、破天荒な悪行によってその俗なる善を批判し、自らの反「俗」たる在り方を証しなければすまなかったのである。黙齋は謹厚な人に次のように対したという。

意気慷慨、自ら任ず。偶たまたま謹厚礼律の人を見れば、天を指し地を画して以て之れを嫚あざむり、或いは裸体にして出接するに至る。

黙齋は、俗に流れる謹厚な人をこうした傍若無人な行為によって批判する。「郷愿」や謹厚な人々の善行の中の「俗」を見破りつつ、已甚をなさないのが聖人である。しかし、黙齋が、いまだこうした荒々しい悪行にとどまっているのは、「行ひ掩は」ぬ「狂」の資質のゆえであった。そして、「行ひ掩は」ぬとは、すなわち、黙齋自身がいまだ「俗」を完全に脱しきれていなかったことを示している。

### ③ 「知と行の懸隔を埋める方法」

黙齋は、修養が不十分であるためにみずからのうちの欲を払拭することができなかった。幸田子善が評したとおり、「存養省察二骨ヲ折ルコトナ」<sup>(6)</sup> いために理そのものの境地に至ることができないのである。本節では、はじめに黙齋の修養について考え方を検証し、その修養が不完全なために「蕩」に陥り、欲を払拭できないさまを具体的に明らかにしていく。

しかし、黙齋は悪行の中でお聖人をめざして学ぶことをやめなかった。「心に恥ぢ、且暮卷を釈てず」<sup>(7)</sup>とあったとおり、黙齋は学問という「葉ヲ飲」むのである。しかし、儒学の修養のもう一つの柱である未発の心の養いが不十分であった。

### ① 学問のはたらき

黙齋は、学問が知のゆきすぎを調整し、ただすはたらきをなすと考えていた。『論語』陽貨の「子曰由也

女聞六言六蔽矣乎」章に「知を好んで学を好まずんば、其の蔽や蕩」とある。知に優れる「狂」によくあてはまる言葉である。「狂」は、その知にたよつて学ぶことがなければ「蕩」という蔽に陥る。この「蕩」については、朱注に「高きを窮め、広きを極めて、止む所無し」とある。これは高く広い見地を贅えているのではなく、高くまた広いあまりとどまりない放逸に陥り、人の道から逸脱するという意味である。ここを黙齋は次のように説明している。

知ニ一ハイニナルト、天下古今ヲミハラシテ、世ノ中ヲ目八分ニミル。身ノ上大事ノコトヲ問テモ打ヤリテヲケト云ヤウニナル。生死モ造化モ知リヌイタ上ニ失アリ。曾点ガ季武子ガ喪ヲ吊フニ門口テ歌フ類テトロケルニナル。

『黙齋翁論語講義』陽貨

知に優れると、「天下古今ヲミハラ」すことができるほどの高く広い見地を獲得し、そのため「世ノ中ヲ目八分ニミ」て軽視するようになる。先に述べたように、理を規準とすれば世間の事象は相対的なものとして見えなくなる。聖人ならば、その上で、さらにそこから再び人として当然の行為に立ち返ることができる。しかし、知にかたよる「狂」は世間の事象を相対化するだけにとどまり、その結果「身ノ上大事ノコト」も「打ヤリテヲケト云ヤウニナ」り、人としての道をふみはずす。知をきわめただけでは、喪にあたって歌うという人としての矩を踰えた「トロケ」た行為、すなわち「蕩」に陥るのである。

こうした「蕩」に陥る危険は学問によつて回避される。黙齋は同じ章の「仁を好んで学ばずんば、其の蔽や愚」の部分の注釈で、仁のゆきすぎをふせぐ学問のはたらきについて次のように述べている。

学問ヲモリニ付テラクコトゾ。仁ガコノ上モナイケツコフナモノナレトモ、学ト云ヘヲトサネバソモヤクニタ、又。コノ学ノ字ハ礼ト云ト同ジコトナリ。(中略)仁ヲ学問テ丁トヨキホドニスル。

『黙齋翁論語講義』陽貨

仁がゆきすぎると「愚」に陥る。そこで、学問をおもりとしてつけ、学問によって仁の規準を知り愚に陥ることを回避する。学問は、行為の規準を示して情による逸脱を抑制する礼と同じ作用をなすのである。同じように、知のゆきすぎも学問をすることによってただされる。「仁ナリ、知ナリニセヌヤウニ学問テスルコトゾ」と述べておられる。

「狂」の知への偏りは、「学問ヲモリニ付テラクコト」によって調整されると黙齋は考える。黙齋が悪行の中で学問をなお捨てなかつたのはそのためであった。

## ② 居敬

黙齋は知のゆきすぎは学問によってただされるとする。しかし、学問だけで知と行の懸隔が埋められると考えるのは誤りである。周知のとおり、朱子学では窮理と並行して居敬、すなわち心の修養が不可欠であるとされる。『中庸』第二章の「尊徳性而道問学」以下の節に明らかなように、存心（居敬つまり心の修養）と致知（窮理つまり学問）という二つの方法が、「心を存するに非ざれば、以て知を致すこと無し。而して心を存するとは、又以て知を致さざるべからず」という形で、支え合い並行して実践されることによって、聖人への道が開けると考えられている。したがって、知と行の懸隔を埋める方法も窮理と居敬、つまり学問

と修身による以外はない。しかし、黙齋は修養が不充分であった。

学問、つまり窮理とは、読書や講義を通して、あらゆる存在、及び事象について理を判別し、理に対する認識を確かにしていくことである。一方、修身、つまり居敬とは、常に自覚して内面を省み身をつつしんで、欲を未発の状態においても排除することを目指す。それは、常に天を畏れて戒慎恐懼し、理に反するものをそのきざしから断とうとするはりつめた意識のもとでなされる修養である。

黙齋はこの修身を充分になすことができない。それが黙齋の「狂」の所以であり、知と行の懸隔を埋めることができない原因であった。「狂」とは知に優れ、行がともなわない者の謂であるが、知に優れ行が連れ立たないとは、窮理に優れて居敬がなおざりにされているということなのである。知と行の懸隔を埋めるためには、学問によって理に対する認識を確かにしていくとともに、天に対して常に身をつつしむ修養を続けることが不可欠である。その修養が充分でなければ、いかに学問による調整機能がはたらいたとしても、天に対する不遜な態度が高慢、放逸な「蕩」の生活を招くことになる。

#### 「4」 放蕩

黙齋は、志の高さが引き起こす世との軋轢と自己に対する苛立ちから逃れるために宝曆十三（一七六三）年、墨東牛島に隠棲する。黙齋は、知と行の懸隔を学問ばかりでなく居敬という修養を充実させることによって埋めるのではなく、知と行（居敬）という枠組みを否定し、欲望そのままに今という刹那を生きようとする。しかし、その「蕩」の生活の中で、なお、みずからに内在する理を自覚せざるを得ないことを知る。<sup>(5)</sup>

① 「蕩」

黙齋の牛島における放蕩の生活は次のように表現されている。

樓江城の陰、墨水の陽に在り。黙々散人幽居の地なり。主人本雅趣無し。只事為の煩を厭い、礼法の表を踏む。(闕) 賦するに仁義の性を以てするは天地なり。与ふるに色食の気を以てするは父母なり。性と氣と人を為す。人の賢為る所以、愚為る所以は性と氣にあらずして何に求めんや。吾性と氣の兩つを忘れんと欲す。(闕) 堯夫目撃す、「道此に存す。雪月風花、今猶在るがごとし」と。日に斗酒を飲み、酣寝午天を知らず。是れ散人幽居して至楽の処なり。

〔牛島隨筆〕

黙齋は、世間のわずらわしさから逃れ、礼に反する生活の中で「性と氣の兩つを忘れんと欲す」。あれほど固執していた理を忘れようというのである。性と氣、賢と愚という人としての枠組みを忘れ去って、黙齋は「日に斗酒を飲み、酣寝午天を知らず」という放蕩にふける。

黙齋によれば、「蕩」は次のように正当化される。

好悪は人の性なり。好む所を求め、悪む所を避けるは物の情なり。求めて得、避けて免るれば性情安らかなり。癸未の冬、牛島に遷居し、落髮して人事を絶つ。古人云ふ、「人生適意を尚ぶ」と。聊か復適意に任ず。友朋、鳴鼓すること雷の如し。此の道、旧に依れば声臭無し。吁、今樂しまずや。逝く者は其れ亡ぶ。乃ち觴を挙げて、隗然として人意遠し。

〔牛島隨筆〕

黙齋は「好む所を求め、悪む所を避けるは物の情なり。求めて得、避けて免るれば性情安らかなり」として好悪を行為の規準とする。しかし、好悪を規準とすることがゆるされるのは聖人だけであろう。聖人は欲をことごとく滅し、好悪がそのまま理となつてゐるからである。知と行がともなわぬ黙齋が好悪を規準とするならば、その行為は「蕩」ではない。修養の裏付けのない者が、「声臭無し」という理の性質を根拠に、好悪を規準とした行為を正当化しようとするならば、それは朱子学からの逸脱である。

黙齋は居敬が不充分であることからくる不遜さによつて、みずからの情と天理を同一視し、いわば天理との偽りの一体感にふけてゐるのである。その偽りの一体感が「道此に存す」という幻影をもたらす。次節に引く黙齋の言葉が、それが偽りの道であることを明白に告げてゐる。

## ② 天徳に対する畏れ

黙齋は、放逸にふけるある夜、にわか天徳の発露を覚え身震いする。

疎放飲譚、日一日甚だし。然るに夜氣の存する所、天徳の発する有り。懐々惕厲てきれい、日に香を炷たき先賢に折つて以て罪を滅す。

〔牛島隨筆〕

黙齋は、やはり天、つまり、理から逃れることはできなかつた。「蕩」の生活の中でなお、内在する理か

ら目をそらすことはできなかつたのである。默齋は天に対する「慄々惕厲」たる畏れを居敬という修養に向けていかなければならないはずであつた。しかし、みずから告白しているとおり、默齋は誠敬の心を持たない。默齋は、道にはずれた生活をいさめる兄への返書の中で、生来傲慢でつつしみを欠く自己の性癖について次のように述べている。

私幼少ヨリ少々英氣ヲ負ヒ、人世ヲ輕視致候。心カラ規戒ノ筋トクト胸中ニ乘リ申サズ候。師友ノ議論承候テモ、曾<sup>か</sup>テ信仰仕リ候儀御座無ク、一切心ニヲソロシ、ト惕厲ノ意之レ無ク、天ノ威ヲ懼レ保チ謹ミ候誠敬固ヨリ払底ニテ、仰セ下サレ候儀得心仕難ク候。

〔牛島随筆〕

「幼少ヨリ英氣ヲ負ヒ、人世ヲ輕視」するという「狂」の資質ゆえに行為をただすことができず、「ヲソロシ、ト惕厲ノ意之レ無ク、天ノ威ヲ懼レ保チ謹ミ候誠敬」は「固ヨリ払底」している。默齋は、天を畏れ、戦戦兢兢として身をつつしみおさめる修養ができない。一時、天に対して惕然たる気持ちを抱いたとしても、それを保持し、その上に身を立てていくことができないのである。天を知ってはいるが、その知にふさわしい行（居敬）がそなわらない。默齋自身が述べているとおり「本と持敬の功無く、聡明の発に頼りて言説を逞しく」するだけなのである。それが默齋の限界であり、行が知に及ばぬ「狂」たる所以であつた。

〔5〕 欲に対する自覚と理を求める気概

修養を充分になし得ない黙齋は「汚濁の資、茲に動ぜざること能はず」という欲をかかえた状態に甘んじるよりほかなかったが、その内なる欲を強く自覚し、あくまでも高く理を求めた点において非凡であった。

黙齋は「狂」の資質によって、理を正確にとらえ、目指すところきわめて高かったゆえに、俗見や世間の規準にしたがう言行を強く批判したことは先にみた。<sup>(8)</sup>しかし、黙齋自身もまた俗世間からぬげきれず、欲をぬぐいされない身であった。黙齋の苛立ちや焦燥が、未だ俗見や欲にとらわれていることを明らかに示している。先に述べたように、理だけを絶対的規準とするところに生まれるのは、あらゆるとらわれからときはなれた自在な境地である。理を絶対的規準とすることによってすべてが相対化されたところに、人として本来の行為、言い換えれば当然にして必然の行為が自然に現れる。理そのものの境地を獲得しているか否か、あるいは、理を絶対的規準となし得ているか否かは、その行為や態度が自然にして当然かつ必然の言行であるかどうかによって検証されるのである。黙齋は、理を鮮明にとらえてはいた。その理を絶対的規準とし、理そのものの境地が獲得されていれば、自然にして、当然、かつ必然の言行があらわれたはずである。しかし、黙齋の苛立ちと焦燥に満ちた狂態は、黙齋がいまだ理そのものの平明な心に達し得ていないことを示している。黙齋の狂態の根本には、理に背反する欲がある。

しかし、黙齋は、みずからの欲を強く自覚している点において非凡であった。黙齋の「狂」の眼は、みずからの内なる欲を容赦なくとらえて逃さないものである。黙齋は自身の欲について、次のように述べている。

信（黙齋の自称）、幼より自校するに「毎常、利便に趨り、義、欲に勝たず。只必ずしも名を好まず」と。今歳、事に因りて子細に点検するに、名を好むの蔽、最も甚だし。向来自ら以て名を好まざる者は、今日反省すれば一く皆名を好むに出づる病痛なり。今、切にこれを裁抑するを欲して甚だ難し。

黙齋は、自分は利便に趨り義よりも欲が先に立ちはずるが、名を求める欲だけはないと自負していた。しかし、今、子細に検討してみると、名を求めるがゆえの弊害が甚だ大きいことに気づく。これまで名を求めたことではないと思っていたことも、反省してみるとみな名を求めての行為なのであった。そして、今、それを抑制しようと切に思うが甚だ困難であると述べている。

黙齋は内にひそむ欲を強く自覚し、同時にそれを克服することがいかに困難であるかを痛感している。黙齋は「汚辱の資、茲に動ぜざること能はず」というとおり欲を払拭することはできなかったが、それを終生強く自覚し続けた。晩年、上総において、外面は寡欲な人のように見えるかもしれないが欲は少壮の頃より倍増していると自責して、「氣質旧に依り、人欲加増す」と述べている。

すぐれた知力によって理を正確にとらえる「狂」の苦しみはこの点にあった。理を鮮明にとらえればとらえるほど見えてくるのは、みずからのうちにひそむ背理であり、世間の「俗」を批判する舌鋒の鋭さは、そのまま自己のうちなる欲に向けられるのである。黙齋の「俗」を批判する激しさは、自己の欲に対する自覚が、そして、理を求める気概がいかに強かったかを示している。その点において、黙齋は佐藤直方門の正統な学を受け継いでいるのである。

## 【注】

(1) 『處士越復傳』については、第二部七の解題参照。

(2) 中野三敏「狂文論」(早大俳諧研究会編『中村俊定先生古希記念近世文学論叢』、桜楓社、一九七〇年、四三九頁)。

- (3) 「知と行」と並立で用いた場合、知識あるいは学問と行爲という一般的な意味で用いられる場合と、より限定して知（窮理）と行（居敬、あるいは修身）という意味で用いられる場合がある。本稿では「知」、「行」をともに一般的な意味で用い、「行」に修養の意味を持たせる場合には「行（居敬）」とした。
- (4) 『言語と文芸』九卷第二号、一九六七年、四六頁―四七頁。
- (5) 『孟子集註』卷一四、一四表。
- (6) 『論語集註』卷六、一〇表。
- (7) 同右、九裏。
- (8) 『易経』繫辞上伝、第四章。
- (9) 『礼記』檀弓下。
- (10) 『論語集註』卷九、六表。
- (11) 『姫島講義』。
- (12) 両者ともに黙齋の父、迂齋の友人である。多田東溪（元禄十五〔一七〇二〕年―明和元〔一七六四〕年）は、名は維則、号は蒙齋。京都に商人の子として生まれた。三宅尚齋に学び、後に室鳩巢の門人となった。秋田藩、伊予新谷藩、館林藩に仕えた。著書に『世本正誤』、『心遠堂雜録』、『東溪筆記』などがある。長谷川克明（観翁）は生没年未詳。源右衛門と称した。松平伊豆守信輝の臣下で、佐藤直方に学んだ。『道学標的』の跋を記している。
- (13) 『黙齋先生孟子講義八』。
- (14) 朱子は「郷愿」について次のように注釈している。「人既に此の世に生れば、則ち但だ当に此の世の人爲るべし。当世の人をして皆以て善爲りとしむれば則ち可なり。此れ郷原の志なり。（中略）媚びて悦びを人に求むるなり」（『孟子集註』卷一四、一四裏―一五表）。

- (15) 「一」の③「狂」と関連する諸概念参照。
- (16) 『論語黙齋翁講義』子路。
- (17) 『處士越復傳』。
- (18) 『西遊輪録』。
- (19) 『處士越復傳』。「魯人」は孔子のこと。
- (20) 『處士越復傳』。
- (21) 『幸田先生語録』乾。参考までに全文をあげておく。「黙齋ノ学問ノヤフニ存養省察ニ骨ヲ折コトナク只我知見取タ故ナリ。是ハコワイモノソ。何程当分ハネカヘルヤウナ面白コト云テモ時過ルト味カナクナル。ソコ骨折ヲセヌト役ニ立ヌ。」幸田子善享保五「一七二〇」年—寛政四「一七九二」年は、名は誠之、のち精義。善太郎と称した。幕臣。野田剛齋、稲葉迂齋、永井行達に学んだ。
- (22) 『處士越復傳』。
- (23) 『論語集註』卷九、四裏。
- (24) 「一」の③で述べたとおり、陽貨「子曰古者民有三疾」章の「古の狂や肆、今の狂や蕩」の「蕩」も「大閑を踰ぬ」と説明されている（『論語集註』卷九、六表。矩を踰えることである。
- (25) 『黙齋先生論語講義』陽貨。
- (26) 『中庸章句』一五裏。
- (27) 黙齋は二十一歳の時「天ノ外へ宿替ヲスルコトナラズ。兎角ニ天ノ内ニ居ルベシ。スハ天ノ内ニ居ト云ニ成テハ我儘ハナラズ」（『姫島講義』）と述べ、天、つまり理から逃れられないことを強く認識してはいた。
- (28) 邵康節のこと。「道此に存す。雪月風花、今猶在るがごとし」の典故は未詳。

- (29) 『雪梅草』、元倡寺所蔵『孤松全稿』三三卷。
- (30) 『西南録』、元倡寺所蔵『孤松全稿』九卷。
- (31) [2]の①のcおよび②のb参照。
- (32) 『雜記辛亥』、元倡寺所蔵『孤松全稿』二四卷。

(II) 黙齋の位置

(一)の「2」で見た黙齋の「俗」に対する激しい反発は、直接的には黙齋個人の「狂」の資質によるものであったが、その背景に江戸の儒学、および儒者達の俗化という状況があった。本章では、当時の江戸の儒学、儒者達の状況を明らかにし、その中の黙齋の位置づけを試みる。それによって、崎門における黙齋の位置も大まかではあるが把握することができる。

黙齋の見るところによれば、当時の江戸の儒学の講義は形式的で、儒者達も権威や俗風におもねってはばからない者が多かった。また、たとえ俗に染まることなく道学を負って立つ気概を持っているとしても、学問の完成度が低いために「平俗」な水準にとどまる儒者が多くを占めていた。黙齋が、後年、上総へ居を移したことの根底には江戸のこうした状況に対する嫌悪があったと考えられる。<sup>5)</sup>

黙齋は「狂」の資質によって理を確かに把握しているがゆえに、江戸の俗化した儒学を鋭く批判する。しかし、黙齋自身、山崎闇齋と崎門の第一世代であるその高弟達、および第二世代にあたる稲葉迂齋、久米訂齋と対比すれば「俗」に分類される身であった。彼らは、(二)で詳述するように、理を絶対的規準とし、ほとんど理そのものの境地に到達している「超俗」の儒者達である。それに対して、黙齋は欲を払拭しきれなかった点において、俗儒と、また「平俗」な儒者達と同類なのである。その中でさらに細分化するとすれば、黙齋は理を正当に認識している点において俗儒とは峻別され、さらに、その認識の水準の非凡な高さによって、「平俗」な儒者達たちと一線を画している。

【1】江戸の儒学の形骸化

黙齋によれば、当時の江戸の儒学は、意欲を持たない儒者達による形式だけの儒学であった。黙齋は、その講義のありさまを次のように記している。

江戸の一種の講席の如き、経を開いて唱諾し、講畢れば百拜す。(中略) 毎に言ふ「孔孟尚ぶべし、至道得難し」と。師必ず言ふ「すべからく之れを熟読玩味すべし」と。大抵、師門の雅言、常儀多く此の如し。宛も小笠原氏の賓主相見の礼を教ふるに似る。何ぞ由りて長進せんや。

(『牛島随筆』)

常套句を繰り返すだけの内容のない講義、形だけの師弟関係。こうしたまるで小笠原流の礼法の教授のような講義では、学問が進むはずがないと黙齋は嘆いている。

講義の形骸化は、すなわち、儒者という存在そのものの形骸化を意味する。黙齋は、江戸の儒学は無能な儒者達による無用な学問であると批判する。

儒官ト云道具ニナリテ、折節ハチトギボツク儒者ガ、公儀ノ儒医諸出家ト並ブヲい惱リ、我々ハ上下役ジヤナド、格式ノ争ヲスル輩モアリケレトモ、何格何並ト上下キテ役人ト同坐シテモ俗ノ儒官ノ議論見識、中々以テ医者ノ病人ヲ直スホドノ手柄ミヘズ。見台ニ向テ述ル理屈モナンノセンモノキコトトモナリ。(中略) 世ニ入用ナキモノトナレバ是非ニ及ズ、又入用ナレバ今日ノ学者百人ニ一人役ニ立ベキコト覚束ナシ。

儒官は、自分達は格式上「上下役」であると虚栄を張っているが、実際は医者ほどの実質的な功績をあげることとはできず、役に立たない理屈を講釈するだけの「入用ナキモノ」である。たとえ儒官が必要とされたとしても、その任に堪える儒官はほとんどいないと黙齋は見ている。事実として「儒者ニ政事ヲアツケテタマルモノカト云」われていることを黙齋は記し、「儒者ト云ハ政ヲスルハズノ者也。カク云ハル、ハヨクハ役ニタ、ズ多キユヘナリ。」と付け加えている。

