

江戸儒学の近代学問論的展開について

二〇一九年七月

長崎大学大学院水産・環境科学総合研究科

陳凌弘

江戸儒学の近代学問論的展開について

長崎大学大学院水産・環境科学総合研究科

陳凌弘

本論文は、文化史、及び哲学史という二つの視点から、江戸時代の儒学を、東西融合の近代的学問論によって、どのように工夫し、組み立てるか、という再構築する在り方の究明してみる。

各章の概要は、以下の通りである。

序章は、本研究の研究動機、研究内容、及び研究目的について述べている。

第一章「内藤湖南の近世文学史論に関する研究」では、内藤湖南の学術の出発点に立ち返って、彼の学問体系を構成する経歴を把握する。そして、小川環樹の訳注した『近世文学史論』において、内藤湖南の「時」「地」「文化中心」といった独特な研究視点によって江戸儒学を観察する、という歴史学者の立場が見えてくる。特に、文物と時代及び風土、それぞれの内的関係を経・緯という二本の筋としてその論述には終始貫いていることが強く意識される。本論文は、その二本の筋によって、江戸時代の学問流派の形成を把握してみる。まず江戸文学を「経」によって観察する場合には、七時期の在り方と六段階の変移の特質が見えてくる。そして、その変移による江戸儒学の螺旋進化の軌跡も明らかになっている。次いで、文物と風土という緯の視点から近世における文学中心の形成やその移動などを観察する。東西二京の風土、及び地方における文学的發展を眺めて、この両者は東西二京の中心確立において、主要な働きを担い得ていたことが分かる。また、文化中心の形成と發展から見ると、文学の移り変わりににおいても、循環し続いていった軌跡が見えてくる。

第二章「井上哲次郎の山鹿素行論」では、まず、山鹿素行の江戸儒学における位置づけを明晰する。井上哲次郎の『古学派之哲学』において、山鹿素行は最初に登場する学者である。井上は、素行が始めて日本古学を唱道して、古学派の鼻祖であると認めている。それは、伊藤仁斎を代表的な古学者とする伝統的な見方と大いに異なっている。したがって、素行が江戸儒学における位置づけを明確にするには、内藤湖南、安井小太郎の見解を参照して検討してみる。また、儒学の受容と批判、近代学問論によって素行の古学論説を考察する。井上は、素行の学説を論述するには、比較分析や弁証法によって、聖学と宋学における学説の辨、素行思想の進歩性、及び従来の儒学と

日本の独自の発展の辨をめぐって展開し検討している。その中、聖学と宋学の辨の場合、例えば、仁、理、中庸、敬、性、太極に関する論述において、井上は東洋の思想をもって古典を解説している。そして、素行の創見、とりわけ宇宙論と道德論の提出において、井上は西洋学問によって、現実性の視角から、素行の学説を改めて構築している。

第三章「井上哲次郎における伊藤仁斎学論の理論的思考」では、伊藤仁斎は孔孟の学統を受け継いで、道德の実践を学問の基礎とし、彼の全ての学説に貫いている。井上哲次郎は、日常の生活世界における実践を最も尊重するプラグマティズム(実用主義)が、仁斎の思想の到達点であることを示して、「日用」「人倫」「活物」という日常経験の蓄積によって得られる常識や実践感覚を、仁斎の「生の哲学」として仁斎学の論理を展開している。

まず、井上は西洋の先験論によって、宋儒の説いた「理」が卑近な日常の経験世界を曇らした「気」と同じく実在性を持っていることを説明し、仁斎の「理気一元」説には理論的論証している。このようにして、井上は、宋儒の虚空な寂靜主義に対立している活動的な理論体系を築き上げて、さらにその対立関係の延長線上にある「生々主義」という素朴弁証法思想を導入し、仁斎の「天地一大活物」という一元論の本質を解説している。その一元論に基づいて、井上は一体となる善悪の相対関係を引き出し、人間社会の現実性、非合理性を悲觀主義として認識した上に、悪を避け、善に向かうという方法論で仁斎における「楽天主義」の積極的な世界観を検討している。

また、朱子学の「寂靜主義」を批判するという仁斎学の特徴が、最も如実に表れているのは仁斎の道德論である。井上は、「人類社交」「日常の行為」「世俗」の中で仁斎の「道」を把握している。それから導き出される道德が、仁義礼智を中心とした考えが普遍的価値観であり、一人の主観的なものではない。したがって、井上は、仁斎における仁義礼智の四端発展説によって、個人に先天的に備わった四端より自己の長所を伸ばしていく、という仁斎の「養徳」の修養論を明治初期の自我実現説と結合し把握している。そして、井上は、仁斎において、道德の起点である仁の本質は愛にある、ということを明らかにして、さらに仁斎の愛を中心とした道德を現代にも通ずる博愛主義であると評価していると同時に、東洋の道德観、とりわけ日本民族の精神をも表している。

第四章「井上哲次郎における荻生徂徠論」では、徂徠の学問は「先王の道」を学ぶことで民を安んずることを目的にしている。したがって、徂徠の道德とは「先王の道」に従うことであり、宋儒や仁斎とは意味を異にしている。井上哲次郎は、その徂徠学の宗旨を「利用厚生」と解釈し、徂徠が功利主義者であると指摘して、「公利公益」という利他的功利主義と「安民・知人」という大道術を徂徠の儒学思想から引き出すことで、徂徠における道德の政治的実践を解明してくる。

まず、徂徠は孔子を「先王の道」の述者として、孔子が遺した「先王の道」を学ぶことが学問であるとした。徂徠において、道德に関して、孔子が全て言い尽くしていると認められて、個人の品性の修養が先王の道を究極する目的ではないのである。したがって、井上は、徂徠学の提唱する功利主義が「公德」のみを対象とし、真理探究と個人の道德の向上を疎かにしていると指摘する一方で、その「公德」が公共の利益の増進を目指すため

に、徂徠学の功利主義が利己的功利主義と区別している利他的功利主義であると強調している。換言すると、徂徠において、個人の道徳を修めて初めて社会に関わる公德へと至って、最終的に礼楽の先王の道に帰結しなくてはならないということで、公德、即ち利他的功利主義を実践しなくてはならないのである。

また、井上によれば、徂徠が「安民・知人」の「大道術」を、公德の実践、即ち社会大衆の統治を目指す行政の方法としている。その中、大道術は用、即ち日常生活の中での実践と発展、礼楽制度は体、即ち恒常性、補助性をもっている大道術の依拠であるという。このように、仁斎学において、「長養」「自然と移り行く」という「行政秘術」が、礼楽制度を実行する「用」の具体化されたもので、礼楽の「体」よりはるかに重要である。その説明によって、中華文明が日本の現在行われつつあるルール of the 起源であることを示すほかに、そのルールの日本での活用を通じて、独自性が打ち出された国体が再構築されてきたことを強調する、という井上の意図が見えてくる。

「まとめ」では、まず、内藤湖南の「螺旋循環」という論説を受け継いで、「時」の縦軸において文学の成り行きを「経」、「土」の横軸において文学中心の転移、及び中心と地方の交流を「緯」として、経・緯の織り交じった江戸儒学の歴史空間を再編してみた。哲学史論では、井上哲次郎の『古学派之哲学』によって、井上の江戸儒学における哲学的な思考方法を考察し検討してみた。山鹿素行については、素行の国体論と武士道論に対して、井上は肯定・批判、対立・統一という弁証法的思考や、近代的な注釈によって、山鹿素行の論説には全面的な分析と客観的な評価を行った。伊藤仁斎については、仁斎の中心思想である「仁」に対して、井上は、近代西洋の観念によって、「仁」に反映される東洋の道徳観を明晰した。このようにして、東洋と西洋、及び近世と近代との思想間で、ある意味「暗合」の発見は、井上において、学問的研究法の試みで成功していると言えるだろう。荻生徂徠については、徂徠の「道」に対して、井上は、まず言葉の辞書的意味で、「道」を「自然の路」と「統治の道」に分けていた。仁斎の説いた「道」は、「人の道」で、自ら日常的実践を通して達することができる。徂徠の説いた「道」は、執政行為によって実現されることになる。井上は、それを「公德」の表れであると示した。

次いで、井上はその「公德」における徂徠の「公利公益」説を、「利用厚生」と解釈して、徳の社会性を表した。その点では、徂徠と先王たちの主唱していることと一致しているが、徂徠学において、個人の道徳にはまったく言及していないことには、井上はそれを「功利主義」として批判した。

なお、井上は素行、仁斎、徂徠を通じて、「社交」ということを提起して、彼らと家族、友人、弟子、門人などの関係にも関心を寄せた。儒学における道徳の学問論を実践につなげて、日本社会に生かすことを説明した。つまり、井上には、学問論の実用化が重要である。それは、彼の近代学問論をもって東洋思想を観照する趣旨と一貫していると言える。

目 次

序章	1
一 研究動機：先行研究の考察をめぐって	1
二 研究目的	2
三 研究方法	4
第一章 内藤湖南の近世文学史論に関する研究	7
一 内藤湖南と近世文学史論	7
(一) 内藤湖南の生涯	7
(二) 内藤湖南の第一人生を「雑学」とする説への再考	10
(三) 小川環樹の『近世文学史論』解説からの発展	11
二 近世文学の螺旋循環進化	12
(一) 近世文学の七思潮	13
1. 混沌雑然	13
2. 思潮現出	13
3. 卓論激流	14
4. 星光点滅	15
5. 暗雲低迷	16
6. 江湖沈潜	16
7. 百川合流	17
(二) 螺旋循環進化論説について	18
三 近世文学の地勢二元中心論	21
(一) 内藤湖南の文化中心論	21
1. 時代と風土とからなる文化中心	21

2. 文化中心の移動.....	22
3. 政治中心と文化中心の二元性.....	22
(二) 地勢二元中心論.....	23
1. 東西二京の風土.....	23
2. 地方の支えによる文化中心の形成.....	28
四、結論.....	30
第二章 井上哲次郎の山鹿素行論.....	32
一、井上哲次郎と儒学三部作.....	32
(一) 井上哲次郎の年譜.....	32
(二) 井上哲次郎の儒学三部作と研究動向.....	32
二、山鹿素行の江戸儒学における位置づけ：古学鼻祖.....	33
三、井上哲次郎の山鹿素行における哲学思考.....	36
(一) 山鹿素行の学説と宋学との対照.....	36
1. 論述あり批評なし—客観的な叙述.....	36
2. 論述・批評兼具—解説の展開.....	38
(二) 山鹿素行論における思弁とその展開.....	39
1. 宇宙論.....	40
2. 道德論.....	43
(三) 山鹿素行創見における論理的思考.....	50
1. 論弁の止揚.....	50
2. 対立と統一.....	53
四、結論.....	61
第三章 井上哲次郎における伊藤仁斎学論の理論的思考.....	63
一、伊藤仁斎の学問的位置づけ：古学の嚆矢.....	63

(一) 独特の異彩を放つ民間儒者伊藤仁斎	63
(二) 教育家伊藤仁斎	64
1. 師たる者の規範意識	64
2. 人材教育の道義精神	65
二、仁斎学の独創性	69
(一) 仁斎学の体系的な構築	69
1. 孔孟の学への究明	69
2. 孔孟の学の継承	72
(二) 仁斎学の特色	74
1. 孟子による「論語」の釈義：道徳を優先させる	74
2. 老佛の排斥と新説の確立	75
3. 実践による学問論と「縦」「横」的研究法	76
三、仁斎学の解析	78
(一) 宇宙論	78
1. 理気一元説	78
2. 動静の辨	80
3. 善悪説	82
(二) 仁義と道徳	83
1. 「道」の内包と外延	84
2. 道・徳体用論	85
3. 仁義と道徳の思弁	86
(三) 異端論	89
1. 異端の限定	89
2. 「異」を「統」にする：円融無碍の道徳観	91

四、結論	92
(一) 仁斎学の再解釈と構築	92
(二) 「語孟二書、豈盡古今之道理」という批評	93
第四章 井上哲次郎の荻生徂徠論	94
一、徂徠学の学問的位置づけ：古学の先鋒	94
(一) 文学者としての徂徠	95
1. 古文辞学による徂徠の文学思想	95
2. 政治家の気質を帯びる文学者徂徠	97
(二) 教育者としての徂徠	99
1. 教育理論	99
2. 教育実践	100
二、徂徠の学問	105
(一) 学脈	105
(二) 道德についての新しい解釈	106
1. 道と徳の区別：国家と個人による道德概念の相違	107
2. 道德の養成：気質不変化説	114
3. 道德的標準 — 正邪と善悪	117
(三) 学問論	118
1. 学問の意味	118
2. 学問における聖学意識：孔子の唯一性と権威性	120
3. 徂徠の学問論における「功」と「罪」	121
(四) 政治論	122
1. 孔子・聖人における定義と関係の再考	122
2. 徂徠独自の展開 — 安民、知人の政治論	123

三、結論.....	128
まとめ	130
一、各章の結論.....	130
(一) 文化史論：内藤湖南を中心に.....	130
(二) 哲学史論：井上哲次郎を中心に.....	132
1. 井上哲次郎における古学三人論への概観.....	132
2. 井上哲次郎における哲学的研究思想の考察.....	132
二、究明したこと.....	138
三、今後の課題.....	139
主な参考文献.....	140

序章

一、研究動機：先行研究の考察をめぐって

近代以来、中日両国の学界では、日本における儒学の発展に関する史学的研究が相次いで出てきた。その中、比較思想、学術流派、及び思想史研究などの立場より、儒学が両国において各自の発展の様相とその実態を比較する対照関係研究、または具体的な学派、学者に対するテーマ研究が少なくない。

中国においては、朱謙之の『日本の朱子学』（1958）、及び『日本の古学及び陽明学』（1962）は、日本哲学史の発展を視点として、唯物主義と唯心主義の哲学的論弁をめぐって、中国の朱子学、陽明学や古学が日本に対する影響を考察する中国の最初の日本哲学思想史研究である。その後、中日学術交流史に着目して、中日学術思想を比較する研究が増えてきて、主流となった。例えば、王家驊の『儒家思想と日本文化』（1990）、陳景彦、王玉強の『江戸時代日本における中国の儒学に対する受容と変容』（2014）、呉震の『「中国儒学」と日本との出会い』（2016）などがある。そして、日本の儒学に関する研究もあるが、主としては明治期の政治思想の探究である。例えば、劉岳兵の著述した『明治儒学と近代日本』（2005）などがある。日本に立脚し、江戸儒学研究の必要性を強調する関係著書がまれであるが、王中田の『江戸時代の日本儒学研究』（1994）がその代表的な一つである。

日本においては、既述のようなテーマ研究が挙げ切れないほど沢山あって徹底している。例えば、田口卯吉の『日本開化小史』（1877－1882）、西村天囚の『日本宋学史』（1909）、吉川幸次郎の『仁斎・徂徠・宣長』（1975）、内藤湖南の『先哲の学問』（1987）、町田三郎の『明治の漢学者たち』（1998）、劉長輝の『山鹿素行「聖学」とその展開』（1998）などがある。

以上の対照関係研究やテーマ研究に対して、日本儒学史における研究もある。

中国の場合、今までまとめてきた資料から見れば、歴史的な視点から日本明治期以前、特に江戸期の儒学の変遷を体系的に論述する著述がまだないのである。だが、韓東育の著した『「脱儒」から「脱亜」へ——日本近世以来の「脱中心化」の思想過程』（2012）において、日本思想史の内在論理から出発して日本の儒学者の「習儒」「脱儒」「脱亜」の関係を明らかにした新たなモデルは、日本の儒学が中国の影響を受けたという中国の学界における偏った思考の定式を突破するものとなった¹。また、劉岳兵の『日本近代儒学研究』（2003）、嚴紹璽の『日本中国学史稿』（2009）及び李慶の『日本漢学史』（2010）は、江戸儒学史に関する研究ではないが、近代的意識をもって儒学を観察することが、日本儒学研究における新しい視点となった。その中、嚴紹璽は学術史の発展から、近代日本学者による日本儒学における学派分類について、その源流と特徴を論述している。劉岳兵は近代の儒学を研究対象として、即ち日本近代学者の論説及び日本の近代的風土を儒学と対照し分析して、近代における儒学に対する解釈と意義を究明している。このように近代的視角から儒学の具体的な

¹ 劉岳兵 「中国的日本思想史研究 30 年綜述」（李薇主編『当代中国的日本研究』中国社会科学出版社、2012 年）、P.471

論題を考察することは、斬新なのである。そして李慶は、時代区分によって、明治期の東西文化の融合を日本文化における自覚期とし、日本儒学の発展を観察する重要な一環と見なしている。

日本の場合、近代になると、日本儒学における体系的な研究が出てくる。例えば、内藤湖南の『近世文学史論』(1897)、牧野謙次郎の『日本漢学史』(1938)、安井小太郎の『日本儒学史』(1939)、村岡典嗣の『日本思想史研究』(1939)、久保天随の『日本儒学史』(1904)、和辻哲郎の『日本倫理思想史』(1979)などがある。その中、内藤湖南の『近世文学史論』において、空間的、時間的発展によって江戸儒学の流れを観照する立体的な視点となっている。

以上は、日本儒学研究における在り方や動向をまとめてみたが、それには史論的な考えによって、儒学の日本に於ける独創的な発展に立脚し、体系的に考察する研究には殆ど触れていない。具体的には、日本は中国の儒学をどのように受け入れて、独自の展開をしているのか、近代以来、とりわけ明治維新の思想啓蒙期において、明治維新につながる思想の土台となった江戸儒学には、どのように立ち返って反省するのか、反省しているうちに、どのように展開、解説、再構築するのか、ということなのである。したがって、本論文は、今までの研究成果に基づいて、史論的な立場から、こういうことを究明しようとする。

二、研究目的

明治以降、日本は先進国への途上、社会の移り変わりが激しくなり、この時期の思想も前とは大変な相違があって、「近代精神の胎動」になるとも言えよう。

明治初期、文明開化の波に押し寄せられて、伝統的な学問と西欧の先進文明と衝突した結果、和漢の学問が古い思想として拒否されるに対し、西欧の政治、制度、法制をはじめとする外在的、進歩したものが圧倒的な勢いで一時的に広まっていた。そこで、西洋の思想にも漢学にも通じている日本の識者は、伝統文化や日本に適している精神文明が不可欠だと意識して、漢学及び儒教を中心とした道德、国家公義の復興を提唱した。

一方では、その時代の変移や中国をめぐる国際情勢の激動で、日本は中国事情を近距離で全方位的に観察できて、もっと全面的、客観的に中国の学問を把握できるようになった。そして、中国のことにはこだわらず、世界の学界にも目を注いでいた。また、近代学校教育の繁昌につれて、従来の古典が、東西の哲学、政治学、史学などと融合されて、日本漢学はもとより自信あり、且つ独立した姿で明治後期に立ち上がった。

町田三郎は、その明治期の学術の変移を、次のように区分けている²。

第一期 明治元年～十年代初め

漢学の衰退と啓蒙思想の隆盛

² 町田三郎 「明治漢学 覚書」『明治の漢学者たち』(研文出版、1998年)、P.3.

第二期 明治十年代初～二十二、三年

古典講習科と斯文会の活動

第三期 明治二十四年、五年～三十五、六年

東西哲学の融合と日本学への注視

第四期 明治三十七、八年～

日中学術の総合 漢文大系その他

そのうち、第三期は「日本文化の発展に演戲的な性格を与えている」³極めて重要な段階である。哲学、政治学、史学をはじめとする西洋文化は日本の従来の古典と出会い、結びつく経緯を釈明する同時に、その二つの融合をきっかけとなって、日本思想の源に遡り、従来の古典を見直して、伝統文化に含まれる日本に適したものを抽出し、さらに質的な変容を遂げてきた。

つまり、明治以降の日本学の展開や、日本文化に含まれる日本思想の性格を明らかにしようとするには、線的な時間意識で、明治期の前である江戸時代の儒学を、東西融合の近代的学問論によって、どのように工夫し、組み立てるか、という再構築する在り方の究明は肝要であると思う。そこで、本研究は、文化史、及び哲学史という二つの視点から、江戸儒学をあらためて考察してみる。

(1) 文化史研究の場合、内藤湖南の『近世文学史論』を中心に研究する。

「江戸時代の学術が三都〔京都、大坂、江戸〕⁴から地方へと拡散しつつ自ずと学問流派を形成していった事情をのべ…」⁵という思いがこの著書に結実して、「…学術の交流変遷の姿が的確に描かれた」⁶「徳川学術史とでもいうべき書」⁷なのである。特に、文物と時代及び風土、それぞれの内的関係を経・緯という二本の筋としてその論述には終始貫いていることが強く意識される。それも歴史的思考で、内藤の特徴的かつ斬新な捉え方だと思われる。

(2) 哲学史研究の場合、井上哲次郎の『日本古学派之哲學』『日本陽明学派之哲學』『日本朱子学派之哲學』という漢学三部作を中心に研究する。

井上は新制度の教育をうけて、哲学、史学や政治学を修めるうえに、留学でドイツに長い時間滞在して、西欧のことによく通じているから、「井上の関心はまさにヨーロッパ哲

³ 石田一良編 「日本思想史概論 序」『日本思想史概論』（吉川弘文館、1936年）、P.4

⁴ 筆者による。

⁵ 町田三郎 「明治漢学 覚書」『明治の漢学者たち』（研文出版、1998年）、P. 19

⁶ 同上。

⁷ 同上。

学思想の探究そのものにあつた」⁸。これもかつての啓蒙家らとは大きく異なった点である。ただ、西洋の哲学への関心と研究を最終目標としているわけではなく、東西哲学の融合を通して、より広い視点から日本の思想体系を新しく構築するための仕様なのであると考える。したがって、日本思想における歴史的遡及、及び日本学の論理や道徳の解釈と実践に対する検証が必要で、明治期の前である江戸の思想史を解き明かすのに取り組むようになる。

また、日本では、江戸儒学は日本思想史研究の一分野であり、夥しい研究成果が上げられている。その一方、中国では、日本儒学に関する研究も少なくないが、明治期に目指すのが多数である。特に中国国内の日本語学科や日本研究所においては、江戸儒学は殆ど触れていない分野であると思われる。本研究は、今までの研究成果に基づいて、江戸儒学が近代的学問論によってどのように展開されるか、という課題を究明して、その研究成果を著書や、教科書にして、明治維新につながる思想の土台となった江戸儒学に関する研究から発足し、中国の大学の日本語科で、日本思想関係の課程の設置を試みたい、という考えを懷いて、中国の大学日本語科教育や研究の不足を補うには役に立てばと思っている。

三、研究方法

本論文は、いままで内藤湖南と井上哲次郎の著述を解析して、江戸儒学に対する各々の見方や論説をまとめていた。研究方法として、「経（儒学の経典）→傳（近世儒者による経典への注釈）→註（近代学者の「傳」に関する著述）→疏（本研究の「註」を対象とする整理、考証、評価）」という流れにて、文献史料とその注釈を参照して、次の表1（文化史論）と表2（哲学史論）に示すように、内藤湖南の歴史的事象を見る立体的な視線、井上哲次郎の東西融合の学問意識などを明らかにしてみる。

⁸ 同上、P. 18。

表 7－1 研究の経緯（文化史論）

文化史論		内藤湖南	小川環樹	本論文
	近世文学の在り方	<p>1、「天運の循環」でまとめ、「螺旋循環」の歴史観を強調した。</p> <p>2、「時」「土」、「学問」「文化中心」を中心として江戸儒学を展開している。</p>	<p>1、時運と地勢は文化を生み出すための軸となるものである。そして、文化中心の盛衰から文化の実態と全貌をつかむことも可能である。</p> <p>2、細かいことにはこだわらず、個々の文化現象を総合的に把握し、その内実や歴史的必然性を描くのは湖南の特徴である。</p> <p>3、江戸時代の学術全体を見下ろして、その歴史舞台に登場してきた学者には、文運に影響を与える方を重んじ、独創性の有無を重要な基準として丁寧に評価するのは湖南の研究意識の現れである。</p>	<p>湖南の「天運」の進行変化に関する「螺旋循環」という論説を受け継ぎ、「時」「学問」「学派」の発展を経、「地」「文化中心」を緯とし、経・緯における「螺旋循環」の軌跡をそれぞれ描いて、立体的な歴史的空間を再編してみる。</p>

表 7－2 研究の経緯（哲学史論）

	経	傳	註	疏
哲 学 史 論	論語	山鹿素行	井上哲次郎	本論文
		国体論 武士道論	1、東洋の思想をもって古典における仁、理、中庸、敬、性、太極などを解読する 2、西洋学問によって、宇宙論と道德論における素行思想の進歩性、及び異端論、国体論、武士道論における素行の独創的な論説を示して、素行の学説を改めて構築している	古学に基づく自己主張と国家意識の現れ
	論語 孟子	伊藤仁斎	井上哲次郎	本論文
		仁義礼智の道德の實踐論	唐、宋の古学との対照を通して、仁斎の道德論における「仁」の本質と実現方法を明らかにしている。そして、井上は、近代西洋の観念によって、「仁」に反映される東洋の道德観を解釈し明晰している	「日用」「人倫」「活物」という日常経験の蓄積によって得られる常識や実践感覚
	論語	荻生徂徠	井上哲次郎	本論文
		先王の道を宗旨とする経世済民の学	荀子、孟子における道・徳に関する止揚を通して、徂徠の「道」の弁明を学問の基礎とする考え方を明らかにしている。そして、西洋の観念や制度によって、「大道術」という徂徠の行政方法論に着目し解釈している	古文辞学の研究やその実作を手引きとした先王・聖人の道に焦点を当てた実践的政治学

第一章 内藤湖南の近世文学史論に関する研究

一、内藤湖南と近世文学史論

内藤湖南は東洋史学者として有名である。中国を中心とした東洋史学の研究に取り組むかたわら、湖南も儒学者、歴史家、ジャーナリスト、政治家の秘書、中国問題の専門家・評論家及び大学教授といった肩書で活躍していて、独創性のあり、感性と理性のバランスが素晴らしい異彩ある学者だということのも過言ではない。

(一) 内藤湖南の生涯

1. 年譜

- 一八六六年 秋田県鹿角郡毛馬内町（今の十和田町）に生まれる。
- 一八八三年 秋田師範学校中等師範科入学
- 一八八五年 秋田師範学校高等師範科卒業。九月、北秋田郡綴子小学校訓導になり、校長の職務を行う。
- 一八八七年 八月、綴子小学校辞職。上京、雑誌『明教新誌』記者となる。
- 一八八八年 雑誌『万報一覧』を編集する。
- 一八八九年 機関誌『大同新報』を編集する。
- 一八九〇年 九月、『三河新聞』の主筆となる。十二月、雑誌『日本人』の記者となる。
- 一八九四年 七月、大阪朝日新聞社入社。
- 一八九六年 四～十一月、「関西文運論」を『大阪朝日新聞』に発表。十二月、大阪朝日新聞社退職。
- 一八九七年 四月、台北の『台湾日報』主筆として赴任。一月、『近世文学史論』、六月、『諸葛武侯』、『涙珠唾珠』刊行。
- 一八九八年 四月、台湾日報社退職。五月、『万潮報』の論説記者となる。
- 一八九九年 三月、火災のため蔵書を焼失。九月、初めて中国本土に渡る。
- 一九〇〇年 四月、万潮報退社。六月、『燕山楚水』刊行。七月、大阪朝日新聞社に再び入社、論説を担当する。
- 一九〇二年 大阪朝日新聞社より派遣され、朝鮮及び中国各地を遊歴。
- 一九〇五年 外務省より満州軍占領地行政調査嘱託。
- 一九〇六年 七月、外務省より調査の嘱託を受け、大阪朝日新聞社退職、朝鮮及び中国東北を視察。
- 一九〇七年 十月、京都大学東洋史学講師となる。京都大学シナ学会創設。

一九〇八年 八～十一月、朝鮮及び中国東北を視察。
一九〇九年 九月、京大教授となる。
一九一〇年 九～十月、北京に派遣され、敦煌文書その他を調査する。十月、文学博士となる。
一九一二年 三月、史料収集のため中国の瀋陽に出張する。
一九一五年 八月、「清朝史通論」を講ずる。本年、初めて古代史の体系化に成案を得て「シナ上古史」を講義。
一九一七年 十～十一月、中国各地を巡遊。
一九一八年 十月、中国東北に出張。本年より一九二〇年まで、「シナ近世史」を講義。
一九二一年 本年以降、「シナ上古史」を講義。
一九二三年 三月、胆石病のため手術を受ける。夏、有馬温泉にて療養中、「シナ上古史」「シナ史学史」の講義聴講者のノートを補訂、刊行にそなう。
一九二五年 「シナ近世史」「清朝の史学」を講義。
一九二六年 八月、京大教授を定年退官。
一九二七年 四月、京大文学部講師を嘱託。四～六月、「シナ中古の文化」を講義。
一九三〇年 十一月、京大文学部講師を辞する。
一九三四年 六月二十六日、死去⁹。

2. 学術生涯

内藤湖南は東洋史学者として有名である。中国を中心とした東洋史学の研究に取り組むかたわら、湖南も儒学者、歴史家、ジャーナリスト、政治家の秘書、中国問題の専門家・評論家及び大学教授といった肩書で活躍していて、独創性のあり、感性和理性のバランスが素晴らしい「異彩ある」学者だということのも過言ではない。

そのように紡いできた多彩な人生の源を探てみると、湖南は学術との絆が分かった。慶応二年（1866）七月、秋田県鹿角郡毛馬内の儒者の家で生まれた湖南は、幼いから父十湾の影響で『二十四孝』、『四書』、『日本外史』、『左伝』や『莊子』を精読し、啓蒙されたとともに、歴史意識が芽生えていった。

湖南は秋田師範学校を卒業してから、若年（二十歳）で北秋田郡綴子小学校の校長代理として、教育の分野において著しい実績をあげたうえ、独学で勉強を続けていた。そして、その能力や才識が公に認められ、秋田師範学校の校長に薦められて、二十二歳で上京し、「不朽の名」をえる人生がこれから展開していった。小川環樹により湖南の経歴を「東京と大阪」、

⁹ ここにおける年譜は、小川環樹編 「年譜」『日本の名著 41 内藤湖南』（中央公論社、1971 年）P.451～456 によってまとめたものである。

「第二の人生」、「京都における湖南」という三つの時代¹⁰に分けられていた。本論文は湖南の年譜に基づき、かれの人生の重心とみられる学術生涯、即ち学問の形成によって改めて三つのライフステージでまとめてみる。

（１）三つのライフステージ

① 模索・積累

明治二十年（1887）、湖南は上京してから、雑誌と新聞関係の仕事に就き、ジャーナリストへ出立した。編集助手から主筆という経歴を辿り、明治二十七年（1894）『大阪朝日新聞』の記者になった。その同時に、高橋健三の個人的秘書として活動して、高橋のために松方正義と大隈重信の連合内閣の「新内閣の方針」を起草し、政治の渦巻きの一步手前で躊躇っていた。しかし、政治への熱情が「せっかく起草した政綱が骨抜きになる」¹¹現実で冷やされてしまって、政界に踏み込むことを断念した。その後、長年にわたって築かれてきた堅実な学問、特に儒学の教養に基づき、自分の著述に全精力を注いで、明治二十九年（1896）の四月から十一月にかけて、『近世文学史論』の初稿である「関西文運論」を『大阪朝日新聞』に連載した。同年十二月かれは退社して、その「関西文運論」を増補修訂し、『諸葛武侯』、『涙珠唾珠』をも次々に結集して執筆した。翌年の三十年（1897）この三つの書物が相次いで刊行された。

このステージには湖南の不安定と失意は察するべきだろうが、積み重ねてきた豊富な経験と知見、及び物事に対する鋭敏さと冷静さが自らの行く先の決断には役に立ったと考える。しかも、その決断にも静かな自信が漲っているように感じられる。

② 注視・実証

朝日新聞社をやめた後、内藤湖南は台湾日報社の主筆となって台北に行った。一年の短い時間だが、この旅も中国との最初のリアルな出会いであろう。明治三十二年（1899）三月には、隣家の火事で家が全焼され、すべての蔵書も灰になってしまったが、かれは毅然として「雑学を改めて中国問題研究を主とす」と決めた。台湾から日本に帰ってから、再びジャーナリストに復帰した湖南は「問題を歴史的に捉え、大局からみる必要」だと強く主張し、その視点を持ってシナ学の研究と中国問題の評論を一体にして打ち込んだ。

そして、明治三十二年（1899）からの九年間、五回の清国旅行を経て、実地調査で中国問題を思索し、史料収集に力を入れた。その旅行中見聞きしたことは、中国問題には日本が現実的及び歴史的な視角からしっかりと把握するうえで、更に中国に接近し、行動を採るべき

¹⁰ 小川環樹 「内藤湖南の学問とその生涯」『日本の名著 41 内藤湖南』（中央公論社、1971年）、P.13－25。

¹¹ 同上、P.15－16。

だという意見を強固した。そして、『燕山楚水』の刊行や、『朝日新聞』の論説の執筆を通して、中国問題の専門家として重んじられるとともに、学者としての評価も高まりつつあった。

③ 専念・結晶

明治四十年（1907）十月、湖南は京都大学講師となって、京都において安定した生活を送り始めて、東洋史学、特に中国の近代史すなわち清朝史に精力を注いだ。歴史への遡及と史料についての考証を強調し、それを方法論として一貫していた。

明治四十二年（1909）、湖南は京大教授となった。それから四回中国に渡り、史料の採訪を引き続き進めて、中国史における論文を発表したほか、その研究を大学の講義の筆記で作りに上げて、「不朽の絶学」を形成してきた。昭和九年（1934）年六月二十六日、湖南死去。その後、『清朝史通論』、『シナ上古史』、『シナ近世史』、『シナ中古の文化』の論稿が整理され、出版された。それが湖南の中国史の分野において結晶されてきた四部作であると思われる。

（2）学術研究の発展

既述のように、内藤湖南の学術生涯は、ジャーナリストから発足、中国問題の研究を経て、東洋史、とりわけ中国史を中心とした分野で大成しているというわけである。

湖南の中国史に関する著書が「内藤史学」と言われる。それについて、宮崎市定は地理的広がりのみならず、時間的な広がりにも目を配り、「内藤史学」を「通史」に位置付けて書き換えた。さらに、連清吉は湖南の中国史学研究の創見を「通変史観」で総括し、それによる学問の体系的構造や歴史の変遷を改めて強調した。また、中国問題における研究は、中国に旅行したときの記録である『燕山楚水』に結実した。旅行の見聞から中国問題には歴史のかつ実際的にとられる必要がある、としっかりと論じられるこの紀行の正体ですが、これを踏まえた課題の考察はあまりない。そして、湖南の学術の礎石となるジャーナリスト時代の著述には、小川環樹はそのときの代表的な著作物である『近世文学史論』を訳注し、移り変わった歴史の事象には湖南が「無窮なる螺旋形」¹²で「永遠の反復循環」¹³する「天運の循環」¹⁴で描き出す、ということを更に指摘した。

（二）内藤湖南の第一人生を「雑学」とする説への再考

小川環樹が湖南の多彩な経歴を職場の移り変わりによって「東京と大阪」、「第二の人生」、「京都における湖南」という三つの時代に分けて、かれの学術との絆が分かった。そのうち、湖南は「第二の人生」に入る前自分の研究を「雑学」として位置づけたが、そうではないと

¹² 小川環樹 「内藤湖南の学問とその生涯」『日本の名著 41 内藤湖南』（中央公論社、1971年）、P.36。

¹³ 同上。

¹⁴ 同上。

思う。

「雑学」とは、種々雑多な方面にわたる、系統立っていない知識や学問なのである。確かに、湖南の第一人生である「東京と大阪」時代においては、編集助手、主筆、記者や政治家の個人秘書を転々と職業を遍歴したため、かれは注目したことがさまざまな領域に及んでいた。しかし、かれの漢文や歴史学における学問の修養、ジャーナリストの時に積み重ねてきた豊富な経験と知見、及び物事に対する鋭敏さと冷静さが、学問上や職業上の行く先の決断には役に立ったと考える。

また、『近世文学史論』、『涙珠唾珠』、『諸葛武侯』などといった最初の著述は、長年にわたって築かれてきた堅実な学問、特に漢学や儒学の教養に基づいてできあがったもので、強い歴史的意識で学問を立体的に通観していたことが共通して、一貫性のある研究であると見える。とくに、湖南は移り変わった歴史の事象を「天運の循環」でまとめ、「螺旋循環」¹⁵の歴史観を強調した。そして、江戸時代の学術や文化の交流変移を観察する場合には湖南の時代を経、風土を緯とする創造的な捉え方が、その歴史的意識とともに、この時の代表的な著作物である『近世文学史論』(1897)に結実した。

ということで、「東京と大阪」時代において湖南の取り組んでいたのは「雑学」であると同時に、かれの学問の基礎となった欠かせない研究であろう。すなわち、「東京と大阪」時代は湖南の第一人生であり、かれの学問体系を構成した極めて重要な一環でもあると認める。

そこで、本論文は内藤湖南の学術の出発点に立ち返り、荒井健・小川環樹の現代語訳した『近世文学史論』¹⁶によって、徳川学術の歴史的描写や動向を注視しながら、日本近世文学の在り方の再構築をめざしようとする。

(三) 小川環樹の『近世文学史論』解説からの発展

『近世文学史論』は、主として序論、儒学(上、下)、国学、医学からなっている。内藤湖南は序論には、歴史的思考で、文物と時代及び風土、それぞれの内的関係を経・緯という二本の筋とし、江戸時代の学術の交流変遷における論述に徹底させて、近世文学の世界へと案内してくれる。「儒学・上」と「儒学・下」は近世文学の核である江戸儒学について、「時」、「土」、「学問」、「文化中心」を中心とした展開である。国学及び医学は、儒学の周辺と認められ、それぞれ独立し発展していった、近世の多元的文化の受容や民族の文化的な自覚を深める。

¹⁵ 内藤湖南 「学変臆説」『内藤湖南全集』第1巻、(筑摩書房、1976年10月)、P.35。

¹⁶ 内藤湖南(荒井健・小川環樹訳) 「近世文学史論(抄)」『日本の名著41 内藤湖南』(中央公論社、1971年)

小川環樹は湖南の論述をめぐって、三つのポイント¹⁷を絞って次のように提起した。

- (i) 時運と地勢は文化を生み出すための軸となるものである。そして、文化中心の盛衰から文化の実態と全貌をつかむことも可能である。
- (ii) 細かいことにはこだわらず、個々の文化現象を総合的に把握し、その内実や歴史的必然性を描くのは湖南の特徴である。
- (iii) 江戸時代の学術全体を見下ろして、その歴史舞台に登場してきた学者には、文運に影響を与える方を重んじ、独創性の有無を重要な基準として丁寧に評価するのは湖南の研究意識の現れである。

つまり、小川は「時」と「地」、「文化中心」、「歴史的思考」、「独創性」などを内藤学説のキーワードとして捉えた。また、もう一つのキーワードの「文学」が「文物」¹⁸と同じく字面より広い語義で使われることによって、それを文化史の範疇に入れてまとめた、という湖南の歴史学者の立場をも小川は解明した。

本論文は前に述べた湖南の「天運」の進行変化に関する「螺旋循環」という論説を受け継ぎ、「時」、「学問」「学派」の発展を経、「地」「文化中心」を緯とし、経・緯の織り交じった歴史的空間の再編を通じて、近世文学の流れをもう一度検討したい。

二、近世文学の螺旋循環進化

「…三百年の文学、上行する者あり、儒学国学の若き是なり、下行する者あり、劇作の若き是なり、上下に通ずる者あり、美術工芸の若き是なり…」¹⁹

「…文学の二字は今日のわれわれの常識とは違った意味に使われている…文学という語は、もともと中国ではそういう意味をもち、広い範囲をおおうものだった。そして著者〔湖南〕²⁰はこの広義の「文学」をさらに大きな文化史の流れのうちにおいてとらえようと試みたのだと私〔小川環樹〕²¹は解する」（全集1巻、P.26）²²

「文学」の意味に関しては、文化史の範疇に入れ、書物による学芸全般を意味することを、三宅雪嶺と小川環樹が湖南の論述によってより一層明らかにした。「…だいたい儒者および国学者の学問と思想であり、儒者はしばしば文人であり詩人でもあったから文芸にも

¹⁷ 小川環樹 「内藤湖南の学問とその生涯」『日本の名著41 内藤湖南』（中央公論社、1971年）、P.26-28の「三つの要点」の要約。

¹⁸ 内藤湖南の『近世文学史論』の巻頭に「夫れ文物なる者は、民種の英華なり…」という言葉がある。

¹⁹ 三宅雪嶺 「近世文学史論」『内藤湖南全集』第一巻、（筑摩書房、1976年10月）、P.3。

²⁰ 筆者による。

²¹ 同上。

²² 内藤湖南 「近世文学史論」『内藤湖南全集』第一巻、（筑摩書房、1976年10月）、以下同じ。

およんではいる…」(全集 1 巻、P.26) と小川はさらに指摘した。つまり、近世文学史は儒学を中心とした学術の思想史であると言えるため、近世儒学を視点として近世文学の在り方について改めて把握してみる。

『近世文学史論』の「儒学・上」には、江戸時代の学問流派の形成を的確に描かれた。これから小川環樹の訳注を参考に、まず時運や学問の画期的な変化によって大きく七つの思潮に分けて考えようとする。

(一) 近世文学の七思潮

1. 混沌雑然

「…大抵程朱に依據し、草昧の時、分業の風未だ開けざるを以て、所謂詞章記誦の習に染み、陸王に出入することを免かれざるあるも、質實にして古を信ずるに篤く、敢て私見を出して、門戸相高ぶらず」(全集 1 巻、P.25)

上に述べた徳川初期の儒学における未分業の状態を「混沌」、創見を出せず、經典を固く守って無条件で受け入れることを「雑然」と本論文は言い、「惺窩以前の宋學」から「陸王の學」にかけての部分(全集 1 巻、P.24-27)を第一思潮としようとする。

江戸時代の初期には、王室が衰えて、武家とは互いに対立していた。王室の代わりに、宋や明に渡っていた禅僧は、学術の担い手になった。当時の不安定の気運や武家に重用されなかったということだが、儒学の研究及び漢詩文創作に取り組んでいた禅僧は、思考や論理に基づいている程・朱の新しい注釈を拠所として講義し始めた。そして、宋学が盛んになってから、經書の教えに新注釈が用いられて、さらにそれによって訓読が始まり、道春点という訓点法が発明されるに至った。また、地方には対外貿易で開化の気風を吹き込んで、桂庵玄樹及び南学一派はその時運に乗じて、宋学の旗を振り回した。

その後、藤原惺窩とその門下は程・朱の学の儒者でありながら、陸・王の学説をも取り上げた。一方、山崎闇斎をはじめとする南学一派は、朱子学以外の学問を一切雑学として排する厳しい気風を確立した。この二派は宋学の主体となったが、文武合一論を提唱していた陸王の学の専門家及びほかの学派の学者たちと同じように、従来の学問領域を超えて、一家言をもったり、学説を立てて理論的な主張をしたりすることがあまりできなかった。

つまり、それは学問にも詩文創作にも古いものが固く信じられ、学問の分業がまだ進んでいない創生期にあたる時期である。

2. 思潮現出

「…蓋し其の古文真寶、聯珠詩格の圈套を出で、而して白石、南海の偉麗秀健を啓きしを謂ふ歟…」(全集 1 巻、P.26-27)

「…白石の典故、篁洲の律學、皆かの記聞の習より一變して、轉じて有用の學と為せる者」(全集 1 巻、P.27)

「…鳩巢の經術は…遠く寛政の學風を胚胎す…」(全集 1 卷、P.27)

「…仁斎、始めて復古の學を倡ふ、…終にして一家の言を立つる、皆其の獨り自から沈潜反覆、之れを心に求めて、之れを己より出す者たり…」(全集 1 卷、P.27)

「…物徂徠を以てし、其の特絶の天才を以て…一代の才能を推倒す、…護園一派の學、數年ならずして天下に彌漫し、…而して學風の轉移、勢全く成れり」(全集 1 卷、P.27-28)

上述したような新しい氣風が「學變の過峽」から「學義の異」にかけての部分(全集 1 卷、P.27-28)に現れてきて、それが近世儒学の第二思潮であると考ええる。

惺窩派の木下順庵は、宋、元の詩型から脱出し、唐詩風を唱えて、「十三經註疏」という古典の注釈を重んじた古学の開祖である。その下の新井白石と榊原篁洲が強調した制度や法律における故実、有用の学は、徳川幕府の基礎を固めるために多くの制度を確立する源となったとともに、朱子学者である順庵らの包容力に富んだ學風も、寛政の學風の芽生えとなった。これまで惺窩一派の學問がやり遂げられたが、復古学の隆盛への移行期でもある。

それから、伊藤仁斎と荻生徂徠それぞれは各自の學問体系を築いた。そのうち、仁斎とその門下は宋学の研究に深く没頭して、確固たる私見を出しただけでなく、優れた人格の持ち主たちである。護園(徂徠)一派は學識豊かで、文章や修辭を重視して、多面的な才能をもった一方、名譽や利益のことを余りに重視しすぎて、道德的心性を養うのを無視する氣風になってしまいが、そうした才能至上主義の故こそ徂徠が學派として成長し勢力を伸張していったのである。

そのような思潮の流れの中で、學問の形質における變異の兆しが見えてきた。

3. 卓論激流

「伊・物二氏獨り赤幟を樹てゝ、思想獨立の先驅たり」(全集 1 卷、P.28)

「…山崎の徒にして、浅見綱齋の若きあり、王霸の辨を明にし…勤王の義を倡へて、…貝原益軒の若きあり…宋儒の言、往聖の旨と合せざるを道ふ」(全集 1 卷、P.29)

「…木門の諸子…護園の徒と並び馳す」(全集 1 卷、P.29)

「水藩修史の擧も、亦當時文學の一大偉觀なり」(全集 1 卷、P.31)

以上に述べた通り、「思想獨立の先驅」から「異義の群起」にかけての部分(全集 1 卷、P.28-33)は近世儒学の第三思潮であり、儒学の大人物たちによる「卓論」で盛り上がった最初の高潮期でもあると思う。

近世儒学は上昇期から繁栄期へと進んでいくうちに、伊、物二氏は、經書の講義には程・朱の学の注疏を墨守しなく、一步踏み出して獨立した姿で學問に秀でていた。

仁斎は他人を批判することで自己顕示欲を満たす人ではなく、學問がもちろん、人間性の観点でも非常に優れた人物である。それで、謙遜な思いを抱き、先生の教えに忠実でありながら、柔軟な思考ができる氣風が仁斎一派に広く醸成されていた。それとほぼ同じ時期の山

