

鈴木貞斎の闇齋学派・仁斎批判と「心」の主張について

清水 則夫

はじめに

本稿は鈴木貞斎（二六七五―一七四〇）という朱子学者の、山崎闇齋とその学派、および伊藤仁斎への批判と、彼の思想における「心」を検討するものである。^①これにより、日本における儒教の展開過程を「心」という角度から再考する。

荻生徂徠や伊藤仁斎による朱子学批判では、反心学的な論が展開された。仁斎の宋儒批判は、基本的に宋儒の学が禪・老荘に由来するという見地からなされたが、その関連で「明鏡止水」といった語が批判された。^②徂徠が「先王の

道は礼を以て心を制す」とし、「我が心を以て我が心を治むる」矛盾を批判したことは有名である。^③両者の思想的立場は当然異なるが、しかし朱子学を心の思想とみなしている点は共通する。

では朱子学は心の思想だろうか。中国思想史で「心学」といえば、従来は陸九淵―王守仁の系譜に連なる思想とされた。しかし近年では「心学」をより広い意味で捉えなおしたうえで、朱子学の心性が強調されることも珍しくない。^④

「心学」とは、もとより多義的な語である。心への関心は特定の学派にのみ見られるものではないし、実際にそれは学派の枠組みを容易に乗り越えることもあれば、他方で

強固な学派意識と併存することも多かった^⑤。そのため問われるべきは「心学」の内実であり、その語がどのように規定されたか、何を批判したか、その背景は何か、これらを明らかにする作業が必須となる。

道学も「心」を重んじた。道学の形成過程において最大の敵は禅であったが、その敵対の具体相は「仏教の覆う全分野にわたって立論を試み^⑥」るというもので、その中核に位置したのが心の問題である。このため、道学側からの激烈な仏教批判にもかかわらず、逆に道学の集大成である朱子学に対しても、仏教の影響を受けているという批判が頻出した。その一方で陸王学という「心学」に対しても、その実質は禅だとの批判が起こり、事態は錯綜したものとなった。

近世前期に活動した朱子学者にも、こうした流れを背景として、自身の立場を「心学」とする言や、朱陸論への関心^⑦を見ることが出来る。林羅山は「六経皆心学^⑧」と、宋濂と同じ言を残し、安東省庵は『初学心法』で朱陸論の超克を目指した^⑨。貝原益軒はしばしば自身の学を心学と称したが、それには堯舜以来の正しい心学と、陸王学に代表される墮落した心学の二種類があるという見解を提示した^⑩。

では鈴木貞斎の「心学」がなぜ注目に値するのか。それは貞斎が、朱子学こそ「心学」であると主張し、その立場

から閻斎学派と仁斎を同時に批判したためである。

朱夫子門人ヘノ答ヘ、今ノ学者ト大ニ異ナルコト、劉翰仲ガ問目ニノ答一条ヲ挙テ愚意ヲ述ブ。ココノ意味デ朱子学ノ心学タルノ正メイヲ味ベキコトゾ。(劉記 五十一丁裏)

貞斎の資料は決して少なくないが、明白に朱子学を「心学」と述べた例は二箇所しか発見されていない^⑪。しかし貞斎が「心」を重視していたことを疑う余地は無い。

そして貞斎は、仁斎と閻斎を同じ論法で批判する。その鍵となるのが「心」であった。

大学ヤ中庸ヲ聖人ノ書デナイト云テ見タリ、又ハ孔子ノ道ト釈迦ガ道ト二ツナキト云テ見タリ、又湯武ハ主弑シテ光武ヨリハ下ナ人ト云テ見タリ、又神道ハ天下ニ勝レタ道ト云テ、神代卷ノヤフナ、都ベテ仏ノ因果ノ説ニ本ツイテ書イタコトモ、エ見出サヌト云コトハ、皆始カラ心ヲ廓然大公ニスルコトヲバ学バズシテ、己レ己レガスキコノミガアツテ、朱子学ハアルイノ、イヤ神道ガ面白イノト云。ソノ私欲ガ癖ニナツテイルユエ、サマザマノ病証ガ出テクル知ラヌ。(劉記 三十二丁裏)