右の引用文には、社会的地位を笠に着て、気位だけは高いが実質的な成果をあげることができない儒官のありさまがよく表現されている。江戸には儒学がまがりなりにも社会的な地位と結びつく機構が存在し、それが、逆に儒学の充実をさまざまたげる結果となっているのである。

また、次の引用文に見られるように、儒学をめぐる固定観念や先入観が学問の十分な達成をばむ傾向も見られた。黙齋は、儒学といえはこういふものという観念にとらわれ、その形だけをとりつくりうに懸命で、いつこうに内容がともなわない学徒のありさまを次のように述べている。文中の「タゞノ人」とは、豪快、かつ清新な気風に満ちていた山崎闇齋と高弟達の世代に対して、いちじるしく覇気を欠く当代の儒者達を批判しての言葉である。

今日吾党ノ学者ハ一体ガタゞノ人デ、程朱ノ手段ヲキ、オボヘ、ソレデ袂具ヲヨクシ掛物ニシテ置ク。  
 茶湯ノタテヤウ一々利休ノシタヤフデ、サテ湯ガタギラズ。料理ノ献立一々ヨクテ、サテ肴ガフルイ。  
 ソレハナゼト云フニ、ホンノコトヲ知リスギタノナリ。ホンノコトヲ知リスギタト云ハイカゞシキ様

ナレトモ、ヨスギテ不相応ナリ。タトヘバ聖ヲ以テ志トストロボヘテ志ハ大ノヤフナレトモ、ソレハ  
迂詐カアホフノ二ツナリ。

『寸虎録』

「ヨスギテ不相応ナ」ものを教えこまれて一つ覚えのようにそれにならうと、表面的には立派でも役にた  
たない精彩を欠いた儒学になってしまう。それが儒学の空洞化を促進していると黙齋は見ている。たとえば、  
儒学といえば聖人だと聞き覚えて無自覚に聖人を目指す、結局、内容のともなわない形だけの聖人、すな  
わち「徳の賊」に終わってしまう。黙齋は、それを「迂詐」か「アホフ」のすることだと述べている。

黙齋の考える儒学とは心身に獲得される活きた学問であった。「掛物」のような飾りではなく実質的な  
たらしきをもち、いつも新鮮で「タギル」ように活き活きとした作用を及ぼす学問である。「程朱ノ手段」の  
字面だけを学ぶのではなく心身に獲得される学問、むやみに聖人という高い目標をかかげてそれを空虚に真  
似するのではなく、分をわきまえて地道に、しかし活き活きと在るべき姿を実現していく学問。それを黙齋  
はめざしていた。しかし、当時の江戸の儒学は、黙齋の目指す「タギル」学問とは正反対の絵にかいた餅の  
ような学問だったのである。

## 【2】江戸の儒者達

形骸化した儒学と表裏一体をなしているのが俗化した儒者達である。当時の江戸の儒者達の中には権威や  
俗風におもねる俗儒が多く、彼らによって儒教の形骸化はさらに助長された。黙齋と同時代の儒者達は、大

まかに、こうした俗儒と「平俗」な儒者達にわけることができる。俗儒についてはすでに(一)で述べたが、本節ではより具体的な事例をあげ、江戸の地域性とあわせて考察していく。また、「平俗」な儒者達、つまり、理を正當に認識し気概をもって研鑽を積むが、窮理、あるいは修養が不十分なために凡俗の水準を脱しきれない儒者達について具体的にみていく。

### ① 俗儒

黙齋によれば、当時の江戸の俗儒達は多く幕府、あるいは藩に仕える世臣達であった。黙齋の記述によりながら俗儒の実態を具体的に明らかにすることによって、儒学の俗化が江戸の地域性と結びついていることがわかる。

#### a 俗儒の本質

(三)で詳述する「超俗」の儒者達の言行は、破天荒な面も含めて、私利私欲や世間体とは無縁の理なりの言行である。しかし、俗儒の場合は逆である。謹厚に徹し徳行を貫く彼らの言行は、一見聖人のそれに近いように見えるが、実は世間体にとらわれた、私欲から出た言行でしかない。理に根拠づけられた言行ではないのである。黙齋はこのことを次のように述べている。

所以然ヲ知ルユヘニ所当然ヲスルゾ。当然サヘスレバ所以ハ知ラズトモヨイト云ハ、丁ト路中デ大名ヲ見ルトノコラズ下座ヲスルヤフナモノ。主テモナク、主ノ親類テモナイ大名ニ下座スレバ当然ニナラス。所以ヲ知ラヌユヘナリ。謹厚ノ学者、大概コノ類ナリ。非礼ノ礼、非義ノ義ト云モコレナリ。

所以、つまり理を知ってはじめて理にかなった当然の行為を為すことができる。理を知ることなしに、表面だけかくあるべきであるという行為を模倣しても、それは当然ということにはならない。「謹厚ノ学者」、つまり俗儒は、理を知ることなくただかくあるべきであるという形を守ってそれでよしとする。そうした行為は、理に基づかないゆえに、礼にかなっていないように見えながらその実甚だしい非礼であり、義にかなっていないように見えながら実は甚だしい非義ではない。俗儒は理に由来しない行為を理にかなった行為であると誤認している点において「徳の賊」なのである。

俗儒の根本的な問題は、理に対する認識の水準が低いために理を知ることがどのようなことなのか理解できていないという点にある。そのために、経書を読めば字面にこだわって無用な議論を重ねるだけで終わってしまい、また、内面的な精査を繰り返す修養によって理に迫ることもできない。結局、徳行を表面的に模倣するだけである。その上、それが没俗の行為であることに気づかず、そうした状態を「自ら是と」<sup>5)</sup>する欺瞞に陥っている。黙斎は、こうした俗儒のありさまを次のように表現している。

大抵俗儒渾厚の徒、実見なく文字に牽制し、其の形象聖人に似て聖学を害す。言語温厚にして志気倨傲なる者多く之れ有り。

〔『雜記甲辰』〕

俗儒は文字に拘泥しては学問をことさら固陋なものとし、聖人を表面的に模倣するだけで、無自覚のうち

に「聖学を害」している。次の(三)で見る闇齋と高弟達の言行は、型やぶりではあるが、理なりの言行であるゆえに私利私欲や「倨傲」なる「志気」は一点も認められない。理を文字通り身に成して、活き活きとした英気を周囲に放射している。それに対して俗儒は温厚篤実な言行の裏に卑俗な傲慢と私欲を隠しているのである。理に対する認識の差がこのような相違となってあらわれる。

(三)で詳述する「超俗」の儒者達は、経書を細かく学び、かつ、心を理そのものの状態に保つ修養を積み重ねることによって、心身に「浩然ノ氣」が満ちきつている。それが理を知ることであり、そこから理にかなった言行が、当然のこととして自然にあらわれる。革新の英気も世俗の権威から自由な在り方もみなそこから生ずる。しかし、俗儒の言行は表面的には聖人の言行のように見えながら、その実私利私欲にとらわれた言行なのである。

### b 俗儒の具体例

俗儒の具体例として迂斎の友人、長谷川克明<sup>⑤</sup>と、同じく迂斎の友人であり黙斎の師でもある野田剛齋<sup>⑥</sup>をあげる。

(一)の「2」の①のbで引用した長谷川克明についての寸評に続く部分で、黙斎は次のように述べている。

小心狭量にして人言に倚頼<sup>じんげん</sup>し、是非の明無く、前弊を承代して、改革の剛無し。其の君、徠家を学ぶを以ての故に、偽学の禁に陥ることを懼れ、終身鉗舌して道学を担当する能はず。

『處士越復傳』

「是非の明無く」とは理を認識する水準が低く、理を絶対的規準とすることができないということである。したがって「人言に倚頼」し、また、理が示す高大な見地に立つことができないために「小心狭量」とならざるを得ない。「超俗」の儒者達のような革新の英気は持ち得ず「前弊を承代」し、さらに、道学を説く口を自ら封じることによって保身を図ることとなる。

野田剛齋も俗儒の一人である。剛齋は玄理に通じ迂齋の友人の中では「最も賢」<sup>㉔</sup>と評され、『理気先後論』を著しているが、黙齋の見るころでは未だ俗を脱しきれない面があつた。たとえば、黙齋は若い頃、総髪にし帯刀を止めたことがあつた。総髪を古の本来の儒者の在り方であると考えたのである。これに対して、黙齋の父迂齋と剛齋は対照的な態度を示した。

迂齋は、黙齋の総髪を「会テ御咎メ無御坐、京師書生トモ見ヘ膏葉賣トモ見ヘルト、御笑被成」<sup>㉕</sup>とある。世間一般の規準によれば当然咎められるべき行為を、大らかに受け入れたのである。迂齋は「性和順にして崖岸斬絶の行を為さず」<sup>㉖</sup>と評され、後述するように、理を求めて怠らない研鑽が温厚そのものの在り方に結実している人物であつた。迂齋の言行は穏やかであつても、また厳しい叱責であつても、ただ理だけからでた行為であり、だからこそ己甚に至らず均衡のとれた自然な行為が生まれるのである。

一方、剛齋は黙齋の総髪を度々咎め、「俗ニ違ヒ候事、甚不宜」<sup>㉗</sup>と非難した。剛齋は世間体を憚つて、黙齋の振る舞いを非としたのである。黙齋は、続けて次のように言う。引用文中の「石原」とは剛齋のことである。

志アリテ古ニ復ル人ハ、忽髪ニ成可申事ニ候ヲ、石原ハ忽髪モ非トサレ候カラハ、トカク流俗ニ従フ

事ト相聞申候。此ハ旗本ノ氣習不<sub>レ</sub>脱ト奉存候。御徳義ハ如<sub>二</sub>神明<sub>一</sub>尊仕候得共、議論之上ハ養子再嫁等之事モハゼタル筋相見不申候。万端ノ処置モ俗人ニ投シ候事共ニテ、弟子之惑甚敷奉存候。其上師ハ道ヲ学ヒ候ヘハ、官府ノ勢トハ事体相違之事、鑓印ノ様ニ覺ヘ候事ニハ無之不<sub>レ</sub>問可<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>安定弟子<sub>一</sub>トハ何トヤラン小笠原ノ弟子ノ様ニテ御坐候。

〔牛島隨筆〕

剛齋はとかく「流俗ニ従」い、「万端ノ処置モ俗人ニ投」ずる人物である。そのために養子、再嫁を禁ずる議論も歯切れが悪く、精彩を欠く。迂齋が日頃は穏やかなのに、大義に関する議論となると「断然と義を以て決し、復た其の間を含糊、調護する所無し」と毅然たる態度を貫いたのと対照的である。しかも、剛齋は、仏事があるたびに仏に出仕がかなうよう祈禱していた。

留意すべきは、黙齋が剛齋の俗臭を「旗本ノ氣習」と結びつけてとらえている点である。「旗本ノ氣習」とは「官府ノ勢」つまり幕府の權威におもねる氣習のことである。こうした氣習は「道ヲ学」ぶこととは相容れない。剛齋に染みついて「旗本ノ氣習」は、道を学ぶという「鑓印ノ様ニ」重要なことをおろそかにして、世間や世俗の權威に屈して体のよい「安定弟子」となることを強要する。黙齋にとってそれは「小笠原ノ弟子」つまり、先に見た「非礼ノ礼」をなす「徳の賊」たることにほかならなかった。

## 「因仍」の氣習

黙齋は彼らの器量の狭さを個人の資質だけに帰するのではなく、江戸の学者一般の特質であると考えている。なぜならば、江戸の崎門の儒者達は代々幕府に仕える「官人」か、あるいは各藩の諸侯の世臣が多かつ

たからである。<sup>(二)</sup> 彼らは、代々要職にありながらその地位に安住するだけで、世を匡し、民を救おうとする気骨を持たない。<sup>(三)</sup> で詳述する超俗の儒者達のような革新の英気を持たないのである。

黙齋は革新の英気の欠如は日本という国全体の気習であるにとらえている。

変革を畏懼するは我邦の気習のみ。故に凡て事を為すに、細大故態に因仍すれば則ち人情に適はざるなし。官府より市井に至るまで皆然り。本是れ天孫綿々万世一姓たるは、本邦の洵美、万国に冠たる所以なり。大家海内を統べるに至りて沿襲を以て風と成す。

〔牛島随筆〕

日本では「変革を畏懼する」気習があるため、何につけても「細大故態に因仍す」れば、みなそれを是とする。朝廷が「天孫綿々万世一姓」でつづいていることは、もとより我が国の「洵美」であり、万国に冠たる所以である。しかし、幕府による統一が成つてからは、それが「沿襲」を習いとする悪弊の根拠にされてしまい、「官府より市井に至るまで皆」、変革を「畏懼」し「故態」を守ることをよしとする風が定着してしまつたと黙齋は考える。

黙齋は、この傾向が「官人」の多い江戸において顕著であることを次のように指摘している。

都下の人、未だ嘗て宦ならずと雖も幼くして暗練の官人に接し、彼の世襲して禄を保つの習を脱する能はず。是に於いて、少しく流俗と異なりて衆愚を驚かす挙を為す者を見れば攢眉歎息し、円軟にして廉恥無く撫循して事を生ぜざる輩に至りては、則ち以為らく「厚德、依頼すべし」と。

江戸の町人達は、安逸の身をむさぼる「官人」の俗態に染められて、革新の意気をすっかり失っている。そのため、「流俗」をものともしない毅然とした言行には「攢眉歎息」し、「円軟にして廉恥無く撫循して事を生ぜざる輩」、つまり「徳の賊」達を「厚德」と高く評価する。こうした気習が俗儒を生む背景をなし、また、儒学の形骸化を助長しているのである。

「狂」の資質によって理をその本来の高さにおいて認識し、理だけを規準とすることを求めていた黙齋にとって、こうした江戸の儒学は耐え難かった。(一) で見た黙齋の狂態の背景には、以上のような儒学の形骸化とそれと表裏一体をなす俗儒の存在があったのである。

## ② 「平俗」な儒者達

当時の江戸は以上のような状況であったが、もちろん、まっとうな儒者がいなかったわけではない。理のある程度正当にとらえ、研鑽に励む点において俗儒とは区別される儒者達のことを、黙齋の言葉を借りて「平俗」な儒者達と呼ぶこととする。「平俗」な儒者達とは、理が絶対的規準であることを認識し気概をもって研鑽を積むが、窮理、あるいは修養が不十分なために凡俗の水準を脱しきれない儒者達のことをいう。学問の完成度が低く、したがって、その規模も小振りにならざるを得ない。それが「平俗」と言われる所以である。

「平俗」な儒者の典型は、黙齋の学友村土宗章<sup>(6)</sup>と明石宗伯<sup>(7)</sup>である。彼らは、理が絶対的規準であることを身をもって体現しようとする点においては人後におちない。道学を任じて立つ、気骨ある人物である。たと

えば村士は「第一等を以て念と為し、跡を濂洛の諸君子に接せんと欲す。」と評され、また明石は「朱子を純信して其の書を精究し」たと記されている。両者ともに道学の正統を受け継ぐうとする強い意志を持ち、「身を終ふるまで脊梁骨を立てて少しも曲まざる者」であつた。この点において、俗儒と明確に区別される。

しかし、黙齋は、彼らの意気の高さを評価しつつも、彼らの言行に理を絶対的規準とする者ならばすでに解消されているはずの不純な要素があることを見逃さない。たとえば、村士宗章は、未発の段階の修養が不十分なために、理を今一步精度高く認識することができず、凡俗の域を脱しきれなかつた。黙齋は、村士について「正心の功の、誠意未だ功を奏せざるの前に做すを知らず」と評している。「正心」とは未発の存養をいい、「誠意」とは已発の省察をいう。つまり、村士は表面的には「誠実」であつたが、それは存養に裏打ちされた真正な誠実さではなかつたのである。

村士は、世間一般の目から見れば、誠実と評されるに値する。しかし、理に照らしてみれば、その誠実は未だ充分とはいえない。なぜならば、意識がうごき始める以前の未発の段階で、心を引きしめ理そのものの状態に保つ修養、つまり存養が不充分だからである。あらわれがどれほど誠実であつても、本体である未発の存養が充実していなければ、それは「却りて至らざる処」となる。

村士の言行が偏急で、人を自然に感化する徳に欠けていたのはそのためであつた。黙齋は次のように述べている。

渠（村士を指す）、学、精到に到れども、余地無く終身妙境を瞥見せず。又、性、朴実なれども、偏急にして人材を教導する能はず。而して渠終に亦樂意無し。

村士の学問は精密をきわめていたし、人となりも「朴実」であった。しかし、「余地無く」、あるいは「偏急にして」という言葉が示すように、その学問は堅苦しく、人に対しては余裕を欠く。修養が不十分なゆえであった。存養が充分であれば、伸びやかな泰然たる風格がおのずとそなわり、それが自然に人を感化するからである。心安らかな「楽意」が周囲に及ぶのである。村士は、修養に未熟であるためにその妙境に達し得なかった。

明石宗伯は医を業とし、黙斎から俗物であるとたびたび非難されているが、実のある人物であった。黙斎は明石について次のように述べている。

明石ハ全体髭髪ヨリ爪迄モ父母ノ遺体トテ太切ニシタ。愚デハアルガ、又メツタニナイコトナリ

『再旬紀行』

明石は『孝経』を地でいく純一な人物である。経をよく学び、純真に実行する。しかし、まさにそのことが理に反する事態を招く場合があった。具体的に言えば、名教を尊重し、「精到」な議論を展開して古礼を主張するが、「甚だ矜持して自然を損なふ」ゆえにその礼が死法に陥ることが間々あったのである。

たとえば、明石は、黙斎の父迂斎の大祥、すなわち死後二十五ヶ月めの祭りに、『家礼』に「牲」を供えらるゝとあるのにならって活きた雀を送ってきた。

又大祥ノ祭リニ宗伯カ活タ雀ヲ送リタ。コレカ思フニ、上戸デモナイ迂斎ニ雀ノ炙デモアルマイト云

テツカハヌ。迂齋ノ生涯ナラ孫共ニクレルデアロフト思フテ、子共ガホシカルカラニツヤツタ。殺ストモ活ストモ勝手ニセヨト云気テヤツタ。宗伯ガ知恵ガナイカラ大フ腹ヲ立タ。形デスルコトハイヤミジ。ソレデハ礼ノ糟粕ニナル。

〔清谷話録〕

礼の形だけを真似て活きた雀を送ってきた明石に対して、黙齋は迂齋を思いおこしながら、迂齋が生きていたらそうしたであろうと孫達に雀を与えた。明石の行為は日本ではなじみのない奇異な行為であり、また、故人にふさわしく祭るといふ配慮にも欠けている。思慮なく、形式にとらわれた末の不自然な行為である。「イヤミ」は黙齋の常套句で、欲ないしは雑念がまじった行為、態度を批判する場合に用いられる。「専ら朱子の書を読み、四書六経を治め」た明石は、学識にとらわれて「礼ノ糟粕」でしかない行為に及ぶのである。朱子の書を精究したという学識がかえって障害となって、本来自在で生き活きとしたものであるはずの礼が「死法」となっている。黙齋が明石を「愚」、あるいは「知恵ガナイ」というのは、その点を指摘してのことである。

礼は理を具体的な形としてあらわしたものである。したがって、礼を全うするためには、理を窮めることが条件となる。窮理、つまり経書を学び、一つ一つの事象や在り方について、理にかなっているかどうかを吟味し、考え窮めていく訓練が不可欠なのである。黙齋が先祖を祭る礼について「道理ガスメバ心カラフルツテ出ル」と述べているとおり、理を窮めた者だけが自然に、かつ自在に礼を実践することができる。そうでなければ礼は「死法」に終わってしまうのである。明石は理を窮めることが不十分なために、礼の本質に迫ることができなかった。

村土宗章、明石宗伯の両者は理についての認識においても、また、理そのものの心の状態を求める気概においても、一般的な儒者の水準をこえてはいる。しかし、村土宗章は修養の不足によって、明石宗伯は窮理の不足によって、今一步「平俗」を脱しきれなかったのである。

### 〔3〕 崎門の第三世代

以上、述べてきた儒者達の中に黙齋を位置づけるとすれば、また、それと並行して崎門における黙齋の位置づけを考えるとすれば、次のようになる。

分類の指標を大きく「超俗」か「俗」かということとれば、黙齋は「俗」である。次節で述べる山崎闇斎と高弟達、および稲葉迂斎、久米訂齋のように、ほとんど理そのものの境位を獲得した「超俗」の儒者達と対比すれば、俗儒はもちろん、「平俗」な儒者達も、そして欲を払拭しえない黙齋もまた「俗」に分類される。

では、その「俗」の中で黙齋がどのように分類されるかといえば、黙齋は、理を絶対的規準としてとらえ、それを求める気概を持つ点において、俗儒とは峻別される。そして、さらに、「狂」の資質をもつ点において、村土宗章、明石宗伯などの「平俗」な儒者達とも一線を画していることができる。

「平俗」な儒者達とは、理を正当にとらえ道学をもつて任ずる気骨を持ちながら、修養か、あるいは窮理が不完全である等の欠けをもっているために平凡な水準にとどまっている儒者のことであった。いずれも黙齋に該当するが、「狂」の資質をもつ黙齋の理に対する認識の水準の高さが「平俗」たることを許さないものである。(一)で見たように、黙齋の善悪の弁別力の鋭さ、「俗」に対する反発の激しさ、あるいは、自己の

欲に対する自覚の強さはみな、理をきわめて精度高く認識しているゆえであった。その高さにおいて黙齋は非凡であり、「平俗」な儒者達から抜きんでいたのである。

次に崎門における黙齋の位置づけを試みる。(三)で見ると、山崎闇齋、および崎門の第一世代である佐藤直方、浅見綱齋、三宅尚齋、そして第二世代にあたる稲葉迂齋、久米訂齋は、理を絶対的規準とすることによつて「超俗」の在り方を体現している。彼らの行為、態度はほとんど理そのものであり、欲をはじめとする不純物は払拭されて、その言行は理さながらに闊達自在である。

