

## 四 稲葉默齋論

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〕 默齋の狂態

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) 黙斎の儒学の特質

〔1〕 「超俗」の儒者達

① 「敬」

a 「敬」によっ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 山崎闇斎と高弟達

・ 「浩然ノ氣」が「ミチキツテ」いる ・ 「浩然ノ氣」の具体例

b 稲葉迂斎と久米訂斎

c 権威からの自由

〔2〕 黙斎の特質

① 「超俗」の儒者達と黙斎の対比

a 直方と綱斎

b 黙斎の長所

② 黙斎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) 上総における黙斎

〔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」ことによって実現される行為

・ 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>(9)</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『韞藏録』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」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>(10)</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つ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らえ、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斎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もとらわれない「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ようにとらえられ、どのような言行となつてあられ、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默齋の言行をたどり、默齋がどのように理を求め、それが言行や学問にどのようにあらわれ、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、默齋の若い頃の放逸な言行を「狂」ととらえ、默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。默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、修養が不充分であるためにみずからの中に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步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」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、修養が不充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>⑤</sup>

さらに、その「俗」の中での黙斎の位置について述べれば、黙斎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、山崎闇斎と高弟達、および稻葉迂斎、久米訂斎と黙斎を比較することによって、黙斎の儒学の特質を明らかにする。山崎闇斎とその高弟達は、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、理に真つ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るべきは泰然とうけ入れ、抗すべきには敢然、かつ淡々と抗する。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、黙斎は「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、黙斎は理の用の側面を見ることにすぐれていたのである。黙斎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。黙斎は日常の人間関係、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。こうした黙斎の儒学の特質が上総道学で活かされることとなる。

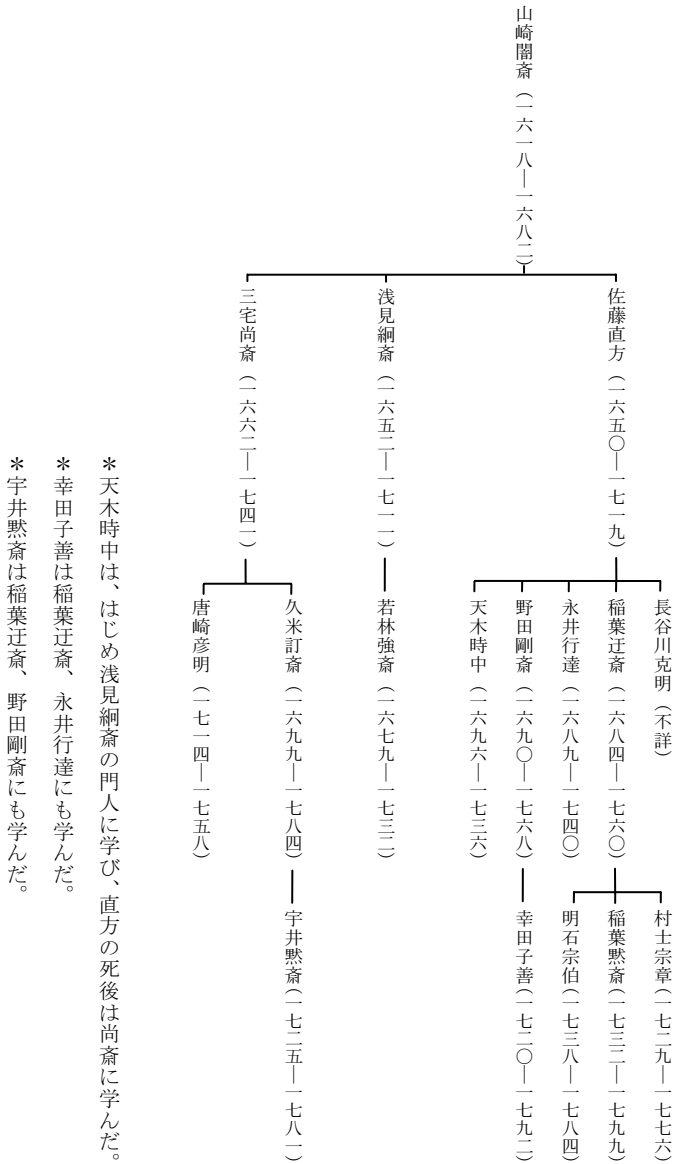
(四) では、黙斎の上総における儒学の講義がどのような意味をもち、どのような役割を果たしたかを明らかにする。はじめに、黙斎の礼についての講義が果たした啓蒙的な役割について考察する。黙斎は、江戸と異なつて礼式を学ぶ機会のない上総の人々に、礼とおして内在する理を自覚し、人として本来の在り方を実現していくことを説いた。それが地域共同体の風紀をただしていくことにつながっていくのである。

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】

- (一) 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—二三頁）、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。

- (二) 「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）。
- (三) 「他所カラハ道學先生トモ嘲ケリ、宋儒トモ輕ンズ」（『姫島講義』）。
- (四) 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」の発現を見ることが出来る。
- (五) 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。
- (六) 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。



