



特 232
560



始



272

特232

560

究研化文精神民國

冊三第 年五第

禁の學異政寬と想思古復

著 應 年 邊 渡

特232
560



復古思想と寛政異學の禁

國民精神文化研究 第三五年

(國民精神文化研究所藏版)

渡邊 年應

日本文化協會發行



復古思想と寛政異學の禁

序

第一篇 復古思想の擡頭

第一章 徳川封建社會の崩壞	一
第二章 國學に於ける復古思想	七
第三章 佛教に於ける復古思想	一四
第四章 醫學に於ける復古思想	二一
第五章 儒教に於ける復古思想	二八
第一節 素行	二八
第二節 仁齋	三〇
第三節 祖徠	三二
第六章 折衷學派の思想	三六
第七章 宋學復古思想相剋の意義	四三

第二篇 寛政異學の禁の経緯

第一章 林家へ被仰渡御書付……………七

第二章 拙齋、滄洲の論争……………六

第三章 大峰の抗議……………六

第四章 朱子學者の畫策……………六

第五章 定信の立場……………六

第六章 異學の禁の効果……………二六

第七章 藝澹異學の禁……………二六

第八章 異學の禁と町人……………二五

第九章 結語……………二五

本小論は四民的封建秩序の崩壊過程の研究途上に生れ出た一つの副産物である。

筆者の見解によれば徳川封建秩序が其の固定性の故に國民生活の各方面に行詰りを生じ、其の行詰りを打開せんとする自然の傾向の一つが復古思想の形をとつてあらはれ、またそれに對してあくまでも徳川封建秩序を維持しようとする本能的な意圖が異學の禁といふ姿をとつてあらはれたものと云ひ得ると思ふ。而してかかる兩思想の葛藤の中に明治の新文化が生れたものと見るのである。

第一篇に於いて復古思想の擡頭及びその内容を第二篇に於いてそれとの關聯に於て、異學の禁を取扱つた。而して前者に於いて、一學派の始祖或は特別に著聞してゐる人のみを多く取扱つたのは、後者との關係を考慮し、そこでは大體の思想史的素描が爲されてをればよいと考へたからである。従つて、獨立せる思想史としては、更に多方面に亘る精細な論究が試みられなければならぬことは言ふ迄もない。

この拙き研究は、筆者にとりては研究生指導料に於けるたのしき生活の思出であるが、またはからずも、大命を拜して出動するに當つての記念ともなつた。資料の不足と資料の不足に基く缺點に就いては大方の是正を俟つ。

昭和十二年九月十日

至らざる身にしあれどもすめらぎの

おほみいくさに召されけるかも

第一篇 復古思想の擡頭

渡邊年應

第一章 徳川封建社會の崩壊

復古思想の擡頭を説くに先だち、それと密接な關聯ありと考へらるる、徳川封建社會とその思想の崩壊過程に就いて、極めて簡單な鳥瞰を試みることにする。

先づ徳川封建社會に何よりも鮮明に現はれてゐる特徴は、その封鎖的固定的傾向である。即ち、人民は士農工商の四民層に身分が固定され、又社會の各分野には鞏固なる世襲制度が存在してゐた。國外に對しては鎖國が斷行され、國內は幕府を首班として、二百數十藩に分割され、各々その封境を固めてゐたのみならず、各藩相互のこの關係は、譜代、外様を巧妙に配置し、相牽制せしめた幕府の政策に依つて、一層鞏固となつてゐた。同一藩内に於ける町村相互の間にも自由交易を制限若しは禁止され、又土地の自由賣買、商工の農村立入り、農民の商賣、離村等も同様制限若しは禁止されてゐるのが通例であつた。經濟は米穀が支配的地位を有し、流通性に乏しかつた。この封鎖的固定的傾向は、上記の身分の固定にもその一端が現はれてゐたやう

に、今日に比すれば、全く機械的な階級的秩序を系脈として成立してゐたのである。かくの如き世界は、一方に於いて、一切の變化新奇を拒否し、人々の創意を抑止する保守的平調の世界である。即ち先規先例に合致する形式的傳統を墨守せしめ、それを以て批判を越えた價值判斷の基礎たらしめる。かくして一般人民の活動を抑壓すると同時に他方に於いて、上層階級たる武士の翼下にあるものをして貴族化し或は形式化せしめる。封建思想とは文化の各般の領域に現はれたかくの如き思想を意味するのであるが、同時にそれは徳川専制政治の表現であり、従つて、一方的権力的統制主義、排他主義をも包蔵してゐるのである。而して叙上の封鎖的固定向と封建思想とはやがて、凡ゆるものを凝滞させ、生活的生命力を萎微せしめて因襲に墮せしめることは流れざる水が早晚腐敗するのと同一一般である。徳川二百六十年の歴史は、叙上の世界のうちから、生活的生命力の満ち満ちた開放的活動的傾向と近代思想とが擡頭し來つて、やがて明治維新の一大修理固成に到達する一つの階梯たることを示してゐる。

さて、人々の生活環境が、因襲に墮してしまつた時、先づ、自由な生々とした世界を希求憧憬し、ここに救済を求めるのは、人々の心理の上に起るべき當然の現象である。久松博士の言葉を藉れば、この場合人々の辿り行く徑路の主なるものは、古代、異國、來世、自然及び他の階級の五つである。『日本文學評論史』近世最近世篇七三三頁これ等の徑路が様々な姿を描いて歴史に現はれて來る。古代や異國や來世は、遠い未知の世界として、美化され理想化されて希求憧憬

の目標となる。自然も亦同様であつて、そのづからなる自然の姿は、永遠の生命と無限の慈愛とを以つて、人々を包容する。殊に自然の恩寵のうちには育てられ、自然への和合を國民性の一つとして、相續し來つた日本人にとつては、尙更のことであらう。徳川時代に於ける古代への復歸思想は、國學界に於いては、周知の如く、契沖以下の國學者の中に、佛敎界に於いては、慈雲尊者に依る正法律の復興、梵學の研究及び十善戒の提唱の中に、醫學界に於いては、古方醫學として現はれ、又儒學界に於いては、素行、仁齋、徂徠等の古學派を勃興せしめた。異國への關心は、蘭學を始め洋書等を通じての諸種の洋學研究となり、近代科學思想に連なつてゐる。來世への希求憧憬は、類廢してゐた當時の佛敎に依つては、充分満足されなかつた。天主教がこの恰好な對照となるべきものであつたが、これも家光の假借なき大彈壓に依つて、その教徒は、或は僻遠の地にひそみ、或は陽佛陰耶の僞信仰に依つて僅かにその餘喘を守るの已むなき状態であつた。従つて一般に徳川時代には、來世への希求、憧憬は、著明な現象を發見することが出来なかつた。自然の懷に入つて行く姿は、芭蕉に於いて、典型的なものを示してゐる。而して、右の古代や異國や自然への徑路は、例へば古代への復歸が同時に自然や異國への徑路を意味してゐる場合があるやうに、實際には複合的關係を示してゐることが多い。最後に、他の階級への轉化は、一般の武士や農民の町人化に現はれてゐる。武士の町人化は、一部の氣節ある武士の勤王の志士化と共に、武士階級の崩壞過程に現はれて來る著明な現象の一つであるが、それは、武士らしい武士と町人とが相剋して、前者が後者に屈服したことを意味してゐるのではない。

兵農の分離による武士の生産關係よりの遊離、戰爭終熄に依る人員の過剩治者としての飢饉、その他の天災に對する封民への救恤、交通、城下町の發展等に伴ふ町人の勃興と貨幣經濟の進展、武士の生活地盤たる農業自然經濟の衰退、幕府の諸藩取締政策たる土木工事その他に依る諸藩に對する貧乏政策、及び諸侯の參觀交代、封地、江戸の二重生活、これらの諸事情が相錯綜して、武士を經濟的に窮乏に陥らしめ、いやでも、武士は新興階級たる町人に頭を下げなければならぬ形勢が醸成されたのであるが、一方に於いて、武士自ら進んで町人化したとも言へる。即ち、刺戟がなくなれば氣が緩むと言ふ極めて平凡な心理的法則の支配に依つて、戰爭の危険が減少して來ると共に、武士は最早、質實剛健な生活が、全く堅苦しくなり、士氣は頹廢し、生活は贅澤華美に陥り、困窮の果ては、打算的ともなつて自ら惡しき町人風に感染して行つたのである。

農民の町人化に就いては、元來苦痛の多い農民が華やかで自由な町人生活に憧憬し、町人化しようとしたのではあるが、このこと以外に、武士の經濟生活は農業自然經濟に依據してゐたので、武士の生活費の膨脹は、當然農民に轉嫁され、彼等に對する重税となり、農民はかくの如き重壓を逃れる爲めにも、制禁を侵して、離村し、都市へ集中して町人化しようとしたのである。而して、武士や農民の町人化は、徳川封建社會の階級秩序を破壊し、その支柱を折つてしまつたことは言ふ迄もない。

以上各種の諸現象は結局、封鎖的固定的傾向と封建思想とが、開放的活動的傾向と近代思想

とに推移する一つの過程を示してゐるのであるが、この過程と恰も表裏を成してゐるものとして町人とその思想の勃興を考へることが出来る。元來、開放的活動的傾向を最も露骨に建設して行つたものは町人である。身分的秩序の紊亂、交通の發達、城下町の繁榮、貨幣經濟の發展、これ等の何處の一角からも、その著しい徴候を發見することが出来る。而して、町人とその思想の發展は、元祿時代、田沼時代、文化文政時代の三つの時期を有つてゐるのであり、武士や農民の町人化は、勿論のこと、古代や異國や自然への希求、憧憬等も亦、多少の相違と、それ自身の變化を有しながらも、凡そ、この三つの時期に照應してゐると言ふことが出来る。従つて、この兩者の動きには、多分の連繫を認めなければならぬ。しかしながらこのことは、例へば、古代や異國や自然への希求、憧憬の徑路に現はれた思想がそのまゝ、町人の思想を代表してゐることを意味してゐるのではない。一口に、町人の思想と言つても、營利感情や赤裸々な人間感情からの打算的、享樂的方面もあれば、本來の武士のそれにも劣らぬとさへ思はれるし、つまり、その方面にも、その思想の構造自身が非常に吟味を要する。町人の思想は近代思想の萌芽の一部面として充分の意義を有つてゐることは勿論であるが、これを直ちに基礎的なものとして、上記の思想と結合せしめることは、單純な一種の機械觀にほかならない。歴史の動きは常に複雑である。

さて、叙上のことがらに就いて、今、一々論述を進めることは、茲では必要がない。只開放的活動的傾向と近代思想の萌芽を含むものとして、國學、佛敎、醫學等に於ける復古思想、儒敎に於ける

る復古思想たる、素行、仁齋、徂徠の古學派、更にこの古學派から折衷學派の出て來る過程等を、夫々宋學との關聯に於いて考察し、これ等の思想史的意義の解明に進み度いと思ふ。

復ることは出づることである。歴史上の復古にして、さながらに復古であつた例はない。復古は、矢張り、維新たるべきところに、眞の意義がある。しかしながら必ずしも、新しく出づるものが、機械的規定が可能である程、形態を整へて出て來るものでもなければ、圖式的あざやかさを以つて、捉へ得るものでもない。幾多の保守的夾雜物を含むことは勿論、又例へば、中心人物の個性、生活環境社會の一般的經驗等の相違から來る特殊性があり、更に國學、佛敎醫學、儒學等、その學問的立場に依つて、夫々如何とも致しがたき學の風貌がある。而も尙、それ等に漂ふ統一せるリズムを認めることが出來、新らしく出づるものを感ずることが出來るのである。

第二章 國學に於ける復古思想

長流、契沖、春滿等に依つて、開拓されて來た國學は、眞淵や宣長に及んで、古代文獻に對する註疏的研究と共に古代精神の探求に就いても一層の進展を示した。こゝでは、主として、右の眞淵、宣長の復古思想を取扱ふこととし、又かの篤胤の活躍期は、寛政以來に屬するから、そこ迄は觸れないことにする。

眞淵も宣長も、佛意、漢意、殊に後者を排斥して日本古代の素朴な精神に復らうとしたのであるが、この場合に於ける漢意とは、宣長が『玉賀都萬』(一の卷)で、

漢意とは、漢國のふりを好み、かの國をたふとぶのみをいふにはあらず、大かた世の人の萬の事の善惡是非を論ひ、物の理をさだめいふたぐひすべてみな漢籍の趣なるをいふなり、さるはからぶみをよみたる人のみ然るにはあらず書といふもの一つも見たることなき者までも同じことなり

と述べてゐるやうに、廣く理窟を好む意と言つてもよいであらう。「理りめきたること」『國意考』或は「さかしら心」『葛花』上卷、「直毘靈」(こざかしき料簡)「玉くしげ」その他色々呼ばれてゐるものを指してゐるのである。理窟の世界は又「こまかなる理り」むつかしき教、方なることばり「國意考」或は「強事」『葛花』下卷、「玉くしげ」「さびしき道」『直毘靈』などと表現されてゐる如く、煩瑣な形式的な強制的な世界であつて、眞淵も宣長も、かくの如きものを

洗ひ清める爲めに復古思想を主張したのである。従つてそこに現はれて来る古代は眞淵にあつては、まうけすつくらすしひすをしへす、『歌意考』、『丸く平らか』、『國意考』な世界であり、古代人は又なほくして心高くみやびたる、『歌意考』ものであつた。宣長にあつては、古代は人々のゆるやかに打とけて樂む、『玉くしけ』世界であり、古代人は、大らか、『直毘靈』であつた。しかしながら、宣長は、その師眞淵の思想をそのまま傳承してゐるのではなくして、そこには、可成り明確なけぢめが現はれてゐる。眞淵の古代は即ち自然であり、古に復ることは自然に歸へることを意味してゐたのである。勿論、それは、天地の父母、『國意考』、『語意考』の文字も見えてゐるやうに、單なる自然ではないのであるが、ともかく、天地のまに、『國意考』、『天地にかなひて』、『歌意考』等は眞淵の著書の到るところに出て来る言葉である。従つて、眞淵にあつては、人も元來萬物の靈長ではなくて、人も獸も鳥も虫も同じこと、『國意考』であり、天地の中の虫なる人、同上であつた。人が虫なればこそ、尊いのであつて、漢意が入つてからは、鳥獸の目よりは、人こそわろけれ、『國意考』となつてしまつたのである。人ばかりではない、文字も漢意の附屬物であつて、これあるが爲に却つて人の心がわるくなつた。古は、天つちのおのづからなるいつらの音、『語意考』即ち天然に生れて來たものとしての五十音丈であり、これが本來、天地のちゝはゝの教、同上であつたのである。道徳も亦同様であり、

凡天が下のものにはかの四時のわかち有ごとくいつくしみもいかりも理りもさとりも
おのづから有こと四時の有限りは絶じそれを人として別に仁義禮智など名付るゆえに

とることせばきやうには成ぞかしたゞする名もなくて天地の心のまゝなるこそよけれ

『國意考』

徳目を立て、言ふことが却つて障ひであり、天地の心のまゝなるところに自然にそなはつてゐるのである。

而して、叙上の眞淵の自然への復歸には、何程か老子の影響が考へられる。眞淵は漢意を排斥し、殊に宋學に對しては、

宋といふ代にかたくなに人の心の理りをいひ教への道てふこと書たる文、『書意考』

宋てふ代ありていとゞせばき儒の道をまたまた狭く理りもていひつる、『國意考』

杯と述べてゐるが、老子に對しては

老子といふ人の天地のまに、いはれし事こそ天か下の道にはかなひ侍りけれ同上

と讚美してゐるのもわかる。このことが又宣長と異つてゐる點であるが、以上の如く、ともかく、眞淵の態度は自然へ復歸することであつた。

従つて眞淵にあつてはわが國體も亦、唐國の道が天地の心になはぬ道であるに反して、

我みかとはは所せく名つくる事もなく強て教る語もなくあなかななるのりもなくおの

づから天地のまに、治めならはし給へる道、『書意考』

であるところに偉大さがあつた。

叙上の如き眞淵に對して宣長は先づ師の「天地」を否定し、萬物の主宰者としての「神」を明確に

した。眞淵にあつては天地のまゝなるところにこそ神たる偉大さが認められたが、宜長にあつては天地は死物であつて却つて神に驅使された。また宜長は「天地」から「人」を解放した。眞淵にあつては人は虫と共に自然の一部分であつたものが、宜長にあつては神の御しわざに依る萬物の靈長であり、天地の上に立つべきものであつた。

『葛花』(上卷)に

天地は死物にして心もしわざもある物にはあらぬを心もありてしわざもあるが如く思はるゝはみな神の御心にて神の御しわざなりたとへば天地は器物のごとく神はその器物を用ふる人の如し

宜長にあつては天地のことは凡て神の御しわざのなすところであり、眞淵の「天地のまゝ」は「神のまゝ」でなければならぬ、と同時に眞淵の「天地の中の虫なる人」は「人は萬物に勝れたるもの」、『葛花』下卷でなければならなかつた。この宜長の眞淵からの轉回は復古思想の流れから言へば、眞淵に依つて漢意を洗ひ清められたものが、宜長に至つて、具體的積極的な新しい出發を始めたと言ひうるであらう。

而して、宜長が屢々用ひてゐる神の御しわざとは、

いとまゝ妙に奇しく靈しき物にしあればさらに人の限りある智りもては測りがたきわざ『直毘靈』

であつて、その根源は『玉くしげ』に依れば、高皇產靈神、神皇產靈神の產靈の御靈である。

かくの如き神の御しわざに依つて、古は文字の代りに、妙なる言靈『葛花』上卷のはたらきがあり、又禮義忠孝等の類も、人のあるべき限は必しも教をからざれ共おのづからよく知『葛花』下卷、『直毘靈』つてをり、人の心も直かつたのであるが、漢意の理窟が盛んになるに及んで、これ等が隠れてしまつたのである。

宜長は神の御しわざのまゝなる道を、自然にあらざれ共人為にくらふれば又自然の如し

『葛花』下卷、或は「自然を立んとする道にはあらずもとより神の道のまゝなる道なり」(同上)とし、人為からは勿論自然からも分離し、そこに独自の位置を與へてゐる。

老莊などに就いても

かの老莊がともは儒者のさかしらをうるさみて自然なるをたふとめばおのづから似たることありされどかれらも大神の御國ならぬ惡國に生れてたゞ代々の聖人の説をのみ聞きなれたるものなれば自然なりと思ふもなほ聖人の意のおのづからなるにこそあれよろづの事は神の御心より出てその御所爲なることをしもえしらねば大旨の甚くたがへる物をや『直毘靈』

として、退けてゐるのであつて、これ等のことは上述の如く復古思想の一步前進を意味してゐるのである。従つて宜長に在つては、わが國體に關しても眞淵よりも強烈なものが現はれてをり、支那の徳治主義的君臣關係と日本のそれとを比較しては

皇國は神代より君臣の分早く定まりて君は本より眞に貴しその貴きは徳によらずもは

ら種によれることにて下にいかほど徳ある人あれ共かはることあたはざれば萬々年の末の世までも君臣の位動くことなく巖然たり『葛花』下卷

とし、徳によらず種によると言ふところ、そこには絶対的なものを主張してゐる。この考へは又日本が神の御しわざに依る、人鳥同上であるに反し、支那は、畜生鳥同上であると言ふ主張にも關係があるのである。言ふ迄もなく、漢意の論難も眞淵に比すれば頗る激烈であつて、聖人は、もと大きな盜にて、『葛花』上卷その道は、まことに毒藥同上とすら述べてゐる。

宣長は自然から神を分離し、神の御しわざの世界へ歸ることに依つて、そこから漢意の世界を攻撃したが、一方に於いて、自然から人を分離し、神の御しわざに依る人の心を打立て、漢意に障された人の心を批判しようとして試みた。神の御しわざに依る人の心は、日本人本來の心であるが、それは「眞心」「葛花」上、下卷、『直毘靈』を意味してゐる。「眞心」とは、産巢日神の御靈によりて、備へて生れつるまゝの心、『葛花』上卷を言ふのであつて、これには智愚巧拙善惡さまざまあり、天下の人ごとく同じものではなく、従つて、神代の神々も、善事にまれ惡事にまれおの／＼その眞心によりて行同上ひ給ふたのである。宣長は漢意の理窟を去つて、よくもあしくもこの眞心に歸れと言つてゐる。これは、人々本來の性情に歸れと言ふことを意味してゐるのである。かくの如き性情のまゝなる世界は、理窟の世界が煩瑣な形式的な強制的な世界であるに反して、平易な緩やかな人情の世界である。

神は物事大やうにゆるさるる事は、大抵はゆるして世人のゆるやかに打つけて樂むをよ

ろこばせたまふことなればさのみ惡くもあらざる者までをなほきびしくをしふべきことにはあらずさやうに人の身のおこなひをあまり瑣細にたゞして窮窟にするは皇神たちの御心にかなはぬこと故おほくその益はなくして返て人の心褊狭しくござかしくなりておほく惡くのみなることあり『玉くしげ』

宣長が死を泣悲むのは、これぞ眞實の性情『玉くしげ』なりとし、上への申譯の爲めに武士の切腹することに反對し

ただいささかの一時のあやまちによりて大切なる一命をうしなひ父母妻子の歎きも殊に深かるべきをおもへば甚いとをしき事也『秘本玉くしげ』下

として、武士の私の切腹は禁止せよと叫び、又刑罰に對して

少少法にははづるることありともとかく情實をよく勘へて輕む方は難なかるべし同上と主張し、更に

惣じて物を得ることを願ふは千人萬人まぬがたき人情のつねにて本より然るべき理也。(中略)さて物を得るを悦ぶは本より人情なれば、その賄を受るもさのみ咎ともいひがたし同上

と述べて、賄路に對し國政の害として禁止を主張してゐながら、嚴格なる倫理的判斷を避けてゐるのは、これ等は皆以上の見解の表現である。宣長にあつては、限から限まで掃清めたるごとくに世中を善事ばかりになさんとする教『玉くしげ』は、とてもかなはぬ強事同上であつ

て、よかれあしかれ、性情のまゝに、面白くにきはしく楽しみ遊ぶ、『秘本玉くしけ』下)ことが神の御しわざに依る日本人本来の姿であつたと見るのである。

第三章 佛教に於ける復古思想

佛教に於ける復古思想は慈雲尊者に見ることが出来る。「尊者傳」に依れば、諱は飲光、慈雲はその字であつて、葛城山人又は百不知童子と號し時には慈雲の梵音 *matramegh* を用ひた。俗姓を上月氏、大阪の人である。享保三年七月に生れ、文化元年十二月京都阿彌陀寺に遷化、壽八十七であつた。僧籍に入つたのは十三。晩年、河内葛城山の高貴寺にをり、真言の一派を開山した。尊者一生の偉業は、正法律の復興、梵學の研究、十善戒の提唱及び雲傳神道の創始とである。大體に於いて、前者は佛教中心思想、後者は日本中心思想である。而して前者は佛教に於ける復古思想であり、當時の類廢せる佛教界に對する偉大なる痛棒として、重大なる意義を有つてゐる。今、この復古思想を述べる前に、その出現を促すに至つた當時の佛教界類廢の情況を觀察して置く必要がある。(註一)

徳川時代に於ける佛教類廢の重大原因は、僧侶の墮落と佛教の形式化とである。僧侶の墮落は、大衆一揆、女犯并に酒肉、男色、職位賣買、金錢利殖等に依つて、既に足利時代から相當顯著な事實であつた。大衆一揆は、信長の彈壓や秀吉の懐柔、彈壓の適宜な政策等に依つて、終焉を告げたが、女犯并に酒肉は、尙盛んであり、中世禪門の男色は、僧侶の若衆歌舞伎狂ひ、杯となり、職位賣買や金錢利殖杯も行はれた。佛教の形式化は、新儀の禁止、檀家制度、本末制度、階級制度等に現はれた。新儀の禁止に依つて、生氣ある佛教研究が興らず、宗派争ひ、本末争ひ、異安心争ひ等

の煩はしい、末梢的論争が熾んになつた。又幕府諸藩の保護に依る檀家制度、本末制度、階級制度等が確立し、僧侶は貴族化して、高踏的な教義を弄するか或は、戸籍吏又は年忌、法要、葬式等を執行する役人となつた。かくして佛教は信仰的真摯さを缺き、民心が離反してしまつた。このことも亦、僧侶の墮落と共に、既に足利時代に萌してゐる。而して、右の過程は同時に、神道が佛教觀から脱れ、儒教も亦その羈絆を脱して、佛儒轉倒の時代を出現する過程である。惺窩道春、南學の時中、關齋等皆僧衣を脱いで儒に走るに至つたのである。かくの如き情勢から言つても、徳川時代には、儒學界に錚々たる人物が輩出したのに反し、佛教界には殆ど人物の見るべきものがなかつたのは當然である。かくの如き佛教界に於いて、慈雲尊者は、寔に出色の人物であつたのみならず、神道にも、儒教にも通曉し、當時の神道界、儒教界に於いても比肩し得る人物は甚だ稀れである。尊者の活躍は延享頃正法律の復興に始つてをり、その仕事の多くは、田沼時代を中心として爲されてゐる。

「近代の談義僧」近世に至りて諸宗分派して、鋒を唇舌に争ふ、「自己の智慧を極めて向上に言ひなす」名を求め利に走る。『十善法語』不偷盜戒

今時は諸宗出家人の中にも、眞の僧寶は得難きぢや。多くは匆々として世事に奔走して、中略官途を求め、俸祿を食りて、(中略)甚だしきに至りては煩惱に纏綿せられて、姪戒一條もえ持たぬ。(同上、不邪淫戒)

自宗他宗の佛くらべ。法くらべばかりなす。(中略)唯文字の上の勝相ばかり談じてゐる。

(同上、不邪見戒下)

等々は、田沼時代に於ける佛教界頹廢に對する尊者の歎聲である。而して、かくの如き頹廢を救済して呉れるものは、如來在世の時に復ることであつた。前掲『尊者傳』に言ふ。

須具佛知見。持佛戒。服佛服。行佛行。躋佛位。切莫傲末世人師所行。須飲淨粹醍醐。莫喫雜水腐乳。此尊者終身所履踐。

淨粹醍醐を飲む爲めに、正法律を復興して、如來在世の時の戒律を再現し、起居動作一切の生活も亦これに倣はんとした。その後、『方服圖儀』廣略二本を著はして、袈裟の様式、着法を正さんとし、又千衣の裁制を實施したことも、この現はれの一つであつた。更に梵學研究に精進し、かの『梵學律梁』本末、通別、略、廣雜の七詮一千卷を編纂して世界の梵學界に空前絶後の功績を残したのも、矢張り、淨粹醍醐を飲むためである。而して、これ等の尊者の復古思想を最も簡明に物語つてゐるものは上掲『十善法語』であらう。『尊者傳』に言ふ。

