

博士論文

一七・一八世紀の日本儒学と明清考証学

——東アジアにおける「共時的」な  
知的基盤の形成

二〇二二年三月

立命館大学大学院文学研究科

人文学専攻博士課程後期課程

SHI Yun

立命館大学審査博士論文

一七・一八世紀の日本儒学と明清考証学  
——東アジアにおける「共時的」な知的基盤の形成

(Japanese Confucianism during the 17th-18th centuries and Koshō-Gaku in Ming and Qing –  
Formation of A “Synchronous” East Asian Basic Knowledge System)

2021年3月

March 2021

立命館大学大学院文学研究科人文学専攻博士課程後期課程

Doctoral Program: Major in Humanities Graduate School of Letters

Ritsumeikan University

セキ ウン

SHI Yun

研究指導教員：桂島宣弘

Supervisor : Professor KATSURAJIMA Nobuhiro

# 目次

序論	1
第一章 「大礼議」事件以降の明代思想世界と近世日本儒学の初動	11
第一節 「大礼議」事件と明代後期の思想動向	12
1. 「大礼議」事件と「理」「心」学両派の消長	12
2. 復古の思潮と明代考証学の誕生	15
3. 楊慎著作の刊行と明代後期の復古・考証学者	19
第二節 東アジアにおける「大礼議」事件の波紋と明代学問思想の東伝	22
1. 東アジアにおける「大礼議」事件の波紋と一七世紀日本儒学の課題	22
2. 舶載漢籍からみる近世初期日本儒学の様相	25
3. 明代考証学書籍の舶来と流布——楊慎著作を例として	29
第三節 一七世紀の経書研究と明代儒学——林鶯峰の「私考」を中心に	34
1. 林家の学問に関する先行研究及び課題点	34
2. 鶯峰の「私考」とその成立背景	35
3. 「私考」背後に見られる明代経学研究	37
第二章 古義堂の学者たちと復古の学——一七世紀末〜一八世紀初の日本儒学の課題	49
第一節 『大学』の注釈と論争——「孔氏の遺書に非ず」	53
1. 朱子以来の『大学』の注釈史と仁斎による問題提起	53
2. 仁斎・東涯の『大学』注釈	55
第二節 一八世紀前期の古義堂における『大学』研究の到達点と課題——伊藤蘭岨を中心に	58
1. 伊藤蘭岨の『大学』注釈	58
2. 蘭岨の『大学』認識の特徴とその思想背景	62
第三節 明代経学の学習と古義学的経書理解の成立	67
1. 近世日本における「尚書学」研究の開始	67
2. 古義堂における『尚書』研究——「古文」偽作説の論辨	70
3. 明人『尚書』研究の受容と『尚書』の注釈作業	72
第三章 近世的思想空間と学問集団の形成	81

第一節	近世初期の学問空間の成立	83
1.	近世的学問空間の構想と草創	83
2.	忍岡塾の創立と整備——研究空間として学塾の登場	85
第二節	共同活動による学知の共有と伝承——古義堂の事例を見る	88
1.	「策問」から見る古義学の形成	88
2.	制義会における明清科挙書籍の受容及びその成果	93
第三節	学塾における「体験」と地方における学問集団の形成	100
1.	「学塾」を拠点に築かれたネットワーク	100
2.	「学塾」体験と地方の講学	104
第四章	荻生徂徠と一八世紀における儒学「知」の普及——明代復古・考証思想との関わりから見る	119
第一節	護園における唐音・唐話研究と「声音之道」	121
1.	護園内における唐音唐話の学習——徂徠の問題関心の所在	121
2.	徂徠の唱える「声音之道」からみる一八世紀前期音韻研究の文脈	125
第二節	古文辞学の成立と明代復古思想の受容	129
1.	李・王との出会いと古文辞理論の構築	130
2.	徂徠から見た李・王の差異及び「六経皆史」説の受容	133
第三節	徂徠学的経書解釈と明代考証経学の受容	138
1.	『論語徴』から見る徂徠の経書解釈の特徴	138
2.	徂徠の経学研究における明代考証経学の受容——『論語徴』に見る楊慎説を例に	144
3.	「考証随筆」の成立と流行——『南留別志』を中心に	150
第五章	「反徂徠」という思想空間と学問世界の明清交替	160
第一節	「反徂徠」を掲げる人々——明代學術の吸収と反芻	161
1.	高志泉溟——學術史の書き直しによる「古学」への再評価	161
2.	服部蘇門の徂徠批判——「毛を吹いて疵を求めろ」	164
第二節	「反徂徠」のなかに見る古学の新たな展開——五経研究の深化	169
1.	「四書」から「五経」へ	169
2.	古注学者の五経研究——「名物」「声音」と「先王の道」	178
第三節	「折衷」と「考証」——一八世紀後半の日本儒学のゆくえ	185

1. 一八世紀後半の近世社会と学問世界	185
2. 井上金峨と折衷・考証学者の系譜——「伊物の学」の古典化	189
3. 近世日本考証学の成立と明清考証学——山本北山を中心に	195
結論	211
主要登場人物の生没年一覧	219

## 凡例

- 一、引用史料における旧体字・異体字・変体仮名は、基本的原文通りとする。
- 二、引用史料中の「」は割注、「〔」は筆者による注釈であり、省略箇所は、「〔前略〕」「中略」「後略」と表記する。
- 三、引用史料中の傍線は、とくに断らないかぎり筆者による。
- 四、引用史料に句読点が付されていない場合、適宜句読点を補った。
- 五、引用史料中に誤記と認められる箇所等に関しては、ママと付した。

## 序論

儒学、とりわけ朱子学に代表される新儒学は、一七世紀の近世国家の成立とともに当時の日本社会に新たな風を吹かせ、仏教思想が主導した中世とは異なる様相を呈していた。藤原惺窩・林羅山以来、中江藤樹・伊藤仁斎・荻生徂徠等の各時期の儒者は、思想・文化面のみならず、政治・外交・経済など諸方面にわたって影響力を及ぼし、近世社会に絶大な影響を与えていた。彼らは膨大な経書解釈書や学問論集を残したほか、詩文や絵画などの創作にも積極的に取り組み、公卿・大名から庶民・非人まで、社会のほとんどの成員が参与できる近世的学問社会を構築し、その骨幹として支えていたのである。

もつとも、世襲制の武家政権であった日本は、同時期のほかの東アジア諸国とは違い、儒学が「官学」の地位を得られなかったことに加え、仏教思想及びそれを理論背景として構築されてきた従来の体制に完全に代替し得なかったため、見方によっては近世社会における儒学の影響力がある意味では限定的であったとも言える。特に、同時期の中国や朝鮮では、科举制度と官僚制が存在するため、儒者は学問を修めることを通して、安定した身分を得られていたのであるが、それとは対照的に、近世日本では、儒者という身分は極めて不安定であり、彼らの多くは、儒者というアイデンティティを有しながらも、武士や町人のような身分として社会生活を維持せざるを得なかった。

本研究の問題の所在は、このような近世日本において、儒学は一種の「外来思想」としてどのように受容され、定着していったのか、またその展開は近世社会にどのような影響を与えていたのかについて考えるところにある。この問題を解決するにあたり、本研究では、明清考証学との「共時的」な展開という視点より、一七・一八世紀の日本儒学思想の形成過程及びその特質を再考し、それを東アジア思想史の文脈のなかで改めて位置付け直すことを企図する。同時にこうした「共時的」な展開により当該期に形成された知的基盤の所在を明らかにする。

### 一 先行研究の到達点と問題の所在

これまで、近世儒学思想史研究は膨大な蓄積を有し、多方面にわたる視点から考察が進められてきた。とりわけ、本研究が中心的に扱う荻生徂徠及び古学派についての諸研究は枚挙にいとまがない。このため、まずは本研究の立ち位置及び目的を明確にするために、以下の三点から、先行研究の整理を行う。

## 1. 徂徠学という「方法」

井上哲次郎<sup>二</sup>・丸山眞男<sup>三</sup>以来、近世思想史研究では徂徠学（ないし古学派）を主要な考察対象とし、近世・近代の日本思想の一定程度の連続性を見据えてきた。とりわけ丸山が「近代的思惟様式」の成立を読み出した徂徠学を、それとは異なった視点から位置づけることが研究史上の一つの争点となり、そうすることで徂徠学研究ないし日本思想史研究は進展を遂げてきた。丸山は①「公」・「私」の分裂による政治的思惟の優越性、②「自然」から「作為」への推移による主体性の発見という徂徠学の特徴を発見し、それを日本の「近代化」の文脈に位置づけた。

これに対し、尾藤正英<sup>四</sup>・吉川幸次郎<sup>五</sup>は、徂徠を「日本化」の流れの中に位置づけることで、その「非近代的」な性格を示し、丸山説に對抗していた。特に吉川は、徂徠学は発想・方法論からその内容に至るまで、日本の伝統を全面的に引き継いだものであると指摘した。古文辞学の根底には、漢文を別の言語として捉える徂徠の考え方があり、また、その文学観や鬼神論においても日本の古典文学や宗教による影響が見られる。つまり、吉川説によれば、徂徠は一見「中華主義者」のようであるが、実は「日本の思想家」<sup>六</sup>であることは疑いがないのである。徂徠学に関する以上の二つの議論はまた、六〇・七〇年代の思想史研究全体のテーマともなったのである。

しかし、丸山も吉川も、徂徠を描くことによって、自分自身（ないし自分を取り巻く環境）を語ることに重点を置いたため、後にその徂徠像の描き方に疑問を呈した研究者も現れた。例えば、九〇年代以降、子安宣邦を筆頭に、より多くの研究者は、従来の思想史研究に対する方法論的省察を行ってきた。子安は丸山以降の徂徠学研究について、「政治と個人道徳の非連続性、そして規範の羈束から解放される私的内的世界、これは徂徠学解釈の結論というよりは、徂徠学に読みこんだ著者の物語である」<sup>七</sup>と、批判したように、従来の思想史の方法論の革新を要請したのである。子安以降は、「物語」が先行する徂徠学ないし思想史研究から一旦離れ、テキスト本来の内容の解説・位置付けをする「実証的」研究が次第に増えていった。その際、徂徠学以外の思想流派（ほかの儒学流派・仏教思想・国学思想）に対する積極的な検討が、古典的思想史学の問題点を解決する策の一つとなったのである。

また、丸山の「徂徠学から国学へ」という図式で描かれた思想史では、徂徠学を近世儒学の到達点としたため、徂徠以後における儒学思想の動向に対する考察と評価が看過



されてしまったことはもう一つの問題点であると、衣笠安喜<sup>八</sup>や辻本雅史<sup>九</sup>、そして小島康敬<sup>一〇</sup>らの研究者によって指摘されている。とりわけ、辻本・小島二氏は、徂徠以降の思想動向を検討する際、これまでの「一国史」的な叙述方法の弱点を克服するため、東アジアの視点を積極的に取り入れるようとした。こうした研究視点や手法の刷新は、近年の徂徠研究ないし思想史研究に大きな刺激を与え、これにより、国際間の共同研究も次第に増え、多くの成果が得られるのである。しかし、こうした研究の多くは、学者の思想に対する比較研究が主流であり、学者の存する思想空間や文脈に対する検討が議論に含まれなかったのである。これにより、「東アジア」という視点の有効性を疑問視する意見も現れた。

## 2. 「東アジア」という視点は有効なのか

「一国の文化・学問・思想を一つの大木に比するとき、その根幹となるものが必ずある。江戸の文化に絞っていえば、それは儒学であった<sup>一一</sup>」と、中野三敏はその書中で儒学を近世日本の精神エネルギーの源として捉えていた。また彼は、石崎又造や中村幸彦以来の近世文芸史研究を引き継ぎ、こうした「根幹」の栄養源が黄檗僧及び明末清初の渡日明人によって齎された「明風文化」にはかならずと示した。彼らの研究により、「明風文化」は近世日本の都市文化の爛熟の触媒であり、一七・一八世紀の日本の社会・文化を理解するための重要な視点であることとして、現在では広く理解されている。

しかしながら思想史研究では、このように文化交流の視点を重視する文芸史研究とは対照的に、長らく考察範囲を一国史に限定し、学者個人の思想形成及びその位置付けを問うことに重点を置いてきた。そうしたなか、近年では、日本思想史の分野においても、「一国史」的叙述を超え、東アジアの視点により日本思想の意義を再考する動向が見られるようになってきた。例えば、李基原<sup>一二</sup>や藍弘岳<sup>一三</sup>などの研究者は、徂徠学ないし日本思想史を、中国や朝鮮の思想史との関連性に注目し、そのパラレルな展開過程を追跡した。李基原は荻生徂徠・太宰春台から朝鮮儒者の丁若鏞へと繋がる「経世論者」の系譜を描き、彼らの経書解釈からその「人間論」を抽出し、それを手掛かりにし、三者の思想上の連関と相異を考察した。彼らは、朱子学的心性論や修身論に対する問題意識を共有していたほか、ともに「安天下」に対する高い関心より、独自の経世論を積極的に提示していたという共通点もある。このように、李基原は、近世日朝学者の間に見られるこうした思想上の共鳴を検証し、両国の思想史の文脈を東アジアという大きな視野

のもので捉え直す作業を行った。藍弘岳も李と同様に、東アジア（藍書では、「漢文圏」という概念を使用）のなかで、徂徠学および日本儒学の位置付けを再考する動機から出発し、徂徠学における明代古文辞学の受容及び、清朝考証学への刺激という二つの視角から、徂徠学の内容と到達点を再考した。

このように、近年では徂徠学を主要対象とする研究にみられるように、東アジアの視点を取り入れて日本思想史を再考する動きが活発化している。しかしその一方、この種の研究の有効性を疑問視する人も少なくない。近世日本では、幕藩体制や寺請制度など日本に特有の社会体制により、中国や朝鮮の政治・学問システムとは非常に異なる様相を呈していた。渡辺浩<sup>一四</sup>や黒住真<sup>一五</sup>の研究では、このような近世日本社会の特殊性を強調したうえで、近世日本のコンテキストのなかで、当該期の思想の解説を行う必要性を促している。

渡辺・黒住らの問題意識を継承した高山大毅は、近世東アジアの儒者らは「同じ駒や札を使っているだけで、実は別の競技を行っている<sup>一六</sup>」と比喻し、共通した経書や書記言語を使用してはいるものの、その問題関心や扱う課題では大きな差異があると指摘している。また、板東洋介もこれと同じように、科挙制度の不在により、「近世日本社会においては、それぞれの生業の「道」は、階層移動の制限と引き換えに、身分的上下を超えて一定の敬意を要求しえた<sup>一七</sup>」と、日本における学者たちの立ち位置自体が中国・朝鮮とは異なっていたことを指摘している。

このように、政権形態や社会制度が東アジア諸国と大きく異なる近世日本の儒学を見る時、これまで試みられてきたような、個々の思想家同士の言説を線で繋ぐような「東アジア」という視点が果たして有効なのかという疑問が浮かび上がるのである。かかる疑問を解決するためには、東アジア諸国の思想家たちそれぞれが置かれている「空間」に留意する「共時的」な視角から考察を進めていく必要があるのではないだろうか。

### 3. 学問と思想の「空間」

以上整理した先行研究は、基本的に、儒者個人の学問思想の形成過程や内容について考察するものである。しかし、近世日本社会の特殊性に留意するにせよ、東アジアの視点という大きな思想背景から議論するにせよ、思想史研究では、学問を行う「空間」に関する討論が、見落とされているといえよう。従来、この問題は主に教育史の研究によって行われてきた。

明治一〇年の『日本教育史略』の刊行を起点とし、それ以降、社会史や教育史関係の研究者は積極的に近世社会の教學環境に関する問題提起をし、人材育成・登用や庶民教化など様々な角度から考察を行った。従来の近世の「学び」に関する研究では、近代の学校と密接な関係を有する官立学校（昌平黉）及び各藩の藩学（主に一九世紀に設立されたもの）に重点を置いており、近代教育との連続性を検討する傾向を有していた。石川謙をはじめとする諸研究は、その分野の代表的なものであるといえよう<sup>一八</sup>。

しかし、これらの研究は、藩校が成立する以前に社会の教學活動を主として担った学塾に対する考察が比較的不足している。また、学塾についての少ない研究のなかでも、藩校研究と同様に人員構成や基本制度に関する考察が中心となっていた。海原徹の『近世私塾の研究』<sup>一九</sup>は近世学塾に焦点を当てる数少ない研究として挙げられるが、その研究方法も従来の学校史研究を踏襲しているといえよう。

八〇年代以降、教育思想史を専門とする研究者は、教育機関としての学塾に対する基本的考察に加え、それを踏まえて、塾主である学者個人の思想を検討するようになった。山本正身『仁斎学の教育思想史的研究』<sup>二〇</sup>がその代表的なものである。その内容は仁斎個人の学問観や学習論に重点を置いている。確かに、個人色が強い学塾に対する研究は、学者個人の活動を覗くには良い視角ではある。しかし実際には、近世日本の学塾は複数の人物が積極的に参与する空間として存在したため、塾主のみならず、同じく「学塾」で活動するほかの人物に対する検討も不可欠であろう。

もつとも、こうした「思想的空間」での活動が学者およびその生きる時代にいかなる影響を与えたかという問題は、容易に解決できるものではない。これについて、前田勉の「会読」に関する研究は非常に示唆的な視点を提供する<sup>二二</sup>。前田の研究では、徂徠学によって広まった「会読」という学問方式の淵源を林家にまで遡って、林鷺峰や熊沢蕃山など近世初期の学者たちが既に「議論講習」によって対等・共同学習の気風を重視していたことを提示した。とはいえ、その議論では、近世初期から複数の人物が参与する空間であったという内実には十分に踏み込まず、結局のところ鷺峰・蕃山ら学者個人の教育思想の検討にとどまった。「会読」の実践と学問の形成過程に関する具体的な考察は、一八世紀後期の細井平洲や寛政正学派などに対する検討ではじめて行われたのである。このように、前田の研究は、「会読」という視点より近世思想史の新たな研究方法の可能性を提示したが、「会読」など研究活動を行った「学塾」という空間自体の意義に対する検討を欠いていることが惜しまれよう。

## 二 本研究の視点・対象・方法

以上の諸点を踏まえ、本研究では、一七・一八世紀に活躍した代表的な儒者を取り上げ、考察を進める。一七世紀では、主に林鷺峰を代表とする林家の学者を対象とし、一八世紀では、古義堂と護園の学者を主要対象とする。なお古学派以外の朱子学の諸派に關しては、可能な限りの目配りは行うが、議論の進行上、十分に言及できないところもある。

本研究では、以下の二つ視角から、近世東アジアの「共時的」な知的基盤の形成を明らかにすることを課題とする。①楊慎をはじめ、焦竑や毛奇齡など明清考証学者の著述及び学説が近世日本で流布・受容される過程を考察し、それを通じ、近世日本儒学と明清考証学のパラレルな展開を追う。②一七世紀末〜一八世紀初に成立した古学をめぐる一連の論争を手掛かりにし、古学の登場から反／非古学の思潮の展開に至るまで、日本儒学思想史の文脈を再検討する。また、この背後に見られる近世日本の儒学知の形成及びその普遍化の過程を具現化する。

課題に取り組みにあたって、以下の点に留意する。

### 1. 明清思想史と日本思想史に対する総合的な把握

これまで先行研究整理で見てきたように、近年の日本思想史研究では、東アジアの視点を取り込んで日本儒学を再考するものが増加し、当該期の中国・朝鮮・日本の思想に見られる問題関心の共有や学問方法の相似が次第に指摘されるようになった。

しかし、これらの研究は、考察対象の学説を比較し、その共通性を見出すことに重点を置いたが、各々の思想文脈そして東アジア思想史全体の文脈での位置付けに対する検討が不十分なものが多い。例えば、先に触れた藍弘岳の研究では、徂徠学を代表とする日本儒学と明清思想史の関係性を検討する際、徂徠学が明代古文辞学派の問題意識や方法論を受容した経緯を丁寧に考察したが、明代古文辞学自体の位置付けについては十分に検討を行わなかった。このため、徂徠学と明代古文辞学派、および徂徠学と清朝考証学の関係性がそれぞれ示されたのではあるが、徂徠学と明代古文辞学派および清朝考証学三者の関係性が明らかになっていない。これは結局のところ、東アジア思想史の全体的な文脈から、徂徠学の意義及び位置付けに対する討論が十分ではなかったことに起因するといえよう。

このため、本研究では、こうした問題を意識し、まず「大礼議」事件以降、明代の思想世界に見られる新たな動向及びその課題点について整理を行う。明代後期になると復古や考証思想が登場するようになるのであるが、ここにみられる思想上の問題関心の動きを一言で表すならば「哲学から文献学へ<sup>二三</sup>」という転換だったといえよう。こうした明代後期における新たな思想動向を踏まえたうえで、徂徠をはじめとする近世日本の学者がそれに共鳴を得た理由を考察し、日本古学の問題意識の由来を明らかにする。

## 2. 近世東アジア思想世界における「時差」と「共時」

「東アジア」という視点より近世日本思想史を再考する際、人や物の往来による学知の移動と受容が重要な考察点となっている。先行研究では、渡日明人・朝鮮通信使と日本学者の接触による学知の学習と受容を多く取り上げていた。こうした即時性が強い思想・文化交流がある一方、書籍の移動・流布による新たな学知の受容は、必ずしも時間軸に従い順番に行われたわけではない。これは前近代における技術面や情報交換にタイムラグが生じるといった制約、あるいは情報入手時に伴われる取捨選択という「任意性」がその理由として当然考えられる。しかしその一方、当該期の東アジア世界の秩序とも関係しているのではなからうか。

この問題に対し、柄谷行人の「周辺―亜周辺」説は一つの有効な視点として参考になるであろう。柄谷は『帝国の構造<sup>二二三</sup>』のなかで、中国・朝鮮・日本を「中心―周辺―亜周辺」と配列し、それを前近代の東アジア世界の秩序（あるいは距離関係）として捉えている。これを踏まえると、近世日本における、「中華」ないしは、「中華」に近接する朝鮮との様々な差異がより理解されやすくなる。このため、本研究では、書籍・学知の流布・受容を考察する際、その「任意的」な性格および、「時差」の存在に留意しつつ、議論を進めていく。

さらに、こうした「時差」を理解したうえで、一七世紀―一八世紀前半の日本儒学と明代思想史の「共時的」関係性を検討し、当該期の日本儒学を東アジア思想の文脈のなかに改めて位置付け直すのである。

## 三 本研究の構成

以上を踏まえ、本研究は五章に分けて議論を行う。

第一章では、近世日本思想史に絶大な影響を与えた明代の思想状況について整理を

行う。明代中期に勃興した理学・心学二派の論争及び、その渦中に起こった「大礼議」という事件の思想的意義に注目し、事件後に現れた「復古」と「考証」の二つの新動向を検討する。また、こうした新動向を牽引した代表人物の一人である楊慎に注目し、その学説及び方法論が、明末期そして近世日本の学者に与えた影響を検討する。また、こうした考証学書籍の渡来と同時に舶来した明代科挙応試用の節要集や参考書の流行の様相を考察し、それを通じて近世前期における朱子学受容の実態を明らかにし、こうした思想環境が後の古学思想の登場とどのように関係するのかを検討する。

第二章では、従来、徂徠学を中心内容として進められてきた近世儒学思想史研究で見落とされてきた点を克服することを念頭に置き、一七世紀後期から一八世紀初期にかけて登場する古義学派を主要対象として、その問題関心及び思想形成について考察を行う。考察にあたり、これまで伊藤仁斎を中心として進められてきた古義学研究の視角を揚棄し、長い間看過されてきた東涯・蘭嶠の学問に焦点を当て、仁斎・東涯・蘭嶠三人を中心に形成された古義堂独自の経書体系や注解方法を再考する。また、古義学の問題意識や研究方法の形成過程に見られる明代学問思想の所在を明らかにし、こうした明代学問に対する積極的な学習姿勢の意義を読み出す。

第三章では、第一、第二章の検討を踏まえ、「学塾」という学問・思想の「空間」に対する考察を行う。学問活動として實在空間である「学塾」は、様々な思想の誕生・衝突・融合によって構成された非實在「空間」という一面を有し、このなかで行われる種々の活動は、学者個人の思想形成のみならず、当該期の学問世界ないし地域社会にも与えた影響を検討する。

第四章では、これまでの章節で明らかにした一七世紀～一八世紀初期までの思想環境を踏まえ、近世思想史上、最も画期的な「事件」として描かれてきた徂徠学の理論構成や内容を、明清思想史との関係を整理しながら、再検討を行い、東アジア思想史での再定位をする。

第五章では、「停滞期」と見なされる傾向にある徂徠以降の一八世紀の学問世界に対する再考を行う。「反徂徠」という思想空間のなかに、高志泉溟や服部蘇門のような徂徠批判者の言説が展開し、一種の風潮ともなった一方、これに対応するため、古学者内部における学説や学問方法の更新という動向も見られる。彼らの言説を考察し、その古学に対する学習・批判の様相を明らかにすることを通じ、当該期の学問の特徴を明確にするほか、徂徠学ないし古学の近世日本思想史における意義を改めて吟味する。また、

本章では、井上金峨や山本北山のようなこれまで折衷学者と見なされてきた人々の徂徠学・古学評価を整理し、その考証学的な学風の由来の内的要因を明らかにする。一方、彼らの徂徠学・古学に対する学習は、清朝考証学の学習に知的土台を提供していたことに留意し、仁斎・徂徠から金峨・北山に至るまでの日本思想史の展開を「哲学から文献学へ」という当該期の東アジア思想史の流れで捉え直す作業を行う。

結論では、本研究で得られた成果をまとめ、それを踏まえて今後の課題について展望する。

- 一 近世日本社会における「儒者」というあり方に関して、先行研究では様々な議論があったが、いずれもその身分の不安定性を指摘していた。例えば、黒住真は、熊沢蕃山の『集義外書』にあった文章を引用し、「日本の儒者は、もともと卑賤の出自にありながら、知の才覚によって階層横断的に動く「遊民」であり「芸者」だ」（黒住真『複数性の日本思想』ペリかん社、二〇〇六年、二四七頁）と、近世の儒者は「芸者」に近い賤しい存在であったと指摘している。また、宇野田尚哉は、「身分的周縁」という視点から、「儒者」を捉え直す際も、儒者と名乗る人々の生い立ちの複雑さを論及している。（宇野田尚哉「儒者」横田冬彦編『知識と学問をになう人びと』吉川弘文館、二〇〇七年）。
- 二 井上哲次郎『日本古学派之哲学』（富山房、一九〇二年）。
- 三 丸山真男『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、一九五二年）。
- 四 尾藤正英「国家主義の祖型としての徂徠」（『日本の名著・荻生徂徠』中央公論社、一九七四年）。
- 五 吉川幸次郎『仁斎・徂徠・宣長』（岩波書店、一九七五年）。
- 六 吉川幸次郎「日本の思想家としての徂徠」（前掲『仁斎・徂徠・宣長』）。
- 七 子安宣邦『「事件」としての徂徠学』（青土社、一九九〇年）三三頁。
- 八 衣笠安喜「折衷学派と教学統制」（『岩波講座・日本歴史』近世四）岩波書店、一九六三年。
- 九 辻本雅史『近世教育思想史の研究』（思文閣出版、一九九〇年）。
- 一〇 小島康敬『徂徠学と反徂徠』ペリかん社、一九八七年。
- 一一 中野三敏『十八世紀の江戸文芸——雅と俗の成熟』（岩波書店、一九九九年）七七頁。
- 一二 李基原『徂徠学と朝鮮儒学——春台から丁若鏞まで』（ペリかん社、二〇一一年）。
- 一三 藍弘岳『漢文圏における荻生徂徠——医学・兵学・儒学』（東京大学出版会、二〇一七年）。
- 一四 渡辺浩『近世日本社会と宋学』（東京大学出版会、一九八五年）。
- 一五 黒住真『近世日本社会と儒教』（ペリかん社、二〇〇三年）。
- 一六 「確かに、経典と書記言語（古典中国語）を共有する東アジア『儒学者』たちは、まるで同じ競技会の参加者のように見える。だが、彼らは往々にして同じ駒や札を使っているだけで、実は別の競技を行っているのではなからうか。一見、同じ競技に見えるものでも、役の種類や得点配分、アガリの条件が異なっているかもしれない

い」(高山大毅『近世日本の「礼楽」と「修辞」——荻生徂徠以後の「接人」の制度構想』(東京大学出版会、二〇一六年)、二〇頁)。

<sup>二七</sup> 「科挙制度成立後の中国社会における「価値の一枚岩的強固さ」、すなわち成員たちの望む理想の人生行路が科挙に合格して高級官僚となるという単一のモデルへと収束してゆき、他の農・工・商などの職業は十分な敬意を受けとらない状態が現れる

「中略」近世日本社会においては、それぞれの生業の「道」は、階層移動の制限と引き換えに、身分的上下を超えて一定の敬意を要求しえた。少なくともそこには「学」とか「理」とかのもとでの職業観・人生観の「一枚岩」性は見出しがたい」(板東洋介

<sup>二八</sup> 『徂徠学派から国学へ』(ベリかん社、二〇一九年)、二九頁)。

石川謙『学校の発達・特に徳川幕府直轄の学校における組織形態の発達』(岩崎書店、一九五一年)、同『日本学校史の研究』(小学館、一九六〇年)、笠井助治『近世藩校の総合的研究』(吉川弘文館、一九六〇年)、R・P・ドリア著、松居弘道訳『江戸時代の教育』(岩波書店、一九七〇年)などが近世学校教育史の古典的研究として大量の基本史料を提示している。

<sup>二九</sup> 海原徹『近世私塾の研究』(思文閣出版、一九八三年)。

<sup>三〇</sup> 山本正身『仁斎学の教育思想史的研究——近世教育思想の思惟構造とその思想史的展開』(慶応義塾大学出版会、二〇一〇年)。

<sup>三一</sup> 前田勉『江戸の読書会——会読の思想史』(平凡社ライブラリー、二〇一八年) 初刊は二〇一二年)。

<sup>三二</sup> ベンジャミン・A・エルマン著、馬淵昌也等訳『哲学から文献学へ——後期帝政中国における社会と知の変動』(知泉書院、二〇一四年)では、明末清初期の中国思想史に哲学から文献学へという課題変換が見られると指摘している。本稿の第一章及び第五章では、その内容に対する考察がある。

<sup>三三</sup> 柄谷行人『帝国の構造』(青土社、二〇一四年)。



## 第一章 「大礼議」事件以降の明代思想世界と近世日本儒学の初動

中国の隋・唐時代以来、科挙は封建統治に必要な人材を選抜するための新制度として設立され、科挙によって出仕した新興士大夫の集団も次第に形成されていった。科挙制度は、国家の統治や社会の安定に大きな影響を果した一方、当該期の学問・思想の方向性も左右した。例えば、宮崎市定はその名著『科挙』において、「思想界の趨勢ないしは学問の進歩によって科挙制度が影響を受ける」ことがある一方、「科挙に時務策とともに論なるものを問う制度ありしことが、そもそも新学の発生を見るに至る原因でもあった<sup>一</sup>」と述べ、宋学の興起・濫觴と科挙との相互関係を指摘している。

宋・元二代を経て明代に至ると、科挙に参加できる層の拡大や受験成功後の一連の奨励政策の実施により、科挙制度は「読書人」のみならず、社会の隅々にまで深遠な影響を及ぼすほど重要なシステムの一つとして完成し得た。いわば「黄金期」を迎えたのである。

新たに成立した明王朝政権は、宋元以来の科挙制度の整備の一環として、『四書大全』『五経大全』『性理大全』のような後に「大全物」と呼ばれる官製教科書の編纂事業を行い、新王朝に相応しいイデオロギーの確立・統一を要求していた。編纂された種々の教科書は、国子監によって刻印され、広く流通していた。「大全物」または『永楽大典』を代表とする百科全書など、明代初期から展開していた種々の文献編纂・刊行事業は、明一代の科挙試験の理論根拠や内容を提供するほか、学問・思想を統一化・標準化する作用もあつたのである。またこれらの書籍は朝鮮王朝や徳川日本ないしベトナムなど各国にも行き渡り、現地の統治階級や学者集団に受容され、宋明理学の東アジア圏域での普及に大きな役割を果たしていた。

科挙と明代思想史の関係についての最新の研究である『科挙と性理学——明代思想史新探』では、著者の三浦秀一は「明代の科挙制度が、思想的再生産のシステムとして機能していた」と指摘しており、なかでも「嘉靖という時代は、如上、科挙と性理学との緊密な関係が著しく亢進した一時期」とあるように、明晩期の思想界を把握するには、科挙試験に対する観察の必要性があることを提起していた<sup>二</sup>。

一方、こうした思想の収束性は、王朝の統治に有効であつた反面、思想・文化に対する禁錮という批判の声も次第に登場し、たとえ科挙試験で登竜門を通過した「成功者」でさえも批判的な見解を示していた。三浦書では、明末清初期の黄宗羲と顧炎武の例を

挙げ、当該期ないし後の時期の清朝知識人の科挙に対する批判意識を揭示していた。実は三浦も言及したように、丘濬（一四二一～一四九五）のような明中期の人々は既に科挙の弊害を意識し、制度に対する抵抗と修正の間で徘徊していたことも見られる。また、三浦書では言及されなかったが、明代後期の学問思想を牽引していた人々のほとんどは、科挙制度の弊害について問題提起をしていた。そのなかでも、明代才子の首と推される正徳年間の状元楊慎（号は升庵、一四八八～一五五九）は晩明以前に最も熾烈な批判を行った人であった<sup>三</sup>。

とはいえ、程朱理学が長い間、明王朝の統治の理論的根拠として有効性を發揮していたことは疑う余地がない。しかしそれは嘉靖初年の「大礼議」事件<sup>四</sup>によって大きく動揺してしまい、それに伴い政治上の情勢も大きく変化した。「大礼議」事件については後述するが、この事件の過程で思想上の「理」「心」をめぐる論争も益々熾烈になり、この事件を境に、心学が次第に優位に立ち、科挙試験の内容にも採用されるほど影響力が増大した。それに対抗するため、程朱理学の護持者、例えば羅近溪（一五一五～一五八八）らからも自発的に学問の再建が図られたのである。要するに、明後期から明末清初期に至る一連の思想・文化上の変革は、「大礼議」という事件を分水嶺にし、明前期の思想と明確に区別されていたといえよう。

本章では、まず、「大礼議」事件及び明代の理・心学の論争について明らかにし、この事件が明代後期の思想世界に与えた影響を明らかにする。これを踏まえ、明代後期に現れた「復古」と「考証」という二つの新動向について考察を行う。次に、こうした明代後期の思想動向がいかに当該期の日本に波及していたかを漢籍の舶来に着目して考察する。最後に、こうした思想環境のもとで、林羅山・林鷺峰を筆頭とする一七世紀の日本学者はいかにこうした新たな思想や学知を受容し、消化していたかを検討する。ここから、近世初期の日本における儒学の初動の様相を描き出す。

## 第一節 「大礼議」事件と明代後期の思想動向

### 1. 「大礼議」事件と「理」「心」学両派の消長

明代思想史は、長い間、理学・心学両派の論争史を軸に描かれてきた。明代前期では、宋元理学の系譜を継承した学者が主要な学問勢力であり、当該期の思想や学問の基調を定めていた。そのなかでも、薛瑄（一三八九～一四六四）や胡居仁（一四三四～一四八

四)が特に高い声名を有し、程朱理学の正統の継承者として見なされている。薛瑄をはじめとする明代前期の儒者は、宋元儒学と同様に、理気説の論弁に重点を置いたが、概ね朱子以来の説を踏襲している。例えば、薛瑄は太極図により「理気本不可先後」を説いた。これは朱子の言う「理先気後」とは一見異なる見解のように見えるが、実際には、程朱の「理気二元論」の枠を超えたものではないのである。一方、明代中期に入ると、仏教からの影響もあり、心性論に関する議論が増え、陳献章(白沙、一四二八〜一五〇〇)をはじめとする心学者も次第に登場するようになった。実際、清初期の学者は、明代の学問史を回顧する際、口を揃えて陳献章の登場を画期的な事件として位置付けていた。

例えば、黄宗羲は『明儒学案』では、「有明之學、至白沙始入精微<sup>五</sup>」、「故有明儒者、不失其矩矱者亦多有之。而作聖之功、至先生而始明、至文成而始大<sup>六</sup>」と、陳氏の学説の画期性を高く評価していた。黄宗羲はこの白沙の登場こそ、明代心学の発端として見なすべきであり、陽明学もまた白沙の思想を踏まえたうえで成立できたと指摘する。黄宗羲のこの評価は、それ以降の陳白沙研究において重視されていた<sup>七</sup>。ほか、近代以降の明清思想史の研究においても受け継がれていた。梁啓超、錢穆から島田虔次、岡田武彦に至るまで多くの研究者は、王学を明の代表的な学術思潮として取り上げる時にも、その前提として必ず陳白沙の位置付けを強調していた。総じていえば、明代中期以降、理学は科挙制度のもとでなおも強い影響力を有してはいたが、心学の優位も次第に現れるようになっていった。

これについて、岡田武彦は次のように指摘していた。

明代になると、宋代人が求める理想主義的、ないし客観主義的なものは固定的、抽象的で、したがって空虚であるから、生々とした人間の生命より遊離するばかりでなく、なおそれを枯渇させるものであると見なされ、それは何処までも発洩した人間のあるがままの性情の自然に即して求められねばならぬと考えられ、そのために情感豊かな、生命の横溢した情緒的なものを求めるようになった。王学(陽明学)を枢軸とする明学は、このような風潮の中から発生し成長していったのである。王陽明がいわゆる心学を唱道して一元論的思惟構造を有する心性論や理心論を説いた一事が、この消息をよく伝えていた<sup>八</sup>。

ここで強調された「情緒的」「情感」「性情の自然」といった特徴は、島田虔次や岡田武彦、あるいはそれ以降の明代王学研究者によってしばしば説かれ、往々にしてそれを「ルネッサンス」と称し、その自由な性格・人情的な解放という積極性を強調した。こうした明晩期の心学の濫觴の環境を生み出したのが、嘉靖初年の「大礼議」という事件だといえよう。

そもそも、「大礼議」事件とは何のことであろうか。簡単にいうと、明武宗朱厚照が後嗣のないまま亡くなったため、その従弟である朱厚熜が皇位を継ぐことになった。即ち後の明世宗（嘉靖帝、在位一五二一〜一五六七）である。明王朝開国以来、世祖朱棣の代を除けば、基本的に嫡長子制度を厳守してきたため、世宗のような「弟」の身分から即位するのは初めてのことであった。このため、即位・祭祀の一連の儀式を中心に様々な問題が波紋を呼んだ。勿論、新たに即位した世宗にとって、これは単なる儀礼の問題ではなく、朝政のコントロール権の所在を左右する君臣間の角力の表れなのである。結果として、「大礼議」は最終的に世宗の完全勝利で終わり、楊廷和を代表とする内閣諸臣の権力が制圧され、皇帝の独占的権力が改めて固められたと一般的に認識されている。従来では、「大礼議」事件にまつわる研究は概ね政治史の視点から出発したものが多かったが<sup>九</sup>、実はこの事件は、当該期の知識人の間においても大きな論争を巻き起こしたのである。「大礼議」事件の背後における「理」・「心」思想の論争にいち早く着目したのは欧陽琛であり、その後、鄧志峰や張立文などによって展開されていた<sup>一〇</sup>。これらの研究によると、「新礼」を打ち出したグループの核心的人物のほとんどは王守仁（陽明、一四七二〜一五二七）と密接に往来したことがあり、陽明学色の強い人々であった。実は、多くの先行研究も留意したように、楊廷和（一四七九〜一五二九）一派の人々は自身の正当性を主張し、上書を奉って新議派を排斥した。このときの上書の文言を見ると<sup>一一</sup>、彼らのなかにおいても既にこれは単なる礼制の論争ではなく、王朝の統治思想の主導権を争う戦いでもあるという認識が共有されていたのである。

当時、陽明自身は親の死去のため、地元に戻っており、事件の中心には位置しなかった。しかしこの事件の過程を見ると、陽明学的な「情緒的」、「性情の自然」、あるいは程朱理学に対する徹底批判が彼らの論争のなかに流露していたことがわかる。例えば、「大礼議」のなかで最も影響力をもったといえる張璁（一四七五〜一五三八）の言葉である「世無二道。人無二本」、あるいは「復三代數千年未明之典禮。洗漢宋悖經違背禮之陋習」はまさにこのような陽明心学の精神を反映したものである。

その後の研究も、以上の論点を踏まえているところが多く、「大礼議」以後、陽明学の台頭が著しくなったことが一般的に認識されるようになった。実際、この事件後、陽明学一派の人々が次第に要職に就くようになり、礼制・吏治・科挙など王朝の根幹的な部署においても王学の思想が浸透しつつあったことが見られる<sup>二〇</sup>。その後、陽明学は一時期弾圧を受けたものの、明末期までには社会の各階層に行き渡るほど強い生命力を有した。つまり、「大礼議」という事件を分水嶺として、明前期と後期の思想情勢は大きく分けられ、理学・心学の勢力バランスも大きく転換したのである。

また「大礼議」の論争は、清初期に至っても経学・礼学研究の一つの議題として検討されていた。更にそれは朝鮮王朝の政治場面にも登場していた。また、近世日本の学問世界にまで影響を及ぼしたことが見られる。これについては次節で詳細に論述する。

## 2. 復古の思潮と明代考証学の誕生

理学・心学二派の勢力バランスを大きく変えた「大礼議」事件以降、明代の思想世界では、新たに復古と考証の二つの思潮が登場していた。その発端は、李夢陽（一四七二～一五二九）・何景明（二四八三～一五二二）を代表とする明中期の七名の士人（後に「前七子」とも呼ばれる）が前漢以前の古文、中唐以前の古詩への回帰を主張したことにみられる。この種の復古運動は、唐の韓愈などによってすでに提唱されており、宋元の時もその支持者が時々現れたりした。しかし李・何らの復古運動の思想的背景は以前とは違い、明確に理学の影響によって広まった規律不変、空虚造作な気風に反対することを目的としていた。もともと、前七子の時の復古運動は、台頭しつつある心学と同じく理学の禁錮からの脱出を目的としたのであるが、李攀龍（一五二四～一五七〇）・王世貞（一五二六～一五九〇）などの後七子の時代になると、既に勢力が増大していた心学についても否定的に捉えられるようになった。留意しなければならないのは、科挙制度の強力な作用のもと、明代では上から下に至るまで完全なる文人の社会であり、とりわけ明中期以降、政治・思想・文芸はかつてないほど緊密に関係していた点である。このため、思想・文芸の動向も往々にして背後の政治の情勢を反映していた。明代士人社会と文芸思潮を研究する学者李舜華によれば、明代中期以降に見られる復古思潮は、単に詩文創作の視点から「詩必盛唐、文必秦漢」という主張を唱えたものではなく、実は明代士林が自我や性命などの議題に対し改めて思考・認識・実践する過程こそを反映していたのである<sup>二一</sup>。このため、こうした復古思潮に対する研究も文学の領域に止まる

べきではなく、明代學術史全体から認識することが要求される。

復古派は、「理」「心」二派に対する不信から生まれたとはいえ、独自の儒学の言説体系を有しないため、儒学の理解については、既存の理解を借用する場面もしばしばあった。一方、こうした復古思潮の登場は当該期の理・心学者にも影響を与え、彼らのなかから、考証の方法を重視し、従来の説に大胆な検証を行う学者も生まれたのである。

現在では、「考証」は一般的に一つの学問方法とみなされているものの、必ずしも儒学に限定されているわけではない。儒学研究における「考証」といえば、清の考証学を想起しがちではあるが、実際のところ「考証」という言葉の語源はどこに由来するのであろうか。多くの人は、『論語』「八佾」に見られるこの一句に注目する<sup>一四</sup>。

子曰。夏禮。吾能言之。杞不足徵也。殷禮。吾能言之。宋不足徵也。文獻不足故也。足則吾能徵之矣。

ここの「徵」の理解については、古くから諸説があり、必ずしも現在の「考証」と同じ意味で使用されたとは言い切れない。しかし明以来の学者は基本的に、それを「考証」として解し、「考証」という学問方法の起源として位置付けたことが留意される<sup>一五</sup>。

戦国時代の戦乱および秦の焚書によって、古代の典籍は紛失したものが多かったため、漢代に至り、昔の典籍・制度に関する考証が隆盛するようになった。後世になって多く使われた経史及びその注解書等はこの時期に編纂されたものが多い。例えば、毛亨・毛萇が伝え、後世によって『毛詩』となったものがその代表的なものの一つである。また馬融・鄭玄をはじめとする訓詁学の興起にも考証的な色彩が見られる。魏晋の士人は玄学を好み、校訂考証の学にはさほど関心を払わなかったものの、崔豹の『古今注<sup>一六</sup>』等考証の著作が現れてきた。唐宋期に至って、考証の方法がより広く用いられるようになり、程朱理学の興起によって、儒学は従来の実証的作業より哲学的な討論へ移行した。このような状況は明中期に至ってようやく変化が見られた。つまり、この時期から「考証」を学問として自覚するようになったのである。

従来の研究においては、「宋明理学」という概念を土台として議論する方向がとられてきた。宋学の延長線に明学を位置づけ、心学に関する議論を導入することで、「理学」―「心学」の対立という図式を構築したのである。そのため、心学の出現は理学への反発として位置づけられ、その超越性と重要性を捉えることとなった。その代表的な研究

としてあげられるのは、島田虔次の『中国における近代思惟の挫折』<sup>一七</sup>である。島田は陽明学の思想内容及びその展開に関する研究を通して、中国の「近代思惟の挫折」の過程を描いた。明代儒学の検討の枠も彼及び同時代の研究者によって設定された。島田は、漢以前と以後の儒学をそれぞれ、「諸子時代」と「儒教時代」として区分した。また儒教時代の流れとしては、前漢の今文経学、後漢から唐の古文経学・訓詁学を経て、宋以後の性理学（朱子学・陽明学）に至ったとする。彼以降の研究者が明代儒学を議論する際にも基本的に「理学」と「心学」との対立という図式をもとにしている<sup>一八</sup>。その展開の補足として清朝考証学が最後に飾られることとなった。これに反して、山井湧の『明清思想史の研究』においては、「気の哲学」という概念の提示を通じて、従来言われてきた清朝考証学が明代の性理学を否定した上に生じたものであるという通説的理解に対する疑問が提示された。

黄宗羲・（顧炎武）・王夫之・（惠棟）・戴震・程瑤田・凌廷堪・焦循・阮元と、これだけ有力な考証学の大家を並べれば、実は気の哲学こそ考証学を支えた哲学ではなかったかという疑問がおきてくる。心学から考証学へという学問上の大変化に対応する哲学思想の面での変化をあげるならば、やはり気の哲学を持ち出さなければならぬのであるし、学問の性質から言っても、考証学は朱子学と結びつくよりも気の哲学と結びつくほうが順当なようにも思われる。「中略」なお左派王学と考証学とを一連のものとして理解すると、「考証学は左派王学を中心とする明代の心学に対する反動として生じた」という通説をもう一度検討しなおす必要が生ずる<sup>一九</sup>。

しかし、いずれの研究も、明代儒学における心学以外の思想動向についての詳細な把握はなされてこなかった。以上の先行研究では明中期以降の「考証的動向」について若干触れたところも見られるものの、一つの学問流派としてはみなされなかった。あくまでも清朝考証学の前提という文脈で書かれるに過ぎなかった。例えば、山井は以下のよう述べたことがある。

考証学の源流をどこに求めるべきか、私には今のところ定見がないが、錢穆や胡適をそのまま借用すれば明の中期となり、人をあげれば楊慎あたりで、これは嘉靖ごろの人である。万曆時代の陳第などになると一応りっぱな考証学である。ここに

も気の哲学と同じ発展のタイプが見られる<sup>二〇</sup>。

要するに、清朝考証学は明より受け継いだものとみなされたが、明の学者による個々の考証作業は一つの学問として捉えられないという態度を、錢穆・胡適は示した。山井は錢・胡のこの説を踏襲した。またそれは後ほど濱口富士雄<sup>二一</sup>や木下鉄矢<sup>二二</sup>らの研究者にも受け継がれた。

このような停滞状況は八〇年代に、林慶彰『明代考拠学研究』により打破された。林によれば、考証という方法論は孔子の時代から既に存在し、漢代に至って典籍・制度に関する考証が隆盛したという。明清の考証学はその発展期に該当しているとされる。また明清の考証学とそれ以前の時代のものとの大きな相違は、明清の考証学者が「博証」の精神を重視し、意欲的な史料収集を行ったところにあると林氏が指摘していた<sup>二三</sup>。

更に林は、重要な指摘を行っている。それはすなわち、楊慎を代表とする考証学者たちが、当該期のいわゆる理学・心学中心の學術思潮に反発し、儒学を新たに再編成すべく考証学の作業をはじめたということである。

林と同様に、ベンジャミン・エルマンも明末清初期に見られるこうした学風の転換に留意し、考証学の形成は儒学の主要課題が哲学から文献学への過渡を意味すると主張した。彼によると中国儒学史におけるこの変動の始まりは明代晩期よりすでに発生していた。前述の山井等の論調とは一見変わらないが、実はエルマンの議論は考証学の成立時期を明晩期まで下らせたのである。

学問的風気は十六世紀末から十七世紀始めにかけて変化しはじめた。文献学の核心的重要性を主張する学者たちの間で、共通の学問領域が次第に形成されてきたのである。「中略」明代後期の学問的潮流の変化と同様に、晩明の科挙の中には、考証学を扱った政策的設問が増えているのを見ることができる。彼らのやり方は、清代の学者から、自分たちの先駆者であるとみなされた<sup>二四</sup>。

また、彼は、こうした変化は学者の著述のみならず、科挙試験の内容にも表れていたと指摘している。

明代中期、一四四五年以降科挙の試験官は考拠学という用語を用いて、科挙の政



策論についての問題において「証明可能な事柄にもとづいた学問」を語り、証拠を要する学問領域について、述べることとなった<sup>二五</sup>。

明の考証学が長い間認められなかった理由の一つに、清の乾嘉期のように、明晰な伝承がなかったことが挙げられる。要するに、明の考証学者たちは、個々の独自の作業を行っていたのであり、互いの関連性をはつきりと見られない。エルマンの著作ではそれを明確な形で指摘してはいないが、その整理を見ると、楊慎以降の考証学者、例えば胡應麟（一五五〇～一六〇二）・焦竑（一五四〇～一六二〇）らが、楊慎の考証学の成果に対する批判的継承から自身の考証学を成立させたことが読み取れる。胡應麟・焦竑等の学者は楊慎の著作の整理・刊行に大いなる力を注いだ。特に焦竑は楊慎の著作を広く収集し、その真偽を考証し、『升庵外集』として出版させた。また、王世貞・胡應麟にも楊慎の著作を整理している記録が見られる。彼らの間にたとえ清の考証学者のように直接的な交流関係が保持されていなかったとしても、思想上の一貫性が見えると、近年ではしばしば指摘されている<sup>二六</sup>。

つまり、明代後期に見られる二つの新たな動向——「復古」と「考証」は、従来のように各々文学と経学という別領域の動向として捉えられるものではなく、実は同じく理・心学に対する疑問や批判という文脈から生まれたものであり、「古典」への志向とネットワークや学問交流も非常に緊密であった。例えば、明代考証学の風潮を喚起した楊慎は、「詩文復古」を首唱した何景明とは長年親交を持つ友人同士である<sup>二七</sup>。また、楊慎が没後した数十年後、王世貞や胡應麟、また焦竑・李贄などが彼の著作の整理・刊行事業に尽力し、明末期の考証学の興隆に大いに貢献していた事例もある。次は、これについて詳細に議論する。

### 3. 楊慎著作の刊行と明代後期の復古・考証学者

「大礼議」事件の核心人物の一人である楊慎は、若いころは忠実な朱子学者であった。しかし、「大礼議」によって失脚した後、彼の思想にも大きく変化が見られる。理学・心学から意識的に距離を取った彼は、詩文に没頭し、また経史地理の考証を好み、大量の著作を残した。前述した林慶彰や王文才らの先行研究のように、彼を明清考証学の先駆的人物として取り上げ、その学説・思想を改めて意味付けする動向も見られる。一方、

楊慎研究においては、その膨大な著作群に対する整理や史料の真実性に対する精査が最も困難だと指摘されている。これは当該期の出版状況とも深く関係している。

明代中期以降、出版の濫觴により、学者の著述の刊行は比較的容易になった。一方、定説を嫌い、怪奇な新説を好む傾向や「擬古」の趣向が士人の中に広まり、利益声名を追求する「好事者」や出版商らは往々にして「遺書」、「残本」を作り出し、或いは有名人に仮託して著作集を刊行するようなことが多くなった。それ故、史料の整理や弁別は明代晩期の学者研究をめぐる共通した困難といえるが、楊慎の場合は殊に複雑である。楊慎自身は嘉靖帝による度重なる弾圧を受けており、その言説や著作の公的な場での発信も為政者に憚られていた。故に、その著作で彼の生前に刊行し得たものは少なく、『丹鉛総録』などのような学術筆記を残したくらいである。多くのものは萬曆期になつてから、子孫や有志によって整理され、上梓されたのである。

例えば、その作品を比較的多く収録した『升庵集』の初版は萬曆十（一五八二）年に四川巡撫張士佩の主導のもとで刊行された。その後もしばしば翻刻され、清の中期まで新たな翻刻本が確認されている。しかし、「大礼議」によつて楊慎の関係者はほとんど悲惨な運命を辿つており、その門人弟子も各地に散在していたため、楊慎の学説はその生前には広く世間に知られていなかった。官的な弾圧が緩んだ後、士林や民間でその名が次第に広まつていった。王世貞の『藝苑卮言』や胡應麟の『少室山房筆叢』など、當時有名な学術筆記では楊慎の学説を引用する箇所が多く見られ、そのなかでも、とりわけ『丹鉛録』や『升庵経説』など経史考証の内容が重要視されていた。胡應麟は、「楊子用修拮据墳典。摘抉隱微。白首丹鉛。厥功偉矣。今所撰諸書。盛行海内。大而穹宇。細入肖翹。耳目八埏。靡不該綜。即惠施黃繚之辯。未足以侈也。」<sup>二八</sup>と、その引証の「博」、議論の「細緻」を高く評価した。

一方、楊慎の学説に対する疑問の声も現れた。例えば、陳耀文の『正楊』では楊慎説の誤謬を辛辣に批判した。それに対し王世貞や胡應麟を筆頭とする学術集団は陳耀文の批判の不当性を指摘し、楊慎を弁護していた。胡應麟は『正正楊』一書を著し、楊慎を擁護したこともある。とはいえ胡應麟も楊慎の学問には、「意太高」、「持論太果」の二つの弊病があると気づいており、前人の説に対する捉え方にそれが表れていると指摘する。

余嘗窺楊子之癖。大概有二。一曰意太高。一曰持論太果。太高則迂怪之情合。故

有於前人之說。淺也鑿而深之。明也汨而晦之。太果則滅裂之覺開。故有於前人之說。疑也驟而信之。是也驟而非之。至剽放陳言。盾予故帙。世人率以訾楊子。則又非也。楊子早歲成滇。罕攜載籍。絀諸腹笥。千慮而一。勢則宜然。以余讀楊子遺文。即前修往哲。〔中略〕晦伯曰。楊子之言。間多蕪翳。當由傳錄偶乏蓋臣。鄙人於楊子。業忻慕為執鞭。輒取估畢之暇。稍為是正。甕天蠹海。亡當大方。異日者求忠臣於楊子之門。或為余屈其一指也夫。二九

胡應麟によれば、楊慎の学説は、前人の説に拘泥せず己の理解を論陳する目的であつたはずだが、その批判の多くは彼の主観的判断が先行してしまい、一貫性・論理性がなくなるどころも確かにある。しかし、世の人がその説の誤謬を問題視し、更にそれを剽窃と悪評するのは極めて不当といえる。楊慎の書中に見られる疎漏は、彼が左遷された後、書籍史料の乏しさに苦しみ、ほとんど記憶を頼りにした境遇に由来したもので、決して楊慎自身の学識の浅薄さが原因ではないのである。

こうした論争を繰り返すことを通じて、楊慎のような経史や音韻に対する考証的方法、また「博」に対する志向、そして前人の説に対する大胆な疑問と検証の姿勢が明代晩期の学風に大きな影響を及ぼしたといえよう。その代表的な人物は、晩期の焦竑である。焦竑の学問主張は王学左派と分類されることがよくあるが、彼個人の著述を見ると、形而上的な思弁というより、経史・音韻に対する考証・記録がより多かつた。また彼の支持を受け、陳第や梅鷲のような明代考証学の先駆者も大いに活躍し、後の清朝考証学の誕生に土台を作つたのである。この焦竑は自身の『焦氏筆乘』で楊慎説を多く引用したほか、有志を集結して散在する楊慎の著作や遺文を精力的に蒐集・校訂して、百巻の『升庵外集』を刊行させた。またその親友の李贄（卓吾、一五二七〜一六〇二）も楊慎を称賛する一人であり、『李卓吾先生読升庵集』二十巻を著した。李贄は特に楊慎の才学、道徳を絶賛していた。その「読升庵集小引」に

先生人品如此、道徳如此、才望如此、而終身不得一試。故發之於文、無一體不備亦無備不造、雖遊其門者尚不能贊一辭、況後人哉。余是以竊附景仰之私、欲考其生卒始末、履歷之詳、如昔人所謂年譜者、時時置及幾案間、儼然如遊其門、躡而從之

と、楊慎に対する敬意、また門人として私淑する思いが綴られていた。

このように、楊慎の著作の形成と伝播において、明代晩期の知識人たちの積極的な働きが見られる。これらの学者は、形而上的な儒学理論の討論においては、必ずしも見解が一致するわけではないが、実際の学問活動においては、朱子学的経書理解を絶対視することに疑問を投げ、諸経を考証しその真偽を弁別するという楊慎の学風が受け継がれていた点では一致していた。要するに、楊慎の著作の刊行・受容の歴史を考察することを通じ、明代中期以降の考証学的な思想の形成・展開を知り得るのである。

## 第二節 東アジアにおける「大札議」事件の波紋と明代学問思想の東伝

### 1. 東アジアにおける「大札議」事件の波紋と一七世紀日本儒学の課題

前節では、「大札議」を分水嶺として、明代後期の学問世界に見られる新たな動向について簡単な整理を行い、「大札議」という政治事件の思想史的意義を確認した。また、「大札議」の論争が、清初に至っても経学・礼学研究の一つの議題として検討されていたこと、さらにはその影響が明王朝内部にとどまらず、周辺国家においても波及していたことについても簡単に触れた。後者について、例えば、『朝鮮王朝実録』の「中宗実録」では、「大札議」事件またその思想的意義に関する記録が残されている。

上大禮會議一卷、〈進賀使許淳、得於中原來獻〉下示三公曰、此言、爲人後者、爲子之說、爲非也。是非何如。領議政南袞、左議政李惟清、右議政權鈞（以賀禮詣闕）啓曰、興獻帝追尊事、中朝議之二三年矣。臣等常見聞見事件、閣老楊庭和・禮部尚書毛澂・王俊所論、出於正議。今見此書所議、皆非正道、後世必以謂邪議也。楊庭和等以其爲人後者、爲之子、此合古聖賢之意。而數三小人輩、附會席書、以起此邪議、必以席書、位重有名望、故和其議、而演其書、集而名之曰、大禮會議、卒以邪議、歸之皇上。其曰、有兄終、弟及之訓、受武宗皇帝遺詔、入繼大統、非是爲人後之比。又曰、恭穆皇帝本生之稱、皆出於皇帝睿斷云、觀此等語、亦可見邪說之無狀也。宋朝之議尊濮王也、程頤之論、乃萬世不易之正議也。今者在朝之臣、靡然於邪說、至以程頤之論、爲非云、其悖戾甚矣。中朝之事、我國雖不相涉。然其是非、不可不知。豈可以爲人後、爲子之說、爲非耶。如此是非、自上亦可研覈也。傳曰、皇朝之事、我國雖不可議之、宗廟之大禮如是、則邪議判然、故以大禮會議、示于大

臣也<sup>三一</sup>。

中宗が臣下たちに、『大礼會議』に記される説の是非を尋ねたところ、南袞や李惟清は程朱の説を根拠に、『大礼會議』の内容を「邪道」とし、楊廷和側の主張を肯定した。そのうえで、朝鮮王朝においても「邪議」を排除し、正統な「宗廟大礼」を固守すべきと建議したのである。引用史料で傍線を引いた、「興獻帝追尊事、中朝議之二三年矣」、また、「臣等常見聞見事件、閣老楊庭和・禮部尙書毛澂・王俊所論、出於正議。今見此書所議、皆非正道、後世必以謂邪議也<sup>三二</sup>」などの記述からもわかるように、「大礼議」事件が発生してまもなく、それに関する様々な風聞が既に「周辺」に位置する朝鮮王朝に伝わっていたのである。

一方、日本の学者も、朝鮮より遅れていたとしても、この事件に関する風聞を得ていたと考えられるが、直接に言及する史料が見当たらなかった<sup>三三</sup>。政治体制などの面で中・朝とは大きく相異なる日本では、こうした儒家儀礼に関する問題は、言説に止まり、リアリティーに乏しい故か、「大礼議」事件及びその思想性に対する認識は明清や朝鮮の学者ほどは深くなかったのであろう。とはいえ、日本の儒者たちも切実にこの事件の余波を受けていたとは考えられる。その一つが、明代後期学問思想の受容に見られる。

一七世紀の日本思想史の最大の出来事とは、朱子学に対する本格的学習の開始という点であることは疑いないであろう。実際、日本における朱子学の流入と受容という課題を提起する時、藤原惺窩・林羅山から始める研究も多い。阿部吉雄<sup>三四</sup>などの古典的研究をはじめ、多くの学者は、朝鮮朱子学や明代朱子学の刺激のもとに生まれた近世日本儒学の様相を描き出してきた。そのなかでも、朝鮮儒学からの直接的な影響が最も大きいと指摘されている。訓点法の改進など技術面での革新のほか、当該期における朝鮮本の流入と汎用も近世儒者の誕生に直接作用していた。

こうした朝鮮本には李退溪など朝鮮儒者の著作も含まれているが、より多く見られるのは朝鮮で翻刻された宋明の経書である。例えば、朝鮮本『魯齋心法』は日本で流行し、羅山や伊藤仁斎などの学者の愛読書となったことが広く知られている。これより当時の学問世界において朝鮮本を重視していたことが一見しただけでも理解できよう。

また、朱子学の本格的受容が惺窩・羅山の代から開始したことは確かに認めざるを得ないが、見落とされがちなのは、中世の人々が既に朱子学との接触・認識していたという点である。中世の朱子学の受容史に関して、足利衍述<sup>三五</sup>・和島芳男<sup>三六</sup>などの

古典的研究があり、また近年では清原家の朱子新注の受容を検討する佐藤道生<sup>三七</sup>・水上雅晴<sup>三八</sup>などの研究がある。これらの議論の詳細はさておき、かなり早い段階から朱子学関係の書籍が日本にもたらされ、読まれていたことは疑いない。

しかし、研究の深化とともに、近世初期の「朱子学」の「歪み」が次第に浮かび上がってくる。とりわけ、朱子の「原旨」、「原典」を律義に厳守する朝鮮朱子学とは対照的に、近世初期の朱子学は「雑味」が多いように見える。例えば、藤原惺窩は林兆恩の「三教習合」説に好意的な態度を示したのに対し、弟子の羅山はそれが朱子の学説を反しているのではないかと疑問を呈示していたのは周知のことである。一方、この羅山の朱子学も彼が標榜したほど「純粹」ではない。朱子の原典に対する理解や他人の論説と比較してみると、羅山独自の理解が多くあると先行研究はしばしば指摘している。一部の学者は、この原因について、彼らの学問には「中世儒学」の性格がなお残留しているのではないかと指摘している。例えば、和島芳男<sup>三九</sup>や今中寛司<sup>四〇</sup>などの研究では既にこの点について言及している。とりわけ今中は、『四書仮名抄』と『四書集註抄』の比較を通じて、羅山の経書解釈の系統が師匠と仰ぐ惺窩というより、むしろ清家学を踏襲していたという結論に至った<sup>四一</sup>。近年では、中世儒学に対する理解の深化とともに、彼らの学問を中世から近世への移行期に位置付ける見解が一般化し、その学説の思想史的意義を改めて吟味する研究も次第に増えている<sup>四二</sup>。

一方、こうした「歪み」や「雑味」の由来を中世に遡って考察する動きと同時に、その外部的環境に対する再検討も進んでいる。前述したように、近世日本儒学の成立への朝鮮や明朝の儒学からの影響は看過できないが、その「不純さ」は明らかに明末の思潮からの影響を受けていたことも既に先行研究によって指摘されている。これについて、澤井啓一は、「羅山の選択した朱子学とは、明代後期になって陽明学が下火になり、社会的実践として朱子学が再び脚光を浴びるようになったもの<sup>四三</sup>」であると指摘し、近世初期の学者が受容した朱子学自体は、既に朱子の時代の学問とは大いに関離れたものであったと説明した。

この「取捨選択」が当時の学者による「意識的」な行為なのか否かについては、なおも検討の余地がある。しかし少なくとも当該期の漢籍の舶載状況からみると、これが明代後期に見られる種々の新たな思想動向に対する受容状況と密接な関係を有しているとはいえよう。

## 2. 舶載漢籍からみる近世初期日本儒学の様相

一七世紀中頃以降、宋元の儒学書籍のほか、明代学者の著作も次第に読まれるようになった。近世初期の日本学者の著述のなかで、薛瑄・胡居仁・丘濬・陳健・羅欽順（一四六六―一五四七）の五人が最も頻繁に言及された明代朱子学者である。とりわけ薛瑄の場合、朱子学の正統を継承した学者とみなされたため最も尊崇されていた。明人の著作においては勿論、日本に伝えられた朝鮮儒学の書籍でも彼について大いに紹介されていた。こうした評価は当時の日本学者にも影響していた。例えば、林家の道統論また道統図では、明儒の正統を継承した第一人者として薛瑄を位置付け、その次に胡居仁がある<sup>四四</sup>。このような配置は古学に転向する以前の仁斎自身の描いた道統図においても見られる<sup>四五</sup>。またその図賛に「有明受統。儒風復振。大家為誰。薛・胡・王・陳<sup>四六</sup>」と彼の態度を明確に表す一文があった。そのほかに、浅見綱齋も「愚於明儒獨敬服薛氏<sup>四七</sup>」と称するなどの記録が確認される。一方、貝原益軒のように、羅欽順を特に高く評価する学者もいた。

竊謂宋儒分開氣理為二物、其後諸儒、阿諛于宋儒、而不能論弁、只羅氏師尊程朱、而不阿所好、其論最為正当、宋季以下元明之諸儒所不及也、可為豪傑之士也、如薛瑄胡居仁二子、雖為明儒之首稱、然其所見不及欽順遠矣<sup>四八</sup>

ここで、益軒は「明儒之首稱」の薛・胡二人よりも、羅欽順の論がより高遠なものであることを主張した。

とはいえ、この時期には明代学者の全集で舶来したものはまだ少なく、ほとんど個別の著作しか出回っていない状況だったため、上述した明代朱子学者の学問に対する理解は基本的に特定の著作から得たものに過ぎない。薛瑄については、その思想の精粹が収録されている『読書録』『読書統録』の「二録」の説を引用することがしばしば見られるが、それ以外の薛瑄の著作が読まれていた記録は現在確認した範囲では見当たらなかった。同様に、丘濬と言えば『大学衍義補』、羅整庵と言えば『困知記』という状況である。

実はこのような状況の出現は当該期の出版状況と非常に関係している。例えば、陳健・羅欽順でしばしば言及されるのは、『学蔀通辨』『困知記』の二書である。確かにこの二書は早い段階で既に日本にもたらされていたが、それらが舶来した後、安東省菴ら当時

の有名学者の目に留まり、その働きのもとで早くに京都の書肆によって和刻されるようになったのもその流行の重要な背景の一つである。当時にあつては、高価な唐本と比べると和刻本のほうが比較的手に入りやすかったため、多くの人に読まれることが可能となった。