## (一) 「狂」の實質

默齋の著作に、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>⑨</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「狂撃諷諫の文」の範疇に入る。<sup>⑩</sup> 「狂撃諷諫の文」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』における默齋の狂態は、こうした「狂」の構造から生まれた行為であった。默齋の一生は、

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。

黙斎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て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>⑤</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斎学派はよく比較され、黙斎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、闇斎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的有リ、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斎学派が対比されているが、この相違は当然それぞれの学派が生む「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氣迫を母胎とする。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せめぎ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、なお内なる理を自覺せざるを得なかった。黙齋の「狂」は理に対する氣迫が生む「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。

## 「1」「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（公治長）、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>⑤</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、それは氣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现者を聖人という。

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ている場合が間々ある。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。したがって、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もなわないのである。

## 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もなわない。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、「蓋して夫の人欲の尽きる処、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」すると評されている。「沂に浴し、舞雩に風して、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『係辭伝』<sup>②</sup>ニアレバ、ナクコトハナイニ、孔子ハモウ一ヘン泣ク。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、門によりかかって歌ったといわれている。<sup>③</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ない。「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「行為であつたために、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つ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ない。

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つたように、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つてなお、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つ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。黙斎は「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のと同様である。「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。黙斎は「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。

『壘簾録』

「狂」の「知見ノ高上」さと「狷」の「行実ノ堅固」さはともに「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〕 默齋の狂態

「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、默齋のそうした「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

默齋の志の高さ、強さは並大抵のものではなかった。默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<sup>い</sup>り、課会を謝し、慕ひ来る人を卻<sup>しりぞ</sup>く。意氣慷慨、自ら任ず。

『處士越復傳』

復<sup>ふく</sup>（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<sup>は</sup>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、その体现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、デ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勘当。天ノ勘当ヲ受ケナバ天地ニオラレズ。天地ニオラレズンバイカベセン。

『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 善惡分明**

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（（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惡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「善惡の分明」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<sup>ふく</sup>、人を論ずるに尤も刻剥、功罪善惡露呈して相蔽藏せず。世の人を論ずるや、美を称し惡を遣せば、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、善惡分明と謂ふべし。

『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を相對化し得ているからである。理を認識する力が拔群の「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對化される。

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」。すべてを相對化し、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ゝル」。俗なる善を「ケチヲカス」<sup>(32)</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で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

默齋が否定する「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。默齋は「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。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、默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、兎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。

『默齋先生孟子講義八』

默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默齋はとる。

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厚<sup>マヤ</sup>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

黙斎が評価するのは「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<sup>(けん)</sup>」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」<sup>(せ)</sup>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斎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

默齋は父の塾生に「何ぞ不徳無行」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」<sup>(26)</sup>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<sup>しゆくゆうどすい</sup>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<sup>いんぱう</sup>愈増し、遂に俳優と会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<sup>ふく</sup>、心に恥ぢ、旦暮卷<sup>す</sup>を釈てず。故に昏睡相繼ぐと雖も、亦心に開くこと有り。蓋し聰明の発する所、已に末後業を進むるの基<sup>もと</sup>を階ふ。

『處士越復傳』

默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<sup>かく</sup>、以為<sup>おもへ</sup>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』

默齋にとつては、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、默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<sup>のし</sup>は父の遺体を解剖して学んだと言う来客に対して、默齋は次のような過敏な反応を示している。

語未だ畢<sup>を</sup>はらざるに、復<sup>かく</sup>、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<sup>は</sup>ぢて謝す。

『處士越復傳』

默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<sup>のし</sup>、罵りて曰く、「汝感慨して身を殺すこと能はず。何如<sup>いかん</sup>ぞ従容として義に就かんや」と。

「狂」の資質ゆえの善惡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。世間との緊張關係が、默齋の激しい言葉や自暴自棄の行為を生むのである。

默齋の自己認識も「狂」の資質によつて複雑なものとなる。默齋には、その志の高さと表裏一体の強い自尊心があつた。『處士越復傳』では「我に魯人の志あり」<sup>(16)</sup>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」と尊大な態度をとつたと記されている。その自尊心は、志と現実の自己の姿との乖離を自覺すればするほど屈折して強まっていく。默齋はその「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つた。「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。默齋の悪行は、その緊張感に耐えきれずに為された。

#### 6 反「俗」の行為―悪行の外在的意味

默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つた。「狂」の資質によつて、「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默齋は、破天荒な悪行によつ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つたのである。默齋は謹厚な人に次のように対したという。

意氣慷慨、自ら任ず。偶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り、或いは裸体にして出接するに至る。

默斎は、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、默斎が、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、默斎自身がまだ「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

默斎は、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>(註)</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、はじめに默斎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、默斎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、旦暮卷を釈てず」<sup>(註)</sup>とあったとおり、默斎は学問という「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充分であった。

### ① 学問のはたらき

默斎は、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。ここを默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弔フニ門口テ歌フ類テトロケルニナル。