仁斎については『中庸』および『大学』への本文批判と、「送浮屠道香師序」が、閻斎については「湯武革命論」に

おける湯武批判、『日本書紀』神代卷の仏教的性質を見抜けなかったことが批判されている。それらの原因は「心ヲ廓然大公ニスルコト」を学ばないために、私的な「スキノミ」、「私欲」を克服できなかったことに求められた。

仁斎は、朱子学を禅だと批判した。だが貞斎は「心学」にもとづき闇齋をも批判する。仁斎から見れば闇齋の朱子学も心の思想だろうが、貞斎はそう考えないのである。では闇齋の朱子学とは何か。また貞斎の「心学」とはいかなるものだろうか。

しかも鈴木貞斎と同様に、闇齋学派を離れ、かつ朱子学こそが心学だと主張した人物がもう一人いる。雲川弘毅である。彼は闇齋から絶交された門人とされるが、「真の心学」と言は、朱子の学なり」（雲川弘毅『心学弁』一四四頁）と述べた。雲川弘毅に対しては、資料的な限界のためにこれ以上の追跡は困難で、またこの主張が闇齋との不和に関係するか否かも不明だが、ともかく崎門の主流から離れた人物二人が、ともに「心学としての朱子学」を主張していることは注目すべきことである。¹²⁾

したがって、本稿ではこの鈴木貞斎について、まず闇齋学派・仁斎批判とその背景を検証し、次いで貞斎「心学」の構造を明らかにし、さらにそれと闇齋朱子学の相違を述べ、貞斎「心学」の思想的意義を考えたい。¹³⁾

一、鈴木貞斎の闇齋学派・仁斎批判

貞斎は、当時存在した思想潮流のほぼ全てに対し批判を行ったが、とくに強く意識されていたのが闇齋学派と仁斎である。そして興味深いことに、それらに対する批判は同一の論点から行われた。

その論点とは、①名分、②異端（仏教）、③「心」である。以下、その具体相を見たい。

(1) 闇齋学派批判

闇齋学派批判の要点をより具体的にいえば、①闇齋「湯武革命論」は名分に害がある、②『日本書紀』神代卷は仏教的で、依拠すべき経典ではない、③闇齋学派は「心」の重要性を理解していない、となる。¹⁵⁾

まず①である。貞斎は「武王ヲ罵ル」ことこそ「名分ニ害アルベシ」と言う。闇齋の説こそが「名分ニ害」をなすものだと批判しているのである。

放伐ハ聖人不得巳ノ大権ナレバ、後世ノ全クノリニナラズ。臣子ノ口実ニサセズシテ、此以後ハ聖人デアラフト背ク意アラバ嚴ニ誅罰スベシ。サテ又君ニ説モノハ重ク君ヲ責ムベシ。コレデ天下ハ泰平ナゾ。武王ヲ

罵ルモノハ、恐クハ名分ニ害アルベシ。(『放伐私言』十
四丁裏)

貞斎は、放伐の原因を、臣下ではなくむしろ君主に見た。貞斎も「名分」を否定するわけではない。放伐否定論が前提とする、上下秩序の維持という志向は、当然ながら貞斎にも承認されている。だから「放伐」は「ノリニナラズ」として、模倣は許されない。しかし放伐の責任の所在については、それらの批判と正反対の立場をとった。

こうした考えは、貞斎の君主論にもよくあらわれている。たとえば次の一節である。

民バカリ抑ヘテアタマアゲサセヌデモナシ。君モ君ラ
シウナケレバ罪アルゾ。……湯武ヲ弑逆ト云ハ、君ノ
悪ヲ勸ムルノ良媒タルベキ也。(『放伐私言』十二丁裏)