この時期の日本学者たちの朱子学者の学説に対する主な問題関心というと、やはり「理」「気」「心」「性」などの諸概念の内容とその関係性の検討にあり、その理解も概ね宋儒の説を敷衍するものである。一方、元明以降の理気などをめぐる論争の内容と性格が既に大きく変化しており、羅欽順の「一元説」<sup>四九</sup>がその典型例であることも、彼らは既に把握していた。しかし、彼らの多くはそれを宋学の衰えと見なすにとどまり、必ずしも明代朱子学者の説を重要視するわけではなかったのである。

以上からわかるように、「四書五経」や朱子学の「原典」の刊本は早くも日本で出回っていた。また『江戸時代書林出版書籍目録集成』など和刻本の刊行記録を反映した史料からみると、近世初期から日本で翻刻される儒学経典も少なくなかった。特に寛文期以降、林家や京都の学者たちが訓点を施したのも次第に上梓され、当該期の学者の間で広く読まれていた。

しかし、訓点が付けられたとはいえ、ほとんどは内容の解説まで施されておらず、理解するには一苦労する。また浩瀚な経書を一気に読破することもほとんど不可能に近い。実際に近世前期の有名学者たちの著述や読書記録をみると、経書の原典を直接に学習する場面も多かったが、その傍らに多くの参考書を利用した記録も残されている。そのなかで、科挙受験用の諸書が度々引用されていた。例えば、羅山は『大学解説』の中で、注解の参考文献について以下のように記録していた。

諺解本章句並或問尊程朱也。(中略) 輔翼以大全通考・通義大成・蒙引釋章句也。參之以知新日録・林子四書標楠・管志道釋文・楊李四書眼評備異說也。<sup>五〇</sup>

こうした学者側の記録のほか、『舶載書目』などの史料集からもこの種の科挙書籍輸入の実態が確認される。第一冊に、元禄七(一六九四)年、同八年、同一二年の商船寄港時、舶載した書籍の書目及びその簡単な紹介が記録されている。そのなかに「挙業家ノ為」や「為挙子業」と記した書籍は五〇種余りがある。【表1】

明清の科挙試験では、宋代以来の「策問」を原型に、文章の形式や内容を厳格に規定



し、「制義」という試験方法を定めていた。こうした「制義」は概ね儒学經典からの一句を題として、受験生たちの経書理解や文章力を考察するものである。つまり受験のために、試験によく出題される重要な内容を抜粋し、下に歴代の諸説の要約を附した科挙試験用の書籍が当時流行っていたのである。また、実際に科挙試験に通った人の「制義文」をまとめて刊行するものも多かった。上述した舶来物の科挙書籍も概ねこのような節要集や制義文集を中心としていた。

元明以来、朱子学が官学として科挙試験の主要内容となったため、科挙用の経注も朱子学的理解を中心とするようになった。実際この時期に舶来した書籍には、大概明清の新説や編著者自身の理解も綴られている。このような明人の新説も日本の学者にとって新鮮味を感じやすいものであっただろう。

例えば、『舶載書目』で何回も登場した祝文彦という人の著した『詩経通解』という本について、『書目』を書き下ろした向井家の学者に、このような記述があった。

其説集傳ヲ宗トシテ、多ク説詩家ノ書ヲ採用仕、只其書名人名ヲ不載、会通ノ専ラ挙業家ノ為ニ仕候、末ニ詩経独解ヲ附シ申候、同ク祝文彦力作ニテ但篇目ヲ挙テ其意旨ヲ解仕候、其解皆自得ニ出テ、嘗テ古人ノ言ヲ踏襲不仕候<sup>五一</sup>。

この記述によると、祝文彦の『詩経通解』は『詩経集伝』に基づいて多くの「説詩家」の書からその説を採録していた。一方、文末に『詩経独解』一篇も附され、その内容は前人の説を踏襲せず、祝文彦独自の見解がまとめられていた。

一方、このように明清の人の新説があるとはいえ、その多くは大概朱注を敷衍したものに過ぎないという見方もあった。

其説朱註ヲ宗ト仕、又大全ノ中ノ説モ只一説ニ準ヒ、間ニ二説ヲ取申候ハ皆朱註ニ碍ナキ者ヲ採リ、外明儒ノ新説ヲ引用ユルモ皆朱註ヲ發明スル者ヲ採用仕候、専ラ挙業家ノ為ニ仕候書ニテ御座候<sup>五二</sup>。

このように、多種の説が要約され、更に分かりやすい解説も付け加えられているこの種の受験用書籍は、当時の日本の学者にとっては、一種の学習の早道に違いないものであっただろう。しかし、看過できないのは、こうした明末清初期の科挙用書籍は朱子学

の説を主軸としながらも、そのなかに陽明心学や三教習合説も混在しているところである。当該期の学者は、必ずしもそれを朱子本来の学説とは区別することができなかったのであろう。

この問題について、一八世紀初頭の学者がより明確に意識し始めた。例えば、近世中期の朱子学者室鳩巢は、林羅山以来の日本の学者がこのような明清で氾濫した異説を受容したことについて痛烈な批判を行った。

降及萬曆崇禎之間、四海氛祲、盜賊公行。「中略」率以浮靡無実之言、駕新奇可悅之說、欲以衒世駭俗鉤名要譽、以謀不朽之業、其最輕薄者、又欲以己名託古人之書、則妄自改作更為新製〔中略〕、以至於清、其弊未息也。近年商舶載至本邦者、不知其幾數、而世儒好讀之、乃強記駁雜之說、多識猥瑣之事。由是得博聞之名、為世所尚。自羅山林氏首以此名家、而世之學者翕然鄉慕〔後略〕  
五三。

鳩巢は、明代萬曆・崇禎の間、世間で新説異聞を好む気風があり、そのなかでも、特に己の意を以って書の内容を改ざんすることや、古人の名を託し、偽書を作り出すことが最も悪質であると指摘した。またこの気風は清の時代でもなおも続いており、更に商船によってそれが日本にも移り、その数は計り知れないほどであった。林羅山をはじめ、以降の学者には、「博聞」の声名を得ようとするため、こうした雑書異説を好んで学ぶ気風が蔓延していった。ここで、鳩巢が危惧したのは、こうした科挙書籍及びそのなかの異説の流行により、「正学」としての朱子学が却って知られざるようになることである。

一方、明清交替が終焉を迎え、東アジアの秩序が次第に落ち着くようになった一八世紀から漢籍の輸入の加速化に伴い、節要集などの需要が次第に下火となった。とはいえ、この時期から、制義文集などの科挙書籍は別の形で日本の学者によって利用されていた。これについては、第三章で詳細に検討する。

総じていえば、近世東アジア世界における書籍の移動・伝播の過程は、当該期の日本思想世界の様相も反映している。こうした舶来書籍に関しては、従来しばしば指摘されてきた朝鮮本や宋元の儒書のほか、新たに舶来した数多くの明代書籍も重要な役割を果たしていた。またこれらの明代書籍のうち、いわゆる「朱子正統」の明代学者の著述や「大全物」など明代官製テキストが多く読まれたほか、民間で刊行・流布していた科挙用の

節要集や文人雑記なども当時の日本学者によって利用されていた。これらの書籍を通して、近世日本の学者は、羅整庵など明代中後期以降の朱子学者の説、あるいは陽明学・三教習合的な学説とも接触し得たのである。また、このなかでも、明代考証学関係書籍の受容は、近世日本儒学に見られる実証的な気風の形成の要因の一つになったともいえる。続いてこの問題について、詳細に論述する。

### 3. 明代考証学書籍の舶来と流布——楊慎著作を例として

近世期以前、東アジア各地の貿易は既に一定程度発達しており、磁器や織物などの器物の交換が大半を占めていたが、書籍の舶載も少なくなかった。とりわけ明代中期以降、江南地域の出版文化の発達により、漢籍の購入はより容易になった。松浦章の論文で提示されているように、上梓する前に、既に書肆に予約が入っていたことや、日本側の需要に応じて、販売書籍の種類と数量を調整することなどの史料が確認されている。<sup>五四</sup>

近世期の漢籍の輸入の状況を反映する『舶載書目』という史料を見ると、輸入藉のなかでも、儒学經典は最も多く、そのほかに詩文集、仏教經典、医書・本草書も大量に輸入されていたことが分かる。これは当時の学者たちの記録とも一致している。なかでも、当時の学問中心地である江南地域においても高い人気を博していた、王世貞や焦竑など江南出身の文人学者の作品は真つ先に日本に持ち込まれていた。この関係で、彼らの整理した楊慎著作も最初の明代考証学関係の著作として日本で読まれていた。

近世日本における楊慎著作の伝播と受容の調査は、主に現存する明清刊本、和刻本そして近世の版元や学者の記録という二つの方向から行われている。

現存する楊慎著作の刊本・写本は各大学図書館及び個人文庫に所蔵されているものが多く、なかでも、国立公文書館内閣文庫蔵本（以下内閣本と略記）と新潟大学佐野文庫蔵本（以下佐野本と略記）は数量や種類において比較的豊富である。

内閣本は旧紅葉山文庫や林家旧蔵のものが多く、現存する近世日本に伝来した楊慎著作のなかでも、最も早い時期のものともいえよう。林羅山・鷲峰父子の記録によると、少なくとも寛永一四（一六三七）年までには、既に紅葉山に収録されていたことがわかる。周知のように、將軍御用の紅葉山文庫の蔵書は基本的に長崎にいる役人が直接明清の商船から購入したものが多く、その需要の拡大によって後に「書物改め」という職を設け、輸入書籍を検閲・記録を担当したのである。この「書物改め」職に長らく就いた長崎の向井家が記録した『舶載書目』では、こうした近世日本における書籍輸入の実態

を反映している。そのなかで、楊慎著作に関する最初の記録は、六冊目（一七〇三年）の李贄の『読楊升庵集』<sup>五五</sup>である。その後、楊慎編と記される『翰苑瓊琚』や『異魚圖贊』なども次第に舶来してきた。一方、楊慎の全集類の書籍は宝永四（一七〇七）年の一〇冊目や一五、一六冊目に初めて登場する。現存する内閣本の『楊升庵全集』などもこうした商船から購入したのであろう。

そのほかに、藩主や公卿ないし寺院などが献上した書籍も含まれている。例えば、紅葉山文庫に収録されている『升庵外集』の一種は、佐伯藩主毛利高標が献上したものである。<sup>五六</sup>このため、紅葉山文庫所蔵の楊慎著作は基本的に品質の優れた明代刊本を中心とし、写本や和刻本がほとんど収録されておらず、正徳六（一七一六）年に京都積善堂など三家の書肆が合刻した『重刻楊状元彙選藝林伐山故事』（以下『藝林伐山』と略記）四巻が唯一の和刻本である。紅葉山文庫旧蔵書のほか、内閣文庫に大学頭林家の旧蔵本と昌平坂学問所蔵本も収録されている。また、明代刊本のほか、清代の翻刻版も多く見られる。

品質の優れた明代刊本が多い内閣本とは異なり、佐野文庫では、日本の学者による写本や清代の刊本が目立っている。例えば、佐野本のなかに、乾隆五九（一七九四）年の芸暉閣刻『丹鉛総録』巾箱本八冊がある。この版の『丹鉛総録』は蘇州図書館などいくつかの中国の蔵書機関の目録では確認されるが、日本での所蔵については、佐野文庫以外、今のところは見当たらず、その貴重性は言うまでもない。そもそも、明清の巾箱本は受験準備や日常学習の時によく使用する本を、細字を袖珍サイズの紙で印刷し、携帯しやすいように工夫したものである。このような『丹鉛総録』巾箱本の刊行・流通からも当時の知識人の中での楊慎著作の人気がわかるのである。

こうした明清刊本の大量輸入に対し、日本の書肆で翻刻された楊慎著作の種類は比較的少なく、またその時期も一八世紀後半〜一九世紀に集中しており、主に一卷で完結する雑記を中心とする。『升庵外集』や『升庵全集』のような全集類の著作の和刻本はなかったのである。

現在調査できた範囲では、主に『墨池鎖録』『藝林伐山』『古音復字』『古今諺』の四種がある。また、実物は確認できなかったが、『江戸時代書林出版書籍目録集成』の記録によれば、『丹鉛総録』の翻刻・刊行も見られる<sup>五七</sup>。このうち、前文で言及した正徳六年刊『藝林伐山』は黄克興補編の明萬暦年間の熊龍峰刻本を底本とし、比較的早い時期に和刻された楊慎著作の一つである。この刻本は、原本の序跋のほか、当時京都の大

儒であった伊藤東涯の序文も附しており、また全篇に和訓も注していた。東涯は序文において、「記覽極博、著撰亦富」と楊慎の学問の博洽たる特色を指摘したほか、書名に込められた著者の意図も分かりやすく解説し、読者に勧めた。

一八世紀後半になると、楊慎のほかの著作も続々と翻刻されていった。また、これ以前のものとは異なり、この時期の翻刻本は序文のほか、本文の内容に関する校訂・補正も当時の有名学者によって行われており、既に市場に出回っていたものとの差別化を図ったのである。例えば、安永六（一七七七）年に、京都菱屋孫兵衛、江戸書林須原屋茂兵衛、大坂大野木市兵衛の三軒の書肆が共同刊行した『古今諺』は、京都の学者岩垣竜溪<sup>五八</sup>（一七四一〜一八〇八）の手によって校正されたものである。岩垣は最初古義学派の宮崎筠圃に学んだが、その後明経博士伏原宣枝や「開物学」を唱えた皆川淇園にも入門していた。彼は詩文に長け、京都の知識人や公家などとの交流も頻繁に行い、当時活躍していた。竜溪の跋文によると、この版の『古今諺』は『升庵外集』の「古今諺」一篇を、『丹鉛総録』にある「諺語」と合わせて校訂したものである。彼はこの『古今諺』は「言近而旨遠、文俚而理勝」、「可以啓稚童之蒙、可以擴鴻儒之識也」<sup>五九</sup>と評価していた。

また、本の上梓にあたり、竜溪とも往来があった赤穂藩儒の赤松鴻に序文をもらった。赤松の序文にも、『古今諺』について、

媿媿千言、不足解一朝之惑。而僅僅數語、忽見千古之情。言之得失。有時而然。

明楊升菴所輯古今諺一卷、讀之者豈能不躍然而喜。乃諺之切事情也、可見已。孰言俚言鄙語、不足采乎<sup>六〇</sup>。

と、俗諺を収録する書籍とはいえ、その内容は決して低俗にならず、むしろその平易簡潔な言葉から深い道理を読み取ることができると指摘していた。この本は以降、文政元（一八一八）年と弘化三（一八四六）年に重版された。そのほかに、安永版が上梓されてから七年後の天明四（一七八四）年に、江戸嵩山房小林新兵衛は京都、大坂の二つの書肆により別版本を版行させた。この天明版『古今諺』の校訂者は菅井霸陵という者であるが、彼に関する史料が少ないため、林家門下の出身で、陸奥国棚倉藩の藩儒になったこと以外、その著作や学説に関する詳細は明らかでない。

いずれにしても、こうした度重なる翻刻や重版からも近世後期における楊慎著作の人

気ぶりが窺えるのである。この原因について、楊慎著作の雅俗兼備、博識広聞という特色が近世日本人々の作文、白話学習の需要に合致したほか、一八世紀後半に広まる考証学の風潮とも無関係ではなからう。これについては第五章で詳細に検討する。

刊本に関しては、蔵書印や購入記録などからその年代や所持者がある程度特定できる。しかし近世日本における楊慎著作の受容の様相を明らかにするには、種々の写本や随筆抄録に頼らざるを得ない。近世期の学者にとって、商船が舶載した唐本の増加や和刻本の登場によって、新たな書籍は次第に入手しやすくなったが、写本はやはり最も経済的な手段ではある。現存する楊慎著作の写本や抄録は多いとは言えず、断片的なものも多い。とはいえ、そうしたものは却って筆写した学者個人の問題関心や時代性を映し出している。また学者たちの著述の背景や思想形成の軌跡の考察にも手がかりを提供することができよう。例えば、林鷲峰が『書経集伝』の注解書を書いた時、本文の後に、『升庵外集』の「経説」の一卷を文末に抄録したことや、書画に長けている宮崎筠圃も楊慎の『墨池鎖録』を筆写していたこともその例に挙げられる。

現在確認した範囲では、楊慎及びその著作に最も早く言及した近世学者は、藤原惺窩・林羅山師弟である。羅山の楊慎著作との接触様相を確認できる史料の一つは、内閣文庫の林家旧蔵の『丹鉛総録』の跋文である。

丹鉛總録全 （原） 卅 七卷繕寫了。隨見隨勾朱雲。 寛永十四年初夏念一日、夕顔巷道

春〔引用者注…羅山〕記。

丹鉛總録全部二十七卷。 家君往年以梁佐校本繕寫之。其原本文字漫撼、執筆者稍誤點畫。時 公務繁多不遑細考、姑藏於山房。頃日、借陸弼及汪宗尼校訂本、與守勝相對侍膝下、一覽讀破之。考異同正烏焉雲。 寛永二十二年孟冬 （原） 卅 八莫。春齋

史料の前半部分は羅山自身の記録で、後半部分は鷲峰による補足となっている。羅山は偶然に明の梁佐が校訂した『丹鉛総録』を得て、寛永一四（一六三七）年に全二七巻の筆写を完了した。彼はその時、既に梁本の疎漏不備に気づいてはいたが、激務のため、精読できなかった。その後、陸弼・汪宗尼校本を入手したことをきっかけに、息子の鷲峰・読耕齋と一緒に二書の異同に留意しながら読破したのである。

このように写本の序跋には入手経緯や筆写動機などが記されており、筆写や抄録した者の楊慎及びその著作に対する認識も綴られている場合が多い。上述した羅山の例のほ

か、佐野文庫蔵の『古今諺』写本の一種は、その文末に、繕写した松岡玄達という人の跋文がある。

右楊慎古今諺一卷、収于楊升菴別集。所舉諺凡二百七十二條、所載統說郢儂其摘抄耳。太平御覽第四百九十五、六兩卷、載諺部計一百三十九條、其中相同者凡二十條、其餘互有小異同。博探諸書拾其遺以補其闕云。東叔

右借東叔老禪手写之本再繕写之。怡顔齋〔引用者注…松岡玄達〕

史料に登場した東叔老禪という人物が誰であるのかは明らかでないが、松岡はこの東叔の筆写したものを借り、改めて繕写していた。また、この跋文の後に、「拾遺」一篇も附しており、各条の後にその出典も記されている。

現段階の調査で発見した楊慎著作の写本はほとんど近世後期のものである。これは史料保存上の制約という原因のほか、前述したように時代が下るにつれて学者たちの楊慎の著作に対する関心が高まっていったこととも無関係ではなからう。またこうした写本を筆写した人の多くが考証学に高い関心を寄せた人々であることも留意される。例えば、幕末期の大儒海保漁村は『丹鉛総録』の「史籍類」「詩話類」各巻を抄録し、その学術随筆である『三餘雜識』にまとめた。漁村は原文の筆写のほか、朱筆で線を引き、欄外にも出典や補注を付け加えていた。更にそのほかの著作においても度々引用していたことが確認される。

以上、楊慎著作の舶載状況、明清刊本、和刻本および江戸写本の流布状況を考察してきた。総じていえば、近世日本に見られる楊慎著作のほとんどは明清の商船が持渡した刊本である。とりわけ近世中期以降になると、商船往來の頻繁化により、全集類のものも増えてきた。一方、それに比べ、和刻本の種類や数は比較的少なく、そのほとんどは雑記や随筆類であった。また和刻本の多くは売り行きのために、当時有名な学者による序文を付けるなどの工夫がよくなされていた。こうした和漢の刊本を底本として、繕写や抄録をした学者も多く、さらにこうした内容を彼ら自身の著作にも反映させたのである。

一方、留意しなければならないのは、楊慎著作の舶来・流布の過程は、楊慎という人物特有の事情に起因する側面もある一方で、当該期の日本における漢籍輸入の傾向及び伝播・受容状況も一定程度反映している点である。楊慎の著作が日本に入った当初は、

羅山父子のような一部の学者の目に留まったとはいえ、広く認知されてはいなかった。こうした著作及びその学説に対する本格的な理解と受容は、一八世紀に入ってからのものである。このような書籍伝播・受容に見られる「曲折性」、「遅延性」は近世日本思想史の展開にも巨大な影響を与えていた。これについて、第四章以降で詳細に検討する。

### 第三節 一七世紀の経書研究と明代儒学——林鷲峰の「私考」を中心に

#### 1. 林家の学問に関する先行研究及び課題点

前節で言及したように、室鳩巢は一八世紀の日本において「強記駁雜」が横行し、朱子の「正学」が振るわない状況を嘆いた。彼の批判的的は、勿論古文辞学の氾濫ということではあるが、その一方で、このような風潮は決して古文辞学が蔓延し始めたことに起因するのではなく、むしろ羅山の時から既にこうした悪い気風が流行っていたのだとし、その罪を羅山に帰した。

一七世紀の日本においては、朱子学の著作をはじめ、大量の明代の経学関係書籍が伝来して来たにもかかわらず、当時の学者たちの記録によれば、実際読まれたものはごく一部に過ぎなかった。宋明以来の漢文の閲読・理解は当時の学者にとっては難易度が高かったのである。こうした朱子学を本格的に学習する需要の高まりに応じ、日本の学者たちも次第に新注を中心とする注解書の作成を手掛けるようになった。そのなかでも、林羅山・鷲峰父子及びその門人たちの学術集団の活動が最も先駆的であった。従来の研究では、彼らの経書注解について、概ね朱注を踏襲していると指摘するにとどまり、それほど高い評価は下されてこなかった。それに関する研究自体が少なかったのもそのためだといえよう。

近年では、羅山・鷲峰の経書研究に再び目を向ける研究者が次第に現れてきた。その多くは、明代の経書研究の成果に対する羅山らの理解・受容の実態を重点的に考察するものである。例えば、鍋島亜朱華<sup>六一</sup>や武田祐樹などの研究者は、羅山の「四書」注釈書に明人鄭維嶽の『四書知新日録』（以下『知新日録』と略記）に収録された説を積極的に取り入れたことを指摘する。この『知新日録』は、王陽明、林兆恩など明代中後期の学者の新説を網羅し、当時最新の学問動向を反映したものととして、羅山に重宝されていた。このように、羅山が明代儒学を熱烈に注視していたことがわかる史料は多く提示された。しかしその一方、鷲峰の経学研究に関する考察は管見の限りではさほど多くな



かった。元々、鷺峰個人の学問思想について、「鷺峰の学は一言でいえば羅山を継承するものであった〔中略〕思想史の観点から見れば羅山以上に新味がなく、これほど多くの文が残っているにもかかわらず紹介すべきものに乏しい」<sup>六二</sup>という見方が一般的であり、むしろ歴史書編纂や教育の面における彼の功績のほうがより評価されている。そのなかでも、江口尚純<sup>六三</sup>や関雅泉<sup>六四</sup>は、鷺峰の「私考」に着目し、その明代書籍と学説に対する受容をその経学研究の特徴として捉えている。

江口は主に鷺峰の詩経関係著述を中心に検討を行った。そのうち、『詩経私考』に彼の明代経学研究に対する閲読と理解が最も反映されているものと見なした。「本書引用の諸家説のうちで特筆されるべきは明儒の著作からの頻度であろう」<sup>六五</sup>と、鷺峰の詩経研究の特徴を指摘した。また鷺峰の明代詩経学に対する利用と受容から、「不毛」と評価されていた明代の経学研究を再評価することができないか<sup>六五</sup>と鷺峰研究の潜在的意義を提示した。一方、関は鷺峰の引用した明代著作の状況を整理したほか、鷺峰の解釈を朱子説と比較し、その解釈の特徴を重点に分析した。

とはいえ、両氏はともに、鷺峰の「私考」の成立背景、あるいはその経学思想に対する総体的な把握を行わなかった。また近世思想史における鷺峰の位置付けも十分に明らかになっていない。以下では、鷺峰の「私考」の成立過程・詳細内容および明代学説に対する受容と批判から、これらの課題の解決を試みる。

## 2. 鷺峰の「私考」とその成立背景

鷺峰は『詩経』を講釈する際、その内容を「私考」としてまとめていなかった。一方『書経集伝私考』と名付けたものはあるが、序文や跋文も附さず、内容も後の諸「私考」のような整然とした形ではなかった。あくまでメモ帳のようなものに過ぎない。鳳岡が忍岡塾の教授を担うようになった後、この草稿を整理し、自らの考察を加えて『書経重考』を著したのである。鷺峰はこの『書経重考』に寄せた「題辞」に、以下のように回顧した。

不肖之拙、佔畢開庭、得終全部、勤勞彌年、私考冊子以擬敝帚、未遑精進、混亂苗莠、今茲之冬、嗣子壯齡倣我嘉例乃繙書經、手抄資始、重加細考、昔不見者、今

又增藁〔後略〕<sup>六六</sup>

かつて書いた「私考」は彼が手元に置いて参照するものであり、考証の不精や引用説の雑乱など種々の問題が存在すると自覚していた。

一方、『春秋胡氏伝私考』以降、鷺峰は講釈を開きながら、「私考」の作成に着手し始めた。『礼記私考』から、鷺峰の跋文が附されるようになった。また弟の読耕齋が講義終了を祝うために寄せた詩もあった。しかし、少なくとも『詩経私考』以前に、これらの「私考」は主に鷺峰個人の知見や思索が詰まったような形となっている。

『周易本義私考』では、彼は「私考」と名付けた縁故について、「私者、何也、不公共之也、其不公共之者、何也、淺見不足以示人也」と説明していた。実際、これらの著述はほとんど公刊されず、基本的に林家内部の教学の場面で用いられていた、いわば教科書的なものと見てもよいであろう。しかし、次第に、「私考」の作成の参与者には、塾内の核心メンバーも加わるようになった。『詩経私考』の序文に、鷺峰は書籍の編纂目的と作業分担について以下のように記した。

予比踰弱冠、受先考旨、據朱傳講詩而終編。其後書春秋禮易悉畢其功。各聚所私考、以為冊子。獨於詩無所纂錄、頗為遺憾。繼有修國史之事、不遑採考、欲待修史功成、而重考以全五經之數、退而再思、則官事雖繁、猶有晨夜之暇。不如早起筆之愈也。乃每月限六夜、分課諸生、掲出朱傳所援。古事古語、以記其出處。且併載諸

說便覽<sup>六七</sup>。

鷺峰は羅山の指示のもとで、「朱傳」に依拠しながら、『詩経』を最初に講釈した。そして、原因は明言されていないが、最初に講じた『詩経』に関する私考の起草は実現できなかったようである。その後、鷺峰は修史事業の合間を縫って、『詩経私考』の作業に着手した。毎月に六日間の夜に、『詩集傳』に記載した説の出典を精査する仕事を学生たちに分担させ、それを著述の参考資料として用いたのである。

『国史館日録』に弟子たちとの共同作業の詳細が見られる。その始まりは寛文一〇年正月六日であり、鷺峰以外、鳳岡（春常）、小出龍泉、木村重言（村止）、石川石習の四人が考校・書写の作業を分担していた。

六日、「前略」今夕、詩経私考起筆、別考則左筠把筆、二本共私考也、所以有本・別者發題備矣、春常粗指南之、龍泉預校書之事、村止亦在側、至半夜二考共十葉成、

別考細字、故村止助筆、石習寫朱子之序點、用先考之訓點也<sup>六八</sup>。

これ以降、同月一〇日に、中村顧言と左筠も起草作業に加わった。

終日考詩典故、春常指南、顧言・村止執筆、龍泉・石習・左筠在側預事、自己至申半、本考九葉半、別考九葉成、而朝鮮本加點朱<sup>六九</sup>。

また、一七日に「自申半作詩經考、春常及預此事諸生五人、或考之、或把筆、至半夜終關雎第一章、多所援出、至十一葉、且別考一葉」、一二日に「今夜作詩經考、春常及預事者如例、及亥半、終關雎篇、凡八葉」、二六日に「終葛覃・卷耳二篇、本考十餘葉、別考五葉」との記録もあった。以降、基本的に、毎月一日・八日・一四日・一七日・二二日・二六日を式日としたが、別日で行う場合もあった。また参加者の入れ替わりがあるものの、基本的に五、六人の構成となっている。その詳細は、『詩經私考』稿本の三二卷に「考撰」として明記されている。

また、鷺峰は学生に典故や史実の確認を命じた一方、自らも内容の確認を行った。『日録』では、『詩經考』の翌朝、鷺峰が前日の文稿を再校する場面がしばしばある。また周辺史料の蒐集にも注意を払った。例えば、『列女傳』に関する引用がある場合、彼は出館前の時間を利用し、「電覽列女傳、便於詩考」と、極めて慎重な研究の姿勢を示した。そのほか、凡例では、「本考・別考、所載諸説、或有可疑者、或有用捨者、附愚見於其末」と記したように、各章の後にしばしば鷺峰の「私見」が附されており、彼が最も神経を使った部分ともなるのであろう。

『詩經』に関する「私考」については、寛文一一年正月までの記録があったが、それ以降は鷺峰の日記には見られない。ただし、現存する『詩經私考』の稿本では、鷺峰の跋が見られ、その完成が寛文一二年の三月二日であった。故に、この『詩經私考』は鷺峰最晩年の著述の一つとして、彼生涯の知見が凝縮されていたといえよう。また、留意しなければならないのは、『詩經私考』は鷺峰個人ではなく、当時の忍岡塾の核心メンバーによる共同作業であった点である。こうした研究の形は後の日本思想史にも深遠な影響を与えた。これに関しては、第三章で詳細に検討する。

### 3. 「私考」背後に見られる明代經学研究

実は、鷲峰の残した文稿のなかには、「私考」のほかに、「別考」や「新見」と名付けた一連の史料も残されている。『書経集伝私考』から『詩経私考』の起筆まで、「私考」では鷲峰自身の経書理解も綴られているが、様々な書籍からの抄録が大半を占めている。例えば、『書経集伝私考』の冒頭は、『書経』の成立経緯、および『書経集伝』編者の蔡沈について考察した後、「再考蔡氏序」という短文を附した。「虞書」「堯典」から、しばらく王柏や王應麟、金履祥など宋元学者の説を踏まえながら、注解を施すが、途中で明人盧廷選の『学古堂尚書雅言』の内容がしばしば抄録されており、恐らく参考にしていたのであろう。例えば、「皋陶謨」篇末に、「皋陶篇集所講時、有故不能抄出〔中略〕後日再見之次、聊抄出之、故次第顛倒、或有不首尾」と朱筆で書かれた文言があるように、諸書より抄出した様々なものが見られる。そのほか、巻四の文末に、鷲峰は焦竑編『升庵外集』の「経説部」に見られる『書』に関する内容も全部抜き出していたこともある。

以上のように、筆写内容の前後や、論説と参考史料の混在など、この時の「私考」の記録は雑然とした性格が見られる。そのため整然とした学術著作としては捉えにくい。一方、『詩経私考』で鷲峰は、原書の出典や参考史料を別冊で浄書し、「別考」と名付けた。その最初に成立したのは、『詩経別考』である。

解詩者多矣、訓詁之詳無如毛鄭及孔疏、發明經義無勝於朱傳、我曾藏貯詩之末書、今據朱傳作私考、如講意・狐白・衍義・微言・副墨・鑿湖詩説・説約便於朱傳者、摘其要附於各篇之下、而穎濱之傳・呂氏之記與朱傳合者亦採載之、又申培説・陳氏樂書・黃氏日抄・王氏玉海・升菴解及嫡家備考・世本古義等之傳異聞者、詩經考・類考・陸疏廣要等演事物者往往搜索而作別考二十卷、以便於博覽也、雖非無亡羊、自多端之慮、使子孫讀詩者欲探驪珠亦猶拾鱗甲而已<sup>七〇</sup>。

この「詩経別考跋文」では、鷲峰は、許天贈『詩経講意』・馮元颺兄弟『詩経狐白解』（筆者注：即『新刻大小馮先生手授詩経八卷』）・唐汝諤『詩経微言』・陳組綬『副墨』・陳元亮『鑑湖詩説』・顧夢麟『詩経説約』など明人の経学著作に朱子説に合致する内容を抽出して各篇の下に附した。また、彼は蘇轍『讀詩傳』・呂祖謙『呂氏家塾讀詩記』など宋代の詩経研究の成果も取り入れていた。一方、『私考』の作成中、彼は宋元明諸家の詩経著作を博覧し、その中には朱子説とは異なる説も多くある。『楊升庵外集』や

凌濛初『聖門伝詩嫡冢』などの新説を参考として摘録していた。そのほかに、黄文煥『詩經考』・馮維訥『古詩紀』・韋氏『詩經備考』沈万鈞『詩經類考』など『詩經』類書・雑集を利用し、『詩經』に登場した名物を調べていたため、合わせて『別考』にまとめていた。また、『易』の場合に至ると、彼は明人の『易』研究の浩瀚さに気づき、長年来収録した明人の易学著作及びその説を、『別考』のほかに、『新見』として一冊にまとめた。

以上のように、鷺峰の經書注釈では、明代書籍を引用する場面が多かった。専門著述の蒐集のほか、鷺峰は『圖書編』や『字彙』などの明代の類書・字書を駆使し、精確な注釈を施すことに努めていた。鷺峰が明代經学書籍を広く渉猟し、その最新の成果を把握していたことは明らかである。しかし彼が明代の經学研究にどの程度の理解があったのか、また明代經学が彼自身の解釈にどのような形で作用していたのかについては、まだ十分に議論されてこなかった。

そもそも、彼が明人学説<sup>七一</sup>を重視する理由はどこにあるのだろうか。『周易新見』に、彼の本心を窺える一段がある

余好易學、故二十年來所求得也、余生於元和戊年、則會通之成先余之生僅一年、而說統以後皆作者與余異域同時也、或其猶有現存者否、順治・康熙作者其齡與余孰長孰少、未可知焉、其所說可謂新見也、彼有新見、余舐其涎、可以愧焉<sup>七二</sup>。

易学に高い関心を有する鷺峰は易学関係の書籍を長年にわたって蒐集し、そのなかで、明人の著書十数部を入手し得た。彼がこれらの明人著書を非常に意識していたのは、「異域同時」の『易』研究者が続々と新たな見解を披露しているところである。つまり、こうした明人の易学研究は、「同時性」と「新しさ」を兼備する性格を有している。鷺峰は自分の『易』研究はあくまでその唾を舐める程度に過ぎないと、愧赧の意を示した。

一方、留意されるのは、鷺峰の取捨選択の基準は朱子説に準ずるものを優先し、それ以外のものはあくまで参考程度にとどめた点である。前節で引用した『詩經別考』の跋文からもわかるように、「集伝」「或問」など朱子自身の著作が鷺峰の經書理解の主軸となっている。しかし、朱注があまりにも簡略で、その真意が理解しづらい場合は、『大全』に収録される宋元諸家の説を主に参考している。そのほかに、『東萊集』『黄氏日抄』『容齋隨筆』など宋人の著作も信頼できる史料としてしばしば引用している。明人の「異説」は往々にして補足として最後に添付するか、もしくは『別考』・『新見』に記載する

七三。勿論、経書により、その取捨選択の仕方も若干変化するが、基本的にこの順序に従っている。

以上、鷲峰の「私考」を中心に、その経書解釈の実態を検討してきた。鷲峰は基本的に朱子説に忠実な姿勢を一貫していた。彼は安易に自身の見解を附することはしないが、明代後期から清初期までの中国で刊行された新たな経書注釈書を蒐集し、その新説を積極的に講学の内容に取り込んでいた。要するに、鷲峰の儒学研究の成果といえば、彼自身による新説の創造というより、最新の研究動向を日本の学者に紹介したところに功がある。この点において、彼は羅山とは軌を一にしていたといえよう。

本章の内容を整理すると次の通りである。「大礼議」事件以降、「心性」の解放論を唱える心学の台頭は、次第に理学の主張する統治倫理の正当性、及びそれによって構築された統治システムの安定を脅かす一大勢力となった。その一方、理・心両派の激しい論争のなか、従来の学問の形に疑問を抱き、「古典」への回帰を志向する復古派・考証派の学者も登場していた。このように、明代の学問世界における諸勢力のバランスが大きく変化し、明代の知識人集団に衝撃や変革をもたらしたことが明らかになった。他方で、楊慎をはじめとする明代士人の著作の東伝や朝鮮王朝の記録などに見られるように、この事件の影響は、明王朝内部に止まらず、若干の時間差があるものの、周辺の国々にも確実に直接・間接的な影響を及ぼしていたのである。とりわけ、近世日本では、朱子学に対する受容がまだ十分ではない段階で、理・心学の論争を経た明代後期の諸思潮からの影響を受けていた。このため、朱子学の学習がすでに普遍化していた朝鮮王朝に比べると、近世日本の儒学にはより複雑な様相が表れている。例えば、日本儒学では実証的な性格を重視する傾向があることが、こうした明代後期の復古・考証の風潮の影響に由来していたのではなからうかと推察される。第二章と第四章では、この点についてより詳細に検討する。

【表1】元禄七、一二年『舶載書目』所見科挙関係書籍一覧表（大庭脩編『舶載書目』より整理）

①元禄七年

— 『文臺選喻』

— 『歴科典故』

右四書歷科之策文也、施景修末期、康熙二十一年之刊

『四書鏡』婁東 里淳揚之穎汝愚文編

右ノ書類、順文捷解而稍詳、其持議大抵宗紫陽而黜異說自採參眾說而編輯之以示及門課、年號欠

『歷朝據錄大成』楚 伯敬鍾惺著

右之書、顧迴瀾羨朱子作綱目之意嘆者莫知端倪、乃作歷朝捷錄二卷、自周及宋故引用群書、而考證之詳通鑑末備正謬誤立句法・字法而便舉業家。各門始立總論、又各帝記之始作帝王之歌。全篇只歷代帝王記而未附元明略一本、故為大成矣。

『春心典』海昌胡閩山手撰

右之書、舉春秋本文專遵胡傳而刪傳間載左傳、文中當讀者加圈點上載、則詳講意只舉業家而作之、康熙三十年之刊

『四書大意』

『青羅集』

『四書宗旨要言』

『孫子明解』

『春秋左傳節文』

『四書說剩』

『左傳分國紀事』

『吳郡二科志』長洲閻秀鄉

明朝文苑舉業之人記

## ②元祿八年

『四書翼籤』

『四書通解』祝文彥輯

右ノ書ハ四書ノ講義ニテ全文ヲ不載、只二三字ヲ標メ全章ノ大意ヲ述申候、其說朱註ヲ宗卜仕、又大全ノ中ノ說モ只一說ニ準ヒ、間ニ二說ヲ取申候ハ皆朱註ニ碍ナキ者ヲ採リ、外明儒ノ新說ヲ引用ユルモ皆朱註ヲ發明スル者ヲ採用仕候、專ラ舉業家ノ為ニ仕候書ニテ御座候、康熙九年ノ作

『四書插註』富春張鳳藻

『四書籤』

『四書翼選』

專ラ朱注ヲ宗トセス多ク明儒ノ新説ニテ御座候

『易經澹窩因指』張汝霖著、萬曆壬子刊

『書經蔡傳大全提訓』務江黃邑諧宮勳輯、康熙二十八年之作

『詩經擬題論旨』石城周勳輯、康熙三年之作

其説ハ朱子ヲ主ト仕候、專ラ挙業家ノ為ニ編集仕候

『詩經廣大全』衣聖氏編輯、康熙二十一年作

『詩經通解』祝文彥著

其説集傳ヲ宗トシテ多ク説詩家ノ書ヲ採用仕、只其書名・人名ヲ不載、会通ノ專ラ  
挙業家ノ為ニ仕候、末ニ詩經独解ヲ附シ申候、同ク祝文彥力作ニテ但篇目ヲ挙テ其  
意旨ヲ解仕候、其解皆自得ニ出テ嘗テ古人ノ言ヲ踏襲不仕候

『麟經指月』古吳猶龍述、萬曆庚申之作

右ノ書ハ春秋ノ解義ニテ專ラ挙業家ノ為メニ編申候、故ニ經ノ全文ヲ不載、只命題  
ニナリ申候

『春秋主意』

亦專ラ挙業家ノ為メニ編申候書

『春秋眼』天啓丁卯之作

專ラ挙業家ノ為ニ作り申候、卷ノ首ニ指月歌訣ヲ載申候

『禮記心典』

專ラ挙業家ノ為ニ仕候、故ニ多ク本文ヲ刪リ課試ノ命題トナリ候者ヲ載申候

『五經纂要』康熙十一年之作

右ノ書ハ五經ノ中不拍全文、惟人口ニ膾炙シテ挙業ニ資アルノ語ヲ節抄仕候

### ③元禄一二年

『會試錄』康熙三十六年

『登科錄』康熙二十六年

『順天鄉試錄』

『鄒經魁真稿』康熙戊午

『四書說約直解合評』康熙七年

『史記晉書鈞玄』



- | 『廿一史約編』
- | 『四書易知解』 邵嗣堯、康熙三十三年
- | 『綱鑑百將策題』 康熙二十一年
- | 右ノ書ハ武学ノ士ヲ試ル対策ノ題ヲ七書通鑑ノ中ヨリ挙出之タメ其ノ本文ニ從テ略注アリ
- | 『歷代名文詞通』 又施會元彙選、歷代名文通考便讀評林
- | 『四書要達講義』
- | 『順天鄉試錄』
- | 『登科錄』 康熙三十六年
- | 『會試錄』 康熙三十六年
- | 是登科錄ノ下卷ニテ其文章ヲ載、皆四書六經策問也
- | 『四書初學易知解』 江左學臣邵嗣堯輯
- | 『四六篇篇錦』 麻城文石曾汝魯鑒定、王世茂選註
- | 右ハ明代ノ鄉會試場精選名公四六之文章ナリ、表啓之策対也、崇禎己ノ序
- | 『試草』 鄒宮書真稿、康熙戊午刊
- | 右四書之策題會試之文章ナリ
- | 『綱鑑百將策題彙纂廣集』 青溪朱堪鹿岡手輯
- | 其説之字眼書法皆挙業家ノ助トス
- | 『合四書鼎峙直解増定説約善本』 康城顧宗孟批點
- | 『春秋單合折義』 閩中林挺秀圖南
- | 『名文退考』 平湖羽王施鳳耒
- | 左公穀国ヨリ至宋朝之名文ヲ輯、為挙子業作、無年号
- | 『四書要達』

【表2】林鷲峰「私考」の成立年代一覧表（国立公文書館所蔵）

書名	起草	完成
『春秋胡氏傳私考』	慶安三年（一六五〇） 陬月一	承応三年（一六五四） 七月
『礼記私考』	承応三年七月	万治二年（一六五九） 八月一
『易学啓蒙私考』	寛文元年（一六六一）	同年季冬三日
『詩経私考』	寛文一〇年馬日	寛文一二年三月二日
『詩訓異同』	寛文一〇年孟夏下旬	不明
『詩経別考』	寛文一〇年正月六日	同年三月一七日 *「詩経別考跋」…寛文一二年三月二日
『大学或問私考』	延宝二年（一六七四） 十一月	不明
『中庸或問私考』	延宝三年春	延宝四年孟冬
『周易本義私考』	寛文元年正月	寛文三年仲冬
『周易程傳私考』	延宝五年季秋	延宝六年孟秋
『周易私考翼』	延宝五年季秋下旬	不明
『周易程説餘考』	延宝六年八月中旬	同年孟冬晦
『易翼餘考』	延宝六年仲冬朔	同年季冬朔

一 宮崎市定「科挙史・近世中国社会と科挙」『宮崎市定全集』一五、岩波書店、一九九三年）二〇八頁。  
 二 三浦秀一『科挙と性理学——明代思想史新探』（研文出版、二〇一六年）三三二頁。

三 楊慎の科挙批判はその文集にしばしば見られる。例えば、「本朝以經學取人、士子自一經之外、罕所通貫。近日稍知務博、以譁名苟進、而不究本源、從事末節。五經諸子、則割取其碎語而誦之、謂之蠡測。歷代諸史、則抄節其碎事而綴之、謂之策套。其割取抄節之人、已不通涉經史、而章句血脈皆失、其真有以漢人為唐人、唐事為宋事者、有以一人析為二人、二事合為一事者〔中略〕士習至此、卑下極矣」〔升庵文集〕五二卷「舉業之陋」條。王文才氏はこれについて、「楊慎的反道學、評程、朱、抨舉業、鋒鏖所至、實已觸及欽定哲學和敕撰經訓」と、その科挙批判が封建政權の統治倫理の核心に迫る大胆な問いであることを指摘している（王文才『楊慎學譜』四川人民出版社、二〇一八年、初出一九八八年）六頁。

四 正徳一六（一五二二）年、明武宗は後嗣を持たずに死去した。朝臣たちは武宗の従兄弟である興献王の長子（後の嘉靖帝）を後継者として擁したが、武宗の養子として皇位を継ぐのか、もしくは姪として継ぐのかという問題をめぐり、大きな論争が行われていた。

五 黄宗羲『明儒学案』（沈善洪主編『黄宗羲全集』八、浙江古籍出版〔杭州〕、一九九二）七八頁。

六 前掲『明儒学案』、八一頁。

七 『明史・儒林傳』においても、陳・王二人が明代学風の新境界を開いた人物として位置付けられていたことが見られる。

八 岡田武彦『王陽明と明末の儒学』（明德出版社、一九七〇年）一二頁。

九 中国史分野における「大礼議」研究が浩瀚であり、明代の内閣制政治や宗法儀礼などの研究では、「大礼議」が必ず取り上げられる課題の一つであった。例えば、王其矩『明代内閣制度史』（中華書局〔北京〕、一九八九年）や閻愛民「大礼議」之争與明代的宗法思想」（『南開史学』南開大学歴史学院〔天津〕、一九九一年第一期）などが挙げられる。また田澍の新著『正徳一六年——「大礼議」與嘉隆万改革』（人民出版社〔北京〕、二〇一三年）では、マクロ・ヒストリーの視点により、この事件の前後の政治情勢や詳細経緯などを考察していた。田書が、この事件に関する最新の総合研究として注目を集めている。

一〇 欧陽琛「王守仁と大礼議」（『新中華』中華書局〔北京〕、一九四九年第一二卷）；鄧志峰「誰與青天掃旧塵」——「大礼議」思想背景新探」（『學術月刊』上海社会科九連合会〔上海〕、一九九七年第七期）；張立文「論「大礼議」與朱熹王陽明思想的衝突」（『南昌大学学报・人社版』南昌大学出版社〔南昌〕、一九九九年第二期）。

一一 「臣等與尊輩學術不同、議論異、臣等所持者、程頤、朱熹之說也。尊等所持者、冷褒、段猶之餘也。今陛下既超擢尊輩、不以臣等言為是、願賜罷斥」『明史・楊慎傳』（中華書局、一九七四年）、五〇八二頁。

一二 とりわけ科挙試験における陽明学の参与に関して、前掲の三浦秀一の近著『科挙と性理学——明代思想史新探』（では丁寧な考察を行っている）。

一三 「這一復古思潮斷非僅僅存在於文學領域、從詩藝上鼓吹「詩必盛唐」、「文必秦漢」、而是席捲了整個明代學術史體系的大變、而經學領域的復古樂思潮恰為其中最核心的部分、其實質是一代士林對自我性命思考的重新體認、也即士林精神的大裂變」（李舜華『從禮樂到演劇——明代復古樂思潮的消長』復旦大學出版社〔上海〕、二〇一八年、八頁）。

一四 林慶彰『明代考拠学研究』（華東師範大学出版社〔上海〕、二〇一五年。初版：台灣學生書局〔台北〕、一九八三年）。

一五 この文に関して、諸説がある。皇侃『論語義疏』（和刻本中国古逸書叢刊）第十卷、

鳳凰出版社〔南京〕、二〇一二年）に「子曰。夏禮吾能言之。杞不足徵。殷禮吾能言之。宋不足徵也。苞氏曰。徵成也。杞宋二國名也。夏殷之後也。夏殷之禮吾能說之。杞宗之君不足以成之也。文獻不足故也。足則吾能徵之矣。鄭玄曰。獻猶賢也。我能不以其禮成之者。以此二國之君文字賢才不足故也。此章明夏殷之後失也。即孔子往杞、所得夏時之書也。杞、夏之後所封之國也。徵、成也。夏桀失國、殷封其後於杞、當周末而其君昏闇、故孔子言夏家之禮吾能言之、但杞君昏愚、不足與共成其先代之禮、故云杞不足徵也。」（二九九頁）とあり、鄭注等に従い、「徵」を「成」と解し、「獻」を「賢人」と解した。要するに、皇侃及び彼に引用された二人は、夏の礼について言うことはできるが、その後継の杞国には礼儀制度と賢人が既にないため、その国君を輔佐し、先代（夏）の礼儀に戻すことがとてもできないと、理解した。この説は長らく受け継がれ、孔穎達等の『論語疏注』や朱熹の解釈もそれに基づくものである。しかし、明の楊慎は、「徵」は「成」ではなく、「証」と解すべきだと主張し、彼以降の儒者は基本的にその説を採用した。しかし、問題となったのが、「徵」の意味が変わったことよって、「獻」をそのまま「賢人」として理解すると意味が通じにくくなる点である。故に、現在では一般的に「賢人」と注しているが、その意味は「昔の礼儀制度に通曉する賢人によって伝えられた礼儀制度」として理解されている。要するに、孔子は夏・殷の礼を知ってはいるものの、書物と口述の史料が足りないため、自分の知っている夏禮、殷禮を証明することができない。この説は、清の劉宝楠の『論語正義』等に見られる。劉宝楠は『論語』にあるほかの「文」「獻」に関する史料や『礼記』等ほかの経書からその説を証明していた。現在中国側の『論語』の注釈書も基本的にこの説を採用している。そのほかに、「文」と「獻」は本来同じく文字史料で、「文」は元々朝廷にあるもので、「獻」は民間や耆老等から聞き取って、朝廷に献上する文字化された口頭史料であると主張する学者もいる。ここでは詳しく述べない。靳青萬『論語・八佾』訓詁的編輯學視角——試說〈徵〉、〈獻〉的誤訓（『中国人民大学學報』中国人民大学、一九九七年〇三期）、張漢東『論語・八佾』（文獻）考釈（『古籍整理研究學刊』東北師範大學古籍整理研究所、二〇〇二年〇二期）や崔罡「文獻本義辨——『論語・八佾』文獻考釈」（『求索』湖南省社會科學院、二〇〇九年十二月）等の論文から現在の『論語』研究におけるこの論争に関して参考とすることができる。

一六 晋朝の崔豹が著した古代から当時までの各物事及び制度に関する解説書である。全部で八類に分かれている。「輿服一、都邑二、音楽三、鳥獸四、魚虫五、草木六、雜注七、問答釋義八」（『和刻本漢籍隨筆集』第一〇卷、汲古書院、一九八四年）。

一七 島田虔次『中国における近代思惟の挫折』（筑摩書房、一九七〇年。初出：筑摩書房、一九四九年）。

一八 その他、楠本正継『宋明時代儒學思想の研究』（広池学園出版部、一九六二年）なども挙げられる。

一九 山井湧『明清思想史の研究』（東京大学出版会、一九八一年）一七〇頁〜一七一頁。

二〇 同前。

二一 濱口富士雄『清代考据学の思想史的研究』（国書刊行会、一九九四年）。

二二 木下鉄矢『清朝考証学』とその時代——清朝の思想』（創文社、一九九六年）。

二三 前掲『明代考据学研究』、三〇頁〜三四頁。

二四 ベンジャミン・A・エルマン著、馬淵昌也等訳『哲学から文献学へ——後期帝政中国における社会と知の変動』（知泉書院、二〇一四年）六一頁。

二五 同前、八三頁。

- 二六 王嘉川「關於胡應麟研究的幾個問題」《社会科学評論》、四川省社会科学院、二〇〇四年第四期。
- 二七 雷磊「楊慎與何景明・六朝派與前七子的交接」《中国韻文学刊》第二六卷第三期、二〇一二年。
- 二八 胡應麟「丹鉛新録引」《少室山房筆叢》上海書店出版社（上海）、二〇〇九年）五三頁。
- 二九 同前。
- 三〇 段啓明・張平仁等注『讀升庵集注』（一）（張建業等編『李贄全集注』第一六冊、社会科学文献出版社（北京）、二〇一〇年）一頁。
- 三一 『朝鮮王朝実録・中宗実録』（五三卷、中宗二〇年〔一五二五〕三月五日条、韓国国史編纂会：[http://sillok.history.go.kr/id/kka\\_12003005\\_003](http://sillok.history.go.kr/id/kka_12003005_003)（最終閲覧：二〇一〇年一月一五日）。
- 三二 同前。
- 三三 例えば、日本の儒者の多くが愛読する『千百年眼』など明人の随筆集には、この事件に言及や評論した内容があり、この事件を知らないはずがないと思われる。
- 三四 阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』（東京大学出版会、一九六五年）。
- 三五 足利衍述『鎌倉室町時代之儒教』（日本古典全集刊行会、一九三二年）。
- 三六 和島芳男『日本宋学史の研究』（吉川弘文館、一九六二年）、同『中世の儒学』（吉川弘文館、一九六五年）。
- 三七 佐藤道生「清原家の学問体系と蔵書」《書物学 第十三卷》勉誠出版、二〇一八年）。
- 三八 水上雅晴「日本中世時代『尚書』学初探―清原家の経学為考察中心」『揚州大学学報』（人文社会科学版）第一七卷第四期、二〇一三年）。
- 三九 和島芳男『日本宋学史の研究』（吉川弘文館、一九六二年）、同『中世の儒学』（吉川弘文館、一九六五年）。
- 四〇 今中寛司『近世日本政治思想の成立―惺窩学と羅山学』（創文社、一九七二年）。
- 四一 「かくて羅山学の基本にある新注学が「四書仮名抄」という形で宣賢学からの影響が絶大であり、羅山の『四書集註抄』の如きは「宣賢抄」を随所において利用剽窃しているのであるから、羅山新注学の学統は宣賢以外に求め得ないこととなり、ここにおいて惺窩学との距離は益々大きくなって来た観がある」（同前、三五七頁）。
- 四二 武田祐樹『林羅山の学問形成とその特質―古典注釈書と編纂事業』（研文出版、二〇一九年）。
- 四三 澤井啓一「林羅山と朱子学」（鈴木健一『形成される教養―一七世紀日本の〈知〉』勉誠出版、二〇一五）、一四四頁。
- 四四 武田信成『道統小傳』正保四年、内閣文庫蔵。
- 四五 伊藤仁斎「歴代聖賢道統図賛」（三宅正彦編集・解説『古学先生詩文集』ぺりかん社、一九八五年）。
- 四六 同上、六九頁。
- 四七 相良亨ほか編集・解説『綱斎先生文集』（ぺりかん社、一九八七年）、六七頁。
- 四八 貝原益軒『大疑録』（貝原益軒・室鳩巢）日本思想大系、岩波書店、一九七二年）、二九五頁。
- 四九 一時期、羅説は朱子の二元説を否定する新たな「發明」として捉えられていたが、近年の研究ではそれもやはり朱子理気説を基底とするものという意見が多くなっている。

- る。  
 五〇 『林羅山文集』(ペリかん社、一九七九年復刻版) 六五二頁。  
 五一 前掲『船載書目』(元禄七年、三四ウ)。  
 五二 同前、三〇オ〜三〇ウ。  
 五三 室鳩巢『答遊佐次郎左衛門第二書』(貝原益軒・室鳩巢) 日本思想大系、岩波書店、一九七二年) 四一〇頁。  
 五四 松浦章『清嘉録』の日本船載と和刻本の流布』(『東アジア文化交渉研究』(四)、関西大学文化交渉学教育研究拠点 (ICIS、二〇一一年) 二七四頁。  
 五五 大庭脩編『船載書目』(関西大学東西学術研究所、一九七二年) 六頁〜二九頁。  
 五六 毛利高標献上本に関する詳細は、福井保『内閣文庫書誌の研究』江戶幕府紅葉山文庫本の考証』(青裳堂書店、一九八〇年) を参照のこと。  
 五七 慶応義塾大学附属研究所斯道文庫編『江戶時代書林出版書籍目録集成・三』(井上書房、一九六三年、一九八頁)。  
 五八 岩垣竜溪、字は彦明。江戶後期の古注学者。弟子に考証学者の猪飼敬所などがいる。  
 五九 岩垣竜溪校注『古今諺』(京都菱屋孫兵衛等刊、安永六年、新潟大学佐野文庫蔵)。  
 六〇 同前。  
 六一 鍋島重朱華「明末『四書』注釈書日本伝来後の受容と影響——『四書知新日録』を中心に」(日本漢文学研究編集委員会編『日本漢文学研究』第一一号、二〇一六年)。  
 六二 宇野茂彦『林羅山・(附) 林鷺峰』(シリーズ日本の思想家、明德出版社、一九九二年) 二二二頁。  
 六三 江口尚純「林鷺峰の詩経関係著述考略」(『詩経研究』日本詩経学会、二〇〇六年)。  
 六四 関雅泉「林鷺峰『論語集注私考』について——明代の著作の引用状況と『論語』解釈の特徴」(『北海道大学大学院文学研究科研究論集』第一七号、二〇一七年)。  
 六五 前掲江口論文、二二頁〜二三頁。  
 六六 林鷺峰『書経私考』国立公文書館蔵本。  
 六七 林鷺峰『詩経私考』序文、国立公文書館蔵本。  
 六八 山本武夫校訂『国史館日録・第四』(史料纂集一〇) 続群書類従完成会、一九九九年、一三〇頁。  
 六九 同前。  
 七〇 「詩経別考跋文」(日野龍夫編集・解説『鷺峰林学士文集』下、ペリかん社、一九九七年)、四一四頁。  
 七一 なお『周易新見』では、「援用明人易説」のリストに、順治・康熙年間の二部も明人の作品として一緒に分類されている。  
 七二 林鷺峰『周易新見』国立公文書館蔵本。  
 七三 「諸家説便於朱注者記之、其或與朱傳不相関、或矛盾者、載于別考」(「凡例」『詩経私考』、公文書館蔵本)。

## 第二章 古義堂の学者たちと復古の学——一七世紀末〜一八世紀初の日本儒学の課題

前章では、明代後期の諸思潮の近世日本への波及について、主に書籍の舶載・閲読記録を中心に分析し、考察を行ってきた。考察により、少なくとも一七世紀の半ば頃から、こうした明代学問に対する積極的な姿勢が、当時の学者のなかで共有されつつあったことが明らかになった。一七世紀初期には、書籍の種類や数量の制限により、宋元以来の学術史に対する理解が不足しているところもしばしば見られた。こうした状況は、元禄期以降、東アジア情勢の安定化や商船寄港の頻繁化・定期化などによって大幅に改善したのである。

これと同時に、近世日本社会では、新たな変化が見られるようになった。藤原惺窩・林羅山が朱子学を近世社会の倫理・規範として唱えてから半世紀がたち、次第に近世社会に定着するようになったのである。統治者階級における儒学の関心が増大し、「好学大名」も続々と登場するとともに、儒者を自称し、儒学を業とする者も増加していった。

明清や朝鮮王朝の儒者とは異なり、日本儒者の多くは学問によって出仕することができず、終生市井に身を置く者が多かった。近世初期では、將軍や大名に仕えるごく少ない儒者のなかでも、直接政事に携わる人が少なく、彼らの多くは、大名たちに経典や故事を講じることや宴で詩文を披露するような仕事をしてきた。このため、経世済民の学問を講じながらも、この時期の儒者の多くは個人道德の修養論や人倫日用の道を説くことを主要な課題としていた。この意味では、個人内面の道德修養を重視する朱子学が、広く受容されるようになったこともごく自然な流れである。

一方、好学大名の出現によって、統治権力を握った人物が儒者に治政の方策を諮問することが可能となり、儒者たちが経世済民の道のみならず、君主個人の道德修養や国の人材育成に助言する場面も多くなった。このため、博聞多識が学者の基本素養となり、また、具体的な制度や作法に対する提言も要求されるようになった。かくして個人内面の道德修養を重視し、抽象的思弁が多い理心学だけでは満足できず、新たな学問に対する需要が現れるようになったのである。明清や朝鮮王朝では、理心学に対する動きは考証学や実学として現れていたのであるが、近世日本では、一七世紀の最後になり、「元来」の孔孟ないし三代の経典への回帰を主張する古学派が登場するようになった。

近世思想史の研究では、この古学の登場を近世思想史の大きなターニングポイントと

して捉え、近世思想史を大雑把に「古学以前」、「古学以降」の二つの時期に分類することが多かった。古学、とりわけ徂徠学の画期性については、井上哲次郎・丸山眞男以来、ほとんど自明のものとして強調されてきた。井上も丸山も、朱子学を代表とする封建的思惟構造のリゴリズムから解放された古学の思想は、西欧のルネサンス期の啓蒙思想と同様に、近代的思惟構造への接近の一步として見るべきだと指摘していた。この種の論調は無論、研究者自身が自らの生きる時代に対する思索や認識も前提とされていることが往往にあるため、近世儒者の議論のコンテキストに対する考慮が不十分なところ（或いは意識的な無視）があるのは否めないであろう。しかし実際に、近世の思想家たちの学問研究や著述活動に焦点を当ててみれば、彼らの研究方法や議論は「超越的」なものでもなければ、「近代的な思惟構造」を彷彿させるものでもなかった。

してみると、古学者の朱子学批判の原動力はどこから由来していたのか。古学者の理・心学に対する批判の多くは、経書に対する臆説・曲解に集中していた。確かに、朱子学を容赦なく批判し、理学や心学の理論を用いずに儒学の経典を再読する古学は、当該期の明清や朝鮮の主流思想とは相当異質なものである。このような古学の登場は朱子学ないし儒学が官学化されなかった日本ゆえ可能であったともいえよう。しかし強力な統制力を有しない朱子学に対する批判や排斥の原動力が、どこから由来していたかというのは、なおも疑問である。

朱子は漢唐以来の訓詁注釈を主要な方法とした儒学を、体系化・理論化することで、理学を集大成した。陸象山や王陽明などの心学者は、朱子学の内容を批判するものの、その学問方法や思惟構造は朱子学とは大きく相異しなかった。つまり、宋明の理心学者は漢唐の経書の内容構成や訓詁を大胆に改め、理・気・心・性などの高度に抽象化された個々の概念を以って経書の内容を再解釈する手法を取っていた。一方、古学者は宋以降の新注の信憑性に疑問を投げ、理気論などを意識的に排除し、宋学以前の訓詁に基づき経書を再解釈することにより、宋明の理・心学者との区別を画した。この意味では、古学者も理・心学と同様に、実際には経書解釈という古典的方法自体は取捨していなかったことになる。この特徴は、古義学の場合、特に顕著であった。本章では、明代経学研究との関連性から、日本で率先して復古の思想を受容・実践した古義学者の経学研究を考察し、彼らの宋明思想に対する批判意識の由来と独自の問題関心を明らかにする。

具体的な考察に入る前に、まず、古義学研究にまつわる三つの基本問題を整理しておかなければならない。



まずは、古義学の位置付けそして徂徠学との関係性という問題点である。一七世紀末に興起した古学を牽引する中心人物といえ、仁斎と徂徠の二人であり、とりわけ徂徠の画期性・事件性が重点的に強調されてきた。このため、仁斎を代表とする古義学はしばしば徂徠学の前身として取り扱われることが多かった。

確かに、徂徠が古学に目覚めた契機を提供したのは、近世日本でいち早く古学を唱える伊藤仁斎の著述との接触であった。

伊藤仁斎。古学と称し宋儒にまとい不申候所者希世之才に而御座候得共、論語斗を最上至極宇宙第一と称し、堯舜三代之書又論語の上にある事を忘れ、聖人天下國家を治るの道は、礼樂而已矣と申事を不存候が固陋之至と奉存候<sup>一</sup>。

徂徠は、仁斎の宋学批判を肯定し、彼を「希世之才」の持ち主として高く評価するものの、その『論語』を独尊する姿勢は「固陋」であると、強く批判していた。徂徠は、このように、仁斎学に対する学習及び超克を強調する形で、自身の学問との差別化を図ったのである。

しかし、古義学と徂徠学とは前者から後者へというように単線的に発展する関係ではなく、むしろ並行的に形成された二つの支流として見るべきであろう。単線的な理解を招いた原因の一つは、徂徠の仁斎学に対する超克ばかり注目され、仁斎以降の古義学の展開に関する考察が不足している点にある。

次に、「古義学」＝「家学」という捉え方の問題がある。近世以来、東涯及びそれ以降の古義学者は仁斎学の「紹述」者と捉える見方が主流であり、彼ら個人の学問主張に対する関心が却って薄くなってしまうたのである。つまり、「家学」という問題がある。

戦前では加藤仁平<sup>二</sup>らは仁斎・東涯の著作に関する基礎的研究を通じ、古義堂の学問を仁斎・東涯一族の「家学」と評価し、そのなかでも、東涯を、父の忠実な紹述者として高く評価した。加藤は、東涯の忠孝友愛な精神こそ古義堂が二百年も存続し得た最大の理由とする。戦後、中村幸彦<sup>三</sup>や三宅正彦<sup>四</sup>は天理大学の古義堂文庫に保存されていた史料の整理・調査を通じ、仁斎著作の校正・刊行には東涯の意志や思想も多く反映されていたことを明らかにし、「連続性」のある「家学」という見方は一層広がった。

もつともこうした「家学」説にたいし、三宅は日本における「家学」観の変容の歴史

をめぐる説明から、古義学の継受は、「仁齋説の固定的静止的祖述にとどまらず、東涯個人の思想的転回を含む<sup>五</sup>」と認識していた。三宅によれば、それは東涯による仁齋稿本の校正過程に最も反映されたため、この過程を分析することが、仁齋・東涯の学問を区別するための有効な手段の一つとなる。東涯の校訂・編纂は、仁齋説に対する全体的整合を目的とする一方、仁齋の言説について誤解を招きやすい表現や議論を削除することもある。こうした編集・整合には、「仁齋学が内包する、朱子学否定の意図と朱子学的制約の残存という対立性は捨象され、仁齋学説の無矛盾的調和だけが強調される<sup>六</sup>」という東涯の意図が読み取れる。つまり、それは仁齋説と異なる東涯の学術主張として考えるべきと論じられていた。しかし、三宅は、「家学」説の問題性を指摘してはいたが、東涯自身の学問の思想的特性については示さなかった。

三宅の研究の後、子安宣邦や山本正身らもそれぞれこの点についての補足を加えた<sup>七</sup>。山本によれば、東涯学の仁齋学との思想的傾向の相違は二点ある。一は、東涯学において、人間の内なる素質・能力よりも外なる社会規範をより重視する傾向を有することである。二は、東涯における仁齋の「主忠信」説の修正である。従って、山本は以上の二点において、東涯学と徂徠学の思想上の接近について言及しているのである。

このように、仁齋・東涯の稿本に基づき、先学は仁齋学ないし東涯学の形成経緯を明らかにしたうえで、仁齋と東涯における思想上の相異点を指摘していた。ただし、こうした相異は、決して仁齋批判という形では表れず、むしろ仁齋学に対する一種の補完として理解されるべきだと指摘されている。とはいえ東涯の補完作業の思想的背景と、東涯自身の問題関心の所在に対する検討はなおも不足している。また、東涯以降の古義堂の思想動向についても無関心である。これを解決するには、古義堂文庫にある大量な手稿の整理・考察が必要である。これが、現在の古義堂研究の三つ目の課題点といえよう。

古義堂の学者らが、著作の着手から最終の刊行まで、何回も添削や浄書を行った姿勢は一貫している。このため、彼らが生前に刊行した著作は比較的少なく、大概、門人や子孫によって整理、上梓されたものである。このため、諸稿本の間では、内容の差も現れている。これが、彼らの思想を考察するのに、大きな困難をもたらしたのである。一方、三宅や子安などの研究者は、こうした史料は彼らの思想の形成過程を反映する重要なものと見なし、稿本に対する地道な検討によって古義学の「復元」作業を行った。これも現在の古義学研究の基本的姿勢となった部分もある。

本章では、以上を踏まえ、東涯及びそれ以降の古義堂学者に対する検討に重点を置く。

その際、彼らの思想と明代學術ないし同時期の徂徠学との関係性を基礎に据えて検討を行う。そして、史料に関しては、古義堂文庫の草稿のなかでも、完成版に近いものを使用し、また各地に散在する各種稿本も参照して考察する。