『默齋翁論語講義』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か見えなくなる。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、喪にあたつ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。默齋は同じ章の「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ハヌ。コノ学ノ字ハ礼ト云ト同ジコトナリ。(中略) 仁ヲ学問デ丁トヨキホドニスル。

『黙斎翁論語講義』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」と述べておりである。

「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斎は考える。黙斎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つた。

## ② 居敬

黙斎は知のゆきすぎは学問によってただされんとする。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』第二十七章の「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、默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。

默齋はこの修身を充分になすことができない。それが默齋の「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

默齋は、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暦十三（一七六三）年、墨東牛島に隠棲する。默齋は、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>(註)</sup>

① 「蕩」

默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樂の処なり。

〔牛島隨筆〕

默齋は、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、默齋は「日に斗酒を飲み、酣寝午天を知らず」という放蕩にふける。

默齋によれば、「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。乃ち觴さかづきを挙げて、隗然として人意遠し。

『牛島隨筆』

默齋は「好む所を求め、惡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」として好惡を行為の規準とする。しかし、好惡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、好惡がそのまま理となつてゐるからである。知と行がともなわない默齋が好惡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、好惡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。

默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ず。次節に引く默齋の言葉が、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

默齋は、放逸にふけるある夜、にわかに天徳の発露を覚え身震いする。

疎放飲譴、日一日甚だし。然るに夜氣の存する所、天徳の発する有り。懷々惕厲<sup>てきれい</sup>、日に香を炷<sup>た</sup>き先賢に折つて以て罪を滅す。

『牛島隨筆』

默齋は、やはり天、つまり、理から逃れることはできなかった。「蕩」の生活の中でお、内在する理か

ら目をそらすことはできなかったのである。默斎は天に対する「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った。しかし、みずから告白しているとおり、默斎は誠敬の心を持たない。默斎は、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>かつ</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」の資質ゆえに行爲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。默斎は、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。天を知ってはいいるが、その知にふさわしい行（居敬）がそなわらない。默斎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。それが默斎の限界であり、行が知に及ばぬ「狂」たる所以であった。

## 〔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、玆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>(36)</sup>しかし、黙齋自身もまた俗世間からぬけきれず、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さ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。

默齋は、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か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。

默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。默齋は「汚辱の資、茲に動ぜざるに能はず」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に欲に向けられるのである。默齋の「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、默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<sub>レ</sub>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) 『論語黙斎翁講義』子路。
- (17) 『處士越復傳』。
- (18) 『西遊輻録』。
- (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。「黙斎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。ソコデ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。野田剛斎、稲葉迂斎、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「大閑を踰ゆ」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) 『黙斎先生論語講義』陽貨。
- (26) 『中庸章句』、一一五裏。
- (27) 黙斎は二十一歳の時「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」の出典は未詳。

(29) 『雪梅草』、元倡寺所藏『孤松全稿』三三卷。

(30) 『西南録』、元倡寺所藏『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』、元倡寺所藏『孤松全稿』二四卷。

## (11) 默斎の位置

(一) の「2」で見た默斎の「俗」に対する激しい反発は、直接的には默斎個人の「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、その中の默斎の位置づけを試みる。それによって、崎門における默斎の位置も大まかではあるが把握することができる。

默斎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、儒者達も權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。默斎が、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。

默斎は「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、默斎自身、山崎闇斎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斎、久米訂斎と対比すれば「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、默斎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、默斎は理を正當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

默齋によれば、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。默齋は、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、講畢れば百拝す。（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。

『牛島隨筆』

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默齋は嘆いている。

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。默齋は、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<sup>い</sup>愠リ、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ナキコトトモナリ。（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ができず、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斎は見ている。事実として「儒者ニ政事ヲアツケテタルモノカト云」われていることを黙斎は記し、「儒者ト云ハ政ヲスルハズノ者也。カク云ハル、ハヨク」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はばむ傾向も見られた。黙斎は、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「タバノ人」とは、豪快、かつ清新な気風に満ちていた山崎闇斎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バノ人デ、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バシキ様

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ふ。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、  
 儒学といえは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つた。「掛物」のような飾りではなく実質的な  
 たらきをもち、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權威や  
 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見ていく。

## ① 俗儒

默斎によれば、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。默斎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はない。理に根拠づけられた言行ではないのである。默斎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、主ノ親類デ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。

『雜記辛丑下』

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」する欺瞞に陥っている。默齋は、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)で見る闇斎と高弟達の言行は、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つてあらわれる。

(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つて、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、そこから理になつた言行が、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。

### h 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斎<sup>③</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 いのり</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、黙齋の見るところでは未だ俗を脱しきれない面があった。たとえば、黙齋は若い頃、総髪にし帯刀を止めたことがあった。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藥賣トモ見ヘルト、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った。迂齋の言行は穏やかであっても、また厳しい叱責であっても、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。剛齋は世間体を憚って、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、鑑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<sup>がしこ</sup>、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祷していた。