尊者每言知我罪我者。夫十善法語歟。

されば、尊者自らその價值を専ら『十善法語』に置いてゐたのである。同書は、桃園天皇の御生母開明門院始め宮中の方々の乞ひに従ひ、安永二年十一月、尊者五十六歳の時から、翌三年四月迄前後十回に亘つて説かれた説教を録したものであつて、不殺生、不偷盜、不邪淫の身の三戒、不妄語、不綺語、不惡口、不兩舌の口の四戒、不貪欲、不瞋恚、不邪見の意の三戒たる十善戒が説かれてゐる。

ここでは、これ等の一々に就いての解説を避け、全般に通じての凡その特徴を述べようと思ふ。人の人たる道は、此十善に在じや。人たる道を全くして、賢聖の地位にも到るべく高く佛果をも期すべきと云ことじや。(中略)人たる道と云は、諸の三藏學者文字の輩は淺きことに思ふべけれどもさうでない。(中略)此十善が直に眞言行。菩薩の學處じや。(中略)十善を世間戒と云。(中略)初心なる者は、世間戒と聞ては少分なることと思ひ。聲聞戒と聞ては盡さぬことと思ひ。菩薩戒と聞ては高く尊きことと思ふ。それは名に著する迷と云ものじや。此十善戒は、甚深なること。廣大なることじや。『十善法語』不殺生戒

これ、『十善法語』冒頭の一節である。尊者は淺きこと、小分なることのうちに却て眞言の教法の眞諦を發見し、人の人たる道であり、世間戒である十善戒を、最も根柢的なるものとして提唱した。

十善戒は人の人たる道であり、世間戒である。それは單なる外からの戒律ではなく、生れたまゝに具て有(同上)不殺生戒の本來具有のものであると共に、そのまゝが又佛出世にもあれ。佛滅後にもあれ。常に世間に在りて衆生を利益(同上)不邪見戒(下)するものである。而して、かくの如き十善戒は何人にも甚だ知りやすく行ひ易きものでなければならぬ。

看よ殺生するは、よほどむつかしきぞ。人を殺すは勿論のこと。假令禽獸魚蟲を殺害するにも、身を動かし、心を勞す。それ相應の殺具網羅刃物などを用ふ。不殺生戒を

持つは、此造作にわたらず。泰然として護持のなることじや。(同上)不邪見戒(下)不殺生戒のみならず、他の九戒も亦然りである。かくして、尊者は、十善戒を、上下、智愚推通であり、古今推通であり、萬國華夷推通であり、一切人、一切時、一切處に推通であるとみるのである。而して、十善戒は、人時處に推通であつても、それは、分境を逸脱したものであつてはならぬ。『此十善法性平等なれども、人々受得する所に適ひて、分に其の功德を得(同上)不殺生戒るものであり、此法、本性平等にして偏倚無れども、境に對して別々に解脱す(同上)るものでなければならぬ。

かくの如く分境に應じて、功德を得、解脱することこそ、畢竟萬物に夫々處を得しめ、萬物を生育せしめることである。

天地の天地たる所。大人の大人たる所は、生とし生る者に、悉く其所を得しむるにあり。萬物を各々生育して止まぬ處にあり。佛出世にもあれ。不出世にもあれ。此道常に存在して、世間に住するじや。(同上)不殺生戒

かくして十善戒の行はるゝところには、萬物各々我用と爲りて、棄つべき物ない。(同上)不兩舌戒である。而して、かくの如き十善戒こそが修身齊家治國平天下孰れもの根柢たる道であり、十善戒を守ることによつて、それ等を自ら全うすることが出来るのである。『十善法語』末尾の一節に言ふ。

在家は各々其國に在りて、其國法を守り。其家に在りて其家法を改めず。此十善を全

くせば。其身を修め。其家を齊へ。其國を平治すべきに餘りあるべきや。(同上、不邪見戒、下)

以上、尊者の十善戒の提唱は、尊者の所謂「三歲學者文字の輩、世智辯聰の者、偏見の者等の唇舌、向上、按排布置、思惟分別、知解その他様々の絶學無爲に如ぬ」(同上、不兩舌戒)理窟の世界から、實生活の地盤へ戻ることであり、尊者の屢々説いてゐるやうに足もとに歸ることを意味してゐる。それは、何の不思議もない「あり通り」(同上、不兩舌戒)の世界であり、平常(心)是道の世界である。尊者言ふ。

斷常の二途を超過して。唯是平常心ぢや。(同上、不邪見戒、下)

以上の尊者の十善戒に現はれた思想には、殊に、素行や仁齋と共通したものがあつて、又幾らかは、徂徠や後述の折衷學派とも似たところがある。

而して、素行とは、彼が「日用平生是道也」(『謫居童問』)上、學問と喝破してゐることから言つても、頗る共通したところがあるのである。仁齋に就いては、前掲『尊者傳』に

年十八和上命俾從伊藤長胤氏學文字。

と見えてをり、尊者の最初の師貞紀和上の命に依つて、東涯の門に入り、堀河學派を學んだことは明瞭であつて、その人の人たる道は、實は仁齋の思想に得るところがあつたのである。(註二)

尊者は素行、仁齋と同様、宋儒を痛烈に排斥してをり、その各書に見えてゐるところである。

宋儒の類は。心の本虛にして。物に應じてあとなしと云ひ。本然の性。氣質の性など

い。種々按排布置して。唯理窟ばかりを好む。(同上、不邪見戒、下)

この點は、徂徠とも全く同様である。

又後述の折衷學派と尊者とは、神儒佛兼學であり、假令、佛教中心とは言へ、そこに既に折衷的なものがあり、儒教自身に就いても、然りである。而して、尊者と折衷學派とは、恰もその活躍期を同じうしてゐた。

最後に尊者が、十善戒の立場から、支那の德治主義に依る禪讓放伐思想を退け、日本國體を讚美してゐることは注目し得る。尊者言ふ

君臣分定まる。君は常に君たり。臣はとこしなへに臣たり。たとひ。首に惡瘡ありて。足肥白なるも。其の位の易へられぬ如く。其の君愚昧なるも臣として推戴すべし。其の君德あるも。敢て其の位を窺すべからず。(同上、不偷盜戒)

若し、臣にして君位を窺すれば、不偷盜戒を侵せるものである。支那の德治主義に依る禪讓放伐思想は志のみ貴くして、實際は臣君位を奪ふの口實に化するに過ぎぬ。しかるに

我邦は上古より十善を以て天位を定め。十善を以て政治を布く。支那聖代より勝り。

諸子百家の徳風に超ゆと云ことじや。(同上、不偷盜戒)

かくして、尊者は萬世一系の日本國體を讚美してゐるが、我々はその神道に於いて、この最も純化せる見解を窺ふことが出来る。例へば、『神儒偶談』杯にも、君臣の道を言はば。我朝實に萬邦に勝るべし。(卷上)或は、我國(中略)萬國の宗國として。皇祚天壤とともに不傾(同上)上來

我國の國體これ神體なること可知なり。大に支那諸蠻の比すべきならず。國すでに神國にして。人も亦神奇なり。(卷下等の強い言葉が見えてゐるのであるが、この日本精神が尊者の佛教思想にも濃厚な影を宿してゐるのである。

註一

「日本佛教史之研究」續編、一六、近世佛教衰微之由來、參照。

註二

尊者は「神儒偶談」(卷上)に於いて、大學の八條目を評し、天下國家を治るは、「大工が手斧始め木取り起て。次第に棟上屋根ふき壁の上塗の如には有まじき理なり。」と言ひ、その「漸次階梯を列すること」を攻撃してゐるが、これ仁齋が「大學非孔子之遺書」に於いて力説するところであつて、尊者の言は仁齋を髣髴たらしむるものがある。尙、後節仁齋のところを看よ。

第四章 醫學に於ける復古思想

日本醫學は佛儒の流入と共に印度及び支那の醫學が齎され、その影響に依つて發展し來つたものであるが、就中、支那の影響は甚大である。(註)

徳川初期に於ける支配的醫學は李朱醫學であつて、金から元へかけての李東垣、朱丹溪等の唱道せしものである。李朱醫學を初めて日本へ傳へたのは、田代三喜であらう。(三喜名は導道、祖範、範翁等諸多の號がある。寛正六年武藏川越に生ると云ふ。)彼は長享元年明に入り、留まること十二年、明應七年醫書を携へて歸朝した。而して三喜の門に曲直瀬道三出るに及び京都にありて大いに該醫學の鼓吹に努め、李朱醫學は室町後期から織豊時代へかけて漸次、その地盤を築くに至つた。(道三、名は正盛、字は一溪、雖知苦齋、益靜翁はその號である。永正四年、京都に生れた。)爾後道三の子、玄湖業を繼ぐに及び、所謂、道三流學派は醫門の覇宗を以て稱せられ、李朱醫學は醫學界の主流となつた。(玄湖名は正紹、通稱、道三、東井はその號である。天文十八年の生れである。)これ、徳川初期の情勢であるが、これに對して、早くも、復古的反對派が勃興して來た。前者は新醫方又は後世流、後者は古醫方と稱せられてゐる。古醫方の先驅を爲したものは、永田徳本であらう。(徳本、知足齋と號したが、所謂隱醫にして、生國は明かでない。甲斐にをりしこと多きを以て甲斐の徳本と言はれてゐる。天文二年に生れ、享年百十八と言ふも詳細は不明である。)彼の流派は織豊時代から徳川初期へかけて、徳本流として名があり、

その目指すところは、有名な漢の張仲景の『傷寒論』に復歸することであつた。しかしながら、古醫方をして、一大勢力に結成せしめたものは、徳本にあらすして京都の名古屋玄醫である。(玄醫、字は閔甫、又は富潤、玄醫、丹水子、宜春庵、桐溪皆その號である。寛永九年、京都に生れた。)玄醫は李朱醫學を攻撃し、張仲景への復歸を唱へ、百病の原因は寒氣に傷ぶらるゝが故であり、寒氣の乘するは彼の所謂衛氣の衰ふるが爲めであると主張し、處方には衛氣を助けんが爲め、自ら熱甫と稱して、好んで桂枝、附子の類を用ひた。新醫方は病氣治癒の方法として、古醫方の汗吐下を重んずるに對して、和を重んじ、藥劑も亦、人參、白朮等の如く補血、胃腸劑の類を用ひたが、玄醫の熱補は、この點に於いて、獨自の趣きあるものである。而して玄醫の新醫法を攻撃して、仲景へ歸らんとした復古思想の面目は他にあるのである。元來、李朱醫學の病理は、主として宋儒の性理學を基礎としてをり、支那醫學の傳統とも言ふべき陰陽思想に五行思想を合體して、運氣論等を弄し、全く煩瑣な混迷に陥つた。その弊は言ふところ高尙難解にして、處方は參求之類を出でざるに至つたのであつて、玄醫は張仲景に復歸することに依つて、かくの如き臆說を退け、臨床上の見證、親試に依り、夫々實際に就いて治病せんと試みたのである。玄醫の復古思想は後藤良山に依つて、一層大なるものとなつた。(良山、名は達、字は有成、俗稱左一郎、良山はその號であり、又養庵とも號した。萬治二年、江戸の生れである。特別の師なく、獨學であつた。)良山は、病理に於いて、百病は一元氣の留滯より生ずるとなし、一元氣留滯論を主張した。彼の一元氣とは

氣乃生天地萬物、長之、化之、存之、滿吾腔子者、是此氣中之一氣、而內外貫通、是爲一元氣、(日本醫學史)四七一頁)一身之中四肢百骸莫不憑於斯氣之運矣、分而言之、陰陽、水火、氣血、榮衛、合而言之、則一元氣耳(同上)

彼が一元氣留滯論を樹立したのは、要するに新醫方の『空文浮談』(同上)を討たんが爲めである。彼は仲景の『傷寒論』や『素問』、『靈樞』、『難經』の如く古醫書に學ぶところが多かつたのであるが、而も、これ等に就いても、空論雜說及文義難通者(同上)を捨てよと云ひ、病理の簡明を期してゐる。彼の一元氣留滯論は恐らくは後述の如き仁齋の一元氣論に學ぶところがあつたに相違ない。彼は貞享二年、二十七歳の時、江戸より京都に來り、居を室町に卜した。時に仁齋は五十九歳、同じく京都堀河に居り、古學を唱へて二十幾年、一世の鴻儒として、堀河學派の名聲は天下に噴々たるものがあつた。而して良山の仁齋に私淑してゐたことは、その秘藏弟子香川修庵をして堀河塾に入らしめ、經義を學ばしめたことから、充分言ひ得るところである。良山の主張はその子椿庵に依つて、一層整備されたが、凡そ後藤流の意義は上述の如く空論を排し、臨床上の親試を尊ぶことにあつたのである。而して良山は見證のみを以て足れりとせず、證を通じて更にその原因を探らんとし、因を求むることを主張した。このことは、却て診法を詳細にすることとなつて現はれ、從來の望色、聞聲、問證、切脈の四診に加ふるに、按腹、候背、手足看、嗅診法等を加へた。新醫方の徒が右の四診中主として切脈の一診のみを重んじ、而もこれに難解な運氣その他の空理を附して、實際の診察を無視したのに對して、頗る實際的である。

かくの如き長山の傾向は、矢張り、玄醫の復古思想を繼承してゐる。玄醫から長山に來た古醫方に於ける復古思想は長山の愛弟子修庵に至つて、又特別な發展を遂げた。(修庵名は、修徳、字は太仲、修庵はその號、天和三年姫路の生れである。)修庵の説くところは儒醫一本論であつて、即ち醫事亦吾修身中之一目焉耳(同上、四八〇頁)とし、醫學の真髓を論孟中に認め、道德醫學一如を説かんとするものである。

日常之養、萬病之治、其他養性、養心、修身、順受、慎修、論孟中、可以隅反、類推者、不一而足、仁者見之、謂之仁、知者見之、謂之知、假使孔孟爲醫、決不可從、素靈之邪說爲之、則以此數言爲本、引而伸之、觸類而長之、則雖無素靈醫事、豈不能爲乎哉、其謂之一本之道乎(同上、四七九頁)

修庵が儒醫一本論で意圖したところは、支那醫學の傳統である陰陽思想や、五行思想の根本的拂拭である。従つて、修庵は『素問』『靈樞』の如き古醫書すらも、素靈之邪說として退けてゐる。彼は運氣論初めこれを辯すれば、日も亦足らざる、空論ニシテ治事ニ益ナ(同上、四八二頁)きことを排撃せんが爲めに、仲景の『傷寒論』への復歸を以て足れりとせず、更に素靈をも否定し、やがては空論へと發展する萌芽そのものを斷つたのである。この反面は臨床上の親試の徹底となり、玄醫、長山等の思想を一層發展させた。

古醫方に於ける復古思想は修庵に至つて、空論の命脈を斷つたが、古益、東洞の出現に依つて、更に積極的となつた。(東洞名は爲則、字は公言、通稱周助、廣島の人、元祿十五年の生れである。)東洞の説くところは、萬病一毒論と言はれてゐる。彼は從來の新醫方家を陰陽醫なりと罵倒

し

萬病一毒、衆藥皆毒物、以毒攻毒、毒去體佳(同上、四八三頁)

萬病ハ唯一毒ナリソノ毒ノ何ニ依テ生ズルヤヲ知ラズ、又何ニ依テ動クト云フコトヲ知ラズ、唯毒ノ所在ヲ視テ、治癒ヲ加ヘ、敢テ病ノ因ヲ論ゼズ、ソノ原因ヲ論ズレバ、輒チ實際ヲ離レテ臆見ニ落ツレバナリ(同上、四八七頁)

と主張し、病氣を客觀的な毒とし、治癒の結果を尊重して、病因を穿鑿せず、又

夫聖人先行而後言其所言、乃其所嘗行也、故其言也信(同上、四八九頁)

吾黨論其已然者、不論未然者(中略)事爲而得之、理默而識之(同上)

杯と説いて、實驗を重視し、歸納的論理を展開してゐる。

古醫方に於ける復古思想の空理排撃と臨床上の親試尊重とが、東洞に至つて、最も積極的な姿を示してゐる。東洞の思想は、當時にあつては、大膽矯激であり、その性格又豪快であつた。これを儒教に於ける古學派に比すれば、寔に祖徠を思はしむるものがあり、長山が仁齋に類似せると好一對をなしてゐる。

東洞の思想はその子南涯の

氣、血、水三物アリ、毒之ニ乗ジテ初メテ證ヲ成ヌ(同上、四九八頁)

と言ふ、氣血水論に依つて、修飾され、精密にされてゐる。(南涯、諱は猷、字は修夫、謙齋と號し、周助と稱した。寛延三年京都の生れである。)

叙上の新醫方に對する古醫方の擡頭と兩者間の論争は當時の儒學界の影響もあり、やがて折衷學派の一派を生じた。江戸の望月鹿門、山田圖南、多紀藍溪、京都の和田東郭、福井楓亭等皆然りであり、その探長補短は概ね各學派の諸書の考證に熱中せしめ、盡書穿鑿の弊を醸すに至つた。而して折衷學派に就いて他に注意しなければならぬのは、古醫方に於ける復古思想の繼承若くは發展と看做さるゝ一派であつて、盡書穿鑿と反對に大いに實驗を尊重し、その結果漢蘭折衷となつてゐる。先づ、中神琴溪がそれである。(琴溪名は孚、通稱右内、字は以隣、琴溪はその號である。近江の人、寛保三年の生れである。)琴溪は東洞に推服し

醫事ノ要ハ(中略)只實術ヲ以テ主トシ(同上、五九三頁)

と主張したが、實術の爲めには、新醫方又可なりとし、又和蘭醫學をも併用し、漢蘭折衷を主張した。次に後藤長山の弟子山脇東洋も亦漢蘭折衷である。(東洋名は尙徳、字は玄飛、又子樹、初め移山と號し、後東洋と改めた。寶永二年、京都の生れである。)東洋は、履實者、萬里同符、敢不嘆服(同上、六〇七頁)と和蘭の解剖書を稱讚し、實驗に基くものは蘭人の書と雖も學ぶべきことを唱道してゐる。東洋はかの『藏志』の著者であるが、『藏志』は寶曆四年二月露々たる世論の反對を押切り、彼が若狭侯の侍醫等と刑屍を解剖した時の記事であり、寶曆九年の刊行である。東洋のこれ等の事業は明和八年三月東洞の學を奉じた前野良澤、杉田玄白等の小塚原の腑分及び、安永三年八月『解體新書』の翻譯、又明和七年江口信任、その師萩野元凱等刑屍を解剖し、和蘭の解剖圖と對照、明和九年『解屍編』を刊行せしこと等の幼稚ながらも先鞭をつけたも

のである。東洋のほか、永富獨嘯庵、前記萩野元凱、皆この種の漢蘭折衷派である。尙文化文政の頃、南涯の弟子に紀州の華岡青洲あり、日試月驗、以歸于活人、卽是神洲之醫道耳(同上、六〇八頁)と主張し、神洲の醫道として漢蘭折衷を唱へてゐる。

前記前野良澤が東洞の學を奉じてゐたこと、共に、叙上の漢蘭折衷派が古醫方の復古思想から導き出されて來たことは頗る興味深いことである。

註

本章は引用文のみならず、全體としても富士川博士の「日本醫學史」に貢ふところが頗る多い。従つて、本章中の詳細に就いては同書を看よ。

第五章 儒教に於ける復古思想

前章に於いて、國學、佛教、醫學等に於ける復古思想の概頭を論じて来たが、同じ傾向は、儒教に於いても見られる。素行、仁齋、徂徠の古學派の主張がそれである。

(素行は、性嚴正にして、又山鹿流兵學の始祖として有名であり、仁齋は温厚長者の風を有し見るからに有徳の君子であつたと言ふ。徂徠は、清濁併せ呑む豪傑であり、又政治家肌であると同時に文藝家肌でもあつた。)この三人の爲人と立場とは、夫々學說と一致してゐるところがある。

「可殺モコロサズ可戒ヲモ不戒しては仁にあらずと言ひ、『誦居童問』學四上、仁義權謀トモニ用テ其處ニ因テ其用ヲナス(同上、中)聖人ハ王霸兩ナカラ用テ時宜ニ從テ損益之(『治平舊事』卷之一、學弊)杯とは素行の言であり、彼の爲人と兵學者としこの面目が忍ばれる。

「慈愛之徳。遠近内外。充實通徹。無所不至。之謂仁。『語孟字義』卷之上、徳莫大於愛人。『童子問』卷之上、學問以王道爲本(同上、卷之中等)は皆仁齋の語である。『先哲叢談』(卷之四)には、

嘗率門人數輩。徇符梵刹。見佛即拜。門人不悅曰。先生恆力辨釋氏之非。而今拜其像者何也。仁齋曰。釋誠與儒異。然而過其地。不禮其主可乎。

等の逸話を載せてゐる。以つて、その爲人を思ふべきであらう。

聖人之道。含容廣大。要在養而成之。先立其大者而小者自至焉。『辨道』

君子不輕絶人。亦不輕絶物。所以成其大也。『學則』六

これ徂徠の言ふところ、彼は寔に豪傑であつた。前掲、『先哲叢談』(卷之六)に、

嘗過東壁。時東壁方携妓來蝶狎。會徂徠入。倉惶不知所爲。遂詭曰。家妹幼宦某侯。

近賜暇歸居家。徂徠既覺之。明日遣使致鮮魚。以賀才子配佳人。(東壁は弟子安藤東野

の字)

とあり、同(卷四)東涯の條に、徂徠は彼を去つて、學敵東涯の下に行かんとする山田麟嶼に、激勵の詩を賦して贈つたこと杯が見えてゐる。

徂徠は豪傑であると共に、政治家肌でもあつた。例へば

疵なき人は郷原か巧言令色か扱は庸人と可被思召候。(中略)よく其長所を用なれ候へば

疵は目に懸り不申候。(中略)其長所を申候時は天下に棄物棄才は無御座候。『答問書』中

而して徂徠が政治家肌であつたことは、徳目の解釋にも濃厚に現はれてゐる。「仁者。謂長人

安民之徳也。』『辨名』上、仁は安天下の徳であり、然らざるものは皆、徒仁。『太平策』に過ぎな

いのであるが、彼の立場からは、それは畢竟後述の如く、禮樂刑政等安天下の政治の術でなければならなかつた。即ち、禮樂刑政莫非仁者。『辨名』上、仁であつた。前掲、素行、仁齋と比較すべ

きである。

豪傑であり、政治家肌でもあつた徂徠は、又文藝家肌でもあり、大いに、詩文章を獎勵した。而

して、彼はその效果として

自然と心こなれ道理もねれ、又道理の上ばかりにては見えがたき世の風儀國の風儀も心に移り、わが心をのづからに人情に行わたり、中略其事をいふとなしに自然と其心を人に會得さする益あり『答問書』中

と言ひ、又聖人の道も詩文章を作り不申候得ば會得難成事多御座候(同上)杯と述べてゐるやうに、彼の詩文章の獎勵にはこれに依つて、世態人情の機微を悟り、治道に資せんとする意圖をも含んでゐるのであるが、畢竟、矢張り、『風雅文采』、『答問書』下の尊重であつて、この點、素行が詞章を以つて俗學の一つとし、『治平舊事』卷之上、學弊、仁齋も亦詩賦は俗儒のするところ、『日札』、詞章は雜學としてゐる、『童子問』卷之下)の比すれば餘程の開きがあらう。

讀書に就いては、素行は

大學ノ經一章、中庸論語次ニ孟子ヲ讀ベシ、六經ハ其後ニアリ『論居童問』學問、上

と言ふ。仁齋は、『大學非孔氏之遺書辨』、『語孟字義』附を著はしてゐる程であつて、『大學』はその退けるところである。仁齋は論孟と六經に就いて、六經猶畫也。語孟猶畫法也。『語孟字義』卷之下、總論四經、杯と述べてゐるが、彼は殆ど六經を讀書外に置くも可なりとしてゐたことは、『論語孟子既治。則六經不治自明矣。』の程子の言を、古今の名言として感嘆、『語孟字義』卷之下、總論四經、『童子問』卷之上)してゐることを以つてしても明かであつて、仁齋は實に『論語』を以つて、最上至極宇宙第一書となし、一字一句も増減ならずとするのである。『論語古

義』敍山、『童子問』卷之上、下、『日札』

彼は『論語』の次にその『義疏』、『津筏』、『童子問』卷之上、杯と呼んで、『孟子』を推してゐる。

仁齋が語孟萬能であるに反して、徂徠は六經心酔である。彼は仁齋を攻撃して

其以孟子解論語。以今文視古文。猶之程朱學耳。(中略)六經而獨取論語。又未免和語

視華言。我讀其所爲古義者。豈古哉。『辨道』

徂徠にあつては六經即先王之道であつて、六經を修めずしては道の本質が解らないとするのである。彼はこの立場から、先王の道を知る階梯として、古文辭を學ぶべきことを唱へ、彼の學は又古文辭學として知らるゝに至つた。

而して、素行、仁齋、徂徠共に古の聖人を言ふのであるが、仁齋は殊に孔子に對しては、信奉するところが篤く、

嗚呼與天地同其大。與日月同其照。超於三皇跨於五帝。獨爲天下萬世帝王臣民之師表

者。其惟孔子一人爲然。『語孟字義』附、論堯舜既沒邪說暴行又作

と讚美し、『論語』と同様最上至極宇宙第一聖人、『童子問』卷之下)となしてゐる。

學說の特徴から言へば、主として素行は實生活の道德的規範としての禮を、仁齋は德行を、徂徠は政治的藝術としての禮樂刑政を言ふ。しかしながら、何れも宋學の形而上學的性理學に對して、原始儒教に復歸し、實際的方面的の研究に進んだのであるから、宋學の主觀的内面的學風に對すれば、何處迄も、客觀的外面的學風であり、概括的には歩調を一にしてゐるのである。而

