HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	江戸時代前期における儒學者の朱子學と陽明學の受容に關する考察
Author(s)	関, 雅泉
Degree Grantor	北海道大学
Degree Name	博士(文学)
Dissertation Number	甲第13402号
Issue Date	2019-03-25
DOI	https://doi.org/10.14943/doctoral.k13402
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/74491
Type	doctoral thesis
File Information	Yaquan_Guan.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

平成三〇年度（二〇一八）課程博士學位論文

江戸時代前期における儒學者の朱子學と陽明學の受容に關する考察

北海道大學大學院文學研究科言語文學專攻　博士後期課程　関雅泉

目次

はじめに……一
第一部　朱子學派
第一章　藤原惺窩の『大學要略』……三
第一節　『大學要略』の成立……四
第二節　林兆恩の『大學』解釋……五
第三節　『大學要略』における藤原惺窩の解釋……七
（一）『大學』について……七
（二）明明徳……九
（三）親民……一二
（四）止於至善……一四
（五）格物致知……一七
むすび……二一
第二章　林羅山の『大學諺解』……二四
第一節　三綱領について……二五

（一）明明徳……二六
（二）親民……三〇
（三）止於至善……三一
第二節　格物致知について……三三
（一）格物……三四
（二）致知……三五
第三節　敬について……三八
むすび……四〇
［補論］林羅山「寄朝鮮國三官使」に關する考察……四三
第一節　「寄朝鮮國三官使」の成立背景……四五
第二節　「寄朝鮮國三官使」について……四七
第三節　朝鮮側の記録……五九
むすび……六一
第三章　林鵞峰の『論語集注私考』……六四
第一節　明代の著作の引用状況……六五
（一）『論語』の意味……六五
（二）『論語』の編纂者……六八
（三）孔子について……六九

第二節　林鵞峰の『論語』解釋の特徴……七一
（一）學而篇「學而時習之」章の解釋……七一
（二）學而篇「其爲人也孝弟」章の解釋……七三
（三）爲政篇「吾與回言終日」章の解釋……七六
（四）八佾篇「子入大廟」章の解釋……七八
むすび……八〇
第二部　陽明學派
第四章　中江藤樹の『文武問答』……八四
第一節　文武論……八六
第二節　軍法論……八九
第三節　臣下論……九一
第四節　孝論……九四
むすび……九七
第五章　熊澤蕃山の『大學和解』と『大學小解』……一〇〇
第一節　藤樹學への評價……一〇一
第二節　藤樹『大學』思想の繼承……一〇三
（一）誠意について……一〇五

（二）致知について……一〇九
むすび……一一三
第六章　熊澤蕃山の『論語小解』……一一七
第一節　『集注』と『四書大全』への支持……一一七
第二節　存在論……一一九
（一）子罕篇「子在川上」章の解釋……一一九
（二）里仁篇「朝聞道」章の解釋……一二一
第三節　人性論……一二四
（一）陽貨篇「性相近」章の解釋……一二四
（二）季氏篇「生而知之者」章の解釋……一二五
第四節　修養論……一二八
（一）學而篇「學而時習」章の解釋……一二八
（二）述而篇「三人行必有我師」章の解釋……一三〇
第五節　政治論……一三一
（一）里仁篇「不仁者不可以久處約」章の解釋……一三一
（二）顔淵篇「子貢問政」章の解釋……一三三
（三）學而篇「其爲人也孝弟」章の解釋……一三五
（四）顔淵篇「哀公問於有若」章の解釋……一三七

第六節　時所位論……一三九
（一）學而篇「父在觀其志」章の解釋……一三九
（二）爲政篇「温故而知新」章の解釋……一四〇
（三）爲政篇「君子不器」章の解釋……一四一
むすび……一四二
おわりに……一四五
初出一覽……一五三
參考文獻……一五四

はじめに

朱子學は、南宋の朱熹（一一三〇～一二〇〇）によって集大成された儒學である。元、明、清時代においては科擧の基準とされた正統の學問であり、中國思想に大きな影響を及ぼした。陽明學は、明代の王陽明（一四七二～一五二九）が唱えた心や實踐を重視する學問であり、空洞化した明代の朱子學を批判し、明末に流行した。

日本では、江戸時代に朱子學が官學となり、有名な儒學者が輩出した。江戸時代前期の儒學者の中で、藤原惺窩（一五六一～一六一九）、林羅山（一五八三～一六五七）、林鵞峰（一六一八～一六八〇）、中江藤樹（一六〇八～一六四八）、熊澤蕃山（一六一九～一六九一）は代表的な人物として注目されている。明治時代の哲學者井上哲次郎は『日本陽明學派之哲學』（冨山房、一九〇〇年）と『日本朱子學派之哲學』（冨山房、一九〇五年）を著し、江戸時代の儒學者を陽明學派と朱子學派とに區分した。惺窩と羅山の師弟、及び羅山の子、鵞峰は朱子學派に區分され、藤樹と蕃山の師弟は陽明學派に區分されている。はたして、この區分は妥當であろうか。日本の社會や文化、歴史の特徴は中國と異なり、江戸時代の學者たちは明から舶來された朱子學と陽明學の著作を同時に讀んだ可能性が高いと考えられる。彼らは實際にどのように朱子學と陽明學を受け入れたのか、純粹的に朱子學、陽明學を尊崇しているのか、それとも兩者併用しているのか。また、明代の學問、例えば、儒佛道の三教一致を唱えた三一教の教祖、林兆恩の説や、明代に胡廣らが敕命を奉じて編纂した『四書大全』などの著作をどのように受容したのか。これらの問題を解明するために、さらなる檢討が必要であると思われる。

本論文では、惺窩の『大學要略』、羅山の『大學諺解』、鵞峰の『論語集注私考』、藤樹の『文武問答』、蕃山の『大學和解』と『大學小解』、『論語小解』を中心資料として取り上げて、朱熹の『四書章句集注』や『朱子語類』、王陽明の『傳習録』などと比較しながら、『大學』や『論語』に對する具體的な解釋を中心に分析し、江戸時代前期における儒學者の朱子學と陽明學の受容の實態と特徴を究明してみたい。

なお、日本の朱子學派と陽明學派の分類については、便宜上、井上哲次郎の分類にしたがって、朱子學派と陽明學派の二部に分けて考察を加えたい。

第一部　朱子學派

第一章　藤原惺窩の『大學要略』

藤原惺窩（一五六一～一六一九）は、江戸時代における日本儒學の發展の基を築いた創始者である。名は肅、字は斂夫。惺窩はその號で、他に柴立子、北肉山人、昨木山人という號もある。「惺窩先生行狀」（『惺窩先生文集』所收）に據ると、永祿四年（一五六一）、公家の冷泉爲純（一五三〇～一五七八）の三男として播磨國三木郡細河村（現在の兵庫縣三木市）で生まれた。七、八歲の頃、播州龍野の景雲寺で佛門に入り、十八歲の時から京都の相國寺で禪を學んだ。後に來日した朝鮮國使の許箴之（一五四八～一六一二）、金誠一（一五三八～一五九三、李退溪の門弟）、及び朝鮮儒學者の姜沆（一五六七～一六一八）との交流により、禪學から儒學へと轉向した。慶長五年（一六〇〇）、惺窩は儒者の服裝をして家康に謁見し、儒學者へ變身したことを示した。惺窩の門下からは、林羅山、那波活所、松永尺五、堀杏庵などの人材が輩出している。元和五年（一六一九）に死去した。享年五十九歲。

惺窩の儒學思想を最も鮮明に表している一つの著述が『大學要略』である。中でも惺窩の『大學』についての解釋は、明代の「三一教主」林兆恩（一五一七～一五九八）の説をしばしば引用していることが注目される。從來の研究では、惺窩と林兆恩の『大學』解釋を同一視する研究者がいるが、兩者の解釋の本質が完全に異なるとする研究者もいる。惺窩はいかに林兆恩の説を受容しているのか、その共通點と相異點はどのように示されているのか。これらの問題を解明するために、さらなる檢討が必要であると考える。

本章では、『大學要略』（國立公文書館所藏の寬永七年刊本）を取り上げて、「明德」「親民」「至善」及び「格物致知」の解釋について、藤原惺窩と林兆恩の解釋を比較して考察してみたい。なお、當時、惺窩が使用した林兆恩の著作の版本は不明のため、國立公文書館所藏の『林

子』（明萬曆刻本、舊藏者は林羅山）所收『四書標摘正義』を底本とするが、北京圖書館古籍珍本叢刊所收本『林子全集』（明崇禎刻本）所收『四書正義纂』も參照する。

第一節　『大學要略』の成立

惺窩の著述は九種類ある〔一〕。『大學要略』は、惺窩の儒書抄解の著述の一つであり、彼の儒學思想を研究する上で重要な資料とみなされている。『惺窩先生行狀』に、「元和五年己未夏五月（中略）細川越州の太守忠利、先生の言論を聞きて、甚だこれを慕ふ。忠利は淺野采女正長重と相ひ善し。長重とは幸長の弟なり。共に先生に會ふ。忠利等、『大學』を講ぜんことを請ふ。先生、ために衆説を折衷して以てこれに告ぐ（元和五年己未夏五月（中略）細川越州太守忠利、聞先生之言論、甚慕之。忠利與淺野采女正長重相善。長重者、幸長弟也。共會先生。忠利等請講『大學』。先生爲折衷衆説以告之）」とある。これによれば、『大學要略』は、惺窩が最後の年に忠利や長重のために講じたものであり、惺窩の晩年の思想を表す著作であることが知られる。

國立公文書館所藏の『大學要略』は、上下二卷で、下卷の最後に「寛永七年庚午仲冬吉辰」と記されている。したがって、本書は惺窩の沒後十一年經過して刊行されたと推定できる。『大學要略』の別名『逐鹿評』とは、惺窩が林兆恩の『四書標摘正義』（國立公文書館所藏本第五册）の序文「鹿談」によって名づけたものである。上卷は「逐鹿評上」と「大學逐鹿評」の二つの部分から構成されているが、卷尾には「大學逐鹿上終」とある。「逐鹿評上」では、『大學』原文の「在明明德」「在親民」「在止至善」「知止而後有定……慮而後能得」について解釋を加えているが、「大學逐鹿評」では、改めて解釋している。『大學要略』上、下卷では、林兆恩の説を引用することが見られるが、その中、特に上卷「逐鹿評上」の後半では、林兆恩の原漢文を大量に掲げたのが目立つ。よって、惺窩が『大學要略』を執筆した時、林兆恩『四書標摘正義』をすでに閲讀して知っていたと推定できる。なお、『惺窩先生行狀』によると、惺窩は、林兆恩の著作を愛讀し、その號の「北肉山人」も林兆恩「艮背心法」の「背字從北從肉。背乃北方之肉也（背の字、北に從ひ肉に從ふ。背は、乃ち北方の肉なり）」に由來すると

いう。そこで、惺窩の『大學』解釋の特徴を明らかにするために、まず林兆恩の思想について檢討する必要がある。次節で林兆恩の『大學』解釋を考察してみたい。

第二節　林兆恩の『大學』解釋

林兆恩は、字は懋勛、號は龍江、道號は子谷子、心隱子、常明先生など、世に「三教先生」と稱された。三十歲までに科擧の受驗勉強に沒頭し、四回落第した後、科擧を諦めて宋儒の身心性命の學に專念し、儒、道、釋の三教全般に精通し、「三一教」を創立した。

彼は儒、道、釋を一本の樹木から生じた枝に喩えて、「夫れ樹は、一なり。分かれて三大枝と爲る。儒と曰ひ、道と曰ひ、釋と曰ふ（夫樹一也。分而爲三大枝。曰儒、曰道、曰釋）」（『四書標摘正義』卷五「夫道一而已矣」）と述べている。また、「儒に歸し、孔を宗とす（歸儒宗孔）」（『林子全集』卷一「林子分内集分内摘便覽自序」）と説き、道教と佛教は儒教に歸一し、孔子を根本としている。さらに、「心とは、孔子なり、聖人なり。孔子を宗とする者は、心を宗とするなり、吾が心の聖人を宗とするなり（心也者、孔子也、聖人也。宗孔子也者、宗心也、宗吾心之聖人也）」（『四書標摘正義』卷六「宗心」）と述べ、「心」は、すなわち「孔子」であり、孔子を宗とするのは、心を宗とするのだと主張している。それに、「我の眞心、我即ち孔子なり。孔子の眞心、孔子即ち我なり（我之眞心、我即孔子也。孔子之眞心、孔子即我也）」（『四書標摘正義』卷六「吾心孔子」）と述べ、自分の眞心と孔子の眞心は同じだから、自分自身が孔子であるという論説をしている。林兆恩は經書について、「心とは、經なり、萬世不易の常經なり。經とは、心なり、萬世不易の常心なり（心也者、經也、萬世不易之常經也。經也者、心也、萬世不易之常心也）」（『四書標摘正義』卷六「君子反經而已矣」）と述べている。心は經であり、永遠に變わらない常經である。同樣に、經は心であり、永遠に存在する常心であるとしている。要するに、林兆恩は、儒、道、釋の三教融合を唱え、「心」を根本として學問を展開しているのである。また、林兆恩は著作の中で王陽明と陽明後學の思想にあまり言及していないが、彼の思想は、宇宙觀であれ認識論であれ、ほぼ全般的に陽明學説を受け繼いでおり、陽明心學を三一教の理論的基礎としているのである(二)。

林兆恩の思想における心學的特徴は、『四書標摘正義』にも見える。

孔子の心は、曾子の心なり。曾子の心は、我の心なり。我の心を以て、曾子の心に通じて、曾子の心を以て、孔子の心に通ず。此れ乃ち經を釋し傳を釋するの大義なり（孔子之心、曾子之心也。曾子之心、我之心也。以我之心、而通於曾子之心。以曾子之心、而通於孔子之心。此乃釋經釋傳之大義也）（『四書標摘正義』巻三「大學」）

林兆恩は自分の心と孔子、曾子の心が以心傳心して、自分の心をもって經傳を解釋するのが重要であると考えている。このような考え方によって、彼は『大學』を解釋する時、朱熹の注に從わず、次のように述べている。

林子曰く、「余亦た何をか知る。余惟だ古を信ずることの篤く、更に敢へて少しく曾子の傳に違ひて以て道に叛かざる者は、他に非ざるなり。蓋し曾子の傳は、傳を孔子に得て、萬古易ふる能はざるなり。若し曾子の傳に違へば、即ち孔子の經を離るるなり。孔子の經、其れ離るべけんや。孔子の經、既に離るべからずして、曾子の傳、其れ違ふべけんや。故に兆恩、寧ろ稍々朱子の注に悖りても、寧ろ稍々曾子の傳に違ふ毋き者は、正に此を謂ふのみ。蓋し道は公道なり、孔、曾、思、孟相ひ授受する所の道にして朱子一人の私するに非ざるなり。」（林子曰、「余亦何知。余惟信古之篤、更不敢少違曾子之傳以叛道者、而非他也。蓋曾子之傳、得傳於孔子、而萬古不能易也。若違曾子之傳、即離孔子之經也。孔子之經、其可離乎。孔子之經既不可離、而曾子之傳其可違乎。故兆恩寧稍悖朱子之註、而毋寧稍違曾子之傳者、正謂此爾。蓋道公道也、孔、曾、思、孟所相授受之道而非朱子一人之私也。」（『四書標摘正義』巻三「傳」）

林兆恩によれば、曾子の傳は孔子から得たもので、絶對に變えてはいけない。もし曾子の傳に違えば、すなわち孔子の經と相違する。ゆえに、彼は朱熹の注に背いても、曾子の傳に必ず從うという。さらに、儒家の「道」は孔子から曾子、子思、孟子へ傳授する「公道」であり、朱熹一人の私的な學問ではないと述べ、王陽明が「夫れ道は天下の公道なり。學は天下の公學なり。朱子の得て私すべきに非ざるなり（夫道天下之公道也。學天下之公學也。非朱子可得而私也）」（『傳習録』中「答羅整庵少宰書」）と述べた考えを受容し、朱熹を道統の繼承者と認めず、朱注の權威を否定しているのである。

では、なぜ林兆恩の思想は、陽明後學のように彈壓に遭わず、移民を通じて東南アジアまで傳わったのか。その理由は、彼は體制内融和を主眼として、保守的色彩が濃厚であり、明朝末期に倭寇が福建沿岸へ侵入して、政治が不安定になったという時代背景の下、三一教を創始し、社會の秩序と民生の安寧を志向したため林兆恩の思想は、當時の社會體制にとって穩健な思想内容であったからだとも考えられる(三)。

第三節　『大學要略』における藤原惺窩の解釋

さて、林兆恩の思想が、彼とほぼ同時代の日本の藤原惺窩にどのような影響を與えたのか。次に、『大學要略』を中心に、林兆恩の思想と比べながら、惺窩の解釋について詳しく考察してみたい。

（一）『大學』について

『大學要略』の別名『逐鹿評』の「逐鹿」とは、『史記』淮陰侯列傳に「秦、其の鹿を失ひ、天下共に之を逐ふ（秦失其鹿、天下共逐之）」に出典がある。裴駰『史記集解』では、張晏の説を引用し、「鹿を以て帝位に喩ふ（以鹿喩帝位）」と注釋している。林兆恩「鹿談」では、「仲尼、其の鹿を失ひて、萬世共に之を逐ふ（仲尼失其鹿、而萬世共逐之）」と述べている。林兆恩の説について、門人劉獻策は、「吾が心に一の仲尼あり、是れ吾が心に一の鹿あり。豈に其れ鹿を林中に追わんや（吾心一仲尼、是吾心一鹿也。豈其逐鹿於林中）」と解釋している。つまり、世間の人が追いかけている孔子の鹿は、實はその人の自分の心にあるという。劉獻策の解釋は、林兆恩の考えと一致している。

『大學』について、朱熹は、「大人の學」（「大學章句」）と注釋し、「明明德」「親民」「止於至善」を三綱領と規定している。そして、王陽明は、萬物一體の見地から「大人とは、天地萬物を以て一體と爲す者なり。其れ天下を視ること猶ほ一家のごとく、中國猶ほ一人のごとくなり（大人者、以天地萬物爲一體者也。其視天下猶一家、中國猶一人焉）」（『大學問』）と述べている。一方、林兆恩は、

「明德を明らかにするに在り」「民に親しむに在り」とは、人己合一の學なり。「明德を明らかにするに在り」「民に親しむに在り」「至善に止まるに在り」とは、内外合一の學なり。人無く己無し、内無く外無し。故に大學の道と曰ふ。（「在明明德」「在親民」者、人己

合一之學也。「在明明德」「在親民」「在止於至善」者、内外合一之學也。無人無己、無内無外、故曰大學之道。）（『四書標摘正義』巻三「大學之道」）

と解釋している。つまり、「明明德」と「親民」は、他人と自分が一體化するという意味で、「明明德」「親民」「止於至善」の三つは、内と外が一體化するという意味である。このような他人と自分、内と外とを無差別に融合するのが、大學の道であるという。その解釋は、王陽明の説に相似している。

惺窩は、林兆恩の「人己合一」「内外合一」という言葉をそのまま使い、次のように述べている。

大學之道、「大」字、人己合一ト内外合一トノ義アリ。人己合一トハ、「明明德、親民」、則人ト己トノ差別ハナキゾ。内外合一トハ、「明明德、親民」ハ外也、「止於至善」ハ内也。故ニ人ト己ト内ト外ト無トキハ「大」ノ字義可知。「學」ノ字ハ書バカリニハカギルベカラズ。（「大學逐鹿評」）

惺窩は、林兆恩の説をほぼ全般的に受け継いでいるが、「大學」の二文字を分けて、それぞれ解釋している。「大」の字は、他人と自分が合一し、内と外が合一するという意味で、「學」の字は、書物を學ぶことに限らないと強調している。因みに、『四書正義纂』（『林子全集』所收）では、『大學』について「學の道は一なり。而して之を大學と謂ふ者は、何ぞや。至善を以てし、而して明德を明らかにし、而して民に親しみ、而して家、而して國、而して天下、而して萬世、悉く皆我の度内なり。その一身の學を以て、以て學を爲さず、天下萬事の學を以て、以て學と爲す所以の者は、大學なり（學之道一也。而謂之大學者何也。以至善而明明德、而親民、而家、而國、而天下、而萬世、悉皆我之度内也。此其所以不以一身之學以爲學、而以天下萬事之學以爲學者、大學也）」と説き、至善から明明德、親民、家、國、天下、萬世に至るまで、すべて自分の中にある。故に、自分だけの學問を學とすることではなく、天下萬事の學問を學とするのが、『大學』であると解釋している。

次に、『大學』三綱領、つまり「明明德」「親民」「止於至善」に關する解釋を檢討してみよう。

（二）明明徳

「明明徳」について、朱熹は次のように解釋している。

明は、之を明らかにするなり。明徳とは、人の天より得る所にして、虚靈不昧、以て衆理を具へて萬事に應ずる者なり。但、氣稟の拘する所、人欲の蔽ふ所と爲らば、則ち時有りて昏し。然れども其の本體の明は、則ち未だ嘗て息まざる者有り。故に學者當に其の發する所に因りて、遂に之を明かにし、以て其の初に復るべきなり。（明徳者、人之所得乎天、而虚靈不昧、以具衆理而應萬事者也。但爲氣稟所拘、人欲所蔽、則有時而昏。然其本體之明、則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之、以復其初也。）（「大學章句」）

朱熹によれば、「明徳」とは、人が天より受けて得た心の徳であり、虚靈不昧で中には何の不純物も含まれず、そして數々の「理」を具備しており、萬事に對應できるものである。しかし、人間の生まれつきの氣質、私欲に覆われることによって、「明徳」がくもる時があるけれども、その本體の明はずっと存在している。故に、人は最初の純粋至善の「明徳」に復歸せねばならないという。

王陽明は、萬物一體の仁に着眼し、「是れ其の一體の仁や、小人の心と雖も、亦た必ず之有り。是れ乃ち天命の性に根ざして、自然に靈昭にして昧まざるなり。是の故に之を明徳と謂ふ（是其一體之仁也、雖小人之心亦必有之。是乃根於天命之性、而自然靈昭不昧也。是故謂之明徳）」（『大學問』）と述べており、「明徳」は、誰もが持っている「天命の性」であるとしている。さらに、「明徳を明らかにすとは、其の天地萬物一體の體を立つるなり（明明徳者、立其天地萬物一體之體也）」（『大學問』）と述べ、「明徳」は萬物一體の本體であると考えている。朱熹と王陽明の解釋には違いがあるが、「明徳」は人間が本來持つものであり、氣づくか否かにかかわらず、常に存在しているという點が同じである。

一方、林兆恩は、朱熹や王陽明と異なり、次のように述べている。

明徳とは、顯道なり。『書』に曰く、「天、顯道有り、厥の類の惟れ彰かなり。」（『尚書』周書・泰誓下）君臣の義、父子の仁、夫婦の別、長幼の序、朋友の信。天敍天秩、燦然として彰明なり。故に大學の道は明徳を明らかにするに在り。（明徳也者、顯道也。『書』

曰、「天有顯道、厥類惟彰。」君臣之義、父子之仁、夫婦之別、長幼之序、朋友之信。天敘天秩、燦然而彰明也。故大學之道在明明德。」（『四書標摘正義』）

林兆恩は、『尚書』を引用して、「明德」は「顯道」であると解釋し、君臣の義、父子の仁、夫婦の別、長幼の序、朋友の信という五常の德目であり、天が定めた秩序や規則であると規定している。朱熹のいう「衆理を具へて萬事に應ずる者」と王陽明のいう「天命の性」に比べると、林兆恩の解釋は具體的な人倫秩序を重視している。

惺窩は林兆恩の説に基づいて、次のように述べている。

「在明明德」トハ、「明德」ハ、君臣、父子、夫婦、長幼、朋友ノ五倫ノ五典ナリ。上ノ「明ニスル」ト云字、明發教導ノ心アリ。五典ニシタガハザルモノアルニヨリ、刑ト兵トアリ。小事ニハ刑、大事ニハ兵ナリ。（「逐鹿評上」）

惺窩は林兆恩と同様に、「明德」は君臣、父子、夫婦、長幼、朋友の五倫の道德であるとしている。ここで注目すべき點は、惺窩は「明らかにする」について、明發教導の心があると解釋している。つまり、「明德」を實現する方法として、人に道德を教え導くだけではなく、「刑」と「兵」という強制的措置で規制する必要もあると考えている。五典を守らない人に對して刑罰と武力を使うという點は、惺窩獨自の見解であると言える。

また、「大學逐鹿評」では、『尚書』を引用し、次のように述べている。

「明德」トハ人倫ノコト也。人倫正カラザレバ、何事モイラヌコトゾ。故ニ人倫ノ道ヲ明ニスルコトヲ干要ニスルゾ。『書』云、「天有顯道、厥類惟彰」ト云ヘリ。（「大學逐鹿評」）

惺窩は、「明德」を人倫と定義し、人倫の道を明らかにすることが最も重要であるとしている。惺窩にあっては、「明明德」の重點は修己ではなく、治人にある。つまり、教化や刑罰などの手段を使い、人々に道德を守らせて世を治めると強調している。ところが、朱熹と王陽明は、「明明德」は修己に關わる問題としている。『朱子語類』に、「『明明德』は、乃ち是れ己の爲にする工夫なり（『明明德』乃是爲己工

夫）」（『朱子語類』大學一「經上」第八條）とある。王陽明「古本大學序」に、「以て己を言ふは、之を明徳と謂ふ（以言乎己、謂之明徳）」とある。

さらに、惺窩は、朱熹の解釋に對する林兆恩の批判を引用している。

「在明明徳」この下に詳かに明徳の正義を釋す。注に云ふ、「明徳とは人の天より得る所にして、虚靈にして昧からず、以て衆理を具へて萬事に應ずる者なり。」「吾道一以貫之」注に云ふ、「聖人の心は渾然たる天理にして、泛く應じ曲かに當れり。」「古之欲明明徳於天下者」注に云ふ、「明徳を天下に明らかにするとは、天下の人をして皆以て其の明徳を明らかにすること有らしむる。」此の三注によりて之を觀れば、明徳の旨は一貫の義なり。若し天下の人をして皆以て其の明徳を明らかにすること有らしめば、則ち是れ天下の知らしむべからざるの民をして、ただ一貫を以て、以て其の虚靈不昧の本體を得せしめんと欲するなり。必ず然らざらん。余は故に云ふ、明徳とは、天下の達道なり。而して其の類の惟れ彰かなるなり。『書』に所謂「顯道」とは是れなり。而して曾子の「齊」「治」「平」の傳、既に明らかならずや。讀者、當に自ら之を知るべし。（「在明明徳」此下詳釋明徳正義。注云、「明徳者人之所得乎天、而虚靈不昧、以具衆理而應萬事者也。」「吾道一以貫之」注云、「聖人之心、渾然天理、而泛應曲當。」「古之欲明明徳於天下者」注云、「明明徳於天下者、使天下之人皆有以明其明徳。」由此三注觀之、明徳之旨、一貫之義也。若使天下之人皆有以明其明徳矣、則是欲使天下不可使知之民以唯一貫以得其虚靈不昧之本體也。必不然矣。余故云、明徳者天下之達道也。而其類之惟彰。『書』所謂「顯道」者是也。而曾子「齊」「治」「平」之傳、不既明乎。讀者當自知之。）（「逐鹿評上」）

林兆恩『四書標摘正義』には、右と同じ内容が見える。これは「在明明徳」「吾道一以貫之」「古之欲明明徳於天下者」に對する朱熹の注への批判である。林兆恩によると、朱熹の三つの注からすれば、「明徳」は「一貫」である、つまり、聖人のみ到達できる靈妙な境界である。もし天下の人に明徳を明らかにさせれば、すなわち無知の民衆にもこの境界に達させることになる。實際は、そうではないという。したがって、彼は朱熹に從わず、「明徳」を「天下の達道」、つまり『尚書』のいわゆる「顯道」と解釋している。

因みに、『林子全集』所收の『四書正義纂』では、林兆恩は、「徳は本もと明らかなり。而れども「明徳を明らかにす」と曰ふ者は、何ぞや。蓋し此の明徳を家、國、天下に明らかにせんと欲して、之れを行に見（あら）はすなり（徳本明也。而曰明明徳者何也。蓋欲明此明徳於家國天下、而見之於行也）」と述べている。つまり、「明徳」を家、國、天下の人に明らかにして、行動に移して見せるというのである。この解釋は、國立公文書館所藏の『林子』には見えない。

要するに、「明明徳」について、惺窩は林兆恩の思想を受容しつつも、獨自の見解を提示しているのである。

（三）親民

「親民」については、『禮記正義』孔穎達の疏に、「親民に在りとは、言ふこころは、大學の道は民を親愛するに在り（在親民者、言大學之道在於親愛於民）」とある。そして、二程は『大學定本』で「親民」を「新民」に改め、朱熹は「程子曰く、『親は、當に新に作るべし』（程子曰、『親、當作新』）」と述べて、さらに、「新とは、其の舊きを革むるの謂ひなり、言ふこころは、既に自ら其の明徳を明らかにすれば、又た當に推して以て人に及ぼし、之をして亦以て其の舊染の汚を去らしむなり（新者、革其舊之謂也、言既自明其明徳、又當推以及人、使之亦有以去其舊染之汚也）」（「大學章句」）と解釋し、程子の説を支持している。しかし、王陽明は、「宜く舊本に從ひて民を親しむに作るべし（宜從舊本作親民）」、「民を親しむと説けば、便ち是れ教養の意を兼ぬ。民を新たにすと説けば、便ち偏り了はるを覺ゆ（説親民、便是兼教養意。説新民、便覺偏了）」（『傳習録』）と述べ、程朱の解釋に反對している。

朱注を批判する林兆恩は、「新民」とする朱熹の解釋を支持していない。林兆恩『四書標摘正義』では、次のように述べている。

> 親とは、之に親しむなり。明徳を明らかにして以て民に親しみ、之をして相ひ親しみて相ひ睦びしむなり。『孟子』に曰く、「人倫、上に明らかにして、小民、下に親しむ。」（『孟子』滕文公上）故に大學の道は、又た親民に在り。（親也者、親之也。明明徳以親民、使之相親而相睦也。『孟子』曰、「人倫明於上、小民親於下。」故大學之道又在親民。）

林兆恩は舊本に從い、孟子の説を引いて、「親民」を、民を親しくさせることと解釋している。一方、惺窩は「親民」としているが、林兆

恩の説に批判的見解を示し、『大學要略』では次のように述べている。

「在親民」トハ、人倫ヲ正シテ上下相親デ和睦スルゾ。故ニ孟子ノ曰、「人倫明於上、小民親於下」トイヘリ。親ト云字ニ親愛養育ノ心アリ。スナワチ養ノ義也。右教養トノ二ツ、治人治己第一義也。親ノ字カナラズシモ親近ノ親バカリニハアラザルベシ。林註如此孟子ヲ引ケリ。シカレドモ、孟子ニハ親民ノ字、親シマシムルト云心ニテ、人倫ノ内ノ一事ニテ明徳ト同ジ心アリ。私按ニ、明徳ト云ニ教ノ心アレバ、親民ハ民ヲ養ノ義ナルベシ。故ニ親愛養ト云ナルベシ。後生罪我知（我）㈣コト、此ニアルベシ。（「大學逐鹿評」）

惺窩によれば、「在親民」とは、人倫道徳を正しくて守り、上の人と下の人が相親しくて和睦するのである。「親」の字には親しますという意味だけでなく、「養育」の意味もある。つまり、民を親しませ、民を養うことと考えている。惺窩は、「明徳」を教として、「親民」を養とする。人倫においては、「明徳」と「親民」は同じであり、両者とも人倫を正しくて民を治めると考えている。さらに、孔子の言葉を引用し、後世の毀譽をかえりみず、この自分の考えを述べているという。

『大學要略』では、惺窩はしばしば林兆恩の説を引用しているにもかかわらず、ここでは完全に同意しているわけではない。

さらに、「惺窩問答」（『羅山先生文集』巻三十二）には、惺窩と林羅山の次のような問答が見える。

（羅山）問ふ、王陽明の『大學』は古本に従ひ「親民」に作り、「仁」を以て「明徳」を解し、天地萬物を一體と爲すを以て「親民」を解す。先生、曰く、「之を新たにする」の中に乃ち「之を親しむ」の意有りて存す。「新民」は畢竟、「親民」に非ずして何ぞ。然らば則ち「新民」に作りて恁地に好し。惺窩の批に曰く、「親民」の中にも亦た「新民」の意有り。（問、王陽明『大學』從古本作親民、以仁解明徳、以天地萬物爲一體解親民。先生曰、新之之中乃有親之之意而存焉。新民畢竟非親民而何。然則作新民恁地好。惺窩批曰、親民之中亦有新民之意。）（『羅山先生文集』巻三十二「惺窩問答」）

惺窩は、「親民」に「新民」の意味が含まれていると考えて、朱熹の「新民」の解釋にも支持している。つまり、「親民」と「新民」の解釋に對して折衷的な見解を示している㈤。

また、「民」の字について、惺窩は次のように述べている。

「在親民」トハ、「民」ハ士、農、工、商ノ四民ノ四業也。「親」ト云字ニ、親愛養育ノ心アリ。五典ノ外ニ教道ヲモトムルヲモモトメザルヲモ、異端トテ、人ノ主ノ禁ズルコト也。凡人倫ハ教ト養トノ二ツ、一日モナクテハナルベカラズ。教ニシタガワザル内ニテ、マタ刑ト兵トノ二ツ、必ズナクテハアルベカラズ。コノ二ツハ弼教養ノ上ニ四ツ、マヅ士ハ官位ニアガルモノ也。故ニソノ賢徳ト才能トヲエラブ也。此ウチ才能ハ官職ニツキ、賢徳ハ位ニツク也。士ハ賢ト能トノ二ツナリ。二ツカネタルハ、全才トテアリガタカルベシ。一ツアラバ必擧用ナリ。二ツナガラカケタルヲバ農畝ニ歸スト云ヘリ。農ハ衣食ノモノ也。工ハ諸ショク人ナリ。此内ニモ何ノ用ニハタタズ、イタヅラゴトニテ費ニナルハ工トハイワズ。コレヲバカタク禁ズベキ也。商ハ有無ヲ通（かよは）スト云ヘリ。コレニモ末ノ世ニハ人ノ目ヲクラマシ、ソノ富貴ナル者ハ、官人ト僭上偪下シテ己ガ分ヲマホ〔モ〕ラズ、屋宅、園池、衣食器トモニ王侯ヲ侵シ陵ギ、倫理ヲ逆亂スルヲバ古今ノ誡アリ。民ノ序ルニ、農、工、商ト上中下ニスル心シルベシ。四業ノ外ニハ、業ヲナスヲモナサザルヲモ、遊民トテ禁ズルコトゾ。（「逐鹿評上」）

惺窩は、「民」は、士（武士）、農（農民）、工（職人）、商（商人）という四つの階層の職業であるとしている。武士は上位で、賢徳と才能によって官僚になることができる。その次は、農民と職人で、最下位は商人である。この四つの職業以外の人は、遊民として禁じるべきだと考えている。柔軟な「教」と「養」、強制的な「刑」と「兵」は、四民を支配する上で必要な手段であるとしている。惺窩は、社會を安定させる觀點から、封建身分制度を支持している。因みに、人材登用については、才徳兼備を唱えた朱熹とは異なり、惺窩は道徳と才能を分離する見解を示している。このような才徳分離の人材登用論は、陽明學左派の李贄（一五二七～一六〇二）が唱えた人材登用論と共通點がある(六)。

（四）止於至善

「止於至善」について、朱熹は、「止とは、必ず是に至りて遷らざるの意なり。至善は、則ち事理當然の極なり（止者、必至於是而不遷之

意。至善、則事理當然之極也）」（「大學章句」）と述べ、物事の理の究極に至ると解釋している。王陽明は、朱熹の説に反對し、「事事物物の上に於いて至善を求むるは、却つて是れ義外なり。至善は是れ心の本體なり。只だ是れ明徳を明らかにし、至精至一の處に到れば便ち是なり（於事事物物上求至善、却是義外也。至善是心之本體、只是明明徳到至精至一處便是）」（『傳習録』上、第二條）と述べ、「至善」は心の本體であるとしている。さらに、王陽明は、

至善とは、明徳、親民の極則なり。天命の性、粹然たる至善なり。其の靈昭にして昧まざる者は、此れ其の至善の發見なり。是れ乃ち明徳の本體にして、而して即ち所謂良知なり。（至善者、明徳、親民之極則也。天命之性、粹然至善。其靈昭不昧者、此其至善之發見。是乃明徳之本體、而即所謂良知也。）（『大學問』）

と述べている。「至善」とは、純一無雜な天命の性であり、良知であると説いている。

林兆恩『四書標摘正義』では、次のように述べている。

至善とは、渾然たる中に有り、粹然たる至善なり。止とは、之に止まるなり。之に止まるとは、敬なり。敬とは、心の中に主となり、一を主として適くこと無き者なり。故に大學の道、又た至善に止まるに有り。（至善也者、渾然在中、粹然至善也。止也者、止之也。止之也者、敬也。敬也者、心之主乎中、主一而無適者也。故大學之道、又在止於至善。）

林兆恩は、王陽明の「粹然至善」を使って「至善」を解釋している一方、「止」を「敬」と解釋し、程朱が提唱した精神を集中する修養法「主一無適」であると解釋している。ところが、『四書正義纂』（『林子全書』所收）では、

渾然たる中に在り、粹然たる至善なる者は、至善なり。『繫辭』に所謂「之を繼ぐ者は善なり」、『中庸』に所謂「善に明らかならず」、『孟子』に所謂「欲すべき之を善と謂ふ」、是れ皆所謂至善の善なり。（渾然在中、粹然至善者、至善也。『繫辭』所謂「繼之者善」、『中庸』所謂「不明乎善」、『孟子』所謂「可欲之謂善」。是皆所謂至善之善也。）（『四書正義纂』）

と述べている。つまり、「止」は「敬」であるという説を削除し、『易』『中庸』『孟子』を引用して解釋している。そして、「止」につい

ては、

止に二義有り。止とは、止なり。止とは、之に止まるなり。其れ「止とは、止なり」と曰ふは、當に止まるべき所の處を謂ふなり。其れ「止とは、之に止まるなり」と曰ふは、其の當に止まるべき所の處に止まるを謂ふなり。（止有二義。止也者、止也。止也者、止之也。其曰「止也者、止也」、謂所當止之處也。其曰「止也者、止之也」(七)、謂止其所當止之處也。）（同上）

と解説している。「止」には二つの意味がある。一つは、止まるべきところ。もう一つは、止まるべきところに止まる。やはり朱熹を批判する林兆恩にとって、「止」を「敬」と解するのは妥當でないので、後に解釋を變えたと考えられるのであろう。

一方、惺窩は、「至善」について次のように述べている。

「至善」ハ、陰陽未分以前ヨリ始中終ヲ貫通スル一箇ノ善也。渾然在中、粹然至善者ナリ。『繫辭』ニモ「繼之者善」、『中庸』ニモ「不明乎善」、又『孟子』ニモ「可欲之謂善」、コレ皆至善之善ナル者也。（「大學逐鹿評」）

惺窩によれば、「至善」は、陰と陽が二つに分かれ、天地が存在する前から、始終一貫して貫通する一つの善である。しかし、後半の解釋は、『林子全書』所收の『四書正義纂』における林兆恩の説をそのまま受けたものであるが、『四書標摘正義』には見えない。これによって、惺窩が當時使用した底本は、他の版本か、あるいは他の版本と現在國立公文書館所藏の『林子』（明萬曆刻本、舊藏者は林羅山）所收本を併用したか、いずれかであると推定できる。彼はまた、「明德、親民ノ根源ノ出ヅル處ノ理ヲ至善ト云ナリ」（「逐鹿評上」）、「至善ハ、極所ナリ」（「大學逐鹿評」）と説き、「至善」は「明德」と「親民」の根源であり、極まった所であると解釋している。

「止」について、惺窩は、「止トハ、我心ノ極ノ處ヲ指シテ云コトゾ。我心ノ極處ノ至善ニ止テ不移トキハ、大學ニ人ト己ト内ト外トノ差別ナキコト燦然タリ」（「大學逐鹿評」）と述べている。つまり、「至善に止まる」とは、我が心の至善に止まって移らないことであるという。この解釋から惺窩の心學的傾向を窺い知ることができる。

しかし、惺窩は、「止トハ、止之也。止之也者、敬也。一處ノ用所ニアキラカニシテ不移ゾ。故ニ敬ハ心中ノ主ニシテ、主一而無適モノ也」

とも述べており、止を敬とすり朱子學の「主一無適」を支持している。この説は林兆恩『四書標摘正義』の解釋に基づいたが、敬を支持している點に惺窩の思想の朱子學と陽明學を折衷する傾向が認められる。

さらに、「明徳」「親民」「至善」の關係について、惺窩は次のように述べている。

明徳、親民、至善、此三ツノ中ニテハ、何レカラ工夫ヲナシテ入ルベキト云フニ、我儒學ハ全體大用學ナレバ、至善ノ體アレバ、必明徳親民ノ用アル也。其至善ニ止テ、自然ニ化育ノ功アル故ニ、明徳ヲ明ニスルゾ。（「大學逐鹿評」）

惺窩は、朱熹が「大學章句」で唱えた「全體大用」の説を引いて、「至善」を體として、「明徳」「親民」を用としている。要するに、惺窩は、林兆恩の説を受容しつつも、程朱理學と陽明心學を折衷し、獨自の見解を示しているのである。

（五）格物致知

次に、儒學思想の重要な方法論である「格物致知」について檢討してみよう。後漢の鄭玄は、「格は、來なり。物は、猶ほ事なり（格、來也。物、猶事也）」、「此の致は、或いは至と爲す（此致或爲至）」、「知は、善惡吉凶の終始する所を知るを謂ふなり（知、謂知善惡吉凶之所終始也）」と解している。宋代以降、「格物致知」にめぐってさまざまな論爭が起き、重要視されてきた。その中、朱熹と王陽明の解釋の違いが特に鮮明であった。

（1）格物

「格物」について、朱熹「大學章句」では、「格は、至るなり。物は、猶ほ事のごときなり。事物の理を窮至して、其の極處到らざる無きを欲するなり（格、至也。物、猶事也。窮至事物之理、欲其極處無不到也）」と述べており、物事に存在する理の究極に至るとしている。一方、王陽明は朱熹の説と異なり、「物とは、事なり。凡そ意の發する所、必ず其の事有り、意の在る所の事、之を物と謂ふ。格とは、正すなり。其の正しからざるを正して、以て正に歸するの謂なり。其の正しからざるを正すとは、惡を去るの謂なり。正に歸すとは、善を爲すの謂なり。夫れ是を之れ格すと謂ふ（物者、事也。凡意之所發必有其事、意所在之事謂之物。格者、正也。正其不正以歸於正之謂也。正其不正者、

去惡之謂也。歸於正者、爲善之謂也。夫是之謂格）」（『大學問』）と述べている。つまり、「物」は、外物ではなく、人の意念である。「格」は、至るではなく、正すであり、正しくない意念を正しくすると解釋している。

一方、林兆恩は、獨自の觀點から次のように述べている。

此の所謂物とは、事物の物に非ず、『記』に所謂「人、物に化する」（『禮記』樂記）の物なり。所謂格物とは、扞格の格に非ず、『書』に所謂「其の非心を格す」（『尚書』冏命）の格なり。心、物に化するは、之を非心と謂はずして何ぞや。故に其の非心を格（さ）るとは、格物なり。格とは、格去の義なり。（此所謂物者、非事物之物也、『記』所謂人化物之物也。所謂格物者、非扞格之格也、『書』所謂格其非心之格也。心化於物矣、不謂之非心而何。故格其非心者、格物也。格者、格去之義。）（『四書標摘正義』）

林兆恩は事物に内在する理を窮めるという朱熹の説を取らず、王陽明と同樣に、「物」は、外物ではなく心である解している。しかし、「格」について、王陽明と異なり、正すと訓まず、去ると訓み、取り除くとしている。したがって、「格物」は、邪惡な心（非心）を取り除くという意味に解釋している。

惺窩は、林兆恩の説を踏襲して次のように述べている。

我知ニイ（タ）㈧ランヨリハ、心上ノ物欲ヲ去ルニアリト也。物欲ノ二字、弁ズルシサイ有ベシ。心上ノ物ヲ格（さ）レバ、自然ニ明知生發スルゾ。（「大學逐鹿評」）

惺窩は林兆恩に從い、「格」を去ると訓んでいることが明らかである。「物」は心から生じた物欲であり、「格物」とは心の中の物欲を去る意味であるとしている。「格物」について、惺窩と林兆恩の解釋には齟齬がない。

（2）致知

「致知」について、朱熹は、「致は、推し極むるなり。知は、猶ほ識のごときなり。吾の知識を推し極めて、其の知る所盡くさざる無きを欲するなり。（致、推極也。知、猶識也。推極吾之知識、欲其所知無不盡也）」（「大學章句」）と解釋している。つまり、知識を極めるの

である。これに對して、王陽明は、「知を致すと云ふは、後儒の所謂其の知識を充廣するの謂の若きに非ざるなり。吾が心の良知を致すのみ（致知云者、非若後儒所謂充擴其知識之謂也。致吾心之良知焉耳）」（『大學問』）と述べており、朱熹の説を批判している。

林兆恩は、「知」について次のように述べている。

知は、即ち知止の知、至善を知るなり、至善に止まるを知るなり。知は、之を鏡に譬ふるなり。物は、塵なり。故に其の塵を格（さ）れば、則ち鏡明らかなり。其の物を格（さ）れば、則ち知至る（知、即知止之知、知至善也、知止乎至善也。知、譬之鏡也。物、塵也。故格其塵、則鏡明矣。格其物、則知至矣。）（『四書標摘正義』）

右によると、「知」は、至善を知る、至善に止まることを知る、という意味である。また、「鏡」と「塵」の禪宗の比喩を使って、知を鏡、物を塵に喩え、塵を拭き取れば、鏡がきれいになるように、邪惡な心を取り除けば、「知」が至ると解釋している。さらに、林兆恩は、「致知」と「知至」を同一視して、次のように獨自の解釋をしている。