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。剛齋に染みついている「旗本ノ氣習」は、道を学ぶという「鑑印ノ様ニ」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<sup>よ</sup>仍<sup>な</sup>」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、民を救おうとする氣骨を持たない。<sup>(三)</sup> で詳述する超俗の儒者達のような革新の英氣を持たないのである。

黙齋は革新の英氣の欠如は日本という国全体の氣習であると考えられている。

変革を畏懼するは我邦の氣習のみ。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。

〔牛島隨筆〕

日本では「変革を畏懼する」氣習があるため、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」の資質によつ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默斎にとって、こうした江戸の儒学は耐え難かった。(一) で見た默斎の狂態の背景には、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つたが、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、默斎の言葉を借りて「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、默斎の学友村土宗章<sup>(9)</sup>と明石宗伯<sup>(10)</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表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、つまり存養が不十分だからである。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「樂意」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」を供えるところにならって活きた雀を送ってきた。

又大祥ノ祭リニ宗伯力活タ雀ヲ送リタ。ヲレカ思フニ、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氣テヤツタ。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ヅ。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う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。<sup>(86)</sup>「専ら朱子の書を読み、四書六経を治め」<sup>(87)</sup>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、本来自在で活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」<sup>(88)</sup>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斎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斎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、黙斎は「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、久米訂斎のように、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斎もまた「俗」に分類される。

では、その「俗」の中で黙斎がどのように分類されるかといえば、黙斎は、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、理を正當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。いずれも黙斎に該当するが、「狂」の資質をもつ黙斎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、黙斎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斎は非凡であり、「平俗」な儒者達から抜きん出ているのである。

次に崎門における黙斎の位置づけを試みる。(三)で見るように、山崎闇斎、および崎門の第一世代である佐藤直方、浅見綱斎、三宅尚斎、そして第二世代にあたる稲葉迂斎、久米訂斎は、理を絶対的規準とすることによって「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、そしてまた黙斎も、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。黙斎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。村士宗章、明石宗伯、および黙斎は、崎門の伝統を受け継いでひたすら理を窮めようとした。特に黙斎は、(一)の「5」で述べたように、理を正確に認識することによっ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。

黙斎は、みずからを含めた第三世代の儒者達は、稲葉迂斎や久米訂斎ほど水準は高く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。黙斎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』

默齋は、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、永井行達のそれには及ばない。明石宗伯の経学、才識は唐崎彦明に及ばない。小一（宇井默齋）の風采、持論は天木時中に及ばない。ただ一人幸田子善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（默齋の自称）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默齋は見ている。默齋によれば、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) 默齋は、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。上総在住のままで与えられる扶持ではあったが、默齋は、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タ々大キナコト、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) (1)の注(12)参照。
- (7) 野田剛斎(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、野田剛斎は浪人中だが、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) 村士宗章(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

斎の門人。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。稲葉迂斎の門人。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『山崎闇斎 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) 黙斎は明石を「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ノヲム」『再旬紀行』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ラ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驗ナリ。」

(32) (11) の〔2〕の①参照。

(33) 『雜記壬寅上』、『元倡寺藏』『孤松全稿』一二卷。

(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)。隠求と称した。江戸の人。佐藤直方の門人。

(36) 唐崎彦明(正徳四「一七一四」年—宝暦八「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) 黙斎の儒学の特質

黙斎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、山崎闇斎と高弟達、及び稲葉迂斎、久米訂斎の「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、彼らの在り方と黙斎の在り方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。黙斎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、拔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斎、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分別し排除して（省察）、氣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によって「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っ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、越上帝に對す」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、ヂリくト沈ミヒソミ、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。

『綱齋先生敬齋箴講義』、一二六頁)

「ヂリくト」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」は畏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>③</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、ヒバキガ違ヒ、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「ヒバキガ違」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。理とは神靈のごとく、畏怖すべき靈的な力である。<sup>⑤</sup>

心を潜め未発の状態を保つことによって、心は覚醒し、活きてくる。心に理という靈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って活かされ、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」<sup>⑥</sup>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。したがって、「敬」をことさらに意識したり強く求めたりすることは、かえっ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。<sup>⑦</sup>「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って、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。したがって、「シツケカタノヤウニナリ、形バカリキツトナル」<sup>⑧</sup>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」のこうした闊達自在なさまを指して「活敬」という。

### ・純度の高さ

意念をとりさっ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はない。佐藤直方は、それを説明して次のようにいう。

（暮打ちが基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。ソノ所ヘバカリ心凝テ、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、「ソノ所ヘバカリ心凝テ」没頭してしまうのは「放心」であり、覚醒しきっ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」も何もない、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。いつも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<sup>レ</sup>視、耳モ不<sup>レ</sup>聴、日用ガ敬、敬ガ日用」である<sup>(8)</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<sup>レ</sup>息」<sup>(9)</sup>に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つている。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ズ

（『綱齋先生敬斎箴講義』、一四二頁）

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。具體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。