して前述の如く、『大學』を退けた仁齋は

夫道非他。即入之道也。以人脩入之道。何遠之有。

として、『大學』の八條目は若登九層臺(前掲、大學非孔氏之遺書辨)と評してをり、天下國家はその高唱するところではない。彼の面目は寧ろ個人道徳にあり、人の人たる道を脩めて行くところに、天下國家も自ら治まるとするのである。素行は『大學』の經一章を讀書の真先に擧げ、後述の如く天下國家を念としないものは、隱者逸民の徒であり、天下の罪人なりと叫んでゐる。彼は『大學』の八條目の順序に従つて個人道徳から政治道徳へと進み、兩者を兼備してゐる。徂徠は、初めから後者のみを言ひ、前者を無視してゐる。而して、仁齋には、尙、主觀的內面的なところがあり、素行は彼の所謂不得已ものとして、人の思惟に就いて一定の限界を決めてをり、徂徠に至れば、全く客觀的、外面的に徹底し、その弊は、功利主義ともなつてゐる。かくして、儒教に於ける復古思想は徂徠に於いて、宋學に對する對立反動の極點に立つてをり、攻撃も亦最も激烈である。

封建經濟學は、主觀的內面的な宋學に於いて見るべきものが尠く、主として、古學派の提唱に依るものと言つてよいのであるが、右の如き仁齋には觀られず、素行『山鹿語類』君道篇、卷五、六十等、徂徠等の重視するところである。殊に徂徠の譏嘲學派からは斯界の人物、好著が數多出てゐる。

三人の學說には他に、重要なものとして、素行の欲望の積極的意義の高唱、仁齋の活動主義、

徂徠の教育に於ける個性尊重の精神等があるが、後章、宋學と對置して、夫、の學說の概要を述べるところで觸れることにする。尙、細部に互れば、素行は言ふ迄もなく、徂徠にも兵學の書があるが、仁齋にはその書がない。彼が生粹の町人出身の爲めであらうか。

第一節 素行

素行には一生を通じて、二度の轉回期があつたと思ふ。一は寛文五年十月、『學教要錄』上梓の頃(素行四十四歳(註二)であり、彼が『配所殘筆』で、人間之一大事相究、五十年之事夢の覺候様に有之、時分と述べてゐる時であつて、從來の立場たる朱子學と全く袂を分ち古學を唱道するに至り、翌六年十月、その故に赤穂に流謫の身となつた。他は、寛文九年十二月、『中朝實錄』(後、『中朝事實』と改む)を誌した頃(素行四十八歳)であり、彼は自己の態度を再檢討して、『配所殘筆』の語に依れば、信耳不信目、乘近而取、遠候事不及、是非、誠に學者之通病に候となし、耳から目へ、遠から近へ轉じ、學者の通病を克服して、日本精神に到達した。而して彼の二度の轉回期は突如として來つたものではなく、その求道の過程に當然起るべきものであつたと思はれる。右の『配所殘筆』に彼は程朱之學、老莊禪、と各、勤むるところがあつたが、孰れも、今日之日用事物之上に於ては更に合點不參、世間と學問とは別の事に成り、このことが古學唱道の機縁となつたことを述懐してゐる。されば、素行求道の眞義は、初めから彼の所謂、今日之日用事物之上、簡單には、日用の究明にあつたのであつて、彼は學び得たところを、絶えず、ここから批判し、懐

疑してゐたのである。

周ノ末ヲ戰國ト云、コノコロマデハ(中略)皆日用ヲ以テ學トス
 秦ニ至テ(中略)日用ヲバサシ置テ、專文書ヲ事トス、シカレドモ、イマダ宋明ノゴトクニハア
 ラズ

宋朝ニイタリテ、道學心學ノサタ初マリテ、學文高尚ニイタリ、日用ノ實知日々ニ昧、(『論居
 童問』學問、上)

彼が「宋明之理學」(中略)令聖人坐於塗炭、(『聖教要錄』小序)或は「道統之傳。至宋竟泯沒。」(同上、
 上、道統)と痛烈に宋學を罵倒して「予者師周公孔子」(同上、小序)と叫んだのも、日用の究明を意圖し
 てのことであつた。

「日用を究明せんとする心は、一方から言へば、空を去り生活のうちに動いてゐる實を追求す
 る心でなくてはならぬ。ここに於いて、今迄、視野の外に逸してゐた、久而狙」(『中朝事實』自序)
 れてゐたものに對する價値の再認識が、當然問題となつて来る。かくして素行は最後に、聖人
 の國を脱し、『中朝事實』をものして、日本精神に安住したのである。

素行の主張の骨子は略、第一回の轉回期に於いて、決定されてをり、日本精神への轉回はそ
 の結論であつたと言へる。素行の「日用」は、彼の復古思想の眼目である。彼は、聖教異端の差異
 を述べて、

聖人ハ則天地ヲ異端ハ遊六合之外、以乾坤未判冲莫無朕、立其說、聖人ハ從人情而設道、異端

ハ矯人情、拂人情、縱人情、聖人ハ以萬物爲萬物、使各々盡其性、異端ハ以萬物爲一體、或放、下萬
 物、聖人ハ節欲シテ、異端ハ絶欲、或任欲、聖人ハ體用文質共用テ、異端ハ體ヲ事トシ、質ヲ旨ト
 ス、聖人ハ學教ヲ示シテ、異端ハ自悟自證ヲ事トス、聖人ハ日用ヲ論シテ、異端ハ性心ヲ弄ス、
 (『論居童問』學問、中)

となしてゐるが、聖教は凡て、日用に現はれてゐるのである。「聖人之教(中略)百姓日用而不知。」
 『聖教要錄』下、道原。従つて、日用を究明すれば、聖教、異端の相違が一々明白となる譯であり、
 これ、素行が「日用平生是道也」(『論居童問』學問、上)と道破してゐる所以である。しらかば、實際
 に於いて、彼の「日用」の究明とは何を意味してゐるのであらうか。多岐に亘る素行の所論の中
 から、明確にこれを指摘することは容易ではないが、恐らくは前述の如く、實生活の道德的規範
 としての禮則(註三)を指してゐるのであらう。

禮ハ聖人人ノ情ヲ節シテ、過タルヲサヘテ不及モノハ、其ノ事物ヲカリテ、コレヲ中セシ
 ムルノ教ニシテ、人生日用ノ間、禮ニモル、コトナシ、禮ヲヨクツクセル人ヲ、聖人ト云、(同上)
 素行は至誠を「不得已ノ道」(註三)と名付け、禮はこの至誠より出づるとなし、禮を守ることによつ
 て、こと節にあたり中を得となしてゐる。(同上、中)

この場合、至誠と禮と中とは、相互に原因結果の機械的の關係を構成してゐるのではなく、至
 誠即禮であり又中でなければならぬのである。これ、素行が一方に於いて禮を指して「有、自
 然之節。不得已之道也。」(『聖教要錄』中、禮)としてゐる所以であらう。「日用」を究明することは

實生活の道德的規範を知ることにはかならない。かくの如き規範が禮であり、至誠であり、中であり、例へば

仁義本日用ニ不出(中略)日用ノ間取捨違順ノ事、ソノ道ニカナフヲ名付テ仁義ト云(『論居童問』學問、中)

仁義杯も亦然りである。而して、この規範は現に生活の事々物々の上に興へられてゐる。「百姓日用而不知」。日に用ひてゐるものを究明することが、日用を究明することである。「日用平生是道也」。素行の思想を壓縮すれば、この一語である。素行はこの立場から、又工夫も持敬も静坐も無用なりとし、

敬ニトリツキテ、工夫イタサバ、是敬ヲ以テ、心中ノ病トスルナリ(同上、上)

今日承候得ば今日之用事得心參候工夫も持敬も静坐も入不申事に候(『配所殘筆』と述べてゐる。

かくして、素行が『武教小學』(夙起夜寢)に

「凡爲士之法。先夙起。而盥漱櫛。正衣服。佩用具。」

と言ひ、自警(『山鹿語類』卷二十一、附録)に

「夙興夜寢。事父母。誨子弟。睦親族。養僕從。接賓客。貴志士。矜無能。行有餘力。則學文。各我所志。」

又、子弟警戒(同上)に附子弟。人之輔養。在衣食居日用之間。と戒め平凡極まることを述べて

ゐる意味が、初めて明かになるのである。

叙上の如き、日用は平易にして、且つ具體的でなければならぬ。素行が「聖教甚平易也」。『聖教要録』上、讀書、乾坤ノ易簡ナルニ同ジ。『論居童問』學問、上と述べ、又事々物々の判断に、人事、時、所、位、職等を基礎とし、大小、輕重、本末、前後、始終等と言ひ、又

「方圓曲直平、トモニ並行テ、天下ノ道立ベシ」(同上、中)

「其直ヲ立ント、道ニ近シト難言也」(同上、上)

杯とも言つてゐるのは、これが爲めである。

貧モノハ、財ヲ施ヲ以テ無禮トス(『論居童問』學問、上)仔細モ無キニ儉ヲ事トセバ、豈聖人ノ教ナランヤ(同上)

素行の判断はかくの如くである。

而して、素行は叙上の如き、日用の知を實知と呼び、實知を學ぶ學を實學(註四)と名付け、日用から遊離した學を俗學、雜學、口耳の學、物讀學文、意見ヲ以テ立ル教等様々に呼んで、後者は聖學にあらず、異端の學であつて無學にも劣るとしてゐる。

以上に於いて、素行の復古思想の根幹は大體述べたのであるが、この思想は『大學』の八條目と結合して、一つの體系をなしてゐる。

ソノ日用事物ニ相當ノノリヲ以テ行フ、コレ學者ノ格物知致ノ道ナリ(『論居童問』學問、上)格物知致は素行にあつては、朱子流の理を窮め知識を博めることではなく、既述の實生活の

道德的規範としての禮を究明することである。而して、この究明に依つて、誠意、正心に至り、究明し得た所を行つて修身に達し、齊家、治國、平天下となるのであつて、治國平天下の域を素行稱して、學者の極功、『論語』憲問篇の語を藉り、これを「下學シテ上達ス」(同上、中)と述べてゐる。而して素行は、下學上達の順序は毫末も違ふことを許さないが、治國平天下の志氣は常に存しなければならぬとし、これなきものは、隱者逸民の徒であり、天下の罪人であり、これに反して治國平天下を志氣として、過つことがあつてもそれは、「君子ノアヤマチ」(同上、治平、下)であるとしてゐる。治國平天下とは

「天下ノ萬民ヲシテ、各共安ズル所ニ安ゼシ」(同上)

め、又

天下ノ人ノ性ヲツクサシメテ、ソレノ用ヲトゲ、其材其徳ヲ全クセシム(同上、學問、中)ることであつて、(註五)日用を究明して始めて至り得るのである。

惟ふに、素行は「日用」に依つて、實生活の地盤へ學を引戻し、かくすることに依つて、初めて、治國平天下への具體的な道を發見したのである。従つて書物の穿鑿考證をことゝする訓詁の學や、頭腦に始まり頭腦に終る宋儒の形而上學的性理學や、彼岸的な佛教等は皆極力排撃するところであつた。而して、就中素行に依つて、最も痛烈に批判されたのは宋學である。周濂溪に始まるその形而上學的性理學は、朱子に至つて大成したと言へる。朱子はその宇宙論に於い

て、周子の無極而太極の論や程伊川の理氣二元論を合して、太極即理の論や彼の理氣二元論を完成し、性論に於いて、張橫渠の天地氣質の論や、伊の性即理の論を合して、本然氣質の性を言ひ、心に道心、人心を分けて、宋學を一層精密にした。かくして、宋學は、その普遍的抽象的理を思索追求して、愈々主觀的内面的となり、又愈々煩瑣な理窟に陥つて行つた。

素行は宋學を評して心性を弄する學なりとし、「日用」に依つて、その形而上學的立場を根柢から覆へしたのである。

宋學は朱子に依つて、その宇宙論に於いて、性論に於いて、大成されたばかりではなく、修養論に於いても、整備されてゐる。朱子の言ふところは、周知の如く居敬窮理であつて、伊川の持敬致知を骨子としてゐる。朱子は居敬に於いて、内は省察を外は靜坐を行ひ精神統一を主張し、窮理に於いては、彼の格物致知に依つて、事々物々の理を窮め、知識を博め、漸を追うて脱然貫通の域に達せんとするのである。この結果は、益、内に沈潛し冥想をことゝして寂靜的となり、且つ又禁欲的ともならざるを得ないのであつて、このことは勿論上記の宇宙論、性論等に於ける理の思索追及、或は靜の尊重、性論に於ける復性復初、天理人欲、杯の欲の惡視と照應してゐる。素行は前述の如く、工夫も持敬も靜坐も要らぬとするのであるが、彼は又、

スミカラスミマデ一筋ノ塵ナキ如クセンナド思フ志ヨリ、事物セハセハシクシテ其道ヲ不得、『論語』學問、上)

杯とも述べて、宋儒の窮屈な態度を排斥してゐる。工夫も持敬も靜坐も要らぬ素行の立場は、

宋儒の寂靜的立場に對しては、動くべくして動き、動くべからずして動かぬ、只それ丈のことである。

而して宋儒の禁欲的立場に對しては、素行は大いに論ずるところがあり、『謫居童問』中に於いても禁欲を攻撃して餘すところがない。彼は欲心を廢するときは、死灰稿木ノ地位草木瓦石ノ非情(同上、學問上)となると言ひ、欲に過ぐるを惑と言ふが、聖人は不惑と教へて、去惑とは教へずと主張し、

利祿女色ノ大欲トイヘドモ(中略)聖人ノ教、其過不過ヲ節スルノミナリ(同上)

と節欲論を説いてゐる。

この點に於いては、仁齋も徂徠も略々同様である。仁齋言ふ、

夫苟以禮義制之。則曰情曰欲。即是爲道。本非可惡之物。若不以禮義制之。而徒欲功

夫切緊。則必不至滅情無欲。則不止。是近世理學諸家所以不能不流入于禪莊也。

『童子問』卷之中。

徂徠言ふ、

唯言禮樂以節耳目口腹之欲而乎、其好惡而已。初非求人欲淨盡也。『辨名』下、理氣人欲、仁齋徂徠共に節欲論を以つて、宋儒と對立してゐると言へる。しかるに、素行のみは、これに止らずして、更に、欲望、利害の心の積極的意義を高唱して

人ノ知萬物ニコユルヲ以テ、其欲心利心又萬物ニコユ、故ニ色ヲコノムモノハ、天下ノ美人

ヲ求メ、聲ヲコノムモノハ、天下ノ美聲ヲ求ム、是美ノ至極ヲツクサレバ、アクコトナシ、是乃人ノ性ノ本ニシテ、知識ノ萬物ニ秀タルガユヘナリ、シカレバ、色ヲコノミ聲ヲコノム計ニアラズ、父母ニツカヘ、君ニツカヘテハ、其至極ヲツクサランハ、マコトノツクスニ非ズ、故ニ聖人忠孝ノ説ヲ立テ、臣子ニヲシヘ、仁義ノ道ヲ立テ、人倫ノ極道トス、コレ美人ハ色ノ至善、八音ノ調ハ、聲ノ至善、忠孝ハ君父ニ仕ルノ至善、仁義ハ人道ノ至善ナレバナリ、人ノ性本利ヲ好ミ害ヲサクルコトアラザレバ、此道立ト云トモ、ツイニ不可行、『謫居童問』學問上

と言ひ、欲望、利害の心なきときは、聖教行はれず、天地忽ニクツガヘリ、日月忽ニ地ニ落ツベシ(同上)と迄極論してゐる。宋儒の禁欲論は、ここに至つて、全く完膚無き迄に批判されてゐるのである。

人の實生活は人情の自然を無視しては一日も成立し得ぬ。「日用」に依つて實生活の道德的規範を求めた素行が、欲望、利害の心の積極的意義を高唱し、宋學を批判したのは、一理がある。

以上に於いて明かなる如く、素行のかくの如き痛烈な批判を眼前に提示せられ、當時の幕府の官學とも言ふべき朱子學を信奉せる學者達が、その権力的地位を利用して、彼の彈壓を講じたのは當然である。林家、保科正之及び正之の裏にあつた頑固一徹な關齋の策動等は、叙上の思想的相剋の現はれである。

註一

素行の古學への轉換が正確には何歳なりや及び仁齋と孰れが早きやに就いては「日本古學派之哲學」(山鹿素行、第三學說、第一總論)參照。

註二

素行は「内其則チサダメ、外其禮チタメ、是内外ノイ、ニシテ、其實ハ一也」(「論居童問」學問、中)と言ひ、心に就いては則の字を用ゐてゐる場合がある。

註三

不得己の語は又素行の屢々使用するところであつて、彼は人の思惟に就いて一定の限界を決め、それ以上は「不得己之道」或は「自然之道」各不得己而然「杯と言つてゐる。蓋し、宋學に對抗したる素行は、觀念的思索を避け、眼を彼の「日用」に向けた爲めにほかならない。

註四

實學の語は恐らくは日本の儒者の造語であらう。素行は屢々實學の語を使用してゐるが、該語が彼の造語なりや否やは、俄に決定するを得ない。蓋山(集義和書、同外書)も仁齋(後出)も皆實學を言ひ降つては徂徠(答問書上)又然りである。素行は「論居童問」(學問、上)に於いて、「凡實學ニアラザレバ文書却テ日用ノ害ナルコト歴然タリ」と言ひ實學にあらざるもの、害を述べて、

一、「古今相隔リ、風俗大ニ違フ」に古今を混同してゐる。

二、異國と白國と違ふに「異國ヲ以テ師トス」。

三、古代に於いても稀れな賢人君子の言行のうち、又最感心すべきものをあげて人々を評し、又古今に依り「人ノ根氣モ不同ニ、ソノワカチチモ不考」

四、「衣服飲食ノ禮節、家宅器用ノ作法、等異朝本朝、古今等を混同し、或ハ儉約實業ニ過テ、時宜禮節チカクコトチ不知」

五、「本朝ノワザチ詳ニ不知ユヘニ平生ノ事、アシモトナル小事サラニ不案内」であり況や大義大事一層不明である。

等を列擧してゐるが、要するに、時、處、人の區別を辨へざる抽象性を指摘せるものである。

而して素行は別に前掲「治平舊事」(「治平要錄」(卷之一、學弊)「論居童問」は寛文八年素行四十七歳、赤穂で誌したものであるが、「治平舊事」は恐らくはそれ以後、素行晩年の作であらう)に、俗學と實學とを比較しその弊を記してゐる。

俗學ハ君子ノ學ニアラズ、故ニ所其學既ニタカヘリ其弊チ云ハ第一記誦也(中略)第二ニ詞章也(記誦とは故事來歴等もの知りとなる學問であり、詞章とは詩文章等文人墨客となる學問を指してゐる。而して「利世安民ノ道ニアラサレバ人君ノ非可學之道也故コレヲ俗學」と言ふとしてゐる。右の俗學に對し素行は實學を定義し

實學ハ道ヲ論シ經書ヲ學テ義理ヲ糺シ心性ヲ味玉冠ヲワキマヘ仁義ヲ談メ修己治人國家天下ノ治平ヲ本トス

とし、是又其所志所其糺に依つて其弊ありと言ひ、

第一過議論而至弄學(中略)第二弄性心驚虛遠也(中略)第三ニ專尙王道以爲霸道不可用(中略)第四言湯武之兵、賤兵法(中略)第五俗儒昧仁之說、遂陷異端之惑、惠也

の五弊を擧げてゐる。第一の「過議論」と云ふのは「經書ニ問難チ立テ不審チ設是ヲ細ニ評議シ一字一句ニ色々ノ深キ料簡チ加フル」ことであり、古今の所謂「鑿知」であつて、宋明の學者の如きを指し、こ

の結果は「口オニナリテ實用ニ不立」辯ニワタリ利口ニナル」となし、次に「至善學」とは「學問讀書ニ辯テ政事怠務ヲ次イタシ議論ヲコノミ利口ニ奔ル」ことであるが、聖人は「行ノ有餘力ノトキ學ヲ文」と教ふるを以つて、これ又聖學の筋に反するとしてゐる。第二の「弄性心」とは要するに宋儒の復性復初や天理人欲を言ひ、靜坐杯をするを指し、「驚虚遠」とはかくの如きあてもなき工夫をしてあてもなきところに心を住することを言ひこれ「近ク日用事物ノ間ヲ不盡」ものであるとしてゐる。第三に就いては「聖人ハ王霸兩ナカラ用テ時宜ニ從テ損益之」と言ひ、第四に就いては「驚虚遠ヲマコトノ聖學ヲ不知」とし、古今兵は不可解、兵ある時は兵法あるは當然なりと評してゐる。第五に就いては、唯慈愛を以て仁とするのは「小惠姑息ノ仁」であり、「皆天下ノ害政道ノサマタケトナル」と言ひ、聖人の仁は、萬民の定期なれば「時宜に相應」することを言つてゐる。前掲、仁を述べて「可殺モコロサズ、可戒ヲ不レ戒ハ仁にあらずと言つてゐるのは、右を説明したものである。

惟ふに、「論居業問」に實學と言つてゐるものと、「治平舊事」のそれとは多少趣を異にしてゐる。「治平舊事」に定義した實學とは、一面から言へば、原始儒教の姿であり、而してその弊として擧げたものは、寧ろ原始儒教を再興せんとして再興し能はざりし漢學、宋學等各儒學派の弊にほかならない。而して原始儒教の意義は實際的なるにあつて、素行の「日用」と反するものではない。されば素行の實學の眞正なる姿は、孰れにしる「日用」の實知にあること疑なきところである。爾後、實學の語は廣く使用せられ、明治以後に於いても、多くのものに發見することが出来る。

而して孰れの場合たるを問はず國家有用の學の意味から、下つては讀み書き十品盤に至る迄、實用實行を主眼としてゐる點に於いては皆同一である。

註五

「易」繫辭上傳「範圍天地之化而不過。曲成萬物而不遺。」の語を藉れば一つの曲成思想である。政治思想としての曲成思想は王道思想の根幹であり、素行のみならず徂徠も亦これを言ひ、宣長や慈雲尊者の説くところにもこれと類似したものがある。而して徂徠の曲成思想はその教育論に於いて、個性尊重の精神となること後述の如くである。右の曲成思想に對すれば、宋學の政治思想は直成思想とも言ふべく、その教育論に於いても、元來宇宙の本體に逡巡する理としての人の通性のみを觀る結果、動もすれば、萬人に強ふるに聖人の修業を以てし、個性を没却する。尙後章を見よ。

第二節 仁 齋

素行の古學唱道と相前後して、仁齋も亦古學を鼓吹するに至り、彼の學派即ち、その居所に因める堀川學派の名聲は、一時に喧傳せらるゝに至つた。彼の歿後、その子東涯學業を繼ぎ、これ又、一世の鴻儒として、名聲噴々、當時、京都に東涯、江戸に徂徠、兩者日本の學界を二分したのは人の知るところである。

仁齋の古學は、語孟への復歸にあつたことは前述の通りであるが、彼の學問の主眼は徳行を高唱したにある。彼は屢々、心性を排して道德を説くが、この道德はかくの如き意味があり、これは又原始儒教の一つの姿にほかならぬ。

實學、實徳、實知、實材、實語、實理、實見（註）杯皆彼の言ふところであるが、實とは單に眞實と言ふ意味ではなく「有踐履之可言。而無頓語之可期」《童子問》卷之中の語に見らるゝ如く、矢張りそこに徳行を見てゐるのである。徳行の世界には、遠新、奇人の心を驚かし、人の心を奪ふもの

はなく、それは「邇、常、正」(註)平々凡々の世界であり、卑近でなくてはならぬ。「愈、卑、近、則、愈、光、明。」
 『童子問』卷之上)これ亦、仁齋の説くところである。而して聖人之道は常道であつて大道でないと言ひ、『語孟字義』卷之下)「俗外無道。道外無俗。『童子問』卷之中)道俗一如を言ふ、皆これを出でない。又彼が議論を極度に嫌ひ、

道徳盛則議論卑。道徳衰則議論高。『語孟字義』附論堯舜既歿邪說暴行又作、『童子問』卷之上)

高論多說。皆無益於道。以不言爲是。『童子問』卷之中)

と述べてゐるのも全く同様の立場からである。仁齋が佛老と共に宋學を「人倫日用」に益なしとし、斷案を下して『孟子』の所謂「邪說暴行」(『童子問』卷之上)なりとしてゐるのも、宋學が窮理を先にして徳行を後にし、一理を以つて天下の萬物を理解せんとし、その結果、言ふところ、高尚、高遠、斬新、奇抜であつても、畢竟、それは議論理窟に陥り、卑近を無視して、脚、地を離れるに至つたが爲めである。

叙上の如き根柢に立つ仁齋學の最も力説するところは、人論と仁義禮智の四徳に大別することが出来る。彼は前者を達道と云ひ、後者を達徳と言ひ、併せて本然之徳とも言ふ。『童子問』卷之中)

人論之外無道。仁義之外無學。『語孟字義』附論堯舜既歿邪說暴行又作)

彼は從來の宋學を蟬脱するに當つて、先づ在りのまゝの人倫の認識に歸つてゐる。

惟ふに、儒教に於いては、人格なる概念は存在せず、人倫は人間存在の唯一の具體的形態であり、従つて、人間社會も亦人倫關係として理解せられた。人は一個の人間ではなく、君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友の五倫として存在する。斯くの如き關係がある以上、そこに又、自らこれ等に相應する道が含まれてゐなければならぬ。義、親、別、序、殺、信の五常が即ちそれである。仁齋は先づ、この五倫五常の認識に歸つたのである。

人者何。君臣也。父子也。夫婦也。昆弟也。朋友也。夫道者一而已。在君臣謂之義。父子謂之親。夫婦謂之別。昆弟謂之殺。朋友謂之信。『童子問』卷之上)

かくの如き五倫五常は、同時に「人外無道。道外無人。以人行入之道」(同上)ところの人の人たる當然の道であり、従つて「易知易行」(同上)ものであり、又「天下古今之所同然」(同上)であり、「上自王公大人。下至於販夫馬卒跛奚瞽者」(『語孟字義』卷之上)道、迄皆これに由らずしては、一日も生活し得ぬものである。かくの如き平々凡々の五倫五常が眞の道であるとすれば、至貴至高光明閃爍。可驚可樂之理を以つて説くものは野狐山鬼か邪說之魁である。『童子問』卷之上)仁齋は先づこの當然のものに歸つたのである。