## 第一節 『大学』の注釈と論争——「孔氏の遺書に非ず」

### 1. 朱子以来の『大学』の注釈史と仁斎による問題提起

周知のように、『大学』は元来『礼記』のなかの一章であり、朱子以前ではさほど強調されてこなかった。しかし、朱子が『礼記』から『大学』『中庸』二篇を抽出し、『論語』『孟子』と並ぶ必読の經典として位置づけ直した。また、「四書」のなかでも、『大学』は「初学入徳之門」であり、「為学之次第」を知るための重要な經典であるため、『論語』『孟子』でさえも二の次となるのだと、朱子は『大学章句』の序文で強調していた。

朱子以降、「四書」の古典性が定着し、「四書章句」も朱子学者の理論根柢や行為規範を提示するものとなった。その中でもやはり朱子学的人生観・世界観・政治観の肝要な部分を概括した『大学』が最も重視されてきた。朱子は『大学』の内容を「三綱領」「八条目」として再編成した。ここでは個人内面の道德修養が「家」「国」「天下」へと議論の対象を次第に拡大していくものとなる。このため、個人が身を引き締めて道德修養を高めることは、個人に止まらず、家や国ないし天下などを治めることにも相通するのであると、論理的に説明することが出来るようになった。

この朱子学の論理のもとでの「四書」の再構成は、朱子の知恵と構想力を表していた一方、のちの朱子学を批判する者たちが最も非難するところともなった。宋元期にも、これに対する疑問はしばしば見られたが、その核心に迫った論難は陽明以降のこととなる。

陽明は朱子の注釈を直接に論難する前、まず『大学章句』のテキスト自身に含まれた問題性を指摘していた。四書の『大学』の内容が、元来『礼記』にあった「大学」篇の内容とは大きく異なるのは、朱子の造作に起因する。陽明によれば、朱子以前の「古本大学」の内容に回帰すれば、朱子学の恣意的な編纂や内容に対する誤読などの弊病も一掃することができるようになる。こうした「古本」への回帰は、明代中期以来の「復古」の学風と相まっっているとすれば、陽明自身の経書及び経書注釈に対する態度が反

映されているところもある。陽明学の盛行により、明代後期の科挙試験や出版業界では、「古本大学」の登場が益々頻繁となった。一方、こうした「古本」への追求は、次第に本意から乖離し、ただ奇怪な異説を好む風潮となった。明末期に流行った「石経本」などの偽書の出現がその証である。

陽明などは朱子の『大学』編纂と注釈に様々な異論を唱えたが、両者の争点は概ね以下の二つに概括できる。一は、『大学』の構成についての論争である。例えば、朱子の創意による「一章十伝」という構成について、陽明学者の多くは恣意的な改ざんを見なしていた。二は、具体的な概念の解釈をめぐる分岐である。とりわけ「明明徳」「格物致知」などに関する解釈は、朱子学者と陽明学者が各々の見解を固持していたのである。また、この二派以外にも諸説があり、頗る複雑な様相を呈していた。

土田健次郎はかつて、「経書の機能には、経書に典拠があることを示すことによって他の士大夫を説得できるという対他の要素とともに、当人自身もそれによって納得できるという対自的心理的効果がある」と、経書及び経書注釈が儒者にとってもつ意義について説明を行った。このように、『大学』の注釈史もまた思想論争史という一面を有している。『大学』から始まった論争は、やがて陽明学の自己完成に繋がったほか、明代中期以降の儒学の動向を左右していった。更に陽明学は、明末に至って、当該期の社会思潮を禁欲主義の朱子学から解放させる方向へと牽引し、自由奔放な明末期の思想世界を造成したわけである。第一章でも論及したように、こうした明末期の思潮は初期の近世日本に大きな刺激を与えていたのである。

しかし、このように明朝で行われた『大学』に関する論争とその背景については、近世初期の儒者たちは十分に認識せず、朱子学的理解に概ね従うにとどまっていた。一方、儒学学習の深化とともに、四書の和訓・和解が増え、朱子学的理解の問題も次第に意識し始めるようになる。近世前期の日本学者の経書注釈書を見れば、そのほとんどが四書を対象とし、なかでも、『論語』と『大学』が特に多かった。しかし、二書の性格によって、その取り扱い方も若干異なってくるのである。『論語』の解釈は字句の訓詁や文意の解説に各々の説が施されていたものの、その古典性に対する疑問はほとんどなかった。一方、『大学』の場合は、その解釈可能範囲の自由性により、学者たちの個人の理解がより明瞭な形で現れている。このように、明代の『大学』論争に遅れるものの、日本では近世中期以降、『大学』の注釈をめぐる諸問題が検討されるようになった。<sup>9</sup>

留意しなければならないのは、近世日本の『大学』解釈に関する論争は、中国のよう

に朱子学と陽明学の対峙から始まったのではなく、古学派の学者である伊藤仁斎が、最初に問題提起をした点である。『論語』を「最上至極宇宙第一」<sup>10</sup>として崇めた伊藤仁斎が、『論語』『孟子』の重要性を強く訴えていたことは、近世思想史では有名な話である。彼は、朱子学の非を覚った後、「論孟」二書を中心に研鑽し、孔子の直伝する経典を「復元」する作業を終生行った。このため、『論語古義』『孟子古義』は、彼の思想を最も直接に反映した著作ともいえよう。

しかし、ここで看過してはならないのは、仁斎の「語孟」重視の思想が、その『大学』に対する疑問視とほぼ同時に生じた点である。仁斎が『大学』について残した最初の文章は、天和三（一六八三）年に若年寄稲葉正休に呈上した『語孟字義』の最後に附された「大学非孔氏之遺書之辨」である。その中で仁斎は「十証」を挙げて、「大学偽書」説を論証し、朱子の主張した『大学』の正統性を完全に否定していた。

彼の論拠を簡単にまとめれば、以下の二つに整理できる。一は、『大学』の提示した概念の語源が「六経」や「語孟」から由来したものの、孔孟の原意と乖離している。このため、『大学』からは孔孟の「意味血脉」を理解しえないことになる。例えば、「正心」「明德」などは元来学問の態度を指す言葉ではないと仁斎は指摘した。二は、「三綱領」「八条目」は朱子の憶測にすぎない。そのため「八条目」のような繁雑困難な「道」も決して孔孟の提唱するような簡潔で近づきやすい「仁」の「道」ではあるまい。

このように、仁斎は、「語孟」の文脈に依拠しながら、『大学』が偽書であると結論づけ、その価値についても徹底的に否定したのである。また、彼はそれを固持する朱子学者の姿勢を批判し、儒者が聖人の本意を理解しようとするならば、『大学』のような「邪説」ではなく、「語孟」を取り込むべきであると主張していた。

以上のように、『大学』に対する疑問が、仁斎の学問の出発点であり、「語孟」を中心とする新たな経書体系の構築という発想を引き出す契機ともなっていた。仁斎の古義学の成立ないし仁斎以降の古義学者の思想を考察する際、その『大学』に対する認識及び異同についても、注意を払う必要がある。

## 2. 仁斎・東涯の『大学』注釈

仁斎は門人らの要請を受けて、『大学』に関する論点を改めて展開し、『大学定本』（以下『定本』と略称）一書を作成した。しかし朱子版の『大学』の内容に強く疑問を覚えた仁斎は、『定本』を構成する際、朱子版に従うのではなく、その内容を自分なりに改

編した。こうしたテキストに対する大胆な編纂は、古義堂の経書解釈書の特徴ともなった。仁齋によって手掛けられた『定本』では、「三綱領」は保留とされたが、「八条目」が削除された。また、彼の『大学』の内容に対する理解も、朱子説と異なる部分が多い。そのため、『定本』にある解釈は基本的に当時通用していた宋注を揚棄し、より古い漢注を取り入れていたものとなる。しかし、『定本』の完成後、仁齋はそのまま『大学』の問題を手放したのではなく、最晩年に至るまで何回も修正を行った。『古義堂文庫目録』の記録だけからみれば、仁齋自身が書いた最初の稿本は現存しないが、現存する補正本は六冊ある。またその死後、息子の東涯が仁齋の生前に書き残したメモなどによって再整理した版も二冊ある。このように、『大学』の価値を否定しつつも、その修正を終生行っていたところが興味深い。

上述のように仁齋の『大学』に対する態度は複雑にみえるが、東涯の態度はより積極的な一面が示されている。

東涯は、古今の学者の中で、朱子の『大学』理解を疑う人が多いが、書物自体の真偽を真正面から疑う人は、仁齋しかおらず、仁齋の『大学』認識は極めて画期的な論点であると評価していた。東涯自身の『大学』に関する議論もこの核心的な論点から展開していた。

一方、彼は、仁齋の『定本』を校訂し、刊行させたほか、『大学定本積義』（以下『積義』と略称）という本も著し、門人の教育に使っていた。彼以降、『定本』も仁齋の原著と同じく、古義堂代々の輪読のテキストとして使われるようになった。要するに、東涯にとって、『大学』自体の問題はともかくとしても、『定本』は、仁齋の朱子批判と復古意志を十分に表した作品であることは疑いないものである。

現存する『積義』は、東涯の自筆本（享保九年起草）、門人たちの浄書本（享保一八年完成）、および東所の手沢本の三版の稿本がある。そのほかに、浄書本をもとに上梓した元文四（一七三九）年刊本もある。自筆本は草稿にあたるもので、添削の痕跡が多く、弁別しにくい部分も多々ある。一方、浄書本は比較的読みやすくなっており、最終的に完成した刊本の内容ともほとんど一致している。そのため以下では、主に浄書本と刊本に基づいて検討を行う。

『積義』は、仁齋の『定本』の補訂版としての性格が強く、『大学』原文そして仁齋注の意義や出典をより丁寧に解説したものである。【表1】は『大学』前二章の内容について、仁齋注と東涯注を対照して整理したものである。ここからわかるように、東涯

は仁齋注に対する補足説明を念頭に注を施していた。

東涯は『釈義』の本文では自身の見解を陳述することを控えているが、文末に附された「大学六議」（以下は「六議」）やほかの文集に収録された「続大学辨」<sup>二</sup>などでは、彼は自身の『大学』に関する見解を比較的詳細に述べている。

「六議」には、「凡事之可疑者、各陳所見、著諸簡策、名之曰議。予著大学釋義、其不及詳者凡六歟。名六議。以附其後云」と、その意図を表わす一文があるように、東涯は、『大学』の伝承や内容構成に関しては独自の思索も持っているが、『釈義』の本文では言及し得なかったのである。

東涯の疑問は、「孔曾経伝議」「経伝補闕議」「格物致知議」「明明徳議」「正心議」「小大学議」という六つの方向から展開していたが、これらについては従来と同様に、『大学』テキスト自身の問題とその注釈に関する問題という二つの角度から検討を行った。

「続大学辨」では、東涯は既に「仁義礼楽」が『大学』に登場しなかったことを論拠に、仁齋の「孔氏遺書に非ず」説の正当性を再検証していた。東涯によれば、「語孟」または「六経」で「聖人之道」を説明する際に、「仁義礼楽」がその「要道」として常々提起されていたに對し、聖人の教えを載せた『大学』には、それが全く登場しなかった。さらに『大学』の綱要とされる「格致正誠」というのは、子思・孟子の書のみならず、『易』『春秋』『戴記』などの書にも見当たらないので、これは『大学』が偽造した言葉と思わざるを得ない。

東涯は「六議」の最初の部分でもこの問題を取り上げ、こうした『大学』テキスト本来の有する問題性を程朱が看過していたことを指摘する。また、程朱が『大学』一篇を、「経」「伝」に分け、また「伝」の前後構成や内容を調整したことは、理学的な論理に符合させようとするための行為であり、まことに聖人の意を知らないことであると批判を行った。

程朱版『大学』の問題性については明代学者によって既に丁寧に議論されており、東涯もこの点において概ね明人の説を踏襲する形を取っていた<sup>三</sup>。一方、彼が最も神経を使って論弁したのは、『大学』にある諸概念の注釈であった。

東涯によると、『大学』に見られる「格物致知」「明明徳」「正心」などの概念は一見、三代や孔孟の經典から由来していたようであるが、実際には微妙な差異が存在している。例えば、孟子には「人心」「良心」などの用語があるが、「正心」というものが見当たらない。

要之孔孟之教。以仁禮為修身之則。而以此存心。大學則唯心不失其正而不復由仁禮。

要するに、孔孟の教えというのは、日常において「仁」「礼」のことを心掛け、身を修めて行動することを講じているが、喜怒哀楽のような心の「用」を禁じなかつたのである。

『大学』では、「忿懣」があれば、心の「正」が失われてしまうとの一文があり、宋学者はこれにより、常に「正心」を念頭に置き、喜怒哀楽などの情によって心を動揺させてはならないと説き、それを聖人の道の本意と見なしたわけである。一方、東涯からみると、宋学者が聖人直伝の經典ではない『大学』を「繩尺」とし、聖人の教えを解釈するのはまさに本末転倒なことに違いないのである。

以上のように、東涯の議論は、仁齋説を継承するなかで展開したものではあつたが、彼自身の知見も表れているところがしばしばある。もともと、東涯が仁齋説を改めて釈義する行為の背後には、当時のほかの学派からなされる、仁齋の学説への論難が原因であつた。

東涯のいうように、仁齋の偽書論は、近世日本に限らず、当時の東アジア儒学の世界においても非常に斬新な理解であつた。一方、こうした問題提起は当時の学問世界では、大きな波紋を呼んでいた。例えば、朱子学の正統的継承者と自負する蘭齋門下の浅見綱齋は、仁齋の文章に対し、「辨大学非孔氏遺書之辨」という一文を書き、仁齋の『大学』論を逐一に反論し、仁齋説の荒唐無稽を激しく批判していた。こうした逆風も、仁齋・東涯以降の古義学者の『大学』注釈や認識に影響をもたらしていた。

## 第二節 一八世紀前期の古義堂における『大学』研究の到達点と課題——伊藤蘭嶋を中心に

### 1. 伊藤蘭嶋の『大学』注釈

東涯以降、古義堂の学問研究を主に担つたのはその末弟の蘭嶋（一六九四～一七七八）である。蘭嶋は伊藤仁齋が六七歳となった年に古義堂の中で生まれ、幼年にして父を失い、長兄の東涯によって育てられた。このため、彼の学問は仁齋から直接に学んだというより、東涯からの伝授が多かつた。彼は東涯と並んで伊藤の「首尾蔵」と言われるほ



ど才に優れ、当時においても高い名声を有していた。蘭嶋は、東涯の死後、古義堂の存続や継承者の教育に尽力したが、晩年に紀州へ移住し、当時の学問世界の中心の一つである京から退いたため、その名も次第に忘却されていった。

先行研究では、主として蘭嶋の生涯に関する史実の確認が行われており、その学問と思想の特色に注目したものは狩野直喜の論考のみである。それによると、蘭嶋は、経書解釈において独特な見解が多く、その説は一見新奇であるが、結局のところ仁齋学から離れることができなかったとされる。

蘭嶋の学問はどちらかというところ、才が勝ち過ぎて、往々脱線の趣があり、父兄の学問の行きかたと、大いに違った所があるようにも思われるが、能く考えて見ると、蘭嶋の学問とても矢張り仁齋から出て居る<sup>一三</sup>。

この狩野説はその後の加藤仁平、笠井助治らの研究にも引用され、蘭嶋の学問に関する定説となった<sup>一四</sup>。

しかし、留意しなければならないのは、蘭嶋が必ずしも仁齋の説に固執せず、場合によつては、仁齋説に対する明確な批判も行った点である。これは穏当温和の東涯の学風ともまた違った趣を有している。彼が仁齋・東涯の学説を批判的に継承する姿勢は、その『大学』に関する認識に最も明白に表れている。例えば、蘭嶋は『大学是正』の自序に、某氏との議論を取り上げながら、自分の意見を述べる。

是正既成。出而眎人。其人曰。吁。異哉。吾聞曰。夫孝者。善繼人之志。善述人之事者也。今子之舉。殆近不可矣。子先君子曰大学非孔氏之遺書也。吾子曰除中庸外戴記中無出其右者。且新為之解。予応之曰。此子不知我先人之德。〔中略〕曰。当仁不讓於師耶。為先子將罪我小子者。此汝不知我先子也。浩浩聖猷。其奚私家有乎哉<sup>一五</sup>。

ここから、蘭嶋は、『是正』の主旨は仁齋説との相異があることを自任していたことがわかる。

仁齋の偽作説に対し、蘭嶋は、『大学』を『荀子』の逸篇と提唱することで、その有効性を改めて得ることができた。仁齋自身は宋代の学者の荀子像を批判的に捉え、荀子

の説は「偏」な所があるとはいえ、彼は「亦戦国間一賢儒」であると再評価したことがある。蘭嶋も仁斎のこの荀子理解を継承し、『大学』を『荀子』逸篇と考える。そのため却って、『荀子』に基づいて『大学』を理解することも可能となる。実際に、『是正』と『読礼記』のいずれにおいても、荀子説がしばしば登場したことからも確認できる。一方、仁斎の『大学』理解に関して、蘭嶋が最も問題視したのは、仁斎の朱子批判の不徹底さという点である。

其於此編不如耽読論孟之甚。講究尋積。不舍昼夜也。既已謂非孔氏之遺書。則唯寓目於鄭朱等之解而已矣。故先入之言不得不為之主。蓋原肯為朱解所誤。故本篇有

遺議 一六。

蘭嶋によると、仁斎は既に朱子説の錯誤に気づき「孔氏の遺書に非ず」と指摘したにもかかわらず、具体的な解釈においては、なおも朱子の注釈という先入観に囚われてしまうことを免れなかった。しかし、このような仁斎に対する明白な指摘は、当然厳しい批判を招くことにもなる。それに対し、蘭嶋は自身の行為は「仁に当たりては師に譲らず」ということで聖人の教えに従ったに過ぎず、決して「不孝」ではないと自弁した。また、蘭嶋はもとより「聖献」は「一家の解」に頼って理解するものではなく、諸家の説を広く考証する必要があると述べ、自らの学問態度も明示している。この考えは彼の実際の経書解釈の作業においても反映される。

現存する手稿を確認したところ、彼の『大学』に対する認識は主に、『大学是正』と『読礼記』の二冊に収録されていることがわかった。

『大学是正』の草稿は延享三年（一七四六）完成と記されており、それ以降も度々修正した痕跡が見られる。天理図書館古義堂文庫蔵本のほか、国会図書館蔵本もある。国会本も自筆本と記されているが、内容からみると天理本とは細かい差がある。一方、『読礼記』は現存する草稿が二つあるが、共に宝暦六年（一七五六）完成と記されている。自筆本の一方草稿で、他方はそれを浄書したものである。内容からみれば、『読礼記』は延享年間に成稿した『大学是正』と『中庸古言』の二書を合本にして修正したものである。天理本のほか、懐徳堂にも所蔵されているが、内容は概ね同じであるため、これは天理本より抄出したものと考えてもよいだろう。<sup>一七。</sup>

前文で論及したように、仁斎以前、朱子の注疏などに疑問を抱く者も現れてはいたも

の、『大学』という書物自体の真偽性を疑うことはなかった。仁斎よりはじめてこの問題が意識されるようになった。しかし、仁斎の『大学』改本はあくまで『章句』ないし『大学』自身の正統性を否定することを目的としていたため、その解釈の一部は牽強附会ともいえよう。対して、蘭嶋は、同じく「孔氏遺書」説を否定する立場から出発したものの、『大学』という経書自身の有効性を完全には否定しなかった。むしろ「荀子逸篇」という説を唱え、『大学』の作成時期を戦国後期と置き換えることで、その解釈を合理化させた<sup>一八</sup>。

『大学』の諸解釈書を見ると、その理解の差異は概ね前半部分に集中していることがわかる。「正心修身」以下の内容及びその解釈に関する争議はほぼない。蘭嶋の『大学』に関する二書も同じ傾向を持つ。もともと朱子は程子の言葉を引用することで、改本の正当性と必要性を強調していた。『章句』では文章の順序が並び替えられており、「一経」と「十伝」に分けている。そのような編纂を経て、「経伝」各章の内容は互いにリンクし、照応し合うような構成となったのである。また各章の文末に主旨を簡明に提示する一句を付け加えることによって要点を明瞭にさせた。このような工夫によって、『章句』は綿密なロジック性を有しながらも簡潔明瞭に理解することが可能となった。しかし、それが却って仁斎の批判的となった。彼によれば、朱子のような「恣意」ある編纂は、記述を聖人の意から乖離させ、不自然な「説理」の文章となってしまう、ここが問題となる<sup>一九</sup>。

蘭嶋も仁斎と同様に『章句』の内容の順序に疑問を覚えるが、その目的はあくまで『大学』の有効性を説くことにあるため、仁斎ほど朱子説の批判することに重点を置かなかった。しかし、いかなる形で『大学』を再編纂するかに関しては、彼自身の中でもかなり苦悩していたはずである。この点は『是正』と『読礼記』の二書の差異から窺い知れる。

元々、両書は異なる所に重点を置いたため、内容の構成や解釈の仕方においてもその差異が反映されている。前述したように、『読礼記』と比べると、『是正』では、朱子あるいは仁斎の『大学』理解の錯誤を指摘し、蘭嶋自身の『大学』理解を提示する意図がより強かった。そのため、両書は同じく『礼記』の「大学」篇を底本とするが、『是正』の中においては、彼の原文に対する独自の添削や配置替えがより鮮明に見られる。

例えば、議論の多い最初の段落に関して、『是正』では、「大学之道。在明明徳。在親民。在止于至善」の四句から始まり、その「徳」の広大さについて解説するために、『詩』

『書』の文章が引用される。次に、「古之欲明明徳く未之有也」という元々「経」の後半にあたる部分を前置し、次の段落の要旨を提示する一文にした。その後、一旦『論語』よりの引用を挟み、「徳」の一つとして「知本」及びその内容を釈明してから、また『詩』『書』から引用した内容をもって「知本」の効用を強調した。最後に、「知止而後有定く則近道矣」の一文を配置し、この章を小括している。このように、蘭嶋は、『詩』『書』を「先王之道」に対する解釈的な書物として捉え、元来『大学』にある『詩』『書』の引用文を各章の要旨を提示する一文の後に巧妙に配置し、つなぐという効用を与えた。これもまた『是正』に見られる蘭嶋の「改本」の特徴である。

一方、『読礼記』では、基本的には『礼記』大学の内容に従い、さほどアレンジを加えなかった。「是故君子慎乎徳。有徳此有人。有人此有土。有土此有財」の一句を、『大学』後半の「財用」論の冒頭に移動させたのが、唯一の変更点である。この『読礼記』には、『大学』を『礼記』に還元し、「五経」の一つとして位置づけようという蘭嶋の意図がこめられているのではなからうか。そして、『読礼記』の中では、蘭嶋は「改本」に対する積極的な態度から一転し、朱子以来己の意を以て『大学』の内容を添削する行為の不当を指摘し、「体統相承。似不相貫。而自有次序不紊<sup>二〇</sup>。」と鄭本を高く評価し、その継承を主張したのである。

両書の注釈に関して、『是正』では一句ずつ丁寧に訓詁・注釈していくのに対し、『読礼記』では極めて簡略に要点のみ提示することが多い。一見異なる部分も多いようであるが、実際のところ、内容の理解はかけ離れたものではなかったのである。また、『読礼記』の中の注釈は添削の途中で終わっていることも少なくないため、未完成のものも見なしてもよいのであろう。

## 2. 蘭嶋の『大学』認識の特徴とその思想背景

以上紹介したように、蘭嶋の『大学』に対する認識及びその注釈の仕方は、古義堂の中では非常に特徴的なものである。その独自の『大学』の読み方から、実は彼の問題関心そして思想を見出すことができる。

まず、注目されるのが、その書物の性格に対する把握という点である。

朱子は『大学』を、「初学入徳の門」といい、その重要性を強調しながらも、あくまで学問の最初の段階として位置づけた。従って、『大学』は広範な世人を讀者として想定する「教化」の書とみなされる。仁斎は朱子の「為学」の段階論に異論を唱えたもの

の、『大学』が主として個々人の道德に関する内容であるという視点は変わらなかった。

一方、蘭嶋は、「修身道德」的な議論を完全に避けたわけではないが、『大学』の性格に関して、終始「為政」のためのものと強調したほか、読者も「君主」に限定したことが明白である。そのため、彼の『大学』に対する解釈も概ね「君主」の視点から出発するのである。この分岐こそが、蘭嶋説と朱子説・仁斎説の決定的に相違する点である。

この点に関して、彼の注釈からみると、より明晰である。例えば、「大学」という篇名の含意について、従来の「学校」説や「学宮」説に対し、蘭嶋は、「大学問者也。不唯獨善其身而已。推之于天下国家適所也学」と、解釈した。よって、蘭嶋は「此篇論為政於天下之道」と『大学』の性格をあわせて提示したのである<sup>二二</sup>。

そのほかに、字句に対する具体的な解釈も、「君」の立場から出発し注釈を施した。例えば、「古之欲明明德于天下者。先治其国。欲治其国者。先齐其家」に登場した「国」、「家」について、従来のように、広義の天下国家と狭義の一人之家という理解を取らずに、それぞれ「王畿」、「王宮」と注釈した<sup>二三</sup>。

次に、「正心」「誠意」の二つの重要な概念に関する、蘭嶋の注釈を見てみよう。

「正心」に関して、蘭嶋は『是正』の中において「忿懣恐懼、憂患好樂、是五心之生、各当於其当生之所、謂之正也<sup>二四</sup>」と解し、程子以来の「不動」を「正」とする考えを批判した。『読礼記』の中において、その解釈を一步進めて、「正」を「政」と関連づけ、心は常に「為政」という立場にいなければならないと強調した。

正。與政通。荀子。五鑿為政。心從壞是也。積名。政下取正。爾雅。則法也。〔中

略〕言修身在使其心官。思以為政者。其身有忿懣等四者。其法不得所正故也。修身要使心為政<sup>二四</sup>。

そして、「誠意」に関しても、同種の読み方で文意の解釈を行った。

誠意。為霸者假仁者發耶。本文說治国平天下之事。先要誠正其生於心意者。康濟民廢而莫假偽也。夫仁義而行之也。後世為徒說學者之事。不深考耳<sup>二五</sup>。

荀子云。粹而王、駁而霸。誠意無欺。其粹之謂乎。意與此章同。蓋非學者之事。

自說王者之心<sup>二六</sup>。

蘭嶋は『大学』の本意を、民を重視する心は偽りを有すべきではないという君主の治国の事（「王者之心」）を論じたはずであると解釈し、また後世の人がそれを「学者の事」を説いていると勘違いすることを批判した。

以上からわかるように、伊藤蘭嶋の『大学』解釈においては、「為政」というキーワードが極めて重要である。彼は言説の対象を君主に限定することで、仁斎の求める万人通用の「日用」の道と異なる視点から、『大学』という経書の価値を見出したのである。この特徴は、彼の他の著作においても確認される。例えば、古義堂の中でも特に重視される『孟子』に関する研究の中で、「性命」説など形而上的な思弁の検討に比べ、その「治人」「王道」などに関する内容に蘭嶋はより注目するのである。

戦国末既有性之説而至於後世而盛矣。其主張孟子者。不在五畝之宅等。仁政之事業。而在於心性之説者。吁亦何哉<sup>二七</sup>。

ここで、蘭嶋は、朱子学者たちは、学問の目的を誤解したため、理気性命の説を以て経書を解し、真意を得ることはなかったと嘆いた。

以上のように、蘭嶋は『大学』の読者を「君主」と想定し、その内容を明君の規範に関するものと見なしたことで、そしてこの姿勢が従来の古義堂内における『大学』理解とは相違していることも明白となった。そうであれば、蘭嶋式の解釈の背景を考える際、古義堂以外の世界とあわせて検討する必要がある。

『大学』の政治性についての強調は蘭嶋から始まったものではない。彼以前にも既に多くの学者がこの点について指摘している。例えば、熊沢蕃山が『大学』から、「人君の職分」や財用論などの論点を抽出し、実際の藩政改革に用いたことが挙げられる。この点については周知のことに属するため、改めて詳しく述べることはしない。ここで注目すべきは、先行研究でも既に強調されてきたように、その『大学』解釈の意義は、「政治を心法によって基礎づけた点」にあり、結局朱子の「心法」と「政治」の統合という企図と軌を一にすることとなったのである<sup>二八</sup>。この読み方は近世初期の儒者に広く共有されていた。仁斎により、『大学』の経書としての正統性が否定されることで、『大学』受容の新たな時期が始まった。朱子学の錯誤もある程度通説になったが故に、徂徠のよう、「治国」の「礼」という『大学』の重要性を再喚起した見解が登場した。蘭嶋の理解もこの流れの中に位置づけられるだろう。両者は共に朱子の「経伝」分章の説を否定

し、『礼記』大学を底本とし、荀子の説を意識しながら『大学』の注釈を施したことで共通する。両者はともに「心性」の説に関する検討を揚棄し、『大学』の「政治性」に注目していたのである。

徂徠の場合は、『大学』を「先王之道」の中の「礼」を記録する書物と見なし、その内容を君主の後継者（「世子」）を育成する諸般の儀礼、とりわけ養老孝悌のような「人倫」の礼を記述するものと理解した<sup>二九</sup>。対して、蘭嶋の場合は『大学』を明君の行いを規定する書物として捉えていたが、徂徠の強調する「礼」とは異質なものであることは明確である。ここに両者の違いがある。

徂徠の『大学解』は享保三年（一七一八）に既に定稿したが、刊行されたのは宝暦三年（一七五三）のことである。この間、蘭嶋が『大学解』の内容を目睹したことがあるのかは不明であるが、少なくともその著作では、直接言及する所は確認できない。では、蘭嶋にみえる徂徠学と近似する部分、またその「為政」に関する認識は、いかに理解されるべきであろうか。この問題に関して、彼の思想背景の検討を通して迫っていく。

蘭嶋が活動する時期は、様々な変革の起こる前夜であったと、従来の研究で指摘されている。江戸・大坂を中心に詩文唱和や学問研究が盛んに行われ、その刺激によって絵画・和本をはじめとする様々な芸術においても新たな展開が見られるほど、文芸の繁盛ぶりが指摘される<sup>三〇</sup>。

この一連の動向は、徂徠学の流行そして明風文化による影響の深化とも深く関わっている。徂徠学の唱える復古的嗜好そして「古文辞学」という詩文創作の方法は、古典に対する学習を刺激したほか、一七世紀から日本に流入した明代の学問、とりわけ詩文論を「反芻」させる役割を果たしたのである。これについての詳細に関しては、第五章で改めて検討する。

徂徠学が一世を風靡する様を目の当たりにした彼は、この状況に批判的な意をあらわした。

今之鯁生小子信一先生之言 煖煖洙洙 必曰古文辞 不知古文至書經・論語而極。

孟子等次之。〔中略〕不知者群趨附化。而未能讀書作文者。亦動口轍曰古文辞。吁亦誤一生也。可哀哉。亦曰、李之文者所謂詩之集句也。文以致志。豈鈞棘其語。故為

難通之言。當以貽後世耶<sup>三一</sup>。

そのため、彼はすぐこの風潮から身を引き、経学研究に没頭するようになった。却って少年時代に風流を好んで、詩文に耽溺したことを反省すらしした。

余猶憶十五六歲之時。酷嗜詩〔中略〕既而稍有知識。乃曰。嗟乎。殆將誤一生矣。

蓋言仙禽不以雕籠。拘大鯤不以曲池園。丈夫六尺。要當有為於斯世。豈以雕虫篆刻  
顯乎。櫛字釘句。協比声律。假令其詞可玩。音可誦。亦事之微者也。<sup>三三〇</sup>

蘭嶋自身も認めるように、彼の早年の詩文創作や経書研究においては、一種の学術的心理によってあえて新説を唱えることもあった。しかしその学問の成熟とともに、以前の学風を反省する意も流露していた。また、その思想の変化は、古義堂の継承と紀州への仕官とも深く関係しているともいえよう。これも彼の『大学』注釈に反映されている。

蘭嶋は、姪の東所が古義堂を継承するまで、その生活や学問の世話を担っていた。古義堂にいた一〇年間、彼の五経に関する注釈の草稿もほぼ成立し得た。東所が新たな当主となった後、蘭嶋は紀州へ移住し、藩儒としての職事に取り組みようになり、世子や藩士たちの教育にも携わった。

当時、儒者にはこのように藩内での学問教授の仕事はあったものの、直接政事について献言する機会は少なかった。儒学は統治階級の基礎教養となりつつも、「一芸」として見られることがなお多かった。しかし、こうした環境のなかでも、蘭嶋は、儒者として学問を研鑽する初心と矜持を忘れてはいなかった。例えば、『南紀徳川史』では、「儒学」について、蘭嶋が藩主の重倫との間でなした受け答えが記されている。

公之幼也、伊藤蘭嶋為侍読、公〔引用者注…紀州八代藩主重倫〕一日自翻辞書抄  
出其尤險澁者、以問之、蘭嶋皆对不知、公曰、卿非儒士乎、何得不知字、蘭嶋曰、  
然、儒士、講治国平天下之道者也、徒以知字為儒職、大誤矣、公今富春秋、宜読書  
観大略耳、公佛然怒入内、左右白、古称、從諫則聖、公能從彼言、則自知其非也、  
國家之幸福、何以加之、公怒乃解。<sup>三三一</sup>

ここでは、蘭嶋は重倫の故意な難問に対し、儒士は「治国平天下之道」を講じる者であることを強調していた。このように、たとえ明清や朝鮮の儒者と同じように、治人者としての位を得ることができないとしても、蘭嶋のなかでは、為政者の補佐役としても



儒者の矜持を保つべきであるとする姿勢が見られた。経書の道を為政者に伝え、「治国平天下」を実現させることこそ、彼の『大学』をはじめとする一連の経書注釈作業の目的なのである。つまり、経書注釈を単に言説の検討に止めず、為政者に「伝道」する役割を果たすことを通して、それを政治実践と関係づけようとする蘭嶋の苦慮も見られるのである。

### 第三節 明代経学の学習と古義学的経書理解の成立

#### 1. 近世日本における「尚書学」研究の開始

以上の考察からわかるように、古義堂での経学研究は、宋学的理解に対する疑問から出発し、明代陽明学の刺激も受け、やがて一家の説として成り立ったのである。実は、仁斎は晩年、朱子学に疑問を抱き始めた頃、しばらく陽明学に解決策を求めた時期があったと回顧したことがあった<sup>三四</sup>。しかし、仁斎らにとっては陽明学も専ら「心性」から道を求めているため、聖人の本意に背くものであり、最終的な到達点ではない。

仁斎や東涯は独自の思索を展開しつつも、当時日本に舶来した明清の最新の書籍を積極的に収集し、宋明以来の儒学に対する体系的な学習を重視していた。そのなかで、彼らが明代後期の諸思潮から影響を受けたこともしばしば確認される。例えば、前節で考察した古義堂の『大学』研究の場合、陽明以来の古本研究を踏まえていたことが明らかである。また東涯が「大学六議」の中で、明末の儒者葛寅亮の『四書』などの説を参考にしていたことも見られる。

こうした明代学問に対する熱心な学習は、羅山や鷲峰の時から既に見られるが、古義堂の学者の場合、テキストの内容に関する独自の理解のほか、テキスト自体の問題性に対する関心が高いことが特徴的である。古義堂の『大学』研究に見られるテキストに関する編纂・校正からもわかるように、彼らは同時期の学者に比べ、経書内容に対する編纂や再構成についてもより積極的な態度を示したのである。こうした特徴は、彼らの『尚書』研究に最も顕著に表れている。

『尚書』は『書』『書経』とも呼ばれ、三代から戦国時代までの史実や儀礼・制度を記録した重要な典籍であり、古くから東アジア各王朝の様々な場面で応用されてきた。『尚書』にある三代先王の事跡と聖徳を讃頌した内容は、後世の君主の道徳の鑑となつたほか、王朝の各種の祭礼の手引きでもあった。例えば、東アジア諸国の年号の中には、

『尚書』由来のものが極めて多かったことがその一つの表れである。古代日本も当然例外ではない。古代の律令や目録などの史料では、『尚書』への言及が散見されることや、大学寮の教材内容の一つにもなったことから、『尚書』が日本に伝来した時期は相当早かったと考えられる<sup>三五</sup>。

先秦時代に伝えられていたとされる『尚書』は秦火によって散佚しており、後世になって発見された『尚書』は概ね三つの版がある。一は、前漢の武帝の時、秦の博士であった伏生口授の『尚書』二十九篇（漢の隸書で書かれていたため、『今文尚書』とも呼ばれ、以下「今文」と記す）である。二は、前漢景帝の時、孔氏旧宅の壁から発見した『尚書』五八篇（先秦の文字で書かれていたため、『古文尚書』とも呼ばれる）である。それ以降、同じく古文字で書写された『尚書』はいくつもの版が出現したが、漢以降には概ね失伝してしまう（以下では共に「古文」と記す）。三は、東晋の梅賾が献上した『古文尚書』五八篇である。この版は、孔穎達の『五經正義』の底本ともなっていたため、唐以降の学者の使用する『古文尚書』は概ねこの版であり、日本に伝わった『尚書』もこの版である（漢の「古文」と区別するために、以下「梅本古文」と記す）。

こうした主流の版本のほか、多くの残篇もしばしば登場し、その真偽に関する討論が絶えなかった。このため、テキストの真偽判断は学者たちを悩ませる大きな課題の一つであった。もう一つの課題には、『尚書』の解釈のことがある。もとより遙かなる三代の古文獻を理解するには多くの支障があるが、その内容も断片的な性格を有するのみならず、多くの偽篇によってもたされた混乱もあって、『尚書』内容の解釈について学者ごとに異なる場合がある。この二つの課題を中心に、中国では次第に「尚書学」という学問が成立したのである<sup>三六</sup>。

一方、日本における「尚書学」の問題を考えると、中国または朝鮮での状況とは大きな差異がある。『尚書』の伝来と学習は早い時期から確認できるが、その詳細については不明な点が多い。現存する日本古代の書目目録や各家の抄本などを確認すれば、当時の日本で流通していたのは、唐王朝由来の『古文尚書』（のちに清の閻若璩によって偽書と判断されたもの）である。明経道の学者を中心に、彼らは『尚書正義』の理解に基づき、返り点や和訓を付けたほか、内容の解説などの作業も行ったのである。この時点では、「今文」「古文」に関する議論は見当たらなかった。

近世に入ると、古典的経書解釈（漢唐古注に基づくもの）に代わって朱子学の「新注」が次第に経書解釈の主流となったのである。林羅山は、まさしくこの変革を推進した代

表学者の一人であった。羅山及び林家の經書解釈の特色、とりわけ四書に対する受容の経緯については、これまで既に多く検討されてきたため、ここでは詳しく述べない。<sup>三七</sup>

一方、その『尚書』研究に言及する研究は比較的少なく、これからの議論と密接な関係を有するため、簡単な説明を行っておく。

ほかの經書と同様に、羅山の『尚書』に関する作業もやはり朱子学的理解に基づき、内容の訓点・和解を中心に行われていた。『林羅山年譜稿』<sup>三八</sup>によると、彼の『尚書』研究に関する最初の記録は慶長八年（一六〇三）、羅山が二一歳の時の出来事であった。（『古文尚書』に手校・手跋を加える）。この時、彼は既に「朱子学に開眼」し、「徒弟に宋儒の書（新注）を講義する」ようになって三年が経っていた。しかし、『尚書』に関して、彼は朱子学的規範とみなされていた蔡沈の『書経集伝』を必ずしも全般的に信用することがなかった。例えば、慶長九年（一六〇四）吉田玄之に寄せた書簡のなかで、彼が蔡沈の『尚書』理解を疑問視する一文がある。

蔡沈盡廢書序。然胡氏之傳春秋也、援書序者用湯伐三股、俘厥寶玉、證齊人來歸衛俘也。用秦穆公伐鄭、晉襄公帥師敗諸崤、論晉人及姜戎敗秦師于穀也。若胡氏之說則此二事可證論春秋經。則書序亦似不可盡廢。<sup>三九</sup>

ここで、羅山は『胡氏春秋』で「書序」から二つの典故を援用したことがあり、もし『胡氏春秋』が信賴できるものであれば、蔡沈のように「書序」を完全に否定する態度は適切でない、「書序」の信憑性を支持した。この事例から、羅山は既に宋儒の間で大いに議論されてきた『尚書』のテキストの帯びる問題性について、一定程度の認識を有していたことがわかる。とはいえ、羅山自身の『尚書』解釈は蔡沈説を主とする朱子学的な理解からは大きく離れることがなかったのである。

しかし、ここで留意しなければならないのは、この時期の『尚書』新注の受容は、宋代学者自身の著作というより、むしろ明代に編纂された書物、とりわけ「大全物」と呼ばれるものからの影響が大きかったと考えられる点である。例えば、林羅山は、石川丈山とともに、明より渡来した「大全物」の刊行と普及に積極的に関わっていた。『林羅山文集』から、彼が「大全物」を積極的に日本の学問界に紹介していた動きを確認することができる。一例を挙げると、元和八年に石川丈山の求めに応じて「五経大全跋」を著したことがある。彼のこの動きは後の近世日本の儒者たちに大きな影響を及ぼし、明

代の儒学書籍に対する積極的受容もこれより開始したといえよう。

このような状況の出現は、第一章で述べたように、近世初期における明代書籍の舶来状況と深く関係する。しかし、問題となるのは、長崎などの港にもたらされた書籍が、学者の手に届き、そして読まれ、最終に理解されるまで、非常に時間がかかったことである。羅山のように、幕府の中枢に仕え、様々な身分の人に繋がるパイプを有しているのは、ごく少数であった。また、たとえ羅山であっても、その蔵書は写本が中心であり、内容の正確性などが問題視されていた<sup>四〇〇</sup>。

一七世紀半ば頃から、こうした状況は少しずつ改善していく。『江戸時代における唐船持渡書の研究』<sup>四〇一</sup>、『舶載書目』<sup>四〇二</sup>をみると、まず輸入漢籍の種類が豊富となったほか、その性格上の変化も見られる。特に経書解釈書に関しては、従来の「大全」物や宋元の集注のようなもののほか、明代学者の理解を直接反映するものも次第に輸入されていった。また漢籍の需要の拡大とともに儒書の和刻も多くなり、学者にとっては一層入手しやすくなったのである<sup>四〇三</sup>。このように、宋明以来の『尚書』研究に対する認識の深化とともに、近世日本における『尚書』研究も新たな段階に移ったのである。

## 2. 古義堂における『尚書』研究——「古文」偽作説の論辨

一七世紀後半になると、「古学」という新たな思潮が誕生し、朱子学批判という問題意識から出発した古学者は、朱子学的な解釈を借用せず、經典に対する直接的な解説を要求した。『尚書』に関する諸研究もこうした動機から始まった。しかしほかの経書と事情が異なるのは、『古文尚書』の問題性をいち早く提示したのは、呉棫のほかに、ほかならぬ朱子もその一人であった点である。

近世日本における反朱子学の「パイオニア」として描かれる仁斎が、当時「正経」と見なされていた「梅本古文」も含め、諸版の「古文」に対して抱いた疑問は、朱子説からの啓発を受けていたところもある点は否めない。とはいえ、彼の「古文」批判の着眼点は、その『大学』偽書説と同様に、用語や文脈にある違和感に集中していた。

例えば、仁斎は早年、「十六字心伝」を「万世道学之根本」<sup>四〇四</sup>と言い、『尚書』の真偽についての疑問は一切もつていなかった。しかし古学に目覚めた後、「古文尚書多説心説性。最非唐虞三代之口氣。其害于道甚多矣」と、偽書説を唱えるようになった。また、これにより、朱子学の「心性論」の理論根拠も失い、朱子学全体に対する批判に繋がった。その後、『尚書』研究の深化に伴い、仁斎は、テキスト自身が包含する問題性

に気づき、「信其當信。而疑其當疑」<sup>四五</sup>と、古義堂内の『尚書』研究の基調を定めた。例えば、「古文」と「今文」の差異に関して、彼は現存する「古文」にある「三苗之征」、「泰誓」などの内容が不条理であると指摘していた。また、その篇目は『孟子』の記録とも齟齬するため、現存する「古文」が偽作である可能性が高いと示した。その一方で、「今文」の信頼性が比較的高いと暗示していた。

しかし、仁斎は疑問点の提示に止まり、これ以上詳細な考察を行わなかった。東涯がこうした問題点を逐一検討するようになるのである。東涯の「古文」に関する考察は、概ね「古文泰誓論」「大禹謨辨」「大禹謨辨証」の三篇に収録されており、いずれも元禄年間（一六八八～一七〇四）の所作となっている。その内容は『辨疑録』などの著作にも散見されるが、その歿後に編纂された『紹述先生文集』にまとめて収録されている。題目からもわかるように、東涯は、仁斎よりさらに一歩進み、具体的な篇目の検討を行うようになった。一番早く脱稿した「古文泰誓論」では、蔡沈の『書集伝』にある解釈を批判し、「泰誓」偽作説を論証していた。彼は「泰誓」のなかの年代や史実の記録は、他書との重複や齟齬が多くあることを発見し、偽作者が古書の文句を寄せ集めて一篇と成したのではないかと推察する<sup>四六</sup>。この論証の手法はのちの「大禹謨」に関する文章にも使用されていく。

元禄四年（一六九二）に完成した「大禹謨辨」では、東涯は一一か条の証拠を列挙し、「大禹謨」ないしは現存する『古文尚書』の偽書説を綿密に考証した。「泰誓」に関する議論と同様に、本篇では、『古文尚書』が『左伝』や『孟子』の内容からの寄せ集めに過ぎないと指摘したほか、その議論の重点を仁斎も提示した「十六字心法」の是非に置いていた。

東涯によれば、朱子や真徳秀ら宋代の学者は、「十六字心法」を「堯舜禹伝授之心法」、「万世聖学之淵源」としてその重要性を強調したが、それは『論語』の一文より敷衍したものに過ぎない。仮にそれが朱子学者のいう「道之大」なるものだとすれば、どうして舜や孔子によって内容を「増減」することができるのか。また果たして「聖言」は容易に「増減」できるものとなるのであろうか。ここで、東涯は朱子学者が先王聖人の言葉としての「十六字心法」の絶対性を強調すればするほど、その由来と權威性の「創造的」性格が露呈されると考える。逆に、文体の時代性を考慮する場合、三代に作られた「大禹謨」はその時代に相応しない「整齐」、「駢麗易曉」の文体であるため、却って不自然であり、「偽作」として判断される理由の一つとなる。そのほかに、「人心」、「道心」

という説は、その内容自体が不条理であるうえに、ほかの書からの摘録とも考えられる。同様な文句は、『荀子』にも見られるが、『書』ではなく『道経』から引用されていると明記されている。このような箇所が全篇に散見されるため、それが後世の偽作であることが明らかになるのであろう。

以上のように、東涯は様々な工夫によって「大禹謨」の異質性を証明し、その上で、現存する『古文尚書』の信憑性に否定的な意見を表した。更に、翌年に彼は「大禹謨」に関する明儒の先行研究を蒐集・整理し、続編としての「大禹謨辨証」を完成した。ここに至り、古義堂内に於ける「大禹謨」、ないし「梅本古文」偽作説という判断がほぼ定着していった。これは、近世日本では最も早い時期に「今古文」論争を意識し、独自の論証を行った作業である。

### 3. 明人『尚書』研究の受容と『尚書』の注釈作業

蘭嶋は仁斎・東涯のように個別の議論に留まることなく、『書反正』<sup>四七</sup>において『尚書』全篇に対する解釈を試みた。蘭嶋の注釈の仕方は、以下の三つの部分で構成されている。まずは、『爾雅』に従って個々の字意を明らかにし、内容の大意を説明する。次は、旧本とは出入のあるところを、『孟子』『荀子』『史記』などの書物にみられる同書に関する記録と対照し、内容を校正する。最後は先儒の説の中で、異論を有するもの、もしくは同意できるものを取り上げ、その是非を弁別してから己の理解を陳述する。

古義堂では仁斎の時から既に「今文」を重視する姿勢を取っていたのである。前項で論じたように、仁斎・東涯は「大禹謨」など『古文尚書』に伝わる遺篇の信憑性を疑問視し、偽作説を懸命に論証していた。それ故、蘭嶋は『書反正』では基本的に『今文尚書』を底本とし、偽篇と判断された「大禹謨」や「泰誓」などの篇目を直ちに削除した。このような編集は同時期の『尚書』解釈書の中では極めて特殊である。その目録は以下のように整理できる。

「唐書」…堯典第一（除舜典「慎徽五典」以下二十八字、併せて一篇と為す）

#### 禹貢第二

「虞書」…皋陶謨第三（益稷と併合、従伏生本）

「夏書」…甘誓第四

「商書」…湯誓第一・盤庚第二・高宗彤日第三・西伯戡黎第四・微子第五・洪範第

「周書」…牧誓第一・金縢第二・大誥第三・庚(康)誥第四<sup>四八</sup>・酒誥第五・梓材第六・召誥第七・洛誥第八・多士第九・無逸第十・君奭第十一・多方第十二・立政第十三・顧命第十四・呂刑第十五・文侯之命第十六・費誓第十七・秦誓第十八

以上のように、『書反正』は、「梅本古文」に比べると、内容を大幅に簡素化したほか各章の配置にも変化が見られる。蘭嶋は堯舜禹三代の王の言行を記録した内容を「唐書」一篇に統合し、舜臣の皋陶謨や禹臣の益・稷に関する内容を、「虞書」の内容としていた。以下、「夏」「商」「周」諸篇は同様の方針に従っている。

また「今文」「古文」両方にある篇目に関して、内容の齟齬があれば、基本的に「今文」に依拠する方針で調整している。例えば、「古文」では、「慎徽五典、五典克従」以下を「舜典」の内容とした。またその前の部分に、「曰若稽古。帝舜。曰。重華協于帝。濬哲文明。溫恭允塞。玄德升聞。乃命以位」の二八字があると伝えられていたが、これについて次のようにした。

孔傳以帝曰欽哉四字自為一句。曰、嘆舜能修己行敬以安人、以下為舜典。以曰若稽古以下廿八字為其起頭。馬鄭王本無舜典并帝曰二字。蔡氏從孔伝者。以帝曰欽哉四字為戒命二女之辭。今從伏生本。無舜典。除其偽撰二十八字。則慎徽以下之數語突兀無所承。故今置于此句首。為帝稱贊舜之功德之辭<sup>四九</sup>。

蘭嶋は、今文に従い、偽作と見なされた二八字を削除した。また、ここでは蘭嶋は忠実に「今文」に従うことはせず、オリジナルな調整も行った。彼は前後の文章が繋がるように、「慎徽五典、五典克従」の一節の前に、「堯典」の結束の一句と見なされる「帝曰欽哉」を配置していた。このような内容の再構成は『書反正』の所々に見られ、蘭嶋の「今文」重視の態度を表している。仁斎から蘭嶋に至り、古義堂の『尚書』研究は、後の日本学者にも大いに啓発を与えたのである。

一方、彼らの『尚書』認識の形成を辿れば、その背後に、実は明人の「尚書学」の最新成果を踏襲しているところが多くみられる。前文でも言及したように、仁斎の『尚書』論は、基本的に呉棫や朱子、蔡沈説の是非をめぐって展開しており、そのほかの研究成

果については多くを語っていない。しかし、東涯や蘭嵎の場合、彼らの『尚書』学習過程及び宋明以来の諸説に対する受容史について、より明確な史料を残している。

蘭嵎は『書反正』の序章において、宋の趙汝談、元の呉澄、明の趙訪・呉廷翰の『尚書』論について東涯が既に論及しており、そのほかにも、元の王充耘、明の羅欽順・帰有光・徐與喬などに関連する議論も東涯が行っていると述べる。また名前は直接登場しないが、『書反正』の自筆本の補足に顧炎武の『日知録』の説も引用されている。しかし、刊本ではその部分が削除されていた。

このように、仁斎から蘭嵎にかけて、古義堂の学者たちは宋から明末清初に至るまでの『尚書』に関する論争史及びその到達点について、系統的な認識を有するに至ったことが明らかである。しかし、仁斎はともかく、東涯と蘭嵎が上述した『尚書』に関する研究をどこまで精読し、受容していたのかについては、疑問が残るところがなおもある。例えば、帰有光・徐與喬の名を提示するものの、その具体的な著書や議論の内容には全く触れていない。

最も留意しなければならないのは、梅鷲に言及するところである。確かに、東涯の「大禹謨辨証」そして蘭嵎の『書反正』の序説において、共に梅鷲の議論を引用し、肯定する内容が見られる。しかし、それ以外に、梅鷲の議論に言及する内容は全く見当たらない。もともと梅鷲の『尚書考異』は写本のみで、当時ではさほど知られていなかった。そして世に多く出回るようになったのは、清嘉慶一九年（一八一四）の孫氏校正本の刊行以来である。では、古義堂の学者たちは、どのようにして梅鷲の『尚書』研究を知ることになったのであろうか。実際に引用された文章を見れば、それは『尚書考異』の原文ではなく、恐らく焦竑の『焦氏筆乘』（以下『筆乘』と略称）から摘録した一節であろう。焦竑は梅鷲『尚書考異』を手に入れた後、その論点の精粹を『筆乘』に抄出したのである。実際に彼らの引用した梅鷲の説を確認してみれば、焦竑の抄録した部分以外の内容は見当たらなかった。また古義堂文庫に現存する『筆乘』を確認したところ、東涯のメモも残されており、当時この部分を実際に関連していたことがわかる<sup>五〇</sup>。

以上、仁斎や東涯らを代表とする一七世紀後期から一八世紀初期に活動した古義堂学者が、従来の朱子学や陽明学に対する不信から、経書を改めて理解し、注釈を施した作業、及びその過程について考察を行ってきた。

反朱子学のパイオニアとしてしばしば描かれてきた仁斎の朱子学批判は、主に「理気」や「心性」など朱子が「造成」した概念を問題視していた。朱子学的経書理解が聖人の



教える「仁愛」の道から乖離してしまうことで、聖教の「失墜」を招いたと考えたのである。しかし、「先入之見」に囚われた仁斎は、その学問方法や経学理解においては、朱子学的な色彩は完全に払拭しきれなかった。

この問題に対する克服こそ、仁斎以降の古義学者が意識的に行った種々の作業の動機となった。これは、本章で考察した『大学』や『尚書』の認識・注釈過程においても確認される。彼らの批判は、当時の日本の朱子学者に向いてはおらず、直接宋明の朱子学の理論や注釈の是非を問うような姿勢であった。つまり、書籍や明人との接触（ほとんどは間接的であったが）により、明代儒学の問題意識を共有した彼らの朱子学批判や経書注釈は、最初から宋明思想史の文脈で展開したものである。これは、第四章で検討する徂徠学の場合でも同様な性格を有しており、中世儒学を完全に揚棄しなかった羅山の時代とは確かに峻別されるものとなる。宋明思想との対決こそ、一七世紀後期から日本の学者が直面する新たな課題となるのである。

【表1】『大学定本』と『大学定本釈義』のテキストの異同対比表（前二章）

第一章							
格物	古之欲明明德於天下者，致知在格物	知止而定，慮而後能得	(積義)	在止於至善	在親民	在明明德	大學之道
事者。省文也〔後略〕。	格者正也。物有本末之物。格物云者，即先本始而後末終之謂。指誠意等六者，得先後之序而言。言物而不言事者。省文也〔後略〕。	此承上文。而言止至善之效。	按明德二字。多見於詩書左傳。而至於論孟則專以仁義禮智為教。孝弟忠信為要而未嘗有一言及明德者。蓋以明德二字，其義甚大。唯可以贊聖人之德，而非學者之	至善者。善之至極。下文所敘仁敬孝慈信。是也。	程子作新民者。革其舊之謂。	明德者。謂聖人之德。光輝發越。至於幽隱之地。遐陬之遠，無所不照。	大鄭氏音泰今從之。
事而分故。曰致知在格物而不	格者正也。如格其非心之格。為事得先後之敘。猶安頓器物整齊有次。故謂之格物。而致知則其方也。知虛而物實。一事而分故。曰致知在格物而不	此承上文。而言止至善之效。蓋人不知所鄉。則不得造其所期。夫既知至善之所在而止之。則志有所定主而不致多歧之惑	此三者為此篇之綱領。	止至善者。身居善之極。而不遷也。蓋大學之道。其要不過修己治人二端。	親先儒程子以為新字之訛。化成天下。革其舊習也。	明明德者。王者之德。光被天下。無所不照也。	大與太同。猶大禮大樂之大。尊而無加之稱大學者。謂大上之學。道則其方法也。
							『大學定本』(正德刊本)
							『大學定本積義』(元文刊本)

第二章			
大甲曰。	康誥曰。克明德	詩曰。瞻彼淇澳。如切如磋。如琢如磨	格物
此以天命做人說。非也。明命即天命之福善殃淫者。不可與性混說	康誥周書曰。此至下文聽訟章。舊本誤在誠意章下。其間前後相錯者。皆從朱氏所定。	章句所解。不知何所據。若義理。雖生於千載之後。猶可得而刊其繆。若字訓。則從古傳授。皆有定例。今日不得新造其說。況爾雅永為字學之祖。則後世最不可捨	古之欲明明德於天下者。致知在格物
天道之福善禍淫。昭然不爽者。謂之明命。	康誥周書篇名。武王之弟康叔封于衛。告之之辭。故名曰康誥。誥者告也。王言之名。此篇引之以證古之聖王明其德	是知切磋琢磨者。猶大雅所謂追琢其章金玉其相之謂耳。本言其儀矩之美也。此篇所敘。豈因子貢之言耳取義歟。此文亦見於爾雅。釋器正義曰記者。引爾雅而釋之。	格者正也。物有本末之物。格物云者。即先本始而後末終之謂。指誠意等六者。得先後之序而言。言物而不言事者。省文也〔後略〕。
			格者正也。如格其非心之格。為事得先後之敘。猶安頓器物整齊有次。故謂之格物。而致知則其方也。知虛而物實。一事而分故。曰致知在格物而不言先後也。

- 一 『徂徠先生答問書』「附卷・往來書簡」(島田虔次編輯『荻生徂徠全集・學問論集』みすず書房、一九七三年) 四九四頁。
- 二 加藤仁平『伊藤仁齋の學問と教育』(第一書房、一九七九年、初版一九四〇年)。
- 三 中村幸彦『中村幸彦著述集』第一卷(中央公論社、一九八二年)。
- 四 三宅正彦『京都町衆伊藤仁齋の思想形成』(思文閣、一九八七年)。
- 五 同前、一七頁。
- 六 同前、三二四頁。

七 子安宣邦『仁齋学の世界』（ペリかん社、二〇〇四年）、山本正身『仁齋学の教育思想史的研究…近世教育思想の思惟構造とその思想的展開』（慶応義塾大学出版会、二〇一〇年）など単著がある。そのほか、湯浅誠「仁齋と東涯——「祖述」と「紹述」」（国家学会事務所『国家学会雑誌』一一二号、一九九九年）や山口智弘「徳川中期経学史考—荻生徂徠及び伊藤東涯による仁齋学の継承と展開」（『年報地域文化研究』一四号、二〇一〇年）などの論文もある。

八 土田健次郎編『近世儒学研究の方法と課題』（汲古書院、二〇〇六年）六頁。

九 近世日本における『大学』の受容状況については、源了圓編『江戸の儒学…『大学』受容の歴史』（思文閣出版、一九八八年）が大いに参考になる。また、明代に見られた『古本大学』の顕彰、改本研究の実態及び近世日本の思想世界への波及に関して、劉勇『變動不居の經典—明代『大学』改本研究』（生活・読書・新知三聯書店〔上海〕、二〇一六年）、澤井啓一「古文辞学」から「古文系漢学」へ—近世日本における「漢学」の位相」（『国文目白』第五七号、二〇一八年）からも大いに示唆を受けている。併せて参照されたい。

一〇 仁齋の『論語古義』（生前最後の版としての林景範本）の最初の頁に「最上至極宇宙第一論語」の一句が書かれている。これは仁齋死後の版において削除された。

一一 伊藤東所・奥田士彦によって整理・出版された『経史論苑』（早稲田大学蔵本、年代不明）に収録。

一二 「第五章釋格物致知傳闕而不存。乃取程子之意以補之。陽明王子則專依古本。而曰格物非闕也。明諸儒亦有改本。次第不同」（『大学六議・孔曾經傳議』）

一三 狩野直喜「伊藤蘭岨の経学」（『読書纂余』弘文堂書房、一九四七年）二一七頁。

一四 加藤仁平「伊藤仁齋の学問と教育」（第一書房、一九七九年、初版一九四〇年）、

笠井助治『近世藩校の総合的研究』（吉川弘文館一九六〇年）、『近世藩校に於ける学統学派と学風』（吉川弘文館一九六九年）など研究では狩野説が引用されている。

一五 伊藤蘭岨『大学是正』（天理図書館蔵自筆本、延享三年）序一才。

一六 同前、序一ウ。

一七 今回使用する史料は主に天理古義堂蔵『大学是正』（延享三年自筆本）と『読礼記』（宝暦六年浄書本）に基づく。両書とも朱筆・墨筆で添削する所も多くあるが、文意に影響する添削のみ引用史料に反映させた。なお、汚損などが原因で字句が不明晰な部分については、国会本もしくは懷徳堂本を参考した。

一八 「而此篇多與荀子之語、互相出入。或其逸篇歟」（前掲伊藤蘭岨『読礼記』、一ウ）。

一九 伊藤仁齋「大学非孔氏之遺書辨」（吉川幸次郎・清水茂校正『伊藤仁齋・伊藤東涯』岩波書店、一九七一年）一六〇頁〜一六四頁。

二〇 前掲伊藤蘭岨『読礼記』一ウ。

二一 前掲伊藤蘭岨『大学是正』一ウ。

二二 「国者。指王畿而言」「家者、指王宮而言」同前、五才。

二三 同前、五才。

二四 前掲伊藤蘭岨『読礼記』九ウ—一〇才。

二五 前掲伊藤蘭岨『大学是正』九ウ。

二六 前掲伊藤蘭岨『読礼記』五才。

二七 伊藤蘭岨『一得録』（関西大学内藤文庫蔵、一九三二年内藤湖南写本）。

二八 八木清治「熊沢蕃山—「心法」と「政事」（前掲源了圓編『江戸の儒学…『大学』

受容の歴史」六九頁〜九〇頁。

<sup>二九</sup> 荻生徂徠『大学解』「言天子諸侯所以立学宮行養老等礼於其中教人者。其意在務徳焉。謂之道者。是礼即先王之道也」(今中寛司・奈良本辰也編『荻生徂徠全集』河出書房、一九七八年)六二五頁。

<sup>三〇</sup> 「それ(石注)一八世紀の文芸の繁盛」が一部の高踏的な知識層における現象に留まらず、教養の下降化と連動した。「中略」彼ら詩人たちの成功こそ、同時期における経済成長や出版資本の拡大とも相俟って、〈思想・文藝の市場〉の充実を告げるものだったといつてよい。「中略」市場原理が知識人たちの生活と思考を規定しはじめていた」(島田英明『歴史と永遠―江戸後期の思想水脈』岩波書店、二〇一八年)六一頁〜六二頁。

<sup>三一</sup> 前掲伊藤蘭岨『一得録』。

<sup>三二</sup> 伊藤蘭岨『明詩大観序』『紹衣稿』(京都大学蔵、一九二七年刊)、一頁。

<sup>三三</sup> 「文学伝・儒学」(堀内信編『南紀徳川史』復刻版、清文堂出版、一九九〇年、初出一九三三年)、四六九頁。また同巻「観自在公」条も同じ史料が見られる。

<sup>三四</sup> 「自以為深得其底蘊。而発宋儒之所未発。然心窃不安。又求之於陽明近溪等書。雖有合于心。益不能安。或合或離。或従或違。不知其幾回」(三宅正彦編集・解説『古

学先生詩文集』ぺりかん社、一九八五年)一一一頁。

<sup>三五</sup> 「日本では「学令」(令義解、天長十(八三三)年撰)や日本国見在書目録(九世紀末)にすでに記載されており、「唐鈔本の現存三本の残存量から見て十世紀には全十三巻が存在していたことが確実である」石塚晴通・小助川貞次「解題」(『国宝古文尚書卷第三・卷第五・卷第十二 重要文化財古文尚書第六』勉誠出版、二〇一五年)一五七頁。

<sup>三六</sup> 『尚書』に関する諸問題の整理は、池田末利「解説」(全訳漢文大系一一『尚書』、集英社、一九七六年)、青木洋司『宋代における『尚書』解釈の基礎的研究』(明徳出版社、二〇一四年)を参考した。

<sup>三七</sup> これに関する最新の研究は、武田祐樹『林羅山の学問形成とその特質―古典注釈書と編纂事業』(研文出版、二〇一九年)の一書が挙げられる。

<sup>三八</sup> 鈴木健一『林羅山年譜稿』(ぺりかん社、一九九九年)。

<sup>三九</sup> 京都史蹟会編纂『林羅山文集』上巻(ぺりかん社、一九七九年)、二〇頁。

<sup>四〇</sup> 例えば、羅山写『丹鉛総録』(内閣文庫蔵、(寛永一四年写)の最後に、この点を示す鷲峰の記がある。鷲峰によれば、最初の底本となる「梁佐校本」は「文字漫漶、執筆者稍誤点画」という問題があり、寛永二年(正保初、一六四四)に陸弼及び汪宗尼校正本を借りることが出来、鷲峰は弟の読耕斎とともに、羅山の校異に付き合ったという経緯が記されている。

<sup>四一</sup> 大庭脩『江戸時代における唐船持渡書の研究』(関西大学東西学術研究所、一九六七年)。

<sup>四二</sup> 大庭脩『舶載書目』(関西大学東西学術研究所、一九六七年)。

<sup>四三</sup> 慶応義塾大学附属研究所斯道文庫編『江戸時代書林出版書籍目録集成』(井上書房、一九六三年)。

<sup>四四</sup> 伊藤仁斎「心学原論」(三宅正彦編集・解説『古学先生詩文集』ぺりかん社、一九八五年)四〇頁。

<sup>四五</sup> 前掲『伊藤仁斎・伊藤東涯』、一五五頁。

<sup>四六</sup> 「亦就其年紀論之。孟津之會、序以為十一年。而今本文乃曰十三年。古注疏以虞芮質訟為文王受命之元年、而併數之謂十三年。其說既不足以信。而蔡氏定為武王即位

之十三年。亦不知其據〔後略〕」（前掲『紹述先生文集』、二〇七頁）。

<sup>四七</sup> 『書反正』は『詩古言』と共に、彼の比較的早い時期の論著である。自筆草稿本を参照すれば、享保末年頃既にほぼ完成し、そして度々の修正を加え、宝暦五年（一七五五）前後に最終定稿を浄書し、刊行を向けて準備を整えた。しかし、それが実際に刊行されたのは、明和二年（一七六五）と明和六年（一七六九）のことである。

<sup>四八</sup> 自筆稿本では「康誥」のままであるが、刊本では「庚誥」に変えている。

<sup>四九</sup> 伊藤蘭岨『書反正』（南紀山本勘兵衛・平安吉村吉左衛門等刊行、明和二年）一七

ウ。

<sup>五〇</sup> 「偽作者徒見舜典。有此文遂模倣為誓召還兵有苗格諸語。益稷庚歌竊孟子于足腹心等句成文。其外王子之歌竊孟子忸怩之語〔中略〕聊記於此以俟明者」（天理図書館古義堂文庫蔵『焦氏筆乘』「尚書考異」一節下にある東涯の書き入れ）。

### 第三章 近世的思想空間と学問集団の形成

ここまで近世前期（一七世紀～一八世紀初）の日本儒学思想史の様相と課題について考察を行ってきた。近世初期の日本学者は、朝鮮儒学に早くから接触したにもかかわらず、朝鮮学者と同様に朱子学を絶対視することがなく、その思想の性格としては、心学や三教習合的な思想を帯びる部分もあった。朱子学の純粋性を重視する朝鮮儒学と比べると、近世日本の場合は、より重層的な思想空間を構築していたのである。朱子学の学習に積極的に取り込んだ林家や闇齋門下にしても、朱子学の理論に批判的な視線を送った古義堂学者にしても、こうした特徴を有していた。