致とは、致すなり、而して之を致すの義なり。物の初に有る無きにして、今始めて之を致すに譬ふる者は、致すなり。至とは、至るなり。而して之に至るの義なり。人の他邦に適きて、今始めて至るに譬ふる者は、至るなり。夫の致知や、知至なり。豈に其の知や之を致して、而る後に至らんや。故に知とは、虚靈知覺、我の自ら有する所なり。而して亦た何ぞ致すを待たんや。本より内に在りて、外に非ざるなり。（中略）致すに於る所無く、至るに於る所無し。而れども、致すと曰ひ、至ると曰ふ者は、蓋し致至の二字の義を借りて以て之を發明す。而して眞に致すに於る所有り、眞に至るに於る所有るに非ざるなり。（致也者、致也、而致之之義。譬物之初無有也而今始致之者、致也。至也者、至也、而至之之義。譬人之適他邦、而今始至者、至也。夫致知也、知至也。豈其知也致之而後至耶。故知也者、虚靈知覺、我之所自有也。而亦何待於致。本在内而非外也。（中略）無所於致、無所於至。而曰致曰至者、蓋借致至二字之義以發明之。而非眞有所於致、眞有所於至也。）（同上）

林兆恩によれば、「致」は、最初にない物を今初めて致すような意味である。「至」は、人が他の國に行って、今初めて至るのような意

味である。彼は、「致知」を「知至」と同じ意味として、「知」は人の本來有する虚靈知覺なので、「致す」必要がない。「致」と「至」は、ただ借用された言葉だけだと考えている。

惺窩は、林兆恩の説を解釋しながら、次のように述べている。

知トハ至善ヲ知ノ知也。致トハ致之之義ゾ。根本ヨリ無コトニ今始テイタスニハアラズ。陰陽未分ノ以前渾然タル一箇ノ至善ヨリシテ發出來ルゾ。タトヘバ物初テ有コトナシ、シカルヲ今始テ致之コトガ致ゾ。「無所於致」ト林子ニ註セリ。所ノ字ニ眼ヲ付ヨ。致コトニヒカレバアシキゾ。ヒカルゝトハ何ゾ。ヲサヘテ知ヲ致サントスルコトハ、致コトニヒカレタル者也。故ニ致コトニヒカレヌヤウニスルコトヲ、「無所於致」ト注セリ。「致中和」ノ致字ト同ジ。

「知」は、ある物事について知ることではなく、至善を知るに限定している。「致トハ致之之義ゾ」と「タトヘバ物初テ有コトナシ、シカルヲ今始テ致之コトガ致ゾ」は、林兆恩と同様の説を語っている。そして、陰陽に分かれる以前の「至善」は、物を生み出す根源であると述べている。また、林兆恩のいう「無所於致」に對して、惺窩は特に「所」の字に注目し、強引に知を致そうとしてはいけないと戒めて、「致す」ことにひかれないようにすることは、「無所於致」であるとしている。つまり、「致知」は故意にすることではなく、自然になるのである。

さらに、惺窩は鏡と塵の比喩も使い、林兆恩の説を敷衍して、

物トハ塵也。鏡中清明ナレバ、一點ノ塵ヲサレバ、明ヲ不待シテ明見スルゾ。其鏡中ノ清明ナルトコロヲ虚ト云フ。ソノ中ニ靈アリ。或ハ至善トモ云。『中庸』ニテハ「不發之中」トモ云ゾ。『論語』ニテハ「一貫」ノ一トモ云ゾ。皆鏡中ノ清淨光明ナル處ニ虚靈アルゾ。物ヲ格（さ）ラントテ工夫スレバ、其工夫スルコトモ物也。只心ニ一點ノ昏濁アレバ、イロイロノ思慮アリ。ソノ思慮ナケレバ、自然ニ虚靈ニシテ明知生發スル故ニ、萬事ノ用「不勉而中ル」（『中庸』）ゾ。（中略）楊龜山ノ「（人）性上不可添一物」トイヘルモ、此事也。（「大學逐鹿評」）

と述べている。清らかに澄んだ心は、きれいな鏡のようであり、本來そのままで至善を備えている。物は塵のようで鏡を汚し、暗くさせる。物を格（さ）ろうとする工夫も、本來空虚靈妙な心を暗くさせる物（塵）であって、不要なものである。思慮が一切なければ、心が自然に虚靈な状態になり、知も明らかになる（九）。つまり、思慮がなくなることが、「格物致知」においてもっとも重要なのである。また、「人性上不可添一物」という楊時の説は、『龜山集』巻十二語録三に見える。楊時は、天から賦與された性は、そのまま理であり、一つの外物も加えてはいけないと述べている。朱熹は「孟子集注」序説にこの説を引用している。

惺窩は、特に「格物」の重要性を強調しており、「格物」こそ『大學』三綱領を實現する着手點であると主張し、次のように述べている。

其明徳ノ人倫ノ明ナル始リハ、親民ヨリ始ルゾ。堯ノ功四海ニ至トイヘルモ、此親民ヨリ始ル故也。サリナガラ此ハ聖人ノ上ノ事ニテ、學者ノ工夫ヲナシテ入ルベキニハトリツキ處ナキゾ。其學者ノ工夫ノ爲ニハ、下ノ文ノ格物ヨリ工夫ヲナシテ入ルベキゾ。（「大學逐鹿評」）

彼は、「親民」が聖人の始まりであり、學者は「格物」の工夫から始めるべきだと考えている。「大學の要、誠意のみ」（『大學古本序』）という王陽明の主張に對して、惺窩は、「誠意は大學の要たりと雖も、然れども學者にありては、只だ格物窮理を先と爲す（誠意雖爲大學之要、然在乎學者、只格物窮理爲先）」（『羅山先生文集』巻三十二「惺窩問答」）といい、誠意は重要であるが、學者にとって、格物窮理が最優先の工夫であると説いている。

むすび

本章では、藤原惺窩の『大學要略』を中心にして、林兆恩の解釋と對比しながら、惺窩が『大學要略』を執筆した時期の思想について考察した。惺窩は林兆恩の説を受容しつつも、自分の見解を加えており、獨自の特徴もあることが確認できた。

「明明徳」について、惺窩は林兆恩の朱熹批判を繼承し、「明徳」は五倫の道徳であると認めたが、封建的身分制度を基礎とした社會の安

定を重視し、「刑」と「兵」という強制的手段によって秩序を實現する必要があると主張している。また、「親民」について、惺窩は林兆恩が民を親しますという「親民」の解釋について不十分であるとし、民を養育するという意味もあると説いている。さらに、朱熹のいわゆる「新民」の解釋にも理解を示し、「親民の中にも亦た新民の意有り」と述べて、朱子學と陽明學を折衷する見解を示している。朱熹と異なり、道徳と才能を分離する陽明學左派の李贄のような人材登用論を示している。「止於至善」について、惺窩は、我が心に止まって移らないと解釋し、心學的傾向を示している。一方で、「止」を朱子學で重視した修養法の「敬」と同一視している。「格物」については、王陽明のように心を正すとは解釋せず、林兆恩の説を踏襲して、心の中の物欲を去ると解釋している。「致知」について、心に思慮がなく、虚靈な状態になると解釋したが、「性上不可添一物」という楊時と朱熹の説も是認している。

以上の分析によると、『大學要略』では、惺窩は林兆恩の説を全面肯定して引用しているわけではない。その解釋には、朱子學と陽明學を折衷する傾向が見える。彼は單純に前人の思想を複製したのではなく、獨自の見解を持っていたと言える。

注

（一）國民精神文化研究所が編纂した『藤原惺窩集』（思文閣出版、一九七八年）によると、惺窩の著述は主に次の九種類に分けられる。

①詩文集類『惺窩先生文集』（藤原爲經編）、『惺窩文集』（正編林羅山編、續編菅得庵編）、『惺窩先生倭歌集』（『惺窩先生文集』所収）、『倭文二篇』（『扶桑拾葉集』巻二十七所收）

②儒書抄解類『寸鐵録』（假名注本）、『大學要略』（別名『逐鹿評』）

③儒書抜萃類『寸鐵録』（冷泉子爵家所藏本）

④詩文話編輯類『文章達徳録』（所在不明）、『文章達徳綱領』

⑤斷片類『明國講和使に對する質疑草稿』『朝鮮役捕虜との筆談』『姜沆筆談』『南航日記殘簡』

⑥儒學參考文獻類『假名性理』（別名『千代茂登草』）、『惺窩問答』（『羅山先生文集』巻三十二所收）

⑦儒書訓點類『四書』（所在不明）、『四書大全頭書』、『新板五經』（後人惺窩の訓に依るというもの）
⑧日本國學關係のもの『日本書紀神代巻』、『土佐日記』（妙壽院本）、『萬葉集』（訓點本、所在不明）
⑨諸書に惺窩の著述とするも眞僞疑わしきもの『經書和字訓解』『列子點』『職原鈔頭書』

（二）林兆恩の思想の詳細については、林國平『林兆恩與三一教』（福建人民出版社、一九九二年）を參照。

（三）佐藤錬太郎「林兆恩「四書標摘正義」―三教合一論者の「心即仁」―」（松川健二編『論語の思想史』、汲古書院、一九九四年、三〇五～三二三頁に收録）三二一頁を參照。

（四）「我」の字は底本で脱落していると推定し、『藤原惺窩集』（思文閣出版、一九七八年）において編者が補った。『孟子』滕文公下「春秋、天子之事也。是故孔子曰、知我者、其惟春秋乎。罪我者、其惟春秋乎」によるものである。

（五）金谷治は、惺窩が朱熹の「親民」の解釋を認めないと指摘している。詳細は、石田一良、金谷治『日本思想大系二十三　藤原惺窩　林羅山』（岩波書店、一九七五年）四五八頁を參照。

（六）李贄の人材登用論については、佐藤錬太郎「李贄の經世論―『藏書』の精神―」（『日本中國學會報』第三十八集、日本中國學會、一九八六年、一八七～二〇一頁）を參照。

（七）底本は「止之也者、止之也」に作るが、上文によって「止也者、止之也」に改めた。

（八）「知に至らん」によって「タ」は底本で脱落していると推定し、筆者が補った。

（九）格物致知について、中村安宏「藤原惺窩と林兆恩―『大學要略』をめぐって―」（『文藝研究』一三八、日本文藝研究會、一九九五年、十～二十頁）では、「惺窩は兆恩がもっとも言いたかったこと―各自が知を本來具有しているということ―には注意をはらっていない」と述べているが、鏡と塵の比喩から見れば、惺窩は知の固有性を意識したことがわかる。

第二章　林羅山の『大學諺解』

林羅山（一五八三～一六五七）、名は信勝、字は子信、通稱は又三郎、道春。江戸時代前期の儒學者。藤原惺窩（一五六一～一六一九）に師事した。著作には、『羅山林先生集』『三徳抄』『春鑑抄』などがある。徳川幕府草創期の思想家として、羅山は廣博な學識を有し、近世日本儒學の發展に大きな貢獻を果たした人物である。

『大學諺解』は、林羅山が朱熹の「大學章句」について注釋をつけた著作であるので、『大學章句解』という別名もある。本書は現在、國立公文書館に上・中・下三册の寫本が所藏されている。下巻末の跋文に「寛永七年庚午孟夏十四日　法印道春記」とあることによって、一六三〇年、つまり羅山四十八歳の著作であることがわかる。『大學諺解』を書いた經緯について、羅山は次のように述べている。

予の長子叔勝は、幼にして書を讀み、粗ぼ字義を曉り、且つ事蹟を搜る。況んや又聖賢の道を慕ふをや。去夏、俄かに物故す。吁（ああ）、天は我を喪ぶす者か。哀慟して止まず、纔かに未だ喪明に至るのみ。若使(もし)叔勝在れば、則ち由して『大學解』を作る無し。叔勝既に會得し了はるなり。今、之を作るは、它日、幼子に授くるためなり。此の『諺解』は、『章句』と竝びに『或問』に本づき、程朱を尊ぶなり。考ふるに鄭註、孔疏、陸音を以て、舊を尋ぬるなり。輔翼するに『大全』『通考』『通義』『大成』『蒙引』を以て、『章句』を釋するなり。之を參するに『知新日録』、林子『四書標摘』、管志道『釋文』、楊、李『四書眼評』を以て、異説を備ふるなり。其の間、己の意を加へて其の義を述ぶ。敢へて之を擬議するに非ず。此れよりして上、『章句』に至るまで、推して以て聖經聖傳の旨に及ぶに庶（ちか）ければ、、則ち千歳の下、孔曾思孟の心、紙上に在りて盡く出づる者、豈它に求めんや。是に於いて以て之を得べし。（予長子叔勝幼讀書、粗曉字義、且搜事蹟。況又慕聖賢之道乎。去夏俄物故。吁天喪我者歟。哀慟不止、纔未至於喪明而已。若使叔勝在、則無由作『大學解』。叔勝既會得了也。今作之者、它日爲授幼子也。此『諺解』本『章句』竝『或問』、尊程朱也。考以鄭註、孔疏、陸音尋舊也。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『四書標摘』、管志道『釋文』、

楊、李『四書眼評』備異説也。其間加己意而述其義、非敢擬議之。庶乎自此而上至於『章句』、推以及於聖經聖傳之旨、則千歳之下、孔曾思孟之心、在紙上而盡出者、豈它求哉。於是可以得之矣。）（『大學諺解』下册）

右は『大學諺解』末尾の跋文であり、『羅山林先生文集』（京都史蹟會編、平安考古學會出版、一九一八年）巻五十五所收の「大學解跋」と同文である。羅山には四人の男子がおり、長男叔勝（一六一三～一六二九）と次男は夭折し、三男春勝（鵞峰）と四男守勝がそれぞれ一六一八年と一六二四年に生まれた。羅山は長男の早逝を嘆き悲しんで、幼子のための教育書として『大學諺解』を作ったと述べている。これによって、羅山は『大學』を重要視した上で、『大學諺解』の執筆に精力を傾けたことが窺える。本書は朱熹「大學章句」及び『大學或問』に基づいて、鄭玄注、孔穎達疏、陸徳明音義の古注を考證しながら、明の胡廣らが編纂した『四書大全』（一）、元の王元善『四書通考』（二）、元の程復心『四書輯釋章圖通義大成』（三）、元の倪士毅『重訂四書輯釋通義大成』、明の蔡清『四書蒙引』などの元明代の著作を參考として、自分の見解を加えて、「大學章句」に注釋をつけている。それに、鄭維嶽『四書知新日録』（四）、林兆恩『四書標摘正義』、管志道『大學釋文』、楊起元、李贄『四書眼評』（五）などの明代著作を異説として載せている（六）。當時、明代の儒學者の著作は日本に舶來されて、羅山は徳川幕府の中心的な人物として、その新しい知識を渇望していた。程朱理學を熱心に信奉する羅山は、朱子學者の著作はもちろん、明代に盛んになった陽明學や三教合一思想に關する書物なども幅廣く讀んでいた。

『大學諺解』は羅山の思想の特徴を表す重要な著作と思われる。本章は、『大學諺解』を中心に、朱熹のいう「三綱領」及び「八條目」における「格物」「致知」の二項目、そして「敬」について、羅山がどのように解釋していたのか、その實態について詳しく解明してみたい。なお、『大學』經文の訓讀は朱熹の注釋によるものである。

第一節　三綱領について

「大學」については、後漢の鄭玄（一二七～二〇〇）は、「大」を「泰」と訓み、「大學とは、其の博く學んで以て政を爲むべきを記せる

を以てなり（大學者、以其記博學可以爲政也）」と解釋している。これに對して朱熹は、「大學とは、大人の學なり」と解している。『大學』經文の冒頭には、「大學の道は、明德を明らかにするに在り、民を親（あら）たにするに在り、至善に止まるに在り（大學之道、在明明德、在親民、在止於至善）」とある。朱熹は「明明德」「親民」「止於至善」を「大學の綱領」としている。まず、「三綱領」について、朱熹と羅山の解釋を比較してみよう。

（一）明明德

「明明德」については、鄭玄は、「明德を明らかにすとは、其の至德を顯明するを謂ふなり（明明德、謂顯明其至德也）」と述べ、「明德」は「至德」であると解釋している。唐代の孔穎達（五七四～六四八）の疏には、「明德を明らかにするに在りとは、大學の道、己の光明の德を章明するに在るを言ふ（在明明德者、言大學之道在於章明己之光明之德）」とあり、「明德」を「己の光明の德」と解釋している。孔穎達は、「明德」は己の中にあり、外に求めるものではないと指摘したが、明德の由來や性質、作用については言及していない。

朱熹は「明明德」について、「明は、之を明らかにするなり。明德は、人の天に得る所にして、虛靈にして昧からず、以て衆理を具へて萬事に應ずる者なり（明、明之也。明德者、人之所得乎天、而虛靈不昧、以具衆理而應萬事者也）」（「大學章句」）と解説している。

朱熹の解釋は古注よりも詳しい。「明德」は、人が天から得たもので、虛靈不昧でもろもろの理を具えて、あらゆることに對應するものであると述べている。この解釋によれば、「人の天に得る所」は、性（理）について言うのだが、「虛靈にして昧からず」「衆理を具ふ」「萬事に應ず」は、心の特性である。「明德」は、いったい、「性」なのか、「心」なのか。『朱子語類』には、朱熹と弟子の次のような問答が見える。

①ある人が質問した、「明德とはすなわち仁義禮智の性でしょうか。」答え、「そうだ。」（或問、「明德便是仁義禮智之性否。」曰、「便是。」）（『朱子語類』大學一「經上」第三條）

②劉圻父が言った、「『人心の靈は、知ること有らざる莫くして、天下の物は、理有らざる莫し。』恐らく明德を明らかにするというの

は、性でしょう。」答え、「そうではない。心と性はもとより區別がある。靈妙なのは心で、實質は性である。靈妙なのは知覺である。」（劉圻父説、「『人心之靈、莫不有知、而天下之物、莫不有理。』恐明明徳便是性。」曰、「不是如此。心與性自有分別。靈底是心、實底是性。靈便是那知覺底。」）（『朱子語類』大學三「傳五章釋格物致知」第一條）

朱熹は、「明徳」は「性」であると肯定（①便是）する場合もあり、「明明徳」を「性」ではないと否定（②不是如此）する場合もある。その場合、「心」と「性」とをはっきり區別して「靈妙＝心」「實質＝性」とする。さらに朱熹は、「心は、人の神明なり。衆理を具へて萬事に應ずる所以の者なり（心者、人之神明、所以具衆理而應萬事者也）」（「孟子集注」盡心章句上）といい、「虚靈はもとより心の本體である（虚靈自是心之本體）」（『朱子語類』性理二「性情心意等名義」第三十九條）ともいう。これから見れば「心」は、「神明」であり「虚靈」なものであり、物を知覺する「靈妙」な働きそのものである。

しかし朱熹は、孟子の思想を繼承して、「心」と「性」は分けることができないと主張し、「この二つは、一つを言えば、もう一つもついてくる。もともと分離できず、また區別しがたい。心を捨てたら、性を見ることがない。性を捨てたら、心を見ようがない。故に孟子は心と性とを言うたびに、一緒に論じる（此兩箇説著一箇、則一箇隨到。元不可相離、亦自難與分別。捨心則無以見性、捨性又無以見心。故孟子言心性、毎毎相隨説）」（『朱子語類』性理二「性情心意等名義」第四十四條）と述べている。そのため、心と性の二つの方面から「明徳」の意味を理解する必要がある。ただし、心と性の重要度は異なっている。『朱子語類』には、次のような問答がある。

ある人が質問した、「いわゆる仁義禮智は性であり、明徳は心を主として言うのでしょうか。」答え、「この道理は心の中に明るく照らして、まったく暗くない。」（或問、「所謂仁義禮智是性、明徳是主於心而言。」曰、「這个道理在心裏光明照徹、無一毫不明。」）（『朱子語類』大學一「經上」第四條）

朱熹の答えによると、「明徳」の意味は、どちらかといえば、「性」より「心」の意味に近い。「明徳」を解釋する時に、心とともに論じねばならない。朱熹は邵康節の「心とは、性の郛郭である（心者、性之郛郭）」（『朱子語類』性理一「人物之性氣質之性」第三十九條）と

いう説を支持し、「心」はただ「性（理）」の在る場であると見なしている。

羅山は朱熹の説を踏襲し、次のように解釋している。

「明徳」ハ心ノ名ナリ、人生レテ、天ヨリ得タルトコロナリ。「徳」ハ、得ナレバ、此コトハリヲ心ニエテ、アキラカナルナリ。此心、色モナク、形モナキヲ「虚」ト云。虚ナレドモ、イキテハタラクシルシアルヲ「虚靈」ト云。其アキラカナルヲ「不昧」ト云ナリ。人ノ胸ノ方寸ノ中ニアリテ、五常モ、四端モ、七情モ、皆ソナハリテ、イマダ發セヌトコロヲ、「具衆理」ト云。其發シテヨロシク諸事ニ通ズルヲ「應萬事」ト云。（『大學諺解』上冊）

羅山によれば、「明徳」は心の名前であり、人が生まれて天から得たものである。「徳」は、得である。「心」はこの理を得て明らかなのである。「虚靈」とは、色もなく、形もない「心」が生きて働いていることである。羅山も「心」を五常、四端、七情を包含している容器のように見なして、さらに朱熹の説を敷衍し、「心」の靜かに動かない未發の状態を「具衆理」といい、外物と接して動き、善に合する已發の状態を「應萬事」という。彼は、「明徳」は「性（理）」であると解釋せず、「心」の意味で説いている。

羅山は「四書跋・大學」（『羅山林先生文集』第五十三巻）では、「理は乃ち心性なり。心と性とも一なり。形氣に拘せられ、私欲に敝はれ、之を一にする能はず。是を以て聖人『大學』の書を著し、人に教へて其の心をして理と二ならざらしめんと欲す（理乃心性也。心與性元一也。拘於形氣、敝於私欲、不能一之。是以聖人著『大學』書、教人欲使其心與理不二）」と述べており、そもそも心は性と一つであるが、濁っている氣と私欲の影響によって一致させることができない。『大學』は人の心と性を一致させる學問であるとしている。彼は修養論における心の役割を重視し、心の工夫をすることを強調している。羅山は朱熹の解釋を受容するとともに、心學的色彩を帯びている。

羅山はまた、「虚靈」という言葉を二つに分けて、次のように解釋している。

「虚靈不昧」ハ、心ノ體用ヲカネテ云。「具衆理」ハ、體ナリ。「應萬事」ハ、用ナリ。タトヘバ鏡ノゴトシ。鑑空ナルハ、「虚」ナリ。其色色形容ヲウツス、「靈」ナリ。鏡クラキトキハ、色形ヲウツサズ。明カナルトキハ、ヨクウツス。コレ「不昧」ナリ。人ノ心モカク

ノゴトシ。善惡ヲワキマヘ、是非ヲシリ、邪正ヲワカツコト、心本ヨリ明ナルガユヘナリ。仁義忠孝ノ理ヲソナヘテ、仁ヲスベキ時ハ、仁ヲシ、義ヲスベキトキハ、義ヲシ、君ニ對シテハ忠ヲシ、父母ニ對シテハ孝ヲス。（『大學諺解』上册）

朱熹は、「虚靈はもとより心の本體である」（前掲）と述べ、「虚靈」を一つの言葉として、心の本源であると解釋している。一方、羅山は「虚」を衆理を具えている心の本體とし、「靈」を萬事に應じる心の作用としている。人の心を鏡に擬して、是非善惡をわきまえるのは、鏡のようにもとより明らかな心の本體であり、仁義忠孝の理を行動に移すのは、靈妙な心の作用であるとしている。さらに、「虚」と「靈」の關係について、

『繫辭』ニ「寂然不動」トイヒ、『中庸』ニ「未發ノ中」ト云ハ、虚ナリ。感ジテ通ズトイヒ、發シテ節ニアタルト云ハ、靈ナリ。虚ナレバ即チ靈ナリ。コレヲ「明徳」トス。虚ナルガユヘニ、ヨク衆理ヲ具ス。靈ナルガユヘニ、ヨク萬事ニ應ズ。虚ハ、ヲノヅカラ靈ナリ。此虚ノ字一大事ナリ。（『大學諺解』上册）

と述べており、「虚」と「靈」の依存關係を提示しつつも、「虚」の重要性を強調し、「虚」であれば、必ず「靈」であり、「佛氏モ老氏モ虚ヲ用ユトイヘドモ、虚ニシテ無ナリ、虚ニシテ不靈ナリ。儒者ノ虚ハ、虚ニシテ應ジ、虚ニシテ靈活ナリ。コレ其不同ナリ」（同上）といい、佛教や老子が唱えた「虚無」と峻別し、佛老思想に對する批判の一端を示している。

さらに、「明徳を天下に明らかにすとは、天下の人をして皆以て其の明徳を明らかにする有らしむるなり（明明徳於天下者、使天下之人皆有以明其明徳也）」（「大學章句」）という朱熹の注釋に對して、羅山は、次のように述べている。

自ラ明徳ヲ明カニシテ、人々ニモ、ヲシヲヨボシテ、其モトヨリ具シタル徳ヲ明カニセシムルナリ。オノレ獨アルニアラズ。ヲノヲノアルトコロノ明徳ナリ。ソレヲ明カニセシムルユヘニ、「章句」ニ「使」ノ字ヲ用ユ。此「使」ノ字、意ヲ付テ見ルベシ。オノレモ、天下ノ人モ、皆明カニスル意ヲ、フクメリ。オサメテ教ル義モ、コモレリ。「天下ノ人」ハ、公侯卿大夫元士等ナリ。コレ皆徳ヲ明カニスルトキハ、天下平カナリ。（『大學諺解』中册）

羅山によれば、「使」の字には、自分も天下の人も皆徳を明らかにするという意味と、おさめて教えるという意味が込められている。また、「天下の人」は、公侯、卿大夫、元士などの官位官職にある人を指し、これらの人々が、徳を明らかにすれば、天下が平らになる。羅山は、一般庶民ではなく、爲政者、すなわち支配者の修養工夫を強調し、天下太平にするには、社會の上層部に立つ爲政者が徳を明らかにすれば良いと説いている。

（二）親民

「親民」について、孔穎達の疏には、「民に親しむに在りとは、言ふこころは、『大學』の道は民を親愛するに在り（在親民者、言『大學』之道在於親愛於民）」とある。朱熹は程子の説に従って「親」の字を「新」に改め、「民を新たにする」と讀み、「新は、其の舊を革むるの謂ひなり。言ふこころは、既に自ら其の明徳を明らかにして、又た當に推して以て人に及ぼして、之をして亦た以て其の舊染の汚を去ること有らしむべきなり（新者、革其舊之謂也。言既自明其明徳、又當推以及人、使之亦有以去其舊染之汚也）」（「大學章句」）と解釋している。「舊を革む」とは、私欲に染まった惡習を改めるということであり、民の道徳意識を革新するという意味である。朱熹によれば、新民は、單に民を道徳的に目覺めさせ、本來の至善の状態へ回復するというだけのことではなく、さらに人を治める重要な手段である。彼は、「致知から修身までの五つは、明徳を明らかにすることである。齊家から平天下までの三つは、民を新たにすることである。（致知至修身五件、是明明徳事。齊家至平天下三件、是新民事）」（『朱子語類』大學二「經下」第百三十八條）と述べ、「明明徳」は修己のことであり、「新民」は治人であるとはっきり區別している。三綱領は、朱熹の「大學」思想體系の根幹として、『大學』全篇を統括し、八條目それぞれを「明明徳」と「新民」とに分配することができる。もし「新民」を「民に親しむ」と讀むならば、『大學』全體の組み立ては成り立たないことになる。羅山は朱熹の説に忠實に従い、次のように述べている。

「親」ヲ「新」ニ作ルベシト云ハ、程子ノ意ナリ、朱子始テ云ニアラズ。故ニ程子ヲ引テ云ナリ。ミダリニアラタメザルコトヲ、シメサンタメナリ。「親」「新」古文似タルユヘニ、アヤマレル例アリ。『説文』、親古文親、新古文新。按ズルニ『尚書』金縢ニ、「新逆」トアル

ヲ、陸氏ガ音義ニ、馬融本「新逆作親逆」トアル。鄭玄モ「親逆」トイヘリ(七)。然レバ金縢ニハ、「親」ヲ誤テ「新」トシ。『大學』ニハ「新」ヲ誤テ「親」トナスナリ。下ノ傳文ニ、『盤銘』ノ日新、『康誥』ノ新民、『詩』ノ維新ヲ引ヲ見レバ、「新民」トナス。マコトニイハレアルコトナリ。（『大學諺解』上冊）

羅山は、「親」を「新」に作るのは、朱熹が妄りに改めたのではなく、程子の見解であると述べ、「親」を「新」とすべきだと主張している。その理由として、古文では「親」と「新」の字が似ているので、誤った例がある。例えば、『尚書』金縢篇に「新逆」とあるが、馬融注と鄭玄注では「親迎」に作る。これと同様に、『大學』の「新民」も元本來は「新民」であったと推定している。また、『大學』の傳文にも、「新」に作る用例があり、これも「新民」の證しであると見なされている。

「親民」について、羅山は朱熹の「新民」説を支持し、敷衍して論じている。『大學諺解』上冊「明徳親民異説」では、「凡ソ明朝ノ諸儒、四書ノ注甚多シ、充棟汗牛、アゲテカゾヘガタシ。陽明、林兆恩、管氏（志道）ガ説、大ニ不同ナル故。ココニノセテ、イササカ多聞ヲヒロム。サレドモ程朱ニマサルコトナシ」と述べ、「明徳」「親民」について、明代の王陽明、林兆恩、管志道などの注釋を異説と見なし、程朱の説を正統と考えている。

（三）止於至善

『大學』三綱領の「止於至善」については、朱熹は次のように解釋している。

止とは、必ず是に至りて遷らざるの意なり。至善は、則ち事理當然の極なり。言ふこころは、明徳を明らかにし、民を新たにすること、皆當に至善の地に止まりて遷らざるべし。蓋し必ず其の以て夫の天理の極を盡すこと有りて、一毫の人欲の私無きなり。（止者、必至於是而不遷之意。至善、則事理當然之極也。言明明徳、新民、皆當止於至善之地而不遷。蓋必其有以盡夫天理之極、而無一毫人欲之私也。）（「大學章句」）

朱熹によれば、止は、必ずここに至って遷らないという意味である。至善は、事物がそうであるべき道理の極みである。「止於至善」は、

「明明徳」と「新民」の最高の到達點である。さらに、「『止於至善』は、『在明明徳、在新民』を含む。自分も至善に止まらなければならないし、他の人も至善に止まらなければならない。（『止於至善』、是包『在明明徳、在新民』。己也要止於至善、人也要止於至善）」（『朱子語類』大學一「經上」第五十條）と述べ、三綱領の内在的な關係を示している。羅山は、朱熹の解釋に基づいて、次のように述べている。

「止」トハ、ココニ至テ、ウツラザルノ意ナリ。「至善」ハ事物ノコトハリノヲノヅカラシカルベキトコロノ至極ナリ。總ノ理ハ善ナリ。毛先（八）バカリモ惡ナシ。故ニ理ヲ名ヅケテ、至善トス。善ノ至ハ、即理ノ極所也。オノレガ明徳ヲ明カニスルモ、民ヲアラタニスルモ、皆至善ノ極所ニ止テ、ウツル（九）ベカラズ。徳ヲ明カニスルモ、十分ノ道理ヲ盡シ、民ヲ新ニスルモ、十分ノ道理盡スヲ、至善ニ止ルト云ナリ。ココニ至テ、オノヅカラ過不及ノタガヒナシ。カクノゴトクナレバ、必ズ天理ノ至極ヲ盡シテ、一毫人欲ノ私ナキナリ。此至善ハ、即チ「中庸」ノ「中」ナリ。（『大學諺解』上册）

羅山は、大體朱熹の解釋をそのまま受け繼いでいる。至善は、事物の道理の至極で、完全に善であり、惡がいささかもない。「善の至」は、「理の極所」であり、「十分の道理を盡くす」という意味である。「明明徳」と「新民」を實現するために、理の極みに止まらなければならない。また、「至善」を「中庸」の「中」と同じ意味としている。ところが、羅山は、

ココノ「章句」ニ、「事理當然之極」ト云ヒ、「天理ノ極」ト云ハ、此理ノ事事物物ニソナハルヲ、事理ト云。天ヨリ得テ、心ニアルヲ、天理ト云。本コレ一ナリ。天理ノ字ハ、『禮記』ニ出タリ。又明徳ノ外ニ、至善アルニアラズ。（『大學諺解』上册）

と述べており、理は心の中にも、客觀的な事物の中にも存在し、事物に具わる理は事理であり、天から得て心にあるのが、天理である。事理と天理はもともと一つであり、至善は、明徳の外には存在しないという。羅山の解釋は、朱熹の「事々に皆、至善のところがある（事事皆有至善處）」（『朱子語類』大學一「經上」第四十八條）、「至善は、どこにでもある（至善、隨處皆有）」（同上、第五十二條）という見解とは異なり、彼は、王陽明の説いた心外無理（心即理）と同様に、明徳（心）の外に至善があるのではないと説いている。

王陽明は、後世の人は、至善が實は吾が心にあるということを知らないと批判し、「後の人、惟其れ至善の吾心に在るを知らずして、其の

私智を用ひて以て其の外に揣摸測度し、以爲へらく事事物物各〻定理有るなりと。是を以て其の是非の則に昧く、支離決裂し、人欲肆にして天理亡ぶ。明徳親民の學、遂に大いに天下を亂す（後之人惟其不知至善之在吾心、而用其私智以揣摸測度於其外、以爲事事物物各有定理也。是以昧其是非之則、支離決裂、人欲肆而天理亡。明徳親民之學、遂大亂於天下）」（『大學問』）と述べており、もし心外の理があるとしたら、是非を問わず、人の欲望が擴大して、天理が失われてしまうと説いている。

羅山は、朱熹のように外物にも理があって、明徳と新民に至善があるとしつつも、王陽明と同様に至善が心外にあるのではなく、心の中にあるとも解釋している。これによって、羅山は朱熹と王陽明の説を折衷したような心學的傾向を見てとれる。

第二節　格物致知について

周知のとおり、朱熹は格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下という八つの項目を『大學』の「八條目」として提示した。「八條目」についての解釋が『朱子語類』にも見える。例えば、朱熹は「致知、格物から治國、平天下に至るまで、どのようなことなのかというと、すべて節目があり、一つ一つそれらを着實に窮めて盡くさなければならない（如何是致知、格物以至於治國、平天下、皆有節目、須要一一窮究著實方是）」（『朱子語類』大學二「經下」第百三十九條）、「致知、格物は、この理を窮めるのだ。誠意、正心、修身は、この理を體認するのだ。齊家、治國、平天下は、ただこの理を推すのだ。（八條目は）三節として見なければならぬ（致知、格物、是窮此理。誠意、正心、修身、是體此理。齊家、治國、平天下、只是推此理。要做三節看）」（同上）などと述べている。朱熹のいう「八條目」に對して、羅山は「平天下（天下を平らかにする）」を「明徳天下（徳を天下に明らかにす）」に改めて、次のように説いている。

「此八者、大學之條目也」トハ、明徳天下ト、治國ト、齊家ト、修身ト、正心ト、誠意ト、致知ト、格物ト、合テ八ツナリ。コレヲ八條目トス。條ハ、條件ナリ。目ハ、名ナリ、節目也。（『大學諺解』中册）

羅山は『大學』經文の「古の明徳を天下に明らかにせんと欲する者は、先ずその國を治む（古之欲明明徳於天下者、先治其國）」に從い、

八條目を書き竝べ、「平天下」を「明徳天下」と言い換え、さらに、「條目」の二字を分けて、それぞれ「條件」と「節目」であると解釋している。

格物致知の解釋をめぐる問題は、朱熹の修養論における重要な項目である。次に、「格物」と「致知」について羅山の解釋の特色を檢討してみる。

（一）格物

「格物」について、朱注では、「格は、至るなり。物は、猶ほ事のごときなり。事物の理に窮め至り、其の極處到らざる無きを欲するなり。（格、至也。物、猶事也。窮至事物之理、欲其極處無不到也）」（「大學章句」）と解釋している。これに對して、羅山は、次のように述べている。

「格、至也」トハ、「イタル」トヨメリ、ココニテハ、「イタス」トヨムナリ。「物、猶事也」トハ、物アレバ即チ事アリ。天地ハ物ナリ、其功用ハ事ナリ。日月ハ物ナリ、光明ハ事ナリ。水火ハ物ナリ、炎潤ハ事ナリ。人ニオイテイハバ、君臣父子ハ物ナリ、忠孝ハ事ナリ。耳目ハ物ナリ、見聞ハ事ナリ。口舌手足ハ物ナリ、言動ハ事ナリ。器ニツイテイハバ、舟車ハ物ナリ、運行ハ事ナリ。故ニ物ハ（土）事ナリ。但事ハ形ナシ、物ハ形アリ。形ナケレバ、空虚無用ニヲチンコトヲヲソレテ、物ノ字ヲ用テ、實ナラシメテ、其理ヲシラシムルナリ。天地ノ間、一物アレバ、一事アリ、必一理アリ。故ニ物理トイヒ、事理ト云。事事物物ノ理ヲ、キワメイタシテ、其至極ノ所ニ至ルヲ、格物ト云也。（『大學諺解』中册）

訓讀から言えば、「至」は、「いたる」という訓が一般的であるが、羅山は「いたす」と訓んでいる。朱熹は、「物は、猶ほ事のごときなり」と述べ、「物」と「事」をはっきり區別していない。一方、羅山は、物をあげれば、すなわち事がある、物は形があり、事は形がないという。羅山の解釋では、物は物質的、形而下的なものである。例えば、天地、日月、水火、君臣父子、耳目、口舌手足、舟車など。事は抽象的、形而上的なものであり、物に相對する功用、光明、炎潤、忠孝、見聞、言動、運行などの作用である。さらに、形がなければ、空虚無用

に陥ちる恐れがあり、一物があれば、一事があり、必ず一理があると述べ、物質的具體的な「物」の優先的地位を強調している。事は物の事であり、理は氣の理である。この二つは統一している。物は、物質、現象としての氣であり、事は、秩序、道徳としての理である。朱子學では、世の中の一切のものは、理によって存在している。まず理があって、後に氣がある。羅山は、朱熹の理氣二元論とは異なり、理と氣が一體不可分に存在していると考え、物質的な氣の重要性を説いている。これは、羅山の理氣一元論を具現化したものと言える。

羅山は、あくまで朱子學一尊主義を標榜しているが、やはり明代の理氣一元論の影響を受けているように思われる。明の羅欽順（一四六五～一五四七）のように、理はただ氣の理であり、氣を離れては存在しないという合理的な理氣説を説いている（十一）。

（二）致知

「致知」について、朱熹は「致は、推し極むるなり。知は、猶ほ識のごときなり。吾の知識を推し極むるは、其の知る所、盡くさざる無きを欲するなり（致、推極也。知、猶識也。推極吾之知識、欲其所知無不盡也）」（「大學章句」）と述べており、「致」を「推し極む」、「知」を「知識」と解釋している。これに對して王陽明は、朱熹が「知」を「知識」と解釋することを批判し、「致知と云ふ者は、後儒の所謂『其の知識を充擴する』の謂ひの若きに非ざるなり。吾心の良知を致すのみ。良知とは、孟子の所謂『是非の心、人皆之を有する』者なり（致知云者、非若後儒所謂『充擴其知識』之謂也。致吾心之良知焉耳。良知者、孟子所謂『是非之心、人皆有之』者也）」（『大學問』）と述べ、人の先天的道徳的判斷力を發揮するという「致良知」を掲げている。羅山は「致知格物異説」では、良知説は王陽明の創作ではなく、先行學者の説があると次のように述べている。

> 陽明ハ、「知ヲ致スコトハ、物ヲ格（タダ）スニ在リ」トヨメリ。知ヲ良知トシテ、吾ガ心ノ良知ヲ致ストス。人皆良知ノ説ハ、陽明ニ始マルトオモヘリ、不然。『大全』附纂ニ呉氏季子ガ説ヲ引テ、良知ヲ致スト云。又『蒙引』ニモ、良知ヲ致ストイヘリ。『蒙引』ハ、蔡清ガ作ニテ、弘治甲子ノ歳、自序アリ（十二）。陽明ハ嘉靖八年己丑病死ス。弘治甲子ヨリ、二十六年後ナリ。然レバ、良知ノ説、陽明ニ始マルニアラズ。陽明タダ專ラ良知ヲ談ズルユヘニ、其門人、良知ノ學ヲ立テタリ。（『大學諺解』中册）

羅山は致良知説そのものを排斥するのではなく、最初にこの致良知説を掲げた者を王陽明と見ることに反対している。その根據としては、『四書大全』にある呉氏季子（生没年不詳）の説と蔡清『四書蒙引』に見える「良知を致す」ということである。『四書大全』は、明の永樂十三年（一四一五）に胡廣らが成祖の敕令により、宋、元の理學者の解釋を網羅し編纂した注釋書であり、明代においては、科舉試驗の基準として重視された。明代の儒學者蔡清（一四五三～一五〇八）は、程朱學を繼承し、その著作の『四書蒙引』は、明代四書學における重要な著作であり、科舉の受驗勉強のために、朱熹『四書章句集注』を尊んで編纂執筆された書物であると見なされている。羅山は、蔡清の自序に依據して、『蒙引』は弘治甲子（一五〇四）の歲に書かれているものである。王陽明が亡くなったのは、二十六年後の嘉靖八年（一五二九）であるので、致良知説は、王陽明に始まったのではないというのである。世の中の人々は王陽明が先に致良知を唱えたと思う理由は、王陽明はもっぱら良知を論じ、その門人たちも良知について學説を立てたからである。羅山の立論には説得力があまり高くないが、錢德洪、鄒守益編「王文成公年譜」によれば、王陽明は初めて致良知の教を掲げたのは正德十六年（一五二一）四十九歲である。『蒙引』の成立より遲い。

さらに、羅山は『大全』と『蒙引』に基づいて次のように「致知」を解釋している。

> 知ヲ致ストキハ、善惡ヲシリ、邪正ヲ分ツコト、黑白ヲ見ルガゴトシ。故ニ意ヲ誠ニセントナラバ、先其知ヲ致シキワムルナリ。「知」ハ心ノ神明、即チ心ノ靈ナリ（十三）。『大全』ニ、呉氏季子ガ説ヲノセテ、『孟子』ノ良知ヲ引テ、人生レナガラニシル良知アレドモ、ヲシヒロムルコトアタハズ。コレヲ致シキワムレバ、オノヅカラ良知アラハルイヘリ。『蒙引』ニモ「吾之知識是元有底。所謂人心之靈、莫不有知、乃良知也」云云。（『大學諺解』中册）

右によれば、羅山のいう「致知」は、善惡、邪正、黑白を見分けることである。彼は、「知」は「心の神明」「心の靈」であり、人が生まれながらに有している「良知」であると説いている。つまり、「致知」とは、良知を致し極めて、現わすことである。「致知」を「良知を致す」と解釋している。羅山が言及した『四書大全』呉氏季子の説の原文は次のようである。

> 格物と曰ひ、致知と曰ふ。兩節と雖も、而れども實は一事なり。外に物に格るは、内に其の知を致す所以なり。物理は一の不明無ければ、

則ち良知に一の盡くさざる無し。孟子曰く、「人の慮らずして知る所の者は、其れ良知なり。」良知の天、與に生まれ、俱に生く。人、皆これ有り。（中略）「凡そ物の皆我に備はる」者は、旦々にしてこれに格り、其の精を研かざれば已まざるなり。夫れ是れの如くんば、則ち其の觸る所に隨ひ、皆以て吾の良知を發するに足る。（曰格物、曰致知。雖兩節而實一事也。外格乎物、所以内致其知。物理無一之不明、則良知無一之不盡矣。孟子曰、「人之所不慮而知者、其良知也。」良知之天、與生俱生、人皆有之。（中略）「凡物之皆備於我」者、旦旦而格之、不研其精不已也。夫如是、則隨其所觸皆足以發吾之良知矣。）

「格物」と「致知」の二つの節目は、實は一事である。外物の理を明らかにすることは、生まれながらの知（良知）を發現する手段である。この解釋は、『孟子』盡心上の「良知良能」説及び「萬物皆備於我」によるものであり、「知」を「知識」と解する朱熹の説を採ってはいない。

一方、羅山に引用された蔡清の説の原文は次のようである。

致知とは、「吾の知識を推し極むるは、其の知る所、盡くさざる無きを欲するなり。」吾の知識、是れもとより有するものなり。所謂人心の靈、知る有らざる莫き、乃ち良知なり。然れども良知、只だ是れ赤子の心にして、未だ能く擴げて之を充して、以て知らざる所無きに至らず。故に必ず推して之を極めて、其の表裏をして洞然として、盡くさざる所無からしむ。然る後に、能く此の心の量を盡くすと爲すなり。（致知者、「推極吾之知識、欲其所知無不盡也。」吾之知識是元有底。所謂人心之靈、莫不有知、乃良知也。然良知只是赤子之心、未能擴而充之、以至於無所不知。故必推而極之、使其表裏洞然、無所不盡。然後爲能盡乎此心之量也。）（『四書蒙引』大學・卷之一）

蔡清は朱熹の致知説をそのまま抄出したが、彼のいう「知識」とは、もともと心の中に備わっている良知にほかならない。この良知は赤子の心であり、まだ至らないところがある。「致知」とは、赤子の心を推し極めることである。

「致良知」は陽明學の根本思想である。羅山は、「良知を致す」という解釋を肯定しているにもかかわらず、王陽明がいう「致良知」の教

えを避けている。羅山は陽明學の人間の主體性を重視するのに傾倒する一方で、陽明學に先立って、朱子學に致良知説が存在していたとしている。彼は陽明學に對する朱子學の優位性を示そうとしているように思われる。

また、「知」と「行」、すなわち「良知」と「實踐」の關係について、羅山は、「定、靜、安、慮、得ノ字ト、格、至、誠、正、修、齊、治、平ノ字ト相應シテ、知行合一、内外不二ナリ」（『大學諺解』中册）と述べている。定、靜、安、慮、得の五つの言葉は、『大學』經文「知止而后有定、定而后能靜、靜而后能安、安而后能慮、慮而后能得」から取り出されたものである。羅山は、この五つの言葉と八條目とそれぞれ呼應させ、八條目の修養工夫において、内面的な「良知」と外面的な「實踐」は不可分であるとしている。