一方、この章で述べてきた俗儒、および「平俗」な儒者達は、そしてまた黙齋も、未だ理にそわないもの、つまり欲にとらわれ、俗を脱することができない。黙齋をはじめとする崎門の第三世代は、第一世代に見られる豪傑肌の儒者達と、第二世代の醇平たる儒者達が絶えたあとの「平俗」な時代の儒者達なのである。村土宗章、明石宗伯、および黙齋は、崎門の伝統を受け継いでひたすら理を窮めようとした。特に黙齋は、(一)の「5」で述べたように、理を正確に認識することによつて自らの欲を自覚し、理を求める気概を強く持っていた点において佐藤直方門の学問の正統な後継者であるということができる。しかし、彼らの世代は学問の水準と規模において前の世代に及ばなかった。それが、俗を脱しきれない状態としてあらわれているのである。

黙齋は、みずからを含めた第三世代の儒者達は、稲葉迂齋や久米訂齋ほど水準は高くはないが同じく第二世代に属する儒者達に較べても見劣りがすると見ている。黙齋は同時代の直方の学統に属する儒者達を、第二世代の儒者達と比較して、次のように述べている。

此学、五、六十年、同帷の間を夷考するに、相異一期なれども一期より甚し。行蔵の誠実、操介は永

井に及ばず。宗伯の経学、才識は唐崎に及ばず。小一の風采、持論は天木に及ばず。独り幸田の玄理は石原に愈ゆれども、徳薄し。信の経済、家庭に越ゆれども器劣る。豈嘆かざるべからんや。

『燕閑録』

黙齋は、みずからも含めて、直方の学統に属する同世代の儒者達の水準の低下が「甚し」いことを嘆いている。行蔵（村土宗章）は誠実、操介であるが、永井行達（註）のそれには及ばない。明石宗伯の経学、才識は唐崎彦明（註）に及ばない。小一（宇井黙齋）の風采、持論は天木時中（註）に及ばない。ただ一人幸田子善（註）の理の蘊奥を窮めた洞察は石原（野田剛齋）をこえているが、幸田は徳が薄い。信（黙齋の自称）は、経済の面では父迂齋をこえているが、器が小さい。

第三世代の者をもつ美点は、いずれも第二世代に及ばないか、あるいは、美点をもつていても欠点がそれを相殺してしまうと黙齋は見ている。黙齋によれば、自分達の世代は前の世代と比べて質と規模において著しく劣る「平俗」の世代なのであった。

【注】

(一) 黙齋は、寛政六（一七九四）年、江戸で館林侯に進講した際に三十人扶持を賜るが、辞して受けなかった。上総在住のままではあるが、黙齋は、江戸嫌いが固辞の理由であることを次のように述べている。

「今日三十人扶持有難トバカリ云テ辞シタ。ヲレモ人欲ハ多ケレトモ、隠者ニ相違ハアルマイナ。（中略）吾ヲ上総へ置テ三十口ト云ハサテ々々大キナコト、厚イコトナリ。サテ某誠ナキ身ニテ百虚ニ實アリ。迂齋ノ子ト云實ト江戸ノイヤト云實トニアリ。コレハカリ誠ナリ。名ヲ好ンデ禄ヲウケヌデハナイ。」『再旬紀行』

- (2) はじめにの注(5)参照。
- (3) 以上『東帰録』。
- (4) 『孟子』尽心章下。
- (5) 「渾厚篤実の人、多く自ら是とするの病有り。」『雑記己酉』、元倡寺所蔵『孤松全稿』(二二卷)。
- (6) (一)の注(12)参照。
- (7) 野田剛齋(元禄三「一六九〇」年—明和五「一七六八」年)は、名を徳勝と称した。江戸の人。直方の門人。本所石原で学塾を開いていた。
- (8) 『處士越復傳』、元倡寺所蔵『孤松全稿』四卷。
- (9) 『牛島隨筆』、元倡寺所蔵『孤松全稿』四卷。
- (10) 『先君子行實』、無窮会神習文庫所蔵『孤松全稿』三卷。
- (11) 『牛島隨筆』、元倡寺所蔵『孤松全稿』四卷。
- (12) 『先君子行實』、無窮会神習文庫所蔵『孤松全稿』三卷。
- (13) 『牛島隨筆』、元倡寺所蔵『孤松全稿』四卷。
- (14) 長谷川克明は川越藩主松平侯の世臣であり、野田剛齋は浪人中だが、代々旗本の家の生まれである。また、江戸と京都における儒者の社会的地位の相違については拙稿「山崎闇齋学派の儒者の多様性について—稲葉黙齋の著作を手がかりに—」(『お茶の水女子大学 人文科学研究』第五卷、二〇〇九年、二七頁—三九頁)を参照。
- (15) 「克明、退蔵の輩は皆世臣にして、旧次職より要人に在り。而るに一も救匡する所なく(後略)」(『牛島隨筆』、元倡寺所蔵『孤松全稿』四卷)。「退蔵」とは彦根藩儒長野退蔵を指す。
- (16) 村土宗章(享保十四「一七二九」年—安永五「一七七六」年)は行蔵とも称した。号は玉水。江戸の人。稲葉迂

齋の門人。小川町に学塾、信古堂を開き儒学を講じた。

- (17) 明石宗伯（元文三「一七三八」年—天明四「一七八四」年）は、名は義道、後柳田求馬と称した。江戸の人。稲葉迂齋の門人。医業で生計を立てていた。

(18) 『雜記辛丑下』、元倡寺所蔵『孤松全稿』一一卷。

(19) 同右。

(20) 『雜記戊申』、元倡寺所蔵『孤松全稿』一一卷。

(21) 『雜記甲寅』、元倡寺所蔵『孤松全稿』三二卷。

(22) 以下「正心」と「誠意」については高島元洋『山崎闇齋 日本朱子学と垂加神道』（ペリかん社、一九九二年、三〇六頁—三二六頁）を参考にした。

(23) 『燕閑録』、元倡寺所蔵『孤松全稿』九卷。

(24) 具体的にいえば「明鏡止水」の状態。高島前掲書、三二四頁—三二六頁。

(25) 『雜記甲寅』、元倡寺所蔵『孤松全稿』三二卷。

(26) 黙齋は明石を「俗を免れず」（『雪梅草』、元倡寺所蔵『孤松全稿』三三卷）と評し、「宗伯ハ金ヲタメルドフモナヲム」（『再句紀行』）と嘆いている。また、『三郎稿』では、生活のために医業に重きを置いていることを非難している（元倡寺所蔵『孤松全稿』一卷）。

(27) 『雪梅草』、元倡寺所蔵『孤松全稿』三三卷。

(28) 『雜記甲辰』、元倡寺所蔵『孤松全稿』一七卷。

(29) 『雜記甲寅』、元倡寺所蔵『孤松全稿』三二卷。

(30) 『雜記甲辰』、元倡寺所蔵『孤松全稿』一七卷。

- (31) 『家礼』によれば、喪礼の供え物のうち、肉類は、納棺後までは「脯」(ほした肉)と「醢」(ししびしお)である。虞祭、卒哭、小祥、大祥、禫祭の供え物については「潔牲、柔毛、粢盛、醴齊」とある。『東帰録』には同じ内容が「小祥」、すなわち死後一年目のまつりの時のこととして次のように記されている。「明石宗伯、迂齋ノ小祥ニ生タスマメヲ鳥カゴニ入レテヲクル。家兄ノ家内驚愕ス。コレ蓋シ古ノ牲ノ意ナリ。コレミナ学問シテアホフニナルノ験ナリ。」
- (32) (11)の①参照。
- (33) 『雜記壬寅上』、『元倡寺藏』孤松全稿』一三卷。
- (34) 無窮会平沼文庫所藏『黙齋先生 家礼抄略下』
- (35) 永井行達(元禄二「一六八九」年—元文五「一七四〇」年)。隱求と称した。江戸の人。佐藤直方の門人。
- (36) 唐崎彦明(正徳四「一七一四」年—宝曆八「一七五八」年)。通称欽四郎、名は欽。芸州竹原の人。三宅尚齋の門人。伊勢長嶋藩に仕えたが諫言して入れられず放逐された。
- (37) 宇井黙齋(享保十「一七二五」年—天明元「一七八一」年)。名を弘篤、字を信卿、通称小一郎という。唐津藩仕えたが放逐され、京都で久米訂齋に学んだ。後、稲葉迂齋、野田剛齋らに学んだ。
- (38) 天木時中(元禄九「一六九六」年—元文元「一七三六」年)。通称善六。はじめ浅見綱齋の門人に学び、後佐藤直方に師事した。直方の死後、伊勢長嶋藩に五年間仕えた。後、京都で尚齋に学んだ。
- (39) (1)の注(31)参照。

(三) 黙齋の儒学の特質

黙齋が同時代の儒学や儒者達を批判する時念頭にあったのは、山崎闇齋と高弟達、及び稲葉迂齋、久米訂齋の「超俗」の在り方であった。本章では、はじめに「超俗」の儒者達の在り方を具体的に考察し、次いで、彼らの在り方と黙齋の在り方を対比することによって黙齋の儒学の特質を明らかにする。黙齋の儒学の特質を把握することによって、上総道学の意味と特質について考察していく際の視点を定めることができる。

【1】「超俗」の儒者達

「超俗」の儒者達は、抜群の知力によって理を窮めるとともに心を理そのものの状態に保つ修養を積み重ねることによって、理を絶対的規準とする在り方をほぼ体现し得ている。本章では、はじめに「超俗」の儒者達の修養のさまを綱齋、および直方の著作によって明らかにし、次に彼らの理そのものの在り方を具体的にみていく。

① 「敬」

「敬」は、心の妄動をおさえ、未発の状態を保つ修養である。心をひきしめて、喜怒哀楽が生ずる以前の未発の状態を保ち（存養）、具体的な善悪のきざししがあらわれてよりのちは理にそわないものを厳密に弁別し排除して（省察）、気質による偏向を正していく。このように、「敬」は情意が発現する以前の未発の段階と、発現してからの已発の段階、言い換えれば静と動に一貫する修養であるが、未発の状態を守ることが

「敬」全体の基礎となっている。

a 「敬」によって心が理そのものとなる

最初に、「敬」の修養によって心がひきしめられるうちに覚醒し理そのものの状態となる過程を具体的に示すことよって「敬」の内実を明らかにし、そこから「敬」の性格を規定していく。

浅見綱齋は、心を妄動しないようにしつかりと保持し未発の状態を保つうちに、心が覚醒してくるありさまを以下のように述べている。二つ引用文をあげるが、いずれも『敬齋箴』の「其の衣冠を正しふし、其の瞻視を尊ふし、心を潜めて以て居りて、越上帝に対す」の注釈の部分である。上帝とは天理のこと、「越」は「於」の意味である。

最初に、心を静かに潜めて情がいまだ兆さない未発の状態を保っている段階について説明している部分を引用する。

心ト云モノガ、(中略) 斯坐シタ中ニモ、チロツイタリ、離レタリ、根ノシマリヲ失ヒヤスイ物ジャヤ程ニ、(中略) アガリマチニナイ様ニ、離レサウニ成ラヌヤウニ、広ガラヌ様ニ、チリノト沈ミヒソミ、恐レタナリニ、吾心ノ覚テクルナリ。対ハ、鏡ヲ向ヘアハシタヤウニ、コチガ濁レバ、濁ガ移ル。清メバ、清ガ移ル。カ、ハユイナリデ、寸分節チガヘズ、正面一向ニ相對シテ居ルゾ。

〔綱齋先生敬齋講義〕、一二六頁)

「チリノト」とは、衣冠を整え眼差しを厳かにして、外面を正しくするほどに心がしまり覚醒してくる

さまを述べたものである。「恐れ」はいわゆる戒心恐懼のことである。「カ、ハユイナリデ」は恐れつつしむさまをいう。

迷動しやすい心を、眼に見えない深いところにおいて、高ぶることのないように散漫にならぬように、はりつめた緊張感をもってひきしめ保っているうちに心は覚醒し透徹してくる。我が心の清濁がそのまま映し出されるから油断はならないという強い緊張感をもって理と相對するのである。

こうして心を潜め身をひきしめれば、理は探し求めるまでもなく「アリくト吾心ニウツル」<sup>⑤</sup>。その様子を綱齋は次のように述べる。

チリくトシマリテ、胸アイ洒落ニ覺タナリデ、頓ト上帝ト云ズクナク凜トカ、ハユウ、慢レヌ吾心ガ上帝、鬼神ガ吾心ト、心ト共ニナリキツテ居ル、ソコガ対越ト云モノ。手水モツカヒ、夢モ覺タト云時ノ心ヲ看ヨ。ハツキリト吾ニ具テ、物モ見ヘヨシ、ヒゞキガ違ヒ、吾ナガラ慢レヌ物ト共ニナツテ居ル。

〔『綱齋先生敬齋箴講義』、一二六頁—一二七頁〕

心身が「チリくト」ひきしまり、わだかまりのない覚めきつた状態に至ると、心は理（上帝）そのものとなる。凜と身がひきしまるような、畏れ多く「慢レヌ」理が「心ト共ニナリキツテ居ル」。それは、次のような状態にたとえられる。朝、手水を使って心身が目覚めた時、我がうちにある何ものかのはたらきによって感覚が冴えわたり、物がはっきりと眼に映り耳にする音の「ヒゞキガ違」う時がある。その時のように、理になりきった心には世界が活き活きと映り、響く。理は「カ、ハユウ」、「慢レヌ」と形容され、「鬼神」

と同置される。理とは神霊のごとく、畏怖すべき霊的な力である。

心を潜め未発の状態を保つことによつて、心は覚醒し、生きてくる。心に理という霊的な力がはたらいて、世界と活き活きと感応しあうのである。心が理そのものとなるとは、心身が理という力によつて活かされ、その力が心身に充ちている状態をいう。

## b 「敬」の性格

### ・自然のなり

綱齋は、心を覚醒することは「本然自然身トモニシミ付テアル処へ帰スルコト」であると述べている。心を未発の状態に保ち覚醒していくことは、人が理を生みつけられて在る以上、努めることなく自然に為される当然の状態なのである。したがつて、「敬」をことさら意識したり強く求めたりすることは、かえつて理の力が心身に充ちることをさまたげるものとしてしりぞけられる。「敬」を徹底しようという意志さえ心を覆う不純物であり、間断を入れるものとされる。

それほど「敬」は本然自然に立脚しているのであつて、ただ心を潜めて理に対すれば理はそこにそのままあらわれる。したがつて、「シツケカタノヤウニナリ、形バカリキツトナル」のは「死敬」である。「敬」の完成した状態はあくまでも自然な体であり、天理の流行そのものの活き活きとした自在さをそなえている。「敬」のこうした開達自在なさまを指して「活敬」という。

### ・純度の高さ

意念をとりさつたところに理はおのずからあらわれる。「敬」とは理にむけて心は無体とし、「理ノ純一ヲ

守り付ケテ適ク」ことなのである。「敬」が純度高くなされていれば、そこに純一な行為があらわれる。言い換えれば、散漫な行為や余念を交えた行為は「敬」の純度の低さを証するということになる。純度高い「敬」の修養によつて、心が理そのものと化したところから、「指向タ一事ノナリニ余念ナク、キツスイニ正味ニナリ切テ適」く行為が生まれるのである。

一つの事に集中していても、それが心が理そのものとなった状態から生まれた行為でなければ、単なる偏狭なこだわりでしかない。佐藤直方は、それを説明して次のようにいう。

(碁打ちが碁に没頭して周囲のことがわからなくなるのは) 主一ニ似テ、放心ノナス所也。ソノ所へバカリ心凝テ、一身ヘワタツテヲラヌナリ。心ノラク所ガチガフ也。敬ノ主一ハ書ヲ読テ居テモ、鳥ノ鳴声、風ノ音、側ノ人ノ云コトモ、心ヘヒバイテヨク聞ル也。

『敬説筆記』、一〇五頁—一〇六頁)

眼前の事にとらわれ、「ソノ所へバカリ心凝テ」没頭してしまうのは「放心」であり、覚醒しきつた心とは正反対の状態である。覚醒が「一身」のすみずみにまで浸透し、「ソノ所」も何も無い、理そのものになっている状態は、「鳥ノ鳴声、風ノ音、側ノ人ノ云コトモ、心ヘヒバイテヨク聞ル」と表現される。いつさこのこだわりが払拭され鏡のように澄み切った心に理の活き活きした力が満ち、周囲のあらゆる存在、事象と感応し合うのである。この時、心は一つの事に専心しながらもあらゆる状況に開かれ、万変に応じる自在さを獲得している。

・緊密な広がり

「敬」は本然自然のものであるから、特別な場や時に限られる修養ではない。したがって、「敬デナケレバ目モ不<sub>レ</sub>視、耳モ不<sub>レ</sub>聴、日用ガ敬、敬ガ日用」である<sup>(註)</sup>とされ、あらゆる場において心をひきしめていくことが求められる。「敬」は「イツ迄モ続キ、ドコ迄モ広ガツテ」、「切目ノナク、其一念ナリニ不<sub>レ</sub>息」に<sup>(註)</sup>続いていくのである。

さらに、「敬」の作用する領域は個人を超えて広がる。個人の「敬」は、事象の全体あるいは人倫社会全体と緊密、かつ有機的な関わりを持っている。綱齋はそのことを自覚するよう促して次のように述べている。

只一事ヲスル心ナリガ、ドコトモ無フ全体ニ響テ居ル、其ノ全体ニ響テ居ル心デセヌ事ハ、事ノ立ベキ様ハナイゾ

〔『綱齋先生敬齋箴講義』、一四一頁〕

一事をなす心のあり方が全体に響く。事をなす個人の「敬」が全体に有機的な影響を及ぼすのである。具体的に述べれば次のようになる。

一念ノ不敬デ家ヲ亡ス、一存ノ踏違デ天下ヲ乱ス、ヒツシリト三綱九法ノ立敗ハ方寸ノ間ニヒヘキツテ居ル。

〔『綱齋先生敬齋箴講義』、一六七頁〕

個人の「敬」が家の存続、国家の存亡と直結している。「三綱九法」が立つか否かはこの方寸（心）の「敬」如何にかかっているのである。「敬」は、広く緊密な影響を及ぼして人倫社会の存亡を左右する。この認識が「敬」に取り組む気迫を生み、緊張感を支えるのである。

## ② 「超俗」の在り方

超俗の儒者達は、こうした修養と窮理によって、理を絶対的規準とする在り方をほぼ実現し得ている。換言すれば、世間一般の規準や俗見を相対化し、事象の本質を理が示すところにおいて見抜き、理に照らして存在の意味をとらえることができるのである。理を絶対的規準とする在り方を実現し得ているとは、すなわち、理を体现しているということである。理のどのような側面を体现しているかによって、超俗の儒者達を以下の二種類に分けることができる。一つは、闇齋学派の第一世代である山崎闇齋とその高弟である佐藤直方、浅見綱齋、三宅尚齋である。彼らの心身には「浩然の氣」<sup>(1)</sup>がみなぎり、それが理を目指す豪毅な言行となつてあらわれる。二つめは、闇齋学派の第二世代にあたる稲葉迂齋、久米訂齋である。彼らは闇齋と高弟達に見られる豪毅な気象はもたないが、成熟した温厚そのものの言動に理を体现している。

### a 山崎闇齋と高弟達

「敬」によって理そのものと化した心に「浩然の氣」が充ち、それが、理に向かって邁進する豪毅な言行となつてあらわれるさまを山崎闇齋と高弟達に見ることができる。

・「浩然ノ氣」が「ミチキツテ」いゝ

黙齋は直方の心身に「ミチキツテ」いる。「浩然ノ氣」について、次のように述べている。文中「直方ガ酒井侯カラ二千六百両ホド金ヲトツテ氣ガツカヌ」とあるのは、直方が厩橋藩の酒井侯の招聘を受けて、二十年もの間特に何の事績もなく年に百両(百)を受け取っていたことを指す。

氣ハ張出シノスルモノナリ。ソレデハ向ヘユクヤフジヤガ張ルトアトニ又一盃モフ盈みちテオル。浩然ノ氣ハアトニ氣ガツカヌコトナリ。ソコデ集義デノフテハナラヌ。非礼ヲシ欲ガアリテハナラヌ。ソフタイ手前ヘ氣ノツクハ、自反底ノコトユヘ、尤ラシイガ多クハ氣ノカケナリ。直方ガ、酒井侯カラ二千六百両ホド金ヲトツテ氣ガツカヌ。ミチキツテオル故ノコトナリ。キレイナコトナリ。

〔話録〕

何のはたらきもなく禄を受けることは、一般的な規準によれば非難されるべきである。しかし、黙齋は、直方の行為を「浩然ノ氣」が「ミチキツテオル故ノコトナリ。キレイナコトナリ。」と高く評価する。「氣ハ張出シノスルモノナリ。ソレデハ向ヘユクヤフジヤガ張ルトアトニ又一盃モフ盈テオル。浩然ノ氣ハアトニ氣ガツカヌコトナリ。」とは「浩然ノ氣」の「盛大流行」(盛)して「至大なること初限量無く」、「至剛にして屈撓すべからざる」(屈)「さまを述べたものである。「浩然ノ氣」は勢い盛んに天地にあまねく充滿し、ひるむことなく無限に張り出していく力である。後退や停滞はあり得ない。

「アトニ氣ガツカヌ」ほど張り出していく、その目指す方向は、もちろん理にむけてである。したがって「浩然ノ氣」を養おうとすれば、「集義デノフテハナラヌ。非礼ヲシ欲ガアリテハナラヌ」と黙齋は言う。

つまり、精緻な窮理によって義の何たるかを知り、義になかった行為を積み重ねる修養の結果として「浩然

ノ氣」は生ずるのである。しかも、そこに作為があつてはならない。「自反」に代表されるような「手前へ氣ノツク」方法はかえつて「氣ノカケ」である。理を精緻に窮め、心を澄みわたらせて理そのものの状態を實現することを目指す修養の末に、「浩然ノ氣」はおのずから生ずる。

直方は、世間一般の人々のように善悪を考量し、反省して行為を選択しているのではない。心身に「ミチキツテ」いる「浩然ノ氣」の力が、直方の身体に理を体現する。直方は、それほどに理そのものとなつていゝる。それを黙斎は「キレイナコトナリ」と評する。学問と修養によつて欲やこだわりが跡形もなくぬぐいさられて理そのものとなつた心に「浩然ノ氣」が満ち、そこに、理だけを規準とする在り方、つまり超俗の在り方があらわれる。