崎闇齋の門下は、「齊家、治国、平天下」という信念を貫いて、勤王の義を唱えたり、学問に対しての篤実や謹直の態度にも仁齋一派の気風が感じられたりした。

徂徠は自分の才能に誇りを持って、それを活かして名利を追及する。実用性を強調したということで、学問はいわば利益を達成する道具であって、道徳を軽んじるという点で、徂徠一派が仁齋とは大違いである。そういう気風のなかで儒者の品位が低くなる一方、名利で学問を修める興味をそそられるのは、近世儒学を繁栄の頂点へ導く巨大な力となり、それがコインの両面であると考えられる。また、同時期に登場した木下門下は学問の才識が徂徠門下とはおっつかっつである。かれらは山崎一派の学問上の排他意識はなく、宋学を守っているが、詩文創作をも適当に受け入れ、文章における包容性が伊氏に近い。そのうち、とくに「無双の人物」と認められるのは新井白石である。白石は的確な研究法や鋭い洞察力をもって歴史研究に取り組んでいて、さらにそれを通して日本社会の在り方を観察しながら、政治制度の確立と修正に力を入れて、学問を実行し、時代の流れに乗っていた代表的な儒者であると言えよう。

白石の歴史研究から見れば、歴史学はこの繁栄期の学問における主要な支流で、その典型が水戸藩の修史である。『大日本史』の編纂は、雑駁かつ無秩序の論説への反撥、精神文明の源の遡及、及び文化意識における社会的統一を求めることがその方針である。そこで、山崎門下をはじめとする各学派の学者が一堂に集められ、日本歴史学研究に大きな貢献をした。

歴史学だけではなく、孔孟の道への専念、詩文や詩風の表現・工夫、古典解釈学の立説・混乱をする学者、及び富永仲基のような聡明な天才などがこの時期の文学の舞台に続々と登場して、そういう盛況が水戸藩の修史とともに、その激流を瞥見したものであろう。

4. 星光点滅

「夫時運の豊亨、一たび其の極に達すれば、則ち衰殺の勢生じ、豪傑の士、亦必ず世々にして出る能はず、則ち其の此に至る者、亦自然の數也」(全集1巻、P.33)

すなわち、物極まれば必ず反す。「折衷学」の部分(全集1巻、P.33-34)は近世儒学の第四思潮で、「星光点滅」というようになっている。江戸時代半ばごろから、文化の担い手が武士と上層町人になるに従って、学問ももとより普及していった一方、前の盛期を支えていた優れた大物たちがなくなってしまっていて、儒学の衰亡の兆しが出てきた。先行学説のあらゆる長所を率直に取り入れ、自己の学問的な見解は出せず、古典の解釈において穏当を追求する折衷学が唱えられて、片山兼山、井上金峨が博学で、その先行学説を自分の中で融合させる優れた才能をもっている代表的な人物である。

その一方、考証学が日本に伝わってきた。折衷学が考証学の精細さに影響されて、長くは続かなかった。それと同時に、古註学や言語哲学などが現れて、それらの学問は点滅しているように見える星で、一時的な輝きとなっていたが、この時期の考証学はますます発展して、

これからの盛行を導いていった。

5. 暗雲低迷

「順庵仁斎以前、經藝詞章、未だ岐れて二途と為らず、…徂徠は躬ら經藝文詞を合して一種の學を為すと雖も、其の徒南郭金華輩より、既に詩文に力を専らにす」(全集1巻、P.33)

「…諸侯…概して一種の狎客を以て之〔学者〕²³を遇し、其の博洽に資て以て誇耀人に驕るの具と為すに過ぎず」(全集1巻、P.34)

「室鳩巢曰く、儒者寧ろ人主の忌む所と為るも、人主の侮る所と為る勿れと」(全集1巻、P.34)

「官學の門、經義の大家なし。…實用を先ぜし效、…文儒を以て自ら稱することを屑とせざる者多く、皆大義に通ずるを以て自ら足れりとし、沈潜反覆、深く其の腴を味ふ者罕れなり、是れ經術の益振はざる所以なり」(全集1巻、P.36)

儒学の衰勢で、經書研究も因循に流れ、軽んじられていった結果、詩文創作とは分裂した。徂徠以降の詩文の結社の風気が盛んになり、とくに寛政三博士が権力を利用して、詩文の練習の提唱、朱子学以外の学問の禁制、儒学の研究を深く踏まないといった方針によって、儒学は漸次衰運に向かつて、儒者は社会地位も品位も高く掛けていた屋根から落ちてきた。そういう意味において、「文儒の品位漸やく下る」から「官學經術の不振」にかけての部分(全集1巻、P.34-36)は江戸儒学の思潮における暗雲低迷期であると言えよう。

6. 江湖沈潜

「考證の學は則ち益盛にして、一時禁令の能く遏むる所に非ず、北山、鵬齋、錦城の東に於ける、淇園、栲亭の西に於ける、士林の傾倒衰へず」(全集1巻、P.36)

「…菅茶山、卓然として時流に抜き、…一家の面目を備へ…葛西因是、…後生文字を商量する為めに圭臬を貽す…此れ實に寛政前後、文化、文政に至る、二、三十年間の大勢なり」(全集1巻、P.37)

「…是れ博綜考據の學風、既に其の極に達し、發明創見の氣運、将さに開けんとする者か」(全集1巻、P.38)

「沈潜」とは、物事に深く没頭することを意味する。前に述べたように、禁令に縛られる伝統的な学問であったが、考証学は止められない勢いで活躍して、東西並立の盛況を呈するに至った。それにしたがって、博学、考証の氣風が尊重されていて、宋学が漢学にまとめられたほか、古学、官学、陽明学、及び心学における唱えも相次いでいた。その新説や創見が公然と主張されなかったが、それが幅広く及んでいて、これからの文運の変転や時代の一新

²³ 筆者による。

には役に立った。というわけで、それが儒学の「沈潜」期であると思う。

また、詩文のほうでは、寛政前後の詩風は唐・宋を標準としたり、明・清の作風を強く推賞したりして、その気風の消長変遷が特徴であるが、その中、詩の作成にこだわり、独自の風格を醸し出すというような着実な性格を持っている菅茶山、葛西因是らは、不節制や形式主義の主流とは対照的であった。この江湖の時勢を見据えると、それもその学問の転落の道を辿っている時代の潜流であろう。

だから、本論文は「考證學の盛行」から「經學轉移の候」にかけての部分（全集 1 巻、P.36－38）を儒学の第六発展期として、次の江戸儒学の第二回の高潮期と区分けしようとする。

7. 百川合流

「頼山陽、私史を修めて、文名一世を蔽ひ、…関西の文柄、殆ど其の手中に帰せり、…その著述文章、能く當時の風氣を變じて、世好人心を動かす…」（全集 1 巻、P.38）

「梁川星巖…律詩精嚴、前古匹無し、卓として一代の鉅匠たり」（全集 1 巻、P.38）

「廣瀬兄弟、亦詩を以て鎮西に鳴り、…頗る時俗の喜ぶ所と為り…」（全集 1 巻、P.38）

「水府…立原翠軒、藤田幽谷の若き、皆時流に抜く者、…其の国體名分の論、一代を振盪して、四方風を仰げり、此れ亦經術文章の外に在て、時の風尚を動かすこと最も大なる者なり」（全集 1 巻、P.38－39）

「…世復た程朱一統の時に非ず、文運の變微、漸やく将さに熟せんとす、其の成るや必ず将さに一種の異觀あらんとす」（全集 1 巻、P.39）

以上が「関西の詞藝」から「徳川季世の學風」にかけて（全集 1 巻、P.38－39）描いた近世儒学の第二盛期である。

徳川末期になって、日本内外が不安定な状態となっていた。その落ち着いていなかった時勢において、文学の面でも時潮を動かす異動が起こった。

まず、関西の文運は歴史的な蓄積で、文芸復興へと進めていった。頼山陽はその文運を導く代表的な人物で、歴史学だけではなく、文章著述にも詩文にも一家を成した。そのほか、詩人の梁川星巖なども時流に乗って、比にならない文才や博学多識で名を鳴らした。

また、水戸藩は歴史学研究の先頭に立って、伝統的な学問を受け継いで再開した。神儒（神道・儒学）合一の国体論の興起で、儒学、国学及び神道が融合の姿で広がっていた。そして、儒学はもう程・朱の説にはこだわらなく、その研究が前期の発展を踏まえたうえで、引き続き陽明学と考証学を中心として展開していった。

さらに、諸子百家や仏教、泰西学にも及んでいて、この時代の学問の発明は、百花繚乱の光景を迎えてきた。でも、現時のあらゆる流派は、槿花一日の栄ではなく、歴史の流れの中で沈殿してきて、成熟したもので、共栄共存の優れた包容力を持つ気風を育ちながら、江戸文学の海に流れ込んでいったのである。

ただ、そうした文学の変容だからこそ、文学の進化や融合の歩みは段階的な区分が捉えら

れないほど速くなって、その本来の素顔も見えなくなってしまうていた。

(二) 螺旋循環進化論説について

内藤湖南の「涙珠唾珠」に収録されている「学変臆説」の冒頭には、次のような論述がある。

「天運は循環するか、意ふに其の循る所の環は、完全なる円環にあらずして、寧ろ無窮なる螺旋形を為す者たらんか、何となれば一個の中心点より開展して三のダイメンションある空間を填充すべき一条線は、須らく無限に支派して螺形に纏繞する所の者たらざるべからざれば也。」(全集 1 巻、P.351)

すなわち、歴史が一直線ではなく、完全な円い環でもなく、前に進んだり後に下がったりして、反復しながら螺旋状に無限に伸びてゆくということである。そのうち、縦軸の場合には、その螺旋が上に向かって上昇していくと考えれば、歴史に「進化」という前向きな勢いがみられるだろう。しかも、すべての物事が互いに包容して、最終的に構築されてきた歴史空間で統一されると思っている。

既述の通り、七つの思潮に分けられる近世文学であるが、その時代思潮の変遷をもう一度大きく分けて受容期、発展期、隆盛期、衰退期、再生期、集成期といった六時期に分類して、図 1 に示したように、その「螺旋循環進化」の姿をよりはっきり現してきた。

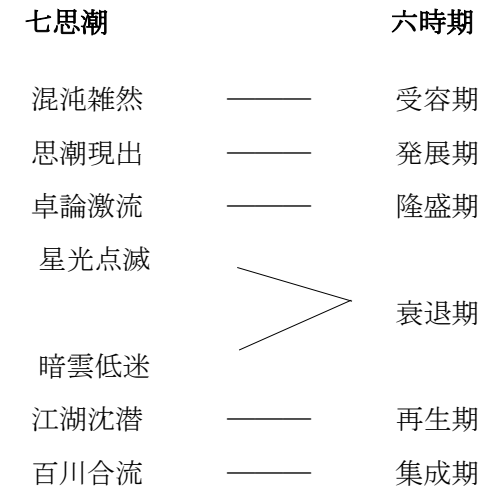


図 1 近世文学における思潮・時代区分

以下、図 1 によって、江戸儒学の螺旋循環進化の軌跡を詳しく検討してみよう。

「…新註の經筵に講ぜらるゝや、或は以て玄慧が後醍醐帝に侍讀せしに始まると為し、虎関師鍊、實に始めて語類を讀めりといふ」(全集 1 巻、P.24)

「但だ此時の異論家、概ね治道の上より見を起し、未だ純ら學義を以て異を標せざるや」(全集 1 巻、P.26)

まず、「混沌雑然」という最初の時期に、皇室の衰微にしたがって、文化の担い手が次第に貴族から禅僧へと移っていったが、朝廷と幕府の対立で禅僧が武家の実力者に信任されなかった。そのため、新たな学問や思想を広めようとしてもうまくいかなかった一方、普通の儒者もその学問的動きに触れる機会も少なく、學術の氣運が前より転落したと見られた。異論家とされた熊沢蕃山と山鹿素行は卓識を持って、文武合一論を尊んだが、学問的に定着していなかったため、最終的に国を治める方法について意見を述べただけで、政治に実質的な影響を与えられなかった。

ところが、この時期に桂庵玄樹、南村梅軒のような儒者も出て、桂庵は宋学に専念した最初の学者で、梅軒は南学の開祖とされて、かれらは「宋學の盛運を導きし者」（全集1巻、P.25）であった。そして、山崎闇斎や中江藤樹は学問の純粹さを提唱して、一世を風靡した。

そのため、「混沌雑然」期は学問がまだ手探りの段階にあり、伝来してきたものがそのまま受け入れられて、あえて自分の意見を出して、たがいに学説によって論争などしなかったが、文学の道を模索していたうちに、前に進む活力が少しずつ育まれていって、この後大成した学問の源となる受容期なのである。

その次の「思潮現出」期においては、幕府の政治や社会が安定するようになって、氣運が高まっていった。藤原惺窩以降、学問の道が究められて、木下順庵の復古の学、新井白石の制度故実の学、榊原篁洲の法律学や室鳩巢の經書研究（朱子風）など、多元的で活発な学風による分業化が進み、「卓論激流」の盛期への趨勢に押し流された。とくに、木下門下の新井白石と榊原篁洲は、有用の学に唱えて、法律や制度に適応する学説研究だけではなく、政治的実行力を持っていた。

「…儒者は今の法律家のやうに、名目の通り、其の名のあるべき内容の通り実行しようとする。白石もこれである。…白石は大きく実行することが出来ず、従って失敗もありないが、その代わり大きな仕事にはならなかった」²⁴

「將軍吉宗の治術、實に此（南紀の法律学研究）²⁵に源し、百箇條の法も亦吉宗の時に定まる、篁洲之を開かずといふべからず」（全集1巻、P.27）

白石が自分の政治理念を貫徹できなかったが、その政治的実行が可能になったのも紛れない事実である。篁洲をはじめとする法律研究も將軍吉宗の統治術の源になると思われる。それから見れば、受容期と違って、発展期には有識者たちの学問や思想の立場ははっきりしていて、当時政治に大きな影響がすぐに現れなかったが、その力を備えて、ますます成熟していったと考える。

つまり、学問の時勢が上昇氣運にあると呈示され、この時期は近世文学の発展期であると言ってもよからう。

²⁴ 内藤湖南 「先哲の学問」『内藤湖南全集』第九巻、（筑摩書房、1976年10月）、P.349-350。

²⁵ 筆者による。

また、「卓論激流」後の「星光点滅」期の場合、「正享盛時の耆宿、凋落略ぼ盡き、又豪傑の士、起て而して之を振ひ、以て一代の宗主たる者あらず」（全集1巻、P.32）。それとともに、伝統的な学問研究や学者の品位の転落による儒学の衰えが現れてきた。「暗雲低迷」期になってもその衰勢が変わらなく、特に寛政三博士が朱子学以外の異学を禁制したことによって、儒学の研究は下落傾向にあった。ということで、この二期は儒学の衰退期であると考ええる。

その後の「江湖沈潜」期には博学や考証を尊重したため、博学で創見に富んだ学者を生み出した自由闊達な学風へと移り変わってきた。関東・関西においての考証学の栄え、菅茶山や葛西因是による文学規範たる詩文研究、古賀侗庵の官学（宋学）²⁶及び佐藤一斎、安積良斎、大塩後素の陸・王の説などといった儒学・詩文両面の勃興で江戸文学が再び活力を取り戻し、文学の再生期を迎えてきた。

一見した限りでは、「混沌雑然」の受容期・「思潮現出」の発展期と「星光点滅」、「暗雲低迷」の衰退期・「江湖沈潜」の再生期は進展過程における類似性があり、同じようなことが繰り返される「循環」として意識されるかもしれない。しかし、実際に受容期・発展期はその名の通り、江戸文学を生み出し、儒学（朱子学）を官学としてその学風を醸成する原動力となった段階で、衰退期・再生期は程・朱の学が衰え、考証学を中心とする新しい研究が勃興したという学問における盛衰消長の段階である。だから、その「循環」は前に述べたように、完全な円い環ではなくて、元に戻せない「螺旋」形である。

そして、「百川合流」期に入って、もう程・朱の学で統制できる時代ではなく、文学の気運の転機が、だんだん成熟になっていった。それは「卓論激流」期と同じように、学問の頂点に達し、近世文学の隆盛期に入った段階であろう。

「卓論激流」期においては、仁斎、徂徠、山崎や木下の門下は宋学を重んじたのがほとんどで、宋学が当時の支配的な地位を占めていた。例えば、山崎門下の浅見綱斎は、王道・霸道の区別解明し、勤王の義を唱えて、学問の研究によって天下の統治を実践しようとした。それに対して、「百川合流」期には程・朱の学は新説が立てられず、主導的地位から陥落した。その代わりに考証学と陽明学が時流に乗って大いに前進していきながら、他の学派とともに学問の繁栄を築いた。しかも、文化の中心が江戸から移って、関西文運の復興、水戸藩の歴史学の再興及び国体論の発明、会津の神道の浸透など、江戸末期の文化は地理的条件の制限が破られ、百家争鳴の集成期であって、「卓論激流」期の隆盛とは実質的な相違がある。というわけで、「卓論激流」と「百川合流」の二期も「螺旋循環」のように繋がっているのである。

近世文学は、始終積極的に取り扱われ、穏やかに進んで成熟していく姿がはっきりと見える。しかし、その進行方向は一直線ではない。例えば、衰退期に儒学の転落や官学の不振でありながら、片山兼山や吉田篁墩が考証学を新しく唱え、考証学派がますます発展すること

²⁶ 筆者による。

となって、「徳川氏季世の學問、盡く此の臭味を帯びたるは、實に源を此時に發せる也」（全集 1 卷、P.33）という學問における移り変わりであった。詩文の面では、決まりきった唐や宋の詩文の形にこだわったり、それとも創作の技を磨いて、新しい詩風を求めたり、という道を彷徨っていたこともある。つまり、螺旋の形で循環する近世文学史の流れには、隆盛期と集成期はもちろん、衰退期になっても新しい変化が生まれつつあり、新たな発展に向かって、絶えず向上していく「進化」の本質があると思う。

総じていえば、江戸文学を「経」によって觀察する場合には、七時期の在り方と六段階の変移の特質から見れば、近世文学は文化史の一部分として、その流れにおいても湖南の「天運」論における螺旋循環の歴史觀がはっきりと現れている。しかも、その螺旋循環は上に向けて進んでいる、という特徴的な様相を呈していると本論文は主張する。

三、近世文学の地勢二元中心論

本論文の初めに述べたように、『近世文学史論』の「序論」には、文物と時代、文物と風土、それぞれの内的関係を経・緯によって展開している。そのうち、「儒学 上」は文物と時代、即ち経の意識で論述され、特に「螺旋循環進化」の歴史觀がはっきりと見られている。それに対して、「儒学 下」は主に文物と風土という緯の筋で近世における文学中心の形成やその移動などを明らかにした。そこで、本論文は湖南の「儒学 下」を参考にして、近世文学を緯の視点から觀察してみたい。

（一）内藤湖南の文化中心論

「序論」においては、近世文学を論じる場合、「時」、「土」、「文化中心」という三つの要素が大切であると湖南は考えた。とくに文化中心の形成、確立と移動は「時」と「土」の変遷を確実に反映できると思われるから、まず湖南の文化中心論をめぐって検討してみよう。

1. 時代と風土とからなる文化中心

「夫れ文化の中心此に在れば、則ち其の結で作す所、人物功業、必ず亦世道人心の大、乃至文辞技芸の末と相影響する者を出さずんばあらず」（全集 1 卷、P.43）

湖南の考えでは、中心という場所にいる人物には学芸から世道人心までに影響できるほどの業績があるこそ文化中心が成り立つとすることができるだろう。そして、そのような業績がすぐに達成できるわけではなく、時代と風土²⁷とともに作り上げなくてはいけない、即ち、時代と風土とからなる文化中心であると、湖南の「序論」によって指摘したい。具体的に言うと、時代は既述の通り、縦向きの時間的経過であり、風土は単なる土の意味ではなく、それにおいて人間の歴史的・文化的活動という横向きの変移も含んでいて、「儒学 下」の

²⁷ 小川環樹の『近世文学史論』の現代語訳では、湖南の「土」という表現が「風土」に訳された。

基盤になると思う。

それによって、近世文学を緯の視点から観察する場合、文化中心の形成、確立や移動などを糸口にして、時代概念を導入し、中心地の風土を結び付ける論考が必要であるとする。

2. 文化中心の移動

「河洛の澤竭きて、而して関内の化盛に、北方の文物枯れて、而して南方の人文栄う、亦時を以て而して命ぜらるゝ所ある也、埃及、アッシリア、印度、波斯、フェニシア、希臘、羅馬、相踵で迭に興る、亦各時を以て而して命ぜらる」(全集1巻、P.23)

文化中心は必ず時代や風土の共同的な働きによって移動するようになる。ただ、その移動は何も変わらずにそのまま真似ることではないし、これまでのあらゆる存在を全面的に否定することでもない。実は、

「…後の中心、必ず前の中心に因ることありで、而して損益する所あり、前者の特色、或は消耗に就くは、後者の特色、新たに展開するの地を為す所以、而して各其の時に宜しうし、以て人道と文明とを万世に維持するの意を鋪張せり」(全集1巻、P.22-23)

つまり、既存の文化中心の優れた実績を学び取り、継承して、その基盤に立って新しい時代や風土にふさわしい学問や芸術を醸成し、新たな創造を行うというのが文化中心の移動の実質であろう。

また、新しい文化中心が勃興しても、既存の中心における文化的意味が消えてしまうわけではなからう。

「…文物の已にアルプスを踰えて北せし後も、ドーヴァの彼岸、此岸、ラインの東方、西方、迭に小盛衰なきに非ず…」(全集1巻、P.23)

湖南の述べたように、その中心の転移は文学の気運が地域的に交互に盛衰消長を繰り返しているのである。したがって、新しく形成する文化中心を考察する場合、既存の文化中心の在り方、及び新旧両者の関わりを検討するのも大切であろう。

3. 政治中心と文化中心の二元性

「江戸が天下文化の中心と為りしは、勢壺に元禄宝永より漸して、享保元文の際に全く成る歟」(全集1巻、P.44)

湖南のこの論述には、徳川家が幕府を開いて、武家は政権の実権を握ったことより、政治の中心が江戸の方にあったが、元禄になって初めて江戸が文化の中心となった。ということで、江戸初期には東は政治、西は文化という中心二元性が現れた。これまで述べた文化中心の形成、及び文化中心の移動には、「時代」、「風土」や中心地相互の関係などが文化的要素とされて働きをしたと把握したため、政権中心の確立が文化中心の成り立つのに欠けない

要素であると思わない。つまり、政治中心は必ずしも文化中心と同時に確立するとは限らない。そして政治中心は必ずしも文化中心であるとは限らないと言えよう。

したがって、同一の歴史的な空間においては、政治中心と文化中心が両立して、二元構造で多様な社会環境を構築することも可能であろう。そういう意識をもって、文化の歴史的流れをもっと客観的に観察できるようになると考える。

（二）地勢二元中心論

「儒学 下」は主に緯、即ち「土」の視点から近世文学を広く見極められて、近世文学の地勢図が開かれてきた。まず目を引かれるのは中心地となって栄えていた東西二京の風土である。また、地方における文学的発展はその地勢図を点綴して、江戸文学を彩った。さらに、この両者は東西二京の中心地位を築いた要因であると言うことができ、即ち、その中心確立の二元であると思う。そこで、本論文は中心と地方という二つの角度から、さらに近世文学の全貌を読み解いてみたい。

1. 東西二京の風土

この前に説明した「風土」には、土のことだけではなく、土における人間の諸活動や、時間の概念も取り入れているため、すべてをまとめて立体的に考察する必要がある。

（1）地理的優位性

「わが邦の地形、…沃野極めて乏し、関東八州は其の最も大なる者、畿内諸国、地力厚からずと雖も、河川縦横、又大裏海を控へ、漕運の便、此より便なりとするは莫し、故に此の二方土なる者は、天下民物の匯集する所の處、文化の中心、彼に移り此に轉ずるも、竟に此の二方土の外に出づる能はざる者は之が為なり」（全集1巻、P.54）

「…平安の都には幽雅の山河いと多く、霞を分けて花にむせび、錦を踐みて紅葉に狩り、公けの暇もて心を慰め給うべき勝景風情に乏しいからぬをや」²⁸

「…其（徳川氏）²⁹家臣は…固結して離るべからず、此固結せる一体を以て関東形勝の地に據りて以て海内英雄の名誉心を鎮圧せんとしたり」³⁰

京都は川が多くて水運を主とした水上交通網が発達していた。都が奈良から遷都してから、長い間政治・文化中心として栄えていた。江戸も肥えた土が一番広く分布している関東に位置している。そういう恵まれた地理的条件と自然環境は、ほかの地域に取って代わられない絶対的な優位性がある。そして、中心地とつながっている周辺地域が中心地に影響され

²⁸ 田口卯吉 『日本開化小史』（岩波書店、1964年9月）、P.39。

²⁹ 筆者による。

³⁰ 田口卯吉 『日本開化小史』（岩波書店、1964年9月）、P.133。

て、京都は大阪をはじめとする畿内諸国、江戸は関東八州など、自身が繁栄していきながら、また中心をささえ、中心・地方という関係の基盤をよりいっそう強固した。

（２） 文化的独自性

一般的に言うと、地理的優位性はもちろん、それ自身の文化的独自性を有している以上、本当の意味での文化の中心であろう。「儒学 下」の論述によって、時代、人間、学問の発明、気風などがその風土の独自性を醸成した文化的要素であると把握しようとする。

① 地気の歴史的蓄積

「地勢の人文と相関るや、或は地勢因たり、而して人文果たり、或は人文因たり、而して地勢果たり」（全集 1 巻、P.117）

歴史の流れのなかで、普通、有利な地勢は文化的進展に大いに役に立つ一方、発展してきた文化は所在している地域の発展を成し遂げ、或は新たに有利な地理的条件を図ることになる。そのため、文化中心の確立と定着は地勢と人文の相互作用の結果であろう。

奈良は文化が繁栄であったが、盆地の地形では統治のゆきわたりや文化の普及が難しかったため、豊かな自然環境や便利な航路を有している京都に遷都した。それから続々と伝来してきた文化は文明の勃興を促進し、文学が成熟して、京・阪が文化中心となった。でも、盛者必衰。京都のような地理的に広くない場所では長年にわたって蓄積された人的、物的資源が飽和状態に達して、もう受け容れられなくなった。そして、王権は衰弱していったとともに、武家政権は関東の地勢によって誕生したため、文化の中心が引き続き東へと移っていった。平、源氏や足利氏を経て、徳川氏が天下の実権を握った。幕府は関東を政権中心に据えて、京都にある公家政権と両立していた。京都から遠く離れた関東は平野なので、広がる地形となっていて、四方からの敵を抵抗できて、さらに広い範囲に勢力を張ることもできる。関東を占めると、政治の中心になると思われる。したがって、政治の中心になった江戸は、気運が高まりつつあり、人々の目を引くようなことになった。

② 人間の作為

人々の活動は文化中心の形成において最も重要なのであると思う。各時期に活躍していた儒者とその研究に関しては、前の「近世文学の螺旋循環進化」には詳しく論じたが、それはただ縦の時間の流れによって人間活動を観察したのである。ここでは地域を通じて、もとより広い視野から東西二京における文化の担い手が文学の動向に与えた影響を検討してみたい。

普通、文化の担い手とは、学者のことだと思われる。しかし、時の流れの中で一步下がって遠くから眺めてみれば、文化中心期においても、段階によって文化を進める人も変わっていくのが分かる。

「…官私の学、光既に虞淵に没して、…五山僧徒が禅餘に涉獵する、桂庵、文之、梅軒、如竹が乱世に降説する…」(全集 1 巻、P.41)

「…洛は王臣の外、唯工賈之に居る、人に恒禄なし、唯末を是れ逐ふ…儒生の其の間に寄する、亦生を為し難し、則ち舌耕肆を開き、百千群を成し、日給するに遑あらず、…其の講業を以て生を為し…」(全集 1 巻、P.42)

鎌倉末期、禅僧は經書に触れ始め、文学の転落していた世に活躍していて、学問の草創に役に立った。惺窩以降、伊藤仁斎、山崎闇斎、中江藤樹などが出、学問分業が始まって、学風を一変した。そして、権力者の恩恵を受けなかった儒者たちは生活のために、私塾を開き、庶民を対象として広く弟子を募った。それゆえ、学問がより一層世に広めていって、京都は程・朱の学を中心として隆盛になった。それから見れば、仁斎のような関西の儒者は、無位無官の「町儒者」(全集 1 巻、P.52) がほとんどで、かれらの弟子と同じように、庶民と認められてもいいだろう。したがって、京中心の百年間にわたって文化活動を行っていたのは主として庶民で、即ち、庶民は当時文化の担い手であったと考える。

「平安の都に移り給ひてより遊惰の氣益々甚しく、文学より文字より其他 技芸に至るまで、漸く艷麗になりて柔弱の性を含めり」(全集 1 巻、P.52)

京都の人々は自然環境にも文化芸術にも誇りを持って、美しい物を追及したり、学問や詩文に熱中したりして、それ以外のことにあまり関心を持っていなかった。その結果として、文運が進んでいって、学者たちは学問への考えがわりには単純素朴であり、学風が清節高雅であった一方、権勢や政治と遠くて、「…習ひて以て意と為し、見る所既に卑し…」(全集 1 巻、P.42) ということで、柔弱に見えた。しかし、このように醸成してきた気風のなかで、学者は学問に専念でき、宋学の研究が大成するに至って、京も当時の文化中心として認められる。

また、その文学の気風が朝廷の実力者にも深い影響を及ぼした。

「…後水尾帝は三宅亡羊、松永昌三等を召し、後光明帝は朝山意林庵を召し、靈元帝は仁斎の門人北村可昌を召して、經を進講せしめたまふ、就中後光明帝最も儒術を崇奉したまひ、御製の序を惺窩文集に賜て之を刊行せしめたまふ、皇弟尚仁親王、亦学を好み、栗山潜鋒、嘗て其の侍讀たり、保建大記を著して之を獻ぜり、其の他舊儀を興復し、故例を修備すること、慶長以来、一二百年、史筆を絶たず」(全集 1 巻、P.42)

ということで、京中心の時期、中下層の庶民を中心となって、上層の方向へと積極的に推し進められていったのが当時文学の実態であろう。

「…関東の諸国は京都よりも程遠く、往復の便利も悪しかりしかば、柔弱の弊風に染み

ざりしのみならず、度々戦争ありし故に、武勇の氣古より盛なりき」³¹

関東八州は、昔から武力闘争が頻繁にあつて、勇壯の氣風に満ちていたが、戦闘の合間を縫って学問に専心し、下野には足利学校、相模には金澤文庫を設置して、文学を保護したということで、関八州の文運が戦国の時に端を発したと言ってもいいだろう。その後、徳川氏は関東によって天下を制して、武家統治を強固にするために、学芸、特に儒学を振興させようとした。

「…野中兼山が未だ学に嚮はざるや、小倉三省の江戸に在るに託して、禅書を購はんとせしに、三省答ふるに其の書は待たまへ、江戸に儒学といふてあぢな学文はやる、是でなければ天下国家おさまらざる…」(全集 1 巻、P.45)

「…吉宗文繻を悪で、祖制の健朴に則ると雖も、儒術の治具に資すべき者は、亦善く取て之を用ゐたり」(全集 1 巻、P.46)

これから見れば、戦国時代の文学保護も江戸時代の文学振興も、世を治める道とされた。また、徳川時代に入ってから、関東の文運がまだ発達していなかったが、地理的な優位性によって、経済的な発展と物質的な豊かさでみんなを引き付けていた。木下順庵、山崎闇斎などは東に下り、関東の氣運がそれとともに高まっていった。

「…綱吉…儒員を以て士林に列して、皆蓄髮俗に帰せしめ、林氏の私学を擴めて、官学の規模を定む、幕府既に然れば、大小の諸藩、靡然として風を受けざるなく、国学の建設、儒士の招聘、一種流行の勢を成せり…」(全集 1 巻、P.46)

元禄になって、経済的な成熟を遂げた。実用性を追求する現実的、功利的な氣風のなかで、治世をなすのに採用された文学と政治の関係がもとより緊密になった。江戸初期には、衰勢にあった学問が、権力に頼らなくてはならなかったのである。林羅山、山崎や徂徠などは、幕府に仕え、有力者の手を借りて、学問上の主張を貫徹しようとした。特に江戸生まれの徂徠をはじめとする関東の儒者たちは、惺窩、仁斎と比べると、氣質と学問的主張とは大違いであつて、才があれば、何者であろう弟子にするという闊達豪宕の學術態度で、学問がはやく広められ、江戸時代の文学の隆盛を導くことに大きく貢献した。時が人を作る。武士も知識階級となって、儒官とともに近世文学の前半には主導的地位を占めていた。

「文武の實力、士種の手を離れて、階級制の社会、乃ち顛覆の漸を成す、徳川中葉以降の史蹟、此の如きのみ。然れども寛政より天保に至る五十年、其の文運は實に草莽の士に成就せられて、而して鋸匠名手、往々寶永正徳の諸子に軼過する者あり」(全集 1 巻、P.53)

³¹ 田口卯吉『日本開化小史』(岩波書店、1964 年 9 月)、P.42。

享保の後、文運が一時的に転落したが、儒学の衰勢が転回できず、再び起き上がらなかった。文学は政治から離れて行って、町人文学が庶民には流行っていて、主流となった。それは低俗を免れなかったが、その寛容な気風のなかで、考証学、陽明学、諸子百家や泰西学などが大いに発展し、文運の勢いが回復した。

したがって、江戸中心期には、人間的要素から見れば、文学のカギを握る人物が上層部から下の庶民へと転移していった、もとより自由的且つ多元的な学風を培っていくと考える。

③ 中心移動による文化の革新

近世文学は、前半は京都、大阪を中心に展開し、後半は江戸を中心に展開する。しかし、湖南の論述によって、中心が移動していたうちに、文学の継承・革新とともに異なる新しい性質が生み出されてきたと見られる。

I. 中心移動が革新をもたらす

中心の移動はまず人の移動である。前に述べたように、順庵、闇斎などのような江戸初期の学者は西の出身がほとんどで、かれらが東に下り、関東文運の転回に役に立った。そして、人の移動により、文学が移動するようになった。順庵、闇斎の門下、白石、篁洲、室鳩巢、中井兄弟、網斉、軒益などは江戸儒学の成熟期と隆盛期に大貢献した学者である。だから、江戸中心期の文学は、もともと京の文学に基づいて発展してきたと言っても過言ではない。

でも、「此際大幹旋の力は、只だ一個荻生総右衛門の指呼に在りき」(全集1巻、P.47)、関東出身の徂徠一派は、朱子学を古文辞学によって解釈すべきことを主張し、それにおける心性の学を論じなく、歴史的・実用的な学説を確立して、強勢に学芸を広めて、時勢を転回する力を持っていた。とくに、それから考証学の提唱と盛行、折衷学、詩文創作とその変遷などといった文学の再生はただの移植ではなく、時運に乗って、関東の風土に合わせて、育てられてできあがったもので、それが中心移動後の文学における革新であろう。

II. 移動による東西二京における文学性質の相違

「意ふに延寶以後、三四十年間は、京師の文物、華實既に備はり、其の儉薄の土俗、殆ど以て之に培ふに足らず、累々たる美菓、将さに之を筐し之を筐し、輸して他に之かんとし…」(全集1巻、P.47)

上に述べたように、文化中心が江戸に移り変わった最初、文学が西の出身の儒者を中心となって導かれた。ということで、中心の移動による文学の移動は、前の文学の実績を否定することではなく、西の中心が消えてしまうということも意味しないと考える。

東の中心の興起は、経済的な発達第一要因であろう。利益至上、功利的な気風がその文学の流れに潜んでいて、学術意識がそれに深く影響された。博識、実践を重んじて、修身、齐家、治国、平天下という志がなくなり、学問の純粋性がどんどん失われていった。

「是も時勢のやむことを得ざるにて、高名の下には、業を請ふもの多く、一人一人へは解説もしがたければ、これを一席に集めて講釋せざることあたはず、又一つには仕へて俸禄を得るにもあらざるは、姑らく耕織に代るに是を以てするも、餘義なき事なり、然れども講説の席を開けば師説に違ふ、師説に違ふといへども其勢ひ講説を開かざること能はず…」(全集1巻、P.52)

徂徠の古文辞は文学の隆盛期の代表とされ、かれとその門下は広く開講したが、講義をする側が受ける側に対しても、講義を受ける側がする側に対してもいい加減な態度で扱っていたため、学説が的確に受け継がれることは難しい。

したがって、江戸における文学の在り方からみると、元禄から享保にかけての隆盛期と寛政以降から徳川末期にかけての集成期においても、文運が大いに上昇したが、「外剛内乾」(全集1巻、P.55)で、体系的に欠けていて、一時的な成長であったと思う。

「元禄寶永、所謂常憲院時代の文物、燦爛目を奪ふと雖も、竟に是れ移植の芳菲たるに過ぎず、其の猶ほ未だ老熟せる平安の地、仁斎の若き碩果を有して、四方の瞻視を集むるに及ぶ能はざりしは、宜なり」(全集1巻、P.55)

「…夫れ其の人物を以てすれば、藤樹の行、蕃山の才、仁斎の學、皆千百年間出の偉觀、東人の之に比すべき者、其れ唯だ白石、徂徠二子か」(全集1巻、P.58)

関西に振り返ってみると、経済力においても学芸においても歴史的な蓄積が豊かで、時運の消長盛衰の結果として文運が一時転落したが、文学的基盤が失われていると思わない。とくに京中心期には仁斎、東涯などは、学問における緻密且つ着実な研究を行って、教育を重視していた。かれらは広く開講しても、学問の道を第一に求めた一方、弟子たちも師説にしっかりと従った。そのような篤実謹直な学風があったからこそ、近世文学の衰退期になっても、井上金蛾、片山兼山などといった学問に集中でき、確固とした学説を主張した人材が豊かであった。つまり、西の中心における文学の発展は、外弱内剛で、体系的・持続的な成長であると言えよう。

2. 地方の支えによる文化中心の形成

文化中心の形成、確立と発展は孤立していたというわけではなく、それが中心地域の風土には大きくかかわっているほか、中心地以外の地方による支えも欠けないと考える。

(1) 地方の文学的発展・普及

「尾參勢濃の野、其の衍沃関東に垂ぎ、其の津泊の便畿内に垂げば、則ち材の此間に生ずる者、尤も滋く且つ偉なりとす」(全集1巻、P.54)

「…其（浪華）³²の地は即ち西南諸道の要津に當り、五方財貨の集散する所にし…」（全集1巻、P.56）

「…鎮西の発達は、頗る生面を開けり、夫れ肥筑の港津が、海外交通の門戸たること、上古より已に然り、鎮国制を為してより、瓊浦一港、猶ほ外舶の互市を許さる…」（全集1巻、P.57）

地理的条件が地方の文学の発展において決定的な意味をもっている。中心地の周辺地域に近づけてみると、尾張、参河、伊勢、美濃は東西二京の中間にあつて、東の広がっている肥沃な土地に恵まれ、西の航路と結びついているため、文化中心が西から東へと移り変わっていったうちにどんどん成長していった。そして、京都の近くにある大阪は西南各地や大陸を連結する要港で、経済が発達していた。したがって、東西二京の周辺地域において、経済的豊かさと安定、及び各地との頻繁な交流によって独自に学芸を育んできた。尾張、伊勢の藩主は学芸を尊重して、学者を多く招いて、寛容な学風で風雅・篤行の学者が輩出した。大阪の場合、徳川後半に入つて、中井竹山、菅茶山、頼山陽、梁川星巖などは活躍していて、東の中心における学者に匹敵でき、近世文学を成熟へと導いた人物である。また、一歩下がってより広く見てみると、九州地方は東西二京から離れていても、長崎開港により、中国をはじめとする外来文化は伝来してきた。だから、当時文運の興起という背景の下で、九州の文学は、明・清の学風を継承して、程・朱の学、古文辞、考証学、詩文などにおける積極的な受容れによって変わっていった。

思うに中心地における文学的発達がなければ、地方における文学の発展もありえない。ということで、中心地における文学の普及は地方の文学的発展の基礎となったと言えよう。

（2）地方の支えによる中心の形成

中心地における文学が地方に普及しているが、地方の安定した成長も、中心地の経済的発展の支えとなり、新しい文化的創造を以て、文化中心の形成に貢献していた。即ち、中心地と地方は互いに影響を与え合っていたということである。概して言えば、京都は、奈良における優れた文化を受け継いで、大阪の圧倒的な経済力によって支えられていた。江戸は関東八州やその周辺との盛んな人、物の交流を通じて、江戸の文化に豊かさをもたらして、積み重ねてきた。

「…其〔尾参勢濃〕³³地両都の間に介するを以て、竟に獨立して一中心を形くる能はず、其の名を成す者、東江戸に於てせざれば、則ち西京攝に於てせざるを得ず」（全集1巻、P.55）

³² 筆者による。

³³ 同上。

「…其〔浪華〕³⁴の人は氣を好み利に鋭に、専ら廢著交易の事を為し、所謂屠販豪俠墮地異なる者、固より文物の發達に適するに非ず」（全集1巻、P.56）

「…夫れ京師江戸が方さに上進の勢に在るや、其の消化力の強盛なる、外より来る文物、盡く吸収して其の口腹を肥さざるなければ、則ち鎮西辺鄙の地、以て之を阻滯して、自ら取て餌養すること能はず…」（全集1巻、P.56）

前に述べた通り、地方には便利な地理条件を有し、豊富な人材が集まっていた、中心地と匹敵するほどであった。でも、当時歴史的蓄積があった東西二京の方は地方より勢いはずっと上回っていて、地方もいろいろな制約によって文学的發展には劣位にあったのである。尾張、参河、伊勢、美濃は両中心の間に位置しているが、それもコインの両面のようなことであった。経済的繁栄を遂げていた大阪は、道德的氣風に欠けて、学術研究には向いていないと思われた。九州には辺鄙の所がほとんどなので、外来文化に多く触れていたが、文化的蓄積や融合になれなかった。そのため、多様な文化や新しい氣風を取り入れながら育てられた学者は、地方から東西の中心地に出て、もっと広い舞台で活躍していた。

地方による文化中心の形成と發展から見ると、文学の移り変わりは、波紋のように中心から地方に広がって行って、また地方から波紋の中心方向へと集中するという形で、歴史的時空において循環し続いていった。したがって、「儒学 上」には、近世文学史が螺旋循環の形で上を向いて進んでいくと論じられたに対して、「儒学 下」には展開してきたのは、近世文学史における横向きの螺旋循環進化の在り方であると言えよう。

四、結論

内藤湖南の『近世文学史論』は近世儒学の学術史である。それにおいて、「儒学 上」と「儒学 下」二篇を通じて、近世における各期の学者とその業績、文学を育てた風土や文学の流動を明らかにした。「時」の経と「土」の緯で織りなしてきた立体的な近世文学の姿には、湖南の独特な歴史的視点を貫いた。

本論文は『近世文学史論』に基づいて、まず「時」の縦軸において文学の成り行きを螺旋循環進化の観点で捉えてみた。そのうち、史論にあげられた儒者からみれば、学問上の独創的な主張を打ち出し、世道人心を動揺する力を持っていた者が多数であって、それが湖南の持っていた独自の評価基準であると考ええる。また、「土」の横軸において文学中心を地勢、風土などの要素と結びつけて、学術の地域的な展開を中心二元論の観点で新たにまとめた。湖南は尾参勢濃、浪華と鎮西といった地方の文学發展における地域的制約には簡単に述べたが、東西二京、とりわけ京都を中心とする視角を以て評価した点があって、地方出身の学者の研究実績と影響からみると、それについて改めて検討すべきであると考ええる。

総じて言えば、『近世文学史論』によって、江戸時代の儒学の概況を知ることができる。

³⁴ 同上。

でも、それはほぼ概略的で、儒学の分派や思想に関する具体的な論述はないと見られて、井上哲次郎の三部作はこの点を補うことができると思う。そして、湖南の近世儒学に関する研究が田口卯吉に大きく影響されたと見られ、かれの儒学研究を論じるには、卯吉の著述を見直す必要もある。また、九州などの地方における文学の様相について、『近世文学史論』においてはあまり触れていないが、西村天囚は自分の著述にそれを明らかにしたため、その点の補足になると考える。湖南は歴史的思考を以て、儒学だけではなく、国学と医学の二分野における研究も行った。それによって儒学研究がもっと重厚なものをもつようになり、さらに近世文学の在り方を多面的な視角から観察できるようになった。それをより一層深く検討するには、村岡典嗣の日本思想史研究が参照するものになる。

以上の研究によって、内藤湖南の『近世文学史論』を中心に、日本思想史の一部分である日本儒学史を改めて構築できると本論文は予想して、これからの課題にしようとする。

第二章 井上哲次郎の山鹿素行論

一、井上哲次郎と儒学三部作

(一) 井上哲次郎の年譜

- 一八五五年 筑前国太宰府に生る。
一八六八年 博多にて村上研次郎につき英語を学ぶ。
一八七一年 長崎にて英学塾広運館入学。
一八七五年 東京開成学校入学。
一八七七年 東京大学入学、哲学を専攻し兼ねて政治学を修む。
一八八〇年 東京大学卒業、文部省御用掛り。
一八八二年 『新体詩抄』発行、東京大学助教授。『心理新説』発行。
一八八三年 東大にて「東洋哲学史」開講。
一八八四年 ドイツ留学。
一八九〇年 帰国。文科大学教授。
一九〇〇年 『日本陽明学派之哲学』『菅公小伝』発行。
一九〇一年 『巽軒論文二集』『日本倫理彙編』（蟹江義丸と共編）発行。
一九〇二年 『日本古学派之哲学』『倫理と宗教との関係』『釈迦牟尼伝』発行。
一九〇六年 『日本朱子学派之哲学』発行。
一九二三年 東京帝国大学名誉教授。
一九四四年 十二学七日没³⁵。

(二) 井上哲次郎の儒学三部作と研究動向

井上哲次郎は九州の出身であったが、普通の地方出身の漢学者と違って、幼いから現代的学校教育を受け、また長期間にわたってヨーロッパで留学していたことで、西洋の学問及び漢学の素養を十分に有して、東西の学問における造詣には、同時期の漢学者も及ばなかったのである。西洋の学問を取り入れて、それを新しい視点に、東洋の学術文化を見直すのが井上の学問研究において顕著な特色であると思われる。

同時期の漢学者である内藤湖南、安井小太郎は、江戸儒学には深く研究したことで名が広がっていた。内藤湖南は代表作の『近世文学史論』に、「時」、「土」をそれぞれ「経」、「緯」とする視角から、近世文学の変移を観察し、縦横に交錯する立体的な歴史空間を構築して、近世儒学の進化及びその文化中心の変遷について論述したが、それは「概論的」

³⁵ 町田三郎 『明治の漢学者たち』（研文出版、1998.1）、P.231-233 を参照。

で、学術流派とその代表人物の学説に詳しくは触れていない。一方、安井小太郎は「史」の研究方法により、東漸してきた儒学が徳川時代に至って学派をつくり、学説を立てた由来や各自の特色を客観的に記述して、そしてその代表的学者を一々挙げて説明した。ということで、かれの『日本儒学史』は「日本における儒学の歴史」³⁶とすることができる。