「知行合一」は、陽明學の重要なスローガンである。これについて、王陽明は、「私はかつて言った、知は行の主意で、行は知の功夫である。知は行の始めで、行は知の完成である。もし體得した時には、ただ一つの知を言えば、すでに行がある。ただ一つの行を言えば、すでに知もある。（某嘗説知是行的主意、行是知的功夫。知是行之始、行是知之成。若會得時、只説一個知、已自有行在。只説一個行、已自有知在）」（『傳習録』上）と主張し、さらに、「私がいま知行合一を説くのは、まさに病氣に對する藥だ（某今説個知行合一、正是對病的藥）」（同上）と述べ、朱熹の「先後を論じれば、知は先だ（論先後、知爲先）」（『朱子語類』學三「論知行」第一條）という「知先行後」説を批判している。羅山は、陽明學の「知行合一」説によって八條目の修養法を解釋し、さらに、「物有本末、コレ即チ明徳ヲ本トシ、新民ヲ末トシ、知ヲ始トシ、行ヲ終トシテ、知行相ヒソムカズ、内外ヲ合スルノ道ナリ」（『大學諺解』中册）と述べ、「明徳」と「新民」、「知」と「行」は、それぞれ本と末、始と終であるが、互いに背かず合一していると述べており、朱子學と陽明學との折衷を試みているように思われる。

第三節　敬について

「敬」は、朱子學における重要な修養法である。朱熹は、程子の思想を繼承し、「敬」とは、「一を主として適く無し（主一無適）」（「論語集注」學而第一）、「一心の主宰にして萬事の本根なり（一心之主宰、而萬事之本根也）」（『大學或問』）であると解釋している。朱熹

は、「敬」をとりわけ重視し、「聖門の第一義」（『朱子語類』學六「持守」第八十五條）、「眞の聖門の綱領であり、存養の要法である」（同上、第八十六條）としている。さらに、「敬」を「格物」の始まりとして、「大學は格物から入らなければならず、格物は敬から入るのが最もよい。「敬」であれば、物に格ることができる（大學須自格物入、格物從敬入最好。只敬、便能格物）」（『朱子語類』大學一「經上」第四十五條）と述べ、修養工夫として「敬」を重視している。

羅山は「敬」について、次のように述べている。

①『大學』の「明徳」「新民」「至善」何ぞや。敬止是れのみ。（『大學』之「明徳」「新民」「至善」何也。敬止是已。）（『羅山林先生文集』巻十七「敬止齋記」）

②凡そ身の主とする所は、心なり。心の寓する所は、身なり。身を修むるを本と爲すは、『大學』の教へなり。其の之を修むる所以は、身を敬むなり。故に格物、致知、誠意、正心は、悉く是れ敬なり。（凡身之所主者、心也。心之所寓者、身也。修身爲本者、『大學』之教也。其所以修之者、敬身也。故格物、致知、誠意、正心、悉是敬也。）（『羅山林先生文集』巻二十七「敬義説」）

羅山は、三綱領と八條目の格、致、誠、正の條目をすべて「敬止」あるいは「敬」に歸一させ、修養工夫の「敬」を『大學』の教えの骨子としている。

「敬」を重視する理由については、『大學諺解』で次のように述べている。

敬アレバ心アリ。敬ナケレバ心ナシ。心ナケレバ事モナシ、物モナシ。『大學』ニ、「心不在焉、視而不見、聽而不聞。」『中庸』ニ「不誠無物」ト云ハ、コレナリ。一身ノウゴキハタラクモ、一息ノ呼吸モ、皆心ヨリツカハズト云コトナシ。故ニ心ヲ名ヅケテ「眞君」トシ、「天君」トス。（中略）天下ノアラユル事、イヅレカ心ヨリ出デサラン。（『大學諺解』中册）

羅山によれば、「敬」は心が存在する前提で、心はまた事物が存在する前提である。天下のあらゆる事物はいずれも心より出て、心がなければ、事物もなく、道理もない。朱熹が理を天地萬物を全て支配する最高の絶對的なものであるとしているのに對して、羅山は心が萬物の存

在する根據であるとしている。羅山は、心を人間の思考器官として捉えている一方で、「眞君」「天君」と名付けて、心を超自然的な存在としている。

羅山は心と理の關係について、「理ノ體ハ、心ノ體ナリ。理ノ用ハ、心ノ用ナリ。理ト心ト、二ツナキユヘニ、物理ヲ十分ニ窮メ盡セバ、知至ルユヘニ、心ノ體用、明ニシテ、クラキコトナシ。コレヲ物格トイヒ、知至ト云也」（『大學諺解』中册）と述べている。つまり、心と理は一つであり、心の體用は、理の體用であるとしている。これは、王陽明が「心の外に理無し、心の外に事無し（心外無理、心外無事）」（『傳習録』）と説いた「心即理」説に類似する説である。

むすび

『大學諺解』は、朱熹「大學章句」に關する解釋書であるが、その内容を具體的に分析することを通じて、程朱學を尊ぶ羅山の思想には、心學的色彩や朱・王折衷の傾向もあることが判明した。例えば、「新民」については、羅山は朱注に忠實に從っているが、「明德」を「心の名」と解釋し、「至善」は「心」にだけ存在するという心學的解釋を示している。また、「格物」について、「格」を「いたす」と訓み、形而下的な「物（氣）」は「事（理）」に先立つという見解を示し、明代の氣一元論の影響を受けて、朱熹の理氣二元論を放棄するに至った。羅山は王陽明を批判しながらも、「良知を致す」という解釋を採り、「知行合一」を説いている。

從來、羅山が師匠の藤原惺窩の歿後、元和七、八年（一六二一～一六二二）に王陽明の理氣論から離脱し、朱熹の理氣二元論へ定着していたという説があるが（十四）、その後の寛永七年（一六三〇）に成立したこの『大學諺解』では、王陽明の説を批判しつつも、その影響を受けていたことが確認できる。

江戸時代初期の日本では、封建支配者にとって、幕府政權と社會秩序を擁護するために、朱子學を道德的政治的な基盤とした。さらに、當時、李氏朝鮮は、朱子學で國を治めて、有名な朱子學者も輩出した。秀吉の朝鮮出兵後、從來の中國を中心とする東アジア秩序に挑戰しよう

とした日本は、朝鮮に比肩するために、軍事力の強化だけでなく、朝鮮と對抗できる學問と思想も必要とした。明代科舉の基準とされた朱子學と比べれば、陽明學における主體的實踐性と心の重要視は、進歩性を備えており、思想的影響を有していたが、爲政者が體制を維持するには、不都合であった。羅山の朱子學受容には、時代的特徴がある。彼は朱子學一尊主義を貫徹することに努め、程朱理學に批判を一切加えなかった、と見られているが、しかし實際には、朱子學を修正的に受容しつつ、時代の流れに従い、陽明學も受け入れており、朱子學と陽明學を折衷する傾向が認められるのである。

注

（一）國立公文書館所藏の『鼇頭評註四書大全』は、胡廣ら編『四書大全』（徐九一太史訂正、金閶五雲居藏版、永樂十三年刊行）の和刻本（藤原惺窩輯、鵜飼石齋訓點、刊行年未詳）であり、内容は他の版本と異同がある。羅山はこの版本を使用した可能性が高いため、本章では、國立公文書館所藏本を底本とした。

（二）『通考』に關しては、『大學諺解』中册「右經一章」條では「大全通考」の言い方が見える。『四庫全書總目提要』では、『四書大全』について、「其書（『四書大全』）因元倪士毅『四書輯釋』稍加點竄」とあり、『四書大全』では『通考』の内容をしばしば引用することが確認できる。さらに、北京大學顧永新「從『四書輯釋』的編刻看『四書』學學術史」（『北京大學學報』哲學社會科學版第四十三卷第二期、二〇〇六年、一〇四～一一三頁）の考察では、明初、王元善『通考』を含んでいる『四書輯釋』の版本が現れたという。羅山のいう『通考』は王元善『四書通考』のことであろう。

（三）『大學諺解』上册「三代之隆」條では「四書章圖大成」、同「大學之道」條に「此説章圖大成ニ見ヘタリ」とあり、さらに、程復心の名を擧げる箇所があるので、『大成』とは程復心『四書輯釋章圖通義大成』であると思われる。

（四）鍋島亞朱華によれば、日本では、『四書知新日録』を最も早く引用したのは林羅山の『大學諺解』である。詳細は、鍋島亞朱華「明末『四書』注釋書日本傳來後の受容と影響―『四書知新日録』を中心に―」（『日本漢文學研究』二松學舍大學21世紀COEプログラム「日

本漢文學研究の世界的據點の構築」十一、二〇一六年）を參照。

（五）『四書眼評』は、楊起元の著作とされる『四書眼』と李贄の著作とされる『四書評』とを楊起元の弟子である梁無知（葉晝）が合纂した書物である。『四書眼評』の成立及び著者については、詳細は佐野公治『四書學史の研究』（創文社、一九八八年、二六七～二七五頁）を參照。なお、大島晃によれば、羅山は本書の成立や楊起元、李贄の思想に特に關心を寄せてはいない。その説を抄出するのみである。大島晃「林羅山の朱子學―『大學諺解』の述作の方法と姿勢」（同『日本漢學研究試論―林羅山の儒學』、汲古書院、二〇一七年）を參照。

（六）『大學諺解』では羅山が使用した書物の詳細については、大島晃「林羅山の朱子學―『大學諺解』の述作の方法と姿勢」（前掲）を參照。

（七）『尚書』金縢篇に「今天動威以彰周公之徳、惟朕小子其新逆、我國家禮亦宜之」とある。これに對して孔安國は、「周公以成王未寤、故留東未還。改過自新、遣使者迎之、亦國家禮有徳之宜」と解釋している。唐代の陸徳明『經典釋文』卷第四「尚書音義」に「新逆、馬本作『親迎』」とある。『毛詩注疏』卷第八・八之二「東山」では、鄭玄の箋に「成王既得金縢之書、親迎周公」とある。羅山の書いた「親逆」は間違っていると思われる。

（八）底本の「毛从」を改めた。

（九）底本の「ウツレ」を改めた。

（十）底本の「ヲ」を改めた。

（十一）羅欽順『困知記』では、「盈天地之間者惟萬物」（卷上第六條）、「氣聚而生、形而爲有、有此物即有此理。氣散而死、終歸於無、無此物即無此理」（卷下第二十三條）、「理只是氣之理、當於氣之轉折處觀之」（同續卷上第三十八條）と述べられるように、理を「氣の理」（氣の運動に見える條理、法則）として、氣先理後の論を示している。羅欽順の氣の思想については、佐藤錬太郎「明代「氣の哲學」の先驅―羅欽順」（橋下高勝編『中國思想の流れ（下）』、晃洋書房、二〇〇六年）を參照。また、『困知記』は羅山の思想への影響については、阿部吉雄『日本朱子學と朝鮮』（東京大學出版會、一九六五年、一七九～一八〇頁）を參照。

（十二）『四書蒙引』（國立公文書館所藏本）「虚齋先生舊續蒙引初稿序」の文尾に、「弘治甲子歳七月朔、晉江蔡清書」とある。『四書蒙引』については、「四庫提要」に、「此書先有稿本失去、乃更加綴録、久而復得原稿。參會所録、重複過半。又有前後異見者、欲刪正而未暇、乃題爲蒙引初稿、以明其非定説。有所自作序、見虚齋集中。嘉靖間武進莊昶參校二稿、刊削冗複、十去三四、輯成一書。而梓行之書末又別附一册、則昶與學録王升商榷訂定之語也」とある。現在、國立公文書館所藏された『四書蒙引』（舊藏者　林羅山）は、蔡清著、敖鯤重訂の刊本であり、『四庫全書』に所收された版本の内容と異なる箇所がある。本稿では、國立公文書館所藏本を底本とした。

（十三）『四書蒙引』（國立公文書館所藏本）大學・卷之一に、「知者、心之神明、即心之靈也。朱子曰、神是恁地精彩。明是恁地光明」とある。『四庫全書』に所收された版本には、この内容がない。

（十四）詳細は、石田一良「前期幕藩體制のイデオロギーと朱子學派の思想」（『日本思想大系二十八　藤原惺窩・林羅山』、岩波書店、一九七五年）を參照。

［補論］林羅山「寄朝鮮國三官使」に關する考察

江戸時代初期の幕府の朝鮮に對する外交政策上、通信使の招待は重要な政策であり、日朝兩國の政治、文化、經濟などの交流を促すのに、深い意味があった。寛永十三年の朝鮮通信使の來日に際して、林羅山は幕府の文教、外交の責任者として通信使と交涉した。當時、羅山が著した外交書簡「寄朝鮮國三官使」は、羅山の學問と思想を研究する重要な資料であり、當時の日朝關係を示す史料でもある。本稿では、「寄朝鮮國三官使」を中心に、その成立背景と内容を分析した上で、羅山の朝鮮觀を明らかにし、さらに當時の日朝關係の特徵を探ってみたい。

「寄朝鮮國三官使」（『羅山林先生文集』卷十四「外國書下」所收）は、林羅山（一五八三～一六五七。名は信勝、字は子信、法號は道春）が寛永十三年（一六三六）十二月八日に著し、個人的に朝鮮通信使の任絖（一五七九～一六四四）、金世濂（一五九三～一六四六）、黄尿（一

六〇四～一六五六）の三人に宛てた最初の書簡である。

朝鮮通信使とは、室町時代から江戸時代にかけて、李氏朝鮮から幕府へ派遣された政府間の使節團である。十五世紀の初め、室町幕府の三代將軍足利義滿（一三五八～一四〇八）と李氏朝鮮の第三代國王李芳遠（一三六七～一四二二）が、明朝の皇帝によって國王として册封されたことにより、日本と朝鮮は華夷秩序のもとに平等の國となった。足利義滿は積極的に明朝や朝鮮との貿易を展開し、朝鮮へ使者を派遣した。これに對して、李氏朝鮮も返禮として、國書を携帶した使節團を日本へ派遣し、足利將軍に謁見させた。

通信使の派遣は、日朝兩國の文化交流の重要な手段であり、朝廷の主な外交政策である。室町時代には、朝鮮通信使は三回來日し、豐臣秀吉（一五三六～一五九八）が全國統一を成し遂げた後も、朝鮮側は、日本へ使者を二度派遣した。しかし、秀吉の朝鮮出兵（文祿・慶長の役）により、日朝兩國の關係は惡化し、外交が途絶えた。

江戸時代には朝鮮から再び使者を派遣するようになった。慶長十二年（一六〇七）から文化八年（一八一一）にかけて十二回派遣した。その中、最初の三回の使者の來日目的は、徳川幕府の朝鮮國王への返答の要求と、文祿・慶長の役で捕虜となった朝鮮人の釋放要求にあった。朝鮮側では「回答兼刷還使」と呼んでいる。寛永十三年の第四回目から、朝鮮側は「善隣友好」を目的とした朝鮮使者團を「通信使」と改名した。徳川幕府が朝鮮通信使を接待し、林羅山は最初の六回に參加した。第四回目から、羅山は幕府の外交に深く關與し、朝鮮使者と交涉していた。

從來の研究では、「寄朝鮮國三官使」に觸れたものがあるが、詳細な分析を行っていない。本稿では、この書簡を中心に、歷史背景に基づいて、羅山の思想的特徵について詳細に檢討してみたい。以下、「寄朝鮮國三官使」の成立背景を分析した上で、その内容について詳しく考察する。

第一節　「寄朝鮮國三官使」の成立背景

慶長十五年（一六一〇）、羅山は敕令により初めて幕府の外交文書「遣大明國」（『羅山林先生文集』巻十二）を起草し、五山の僧が外交文書起草を獨占していた慣例を打ち破った。同時に、「遣福建道陳子貞」も執筆した。その後の一年間に、羅山は「答南蠻舶主」「諭阿媽港」「寄阿媽港父老」「諭阿媽港諸老」「呈呂宋國王」「呈占城國主」（以上は『羅山林先生文集』巻十二所收）などの六つの外交文書を起草した。しかし、慶長十七年から、二代將軍秀忠は外交文書起草の事務を臨濟宗禪僧の以心崇傳（一五六九～一六三三）に引き繼がせた。その時から元和八年（一六二二）に至るまで、羅山は一度も國書を起草することがなかった。

元和九年（一六二三）、秀忠が將軍職を三代家光に讓ると、同年閏八月、羅山は國書「答暹羅國」を起草し、寛永元年（一六二五）に「寄朝鮮國副使姜弘重」、二年に「答大明福建都督」を起草した。この頃から、幕府の外交文書起草の事務は次第に羅山の擔當となった。寛永十年に、崇傳が死去してから、羅山が幕府の文教、外交の實權を掌握した。

寛永十三年の通信使との交涉では、羅山は「日本國大君」を幕府將軍の正式な外交稱號として使い、そして、初めて日本の年號、つまり「寛永十三年十二月二十七日」を書簡の最後に記した。『羅山先生文集』の編集者である息子の林鵞峰は、日本の年號を用いたことについて、

> 此の教書、高低平頭、本書の式の如し。是より先、朝鮮來貢すること數回、足利家の舊例に隨ひ、禪林の徒をして返簡を裁せしむ。今般先生此の事に預かる。又舊例朝鮮に遣はすに、書するにただ干支を記すのみ。今般初めて年號を記す。（『羅山林先生文集』巻十三「外國書中」）

と述べている。從來の日本の國書では年號を記せず、干支を書くだけであった。羅山は日本の年號を使用し、國書の樣式を改めることによって、日本が朝鮮と違って、明朝の册封國ではなく、獨立國であることを示し、明朝の年號を記していた朝鮮より高い外交的な地位を示したと思われる。

羅山の早年の文章「王仁」では、朝鮮と日本の關係について、次のように述べている。

王仁は、百濟國の人なり。吾が應神の曆に、其の國貢し來る。初め仲哀皇帝八年、神託有り、皇后新羅國を征せんとす。帝疑ひて發せず。九年春二月、帝俄爾として崩ず。是に於いて皇后神功、帝の神の言を用ゐずして殂落するを懼る。冬十月、海に浮びて新羅に到る。新羅王、我が旌旗器仗の莊麗なるを見て、曰く、「傳へ聞く東海に神國有り、名を日本と曰ふ。此れ是れ其の神兵か。敵すべからざるなり。」乃ち素服面縛にして頸に繫くるに組を以ってす。自ら圖籍持して海堧に來りて曰く、「願くは毎歳金銀縑帛八十船を貢し、敢へて此の國を屠らざるを。」此の時、高麗、百濟二國の主、新羅の我に降るを聞き、密かに軍勢を諜す。其の克たざるを知りて、又自ら急に馳せて款を納めて曰く、「今より以往、永く西藩と稱し、朝貢を絶やさず。」茲より三韓皆我に貢す。（王仁者、百濟國人也。吾應神之曆、其國貢來。初仲哀皇帝八年、有神託、皇后征新羅國、帝疑而不發。九年春二月、帝俄爾崩。於是皇后神功懼帝不用神之言而殂落。冬十月浮海到于新羅。新羅王見我旌旗器仗之莊麗、曰、「傳聞東海有神國、名曰日本。此是其神兵乎。不可敵也。」乃素服面縛、繫頸以組、自持圖籍、來于海堧曰、「願毎歳貢金銀縑帛八十船、不敢屠此國也。」此時高麗、百濟二國主聞新羅降於我、密諜軍勢。知其不克、又自急馳納款曰、「從今以往、永稱西藩、不絕朝貢。」自茲三韓皆貢于我。）（『羅山林先生文集』巻三十九「小傳」）

羅山によれば、應神天皇の時代に、百濟がすでに日本に朝貢している。應神天皇の父仲哀天皇は、新羅を征伐せよという神の宣託に沿わなかったために崩御した。そこで神功皇后は、新羅を遠征した。新羅國王は日本が神國で、日本兵は神兵だと思い、日本の敵となる勇氣がなかった。高麗と百濟も日本を怖がり、甘んじて日本に朝貢し、西藩と自稱したというのである。この日本を神國とする觀念は、羅山の思想の顯著な特徴の一つである。彼は、「我朝神國なり。神道乃ち王道なり」（『羅山林先生文集』巻六十六「隨筆二」）と述べている。また、羅山は日本について、次のように誇りに思い、強い歸屬意識を持っている。

日本と中華とは域を殊にすと雖も、然れども大瀛海上に在りて、朝暾旭輝の煥耀する所、洪波層瀾の漲激する所なり。五行の秀、山川の靈、人物を鐘く、故に號して「君子の國」と曰ふ。昔、治教清明の世、才子智人、間に輩出す。氣豈に異域に讓らんや。時に古今有るも、理に古今無し。「豪傑の士、文王無しと雖も、猶興起す。」（『孟子』盡心上）故に立志を尚ぶ。（日本與中華雖殊域、然在大瀛海上、

而朝暾旭輝之所煥耀、洪波層瀾之所漲激。五行之秀、山川之靈、鍾於人物。故號曰君子之國。昔洽教清明之世、才子智人輩出於間。氣豈讓異域乎。時有古今、理無古今。「豪傑之士、雖無文王猶興起。」故尚立志。）（『羅山林先生文集』巻七十三「隨筆九」）

羅山によれば、日本は中國から遠く離れている島國だが、山河が麗しく、政治もよく治まって、傑出した人物が出ているので、中國に比べて決して見劣りしない。彼は日本について道徳のある「君子の國」だと思っている。

羅山の神國思想と國家意識の本質は、中華帝國を中心とした傳統的な「華夷秩序」から離れ、日本を中心として新しい東アジア秩序を作ることにあったと思われる。朝鮮は華夷秩序の重要な一員で、明朝に藩國の模範とされていた。ゆえに、日本と海で隔てられた朝鮮との關係は、明朝の周邊外交の重要な一環であった。羅山の朝鮮に對する見解は、彼の國家意識の表われである。彼が將軍の外交上の稱號を固定化し、日本が年號を國書に記したのは、形式上、中華觀念の束縛を脱するためであったと考えられる。

以上では、「寄朝鮮國三官使」の成立背景を明らかにした。次に、「寄朝鮮國三官使」について、羅山の思想を詳しく考察してみたい。

第二節　「寄朝鮮國三官使」について

「寄朝鮮國三官使」では、羅山は朝鮮に關する七つの質問について使者に教えを請うている。書簡の冒頭では、「朝鮮國の奉命使來りて、觀國の賓と爲る。想ふに其れ仕學に優れるか。平素思問の疑、多端有りと雖も、先づ貴國の事跡に就いて以て之れを質さん」と述べている。『易』觀卦・六四に「觀國之光、利用賓於王（國の光を觀る。もって王に賓たるに利し）」とある。羅山は「觀國の賓」を用いて、朝鮮使節が日本の聖君に拜謁すると述べている。次に、羅山が出した七つの質問を一つずつ分析する。

質問一

〔原文〕聞説檀君享國一千餘年。何其如此之長生哉。蓋鴻荒草昧、不詳其實乎。抑檀君子孫苗裔承襲遠久至此乎。恠誕之説、君子不取也。且中華歷代之史、朝鮮三韓傳備矣。而皆不載檀君之事、何也。以齊東野人之語故乎。

〔訓讀〕聞く説らく檀君國を享くること、一千餘年と。何ぞ其れ此くの如くの長生ならんや。蓋し鴻荒草昧にして、其の實を詳にせざるか。抑〻檀君の子孫苗裔、承襲すること遠久にして此に至るか。怪誕の説、君子取らざるなり。且つ中華歴代の史、朝鮮三韓傳備はれり。而して皆檀君の事を載せざるは、何ぞや。齊東野人の語を以ての故か。

羅山は、朝鮮の建國者檀君のことについて質問している。檀君は、名は王儉。金富軾（一〇七五～一一五一）が編撰した『三國史記』では、「二十一年、春二月、王、丸都城亂を經るを以て、都を復すべからず。平壤城を築き、民及び廟社を移す。平壤は、もと仙人王儉の宅なり。或いは王の王儉に都すと云ふ（二十一年、春二月、王以丸都城經亂、不可復都。築平壤城、移民及廟社。平壤者本仙人王儉之宅也。或云王之都王儉。）」（「高句麗國本紀」第五）と述べている。これによれば、高句麗では王儉を「仙人」と見なし、傳説上の人物としているのである。高麗の僧人一然（一二〇六～一二八九）が著した『三國遺事』巻一に「『魏書』に云く、乃ち往く二千載、壇（檀）君の王儉有り、阿斯達に都を立て、國を開き、朝鮮と號す（『魏書』云、乃往二千載、有壇（檀）君王儉、立都阿斯達、開國、號朝鮮）」と述べ、さらに、『檀君古記』を引用して、檀君を天神桓因の子、桓雄と熊との間に生まれた人として、「國を御すること一千五百年（御國一千五百年）」としている。これによって、檀君王儉は古朝鮮の建國の君主で、一千五百年間も國を治めたという。

しかし、考證によると、現存する北齊魏收（五〇七～五七二）が編纂した『魏書』には檀君に關する記載がなくて、『三國遺事』は檀君の傳説を記した最初の著作であるという〔一〕。

檀君神話の誕生の歴史的な背景には、十三世紀以降モンゴルの高麗侵入がある。當時、モンゴルが中國を統治し、元王朝が成立した。漢民族を中心とした華夷秩序は崩壊してしまった。昔、中國殷王朝の賢人箕子は文明を朝鮮にもたらして、教え導いたとされ、朝鮮半島の歴代の王朝において尊崇されていた。夷狄の侵入による民族主義がかつてないほどに高まっていた朝鮮では、本國の偉大な人物は人民に崇拜される必要があったのであろう。檀君の傳説の現れた背景には、高麗人の民族意識と國家意識が高くなったという状況がある〔二〕。

一四八四年に成立した朝鮮の官撰史書『東國通鑑』では、編纂者徐居正（一四二〇～一四八八）らは、「唐虞より夏商に至るまで、世漸く

澆漓たり。人君國を享くること久長なるは、五六十年に過ぎず。安んぞ檀君獨り壽千四十八年有りて、以て一國を享けんや。其の説の誣なることを知るなり（自唐虞至于夏商、世漸澆漓。人君享國久長者、不過五六十年。安有檀君獨壽千四十八年、以享一國乎。知其説之誣也）」と述べており、檀君が千年以上國を治めたことは僞説だと批判している。

『羅山先生文集』「朝鮮考序　缺」では、鵞峰は、「先生標出日本事跡見『東國通鑑』『東文選』等者、且倭韓詩文、書簡、贈答者、竝記爲一卷。罹丁酉之災、序亦無副稿」と記述している。これによると、羅山は『東國通鑑』を讀んだことがあると推定できる。彼は朝鮮檀君の信憑性について質疑し、『孟子』萬章上の「齊東野人の語」を引用し、檀君の説をでたらめな話しだと非難している。

質問二

〔原文〕箕子遭殷亂、避地朝鮮。或曰、「武王封之。」然貴國俗稱、「箕子來、其從者五千人。故云半萬殷人渡遼水。」此事中華群書未之見也。欲知其所據。

〔訓讀〕箕子殷の亂に遭ひて、地を朝鮮に避く。或ひと曰く、「武王之を封ず。」然れども貴國俗に稱す、「箕子來りて、其の從者五千人。故に云く、半萬の殷人遼水を渡る。」此の事中華の群書に未だ之を見ざるなり。其の據る所を知らんと欲す。

羅山はさらに朝鮮の歴史について質問している。箕子朝鮮は、檀君傳説の後の時代と思われる。箕子が殷の亂を避けるために朝鮮へ逃げたことは、中國の史書に記載がある。箕子は、名は胥余、文丁の子で帝乙の兄。殷王朝末期、紂王が暴虐非道で愚昧無知な君主であったため、叔父の箕子は紂王に極諫したが、無駄であった。胸を痛めた箕子は、成湯（商朝の初代王）が建てた國家がこのまま壞滅されることを見るに忍びなかったため、髪を散らし、とぼけたふりをして、牢に入れられてしまった。その後、武王が紂を伐つ際に、箕子はその亂に乘じて逃げ出し、朝鮮半島に着いた。周の武王は治國の道を請うために、箕子を訪ねた。そこで、箕子は「洪範」を作ったという。武王は箕子の才能に感心して重用しようとしたが、箕子に斷られた。そこで、武王は箕子を朝鮮に封じて、臣下としなかった。『史記』では、「武王は箕子を朝

鮮に封じて、臣とせざるなり（武王乃封箕子於朝鮮、而不臣也）」（宋微子世家）と記している。箕子は朝鮮に禮儀をもたらし、「八條禁法」を實施して人民を教化し、安定な社會を作ったとされる。

また、『漢書』『後漢書』『三國志』でも、箕子が朝鮮に入ったことを次のように記している。

『漢書』地理志下には、「殷の道衰へ、箕子去りて朝鮮に之く。其の民を教へて禮義を以てし、田蠶織作こる（殷道衰、箕子去之朝鮮。教其民以禮義、田蠶織作）」と記されている。

『後漢書』東夷列傳には、「昔、武王箕子を朝鮮に封ず。箕子教ふるに禮義田蠶を以てし、又八條の教を制す（昔武王封箕子於朝鮮。箕子教以禮義田蠶、又制八條之教）」と記されている。

『三國志』魏書三十には、「昔、箕子既に朝鮮に適き、八條の教を作り以て之を教ふ。門戸の閉づる無くして民盜をなさず。其の後四十餘世、朝鮮侯準は僭して王を號稱す（昔箕子既適朝鮮、作八條之教以教之。無門戸之閉而民不爲盜。其後四十餘世、朝鮮侯準、僭號稱王）」と記されている。

徐居正らは、『東國通鑑』外紀「箕子朝鮮」の按語では范曄『後漢書』における箕子朝鮮に關する記載を引いて、次のように涵虚子の説を加えている。

涵虚子亦た曰く、「箕子、中國の五千人を率ゐて朝鮮に入る。其の詩書、禮樂、醫巫、陰陽卜筮の流、百工技藝皆從ひて焉に往く。（涵虚子亦曰、箕子率中國五千人入朝鮮。其詩書、禮樂、醫巫、陰陽蓍筮之流、百工技藝皆從而往焉。）

涵虚子は、明の太祖朱元璋の十七男朱權（一三七八～一四四八）の號である。朱權が編纂した『天運紹統』卷二「義四」（ハーバード・イェンチン圖書館所藏）では、「涵虚子は（中略）又た『周史』を按じて云ふ、昔、箕子、中國の五千人を率ゐて朝鮮に入る。（中略）故に曰く、半萬の殷人遼水を渡る是れなり（涵虚子（中略）又按『周史』云、昔箕子率中國五千人入朝鮮。（中略）故曰半萬殷人渡遼水是也）」と述べている。『天運紹統』は羅山の「既見書目」〔三〕に入っていないので、その説の出處をわからないと考えられる。

羅山は中國の文獻の記載を根據として朝鮮歷史の記録に疑問を持っていた。一般的觀點からすると、箕子について朝鮮に行った人數は注目されない。羅山の質問に對して、使節は答えにくいであろう。

質問三

〔原文〕唐太宗之伐高麗也、飛矢中其目而還。故李穡云、「那知玄花落白羽。」白羽、箭也。玄花、目也。聞是貴國之美談也。按舊、新『唐書』、『通鑑』皆無此事。可謂中華諱而不言之乎。鄢陵之戰、晉呂錡射楚共王之目。淮南之役、漢帝中流矢幾殆。皆是記而不諱也。所以爲實録也。以萬乘之主、傷高麗箭、奈何其得祕而匿哉。然則此非貴國之美談、而一方之私言歟。願聞其辨。

〔訓讀〕唐の太宗の高麗を伐つや、飛矢其の目に中りて還へる。故に李穡云く、「那ぞ知らん、玄花の白羽を落とすを。」白羽は、箭なり。玄花は、目なり。聞く是れ貴國の美談なり。按ずるに『舊、新唐書』『通鑑』皆此の事無し。中華諱みて之れを言はずと謂ふべきか。鄢陵の戰に、晉の呂錡、楚の共王の目を射る。淮南の役に、漢帝流矢に中りて幾んど殆し。皆是れ記して諱まざるなり。實録爲る所以なり。萬乘の主を以て、高麗の箭に傷つけば、奈何ぞ其れ祕して匿すを得んや。然らば則ち此れ貴國の美談に非ずして、一方の私言か。願はくは其の辨を聞かん。

唐の太宗、李世民が高麗を征伐したことについて、『舊唐書』『新唐書』『資治通鑑』には記録がある。『舊唐書』卷六十九に「（貞觀）十九年、太宗高麗を伐つ。皇太子定州國を監る。士廉、太子太傅を攝し、仍つて朝政を典る（十九年、太宗伐高麗。皇太子定州監國、士廉攝太子太傅、仍典朝政）」と記載している。『新唐書』本紀第二太宗にも、「十九年二月庚戌、洛陽宮に如き、以て高麗を伐つ（十九年二月庚戌、如洛陽宮、以伐高麗）」と記載している。『資治通鑑』卷百九十七には、「上（太宗）の京師より發す。（中略）三月、丁丑、車駕は定州に至る。丁亥、上、侍臣に謂ひて曰く、『遼東本より中國の地、隋氏四たび出師して得る能はず。朕今東に征し、中國の爲に子弟の仇を報い、高麗は君父の恥を雪がんことを欲するのみ』（上之發京師也。（中略）三月、丁丑、車駕至定州。丁亥、上謂侍臣曰、『遼東本中國之地、隋氏四出師而不能得。朕今東征、欲爲中國報子弟之仇、高麗雪君父之恥耳』）」と詳細に記載している。

太宗は貞觀十九年に高麗を親征し、蓋牟城（今の遼寧省蓋縣）、遼東城（今の遼寧省遼陽市）、建安城（今の遼寧省營口市の南東地區）を攻め落としたが、安市城（今の遼寧省海城市南）を攻撃した時に、二ヶ月たっても、攻め落とせなかった。九月の遼東は寒くて、太宗は悔しがりながら歸ったという。しかし、以上の中國の歴史書には、高麗を攻めた時、太宗の目に矢が當たって逃げたという記録はない。

高麗末期の文臣李穡（一三二八～一三九六）の「貞觀吟 榆林關作」では、「是を囊中の一物のみと謂ひ、那ぞ知らん玄花の白羽を落とすを（謂是囊中一物耳、那知玄花落白羽）」と述べ、唐の太宗が高麗兵に目を射られたことを指している。羅山はこれに對して疑いを抱いた。中國の史書では、君主が負傷した史實を正確に記録している。例えば、鄢陵の戰いで、楚の共王が晉の大夫の呂錡に目を射られたこと（『史記』楚世家）、漢の高祖劉邦が淮南王の英布を討伐する際に、流れ矢に當たったこと（『史記』高祖本紀）など、すべて記録されている。これによって、羅山は、朝鮮側の記述が信頼できないものだと主張している。

質問四

〔原文〕異國貢調於本邦多矣。況貴國聘使、古今不可勝數。就中圃隱鄭夢周、當洪武十年、來聘于本邦。即是我永和三年也。距今二百數十歲。聞其名久矣。似聞此人性理之學、如有所傳。故有忠義之氣。然要其終、則聞貴國殺之云爾。圃隱有何罪乎。行一不義、殺一不辜、聖賢之所不爲也。貴國學聖賢之法、則彼罪狀得其情歟。

〔訓讀〕異國、本邦に貢調する多し。況や貴國の聘使、古今勝げて數ふ可からず。就中、圃隱鄭夢周、洪武十年に當りて、本邦に來聘す。即ち是れ我が永和三年なり。今を距ること二百數十歲。其の名を聞くこと久し。聞くに似たり、此の人性理の學、傳ふる所有るが如し。故に忠義の氣有り。然れども其の終を要むれば、則ち貴國之を殺すと爾云ふを聞く。圃隱に何の罪有りか。一不義を行ひ、一不辜を殺すは、聖賢の爲さざる所なり（『孟子』公孫丑上）。貴國聖賢の法を學べば、則ち彼の罪狀其の情を得たるか。

羅山は、まず日本と朝鮮の朝貢關係を強調し、次に明の洪武十年（一三七七）に來日した朝鮮使者の鄭夢周のことに言及している。

鄭夢周（一三三七～一三九二）は、號は圃隱、高麗末期の儒學者、外交家であり、「朝鮮理學の祖」と稱されている。彼は、四回も使命を帶びて明朝に赴き、一回日本に訪ねて、高麗の外交に大きな貢獻を果たした。一三八八年、李成桂（一三三五～一四〇八）がクーデター（威化島回軍）を起こして高麗の政權を握った。一三九二年、鄭夢周は李成桂と對立し、死んでも屈しない心持ちで、『丹心歌』を書き、自分の忠誠心を國にささげた。

羅山は鄭夢周に「忠義の氣」があると高く評價した。しかし、このような忠義の人は李氏朝鮮の君主に殺されてしまった。不義を行い、無辜を殺すのは、君子がすべきことではない。字面から見れば、羅山が使者に鄭夢周の罪狀を尋ねたが、言外の意は、朝鮮國王が忠臣義士を殺したのは、聖人の行爲とはいえないと批判しているのである。

質問五

〔原文〕本邦貴介公子、講武之暇、頗愛放鷹。故養飼之術、不乏人也。貴國李燗所編『鷹鶻方』書、有「草協」、有「栢部根」、有「胡王師根」、有「野人乾水」。想其『鄕藥集成』有之歟。是何等藥物哉。須據中華之『本草』而告其異名。若其不然、俟其圖説、以廣異聞。又所謂「朱砂散」所用猪肝者、家猪乎、野猪乎。昔白香山詠鷹云、「吾聞諸獵師」。今爲養鷹坊者、聊問焉。

〔訓讀〕本邦の貴介公子、武を講ずるの暇、頗る放鷹を愛す。故に養飼の術、人に乏しからざるなり。貴國の李燗の編む所の『鷹鶻方』の書に、「草協」有り、「栢部根」有り、「胡王師根」有り、「野人乾水」有り。想ふに其の『鄕藥集成』之有るか。是れ何等の藥物なるや。須らく中華の『本草』に據りて其の異名を告ぐべし。若し其れ然らざれば、其の圖説を俟ちて以て異聞を廣めん。又、所謂「朱砂散」に用ゐる所の猪肝は、家猪か、野猪か。昔、白香山鷹を詠じて云く、「吾れこれを獵師に聞く」（白居易「放鷹」）と。今養鷹坊の者の爲に、聊かこれを問ふ。

これは、李燗（一五一八～一五五三）著した『鷹鶻方』について質問したものである。しかし、内容の重點は放鷹ではなく、本草學に置か

れている。羅山が思うに、『鷹鶻方』で言及している「草枌」「栢部根」「胡王師根」「野人乾水」などの薬物は、『鄕藥集成』に見える。『鄕藥集成方』は一四三三年に成立した朝鮮の代表的な醫學書である。羅山は、『鷹鶻方』で言及された薬物は、中國の『本草綱目』に基づいて異名を表記し、あるいは圖説すべきだと述べ、さらに、その中の薬名がはっきりしないと指摘している。

羅山は本草學に關心があった。慶長十二年（一六〇七）、長崎で『本草綱目』を得て、家康に獻上した。羅山の「既見書目」には『本草綱目』という書名がある。また、『本草序列註』一巻、『本草綱目序註』一巻、『多識編』三巻などの本草學關係の書籍を著した。しかし、彼はこの學問を自然科學として探究するのではなく、漢文學や國語學の一部分として扱っていた。これによって、羅山の學問の限界性と觀念的な傾向が認められる(四)。

従來の研究では、羅山の放鷹に關する質問は、日本人が武力を重んじることに關わっていると思われるが(五)、以上の分析によれば、實は羅山は放鷹に託して、本草學が含む朝鮮漢文學の學問研究が嚴格ではないと批判している。

質問六

〔原文〕貴國慵齋成文云、「湯泉在天地間、自爲一類。受性本然、未必有待而温也。多在北方寒凉深山窮谷之間、非由炎氣而成矣。」殊就貴國中、往往指示其沸涌處、浴洗處、以實之。乃排唐子西所謂炎州地性及硫黄礬石之説。雖然水中有火、老槐生火。雨中有雷火、野澤有燐、蜀國井底有火。又火山雖霪雨、火常燃。焉知陰嶺塞谷土底無硫黄哉。凡温泉臭多而不臭少、其氣似硫黄、則子西之説、未易輕詆也。自憐耳目隘、未測陰陽。故請詳其説。

〔訓讀〕貴國の慵齋成の文に云く、「湯泉天地の間に在り、自ら一類を爲す。性を受くること本ゝ然り、未だ必ずしも待つこと有りて温めざるなり。多く北方寒凉の深山窮谷の間に在り、炎氣に由りて成るに非ず。」殊に貴國の中に就いて、往往にして其の沸涌する處、浴洗する處を指し示し、以て之を實にす。乃ち唐子西の所謂炎州の地性及び硫黄礬石の説を排す。然りと雖も、水中に火有り、老槐火を生ず。雨中に雷火有り、野澤に燐有り、蜀國井底に火有り。又、火山霪雨と雖も、火常に燃ゆ。焉ぞ陰嶺塞谷土底に硫黄無きを知らんや。凡そ温泉臭多くして臭な

らざる少し、其の氣硫黄に似れば、則ち子西の説、未だ輕しく詆るに易からざるなり。自ら耳目の隘を憐れみ、未だ陰陽を測らず。故に其の説を詳にせんことを請ふ。

慵齋は、成俔（一四三九～一五〇四）の號である。李氏朝鮮初期の學者で、『慵齋叢話』（全十卷）を著した。『慵齋叢話』は李氏朝鮮初期に朝廷と民間、及び士大夫の間に傳わった奇談や傳説、風習などを記録した作品であり、中國文學と緊密な關係がある(六)。羅山が引用した成俔の説は、『慵齋叢話』卷九に見える。

唐子西『論（遊）湯泉記』に云く、「或ひと説く、炎州の地性酷烈にして、故に山谷に湯泉多し。或ひと説く、水硫黄より出で、地中即ち温かく、初めより南北を問はず。今、臨潼の湯泉乃ち正西在りて、炎州の餘水、未だ必ずしも皆熱からざれば、則ち地性の説固より已に之を失ふ。然れども硫黄を以て水中に置き、水熱き能はざれば、則ち硫黄の説亦た未だ得るとなさず。吾意へらく、湯泉は天地の間に在り、自ら一類となす。性を受けて本より然り、未だ必ずしも待つ有りて温かならざるなり。」今、我が國六道、皆温井有りて、惟だ京畿、全羅道これ無し。（中略）今を以て之を觀れば、温泉多くは北方寒涼深山窮谷の間に在り、炎氣に由りて明を成すに非ず。水性も亦た各〻類有り、而して其の理未だ測料すべからざるなり。（唐子西『論湯泉記』云、「或説炎州地性酷烈、故山谷多湯泉。或説水出硫黄、地中即温、初不問南北。今臨潼湯泉乃在正西、而炎州餘水、未必皆熱、則地性之説固已失之。然以硫黄置水中、水不能熱、則硫黄之説亦未爲得。吾意湯泉在天地間、自爲一類、受性本然、未必有待而温也。」今我國六道、皆有温井、而惟京畿全羅道無之。（中略）以今觀之、温泉多在北方寒涼深山窮谷之間、非由炎氣而成明矣。水性亦各有類、而其理未可測料也。）（『大東野乘』卷二）

成俔は北宋の詩人唐庚（一〇七〇～一一二〇。字は子西）が著した『游湯泉記』を引用している。その原文は以下のようである。

過水北十餘里、白水山を得。山行一里、佛跡院を得る所なり。院中に二泉湧く。其の東は所謂湯泉、其の西は雪如なり。二泉相去ること歩武の間にして、東泉熱きこと甚だしく、殆んど指を觸るべからず。西泉を以て之を解きて、然る後に調適して浴すべし。意へらく、山の二泉を出だすは、專ら浴者の爲に計るか。或ひと説く、炎州の地性酷烈にして、故に山谷湯泉多しと。或ひと説く、水は硫黄より出で、

地中即ち温かく、初めより南北を問はず。今、臨潼湯泉乃ち正西に在りて、炎州の餘水、未だ必ずしも皆熱からざれば、則ち地性の説固より已に之を失ふ。然れども硫黄を以て水中に置き、水温泉かきこと能はざれば、則ち硫黄の論も亦た未だ得となさず。吾意へらく、湯泉天地の間に在り、自ら一類をなす。性を受くること本より然り、必ずしも待つ有りて然る後に温かならざるなり。凡そ物各〻其の類を求めて、水性尤も耿介なり。其の類を得れば、則ち數千萬里と雖も、伏流にして相通ず。其の類に非ざれば、則ち横絶徑過、十字旁午にして、相入らず。故に二泉の間、尋常を容るる能はずして、炎涼の特に異なること此の如し。蓋し亦た怪しむに足る無きは、氣を吹けば寒と爲り、氣を呵すれば温と爲りて、同じ一口より出づ。此れ其の證なり。（過水北十餘里、得白水山。山行一里、所得佛跡院。院中湧二泉。其東所謂湯泉、其西雪如也。二泉相去歩武間、而東泉熱甚、殆不可觸指。以西泉解之、然後調適可浴。意山之出二泉、專爲浴者計哉。或説炎州地性酷烈、故山谷多湯泉。或説水出硫黄、地中即温、初不問南北。今臨潼湯泉乃在正西、而炎州餘水、未必皆熱、則地性之説固已失之。然以硫黄置水中、水不能温、則硫黄之論亦未爲得。吾意湯泉在天地間、自爲一類。受性本然、不必有待然後温也。凡物各求其類、而水性尤耿介。得其類、則雖數千萬里、而伏流相通。非其類、則横絶徑過、十字旁午、而不相入。故二泉之間、不能容尋常、而炎凉特異如此。蓋亦無足怪者、吹氣爲寒、呵氣爲温。而同出于一口、此其證也。）（『眉山唐先生文集』巻八）

唐庚は、温泉の成因について二つの説を挙げている。一つは「地性の説」で、もう一つは「硫黄の論」である。しかし、彼はこの二説とも間違っているとしている。その理由は、温泉が天地の間にみずから一類となり、その性質が本來そのようで、他のものに頼らないということである。二つの温度の違う温泉は、もとより一つの口から湧いてくる。これは、息を吹いたら寒く、息を吐いたら温かいという道理と同じであるという。