### ・「浩然ノ氣」の具体例

次の例は、直方のたゆまぬ学問と修養の成果が、瞬時の誤りない判断と氣迫となつてあらわれている例である。

佐藤翁の隣邸に失火あり。門人、趨りて之れを救ふ。既に消ゆるや、翁、粥を作らしめて来者を勞ふ。一門生、厨事を幹し、膳を監みて云ふ、「箸は精潔なりや」と。翁、叱りて云ふ、「倉卒中、何ぞ爾る。汝が此の心は堯舜の道に入るべからず」と。

〔先達遺事〕

火事場のような非常時においてこそ、日頃の修養の成否が端的にあらわれる。直方は、「箸は精潔なりや」

という門人の一言を耳にするや否や、即座に「汝が此の心は堯舜の道に入るべからず」と断じた。一つ一つの事にあたって何が理にかなっているかを見窮め、専一に対処していく修養が不充分であることを察知したのである。

直方は門人の一言に修養のゆるみを見て取っているが、それは、逆に言えば、直方自身の研鑽と修養がいかに厳密なものであったかを示している。彼の瞬時の判断は、「髪毛ヲ刮タ」ような「至テ細カナ学」<sup>(12)</sup>に裏付けられていた。黙齋は直方について「直方先生、アノ高大ノ見処ナレドモ、人々蟻通明神トヤカマシカルハ、万端ヲ許サレズ、ドコマデモ理カラ咎メタルナリ」と述べている。

また、直方は「静坐」を重視した。「静坐」は、意識がうごき始める以前の段階で心を妄動せぬようにひきしめ保つ、いわゆる存養の修養である。<sup>(13)</sup> そうした緻密な研鑽と修養の成果が、ただ理だけにしたがう判断と「浩然ノ氣」となつてあらわれる。門人を震えあがらせるような直方の気迫は、この「浩然ノ氣」の迫力なのである。理だけに依拠してなされた判断と「浩然ノ氣」が表裏一体となつて直方の言動をかたちづくり、そこに理が体现されている。

一瞬の迷いもない判断と、ただならぬ気迫、つまり「浩然ノ氣」が言行にあらわれて理を体现している例をさらに二つあげる。最初の例では、直方の心身に「浩然ノ氣」が「ミチキツテ」いるさまが「体貌尤も熟せり」と表現されている。

佐藤翁、酒井侯の邸中に在り。跡部氏、宕山たがやまの下に在り。翁、一日之れを訪ふ。侍者、「翁の宅辺に火あり」と告ぐ。翁、乃ち主人の馬を借る。翁、高齡なれば、主頗る之れを難かたんずれども、翁、固く請ふに因りて、已むを獲ず馬を出す。翁、直ちに馬に向かひ轡を執る。体貌尤も熟せり。既に騎するや、

馳驅すること飛ぶが如し。

『先達遺事』

高齢であることを理由に騎乗を危ぶむのは俗見というものである。直方は頑として譲らず馬を出させ、飛ぶように疾駆して去る。直方の力に満ちた流れるようなふるまいが理のさまをよく現している。

次の闇齋の例では、「浩然ノ氣」が俗習を革新していこうとする英気、英断となつてあらわれている。

垂加翁、外艱に遭ふや、喪礼は一に古に依る。僧、其の仏事を作さざるを愠み、頗る翁に忤ふ。翁、色を励まし門人を呼びて云ふ、「策、吾が為に宅内に殯せよ。吾、詰朝関東に到り、祠曹に訴へん」と。僧、其の犯すべからざるを見て、意を屈して復忤はず。

『先達遺事』

闇齋は父の喪礼を古式、つまり純粋な儒式で執行しようとする。現実的な利害をかえりみず「古式」を守ることを強く言明し、「祠曹に訴へ」て革新を図ろうとするのである。理にかなった礼を求める気迫が「其の犯すべからざる」顔色にあらわれ、僧は異を唱えることができなかつた。

理にかなわぬことを革新していこうとする豪快な英気は「超俗」の儒者の特質であり、(二)の「2」の①で述べた「因仍」の態と好対照をなす。

## b 稻葉迂齋と久米訂齋

稲葉迂齋と久米訂齋は、闇齋、およびその高弟達と同様に理に対する認識の水準が高く、理を絶対的規準となし得ている。しかし、彼らの知力には闇齋と高弟達ほどの鋭さはなく、また豪毅な気象もたない。このことが逆に利点となつて、より自然な均衡のとれた言行があらわれる。「中庸」を地でいく彼らの言行は一見平凡に見えるが、理が示す規準を固守して譲らない点においては闇齋と高弟達にひけをとらない強さをそなえていた。

黙齋は、久米訂齋の温厚なありさまを次のように記している。

老体軽健、風采神氣は旧聞く所の如し。加ふるに和暢淡靖の象を以てす。蓋し道德の成熟する所、余、一見の間、直に天機自然の状に知る。

〔西遊轡録〕

訂齋においては、「風采神氣」の高さが柔和な落ち着いたさまにつつまれている。闇齋と高弟達の場合は、「風采神氣」の高さがやや常軌を逸した人を圧倒するあらわれ方をしていたのと対照的である。何よりも全体が「天機自然」のなりであることが訂齋の徳の成熟度の高さを示している。高い「風采神氣」が「和暢淡靖」という形で自然に訂齋という人となりに結実し、そこに理が体現されているのである。

迂齋においてもまた、「犯すべからざる」威厳と「和悦恂々」たる暖かさが自然にあらわれる。黙齋はその様子を次のように伝えている。

燕居して莊敬、未だ嘗て其の箕踞盤坐ききよばんざするを見ず。故に之れに臨むや、犯すべからざるが若し。而れ

ども之れに接するに及べば、和悦恂々じゆんぜんぜんとして色笑親しむべし。是を以て老少賢愚、皆相歎洽くわんごうす。然れども亦狎なるべからざる者有り。

『先君子行實』

迂斎は「莊敬」と親しみの節度を守り、均衡を崩すことがない。その場その場にふさわしい節度ある在り方があらわれるのである。

訂斎と迂斎の温厚さは、世間一般に言うような単なる気性のあらわれではない。あくまでも、理の示すところに従い、理を絶対的規準とすることから生まれる在り方である。したがって、彼らは理の示すところがそれと見れば徹底してそれに従い、毅然たる態度をとって譲らなかつた。訂斎は師、尚斎の遺訓である出処の義を決して曲げなかつたし、迂斎は、「温恭寡黙にして、已甚を為して人聴を驚かさずと雖も、然れども其の大義に於いては確乎として許さず。」<sup>(註)</sup>という人物であつた。

訂斎と迂斎とに見られるこうした成熟度の高い言行は、とりもなおさず、彼らの学問が一流であり修養も充分であつたことを示している。

### c 権威からの自由

「超俗」の儒者達は、理を絶対的規準とすることによって、世俗の権威や秩序から自由な境地を生きる。闇斎の年譜から例をあげる。

萬治元年戊戌。四十一歳。春正月、始めて江戸に遊ぶ。初め書肆村上勘兵衛の家に寓す。笠間侯、聞

きて之れを召さんと欲す。勘兵衛をして其の意を通ぜしむ。先生曰く「礼に往きて教ふるを聞かず。侯、学に志すこと有らば、すべからく来たりて学ぶべし」と。侯、即日来たりて見え、弟子の礼を執る。

(山田蓮思叔『闇齋先生年譜』)

闇齋と笠間侯の關係は政治的な権力關係でもなく、また法的な秩序によって定められた關係でもない。闇齋が、笠間侯が学にも志をもっているかどうかをまず問題にしていることから明らかのように、両者の關係はともに理を窮めることをめざすという共通の基盤があつて始めて成立し、その序列は理の具体的な形である礼によって決められる。したがつて、まず笠間侯の学に対する志が吟味され、次に、参上すべきはむしろ笠間侯であることが明らかにされたのであつた。

浅見綱齋においても世俗の權威や秩序は完全に相対化されている。彼は、「家破れ、兩日毎に漏天の如くであり、「嚴冬に尚ほ一布袍無き」状態であつても頑として出仕しなかつた。黙齋は「当時、翁の道德を聞き見えんと欲する者、公伯數家あり。仙洞も亦屢翁の姓名を称す。然れども確乎として出意無し。」と記している。生活が成り立たないほど貧しくても、世俗の權威に依存することはなかつた。綱齋は仕えないことによつて得られる自由を享受し、それを理を闡明していくための足場とするのである。綱齋にとつて「公伯」や「仙洞」という社会的な区別は何の意味も持たなかつた。問題はどれほど理に肉薄し得ているかということだけなのである。

## 〔2〕 黙齋の特質

崎門では師説を守ることを旨としており、門人達の学説はほぼ先学の説を踏襲して基本的な逸脱はない。ただ、逸脱はないとしても、それぞれの儒者の資質と講授する対象の相違などから重点の置き方や方向づけに差異があらわれるのもまた、当然のことである。本章では、「超俗」の儒者達と黙斎を対比することによって、黙斎の儒学の特質を明らかにする。

「超俗」の儒者達は、ほぼ理そのものの境地に達し得ていた。それは、修養においては未発の段階から已発の段階までを徹底、一貫して行い、そして、窮理においては理そのもの、すなわち理一から個々の理までをきわめて正確に把握し得ていたということにほかならない。しかし、黙斎は、すでに見たように修養が不十分であり、窮理の点においては、理一そのものよりも、むしろ、個々の存在や事象の理を見るに長けていた。加えて、黙斎の講義の聴衆は一般人が多かったことも作用したことであろう。黙斎は、日常的な人間関係や具体的な礼式に即して、理を説くことに優れているのである。

### ① 「超俗」の儒者達と黙斎の対比

#### a 直方と綱斎

「超俗」の儒者達の行為は、彼らの研鑽の水準の高さを示して、私欲が微塵も無いことはもちろん、人為的な要素が一切払拭された生粋の理なりの行為であった。それが「超俗」ということの意味である。一方、黙斎の場合は、修養が不完全であるために行為の純度が低く、それが無用な思慮となつてあらわれる。無用とは、つまり、理に反するということである。黙斎の思慮は、いかに深く細やかであったとしても、理に反するという点において欲でしかない。その意味で、黙斎はいまだ俗を脱しきれていないのである。

黙齋は、迂齋から直方が寒い夜に土井侯から羽織を拝領した時の様子を伝え聞いていたが、それについて次のように述べている。

直方ノ黒羽二重ノ羽織ヲ取テ着テ、「ホフコレハアタ、カナ、アタ、カナ」ト云テアタマヲ下ケテ「宜（シ）」ト云ハレタ。躰ガイカフ大キク見ヘタト迂齋ノ云ヘリ。ヲラカヤフナ人欲アル心テ、マツコレハヨイモノト云意カアリテハ、斯フ云ハツミハ出ラレヌ。先生ノハ見事ナコトト思ヘ。

〔清谷話録〕

黒羽二重の羽織を拝領すれば、自分のような「人欲アル心」では「マツコレハヨイモノト云意」が入ってしまうと黙齋はいう。高価なものを頂戴したと思うところから気後れして妙に恐縮したり、あるいは重用されていると思いきんで慢心が顔をのぞかせたりするのが一般である。しかし、直方はそうではない。その羽二重がほかほかと暖かいことをそのまま喜ぶのである。袖を通して「ホフコレハアタ、カナ、アタ、カナ」と喜ぶ直方の躰が「イカフ大キク見ヘタ」のは、その言動が、闊達自在、理そのものだったからである。省察を重ねて余念を排していく「敬」の修養の上での行為でありながら、しかも修養を感じさせない。

「敬」の修養は余念の入らない自然な行為を生む。しかし、一般にそうした純粹に理なりの行為は為しがたく、いらぬ分別や思惑が入り込む。黙齋はそうした分別や思惑を「イヤミ」なものであるとして、厳密に弁別ししりぞけるべきであるとする。たとえば、黙齋は、普請の世話をしてくれた村人新右衛門にお礼として肴を贈った後、新右衛門が病気だった時は何も見舞いをしなかったことを思い合わせて、次のように省みる。「秀云」の「秀」とは門人、林潜齋のことである。

新右衛門ガ病氣ノトキ丸薬モヤラズニ、(今回は)肴ヤツタカ、何モワルイコトデモナイガ、心術ノ吟味ハコ、ワイヤミトツメルコトジヤ。秀云、世話ニアフトキハ礼ヲヤル、ナラヌトキハヤラヌ、ドチモ当然ナルベシ。曰ク、テモアレトモ、ヨク考テミヨ。世話ニナルトヤリタクナルト云ガイヤミジ。酒ヲフルマワレタレバ、庭ノ杜若モ、普請モ、孫女ノ容儀モホメタクナルハ凡夫玉シヒジヤ。

〔清谷話録〕

一般には、「世話ニアフトキハ礼ヲヤル、ナラヌトキハヤラヌ」が当然のことと思われるが、黙齋は「世話ニナルトヤリタクナル」ということが「イヤミ」だという。「敬」の修養が純度高くなされれば、どのような状況においても、何の前提も置かずに純粹に事に対していくことができる。そうした「キツスイ」な態度とは反対に、ある行為をめぐって凡情による因果関係を作り上げ、みずからそれに拘束されることに黙齋は「イヤミ」を嗅ぎつける。そういう「凡夫玉シヒ」は「心術ノ吟味」、つまり「敬」によって払拭されなければならぬと黙齋は考えるのである。

「敬」によって「凡夫玉シヒ」が抜けきれば、理そのものの行為が現れる。事にあたつてあらかじめ何かを想定したり、構えたりすることなく、しかもその場に最もふさわしい自然な行為が生まれるのである。必要なのは、心を未発の状態に保持するという定位を崩さないことである。それ以外の意念は、たとえそれがいかに道徳的に見えようと、よく分別されて体裁が整つていようと、私欲でしかない。

「イヤミ」な行為を払拭することは至難の技である。黙齋も容易になし得なかつた。しかし、次の例に明らかのように、浅見綱齋は見事に「イヤミ」な行為から抜けきつている。人間関係や経済状態に拘束されて、

「イヤミ」な行為を脱しきれない黙齋とは対照的に、綱齋は俗世間の分別にとらわれるところが全くないのである。

比較の前提となるのは『先達遺事』の次の記事である。若林強齋が大津から京都の綱齋の学塾に通っていた頃のことである。綱齋は厳冬に衣服を欠くほど貧しかった。強齋は、さらに貧しい上に病気の父をかかえ、かつ隔日三里の道を往復して休まず講義に通っていたという状況の中でできごとである。ある日、強齋は、道すがら綱齋のために餅を買い求める。

若林、素もとより貧なり。綱翁に到るに、路に餅一頓を買ひて翁に進む。翁、素より健啖、輒ち一口にしり、乃ち云ふ、「卿、尚ほ餅を買ふ余計有り」と。

〔『先達遺事』〕

補足するために、強齋の『雑話筆記』から、該当箇所を引用しておく。

（綱齋は）日頃大食デ餅好きニテ候ヒシガ、フサクト喫イナガラ、ソチモ此餅ヲ買フ余計ガアレバ  
マダヨイハトアルコトデ、笑レ申候。

〔『雑話筆記』、八九頁〕

「大食デ餅好き」な綱齋は、一口でたいらげて、「まだこうして餅を買うくらいに余裕があるのだからけっこうなことではないか」と笑った。理に向かう心は、俗世間の尺度を完全に相対化し、貧しさを笑い飛ば

すのである。三里の路を越えて来た強齋が腹をすかせていようがいまいがそんなことは綱齋の眼には入らない。その懐具合など付度するだけ野暮である。餅があれば餅を食うまでと一口でたいらげる剛毅さに、黙齋のいう「イヤミ」は塵ほども認めることはできない。

一方、黙齋は綱齋のように泰然自若としてはいられない。黙齋は俗世間の人間関係や状況に気をとられ、理なりの自在な行為をなすことができないのである。次の例は、黙齋が「イヤミ」な行為を脱していないことをよく示している。引用文中の「新七」とは若林強齋のことである。

（父の門人、三左右衛門を訪ねた時）肴ガ三切レヤイテアツタ。三左右衛門ガ「昼シヤ飯ヲ、飯ヲ」ト云タガ、ヲレガ喰ハヌ。ヲレガ昼食ヲシタラ、此肴カ下女ヘマワルマイト思フテ、ヘツタ腹ヲコラヘテ喰ハナンダ。コレカイヤミノヤフジヤガ、モフソフ氣カ付ハ喰ハレヌ。ワイラガニハ「新七、餅買余分ガアツテヨイナ」ト云テツ、ト喰フヤフニハ出ラレヌ。

『清谷話録』

黙齋は「イヤミノヤフ」だと思いつつも、下女にまわらなくなることに気づいてしまった以上、その肴を食べることはできなかった。「ヘツタ腹ヲコラヘテ喰ハナ」かった黙齋の行為は、一般社会の尺度ではかれは道徳的な行為として十分に評価されるであろう。しかし、それは黙齋自身が「心術ノ吟味」を「ツメル」ことよって払拭するべきであるとした「イヤミ」にほかならない。たとえ下女を思つてのことだとしても、くたくだとした意念は不純な要素である。結局、「ヘツタ腹ヲコラヘテ喰ハナ」という不自然な結果に終わってしまったことがそれを証する。その結果、黙齋は、自分が綱齋のように「餅買余分ガアツテヨイナト

云テヅ、ト喰フ」境地に達していないことを自覚するのである。

「超俗」の儒者たる綱齋は、何ものにもとられることなく餅を一口でたいらげて笑った。一点の迷いもない闊達なさまは、理そのものの体現である。一方、「平俗」の時代の儒者である默齋は、下女を憐れみ、自身の行為を思索して思い迷う。默齋自身が述べているとおりの「凡夫玉シヒ」である。

### b 默齋の長所

しかし、視点を變えて見れば、この対比は、默齋が情に厚く、状況を把握して細かな配慮ができる人物であることをよく示している。默齋は、綱齋のように、三里の道を空腹を抱えてやって来たであろう弟子の前でゆうゆうと餅をたいらげるような行為はなし得ない。そうした大器ではなく、人間の情や個々の状況をよく把握して細やかに対応していくことを得意とするのである。

默齋のこうした長所について、門人林潜齋は次のように記している。

門人の帰路遠き者は、其の去るや必ず問ふて曰く、「饑うる無きを得んや」と。奴僕のの若きには、則ち酒錢を与へて曰く、「須く汝店を過りて飢多を充たすべし」と。偶門人（たまたま）、故旧の喪を聞けば、則ち驚悸惻痛し、容を動かし色に見はれ、恍然（くわんぜん）として失有るがごとし。

〔『稻葉默齋先生傳』〕

默齋は、講義を聴き終えて帰る門人の遠路をおもんばかって必ず声をかけ、奴僕には酒錢を与えてねぎらっていた。門人や周囲の者に対する情が深く、親しい者の訃報に接しては顔色を失い茫然自失の体をなす

ほどであった。

黙齋は、「超俗」の儒者達のような大器ではなかったが、決して凡人ではなかった。「超俗」の儒者達のように生粋の理そのものを体現することはできなかったが、理の端緒、ないしはあらわれである他者に対する思いやり、つまり惻隱の情を充分すぎるほどそなえていたのである。黙齋はそこから仁を説くことができる。黙齋の儒学の強みはここにある。黙齋は理そのものよりも、個々の事物や人における理に目が向く。黙齋の儒学は理一に向かつていくことよりも、むしろ理のあらわれである情や具体的な礼式、事物に即して理をとらえることに優れているのである。それが上総での講義で活かされることになる。

## ② 黙齋の特質と学問の目的

### a 世事にすぐれている

黙齋は、優れた知的能力によって理をその本来の高さにおいてとらえることができた。その理を高く求める姿勢が狂態となつてあらわれ、また、後述するように、俗世間から距離を置く隠者としての在り方を選ばせたのである。そうしたことから、黙齋は、理を求めること高すぎて現実から乖離していると評されることがあつたが、実際は具体的な世事に優れた、実践的な人物であつた。

このことは、黙齋が敬愛した久米訂齋、あるいは幸田子善<sup>(8)</sup>と黙齋を対比することによって明らかになる。久米訂齋と幸田子善は理そのもの、つまり理一を洞見し、高潔な在り方を貫いた点は高く評価されている。しかし、そうした在り方が世事にうといという欠点としてとらえられ、「高ゾレ」している、あるいは「高きに過ぎる」と批判される場合があつた。たとえば、幸田子善は「見る所極めて高く、其の学を論ずるや全く朱子の道に差はず。能く佐藤子伝ふる所の真を会す」<sup>(9)</sup>儒者であつたが、彼の世事を超越した言行が「其の

人事に於ひて禅意多く、毎に不恭<sup>(82)</sup>であると誤解される場合があったことを黙齋は記している。久米訂齋は、先に述べたとおり典型的な醇儒であり、「思索精微を極めて、洒然として道体を洞察する」点においては並ぶ者の無い儒者であったが、「世味に熟せず<sup>(83)</sup>」という一面があった。

両者に比して、黙齋は以下に述べるように世事にさとく、事にあたつて漏らすところがなかった。黙齋は自身が「高きに過ぎる」と評されたことに対して、「高きに過ぎる」とは久米訂齋にこそあてまる言葉であり、自分の資質は全く異なることを次のように述べている。

某、何ゾ過高ノコトアラン。某ハ事故経曆ナリ。過高ナトト云ハ訂翁ノコト。某物ニトゞク処ハ何カ生レニサヘアリ。マア覇者ナリ。事体カラキメテ、平生ノコトコマカニシテ、法ヲクヅサヌモノニ過高ト云コトハナイ。又シワイハ知見ナリ。我ニ是ハナイガ非ヲヨク知ル。コレ世上事経曆アルノナリ。

〔再旬紀行〕

黙齋は、性理を論じて名が高かった久米訂齋のように理そのものについて論じることよりも、現実の生活の中の事物に理を見、理を実現していくことが得意なのである。その才は、「生レニサヘアリ」と述べているように、天性のものを感じさせるほど際立っていた。現実の事柄を吟味し、細かく判断して、決して法をこえない。「シワイ」といわれるほどよく詰めて事に対処することができるのである。<sup>(84)</sup> 問題を是か非かという極論でとらえて、是を選び義を完遂するのではなく、次善の策であっても非を避ける方をとる。現実的な、実務家として最適な人材なのであった。