近世日本のこのような特徴は、様々な原因によつて造成された結果である。なかでも、当該期の東アジア世界の書籍・学知の移動の加速化による明代最新の学問動向の到来というものは、最も重要な思想背景として見なしてよい。とりわけ、「大札議」事件以降、理・心学の論争の白熱化による朱子学の權威性への挑戦や、復古・考証の思潮の濫觴による新たな学問方法の提示は、近世日本儒学の特質の形成に大きな可能性を提供したといえよう。仁斎を代表とする古学派の登場は、そのうちの一つの典型例となるのである。こうした外部による刺激があった一方、近世社会の成立により、学問に取り組む形式の革新や新たな学問環境の構築という内部需要が現れたことも、当該期の大きな特質の一つであった。近世以前の学問世界といえば、特権階級のごく少数人しか参与できない閉鎖的な空間であった。近世以降、社会の世俗化過程の進行と、明清・朝鮮、ないしはさらに時代が下れば西洋の新たな学問の伝来と相まって、儒学を中心とする近世的学問社会が形成された。その際、学問を行う場所も宮中・公家・寺から藩校・学塾・寺子屋へ転換したのである。そのうち、成立時間が比較的遅い藩校・寺子屋と比べると、近世初期から既に開設されていた学塾は相当長い間、近世の学問の主要な場所であったといえよう。

中国や朝鮮では、「書院」や「私塾」という学問空間は、比較的早い時期から既に形成されていた。とりわけ宋明の学問世界では、官立学校と区別されるもう一つの重要な学問勢力として影響力を発揮していた<sup>一</sup>。一方、朝鮮の書院は、郷村社会を拠点に展開した郷校がもととなっており、地域社会や氏族との関係性が緊密であることが特徴となっている<sup>二</sup>。そして近世日本の学塾は中国や朝鮮の書院とは性格上において必ずしも一致しないが、その制度設置や機能などにおいては共通するところも多くある。吾妻重二

の指摘によれば、近世初期の学塾の設立においては、明清や朝鮮の教学システムを意識的に参照していたのである<sup>三</sup>。

以上のように、東アジア各国の書院や学塾に関する研究は、主に教育史の視点から行われていたものが多数である。しかしその思想史的な意義に対する検討はまだ充分とは言えない状況である。

これまでの章節でも学塾については、学者たちの思想と著述を検討する際に若干触れてきた。彼らの学問活動は勿論個人を主体とはするものの、グループもしくは集団的な営為であるという半公共的な性格も有している。ここが、「家」を中心とする秘伝的な中世的学問伝承とは大きく異なるところである。

近世日本の学塾では、中国や朝鮮のように師門出身に拘ることがなく、また師弟間の関係性も比較的緩やかであった。一八世紀中期以降になると、いくつかの学塾に同時に通う人も多くなり、出身塾のみではその人の思想や主張を判断することが困難となった。しかし、従来の研究では、便宜上、学者の師承によって、学派を分類し、それが一般的な理解となった。例えば、『近世藩校に於ける学統学派の研究』<sup>四</sup>で笠井助治は、師承関係を軸に、地域・学問主張などにも考慮し、それぞれを朱子学派（京学系・藩南系・海南系）・陽明学派・古学派（聖学・古義学・復古学）・折衷学・考証学と、綿密に分類していた。しかし、こうした分類は、一八世紀後期以降は、次第に有効性が薄まっていくようになる。これに関しては第五章で、詳細に論述する。

とはいえ、少なくとも近世前期においては、学塾という半公共的空間での学習は、学問集団としての向心力を維持するには重要な意味を有していた。学塾内における種々の共同活動により、彼らの思想や学説上の接近が明確に見られるのである。

一方、たとえ学問主張の相異があるとしても、学塾を拠点として築いた人的ネットワークがなおも存在し、塾から独立した個々人の思想形成や社会活動にも影響を及ぼしていたのである。換言すれば、学塾は学問活動としての實在空間である一方、様々な思想の誕生・衝突・融合によって構成された非實在「空間」でもある。こうした近世的学塾の成立に伴い、近世日本社会において儒学の展開が可能となったともいえよう。本章では、彼らが共同して活動していた空間としての学塾を定点観察の対象に入れ、そのなかでの学者たちの研究・交遊などの様相を明らかにし、その思想・著述の形成過程を検討する。そのうえで、近世の学問集団の形成を再考する。



## 第二節 近世初期の学問空間の成立

### 1. 近世的学問空間の構想と草創

前述のように、近世以前の学問は基本的に公卿と禅林によって独占され、その活動空間も「宮中」「家」そして「寺」に限定されていた。このうち、宮中・公卿家中は高級な教学活動を行う場所であったのに対し、寺院のほうは「初歩的学びの場」として重要な役割を担っていた<sup>五</sup>。しかし、中世の学問空間は非常に「閉鎖的」であり、その多くは「家」を空間としていた。家ごとに「秘伝」の訓点法や経書注釈があり、先代の伝授を忠実に継承することが重要視されていたのである。

こうした状況は近世初期の社会においてもしばらく引き継がれていたが、藤原惺窩らの努力によって以上のような「閉鎖的」空間から民間に開放されるようになった。周知のように、慶長八年、羅山は京都で『論語集注』の公開講義を行い、それと同時期に松永貞徳らも同様に『徒然草』を講じていた。これに対し、明経博士の舟橋秀賢が家康に告訴したものの家康より却下されたという事件があった。この一件は、後に「中世の秘伝思想に対して敢然と挑戦する試み」と見なされ、近世的学問のあり方の始まりとして高く評価されてきた。しかしこうした変革の背後には、近世学者が活動する新たな学問空間——学塾の登場が重大な意味をもつのである。

近世の学塾は、宋明の学校や書院に倣い、制度や実施内容を規定したものが多<sup>六</sup>。またその参加者も従来の「家」の成員から広く拡大し、師弟という新たな結びつきが現れた。こうした近世的学塾を最初に企画したのは、藤原惺窩一門である。羅山が撰した「藤原惺窩先生行状」には、これに関する記録がある。

春與後藤郎即共奏白。請建庠序於洛。教授生徒。乃許。令相攸擇勝。以縱觀之〔中略〕時適有大坂之軍。而其事遂閣不果。<sup>七</sup>

惺窩門下の松永尺五と菅得庵（一五八一～一六二八）は、京都で近世最初の学塾を開設した二人としてよく知られている<sup>八</sup>。尺五の学塾は寛永五年（一六二八）の春秋館を最初にして、約十年後の寛永一四年（一六三七）に講習堂も開設され、また十年後の慶安元年（一六四八）に新築され、尺五堂と名付けられた。これらの学塾の開設において、塾主の尺五以外、主に関わった人物といえば当時の京都所司代板倉重宗である。講習堂

の土地は重宗より譲渡され、造営の資金も援助された。そのほかにも、天皇や公家らの力により、塾の声名や影響力の拡大も果した。それ故、私人の所有とはいえ、その公的な性格を有する一面も看過できないのである。

こうした学塾では、尺五による四書五経を中心とした幅広い範囲の講学が行われ、聴講する者も不特定多数であったが、やはり講師一人がその場の中心にいた。他者の参与は日常や積業後の短い問答に限定されていることが多かった。また、『尺五先生文集』の記載によると、学生は塾の周辺に住むことが多いが、質問がある際もしくは積業や歌会など特別なイベントの開催時以外、塾に行き来する形跡は確認できなかった。また、尺五は終身特定の場所で仕官をしなかったが、諸藩の大名の招聘に応じてしばしば講学に出張したことがその詩文集からも確認できる。これについて、徳田武はこのように記述した。

尺五は時に諸藩に出張して、あるいは二、三か月、あるいは五、六か月も滞在して、四書五経を講じ、経世の諮問に与った。〔中略〕加賀の雄藩前田侯との関係が最も深く、元和九年、三十二歳を始めとして、しばしば加賀に出張し、前田侯が江戸に参勤している場合には江戸まで赴いている<sup>九</sup>。

このように頻繁に諸藩に行き来すると、学塾での教学活動の時間も制限されるだろう。果してどの程度教学・教化の効用があったのかは、現在残された史料が片鱗しかないため、判断することは難しい。とはいえ少なくとも、一八世紀以降のように、教学を専門として、師生間のコミュニケーションが頻繁な学塾とは本質的に異なる段階であったといえよう。

一方、菅得庵がその書堂である生白堂にて学問を教授したことは「菅玄同碑銘」<sup>一〇</sup>、『先哲叢談』<sup>一一</sup>などから確認できるが、その詳細を知る史料は残されていない。菅得庵編輯の『惺窩先生文集続』の序文に、彼が惺窩に入門・従遊したことが記されており、生白堂という書室を新設した時、惺窩から和歌及び序文をもらった記録もある。これについては、羅山の碑文でも確認される。しかし、得庵自身または羅山の記述からみると、生白堂がもとより学塾として営まれていた意図はみられず、むしろ得庵個人の蔵書・学問研究のための空間であったと考えるほうが自然である。羅山の文章によると、得庵のところを尋ねる学生は、医学の教えを求めめる者が多かったようである<sup>一二</sup>。生白堂にし

でも、春秋館や講習堂にしても、後の学塾とは異なる性格を持つのであろう。

## 2. 忍岡塾の創立と整備——研究空間として学塾の登場

尺五の春秋館に二年ほど遅れるが、江戸にいる羅山も上野で忍岡塾を開設した。それ以前から、羅山にはすでに家塾を運営する考えがあったが、実現できなかった<sup>一三</sup>。これまでの忍岡塾に関する研究は概ね鷺峰による整備と発展を中心に議論しているが、羅山時代の塾内状況を示すものは少ない。以下では、その詩文集・年譜に散在する記録から早期の忍岡塾内の状況を見る。

羅山の塾内での講学記録は、現在では積菜後の公開講学と問答を中心に残されており、普段の講学の様子と内容はほとんど記録されていない。むしろ塾内の生徒または関係者との聯句や詩文唱和などの活動が多く記録されている。こうした活動に熱心に取り組む羅山の姿は、「年譜」などからも確認される。

先生平生講学之暇聯句者甚多。時雖無韓孟侯劉之徒。或叙友于之樂、或修方外之交、或試諸生之方。而乘興者、不可勝數。今姑載滿百者十通、其餘可准知之。此外漢倭聯句、倭漢聯句猶多。今不悉載之<sup>一四</sup>。

先生天性敦厚、不以才名誇人。故在營中與士大夫語、則侃閤也退。公遇子姪門生等則誨而不倦。講學之暇、作為文章、賦詩、聯句則不覺至夜闌。自少壯至老未見怠懶之色<sup>一五</sup>。

羅山の記録からもわかるように、当該期の儒者は公卿・寺僧・俳人・武士など様々な身分の人と同席して詩文和歌を詠み、交流を深めることがよくあった、その場所は参加者の別荘や名所などであり、必ずしも固定されてはいなかったが、忍岡塾もこうした場所の一つとして用いられた。羅山は塾内の生徒や身近で付き合いの長い親友を招いて詩文唱和を行うことが多かった。

実際塾内では、こうした「閑事」のほか、『尚書』『春秋』『礼記』などの経書をはじめ、『蘇東坡集』『黄山谷詩集』などの唐宋詩文集も含め、様々な古典が講じられていた<sup>一六</sup>。開塾当初の様子ははっきりとしないが、寛永後半期の記録をみれば、鷺峰が主な講釈者であったことが明らかである。羅山の詩序からみると、鷺峰の講釈は毎年正月一日から開始し、特殊な事情がなければ、基本的に年間を通して開講していた。

向陽子每歲孟春十一日開講席、因以為例。今茲亦然。十一日既讀春秋胡氏傳序以教授之。今日相繼講焉。於是作一絕以規祝之。「詩略」庚寅正月廿五日。

春齋講春秋胡氏傳、偶有瘍疾、故自春誦而後輟。夏弦快復既良。孟冬又向書格繙之。負笈而來著、如干人函三慶之以詩。余亦喜而不寐。遂同其押以示。「詩略」慶安四年十月下旬。

我男向陽子比年講春秋胡氏傳。今晨至于獲麟。余悅之甚矣。作詩以慶之。時承應三年甲午三月二十七日也。<sup>一七。</sup>

例えば、以上引用した部分で言及した『春秋胡氏伝』の講釈は、慶安三年（一六四八）正月から始まり、途中鷺峰の病気によってしばらく中断したこともあったが、回復後はまた継続し、承応三年（一六五四）の三月にやっと最終の「獲麟」篇に至った。一つの経書を講釈するには長い年月を要したのである。

とはいえ、羅山在世時の忍岡塾は確かに教學活動も行っていたが、その重心はやはり祭祀を行い、来訪者との詩文応酬などに置かれていたのである。こうした状況は尺五堂においても同様である。要するに、草創期の学塾は交遊の空間としての色彩が強かったといえよう。また、その学生は親族や友人を中心としており、中世的「家塾」的な性格と大きく相違するものではなかった。このような性格に変化がみられ始めるのが、一七世紀後期の鷺峰の代になってからである。

明暦初年、鷺峰は忍岡塾に「門生講会式」「月課式」「講筵式」「来問日式」の四つの学規を頒布し、塾内の活動の日期・形式・内容・参加者を明示した。また寛文年間中に二回にわたって「忍岡家塾規式」「忍岡塾中規式」を頒布・修訂する動きも見られた。また制度の整備のほか、塾舎や書庫の造営や改築も行われていた。これに関する詳細は、石川謙<sup>一八</sup>などの先行研究によって検討されているため、ここでは詳しく述べない。

このような忍岡塾での規定の頒布をはじめ、一七世紀後半から一八世紀にかけて、学者たちは従来の宴会式の色彩を排除し、専ら学問を専念する空間を創出することを試みる動きが見られ、いわゆる「教」「学」の空間としての学塾が本格的に成立したのである。

実際に当該期の学塾内の活動を見ると、以前とは異なる様相が呈示されている。忍岡塾の場合にはかの有名な「五等十科制」を作り、策問などの試験が設けられていた。こう

した動きにより、忍岡塾での活動は「師弟間・朋友間の人格的感情・結びつきではなく、システムティックに行われていた」<sup>一九</sup>と見なされている。一方、従来の宴会式の詩文唱和は学塾という空間からは排除されたものの、ほかの場所に移っても引き続き行われていたのである。このとき中心的に活動していたのはなおも学塾内で活動する人々ではあるが、それ以外の関係者も参加することが許された。浅見綱斎を中心とする東山会がその代表例の一つである。

こうして学塾は、師の私有空間から師生間の公共空間へ、私的活動から公的活動へと、重層的な意味においてその性格が変化し、新たな「学問の空間」ないしは「思想の空間」の創出が成し遂げられたといえよう。もつとも、忍岡塾内での研究活動の成果の多くは、門外不出であった。例えば前文でも言及した一連の「私考」は塾内の経書講釈に使用したものの、そのほとんどが刊行されなかったほか、弟子による記録や抄本も外に流出することが少なかった。これは前述したように忍岡塾の中世的な性格の残存とも関係しているといえよう。

一方、一七世紀後半から、三都を中心に様々な学問塾が雨後の筍のように現れ、とりわけ、京都では数多くの有名な学者が開講し、日本各地からの有志を寄せ集めていた。こうした市井での儒学学習の高潮と相俟って、儒書を専門とする書肆も次第に登場・壮大し、書籍の出版・流通も発達していった。

この時の学塾には、一七世紀初期とは大きな変化が見られる。まずその対象が、町人・農民・浪人・僧侶など一般民衆層にまで拡大し、非常に開放的な空間となった。また、従来のように公的な支援の下で確立したのではなく、ほとんどの学塾は、個人の資金で営んでいた。もつとも、学生の束脩を主要な資金源とするところもあれば、特定の支援者の援助で成り立っていたところもある。たとえ藩主や幕臣からの援助を受けていたとしても、政治的な意図を匂わせる尺五の学塾のようなケースとは全く異なり、それは個人的行為として考えるほうが妥当であろう。

また、各学塾ではほかのところとは区別される様々な共同活動が次第に展開していた。前文でも言及したように、当時、儒者という身分はまだ不安定であったため、儒学の研究を行いながらも、医術を以って生計を立てる者も大勢いた。例えば、香川修庵は古義堂で儒学を学ぶ一方、後藤良山にも医術を学んでいた。こうした緩やかな師弟関係のほか、各学塾では様々な共同活動（古義堂内の制義会や護園での白話学習など）を通じ、核心メンバーの結束が緊密になり、ほかの学塾と区別する「特色」が生まれた。こうし

た共同活動がその個人の研究活動や思想形成にも大きな影響を与えた点にも留意しなければならぬ。以下では、古義堂の事例から見てみよう。

## 第二節 共同活動による学知の共有と伝承——古義堂の事例を見る

### 1. 「策問」から見る古義学の形成

古義堂の開塾の時間や経緯に関しては、仁齋や東涯、ないしは初期メンバーの記録がほとんど残されておらず、その詳細も不明なところが多い。現在では、寛文初年に成立した同志会を古義堂の前身としてみなすことが一般的である。仁齋の記録によれば、同志会は成立当初、仲間数人と共同で学問に切磋琢磨する場として設けられていたことが明らかである。この時点では、「学塾」という性格を明確には帯びていなかった。その後、後進・学生の参加者が次第に増えるとともに、仁齋は会約を規定することで、集会の時間や内容を明文化した。同志会が開塾された前後、綱齋を中心とする東山会など、京都では相似する集会が多く存在していた。こうした集会の多くが詩文応酬を主要内容としていたのに対し、同志会は最初から経義の研究に重点を置いていたことが特徴的である。この性格はのちの古義堂にも継承されていた。

また、特に留意されるのは、古義堂の学問研究の形式である。当時、口頭形式の講釈が主流であったが、古義堂では最初から「策問」や「制義」などの形式を取り、「文章化」、「文章化」することが重視されていた。これは、仁齋や東涯の「経義」と「文章」両者の関係性に対する認識を反映しているほか、古義堂内における学知の共有・伝承にも深く関係している。

策問とは、元来中国の科挙試験の形式の一種であったが、宋代以降は、学者のなかでは経義を論説する文体の一種として普及していった。明清期では、有名人や及第した挙子の文章を集め、策問集として刊行することも多かった。策問は、同志会としての後の古義堂において、寛文元年から元禄一〇年までの三〇数年の間継続していた<sup>二〇</sup>。規定の詳細は、仁齋の撰した「同志会式」から確認できる。

而後會長又出策問。或論題。試諸生各呈其論策。會長取之。略下轉語。或著批評與之。不著甲乙。若不能即答者。俟於次會出。〔中略〕講義論策。各作一冊。共輪數人繕寫。由會中間答。發明經要者。及學問冗繁語。皆謹錄。眾人相其校定。別作一

毎回の会合では、会長を務める人は、論題を提示し、その下に論題の主旨を説明する数文も附す。ほかの参加者はその論題をめぐり論策を作成するが、必ずしもその場での提出が要求されていたわけではなく、次の会での提出も許されている。提出された論策に対し、会長が意見や批評を記して返す。特に注意すべきなのは、共同研究の成果を「文章化」することを重視している点である。参加者は順番に論策の浄書役を担当し、その内容を一冊にまとめる。あるいは議論や論策のなかに、経義に対する適切な説明や新たな創見と評される部分も記録し、共同の校訂を経て、別冊として整理するのである。

これは、従来みられた師による一方的な講釈や批評とは違い、全員による共同の作業となっていた。これについて、先行研究では、同志会の「対等」な精神を高く評価するものが多かった<sup>二三</sup>。とはいえ、留意しなければならないのは、こうした「平等」は近代的な概念とは混同してはならない点である。策問会も勿論、後の制義会においても、実際の運営の中では、主導者としての仁齋がやはり別格であった。

この点は、策問の論題を見ればわかるように、出題者である仁齋個人の疑問や思索を直に反映している。加藤仁平はこれについて、以下のように指摘していた。

ここ（石注・策問）に仁齋の学的煩悶又は疑問とも観るべきものが現れているのを見ること、問題を弟子等に提示することによって、及び弟子よりの問題解決の暗示を得ることによって、仁齋自身の古義思想そのものが愈々進展して行ったのであることが察せられる。而して斯くの如く絶えず進みつつある努力の成果を門弟に示すことによつて、一面仁齋学的考え方や仁齋の究学の熱誠等が門弟にひしひしと伝えられたもので、策問は言わば師弟の文化的協同作業とも見ることができ<sup>二四</sup>。

ここでは、加藤は出題者の仁齋の立場から策問の論題と内容の変化を観察していた。策問という共同研究は、仁齋の古義学的経学理解の最終形成に繋がった。またこのことは弟子たちの学問研究にも有効な方法を提示していた。何より、「仁齋学的考え方」が門弟たちに共有されていたという指摘が先鋭的である。また、三宅正彦も仁齋の策問に見られる「語孟」に対する高い関心がその「三書古義」の〈初本〉とは「内部的に連関することとともに、〈初本〉の基礎である<sup>二四</sup>」と、策問と仁齋の著述活動との連関性を改

めて論述した。

実際、仁斎の策問の題目を見ると、確かに語孟によるものが多く見られるが、五経・諸子ないし程朱陸王や明代諸儒の説からの出題もあるように、その範囲は極めて広がった。【表1】からもわかるように、仁斎の提示した論題のなかには、「仁義」や「王道」に関する儒学の古典的論題のほか、『大学』『春秋』作者の辨疑や当時社会の情勢・課題に対する検討なども含まれている。例えば、寛文八（一六六八）年三月の策問は、「大学孔子之遺書」説を題にしていた。仁斎はまず、「大学。孔子之遺書」という先儒の説を取り上げ、「其書當與語孟中庸。相表裏焉。而其間不免與三書有少出入者。何哉。請條而論之」と発問した。続けて仁斎は自身の考察した矛盾点を条陳したうえで、種々の疑問を弟子たちに投げかける。また、この策問の内容の大半は後に書き上げた「大学非孔氏之遺書」一文にも使用され、当時の学問世界では大きな波紋を及んだ。

加藤をはじめとする先行研究の多くは、策問のような共同研究が、仁斎学の形成に与えた影響という点に注目した。しかし実際には、ここに見られるように出題される側もこうした論策の提出・議論により、古義学に対する理解を深め、さらに各々の学問思想を展開することを得たのである。

以下ではこの策問会に参加した東涯及び蔭山東門（一六六九〜一七三二）の記録から、古義堂の策問会の実態を明らかにする。

東涯文集に収録されている対策文は四篇あり、いずれも貞享末年から元禄初年の所作である。『古学先生詩文集』に収録された策問と照らし合わせると、前三篇はそれぞれ「先儒以史配經其意何在」（貞享三年冬十一月一四日）、「世之異端邪説之是非」（元禄元年仲夏念四日）、「学問之真偽正俗及漢唐宋明本朝学者之得失」（貞享四年季冬念三日）の策問に対応するものである。もともと、元禄九年の対策文の題目のみ仁斎の文集からは見つからなかった。東涯の文集を見ればわかるように、策問会は比較的頻繫に開催されており、『古学先生詩文集』に収録される仁斎の擬題はごく一部に過ぎず、その多くは散佚した可能性が高い。また仁斎以外の出題者もいたことが十分考えられる。実際、『紹述先生文集』では、「策問類」のほか、「論類」「辨類」に収録した文章でも、策問に対応する所作が少なくないのであろう。例えば、「私試名教内自有樂地論」や「（私試）管仲與王魏是非如何論」などの文章もこの類に属する。

こうした対策文の創作は、東涯の思想形成及び後年の著述活動にも多大な影響を与えた。例えば、第二章でも論及したように、仁斎が提示した『尚書』『春秋』辨疑の課題



に応じるため、東涯は、「古文泰誓論」などの文章を撰した。これを契機に、東涯は宋明以来の尚書学の諸問題について丁寧な考察を行い、『古文尚書』偽篇を考証し、『今文尚書』の妥当性を唱えるようになった。これも後の古義堂の『尚書』研究の土台となった。また、「学問之真偽正俗及漢唐宋明本朝学者之得失」という策問に対し、東涯が書き下ろした対策文では、漢唐以来の學術史を整理していた。その内容は後の『古今学変』を想起するものである。

対策文の提出について、「同志会式」で書かれたように、必ずしも当日提出ではなかった。実際、これは東涯の対策文からも確認される。例えば、元禄元（一六八八）年夏の文会で出された策問に対し、東涯が対策文を書き終えたのは、翌月の朔日である。そのほかにも、仁斎の評点に基づき再修正し、浄書する場合が多かった。

策問会の進行過程を直接反映する史料は比較的少ないため、毎回の参加者の人数や身分などは把握し得なかった。また東涯の文集に収録されている対策文は既に浄書したあとのもので、更に編集者の東所たちによる校正も加えられている可能性が高い。このため、実際に提出された対策文の評定や添削がどれほど頻繁に行われたかは明らかでない。この点について、一つの手がかりを提供しているのは、古義堂文庫所蔵の仁斎の愛弟子である蔭山東門の対策文の草稿である。

東門は、元禄四（一六九一）年に仁斎に入門し、後に出身国である和歌山藩に召し抱えられ、儒官として勤めていた。現存する東門の対策文は彼が入門した年の所作であり、「治平」の問に対し、五つの方向から君主の治平の策を提言するものである。また、草稿では仁斎による添削も残されているところがある。以下は「其一」及びそれにたいする仁斎の添削の抄録である。

(私) 擬對 (策) 丑事

元質曰。愚(魯)不材、遲(晚)及

先生之門、知道尤少矣。(竊)見

策問會見于治平(之說)、(自)愧固陋少聞識也對之者雖、不當其義、(然聊)而  
冀盡□□而無遺焉。僭踰之罪憶在 先生所恕也。(今)愚所對雖繁簡不當、事緒非  
一、(然)要則在□事、(請一一條陳)。其一曰。變通由斷、則臣下不沮而事有所行、  
□愚按易曰。窮則變、變則通、通則久。此言物猶窮□則理有變通之也。所謂窮塞則  
事之久、而生之弊者也。變通者時之勢、而制之宜者也。蓋國(之)所以立者政。政

久則弊。弊久則亂。亂久則飢饉疾疫之。而民不能（聊其）甞生矣。故治政道民者在先察其弊□速救之也。而救之之宜則在未大弊之前也。苟□弊才不覺而亂久患至則（雖）欲救之亦無及而已。（故）欲救之者、莫若能達變通之道也。不能達變通之道、則（雖）欲救（之）弊（而）者、未必當其義、而其所及不至于便民也。既能達變通之道、則莫若速由果斷也。苟達變通之道、（而）無果斷之行以決之、則雖有其意、道空不行矣。何哉。愚聞常人安故俗學者溺所聞人主御國也、仰事之者非一也。而仰事之者或以忠心精力、或以諂諛壅蔽。為人君者若能知變通之道、見（察）政度之弊、果斷在意、行之在己、忠心精力者使之各得當其器、諂諛壅蔽者抑之不得進其說。其自所（自）是而便民者、雖百諫爭而不為之、迷惑顧望則安故者、不得以變法爭之、溺聞者以卒由難□也。或反之則不然也。而果斷之本（又）在誠心與明□而已。既洪果斷之志、誠心以感之、明察以照之。□忠心精力者益得盡其用、而諂諛壅蔽者無所容其姦矣。是變通由斷臣下不沮之謂也。<sup>二五。</sup>

以上の抄録からわかるように、仁齋は東門の文章の原意を変えるほどの修正を行っておらず、その添削は概ね字句の使用や構成の調整に集中していた。これは、策問会のみならず、後に開催される制義会にも受け継がれていた。<sup>二六。</sup>

仁齋が弟子たちの論点に干渉しない態度ゆえか、仁齋門下の弟子は必ずしも師説に盲従することなく、往々にして己の見解を憚らずに披露することが多かった。<sup>二七。</sup> 例えば、並河天民（一六七九〜一七一八）はその著作において師説の誤謬を逐一に指摘していた。<sup>二八。</sup> 天民の名は亮、兄誠所および弟尚義とともに伊藤仁齋に入門し、古義堂から離れた後は、京都で私塾を営んでいた。仁齋没後は、堀川の門人の半ばは伊藤東涯に、半ばは天民に従ったほど、古義堂内では声望の高い門人の一人であった。誠所は「疑語孟字義序」では、叔父の信齋から聞いた天民と仁齋の逸話を記している。

一日信齋與天民共訪仁齋之書窗。談及性理。天民質以其所見心・性・情三名唯一之旨。問答數四。而仁齋默然。稍久而歎曰。非豪傑之士無所待而興起者。不能與於此矣。吾子誠問出之才也。吾當改字義耳。<sup>二九。</sup>

天民が、仁齋の「心」「性」「情」に対する理解を疑問視していたことは、『天民遺言』にも反映されている。<sup>三〇。</sup> この逸話はある程度信頼できるともいえよう。

こうした仁齋説に対する異論は、彼らが仁齋に学んだ既存のテキストや経学解釈に対する疑問の精神に由来していたともいえよう。総じていえば、仁齋は策問という形式により、弟子たちに経学に対する様々な問題提起を行った。こうした課題に答えるために、弟子たちは対策文を提出する度に、これに関する学習や研究も深めていったのである。

## 2. 制義会における明清科挙書籍の受容及びその成果

策問を中心とした文会が続くなか、元禄七（一六九四）年に仁齋は新たに「月課程文社」を作った。策問会とは異なり、制義会では「語孟」二書より一節を選んで出題し、諸生に経義を論述することを命じた。仁齋は「私試制義會式」でその主旨と実施方法を明らかにした。

制義昉于宋盛于明。乃科場之所重也。國家舊罷貢舉。故士子多不修文詞。雖知講道學經者。然不深於斯。則孤陋寡聞。不能直達經指源委。必也不穿鑿。則失之慮淺。孔門有言語科。良有以夫。今斯為諸生。每月一次。出題試之。題先用語孟。次第當及本經。倣汝南許氏。定每月朔日為會日。倘有事展限。更用無事之日。會日。諸生各懷墨卷。置案上。卷中不書姓名。紙不擇和唐。皆以高九寸為準。糊和紙為囊。進呈。眾中推通文法者數輩為參評。參評乃就案上。信手抽取。每卷先錄其所得次第於其上。而聚眾論議。定而後用朱筆。略為竄定。畢。呈之會長。會長再看詳。刪定用青筆。如值佳境。或圈或批。從其所宜。略議其工拙。或口授作文之法。不校甲乙。不分次第。恐其爭端也。雖以試名之。實課也。試罷。參評以其文附各人。諸生各受歸。而書寫為冊。送于會長。會長再勘照參評所得次第。輯為一冊。凡寫本長六寸五分。橫五寸。定以十行二十格子為式。元禄六年甲戌秋九月<sup>三</sup>

仁齋は、道学を重んじ、文章を軽視する当世の気風<sup>三二</sup>に懸念を示し、文辞を修めなければ、経書の理解にも到底至らないとその弊害を指摘した。これ故、彼は塾内において、宋明以来の科挙試験の形式に倣い、「制義会」を開いた。ここの「制義」とは科挙の筆記試験の内容の一つであり、基本的に経書の一文を題目とし、その経義を解釈したうえで、独自の論議をするものである。明清では、制義の書式のほか、その解釈や議論も基本的に朱子学の範疇で行われるように規定していた。

古義堂内の制義会は、こうした強制的な規定がなかったとはいえ、これまで比較的

自由な形式を取っていた文会とは異なり、出題範囲を「語孟」に限定したほか、科挙試験で行う「糊名」という方法も参考にし、公平性を保証していた。

また、仁斎の規定では、策問の文会と同じく、参加者全員による検討・添削を行うことを指示したが、東涯の記録によると、それは結局のところ仁斎自らの添削・潤色となつた。これは東涯の記録で確認される。

甲戌之秋家嚴創月課程文社。令諸生述經義。間月用語孟題。始令眾刪之。後先生躬改潤<sup>三三〇</sup>。

そのほか、争いを避けるため、制義会では、甲乙などの順位を付けないようにと当初は規定していた。しかし、実際の活動過程の中で、当初の規定を微調整していたことがわかる。評定に関して、当初は、「不校甲乙。不分次第」と規定していたが、東涯の制義答文の文末には、毎回の順位も記録されており、実際には順位の評定も行っていたのである。例えば、元禄七年八月の制義会では、「学而時習之」一節を題に、制義を命じたが、東涯の答巻は、「第八名」であった。翌月一六日の回では、『孟子』より出題していた。「王亦曰仁」の一節についての制義文は、「第二名」であった。以降も毎回順番の評定が行われた様子であった。

また、この制義会について、特に留意を要するところが二つある。一は、出題範囲を「語孟」に限定することである。周知のように、早年の仁斎は朱子学に酔心していたが、中年以降次第にその非なるところに気づき、古学への転向を始めた。実際、東涯や蘭岨の記録からも度々言及したように、仁斎自身も朱子学からの脱却は簡単ではなかった。とりわけ五経に関しては朱子的な理解が残留するところも少なくなかった。それに対して、「語孟」に対する再解釈こそ仁斎の学問の核心な部分となった。「語孟」に限定し出題する動きは、当該期の仁斎は既に「語孟」を中心とする古義学的学習システムを構築する意欲を見せていたことを示す。

二は、明清の制義に対する意識的な模倣である。近世学者の多くが、科挙制度に対し、否定的な態度を取っていたことは周知のことであるが、実際には、科挙の制度や受験内容についての関心そのものは高かった。第一章でも言及したように、こうした科挙関係の書籍に対する需要が多く、一七世紀の後半から、明清時代の科挙関係の書籍が大量に舶来し、そのなかには、策問集や制義文集も多かった。また、渡日明人や朝鮮通信使と

の筆談記録のなかでも、日本の学者が科挙について度々質問することが見られる<sup>三四</sup>。

現存する『舶載書目』の記録は元禄七（一六九三）年以降のもので、制義会が開始する以前のこの種の書籍の舶来状況が明らかではないが、少なくともし制義会が開始してまもない元禄七年の『舶載書目』では、以下のようなものが記録されていた。

— 『歷科典故』

右四書歷科之策文也、施景修宋期、康熙二十一年之刊

— 『吳郡二科志』長洲閻秀郷

明朝文苑舉業之人記

— 『麟經指月』古吳猶龍述、萬曆庚申之作

右ノ書ハ春秋ノ解義ニテ専ラ舉業家ノ為メニ編申候、故ニ經ノ全文ヲ不載、只

命題ニナリ申候

— 『禮記心典』

専ラ舉業家ノ為ニ仕候故ニ多ク本文ヲ刪リ課試ノ命題トナリ候者ヲ載申候

また、これ以降は、明清の挙子の制義文を収録する「郷試録」「會試録」も多く舶来したと見られ、東涯もこうした明清の制義集を熱心に収録・学習していた<sup>三五</sup>。

東涯の制義に対する学習は仁斎の制義会を契機にしていた。

予因閱明清試讀。皆起頭安二句為破題。暗說一篇之大意。句末必用矣也焉等字。

以蓋或夫字起。中專比對八股。初不諳。其式多不得體。浚粗摸其格。為破承對比。

讀朱子貢舉私議。其時已爾。力辯其非。比之文字妖中之妖。經學賊中之賊。欲務發

揮本旨。不拘舊套。因此浚不必拘程墨式。或述管見。但破承。一篇之總括。故每道

必安之于首。且看明文說理虛遠。詞尤奇險。清文論說平淡。或傷瑣績。或失暗澀。

多不成體。今務直述。不必舉式<sup>三六</sup>。

東涯は最初、こうした制義に倣い、「破題」「承題」「起講」「入題」「起股」「中股」「後股」「束股」の規定に従っていた。その後、試行錯誤を経てその「非」を自覚し、明清制義の文体を墨守しなくなった。また、東涯は明清の制義文に対する学習を通じ、明清の文学風格の差異や優劣を把握していた。従来では、卓越した詩文で名を馳せた護園に対

し、古義堂が経義の研究を重視するという印象が強かったが、こうしたところから、古義堂では、経義のほか、詩文研究に対する関心も少なくなかったことが分かる。このような環境のなか、若年の蘭嶋は香川修庵など塾内の同志とともに、『明詩大観』などの著述を完成し得たのであろう。

また、この制義会は、東涯以降の古義堂でも継承され、東所及びそれ以降の古義堂当主もこの形式のもつて、古義学の教学を行っていた。その内容も「語孟」に関する経義論述を踏襲していた。もつとも、途中、「語孟」以外のものが出題されることもあった。例えば、元禄八（一六九五）年、東涯が仁齋の代わりに制義会の会長を務める際、清朝の科挙試験に倣い、『孝経』から出題することもあった。

清人設科。論題用孝経。見時務文式。〈歳附商舶到。凡四論判四體〉予因用孝経為題。擬經義四道。只用破題。不拒八股之制。元禄乙亥月正<sup>三七</sup>。

東涯は、舶来した清人の制義文集を参考に、「始於事親三句義」「天地之性人為貴義」「非聖人者無法義」「非法不言非法不行義」という四つの題を擬していた。

なお、古義堂内に現存する最後の制義に関する史料は、三代目東所の時の制義題目及び弟子たちの提出したものである。その内容もやはり「語孟」をめぐる経義の論述であった<sup>三八</sup>。実際、古義堂出身者の著述を見れば、仁齋・東涯の説とは必ずしも一致しないが、その研究の重点を「語孟」二書に置く者が圧倒的であった。これはこうした古義堂内の共同活動による影響ともいえるのであろう。つまり、古義堂内では、策問や制義という形式の活動によって、古義学的な経学理解の共有・継承を促したのである。

以上述べたように、古義堂では、策問や制義などの形式により、共同的な経書研究を行っていた。これを契機に、師弟や学生同士の間における自由な意見交換も可能となった。古義堂諸人の往来書簡では、こうした「同学」の様相が記録されている。例えば、東涯が渡邊希憲という人物に与えた書簡をみると、往年の同志が一同に切磋琢磨する日々を追憶したほか、互いの文章論説に対する意見交換も行っていることが分かる。

今鄙文若干篇。騰録以往、倘有不穩、幸見見教、日者與諸友相共著仁者無敵論、以未脱藁故不録示、所不及者、不惜鐫海、實所望也<sup>三九</sup>。

また、仁齋歿後、その著作の校訂・刊行も学塾の主要メンバーたちによる共同作業という形式で行われていた。古義堂出身の高志泉溟はその著述で次のように証言している。

童子問・語孟字義之二書、既已刊行、論孟古義、杯樸略具、而成説未完、先生與門人、校讐討論、予亦忝在末席、以今思之、論語一書、章章句句、説修為者多、故仁齋之旨符合矣、抑至孟子、論心性則窒礙不通者過半矣、故今所刊孟古義、其實成于東涯削鐮之手者也<sup>四〇</sup>。

泉溟は、論孟古義の整理・校訂作業に関わった一人として、『論語古義』と『孟古義』の思想上の相異の存在を指摘し、その原因について、仁齋色が強い前者に対し、後者の内容では東涯の思惑がより多く反映されている所以であると観察していた。実は、仁齋著作の刊行背後に見られる古義堂出身者の共同作業については、中村幸彦や三宅正彦などの先行研究で度々検討されたため、ここでは詳しく述べない<sup>四一</sup>。

一方、仁齋・東涯たちの学術著作の出版以外に、個別のグループの成員たちによる学問共作についても注意を要する。例えば、蘭嶋が塾内の同志である香川修徳・藤江熊陽（二六八三〜一七六一）とともに共同編輯・校正した『明詩大観<sup>四二</sup>』がその成果の一つとして挙げられる。古義堂では、経義研究の傍ら和歌や漢詩の創作活動も積極的に行っていた。当時では、むしろこうした詩会こそ文化人・知識人がその学知・才華を披露する重要な空間であった。京都の公卿や学者が主催する詩会には仁齋や東涯も度々招かれていた。その著作集においても、こうした応酬詩が数多く残されている。

『明詩大観』が成立した一八世紀初頭、学問の世界では既に明風による影響が次第に現れていた。しかし、漢詩に関しては、「独尊唐詩」という考え方がなお根強く存在し、唐以降の作品に関する注目は極めて少なかった<sup>四三</sup>。これに対し、蘭嶋・修徳・熊陽の三人は、明詩の価値に注目し、独自の明詩選集を着手し始めた。最初は、蘭嶋が明詩のなかで優れたものを選び抄出したが、書肆から上梓という要請<sup>四四</sup>が来たため、改めて同学の修徳・熊陽二人とともに、校正・補訂を行った。本書が刊行されたのは享保二（一七二七）年であるが、巻頭にある修徳の序は正徳四（一七一四）年と記している。恐らくそれ以前に、既に蘭嶋の草稿が完成し、修徳及び同志たちに見せていたと考えられる<sup>四五</sup>。

当時の書籍市場における明詩選集の不足のほか、彼らはその背後にある根本原因を問

題視した。香川修徳は序言で、唐以降の詩史を整理し、明詩の特徴を以下のように指摘している。

詩至乎唐而極焉。不必言矣。唯明而後可以庶幾也。曾與社友熊陽・蘭嵎二子。譚及此事。臭味相投。今復論曰。吁。宋不足議矣。而非無詩人也。蘇子瞻之擬于李也。放蕩變成清淺。黃魯宣之倣于杜也。詰屈翻增吃噤〔中略〕漸入胡元。雖稍脫南宋萎靡之習。稍稍一變。努力勁挺。強致情態。而尚其粉脂澆灘之跡。自不能遁也〔中略〕初明劉伯溫高季迪數子輩出。標格已高。雄壓前輩。中間濟濟作者。空同最其翹楚。乃至嘉靖萬曆。而後駸駸焉洋洋焉。而復就其中。意氣高古。體裁整栗。響亮傑然。優入唐域者。莫滄溟如也。蓋明一代大宗。於二人而已矣〔後略〕四六

唐詩が詩史の頂点であるという見方を認めつつも、修徳は明詩に見られる「意氣高古」「體裁整栗」「響亮傑然」の氣風は唐詩にも遜色しない部分もあり、とりわけ李夢陽（号は空同子、一四七二〜一五二九）・李攀龍二人がその翹楚であると指摘した。一方、日本では、古来より唐詩を重んじる風潮があり、近頃では、世の学者は復古を志し、唐詩のみ学ぶべきと唱えたが、結局のところその言う通りにいかないことが多い。

近來兩都諸豪。卓然奮起。挽回邪轍。志趣顏調。度越嚮時。亦不懈而及於古者耶。予每聞諸豪沾沾動輒喜曰。宋元奚足。明亦未也。唯唐可學。李・杜・王・孟。仍撮其片章半簡讀之。已知其言之不掩也。四七

ここでは、その批判の矢先は、当時の日本では流行り始めた古文辞派にも向けていたのである。

蘭嵎の序では、これを更に補足して述べた。

自古之人或寄于奕或寄于酒。被比於此。則為稍優耳。故不曰詩為詩。信口而言。隨手而取。何必乎古何必乎後世邪。故其論詩異于時軌。獨謬謂古人之詩。各抒己性靈。不肖從人軌輒。故一代自有一代之風。蓋亦氣運之所開。代有升降而法不相沿。各極其憂。各極盡其趣。所以可貴。本不可曰優劣論也。唐自有詩也。不必選。初盛中晚。自有詩也。不必初盛。其初盛中晚之作者。各自有詩。不必李不必杜。豈復有



一字相襲者乎。至其不能焉。一猶唐之不能為選。選之不能為三百也。後之作詩者。則必崇盛唐。黜中晚。其始一二鉅公倡之。而尋聲逐影。群趨附化。而畢志摹擬。病平其不唐。體矩為方。準規為圓。終為唐人之臣僕。其上焉者。襲其格。其下焉者。剽其辭。嘵嘵然以為登沈宋之堂。而入李杜之室。不知其所掇者。特其皮膚。而求其性情之所寓。固未嘗近也。烏得謂之詩乎。

蘭嵎によれば、詩は一代に一代の気風や意趣があり、各々の優れた所もある。そのため必ずしも盛唐の詩の体裁格式をそのまま模倣しなくてもよい。詩はその場その時の心情の表れであり、各々の「性靈」を表現する媒体である。この意趣を会得せず、旧来の格式を機械的に真似するのは詩と称してはならないであろうと。以上の蘭嵎の論調は、「独抒性靈、不拘格套」を主張し、自然淡麗な文学風格を追求する明末の「公安派」を想起させる。しかし蘭嵎は、批判はするものの、李夢陽・李攀龍を代表とする復古派の詩歌を実際にはむしろ高く評価していたのである。『明詩大観』の内容配置にこの態度が現れている。「凡例」では、「是集。弘正。則李空同為首。何徐亞之。嘉萬。則李滄溟居魁。鳳洲。龍灣。宗吳謝梁。次乃登載。其餘傾注歷下」と、李夢陽を弘治・正徳年間の代表に、李攀龍を嘉靖・萬暦年間の文人首に位置づけた。

このように、修徳と蘭嵎の序言では、明詩の位置づけを明らかにしたうえで、明詩学習の必要性を提唱していた。そのなかでは、復古派詩人たちが格式に拘泥することや、文辞を剽窃することを挙げてそれを弊病として指摘してはいるものの、李夢陽・李攀龍は明詩の最高点として見なしていた。

また、『明詩大観』に見られる明代学術に対する高い関心と理解は、仁斎以来の、古義堂内における明清の最新の学問動向に対する把握と直接に関係している。『明詩大観』八巻では詩を五言古詩・七言古詩・古言律詩・七言律詩・五言絶句・七言絶句に分類し、総計四五二人の詩を収録する。詩は当時日本にもたらされた唐本或いは和刻された各種の明人文集・選集より抄出し、蘭嵎の閲読範囲の広さを知ることができる。また、作者一覧の下に、内容の細大は各々であるが、概ね作者の活動時期・出身・仕官ないし著述が記されている。

『明詩大観』の刊行以前、日本学者による明詩選集はほとんどなかったが、その刊行後、ほかの学者による選集も次第に増えていった。しかし、その多くは個別の人物或いは学問集団（例えば、後七子など）の選集を中心としており、『明詩大観』のような豊

富な収録はやはり少なかつた。この文脈からみると、『明詩大観』は古義堂のみならず、近世日本の詩学研究の一つの到達点ともいえよう。

### 第三節 学塾における「体験」と地方における学問集団の形成

#### 1. 「学塾」を拠点に築かれたネットワーク

以上、様々な共同的な学問研究を通じ、「同学」としての思想上の接近を見せる、思想の「空間」としての学塾の役割を明らかにしてきた。また、学塾に入門することで、多くの秀才と切磋琢磨できたほか、より広い世界の人々との接触の機会も得られた。更に、学塾における「体験」は、学塾を離れた後の学者たちにも深遠な影響を与えていた。本節では、これらの問題について検討する。

同時期の中国や朝鮮、ないしベトナムとは異なり、近世日本では科挙試験が国家の登用体制として取り入れられず、学問によって出世し、政事を掌る官僚になることがほとんどなかった。そのため近世日本では、学問を生業とする者が少なく、基本的に別の職で生計を立てていた。武士出身の人は、家職を継ぎ、藩に奉公することができ、それ以外の者は或いは塾を開き、或いは医業を営む者が多かった<sup>四八</sup>。このように科挙制度のない近世日本では長い間、成熟した学校システムを形成しておらず、当時教学の役割を主に担ったのは、多くの学塾であった<sup>四九</sup>。『升堂記』など当時の学塾に残った記録からみれば、学塾に通い、学問を習う者のなかには、幕府や藩に勤める家来や役人など中下級武士が多く、そのほか町人や浪人も多数いた<sup>五〇</sup>。

それ故、近世学者の学問研究は基本的に人倫日用の道を唱え、個人ないし社会の道徳形成を目指していた。この点について、近世日本の儒者の多くは、肯定的な態度を示した。荻生徂徠は、科挙制度がない日本こそ、純粹な心で学問を行うことができると主張していた<sup>五一</sup>。

とはいえ、一八世紀の日本では、藩主や上級武士の中では、学問を重視する者が増え、学習の相手や後継者育成などの需要から、学問に優れた人材を求めるところも多くなってきた。そのなかには、学問によって出世し、藩儒として召し抱えられることで、身分の上昇を得た人もたくさんいた。このように「就職」し得た人を見ると、彼らの背後に、学塾を拠点に築いた人的ネットワークが大きく作用していたことがわかる。

例えば、忍岡の塾生は「五科十等制」の評定により、国史館での役職を得たほか、羅

山や鷲峰の推薦により水戸藩の彰考館などで勤めていたことは有名であろう。実は林家以外の学塾においても、こうしたネットワークにより、学問研究や仕官の機会を得たことが多かった。石川謙の整理によると、各藩の儒員のうち、林家が第一で、ついで闇齋塾・護園塾の門人や関係者の仕官が多かった。こうした武家とのつながりが深かった塾に比べると、各藩に仕える古義学者の数は目立つほど多くはなかったが、古義堂の特殊な状況を考えれば、その数は決して少ないとはいえない<sup>五二</sup>。

近世前期の有名な学塾のなかで、古義堂は比較的開放的な性格を有していた。東涯は、仁齋期の盛況を「投刺來謁者。著録凡三千餘人<sup>五三</sup>」と記したように、当時古義堂に入門する者が絶えなかったのである。現在古義堂文庫に現存する仁齋時代の「初見帳」「諸生納礼志」は、仁齋が五七歳より七三歳までの記録のみであるが、加藤仁平の統計によると、この一七年間だけでも七二九人の名が記録されている<sup>五四</sup>。また、古義堂に出入りする者の出身は様々であった。「初見帳」の記録からみると、町人や中下級の武士が多く、そのほかに医師・僧侶・農民もいた。仁齋も東涯もこうした好学の人の入門をこころよく承諾し、親切に接していた。なかでも、三河国から来た菅谷氏のことは有名である。

參州島原邑。有菅谷氏者。農夫也。質直方正。持身甚謹。嘗從旁邑夏目氏。受四書及朱子小學書。崇信尤篤。求道之志愈力。延寶辛酉春。聞予講古學。從參州來。留至半歲餘。受予之所著語孟古義草本而歸。其後又與夏目氏俱來。戊辰冬。又攜近邑好學者一人來。亦農夫也。其將歸。予寫所著堯舜既沒邪說暴行。又作論一篇餞之。使男長胤從旁讀而聽之。讀之畢。菅谷氏乃言曰。凡害於人倫。遠於日用。無益於天下國家之治者。皆謂之邪說。皆謂之暴行。是一篇之警策。予愕然甚服其聰悟。此篇人多傳播。而能得其主意所在者。菅谷氏一人而已。彼蓋具體實踐。故其所得於心迥別。今年正月。又使其姪及一書生來。迎門下經生一人而歸。〔中略〕夏目氏本土人。嘗在備州講王新建之學。後好朱學。其與菅谷氏來。與予款語。權甚。頓覺舊說之非。歸參州。悉棄舊學沛如也〔後略〕<sup>五五</sup>。

当時、学塾の門を叩くのは基本的に紹介人を要するが、菅谷氏の場合、特に紹介人を介さず、一人で求学に來た。その帰り際に、仁齋が餞別文を彼に送ったが、東涯が代わりに彼に読み聞かせていた。したがって、その学知水準は必ずしも高いわけではないが、

仁齋はその聡明で穎悟なさまを「彼蓋具體實踐。故其所得於心迥別」と高く称賛していた。菅谷氏も仁齋の学説に感服し、その学説を地元で広めた。すると、同様に仁齋の学説に興味を持ち始める人も次第に現れ、共に仁齋に入門し、中には従来信奉していた陽明学から古義学に転向する者もいた。この菅谷氏のような者は古義堂の「初見帳」ではほかにも多く記されており、当該期のほかの学塾に比べると、より開放的な性格を有していたことがわかる。身分や行動が厳しく制限されていた近世社会では、こうした学塾は階級の違う者が同じ場所で活動する極めて特殊な空間になっていたといえよう。

さて次に古義堂儒者の各地での活動に目を移したい。京都の上層町衆<sup>五六</sup>の家に生まれた仁齋は家業を継がず、学問を業としたが、幾度の招請にもかかわらず終身出仕しなかつた。長男の東涯も仁齋と同様に、終身古義堂で学問を教えていた。しかしほかの息はそれぞれ福山藩・高槻藩・久留米藩・紀州藩に召し抱えられ、藩儒となった。このように、町人や浪人の身として登用され、身分の「上昇」を果した者は、古義堂内では特に多かつた。

江戸の学塾では、幕府や各藩の武士との接触機会が多いのに対し、京都の学塾では、公卿との往来がより頻繁であつた。第一節で前述した尺五の春秋館や講習堂のように直接朝廷や所司代からの支援を受けたのは特殊な事例であるとはいえ、京都の学問・文化の世界との一体性は一瞥することができる。古義堂の諸生もこの関係から、朝廷や公卿の家に出入りすることがしばしば見られる。なかでも、北村可昌が靈元上皇に招かれ、仙洞御所で講義を行ったのは有名であろう。仁齋や東涯の親族のなかには、連歌師や絵師などの文化人が多く、もとより朝廷や公卿などの上流階層との交流を保っていたが、彼らの声名が高くなって以降、こうした交流も益々多くなつた。こうした詩会や講席では、その才能を充分に發揮する機会も提供された。蘭嶋もその一人である。

蘭嶋の『抱膝齋日乗』には、こうした交遊の記録が多く残されている。蘭嶋は仁齋没後、長兄東涯によつて育てられ、学問上の提携も多かつた。日記では、蘭嶋は東涯やほかの兄に従い、頻繁に二条花山院邸<sup>五七</sup>に出入りし、講会などの活動を参加したことが記されている。例えば、享保三（一七一八）年正月だけでも五回の記録がある<sup>五八</sup>。三日は「余礼二出二条公ニテ夕飯」と記しており、花山院から夕飯に招待されたようであつた。一四日もまた花山院邸に赴いた。その後、二二日は花山院邸で「一宿」し、その次の日に『論語』の「微子ノ初より斉人帰末まで」の部分を講じた。この講会には、閑院宮直仁親王も在席していた。二九日には、花山院が主催する『資治通鑑』の会読に参

加し、夕飯後「梁紀最初ヨリ一卷三十三枚会読、夜九時迄」と記録されている。このように、蘭嶋は東涯とともに、花山院常雅が主催した講会に頻繁に参加したほか、夕飯に招待されるや一泊するなど深い親交を有する様子がかがえる。またこうした読書会では、閑院宮直仁親王・久我源公<sup>五九</sup>・畠山下総守など公武の権貴に接触する機会も多かった。

蘭嶋が東涯のもとで勉強する間、学問に勝れた梅宇・介亭・竹里ら三人の兄も皆、次々と各藩に仕えることになった。梅宇・竹里は朝鮮通信使の応接の需要で招かれたこともある。しかし福山藩も久留米藩も、もとより仁斎門下の関係者がいるわけではなかった。むしろ彼らの仕官により、現地での古義学が興隆していったのである。

一方、蘭嶋が仕官した紀州藩の場合、荒川天散（一六五二〜一七三五）以来、既に古義堂とのつながりがあった。最初に紀州藩に召し抱えられた天散は仁斎の愛弟子である。『先哲叢談後編』にこの経緯が記されている。

天散幼にして伊藤仁齋に學び、古義塾中千里の駒の稱あり、其人となり明敏豁達にして經史に精通す、十四歳の時より仁齋が事故あるに當りては、之に代りて經義を講説し、諸生を訓督す、先輩老生ありと雖も、之と抗する能はず、塾中推して都講となす、塾に往來する者敬服せざるはなし、十六歳の時紀藩の上卿三浦某見て其才を奇とし、之を藩に薦む、徴されて記室となる、時に寛文九年己酉の冬十月なり

六〇。

天散の才は古義堂内に限らず、外の世界でも知られるようになり、紀州藩家老の三浦為時によって藩主に推薦され、寛文九（一六六九）年<sup>六一</sup>に正式に藩儒となった。その経緯は具体的には明らかでないが、天散が紀州に出仕して以降、紀州では古義学の気風が始めて興ったといえる。天散が紀州に仕えた後、その紹介で古義堂に入門した紀州の者は後を絶たなかった。例えば、天和二（一六八二）年七月一日、勝井（浅井）与五右衛門という者が、天散の紹介で古義堂に訪れた記録がある<sup>六二</sup>。この繋がりは、仁斎没後、東涯の時代までも続いていた。東涯の門人帳には、天和から享保まで、天散の紹介で訪れる人の名がしばしば見られる。

天散以降、蔭山東門（一六六九〜一七三二）も藩儒に加わり、吉宗が開設した講釈所では祇園南海らとともに主長となった<sup>六三</sup>。享保一七（一七三二）年、東門の死去によ

り、紀州に常駐する古義学者がいなくなった。東門の晩年、南海などの宿儒は既に高齢になっており、紀州の藩学が全体的に衰えていた時期でもあった。当時の藩主宗直は有名な学者を迎え、藩学を再建する意向を持っていたため、紀州藩の者は東涯に対し、幾度も招請する動きがあったが、いずれも断られた。また、東涯の三弟介亭を招請することも図ったが、介亭もやがて高槻藩に仕官したため、実現できなくなった。寛保二（一七四二）年に東涯門下の木村鳳梧（一六九四〜一七六九）が紀州藩儒になるまで、しばらくの空白期があった。『南紀徳川史』などの地方史や前述した加藤仁平の書中では、鳳梧の仕官は、東涯と度々交遊した日光法親王の推薦で実現し得たと記されているが、その説の由来は提示されていなかった。それについて中村幸彦は、古義堂文庫に所蔵されている東涯の往来書簡を整理するなかで、藩儒の招聘に関する蔭山東門との一連のやり取りを記した書簡を見つけ、鳳梧の仕官の背後には、東門の積極的な働きが大きかったことを明らかにした<sup>六四</sup>。蘭嶋が紀州藩に加わったのには、こうした紀州の古義学のネットワークが背後に作用しており、蘭嶋の参与により、この輪が更に広がりを見せるようになったといえよう。

一方、留意しなければならないのは、こうしたネットワークが構築し得たのはやはり「学塾」という「思想」「交遊」の空間の存在によるところが大きかった点である。

## 2. 「学塾」体験と地方の講学

蘭嶋が紀州に仕官することが決まるまで、東門や鳳梧が紀州では既に古義学を講じていたにもかかわらず、紀州藩がおも古義堂から学者を招請することを強く願ったのは、非常に興味深いことである。当時、紀州では、古義学者のほか、祇園南海や高瀬学山（一六六八〜一七四九）など有名な学者も儒官として召し抱えており、講釈所の教授者が不足する様子でもなかった。

これは、当該期のいわゆる「藩学」の実態とも関わるのであろう。『南紀徳川史』には、次のような記述がある。

按に、従来私に校舎を構え、學術を教授、所謂私塾と称せしは甚稀也。儒士学官等は、多少自宅教授をなし、塾生学僕等を養成したるには相違なきも堂々塾舎を設け広く四方の書生を教授なす、即ち当世私塾と唱ふる如き体裁をなしたる者あるを聞かず。故に鴻儒の聞へある榊原玄甫・伊藤蘭嶋・祇園南海の如きも記の家塾に及

つまり、吉宗の時に開かれた講積所は蘭嶋が勤めた後も、藩士や百姓に基本的な人倫・道徳などを教える公開講学が学者たちの主要な仕事であった。好学者に向けて自宅での教授を行うことも多少はあったものの、古義堂のような学問・思想の空間は存在しなかった。このため、後継者も育たず、結局、有名な学塾から改めて学者を招請せざるを得なくなる。この状況は、九代・一〇代藩主の藩学改革まで続いていた。

蘭嶋が三七歳の時、兄の代わりに紀州藩の招請に応じ、出仕したが、すぐに紀州に移住することはなく、しばらくの間、京都に残り、藩主に拝見する時のみ紀州に向かうという生活が続いた。この間、京坂間の学者とは勿論、従来交流のあった公卿などとの関係も保ち続けていた。当時は、仕官した後も藩に行かず、大坂や京都に残り、月に一度出講するか或いは書簡で藩主や家老たちの諮問に対応する形を取る学者も少なくなかった。これはやはり学塾が多数集まる学問の中心地から離れると、最新の学問動向にも疎くなってしまふ懸念があったからだと考えられる。

東涯の没後、蘭嶋は幼い東所の世話などのため暇を乞い、一〇年ほど古義堂に残り、仁斎・東涯の著作の整理や門人弟子の教育の責任を担った。この時、育った弟子は、後に紀州に加わることも多かった。これが実現できたのは、従来言われてきたように藩主の寛大さによる側面もあるが、当時の学問状況とも深く関係していた点を強調しておきたい。

東所が独自で学塾の運営や教授を担うようになった後、蘭嶋は紀州に移住し、亡くなるまで藩主の諮問相手や世子の侍読として勤め、藩士の教育も担当していた。しかし、彼が直接仕えた六代から九代藩主の時期、紀州の政治や財政が非常に混乱し疲弊きわまる状態であり、この時期の藩学の状況を知る史料はほとんど残されていない。現存する史料のなかで、安永五（一七七六）年にはじめて蘭嶋の講学に関する記録が現れる。

安永五年申年七月被仰出

来る九日より、毎月於御城中之間、左之日割に講積被仰付候間、当番非当番之面々

聴聞可致末々迄も望之者罷出聴聞致候様

三日 伊藤才藏 九日 坂井忠次郎

十三日 祇園餘一 六六 十九日 太田七三郎

三日を担当する蘭嶋のほか、一九日、二三日を担当する太田と木村も蘭嶋の弟子で、古義学を唱える者である。残りの講釈日は南海の弟子たちが担当するようになっていた。講釈の内容といえば、主に藩主や御家人に向けての四書など経書の講釈である。

続言行録に曰く、御相続以来儒者へ被仰付、中之間にて、四書の講釈御座候て、御家中之面々聴聞被仰付候、上にも御出被遊候に付、儒生も一際文学相励み申候、瑞徳記に曰く、安永五申年御城中之間に於て講釈始る、論語孟子韓非子塩鉄論等の書、御一代之間に大旨卒業する、武夫の子弟学問精励之者あれば、ご褒美被下置儒家業にあらされ共、学問料を被下候事は予か輩書生たりしより始る 六八

四書のほか、『韓非子』『塩鉄論』なども講じられていた。また、藩主は好学の武士子弟に対し、学問料を下賜し、学問を奨励していた。

紀州藩の史料のほか、古義堂内に残った蘭嶋の書簡も、こうした講義の一端を示す 六九。加藤仁平により翻刻された書簡では、四書のほか、「詩経正文」や「書経今文正文」を講じる記録があり、また「四五人社を結講尺仕候方も有之」と、少人数で共同読書を行っていたことも記されている。前章で述べたように、蘭嶋は「詩序」や『古文尚書』の内容を偽作と見なしており、ここでの講釈用のテキストも彼のこの志向を反映しているのではなからうか。

このように、有名な塾から学者を招請するという紀州のような事例もある。しかしより遠い地域の小藩の場合、必ずしもこれが実現できないため、藩士を遣わし三都に遊学させる場合も多かった。例えば、浅井雅氏は、股野家の儒者、龍溪・玉川が古義堂での遊学を経て、龍野藩にて文教活動を行う状況を明らかにし、さらにこうした「儒者の家」が武家社会内外で果たした役割を検討した 七〇。彼らは、上級藩士との政治的なやりとりのほか、中下級藩士や庶民を対象とする地域の教化活動も担っていたようである。しかし、学塾での「体験」が彼らの個人の思想形成や藩での勤めにいかに影響したかに関する検討はまだ充分とは言えない。そこで今回は、岩国領（藩）の事例で考察を行う。

岩国は、毛利家の分家でありながら、家格の問題をめぐり、宗家との関係が悪く、長い間長州毛利家の家老格として扱われていた。三代目の広嘉の時から文教を重視し、宇



都宮遯庵（一六三三〜一七〇九）に京都への遊学を命じたのである。遯庵は尺五堂で学び、木下順庵・安東省菴と並び、尺五門下の「三庵」と呼ばれ、岩国に戻った後、塾を開き朱子学を講じていた。一方、その子息である圭斎（名は三的、一六七七〜一七二四）は、同じく京都への遊学が命じられた後、仁斎に入門し、古義学へと転向しており、古義学者と見なされていた。

『岩国市史』では、圭斎の上洛および古義堂への入門は、遯庵の主意で動いたと記している。

遯庵は圭斎に学問を学ばせるために一年間暇を願い出て元禄十四年に上京し、京都堀川にある古義堂で学ばせた。翌年には京都から帰国したが、その後、宗藩士の山根華陽らと再び上京し古義堂で学問の研鑽をした<sup>七一</sup>。

しかし、朱子学者である遯庵が古義堂を選んだ理由は、明らかではない<sup>七二</sup>。ところが仁斎の門人帳をみると、元禄一二（一六九九）年の記録で、既に「三的」の名が記されている。

二月十七日

一 森 元欽 宇都宮三的

藝州之人<sup>七三</sup>

この森元欽は安芸国の人であるという情報しかないが、その下に三的の名も記されている。ほかの記入例を参考にすれば、下に小文字で書かれる場合、紹介人或いは同行する人を指す。この記録に従えば、元禄一四（一七〇一）年の入門以前、宇都宮父子は既に古義堂とは何らかの連絡を取っていたと考えられる。『先游録』では、「芸庵<sup>七四</sup>・東川<sup>七五</sup>皆出其門。故與先子交。時通書音<sup>七六</sup>」という記録もあり、遯庵は共通の門人を通じて仁斎との書簡の往来が早い時期から既にあつたことも、一つの証拠にあるのであろう。残念なのは、元禄一四年の門人帳が現存しておらず、これ以上の詳細が把握できない点である。そして、門人帳に再び圭斎が登場するのは、享保二（一七一七）年のことであり、このときは息子の文蔵と一緒に古義堂を訪れていた。

二月廿五日

一 宇都宮文蔵

父一学マツ 同伴被出七七

これ以外に、仁齋や東涯の記録では、圭齋に関する記述は少なく、古義堂の策問会や会読などに関する史料においても圭齋が登場しない。現在確認したところ、東涯の撰した圭齋の碑銘はその関係をうかがえる少ない史料の一つである。

享保九年甲辰、八月廿日、宇都宮君文甫、卒于京師僑舎、年四十八、踰月子由已亦殞、唯有遺孫曰希道、生僅半歲、親朋適在京者、相與經紀後事、立小石碑、問銘于予、曰、諱、三的、稱一角、文甫其字也、考遯庵、諱三近、妣山本氏、未娶、養飯田氏之子為嗣、曰由已、惟昔遯庵先生、學于松永氏之門、講經授徒、久在輦下、人所師尊、君夙承家庭之訓、兼從先子遊、天資樂易、善與人交〔中略〕近者患痞積之疾、就醫京師、攜由已來、使從予學〔後略〕七八。

東涯の記述によると、圭齋が仁齋生前に古義堂に出入りしていたことは明らかであるが、「夙承家庭之訓、兼從先子遊」という言い方からすれば、圭齋が完全に朱子学を排斥し、古義学に転向していたとは考えにくい。とはいえ、嗣子も東涯門下に入門させようとすゝる圭齋が古義堂に親近感を抱いていたのは間違いないであろう。七九。

先行研究では、この圭齋により、岩国における古義学の気風が次第に広まったという叙述が多く見られる。確かに、岩国に現存する圭齋関係の史料では、その抄録した『語孟字義』など古義学関係の書物が残されている<sup>八〇</sup>。しかしその講学にどの程度古義学的な理解が入っているかは、史料が不足しているため、明らかではない。彼の岩国の学問における最大の貢献は、むしろ積極的に弟子や藩士の遊学を進めたことにあるのではないだろうか。

例えば、朝枝三平（自適齋）・源次郎（名は元美、号は毅齋）父子の場合、圭齋の働きが史料から見られる。

正徳四年二月十五日

一、朝枝三平同源次郎事被召出、於上の間御老方被仰渡候は、源次郎義向後三的

え御付、儒学之稽古可被仰付旨、父子え被成御意候、一応御断をも申上候へ共、畢竟則座に御請を申上候事〔後略〕。

同月二月十七日

一、朝枝源次郎事宇都宮三の方御付儒学被仰付候段、此間被仰渡候、其砌源次郎御番の儀、向後被差除候段、記録方挨拶の処、此中宇都宮三的被申分も有之、御番の儀は被差除には被為及間舖候〔後略〕。

正徳五年十二月四日

一、朝枝三平事如願隠居、世倅源次郎家続被仰付候て、源次郎召連京都罷登、学問仕度旨申出、是又願の通、御暇被遣候由、御蔵元より申来。

正徳六年（享保元）丙申三月十五日

一、朝枝源次郎事、為学問在京の願成下、父三平も同道、近々罷登候、前々諸稽古の面々、或稽古料或扶持方等、御造作を以被登候、此度源次郎父子事は、自力にて罷登候、付て今日被召出之父子え、於御勝手御目見其後於御用所、上の間御年寄中例座、此度の上京神妙の旨、段々ニ被成御意、父子え左の通、拝領被仰付候。