成倪は、唐庚の説をそのまま引用し、さらに「今、我が國六道、皆温井有りて、惟だ京畿、全羅道これ無し」と述べている。朝鮮半島の八道の中に、京畿道と全羅道はそれぞれ朝鮮半島の中部と南部にある。成倪は、朝鮮の温泉が北の寒冷地にあり、中南部の温暖と炎熱の地域にはないので、「地性の説」が間違っていると論證している。

一方、羅山は、臭い温泉が多く、臭くない温泉が少なく、その匂いは硫黄に似ているので、生成の原因は山の中に硫黄があることだと主張している。彼は、唐庚が否定した「硫黄の論」を支持し、成倪が唐庚の説を排斥したことを責めている。

これによると、羅山は當時、成倪の文章を讀んではいたが、唐庚の原文とは對照しておらず、「吾意」は成倪の見解だと誤解しているようで、實際にこれは唐子西の見解である。さらに、斷章取義で、「地性の説」と「硫黄の論」はすべて唐子西の説だと勘違いしている。彼は温泉の成因を究明したいのではなく、成倪が間違ったと批判しようとしたのではなかろうか。

質問七

〔原文〕**貴國先儒退溪李滉、專依程、張、朱子説、作四端七情、分理氣辯、以答奇大升。其意謂「四端出於理、七情出於氣。」此乃朱子所云、「四端理之發、七情氣之發也。」末學膚淺、豈容喙于其間哉。退溪辯尤可嘉也。我曾見其答、未見其問。是以思之、其分理氣則曰、「太極理也、陰陽氣也。」而不能合一、則其弊至於支離歟。合理氣則曰、「理者、氣之條理也。氣者、理之運用也。」而不擇善惡、則其弊至於蕩莽歟。方寸之内、所當明辨也。大升所問果如何。**

〔訓讀〕**貴國の先儒退溪李滉、專ら程、張、朱子の説に依りて、四端七情を作りて、理氣を分ちて辯じ、以て奇大升に答ふ。其の意に謂らく、「四端は理より出でて、七情は氣より出づ。」此れ乃ち朱子云ふ所の「四端は理の發、七情は氣の發なり。」末學膚淺にして、豈に喙を其の間に容れんや。退溪が辯、尤も嘉す可きなり。我れ曾て其の答を見るも、未だ其の問を見ず。ここを以て之を思ふに、其の理氣を分かちて、則ち「太極は理なり、陰陽は氣なり」（『朱子語類』性理二「性情心意等名義」第二十條）と曰ひて、合一する能はざれば、則ち其の弊、支離に至るか。理氣を合して、則ち「理は、氣の條理なり。氣は、理の運用なり」（『傳習録』「答陸原靜書」）と曰ひて、善惡を擇ばざれば、則ち其の弊、蕩莽に至るか。方寸の内、當に明かに辨ずべき所なり。大升が問ふ所、果して如何。**

この質問は、朝鮮儒學史上の有名な四端七情論辯に關わっている。その發端は、李滉（一五〇一～一五七〇、號は退溪）が鄭之雲（一五〇

九～一五六一、號は秋巒）『天命圖』の「四端は理より發し、七情は氣より發す」について、「四端は理の發、七情は氣の發」と改めたことに對して、奇大升（一五二七～一五七二、字は明彦、號は高峰）が異論を唱えたのである。そこで李滉と奇大升は四端七情と理氣との關係について八年間も論辯した(七)。

羅山は元和七年（一六二一）に「天命圖説跋」三篇を作った。第三篇では、「今、此の『天命圖説』は、朝鮮の鄭、李の手によって成ると雖も、然れども皆、中國の先儒の意なれば、則ち觀る可きこと有り（今此『天命圖説』雖成於朝鮮鄭、李之手、然皆中國先儒之意也、則有可觀矣）」（『羅山先生文集』巻五十三）と述べており、この圖説は中國の前代の儒學者の意思に合致しているので、高く評價すべきだという(八)。

羅山は李滉と奇大升の論辯について、「曾て其の答を見て、未だ其の問ふを見ず」と言っているが、果たして奇大升の見解を知らないのか。國立公文書館に所藏された『退溪先生文集』（寫本二十八册）はもともと林家の藏書であった。『退溪先生文集』巻十七「答奇明彦 論四端七情第一書」の後に「附奇明彦非四端七情分理氣辯」が載っている。巻十七「重答奇明彦」の別紙の後に「附奇明彦四端七情後説」及び「附奇明彦四端七情總説」が載っている。この三つの文章では、奇大升の見解を確認することできる。もし羅山は『退溪先生文集』を讀んで李滉の見解を知れば、奇大升の見解も知る可能性がある。

さらに、朝鮮副使の金世濂『海槎録』では、寛永十三年の訪日時の全行程を詳細に記録している。その中の「（十二月）十三日癸未晴」の條に、羅山とのやり取りが見える。

是の日、道春至り、經史中の難解の處六十餘條を拈出し以て問ふ。字畫文辭、粲然として觀るべし。遂に之に答ふ。又、理氣の先後、四端七情の分を論ず。往復すること三四たび、辨論已まず。辭少しく屈するが若し。乃ち曰く、「李退溪、奇高峰の論ずる所儘く好く、高峰の説やや勝る。」（是日道春至、拈出經史中難解處六十餘條以問。字畫文辭、粲然可觀。遂答之。又論理氣先後、四端七情之分。往復三四、辨論不已。辭若少屈、乃曰、「李退溪、奇高峰所論儘好、高峰之説較勝」）（『東溟集』巻十）

金世濂の記録によると、理氣の先後、四端七情に對して、羅山は使節何度も辯論した上で、「高峰の説やや勝る」と述べた。これによって、

彼は奇大升の見解をある程度知っていると言える。前述の六つの質問を展開する道筋に沿って考えると、朝鮮使節に四七論辯の難問を聞いた羅山の意圖がさらに明瞭になったのであろう。

第三節　朝鮮側の記録

また、金世濂『海槎録』では、次のような記録も見える。

（道春）又た曰く、「圃隱曾て命を奉じて此に到る。既に是れ理學の師宗なり、王者は、一つの辜あらざるを殺して、天下を得るを爲さず。圃隱、其の死を得ざるは何ぞや。」問ふ所皆此の類なり。又た、理學の工夫を論ず。其の説、頓悟の旨多し。（中略）仍つて漢、唐、南北朝、金、元、大明の官制を擧ぐ。論難蜂起し、専ら辯の博きを以て自ら高くす。又た、我が國の山川、風俗、物産を列書して以て問ふ。縷縷にして已まず。又た、養鷹方を以て來て問ふ。即ち我が國の星山李兆年著す所なり。（又曰、「圃隱曾奉命到此、既是理學師宗、王者殺一不辜得天下不爲。圃隱不得其死何歟。」所問皆此類。又論理學工夫、其説多頓悟之旨。（中略）仍擧漢唐、南北朝、金、元、大明官制。論難蜂起、專以辯博自高。又列書我國山川、風俗、物産以問、縷縷不已。又以養鷹方來問、即我國星山李氏年所著。）（『東溟集』巻十）

金世濂は羅山の質問をすべて記録したことではなく、答えにくい質問に對して、「問ふ所皆此の類なり」と省略した。また、「論難蜂起し、専ら辯の博きを以て自ら高くす」、「縷縷にして已まず」などによって、辯論中の羅山のしぐさを見て取れる。

羅山は使節に會見する前夜、つまり十二月十二日の夜に、宗義成は將軍に謁見する儀禮について使者と相談していた。謁見の禮儀作法は日朝兩國の外交關係に深い關わりがあって、愼重に對應するのは當然なことである。しかし、羅山の意見は使節を怒らせた。『海槎録』「十二日壬午晴留江戸」の條で、金世濂は次のように記録している。

夜、義成來りて言ふ、「諸執政、大君の前に會し、傳命の禮貌を議定す。大炊曰く、『我、大君の命を以て往きて使臣に見え、朝鮮の揖

禮を行ふ。使臣大君に見ゆるに、亦た當に日本の禮を行ふべし』と。道春曰く、『頃ごろ聞く、我が國の使臣の朝鮮に往くや、庭に禮を行ふと。朝鮮の使臣我が國に來りて、獨り庭に拜せざるか。宜しく庚寅の故事に仿ふべし。大君當に交椅に坐り、使臣の禮を行ふを受くべし』と。大君、持難の意有りと雖も、此の人等、再三力爭し、此の兩説を以て恭酌す。之を定めて曰く、『朝鮮、毎に日本を以て禮を知らずと爲す。今、若し仍つて謬例に循ひ、改定を爲さざれば、則ち必ず未だ一向に朝鮮に笑を貽すを免れず』と云ふ。故に俺、極めて以て悶と爲し、敢へて此に先に告ぐ。」余等曰く、「貴國務めて禮を知らんと欲して、反つて未だ失禮の歸を免れず。亦た一笑するに足る。所謂庚寅の故事は、何れの時の事か。家康の定規に法らず、兇逆の秀吉に法らんと欲す。此れ禮を知ると謂ふべきや。若し此の禮を行へば、死有るの外、斷じて從ふべからず。速やかに歸へて報ずるを爲し、百年の鄰好を壞す無かれ。」峻斥にして以て送る。（夜、義成來言、「諸執政會于大君前、議定傳命禮貌。大炊曰、『我以大君命、往見使臣、行朝鮮揖禮。使臣見大君、亦當行日本禮。』道春曰、『頃聞我國使臣之往朝鮮也、行禮於庭。朝鮮使臣來我國、獨不拜於庭乎。宜仿庚寅故事。大君當坐交椅、受使臣行禮矣。』大君雖有持難之意、此人等再三力爭、以此兩説恭酌。定之曰、『朝鮮毎以日本爲不知禮。今若仍循謬例、不爲改定、則必未免一向貽笑於朝鮮』云。故俺極以爲悶、敢此先告。」余等曰、「貴國務欲知禮、而反未免失禮之歸。亦足一笑。所謂庚寅故事者、何時事也。不法家康之定規、欲法兇逆之秀吉、此可謂知禮乎。若行此禮、有死之外、斷不可從。速爲歸報、無壞百年鄰好。」峻斥以送。）（『東溟集』巻十）

羅山の言う「庚寅故事」とは、庚寅年間（一五九〇）に朝鮮が豊臣秀吉の要請に應じて、黄允吉（一五三六～？）、金誠一（一五三八～一五九三）らを通信使として日本に派遣したことである。來日した通信使と日本側との間にいろいろな摩擦が生じた。朝鮮側から見れば、摩擦の發生した原因は日本側の招待が失禮だったからである。

十六世紀中葉以來、日本はすでに明朝に朝貢しておらず、明の皇帝による册封も受け入れなかった。秀吉の天下統一を果たした後、明朝征服を企てて、一五八七年に朝鮮に使者を派遣するよう要請した。その實質的な目的は朝鮮を臣服させたいということであった。一方、それまで「小中華」と自任していた朝鮮は、自國中心の朝貢體系を構築しようとしていた(九)。そこで、日朝間のもめごとは偶然ではなかった。當時、

羅山が豐臣秀吉時代の接待方式を用いたいと考えていたことから、彼の朝鮮に對する強硬な姿勢を窺える。

「庚寅故事」は朝鮮使者にとっては、屈辱だったので、使者は憤然として峻拒した。このことについて、正使任絖の『丙子日本日記』と黄尿の『東槎録』にも記載されている。

要するに、「寄朝鮮三官使」では、羅山が使者に出した朝鮮の歴史、漢學、本草學、理學などに關する質問は、中國の文獻に基づいて、朝鮮の學問を反駁したものである。その激しい言葉遣いは、彼自身の博覽強記と博學多才の側面を示す一方、日本は島國だが、輕視されるのを許さないと使者に傳えるためのものであった。羅山が示した強硬な姿勢と横柄な態度は、朝鮮使者の記録からも窺える。

むすび

通信使外交は、江戸時代における日本と朝鮮との重要な外交政策である。初期の徳川幕府にとって、朝鮮との往來は、政治上必要であっただけではなく、江戸時代の文化的繁榮と經濟成長に不可缺であった。朝鮮と違って、日本は昔から華夷秩序のもとで中國と付かず離れずの關係を長年保っていた。中華文明から養分を十分に吸收した日本は、徐々に獨自の文化を作り出し、自國を中心とする新たな外交關係と東アジア秩序の構築を圖っていた。江戸時代初頭、幕府の知識人の代表人物として、羅山は驚嘆すべき學識と才能を有し、さらに高い政治的感受性と外交意識を備えていた。彼が朝鮮使者に宛てた書簡に見える高慢な態度は、彼の博學多才と幕府での高い地位に由來し、さらに重要なのは、秀吉の朝鮮出兵による從來の東アジア秩序への挑戰、および日本の國力の充實と文化の繁榮に深くかかわっていた。

「寄朝鮮國三官使」からみれば、羅山の意圖は、朝鮮の學者より高い學識と才能を見せ、日本の文教水準をあらわすためである。しかし、その質問のよりどころは中國の思想と歴史觀の束縛から脱却することはできなかった。日本は東アジア文化圏の一員として、生活風習や思想文化から、禮儀作法や政治意識に至るまで、ことごとく中華文化の影響を受けている。江戸時代初期における日本の學問もまた中國思想の影響を受けていた。新秩序の構築には、強大な思想體系の支えが必要である。羅山の生きた時代は、西洋思想がまだ浸透しないので、中國の支

配的なイデオロギーである儒家思想（宋明理學を含む）は彼の思想の重要な一部となっていた。また、江戸の思想文化の發展の黎明期における羅山の思想には、彼の強い國家意識が認められる。

注

（一）三品彰英『三國遺事考證』上（塙書房、一九七五年）第三〇二頁を參照。

（二）苗威「檀君神話的文化解析」（『東疆學刊』第二十三卷第三期、二〇〇六年）第二十七頁を參照。

（三）羅山の第三子の春齋がまとめた羅山の年譜（『羅山林先生集』附録卷一）には、羅山が實見した書名が列記されており、一般的に「既見書目」と呼ばれる。

（四）堀勇雄『林羅山』（人物叢書一一八、日本歷史學會編集、吉川弘文館、一九六四年）第一三二～一三四頁を參照。

（五）金仙熙の分析によると、羅山の『鷹鶻方』に關する質問の本質は、日本人が「武」に高い關心を持っていたからであり、日朝文人の「武の日本」に對する認識の差異を示している。ゆえに、羅山の鷹の養育法についての質問は、日本の文教を期待した朝鮮知識人にとって、その「新しい德川時代」という先入觀が崩された一例だと論難している。金仙熙「十七世紀初期～中期日朝知識人の他者像―林羅山と朝鮮通信使の筆談によせて―」（廣島大學大學院教育學研究科紀要、第二部第五〇號、二〇〇一年）を參照。

（六）李紅梅『「慵齋叢話」研究』（延邊大學、二〇〇五年）を參照。

（七）四端七情論辯の詳細について、陳來「略論朝鮮李朝儒學李滉與奇大升的性情理氣之辯」（『北京大學學報（哲學社會科學版）』、一九八五年第三期、第一〇六～一一二頁）、劉長林「論高峰、退溪『四端』『七情』之辯」（『哲學研究』一九九五年第九期、第五十七～六十五頁）を參照。

（八）羅山の思想の中には、四七論が重要な課題ではあるが、彼の理氣哲學の重要な部分は四七論に由來するものではない。詳細は、阿部吉雄『日本朱子學と朝鮮』（東京大學出版會、一九六五年、第二一〇～二一一頁）を參照。

（九）劉永連、謝詳偉「華夷秩序擴大化與朝鮮、日本之間相互認識的偏差—以庚寅朝鮮通信日本爲例」（中國社會科學院世界歷史研究所『世界歷史』二〇一五年第二期）を參照。

第三章　林鵞峰の『論語集注私考』

林鵞峰（一六一八～一六八〇）、名は又三郎、春勝。後に『論語』里仁篇の「忠恕之道」により、恕と改名している。字は子和、之道。鵞峰はその號。他に春齋、向陽軒とも號する。江戸時代初期の儒學者。林羅山（一五八三～一六五七）の三男。まず、國立公文書館所藏『鵞峰先生林學士集』（二四〇卷）の附録「自敘譜略」によって鵞峰の生涯を概觀しておこう。

元和四年、鵞峰は京都新町に生まれた。三歳の時、次兄の長吉、十二歳の時、長兄の敬吉が夭折した。羅山の死去後、その繼承者として徳川幕府の文教、外交に關與していた。十三歳の時、五經を習った。羅山は彼のために『尚書』『左傳』などを講じた。十四歳の時、『史記』『漢書』『十八史略』などの史書を讀み、十五歳の時、『大學諺解』（羅山著、別名『大學章句解』、國立公文書館所藏寫本三册有り）及び『論語』『孟子』『中庸』『四書大全』などを讀んだ。十六歳の時、那波活所（字は道圓、藤原惺窩の弟子）が彼のために『孟子』及び『春秋胡氏傳』を講じた。十八歳の時、湯島聖堂で『論語』首章について講義を行った。二十三歳から四十五歳にかけて、『詩經集傳』『書經蔡傳』『春秋胡氏傳』『禮記』『易學啓蒙』『周易本義』などを講義した。四十四歳の時、父羅山と同じく法印を授かった。二年後の寛文三年（一六六三）十二月二十六日、幕府は唐の時代の官署「弘文館」に倣い、林家の家塾を「弘文院」と改稱し、鵞峰に弘文院學士の號を賜った。これによって鵞峰は儒學者として仕官することになった。四十七歳から五十三歳まで、羅山を手傳い、漢文の編年體史書『本朝通鑑』（三一〇卷）を編纂した。その後、閲讀、講書、編著を再開し、六十二歳までに『詩經私考』『朱子感興詩私考』『本朝言行録』『論語諺解』『孟子諺解』及び「毛詩序私考」「尚書序私考」「左傳序私考」等などを著した。延寶八年（一六八〇）、病氣で逝去。享年六十三歳。著書に『羅山林先生集』一五〇卷（附録五卷）、『鳳岡林先生全集』一二〇卷が現存し、國立公文書館に所藏されている。

國立公文書館所藏の『論語集注私考』は鵞峰が著した「論語集注」に關する漢文の解釋書である。上、中、下三册ある。上册は、朱熹「論語序説」に對する解釋である。中册は、學而篇（第一章～第四章）、及び爲政篇（第一章～第三章、第九章～第十五章）の解釋である。下册

は、八佾篇（第一章～第四章、第十四章～第十九章）、及び里仁篇（第一章～第五章）の解釋である。本書は、朱熹「論語集注」全體の解釋ではなく、「論語序説」の全文及び『論語』前四篇の一部の内容について解釋を加えたものである。

これまでの研究では、鵞峰は羅山の息子でその思想には特色がないと思われることが多い。例えば、宇野茂彦『林羅山（附）林鵞峰』（明徳出版社、一九九二年）では、「鵞峰の學は一言でいえば羅山を繼承するのものであった。（中略）思想史の觀點から見れば羅山以上に新味がなく、これほど多くの文が殘っているにもかかわらず紹介すべきものに乏しい」と述べ、鵞峰の學問を高く評價していない。このように高く評價できないからだろうか、鵞峰の思想に關する研究は從來少ない。しかし、鵞峰の學問に關する考察によって、林家の學風を窺い知ることができ、意義があると思われる。この空白を埋めるために、本章では、『論語集注私考』を中心資料として取り上げて、明代の著作の引用状況について考察を加え、朱熹の注釋と對比しながら、鵞峰の『論語』解釋の特徴を明らかにしたい。

第一節　明代の著作の引用状況

『論語集注私考』を讀むと明代の著作がしばしば引用されていることに氣づく。そこで、鵞峰はどのような見地から引用しているか探るために、『論語』の意味、その編纂者、及び孔子について、鵞峰の解釋を取り上げてみよう。

（一）『論語』の意味

『論語』という言葉について、班固『漢書』藝文志には、「『論語』は、孔子、弟子・時人に應答し、及び弟子相ともに言ひて、夫子に接聞するの語なり。當時、弟子各〻記す所有り。夫子既に卒し、門人相ともに輯めて論纂す。故に之を『論語』と謂ふ（『論語』者、孔子應答弟子、時人、及弟子相與言而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記。夫子既卒、門人相與輯而論纂、故謂之『論語』）」と解釋しており、「論」を編輯、編纂の意味としている。鵞峰も、「『漢書』藝文志に曰く、論は、撰なり、次なり。聖門弟子、孔子の問答の語を撰次す。故に名づくるなり（『漢書』藝文志曰、論、撰也、次也。聖門弟子撰次孔子問答之語。故名焉）（『論語集注私考』上册）と述べており、藝文志を引

用している。ただ、この解釋で引用されたのは、藝文志の原文ではなく、『鼇頭評註四書大全』〔二〕（國立公文書館所藏、二十二册）に載っている呉程（生沒年不詳）の説によるものである。『鼇頭評註四書大全』巻一「論語集註大全巻之一」に、「呉氏程曰く、『論は、撰なり、次なり。孔子及び弟子の語を撰次するなり』（呉氏程曰、『論、撰也、次也。撰次孔子及弟子語也』）」とある。鷲峰『論語序説考解』（國立公文書館所藏）にも、「今按ズルニ、呉程ガ説ハ、『漢書』ニ本ヅケリ。『論語』二字ノ義、是ヲ正説トス」と述べ、呉程の解釋を正しい説としている。「論」を「撰」、「次」と解釋するのは、呉程から始まったのではない。鄭玄は「論とは、綸なり、輪なり、理なり、次なり、撰なり（論者、綸也、輪也、理也、次也、撰也）」（『論語注疏』序解）と解釋している。鷲峰は、「按ズルニ、呉程『撰次』説、『撰』鄭玄五説而取之也。然モ「次」ノ字ノ義不同」（『論語序説考解』）と述べ、「撰」の意味は同じだが、「次」の意味は違うと區別している。しかし、どのように違うかについて論及していない。

『四書大全』は明の永樂十三年（一四一五）に胡廣らが成祖の勅令により、宋元の理學者の解釋を網羅し編纂した注釋書であり、明代においては、科舉試驗の基準として重視されたが、顧炎武（一六一三～一六八二）や王夫之（一六一九～一六九二）らに酷評されている。顧炎武『日知録』では、「經學の廢するは、實に此より始まる（經學之廢、實自此始）」（巻十八「四書五經大全」）と批判し、王夫之『讀四書大全説』でも、『大全』が朱熹『集注』の精神を損なうと批判している〔三〕。さらに、『四庫全書總目提要』でも、「其の説、皆、抵牾支離なり。書中の問答も、亦た皆粗淺にして、朱子の語に類せず（其説皆抵牾支離。書中問答、亦皆粗淺、不類朱子之語）」と述べ、編纂の杜撰や剽竊の疑いを指摘している。

ところが、羅山は、『四書大全』を朱熹『四書章句集注』に基づいて編纂されたものとして、強い關心を持って、次のように述べている。

（羅山先生）又曰く、朱子「論語集注」竝びに『或問』を作り、『學』『庸』『孟子』を加へて、以て四書と爲す。今、行ふ所の『集注』是れなり。歴代先儒の注釋は多々にして、然れども『集注』を超ゆること無し。故に明の太宗、名儒四十餘人に命じて、『集注』に本づいて、諸家の説を分ちて附し、『四書大全』を爲さしむ。（（羅山先生）又曰、朱子作「論語集注」竝『或問』、加『學』『庸』『孟子』

以爲四書、今所行『集注』是也。歷代先儒之注釋多多、然無超於『集注』。故明太宗命名儒四十餘人、本於「集注」、分附諸家説爲『四書大全』。）（『論語集注私考』上册）

鵞峰も『論語序説考解』では、「夫れ『四書五經大全』とは、永樂天子の輯むる所、專ら程朱の説を以て主と爲す。當時の名儒の公論なり（夫『四書五經大全』者、永樂天子之所輯、專以程朱之説爲主、當時名儒之公論也）」と述べている。

羅山父子は、『四書大全』について永樂帝の敕命により、朱熹の説に準じた宋元の名儒の公正な論議を載せた書物であると考えている。『論語集注私考』の全體からみると、『四書大全』の引用は百箇所以上もあり、鵞峰がこの書物を重要視したことがわかる。そのため、『論語』の意味についての解釋は、『大全』にある呉程の説を正しい説としている。では、なぜ呉程の説を鄭玄の注と區別したのか。鵞峰『論語序説考解』では、次のように述べている。

本朝古來、『論語』ヲ講ズルモノ、何晏、邢昺ガ注疏ヲ用、朱子四書ノ章句集注傳來ノ後モ、藤兼良公竝清家ノ徒、『學』『庸』ハ朱子ノ注ヲ用レドモ、『論』『孟』ハ、猶古注ヲ用フ。先考（羅山）十八歳ノ時、京都四條町ノ宅ニテ、始テ「論語集注」ヲ講ズ。

鵞峰によれば、日本で、初めて朱熹「論語集注」を講じた人は、父羅山であった。その前に、藤原兼良や明經道を專攻した清原家は、朱熹の新注と古注を折衷して四書を講じた。『大學』と『中庸』は朱注で講義し、『論語』と『孟子』は古注で講義したというのである。しかし、朱熹『集注』には『論語』の二字の意味についての解釋がないため、羅山は清原家などの學問と區別するために、『四書大全』にある呉程の説に從ったと思われる。

室町時代以降、大學寮で經書の講義を擔當する清原家では、朱熹の「大學章句」と「中庸章句」に對して訓點を加えて、さらに『大學抄』『中庸抄』を著した。一方、『論語』と『孟子』については、朱熹の「論語集注」と「孟子集注」には依らず、古注を用い續けた。ただし、清原家の『論語抄』では、講説の三割程度に朱注を利用している(三)。

（二）『論語』の編纂者

『論語』は誰の手によって成立したのかに關しては諸説ある(四)。上述の『漢書』藝文志以外に、ほかの説もある。『論語注疏』序解では、「仲弓、子游、子夏ら撰定す（仲弓、子游、子夏等撰定）」という鄭玄の説を引用している。中唐の柳宗元は、「蓋し樂正子春、子思の徒ともに之を爲すのみ（蓋樂正子春、子思之徒與爲之爾）」（『柳河東集』巻四「論語辯」）と言う。南宋の陸九淵は、「王肅、鄭康成謂へらく、『論語』は乃ち子貢、子游の編む所なり。亦た攷ふべき者（こと）有り（王肅、鄭康成謂『論語』乃子貢、子游所編、亦有可攷者）」（『陸九淵集』巻三十五「語録下」）と言う。朱熹は、程伊川の説を引用して、「『論語』の書、有子、曾子の門人に成る。故に其の書、獨だ二子のみ、子を以て稱す（『論語』之書、成於有子、曾子之門人、故其書獨二子以子稱）」（「論語集注」）と述べている。

『論語』の編纂者について、鷲峰は次のように述べている。

> 魏の何晏「集解序」に曰く、「魯『論語』二十篇、皆、孔子の弟子の諸善言なり。」一説に曰く、「子貢、子游の輩、此の書を著す。」宋の陸九淵は此説を取る。然れども正證有らず。或ひと曰く、「仲弓の輩、之を作る。」柳宗元曰く、「曾子の門人樂正子春、子思等、之を集む。」（魏何晏「集解序」曰、「魯『論語』二十篇、皆孔子弟子諸善言也。」一説曰、「子貢、子游之輩(五)著此書。」宋陸九淵取此説。然不有正證。或曰、「仲弓之輩作之。」柳宗元曰、「曾子門人樂正子春、子思等集之。」）（『論語集注私考』上册）

鷲峰は陸九淵の説に證據がないと評したが、他の説に評を加えていない。さらに、彼は次のように明代の張燧（生沒年不詳）『千百年眼』を引用している。

> 『千百年眼』に云ふ、「『論語』の記する所は、孔子と人との問答なり。門弟子に比及（いた）つては、皆、其の名を斥け、未だ字を稱せざるは、顔、冉の高弟と雖も、亦た曰、雍と曰ふ。閔子に至りて、獨り子騫と云ひ、此の書を終ふるまで、名を指すこと無し。然らば則ち『論語』は、曾子、有子の門人より出でて、又、安くんぞ閔氏の門人より出でざるを知らんや。」（『千百年眼』云、「『論語』所記孔子與人問答、比及門弟子、皆斥其名、未稱字者、雖顔、冉高弟、亦曰曰、雍、至閔子獨云子騫、終此書無指名。然則『論語』出於曾

子、有子之門人、又安知不出於閔氏之門人耶。」）（同上）

この内容は『千百年眼』（全十二巻）巻二「『論語』出閔子門人手」に見える。『論語』では、孔子の高弟の顔淵、冉有は名前で呼ばれているが、閔子騫一人だけは字を稱されている。したがって、『論語』の編纂者は閔子騫の弟子であるという。張燧は程子と朱熹の説に反對してこの説を唱えている。『千百年眼』は清朝に禁書とされ「四庫全書全燬書目」に記載されている。程朱理學に反する心學的な書物とみなされたが、明末清初に日本に傳來し、大きな影響を及ぼした(六)。

鷲峰はいったいどういう見地からこの著作を引用したのか。『鷲峰林學士文集』には、羅山の設問に對する鷲峰の答えがある。彼は、「此の書（『論語』）の撰者の諸説、皆非なり。程子曰く、『有子、曾子の門人に成る。』是れを以て正と爲して可なり（此書撰者諸説皆非也。程子曰『成於有子、曾子之門人。』以是爲正而可也）」（第五十六巻「論語」）と述べ、程子の説を支持している。さらに、張燧の『千百年眼』について、「陽に朱子を尊び、或いは先生と稱し、或いは夫子と稱するも、而れども其の學術を信ぜず。却つて象山、陽明を推擧し、且つ老莊、釋氏を以て異端に非ずと爲す。其の眼、何んぞ明らかならんや。（中略）故に今、一覽する後、之を緘封し篋底に藏し、兒輩をして之を見しめず（陽尊朱子、或稱先生、或稱夫子、而不信其學術、却推擧象山、陽明、且以老莊、釋氏爲非異端。其眼何明乎。（中略）故今一覽之後、緘封之藏於篋底、不使兒輩見之）」（『鷲峰林學士文集』第四十八巻「論千百年眼」）と酷評している。鷲峰は『論語集注私考』では『千百年眼』を引用しているが、張燧の説には賛成せず、心學系の書物として排斥しているのである。

（三）孔子について

朱熹「論語序説」では『史記』孔子世家を引用し、「孔子、名は丘、字は仲尼。其の先は宋人なり。父は叔梁紇、母は顔氏。魯の襄公二十二年、庚戌の歳、十一月庚子を以て、孔子を魯の昌平郷の陬邑に生む（孔子名丘、字仲尼。其先宋人。父叔梁紇、母顔氏。以魯襄公二十二年、庚戌之歳、十一月庚子、生孔子於魯昌平郷陬邑）」と述べている。「子」の意味については、何晏は、「男子の通稱」（『論語注疏』學而篇）という馬融の説を引用している。これは一般的な解釋であると思われる。羅山も、「凡そ先儒を指して『子』と稱するは、之を崇むるなり。

顔、曾、思、孟、皆『子』と稱す。且つ後世の董子、韓子の類、周、程、張、朱、皆『子』稱するは、皆是れ師を尊ぶの詞なり（凡指先儒稱『子』者、崇之也。顔、曾、思、孟皆稱『子』。且後世董子、韓子之類、周、程、張、朱皆稱『子』者、皆是師尊之詞也）」（『論語集注私考』上册）と説いて、「子」を先師の尊稱としている。これについて、鵞峰は次のように述べている。

『孔聖全書』に曰く、「孔氏は子姓より出づ。契より湯に至るまで、湯より微子啓に至るまで、啓より正考父に至るまで、凡そ三十七世、皆子姓に從ふ。考父の子の孔父嘉、別に公族と爲る。其の子孫、遂に孔を以て氏と爲す。故に孔子、嘗て自ら謂ひて曰く、『丘、殷人なり。』」（『孔聖全書』曰、「孔氏出自子姓。自契至湯、自湯至微子啓、自啓至正考父、凡三十七世、皆從子姓。考父之子孔父嘉（七）別爲公族、其子孫遂以孔爲氏。故孔子嘗自謂曰『丘、殷人也。』」）（同上）

『孔聖全書』は明代の蔡復賞（生沒年不詳）撰。彼は「子」を敬稱ではなく、孔子の姓としている。ちなみに、『四庫全書總目提要』では、この書物について、「其の間、鄙俚荒唐し、厖雜割裂なり。鬼神怪誕の語、優伶褻諢の詞、載入せざる無し。之を聖人を侮ると謂ひて可なり（其間鄙俚荒唐、龐雜割裂。鬼神怪誕之語、優伶褻諢之詞、無不載入、謂之侮聖人可也）」と酷評している。

また、『史記』には、「紇は顔氏の女と野合して孔子を生む（紇與顔氏女野合而生孔子）」とある。司馬貞『史記索隱』によると、「野合」は、禮儀に合わない婚姻である。これに對して、鵞峰は、「按ずるに、『孔子通紀』に曰く、野合は蓋し年相當せざるを指すのみ（按『孔子通紀』曰、野合蓋指年不相當耳）」と述べている。潘府『孔子通紀』も明代の著作である。潘府（一四五三～一五二五）は『史記』の記載の誤りを指摘して、「『史記』の傳ふる所は、『叔梁紇は顔氏の女と野合して孔子を生む。』其の説、謬ること甚しきこと、益々見るべし。或ひと云ふ、『野合は、蓋し年相當せざるを指すのみ。』未だ是否を知らず（『史記』所傳『叔梁紇與顔氏野合而生孔子』、其説謬甚、益可見矣。或云、『野合蓋指年不相當耳。』未知是否）」（『孔子通紀』卷二）と述べている。鵞峰は潘府の説に從っている。

全體からみると、『論語集注私考』では、上述した著作のほか、陳鎬『闕里誌』、蔡清『四書蒙引』、張居正『四書直解』など、數多くの明代の著作を引用している。なかには、中國の後世の學者から高く評價された書物もあるが、酷評され禁書とされたものもある。『論語集注

私考』で引用した明代の著作について、鵞峰は全部肯定的に引用しているわけではない。彼は、「夫の粗低の書、新奇の説の若きは、其の多聞を廣ぐるのみ（若夫粗低書、新奇之説、廣其多聞耳）」（『鵞峰林學士文集』第十二巻「論語諺解跋」）と述べているように引用したのは、知識を廣げるためであった。彼は中國から傳來した新しい學問に強い關心を示す一方で、反朱子學的な著作には批判を加えている。また、注目すべき點は、彼が明代の著作を屢々引用した一つの目的は、前述のように、林家の學問が新古注折衷の清原家と異なっていることを示すためであったと考えられる。

第二節　林鵞峰の『論語』解釋の特徴

朱子學を信奉した鵞峰は、『論語』を解釋する際、忠實に朱注に從ったのか、獨自の見地を持っていたのか。次に、「學而時習之」章、「其爲人也孝弟」章、「吾與回言終日」章、及び「子入大廟」章を取り上げて、朱熹の説と對比しながら、鵞峰の解釋を分析してみたい。

（一）學而篇「學而時習之」章の解釋

學而篇の第一章に、「學んで時に之を習ふ、亦た説ばしからずや。朋有り遠方より來る、亦た樂しからずや。人知らずして慍らず、亦た君子ならずや（學而時習之、不亦説乎。有朋自遠方來、不亦樂乎。人不知而不慍、不亦君子乎）」という孔子の言葉が見える。この章について、さまざまな解釋がある(八)。朱熹は、「學」について、「學の言爲る效（なら）ふなり。人の性は皆、善なり、而れども覺（さと）るに先後有り。後覺者は必ず先覺の爲す所に效へば、乃ち以て善を明らかにして其の初に復す可きなり（學之爲言效也。人性皆善而覺有先後。後覺者必效先覺之所爲、乃可以明善而復其初也）」（「論語集注」）と解釋し、「學」は「效」であり、後覺者が先覺者に倣って、善を明らかにして自分自身の本來の善性に復歸する行爲であると考えている。朱熹は、人の性を本然の性と氣質の性の二つに分ける(九)。本然の性は人々が生まれつき持っている純粹至善なものであるが、各人の受けた氣の清濁により差異がある。氣が清であれば、至善な性はそのまま顯現できるが、濁であれば、その性は暗くなるので、「學」によって本然の性へ復歸する必要がある。「學」は、朱子の工夫論に關わっている。朱子はまた、

「學んで習ひ、習ひて説ぶ。凡そ學は皆然り。大小を以て間（へだ）つる有らざるなり（學而習、習而說、凡學皆然。不以大小而有間也。且灑掃應對之事、正門人小子所宜先也。聖人豈略之哉）」（『論語或問』巻一・學而第一）と述べ、「學」と「習」、そして「説」は、一切の學問を貫くので、大學と小學を隔てることがないと考えている。さらに、「學」の實踐性を重視して、「『學』という字はもともと定まらない字だ。もしただ「仁」と言うだけなら、次第に無形體になってしまう。いわゆる『學』とは、一つ一つの物事を學ぶべきだ。そうすれば着實になる（『學』字本是無定底字、若止云仁、則漸入無形體去了。所謂『學』者、毎事皆當學、便實）」（『朱子語類』論語二「學而時習之章」第五十七條）と述べ、仁だけを學ぶことに反對し、具體的な事毎に「學」を實現させると主張している。

これに對して、鵞峰は羅山の説を引用して、次のように述べている。

羅山先生曰く、「夫れ學とは、唯だ書を讀み文字を知るのみに非らず。人の性、本もと善なり。聖賢と雖も、異なる無し。然れども氣稟の拘する所、人欲の蔽ふ所と爲る。故に性善を知らず。古の聖賢は、學んで覺る。其の覺るは己を先す。己も亦た性善を明らかにして仁義有るを知れば、則ち其の初に復するなり。是れ學なり。」（羅山先生曰、「夫學者、非唯讀書知文字。人性本善、雖聖賢無異。然爲氣稟所拘、人欲所蔽、故不知性善。古聖賢學而覺、其覺先於己。己亦明性善而知有仁義、則復其初也。是學也。」）（『論語集注私考』中冊）

朱熹の解釋と比べてみると、羅山の場合、「學」は、善を明らかにして仁義を知ることであり、本を讀んで字を知るだけという低い段階で止まってはいけないのである。羅山は朱熹より道徳を學ぶことを重視している。鵞峰も羅山の説に從って、「『學』の字、『説命』より出づ。今、按ずるに學に大人、小人の學有り。此の學は、則ち大人の學なり（「『學』字出於『説命』。今按學有大人、小人之學、此學則大人之學」（同上）と解釋している。『尚書』商書・説命下には、傅説が武丁に「學」について進言したという記載がある。鵞峰はこれを「學」の出處であると考えている。彼は、「學」の意味は灑掃、應對などを教える「小人の學」ではなく、修己治人の道を教える「大人の學」、つまり先王や聖賢の學であると明言している。

また、「慍」について、何晏の注には、「慍は、怒なり（慍、怒也）」とあるが、朱熹「論語集注」では、「怒りを含む意（含怒意）」と注している。さらに、朱熹は「慍らずとは、非常に怒ることではなく、ただ心に不平不満があるという意味で、それが慍るということだ（不慍、不是大故怒、但心裏略有些不平底意思、便是慍了）」（『朱子語類』論語二「學而時習之章」第四十七條）といい、「慍るは、かっと怒り出すという意味ではなく、ただ少し不愉快なことがあるということだ（慍、非勃然而怒之謂、只有些小不快活處便是）」（同上、第四十九條）という。朱熹によると、君子は人に知られなくても、ほんの少しも不満を持たない。朱注について、鵞峰は、次のように述べている。

今按ずるに、「慍」の字は怒りの外に發せざるを示す。故に朱子は「含」の字を以て注し、且つ「意」を加ふれば、則ち怒りの發せざること觀る可きなり。（今按「慍」字示怒之不發於外。故朱子以「含」字注、且加「意」、則怒之不發可觀也。）（『論語集注私考』中册）

朱熹が「含」と「意」を加えたので、「慍」の意味は怒りを外に出さないという。鵞峰は「怒りを含む意」と讀んで、已發未發論によって「慍」を解釋している。朱熹によると、「性」は未發であり、皆善である。「情」は已發であり、善と惡の區別がある。そして、「性」は「體」であり、靜かで動かない。「情」は「用」であり、動いている。そのため、「怒」は「性」に對する「情」の一つとして、外に發するものである。鵞峰は朱熹の説を敷衍して解釋している。

（二）學而篇「其爲人也孝弟」章の解釋

學而篇の第二章に、「有子曰く、其の人と爲りや孝弟にして、上を犯すを好む者は鮮し。上を犯すを好まずして、亂を作すを好む者は、未だ之有らざるなり。君子は本を務む。本立ちて道生ず。孝弟なる者は、其れ仁を爲すの本か（有子曰、其爲人也孝弟、而好犯上者、鮮矣。不好犯上、而好作亂者、未之有也。君子務本、本立而道生。孝弟也者、其爲仁之本與）」とある。この章は、「孝弟」と「仁」の關係を論じている。これについて、昔からさまざまな解釋がある(十)。「孝弟」は「仁の本」なのか、それとも「仁を爲す」本なのか。また、「仁」を「人」の意味に捉えて、「孝弟」が「人の本」或いは「人と爲りの本」と解釋するのか。漢代から六朝にかけて、孝弟は根本的な道徳とみなされて、仁は孝弟を行った結果として生じてくる。しかし、宋代に至っては、孝弟は具體的な徳目であり、一方、仁は形而上と形而下の兩面性を與え

られて、各學派は仁をめぐって自説を展開している(十一)。

朱熹は、「論語集注」で「仁は、愛の理、心の徳なり。仁を爲すは、猶ほ仁を行ふと曰ふがごとし。（中略）言ふこころは、君子は凡事に專ら力を根本に用ひ、根本既に立てば、則ち其の道自ら生ず。上文の所謂孝弟の若きは、乃ち是れ仁を爲すの本なり。學者此に務むれば、則ち仁道此によりして生ずるなり（仁者、愛之理、心之徳也。爲仁、猶曰行仁。（中略）言君子凡事專用力於根本、根本既立、則其道自生。若上文所謂孝弟、乃是爲仁之本、學者務此、則仁道自此而生也）」と解説し、程子の解釋を引用して、「孝弟は、順徳なり。故に上を犯すを好まざれば、豈に復た理に逆らひ常を亂すの事有らんや。徳に本有り、本立てば則ち其の道充大す。孝弟、家に行はれて、後に仁愛物に及ぶ。所謂親を親しみて民を仁（いつく）しむなり。故に仁を爲すは、孝弟を以て本と爲す。性を論ずれば、則ち仁を以て孝弟の本と爲す（孝弟、順徳也。故不好犯上、豈復有逆理亂常之事。徳有本、本立則其道充大。孝弟行於家、而後仁愛及於物。所謂親親而仁民也。故爲仁以孝弟爲本。論性、則以仁爲孝弟之本。）」と述べている。「論語集注」では、さらに次のように述べている。

或ひと問ふ、「孝弟は仁を爲すの本なり。此れ是れ孝弟に由りて以て仁に至る可きや否や。」曰く、「非なり。仁を行ふは孝弟自り始むるを謂ふ。孝弟は是れ仁の一事なり。之を仁を行ふの本と謂ふは則ち可なり。是れ仁の本なりと謂ふは則ち不可なり。蓋し仁は是れ性なり、孝弟は是れ用なり。性の中に只だ箇の仁義禮智の四者有るのみ。曷ぞ嘗て孝弟有りて來らん。然れども仁は愛を主とし、愛は親を愛するよりも大いなるは莫し。故に曰く、孝弟なる者は、其れ仁を爲すの本か。」（或問、「孝弟爲仁之本、此是由孝弟可以至仁否。」曰、「非也。謂行仁自孝弟始、孝弟是仁之一事。謂之行仁之本則可、謂是仁之本則不可。蓋仁是性也、孝弟是用也、性中只有箇仁、義、禮、智四者而已、曷嘗有孝弟來。然仁主於愛、愛莫大於愛親。故曰孝弟也者、其爲仁之本與。」）

朱熹は程子の説を繼承し、本體と作用の概念を用いて、孝弟が仁の根本ではなく、仁を行う根本であり、「性（理）」からみれば、仁こそ孝弟の根本であると主張している。つまり、仁は孝弟の本體であり、仁を實踐する孝弟は仁の作用である。

これについて、鵞峰は、

本朝の古注本は、「爲」の字無し。是れ書寫の脱落の誤りなり。按ずるに『漢書』に曰く、「傳に曰く、『其れ仁を爲すの本か。』」師古の注に曰く、「傳は、『論語』を謂ふ。」是れ由り之を見れば、「爲」の字を脱すること知る可し。況んや程子曰く、「孝弟は即ち是れ仁の本と謂ふに非ず。蓋し仁を爲すの本を謂ふか。」（本朝古注本無「爲」字、是書寫脱落之誤也。按『漢書』曰、「傳曰『其爲仁之本與。』」師古注曰「傳、謂『論語』。」由是見之、脱「爲」字可知。況於程子曰、「非謂孝弟即是仁之本、蓋謂爲仁之本乎。」）（『論語集注私考』中册）

と述べており、『漢書』及び程子の説を引用し、日本の古注本に「爲」の字がないのは書寫の際に脱落したのであるとしている。この古注本は、足利本『論語』を指していると思われる。もし古注本に従うと、孝弟は仁の根本となり、仁は孝弟より低い位置に置かれてしまい、朱熹が唱えた仁の重要性と一致しない。さらに、鷲峰は、この章における「仁」を「人」と讀むことを否定し、焦竑（字は弱侯）の説の一例を擧げて、次のように述べている。

按ずるに焦弱侯『筆乘』に曰く、「『爲仁』は『爲人』に作る。」羅山先生曰く、「疑ふに夫れ漢儒の書寫の誤りなり。然れども雍也篇に曰く、『井に仁有り。』仁は、人なり。若し之に従へば、則ち孝弟を以て人と爲るの本なり。是ならずと雖も、多聞に備ふ。」（按焦弱侯『筆乘』曰、「爲仁」作「爲人」（十二）。羅山先生曰、「疑夫漢儒書寫之誤也。然雍也篇曰、『井有仁。』仁、人也。若從之、則以孝弟爲人之本也。雖不是、備多聞。」）（同上）