したがって、黙齋の場合、理について論じるとなれば形而上の「声も無く臭も無<sup>(85)</sup>」い太極ではなく、形而

下の個別の理の方に関心が向く。黙齋は、このことを幸田子善の場合と比較して次のように述べている。

幸田ナド咄ヲスル、太極ノ方ガ多ヒ。條理ノ咄ヲスル処カイツモ太極ノコトニナル。ヲレガ咄ハ理ヲ云カ多ヒ。太極ノコトヲ云テモトカクアノ燦然タル條理分派ノ方ヘユク。

〔再遊話録〕

幸田子善は、「條理」すなわち分殊の理について話していても、いつのまにか、理一、つまり太極の話に収束していく。一方、黙齋の場合は、太極という形而上のものについて話しながら、條理分派、つまり、個別の存在、事象の理に話が展開していつてしまふというのである。

黙齋は理一、つまり太極について論じてその形而上的な意味を云々するよりも、分殊の、個別の存在や事物の理に関心がある。黙齋の本領は、形而上的な論議ではなく、具体的な事物や存在に即して理を窮めるといふ点にある。その才覚によって、黙齋は若い頃から「親旧の訃を聞けば必ず走りて喪を護」り、「耆老を安養し寡孤を撫愛して、人心を収」めることができたのである。

### b 日常の人間関係の充実

理そのものを形而上のレベルでとらえ論ずるよりも、個々の事物や存在に即して説くことにすぐれていた黙齋は、家庭や共同体における人間関係の充実を重視した。(二)の「1」で見たように、現実の自己のありさまや日常の生活から離れて、いたずらに理念だけを追うことは最も嫌うところであった。学問の形骸化を招くからである。上総の門人達に学問を奨励する際も、その学問が机上の堅苦しい学問にとどまることなく

活き活きとはたらいで、家族や親戚との交わりを充実させる学問であることを望んでいた。

学問に活き活きとした力を与えるのは修養のはたらきである。黙齋は、修養によって裏打ちされ、理のもつ活き活きとした力にじみでるような学問を門人達に伝えようとしたのである。

### ・充実の基礎

黙齋は学問の役割を、理が勝つか気が勝つかの勝負を軍配することであると平易にかつ的確に定義する。学問つまり窮理によって、人はそれぞれの事象の理を一つ一つ確かめ見窮めて、理に即した本来のあり方、対処の仕方を学んでいく。それとともに、それが単なる知識や堅苦しい拘束に終わってしまうことのないように、修養を並行してすすめるのである。修養、特に未発の段階の存養で、心をひきしめ保つことによって心が生きてくるさまについて黙齋は次のように述べている。<sup>(9)</sup>

心ヲ張弓ニシテヲケバ活キテクル。ソコデコソ仁義礼智ガ本トノモノニナル。

〔黙齋先生近思録講義〕

心を「張弓」のようにひきしめ保つと、心は「活キテクル」。心を微塵も妄動することのないよう、理に照らしてひきしめ保つにつれて、覚醒しきつた心に理の活き活きした力が満ちてくる。心は生きて天理の流行情と感応するのである。その活きた心身にこそ、人として本来の在り方があらわれる。

存養によって心が「活キテクル」ということがなければ、学問は形だけに終わってしまう。黙齋は、存養が学問を精彩を添え、学問を活かすことについて次のように述べる。

存養ノアル学問ハ体ガチガフ。存養ナイト学問ガヨソクシクナル。(中略)存養デナケレバ精彩ツヤアツク滋味アジガナイ。知ト云テモ帳面ニ付イタヤウ、行ト云テモ齒ヲ喰シハリテシタヤウニナル。存養デニツノ者ガフツクリトナル。

『黙齋先生近思録講義』

存養があつて、はじめて学問(知)も修身(行)も「フツクリ」した活きたものになる。活きた心が基礎にあることによって学問の「ヨソくシ」さはなくなり、「精彩」をもち、深い「滋味」によって裏打ちされた、活きた学問になるのである。それによって学問は「帳面ニ付イタヤウ」な死んだ学問ではなくなり、修身は「齒ヲ喰シハリテシタヤウ」な不自然さを免れることができる。存養によって生まれる活きた心が、学問と修身を「フツクリ」とさせるのである。

存養によつて学問に精彩と滋味が加わり、それが家族や親類との交わりを充実させている例として、黙齋は陶淵明をあげる。

陶淵明ノ親戚ノ情話ヲ悦フヲ思フガヨイ。(中略)「欲親戚之情話」ガ曾点ノ氣象ガアル。親戚ノ中ニ馬鹿ナ男モアル。疝氣ノ毒ダト云程ナモアロフニ、ソレニ情話ヲ悦ヒ、シンミニナリテフツクリトスル。コハハ滋味親切ムマイコトジヤ。夫ニ今ノ学者ガ書物ヲイジリマハス位ノ学問デモ、親ヤ親類ニキツイモノダト見ラルハ陶淵明ニキツイマケヤフゾ。

『清谷話録』

黙齋は、学問が人々との暖かい交わりのさまたげになつてゐる今の学者と陶淵明を対比している。陶淵明は、曾点がとりたてていうほどのこともない日常の中に理を見いだして楽しんでるように、「馬鹿ナ男」との会話を、また「疝氣ノ毒」でしかないような者との話を飲む。「シンミニナリテフツクリトスル」のである。それは、存養の「滋味親切」な妙味のあらわれである。陶淵明の行為は、学問が存養に裏打ちされることによつて家族や親戚との関係を「フツクリ」とさせている見事な実例なのである。

儒学という学問は、このように人間関係を潤し充実させるはたらきをもつ。それにもかかわらず、「書物ライジリマハス位ノ学問」をしているにすぎないのに、その学問がかえつてさまたげとなつて、親や親類から「ギブイ」<sup>(8)</sup>ものだと思われるのは、陶淵明にはるかに及ばない恥ずべきことだと黙齋は述べる。門人林潜齋によれば、黙齋自身が「親戚故旧と常に情話を以て歎好し、敢へて賢智を以て侮慢せず」という人物であつた。

#### ・充実した人間関係の意味

儒学を学ぶことが人間関係の充実をさまたげる、つまり、人として本来の在り方の実現の障害となるとすれば、それは理をとらえきれていない、ないしは理を誤認しているということの意味する。一つの理が天地にあまねく充滿し、あらゆる存在、事象に理が一貫している以上、学問も修養も、その結果あらわれる行為や態度も、みな一つの理からはじまり、一つの理に収束していく。本来、そこに偏りや欠けが生ずるはずはないのである。理について学び、理と真向きに対して「心ガ活キテクル」状態に至っていれば、どのような状況においても、そこに人として本来の在り方、つまり理があらわれる。日常のどのような行為もみな活き

活きと理を体現するはずなのである。

黙齋は、寛政五（一七九三）年、講義を聴きにやってきた桑名藩の奥平幸次郎に対して、上総での学問の成果は、「某ガ議論モキ、諸生ト吟味シタ」学問と「コレカラ帰リテ親仁様ノ伽ヲスル」行為が一つになったところにあらわれると論ず。そうした「何ノコトナイ処ニ活潑々地ヲミヨ」というのである。<sup>(28)</sup>

然レハ学問ト親ノ腰ヲナデルガツント一ツナリ。コチカラアテガイニセヌ。一ツニスルガ活潑々地ジヤ。学者ノクセニ兎角上ミテハツ（ム）ニ学業ノ外ハツマヌ。理ヲ慥ニ見付ヌコトナリ。太極図説吟味モ親ノ寝ザケノトキノ塩梅ヲスルモ一ツコトジヤ。キケハ親仁様一盃ナルソフジヤ。人子ノ身ハ洒ノ口取迄ヲ太極ト見ルコト。太極ノ条理分派ダカラ孝経ノ吟味スルモ太極ノナリナリ。料理ヲ心ニカケルモ孝経ノ分派ナリ。塩ノカライ吸物ヲ親へ出シテハ活潑々地デハナイ。（中略）親子サシ向ヒテ、モトヤヘハナシヲ心ヲキナイヤフニスルホド互ニ悦ナコトハアルマイ。

『清谷話録』

儒学を志す者は、とかく「上ミテ」理についての議論などは熱心にするが、「学業ノ外」はおろそかにすることが多い。それでは「理ヲ慥ニ見付ヌコト」になってしまふ。理が普遍である以上、理を求める学問と理を体現する行為が、別々のものになってしまふことはあり得ない。『太極図説』を「吟味」して理一を真正に理解してはじめて、その「用」である「寝ザケノトキノ塩梅ヲスル」という行為が根拠づけられ、その行為の意味を正しく把握することができる。また、逆に、「寝ザケノトキノ塩梅ヲスル」という「用」にあたる行為があつてはじめて、「体」である太極を完璧に理解したことになる。無声無臭の形をもたない理（太

極)は親の「酒ノ口取迄」一貫し、親の「酒ノ口取」をするという行為は太極に直結しているのである。天地に理が遍満するとはそういうことである。

したがって、『孝経』を学ぶことも、親に供する「料理ヲ心ニカケル」ことも、おのずと「太極ノナリ」を呈(てい)ずることになる。「太極」を窮めた末の、「太極」に根拠を持ち、「太極」によつて意味づけられた「太極」なりの行為である以上、「塩ノカライ吸物ヲ親へ出」すことはあり得ない。「親子サシ向ヒテ」、「心ヲキナイ」話をする、この上ない「悦」びに満ちた充足の時が実現するはずなのである。その充足したさまを「活潑々地」という。

こうして、人として本来の睦まじい関係が実現される。それは何気ない日常のさまでありながら、天地に流行する理と呼応する人として最も価値ある在り方なのである。したがって、日常の人間関係に目を向けてその充実を説く黙齋の儒学を、規模の小さい視野の狭い儒学と見なすことは誤りである。天下国家を論じて君臣の義を説く儒学も、身近な人々との充実した関係を実現しようとする儒学も、規模こそ異なれ同じ一つの理を体現することを目指している。綱齋はかつて、今日、自分がこゝでなす講義が「万世の為に太平を開く」のだと聴徒に訴えた。そこで達成される義も、また、黙齋が説く家庭や共同体の中で実現される和氣藹々たる交流も、同じ理である。だからこそ、「1」の①で見たように個人の修養がそのまま家の、また一国の安定と有機的に連動すると考えられるのである。

以上、述べてきたように、黙齋は世事に長け、理を個別の側面から説くことに優れていた。具体的にいえば日常の人間関係に即して理を説き、そこに理を体現することを説くことを得意としたのである。黙齋のこの特質が遺憾なく發揮されたのが上総での教授であった。

【注】

- (1) もちろん、理を体现しているからといって聖人そのものであるということではない。瑕瑾はあるにせよ、理の一端を充分にあらわしているということである。
- (2) 山崎闇斎編。一六五一年成立。
- (3) 浅見綱齋『綱齋先生敬斎箴講義』、一二八頁。
- (4) 山崎闇斎は、「敬」の心の状態を、尹和靖と西行を例にあげて、廟もしくは神社に参る時のつつしみ緊張した状態であると説明している（山崎闇斎『敬斎箴講義』、八六頁）。また綱齋は上帝（理）と感応する時のさまを先祖を祭る時の心身の状態にたとえている（浅見綱齋『綱齋先生敬斎箴講義』、一二八頁）。
- (5) 『綱齋先生敬斎箴講義』、一七八頁。
- (6) 山崎闇斎は次のように述べている。「伊川云、「敬を忘れて敬をせざること無し」ト云ヘルハ、敬ノ自然ナル者ニシテ、通達自在ノ竟介也」（山崎闇斎『敬斎箴講義』、八二頁）。
- (7) 『綱齋先生敬斎箴講義』、一二六頁。
- (8) 佐藤直方『敬説筆記』、一〇四頁。
- (9) 『綱齋先生敬斎箴講義』、一四四頁。
- (10) 『綱齋先生敬斎箴講義』、一四三頁—一四四頁。
- (11) 心をしつかりと保持すること（佐藤直方『敬説筆記』、一〇四頁）。
- (12) 『綱齋先生敬斎箴講義』、一七八頁。
- (13) 『綱齋先生敬斎箴講義』、一六九頁。
- (14) 以下「浩然の氣」（『孟子』公孫丑章句上）については高島元洋『山崎闇斎 日本朱子学と垂加神道』（ぺりかん

社、一九九二年、二八八頁―三〇三頁）を参考にした。

(15) 「直方先生ノ酒井侯カラ廿六年百両ツ、ノ合力ヲ得ラレタガ、何モ益ハミヘヌ。」(慶応義塾大学斯道文庫所蔵『清谷話録』)。

(16) 『孟子集註』卷三、六裏。

(17) 同右、七表。

(18) 『雜記癸卯』、元倡寺所蔵『孤松全稿』一五卷。

(19) 『雜記癸卯』(同右)、蟻通明神については『墨水一滴』(元倡寺所蔵『孤松全稿』五卷)に「此の社、威靈赫々として人を怖れしむ」とある。

(20) 佐藤直方『敬説筆記』、一〇二頁。

(21) 黙齋は「訂齋先生、隠居して仕くざるは其の高簡、逸志、屹として人表に出づ」(『燕閑録』、元倡寺所蔵『孤松全稿』九卷)と評している。

(22) 『二郎稿』、元倡寺所蔵『孤松全稿』一卷。

(23) 以上、『先達遺事』、無窮会神習文庫所蔵『孤松全稿』四卷。

(24) 『綱齋先生敬齋箴講義』、一四三頁―一四四頁。

(25) 林潜齋については、(四)の注④参照。潜齋の『稻葉黙齋先生傳』からの引用文の訓読については、長野美香「林潜齋『稻葉黙齋先生傳』を読む(一)」(『聖心女子大学論叢』第二〇二集、二〇〇四年)、および「林潜齋『稻葉黙齋先生傳』を読む(二)」(『聖心女子大学論叢』第一〇四集、二〇〇五年)を参考にした。以下同じ。

(26) 晩年、黙齋は「久米、幸田二家の高論を玩味し、晩歳、屏居の情を慰め、自楽自適す」(『雜記甲寅』、元倡寺蔵『孤松全稿』三二卷)と述べている。

- (27) 『雜記癸丑』、元倡寺所藏『孤松全稿』三〇卷。  
 (28) 同右。  
 (29) 『読訂齋燈下漫話』、元倡寺所藏『孤松全稿』五卷。  
 (30) 『雜記甲寅』、元倡寺所藏『孤松全稿』三二卷。  
 (31) 林潜齋は、黙齋が事を処するに長じていたことについて次のように述べている。「殊に処事に長じ、百度万般、経画を前に定め、区別を予め具へ、時に臨み、綽然として余裕有り」(『稻葉黙齋先生傳』)  
 (32) 『太極図説解』、一三二頁。  
 (33) 『處士越復傳』。  
 (34) 『黙齋先生小学講義』敬身篇、無窮会織田文庫所藏。  
 (35) 本章「一」の①も参照。  
 (36) 熟しない、生のままである。(『明解 古語辞典』三省堂、一九六三年、二九一頁)。  
 (37) 林潜齋『稻葉黙齋先生傳』。  
 (38) 以上『清谷話録』。奥平幸次郎は奥平棲遲庵(明和六「一七六九」年「嘉永三「一八五〇」年)。江戸の人。忍藩儒臣。この記事の当時は、主君である松平氏(本姓奥平氏)は桑名藩主であった。文政六(一八二二)年、藩主の移封にもなつて忍藩に移つた。黙齋は彼を「書ノヨミヤウガヨクテオカガアル」(『清谷話録』)と高く評価し、上総道学は「トヤカク云内ニ奥平ニミナサラハル」(『清谷話録』)と述べている。門人に三上是庵、佐久間泉台(四)の「二」の③(参照)などがある。  
 (39) 『先達遺事』。

#### (四) 上総における黙齋

黙齋は、天明元（一七八二）年、五十歳を機に江戸から上総清名幸谷に移居し、近隣の人々に儒学を講じて一生を終えた。黙齋の門人達は、いわゆる上総道学の第二世代にあたる。上総道学は、享保十二（一七二二）年に、現在の千葉県山武市成東の鈴木養察と和田義丹が稲葉迂齋に師事して儒学を学んだことに始まる。黙齋によつてその基礎が確立され、奥平棲遲庵、三上是庵、石井周庵と受け継がれた学統は昭和三十年まで脈々と続き、学徒の数は確認されているだけで八十九名にのぼる。

本章では、最初に黙齋の上総における立場を明らかにし、次いで、黙齋の上総における講義の成果を二つにわけて具体的に述べていく。一つは黙齋の講義が果たした啓蒙的な役割についてである。黙齋は、上総の人々は純朴であるが礼を学ぶ機会がないために粗野な面があり、それが人間関係の充実をさまたげたり、共同体の風紀の乱れを生む原因となつていっていると見ていた。そこで、人々に礼をとおして内在する理に対する自覚を促し、人として本来の在り方を実現していくことを説き勧めていく。具体的に言えば、喪礼を学ぶことを通して、人を亡くした時の悲しみが内在する理の発露であること、そして、それを自覚的にとらえ直すことによつて理が指し示す人の本来の在り方を実現していくことを教えたのである。

二つめは、黙齋の講義を聴いた門人達が、主体的に理に即した判断、行為を選び取つていくさまを具体的に明らかにする。形骸化していた江戸の儒学、および儒者達に対して、上総における黙齋の門人達は自己、および世界を理においてとらえることに純粋な喜びをおぼえ、それによつてみずからの在るべき姿を実現していこうとするのである。

【1】 隱者

最初に、上総における黙齋の立場を明らかにしておく。黙齋は、迂齋の代からの門人であった鶴澤容齋、およびその子、由齋と近義の世話のもとに清名幸谷に移居し、そこで死までの十八年間を過ごした。黙齋は、「狂」の資質を持つゆえに若いころから常に世間から距離をとっていたが、この移居もその延長線上にある。黙齋は上総に隱者として移り住んだのである。

(一)の「4」で見た黙齋の放蕩の生活は三十歳前後まで続いたが、やがて、四十一歳には「世吾を目して雅古、儒風を以てす」と自ら記すようになる。この言葉は黙齋が落ち着いた生活に立ち返ったことを示しているが、それだけではなく、その背後に生来の「狂」の資質が抜きがたくあることを示している。「世吾を目して雅古、儒風を以てす」という言葉には、黙齋と俗世間とのへだたりが明らかに読みとれるし、また、儒者らしくなると評される自分を笑う「狂」の眼が光っているからである。

狂態は影をひそめたとしても黙齋の「狂」の資質が失われるはずはなく、理に対する認識の鋭さは決して衰えはしなかった。それは、外に向けては俗世間と距離をとる在り方に、また、内に向けては払拭し得ない欲に対する自覚としてあらわれる。上総においてもみずからの欲を強く自覚し続けたことは、(一)の「5」ですで見えた。「世吾を目して雅古、儒風を以てす」とは、世間の目から見れば「儒風」と評されているにもかかわらず、みずからの内に欲を見いださざるを得ない「狂」の理に対する認識の高さを示す言葉なのである。黙齋の「狂」の資質は若い頃のように荒々しい狂態ではなく、世間から距離をとる隠者という在り方に、また理に対する自覚の強さにあらわれている。黙齋は隱者として上総に移居したのであり、上総においてもまた、理を絶対的規準とする在り方を求め、説き続けたのである。

黙齋は清名幸谷の居宅の隅に常に草鞋を掛けていたが、門人にその理由を問われて「我、若し里人に合はざれば、則ち日を終ふるを俟たずして去らんと欲し、為に予め備ふるのみ」と答えている。黙齋は鶴澤家の保護のもとに清名幸谷で十八年を過ごしはしたが、地域の共同体にとけ込んではいなかった。上総は黙齋にとって隠遁の地であり、そこで共同体の成員として認められようとは思っていなかったのである。

黙齋は儒学を学ぶことが地域の共同体を乱したり、門人達の家庭を不安定にしたりすることを恐れ、不穏なきざしが見えると泰然と身を引いた。寺と衝突した場合でも、また、地域の管理責任者である名主の不当な行為に直面した場合でも、事を荒立てず穏便を旨として身を引いている。

たとえば、寛政七（一七九五）年、清名幸谷の檀僧が、黙齋の儒学の講義を聴いた門人達が仏教の教えを非難し寺僧を軽んじているとして、黙齋に講義をやめるよう強く申し入れてきた。黙齋は以前から、自分が江戸の禅宗の寺にある稲葉家の墓の永代供養の施主でありながら、上総では法華宗の檀家であることに矛盾を感じていたこともあって、結局離檀し、また、教授をやめる決意をしている。この件では、檀寺との対立が顕在化しただけでなく、離檀の手續きの過程で名主、および、組頭が黙齋に反感をもっていることが明らかにになった。黙齋は、彼らとの対立が深刻化することを回避するために、みずから身を引くのである。

黙齋は、生徒を卸けたことについて次のように述べている。

余是に於て又、安便一途を占めんと欲す。乃ち自ら念じて是れ悉く生徒を固辞すること偽学の禁の如く、書を講ぜざること不立文字の輩の如し。以て教学を廃し、自らを茶酒の間に晦ます。我に於て亦一快適たり。

默齋は、俗世間との対立を避け、「自らを茶酒の間に晦ま<sup>1</sup>」して隠者の立場を全うする。世間から距離をとり、「茶酒」を楽しむことに身をくらまして「亦一快適たり」と述べる默齋に「狂」の資質がよくあらわれている。

默齋の行為は、世間一般の見方からすれば、檀僧や名主達の意に屈したということになるが、理を規準とする立場から見れば、日頃の研鑽から生まれた理なりの判断、行為であった。寺僧や名主達の不仁を疾んでかたくなに已甚をなすことは理に反する。こだわりや頑なさは一瞬も滞ることのない天理の流行に間断を入れる欲にほかならない。默齋は身を引くことによって、「サラく」と流れる如き理なりの在り方を示したのである。