（『綱齋先生敬斎箴講義』、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、閨斎学派の第一世代である山崎闇斎とその高弟である佐藤直方、浅見綱斎、三宅尚斎である。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、闇斎学派の第二世代にあたる稲葉迂斎、久米訂斎である。彼らは闇斎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 山崎闇斎と高弟達

「敬」によつて理そのものと化した心に「浩然の氣」が充ち、それが、理に向かつ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斎と高弟達に見ることができると言える。

・「浩然ノ氣」が「ミチキツテ」いる

默齋は直方の心身に「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<sup>(10)</sup>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<sup>みち</sup>盈テオル。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、默齋は、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」<sup>(11)</sup>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」<sup>(12)</sup>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」と默齋は言う。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现する。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。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、專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。黙斎は直方について「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氣迫は、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、ただならぬ氣迫、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<sup>たうざん</sup>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<sup>かた</sup>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。

次の闇斎の例では、「浩然ノ氣」が俗習を革新してこうとする英氣、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、「第、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』

闇斎は父の喪礼を古式、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。理になつた礼を求める氣迫が「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った。

理にかなわぬことを革新してこうとする豪快な英氣は「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 稲葉迂斎と久米訂斎

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、また豪毅な氣象もたない。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。

老体輕健、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。

〔『西遊輻錄』〕

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」威嚴と「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<sup>しゆんぜん</sup>として色笑親しむべし。是を以て老少賢愚、皆相歡洽<sup>くわんかつ</sup>す。然れども亦狎<sup>な</sup>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つて定められた關係でもない。闇齋が、笠間侯が学に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つて決められる。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、雨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。綱齋にとって「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、黙斎の儒字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充份であり、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つたとしても、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。駄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ひこ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」と喜ぶ直方の駄が「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、新右衛門が病氣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、黙斎は「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斎は「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斎は考えるのである。

「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。事にあたっ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、たとえば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っていようと、私欲ではない。

「イヤミ」な行為を払拭することは至難の技である。黙斎も容易になし得なかった。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」な行為から抜けきっている。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<sup>もと</sup>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、輒ち一口にしたり、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斎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氣をとられ、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」とは若林強斎のことである。

（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ャガ、モフソフ氣力付ハ喰ハレヌ。ワイラガニハ「新七、餅買余分ガアツテヨイナ」ト云テヅ、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」ことに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、くだ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、何ものにもとらわ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、自身の行為を思案して思い迷う。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(55)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、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。

默斎は、「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。默斎はそこから仁を説くことができる。默斎の儒学の強みはここにある。默斎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。默斎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 默斎の特質と学問の目的

### a 世事にすぐれている

默斎は、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、默斎は、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ったが、実際は具体的な世事に優れた、実践的な人物であった。

このことは、默斎が敬愛した久米訂斎、あるいは幸田子善と默斎を対比することによって明らかにされる。久米訂斎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った。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> 儒者であったが、彼の世事を超越した言行が「其の

人事に於ひて禅意多く、毎に不恭であると思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>(82)</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。某物ニトビ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、天性のものを感ぜ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>(83)</sup>問題をは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>(84)</sup>い太極ではなく、形而

下の個別の理の方に関心が向く。默斎は、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、默斎の場合は、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うというのである。

默斎は理一、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。默斎の本領は、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う点にある。その才覚によって、默斎は若い頃から「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默斎は、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。默齋は、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

默齋は学問の役割を、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活きてくるさまについて默齋は次のように述べている。<sup>(36)</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。

『默齋先生近思録講義』

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、覚醒しきっ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。默齋は、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くシクナル。(中略) 存養デナケレバ精彩<sup>ツヤアンバイ</sup>滋味ガナイ。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。

『黙斎先生近思録講義』

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、黙斎は陶淵明をあげる。

陶淵明ノ親戚ノ情話ヲ悦フヲ思フガヨイ。(中略)「飲親戚之情話」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ャ。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ってい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だように、「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、「書物ヲ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「キブイ」<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歛好し、敢へて賢智を以て侮慢せず」<sup>⑨</sup>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満し、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

活きと理を体现するはずなのである。

默齋は、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。人子ノ身ハ酒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ヘ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」になってしまう。理が普遍である以上、理を求める学問と理を体现する行為が、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<sup>てい</sup>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现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。<sup>(36)</sup>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思われるのである。

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、そこに理を体现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) 浅見綱斎『綱斎先生敬斎箴講義』、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）。また綱斎は上帝（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（浅見綱斎『綱斎先生敬斎箴講義』、一二八頁）。
- (5) 『綱斎先生敬斎箴講義』、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) 『綱斎先生敬斎箴講義』、一二六頁。
- (8) 佐藤直方『敬説筆記』、一〇四頁。
- (9) 『綱斎先生敬斎箴講義』、一四四頁。
- (10) 『綱斎先生敬斎箴講義』、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) 『綱斎先生敬斎箴講義』、一七八頁。
- (13) 『綱斎先生敬斎箴講義』、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百兩ツ、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『敬說筆記』、一〇一頁。