放伐否定論は、概して下位者にその実行を禁止する形をとった。しかしそれでは君主の統治責任が問われず、そのために君主は油断し、その結果は暴政となり、民の怨みを買い、やがては放伐に至りかねない、というわけである。貞斎はこの立場から、湯武を批判するよりも、君主が徳を積むように促すことが重要だとし、「人君ハ徳ヲ慎メバ、自ヅカラ百王百代泰平也。徳ヲツツシマネバ、亡ビルハ目前ノコト也」(同前、十二丁表)と言う。

放伐否定論者は、放伐と篡奪の表面的な類似に着目する

が、真に注意すべきは「心」とされた。「仕形デ善悪ハツケラレヌ。トカタ心ノ出ル所、為ニスルコトナク、自然ノヤマヌカラ出ルヲ以テイハネバナラヌゾ」(同前、十四丁表)と言われる所以である。ここでも貞斎の注意は一貫して「心」に向けられたのである。

次に②である。そもそも「はじめに」で引用した『劄記』にも「神代卷ノヤフナ、都ベテ仏ノ因果ノ説二本ヅイテ書イタコト」とあった。貞斎はこれを繰り返して主張する。

山崎氏ノコト、申モイナモノナレドモ、拙者比日三ノ疑アリ。湯武論ヲ出シテ光武賢於湯武也ト云……疑之一也。神道ヲ重ンジ、三種、心柱ノコトナド推広被申ハ尤至極也。神代卷ノ仏説ヲ主張シテ後世ヲ誤リ、孔子ノ書ヲ疎ニサセラルル、是疑之二也。(『劄記』五十五丁裏)

この批判は貞斎の微妙な立場をよく表している。まず貞斎は神道と儒教の一致を認める。閻斎が「神道ヲ重ンジ、三種、心柱ノコトナド推広」めた点はむしろ評価されていることに注意しなくてはならない。貞斎の批判は、閻斎が「神代卷ノ仏説ヲ主張」し、「孔子ノ書ヲ疎」にした点に向けられた。つまり、貞斎の神代卷批判は仏教批判と連動する。

貞斎は「吾邦ノコトヲ紀ス書、旧事紀其濫觴ニシテ、古

事記日本紀継ギ作ル。然ルニ旧事紀ハ弑崇峻帝、厩戸太子蘇我馬子トノ編集也。斯大逆賊ノ立言ニテ、況ヤ厩戸ハ……西戎ノ無君無父、釈迦ガ教ヲ尊尚シテ乱賊ノ魁首ト成」(『神代卷存疑』二丁表)ともいう。『書紀』は「先代旧事本紀」を継承しており、その『旧事本紀』は、逆賊馬子と聖徳太子の編だと批判される。『旧事本紀』を疑っていない点はさておき、馬子と聖徳太子への批判はありふれたものに過ぎない。しかし貞斎はさらに筆を舎人親王へと向けた。

又舎人親王ヲ、世人皆称シテ神道者ノ博識高明ト云、愚不解矣。……仏ヲ是トシテ神儒ヲ次トス、無疑。故ニ日本紀ニ、釈ハ内教、儒ハ外教ノ舎人ノ直筆存スレバ、其證亦明ニシテ、是レ尤其筭ナリ。(同前、二丁表)

舎人親王も結局は「仏ヲ是トシテ神儒ヲ次トス」とされ、神代巻も所詮は「厩戸ナドガ造言ニテ全ク仏説」(『劉記』三十四丁表)で經典に値せず、それにもとづく神道は「皆な弑賊厩戸の垂流にして、古の神皇及び 応神帝、民を化するの道に非ざるなり」(『神学古今弁』四丁裏)として批判されるのである。

次いで③である。真徳秀撰、程敏政注『心経附註』に対し、山崎闇斎や浅見綱斎は批判的だった。ところが貞斎は『心経』を擁護し、闇斎も所詮は「俗学」だと批判する。

心経附註ハ、山崎氏以来疵物ニ成リ居、殊ノ外嫌者ニ御座候。畢竟山崎氏学モ、林氏家ナドヨリ朱書専ラ手ズサミ候故、君子学ニ候様ニ見ヘテ、詰ル所ハ俗学ニテ候。(『手帖並詩』上、十二丁表)