默齋が目指したのは、門人達が学問をすることによって人として本来の在り方を自覚し、実現していくことであつた。そのためには、儒学を強要することによって共同体を乱したり、あるいは門人達の穏やかな家庭生活をおびやかしたりすることがあつてはならない。默齋は、儒学を学ぶということが門人達の家庭を不安定にすることのないよう細かく配慮していた。たとえば、五郎兵衛という門人が講義を欠席しがちなことについて、默齋は次のように述べている。

五郎兵衛ガ講積ニ出ヌハ、オレガ考ニ、モシヤ女房モ懐妊ソフナ。アノ家ガ元ハ大ノ仏者デ親ハ信者  
 ジャ。二度目ノ子ガ死シタトキ、坊主ガ経ヲ書テ罪ヲ滅セヨト云テヤツタト云。講積ニ出ヌハスコシ  
 ハ仏ノ遠慮テモアロフカ、又女房ヤ家内ノ方ハ出サヌガ気ゲンヨイ筈、トカクス、メヌコトジャ。

『清谷話録』

黙齋は、儒学を学ぶことよりも、五郎兵衛の家庭の和が保たれることが重要であると考えている。繁忙期には門人達を農作業に就かせ、五郎兵衛のように家庭の事情がある者には決して講義に出ることを強要せず、あくまでも家庭、地域の平穩を最優先したのである。

## 「2」 礼による啓蒙

黙齋は、朱子の『家礼』の主要な部分を抄出した自著『家礼抄略』について講義し、また、事あるごとに門人達に喪礼の大切さを説いた。礼を学び実践することによって内在する理を自覚し、人として本来の在るべき姿を実現していくことを願ったのである。

黙齋によれば、幕府のお膝元である江戸では、武家の礼式に接する機会が多いことから市井の人々の生活の中にも礼が自然に浸透していた。それに対して、上総の人々は、純朴ではあるが礼の意識が低かった。礼を知る機会に恵まれないために、礼を欠いた行為や態度が見受けられ、それが、ひいては、充実した人間関係の形成をさまたげていた。黙齋は、礼の学習によってこうした状況を克服していこうとするのである。

### ① 前提

最初に黙齋の講義が果たした啓蒙的なたらきの前提となることかららについて述べておく。はじめに、当時の上総に礼の講義を必要とする状況があったことを説明し、次いで、黙齋の礼の講義の思想的基礎を明らかにする。

a 啓蒙の必要性

『家礼』では、礼が民を感化し、治教に寄与することについて、次のように記されている。

誠に願ふ、同志の士と之れ(『家礼』)を熟講して勉行するを得んことを。古人、身を脩め家を斉ふる所以の道とは、終はりを謹み遠きを追ふの心、猶ほ以て復見またるべくして、国家、化を崇び民を導く所以の意に於て、亦或いは小補有るに庶幾からんと云。

〔家礼〕

喪礼を謹んで執り行い、先祖を手厚く祭るところにこそ修身と齊家の道があり、国政において民を感化することを崇び、民を導くことを意図するならば、礼がその役に立つと述べられている。喪礼や先祖祭りに代表される礼は、修身と齊家の基礎をなすものであり、民を感化し導く上で有効な手段なのである。

黙斎はこの箇所を次のように解釈している。

化ハ天下ノ人ノ道理知ルヤフニナル、ソレハ謹終追遠誠カラノコト、親ヲ思フ人ハ先祖ヲモ思フモノ、コレカ天下ノ人ノヨクナル本ナリ。(中略)必竟一家カラ村、村カラ国、天下ニモ及フ、一家ノヒロカリタカソフナリテ、皆同コトナレバ、聖賢ノ上下ナク人倫ヲ貴ヘリ。

〔黙斎先生 家礼抄略〕

黙齋は、親と先祖を思う気持ちに「人ノヨクナル本」であると述べ、それが「一家カラ村、村カラ国、天下ニモ及」んでいくとする。黙齋は、その「天下ノ人ノヨクナル本」である礼を、上総に浸透させようとするのである。

上総では礼の学習が急務であつた。黙齋は当時の上総の状況を江戸と比較して次のように述べている。

江戸表ノ市井ナドモ、武家ヲ見習フ故、心人レハトモアレ、家内ノ行儀ハ、彼等相応ニ謹シミモ守リモアルコトナリ。田舎ハ武家ノ行儀ヲ見習ハズ。其ノ上、農業ノコト、トカク男女打チ交リテスルコト故、甚ダ男女ノ交リ乱ラニテ、淫風アラハニ行ハルル処多シ。

〔與松倉氏〕

加フルニ三都ニ近キ田舎ハ、歌舞伎、アヤツリノ伎芸早ク伝ハリ来リ、イヨク以テ心ヲ蕩カシ、農業ヲ妨ゲ治教ノ大害トナルコト、心得アルベキコトナリ。

〔與松倉氏〕

江戸では人々が武家の行儀を見聞きすることによって、礼式をただすということがあつた。しかし、上総ではそれができないのに加えて、農業では「男女打チ交リテスル」作業が多いために、「淫風」が行われることが多い。さらに、江戸に近いために様々な遊興が早く伝わり、これもまた放蕩を増長させる。こうした上総の実態を刷新していくために礼は極めて有効であると黙齋は考えたのである。

**b 啓蒙の思想的基礎**

黙齋が『家礼抄略』の講義によって示したのは、礼の根本にある理、つまり天に目を向けよということであった。天との関係の中に自己を位置づけ、そこから生活を省みていくことを教え促したのである。天との関係において自己をとらえることを、黙齋は、「天ノ子」という言葉で表現し、「人ハ天之子也ト云コトヲ、ホニニ知ルト先ヅソレデ済ムコトナリ」というほどに強調している。

人が「天ノ子」である所以を黙齋は次のように述べている。

あのすさまじき広大なる天地とわつか五尺の人と何故同じやうに並べて云うなれば、人には仁義礼智信と云、結構なるものをそなへて居る故に天地と並び立也、夫故五つの物を大切にして天地と並ぶやうにしてゆかねばならぬなり

『館林侯進講録』

「すさまじき広大なる天地」と「わつか五尺の人」が「並び立」つことができるのは、人が「仁義礼智信」と云、結構なるものをそなへて居る故」である。仁義礼智信、すなわち性と呼ばれる分殊の理を受けている人は「天ノ理ヲ以テ天ノ氣デ生レ」た「天ノ子」そのものである。したがって「五つの物を大切にして天地と並ぶやうにしてゆかねばならぬ」。

礼はそのための試金石となる。なぜならば、礼は、この「五つの物」に由来する情に基づいて定められているからである。

感シテ何トナリ胸ニヒ、ク、コレカ祭りヲスル根ナリ。コノ根ニツイテ礼ヲ制セラレタ。

『黙齋先生 家礼抄略』

「感シテ何トナリ胸ニヒ、ク」とは天から与えられている性が顕在化し、やむにやまれぬ情としてあらわれた状態をいう。これが「祭りヲスル根」、礼の基礎である。礼を実践するとは、みずからの内にある性（理）を自覚し、「天ノ子」としてあるべき道を実践することにほかならない。

また一方で、礼は、恣意に流れ、過不足を招きやすい人の情を矯正し整えるはたらきをなす。黙齋は「愛ニ義方アリ」として次のように述べている。

孝ヲスルハ子ノ当然、親ハ慈ムガ自然、ドチモ天性ニテハヘヌキナリ、ソコニ又親ノ眼ニハキリガフルト云モアリ、孝子巧変ト云コトモアル。又親ノ子ヲソダテルニ、教ノアンバイアリテ、愛モ敬モアル。萬事ソレナリ。孝モ慈モ仁カラ出ルナレドモ、愛ニ義方アリト云。ソコデ皆出シヤウニアルコトゾ。

『再旬紀行』

孝も慈も「天性ニテハヘヌキ」のものではあるが、たとえば、慈が過剰になると「親ノ眼ニハキリガフル」という状態になり、平衡を欠く。「愛ニ義方アリ」といって、「出シヤウ」があると黙齋は言う。

その「出シヤウ」を「冠昏喪祭儀章度数」<sup>(註)</sup>によって示したのが礼であり、それによって情の過不足を整え、人として本来の在り方を実現することができる。礼は「五つの物」を正しく保つための指標となるのである。

默齋の『家礼抄略』の講義の目的は、誰の心にも内在する「感シテ何トナリ胸ニヒ、ク」ものを自覚して理の体系の中に位置づけ、それによってみずからを礼の秩序をもって律し、名実ともに「天ノ子」たるよう教え促すことにあった。

## ② 喪礼

默齋は、特に喪礼を重視した。喪礼において人が真に「天ノ子」たり得ているか否かが明らかにあらわれると考えたからである。默齋は、人を亡くした悲しみを理から始まる体系の中に位置づけることによって「天ノ子」であるという自覚を深め、喪礼を理に照らして執り行うことによって本来の人の在り方を実現していくことを勧める。

### a 喪礼の意味

默齋は、親族を亡くした時に誰でも感じる悲しみが人に内在する理のあらわれであることを次のように述べている。

粗薄ノ人ト雖モ父子兄弟ノ終ルニ臨ンデ、泣カザル者、未ダ之レ有ラズ。斯ノ心、外ヨリ之レヲ鑠スニ非ズ。苟クモ能ク斯ノ心、常ニ平生居家応接ノ間ニ存スレバ、乃チ慈父トナリ、孝子トナリ、友兄トナル。思ハザルノミ。

(『童蒙訓』)

父子兄弟の死を悲しむ心は「外ヨリ之レヲ鑠スニ非ズ」<sup>(6)</sup>。外から与えられたものではなく、固有のもの、すなわち天与の性の発露である。それを平生、常に存するようにすれば「慈父トナリ、孝子トナリ、友兄トナル」。黙齋にとつて、喪礼とは「天ノ子」である所以の性が明らかに発現する場であり、それによつて日常の生活を省み、とらえ直すまたとない機会であつた。

しかし、上総では「方角ガワルイノ土地ガワルイノト云テ、下継ガヨイト云ユへ仮リ埋メニシテオクカラシテ、二代スキテモ葬レヌコトニモ至ル」<sup>(7)</sup>とあるように、形ばかりの葬儀さえ満足に行われぬ状況が間々あつた。特に黙齋が問題としたのは、遺体をできるだけ早く納棺し、埋葬しようとする風潮であつた。「親ノ死タニ一時モ早ク埋タカル」という薄情さは、天与の性がすでに曇つている証拠であり、それが人倫の基礎をゆるがす兆しであることは明らかであつた。黙齋はそれを礼によつて矯正しようとする。

『家礼』では、死後第三日目に納棺することと定められている。三日目という区切りは蘇生の限界を示す時間であり、三日すぎればもう息を吹き返すことはないという判断による。黙齋も蘇生の限界に論及し「某カ考ニ、只三日ト云テハアライ。三日ト云ハ三十六時トキメルカヨイ」<sup>(8)</sup>とさらに細かく規定している。黙齋は、この三日目に納棺するという規定を非常に重視し、「堅ク古礼『家礼』ニ従ヒ、毛頭薄情ノ意アルヘカラス」<sup>(9)</sup>と嚴重に論ず。なぜならば、遺体との別れを惜しんで死後三日を待つて納棺することこそ「天ノ子」にふさわしい情に基づいた礼制であると考えられたからである。

黙齋は納棺と埋葬を早くする仏教を批判しつつ、次のように述べている。

日本ノ今日ハ仏徒カ早クスルナリ。寂滅ノ見ユへ、今迄生キテ居タサへ迷シヤ、早ク腐ルカヨイト云心カラハ左モアルヘキコト。無常迅速早ク腐テヨイトスル筈。此方ハ、イツ迄モ保全シタク、又別レ

ヲヲシム。未発ノ愛、滋味、親切カラ流れ出タ礼制ナリ。

『黙齋先生 家礼抄略』

仏教では寂滅の見地から納棺と埋葬を早くしようとする。それに対して、『家礼』の蘇生の限界である三日を待って納棺するという規定は「未発ノ愛」から自然に流れ出た礼制である。したがって、この礼に従うことは、そのまま「未発ノ愛」を存し養う修養となるのである。

## b 仁

黙齋の講義の原動力となっているのは、人は「天ノ子」であるという強い意識である。黙齋は、礼を単なる形式ではなく、「天ノ子」としてふさわしい自己の在り方及び他者との関係を省みる修養の場であるとして、聴く者にそれを体認することを迫る。それによって礼が活きてくると考えたのである。黙齋の喪礼の講義は、若い頃から数多くの喪礼に関わってきた体験に裏付けられており、その強い確信が聴く者を動かすのである。

黙齋は、三日を待たずに納棺する風習を戒め、あくまでも蘇生の望みを捨ててはいけないと説く。『家礼』の「小斂」の項の中に「未だ其の面を掩はず。蓋し孝子、猶ほ其の復生くるを俟ち、時に其の面を見んと欲する故なり」とあり、黙齋はその部分に次のような注釈を加えている。

三日ノ中ニハ蘇ルコトモアルソ。ソレユヘ孝子力度々其ノ面ヲ見タカル。猶、其ノ復タ生クルヲ俟ツ。コンナコトヲ俗人カキイテ、「ヤレく愚癡ナ」ト云ソ。凡夫ハ不断力愚癡テ親ノ死タトキニ知ヲ出ス。

学者ハ（中略）不断ハ愚癡テナクテ親ノ死タトキ愚癡ナリ。ソノ愚癡ハ聖賢ノ馳走スルコトナリ。

『黙齋先生 家礼抄略』

遺体の面を掩わないのは「三日ノ中ニハ蘇ルコトモアル」ので、「孝子カ度々其面ヲ見タカル」ためである。今蘇りはしないかという期待をもつて幾度も遺体の面をのぞきこむ行為こそ、俗人は「愚癡」であると卑しむが、聖賢が高く評価する孝子の行為であると述べている。別れを惜しんでは顔を見たがり、蘇生をあきらめることができない。それが「天ノ子」にふさわしい心情であると黙齋は考える。

さらに、執拗と思われるまでに蘇生に言及し、三日を待たずに納棺、埋葬されて、地中で息をふきかえした場合の苦しみを思いやるべきであるという。

礼式ノツケヤキバニテハ届クベカラズ。先ヅ静カニ想思ヒ看ヨ。我ガ此身カ死シテ、地中ニテ蘇リタルトキハイカヤフナル心ナルベキヤト、我コトヲ我身ニ思ヒ計ラハ、ソノ心ヨリシテ親戚ヲ早ク葬ルコト忍ベカラズ。

『葬之心得 全』

カヘスノモ、吾身モシ地下ニ蘇ラハ、其時ノ心イカント吾身ニ引付テ思ヘシ。所謂認得為己何有所不至トハコノ云ヘリ。コレ滋味、親切、孔門教ヲ設ルノ本領ナリ。

『葬之心得 全』

ソコテ程子ノ三日モタテスニ早ク埋ルハ殺ノ道シヤト仰ラレタ。コンナ処ヲツヨクヨムモノカ今ナイ。  
 コ、ラハキビシク云カ仁ノ氣象ナリ。

『默齋先生 家礼抄略』

默齋にとつて、礼式を形式だけの「ツケヤキバ」で理解することは許し難いことであつた。地中にて蘇生したありさまを「静カニ」「吾身ニ引付テ」思つてみるべきである。そうすれば、それは「殺ノ道」であり、「早ク葬ルコト忍ベカラズ」ということがわかるであろう。默齋は、これこそ「己れ為るを認め得ば、何の至らざる所あらん」ということであると「仁ノ氣象」をかけて厳しく論ず。

仁者は、人として本来の心の在りようである仁、つまり、理を体現している。その心は天地にあまねく流行する理と連動するゆえに、仁者にとつてあらゆる存在、事物が己の身そのものである。仁の活き活きした力が及んで至らざるところはなく、あらゆる状況に応じて、あらゆる対象に対して人として当然の行為、態度があらわれる。三日を待たずに納棺、埋葬することは、そうした血が通うような活きた関係を断ち切つて、他者を冷たく麻痺した手足のようにとらえ「殺」してしまうことを意味する。

默齋は、形式だけに陥りがちな礼を「吾身ニ引付テ」思い、そこから「忍ベカラズ」という生来のもので引き出すことによつて活きた礼に変えていく。そうすることによつて、自己を、また他者との関係を礼、すなわち理という規準によつてとらえ直し、人の在るべき姿を実現していくことを教えるのである。

默齋の言葉に人々を啓蒙していく力があつたのは、若いころから何人もの葬儀を手づから執り行つた経験があつたからである。默齋は、祖父正則の「汝等仮令人の福を訪はずとも、当に其の凶に趨くべし」という言葉を家訓と奉じ、「親旧の訃を聞けば必ず走りて喪を護り、数十人の喪を手にかへ「沐浴マデモ手ツカ

ラ」して、「朋友我ヲランボウ儒者ト嘲弄セシタメシモアリキ」というほど、喪礼と深くかかわってきた。(三)  
の「2」の②で述べた世事にすぐれているという黙齋の特質が喪礼の講義に活かされているのである。  
黙齋は遺体を扱った経験について次のように述べている。

数十人手カケタル死者、殊更骨肉ノ外多ケレトモ、タヘカタキト覚ヘタルコトモナケレバ、コレニテ  
人ヲ怨スルコトモ心得ス。吾身モ終ニハ人ノ手ニカ、レバ、吾モ人ノ屍ヲ手ニカケ、穢ラハシキト思  
フ心ナキコトト知ルベシ。

〔葬之心得 全七〕

黙齋にとって遺体の世話することは「穢ラハシキ」ことではなかった。それは「吾身モ終ニハ人ノ手ニカ、  
レバ、吾モ人ノ屍ヲ手ニカケ」という人倫の中での当為なのである。理の示す当然の行為である以上、そ  
こに「タヘカタキ」とか、「穢ラハシキ」というような雑念が入る余地はなかった。

黙齋にとって喪礼とは、「天ノ子」としてふさわしい行為がなされているか、人々との間に「天ノ子」と  
してふさわしい関係が成立しているかどうかが礼の尺度によって評価される場であった。それによって己の  
心のあり方と他者との関係を省み、ただしていく修養の場であった。黙齋のこの強い意識が『家礼』に啓蒙  
のはたらきをなさしめたのである。

### ③ 啓蒙の成果

当時の上総では、『家礼』に記されている時祭を行うだけでも勇氣のいる<sup>(8)</sup> 厳しい状況であったが、黙齋の

喪礼についてはたらきかけが成果をあげた例をいくつかあげることができる。

黙齋の門人、林潜齋は黙齋の教授ぶりとその成果について次のように述べている。

其ノ誠ノ至レル、能ク子弟ヲ教ヘ、篤ク里民ヲ諭シ、殊ニ懇ニ三日ノ斂（割注、葬之儀）ヲ示ス。是レヲ以テ、郷村多ク火葬ヲ惡ミ、棺斂礼ヲ效シ、始メテ瀝青ヲ用ヒシハ、先生ノ化導ナリ。

〔『稻葉黙齋先生傳』〕

親の遺体ともいうべき身を火葬で毀つことなく、瀝青をかけた棺を準備し、納棺の礼を行って丁寧に埋葬をするようになったのは、黙齋の化導であるという。

個々の門人が教え導かれたばかりではなかった。黙齋は、地域ぐるみで吉事凶事の礼を大切にすることを次のように論じている。

一 村内ニ於テ会約ヲ立テ、吉事凶事ニ親切ヲ致シ、病死人三日ヨリ前ヘ地ニ埋メ、万一地下ニオイテ蘇生シテ其ノ苦痛、骨肉、親人ヲ煩ハサザル事。

〔『農家今川状』〕

どのような会約であったか知るすべはないが、清名幸谷では黙齋の示唆によって弔いのための講ができ、その講銭によって喪礼を手厚く営むことが可能になったと聞く。<sup>(31)</sup>

また、黙齋のひ孫弟子にあたる田原秀信は、湯坂村の五人の先学の小伝をまとめた『諸君子小傳』<sup>(32)</sup>を残し

ているが、その中に喪礼について言及している箇所がある。この五人は安政三（一八五六）年、領主より「農業出精之上」、「経学相嗜」ながら村をよく治め、それは「御領中風俗取戻シ之基」となるであろうと評価され「御褒美」を賜った。<sup>(83)</sup> そのうち三人について、喪礼、あるいは『家礼』に関する記述があることは特筆すべきであろう。そのうち二例を挙げる。

鈴木常右衛門君小傳<sup>(84)</sup>

壮ニシテ村吏タリ。天保年間ヨリ文久初年ニ至ル。時ニ天下泰平ニシテ、人民、奢侈ヲ好ミ、諸礼ノ式ヲ過ル。最モ喪礼ノ如キニ至テハ、死者ヲ弔ラハスシテ、飲食ニ是ツトム。君同僚ト計リ、嚴ニ飲酒ヲ禁シ、死者ヲ葬ルニ三日ヲ以ス。隣里之ヲ称ス。文久元年、村内ノ青年輩獅子舞ノ技ヲナラヒ、之ヲ春秋ノ祭事ニ行ンコトヲ企ツ。村中、大概之ヲ贊ス。君以為ラク「此挙ヲシテナラシメハ、後世ヲシテ遊惰ノ城ニ陥ラシメン」ト。後患ヲ慮リ、奮テ之カ不可ヲ論シ、遂ニ此挙ヲ止メシム。

『諸君子小傳』

真行寺泉台君小傳<sup>(85)</sup>

村吏トナリ、俗礼ノ不可ヲ論シ、冠婚葬祭ノ実ヲ挙ントシテ、鈴木常右エ門、齋藤左源司、佐藤大次郎等ノ同僚ト計リ、村中ヲ一変セシムルハ、実ニ君ノ力多キニ居ル。（中略）嘗テ葬儀三日斂ヲ講シテ曰、「三日ハ三十六刻ニシテ、第一日某刻ニ死タルヲ、第三日ノ中ニ葬ルハ刻足ラサルナリ」ト。事ヲトル、概此ノ如シ。