ところが、井上哲次郎はこの二氏と違い、「哲学」を用いて東洋思想の筋道を描き出した目的と方法について探究して、「哲学」と東洋を連結する契機を作ったことにおいて、重要な役割を果たした。その中最も重要なのは、「哲学」を通じて、他者の学問つまり西学から、自己の学問すなわち東洋の精神世界の重要な構成部分へと変えたことにあったと言えるだろう。とりわけ井上は徳川時代の儒学を三つの学派に分けて、日本、さらに東アジアの境界線を打破し、西洋と東洋の学問の融合により、自分の見解や批判を明確に示している。具体的には、井上は儒学史の発展における主要な三つの学派、即ち古学派、朱子学派、陽明学派に対して、哲学の視点から究明し、それが『日本陽明学派之哲學』『日本古学派之哲學』『日本朱子学派之哲學』といった漢文三部作に結実して、日本独自の学問である「新学」を築いて、近世儒学研究の新しい学術体系の基礎となった。

そのうち、井上は、江戸期を鎌倉より続いた中世に対する「ルネッサンス」、古典の復興期であると位置づけたのである。こうしたなか朱子学とも陽明学とも異なった「古学派」と呼ばれる一派が勃興し、それによって、「文学の趣味が再び喚起せられ」³⁷た。

朱子学に束縛されず、儒学の源に遡って、改めて孔子をはじめとする聖学に目を注ぐよう提唱する古学派は、山鹿素行、伊藤仁斎、荻生徂徠の三人がその代表人物として、大胆に宋学の誤謬を喝破し、現実的、実践的な学問を追い求めるうちに、「能く一代を震撼するの勢力を有せし」³⁸、江戸儒学の主流となった。その三人は独創的な学者で、山鹿素行は「古学」、仁斎は「古義学」、徂徠は「古文辞学」という三人三様の趣を持っている。したがって、本論文はまず古学派に着目して、それにおける井上の研究方法や哲学思想を明確にしようとする。

二、山鹿素行の江戸儒学における位置づけ：古学鼻祖

井上哲次郎の『日本古学派之哲学』において、山鹿素行は最初に登場する学者である。井上は、素行が始めて日本古学を唱道して、古学派の鼻祖であると認めている。それは、伊藤仁斎を代表的な古学者とする伝統的な見方と大いに異なっている。したがって、素行が江戸儒学における位置づけを明確にするには、内藤湖南、安井小太郎の見解を参照して検討してみよう。

まず、井上によれば、古学派において、「洙泗の真面目」「古聖人の道」に回帰することを

³⁶ 安井小太郎 「序」『日本儒学史』（富山房、1939年）、P.1。

³⁷ 井上哲次郎 「叙論」『日本古学派之哲学』（富山房、1926年）、P.2。

³⁸ 井上哲次郎 「日本古学派之哲学序」『日本古学派之哲学』（富山房、1926年）、P.3。

唱え、現実的、実践的な学問を目指している。そして、古学派が古学を主唱するのは、朱子学、陽明学など後世の学を排除して、直ちに古代の学問を入れ替えるということではなく、宋学に深く沈潜し、大胆に学の誤謬を喝破して、原始の儒学を追い求めるうちに、日本独自の学問である「新学」を築いていくのである。安井小太郎は、「程朱の説も二氏が駁せし通りなれば、程朱に復帰する事も困難なり。是に於いて先秦の古書を精讀して自家の新見を樹てんとする傾向を生じたり、…故に予は諸家が古書研究に重きを置けるを以て、古学派と稱して之を分つ」³⁹と、古学は日本独自の学問である「新学」という点で、井上と同じような見解を示している。

素行ははっきりと孔子を尊びことを唱えて、古学を詳しく論説したうえ、さらに日本の国体と結び付け、儒学によって兵法と士道を解釈して、異彩を放つ見解を確立した。その後、素行の学を受け継いだ門人が、みな學術をもって一家を成すに至らなかったが、素行が古学の実践において、古学派における先鋒の地位が否認できない。安井小太郎は、その学術的な地位について、次のように述べている。

宋學以外に説を立て一家の學を開きしは山鹿素行・仁齋を始めとす⁴⁰

また、安井小太郎は松宮觀點を引用して、素行の功績を次のように評価している。

甚五左衛門山鹿子者、出自我先師之門而成一家、著聖教要録梓行于世、非陸也非朱也、此方破宋學者、素行子其嚆矢也、世人皆以源佐伊藤氏爲破理學之魁、不知素行子在其前也⁴¹

以上の通り、安井小太郎は、古学において素行が仁齋と並んで第一人である、と認めている。しかし、安井は、『日本儒学史』の〈古学派〉には、素行のことに言及していなくて、そのかわりに仁齋と徂徠の新説を唱える代表的な地位、及び各自の活躍した門人を挙げている。よって、安井において、素行の学術的功績が無視できないが、素行の学を継承し発揚する門人が欠けて、その学説が体系的な学問にならないため、古学派の理論的枠組みに取り込まれていないのであろう。

次に、内藤湖南は服部南郭の評価を引用して、「古学もまた順庵先生がその開祖である」⁴²という見解を示している。それは井上と安井とは大いに異なっている。その理由として次の二つがある。

³⁹ 安井小太郎 『日本儒学史』（富山房、1939年4月）、P. 195。

⁴⁰ 同上、P. 122。

⁴¹ 同上、P. 112。

⁴² 内藤湖南（荒井健、小川環樹訳） 「近世文学史論（抄）」『日本の名著 41 内藤湖南』（中央公論社、1971年）、P. 141。

- (1) 木下順庵は漢、唐以来の詩型から脱出して、偉麗秀健な詩風を切り開いた。
- (2) 宋学にとらわれずに、『十三経註疏』を精読すべきことを唱えた。

そのほか、順庵門下の榊原篁洲、新井白石などが学問を政治に実践したことは、古学の宗旨にかなった同時に、江戸儒学の学風が変り、復古学の勃興する源となっている。したがって、内藤湖南において、学問の樹立、継承、及び実践は、順庵が古学の開祖と認められる重要な原因となっている。

そして、湖南は素行に対して、「ただこの時期の異論家は、おおむね政治の方法について意見をのべたので、まだ純然たる学問上の主義によっては異を唱えなかった」⁴³と評価している。つまり、素行の学は学問の体系化において未熟で、その勢いでは寛政の学風を変えることができないのであろう。

ところが、湖南は古学の首唱について、次のように述べている。

学問上の主義の変異は貞享（一六八四～八八）・元禄（一六八八～一七〇四）のころであって、伊藤仁斎が、はじめて復古の学を唱えた⁴⁴

湖南は順庵を古学の開祖と認めているが、仁斎の復古学を提唱したことを称している。それは矛盾に見えるが、実は学問上の意義に於いて異なっている。具体には、順庵は經典の精読を唱道し、古学に立ち返る意識を啓発して、継承と発展を学風とした。仁斎は、宋学の研究から古学の樹立まで、自らの沈潜や工夫によって、独自の学問体系を構築してきた。太宰春台は仁斎のことを、「文王に頼らず自発的に行動する天才的人物」⁴⁵と評している。よって、湖南の説いた「はじめて復古の学を唱えた」ということを、「始めて体系的、且つ独立的な学派を立てる」、と考えてもよからう。

以上、山鹿素行の学問上の位置づけにおいて、内藤湖南と安井小太郎の評価視点には相違がある。まず、湖南は徳川時代を見据えて、江戸儒学の全貌を俯瞰している。彼は、文化事象を把握する場合、学問上の独創的な主張を打ち出し、世道人心を動揺する力を持っていたかどうかを評価の基準としている。したがって、素行を古学派の主役として扱わなかったのであろう。また、安井は史的意識をもって、近世儒学の発展における学派と学者たちを客観的に記述することに重きを置いている。したがって、安井の研究において、素行の学説を通観して、肯定的な態度をもっている一方、素行を古学派の理論的枠組みから取り出していることが、素行の学問的発展において継続性の欠如を反映している。

ただし、湖南と安井は研究の視点が異なって、古学の第一人にも異なった見解を持っているが、両者ともに伊藤仁斎を古学派第一の代表人物と認めている点で、一般的な見方と同様

⁴³ 同上。

⁴⁴ 同上、P.142。

⁴⁵ 同上。

である。よって、井上哲次郎は「鼻祖」という評価によって、素行には独自の見解を明らかにしている。

井上によれば、素行において、門人は素行の講義した『山鹿語類』から中核となる学説を抜き出し、著書『聖教要録』（1665年）に集録して刊行した。一方、素行とほとんど同時に古学を唱えた仁斎の「艸定」した学説が死後、子の東涯によって整理補正されて刊行されて、素行より50年遅かったという。つまり、古学の学説が公に発行された点で、素行は古学の第一人と言える。既述の通り、井上は史的な広い視野から、近世儒学の変移を観察しているため、素行の古学における位置づけに関する思考が、普通よりも寛容であろう。

三、井上哲次郎の山鹿素行における哲学思考

『聖教要録』と『山鹿語類』⁴⁶は、素行の「聖学」思想の把握において、極めて重要な論説である。井上によれば、『語類』は門人が素行の講義による編集したものであるが、その内容の浩瀚において、「仁齋徂徠をして後に瞠若たらしむる」⁴⁷ほど徳川時代の他の儒者が匹敵できない。そして、『要録』が『語類』の概要を挙げる一小冊子であるが、「朱子学派の墨壁に向かって發せられたる恐るべき砲丸」まで評されている。既述のように、井上は『要録』の刊行を、素行の古学派における位置づけの決定的要因と見なしているために、上述の二部作が井上において、素行の学説を再検討する依拠と言えよう。

井上は『要録』を出典とし、『語類』を典拠として、素行の聖学思想、及び「国体論」「士道論」を改めてまとめて、まず儒学の受容と批判、格義⁴⁸の分析方法によって素行の古学論説を考察している。

（一）山鹿素行の学説と宋学との対照

素行は徳川初期宋学の統治を動揺した。彼は宋儒に疑いをもって批判して、孔子の学に立ち返ると唱えた。素行と宋儒の同一論点においてそれぞれの論述を考察して、両者の相違を捉えることによって、素行の古学思想における独創性を見出すのが、井上の研究法である。

まず、素行は『要録』において、宋儒の論説への批判を通して、孔子の学を説明している。本論文は、井上のその両者に対する比較に基づいて、それを下の示すように二つの点に分けている。

1. 論述あり批評なし — 客観的な叙述

井上は素行の儒学における各学派の思想に対する論述によって、素行の見解や立場を宋儒と比較している。例えば、聖学の「仁」を論述する場合、素行は自分の見解を、下のよう

⁴⁶ 以下はそれぞれ『要録』と『語類』と略称する。

⁴⁷ 井上哲次郎 『日本古学派之哲学』（富山房、1926年5月）。P.44。

⁴⁸ 対照を基礎として、西洋思想によって東洋の儒学思想を解釈する。

に示している。

漢唐儒士、皆以仁不過作愛字看了、至宋二程、始分別得、謂、仁是性、愛是情、自程言一出、門人初知理會仁字、不敢只作愛說、或為生意、或以知覺、或以虛靜、仁之說暫似通其大要、然各所說專任意見臆說、忽略日用事物之功、直至仁地、欲瑩徹豁然、故少彝倫應接之益、無學問日新之功、唯離了愛字、懸空揣摸、欠聖人之教、其所說竟至恍惚驚怪、而其功夫太高尚、殆陷於異端（語類、P.178—179）⁴⁹

上述の通り、井上によれば、素行が宋儒を批判するのは、宋儒の説が高尚に見えるが、実行しにくい、ということにある。しかし、井上は、素行の「其（漢唐）弊不及宋明所理會之為害也」という批評には、自分の見解を示していない、反って素行の論断を次のようにまとめている。

共に聖人の仁を知らず、漢唐の蔽は少なく、宋明の蔽は甚だし、仁の解、聖人之れを詳にす（井上、P.69）⁵⁰

井上はそれによって、漢儒、宋儒、孔子の三者に相違があることを明らかにしている。そして、素行の「宋儒を破る、孔聖を尊ぶ」という古学主張も、そのまとめの側面から反映されている。そのような説明方法には、一見して素行の説に対する概括のみであって、井上の個人的な意見が入っていないが、実際に素行の古学思想を強調する意図が含まれている。

そして、「性」に言及する場合、井上は素行の論述に基づいて、素行と宋儒の論説を比較している。井上の比較の要点を二つに絞って、次のように示して検討してみよう。

（1）本然の性における客観的認識

漢儒と宋儒は孟子の性善説の影響を受けて、善は性の本然であると認識している。素行は孔子の「性と天道」説に帰って、次のように示している。

理氣妙合而有生生無息底能感通知識者、是謂性也
物者厚氣、則感通知覺者喻氣、人者厚理、感通知識多喻理也
天地之謂性、推其本、則理氣妙合而具此性（語類、P.319）

素行は上述の一文によって、「性」の性質、即ち、「性」は自然の規律、理気の結合であり、自然の一種の客観的実在である、ということを説明している。「性」における差異が、実践による理気への認識から反映されている。したがって、人の本性が善悪で主観的に判断できない。

⁴⁹ 山鹿素行 『山鹿語類』（国書刊行会、1911年2月）。以下同じ。

⁵⁰ 井上哲次郎 『日本古学派之哲学』（富山房、1926年5月）。以下同じ。

（２）本然の性における判定と追究の不可能

素行は本然の性の性質を明晰したうえ、「欲認本然之性，是異端之教也」ということを強調している。彼は宋儒の説いた「皆認本然之性為學的」ということについて、自分の見解を下のように示している。

聖人之學以率性為道、發而中節為和、不知率性中節、則雖認性之本然來、徒勞工夫也（語類、P.323）

ここにおける「認」は、判断、認定を意味している。換言すると、「性」は天命、理、気の互いに作用しあって、自然に生えたものである以上、「強論」、即ち強いて論じるということができなくて、学問上の研究対象として善悪を極めてはいけない、ということである。

このように、井上の挙げた事例を通して、素行と宋儒の大きな相違が明らかになっている。

２．論述・批評兼具 — 解説の展開

自分の理解をもって、素行の古学思想に対する説明を試みるのが、井上のもう一つの解釈方法である。

例えば、「理」を論じる場合、素行は下のように示している。

先儒各以天理稱之、人々為具這箇天理、竟以己心所感知為天理、是究理之不至於至善也、己心必因習來多有汙染…以此心究此理、便悉落在私意了、豈可謂之究理、可謂之至善乎、太差謬（語類、P.167）

上に述べたように、宋儒は、「性」「天」を「理」として、「心」をもって理を究明する。素行はそのような心証を論破して、理を「条理」と解釈し、「一物一理」、「條理紊則其理不明」という「理」の实在性を強調している。井上は素行の論述について、下のように述べている。

素行理を論じて曰く「條理あり、之れを理といふ、事物の間、必ず條理あり、條理亂るれば、則ち先後本末正しからず云云、凡そ天地人物の間、自然の條理あり、是れ禮なり」と、乃ち知る彼れは倫理秩序 *moral order* の如きものあるを認めて之れを理となせる⁵¹

井上は、素行の説いた「理は條理」、「自然の條理、禮なり」を、「倫理秩序」、「*moral order*」という西洋の言葉で解釈している。「理」における社会性と实在性がよりはっきりと反映されている同時に、素行の「日用之間」、「公共而不私」という觀念も的確に表現されている。

そして、素行は「中庸」に関する論述において、「中」の意味と実践方法をめぐって説明を下のように展開している。

⁵¹ 井上哲次郎 『日本古学派之哲学』（富山房、1926年5月）、P.69

中者不倚而中節之名也（語類、P.139）

庸者平日平常之謂也（語類、P.142）

夫子曰、君子之中庸也、君子而時中、此時字與庸字表裡、庸者平常也、用來此中於平日常時之際、無時而不中、是中庸也、是時中也（語類、P.152）

上述の通り、素行は孔子の説に依拠して、「中」「庸」が互いに働きかけて、一体になっている、と説明している。その中、「庸」は、平日平常で、実際の行動を意味している。「時」は、無形的なので、状態が続いているということの意味している。よって、「中庸」には、「中庸」「時」という概念が含まれている。つまり、「中」とは、日常的な活動が続けるということである。

井上は素行の論述によって、素行の「以中為天下之大本」という觀念において、素行のとした「中庸」が、「中」を中心としていることである、と説明して、さらに自分の見解を下のように示している。

素行は中庸を解して、単に過不及なきの意となす、即ち兩極端に偏せざるの意となす（井上、P.69）

上述の通り、井上は、素行の説いた「中庸」とは、「無過不及」というものであると捉えている。また、宋儒の場合、井上は下のように説明している。

宋儒…中と庸とを分ちて相對立するものとなし、庸を以て別に工夫を立つるものあり（井上、P.69）

井上によれば、宋儒は「中庸」を「中」と「庸」の二つに分けて、対立している。その中、宋儒は「庸」を「不易平常」、即ち変わらないと解釈して、さらに「天下之定理」と見なしている。そのような論述が、孔子の学の真意から外れている、と井上は示している。

「中」の実践方法について、素行は宋儒を論じる際に、下のように述べている。

宋明儒生、以中為寂靜無事之時、故人人未發之前皆為有中、竟盜賊亦未發之時至為有中、太差謬來（語類、P.156）

素行によれば、宋儒の説いた「中」において、心にあり、実行する前にすでに存在しているものである。井上は素行のその説明によって、宋儒における「中」の觀念において、「未發の中を性となし」、「深遠幽宵の旨趣」があると評している。井上はその評価には、褒貶の意を表示していないが、宋儒の「禅氣を帯ぶる」の意を婉曲に伝えている。それが素行の宋儒を批判しているところでもある。

（二）山鹿素行論における思弁とその展開

既述のとおり、井上哲次郎は山鹿素行における「理」の説を説明する際に、「倫理秩序」、

「moral order」という概念を提示している。近世儒学の考察において、西洋近代思想によって東洋の観念を表現するのが、井上の特色のある研究方法である。その研究方法が、「宇宙論」「道德論」の論述にも使われているために、その二つの部分を中心として検討したい。

1. 宇宙論

井上は、「宇宙論」を論点の一つとして、山鹿素行の古学思想を論じている。しかし、素行の『要録』『語類』には、「宇宙」という表現は出ていない。井上の「宇宙論」の内容と対照しているのは、『語類』の「天地」篇である。したがって、井上の説いた「宇宙」ということを把握するためには、『語類』の「天地」篇を参照し考察してみよう。

天地者陰陽之總管、而陰陽者天地所以為天地也、既有陰陽、則升降進退而有這箇天地…
天地者萬物之宗源、道體之極也（語類、P.261）

凡天地、其本無運轉、是陰陽各定其位、能安寧而上下不違、無古今無消長、運轉於天者、日月星宿及河漢、皆天之氣也、運轉於地者、水潮之消息、草木之榮枯、人物之飛走死生、皆地之氣也（語類、P.262）

上述の通り、素行が天地において、自然のあり方や性質などが含まれている。井上の説いた「宇宙」は、西洋の自然の観念が輸入された後、訳語として使われているものである。「宇宙」には、自然界の万物だけではなく、時間、空間という抽象的な概念も包含されている。その訳語をもって素行の天地観を解釈するのは、東洋と西洋における自然理解に基づいて、天地の概念を適当な言葉を介して意志疎通を図る説明方法である。

「宇宙論」において、主に『語類』の天地篇における三つの論点に触れている。

（1）天地の形

素行は、天地を何か形あるものとする、という問題について、まず天地の本質から、下のように述べている。

天者氣所鐘也、覆而無外、雖盡昇億兆之上又如此、是氣之所積也（語類、P.264）

地者氣之渣滓降而結聚、其實舂水而其可見土也（語類、P.266）

夫氣者輕揚、質者重停、天者積氣耳、故能清昇、地者氣之渣滓、故重降、地之四方上下皆然、地下又氣昇質降、四方又昇降、…有氣乃有質、有質乃有氣（語類、P.267）

素行によれば、天地の本質を見極めると、気なのである。軽い方は気であり、流動して、不安定な様相を呈している。重い方は質であり、沈んで固着している様相を呈している。気と質は同一であり、互いに作用しあっていて、切り離すことが出来ない。したがって、天地自然はバランスが自らよく機能して、事象あり形なしのものである。

邵雍は、「天圓地方」説を唱えている。それは宋儒が天地の形において代表的な論説になっている。素行は「天圓地方」に対して、宋儒と異なった見解を示している。

先儒竟論地之形骸、曰方、…愚謂、地亦圓形而與天既包地相應、火者炎上、水者潤下、潤下之水又圓也、炎上之火又圓也、日月可以見之也、古人以地為方、易謂坤德為方、是方者正而定之謂也、凡圓者不止、方者定、氣以不息、質以不移、氣者充滿不虧、質者有定法不變、是地之德也、方者能平能直、故稱地曰平曰直、其形者圓、與天相應也（語類、P.267）

上天本無實形、下地亦無實形、強論說、則星辰日月之運轉、以屬圓、四時氣候之循環、四方配當之序、以屬方、於此方圓相對、氣質相成、上下以定、尊卑以位、萬物以亨也（語類、P.267－268）

上述の通り、素行は、「圓」「方」ということを具体的な形ではないという考えを示して、天地の本質を抜きだして「圓」「方」を再定義している。つまり、「圓」「方」を抽象化している。よって、素行において、「圓」とは気が地から湧き上がることであり、即ち、自然の法則、または変化の法則、「方」とは気が地に下がることであり、即ち、定着、移り変わりはないということである。「圓」と「方」とは互いに働きかけて、自然の道になっている。素行はより一層高い視点から、古典の学説に基づいて、「圓」「方」における意味と観念を捉えている。

そのほかに、素行も「天上」「天外」ということに言及している。

天者氣所鐘也、覆而無外、雖盡昇億兆之上又如此、是氣之所積也（語類、P.264）

凡有形骸者必有内外、…上天豈有這外乎、若有外乃非上天、上天無形象、唯一氣而已（語類、P.266）

天上皆天也、不可窮盡、地下皆水也、不可窮盡、日月星辰河漢可見、山河人物可知、唯其氣之相運轉也、本皆無形也（語類、P.268）

上に述べたように、知覚される事象も未知の事象も、みな気の凝集であり、形がないのである。したがって、天も地も形がなくて、限界なし、内外なし。

井上は素行の天地説について、下のように述べている。

素行が宇宙を無骸無形とするの意を考えるに、有形の萬象を包圍する宇宙は、唯と茫々たるのみ、何等の定形もなし（井上、P.73）

井上は、素行の論説を「宇宙無骸無形」とまとめて、「宇宙」という抽象的な概念によって、あらゆる事象を概括して、素行の天地における独自の空間観を明らかにしている。

（2）天地の始終

「天地の形」が空間に対する認識である。「天地の始終」は時間の視点から、天地のありかたに関する考察である。

邵子曾て天地を論じて、既に消長あり、豈に始終なからんや、天地大なりと雖も、是れ

亦形氣の二物なり（井上、P.72）

上述の通り、井上は「宇宙論」の冒頭に、ただちに天地の「消長」と「始終」という論点を提示している。井上によれば、邵雍において、「消長」がある以上、「始終」がある。素行はそれに対して、自分の見解を次のように示している。

凡天地、其本無運轉、是陰陽各定其位、能安寧而上下不違、無古今無消長、運轉於天者、日月星宿及河漢、皆天之氣也、運轉於地者、水潮之消息、草木之榮枯、人物之飛走死生、皆地之氣也、故天地之實、無動亦無靜、而其氣運動周旋、而天地人物之用遂亨、此自然之形勢也、聖人論天地、皆以其用而不窮其無用底、故言天行健不舍晝夜（語類、P.262）
天地本無形、無形故竟不會壞、日月星宿山河人物各有象、故因天地之氣有消長盈朒榮枯死生者猶呼吸運轉、人以為消長死生之見也、故日月星宿山河人物有這箇之變易、是以有其象形也、天地無象形、又無敗壞之可論（語類、P.271）

要するに、「消長」は、様相から論じることであり、「始終」は恒常とは反対の意味である。すべての出来事や変化は、気が動き流動することによって現れる現象として捉えられているのである。よって、自然は「消長」が暫時的、相対的であって、全体から見れば、恒常不変なのである。素行は、宋儒の説いた「既に消長あり、豈に始終なからんや」ということを的確に指摘して、天地自然が「無消長」「無始終」という観念を明示している。

井上によれば、宋儒の「消長」「始終」説において、「壊」「敗壊」という論述も含まれる。このように、天地の「消長」が「殆んど佛家成住壊空の説に類す」（井上、P.72）ということになる。そのために、素行の天地「消長」説の批判は、実は宋学における佛の思想に対する否定であろう。

（3）天地と人間

井上哲次郎は、山鹿素行における「宇宙論」の「消長」「始終」の説を分析する際に、特に「人」という要素を抽出して、次のように述べている。

素行は外形の消長以外に消長せざる内容の本体を看破せるに似たり、個々の物躰と、個々の人類とは時々刻々變更して已まず、然れども物質其自身は寸毫も増減するものにあらず、又生命其れ自身は生滅するものにあらず（井上、P.74）

天地人物は元来起滅なきものなるを謂ふなり、素行此の如く、宇宙及び人物に消長なしとすれども、假現的の消長は否定せず（井上、P.74）

上述の通り、井上によれば、素行において、天地の「無消長」「無始終」が万物の本質である。すべてのものは絶えず変化しているが、どんなに変わっても、その本体には物質が恒常的で、増減しないのである。井上の提示した「假現的の消長」において、物事のありかたが多元的なので、消失・出現が相対的な存在である。人類の存在もそうである。井上の解説

は、素行の「無消長」の説に対する補足であると言えよう。

なお、井上の説いた「假現」において、「起滅」ということに触れているほかに、「萬古より今日に至るまで人物相生々す」「天地の心」「天地の情」などという素行の論述も引用されている。確かに、『語類』には、天地のみならず、「人」や「起滅」、「古今」という論点も少なくないのである。例えば、

天地無古今、人有古今、故有上古近代之異也、天地者陰陽之總管也、人者萬物之一也、人物本與天地同生成、而其初無知、聖人傑出後、人々知所以為人、於此法天地、立教行道、竟為人皇之初、豈其最初無人乎、人之聰明漸次長來、故後來有數般之模様也（語類、P.271）

起滅者人以為此説、故以滅乃滅、以不滅乃不滅也、天地人物、更無起滅可名也（語類、P.271）

上に述べたように、素行は「天地」と「人」を区別している。素行にとって、「天地」は自然の全体で、体系的統一である。「人」は天地万物の一員であって、「物質」性をもっているが、意識をもっている。「人」が知恵をもって創り出している法、道などは、「精神」というものである。つまり、「精神」は「人」という「物質」から生ずるものである。よって、素行の説いた「天地の心」「天地の情」とは、その「精神」を自然の表面に映写していることである。天地は「無消長無始終」なので、それにおいての「古今」「起滅」もない。だが、文明史の立場からみれば、「物質」を根本とする「精神」が、時空に局限されている。したがって、「精神」を前提としない場合、「古今」「起滅」という説は、成り立たないのである。

以上、井上は、素行と宋儒の天地における論説を比較して、素行の独自の天地の観念を明らかにしている。また、井上は、西洋の宇宙観によって、素行の天地説において、天地の性質や様相に対する論説が科学的で、「殆んど今日の科學的思想を豫想するが如し」（井上、P.73）と評価している。

2. 道德論

山鹿素行の『語類』には、道德に関する専論はない。「道德論」において、井上哲次郎は素行の聖学思想を把握する上に、『語類』における人間に関する論述をまとめて分析している。井上は「道德論」のはじめに、「義利の辨」という説を提示している。それは素行の道德説を把握するには肝要であるという。したがって、本論文は、井上における義利の辨の分析によって、井上の義利観を明晰して、また『語類』における道と徳の論説を参照し、それと義利との内在的関係を検討してみる。

（1）井上における山鹿素行の義利説

井上は、素行の義利に関する論述について、次のように幾つかの論点を提示している。

① 義利の辨と君子小人

義利を辨するには、義利の定義と相互関係の明確化が必要であろう。素行は次のように述べている。

利者宜也、通也、順也、吉也、欲者情也、願也、人皆以利欲混合來（語類、P.25）

凡物與事、處之以宜、是義也（語類、P. 28）

義利者表裏而不支離、義比則利隨、是利者義之和也（語類、P. 28）

上の述べたように、素行は義利の意味をポジティブに捉えている。両者は互いに表裏の関係にあって、対立はない。それに、道義を優先させ、利益を後回しにする。素行は義利の意味の解釈によって、「義利の辨」を君子小人のことにつなげている。

君子之所行、唯以義處之、義之所有、利便隨之、小人之所為、唯以利處之、以利之所有為利、不以義、是不知義利之為表裏也（語類、P.30）

換言すると、義利の把握によって、小人と君子の差異となるということであろう。それは孔子の説いた「君子喻於義、小人喻於利」（語類、P.28）と同じく、君子は義を先とすると、利を手に入れても、義和して利従うから、利は遠大である。小人は義を捨てて利を求めて、利をただ唯一の目標として、そのように義利を切り離すと、利を得ても、目の前の小利である、ということを説明している。

② 利を本とする

既述のように、義利の辨にも聖学にも義を主とするという観念が現れている。しかし、素行の義利説において、利についての論述がほとんどで、利を中心として展開しているものである。例えば、

所謂君子小人之間、全在義與利、是君子之利者、格致而無不盡、故其利遠而大也、小人之利者、不格致而無不至、故其利近而小也、遠而大者義也、近而小者利也、義者能利人利物、利者唯便身利獨也（語類、P.29）

素行にとって、君子は義を利と心得るが、小人は義を知らず利のみに生きている。利の大小遠近によって利と義の見分け方も違う。井上において、素行の説いた「遠而大之利為義、近而小之利為利」ということは、利を標準として考えたことで、「利の本」、即ち、利を本とするということである。井上の見解は、素行自分の強調した「義を本とする」ということとは異なっている。それに、井上は、素行の利を重んじすぎることに、「殆んど今日の功利論者の如き口吻」（井上、P.76）と指摘している。

つまり、井上の指摘した「利を本とする」ということを考えると、次の二つの面に関わっている。一つは、利の内包で、もう一つは、利を図る必要がある。

まず、既述の通り、素行において、利を「宜」「通」「順」「吉」と解釈したのは、君子小人の差が利によるものではなくて、利の把握によるものである、ということを説明するためである。そして、素行も次のように述べている。

人必有好惡之心、其所好欲、尤在私身、君子於此果然、不立己先立人、義是有果斷之決、有宜他之利也、小人無果斷之決、無宜他之志、唯思身之便利、欲情之放、是措義而先利也（語類、P.28－29）

人有利心、則其所致雖近公義、其本未嘗無私心之伏、隱私心行公義、便公義亦私利也、今公天下事、為人立義、其所致可謂公義、然其心以之為利、則我大與焉也、豈君子之道哉（語類、P.29）

上述の通り、君子にも「利心」をもっていて、それこそ人が人である。それによって、素行は聖人の神格化に反対している。したがって、素行は宋儒の無欲に対して「拂人之性」（人性を滅す）（語類、P.27）ということで強く批判している。これも聖学と異端の根本的な違いである。素行によれば、「聖教之設、不在矯情假作、唯因人之安喻於義也」（語類、P.26）、聖教の主旨は人情に反して、私欲を滅ぼすことではなく、「格致」である。つまり、利を義の後にする、私心を公義に変えることを修める。そうすると、公義の心をもって、利を得るのは当たり前になって、公利なのである。公利が私利と見なされることは、狭義の私利観念である。素行のこの見解は、彼自身の説いた「自近及遠、自卑及高、修身齊家、以及國天下」（語類、P.31）という君子の義と一致している。

また、広義の利を主張したうえに、素行は、利を得ることが、合理的且つ必要的であると示している。利を軽視するような無為の考えは望ましくないのである。素行は、次のように述べている。

學者少有志、乃欲為山林布衣、是矜學蔑人、塵視世事忘日用、其極專近利身、又有汲々以就功名之心、遷就下梢頭、是卑陋也、出而救時教民、敷道於家國、引及於天下、君子之志也、其効不至晷、或和朋友之志、或平一官之事、亦有所及、若患祿之不加、徇利變志、以榮微官之嬰者、不足與言（語類、P.30）

上述の通り、素行において、国家天下のため、利を手段としても認められる。そのような考え方は、聖学における格致、日用の現実主義の思想と同様である。

③ 素行の義利説における近代的意義：公利と私利

井上は素行の「利を本とする」という論述に対して、両面から評価している。

まず、井上は、素行の説いた「私利以外に別に公利の存する」（井上、P.78）ということにおいて、利の意味をより広く解釈するのが「卓抜の見解」とであると称賛している。

具体的には、素行は「能通事物之用無遺、是聖人也、君子也」（語類、P.30）という考えを持って、実用性の重視を強調している。また、素行は、「用」について下の一文のように述

べている。

天下財寶は天下の財寶にして能く交易利潤して萬物を通用す、故に是れを財寶といふ財あるの人皆費を厭ふことを言ふて費を知らず、金玉堂に盈ち、財器府にありて施し用ふることを知らざれば、天下の財、一所に滞りて天下の用をなさず、費蔽何事か之れに如かんや、人財を好めば、大概之れを吝嗇す、故に聖人金玉を以て財と成さず、得がたきの財を貴はず、況や土器畫軸銅鐵の器を蔵して之れを財とし、千金を以て之れに易ふ、其惑甚いかな（井上、P.79）

井上によれば、聖人・君子において、財宝を個人の利としないと、交易を通してその価値を実現し、利潤を得られる。なせなら、利が個人のものにされ、使わずにたまっていくと、流通できなくて社会に活用できないということなのである。井上は近代経済学の固定資本原理によって、素行の公利の観念における進歩的な考え方を明らかにしている。

また、井上において、「利を本とする」という説の提示は、公利の実現をめざすからである。私利を図るということを強調するためではないのである。井上は、素行を弁護するだけではなくて、「利」における偏狭な考え方を乗り越えて、「吝嗇」にならないように説明しているのだろう。

以上、井上は素行の義利説において、義利の意味と相互関係を考察の糸口として、素行の義利兼具、義を優先させるという立場を明らかにしている。そして、井上は、素行の考えによって、利と義には対立している関係ではないと強調している。したがって、井上は、素行における私利と公利の解釈によって、義利の転化と共存が可能であることを認めている。よって、「義を本とする」「利を本とする」という論題には、一見して矛盾的であるが、公利を前提とすると、両者が一致するようになる。井上は西洋の経済学によって、素行の財利説につなげて、その一致性を証明している同時に、義利説における論理的思想をも肯定している。

このように、義利の把握において、聖人・君子の道徳が重要である。だが、井上は、以上の説明には、義、利、道徳三者の關係に触れていない。したがって、本論文は、素行の義利説を基礎として、彼の「論道」「論徳」における論説を参照して、義利と道徳の關係を築いて、また井上の論述における論理的思考を改めて再現してみる。

（２）道徳と義利

① 道・徳

山鹿素行は道の定義について、下のように述べている。

道者天地人物事上日用間所共由當行、有其條理之謂也

道通上下事物之言、有天地之道、故道無所不在、無物不有（語類、P.157）

上述の通り、道は万物に存在して、働いている。この定義には、「道」と「理」が互いに

応じあっている。素行はその両者の関係について、下のように説明している。

道唯在行焉、…聖人之道、究其極、止其善、日用省察、合之條理、行之不待其效、是謂盡其道也（語類、P.158－159）

道者事物應接之間、有可行之義、不紊其條理也…道者充可行之處、理者極其條理也、有物則有其道、其道以條理來也…唯理者在思之、道者在行之
道是統目、理是細目（語類、P.16）

つまり、理は道の実現の内的条件である。素行は「形而上者は道」（語類、P.166）と考えている。したがって、道は実践によって達成しているもので、虚空ではない。普通、道の日常実践は人と関わっている。人について、素行は下のように述べている。

凡道者有其條理、而公共底是也、近取則人道也
所謂人物是器也、形而上者道、涉人物通大小無不有
天地人物也、各形氣之器、而道唯在這裏面來也（語類、P.163）

上述の通り、人は「器」、即ち担い手である。道は人をはじめとする万物によって表に現れる。そして、素行の説いた「道則其間有其條理」（語類、163P.）「天地人物の間、自然の條理あり、是れ禮なり」ということで、道が人の実践によって働いているうちに、「禮」も人の行為に現れる。

士志於道、志於道、據於德（語類、P.166）
德者得也、致知之久而有所得於内之謂也…篤得之於心、行之於身、皆德也（語類、P.171）

上に述べたように、素行は「德」を「得」と解釈している。でも、「據於德」には、内面的な「德」が外に現れるということが強調されている。具体的には、

至德之實、自然睟然見於面、盎於背、施於四體、四體不言而通、是有德之全也（語類、P.172）
凡謂德、究盡其理得之也、凡謂道、指事物之間可行之道、故父子君臣以下為天下之達道、智仁勇為天下之達德也（語類、P.173）

上の素行の述べたように、本当の「得」とは、ただ目に見える行為ではなくて、その行為を内面化しなくてはいけない。つまり、外面では行為に見えても、本心からではないと、「得」と言えない。よって、道と徳の到達は、道徳の実現であり、道徳の至高の境地でもある。「父子君臣」「智仁勇」において、人によるものである。このように、理、人、及び実践は、道徳実現の基本的要素である。つまり、人は理をもって実践することが、道徳実現の方法である。

以上、道、徳に対する論述によって、この二者の関係を図2のように示している。

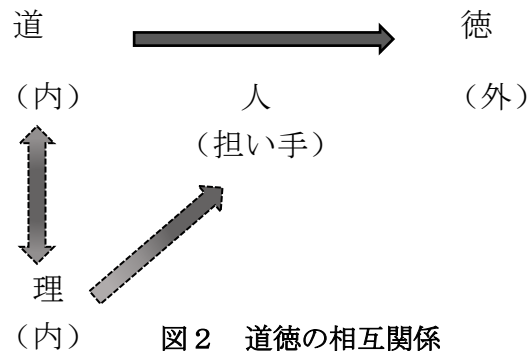


図2 道徳の相互関係

② 義・利

山鹿素行は聖学の第一篇目に、聖人の説、格物致知の説、義利の説、異端論等を論じている。義利説を聖人の説と格物致知の説の後に置いたのは、その重要性が明らかである。義利の説とその前の両者の関係について、素行は聖人の「欲」を下のように述べている。

聖人有欲、唯其情欲中節、而禮全義和也（語類、P.2）

素行によれば、聖人は、一般大衆と同様に「欲」をもっているが、礼儀作法に身について、礼義も正しくするということである。よって、「情欲」「禮」「義」は素行が聖人聖学を論じる際に、説明したい重点であり、これも各論述の本源である。

まず、素行は「格物致知」について、下のように述べている。

聖人設教、唯令其知致其極、…知以至、則凡天下之事物無不貫通、猶天地之於萬物、未嘗不得其所、是謂知之至也（語類、P.3）

格者至也、…物者天地人物、都有其象形底、形而下者也、有物則有其事、有其事則有自然之標準、故學者即物詳盡究其事理、至其極、是格物而致知也、物有本末、事有始終、詳至其物、是格物也、既盡其物、則其事理之極粲然、是致知也、物者在彼而外也、知者在我而内也、内外精粗、物我相因、而其用全具、無不貫通、是天地之自然也、大學直出格物之説、為致知之要、聖學之下學上達、其深切著明、非聖人何有此等之語哉（語類、P.12）

格物致知は、聖学思想の要旨である。物と事が表裏一体であって、物は現象で、事は物の本質である。本末や始終などの自然の標準はみな「理」の内包で、即ち条理である。したがって、物事の理を極めると、天地万物に透徹した思考ができるようになる。事理を究極することは、習うことである。孔子は、下のように言う。

不學而思之無益也、不學乃思亦不明也、君子之思也、格物而致知、其知日新月累、而後其思無不貫通也、是乃存養也、涵泳也（語類、P.7）

素行また言う

凡即其物、詳考其形象、盡其所以索其用、則其所當然、粲然而不可掩、是乃格物也、故物格乃其真知初明而不蔽塞、是明德之所應物也（語類、P.4－5）

上述の通り、素行は孔子の説に従って、格物致知を主張し、学習を通じて事理を把握することを強調している。素行においても孔子においても、「致知」によって心まで透徹させて、「存養」「明德」ということになる。つまり、格物致知が道德修養の方法とされている。次に、素行は聖学に基づいて、人には君子小人、禽獸戎狄のような差異がある。

欲者情之有所欲也、利者情之有所利也（語類、P.4）

君子小人各有情欲、君子知識寛廣也、故其情欲全而亨、小人知識淺薄也、故其情欲苟且而不亨、君子之利者及天下萬世、小人之利者止一朝一身（語類、P.4－5）

聖人之教、以禮以義、是所以令他異禽獸也、聖教之涉、不在矯情假作、唯因人之安喻於義也（語類、P.26）

上に素行が述べたように、人には情欲がある。利と欲は情の現れであり、切り離してはいけない。そして、礼義ともに備えるのは、聖人の教化である。聖人・君子は小人、禽獸戎狄と異なったのが、利、欲、礼、義などにある。

素行において、義利説は、聖学の第一篇目に現れて、利、欲、礼、義では大切にされている。格物致知に基づいた義利関係の把握によって、道德の内包が明確になっている。本論文は利、欲、礼、義等の関係を、図3のように示している。

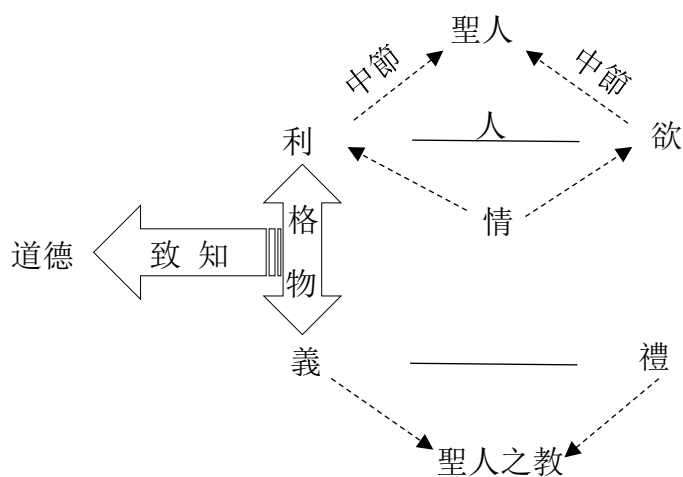


図3 義利の関係による道德の究明

以上は、素行の学問における内的関係からみれば、素行の義利説が聖人、聖教及び格物致知の聖学要旨を受け継いでいる。井上は義利をもって道德を論じて、義利を道德の内包と一対対応し、むすびつけるのが、井上の聖学への適正な把握と新たな構築である。このように

して、井上の独創的な思考が明らかにされている。

（三）山鹿素行創見における論理的思考

素行は古学を提唱したのは、簡単に孔子の学をそのまま取り入れるのではなく、日本の風土に合わせて深く考えたのである。従って、素行の主唱した古学は、伝統的な儒学を批判的に受容し、それに基づいて、日本を中心とする思想体系を発展させてきて、創見に富む学説である。その中、最も代表的なのは異端、国体と武士道に関する論述である。異端論の提出においては、宋明時代の学説に強く反発しながら、古学思想の礎石を打ち立てていった。国体論と武士道論の提唱においては、古学に基づいて自己主張と国家意識が現れた。その中、井上は肯定・批判、対立・統一という弁証法的思考や、近代的な注釈によって、山鹿素行の論説には全面的な分析と客観的な評価を行った。

1. 論弁の止揚

山鹿素行は、儒学に関する学説において、学問の枠を超えて、国の立場から日本の現状や、情勢などに自分の見解を打ち出している。井上は、そのような学説をまとめて、「国体論」にして、歴史的、また近代的視点から素行の学説を褒貶している。

（1）国体論 ― 日本中心説への肯定と指摘

井上は、素行の国体における思考によって、かれの古学を基礎として、日本を中心とする思想の樹立を次のように分析している。

當時の儒者が滔々として支那を崇拜し、之れを中國若くは中華と稱し、殆んど東夷を以て自ら甘んずるが如き状あるに反して、素行は夔然時流に抜き、日本を以て支那に優れりとなし、之れを中國といひ、中朝といひ、又中華文明の土といへり、其中事實を著はし、又武家事記を著はすもの、皆祖國の起原に注意を惹かんとの意に出づるなり（井上、P.80）

上述の通り、井上は、素行の「中國」観における解説によって、かれの日本中心主義の立場を明らかにしている。まず、素行は孔子の学に立ち返ると主唱していながら、中国をすべての物事を中心とし、盲目的に中国を崇拜、日本を軽視してはいけない、とも表明している。そして、素行は日本の神を論拠として、日本が中国より優れていることを下のように説明している。

天是屬陽、其靈者神也、…天地者屬神、…神者流通而涉萬物、能為不測之感應也、祀天地曰神、…是天地者形而上者也、形而上者其靈是神也（語類、P.219）

天下皆神國也、何必限本朝、…觀天之神道、而四時不忒、聖人以神道設教、而天下服矣、是聖人之神道也、以神道治天下、是聖人之道也（語類、P.239）

素行によれば、神は宗教において最高の位置を占める。天地を神として、万物を内包し、超越できないという。このようにして、日本の神が、世俗を超脱し、全ての物事を凌ぐ高い地位に押し立てられるようになる。そして、素行は、日本の神道が中国の聖人の道と同様であって、神道を主とし、儒教を従とする「神主儒従」⁵²を強調して、日本の神と聖教を合体させた。それに、素行は中国の「中」を「中心」と定義して、日本が「中國」「中朝」「中華」だと言えると主張している。他方で、素行の神主儒従という論説には、日本の思想における主導性と優越性を宣揚する立場が明らかにされている。井上は素行の日本中心論を、「時代を先駆ける」と評価して、素行の日本の国体に対する尊重と擁護を称賛している。

また、井上は素行の『配所残筆』における論説を引用して、素行の日本中心論の主旨を表している。その基礎は、既述の日本思想における優越性に関する論説であって、それが素行の日本国体に対する儒学思考でもある。更に、素行はその優越性を智、仁、勇という三つの面に帰結している。それに対照となる聖学の教えにおける仁、義、礼、智の四徳について、素行は下のように述べている。

仁義四端之用、聖賢所論説也、凡人之情起於喜怒哀樂、而其中節底、是仁義禮智也、…聖人所教、其用不出此四者也（語類、P.195）

仁者愛惠之名、怵惕惻隱之情、軟柔溫和之形也、義者果斷之名、羞惡之情、威武勇猛之形也、禮者節文之名、辭讓之情、威儀恭敬之形也、凡事物之間、此四者迭為賓主、闕一乃不全（語類、P.196）

上述の通り、仁義礼智は実践によって現れも異なっているが、いずれも不可欠である。素行は智仁勇を論じるのが、聖学の四徳に基づいた拡大と発展である。素行において、仁、智二者は、日本の前進している過程で肝要な働きをしている。そして、仁、智のほかに、素行は勇を強調して、それを日本の国体における不可欠な要素と見なしている。彼は、下のよう