御意御小袖壺 源次郎え

御意御羽織壺 三平え 八一

上述の史料からわかるように、毅齋は最初、上の命令で、圭齋のもとで儒学を学んでいたが、父の隠居や家督の相続により、京都への遊学の機会が生じ、領主に暇を乞った。この件について、圭齋も議論に参加し、毅齋の懇願を後押しする姿勢を示した。また、岩国の旧例によると、こうした遊学は領主より「稽古料」や「扶持方」が支給されるが、自適齋・毅齋父子は自費で上洛することが決まった。とはいえ、学問奨励の意もあり、領主からそれぞれ羽織と小袖が下賜されていた。

享保元（一七二一）年、朝枝父子は京都に入り、古義堂の近くに住居を構え、東涯に入門していた。門人帳では、自適齋の名がなく、源次郎のみ記されている 八二。東涯の「贈晁徳濟帰国序」では、朝枝父子の入門・学習について以下のように記述していた。

晁徳濟氏（引用者注：毅齋）、世宦于防之岩國、嘗侍乃父自適翁上都、就予旁側備隙宇而居、從而學焉、父子相師友、日吟稿簡肆、業已十有餘年 八三、

東涯の贈序は、享保一二（一七二七）年のものであり、朝枝父子の入京からは既に一二年も経っている。同年一二月の『御取次所日記』では、毅齋が領主や御家人の前で講釈を行い、学習の成果を披露する記録が見られる。

このように、学塾に入学し、学問に精進するのは、勿論学者自身の願いであるが、朝枝父子のような中下級武士出身の人にとっては、奉公の一環でもあった。

また、こうした遊学により、本節の前半で述べたような学塾内部で共有した最新の学知や情報を得ることが、こうした地方出身の学者にとっての最大の魅力である。実際、毅齋は帰国と同時に、古義堂から借りた書籍を岩国に持ち帰った。本を写して早々に返すと約束したにもかかわらず、仕事に忙殺され、かつ長らく病気を罹ったため、思うほど進まない様子であった。このため、休みを取り、書の抄録に専念しようと、藩上層部に請うた。この懇願に対する返事は以下の通りである。

享保一三年四月七日

一、朝枝源次郎事上方より罷下候節、師家にて書物借請罷下候、写仕置早々差帰申約束にて、取下候処、罷帰候とも、久々病氣にて、于今右の書物得写不申、気毒ニ存候、追ては御用ニも可相立、限有書物の義ニ御座候、殊ニ日切有之事ニ候へば、何とぞと存居申事ニ御座候、然は右の書物写調候迄は、御番被差免被下候はば、写本相調度の由、内存の趣証人ニ宮九郎右迄内なけき仕候由云々、組頭ニも聞届有之由、依之遂沙汰、其分被仰付可然由<sup>八四</sup>。

当時は、書物が貴重なため、書を借りて抄録することはよくあるが、このような貸し借りは概ね親近な師友の間にか見られなかった。このため、師の東涯より本を借りることができたのは、毅齋が東涯から相当な信頼が得られていたことを示す。学塾での長年の「経験」があつてこそこうした信頼関係を築けたのであろう。また、こうした懇願が藩上層部に許されたことから、当時の書籍の貴重さに加えて、岩国の上層部の学問重視の姿勢が反映されていたこともわかる。

実際、朝枝父子のほか、当時の岩国から桑原杏哲・中畑道育の二人を長崎に送り込み、医学を学ばせる記録もあった。また、宝暦期になると、岩国から講堂で教授を担当する樋口欽蔵（東里）や米原平左衛門（直介）なども古義堂に入門し、蘭嶋や東所に師事し

ていた。特に、樋口の場合、蘭嶋が紀州に移住すると、紀州まで足を運んで求学するほど、熱心であった。

樋口欽蔵、右此内為儒学、在京被仰付、一応被召戻候処、学术未熟の内、勤学相止候故、只今の懸形にては、先々御用立候段無覚来、学問指南仕候段、師家其外同学中への聞も如何敷、旁今五ヶ年の月数、在京御暇被下置候はば、時々罷登、紀州えも罷越度〔後略〕<sup>八五。</sup>

こうした人たちは、のちに岩国に戻り、横川講堂・錦見講堂の創立や整備に貢献していた。そのなかでも、やはり古義堂で学問の研鑽を積んだ樋口が重役に任されていた。講堂の管理のほか、毎年五百銀を書物代として支給され、書籍の購入調達も担当するようになった。また、樋口は朝鮮通信使との唱和の場でも活躍していた。その際、やはり古義堂出身であることをアピールしていた。

#### 通刺

僕姓樋口、名瑛、字俊卿、号東里。家世任本州岩国府、初為医、壯歳改業為儒。曾授業平安古義堂。年四三。古義堂伊藤氏之家学<sup>八六</sup>

岩国の古義学者は圭齋の代より朝鮮通信使への対応や唱和が任され、唱和の詩集もいくつか残されている。また、対応の消息や唱和の詩文は古義堂にも送っていた。

以上のように、学塾と地方の門人の間では様々な交流により、緊密な繋がりを保っていた。地方の門人は学塾での「体験」により、学問に精進し、上の信頼を得て、学校の設立や藩士・百姓の教育を任されるようになった。一方、こうした地方での門人の活躍により、学塾の影響力も拡大し、より多くの学生を引き寄せることが出来た。

本章で明らかにした内容を整理すると次の通りである。一七・一八世紀の学塾は、近世的な学問・思想の空間として、新たな学知を生み出したほか、近世的学問集団の形成にも外部環境を提供していた。また、地元に戻った門人たちは、学塾での「体験」を生かし、藩の政事に助言することや百姓を教化する役割を担ったのである。このような事実から、彼らの活動により、地方における知識人集団と学問社会もやがて一九世紀には形成されていくことが展望されよう。

【表1】 仁齋策問題一覽表

																策問題
																日期（寛文元年～元禄一〇年）
																寛文元年辛丑十二月十八日
																寛文二年壬寅二月十八日
																寛文二年壬寅三月十九日
																寛文二年壬寅六月二十六日
																寛文四年甲辰
																寛文七年丁未春正月二十五日
																寛文七年丁未閏二月初五日
																寛文七年丁未孟夏初五日
																寛文八年戊申春三月五日
																延寶四年丙辰春三月日
																天和三年癸亥十月朔日
																貞享元年甲子夏六月
																貞享三歲丙寅冬十一月十四日
																貞享四年丁卯季冬念三日
																元禄元年戊辰仲夏念四日
⑮	問「世之異端邪説之是非」	問「學者之得失」	問「先儒以史配經其意何在」	問「經濟之学」「事件之処置」	問「經濟之学」	問「春秋之作者」	論「大学非孔氏之遺書」	述「仏法之可去不可及去之後有害與否」	論「王氏之学之是非」	述「為政之見」	述「歴代君臣之得失及今日之所宜」	問「偏」	問「子絶四之意」	問「曾子之仁」	問「学問之道」	

②0	論「仁義二者」	元禄十年丁丑春二月初五日
①9	問「孔孟王道説之異同」	元禄八年乙亥正月朔日
①8	問「経済之学」	元禄三年庚午臘月初七
①7	論「王道之所以簡明直截易知易行者」	元禄二年己巳七月念八
①6	問「世之異端邪説之是非」	元禄元年戊辰仲夏念四日

一 宋明の書院の性格に関しては、林春夫は、「地方官僚の創意や、税金からの支出で設立されたものが多いということであれば、公立的な性格を帯びているようにも考えられる。しかし、彼らが私費を支出し、またその地方の人々の義捐金を集めて設置したと考えれば私立といえる」（林春友『書院教育史』学芸図書株式会社、一九八九年、二二〇頁）と公・私両面の性格とも帯びることを指摘していた。

二 丁淳睦『韓国書院教育制度研究』（嶺南大学校出版部〔慶尚市〕、一九七九年）。

三 吾妻重二『江戸初期における学塾の発展と中国・朝鮮——藤原惺窩、姜沆、松永尺五、堀杏庵、林羅山、林鷺峰らをめぐる』、『東アジア文化交渉研究』関西大学文化交渉学教育研究拠点、二〇〇九年）。

四 笠井助治『近世藩校に於ける学統学派の研究』（吉川弘文館、一九六九年）。

五 竹下喜久男『近世の学びと遊び』（思文閣出版、二〇〇四年）。

六 吾妻氏は、羅山が先聖殿の傍らに講義所を移築したような「教育施設として学塾および孔子廟が整えられること」は、「中国・朝鮮の「廟学制」の形式をとったことを意味する（中略）唐代以降、中国の太学や府州県学にあまねく行なわれるほか、民間の書院においても学舎と孔子廟が併設されていたことはいままでもない。このことは朝鮮についても同様であって、それと同じ形式をとったことはきわめて注目に値する」（江戸初期における学塾の発達と中国・朝鮮——藤原惺窩、姜沆、松永尺五、堀杏庵、林羅山、林鷺峰らをめぐる）、『東アジア文化交渉研究』二、二〇〇九、五八頁）と指摘した。

七 京都史蹟会編『林羅山文集』（弘文社、一九三〇年）四六六頁。

八 京都市編『京都の歴史五・近世の展開』（学藝書林、一九七二年）四一九頁。

九 徳田武「解題・解説」（『尺五堂先生全集』ぺりかん社、二〇〇〇年）一三三頁。

一〇 前掲『林羅山文集』、五一―頁〜五二三頁。

一一 原念斎『先哲叢談』文化一三年刊。

一二 「当時醫家小生來學者不少。玄同為之教授」（前掲『林羅山文集』、五一―頁）。

一三 「予奉仕之有年矣。嘗請營家塾。聽相其攸。有事不遂會」（同前、一六四頁）。



- 一四 前掲『林羅山詩集』卷七五、七六〇頁。
- 一五 同前、「附録」卷二、二五頁。
- 一六 これについて、『詩集』から以下のような記録が確認できる。「春齋生講山谷詩集、自卯春始于江梅之古風、至辰東終於曾公之鐘乳、任淵所集註合二十卷皆了畢。時寬永十七年嘉平二十日也。」、「向陽子將再講小戴記、拭抄古今傳禮之諸儒、寫諸明牋、牽朱線以為系緒、且記其所次之趣于牋尾。於是倩伯元之手以淨寫之。可以掛壁而示諸生。〔中略〕丙申仲秋中旬」(前掲『林羅山詩集』卷二二、三五二頁〜三五四頁)。
- 一七 同前。
- 一八 石川謙『日本学校史の研究』(小学館、一九六〇年)一六九頁〜一七五頁。
- 一九 前田勉『江戸教育思想史研究』(思文閣出版、二〇一六年)九一頁。
- 二〇 『古学先生詩文集』卷之五の文尾に東涯の識文がある。「自寛文辛丑。至元祿丁丑。凡三十餘年。設問策諸生。其間學問早晚之異。亦可概見矣」(前掲『古学先生詩文集』一〇六頁)。
- 二一 同前、一一七頁。
- 二二 前田勉『江戸の読書会』(平凡社ライブラリー、二〇一八年)七二頁。
- 二三 加藤仁平『伊藤仁斎の学問と教育』(第一書房、一九七九年、初出一九四〇年)一〇九頁。
- 二四 三宅正彦『京都町衆伊藤仁斎の思想形成』(思文閣出版、一九八七年)一七一頁。
- 二五 史料は天理図書館古義堂文庫に現存する。汚れにより文字が読めない所は□と標記し、抹消線は仁斎による削除を、括弧内の文字は仁斎による加筆を示す。
- 二六 仁斎の「私試制義會式」文末に、東涯による次のような補説がある。「時命經義。直述主意。不務華藻。或從舊說。或用己見。各任其便云」。
- 二七 天散の師説に関して、「吾が洙泗の道は、大いに唐宋の間に備わり、程朱二公之を集成す。其の大意往聖に継ぎて来学を啓き、老仏の空明を排し、管商の功利をしりぞくるに在り。若し世儒道義を以て己が任となし、能く此意を續ぐ者あらば、是れ眞の儒者なり、何ぞ必ずしも句句其の師説を守りて、而して後、能く其学を奉ずる者となさんや」と、必ずしも固持しなくてもよいことを主張した(竹林貫一編『漢学者伝記集成』関書院、一九二八年、二九〇〜二九一頁)。
- 二八 天民の仁斎学理解に対する天散の疑問や葛藤は、概ね『天民遺言』に反映されている。兄誠所に送った書簡では、師説に異見を唱えることで若干不安を抱えながらも、自身の説を「孔孟之正旨」であると自負する態度が見られる(復誠所先生書)。
- 二九 『天民遺言』下(崇文院、一九三二年)一ウ。
- 三〇 「性情疑」「性情心解」では、仁斎の「性」・「情」・「心」に関する諸説の不当を指摘していた。例えば、仁斎によれば、「仁義礼智」(四端)が「心」であり、朱子のいう情ではない。「晦庵以為。心統性情。而以性為心之體。情為心之用。故有此說。殊不知心是心。性是性。各有用功夫處。情只是性之動而屬欲者。纔涉乎思慮。則謂之心。若四端及忿懣等四者。皆心之所思慮。不可謂之情也」(『語孟字義』)。これに対し、天民は、「此一條最露破綻。不可不辨明矣」と述べ、孟子の言葉を引用し、四端の心は必ずしも思慮とは関係していないと論証した。従つて仁斎の説は「此不實知性情。而強就言語說辭上。而立言以非晦庵」(前掲『天民遺言』上、四三才)。
- 三一 前掲『古学先生詩文集』、一二二頁。
- 三二 朱子学者のなかで、文章の学を「小技」と見なす人が多い。例えば、貝原益軒は『五常訓』では「經書ノ文句ヲトキワケタルマデニテ、聖賢ノ教ノ道理ヲシラザアルヲバ、訓詁ノ学ト名付ク。又故事・出処ヲ覚エ、ヒロク古今ノ事ニ通ジテ、道ヲシラザルヲバ、

記誦ノ学ト云。詩・文章ヲ巧ニツクリテ、道理ニウトキヲバ、詞章ノ学ト云。此二ハ、共ニ儒者ノ学ニアラズ。古人イヤシメリ。儒者ノ学ハ、理ヲキワメ、知ヲ致シテ、道ヲシルヲ以ツトメトスルヲ云。書ヲヨンデ道ヲシラザルハ、儒者ノ学ニハアラズ」(『日本思想大系・貝原益軒』岩波書店、一九七〇年、一四七頁)と、「詞章ノ学」を批判したことがある。

三三 三宅正彦編集・解説『紹述先生文集』(ペリかん社、一九八八年)四五九頁。

三四 例えば、時期的には少し後のことになるが、大典頭常の『萍遇録』では、科挙に關して、朝鮮人と問答する場面が記録されていた。「余欲問科挙事、而河子潛示余以昨與玄川問答語。於是余曰貴国科挙事、欲以奉問。河生業已問玄川悉之矣。但不知小試是郷試、大試是省試否(後略)」(写本、国立公文書館蔵)。また青木昆陽の隨筆録などにも同じく科挙に関する問答が記されている。

三五 実際、古義堂文庫では、東涯が収集した清代の制義録も現存しており、『古義堂文庫目録復刻版』(八木書店、二〇〇五年)によると、「試讀小題文庶三集(清) 陸毅評定、吳枢・顧琪參評、康熙二十九年、金匱寶翰刊、東涯外題」というものが見られる。

三六 前掲『紹述先生文集』、四五九頁

三七 前掲『紹述先生文集』、四八四頁。

三八 「子路無宿諾一章制義」(天明五年季秋、為富・光明・弘毅・宗恕)「子以四教文行忠信章」(子曰博学於文約之以礼亦可以弗畔章)「子曰弟子入則孝章」(子温而厲全章之義)(安藤知榮)「有不虞之譽有求全之毀一章制義」(高橋宗恕)。

三九 前掲『紹述先生文集』、三〇四頁。

四〇 高志泉溟『時学鍼炳・下』(関儀一郎『日本儒林叢書』第四卷、四三頁)。

四一 中村や三宅はともに、稿本・刊本の異同に対する比較を通じ、仁齋著作に東涯の意図的編纂があつたと指摘していた。例えば、仁齋の「意味血脈論」は、東涯によって削除されていたことが一つの事例であつた。これに関する詳細は、前掲三宅書第一章「仁齋学の展開——意味血脈論的方法の発展と転化」に参照ください。

四二 伊藤蘭岨輯・香川修徳『明詩大観』(皇都吉村吉左衛門・東都出雲寺和泉掾等刊、享保二年)。

四三 「此邦翻刻明詩者。不過明詩選。千家詩。七才子詩集。三二部耳。各家全集。亦未刊載」(香川修徳「凡例」、同前)。

四四 本の刊行においても、やはり古義堂を拠点に築いた繋がりと深く関係しているともいえよう。発行者の一人である吉村吉左衛門も仁齋門人であり、古義堂に出入する記録が残されている仁齋の門人帳では、元禄六年四月一八日条「吉村吉左衛門 栗原秀軒 書物屋玉氏清兵衛弟 唐本屋也」(植谷元翻刻「伊藤仁齋の門人帳(中)」『ビブリア 天理図書館報』七〇、天理大学出版部一九七八年、六三頁)と記しており、栗原の紹介で入門したようであるこのため、蘭岨たちの活動を知り、刊行に至つたのではなからうか。

四五 「余嘗抄明詩名曰明詩大観。頃回坊人請將付木。其選鹵莽。固不免夫遺長録短之誚。同社秀庵熊陽二子就補刪之。專董其役」(伊藤蘭岨「明詩大観序」、前掲『明詩大観』)。

四六 香川修徳「明詩大観序」同前。

四七 同前。

四八 黒住真は熊沢蕃山の『集義外書』にあつた文章を引用し、「日本の儒者は、もともと卑賤の出自にありながら、知の才覚によって階層横断的に動「遊民」であり「芸

者」だ」（黒住真『複数性の日本思想』ぺりかん社、二〇〇六年、二四七頁）と、当該期の「儒者」という存在を解説した。

四九 海原徹『近世私塾の研究』（思文閣出版、一九八三年）。

五〇 関山邦宏等編集「升堂記（東京大学史料編纂所蔵）翻刻ならびに索引」（平成八年度文部省科学研究費補助金「基盤研究（B）」課題番号：08241066）

五 例えば、『辨道』では、徂徠は科挙が興った後、先王之道が更に失墜したことを指摘した。「加之隋唐後。科擧法興。士習大變。所務昏列。詳備明鬯。是其至者已。士生於其世。法家之習。淪於骨髓。故其談道解經。亦從其中來。是烏知所謂道術者乎。宋儒新貴。綱目悉舉。巨細曲盡。豈足以為先王之道也」（『日本思想大系・荻生徂徠』岩波書店、二〇三頁）。

五二 石川謙の考察によると、享保元年（天明八年の間では、全国藩儒の総数五六一名のうち、四九名が古義学派である（前掲石川謙『日本学校史の研究』二五八頁）。

五三 伊藤東涯「先府君古学先生行状」（前掲『古学先生詩文集』、一〇頁）。

五四 前掲加藤仁平『伊藤仁斎の学問と教育』、一五七頁。

五五 伊藤仁斎『仁斎日札』（山城屋佐兵衛、弘化二年）、六ウ（七才）。

五六 前掲三宅正彦『京都町衆伊藤仁斎の思想形成』八五頁（八六頁）。

五七 花山院家二七代目藤原常雅（一七〇〇～一七七二）は東涯と深い親交があり、東涯死後、碑文を弟子たちに追贈したこともある。

五八 以下引用した史料は東京大学史料編纂所蔵『伊藤蘭嶋日記』（『抱膝斎日乗』）より抄出したものである。

五九 恐らく久我通誠のことであろう、ほかの箇条では、「久我内府公」とも記したこともある。

六〇 東条琴台『先哲叢談後篇』（平安植村藤右衛門等刊行、文政一二年）。

六一 仁斎が天散に送る「送荒川景元赴紀州序」や上引した『先哲叢談続編』では共に、寛文九年と記しているが、前掲笠井助治『近世藩校に於ける学統学派の研究』では、正徳三年と記した（一九八七頁）。恐らく笠井氏の誤記となるのであろう。

六二 植谷元翻刻「伊藤仁斎の門人帳（上）」（『ビブリア 天理図書館報』六九、天理大学出版部、一九七八年）三七頁。

六三 「有徳公は新たに国校を興し、荒川景元・祇園南海・蔭山東門に主裁を命ぜらる、是本藩学校の設けある嚆矢にして、又文武薰陶之事頻に訓諭あらせられたり、則ち此編筆を同公に創むるゆえんとす」（前掲『南紀徳川史』巻百八五、一頁）。

六四 中村幸彦『中村幸彦著述集』一一巻（中央公論社、一九八二年）二二六頁（二三三〇頁）。

六五 前掲『南紀徳川史』巻百六十、一七九頁。

六六 この祇園餘一は南海ではなく、その次男祇園尚濂のことである。尚濂も父南海と同様に餘一と呼ばれていた。

六七 前掲『南紀徳川史』巻百八五、一〇頁。

六八 同前。

六九 前掲加藤仁平『伊藤仁斎の学問と教育』、四七六頁（四七七頁）。

七〇 浅井雅「諸藩における儒者登用の動向——17～18世紀の龍野藩を中心として——」（『日本思想史』四六、ぺりかん社、二〇一四年）。

七一 岩国市史編さん委員会編『岩国市史・通史編二 近世』、一四二頁。

七二 桂芳樹の考察によると、遯庵は元々息子の指導を萩の山田原欽に頼むつもりであったが、原欽が早死したため、かなわなかったようである（桂芳樹『宇都宮遯庵』岩

- 国徴古館、一九七八年、一五九頁。
- 七三 前掲植谷元翻刻「伊藤仁斎の門人帳（中）」、七九頁。
- 七四 原永貞（一六四三〜一七一六）、京都の儒医。仁斎に儒学を修める。号は芸庵。伊藤東涯『先游録』（関儀一郎『日本儒林叢書』復刻版、一四卷、鳳出版、一九七一年、八頁）に記あり。
- 七五 平井建徳、字は春益、号は東川。「上都學于遯庵。受醫術于時大醫道策法印之門。為得壽院春澤之婿。遂冒其姓。後西院時。為内醫。甚被眷注。後仕于紀藩」（同前）
- 七六 同前、一五頁。
- 七七 山根陸宏・岸本眞実翻刻「伊藤東涯『初見帳』（三）」（『ビブリア 天理図書館報』九三、天理大学出版部、一九八九年）、一〇六頁。
- 七八 前掲『紹述先生文集』、三五七頁。
- 七九 東涯の『先游録』に「宇都宮由的」一條があり、
- 八〇 岩国徴古館編『岩国徴古館資料目録』（一九九六年）や『吉川家寄贈図書類目録』を参考。
- 八一 岩国市史編纂会編『岩国市史 史料編二 近世』二〇〇一年、一六五〇頁〜一六五一頁（原本は岩国徴古館所蔵「吉川家寄贈藩政資料」）。
- 八二 山根陸宏・岸本眞実翻刻「伊藤東涯『初見帳』（二）」（『ビブリア 天理図書館報』九二、天理大学出版部、一九八九年）、一二二頁。
- 八三 以下引用史料は、『御用所日記』（岩国徴古館蔵）より抄出したもの。
- 八四 前掲『岩国市史 史料編二 近世』一六五六頁。
- 八五 同前、一六五九頁。
- 八六 上関町古文書解読の会翻刻「朝鮮人來朝御勤方之記 岩国藩 宝曆十三年ヨリ同十四年正月マテ」（上関町教育委員会、二〇一二年）九三頁。

## 第四章 荻生徂徠と一八世紀における儒学「知」の普及

### ——明代復古・考証思想との関わりから見る

第一章から第三章まで、一七世紀の日本の学問世界及びその特徴について考察を行ってきた。一七世紀後期から日々頻繁になった人々の往来や漢籍の輸入により、日本の学者は、明清や朝鮮由来の新たな学知や学問方法に接触し得た。これまでの考察を通じて明らかになったのは、従来指摘されてきた近世日本における宋明朱子学の本格的学習の傍らで、明代の科挙書籍や雑記随筆など「雑学」も非常に流行っていたことである。そのなかで、楊慎をはじめとする明代学者たちの考証学著作も当該期の日本に持ち込まれており、一部の学者に利用されていた。

このため、近世日本の儒学は、最初から、いわゆる正統な朱子学のほかに、「心学」や「三教習合」の思想も混在していた特徴が見られる。また明代後期の復古・考証の気風の影響のもとで、一七世紀の日本儒学は既に理気論を重んじる宋明朱子学、あるいは同時期の朝鮮儒学とは異なり、より「考証的」（或いは文献学的）な性格が表れていた。従来の研究ではこれを「日本的」「独自の」と評してきたのであるが、むしろ当該期の東アジアの学問世界と「共時的」な思想水脈を有していた故の表象として見なしたほうが妥当であろう。

更に、第三章で考察したように、朱子学をはじめとする新たな学問を取り込む需要の拡大のなか、中世の閉鎖的な学問空間が解体し、学塾という近世的な学問空間が成立し得た。一七世紀後期から、学塾では、多種多様な研究活動を行うことで、教育的な役割を果たしていた一方、学者個人の思想形成を促す空間という性格も帯びるようになった。一方、三都をはじめ、各城下町で展開した大小の学塾の開設という動向により、儒学は学者の世界に止まらず、次第に下級武士や庶民の生活中でも身近な存在となった。この繁盛ぶりは、一八世紀に入ると、より顕著になっていった。

とはいえ明清や朝鮮の思想文化に対する積極的な受容の姿勢が見られる一七世紀の日本学者にとって、その道は順風満帆ではなかった。『朱子語類』をはじめ、宋明の朱子学関係の文献では、口語が多く使用されており、文語に慣れた日本の学者にとっては、読解上の大きな支障となった。また、一七世紀後期から開始した「明風」の東進により、俗語や白話を大量に使用した劇曲や小説も日本に舶来したことが相俟って、こうした語学上の学習が急務となっていた。この局面を打開し、一八世紀の学問世界で第一声を発

したのは、荻生徂徠及び護園の人々であった。

荻生徂徠（一六六六～一七二八）は、元禄から享保にわたって江戸で活躍した儒者の一人である。徂徠は幼年のころ、林家の学塾に入学し、学問の啓蒙を受けたのであるが、一四歳の時、綱吉の侍医であった父親とともに、江戸から追放され、母側の実家である上総国に流れ着いた。その後、二〇代後半で江戸に戻ることが許されるまでの長い期間、儒学の経典を独学で読破していた。やがて語学における優れた研究成果が柳沢吉保の目に留まり、柳沢家に仕えるようになった。徂徠は、日本古来の「回環往復」の読み方や字・義不一致の和訓方法を問題視し、唐音・唐話の学習や漢文体の詩文創作を自ら実践していた。これもものちの「古文辞学」の根幹の一つとなった。徂徠の学問方法の改良や言語学習の必要性の提唱は、漢詩文学習・創作の風潮を喚起していたのみならず、当該期の和歌や俳諧ないし俗文学のほうにも影響を及ぼしていたことは、石崎又造<sup>一</sup>や吉川幸次郎<sup>二</sup>によって既に提示されている。この時期、徂徠は独自の言語論を展開する傍らで、思想上は仁斎学の問題提起にも共鳴を得て宋学批判へ転回していた。しかし、宋学の非に対する漠然とした疑問を有していたものの、彼は突破口を見出せなかった。

突破口を開くのは、四〇代前後の時のことである。徂徠は明の李攀竜（字は于鱗、号は滄溟、一五一四～一五七〇）・王世貞（字は元美、号は弇州山人、一五二六～一五九〇）を筆頭とする明代後七子の著作に接触したことを契機に、李・王の学風に私淑し、「文必秦漢、詩必盛唐」というスローガンのもとで、詩文擬古の手法を用い、先王之道を記載する「六経」の直読を行った。これにより、先王之道の「体会」を目指していた。このように、徂徠の学問は「古文辞」の習熟・応用に重点を置いたため、その学問もまた「古文辞学」とも呼ばれている。<sup>三</sup>

徂徠の唱える「古文辞学」は、これまで宋明の理心理学の影響を深く受けた近世日本にあった諸家の学問とは、明白な差異を有している。さきに述べた「詩文擬古」という新たな学問方法の提唱のほか、その学説の内容を見ると、従来の朱子学や陽明学のような「理」「氣」「心」「性」など形而上的な概念に対する討論が比較的少なく、「礼楽刑政」に関する歴史的弁証に主な関心を寄せ、当世の情勢に基づき財政・軍事に対する具体的な提言が多かった。このため当時から、南宋の事功学派<sup>四</sup>の功利主義の学風に近似すると批判されることもしばしばあった。また、このような指摘は、井上哲次郎や丸山眞男を筆頭とする近代以降の日本思想史研究において、徂徠学に見られる「不可知論」的性格やその「実証的」学風を高く評価し、徂徠学の登場によって朱子学の封建的合理主義

が解体されはじめ、最終的には近代的思惟様式の成立にも繋がったとするように、徂徠学の積極的な意義を読み出すことと結びついてきたのである。

このように、従来の研究では徂徠学の登場が近世日本思想史上、新たな画期になったとしてしばしば強調されている。しかし本稿のこれまでの章節の考察によると、実際にはそれが突如として現れたものではなく、当該期の東アジアの思想史と「共時的」な展開を有していたといえよう。第一章で言及したように、エルマンや林慶彰などの研究者によると、徂徠の学問の手法となった明代儒学は、中国儒学史、ないしは東アジア儒学史からみても、「哲学」から「文献学」への転向が見られる。エルマンの議論は基本的には中国儒学史の範囲に限定されていたが、その中で同時期の東アジアの儒学動向についても簡単に触れている<sup>五</sup>。彼の視点を借りて考察対象の範囲を東アジア全体まで拡大してみれば、時期的には少し遅れるのであるが、一七世紀末から一八世紀初めごろの江戸日本にも、相似する軌跡が見える。日本の場合、伊藤仁斎（一六二七～一七〇五）と荻生徂徠の出現がその節目とみなされる<sup>六</sup>。

近年ではこのように、東アジア思想史の視点より、徂徠学ないしは当該期の日本儒学の様相に対する再評価が進められ、この種の討論も相次いでいる。しかし、その多くは文学や哲学の研究に限定されており、また徂徠学本来の歴史的コンテクストを無視し、学説に対する単純な比較研究に止まるものも多い<sup>七</sup>。そこで本章では、一七世紀以来の近世日本儒学が築いた土台の上で登場した徂徠学に対する全面的な再検討、そしてその東アジア思想史における位置付けの検討を行っていく。

## 第二節 護園における唐音・唐話研究と「声音之道」

### 1. 護園内における唐音唐話の学習——徂徠の問題関心の所在

僧大典（一七一九～一八〇一）が宝暦度（一七六四）朝鮮通信使との筆談を記録した『萍遇録』のなかに、「訳音」について、書記成大中（号は龍淵）との会話を記録した一節がある。

龍淵見余文附譯曰、貴邦書冊行傍皆有譯音、此只可行於一國、非萬國通行之法也。

惟物茂卿文集無譯音。即此一事可知物茂卿之為豪傑士也。余曰、此適為示初学已、

丁尾卵毛、誠可羞也<sup>八</sup>。

大典が成大中に自分の文章を見せたところ、成大中から日本学者の文稿によく附される和訓が「万国通行の法に非ず」と指摘された。一方、成氏は自分が見た日本人の文集のなかで、徂徠集のみ和訓が付けられていなかったことを挙げ、これだけでも、徂徠が「豪傑士」であることに違いないことがわかるというように、和臭を感じさせない徂徠の学風を評価していたのである。この筆談が行われたのは、既に一八世紀の後半のことであり、徂徠の死去からも既に三十数年が経っていた。にもかかわらず、当時学問の「先進地」である朝鮮の人から見ると、徂徠はなおも「豪傑」という評価に値する人物であった。

ここで成大中が指摘した「譯音」の問題は、次の史料にもみられるように、徂徠が早い時期から意識していた問題でもある。

此方學者。以方言讀書。號曰和訓。取諸訓詁之義。其實譯也。而人不知其為譯矣。<sup>九</sup>

徂徠は、「和訓」は「訓詁」から名を借りているが、実際には経義の訓詁ではなく、中華の言語を日本語に訳す行為であると考えられる。彼のこうした思索は、のちに刊行した『譯文荃蹄』の序言で詳細に議論し、独自の言語学理論へと展開していく。また、この書の上梓により、徂徠の言語論は当時の日本の学問世界を大いに震撼させたのである。吉川幸次郎は、徂徠が、漢文を外国語として見なした第一人者であり、その言語論は近代語学研究の発端として評価されるべきだと主張していた。この吉川説は、以降、多くの徂徠研究者に共有されていたが、その理解は徂徠の本意とは必ずしも一致しなかった。この是非については、後で詳細に論じる。

一方、湯沢質幸は、(徂徠は)「刊行書を通じて初めて儒書唐音を提唱した」とその画期性を評価し、その後、唐音直読は「渡来僧が開いた黄檗宗や曹洞宗心越派などの一部仏典読誦音として定着した」ことも見られると指摘していた<sup>一〇</sup>。実際、徂徠の「直読」に対する問題意識が仏教の念経から示唆を受けていた可能性は、彼自身の論述からも読み取れる。先ほど引用した史料の続きの部分で、彼は、日本の仏者の場合は儒者と異なり、和訓を用いず、「從頭直下」の方式で念経していることに留意していた。

古人曰讀書千遍。其意自見。予幼時。切怪古人方其義未見時。如何能讀。殊不知



中華讀書。従頭直下。一如此方人念佛經陀羅尼。故雖未解其義。亦能讀之耳。

徂徠は、仏教式の読み方は、たとえ文義を理解しなくとも、「読む」行為自体に支障が生じないことに気付いたのである。

また、湯浅は、徂徠書の刊行が実現できたのも「当時既に儒学界に唐音直読がそれなりに浸透し」、「それなりに消化していた」実態を反映しており、徂徠学の唐音直読を当該期の学問動向のなかで位置付けるべきと指摘した<sup>二一</sup>。確かに、徂徠の唐音唐話の学習は、当時における渡日明人、とりわけ黄檗僧の活発な活動や、長崎をはじめ、江戸・京都での唐話学習の風潮と緊密な関係を有している。石崎又造らの研究によると、徂徠の唐話学習の最初の契機は、柳沢吉保に仕えた後、そこに寓居していた安藤東野との出会いであった。東野は唐話学習の経験があり、また詩文においても才学に富んだ人であった。吉保が主催する詩会や講席を通じ、徂徠の目に留まったのである。また、この東野を通じ、徂徠は同じく唐話を得意とする中野撫謙とも交流をもち始めた。

徂徠の唐音・唐話学習の動機は、漢詩文の創作や儒学の研究を精進させることであった。詩文の創作においては、韻を踏むことが非常に重要であり、音韻の使い方により、詩文の風格も大きく変化するのである。徂徠が特に懸念したのは、音韻は時代の変遷とともに変化するため、古人の書を読むには、古今音韻の変化を知らなければ、文意の理解にも支障が出る点である。この鋭い観察は、後に形成する彼の古文辞学の思想にも繋がるものである。

古云。通古今謂之儒。又云通天地人謂之儒。故合華和而一之。是吾譯學。合古今而一之。是吾古文辭學<sup>二二</sup>。

徂徠は、儒学というのは、古・今・天・地・人のすべてのことに通じる学問であるため、時間や空間の制限を超え、学問を行うのは彼の儒者としての基本姿勢であると自任していた。華言・和言の差を統一するのは訳学であり、それを踏まえ、更に古今の言を合一するのが、その古文辞学の目的であると述べていた。ここで特に注意を要するのは、徂徠自身が明白に、訳学と古文辞学を二つの段階として捉えていたということである。訳学の学習により和習を揚棄することができるが、古文辞学を実践しなければ、今言のみの熟知にとどまり、古言の世界には行き届かないという、彼の理論展開がこの一文で端

的に概括されているのである。この思想は彼の実際の唐音・唐話の学習にも反映されている。これについては、護園での唐話学習に関する部分でも再び論及する。

また、その古文辞思想が確立した後、こうした音韻の学習は、その名物論と関連付けられ、復古の方法論として再論される。

自生民以來。有物有名。名故有常人名焉者。是名於物之有形焉者已。至於物之亡形者。則常人之所以不能睹者。而聖人立焉名焉。然後雖常人可見而識之也。〔中略〕故欲求聖人之道者。必然求諸六經。以識其物。求諸秦漢以前書。以識其名。名與物不舛而後升任之道可得而言焉已。<sup>一三〇</sup>

徂徠は、人が天地の間で生まれて以来、「物」も「名」も世に存在しているが、こうした「名」のうち、形のある物の名は常人によって付けられることもあれば、常人には見えないものもある。この際、聖人がこうした形のないものを命名することによって、常人にもそれを知ることが出来るようになった。このため、聖人の道は、その命名した物にある。こうした名物を知るには、六経や先秦の諸書に習熟しなければならない。このように徂徠は、言語・音韻の学習を、六経の再読ないし聖人の道を追求する必須の工程としてその意義を強調したのである。

こうした個人的な学問研究への関心のほか、徂徠が切に唐音・唐話の学習の必要性を訴えたのは、当時彼が仕えた柳沢吉保ないし幕府側の需要に因應するためでもあったろう。綱吉の時、幕府の統治は次第に安定期に入るが、様々な条例の整備はなお進行中であった。このため、日本従来の律令を参照したほか、明代に頒布された様々な律文に関する研究も急務とされていた。

当時の幕府の公務においては、林家のような御用学者のほか、一般の儒者の参与が比較的少なかった。しかし、こうした律令関係の書籍は、俗語や経書に登場しない専門用語が多くあり、それを和訳するには、唐話の能力が相当問われるので、系統的な唐話・唐音の学習を経験しなかった林家の学者にとっては非常に困難である。そのため和訳にあたっては、渡日明人や長崎の通詞の力を借りることも多かった。実際、綱吉に重用された吉保のもと、東野のほか、長崎から来た岡島冠山や黄檗僧の悦峰など、唐話に通暁する人が多く集まっており、彼らの筆談記録からみると、中華の人情・風物のほか、こうした実務的な内容も少なくなかった。武士の身として生まれた徂徠のような儒者にと

つては、学問をもって奉公するという信念が強く、徂徠の積極的な唐話・唐音の学習の背景には、個人の問題関心のほかに、こうした現実的な需要もあったのであろう。

徂徠は当初、東野を相手に唐話の基礎を学んでいたが、その門下に人が集まってくるにつれ、唐話学習のグループも形成し始めた。徂徠学の形成は、第三章で論及した林家や古義堂と同様に、学問集団による共同学習から啓発を受けたところが多かったのである。『徂徠集』には、徂徠の擬題した策問一篇があるほか、「左史会業引」「六経会業引」など「会業」を行う前に主旨を説明するための文章が残っている。護園内の会読の様相及びその意義については、既に前田勉による丁寧な考察があるため、ここでは詳しく述べない<sup>一四</sup>。

ただし留意しなければならないのは、徂徠の宮む護園が、林家の忍岡塾と仁斎の古義堂の両者とも若干異なり、師弟間の教学空間という性格が比較的薄く、より広いメンバーが参与できる研究空間であった点である。護園内の唐話・唐音の学習のかたちからこうした特徴が見られる。

護園では、系統的な唐音・唐話学習のための集会は「訳社」の成立以降であるが、その活動実態を反映する史料は多く残されていない。そのなかでも、『徂徠集』に収録された「訳社約」は、その人員構成や内容を知る数少ない史料であるため、石崎又造や村上雅孝<sup>一五</sup>、ないしは藍弘岳<sup>一六</sup>の研究においても、これに基づいて検討を行っている。

訳社の主催は勿論護園の長である徂徠であるが、講師を務めたのは岡島冠山であった。また藍の考察によると、冠山のほかに、僧侶の大潮・天産・慧通も「准講師的存在」<sup>一七</sup>であった。「訳社約」を見ると、訳社の会期は、毎月初五・初十・一五・二五・三〇と規定し、相当頻繁に行ったようであるが、参加者の都合で変更も可能であった。これは会期を厳守すると規定した仁斎の同志会に比べると、比較的に自由であった。また学習中に飲食することも禁じなかった。特に重要なのは、徂徠が訳学学習の主旨について、「以夏変夷」、つまり唐話唐音の学習を通じ、和訓の弊を改めようとした点にある。しかし、多くの先行研究も指摘するように、徂徠は唐話・唐音の習熟を終点として見なしておらず、あくまで古言・古音を知る手段の一つに過ぎないと見なしていた。これは、前文で論及した徂徠の儒学に対する認識及び古文辞学の本意に関する論述とは軌を一にしたものである。

## 2. 徂徠の唱える「声音之道」からみる一八世紀前期音韻研究の文脈

徂徠が音韻や言語の学習に熱心に取り込む背後には、仁齋学に対する対抗意識もあることは否めない。第二章で議論したように、徂徠以前にもすでに、仁齋のような復古論を唱える学者が登場しており、朱子学的内容を中心に受容してきた日本儒学に新しい風を吹かせていた。

同じ朱子学の理論に批判的な意識を有する徂徠は、仁齋から大いに影響を受けた一方、仁齋学との差別化を図っていた。その際、徂徠が注目したのは、古音・古言の学習である。徂徠によれば、仁齋の古義学は、理気論の不毛を論難しながらも「唯心」的な性格があるため、朱子学の弊病を十分に克服できなかった。また仁齋が古言（古音）を知らない故、朱注に依拠せざるを得ない所も多かったため、朱子的な理解から到底離脱できなかったと、徂徠は仁齋学の不備の原因についても指摘する<sup>一八</sup>。

もつとも実際には、仁齋が言語学習に全く関心がなかったとは言えない。彼は、中国語や朝鮮語に関しても渉獵しており、古義堂内においても漢文の文章を和訳する「訳文」の課題もしばしば出されていた。しかし、講師の招聘など諸方面における制約もあり、古義堂内では、護園のように唐通詞や僧侶を招いて実践的な読誦学習を行えなかった。また、第二章で見たように、仁齋は朱子学の内容を批判するものの、その学問方法は伝統的な経書解釈を中心としていた。このため、彼は『小学』研究に関する著述はほとんど残しておらず、その経書注釈にも反映していなかった。

一方、仁齋が亡くなった後、その学問から示唆を受けた次世代の学者は共通して言語・音韻の問題に注目するようになった。徂徠のほか、東涯もその一人であった。徂徠・東涯の言語・音韻研究を同じく仁齋の復古思想から示唆を得たもの見なす先行研究も少ない。前文でも言及した村上の書中では、徂徠と東涯の唐話研究との関係について、門人らの往来によって、「徂徠の唐話学が上方に移植せられたからである」と言うことができる<sup>一九</sup>。という指摘がある。また相原耕作も、徂徠の言語学とその政治思想の連繫に関する考察するなかで、東涯や太宰春台の作業が、徂徠の古文辞学と同じく早期の言語学の成立を意味していると指摘している<sup>二〇</sup>。以上の研究が指摘するように、徂徠の言語・音韻学の研究を理解するには、彼個人の思想のほか、当該期の学問背景にも留意しながら検討を行う必要がある。

徂徠の音韻関係の著作は、主に『譯文荃蹄』や『韻概』などがある。前者は徂徠が古文辞学を唱えるようになる前に、学生に漢文読解の方法やコツを教授する内容がベースとなっている。徂徠が三九歳頃にこの草稿を改めて整理・増補し、刊行に至ったが、ま

だその古文辞学が完全に確立したわけではなかった<sup>二二</sup>。とはいえ、その内容には、既にその古文辞学的な論点が入り混じっていた。徂徠が生前に刊行した『初編』六巻以外に、弟子の家に伝えられた残本は、『後編』として天明年間によく上梓し得た。この書は刊行以降、人気が高くなり、幾度も再版され、各版の間には若干の差異も見られるが、概ね徂徠のほかの著作の論旨と一致している。この『譯文荃蹄』に関する考察は多くの研究によって既に精緻に行われているため、ここでは紹介程度にとどめる。ただし一つ留意しなければならないのは、徂徠と同時期の東涯にも『名物六帖』や『操觚字訣』『用字格』『助字考』など相似する性格の著述がある点である。また東涯と徂徠両者の門に遊学した経験がある山井崑崙の『古文尚書考』も、徂徠・東涯の作業の延長線として見なされるべきである。これらの書籍はいくつか共通点を持っている。

まずは、文字・音韻における古今変化の考証を重視する姿勢である。徂徠の古言・古音論は前文で既に論及したが、実は、東涯にも似たような論述がある。

文献之懿。無由於觀加之沿習相襲之久。訛傳日滋。字用漢文。譯乖其義。不唯靄之為霞。箴之為梭。疑似混淆莫之能正。辭之不達。職此之由〔中略〕古今雅俗之變。豈止文字之不同。本國之語、亦匪一途。加之都鄙殊名。東西異音。或出一時之諺、或系一方之談、猥鄙訛傳、多失古訓<sup>二三</sup>。

ここで、東涯は徂徠と同様に、時代の違いによる字義・字音の変化を意識している。また、東涯は、このような変化には、地域の方言の影響が深く及んでいるため、古代の訓詁の本義が既に失われたと述べる。こうした古今音韻に対する認識から、徂徠と東涯はともに朱子の「叶音」「転音」説に反対している。本章の第三節でも検討するが、徂徠は、『論語徴』のなかで度々、楊慎・焦竑の説を引用し、「叶音」「転音」説を批判していた。

次に、この時期になって、虚字に関する研究の内容が多くみられる点である。徂徠や東涯以前の日本学者は、虚字に関する理解はさほど深くなかった故、漢文読解の際、語彙の微細な差異には往々にして気づかず、文意の理解に支障をきたしてしまう。例えば、「奚」「寧」「何」「怎」は同じ発音であり、ともに反問の意も有しているが、互いにかなる差異があるのかは、なかなか読み取れなかったのである。徂徠や東涯は、こうした虚字の用法や差異について重点的に研究を行った。東涯は、声音之道に論及する際、

この虚実・主客の弁別が、漢文の重要な特徴であると指摘していた。

然聲音之道。唯漢土為得其正。蓋其體用先後之別。虛實主客之辨。詞約而義該。途同而歸殊。故通四方之言而不惑垂千載之後而不朽。此其所以可尚也。<sup>二三</sup>

東涯は、こうした特徴を有する漢語は、簡潔な言葉で豊富な含意を表現できる故、千載の後にも残り不朽なものとなったと述べる。また、その不朽性こそ、万人に学ばれる所以であると、更に説明を加えた。この見解は、徂徠の言語論に相通じるところもある。

最後に、こうした著述には、明清字書に対する受容と批判が見られる点である。明清では、従来の字書を大幅に改編や再訂する作業が多く行われ、『字彙』や『正字通』がその代表的な成果であった。明清商船の舶来などにより、こうした字書も日本の学者によって使用されるようになった。特に徂徠の場合、彼が愛読する明代復古派の著作は典故を多用するほか、使用する文字や語彙も晦渋なものが多い。このため、従来の字書より収録量が大幅に増えた明清の新しい字書を使用することが次第に普遍化していった。とはいえ、この類の字書にも様々な問題があると徂徠は指摘する。

甚者如正字通諸書。乃至於止注譌字而不注為何譌字。字音轉者。亦以己心掃而去之。是安在其為字書乎。魏校六書精蘊。以點畫說性命之理鑿哉。是皆不識六書本旨者。其陋可醜。<sup>二四</sup>

徂徠は、この類の字書には、程朱学の流毒に害されて、性理の説をもって恣意的に解釈することが多いことを問題視していた。こうした問題を有しながらも、徂徠は『譯文荃蹄』ないしそのほかの経書解釈書では、『正字通』などの説をしばしば参照するように、その価値を完全には否定しなかった。一方、東涯の『操觚字訣』や『助字考』では、明清の字書に対する吸収はより顕在的であった。例えば、『助字考』の序言では、

採李氏操觚字要、盧氏助字辭、湯氏一見能文及韻會、正字通等書解助辭之義者、彙而録之、間附管見。<sup>二五</sup>

と、明代の字書を参考にしていたことを明確に記していた。

一方、後者の『韻概』は、短い内容にも拘らず、徂徠の音韻学の理解を濃縮した一篇である。しかし、これに関するこれまでの研究は、管見の限り、豊富とは言えない。徂徠の序言によると、古文辞を学んで一〇数年で、ようやく音韻の学に着手し得た<sup>一六</sup>。その成果として出したのが、この『韻概』である。

前半部分の「八則」項は音韻学の基本・基礎を説明する内容である。例えば、文字と音韻の配合の原理や発声の基本などを分かりやすく説明している。このなかに、徂徠学的な論点がしばしば見られる。例えば、音韻の勉強は、『周礼』にある「六書」を学び、音韻の歴史を知ることから始めるべきである。また、漢音、呉音あるいはそれ以外の諸方言が多種多様であったが、三代により近い漢音のみが「正」を得た「雅言」といえる。呉音はそれに次ぐものであるが、発音の清濁の弁別が付かず、古語の意を失ったところもある。また、それ以外の杭州・福州などの方言は、「呶呶失古」のため、既に論外となっているのである。

留意すべきは、「十鱗」項で、徂徠が『易』『詩』などの古経の内容から用例を摘出し、古音韻と現在の音韻の差異を説明するところである。実は、徂徠が亡くなって半世紀後の皆川淇園も、同じく『詩』『易』の用例をもって独自の音韻論を説明する。淇園が『易』の卦名から古音を考察する発想に、徂徠の『韻概』での提示と直接の関係があるか否かは断言できないが、両者の間には、相似する発想が確かにあったといえる。もともと、徂徠は、従来の諸家が唱える配当説、つまり、唇舌牙齒喉の五音を宮商角徵羽や天地五方に配当し、経書を読誦・理解するという方法に批判的な見解を示したが、それに対し淇園は、むしろ積極的な議論を展開していた。これについては、第五章の第二節で、また詳細に議論する。

以上論じたように、徂徠の独自の言語論は、同じ復古を唱える仁齋学とは区別され、独自の古文辞学を形成し得た基礎となった。一方、彼は、唐話に着手した当初は、必ずしも古言・古音を絶対視しなかったが、明代復古派などの著作との出会いにより、古言・古言に習熟することで、六経ないし先王之道を知りうるという古文辞学的発想が次第に完成に向かっていくようになった。次節では、徂徠早年の宋学に対する素朴な疑問が、いかに宋学批判に転じ、詩文復古の構想に辿り着いたのかについて、明代復古派との関わりを整理しながら、考察を行う。

## 第二節 古文辞学の成立と明代復古思想の受容

## 1. 李・王との出会いと古文辞理論の構築

徂徠は、早年から宋学に対する違和感を抱いていたが、こうした漠然とした違和感が具体的なものとなる契機は、明の李攀竜・王世貞という二人の学者との出会いである。彼自身も度々、李・王との出会いを「藉天寵靈」と称し、その偶然の出会いを強調する一方、「天命」を受けた人として、己の学説の正当性を裏付けるときに触れる一面もあった。

徂徠学と李・王の学との関係性については、早くも吉川幸次郎<sup>二七</sup>と松下忠<sup>二八</sup>によって整理されており、詩文の全体的な意趣や文藻・比喻に対する比較研究という視点から、徂徠の詩文創作風格には李・王をはじめとする明代復古派の理念や手法を摂取する所が大いにあることはほぼ通説となった。特に、松下は、李・王の文学思想における相違を指摘し、両氏の学説が徂徠にそれぞれ異なるところで影響を与えていたことを指摘した。これにより、徂徠学と明代復古派の関係性を検討する時、李・王を区別して考慮する必要性も示された。本節の検討においても、この松下説を踏まえ、徂徠の李・王に対する認識の差異を念頭に置きながら考察する。

また、近年では、藍弘岳をはじめとする研究では、徂徠学における明代古文辞派の受容の内実のほかに、当該期の思想背景や出版文化の視点より、徂徠学が李・王に出会ったゆえん及び徂徠学的詩文論が流行した理由について分析を行っている。藍の考察によると、李・王関係書籍は既に徂徠以前から日本に輸入されており、惺窩や羅山などの学者の目に触れ、なかでも那波活所のように積極的に評価する人もいた<sup>一九</sup>。これは徂徠学の形成・展開過程を考察するには良い視点を提供する。しかし藍の研究では、李・王関係の書籍を中心に取り上げるもの、第一章でも言及した明代考証学関係のものがさほど視野に入っていない。実際、徂徠学の後期では、李・王の理論は既にその問題関心に対応しきれなくなり、新たな思想や理論の補填が必要となってくる様子が見られる。それがこれまでの李・王の学に対する学習とはいかなる関係を有していたかについて、これから重点を置いて考察していく。

本章冒頭でも触れたように、徂徠の学問論の核心的な内容は復古と擬古ではあるが、その根底で作用しているのは、彼の宋学に対する批判意識といえよう。徂徠自身は、早年から宋学に対する違和感を抱いたことがあると述べており、こうした漠然とした違和感を具現化させた引き金が、明の李攀竜・王世貞という二人の学者との出会いであるこ



とには間違いないであろう。

明の李攀竜・王世貞から「擬古」という方法を学んだことを契機に、徂徠は詩文復古に目覚めた。彼は李・王に倣い、雄渾壮麗な詩文風格を好み、古言・古事を多用することを心掛けた。

獨余則謂于鱗於盛唐諸家外。別構高華其至者已。而終不離盛唐細眊其集中〔中略〕  
所以為不可及也。元美一身具四唐。隨年紀以相升降。可謂奇事矣。<sup>三〇。</sup>

徂徠は、李・王の詩風には盛唐の氣象が見られると称賛するほか、その「擬古」手法の巧妙さも高く評価している。特に李攀龍の詩文について、「于鱗則援古辭以今事。故不諳明事制者。雖熟古書。亦不能讀焉。<sup>三一</sup>」といい、「古辭」「故事」を愛用する李攀龍の詩文を理解するには、「事制」に熟知せざるを得ないと、高い知的素養を要することを指摘していた。

徂徠のこの発言は、彼自身の実体験に由来するものといえよう。例えば、堀景山や安積澹泊に返答する書簡では、それを振り返る記述がある。

暨中年得二公之業以讀之。其初亦苦難入焉。蓋二公之文。資諸古辭。故不熟古書者。不能以讀之。<sup>三二。</sup>

徂徠は李・王の著作を入手した当初は、その「古辭」「故事」の多さに悩まされたが、東漢以前の古書を大量に読み込むことによって、はじめて李・王の詩文を理解し得たのである。

彼は次第に、詩文復古における「古文辭」の学習の重要性に気づき、熱心に取り組むようになっていった。次に引く史料に見られるように、徂徠によると、「古文辭」の学習は「古書を読む」ことが第一要務である。

蓋古文辭之學。豈徒讀已邪。亦必求出諸其手指焉。能出諸其手指而古書猶吾之口自出焉。夫然後。直與古人相揖於一堂之上。不用紹介焉。<sup>三三。</sup>

「読み」という行為に止まらず、実際に李・王のような擬古の風格、作法を真似し詩文

創作することが古文辞の習得の鍵となる。こうした「模倣」を繰り返すことによって、最終的に「文辞」のみならず、「神志」も同化される効果が得られるのである。

また、徂徠は、「古文辞」の学習により、宋学の弊害を改められるのみならず、「倭人と言」の不利も克服できると、その効用を指摘していた<sup>三四</sup>。

要するに、徂徠は自身が先王聖人の存在した「古」とは時間的に遙かに隔たっているほか、「中華」に地理的にも遠い「倭」の人（徂徠は「東方の民」とも自称している）であると自認する。「古文辞」を習うことによつて、冗長繁雑である「宋文」ないしは「和訓」から簡潔な古言に接近することができる。またここでもう一つ留意すべき所は、徂徠の「古文辞」を習うという擬古の方法は李・王が提唱したものとはいへ、それもまた昔の方法を借りたものだとも明白に指摘した点である。要するに、「擬古」という方法の妥当性は古くからあると徂徠は強調したのである。

徂徠の古文辞学習の深化とともに、彼はこうした「擬古—復古」の方法論を詩文創作のみならず、漢文学習や経書研究にも用いるようにした。その過程で、彼の宋学に対する批判点も経書理解の誤謬から「古意」の喪失へとグレードアップし、更にそれを宋学が仏老説に接近する原因の一つとして見なしたのである。

この段階で、彼の宋学批判の対象は、程朱など宋代理学者のみならず、当時の日本の朱子学者へと拡大した。徂徠は『朱子語類』『性理大全』等の書籍は決して先王の教えそのままを載せているのではなく、宋儒の手が加えられたものだともなされた。こうした宋儒の恣意的改編や解釈を信じ込む当時の朱子学者たちは先王の道を知らず、完全に誤った道に踏み込んだと徂徠は痛烈に批判した。

宋儒の加筆がないものが欲しければ、自ずと宋以前の書籍を求めようになる。徂徠が最終的に辿り着いたのは、三代先王の所作とみなされる「六経」であった。徂徠によれば、「六経」は「先王の教え」を記載した媒体として、正統性・古典性のほか、普遍的・安定的な性格も有している。

夫六経物也。道具存焉。施諸行事。深切著明。（中略）又安知聖人之教莫尚焉。是豈有古今哉。故吾退而求諸六経。唯其物<sup>三五</sup>。

六経之言。本自平穩。故聖人之道。萬世可行<sup>三六</sup>。

このため、古文辞学の方法を用い、「六経」に記載された先王の道を正確に知れば、「当

世」においても、治世・処世が円滑に行われるわけである。

このように、徂徠は、「言―文―経―道」という連鎖を構築することにより、先王の道に接近する新たな道筋を提示していった。つまり、「言」（古文辞）を習い、詩文創作で実践する。そして文章の読み書きの練習により、経書に対する理解も深化し、最終的に先王の道へと接近することを果たすのである。

かくして徂徠は、独自の古文辞学の理論を展開するにいたった。しかし、実際の学問研究では、理論通りに行かなかつたところも多く、この連鎖反応を起こすには様々な困難が待ち受けていた。例えば、最初の頃、「古文辞」の晦渋さに悩まされていた。例えば、堀景山や安積澹泊に返答する書簡では、それを振り返る記述がある。

暨中年得二公之業以讀之。其初亦苦難入焉。蓋二公之文。資諸古辭。故不熟古書者。不能以讀之。<sup>三七</sup>

徂徠は李・王の著作を入手した当初、その「古辞」「故事」の多さに悩まされたが、東漢以前の古書を大量に読み込むことによって、はじめて李・王の詩文を理解し得たのである。この経験が彼の詩文創作以外の学習にも大きな影響を与えたのは言うまでもないことで、李・王との出会いによって、彼は「古」への接近ができたのである。これについて、徂徠自身も次のように明言している。

李・王大才。其於古。未嘗屑乎作訓詁。而退省其文章。亦足以發也。故予特賞二公者。為其能梯航乎古也。不獨取其詞藻也。<sup>三八</sup>

徂徠は門人の山県周南に寄せたこの書簡で、李・王を「古」へと接近するための「梯子」「船」に例えていた。徂徠によると、李・王は経書の訓詁を作らなかつたが、その文章には既にこのように啓発させるものがある。このため、彼が李・王を推賞する理由は、その文辞のみならず、彼らの「復古」的な思想にこそ刺激や共鳴を得ていたことにある。

## 2. 徂徠から見た李・王の差異及び「六経皆史」説の受容

前文で言及したように、松下忠は、李・王はともに明代復古派を牽引した人物であったが、その思想や学説上では必ずしも完全に一致するものではなかつたと指摘していた。

実は、徂徠においても、李・王の学問を完全に同一視せず、各々の特色について把握していたのである。これは、まず、徂徠が両者の詩文風格の差異についての評価に反映されている。

たとえば、『四家集』で李・王の詩文創作の風格の相違を以下のように指摘していた。

滄溟全不用韓・柳法。弇州非不用之。迺修辭以勝之。<sup>三九。</sup>

徂徠によれば、王世貞の詩にはなお韓愈・柳宗元の技法を用いるところがあるのに対し、李攀龍は完全に唐人の詩法から脱出したのである。また、山県周南に寄せた書簡で、周南の文章を評論する時にも、似たような評価が見られる。

如大國孟記。尚覺清弱、乏瑋麗之觀。韓・柳唯柳、李・王唯王。在先秦左騷。在漢淮南相如曼倩子・雲平子。最可醫此疾也。<sup>四〇。</sup>

ここで徂徠は、周南の文章は韓愈・李攀龍の文章のような雄渾さ、華美さがなく、柳宗元・王世貞の氣風のみしか習得しなかったので、「清弱」を覚えてしまうと指摘したのである。つまり徂徠の中では、李・王のうち、李攀龍のほうが格上であることは疑いなしなことであろう。彼は弟子との交流の中でも自分の文章が李攀龍をモデルとしていることをしばしば語っている。故に、門人・弟子が師の徂徠を称賛する際も、李攀龍にちなんで「富士の白雪」と表現していた<sup>四一</sup>。これによって、徂徠が特に李攀龍の詩文に傾倒していたこともわかるであろう。

一方、詩文に重点を置いた李攀龍に対し、王世貞は中年以降、詩文創作のほかに、史書の編纂や散佚した経書・雑書の蒐集も精力的に行った。とりわけ、その史学における成果は後の人に高く評価されている。徂徠は、李・王の学に対する学習の深化につれ、王世貞の史学研究ないしその経史論に対し、より多くの関心を寄せるようになった。

徂徠のこうした思想的変化は、彼の堀景山・安積澹泊二人への返信から読み取ることができる。この二通の書簡にみられる徂徠と景山、澹泊、更に春台の間にあった論争に關しては、宇野田氏の論文ですでに取り上げられたため<sup>四二</sup>、ここでは詳しく議論しない。しかし留意しなければならないのは、この二通の書簡の時間差である。

享保一一年七月二日に徂徠が堀景山に与えた書簡では、李・王の才華は専ら詩文に

用いられたものの、経学にまで及ばなかったことを言及する場面がある。

李・王二公沒世用其力於文章之業。而不違及經術。然不佞籍其學。以得窺經術之一斑焉。四三。

また、ここで徂徠は自分が李・王の「擬古」の方法から啓発を受け、「経術」の研鑽に用いたと述べ、李・王の学問の不足を超越していたと、自身の学問の特色を強調している。

一方、同年の八月二三日、つまり上引の書簡から半月後、安積澹泊への返信において、相似する表現を用いたが、言葉遣いを微妙に修正していた。

祇李・王心在良史。而不違及六經。不佞乃用諸六經為有異耳。四四

この書簡では、「文章」を「良史」に言い換え、また「経術」を「六經」と明言するようになった。ここでの「良史」が何であるかは具体的に明示されていないが、徂徠集全体を通読してみれば、恐らく『史記』『漢書』のことを指しているのではないかと思われる。従って、徂徠が強調しようとしたのは、古文辞の学習において、李・王は史書の価値を見出したものの、六經までは及ばなかったところであろう。

恐らく、この二通の書簡の間に起った論争によって、徂徠も李・王の学、また自身の主張を再整理したのであろう。これらの書簡に返事する際、彼は単なる「詩文」の面における「復古」から「経史」の価値に注目するようになった。

王世貞の史学の代表作といえは『弇州堂別集』があるが、そのほかに、門人たちが『別集』に基づき、編纂した『弇州史料』なども当時から高い評価を受けていた。また『弇州山人四部稿』にも彼の経史論を反映した内容が見られる。徂徠の読書歴を見れば、これらの史料集についての渉獵も理解できる。

王世貞は、「天言彙録后序」では、史学に目を移した理由を述べていた。

三代之盛時、其民淳、其事簡、是以其言略。及其衰也、其民漓、其事繁、是以其言詳。然所謂盛時治、尚不能数千里之外、而至于衰也、不能数百里之外。是以雖其詳者、不必遠。而于遠者、固欲詳而不可得。自漢而後幅員日益以広、而民日益以漓、

則夫事之不得不繁、而言之不得不詳者、勢也〔中略〕。昔王通氏備取漢之七制以統書令、至于今而為通統者、舍我明奚挾也〔後略〕<sup>四五</sup>

要するに、三代の時、民風が純朴で物事も質素だったので、その記録も簡略であった。世の衰えにつれ、民風も軽薄となり、物事も繁雑となつてしまい、その記録も次第に詳細になつていった。王世貞は繁雑な世情や歴代の制度を知るには、史書は不可欠なものだと考え、史書の編纂を手掛けるようになった。また、こうした史書の編纂によって、軽薄な民風世情を変えることができ、遙かなる三代のような聖人の世に近づけるようになるとも考えていた。この思想の芽生えは彼が長年行ってきた詩文復古の運動とも深く繋がっている。

王世貞の史学思想のなかで、「経」「史」「文」三者の関係性についての論述は特に留意すべきである。彼は、「復古」という立場から、古に近ければ近いほど、史書の価値も高くなるという論点を持っている。「文は秦漢」といい、「史」においても当然『史記』『漢書』の評価が高い。その一方で、『宋史』『遼史』『五代史』などに対する評価は低い。

また、三代に遡ると、後世のような専門の史書は存在しないが、「六経」が即ち先王の創作した史書と見てもよいと述べた。

天地間無非史而已。三皇之世、若泯若没。五帝之世、若存若亡。噫。史其可以已耶。六経、史之言理者也。曰編年、日本紀、曰志、曰表、曰書、曰世家、曰列傳、曰之正文也。曰叙、曰記、曰原先、曰碣、曰銘、曰述、史之變文也。曰訓、曰誥、曰命、曰冊、曰詔、曰令、曰教、曰劄、曰上書、曰封事、曰疏、曰表、曰肩、曰箋、曰彈事、曰春天記、曰檄、曰露布、曰移、曰駁、曰諭、曰尺牘、史之用也。曰論、曰辨、曰説、曰解、曰難、曰議、史之実也。曰贊、曰公布、曰箴、曰哀、曰誄、曰悲、史之華也<sup>四六</sup>。

冒頭の一句の「天地の間、史でないものはない」に、彼の史を重視する態度がはつきり見られる。また、「六経」についてさらに補足し、「史書の類においては、道理を説明するものだ」と彼は考えた。王世貞によれば、史書の表現形式は各々異なっている。一般的に「史」とみなされるものは、「編年」「本紀」「誌」「表」「書」「世家」「列伝」という

正式な文書であるが、それ以外の各文体、例えば、「叙」「記」「訓」なども実は史の違う表現形式なのである。

周知のように、「六経皆史説」は清の章学誠によって系統的な學術思想となり、梁啓超の再発見で世の人々に知られた。しかし実は近年の研究では、「六経皆史」説の歴史を辿れば、早くも「宋の劉恕などからすでにその端を發し」、そして、「明代の王陽明や王世貞、胡応麟らに至れば、きわめて明確な形を取るようになっていた」という見解もある。<sup>四七</sup>

王世貞の「六経皆史」説の特徴は、「経」「史」「文」の枠を打破し、三者を同一なものとして見なすところである。つまり王世貞の「六経皆史」という思想には、「六経皆文」という「古文辞」的な考えが含まれている。この故に、経書・史書の真偽判断は、文章の優劣や、文脈の一致性など、文学の視点から判断することができる。こうした「経」「史」「文」の三位一体説は、徂徠を大いに啓發したといえよう。

経学ハ本ナリ然レドモ、史学ヲセザレハ体ノミニソ用ナシ。子学ヲセザレバ理ノハタラキナシ。詩文学ヲセザレバ文字ノ義トクトス。「中略」詩文ノ学モ経学ガナケレバ細密ナルナキナリ。<sup>四八</sup>

ここで、徂徠は、経・史・子・文諸学の学習の連動性を強調し、博学の重要性を訴えた。また、彼は、「六経」をこの需要に対応する最も適切なテキストと見なした。徂徠は「六経皆史也。是言也。知言哉。故能為古文辭者。皆稱述六藝。而六経無以古文辭稱也」<sup>四九</sup>といい、王世貞と同様に「六経皆史」説に肯定的な態度を示した。徂徠によれば、「六経」は「史書」と名付けられていないが、先王の「制作」（典章儀礼の制度など）を記録した「史書」という性格を有している。また、この「六経」は先王の「言」で書写されたものであると考え、王世貞の「六経皆文」説を、「六経皆言」に言い換えた。

このように徂徠は、経・史・文諸学の壁を打破し、「六経」を種々の性格を完備する至上の典籍として位置付けることで、自らの考える「古文辞」による「先王の道」への接近という新たな方法論の有効性を論証しようとした。これもまた「理氣」の辨に囚われる宋学の弊害を改める方法であると、徂徠の提示したかったことであろう。