羅山によると、「仁」を「人」と讀むのは、漢代儒學者の誤りである。雍也篇に「井に仁有り」の「仁」について、何晏『論語集解』では、孔安國の説を引用して、「仁人井に墮つる（仁人墮井）」とあり、仁徳のある人が井戸に落ちていると解釋している。朱熹「論語集注」では、「劉聘君曰く、『仁有りの仁は、當に人に作るべし。』今、之に従ふ（劉聘君曰、『有仁之仁、當作人。』今從之）」と解釋し、「仁」を「人」としている。しかし、この章の意味からいうと、「仁」を「人」としたら、孝弟が人となるの根本となり、このような解説は間違っているとしている。

（三）爲政篇「吾與回言終日」章の解釋

爲政篇に、「吾と回と言ふに、終日、違はざること愚なるが如し。退いて其の私を省れば、亦た以て發するに足る。回や愚ならず（吾與回言終日、不違如愚。退而省其私、亦足以發。回也不愚）」という孔子の言葉が見える。「論語集注」では、「違はずとは、意相ひ背かず聽受有りて問難無きなり。私とは、燕居獨處を謂ひ、進見請問の時に非ず。發とは、言ふ所の理を發明するを謂ふ（不違者、意不相背、有聽受而無問難也。私、謂燕居獨處、非進見請問之時。發、謂發明所言之理）」と解釋し、「私」は、顔回が孔子にお會いして質問している時ではなく、一人でくつろいでいる時を指しているという。「退」と「省」について、「論語集注」では詳しく言及していないが、『論語或問』では、「程子、退省の二字に於いて、意は亦た同じからず。前説は以て孔子之を省みると爲して、後説は以て顔子の自省と爲す。恐らく當に前説を以て正と爲すべし（程子於退省二字、意亦不同。前説以爲孔子省之、而後説以爲顔子之自省、恐當以前説爲正）」（卷二「爲政第二」）と述べており、孔子が顔回のことを觀察する、及び顔回が自分で反省するという二つの説を擧げて、孔子が顔回を觀察するほうが正しいとしている。さらに、『朱子語類』では、「これは、夫子が退いて、顔回の自分一人でいるのを觀察するということだ（此夫子退而省察顔子之私如此）」（『朱子語類』論語六「吾與回言章」第七條）と明言し、孔子が退室してから顔回のことを觀察するとしている。

一方、『論語集注私考』では、羅山の解釋について、次のような問答が記録されている。

> 惺齋（藤原惺窩）、羅山先生に謂ひて曰く、「退省は、孔子の省みる所か。また顔子の省みる所か。」先生曰く、「『大全』に據れば、則ち兩説存す。然れども朱注を熟讀すれば、則ち顔子を以て之を見て可なり。」惺齋曰く、「朱子は、『燕居獨處』を以て之を注す。然れども疑ひ無きに非ざるなり。」（惺齋謂羅山先生曰、「退省、孔子之所省乎。抑顔子所省乎。」先生曰、「據『大全』則兩説存。然熟讀朱注、則以顔子見之而可也。」惺齋曰、「朱子以『燕居獨處』注之、然非無疑也。」）（『論語集注私考』中册）

惺窩の質問に對して、羅山は朱熹の注釋によって顔回が自分で反省すると考えているが、惺窩は朱熹の「燕居獨處」という注釋に疑問を抱いている。

では、鵞峰は「退」と「省」についてどう解釋しているのか。『論語集注私考』では、次のように三つの説を引用している。

①『大全』に曰く、「私とは、他人知らざる所にして、回自ら知る者なり。夫子能く之を察す。」又曰く、「此れ、夫子退いて、顔子の私を省察するなり。」（『大全』曰、「私者、他人所不知而回自知者、夫子能察之。」又曰、「此夫子退而省察顔子之私也。」）

②致堂胡氏曰く、「夫子、久しく已に顔子の愚ならざるを知り、必ず其（顔子）の私を退省するを曰ふは、以て無證の空言に非ざるを見（しめ）す。且つ以て進徳の功を明らかにし、必ず内外相ひ符し、隱顯一致にするに由る。學者の其の獨を愼むを欲するなり。」（致堂胡氏曰、「夫子久已知顔子之不愚、必曰退省其私者、以見非無證之空言。且以明進徳之功、必由内外相符、隱顯一致、欲學者之謹其獨也。」）

③『蒙引』に曰く、「退くは、即ち孔子退くなり。『吾』の字を承け來りて顔子の退くを謂へば、則ち下に『私』の字有る在り。」（『蒙引』曰、「退、即孔子退也。承『吾』字來謂顔子退、則下有『私』字在。」）（『論語集注私考』中册）

①は『四書大全』における朱熹の言葉であるが、鵞峰は明示していない。②は『四書大全』で引用された胡寅（號は致堂）の説である。③は蔡清『四書蒙引』の原文である。この三つの説は、前述した『論語或問』と『朱子語類』における朱熹の見解と一致して、孔子が退室して顔回が一人でいるところを觀察するとしている。これからみれば、鵞峰の解説は羅山と異なっていることがわかる。

さらに、羅山は佛教や老莊について、次のように批判している。

或る人は羅山先生に問ひて曰く、「老子、智を棄つるなり（『道徳經』）。『史記』に老子は孔子に告げて曰く、『君子、盛徳にして、容貌愚なるが若し』（「老子韓非列傳」）。莊子、顔子の坐忘を以て、聰明を黜（しりぞ）くと爲す（『莊子』大宗師）。此の章の『愚なるが如し』と、同異如何。」先生曰く、「（中略）顔子、深潛純粹を以て、自ら睿智有りて、聖人と違はず。故に愚なるが如し。（中略）夫の老莊智を棄て、佛氏私を立て、一默無言（『維摩經』）を以て之を論ずる者の若きは、豈に孔子の無言（陽貨篇）、顔子の違はざること愚なるが如しと竝べて之を論ぜんや。」（或人問羅山先生曰、「老子棄智也。『史記』老子告孔子曰、『君子盛徳、容貌若愚。』莊子以顔子坐忘爲黜聰明。與此章『如愚』、同異如何。」先生曰、「（中略）顔子以深潛純粹、自有睿智、與聖人不違、故如愚。（中略）

若夫老莊棄智、佛氏立私、以一默無言論之者、豈與孔子無言、顔子不違如愚竝論之哉。」）（『論語集注私考』中册）

老子や釋迦は孔子や顔回のような聖人と同列に論じてはいけないという。ここに、儒教を信奉して老莊と佛教を排撃する羅山の思想の一端が窺える。

（四）八佾篇「子入大廟」章の解釋

八佾篇に、「子、大廟に入りて、事毎に問ふ。或ひと曰く、『孰れか鄹人（すうひと）の子を、禮を知ると謂ふや。大廟に入りて、事毎に問ふ。』子、之を聞きて曰く、『是れ禮なり。』（子入大廟、毎事問。或曰、『孰謂鄹人之子知禮乎。入大廟、毎事問。』子聞之曰、『是禮也。』）」とある。「論語集注」では、「孔子少きより禮を知るを以て聞こゆ。故に或る人此れに因りて之を譏る。孔子の『是れ禮なり』と言ふは、敬謹の至り、乃ち禮を爲す所以なり（孔子自少以知禮聞、故或人因此而譏之。孔子言『是禮者』、敬謹之至、乃所以爲禮也）」と解釋し、さらに、尹焞の「禮とは、敬のみ。知ると雖も亦た問ふは、謹みの至りなり。其の敬爲ること、此れより大なるは莫し。之を禮を知らずと謂ふ者は、豈に以て孔子を知るに足らんや（禮者、敬而已矣。雖知亦問、謹之至也。其爲敬莫大於此。謂之不知禮者、豈足以知孔子哉）」（「論語集注」）という見解を引用している。朱熹によれば、孔子が事毎に問うたのは、實際に禮を知らないからではなく、謹んで質問したのである。孔子が禮を知っていることについて、鷲峰は次のように述べている。

①『大全』に曰く、「（中略）孟僖子病み、相禮するに能はず。二子をして夫子に禮を學ばしむ。齊の黎彌曰く、『孔某、禮を知りて、勇無し。』則ち夫子、禮を知るを以て聞こゆること知る可し。」（『大全』曰、「（中略）孟僖子病、不能相禮。使二子學禮於夫子。齊黎彌曰、『孔某知禮而無勇。』則夫子以知禮聞、可知亦。」）

②又曰く、「知りて更に審問し、方に聖人の自足せざる處を見るべし。」（又曰、「知底更審問、方見聖人不自足處。」）

③『論語或問』に曰く、「『夫子、既に問ふの後、又大廟に入り、則ち復た之を問ふか。』朱子曰く、『否、知りて之を問へば、則ち僞に近し。若し問はざる所有れば、則ち之を問ふなり。』」（『論語或問』曰、「『夫子既問之後又入大廟、則復問之乎。』朱子曰、『否、

知而問之則近僞。若有所不問、則問之也。』」）

④『直解』に曰く、「此の章と堯の欽明、舜の好んで問い、好んで邇言を察すとは、同意なり。」（『直解』曰、「此章與堯之欽明、舜好問而好察邇言同意。」）（『論語集注私考』下册）

①『四書大全』の引用文は、『左傳』昭公七年と定公十年の記載によるものである。つまり、歴史書の記録によって、孔子が禮を知っていることは明らかである。そして、②「又曰く」の内容も『四書大全』に引かれた朱熹の説で、③『或問』の問答と同様に、孔子に知らないことがあって、人に質問したという。また、④張居正『四書直解』を引用し、孔子が事毎に問うのは、堯、舜の賢明さと同じ意味であると褒めている。

さらに、『論語集注私考』では、楊時（號は龜山）と王陽明の説について、次のように批判している。

異説に曰く、楊龜山曰く、「曾子、君子の貴ぶ所の三道を舉げて曰く、『籩豆の事は、則ち有司存す。』」王陽明も亦た曰く、「聖人の生れながら知るは、義理を以て之を言ふ。籩豆の事に於いては、則ち知る所に非ざるなり」（十三）。世儒皆、之に從ふ。羅山先生曰く、「『中庸』に曰く、『聖人と雖も亦た知らざる所有り、能はざる所有り。』故に楊、王に從ふ者は、粗（ほぼ）之有り。然れども籩豆の事は、則ち有位者の爲す所に非らざるなり。如何ぞ初めに其の名物を知らずして、太廟に入りて事毎に之を問はんや。故に『集注』之を取らず。」（異説曰、楊龜山曰、「曾子舉君子所貴三道、而曰籩豆之事、則有司存。」王陽明亦曰、「聖人生知者、以義理言之。於籩豆之事、則非所知也。」世儒皆從之。羅山先生曰、「『中庸』曰、雖聖人亦有所不知、有所不能。故從楊、王者粗有之乎。然籩豆之事、則有位者非所爲也。如何初不知其名物、而入太廟每事問之乎。故『集注』不取之。」）（同上）

楊時と王陽明は、曾子の説及び『中庸』の語に従い、聖人にも知らないことやできないことがあるとして、孔子が禮器の竝び方などのこまかい禮の作法を知らなかったとしている。これに對して羅山は、名物を知らずに事毎にそれを問うことができようかと反駁している。

朱熹『論語或問』では、次のように述べている。

程子至れり。尹氏發明し、意尤も詳備す。呂氏、周氏の説、恐らく亦た或いは此の意有り。然れども其の本に非らざるなり。范氏、宗廟を立つるを以て民に孝を教ふると爲すは、則ち國を有つ者の其の親を思念するの誠心に本づかず。事毎に問ふを以て鬼神を敬ふと爲すは、則ち又、聖人の其の事を敬愼するの本意に非らず。謝氏の説の如きは、則ち是れ聖人、本もと是れを以て其の詆訐を當時に於いて肆（ほしいまま）にせんと欲し、既にして又、敬愼の説に託して以て之を文（かざ）るなり。其れ必ず然らざらん。楊氏以へらく、籩豆の事、夫子眞に知らざる所あり、恐らく亦た未だ安らかならず。夫の籩豆の事、特だに有位者の當に、其の間に察すべき所なるのみに非ず。豈に以て初めに其の名物を識らずして、必ず廟に入るを待ちて、後に問ふべしと謂はんや。侯氏、蓋し兼ねて程子、呂氏の意を引く。然れども亦た雜なり。（程子至矣。尹氏發明、意尤詳備。呂氏、周氏之説、恐亦或有此意。然非其本也。范氏以立宗廟爲教民孝、則不本於有國者思念其親之誠心。以毎事問爲敬鬼神、則又非聖人敬愼其事之本意。如謝氏之説、則是聖人本欲以是肆其詆訐於當時、既而又託於敬愼之説以文之也。其必不然矣。楊氏以籩豆之事、夫子眞所不知、恐亦未安。夫籩豆之事、特非有位者所當察於其間耳。豈謂可以初不識其名物、必待入廟而後問耶。侯氏蓋兼引程子、呂氏之意、然亦雜矣。）（『論語或問』巻三「八佾第三」）

朱熹は楊龜山の説以外に、呂祖謙、周伯忱、范淳夫、謝良佐、侯師聖の五人の説も列舉し、それぞれの不十分なところを指摘し、程子と尹焞の解釋を支持している。ところが、鵞峰と羅山は、『或問』で言及された楊龜山の解釋に王陽明の説をわざわざ加え、異説として批判している。明らかに、朱子學尊重の立場から陽明學を排斥しようとしている。

むすび

本章では、『論語集注私考』の學而篇「學而時習之」章と「其爲人也孝弟」章、爲政篇「吾與回言終日」章、及び八佾篇「子入大廟」章を取り上げて考察した。この四章は、勉學、道徳、禮儀などにかかわり、代表性を有している。鵞峰は林家の繼承者として、その思想や學風は父羅山から大きな影響を受けている。彼は朱熹「論語集注」に基づいて『論語』を解釋した一方、明代の著作に對して強い關心を示し、大量

に引用している。この點は、本書における最も顯著な特徴である。また、彼が引用した明代の著作には、清代の儒學者に批判される作品が少なくない。これによって、日本における明代の著作の受容、及び日中兩國の學問上の差異を窺い知ることができる。

數多くの程朱學關係の朝鮮本を讀んだ羅山と鵞峰の學問形成について、例えば阿部吉雄のように朝鮮の朱子學一色に染められたと指摘されているが（十四）、中國から輸入された書籍を渉獵し、明代の學問の影響を強く受けていることが判明した。鵞峰が明代の儒學者の解釋をしばしば引用した理由は、新渡來の思想や知識への關心はもちろん、近世儒學草創期の幕府の官僚として、清原家の學問と一線を畫し、朱子學を幕府の統治に根付かせるためであったと考えられる。朱熹の解釋と少し違いがあるが、全體からみれば、やはり朱熹の『論語』解釋を踏襲して、佛教や道教の異學を排撃し、陸王學と峻別している。羅山を繼いだ鵞峰が朱子學を主として經學を解釋したことは、江戸時代において、朱子學の官學化及び日本儒學の發展に大きな影響を與えた。

羅山や鵞峰のような江戸前期の儒學者は明代の理學、特に朱子學を積極的に受容したことは明らかである。明末には政治腐敗や經濟崩壞に直面し、農民反亂が各地で蜂起した。朱子學は空論に走り、讀書人が出世して功名を求める手段となった。明朝滅亡の大變動を目にした思想家、例えば、王夫之、顧炎武らは、明代の心學に筆誅を加え、思想や學問に治世上の有用性を求める實學を掲げた。

一方、日本では、古代から中世にかけて、佛教が主流の思想となった。江戸時代に入って、徳川將軍は實權を握ったが、名目上、天皇は國家の君主であって、中國のような易姓革命による政治的大變動はなかった。幕府は社會の安定や秩序の構築を保つために、朱子學を體制秩序を擁護する穩健な思想として尊重し官學化した。羅山と鵞峰は明代の著作を渉獵し、朱子學を普及推進する上で重要な役割を果たした。

注

（一）『鼇頭評註四書大全』は、胡廣編『四書大全』（徐九一太史訂正、金閶五雲居藏版、永樂十三年刊行）の和刻本（藤原惺窩輯、鵜飼石齋訓點、刊行年未詳。國立公文書館デジタルアーカイブからダウンロードできる）であり、内容に他の版本と異同がある。鵞峰はこの

版本を參考したと思われる。以下、『四書大全』を言う場合は、全て『鼇頭評註四書大全』を指している。

（二）佐藤錬太郎「王夫之『讀四書大全説』―『集注』支持と『集註大全』批判―」（松川健二編『論語の思想史』、汲古書院、一九九四年）を參照されたい。

（三）清原家の經學の詳細は、水上雅晴「清原家の『論語』解釋―清原宣賢を中心に―」（『北海道大學文學研究科紀要』第一二五號、六五～一一八頁、二〇〇八年）及び「清原宣賢の經學―古注の護持と新注の受容―」（『琉球大學教育學部紀要』第七六集、五一～六五頁、二〇一〇年）を參照されたい。

（四）詳しくは、伊東倫厚「『論語』の成立と傳承」（松川健二編『論語の思想史』、汲古書院、一九九四年）を參照されたい。

（五）底文「等」を改めた。

（六）『千百年眼』の日本に與えた影響については、朱志先「張燧『千百年眼』在日本的傳播與接受」（『史志學刊』第四期、二〇一五年八月）を參照されたい。

（七）『孔聖全書』（國立公文書館所藏刊本、三十五卷）卷一に「孔嘉父」を作るが、鵞峰は「孔父嘉」に改めた。

（八）「學而時習之」章の解釋の詳細については、佐藤錬太郎「『論語』學而篇「學而時習之」章の解釋をめぐって」（『斯文』一二三號、二〇一三年九月）を參照されたい。

（九）朱熹の人性論について、詳細は山井湧「朱子の哲學における『氣』」（『明清思想史の研究』東京大學出版會、一九八〇年）を參照されたい。

（十）詳しくは、黄懷信『論語彙校集釋（全二册）』上册（上海古籍出版社、二〇〇八年）を參照されたい。

（十一）孝弟と仁をめぐる解釋の變遷については、松川健二『宋明の論語』（汲古書院、二〇〇〇年）を參照されたい。

（十二）『焦氏筆乘』卷三「人字」に、「孝弟即仁也。謂孝弟爲仁本、終屬未通。若如豐説、則以孝弟爲立人之道、於義爲長」とある。

（十三）王陽明『傳習録』「答顧東橋書」に「曾子曰、『君子所貴乎道者三、籩豆之事、則有司存也。』（中略）謂聖人爲生知者、專指義理而言、而不以禮樂名物之類、則是禮樂名物之類無關於作聖之功矣」とある。

（十四）羅山と朝鮮儒學との關係について、詳しくは阿部吉雄『日本朱子學と朝鮮』（東京大學出版會、一九七一年、一四九～二二八頁）を參照されたい。

第二部　陽明學派

第四章　中江藤樹の『文武問答』

中江藤樹（一六〇八～一六四八）は、諱は原、字は惟命、通稱は與右衞門。藤樹はその號で、他に嘿軒、顧軒という號もある。日本陽明學の始祖とされる。近江國（今の滋賀縣）出身で、世に近江聖人と稱せられる。まず『藤樹先生全集』第五册（岩波書店、一九四〇年）所收の「藤樹先生年譜」（岡田氏本）によって、藤樹の生涯を概觀しておこう。

慶長十三年三月に高島郡小川村に生まれ、九歲の時に祖父吉長の養子となり、翌年伊予國（今の愛媛県）大洲に移住した。十五歲の時祖父の代りに大洲藩に仕えた。十七の時、京都から來た禪師（名は未詳）に『論語』を學び、明の胡廣らが敕命によって編纂した『四書大全』を通讀した。二十一歲の時に、『四書大全』の『大學』の部分に基づいて『大學啓蒙』を著した。二十七の時、母への孝行により致仕を願ったが許されず、脱藩して近江に戻った。母に事えながら、私塾を開き、學問を講じた。五經を熟讀し、三十一歲の時に『持敬圖説』と『原人』を著した。三十三歲の時『王龍溪語録』を讀み、禪語に似ていると疑ったが、三十七歲で『王陽明全書』を入手し、朱子學から陽明學へ轉向した。門下に熊澤蕃山（一六一九～一六九一）、淵岡山（一六一七～一六八六）らの弟子がいる。

本章で取り上げる『文武問答』は、藤樹が著した『翁問答』の抜粋本であり、上野國（今の群馬縣）安中の藩士嚴井任重（一八〇四～一八七八、別名は重遠）が抄録したものである。「年譜」によると、『翁問答』は藤樹が『王龍溪語録』を讀んだ歲、つまり三十三歲（寛永十七年）の著作である。その後、思想の變化にともない、『翁問答』に滿足できず、三十九歲の時から『翁問答』の改正篇を書きはじめたが、最後まで完成できずに死去した。また、慶安三年に上梓された『翁問答』改正篇に附した門人の序文によれば、本書は藤樹三十四歲（寛永十八年）

の著作である。要するに、『翁問答』は藤樹が陽明學を學び始めた時期の著作である。

『翁問答』は上下二巻ある。そのうち、上巻に「上巻之本」と「上巻之末」、下巻に「下巻之本」と「下巻之末」がある。「年譜」の「十七年庚辰 先生三十三歳」の條では、藤樹の次の考えを記録している。

（藤樹）曰、上巻ハ『孝經』ニ觸發シテ其意ヲ寫シ書ス。故ニ其論穩當ナリ。下巻ハ世ヲ憤リ弊ヲ矯ム。是ヲ以テ其説抑揚大過アルコトヲ免レズ。故ニ先ヅ下巻ヲ改ント欲スト。

つまり、上巻に對して大體滿足しているが、下巻では世間を貶したり、褒めたりする間違いがあると考えており、まず下巻を改正したいと述べている。『文武問答』は、『翁問答』「上巻之末」の問答一から問答十五までをそのまま抄出したものである。ただし、質問者として設定した「體充」を削除している。因みに、『翁問答』の改正篇には、上巻之末の改正がない。

『文武問答』では、文武だけに限らず、軍法や才徳、法度、儒學などについて幅廣く論じている。書名の「文武問答」は、おそらく冒頭の文と武に關する問答に由來するのであろう。

また、本書の翻刻については、明治以降には井上哲次郎、有馬祐政共編『武士道叢書』巻上（一九〇五年）、『日本教育文庫』訓誡篇（一九一〇年）、日本國粹全書刊行會編『日本國粹全書』第十一輯（一九一六年）などの鉛版翻刻がある(一)。藤樹の思想を示す著作としては、明治以降にも武士道や教育などの研究領域上において『文武問答』は重要視された著作である。しかし、これまでの藤樹に關する研究では、本書を中心資料とする研究はまだない。本章では、『文武問答』を中心資料として、文武論、軍法論、臣下論を檢討した上で、『翁問答』を執筆した時の藤樹の政治論及び思想の特徴について考察を加えてみたい。さらに、孝を重視するのは藤樹の思想の特徴とされている(二)。そこで、孝と政治論との關係性について、『翁問答』を取り上げて確認してみたい。なお、本章における藤樹の文章は、特に明記していない場合、『藤樹先生全集』第三册（岩波書店、一九四〇年）所收の『文武問答』と『翁問答』を底本とする。

第一節　文武論

『文武問答』の冒頭では、文と武の關係について次のように質問している。

問て曰く、「文武は車の兩輪、鳥の兩翼のごとしと申ならはし候得ば、文と武とは二色にて御座候や。又いかやうなるものを文武とは申候や。」

文と武は車の兩輪、鳥の兩翼のようであって、その一つが缺けてはならないとよくいうが、文と武は二つのものであるのか。また、どのようなものを文武というのか。この質問に對して、藤樹は次のように世間の人は間違えて文武を理解していると指摘している。

文と武と世俗大きなる心得そこなひ候。世俗は歌をよみ詩をつくり文章に達し、氣だてものやはらかに花車なるを文といひ、弓馬兵法軍法をならひしり、氣だてたけくいかつなるを武といひならはせり。みな似たる事のにぬ事にて候。（『文武問答』）

世の中の人々は歌を詠み、詩を作り、文章を書くなどの柔らかく上品なものを文といい、弓馬、兵法、軍法などの氣象が勇猛で嚴格なものを武という。みな似ているように見えるが、實はそうではない。藤樹は文武を區別する考えを否定し、文武一徳という見地から、次のように述べている。

元來文武は一徳にして、各別なるものにてはなく候。天地の造化一氣にして、陰陽のしやべつある如く、人性の感通一徳にして、文武の差別あれば、武なき文は眞實の文にあらず、文なき武は眞實の武にあらず。陰は陽の根となり、陽は陰の根となる如く、文は武の根となり、武は文の根と成なる。（同上）

そもそも文武は別個のものではなく、一つの徳である。天地の造化は一氣で、陰陽の區別があるように、人間が共感して理解するのも一つの徳である。文武の區別が有るならば、武のない文は本當の文ではなく、文のない武は本當の武ではないことになる。陰は陽の根本であり、陽は陰の根本であるように、文は武の根本であり、武は文の根本であるという。

周敦頤（一〇一七～一〇七三）『太極圖説』では、「太極動きて陽を生ず、動くこと極まりて靜。靜にして陰を生ず。靜なること極まりて

復た動く。一動一靜、互いにその根となる（太極動而生陽、動極而靜、靜而生陰。靜極復動。一動一靜、互爲其根）」と述べている。藤樹は周敦頤の説を踏まえて、文武も陰陽と同様に互いの根本であるとしている。

では、文武に關する世間一般の文武區別論を否定した藤樹は、どのように文と武を定義しているのか。『文武問答』では、

天を經とし地を緯として、天下國家をよく治めて、五倫の道を正しうするを文と云。天命を恐れず、さも惡ぎやく無道のものありて、文道をさまたぐる時は、或は刑罰にて懲し、あるひは軍をおこし征伐し、天下一統の治をなすを武と云。しかる故に、戈を止といふ二字をあはせて、武の字をつくりたり。文道をおこなはんための武道なれば、武道の根は文なり。武道の威をもちひて治むる文道なれば、文道の根は武なり。その外萬事に文武の二ははなれざるものなり。

と解釋している。文とは、天と地が定めた永遠に變わらない法則や眞理によって、天下國家をうまく治めて、五倫の道を正しくすることである。武とは、天の命令を恐れず、惡逆無道のことをする人がいて、文道を妨げる時は、刑罰で懲らしたり、軍を起こし征伐したりして、天下を統一することである。すなわち、文は道德をもって國を治めることで、武は刑罰や軍隊をもって國を統一することである。それゆえに、戈（ほこ）と止という二字を合わせて、武の字を作った。文道を行う爲の武道なので、武道の根本は文である。武道の威力を使って治める文道なので、文道の根本は武である。萬事に文と武とは一體であるという。

藤樹は、文道と武道は互いに根本となり、文道の中に武道があり、武道の中に文道があるとしているが、結局、武道は文道が行われない時に使うものなので、文道が武道より優位を占め、武道は文道が行われるための保障であると言っている。さらに、藤樹は、

文は仁道の異名、武は義道の異名なり。仁と義は同じく人性の一德なるによつて、文武もおなじく一德にして、各別なるものにあらず。仁義の德をよくさとりて、文武の沙汰をあきらむべし。（『文武問答』）

と述べている。文武は仁義の異名であり、仁義は一つの德目なので、文武も一つの德目であるとしている。周敦頤『太極圖説』では『易』説卦傳を引いて、「天の道を立てて、陰と陽と曰ふ。地の道を立てて、柔と剛と曰ふ。人の道を立てて仁と義と曰ふ（立天之道、曰陰與陽。立

地之道、曰柔與剛。立人之道、曰仁與義）」と述べており、陰陽、柔剛、仁義はそれぞれ天の道、地の道、人の道である。藤樹はこれに依據して、陰陽＝文武＝仁義という説を立てている。

因みに、朱熹は、「仁義禮智は、皆天の與へる所の良貴なり。而して仁は、天地の物を生ずるの心にして、之を得ること最も先にして、四者を兼ね統ぶ（仁義禮智、皆天所與之良貴。而仁者天地生物之心、得之最先、而兼統四者）」（「孟子集注」公孫丑章句上）と述べている。仁義禮智の四つはみな天から與えられた寶物（道徳）であるが、仁は天地の萬物を創造する心で、人が最も早く得るもので、四者を統率するという。特に仁を重視した朱熹は、藤樹のように仁と義を一つの徳と見なしていない。

また、藤樹は次のように文武に道徳と藝能（技能）との本末があると述べている。

扨また文武に徳と藝との本末あり。仁は文の徳にして、文藝の根本なり。文學[三]、禮樂、書數は藝にして、文徳の枝葉なり。義は武の徳にして、武藝の根本なり。軍法、射御、兵法などは藝にして、武徳の枝葉なり。根本の徳を第一につとめ學び、枝葉の藝を第二にならひ、本末かね備はり、文武合一なるを、眞實の文武といひ、眞實の儒者といふなり。（『文武問答』）

藤樹によれば、文と武にはそれぞれ道徳と藝能がある。道徳は根本で、藝能は枝葉である。文の徳は仁で、武の徳は義である。これに對して、技術面での文學、禮樂、書法、算數などは文の藝能で、軍法、射御、兵法などは武の藝能である。本當の儒者は、文武の本末をすべて備えて合一する人であると主張している。さらに、藤樹は、

本をすてゝ、末ばかりを求め學ぶが、ひがごとなりといふ事にて候。根本の仁義を立てゝのうへに、文藝武藝に長じぬるは、本末かねそなはる多能の君子にて、世俗の諺にもいへる、花も實もある人なり。（同上）

と述べており、根本の仁義を捨てて、藝能ばかりを求めるのは、間違ったことで、仁義の徳を確立した上で文藝と武藝に長じた人が本末を兼備した君子であると説き、仁義の重要性を強調している。

要するに、藤樹の場合、文と武は儒者が備えるべき道徳と藝能であるだけではなく、國を統治する政治的な概念である。

第二節　軍法論

續いて、藤樹における軍法論に檢討を加える。

藤樹は、「軍法は大將のしらで叶はぬ事にて候。大將の軍法を知らざるは、譬ば、矢はぎの矢をはぐ法を知らざるが如し」（『文武問答』）と述べており、軍法は大將にとって知らなければならないことであり、軍法を知らない大將は、矢を作る方法を知らない矢師と同じだといい、大將にとっては、軍法は必要不可缺なものであるという。『文武問答』には次のような質問がある。

問て曰、「儒門の心學をきはめずしても、軍法に達し、軍功を立て、その名高き大將、和漢共に古來多く御座候へば、心學の磨きなくても、軍法の學びは成申べく候。然るにまづ儒門の心學をきはめて後に、軍法を學びたるがよしと仰られ候は、不審にぞんじ候。」

儒家の心學を極めなくても、軍法に達し、軍功を立てた有名な大將は、日本と中國に昔から多くいたので、心學を究めなくても、軍法の學びができると言えるのに、まず儒家の心學を極めてから、軍法を學んだほうが良いというのは疑わしく思われる、という質問である。これに對して、藤樹は次のように答えている。

大將の才を逞しく生れつきたる人は、心學のみがきなくても、軍法に達し、軍功を立るといへども、その徳なきゆへに、才の逞しきにまよひ、必ず人を殺す事をこのみ、不義不道のふるまひあれば、萬民その毒にあたり、なげきかなしむによつて、終には天罰を蒙り、其身も亡び、國もかならず絶滅するものなり。其證據はもろこしにても、我朝にても、その徳なくて才[四]のみ逞しき大將に、其身に難なく、子孫繁昌したる人まれなり。和漢の史書にて考へみるべし。（同上）

生まれつき大將の才能を持つ人は、心學を究めなくても、軍法に達し、軍功を立てても、道徳がないため、自分の才能に迷い、必ず人を殺すことを好んで、道徳や義理に背く行動をとってしまう。そうなると、民衆は被害を受けて悲嘆する。よって、その人は最後には天罰を蒙り、身も亡び、國も必ず滅亡する。その證據は中國にも日本にもある。徳がなく才能だけが優れた大將の中で、自分自身が災難に遭わず、子孫が繁盛したという人はめったにいない。中國と日本の史書を調べたらわかるという。つまり、いくら才能に恵まれたとしても、心學を學ばず、

道徳がない人は、必ず身も國も滅ぼし、後世や民衆にも害をもたらすことになる。軍隊の統率者は道徳を備えるべきだと藤樹は力説している。

さて、藤樹のいう「儒門の心學」とはいったい何を指しているのであろうか。『翁問答』「上巻之本」では、次のように述べている。

四書五經に心と迹と訓詁と三つのしやべつあり。聖賢の口にのべたまふ辭と、身におこなひたまふ事との二つを迹と云。その口にのべ、身におこなひたまふところの本意の至善を心といふ也。心は無方、無體、無聲、無臭にして、書付る事あたはざるゆへに、只あとばかりをかきつけて、そのあとのうちにふくみそなへて、後世のをしへとなせり。そのあとのうちにそなはりたる心を四書五經のこゝろといふなり。そのあとをかきのせる四書五經の文字のことはりを訓詁と云なり。其の訓詁をまなび、其あとをよくわきまへ、その心をよくとりもちひて、わが心の師範となし、意を誠にし、心をたゞしくすれば、聖賢の心すなはちわが心となり、我心すなわちせいけんの心にたがはず。心聖賢の心にたがはざれば、言行すなはち聖賢時中の言行にそむかず。かやうにまなぶを正眞のがくもんと云なり。聖賢四書五經の心をかゞみとして、我心をたゞしくするは、始終ことごとく心のうへの學なれば、心學とも云なり。

藤樹によれば、四書五經に心と迹と訓詁との三つの區別がある。聖賢の言葉と行爲は迹である。その迹の本意の至善を心といい、迹を記録する四書五經の文字の道理を訓詁という。聖賢の心は無形で、書き付けることができないため、その迹だけを書いて、後世の教えとした。故に、訓詁を學び、迹をわきまえて、聖賢の心を把握し、自分の心の師範となす。このようにすれば、自分の心は聖賢の心と一致して、自分の言行も聖賢の言行に違わない。すなわち、心學とは、四書五經の裏にある聖賢の心の至善を學び、自分の心を正しくする心の上の學問である。これからみれば、藤樹の所謂「心學」は、陽明學が唱えた「心即理」と異なっているが、心を重視する傾向が見て取れる。

藤樹は『王龍溪語録』を得た頃、『翁問答』を執筆した。「年譜」では、「（寛永十七年）冬、『王龍溪語録』ヲ得タリ。始コレヲ讀トキ、其觸發スルコトノ多キコトヲ悦ブ。然レドモ其佛語ヲ間雜シ禪學ニ近コトヲ恐ル」と記載している。この時期、藤樹はまだ陽明學に傾倒していないが、王陽明の弟子、王龍溪の説に觸發されて、心を重んじることになった。

さらに、藤樹は心の明徳を明らかにすることによって、武士を上中下の三つの等級に分けて次のように述べている。

根本さぶらいの品、上中下の三だんあり。明徳十分にあきらかに、名利私欲の累なく、仁義の大勇有て、文武かねそなはりたるを上とす。十分に明徳は明かならねども、財寶利欲のまよひなく、功名節義を身にかへて守りぬるを中とす。おもてむき計り義理たてをして、心には財寶利欲立身をのみむさぶりぬるを下とす。此下品のくせもの、澤山にときめくとみへたり。君たる人の御用心あるべき事にて候。（『文武問答』）

上段の武士とは、明徳を十分に明らかにし、名利や私欲に煩わされず、仁義の大勇があって、文武兼備の人である。中段の武士とは、十分に明徳を明らかにしていないが、お金や利欲に迷わず、功名節義に身命をかけて守る人である。下段の武士とは、表面だけで義理立てをして、心の中にはお金や利欲、立身だけを欲する人である。君主はこのような下品の武士に用心すべきだと戒めている。

第三節　臣下論

次いで、藤樹の臣下論について検討してみたい。『文武問答』では、「問て曰、臣下をばいかやうにつかひたるがよく御座候や」という質問に對して、藤樹は次のように答えている。

主君の臣下をさしつかふ本意は、公明博愛[五]の心を本として、かり初にも人をえらびすてず、賢、智、愚、不肖その分々、相應の用捨に私なく、道徳才智ある賢人をば高位にあげ、しおき萬事の談合ばしらとし、才徳なき愚不肖にも、かならず得たることあるものなり。其得たる所をよく見しり、段々相應の位におきて、さしつかひぬれば、人間に用にたゝぬものはなきものにて候。つかひやうあしきによつて、よきものを用にたゝぬと心得べし。大工の家をたつる材木のつかひやうにて、合點有べし。また才智抜群なる人にも、無得手なる事必あるものなり。それも見わけて得ぬ事にはさしつかはぬが宜しく候。（『文武問答』）

藤樹は、人材の登用において、君主は公明博愛の心を本として、人の道徳や能力に應じて、適切な地位を與えるべきだと考えている。道徳や才能のある賢人に高位を與えるが、愚かな人や不肖の人にも、必ず役に立ち、用いられるところがある。また、才智抜群の人にも、不得意

なことが必ずある。君主は人間それぞれの價値を見分けて使うべきである。彼は、道徳や能力を重視しながらも、人を有效活用する視點から臣下の能力に應じて適材適所の人材配置を行うべきだと提唱している。

では、なぜ「愚」と「不肖」も登用するのか。『翁問答』「上卷之末」問答二十では、次のように述べている。

聖賢のごとくに智慧のあきらかならざるを愚癡とす。せいけんのごとくに才能の達せざるを不肖とす。愚癡不肖といへども、良知良能あり。その良知良能をうしなはざれば、愚癡不肖も善人の徒なり。愚癡不肖をそのまゝあくにんと云べきことはりなし。才あるも才なきも、知あるも知なきも、形氣の邪欲におぼれ、本心の良知をうしなふものをおしなべて惡人とは云なれば、たとひ才智、藝能すぐれたりとも邪欲ふかくして良知くらきはあくにんなり。

愚癡と不肖には聖賢のような智慧や才能がないけれども、生まれながらに備わっている良知良能がある。この良知良能を失わなければ、愚癡と不肖は聖賢と同樣に善人である。肉體的な邪欲に溺れ、良知を失えば、たとえ才能が優れても、惡人である。ここで藤樹の所謂「良知」は、『孟子』盡心上に、「人の學ばずして能くする所の者は、其の良能なり。慮らずして知る所の者は、其の良知なり（人之所不學而能者、其良能也。所不慮而知者、其良知也）」によるもので、王陽明が性善説の觀點から唱えた良知説と似ている。

さらに、藤樹は朱熹の「人と生物の生まれつきに、精と粗の差異がある（人物之生、有精粗之不同）」（『朱子語類』性理一「人物之性氣質之性」第四十一條）という説に依據して、

いづれのものもその物のうちにて精なるものは、その物のかなめとなり、主たり。粗はその精にしたがふものなり。しかるによつてにんげんの精をうけたる聖賢君子は、愚癡不肖の主君として、愚不肖をおさめて教給ふ。粗をうけたる愚不肖は、聖賢君子の臣下として、聖賢の下知にしたがふ、天命の本然なり。（『翁問答』「上卷之末」問答十九）

と述べており、聖賢君子は人の精であり、愚癡不肖は人の粗である。粗は精にしたがうものであるため、聖賢君子は主君として愚癡不肖を治め、愚癡不肖は臣下として聖賢君子にしたがうことは、「天命の本然」であるとしている。藤樹は、精と粗の差異によって、統治者と被統治

者に差別をつけて、封建的身分を固定させる。また、藤樹は、君主の臣下の任用法について、次のように提言している。

主君の臣下をさしつかふは、たとへば、磁石の針をすふがごとし。火はかはけるにつき、水はうるほへるにながるゝことはりなれば、磁石のくろがねならではすはざるごとく、君主の心と同じき人ならでは、つかひ給はぬものなり。心の暗き君主は、何程よき士をあつめ置ても、それをば用ひず、只君の心にひとしく暗きくせものばかりを、さしつかひ給ふもの也。しかるゆへに、よき士その家中に有ても、無に同じ。主君の心あきらかなれば、そのこゝろに能かなひたるよき士ならでは、さしつかひたまはぬゆへに、くせものも、よくに耽り、惡をはぢて、いつとなくよくなるものなれば、あしきくせもの其家中にありても、なきにひとし。臣下のよきもあしきも、國の亂るゝも治るも、畢竟主君の心ひとつにあり。誠にこゝろざしあるべき事にて候。（『文武問答』）

君主が臣下を使うのは、磁石が鐵の針を吸い付けるのと同じ道理である。磁石が鐵しか吸い付けないように、君主は自分と同じ心を持つ人しか使わない。心の暗い君主は、どんなに優秀な臣下を集め置いても使わず、同じく心が暗い人だけ使う。心が明らかな君主は、良い臣下を使うので、惡人などは周りにいても差し障りがない。したがって、良い臣下も惡い臣下も、國の治まることも亂れることも、このすべては君主の心によるものである。藤樹は、爲政における君主の心を絶對視している。彼は、

しおき法度にも本末あり。君の心明にして、道を行ひ國中の手本かゞみと定め給ふが、政の根本なり。法度のヶ條は政の枝葉なり。君の好む事をば、その下々みなまねをするものなれば、君の心明かに道を行ひ給ひぬれば、法度はなくても、おのづから人の心よくなるものなり。（同上）

と述べており、君の心を政治の根本とし、法律を枝葉とする。君の心さえ明らかならば、法律はなくても民心が自から安定することになると主張している。今からみれば、君主の道徳や裁斷を法律に凌駕させることは不合理であるが、當時社會の安定を促進するのに有用な思想であると言える。因みに、朱熹は、「天下のことには、大きな根本があり、小さな根本もある。君の心を正すことは大きな根本である（天下事有大根本、有小根本。正君心是大本）」（『朱子語類』朱子五「論治道」第二條）と述べ、君の心を正すことを天下の大きな根本であるとして

いる。これによれば、藤樹は朱熹の説を支持していることがわかる。

第四節　孝論

孝は藤樹の思想においても重要な概念である。藤樹は『孝經講釋聞書』（『藤樹先生全集』第二册）では、「孝ハ天君、大虚、圓神、皇上帝、無始無終、廓然大公、無雙ノ靈寶。此主徳ヲ至徳要道ト云」と述べている。孝は、子の親に仕える具體的な倫理規範だけではなく、世界の唯一の靈妙な寶であり、最高で最重要の徳である。孝については、『文武問答』で言及していないが、藤樹の統治論との關連性を明らかにするために、『翁問答』に基づいて檢討してみたい。

藤樹三十三歳の時、「夏、『孝經』ヲ讀デ愈味深長ナルコトヲ覺フ。コレヨリ毎朝拜誦ス」（「年譜」）と述べている。その年の秋、友人の求めによって『翁問答』を執筆し始めた。彼は、「上卷ハ『孝經』ニ觸發シテ其意ヲ寫シ書ス。故ニ其論穩當ナリ」（同上）と語っている。藤樹は二十八歳の時、明代の江元祚が編輯した『孝經大全』（一六三三刊）を入手し、大きな影響を受けている。『孝經大全』には明代の心學的解釋が收録されている(六)。

王陽明は道釋二教と決別した三十一歳の時、祖母と父を想って、「此の念は孩提より生ず。此の念去るべくんば、是れ種性を斷滅せん（此念生於孩提。此念可去、是斷滅種性矣）」（『王文成公全書』卷三十二「年譜」）と悟った。また、三年靜坐した禪僧に對して、親を愛することが人の本性だと指摘し、禪僧は坐禪をやめて家に歸ったという。陽明は門人のために、心即理や知行合一、致良知を説明する時、例證としてしばしば孝をあげる。例えば、『傳習録』上第三條に「心は即ち理なり。（中略）此の天理に純なるの心を以て、之を發して父に事ふれば便ち是れ孝なり（心即理也。（中略）以此純乎天理之心、發之事父便是孝）」とある。同第五條に、「就ち某人孝を知り、某人弟を知ると稱するがごときも、必ず是れ其の人已に曾て孝を行ひ弟を行ひて、方に他孝を知り弟を知ると稱すべし（就如稱某人知孝、某人知弟。必是其人已曾行孝行弟、方可稱他知孝知弟）」とある。同中卷「答聶文蔚」に「故に此の良知の眞誠惻怛を致して以て親に事ふれば便ち是れ孝なり

（故致此良知之眞誠惻怛以事親便是孝）」とある。王陽明は孝を重視しているが、やはり忠、信、悌などと同じような具體的な徳目と見なしている。そして、『孝經』について特に論じてはおらず、孝を萬物の根源とはしていない。

さて、『翁問答』で藤樹が孝についてどのように説明しているかを確認してみよう。『翁問答』最初の問答では、藤樹は次のように述べている。

われ人の身のうちに、至徳要道といへる天下無雙の靈寶あり。このたからを用て、心にまもり身におこなふ要領とする也。此寶は上天道に通じ、下四海にあきらかなるもの也。しかるゆへに、此たからをもちいて五倫にまじはりぬれば、五倫みな和睦してうらみなし。（『翁問答』「上巻之本」問答一）

人には孝という唯一無二の至徳要道がある。孝は心に守り、身に行う重要なものであり、天道に通じ、四方に普く廣がるものである。孝はまた父子、君臣、夫婦、長幼、朋友の五倫を調和させることができ、人の具有する至高の道徳であると考えている。藤樹はまた、『孝經』に基づいて、

此寶をよくまもれば、天子はながく四海の富をたもち、諸侯はながく一國の榮花をうけ、卿太夫はその家をおこし、士（さぶらい）は名をあらはし位をあがり、庶人は財穀をつみたくはへて、其樂をたのしむもの也。（同上）

と述べている。『孝經』では、天子、諸侯、卿大夫、士、庶人という五つの章があって、身分の尊卑貴賤によってそれぞれ孝の意味を解釋している。そもそも天子、諸侯、卿大夫、士、庶人とは周代の身分階層であったが、藤樹はこの身分階層をそのまま當時日本の身分制度に當てはめて、次のように述べている。

人間尊卑の位だんあり。天子一等、諸侯一等、卿太夫一等、士一等、庶人一等、すべて五等也。てんしは天下をしろしめす御門の御くらゐなり。諸侯は國をおさむる大名のくらゐ也。卿太夫はてんし諸侯の下知をうけて國天下のまつりごとをする位也。士は卿太夫につきそひて政の諸役をつとむる、さぶらひのくらゐ也。物作を農といひ、しよくにんを工と云、あき人を商と云。この農工商の三はおしなべて