に述べている。

朱子曰、…以生知安行者、主於知而為智、學知利行者、主於行而為仁、困知勉行者、主於強而為勇、此說尤得矣、…義者果斷而屬秋、推其所出則近於勇、而義所包括廣、不可言義惟勇也、中庸所謂知仁勇者、為學之序不出這箇三也、故夫子曰、好學近乎知、力行近乎仁、知恥近乎勇（語類、P.220）

つまり、勇において、果敢な実行でありながら、恥を知るべきである。君子の勇には必ず仁と智とも備えて、一面的に捉えてはいけない。素行は、智仁勇だけあって、日本が実戦を通じて他国に打ち勝って、長い歴史で外国に支配されていないのである。

井上は歴史的な視点から、日本の歴史を広く見渡せて、今人の視角をもって素行の述べた日本国体の優越性を解釈している。井上は、日清戦争など近代日本の対外戦争の勝利、及び

⁵² 田原嗣郎、守本順一郎 「山鹿素行」『日本思想大系』（岩波書店、1970年8月）、P.333。

長く存続している強固な天皇制度によって、日本国体の優越性をさらに証明して、素行当時の見解における先進性を称賛している。しかし、他方では、井上も、素行において、日本を優れた模範として東アジア各国が及ばない、という思想を指摘している。井上において、時代の発展から見れば、確かに、日本がある方面で相対的優位性を持っているが、日本の国体は中国朝鮮などの国にとって及ばないことだと断言できないのであろう。

(2) 異端論 — 孔聖尊崇における開創性と排他性

国体論のほかに、井上は異端論に対しても独自の見解をもっている。

まず、井上は素行の学問思想における変化と発展を考察して、素行が宋学より老荘、禅まで、深く沈潜したことがある、と示している。

學問之脈絡古今皆種類甚多，依此儒佛神道各有其理。我等自幼少至壯年，專勤程子朱子之學脈，依之其時我等述作之書，終究皆程朱之學。中期好老子莊子，以玄奧虛無之言說為本。此時別貴佛法，逢諸五山名知識，樂於參學悟道，竟至隱元禪師處與其相見⁵³

上に述べたように、素行は古典を受け入れていたと同時に、自分で納得できる理想的な学説を絶えず追いつめていっていると言える。このように、井上において、素行は聖学以外の学説にもしっかりと把握している。例えば、程朱の学には、「奉行程朱之學則陷於持敬靜坐之工夫，自覺人品趨於沉默」⁵⁴、よって、「人をして活潑の態度を失はしむる」(井上、P.85)。そして、老荘には、出世の觀念を主張し、「圓融無礙の妙境に達すべけれども、世間に疏く、事實に遠ざかるを免れざる」(井上、P.85)、つまり、老荘の觀念は、実践や体験を介さないで、客観的、且つ普遍的な学問とは言えないだろう。

次いで、井上によれば、素行の宋学と老荘、禅佛への指摘が、その学説における仏教思想の批判と否定にあるという。素行も『語類』には次のように述べている。

漢唐宋以來、漢晉學者皆宗老莊、唐宋則宗禪佛、宋陸子靜、明王陽明者、切陷溺於佛見、人々可以見也、其間陽儒陰佛之徒尤多、…周程張李之大儒、亦其所論說、大槩在於禪佛、唯朱子傑出其間、明辨雜學闢之、其功尤大也、然猶宗周程張李、以立本原、故其所論、到本原便又入禪佛 (語類、P.34)

異端之教、其極在矯人情、與直情徑行之兩端也、矯人情者、禪佛之教也、直情徑行者、老莊之行、而其教互相用來、所謂矯人情者、令人如死灰槁木、絕自然之倫、失天性之知也、直情徑行者、放逸流蕩、而欲終天年也 (語類、P.36)

上述の通り、孔子の後、仏教の傳入による各学説の勃興だったが、その本質は、「唯以性心之作用為極、無格致之功」(語類、P.35)、つまり「心性」を知るといふことの重視で、日

⁵³ 田原嗣郎、守本順一郎 「山鹿素行」『日本思想大系』(岩波書店、1970年8月)、P.334。

⁵⁴ 同上。

常的な実践を軽視するようになる、ということである。漢唐、とりわけ宋明以来の儒学もそうである。このようにして、儒、佛、道の「三教一致」（語類、P.34）という局面に至った。したがって、江戸初期に統治地位を占める程朱の学は、実際には「陽儒而陰禪」（語類、P.34）ということである。素行の異端論の提出は、孔子の後各学説における老佛の思想に対するものであろう。

素行の論じた異端において、程朱の学と老莊、禪佛の弊害に通じて、各学説を全面的に把握したうえに、「破邪顯正」（語類、P.34）、さらに孔子の学を正統とし、それ以外の全ては雑学、異端、不正の教である。それについて、井上は下のように分析している。

宋學は勿論、元明の學と雖も、素行に取りては異端同様なるを、是れ其佛教臭味を有せざるものなきが爲めなり、素行種々なる點より佛教を非議すと雖も、歸する所は總べて超絶的觀念を拒絶して、單に日常彝倫の道を講ぜんとするにあり、彼れ本と實際的世間的の人にして、深く哲理を究明するを好まず、是を以て孔子を唯一の理想的人物とするに至れるなり（井上、P.87）

井上によれば、素行は老佛の思想を排斥するのが、人の常に反し、客觀的現實を脱離して、ひたすらに奥深い学問理論を探究して実践を軽視する、という思想である。したがって、異端論の提出は、宋明の学を批判することにはなくて、日常の実践を重視し、人を本とする聖学の趣旨を強調するためである。また、素行はこう言う、

異端之說、夫子述之、孔子時、佛教未入中國、雖有老子、其說未著、其所指示異端者、所謂雜學也、雜學者雖同師聖人、而其源與聖人不同、是所以為異端也、況學不師聖人、其教不正、乃雜學也、異端也（語類、P.33）

上述の通り、素行の論説において、孔子のみを尊び、聖学のみを樹立する主張が現れている。そして、既述のように、井上の説いた「唯一」ということには、排他性がある、素行における孔子の学のみを正統とし、他を排斥する、という思想が含まれる。それが井上の素行への指摘であると言える。

とにかく、「開闢了一條血路，鞏固了自家的堡壘」（語類、P.33）ということは、井上の素行における異端の明辨、古典の回帰、聖学の樹立に対する評価である。その点から見ると、一方で、井上において、素行が孔子の学に立ち返り、古学を打ち立てることを提唱するのは、長い間学問における観察と思考に基づいたものである。他方で、素行が宋学に反発して、独自の学説を提出することが、儒学の日本における受容と展開には新しい契機となる。

2. 対立と統一

井上哲次郎は、山鹿素行の学説を論じる際に、よく近代科学の弁証法的思考によって、西洋の学説につなげて説明している。

（１）武士道論

井上において、素行の儒学思想の特色が、武士道に対する論述にある。井上は素行の卓見を「龍を畫いて晴を點せる」と評価している。したがって、武士道が素行の学説のエッセンスと言える。井上が素行の武士道に大きい関心をよせたのは、その理由を以下のように二つに絞っている。

① 素行の特色：文武合一

鎌倉時代以来武士道の発展を見渡すと、井上は、下のように述べている。

武士道は鎌倉時代より發達し來たれりといふと雖も、未だ曾て素行の如く武士道を理會し、實行し、且つ論述せしものあらず、素行以後亦素行に及ぶものあらず(井上、P.88)

井上において、素行は武士道における実践と論述の第一人である。素行は武士道を深く把握するだけではなくて、その武士道の精神を実践し、自身の行為に具体化して、さらに学説で表している。井上によれば、兵法家である素行において、相当な儒学の素養を備えている同時に、神道と仏教にも通じて、ほかの兵法家が及ばないのである。その一方で、素行が「群儒の間に於いて一異彩を放」(井上、P.89)って、兵法に通じるという点では、鎌倉時代以来の儒者たちが欠けているところである。つまり、「素行は第一流の學者と第一流の兵法家とを一身に合一せしものにて、我邦に於ては、殆んど未だ曾て有らざる所の人格なりき」(井上、P.89)ということは、井上が素行の特色に対する高い評価である。したがって、井上において、今人の視角から素行の士道論を見て、当時の自分と同期で、東西疎通の思想家である新渡稲造が著した『武士道 日本的精神』(1900) (Bushido.The Soul of JaPan) でも、素行の見解に及ばない。

② 武士道の特質

井上は、武士道の精神について、以下のように述べている。

武士道は鎌倉時代より發達し來たれる一種の精神的訓練 **mental discipline** にして、徳川時代に至るまで武士たるもの、此れに由りて身を立てざるはなし、若し其性質を言へば、是れ全く神儒佛三教の融合調和して胚胎せるものにて、我邦に一種特異なる産物なりといふべし (井上、P.87)

井上は武士道に対する把握が、精神的訓練、神儒佛合一、日本特有という三つの点にある。その三つはそれぞれ実現方法、性質、意義という面に対応している。まず、井上は「精神的訓練」によって、武士道精神の養成を説明している。つまり、単なる教養と意識の植え付けではなく、もっと重要なのは厳酷な精神を求める同時に、自我への節制と拘束に達成することである。そして、井上はギリシャの **Stoicism** (禁欲主義)、中世西洋の **Knighthood** (騎士

精神)及び近代提唱した **Gentlemanship** (紳士風格) を、その精神的訓練と比較した結果として、鎌倉時代より発展してきた武士道の精神的訓練は、その意味が今まで主流であった精神主義と同工異曲である。このようにして、日本の武士道における進歩性が現れている。また、井上によれば、実現方法の面では、武士道に上述の西洋精神の及ばない特質がある、即ち「武士道は人倫の變に臨んでは氷雪より厲しき節操を露はすべき極峻極烈の志氣を與ふる」ということであって、切腹がその厳酷な精神の典型的な表現である。

井上において、そのような訓練によって達成した精神は、徳川時代まで続いて更に発揚されたのが、素行の功績に帰すべきである。既述のように、井上は武士道の実質を神儒佛三教の合一と見なしている。したがって、武士道は、日本の本土学問が外来の異域学問、そして日本国内の歴史発展における異なった時期に統治地位を占める精神価値との結合である。そのような特質であるからこそ、兵法家・儒者である素行は三教に通じる博識によって、武士道精神を深く理解し、兵学を儒学と融合貫通にして、学術的態度で論述したのである。学問上の理論だけあって、教育を通じてその精神を広く武士階層に実現化させて、行動規範となっているのである。

特殊な文化と歴史空間、及び西洋の精神修養や表現と異なって、学説を基礎としての精神教育からなる武士道の独特性は、井上の強調した「特異」ということなのであろう。

素行の学説と日本儒学史における武士道論の重要性と特殊な地位のために、井上は「士道論」の「立本」「明心術」「練徳全才」「自省」「詳威儀」「慎日用」という六篇、及び「自警」「子弟警戒」「御奴警戒」など付録の三篇から、主な篇目を選んで分析し論述している。本論文はその中の「養氣論」「義利の辨」「財用における「受」「與」の辨」「子孫教戒」によって、井上の論述方法としての「対立・統一」という論弁的思想を検討してみよう。

I. 養氣論

「論養氣」は「明心術」篇の一章目である。素行の説いた「養氣在心」によって、「氣」「心」とは別物であると明らかにされている。したがって、井上は両者の「和而不同」という本質を把握するためには、まず、「心」「氣」と関係を考察している。具体的には、「心は内にして氣は外に動く」(井上、P.94)、「心」は「氣」によって動いて、「氣を養ひ得るを修身存心の本とすべき」(井上、P.94)である。また、「養氣在心」において、井上は「養」に重きを置いている。「養」は次のような三つの面がある。一つは養の方法。即ち、道をもって氣を養うことである。このようにして、万物を凌いで、最高の精神境界に到達できるのである。二つは、養の内包。即ち、過ぎたることと及ばないことにならないように、度の把握を重視すべきである。三つは、養の現実性。即ち、氣の養成において、日常実践の中、周りの環境と調和していることで、世俗と隔離するというような虚空ではないのである。こうして、「心」は妄動しなくて、「心」と「氣」が統一になるのである。

「心」と「氣」の対立と統一において、両者の因果関係の表れであり、その因果関係による条件的な統一でもある。

II. 義利の辨

「道德論」には、義利の辨について論じられたが、道德を主とし、井上の強調した義利の一致性を明確にしている。とりわけ公利に対する解釈は、義利の一致になることには必要的、且つ合理的な条件を提供しているために、利が義の性質を備えている。それに対して、士道論には、井上再び、義利の辨を論じている。ここにおいて、井上の論述は前文の観点と一貫しているが、利と義おける対立・統一の関係を明らかにしている。

具体的には、士道論には、義利と武士の精神と緊密に関わっている。井上は、「大丈夫」「君子」「王道」の養成において、義利の辨が肝要なのである、と説明している。

内に省みて羞ぢ畏るゝ所あり、事を處して後自ら謙す、是れを義と云ふべし、いかなるをか利と云はんとならば、内欲を縦にして外、其安逸に従ふ、是れを利と云ふべし（井上、P.98）

これによれば、井上の把握した義利は、「道德論」の義利と同様に、表裏一体の関係である。だが、武士における無私、自律、奉仕の精神を強調するために、「士道論」の利において、私欲を表す傾向がある。このように、利と義の対立関係を作り上げている。そして、井上において、聖人君子は届かない遥かな存在ではなく、「好み悪む處も亦凡人に異なるべからず」（井上、P.98）。ただ、聖人君子には、「唯と自らの身を利して外を顧みず」（井上、P.98）、君、父、兄、師、夫、及び天下国家を重んじ、子、弟、幼、婦、及び自身を軽んじて、必要な時に、他人や国家の利のためには、私利、命さえ毅然として犠牲する。このようにして、利と義は一致して、高尚な武士道精神に高められている。

以上は、井上は素行の論述に基づいて、義利の対立関係、及び個人と他人、国家の相対関係を作ることによって、一般人でも努力と修練を通して、聖人君子になれるという観念を強化している。つまり、そのよう対立・相対関係において調和が取れて、さらにそれを内面の心に統一、融合させて、日本特有な武士道精神を養成するようになるのである。

III. 財用における「受」「與」の辨

井上における財用に関する論述において、次のような二つの面に分けて検討してみる。一つは「財宝」の意味。二つは「財宝」の授与、即ち、財宝の授けることと、財宝の受けることの論理的関係。

まず、財宝の意味について、井上は下のように強調している。

(i) 財は用が得られると、財と言える。

(ii) 財利の使用は義には関わっている。武士が財を使う場合、大丈夫の義が必要で、「若し財寶を吝み、器物を翫べば武義自ら闕く」（井上、P.115）。

(iii) 財宝は公共の財で、私有財産として享受するものではない。流通交易を通して利潤を得て、万物を通用すると、財宝と言える。

(iv) 聖人において、財宝とは有形財にはこだわらない。

以上の四点は互いに関わりあっている。したがって、財宝の定義において、義利における対立・統一という弁証法的思考も現れている。

また、井上は財宝の使用における「授ける」「受ける」という対立・統一の関係について、下のように述べている。

施し受くるの道、君臣上下の義、朋友相接るの禮、士の慎み守るべき所なり、物軽重大小なく、其間皆義あり

義士を使ふに財を以てすべからず、爾來の食の賤も、之れを受けず

一義を闕き、一道を去れば、千種の禄、天下の重と雖も、受くべからず（井上、P.116）

上述の通り、財宝の定義において、金銭に淡泊で、素朴を尊ぶという士道精神が現れている。この精神の養成には、日常の財宝における「授」「与」という態度が、重要なのである。財宝の往来において、礼義を優先させるべきである。それに、財宝の貴重さによって相手の価値を評価し、行動の動機と標準にしていけない、したがって、井上は、士道において、財の往来における道義への把握を明らかにしている。義と財は互いに排斥しなくて、道義をもって「授」「受」という活動には能くバランスを取れば、財と義とともに成りたてる。

IV. 子孫教戒 — 夫と妻

井上は士道論の「慎日用」篇の「慎游會之節」を、付録の「子孫教戒」と入れ替えた。武士の家族と後代の行為規範に関する「教戒」が、武士の日常生活には極めて重要な一環だと認められたであろう。その中、夫妻に関する論述は、士道精神の養成を反映している、

凡そ女子の教戒甚だ以て慎むべし、其法多く懦弱を以て教となす、大なる誤なり、士の妻室たるもの、士常に朝にありて内を知らず、故に夫に代りて家業を戒めしむ、豈に懦弱を以てせんや、闔國武將の妻室、盛衰を以て節を改めず、存亡を以て心を易へず、或は賊に當り、或は敵に死す、斯の如きの禮節、此の如きの立操、豈に懦弱の教を以てせんや（井上、P.118）

上に述べたように、素行において、武士の道は、武士だけではなく、その家族の女性の教養も大切である。井上は、夫妻における強弱、内外の相対関係を提出したのが、士道論にはその相対関係が同様に認められることを明らかにしているからである。武士道精神の伝承と堅守は、武士の職責と義務であり、その家庭内の女性家族にとっては、怠慢できない必修科目でもある。妻にも武士の礼義節操をもって行動するのが必要なのである。したがって、士道の思想においては、夫と妻は精神と行為の一致性を保つべきである。

(2) 異端論 — 儒佛の弁証法的統一

井上は素行の異端論における宋学と孔子の聖学との矛盾を指摘している。即ち、素行が純然たる孔子の学と、仏教の影響がある宋学を対立して、宋学を排斥するのは、儒佛の結合を否定しているからである。

仏教が漢のころ中国に伝えられて、唐の時代において、最も隆盛を極めて、思想の中心になってきた。だが、そのときの儒学はまだ大いに起こっていなかった。宋に至って、形勢一変し、儒学が興っていた。だが、井上は、「宋儒多くは佛教を攻究し、殆んど佛教を以て鄒魯の學を解するが如き痕迹あり」（井上、P.120）、「宋明の儒學は孔孟の儒學よりは、迥かに發達し、一層深遠なる旨趣を有するに至れり、其此の如くなるに至れるは、全く佛教の影響を受けたるが爲なり」（井上、P.119）ということを示している。したがって、井上の論じた儒佛の両立について、下のように三つに絞って検討してみる。

① 「是等宋學を盡く排斥して、超然として獨り洙泗の淵源に遡らんことを企圖し、二千歳不傳の統を得たりと主張せり、其志や壮なりと雖も、學に於て眼光の未だ透徹せざるものあるを見る」（井上、P.120）

上述の一文のように、井上において、宋学に反映される出世の觀念は、仏教思想の現れである。出世があれば、入世もある。出世の觀念には、世間の現実が反映されている。したがって、素行における宋学への否定と排斥は、宋学に対する思考が全面的、透徹的ではないことを明らかにしている。

② 「佛教があらゆる點に於て誤れりと謂ふを得ざる」（井上、P.121）

素行は仏教におけるあらゆる觀念に対して全般的に否定している。井上によれば、仏教においても儒教においても、真理と非真理のうちにあるという。換言すると、真理の追究を終極的な目標とすれば、儒教または仏教の形式にこだわる必要はなく、全般的に排除したり無条件に受容したりしてはいけない、ということである。

③ 「學としては後世の學反りて孔子のに優れり」

「學としては、唯々平坦明白なる名言佳句あるのみ、深遠幽眇といふ點に於ては、未だ老子にだも及ばずといふべきなり」（井上、P.121）

孔子獨尊の素行と異なって、井上において、一方で、後世の学は反って、孔子より優れている。他方では、孔子の論説は通俗で分かりやすいが、深みのある論理的な論述も欠けている。その点について、井上はヘーゲルの見解を次のように引用している。

孔子は実践的の世界的聖人なり、理論的哲學は吾人彼れに就いて毫も發見すること能はず（井上、P.122）

これによれば、井上はヘーゲルの見解を認めている同時に、西洋哲学の視角から聖人の学を見直して、その学問の体系性と全面性に懐疑的な見方を示している。このように、学問に

における縦深性のある論理性と伝わりの延長線にある広めと実践性を同時に強調する井上は、孔子の後儒学の発展には、素行の否定的な傾向を押しとどめようとする。

素行此の如き儒教の發達を蔑如して單純なる孔子の學に反らんとするもの、抑又人類思想の進化に對して逆行するものと謂ふべきなり（井上、P.122）

宋儒は佛教より得來たる所ある丈其れ丈儒教の旨趣を深遠幽邃にせり、是れ宋儒の儒教に功ある所以なり（井上、P.122）

上述の通り、井上は儒学の論理性において、仏教が役に立てたことを示して、宋学が儒学の歴史における作用と地位を認めている。

このように、孔子の学を指摘し、宋儒を肯定するという井上の評価において、近代の視点から、歴史的思考によって儒学の発展を通観し分析して、儒学の発展は動態的な過程であることが判明されている。井上は、下のように述べている。

孔子によりて基礎を置かれたる儒教は一代のものにあらず、二千有餘年の久しきを経て發達せり（井上、P.123）

有形の孔子は當時已に死せり、然れども無形の孔子は儒教といふ名稱を以て存續せり、宋儒は無形の孔子が當に爲すべき所を實行せしものに過ぎざるなり（井上、P.122－123）

したがって、儒学は、源が孔子の思想であるが、孔子の学に止まって進んでいないわけではなくて、長い歴史の中で、紆余曲折で複雑な変遷を遂げてきた。つまり、孔子の学は儒教と完全には一致していない。井上はそれによって素行の局限性、即ち、孔子の思想を強調しすぎて、宋儒を孔子の聖学思想と対立することを指摘している。実際には、宋儒の学は孔子の儒学思想の流れを汲んで発展していった、孔子の学とは一脈である。このように、井上は孔子の儒学思想を固より広い歴史空間に置かせて、弁証法的、そして多角的な視点から解釈し展開している。

以上は、井上の儒佛の弁証法的統一を主張していることは、宋儒が儒学の発展における地位と作用への肯定であり、儒学の軌跡を探る場合に偏狭な考えに陥ることを避けるためでもあると言える。

（3）国体論 ― 武士道と王学の独自性と一致性

素行の国体論について、井上は下のように述べている。

素行…孤鶴鷄群中に立つが如し（井上、P.123）

今日の學者、拜外の流風を免れ難きが如く、當時にありて獨立の思想を懷いて、軒昂凌厲中流砥柱の擧に出でんこと、豈に容易なりとせんや、果して然らば素行の識見決して尋凡ならざるものあるを知るべき成り（井上、P.124）

当時、宋儒が学問上の統治地位を占め、外来文化や思想からの衝撃が激しい日本であつ

だが、素行は本国の現実に立脚して、敢然と自分の考えを主張した。井上は素行の功績を認めて、とりわけ武士道の提唱には「最も称揚すべき」とであると評価している。だが、井上は素行と同様に、武士道を称揚しながら、王学（陽明学）を批判し、それと武士道を完全に切り離している。井上は、自分の見解を下のように述べている。

陽明學は徳川時代の初めに輸入せられたるものにて、武士道の發達には何等の關係もなし、初めて陽明學を主張したる藤樹の如きは、特に武士道に貢獻したる所あるを見ず、之れに反して素行は武士道の権化なり、然るに其學は陽明にあらず、啻陽明にあらずといふ而已ならず、痛く陽明を攻撃せり、武士道が王學より得來たる所ありとするもの、全く憶測にして、史的事實の徴すべきものあるにあらざるなり、然れども實行の決心に至りては、甚だ王學に類す（井上、P.125）

上述の通り、井上は、武士道を素行の創見とし、意識的に素行の武士道の地位を高めようとしているほかに、陽明学の伝来の時間によって武士道との接点を否認して、武士道が日本の特有益な学問論であるということを強調している。

井上は、素行と同様に、武士道と王学を互いに独立した学説と見なしている。だが、井上は、武、王の両者の共通点をも下のように示している。

蓋し武士道も王學も其決心を固くして、之れが實行に敏なるもの、主として禅より得來たるが如し、王學が武士道の餘蘖にあらざるが如く、武士道も亦王學の後裔にあらざるなり、武士道の永く後人を裨益すべき點は、死生の間に於て其決心を促すにあり（井上、P.126）

井上はカントの学説によって武士道と王学を比較して、両者が根源からみれば、カントの説いた「純實踐的理性の法則」（井上、P.126）に帰結できて、両者の学問の基礎となる実践的、理性的な思想体系が、禅の精神に類している。つまり、武士道と王学の辨には、その重点は実践と精神の両方にあるのである。よって、井上において、実践の面からすると、武士道と王学は伯仲している。精神の広めと伝承からすると、武士道の精神は積極的で、その価値が形式上の存廃によっても変わらない。ただ、この精神を長く続けさせると、「純實踐的理性の法則」の樹立、つまり、実践性、且つ権威性がある理論体系の確立が肝要であるということである。

世人が滔々として浮靡輕佻に流れ、薄志弱行の徒となれる、其原因一ならずとするも、武士道の衰退亦其重大なるものなること疑なし、此時に當りて素行が武教小學及び語類は起死回生の靈藥とも謂ふべきか（井上、P.127）

上に述べたように、素行の『語類』と『武教小学』は、武士道における代表的な著書として、武士道の発展には一里塚のような存在である。また、井上は素行を新渡戸稲造と吉田松陰と比較している。一方で、新渡戸稲造は近代の学校教育と西洋思想の影響を受けていたた

めに、武士道には論じたが、素行に対して「一言の辨もなし」（井上、P.124）素行のことに言及したことがない。稲造はまた、「武士道には何等の憲法もなし」と主張して、「憲法」で学問の権威を暗示している。つまり、素行の武士道論における権威性への否定であろう。新渡戸稲造と異なって、吉田松陰は、下のように述べている。

（武教小學總目録）…相表裏して古今數ある大文字なり、余を以て是れを窺へば、一篇の大學に比するに、更に着實該備を覺ゆ（井上、P.128）

吉田松陰は素行の武士道論を当時学問上の統治地位にある「大学」と比して、素行の学説を武士道論の権威として位置づけている。

井上は吉田の見解には、「推奨過當」と評価している。このように、井上は新渡戸稲造と同様に、素行の学説を武士道の「憲法」とは認めないであろう。だが、井上は、

若し武士道の精神が日本將來の道德を構成すべき一要素たるを思はゞ、素行の著書の今後益々聲價を揚ぐべきものなること、復た論を俟たざるなり（井上、P.128）

上に井上が述べたように、素行の武士道論は日本人特有の精神を続けていく方法論として、学術的価値がある。それにおいて、それまでの歴史的基礎があるが、初めて学説の角度から、武士道については具体的に論述され、指導性も操作性もある独創的な研究であろう。

四、結論

井上哲次郎の山鹿素行における観察と論述は、「個人の思想を思想史の流れの中で把握し位置づけている」⁵⁵ということである。井上は徳川時代にとどまらず、その前後につながって、とりわけ近代学問の発展には重大な関心をよせていた。それに、彼も特定の学派・学説に絞り込んでいなかった。具体的には、異端論の提出においては、宋明時代の学説に強く反発しながら、古学思想の礎石を打ち立てていった。国体論と武士道論の提唱においては、古学に基づいて自己主張と国家意識が現れた。

具体的には、まず、井上が素行の学問を古学として位置付けて、素行を古学の鼻祖と認めているのは、井上の歴史的な研究視角における多角性と包容性の現れである。

また、井上は、素行の学説を論述するには、比較分析や弁証法によって、聖学と宋学における学説の辨、素行思想の進歩性、及び従来の儒学と日本の独自の発展の辨をめぐって展開し検討している。その中、聖学と宋学の辨の場合、例えば、仁、理、中庸、敬、性、太極に関する論述において、井上は東洋の思想をもって古典を解説している。そして、素行思想の進歩性の場合、とりわけ宇宙論と道德論の提出には、井上は西洋学問によって、現実性の視角から、素行の学説を改めて構築している。そして、外来文化の衝撃による東洋思想の変容には、独創的な論説が出てきた。例えば、異端論の論争、及び国体論と武士道論の確立と

⁵⁵ 町田三郎 『明治の漢学者たち』（研文出版、1998年）、P.243。

唱道など。井上は肯定・批判、対立・統一の弁証法的研究法によって、素行の論説に客観的、且つ多角的な評価を行っている。特に素行への批判的な注釈が、異端論、国体論、武士道論の解説に一貫している。それにおいて、井上が日本の現実に立脚して、古今東西の思想を統合的・発展的に把握する卓識が現されている。

以上、井上の分析と論説は、彼の言う通り、「東西洋の哲学を打ちて一丸となして更に其の上に出づる」⁵⁶実践である。したがって、井上の述べた哲学は、「今日の学問の急務」⁵⁷を解決しているうちに、「今日」思想の視座から探っている新しい角度と研究法なのであろう。

⁵⁶ 同上。

⁵⁷ 同上。

第三章 井上哲次郎における伊藤仁斎学論の理論的思考

一、伊藤仁斎の学問的位置づけ：古学の嚆矢

伊藤仁斎(1627-1750)は十七世紀に活躍した儒学者である。井上哲次郎は、山鹿素行(1622-1685)、伊藤仁斎、荻生徂徠(1666-1728)の三人の学者が古学派を代表する人物である、と認識している。その中、山鹿素行と伊藤仁斎二人はほとんど同時に朱子学に疑問を懷きはじめ、古学を起こして、古学の先駆者とされている。井上が山鹿素行を「古学鼻祖」と呼ぶ所以は、古学の思想と兵学、国体との結合により、素行の『聖教要録』(1665)の刊行が仁斎の『論孟古義』(1720)と『中庸發揮』(1714)より早いからである。「鼻祖」の名は、山鹿素行が最初に公然と朱子学に挑戦して、独自の古学を主唱した開拓性を反映している。

一方、井上は、「識の若きは仁斎實に之れが嚆矢たり」(井上、P.150)⁵⁸という太宰春台の言葉で仁斎を評価した。嚆矢とは、即ち、物事の始まり、ここには古学の端緒を開くことである。太宰春台によれば、仁斎の学は徂徠の学に及ばないが、徂徠の才は仁斎にはるかに及ばないという。とりわけ古義学と文献実証学、及び道德の現実化において新局面を開いた点で、仁斎は古学の嚆矢であるといっても過言ではない。

井上は山鹿素行を古学の鼻祖としたが、素行の学問の局限性をも指摘した。山鹿素行の子孫や門人たちは、兵学に長じた人がほとんどで、儒学に関する研究に携わっても、あまり反響がでなかったという。一方、仁斎の学問に沈潜し、孔子の道德をたゆまず追い求める姿を井上は強調している。それに、仁斎の子である伊藤東涯は、仁斎の死後、仁斎学を継承して、また仁斎の著作を相次いで編集・刊行して、家学の振興発展に努めた。このようにして、山鹿素行は仁斎、そしてさらには徂徠と比較するとまだ不十分だったろうし、思想潮流の広がりとしては、仁斎、徂徠に及ばない。仁斎は古学においては、実証的な精神を以て古典に学ぶことで新時代を切り拓く「嚆矢」であり、堀川一派の学風の樹立と伝承の「嚆矢」でもあると言えよう。

(一) 独特の異彩を放つ民間儒者伊藤仁斎

井上哲次郎は、伊藤仁斎には「一生何人にも仕へず、民間の一儒者を以て終りしが如き、亦當時に一異彩を放つの看なしとせざるなり」(井上、P.143)、と称して、それが吉川幸次郎を感服させた「古学先生和歌集」のあとがきに、仁斎の「老布衣」といった自署⁵⁹と異曲同工と言ってよかろう。それは、仁斎の日々孜々として学問に勉め、淡々と暮らす生き様であり、道德が優先される一貫した君子の実践でもあると考える。

具体的には、まず、仁斎は民間に講説して、特に倫理、孝道を重視した。また、「一生郷

⁵⁸ 井上哲次郎 『日本古学派之哲学』(富山房、1926年5月)。以下同じ。

⁵⁹ 吉川幸次郎 『仁斎・徂徠・宣長』(岩波書店、1975年6月)。P.580。

里以外に出でざ」(井上、P.160) するという庶民生活には、包容的、且つ謙遜的な性格が現れる。それが仁斎学にも貫徹されて、仁斎の学術的な特色になっている。

つぎに、仁斎は生涯出仕しなかった。その理由として、吉川幸次郎は次のように挙げている。

(1)「当時の藩儒なるものが、単なる技術者として扱われる」⁶⁰という傾向があった。そのため、仁斎は参政の意欲があったが、そのような雰囲気、賢人君子の道は守り難いだろう、という消極的な考えを抱いていた。

(2)「在野の市民であることに、積極的なほこりを感じていた」⁶¹。

つまり、仁斎は講説を通して、儒学が民間における影響力を広げようとしている。それに、それによって、人心への検束による社会の秩序を守るのである。それは「修身齊家治國平天下」という理念が下から上へと実行することで、ある意味の「不仕而仕」(仕らずにして仕る)であろう。

したがって、仁斎が徳川幕府の封建統治の理論的支柱となった朱子学を批判して、古学に基づいて新しい学問を切り拓いたのは、「毫も皇室に対して不敬の念」を意味していなくて、かえってそれは神皇正統に対する「尊之如天、敬之如神」といった姿勢の表れである、と井上哲次郎が強調した。これも、井上が仁斎の人間性への信頼だと言えよう。

(二) 教育家伊藤仁斎

伊藤仁斎は民間には講説していて、仁斎の子東涯も父を引き継いだことで、堀川学派には、多数の門人が集まった。井上哲次郎は、教育家として成功した仁斎には、道義至上の学風の樹立がその成功した要因である、と指示した。本論は、仁斎の教育論、及び井上の解説によって、仁斎の教育思想について検討してみたい。

1. 師たる者の規範意識

仁斎は、品性と徳行を重んじて、知徳一致を教育の宗旨としていた。知と徳の把握に関して、仁斎は下のように述べている。

先儒或は徳性を尊ぶを専にして問學を緩となす、或は問學に道くを先んじて徳性を後となす、俱に一偏に失して、君子の道と謂ふべからざるなり (井上、P.180)

また、

實徳ありて後、實智あり (井上、P.180)

夫れ學は人倫を明かにする所以にして己れに反求するを以て要となす、所謂欄柄手に

⁶⁰ 同上。

⁶¹ 同上。

入る、是れなり（井上、P.181）

このように、仁斎は、学を修めるには、訓詁詞章に専念するわけではなくて、「人倫を明かにする」ことを学問の目標とすべきだ、という見解により、道徳と学問の結合が必要であって、この両者の一体性を強調する、という考え方を示している。井上哲次郎は、仁斎の説いた「学」を解釈する際に、仁斎の「人三不幸」を次のように引用している。

生れて學を知らず、一の不幸なり、學んで賢師友に遇はず、二の不幸なり、賢師友に遇ふて、其要領を得る能はず、三の不幸なり（井上、P.272）

上述の通り、仁斎には、学を知るのが、最も大切なことなのである。ここにおける「學」は、一般的な意味での学として考えては不十分であろう。よって、仁斎は、次のような解釈を示している。

書を讀む時も亦學、書を讀まざる時も亦學にして後、學進む
苟も篤く信じ深く志し、念々學にあり、他事の爲めに勝たれざれば、則ち起居動息、應事接物、遊戲閑談、目撃跬歩、みな學に進むの他にあらざるなし、故に曰く、書を讀まざる時も亦學なり（井上、P.181）

このように、仁斎の「学」には、読書や作文などがあるが、結局同じく日常的な実践に帰結している。つまり、実践は学問の道として必要なのである。道徳は学の最終的な目標として、実践によって具現化されるのである。

ただし、仁斎によれば、徳性を強調するのが、「己に反求する」即ち、自己反省するためにあるという。したがって、名利に恬淡出世を望まず、分に安んじて志操堅固な仁斎の姿は、井上哲次郎が明らかにしようとする仁斎の師としての規範意識の表れであろう。

2. 人材教育の道義精神

伊藤仁斎は宋学を批判して、儒学本来の思想と考えられるものを自身独学で体系づけた。山鹿素行と荻生徂徠は、師授によらずして、学問を樹立した点で仁斎と同様であるが、素行の学は体系性に欠けていて、そして徂徠の学には、仁斎の学問から受け継がれているものはなかったが、徂徠は「孟子字義」の拝読により、仁斎の古義学を意識していたのは明らかで、古学の精神が仁斎の影響を受けている、と言ってもよかろう。したがって、仁斎学の独創性とその功績によって、吉川幸次郎は仁斎を「教師を要しない天才」⁶²とまで評したのである。その「みずからによる独自の到達」である学問の実践が、仁斎の人材教育にも貫徹されている。

⁶² 同上、P. 566。

(1) 天然自然の教育理念

仁斎は自分の教育理念について、次のような見解を示している。

夫れ聖人の教を設くるや、人によりて以て教を立つ、教を立てて以て人を驅らず、造作する所なく、添飾する所なし、人心の同じく然る所に出で、強ふる所あるにあらざるなり、若し夫れ孝悌忠信の人は、天下皆以て善となし、皆以て美となして、敢て譏るものなし、此れ即ち是學此れを外にして更に所謂學問といふものなし(井上、P.270-271)

井上哲次郎は上述の「造作する所なく、添飾する所なし」ということを、ルッソーの自然教育理論と結び付けて、「天然自然の教育」として解釈している。

自然主義はルッソーの教育思想を代表する理論である。「自然」という言葉はルッソーの著書には頻繁に現れるが、明確に定義されていないのである。ルッソーの思想に関係する研究には、「自然」の概念が、およそ以下のような三つの面に分類される⁶³。

- ① 神学的意味の自然。本源的な善と調和とを持った、しかもあらゆる人間的加工以前の状態において見出される人及び物の本性、造物主から与えられたままの神聖かつ荘厳なる単純性をもった人及び物の本性を言うのである。
- ② 自然史的意味の自然。人間の原始状態において見出される原始的な人間性を指す、即ち、人間の原始的単純性を言うのである。
- ③ 心理学的意味の自然。それは、現実の人間その物の中において求むる主観的な自然概念である。

ここにおける①と②に述べている自然は、現実の人間には全然到達できない理想であろう。だが、③には、現実の人間を出発点とし、現実の人間の向上浄化を目指す自然は、橋本三太郎に「内省の道」、または「復帰」「自我への還入」⁶⁴と称されている。よって、この心理学的意味の自然が、人間性における遡源には、積極的な意義をもっていて、圧倒的な認知となるであろう。すでに述べたように、仁斎の師としての「己に反求する」意識が、その心理学的意味の自然が伝わる趣旨と一致していると考えられる。したがって、井上哲次郎が提起したルッソーの自然教育とは、自分自身に復帰して、純真なる人間性の世界を目指す心理学的意味の自然を言うのであろう。

そして、心理的意味の自然は、下のように三つの側面に分けている⁶⁵。

- ① 後天的な習慣や意見によって歪曲される以前の根源的な人性としての自然。
- ② 内的発展の原則としての心理学的自然

⁶³ 稲富栄次郎 『ルソオ教育思想 稲富栄次郎著作集4』(学苑社、1978年6月)、P.154。

⁶⁴ 橋本三太郎 『ルソーの教育思想研究』(明治図書出版株式会社、1982年2月)、P.466。

⁶⁵ 同上、P.469。

③ 人為性に対する無為性としての自然

橋本三太郎の説によれば、①は、あるがままの純粋な人間性、本来性、及び純我などを含めているという。②は、自ら自身を善などの向上的方向に導く主観的自然を示している。③は、人為や造作を加えないことを強調している。この三つによって、井上哲次郎が説いた「自然」を解説してみれば、人間生具の感覚と理性の内面的必然から出てきて、善と幸福に向かっている根源的な傾向があるため、現実の教育には人為的な制圧や束縛をせずに、美と道徳を自発的に求めさせようとして、個々の内にある「純我」を最大限に引き出してくるということである。

このようにして、仁斎の教育には、二つの理念が示されている。まず、「因材施教」、即ち、個人に合わせた教育を行う。人それぞれの素質や能力を重んじて、画一的な存在として扱わない、ということが仁斎の教育の宗旨であるといえよう。つぎに、井上哲次郎は、伊藤東涯の言葉を引用し、「其（仁斎）教導生徒、未嘗設科條、嚴督察」（井上、P.271）ということを強調し、仁斎の人為的な干渉を反対する立場を明かにしている。それによって、人間に「向上浄化」の自然性があると認める、という仁斎の考え方も示されている。

ただし、ルッソーの教育思想には、「天然」という概念に触れていないため、それは井上哲次郎が仁斎の教育に対する独自の解釈であろう。本論は、「天然」という解釈を、ルッソーの心理学的意味の自然の補足説明として主張したい。まず、教育対象の面では、天性を尊重している。なぜなら、ルッソーの自然思想には、人の本性が生まれつきの性質で、「造物主から与えられたままの神聖かつ荘厳なる単純性」、つまり「天」性も含まれる。仁斎が人為的な抑圧によって人の自然性を矯正することを反対するのは、その天性の「神聖かつ荘厳」を認識した上に取った慎重な態度なのであろう。つぎに、教育方法の面では、無為をして教えることを主張している。観念や意識を押し付けなくて、研究の自主性を尊重しているのが、人材教育の要領であると言える。ということで、井上哲次郎の説いた「天然」には、人間の自然性を尊いものとして重んずる姿勢が明らかである。要するに、「天然自然」は、仁斎が唱えた「造作する所なく、添飾する所なし」の教育理念にぴったり呼応している。

（２）師弟道義にこだわる教育実践

仁斎の教育理念は、師と弟子が各自の行為、及び師弟関係によって現れている。井上哲次郎はそれを仁斎の教育実践の方法とし、道義の重視をその実践方法の宗旨としている。仁斎の説いた道義には、井上は自分の見解を示している。

まず、道義は教育の宗旨である。井上は、仁斎が「道徳を主とし、實行を重んずるの一事は、彼れが学問の骨髓と謂ふも不可なきなり」（井上、P.181）ということを示している。そのため、仁斎は教育の実践には、排他的に自分の認める学問を絶対視することはなし、弟子たちを素質や階層によって分別することもないのである。仁斎のそのような考えが、下の一文に現れている。

學問の品、徳行を上となし、識見之れに次ぎ、材力又之れに次ぎ、文章を下となす、博洽は其餘事なり（井上、P.180）

平日學者に勸むるに、道術を明らかにし、治身に達し、有用の實材たるを以てして、空文に驚せ、記誦に流るゝことを戒む（井上、P.179）

上の述べたように、仁斎は「処世町人」⁶⁶として民間に講説して、道德と義理を攻究し、一格には拘らず、という教育方法によって、独自の学風を樹立してきた。

また、師と弟子それぞれの道を守るべきである。それに、道が内と外の両面がある。内面とは、師としての責任と義務があつて、弟子としての責任と義務もある、ということである。外面とは、師は弟子に、弟子は師に対して取るべき態度のことである。仁斎は、それについて、下のように述べている。

朋友講習は、己れを忘れ、意を消し、氣を降たし、言を溫にし、誘掖奨勸、相與に道に進むを務となすにあり（井上、P.185）

師に君臣の義あり、父子の親あり、師として弟子の己れに勝ることを喜ぶものは真の師なり（井上、P.272）

上述の通り、師の場合、心をこめて教え諭し、それぞれの素質や能力に応じて異なった教育を施して、その才能を最大限發揮させることが、師としての務めである。そして、弟子には自分の子供に対するように寛容的に、優しくしたり、友達に対するように共に向上したりして、弟子が師より優れると、喜んであげるのが、師として取るべき態度である。それに対し、弟子の場合、仁斎は「道を學ばんと欲するものは、須らく天下第一等の人を擇んで之れを師とすべく、半上落下の人を師とすること勿れ」（井上、P.273）と主張している。それによれば、弟子には、師の人物を選ぶのが第一にされていることが明らかである。井上哲次郎はそれについて下のように見解を示している。

是れ固より實行し難きことなりと雖も、道德の事に関しては、實に彼れが言ふ所の如きものあり、師の人物を擇ばざれば誤れる學説は先入主となり易く、善からざる品性は自ら影響を生ずべきが故に、師の人物を擇ぶの一事は、教育上最も先づ注意せざるべからざること、復た論を俟たずといふべきなり（井上、P.273）

上述の一文によれば、仁斎の説いた「第一等」とは、学問、成績、出世といったことによるものではなくて、道義、品性によるのであろう。井上の解説には、教育において道德の影響力が一番重視すべきことであつて、そしてその考えが現実的で、教育上も実効的である、という仁斎の考えが明らかである。また、弟子は師に、「猶ほ父のごとくにして」（井上、P.272）敬愛するのが、弟子としての道である。したがって、道義を宗旨とする教育理念の下で、仁

⁶⁶ 吉川幸次郎 『仁斎・徂徠・宣長』（岩波書店、1975年6月）、P. 579。

斎の学問が広がっていったのである。

このように、仁斎は民間の儒学者として、道德を主唱しながら、学問工夫に沈潜していた。彼は宋学に大胆に挑戦して、近世儒学にはそれまでとは異なった新しい局面を切り開いた同時に、民間における講学教化によって、藩主、重臣から町人まで尚学の気風になり、江戸時代の文学の隆盛を導いたことで、古学の嚆矢と言えよう。

二、仁斎学の独創性

井上哲次郎は伊藤仁斎を論じた際に、仁斎の学説の独創性を強調した。ここにおける独創は、新説を立てることではなくて、独自の理論体系を構築したものである。

(一) 仁斎学の体系的な構築

山鹿素行と同様に、仁斎も宋・明の儒学を批判してただちに孔孟の学に遡ると唱えていた。だが、井上哲次郎は、仁斎が孔孟の真意を求めようとするには、経書の古義を考証して、「一家の見解を有」（井上、P.187）しているのが、仁斎学の根本である、と指示している。

1. 孔孟の学への究明

井上哲次郎は仁斎学を体系的に考察するには、孔子、孟子の儒教における位置づけ、及び経書に対する考証などをめぐって展開している。

(1) 「論語」「孟子」と孔孟の学問的位置づけ

仁斎は、「論語」「孟子」「大学」「中庸」などといった経書に対する考証を、孔孟の古学に遡る道とした。仁斎の「一家の見解」は、まず孔子と孟子、及びそれぞれの著書における学問的位置づけに現れている。その中、「論語」を「最上至極宇宙第一書」ということからには、仁斎が孔子を「最上至極宇宙第一」、即ち儒教における聖人と認めたであろう。そして、仁斎は「論語」「孟子」を「本経」（井上、P.191）と呼び、学問の基礎と根拠とした。よって、井上哲次郎は「論語」「孟子」を中心として、両者の互いの関係を把握し、仁斎学の根本を明かにしている。

論語の一書、其道を明かにし、教を立て、徹上徹下、復た餘蘊なく、他經の比すべきにあらざることを知らざるなり（井上、P.188－189）

孟子の書は、萬世の為に孔門の關鑰を啓くものなり（井上、P.189）

孟子の書は、實に後世に指南夜燭なり（井上、P.190）

上に仁斎の述べたことによれば、山鹿素行の「孔子没して聖人の統殆んど盡く」（井上、P.62）「聖人之道、夫子没して後、明かならずと雖も、子思孟軻少しく其傳あり」（井上、P.64）という孟子に対する評判と異なって、仁斎は孟子を「孔門之大宗嫡派」、即ち孔子の学の継承者とし、孟子の著書を「論語」に対する最も的確な注釈としているのである。したがって、