次に引く史料は、藪震庵の提起した「讀史不如讀経」という論点に対する徂徠の考えを示す。

足下以為讀史不如讀經。是固然。然經皆為宋儒所壞盡。今之讀經者。皆從宋儒注解。以求聖人之道。何以能得哉。〔中略〕故其所謂熟聖人。某為生聖人。某為亞聖。某為大賢。某為次賢者。皆從其意中想像其次第等級以出之。反求之六經。都無實憑。可謂杜撰妄說也。加之不識古言。不識古文辭。是以其所解說。言與理皆失之矣。祇史記不經宋儒之手。其時世又與三代所接。風俗氣習。不甚相遠。故不佞教人先讀史記者。亦欲藉此以離宋儒一種惡習也。且苟不知其世。安足以知其人<sup>五〇</sup>。

徂徠は、現在の学者が主に使用する経書は、既に宋儒によつて聖人の道が曲解されたものであり、どの程度の「古意」が残されているのかは改めて検討を要すると述べた。その点では、史書には『史記』のような宋儒の手が加わらなかつたものもあるため、むしろこうした史書を丁寧<sup>五〇</sup>に読破することが、先王の道に接近する早道となるのではなからうかと、徂徠は論じる。このような論述はほかの場面でもしばしばみられる。

文字は中華人の言語に候。日本の言語とは詞のたちには替有之候事に候。且つ中華にても詞に古今の替有之候。宋儒の注解は失古言候。古言は其時代の書籍にて推候得ば知れ申候。〔中略〕但六経は道にて候故。詞濟候ても道の合点不参候而は濟不申候。依之初学は左伝・史記・前漢書之類易解候て益多候<sup>五〇</sup>。

このように、「経」「史」「文」の貫通による「六経」の学習が、彼の古文辞学の構想の核心を構成した内容となっていたといえる。

次節では、徂徠の「古文辞学」の方法論について、その経学研究における実践に注目し、検討を行う。

### 第三節 徂徠学的経書解釈と明代考証経学の受容

#### 1. 『論語徴』から見る徂徠の経書解釈の特徴

徂徠は、「六経」をはじめとする諸経を先王の道を伝述する典籍と見なし、更に古文辞の方法を用い、それ以外の学問も経学の研究につながるようにした。「先王の道」の絶対性を強調する徂徠は、古文辞学の最終段階で「六経」を直読することを設定してい



た。このように経学研究を極めて重視する態度を示す徂徠ではあるが、彼自身は伝統的な経書注釈書をあまり残していなかった。とりわけ「六経」に関するものがほとんど見当たらない。

こうした言行における不一致に関しては従来の研究においても様々な指摘があった。例えば、中村春作は、こうした矛盾には、徂徠の「六経皆物」の思想が根底にあると述べる。

「古文辞」としての「道」<sup>五二</sup> 「六経」は、そもそも従来のかたちの注釈作業を通じて明らかにし、体得できるものではないと彼は考えていた。少なくとも朱熹の行ったような注釈の方法では、「道」は明らかにしないと彼は考えていたのである。

これが「六経」に（従来の形での）注釈の無いことの根源的な理由だったであろう<sup>五三</sup>。

徂徠にとって、「先王の道」は「難知亦難言」のため、従来の注釈の方式はまさに「自取出其心以為解」、あえて「六経」を注釈せずにするのも一理あるのである。一方、徂徠が「六経」について、注釈を施していなかったのではなく、途中で「難儀を感じており、十分咀嚼し切れていない所を多く残していた<sup>五三</sup>」という理解もあった。いずれにしても、徂徠の経学思想を理解するには、その主著の『論語微』に帰せざるを得ないであろう。

徂の『論語微』の首章には、その主旨を表わす一文がある。

獨悲夫中華聖人之邦。更千有餘歲之久。儒者何限。尚且嘒嘒然事堅白之辨。更不識孔子所傳為何道也。況吾東方乎。孟子有言曰。無有乎爾。則亦無有乎爾。豈謂今之時與。是以妄不自揣。敬述其所知。其所不知者。蓋闕如也。有故有義。有所指摘。皆徵諸古言。故合命之曰論語微<sup>五四</sup>。

ここで徂徠が引用した孟子の言葉は、従来二種の理解があった。一つは、孔子の時代から遠く離れなくとも既に孔子の教えを伝える者はいなかったと孟子が「道之失墜」を嘆いた様子として理解するものである。もう一つは、孟子は自分が孔子の生きる時代・居所に近いところに生まれた身として歴代の道を伝えるべき使命を自述していたという

理解である。朱子以降、後者の意を取るのが一般的となった。朱子はずぎのように理解する。

林氏曰。孟子言孔子至今時未遠、鄒魯相去又近、然而已無有見而知之者矣。則五百餘歲之後、又豈復有聞而知之者乎。愚按。此言雖若不敢自謂已得其傳。而憂後世遂失其傳。然乃所以自見其有不得辭者。而又以見夫天理民彝不可泯滅。百世之下、必將有神會而心得之者耳。故於篇終、歷序群聖之統、而終之以此、所以明其傳之有在、而又以俟後聖於無窮也、其指深哉。五五。

朱子は林氏説を提示したうえで、それとは違う独自の道統論の文脈で、先王・孔子の伝道者としての孟子像を描いた。朱子によれば、孟子は自身が必ずしも先王・孔子の道をすべて受け継いだわけではないが、その「失傳」を憂い、己の理解を加えながら、聖人の教えを伝述したのである。

こうした朱子説に対し、仁齋の『孟千古義』では、林氏と同様に、この一文を孟子が「道之未傳」を嘆く意として捉えていた。その一方で、仁齋は次のように述べる。

言孔子至今時未遠、鄒魯相去地亦近、其互有見而知之者矣、然其無有如此、則百歲之後、四方之遠其無有亦如此可知矣、然聞知之妙、雖隔千歲、猶一日也、則焉知後世無聞而知之者乎、其所以屬望後學之意深矣。五六。

仁齋は、朱子の「神会而心得」の論を否定せず、むしろより積極的な態度で「聞知」の有効性を唱えていた。仁齋によると、孟子はここでは確かに、当時「道」の伝わらないことを嘆いてはいるが、その本心は実は後学に勉学を進めるところにあるのである。また、本節についての解説のなかでも、こうした「聞知之妙」の有効性が再び強調されていた。

苟有其才、亦有其志、則雖生隔千歲、地阻千里、猶相會於一堂。心心相照、言言相合。不止受其耳提面命而已。聞知之妙、豈不大哉。此孟子所以於七篇之末、反復

詳論、三致其意也。五七。

ここで、再び徂徠の文章に戻ればわかるように、徂徠は朱子・仁斎の理解に立脚しながら、孟子に倣い、己が未熟でありながら、聖人の道を継ぐ意志を表明していた。しかしその一方で、朱子・仁斎とは異なり、彼は「不可知」の部分の存在を認めたくえで、出典・議論の考察や指摘は「神会心得」また「聞知之妙」に頼らず、すべて「古言」を徴するところに由来すると述べ、自身の経書理解の「実証」的な性格を強く意識していた。

この点について、衣笠安喜は、かつて「徂徠学の基底にある実証主義」と指摘し、また弟子の春台により、このような実証主義が「文献主義の枠を超えて、素朴経験主義というものに転化」したと、指摘したことがある<sup>五八</sup>。また、こうした「実証的」な特徴を清朝考証学ないし西洋のフィロロギーを彷彿させるものとして捉える見解もあり<sup>五九</sup>、あるいは徂徠の思想を戴震などの清朝考証学者たちと直接比較する研究も見られる<sup>六〇</sup>。

一方、近年ではこれに対し異論を唱える研究も増え続けている。とりわけ、徂徠の経書解釈と清朝考証学との直接比較の妥当性を疑問視する意見が増えている。例えば、山口智弘は徂徠の『尚書』観に対する考察のなかで、徂徠の『尚書』理解は、「全く四分五裂しており、特定の学派や学統に収めることはできない」、「今文学派と古文学派の構図の中に身を置かなかった<sup>六一</sup>」と指摘していた。また徂徠の経学著作から見れば、彼は清朝考証学者とは同様の問題意識を共有しなかったことに加えて、その研究方法も根本的に相異なるものであると論じた。

このように清朝考証学との直接の比較の問題性が指摘されるほか、徂徠の経書研究の方法の「異質性」を文学の視点で理解する研究も現れている。藍弘岳の最新の研究によると、徂徠の経学研究の方法は、「訓詁学的方法あるいは文献学的方法ではない」と断じることができる一方、それは「訓詁学ないし文献学の成果を吸収しながら、評点学的な方法あるいは文学批評的な方法なのである<sup>六二</sup>」。要するに、『論語微』は、経書解釈書というより、むしろ一種の文学評論という性格が強かったのではなからうかという指摘である。また藍は次のように指摘する。

徂徠学の経書解読の方法としての古文辞学は、最初から経書にとどまらず、こうした「古文辞」全体を対象としている。こうした「古文辞」のコンテクストの中で経書を読解する方法は、徂徠が明代古文辞派の詩文論から発展させてきたものであ

藍は古文辞学の方法論の形成も明代復古派学者からの啓発を大いに受けていたとするのである。前節の考察も、藍の論点とはおおむね合致している。もともと、徂徠の独特な経学研究のスタイルが「文学評論」的なものであるかは、なおも検討する余地がある。

徂徠が『論語徴』で、原文の訓詁を必ずしも一字一句に施さなかったのは確かである。彼は様々な場面で訓詁に拘泥する従来の経書注釈方法に批判的な意見を示した。例えば次の通りである。

後世古言不明。認理為義。由是而儒者之言。蔓衍自恣。無所不至焉。是予不佞所以悲也。千歲邈矣。六經闕焉。其時與事。安能可一一知乎。故世之治經者。字為之詁。句為之解。皆務求颺之諸口舌。使人聽信者也。非欲施諸政事。平治國家者也。穿鑿附會。宜哉。六四。

時代の変遷により古言が明らかにされず、経書に対する理解も理気の弁が先行してしまつた。また六経の内容も散佚があり、三代の時世を完全に知る由もない。後世の学者の経書研究は、字句の訓詁に拘泥し、他人に説得させようと牽強附会の説を色々述べ、経書を学ぶ本来の目的を却って忘却してしまつたと、徂徠は痛烈に批判する。彼にとつて、経学研究の目的は経書を通じて先王が制作した礼樂を知り、不変の人情を会得し、当世の政事に用いることにある。このため、字句の訓詁に拘泥するのは、岐路に踏み込んだことを意味するのである。

また留意しなければならないのは、徂徠が「訓詁」の無用さを批判する最大の原因は、漢唐以降、学者が「今言」を用いて「古言」を解するので、経書の本意を正確に理解し得なかつたという点にあることである。さらに、朱子のように、不可解な部分について己の恣意的な解釈を施す者も続出したため、ますます先王の教えから離れてしまつたと批判する。

実際、『論語徴』では、こうした前人の注解に対し、深い不信感を表した徂徠が、『論語』に登場した概念や字句を、「六経」をはじめとする先秦の諸書から逐一に用例を探し、上下の文脈を踏まえ、意義を解説していく。これは彼の詩文創作で強調した、一字一句全て古言より出るといふ主張とは軌を一にするものである。

以下では、「八佾篇」にある「繪事後素」をめぐる次の一文について徂徠の注解を例としてその経書解釈を分析する。

子夏問曰。巧笑倩兮。美目盼兮。素以為絢兮。何謂也。子曰。繪事後素。曰。禮後乎。子曰。起予者商也。始可以與言詩矣。

子夏が孔子に『詩経』衛風について質問すると、孔子は「繪事後素」と答えた。徂徠はこの一文のこれまでの解釈を次のように示す。

何宴註。鄭曰。繪畫文也。凡繪畫。先布厭色。然後以素分布其間。以成其文。此說與考工記凡畫績之事後素功合。但鄭玄註曰。素。白采也。後布之。為其易漬汚也。義為迂矣。朱註加一於字而曰。謂以彩地為質。而後施五采。是其意。據禮器甘受和白受采耳。殊不知彼主行禮得忠信之人。此主學禮貴美質。其義自別也。且先素而謂之後素。後素迺以何措辭乎。六五。

徂徠はまず、何宴註を引用し、その旨は『考工記』と合致するため、信憑性が高いと暗示する。一方、鄭玄は「後素」について、白は漬汚を変えられることができる故、後に塗布することを意味するのだと釈義していた。朱子は鄭註の上にさらに、「謂以彩地為質。而後施五采」と述べ、絵画の技法として解釈した。ここで、白を「五采」と註したのは、『礼記』礼器の「甘受和。白受采」に由来する。なるほど朱注では、古書の用例も引かれ、一見すると信頼できる説にも見えるが、実際には、古書の文脈を理解していないため、完全な誤読となっている。

こうした朱注の誤読に対し、徂徠は次のように述べる。

且繪與畫不同。畫泛言之。繪則畫布。如虞書。予欲觀古人之象。日月星辰山龍華蟲作會。宗彝藻火粉米黼黻絺繡。曲禮飾羔雁者以績。深衣。具父母大父母。衣純以績。皆爾。朱子以粉地為解。則以為畫圖。六六。可謂不識字義已。

徂徠によれば、「繪」と「畫」とはそもそも二つの概念である。「畫」は絵画などの汎称であり、「繪」は『虞書』や『曲礼』などの古書では、一般に模様のある織物を指してい

る。したがって、「絢」「素」を絵画の顔料色彩とみなし、この一文を書画の技法として理解する朱子の解釈は、まさに「古言」の字義を理解していないことになる。徂徠は批判する。なお「繪事」を「衣服章紋」と解するのは、仁齋の『論語古義』でも同様である。しかし仁齋の解釈は、徂徠のように古書に見られる用例を列挙するほど丁寧ではなかった。

以上の一例からも明らかのように、徂徠の前人説に対する批判やその独自の新解は、決して「空中樓閣」ではなく、必ず古書の出典や用例を踏まえたうえでなされた理解である。徂徠が「訓詁」を批判しているのは、世人が学ぶ訓詁注解には概ね後世の学者の恣意的な理解が混ざり込んでいるため、先王の教えとは必ずしも一致しない点があるからである。それ故、徂徠は六経をはじめとする古書を読み込み、「古言」の出典や用例を十分に把握すれば、朱注も勿論、漢唐の訓詁も最終的には脱却できるのだとし、その方法論を構築していたのである。この意味では、徂徠の経学方法は、いわゆる「考証学」とはかけ離れているともいえよう。また、その動機も清朝考証学者たちとは相当に異なる様相である。彼が「古書」「古言」への回帰を呼びかけるのは、あくまでも「先王の道」を「実在」として考えることが前提となっていたからである。

もつとも、「繪事後素」の一段に関して、徂徠は最後に以下のように解釈した。

蓋詩素以為絢兮。謂傳粉也。絢者。謂爛然有光也。美人得粉。美益彰。續事得布素分間。五采益明。美質學禮。其美益盛。非美人也粉適成醜。非五采也布素何施。非忠信之人禮不可得而學。此章之義也。六七。

徂徠は、生まれつきの素質がなければ、礼を学ぶことを得ないのであるかと考え、朱子や仁齋の「学以成聖」の議論には反対の意を表明していた。このように、徂徠の「古言」を通じて経書を解釈する方法には、最終的には彼のあらかじめ想定している理論に対する補足説明という性格がある点には注意しておきたい。

## 2. 徂徠の経学研究における明代考証経学の受容——『論語微』に見る楊慎説を例に

第一章で考察したように、徂徠以前の近世日本では既に大量の明人の経学著作が日本に渡来していた。徂徠の経学学習の過程で、こうした書籍を参照するところもしばしば見られる。例えば、『詩』『書』の学習について、彼は朱注・蔡注の「不出来」を指摘し、

元明の注解書を参考するよう薦めた。

殊に詩経朱伝は。朱子之作にて不出来なる物故害も少なく候。書経新注は。蔡沈が作にてたわいもなき物に候。書経は旁通・通考と申物をつけ御覽可被成候がよく御座候。詩経は世本古義と申物能候へ共和板に無之候。せめて説約にて成共御覽可被成候。六八。

ここで言及された『書経蔡伝旁通』『尚書通考』『詩経世本古義』六九は共に、前人の説を広く蒐集したうえで、『詩』『書』に登場した三代の名物・典故・制度などを考証したものである。このなかには、宋学者の経注を補翼する目的で著したものもあり、義理をもって経義を解するところも少なくなかったが、前人の説に大胆な疑問を提示し、自己の創見を述べるものもある。徂徠がこうした書籍も博覧するところからも、彼の経書理解や注釈が決して「己意」のみで判断したものではないことがわかる。

また、徂徠が木公達へ提示した読書リストである『示木公達書目』からも、彼の経書学習遍歴が窺える。書目のなかには、注が付されており、書目が二種にわけられている。一つは「吾黨學者必須備坐左右不可缺一種」、もう一つは「好古之士必須貯置備覽（博脱）」である。前者は基本素養として学ばざるを得ないものであり、後者は護園のなかにおいても、特に「古」を追求することを好んでいる者に必須の書目だと理解してもよいだろう。書目には、経・史・詩文・律・兵学・曆法・類書・叢書の八類、百部を超える漢籍の書名が書かれている。六経、諸子と歴代の官製史書を除けば、明代の詩文集・私史・叢書が最も多い。徂徠の明儒の学への関心の高さが窺えよう。徂徠が明の復古派の詩文を好んでいたことは周知の通りであるが、この書目リストには、詩文以外にも明代中期以降の代表的な史料集・考証録が記載されている。例えば、彼が強く推す王世貞『弇州史料』や、王世貞が楊慎の考証集を編纂改訂し、『楊用修尺牘清裁』として名付けて出版した史料集、さらに『胡元瑞筆叢』『國史献徴録』などが記載されている。記載された書目から、彼が明の考証学の動向に対してかなりの興味を示していたことが窺えよう。

また、彼は単に閲読するだけでなく、こうした明代考証著作の新見を自身の著作にも反映させていた。そのなかで最も留意されるのは、楊慎説の受容である。徂徠の『論語徴』で楊慎の説に触れた所は二十か所あまりあり、そのうち直接原文を引用した所は

十七か所、残りは王世貞・胡應麟・焦竑による楊慎説の引用箇所をそのまま援用する形となっている。【付録五】その引用の多くは、六経の内容に対する新解である。

例えば、「八佾篇」の「文献不足故也。足則吾能徵之矣」の一節について、徂徠は以下のよう解した。

蓋孔子洞知古聖人作禮樂之心。又熟知人情世變。故夏殷之禮雖殘缺。僅得一二。推知其餘。如眎諸掌。而謙曰吾能言之。豈唯言其義而已哉。然無徵則民不信。故孔子不傳夏殷禮。是此章之義也。升庵曰。左傳不徵辭。註。徵音。唐貞觀中。有唐九證。其名取莊子九徵説。而字作證。可以定其音矣<sup>七〇</sup>。

ここで、徂徠は楊慎による「徵」の古音に対する考証を引用した。『升庵経説』の原文では、「足則吾能徵之矣。徵、当音證。左伝、不徵辭。注徵、音證。言語相違而不明證其辭。與尚書、明徵定保、音義同。莊子、九徵至、而不肖人得矣。唐貞觀中、有唐九證。其名取莊子、九徵説、而字作證、可以定其音矣」とある。楊慎はまず『左伝』『尚書』『莊子』の諸書に現れる「徵」「証」の用例を列挙し、それが一致していることを証明したのである。このように、「徵」を「証」と同じ音と訓ずることで、ここの一文の意味も「證」の字義をとり、改めて解釈することができるようになる。

また、ほかのところでは、徂徠は楊慎の説を引用し、朱子と仁齋の説を批判した。

升庵曰。不意齊之為樂至此耳。如今之説。則孔子之視舜。劣而小之甚矣。為是。朱子曰。極情文之備。是何能盡乎樂。樂記曰。可以觀德矣。孔子以此觀舜德。故嘆之耳。非聖人之深於樂。安能然乎。朱子以為樂為作樂。故屬諸舜然為樂與作樂殊矣。故升庵為是。仁齋先生引夢見周公。而謂三月忘肉味。亦奚容疑<sup>七一</sup>。

この段落の前半は楊慎の引用した朱子の注釈である。原文は次の通りである。

今之説曰。不意齊之為樂至此耳。如今之説。則孔子之視舜。劣而小之甚矣<sup>七二</sup>。

要するに、もし朱子の言う如くであれば、孔子は舜のことを「劣、且つ小」としてみなしていたことになる。しかしそれは不適切であるため、徂徠は楊慎のこの説に賛同した。



また、それによって、仁齋の解説をみれば、それも疑うべきだとみなされた。

一方、『論語徴』に引用される楊慎説は、必ずしもそのまま引用するのではなく、場合によっては、徂徠の批判もしくは彼自身の理解も綴られていた。例えば、『論語』雍也にある「觚不觚」の一段に対し、孔子の謂う「觚」とは何ものかという問題について、徂徠は楊慎説が妥当しないことを指摘する。

觚非木簡。以觚為簡。起于秦漢以後。升庵辨之是矣。祇升庵引破觚為圓。而謂變其形。恐非矣。七三。

徂徠はまず朱子の「觚とは木簡である」説を批判した。その理由の説明に、楊慎の説を引用した。しかしその際に、楊慎の「破觚為圓」七四という引用は妥当ではないと指摘する。

こうした楊慎の新解に対する引用のほか、楊慎書中に見られる漢唐以来の諸家の説を「転引」することも多かった。

升庵外集曰。晉書樂肇論語駁曰。燕齊謂勉強為文莫。謂之侔莫。強也。凡勞而勉。若云努力者。謂之侔莫。故文莫能黽勉也。七五。

ここで、徂徠は、楊慎が引いた『晋書』の説や陳騫説を用例として挙げ、「文莫」の義は「黽勉」(つとめはげむ) ことであると解釈した。また、ほかのところでは次のような解釈もある。

升庵文集引王逸曰。行清潔者佩芳。德光明者佩玉。能解結者佩觿。能決疑者佩玦。故孔子無所不佩。是亦自旁人言之。豈孔子自謂乎。七六。

徂徠は、楊慎の引く王逸説を提示し、「郷党篇」にある「無所不佩」一句は、孔子の自言ではなく、旁人が孔子の徳を称賛する文言として理解すべきと指摘した。

このように、徂徠は、楊慎書中に蒐集された漢唐以来の諸家の説を積極的に活用し、己の解釈の典故としていた。一方、彼が楊慎説を積極的に引用したのは、上述の理由のほか、楊慎の経学研究の立場及び姿勢に共鳴していたことも考えられるのではないだろ

うか。

第一章で楊慎を紹介する時も言及したように、「大札議」の風波以降、理・心学に対する彼の批判は表面化した。彼が残した経書考証類の著作では、朱子をはじめとする従来の学者の解釈や考証が恣意的なものであることを度々指摘し、諸経に基づき再考する必要性を唱えていた。

余自舞象之年、究竟六書、不敢貪古人成編為不肖捷徑、尤復根盤節解、條入葉貫、間亦有晦意矣。〔中略〕今之所采、必有經有裨、必於古有考、扶微廣異、是以取焉、匪徒以逞博（上麻下分）、累卷帙而已。<sup>七七。</sup>

楊慎は「古人」が編纂したものに完全に頼ることについては、警戒の意を示した。また、自らの考証によつて真実にたどり着くことを実践した。彼は「今之学者、謂六經皆聖人之迹、不必学〔中略〕買櫝而欲市珠、無筌而欲得魚也」<sup>七八</sup>と述べた。当時氾濫していた理学・心学の空虚な学風に嫌悪の意を示し、これでは經典を離脱して聖人の学を習得することができないと指摘したのである。そのため、彼は朱子ら宋学者により編纂されたものを見捨て、「訓詁章句、求朱子以前六經」<sup>七九</sup>の道を選んでいった。

徂徠も楊慎と同様に宋学的な経書理解に不信を抱いており、再考する必要を度々訴えていた。一方、徂徠は目的を持たない考証を好まない。彼の考証は必ず自分の理解する先王の説の妥当性を主張するために行われたものである。

承問左傳魯左史作。非丘明。明儒亦有此說。按丘明作左傳其說尚矣。論語左丘明亦同人。古來無異說。乃宋儒泥韓愈浮誇之言。而疑耻巧言令色者非其人。由此而後異說紛如。蓋六經之外。文章之妙。無過左傳者。古之文章。乃先王禮樂之化所生。故其絢爛乃爾。如左傳易傳禮運樂記是也。〔中略〕丘明作左傳之類存之何害。強辨其非。古書皆廢。適見拗戾已。足下所引竊比於我老彭同類者。<sup>八〇。</sup>

水足博泉は徂徠宛の書簡で左伝の作者をめぐる疑問を提起し、徂徠の意見を聞いていた。ここで、徂徠は『左伝』作者が丘明すなわち魯左史である説を採用した。しかし、そこで徂徠は博泉の問題自体が無意味であることを指摘した。要するに「六経」以外、文章の上手さにおいては、『左伝』を超えるものがない。これは昔の文章には先王の礼樂が

含まれている故である。これらの経書を学ぶ最大の理由はそこから先王の教えを習うことにあるため、魯の左史の作であるか、もしくは左丘明の所作であるかはともかくとしても、いずれにしても『左伝』に先王の教えがあることは否定できない。故に強いて考証しても意味を持たず、唯宋儒の迂腐を辿る一方である。

また、楊慎の経学考証はその方法の多様化や引用史料の豊富さが特徴的である。彼は、とりわけ「博証」を重視していた。

經猶招也、訓猶射也。一人射招、或中或否、未若中人射之中之多也。若鄭康成之簡輿、或以三字而括經文之數十字、蓋寡而不可益也。亦傳註之神已。孔穎達之明備或即經之一言而衍為百十言、蓋多而不可省也、亦疏義之聖已。賀・陸・黃・吳・補緝眡列、亦各殫述者之心工已。陳騷、謝枋得二家批評、亦稍窺作者之天、巧已。澠乎曷其沒矣。茲訓也、於諸家擷其英華、紀載之蒙發焉、於二家昭其甄藻、脩辭之階循焉、叢之不亦可乎。雖其嘿傳妙筌、惡乎子休與子玄、至于旁搜幽葢、累味集珍、何遽不若咸陽之懸金、淮南之鴻寶哉<sup>八一</sup>。

楊慎は従来の諸家の考証方法を評価しながら、その不足についても一つずつ指摘した。彼によると、皆それぞれ長所と短所を有しているゆえ、衆人の説を総合的に捉えたほうがより正確な結論が得られる。

例えば、彼は『爾雅』にある「堉謂之坵<sup>八一</sup>」の一句を考証する際、『礼記』『論語』等の書物から二十数箇所を出し、従来の説の錯誤を指摘した。楊慎のこの「博証」という学問方法について、明人張素は『丹鉛餘録』の序言で高く評価を与えた。

乃今知君子所以貴博且精者、非以掩衆嘩譽、欲以翊道而正辭也。太史氏揚子用修昔居館閣時、凡六經・三史・諸子百家中有疑于辭悖于理者、皆精察而明辨之<sup>八三</sup>。

また、楊慎の「博証」は経学に限らず、音韻・地理・曆法・金石等様々な面において行われた。こうした作業を通じ、彼は誤読された経書の本意を再発見することを目指したのである。前節で述べたように、徂徠の経学研究にも多様な性格の史料を用い、六經に登場した名物・典故を考察する特徴が見られる。

徂徠は、楊慎以外にも、胡應麟、焦竑等明代学者の経学考証を多く参照していた。徂

徠が、こうした著述の考証的な性格をどこまで意識していたかは、まだ断言できないが、楊慎をはじめとする明代経学研究の方法・成果の吸収が、徠学の最終的な成立に大きな影響を与えていたことは疑いないであろう。

### 3. 「考証随筆」の成立と流行——『南留別志』を中心に

従来の研究では「明代古文辞学」と呼ばれる李・王ら復古派の思想主張を明代復古運動という大きな流れに置き、詩文擬古以外の作業を考察するものが多かった。以上の考察により、徠の経学思想あるいは方法論においても、このような明代考証学の介在があったことが読み取れた。実は、こうした考証的手法の受容は、彼の経書解釈書以外の著作にも反映している。たとえば、『南留別志』を代表とする考証随筆にも、徠の経史に関する種々の考証が残されている。最後に、これについて検討する。

『南留別志』とは、徠が日本から中国、上古から当代に至る、様々な事柄に関して考証を行い、論断を下した随筆である。『なるべし』『奈留別志』『南留遍志』等とも表記される。『護園雑話』においては当初、『護園談餘』という名がつけられたこともあった<sup>八四</sup>。随筆という性格上、早い段階での記載も一部含まれていると考えられるが、多くは彼の晩年の作品と考えられる。本書の校訂・刊行の経緯については、それを手掛けた門人宇佐美瀧水が、序言で、詳細に紹介する。

初屬未定、秘而弗輕傳人、書賈竊寫、而偏於闡闡、覩其所傳、錯脫紕繆、不可勝數也、而既然隨於坊間、無如之何已故、惠今取先生手澤稿本、輒不自揣、刪定校正而上木焉、唯恐未精耳<sup>八五</sup>。

瀧水によると、徠が定稿する前に、本書は、既に世間に流出していたが、その誤謬は枚挙に遑がないほどであった。既に世間に知られた以上、その正確な内容を伝えなければならぬので、彼は、徠の稿本に基づき、校訂し上梓を図ったのである。

先行研究で『南留別志』を専門的に考察するものは非常に少ない。みずす書房版全集の日野龍夫による「解題」では、『南留別志』の文献的価値を以下のように評価している。

本書『南留別志』は、徠がさまざまの事गरを取り上げて考証し、その博学の

一端を披瀝した考証随筆である。「中略」『南留別志』の影響は、注釈や駁論などの直接の反響だけに限られるものではない。享保ごろから学者・文人の手になる考証随筆が目立って増え始めるが、本書は考証随筆の早いもの一つとして、著者の名声と内容の博大さと相まって、その風潮を強化する役割を果たした<sup>八六</sup>。

この日野の指摘に依拠すれば、『南留別志』を考察することを通して、徂徠における考証学思想を考察することは可能となろう。

また、前掲の村上雅孝書に収録された論文には、『南留別志』の内容及び性格について、比較的丁寧に考察したものが<sup>八七</sup>ある。村上は、従来、『南留別志』が徂徠の「戯作」ないし「ムダ書」と評価されてきたことを疑問視し、実際には、そのなかに、徂徠の言語研究や経書解釈に関する重要な論点も記されており、「徂徠学という大きな山脈から染み出た一筋の流れというもの」であり、「たわむれに書いた事柄であつても徂徠の思想と密接なかわりがある<sup>八八</sup>」と、その意義を再評価していた。

確かに、『南留別志』のみならず、近世日本の学者らが大量の随筆物を残していたにもかかわらず、それを中心に取り上げる研究は非常に少なかった。これは、随筆という文体の性格にも関わるが、基本的に一貫した主題が存在しておらず、その内容も断片的であるため、単独の考察対象としてみるには難度が高いためである。しかし、この種の著述は、当時の学者の問題関心や学問姿勢を見るには重要な史料であることも看過すべきではない<sup>八九</sup>。

徂徠の『南留別志』では、古今制度の変化、言葉の異同、和漢の差などの主題をめぐり、諸書の記録を摘録し考証を行ったが、そこに彼の現実に対する関心が染み出ている。例えば、徂徠は『南留別志』では、度々葬礼のことに論及していた。以下はそのうちの数条を摘出したものである。

①吾邦は冠婚葬祭の禮なし。あるに改ためたらんは、僭なるべし。なきに定めたらんは、王者の師なるべし（卷一、三三三条）<sup>九〇</sup>

②今の俗に用ゆる位牌は、儒家の制なり。明の會典に、雲首の式有。今の儒者は家禮の法を守る。程朱の法にて、古禮には非ざる也。神主の制など、寒酸に過たるゆゑ、明には用ゐざるなり。まして世祿の國には用がたく覺ゆるなり（卷一、三四条）。

③巡禮行人などのきたる物は、衰経の遺制なり。父母の菩提のために、喪服の内  
に観音大日を禮せるゆゑ、衰経を着たりしが、後に喪禮亡びにて、観音大日を禮す  
る服となれり。御ゆづりといふは、襖の字をよみ違へたるべし（巻一、三六条）。

①では、徂徠は当時の日本には真の冠婚葬祭の礼法がないと論断していた。また、こ  
うした礼法がない状況のなか、適切な儀礼を定めるのは、「王者の師」ともいえるのであ  
る。これだけでは、徂徠の真意がとて読み取れないが、②③の内容ともあわせて考え  
ると、彼が問題関心の所在が明らかになる。

徂徠が觀察した当時の冠婚葬祭の際、とりわけ葬礼においては、仏教的な儀礼が中心  
的に執り行われていたが、なかには、儒式の作法を借用するところもある。例えば、先  
祖を奉る位牌というのは、儒家の制に当たる。この作法については『大明会典』に記載  
がある。一方、徂徠が問題視したのは、当時、儒礼の実践を唱える儒者は、結局程朱の  
定めた「家礼」を固守し、それが真の古礼ではないことを知らなかったことである。

ここで①を振り返ってみると、徂徠のいう「あるに改めたらんは、僭なるべし。な  
きに定めたらんは、王者の師なるべし」の真意が読み取れる。既に整った礼楽制度があ  
る場合、それを恣意的に変えるのは僭越といえるが、日本では、先王の定めた礼楽制度  
が整っていなかったたので、一から制度を作り出した者は王者の師として見なしてもよい  
ことになる。ここでは、徂徠が改めて礼楽制度を構築し、「王者の師」になろうとする  
意欲が垣間見える。また、別の箇所でも徂徠は更に、「賢愚は代々になれ共、制度の力に  
て、仁儉の徳をうしなはず、古法をよくまもれるにて、おだやかにおさまれるなり<sup>九一</sup>」  
と述べ、古法に従い礼楽制度を完備すれば、社会各所も円滑に機能すると、その効用を  
強調していた。

このように、徂徠は『南留別志』で、古代の制度の考証をしつつそれを当今の実態と  
比較して、現在の問題の所在がどこにあるのかを発見し、先王の制作した礼楽に基づき、  
現在の社会に相応しい制度を改めて構築する必要性を提唱していたのである。しばしば  
『南留別志』を単なる暇つぶしの漫筆だと評価する向きがあるが、このように見てくれ  
ば、本書が考証による現実批判という問題意識によつて支えられているのが明らかなた  
め、そうした解釈は妥当性を欠くだろう。さらに『南留別志』の内容は、彼のほかの著  
作にも明らかに反映されている。例えば『政談』には、以下のような議論がある。

当時名乗ト言者、常ニ不呼事故、幾度モ心尽ニ附替テ、同名多シ。名乗ヲ反スト云事、文旨至極ナル、埒モ無キ事ナルニ、是モ作法ノ様ニ成テ、人々反す上ニ、通リ字ト言事アリ 九二。

ここで徂徠は、名前に異字をあてて唐風に名乗ることが好まれている風潮について、「文盲至極」と容赦なく批判している。同様の議論は、『南留別志』にも記されており、またその出処についても指摘していた。

名乗を反すといふ事、何者のしはじめたる事なる。今の世には王公大人の定れる法のやうになれるは、上をまなばなり。詞花集の必よりと聞ゆ。異国には、齊の明帝の、ことのほかに物をいまふ性にて、人の名をかへしたる事有。それは唐音にてひびきのかよへるをにくめば、さもあるべし。此国にては和訓にてよむなれば、かかるさまたげもなし 九三。

徂徠は、更に、ここで、『韻鏡』というのは本来唐音を正確に学ぶための書籍であるが、それを吉凶を占うことに用いるのは、愚かな極みであると痛烈な批判を行った 九四。

また、村上書でも論及された「賢賢易色」(『論語』学而篇)の解釈という一条に関しては 九五、 徂徠の『論語徴』にも、同様の理解が綴られていた。

賢賢易好色之心。何從而得好字乎。變易顔色。好賢之誠形於外也。甚為穩當 九六。

朱子はこの句を「賢人之賢而易其好色之心 九七」として解釈した。しかし徂徠によれば、元来原文に「好」という字がないので、好むという意味とは読み取れない。「易色」の本意は顔色を変えろということである。したがって朱子の説は臆断に過ぎないことになる。

以上の例から見れば、『南留別志』での考証の成果は、『政談』『論語徴』といった彼の代表作にも、明らかに反映されているのである。このことは、『南留別志』が少なからず徂徠学を基底にしているということを意味している。更にいえば、『南留別志』における制度・名辞の考証も、『辨名』『辨道』にある「名・物」に関する解釈的論説もまさしくエルマンの提示した文献考証学者が共有している問題意識と合致していた。

道学の誤った経書解釈の覆いを突破しようという試みは、経・史の中の名物（名辞とその対象）を明らかにする努力から始まった。社会秩序は秩序だった言語を必要とするのであり、古代の名辞・用語・制度の宝庫たる経書こそ最も秩序だった言語だと考えられていたのである〔中略〕名辞とは具体的証拠であった<sup>九八</sup>。

以上のように、『南留別志』を単なる漫筆として考えるのは妥当性を欠くといえよう。

一方、瀧水が序言で述べたように<sup>九九</sup>、本書の考証には不完全さや恣意性などの不備もある点については、徂徠の考証のみに見られる問題ではなく、実は早期の考証随筆では共通することであった。

この問題は、明代の考証随筆にも見られる。楊慎の『丹鉛録』をはじめ、明代後期には、考証随筆というものが流行し、この風潮は清朝の考証学者にも受け継がれた。しかし、これらの随筆では、明晰な出拠も記されていない点、必ずしも原文そのままに引用しない点等、恣意に任せた所もあるため、精密厳格な考証が特徴の清朝学者によって、しばしば非難される。しかし、これは学者個人の問題というより、当該期の学风や現実環境など種々な要因に起因する。例えば、明代の考証学者は基本的に博覧強記がその強みであったため、原典との一致に関してはそこまで注意を払っていなかった。それは彼らの説の虚偽性を意味するのではない。こうした早期の考証随筆の問題点は、次第に意識されはじめるようになる。明末清初期の方以智に至り、論拠の出拠が必ず明記されるようになった。清の考証学者も基本的に彼の方法を受け継いでいく。

徂徠の場合も、これと似た特色がある。実際、徂徠と同時期の学者のこうした随筆を見れば、出典を明記しないものが多かった。また、書籍量の制限などにより、引用文献や学説の検証が十分ではないものも少なくなかった。しかし実際には、徂徠はこうした論拠の出拠や正確性には比較的に神経を使う人である。それは『藝園雜話』にある一つの記録から少し窺える。

徂翁、「何々と云ふ字の出処は『漢書』に有りと覺たり」とて、『漢書』を始めより終までくられたり。二字のことにて大部の書を地獄さがしせられしこと気情の人なりと、南郭云れし由、瀧水より聞<sup>一〇〇</sup>。



上述のように、『南留別志』に現れた不足もほかの側面から徂徠学と明代儒学の関係性を反映しているともいえよう。

前引した日野の指摘によると、徂徠の『南留別志』は後の時代の考証随筆の盛行という風潮を強化する役割を果たした。実際、徂徠以降では、儒者の多くは、この種の随筆物を残すようになる。また、折衷学派や考証学派の興起により、本格的な考証随筆が続出した。それらの随筆では主に経義の考証を中心とし、清朝考証学からの影響も明白に窺える。また、一九世紀に入ると、国学者が、日本の古事古音を考証するものも多く見られる。

このような風潮の興起に関して、今まで文学的な視点から受け止めることしかなかったが、視野を東アジア世界全体に拡大してみれば、実はそれが一種の「哲学から文献学」という潮流を投影したものであると考えられる。徂徠以降、折衷学や考証学が江戸の儒学世界に風潮を引き立てた。寛政異学の禁をきっかけとして、哲学的な儒学討論の風潮が反復的に出現し、清朝の考証学のような明確な変動の筋道が見えなかったとはいえ、江戸日本にも疑いなくこのような動向があった。

徂徠の復古思想から影響を受けた一八世紀の学者たちは、次第にその関心を四書以外の諸経へと拡大し、多様な研究を行うようになる。またこの五経研究の土台を用意したのも徂徠が提唱した古文辞学という新たな方法論であった。要するに、徂徠は古文辞学の方法を駆使し、難解であった古書を読破し、「六経直読」の可能性を徂徠以降の日本の学者らに提示していたのである。

一方、留意しなければならないのは、徂徠のこうした発想そしてその実践は、明代復古・考証派学者からの示唆を受けていたところである。徂徠学は、近世日本の儒者たちに新たな道を示したと同時に、彼らに明代儒学ないしは東アジア思想史を改めて認識させる契機を提供していたともいえよう。次章では、この問題について詳細に検討する。

一 石崎又造『近世日本に於ける支那俗語文学史』（清水弘文堂書房、一九六七年）。

二 吉川幸次郎「徂徠学案」、『仁斎・徂徠・宣長』岩波書店、一九七五年）。

三 徂徠以降の学者は徂徠学を「古文辞学」と称するのが一般的であったが、徂徠自身の記録では、「古文辞学」が出てくるのは『譯文荃蹄初編』の序文にある一回のみであ

る。それ以外の場合、彼は「古文辞」という言葉を愛用したにもかかわらず、自分の学問を二度と「古文辞学」として概括しなかった。

<sup>四</sup>南宋時代におこった学派のことであり、陳亮・薛季宣・葉適らが代表的な人物である。心性理氣説を唱える朱陸の考え方とは一線を画し、礼樂に基づいて「功」を重視する事功学派の学者は、財政や軍事などにおいても積極的な提言を行っていた。永康・永嘉学派とも呼ばれる。

<sup>五</sup>エルマンによると、その共時的な状況は基本的に一八世紀末から一九世紀に反映される。「ともかく、考証学は清朝中国から、李朝朝鮮および徳川幕府下の日本へ広がった。十八世紀後期から十九世紀のはじめにかけて、朝鮮と日本の学者は、清の士人が創始した考証学の技法を学んでそれぞれの文脈へと適応させたのだった。」（前掲『哲学から文献学へ』第六章、二九一頁）。

<sup>六</sup>馮耀明は「当代東亜儒学的主要課題與研究進路」『南京大学学報』二〇〇七年第二期）で、宋明の儒学と比べれば、日本儒学は伊藤仁斎と荻生徂徠以来、基本的に言語学的且つ歴史学的な道を歩んでいたと指摘した。これは恐らく余英時の『論戴震与章学誠』（龍門書店〔台北〕、一九七六年）の論点からも啓発を受けていると考えられる。余は主に伊藤仁斎と戴震の学説の相似性を提示した。

<sup>七</sup>特に中国語圏における徂徠研究は、こうした傾向が強い。例えば、王智汪『論戴震與荻生徂徠』（黄山書社、二〇一二年）では、戴震の学説と徂徠学との異同を丁寧と比較し、考察を行った。ただし、徂徠学の歴史背景や徂徠以外の近世日本儒学に関する言及はほとんどみられない。

<sup>八</sup>大典『萍遇録』（国立公文書館蔵写本）。

<sup>九</sup>荻生徂徠『譯文荃蹄』序（戸川芳郎・神田信夫編『荻生徂徠全集・言語編』みすず書房、一九七四年）四頁。

<sup>一〇</sup>湯沢質幸『近世儒学韻学と唐音——訓読中の唐音直読の軌跡』（勉誠出版、二〇一四年）一八頁。

<sup>一一</sup>同前。

<sup>一二</sup>前掲『譯文荃蹄』、一三頁。

<sup>一三</sup>「辨名」（吉川幸次郎・丸山眞男校注『日本思想大系・荻生徂徠』岩波書店、一九七三年、二〇九～二一〇頁）。

<sup>一四</sup>前田勉『江戸教育思想史研究』（思文閣出版、二〇一六年）では、護園内の会談の様相について、「彼らは、上下尊卑の身分制社会とはまったく異なる同志的な人間関係を結んでいた」「他者との共同読書のなかで、疑問うい引き起こす「会談」を行ったのである」（一九一頁）。また『文会雑記』などの記録を引用し、護園社中の会談では、徂徠や春台・南郭らと互い「セリ合」い、切磋琢磨し合った様相を説明した。

<sup>一五</sup>村上雅孝『近世漢字文化と日本語』（おうふう、二〇〇五年）。

<sup>一六</sup>藍弘岳『漢文圏における荻生徂徠——医学・兵学・儒学』（東京大学出版会、二〇一七年）。

<sup>一七</sup>同前、二七一頁。

<sup>一八</sup>徂徠の仁斎学に対するこうした指摘はしばしば見られる。例えば、「辨道」では、「程朱諸公。雖豪傑之士。而不識古文辞〔中略〕近歳伊氏亦豪傑。頗窺其似焉也。然其以孟子解論語。以今文視古文。猶之程朱学耳」と程朱のみならず、仁斎も「古文」を知らないと批判した（前掲『日本思想大系・荻生徂徠』、二〇〇頁）。

<sup>一九</sup>「その前半期の中心は、徂徠と伊藤東涯であったが、中国語俗語熟は、江戸から上方に移るといふ形で理解できそうである。（中略）篠崎東海、山田麟嶼のように徂徠学派

の人が東涯を訪たり、東涯門下の松室松峽が徂徠に会うなど東西の交流が盛んになった。元はと言えば、徂徠の唐語学が上方に移植せられたからであると言うことができる(村上雅孝『近世漢字文化と日本語』おうふう、二〇〇五年、一四七頁)。

二〇 相原耕作「助字と古文辞学」・荻生徂徠政治論序説」(『東京都立大学法学会』四四号、二〇〇四年)。

二二 岡井慎吾「訳文荃蹄と操觚字訣」(前掲『荻生徂徠全集・言語篇』月報2)。

二三 伊藤東涯『名物六帖』(朋友書店、一九七九年、五〇六頁)。

二三 『用字格・助字考』(中文出版社、一九七八年)二頁。

二四 前掲『日本思想大系三六・荻生徂徠』、五一四頁。

二五 伊藤東涯『用字格・助字考』(中文出版社、一九七八年)、一頁。

二六 「予學古文辭。十有餘年。傍及音韻之學。徵之古書。以知解經之蘊。欲示蒙生」

(『韻概』前掲『荻生徂徠全集・言語篇』六六九頁)。

二七 吉川幸次郎「徂徠学案」(前掲『日本思想大系・荻生徂徠』岩波書店、一九七三

年)。

二八 松下忠『江戸時代の詩風詩論明・清の詩論とその摂取』(明治書院、一九六九

年)。

二九 実際、羅山の『梅村載筆』に李・王に言及する史料も確認されており、その明代文学史に於ける位置付けを評価したものの、最終的に揚棄されてしまうものと古文辞学の失速を指摘していた。「李空同、李滄溟、王鳳洲、これを大明の三家と号して、自ら古文辞を作ると称せり。其文を見れば、人のえよまぬ古文の語どもをきりぬきあつめて用ひたり。其前後辞のつぎきやうを能みつけぬれば、さしてしがたきことにあらず。一旦は珍らしきやうなれども、やがてあくなり、学ばずともありなん」(『日本随筆大成第一期・一』吉川弘文館、一九七五年)五〇頁。

三〇 「題唐後詩總論後」(平石直昭等編『近世儒家文集集成・徂徠集・徂徠集拾遺』へりかん社、一九八五年)、一九九頁。

三一 「答屈景山書」(同前、二九六頁)。

三二 同前、二九五頁

三三 同前。

三四 「明李王二公。倡古文辭。亦取法於古。其謂之古文辭者。尚辭也。主叙事。不喜

議論。亦矯宋弊也」(『答屈景山書』前掲『徂徠集・徂徠集拾遺』二九五頁)。

三五 「学則」(島田虔次編輯『荻生徂徠全集・学問論集』(みすず書房、一九七三年)

九頁)。

三六 「復安澹泊書」(前掲『徂徠集・徂徠集拾遺』、三〇三頁)。

三七 前掲『徂徠集・徂徠集拾遺』二九五頁

三八 「與縣次公」(同前、一二二頁)。

三九 荻生徂徠著、宇惠校『四家雋』(京都書林等刊、安永六年)。

四〇 「與縣次公」(前掲『徂徠集・徂徠集拾遺』、一二二頁)。

四一 王世貞は「峨眉天外雪中看」と李攀龍の詩風を形容したことに由来する。

四二 宇野田尚哉「古文辞学とその周辺——『徂徠先生学則』附録書簡の成立事情を中

心に」(『甲南国文』四七号、甲南女子大学、二〇〇〇年)。

四三 「答屈景山」(前掲『徂徠集・徂徠集拾遺』、二九六頁)。

四四 「復安澹泊」(同前、三〇二頁)。

四五 王世貞『弇州山人四部稿』(偉文図書出版社〔台北〕、一九七六年)三四〇九頁。

四六 王世貞『藝苑卮言』(長澤規矩也編『和刻本漢籍隨筆集・一八』汲古書院、一九七

- 七年) 二二六頁。
- 四七 井上進『明清學術變遷史——出版と伝統學術の臨界点』(平凡社、二〇一一年)、三八六頁。
- 四八 荻生徂徠『訓譯荃蹄』(前掲『荻生徂徠全集・言語篇』、四四七頁)。
- 四九 前掲『徂徠集・徂徠集拾遺』一八五頁。また、「六経」||「六藝」に関して、「復水神童」ではその論理を詳細に説明したことがある。
- 五〇 「與藪震庵」(前掲『徂徠集・徂徠集拾遺』、二四八頁)。
- 五一 『徂徠先生答問書・下』(前掲『荻生徂徠全集・學問論集』、四六九頁)。
- 五二 中村春作『徂徠學の思想圈』(ぺりかん社、二〇一九年)、八三頁。
- 五三 山口智弘『尚書』堯典と荻生徂徠——読解と思索について『中国』二六、中国社会文化学会、二〇一一年) 八九頁。
- 五四 『論語徴・甲』(小川環樹編輯『荻生徂徠全集・經学一』みすず書房、一九七七年) 四頁。
- 五五 瀧川亀太郎『纂標孟子集注』(松雲堂書店、二〇〇一年、初版一九七二年) 二九〇頁。
- 五六 伊藤仁斎『孟子古義』(京都文泉堂刊、享保五年) 六四才く六四ウ。
- 五七 同前、六五才く六五ウ。
- 五八 衣笠安喜『思想史と文化史の間』(ぺりかん社、二〇〇四年) 八六頁。
- 五九 竹村英二『江戸後期儒者のフィロロギ——原典批判の諸相とその国際比較』(思文閣出版、二〇一六年)。
- 六〇 前掲王智注『論戴震與荻生徂徠』。注八を参照のこと。
- 六一 山口智弘『荻生徂徠の『尚書』観——『尚書学』攷証』(『日本思想史学』四二、二〇一〇年)。
- 六二 前掲藍弘岳『漢文圏における荻生徂徠——医学・兵学・儒学』一四六頁。
- 六三 同前、一四二頁。
- 六四 「復水神童」(前掲『徂徠集・徂徠集拾遺』) 二五八頁。
- 六五 『論語徴・乙』(前掲『荻生徂徠全集・經学一』) 一一二頁。
- 六六 同前、一一三頁。
- 六七 同前。
- 六八 『徂徠先生答問書』下(前掲『荻生徂徠全集・學問集』) 四八四頁。
- 六九 これらの書籍は、林鷲峰の「私考」でも度々登場していた。一七世紀中葉から徂徠の時代にかけて、明人の經学著作は近世日本で次第に定着しつつあることがわかる。
- 七〇 『論語徴・乙』(前掲『荻生徂徠全集・經学一』) 一一四頁。
- 七一 『論語徴・丁』(前掲『荻生徂徠全集・經学一』) 二九三頁。
- 七二 『升庵經說』卷一三(王文才・萬文治編『楊升庵叢書』一、天地出版社〔成都〕、二〇〇二年) 三五五頁。
- 七三 『論語徴・丙』(前掲『荻生徂徠全集・經学一』) 二六〇頁。
- 七四 楊慎は『史記』の「破觚為圓」一句を引用し、「腹之四稜、削之可以為圓。故『史記』云『破觚為圓』也」(前掲『楊升庵叢書』一、三五三頁)と解釈していた。
- 七五 『論語徴・丁』(前掲『荻生徂徠全集・經学一』) 三二四頁。
- 七六 『論語徴・戊』(小川環樹編輯『荻生徂徠全集・經学二』みすず書房、一九七八年) 六九頁。
- 七七 『轉注古音略題辭』(前掲『楊升庵叢書』一) 五四四頁。

- 七八 『升庵全集』（前掲『文津閣四庫全書』四二四冊）七四六頁。
- 七九 「答重慶太守劉嵩陽書」（前掲『楊升庵叢書』三）一七九頁。
- 八〇 前掲『徂徠集・徂徠集拾遺』一五七頁。
- 八一 「檀弓叢訓序」（前掲『楊升庵叢書』一）四一〇頁。
- 八二 「丹鉛餘錄原序」（前掲『楊升庵叢書』一）三四九頁。
- 八三 王文才・張錫厚『升庵著述序跋』（雲南人民出版社、一九八五年）。
- 八四 『護園雜話』（写本、早稲田大学服部文庫版）「南留遍志ヲ初護園談餘ト云シユヘ  
周南談餘ヲ南郭ノ為学初問ト題目シテ校合印行セラレシ由」
- 八五 前掲『荻生徂徠全集・隨筆』二、九一頁。
- 八六 日野龍夫「解題」を参考（前掲『荻生徂徠全集・隨筆』二、六七九頁）。
- 八七 村上雅孝「荻生徂徠の『南留別志』をめぐる」（前掲『近世漢字文化と日本語』  
第二章第四節）。
- 八八 前掲『村上雅孝『近世漢字文化と日本語』、一三七頁。
- 八九 この問題について、村上氏も「学芸の資料としては等閑視できないところもある」と、指摘している（同前、一一九頁）。
- 九〇 日野龍夫『荻生徂徠全集・隨筆二』（みすず書房、一九八三年）九二頁〜九三頁。
- 九一 同前。
- 九二 『政談』卷四（前掲『日本思想大系・荻生徂徠』四三五頁）。
- 九三 前掲『荻生徂徠全集・隨筆二』一一二頁。
- 九四 「韻鏡といふ物は、唐音を正すべき為に作れる書なるを、うらかたの書のやうに  
九五 覚ゆるはおろかなる事のいたれるなり」（同前）。
- 九六 「かしこきよりかしこからんとならば、色にかへよ」といふは、皇侃が義疏の説  
九七 より、昔の博士がつけたる点なり」（前掲『荻生徂徠全集・隨筆』、二五四頁）。この一  
九八 文について、村上は主に徂徠が中世博士家の点を参考したことに注目していた。しか  
九九 し、徂徠のほかの著作を見ると、彼は清家点に関しては、興味を有するものの、必ず  
一〇〇 しもその著作に応用しなかった。何故ならば、古文辞学を唱える徂徠は「和訓」につ  
いて消極的な態度を持っていたからである。
- 九六 『論語徴・學而』（前掲『荻生徂徠全集・經学一』三二二頁）。
- 九七 朱熹『小学・立教』。賢人の賢さはその好色の心を変えるところにある。
- 九八 ベンジャミン・エルマン著、馬淵昌也等訳『哲学から文献学へ』（知泉書館、二〇  
一四年）、八三頁。
- 九九 「説有有據者、亦有無據者、其有據者、博覽不苟彼此相照、比類取徴也。無據  
者、淹貫古今、通達事情、思而得之、厭服人意也」（前掲『荻生徂徠全集・隨筆二』、  
九一頁）。
- 一〇〇 早稲田大学服部文庫蔵写本。

## 第五章 「反徂徠」という思想空間と学問世界の明清交替

一八世紀の中期において、徂徠学の風潮は徂徠の死去によっても冷めることがなく、むしろその弟子や門人の活動によってますます盛んになり、ついには京都のみならず九州にまで行き渡った。近世文芸史の研究によると、徂徠学派の分裂により、南郭を代表とする勢力の拡大と共に、文人・文学の世界がこの時期新たに形成されていった。そのため、検討する対象は「儒者」ではなく「文人」と認識され、その儒学思想的な位置付けなどの検討作業もさほど行われてこなかった。しかし、この種の議論は往々にして井上哲次郎、丸山眞男以来の「文学解放」論に影響されており、その「近代的」性格を強調する方向に走るものであった。白石真子は春台に関する議論の中で、この問題を指摘していた<sup>一</sup>。

一方、当該期の学問動向を「反徂徠」の展開と折衷主義の誕生という流れとして捉える研究視角も登場した。衣笠安喜を筆頭に、辻本雅史や清水教好などは、一八世紀という思想上の空白期に注目し、折衷学派の井上金峨や正学派の細井平洲などの人物を取り上げ、その空白を補填する作業を行ったのである。彼らによれば、当該期を「儒学の経世化」という動向として捉え、「現実に対する切実さと、一定の積極的有効性」の持つ性格が肯定されるべきである<sup>二</sup>。しかし、こうした積極的な評価があるものの、「近世儒学思想史研究において、近世中期は、前期と後期の相対的に思想の豊かな時代にはさまれて、いわば儒学史の谷間という見方<sup>三</sup>」がなお根強く存在し、「折衷学や正学派朱子学は、そうした停滞的な傾向を代表する儒学として、理論的創造力や思想的個性をもたない、単なる封建道徳学を反復するに過ぎない思想、といった程度の、きわめて低い評価が下されてきた<sup>四</sup>」。

以上のように、当該期の学問世界では、徂徠学ないし古学に対する学習と批判が重要な課題であることが明らかであるが、徂徠学ないし古学の思想は一八世紀後半の日本にいかなる影響を与えたか、また従来の研究でも指摘されるこの時期に現れた折衷学や考証学との関連性をいかに理解するか、という種々の問題がなお残されているのである。

近年では、正学派朱子学者などに対する再考が増え、彼らの思想や活動を積極的に評価する研究が多くなってきたものの、その多くは細井平洲や古賀精里など幕府や藩に仕える者を対象としている。その一方で、学塾を中心に活動するいわゆる在野の学者に対する考察は不足しているといえよう。勿論、当該期においては、昌平坂学問所の設立や

地方の藩校の発達などにより学問空間が大きく変化し、御用儒者や藩儒たちの政事に対する参与度は従来に比べ、飛躍的に増加したため、こうした学者の活動及び思想に対する検討が重要視されることもごく自然のことである。しかし、思想史的な視点から見ると、こうした在野の学者たちのほうが、身分による思想的制限が少なく、また最新の学知の受容に積極的な姿勢を有していた。彼らこそ当該期の学問世界を牽引していた重要な思想勢力であるといえよう。

本章では、こうした特徴を有する学者を主要な考察対象とし、彼らの徂徠学ないし古学に対する学習・批判の様相、また清朝の最新学知に対する受容などの問題を明らかにし、前述した種々の課題の解決に取り組み、一八世紀後半の思想状況を示す。

## 第一節「反徂徠」を掲げる人々——明代学術の吸収と反芻

### 1. 高志泉溟——学術史の書き直しによる「古学」への再評価

第一章から詳細に論述してきたように、近世前期の学者は思想形成において、明代学者及びその著述から大きな影響を受けていた。やがて徂徠の登場によって「経」「史」「文」の間の壁が打破され、多分野における最新成果の共有が実現し得た。つまり、徂徠学の流行が明代学問の受容の深化を一層促す役割を果たしたともいえよう。

一方、その認識の深化と共に、これに対する違和感や批判の意を持つ学者も続出し、その矢先のほとんどが徂徠学に向けられていった。小島康敬は太宰春台を「内部告発者」といい、「反徂徠」の第一号人物として位置づけたが<sup>五</sup>、実は、春台のほかにも、宇野明霞などのような、徂徠学に傾倒した経験を持ち、一転して徂徠を批判する立場を取るようになった人も少なくなかった。そして、この風潮は宝暦前後の京都・大坂において、最高潮を迎えた。先行研究で多く言及されたように、当時の京都や大坂では「一群の教養人が激しい徂徠学批判を展開するようになる」<sup>六</sup>。高志泉溟はそのなかの代表的な一人であった。

泉溟は、近世中期に活躍した儒者で、兄は堺の惣年寄であった高志芝巖である。泉溟は青年時代古義堂に入門し、東涯の弟子となったが、数年後出門し、その後独学に励んだ結果、宋学に転じ、仁斎・徂徠を激しく批判したことで知られる。しかしそれ以外に彼の経歴を確認できる史料は極めて少ない。著作では、『時学鍼焮』（延享四年）、『養浩詩文』『養浩遺文』<sup>七</sup>などが残されている程度である。

このような事情もあつたためか、泉溟に注目する研究はさほど多くない。確認される限り、彼に言及した先行研究でも、概ねその著作に記された東涯に関する逸話を引用するに過ぎず<sup>八</sup>、泉溟自身の思想及びその転向などについては無関心である。しかし、彼の著作にみる従来の学術史、とりわけ明代学術史に対する理解は先鋭的であり、それは彼の古学批判ないしは「宋学」への転回とも関係すると考えられる。以下では『時学鍼焮』を中心に、上述の課題を考察する。

『時学鍼焮』は二巻構成で、上巻は「学術変更」を題目とし、上・中・下の三篇が設けられ、儒学思想の歴史の変遷に注目するものである。下巻は雑論の形式で更なる補足を加えるほか、仁斎・徂徠に対する批判も行っている。その内容と全体構成から東涯の『古今学変』を連想させる。前述したように、泉溟は若い時期東涯に入門した経験もあり、また古学批判に転じた後にも東涯を尊重する態度が変わらなかったのである。その『時学鍼焮』においても東涯からの啓発を受けたのではなからうか。これから両者を比較しながら、泉溟の特徴を捉えてみる。

周知のように、東涯の『古今学変』は江戸時代においていち早く作成された儒学通史である。本は上下巻に分かれており、儒学思想の歴史の変遷を整理したものである。東涯は本の中で三代の「道」と先秦の「教」という学問の原点から出発し、漢・唐・宋・明の時代順に当該期の代表的な学者の思想を要約している。そのうえで逐一彼の考察や評論を付け加えている。清水茂によれば、この『古今学変』は、まさに東涯の有した「考証学的資質が、哲学史として發揮されたもの」であり、当時の中国においてもまたこのような「透徹した史観をもつ書物はうまれていなかった<sup>九</sup>」ため、相当高い学術価値を有するものと指摘した。

対して、泉溟は東涯と同じく「儒学史」の作成を課題としているが、東涯のように「性善説」や「四端論」などの具体的な言説には触れず、概ね各時期の代表人物の思想を手掛かりにして全体的な流れを把握する手法を取ったのである。また『古今学変』の中で言及されなかった日本の学術史を取り上げていた。さらに『古今学変』で宋学に関する内容に紙幅の大半を割いていることと比較すれば、『時学鍼焮』では泉溟の明代学術史に対する高い関心が浮き彫りになる。そのほかに、従来看過されやすかった元の学術成果についても言及されている<sup>一〇</sup>。

元以夷貊混一區宇。暫忝天位。歷世不永。政教可知。然亦不乏二三儒雅<sup>一一</sup>。



ここで特に留意すべきは、明代復古運動の関係者に言及する所である。勿論それに対し宋学擁護の立場を取る彼の態度は必ずしも肯定的ではないが、復古運動を明代学術を考える際に見逃せない一つの流れとして捉えた彼の考え方も同時に現れている。

嘉靖・萬曆之際。是非鋒起。凡天下之經義文章。專以復古為口實。旁出入于漢唐註疏家。有所不足。則妄意杜撰。痛詆排先儒。以謂千古卓見。特在乎此。其尤甚者。楊慎為之魁。王世貞高拱謝肇淛袁了凡之徒。屑屑豐豐。相為始終。總之時世之所趨。無適絕意旨。而惟以敵宋學為汗馬。非強志於古。而惟以絀程朱為首級<sup>二</sup>。

泉溟は明代中期以降の学術史に、楊慎の位置付けを「発見」したこと、そして王世貞らの明代復古派の学者が楊慎との思想上の関係性があることをいち早く指摘した。また彼は、彼らの「復古」を唱える主要目的が、程朱の学問を批判・克服することにあると指摘する。この観察は当時においては極めて先鋭的だったと言わざるを得ない。また彼は明代学者の問題関心は性理学ではなく、「禮樂法制之沿革。名物度数之詳略。文字訓詁之古今。詩格文法之巧拙」<sup>一三</sup>に対する考証や吟味にあると指摘し、批判的な意を示した。

またこのような差異が現れるのは、やはり兩人の思想背景や時代性から考える必要がある。東涯にとつては、一貫して仁齋学の正当性を主張することが最も重要で、このような学術史に対する全般的な把握も最終的にこの目的に帰結するのである。そのため、仁齋学の源となる論孟の正統性と批判対象としての宋学を重点的に検討することもごく自然な流れとなる。しかし、泉溟にとつては、宋学への回帰を呼び掛けることも重要となるが、その前に、まず仁齋学・徂徠学を克服しない限り、世人を説得することが不可能となる。そして、彼の観察によれば、仁齋・徂徠の学問は一見「古学」のようであるが、彼らの思想主張の源泉は明代学術より得られたのである。そのため、仁齋、とりわけ徂徠の学説を論破するには、まず明代学術に対する全面的な把握を行わなければならない。実際に彼の徂徠に対する批判を見れば、「不知經學。素所不好。偶有新說。皆逐明儒之故轍而已」<sup>一四</sup>と、徂徠の学問の独自性を否定し、徂徠の經学における「創見」は概ね楊慎から「剽窃」したものと断じた記録もその著作から確認される。例えば、泉溟は「時学鍼焮」の中で、徂徠の荀子観について、完全に楊慎の説を己のものとする徂

徠の素振りを批判し、更にその誤解の裏には、世人の学識の浅薄さも原因の一つにあると論断したのである。<sup>一五</sup>

泉溟は徠説が明人説に雷同している点を指摘するほか、徠の音韻解釈にも疑問を提示していた。

近来获徠ノ説ニハ畢竟清濁ノ差別ナシ。称美<sup>マ</sup>ノ時モ大小ノ時モ勝手次第ニスベシ。劉昌宗ガ説ニ濁音ニ読トアレドモ、アナカチニ拘ルベカラズ。此書ニ対シテ、大小ノ大ハ朱注ト意得。博大ハ古注ト意得サヘスレバ済ムコトト云ヘリ。予謂フニ此ノ説ハ固ニ宜シ。然レドモ初心ノ人ニハ斤ツケテ教ヘザレバ、混雜シテ殿トモ云様トモイヒチガフマカラスル。故ニヤハリ濁音ニ教テ合点サスルカヨシ。其上ハ勝手次第ナルベシ。唐本ノ四書直解ノ音注ニハ大音墮トアリ。今ノ唐音ニモタヤトヨマズ、墮モダト濁リテ日本ニ覺ヘ来レバ、先濁音ガヨロシキ方ナリ。<sup>一六</sup>

要するに、泉溟は、徠のような音韻訓詁は自らが古注に従う姿勢を顕示するため、故意に複雑化したものだと問題視した。実際、『四書直解』など明代の書籍では、既にかうした古今の差異を統一させ、都合よくしていたのである。音韻訓詁については五経研究の風潮をうけて盛んになっていくが、この点については次節で詳述する。

上述した泉溟の思想とその作業から、明代学術に対する意欲的な把握と、仁斎、徠を代表する古学者に対する批判の意識が確認される。そして、彼は決して特殊な例ではない。これから論じる服部蘇門もまた似た問題意識をもっている。

## 2. 服部蘇門の徠批判——「毛を吹いて疵を求める」

前述したように、一八世紀中期及びそれ以降の近世日本の学問世界を観察する視角の一つは、「反徠」<sup>レ</sup>という潮流である。従来の研究では、宇野明霞や五井蘭洲に注目するものが多いが、彼らのほかに、服部蘇門の徠学批判も留意すべきである。小島康敬は『徠学と反徠学』<sup>レ</sup>で、反徠学的立場の人々の徠学批判を四種に整理するが、更に絞ると、二つに分けられる。第一は、その学問思想の傾向、内容に対する批判である。第二は、徠学の学問方法、つまりその文献学的な実証性・客観性の不備に対する指摘である。明霞や蘭洲の徠批判は上述の第一の類に区分できるが、蘇門の場合は第二の類に属すると考えられる。