貞斎から見れば、崎門で盛行した講義筆記の作成も、所詮「記聞学」に過ぎない。

先師綱翁モイナコト好レテ、門人共記録ヲ講坐デセヨ、朱子ノ語類モ皆ソレト云ハレテ、筆マメナ者、如形書イタレドモ、コレハイカイ先師モ考ヘ違ゾ。……今綱翁ノ高弟ト云モノノ説……皆此記録カラノ記聞学ノ陋見ノ誤マリデ、致知ノ学ヲセヌカラノコトゾ。(『劉記』二十六丁表)

この、徂徠にも似た批判が、綱斎の弟子から出たのである。貞斎は同門たちを「記聞学ノ陋見」「致知ノ学ヲセヌ」と酷評した。同様の言に「読書ト云ヘバキゲンヨク、主静ト云ヘバイヤ高ソレ学ノ、仏見ノト云テ厭トレ、タダ講坐ノ覚書ヲサセテソノ口ウツシ講釈ヲサカテ、飢ヲノガルル用心ナレバ、程朱ノ学トハ異ナルゾ」(『朱文公答吳晦叔書口義』十丁表)ともある。貞斎の「主静」の主張は同門の「仏見」との誹りを招いたが、貞斎は彼らこそ「程朱ノ学トハ異ナル」とし、「先師門人共、心ヲ知ラデ何ヲ標準ニシテ学ブト云コト、合点セヌコト」(『劉記』三十九丁表)と言う。こ

こでも焦点は「心」であった。

以上、三点の具体相を確認した。①と②の批判も興味深い、とくに③が重要である。貞斎は綱齋門流から「仏見」と批判された。これは仁斎批判との対比で大きな意味を持つ。

(2) 仁斎批判

仁斎批判の要点は、①仁斎は名分の罪人である、②仁斎思想は仏教に近い、③仁斎は「心」の重要性を理解しない、となる。他にも種々の批判はあるが、本稿ではこれらを検討する。

まず①である。「弁伊藤維楨自号仁斎」などで貞斎は、「仁」という齋号が、多くの天皇の諱を犯していることを根拠に、その非礼を批判した。これは貞斎の見解のなかでは相対的な知名度が高い。貞斎が綱齋門人だったという事実がこうした批判を当然視させてきたが、貞斎は同様の批判を閻斎にも向けたことは既述のとおりである。

次いで②である。「はじめに」末尾で引用した『劄記』でも、批判点の一つは「孔子ノ道ト釈迦方道ト二ツナキ」であった。類似の批判は多くみられ、たとえば「仁斎之学ハ仏見也」(『朱文公答真晦叔書口義』二丁裏)とも言われる。

しかし③として貞斎は「伊藤ハ心ノコト云ハ禅学ト云。

是ホド文盲ナコト又ト有マジ」(『宇山学談』五十四丁裏)と言う。仁斎からは朱子学こそが禅とされ、その理由は「心」とされた。しかし貞斎は朱子学者として「心」を擁護しつつ、仁斎を批判する。では朱子学と禅と心とは、貞斎においてどのように関連付けられていたのか。以下の言を見よう。

遽に之を見て以て禅学と為すは、固より未だ始より一心の主宰を識らず、又未だ始より聖学の要領を察せずして、輒ち大言誇論して以て禅学と為す。殊えて知らず、敬の一心に主たるを以て禅学と為せば、則ち儒者の学は徒らに心を外に驚せ、夢の如く幻の如く、神魂飛揚、以て中に主たる莫く、偏に木偶人の機発して行歩するが如きを以て其の道を得たりと為すや。……故に儒と禅の其の常は是の心を守りて以て一身の主と為すは固より異ならずして、其の見る所の道は大いに異なれば、則ち人倫日用の常行も亦た大いに同じからず。(『洛閻学話』十九丁裏)

貞斎は、仁斎による朱子学⇨禅という批判に対し、「心を守り」「一身の主と為す」点では儒仏の類似を認めたが、「道」と「人倫日用の常行」という二つの点で、両者の差別化を図る。