庶人のくらゐなり。孝徳は同一體なれども、位によつて事に大小高下あるゆへに、そのくらゐくらゐの分際相應の道理を、後世凡夫のために分弁をときあきらめ給ふ。（『翁問答』「上巻之本」問答四）

天子は天下を統治する天皇であり、諸侯は大名である。卿大夫は天皇と大名の命令を受ける人であり、士は下級の侍である。そして、農、工、商の三つは庶人である。人は誰でも孝徳を持っているが、身分や社會地位によって上下關係があるために、自分の身分に應じて行動すべきだという。さらに、

たとへば孝徳は大海のごとし、五等のくらゐは器のごとし。器にて水を汲に、大小方圓のもようはかはれども、水はおなじ水なるがごとし。（同上）

と述べており、孝徳と身分をそれぞれ海水と器物に喩えて、器物は形が異なるが、その中に入っている水は同じであるように、人は地位の尊卑があるが、同じ孝徳を備えていると考えている。

王陽明は、商人方節庵のために著した「節庵方公墓表」では、「古は四民業を異にして道を同じくす。其の心を盡くすは一なり。士は以て治を修め、農は以て養に具へ、工は以て器を利くし、商は以て貨を通ず。各おの其の資の近き所、力の及ぶ所の者に就きてこれを業とし、以て其の心を盡すを求む。其の歸要は、生人の道に有益なるに在れば、則ち一のみ。（中略）故に曰く、四民は業を異にして道を同じくす（古者四民異業而同道、其盡心焉一也。士以修治、農以具養、工以利器、商以通貨、各就其資之所近、力之所及者而業焉、以求盡其心。其歸要在於有益於生人之道、則一而已（中略）故曰、四民異業而同道）」（『王文成公全集』巻二十五）と述べている。すなわち、士農工商という職業は異なっているが、心（理）を盡くすことは同じであり、「道」のもとでは、四民は平等である。藤樹は、王陽明と同様に、人が職業や身分を超えた本質的な道徳を具有すると説いているが、王陽明よりも身分制度を強化する意識が強いように思われる。また、藤樹は、

天地ばんぶつ、みな神明靈光のうちに造化するものなるによつて、わが心の孝徳あきらかなれば、神明に通じ、四海にあきらかなるゆへに、てんちばんぶつみなわが本心孝徳のうちにあるものなり。まよへる人は、心は身のうちにばかりあると思へども、根本は心の内に生

れ出たる身なり。（『翁問答』「上巻之本」問答十三）

と述べている。天地萬物はすべて心の本體の孝徳が創り出したものであって、本來、心の中にある。心の孝徳が明らかならば、神明に通じ、世の中に明らかである。心は身體の中にあるが、實は身體も萬物と同様に心の中から生み出したものだと主張している。これからみると、藤樹の心學的特徴はよりいっそう明白になった。

さらに、藤樹は、心の中にある愛敬の孝徳を治國における中心的な原則として、「愛敬の孝徳を天下に明にするを、天子の孝行とす」、「愛敬の孝徳をその國にあきらかにするが諸侯の孝行なり」、「其位の職分に愛敬の孝徳をあきらかにするが卿太夫の孝行なり」と述べており、天子、諸侯、卿太夫は愛敬の孝徳を明らかにすべきだとしている。そして、士の孝行について、「かりそめにも二心なく、わが身をすてゝ、君を愛敬する心をうしなはず」と説き、庶人の孝行について、「我身妻子のことをば第二とし、父母の衣服食物を第一におもひ入（る）」（『翁問答』「上巻之本」問答六～十）と説いている。孝徳は、天皇（將軍）、大名、武士、農工商のすべての階層を貫く道徳とされて、政治や民生に關わる根本的なものである。これによれば、藤樹は、本來具體的道徳規範の孝を根本化、普遍化させて、治國における孝徳の重要性を強調する徳治主義者であるといって良い。

むすび

本章では、上野國安中の藩士嚴井任重が抄録した『文武問答』を中心資料として、文武論、軍法論、臣下論を檢討し、藤樹の政治論及び執筆した時の思想の特徴について考察を加えた。さらに、孝論と政治論との關係性について、『翁問答』を取り上げて確認した。

文と武について、藤樹は、陰と陽は互いにその根であるという周敦頤の説を踏まえて、文と武も陰と陽と同様に互いの根本であり、一つの徳としている。文は道徳をもって國を治めることで、武は刑罰や軍隊をもって國を統一することである。治國においては、文道は武道より優位に占め、武道は文道の行われる保障であるとし、文道を偏重する見解を示している。また、文と武にはそれぞれ仁義の道徳と文學や軍法の

藝能があり、道徳は根本で、藝能は枝葉であるとして、道徳を重視している。陰陽＝文武＝仁義という思考で、文と武は儒者が備わるべき道徳と藝能であるだけではなく、國を統治する政治的な概念であると考えている。

軍法については、軍隊の統率者にとって、軍法は必要不可缺なものであるが、儒家の心學を學ばなければ、身も國も必ず亡びると述べ、道徳を備えるべきことを力説している。注意しなければならないのは、ここで藤樹の所謂「心學」は、陽明學が唱えた「心即理」と異なっているが、心を重視する傾向が見て取れる。

人材登用については、君主は公明博愛の心を本として、道徳や能力を重視しながらも、人材の有效活用の視點から適材適所の配置を提唱している。また、孟子の「良知良能」説に依據して、愚癡と不肖にも良知良能があるとしている一方、朱熹の説によって、人を精と粗に分けており、聖賢は人の精で統治者である。愚癡と不肖は人の粗で被統治者である。粗は精に從うことによって、統治者と被統治者の身分を固定させる。さらに、爲政や治國における君主の心を絶對視し、君主の道徳や裁斷は法律よりも優先されると主張している。

孝を重視する藤樹は、『孝經』における周代の身分階層をそのまま當時日本の身分制度に當てはめて、孝を職業や身分を超えた根源的な徳としながらも、治國における中心的な原則ともしている。また、天地萬物は、心の中にある孝徳から創り出され、その徳の中にあるものであるという心學的特徴を示している。藤樹の孝論が、陽明學の影響を受けていることは否定できない。

上述のように、『文武問答』（『翁問答』）を執筆した時、藤樹は道徳を基準とする朱子學的修己治人論を是認する一方で、明代の著作，特に『王龍溪語録』や『孝經大全』を讀むことを通じて陽明學に傾倒していった。『文武問答』の最後の問答で藤樹は、「天下國家を治る政は、明徳神通妙用の要領にて候ゆへに、政は明徳を明かにするの學問、がくもんは天下國家を治る政なり。本來一つにして二、二(七)にして一なるものと心得べし」と述べている。彼は政治と學問の二者は一體不離の關係で、武力ではなく、道徳を治國の根本とする徳治主義者であった。君主の徳を重視する朱子學的統治論と孝を重視する陽明學的徳治論とが混然一體となっている。

注

（一）高橋俊乘「文武問答解題」（『藤樹先生全集』第三册、岩波書店、一九四〇年、五〇二頁）を參照。

（二）加地伸行「『孝經啓蒙』の諸問題」（『日本思想大系 二十九 中江藤樹』岩波書店、一九七四年、四三七頁）では、「藤樹の『孝經』研究は、生涯ずっと關わり續けたものであり、その結晶が『孝經啓蒙』なのである」と述べている。張崑將『德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展—以兵學與陽明學爲中心』（國立臺灣大學出版中心、二〇〇四年、一〇四頁）では、「藤樹は日本陽明學の開祖であり、その思想の核心は『孝』にあり、『孝』を宗教の精神的據り所としている（藤樹是日本陽明學的開祖、而其核心的思想即在於『孝』、竝以『孝』作爲宗教的精神依託）」と述べている。

（三）底本は「文樂」を作るが、『藤樹先生全集』の編者によって、『翁問答』の「文學」に從って改めた。

（四）底本は「身」を作るが、『翁問答』には「才」とあることによって改めた。

（五）底本は「轉變」を作るが、『藤樹先生全集』の編者によって、『翁問答』の「博愛」に從って改めた。

（六）加地伸行「『孝經啓蒙』の諸問題」（『日本思想大系二十九 中江藤樹』、岩波書店、一九七四年、四三五～四三六、四四五～四四六頁）を參照されたい。加地伸行によれば、『孝經大全』には『宗傳圖』『孝經彙録』『孝經彙註』という著作が見える。虞淳熙が著した『宗傳圖』では、朱熹を傍流として、王陽明を中央線に書いて道統を受けたとしている。そして、朱鴻が編集した『孝經彙録』では、心學的特徵のある明人の解釋を收録している。江元祚が朱鴻、虞淳熙、孫本の三人の著作を合注して『孝經彙註』と名付けた著作は、藤樹の陽明學的思考に影響を與え、日本における陽明學の展開の上で大きな關わりがあるという。

（七）底本は「三」を作るが、『藤樹先生全集』の編者によって、『翁問答』の「二」に從って改めた。

第五章　熊澤蕃山の『大學和解』と『大學小解』

熊澤蕃山（一六一九～一六九一）は、江戸時代前期の儒學者。名は伯繼、字は了介、號は蕃山、息遊軒。元和五年（一六一九）、野尻一利の長男として京都で生まれる。八歳の時、外祖父熊澤守久の養子となり、熊澤姓に從うこととなった。陽明學の祖中江藤樹（一六〇八～一六四八）に師事する。「熊澤蕃山年譜」〔一〕によれば、蕃山十六歳の時、板倉重昌（一五八八～一六三八）と京極高通（一六〇三～一六六六）の推薦によって岡山藩へ出仕した。島原の亂（一六三七～一六三八）の後、致仕して江州桐原（今の滋賀縣）に隱遁することとなった。二十二歳の時、朱熹『四書章句集注』を讀み、翌年、藤樹の門下で『孝經』『大學』『中庸』を學んだ。正保元年（一六四五）、二十七歳の蕃山は再び岡山藩に出仕し、藩主池田光政（一六〇九～一六八二）に重用された。蕃山は藩内で仁政を施し、學校を設置して、儒學の振興を圖った。さらに、治山治水事業を指導して、岡山藩の危機を救った經世家として知られている。巨勢直幹（?～一七〇一）『熊澤先生行狀』（『蕃山全集』第六册附録所收）では、「慶安二年己丑（一六四九）、公（光政）に從ひ、東都（江戸）に在る。公侯卿大夫、先生を禮接す。其の業を受くる者は數百を以てす。是を以て名聲籍甚す（慶安二年己丑、從公在東都。公侯卿大夫、禮接先生、受其業者以數百。以是名聲籍甚）」と記載している。慶安四年（一六五一）、日本最古の庶民學校・閑谷學校の前身である花園會を創建した。

蕃山の官途は順調ではなかった。學問の對立によって、當時、幕府の御用儒學者林羅山（一五八三～一六五七）の批判を受けた。羅山は『草賊前後記』（國立公文書館所藏）を執筆し、「妖術を以て聾盲を誣ふ。（中略）大底耶蘇の變法なり（以妖術誣聾盲。（中略）大底耶蘇之變法也）」と蕃山を中傷した。明暦三年（一六五七）、三十九歳の蕃山は致仕して京都に歸った。後に河州、城州、播州へ次々に轉居し、最後に總州古河（今の茨城縣）に住み、幕府に古河城内の賴政廓で禁錮されてしまった。禁錮された理由については諸説ある〔二〕。元祿四年卒、享年七十三歳。蕃山の著述生活は、大體京都に隱居してから始まった。代表作『集義和書』初版は寛文十二年（一六七二）、蕃山五十四歳の時に刊行された。

蕃山の學問と學派について、これまでの研究における代表的な見解は次のようである。井上哲次郎は、蕃山の學問と素養はすべて藤樹門下に得たもので、彼が陽明學派に屬することは否定できないと述べている(三)。相良亨は、蕃山は朱子學の研究を通して、藤樹の思想を止揚し、獨自の思想を示していると述べており、蕃山を武門出身の儒學者及び政治體驗者と位置づけて、彼の政治的才能を強調している(四)。友枝龍太郎は尾藤正英の見解を支持し、蕃山を朱子學と陽明學の中間的立場の人物と評價している(五)。

蕃山の儒學思想と學問を究明するために、彼の『大學』に關する解釋の特徴について分析する必要がある。これまでの研究では、蕃山の『大學』思想に關する研究が重視されていない。この空白を埋めるために、本章では、『蕃山全集』（全六册、正宗敦夫編、蕃山全集刊行會、一九四一年）に收録されている『大學和解』と『大學小解』を中心資料として取りあげて、『大學』八條目の「誠意」と「致知」について蕃山と藤樹の解釋を對比しながら、蕃山の思想の特徴と學問の形成を考察してみたい。なお、藤樹の解釋に關する資料の引用は全て、『藤樹先生全集』（全五册、加藤誠一編、岩波書店、一九四〇年）による。

蕃山の『大學』に關する解釋書『大學和解』と『大學小解』は、それぞれ貞享二年（一六八五）と貞享三年（一六八六、即ち古河に禁錮された年）に成立したものである(六)。『大學和解』は、『大學』全文ではなく、經文「子曰……此謂知本」という一節まで解釋を加えている。

まず、蕃山の藤樹學に對する評價について檢討し、次に『大學和解』及び『大學小解』を中心として、藤樹の陽明學に轉じた後の『大學』に關する學説と比較しながら分析してみたい。

第一節　藤樹學への評價

寛永十八年（一六四一）、蕃山は三十四歳の藤樹を二回訪ねて、入門を許された(七)。寛永二十年四月、父の江戸出仕のため、蕃山は母と兄弟の面倒を見るために桐原に歸った。藤樹の膝下で教えを受けた時間は長くなかったが、藤樹は蕃山の學問形成に大きな影響を與えた。蕃山は、「家きはめて貧にて、獨學する事五年なりき。（中略）其比中江氏、王子の書を見て、良知の旨をよろこび、予にも亦さとされき。これ

によりて大に心法の力を得たり。朝夕一所にをる傍輩にも、學問したることをしられず、書を見ずして心法をねること三年なり」（『集義外書』巻六「脱論三」）と述懐し、家が貧乏だったが、恩師の教えを忘れずに獨學し、心法を錬り續けていたという。心法とは、本來、佛教用語で、心を鍛錬してさまざまな困難に對應できる能力を備えるための精神力の訓練である。蕃山の學問では、心法は修養の方法であるだけでなく、天道自然、道徳倫理などの思想に關はる重要な概念であり、さらに、治國をも貫く方法の一つである。心法の思想の根源は、藤樹に傳授された良知の旨にほかならない。

藤樹は三十七歳の時、つまり蕃山が歸郷した翌年、『陽明全書』を讀んで悟ることとなったが、四十一歳の若さで世を去った。蕃山は、「中江氏は生付て氣質に君子の風あり、徳業を備へたる所ある人なりき。學は未熟にて、異學のついゑもありき。五年命のびたらましかば、學も至所に至べき所ありしなり」（『集義外書』巻六「脱論三」）と感慨し、藤樹が君子の風格を持ち、道徳と學識を兼備していると稱贊する一方、學問が熟達せず、無駄に異端邪説を學んだと指摘している。蕃山と同じく藤樹の門下で學んだ西川季格（生沒年不詳）は、蕃山が自分と先師とを同じような地位で論じることを非難して、その發言を「皆高慢至極の言詞」と酷評し、蕃山を「狼疾の人」（『集義和書顯非』巻下）と攻撃している。

先師藤樹の學問について、蕃山は『集義和書』では次のように述べている。

心友問、先生は先師中江氏の言を用ひずして、自の是を立給へるは高慢也と申者あり。云、予が先師に受てたがはざるものは實義也。學術言行の未熟なると、時所位に應ずるとは、日をかさねて熟し、時に當て變通すべし。予が後の人も又予が學の未熟を補ひ、予が言行の後の時に不叶をばあらたむべし。大道の實義にをいては先師と予と一毛もたがふ事あたはず。予が後の人も亦同じ。其變に通じて民人うむことなきの知もひとし。言行跡の不同を見て異同を爭ふは道を知らざるなり。（『集義和書』巻十三「義論之六」）

蕃山は、自分が藤樹のもとで修道し、先師の教えに悖ることがないと考えている。「未熟」は、時間・場所・地位の變化によって學術や言

動などを變通させ、日々高めていくというのである。先師の學問は向上させつづける必要があり、彼自身の學問も後世の人に時によって絶えず補正してもらう必要がある。大道の意義は人々がみな同じなので、表面に現れた言動の差異を爭うのは、道理を知らないことである。さらに、蕃山は次のように先師への感謝と追懐の情を示している。

> 未熟の言を用て先師を贔負するものを悦ぶの凡心有べからず。先師存生の時變ぜざるものは志ばかりにて、學術は日々月々に進て一所に固滯せざりき。其至善を期するの志を繼て、日々に新にするの徳業を受たる人あらば、眞の門人成べし。古より民三に生ず。父母生じ君養ひ師教ゆといへり。恩ひとしき故に共に三年の喪をつとめき。予が先師にをけるも、其恩君父に同じ。子よく父の家を起し臣よく君の徳をひろめ、門人よく師の學を新にせば、ともに恩を報ずる也。（『集義和書』巻十三「義論之六」）

蕃山は、淺薄な言葉で先師を贔屓し、私心を抱いた弟子を批判している。それに、藤樹の一貫した志を繼承し、學問と徳業を進めていく人は眞の弟子であると述べている。彼は師恩が君父の恩と同じで、藤樹の學問の向上に心を盡くして恩返しをすると語っている。「未熟」は蕃山の藤樹批判の言辭で、藤樹から離脱した明確な宣言であると思われるが(八)、實は藤樹學を繼承し、自分の學問を内省し進めていくという立場であると考えられる。蕃山はこのような志を持って、藤樹の思想を岡山藩ないし全國に廣めていった。

第二節　藤樹『大學』思想の繼承

前述のように、蕃山は藤樹の門に入る前に、朱熹の『四書章句集注』から儒學へ關心を持ち始めた。藤樹も朱子學の信奉者から陽明學に轉向した。藤樹の思想體系では、『大學』は重要な役割を擔っている。「藤樹先生年譜」（岡田氏本、『藤樹先生全集』第五册所收）によれば、藤樹は十七歳の時、『四書大全』の『大學』の部分を百回も讀んで、『大學』の教えを通して『論語』と『孟子』を學んだ。二十歳から專ら朱子學を信仰することになった。三十三歳の時、『王龍溪語録』を得たが、その中に佛語が混じっていて、禪學に近いと考えた。陽明學に定着したのは、三十七歳の時、『陽明全書』を讀んで、太虚一貫の道を悟ったからだという。

次に、蕃山の『大學』解釋における藤樹思想の繼承について分析してみる。まず、『大學』古本と朱熹の改訂本に關しては、藤樹の見解を見ておこう。

『大學』は『禮記』の一章を獨立させたものである。朱熹は、その中に錯簡や誤脱があるため、經文と傳文を分けて改訂し、「大學章句」を著している。これに對して王陽明は、古本『大學』を定本として、全て經文であると主張し、朱熹の見解に反對している。藤樹は、王陽明と同樣に古本『大學』を定本としているが、經文と傳文があるという朱熹の説も支持している。『大學考』で藤樹は次のように述べている。

古本ヲ主トシテ文理意路通ゼズドモ、改易スベカラズ。疑ヲ闕テ可也。況ヤ文理ヨク通ジ、意路分明ナルヲヤ。是以今陽明ニ從ヒ、古本ヲ以定本トス。陽明ハ此經一篇ノ文字ニシテ、經傳ノ差別ナシトス。朱子ハ經傳ノ差別アリトス。今竊ニ考フルニ經一章ノ後五ノ所謂ヲ以端ヲ更メ、經ノ要語ヲ掲テ詳ニ其意ヲ論ジ、其末ニ又經語ヲ舉テ結語トス。且十三經ノ内、別ニ如此ノ文法ナシ。五ノ所謂ノ論決定傳文ナルコト分明也。故ニ今朱子ニ從テ經傳ノ差別ヲ立テ此經ノ定本トス。（『大學考』）

藤樹によれば、古本『大學』はむやみに改めてはいけない。文脈が明瞭であり、意味も通じる所はなおさら改めてはいけない。一方、その内容を詳細に讀んで、十三經の文法と比べてみれば、經文と傳文を分ける必要がある。『大學』の第一章は經文で、その後の五つの「所謂」から始まった内容は經文に對する解釋の傳文で、最後に經文を擧げて結語とするという。藤樹が朱熹と王陽明の説を折衷していることは明らかである。このような見解は、蕃山の解釋でも見られる。

蕃山の『大學小解』は、古本『大學』に基づいて、原文を章區切りで謄寫し、解釋を加えたものである。『大學和解』では、蕃山は『大學』の原文「所謂誠其意……愼其獨也」を書き寫して、「所謂の二字を以、傳の義をあらわせり」（『大學和解』）と解釋している。つまり、彼は、古本に經傳の差別があるという藤樹の見解を受け繼いで、「所謂」が傳文を提示する言葉としている。

朱熹は、『大學』の格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下という八つの項目を「八條目」と規定している。誠意と致知に關して、どのように解釋すべきかについては、各學派の論爭の的となっていて、朱子學と陽明學の對立する焦點の一つである。朱子學では、誠

意は修養論で、人間の道徳修養を高める手段である。致知は心がさまざまな現象（作用）の中に存在する理（本體）を認識する方法である。これに對して、陽明學では誠意と致知ともに心の修養法とされている。次に、誠意と致知に關する解釋を檢討し、蕃山の藤樹思想の繼承の實態を究明する。

（一）誠意について

誠意については、程頤は學者の進修の術に「正心誠意より先なるは莫し（莫先於正心誠意）」（『河南程氏遺書』巻十八）と述べている。朱熹は「誠は、實なり。意は、心の發する所なり。其の心の發する所を實にし、其の善に一にして自ら欺くこと無きを欲するなり（誠、實也。意者、心之所發也。實其心之所發、欲其一於善而無自欺也）」（『四書章句集注』）と解釋している。つまり、心から發した「意」を皆善にして惡にさせない。

王陽明は誠意を修養工夫の最も主要な段階として、「『大學』の工夫、只だ是れ誠意なり（『大學』工夫只是誠意）」（『傳習録』上）と説き、「誠意の説の如き、自ら是れ聖門、人に功を用ひるを教ふる第一義なり（若誠意之説、自是聖門教人用功第一義）」（『傳習録』中「答顧東橋書」）と述べている。また、「心の發する所は便ち是れ意なり。意の本體は便ち是れ知なり。意の在る所は便ち是れ物なり（心之所發便是意、意之本體便是知、意之所在便是物）」（『傳習録』上）と述べ、意は、心から發するものであり、故に意には善も惡もあると考えている。誠意が人を「著實に意を用ひて善を好み惡を惡ましむ（著實用意去好善惡惡）」（同上）と解釋する王陽明は、善をして惡を憎むという人間本來の天性を實現する時に、意識の働きを強調している。

さらに、王陽明は、「意と良知とは分別して明白にすべし。凡そ物に應じて念を起こす處、皆之を意と謂ふ。意あれば、則ち是有り非有り。能く意の是と非とを知得する者は、則ち之を良知と謂ふ。良知を依得すれば、即ち不是有る無し（意與良知當分別明白。凡應物起念處、皆謂之意。意則有是有非、能知得意之是與非者、則謂之良知。依得良知、即無有不是矣）」（「答魏師説」）と述べ、是非を判別できる良知を體得していれば、是も非もある意は、必ず是だけになると力説している。つまり、意は、物事に接する時に心から發する是と非のある思念であ

る一方、良知は、意の善と惡を知ることができる判斷力である。

朱熹と王陽明の解釋には違いがあるにもかかわらず、心から發起する意は善も有り惡も有るとしている。これに對して、藤樹は誠意について次のように述べている。

誠は、純一無雜、眞實無妄の謂ひなり。意は、心の倚る所、好惡の執滯、是非の素定なり。一切の將迎（『莊子』外篇・知北游）、及び一毫の適莫（『論語』里仁篇）、皆是れなり。其の意念の倚る所、雜なる所を省察克治し、本來の純一無雜の眞心を復するは、此れ誠意と謂ふ。（誠（者）、純一無雜、眞實無妄之謂也。意者、心之所倚、好惡之執滯、是非之素定。一切將迎、及一毫適莫、皆是也。省察克治其意念之所倚所雜、復本來純一無雜之眞心、此謂誠意。）（『古本大學全解』）

藤樹によれば、意は心の寄りかかる所であり、好き嫌いにとらわれたり、是非善惡を先入觀で定まったりするのである。藤樹は、「心の本體、鑑空衡平の如きなり、所謂明德是れなり（心之本體、如鑑空衡平、所謂明德是也）」（『古本大學全解』）と説き、心の本體は何でも映し出す鏡であり、平衡を保つ天秤のようなものであって、すなわち明德である。ゆえに、意の發起によって、心の本來の狀態が壞されてしまうことがあるから、雜駁で僞りの意念を無くして、純粹な眞心を回復すしなければならない。それこそが誠意なのである。

『論語』子罕篇には、「子絶四。毋意、毋必、毋固、毋我」とある。藤樹は、次のように誠意の「意」は孔子の絶ち切った「意」と同義であるとしている。

誠意の意、子の絶四の意と同じ。聖人の聖たる所爲は、他無し。意毋くて明德明らかなるのみ。學者の學ぶ所も、亦た他無し。意を絶ちて明德の本然に復するのみなり。然れども初學の人遽に絶たんと欲すれば、則ち弊無きこと能はず。故に意を絶つと曰はずして、意を誠にすと曰ふ。立言甚だ精妙なるかな。（誠意之意、與子絶四意同。聖人所爲聖無他、毋意而明德明而已。學者所學亦無他、絶意而復明德本然而已。然出初學人遽欲絶、則不能無弊。故不曰絶意、曰誠意。立言甚精妙哉。）（『古本大學全解』）

藤樹が言った「意」とは、孔子が絶ち切った「私意」である。誠意は、もともと意がないという意味にほかならない。彼は、「意者、萬欲

百惡ノ淵源ナリ」（『大學考』）と述べ、意を全ての欲望や邪悪の根源であると考えている。したがって、誠意は『大學』の工夫をする重要な條目として、「『大學』ニハ用力工程上ニ言ヲ立ル故ニ誠意トイヘリ」（同上）と述べている。

なお、古本『大學』では、格物致知の傳文が缺けているかどうかという質問に對して、藤樹は次のように説明している。

> 陽明既ニ此意ヲ發明ス。蓋八目ノ工程、誠意ヲ主トス。而意ヲ誠ニスル工程、即格物致知也。格致ノ後又別ニ誠意ノ工夫アルニ非ズ。（中略）誠意ノ傳ノミ單ニ一件ヲ掲出シ、正心以下ノ傳ハ兩件兼舉ルヲ見テ、傳者ノ意可知矣。コノ傳ノ中、愼獨ヲ以、工夫ノ眼目トス。獨ハ即良知ノ別名、愼ハ即格致ノ義ナレバ、格致ノ傳這裏ニ分明ナリ。何ゾ剰語ヲ用ンヤ。（『大學考』）

藤樹によると、『大學』八條目では、格物と致知が誠意の工夫である。誠意の工夫の着眼點は愼獨であり、愼の字はすなわち格物致知の意味である。そして、誠意の傳文では、格物と致知の二條目の解説が含まれているので、贅言する必要がないと論じている。

蕃山も誠意を特に重視している。彼は、「誠意は、聖學の淵源、心法の起る處なり」（『大學小解』）、「問、『大學』工夫の實地はいづれの所ぞ。曰、誠意なり」（『集義和書』巻九「義論之二」）と述べており、誠意を『大學』工夫の實效性のあるものとしている。また、藤樹と同樣に、「條目はあれども、格物致知は誠意の工夫受用なれば、別に傳なし。誠意の内に備れり」（『大學和解』）と言い、格物致知は誠意の工夫であるため、傳文がないと解説している。蕃山は意について藤樹の解釋を敷衍して次のように論じている。

> 意は不常往來の念なり。無事の時は閒（閑）思となり、有事の時は雜慮となる。赤子の心にこれなし、聖人のこゝろにこれなし。凡心には此意念のみにして、至誠無息の性はなきがごとくなり。（『大學和解』）

意は、心の中に閑思や雜慮などの常に變化している思考である。凡庸な人の心には、意だけが存在し、至誠の性が存在しないようであるという。意に關しては、蕃山は藤樹と同樣に、性（善）と正反對の意味にとらえている。さらに、彼は、「意は明惑の機なり。教學のよっておこる處なり」（同上）と説いており、意は明察と疑惑が分れる契機であり、教學が起こるきっかけであると考えている。

蕃山は、「聖人の心は空ゝ如たり。意の動なし。寂然不動にして感じて通ずるのみ。大賢の心も近し。聖人の心、天と同躰なる事をうらや

みて、俄に意をなくせんと欲する時は病を生ず。誠にするの工夫を以て、自然に意なきに至るべし」（『大學小解』）と述べており、聖人の心そのものは天理であって、そもそも意の動きがなく、誠意の工夫をする必要もないと強調している。ところで、凡人は、突如として意をなくそうとしたら病氣になるので、誠の工夫によって、自然に意がなくなる。したがって、蕃山は意を、「聖凡の別るゝ處にして、明暗のさかひなり」（『大學和解』）と見なした上に、人の疾病や國の動亂などにも關わりがあると考えている。『大學和解』では、蕃山は次のように述べている。

聖人はすでに意なし。意なき時は惑なし。惑なければ教なし。教なければ聖賢の名なし。是を大古神聖の至治の代といふ。心上に始なかりし意といふもの生じてより人に惑あり。惑あつて後人に病疾あり、世に治亂あり。教なく政なき事あたはず。〔し〕かるがゆへに大學の始教誠意を本とす。

蕃山によれば、大古神聖の至治の代では、意念・困惑・教育・聖賢のない治世である。しかし、現實社會で疾病や動亂などが發生するのは、人間の心から發起した意があるからである。そのため、『大學』の教えは誠意を根本としているという。蕃山は病氣や社會現象の發生の原因を主觀的意識に歸して、客觀的要素を忽略したが、現實社會に對して關心を示していると考えられる。

『大學』の「所謂誠其意者、毋自欺也。如惡惡臭、如好好色、此之謂自謙。故君子必愼其獨也」という原文について、蕃山は意を王陽明の良知説と關連して以下のように述べている。

不學して知、不習してよくするの良知良能あらずといふことなし。不義を惡み、惡を恥るの靈明、我に有を云也。是聖學の主本也。故に良知の知處の善をなし、良知のにくむ處の惡を去ば、誰か好人たらざらん。只みづから欺てせざるのみ。自欺に依て意馬奔走す。不欺ときはをのづから意なし。心の發する所、性命の正に隨て自欺の意念なければ、心躰虛明にして、惡をにくむ事は惡臭をにくむごとく、善を好む事は好色をこのむごとくにして不能已也。（『大學小解』）

良知良能は人間が先天的に持っている是非善惡を判斷する道德的能力である。蕃山は王陽明の説を受け繼いで、良知を聖學の根本としてい

る。人が生まれながらに持っている良知によって、善を爲し惡を去る工夫をすれば、誰でも善人になれる。良知の判斷に從って行動し、自欺しなれば、もともと明澄な心の本體がそのまま現れて、意念が自然になくなるという。

（二）致知について

致知に關しては、鄭玄は、「知は、善惡吉凶の終始する所を知るを謂ふなり（知、謂知善惡吉兇之所終始也）」（『禮記注疏』大學卷六十）と注釋しているが、致について言及していない。朱熹「大學章句」では、「致は、推し極むるなり。知は、猶ほ識のごときなり。吾の知識を推し極むるは、其の知る所の盡くさざること無きを欲するなり（致、推極也。知、猶識也。推極吾之知識、欲其所知無不盡也）」と解釋している。王陽明は朱熹の解釋に反對し、「致は、至なり。（中略）致知と云ふ者は、後儒の所謂、其の知識を充擴するの謂ひのごときに非らざるなり。吾が心の良知を焉に致すのみなり（致者、至也。（中略）致知云者、非若後儒所謂充擴其知識之謂也、致吾心之良知焉耳）」（『大學問』）と述べており、致知は良知を致すと主張している。

藤樹は朱熹と王陽明の説を折衷して次のように述べている。

> 蓋竊ニ惟ミルニ知ノ字ノ解、朱子已ニ解シ徳性ノ知トナス。或問、所謂知則心之神明、妙衆理宰萬物者也トハ是也。然ルヲ後學集注知猶識ノ解ニ泥テ、知ヲ認テ識トナシテ、朱子ノ本意ヲ不察、而遂ニ支離ニ入ヌ。（中略）朱子支離ノ誤アランコトヲ慮テ、或問ニ於テ直チニ指出シテ本體ノ知ト解シメサレタリ。陽明モ此弊ヲ憂ヒテ良知ヲ以、知ノ字ヲ解ス。此解ニヨツテ致知ノ義愈眞切明白ナリ。朱王ノ解如此一理ナルコトヲ不辨、而諸儒紛紜ノ説アリ。皆不可采用。（『大學考』）

藤樹によれば、朱熹は、「大學章句」で知を知識と解釋したが、人が知識だけ求め、道徳的修養を顧ずに、支離の弊害に陷ることを考慮して、『大學或問』で本體の知が心の神明であると示している。ところが、後學が知識という解釋にこだわって、朱熹の眞意を察知しなかった。王陽明は、朱熹と同樣に顧慮して、良知を致すと解釋しているという。藤樹は、王陽明の良知説を支持するのと同時に、朱熹の説も尊重している。

致知について、藤樹は次のような解釋をしている。

致ハ至也。知ハ、良知ナリ。孩提ノ愛ヲシリ、敬ヲシリ、成人ノ四端及意念ナキ時、眞是ヲシリ、眞非ヲ知ル。皆良知不昧ノ端的ナリ。此良知ヲ主トシテ意念ノ己（一作私。）ニ克ヲ知ニ致ルト云。（『大學解』）

藤樹は王陽明の致良知説に従い、成人は幼児のように愛と敬を知り、仁義禮智の四端や意がなくなった時に、本當の是非を明辨することができる。これは明澄な良知そのものである。致知は、意念の私を克服し、良知を心に主宰させるのである。つまり、無善無惡の本體の心を回復し、良知によって是非善惡を判斷して、私欲を取り除く。また、程朱の説と王陽明の説について、藤樹は次の問答で答えている。

或曰、吾子ノ説ノ如キハ、程朱ニ背テ、陽明ニ信從スルニ似タリ。モシ然ラバ則程朱ハ非ナル歟。

曰、世俗黨同伐異ノ私言ニシテ、至當ノ公論ニ非ズ。蓋程朱、陽明同ジク吾道ノ先覺ナレバ、其緒論雖如異、其道ハ惟同ジ。故ニ後覺ノ先覺ヲ宗師トスルニハ、中庸ノ至道ヲ尊信スルヲ以、至極眞實ノ信從トス。是非ヲ不擇、妄ニ其説話ノミニ從フハ、信從ニ似テ信從ニアラズ。黨同ノ僻事ナリ。故ニ朱子ノ二程ヲ尊信メサルゝコト甚篤シトイヘドモ、其説話ニ於テハ妄ニ不從。此ニ於テ其眞ヲ可觀。（中略）蓋程朱、陽明皆先覺ナリ。吾何ゾ偏ムキニ祖ヌグ所アランヤ。（『大學考』）

藤樹は、自分の説が程子と朱熹に背いて、王陽明に信じて從うようであることを否定し、程子、朱熹、王陽明は皆聖賢の道の先覺者であって、論述に違いがあるが、その道理は同じであると述べている。また、後學は先學を宗師として、中庸の至道を尊信し、その學説の一方に偏らずして、眞諦を遵守すべきであると言い、學派間の爭いをしてはいけないと教戒している。

蕃山は、致知を致良知と直接に解釋していない。『大學』の原文「欲誠其意者、先致其知」について、彼は、

意を誠にせんと欲する者は其知の本然の明をみがき出さんとす。知明らかに成て、心に惑ひなき時は、大〔太〕陽東に出れば狐狸衆邪のがれて跡なきが如し。知を明らかにせずして、意妄をさらむとするは、闇夜に狐狸をかるが如し。東に滅して、西に生ずるのみ。（『大學小解』）

と述べている。致知は心を本來の清明の状態に回復させる修養工夫である。致知は誠意の前提であるため、知を明らかにしてはじめて、困惑がなくなり、意がなくなるということが實現できる。つまり、知が暗くなったら、妄意を根絶することもできなくなり、意を誠にすることもできないという。

さらに、『大學』の原文「致知在格物」について、蕃山は次のように解釋している。

格物の功至て精義入神者は知明らかなれば也。學も不學も、士たる者盜をせざる心は死に至るまで變ぜず。是一つは生れてよりこのかた、自然に格物して精義神に入たれば也。故に夢にも盜をしたる事はみず。是一つは聖人に無夢所に至れり。ここにおゐて心躰空々如（『論語』子罕篇）の本眞をさとるべし。（『大學小解』）

すなわち、人が格物の工夫によって義に精通し神のような境地にいたるのは、先天的に知が明らかであるからである。武士が竊盜をしないだけではなく、竊盜する夢さえ見ないのは、生まれながらに是非善惡を辨える能力を備えているからである。聖人は夢を見ることがなく、心體が空々如であるのは、心に何もなくて、本來の眞實がそのまま現れているからである。これは、王陽明が唱えた良知と同じ旨意であると思われる。蕃山の解釋は心學的な特質を有していると言える。ちなみに、ここでは、蕃山は特に武士の道德的修養を強調している。

このほか、蕃山の高弟北小路石見（一六四二～一七一八）が編集した『集義義論聞書』（第三册）[九]「甲子歲十月二日隱士上京主杉山氏之家」では、次のように蕃山と友人との問答を記載している。

問、格物致知ノ知ト良知ト如何。云、一ツ也。問、良知至テハ、意ハ無之哉。云、良知ハ、意を照し候也。（『集義義論聞書』三）

蕃山は、格物致知の知は良知であり、良知に至るは、良知が意を照らして、「大陽東に出れば狐狸衆邪のがれて跡なきが如」く、意がなくなる状態であると考えている。よって、致知について、蕃山は王陽明と藤樹の致良知説を繼承していると考えられる。

ある人は蕃山の格物致知についての解釋が王陽明と類似であろうと質問した。これに對して、蕃山は次のように答えている。

愚は朱子にもとらず王陽明にもとらず。たゞ古の聖人に取て用ひ侍るなり。道統の傳のより來ること朱王共に同じ。其言は時によつて發

する成べし。其眞においては符節を合せたるがごとし。又朱王までも各別にあらず。朱子は時の弊をたむべきがために、理を窮め惑を辨るの上に重し。自反愼獨の功なきにあらず。王子も時の弊によつて自反愼獨の功に重し。窮理の學なきにあらず。（『集義和書』巻八「義論之一」）

蕃山は、格物致知について朱熹と王陽明の解釋を取らなく、古の聖人の解釋を取ると主張している。また、朱熹と王陽明はともに聖賢の道を繼承し、窮理と自反愼獨を兼ねて説いているが、それぞれ當時の社會の弊害が異なることによって、その發言の重點も異なったのだという。さらに、『集義和書』では、蕃山は自分の解釋について次のように述べている。

愚拙自反愼獨の功の、内に向て受用と成事は陽明の良智〔知〕の發起に取、惑を辨るの事は朱子窮理の學により侍り。朱王の世、學者のまどひ異なり。地を易ば同じかるべし。窮理とて事々物々の理と空にいひては、人のうたがひあり。たゞ學者の心のまどひある所の事物によりて其理を窮るなり。されば是は初學の時の事なり。大意心に知得すれば、いまだ不辨不知の事、千萬の事物前に來るといへども、まどふべきことなし。（同上）

この内容は、『集義外書』にも見える。蕃山は自分の學説には王陽明の良知説と朱熹の窮理を兼備していると考えている。つまり、蕃山が朱・王兼修の人であったと思われる(十)。しかし、蕃山の主張によると、心が道理をよく知り得た上で、萬事萬物に直面する時に惑うことがないという。したがって、彼が言った窮理の理は、決して外物の理ではなく、心の理であると言える。

西川季格は『集義和書顯非』で次のように蕃山を酷評している。

此答不實ノ至リナリ。彼中年中江氏藤樹先生ノ門人ト成テ教ヲ聞ク、則良知ノ至教ヲ受テ、少ク明ヲ開クコトアリ。其ヨリ知略開ケテ、如此ノ和書等ヲモ説述タルナリ。是皆師ノ恩ナリ。藤樹先生ハ王陽明ノ書ニ依テ、良知ノ説ヲ聞、孔門一貫ノ道ヲ知得シテ、門人ニ教示セリ。若微王陽明、藤樹先生、此學術ヲ聞コトアタハジ、然ルニ高恩ノ師且王陽明ヲ外ニシテ、「愚ハ只古ノ聖人ニ取テ用ヒ侍ルナリ」ト云ハ、何ゾヤ。只我一人虚譽ヲ取ント欲スルナラン。苟ニ不實高滿ノ極、此ニシクモノアランヤ。（『集義和書顯非』巻上）

西川季格は、蕃山は藤樹の弟子になって、王陽明の良知説を學んでから、開明して『集義和書』などを著すことになった。然れども、彼は古の聖人の説を取り上げて用いるだけだと言っているが、實はただ虚榮を張る言葉に過ぎないと批判している。しかし、前述の藤樹の解釋についての檢討によれば、蕃山のこのような朱・王折衷の思想も藤樹の影響であると窺われる。

むすび

以上の考察から、『大學』について蕃山は藤樹の解釋を繼承している。まず、『大學』の定本に關しては、蕃山は藤樹と同様に、王陽明が唱えた古本を定本としているが、朱熹の「大學章句」に從って經文と傳文を區別している。次に、彼は藤樹の説を踏襲し、誠意の「意」を孔子が絶ち切った「私意」と解釋している。また、致知について、蕃山は藤樹のように「致良知」という言葉で直接に解釋していないが、良知と同じ旨意で解説している。さらに、朱子學と陽明學の分岐に關しては、彼は藤樹に從い、批判を加えなく、折衷した姿勢を示している。井上哲次郎が評價しているように、蕃山は他の陽明學者のように王陽明を尊崇して、朱熹を輕侮する偏狹固陋の人ではなく、却って朱熹と王陽明の各々の長所を取り、宋の理學と明の心學と、いずれもその自分に裨益があることを知る者である（十二）。要するに、『大學』の解釋方法から學問の姿勢まで、蕃山は藤樹思想の忠實な繼承者であると言っても過言ではない。

蕃山の學問について、門人巨勢直幹は次のように評價している。

> 先生壯歳にして、藤樹に學ぶより易簀に至るまで、殆ど四十有余なり。事に應じ物に接し、視聽言動は、日に新しく月に熟せり。朱王の學を貴び、天下の理を窮め、陷格拘外の弊を矯め、書淫徒善の惑を解す。藤原惺窩既に王道の學を興し、然れども未だ自反心得の實、氣質變化の論、水土時位の權を言はず。藤樹は創めて之を發明し、先生は續けて之を恢弘し、是に於いて聖學大完す。且つ又た世人は儒を以て一藝事と爲し、公侯大夫士は學ぶ所以を知らず。藤、蕃の兩師の出でて、以て人人の日用すべきの心法を明らかにするに依り、始めて國家の急務を知れり。（中略）識る者は、藤樹を以て周濂溪に比へ、蕃山を以て程伊川に擬ふと云ふ。（先生壯歳、自學藤樹至易簀、

殆四十有余。應事接物、視聽言動、日新月熟。貴朱王之學、窮天下之理、矯陷格拘外之弊、解書淫徒善之惑。藤原惺窩既興王道之學、然未言自反心得之實、氣質變化之論、水土時位之權。藤樹創發明之、先生續恢弘之、於是聖學大完。且又世人以儒爲一藝事、公侯大夫士不知所以學。依藤、蕃兩師出、以明人人可日用之心法、始知國家急務矣。（中略）識者以藤樹比周濂溪、以蕃山擬程伊川云。）（『熊澤先生行狀』）

巨勢直幹の評論によると、蕃山の學問では次の四つの特徴をまとめることができる。まず、蕃山の學問は日々新しくなり、成熟していった。次に、彼の學風には朱子學と陽明學を兼備し、天下の物事の理を窮めるとともに、外物にこだわることに陷る弊害を矯正し、書籍に溺れて、ひたすら善を求める迷いを解消した。さらに、蕃山は藤樹が唱えた自反心得や氣質の變化、水土時位（十二）などの思想を發展し、儒學を完成させた。最後に、藤樹と蕃山は、儒學を技藝とするという既成觀念を破り、心法が實用的な治國の道であることを世の中に廣めた。なお、巨勢直幹は藤樹と蕃山をそれぞれ周敦頤と程頤に擬えて高く評價している。

蕃山の學問は理論だけにとどまらず、政治や教育の有用性を求めている。當時の社會狀況に基づいて、『大學或問』を著し、幕府に經世濟民の策を提案した。彼は、君主が仁政を行い、臣下が諫めて補佐しなければならないと唱え、河川の整備、飢饉や災害の援助、貿易の振興、大名の財政健全化、及び民生の安定などについてさまざまな建言を申し立てたりして、社會への強い關心を示している。彼は幕政を批判することによって古河に禁錮された。この『大學或問』は、徳川時代の經世書中、最も優れたものの一つであり、後代の儒者がとりあげたさまざまな政治的社會的問題のほとんどがとりあげられている（十三）。陽明學では、實踐を重要視するのが特徴である。蕃山は岡山藩政において、どのように『大學』思想を貫徹したか、そして蕃山の政治論と教育論では、『大學』がどんな役割を擔っているか、今後の課題として引き續き研究を行いたい。

注

（一）宮崎道生『熊澤蕃山の研究』（思文閣出版、一九九〇年）を參照。

（二）蕃山が禁錮された理由について、「蕃山先生狀」（『蕃山全集』第六册附録、蕃山全集刊行會、一九四一年）に、「冬十月、上表演政事、忤旨乃禁錮」とある。井上通泰「蕃山片影」では、まず次の三説（以下要約）を擧げる。一、時事上に關する上書が幕府の旨に忤ったという説。二、蕃山の著述中に幕府の某の問に答えた一節が老中の目に掛ったので咎められたという説。三、田中孫十郎が蕃山の著書『大學或問』を老中に呈したため幕府の忌諱に觸れたという説。また別に、古河藩士筒井某の覺書を據り所として禁錮されたとも言われる。詳しくは、井上通泰「蕃山片影」（『蕃山全集』第六册附録、五十五～五十七頁）を參照。