服部蘇門は、痛烈な徠批判者として有名である一方、彼自身の経歴や思想に関して

はさほど注目されなかった。江戸時代の儒者人物伝などを調べると、『先哲叢談続編』（以下『続編』と略記）や『日本詩史』などの書物から、その存在と簡略な経歴が確認できる<sup>一七</sup>。西陣の織元の家出身である蘇門は、家業を親戚に譲り、学問に専念し、後に「観自在堂」という私塾を開き、講学を業とする。彼の学問は「漢魏傳注」、つまり古注を重視する姿勢が指摘される一方、儒学のほか、道・仏にも心酔し、「三教兼学」を主張していることが特徴である。その学問は漢魏伝注を中心にするが、博学の念を以て、老荘仏乘なども涉獵するのである。その師承に関して、彼自身は「独学無師友」と述べたことがあるが、伊藤介亭門下という説もある<sup>一八</sup>。またその交遊関係は、芥川丹邱や武田梅龍のような古学出身の人が多い。『続編』によれば、蘇門は「壯歳、追慕物徂徠復古之説。講習私淑。後始知其非。以攻撃物氏爲己任<sup>一九</sup>」と、思想上の転向が見られる。

先行研究では、蘇門の徂徠批判及びその独自の学問思想の形成は、陽明左派からの影響を受けていると指摘されている。確かに彼の学問的背景は明代學術の積極的受容に由来すると考えられるが、陽明左派のみならず、むしろ明代中後期の學術の全体的動向を一定程度把握していたことに由来するものだと考えられる。その特徴は、『燃犀録』に最もよく反映されている。

『燃犀録』における徂徠批判は主に次の三つの方向から展開している。第一に、徂徠の經書に対する誤読箇所について、その誤読の対象は、經書の原文もしくはその批判対象となる朱子説や仁齋説のみならず、彼が自説を証明する際に援用した古説や明人の論点に対する誤読もすべて含まれる。例えば、徂徠は『論語徵』の一節である「季氏富於周公」に、『左伝』の内容を引用し自説の論拠とした所がある<sup>二〇</sup>。徂徠によれば、孔子がここで「魯公」と言わずにあえて「周公」と呼ぶのは、当時の魯の現状を目の当たりにしたからである。当時の魯の国主は魯公であったとはいえ、国は既に三桓によって四分され、そのうちの半分が季氏の所有となっていた。「魯公」はすでに「全魯」を所有していないため、「魯公」と比較しても季氏の富は充分に言い表すことができない。要するに、ここでは「全魯」を所有した「周公」と比較しても遜色ない季氏の富を強調しようとする孔子の意思が読み取れると徂徠は指摘した。またその周公は必ずしも周公旦のことを指すわけではなく、東西二周公のことを指す可能性もあるので、その場合、諸侯の卿としての季氏の富は天子の卿としての周公を超えるとする説も考えられる。この解説に対し、蘇門はそれこそ徂徠が『左伝』を精読していない証拠であると述べ、もし

『左伝』の文章を理解していれば、このような臆説がするはずはないと指摘する。蘇門によれば、徂徠は孔子の言葉の時代背景に特に注目して、この一句を理解しようとしたが、それはかえって周初と春秋の差異を見逃してしまった故に、その説を信ずることができなくなるのである。

今此説ヲ見レバ。是徂徠曾テ左伝ヲ読マサル者ノ如シ。若左伝ヲ読得バ。此章ノ解。思索ヲ待タスシテ明ナルヘキナリ。シカルニ徂徠迂遠ノ解ヲ捏造シ。自ラモ亦心スマズヤアリケン。又或説ヲ引テ破綻ヲ補足セリ。笑フヘシ<sup>二二</sup>。

また、「直躬」の一節で、徂徠は『呂氏春秋』の誤りに言及した<sup>二三</sup>が、蘇門の考察によれば、それは『呂氏春秋』が間違っていたのではなく、恐らく徂徠が『呂氏春秋』のその部分を直接確認しておらず、明代の張鼎思の『瑯琊代醉編<sup>二三</sup>』の内容を転引したため、その誤読もそのままに残されてしまったものである。

是モ亦徂徠書ヲ読ムコトノ審ナラザルナリ。呂氏春秋ニハタダ人名トスルノミニテ、未ダ嘗テ姓直ナリトハイハス。但瑯琊代醉編ニ呂覽ヲ引テ、以為姓名ト云ヘリ。

徂徠又其誤ニ就ケルナリ<sup>二四</sup>。

「直躬」に関する徂徠の理解は、当時ではむしろ通説であり、徂徠は必ずしも『瑯琊代醉編』の説を転引したわけではない。蘇門のこの指摘は確かに臆断ともいえるが、留意すべきなのは、彼が多くの明代学者の著作を渉猟していたのみならず、徂徠における明代学術の影響の介在に関する指摘をしていることである。

第二に、蘇門は護園門人が後七子に対する認識の浅薄も批判し、また門人たちの誤謬を改めない徂徠も同罪に等しいと説いたのである。中野三敏の考察によれば、蘇門は四十代に至るまで、徂徠の詩論に傾倒したことがあり、それを契機に彼は明代復古運動の主要人物たちに関する研究も熱心に行ったのである。これも後に彼の徂徠批判を触発する原因の一つとなったと考えられる。『燃犀録』に、蘇門の明七子に関する認識がしばしば記される。以下はその一部である。

明ノ七才子トイフハ、詩ヲ以テ称スル所ニシテ、文ヲ以テ称スルニハ非ス。〔中

略」決シテ七子ト並ヘ称スヘキヤウハ無シ。「中略」皆後人ノ所為ニシテ、本来然ルニハ非ス。「中略」日本ノ学者、カヤウノワケヲワキマヘス。七子トハ詩文俱ニ称スル所ナリト意得タル者多シ。他ノ学者ハ論ズルニタラス。歴々物門ノ高弟ト呼ハルル人ニモ、右ノ意得タガヘアリテ、文ニ作り書ニ筆シテ世ニ伝フルハ、何トシタル瀟莽ゾヤ。徂徠モ又旁觀シテ居リナガラ。其誤ヲ正サルルハ何ゾヤ<sup>二五</sup>。

蘇門によると、明七子はあるいは詩に長じ、あるいは文に長じる者もいるが、必ずしも皆が詩文に精通しているわけではないにもかかわらず、日本の儒者はこの詳細を分別できず、七子の皆が詩文のことを得意であると勘違いしていたのである。それは明七子の後継者と自認する護園の人々であつても同様である。また徂徠はこれに対してもただ傍觀し、決してその錯誤を指摘しなかつたことも疑問を覚えざるを得ないと蘇門は述べた。第三に、蘇門の徂徠批判も高志泉溟と同様に、楊慎に対する「剽窃」という点に注目していたのである。しかし、蘇門はそれを単に徂徠個人の責任ではなく、李・王の学風に強く影響を受けたゆえであり、悪風が移つたと解した。

于鱗ガ唐詩選ヲ崇尚セルアマリ、其原ゾク所ナレバトテ、品彙正声ヲモモテハヤスコト、和漢一轍ナリ。「中略」但品彙正声ハ、于鱗ヨリ已前ニ、楊用脩既ニ其選ノ精シカラザルコトヲ論ジオケリ。楊氏ハ必シモ一家ヲ立テントノ私意アルニモアラズ。且其評スル所、皆事実ニ拠リテ、空論ニ非レバ、公論ト称スルニ足レリ。「中略」爾ルニ世人楊氏ガ論ヲ見ズ、徂徠南郭ガ説ニ惑ハサレテ、高李ニ氏ヲバ、実ニ唐詩ヲ選スルノ至善至精ト謂ヘリ。憫レムベシ。

總テ徂徠ハ平生于鱗ヲ宗トセルホドアリテ。模擬剽窃ハ能ク学ヒ得タリト見ユ<sup>二六</sup>。

要するに、蘇門はこの部分で、徂徠の説は奇抜で誤りが多いのみならず、その奉ずる李攀龍と同じく楊慎を「剽窃」した所が多いと指摘したのである。また世人が楊慎のことを知らない故、徂徠に騙されたのだと蘇門は嘆いた。また蘇門のこのような態度は別の所でも確認できる。例えば、「擊壤歌」一条において、蘇門は徂徠の罪は「剽窃」のみならず、その盗用した議論をまた「断章取義」し誤読してしまう癖もあると指摘した。

撃壤歌二叶韻ヲ論スルハ、楊升庵ガ説ナリ。徂徠又コレヲ剿セリ。シカレドモ其義ヲ解スルハ、正ニ楊氏ト相反ス<sup>二七</sup>。

徂徠の『論語微』は古注などに依拠しながら、朱子説や仁斎説の誤謬を批判することに主眼を置いた。そのため、蘭洲や明霞のような『論語微』に対する批判の多くもそれに基づいて徂徠の誤りを指摘することにある。そのなかでも、徂徠が明人と同様に、「剽窃の癖」を有するという指摘もあった。例えば、蘭洲の『非物篇』では、

彼偶讀明儒王・李二家之書。以為藉天寵靈。於是乎抃舞踴躍。尊之如鬼神。崇之如鳥策篆素。夫王・李者。亦為齷齪文士。模擬剽襲。自以為得計。復奚足齒于士君子之間<sup>二八</sup>。

と、徂徠のみならず、李・王二人も批判的となった。このため、徂徠の明儒の説に対する受容についても否定的な見解を示した。

一方、蘇門の場合は、徂徠の明人の説に対する積極的な態度に注目し、それを徂徠説の特異な点として認識した。また蘇門の徂徠批判に関して、中野は「往々所謂毛を吹いて疵を求める態」とその細かさを否定的に捉えたが、これこそ蘇門の特色となるのではなからうか。要するに、蘇門の徂徠批判は、あくまで文献的考証を中心とし、泉溟・蘭洲・明霞のように、その思想の内部に立ち入り評論するものではなかった。彼の作業は「哲学」的ではなく「考証学」的な性格を有していると認識してもよいであろう。

泉溟・蘇門以降、徂徠の楊慎ないし明代儒学との関係性がより広く知られ、これに基づいての批判が益々熾烈となった。中井竹山は、蘭洲以来の徂徠批判を継承していた。

獨徂徠師不在乎古。而在乎明儒所謂古文辭之業。亦唯模擬剽掠而已矣。踏襲釘餽而已矣。其為事也。詞章小技。而委瑣么臈。於聖學毫無干涉。其為説也。何李盜柳氏緒論。變其術以托首倡。王・李公然復盜之。徂徠又復盜之。糜爛臭腐。無足道者<sup>二九</sup>。

また、竹山は「賢賢易色」一章に関する理解を例に、徂徠が李・王のほか、高拱や袁黄など別の明人の説をも剽窃し、己の創見としていたことを暴露した。

非曰是解有理。似可從焉。但明高中玄袁了凡張爾公。皆已有此說。徂徠盜之為己說。可憎矣。彼徒或以為偶合乎。渠以博覽自矜。縱以袁張二家之書較僻而未之讀。若高氏問辨錄翻刻係萬治初年。則在徂徠生前數歲。惡乎得以未讀諉焉。嗚呼。好剽前說。明儒僻習。徂徠傲之。公然以剽竊為門戶。文盜秦漢。詩盜唐明。卒以偷名於一世<sup>三〇</sup>。

以上のように、竹山の時に至り、徂徠の經学理解において明人の研究が介在することが既に周知のこととなったことがわかる。

このように、徂徠以降の数十年間、近世日本の学者たちは徂徠学(ないし古学的思潮)に対する批判を動機とする学問研究の中で、徂徠によつて提示された明代後期の学術の成果を吸収し、反芻する動きを見せた。また彼らがそれを機として、独自の思想の展開を見せたことに留意しなければならない。さらに、こうした「吸収」と「反芻」により、後に渡来した清朝学者の著作や学説に対する学習と受容がより容易となったのである。

## 第二節 「反徂徠」のなかに見る古学の新たな展開——五経研究の深化

### 1. 「四書」から「五経」へ

「反徂徠」の思潮が益々増大するなか、彼らの批判の対象は既に徂徠学のみならず、古学全体へと拡大していた。「反徂徠」を旗とする古学批判の風潮が益々増していくなか、古学を継承した人々もこうした批判に直面することが多くなった。もとより、同じく「復古」を唱えるものの、「語孟」を中心とする古義堂諸人と、「六経」を尊崇する護園社中との間には、大きな隔たりがある。例えば、春台は、「読仁齋論語古義」「読仁齋易経古義」において、仁齋の「古義」は一見復古の道を唱えるが、実際、その字句訓詁から内容解釈までは、朱子をはじめとする宋学者の義理の説から離脱できなかつたと指摘していた。

一方、古義堂学者の徂徠学に対する批判は既に第二章で紹介したため、ここでは省略するが、このように、「古学」と名乗る集団の内部では既に様々な批判が飛び回っている。とはいえ、彼らがともに理気説を中心とする朱子学及びその経書解釈に否定的な態度を取っていたことは疑いないであろう。そこで、彼らの多くは、次第に朱子学の具体

的な内容に対する批判よりも、「四書」を中心とする朱子学的経書体系から脱出する試みを行ったのである。

実は、仁齋や徂徠をはじめとする初期の古学者の多くは、既にこの問題を指摘していた。例えば、仁齋は「四書」を重んじる朱子学の経書体系を批判し、改めて「語孟」だけを中心とする経書体系を創出する願望があった。

嘗言論語孟子為本經。詩書易春秋為正經。其餘三禮三傳為雜經。名之曰群經。而欲作總序<sup>三三〇</sup>。

孔孟の聖旨が凝縮された「語孟」が学習の中心内容であり、次に「五経」も「正経」として習うべきである。そのほか、「三礼」「三伝」を「雑経」と見なすとしても、やはり学ぶ必要がある。以上を合わせて「群経」と名付け、古義学のテキストとして定めようとしたのである。

仁齋はこの構想に基づき、経書の再解釈を手掛けた。結局のところ、『論語古義』は概ね完成したものの、『孟子古義』は東涯の手を借りて、最終的に刊行し得た。一方、東涯はその意志を受け継ぐものの、仁齋の著作の校正・刊行に大きな精力を費やしたため、「五経」に関しては、『易』のみしか再検討できなかった。

これは仁齋・東涯のみならず、「六経」の絶対性を力説した徂徠でも同様の状況であった。勿論、彼らの時期には、朱子学をいかに論破するかが中心課題であり、「五経」の重要性に気づいてはいたものの、そこまで手が回らなかった。とはいえ、彼らの労作により、「四書学」が解体され、「五経」(「六経」)重視論が確立し、近世日本の儒学の課題は「四書学」から「五経学」へと転向が起こった<sup>三三一</sup>。以下ではまず、五経研究の深化について検討する。

一八世紀初期より、五経に関する新たな著述や出版物が次第に増加し、享保・宝暦期に至ると、四書関係の出版物を上回る勢いであった。例えば一七世紀の時点では、『江戸時代書林出版書籍目録集成』を見ると、元禄一二(一六九九)年の「儒書経書類」では、四書関係の書籍が大半であり、宋明儒者のほか、李退溪・李栗谷など朝鮮儒者の著述も和刻されており、また日本の儒者のうち、羅山・闇齋・益軒の四書関係の著述も多く出版されていた。一方、五経関係の書籍は比較的少なかった。そのなかで、日本儒者によるものはわずか五種であった<sup>三三二</sup>。しかし、享保一四(一七二九)年になると、新



刊書のなかで、五経関係が大幅に増加し、そのなかでも、日本学者による訓注書は一七種もあつた。更に、宝暦四（一七五四）年では、五経に対する訓点・校注のほか、日本儒者たちが独自の五経理解や要約を著したものが十数種も見られる。また以前と異なるのは、その大半を占めたのは東涯や春台のような古学者の著述である<sup>三四</sup>。ということからは、仁斎や徂徠のこの問題意識を直に継承し、新たな五経研究に火を付けたのは、他ならぬ、その弟子たちであるといえよう。

護園門下の五経研究の特色は、澤井啓一<sup>三五</sup>や末木恭彦<sup>三六</sup>などの研究で既に指摘されているように、徂徠の古文辞学的な経書理解を継承したほか、校勘学的手法を用いるところにある。とりわけ、太宰春台校訂の『古文孝経』や山井崑崙の『七経孟子考文』は近世日本において度々再版されるほど高い人気を博したほか、清朝の考証学者たちの目にも留まった<sup>三七</sup>。勿論、清朝の考証学者が日本における五経研究に注目したのは、日本における五経研究の中身よりも、散佚した古経が異国に留存すること自体に対する関心の高さに起因する側面が大きい。とはいえ、こうした経学著作を契機に、彼らが日本儒学について認識を深めたことも事実である。例えば、清人錢泳がその編著『海外新書』の序文で、「日本在東海中、離江南數千里、而能知崇尙文學、通乎詩禮著作之家亦層見疊出<sup>三八</sup>」と、高い評価を下していた。

徂徠及びその門人は、先王の道は不変であるが、「道」を伝える媒体としての「辞」には古今の差異があるという基本認識を有し、従来の諸家の訓詁や注解は個人の臆見が混ざり込んでいるため、完全に信賴できるものではないと考える。徂徠のいう「道難知亦難言」とは、こうした先王聖人の道を理解、表現する困難さを指摘するものでもある。こうした徂徠学の基本のスタンスもあり、護園出身の人々の多くは、「六経」の注解作業に慎重な姿勢を示していた。春台の『詩書古伝』はこうした思想を反映した典型例であるといえよう。

諸儒逃死四方者、傳而相成一家、然以暗誦之故、人人所傳同音殊義、輾轉相舛、殊異訓詁、於是乎詩有齊魯焉、有韓毛焉、書有古文焉、其派為數家、職此之由、今雖欲遡洄洄洄、未汜濫之初、而觀夫子刪敘之面目得乎、斯文學益復古、以其敦詩書彙輯詩書之義於往籍、其撰博取周秦漢氏之書類、分篇章而諸家之義、粲然可觀矣<sup>三九</sup>。

秦漢の戦乱などによる経書の散佚のほか、学問の伝承も断絶していたため、経書の内容

のみならず、訓詁解釈にも諸家の差異が生じるようになった。このため、春台は長い歴史の流れの中で原文原意をなくした『詩』『書』二書を、より元来の姿に接近させるため、先秦から前漢（西漢）までの諸書における『詩』『書』への言及や引用文を抽出し、『詩書古伝』とした。

また、後漢（東漢）以下のものは既に先王聖人の時代から遠くなり、その真偽を判断しづらいため、取らない方針にした。

然後秦氏之所厄、漢儒之所淆、洗然乃遂復夫洙泗滔滔之流、不亦愉快乎、其文獻所徵周秦之書居多、其餘漢人之書略存古時之緒言、與古不甚徑庭、猶足徵矣、若夫東漢諸儒之言、距古既遠、義可疑者、不鮮矣、一二可採錄亦僅僅不盈掬、是其攃摭所以西漢也歟、是蓋先生之意也。<sup>四〇</sup>

『詩書古伝』の引用した書目は三四部<sup>四一</sup>もあるが、『漢書』のみ後漢の著述であつた。その最大の特色といえば、テキストに対する損益は勿論、春台による訓詁や注解など一切なかつた点である。引用文の下に、その出典を記すのみである。

そもそも、徂徠をはじめ、護園出身の学者は、『詩』を人情、『書』を政事の記録であると認識しており、先王の道を「体得」し、古文辞を知れば、もとより訓詁は要らないと主張した。己の臆見を以つて、経書を訓詁解釈するのは、宋儒以来の弊風である。徂徠の水足博泉への返信では、この点を力説していた。

後世古言不明。認理為義。由是而儒者之言。蔓衍自恣。無所不至焉。是予不佞所以悲也。千歲邈矣。六經闕焉。其時與事。安能可一一知乎。故世之治經者。字為之詁。句為之解。皆務求颺之諸口舌。使人聽信者也。非欲施諸政事。平治國家者也。穿鑿附會。宜哉。

春台も明らかに徂徠のこの考えを継承していたのである。高山大毅の指摘したように、護園の学者たちは、こうした「経学」に対する独特な考え方により、伝統的な経書解釈の作業をあえて取らず、「六藝」の実践を通じて五経の研究を行ったのであろう<sup>四二</sup>。

一方、古義堂系学者は、文献自体に対する考証的な研究を重んじていた。第二章で言及したように、仁齋、とりわけ東涯以降の古義堂の五経研究は明代学者からの示唆を受

け、テキスト自体の信憑性に対する精緻な考証を行っていた。注解の面においては、護園のように古注を独尊するのではなく、より柔軟な姿勢をとった。勿論、新注に対する批判的な姿勢は一致するが、古注を全般的には信頼せず、むしろ明人の新説に立脚し、独自の理解を多く取り入れた。以下では続いて、蘭嶋の五経研究を中心に、古義堂の五経研究の特色を検討する。

蘭嶋の『尚書』研究については第二章で言及したが、蘭嶋は実は『尚書』のほかに『詩』『易』『礼』『春秋』の注解書も著していた。この一連の著作を起草したのは、蘭嶋がまだ京都に在住する三、四〇代のことであるが、浄書が完成したのは晩年、紀州に移住した頃のようなのである。蘭嶋の年代別の著作については【表1】で整理した。彼は凡そ二〇年間にわたり執筆や修正を繰り返し返したが、『書反正』以外は上梓し得ず、草稿しか残されていなかった<sup>四三</sup>。とはいえ、蘭嶋が五経の注解書を手掛けていることは当時から既に世間に知られており、またその門人弟子による写本も一定程度流布していた<sup>四四</sup>。

『文会雜記』では、その著述動機について、「紀州ノ伊藤才蔵、侯命ニテ五経ノ解出来タリ、詩書反正易春秋礼記ナリ、夥シク大部ノ書トナリシ也<sup>四五</sup>」と、蘭嶋が藩主の命による経書注解を著述したと記していた。しかし、多くの草稿を起草していた時、蘭嶋はまだ紀州に仕官しておらず、また第三章でも明らかにしたように、蘭嶋の仕官以前には、概ね兄の東涯・介亭が紀州諸人とやり取りを行っていたのである。このため、湯浅説は誤伝もある可能性が大きいと考えられる。

前述したように、古義堂の経書研究の特色といえば、経書の「改本」に対する態度が当該期のほかの学者に比べると、比較的積極的な点である。これは、明代「改本」の風潮と深く関係している。一方、蘭嶋は明人の「改本」も結局のところ、恣意的な部分が免れなかったと指摘している。例えば、『詩経』の改本について、彼は以下のように指摘していた。

夫古義者以公劉之詩。為卷首。以周家世次為序次。妄意次序數千年前之經者。僭妄不可道。曹學佺。以王風置於召南之次。亦類于此<sup>四六</sup>。

何楷の『詩経世本古義』では、「公劉」を首章とし、周王各代の順で諸篇の順序を配置していた。また、曹学佺もこれを真似し、「王風」を「召南」の次に置くようにした。ということとは、蘭嶋は朱子による明確な添削がある『大学』や「今文」「古文」の二つの

テキストが存在する『尚書』の場合は、「改本」はやむを得ないことであるが、それ以外の経書では、「改本」は「恣意的」になる危惧があるため、慎重な態度を示していたといえよう。

彼は内容の注解に関しては、再解釈する必要があると以下のように説いた。

予草詩書之解。非要與舊諸解求異。而探討力索。以得之者亦多矣。朱解。本于疏家。而不如註大學等之精也。<sup>四七</sup>

『詩』『書』を改めて注解するのは、必ずしも従来の説に異論を唱えるためではないが、こうした作業によつて、従来では明らかにされなかったものも多く得たのである。そもそも朱注も漢唐以来の訓詁を多く踏襲しているが、『大学』をはじめとする四書の注解ほど丁寧ではなかった。このため、蘭嶋は、一家の説に盲従せずに衆説を折衷し、五経を再解釈する余地もあるのではないかと問題提起をした。

象山陸氏曰、聖人既沒、道在六經、此言固不誣矣、其曰六經註我、我何註六經、吾斯之未能信焉、故不自揆、奉承先旨、折衷衆説為詩書解、荏苒歲月、今茲甫及傳易及春秋。<sup>四八</sup>

こうした衆説折衷というのは、単に古注・新注を折衷するのみならず、明人の説も多く参考にしていった。

例えば、『易本旨』では、「用九。見群龍無首。吉」の一文に対し、蘭嶋はまず、『説文解字』に基づき、「用」「群」「首」を以下のように注を施している。

用九、用六、惟乾坤二卦有之者〔判読不能〕説文、用、可施行也、群、衆也、謂六爻也、首、向也、意所專注曰向、潛見惕躍飛亢是群、龍之各變化而皆隨時以從其宜、而意無拘、所專注是謂元首。<sup>四九</sup>

その後、姚説を引用し、乾坤二卦にしかない「二用」の意義を解釈する。

○姚氏云、乾坤二用、説者謂變剛為柔、變柔為剛、然乾、天下之至健也、坤、天

下之至順也、健順若何以為變耶、且聖人開物成務、用九、用六分明教人之用九六也、若何教其變剛為柔、變柔為剛耶、愚謂乾坤六爻、聖人已各著占辭、以前其用矣、然或恐各一以為用、不知其義之通貫也、故於乾六爻下總用九二字教之曰、見群龍吉

この姚氏及びその説の出典に関しては、蘭嶋の書中では明示されていないが、その引用文の内容を調査すると、明末の学者姚舜牧の『重訂易經疑問<sup>五〇</sup>』の内容と一致している。姚氏の著作や学説は明清ではさほど重視されてこなかったが、蘭嶋は『易本旨』で、その説を度々引用し、重要視する態度を示していた。姚氏の書中では、従来の『易』に対する注解に疑問を提示し、独自の見解を多く書いてあるため<sup>五一</sup>、古注・新注に不満を覚える蘭嶋がこの書を特に気に入って参考にしていたのであろう。

蘭嶋は姚書のほか、顧炎武の『日知録』など明末清初期の経学著作を利用することもしばしばあるが、概ね欄外注という形で、あくまで補足として加えていた。例えば、「象曰。用九天徳。不可為首也」の一節では、『日知録』に記した宋の趙汝梅・楊彦齡また朱子の説を欄外に補足していた。

趙汝梅易輯聞曰、撰著策數、凡得二十八、雖為乾亦稱七、凡得三十二、雖為坤亦稱八。

楊彦齡筆録曰、楊損之、蜀人、博學善稱説、余嘗疑易用九、用六、而無七、八。損之曰、卦畫七、八、爻稱九、六。

乾之策、二百一十有六、坤之策、百四十有四、亦是舉九、六以該七、八也。朱子謂七、八之合、亦三百有六十也。

以上三條魏炎武日知録 壬午（石注…宝曆一二年）正月念九日長堅抄。

蘭嶋のほかの経書注解書でも見られるように、彼が好んで参照する明清学者の書は、特定の学派や学説に囚われず、諸経に基づく文献考証類の研究を好んでいた。実際、蘭嶋自身の注解には朱子を始めとする前人の説に対する批判もしばしばあるが、その重点は理気義理の論争に置かなかつた。これも五経研究が興起した後<sup>五二</sup>に現れた新たな傾向である。

五経の研究の風潮は、直ちに諸子学や語学研究にも波及し、とりわけ五経に登場する名物に対する解釈学的な研究が多くなつた。一八世紀以降の本草学研究や史学研究の進

展にも大きく助力していた。そのなかでも、とりわけ古学派門下の出身者の活躍は一目置かれる存在であった。例えば、古義堂門下から稲生若水や青木昆陽など有名な本草学者が輩出していた。

一方、こうした動向のなか、新たな問題も生じていた。近世日本の儒学研究では、学派を超えて、学者たちは「道」とはなにかについて熱心に議論していた。尾藤正英はこれについて、以下のように論じる。

「道」の解明ということが、これほどまでに共通の関心の対象となったのには、「中略」近世社会の平和で安定した秩序が確立されると、人びとはそのもとで、いかに生きるべきかを考えるだけの精神的な余裕をもち、自己の存在の意味についての反省や自覚を深める可能性が広く一般的に生きてきた<sup>五二〇</sup>

尾藤の指摘したように、徂徠のみならず、仁齋ないし国学者の宣長まで、「道」とはなにかを議論するのは、その個人的動機のほか、近世社会の需要に応じるための行動でもある。四書ないし朱子学の学習はこの需要に切実に応えていた。四書ないし朱子学を批判する古学者もなおこの問題を解決しなければならない。そこで仁齋は「四書」という朱子学体系を批判するものの、『論語』を独尊し、『孟子』『中庸』の正当性も認めた。その後の徂徠は、このために、仁齋学における朱子学批判の不徹底さを論難したわけである。とはいえ、徂徠の言説と実際の研究においてもなおも矛盾が存在している。

孔子以前の古典である五経などを自説の根拠としながら、その主著『弁道』の題名が示すとおり、「道」とはいかなるものかについての議論に大きな力を注いでいたのを、吉川幸次郎が批判して、五経にはそのような抽象語としての「道」の用例は乏しいことを指摘している<sup>五二一</sup>。

吉川や尾藤が徂徠学に向けた批判は、理論と論証内容の不一致という点にある。しかし実は、ここで指摘された五経に「道」の用例が乏しいことこそが、一八世紀の五経研究の潮流のなかで、伝統的な儒者（経学者）の存在感を周辺化させた主要原因の一つではなからうか。要するに、五経の訓詁や解釈学的研究が進む反面、それに対する「義理」的な検討は意識的或いは無意識的に弱化してしまうのである。

例えば、前述した『易』の場合、仁齋以来、古義堂の学者は、文王・周公が『易』を創作する説を疑問視し、それを「創説」ではないかと推測していた。また、「十翼」も孔子の所作ではないと明言しその古典性を否定した。更に、『易』の場合、その内容について、「従来有義理卜筮之二端<sup>五四</sup>」「有可尊信者有可疑者矣<sup>五五</sup>」と、ほかの経書との性格や信頼度との違いをも指摘していた。『尚書』『礼記』の弁疑と同様に、こうした『易』に対する文献性格についての理解は古義堂の経学研究の最大の特色の一つであり、当時の近世日本の儒学研究に示唆的な視点を提供していた。こうした経書自体に対する大胆な疑問や丁寧な考証という姿勢は、並河天民など後に古義学とは距離を取っていた人々にも見られる。

しかし、儒者としての仁齋や東涯、ないし蘭嶋は孔子の言葉<sup>五六</sup>を借り、「卜筮」の部分を排除し、日常人倫の行為規範としての『易』の有効性を主張したうえ、その注解を行うが、その説得力が彼らの批判者により問題視されていることもある。

例えば、天民の弟子、渡辺弘堂は、以下のように指摘していた。

易本卜筮之書也。故專說吉凶悔吝。古人用之。以斷吉凶。決嫌疑耳。未嘗為義理正經也。後世附以義理。而比之詩書。亦非易之本義也。三代聖人猶用卜筮。而孔子獨不取焉。是亦其所以越于群聖人也歟。既不取卜筮。則於易亦何所用哉。論語中說易者。唯有假我數年一語。此章固多誤字。其義不明<sup>五七</sup>。

弘堂は、『易』は「卜筮」の書である以上、取るべきではないと、經典としての『易』の有効性を完全に否定し、また『論語』に登場した『易』の一節の信頼性にも疑問を提示していた。こうした見解は、『天民遺言』にみられる『易』に関する言説とも一致していた。そして、ここから、天民門下が古義学者の『易』注解作業に批判的な態度を取ったのを読み取れる。彼らにとつて、人倫日用の常や天下時勢の変に通曉し得るためには、必ずしも『易』に頼る必要がないのである。この意味では、『易』の注解書もまた鶏肋になってしまう。

同じように、『詩』『書』に関しても、「義理」「心性」の説を排除し、文学的・歴史的な視点による理解が要求されるようになった。もとより、四書では、個人内面の道徳規範を多く言及しているのに対し、五経は古代中国の制度や儀礼に対する具体的な規定がその主要内容である。このため、武家が主導する幕藩体制の近世日本では、その実践性

が非常に乏しいといえよう。

古学者たちは、朱子学の弊害を克服するために、あえて四書を用いず、精力的に五経研究に取り組んだ。しかし「道」に対する問いや新たな提言が無意識のうちに消滅しつつあり、結局のところ、近世日本における個人や社会的行為規範を定める主導権は自ずと朱子学者たちに移ってしまった。とはいえ、朱子学の種々の問題は既に仁斎・徂徠及びそれ以降の古学者によって暴露されていたため、朱子学や古学の弱点を克服し、近世日本社会の需要に対応できる新たな学問が求められるようになった。後の時期に現れた古注学・折衷学はある意味ではこうした課題に対する解決策として登場したのである。

## 2. 古注学者の五経研究——「名物」「声音」と「先王の道」

前述したように、当該期の学者は、仁斎・徂徠両派の影響のもとで、一種の原始儒学への回帰を追求する傾向があり、「四書」から「五経」へと研究重点の移行が見られる。こうした気風は、次第に復古・古義両派から当時の学問世界へ拡大し、それ以外の学者たちも熱心に五経研究に取り組むようになった。そのなかで、三代に近い漢唐の古注を中心に経書注解を施す古注学者たちが当該期の五経研究の主力軍であった。

注意を有するのは、同じく古注を重視するとはいえ、近世の古注学者が中世とは全く異なるのは、漢唐の古注を絶対視する者がほとんどなく、また、朱子学ないし仁斎・徂徠の経学理解に対しても、全面的な否定をしなかった点である。また、古注学者たちは、むしろ古学派の問題意識を継承するところが多く、とりわけ名物の理解と音韻に関する研究を重視していた。そのなかに、独自の「開物学」を唱えることで一世を風靡した学者に皆川淇園（一七三五～一八〇七）がいた。

淇園の著述では難解な理論が展開されており、かつその生前に公刊したのも少なく、その思想を捉えるのは容易ではない。これについて、浜田秀の「皆川淇園論<sup>五八</sup>」では、淇園を「日本思想史上、その突出した体系性においてかなり特異な存在であったことは認めてもよい」が、「淇園の思想の中核にあるものは、なかなか明らかにならない」と指摘したことがある。なかでも、特に研究者たちを悩ませるのは、淇園の『易』研究である。淇園の『易』に対する研究の熱心さは、『易』関連著述の豊富さからも窺える。<sup>五九</sup>

しかし、彼の易学に関する著作では、独自の用語や比喩的表現が多用されているため、当時ではさほど理解されなかった。また、現在においても、関連する研究が非常に少ないといえよう。<sup>六〇</sup>



確かに、先行研究の指摘したように、淇園の『易』に関する研究は、非常に難解である。淇園の特殊な学問方法がその原因の一つであるが、これは『易』という書物自体の抽象性とも関係する。彼自身も、「周易之書、文甚浩繁、而義不易輒識也」と『易』の難解性を意識しており「今竊取其法意以作開物音記、因聲設畫而見義焉」というように、「開物学」的方法を用い、『易』の理解を行うことにした。淇園の「開物学」は、「名物」「声音」と「道」との連続性を肯定したうえに成立した学問である。

難解な『易』論に比べると、淇園のほかの経学研究は、伝統的な経学研究に近い手法を取っており、訓詁注解も前人及び同時代の清朝学者の説を踏襲するところが多いため、比較的理解しやすいであろう。『詩』『書』などに関する研究においては、淇園は古学派たちと同様に、「原始儒学への回帰」を強く意識し、朱子学的な経書理解を排斥している姿勢が見られ、同時代の思想の文脈でも位置づけやすい。まずはここから着手し、淇園の名物論と経学思想を考察する。

『易』に関する論述にもみられたが、淇園は「名物」に対する考証を非常に重視している。例えば、彼の学問論を収めた『問学举要』には、次の論述がある。

聖人之於制作。亦猶奚仲離朱之於規矩繩墨也乎。是故名者。聖人尚有所據度。而以定其義。況中材以下。豈容敢以妄臆而定之乎。是故字義之於學也。是為當究之要務矣。但三代文。世愈遠。則意愈奧。蓋其名之用物。靡有其義之不全。秦漢之世。文風稍漓。東漢已降。轉用日繁。則其物之實。漸於其名舛。其文用字。又多由連熟。蓋風俗已變。則民用亦從之。六一

淇園によると、聖人でさえ、名物の制作においては、奚仲の作った車や、離朱の優れた視力のように、確実に何かに依拠しているため、凡人が己の憶測で字義を定めてはいけないのである。つまり、「名物」には不変の「実」があるのである。

その「名物」認識では、第四章で論及した徂徠や東涯の学説とは共通した部分が多く見られる。例えば、東涯のいう「聖人之為道也。著乎行履而驗乎政教。因事為之。應物設之」は、淇園の説ともまた異曲同工の趣を有するといえよう。また、こうした思想により、淇園は、弟子たちに、「註解は聖人の本意にあらず、之により経書釈義刊行の儀、かたく之を禁ず」と、門規を定めたのである。この点も訓詁注解に消極的な態度を示す徂徠学とは相通するものがあるといえよう。このように、淇園は、「開物」など独自の

用語を使用しながらも、その言説は近世儒学思想の文脈から到底逸脱したものではなかったといえよう。

このように、多くの儒者と同様に聖人制作論を肯定した淇園は、時代の変遷による字義の変化が甚だしいことを問題視し、世人がこの変化を十分に理解しなければ、先王聖人の時代の経書を読破することはなからうと指摘した。これは、徂徠の『辨名』での言説を直ちに連想させる。淇園以前に、徂徠が既に六経に回帰し、「名」「物」を明らかにしたうえで、先王聖人の道を理解する必要性を指摘していたことを見落としてはならない。徂徠や東涯は、「名物」を明らかにするには「声音の道」に対する究明が必要であると指摘し、近世の言語学・音韻学研究に火を付ける役割を果たしていた。その後、穂積以貫や中井履軒・三浦梅園らは、それを踏まえ、新たな議論を展開した。これに鑑みれば、淇園の研究もやはりこの流れのなかで位置づけられるのであろう。

「名物」の学を明らかにするための具体的な方法論について、皆川淇園は『問学举要』で詳細に提示した。彼は冒頭で学問の「大本」とは「修己」「安人」二点にあると強調したうえで、「備資」「慎微」「弁宗」「晰文理」「審思」の五つの方向から経学研究の具体的な方法論を明らかにした。なかでも、彼が最も重視するのは、「名物」の音・義に対する考証作業である。『易経開物』では、「開物学」について、「夫開物之學、尋聲明意隨音詮義、故聲音之辨寔為切要矣、而欲通古義先求古音<sup>六二</sup>」と、こうした音義の辨識や古音古義の追求することこそその「開物学」の核心的内容にあたることを述べる。そこで、詩経研究を例に、淇園の「名物」認識の実践を考察し、彼の経学研究の特色を明らかにしよう。

淇園の詩経研究は、詩経全篇の注釈書である『詩経釋解』（以下は『釋解』）をはじめ、『詩経国風図』『詩経小雅図』『詩経助字法』などがある。『釋解』の序文と問答では、その詩経に関する種々の理解を詳述した。淇園は、世人が弟子たちによって編纂された『論語』ばかりを重視し、孔子自身の手によって選定され、その思想を最も凝縮した『詩』を却って看過してしまっていることを悲しみ、先王聖人の道を知るには『詩』を学ばざるを得ないと指摘した<sup>六三</sup>。

また、従来では、詩経の名物訓詁の誤謬がしばしばあり、内容理解においても付会の説が多くあった。何よりも、「大序」「小序」という漢儒の所作によって、古『詩』の性格や本旨を理解しようとしたことは根本的に間違っている。

或問有序古乎、答曰非也、戰國之時、未有序、〔中略〕大序蓋西漢之儒、其義邃矣、

小序東漢衛敬仲造之、其言多誣、或疑其多與左氏合、六四。

「大序」「小序」とは、古よりあったものではなく、両漢儒者の偽作である以上、それに頼って内容の理解・注釈するのが妥当でないことは言わずとも自明のことであろう。ましてや朱子のいう「懲惡勸善」の書であるという捉え方は、『詩』の原意からも大きく逸脱してしまう。これを問題視した淇園は、名物の訓詁を明らかにし、『詩』の本旨を示すことを志していた。

於是漢以來諸家說詩之書、行今世者、略無不窺、而自篇什所成敘次之大旨、以及於草木鳥獸蟲魚之微、頗皆究之考索〔中略〕於是集合條理、遂成一家之說、因又著之冊、凡諸名物訓詁、皆別細書之各句之下、諸所引徵書、及前儒之說、並皆標其名、如私有所發、皆書愚按、以別之、六五。

『釋解』では、淇園は内容の注解のみならず、登場する草木鳥獸蟲魚なども細緻に考察することを心掛けていた。また、彼は訓詁注解で引用した前人の説の出処を逐一明記し、己の説と区別することを意識して行った。そのなかで、清人の詩經名物研究を参考するところが多く見られる。

例えば、「閔睢」一章に登場した「苳菜」という植物について、淇園は清人姚炳『詩識名解』にある「苳菜」に関する考証を引用し、陸璣以来の誤解を弁別した。

苳菜者、姚炳詩識名解曰、苳釋艸、作蒼、別名接余、陸璣以為白莖紫赤色、正圓徑寸余大、如釵股上青下白、鬻其白莖以苦酒浸之、脆美可案酒是也、但今世鮮聞食之者、與蓴種別、羅瑞良辨之云、苳葉雖圓而稍羨、不若蓴之極圓、六六。

陸璣の『毛詩草木鳥獸虫魚疏』は、従来の『詩經』注解研究では普遍的に引用されてきた名物注疏であるが、明の『五經大全』にもこの陸説を援用したところが多い。姚書では、この羅瑞良の説のほか、陸農師・嚴華谷二の説も併記しているが、淇園の姚説に対する引用は羅説のみであり、恐らく羅説を採用したのであろう。

また、淇園は字義の弁別のほか、音韻に対する正確な把握も重視していた。これは、

『詩』の性格に対する彼の理解に由来するものであろう。淇園は序文冒頭で「夫詩者。樂之文也」、すなわち『詩』は本来「樂」を文字化したものであり、三代の先王が徳を以って民を教化するためのものであると述べる。有虞氏の時は、樂という形であったが、周代に入り、「樂」は文字化され、『詩』になった。このため、『詩』を理解するためには、その音韻声律を把握することが重要である<sup>六七</sup>。

淇園によれば、音韻には古今の変化があり、このため、当世の音韻をもって三代の『詩』を読む時には当然違和感があり、呉才老以来の叶音説は、こうした背景のもとで登場したものである。『繹解』序文の最後に附した問答では、こうした叶音説の是非を問われた際の、淇園の解答が記してある。

曰、子何不言叶音。

余曰、叶音非古、古者同聲相應、以成其義、是故或中句而其旨相承、或隔數句、而其義相貫、或在句頭者、而與句尾相喚、是以五音並用、各成節奏、謂有叶音者、不深於詩者言之也<sup>六八</sup>。

ここで、淇園は、叶音の古典性を明白に否定している。古代では、もとより、今音をもつて古詩を読めばその本来の意義を理解することに支障が出るが、ましてやこうした勝手な判断で字句の音韻を変えることは、『詩』に対する理解が十分至らなかったことを表わすのである。

実は、この時期、清朝学者の音韻学著述の伝来により、叶音説に対する批判は、淇園のみならず、多くの日本学者に共有されていた。例えば、中井履軒『諧韻瑚璉』では、淇園説と似た論述がある。

叶音非古。古音亡傳。古韻豈易言也哉。然比類而推之。反復要其歸。則古人用韻之方。略可得而識焉。而古音亦可得而窺焉<sup>六九</sup>。

履軒も叶音説を否定したうえで、古音韻には規律があるため、古代の文献を考証し、その要点を整理すれば、その元来の姿への一定程度の復元が可能であると述べる。このため、履軒は、「是編就三百篇商量古音。摘其諧韻。類次列為九韻<sup>七〇</sup>。」と、淇園と同様に『詩』から着手し、古代音韻に対する考証研究を始めたわけである。以下、清朝学者に

ついで言及していくが、ここではさしあたり淇園の思想との関連に限定する。清朝學術の日本における受容については次節で詳述する。

淇園の『問学挙要』では、叶音説の歴史及び清人の音韻成果に対する学習の心得について、より詳細に論じている。

詩自吳才老論叶韻。而朱考亭採其說以入詩註。至明末顧炎武韻學五書。乃遂有古無叶音之說。清毛奇齡因作古今通韻。以斥顧之謬誤。其說尤有確據。其大抵以為東冬江為宮。乃反喉入鼻之音也。支微齊佳灰為徵。乃衝脣接齒之音也。真文元寒刪先為商。每收字以舌抵上腭。魚虞歌麻尤為變徵。蕭肴豪為角。乃懸舌嚮腭之音也。陽庚青蒸為變宮。乃入鼻稍侵齶腭。侵覃鹽成為羽。乃讀字訖一闔脣<sup>七一</sup>。

淇園は顧炎武『音學五書<sup>七一</sup>』と毛奇齡『古今通韻』の叶音否定論に賛同し、とりわけ後者の場合、考証が精確なため、信頼性が高いと評している。毛奇齡書では、各音韻をその発声位置によって、「反喉嚨入鼻之音」「衝脣接齒之音」等の七種に分類していた。淇園は、毛氏の分類法は、明代方以智の『通雅』にも見られ、恐らく方氏の説に従ったのではないかと推測した。

而此七部之說。又見於通雅。云是鄭漁仲說。疑毛說本於此。但通雅以尤屬角。是為稍異。而比之毛說、更似覺佳。余又考。周詩三百篇用韻之法。乃亦皆同聲相應之法。蓋每遇其同聲之字。輒其意必前後貫應<sup>七三</sup>。

ただし、『通雅』では、「尤」とは「変徵」ではなく、「角」に属すこととしたため、毛説とは微妙な相異があるが、淇園は毛説より、方説のほうがより妥当であると判断した。淇園は、こうした学者の研究に啓発され、『詩』における音韻の規律を探った。そして前文で引用した『釋解』で言及した「同聲相應」をここで再び登場させた。恐らく淇園のなかでは、非常に大事な発見であったことを意味するのであろう。一方、これは、顧炎武の音韻説に相通するところもある。

実際、この理論は淇園の『易』を含め、そのほとんどの経書注解に応用されていた。では淇園の思想をもっともよく表している『易』に関する諸研究に戻り、検討を行う。淇園の『易』に関する主要な論説は、『易原翼』『易経開物』二書にあり、易の卦象を

声音の「開闔」に配合して、『易』の義を理解する新たな方法を提唱するに至った。そのほか、『易』内容の注解は、主に『周易釋解』に収めていた。この三つの著作のなかで、『易経開物』は淇園の『易』に関する種々の議論を最も明確に反映している。以下では主にこの本を中心に、淇園の考えた『易』の象数と音韻の関係について整理する。

周易有其物而無其名、蓋但各以其天地之道所變動之象、別之為爻等物文、四物按其所相比偶配八卦而數之、以為其取數之始而已、是以周易不必設其名也、如音記開物、乃以其所貴不在卦象、在辨義、故懼繁稱卦名致其義之惑、是以去煩就簡、除冗從約、蓋竊觀天地之變以推其義、各撰其聲類、以推其義、各撰其聲類取意之近者而立定之為其物名<sup>七四</sup>。

ここで淇園は、『易』は天地の道の変動を表すものである点に、ほかの経書との性格上の相異があることを指摘し、四物はそれぞれ八卦に対応し、象数として表す。このため、『易』はほかの経書と違い、訓詁注解の手段を使用し「名」を明らかにする必要がない。音の配置は、即ち天地の道の変化とは同様の循環往復で運行するため、『易』を理解するにあたり、音の変化を明らかにすれば、その義も自ずと解かれる。

要するに、淇園によれば、『易』はほかの経書とは異なる性質をもつのである。『易』以外の経書は大概、「名」「物」が共に揃っているため、古音さえ明らかにすれば、その義も自ずと知り得るのである。一方、『易』の場合は、「象数」を通じ、抽象的な存在として「道」を表現しているが、「名」が登場しなかった。このように、「名」「物」が統一しなかったゆえ、ほかの経書に比べ、『易』が一段と難解である理由も明らかとなったのである。こうした認識を踏まえ、淇園はさらに、『易』の表現方法は、実は口や体で発声し、音を表現することと同じであると指摘する<sup>七五</sup>。このため、彼は「声音」を「象数」と関連させて、『易』に記載された「道」を身体化することにより、その義を求める方法を唱えていた。

ここで留意すべきは、こうした彼の『易』学の方法論もまた、これまで蓄積されてきた音韻学の理論に基づいていた点である。既に指摘したように、淇園は、従来の中国や日本の音韻学研究から示唆を受け、声物万数を「宮商角徵羽變徵」の七部に属するものと見なし、同様の規律を有していると理解していた。

第四章の第一節で、徂徠の音韻論を議論する時にも言及したように、徂徠がこうした配当説について批判的な見解を示していたのにたいし、淇園は明末清初の音韻学研究を

踏まえ、その正当性を強く主張していた。例えば、彼は『書』の記載を例にして、説明を行った。

七部者宮商角徵羽變徵是也、凡聲物萬數而此七部實為其物之終始、古帝舜以此七部為法以齊七政、而古七部或又略舉曰五均<sup>七六</sup>。

「舜典」では、「在璇璣玉衡、以齊七政」の一文があり、このように、舜もまたこの七部の規律に従い、律運図を作ったたわけであると、自身の理論の正当性を主張していた<sup>七七</sup>。

このように、淇園のなかでは、『易』とほかの五経の性格を区別して理解していたことが明らかである。とはいえ、『易』もほかの五経に関する研究も、「復古」という志向から出発したものであり、その方法論は刷新したものの、従来の「名物」に対する実証研究、また明清学者や徂徠・東涯の音韻学の最新成果を踏まえたうえでの産物であることは無視できないであろう。換言すれば、徂徠や東涯の音韻・名物研究は、淇園の「開物学」のような、一八世紀後半に見られる新たな学知の誕生・普及の土台を築いたのである。

このため、一時期に徂徠ないし古学全体を批判する風潮が興ったとはいえ、一八世紀の最後に至っても、その影響力はなおも健在だったのである。井上金峨をはじめとする折衷学者の登場は、まさにそれを物語っているのである。

### 第三節 「折衷」と「考証」——一八世紀後半の日本儒学のゆくえ

#### 1. 一八世紀後半の近世社会と学問世界

徂徠学と反徂徠によって構築されていた一八世紀前半の日本の思想世界では、宋明以来の諸学問に対する反芻を通じ、原始儒学に戻帰する傾向が、学派を超えて共有されるようになった。この傾向は一八世紀後半にはより鮮明に現れるようになった。この思潮のなかで、古書・古注・古音などに関する研究が盛んになり、経書の時代により近い先秦漢唐の諸書などから訓詁や注疏を広く考証する学風が次第に形成されつつあった。

一方、同時期の清朝では、明末清初期の顧炎武・黄宗羲・閻若璩（一六三六—一七〇四）など学者の系譜を引き継いだ人々が、「实事求是」「無徵不信」のモットーのもとで、

経義や訓詁に対する精緻な考証を重視する「乾嘉考証学」と呼ばれる学問も最高潮を迎えていた。

近世初期以来、日本学者の儒学に対する学習は、宋明の儒学研究を踏襲する形で展開していたが、書籍や学知水準など種々の制限により、その学習は、必ずしも儒学思想史の文脈に沿った形で行われたものではない。このため、近世日本の儒学思想史を見ると、「特異的」な学説もしばしば登場していた。しかし、一八世紀後半の時点では、日本も清朝も同様に「考証学」と呼ばれる学問が登場し、それぞれに展開していた思想の軌道が合一したように見える。

一八世紀後半から興った考証的学風を有する学者を日本考証学派と称し、彼らの学問研究を清朝考証学者と比較する研究は、これまでも多かった。しかし、こうした研究のほとんどは論証する前に既に結論が用意されているかのようである。博大な史料引用と精緻な考証が特徴である清朝の考証学者たちの成果に比べると、日本の考証学者たちの著作が見劣りすることは認めざるを得ない。また、彼らの考証は、近代学術にみられるような「客観性」を欠いていたため、後の研究者がそれをもって「主観的な判断」をすることが多く、清朝考証学とは同列に見なしてはならないと批判されることもしばしばある。

一八世紀後半から一九世紀にかけて日本で出現した「考証的」な学問動向をいかに見るべきか、また日本思想史ないし東アジア思想史ではいかに位置づけるべきか、改めて検討する必要がある。だがその前に、当該期の日本社会の様相を把握しなければならぬ。

天下泰平の世が百年も続き、時には天災や飢饉などを背景とした百姓一揆が発生するものの、幕府の統治を揺るがすことはなかった。元禄・享保期に都市を中心に開花した種々の学問や文芸は、一八世紀後半の宝暦・天明期に入ると、より多種多様となった。日本史では「田沼時代」と呼ばれることも多いこの時期について、藤田覚は「政治権力と身分秩序による抑制が比較的弱い穏和な時代を背景にして、現実の政治、経済、社会から新たな発想や知識を求められたこともあいまって、学問や芸術の世界でも「山師」的な新たな試みがなされ、その結果、多様な文化が族生し多面的に発展していった時代である」と評したことがある<sup>七八</sup>。このように、長い間「元禄文化」「化政文化」の谷間期と見なされていた当該期の学問や文化に関して、改めて検討を要するところも多いのであろう。このうちの一つの課題は、この時期の儒学思想史に関する評価である。



この時期をめぐっては、洋学の輸入や医学・本草学研究など「実学」研究の発達が注目されることが多く、また賀茂真淵などを代表とする国学思想の台頭も当該期の政治事件などと絡められて、しばしば言及されている。実は、国学も医学・本草学の研究も、その展開の基礎には、一七世紀後半以来の復古思潮と学問論の革新という恩恵を大いに受けていたのである。一八世紀後半から一九世紀の思想世界に起った国儒論争の背景にはそうした事情がある<sup>七九</sup>。

こうした新学問・新思想の登場に比べると、儒学のほうでは、折衷学や考証学と呼ばれる潮流が現れるものの、一七世紀後半の復古思潮の延長や反発として位置づけられることが多く、新味を欠いていると見なされることも多い。とはいえ、安定した日本社会では、儒学が官学にならなかったとはいえ、その需要が拡大する一方であったことも認められている。この時期から各地で見られる藩校や郷校の設立や整備という動きはまさにこの需要を反映している。儒者は或いは藩に抱えられ、「藩儒」という身分を得、或いは市井で講学して生計を立てていた。儒学は、「高尚」な学問というより、六論や善書そして女大学のような書籍を通じ、民衆教化に用いる「道具」として認識されるようになった。

藩校の成立は、学問世界にも大きな変化をもたらした。近世初期には、儒学が惺窩や羅山たちによって、中世の閉鎖的な思想空間から解放され、様々な形で近世日本社会に定着しつつあったが、それに対応する教学システムが構想されるものの、完成し得なかった。このため、長い間、個人を中心に営む学塾が近世社会の学問研究や民衆教化などの役割を担っていた。一方、一八世紀半ばから、大藩をはじめ、各地では次第に藩校や郷学の整備・拡張活動が行われ、もとより藩儒を抱えていたところもあれば、改めて当時に有名の学者を藩学の教授として招くところも多かった。このため、当時では、藩学の教授になり、町人や浪人から藩の武士になり、身分や社会地位の上昇を果した一群の学者がいた。彼らの学問傾向や主張は藩学の学風にも大きく影響し、やがて地方での学問集団を形成させていた。これについて、第三章で既に検討を行った。藩儒のうち、古義・復古両派出身の人も相当な数であったが、やはり林家、木下順庵や山崎闇斎門下の朱子学者が大半を占めていた。また、彼らのなかの一部の学者は、統治の中核の近い所に位置し、政事に助言することも少なくなかった。幕府内でも各藩でも水面下における朱子学派と古学派の静かな競争関係は確実に存在していたといえよう。

しかし、一八世紀後半から一九世紀にかけて、このように学問により、安定的な社会

身分を得ることは次第に難しくなった。出仕を断念し、都市部で講学や医術で生計を立てる人も増えている。中村幸彦は、当該期の近世日本の様相について、以下のように指摘した。

徳川社会の世襲制による人材の飽和状態と、一般の知識欲などの原因で、仕官の念を経て、民間下戸張の儒者が多かった。新しい儒学の胎動は、むしろその人々の間に起った。「中略」儒学界の進展にとつて、必須不可欠の思想や方法は、この民間の塾において試みられていった<sup>八〇</sup>。

中村によると、細井平洲の嚶鳴館・塚田大峯の雄風館・山本北山の奚疑塾・亀田鵬斎の善身堂・岩垣竜溪の遵古堂等々当該期の民間の学塾は、古義・復古両派の精神を継承し、新たな学問様式を展開した働きを果したのである。彼らはまた、一八世紀後半に登場した折衷・考証という学風を牽引した人々であった。

当該期の儒学には、二つの動向がある。一つは前文で言及したような、古注に基づき五経や諸子を再考する古注学の発達である。宇野明霞・武田梅龍・沢村琴所などの学者は、古義学や徂徠学の啓発を受け、主に漢唐古注に依拠し経書の注釈や理解を行い、後に古注学者として分類されていた(狩野直喜や中村幸彦の研究では蘭嶋の学問も古注学として捉えていた)。また、一八世紀半ば以降に学問活動を開始した皆川淇園や中井履軒なども古注学の傾向を有すると見なされていた<sup>八一</sup>。

もう一つは、一学説、一門流に偏することを拒絶し、諸説を折衷して、ひろい文献考証を主要作業とする折衷学の登場である。こうした折衷の気風を開いた井上金峨(一七三二〜一七八四)や片山兼山(一七三〇〜一七八二)は、いずれも古学に深い淵源を有するが、途中で古学一家の説に忠実であることをやめ、朱子学・古学・陽明学など衆説を折衷する路線に変更していた。

この二つの動向の登場はともに古学と深い関係を有している。本章の冒頭から、古学の興起により、古典に対する懐疑の精神が近世日本で普遍化していく過程について検討してきた。一家の説を信じ込まず、漢唐の古注や宋明の新説ないし日本儒者の諸説を広く蒐集し、その出典と文脈を考証したうえで、信憑性の高いものしか取らないという姿勢が一八世紀後半の日本儒者のなか広く共有されていたのである。

以上、一八世紀後半の日本社会内部の環境についてみてきた。しかし当該期の思想を

検討するには、日本の外部からの影響も考慮しなければならない。

本稿はこれまでの章節で、古学派の登場による近世日本における「実証的」研究の気風の流行という問題について、明代學術との関連から考察してきた。一七世紀の林家をはじめ、古義堂や護園の学者の多くは、明代復古運動の傍らに登場した明代考証学の成果を多く吸収し、名物や音韻の考証そして文献批判など様々な課題に取り込み、大きな成果を収めていた。しかし、一八世紀後半から、明代考証学著述に対する言及はあるものの、学者たちの関心の大半は、次第に新たに伝来した清朝の書籍や学問動向に移っていったのである。

この点について、中村幸彦もかつて以下のように指摘していた。

享保以後は、彼の土の書物の渡来するものも多い。〔中略〕日本の先輩達による漢文法研究の進歩は、青年達の読書力を増加せしめた。『経解』（石注：『皇清経解』）に収めた諸書によって、彼の土の新しい儒学の傾向を知り、『十三経』を精読して、原典を熟考すれば、訓詁注釈において、当時の先人の誤りを見出すことは、容易であつたらう。<sup>八二</sup>

つまり、一八世紀後半の学者に見られる折衷・考証という新たな学問方法論は、古学派学者の学問方法の革新や知識の蓄積が作用するほか、清朝より舶来した最新書籍の影響も深遠であると氏は指摘するのである。

つまり、この時期の学問は、古学を代表する明代學術の余韻が残りつつも、清朝学者の最新研究も続々と受容されつつある状況にあった。この時期に流行した「折衷」「考証」の思潮は、まさに学問世界における明清変革という大きな背景のもとで現れたものであるともいえよう。以下では上述した種々の思想環境を踏まえ、一八世紀後半の思想動向を改めて吟味する。

## 2. 井上金峨と折衷・考証学者の系譜——「伊物の学」の古典化

前述したように、日本史や思想史の論著では、一八世紀後半に登場した新たな儒学思潮といえ、折衷学と考証学に必ず言及される。しかし、これらに関する研究自体は非常に少なく、討論も表面的なものに止まることが多かった。折衷学派や考証学派の分類は兎も角大雑把であり、その関係性も十分に明らかになっていない。このため、折衷学

者とみなされる者を、考証学者として取り上げることもしばしばある。例えば、水上雅晴は、この問題について大田錦城を例に説明を行った。

『九経談』を刊行した大田錦城は、当時の考証学者を代表する存在と見なされ、安井小太郎は江戸における考証家の嚆矢と称しており、金谷治、市川本太郎、連清吉の三氏は、日本において考証学を確立させた者と位置付ける。

このように考証学者として認定される一方で、錦城は折衷学者にも分類されている。たとえば、杉浦正臣や大江文城は、錦城を折衷学派の一員と見なしており、錦城の『疑問録』と『仁説三書』が『日本倫理彙編』の中では、巻九「折衷学派の部」に収録されている<sup>八三〇</sup>。

もとより、政治論や経世論などにおいては、折衷学派の内部、或いは考証学者には大きな相異があるかもしれないが、本論文が主に検討する経学の面においては、折衷・考証とは全く矛盾せず、むしろ二つの特徴を揃える人が多かった。これは大田錦城のみならず、ほかの折衷学者或いは考証学者と見なされる人物においても同様である。

一八世紀半ば以降の学問世界に大きな影響を及ぼした折衷・考証の系譜をいかに整理するか。この難しい作業を解決するには、井上金峨という人物に対する検討が必要であろう。

金峨のほか、榊原篁洲や片山兼山も一学派に拘らず、衆説折衷の学問傾向を有するので、折衷学の先駆と見なされるが、現在、折衷・考証学者と見なされる人々の大半は、金峨の門人であるか、その関係者である。錚々たる弟子のなか、吉田篁墩・山本北山・亀田鵬斎は特に翹楚として推され、一八世紀末期ないし一九世紀初頭の折衷・考証の風潮を牽引していた。また、こうした弟子の門下からさらに、大田錦城など考証学に精通する学者も現れていた。

しかし、金峨自身は衆説折衷を重んじ、弟子たちにも厳格に学問の指導を行うことはしなかった。このため、篁墩や北山たちは各々の特長を生かし、独自の専門を展開していった。一方、錦城は北山に学んでいたが、北山との関係が険悪となり、破門してまた一家の説となった。このため、師門の関係のみから彼らの思想や学説を同一視するのは無理があるが、金峨の学問主張や傾向は確かにこうした師弟伝承によりその後の学問世界に影響を及ぼしていた。以下はこの問題について詳細に説明を行う。

本章の一、二節での考察を通じ、従来描かれてきた「徂徠と反徂徠」という対峙的な関係に対し、反徂徠・反古学の人々は、実は仁斎・徂徠の一番熱心な読者であることが明らかとなった。また、こうした古学に異論を唱える者の出現により、古学派内部における種々の変革の志向も登場していた。従来の研究では、一八世紀後半に登場した新たな学問思想により、古学の影響力が次第に衰退していたと論じるものが多いが、実際には一八世紀前半の論争を経て、仁斎・徂徠の著作に対する理解と受容はより広汎となったといえよう。

その表れの一つとして、一八世紀後半の学者たちによる「伊物の学」に対する評価の変化がある。勿論、仁斎・徂徠の学説を邪道と見なす朱子学者もなお少なくはないが、その一方で仁斎・徂徠の学説にある問題点を指摘しつつも、彼らの儒学思想史における位置付けを積極的に評価する学者も多く現れていた。そのなかで、井上金峨の存在が大きいといえよう。

金峨は、川口熊峯（？〜？）に古義学を習い、井上蘭台（一七〇五〜一七六一）から朱子学のほか、徂徠学に関する学知も多く吸収していた。熊峯・蘭台両氏に師事した時のことや師から聞いた仁斎・徂徠及びその関係者の逸話は、その晩年の随筆ではしばしば語られていた。こうした学習経歴を有するため、彼は諸家の学説に熟知し、その長所・短所を適正に指摘し得るようになった。彼は一家の説に依拠せず、諸説折衷の道を選んだのもごく自然な流れであると考えられる。

従来の研究では、金峨のような「衆説折衷」という姿勢を共有する学者を「折衷学者」と大雑把に分類してきたが、長い間、彼らに関する考察が乏しかったほか、概ねその徂徠ないし古学批判に重点を置いていた。しかし、実際金峨の著述を見ると、彼は、仁斎・徂徠の学説の不備を指摘するものの、両者の儒学思想史における位置を朱子・陽明と並列させるほど重要視していたことが分かる。これは彼以前の徂徠ないしは古学への批判者とは異なる特徴であるといえよう。

例えば、井上金峨の『経義折衷』では、以下の評価がある。

近世平安仁齋先生首倡復古之業、護園氏繼起一洗宋儒之陋、然後乃今先王之道伸  
尼之教復明于我東方、雖非莫可議者乎、而其功亦偉矣哉<sup>八四</sup>。

金峨は、仁斎・徂徠はその登場により、宋儒の弊習を一掃し、先王孔子の道を日本で改

めて明らかにするという偉大な功績を残した人物であると評した。また、次のように述べる。

伊物二氏復古之說惠于後人功于聖門實莫大焉。物氏則以文辭自任、大聲壯語、極辨和言誤人、學者稍知離和訓而讀書、誠先生之賜也。八五。

復古説の最大の功績は、日本の学者を和訓の悪習から正道に導かせたところにある。あるいは、金峨が仁斎・徂徠の古学は「實可尊信焉」と評価する理由の一つは、「我邦所謂古学彼未嘗有之」と、古学には中国の儒学史に見ない独自性を有する故である。

しかし、徂徠の門人弟子は古文辞学の本質である漢文直読を十分に理解せず、その著作に国字を附し刊行させたのは、本末転倒のことであり、学問にとつては無益の極まりともいえると嘆いた。

當時梓行之書削去國字附註、雖有村學究亦恥為所謂諺解俚諺、可謂盛矣、物氏卒于享保中、五十年于今、其門人復附註國字而刻遺書、於是書賈閭師求利貪名、相競著書、比年以來、東西書肆歲刻國字註解不暇指數、無一稗於學者、良可慨歎。八六。

このように、金峨は、古学の罪は仁斎・徂徠にあるのではなく、その学を曲解した人々にあると認識していた。このため、彼はこの「曲解」を正すための文章を著していた。例えば、『易学辨疑』という書のなかで、太宰春台の易学理解の誤謬を指摘していた。

物茂卿自稱能讀古書能排宋儒。而至于易。則不能甚下手。〔中略〕太宰德夫著書斥啓蒙。而亦以朱氏破朱氏。其所異者惟不言理耳。〔中略〕因就啓蒙編目論其紕繆。且正德夫之妄矣。八七。

金峨によると、徂徠は古書を重んじ、宋儒の説を批判していたが、『易』に関しては、深く考究することができなかった。一方、春台は、『易』に関して諸論を著し、結局のところ、「理」の概念を使用しなかったのではあるが、朱子の説から到底離れることがなかったのである。こうした前人の残した課題に対し、金峨は『易学辨疑』を著し、春台の誤謬を改めようとしたわけである。ここでも、彼はやはり徂徠を直接に批判するの

ではなく、春台説の誤謬を問題視していた。

つまり、金峨は古学の濫觴の罪を仁斎・徂徠以降の人に帰したのであって、仁斎・徂徠の学問の画期性自体は否定しなかった。『考槃堂漫録』では、この古学排斥の気風の不当さを指摘した数文がある。

物氏見識卓絶、其以為古者實無過焉。而其說或有不襲先賢而與先賢暗合者、有議先賢而其議不當者、要之無失大體則可矣。近世少年輩、尋章摘句、作意辯駁得其一誤、如獲一盜賊、沾沾自喜、刻布其書、殊可憎厭<sup>八八</sup>。

金峨は徂徠の知見が卓越していることを高く評価したうえ、その説に前人の説との相似や議論の誤りはあるものの、大きな間違いはなく、概ね妥当であると肯定していた。しかし、近來の人々はその錯誤を一つでも見つければ、それを証拠として徂徠を攻撃することが多く、まことに憎たらしいことであると金峨は容赦なく批判をしていた。

こうした仁斎・徂徠に対する認識は、金峨のみならず、同時期のほかの学者の著述でも確認される。もともと金峨ほど明晰にその価値を肯定していなかった。例えば、『古学辨疑』を著した富永滄浪（一七三二～一七六五）も似た見解を表している。