人倫への着眼は、ありきたりのものである。しかし「心

という点から儒教と仏教の近似を容認したうえで、なお両者の相違を強調するという議論は、中国の儒者においては珍しくないにせよ、崎門の流れを汲む朱子学者の言としては、異例と言わねばならない¹⁶⁾。綱齋門流も貞齋を「仏見」としたことを想起すれば、貞齋は閩齋学派という朱子学と仁齋学の双方から仏教的とされているのが理解できよう。

閩齋学派による仁齋批判としても、これは異色である。浅見綱齋は、閩齋学派で最も激しく仁齋を批判した人物で、貞齋の師でもあった¹⁷⁾。その綱齋は仁齋を「只孝悌忠信孝悌忠信ト云トボケタル心学者、仁齋ガ流イ、圭角ヲ削シ、義理ノ筋メナシニ殊勝ニ云ヘバ、誰逆モ差当リ聞ヘタルコト、差当リ柔カニ人ヨキコト、愚俗ノ惑コト有ガ」云々と批判する（浅見綱齋『劄録』三五六頁）。綱齋の「心学」は罵倒語だった。

綱齋の「心学」とは、具体的には理を否定するものを指す。綱齋は熊沢蕃山を念頭に、「心学者」は「是非邪正ノ吟味ライヤガ」という（浅見綱齋『綱齋先生夜話』六三七頁）が、同じことを仁齋批判では「是非善悪ノ実ヲ正ズ」と述べた。

道ト理ト両ツナシ。道ハ日用ノ則ヨリ云、理ハ其道ノ道タル真実ヲ云……其是非善悪ノ実ヲ正ズシテ、最愛

ガリサヘスレバ孝ノ道ト思テソデナキ孝ヲシ、君ヲ愛スレバ忠ト思テ君ヲ賊フ道ヲシ、子ヲ育ルヲ道ト思テソデナキ育様ヲスル。皆道ノ是非善悪ノ実ヲ不知故、道ト思ヒツツ道ニ非ズ。（浅見綱齋『劄録』三八六頁）

綱齋の反論は、仁齋が「道」を主張するかたわら「理」を否定した点に向けられた。綱齋にとって、道（日用ノ則）の妥当性は理（道ノ道タル真実）によって保障されるもので、それゆえ道と理は不可分とされたのである。

無論、仁齋や徂徠のような朱子学批判者からみれば、「理」も結局は抽象的で、朱子学者が言う「道ノ道タル真実」も、所詮は彼らだけの、ひとりよがりなものに過ぎない²⁰⁾。しかし綱齋にとって、理の否定とは道の否定である。だから綱齋は仁齋らを「心学」と罵倒したが、この用法は、朱子学を理学、陸王学を心学と呼ぶ際のそれに一致する。

しかし貞齋の心学は「心学としての朱子学」である。「心」は朱子学のものとして、それが表面的には禪に類似することも否定されなかった。これは貞齋の立場が、綱齋門流の朱子学とも、また当然ながら仁齋とも異なることを証明しているのである。

以上、貞齋による閩齋学派および仁齋批判を見た。両者に対する批判が一貫したものであった点は了解されよう。その論点は繰り返せば①名分、②異端（仏教）、③「心」で

あった。そして貞斎の一貫性を支えたのは、「心学としての朱子学」であった。表面上は仏教的に見えようと、「心」は朱子学が朱子学であることを保証するものと考えられたのである。

貞斎はこの立場から、仁斎からの朱子学＝仏教という批判にも、闇齋学派からの「心」＝仏教という批判にも、一貫して「心」の主張で反論していた。つまり貞斎の「心学としての朱子学」は、闇齋学派の朱子学と仁斎学という反朱子学から挾撃されたし、その双方を同時に批判する原理でもある。逆に言えば、仁斎も闇齋学派も「心」に冷淡であつたということになる。これは朱子学と反朱子学という枠組みにもとづく我々の常識、即ち闇齋学派と仁斎の思想は対立するという常識の盲点を突いている。では貞斎の「心学としての朱子学」とはいかなるものか、次節で踏み込んで検証する。