- (21) 黙齋は「訂齋先生、隱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) 『三郎稿』、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、自樂自適す」（『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』三一卷。
- (31) 林潜斎は、黙斎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」『稻葉黙斎先生傳』
- (32) 『太極図説解』、一二三頁。
- (33) 『處士越復傳』。
- (34) 『黙斎先生小学講義』敬身篇、無窮会織田文庫所藏。
- (35) 本章「1」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) 林潜斎『稻葉黙斎先生傳』。
- (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（一八二三）年、藩主の移封にともなつて忍藩に移った。黙斎は彼を「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「2」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（一七二八）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。黙齋によっ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。<sup>55</sup>

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っていると見ていた。<sup>56</sup>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っ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、行為を選び取っ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、それによってみずからの在るべき姿を実現していくところなのである。

# 「1」 隠者

最初に、上総における黙斎の立場を明らかにしておく。黙斎は、迂斎の代からの門人であつた鶴澤容斎、およびその子、由斎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。黙斎は、「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。黙斎は上総に隠者<sup>㉔</sup>として移り住んだのである。

(一)の「4」で見た黙斎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。<sup>㉕</sup>この言葉は黙斎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、黙斎と俗世間とのへだたりが明らかに読みとれるし、また、儒者らしくなつた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斎の「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つた。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うち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。黙斎の「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。黙斎は隠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、離檀の手続きの過程で名主、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、生徒を卸しりぞ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」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、行為であつた。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／＼」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。

五郎兵衛ガ講釈ニ出ヌハ、オレガ考ニ、モシヤ女房モ懷妊ソフナ。アノ家ガ元ハ大ノ仏者デ親ハ信者  
ジヤ。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。講釈ニ出ヌハスコシ  
ハ仏ノ遠慮デモアロフカ、又女房ヤ家内ノ方ハ出サヌガ氣ゲンヨイ筈、トカクス、メヌコトジヤ。

默齋は、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

默齋は、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。

默齋によれば、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。默齋は、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

最初に默齋の講義が果たした啓蒙的なはたらきの前提となることか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、默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<sup>また</sup>見るべくして、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、心入レハトモアレ、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／＼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**

默齋が『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たのである。天との関係において自己をとらえることを、默齋は、「天ノ子」という言葉で表現し、「人ハ天之子也ト云コトヲ、ホシ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」である所以を默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。

黙斎の『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

黙斎は、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。黙斎は、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

黙斎は、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。苟クモ能クスノ心、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>(16)</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」。黙斎にとつて、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り埋メニシテオカラシテ、二代スキテモ葬レヌコトニモ至ル」<sup>(17)</sup>とあるように、形ばかりの葬儀さえ満足に行われない状況が間々あつた。特に黙斎が問題としたのは、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」<sup>(18)</sup>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。黙斎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。黙斎も蘇生の限界に論及し「某力考ニ、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>(19)</sup>とさらに細かく規定している。黙斎は、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>(20)</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。

黙斎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。

日本ノ今日ハ仏徒力早クスルナリ。寂滅ノ見ユへ、今迄生キテ居タサヘ迷シヤ、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。

『默齋先生 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

默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。默齋は、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ならえ、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。默齋の喪礼の講義は、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。

默齋は、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、默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／＼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。

『默齋先生 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默齋は考える。

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／＼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／＼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らう。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<sup>(82)</sup>」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、理を体现している。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って活きた礼に変えていく。そうすることによって、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ってとらえ直し、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<sup>(83)</sup>」という言葉の家訓と奉じ、「親旧の訃を聞けば必ず走りて喪を護<sup>(84)</sup>」り、数十人の喪を手につけ「沐浴マデモ手ツカ

ラ」して、「朋友我ヲフ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。(23)の「2」の②で述べた世事にすぐれているという默齋の特質が喪礼の講義に活かされているのである。

默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』

默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。

默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。默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気のいる厳(24)しい状況であったが、默齋の

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。

默齋の門人、林潜齋は默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。

（『稻葉默齋先生傳』）

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、默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。默齋は、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、清名幸谷では默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>(8)</sup>

また、默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』を残し<sup>(9)</sup>

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>(32)</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>(33)</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、大概之ヲ賛ス。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>(34)</sup>

村吏トナリ、俗礼ノ不可ヲ論シ、冠婚葬祭ノ実ヲ拳ントシテ、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」という主張は黙斎の口吻そのままである。「死者ヲ葬ルニ三日ヲ以ス」という黙斎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

上総における黙斎の門人は十九名で、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。黙斎の門人達の中には、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、学問することによって生活の資や名利を得ようとしたのではなかった。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。門人達にとって、この構造と経緯を筋道を立てて明らかにすることによって自己のあるべき姿を知ることが、純粋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ったのである。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「心ヲ張弓ニシテラク」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、默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、默齋の説く「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」であることの自覚