仁齋学には、「孟子」が「論語」に次ぐ「本經」として重要視されている。

ただし、「孟子」は「論語」の訳書ではない、と井上哲次郎も強調している。

仁齋はその両者の相違について、下のように述べている。

論語は専ら教を言ふて、道其中にあり、孟子は専ら道を言ふて、教其中にあり（井上、P.190）

ここにおける「道」「教」は、「中庸」の「天の命ずることを性と謂い、性を率うをこれ道と謂い、道を修むるをこれ教」と謂うによるものである。仁齋はそれによって、孔子と孟子の学を見分けて、孔子は「教の功」、孟子は「道の明示」（井上、P.190－191）を重んじるということを指示している。井上哲次郎は、「相互に表裏をなす」で「論語」「孟子」の関係を解釈している。

二書の言、異なる所あるが如くにして實に用を相為す、此れ其同じき所なり、此二書の要領、学問の標的、若し此に於て理會を缺かば、卒に孔孟の門庭を得ること得はざらん（井上、P.191）

上述の通り、井上の説いた「教の功」は、教えることにはなくて、修めることにあり、「道の明示」は、人の性の発端と道の到達が、みな善と道德の現れなのである。したがって、「論語」「孟子」それぞれ学問の実践とその実践による内面の修養を重視しているが、その両方が互いに働きかけがあって、「表裏」という体系性となっていると思われる。このようにして、仁齋学には、孟子も孔子と同じく聖人とされていて、仁齋の学問の依拠となっている「孟子」も、古学においての権威が確立されているのであろう。それも、仁齋が孟子の学に偏重し道德を求める傾向を反映している。

（２）經書の考証と古学意識の強化

井上哲次郎は、伊藤仁齋が古学を追い求めるには、「論語」「孟子」を考察した上、考証学的に「四書」の中の「大学」「中庸」を攻究した、と指摘している。

① 宋儒の依拠した經典と学説への懷疑：宋学批判

仁齋の「大學非孔子之遺書」（井上、P.192）という見解が、井上哲次郎に「自家獨得の創見」と評された。仁齋のその論断には、「大学」を考証した結果として、従来の經書解釈、特に「四書」に依拠した宋学に疑いを懐き、それまで自分自身が学問上の認識を反省する姿勢が反映されている。井上哲次郎の論説には、仁齋がその考証の結果のみ言及したが、それに関する具体的事例を挙げていない。その補足として、吉川幸次郎の「正心説」を参考してみたい。

宋儒は「大学」を「論語」「孟子」「中庸」と並んで同一視している。とりわけその中の「格物致知」「修身正心」の学説を極めて推賞した。それについて、仁齋は「論語」に依拠して、

「大学」において「修身」の基礎となる「正心」が、孔子の学説に現れていない、と指示した。そして、「大学」における「正心」とは、何の感情も発生しない、「重力なしに落ち着いた」⁶⁷心の状態なのであるという。だが、それは現実ではありえないことであり、「論語」には唱えられた「教」の実践的な精神と大いに違っているのである。

なお、井上哲次郎は仁斎の一言を引用し、仁斎の「大学」に対する見解を次のように示している。

大學の一書、本と戴記の中にありて、譏人の姓名を詳にせず、蓋し齊魯の諸儒、詩書の二經に熟して、未だ孔孟の血脈を知らざる者の撰する所なり（井上、P.192）

仁斎は著者不明をその証拠の一つとして、「大学」の孔子、孟子の經典であることを否定した。また、「中庸」の考証について、仁斎は、「中庸の書は、即ち論語の衍義なり」「論語孟子と相表裏す、蓋し洙泗の遺言なり、之れを語孟に列して大に世教に補あり」（井上、P.194－195）といったような見解を示している。それによって、仁斎は「中庸」を古学經書として認める考え方が明らかである。だが、吉川幸次郎は、宋儒に重視された「中庸」の「喜怒哀樂の未だ発せざる、之を中と謂ふ」という説を考察し、それにおける問題点を提示して、仁斎の宋学の理論的根拠に対する質疑を示した。

具体的には、宋儒の解釈したように、「中」とは、感情が発生しない、完全に静止している内的状態なのであり、「天下の大本」とされているものである。そのため、宋学には「主静」「持敬」という静を重視する傾向が現れている。それに対し、善に向かう能力を拡充するには、人、道、実践この三者を結合し、外面に求める必要がある、という仁斎の考え方は、「中庸」における「道不遠人」「道とは須臾も離る可からざる者なり」という説と一致している。さらに、仁斎の考証によって、「未発」「已発」といった言葉が「論語」「孟子」に現れていない、「六經」の一部が漏らして「中庸」に入れ外されたことである、と吉川幸次郎が指示している⁶⁸。つまり、宋学の依拠した「喜怒哀樂の未だ発せざる、之を中と謂ふ」という説は、「中庸」の一部分ではないということである。このようにして、仁斎の考証は、宋学の理論的基礎をぐらつかせたと言えよう。

朱子学派は仁斎の見解への痛撃が、「ほぼ主観的」で、「考証に於て仁斎に匹敵するに足らず」（井上、P.193）、ということを井上哲次郎が指示した。さらに、朱子学派の内部にもその考証について激しい論争が起こったことには、井上が「奇観」と称した。それによって、宋儒の学説の孔孟の学における正当性が再び揺るがされた。

② 青年仁斎の定見への反省：自我意識の革命

⁶⁷ 吉川幸次郎、清水茂 『日本思想大系 33 伊藤仁斎・伊藤東涯』（岩波書店、1971年）、P.604－605。

⁶⁸ 同上、P.606。

井上哲次郎は、仁斎の經書への考証にも主観的であることを免れなく、的確ではないところもあると認めた。それでも依然として、「其識見の頗る卓越なる」と仁斎を称賛した。というのは、仁斎の權威に公然と挑戦する姿勢のみならず、彼自身の学問上の定見を覆して、改めて構築する胆識があるのである。

吉川幸次郎も仁斎の著書「大學非孔子之遺書辨」の一文を引用して、仁斎の識見について、次のように述べている。

「治国平天下」の章も、文章の構造があまりにも煩瑣であつて、「九層の臺に登る」がごときである⁶⁹

上述の通り、仁斎は幼い頃より、「大学」を習得し、その「治国平天下」という説に感動して、その後「大学」を反省したうえ、従来の学問を批判していた。換言すると、仁斎が「大学」に対する批判は、学問の理論根拠への考証であり、それまで自分の定見を覆し、学問を体系的に新たに構築する過程でもあつて、ある意味の「自我意識への革命」と言えよう。

このように、井上哲次郎は「論語」「孟子」における教と道を、それぞれに実践と道徳として解釈した。それに基づいて、仁斎の「大学」「中庸」に対する考証を考察した際に、井上は吉川幸次郎と異なつて、概論的で、その考証に関する具体的事例の提示がほとんどなかった。井上には、考証学より、論理的、哲学的な思考をもっと重視していたことが明らかである。いずれにしても、井上の解説によって、仁斎は宋学の依拠した「大学」「中庸」といった經書に対する「考証的」な探究が、宋儒には的確な批判であろう。そして、その孔孟の学を帰結としての思弁が、古学思想の明確化、またその意識の強化には重要な意義があるのである。

2. 孔孟の学の継承

伊藤仁斎の「大学」「中庸」のテキスト批判によって、宋学の四書中心主義の一角が崩された。また、仁斎が「論語」を宇宙第一の書として、孟子を通じての「論語」理解という立場に立って、仁は愛であるという考えの下に道徳を中心とする古学思想が形成された。井上哲次郎は仁斎学の源への究明を通して、仁斎の学が孔孟から受け継いだものでありながら、「一家独得の見解」でもあることを説明してみた。

(1) 伊藤仁斎の学問淵源についての論考

仁斎の学は「半吳蘇原が吉齋漫録に出づ」(井上、P.199)ということが、仁斎の学の獨創性を否定する代表的な説である。井上哲次郎は、吳蘇原と仁斎の学説を比較して、この二人の学問の相関関係を論考していた。

まず、井上は、学説の趣旨を視点として、二人の見解には相似性があると示している。そ

⁶⁹ 同上、P.605。

のポイントは以下の通りである。

- ① 一元気説で世界を解釈して、朱子学の二元論に反発する。
- ② 仁義を以て道をする。
- ③ 天地の道、生々して己まぬ。
- ④ 「理者気中之條理」、理は気の発展。
- ⑤ 宋儒の説を駁して洙泗の淵源に溯るという古学の傾向（井上、P.202-203）

上の一文の通り、その二人の論説には共通している部分が少なくないようである。それに、上述の論説を載せた呉蘇原の「吉齋漫録」の刊行は、仁斎の古学の学説を提唱したことより五、六十年も早いということで、仁斎の考えが独自のであるが、その学問が呉蘇原に淵源すると荻生徂徠などの学者たちに認められた⁷⁰。

また、井上は、島田重礼の見解を引用して、その二人の相違点を説明した。そのポイントは下述の通りである。

- ① 宋学への態度。呉蘇原と仁斎は学説においては宋儒と食い違いがあるが、呉蘇原は宋儒の説を全面的に否定していないのに対し、仁斎は徹底的に排斥する態度を取った。
- ② 古典經書への考察。呉蘇原の「大学」「中庸」を信奉するのに対し、仁斎は考証的に二書を見分けた。
- ③ 性と道德への認識。仁義礼智について、呉蘇原はそれを性となり、仁斎はそれを道德となる。仁斎には、道德は公的で、普遍的な価値があり、性は私的で、個人的なものであるため、呉蘇原は人の性、仁斎は天下の道を偏重することが明らかである。それが両者の根本的な違いなのである。

上述の見解は、仁斎の学が呉蘇原に淵源するという説に対して根本から説得的に反発した

つぎに、井上哲次郎は反証の論理的思考で、仁斎と呉蘇原の学説の相似性について解説した。井上は「仁斎が曾て吉齋漫録を手にしざり」「曾て蘇原の学説を引用せず、又絶えて吉齋漫録の事を言はざる」（井上、P.204）ということによって、仁斎と呉蘇原との関わりがあるとは言い難い、と主張している。また、両者の似ているところについて、それは、仁斎が呉蘇原によって「触発」、即ち「suggest」されたからである、と井上が解釈した。このような論証は、主観的だが、井上の「仁斎の胸襟、人の説を竊み取れる気象にあらず」（井上、P.208）という仁斎の品性に対する肯定や信頼を反映していると言えるだろう。よって、井上は、反証で仁斎の学説の独創性を説明するのは、仁斎と呉蘇原の学説の相関関係の不確実性

⁷⁰ 荻生徂徠は、「吉齋漫録跋」に、仁斎の説が「吉齋漫録」より出てきたもので、仁斎の創説ではない、と指示した。その後、太宰春台などの学者も同じ観点をもっていた。安井小太郎『日本儒学史』富山房、1939年4月、P.130を参照。

によって、仁斎の学問の系譜に対する従来の指摘が当たらず、相似の考えがあっても、「暗合」のみであろう、と仁斎を弁護するためにあるのであろう。

(2) 仁斎の学問の転向

上述の井上哲次郎の説いた「暗合」にも、「悟門自ら開けて」「古学に一變せし」という仁斎の自ら古学に辿り着いたことが明らかにされている。

すでに述べたように、仁斎は幼いから朱子学を習得し、二十九歳から三十六歳までの間に朱子学への強い疑念を抱くようになり、やがてそこから離脱して、古義学という新しい学問の形成を成し、後世の一切の経書注釈を排斥して、直に「論語」「孟子」二書に立ち返って、独創的な学風を確立した。そういうわけで、仁斎の学問の転向は、宋・明の学説を十分に把握して、儒学の經典研究に沈潜していた上、異なった思想の衝突によって「触発」されたり、みずから悟ったりして、独自の判断を積み重ねてきた。

井上哲次郎は、その「寤寐以て求め、跬歩以て思ひ」というような経験が、ある意味「従容体験」であると説明している。

それは、井上が学問の探求において、仁斎の立場に立って共感していたものであろう。そして、仁斎は古典の攻究と個人の実践との結合によって、新たな考えを生み出したということで、古学派の学問は、町田三郎が言ったように、「古典と自己との同一化であり、同時体験であった」⁷¹。

以上、井上哲次郎は、仁斎の学に対する体系的な考察によって、その独創性を明らかにしたのである。その中、島田重礼の見解を引用したほか、井上はそれに関する確実な論拠を示していない。彼は、仁斎が「吉斎漫録」の影響を受けていることを否定してはなくて、仁斎の学が呉蘇原から受け継いだことも断言していない。しかし、井上は、自己体験によって孔孟の学を追い求めていた仁斎のことを、「千載の子雲」と称揚している。仁斎には好意をもっていることが明らかである。

(二) 仁斎学の特徴

仁斎学の体系的な構築に基づいて、孔孟の真意を求めつつなされた程朱陸王学批判が、仁斎学の特徴と言える。

1. 孟子による「論語」の釈義：道徳を優先させる

これまで述べたように、井上哲次郎は、仁斎学には「論語」と「孟子」とともに古学の經典とされて、その中で、とりわけ孟子の学問に偏重していると指示している。

まず、孔子について、仁斎は次のように述べている。

⁷¹ 町田三郎 『明治の漢学者たち』(研文出版、1998年1月)、P.245。

仲尼吾師也

仲尼即天地也

(孔子) 最上至極宇宙第一聖人 (井上、P.214)

仁斎は孔子を「師」、さらに「天地」、「宇宙第一聖人」と呼んで尊び、著書「論語」を「最上至極宇宙第一の書」と評した。「宇宙」という言葉は、井上が山鹿素行を論じた際に、山鹿素行の天地論を概括するものである。だが、ここにおける「宇宙」は、仁斎に提示された概念で、井上に「一家の新説」とされている。仁斎はそれによって孔孟について、古学の聖人と位置付けているのが、この後の「宇宙論」の主張を合理化しているのであろう

そして、井上は「論語」「孟子」の関係について、次のように示している。

孟子之書、論語之義疏也

孔子を學ばんと欲せば、當に孟子を階梯とすべき (井上、P.215)

上述の通り、仁斎は孟子を孔子の学の継承者としているため、孟子の学を修めるのが、古典に立ち返る重要、かつ必要となる道である。したがって、孟子を重んじて、善を強調する道德の理念が、仁斎学の宗旨と基礎となっている。知徳一致、道義を先にするのが、仁斎学の特色であろう。

2. 老佛の排斥と新説の確立

井上哲次郎は、宋学が「孔佛老三教の融和に成るもの」(井上、P.284)であって、それが仁斎の宋学から脱離した要因であると指示している。したがって、仁斎が宋儒を批判したのは、老佛を否定しようとしたのである。井上が仁斎と宋学の対立について論じたことを、主に以下の四つにまとめられる。

(1) 回復と発展の対立。宋儒は復性復初の説の主張によって、性の発展を否定し、本然の性に復ると唱え、即ち、佛老の説いた「欲を滅する」ということである。そして、仁斎は、「己れに具有する善良の元素を発展することをのみ期せり」(井上、P.284)ということによって、人性には仁義礼智の四端を拡充して発展させることを提唱した。つまり聖学の「養徳」ということである。

(2) 性の分類における対立。宋儒は性を本然の性と気質の性にわけて、両者の区別を強調している。仁斎によると、孔子は「天下の性参差齊からず、剛柔相錯はる」(井上、P.286)という気質の性のみ論じて、孟子は「人の氣稟、剛柔同じからずと雖も、然れども其善に趨くは一なり」(井上、P.286)という本然の性を提示しているという。よって、孟子の説いた「本然の性」は孔子の説いた「気質の性」と同じものであり、「一性をして二名あらしむる」(井上、P.286)ということなのである。

(3) 「静止的」と「活動的」の対立。宋儒は「理」によってすべての事物を考察した。仁斎は、「理」が静止的で変わらないものであって、それによってあらゆる変動的な事象を解

積することができない、と示している。

(4) 老佛の思想に対する態度の対立。仁斎は、宋儒の用語が多く老佛に出で、虚幻縹渺で、現実的ではなくて、それをすべて除去すべきであると主張した。さらに、仁斎は、道德を学問の前提として、「問學を道ふを知ると雖も、然れども徳性を尊ぶを知らざれ」(井上、P.290) ということ、朱陸二人の学説を排斥している。

上に述べた対立が、本質的で、宋儒と孔孟の対立として認められてもいいだろう。具体的には、まず、宋儒は人性の「復初」という主張が、人性の自然的、動的な発展を否定している同時に、「善」、「不善」によって人性を絶対化している。それに対し、仁斎は善が相対的で、変えられるものであると示した。つまり、静止的、消極的且つ主観的な宋代理学と、仁斎の提唱した活動的、積極的且つ客観的な孔孟の学と正反対になっている。また、本然の性と氣質の性に対する異なった解釈によって、宋儒が孟子を孔子の学から切り離していることが、仁斎の孔孟を同一視している主張と大違っている。なお、井上は、孔孟の学説には、宋儒の「復性説」と人性の「未発」「已発」という説は存在しないと指摘している。

このようにして、仁斎は古学経書の考証を通して、宋学の枠を破って、孟子の学を古典の真意を把握する鍵とした。したがって、孔孟の学統を受け継いで、両者が説いた仁義礼智や忠信という道德の実践倫理を学の基礎として一貫されるのが、仁斎学の独創的な点であり、特色でもある。よって、井上哲次郎は仁斎の学を論じる際に、道德を考察の切り口として仁斎学の学問論を展開しているのである。

3. 実践による学問論と「縦」「横」的研究法

井上哲次郎は、多角的に仁斎の学問論を論述し、とりわけ道德の仁斎学における位置づけ、実践の仁斎学における意義、及び歴史的視点による学問研究などといった点から仁斎の学説を分析している。それによって、仁斎学の特徴もはっきりと現れてくる。

(1) 実践による道德の究極

井上哲次郎は、仁斎の学を「道德の学問」と呼んでいる。井上は道德と学問の実現について、次のように述べている。

仁斎は学問に本体あり、修為ありとし、仁義禮智を以て本体とし、忠信敬恕を以て修為とせり、本体は實行の對象にして、修為は對象を實行する方法なり (井上、P.260)

仁義禮智は學問の對象なれども、之れを實行する方法としては忠信を要す、忠信が已に中に存し、運用の基とならば、仁義禮智、始めて表面的たらざるを得るなり (井上、P.259-260)

上述の通り、井上は、仁義礼智の道德を学問の本体、対象とし、学問を修めることを運用、実行と解釈している。換言すると、仁義礼智は道德の現れとして、研究の基礎であり、研究

の対象でもあって、最終的に実践を通して実現できるようになるのである。ここには、仁斎の実践によって道徳を極めるという考えが明らかである。

そして、仁斎は実践を主張しながら、具体的な方法をも強調している。それについて、仁斎は次のように述べている・

書を読むものも、亦須らく帰計をなすが如くすべし、先づ其有用無用を辨じ、其學術政体に關し、己れを修め人を治むるの切要なるものを取りて、其泛然切ならず、實用に益なきものは之れを闕いて可なり、古人の書、議論聞くべしくて、之れを實用に施すべからざるものあり、或は古に宜しくして、今に宜しからざるものあり、或は彼れに宜しくして、此れに宜しからざるものあり、一々体察せんことを要す（井上、P.267）

上の一文によれば、仁斎にとって、古学の遡求と考察を目指す研究には、帰り道を探しているように、道の選択が肝要である。实际的に有用な学識を発掘して修めるのは、仁斎の研究意識であると言える。仁斎の考えが「今日の學者の通病に適中」している、と井上が指摘している。よって、実用を求める実践と道徳の学問の結合は、仁斎の学問論の特徴と言えるのである。

（２）「血脈」「意味」による研究の方法論

伊藤仁斎は研究の方法について、次のように述べている。

学問の法、曰く血脈、曰く意味、血脈とは、聖賢道統の旨をいふ、孟子の所謂仁義の説の若き、是れなり、意味とは、即ち聖賢の書中の意味、是れなり、蓋し意味は本と血脈の中より来たる、故に學者當に先づ血脈を理會すべし、…然れども先後を論ずるときは、即ち血脈を先きとなす、難易を論ずるときは、意味を難しとなす（井上、P.269）

井上哲次郎は、「血脈」とは「学問の系統的関係」としての「縦的考察」というものであり、「意味」とは「其人其人の学問」としての「横的考察」というものである、と解釈している。

換言すると、仁斎によれば、「血脈」は孔孟の聖学を学問の源を意味して、孔孟の学に溯る必要がある、ということを強調している。それは仁斎の歴史的視点を反映している。そして、「意味」は、古典經書の真意に対する考証と解釈を意味して、それが聖学を把握する鍵なのである。特に仁斎は「語孟の二書を読むに、其法自ら同じからず」（井上、P.269）と言って、その「意味」の考察する方法としての重要性を表明している。このように、「血脈」と「意味」によって、縦と横の交錯という考察視点となっているのであろう。

ただし、仁斎は、「血脈」を論じる場合、孟子の仁義の説を参照して、また「意味」を論じる場合、「孟子を読むものは、當に先づ其意味を知るべし、而して血脈自ら其中にあり」（井上、P.269－270）という考えを示している。それは、彼自身の「血脈を先きとなす」という説を翻している。したがって、仁斎は、縦と横の交錯による視点から古学を通観して、

孟子の聖学における地位を認めていると同時に、孟子の聖学の解釈に於ける権威性をも認めているであろう。

ここまで、孟子の学に依拠し、学問の道統を提唱して、歴史的かつ実証的な態度で道德の究極を目指しているのが、井上哲次郎の伊藤仁斎学問論の主旨である。それによって、井上が如何なる論説で、仁斎の学説を解釈しているのか、それを考えるために、『日本古学派之哲学』における「宇宙論」「道德論」「異端論」を検討してみよう。

三、仁斎学の解析

井上哲次郎は、伊藤仁斎の「師授によらず」に自らの古学に辿り着いた独創性を称賛して、それをある意味「学問の発明」と認めている。そして、井上は哲学の枠組みの下で、東洋、西洋の思想学問を疎通させて、西洋哲学を用いて仁斎の古学思想の筋道を出している。それは井上の仁斎学問論の考察において、検討しようとする課題となっている。

(一) 宇宙論

ここにおける「宇宙論」は、山鹿素行の学における「宇宙論」と最も異なるのが、道德を論述の理論的基礎としていることである。

具体的には、井上哲次郎の仁斎宇宙論において、「一元氣論」、「氣先理後説」、「万古無窮論」、「生々主義」といった四つの部分に分けている。それによって、本論は、「理氣一元」、「動静の辨」及び「善悪の観念」といった三つの点にまとめて、仁斎の宇宙論には、井上の主張しようとするものを考察してみる。

1. 理氣一元説

井上哲次郎は、「宇宙」という言葉で古学派における天地の事象を概括している。そして、井上によれば、「宇宙を以て一元氣とす」という見解が、仁斎と宋儒の最も根本的な相違である。西洋哲学によって、それを「純然たる一元論 Monismus」と二元関する論争に帰結してもいいという。仁斎は、天地万物が一体のものであるということを明示している。それについて、井上は下のように述べている。

一元氣を以て世界の根本主義とし、一切自然現象の解釈を試みたり、所謂太極の如きも亦此一元氣を指して言ふものとせり（井上、P216）

上述の通り、井上は仁斎の天地一元の観点を「主義」として認めている。それは一般の説の枠組みから理論的に導かれる帰結であって、世界観からの解釈であると言える。よって、「氣先理後説」は、井上が「一元氣」に対しての解釈であり、理と気の論理的関係をめぐって展開している学術的課題なのである。井上は、次のように述べている。

朱子はブラトンの観念のごときものを理とし、理は氣に先ちてあるものとせり、即ち彼

れにありては、理は先験的 (transcendental) なり、…仁齋は理を説かざるにあらざるも、是れを以て単に氣中の條理に過ぎずとなし (井上、P.219)

仁齋が所謂理は物質の變化するに當りて其中自ら一定の秩序あるを言ふ、故に理法の如きものを意味するなり (井上、P.220)

朱子の所謂理は即ち實在の如きものなり (井上、P.221)

上の述べたように、理と氣の論理的関係の考察は、仁齋と宋儒それぞれの「理」に対する定義に関わっている。宋儒の「性理」と仁齋の「條理」は、「氣」とは異なったことが明らかであるが、その本質的な点から言えば、両者が「理」において認識の相違があるのである。

井上は、西洋哲学の先験論によって、宋儒の「理」を解釈している。「先験論」はもっと的確に言うと、「先験論的」で、カントに提示された transcendental の訳語として、普通「超越論的」とも訳されるのである。「超越論的」は明確な定義がないようであるが、「経験を、つまり現象界を可能にするアプリアリな諸条件に関わる」⁷²というカントの説明が主流的で、新カント学派では、「主観にあつて客観化されうる生理的・心理的な契機をすべて排除して得られる非人格的形式としての認識論的な主観が＜超越論的主観＞ないしく意識一般＞と呼ばれる」⁷³という解釈によって、カントの説明の趣旨がより一層はっきり見えてくる。つまり、主観的な意識の客観化、ということなのであろう。

井上はカントの理論を宋学と仁齋学における「理」への分析に導入している。それによって、まず、井上は宋儒の「理」を「實在」と解釈している。井上によれば、内面に存在している「理」は、「氣」と同じように物質性をもっていながら、「氣」という自然界、即ち、カントの説いた「現象界」を超越して、独立的、且つ客観的に存在しているのである。この観念的な「實在」は、抽象的、実現性に乏しい感覚とは異なって、既存していて、あらゆる事象を解釈でき、普遍的な意義をもっているものなのである。即ち、万法帰一。よって、そのような意味は先験論の基本認識に近いであろう。

他方で、井上は仁齋の「条理」「理法」に対する解釈が、仁齋の理氣一体観を反映している。井上によれば、「理」は物質世界と互いに依存していて、分割できない。しかも、「理」は自然界を超越できなくて、物質を離れては存在できないのである。よって、宋儒と仁齋は「理」の意味、及び「理」と「氣」の関係において、認識の差異が明らかである。

そして、井上は、次のように述べている。

彼 (仁齋) は實在を活動的に寫象せずして、静止的に寫象せり、故に老佛の觀念と一致せるものあるなり、其静止的に論ずることの是非いかんは姑く之れを置くも、其物質以上の實在を説くは哲理として必ず然るべき所なるが故に、仁齋之れを破すること能は

⁷² 廣松渉、子安宣邦ら、『哲学・思想事典』(岩波書店、1998年3月)、P.1085。

⁷³ 同上、P.1086。

ず、…唯と聖人と相違ふといふの理由を以て排する（井上、P.221）

井上によれば、仁斎は、宋儒の理気の説における老佛の静止的、虚空な概念によって、宋儒を批判しているが、理論的根拠が欠如しているのである。なぜなら、仁斎は、「理」における「実在」の意味を認識できなくて、それと自然界の関係も理論的枠組みにおいて究明できないからである。そのかわり、井上は今現在の視点から、東洋と西洋の哲学理論への思考によって、宋儒の「理を以て氣よりも高尚なるものと」（井上、P.219）するという説を「物質以上の實在」と解釈している。それは、先験論によって、認識論における主観的な意識と客観的な現象の論理的関係を考察した結果である。しかし、井上も、そのような複雑な課題には、近代の西洋哲学によっても講究し難い、ということを示している。したがって、仁斎は動静対立の視点のみで宋儒を批判するのは、ありえることである。それは、仁斎の時代に回帰して、仁斎の論述の局限性に対する弁護の試みであると言えよう。

2. 動静の辨

仁斎の「一元氣」説は、活動、静止の観念における思弁と密接に関わっている。井上哲次郎は仁斎の「宇宙論」の冒頭に、下のように述べている。

仁齋は宇宙を以て一元氣とし、此一元氣を以て一大活物とし、…（井上、P.215）

ここにおける「一元」と「活物」によって、仁斎の宇宙論の要領が明らかにされた。仁斎の説いた「天地は一大活物」（井上、P.216）ということについて、井上は、次のように見解を示している。

蓋し易に本づくならん、易といふことも變易の義にして、已に天地の變化窮りなき事を意味し、ヘラクライトス氏の所謂「永遠の流行」 eternal flux と異ならず（井上、P.217）

井上は「活物」における変化の意味を明らかにするためには、ヘラクライトスの素朴弁証法思想を参照している。ヘラクライトスが、火を根本物質とし、「事物の変化の相を強調し、燃える火において世界の本質の顕現」であることを洞察して、「世界を構成する諸事物は、大地と海（水）と燃えて輝く天空（火）との関係にみられるように、相互回帰的に対立・変化しつつ、バランスを保って存在している」、つまり、「変化を通じて保たれている世界の統一性・秩序性に向けられている」⁷⁴ということを明示している。よって、井上の訳した「流行」は、「流れゆく」と捉えてもよいであろう。井上は、ヘラクライトスの「永遠の流行」説によって、精神世界における「一大活物」という本質、即ち精神の物質性を明らかにしている。このようにして、「氣」の物質性をもって天地万物の事象を概括する仁斎の「理氣一元」説が合理的に解釈されている。

⁷⁴ 廣松渉、子安宣邦ら 『哲学・思想事典』（岩波書店、1998年3月）、P.1451。

そのほか、仁斎は、古学における動的存在論と宋学における静的二元論の対照を通して、自分の見解を次のように示している。

理を以て主となせば必ず禅莊に帰す、蓋し道は行ふ所を以て言ふ、活字なり、理は存する所を以て言ふ、死字なり、聖人は道を見るや、實、故に其理を説くや、活、老氏は道を見るや、虚、故に其理を説くや、死（井上、P.218）

仁斎によれば、聖学においては道が主とされているのである。上述の通り、彼は「行」という意識、即ち実践、活動を唱えて、それを学問の修める方法としている。それに対し、宋学においては理が主とされて、宋儒が老佛の「死」という虚静無為の意識をもって変動していることを考察している。つまり、宋学における老佛の道と仁斎学における聖人の道の対立は、「虚」「実」と「死」「活」の対立なのであろう。それについて、井上は、下のように述べている。

宋儒は静止的の理を以て根本主義とし、寂靜に流れ易き教を開けり、換言すれば、本来の動勢的態度を一變して寂靜主義 Quietism となせり、是れ宋儒が老佛の觀念を引き入れて、儒教に嫁せしめたるの結果たるや疑なし（井上、P.217）

ここにおける「寂靜主義 Quietism」とは、「魂の内面に沈潜し、徹底した受動性と自己否定によって神と魂との合一を目指す」⁷⁵ということである。井上は、それによって宋儒の老佛の觀念を解釈して、宋学に於いて「受動性」「自己否定」といった消極的な意識を明らかにしている。このように、聖学における「活動的」の觀念との対立関係を構築して、この対立関係の延長線上にある「萬古無窮」と「生々主義」という觀念を導いているのであろう。「萬古無窮」と「生々主義」は、井上が仁斎の「天地は一大活物」という一元論によって提示していることで、変化と「無始無終」ということを反映している。とりわけ「生々主義」において、「生々化々の発展」という意味が強調されている。井上は、それを仁斎の「生」「死」に関する説と結び付けて、下のように述べている。

天地の道生ありて死なきにあらずや、故に生ずるものは必ず死あり、聚あれば必ず散すと謂ふときは可なり、生あれば必ず死あり、聚あれば必ず散ありと謂ふときは不可なり、生と死と相對するが故なり（井上、P.224）

井上は、仁斎の説いた「生ずるものは必ず死あり、聚あれば必ず散す」ということと、「生あれば必ず死あり、聚あれば必ず散あり」ということの間に本質的な違いはないと指摘している。両者ともに「生」「死」を対立的している消極的な觀念である。しかも、この両者において「死」が「生」の前提とされて、それが老佛の「山川大地は盡く是れ幻妄」「萬物皆無に生ず」という觀念と同じようになってしまう。これに対して、井上は、「生」は変化に

⁷⁵ 廣松渉、子安宣邦ら 『哲学・思想事典』（岩波書店、1998年3月）、P.301。

において積極的な意義をもっていて、「死」は「生」という存続状態に対して言うことであり、完全に消えてしまうということを意味していない、と強調している。このような相対性理論に基づいた見解が、井上の思弁的思考を反映していると言える。

3. 善悪説

井上哲次郎は、一元論における活動、静止の観念に対する考察に基づきて、仁斎の「天地の間は皆一理のみ、動ありて静なく、善ありて悪なし」(井上、P.226)、という善悪の説を提起している。井上によれば、仁斎が天地の活動、静止に関する思考を、学問の宗旨である道徳につなげていることが、独創的であるという。

まず、仁斎は動静、善悪について、「静とは動の止、悪とは善の變、善とは生の類、悪とは死の類」(井上、P.226)と述べている。井上は、仁斎の善悪説に対して、自分の見解を次の一文のように示している。

静は動の止といふもの當れり、如何なる物体と雖も、其静なるは、之れに抵抗する障害物あるが為めなり、若し其障害物を除かんか、永遠に動いて已まざるべきなり、悪は善の變といふも、面白し、悪は必ずしも積極的に見るを要せず、善の間違として消極的に見るを得べし、例へば己れを利すといふ事必ずしも非なるにあらず、但己れを利せんが為めに、其方法を誤まり、害を他人に及ぼすことあれば、是れを悪となすを得べし(井上、P.226)

上に述べたように、井上は、仁斎の説いた「静とは動の止、悪とは善の變」ということにおいて、「静」「動」の両者の相対的關係を強調している。簡単に言うと、絶対的な「静」もなければ、絶対的な「悪」もない。善悪とは静止し固定されたものではなく、つねに場所や立場を入れ替え続けるものである。

そして、「悪とは善の變」ということによって、「善悪一体」の一元論の観念が明らかにされている。井上はその一元論の観念に基づいて、さらに「善の變」を「善の間違」と解釈している。その理由としては、仁斎の「生」「死」の説における積極的な観念によって、悪を善の一つの現れと見なしているからである。井上によれば、方法を間違えたら、善意が悪い結果を招く場合もあるのである。つまり、現実には、善の積極性が消極へと変わっていくのは可能である。井上の解釈には、弁証法的思考が反映されていて、善悪を見分けて、悪を避け、善に向かうという方法論への探求も表されているのであろう。

つぎに、仁斎は善悪への思弁を天地・自然への思考と結合している。仁斎は次のように述べている。

蓋し天地の間、四方上下渾々淪々、充塞通徹、内なく外なく、斯善にあらずといふことなし、故に善なるときは順、悪なるときは逆、苟も不善を以て天地の間にあるものは、猶ほ山草を以て之れを水澤の中に植え、水族を以て之れを山岡の上に留むるがごとし、

則ち一日も其性を遂ぐる事能はざるや必せり、夫れ人一日も不善を以て天地の間に立つること能はざること、亦猶ほ是の如し（井上、P.226-227）

上述の通り、仁斎によれば、天地万物が善の結果として存在している。換言すると、人以外のあらゆる自然の事象は、自然界における諸法則に従って生存していると同時に、人も本性の善を以て世間に認められて一人前になるということであろう。

井上は、仁斎の善悪説を「楽天主義」と評価して、その説において天地万物が善に向かうという積極的な思考を明らかにしている。また、井上は、仁斎のその楽天主義が「ショーペンハウエル氏の萬物皆悪の觀念と黑白の相違を成せり」（井上、P.227）と示している。

井上の説いたショーペンハウエルの「萬物皆悪」という觀念は、人間社会の非道德、非合理に関して唱えられているものである。その内容について、次のような一文を引用して参照してみる。

世界は盲目の意志によって動いているが（これはまだペシミズムではない）、人間においてはこの意志が個別化されたうえに意識的となっており、ここから人生と社会におけるあらゆる苦が生じないわけにはいかず、したがって人間をめぐる世界は最悪である。とした。この苦から逃げるには、芸術ないし哲学を通して＜諦念（Resignation）＞に至り、それによって＜意志の否定（Negation des Willens）＞を実現するほかに道はない、とする⁷⁶

上述の通り、ショーペンハウエルの説いた「人間をめぐる世界は最悪である」ということにより、彼の悲観主義の立場が明らかであって、井上の説いた仁斎の「楽天主義」と正反対と見えるが、実は、ショーペンハウエルの悲観主義が、消極的な悲観主義ではなく、哲学的悲観主義、または知恵的悲観主義であろう。なぜなら、ショーペンハウエルはこの世界における「苦」「悪」を認識したうえ、個人の意志や積極的な行為によって、その「苦」「悪」の状況を変えろという姿勢を出しているからである。つまり、現実世界への悲観的認識に基づく積極的な個人思考であろう。

このように、井上は、仁斎の善悪説とショーペンハウエルの悲観主義の対照を通して、世界観の視点から、仁斎の人間世界において善に向かう積極的な思考を改めて明らかにしている。

（二）仁義と道德

井上哲次郎は「道は即ち仁義」「道德の意義」「仁義礼智」といった三つの部分によって、伊藤仁斎の道德の説を分析している。本論は、井上の論述に基づいて、その三つを「道の内包と外延」「道・徳体用論」「仁義と道德の思弁」とまとめて、「道」と「徳」の意味、及び

⁷⁶ 廣松渉、子安宣邦ら 『哲学・思想事典』（岩波書店、1998年3月）、P.1443。

仁義礼智の内的関係を検討してみよう。

1. 「道」の内包と外延

井上哲次郎は、「道」を儒教の宗旨として、「儒教の主義本領」と呼んでいる。したがって、「道」の内包の究明によって、仁斎の学説を把握し、仁斎と宋儒の学説において相違点を明らかにできるのである。

井上によれば、仁斎は「道は即ち仁義」「仁義の孔孟學問の宗旨」という古学の主張を以て、宋儒の「道」「性」「理」を同一させる説を破っている。さらに、井上は、下のように述べている。

徂徠が禮樂を以て道とするの説と大に立脚點を異にせり、仁齋、仁義を以て道とすれども、仁を以て主となし、義は其中に包含せらるゝとせり、即ち其「仁の義を包めるは、猶ほ陽の陰を統ぶるがごとし」といひ、又「孔門仁を以て宗となして、義を以て輔となす」といふが如き、皆此意を述ぶるものなり（井上、P.229）

上述の通り、徂徠と異なって、仁斎は仁義を学問の立脚点として、義より仁の方を重んじ、それを最も重要な価値理念としている。よって、井上は、「道」を「仁」に統括してもいい、と示している。

また、井上は「人道」という視点から、仁斎の唱えている「道」を考察している。

仁斎は人倫の道を提示して、「常道は即ち是れ至道」という見解を強調している。その中、「常道」は「実」、「至道」は「虚」ということである。井上はそれによって、仁斎の説いた「道」について、次のように述べている。

所謂道は奇異なるものにもあらず、又幽玄なるものにもあらずして、各自の平生行為する所にあり（井上、P.230）

ここにおける「奇異なるものにもあらず」「幽玄なるものにもあらず」ということには、仁斎と老佛の対立が示されている。そして、井上は、「平生行為」という言葉によって、仁斎が説いた「道」における「人倫」「日用」の特質を的確に解釈している。「平生行為」に密接に関わっているからこそ、井上はさらに、前述の宇宙論における「活動的」、「生々化々」という観念を「道」の解釈と結び付けて、「道」に変化の意味を内包させているのである。

なお、井上は仁斎の論説において一見矛盾のように見えるところを、下のように指摘している。

道は人あると人なきとを待たず、本来自らあるの物、天地に満ち、人倫に徹し、時として然らざるなく、處として在らざるなし、豈に人物各々其性の自然に循ふて而して後、之れありといふべけんや（井上、P.232）

上の一文に対して、井上は、下のように解釈している。

これ唯と道てふものゝ性よりも原本的なるを示さんが為めに言へるに過ぎず、仁齋が真意は決して人類社交以外に別に道ありて存すとするにあらざるなり（井上、P.232）

上に述べたように、井上によれば、仁齋は「道」が人の日常的行為から離脱できるということを主張しているわけではない。仁齋の説を総じて見れば、仁齋にとって、性より「道」の方がもっと根本的に存在しているのである。それは性を根本とする宋儒への否定でもある。仁齋の論述によって、「道」の普遍性と必要性が強化されていて、仁齋の「外人倫而無道、外仁義而無教」という理念も明らかにされている。

井上は、「人道」を「人倫」という視点から定義して、さらに仁齋の説いた「俗の外道なく、道の外俗なし、而して一點の俗氣と雖も、亦著け得ず、此れ是れ上達の光景」（井上、P.232）ということによって、「人倫」を「俗」につなげている。井上は次のように述べている。

彼れの得道は世俗の中に於てなさるゝものにて、毫も世俗の外に出でざること明かなり、彼れ此れに由りて其道の老佛と異なることを示さんとすれども、反りて柱下氏の和光同塵、瞿雲氏の煩惱即菩提と帰趣を同うするものあるは、亦一奇ならずとせんや（井上、P.232）

井上は、仁齋の「道」における「人倫」の思考を、老子の「和光同塵」と仏教の「煩惱即菩提」を対照した結果、仁齋の説いた「俗」が老子の「塵」、仏教の「煩惱」と同様に、「世俗」ということを意味している。しかも、「世俗」が反って、理想に近づけ、真理に到達できる道である、ということを井上が示している。そのような意味では、「世俗」によって「道」を解釈するのが、仁齋の説いた「常道は即ち是れ至道」と「同工異曲」となっているのである。

そして、井上は、仁齋学における「世俗」の「道」が、老佛の説と一致していることを、「一奇」と評している。なぜなら、仁齋は老佛との対立を示すためには、「道」における「日用」「人倫」の概念を提示している。しかし、結局、その「人倫」「日用」に内含されている「世俗」という観念が、意外的に老佛の思想と一致に至っている。それは仁齋にとっても、仁齋の思想を考察している井上にとっても、学問上のある意味の獲得かもしれない、ということからである。

以上、井上は「道即ち仁義」についての解釈によって、仁齋の説いた「道」に内包される「仁義」を明らかにしていると同時に、「人道」を「人倫」「世俗」との繋げによって、「道」の外延をより一層展開していく。

2. 道・徳体用論

伊藤仁齋は、道と徳について、下のように述べている。

道は流行を以て言ひ、徳は存する所を以て言ふ、道は自ら導く所あり、徳は物を濟す所

あり（井上、P.233）

仁齋にとって、「道」は活動性と主導性があり、「徳」は静止性と補助性がある。井上は、「体」「用」ということによって、道と徳の性質と相違を、次のように明らかにしている。

道も徳も仁義なり、仁義の社交上行はるゝは道にして、其本来人に具はるは徳なり、仁齋道と徳とを仁義禮智の總名とすれども、總括すれば、仁義の二者に帰せざるを得ず（井上、P.233）

仁義は即ち道徳にして、道徳は即ち仁義なり（井上、P.234）

上述の通り、道と徳が本質において、両者とも仁義に帰結されている。その中、「道」は仁義が日常生活において、実践による現れてくるものである。「徳」は人の内面に存している仁義の源である。即ち、井上の説いた「道」とは、仁義の外面に現れるものであり、「徳」とは、仁義の内面に存しているものである。「道」と「徳」は、一体の両面となっていると言える。

また、井上は宋学における「徳」を、仁齋の説いた「徳」を比較している。井上は、下のように述べている。

宋儒が多く徳を言はざること、…朱子は徳を解して、「徳は得なり、道を行ふて心に得るあるなり」（井上、P.234）

朱子の解説によれば、「徳」が「道」という実践において得られるものである。それは仁齋の説いた「徳は本然の徳」ということとは大違いがある。したがって、仁齋はそれによって、宋学を強く批判している。

それについて、井上は、下のように自分の見解を述べている。

朱子も「徳是得于天者（語類卷六）と云へるを以て之れを觀れば、先天の徳を認容するものなること疑なし」（井上、P.235）

上の述べたように、井上は、朱子における「徳」の説によって、朱子の説いた「徳」が内面において得られるもの、即ち「先天の徳」に拘らず、後天的に獲得されたもの、即ち「道」を通して心に得られるものも「徳」と認められている、ということを説明している。よって、井上は、「仁齋己れが説を立つるに急なるが為め、多少公平を缺く」（井上、P.235）、と仁齋の論説における考証の不足という問題点を指摘している。

このように、仁齋と宋儒における「徳」の観点には対立が顕著に現れていないが、井上はその両者の比較によって、仁齋の「徳」を「道」とともに学問の基盤として重視していることを明らかにしている。それは、これから「道徳」による「仁義礼智」の論説には、理論的基礎を提供しているものであろう。

3. 仁義と道徳の思弁

井上哲次郎は伊藤仁斎の道德論を通観して、道德によって仁義礼智を論じるのが仁斎の最大の特徴であると認めている。井上は、仁斎の論説について、仁義礼智を以て道德の名とし、性之名とせざる」（井上、P.237）と概括している。よって、井上は、仁斎における「仁義礼智」説を考察するには、「道德」と「性」の弁明に重点を置いている。

（１）道德と性の属性

仁義礼智は道德であるか、それとも、性であるか、ということには、仁斎と宋儒の論争が現れている。井上は仁義礼智における道德の本体論によって、仁斎の思考について次のように説明している。

人といふ人には皆惻隱、羞惡、辭讓、是非の四端あり、是れ本と其性の有する所にして、之れを具足せざるものあるなし、苟も擴めて之れを充大にするときは、能く仁義禮智の徳をなすものとせり、換言すれば、如何なる人も、先天的に四端てふものを具有す、此本来具有せる四端をさへ發展すれば、其結果は仁義禮智となるとするものなり（井上、P.236）

井上は、仁斎における仁義禮智の形成説によって、本性に存在している四端を、仁義礼智の発展の源とし、仁義礼智を、本性である四端の外へ発展した結果としている。よって、仁義礼智は人の内面に潜在しているわけではなく、顕在化しているものであろう。

また、仁斎が宋儒の仁義礼智を性とする観念を批判するのは、道德と性において見解が対立しているからである。仁斎は、下のように述べている。

道德とは、偏く天下に達するを以てして言ふ、一人の有する所にあらざるなり、性とは専ら己れに有するを以てして言ふ、天下の該ぬる所にあらざるなり（井上、P.236）

井上は、それについて、下のように解説している。

蓋し仁斎は性を以て個人的のものとし、人々殊別なる性を具すとし、之れに反して徳は萬人共通にして普遍的価値を有すとするものなり、徳は固より一人の主観的に是定するのみにては未だ公共的に認容せられたるものと一致することを保せず、唯と其公共的に認容せられたるものと一致するに及んで始めて、其真に徳たるを疑はざるべきなり（井上、P.238）

上に述べたように、井上はさらに「徳」に注目して論じている。彼は「徳」の個性性を完全に否定していなく、社会的認容を「真の徳」を判定する基準として、普遍的に認容されたからこそ、本当の「徳」と呼ぶことができるようになる、ということを強調している。このように、井上は公共性と普遍的価値観の視点から、仁斎の説いた「偏く天下に達す」という道德には的確に解説しているのである。

しかし、仁齋が宋儒の説いた「性」を本性と同一視し、「性」を個人的なものだと見なし、
ていることに対して、井上は仁齋と異なった見解を次のように示している。

仁齋が性を以て個人的とするは、未だ當たらず、若し性を以て氣質 *Charakter* とせば、
個人的ならん、然れども宋儒の所謂性は寧ろ理性 *Vernunft* なり、個人的なものに
あらず、矢張萬人共通のものとして認容せらるゝ所なり（井上、P.238）