二、貞斎の「心」——陽明学と「合内外」

前節で見た綱齋門流批判には、「記聞学」「致知ノ学ヲセヌ」というものがあつた。これは陳淳『性理字義』と『朱子語類』への疑問ともなつた。問題は『孟子』滕文公上「諸侯之礼、吾未之学也」について、『性理字義』と『朱子

語類』のある条が批判的な見解を述べたことにある^①。これに貞斎は猛烈な反発を示した。

後ノ学者コノヤフナ説ヲ看テ、己レガ身深切ニ学ナビ味フルコトナク、只徒然ト記事シテ知り覚ヘタラ知ルコト至ルコト覚ヘテ……知見一種ヲ以、心ノ量ヲ尽ノ不尽ノト云テ、知行相貫、存心致知相発ノ、仁知全体ノ性ノ徳タル体段モ不知、妄リニ孟子ノ如キ大賢ヲ論ズルトテ、心ノ量ニ欠ガアルノナキノト云コト、タトエ朱子ガ実ニ云ハレウトモ、スレバ朱子共ニ入ラヌ辞ト云者ゾ。(『朱文公答眞晦叔書口義』十三丁裏)

末尾の一文は強烈で、陽明を彷彿とさせるし、その志向が闇齋と正反対であることも注目される。「諸侯之礼」を学ばずとも、孟子の「心ノ量」の欠点にはならないし、もし朱熹が本当にそう言つたなら、それは「朱子共ニ入ラヌ」と言うのである。

貞斎は「本心ノ量トハ直ニ知覚」とし、その知覚が「物ノ理ノ是非」を感得することを「知覚本然ノ妙」、「性ノ徳」、「人ノ神明」と呼び、「本然ノ妙、堯舜三王孔孟モ吾人モ異ナルコトナク」(以上同前、七丁表)とする。すなわち、「心」は聖人とその他の人々の同一性と、学による聖人への到達可能性を保証するもので、知識の多寡はそれらと無縁とされた。

この「記聞学」への敵視が、彼の心学を支えることになる。朱熹は「人之所以為学、心与理而已矣」（『大学或問』）と言ったが、貞斎も「格物デナケレバ心ト理トガ融会貫通セズ」（『朱文公答吳晦叔書口義』二十二丁裏）として、心と理が一致する境地を目指した。

貞斎は格物を「向表ト向裏ノ別ガアル」（同前、二十丁表）として、二種に分ける。

朱子ヲ宗トスル者亦不少。然ドモ……大学ノ格物立ラ云テモ、外ヘ向フ格物ハ知レドモ、内ヘ向フ格物ヲ不知。故ニ物ニ在ル理ノ粗ハ知レ共、我ニ在ル理ノ精キコトハ不知。其物ニ在ル理ハ体也、我ニ在ル理ハ用也。……内ニ向フ格物トハ、天理ト人欲トノ発ル筋目ヲ心上隠微ノ地ニテ詳ニツメキハムルコト也。（『字山学談』四十九丁裏）

貞斎はここで「内ヘ向フ格物」の重要性を指摘している。「物ニ在ル理ハ体也、我ニ在ル理ハ用也」とは『朱子語類』卷十八にもとづく。そして内向きを格物を「天理ト人欲」の区別を「心上隠微ノ地ニテ詳ニツメキハムル」こととする。貞斎はこのことを物の側から「物ハ成程外物ニ而候ヘ共、外物トテ、毛皮ヲハナレタ迄ヲ外物ト申ニハ非ズ。人ノ思慮ハ中ニ発候故、是ハ外物ト云コトヲ陽明ハ不知候……是非ニ端ヲ極候所、是格物致知ノ大肝要ニ候」（『手帖