（三）井上哲次郎『日本陽明學派之哲學』（冨山房、一九〇〇年）を參照。

（四）相良亨『近世日本における儒教運動の譜系』（理想社、一九六五年）を參照。

（五）友枝龍太郎「熊澤蕃山と中國思想」（『日本思想大系 三〇 熊澤蕃山』、岩波書店、一九七一年）を參照。

（六）『大學和解』と『大學小解』の成立については、正宗敦夫「大學小解・同和解・同或問解題」（『蕃山全集』第三册、蕃山全集刊行會、一九四一年）を參照されたい。

（七）蕃山入門の時期については、寛永十九年という一説もある。井上通泰「蕃山片影」（『蕃山全集』第六册附録、蕃山全集刊行會、一九四一年）を參照されたい。「蕃山先生狀」（同上）、秋山弘道「慕賢録」（同上）、及び「藤樹先生年譜」（『藤樹先生全集』第五册、岩波書店、一九四〇年）では、皆寛永十八年としている。

（八）宮崎道生『熊澤蕃山―人物・事蹟・思想』（新人物往來社、一九九五年）を參照。

（九）『集義義論聞書』全三册であるが、今傳本では第一册が缺けて、第二、三册が『蕃山全集』（第六册）に收録されている。編者によれば、第三册は蕃山著書の拔書のようなもので、蕃山の學説の斷片的なものを集めて、蕃山の思想を示した重要な著作であると思われる。正宗敦夫「集義義論聞書解題」（『蕃山全集』第六册、蕃山全集刊行會、一九四一年）を參照。

（十）友枝龍太郎「熊澤蕃山と中國思想」（前掲）を參照。

（十一）井上哲次郎『日本陽明學派之哲學』（前掲）を參照。

（十二）水土時位とは、蕃山が『易』の陰陽五行説に基づき、日本の中世以來の神國思想、及び師藤樹から繼承した時處位論を取り入れて確立した思想であると考えられる。宮崎道生『熊澤蕃山の研究』（思文閣出版、一九九〇年）を參照されたい。

（十三）相良亨『近世日本における儒教運動の系譜』（理想社、一九六五年）を參照。

第六章　熊澤蕃山の『論語小解』

『論語小解』は、蕃山五十五歳から六十八歳までの間に出來た著述であると推定されている(一)。蕃山の思想に關わる研究において、『論語小解』は重要な資料であると思われるが、從來の研究ではまだ重視されていない。本章では、『論語小解』を取り上げて、朱熹「論語集注」及び明代の四書注釋書『四書大全』との關連性を明らかにした上で、朱熹の解釋と對比しながら、蕃山の存在論、人性論、修養論、統治論及び時所位論について考察を加えて、彼の『論語』解釋の特徵を檢討してみたい。

第一節　『集注』と『四書大全』への支持

『論語小解』は蕃山が『論語』二十章に解説を加えたものであるが、その中で蕃山は自分の解釋を省略して、「集注に見えたり」「集注備れり」「集注大全に見えたり」「集注大全つまびらか也」などの言葉をしばしば使っている。「集注」は、無論、朱熹の「論語集注」（『四書章句集注』に所收）であるが、「集注大全」は明代に胡廣ら敕命を奉じて編纂した『四書章句集注』に關する注釋書『四書大全』（『論語』の部分）を指している。

『論語小解』で「論語集注」と『四書大全』の解釋に言及した「集注にみえたり」「集注大全にみえたり」などの言葉の頻度を集計してみると、學而篇以外のすべての篇で「論語集注」に言及し、その中でも最も多いのが憲問篇（二十三箇所）である。また、學而篇と爲政篇以外は『四書大全』にも言及しており、鄕黨篇と憲問篇では、「論語集注」と『四書大全』兩者併せて計三十箇所ほど言及していることが確認できる。その他、『四書大全』の書名でなくとも、「饒氏云」（衞靈公篇「子曰賜也」章）、「楊氏の説、是に近し」（子張篇「子游曰吾友張也」章）など、明らかに『四書大全』所收の説を引用している例もある。

「論語集注」と『四書大全』の解釋について、蕃山は一概に認めるわけではなく、理解しにくい解釋や妥當でない見解などを批判的に指摘している。例えば、公冶長篇「子曰孰謂微生高直」章では「この章の義、集注大全の旨得がたし」、泰伯篇「子曰三年學」章では「此章、集注の旨も得がたし、重て考ふべし」と述べ、「論語集注」と『四書大全』の主旨を把握するのが困難であると述べている。また、先進篇「子曰由之瑟」章では、「集注大全に、家語、説苑等を引〔く〕といへども、附會の説と見えたり」と評し、顔淵篇「子張問崇徳辨惑」章の「誠不以富、亦祇以異」について、「解、集注に見えたり。楊氏の説、用ゆべからず」、同「子張問士」章では「解、集注に見えたり。尹氏の説不可用」、同「樊遲從遊於舞雩之下」章では「解、集注に見えたり。其中、麁鄙近利の説不可用」、衞靈公篇「子曰直哉史魚」章では「解、集注大全に見えたり。楊氏の説いかが」などと注釋し、不適切と思う解釋については批判している。

ただし、このような修正的解釋はきわめて少ない。全體からみれば、「論語集注」と『四書大全』の解釋を參考した各章の中で、蕃山が自分の解説を加えない箇所は半分以上を占めており、「論語集注」と『四書大全』について直截な批判的言辭も見當たらない。したがって、蕃山は『論語小解』を執筆する時に、朱熹の「論語集注」及び胡廣らが編纂した『四書大全』を參考にし、その解釋を大體支持しているといえる。

ちなみに、『集義外書』で「朱子は賢人か」という質問に對して、蕃山は、

> 大儒といふものならん。又賢也。經傳の注にをきては、古今一人の名人也。古人の心に叶たると、叶はぬとはあれ共、先は初學の手をくだしよき樣に手ぢかく義理の聞ゆる注なり。此一色は後生の者大に恩を得たり。（巻六「脱論三」）

と回答している。朱熹は大儒で賢人であり、經書を注釋する名手であると稱贊している。朱熹の注釋は初學者にとって着手しやすく、道理のある注釋であり、後代の學者に大きな恩惠を與えたと高く評價している。

さて、他の章でも蕃山は朱熹の説を受け入れているのか、それとも藤樹の弟子として蕃山には心學的な解釋はあるのであろうか。『論語小解』における蕃山の解釋を詳細に分析してみよう。

第二節　存在論

まず、子罕篇「子在川上」章と里仁篇「朝聞道」章の解釋を取り上げて、朱熹「論語集注」と比べながら、蕃山の存在論を檢討してみたい。

（一）子罕篇「子在川上」章の解釋

子罕篇に「子、川の上に在りて曰く、逝く者は斯の如きか。晝夜を舍（お）かず（子在川上曰、逝者如斯夫。不舍晝夜）」とある。

朱熹「論語集注」では、「天地の化は、往く者は過ぎ、來る者は續き、一息の停ること無し。乃ち道體の本然なり。然れども其の指して見易かる可き者は、川の流れに如くは莫し。故に此に於いて發して、以て人に示す。學者時時に省察して、毫髪の間斷無からしめんと欲するなり（天地之化、往者過、來者續、無一息之停。乃道體之本然也。然其可指而易見者、莫如川流。故於此發、以示人。欲學者時時省察、而無毫髪之間斷也）」と解釋している。さらに、次のように程子の説を引用している。

程子曰く、「此れ道體なり。天運りて已まず。日往けば則ち月來り、寒往けば則ち暑來る。水流れて息まず、物生じて窮まらず。皆道と體を爲す。晝夜に運りて、未だ嘗て已まず。是を以て君子之に法りて、自ら強めて息まず。其の至れるに及ぶや、純なれども亦已まず。」又曰く、「漢より以來、儒者皆此の義を識らず。此れ聖人の心、純なれども亦已まざるを見るなり。純なれども亦已まざるは、乃ち天の徳なり。天の徳有りて、便ち王道を語る可し。其の要は只だ獨を謹むに在り。」（程子曰、「此道體也。天運而不已。日往則月來、寒往則暑來。水流而不息、物生而不窮。皆與道爲體。運乎晝夜、未嘗已也。是以君子法之、自強不息。及其至也、純亦不已焉。」又曰、「自漢以來、儒者皆不識此義。此見聖人之心、純亦不已、乃天徳也。有天徳、便可語王道。其要只在謹獨。」）（「論語集注」）

蕃山は『論語小解』で程朱の説を敷衍して、次のように述べている。

「逝」者は「道體」也。水を指にあらず。「斯」字、水を指てのたまふ也。「維天之命（これてんのめい）、於穆不已（ああやまず）。」「上天（之）載（じやうてんのこと）、無聲無臭。」是「道體」なり。天理流行しばらくも間斷なし。其人心にかくるゝ者は見がたし。

指て見易き者は川流にしくはなし。故に孔夫子水によつて嘆じ給へり。流て本の水にあらず、道體中に流行す。我心氣も道體中に流行す。少も人欲ある時は流行をとゞむ、水ふさがりて不流がごとし。故に『易』乾卦象傳云、「天行健、君子以自強不息」といへり。

孔夫子の此傳なかりせば、乾の六畫誰か心法たることをしらんや。天地の造化と共に、道體に及ばむことを欲す。日往ときは月來る、寒往ときは暑來る。萬物生々してやまず、吾心の知覺運動日として生ぜずと云ことなし。皆道體中に流行すること泉流のごとし。

孟子「浩然の氣を養ふ」（『孟子』公孫丑上）の受用こゝに本付ものか。吾人の氣、耳目呼吸に通じて、天地の氣と同體也。造化と共に流行する事、川流のごとし。私欲のふさがりなき時は、「至大至剛にして、天地の間にふさがるもの」（同上）也。「直を以て養ふ」（同上）は、「敬以直内」「愼獨」の義也。不愼獨ときは隱微の地にをいて間斷あり。間斷ある時は、川流にあらず、洪然にあらず。

問、「何をか人心にかくると云や。」云、「人心則天徳の寓する處なり。」（『論語小解』子罕第九）

蕃山の解釋のキーワードを探してみると、「道體」「間斷なし」「指て見易き者」「天地の（造）化」という言葉は、朱熹の解釋に見える。また、「自強不息」「日往ときは月來る、寒往ときは暑來る」「愼獨（謹獨）」は、程子の解釋に見える。

蕃山は「逝者」について程朱の「道體」説を採って、常に運行する、無聲無臭の天命・天理であるとしている。そして、朱熹の「心は萬理を包む（心包萬理）」（『朱子語類』學三「論知行」第四十五條）を踏まえて、「道體」は人の心に隱れており、見えにくいため、孔子が水に喩えて説明しているという。さらに、「心有れば則ち自ら知覺有り（有心則自有知覺）」（『朱子語類』孟子十「盡其心者章」第五十四條）、「知覺を爲し、運動を爲す者は、此れ氣なり（爲知覺、爲運動者、此氣也）」（『朱子語類』性理一「人物之性氣質之性」第十七條）に基づき、理氣二元論の立場から、心の氣の知覺運動が天地萬物と同樣に道體の中に流行すると説いている。最後に、「敬」と「愼獨」を修養法として、天理の流行を塞ぐ人欲を取り除くことを唱えている。朱熹は「孟子章句集注」で「浩然の氣」を「天地の正氣にして、人の得て以て生じる者なり（天地之正氣、而人得以生者）」と解釋し、「直を以て養ふ」を「自ら反みて縮（なほ）し（自反而縮）」と解釋している。さらに、「一も私意の蔽ふ所と爲れば、則ち欿然として餒ゑ、却つて甚だ小なり（一爲私意所蔽、則欿然而餒、却甚小也）」と説き、私意を無く

すことを唱えている。蕃山はそれを繼承しつつ、程子が引いた「自強不息」という『易』乾卦の言葉を心法と見なし、心の體用を重視している。この章の理、氣、心に關する蕃山の解釋は朱子學から離脱していないのである。

（二）里仁篇「朝聞道」章の解釋

里仁篇に、「朝に道を聞かば、夕べに死すとも可なり（朝聞道、夕死可矣）」（二）という孔子の言葉が見える。

朱熹「論語集注」では、「道とは、事物當然の理なり。苟も之を聞くを得ば、則ち生きては順ひ死しては安んじ、復た遺恨無し。朝夕とは、其の時の近きを甚だしく言ふ所以なり（道者、事物當然之理。苟得聞之、則生順死安、無復遺恨矣。朝夕、所以甚言其時之近）」と解釋している。朝に道理を知れば、生きている時も死ぬ時も、心安らかに對處できて、悔いがないという。

周知のように、朱子學では、太極、理、道は同一の範疇に屬する。『朱子語類』理氣上「太極天地上」第四條に、「太極は只だ是れ一箇の理の字なり（太極只是一箇理字）」とある。『朱子語類』中庸一「第一章」第二十九條に、「物の理、乃ち道なり（物之理、乃道也）」とある。『朱文公文集』卷五十八「答黄道夫」に、「理なる者は、形而上の道なり、物を生ずるの本なり（理也者、形而上之道也、生物之本也）」とある。朱熹は、「事々物々、各々定理有らざる莫し（事事物物、莫不各有定理）」（『朱子語類』大學一「經上」第六十條）と述べ、萬事萬物に理があるとしている。一方、生と死については、「人の生死、亦た只だ是れ陰陽二氣の屈伸往來のみ（人之生死、亦只是陰陽二氣屈伸往來耳）」（『朱子語類』易四「乾上」第十八條）と述べている。朱熹は理を根本として、生死（氣）より道（太極、理）を重視し、事々物々の理を窮めることを提唱している。

因みに、王陽明は、心の外に理がないという見地に立って、「心は即ち道、道は即ち天なり。心を知れば則ち道を知り天を知る（心即道、道即天。知心則知道知天）」（『傳習録』上、第六十七條）と述べ、心、道、天を同一であり、心を知ることを強調している。

蕃山は、『論語小解』では「道」について次のように述べている。

天地人物、日月星辰、山川河海も道中の一物也。四時の運行、陰陽五行、歳月日時も道の流行にあらずと云ことなし。風雷水火、雨露霜

雪も道の用にあらずと云ことなし。象形の中、日月より明なるはなく、人より靈なるはなし。人の人たる人は聖人なり。聖人の教は人倫を明にするを初とす。人倫明にして、天地の化育を助くべし。道則我也、我則道也、則堯舜其人なり。（『論語小解』里仁第四）

天や人を含めてすべての形のあるものは道の中の一物である。この萬物の中に最も靈妙なのは人であり、人の中に最も優れたのは聖人である。聖人の教は人倫を明らかにして、天地の萬物を創造し育てることを助けるという。ここで注目すべき點は、蕃山が道即ち我、我即ち道、即ち堯舜だと述べ、道と我と堯舜を同一視していることである。そうすると、天地萬物は「我」の中のものになり、陰陽五行や季節時間の變化、そして風雷水火、雨露霜雪など本來自然に關わるものも「我」の流行や作用であるということになる。蕃山の言う「我」は肉體的人間ではなく、主宰的、形而上的なものである。

蕃山は『集義和書』巻三では、「人は天地の徳、神明の舎ともいへり。心の臓の虚中、おのづから一太極あり。又腹中にありと云も害あらず。心に内外なき事は本よりの義なり」と述べている。腹中にある心は一つの太極であり、内外の區別がなく、人間の體も含めて萬物を創造することができる。また、『論語小解』雍也第六「季氏使閔子騫」章では、蕃山は「吾心の誠より世界を造化し出す也」とも明言している。

王陽明は良知について、「良知の虚は便ち是れ天の太虚にして、良知の無は便ち是れ太虚の無形なり。日月風雷、山川民物、凡そ貌象形色有るものは、皆太虚無形の中に在りて發用流行し、未だ嘗て天の障礙を作（な）さず。聖人は只だ是れ其の良知の發用に順ひ、天地萬物は倶に我が良知の發用流行の中に在り。何ぞ嘗て又た一物の良知の外に超えて、能く障礙を作す有らんや（良知之虚便是天之太虚、良知之無便是太虚之無形。日月風雷、山川民物、凡有貌象形色、皆在太虚無形中發用流行、未嘗作得天的障礙。聖人只是順其良知之發用、天地萬物倶在我良知的發用流行中、何嘗又有一物超於良知之外能作得障礙）」（『傳習録』下、第六十九條）と述べている。良知の虚無は天の太虚無形であり、あらゆる形のあるものはすべて我が良知にあって働いている。これによって、主體としての「人」を重視する蕃山の所謂「我」は、王陽明の良知説と相似性がある。蕃山は、良知を「天」「太極（天理）」を「我」の中の一物と見なしている。王陽明の説いた「心即理」「心外無理」（『傳習録』上、第三條、第三十三條）と異ならない。

蕃山は「我」を萬物の根源と主宰としているが、「禮は理也。理は萬事萬物に散在す」（『論語小解』雍也篇「君子博學於文」章）と述べ、朱熹が程子から繼承した「禮即理也」「理一分殊」（『朱子語類』論語二十三「顔淵問仁章」第八十六條、理氣上「太極天地上」第八條）の説も支持している。

生死については、蕃山は次のように述べている。

> 此道をきくときは、いまだ至所にいたらずといへども、人鬼幽明二あらず、晝夜に通じて死生を知、うたがひなく迷ひなし。故に夕に死すとも可也。しかれども一日も生あらんには是にてたれりと思ふも道體にあらず。又長生を願ひ此分にては殘おほきとおもふも道理にあらず。死生は天地の理也、造物者のなさんまゝたり。生あらばやむべからず、死せば遺恨なかるべし。ゆく者とともにゆくべきのみ。（『論語小解』里仁第四）

蕃山によると生死は、人鬼、幽明、晝夜と同様に一體である。この道を聞いたら、究極のところに到達できないとしても、生死に對して疑いや迷いがない。一日でも生きているだけで滿足したり、長生きしたいなどと思うのも道理ではない。生死は天地の理であり、造物者のなるままである。つまり、生死は造物者が決めることで、天地萬物を主宰する「心」を持つ人間でも、生死を決めることができない。蕃山は、道教で唱えられた萬物を創造する造物者が人の生と死を支配している[三]と考えている。

『集義和書』巻三では、「明には五倫あり、幽には五行あり。明も造物者と友たり、幽も造物者の友たり。生には人心あり、死には人心なし。人の字に心をつけ候へば明白なる事に候」と述べている。心は永遠に存在するものではなく、人が生きている時に心があるが、人が死ぬとともに心は無くなる。

蕃山は「道」を解釋する前半では、「我」を萬物の主宰としているが、生死を解釋する後半では、道教のように造物者が人の生死を支配するとしている。

第三節　人性論

續いて、陽貨篇「性相近」章と季氏篇「生而知之者」章の解釋から蕃山の人性論について檢討してみる。

（一）陽貨篇「性相近」章の解釋

陽貨篇では、孔子が人の性質と學習や習慣について、「性相近し、習ひ相遠し（性相近也、習相遠也）」と述べている。この言葉について、朱熹は、「此に謂ふ所の性は、氣質を兼ねて言ふ者なり。氣質の性、固より美惡の同じからざる有り。然れども其の初を以て言へば、則ち皆甚だしくは相遠からざるなり。但だ、善を習へば則ち善なり、惡を習へば則ち惡なり。是に於て始めて相遠きのみ。（此所謂性、兼氣質而言者也。氣質之性、固有美惡之不同矣。然以其初而言、則皆不甚相遠也。但習於善則善、習於惡則惡、於是始相遠耳）」（「論語集注」）と解釋している。

朱熹は張載と二程の説を受け繼いで、人の性を天命の性（本然の性、天地の性ともいう）と氣質の性と分類している。「大本は、天命の性、天下の理皆此より出で、道の體なり（大本者、天命之性、天下之理皆由此出、道之體也）」（「中庸章句」）という句について、「氣質の稟くるは、各おの清濁有り（氣質之稟、各有清濁）」（『朱子語類』性理一「人物之性氣質之性」第五十條）と述べている。つまり、天命の性が根本の「道體」であり、そこから世界中の理が出て來るが、氣質の性は受けた氣の清濁によって異なるという。朱熹は、氣質の清濁について、「人の稟くる所に就いて言へば、又た昏明、清濁の異なる有り。故に上知生知の資は、是れ氣の清明純粹にして、一毫の昏濁無し。所以に生まれながらにして知り、安らかにして行ひ、學ぶを待たずして能くす。堯舜の如き是れなり（然就人之所稟而言、又有昏明清濁之異。故上知生知之資、是氣清明純粹、而無一毫昏濁。所以生知安行、不待學而能。如堯舜是也）」（同第四十一條）と述べている。堯舜のような聖人は、清く明るい氣質を受けているため、生まれながらにして知る「上知」「生知」の氣質であるという。朱熹は、程子の「聖人の心は止水の如し（聖人之心如止水）」（『二程遺書』巻十八）という説を『近思録』に收録し、聖人の心は止まって靜かにたたえる水のようであると

して、靜かで動かないとしている。

ところが、蕃山は「性相近」章について次のように解釋している。

氣質の性、清濁動靜の異ありといへども、赤子より三才に至るまで、惡と云べき者なし。清善にして濁惡ならず、靜是にして動非ならず。清なる者、藝術などに器用にて、道に本づかざる時は卻て惡に近き者あり。濁なる者、左道などに迷て愚癡になる時は、惡に近き者あり。動なる者浮躁になり、靜なる者思慮多して病を生ずることあり。共に非に近し。是習のいたす處也。（『論語小解』陽貨第十七）

つまり、氣質の性には、清と濁、動と靜の違いがあるが、赤ん坊から三歳になるまで、惡いと言える性はない。清は善、濁は惡、靜は是、動は非ということでもない。性の清い人は、技藝が優秀でも道を根本としない時は、かえって惡に近い人が出てくる。性が濁っている人は、邪道などに迷って、無知愚昧になる時は、惡に近い人が出てくる。動く人は、落ち着かない。靜かな人は考えすぎて病氣になる。どちらも非に近い。つまり、氣質の清濁動靜は、絶對的な善惡是非であるとは限らない。道（理）を根本として學習することが重要である。蕃山は朱熹と同樣に氣質の性に清濁、動靜の差異があると考えているが、清と靜を善、濁と動を惡とは認めず、「習」の工夫を重視している。

蕃山はまた、「天理人欲ならび不立、天理は本より人の性也。固有の本然なりといへども人欲主と成て後是を失へり。故に天理の本眞に歸らんとおもふ者は是其人欲を去也」（『論語小解』雍也第六「樊遲問知」章）と述べ、性善説の立場から、「天理を存し、人欲を去る」工夫を支持し、氣質の性から本然の性に復歸することを主張しており、基本的に朱熹の復初説を支持している。

（二）季氏篇「生而知之者」章の解釋

季氏篇には、「生まれながらにして之を知る者は、上なり。學んで之を知る者は、次なり。困しんで之を學ぶは、又其の次なり。困しんで學ばず、民斯れを下と爲す（生而知之者、上也。學而知之者、次也。困而學之、又其次也。困而不學、民斯爲下矣）」という孔子の言葉が見える。朱熹は、「困は、通ぜざる所有るを謂ふ。言ふこころは、人の氣質同じからざること、大約此の四等有り（困、謂有所不通。言人之氣質不同、大約有此四等）」（「論語集注」）と解釋し、人に氣質の違いによって區別をつける。「其れ是の四等有る所以の者は何ぞや（其所

以有是四等者何也）」という質問を受けて、朱熹は「論語或問」（『四書或問』巻十六）の中でこの四等の人について、以下のように詳しく解説している。

朱熹は、まず「生知」の聖人について、

人の生まるるや、氣質の清明純粹を稟け、絶えて査滓無ければ、則ち天地の性に於いて間隔する所無し。而して凡そ義理の當然、學ぶを待たずして胸中に了然たる者有るは、所謂生まれながらにして之を知る聖人なり。（人之生也、氣質之稟清明純粹、絶無査滓、則於天地之性無所間隔。而凡義理之當然、有不待學而了然於胸中者、所謂生而知之聖人也。）

と解説している。次に、「學知」の賢者について、

其の此れに及ばざる者は、則ち昏明、清濁、正偏、純駁の多少を以て勝負して差と爲し、其の或いは清明純粹を得れども、少しの査滓無き能はざる者は、則ち未だ小さく間隔有るを免れずと雖も、而して其の間は達し易く、其の碍は通じ易し。故に其の未だ通ぜざる所の者に於いて、必ず學びて以て之に通ずるを知る。而して其の學ぶや、則ち亦た達せざる無し。所謂學びて之を知る大賢なり。（其不及此者、則以昏明、清濁、正偏、純駁之多少勝負爲差、其或得於清明純粹、而不能無少査滓者、則雖未免乎小有間隔、而其間易達、其碍易通。故於其所未通者、必知學以通之。而其學也、則亦無不達矣。所謂學而知之大賢也。）

と述べている。さらに「困知」の衆人について、

或いは昏濁偏駁を得ることの多くして、少しの清明純粹無き能はざる者は、則ち必ず其れ窒塞して通ぜず、然る後に學ぶを知る。其の學、又た未だ必ずしも通ぜざる無くんばあらざるなり。所謂困しんで之を學ぶ衆人なり。（或得於昏濁偏駁之多、而不能無少清明純粹者、則必其窒塞不通、然後知學。其學、又未必無不通也。所謂困而學之衆人也。）

と述べている。最下位の「不學」の民については、

昏濁偏駁又た甚しくて、復た少しも清明純粹の氣有る無きに至つては、則ち通ぜざる有りと雖も、而して憒然として覺る莫し。以て當然

と爲し、終に學びて以て其の通ずるを求むるを知らざるなり。此れ則ち下民なるのみ。」（至於昏濁偏駁又甚、而無復少有清明純粋之氣、則雖有不通、而憒然莫覺。以爲當然、終不知學以求其通也。此則下民而已矣。）（『四書或問』巻十六「論語或問」）

と述べている。朱熹によれば、第一等の人は、純粋清明な氣質を持って、生まれながらにして知る聖人である。第二等の人は、氣質に少し濁りがあるけれども、學ぶことによって通達できる大賢である。第三等の人は、氣質に濁る部分が多くて清明な部分が少なく、困しんで學ぶ衆人である。最下等の人は、氣質が完全に濁っていて、純粋清明な氣質がまったくないため、學ぶことを知らない下民である。

朱熹はこのように人を聖人、賢人、一般人、下民の四等に分けて、さらに、「人の氣を稟けて、富貴、貧賤、長短、皆定數其の中に寓すること有り（人之稟氣、富貴、貧賤、長短、皆有定數寓其中）」（『朱子語類』性理一「人物之性氣質之性」第百條）と述べており、人は生まれつき持っている氣質によって身分差別が予め定まっていると主張している。

ところで、蕃山は、朱熹とは異なり、氣質の性という觀點から生知、學知、困知を區別することをしていない。『論語小解』では、次のように述べている。

生知、學知、困知は、多所に付てのたまへり。生知といへ共、學知、困知をかねざることあたはず。禮を學び、樂を習は、學知也。堯舜も病る仁政の至は、困知也。困知といへども、不學して知の良知あり、不習して能する良能あり、況や學知をや。三品ともに皆樂みあり。聖賢の樂みはいふべからず。困知の樂みは、學で時に習の悦なり。たとへば詩哥（歌）のごとし。句の不出は困知に似たり、句を得て悦は樂に似たり、樂を知て後よく學で至るべし。下民のごときは不知不通惑へる事おほしといへども、學問して解むことを不欲。夢のごとくにして有生し、夢のごとくにして死亡す。恥を恥と思はざれば恥なきがごとし。（『論語小解』）

蕃山によれば、生知は學知と困知を兼ねている。禮樂を學ぶのは、學知である。堯舜という聖人でさえ仁政を憂慮するのは、困知である。困知であったとしても、孟子の言う學ばなくても知る良知があり、習わなくてもできる良能がある。まして學んで知るのはなおさらである。つまり、各人の受けた氣の清濁に關わらず、人は皆、天賦の良知（生知）を持っているため、學ぶことによって聖賢の境地に至ることができ

る。ただ、學ぶ意欲のない下民は、聖人になれる埒外に置かれている。

以上のように、蕃山は、人が生まれながらに持っている良知の働きを認め、學習の工夫をすれば聖賢になることができると主張している。王陽明は『傳習録』で「良知は人人皆有り（良知人人皆有）」（下第二十一條）、「吾が心の良知は、即ち所謂天理なり（吾心之良知、即所謂天理也）」（中「答顧東橋書」）の立場から「故に凡人と雖も、學を爲すを肯んじ、此の心をして天理に純ならしめば、則ち亦た聖人と爲るべし（故雖凡人、而肯爲學、使此心純乎天理、則亦可爲聖人）」（上第百條）と述べている。しかし、なぜ「上智と下愚とは移らず」かというと、「是れ移るべからざるものならず、只だ是れ移るを肯んぜざるのみ（不是不可移、只是不肯移）」（上第百十條）だからだと述べている。つまり、下民にも良知があり、學ぶことができるが、學ぼうとしないだけだと解釋している。すべての人が先天的良知を有しており、誰もが聖賢になれるが、民は學ぼうとしない、という蕃山の解釋は、王陽明と似ていると言って良い。

第四節　修養論

蕃山の修養論については、學而篇「學而時習」章と述而篇「三人行必有我師」の章の解釋について朱熹「論語集注」と對比しながら分析してみよう。

（一）學而篇「學而時習」章の解釋

學而篇の冒頭には、孔子の「學んで時に之を習ふ、亦た説ばしからずや（學而時習之、不亦説乎）」という有名な句がある。これについて、朱熹は、「學の言爲る效（なら）ふなり。人の性は皆、善なり、而れども覺るに先後有り。後覺者は必ず先覺の爲す所に效へば、乃ち以て善を明らかにして其の初に復す可きなり（學之爲言效也。人性皆善、而覺有先後、後覺者必效先覺之所爲、乃可以明善而復其初也）」（「論語集注」）と注釋し、「學」は「效」であり、後覺者は先覺者にならい、善を明らかにして自分自身の本然の善性に復歸できると考えている。「習」について、「習は、鳥の數々（しばしば）飛ぶなり。之を學びて已まず、鳥の數々飛ぶがごときなり（習、鳥數飛也。學之不已、如鳥

數飛也）」と注釋し、「習」は、鳥が何度も羽ばたくように繰り返して練習する意味に解釋している。この句について、蕃山は次のように解釋している。

學は覺也。義理を知なり。習は其學びたる義理を心に用ひ身に行也。説は悦也。本心の悦也。君子の學は初學より心に悦あることを知べし。（中略）其中五倫の交り、五典十義重し。父にをいては孝を習ひ、子には慈をならひ、君におゐては忠をならひ、臣には仁をならひ、兄におゐては敬をならひ、弟には愛を習ひ、婦におゐては和義を習ひ、夫には貞順を習ひ、朋友互に信をならふ。五典十義共に一心の神通妙用にして、一徳の條理也。外よりするに非ず。（『論語小解』學而第一）

蕃山は、朱熹の「效ふ」という解釋を取らず、何晏の『論語集解』に「學、覺也」とあるのによって、學は覺であるとし、義理を知るのであるとしている。義理とは、父子、君臣、兄弟、夫婦、朋友の五倫における孝、慈、忠、仁、敬、愛、和義、貞順、信という五典十義の徳目である。五典十義は心の外で行うものではなく、心自體の神妙な作用である。また、習については、朱熹のいう反復練習の意味に取らず、心身をもって義理を實行すると解釋している。蕃山は、習に實踐的な意味を與えている。ゆえに、君子の學は、心に存在する道理を知り、外に向けて實踐躬行して常に悦ぶというのである。この解釋は、明らかに心の工夫を重視する陽明心學に傾斜している。

蕃山は、『集義外書』の中で、「書はたとへば雪中の兔の足跡也。兔は心なり。聖經賢實は皆我心の注なり。兔を得て後足跡は用なし。心を得て後書は用なし」（巻六「脱論三」）と述べており、書は兔の足跡のようで、兔を得た後、足跡は要らない。聖賢の經實がすべて自分の心の注釋で、心を體得した後、書籍は無用になるという心の主體性を保持する修養論を提示している。因みに、陸象山は「六經、皆我が注脚なり（六經皆我注脚）」（『陸象山全集』巻三十四）と述べている。王陽明はその説を受け繼いで、「六經とは、吾が心の記籍なり。而して六經の實は、則ち吾が心に具わる（六經者、吾心之記籍也。而六經之實、則具於吾心）」（「尊經閣記」）と述べ、經書は我が心の書籍であり、その眞實は心に備わっていると言ったのである。

（二）述而篇「三人行必有我師」章の解釋

述而篇には、「三人行へば、必ず我が師有り。其の善き者を擇びて之に從ひ、其の善からざる者は之を改む（三人行、必有我師焉。擇其善者而從之、其不善者而改之）」という孔子の言葉がある。これについて、朱熹は、「三人同じく行うは、其一は我なり。彼の二人の者は、一は善、一は惡なれば、則ち我其の善に從いて其の惡を改む。是の二人の者は、皆我が師なり（三人同行、其一我也。彼二人者、一善一惡、則我從其善而改其惡焉。是二人者皆我師也）」（「論語集注」）と解釋し、自分、善人、惡人の三人が同じ行動をする時に、善を手本として見習って惡を改める。善人でも惡人でも皆自分の師であるとしている。

一方、蕃山は、次のように師が我が心にあると解釋している。

> 天下に人三人あり。善者數千人といへども、我に對する時は一人也。惡者數萬人といへども、我に對して一人也。其一人は我也。善なる者をえらび、己をすてて人にしたがひ、不善なる者は凡情の通病、人にあれば己にもあり。故に人の不善をにくむ心を反して、己が不善を改むべし。夫善人をみて善と知〔る〕心、則我身に善を行ふべき師也。惡人を見て惡と知〔る〕心、則我身の惡をあらため去〔る〕べき師なり。師外にあらず、我心にあり。人に有〔る〕だに如此、況や我に有〔る〕の善惡は、念慮の微といへども、一念のきざしにをいて是を知〔る〕の神明あり。不遠して復する（『易』復卦）時は、身の罪過とならず。是心法の始也。（『論語小解』述而第七）

世の中には善人と惡人と自分という三種類の人がいる。善人と惡人が數千數萬いても、自分にとっては一人の善人と一人の惡人だけである。善を選んで自我を捨てて善人に從うべきである。不善は、凡人の感情に共通の缺點であって、他人にあれば自分にもある。そのため、他人の不善を憎む心を反省して、自分の不善を改めることができる。善人を見て善だと知る心は、自身にとって善を行うための師である。惡人を見て惡だと知る心は、自身の惡を改めて去るための師である。この師は、心外にあるのでなく、自分の心にある。蕃山の場合は、師は他の人間ではなく、自分の心に他ならない。人は善と惡を見て自分の心を師として、正しい判斷を下して、善を行い、惡を取り除くのだと解釋している。この章では蕃山の心學的解釋の特徵が端的に示されている。

因みに、王陽明は、「道は即ち是れ良知なり。良知は原もと是れ完完全全なり。是なる的（もの）は他（かれ）に是を還し、非なる的は他に非を還す。是非只だ他に依著すれば、更に不是の處有る無し。這の良知は還た是れ你の明師なり（道即是良知。良知原是完完全全。是的還他是、非的還他非。是非只依著他、更無有不是處。這良知還是你的明師）」（『傳習録』下、第六十五條）と述べており、道は良知であり、良知によって是非を判斷すれば、誤りは起こらない。さらに良知は明師であるとしている。

第五節　政治論

仁政は、儒學者が標榜する重要な政治思想である。その根本は孔子が唱えた仁の思想であり、『論語』に頻出する。岡山藩政に參與し、豐かな經驗を有する蕃山は、どのような政治論を持っていたのか。蕃山の政治論について考察してみたい。

（一）里仁篇「不仁者不可以久處約」章の解釋

里仁篇の「不仁者は、以て久しく約に處る可からず。以て長く樂しきに處る可からず。仁者は仁に安んじ、知者は仁を利とす（不仁者不可以久處約、不可以長處樂。仁者安仁、知者利仁）」という章に對して、朱熹は、「不仁の人は、其の本心を失ふ。久しく約なれば必ず濫れ、久しく樂なれば必ず淫す。惟だ仁者のみ則ち其の仁に安んじて、適くとして然らざる無し。知者は則ち仁を利して、守る所を易へず。蓋し深淺は之れ同じからずと雖も、然れども皆外物の能く奪ふ所に非ざるなり（不仁之人、失其本心。久約必濫、久樂必淫。惟仁者則安其仁、而無適不然。知者則利於仁、而不易所守。蓋雖深淺之不同、然皆非外物所能奪矣）」（「論語集注」）と解釋している。つまり、仁者は人の本心を保って失わないのである。仁の程度は人それぞれであるが、外物に奪われることがない。

仁について、朱熹は、「仁は、愛の理、心の德なり（仁者、愛之理、心之德也）」（「論語集注」）と定義し、「仁は、義、禮、智の三者を包む（仁包義、禮、智三者）」（『朱子語類』孟子九「仁人心也章」第三十三條）、「蓋し仁なるは、五常の首なりて、四者を包む。惻隱の體にして、四端を貫く（蓋仁也者、五常之首也、而包四者。惻隱之體也、而貫四端）」（『四書或問』卷十六「論語或問」）と述べており、

仁は義、禮、智を包含し、五常の首位であり、四端を貫くとしている。朱熹にあっては、仁は最高の徳目である。

一方、蕃山は、仁について次のように身分を固定化させる根據としている。

> 仁者は人我のへだてなきのみならず、天地、陰陽、風雨、寒暑、己にあらずと云ことなし。富貴、貧賤、通達、窮困、幽明、死生、己にあらずといふことなし。故に貧賤に居ては貧賤の道を行ひ、富貴に居ては富貴の道を行ふ。夏はかたびらを着し、冬は小袖を着するがごとし。死生は晝夜のごとし、入〔人〕として自得せずと云事なし。是を一貫の心法と云。不仁者はこれに反せり。故に窮困に居ては、約窮を外の物としていとひにくめり、久しく居がたき所也。又仁者にあらざれども堪忍の力つよくてよく處もあり。富貴を得ては己一人の榮華とし、淫樂を以て事とし、驕奢をきはむ。終には身を亡し、國家を失へり。是又久く居がたき所也。（『論語小解』里仁第四）

蕃山にしてみれば、仁は、自分と他人との間に間隔がないだけでなく、天地、陰陽などの自然現象や富貴、貧賤、死生などの社會現象もすべて自分の中に存在するということである。そのため、仁者は、貧賤にせよ富貴にせよ、現状のままに安んじて生きていくべきである。貧賤に生まれた人は貧賤に不満を持たず、富貴に生まれた人は自得してつつしみ、贅澤でだらしない生活を送ってはならぬ。かくして蕃山は、あくまで仁の思想を利用して、統治階級の立場から當時の幕府の身分秩序を保って、社會の安定化を圖っていると言ってよい。

また、蕃山は、「一貫は仁也。（中略）好惡する處あるは不仁也。一貫ならず」（『論語小解』里仁第四）、「ただ天下において好惡するところなく、義と共にしたがって無心なる時、初て仁なるべし」（『集義和書』巻十三「義論之六」）と述べ、一貫は仁であると定義し、天下萬物に對して好き嫌いがなく、道理にしたがう本心の状態（無心）は、仁であり、一貫であるとしている。因みに、王陽明は、「然れども心の本體は原もと一物無きことを知らずして、一向に着意して善を好み惡を惡み去（ゆ）けば、便ち又這の分の意思を多として、便ち是れ廓然大公ならず。『書』に所謂『好を作し惡を作すこと有る無し』とは、方に是れ本體なり（然不知心之本體原無一物、一向着意去好善惡惡、便又多了這分意思、便不是廓然大公。『書』所謂『無有作好作惡』、方是本體）」（『傳習録』上、第百二十條）と述べており、心の本體はもともと何もなく、ひたすら善を好んで惡を憎むのは、廣い公平な心ではないとしている。明らかに蕃山は王陽明の影響を受けている。

（二）顔淵篇「子貢問政」章の解釋

顔淵篇に、門人子貢が政治について孔子に尋ねるという章がある。孔子は食糧と軍備と民の信頼の三つを擧げて、「食を足し、兵を足せば、民之を信ず（足食、足兵、民信之矣）」と答えた。子貢が、「必ず已むを得ずして去らば、斯の三者に於いて何をか先にせん（必不得已而去、於斯三者何先）」と尋ねると、孔子は、「兵を去らん（去兵）」と答えた。子貢がさらに、「必ず已むを得ずして去らば、斯の二者に於いて何をか先にせん（必不得已而去、於斯二者何先）」と尋ねると、孔子は、「食を去らん。古より皆死有り。民、信無くんば立たず（去食。自古皆有死、民無信不立）」と答えた。つまり、政治においては、最も重要なのは民が爲政者を信頼することであると。

朱熹「論語集注」では、「愚謂へらく、人情を以て言へば、則ち兵食足りて、而る後に吾が信以て民に孚（まこと）とせらる可し。民徳を以て言へば、則ち信は本より人の固有する所にして、兵食の得て先んずる所に非ず。是を以て爲政者は、當に身ら其の民を率ゐて、死を以て之を守るべし。危急を以て棄つべからざるなり（愚謂、以人情而言、則兵食足、而後吾之信可以孚於民。以民徳而言、則信本人之所固有、非兵食所得而先也。是以爲政者、當身率其民、而以死守之。不以危急而可棄也）」と解釋している。朱熹は、人情と民徳との二つの方面から論じている。人情からすれば、軍備と食糧は優先するが、民徳からすれば、信は人の固有する道徳であり、軍備と食糧より先にある。ゆえに、爲政者は民を死守すべきであると要求している。

蕃山は、食と兵より信が最も重要であると主張し、次のように述べている。

> 人生の重事、政の備、此三より大なるはなし。食の中に衣服、屋居、器物等こもれり。他は食ありて後の物なればなり。兵は諸の兵具弓馬の術をかねたり。信は吾人の本心也。民信之とは、萬人固有の天眞を不失也。士大夫以上はいふに及ばず。是上の徳を本として教化の道あり、信於我不離叛ことは其中にあり。先ずる處にあらず。曰去兵とは三の者、一もかくべからずといへども、不得已して去べきは兵也。食足て信かたくば、杖を制て秦楚の堅甲利兵をうたしむべき道あり。水は至柔の物なれども、和して一なる故に、堤を破り、大石をうごかす。仁者には敵なし。王者の兵は必ずしも堅甲利兵を不頼。曰去食とは、人生れて食によりて長ず、教ありて固有の信を存す、萬

物の靈たる所也。人老衰して兵去食つきて死す。ただ信のみ亡びず。信なくて生たるは鳥獣なり、生なきにはしかず。形ある者一度は死す。たとひ天下を盡して死せしむとも、信はかくべからず、是伯夷の心なり。仁を求て仁を得たる處也。（『論語小解』顔淵第十二）

食と兵と信とは、人生と政治において最も大切なものであり、本來、先後の區別がない。兵は、仁政を施す君主の治國においては、必ずしも頼る必要がないため、取り除いても良い。食は、人間の成長に必要なものであるが、他の動物と區別をつける象徴ではないため、取り除いても良い。ただ信だけが、人の生まれつきの本心であり、永遠に存在する超時間的なものである。蕃山は、信を爲政者の備えるべき道徳として、民に信頼されるのが教化の道であると考えている。

信について、蕃山は『集義和書』巻六「心法圖解」で、「信は至誠無息の天理にして、仁義禮智みな信あり。故に四端みな眞實無妄なり。天道に元亨利貞を云て誠を不言が如し。四時皆土用あるが如し。誠は天の道なり、誠を思ふは人の道なり。故に信を中に書す」と述べており、信を天理とし、人道の中心としている。仁義禮智の四端にはすべて信がある。蕃山にあっては、信は人道においてとりわけ重要な位置を占めている。

さらに、『論語小解』では、治國における禮樂と軍備について次の問答が見られる。

問、國を治るには禮樂を以す。兵のみの給ふは何ぞや。

云、知を上にし、力を下にせざれば治らず。兵其備也。其上兵にあらざれば、人と禽獣とをわかつことあたはず。禽獣には人よりも力つよく猛き者あり。兵を以てしたがへて人倫尊し。初て禮樂起るべし。（中略）道を失ふとは、愚を上にし、知を下にす。一人を以て一國を治めしめずして、一國を以て一人に與へて、士民を困窮せしむ。主奢り、民困窮する時は、武事に懈るもの也。（『論語小解』顔淵第十二）

すなわち、知者を支配者として武力で制御すれば、國を治めることができる。武力によって人倫が尊くなって、はじめて禮樂を行うことができる。もし愚者を上の支配者にして、知者を下の被支配者にすれば、道理に背くことになり、兵士や民は困窮し、軍事も怠ってしまう。蕃

山は、知慧のある人が軍隊を統制するという文官優位の政治思想を持っていると考えられる。

（三）學而篇「其爲人也孝弟」章の解釋

學而篇に、孔子の門人、有若の「君子は本を務む。本立ちて道生ず。孝弟なる者は、其れ仁を爲すの本か（君子務本、本立而道生。孝弟也者、其爲仁之本與）」という言葉が見える。古來、孝は百善の本であり、重要な徳目としている。宋代以降に孝と仁をめぐってさまざまな解釋が現れて、論議は深化してきた。

この章について、朱熹は、「仁は、愛の理、心の徳なり。仁を爲すは、猶ほ仁を行ふと曰ふがごとし。（中略）言ふこころは、君子は凡事に專ら力を根本に用ひ、根本既に立てば、則ち其の道自ら生ず。上文の所謂孝弟の若きは、乃ち是れ仁を爲すの本なり。學者此に務むれば、則ち仁道此によりして生ずるなり（仁者、愛之理、心之徳也。爲仁、猶曰行仁。（中略）言君子凡事專用力於根本、根本既立、則其道自生。若上文所謂孝弟、乃是爲仁之本。學者務此、則仁道自此而生也）」（「論語集注」）と解釋している。朱熹は、仁の本體を「愛の理、心の徳」と規定し、孝弟は「仁の本と爲す」という古注に從わず、「仁を爲すの本」と讀み、孝弟を仁の作用と位置づけている。

