

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―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。¹⁰⁾

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。¹¹⁾ 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。^⑤

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。⁵³

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。⁵⁴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、人をいつくしみ、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「人をいつくしみ、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、なに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。^⑤一方、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。^⑥

「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。^⑦『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。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「天地の正气」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。^⑤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。^⑥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。」^⑦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。⁽²⁾ 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。⁽³⁾ 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』⁽⁴⁾）。

「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」を四期にわけて説明する。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ったが、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⁽⁹⁾。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⁽¹⁰⁾。

(3) 機能の具体的形態・支持階層における多様性⁽¹¹⁾

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』⁶³）。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。⁶⁴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。

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』⁽⁸⁾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^{ときひこ}。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。⁽⁹⁾

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」⁽¹⁰⁾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。⁽⁸⁾

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。⁽⁹⁾ 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⁽¹⁰⁾）。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。⁽¹¹⁾

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。⁽⁸⁾

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、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」。⁽⁹⁾

(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。^⑧

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・聴因にあるとする。聴因は、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ろこんだ。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」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、「細行を検せず」、そのため弟子も「蹠弛の士」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。⁽⁵⁾南冥の志は、「経世に在りて、章句を喜ばな」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。⁽⁶⁾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」すなわち粗略ろまう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_レ申候」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」という考え方があつて、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。^(註)

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ならんといふは、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。^(註) 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_レ存候」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_レ之事に候」。よつて「孔子は博奕もやむに賢れりと被_レ仰候（『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_レ申候。まして仏法も末の世には相応之利益も有_レ之候」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。^(註)

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。⁽⁵⁾ 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。⁽⁶⁾

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。⁽⁷⁾

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。

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」〉⁽⁵¹⁾

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。⁽⁶⁾

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、新田開発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。⁽⁶⁾

(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。^⑧ 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。^⑨ 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。^⑤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。社会的側面をとともなわ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。⁽⁸⁾「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^⑤）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）に対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。⁽⁸⁾

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い。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、「天を敬するものは必ず学まなぶぶ」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わざはひひす」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わざはひ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」が起おこりきたる「理」は「玄」（奥深くくらくよくみえない世界）であるという。^⑧

【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。⁽²⁾

※

「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^{はいぎ}という海峡があり、西側は西彼杵半島^{にしそのみ}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^{せい}」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^{かしこ}こそ崎針尾^{さき}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⁽³⁾』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。

※

天因は、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。⁽²⁾ 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ところ、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」^(註)。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、碩水はそのまえ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。⁽⁸⁾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。⁽⁹⁾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。⁽¹⁰⁾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。⁽⁸⁾

※

〔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」⁽⁹⁾

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・木下韃村^{いせん}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」でなかったとしても、「志が小さい」ため広く書を読むことはしない人であった。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』⁽¹⁰⁾）。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であったと思われる。碩水の言葉は、単刀直入かくすところがない。⁽¹¹⁾

一八五四年、肥後・月田蒙齋⁽¹²⁾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。⁽¹³⁾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。⁽¹⁴⁾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⁽¹⁶⁰⁾。

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⁽¹⁶¹⁾）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⁽¹⁶²⁾」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⁽¹⁶³⁾」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⁽¹⁶⁴⁾」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(sup)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」という言葉によつて成立する。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」といふ（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「聖人」となる。⁽¹³⁾

島田虔次は『朱子学と陽明学』においてつぎのようにいう。「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⁽¹⁶⁾。

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^た、事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」^{こうしやういつつ}「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⁽¹⁶⁾。

「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かたちで発現する。

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。^(註) 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。^(註) 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、気の状態である。そのひとの気風・趣・態度である。碩水は、気のこの状態「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。蒙齋は、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_レ始成_レ終工夫にして、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_レ過_二此敬_一矣_{（一）}」。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_{（いよいよ）}敬すれば即ち心益_{（ますます）}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）}了_{（しま）}はる。（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藏説（『学習録』八〇、八六頁）「尚齋先生云はく、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。^(註)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、稻葉迂斎（一六八四—一七六〇）・黙斎（一七三二—一七九九）⁽¹²¹⁾ 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）⁽¹²²⁾ 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。⁽¹²³⁾