魏晉以降、佛老之說盛行、儒者所習唯詞章記誦、先王之道、若存若亡、至宋諸老先生專明義理、欲以施諸行事、可謂卓見矣。〔中略〕至明陽明王子頗有所見、攻其窮理之弊、而其所自創、甚於宋儒、則終是以燕伐燕之類已、近我邦伊物二子始知其非、有所排斥而其所為說、亦是有非、人心之不同、如其面焉<sup>八九</sup>。

滄浪によると、伊物二氏の説は、非なる部分も有するものの、宋儒や陽明の義理心性の説の不当さを指摘したところから見れば、その画期性は否定できないのである。もともと、滄浪はやはり伊物二氏の問題性を彼ら自身に帰結し、二氏以降の古学の問題点については言及しなかった。この点では彼は金峨ほど明晰に二氏の価値を肯定してはいなかったといえる。

とはいえ、金峨のこうした態度は、その後の学者によって広く継承されていた。とりわけ、その伊物二氏に対する評価は、近世儒学思想史の叙述の常套句ともなり、その後の学者によって広く継承されていた。例えば、原念斎の『先哲叢談』では、「近世鴻匠

無如徂徠。後之學者激昂奮勵。竟不能及也。然其瑜瑕得失。則猶未免焉」と徂徠の近世学問史における位置を指摘していた。そのほか、念齋は宇野明霞や中井竹山などの徂徠批判についても、「巧詆以求勝。不可勝數。要徒滋口業。不足病徂徠」と評したことがある。

一方、大田錦城は『九經談』では、

我邦唱古學者。以伊藤仁齋先生為祖師矣。先生負英邁之資。抱卓絕之智。於天下滔滔淪胥濂洛之中。特其靡之。海内靡然〔中略〕。繼仁齋唱古學者為徂徠先生。先生負雄鷲之才。養跌宕之風。唱李王古文辭。主盟文壇。儼然雄視一世。氣魄牢籠寰區。年五十始講經義。辨宋學駁仁齋<sup>九〇</sup>。

と、日本ではじめて宋学を批判し、古学の旗を揚げた仁齋・徂徠の学問は、啓蒙的な役割を有していると評価していた。

もつとも、錦城から見れば、仁齋や徂徠の学問が近世儒学史においては画期的であるとはいえ、各々の欠点も有している。仁齋は、「其學半出于吳廷翰吉齋漫錄。所見不博。不長考證」と、見識が狭いや考証に精通しないなどの欠点がある。徂徠は、「其學出于楊用脩。虛驕之氣頗相肖似。〔中略〕比諸仁齋行義。識見遠不及之。而學問之博則稍過之又頗知考證之學。然而其所考證往往不精」と、楊慎の学に相似し、博学と称せるものの、仁齋に比べると、浅薄な嫌いがある。また、考証に対するのも一知半解の程度に過ぎないのである。

錦城の「伊物の学」に対する評価は、金峨以来の説を継承していたが、その問題点に対する指摘のなかで、明清学人との対比も行われ、錦城自身の学問傾向も反映されている。これについては後に詳述する。

このように、仁齋・徂徠の学問の画期性・先鋭性を高く評価し、朱王と並列し、儒学思想史の代表的人物として捉えるのは、古学の信奉者であれば、特に驚くほどのことでもない。しかし金峨や滄浪のような古学の門人でもない学者による発言である点を考慮すれば、非常に興味深いことである。

つまり、「徂徠と反徂徠」「古学と反古学」の論争を通じ、学派や学問の傾向に関係せず、仁齋・徂徠の著作は朱王と同様のものとして読まざるを得なくなり、その学説についても賛同か否定かを問わず、一度は通過しなければならないものとなったのである。



実際、こうした民間の学者のみならず、一八世紀後半に各地で整い始めた藩校では、仁齋・徂徠の著述は四書五経や宋明諸子の書籍と同様に収められており、たとえ、寛政異学の禁以後であっても、その著述の閲読や学習が禁じられることはなかった。また、こうした古学に対する肯定の気風は、寛政異学の禁が開始しても、復古の思想が完全には禁じられなかった所以となるのであろう。

### 3. 近世日本考証学の成立と明清考証学——山本北山を中心に

第一章では、林慶彰やエルマンの議論を引用し、明末清初における「考証学」という学問の成立を考察した。実はエルマンは、こうした明清学風の変革の影響が、中国内部にのみ止まらず朝鮮・日本にも波及し、現地での「考証学」という学問の成立を触発したとも指摘している。

考証学は清朝中国から、李朝朝鮮および徳川幕府下の日本へ広がった。十八世紀後期から十九世紀のはじめにかけて、朝鮮と日本の学者は、清の士人が創始した考証学の技法を学んでそれぞれの文脈へと適応させたのだった<sup>九一</sup>。

また、彼から見ると、これにより、「東アジアの考証学者たちの共同体の発生<sup>九二</sup>」が確かにあったのである。

エルマンの書中では、仁齋と戴震両者の経学における相似性、例えば「氣の思想」への志向や程朱学派の理学に対する排斥などが見られるが、「もっともこの件については、奇しくも符合するということ以外に何の証拠もない」と偶然性に帰していた。また、王智汪は『論戴震與荻生徂徠<sup>九三</sup>』一書で、戴震と徂徠の思想に見られる「原典主義」「原始儒学への回帰」という共同点を指摘し、両者の間に思想的共鳴があることを示した。しかし、彼らは、こうした古学派学者と清朝考証学者の相似性、また一八世紀後半以降の日本における考証学風の濫觴という諸問題の社会・思想背景については明確に提示し得なかった。

一方、日本の中国学者は、この問題に関してより多くの関心を払った。例えば、頼惟勤は「徂徠の経学説は、清朝風の考証学の手前まで来ている<sup>九四</sup>」と徂徠学と清朝考証学の位置関係を指摘し、徂徠一派の「考証学風」の作業はいわゆる清朝考証学とはまだ距離があると説いた。

また、彼は近世日本における朱子学・徂徠学（仁斎学も含む古学全体）・考証学の関係性について、従来の「朱子学―徂徠学（古学）―考証学」という説を否定し、近世日本の考証学の淵源を古学のほか、朱子学由来の一派にも求めた。この両派の差異について、以下のように説明する。

経学説は次第に考証学の方角に向うとしても、徂徠学（或はここでは殆ど触れなかったが、仁斎学も考慮に入れるべきであろう）を通つて考証学に変つて行く場合と、朱子学から直接に考証学に入る場合とがあると言えよう。中国の場合でいえば、純粋な考証学者（所謂漢学者）と、漢学宋学兼採の学者との相違に当るものが、日本にもあるに違いない<sup>九五</sup>。

このように、従来の研究では、概ね古学、とりわけ徂徠学の誕生を強調し、清朝考証学との比較を行っていた。しかし実際には、徂徠は勿論、その弟子の春台・崑崙諸人も、「考証学」に関しては無自覚であり、その意識する対象はあくまで明代の復古思想を持つ学者たちに過ぎなかった。これは、金峨に至っても大きく変わらなかった。金峨はその著述のなかで、清朝考証学は勿論、その前身となる明末清初期の考証学研究にも殆ど触れていなかった。彼の問題関心や議論の仕方は宋明理学ないし古学派からは脱逸していなかったのである。むしろ金峨の弟子たちの時代に至り、その読書履歴ないし著述のなかでは、清朝考証学に関する内容が明らかに増えていったといえよう。これは一八世紀後半からの清朝考証学関係の書籍の大量舶来と関係しているであろう。

これまでの章節で既に述べたように、明末清初期の考証学関係著作は早くも一八世紀前半に日本に舶来していた。そのなかでも、顧炎武の『日知録』や『音学五書』は比較的早い時期に日本に伝来し、近世前期の学者もそれに言及することが多かった。これにより日本学者の音韻や経書に対する考証作業も触発されていたといえよう。例えば、東涯や蘭嶋の経書注解では、顧氏の説を引用するところも多くあったのである。しかし、当時の日本学者からみれば、顧炎武の学問は焦竑などと同様に明末の学問思潮として認識されており、その考証学的価値を十分理解し得なかったといえよう。

一方、一八世紀半ば以降、閻若璩や毛奇齡など清初の考証学者の著述は日本で流布が始まり、学者の間でその著書を購入したり抄録したりするのが一時の流行ともなった。また、その需要に応じ、次第に和訓し翻刻されるようになった。当時、古文辞学の興隆

により漢詩や音韻学に対する関心が高騰していたが、学者たちは既に李王の復古学では満足できず、それ以降に登場した公安派・竟陵派<sup>九六</sup>の詩文理論や創作風格を学習するようになった。このため、彼らの顧炎武や毛奇齡に対する当初の関心も専らその詩文論や音韻学研究にあった。例えば、毛奇齡の著作のなかで、最も早く和刻されていたのは、寛保二（一七四二）年、京都青壽軒吉野屋宗兵衛が刊行する『唐及第詩選』四卷（即ち『唐人試帖』）である。その後、彼らの経学関係の著作も次第に読まれるようになった。これを契機に、より多くの日本学者が清朝考証学に対する本格的な学習を開始していった。そのなかでも、山本北山及びその門人たちが、毛奇齡著作の紹介や刊行に多くの精力を注いだ。

北山は一生涯に大量の著述を残しているが、現存するものの大半は、詩文論や作文技法に関する書籍である。また、彼は袁中郎など明代公安派文人の詩風を推賞し、古文辞学派の詩文風格を批判的に捉えていた。現在の北山に関する研究も概ねその詩文論に集中しており、その経学思想に対する考察は少ない。近世日本の考証学者といえば、同じく金峨に師事していた吉田篁墩や北山の弟子である錦城を想起することが多いが、実は、清朝考証学の最新研究を日本で紹介し、考証学の氣風を一層広めた功労者のなかに、北山もその一人として挙げられるであろう。しかし、彼の考証学的研究及びその影響についても十分に検討されてこなかった。

北山の日本考証学における功績の一つは、前文でも言及したように、毛奇齡などの清初の考証学者を日本の学者に紹介したことにある。寛政一一（一七九九）年、山本北山及びその門人が訓点した毛奇齡『経問』九巻が皇都凡屋源八郎・浪華柏原屋清右衛門・東都足利屋勘六の三家の書肆によって上梓され、瞬く間に完売し、翌年に重印版も出た。謄寫校訂の作業に参加した門弟は五人あり、各巻の文末にその名が記録されている。前三巻は山本謹（信謹）・斎藤豹が担当し、後六巻は朝川善庵・柴田惟良・阪井啓節三人が二人ずつ交替で担当していた<sup>九七</sup>。

本書が刊行される以前にも、毛奇齡著作は日本での流布が確認されるものの、彼に関する認識はやはり希薄であったといえよう。例えば、青木昆陽の『対客夜話』では、毛奇齡の『古今通韻』に言及した場面がある。

問テ云ク、字学集要ニ詩学唐韻ヲノセアリ、唐ニテ定タル詩韻ナルニヤ

答テ云ク、清ノ毛奇齡ガ著ス。古今通韻ニテミレバ、明ノ時ニ唐ノ詩韻トスルモ

誤リナルベシ。古今通韻ノ文、左ノ如シ、

今世所傳詩韻非沈約韻、亦非唐韻、乃宋南渡以後、江北劉淵所作、而元迄明誤用之者、其書名壬子新刊禮部韻略、按壬子為理宋淳祐十二年<sup>九八</sup>。

昆陽は、客の問いに答える際、毛書の内容を引用し、明代に伝わる所謂「唐韻」というものが、実は南宋以降の人の所作であると、説明をしていた。

とはいえ、北山が序文で述べたように、当時の毛奇齡著作は日本に渡来したものの、量が少ないうえ、その質も低劣なものがほとんどであった。

一日、書賈蔓延堂來吾奚疑塾、言予曰、嘗聞毛公書讀之必有益於學者不少之焉、

然彼我商舶相通以降、齋渡公集者不過五六部、故今藏者甚少矣、又偶藏者多闕卷牙葉、率非全本、獨君孝經樓所藏殊全、敢請彫諸梨棗、使人得見〔中略〕雖一時不能全刻、累歲月逐種上木、以卒此業、是小人之願也<sup>九九</sup>。

江戸の書商蔓延堂足利屋勘六は北山の塾では毛奇齡全集を所有することを聞き、それを上梓することを懇願していた。この蔓延堂は北山一門との付き合いが深く、北山の著書もほぼこの書肆によって刊行されていた。このため、北山は「以其言近於義」と感嘆し、その懇願も快諾した。北山は「乃取塾中二三子曾謄寫校訂經問十八卷中前九卷授蔓延堂<sup>一〇〇</sup>。」と、嘗て門人たちが校訂・浄書した『経問』の前の九巻を彼の書肆で上梓することを許可していた。

北山の時代までに清朝で刊行された『西河合集』は概ね三版がある。最も早くにできたのは、門人の李堪等が編輯した康熙刊本で、その後、四庫全書に収録される際、校訂した四庫本もある。最も多く流布したのは、嘉慶元（一七九六）年、毛文輝等校注の蕭山陸凝瑞堂刊本である。寛政元年和刻本には、毛文輝校注という記もあるので、北山所蔵の『西河合集』原本もこの嘉慶刊本となるのであろう。

北山一門の清朝考証学著作の刊行と紹介は、門中のみならず、当時の学問世界にも大きな波紋を投げかけた。北山も序文で述べたように、当時日本では、毛奇齡のような清朝考証学者の著作の流通が少なく、その質も低劣なものが多かった。そのため、北山蔵本による翻刻は刊行後、人気を博し、翌年に重版もされていた。しかし、どのような経緯なのかは不明であるが、残りの後半九巻の刊行は結局実現し得なかった。

もつとも、好評を博する一方で、この風靡ぶりを懸念する声もあった。当時、近畿を中心に活動していた猪飼敬所は、『西河折妄』を著し、毛説の誤謬や疎漏を逐一に論難していた。藤原資愛の撰した序文では、敬所が毛書の風靡を懸念するさまを以下のように記述していた。

我敬所先生、淵通明識、最精經學、近見翻刻奇齡經問、行之于世、深懼後學眩耀為其註誤、故著西河折妄、遂逐節駁之<sup>一〇一</sup>。

また、信濃国高遠藩の儒医中村元恒が撰した跋文でも「近時、江戸山本北山梓其経問九卷、稱其博達、平安敬所先生憂其惑後學、姑就其本著西河折妄三卷〔後略〕<sup>一〇二</sup>」と同様の記述がある。なお書中では、毛説に対する批判のほか、従来の学者が言及しなかつた敬所の独自の考証も多く見られる。

実は『経問』のほか、門人牛窪雪校訂『古文尚書冤詞』八卷（以下では『冤詞』と記す）も世に伝わった。このように北山及びその門人が北山蔵の『西河合集』に大きな精力を使って校訂し、毛氏の学説を熱心に学習したことは明らかであろう。こうした毛奇齡をはじめとする清朝考証学者の経学著述に対する学習及び受容は、彼の経学思想にも大きな影響を与えていた。

北山の経学思想に関しては、その『孝経』研究がよく言及されている。北山は『孝経』を諸書のなかで最も重要な經典として見なし、より多くの人に学ばせようと主張していた。彼は、書齋を「孝経楼」と名付け、自らを「孝経楼主人」と名乗ったほど、『孝経』に熱意を注いだ。また、彼が学問のアドバイザーを務める佐竹藩などでは、『孝経』の教習を進め、自身が校訂した『孝経』も藩校の教材として用いられた。彼は日本で流伝する『古文孝経孔氏伝』を偽書と見なし、『今文孝経』のテキストを使用することを主張していた。『校定孝経』の凡例や『経義撮説』では、彼の『孝経』に関する認識が反映されており、とりわけ、後者では、『孝経』の「名義」「述者」「今文古文」など諸問題に対する考証や論説を収録していた。彼の『孝経』に関する諸論点は後に錦城にも大きな影響を与えていた。

一八世紀末から一九世紀にかけて活動した大田錦城は、「江戸における考証家の嚆矢<sup>一〇三</sup>」「わが国の考証学派の先達<sup>一〇四</sup>」と称されており、近世日本の考証学派の代表的人物と見なされている。彼は、青年期に淇園塾に出入していたが、その後、京都を去

り、江戸にいる北山に入門した。これを契機に北山と同じく金峨門下の吉田篁墩や多紀桂山などの考証学者との交流も始まった。錦城は、やがて北山一門からも離れ、一家を成したが、彼の著述や思想には、北山による影響も多いのであろう。

従来、錦城の北山との絶交ばかりが強調されてきたが、実際両者の間では、学問上の対立はそれほど強くなく、錦城自身が北山の学問主張を認めるところもしばしば見られる。彼は北山から諸学兼採、衆説折衷の学風を継承したほか、清朝考証学に対する学習や批判意識も共有していた。例えば、彼の主著の一つである『九経談』では、師の北山や同門の吉田篁墩との逸話が記されている。

吾以謂與信隋人孔傳 不若奉魏晉鄭注也 曩與亡友篁墩吉學生論此義 反覆爭辯  
學生不敢然予言、後與山本北山先生談及此義、先生特以為知言 一〇五。

錦城は、日本で伝わった隋唐時の『古文孝経』が偽書であり、それよりむしろ魏晉時の鄭注のほうが信頼できると主張していた。これをめぐり、吉田篁墩との論争を繰り返した。後に、彼は自身の論点を北山に述べたところ、北山も偽書説を支持し、錦城の議論を「知言」と評したのである。錦城は、『經典釈文』の序文において、当時『古文孝経』は既に散佚しており、世間で流传する『古文孝経孔氏伝』が偽書にあたることが明示されているにもかかわらず、今なおそれを正典と奉じ、劉炫の偽作であることを知らないのは、まことに滑稽であると『古文孝経』の擁護派を非難していた。

また、彼は偽書説を論じる際、中国の歴代史料のみならず、日本古来の史料もその考証の対象とした。例えば、上述した『古文孝経』の真偽問題に関しては、彼は『三代実録』の記録を考察していた。史料によれば、清和天皇貞観元年一〇月一六日に、朝廷で講じる孔鄭二注を取りやめ、かわりに唐玄宗開元一〇年の『孝経』新疏三巻を学官教授や挙業のテキストとして定めた御命がある。錦城は、これについて、「孔傳之偽、不特唐人辨之、我邦先王亦既知之 一〇六」と主張していた。実は、『三代実録』にあるこの律令を論拠とし『古文孝経』の不可信についても、錦城以前に、師の北山が既に論及していた。北山は寛政九（一七九七）年秋田明道館刊の『校定孝経』では、「我邦貞観天子有詔、令學者從今文、是故此本即便以今文為正」と記しており、また『経義撮説』に「今古文」の問題についても「清和天皇有詔、使學者從乎今文、且今文比古文、則所出亦確矣」と論及したことがある。

北山は『孝経』のほか、諸経に関する研究も少なからず行っている。そのなかでも、特に『尚書』の研究に多くの精力を費やした。宋の呉棫や明の郝敬・梅鷟以来、『尚書』の今古文論争は再燃し、閻若璩、顧炎武や朱彝尊など明末清初の学者の考証により、『古文尚書』偽書説は広く支持を受けていた。一方、惠棟・毛奇齡・王鳴盛など「古文派」も登場し、とりわけ毛奇齡の『冤詞』では閻説をはじめとする今文派の考証の誤謬を指摘し、『古文尚書』の正当性を主張していた。北山の『尚書』研究は、こうした明末清初以来の今古文論争を踏まえたうえで成立したものである。この点も、師の金峨とは大いに異なるのである。例えば、その『古文尚書勤王師卷』<sup>一〇七</sup>（以下『勤王師卷』と記す）では、こうした特色が充分に表れている。

北山は、『勤王師卷』を「此藁乃吾宿志所在也」と息子の山本緑陰に言い伝えていた。緑陰も「由此書以思生平所論、即是知其概略矣」とそれを北山の一生経学思想の集大成と評価していた。本書では、北山は漢唐以来の今古文の論争史を整理し、主要な文献や論点を抄出し、下に「按語」を附している。なかでも、閻若璩の『尚書古文疏証』の説の誤りを主に論弁していた。一方で惠棟・毛奇齡・王鳴盛などの著作を参照ないし引用することも多くあるように、北山も毛奇齡など「古文派」学者と相似する立場を取っており、明末清初期の閻・顧など「今文派」の主張を斥けた。

宋儒欲主今文黜古文、然無奈亡今文一字存于世者、何至清儒徒知黜古文之説正、立改其説、謂伏生今文即孔氏真古文、按此説出乎明郝敬尚書辨、云尚書以伏生二十八篇為真古文、清人不辨其謬、掠取以為己説、可謂醜<sup>一〇八</sup>。

北山によれば、宋儒以来、古文を廃し、今文を「正経」とする人が多く、明の郝敬に至っては伏生今文を本当の「古文尚書」と主張していた。閻・顧など清の学者がこうした旧説の誤謬を弁別せず、却って己の見解として唱えるのはまことに醜い行為であると、北山は清初の「今文派」の説を強く批判した。

彼の「今文派」に対する批判では、毛奇齡の論点を度々引用し、逐一にその是非を論辨していた。例えば、「今文」「古文」の真偽を判断する際、その字体に関する考証が重視されており、そのなかで、許慎『説文解字』（以下『説文』と記す）が重要な参考文献として取り上げられている。しかし、『説文』では、「古文」の字が登場しないため、学者たちのなかでは意見が割れた。これを証拠とし、許慎の時、「古文」がまだ現れてお

らず、その正統性もおのずと疑われる見解もあれば、これを単に許慎が「古文」の学を継承しなかったと説く見解もある。毛奇齡は『冤詞』では、この問題を以下のように提起していた。

馬鄭受漆書、其所注書篇與今文同、而字盡增損與今文、異如今文夏侯之学、以克明德為克明俊德、類馬鄭無是也。〔中略〕予嘗謂、書画難校、俗儒多訛錯、傳寫便變、而好事者又必故為改造、以示新異、此各異固大不足輕重、無與經學、而世復有取字畫以相質難、又云、説文則僅有二十八篇中字、而增多之篇無一字相及〔中略〕是今之古文在當時無其書也〔中略〕予曰、若竟無其書、則直二十八篇耳。何以曰書孔氏耶。若別有其書而非今本則必別有所引在今本之外、何以又無此也。不知此正賈達漆書之本也。一〇九。

毛氏はまず、『説文』に「古文」の字が見られないことで、許慎の時、「古文」と見なされていたテキストがまだ存在していないという旧説を否定した。また、「是慎所本者、正賈達之学也。賈達学杜林、妄以漆書為孔壁舊本、冒稱孔氏古文、為之作訓、而慎實祖之」と許慎の『説文』に依拠したのは、賈達訓の「古文」は即ち「杜林漆書」であると毛氏が指摘していた。

これに対し、北山は、閻若璩・王鳴盛も毛氏と同様に、賈馬鄭三人の注した『尚書』の内容は後漢の杜林が得た漆で書いた『尚書』に由来するものと主張したと、その議論の文脈を指摘したうえで、毛説と閻・王説の差異は、「古文」は一種のみあるか、或いは多種存在するかというところにあると見る。この漆書は孔壁から出た『古文尚書』ではなく、別にある『古文尚書』の一種にあたるという毛説に対し、閻・王は、漆書は梅本古文とは異なるが、孔壁古文、伏生今文とは同様な内容であると見なしていた。しかし、北山は、以上の二説を共に否定し、「古文」「今文」「漆書」は各々のものであり、混同してはいけなさと指摘した。彼はまた、馬鄭及び王肅の注解した『尚書』は即ち孔壁古文であると主張していた。

更に、毛氏は、この問題の最後に「今賈與馬鄭益復大異、説文中字並無一字與馬鄭二註相合何以解之」という疑問を提示していた。北山はこれに対し、確かに、毛氏たちの指摘したように、各版には相異なる内容があるが、これは各注家の特色や伝承転写の時に生じた相異であるため、これに基づいて、許慎の『説文』に古文の学が伝わらなかつ



たというのは誤りであると論述していた。

許慎説文中並無一字與馬鄭二註相合者、則如賈王馬注文不同、何足怪也、不可  
以此為許慎不傳古文之学也<sup>一一〇</sup>。

以上より、北山は、清朝考証学を熱心に習い、学者の説を丁寧に読み込んでいたことが明らかである。しかし、彼は特定の学者の説のみ信じることはなく、常に従来の説に疑問を投げ、己の見解を主張する姿勢を取っていた。彼にも一種の「折衷的」な学風が見られるのであろう。

北山の清朝考証学著作の蒐集・学者は、彼の門人弟子により、更に近世日本の学問世界で広まった。こうした清朝考証学に対する学習を通じ、古学の時代より長らく培われてきた考証学の萌芽も次第に成長し、北山の弟子の時代より開花していた。その代表的な人物が、これまで度々言及してきた錦城である。

考証の学問手法を重視する錦城は北山と同様に、清朝考証学から大いに啓発されていた。錦城によると、経学史に漢学・宋学・清学という「三大変」があり、それぞれ訓詁・義理・考証をその特色としていた。清儒は明代の空疏な学風を一掃し、字句考証を通じ、聖人の「妙意」を知ることが出来た。この考証の学風は明末の郝敬より出ており、清初の朱彝尊・毛奇齡によって広まった。当世に至り、諸家のなかで、漢学を独尊する人もいれば、漢宋の学を折衷する人もいる。学説は多少の異同はあるものの、総じてこの考証学の枠内を超えていなかったのである。錦城は清学にも「唯其学過精細而無一人發大見識」という欠陥があるとはいえ、「得明人之書百卷、不如清人之一卷也」と高い評価を下していた。当時の日本学者のなかでは、この学術史に対する観察は極めて先鋭的であるともいえよう。

こうして最新の清朝考証学の動向を含め、和漢両国の学術史に透徹した理解を有した錦城は、自身の学問の目標について、「若夫講明經義道學、考證精確而義理正當、則是謂儒者之學矣<sup>一一一</sup>」と掲げていた。つまり、彼が目指しているのは、適切な考証を行い、経義を正確に注解することである。義理を空論せず、また博証を以て学識を顯示しないのが理想である。この意味では、彼はエルマンのいうような「哲学から文献学へ」と路線転換を行った清朝考証学者とは明白に異なり、宋明理学と明清考証学を折衷する道を選んでいた。錦城のような折衷的な考証学者は、むしろ近世日本考証学の主流となった。

金峨以降、考証学の気風は近世日本で次第に展開し、北山・錦城を経て、清朝考証学に対する認識も深化しつつあった。また、猪飼敬所のように、清儒の説の誤謬や疎漏を明白に指摘し、日本考証学の優越性を主張する学者も登場するようになった。いわば、清朝考証学とは区別される日本考証学の確立を意味するのであろう。

本章の議論を整理すると次の通りである。一七世紀末以来、仁斎や徂徠をはじめ、復古主義を唱える古学者は、明清学術の成果に対する積極的な受容を背景に、近世日本に固有の課題（仏教思想への抵抗や武家政権の正当性の説明）の解決に積極的に提言していた。彼らの学説や思想に刺激を受けた人のなかには、その問題意識を継承し、欠陥のある部分を補完する者もいれば、古学説の是非を検討する批判者もいた。いずれにしても、こうした徂徠学をはじめとする古学を再考する過程から、その原点となる明代学術に対する「反芻」も行われていた様相が見られよう。更に、明代の学問世界に熟知した彼らは、その病弊を克服するために、新たに登場した考証学という分野に関心を移した。このように、現実世界の明清交替から数十年も経った後、日本の学問世界では、ようやく「明清交替」の予兆が現れるようになったのである。

明代の思想・学問世界が近世日本に与えた広遠な影響は近世末期に至るまで続いた。幕末期の陽明学の発達が、まさにその一例であるといえよう。また、第一章でも取り上げたように、明代考証学の代表的な作品が大量に紹介・刊行されるようになるのは、むしろ一八世紀の末期から一九世紀の初頭になってからのことである。その一方で、清朝の学問に対する学習は、一八世紀の最後から次第に見られるようになり、一九世紀中期以降、清朝考証学者との直接の交流を契機に、ようやく本格的に開始した。彼らの間の交流がほとんど支障なく実現できたのは、一七世紀後半以来形成されてきた共通の知的基盤の存在が大きいといえよう。

【表1】伊藤蘭嶋（一六九四～一七七八）著作年代別一覧『古義堂文庫目録』に基づき作成

番号	書名	草稿完成年代*	浄書／刊行年代	蘭嶋年齢	補注
①	『明詩大観』（四巻）	不明	京都：享保元（1716）年、江戸：享保2（1717）年刊行	20～23	序は正徳4（1714）年
②	『詩経古言総論』自筆本2（一冊）	享保20（1735）年	宝暦3年（1753）浄書	41～60	自筆本1は現存せず。
③	『書反正』自筆本（五冊）	享保20年	宝暦5～宝暦6年浄書	41～62	懐徳堂文庫蔵本参考、古義堂文庫蔵本年代不明。
④	『大学是正』自筆本（一冊）	延享3（1746）年	それ以降修正も多いが、年代不明	52～？	国会本も自筆本であるが、内容は天理本と若干異なる。
⑤	『中庸古言』自筆本（半冊）	延享4（1747）年	それ以降修正も多いが、年代不明	53～？	
⑥	『紹衣稿草本』（二冊）	延享4年	巻四は寛延年間完成	53～50代後半	
⑦	『詩経古言』自筆本（一三冊）	延享年間に浄書開始のため、それ以前に既に草稿が完成と推測	寛延3（1750）年浄書完了、宝暦年間に数回校閲し、宝暦5（1755）再浄書	50代頃～61	小雅部分の最後に寛延元年頃「起筆於紀府」という記載がある。
⑧	『周易憲章』自筆本	寛延元（1748）年	？	54～？	『周易反正』という名もあり
⑨	『春秋聖旨』自筆本	？	寛延3年	56	
⑩	『読礼記』自筆本1	『大学是正』以降	宝暦6（1756）年浄書完成→自筆2	50代半～62	
⑪	『読礼記』自筆本2	自筆1以降	宝暦6年	62	
⑫	『書反正』刊本（二冊）	修正完了年代不明	「堯典」：明和2（1765）年；「舜貢」明和6年南紀書肆山本勘兵衛	71～75	平安書肆植村藤右衛門・吉村吉左衛門共同刊行
⑬	『易憲章』自筆本	？	？		『周易憲章』浄書
⑭	『詩経古言序説』（一冊）	不明	？	？	『総論』の後に書かれたと推測
⑮	『鳳筌譜蘭』	不明	不明 205	？	早稲田大学蔵、古義堂記録なし。

- 一 「江戸文化の中に近代の萌芽を見出すということは一つの文化史観であり、江戸という時代が保有していた可能性を探る営みといえる。「中略」しかしその一方で、近代という視座を持ち込んだ理解は、江戸漢学にあつては未分化であつたはずの文学と思想を切断してしまう危険性もある」(白石真子『太宰春台の詩文論——徂徠学の継承とその転回』笠間書院、二〇一一年)、三三頁。
- 二 辻本雅史「十八世紀後半期儒学の再検討——折衷学・正学派朱子学をめぐって——」『思想』七六六、岩波書店、一九八八年。
- 三 同前。
- 四 同前。
- 五 小島康敬『徂徠学と反徂徠』(ぺりかん社、一九八七年)。
- 六 高山大毅「食の比喩と江戸中期の陽明学受容」『駒澤國文』五三、二〇一六年、一〇七—一三三頁。
- 七 両書ともに宝暦年間に作成された文章が多く収録されるから、その成書も同時期と考えられる。また両書は現在東京都立図書館加賀文庫に所蔵されている。
- 八 『時学鍼燭』の雑論に、東涯と徂徠に関する逸話や、泉溟の古義堂に関する観察などを記している所があり、吉川幸次郎や三宅正彦などの研究においてしばしば引用されていた。
- 九 清水茂「解題」『日本思想大系三三 伊藤仁斎・伊藤東涯』岩波書店、一九七一年、六二九頁。
- 一〇 泉溟はここで、元代儒学についての言及は、元明儒学の連続性を見出したうえの指摘になるであろう。従来の近世日本学者の場合は、元代儒学の成果を引用するものの、その位置付け、また宋・明の儒学との関係性についてさほど言及しなかったの、泉溟のこの指摘はとても興味深いともいえよう。
- 一一 関儀一郎編『日本儒林叢書・四』(鳳出版、一九七一年、初出一九二九年)一頁。
- 一二 同前、一—二頁。
- 一三 同前、二頁。
- 一四 同前、三〇頁。
- 一五 「明人毀宋儒者。前後莫若揚用修也。丹鉛錄所載可見。謝在杭曰。此老多杜撰。蓋信口無忌憚者也。宋人謂荀卿之学不醇。故一伝於李斯。則有坑儒焚書之禍。夫弟子為惡而罪及師。有是理乎。若李斯可以煩荀子。則呉起亦可累曾子矣。「中略」近歲東刻荀子書成。徂徠有序。又剽竊升庵之此說。其行文如己自出。輕俊子弟。驚嘆以為卓見。徂徠大儒。何為不自重。使他迷忒至此乎」(同前、三〇頁)。
- 一六 高志泉溟『大学塾講抄』(写本、東京都立図書館蔵)。また、ここで引用した徂徠の説は、恐らく『訳文荃蹄』を参考にしたのであろう。「大」「太」の條は、卷四(『荻生徂徠全集』二、みすず書房、一九七四年、一九七頁—一九八頁)に見る。
- 一七 『続編』の記述に関して、中野三敏は『江戸狂者傳』(中央公論新社、二〇〇七年)の中で疑問を提示した所もいくつかあるが、ほかの史料と照らし合わせてみれば、概ねこの記述の通りである。
- 一八 例えば、小島康敬の『徂徠学と反徂徠』(ぺりかん社、一九八七年)の中の系図はこの説を採用した(系図の中に繋がっている学者たちは思想上必ずしも一致するわけ

ではないと強調されるものの、師承関係はあると肯定的に述べた)。これにたいし中野は、蘇門が介亭の門に出入したことや古義堂の門人との交遊があつたことも十分考えられるが、蘇門の学問思想からみれば、堀川学派と分類することは到底できないと否定的な態度を示した。

一九 東條琴台『先哲叢談続編』(千鐘房、一八八四年)一四頁。

二〇 「季氏富於周公。不言魯公而言周公者。以全魯言之也。當是時。三桓四分公室。而季氏有其二。則魯公豈足言乎。魯自宣公稅畝。而季氏之二。適與周公之富相當。而又大夫不具官。則季氏之富。過於周公全魯之時矣。或曰。周公非旦。謂東西二周公也。以諸侯之卿而富過天子之卿。亦通」(小川環樹編『荻生徂徠全集四・經学二』みすず書房、一九七八年)一一四頁。

二一 前掲『日本儒林叢書・四』一八頁。

二二 『論語徴』原文は、「葉公曰。吾黨有直躬者。孔子唯曰吾黨之直者而無躬字。可見直躬者。欲暴己之直者。呂氏春秋以為人姓名非矣。」(『子路第十三』)。

二三 明の張鼎思(一五四三〜一六〇三)が滁洲に左遷された際に編纂した書物。内容は主に諸史百家から摘録したものである。

二四 同前、一八〜一九頁。

二五 同前、八頁。

二六 同前、一〇頁。

二七 同前、一九頁。

二八 五井蘭洲『非物篇』(懷徳堂文庫復刻叢書)二、懷徳堂・友の会、一九八九年)四頁。

二九 中井竹山『非徴』(懷徳堂文庫復刻叢書)一、懷徳堂・友の会、一九八八年)、七頁。

三〇 前掲中井竹山『非徴』一五頁。

三一 伊藤東涯『先府君古学先生行状』(前掲『古学先生詩文集』、一一頁)。

三二 仁斎・徂徠の時期に見られる四書学からの「脱却」の傾向について、辻本雅史

『思想と教育のメディア史』第八章「日本近世における「四書学」の展開と変容」(ベリカン社、二〇一一年)では、指摘したこともある。

三三 林羅山等訓点『五経』、松永昌易『五経頭書』、林羅山『易経本義頭書』、山崎闇斎

『易経本義』・清水春流『易経或問』の五種がある(慶応義塾大学附属研究所斯道文庫

編『江戸時代書林出版書籍目録集成・二』井上書房、一九六三年、一五頁)。

三四 この年の記録では、東涯『易通解』・太宰春台『易道拔乱』『古文孝経正文』・岡白駒『詩経毛伝補義』・服部南郭『詩書小序』のような古学系の人の著述以外にも、折衷学の系譜とみなされる宇野明霞『左伝考』や井上蘭台『左伝異名考』も同時に見られる(同前、一五四頁〜一五五頁)。

三五 澤井啓一「古文辞学」から「古学系漢学」へ——近世日本における「漢学」の位

相——(『國文目白』五七、二〇一八年)。

三六 末木恭彦『徂徠と崑崙』(春風社、二〇一六年)。

三七 劉宝楠や俞樾が徂徠及びその門人に対する言及は、藤塚鄰がいち早く指摘しており、その後、夫馬進や陶徳民など中日両国の研究者によるこの問題に関する考察も

多々ある。

三八 錢泳輯『海外新書』(道光一六年秀水鄭氏刊本)。この書は、京都大学人文研所蔵

刊本以外、上海図書館蔵『豫恕堂叢書』にも収録がある。

三九 大鹽良「刻詩書古伝序」(太宰春台『詩書古伝』、宝暦八年刊)。

四〇 同前。

四一 三四部は、『春秋左氏伝』『国語』『管子』『礼記』『古文孝経』『論語』『孔子家語』『大戴礼』『晏子春秋』『呉越春秋』『越絶書』『墨子』『孟子』『荀子』『列子』『荘子』『子華子』『孔叢子』『韓非子』『春秋公羊伝』『戦国策』『呂氏春秋』『韓詩外伝』『新語』『新書』『淮南子』『春秋繁露』『史記』『塩鉄論』『法言』『新序』『説苑』『列女伝』『漢書』となる。このなかでは、實際後人の偽作と判断されるものもあるが、春台はその真偽性を疑わなかった。

四二 高山大毅「礼」の遊芸化——田中江南の投壺復興——『近世日本の「礼楽」と「修辞」——荻生徂徠以後の「接人」の制度構想』（東京大学出版会、二〇一六年）。

四三 現在『詩経古言』『読礼記』『易本旨』などの草稿は天理大学古義堂文庫のほか、大阪大学懐徳堂文庫や慶応義塾大学図書館にも写本がある。各版とも長い年月が経ったため、虫食いなどによって文字が欠損しているところもしばしばあるほか、もとより、草稿のため、添削が多く、蘭嶋の意思が読み取りにくい部分も多々ある。このため、本論文での引用は、基本的に古義堂蔵の浄書本に依拠するが、場合によっては他の蔵本も参考することがある。

四四 例えば、懐徳堂に『大学是正』の写本が伝わっているほか、岩国徴古館蔵の『書経反正』は門人が紀州の蘭嶋塾で写したものにあたると見られる（「写始延享戊辰」閏十月廿九日、終己巳三月十八日、時在南国紀西宇治、寄居先生家塾）。

四五 湯浅常山『文会雜記』（『日本随筆大成』第一期一四、吉川弘文館、一九七五）、〇〇頁。

四六 伊藤蘭嶋『一得録』（関西大学内藤文庫蔵本）。

四七 同前。

四八 伊藤蘭嶋「易本旨序」

四九 伊藤蘭嶋『易本旨』（慶応義塾大学図書館蔵）、以下引用同。

五〇 蘭嶋書中ではこの書名を記していなかったが、蘭嶋の引用は『重訂易経疑問』の原文そのままのため、この書より抄出されたという判断に至った。なお『古義堂文庫目録』ではこの書が入っておらず、仁斎・東涯の記録にも登場しなかったため、恐らく蘭嶋が独自に入手したものであろう。

五一 姚舜牧

五二 尾藤正英『江戸時代とはなにか』（岩波書店、一九九二年）一四一〜一四二頁。

五三 同前。

五四 伊藤東涯『周易経翼通解』（京兆文泉堂、安永三（一七七四）年刊本）二才。

五五 同前、二ウ。

五六 「加我數年、五十以學易、可以無大過矣」（『論語・述而』）

五七 渡辺弘堂編『字義辨解』（前掲『日本儒林叢書』一四）四四頁。

五八 浜田秀「皆川淇園論（一）」（『山辺道』四四、天理大学国語国文学会、二〇〇〇年）

五九 一頁。

六〇 現存する『易』に関する淇園の著述は、『易経釋解』『易原翼』『易学開物』『周易釈義』など二三種あり、概ね京都大学附属図書館や静嘉堂文庫に所蔵されている。

六一 浜田秀の指摘によると、淇園の学問では、易学・韻学・漢語学という三つの学問源泉があり、易学以外は既に石崎又造や戸川芳郎、福永静などの古典的研究があったのに対し、その易学思想に関する言及が少なかった（前掲浜田論文）。

六二 皆川淇園『問学挙要』（中村幸彦・岡田武彦編『日本思想大系・近世後期儒家集』岩波書店、一九八四年）三六三頁。

六二 皆川淇園『易経開物』（自筆本、京都大学附属図書館蔵）。以下引用した淇園史料は別注がなければ、基本的に京都大学附属図書館蔵淇園自筆稿本になる。

六三 「是故苟欲循夫子之道、而以躡王化之迹者、舍詩三百、則靡由興焉、夫子嘗言、予欲無言、蓋亦以有詩可興也、然今學者講德、獨資論語、而夫子所親正之詩、顧委之蔽罔、豈不悲乎」（皆川淇園『詩経釋解』、葛西市郎兵衛等刊行、安永九年、序一ウ〜二才）。

六四 「詩経釋解附録或問」（前掲『詩経釋解』に収録）。

六五 同前、二ウ。

六六 前掲『詩経釋解』卷一、二ウ〜三才。

六七 顧炎武は『音學五書』では、「記曰、聲成文、謂之音、夫有文斯有音、比音而為詩、詩成然後披之樂、此皆出於天、而非人力所能為也」と述べており、「声」「音」

「詩」「楽」がともに天より創造した法則で成立し、音を一定な法則に従い配置すれば、詩になると、一貫する法則の存在を強く意識していた。これは淇園の学説にも見られる。

六八 前掲「詩経釋解附録或問」。

六九 中井履軒『諧韻瑚璉』（関儀一郎編『崇文館叢書』第二輯四四、崇文館、一九三二年）二才。

七〇 同前。

七一 前掲『問学拳要』、三六四頁。

七二 史料のなか、淇園は誤って『韻学五書』と記した。「思想大系」の頭注では、この点を指摘していたが、また「音学五種」と誤った。

七三 同前。

七四 皆川淇園「八始説」（『易学開物』自筆本）。

七五 その運動の原理や声音、『易原翼』に詳細がある。声音を「清濁」「濁」「次清」

「清」という四限に分け、「乾」「坤」「震」「巽」「坎」「離」「艮」「兌」の運動をそれぞれに発声位置の変化を対応し理解する。例えば、「乾象」を始まりとし、「乾象而巽」は「外開近斜」であり、「乾象向巽」は、「内合遠正」として表現する。

七六 （皆川淇園「七部貴賤」（『易学開物』自筆本）。

七七 「舜典」のこの一句は、歴代の注解では、諸説があるが、淇園の理解は、その

『書経釋解』に記してあり、舜が七部によって、律運図を作ったと解している。「璇璣玉衡、以齊七政、即天地二十八宿、十母、十二子、鐘律調、自上古建律運歴造、曰度、可據而度也、合符節通道德、即從斯之謂也、乃悟璇璣玉衡、即律運圖也」（『書経釋解』自筆本）。

七八 藤田覚『田沼時代』（日本近世の歴史4、吉川弘文館、二〇一二年）一頁。

七九 国儒論争に関して、小笠原春夫『国儒論争の研究——直毘靈を起点として』（ペリカン社、一九八八年）に詳細な考察があるため、ここではその紹介を省略する。

八〇 前掲『中村幸彦著述集』、四一〇頁。

八一 淇園の方法論について、「時代に即する理解は、既に古学派・古注学派の方法の中にも見えた」という指摘があるように、古注学の気風を有する学者として捉える場合もある。とはいえ、淇園の『易』研究をはじめ、その学問では「中世的神秘性」や「悟道」的な色彩を有する一面もあると指摘される。「開物学」とは、淇園が、一種独特の言語観を持ち、それを若くより研究を深めた易の開物の論理をもって形成した一種の論理学である」（「解題（皆川淇園）」前掲『近世後期儒家集』、五二七〜五三一頁）。

- 八二 同前、四一三頁。
- 八三 水上雅晴「大田錦城の經学について——江戸の折衷学と清代の漢宋兼採の学」『東洋古典学研究』二四、広島大学東洋古典学研究會、二〇〇七年）一一五頁。
- 八四 井上金峨『經義折衷』（関儀一郎『日本倫理彙編』三五七頁。
- 八五 井上金峨『匡正録』（前掲『日本倫理彙編』二六六頁
- 八六 同前。
- 八七 井上金峨『易学辨疑』（江戸書肆監書房、安永二年刊、内閣文庫蔵本）一ウ〜二才。
- 八八 井上金峨『考槃堂漫録』（写本、国立公文書館内閣文庫蔵）。
- 八九 富永滄浪著、猪飼敬所刊『古学辨疑』卷之上（滄浪亭蔵本、天保五年刊）、一ウ〜二才。
- 九〇 大田錦城『九經談』卷一（大坂河内屋太助等刊、文化元年）一三才〜一三ウ。
- 九一 同前、二九一頁。
- 九二 ベンジャミン・A・エルマン著、馬淵昌也等訳『哲学から文献学へ——後期帝政中国における社会と知の変動』（知泉書院、二〇一四年）二一五頁。
- 九三 王智汪『論戴震與荻生徂徠』（黄山書社〔合肥〕、二〇一二年）。
- 九四 頼惟勤「徂徠門弟以後の經学説の性格」（頼惟勤校注『徂徠学派』岩波書店、一九七二年）五七四頁
- 九五 同前、五七六頁。
- 九六 明後期、湖北公安出身の袁宏道・宗道・中道三兄弟を代表とする「公安派」は、明代中期以来の李・王ら古文辞派の擬古主義を反対し、清新自然の詩風を開いた。自己の精神すなわち「性靈」の発露による自由な表現を主張し、蘇東坡らの宋詩の価値を唱えた。その主張は、のち湖北竟陵出身の鍾惺・譚元春を代表とする竟陵派や清代の袁枚を代表とする性靈派によって継承されたのである。
- 九七 五人のうち、息子の山本謹以外、朝川善庵（一七八一〜一八四九）もよく知られているが、ほかの三人に関する史料はほとんどない。山本謹が編集した北山門人詩集『臭蘭稿甲集』では、その出身と字号が記録されており、これが唯一の情報である。
- 九八 青木昆陽『对客夜話』（写本、国立公文書館内閣文庫蔵）。
- 九九 山本北山校点『経問』（長澤規矩也編『和刻本漢籍随筆集』一四、汲古書院、一九八八年）一一七〜一一八頁。
- 一〇〇 同前。
- 一〇一 猪飼敬所『西河折妄』卷之一（採選亭鐵屋十兵衛刊行 文政一二年）。
- 一〇二 同前、卷之三。
- 一〇三 安井小太郎
- 一〇四 今中寛司「大田錦城の『九經談』と“批徂徠学”」（『日本思想史学』二〇、一九八八年）五頁。
- 一〇五 前掲『九經談』卷之二、五ウ。
- 一〇六 同前、四才。
- 一〇七 山本北山著・山本謹等校『古文尚書勤王師卷』（奚疑塾、文政七年刊）
- 一〇八 前掲『古文尚書勤王師』卷上、三ウ
- 一〇九 前掲『古文尚書勤王師』卷下、二二才〜二二ウ。
- 一一〇 同前、二四ウ。
- 一一一 前掲『九經談』卷之一、一三才。



## 結論

### 一・本研究の成果

熊沢蕃山はかつて、日本では真の「儒宗」が現れず、「いづれの儒学も此国の水土にあひがたく、今の時に叶がたし<sup>一</sup>」<sup>一</sup>といい、当時の儒学の諸説が近世日本社会に馴染まなかつた現実を指摘していた。また、一七世紀の碩儒である貝原益軒も「ワガ国ニタラザル所ハ、只学問ノ一事ノミ、中土ニ及バズ<sup>二</sup>」<sup>二</sup>と、日本の学問が中華に及ばないことを嘆いたことがある。このように、近世初期の儒者の多くは、日本における儒学のゆくえんについて、消極的な見方を有した人が多かつたのである。それが一八世紀の末になると、日本儒者には中国儒者の学説の是非を指摘し、日本儒学の優越性を自負する姿勢もしばしば見られるようになったのである<sup>三</sup>。

本研究では、五章にわたる考察を通じ、こうした変化が起きた、約一〇〇年の間の日本儒学思想史の様相を明らかにしてきた。以下では、序論で提示した課題点について、考察を通じて得た結論を三点に要約する。

第一に、明清思想史と日本思想史両方の文脈について各々に整理を行ったうえで、人・書籍・学知などの移動・交流に対する考察をし、近世の中国・日本の学者のなかでは、互いの問題関心や研究成果を共有し、共時的な知的基盤を形成し得たことを明らかにした。

近世以前の日本では、一部の人の間では、儒学知が既に広まっていたが、同時期の中国や朝鮮の動向に対する共時的な把握が十分とは言えなかつた。近世以前の日本と中国・朝鮮の間では同じく儒学経典を扱うにもかかわらず、その問題意識や学問環境・方法ないし経書解釈の内容に大きな相異を有していた。それが近世以降になると、宋明の儒学に対する積極的な学習と実践により、儒学が近世社会の主要思潮の一つとなったのである。近世日本の儒者は、新たに舶来した明代中後期以降の最新書籍を通じ、宋明ないし清朝の思想動向や研究成果を次第に把握し得るに至った。そのなかでも、明代中期に勃興した理学・心学二派の論争及び、その渦中に起った「大礼議」という事件による影響が絶大であった。

本研究では、この整理を踏まえ、近世後期の日本に見られる復古・考証の二つの風潮は、ともに明代中国で発生した理学・心学論争に対する疑問・批判といった問題意識か

ら由来したものであり、理気論・心性論を唱える宋学以前の原始儒学のあり方を追求することを通じ、当時の論争及びそれに誘発された種々の政治や社会問題の解釈を求めていたことを明らかにした。また、この原典回帰の思想は、明代後期の書籍の移動を通じ、近世日本の学者にも共有され、日本古学派の登場を準備するようになったのである。

第二に、舶来書籍の流布・受容史に対する考察を通じ、近世日本思想史に見られる「曲折性」「遅延性」及びその原因を提示することができた。これを踏まえ、近世日本思想史における徂徠学の意義を新たに付与し得た。

従来の研究では、東アジア思想史における近世日本思想史の「独自性」が強調され、それが中国・朝鮮とは異なる幕藩体制や寺請制度の存在に由来すると指摘されていた。しかし実際には、そのほかにも、近世儒学の前身としての中世儒学が「ガラパゴス化」していたことにより、東アジアにおける共時的な知的基盤の形成が不完全であったことも深く関係する。このため、近世初期では、書籍の受容を中心に、急速な学知の交流が始まったものの、日本の学者の学習と受容にはなおも大きな支障をきたしていたのである。

徂徠の古文辞学が「画期的」と評しうる理由の一つとして、かかる問題を解決する糸口を提供したことを指摘できる。もともと徂徠の時期には、この問題の完全なる解決が果たせなかったため、徂徠もまた制約をうけていた面は否定できない。それゆえ徂徠学の儒学理解にも綻びがあり、それが後の徂徠批判者に攻撃されるようになった。したがって、一八世紀に生じた徂徠学と反／非徂徠の間の攻防は、実は東アジア思想史における共時的な知的基盤の形成を促した作用があったと言える。

第三に、学塾を学問・思想の空間として捉え、そこで行われた様々な学問活動、そしてそれを拠点として築いた人的・知的ネットワークを考察することを通じ、学者個人の思想及び学問集団の形成の経緯を追跡することが出来た。

近世的学問研究は、集団的な行為であることが一般的であり、学塾の存在は、こうした集団的な活動に空間を提供していた。またこれらの活動により、学問方法や問題意識が参加者に共有され、最終的に近世的学問集団（学派）が確立するに至った。近世思想史の研究において、学塾が不可欠な視点の一つであるという論点を提示することができた。

また、学塾の存在は、近世の都市文化の繁栄に栄養を提供していたのみならず、地方の城下町ないし鄉村社会における知識人集団の形成にも積極的な役割を果たしていた。

地方知識人の学塾での遊学は、近世社会の身分や地域など種々の制限を超えた交流が実現することを可能とした。このため、学塾での遊学は重要な学問体験の一つとして当時の学者に重視されていたといえる。

以上の成果から、近世思想史研究における、東アジアという視点の有効性を再確認することが出来た。また、近世日本儒学・明清儒学（ないし朝鮮儒学等）を、それぞれが個別に異なる展開を遂げた儒学であるといった認識を予め揚棄したうえで、東アジア儒学総体の思想動向のなかで、徂徠学ないし古学などの新たな学問の様相を捉えた。これにより、近代的な言説体系の影響で、近世思想史に対する「恣意的」な捉え方や誤った解読がなされることを回避し得たといえる。

## 二 課題と展望

### 1. 一八世紀末～一九世紀日本考証学者の群像とその学問のゆくえ

一八世紀の最後の日本では、経学・音韻学・書誌学・金石学など様々な分野において、考証の気風が高まり、考証学に精通する学者も続出していった。そのなかでも、大田錦城や吉田篁墩、そして後の世代の松崎慊堂（一七七二～一八四四）・狩谷棧斎（一七七五～一八三五）など江戸を中心に活動する考証学者の系譜が綿々と続き、幕末期の海保漁村までその学風が継承されていた。一方、京坂の学問圏で育った猪飼敬所のような考証に精通した学者も登場するものの、全体的に江戸考証学の勢いには敵わなかったといえよう。実際、先行研究でも指摘されているように、一八世紀後半から、学問の中心は次第に京都から江戸へと移る傾向が見られ、それに伴い、学問界とは緊密な関係性を有する出版業などにおいても、江戸勢の台頭が著しくなったのである<sup>四</sup>。

従来、彼らの学問は清朝考証学との関係性に注目される傾向にあったが、実は、彼らの多くは、古学以来の研究の蓄積に対する関心も少なくなかった。第五章で言及した大田錦城のみならず、猪飼敬所や狩谷棧斎にも、仁斎や徂徠以来の古学者の問題関心や研究成果を継承した一面が見られる。例えば、若い時代の敬所が書き下ろした随筆、『尚友齋漫録』では、徂徠や仁斎説に対する評論などがしばしば見られる。その中で『尚書』偽作論について、彼は仁斎・東涯の説を抄録し、同調の意を表していた<sup>五</sup>。

ところで一七・一八世紀には学塾を拠点とする集団的学問活動が主流であったのに対し、一九世紀の考証学者は、個人として研究を行う様式を取る人がより多かった。これ

は、近世初期以来の状況とは、大きく変化したポイントの一つである<sup>六</sup>。勿論、なかには謙堂や掖斎のように、研究グループを結成し、様々な考証活動を行う学者集団<sup>七</sup>も存在していたが、その著述活動は概ね個人単位で行われていたのである。こうした学問の個人化・分散化により、新たな問題の発掘や研究成果の共有が困難となった。近世前期のような「学派」の存在も次第に解消されてしまうのである。

彼らの多くは、古学派の「復古」の問題関心を継承したものの、明確な学問的主張を提示しない、或いは、それに興味を持たなかったともいえよう。清朝考証学の学風や成果を積極的に受容していたが、「実事求是」を掲げる清朝考証学の精神内核に対する共鳴もさほど大きくはなかったようである。このため、従来では、文字章句ばかりこだわりの、思弁的討論を欠く考証学の学風は、近世後期の日本儒学が停滞してしまう理由の一つとして挙げられてきた。しかしこうした文献考証と原典批判の精神は、同時代の西欧文献学においても見られ、この考証学の気風の普及は、明治以降近代学知体系の迅速な形成に基礎を準備したと見なされている<sup>八</sup>。

また他方で、一九世紀の日本では、考証学というのは、儒学のみならず、国学や医学の分野でも積極的に実践された学問である。考証儒学の低迷とは対照的に、こうした実証的方法を用い、国学や医学では大きな発展を遂げていた。伴信友（一七七三～一八四六）や伊澤蘭軒（一七七七～一八二九）らの活躍がその一つの縮図であるともいえよう。こうした医学や本草学に対する考証は、近代自然科学の実証的精神とは相通ずると評価されている<sup>九</sup>。

以上のように、一九世紀の考証学は、近代学問の前身として物語られていたことが明らかであり、一八世紀までの学問の様相とは大きく異なるのである。この点からみると、近世後期の学者らは、既に近代の入り口に立っていたともいえよう。しかし、この理解は果して妥当であろうか。次にみる問題点も含めて、もう一度吟味する必要があるだろう。

## 2. 学問世界の「明清交替」について

一八世紀後半から、顧炎武や毛奇齡など清朝考証学の書籍が次第に日本の学者に受容され、当該期の日本儒学に大きな影響を与えたことについて、第五章で指摘した。しかし実は、この時期には考証学のみならず、詩文や思想など、清の乾隆期における諸学問分野の最新成果が日本に入りつつあったのであり<sup>一〇</sup>、近世前期から積極的に学ばれてきた明代学術及びその日本での代言人らに対する批判や反省が行われていた。このよう

に、一八世紀末から一九世紀にかけての時期の日本では、清朝の最新学問の刺激を得、新たな流行が現れ、学問を評価する基準も大きく変化していたのは疑う余地がない。とはいえ、これはあくまでも学問世界の「明清交替」の開始であるに過ぎない。

実際には、明代学術の影響は、一七・一八世紀の二世紀間にわたり、近世日本の各方面でその影響を発揮しており、容易に代替されるわけではなかった。幕末期に至っても、明代学術書籍ないし学知自体はなおも高い人気を有し、多くの人に学ばれていた。例えば、第一章でも言及したように、楊慎をはじめとする明代考証学者の著作は、一七世紀に既に舶来したにもかかわらず、長い間十分に重視、理解されてこなかった。古学の勃興を契機として、ようやく日本の学者にその価値が再認識されるようになったのである。時は、既に一八世紀中期以降であった。また、その需要の高まりに応じ、一九世紀に入ると、こうした書籍が頻繁に和刻され、市井や地方の学者も入手できるようになり、その読者層が益々拡大することとなったのである。実際、一九世紀の考証学者、例えば、海保漁村や森枳園も明代考証学書籍を抄録した手稿を残しており、更にその学問論や随筆で引用するところが確認される<sup>一</sup>。あるいは考証学関係の書籍以外にも、一九世紀に見られる大塩中斎や山田方谷のような陽明学者の活躍による陽明学の流行などを見ても、近世社会がいよいよ終焉を迎える頃に至っても、なおも明代の思想や学問が生命力を有していたことは明らかであろう。

やがて明治期以降、人の往来がより自由となり、東アジア思想・文化の世界での交流は、従来のように一方的ではなく、相互的となっていた。日本の学者たちにおける、清朝の諸学術に対する認識は、はじめて書籍を介さず、人間同士の直接の交流によって実現し得たのである。明治以降の日本学者と清末学者の間での交流逸話は多くみられ、例えば、兪樾（一八二一～一九〇七）と竹添光鴻（一八四二～一九一七）との接触は有名な話であろう。ここから、日本における清朝考証学をはじめとする清代の学術成果の関心や需要がようやく明代学術を超えていったといえよう。

もともと実は、兪樾と竹添光鴻の往来以前にも、近世後期には、既に日本と清国の学者が両国間に往来する商船を便りに、交流を果したことがある。最後に、これに関する逸話を紹介して終えよう。

清嘉慶一六（一八一）年、翰林徐達源（号山民）が早年、劉墉・王鳴盛・袁枚・阮元など当時有名な文人士者との往来書簡を、『紫藤花館藏帖』として輯録し、石刻した。その拓本がまもなく、日本にも舶来した。書帖を持ち込んだ船主は、拓本を買い付けた

日本の儒者らに跋文を乞い、それを清国に持ち帰った。清朝の学者は跋文を記した熊阪秀沐・梅谷十時順・岡部<sup>二三</sup>三人の文章を奇とし、碑帖の最後に添えていたのである<sup>二三</sup>。これはまだ自由に往来できなかった時代に、日本と清国の学者が直接交流をし得た少ない事例の一つといえよう。

### 3. 展望

稿を終えるにあたり、これまでの考察を踏まえて、今後の課題についての展望を少し述べておく。

第一に、山本北山・井上金峨以降、一九世紀の日本考証学及びそれを胚胎した明治の漢学に対する研究である。前文では、一九世紀に入ると、国学・洋学の迅速な展開のほか、儒学の内部で生じた変化などについて言及したが、その詳細な検討には及ばなかった。近世日本思想史の文脈を総合的に把握するには、一九世紀の学問状況に対する考察が不可欠なのである。今後の研究では、これに関する補完を行うことを一つの課題とする。

第二に、「学塾」という思想空間及び地方の知識社会についてである。第三章では、林家や古義堂の学塾で行われた種々の活動と学者の思想形成の関係性について検討を行ったが、紙幅の関係で、典型例の紹介にとどまった。今後はより広い対象を取り上げ、その意義を検討する作業が必要である。また、学塾に通った地方の学者の活動や地方の知識社会の形成の問題に関して、紀州と岩国の事例を取り上げて考察を行ったが、史料収集の不十分さに起因するため、なおも検討の余地が多い。今後は、宇都宮圭齋などの学者の著作や郷土史料を収集し、第三章の考察を踏まえ、彼らの学問思想についても検討を行うことを課題とする。

最後に、近代における儒学の変容についてである。西洋の学問によって支えられた「近代」の成立という従来の通説は、近年の諸研究<sup>一四</sup>によって多くの疑問が提示されるようになり、そのなかで、前近代的な「遅れた思想」の代表とみなされてきた儒学の近代国家・社会における役割を再考するものが増えてきた。一方、先行研究の指摘したように、近代の儒学は前近代的な「儒者の儒学」という伝統を受け継いでいながらも、「非儒者の儒学」としての展開が著しくなった<sup>一五</sup>。たとえば幸田露伴や森鷗外の考証、夏目漱石の漢詩、或いは井上哲次郎の儒学三部作、三宅雪嶺の陽明論のように、儒者ではなく文学者・哲学者もしくはジャーナリストとして活躍した近代の知識人たちが儒学研

究を行い、儒学を通じて西洋学問を受容し、更に儒学を基盤とし、近代人文学ないし近代学術全般を構築する動きがあったのである。翻って、「儒学」も近代学問体系の形成に伴い、近代知識人によって再解釈・再構築され、遂に「近代儒学」が創成されるようになった。こうした近代儒学の様相及び課題、また近世儒学との関係性などについて、東アジアさらに世界へ研究視野を拡大し、問い直す必要があるのである。

- 一 熊沢蕃山『集義和書』（『日本思想大系 熊沢蕃山』岩波書店、一九七一年）二二三頁。
- 二 貝原益軒『五常訓』（『日本思想大系 貝原益軒』岩波書店、一九七〇）八三頁。
- 三 「方今天下昇平、海西通舶、或齎此書以入彼土、則識者應言東方有人能折我中國妄語兒矣、且此書所辨論經義典禮、彼諸儒考勘所未及、往往有焉、我日域文運之隆、古學之明、亦可以見也」（藤原資愛「西河折妄序」猪飼敬所『西河折妄』四ウ）。
- 四 藤實久美子「江戸書物問屋の仲間株について——出版界の秩序化」（笠谷和比古編『一八世紀日本の文化状況と国際環境』思文閣出版、二〇一一年）。
- 五 「人心道心、前儒ノ説大同小異。明ノ梅氏、本邦ノ仁斎先生古文尚書ハ偽作ニシテ、荀子ノ語ヲ剽窃シテ、此語ヲ綴ルト云。東涯云、仁、人心也。所謂道心者、仁心ノ中ニ圍セリ。人心道心ニトスベカラズト其説ハ是ナリ」猪飼敬所『尚友齋漫録』（自筆本、国立国会図書館蔵）。
- 六 勿論、ほかの場面では、学者らの間の交流も活発であったが、考証学の研究に関しては、「二人」のスタイルを取っていた人が多かったのである。
- 七 藤山和子「江戸後期の考証学者と段玉裁の『説文解字注』（『大妻女子大学比較文化学部紀要』四卷、二〇〇三年）では、松崎慊堂の「説文会」の参加者及び内容を検討し、彼が市野迷庵や狩谷掖斎と共同に言語音韻の考証研究を行う様相について言及し、たことがある。
- 八 竹村英二「江戸後期儒者のフィロロギー——原典批判の諸相とその国際比較」（思文閣出版、二〇一六年）。
- 九 小曾戸洋をはじめ、医学史学分野の研究では、近世考証医学と近代医学の関係性について、この評価が一般的である。この問題に関する最近の研究では、町泉寿郎編『講座近代日本と漢学 漢学と医学』（戎光祥出版、二〇二〇年）が挙げられている。<sup>一〇</sup>これについては先行研究でもしばしば指摘されている。例えば、眞壁仁は寛政期（一八世紀末期）までは、清初・康熙年間の舶来書籍が多かったが、文化・文政期（一九世紀前期）において、乾隆期の学術に対する本格的受容が始まったと指摘する。なかでも、「袁枚、趙翼、紀昀、また乾隆末年に刊行された顧炎武の著作」などが挙げられている（『徳川儒学思想における明清交替——江戸儒学界における正統の転位とその変遷』『北大法学論集』六二、二〇一二年）。
- 二〇 第一章第二節の最後で言及したため、ここでは省略する。
- 二一 岡部というのは何者なのか不明であるが、熊阪秀沐はその識文の最後に、「君實」の印がおしており、近世中後期に活動する文人熊阪台州の子、熊阪盤谷であることがわかる。また、梅谷十時順と名付けた者は、近世後期伊勢長島藩の儒官の十時梅谷（名は順）にあたる。なお、彼らに関する史料が少ないため、この三人がどのような契機で、この書帖を見たのか、その経緯は不明である。
- 二二 石碑は現在中国浙江省湖州市南潯小蓮庄に所蔵される。そのなか、日本学者の識

文が刻されるものは三つある。そのうちの二つは、その経緯について、「中華海賈船主、以其多人、徐翰林山民所刻諸名公辭翰乞題、意甚誠懇。余因藏之孔聖廟中。適岡部熊阪二君至、遂請其題識。不敢負所託也〔後略〕」と記していた。また、この聖廟というのは、岡部の識文によると、肥州の聖廟であることがわかる。

<sup>一四</sup> 近代儒教に関する諸問題は、以前より子安宣邦・黒住真などによって提示されているが、近年では、荻部直や河野有理を中心に再検討されつつある。

<sup>一五</sup> 河野有理「近代日本政治思想史にとって儒教とは何か——儒学的「政体」論と歴史叙述」『日本儒教学会報』一、二〇一七年）一一頁。



主要登場人物の生没年一覧（年代順）

- 王守仁（一四七二～一五二七）  
梅鶯（二四八三～一五五三）  
楊慎（二四八八～一五五九）  
李攀龍（一五一四～一五七〇）  
王世貞（一五二六～一五九〇）  
焦竑（一五四〇～一六二〇）  
胡應麟（一五五一～一六〇二）  
李贄（一五二七～一六〇二）  
林羅山（一五八三～一六五七）  
顧炎武（一六一三～一六八二）  
林鷺峰（一六一八～一六八〇）  
熊沢蕃山（一六一九～一六九二）  
毛奇齡（一六二三～一七一六）  
伊藤仁斎（一六二七～一七〇五）  
貝原益軒（一六三〇～一七一四）  
閻若璩（一六三六～一七〇四）  
荻生徂徠（一六六六～一七二八）  
伊藤東涯（一六七〇～一七三六）  
伊藤蘭岨（一六九四～一七七八）  
太宰春台（一六八〇～一七四七）  
高志泉溟（一七世紀後半～一八世紀半ば）（兄芝巖の生年と著作により推定）  
山井崑崙（一六九〇～一七二八）  
伊藤蘭岨（一六九四～一七七八）  
青木昆陽（一六九八～一七六九）  
服部蘇門（一七二四～一七六九）  
戴震（一七二四～一七七七）  
井上金峨（一七三三～一七八四）  
中井履軒（一七三三～一七八四）

皆川淇園（二七三五～一八〇七）  
吉田篁墩（二七四五～一七九八）  
山本北山（二七五二～一八一二）  
猪飼敬所（二七六一～一八四五）  
大田錦城（二七六五～一八二五）  
海保漁村（二七九八～一八六六）