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<sup>(31)</sup>。それに対して、默齋は、まず「士」であることを自覚し、「賢」を目指すことから始めよと説く。この「士」とは武士のことではない。默齋が「士トハ学者ナリ、儒者ナリ、面々ノコトナリ。武士ノ士デナシ」と述べているように、<sup>(32)</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、黙斎の門人、鈴木養斎は「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。黙斎は、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<sup>また</sup>、聖を願ふと言はず。

『牛島随筆』

黙斎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、分相應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。黙斎は考える。

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多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<sup>マヤ</sup>デ、ソレヲ手前ハ用ヒヌ。講席ロ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<sup>ウレシキ</sup>」という喜びがあるかどうかが問題である<sup>(1)</sup>と考える。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」は純粋な意欲をもっているが故に大成を期待できると黙斎は考えるのである。

上総の門人達がすべて「俊秀」であつたわけではなかった。しかし、彼らは学びたいという純粋な意欲によつて学んでゐる点において、黙斎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蔵<sup>(8)</sup>をあげることができる。長蔵は優秀で、黙斎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<sup>(9)</sup>すうちに「志」、つまり純粋な意欲を失つてしまつてゐることを黙斎は次のように嘆いてゐる。

此比ハ長蔵ナドガ兎角ウツカトシテ総体ウツラヌ。ヨ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』

長蔵は、上総で「ヨレガ処ニ隨身」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、長蔵は藩儒という官職についたために、純粋な志を保ち得なくなつてしまつたのであるうと黙斎は見ている。長蔵は、黙斎によつて「長蔵モ先生ブルハワルイ」<sup>(10)</sup>と批判されてゐるとおり、学問の推進力となる純粋な志も、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、同じく黙斎の門下から丸亀藩の藩儒となつた林潜斎<sup>(11)</sup>は、生涯学を好みたゆむことなく学び続けた。黙斎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」<sup>(12)</sup>という人物であつたが、晩年、心中を次のように記している。

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。

『稲葉默齋先生傳附録 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、默齋の講義の重点は、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、默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。默齋の門人鈴木養齋、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ノ  
通リニユカズ、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』

両葉ニシテ絶チ、螢火ホドノ処デ自己ノ私ヲ去テ天理ヲ存スルコトニテ候。コゝガ誠意ノ功夫ノ場処  
ト奉存候。ソレユヘ慎<sup>レ</sup>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つても、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煉である。具体的にいえば、「鏡モ秤リモ、ウツサヌ前ニ物ナク、カケヌ前ニ物ハナイ」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。「ウツサヌ前ニ物ナク、カケヌ前ニ物ハナイ」という微塵も動きのない状態は、すなわち黙齋の言う「心ヲ張弓ニシテヲク」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らう。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、理にかなった行為、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」ことによって、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」状態にあれば、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。このことを伊庭靜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ズ。誠ト云ハノドノ渴クニ湯ヲ吞ミ、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「湯ヲ吞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。「ノドノ渴クニ湯ヲ吞ミ、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>(註)</sup> 充滿する理のうちにあつて、それ以外の在り方はいり得ないはずだからである。

したがって、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>(註)</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。したがって、「樂し」い。その充足感<sup>(註)</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。ソン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、尚斎のもとに親しげに雀がやってきて安らぐ。また、尚斎が老婆をあやめた狐を退治せよと言明したとたんに狐達がおびえる。<sup>(86)</sup>尚斎というよりも、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。尚斎の場合、「君臣之義」は単なる知識の実践ではなく理そのものと化した「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発揮するのである。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现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。このことを黙斎は次のように述べている。朱子の「<sup>(87)</sup>幽明巨細無一物之遺」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

『黙斎先生排釈録講義』

黙斎によれば、「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>(88)</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って、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、理に拠っ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默齋の講義は、門人達の理に対する自覚を深め、理に拠って判断し行為する主体の確立を促した。たとえば、先に述べたように默齋の居住する清名幸谷の檀寺の僧が、默齋に儒学を講じることがを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。僧に対して默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に、概ね自ら天堂、地獄無きを悟る。盖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、祈祷を廢する」態度は、師である默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>(a)</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、默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。默齋は、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ノト御触、「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ャ。物ノ直段ノムセフニ高ヒモソレナリ。今年ノ旱リハ下ノモノ、高ブリカラ出タコト思へ。

『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」のためであると默齋は考える。「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默齋は論ず。

默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、默齋が講義後、門人達に語った言葉である。

祈雨祈晴キクコトジャ。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）大勢ヨツテ百姓力と呼雨ヲト一心ニ祈レハキクコトジャガ、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た

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默齋は嘆いている。

このように自覚を強く促し理をもつて任ぜよと説く默齋に対して、寛政元（一七八九）年の旱魃の際、門人の萩原惟秀<sup>(96)</sup>と中田重次<sup>(97)</sup>は自覚的、かつ当然の行為をもつて応えた。默齋はその行為をよしとして易の「蹇利西南<sup>(98)</sup>」という言葉<sup>(99)</sup>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「当年旱損ユヘ、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ヘ、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、定メテ辛勞ナラン」。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』