【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』）⁽¹²⁴⁾。

その丸山は「闇齋学と闇齋学派」⁽¹²⁵⁾ 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⁽¹⁶⁾)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ろん血縁関係はない。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』⁽²¹⁸⁾)。「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⁽²¹⁹⁾。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。

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)」であった⁽²²⁰⁾。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もちいた。「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』⁽¹⁶⁾。

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。⁽¹⁷⁾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。⁽¹⁸⁾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。⁽¹⁹⁾

ちなみに石井周庵「名は一素。通称は音吉」⁽²⁰⁾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」⁽²¹⁾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」^(註)）。

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「修史室成篋堂」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、上総道学と稲葉黙齋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『山崎闇齋全集』（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『山崎闇齋と其門流』（明治書房、昭和十八年）、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、昭和六十年）等々。これらの出版物が、現在の山崎闇齋・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。^(註)

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。^(註1)

※

『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**櫻木間齋**(^{おうぎ}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。間齋は稲葉迂齋の弟子。上総皇子のひとり(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。^(註1)

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^(註1)する。また晩年、黙齋がすごした「孤松庵」旧跡の記述もある。^(註1)

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^(註)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。^(註)

※

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。^(註)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。^(註)

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。^(註)

- (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) 安井記斎(一七二四—一八〇二)「名は利恒。字は子久。通称は半十郎。号は記斎」：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。鶴沢容斎の次男。通称は幸七郎。直養『遊総記』はつぎのように説明する。鶴沢容斎の子に由斎「名は就正。通称は喜内」と近義がいた。長男・由斎の子に七蔵がいた。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。

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

鶴沢由斎について、『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、黙斎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) 桜木闇斎：既述。

※

⑤ 稲葉黙斎(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。黙斎「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。^(註)一七五二年、黙斎(二十一歳)は、父迂斎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』^(註)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』^(註))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』^(註)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。^(註)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。¹⁰⁾

『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」とおもい、「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。^(註)「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。^(註)

【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。

林潜斎はつぎのようにいう。「先生（引用者注…黙斎のこと）の学の柄は、所謂心と理との外、他無きことを信ず」（『稻葉黙斎先生伝』^(註)）。「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）^(註)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。

黙斎の「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。

黙斎も、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、黙斎は『堦篋録』につぎのようにいう。「○自然ノ二字ニ帰シテ始^{はじめて}止^ま。○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^み焉^(註)」。黙斎にとって「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。「雷ハ鳴ル管ノモノナレバ、鳴カ自然ニテ、人々肝ヲツブシテ不測^{ふしぎ}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^{ヨル}」。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^へ之曰「学」。請^レ益曰「学外無^レ別法」。

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）にのぼるとされる。⁽¹⁰⁾

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。⁽¹¹⁾

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。⁽¹²⁾

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』を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、この地の気風をよろこぶ。「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。¹¹³⁾

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に行うことはできず、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。⁽¹⁷³⁾

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。⁽¹⁷⁴⁾

(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、朱子をもっ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」となるという思想はない。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^{みえず}視、耳も不^{きこえず}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、事物に接した後、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。

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」がたんなる意識的主体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」の主体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ゝ」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、更に毫髪の事を着け得ず」(『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^{おつが}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・日本朱子学がもとめるものは「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」の充実は、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。