（同右）

二人は、「俗礼」にながれていた村の冠婚葬祭を本来のあり方に立ち返らせるべく努め、「村中ヲ一変セシ」めた。「奢侈ヲ好ミ、諸礼ノ式ヲ過」つて、特に「喪礼ノ如キニ至テハ、死者ヲ弔ラハスシテ、飲食ニ是ツトム」村のありさまを「蔽ニ飲酒ヲ禁シ、死者ヲ葬ルニ三日ヲ以」てしたと具体的な例があげられている。真行寺泉台の「三日ハ三十六刻ニシテ」という主張は黙齋の口吻そのままである。「死者ヲ葬ルニ三日ヲ以ス」という黙齋の教えが絶えることなく受け継がれ、それが喪礼だけにとどまらず、獅子舞を禁じた例が示すように村全体の風紀を律することにつながっているのである。

### 〔3〕 上総の門人達

上総における黙齋の門人は十九名で、代々名主をつとめる家柄の者、医業を兼ねる者、博徒のような前歴を持つ者などさまざまであった。黙齋の門人達の中には、藩儒として取り立てられた者もあつたが、それは、結果としてそうなたただけのことで、学問することによつて生活の資や名利を得ようとしたのではなかつた。彼らは誰に強いられることもなく、また何の見返りを期待することもなく自発的に学んだのである。

崎門の学では、世界は理から始まり理に収束する壮大な体系ととらえられ、人は内在する理を介してその体系の中に位置づけられる。門人達にとつて、この構造と経緯を筋道を立てて明らかにすることによつて自己のあるべき姿を知ることが、純粹な知的喜びであつた。世界が新しく意味づけられて眼前に開け、その中に自己がはつきりと位置づけられていることを知った時、門人達は「手の舞い、足の蹈むを知らず」と述べた程明道と同じ喜びを味わつたのである。彼らはこの知的喜びに促されて儒学を学んでいく。儒学を学ぶこ

とは、門人達に何の実利ももたらさなかったが、それは、逆をいえば、実利がなくても一心に学びたくなるほど魅力的なものであったということである。儒学は門人達に新しい世界観を示し、内面的な充足をもたらした。それにひかれて門人達は学び続けたのである。

門人達の「天ノ子」であるという自覚は、心を理に照らして整える修養によって深められ、理を規準として行為する主体的な在り方を生む。彼らは「心ヲ張弓ニシテヲク」ところに人として自然にして、当然、かつ必然の在り方が実現されること、そして、その時、人は天地に充滿する理の流行と呼応し、その化育に参与することを知った。儒学をにおいてほかにこのような規模の大ききで、かつ緻密に人の在り方を示し、また可能にするものはなかったのである。

### ① 学問の基盤

上総には、黙齋がめざした学問を促進していく下地がそろっていた。門人達は、儒学をめぐる固定観念や先入観にとらわれることなく、黙齋の説く「士」たる自覚の上に立ち、内発的な意欲に促されて学ぶのである。

#### a 「士」の自覚

江戸の学徒達は無自覚に聖人をめざして、結局は「徳の賊」という欺瞞に陥っていた。それに対して、黙齋は、まず「士」であることを自覚し、「賢」を目指すこと<sup>(6)</sup>から始めよと説く。この「士」とは武士のことではない。黙齋が「士トハ学者ナリ、儒者ナリ、面々々ノコトナリ。武士ノ士デナシ」と述べているように、<sup>(6)</sup>儒学を志す学徒はみな「士」である。

「士」の学問の目的について、黙齋の門人、鈴木養齋は「此ノ身ヲ、本ノ人ニスルコト」であるとして述べている。「本ノ人」とは、人の本来の在り方、つまり、理そのものの在り方を実現している聖人にほかならない。「士」は聖人たることを目指して学ぶ。黙齋は、その聖人に至る階梯として、志はあくまでも聖人に置きながらもまず、賢人たることを目標とすべきであると述べる。

聖を以て志と為す。然れども士は賢を希ひ、復また、聖を願ふと言はず。

〔牛島随筆〕

黙齋が言わんとしていることは、目標はあくまでも聖人に置きながら、「士」という分を守って地道に充実をはかるべきだということである。それが賢人たることを、ひいては聖人たることを可能にする道であり、また、分相応の内容を積み重ねて行くことが儒学の形骸化を防ぎ、学問を充実させることになる。黙齋は考える。

この指針が上総において実践された。いわば儒学の辺境であった上総には、江戸のように儒学がまがりなりにもその一端をしめる社会的な機構は存在しなかった。したがって儒学が名利に結びつくことはなく、また、そうした機構にまつわって醸成される固定観念や先入観に染められることもなかった。上総には江戸のように表面的な形にとらわれず、また無用の自負や矜持によって妨げられることなく、儒学の内容そのものを地道に学んでいくことを可能にする地の利があったのである。

上総の門人達は、何ら社会的な影響を受けずにただの学徒として、また、ただの農民として淡々と学ぶことができた。彼らは「士」たる自覚をもって学び、農民としての生活に「士」として臨んでいく。上総の学

徒達は、農民という身分のほかに「士」というもうひとつの身分を獲得したのである。それは、実利には結びつかない純粹な学問上の身分であった。しかし、それによって、門人達は聖人をめざす途上にみずから位置づけ、日常生活を聖人へつながる道ととらえることによって充実させていくことができた。儒学は門人達にこうした充足感をもたらしたのである。

### b 純粹な意欲

黙齋は、学問を志す者に不可欠なのは純粹な意欲であると考えている。それは、強いて学ばされることのない武士階級ではなく、一般人にこそ見いだせるものであった。黙齋は、江戸で、ある武士から近年儒学の講義が盛況であることについて問われて、次のように答えている。

席上一士人、今ハ学問ハヤルト云。曰儒者ハヤルト云ハ法華坊子根性マデ、ソレヲ手前ハ用ヒヌ。講席口ノ戸外ニ雪駄ガ多イト云ハカリノコト。サレトモ其内ニハ、「誠の道に入るぞうれしき」コトカアルモノナリ。凡民ノ俊秀ハ格別ノコト。領分ノ者ヤ家中ノ子弟ハ上カラ声ヲカケネハ自ラ興起ハセヌ。ソコバカリノコトナリ。

〔再旬紀行〕

黙齋は、学ぶ者の数ではなく、学問に「誠の道に入るぞうれしき」という喜びがあるかどうかが問題であると考えた。内発的な意欲によって学んでいるのか、それとも、「自ラ興起」するのではなく他律的に学ばされているのか、それが学問の成否を左右する。武士階級は後者であるために多くを期待できないのに対し

て、一般人の「俊秀」は純粹な意欲をもっているが故に大成を期待できると黙齋は考えるのである。

上総の門人達がすべて「俊秀」であったわけではなかった。しかし、彼らは学びたいという純粹な意欲によつて学んでゐる点において、黙齋の眼鏡になつたのである。それに反する例として、門人の一人である長藏(註)をあげる事ができる。長藏は優秀で、黙齋の紹介によつて館林藩の藩儒となつた。しかし、藩儒として過(註)すうちに「志」、つまり純粹な意欲を失つてしまつてゐることを黙齋は次のように嘆いてゐる。

此比ハ長藏ナドガ兎角ウツカトシテ総体ウツラヌ。ヲレガ処ニ隨身ノトキト違フ。(中略) 大名ノ館モ山林モ同コトナハツナレドモ官トナルト志ヲ奪ハレルト見ヘル。

〔再旬紀行〕

長藏は、上総で「ヲレガ処ニ隨身」であつた時の進境ぶりとは異なつて、藩儒となつた今は「総体ウツラヌ」ようになってしまつた。学を志す意欲は本来どこにいても同じはずであるが、長藏は藩儒という官職についたために、純粹な志を保ち得なくなつてしまつたのである。と黙齋は見ている。長藏は、黙齋によつて「長藏モ先生ブルハワルイ」と批判(註)されてゐるとおり、学問の推進力となる純粹な志も、また、学問を志す「士」であるという自覚も失つていたのである。

一方、同じく黙齋の門下から丸亀藩の藩儒となつた林潜齋(註)は、生涯学を好みたゆむことなく学び続けた。黙齋の門人となる以前から「書を読むを好み、農隙に郷師に従ひ学を受け、百家に出入りして、博雑条無し」といふ人物であつたが、晩年、心中を次のように記してゐる。

今老ゆ。能く為すこと莫し。然るに、中夜平旦、尚ほ故きを温ねて心を革め、斃れて後止まんと欲するもの有り。

『稲葉黙齋先生傳附録 林潛齋事略』

老いてよく学び得なくなった今でも、なお、真夜中に、また夜明けの心の中にふつふつとわき興ってくるものがある。最期まで学問に突き進まんとする衝迫である。それが潜齋の学問の原動力であった。形骸化した江戸の儒学とは対照的に、こうした「タギル」意欲が上総の儒学を支えていたのである。

## ② 学問の内容

本章の「2」で述べたように、黙齋の講義の重点は、人は「天ノ子」であるという自覚を促すことに置かれていた。人が「天ノ子」であることを自覚するとは、みずからのうちに分殊の理が性として生みつけられていることを知るということであった。その内在する理を曇らせたり、あるいは偏向したりすることのないように心を理そのものの状態に保つ。そこに、人として本来の行為、態度があらわれると考えられた。

(三)の「2」の②で見たように、黙齋は理に照らして正していくことを「心ヲ張弓ニシテヲク」と表現し、それによって「心ガイキテクル」と述べていた。門人達が「心ガイキテクル」状態、すなわち、心が理そのものとなっている状態についてどのように理解し、それがどのような行為、在り方にあらわれると考えていたかを具体的に明らかにする。

### a 正心と誠意

「心ヲ張弓ニシ」、「心ガイキテクル」状態を実現するためには、格物致知だけではなく修養が必要である。黙齋の門人鈴木養齋、および孫弟子にあたる伊庭静一が『大学』の誠意と正心(まこと)について述べている文章によりながら、上総の門人達が「心ヲ張弓ニシ」、「心ガイキテクル」状態についてどのように理解していたかを明らかにする。

以下、順に、鈴木養齋による誠意と正心についての文章、伊庭静一による誠意についての文章、同じく伊庭静一による正心についての文章をあげる。

トカク誠意正心ハ皆心ノ工夫ニテ候へ共場処ガチゴウニテ候。誠意ハ一念ノ動クハナニテ物格知至(まこと)ノ通りニユカズ、或ハ自欺クコトアルヲ母ラント工夫スルニテ、正心ハ事物ノ来ル処デノコトニテ候。

〔答岩崎万郎君〕

両葉ニシテ絶ち、萤火ホドノ処デ自己ノ私ヲ去テ天理ヲ存スルコトニテ候。コトガ誠意ノ功夫ノ場処ト奉存候。ソレユヘ慎レ独ト御座候。

〔再答布施君誠意正心之説〕

鏡モ秤リモ、ウツサヌ前ニ物ナク、カケヌ前ニ物ハナイ。来ルナリニウツシ、来ルナリニカケルハ節ニ中ルノ和ニテ候。

〔再答布施君誠意正心之説〕

誠意は「一念ノ動クハナ」、つまり情意が起こった時点での心の吟味で、「物格知至ノ通りニユカ」ない心をただしていく。已発の段階の省察である。「慎<sup>レ</sup>独」とあるとおり、みずからの内面を厳しく精査し、理に反するものを「両葉ニシテ絶チ、螢火ホドノ処デ」排除して、理なりの心を実現していく。

それに対して、正心は、未発の段階の存養である。「事物ノ来ル処デノコト」とあるように、どのような事物が来たっても、それに対する態度や行為がその事物に応じた最もふさわしいものとなるよう、心を理そのものの状態に保つ修練である。具体的にいえば、「鏡モ秤リモ、ウツサ又前ニ物ナク、カケ又前ニ物ハナイ」とあるとおり、何も映っていない鏡のように、また、何も掛けていない秤のように、すみきった動きのない心を保つ。「ウツサ又前ニ物ナク、カケ又前ニ物ハナイ」という微塵も動きのない状態は、すなわち黙齋の言う「心ヲ張弓ニシテラク」状態である。

心をこのように保つにつれて、「来ルナリニウツシ、来ルナリニカケル」ということが可能になる。すみきった心は事物を「来ルナリニ」明らかに映し出し、妄動しない心において量針は正しく振れて事物の軽重を違ふことなく示すであろう。さえぎるものがすべてとりはらわれた心は、天地に流行する理と間断をおかずに感応し、理の活き活きした力そのものとなる。「心ガ活キテクル」とはこの事態をいうのであった。ここに、理になかった行為、在り方がおのずからあらわれる。自在な、しかも最もふさわしい行為が活き活きとあらわれるのである。それが喜怒哀楽が「節ニ中ル」ということである。

### b 「心ガイキテクル」ことによって実現される行為

「心ガイキテクル」ことよって、人として自然にして当然、かつ必然的な行為、在り方が実現される。それは、天地における理の流行と感応し、その化育に参与すると考えられた。門人達は、このように理とい

う觀念によつて日常生活に普遍的な意味が与えられ、存在が天地の規模の中に位置づけられることにひかれて、学び続けたのである。

・自然にして当然、かつ必然的な行為

「心ヲ張弓ニシテラク」ことによつて「心ガイキテクル」状態になれば、事にあたつて、判断や選択の余地なく即座に理そのものの行為、態度が現われる。このことを伊庭静一は次のように述べている。

ソコデ誠意ノヲンヅマリガ、善ヲ好ムコトモ勉強シテツトムルヤウデハ誠テハナイゾ。誠ト云ハノドノ渴クニ湯ヲ呑ミ、ハラノヘツタトキ飯ヲ食フ。チツトモ人ノ□デナヒ、アトサキ見合セル間ハナヒ。計較安排ハナイ。渴クナリニ飲ミ、餓タナリニ喰フ、誠ゾ。直方先生ノ「湯ヲ呑ム二十分カワイタハ茶碗ノソコニコラス。ソコガ誠ゾ」ト。

『再答布施君誠意正心之説』

修養を窮め尽くしたところの誠意とは、「勉強シテツトムルヤウ」なものではない。「ノドノ渴クニ湯ヲ呑ミ、ハラノヘツタトキ飯ヲ食フ」ように、自然にして当然、かつ必然的な行為、態度としてあらわれる。「アトサキ見合セル間」も「計較安排」もなく理が発現する。

しかも、あまねく流行する理が発現するに、時も場所も選ばない。理そのものの心にとつては、あらゆるところの理の充満があるだけであり、その時、その場がみな当然にして、必然なのである。人であれば「百姓ハ米ヲ作ツテ、御年貢ヲ上納シ、武家ハ武芸ヲマシテ君ニ忠勤ヲ尽ス」というあたり前の行為が、天理その

ままの充実しきつた完璧な状態だということになる。顔淵は「單瓢陋巷」の生活を従容と受け入れた。それと同様に、たとえ「女房ハ産テ死、乳ノミ子ハアリ、金ハナシ、米ハナシ」という惨憺たる状況であつても、幸福な状態と同様に「泰然」と受けとめ得る<sup>(6)</sup>。充滿する理のうちにあつて、それ以外の在り方はあり得ないはずだからである。

したがつて、あらゆる時、あらゆる場が充足に満ちたものとしてとらえられるようになる。たとえば、直方は「親旧に病累有りて、乃ち夜間、之れの為に將護、加衛して旦に達するも亦樂し」と述べた<sup>(6)</sup>。一般的に言えば、辛苦でしかない徹夜の介護も、理そのものの活きた心を保つ者にとつては天地に充滿する理と呼応する充足の一時なのである。したがつて、「樂し」い。その充足感<sup>(6)</sup>は周囲の者をなごませ、暖かくつつみこむ。それがいかに人間関係を充実させ、充足の時を現出させるかは、(三)の「2」の②のbで見た。

#### ・天地の化育に参与する

活きた心が天地に流行する理と感応するさまは、次の尚齋の例によく示されている。

三宅先生ノ硯箱ニ糊ノアルテ雀ガ来タ。財色ヌケタホドコハイモノハナイ、雀ノ来タ先生タ。<sup>(マ)</sup>ソコテ狐狩ヲセウト云ト、狐ガ恐レタ。其玉シイガ君臣之義ニ出ル。コレガ吾党ノ先輩ノ尊ヒ処ダ。ソソナコトヲバ知ラズニ、只三宅先生ノ筆記ヲ写シテ講釈ヲヨクシヤウト云。ソレガ何ニナルモノゾ。

〔黙齋先生排釈録講義〕

「財色ヌケタ」とは不純物が一切とりはらわれ理そのものと化している状態のことである。それを感知し

て、尚齋のもとに親しげに雀がやってきて安らぐ。また、尚齋が老婆をあやめた狐を退治せよと声明したとたんに狐達がおびえる。<sup>⑧</sup>尚齋というよりも、仁という理が雀を愛し、義という理が狐退治を命じているのである。理そのものの活きた心には天地のあらゆるものが己の手足の延長のように感覚され、また、あらゆるものが全く隔てなく感応してくる。尚齋の場合、「君臣之義」は単なる知識の実践ではなく理そのものとした「玉シイ」の発現であり、そこにあらゆる事物、存在との理における感応が実現するからこそ義が力を發揮するのである。儒学は、「筆記ヲ写シテ講釈ヲヨクシヤウト云」うような表面的な知識にとどまる学問ではない。活きた心を保つことによって、天地に、また人事にあまねく一貫する理の流行そのままを体現することをめざす学問なのである。

したがって、門人達の研鑽は天地における理の流行と軌を一にし、その化育に参与することまでを射程に入れてなされた。このことを黙齋は次のように述べている。朱子の「幽明巨細無一物之遺」<sup>⑨</sup>という言葉の解説である。

天地位シ万物育スト云ト大キナコトト思ヒ、致知格物ト云ト小サイコトト思フガ、大キナ了簡違ヒ、  
天地宇宙一理而已ノ時ニチガイハナイ。ソコヲ幽明巨細無一物之遺ト云タモノ

〔黙齋先生排釈録講義〕

黙齋によれば、「幽」は目に見えない造化陰陽鬼神の上のことを、「明」は目に見える仁義礼智信、父子君臣夫婦兄弟朋友の上のことを、「巨」は親義別序信、「細」は洒掃應對をいう。<sup>⑩</sup>理は天地宇宙の幽明巨細にわたって一貫しており、その規模の大小は問題ではない。「洒掃應對」から「造化陰陽鬼神」の上まで、あら

ゆる存在、事象は理において一つであり、すべて理と連動して遺るものはないのである。こうして、一学徒の「致知格物」、つまり学問は、天地の化育と直結してはたらく。

一学徒の活きた心は天地における理の流行と感応し合つて、人として本来の行為、態度としてあらわれる。そしてそれが、すなわち、天地の化育に参与することなのである。

### ③ 学問の成果

こうした学問によって、門人達は理に対する自覚を高め、理に拠つて判断し行為する主体性を身につけていく。そしてそれが、具体的に「活潑々地」のはたらきとなって地域の共同体の中で發揮されていくのである。

#### a 理に対する自覚と主体性

「心ヲ張弓ニシテヲク」にしておくことを説く黙齋の講義は、門人達の理に対する自覚を深め、理に拠つて判断し行為する主体の確立を促した。たとえば、先に述べたように黙齋の居住する清名幸谷の檀寺の僧が、黙齋に儒学を講じることがやめるよう強く申し入れてきたことがあった。門人達が仏教を非難するために人々が信仰心を失うという弊害が出ているというのである。僧に対して黙齋は次のように答えている。

余、云ふ、「吾、未だ嘗て門人に檀師を軽んじ、祈祷を廢することを教へず。但し、吾が門に遊ぶ者は一年半歳の間、概ね自ら天堂、地獄無きを悟る。蓋ぞ亦以て然らざらんや。吾、固より其の自ら悟るを禦ぐ能はず」と。

門人達の「檀師を軽んじ、祈祷を廃する」態度は、師である黙齋が教えたのではない。それは、何よりも彼等が「自ら悟」った結果なのである。理という規準に拠って事態をとらえ、判断する訓練がこうした主体的な判断を可能にする。

**b 「活潑々地」の行為**

寛政元（一七八九）年の早魃<sup>(8)</sup>の際には、門人達が主体的に理に任じた行動をとって地域の水争いを未然に防いでいる。門人達は、天地の化育に参与しているという自覚をもって、人として当然の行為をなしたのである。

最初に、黙齋の早魃についてのとらえ方を紹介しておく。先に述べたように、一学徒の在り方は天地における理の流行と連動していた。そうだとするならば、早魃という変は理の一端として在る個人がその責任を負うべき事態であり、みずからを理において省み理に徹することによって、理なりの当然の事態が回復されるようつとめなければならないはずである。黙齋は、次のように述べて門人達の自覚を強く促している。

風雨不時ト云コトヲ昔カラ大君執政ノ御政ノカケト云ナスガ、ソウ斗リハ云レヌ。今年ノ早魃ナドハ、ソシナアヤデハナシ。（中略）今町人百姓ガナンデモカデモスマシタ顔ヲシテラル。「早魃、ホ、イ、ヤナモノ。サレドモ死ヌコトデモアルマイ」トスマス。縮緬ノ羽織ハ小紋ニシテモナラヌト御触、「ホ、キビシイモノ。羽織ヲ仕廻テラケ。又ソフモアルマイ」ト高ラク、ル。世上ノ人ガ虚傲デスマ

シテヲル。天ノ思召ニ戻ル処ジヤ。物ノ直段ノムセフニ高ヒモソレナリ。今年ノ早リハ下ノモノ、高ブリカラ出タコトト思へ。

〔清谷話録〕

天変地異は決して失政によるのではない。早魃も物価の高騰も「虚傲デスマシテヲル」「下ノモノ、高ブリ」のためであると黙齋は考える。「町人百姓」達の「ナンデモカデモスマシタ顔ヲシテヲル」あるいは「高ヲク、ル」態度は「天ノ思召ニ戻ル処」であり、「天」つまり、理に対してもつと自覚的でなければならぬいと黙齋は論ず。

黙齋は雨乞いの祈祷が効果をあらわさないのも、祈る者の自覚と責任感、そしてそれらの根底をなす誠意が充分でないからであると考え。以下に引用するのは、寛政四（一七九二）年の豊作の年に、黙齋が講義後、門人達に語った言葉である。

祈雨祈晴キクコトジヤ。近年村々デ雨乞ヲスルヲ見タニ、タレデモ誠心ニナラセタヒト任スル底ナモノハ一人モナイ。只酒ヲ飲フト云テ出ルノナリ。（中略）大勢ヨツテ百姓力是呼雨ヲト一心ニ祈レハキクコトジヤガ、其一心ハナイ。