蕃山は、孝弟と仁について、

> 此君子は在位有徳かねていへり。有徳の人、上に立時は天下國家の政教に本あることを知て、是を務る也。本立ときは人倫明にして人道生ず。仁は萬物一體の生理也。孝弟は親子兄弟一體の心をあげて五倫に交るときは五倫一體也。天下に及して一體ならずと云事なし。天下一體なるときは順逆一致にして、好惡なし、始て仁を云べし。是を以て君子の政教、本立て道大なることを知べし。（『論語小解』學而第一）

と述べている。つまり、統治者の位にいて徳を有する君子は、國家政教の中に根本があることを知ってそれに務める。この仁という根本が立てば、人の倫理道徳は實現することができる。蕃山の場合、親に孝行を盡くし、兄を敬愛するという孝弟の心で仁義禮智信を實踐する時は、五倫が一體になり、天下も一體になる。すなわち、孝弟の心をもって、天下に及ぼせば、萬物一體の仁になることができる。蕃山は、孝弟と

仁の先後輕重について論述せず、國家を統治する角度から仁を血縁的倫理の根本としたのである。

因みに、蕃山は、このような「仁は萬物一體の生理也」といい、「孝は天地萬物一體の理也」（『孝經小解』一）ともいう。孝と仁について、彼は、「孝と仁と別たるにはあらず。ともに心の徳なり。仁を體とし孝を用とするは、先天の理のごとし。孝を體とし仁を用とするは後天の義のごとし。故に孝を徳の本とする時は、仁義禮智も孝の條理也。ただ人性のみならず、元亨利貞の天の四徳も孝の時也」（『孝經外實或問』一之上）と述べ、孝と仁とを心の徳と見なして、先天の理と後天の義のように、本體と作用が相互に變換すると主張している。

さらに、「本立」について次のように解釋している。

本立と云は、君有極を立て、明徳を天下に明にする也。人極を立て天地に配することは賢良を得るを先とす。堯舜の知も物にあまねからず、先務に急なりといへる是なり。孝弟の教も賢良をしてつかさどらしめざれば、其中間人情事變に通ぜずして教廢することあり。「離」象傳云、「明兩作離、大人以繼明照四方」といへり。六五は君の明也。六二は臣の明なり。明兩作とは、明のかたがたなるは、其明孤りにして匱（とぼ）し、六五その明に不衿して、繼に六二の明を以てす。聖主、賢佐を得て明徳を天下に明かにすること、日の普く萬物を照すが如し。是を「明を繼て四方を照す」といへり。離は日なり。今日東に生じ、明日も又東に生ず。日新又日新なり。明々相繼て終始不忒。人主治體の本は知なり。知の實は人を知、是なり。是君子本を務て大道生ずる處なり。（『論語小解』學而第一）

「君有極を立て」について、『尚書』洪範篇に、「皇、其の有極を建つ（皇建其有極）」という言葉がある。これに對して、朱熹の弟子、蔡沈（一一六七～一二三〇）が著した『書經集注』（國立公文書館所藏、別名『書集傳』）では、「皇は、君なり。建は、立なり。極は、猶ほ北極の極のごとし。至極の義、標準の名。中立にして四方の正を取る所の者なり。言ふこころは、人君は當に人倫の至を盡くすべし（皇、君。建、立也。極、猶北極之極。至極之義、標準之名。中立而四方之所取正焉者也。言人君當盡人倫之至）」（巻六）と解釋している。つまり、君主は中正な基準を制定し、人倫の至極を盡くすべきであるという。

蕃山にあっては、堯舜のような聖人の知慧さえ完全無缺ではないので、「本立」には、賢良な人材を登用するのが優先で急務である。賢良

の人に孝弟の教えを把握させれば、人情事變に通じて教えを立てることができる。蕃山はさらに『易』離卦の象傳を引用し、君主と臣下を明の雙方として、いずれも缺けてはいけないと考えており、聖明な君主は賢良な臣下の補佐を得て、その明徳を天下に明らかにすることができると強調し、人材登用を治國の根本としている。

では、蕃山がどのような人材登用論を持っていたのか、次に顔淵篇「哀公問於有若」章の解釋を檢討してみる。

（四）顔淵篇「哀公問於有若」章の解釋

魯の哀公が饑饉對策について有若に、「年饑ゑて、用足たらず。之を如何せん（年饑、用不足、如之何）」と質問した時、有若は、「盍ぞ徹せざるや（盍徹乎）」と答え、民の賦税を輕減すべきであるという。哀公は税率二〇パーセントでも不足だと考えていたので、「二だも、吾猶ほ足たらず。之を如何ぞ其れ徹せんや（二、吾猶不足。如之何其徹也）」と問い詰めた。これに對して有若は、「百姓足らば、君孰と與にか足らざらん。百姓足らざれば、君孰と與にか足らん（百姓足、君孰與不足。百姓不足、君孰與足）」と回答し、君主の滿足は民の滿足に基づくと答えた。朱熹「論語集注」では、「民富めば則ち君獨り貧しきに至らず。民貧しければ則ち君獨り富むこと能はず。有若深く君民一體の意を言い、以て公の厚斂を止む。人の上爲る者は、宜しく深く念ふべき所なり（民富則君不至獨貧。民貧則君不能獨富。有若深言君民一體之意、以止公之厚斂。爲人上者、所宜深念也）」と解釋している。

蕃山は、當時日本の徴税制度に關して、「哀公の時分は農兵也。農兵にて十が二は多し。今日本にて四分六分といふは甚過たり。農と兵とわかれたる故也。今も農兵にて二にせば、四分六分よりは多き積り也」と指摘し、哀公の時代は農兵なので税率二〇パーセントでも税としては、農兵分離の日本の四〇パーセント、六〇パーセントよりも重い税であると主張している。さらに、を廢止して

民間足時は飢寒すること稀也。民足、兵強ければ、四方恐る。此方より手出しせねば方々へ出る軍用の費もなし。彼是大に違ふことなれば君臣士民ともに富足て不足あるべからず。天地の造化を取る事は聖人大賢の事とのみ思ひて、有徳ならでも、才知を以て助くる道あることを不知故に、士民困窮し、饑饉も度々にて、一入用たらず。（『論語小解』顔淵第十二）

と述べ、民に用が足りて兵が強ければ、國の軍用に充てる費用は減らすことができる。君主や臣下、武士が豊かになれる前提は、民が豊かになることである。ここで注目すべき點は、道徳より才知を優位に置くという蕃山が唱えた人材登用論である。彼によれば、もし聖賢しか政治を行えないと考えて、道徳がなくとも才能ある人を登用することを知らなければ、國が困窮し、災害もたびたび起きて、いっそうあらゆるものがたりなくなる。

朱熹の場合は、人材の選抜に道徳と才能を兼備する人を求めるが、才能より道徳を重視する。例えば、「孟子集注」では、朱熹は、「輔相の職は、必ず君心の非を格すに在り、然して後に正しからざる所無し。而れども君心の非を格さんと欲する者は、大人の徳有るに非ざれば、則ち亦之を能くする莫し（輔相之職、必在乎格君心之非、然後無所不正。而欲格君心之非者、非有大人之徳、則亦莫之能也）」（離婁章句上）と述べ、「君心の非」を正すのは「大人の徳」のある人でなければできないと明言している。『朱子語類』では、「高陽氏の才子の八人は、必ず道徳があり才能がある者だ。もし才能をもって道徳に對していえば、すなわち『周公之才之美』（泰伯篇）のように、この才能がある上に道徳が必要だ（高陽氏才子八人、這須是有徳而有才底。若是將才對徳説、則如『周公之才之美』樣、便有是才更要徳）」（「歴代一」第三十一條）と述べ、とりわけ道徳を重要視している。

蕃山は『集義和書』の冒頭で、徳と才について次のように述べている。

學力なくして孝行忠節なるは氣質の美なり。道をしらざる勇者をば血氣の勇ともいへり。人の徳を達し、才を長ずることは文武にしくはなし。（中略）且天の物を生ずること、二ながら全きことなし。四足のものには羽なく、角あるものには牙なし。形あるものは必ずかくる所あり。大かた文才に器用なる者は徳行にうすく、徳行によき人は文才拙きことあり。（中略）君子は其善を取て備らん事を求めず。小人は人のみじかき所をあらはして、その美をおほへり。すべて世に才もなく徳もなき人多し。才あらば稱すべし。徳あらば好すべし。

（『集義和書』巻一「書簡之一」）

つまり、世の中に道徳と才能という二つの側面に優れる人はほとんどいないので、一面に秀でていたら稱賛すべきである。君子は人の長所

を見つけて、才と徳との兩面とも備わることを求めないという。このように道徳と才能を分離し、政治的才能を重視する蕃山の見地は、明末の王學左派の思想家、李贄（一五二七～一六〇二）が主張した能力主義的人材登用論(四)と相似性があると思われる。

要するに、蕃山は支配階級の一員として、儒家が唱えた道徳を利用して、江戸初期に確立された封建的身分制度を合理化させ、道徳のみを基準とする人材登用に反對し、政治的才能を重視すべきことを強調している(五)。

第六節　時所位論

時所（處）位論は、中江藤樹の思想における顯著な特徴の一つであり、蕃山に繼承され、彼の思想において重要な地位を占めていると考えられる(六)。藤樹の『翁問答』（『藤樹先生全集』巻二十三）における「仕置の學問は如何」と論じた箇所では、天時、地利、人情の至善は法度の跡で、心は立法の本意であるため、聖人の心にかなう活法を定めるべきであると説き、「時と所と位と三才相應の至善をよく分別し、萬古不易の中庸をおこなふを眼とす」と述べている。蕃山の『論語小解』では、「時所位」という言葉が見える。その中で、蕃山の時所位論の特徴はいかに表現されているのか、『論語』學而篇「父在觀其志」章、爲政篇「温故而知新」章、爲政篇「君子不器」章の三章を取り上げて詳細に檢討してみたい。

（一）學而篇「父在觀其志」章の解釋

學而篇に、孔子が孝について、「父在せば其の志を觀、父沒すれば其の行を觀る。三年父の道を改むる無きは、孝と謂ふ可し（父在觀其志、父沒觀其行。三年無改於父之道、可謂孝矣）」という言葉が見える。「論語集注」では、朱熹は「父在せば、子自ら專（ほしいまま）にするを得ずして、志は則ち知る可し。父沒して、然る後に其の行を見る可し。故に此を觀れば以て其の人の善惡を知るに足る。然れども又必ず能く三年父の道を改むる無ければ、乃ち其の孝を見る。然らざれば、則ち行ふ所善と雖も、亦た孝と爲すを得ず（父在、子不得自專、而志則可知。父沒、然後其行可見。故觀此足以知其人之善惡。然又必能三年無改於父之道、乃見其孝。不然、則所行雖善、亦不得爲孝矣）」と解釋し、

三年間父の道を變えなければ、その孝行がわかる。そうでなければ、善を行っても、孝ではないのである。しかし、蕃山は、時所位の變化を意識しつつ、次のように子は父の「家道」に盲從してはいけないと主張している。

父存生なれば事專にせず、故に其志の善なるを見なり。父なき時は其行事の善を見なり。然ども三年は父の家道を改るに不忍は孝子の情なり。父子時異也、氣質異也。事の勢昔のごとく成がたき事あり。道は其身の時所位によりし家法也。道德の善ならば終身改べからず。惡ならば三年を待べからず。（『論語小解』學而第一）

蕃山にあっては、三年間父の家道を變えるに忍びないのは孝子の情であるが、父と子は、生きる時が違って、氣質も異なる。そして、物事の状況やなりゆきも昔と異なる場合がある。したがって、子は、自分の生きている時代や、置かれている社會地位と身分に基づいて善惡の判斷をする必要がある。善であれば、父の家道を守り、惡であれば、三年も待つ必要がないという。つまり、父の道を絶對視することに反對し、臨機應變をよしとしている。

（二）爲政篇「温故而知新」章の解釋

爲政篇に、「故きを温ねて新しきを知るは、以て師爲る可し（温故而知新、可以爲師矣）」という孔子の言葉がある。「論語集注」では、朱熹は、「温は、尋繹なり。故は、舊（もと）聞く所なり。新は、今得る所なり。言ふこころは、學びて能く時に舊聞を習ひて、毎に新しき得ること有れば、則ち學ぶ所我に在りて、其の應窮まらず。故に以て人の師爲るべし（温、尋繹也。故者、舊所聞。新者、今所得。言學能時習舊聞、而毎有新得、則所學在我、而其應不窮。故可以爲人師）」と解釋している。つまり、昔のことを尋ねて、そこから新しい知識を得れば、學んだことが自分にあって、應變が窮まりない。したがって、人の師になることができるとしている。

ところが、蕃山は、道の時所位の角度から次のように述べている。

いにしへの事を尋て其跡になづまず。古人の時所位の至善を行じ、心を得て今に行べき至善を得るを知新と云也。しかる時は道我より生じて窮りなし。初て師道立べし。其道を用て國家を治るときは君道也。故に聖賢を君師と云也。同じ中國にてさへ天地の風氣、五十年に

は小變し、五百年には大變する故に、昔の禮法は全く行はれず。其變に通ぜざる時は、却て眞を害して道くらくなる者也。（『論語小解』爲政第二）

すなわち、古の物事の事象（跡）にこだわらず、内面的時所位の理（至善）を行い、心に得て、それから現在の状況に合致すべき理（至善）を獲得することが「知新」とされている。『集義外書』で蕃山は、「いにしへの道は時處位の至善をはかりて、行はれたる事にて御座候へば、其心は可學、其事は不可學」（巻十三「窮理中」）とも述べており、實行する際に、現象でなく物事の本質を見抜いて學ぶべきだと主張している。蕃山によれば、君主の道は、聖賢が初めて立てられた師道（聖賢の道）であるが、永遠に變わらないものではなく、時代（時）と國（所）によって變通しなければならない。

また、ここで注目すべきことは、蕃山が次のように、インド佛教と中國儒教に盲從することを斥けている點である。

西戎の佛法を持來て日本にうつし、中國の儒法を我朝に行はむとす、是皆新を不知ゆへなり。故に日本に害ありて益すくなし。今聖人の道を學ぶ者日本の天地の神道に通ぜば新を知と云べし。（同上）

蕃山にあっては、佛教と儒教という外來思想がそのまま日本で行われれば、害がある。そのために、聖賢の道を日本固有の神道と結合させる必要がある。これによって、蕃山の時所位論と神佛儒融合思想の一端を窺い知ることができる。

（三）爲政篇「君子不器」章の解釋

爲政篇に「君子は器ならず（君子不器）」という孔子の言葉が見える。器と徳について、朱熹は、「器は、各々其の用に適ひて、相通ずる能わず。成徳の士は、體、具はらざる無し。故に用、周ねからざる無く、特（ただ）に一材一藝を爲すのみに非ず（器者、各適其用而不能相通。成徳之士、體無不具。故用無不周、非特爲一才一藝而已）」（「論語集注」）と解釋している。つまり、器は具體的な用途に適應できるが、普遍的に相通じることはできない。徳は本體であって、さまざまな作用にゆきわたる。蕃山は、朱熹の説を受け繼いで、時所位についても次のように敷衍して解説している。

君子は徳を以ての名也。才藝は器のごとし、其一品に止て變通なきが故なり。徳は泰然として時所位にしたがひて神通變化する也。或は本才ありて國天下を治るによき人も、軍の大將として十分ならざるあり。或は大將として天下をなびかす程の名將にても、治世になりて民其澤をかうぶらざるあり。是らは才器の大なる者なれども、變通せざれば器なり。有徳の君子は治亂ともに通ずる故に、文武二道ともいふ也。（『論語小解』爲政第二）

すなわち、才藝は器のように、變通がなくただ一つのことに適應するにすぎないのに對して、徳は時所位にしたがって變通自在なものである。天下國家を治める本才のある人や、天下を服從させる大將に、いかほど才能があっても、變通しなければ、ただの器である。徳のある君子は、時所位の變化に對應し、國を太平に治めたり、動亂を平定したりすることができる。蕃山は徳を時所位論の枠組みに入れて、君主の道徳性を要求している。かくして、蕃山の時所位論は、孝行の道、聖賢の道、治國の道に關わっている。

むすび

蕃山は江戸時代初期の陽明學者として知られているが、『論語小解』では朱熹の「論語集注」及び朱子學を基準として編纂された『四書大全』を參考にして支持する姿勢を示している。

存在論については、蕃山の理、氣、心に關する解釋は朱熹の理氣二元論を踏襲しているが、「道則我也、我則道也、則堯舜其人なり」と述べ、主體としての「我（人心）」を重視する傾向が見られる。

人性論については、蕃山は朱熹と同樣に氣質の性に清濁、動靜の異なりがあると考えているが、清と靜は善で、濁と動は惡だと是認せず、道（理）に基づいて判斷するのが重要であるとして、「習」の工夫を重視している。また、良知良能の固有性と普遍性を用いて、朱熹の人性論を修正しようとしている。彼は、生知は學知と困知を兼ねていると説き、すべての人が平等に良知を持っているため、學習によって聖賢になれると主張している。

修養論については、「五典十義共に一心の神通妙用」「師外にあらず、我心にあり」という言葉に端的に表されているように、蕃山は心の主體性を保持する修養論を提示し、心を體認する心學的特質を示している。

藩政に參與した經驗をもつ蕃山は、支配階級の立場に立って、社會を安定化させ、秩序を守るために、既存の身分制度を強化し、體制を維持するのに盡力している。彼は君主が德をもって仁政を施すべきであると提唱する德治主義者である一方、人材登用において道德を絶對視することに反對し、現實問題を解決する政治的能力を重視する見地を持っている。この能力優位の考え方は、朱子學的政治論から離脱し、陽明學に接近する極めて重要な一歩であると思われる。

また、藤樹から繼承した時所位論は、社會通念や規範への盲從を克服して、時代、場所、地位にしたがって變通していくという適應性の高い思想であり、現代社會でも通用できる實用的な思考方法だと言って良い。

要するに、蕃山は朱子學と陽明學に固執せず、自分の學問に有益な見解を受け入れて、學問の實用性を重視しており、比較的に自由な思想を持っていたと思われる。また、江戸時代には中國や朝鮮と異なり、科舉で官僚を選拔する制度がなかったため、代々世襲の封建體制下にあった武士は、朱子學を學んでも、それによって出世する機會は少なかった。このような學問によって立身出世する必要がない世襲社會の下で、蕃山は比較的に自由に朱子學と陽明學を折衷することができた。井上哲次郎は、蕃山の學問について、「全く陽明學を尊信するものなり（中略）眞實朱子學を喜ぶものにあらず」と評しているが、蕃山が著した『論語小解』では、朱熹の説に從っている例も見受けられるので、必ずしも妥當な見解とはいえないように思われる(七)。

注

（一）正宗敦夫「論語小解題解」（『蕃山全集』第四册、蕃山全集刊行會、一九四一年）を參照。

（二）「夕死可矣」の讀み方について、松川健二『宋明の論語』（汲古書院、二〇〇〇年、二四四～二五四頁）によると、「夕べに死すとも

可」、「死するが可」、「死するに可」という三種類の讀み方があるという。朱熹は「夕べの死にも可」とも讀んでいる。つまり、この句は、朝、道を知ったら夕べに死んでもよい、というほど道を知りたい願望の強さを表しているという古に對して、朱熹は、張載の「生順死安」の説に基いて、道を知ったら生きるにも良いし、夕べに死ぬことになっても安心して死ねると解釋していたという。

（三）『莊子』大宗師に、「偉哉、夫造物者、將以予爲此拘拘也」とある。池田知久『道家思想の新研究―『莊子』を中心として』（汲古書院、二〇〇九年、三三一頁）によれば、「造物者」は「道」と同様に人間を含む萬物を物化、轉生、輪廻させている世界の主宰者である。

（四）李贄の人材登用論については、佐藤錬太郎「李贄の經世論―『藏書』の精神―」（『日本中國學會報』第三十八集、日本中國學會、一九八六年、一八七～二〇一頁）を參照。

（五）蕃山の人才登用論について、佐久間正は、「現實政治においては實際的な政治能力を重視する」、「その對象は支配者たる武士層に限られている」と指摘している。詳細は、佐久間正「熊澤蕃山の經世濟民の思想―その基本的構成と社會的機能―」（『日本思想史研究』（十）東北大學文學部、一九七八年、一～十三頁）を參照。

（六）佐久間正「時處位論の展開―藤樹から蕃山へ―」（『日本思想史研究』（九）東北大學文學部日本思想史學研究室、一九七七年、二十八～三十九頁）では、藤樹と蕃山の時處位論的思惟をそれぞれ分析し、「藤樹の時處位論的思惟の枠組み（心迹差別論、時處位―時中論）を基本的に繼承した蕃山は、それを一層具體的レベルに適應し水土論および人情時變論として展開した」と評價している。

（七）井上哲次郎『日本陽明學派之哲學』（富山房、一九〇〇年、二二九頁）を參照。

おわりに

本論文では、藤原惺窩、林羅山、林鵞峰、中江藤樹、熊澤蕃山を中心として、江戸時代前期の儒學者における朱子學と陽明學の受容の實態について考察を加えた。

第一章では、藤原惺窩の『大學要略』を中心として、林兆恩の解釋と對比しながら、惺窩が『大學要略』を執筆した時期の思想について考察した。惺窩は林兆恩の説を受容しつつも、自分の見解を加えており、獨自の特徴もあることが確認できた。

「明明德」について、惺窩は林兆恩の朱熹批判を繼承し、「明德」は五倫の道德であると認めたが、封建的身分制度を基礎とした社會の安定を重視し、「刑」と「兵」という強制的手段によって秩序を實現する必要があると主張している。「親民」について、惺窩は林兆恩が民を親しますという「親民」の解釋について不十分であるとし、民を養育するという意味もあると説いている。さらに、朱熹のいわゆる「新民」の解釋にも理解を示し、「親民の中にも亦た新民の意有り」と述べて、朱子學と陽明學を折衷する見解を示している。朱熹と異なり、道德と才能を分離する陽明學左派の李贄のような人材登用論を示している。「止於至善」について、惺窩は、我が心に止まって移らないと解釋し、心學的傾向を示している。一方で、「止」を朱子學で重視した修養法の「敬」と同一視している。「格物」については、王陽明のように心を正すとは解釋せず、林兆恩の説を踏襲して、心の中の物欲を去ると解釋している。「致知」について、心に思慮がなく、虛靈な状態になると解釋したが、「性上不可添一物」という楊時と朱熹の説も是認している。

以上の分析によると、『大學要略』では、惺窩は林兆恩の説を全面肯定して引用しているわけではない。その解釋には、朱子學と陽明學を折衷する傾向が見える。彼は、單純に前人の思想を複製したのではなく、獨自の見解を持っていたと言える。

第二章では、藤原惺窩の弟子、林羅山の『大學諺解』を中心として考察を加えた。『大學諺解』は、朱熹「大學章句」に關する解釋書であるが、その内容を具體的に分析することを通じて、程朱學を尊ぶ羅山の思想には、心學的色彩や朱王折衷の傾向もあることがわかった。例え

ば、「新民」については、羅山は朱注に忠實に從っているが、「明徳」を「心の名」と解釋し、「至善」は「心」にだけ存在するという心學的解釋を示している。また、「格物」について、「格」を「いたす」と訓み、形而下的な「物（氣）」は「事（理）」に先立つという見解を示し、明代の氣一元論の影響を受けて、朱熹の理氣二元論を放棄するに至った。羅山は王陽明を批判しながらも、「良知を致す」という解釋を採り、「知行合一」を説いている。

從來、羅山が藤原惺窩の歿後、元和七、八年（一六二一、一六二二）に王陽明の理氣論から離脱し、朱熹の理氣二元論へ定着していたという説があるが、その後の寛永七年（一六三〇）に成立した『大學諺解』では、王陽明の説を批判しつつも、その影響を受けていたことが確認できる。

羅山の朱子學の受容には、時代的特徴がある。彼は朱子學一尊主義を貫徹することに努め、程朱理學に批判を一切加えなかった。江戸時代初期の日本では、封建支配者にとって、幕府政權と社會秩序を擁護するために、朱子學を道徳的政治的な基盤とした。さらに、當時、李氏朝鮮は、朱子學で國を治めて、有名な朱子學者も輩出した。秀吉の朝鮮出兵後、從來の中國を中心とする東アジア秩序に挑戰しようとした日本は、朝鮮に比肩するには、軍事力の強化だけでなく、朝鮮と對抗できる學問と思想も必要とした。明代科舉の基準とされた朱子學と比べれば、陽明學における主體的實踐性と心の重要視は、進歩性を備えており、思想的影響を有していたが、爲政者が體制を維持するには、不都合であった。幕府に仕えた羅山は、朱子學を修正的に受容する一方で、時代の流れに從い、陽明學も受け入れて、折衷した傾向が認められる。

「林羅山『寄朝鮮國三官使』に關する考察」は、外交官としての羅山の學問の側面が示されるので、羅山の思想を理解するのに有用であるため、補論として載せた。「寄朝鮮國三官使」について考察することによって、朝鮮の學者より高い學識と才能を見せ、日本の文教水準をあらわすという羅山の意圖を確認した。しかし、その質問の據り所は中國の思想と歷史觀の束縛から脱却することはできなかった。羅山の生きた時代は、西洋思想がまだ浸透しないので、中國の支配的なイデオロギーである儒家思想（宋明理學を含む）は彼の思想の重要な一部となっていた。江戸の思想文化の發展の黎明期における羅山の思想には、彼の強い國家意識がすでに生じていることがわかる。

第三章では、林羅山の三男、鵞峰の『論語集注私考』を中心として、彼の『論語』解釋について考察した。『論語集注私考』は鵞峰が著した朱熹「論語集注」に關する漢文の解釋書である。本章では、學而篇「學而時習之」章と「其爲人也孝弟」章、爲政篇「吾與回言終日」章、及び八佾篇「子入大廟」章について、朱熹の解釋と比較しながら、鵞峰の『論語』解釋の特徴を明らかにした。鵞峰は林家の繼承者として、その思想や學風は父羅山から大きな影響を受けている。彼は朱熹「論語集注」に基づいて『論語』を解釋した一方、明代の著作に對して強い關心を示し、大量に引用している。この點は、本書における最も顯著な特徴である。また、彼が引用した明代の著作には、清代の儒學者に批判される作品が少なくない。これによって、日本における明代の著作の受容、及び日中兩國の學問上の差異を窺い知ることができる。

數多くの程朱學關係の朝鮮本を讀んだ羅山と鵞峰の學問形成について、例えば阿部吉雄のように朝鮮の朱子學一色に染められたと指摘されているが、中國から輸入された書籍を涉獵し、明代の學問の影響を強く受けていることが判明した。鵞峰が明代の儒學者の解釋をしばしば引用した理由は、新渡來の思想や知識への關心はもちろん、近世儒學草創期の幕府の官僚として、清原家の學問と一線を畫し、朱子學を幕府の統治に根付かせるためであったと考えられる。朱熹の解釋と少し違いがあるが、全體からみれば、やはり朱熹の『論語』解釋を踏襲して、佛教や道教の異學を排擊し、陸王學と峻別している。羅山を繼いだ鵞峰が朱子學を主として經學を解釋したことは、江戸時代において、朱子學の官學化及び日本儒學の發展に大きな影響を與えた。。

羅山や鵞峰のような江戸前期の儒學者は明代の理學、特に朱子學を積極的に受容したことは明らかである。明末には政治腐敗や經濟崩壞に直面し、農民反亂が各地で蜂起した。朱子學は空論に走り、讀書人が出世して功名を求める手段となった。明朝滅亡の大變動を目にした思想家、例えば、王夫之、顧炎武らは、明代の心學に筆誅を加え、思想や學問に治世上の有用性を求める實學を掲げた。

一方、日本では、古代から中世にかけて、佛教が主流の思想となった。江戸時代に入って、徳川將軍は實權を握ったが、名目上、天皇は國家の君主であって、中國のような易姓革命による政治的大變動はなかった。幕府は社會の安定や秩序の構築を保つために、朱子學を體制秩序を擁護する穩健な思想として尊重し官學化した。羅山と鵞峰は明代の著作を涉獵し、朱子學を普及推進する上で重要な役割を果たした。

第四章では、中江藤樹『文武問答』を中心として、文武論、軍法論、臣下論を檢討し、藤樹の政治論及び執筆した時の思想の特徴について考察を加えた。さらに、孝論と政治論との關係性について、『翁問答』を取り上げて確認した。

文と武について、藤樹は、陰と陽は互いにその根であるという周敦頤の説を踏まえて、文と武も陰と陽と同様に互いの根本であり、一つの徳としている。文は道徳をもって國を治めることで、武は刑罰や軍隊をもって國を統一することである。治國においては、文道は武道より優位に占め、武道は文道の行われる保障であるとし、文道を偏重する見解を示している。また、文と武にはそれぞれ仁義の道徳と文學や軍法の藝能があり、道徳は根本で、藝能は枝葉であるとして、道徳を重視している。陰陽＝文武＝仁義という思考で、文と武は儒者が備わるべき道徳と藝能であるだけではなく、國を統治する政治的な概念であると考えている。

軍法については、軍隊の統率者にとって、軍法は必要不可缺なものであるが、儒家の心學を學ばなければ、身も國も必ず亡びると述べ、道徳を備えるべきことを力説している。注意しなければならないのは、ここで藤樹の所謂「心學」は、陽明學が唱えた「心即理」と異なっているが、心を重視する傾向が見て取れる。

人材登用については、君主は公明博愛の心を本として、道徳や能力を重視しながらも、人材の有效活用の視點から適材適所の配置を提唱している。また、孟子の「良知良能」説に依據して、愚癡と不肖には良知良能があるとしている一方、朱熹の説によって、人を精と粗に分けており、聖賢は人の精で統治者である。愚癡と不肖は人の粗で被統治者である。粗は精に從うことによって、統治者と被統治者の身分を固定させる。さらに、爲政や治國における君主の心を絶對視し、君主の道徳や裁斷は法律よりも優先されると主張している。

孝を重視する藤樹は、『孝經』における周代の身分階層をそのまま當時日本の身分制度に當てはめて、孝を職業や身分を超えた根源的な徳としながらも、治國における中心的な原則ともしている。また、天地萬物は、心の中にある孝徳から創り出され、その徳の中にあるものであるという心學的特徴を示している。藤樹の孝論が、陽明學の影響を受けていることは否定できない。

上述のように、『文武問答』（『翁問答』）を執筆した時、藤樹は道徳を基準とする朱子學的修己治人論を是認する一方で、明代の著作（『王

龍溪語録』や『孝經大全』）を讀むことを通じて陽明學に傾倒していった。『文武問答』の最後の問答で藤樹は、「天下國家を治る政は、明德神通妙用の要領にて候ゆへに、政は明德を明かにするの學問、がくもんは天下國家を治る政なり。本來一つにして二、二にして一なるものと心得べし」と述べている。彼は政治と學問の二者は一體不離の關係で、武力ではなく、道德を治國の根本とする德治主義者であった。君主の德を重視する朱子學的統治論と孝を重視する陽明學的德治論とが混然一體となっている。

第五章では、熊澤蕃山が著した『大學和解』と『大學小解』を中心として、藤樹の學問に對する蕃山の評價を檢討した上で、師中江藤樹の思想と比較しながら、誠意と致知について蕃山の解釋を考察し、蕃山の思想の特徵と學問の形成を解明した。『大學』について蕃山は藤樹の解釋を繼承している。まず、『大學』の定本に關しては、蕃山は藤樹と同樣に、王陽明が唱えた古本を定本としているが、朱熹の「大學章句」に從って經文と傳文を區別している。次に、彼は藤樹の説を踏襲し、「誠意」の意を孔子が絶ち切った「私意」と解釋している。また、致知について、蕃山は藤樹のように「致良知」という言葉で直接に解釋していないが、良知と同じ旨意で解説している。さらに、朱子學と陽明學の分岐に關しては、彼は藤樹に從い、批判を加えなく、折衷した姿勢を示している。井上哲次郎が評價しているように、蕃山は他の陽明學者のように王陽明を尊崇して、朱熹を輕侮する偏狹固陋の人ではなく、却って朱熹と王陽明の各々の長所を取り、宋の理學と明の心學と、いずれもその自分に裨益があることを知る者である。

蕃山の門人、巨勢直幹の評價によれば、蕃山の學問には四つの特徵がある。第一、蕃山の學問は日々新しくなり、成熟していった。第二、彼の學風には朱子學と陽明學を兼備し、天下の物事の理を窮めるとともに、外物にこだわることに陷る弊害を矯正し、書籍に溺れて、ひたすら善を求める迷いを解消した。第三、蕃山は藤樹が唱えた自反心得や氣質の變化、水土時位などの思想を發展し、儒學を完成させた。第四、藤樹と蕃山は、儒學を技藝とするという既成觀念を破り、心法が實用的な治國の道であることを世の中に廣めた。

要するに、『大學』の解釋方法から學問の姿勢まで、蕃山は藤樹思想の忠實な繼承者であると言っても過言ではない。

第六章では、蕃山の『論語』解釋について檢討を加えた。蕃山は江戸時代初期の陽明學者として知られているが、『論語小解』では朱熹の

「論語集注」及び朱子學を基準として編纂された『四書大全』を參考にして支持する姿勢を示している。

存在論については、蕃山の理、氣、心に關する解釋は朱熹の理氣二元論を踏襲しているが、「道則我也、我則道也、則堯舜其人なり」と述べ、主體としての「我（人心）」を重視する傾向が見られる。

人性論については、蕃山は朱熹と同樣に氣質の性に清濁、動靜の異なりがあると考えているが、清と靜は善で、濁と動は惡だと是認せず、道（理）に基づいて判斷するのが重要であるとして、「習」の工夫を重視している。また、良知良能の固有性と普遍性を用いて、朱熹の人性論を修正しようとしている。彼は、生知は學知と困知を兼ねていると説き、すべての人が平等に良知を持っているため、學習によって聖賢になれると主張している。

修養論については、「五典十義共に一心の神通妙用」「師外にあらず、我心にあり」という言葉に端的に表されているように、蕃山は心の主體性を保持する修養論を提示し、心を體認する心學的特質を示している。

藩政に參與した經驗をもつ蕃山は、支配階級の立場に立って、社會を安定化させ、秩序を守るために、既存の身分制度を強化し、體制を維持するのに盡力している。彼は君主が德をもって仁政を施すべきであると提唱する德治主義者である一方、人材登用において道德を絶對視することに反對し、現實問題を解決する政治的能力を重視する見地を持っている。この能力優位の考え方は、朱子學的政治論から離脫し、陽明學に接近する極めて重要な一歩であると思われる。

また、藤樹から繼承した時所位論は、社會通念や規範への盲從を克服して、時代、場所、地位にしたがって變通していくという適應性の高い思想であり、現代社會でも通用できる實用的な思考方法だと言って良い。

要するに、蕃山は朱子學と陽明學に固執せず、自分の學問に有益な見解を受け入れて、學問の實用性を重視しており、比較的に自由な思想を持っていたと思われる。また、江戸時代には中國や朝鮮と異なり、科擧で官僚を選拔する制度がなかったため、代々世襲の封建體制下にあった武士は、朱子學を學んでも、それによって出世する機會は少なかった。このような學問によって立身出世する必要がない世襲社會の下で、

蕃山は比較的に自由に朱子學と陽明學を折衷することができた。井上哲次郎は、蕃山の學問について、「全く陽明學を尊信するものなり（中略）眞實朱子學を喜ぶものにあらず」と評しているが、蕃山が著した『論語小解』では、朱熹の説に從っている例も見受けられるので、必ずしも妥當な見解とはいえないように思われる。

本論文の考察を通じて、以下の四點を明らかにすることができた。

①朱子學派とされている惺窩が、實は陽明學の影響を受けていることを明らかにした。惺窩は四書を解釋する當たり、儒佛道三教の合一を説いた林兆恩の説も引用しつつ、朱子學と陽明學を折衷する見解も示したことを確認した。

②羅山と鵞峰父子が中國から輸入された明代の書籍を渉獵し、引用していることを明らかにした。羅山は理を重視する朝鮮朱子學よりも明代の氣を重視する朱子學の影響を強く受けており、陽明學の解釋も採用していることを確認した。

①陽明學派とされている藤樹と蕃山が、實は朱子學的見解も支持していることを明らかにした。藤樹は陽明學に轉向する以前に朱子學を學び、その弟子の蕃山も朱熹の『四書章句集注』を讀んで儒學に傾倒しており、陽明學派とされる學者にとっても、朱子學は基本的な素養であったことを確認した。

④江戸時代前期の儒學者が、いずれも基本的に爲政者の立場に立って社會の安定を圖り、封建身分制度を肯定していることを明らかにした。戰國時代から安土桃山時代にかけて、日本では戰亂や政爭が頻發し、社會の安定が切望されたが、江戸時代に入ると、社會はほぼ安定したため、すでに支配階級に屬している儒學者たちは身分秩序を固定する見解を示したことを確認した。

江戸時代には、中國と異なり科擧で官僚を選拔する制度がなく、代々世襲の武士は朱子學を學ぶことが出世に結びつくとは限らなかったので、中國の儒學者より比較的に自由に朱子學と陽明學を學ぶことができたのではなかろうか。『四書章句集注』の注釋を網羅した明代の『四書大全』などに對しても、清代の朱子學者とは異なる見解を示している。また、體制秩序を擁護する朱子學は、幕府や國の統治を守る穩健な思想とされる一方、心を重視する陽明學は、禪宗に馴染み深い日本人にとって受け入れやすい思想であるため、江戸時代前期の儒學者たちは

朱子學と陽明學を併用したのであろう。本論文の考察によって、江戸時代前期の儒學者について、井上哲次郎のように朱子學派と陽明學派に截然と區分するのは妥當ではないと考えられる。

上述のように、本論文では惺窩、羅山、鵞峰、藤樹、蕃山の思想に關する研究によって江戸前期の儒學者がどのように朱子學と陽明學を受容したか、その實態を明らかにした。ただ、本論文で取り上げた中心資料が限定されているので、江戸時代前期の儒學思想を全面的に把握するためには、さらなる檢討が必要である。

初出一覽

第一章は、「藤原惺窩の『大學要略』について―林兆恩『大學正義纂』との比較―」と題して、『中國哲學』第四十四號（北海道中國哲學會、二〇一六年）に發表した論文に修正を加えたものである。

第二章は、「林羅山『大學諺解』における朱子學の受容」と題して、『中國哲學』第四十五・四十六合併號（北海道中國哲學會、二〇一八）に掲載予定である。本章の中國語版は、二〇一七年十一月に中國廣東外語外貿大學で開催された「東アジア視野における日本の哲學・思想・文化」國際シンポジウムで發表した。

第三章は、「林鵞峰『論語集注私考』について―明代の著作の引用状況と『論語』解釋の特徴―」と題して、『研究論集』第十七號（北海道大學大學院文學研究科、二〇一七年）に掲載濟みである。本章の中國語版は、二〇一七年六月に台湾中央研究院で開催された「日本江戸時代『論語』學之研究」國際シンポジウムで發表した。

第五章は、「熊澤蕃山における誠意と致知の解釋について―中江藤樹の思想との比較―」と題して、『研究論集』第十八號（北海道大學大學院文學研究科、二〇一八年）に掲載されている。

第六章は、「熊澤蕃山の『論語』解釋について」と題として、二〇一八年十月に北海道大學で開催された「日中の思想と文化」総合學術會議で發表した研究報告に基づいている。

補論「林羅山『寄朝鮮國三官使』に關する考察」は、『研究論集』第十六號（北海道大學大學院文學研究科、二〇一六年）に發表濟みである。本章の中國語版は、二〇一八年十月に中國山東大學で開催された「東方の宗教世界」國際シンポジウムで發表した。

參考文獻

第一章

○國民精神文化研究所編『藤原惺窩集』（思文閣出版、一九七八年）
○林國平『林兆恩與三一教』（福建人民出版社、一九九二年）
○佐藤錬太郎「林兆恩「四書標摘正義」―三教合一論者の「心即仁」―」（松川健二編『論語の思想史』、汲古書院、一九九四年）
○石田一良、金谷治『日本思想大系 藤原惺窩、林羅山』（岩波書店、一九七五年）
○佐藤錬太郎「李贄の經世論―『藏書』の精神―」（『日本中國學會報』第三十八集、日本中國學會、一九八六年）
○中村安宏「藤原惺窩と林兆恩―『大學要略』をめぐって―」（『文藝研究』一三八、日本文藝研究會、一九九五年）

第二章

○顧永新「從『四書輯釋』的編刻看『四書』學學術史」（『北京大學學報』哲學社會科學版第四十三卷第二期、二〇〇六年）
○鍋島亞朱華「明末『四書』注釋書日本傳來後の受容と影響―『四書知新日録』を中心に―」（『日本漢文學研究』二松學舍大學 21 世紀 COE プログラム「日本漢文學研究の世界的據點の構築」十一、二〇一六年）
○佐野公治『四書學史の研究』（創文社、一九八八年）
○大島晃「林羅山の朱子學―『大學諺解』の述作の方法と姿勢」（同『日本漢學研究試論―林羅山の儒學』、汲古書院、二〇一七年）
○佐藤錬太郎「明代「氣の哲學」の先驅―羅欽順」（橋下高勝編『中國思想の流れ（下）』、晃洋書房、二〇〇六年）
○阿部吉雄『日本朱子學と朝鮮』（東京大學出版會、一九六五年）

○石田一良「前期幕藩體制のイデオロギーと朱子學派の思想」（『日本思想大系二十八　藤原惺窩・林羅山』、岩波書店、一九七五年）

［補論］

○三品彰英『三國遺事考證』上（塙書房、一九七五年）
○苗威「檀君神話的文化解析」（『東疆學刊』第二十三卷第三期、二〇〇六年）
○堀勇雄『林羅山』（人物叢書一一八、日本歷史學會編集、吉川弘文館、一九六四年）
○金仙熙「十七世紀初期～中期日朝知識人の他者像―林羅山と朝鮮通信使の筆談によせて―」（廣島大學大學院教育學研究科紀要、第二部第五〇號、二〇〇一年）
○李紅梅『「慵齋叢話」研究』（延邊大學、二〇〇五年）
○陳來「略論朝鮮李朝儒學李滉與奇大升的性情理氣之辯」（『北京大學學報（哲學社會科學版）』、一九八五年第三期）
○劉長林「論高峰、退溪『四端』『七情』之辯」（『哲學研究』一九九五年第九期）
○阿部吉雄『日本朱子學と朝鮮』（東京大學出版會、一九六五年）
○劉永連、謝詳偉「華夷秩序擴大化與朝鮮、日本之間相互認識的偏差―以庚寅朝鮮通信日本爲例」（中國社會科學院世界歷史研究所『世界歷史』二〇一五年第二期）

第三章

○宇野茂彦『林羅山（附）林鵞峰』（明徳出版社、一九九二年）
○佐藤錬太郎「王夫之『讀四書大全説』―『集注』支持と『集註大全』批判―」（松川健二編『論語の思想史』、汲古書院、一九九四年）
○水上雅晴「清原家の『論語』解釋―清原宣賢を中心に―」（『北海道大學文學研究科紀要』第一二五號、六五～一一八頁、二〇〇八年）

○水上雅晴「清原宣賢の經學―古注の護持と新注の受容―」（『琉球大學教育學部紀要』第七六集、五一～六五頁、二〇一〇年）
○伊東倫厚「『論語』の成立と傳承」（松川健二編『論語の思想史』、汲古書院、一九九四年）
○朱志先「張燧『千百年眼』在日本的傳播與接受」（『史志學刊』第四期、二〇一五年八月）
○佐藤錬太郎「『論語』學而篇「學而時習之」章の解釋をめぐって」（『斯文』一二三號、二〇一三年九月）
○山井湧「朱子の哲學における『氣』」（『明清思想史の研究』東京大學出版會、一九八〇年）
○黄懐信『論語彙校集釋（全二册）』上册（上海古籍出版社、二〇〇八年）
○松川健二『宋明の論語』（汲古書院、二〇〇〇年）
○阿部吉雄『日本朱子學と朝鮮』（東京大學出版會、一九七一年）

第四章

○高橋俊乘「文武問答解題」（『藤樹先生全集』第三册、岩波書店、一九四〇年）
○加地伸行「『孝經啓蒙』の諸問題」（『日本思想大系 二十九 中江藤樹』岩波書店、一九七四年）
○張崑將『徳川日本「忠」「孝」概念的形成與發展―以兵學與陽明學爲中心』（國立臺灣大學出版中心、二〇〇四年）

第五章

○宮崎道生『熊澤蕃山の研究』（思文閣出版、一九九〇年）
○井上哲次郎『日本陽明學派之哲學』（冨山房、一九〇〇年）
○相良亨『近世日本における儒教運動の譜系』（理想社、一九六五年）
○友枝龍太郎「熊澤蕃山と中國思想」（『日本思想大系 三〇 熊澤蕃山』、岩波書店、一九七一年）

○正宗敦夫「大學小解・同和解・同或問解題」（『蕃山全集』第三冊、蕃山全集刊行會、一九四一年）
○井上通泰「蕃山片影」（『蕃山全集』第六冊附録、蕃山全集刊行會、一九四一年）
○宮崎道生『熊澤蕃山―人物・事蹟・思想』（新人物往來社、一九九五年）
○正宗敦夫「集義義論聞書解題」（『蕃山全集』第六冊、蕃山全集刊行會、一九四一年）

第六章

○正宗敦夫「論語小解題解」（『蕃山全集』第四冊、蕃山全集刊行會、一九四一年）
○松川健二『宋明の論語』（汲古書院、二〇〇〇年）
○池田知久『道家思想の新研究―『莊子』を中心として』（汲古書院、二〇〇九年）
○佐藤錬太郎「李贄の經世論―『藏書』の精神―」（『日本中國學會報』第三十八集、日本中國學會、一九八六）
○佐久間正「熊澤蕃山の經世濟民の思想―その基本的構成と社會的機能―」（『日本思想史研究』（十）東北大學文學部、一九七八年）
○佐久間正「時處位論の展開―藤樹から蕃山へ―」（『日本思想史研究』（九）東北大學文學部日本思想史學研究室、一九七七年）
○井上哲次郎『日本陽明學派之哲學』（冨山房、一九〇〇年）