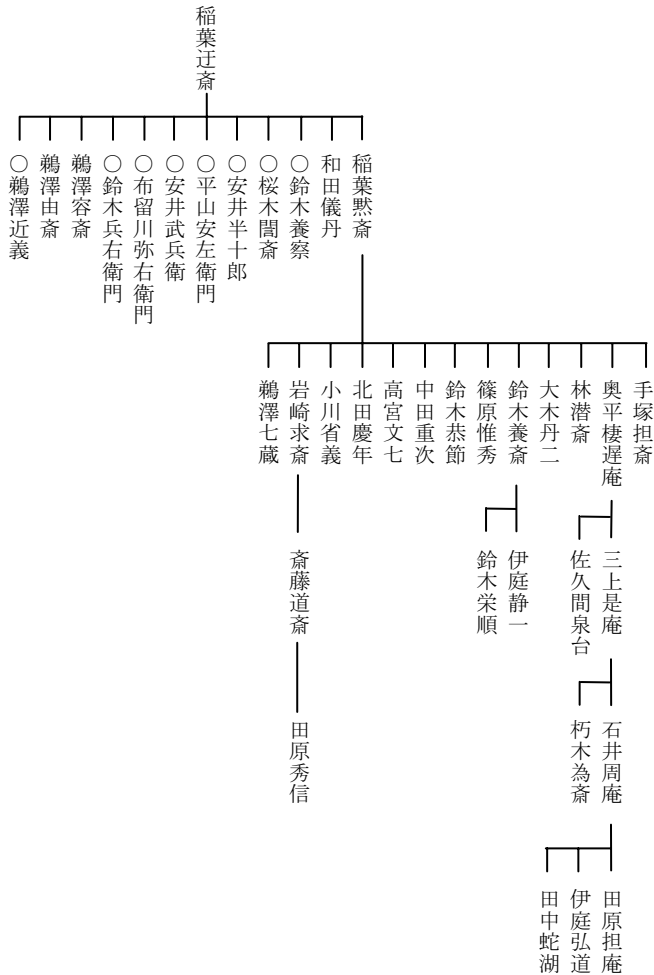
門人の惟秀と重次は、「水イサカイ」を未然に防ぐために、講義を休んで新しく用水路を引く作業をした。ほかの百姓達は多欲で水を盗まれることには過敏なのに、みずから進んで水を引く労は厭う。二人はそうした百姓達を「手ヒドク」非難したり、責めることはしなかった。「不仁を悪むの甚しきは乱なり<sup>(99)</sup>」の言葉通りになってしまふからである。彼等は事態を理に照らしてよく吟味した結果、過激な行動に走つて共同体を乱すことを避け、みずから黙々と個別に水を引くという道を選択する。默齋はそれを「当然ノコト」、「活潑々地」であると高く評価し、「辛勞」ではあるが「当然ヲツトメルカヨイ」と述べて、「蹇利西南」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。佐藤直方にとって徹夜の介護が楽しみであつたのと同様に、彼らにとって水を引く行為は、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って、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1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敝を以てすれば、以て其の無礼を警する

に足る。士大夫<sup>（やうだい）</sup>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『處士越復傳』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) 『處士越復傳』解題」参照。

- (6) 『西遊輻錄』、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<sup>レ</sup>之已甚乱也」『論語』泰伯。

- (11) 「サテ某サラ／＼カヨイト云モ心術ノシコミナリ。（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、外より我を鑠するに非ざるなり。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) 『近思錄』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つて一体と為す、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 近思錄 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『外艱節記』、『内艱節記』をあらわし、これらは『家礼抄略』とともに、門人によつて「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「1」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』第六巻、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、黙斎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。黙斎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。黙斎は上総の門人達のうち、林潜斎、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。現在の山武市根蔵の人。医者を業とした。

(47) 誠意と正心については高島元洋『山崎闇斎 日本朱子学と垂加神道』（ぺりかん社、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) 『雑記乙巳』、元倡寺所蔵『孤松全稿』一八巻。

(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、三三七六頁)。

(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、理ガヨクウツゝ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

默斎は「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は非凡であり、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默斎は、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默斎の教授は、儒教が啓蒙という新しい意味をもつ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をも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。

・稻葉默齋

千葉県元倡寺所藏

『牛島隨筆』、『孤松全稿』四卷所収

『燕閑錄』、『孤松全稿』九卷所収

『見花稿』、『孤松全稿』三二卷

『篋壙錄』、『孤松全稿』一卷所収

『西遊輻錄』、『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

『寸虎錄』、『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『東歸録』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

『黙斎先生近思録講義』

『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』

『黙斎先生 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

『默齋先生排釈録講義』

『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』、慶應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

『稻葉默齋先生傳附録』

一九三五年）

林潜齋事略』(池上幸二郎編著『吾學叢書第一篇默齋先生傳』、一誠堂書店、