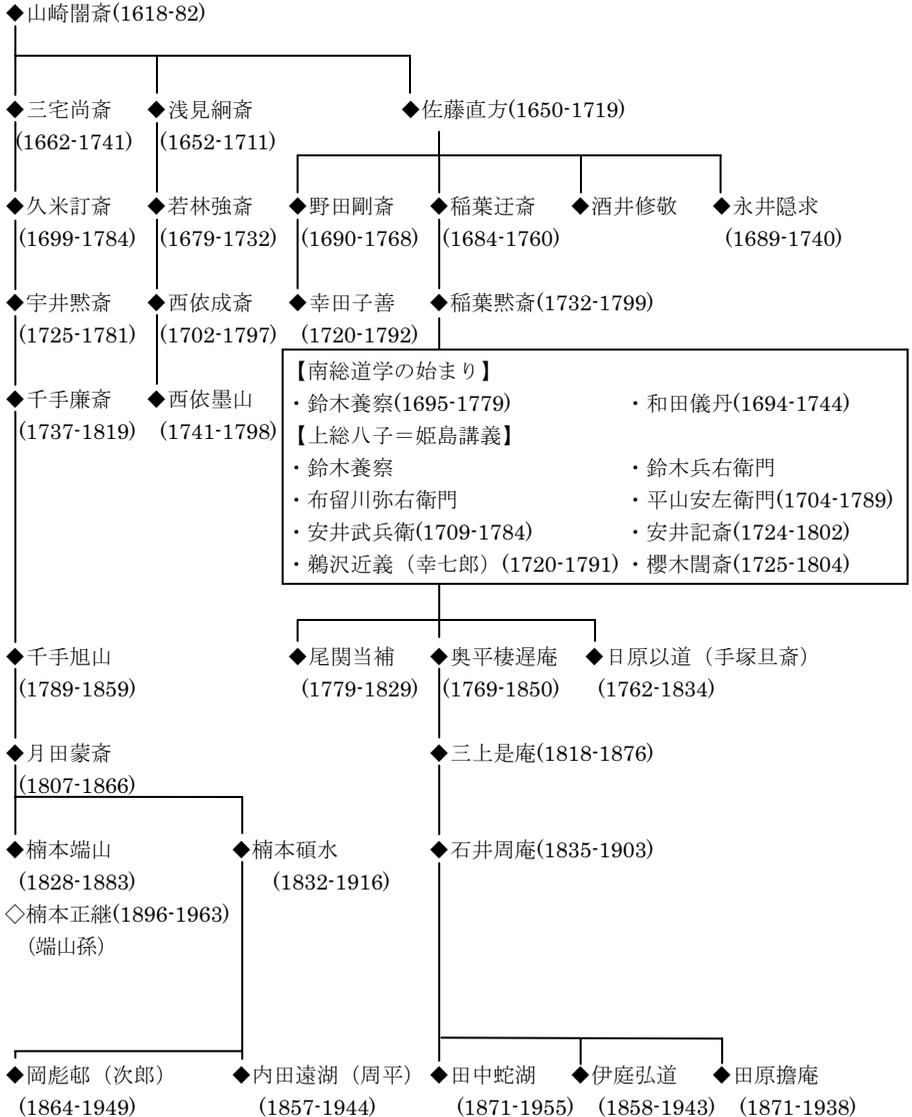
（ii）日本儒教を成立せしめる社会構造は、近世における統一政権（徳川幕藩体制）である。

「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) もっとも淡窓の弟・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「少癸女史のこと」（『江河万里流る——甦る孔子と亀陽文庫』（財）亀陽文庫・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』（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 徂徕学派』岩波書店、一九七二）を参照。
- (41) 『徂徕先生答問書』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、徂徕において「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『徂徕先生答問書』上九（一九二頁）。
- (45) 亀井昭陽『読弁道』（前掲『日本思想大系 37 徂徕学派』・『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』(鉾脈社、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（三二五頁）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』（国士館大学付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、一三二頁)。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「林潜斎事略」)。寛政中、丸亀藩(五万石)藩主京極氏に仕える。迂斎門下の丸亀藩士・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。筆記に長じ黙斎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『稻葉黙斎先生と南総の道学』一三五頁)と、ここに再録された岡彪邸「林潜斎事略」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・渡辺豫斎録『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、稻葉黙斎―鈴木養斎―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『稻葉黙斎先生と南総の道学』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渡辺豫斎(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。豫斎は、稻葉黙斎―日原以道(手塚担斎)(一七六二—一八三四。土浦藩士)―藤田畏斎(一七八一—一八四八。土浦藩士)―渡辺豫斎という道統にある。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、豫斎は浜田藩儒臣鈴木恭因(後出)と同道して成東に黙斎の墓を参り、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・梅沢思斎「彪邸岡先生」、近藤啓吾「楠本碩水」(『山崎闇斎の研究』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。近代の尚斎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』史料篇第三十篇「学芸関係史料（二）」（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、ぺりかん社、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』)。