而して彼は「道徳」二字。亦甚相近。道以流行言。徳以所存言。『語孟字義』卷之上)徳とし道と徳とを一應區別して、仁義禮智孝弟忠信忠恕、その他色々の徳目を説いてゐるが、就中、仁義禮智の四徳を重んじ、前述の如く達徳と言ひ、又諸徳の本體とも言つてゐる。

慈愛之徳。遠近内外。充實通徹。無所不至。之謂仁。爲其所當爲。而不爲其所不當爲。

之謂義。尊卑上下。等威分明。不少踰越。之謂禮。天下之理。瞭然洞徹。無所疑惑。之謂智。(中略)而萬然莫不自總括於其中。(同上、仁義禮智)

右のうち仁義を實道德之六端、萬善之總腦と言ひて、禮智の上に置き、禮智は仁義より出づとしてゐる。又彼は四徳を以つて、道德の名とし、宋儒の所謂性の名にあらずと言ひ、

道德者。以徧達於天下而言。非一人之所有也。性者。以專有於己而言。非天下之所該也。此性與道德之辨也。(同上)

と述べてゐる。又四徳は『孟子』の惻隱、羞惡、辭讓、是非の四端の擴充に依つて成ると言ひ、四端の端を解して、本始の義にして端本なりと主張してゐる。(同上、四端之心)これ四徳は本來具有のものではないが、その種子たる四端を具有するが故に、これを養育して行くことに依つて、四徳に達することが出来るとするのであつて、徳行を言ふ彼の立場が現はれてゐる。仁齋のこの解釋は、朱子が端を解して端緒となし、猶物在手、中而諸見於外也(同上)即ち四徳は完全なる姿に於いて本來具有のものであり、その端が見えたのが、四端であるとなす立場に對する批判であるが、四徳を性とし、四端の端を端緒とする立場には、宋學の主觀的內面的學風があり、内に沈潛して居敬窮理杯の工夫をなさなければならぬ理由の一斑が窺はれる。而して上記の如く、仁齋は仁義を重んずるのであるが、聖人曰仁。則有義在。(同上、仁義禮智)杯と言ひ、事實上仁の一字を最も高唱するのである。彼に依れば仁は慈愛の心、愛の心であり、五常もこの現はれに過ぎないのである。

仁之爲徳。大矣。然一言以蔽之。曰愛而已矣。在君臣謂之義。父子謂之親。夫婦謂之別。兄弟謂之敘。朋友謂之信。皆自愛而出。(童子問)卷之上)

ここに仁齋の爲人が濃厚に現はれてゐるのを見ることが出来る。

以上彼の徳行の高唱を要約すれば、人倫に即して、慈愛を施し、暖く生活して行くこと、この數語に盡きると言つてよいであらう。

上記のほかに仁齋に就いて、更に特筆すべきものがある。先づ宇宙論に於ける一元氣論、生不斷論及び天地無窮論がそれであつて、一括して活動主義と稱すべきである。

彼の徳行の高唱とこの活動主義とは、相俟つて、彼の學問の骨子をなしてゐると言つてよく、又楯の兩側面にほかならない。

蓋天地之間。一元氣而已。或爲陰。或爲陽。兩者只管盈虛消長往來。應於兩間。未嘗止息。此卽是天道之全體。自然之氣機。萬化從此而出。品彙由此而生。聖人之所以論天者。至此而極矣。可知自此以上更無道理。更無去處。(語孟字義)卷之上、天道)

彼は、天地の間一元氣が活動して止まざるところに、天道を發見して、萬の變化及萬物はこより生ずとなし、朱子が陰陽の二氣は道に非ざれども、陰陽する所以のもの即ち理が道であるとする抽象的分析に反對してゐる。彼は陰陽の二氣は同じく道に非ざるも、一陰一陽往來不已者。便是道也。(同上)とするのである。

前掲、後藤長山の一元氣論はこの影響に依るものである。彼は更に天道には、一陰一陽往來

不已る流行と、天地日月山川水火(中略)晝夜之明闇寒暑之往來等の對待とがあるが、後者は、自在流行之中」となしその活動を強調し(同上)、又彼は天地之間一元氣の證據として、空言を以つては曉れぬ譬喩を以つて明にすると云ひ

今若以版六片相合作匣。密以蓋加其上。則自有氣盈于其内。有氣盈于其内。則自生白醜。既生白醜。則又自生蛙蟬。此自然之理也。蓋天地一大匣也。陰陽匣中之氣也。萬物白醜蛙蟬也。是氣也。無所從而生。亦無所從而來。有匣則有氣。無匣則無氣。故知天地之間。只是此一元氣而已矣。(同上)

彼はこの譬喩から推して、理あつて後に氣が生ずるに非ず、理は却て、氣中之條理而已」と述べ、宋儒の未有天地之先畢竟有此理の理先氣後説を指して

皆臆度之見。而畫蛇添足。頭上安頭。非實得者也。(同上)

としてゐる。

彼は、又 天地之道。有生而無死。有聚而無散。死即生之終。散即聚之盡。天地之道一於生故也。父祖身雖歿。然其精神則傳之子孫。子孫又傳之其子孫。生生不斷。至于無窮。則謂之不死而可。萬物皆然。(同上)

とし、生生不斷論を説いてゐる。彼は死、散を全く否定するのではなく、生死聚散を分析的に分類併稱することを嫌ひ、活動の相に於いて、これを把握せんとするのである。即ち言ふ

豈非天地之道有生而無死耶。故謂生者必死。聚者必散。則可。謂有生必有死。有聚必有散。則不可。生與死對故也。(同上)

彼は動靜善惡等に就いても、靜者動之止。惡者善之變。(中略)非兩者相對而並生。皆一乎生故也。(「童子問」卷之中)となしてゐる。

次に、彼は邵康節流の數論的な天地解釋を批判し天地開闢を論じて、何人も目擊親視せしこととにあらざるを以つて、それを説くは皆妄誕なりとし

今日之天地。即萬古之天地。萬古之天地。即今日之天地。何有始終。何有開闢。此論可以破千古之惑。(「語孟字義」卷之上、天道)

と天地の無窮を叫んでゐる。

而して彼が性論に於いて

孟子性善之說。就氣質而論之非離乎氣質而言之者也。(中略)而孟子之說。必歸于一而止。不可有二三。論氣質之性。則本然之說不行矣。既立本然之說。則不可復雜氣質之說也。(「語孟字義」卷之上、性)

杯と言ひ、理氣の二元論的立場から、宋儒が性を本然、氣質の二性に分離するのに反對し、氣質の性のみを言ふのも、この活動主義と相通するものがあるのである。

仁齋の活動主義は宇宙論や性論のみではない。實に彼の道德論、修養論にも一貫してゐる。「道字本活字」。「若理字」。「本死字」。前者は「形容其生々化々之妙」。又「以所行言」。のであるが、後者

は形容事物之條理。又以所存言。のである。聖人は天地を活物と観るが故に道を言うて理を言ふことが罕れである。これに反して老佛の徒は天地を死物と観るが故に、理を言うて道を言はない。宋儒又然りである。宋儒がこゝに至つた原因として仁齋は

專以議論爲主。而不以德行爲本。其勢自不能不然。

と言ひ而して、理を以つて主とするに至れば、又必ず禪莊に歸すとしてゐる。(同上、理) 彼は更に、體用に依る理解を否定して言ふ。

一陰一陽。天道之全體。仁義相行。人道之全體。(中略)不可以體用說聖人之學。

彼に依れば、體用を立つるところに、理爲體事爲用。従つて、『近思錄』杯が重要視され、『論語』『孟子』等は緊要なき書となり、主靜無欲等の論が體となり、孝弟忠信等は用となつてしまふ。(同上)

叙上の如く、仁齋の道德論にも活動主義が動いてゐるのであるが、又彼の修養論に於いても看取することが出来る。即ち

夫草木生物也。流水活物也。雖寸苗之微。然養之而不害。則可以參雲。雖源泉之小。

然進而不已。則可以放乎四海。人心亦然。(中略)故孟子之論心。每以流水萌芽物比。(中略)可以生物比生物。而不可以死物喻生物也。(同上、心)

と主張して、佛老の明鏡止水、虛靈不昧を排斥してゐる。彼が

夫心者活物也。學者活法也。以活法治活物。(『童子問』卷之下)

と述べてゐるのも全くその趣旨を同じうしてゐる。

道也。性也。心也。皆生物。而非死物也。(同上)

彼がかく観するところに、徳行があると共に又、上記の如く四端の端を端本と解し、これを擴充して止まざれば仁義禮智の徳が成るとする立場も生じて來るのである。彼が『日札』で擴充の充は大と訓すべく、滿と訓す可からずとし、蓋訓滿則見其滿本然之量而止焉。と述べてゐるのは、更にこの立場を裏書してゐる。

更に、彼が人は活物なりとし

不進則退。不退必進。無一息之停。不能若死物然。故君子不貴無過、而以能改爲貴焉。

若宋慶元諸老之學。銖銖而量。寸寸而校。把捉矜持。欲一毫無容人之指摘。故其德緊急嚴勵。而不見寬裕溫柔氣象。此之謂見死道理。而不見活道理。(『童子問』卷之下)

仁齋の圓滿なる性格の影響と觀らるゝものも活動主義と關聯を有つてゐる。最後に彼が

天地之間。物各無不足之理。爲有通而無塞也。日煜乎晝。月煜乎夜。水流而不已。物生而不窮。若人之一身。(中略)非惟人爲然。物亦然。凡跛行喙息翾飛蠕動之微。皆各有其用。用各相足。失於彼則得於此。失於此則得於彼。在物各無不足之患。造化之工。亦何巧哉。(『童子問』卷之中)

とし、萬物が相互補足の有機的關係にある旨を述べてゐるが、彼のこの立場は、矢張り、叙上の字

宙論に於ける活動主義の現はれである。

以上の如く、宇宙論、性論、道德論及び修養論等を一貫する仁齋の活動主義は、彼が天地を以つて、一大活物と認識したことから發展して來たものにほかならない。即ち、仁齋喝破して、

聖人以天地爲活物。異端以天地爲死物。此處一差。千里之繆。〔童子問〕卷之中となしてゐる。

仁齋は叙上の活動主義に依つて、佛、老、殊にこれ等の影響を受けた宋儒の形而上學的性理學と鋭い對立を示し、その理氣や本然、氣質の性杯の抽象的分析と冥想的な寂靜主義とを眞向から擊破したのである。

而して、活動主義を唱へたのは仁齋許りではない。素行も亦類似の立場をとつてをり、徂徠も亦これに共鳴してゐた。

『山鹿語類』(卷第十四、聖學八)に言ふ

天地本無形。故無始終。陰陽之形者水火也。水火有象而無形。無形則無始終可言。(中略)天地自萬古如此。又經萬世不可變。是自然之形勢不得已也。(中略)天地人物一般出來。

無其始可求。無其終可知。既言出來。乃似有始。有始乃有終。天地常無古今。古今唯一般。人以爲有古今也。天地有始終。則不可言無窮。(惣論天地)

素行に依れば、天地は本來形無きものなるが故に、始終も古今も無く、無窮である。従つて、

天地何有開闢之說。既無開闢。故無未判之論。天地本天地。萬古以前又天地。萬世以

後又天地。更無消長增減也。(辨或問天地之說)

であり、又天地に「無敗壞之可論」(同上)でなければならぬ。而して彼は日月星宿山河人物に消長盈朧榮枯死生のあるのは

猶呼吸運轉。人以爲消長死生之見也。(同上)

とし、更に人物に就いては

人物又與天地長久也。自萬古至今日。人物相生。斯民也。上世之後昆也。斯物也。

上世之遺種也。日月有出沒盈虧。人物之死生榮枯。無可怪也。(同上)

としてゐる。彼は、生滅を超越して活動するところの本體と言ふが如きものを認めてゐるのであつて、

以滅乃滅。以不滅乃不滅也。天地人物。更無起滅可言也。(同上)

とは、又この謂である。彼は叙上の主張に依つて、天地人物等は「不可以數論焉」(同上)とし、矢張り、邵康節流の見解を批判してゐるのであるが、又宋學の缺點を指摘してゐることは言を俟たないところである。

徂徠は仁齋の活動主義に對して、一見痛烈な批判を加へてゐるかの如くである。例へば一元氣論に對しては

朱子曰。陰陽非道。所以陰陽者是道。仁齋先生曰。陰陽非道。一陰一陽往來不已者是道。(中略)夫聖人立陰陽爲道。而二先生乃欲勝聖人而上之。豈不妄乎。以余觀之。其所

謂所以陰陽者。亦陰陽耳。往來不已者。亦陰陽耳。〔辨名〕下

生生不斷論に對しては
宋儒曰。生死聚散。理爲之主宰。是以知天自負者也。仁齋先生曰。天地之道。有生而無死。有聚而無散。死便生之終。散便聚之盡。天地之道一於生故也。是亦以知天自負者也。夫有聚有散者。其說必至於十二元會而極矣。一於生者。其說必至於今日天地卽萬古天地而極矣。是皆喜推己所見以言己所不見。而求人之信己者也。是皆自聖者也。不信古聖人者也。不敬天者也。〔同上〕

しかるに、彼の本心は必ずしも反對ではない。徂徠は始めに仁齋を慕ひ、書を呈して教を乞うたのであるが、仁齋老齡にて時偶、病床にあり、返書を書き得ずして歿した。彼は、これを故意に然るものと誤解して、『護國隨筆』を著して急に朱子學を擁護し仁齋を攻撃するに至つた。負けず嫌ひな徂徠は、かくして、一時の感情から仁齋を離れて行つた。とは言へ、仁齋が一家の言を創始して、當時の朱子學を批判したことには、實は、終世推服の情を失はなかつたのであり、彼の古學の唱道も、仁齋の影響を受けて生じたことは、否定し得ざるところである。従つて、彼の仁齋を批判したもののうちには、痛烈に罵倒はしてゐても本心では、私かにこれに感服してゐることが、各所に漏れてゐる場合が尠くない。仁齋の活動主義に對する場合も然りであつて、上記の如く、一元氣論や生生不斷論に對して、反對を表明して居りながら、一方では天地も活物に候。人も活物に候を、繩などにて縛りからけたることく見候は、誠に無用の

學問にて、『答問書』上

と朱子の『通鑑綱目』を批評し、又、宋儒の性論に於ける氣質變化を罵つては

仁齋先生活物死物之說。誠千歲之卓識也。〔辨名〕下

と述べてゐるのであつて、寔に彼の本心の存するところを看取することが出来る。

叙上の如く、徂徠は仁齋の活動主義には全面的には賛意を表せざる迄も、その根幹に就いては、大いに共鳴してゐたことは、最早疑を容れざるところである。

註一

聖人所謂知者。與後儒所謂知者。亦豈然不同。所謂知也者。自備己。而及乎治人。自齊家。而及乎平天下。皆有用之實學。而非泛然從事於事物之末者也。〔語孟字義〕卷之上、仁義禮智

知實德。而後能知卑近之可尙。〔童子問〕卷之上

熟讀論孟。以求實德爲心。〔同上〕

仁者實德也。非可以理得之。〔同上〕

問。管仲何以不得爲王佐之才。曰。有志有才。有學。而可以行王道。無其志。則不能以天下爲己任。無其才。則不能幹旋大事。無其學。則雖有其志。有其才。然在區區功利之間。而不能濟大道。此管仲之所止爲管仲也。若使管仲知湯武之道。便是伊呂之德。予嘗序魯齊先生心法曰。有實學而後有實德。有實德則實材隨焉。是也。管仲雖有材。而不足爲實材者。爲其無學也。〔同上〕

問「上達功夫」曰。(中略)學當於悟門自開。而勿自我開。發之。真積力久。怡然理順。渙然水釋。謂之悟門自開。永爲己之有。而終身不失。蓋實德之所到。而非專事智見者之所得而及。正謂之實智。(同上卷之中)

聖人之學。以實語明實理。目親而耳聞。心得而身有。故有踐履之可言。而無頓悟之可期。禪者以空言說空理。(中略)蓋有實德而有實見。猶白日視物。歷歷分明。既無所疑。亦無所迷。(同上)先づ仁齋の實徳とは何を指すか、彼の言ふところ必ずしも明白ではないが、彼の一般的立場や上記の例より推して、所謂身に附いてある徳、行住坐臥生活のうちに徳行として現はるゝものを指してゐるものゝ如くである。實知とはかくの如き徳を辨へたるところを以つて言ひ、以下皆これに類する。

實學は、仁齋にあつては、實徳を己に修する學であり、而して彼は徳目に就いて、仁を高唱、慈愛の心を説くのであるから、その實學も亦、素行の場合と自ら異なるものがあらう。只、佛、老、宋等に對置して實學を言ふときは、素行、仁齋共に同一の立場である。

註二

凡事皆當求諸道。而不可求于遠。(童子問)卷之上)

視近而不正者。必情而不敬。視遠而奇僻者。必驚以爲高。古今之通患也。(同上卷之下)

厭常而喜新。疾正而好奇。古今之通病也。(同上)

好怪而不好常。喜奇而不喜正。天下古今之通患。(同上)

第三節 徂 徠

仁齋の古學唱道の影響を受けて、徂徠も亦古學の一派を樹立し前述の如く古文辭學派或は居處に因んで護國學派とも言はれた。徂徠の道徳思想は、全く客觀的、外面的に徹底してをり、従つて、素行や仁齋に比すれば極めて簡明直截である。

彼が、『辨道』『辨名』或は『答問書』に於いて力説するところを要約すれば次の如くである。

先王の道は安天下の道であり、道とは禮樂刑政等、安天下の爲めの政治的な術(仕様、わざ)である。術とは

術者。謂由此以行。自然不覺其至也。『辨名』道

を言ふのである。徂徠にあつては、道は統名であつて、

自孝悌仁義。以至於禮樂刑政。合以名之。(同上)

であるから、一切の徳目も亦、右の術に歸しなればならぬ。例へば、仁が國天下の民を安んずる術ならば、孝は父母を養ひ安んずる術、弟は兄弟を養ひ安んずる術、忠は君につかへて君を安んじ養ふ術、信は朋友を安んじ養ふ術である。道は術であるのみならず、それは聰明睿知、凡人の及ぶ能はざる先王の造つて呉れたものである。彼は又「聖者作者之稱也」『辨名』上、聖とも云つてゐる。素行が「不得已之道」としての禮を言ひ、仁齋が本然の徳を言ひ、又道は「非待教而後

有。亦非矯揉而能然。皆自然而然。」(『語孟字義』卷之上、道)としてゐること、却と比較すれば、徂は全く客觀的、外面的に徹底してゐると言はなければならぬ。

術を言ふ、徂は物事の習熟に依る經驗的知識を尊重し

先王之教。以物不以理。教以物者。必有事事焉。教以理者。言語詳焉。物者衆理所聚也。而必從事者久之。乃心實知之。何假言也。(『辨道』)

と言ひ、唐宋諸儒の説は、紙上之論なり、或は儒佛に限らず、理窟から言ふのは

皆推量の沙汰に候。推量の沙汰は儘なる事にて無之候。(『答問書』上)

とも述べてゐる。而して、偉大なる先王造るところの術をそのまゝに守ることを主張し、自己の思索に依る究明を否定した彼は、道難知。亦難言。爲其大故也。」と、『辨道』の冒頭にも誌してゐるやうに、不可知論的言辭をも爲してゐる。

叙上の如き徂の徹底せる客觀的、外面的態度は、その弊や遂に功利主義ともなつてゐる。

雖非先王之道。凡可以利人救民者。皆謂之善。是衆人之所欲故也。先王之道。善之至者也。(『辨名』上、善良)

聖人の道にも身を修候事も有之候へ共、(中略)下たる人に信服さすべき爲に身を修候事にて、兎角は天下國家を治め候道と申候が聖人の道の主意にて御座候。(『答問書』上)

かくして、徂の主張は、宋儒と反對の極點に達してゐる。尾藤二洲が『正學指掌』(附録で、徂の學を攻撃して、

其學の主とする所は功利にありて、聖人の言を假るは縁飾までなり。道は先王の作り玉へる者にて、自然の理にあらず、安天下の具にて、當行の路に非ずといふこと、其綱要の處にて、皆功利に本づきたり。

となしてゐるのは、確かにその缺陷の一斑を突いてゐると言はなければならぬ。而して後述の如く、この缺陷は、徂の學派墮落の一因を爲してゐるのである。

徂は道徳思想に於いて、徹底的に客觀的、外面的であると同時に、その教育論に於いては、個性尊重の精神を鼓吹し、又自發主義、實用主義を提唱して、頗る卓拔なる意見を吐いてゐる。彼の教育論は、宋學が宇宙の本體に迄通するところの理としての抽象的な通性を觀て個性を没却し、その教育は動もすれば劃一的、強制的となり、又主知的ともなつたことに對する反撥である。彼に依れば人には相親相愛相生相成相補相養相匡相救の性があり、孤立することが出来ぬ。盜賊と雖も必ず黨類がある。億萬人を合してこの集團の本能を遂げしめるのが先王之道でなければならぬ。(『辨道』)『辨名』上、仁)而して又人々が萬殊夫々分業的機能を果し、右の本能に基き相互に和合して行くところに社會全體の有機的機能が可能となる。先王之道とは又この機能を遂げしめ、安天下を實現することにほかならぬのである。即ち言ふ

安天下。非一人所能爲矣。必得衆力以成之矣。辟諸春夏秋冬備。而後歲功可成焉。椎鑿刀鋸備。而後匠事可爲焉。寒熱補瀉備。而後醫術可施焉。雖欲其銳。惟欲其鈍。石晉大寒。附子大熱。不爾。先王治天下。莫有所用其材也。(『辨道』)

彼はかくの如き社會に對する政治認識から宋儒とは勿論、素行、仁齋等とも異つて聖人學んで至るべからずとなし、(註)却て先王聖人に對する強烈なる信仰心を生ずると共に、他方に於いて氣質不變、個性尊重(註二)を強調するに至つてゐる。前者に就いては

聖人は聰明睿智の徳を天よりうけ得て神明にひとしき人にて候を、何として人力を以てなり可申候哉。(答問書)中

愚老坏が心は、只深く聖人を信じて、たとひかく有間敷事と我心には思ふとも、聖人の道なれば定めて惡敷事にてはあるまじと思ひ取りて、是を行ふにて候。(同上、下)

と言ひ、後者に就いては、

石膏雖煨。不損其大寒之性。附子雖煨。不減其大熱之性。故知變化氣質之說非矣。且氣質者天之性也。(辨道)

米はいつ迄も米、豆はいつまでも豆にて候。只氣質を養ひ候て、其生れ得たる通りを成就いたし候が學問にて候。(答問書)中

彼のこの主張は、宋學の復性復初、天理人欲坏の氣質變化の説を攻撃したものであるが、このことは、右に於いても明かな如く教育論としてはやがて個性尊重とならざるを得ぬのである。彼は『學則』七に於いて、

人殊其性。性殊其徳。達財成器。不可得而一焉。(中略)大者大生。小者小生。(中略)及乎器之成也。雖聖人有所不及焉。

とも述べてゐる。各、がその個性の近いところで徳を修めるのが彼の教育方針であり、この點では孔子に類似してゐるところがある。

かくの如き彼の個性尊重は、教育方法としては、自發主義を採用し

總じて學問と申候物は、自身にわれと合點いたし候事にて御座候。(答問書)上

となしてゐる。而してこの自發主義は、先王之道は術なりとする彼の道德思想とも關係があり、

總ジテ聖人ノ教ハワザヲ以テ教ヘテ道德ヲ説カズ、偶ニ道理ヲ説ク共カタハシヲ云テ其人ノ自得スルヲ待事也、其故ハ人ニ教ヘタレタルハ、皆ツケヤキバニテ用ニ立スモノ也。

『太平策』

と見えてゐる。

而して彼の教育論に於ける個性尊重や自發主義が、主として社會の政治認識から出發してゐることは叙上の通りであるが、このことは、同時に一藝一能を愛する實用主義ともなつてゐる。

學寧爲諸子百家曲藝之士。而不願爲道學先生。

『學則』七で宋儒を嘲つて、彼はかく結んでゐる。

次に徂徠の護國學派からは、有爲の人材が多數輩出したが、その一面に於いて、春臺その他一二氏を除けば道義節操を以つて任ずるもの幾人ありやとも言はれてゐる。安藤東野の例は

前述の通りであるが、前掲『先哲叢談』(卷之七)に依れば、徂徠の高弟平野金華も亦酒豪にして放蕩なりしことが窺へる。かくの如き門弟は護國門下に尠くなかつた。

惟ふに、この弊は第一に徂徠の小事に拘泥せざる性格、第二に功利主義ともなつたその道德思想、第三はその個性尊重等の教育論、第四に詩文章の獎勵等の結果自己の精神修養や藝が無視された爲めであつて、徒に豪傑を稱する放蕩無頼の士か、趣味風流に浸る文人墨客の類を生ずるに至つたのである。これ等のことに就いて春臺不満の意を表して言ふ。

徂翁以海量能容自許。人亦以此稱之。余謂徂翁固能容。然能容學者。而不能容常人。能容文才之士。而不能容禮法之士。而能容其人。而不能容其言。是未爲能容也。(中略)蓋先生之志在進取。故其取人以才。不以德行。二三門生亦習聞其說。不屑德行。唯文學是稱。是以徂徠之門。多跡弛之士。及其成才也。特不過文人而已。其教然也。(紫芝園漫筆、『先哲叢談』卷之六)

確かに肯綮に中つてゐるところがある。文人墨客に就いては、春臺の經學に對して、その詩文を稱せられ、護國門下の巨擘たる服部南郭の様に國體觀念にも目覺めた立派な人もあるが、その末流に至つては詩句の剽竊に終始したものすら尠くない。徂徠も

詩文の仕習様は、只詞を似せ候が能候。後には自然と移候物に候。(『答問書』下)

と述べてゐるが、この弊が末流に現はれたのであらう。更に徂徠が六經を重んじ、古文辭學を唱へたことは前述の通りであるが、彼は聖人を信仰し、自己の思索的研究を排斥して、聖人の道

は擧げて六經にあり、六經を知ることには即ち道を知ることである。このためには古文辭を學ばざるべからずとなしたので、その結果は一方に於いて、訓詁の櫛蠹書穿鑿の弊をも生じた。徂徠自らも水戸の安積澹泊に書を寄せ、