上の述べたように、井上は「氣質」、即ち個人の特有の気性という言葉で、仁齋の「性」
における認識を解釈している。それは、宋学において強調される人々が共通している「性」
と根本的な違いがある。そして、すでに「道・徳体用論」に述べたように、朱子において、
「道」による「心に得る」徳と「先天の徳」とともに「徳」と見なされている。それは宋学
の「心性合一」、即ち「心」が「性」と同様に普遍性を有している、ということを反映して
いる。朱子においては、仁義礼智が「本体」とされ、惻隠、羞惡、辭讓、是非といった心の
四端が「発展の用」とされている。それに対して、仁齋においては四端の心が「仁義礼智の
端本」とされるために、「心」が人の本性にある氣質であって、善も不善もそこに含まれる。
その善の発揚による儒家の「仁義礼智」の道徳的実践が、孔孟の学の本意⁷⁷であると認めら
れる。そして、仁齋においては、四端の心は、端緒でなく端本であって、四端の心から仁義
礼智が生じるのだとされる、ということで、「端」が「本」と見なされているのが、古義学
の研究法による解釈である。そのために、宋儒の「性」に対する論断が、誤読によるもので
あろう。

以上、井上によれば、仁齋の説いた「仁義礼智」は、根源には「氣質」という個人性があり、
その発展には普遍性があるのである。したがって、仁齋における道徳の属性に関する主張は、
宋儒の性理説と対立するようにならないのであろう。つまり、仁義礼智を本体とする
「道徳」が、宋儒の説いた「性」をも内包しているのである。

（２）道徳と性の思弁

「道徳」と「性」の属性を見分けることによって、両者の論理的関係が明らかなようになって
いる。仁齋において、「仁義礼智」は「性」ではなく、人の本性に存在していない。井
上哲次郎はそれによって、「仁義礼智」と「性」の関係について、下のように論理的に推論
している。

四端と仁義礼智とは別物なり、四端は人の本性にあり、仁義禮智は然らず、客観的に實
在するなり（井上、P.239）

これによれば、仁齋の説いた「四端の心を以て仁義礼智の端す」ということと反対になっ
てしまう。そして、並河天民と島田篁村も、孔孟の学説に対する考証によって、仁齋の論説

⁷⁷ 連清吉 『日本江戸時代的考證學家及其學問』（學生書局、1998 年 12 月）、P.12－14。

を指摘している。その二人によれば、仁義礼智を性とするという説が、孔孟の学における定見であって、仁斎はそれによって宋儒を批判するのが、聖学の本意から逸脱しているのである。井上は、それについて、下のように述べている。

仁義禮智は四端を擴充するによりて始めて成るものなるを、此の如くなれば仁齋必ずしも孟子を誤解せしにあらず、然れども四端を擴充して始めて成る所の仁義禮智は天下公共の徳にして普遍的価値を有するもの、故に彼れ是れを一己の私有とせざるなり、然れども彼れ本と宋儒の性即理の説と其轍を異にせんことを欲す、故に仁義禮智を性とせず（井上、P241）

上述の通り、井上によれば、仁斎は最初に「四端の心を以て仁義礼智の端す」という論説によって、孟子の思想を適切に表している。だが、その後仁斎の論述において、例えば、「人の性善ならざれば、則ち仁義禮智の徳を成さんと欲すれども得ず、唯と其れ善なり」（井上、P242）という説のように、四端を「性」、「仁義礼智」を道德と同一視して、「道德」と「性」を区別しようとする事になっている。井上は、仁斎が始終「性」と「徳」における実質的な相違点をはっきりと説明していない、ということを指摘している。仁斎が矛盾的、曖昧模糊とした思考に陥っているのは、彼の宋儒の説と峻別しようとする意識が強いからであろう、と井上が指摘している。だが、総じて見れば、井上は、仁斎における四端と「仁義礼智」の論説には、肯定的な態度を示している。したがって、仁斎が「性」と「徳」の対立、及び四端と「仁義礼智」の関係において、論理的に説明できない場合、井上はその問題点を提示していながら、学問的には仁斎を批判していない。それも、ある意味仁斎への弁護と言える。

以上は、井上における孔孟の学の「道」に基づいた「徳」の説への考察である。それにおいて、道德によって仁義礼智の外的発展とそれによる普遍的価値を見抜いているのが、井上における仁斎道德論の特色であろう。

（三）異端論

伊藤仁斎は山鹿素行と同様に、「異端」に言及している。山鹿素行は「異端」を論じる場合、主として宋学における老佛の思想を批判している。仁斎の場合、「異端」はより広い概念として捉えられるようになっている。

1. 異端の限定

仁斎において、孔孟の学が聖学の正統とされ、それ以外のあらゆる論説が異端と見なされている。井上は、仁斎の異端論に基づいて、五つの要点をつかんでいる。それが仁斎の「異端」を限定する五大基準と言える。本論文は、さらに井上の記述を次のようにまとめている。

表 7－3 異端を判断する五大基準

	異端（本論文） ←	井上哲次郎 ←	伊藤仁斎
①	中庸以外、「過ぎたる」 「及ばざる」	中庸	「高からず、卑からず、平常 不易」
②	人の自然性と社会性を否定	人倫	「恩義」「彝倫」
③	寂靜主義	活動	「道」「行」「實」「活」「生」
④	自我の制限、獨善無為	社交	「經世」「達道」「仁義」
⑤	仁義ともに語らず	仁義	「慈悲濟度」「包容含弘」

次に、表 3 の五大基準の示したように説明してみよう。

第一に、仁斎において、「高からず、卑からず、平常不易」とその上、下が「三大坎」、即ち、三大のレベルとされている。井上はそれによって、真ん中にある「高からず、卑からず、平常不易」ということを中庸として、聖学の宗旨と見なしている。よって、中庸ではないと、即ち、中庸を「過ぎる」、または中庸に「及ばない」という場合、異端となっているのであろう。このように、「高唱空虚」性をもっている老佛、及び私利私欲を求める知識人が異端となっている。また、異端から新しく発展していく説も異端視される、と仁斎も指摘している。したがって、中庸を極めることは、異端に陥ることを避けるための基本的な方法であろう。

第二に、井上は人倫を聖人の道につなげて、人倫を聖人の道の要素と認めている。仁斎は老佛に対して「恩義先づ絶えて彝倫盡く滅ぶ」と論じている。井上は、それが老佛において「人間社会の関係を輕視し、超然自ら高うするの傾向があ」（井上、P.276）るからである、と仁斎の批評について説明している。換言すると、人の自然性と社会性を否定するのが、聖学から逸脱している異端思想であると言える。

第三に、聖人の道は実践的で、活動的であると思われる。井上は仁斎の説いた聖学宗旨である「天道」を、老佛における「天理」と対立している。井上において、「天道」には「活」「実」、即ち、絶えない変化、実在が現れているのに対して、「天理」には「死」「虚」、即ち、静止的、虚無が現れている。そして、井上は、仁斎の立場について、下のように述べている。

仁斎は天地も道も性も心も皆之れを活物視、些の間斷もなく、活動的發展するものなり、故に老莊の寂靜主義 Quietism とは、相背せざるを得ざるなり」（井上、P.278）

井上によれば、仁斎にとって、「活」ということが聖学の道において極めて重要な観念で

ある。よって、仁斎学において、天地、道、性、心、皆絶えず移り変わっている、即ち「生」ということである。それに反するものが、異端となっている。

第四に、仁斎において、聖人が着眼大局で、天下の觀念を思想的基盤として道を論じている。したがって、聖人の学は經世の学、聖人の道は達道、聖人の教えは仁義忠信である、と仁斎が強調している。その中、仁義が修身、齊家、治國、平天下といったことにおいて具体化されている。井上は、仁斎の觀念を「社交立道」と解釈して、道において人と人、人と社会の緊密な關係を明らかにしている。換言すると、聖人の道を修めるのは、身を修めることにあり、身を修めるのは自分自身を修めることだけではなくて、他人、さらに社会全体との繋ぎも関心の対象となっている。そのため、現実的な実行が必要なのである。このように、自我を中心として、独善無為のようなことは、異端の現れであろう。

第五、井上は仁斎の異端論を説明しているときに、仁義を提起して、次のように述べている。

仁齋が老佛の教の平等觀に偏して、差別相を蔑視するを非議するは當れり、今日にありては此論、基督教にも適中せり、今日の學者が基督教に對する態度、仁齋が老佛に對する態度と相似たるものあるは、以なきにあらざるなり（井上、P.283）

儒者の中には或は己れ獨り聖人の道を傳ふるが如く思惟し、行動し、主張するものあり、是れ聖人の道を壟斷せんと擬するもの、其見解の陋劣なる、根柢より勦絶せざるべからざるものなり（井上、P.284）

上に述べたように、井上は、平等を強調する老佛を西洋の宗教思想と対照している。老佛と西洋の宗教において、差異を認めないのが、義が認識できないからである、と井上は指摘して、それが結局、大道を捨てて、正しい道からはずれて迷いに陥るようになる、と説明している。また、井上によれば、宋儒は個人的な思考（私道）によって孔孟の聖学（公道）を釈義して、異議を唱える人を差別、排除するのが、仁が認識できないからである。その結果として、人間と社会との調和ができなくなるのであろう。

このように、井上は仁斎における仁義説によって、平等と差異、私道と公道への思考を導いている。井上は、偏狭な考えをもっていると、異端に陥るようになる、ということを強調している。よって、仁義ともに備えることを唱えることは、井上の中庸的な哲学思考を反映していると言える。

以上は、仁斎の異端論において、聖学と異端の弁別が、孔孟の聖学宗旨をめぐって展開しているものなのである。井上は、孔孟の学の真意と相違している説が、異端だと見なされる、ということを明らかにしている。そして、その要約された五大の基準は、仁斎の学説にも一貫していて、仁斎学の筋道を立てている。よって、仁斎の思想を究明するには、その五つの点を把握する必要があるのであろう。

2. 「異」を「統」にする：円融無碍の道德觀

井上によれば、伊藤仁斎は異端を論述するのが、老佛などとの対立を作り出して、孔孟の学の聖学地位を表明するためではなくて、聖学の真意をより明確にするためなのである。仁斎が異端を弁明する基準を提示しているだけで、学問上の徹底的な論弁をあまりしていないのは、学問における局限性があるからであり、仁斎の学問的態度にも関わっていると言える。

具体的には、すでに述べたように、井上は、「仁義」において、老佛は慈悲を提唱して、仁斎は「慈悲濟度」を仁と同じように認識している、ということを示している。したがって、仁斎は老佛を批判する立脚点を失っているのである。そして、「宇宙論」と「道德論」において、前述のように、井上も仁斎の論説に於ける局限性を指摘している。

ところが、より重要なのは、仁斎は仁義を聖学の宗旨として、それを学問の研究に一貫していることにある。仁斎は、下のように述べている。

本と儒なし佛なし、唯と其れ一道のみ、所謂道といふもの、即ち天地の公道にして、一人の得て私する所にあらず、聖人と雖も、能く之れを損益することなきなり（井上、P.283）

上述の通り、仁斎は聖学の道を、公道、仁義の道と認識して、しっかりと守っている。井上は、仁斎のそのような道統観には、「公平豁達」「超絶差異」「圓融無礙」と評価している。それは、仁義の聖学宗旨を反映している同時に、仁斎の論争を巻き起こしなくて、深く学問に沈潜している理由なのであろう。

四、結論

（一）仁斎学の再解釈と構築

井上哲次郎は、西洋と東洋の時空を超えて、仁斎の学説を東洋と西洋との接点として捉えながら、仁斎の学問論を論理的思考によって構築している。

具体的には、井上は、道德論を論じる場合、仁斎の説いた「仁」を唐の韓愈、及び宋儒の学説を比較して、仁斎において「仁は愛を主として、徳は人を愛するより大なるはなし」（井上、P.245）という観念が、韓愈の説いた「唯と愛以て仁を成すべし」ということに近い、と示している。つまり、「仁」には孔孟の学における道德の基本観念が明らかにされて、「愛」は「仁」の本質として、それを実現する方法である。それは宋儒の「仁を以て性となし、愛を以て情となし」、即ち、「仁」と「愛」を別物とする、という説と異なっている。また、仁斎は仁を「聖学之全體、萬善之總括」（井上、P.245）としている。井上はさらに、それを「人道的博愛 Allgemeinmenscheliebe」と解釈して、道德が人の道であり、「仁」「愛」が同一であると同時に、「愛」が上位の概念として道德の意味を内包して、広い意味での「愛」である、ということを明示している。それは近代的な道德観念で、井上の唱えた「道德主義」に対する最も的確な解釈であらう。

要するに、井上は唐、宋の古学の対照を通して、仁斎の道德論における「仁」の本質と実現方法を明らかにしている。そして、井上は、近代西洋の観念によって、「仁」に反映される東洋の道德観を明確にしている。このように、東洋と西洋、及び近世と近代との思想間で、ある意味「暗合」の発見は、井上において、学問的研究法の試みで成功していると言えよう。

(二)「語孟二書、豈盡古今之道理」という批評

井上哲次郎は伊藤仁斎に対して、「聖人の言語上に於いて一字を増すべからず又一字を減すべからず」「徹上徹下」という孔孟の学への認識を批判している。井上は、その理由について、下のように述べている。

例へば、認識的發展の必要を説かざるが如き、各個人相互の權利を明らかにせざるが如き、共同愛國を教へざるが如き、私徳を詳悉して、公德を疎外するが如き、清潔の尚ふべきを示さざるが如き、一夫一婦の制の取るべきを論ぜざるが如き、其缺乏の點を擧げ来たらば、殆んど際限なからんとす、語孟の二書、豈に古今の道理を盡くすものならんや（井上、P.300）

上述の通り、井上において、道德があらゆる道理を包括できないという見解が確かなことである。だが、「論語」「孟子」二書の不足を説明するために挙げられた事例について、検討すべきところがあるであろう。具体的には、發展、人權、共同愛國、公德、清潔、一夫一婦などといったことは、近代西洋の価値観を反映している。その中、個人の權利の主張、社会的共同利益、普遍的価値の重視による共同愛國、及び平等を唱えた一夫一婦の婚姻制度、みな近代西洋文明の發展において、社会の需要に応じた産物である。したがって、井上がそれを理由として、聖学における不足を指摘することは、近代西洋文明の立場に立って、今現在の視角から、近代西洋と異なった文化の發展段階、且つ全く異なった土壤に生えた学問思想に対する批判であるために、彼自身の主張しようとする「語孟二書、豈盡古今之道理」という論点を客觀的に論証できないのであろう。

第四章 井上哲次郎の荻生徂徠論

一、徂徠学の学問的位置づけ：古学の先鋒

荻生徂徠は、古学派ないし江戸儒学史上革新的な人物であると思われる。徂徠は宋学の受容からその批判と疎外へと転じてしまって、直に儒学の源流とその真意を追い求めながら、古文辞を階段として、古聖人の教えを的確に把握し、それを忠実に守ることを目指している。また、徂徠をはじめとする護園学派は、近世儒学の興隆には重要な役割を果たした。徂徠は伊藤仁斎とともに、伝統を破り、宋学批判の旗を高く掲げて、学問を古学の道へ力強く前進させていくとの江戸文学に激動期、そして第一盛期をもたらす代表的人物でありながら、それぞれにユニークな学問論を展開している。

井上哲次郎は宋学への反撥や、古典本来への遡求といった学問的立場によって、山鹿素行、伊藤仁斎と荻生徂徠の諸学派を古学派と総称した。そのうち、また仁斎と徂徠を取り立てて対照して、両者の異同をまとめた。それから見ると、徂徠は仁斎の「活動主義」と「一元論」を認めたが、古学の「古」の意味、学脈、研究法、学説などについて、仁斎とは異なるものだと言えるだろう。

具体的に言うと、仁斎が唱えた古学は、孔子・孟子を受け継いで、「論語」を「最上至極宇宙第一書」として奉じ、孟子を尊ぶことによって、道德仁義を学問の宗旨とする思弁的、究理的性格をもつ学問の究極を重視している。それに対して、徂徠学は先王・孔子の道を提唱し、荀子の思想を根本として実用性を強調する経世済民の学と言ってもいい。また、学問の研究法と内容から見ると、古義を通じて聖人の道德を攻究した仁斎に対して、徂徠はとくに古文辞学の研究やその実作に関心を払った上に、これを先王・聖人の道に焦点を当てた実践的政治学の手引きとした。

徂徠は道学者といふよりは寧ろ文学者にして多少政治家の気質を帯ぶるものなり、晩年道学に就いても、一家の見を立てしと雖も、恐しは是れ其本色にあらず、文学者として一世の文運を發揚するもの、實に彼が自然の任務なりしが如し、然れども彼れ本と非常の英才なりしが故に、獨り詩文を能くせしのみならず、又兼ねて、音楽、語学、兵学、政治、經濟等に通ぜり（P. 457）⁷⁸

こうした通り両者の違いが一目瞭然である。仁斎は道德を学問の宗旨とし、江戸文学にもその教育にも、新しい学問分野を切り拓いたことで、古学の嚆矢と思われる。徂徠は先王と孔子を聖人として、古文辞学の攻究によって六經を解明し、さらにそれを国家社会に基づく大衆に向ける治世の理念としている。そういうことで、徂徠は古学思想を現実化する先鋒と言えるだろう。そのような先鋒の姿は、井上の解析による徂徠独自の学問に対するアプロー

⁷⁸ 井上哲次郎 『日本古学派之哲学』（富山房、1926年）。以下同じ。

チやその展開にははっきりと現れている。

(一) 文学者としての徂徠

1. 古文辞学による徂徠の文学思想

井上哲次郎は徂徠が「尋常の儒者にあらざる」(P.463)と認め、彼を「文学者」「徳川時代に於ける第一の文豪」と呼んで、徂徠の文学研究に肯定的な評価を十分に与えた。井上の言う「文学」とは、恋愛・情事などエロティシズムを興味を中心とした小説・戯曲など娯楽性の高い「軟文学」に相對する「硬文学」というものである。

軟文学に於いては馬琴の如き巨人ありと雖も、硬文学に於いては恐くば徂徠の右に出づるものなからん、徂徠は詩文の両者に長じ、經学之れが根柢を成し、等身の著書に富み、従来の各学派を圧して、鬱然として別に一派を開き… (P.491)

つまり、徂徠の文学研究は、詩文に基づく經学研究を中心とした。そして、井上は徂徠の文について以下の示すように言った、

徂徠の文は大率、規模正大にして、気魄光燄あり、…詩も亦格調多くは高古にして、専門詩人と雖も、或は及び難きものあり、…徂徠の大手腕は何人も否定すること能はざる所なり (P.491)

井上の「文は規模正大、気魄光燄、詩は格調高古」という評価によって、徂徠の古文辞を根本とした学問の意識が明らかになったが、「硬文学」にはあまり踏み込んでいない。これに関しては、内藤湖南は詳しく論じたことがある。まとめて言うと、軟文学は平民的文学という特色を持っている。即ち、古い体裁にこだわらず、時代風物や庶民生活が人形芝居や小浄瑠璃に應用されて、「古典的から解的に」という軟らかいほうの文学である。硬文学は歌学を代表とする国学、經学を主とする漢学、及び仏学といった公家貴族の学問に由来するものである。⁷⁹したがって、硬文学が広義の文学であると考えてもいい。井上も徂徠論の頭に、徂徠の古学意識について下の示すように述べた。

古文辞を以て古經の階梯となし、遂に復た目を東漢以後の書に属せず、自ら其主張を称して復古学といひ、先儒作所の如きは、一切之れを排し (P.451)

それから見ると、徂徠の文学研究は、古文辞学が經書解釈の方法として應用されて、李(攀龍)王(世貞)の詩文に限る古文辞研究から踏み出した一步であり、学問の独創でもある。しかも、その研究は、東漢以前、即ち周から前漢に至るまで遡って、宋学を含む後世の古典の解釈や諸学説がそれから外された。ということで、漢儒とその前の經学を重んじ、原典の

⁷⁹ 内藤湖南 『日本文化史研究』(講談社、2016年)、P.128-134。

文辞を忠実に受け継いで、それを先王・聖人の道を把握する唯一の方法としたのは、徂徠学の特色の真の理解のための重要なポイントである。具体的に言えば、

漢籍を読むもの、古来倒讀するを常とせり、…徂徠が率先して此習慣を一変して、正則の研究法を開かんとしたるは、卓見といふべし (P.459)

井上の述べたことによって、漢文を返り点などに従って訓読するのではなく、中国語で棒読みするのが先王・孔子の教えの真意をつかみえる方法である、という徂徠の創見がわかる。そして、徂徠も学問研究は「事」と「辞」この二つにほかならないと主張した。

詩書は辞なり、礼楽は事なり、義、辞に存し、礼、事にあり、故に学問の要卑くこれを辞と事とに求めて、高くこれを性命の微、議論の精に求めざれば、憑據する所ありて後世紙繆のある所を識るべし (P.514)

徂徠の考えでは、詩書礼楽を代表する「事」「辞」への考証を通して、後世の經学に於いて原典の解釈の違いを弁別する必要性が明らかである。それに対して、井上は、そのような研究内容の闡明が、宋学の窮理の煩瑣を避けるためであると考え、また徂徠の学問研究が哲学上の立場に立つものではないと示唆している。したがって、井上は、「古文辞学、今の所謂古語学的研究 Philological study」(P.514－515)という徂徠の文学研究の実質についても言及している。つまり、徂徠学の特質について、哲学的に研究する学問領域として創造的な発展をめざすわけではなく、事業の考証と文辞の解釈による古典の本来あるべき姿に戻すということであろう。

また、吉川幸次郎は詩、書を「辞」として、「人間の事実」を記録するという観点をもって、古文辞学が徂徠の經学研究における位置づけを考察している。

「六經」の「古文辞」は、それを媒介として、「先王の道」の内容である事実を伝達するのみではない。「六經」の「古文辞」の言語そのものが、「先王の道」の表現なのである。かくて「六經」の「古文辞」の言語の獲得は、すなわち「先王の道」の獲得となる

80

吉川のこの見解からして、徂徠の学問は、古文辞学の研究と習得を語学、兵学、政治、経済などに応用し、実作した結果であり、先王の道に近づくためのアプローチでもある。それが井上哲次郎の言う硬文学についての説明としても重要視されている。

ところで、当時一世を風靡していた徂徠の古文辞学の弊害を下の示すように厳しく指摘した。

徂徠李王の擬古文を好んで邪路に迷ひ、大に害毒を文学界に流せり (P.491)

⁸⁰ 吉川幸次郎 「徂徠学案」『仁斎・徂徠・宣長』(岩波書店、1975年)、P. 80－81。

徂徠一時古文辞を以て一代を圧せしと雖も、若し彼れが古文辞を取らざりしならば、其功更に倍蓰せしものあらん、…然るに彼がむつかしき字句を排列して務めて古雅を示さんとしたるは、寧ろ笑ふべきの誇衒 *vanity* に過ぎざりしなり (P.492-493)

井上は、徂徠の古文辞研究がただ「擬」、即ち模倣にとどまることであった結果、詩文の形にこだわり過ぎて、それに反して伝達の内容である「事実」の正確さが失われる傾向があったと言明した。

とにかく、中国語の音読（唐話）による漢文の解読方法を取った徂徠は、中国語を彼自身の一部として捉えて、それを独自の経書研究法とした。そのような模倣の研究法が、「六経」「論語」のみではなく、史記、諸子百家、漢魏及び盛唐の詩型の研究と実作にも応用されて、古典を守りつつ、それを再現するための実践であったと言えよう⁸¹。

2. 政治家の気質を帯びる文学者徂徠

伊藤仁斎とは異なって、徂徠は聖学への復帰を提唱したほか、先王の道をも主張した。また、徂徠は古文辞学研究を前提として、先王の道の真意を捉えて、さらに治国安民をいかにして実現していくかに主力を注いだ。ということで、徂徠学の究極の目的は聖人の道（道德）ではないのである。徂徠学は天下の運営を探究の対象とした経世済民の学であり、徂徠は多少政治家の気質を帯びる文学者であろう。

まず、徂徠のその政治的現実主義の思想が、彼の聖学に関する定見に由来していると考えられる。

聖人の心は、唯と聖人にして後、之れを知る、亦今人の能く知る所にあらざるなり、故に其得て推すべきものは、事と辞とのみ、事と辞とは、卑々焉たりと雖も、儒者の業、唯と章句を守りてこれを後世に傳へ、力を陳べて列に就くは、唯と其分なり、其道の若きは、則ち以て後の聖人を俟つ、是れ不佞が志なり (P. 512-513)

上に述べたように、徂徠は経世済民の学を目指していたため、大衆には昔から道德を崇めると思われていた聖人の「道」が、簡単に達することではないと認めて、文学において実在している「事」「辞」しか攻究対象として確実に把握できなくて、それによって聖人の道に近づくことができると強調した。そこで、徂徠は事実と文辞を「儒者の業」と呼び、井上哲次郎はさらにそれを「学者の事業」と解説した。「学者の事業」は、裏を返せば「儒者は単に聖人の教を傳ふる器械となり、学問は口を糊する一種の営業となれり」(P. 514) というもので、徂徠学における功利的一面が明らかにされた。それから見ると、徂徠の学問の方は、宋儒性理の学の虚無高遠、及び仁斎の究極的道德（善）と比べて、より一層冷靜的かつ現実的であろう。

⁸¹ 同上、P. 85。

また、徂徠の政治的思惟は、彼自身の粗放磊落、豪邁不羈の性格にも関わっている。

其（徂徠）大言壮語、動もすれば輒ち常軌を脱し、人の師たるの態度を失すと雖も、又青年書生の如く無邪気なる處ありて、其大胆なる口氣は以て群儒をして驚嘆せしむるに足る、徂徠此の如く驕慢凌厲なりと雖も、閨門の内は、反りて嚴正なりきといふ（P. 466－467）

井上はプラスとマイナスの両面から、徂徠のその人物像を評価した。道德規範に拘らなく、それが人材の判定の唯一標準視されなくて、世間と同じように徂徠の「功利」「放蕩」を批判した一方、徂徠の「無邪気」「嚴正」といった面も見極めた。尾藤正英の觀察では、徂徠は君主、父親にはもちろん、友人、門人にも道德觀がしっかりしている人である。それが井上のいわゆる「嚴正」そのものであろう。徂徠が仁義道德にあまりにも触れていなかったのは、道德的説教を嫌がったが、従来の因習的道德を完全に棄却したわけではないのである。そして、井上は「無邪気」について詳しく説明していなかったが、島田篁村の以下のような徂徠を評価した言葉を借りて、その「無邪気」を把握しようとした立場が考えられる。

尤も氣力といひ、學問といひ、特に文章の如きは、其立派なることは、到底日本人中にこんな人はなからうと思はれます、其くせ別段骨を折って書いた様にも見えぬ、兎に角徂徠といふ人は、非常な人物であつたことは、疑もない次第であります（P. 468）

島田の評価から見ると、徂徠が文章の実作に取り組んで、しかもそれが人材を判定する基準となっただろう。ということで、徂徠はその基準によって、率直に自己主張したり、舌鋒鋭く批判したりした姿勢をとっていたが、「ある場合には豪放磊落として好感をもってうけとられ、またある場合には傲慢不遜として反感を招く結果となったのであろう」⁸²、という尾藤の見解からも、井上の所謂「無邪気」の徂徠の素質が感じられる。

井上哲次郎は、徂徠の人物像を次のようにまとめた。

其（徂徠）門人後世に対するの態度、甚だ寛大にして、清濁併せ呑むの概あり、是れ其衆望を繋ぎ、随って人物の大を成しゝ所以なり（P. 508）

徂徠の性格や學問意識などによって、道德の説教が行われず、世の中を治めることに実際に役立つことが學問として樹立された上、包容的な學風で大勢の弟子たちがその門下に集まってきて、やがて護園學派を形成に至り、江戸時代において絶大な影響力を有していた。それに、井上哲次郎の所謂「清濁併呑」が、太宰春台の徂徠に対する評論で明らかされた：

徂翁海量能く容るゝを以て自ら許す、人亦此れを以て之れを稱す、余謂ふ、徂翁固より能く容る、然れども能く學者を容れて、常人を容るゝこと能はず、能く文才の士を容れ

⁸² 尾藤正英 「国家主義の祖型としての徂徠」『荻生徂徠』（中央公論社、1983年）、P. 34－36。

て禮法の士を容るゝこと能はず、能く其人を容れて、其言を容るゝこと能はず、是れ未だ能く容るゝとなさざるなり (P.469)

即ち、徂徠の考えでは、「容れる」とは、条件的かつ対象的で、詩や書に優れた人、特に文章の実作能力に恵まれた人には、包容的な態度を取ることに對して、道德至上主義に陥り、形式やルールにこだわり過ぎて、それを標準として人材を見極める人には、批判や否定的な態度になるのである。「政治家ないし政治的人間にありがちな身のルースさは、徂徠の場合には見られないようである」⁸³ということで、逆に考えると、徂徠の「能く容るゝ」も能く容れられないと言ってもよい。したがって、政治思想を儒学の基礎としようとした徂徠であるが、真の意味での政治家とは言えないだろう。

総じていえば、徂徠の政治的思惟や、実作を重視する学問意識による文学研究は、その意味が豊かになって、独特の思想が作り上げられた。井上が「文学者として一世の文運を發揚するもの、實に彼れが自然の任務なりしが如し」(P.457)と徂徠を稱賛するのは、おそらく徂徠学におけるその独特の思想構造を肯定しているだろう。

(二) 教育者としての徂徠

井上哲次郎は徂徠の人材觀を論じる場合、「天才教育」が徂徠の学問教育の宗旨であると言明した。その教育主張は、徂徠の学問研究の内容や目的に對する見解に影響された側面が強いのであり、学問論の重要な部分として現実の中で貫徹されている。

1. 教育理論

前に述べたように、荻生徂徠は「學寧ろ諸子百家曲芸の士たるも、道学先生たることを願はず」(P.508)。徂徠は実行性かつ普遍的な意義を持っている文学・芸術に非常に關心を持ちながら、形而上の道德論を見過ごした。井上哲次郎は「文会雜記」の記述によって、徂徠の才知を重んじる考えを明らかにした。

徂徠は才を愛すること甚しき人なり、水足平之進が十六歳にて書牘を徂翁におくれる時、それを見て悦べること甚し、竹溪がゆきければ水足のことを云ひ出して、さても珍しきものなり、大事の物なれば、其文を取り出し見せられたるに、文字にも顛倒ありと云ひしかば、徂徠色を變じて左様なることを云ふぞ、顛倒などは、年のゆかぬゆゑあるはづのことなり、それが何の妨になるべき、此見識の勝れたる、誰れか立ち及ぶべきとて、くりかへしくほめられたりとなり (P.524—525)

こうして見ると、徂徠の考えでは、才知が人材を見極める大きなポイントとなる。井上も「徂徠が人才を愛せしは、即ち天才教育の旨意に合する」(P.524)という見解を示した。つ

⁸³ 同上、P.35。

まり、その「天才教育」は、徂徠の教育理論であり、「人才を愛せし」は、人の天賦とその発展を天才教育の方針とすることであると、井上は明確に示した。そこから、才能の養成を重んじ、道徳的規制を軽視するという井上の徂徠の教育意識に対する見方がよくわかる。

井上の見方を考えてみると、天才教育を実践に応用する際に、その結果として極端に正反對の二つの面が立ち現れてきた。一つは、寛大で、「清濁併呑」という雅量による学問の影響力の拡大。道徳的規制を問わず、自由闊達の学風で、衆望を繋ぎ、随って護園学派を結成して、大成になった。もう一方は、道徳教育を行わず、放任の姿勢による人材育成上の大きな欠陥。井上は、

徂徠は極めて寛宏なる態度を取り、小節に屑々たらずして…彼れが取る所の教育主義は極端なる放任主義なる (P.583)

即ち、徂徠の人材育成には道徳教育が完全に排除されたことを厳しく指摘した。

それと同時に、井上も、「徂徠先生、平日小子輩を教へず、是を以て其門、長幼の序なし」(P.511)という太宰春台の批判でその「極端なる放任主義」を説明した。更に、春台の言葉が、「徂徠が教育法の缺點を無遠慮に道破する」「教育家としては寧ろ人の子を傷ふことなきを保せざる」(P.511)と、井上はその放任の結果について案じていた。

つまり、教育者でありながら、才知のことを第一に考え、道徳的規制を軽視したならば、豪放磊落の雅量が極端な放任主義になって、人材養成にも深刻な影響をもたらされるおそれが出てくると思われる。しかし、なんといっても、徂徠の「才重視」の教育理念であるこそ、全国各地から門人が集まって活躍していた。その結果として、徂徠学は独自の学風が創りだされて、江戸儒学に於いて重要な位置を占めている。

2. 教育実践

徂徠は天賦の学才を持つ者を重視していた。そのため、天才教育の教育理論を実践した際に、「養」という観念を強調した。

聖人の道、含容廣大、要は養ふて之れを成し、先づ其大なるものを立てゝ、小なるもの自ら至るにあり (P.584)

大氏人物、其養を得れば、則ち長じ、其養を得ざれば、則ち死す、啻に身のみならず、才知德行皆爾り、故に聖人の道、養ふて以て之れを成すにあり (P.587)

上に徂徠が述べたように、「養」は、人才を愛する教育理論を貫徹しようとする趣旨によって述べられたことであり、その教育理論を実行する方法論でもあると言えよう。「先づ其大なるものを立てゝ、小なるもの自ら至るにあり」は、即ち、細かいことに拘らなくて、小さな問題ではなく、もっと本質的で聖人の道に関わる大きな問題や方向性を考えておくべきだということで、「宋儒の嚴肅主義に対して主張する所にして」「自由の精神に富める」(P.587)と、井上哲次郎が認めた。

でも、その「大」「小」は一体何なのか、如何に「養」が「自由の精神」を表現したものなのか、といったことを井上の論述に基づき、徂徠の教育実践の方法について検討してみる。

(1) 感化教育

井上哲次郎は徂徠の先王の教育と孟子の教育を比較することによって、最も違うのが「感化」という点であると明示した。徂徠は、

夫れ言を以て人を服するものは、未だ能く人を服せざるものなり、蓋し教は我れを信ずるものに施す、先王の民は、先王を信ずるものなり、孔子の門人は、孔子を信ずるものなり、故に其教入ることを得、孟子は我れを信ぜざるの人をして、我言によりて我れを信ぜしめんと欲す、是れ戦国遊説の事、人を教ふるの道にあらず (P.585)

と述べた。徂徠の考えでは、すべての人ではなく、自分を信服する人を教える対象となる。確かに、すべての人から認めてもらうように立ち回る教育作法は、不自由極まりない作法であり、同時に不可能なことである。言い換えれば、説教を通じて自分の主張を受け入れてもらうのは、真の教育ではなく、「遊説」という一方的な説得にすぎないだろう。要するに、自己主張しない、という無為をして教えることが、その「感化」教育の意識とされてもよいであろう。

また、「感化」の実現する方法として、言葉によるのではないと考えられる。井上哲次郎は、先王の教育と孟子の教育の相違点が、古代の教育と現在の教育を比較する場合にも共通すると示した。徂徠は、

蓋し先王の教物を以てして理を以てせず、教ふるに物を以てするものは、必ず事を事とすることあり、教ふるに理を以てするものは、言語詳なり

物は衆理の聚まる所なり、而して必ず従事するもの之れを久うして乃ち心實に之れを知る、何ぞ言を假らんや、言の盡くす所のものは、僅々乎たる理の一端のみ、且つ身、従事せずして而して能く立談に瞭然たるは、豈に能く深く之れを知らんや (P.587)

と、実物をもとにする先王の実践的な教育を強調した。だから、理論的闡明より、具体的な学問探求である「事」の方が、もっと体験的で、教育的意義があると思われる。

実際に、宋学の煩瑣な論理や、人の教えを厳粛に受け止める姿勢を強く反発したことで、徂徠が理論的な思弁の教育においての働きを否定的に捉えたのであろうと、井上哲次郎は示した。それから見ると、「言語を以て人を服せず、行為によりて人を服する」(P.585)は、井上の提起した感化教育の形式であり、宋儒とを区別して徂徠の教育において一貫している精神でもある。そういう教育精神が井上に「寛容主義」と呼ばれたため、寛容主義が感化を主とする教育主義である、と言ってもよい。ということで、「感化」の内容がより一層明確されて、それが「寛容」という本質的な意義で捉え直され、教育者としてとるべき態度で

あると認識できるだろう。

つまり、井上の論じている徂徠の感化教育は、言葉にこだわる説教しないことを前提として、道徳的な究極ではなく、文芸の研究や実作を教育方法とする体験的教育である。しかしながら、井上はそれを厳しく指摘した。まず、理を説くという理論的な思弁を軽視する徂徠の態度には、井上は、

實物を以て教育をなすの適切なること、何人も否定すること能はざるべし、然れども之れを同時に道理を教へざれば、何の効驗もなし、是れ實物は何事をも語らざればなり、實物は道理を説示するに必要なり、唯と實物のみありて、毫も道理を説示せざれば、教育は全く無精神となるなり (P.586)

と批判した。その実物教育が、純粹に理論を攻究するのに対して論じられたのであろう。井上の考えでは、徂徠には、実践が理論に対立して起こってきたものであるが、「言伝身教」その中の「身教」一面のみを取り立てて講じると、不十分で教育の意義や教育の効果を失うことになると考えられる。したがって、理論的な思弁、さらに言葉によって伝授するという「言伝」も、行動で身を以て模範を成すという「身教」も、人材育成に必要不可欠な一環として、その両方が相互に補い合って、真の教育の実現を成し遂げるのは可能であろう。

ところで、井上哲次郎が感化教育を行う資格について次のように語っていた。

言語を以て人を服せず、行為によりて人を服するは、孔子の如く禮儀を重んずる有徳の人にして始めて之れを言ふべし、徂徠の如く徳性を輕侮して功利を偏重し、文藝是れ事として禮儀に拘はらざる者の言ふべき所にあらず

彼れ（徂徠）が門人数多なりしも、春臺の外一人も徳行を以て顕はるゝものなきは、彼れが教育の過失に因由すること疑なきなり (P.585－586)

以上の記述によれば、井上が完全に感化教育を否定するというわけではない。礼儀をしっかりとし、道徳を重んじている者こそ、文芸の研究と実作に専念する体験的な教育、即ち「身教」を講じる感化教育を実施する資格がある。そして、教育の結果から見れば、徂徠が感化教育に成功したと思われない。井上はその結果によって、道徳性を備えるのが、感化教育を行うには必要な資質だと説明した。それも、徂徠の道徳を学問から切り離れたやり方に対する非難であろう。

総じていえば、井上哲次郎は感化教育において、徂徠が理論的な思弁、及び道徳的規制を避ける姿勢を明らかにした。とくに、実物教育は感化の実現方法として、実践的体験によって人を教えるねらいがはっきりしているが、一面的である。井上が批判したのは、感化教育そのものではなく、徂徠が宋儒の反論を出すように提唱した教育論であろう。

(2) 社会教育

徂徠は経世の理念を人材育成に導入した。こうして、文学芸術の体験や実作に限らなくて、

教育の意義がより広く捉えられたのは、教育に於いて徂徠独自の発想と言えよう。井上哲次郎は、そのような政治的思考が宋儒及び仁斎を区別した「一家の長所」とであると認めた。

まず、徂徠は人才育成において「養」の概念を提起した。

聖人の道を大道術と申候、国家を治め候も、直に善悪邪正を正し、見えわたりたる上にて、さっぱりと仕候事にては、無御座候、俗人の思ひがけぬ所より仕懸けを致し候て、覚え知らず自然と直り候様に仕事に候人才を養ひ候も同じ事に候 (P.588)

徂徠の述べた「養」は「自然に直る」ということで、何もしないように見えるが、実は極めて意識的な行動である。徂徠の感化教育に関する見解から見れば、道徳的拘束を認めないという一貫した教育思想に基づいて、「養」の教育意識を把握できるだろう。しかも、徂徠の「大道術」の闡明を通して、「養」の意味が明示された。

大道術と云ふは、観念にもあらず、まじなひにもあらず、神道にもあらず、奇特にもあらず、わざなり、わざの仕かけによりて自然と移り行くことなり (P.592)

聖人の道は、長養の道なり、造化に随って養ひそだて、物のなりゆきを能く知りて、かくすれば、先きにかくなると云ふ所を合點してわざの仕懸を以て直すときは、目前には、迂遠なるやうなれども、先きへゆきて、自然と心のまゝになるなり (P.592—593)

ここにおける「術」は、「大道術」を捉える鍵であろう。徂徠はそれを「わざ」で解説した。

井上哲次郎はそれに対して、さらに「行政の方法によりて社会教育を成さん」(P.588)と注釈した。その注釈は「ワザ」そのものの辞書的意味に関わると考えられる。

一つは、「ワザ」が「技」で表記された場合、腕前、即ち、物事をうまく処理する能力を意味する。前に徂徠が述べた「俗人の思ひがけぬ所より仕懸けを致し候て、覚え知らず自然と直り候」「自然と移り行く」というように、現状で、何ら手を入れずに外から見える在り方のままで、巧みな策を使って計画を予定した通りに成し遂げる。

もう一つは、「ワザ」が「業」で表記された場合、方法、技能といった意もあるが、常軌化された活動や仕事などといったほうがよく表される。それが「長養」の通り、物事を習慣化させるには、時間がかかったり、心を込めたりする工夫である。

それから見ると、井上の注釈によって、その自然的で、巧みな人才育成策が行政・政策と結びつけられたため、その教育スタイルが単なる知識伝授を越えて、行政施策に応用された結果として、社会への影響も広がっていく。そのうち、井上は政治的な「技」には「行政の方法」を当てたことで、教育が国策の一つとされる徂徠の教育に関する上位思考を読み解いた。もう一方は、井上は「社会教育」で、その行政管理の「業」の普遍性と持続性を強調した。したがって、井上の注釈は、徂徠の論じた教育の広さと深さを意識し、読み解いたものであると言えよう。

要するに、井上哲次郎が感化教育と社会教育で、徂徠の「養」を主旨とする教育主義を解説したのは、徂徠の教育論における二段階のレベル把握に基づいたことである。まず、感化教育は古典に遡って聖学の本来の面目を求めるという立場で、宋儒の思弁の弊を矯正するように実践を重んじる学問の方法論を唱えたのであろう。そのため、聖学の本来の面目を求めるのは、徂徠のしっかり把握された教育の「大」方向である。それに対して、道徳的修養を講じるのは、こだわる必要がない「小」節である。また、社会教育は政治の立場で、教育の実施とその結果を考察するから、経世の方法論であると思われる。そのため、国を治めるには相応しい人材を養成するのは、国体にむけて取るべき「大」方針であるのに対して、善悪の道徳風習を樹立するようなことは、その養成環境に応じた対策であらう。つまり、井上は徂徠の「養」という教育理論が「自由の精神に富める」(P.587)と評価した。その理由の一つとして、そのような「大」をつかまえ、「小」を放すという柔軟な教育思想があるだろう。

そのほか、本論文は、社会教育において徂徠の述べた「自然に直る」の「自然」が、「養」という思想の源で、徂徠の独特の考えの現れでもあると主張したい。井上は、聖人の道を論じたとき、徂徠の「人を教ふるの道」説を引用した。

人を教ふるの道は、…君師の道なり、故善く人を教ふるものは、必ずこれを吾術中に置く、優遊の久しき、其耳を易へ、其心思を換ふ、故に吾言を待たずして、而して彼れ自然に以て之れを知るあるあり、猶ほ或は喻らざるや、一言以て之れを啓けば渙然として氷釋し、言の畢るを待たず、故に教ふるもの勞せずして、學ぶもの深く喻る何んとなれば、吾れ言はざるの前、思既に半に過ぎるが故なり、先王孔子之れを以てす (P.584)

天地の造化は、移り行くものなり、人は活物なり、故に人事の變、日を逐ひて生ず、是れ生々不息の妙用なり、かの生々不息なるものを手に執へて作りなほさんとするは、強く押ゆる程、先きにては、はねかへることを知らず (P.592)

上の述べたように、徂徠の「自然」観が面白い具体的な表現で良く伝わってくる。特に「優遊」という言葉は、のんびりしていて、余裕があり、おおらかな雰囲気醸し出している。この言葉通り、人々が各自の得意分野において長所を発揮し、自分の能力を涵養して、それぞれの個性を最大限に発揮できるのが、聖人の教えの真意であり、「養」の精髓でもある。しかも、「養」は元々、社会生活において人間関係を築いく自主的、実践的な活動なので、徂徠の「自然」とは、干渉せず、天然の、原始的な状態のままにまかせるということではなくて、「自ら然り」という意にあたり、「養」と同じく人文的、社会的な意義を持っているものであることを強調したい。つまり、総じて見ればひたすら無為に見えても、計画的に「其耳を易へ、其心思を換ふ」ということへと導いていく。しかも、「天地の造化」の移り行くこと、人の活物の本質、及び人事の生々不息といった論説によって、徂徠が仁斎と同じく「天地は一大活物で常に生々して己まないものである」という観念を持っていることが明らかである。だから、そういう意味では、教育と治世に導入されたその「自然」の観念は、人に

因って相応しい環境を作り上げて、ひいては各自自分の秘められた能力を最大限に引き出す、という「自ら然り」の思想を込めている積極的な心構えであろう。

井上哲次郎の引用には、徂徠は教育を社会的様式として総合的にとらえ、よりマクロな観点から人類社会の歴史的発展を跡付け、実践的な方法論と学問意識を生かしたことが現れる。

井上哲次郎は徂徠の教育論における道徳的修養への軽視を指摘したが、「人材を愛する」、また「人材を養成する」を宗旨とする教育理論と実践で、護園学派を形成するに至って、徂徠学が関東を中心に一世を風靡する勢いであったということで、徂徠を「一代の文豪」と呼んだ。そして、徂徠が「一代の領袖」「学界の泰斗」を自称したことに対して、井上が「其天才教育に由ること復た疑を容るべからざる」と評価したことから見れば、井上も徂徠の教育理論と実践に包含された積極的な意義を肯定しているのだろう。

徂徠は仁斎と同様に、宋学の立場を批判して、儒教本来の精神を明らかにするためには経書を直接研究するべきだと唱えたが、儒学を政治思想として再確認し、仁斎のように孔子と孟子を尊崇するのではなく、礼楽制度を作った唐虞三代の先王と孔子を聖人として、その先王たちの言行を記した古典を正確に理解することが儒教研究の課題としている。即ち、徂徠の古文辞研究はあくまでも手段であり、経書の的確な読解を通して真の聖人の教えを明らかにすることがその目的である。そのため、徂徠は道徳的な善悪のような形而上学的思考に注意を払わず、社会的、実用的な研究が学問や教育などに貫徹していた点で、古学の先鋒と言えよう。