〔清谷話録〕

早魃の責任をみずから負って、誠意をきわめて祈れば天地も感応するはずである。しかし、近年の農村の祈祷では、理に任じ誠を尽くして一心に祈る者は一人もいない。ただ、酒が飲みたいだけで集まってきてい

る。理そのものの心から為される祈りならば、その誠意がかならず天と感応して効力をあらわすはずなのに、人々のうちにそれが欠けていることを黙齋は嘆いている。

このように自覚を強く促し理をもって任せよと説く黙齋に対して、寛政元（二七八九）年の旱魃の際、門人の萩原惟秀<sup>(56)</sup>と中田重次<sup>(57)</sup>は自覚的、かつ当然の行為をもって応えた。黙齋はその行為をよしとして易の「蹇利西南<sup>(58)</sup>」という言葉を彼等に贈っている。その時のことを門人は次のように記している。

六月十五日、惟秀、重次云「当年早損ユへ、百姓共ノ水イサカイナキ為メ、某等小前へ一人別ニ水引渡シタルユへ、久シク面拜ヲカキ候」ト申上ル。先生曰、「コレ当然ノコト、活潑々地、定メテ辛勞ヲラン」。重次云、「百姓多欲ニ水ヲ盗ムニ怒ルコト多カリキ」。曰、「悪不仁甚者乱也。殊ニ同役同士ナドノコト、手ヒドク云テハアトノ仕廻ノツカヌモノ。此節ハトヤカクヤカマシク云ハヌ、只当然ヲツトメルカヨイ。此掛ノ心得ガヨイゾ」。ト書ヲ惟秀等ニ賜フ。

『清谷話録』

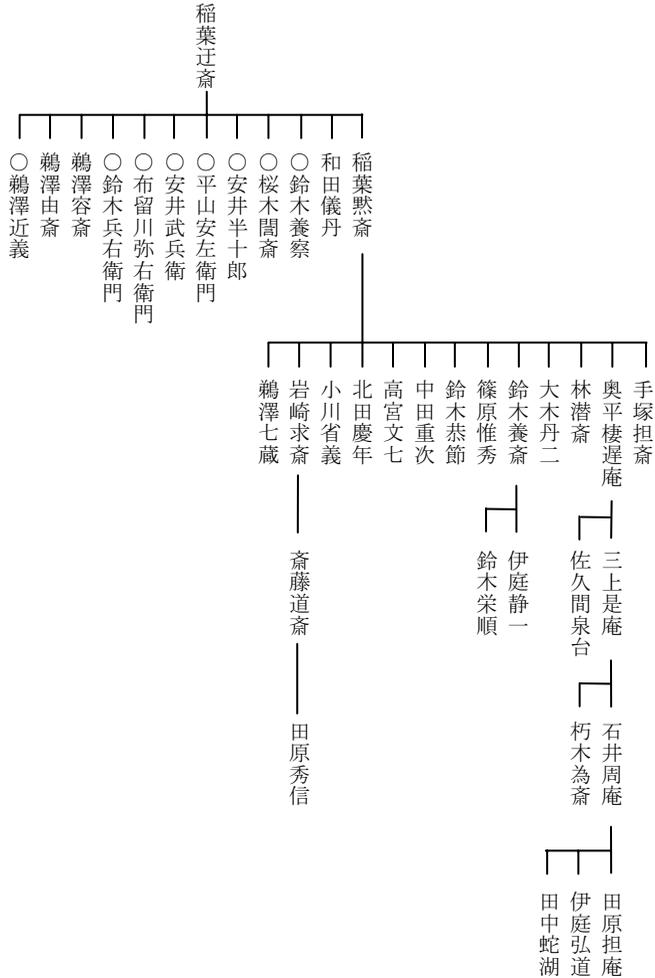
門人の惟秀と重次は、「水イサカイ」を未然に防ぐために、講義を休んで新しく用水路を引く作業をした。ほかの百姓達は多欲で水を盗まれることには過敏なのに、みずから進んで水を引く労は厭う。二人はそうした百姓達を「手ヒドク」非難したり、責めることはしなかった。「不仁を悪むの甚しきは乱なり<sup>(59)</sup>」の言葉通りになってしまふからである。彼等は事態を理に照らしてよく吟味した結果、過激な行動に走って共同体を乱すことを避け、みずから黙々と個別に水を引くという道を選択する。黙齋はそれを「当然ノコト」、「活潑々地」であると高く評価し、「辛勞」ではあるが「当然ヲツトメルカヨイ」と述べて、「蹇利西南」の言葉を

贈って励ましたのである。

黙齋は「辛勞」と述べているが、それはねぎらいの言葉としてそう述べただけであって、門人達にとって、水を引く行為が「辛勞」であるか、あるいは容易な仕事であるかは問題ではなかったであろう。彼等は理が示す当然のことを淡々と行つたのである。佐藤直方にとつて徹夜の介護が楽しみであったのと同様に、彼らにとつて水を引く行為は、理の示す当然の行為であるが故に充足をもたらすのである。門人達は、理に照らして心を精査し整えることによつて、どのような苦しい状況も泰然と受け止め得ることを知っている。そこから「活潑々地」の行為が生まれるのである。

【注】

- (一) 東金市編『東金市史七 通史篇下』（東金市、一九九三年、八二頁）。上総道学の系譜を主要な人物に限って左に示す。作成にあたって『崎門学脈系譜』（岡田武彦、荒木見悟、町田三郎、福田殖編『楠本端山 碩水全集全一巻』、葦書房、一九八〇年、四六三頁―四七三頁）、および東金市編『東金市史七 通史篇下』（東金市、一九九三年、二〇頁―一六三頁）を参考にした。



○は上総八子（『姫島講義』解題）参照

(2) たとえば、黙斎が江戸と上総での教授の仕方の違いについて述べた次の文章から、黙斎が上総の人々が純朴ではあるが、礼に欠けると考えていたことがわかる。「野人に接するに官府の蔽を以てすれば、以て其の無礼を警する

に足る。士大夫（たか）に交るに山林の朴素を以てすれば、亦以て其の矜持の自然を損なふを諷すべし。」（『見花稿』）。

(3) 牛島への転居も世から身をくらすためであった。七の『處土越復傳』解題」参照。

(4) ことあることに黙齋は隱者と自称している。たとえば、『再旬紀行』の寛政六（一七九四）年三月十一日の記述に「隱者ガ紋付アマリ馬鹿ナコトナリ」、あるいは、『清谷話録』の寛政九（一七九七）年の記述の中に「隱者ニ出処ト云コトハナイ」とある。

(5) 『處土越復傳』解題」参照。

(6) 『西遊轅録』、元倡寺所藏『孤松全稿』五卷。

(7) 林潜齋『稻葉黙齋先生傳』。

(8) 本章「3」の③のaも参照。

(9) 宋の韓侂胄が朱子学を偽りの学であるとしたことによる。

(10) 「人而不仁疾之已甚乱也」（『論語』泰伯）。

(11) 「サテ某サラ／＼カヨイトモ云心術ノシコミナリ。（中略）トカク天理テナイハ滞リニナリテサラ／＼セヌ。」（『再旬紀行』）。

(12) 『家礼』は『文公家礼』あるいは『朱子家礼』とも呼ばれるが、本稿では『家礼』とする。本稿で参照した『家礼』は慶応義塾大学図書館所蔵の刊本である。元禄丁丑（元禄十「一六九七」年）浅見安正の識がある。黙齋の著『家礼抄略』はやや大部な『家礼』を初心者も読み通すことができるようにと抄略したものである。しかし、内容が希薄になっているわけではなく、『家礼』が載せる通礼、冠礼、昏礼、喪礼、祭礼という全項目を網羅し、総体的に礼を学ぶにふさわしい入門書となっている。本稿では無窮会平沼文庫所蔵の文久二（一八六二）年の刊本を参照した。黙齋自身が『家礼抄略』についての講義した際の筆記録が『黙齋先生 家礼抄略』である。本稿

では無窮会平沼文庫所蔵の写本を参照した。

- (13) 『姫島講義』
- (14) 同右。
- (15) 『家礼』。
- (16) 『孟子』告子上、「仁義礼智は、外より我を鑿するに非ざるなり。我、固より之れを有するなり」による。
- (17) 『黙齋先生 家礼抄略』
- (18) 同右。
- (19) 同右。
- (20) 『葬之心得 全』
- (21) 『近思録』道体篇、二〇。前後の文章を引用しておく。「仁者は天地万物を以って一体と為す、己に非ざる莫きなり。己れ為るを認め得ば、何の至らざる所あらん。若し諸を己れに有せざれば、自ら己れと相干らざること、手足不仁にして、氣已に貫かず、皆な己れに属さざるが如し。」(湯浅幸孫『中国文明選 近思録 上』、朝日新聞社、一九七三年、三四頁—三五頁)。
- (22) 『處士越復傳』。
- (23) 同右。
- (24) 『葬之心得 全』。
- (25) また、父母の死に際してはそれぞれ『外艱筭記』、『内艱筭記』をあらわし、これらは『家礼抄略』とともに、門人によって「吾門の喪規」として重んじられた(『稻葉黙齋先生伝』)。
- (26) 『黙齋先生 家礼抄略』。

(27) 平成十三年四月二十一日、清名幸谷、鵜沢照夫氏談による。氏は黙齋の上総での生活を助けた門人、鵜沢近義の直系子孫である。

(28) 田原秀信（嘉永三「一八五〇」年—昭和二「一九二七」年）。利左次と称す。号は耕庵。湯坂の人。斎藤道齋の門人。はじめ鈴木養齋に学んだ。

(29) 現在の山武市湯坂。

(30) 田原秀信『諸君子小傳』（一九〇三年）、山武市成東根藏の伊庭氏藏。

(31) 以上、田原秀信『諸君子小傳』による。

(32) 鈴木栄順（文化二「一八〇五」年—明治十七年「一八八四」年）。名を栄次という。常吉、又は常右衛門と称した。湯坂の人。鈴木養齋の門人。

(33) 佐久間泉台（文化十「一八一三」年—明治二十三「一八九〇」年）。徳太郎と称し、後、多助と改めた。湯坂の人。奥平棲遅庵の門人。

(34) 東金市編『東金市史七 通史篇下』（東金市、一九九三年、八二頁以下）。

(35) 館林藩の鈴木恭節（長藏）、丸亀藩の林潜齋。注(24)で詳述。

(36) 『近思録』道体篇。

(37) (1) の「一」参照。

(38) 「濂溪先生曰く、聖は天を希ひ、賢は聖を希ひ、士は賢を希ふ」（『近思録』為学大要篇）による。

(39) 『姫島講義』。

(40) 『大順堂雜稿 卷之一』。鈴木養齋（明和元「一七六四」年—天保八「一八三七」年）は、名は直二、莊内と称した。別号は空水。現在の山武市姫島の人。鈴木養察の孫。医を業とした。道学を強く任ずるがゆえに仏教勢力

から敵対視されたことについては、拙稿「上総道学の特質について」(『お茶の水女子大学 人文科学研究』第六卷、二〇一〇年)参照。

- (41) 『平家物語』巻第十横笛からの引用。ただし、「誠の道」とは仏道のこと、黙齋は皮肉をこめて用いている。
- (42) 鈴木恭節。その子恭因の碑文によれば宝暦十二(一七六二)年—天保元(一八三〇)年。生年を安永五(一七七六)年とする説もある。現在の大網白里町清谷幸谷の人。黙齋の上総移居を援助した鵜澤近義の三男。館林藩儒臣。
- (43) 『再旬紀行』。
- (44) 寛延二(一七四九)年—文化十四(一八一七)年。初め花澤文二と称した。名は秀直。現在の東金市堀上の人。丸亀藩儒臣。黙齋は上総の門人達のうち、林潜齋、篠原惟秀(注(64))、中田重次(注(65))の三人を、奥平棲遅庵に比べれば「オノスデハワルイ」が、「喰付テラル」と述べて評価している(『清谷話録』)。
- (45) 『稻葉黙齋先生傳附録 林潜齋事略』。以下、この書からの引用文の訓読については、長野美香「林潜齋『稻葉黙齋先生傳』を読む(一)」(『聖心女子大学論叢』第一〇四集、聖心女子大学、二〇〇五年)に拠った。
- (46) 伊庭静一(天明六「一七八六」年—明治二「一八六九」年)。幼名浅次郎。金兵衛と称した。号は一貫堂。現在の山武市根藏の人。医者を業とした。
- (47) 誠意と正心については高島元洋『山崎闇齋 日本朱子学と垂加神道』(ベリかん社、一九九二年、三〇六頁—三一六頁)を参考にした。
- (48) 以上『伊庭先生講義自録』。
- (49) 『雜記乙口』、元信寺所藏『孤松全稿』一八卷。
- (50) 雀と狐に関する逸話については『先達遺事』参照。

- (51) 『晦庵先生朱文公文集』卷七十「説大記」(『朱子全書 第貳拾參冊』、上海古籍出版社、二〇〇二年、三三三六頁)。
- (52) 『黙齋先生排積録講義』。
- (53) 四月三日に大雨が降ってから、少なくとも以下に引用する記事が書かれた六月十五日まで雨が降らなかった。
- (54) 篠原惟秀(延享二「一七四五」年—文化九「一八一二」年)。本姓は北田。與五右衛門と称した。号は静安。現在の東金市堀上の人。
- (55) 中田重次。寛政十(一七九八)年没。十二郎と称した。現在の東金市堀上の人。注(54)で述べたように、黙齋は上総の門人達の中では、林潜齋、篠原惟秀、中田重次を「コナタ衆三人」(『清谷話録』)としてその力を認めているが、とりわけ中田重次については「中テハ重次ガ一チ筋ガヨイ」(『清谷話録』)と高く評価している。しかし、その一方で「十次ガ学問、理ガヨクウツテ高イケレトモ事ニヌケメガアル」と指摘している(『清谷話録』)。
- (56) 『易経』三九蹇、「蹇利西南不利東北利見大人貞吉」。「蹇利西南」は「蹇は西南に利し」。蹇の卦は艱難險阻が前に横たわり、進むに困難な時である。この困難をぬけだすには、西南の平地に向かって進むがよいということである。意味は困難なことに直面した場合、恐れず身をもってその中に入り慎重に考えをめぐらせば、險難から脱出する希望も生まれ、西南の平坦、安全な場所がいかに遠くてもそこに至ることができるということである。以上、鈴木由次郎『全釈漢文体系第十卷 易経下』(集英社、一九七四年、五頁—七頁)を参考にした。
- (57) 注(10)参照。

おわりに

黙齋は「超俗」の儒者達のような境位には到達し得なかったが、「狂」の資質によって理を精度高くとらえることができた。それによって、自己の内なる欲を強く自覚し、理を高く求め続けた点是非凡であり、同時代の「平俗」な儒者達の中では抜きん出た存在であった。加えて、具体的な事理に詳しかったことが上総の人々に対する講義で活かされた。

江戸の儒学、および儒者の俗化を批判する黙齋は、儒学の新しい担い手を上総において見いだした。儒学を学ぶということが名利に結びつくことのない上総の地で、門人達は、学徒であるという自覚と純粹な意欲だけによって学んでいく。理からはじまる体系の中にみずからを位置づけ、理に向けて自己をたてていくことによって、人として本来の在り方を実現していくのである。早魃の際の門人達の「活潑々地」の行為は、その成果であった。また、礼を学ぶことによって人の在るべき姿を自覚し、実践していくことを説いた黙齋の教授は、儒教が啓蒙という新しい意味をもって地域共同体にはたらきかけ、成果をあげた貴重な一例である。

引用文献

- 原文が漢字である場合は、原則として書き下し文にして引用したが、漢文混じりの和文では漢文の部分そのまま引用している箇所がある。原文が和文である場合も、適宜表記を改めて引用した。
- 引用文中の括弧でくくった部分は、筆者の注釈、もしくは補訂である。
- 引用文中の□は判読不能の箇所である。

・稻葉黙齋

千葉県元倡寺所蔵

『牛島隨筆』、『孤松全稿』四卷所収

『燕閑録』、『孤松全稿』九卷所収

『見花稿』、『孤松全稿』三二卷

『籠壙録』、『孤松全稿』一卷所収

『西遊轡録』、『孤松全稿』五卷所収

『雜記乙巳』、『孤松全稿』一八卷

『雜記癸丑』、『孤松全稿』三〇卷

『雜記癸卯』、『孤松全稿』一五卷

『雜記己酉』、『孤松全稿』二二卷

『雜記甲寅』、『孤松全稿』三一卷

『雜記壬寅上』、『孤松全稿』一三卷

『雜記辛亥』、『孤松全稿』二四卷

『雜記辛丑下』、『孤松全稿』一二卷

『雜記戊申』、『孤松全稿』二一卷

『處士越復傳』、『孤松全稿』四卷所収

『寸虎録』、『孤松全稿』六卷所収

『雪梅草』、『孤松全稿』三三卷

『先達遺事』、『孤松全稿』四卷所収

『読訂斎燈下漫話』、『孤松全稿』五卷所収

『東帰録』、『孤松全稿』七卷所収

引用の際、無窮会神習文庫所蔵『孤松全稿』七卷の『東帰録』を参照し補訂した箇所がある。

『示二三子談』、『孤松全稿』一〇卷所収

『姫島講義』、『孤松全稿』一卷所収

『話録』、『孤松全稿』二卷所収

無窮会神習文庫所蔵

『先君子行實』、『孤松全稿』三卷所収

『葬之心得 全』、『孤松全稿』一〇下所収

『童蒙訓』、『孤松全稿』四三卷所収

『農家今川状』、『孤松全稿』四三卷所収

『黙齋先生近思録講義』

『與松倉氏』、『孤松全稿』四三卷所収

無窮会平沼文庫所蔵

『家礼抄略』

『再遊話録』

『黙齋先生 家礼抄略』

無窮会織田文庫所蔵

『默齋先生小学講義』

千葉県立文書館所蔵

『再旬紀行』

新発田市立図書館所蔵

『默齋先生排積録講義』

『默齋先生孟子講義』

『論語默翁講義』

館林市立図書館所蔵

『館林侯進講録』

慶應義塾大学斯道文庫所蔵

『清谷話録』

千葉県鵜澤家所蔵

『卻生徒説』

・朱子

『論語集註』、『四書集註』（藝文印書館、一九六九年）所収

『孟子集註』、同右

『中庸章句』、同右

『家礼』、慶応義塾大学図書館所蔵。

『晦庵先生朱文公文集』（『朱子全書 第貳拾參冊』上海古籍出版社、二〇〇二年）  
『太極図説解』（岩波書店、一九三八年）

・山崎闇齋

『敬齋箴講義』西順藏、阿部隆一、丸山真男校注『日本思想体系三一 山崎闇齋学派』（岩波書店、一九八三三年）所収

・浅見綱斎

『綱斎先生敬齋箴講義』、同右

・佐藤直方

『敬説筆記』、同右

・若林強斎

『雑話筆記』、近藤啓吾校注『神道大系論説編 垂加神道（下）』（神道大系編纂会、一九七八年）

・幸田子善

『幸田先生語録』、無窮会織田文庫所蔵

・林潜齋

『稻葉默齋先生傳』、池上幸二郎編著『吾學叢書第一篇默齋先生傳』（一誠堂書店、一九三五年）

・鈴木養齋

『大順堂雜稿』、千葉県鈴木氏所藏

『答岩崎万郎君』、東京都池上氏所藏『養齋先生諸筆記全』所収

『與二三小子』、同右

・伊庭静一

『伊庭先生講義自録』、東京都池上氏所藏『養齋先生諸筆記全』所収の鈴木養齋『養齋先生曾点章講義』の附録

『再答布施君誠意正心之説』、東京都池上氏所藏『養齋先生諸筆記全』所収

・田原秀信

『諸君子小傳』、千葉県伊庭氏所藏

・山田蓮

『閨齋先生年譜』（関儀一郎『日本儒林蔵書 第三卷』、鳳出版、一九七一年）

・岡直養

『稻葉黙齋先生傳附録  
一九三五年』

林潛齋事略』(池上幸二郎編著『吾學叢書第一篇黙齋先生傳』、一誠堂書店、

## 著者略歴

### ■高島元洋（たかしま もとひろ）

1949年東京都生まれ。東京大学大学院人文科学研究科倫理学専攻博士課程単位取得の上退学。博士（文学）〔東京大学〕。お茶の水女子大学大学院人間文化創成科学研究科教授

【主著・主論文など】『山崎闇斎—日本朱子学と垂加神道』ぺりかん社、1992年、『日本人の感情』ぺりかん社、2000年、「河竹黙阿弥と演劇の近代化」西村清和・高橋文博編『近代日本の成立』ナカニシヤ出版、2005年

### ■大久保紀子（おおくぼ のりこ）

1955年秋田県生まれ。慶應義塾大学大学院文学研究科西洋史専攻修士課程修了。博士（人文科学）〔お茶の水女子大学〕。東京理科大学、立教大学、お茶の水女子大学非常勤講師

【主論文】「上総道学の特質について」『お茶の水女子大学人文科学研究 第六巻』2010年、「山崎闇斎学派の儒者の多様性について」『お茶の水女子大学人文科学研究 第五巻』2009年

### ■長野美香（ながの みか）

1966年東京都生まれ。お茶の水女子大学大学院人間文化研究科比較化学専攻博士課程単位取得の上退学。博士（人文科学）〔お茶の水女子大学〕、聖心女子大学文学部哲学科准教授

【共著・主論文など】「内村鑑三にみる近代日本の宗教思想」『大航海 67・特集：日本思想史の核心』新書館、2008年、篠澤和久・馬淵浩二編『倫理学の地図』ナカニシヤ出版、2010年

## 近世日本の儒教思想—山崎闇斎学派を中心として 第一分冊 研究編

2012年3月28日 初版発行

編著者 高島 元洋

著者 大久保 紀子 長野 美香

発行 お茶の水女子大学附属図書館(E-book サービス)

〒112-8610 東京都文京区大塚 2-1-1

<http://www.lib.ocha.ac.jp/>

電話 03-5978-5835 FAX 03-5978-5849

ISBN978-4-904793-01-5 C3010

本著作の著作権は著者が保持しています。著作権法上の著作権の制限を超える利用については、お茶の水女子大学附属図書館にお問い合わせください。