儒者之業。唯守章句。傳諸後世。陳力就列。唯是其分。若其道。則以竣後聖人。是不佞之志也。(『答安積澹泊書』)

と述べてゐる。

以上に於ける護國學派の弊害は直ちに宋儒の正當を立證するものではなく、宋儒にも『小學』『近思錄』のみを註釋して、而も窮屈尊大徂徠の所謂道學先生であつた徒も多かつたのであつて、護國學派の弊害は、寧ろこれ等に對する反動として生じたものである。

最後に護國學派から徂徠、春臺、海保青陵を始めとして幾多の經濟學者と『政談』『經濟錄』『經濟談』(青陵)等の經濟の好著が出で、封建經濟學に貢獻するところ頗る大なるものがあつたことは注目すべきことであつて、これは叙上の徂徠の道德思想を俟つて、初めて理解し得るところである。宋學が幕府の官學でもあり、幾多の名儒を輩出してをりながら、それに比して、經濟學者と稱すべきものは、古くは南學の野中兼山、貝原益軒、降つては中井竹山、その他新井白石等數氏に過ぎないのは、主として、その形而上學的性理學の然らしむるところであらう。

註一

「人間皆聖人ニ至ルベキノ實アレバ、ソノ本ハ天地ニモ並ブベキ所アリト可言也」(論語童問) 學問、中)

「人若立、志不回。力學不倦。則可以爲聖。」(童子問) 卷之上)

註二

徂徠の政治認識は、矢張り、一つの曲成思想から生じたものである。

この思想は、曲成せしむるものと、せしめらるゝものとの本末關係を有し、而して和合の精神をその基礎としてゐる。従つて、かくの如きものを根柢に有する個性尊重の精神は平等、權利、闘争(競走、擄擄)征服等の觀念を内包する個人主義的、自由主義的人格觀を根柢とするそれとは本質を異にしてゐる。この點は頗る注意を要するところである。

第六章 折衷學派の思想

叙上の儒學界に於ける古學派の發生は、當時に於いては、新學派の發生であり、從來の朱子學に釘附けられた學界にその反動として一つの批判的精神を醸成した。殊に、朱子學派に對する攻撃痛烈を極めた護國學派は、この精神の醸成に最も大なる刺戟となつた。折衷學派の祖井上金峨の『匡正錄』に、

自物氏學行。(中略)五尺童子亦議先賢。

と見えてゐる。批判的精神は又研究自由の精神である。明和安永の頃既に護國學派の壘を摩したと言はれてゐる折衷學派の擡頭も、畢竟、かくの如き精神の發展に依るものであつて、朱子學派と古學派杯との論争に飽いて、更に自由な立場を求め、そこから各學派を批判し、折衷を試みんとしたのである。折衷學派の一派山子學の片山兼山言ふ

苟も聖人の道を學ぶ者は心を潛て熟玩し、或は古人の疑ひしところ、又は古人の心づかぬ所を發明して、一字一處なりとも、その誤謬を正し、先輩未發の義を心づかば、是れ聖人之一字一處の忠なれば、杜預に畏ることもなく、世學に憚ることもなく、誠一に心を用ひて讀み得べきことなり。『山子垂統』前編下、投袂。

井上金峨言ふ、

當今學者之患。無甚於雷同。蓋世所稱某某受學於某。其高第弟子也。或善詞章。或精

經藝。每其言一出。衆無不斂衽者。要之非有所見。唯因人以言之耳。〔中略〕夫欲論詞章。邪。則知時之汚隆與世之好尚。等古今以立準於己。然後始可謂其佳惡也。不然奉一家之言。以爲三尺。以此律人。則凡不與此同者。皆不善詞章也。皆不精經藝也。蓋不思之甚已。〔匡正錄〕

又、來朝せし韓人が詩文を巧に捷作するを感嘆するものに對し、金峨はそれは當時の古文辭學の弊であつて、日本の儒者が韓人に劣るのは

每製入成語。不自創造之失也。〔同上〕

とも述べてゐる。

折衷學派の擡頭には、叙上の如き批判的精神、研究自由の精神が動いてゐることは明白な事實であるが、自由な立場から各學派を批判し、折衷的な立場を築き上げると言つても、そこには矢張り、基礎的原理がなければならぬ。單なる技術的縫合は各學派の採長補短ではない。

しからは右の如き折衷學派の基礎的原理となつたものは何であらうか。惟ふに、それは依然として、古學派の主張であり、この點では折衷學派は古學派の一つの發展だと言ふことが出来る。折衷學派の巨頭細井平洲の『嘔鳴館遺草』に、儒者を選ぶ基準を述べて、

儒者の言論も種々に御座候得共、成徳行の外無之様に被存候。〔中略〕儒者も其人の修行次第、美德をだに成願致候は、何れの國家にても御用には立ち可申候。左候得ば、先其人の徳不徳を御撰み可成候て、流儀の處は左のみ御撰み無之候ても、可然様奉存候。己々流儀

を偏屈に申唱へ候て、他流を排棄致候は、全く其儒者一人切の私心にて御座候。〔中略〕程朱學を尊び候人は、徳尊き程朱學師に學ばせ、仁齋徂徠を好き候人は、おとなしき仁齋徂徠學者に教えさせ、兎も角も人をよくとりかひ候て、善心になり候様に可被成儀にて御座候。

〔卷第五、つら／＼ぶみ、君の卷〕

平洲にあつては、徳行が最も重要であつて、學派は問題ではない。徳行のためとあらば、學派は撰ぶところがないのである。

平洲の學友にして、矢張り、折衷學派の一人であり、後述の如く異學の禁に際し最も奮闘した冢田大峰の

〔聖人の道は〔中略〕忠孝を本として天下國家を治る道なり〕學問はたゞ其孝悌忠信仁義の行ひ方を博く古への聖賢の言行に就いてまなぶのみに候〔孔子の御弟子を徳行と言語と政事と文學との四科に分つ事の候得ども然れども其孔子に従つて學べる處はみな孝悌忠信の徳行に志して修行致さるゝばかりにして初より徳行を外にして只言語政事の道を學べるには候はず〕〔歸趣〕

杯とあり、又

金峨の『經義折衷』の冒頭にも

夫道者安天下之道也。豈儒家者流之私有乎。

と見えてゐる。されば、平洲、大峰、金峨等皆略、同様の立場であつて、素行、仁齋、徂徠等が宋學の

主觀的內面的學風に對立して、客觀的外面的學風を打樹てんとした精神が、脈々として動いてゐることを否定し得ない。古學派の主張の根幹が愈々發展すれば、學派は最早問題ではない筈である。醫學に於ける古醫方が臨床上の親試を重視し、遂に漢蘭折衷となつたのも、同様の意味がある。

かくして、折衷學派は古學派の一つの發展であるが、就中徂徠の影響が頗る大である。このことは、上記金峨の『經義折衷』の一句に最もよく現はれてゐる。而して、徂徠が最も力説した教育論に於ける個性尊重の精神が矢張り、折衷學派の基礎的原理の一つとして横はつてゐることを看過してはならない。個性尊重も亦、遂には學派超越とならざるを得ぬ。

細井平洲前掲『嚶鳴館遺草』に言ふ

およそ草木を植そだつるに、(中略)苗木の自由になればとて、無理に曲撓めて、心のまゝにせんとすれば、いかなる勁草堅木も、或は枯、或はいたみて、たとひ年月を經ても、いじけひねびて、材用に備ふべからず、草木のみにあらず、禽獸も又しかり。(中略)無理にまげたわめども、自然と成長せしめて、それ〴〵の徳を成就せしむること、いたらぬ所もなきは、聖人の教なり。(卷第三、もりかゝみ)

又人君の花畑には、牡丹芍藥菊桔梗紅白黃紫咲き交つてゐるがよいと言ひ(卷第五、つら／＼ぶみ、君の卷)或は人心は各、別である。孔子の數多の弟子達も皆心慮所行別々であつて、一統ではないが、皆善良の君子であり、

大は、大、小は、小、それ〴〵に世界の用に立つ人計と相見え申候(卷第六、對某侯問書)と言つてゐる。又、兼山も、

學の本を語れば、(中略)凡人は聖人に倣ひて、それ〴〵の徳を成し材を達することにて、『山子垂統』前編上、學之爲言效也とし、金峨も

凡學問之道。在乎自得。(中略)古之教人。各由性成徳。(先哲叢談)後編、卷之七、井上金峨と述べてゐるが、孰れも平洲の主張と共通してゐる。而して叙上の兼山や金峨の研究自由の精神は、又これ等の思想が學問の態度に現はれ來つたものであるとも言ふことが出来る。

このほか、平洲には詩文章の尊重があり、『嚶鳴館遺草』卷五、つら／＼ぶみ、臣の卷、第六、對某侯問書)又兼山には『山子垂統』の各所で朱子、仁齋は勿論、徂徠も亦、古書、古文、古註を知らずとして、盛に氣焰を擧げてゐるやうに、彼自身の古文辭學の提唱があるが、孰れも、大いに徂徠を思はせるものがある。

後述の如く折衷學派が異學の禁に強硬な反對をなした理由の一つは叙上の如く朱子學と全く相容れざる古學派の主張をその根柢に有つてゐたからである。

第七章 宋學復古思想相剋の意義

宋學の形而上學的性理學は、既述の如く、復古思想の攻撃目標となり、國學、佛教、醫學及び儒教の各古學派から十字砲火を浴びるに至つた。我々は叙上の兩者相剋の大なる渦のうちに、普遍的抽象的な空理、理窟の世界から個別的具體的な實踐の世界へ、煩瑣にして嚴しい世界から簡易にして寛やかな世界へ、個性の没却された世界から個性の生かされた世界へ、禁慾的な世界から人間らしい世界へ、寂靜的な世界から活動的な世界へ、様々な推移を思はせる波濤を發見することが出来る。而して、これ等の思想相剋は常に宋學對各古學派の争ひであるのみならず、一面に於いて、實に封建思想と近代思想の萌芽とも言ふべきものとの争ひを意味してゐる。

そも、宋學が徳川時代の支配的な學となり得たのは、廣く時代的な觀點から言へば、徳川時代は直接近代に連なる時代であり、中世佛教の神祕的なもの或は感情的なものに對して、道徳思想としての宋學の如き理性的な傾向の多いものが要求されたからであると言ひ得るけれども、直接の理由としては例へば、宋學が佛教の出世間的なるに比すれば、尙世間的であり、實際の政治に役立つたこと、當時の殺伐な氣風を和げ得たこと、及びその義理の究明が主従關係の統一固定に役立つたこと等、これ等の要素が徳川封建政治の文治主義に答へ得たからであり、更に重要な點は、右と關係のあることではあるが、上記の如き宋學の構造が、徳川封建社會の

封鎖的固定的傾向特にかくの如き社會の上層階級たる武士の教育主義として緊密なる適合性を有してゐたからである。これ等の點は宋學が徳川時代の支配的な學となり得た重要な理由であると同時に、封建思想と不二の關係に立つべき部面を有してゐたことを顯著に示してゐるものと言つてよい。勿論、宋學が家康以來の幕府の傳統的學として、形式的傳統墨守が高く評價された時代に於いて、これ丈でも、その優位性を主張し得たことは明かであり、この點からも充分封建思想との結合が考へられよう。

叙上の如く、ともかく宋學が封建思想を代表すべき部面を有してゐたのに對して、各古學派の復古思想には開放的的活動的傾向を代表する部面があり、そのうちには近代思想の萌芽が感ぜられる。

さて、この兩者相剋の過程に於いて各方面に様々な事件が惹起したが、これ等のうち、學界、教育界に發生した最大の事件が異學の禁である。第二編に於いて描かれてゐるその経緯の隨所に右の思想の相剋を思はしめるものが隱顯してゐる筈である。只、異學の禁がかくの如き思想相剋の過程に發生したものであるに拘らず、専ら儒教界のみに終始したのは、儒教が當時、武士の教育主義として最も重要なものであり、又最も勢力あるものでもあつたからであつて、かくして、その復古思想のみが、就れよりも、最も顯著且つ緊急を要する取締り目標となつたものである。

第二篇 寛政異學の禁の経緯

第一章 林家へ被仰渡御書付

田沼時代の收拾者として現はれた松平定信は、彼の寛政の大改革の一部分として早くも儒教の統制に着眼し、先づ朱子學者柴野栗山を天明八年正月に、岡田寒泉を寛政元年九月に、夫々儒官に登庸して大學頭林信敬を中心とする聖堂の補強工作を完了すると共に、寛政二年五月朱子學以外の堀川、護國、折衷等の諸學派を「異學」と稱して林家一門に禁止した。所謂寛政異學の禁がこれであつて、當時の林家へ「被仰渡御書付」は左の通りである。

林 大 學 頭

朱學の儀は慶長以來、御代々御信用の御事にて、既其方家代々右學風維持の事被仰付置候儀に候得ば、無油斷正學相勵、門人共取立可申筈に候。然處近頃世上種々新規の説を出し、異學流行風俗を破る類有之、全正學衰微に候哉、甚不相濟事に候。其方門人共の内にも、右體學術純正ならざるも折節有之様相聞え候如何に候哉。此度聖堂御取締り、嚴重に被仰付柴野彦助、岡田清助、右御用被仰付候事に候得ば、能々此旨申談、急度門人共異學相禁、猶又不限自門他門申合正學研究致、人材取立候様相心得可申事

戊五月二十五日

七八

『翁草』卷之百七十八林家へ被仰渡御書付寫(清助は栗山の名)
右と同時に、栗山、寒泉へも同様の違がなされた。林信敬は上記の被仰渡御書付に基き門人へ左の如き示諭を發した。

御當家開學の初、宋學御建立之候儀、全風俗正敷相成人材致熟成候様有之御美意に有之候。然處近來種々新奇の學流起、我等門人にも右體の學致候者有之様相聞、今度蒙御察度候段、於我等恐入失面目候仕合に候、此度より門人一統致正學人柄相慎候様、念度相心得可申儀に存候。修業方の儀は追追可申聞候

五月

林 大 學 頭

(同上)

異學の禁は、單に聖堂を守る林家一門に對する禁止命令ではない。學問に於ける正異の辨は直ちに學派に對する正邪の價值判斷である。この意味で既に全國的問題であつたのみならず、封建制下に於ける幕府の權力的地位は、問題を全國化するに充分であつた。異學の禁は林家へ被仰渡御書付の形式に於いて斷行せられんとした全國的な異學の取締りであつた。而して前記被仰渡御書付及び示諭に現はれてゐる朱子學以外の諸學派取締りの理由は、種々新規の説を出し、異學流行風俗を破る類、種々新規の學說等の文字に窺へる様に、新規の説であること、これ等の學徒が從來の風俗を破壊したことである。

當時に於いては、思想内容の如何を問はず、先づ新規の説を説くこと自身に既に問題があつた。保守的平調と形式的傳統墨守とは封建思想の重要な部分であつたからである。しかるに、この新規の説は殊に護國學派の物興以來、燎原の火の如く學界を風靡し、批判的精神と研究自由の精神を横溢せしめた。この勢が田沼時代の新氣運に織り込まれて一層花々しいものとなつたに相違ない。田沼時代を收拾し、幕府の權力を回復して、崩壞に臨まんとする封建社會に籐を篋めんとした定信は、儒教に於いても、ともかく古いものを守り、新しいものを抑へなければならなかつたのである。

更に「新規の説を唱道すること、風俗を破ること」は別のことではない。『小學』『近思錄』に閉ち籠ることを嫌ひ、新規の説を唱道して、よかれあしかれ、從來の學界に波瀾を起すこと自身も亦風俗を破ることの一つである。勿論、個性尊重の精神を重んじた護國や折衷學派に屬する學者の風格も亦風俗を破るものであつた。當時は型に篋まつてゐることが尊ばれたからである。この點から言へば、朱子學者の道學者風はこれに相應はしいものであつた。

眞に人物と言ふ點から言へば、護國學派の末流の様に、擯斥すべきものも存するけれども、廣く朱子學以外の學派を尋ねれば、細井平洲始め一世の師表たるべき學者も決して尠くないのである。又逆に、朱子學派にも護國學派の末流に比すべきものが幾らも存してゐたのである。

第二章 拙齋滄洲の論争

異學の禁の中心人物は中央に在つては、定信及び栗山であり、信敬は寧ろ反對論者の一人であつた。在野の中心人物は備中鴨方の西山拙齋であり、廣島の頼春水も密接な關係があつた。而して、栗山、拙齋、春水孰れも相互に頗る親交があつた。

定信は老中就任以前既に異學取締りの計畫を胸中に描いてゐたことは春水との對話のうちには明かである。天明四年六月の「奉送白河城主源君序」、『春水遺稿』卷六に於いて春水、定信を讀へて言ふ

惟完義蒙延招。賜坐論學。且獲聞君之教尚吾學。辨晰異學之源委。惟完竊謂。今時望之屬於君有以也。(惟完は春水の名)

『春水日記』(卷四)天明四年三月八日の條に

田島奎允ト書而往來兩度、白河侯(松平定信)ノ事

同じく四月二日の條に

他出。白河侯へ行。

とあり、この頃は春水が江戸滯在中であつて、即ち、天明四年四月二日、偶、同じく滯在中の定信に招かれ學談に花を咲かせたのであらう。天明四年と言へば、定信、老中就任の三年前のことである。定信と春水の學談はやがて藝藩異學の禁に發展し、寛政異學の禁の先驅となるので

あるが、このことに就いては更に後に觸れる。

定信は老中就任と共に異學取締りの志を貫徹すべく計畫を進めたが、栗山は更にそれに拍車をかけたとも言ふべきであつた。栗山には『論學弊』、『栗山文集』卷之一(一篇)があり、主として古學者墮落の様を説き

「展轉反覆。日新月異。怪妄訛誕。論語解至于有二十餘家。道術無紀之甚。言之傷心。と歎じてをり、その「送長子玉序」(前掲書、卷之三)にもこのことが見えてゐる。

定信、栗山と共に計畫を進めるや、拙齋も亦豫てより、異學排撃の心があり、親友栗山中央に登庸せられしを以つて、その機を逸すべからずとし、栗山に書を寄せて、強硬意見を開陳し煽動するところがあつた。「答客問」『日本儒林叢書』史傳書簡部寛政異學禁關係文書、一四頁)が即ちそれである。文中に言ふ

宜建白朝廷。嚴禁異學。峻絕邪說。比天主教例。著之令甲。行之郡國。(中略)蓋朝廷之所以望於先生。先生之所以報於朝廷。其唯在于斯乎。(朝廷は幕府)

こゝに於いて兩者符節を合し、定信の決意愈々鞏固となり、異學の禁となつた。前記林家へ「被仰渡御書付發表直後、六月二十六日付を以て、拙齋、栗山に書を送つて、

前月二十五日林祭酒へ被仰渡御書付奉拜見候。學政振興之御様子寔に天下同慶之御事、草澤の吾儕輩迄乍憚恐悅之至に奉存候。而今後異學邪說者悚然屏息皆歸白日之魑魅可申愉快亦不少奉存候。『西山拙齋傳』論學、五六頁(註一)

と痛快がつてゐる。

異學の禁令一度發せられるや、異學の徒の憤怨只ならず、一齊に起つてその非を鳴らした。春水の「師友志」『春水遺稿』別錄卷三「栗山の條に、每示諭下。輒都下傳聞。詆謗百出。皆歸咎於先生。甚則入室倒戈。」と見えてゐる。寛政四年赤穂の家老にして儒者たりし赤松滄洲も亦栗山に書を寄せて抗議するところがあつた。「與柴野栗山書」『先哲叢談』續編卷之十一、赤松滄洲がそれである(註三)。滄洲は醫學を前述の香川修庵に學び、經學は澁園學派にして古文辭に一派を樹立した宇士新に就き自らは折衷的學風をとつた學者であつたが、元來が栗山と親交があり、かの春臺を論撃した滄洲の、四十六士論評には栗山親しく序を寄せ、老友赤穂森侯儒臣赤松國鸞博文好義『栗山文集』卷之二之下(滄洲又國鸞と號すと述べてゐる程である。従つてこの抗議も亦老友に對する忠告とも言ふべきものであり、滄洲自らの書に「知交不淺。情誼至深。不得、不忠告」と前書してゐる。書中に言ふ

夫人心之不同如其面。古人既言之。讀書學道。所見各異。而其所尊信。亦皆仲尼之教。而不出於孝悌忠信仁義禮樂治國安民之外。則必唯宋學是據。或は又

凡學道之勤。在博讀群籍。而知聖人之教。不在於孝悌忠信仁義禮樂治國安民之外。則其所據經解。漢唐若後世衆家。各從其所好。何害之有。と言ひ、而して

聞足下謂程朱爲正學。以諸家爲異學也。夫異固不同之謂也。謂諸家異于程朱可也。而正者邪之反對也。苟不學程朱者。皆謂之邪耶。果其言是乎。と詰問してゐる。

右の書に對し何故か栗山答へず、寛政八年正月拙齋代つてこれを反駁した。「與赤松滄洲論學書」『先哲叢談』續編卷之十二、西山拙齋が即ちこれであるが、拙齋が答へた經緯に就いては、

「題與赤松國鸞論學書後」前掲、寛政異學禁關係文書、一二頁に於いて拙齋は
夫洪鐘不爲寸莖應響。強弩不爲鼷鼠發機。宜乎柴博士之置而不對也。而獨余駁辨弗已者何歟。唯恐後進晚生。又以此書藉口。豐蔀益昏。而齷愈塞。而失歸化之機也。欲俾渠輩一目瞭然。易辨皂白。此乃余之所以論學。

杯と大いに氣焰を揚げてゐるが、栗山の答へなかつたのは、滄洲との日頃の親交と文面に溢れてゐる友情に感じ、その強硬決意を開陳するに忍びなかつたか、或は自己の樞要なる地位に鑑み、滄洲への返書に依つて直接當時の囂々たる論争の渦中へ引き込まれることを警戒したか、孰れにしても拙齋の言は單なる氣焰である。又拙齋代つて答へた直接の理由は滄洲が前掲書中に「無識小人なり」として、暗に拙齋を痛罵したが爲めである、されば前掲「與赤松滄洲論學書」には拙齋が激怒して書いた跡が明瞭であつて「客歲讀先生與柴博士書。蹙然掩卷。」と初句から罵聲を浴びせ又、滄洲の章句に對し一々對句と覺しきものを誌して、辛辣なる揶揄を弄してゐるところが尠くない。

拙齋返答の要旨は

夫學之有正邪。猶物之有眞贋。事之有可否。世道升降。民俗美惡。將必由之。(中略)設令教學失方。正邪不辨。何能化民成俗之爲。

と言ひ、化民成俗の爲めには諸種の儒學派の存在を許さず、社會は唯一つの正學に依つて統制せらるべしとし、政治的立場から儒教の統制を主張せんとするにあるが、正學とは何ぞやと云へば、直ちに自己の信奉せる朱子學以外になしと主張し、或は

乃至陸九淵之頓悟。王守仁之良知。亦皆稱聖賢而謬者。宋明諸賢聞之。以爲陽儒陰佛。絶滅倫理之害。後儒亦謂。其功繼孟子也。

と述べて朱子學の異端を聞いた功績を讃へ、反對に仁齋、徂徠に對しては

詭辯飾辭。簧惑後進。藉口古學。售己邪說。噫何物小人。無忌憚之甚。自有儒者以還。所未有之。

と言ひ、その古學の流行に對しても學術之弊至此。亦古來未之聞也。と言つて、罵詈譏諷を浴せてゐる。滄洲の前掲、夫人心之不同如其面。云々に對しては

有人於是。口漱濁水。手持假金。謂人曰。均是水也。吾奚擇其清濁。均是金也。吾奚論其眞假。則不啻其疎狂者幾希。吁先生之論學術。得毋類於此乎。

と比喻を以て答へ朱子學の如き清水、眞金と他の濁水、假金とは同一視すべからずとしてゐるが、これは自畫自讚であつて内容ある返答ではない。

拙齋は陸王の學に對し宋明の諸賢は陽儒陰佛、倫理を絶滅するの害ありとしたと述べ、その功を稱揚してゐるが、朱子學も亦宋學の一つとして、當時の佛老の影響を受け、その主觀的内面的學風は専ら、これに胚胎してゐることは隠れもなき事實であり、朱子學に反撥して古學が發生した理由の一つは、寔に朱子學自身の陽儒陰佛を排撃せんが爲めであつた。又拙齋書中に『論語』雍也篇を引き、孔子謂子夏曰。汝爲君子儒。勿爲小人儒。蓋深戒之也。と云ひ、學者たるものは君子儒でなければならず、朱子學者は正にその君子儒であつて、古學者は小人儒であるかの如く述べてゐる。しかしながら拙齋に對して彼と共に岡龍洲の古學から朱子學に急轉回した拙齋の師、那波魯堂は實に

資性疎脫。不甚守規則。其在家也。常無禮容。至于夏日。袒裼裸體。而對几讀書。雖有來者。不敢改之。類索狼裘。自然爲風。閨門之中。更沒正經。『先哲叢談』後編、卷之八)

と言はれ、これでは仁義孝悌を説く君子儒とは言へない。要するに小人儒を數ふれば朱子學者のうちにも發見し得るのであり、君子儒は朱子學者の獨占ではなかつた。

以上拙齋の論旨を通觀するに彼の儒教統制論の大部分は結局に於いて自畫自讚の飾辭である。而して最後に滄洲の最も問はんとしたところの「聞足下謂程朱爲正學」云々の正異の辨の學的根據に就いては、拙齋は家康以來の朱子學者と幕府との密接不離な關係を強調し、古學者にして「未聞有一人以其學進仕于朝者」とし、

今選舉古賀尾藤岡田三博士。輔翼林家。禁遏異學。以振學政。正是明良賢能。所以深體祖訓修舊制。而柴子諸博士奉行之爾耳。

との返答を與へてゐる。勿論拙齋は、幕府の傳統の學で利用し、滄洲を威嚇せんとの意圖をも藏してゐるのであるが、真面目な意味で、幕府の傳統的學であるか否かに正異の辨の根據の一つを求めてゐることも、充分に窺へるところである。而して恐らくはこれが拙齋の確信であつたであらう。蓋し當時、朱子學者にあつては、朱子學の幕府の傳統的學としての優越感は同時に學的内容に就いての優越感でもあつたし、前述の如く又時代そのものが、よかれあしかれ、形式的に傳統を墨守すること自身に、批判を越えて重大なる價値を付與してゐたのである。これは言ふまでもなく封建思想の重要な一面である。かくの如き形式的傳統の偏重は、その保守的平調を破る一切のものを否定し、一方的權力的統制を強行しようとする。前述の如く、化民成俗の爲めには、社會は唯一つの幕府の朱子學に依つて、統制せらるべしと主張する、その政治的立場からの機械的統制論も亦、こゝから生じて來るのである。正しく、拙齋の儒教統制論の根柢には、この封建思想が動いてゐる。而して、滄洲の「夫人心之不同如其面」云々の基礎には、右の封建思想に對して前述の如き折衷學派の德行を重んじ學派に拘泥せざる實際的立場と個性尊重の精神とが存在してをり、前者と本質的に相容れざるものがある。拙齋と滄洲との論争の主要點は、この兩者の相剋である。