二、徂徠の学問

(一) 学脈

徂徠は幼くして学問を林家の林鳳岡に学んで、林家の信奉した朱子学を修めていた。その後、明の古文辞学者であった李攀龍と王世貞の影響を受けながら、古文辞を唱え始めた。三十九歳のときに伊藤仁斎の『大学定本』『語孟字義』を読んで感じるころがあって、仁斎に相当な関心を寄せていたが、まだ朱子学の立場から仁斎の学問を批判していた。四十代ごろ忽然として朱子学を排斥し、その学問の様相が一変した。そして徂徠は直接孔子の説を求める古学を提唱して、李・王の古文辞学の方法を経書解釈に応用して祖述を提唱した。したがって、徂徠は近世日本古学派を代表する人物であり、徂徠学の登場は近世の思潮において一つの画期的な出来事であると思われる。このような学脈には、井上哲次郎は次のように述べている。

徂徠、仁斎をを排斥すと雖も、其主張の古學にあるは一なり、且つ徂徠の古學を唱導するに至りたるは、全く仁斎の為に啓發せられたるに本づく、其仁斎に負ふ所、豈に鮮少なりとせんや (P.527-528)

徂徠の古学が仁斎らの古学に啓発されて、仁斎のため徂徠の宋学より古学へと大転換に拍車をかけるものと認識した。

また、孟子と荀子の道德論に対する正反対の見解によって、徂徠は両者に対する態度も真逆とっていいほど大きく違った。井上は、下のように述べている。

徂徠が道德上の見解は荀子に淵源する所多し、仁斎が孟子を尊崇するに引き換へ、徂徠は孟子を賤視し、寧ろ荀子を稱揚せり (P.528)

上述の通り、徂徠が荀子の学問の流れを汲んだということは、徂徠の荀子の性悪説への肯定にあり、さらに「荀子なる者は、思・孟の忠臣なり」⁸⁴まで荀子を尊び重んじたことにもあると考えられる。そのため、徂徠は孔子の説を守る立場として、その二人、とりわけ孟子の学説に客観的に批判したが、性善と性悪に関する道德的認識が、徂徠と仁斎とともに聖人の道を求める際には直面すべき基本的な問題であろう。また、「性」「性善」「性悪」といった概念と本質への究極は、国の形の転換やその間の激烈な社会変動によるさまざまな新しい生の営みを生み出していった、その生き方に繋がる価値観、とくに道德規範の変化をもたらしたため、従来の儒家思想において道德規範を支えるものとしての「人の性」に主に討論されたものである。したがって、その「性説」は、政治意識と密着している⁸⁵。徂徠学には、先王の道と聖人の道を同一と見なされて、礼楽制度の重視、現実的な功利主義傾向などが、荀子の性悪説に基づき、人性、道德、政治の相互関係に対する独自の理解と展開であろう。ということで、荀子の性悪説を受け継いだ徂徠の道德論は、徂徠学の基礎として、「学問の本領」と言ってもよいだろう。

井上哲次郎の論述によって、徂徠は古学思想が仁斎に啓発され、学問の根本とした性悪意識が荀子から受容したことがわかる。そのうち、徂徠学の主旨である「道德論」、及び徂徠の学問の独創性を際立たせている「学問論」「政治論」は、その論述の主要な部分として、徂徠学の特色と基本思想を全面的に現れてきた。そこで、本論はその三篇の論述をめぐって、井上の徂徠の学問を注釈する方法論を検討してみたい。

(二) 道德についての新しい解釈

「道德論」が井上哲次郎の徂徠論の冒頭に現れるのが、伊藤仁斎の学問と同様に道德が枢要の地位を占めていることが分かる。前述にあるように、徂徠の思想が強い政治性を持っていて、聖人の道を「天下を安んずる」という政治性に求め、個人の内面に關わる道德的問題を儒学の規範ではないとする転換を果たした。それは、「道」とは道德を意味し、道德の教

⁸⁴ 吉川幸次郎、丸山真男、西田太一郎、辻達也 「弁道」『日本思想大系 36 荻生徂徠』(岩波書店、1973年4月)、P.11。

⁸⁵ 内山俊彦 『荀子』(講談社、1999年9月)、P.106-109。

えを主としていた従来の儒学とだいぶ違った。

「封建」制・邑国家の解体のなかで、伝統的政治形態がその権威を失い、領域国家における君権確立への動きに即応した政治形態がしだいに出現してゆく。中国古代の思想家＝「諸子」たちは、莊子のような非政治的思想家の場合をも含めて、この政治状況の変動を酵母としてその思想を醸成しなかったものはない。その中で、政治の問題と道德規範の問題をどこまでも結合させつつ、状況の変動に応答しようとしたのが、孔子・孟子・荀子らの儒家であった⁸⁶

上述したように、孔子、荀子などの儒学思想の流れを概観すると、道德と政治との関係のあり方は徂徠学においてもっとも根本的な事柄であると思われる。そして、孟子と荀子、二人それぞれの善悪の性説は、人間の性の道德的規制における作用に対する解釈によって、人間の性に包含される道德的「善」の自発的に働き出す視点と、外的な制度が人間の性へと効果的に働きかける視点の二つの方向性が示された。したがって、聖人の教えを汲み取るには、荀子、孟子の主張とその止揚を通じて、主著「弁道」で道と徳に対する観念を呈示する、という徂徠の道の弁明を学問の基礎とする考え方が明らかである。井上哲次郎もこの切り口から、徂徠学の中心的概念と思われる道について多角的に考察して、徂徠の学問論を展開してきた。

1. 道と徳の区別：国家と個人による道德概念の相違

井上哲次郎によれば、徂徠の説いた道德は伊藤仁斎と異なっており、とりわけ「道」の観念には「護園派と堀川派と両々対立して、相容れざるもの、實に此根本主義より来たるなり」(P.530)。その道德に関する観念が、徂徠の学問の宗旨とされ、徂徠学の特色を捉えるには究明すべき問題であると考えられる。それに、仁斎は、儒学の根本である仁義の「道」が、人間に内在するという立場を主張し、徂徠の見解がそれと対照的であると井上が示して、まず道と徳それぞれの概念と相互関係をめぐって、徂徠の道德観念を明らかにした。

(1) 先王の道と個人の道

仁斎学には、道と徳は「一性二名」、即ち、道と徳は人間の性に同じ実在の異なった側面で、「四端の心」を拡充することでなされたものである。これに対して、徂徠学では、儒学で追求する道とは天下を治める政治の道であって、道德にはかかわらないと説いたため、人の内面は完全に儒学の拘束から解放されることになった。だから、徂徠は、従来の儒者とは異なっており、その「道」の中心意義を「徳」には置いていないのである。

徂徠は道德を以て唯一の物事とせずして、二様に之を思惟し、道と徳とを分離せり、

⁸⁶ 同上、P.109。

道は禮樂にして、先王の作為する所に係る、故に学部的のものなり、徳は各個人が禮樂の効果によりて身に得る所あるを謂ふなり (P.542)

以上の井上の論述によれば、徂徠の捉えていた「道」と個人の道徳的だと考えずに、それを制度とし、徳を道の効果としたことで、「道」は普遍性をもって主導的な役割を果たし、「徳」は「道」によって人の身について現れてくる。

具体的に言えば、道の定義について、徂徠は以下の通りに述べている。

道は統名なり、禮樂行政凡そ先王建つる所のものを挙げて合せて之れに命ずるなり、禮樂行政を離れて別に所謂道なるものあるにあらざるなり (P.530)

井上はこれに注釈をつけて、

彼れ(徂徠)が意味する道を、今日の言葉に翻譯して之れを言へば、道は人民を治むるに必要な制度文物を総稱するの名なり (P.530)

いわゆる「道」における二つの要点を明示した。一つは制度文物の総称、もう一つは治民の方法である。いずれにしても意識的なものではなく、即ち、「道」は天地自然に内在するものでなく、礼樂行政の客観的外的な存在であると思われる。振り返ってみると、仁斎の道徳論には、人間の内部にもつ道と徳が同一と見なされ、仁義の道徳が「四端の心」(主体的、意識的なもの)を拡充した結果として、自然的、無意識的なものである。一見してその二人の説いた「道」に客観性がある点において一致しているが、井上哲次郎は両者の違いを看破した。

仁斎は道を以て人あると人なきとに拘はらず、本来自らあるものとなせり、即ち天地自然に之れありとなすの意なり、然るに、徂徠は之れに反し荀子と同じく、道てふものは、先王の作為に出づるものにして、本来之れあるものにあらざとせり (P.533)

上述の通り、徂徠と仁斎の説いた「道」には根本的な違いがある。

まず、「道」の観念について。仁斎の場合、人間が生まれながらにもっている四端の心を伸ばせば、それぞれに仁、義、礼、智の徳へと展開して行って、これを大きくしていけば、天下を安んじることできるだろう。つまり、人の努力によって、個人の「道」が「公共的、普遍的価値」になる可能性があるとして、井上哲次郎は強調した。その一方、徂徠の説いた「道」は、内面から生まれたものではなくて、「人の情性を矯飾して之れを正し、以て人の情性を擾化して之れを導く」(P.536)のために作られた社会制度や秩序である。井上は礼樂の「道」を「先王の作為」と称して、「道」が唐虞三代及びそれ以前の先王たちに、長い歴史と経験のなかで培われてきたものであると示した。それは、性悪が「偽」、即ち人の作為によって

善へ変化する⁸⁷、即ち、道德規範といった人為で、現実世界の人間の内的な悪を、善につくりかえる必要がある、という荀子の人間観と一致している。

また、「道」の実現方法について。井上哲次郎は「道」の実行から、徂徠のいわゆる「道」と仁齋との違いを論じた。先王の道と聖人の道が徂徠学にはともに提起されて、「道」の概念がその両者によって構築されてきた。

孔門の教は、仁を至大なり

先王の道は、天下を安んずるの道なり (P.537-538)

上述の通り、徂徠は仁を聖学の究極の目的として、先王の道を経世安民の道とした。井上は、先王の道を「政治経済の主義」と称し、道の主旨を明らかにした。しかも、井上は、

孔子の所謂仁の如きは先王の道を実行し、其結果として得らるゝ所なり (P.538)

と述べ、「仁」をも先王の道、即ち政治・経済政策を実施した目的とした。したがって、「仁」と先王の道との連鎖によって、「仁」が実行性を与えられている。そこで、井上は、先王の「道」がどう実現されるのか、という問題を提起した。

徂徠は道を以て治民の方法とせり、是れ亦彼れが大に仁齋と其軌を異にする所なり、仁齋にありては、道は各個人の當に日常由りて行かざるべからざる自然の路に外ならず、然るに徂徠にありては、道は寧ろ上にありて下を御するの法なり (P.537)

上に述べたように、井上哲次郎は言葉そのものの辞書的意味で、「道」の含みを次のように二つに分けていた。①「自然の路」。「路」は、誰でも通える一般性や、人為的な造作為しの自然さを強調する。それによって、ひとつのわくにこだわることなく、人材を登用し、「養」の自然的な「ワザ」で人材を養成する、という徂徠の行政方法論の核心が現れてきた。②「上にありて下を御する法」。「法」は、統治の道具で、権力を持っている上位の者がいるからこそ、法が存在するのである。そういうわけで、仁齋の説いた「道」は、「人の道」で、自ら日常的実践を通して達することができる。徂徠の説いた「道」は、執政行為によって実現されることになる。だからこそ、井上は、それも「公德」の表れであると認め、次のように述べている。

若し道といふものが、治民の要具たる以上は、唯ゝ政權を有する者のみ道を要し政權を有せざる各個人に至りては復た道を要せざることゝならん、果して然らば唯要する所は公德のみ、各個人の私徳に至りては如何なる事も目を閉ぢて看過するより外之れなきなり (P.538)

上の記述によれば、道・徳の関係が、「道」は公德、「徳」は私徳、といったように把握さ

⁸⁷ 内山俊彦 『荀子』(講談社、1999年9月)、P.126。

れた。つまり、公德が確立したのは、先王の道が実現されたからである、と井上は認識した。それに、井上も徂徠が先王の道と個人の関係を否定するわけではないと説明した。

先王の道を學んで、以て徳を我れになさんと欲するに、先王の道、亦多端なり、人の性も亦多類なり、苟も能く先王の道は、要、天下を安んずるに帰することを識りて、力を仁に用ふるときは、則ち人各々其性の近き所に随つて、以て道的一端を得、…皆能く一材を成して、以て、仁人の徒となして、これを天下を安んずるの用に供するに足れり (P.539)

上述の通り、徂徠は現実的な体験から、個人として先王たちのように道に到達するのが無理であるが、自分の力を尽し、長所を発揮すれば、専門人材になれて、道の実現に役に立て、仁をも得ることになる、といったことで、ある意味「道を得る」と言える、と解明した。井上はこれを「個人の道」と称し、先王の道とは対照している。でも、井上は徂徠の述べた「一材を成す」「天下を安んずるの用に供する」を「利用厚生」としてまとめて、徂徠の見解が「徹頭徹尾功利主義」(P.540)であると指摘した。つまり、徂徠の認識には、実効性に基づいたものがほとんどで、仁斎學のような克己・修身といった精神的価値がちっとも見えないのである。

何と言っても、井上が、徂徠の説いた「道」を、先王の道と個人の道に分けていることには、徂徠の寛容的、実践的な学問態度を明かに反映している。そのうち、個人も自分なりのやり方で道に到達できる、という「個人の道」の提示が、井上は徂徠のその学問態度に対する確な解釈であろう。

(2) 聖人の徳と個人の徳

徳の分別において、徂徠は仁斎と大いに異なっている。まず、徂徠は「徳」について、次のように定義している。

徳は得なり、人各々道に得る所あるを謂ふなり、或はこれを性に得、或はこれを學に得、皆性を以てこれを殊にす、性、人々殊なり、故に徳も亦人々これを殊にす (P.534-544)
仁智は徳なり、禮義は道なり
道は先王に属し、徳は我に属す (P.543)

徂徠によれば、徳を道の結果として、道の実現方法によって徳も違っている。それに、仁義礼智の全体を徳とする仁斎に反して、徂徠は仁智のみが徳であり、礼義は道の名であるとした。そういうわけで、仁智も聖人の徳として認識されるのが不十分であろう。そこで、井上は、徳を見分けることについて、自分の見解を下の示すように述べている。

徳は各個人が禮樂の効果によりて身に得る所あるを謂ふなり
身に得る所とは、即ち大にして仁智、小にして一技一藝の材の以て安民の用に供するに

足るものを謂ふなり (P.542)

前述のとおり、井上が「徳」を公德、私徳に分けているのは、聖人と個人がそれぞれに「道」を追い求めた結果であると思われる。個人も努力を通して徳を得られるという徂徠の考えに基づいて、井上は、先王の道に役に立てるかどうかを、個人の徳を見分け方として示した。よって、上記の例文にある「我」「各個人」が、聖人と個人を同時に含んでいることは明らかである。人々は各自の「道」によって、それぞれ異なった徳に達することができる、ということが実践的、かつ現実的な思考であろう。それに、井上は次のように述べている。

已に身に得る所あれば、各個人応分の材を成さざるはなし、凡そ徳てふもの、此れに外ならず (P.542)

つまり、個人が「一技一藝」の「応分の材」になったのは、聖人の仁の徳ともほとんど同じと見なされる。そのような個人の徳が、私徳と呼ばれる。井上の論述によれば、徂徠学の道徳の達成する方法が現れてきた。

(3) 道徳の明晰：仁智の辨と聖人の辨

宋儒の「格物窮理」の形而上的な思惟と、仁斎の「徳を以て仁義禮智の總名」「徳は、天下に普遍にして」といったように、徳に対する定義が具体的ではないと思われる。井上哲次郎は、徂徠の道徳論はその点で宋儒と仁斎を批判したものであると示した。そこで、井上は仁・智、聖人の名を明確にした。それを通して、道徳の定義や、道徳の実践性と現実性をより一層はつきり認識できるだろう。

まず、仁義礼智を徳とする仁斎に反して、徂徠は仁智だけを徳とした。それがその二人の根本的な相違点であると思われる。徂徠は次のように述べている。

聖人の道、要、安民に帰するのみ、衆美ありと雖も、皆仁を輔けて之れを成す所以なり (P.545)

智の徳たる、人を知るより大なるはなし…所謂人を知るは、其長ずる所を知るにあり、其短なる所は、必ずしも知らず、其至れるものに及んでは、必ず能く仁賢の人を知ると称す (P.546)

つまり、仁と智とともに徂徠に「徳」とされたが、仁は「人を知る」、即ち、智の表れである。そして、井上哲次郎は、「仁は聖人唯一の徳にあらずと雖も、亦其最大なるものなり、所謂禮樂行政の如きも、仁を成す為めに起れるもの」と説明し、「仁」の徳を礼樂の効果として認めた。よって、聖人の徳においては、「仁」は最後の帰結として現れる。

そして、井上哲次郎は、改めて徂徠の仁の徳と宋儒の徳を比較した。

[宋儒] 徳てふものは人の本性中に存すとするもの

徂徠は徳を以て人の獲得する所とするが故に宋儒と正反対 (P.547)

上に述べた通り、徳が生まれつきのものである、という宋学の主張と異なって、「人の獲得する所」によれば、徳は実践と努力を通して得られるものであって、聖人でも例外ではない、という徂徠の見解が明らかにされた。

また、聖人の名について、孔子を聖人とする従来の観念と異なって、徂徠は次のように定義している。

聖は作者の稱なり、樂記に曰く「作者之れを聖といひ、述者之れを明といふ」、と表記に曰く「後世作者ありと雖も、虞帝及ぶべからざるのみ」…所謂伏羲神農黄帝は、皆聖人なり、然れども其時に方りて正徳の道、未だ立たず、禮樂未だ興らず、後世得て祖述するなし、堯舜に至りて、禮樂を制作し、正徳の道、始めて成る、…三代聖人、亦皆堯舜の道に遵ひ、禮樂を制作し、以て一代の極を立つ、…夫れ堯舜禹湯文武周公の徳、其廣大高深、備はらざるなきもの、豈に名状すべけんや、祇其事業の大なる、神化の至れる、制作の上に出づるものなきを以ての故に、之を聖人といふのみ

孔子四方に訪ひ求めて釐めて之を正うし、然して後、道、大に孔子に集まる、…古聖人の道、孔子によりて以て傳ふ、孔子なからしめば、則ち道の亡びること久しからん、千歳の下、道、終にこれを先王に属せずして、これを孔子に属す、則ち我れ亦其堯舜に賢れるを見るのみ、蓋し孔子の前に孔子なく、孔子の後に孔子なし、吾れ聖人にあらず、何を以てか能く其名を定めんや、故に且くこれを古作者に比し、聖人を以て之れに命ずるのみ (P.549－552)

上述の通り、徂徠は、礼楽を制作する統治者、とりわけ唐虞三代の先王を聖人とした。それは、礼楽の道を道德の宗旨とする観念に関わっている。そして、孔子は先王の道を祖述することに取り組んでいて、礼楽制度の製作者ではなくても、先王の道を忠実に伝えていたため、後世が孔子の祖述を通して先王の道の真意を獲得できたのである。その功績において孔子に及ぶ人はいないだろう。したがって、孔子が先王たちと同じく聖人として視されている。

それによって、井上は、徂徠の説いた「聖人」に、「古代にありて礼楽を制し、後世に道を傳へし」という的確な注釈をつけた。その中、「古代」は特に唐虞三代を強調しているため、「礼楽を制す」は唐虞三代の先王、「後世に道を傳へし」は孔子のことを指している。それは、孔子のみが聖人として尊ばれる宋儒より、もっと広い意味で聖人のことを認識している。それに、徂徠の「聖は作者」という定義に基づき、井上が「述者」を付けたのは、先王の道を主張する徂徠が、孔子の聖人地位をも認めることを看破したからであろう。井上は、孔子の位置づけについて、下の示すように述べている。

孔子は断じて作者にあらざるなり、且つ孔子自ら「述べて作らず、信じて古を好む」といへり、孔子豈に作者ならんや、然れども孔子の聖人たることは、徂徠も否定すること能はず、因りて遂に孔子に賛辞を呈して曖昧模糊の論辨をなせり (P.553)

換言すると、徂徠は宋儒を排斥するには、「聖は作者の稱なり」を主張したのである。しかし、孔子は作者ではなく、徂徠も孔子の聖人としての地位を否認してはいけないため、徂徠には、孔子に対する称賛でその定義の不十分さを弁解しかできないだろう。

そして、「堯舜禹湯文武周公の徳、其廣大高深、備はらざるなきもの、豈に名状すべけんや、祇其事業の大なる、神化の至れる、制作の上に出づるものなき」「孔子の前に孔子なく、孔子の後に孔子なし、吾れ聖人にあらず、何を以てか能く其名を定めんや」は、聖人の功績にはるかに及ばない、ということを強調している。したがって、井上が聖人の概念を改めて定義したのは、聖人と個人の分別を通して、徂徠の道徳を実現する根本思想を見抜くためなのであろう、と本論が主張したい。徂徠の天命説は、それに関する代表的な論説であると考えられる。徂徠は天命について下の示すように述べている。

命を知らざれば、以て君子たることなし、…天命之れを性といふ、人其性を殊にし、性其徳を殊にす、財を達し器を成す、得て一にすべからず (P. 556)

世俗の尚ぶ所は人なり、天にあらざるなり、故に世俗の尚ぶ所を務めて、以て人の知らんことを求むるものは命を知らざるなり、…命は之れを如何ともすべからざるものなり、故に学んで其性の近き所を得るは、亦猶ほ是の若きか、其財を達し器を成して以て天職に共す、古の道なり (P.556-557)

夫れ聖人聰明叡智の徳、これを天に受く、豈に学んで至るべけんや、其徳の神明不測なる、豈に得て窺ふべけんや、故に古の学んで聖人たるもの、唯と湯武孔子のみ (P.557)

即ち、普通の人学んで聖人になることができない。個々人に相違があつて、画一的な道徳で評価できないのである。井上は、天命説が宋儒と仁斎の「学んで聖に至る」という主張を反発したが、検討すべきところもあると指摘した。井上は下の示すように述べている。

宋儒及び仁斎の徒は、孔子の人格を理想とし、此理想を実現せんとせるなり、是故に或る程度までは確に孔子の人格に近づくを得たり、固より一人として孔子と同等の人物となること能はざりしも、孟子以後程朱陸王及び仁斎の如き小孔子は幾人も出でたり、若し孔子の人格を理想とせざりしならば、是等の小孔子も或は出づるに由なかりしならん、…故に理想は極めて高尚遠大なるを要す、然るに當時儒者の眼中にありて孔子其人より優れる理想的人格といふはあることなし、故に宋儒及び仁斎の徒が孔子の人格を理想として、聖人とならんと企圖せしもの、必ず尤むるに足らざるなり、彼等が賢人君子の地位に躋り得たるもの、全く此に因由すればなり (P.560)

これによれば、井上は、徂徠の「学んで聖に至る」という点で宋儒と仁斎を批判することを、そうだとは思わなかった。孔子のような聖人になる抱負がなければ、人格が優れた人になるのは難しいからである。「小孔子」「賢人君子」こそは、宋儒と仁斎の道徳的修養に対する肯定的な評価である。しかし、実際には、井上が宋儒と仁斎を「聖人」とは呼ばないことから見れば、井上においても「学んで聖に至る」のが難しいことであると言えよう。

それに、井上は弁証法的思考で、徂徠の孔子を聖人とする思考を解明した。井上は下の示すように述べている。

徂徠いかに學んで聖人となることの非を言ふと雖も、彼れ自身一生の動作云為を瞥見するに、畢竟、彷彿として孔子の人物を模倣せしものなること、到底否定するを得ざるべきなり (P.560—561)

要するに、井上は主として次の二つの面から示した。一つは、聖に至ることができないため、道徳を軽んじて功利を重んじる徂徠の功利主義への指摘。もう一つは、徂徠の人柄を見極める以上、自厳他寛、即ち、自らを処する時は厳しく、他を処する時は寛大に、ということで、孔子の道徳をあまり強調しなかったが、道徳を否定したわけではないのである。したがって、井上は徂徠の立場に立って、彼の道徳観をできるだけ客観的、且つ全面的に分析してきた。それが徂徠への親切と言えよう。

総じていえば、井上哲次郎は仁の徳と聖人の名に対する明晰によって、徂徠の道徳に対する現実的な思考を展開している。要するに、徂徠の説いた道徳は、理想的な道徳追求ではなく、現実的、具体的な人格を基礎におくことによる到達できる道徳である。井上の説明には、一方は、語彙分析の視角から、「養」「術」「道」などといった徂徠の道徳論におけるキーワードをめぐって、道・徳の概念と方法論を探究した。もう一方は、公德と私徳、聖人と個人、及び仁と智といった対照的な概念を弁証法的に批判して、道・徳の意味や実践的な意義を示した。

ちなみに、徂徠の「道は孔子に属す」という考えによって、井上は、孔子が先王の道を伝える唯一の権威として聖人とされる、と指示した。それは、道徳的人格者である聖人として位置づけられる従来の思惟と異なっていると言える。そのため、孔子以外すべての論説が異説視されて、徂徠の孟子、宋儒及び仁斎など儒者への批判的な態度が明らかである。

このようにして、上述の論点は道徳論を構築して、徂徠の学問論の基礎となっていると思われる。

2. 道徳の養成：気質不変化説

井上哲次郎は徂徠の道徳観を解釈した上、徂徠の宋学の「気質変化説」への批判を論じた。井上は、孔子、孟子より徂徠にかけて「気質」と「性」に関する議論を通観した。それによって、孔子、孟子の学説に気質変化説については触れていなくて、宋儒は「性」論に本然の性と気質の性の二元を立て、気質変化説、及び気質の性から本然の性に帰り、本然の性を回復する「復性復初」説を唱えたという。また、仁斎は宋儒の二元論を否定して、「気」が決めるのは「気質の性」と呼ばれ、それを「性」の本として一元的に捉えて、気質の性の充養を論じたが、気質変化には触れていなくて、徂徠は仁斎と同様に宋学の本然の性、気質の性の別を認めず、始めて気質の変化を否定する「気質不変化」説を唱えたという。したがって、徂徠の気質不変説は、道徳論に基づいた独創的な学説であると考えられる。

井上は直接に、徂徠の氣質不變説の論理的な矛盾を指摘した。一方では、徂徠は氣質について、以下の通りに述べている。

氣質は天の賦する所、豈に變ずべけんや

氣質は天の性なり、人力を以て天に勝ちて之れに反せんと欲す、必ず能はず、人に強ふるに、人の能はざる所を以てすれば、其究り必ず天を怨み、其父母を尤むるに至る、聖人の道は必ず爾らず、孔門の弟子を教ふる各々其材によりて以て之れを成す以て見るべきのみ (P.563)

上述のように、氣質が生まれつきもので、変えることは無理だという。それは前述の天命説と一貫していることが明らかである。つまり、人は、そのそれぞれの偏った性のままにおいても、その長所のみに着目して各人の得手な領分において「養いて以て其徳を成」さしめるならば、十分有用な材を成し得ることができて、聖人の道に遵うことになるのである。しかし、もう一方、徂徠は、氣質の性の移り変わりについても下の示すように言及している。

人の性萬品、剛柔輕重、遲疾動靜、得て變ずべからず、然れども皆善く移るを以て其性となす、善を習へば、善、惡を習へば、惡、故に聖人、人の性に率って以て教を建て、學んで以て之れを習はしむ、其徳を成すに及んでや (P.563－564)

上述のように、徂徠はとりわけ人間の性を強調して、性の善惡が「習」を通して得られると指示した。井上によれば、「移る」ことが変化であって、善惡の道德においては、氣質の変化を認める徂徠の考えが矛盾しているという。そのため、井上はその矛盾点について考察した。

まず、井上によれば、仁斎の「氣質の性」一元論の影響を受けて、徂徠が氣質不變を前提として「性」の変化を提起したという。徂徠は、聖人と普通の人との間に本質的な違いがあることを、下の示すように明示している。

剛柔輕重、遲疾動靜、亦各々其性に随って殊なり、唯々下愚は移らず、故に曰く、民は之に由らしむべし、之れを知らしむべからず、故に氣質は變ずべからず、聖人は至るべからず (P.564)

このように、氣質不變とは、普通の人には「性」を変えて聖人になるのが不可能なのである。つまり、徂徠は氣質の変化を否定したが、「善を習へば、善、惡を習へば、惡」の考えのように、「習」をもって変化の原理とし、その変化も個性の範囲内に止まる。それに、「善を習へば、善」には、徂徠は、性の中に四端という善に向かう素質をすべての人間が共有していることを認めている。また、徂徠は下の示すように述べている。

所謂善を習ふて善なるは、亦其養を得て、以て材を成すをいふ (P.564)

上の記述によって、「習」が「養」で説明されて、善に向かうための具体的な方法として

示された。井上哲次郎によれば、徂徠のそのような考えが荀子の性悪説から由来するという。

荀子人の性を悪なりとし、其善なるを以て反りて偽なりとせり、故に荀子にありては、人の性の悪は變化すること能はず、唯と禮義によりて、之れを制するあるのみ (P.566)

上述の通り、井上は荀子の性悪説を受け継いでいる。井上の見解について、下の示しているように二つの点に絞っている。

一つは、人の作為による約束。荀子の善悪の基準は、人の性質ではなくて、行為の結果である。荀子において、「人の性は悪にして、其の善なるものは偽なり」⁸⁸、「偽」が「人の作為」として解釈された。また、荀子によれば、「古今・天下のいわゆる善とは、正しく理にかなない平らかに治まること、いわゆる悪とは、かたより理にそむき乱れていること」⁸⁹であるという。つまり、社会秩序を保つ結果を生む行為は善、社会秩序を乱す結果を生む行為は悪である。したがって、荀子の性悪説が、社会の現実に立脚した思考である。人類社会の歴史から見れば、生まれつきの人の性質が、道德規範と社会秩序で約束される必要がある。徂徠の説いた「習」と「養」とは、外的強制力によって、長い間に渡って繰り返した作用をする、ということなのであろう。それは荀子の性悪説にある「偽」という観念と一致している。

二つは善悪の相対関係。善と悪は対立しない。井上は、荀子において、人の生まれつきの性質は積極的ではないもので、人の作為を通じて、本然の悪の性質が善の結果に変えられるようになる。つまり、人は作為によって、初めて善としての存在になると言える。よって、聖人の作った礼を学び、社会秩序をしっかりと保てば、聖人になれるとしている。徂徠が「習」「養」の方法によって、人の性質を善へと向上させることは、聖人の道に遵う現れであらう。したがって、徂徠の論説は、道德に対する見解だと見えるが、最終的には礼樂の先王の道に帰結している。

そして、徂徠は、孟子の道德思想を尊ぶ仁斎を批判しているが、「気質不変」と「善悪の転化」という点において、仁斎の「活物」説に対する実践と展開であると言える。

次いで、井上は西洋哲学理論より、徂徠の論説における近代的意味を説明している。

(1) ショーペンハウエルの気質不変化説。ショーペンハウエルは「人の気質は持久的なり、彼れは全生命を通じて異なる所なし」(P.566) という考えでは、人間の生命の全体から、気質不変を主張している。したがって、井上は、その論説が徂徠の気質不変説における絶対性と相対性の見解と相似している。

(2) ニーチェの気質変化説。ニーチェは「単に一個人の短生涯中には、働き掛くる新規の動機が大抵幾千年間鏤刻されたる特色を滅却する程十分に深透ならざる」と述べて、気質不変の認識が、人間の限られた生命時間から言うのである。実際には変化しているが、有限の

⁸⁸ 内山俊彦 『荀子』(講談社、1999年9月)、P.119。

⁸⁹ 同上、P.125。

人生において現出していないのである。

上述のような西洋哲学理論には、悲観主義における盲目的な人類社会の意志と消極的な個人意志が現されている。ショーペンハウエルの気質不変論は、マクロの角度から人の性質に対する客観的な論述である。ニーチェの気質変化論とヴントの個人心理学の経験性は、外的条件が内的な性質に対する長時間の影響と改造である。それは徂徠の主張する「習」「養」の意味と一致している。

井上は西洋の哲学理論を徂徠の論述につなげて、徂徠の「気質不変説」と「善を習う」という道德養成の思考をより明白で、構成的にしていながら、徂徠の学説における開拓性と進歩的意義を明らかにしている。

3. 道德的標準 — 正邪と善悪

井上の道德論に対する説明には、徂徠の道德思考は横と縦が相互に交錯した立体的な思考である。先王の道と礼楽の効果とした仁智の徳では、道德を考察する縦向きの筋目が繋げられている。道德養成の過程で、集団と個人、公私の間、「眺め」「注目」という観察方法の切り替えは、道德觀念の横向きの筋目の構築である。このような多角的な視点によって、異なった評判する標準が形成されている。

まず、徂徠は道德を論じるとき、道德を見定めることについて、下述のように明示している。

先王の道に循ふ、是れを正といふ、先王の道に循はざる、是れを邪といふ

先王の道は規矩準繩なり、故に先王の道に循って而して後、正しいとなす (P.568)

上述の通り、「正」「邪」とは、先王の道に遵うかどうかに対する言うのだけではなく、古学の思考で聖学を見定める標準である。しかも、徂徠は、先王の道は礼楽であると明示して、其の標準がそれによってより明らかになっている。したがって、井上は、また言う、

古來和漢の學者にして、道德を論ずるもの、多くは正邪の標準を立つるの要を知らざるが如し、獨り徂徠は分明に正邪の標準を立つ (P.568)

徂徠は先王の道を正邪説の標準として、道德論に一貫して、聖学の道德の道から外れるかどうかを判断している。それは、宋儒の理学によって道德を論じる形而上的な憶測から脱離して、学術的独自性があり、客観性もある。

そして、道德の横向きの方向で考えると、先王の道に相對する個人の道について、徂徠は善悪を道德養成の結果として、道德を見定めている。徂徠は、下の示すように述べている。

「欲すべき之れを善といふ」先王の道にあらずと雖も、凡そ以て人を利し民を救ふべきもの、皆之れを善といふ、是れ衆人の欲する所なるが故なり (P.569)

つまり、個人の作為は、「人を利し民を救う」ということを目的とすると、善となる。換言すると、「人を利し民を救う」という普遍的価値は善悪を見分ける標準である。井上はそれを利益に帰結して、下の示すように述べている。

善悪の標準は即ち利益にして、必ずしも先王の道に従ふと否とに拘はらざるなり
彼（徂徠）は功利主義を懐くものにて、即ち個人の徳性よりは、寧ろ社会の公利公益を主とするものなり（P.570）

上述の通り、井上は近代社会の公利公益の概念によって、徂徠の個人的道德の標準を説明している。社会的利益に役に立てると、善で個人の道德を定めることができる。そのような利益と効用を優先させる観念は、井上の説いた功利主義であり、彼の徂徠に対する指摘でもある。井上において、徂徠の重視している利益は公利公益であって、先王の道に従う現れでもある。井上は、下の示すように述べている。

彼（徂徠）が先王の道を尊崇するも、亦其利用厚生の點にあることと疑なきなり、是故に彼れが仁齋に於けるは、陳龍川が朱子に於けると、其關係甚だ相似たるものあるを知るべきなり（P.570）

井上は、徂徠の利益を重視し過ぎることを指摘している。だが、総じていえば、井上の述べた公利公益の定義が、積極的な意味から解説されているのである。とりわけ「利用厚生」という解釈は、近代的視角から個人の社会的価値への凝視である。

正邪、善悪という標準の提出からみれば、徂徠と仁齋の異なったところは、学問の方向性であろう。徂徠は、学問の内から外への転化、即ち個人の社会的効用を重視している。それに反して、仁齋において、学問の実践が重要であるが、その実践を通して、また個人の内面を磨いて向上するのが学問の最終的な目標である。つまり、仁齋は、学問の外から内への転化を重視しているのである。井上が陳龍川と朱子の比較によって、徂徠と仁齋の学問上の相違を説明しているのは、徂徠の經世致用の学風を強調するためである。

（三）学問論

井上は徂徠の学問体系を把握するために、学問の意味や学問の聖学意識などについて説明している。

1. 学問の意味

仁齋と異なって、徂徠は、先王の道を聖学の学問体系に一貫している筋目として、聖人の道と同じと見なされる。徂徠は聖人を「作者」と定義して、唐虞三代の先王たちと、先王の道を祖述した孔子を指している。先王を聖人として認める思考は、徂徠の特色ある学問宗旨となっている。徂徠は先王の道の意味を下の示すように説明している。

先王の道、古者これを道術と謂ふ

先王の道は、詩書禮樂にあり (P.573)

聖人の道を學ぶもの、必ず詩書禮樂を以て本業となし、以て仁と中庸とにより (P.574)

徂徠は、先王の道と聖人の教えを詩書禮樂に具体化して、「四教」「四術」と呼んでいる。その中、「術」において、自然の変化に従い、個人体験と教育の結合を重んじる人材育成觀念が明らかである。そして、「仁」を「中庸」として定義するのは、「仁」を学問の標準と見なしているのである。それは徂徠の理の無形無準という思考に基づいた解釈である。即ち、理をもって中庸を注釈し、先王の道を把握すると、独自の偏狭さに陥る危険性がある。したがって、客觀的に実在している礼樂制度に依拠し判断するのが必要である。徂徠は宋儒の理学の觀念を批判したことは、現実的、客觀的な研究意識を反映している。

さらに、井上は徂徠の学問の位置づけについて、下の示すように述べている。

徂徠の学問は宋儒及び仁齋の如く、己れが知力によりて道德上の事を攻究し、以て身を修め、行を正うすることを主とせずして、獨り先王の道を學ぶことを主とせり、然るに先王の道は、詩書禮樂にありとするが故に詩書禮樂を學ぶを以て唯一の學問とせり (P.572—573)

上述の通り、徂徠は詩書礼学のみを聖学の教えとしている。井上は、それに対して、「獨り文章のみを以て學問と」(P.581)すると低く評価している。なぜなら、井上において、徂徠が追い求めている古学は、經書の研究によって聖人の道を忠実に再現した読書の学だからである。徂徠は、自分の古学研究について、下の示すように述べている。

読書の道、古文辭を識り、古言を識るを以て先きとなす

宋の諸老先生…今文を以て古文を視、今言を以て古言を視る、…卒に未だ古の道を得ざる、…明の滄溟先生に及んで、始めて古文辭を倡ふ…祇其志す所、僅に丘明子長の間にありて、而して六經に及ばず…苟も能く其教に遵って、而して古今文辭の殊なる所以を知らば、則ち、古言識るべく、古義明かにすべし、而して古聖人の道、得て言うべし (P.579)

井上は、それに対して、また言う、

徂徠が学問は先王の道を學ぶを以て主とするが故に力を詩書禮樂に用ふるのみ、詩書禮樂は先王の道の存する所なればなり、詩書禮樂を攻究せんには、古書を讀まざるべからず、古書を讀んで能く之を了解せんには、古文辭を識らざるべからず、此れ古文辭學の必然に相伴ふて起る所以なり (P.578)

上述のように、徂徠の古学研究は、実際には古文辭学を経書の研究に応用し解釈する研究なのである。徂徠において、宋儒は「今人」の言葉と立場によって、古典を注釈したために、

聖人の学の真意を誤読した。それが徂徠の宋儒を批判する点である。したがって、徂徠の古文辞による経書研究は、宋儒と区別して、李（攀龍）、王（世貞）の文辞学に基づいた独自の学問である。井上の「文章のみを以て學問と」するという評価において、徂徠が古文辞研究を学問の基礎として、さらにそれを詩書礼楽に実践するという古学の研究思考、そして徂徠学の本質が明らかにされている。

2. 学問における聖学意識：孔子の唯一性と権威性

徂徠において、先王の道は「古今なく一なり、設使ひ聖人の教、今世の宜に合はざるも、亦聖人にあらず」（P.575）、聖人の教えは「萬世に亘りて、得て易ふべからざる」（P.576）、即ち、いつでもどこでも聖人の教えが通用するというものである。聖人の教えには到達し難いために、ただそれに遵って長い間を渡った修業し続けるのみである。徂徠はまた言う。

夫れ聖人の教は至れり、豈に能く勝ちて之れに上らんや、凡そ聖人の言はざる所のものは、迺ち當に言はざるべき所の者のみ、若し當に言ふべき所のものあらば、則先王孔子既に己に之れを言ふ、豈に未だ發ざるものありて、後人を待たんや、亦思はざるのみ（P.576）

上の述べたように、徂徠において、聖人の教えは万物を包含して、後世の人がどうしてもおよばない。孔子の後、学問の発明と自称することは、みな聖学の真意を把握していない現れである。徂徠は聖学を至高の学問として、「窮理」を聖学の教えではないと主張している。即ち、徂徠は孔子が全て言い尽くしているとし、孔子が遺した先王の道を学ぶことが学問であるとしている。井上は、徂徠のそのような聖人信仰を正教会（Orthodox）に比して、一方で、このような徂徠の学問は後世の人間の知的能力を否定し、孔子の主張に盲従し、学問の刷新を図ろうとしないものだとしている。他方で、先王の道を重視することで、それをより正確に学ぶための古文辞学が発達した。

また、井上は、孔子の学の不足を指摘している。

孔子は情的道德を以て人を薫化せしものにて、曾て知的探究を務めざりき、然れども其知的探究を務めざりしは、寧ろ其短處なるのみ、孔子が知的探究を務めざりしといふを以て、總べて知識を排斥するが如き、無謀も亦甚しといふべし、然れども徂徠は之れを敢てし、己れを愚にし、併せて人を愚にせんとせり（P.577）

ここにおける「知的探究」は、論理的思考を意味している。したがって、井上は、孔子の学問において、論理性が欠けていることを指摘している。徂徠が孔子の学の旗を高く掲げて、それをもって後世の全ての学問を否定することには、その論理的思想を回避する考えもあるであろう。そして、井上は孔子をソクラテスに比して、学問上の論理思考が必要であると強調している。

苟も理を論ずれば、其争止まず、諸子百家従って興らざるを得ず、然れども、是れ毫も憂ふべきことにあらず、何んとなれば、此の如くならざれば、知識の発展、期し得べからざればなり、ソクラテスの孔子に比して、廻に知的探究の精神に富めりしことが、やがて深邃なる哲学諸派を惹起する本源となりしを思はゞ、理を論ずることの如何に徳を修むると共に人生に必要なかは、復た辨を費やすを須ひざるなり（P.578）

ソクラテスは、「不知の知」の自覚を強調し、事物の真理にほかならぬ「イデア」（精神、観念）の探究を「愛知」の目標とした。それは一方で、偽りの充実を打ち砕き、不知の知に目覚めて探究を開始する懷疑と批判と謙虚の精神において成り立つと同時に、他方で、あくことのない真理への情熱、場合によっては強靱なその真理の確信において成り立つ側面を具有する。そこから、哲学に付きまとう果てしない論争と対立、諸思想の格闘と論戦という結果が生ずる。⁹⁰従って、井上において、そのような論争や探究は、西洋文明の開発と進化の過程では欠けないものである。儒学の発展にも、その精神的な思考や論弁的な意識が不可欠である。井上ソクラテスの学問思考をもって、「理を論ずれば、其争止まず、諸子百家従って興らざるを得ず」という徂徠の考えを批判している。

3. 徂徠の学問論における「功」と「罪」

井上は徂徠と仁齋を比較して、徂徠の学問論について以下の通りに評価している。

徂徠此の如く古文辭を識るを以て學問の階梯とするが故に、其研究は必然に古語學的となり、哲學的考察とは、反對の進路を取るに至れり、經書の解釋に就いては、彼れ間と奇抜の見解を有することありと雖も哲學に關する一家の創見として擧ぐべきものは、割合に少し、此點より之れを言へば、仁齋に對して頗る遜色あるものといふべきなり、然れども、仁齋は道德の効夫に全力を用ひしが、故に考證は廻に徂徠に及ばざるの看あり、徂徠と仁齋と一長一短、恰も犄角の勢を成すものゝ如し徂徠は仁齋と見解を異にし、博聞多識を以て必要の學問とせり、故に殊に歴史の攻究せざるべからざることを言へり（P.579—580）

徂徠が此の如く文章を尊重したる結果として文藝は考證と共に大に興れり、然れども之れが爲に反りて道德を疎外したるが如き形迹あるは、最も惜むべしとなす、功罪相償はずとは蓋し徂徠の如きものをいふなり（P.582—583）

上の一文の通り、井上は徂徠の学問論を「功」「罪」と評価している。一方で、徂徠の「功」においては、文章の学問として位置付けられることは、かれの文芸、考証への重視を反映している。その中、文芸の場合は、知識の多元性を意味して、考証の場合は、經書の真意への遡求と還元が主張されている。したがって、仁齋よりも、徂徠の方は博聞多識と歴史の究極

⁹⁰ 廣松渉、子安宣邦ら 『哲学・思想事典』（岩派書店、1998年3月）、P.1119。

に重きを置いている。他方で、井上によれば、徂徠の「罪」において、仁斎に及ばないところである。具体的には、既述のように、徂徠は真理探究と道德修養を疎かにしている。前者によって、学説に論理が欠け、深刻な思想にも乏しい。そのために、徂徠は経書の注釈に独自の見解があるが、論理的な学説を打ち出せないのである。後者の不足によって、学問の修めと人材教育において、知識の優勢を十分に発揮できなくて、徂徠学の発展にも良からぬ影響を及ぼした。

(四) 政治論

徂徠は先王の道を学問体系に取り入れて、道德思想の依拠として論じている。井上哲次郎は「政治論」を通じて、徂徠学の核心を明らかにしている。井上は徂徠学における政治の学問的位置づけについて、下述の通りに示している。

徂徠は儒教の本領は政治にありとするもの (P.589)

つまり、政治は儒学の本質の現れである。先王と孔子と並んで聖人として尊ばれるのは徂徠学の特色なのである。

1. 孔子・聖人における定義と関係の再考

徂徠は宋儒、仁斎と同様に、孔子を聖人として認めるが、孔子の位置づけにおいて、三者には本質的な相違がある。井上は次のように明らかにしている。

徂徠は孔子は先王の道を傳へたるものとし、道といへば必ず先王の道を主として之れを論ぜり (P.590)

徂徠は聖人を「制作者」と定義して、先王を指している。それは先王の道の学問宗旨と一致している。それに、徂徠も先王の道に対する論述において、孔子の權威性を認めて、孔子を聖人の地位にあげている。だが、徂徠は孔子と「制作者」とのつながりにはあまり言及していない。井上はそれに対する見解を下述の通りに示している。

孔子は斷じて作者にあらざるなり、且つ孔子自ら「述べて作らず、信じて古を好む」といへり、孔子豈に作者ならんや、然れども孔子の聖人たることは、徂徠も否定すること能はず、因りて遂に孔子に賛辞を呈して曖昧模糊の論辨をなせり (P.553)

井上は徂徠の聖人に対する定義によって、孔子にはその定義を適用するかどうかを検討している。まず、井上は徂徠学における先王と孔子の權威性を把握した上に、徂徠の説いた「制作者」の概念を広く解釈して、「制禮樂」「傳道」という二つの面に明確に分けている。「制禮樂」は先王のことを指して、先王が「道」を定める者であり、聖学の道が先王の道であるということを強調している。また、「傳道」は孔子のことを指して、孔子が「道」を祖述する者であって、先王の道の伝えにおいて、絶対的な權威をもっていることを強調してい