註一

「西山拙齋傳」(論學、五五頁)には、「拙齋著『骨董錄』に曰くとして、拙齋の異學に對する意見なるものを掲げ、拙齋も初めは「斯くの如く溫和なる意見を持たし」としてゐるが、これは拙齋傳の著者の誤である。この一文は實は、後出、赤崎海門著「村雨夕」中のものであつて、拙齋はそれを「骨董錄」中に編したものであらう。「日本儒林叢書」(史傳書前部、例言、一〇頁)及び同書「村雨夕」を見よ。

註二

滄洲の栗山に書を寄せた年月はさだかでない。「先哲叢談」の著者は「此寛政六年二月事也。」(同書續編卷之十一、赤松滄洲)としてゐるが、同書には別に拙齋の反駁文を滄洲に致したのは「此事在干寛政二年。」(同上、卷之十二、西山拙齋)とあり、彼此矛盾をまぬかれぬ。「日本儒林叢書」の編纂者は「滄洲ノ栗山ニ與フル書ハ、寛政六年ナリ。」(前掲、寛政異學禁關係文書、一〇頁)としてゐるが、拙齋の「與滄洲先生書」(前掲書、一〇頁)に「往歲壬子之冬、一友生有以先生與栗博士論學書來示者。」とあり、寛政四年冬には拙齋、滄洲の栗山に寄せた書を読んでをり、且つ、寛政五年、家田大峰の「報赤松滄洲」(後出)「大峰先生文集」卷五、書牘類第七にも「去秋得之於子文、既乃熟讀之。」とあり、寛政四年秋には既に大峰もこの書を読んでゐる。従つてこの書の認められたのは、寛政二年五月林家(「被仰渡御書付」)を達せられたる以後少くとも、寛政四年の初の間である。今明確なる資料が手元にないので一應寛政四年とする。

拙齋の反駁文を認めた年月に就いては、寛政四年冬、拙齋初めて滄洲の書を見、栗山より滄洲へ返答書あるを期待し待つこと三年に及んだが、このことがなかつたので、寛政六年冬初めて自ら反駁文を草し、翌七年の春を待つて滄洲に送らんとして果さず、前掲寛政八年正月に至つて、漸く目的を

達したものである。このこと「與治洲先生書」「重興治洲翁」等に明かである。(前掲、寛政異學禁關係文書、一一頁)

第三章 大峰の抗議

元來、異學の禁に依る取締りの主要なる對象となつたものは護國學派と折衷學派の二つであつた。當時、江戸の五鬼と稱せられ、學界から畏怖されてゐたものに、既述の家田大峰(折衷學派及び伊藤藍田護國學派)戸崎淡園(同上)市川鶴鳴(同上)豊島豊洲(折衷學派等)があり、更に山本北山(同上)及び龜田鵬齋(同上)等も亦同様であり、尾張の細井平洲(同上)、前述赤穂の赤松滄洲(同上)福岡の龜井南冥(護國學派)等これ又一世の鴻儒として朱子學派を威壓してゐた。而て、明和、安永の頃より、折衷學派は既に護國學派の壘を摩し、異學の禁に際しては最も強硬な反對を試みたが、この急先鋒となつたのが江戸の五鬼の筆頭家田大峰である。大峰は、當時徳望並びなき同じく折衷學派の巨頭細井平洲の學友として、平洲の推薦に依つて、徳川御三家の筆頭尾藩の侍讀に上り、紀藩へも出入しその學徳と背景と、更にその性格の銳利さは、確かに幕府に取つて、一大強敵であつた。

大峰は定信に對して、異學の禁の直後、寛政二年六月、早くも「意見書」(前掲、寛政異學禁關係文書、二三頁)を送り、翌三年七月には、定信の施政全般を批判したる「滑川談」(「日本經濟大典」第二十九卷、三一九頁)を上書し、更に寛政四年十月には、古學の學問所増設請願書(「家田大峰」一〇二頁)を、翌五年十二月には、人材登用試験の改正意見書(同上、一〇五頁)を提出してゐる。

最初の「意見書」は、豫め尾藩主宗睦公に伺書(乍、恐以書付御内々申上度奉存候御事、前掲、寛政異

學禁關係文書二一頁を提出し、その賛同を得て定信に送られたものである。大峰は書中に於いて、武道、醫術、宗教等々に流派あるを説き、

學問にも種々之名目付候得共。何れにも聖賢之教に由而。天下之人を孝悌忠信仁義之道に誘引仕候者に御座候はゞ。何流に而も世上に大勢有之候程。大平之御政務之萬分之一之御益にも可相成事に候半歟と奉存候。

と述べ、或は

人は其氣質の近き所によりて。各好む所同じからざる者に御座候得ば、弓馬劍鎗等之術も。御流儀之外之流儀も人々の好みに任かせて修業可仕事に御座候へば。學問も必ず程朱之流に無御座候共。人々の好みに任せて。漢魏以上唐宋以下之嫌なく、修行致させ度者と奉存候。

と願つてゐる。大峰の意見は滄洲と共に折衷學派の實際的立場と個性尊重の精神を基礎としてゐる。彼は又唯一つの學派に釘附けることは、實に世上の學問衰微の基同上、二二頁であるとも述べてゐる。彼が古學の學問所増設請願書に於いて、

宋學の外に何れに而も實學相務經義委き儒者も御選被遊候而、別に一ヶ所古學の學問所を被仰付、朱子不信仰の輩は、右の場所にて稽古仕候様、御下知御座候はゞ、却而相互の勵に罷成候而、何れの學流の者も出精仕候様に罷成御用に相立候人材も出來可仕可申哉と被存候。

と願ひ、或は人材登用試験の改正意見書に於いて、

唯朱註の趣を辨書仕候所計を御吟味御座候而は、惣而學才の高下短長、相分り申問敷御義歟と奉存候

と抗辨してゐるのは、叙上の彼の意見の一端を表明してゐるものである。

大峰の意見書に對し、尾藤二洲の門弟で『春水日記』杯にも屢々見える岡定太郎が、その知人小築川主膳への手紙（答問愚言前掲寛政異學禁關係文書三一頁）のうちに、朱子學者としての自己の見解を述べてゐる。この手紙は、當時既に定信に依つて儒官に召されてゐた師の二洲に送り、その意見を求めたものである。二洲も亦相變らず

天地陰陽ヨリ日用孝悌忠信灑掃應對マデ。ヒトツラヌキニシタル程朱ノ學ナレバ。外ノ學トハ格別ノ事也

杯と評を加へ自畫自讃をしてゐる。（答問愚言尾藤二洲註）右手紙の中には

道は天下之規矩にて。一人の法に無御座。教は天下の權衡にて。一人の則に無御座。もとより道は天地の自然に出申、暗學は天下の人と共に被行候。然らば天人一體一道理に而御座候へば。天下一枚一流に無之ては。不相叶候わけの上。此教は天下の人を療し候大醫藥に而。此學は天下の人を天地と一體一枚になすべきの大權衡に而御座候得ば。醫學の一人を療し。弓劍の一人に敵する具とは。天地懸隔雲泥の違ひに而御座候。先學流の邪正は姑く打捨。只今にも候へ。さらば天下の道を定んと存候時は。是非と

も一流一途に無之候ては不相叶

或は又

學は躬行の學に而。氣質のゆがみを直す事に御座候へば。すき嫌ひを可申わけに無御座候。

と見えるやうにこの統制論は簡單ながら朱子學の學問的立場からの内容的批判が爲されてをり、自ら正異の辨をも含んでゐる。「天下一體一道理」とも云ひ、氣質のゆがみを直す」と言ひ、宇宙の本體から人間の本性をも貫く普遍的抽象的理を立てる朱子學の演繹的立場からは、個別的なるものの夫々の意義は認められず、それは畢竟他の學派の存在や、人間の個性をも否定すべき底のものである。「氣質のゆがみを直す」とは復性復初や天理人欲抔氣質を變化して本然の性たる理に達せんとする立場を述べてゐるのである。

大峰と滄洲の兩者は、京都に住した大峰の弟慈延(註一)を通じて親交を結び、『大峰先生文集』には、彼が滄洲に寄せた書牘三篇があるが、孰れも滄洲に對する思慕の情が溢れてをり、與赤松滄洲書(同上、卷五、書牘類、十七)には「虎之於先生雖父子事可也(虎は大峰の名と述べてゐる。勿論思想的にも共鳴し、滄洲の前掲與柴野栗山書には全幅の賛意を表してゐる。即ち寛政五年三月の書牘報赤松滄洲(同上)には

書牘一篇。長跪讀之。不啻安石碎金。亦深知高志所在矣。而其一篇則去秋得之於子文。既乃熟讀之。實是柴氏之藥石也哉。然其痼疾。雖扁鵲也。不可得復治焉乎。

とあり、滄洲の書は栗山の藥石だと述べてゐる。而して、大峰に於ける實際的立場や個性尊重の精神は滄洲より一層鮮明である。

大峰は別にその著『滑川談』に於いて、定信の施政全般を批判してゐるが、この書は「臣虎實罪死不辭」(上相君白川侯書、『大峰先生文集』卷五)との決意で書かれたものであり、言辭はやはらかに諷刺するところは極めて鋭い。全篇を儉約、和同、人情、公私、法制、賞罰、好惡、禮義、學問の九章に分ち、夫々定信の施政の缺陷を諷刺してゐるが、就中大峰の言はんとしたところは、儉約であらう。題が既に青砥藤綱が錢を拾つた滑川に因んでをり、主意がこゝに存したことは明白である。彼は先づ藤綱が十文の錢を拾ふに一貫文の錢を費したことを論じ、藤綱の言として

十文の錢は只今急に拵ひ得ずは、漸水中に沈みて永く國寶を失ふ也、一貫文の錢はいつまでも人の手に通用して且貧民を賑すなり、もし一貫文にて求め得ずんば、たとへ百千錢といへども我又これに與へて、十文の錢をば失ふまじとこそ思ふなれ

と誌し、更に鄒の穆公が池水の鳧雁の類を飼ふに、己が倉の二石の米と民の一石の糶とを交換して、その飼料に充てた例を引き、穆公の言として

我倉の米を二石づゝ取て糶一石と易るとも、其二石の米費るにはあらず、そのまゝ國中の民にありて、鳧雁は鄒の國の糶を喰て、鄒の國の米をば喰ず、米は我倉にあるも民にあるも同じ事なり、

を擧げてゐるのである。こゝで彼の諷刺せんとしたことを更に大別すれば、定信の「板行でおしゝ如くに積りあげ」『修身録』儉約の事で行く、儉約偏重政策が、死蔵的（註三）であることゝ、武士の経済的復興のために町人を犠牲に供したることゝである。

金銀を金銀にて有益の事に用ひて人民の潤になすべきは、敢て費とはいふべからずと言ひ或は

貨は其地に棄るゝを惡む、必己に藏めずとありて、金銀は世の中の通寶なるを、庶民の困窮をも恤ず、人倫の禮義をも缺て、唯いたづらに打腐るまで蓄置くは、これ又地に棄るゝも同じ事にて

と主張してゐるのは、前者を説明してをり

上を損じて下に益するは上下に益になり、下を損じて上に益するは上下の損になるは後者を説明したものである。定信の政策が例へば備荒貯蓄や江戸町會所となり、長く萬人にその恩澤を残した方面も少くなかつたのであるが、又町人に與へた打撃も甚大であつた。農業自然經濟を生活地盤とし、自らは生産に従事しなかつた純消費者としての武士の經濟復興が、その重要な手段の一つとして極端なる儉約に陥るのは無理ならぬことであり、且つ、儉約は質實剛健なる武士の氣風の養成にとつては、既に經濟の問題ではなくて、倫理の中核であり、従つて、當時の頹廢せる武士、定信の言葉を藉れば、女侍『修身録』終をよくせざることを、其を鍛へ直す爲めにも極端なる儉約が最も必要であつた。しかしながら一方、武士はその消費生

活に於いて、全く町人の生活地盤たる貨幣經濟の渦中にあり、武士に對する極端なる儉約政策が、自然に町人抑壓とならざるを得なかつたのは、これ又已むを得ざるところである。而して貨幣經濟が頻りに農業自然經濟を蠶食し、武士の生活地盤を搖ぶると共に、その消費生活を益、擴大せしめて贅澤に陥らしめ、武士の一層の貧困と風紀頹廢との重要な一因を與ふるに及んで、自然の町人抑壓は、更に積極的な政策に轉化せざるを得ぬ。

定信は天明七年老中として、台閣に列するや、直ちに儉約令を發し、奢侈を嚴禁すると共に例へば、寛政元年九月棄捐令を發して、旗本御家人等と藏元札差等の町人間に存在した莫大な借金を五年以前の貸借は全部棒引、それ以後のものに就いては、利息を引下げ、限年償還法を定め、又將來のものに就いても一定の利息の限度を定めた。定信は爾後の金融の逼塞に就いて、幕臣等の不平多かりしに對し、此處は實の御仁術とも云ひつべし、『宇下の人ごと』と意中を述べてゐるが、ともあれ、町人にとつては非常な損害であつたことは明である。大峰が『滑川談』で消極的儉約偏重に對し、貨幣を貨幣として有効に流通せしめよと積極主義を唱へ、或は下を損すべからずとしてゐるのは、右の定信の政策に對する世の非難を代辨してゐるとも言へるのである。寛政三年十月彼が故郷の家見道有に送つた書狀中に、當時世上の様子を相考候而、諷諫心に懸候、『家田大峰』五九頁と述べてゐるのはその一つの證左である。従つてかくの如き『滑川談』の人氣は素晴らしいものがあり、大峰がその著『隨意錄』（卷一）で

著未數月。都鄙相傳。以游揚之。速於置郵傳命。自諸侯至庶人。舉扼腕抵掌。家請人

求。頓領三千冊。嗚呼人情勇於義者也哉。

と述べてゐる程である。しかしながら、大峰が世論を支持した根本は、勿論、武士の立場を全く無視したが爲めではなく、町人の犠牲に於いて、治者たる武士がその經濟復興を計るのは、下々を夫々生育すべき治者本来の任務に反すると観たからである。彼の貨幣流通の積極主義や下を損すべからずとするその主張は、寧ろ、かくの如き倫理観からの一貫せる結論であるが、その町人本位である點は、封建經濟學の始祖とも言ふべき蕃山や、封建經濟學の完成者とも言ふべき徂徠春台等の經濟思想とも餘程の逕庭がある。蕃山、徂徠、春台等は尙、武士本位であり、貴賤金論者であつた。されば、大峰の叙上の主張は、當時にあつては、寔に驚くべき新議論であつたのである。

叙上の如く大峰の力説した實際的立場や個性尊重の精神や或は貨幣流通の積極主義は、ともかく、封建思想と正面衝突をしてゐたと言ふことが出来る。

註一

「奥・赤松滄洲書」に「阿弟慈延者歷歲棲遯洛東」と見え、「報・赤松滄洲」には「弟大愚」と見えてゐるから、これ正に伴蒿蹤、小澤蘆菴、僧澄月等と共に平安和歌四天王と稱せられた洛東同時の歌僧慈延なること明白である。慈延字は大愚、唯曆菴と號す。文化三年七月示寂。

註二

今日の儉約政策と徳川時代のそれとは、不況との關係に於いて、大いに相違せるところがある。例

へば、今日に於いては、儉約に依つて得たる金の大部分は、銀行その他の機關の預金となり、そこから更に産業資金に廻されて生産活動に参加する。従つて、儉約政策は、漸次、産業資金を潤澤ならしめ、金利を低下せしめて、やがて産業の振興となり、該政策に依つて惹起せる不況は、これに依つて、自動的に矯正されて行く。しかるに、徳川時代には、今日の如き銀行その他の機關を缺き儉約に依つて得たる金は、そのまま、多くは死蔵され、従つて、該政策に依つて惹起せる不況は、深刻且つ相當長期に亘る傾向を有つ。而して、最もこの打撃を受けたのは、當時、貨幣經濟を地盤とせる町人であつた。徳川時代全期を通じて、儉約政策は幕府の一貫せる政策の一つであつたが、事實上、徹底的に實施されたのは數度であつて、單なる法令で終つた場合が多い。而して、定信のそれは、徹底的に實施された模範的な例であらう。

第四章 朱子學者の畫策

異學の禁の一角を辿れば、確かに、學派抗爭の結果であり、他の諸學派に追ひ詰められた朱子學者一派が反擊策として、幕府の権力的地位を利用した一面を有してゐる。

朱子學は、先づ藤樹、蕃山等の陽明學派に依つて批判され、素行、仁齋、徂徠等の古學派や折衷學派、考證學派の物典に依つて打撃を受け、漸次衰微に赴いた。第一に朱子學の本山聖堂自身が有名無實となつてしまつた。徂徠の『政談』(卷四)に、その様を述べ、

儒者講釋スレドモ、御旗本ノ武士ニ聽人絶テ無シ、只家中ノ士、醫者、町人ナド少々モ承ル

としてゐる。これは享保頃のことであつて、寶曆、明和、安永と田沼時代に入ると更に甚だしく、

『甲子夜話』(卷四)に

中江深藏諱明遠 號開林 寶曆頃の奥儒者たりしとき誰一人敬禮するものもなく當直に出れば若

き納戸衆など孔子の奥方御容儀は美なりしや醜なりしやなど問て嘲弄しけるとぞ餘りに甚しきことならずや明安の頃節儉の政令嚴刻なりしとき其旨を希ひし作事奉行より

昌平の聖堂は第一無用の長物なれば取崩し然るべしと建言せしを國用掌れる老職水野羽州聞届て既に高聽に達せんとて御用御取次衆へ申けるに取次衆聖堂と云もの何なることを知らず奥右筆組頭大前孫兵衛に聖堂に安置あるは神か佛かと尋しかば大前たしか本尊は孔子とか云ことに候と答ければ取次衆其孔子と云は何なりやと又尋ければ大

前論語とか申書物に出候人と承り候と答けるに取次衆打うなづき嗚呼それにて分りたり道理で聖堂崩しの沙汰を聞て林大學頭が唐へ聞へても御外聞がわるゐと申たりと聞及びぬさらば先暫見合せ置方なるべしとて高聽に達せず。

と見えてゐるが寔に想像もつかぬ程である。一般學界に於いても亦朱子學の人氣甚だ悪く、

前掲『翁草』(卷之百七十九、時華物の事)に

八九十年以前より、宋學屢廢りて、堀川の古義、山崎の學派、また徂徠春台が端手なる學文行はれ、朱子學の書は誰取上る者もなし、四書大全など、予が幼き時分迄は、追々増補して、開板し、金二三兩の價なりしが、宋學廢て後は、反故直段に成たり。

とあり、『翁草』は寛政三年の筆であるから、冒頭に八九十年以前とあれば、元祿の終りからか正徳の初頃からかの状態であらう。

かくの如き趨勢のうちにあつて、幕府の保護下に、直接世間から遊離してゐた林家は別としても、學派抗爭の眞只中にあつた朱子學者連が、他の諸學派排撃を畫策し、朱子學の頽勢挽回の捷徑として、先づ中央を手中に收めんとしたのは、一面已むを得ざるところである。殊に、道學者として又幕府の傳統的學を奉ずる者としての自尊心が、塵芥の如く蹂躪された田沼時代に遭遇しては、反撥的に畫策が一層猛烈を加へたのは當然であらう。

さて前述せる如く、栗山に書を寄せ、又尾藤二洲の中央に召さるゝに際しても、

公朝有微意、學士須剛腸。千載眞一遇、振鐸勿彷徨。行矣贊道化、爲學掃摠槍。『西山詩鈔』

下)

杯と詩を送つて、盛んに同志を激動、煽動した拙齋の行動からも想像し得るところであるし、更に天明四年四月、春水が定信と學談を交へたことも、或はその顯著なる工作の一部とも言へる。天明四年四月と言へば田沼意次の子意知が、佐野善左衛門に殺害された翌月であり、田沼政治の没落が目睫に迫ると同時に、定信に一般の視聽が集り来りつゝある時であつて、正に天明五年十二月、定信が溜問詰となり、愈、銳鋒を現はし始める前年であり、又彼が同七年六月老中に就任する三年前である。拙齋と春水とは、春水自らの言の如く、『道義相許』(祭西山士雅文)「春水遺稿」卷十、士雅は拙齋の字した仲であり、兩者の交遊は既に春水大阪遊學時代、拙齋京都の魯堂門下にある時代に始まつてゐる。春水が歸藩後は、拙齋又備中鴨方にをり、矢張り魯堂門下の備後神邊の菅茶山と共に、三人は境を接し、全く水魚の交りをしたやうで、『春水日記』杯にも、その様子が見えてゐる。二洲と春水とはその大阪遊學時代、共に片山北海の混沌社にをり、且つ春水の妻梅颯と、二洲の妻とは共に大阪の儒醫飯岡義齋の娘である。栗山も亦、その頃混沌社に集つた一人であるが、栗山と拙齋とは

白川侯與栗山。談及當時儒人有學行者。歷舉海内善宿。首及拙齋。侯欣然竊意向之。

栗山因陳其高操清節。難于以塵務者。再三。侯亦爲顧慮。恐敗其意而止。『先哲叢談』續編卷三十二

に依つても明かであつて、拙齋はその意志一つで、栗山と一緒に中央で辣腕を揮ふところであ

つた。

栗山(註一)と共に最初に召された岡田寒泉は、春水とも親交があり、又その拔擢に際し、春水の弟杏坪が賀詞を廣島より寄せてゐる。『岡田寒泉傳』二七頁、杏坪は服部栗齋に學び、栗齋は寒泉と共に崎門の村士玉水の門人である。而して寒泉の登庸は、主として定信の實家田安家の儒臣にして、定信の師たりし、朱子學者黒澤雉岡の盡力になつたものであるが(同上)、栗山も亦これに參畫してゐるのであつて、林大學頭信敬申上書(御内々奉申上候前掲、『家田大峰』附録、第二二)に

岡田清助義、不被召出以前は、一向知人にも無御座、學問等之様子も熟知不仕候者に御座候所、柴野彦助私え申聞候者、今日之上、世間之學者之義者、京都大阪御當地に誰々御座候と申事、定而不案内に可有御座候、拙者義者、御當地にも先年久敷罷在、其後京都にも致住居能存知居申候、此度御尋に付申上候、其中に、岡田清助と申者之義申上候、心に罷在候に付、御手前よりも御申上可然候由に候。

と見えてゐる。信敬は後文で栗山の言に従つた所、寒泉は林家と異なり崎門であり、栗山に全く欺かれたと述べてゐる。ともかくこれ等一連の朱子學者は、相互に密接な連繋があり、定信の決意に呼應して、異學の禁の實現とその徹底に努力することに依つて、一舉に朱子學の頽勢を挽回せんとしたかの如くである。寒泉推舉の裏面にも窺へるやうに、中央に乗込んだ栗山は先づ聖堂を自己の手中に收め着々とその畫策を遂行したのである。栗山のこの專横に依

つて林家の教權を奪はれんことを危惧した信敬は、寛政三年九月、遂に定信に前掲申上書を提出して、一々その行爲を暴露してゐる。

定信は栗山登庸に際し、信敬に對して

彦助は其許家之舊門人其上老儒之義、其許年若にも有之候間、學問筋之義、彦助に従ひ承り可申候

と命令したのを利用し、栗山は聖堂の諸事項に關し、或は釋菜日限の決定に林家の慣習を無視し、或は聖堂諸役に己が意中の人物を配置し、反對に信敬の門人排斥杯を策した。信敬は、其内十之五六事之實を舉而申上候と言つてゐる。兩者の意見は悉く衝突したが、學問に就いては、栗山は徹底せる排他主義者例へば、信敬が

細細之義にも、彦助口上に正學異學と申義私應對之上に而心を附考候得者、兩人の好惡に隨ひ候のみにて、公平の論とは聞え不申候(中略)自分に異なる者をば皆異學と稱し、行跡篤實學問所見ある者をば、異説を唱候様に申し、學博く詩文章等に長じ候者は、博に走り浮華に流れ候など申し、とかく能者を容れ不申

と述べてゐる状態で、これに對し、信敬の方は道春以來林家朱子學は義理訓詁兼通であり、古注を捨てずと主張するのであつて、

道春老年の時、孫春常へ詩經之句讀を自ら授けるに、古注之寫本に而教へ、三百篇卒業仕候節、道春春齋之申候者、頃歳汝等宋儒を信じて漢儒を輕じ、義理を談じて訓詁に暗く、等を

驅る之弊あり、此所より合點仕、惣而子弟門人とも、幼稚時は、先舊説を誦し、成長に至り、朱傳を窺候様教育候は、義理訓詁兼通じて可宜と申合候

と説き、又

小學、近思錄而已讀み、學業成就仕候而、經史子集に博涉不仕候而者、古今之時勢に暗く識量固陋にて、學者之甲斐も無御座、御用にも相立不申

とするのである。信敬は林家へ「被仰渡御書付」に基き門人へ前掲「示諭」を發したる後、右の識量固陋になることを憂慮して、定信の意を伺ひ第二の「示諭」を發したらしく、申上書中にこのことが見えてゐる。第二の「示諭」の何たるかは申上書には見えてゐないが、『翁草』にある左記の「示諭」なることは略、明白である。

示諭

御代々朱學御信用被成、此度相厲候様被仰出候に付ては、當時世上にて朱學と申せば小學近思錄のみ讀之候事と心得候族も有之候得共、全以て左様の事にては無之候、學問の道廣大の儀共、六經は不及申、史學といへども力量次第、博涉可有之候、其餘之筆之事は、儒者の職分に候得共、是亦涯分覺悟可有之事に候、隨て人才に長短有て、又は面々の物好も可有之候、其上聖堂は養才の地にて、色々の御用向有之候得共、學業一途に不限先代より立置候五科の目を以て、各才長する所に隨ひ出精可有之、但何の科たりとも、於經義は、程朱の主意を不失様、覺悟可有之勿論に候、卷之百八十九、塵塚之塵

『翁草』にはこの追觸の年月は記していないが、申上書中に去年とあるから、申上書提出の前年、寛政二年であり、恐らくは第一の「示諭」の直後であらう。

右の「示諭」は林家の塾中のみならず、全國の諸大名の臣下及浪人の門人迄も、残りなく追觸の筈であつたところ、排他主義者の栗山は、中間に介在して塾中以外への發表を阻止したのみならず、塾生の教方も主として、『小學』『近思錄』に限つて了つた。申上書に

去年奉伺候而指出候追觸誠に家學之要務に御座候處、相拒み逼く門下え今以達し不申、小學近思錄而已修し候而者、御上之御用に立不申と見えてゐる。

寛政四年九月、聖堂に於いて、初めて、學科試験の試みがあり、定信はこの科目の選擇に關し

科目は經史、作文、經濟に而作詩之義者、浮華之具には候得共、初學文章を覺候爲には、取付易きものに候得者、吟味之内え加へ、若又詩に而已流れ、風を破り候はゞ、其時は詩之科目者省き候而も、一統右の如く學に進み候上は可然哉之旨、右之心得に而吟味仕、如何之旨

豫め、内意を信敬に沙汰したが、勿論信敬には異存ある筈がなく、彼は直ちにこの旨を栗山に傳達した。然るに栗山は、この定信の内意に反對し、寒泉杯と相談し、私かに一策を廻らして、自説を貫徹させた。信敬はこの間からくりを暴露してゐる。即ち

其後彦助私宅え罷越申候者、先日之御書取之通にては、學者之風義、甚浮華に走り、不宜候に付、致工夫相談候而、直に越中守殿之奉入御覺候に付、大分は其通り極り可申と被存候、尤右

之段大學頭へも相談仕、承知罷在候旨申上置候、其外書致持參候間、此通自筆に而認候而、掛り御目付迄御出し被成候由に而罷歸申候

栗山は信敬も自説に承諾の旨定信を偽り一切終了後信敬に事後承諾を求めたのみならず、書式をも自己の手で整へて、信敬にこれを強要したのである。信敬は後文で、栗山の言葉に従つて書類を認めたことを悔い、又頗る激怒して、匹夫も志は御座候義、愚者も千慮と申事も御座候と述べてゐる。科目の選擇に關する栗山の意嚮は、文中に見えぬが、『日本教育史資料』に、

學問試之起 寛政四年九月聖堂學問所ニ於テ學問ノ試アリ朱子學ニ限ル

初日小學 二日目四書 三日目五經 四日目歴史 五日目論策(七)試験(一一九頁)

とあり、これが恐らく栗山等の意見を中心とした案であらう。

叙上の如くともかく、結局に於いて、信敬は栗山に願使されて了つたのであるが、林家の嫡流として、象牙塔の生え抜きたる彼と、當時の學派抗爭の眞只中で鍛へた老練な栗山とは無理ならぬことである。而して、偶々、寛政五年三月、林信敬早世、(註三)後嗣なくして、茲に道春の血統が絶え、同年七月、(註三)定信は、松平能登守乘蓋の子衡をして入りて林家を相續せしめた。栗山等と協力して活動した林述齋が即ちその人であつて、年齒信敬歿年と同じく二十六歳の年少である。かくして、林家の勢力全く地に墜ち、聖堂の實權は舉げて栗山等の手に歸してしまつた。これより先、前掲の如く、寛政三年九月、尾藤二洲儒官に登庸され、翌四年、曾て混沌社の同人たりしこともあり、前記朱子學者の一派と親交ありし、古賀精里、召されて聖堂に學を講じ、寛政

八年五月には古賀精里、儒官に任ぜられ、翌九年十二月には元來林家の私塾として半官半民的存在たりし聖堂の學制に大改革が加へられ、幕臣の教育を主眼として、名實共に幕府の官學となり、寛政十二年十月、述齋、二洲、精里等の推舉に依り、春水、翌年四月迄、前後十三回聖堂に於いて講義、同じく享和三年一月より三月迄、前後十二回講義、『春水日記』卷二十、二十三した。かくして、幕府の教權は全く、上記一派の朱子學者の手に歸し、彼等はこの壇上から、天下に號令して異學を抑へ、朱子學專制の時代を再現せんとしたのである。

註一

梁山を定信に推薦したのは定信の傅役であつた大塚順亨或は水戸の立原翠軒とも言はれ、明瞭でない。(寛政三博士の學勳、孔子祭典會講演筆記第十一回ノ内)

註二

信敬の歿年は明瞭でない。『昌平志』(卷二、事實誌)、『日本教育史資料』七には、寛政五年三月と見え、『修訂聖堂略志』には寛政四年三月とあり、その他にも兩者共に見えてゐるが、『續徳川實紀』(國史大系第四八卷)寛政四年八月二十三日の條に信敬書を講じたことが見えてゐるから、『昌平志』に従ふこととする。

註三

述齋林家相續の年月も各書に依り相違があるが、前掲『續徳川實紀』に依る。

註四

尾藤二洲古賀精里の登庸、講學の年月も亦區々であるが、『自誌銘』(尾藤二洲)、『日本教育史資料』七)及『精里先生行實』(古賀規)、『事實文書』第三)、『古賀精里先生墓誌銘』(本多忠升) (同上)及び前掲『續徳川實紀』等に依る。

第五章 定信の立場

前章に次いで異學の禁の中心人物、定信の朱子學に對する態度や、彼の立場を觀察することとする。

彼は異學の禁斷行當時の囂々たる異學者の論難に對しては、直接何事も答へなかつた。大峰の決死的書『滑川談』に對しても、尤成る事多く、志の處は深切の事に候、『冢田大峰』五八頁とあつさり、褒めて退けてゐる。蓋し幕府の老中としては、無理ならぬことであり、又大峰の背後の力を考慮すれば、これが一番惻巧な方法であつたらう。

しかしながら、數多き彼の著書のうちには、彼一流の學問論や、異學の禁に觸れてゐるところが頗る多い。而して、これ等著書中の所論を通觀して、第一に顯著な事實は、彼の朱子學に對する態度が前後に於いて大いに相違があることである。即ち『修身錄』學問の事の條に

學文の流義は何にてもよく候、何の流義もよき事あり、又あしき事あり候、たゞその人により候の故、流義せんさくはすべからざることなり、朱子流をくむものは偏屈におちいり、理が過申候、安齋の流をくむものつひえは、今の朱子學より甚だしく陋僻多く候、もと學文は聖人をまなぶ事にて、何の流と申事は決して決して無之事なり、それを文字せんぎ、音義せんぎに、流義を立候は、馬鹿のせんさくに候、何の流義にても、その學者行ひ第一に候、さてせまなく、時勢人情をしりたるもの候は、かく別の博學になく候とも、これを師とすべ

し、又家中は何の流義にてもいろ／＼あるがよき事

と見え、同様のことは『説得祕書』(白河樂翁公と徳川時代、一、二八頁)にも現はれてゐる。彼は流義を立て、朱子學を擁護せざるのみならず、寧ろ、朱子學を學べば偏屈に陥ると罵つてゐる位である。

しかるに、『責善集』(卷之一)に至ると全く一變して、程朱を批議するものに對し、

程朱をしる程の器量ならば、先づ程朱一代の書にても、善く見よく味ひ、言行著述の才までも、程朱の半ばに至るとならば、又も許すべし、誠に乳臭黄口の兒、燕雀の輩、いにしへの賢儒大儒を論するぞ、心風わづらふ人とやいふべき

と應酬し、『退閑雜記』(卷之一)に於いても、

經傳もその註解によらざれば味ふ事もかたし、何の註家にしたがふべけれとなれば、予はあさなきより程朱の學をまなびしに、ぞ今にかふる事なし、(中略)年月多く、此流派に一定したると、よき人の多く尊信したると、尊信したる人の多きとをもつて考へぬれば、程朱の説を信するはあやまり少しといふべからんか、(中略)その道を用ひて國おこり、その道をうしなひて國亡ぶ、

と述べて、幼時より程朱を學んで變らざるを云ひ、且つその學功を禮讚してゐる。更に同雜記の卷之十一には、

學派の事いへば、狹隘なる事いふなんど、嘲るものもあるぞかし、されど學派の弊、その害

をなす、實に恐るべき事にて、かりそめなる事にはあらず、

とあり、程朱の説を守るべきことは、この外『立教館令條』杯にも明瞭である。

右の『修身錄』等に現はれてゐる思想は實行的折衷主義とでも名附くべきものであり、これに對して、『責善集』等には、後でも明かになるやうに政治的統制主義が潛んでゐる。

元來、定信の學問論の中心を貫くものは、『修身錄』で、何の流義にても、その學者行ひ第一に候と述べてゐるやうに、實行であつた。このことは、『燈前漫筆』『責善集』(卷之一、卷之二)、『退閑雜誌』(卷之七、卷之十)、『修行錄』『立志の文』『花月草紙』(理外のこと、ふみまねぶこと、徳をつしむこと等、その他各種の彼の著書に現はれてゐる特徴の一つである。『修身錄』(學問の事)の言葉を藉れば、彼に於いては、實行に心づかぬ學文は淨瑠璃本を讀むと同様であり、又實行に心懸けぬ腐儒は、書物箱であるのみならず、人糞にも劣つてゐた。彼のこの實行論は、實行に着眼すれば讀むべからざるの書なしとの博學尊重の一面をも生み出した。即ち『花月亭筆記』學問の事の條に、

讀むべき書はわきて四書五經、及大學衍義の類ひ、史記通鑑、本朝の書は六國史、神祖の御事記したるもの、藩翰譜、駁臺雜話の類ひども見るべしみるべからざる書はなし

とあり、『鸚鵡言』(學問の事)、『燈前漫筆』『立教館令條』『退閑雜誌』(卷之二)、『立志の文』等彼の著書の各所に見えてゐるところである。彼の實行を中心とする博學尊重は最初は曩に誌した様に、學派に拘泥せず、同時に實行を基準として、朱子學をも批議したのである。こゝ迄は事

ろ大峰などの折衷學派に類似してゐた。前掲人材登用試験の改正意見書中に於いて大峰言ふ、

私學風は、古註集註、其外古今の諸説を皆解釋仕候而、其上に而何れの註解に不限、只日用に迂遠の説をば差置切近の説を取候而、忠孝仁義の行を心得候而、早く治安の一助に相成候處を專一に仕候

叙上の定信の實行的折衷主義は、學者達の異學の禁の論争中に必ず現はれる武藝の流派のことにも徹底してをり、『夜鶴筆談』に、

當家甲洲流に候へ共、とかく一流にきはまり候ては偏におちいりいつも甲州流の敵になければ勝つ事は出来ぬやうになり候(中略)諸流并に唐蠻の兵法をも合し折衷して無雙流と定め申候つもりに候

と見えてゐる。

定信の政治的統制主義は、彼が晩年最も世に憚らざるものとしてゐた『花月草紙』に(註二)明瞭に現はれてゐる。即ち、同書、學問の事の條に、

かの升にはかり車につむべきやから、さまざまの説をいひのしり、湯の沸くが如く、絲の亂れたるがごとくになりたらば、たれかこの學を維持すべき。

それ故にみだれたる世のいまだをさまらざるうちに、はや御神のかゝる事をはからせ給ひければ、道春といふ人をあげ給ひて、代々の學のめあてしるしをたて、置き給ひにけれ

ば、藤樹、蕃山、伊物の徒出でたれども、おほやけの學の道はかはる事なし。もし人の心のまに、おのがさま、論説を經文に加へなば、代々の大君の御説々よりして、諸侯、大夫をはじめ、おもひよることいひたらば、何をもて後の世を救ひなん。(御神は家康、大君は將軍、)

と見えてゐる。而して、この一文は同條の

ある人のと云、朱學とやらんいひて、程朱のとける事をのみたふとびて用ひ給へど、程朱の説においても、うたがふべきこと少なからず。たゞ學は聖のみちなり、古今通じて、聖の旨をもて折衷するにはしかじ。など牛のしりへになり給ふや、

との質問に對する應答として誌されたものであつて、この點恰も滄洲や大峰の所論を駁してゐるかの如くであり、又異學の禁斷行の理由を物語つてゐるものゝ如くである。前掲『責善集』等に見られる朱子學の擁護、禮讚の根柢にはこの應答のうちに最も端的に現はれてゐる政治的統制主義が横つてゐるのである。

朱子學を批議した前掲『修身錄』は、天明二年、定信二十五歳の時に成つてをり、『説得祕書』の著作年月は不明であるが、矢張り、この頃の作と見てよいであらう。これに對して、朱子學を擁護、禮讚した前掲『責善集』は、矢張り、著作年月不明であるが、一應、侍臣田内親輔の『樂翁公著書目録』に従へば、寛政五年、三十六歳退職後より、文政九年、五十歳致仕の間にもせられ、『退閑雜記』は寛政六年三十七歳より同九年四十歳に互り、又『立教館令條』は文化六年五

十二歳の時に誌されてゐる。『花月草紙』は、右の『樂翁公著書目録』に文政九年、致仕後の作とあり、前掲『白河樂翁公と徳川時代』(一五六頁)には文化初年の作ならんとあり、明確に決定し得ないが、ともかく、前記諸書と共に定信が政治の第一線から退いた後期の著作であることは明白である。これ等の諸書に現はれてゐる政治的統制主義は彼の老中時代の思想を物語つてゐるのであるが、既述の春水との學談で明かなやうに、天明四年、早くも彼の胸中に生じてゐたものである。而して、前掲『修身錄』が天明二年の作であり、右學談を遡ること僅かに二年であるから、略、この間に、定信は實行的折衷主義から政治的統制主義へと急轉換を行つたことが想像される。

彼が朱子學を批議した實行的折衷主義から、その擁護、禮讚の政治的統制主義へ移つたことは、朱子學の性質から言つて、彼自身の『淨瑠璃本』や『書物箱』や『人叢』への轉落ではなかつたか。それにも拘らず、彼がこの轉換を敢行せざるを得なかつたのは、田沼時代を清算し幕府を建直す爲めに、政權を待望し、實際の幕府の政治に就いて考へ始めたが故であらう。

天明四年春水との學談は、彼が溜問詰となる前年であり、その頃は既に彼の胸中に、廣い政治的改革案が生じてゐたと共に儒教に對しても實行的折衷主義から幕府の傳統的學を押し立てんとする政治的統制主義への急速なる轉換が行はれてゐたのである。これは言ふまでもなく封建思想への轉換である。

而して、定信は異學の禁徹底の爲めであらう、その斷行の同月、町觸『徳川十五代史』第十編

(註二)を出し

一、書物類、古來ヨリ有來通ニテ事濟候間、自今新規ニ作出シ申間敷候、若シ無據儀候ハ、奉行所エ相談可受差圖候

一、都テ作者不知書類有之ハ、商賣致間敷候

とした。前掲寛政五年六月二十六日付拙齊より栗山への書牘に

「本佐録」熊澤或問等有益之書は却而近來絶板とやらん賣買御停止とやらん傳承候。這樣之事田舎漢了簡には一向難解得奉存候。(註三)

と見えてをり、流石の拙齊も參つてゐるが、文中で言ふところは右の町觸の影響を指してゐるのであらうか。

定信の朱子學擁護は孰れにしる、幕府權力の回復の爲めと言ふ全くの政治的立場から爲されたものである。従つて峻嚴なところもあるが、又それ丈眼界廣く、識見高く、朱子學を正學とする根本方針さへ確立すれば必ずしも、『小學』『近思錄』に閉ぢ籠る必要なく、又詩文をも試みて差支へなしとするのであつて、この點は林信敬と栗山の葛藤の際にも充分窺へたところである。且つ又極めて嚴格な反面に、書畫・骨董・什器茶の湯庭園をも研究し、和歌も亦父宗武に劣らず、たそがれの侍従として令名があり、常に樂天的一面を失はなかつた彼としては、このことは當然であらう。

これに反して、栗山一派は盛んに、化民成俗の爲め杯と政治的立場を強調してゐる反面に、上

記の如く、諸學派抗爭の眞只中にあり、自己の朱子學派を勝利に導かんとして畫策した色彩も亦濃厚であつて、この點恰も朱子學に躡踏してゐたかの如くである。異學の禁が、頗る機械的な感を與へてゐるのは、一つはこれ等の學者一派との合作であつたからである。

註一

『樂翁公著書目録』に於いて、侍臣田内親輔の謫すところに依れば、定信致仕後、平戸侯よりの著書の借用申込に對し、他は火中にせりと稱して貸與せず、『花月草紙』のみを渡したとある。

註二

町觸の年月日は『徳川十五代史』と『續徳川實紀』(國史大系第四十八卷)とに依つて多少の相違があり、前者は寛政二年五月、後者は同年十一月である。孰れが正しきかは、今決定し得ないが、本文は前者に依つた。

註三

『熊澤或問』は『大學或問』であらう。

第六章 異學の禁の效果

異學の禁の效果如何の問題がある。先づ一般儒教界に及ぼせし影響に就いて觀察する必要があらう。

例へば、『教育大辭書』(大日本百科辭書に依り、藩學の設立狀況に關し、統計的調査を爲すに、總數二〇九校中設立年月未詳のもの二五校判明せるもの一八四校であつて、その内譯は左の如くである。

寛永	三	延享	二	文政	一八
寛文	二	寛延	一	天保	二一
貞享	一	寶曆	一二	弘化	四
元祿	八	明和	五	嘉永	七
寶永	二	安永	一〇	安政	五
正徳	三	天明	一八	萬延	二
享保	七	寛政	二五	元治	三
元文	一	享和	八	慶應	一
寛保	一	文化	一四	計	一八四

(但し、維新後に設立されしもの及び藩の本枝以外の江戸邸、分領地等の支枝を除く。)

右に依れば、寶曆以前の設立が三一、田沼時代が四五、寛政から文政までが六五、天保から慶應までが四三である。

この結果から言へば明かに、寛政異學の禁が、儒教界を萎靡せしめなかつたのみならず、寛政以後に於いて、寧ろ素晴らしき隆昌が窺はれる。しかるに、辻博士が『田沼時代』(二七一頁)に誌された、『日本教育史資料』に依る統計を見るに、藩校總數二三四校中、寶曆以前の設立が三四、田沼時代が六一、寛政から文政までが五八、天保から慶應までが五〇である。この結果は、寛政以後は逆に田沼時代に劣るのである。尤、前表但書に示したやうに前表には、除去されたものもあり、嚴密に言へば兩者を對等の位置から比較することは出来ない。只、辻博士が、その統計の後に、寛政以後學問が榮えたと言ふ通説を反駁して、

普通にいふ所では、松平定信の時に中央に於いて善政を行ふと共に、地方に於いても名君が輩出し、夫等が各々學問を奨勵して、諸藩の學校も盛んに出來たと云ふのであるが、焉んぞ知らん、其諸藩の學校は此の田沼時代に於いて出來た數が最も多いのである。況や又其地方の名君の中で、最も名の有る所の細川重賢及び上杉治憲即ち鷹山公の如きは、何れも田沼時代の人で、細川は天明五年に卒し、上杉は天明五年に隱居してゐるのである。歴史の事實を一人の人に引附けて解釋しようとするのは、非常な危険が伴ふものであることとはこれに依つても分る。(二七二頁)

と述べられたのは注目に値する。而して、又必ずしも、前掲の如き統計的根據に依り、或は右の

如き説明を以てせずとも、朱子學と言ふ一學派の専制に歸せしめようとした機械的統制から、儒教界の活況や儒教の發達が望めるか何うか、説明を要せずして明かであらう。

しからは、朱子學自身は、異學の禁に依つてその効果を收め得たるや否や。即ち朱子學への改學が眞面目に行はれたるや否や。この點に就いては、數多の例外は、あつたにしても、かく、當時の學徒、朱に向ふ風潮を生じたことは、幕府の権力的地位に鑑み容易に推斷し得るところである。しかしながら、この流行とも言ふべき現象を以て、直ちに、朱子學への改學が眞面目に行はれたと斷定することが出来ない。冢田大峰『隨意錄』(卷一)に於いて、異學の禁の影響を記して言ふ、

其非宋學者。瞿然變色。俄誦四書小學近思錄者。以更其學風之徒。亦多有焉。嗚呼此輩之於學也。元來其立志。其何如哉。予爲深羞之。

俄かに朱に轉じたのは、何よりも幕府の権力を恐れたからである。大峰は、かくの如き者を稱して、我々心中には信ぜざる事にも、面を易へて阿順致し候者、前掲、寛政異學禁關係文書、二八頁と罵つてゐる。かくの如き徒は、流石に幕府の膝下關東に最も多かつたが、上方も亦同様であつた。赤松滄洲も憤慨して上方の情勢を大峰に知らせたらしく、大峰の返書、前掲、報赤松滄洲のうちに、

近年從事乎漢儒及伊物二家學者。往々化爲宋學。上國亦然乎。關東最多斯徒。と見えてゐる。

かくして多くの朱を稱する者は殆ど俄作りの徒ばかりであつたから、大峰が「學問所増設の請願書の冒頭で述べてゐる様に、

唯其節の間に合候様仕候歟、又は一統に心懸候と申上計に御座候と言ふ次第であつた。而して大峰や滄洲は所謂異學者であるから、叙上の言辭を以つて、直ちに當時の眞相なりと斷定し得ないとの一應の疑義が生ずる譯であるが、このことに就いては、幕臣にして、目付役にもなり、定信に頗る信任のあつた森山孝盛が、その『蟹の燒藻の記』(卷之下)に於いて、當時の聖堂の様子を記してゐる。而してこのうちには、その頃の武士の抜目なさや、試學の眞相杯をも暴露してゐるので、稍、長いが左に引用することにする。

試學の評決は儒家へ被仰渡、大學頭より以下柴野彦助(其年、京都に登り居たり)岡田清助、尾藤良佐等、聖堂に於て諸士の素讀講釋を試みたり。されど儒家にては人物人がらはいかにもあれ、其日に當りて講釋辨書の聖教に的當したるものならでは上科とせず。されば血氣放蕩のやからは、不敵なる根情にまかせて、きのふまで淨瑠璃三味線に心耳をこらしたる者が、四五十日が内に、そこら講釋を聞き覚えて、試學に出るやから多し。殊に去心より能々師の云事を聞覚えて、一字一句を違へず聞とり云ゆへに、儒家の評にはいつも上科にあたり。又實學にて多年志有て書籍にもしたしく、人がらを慎みて、然るべき勤士にも進むべき者は、おのづから己が見識を交り、或は怠間に迷ふ所有て、云所いつも儒家の評には當らず、下等に成たり。ゆゑに選舉の評紛々として不決、終に其年寛政三年か

筆者は事不決して暮ぬ。下者よりは毎度ことごとく敷、試學の掟を嚴重に定て書上るを、執政より見せらるゝに、翁孝盛は毎度世上の人望と學問の御賞美と行違ひては益なきよしを申て、たとひ試學の掟は嚴重ならずとも、何某は年來書籍も手馴心さまも廉直にして、常に文武の藝に遊ぶ人なり。あれこそ此度の御選舉にもあづかるべけれど、衆指のさす人を以て評的はよしや當らざりとも、其人を賞せられなば、衆人一般に進學の助と成つべし。武藝の免許といふ物は、師たるものよく見おほせて、たとひ業は名人上手の位に至るとも、心だて人がらよからざればゆるさず、心體事理共に達せざれば、一流の免許はせぬ物なり。夫さへ勝負は時の運によるなれば出来不出来もある物なり。まして武士の學問、儒家の評的當せずともありぬべし。たとひ其日の試學の席にて、聖賢の胸中を見抜きたる様に論談し、儒家の評には最上に被定たりとも、平日の行ひ宜しからず。人の札を付たるものならば、夫に御褒詞ありては、第一世の人の望を失ひ、褒貶なきには却て劣り侍るべし。さらでだに當時の嚴令によりて、心よりもおこらぬ武藝學問をするやからに、御褒詞のありたるを見れば、彌々不敵の奴原は、上を謾り學問をわろしめて、終に不益のことに至りぬべし。只一體の風姿篤行嗜學の力を試みられ、御賞賜を被行様に、あり度返すべし、攝津守正教朝臣堀田、于時若年寄に申たれど、然る趣には難成よし、儒家一同に申問其後儒家より申上たる上科の者に、御褒美あるに至りて、岡田與四郎(御書院番)が名も加りたる間、彼は世上にて、人も知たる放蕩なり、何程儒家より申上るとも、心得すべきことなりとて、矢部彦

五郎(于時御目付、後駿河守)が内々正教朝臣に申て、品は給はらで、且御褒詞のみ被仰渡して事濟たりしに、四五日ありて、岡田がかねく放蕩なる上に、差當りて又仕出したる不埒のことと有て、不相應小普請に被入旨被仰渡たり。翁が愚案少しも違はざりけり。儒者の世に用ひられざると、學問の行はれざると、兩條の事むべなる哉。試學の掟を嚴重に定むることなど、何の益あることとも思はれず。時に與四郎は、岡田清助が明なりけるを、試學の列に伯父も加りて、祭酒を始、與四郎が講釋聖教に適當したりとも、元來聖賢の教は、何をか設置かれたるや、只明德を明かにして、日々にあらたに成をこそ、根本とはすれ。夫を上科に申上て、學問御褒詞ありたるは何事ぞや。案の如く貶黜せられて、彌々世上の譏を招きたり。然れども清助も林學士も、物我相忘れたること、何とも思はぬ顔付なるは、いかなることや。

凡そ當時の様かくの如くであつた。殊に寛政六年十二月、儒官より轉じて常陸國五萬石餘の代官となり、同時に聖堂の講師をも兼ね、學徳もあり、又領民から生神と仰がれた、寒泉に岡田與四郎の一件があるのは、何としても解し兼ねるところである。

而して更に右の状態は、一般に急激なる改革の直後に不可避なる一時的現象にあらずやの疑念が生ずるのである。しかるに寛政末年から殊に文化、文政へかけては、元祿時代が、武士の頽廢と町人の發展の初期とすれば、田沼時代が第二期であり、これ等に對して第三期の時代とも言ふべき時代であつて、有名な武陽隱士の『世事見聞録』に描かれてゐる頃である。尤、隠