る。このように、先王の道は後世に伝え続けていくことが可能になっている。井上の再定義によって、聖学において、先王と孔子の働きは一目瞭然となっている。孔子の先王の道への祖述は、一種の「制作」と言えるだろう。

次いで、井上は権威性から、孔子と先王との対等性を認めている。

先王の道といへば、帝王及び其他執政者の傳へたる政治の主義なるが故に、徂徠の解釋せる所の如し、然れども孔子は稍々之れと異なれり、孔子も政治権を握り、其平生の抱負を實行せんとせしも、遂に十分に其志を遂ぐるの機會を得ざりき、故に退いて書を著はし、之れを後世に傳ふるに至れり、故に孔子は帝王の比にあらずして、寧ろ民間の偉人なりき、固より精神界の帝王とはいふべき、執政者としての帝王にはあらずき、故に孔子と先王と一様に論断するを得ざるものあり、孔子の道は先王の道に本いて立つる所なるに相違なきも、亦道德の教訓を後昆に垂れたる聖人なり、故に其説く所は獨り政治に限るにあらず、個人の品性を修養するに適切なるもの、教訓の大半を占むること、論語を一瞥しても知るべきことなり（P.589－590）

上述の通り、井上は先王の道の伝えにおいて、孔子の功績を表している同時に、孔子の学が先王の道を祖述するだけでなく、道德修養などにおいても独自の展開がある新しい学問である、と説明している。井上は孔子のことを「精神界の帝王」「民間の偉人」と称して、孔子を聖学に明確に位置付けている。このように、孔子が先王と同じ地位に挙げられている。また、「論語」をはじめとする孔子の道德学問論は、先王の道の政治思想に基づいた展開であると井上は強調して、先王の道も聖人の道も、政治の学問論を基礎とした思想論弁であることを明らかにしている。

2. 徂徠独自の展開 — 安民、知人の政治論

既述の通り、徂徠の政治論には、その学問の特色が現れている。井上は徂徠の政治思想に対する論述を引用して、次のように示している。

在安民在知人と云ふ二句は聖門の萬病圓なり、制度を立て替ふるやうなる大儀も、此二句にあざれば、行はれず、何れの世、何れの國にても、又雜覇の小道を行ふ人も此二句にあざれば、功を成すこと能はぬなり、安民は仁なり、知人は知なり

後世の儒者、仁と云ふは、至誠惻怛などゝ釋すれども、たとひ至誠惻怛の心ありとも、民を安んずること能はずんば仁にあらず（P.590－591）

徂徠は安民、知人を「萬病圓」と呼び、行政には不可欠な要素である。即ち、その両者がすべての政治論題のカギとされている。したがって、井上は、「安民」「知人」を徂徠の政治思想の主題として論じている。

（1）知人、安民の論弁

徂徠は知人、安民をそれぞれに「知」、「仁」に帰結して、政治の道徳的視点から、権力者の行政における必要な条件を示している。

人君の職分只人を知るひとつに歸して、是れを人君の智の徳と定め、外の知恵は入らぬことなり、この大智あれば、安民の功は、心のまゝになることなり、故に古より聖賢の君の徳を稱嘆するには、外の美事をば、稱せず、賢臣を得たることをかぞへて稱すること、是れかりそめに云へるにあらず、古の人は、道をよく會得したるゆゑ、ほめどころをしりてほめたるなり (P.594)

先ず、徂徠は「知人」を帝王の智の徳の表れとしている。知人、即ち、人の良いところを知ると、大智になる。人を知ることが出来れば、「安民」が可能になる。さらに帝王の仁徳を感じさせて、帝王の大徳を成すようになる。井上はこのような婉曲的に、内から外へと実行する方法を、「行政の秘術」と呼ぶ。具体的には、「知」においては、「知人」（人を知る）「用人」（人を使う）という二つの面を包含している。徂徠は、それについて、下の示すように述べている。

愚なる者の料簡には、人を知ると云ふは、人の人柄、長短得失を知り盡くして、其人を用ひんとするときは、人を用ふることはならぬものなり (P.595)

つまり、「知」だけではなくて、「用」のほうも肝要なのである。二者は互いに作用している。「用」は「知」を前提とし、「知人」の実現には決定的な要素である。それが「知人」の方法論と言えるであろう。その方法論による実行は、下の二つの面に現れている。

① 「長所善用」の観念：活物説と器量説

まず、徂徠は仁斎と同様に「活物」の観念を持っている。

人は活物なり、過ぎし昔を見て、其人を知り極むることあるべからず、用ひて見ば長處あらはるゝものなり、委任すれば、長處ます / 働きて、今までなき才智も生ずるは、人の活物なるゆゑ、人君の用ひやうにて人才を養ひ成し、器量の人出来るなり (P.596)

上の述べたように、徂徠は変化の観念をもって、積極的に人才を評価し、養成している。一方で、徂徠において、人は変わりつつあるので、「知人」には局限性があつて、一時的な「知」が全面的、客観的ではない。他方では、人が個性をもっているので、「用」を通して、相手に合わせた環境を提供し、長所を十分に発揮させれば、人が変わるようになる。よって、「知」も変わってより客観的になる。

また、井上は徂徠の器量説にも触れて、徂徠の『政談』の一部を引用している。

面魂一癖あるとて名将の左様の人を賞翫したること多きなり、聖人の書には、是れを器と云ふ、…器と云ふ物にあらず、器と云ふ者にあらざれば、役に立たぬものなり、人

も其如し。(P.605－606)

上の一文によれば、徂徠の説いた器量は、人の短所や過失を包容するだけでなく、人の能力を生かして、昇進させる度胸があるというものである。そして、徂徠において、人が完璧ではない。完璧に見える人が、自分の不足を隠すだけなのである、という現実的な認識をもっている。活物説と器量説は、徂徠の人材観の基本思想であって、実践的な現実主義を反映している。

② 「長所善用」の方法論

「用人」の実現方法について、井上も徂徠の『政談』から下の示すように摘記している。

下を使ひ込みて其役に闇らすときは、其賢才の人頭はるゝ事なり (P.604)

人の才智はいつも同じことなれども、其事に闇らぬときは、其人の才智の全軀にならぬ故、其才智十分に頭はれぬなり、能く此事に闇りてみれば、全軀になる故、才智の全軀出現する此妙所はわざをせぬ人は、知らぬ事なり、斯の如き道理にて人を知る道はやはり人を使ふ所にあり、毛頭我使ひ様のよきにて其人の才智生ずるにあらず (P.604－605)
古より國天下を治むるには、唯と人を知るを知恵の至極とする故、孔子も是れを大智と云へるなり、唯と人を活して使ふと殺して使ふとの差別によりて賢才の頭はるゝと現はれぬとの替りあり (P.606)

賢才と云ふは一器量ある人を云ふ、左様の人は一癖ある人の中に多くは有るものなり、と了簡して其人を役儀に闇むる様に使ひ込むときは、誠の賢才現はるべし (P.607)

上述の通り、「長所善用」の具体的な方法は、「活用」「適用」ということである。活用は、人の長所を生かすためには、適任させることである。徂徠は孔子の説いた「君子不器」（君子は器ならず）という思想を受け継いで、条件に拘らず、人を知っていて活用することを主張している。賢才とは、ただ個人と合わせた環境のなかで、その長所を発揮できる人なのである。

井上は徂徠の「知人」の方法論について、下の示すように解説している。

人情の微を聞き、世事の幽を頭はし、殆んど行政の秘術を説破するの趣あるが如し (P.594)

ここにおける「行政の秘術」という評価は、徂徠の説いた「人君の職分、只人を知る一つに歸して、是れを人君の智の徳と定め、外の知恵は入らぬこと」(P.594)ということに対する確な解釈であろう。それは、徂徠の内より外へと、知らずしらずのうちに感化させるという行政の方法を明らかにしている。

また、徂徠は「安民」を論じる際に、「仁」を「安民」の主旨としている。このように、「知人」「用人」が大衆に影響を及ぼす行政の方法とされていることは、徂徠の「一家の見

解」と井上が評価している。さらに、徂徠が「大道術」を提出するのは、その見解の特色のあるところである。徂徠は、下のように述べている。

制度を立てかふるは、風俗をなほさん爲めなり…是れをなほすに術あり、是れを聖人の大道術と云ふ (P.591)

換言すると、安民の大道術とは、「知人」「用人」の行政方式と成果をより一層広め、普及して、国の制度として実行するということである。

大道術は重点が「術」にある。徂徠は「術」について、下の示すように定義している。

聖人の道を大道術と申候、國家を治め候も、直に善惡邪正を正し、見えわたりたる上にて、さっぱりと仕候事にては、無御座候、俗人の思ひがけぬ所より仕懸けを致し候て、覚えず知らず自然と直り候様に仕事に候人才を養ひ候も同じ事に候 (P.588)

人材の養成を論じる場合、徂徠は人に感化させるという方法を、治国の手段としている。そこで、井上は徂徠の解釈に基づいて、「術」を「政策」と注釈している。

是等の政策は宋儒及び仁齋等の思ひ及ばざる所にして、即ち徂徠一家の長處と見るを得べきなり (P.589)

上に述べたように、井上の注釈は、吉川幸次郎の説いた「人為的の設定」「政治のための技術」⁹¹ということと同工異曲となっている。また徂徠は「術」の実現方法について下のように論じている。

大道術と云ふは、觀念にもあらず、まじなひにもあらず、神道にもあらず、奇特にもあらず、わざなり、わざの仕かけによりて自然と移り行くことなり、今時の治めは、鼻の先きにて世話をやくを政に盡くすと云ふ、天地の造化は、移り行くものなり、人は活物なり、故に人事の變、日を逐ひて生ず、是れ生々不息の妙用なり、かの生々不息なるものを手に執へて作りなほさんとするは、強く押ゆる程、先きにては、はねかへることを知らず

聖人の道は、長養の道なり、造化に随って養ひそだて、物のなりゆきを能く知りて、かくすれば、先きにかくなると云ふ所を合點してわざの仕懸を以て直すときは、目前には、迂遠なるやうなれども、先きへゆきて、自然と心のまゝになるなり (P.592—593)

上の述べたように、徂徠において、「術」は政治に一貫している方法で、形而上の思想・觀念ではない。「術」の実行には、その方法論的主張として二つの点がある。一つは「自然と移り行くこと」。自然は、何もしないように見えるが、積極的に感化させることであつて、無作為ではない。二つは「長養」。物事が変わりつつあるので、自然の法則に遵って、長期

⁹¹ 吉川幸次郎 『仁齋・徂徠・宣長』(岩波書店、1975年6月)、P.78。

的、且つ全面的な視点から施策すれば、理想的な目標を達成できる。

井上はさらに、礼楽が大道術を実行する「要具」であり、「最も効驗あること」、ということを説明している。このように、礼楽と大道術の「体」「用」関係が現されている。それは仁斎の道德の体用論と同様である。仁斎の説いた「道は流行を以て言ひ」「道は自ら導く所あり」(P.233)、即ち、用の道は日常生活のなかでの実践と発展ということは、活動的で、主導的である。そして、「徳は存する所を以て言ふ」「徳は物を濟す所あり」(P.233)、即ち、体である徳は、恒常性と補助性をもっている。したがって、大道術は、仁斎の体用論の観念と一致して、つまり、大道術は用、礼楽制度は体ということと言えるだろう。

以上は、徂徠における「知人」「安民」という論説は、「知人」「用人」の「行政秘術」を、治国の大道術につなげる政治論である。前者は後者の前提と基礎であり、後者は前者の拡大と発展である。このように、井上は徂徠の政治論を、宋儒、仁斎の学説と比較した結果として、一方で、宋儒と仁斎は道学を重視しているのに対して、徂徠の方は「社会的眼孔を具し」て、「天空海闊の政治的見解を立てたる」(P.593)、他方で、宋儒と仁斎の奥深い学問主張に反して、徂徠は「能く世事に通曉し、自ら豁達の處ある」(P.593)

(2) 聖人の道の継承と日本「吾國」意識の強調

「知人」も「安民」も、最終的に「人」に帰結する。井上は徂徠の用人の法を概括して、それを「徂徠は行政上最も重大の事件」(P.608)と評価している。したがって、徂徠の政治論において、「用人」の法を行政に実行する政治的方法論のほかに、「用人」の主体、即ち、権力者の行政における決定的作用が強調されている。井上は、次に示すように述べている。

法の立て様を何程に宜しくしたりとも、其法を取扱ふ人なき時は無益の者に成ることなり (P.608)

法よりは人猶ほ肝要にて御座候、…又人に随って法は違ひ候ものに候 (P.609)

換言すると、礼楽制度は人によって創り出されて、相対的に安定している。礼楽制度の優越性は、権力者がその制度の優位性を活かし、弊害を取り除くことができるかどうかによるものである。つまり、徂徠において、礼楽制度を実行する「用」は、制度そのものの「体」よりもはるかに重要である。それは徂徠学における聖人の道即ち先王の道、という論説と一致している。徂徠は下のように述べている。

[道] 是れ数千年を更へ、數聖人の心力知巧を更へて成るものにして、又一聖人一生の力の能く辨ずる所のものにあらざ、故に孔子と雖も、亦學んで後に知る、而るを天地自然に之れありといふて可ならんや (P.534)

仁斎の主張と異なって、徂徠の説いた道は、荀子と同様に先王の作為の結果として、本来すでに存在しているものである、このように、孔子の聖学思想に対する祖述を受け継いで、聖学の真意の習得を通じて活用するのも、聖人の道の伝承といえるであろう。それが徂徠の

神道論の提出される依拠である。

神道と云ふことは卜部兼俱が作れることにて、上代に其沙汰なきことなり
唯と吾國の神道とも云ふべきことは、祖考を祭りて天に配し、天と祖考とを一つにして
何事をも鬼神の命を以て取り行ふこと、文字傳はらざる以前よりのことなれども、是れ
又唐虞三代の古道なり (P.609)

上述の通り、徂徠は政治論において、神道が君王を天と同じ視しすることを提起し、聖学思想と一致していることを強調している。そして、神道も独自性があることについて、徂徠は下のように述べている。

神道はなきことなれども、鬼神は崇ぶべし、まして吾國に生れては、吾國の神を敬ふこと、聖人の道の意なり、努々疎にすまじきことなり (P.610)

ここにおける「吾國の神を敬ふ」ということは、神道と聖人の道とは異なつたことを強調して、それが聖人の道に基づき、日本の土壌から発展してきた精神思想体系ではあると説明している。

このように、井上において、徂徠が神道と聖人の道につなげることは、一方で、日本の国体を支えている神道が、中国の聖人の道の受け継ぎであることを説明するためである。他方では、中国の古典を崇拝する「極端の排外主義」(P.610) 者の徂徠が日本の国体に対する尊重を反映している。

以上は、井上の徂徠聖人論は、知人、安民に対する論述によって、礼樂の道が「体」としての客観性、及び人を主体とする行政の「用」における相対的活動性を明らかにしている。時空を超越して、東洋でも聖学を継承することが可能であると説明したうえに、日本の学問の正統性を主張している。そして、「人」への凝視においては、日本が聖学を基礎としても、自力で独自の学問体系を構築することができる、ということが暗示されている。

三、結論

徂徠学は先王・孔子の道を提唱し、荀子の思想を根本として実用性を強調する經世濟民の学である。また、学問の研究法と内容から見ると、古義を通じて聖人の道徳を攻究した仁斎に対して、徂徠はとくに古文辞学の研究やその実作に関心を払った上に、これを先王・聖人の道に焦点を当てた実践的政治学の手引きとした。

井上哲次郎において、道徳と政治との関係のあり方は徂徠学においてもっとも根本的な事柄である。一方、古文辞学においても道徳においても、井上の徂徠への評価は、素行と仁斎に比べて低いと言える。なぜなら、徂徠は古人の主張に盲目的に従って、とりわけ道徳と政治に関しては、孔子のみを「先王の道」を伝える聖人として、孔子が残した「先王の道」を学ぶことが学問であるとしたからである。だが他方で、「先王の道」を重視することで、經世安民の政治目標を達成するには、仁を習うことをその手段として徳を実現させる。

そして、孟子と荀子、二人それぞれの善悪の性説は、人間の性における道徳的規制作用に対する解釈によって、人間の性に内含される道徳的「善」の自発的に働き出す視点と、外的な制度が人間の性へと効果的に働きかける視点の二つの方向性が示された。したがって、聖人の教えを汲み取るには、荀子、孟子の主張とその止揚を通じて、主著「弁道」で道と徳に対する観念を呈示する、という徂徠の道の弁明を学問の基礎とする考え方が明らかである。井上哲次郎もこの切り口から、徂徠学の中心的概念と思われる道について多角的に考察して、徂徠の学問論を展開してきた。

具体的には、徂徠学では、儒学で追求する道とは天下を治める政治の道であって、道徳にはかかわらないと説いたため、人の内面は完全に儒学の拘束から解放されることになった。だから、既述のように、徂徠は、従来の儒者とは異なって、その「道」の中心意義を「徳」には置いていないのである。

よって、まず、井上哲次郎は言葉の辞書的意味によって、「道」の含みを次のように二つに分けていた。①「自然の路」。「路」は、誰でも通える一般性や、人為的な造作為しの自然さを強調する。それによって、ひとつのわくにこだわることなく、人材を登用し、「養」の自然的な「ワザ」で人材を養成する、という徂徠の行政方法論の核心が現れてきた。②「上にありて下を御する法」。「法」は、統治の道具で、権力を持っている上位の者がいるからこそ、法が存在するのである。そういうわけで、仁斎の説いた「道」は、「人の道」で、自ら日常的実践を通して達することができる。徂徠の説いた「道」は、執政行為によって実現されることになる。井上は、それを「公德」の表れであると示した。

次いで、井上はその「公德」における徂徠の「公利公益」説を、「利用厚生」と解釈して、徳の社会性を表した。その点では、徂徠と先王たちの主唱していることと一致しているが、徂徠学において、個人の道徳にはまったく言及していないことには、井上はそれを「功利主義」として批判した。

しかし、それは井上の徂徠に対する誤解であろう。学問を「先王の道」に着目した徂徠において、私徳の強調より公利公益の方は権力者には必要である。公共利益を求めるという徂徠の考えは、井上が説明した「厚生」ということにふさわしい。

なお、井上は素行、仁斎、徂徠を通じて、「社交」ということを提起して、その三人と家族、友人、弟子、門人などの関係にも関心を寄せた。儒学における道徳の学問論を実践につなげて、日本社会に生かすことを説明した。つまり、井上には、学問論の実用化が重要である。それは、井上の近代学問論をもって東洋思想を観照する趣旨と一貫していると言える。

まとめ

一、各章の結論

本論文は、文化史と哲学史という二つの歴史的視点から、江戸儒学を近代的学問論によって、その再構築するあり方を考察した。

(一) 文化史論：内藤湖南を中心に

文化史論では、内藤湖南の『近世文学史論』を中心とし、荒井健・小川環樹の現代語訳した同書によって、徳川学術の歴史的描写や動向を注視しながら、近世文学の流れを検討した。

内藤湖南は、文物・時代及び風土、それぞれの内的関係を経、緯という二本の筋とし、江戸時代における学術交流と変遷の論述に徹底させている。本論文は内藤湖南の「螺旋循環」という論説を受け継いで、「時」の縦軸において文学の成り行きを「経」、「土」の横軸において文学中心の転移、及び中心と地方の交流を「緯」として、経・緯の織り交じった江戸儒学の歴史空間を再編してみた。

具体的には、江戸文学を「経」によって観察した場合、まず時運や学問の画期的な変化によって大きく七つの時期に分けた。それにおいて、文学の進化や融合の歩みは段階的な区分が捉えられ、江戸儒学の本来の素顔もみえてきた。また、七つの時期に分けられる近世文学であるが、その時代思潮の変遷をもう一度大きく分けて受容期、発展期、隆盛期、衰退期、再生期、集成期といった六段階に分類して、近世文学の穏やかに進んで成熟していく姿がはっきりと見えてきた。しかも、その進行方向において、一直線ではなく、螺旋の形で循環するという内藤湖南の「天運」論における螺旋循環の歴史観が現れてきた。

江戸文学を「緯」の視点から観察した場合、まず、江戸時代東は政治、西は文化という中心二元性が現れた。「時代」「気運」「風土」や中心地の相互関係が、文化中心の形成、及び文化中心の移転において、文化的要素として働いた。とりわけ中心の移転には、文学の気運が地域的に交互に盛衰消長を繰り返している。そのために、政権中心の確立が文化中心の成り立つのに欠けない要素ではない。即ち、政治中心は必ずしも文化中心と同時に確立するとは限らない。そして政治中心は必ずしも文化中心であるとは限らない。よって、同一の歴史的な空間においては、政治中心と文化中心が両立して、二元構造で多様な社会環境を構築することも可能である。その二元構造が江戸時代東西二京における文化様相と文化変遷に一貫していた。

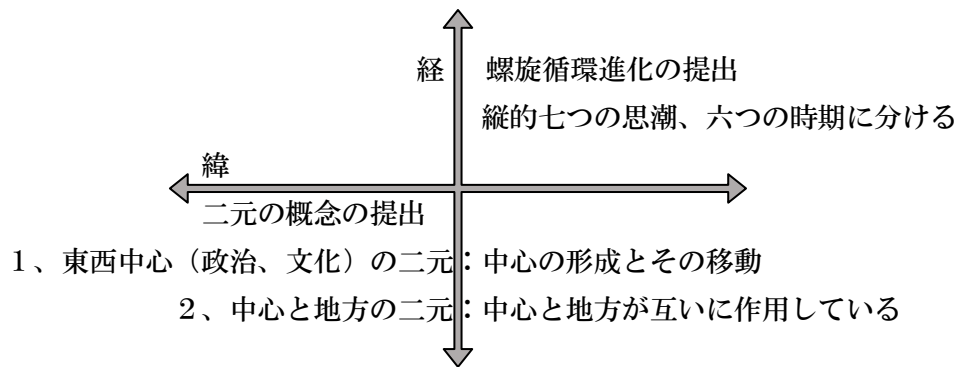


図4 近世文学の発展経緯

また、東西二京の風土と地方における文学的发展は、東西二京の中心地位の構築には、大切な働きを担い得ていた二元要素である。中心地における文学が地方に普及しているが、地方の安定した成長も、中心地の経済的发展の支えとなり、新しい文化的創造を以て、文化中心の形成に貢献していた。即ち、中心地と地方は互いに影響を与え合っていたということである。そして、地方による文化中心の形成と发展から見ると、文学の移り変わりは、波紋のように中心から地方に広がっていった、また地方から波紋の中心方向へと集中するという形で、歴史的時空において循環し続いていた。それが、近世文学史における横向きの螺旋循環と言える。

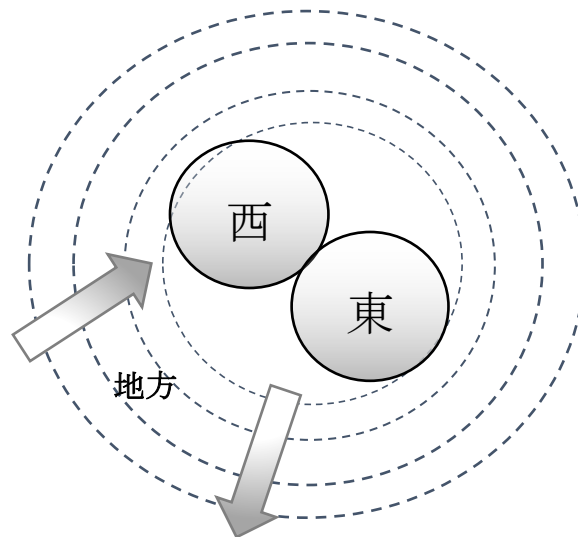


図5 地勢二元中心

（二）哲学史論：井上哲次郎を中心に

哲学史論では、井上哲次郎の儒学『三部作』の二作目である『日本古学派之哲学』を精読し、井上の江戸儒学史研究における哲学的な思考方法を考察し検討してみた。

1. 井上哲次郎における古学三人論への概観

井上哲次郎は、江戸期を鎌倉より続いた中世に対する「ルネッサンス」、古典の復興期であると位置づけた。こうしたなか「古学」派が朱子学、陽明学と異なる一派として勃興する。井上は、山鹿素行の「古学」、伊藤仁斎の「古義学」及び荻生徂徠の「古文辞学」によって、三人を古学派の代表として論じる。三人の共通点は、みな朱子学を批判することで独自の学を形成したことである。井上は江戸期の朱子学を、当時の日本の「宗教」⁹²にも等しいものとする。素行、仁斎、徂徠三人は朱子学を排斥し、孔孟の教えに直ちに触れることを唱えた。したがって、古代の孔孟の教えを直接解釈するという意味では「古学」だが、その内容は儒学を一新する「新学」なのである。

もちろん、三人は朱子学批判において、その立場や方法が「三人三様」(3P.)に異なっている。だが、三様の「趣」の展開には、朱子学の「寂靜主義」への反抗と活動主義の主張、という実践的立脚点が共通している。「寂靜主義」には、仏教や禅の提唱する絶対的な觀念が映写されている。その宗教性と思弁性によって朱子学においては道徳的实践を疎かになっていた。そこで、井上はこうした朱子学の性質を「寂靜主義」とし、これこそが三人による批判の中心点にあったとしている。

2. 井上哲次郎における哲学的研究思想の考察

『日本古学派之哲学』は、全部で三篇に分かれている。

（1）山鹿素行

山鹿素行が主唱した古学は、古来の儒学を批判的に受容したうえ、日本を中心に発展していた思想であり、創見に富んだ学説でもある。その中、聖学と宋学における学説の辨（表4）には、素行は東洋の思想を以て古典を解説し、とりわけ宇宙論と道徳論の提出において、宋明時代の学説に強く反発しながら、古学思想の礎石を打ち立てていきました。井上は西洋学問によって、現実の視点から、素行の学説を改めて構築している。

また、井上哲次郎の山鹿素行における観察と論述は、「個人の思想を思想史の流れの中で把握し位置づけている」⁹³ということである。井上は徳川時代にとどまらず、その前後につながって、とりわけ近代学問の発展には重大な関心をよせていた。それに、井上も特定の学

⁹² 井上哲次郎 『武士道』（兵事雑談社、1901年）、P.20。

⁹³ 町田三郎 『明治の漢学者たち』（研文出版、1998年）、P.243。

派・学説に絞り込んでいなかった。山鹿素行は古学を提唱したのは、簡単に孔子の学をそのまま取り入れるのではなく、日本の風土に合わせて深く考えたのである。従って、素行の主張した古学は、伝統的な儒学を批判的に受容し、それに基づいて、日本を中心とする思想体系を発展してきたもの（表5）である。その中、異端、国体及び武士道に関する論述は代表的である。具体的には、異端論の提出においては、宋明時代の学説に強く反発しながら、古学思想の礎石を打ち立てていった。国体論と武士道論の提唱においては、古学に基づいて自己主張と国家意識が現れた。その中、井上は肯定・批判、対立・統一という弁証法的思考や、近代的な注釈によって、山鹿素行の論説には全面的な分析と客観的な評価を行った。このようにして、井上は、日本文化に立脚し、古今東西の思想を統合的・発展的に把握する、という卓識を現された。

例えば、井上は、武士道を鎌倉時代から発達してきた一種の「精神的訓練 mental discipline」であり、神道、儒学、仏教の三教が融合調和して形成された、日本に特異のものであると述べた。そのほか、井上は、武士道の「忠義」を論じた時、武士の職分や忠に触れて、近代社会の道德観念をもって、武士道と道德の関係を論じていた。例えば、武士個人の家族、友人の間柄の中で、守るべき行動規範があった。それは、日本社会に立脚して論じたもので、井上の国家意識が明らかである。

表7-4 聖学と宋学の辨

	宋儒	山鹿素行	井上哲次郎	本論文
宇宙論	天地：消長、始終あり	天地の本質：気 天地自然：無消長、無始終	宇宙無体無形 人の精神：古今、起滅あり	1、義利と道德との繋がりを見出す 2、井上は西洋の学問によって、現実的視点から、素行思想の進歩性を明らかにしている同時に、素行の学説を改めて構築している
道德論	無欲 利：私利 道德：理、形而上	「利」を本とする 私利以外に別に公利の存する 道：條理、形而上 人の日常実践 → 徳：得	「公利」＝義：義利の転化と共存 義利によって道德を論じる	

表 7－5 従来の儒学と日本の独自の発展の辨

	山鹿素行	井上哲次郎	本論文
国体論	「神主儒従」 日本→中国、中朝、 中華文明 聖学：仁義礼智→日 本の国体：仁智勇	時代を先駆ける 日本国体の優位性が 絶対的ではない	1、井上は肯定・批判、対立・統一の弁証法的研究法によって、素行の論説に客観的、且つ多角的な評価を行っている。
武士道論	兵学を儒学と融合貫通にして、学術的態度で論述する	精神的訓練、神儒佛合一、日本特有 素行が武士道論の第一人	2、日本の現実に立脚して、古今東西の思想を統合的・発展的に把握する卓識が現されている

(2) 伊藤仁斎

井上哲次郎は、西洋と東洋の時空を超えて、仁斎の学説を東洋と西洋との接点として捉えながら、東洋、西洋の思想学問を疎通させて、仁斎の古学思想の筋道を出している。井上は、多角的に仁斎の学問論を論述し、とりわけ道德の仁斎学における位置づけ、実践の仁斎学における意義、及び歴史的視点による学問研究などといった点から仁斎の学説を分析している。

仁斎は古学経書の考証を通して、宋学の枠を破って、孟子の学を古典の真意を把握する鍵とした。したがって、孔孟の学統を受け継いで、孔孟における仁義礼智や忠信という道德の実践倫理を学の基礎として一貫させるのが、仁斎学の独創である。よって、井上哲次郎は仁斎の学を論じる際に、道德への考察を切り口として仁斎学の学問論を展開しているのである。

具体的には、井上は、仁斎の四端説に基づいて、仁義礼智の外的発展とそれによる普遍的価値を見抜いた。一方、井上は、仁斎を老佛、そして科学と比較させて解説した。老子や仏教の説く「道が人間社会の関係から離れた所にある」のに対して、仁斎の「道」は人間社会の中での人倫である。つまり、「道」とは人類社交の中のみ存在し、日常の行為の中で実践されるべきものであり、世俗の外に出て得られるものではない。ここにおける「人倫」「世俗」という解釈は、井上の仁斎の説いた「聖人の道は仁義である」に基づいた展開である。

他方で、井上は、仁斎の観念を「社交立道」と解釈して、道において人と人、人と社会の

緊密な関係を明らかにしている。換言すると、聖人の道を修めるのは、身を修めることにあり、身を修めるのは自分自身を修めることだけではなくて、他人、さらに社会全体も関心の対象となっている。それは、仁斎の「仁の本質は愛にある」という考えにおいて、仁斎の積極的な学問態度を博愛の世界観として解説したのである。

以上は、井上は、近代西洋の観念によって、「仁」に反映される東洋の道德観を明確にした。このようにして、東洋と西洋、及び近世と近代との思想間で、ある意味「暗合」の発見は、井上において、学問的研究法の試みで成功していると言えるだろう。

表 7－6 仁義礼智の道德の実践

	宋儒	伊藤仁斎	井上哲次郎	本論文
理 気 説	1、理気二元 2、性理、 「理」で全ての事象を解釈する	宇宙を以て一元氣とする 天地一大活物	1、宋儒の「理」：先験的、観念的な「實在」、普遍的な意義をもっている。 仁斎の「理」：條理、理法 2、宋儒：寂靜主義⇔仁斎：生々主義 3、善惡の相互関係による「樂天主義」の積極的な世界観	1、井上によれば、仁斎において、「仁」が孔孟の学における道德の基本観念であり、「愛」は「仁」の本質として、それを実現する方法である。
道 徳 論	1、復性復初説：性の発展を否定する 2、性：本然の性と氣質の性	1、四端説：四端の心を以て仁義礼智の端す（「養徳」） 2、道（外）＝徳（内）＝仁義礼智； 仁義礼智の道德が「仁」に帰結する 3、「仁」の本質は「愛」にある	1、仁義礼智の四端発展説：本性に存在している四端を仁義礼智の発展の源とし、仁義礼智を、四端の外へ発展した結果とする 2、「道」：「人類社交」「日常の行為」「世俗」 3、博愛主義	2、井上は「人道的博愛」という近代的な道德観念によって、「仁」に反映される東洋の道德観を明晰している

（３）荻生徂徠

徂徠学は先王・孔子の道を提唱し、荀子の思想を根本として実用性を強調する経世済民の学である。また、学問の研究法と内容から見ると、古義を通じて聖人の道德を攻究した仁斎に対して、徂徠はとくに古文辞学の研究やその実作に関心を払った上に、これを先王・聖人の道に焦点を当てた実践的政治学の手引きとした。

井上哲次郎において、道德と政治との関係のあり方は徂徠学においてもっとも根本的な事柄である。一方、古文辞学においても道德においても、井上の徂徠への評価は、素行と仁斎に比べて低いと言える。なぜなら、徂徠は古人の主張に盲目的に従って、とりわけ道德と政治に関しては、孔子のみを「先王の道」を伝える聖人として、孔子が残した「先王の道」を学ぶことが学問であるとしたからである。だが他方で、「先王の道」を重視することで、経世済民の政治目標を達成するには、仁を習うことをその手段として徳を実現させる。

そして、孟子と荀子、二人それぞれの善悪の性説は、人間の性における道德的規制作用に対する解釈によって、人間の性に内包される道德的「善」の自発的に働き出す視点と、外的な制度が人間の性へと効果的に働きかける視点の二つの方向性が示された。したがって、聖人の教えを汲み取るには、荀子、孟子の主張とその止揚を通じて、主著「弁道」で道と徳に対する観念を呈示する、という徂徠の道の弁明を学問の基礎とする考え方が明らかである。井上哲次郎もこの切り口から、徂徠学の中心的概念と思われる道について多角的に考察して、徂徠の学問論を展開してきた。

具体的には、徂徠学では、儒学で追求する道とは天下を治める政治の道であって、道德にはかかわらないと説いたため、人の内面は完全に儒学の拘束から解放されることになった。だから、既述のように、徂徠は、従来の儒者とは異なって、その「道」の中心意義を「徳」には置いていないのである。

よって、まず、井上哲次郎は言葉の辞書的意味によって、「道」の含みを次のように二つに分けていた。①「自然の路」。「路」は、誰でも通える一般性や、人為的な造作為しの自然さを強調する。それによって、ひとつのわくにこだわることなく、人材を登用し、「養」の自然的な「ワザ」で人材を養成する、という徂徠の行政方法論の核心が現れてきた。②「上にありて下を御する法」。「法」は、統治の道具で、権力を持っている上位の者がいるからこそ、法が存在するのである。そういうわけで、仁斎の説いた「道」は、「人の道」で、自ら日常的実践を通して達することができる。徂徠の説いた「道」は、執政行為によって実現されることになる。井上は、それを「公德」の表れであると示した。

次いで、井上はその「公德」における徂徠の「公利公益」説を、「利用厚生」と解釈して、徳の社会性を表した。その点では、徂徠と先王たちの主唱していることと一致しているが、徂徠学において、個人の道德にはまったく言及していないことには、井上はそれを「功利主義」として批判した。

しかし、それは井上の徂徠に対する誤解であろう。学問を「先王の道」に着目した徂徠に

において、私徳の強調より公利公益の方は権力者には必要である。公共利益を求めるという徂徠の考えは、井上が説明した「厚生」ということにふさわしい。

なお、井上は素行、仁斎、徂徠を通じて、「社交」ということを提起して、その三人と家族、友人、弟子、門人などの関係にも関心を寄せた。儒学における道德の学問論を実践につなげて、日本社会に生かすことを説明した。つまり、井上には、学問論の実用化が重要である。それは、井上の近代学問論をもって東洋思想を観照する趣旨と一貫していると言える。

表 7-7 道德の政治的实践

	宋儒、仁斎	荻生徂徠	井上哲次郎	本論文
道 徳 論	宋儒:「道」→ 「理」 仁斎:「道」→ 仁義の道	1、「道」→先王の 道:礼楽行政、天 下を安んずる 2、公利公益	1、徂徠の説いた「道」≠ 徳、「人民を治むるに必要 なる制度文物を總稱する の名なり」 2、先王の道:政治経済の 主義→目的:「仁」 3、道:公德 徳:私徳(個 人の道)⇒「利用厚生」「功 利主義」	1、井上は、徂徠学 の宗旨を「利用厚 生」と解釈し、徂徠 が功利主義者であ ると指摘して、「公 利公益」という利 他的功利主義と 「安民・知人」とい う大道術を徂徠の 儒学思想から引き 出すことで、徂徠 における道德の政 治的实践を解明す る。
政 治 論	聖人:孔子	1、聖人:制作者 →先王 * 孔子 2、「聖門の萬病 圓」(政治思想の 主題):安民・知人 3、神道:「吾國に 生れては、吾國の 神を敬ふこと、聖 人の道の意なり」	1、制作者:「制禮樂」「傳 道」⇒先王+孔子;孔子は 「精神界の帝王」「民間の 偉人」 2、行政の方法:「知人」「用 人」の「行政秘術」を、治 国の大道術につなげる 3、神道:中国の聖人の道 の受け継ぎでありながら、 独自性をもっているもの でもある。	2、井上は、礼楽制 度を「安民・知人」 の「大道術」によっ て実行して、さら に日本での活用を 通じて、独自性が 打ち出された国体 が再構築されてき たことを強調す る。

二、究明したこと

本論文は、二つの視点から、江戸儒学の在り方を検討してみた。まず、文化史論の場合、内藤湖南の『近世文学史論』を中心として、湖南の「螺旋循環」という論説を受け継いで、「時」の縦軸において文学の成り行きを「経」、「土」の横軸において文学中心の転移、及び中心と地方の交流を「緯」として、経・緯の織り交じった江戸儒学の歴史空間を再編してみた。それによって、近世文学の移り変わりにおいて、循環し続いていった軌跡が見えてきた。

また、哲学史論の場合、井上哲次郎は、山鹿素行、伊藤仁斎と荻生徂徠この三人を日本古学派の代表人物として論じた。本論文は、井上の論述に基づいて、三人の江戸儒学における位置づけについて改めて検討した結果、山鹿素行が古学の鼻祖、伊藤仁斎が古学の嚆矢、荻生徂徠が古学の先鋒であることを明確化した。三人は独創的な学者で、三人三様の趣を持っている。山鹿素行において、国体論と武士道論、伊藤仁斎において、仁義礼智の道德の実践論、荻生徂徠において先王の道を宗旨とする経世済民の学を三人それぞれの思想における核心的な問題として捉えられた。三人は朱子学批判において、その立場や方法が異なっているが、井上哲次郎は、三人の共通点、即ち、朱子学の「寂靜主義」への反抗と活動主義の主張、という実践的立脚点を見出して、近代学問論によって、それぞれの古学思想を解説した。

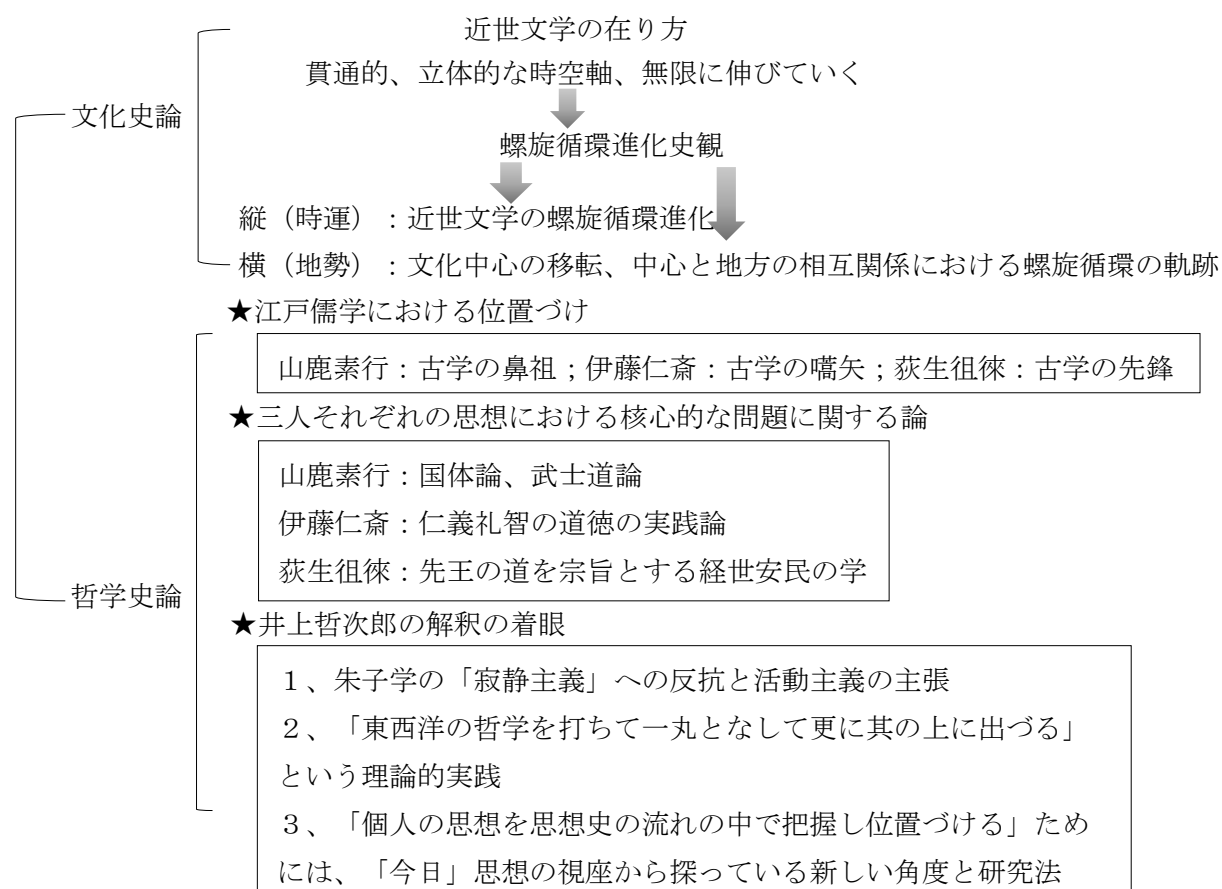


図6 究明したこと

総じていえば、本論文は、文化史論及び哲学史論に関する研究を通じて、21 世紀中国学における新しい方向性を探ることを試みてみた。中日学術文化の関係について、内藤湖南は中華文化を「ニガリ」、日本文化の原型を「豆乳」と譬えて、中華文化は日本文化の「ニガリ」として、最終的に「豆腐」、即ち日本文化の創成ができている、ということを説明した。また、湖南は「螺旋循環史観」を築いて、江戸儒学の変遷を典型として、日本が中国の学術文化を受容した後、螺旋状に飛躍的に向上していたことを明確にした。このようにして、近代以来、日本と中国、東洋と西洋の学術文化は融合・貫通して、日本近代中国学が成り立つようになったのである。

本論文は、内藤湖南の螺旋循環史観を基礎として、学術文化における螺旋循環進化の規律を明らかにした。そのような史観によって文化的空間における横向きの反復した循環を説明すれば、東洋文化中心である中国文化が、漢字文化圏の周辺へと伝わって、そして中国文化からの影響や刺激によるその周辺の文化自覚にて、独自の文化を創り出し、政治・外交または経済・貿易を介して、中心である中国に逆流していった、ということなのである。

したがって、本論文における日本近代中国学の切り拓く軌跡の明確は、中国の倫理思想体系の探求と構築のために参照になると言えよう。それによって、西洋の学問論をもって中国の学術を解釈することは、より可能性が広がって、新世紀の中国学の確立と革新には方向性を見出すこともできるだろう。

三、今後の課題

今後の課題について、引き続き井上哲次郎の『日本陽明学派之哲学』『日本朱子学派之哲学』を考察して、井上の三部作を全面的に論考するほか、内藤湖南の『近世文学史論』には、九州などの地方における文学の様相や、藤原惺窩以前の宋学にあまり触れていないので、西村天囚は『日本宋学史』と『九州巡礼』において儒学史の視点から、それを明らかにしたため、その点の補足になると考えられる。そして、村岡典嗣は日本思想の研究に歴史的思考を導入して、思想そのものだけではなく、社会生活、政治、宗教などを全部思想史研究の領域に統括し、広義の思想で日本思想の在り方を考察した。したがって、村岡の日本思想史研究が参照して、近世文学の在り方をより一層深く検討したい。このように、内藤湖南の『近世文学史論』を中心に、日本思想史の一部分である日本儒学史の全面的な再構築を図り、これからの課題にしようとする。

主な参考文献

- 石田一良編 「日本思想史概論 序」、『日本思想史概論』、吉川弘文館、1936.4
- 井上哲次郎 『日本古学派之哲学』、富山房、1926. 5
- 井上哲次郎 『武士道』、兵事雑談社、1901
- 稲富栄次郎 『ルソオ教育思想 稲富栄次郎著作集 4』、学苑社、1978. 6
- 内山俊彦 『荀子』、講談社、1999. 9
- 小川環樹 「内藤湖南の学問とその生涯」『日本の名著 41 内藤湖南』、中央公論社、1971
- 荻生徂徠 「弁道」『荻生徂徠 日本思想大系』、岩波書店、1973. 4
- 田口卯吉 『日本開化小史』、岩波書店、1964.9
- 田原嗣郎、守本順一郎 「山鹿素行」『日本思想大系』、岩波書店、1970. 8
- 内藤湖南 「近世文学史論」『内藤湖南全集』第一卷、筑摩書房、1976.1
- 内藤湖南 『日本文化史研究』、講談社、2016.
- 内藤湖南 「学变臆説」「涙珠唾珠」『内藤湖南全集』第一卷、筑摩書房、1976.1
- 内藤湖南 「先哲の学問」『内藤湖南全集』第九卷、筑摩書房、1976.10
- 内藤湖南（荒井健・小川環樹訳） 「近世文学史論（抄）」『日本の名著 41 内藤湖南』、中央公論社、1971
- 橋本三太郎 『ルソーの教育思想研究』、明治図書出版株式会社、1982. 2
- 尾藤正英 「国家主義の祖型としての徂徠」『荻生徂徠』、中央公論社、1983
- 廣松渉、子安宣邦ら 『哲学・思想事典』、岩波書店、1998. 3
- 町田三郎 「明治漢学 覚書」、『明治の漢学者たち』、研文出版、1998.1
- 安井小太郎 『日本儒学史』、富山房、1939.4
- 山鹿素行 『山鹿語類』、国書刊行会、1911. 2
- 吉川幸次郎 『仁斎・徂徠・宣長』、岩波書店、1975. 6
- 吉川幸次郎 『伊藤仁斎 日本思想大系』、岩波書店、1971
- 連清吉 『日本江戸時代的考證學家及其學問』、學生書局、1998. 12