士が自序で

静謐の御代なれば、善事もあり、行狀溫和なるも有べけれども、その善きはいふに及ばざれば、ひたすらに、當時の悪しき事のみを記すなり。

と述べてゐる様に、當時の暗黒面のみを特に都會のそれを拾つた感がないではないが、凡そ大勢を描いて誤りなきことは、程度の差こそあれ、他の諸書や諸藩の舊記杯に現はれる状態と照合して、充分言ひ得るところである。ともかく『世事見聞録』に現はれる武士墮落の様は、一讀して慨歎、卷を投ぜしむるものがあり、戦國武士の面影は最早、微塵もなく、生活奢侈淫靡を極め、従つて、困窮の果ては、武士の魂、武器、武器をも賣却或は入質すると云ふ状態であつた。多くを説明せずして、この一事を以て、萬般を推知し得るであらう。このことは又一方に於いて、一部の志ある武士や藩をして倒幕より王政復古へと拍車をかけさせた一つの原因でもあつたのであるが、ともあれかくの如き時代に幕府流の朱子學が眞面目に信奉されたか何うか頗る疑問である。武陽隱士が、町人遊民百姓等までに武士がやられてゐる腑甲斐なさを評して

か様に武士の手が詰し事全體公邊の御沙汰、武道を脇になし給ひ、儒道の謙遜を本に御立被成候故、斯の如く成しか。是等のことは恐あれば爰に云ふべからず。(武士の事)

となしてゐるが、彼が儒道の謙遜と言ふところ、事實上、當時に於ける幕府朱子學を指摘してゐると言つてよい。而して上記の如き文化文政時代を引締めんとしたかの水野越前守の天保の改革が中途で失敗に歸したことは誰しも周知のことであらう。更に天保の末年、聖堂の儒

官として陽朱陰王と言はれた佐藤一齋が登庸されたことは、一般に學問の衰微の爲めとは言へ、形式的にも最早朱子學の牙城を守り得なくなつたことを示してゐるかの如くである。

次に、異學の禁の直接の目的たる前述の「新規の説」と風俗を破る類の取締りが達成されるや否や。上記の如く、異學の禁には幾多の反對者があり、又學徒朱に向ふの風潮を生じ、新規の説が下火になつたのも多くは表面的なことである。勿論、風俗問題も解決したのではない。朱子學者一派が強調した、化民成俗の理想も亦同様であつて、これ等は一々説明する迄もなく、叙上の朱子學への改學に就いて述べたところからしても、最早明白なことである。

只、新規の説が下火になつたことに依つて、形式的にせよ、或程度、定信の政治的統制主義が實現を見たこと、朱子學者一派の異學の禁に對する裏の目的たる彼等の制覇が達成されたこと等が言ひ得るのであるが、眞に、異學の禁の効果を言ふとすれば、それ等よりも寧ろ、異學の禁に依つて、間接的ではあるが、當時の亂雜な學制が整理統一に向つたことを指摘した方が妥當であらう。

第七章 藝藩異學の禁

寛政異學の禁に就いては、上記に於いて殆どその経緯の大略を明かにしたが、更に寛政異學の禁の先驅(註こ)としての藝藩異學の禁に就いて、一言觸れて置く必要がある。

戦國時代が織豊二氏を経て、徳川時代に入り、一定の社会的秩序を回復し始めると、やがて、教化を以て治國の根本となさんとする風潮を生じ、文治主義を物興せしめた。武士には儒教的教養が缺くべからざるものとなり、幕府は勿論、諸藩も亦、儒者を招聘優遇し、或は藩校を設けて學問を奨励し始めた。これ等の諸藩のうちで、學者相次いで出で、絢爛の華を咲かせたところも尠くない。藝藩は正にその尤たるもの、一つであらう。

初代長政、二世幸長早くも藤原惺窩を尊崇したことは、頼春水の藩士寺西監物への書牘(尙古)第一年、第五號、學問所御造立之事(杯にも見えてゐる所である。三世長晟も亦廣島へ入封するや、藤門の堀杏庵、石川丈山を聘して、文運の隆昌につとめた。杏庵の子立庵始め、蒙窩、南湖、蘭泉、景山、蟻庵等堀一族は皆儒を以て藝藩に仕へた。六世綱長に聘せられた崎門の逸材植田長背及びその子季蹊、加藤衍樂、十千、靜古、定齋、棕廬の加藤一族、金子樂山、華山、霜山の金子一族、香川將監、坂井東派、虎山、似堂の坂井一族、香川南濱、竹原の鹽谷志師、頼春水、山陽、春風、杏坪等の頼一族、同じく竹原磯宮の神宮唐崎定信、清繼、辛齋、その子勤王の烈士赤齋等の唐崎一族、この他にも所謂竹原の郷賢祠(頼杏坪先生傳)一三二頁に祭られたる諸學者等、有名なる學者、一門を辿

れば、殆ど枚擧に遑がない。虎山の親友月性の『清狂遺稿』(上)に廣島と題して、

千里山河氣象新

廟堂況不乏儒臣

致君堯舜何無術

經國文章已有人

細雨頻來三月暮

飛花又老一年春

回頭落日城門路

車馬紅氈陌上塵

の七律が見えてゐるが、作詩は天保十二年の頃であるから、長政以來永く學華の薫つたことが偲ばれる。而も、この歴代を通じて文運の隆盛なるは、九世重晟の時を以て第一とし、領學鴻儒踵を接して輩出した。

重晟は天明二年二月、藩學を設立し、前掲定齋、樂山、春水、植田守衛(長背四世の孫、南濱、増田來次(歩行組書翰方)をして學を講せしめ、家中のみならず一般農工商にも參聽を許した。同年二月五日の御觸中に

農工商たりとも銘々家業の餘暇を以罷出孝弟之道承り候儀篤志の輩に於いては是又可成候事(尙古)第三年、第五號、廣島藩費創立)

と見えてゐる。

儒官のうち、定齋、樂山、守衛は崎門の正統に屬する神儒兼學の士であり、南濱、來次は護國學派に屬し、春水は朱子學者ではあるが後述の如く矢張り崎門の影響を受けた學者である。藩學は初め、西學後、竹舎と改稱と東學後、松舎と改稱に分けられ、西學は定齋、樂山、守衛の生粹の崎門

朱子學を、東學は主として南濱、來次の護國學を講ぜしむるところとし、後者には別に春水が割込んで朱子學を講じた。(前掲、廣島藩養創立「藝藩學問所記事一片」卷上等に依る。)

しかるに間もなく右の朱子學派と護國學派との間に確執を生じ、英明の重晟は遂に後者を退かしめ、南濱等をして私塾に於いて學を講ぜしむるに至り、かくて藩學は全く程朱一流之學に被仰出(前掲、學問所御造立之事)の結果となつた。これ、天明五年十二月のことであつて、寛政異學の禁を廻ること正に五年である。勿論寛政の場合と多少事情を異にする點もあるが、矢張り直接その口火を切つたものである。

右の藝藩異學の禁は、寛政の場合の重要人物春水の畫策になつたことは明瞭である。春水は天明建學の當初から既に藩の帷幄に參畫してゐたのであつて、このことは『春水日記』の處々に現はれてゐる。例へば同日記(卷二)天明元年十二月二十四日の條に、

雪。林氏より内談有之旨申來り、早朝ニ行夜分ニ又行。學問所御造立ニ付、御家中、御郡中、御觸書、并諸役方諸式、内談被致是等ハ機密といふべし。

右ニ付、文武相勵ミ可申書ハ、毎度被仰出候、御法度書等、帖元へ申付、取出し見せらる。更に同日記(卷二)天明二年一月十八日の條に、

夕、如吉川氏。有内談、故也、學館之事。

杯と見えてゐる。文中林氏は林甚右衛門、吉川氏は吉川禎藏であつて、共に藩の御用掛、林氏は建學直後病歿、吉川氏は後、學問所支配役を仰付られた人、共に建學に奔走せる士である。

而して、前掲儒者間の確執は、その學派の成立過程や本質から見ても、當然のことではあるが、如何なる具體的内容を有つてゐたかに就いては、その詳細は必ずしも明確ではない。只『春水日記』(卷二)天明二年八月四日の條に、

出勤。來次講二、吾輩、及學徒ニ督責之事有之、愬歎息。(來次は増田來次)

杯と見えて居り、又その他日記の示すところに依れば、春水と他の諸儒とは交遊頗る盛んなるものがあるに反し、來次殊に南濱とは殆どその形跡がなく、始めから對立關係にあつたことが略々想像されるのである。この確執に於いて、反對派驅逐の中心となつたのは、上記の如く既に建學當初から潛勢力のあつた春水であつた。

勿論春水の胸中にあつたものは、藝藩のみではなく、廣く幕府諸藩、在野各方面の他の諸學派排撃であつて、前掲、定信との學談が、その一つの證左である。而して彼は中央に對する見透しを、この學談に依つて得ると共に、先づ手始めに藝藩異學の禁を策するに至つたと言ふことが出来る。

『春水日記』(卷五)天明五年一月二日の條に、

晴天、學統說起草。

同じく一月七日の條に

學統說、淨書終日。

とあるが、この學統說は、恐らくは、彼の異學の禁に對する理論的根據の一端を示してゐる「學統

説送赤崎彦禮（『春水遺稿』卷十）のことであつて、彼は天明三年八月から五年四月迄江戸に滞在してゐたから、この書は江戸で執筆せるものである。前掲定信との學談は矢張り、右江戸滞在中の天明四年四月二日のことであるから、學統説に於ける彼の論旨は、この學談に依つて益鞏となつた自信を物語つてゐるものゝやうである。春水は學統説執筆の天明五年五月歸藩したのであるが、その年の十二月、彼の主張通り藝藩に於いて異學の禁が斷行されてゐる。「學統説」を贈つた赤崎彦禮は號を海門と言ひ、朱子學を奉ずる薩藩の儒官であり、後には春水と共に聖堂で學を講じてゐる。而して、學統説は同時に當時佐賀にあつた古賀精里にも示されたものである。書中に言ふところは、要するに「學統明白而後治教可得而言也。」にあり、矢張り、政治的立場からの統制論であるが、しからは聖賢の傳ふる真正の學統は何處にありやと言へば、直ちに朱子學にありと斷定し、其統之所在。昭如白日（一）と一個の飾辭をなすのみにして、その理由を示してゐない。彼が藝藩異學の禁の斷行後ものした學統論（『春水遺稿』卷十）は右の諸點を稍詳細に述べてはゐるが、これとても、戰爭には爲之將師一人而已矣（二）との比喩を以て學統一なるべきを説き、その將師は朱子學なりとの理由として

獨取程朱。斷然斥其他可歎。本天道。主人倫。本末兼備。傳之無弊。唯程朱之學爲爾。是卽古聖賢之學也。

と述べてゐるのみであつて、矢張り自畫自讚に過ぎず。要するにこれ等の主張は、その論旨に於いて畢竟前掲拙齋の論を出でざるものである。藝藩には、春水のこの種の論の他に寛政二

年三月、春水の弟杏坪のものせし『原古篇』六卷の勞作があり、これは

程朱之學統眞古學也。如彼所謂古學者。以吾觀之。新之又新者。（同自序）

とし、朱子學こそは古聖賢の道なるを説いたものである。今一々の檢討は避けるが、所論動もすれば超越的に朱子學を展開するのみにて、從來の古學に對する、充分なる内在的批判を含んでゐない。これ等に對して、來次殊に南濱には必ずや何等かの反駁論があつた筈であるが、残念ながら、未だその資料に接しない。南濱は諱を蓋臣、字を爾公、修藏と稱し、享保十九年廣島の生れであつて、初め朱子學を學び、後に讓園學派に轉じた人であるが、『南濱先生行狀』に、

及講經義。雖漢儒之說。可疑者則不從。雖宋儒之說。可信者則從之。折衷諸家。通其大義。專以知道爲宗。崇實用。卑浮靡。以教育人才。爲務。

と見えれば、讓園學派と言ふも、寧ろ、折衷學派に近い人である。經學は固より、兵學、天文、律曆、算數、音韻、律典、醫方に通じ、物産の學をも好み、經濟にも長じ、春水と頗る學の傾向を異にするのみならず、著書又頗る多くして、『毛詩十考』以下二十餘部に及び、學識に於いて、春水の及ばざる點がある。性質に於いては多分に讓園の風を存し、度量廣大にして衆を容れ、自ら琴を鼓し、琵琶を彈じ、横笛を吹き、音樂を樂しむところ、これ亦、春水の道學者肌と容れざるものがあつた。藝藩異學の禁は寛政のその先驅ではあるが、又趣を異にしたところがある。春水執筆の藩學に關する、教授局揭示（『春水遺稿』卷十）の冒頭に、

本藩學館。學爲程朱之學。去歲乙巳抄冬。有司更傳命。益遵奉之。不得雜用異學。

とある通り、公には朱子學を立て他の學派を禁じてゐるが、寛政の場合の如く、重晟は南濱一派を邪學者として取締らず、退いて私塾を開かしめ、寧ろ保護を加へてゐるのであつて、前掲行狀に依れば、寛政二年には南濱に居宅を興へて學舎即ち修業堂を營ましめ、又屢、南濱の國政に關する上書の旨を採用し、寛政四年八月その歿するや、彼の配に對して、私かに銀子、扶持米を給し、又その學の滅びんことを慮れて、寛政五年修業堂に教官杯を置かしめてゐる。舊藩士小鷹狩元凱の『弘洲兩屋虫干集』の養子を爲さずして其祀を絶つ條にも、

故あり古學は學問所より分離し、儒者の自宅に於て教場を開くことゝなれり、然れども同公は之を廢するの意は毫末もなく、先生の講書は他の儒者に比し其意に適する所なれば、屢、城中に召して進講せしめられ、又弟君の邸に賁臨ありて先生を召し、講書の後はその彈琴を聞き給ひたるが如き、大に優遇の跡を存す。

と見えてゐる。これ等のことゝ、藝藩異學の禁との關係に就いて推察するに、前掲春水の畫策と共に、重晟は春水一派と南濱一派とが藩學内に於いて衝突するを避ける便法として、幕府の傳統的學であり、又藝藩自身の傳統的學でもあつた朱子學を公に立て、南濱一派を退かしめたに過ぎなかつたのであらう。かくの如き藩公の私かなる保護も手傳ひ、又一般にも朱子學より人氣のあつたためか、前掲行狀に修業堂の繁昌を誌して、廡の下まで聽講者が満ちてゐたとしてゐる。

而して藝藩異學の禁は、一般に朱子學の勝利であると共に、一面に於いて崎門勢力の勝利で

ある。尤も寛政異學の禁の場合にも、崎門の儒者岡田寒泉がをり、更に春水の活躍と云ひそこに矢張り、崎門を考へなければならぬのであるが、全體としては全く第二次的勢力であつたのであつて、藝藩と同一に論じ得ないのである。さて本章の初めに掲げた學者、一門のうちで、植田一族、加藤一族、金子一族、香川將監、鹽谷志師、唐崎一族等、皆神儒兼學の崎門の正統であるか、又はその影響を受けてゐるもののみである。植田、加藤、金子の三族は代々藩の儒官であり、天明建學の際も、定齋、樂山、守衛の三人が學を講じたことは前述の通りであつて、崎門は藝藩の封内に一大勢力があつたのみならず、藩としても既に傳統的となつてゐた。春水や杏坪も亦、その影響を受けてゐたことは明かであつて、春水はその大阪に遊學以前竹原にあつて、鹽谷志師に學んでをり、『春水遺稿』(卷十二)には、『山崎闇齋像贊』の一文ありて、闇齋を敬慕してゐる。(註二)杏坪も亦、服部栗齋に學んでをり、又前掲郷賢祠を造りたる等、その證、歴然たるものがある。而して、加藤、金子一族を生み、春水にも影響を與へた學祖は守衛の祖前掲、植田、長背である。墓誌に依れば、長背、諱は成章、字は玄節と號し、別號を動山と言ひ、慶安四年八月、京都の生れである。垂加神道の大先輩であつて、闇齋が晩年、弟子の納むる所の神文の殆んど全部を焼却し、僅かに垂加神道の道統を繼いだかの正親町公通を始め九通のものを残したが、長背はその一人であり、神文の年月より言へば、出雲路民部に次ぎ、澁川春海と同年同月の延寶五年五月であつて、公通よりも先輩である。(闇齋先生と日本精神』二一六頁)。谷重遠の『秦山集』(禮)に、

三種内、一種早相傳矣。(中略)植田玄節及予一種傳之後。遊行他國。故垂加沒翌年。公

通卿以垂加之遺意、傳兩人二種。(註三)

とあり、如何に闇齋の愛弟子であつたか、窺はれる。且つ稻葉默齋の『先達遺事』に、
植田玄節篤信闇齋。嘗云。師說若有差謬。則吾不辭同誤。其純乎師多類此。

と見え、良背又如何に闇齋に傾倒してゐたか、知られる。良背は天和二年の秋、藝藩に聘せられて、綱長に仕へ、享保二十年二月八十五歳を以て歿するまで、實に五十三年の長い間、藩士を薰陶したのであつて、その門から加藤街樂や竹原の鹽谷志師を出し、加藤家は代々、垂加神道及び崎門朱子學を傳へて家學とし、又街樂の子十千より金子樂山出で、それは又金子家の家學ともなつた。これ等兩家が儒を以て藩に歷仕したこと、春水が鹽谷志師から學んだこと、坏は前述の通りである。

かくの如く、藝藩異學の禁は、一般朱子學と他の諸學派との問題のみではなく、特に藝藩の傳統的勢力の一つたる崎門が反對派たる畿國學派の隆昌に反撥して、これを驅逐したことを意味してゐるのである。

註一

異學の禁の先驅を詳細にせんとするならば、藝藩のそれを以つて足れりとせず、山鹿素行や熊澤蕃山の流論事件にも遡らなければならぬであらう。殊に後者に就いては、寛文七年蕃山京都を遣はれ、吉野に隱棲するや、早くもその飛火とも察せらるゝ事件が、一二の藩に勃發してゐる。例へば、肥後の熊本藩に於いては、朱子學に改學せんとして、寛文九年十月六日、陽明學者たりし北島雪山始め

その一門を罷免してゐる。而して、この頃は蕃山は更に吉野から播州明石に流論を命ぜられてゐたのである。雪山、名は三立、肥後の人、雪山はその號である。『雪山傳』に元禄十年、歿年六十二とあれば、逆算して寛永十三年の生れである。陽明學者と共に書家としても世に著聞してゐる。雪山事件のことは、例へば『近世叢語』(卷四)に、

熊本侯。令國中治陽明學者改之。雪山與同志之徒俱謂。爲辭難變。我操非夫也。乃上書言。臣少治陽明之學。事君父必由於斯。今而棄之。更無事君父之道也。請致爲臣而行。侯甚奇焉。而許之。

と見えてゐるが、勿論、實際はかくの如き程かなものではなかつた。雪山の親友細井廣澤の長子九阜の話を誌した『雪山先生略傳』に、

雪山先生限本の録を辭してよりふたゞび限本に行かず限本の人の爲に筆を下さずとなりとあるのは、この邊の消息を物語つてゐる。叙上の雪山及びその事件のことは、諸書に見えてゐるところであるが、共に『肥後先哲偉蹟』(卷三、附録、北島雪山)に、普通のものは蒐録されてゐる。而して、これ等諸書に關する誤謬の一斑は『肥後藩之陽明學』中に指摘せられてゐる。

蕃山事件は、その範圍に於いて、様相に於いて、意義に於いて、勿論異學の禁の場合と趣を異にする點もあるが、矢張り、そこに内面的連繫を否定し得ざるものがある。即ち、該事件は、由井正雪事件以來、幕府が浪人學者の取締りを嚴重にしたこと、彼が京都の公卿と近附いたこと、林家が蕃山排擊の策動をなしたこと等々の關係からのみ發生したものではなく、勿論そこに思想的に當時の朱子學と相容れざるものがあつたのである。彼が陽明學者として、然りであつたのみではなく、例へば後述の如き復古思想が蕃山にも濃厚に働いてゐたのである。

以上のほかにも、右に類する大小の事件が存在するのであるが、茲では割愛することにした。尙、素行のことに就いては前篇、儒教に於ける復古思想の章で觸れるところがあつた。

註二

「開齋先生と日本精神」(九一頁)に於いて、内田周平氏、春水幼時、鹽谷師水の弟道哲の弟子なりしことを述べられ、同書(二四頁)に於いて、平泉博士又これを引用せらるゝも、その誤りは春水師友志(春水遺稿別録卷三)の冒頭に記して明瞭であり、尙同遺稿(卷四)には、過志師先生故宅と題する七絶ありて

先生故宅倚山櫺

櫻葉盈階夕照寒

只記窓前老松樹

高標猶似幼時看

と見ゆ。

註三

三種とは三種大萩即ち、「吐普加身依身多女」「寒言神尊利根陀見」「波羅伊玉意喜餘日出玉」の三者を言ふ。

第八章 異學の禁と町人

叙上の寛政異學の禁に際して、一般の町人は如何なる態度をとつたであらうか。

そも、田沼時代に大斧鉞を加へた定信の寛政の大改革には、前記の如く、例へば備荒貯蓄や江戸町會所のやうに萬人に長くその恩澤を垂れた方面も尠くなかつたが、その主要なる使命の一斑は、確かに擡頭せる町人に對する抑壓と武士の奢侈を嚴禁することゝに依つて、經濟力を町人から武士へ復歸せしめ、從來の政治權力と經濟力との不均衡に依る武士と町人との價值關係の轉倒を正常に引き戻し、かくして、幕府の封建的權力を建て直すことに在つたのである。このことは、『字下の人ごと』に見える定信老中就任直後の天明七年九月十五日御三家への建議書に、

殊に金穀の柄は不殘下え歸し御威權もおのづから右に類し可申き兆相見候迄は無此上御大切の御時御歴代の御中にケ程に被至候は亦も無之儀と奉存候

とあり、又、同書に

今は金穀の柄は商家に歸していかなともすべからず

抔との歎聲があることから推察し得るところである。而して固より、叙上の如き定信の改革に對しては、町人は賛意を表する筈がない。

『江戸時代落書類聚』(卷之十一、寛政改革(註)に寛政の大改革を諷刺して落首が多數見えて

ゐるが、改革を怨嗟した

白川の清きながれに魚すます

にごる田沼の水ぞ戀しき

の一首は人口に膾炙せるところであらう。

寛政の大改革は、上記の如く、その重要な一部分として、町人を抑壓すると同時に、儒教の統制をも目論見、異學の禁を斷行したが、當時町人を主とする輿論は、これに賛成せず、頗る異學者を擁護した。前掲、『落書類聚』(卷之十一、異學禁止に、

聖堂語題理喜

朱子學儒者の朱子に、いす、なまなか讀てものおもひ、たとひ聖堂で本よむとても、點と字引のかなのさつ、あゝ論語微古學のころ、うちとけてうはべはすめる、御會讀さハさりながらすめる、いなき御風情、やがてけすぞへあたるぞへ、黒き筆なめ候かしく

又、吉田博士の『徳川政教考』(學政に當時、何んでも學者の親玉は北山がヒイキさ)文人てへば、鵬齋が兄株さ、下町醫者は通な所あつて幕の内に加勢のないのが却て豪氣よ、杯の聲が民間に喧しかつたとあり、輿論は、徂徠の『論語微』を讚美し、山本北山、龜田鵬齋等の肩を持つた。前述の江戸の五鬼及び北山、鵬齋等は當時朱子學者からは下町學者と蔑まれてゐたのである。かくの如き輿論の支持には、弱者に同情する人情が動いてゐるが、又町人と護國や折衷學派の異學者達とは共に寛政の大改革の對象として、更に近代思想の萌芽を表徴する新興者と言ふ

點で共同の立場にもあつたからであらう。

註

帝國圖書館所藏

第九章 結語

偉大なる定信は近代思想の萌芽を胎んだ開放的活動的傾向の波濤に、ともかくどつしりと鐵蓋を置き、寛政の大改革及び異學の禁を成就した。しかるに、一方に於いて、既述の如く眞淵、宣長、慈雲尊者及び素行等にも觀られた日本精神が幾多の思想家達に依つて高唱され、勤王の志士の尊王倒幕運動が駁々乎として發展するに至り、遂に明治維新を將來し、定信の封建的鐵蓋はこれに依つて一舉に破砕されるに至つた。かくして、異學の禁に依つて、一時地下への潛行を餘儀なくされた叙上の開放的活動的傾向の波濤は、様々な形で、再びその飛沫を新時代に揚げるに至つたが、歴史はこの徳川封建社會崩壞の大詰に至る迄には、異學の禁以後、尙七十餘年の葛藤曲折を必要としたのである。

(昭和十二年五月)



不許
複製

昭和十年六月六日印刷
昭和十年六月十日發行

復古思想と寛政異學の禁

定價金七拾錢

著作権者

國民精神文化研究所

發行者

東京市日比谷公園東京市政會館内
日本文化協會出版部

印刷者

東京市豊島區西果鴨二丁目二七一二
山下謙之助

發行所

東京市日比谷公園東京市政會館内
日本文化協會出版部

取次所

東京堂・北隆館・大東館・森江書店
萌文社・青年教育普及會

電話銀座一七四番
振替東京七三九八七番

(行印社交光社會會合)

國 民 精 神 文 化 研 究

日 本 文 化 協 會 發 行

(四 六 倍 判)

河野省三	小野正康	川合貞一	河村只雄	岡田恒輔	小島威彦	山本勝市	河野省三	河村只雄	西晋一郎	川合貞一	小野正康	山本勝市
我が上代の國體觀念	日本學としての學問教育	日本精神と社會の本質構造との關係に關する研究序説	家族の起源	思想左傾の原因及び其の經路	地理辨證法のデザイン	社會主義的制度觀の批判(其の一)	近世の國體論	私有財産制度の研究	天地開闢即國家建立	歴史觀	教育勅語を拜讀して	計畫經濟の試行
送料價一五錢	送料價五〇錢	送料價二〇錢	送料價二五錢	送料價一六〇錢	送料價二五錢	送料價三五錢	送料價三五錢	送料價一七〇錢	送料價二〇錢	送料價三〇錢	送料價四〇錢	送料價三五錢
三八頁	一二三頁	五六頁	七四頁	一六七頁	四二頁	八六頁	六八頁	一八六頁	四一頁	五八頁	九二頁	七九頁

終