并詩』中、二十五丁表）とも説明している。格物の対象は「外物」には違いないが、精神的なことがらも「外物」とし、格物の対象に含めたのである。

通常、心に関する修養は「敬」とみなされがちだが、貞斎はそれに反論して言う。

如此云トキハ多分ノ学者ガ、夫ハ格致ノコトニハ非ズ、持敬ノコトヲ、何ニモ角ニモ渾同シテ論ズ、ト云ベシ。不然。心上隠微ノ念ニテモ、是カ非カト心ヲ著ルカライヘバ格物ト云。此心ノウカウカセヌ様ニ、ソコニ少シ意ヲ著ルニモ非ズ、不著ニモ非ズ、常ニ心ノ活キ活キトシテ、走セチラヌカライヘバ持敬ト云。（『字山学談』五十二丁表）

こうして格物は、著しく内向性を強めるが、これは『大学或問』から得た考えらしい。貞斎は胡宏の「立志居敬、身親格之」という言を激賞する（『朱文公答吳晦叔書口義』十九丁裏）が、朱熹は『大学或問』でこの言を「為得致字向裏之意」と評している。そして貞斎は「向裏」を知らないことが、当時の朱子学者や陽明学に共通する誤りだという。陽明ハ察念慮格物トシラデ、向表マデノコトト思フカラ、心ニ預ラズト思フテ格物ヲ厭。今ノ朱子学ハ、格物ヲ好テ其実ヲ不知ルカラ、コレモ向表コトマデ格物ト思フカラ、永代俗見デ、死シテノケドモ非ヲ不知。

……朱子ノ格物ト云ハ、今ノ朱学者ヤ陽明ガ譏トハ各別ナルコトヲ觀ルベシ。(『朱文公答吳晦叔書口義』、二十丁表)

ここでの「格物」は朱子学の解釈におけるそれで、引用中に陽明が「格物ヲ厭」というのもその意味である。有名な、竹の格物を連想しているのであろう。

ただし貞斎は、陽明学の朱子学批判には一定の理解を示す。貞斎も俗流朱子学を嫌ったからである。だから貞斎は陽明学も批判したが、批判の重点はむしろ朱子学者の墮落に向けられた。

ここに上述の「記聞学」批判が関わる。知行合一への朱子学側からの反論は、先知後行の主張となるのが通例であった。しかし貞斎はそれに満足せず、先知後行の解釈が皮相な次元に留まることに怒りを隠さない。

大学ノ格致ノ前、小学之教有ツテ……其成功ニ因ツテ
大学ノ格致へ連続スルト云コトヲ不察シテ、徒ニ先知
後行トマデ思フテハ、其学皆知見ニ流レテ、……其所
得ノ氣象心術、終ニ非聖賢ノ徒也。(同前、一丁表)

格物致知の前に「小学之教」がなければ「知見」に流れるというこの言が、先の胡宏への高い評価と繋がることは見やすい。胡宏は「格」の前に「立志居敬」と述べていたではないか。貞斎も原則としての先知後行を支持するが、

その「知」が博識や講義筆記の暗誦にとどまり、知識以上にならないことが許せなかつたのである。

しかし貞斎の格物説は、朱熹に否定された、胡南学の所謂「已発の端倪を察識」ではないかとの疑問もありえよう。そもそも朱熹は「未発」性を工夫論の領域に再び取り込む形で自己の思想を確立させた。⁽²⁵⁾ その定論確立における敵は胡宏らの胡南学であり、朱熹は『知言』の語を評価するものの、「其語意頗傷急迫、既不能尽其全体規模之大、又無以見其從容潛玩積久貫通之功耳」(『大学或問』)と批判もした。行論の都合とはいえ貞斎の批判ばかりを見てきた今、この朱熹の言は予言めいた響きを持つ。ここで貞斎が格物と並行して、未発の工夫としての静坐を説いたことに言及せねばならない。

貞斎は「学者ノ得力ハ静座ニ候」(『手帖並詩』下、七丁表)などと、しきりに静坐を強調した。⁽²⁶⁾ それは「小学ノ養ナキユエ、コレヲ補ハルルタメ」(『朱文公答吳晦叔書口義』、十一丁裏)のもので、「アラヒチル気ヲ静ニシテ、湛然虚明ノ心ノ本然ヲ体ヲ養ヒ立ツ」(同前、十丁表)効果を持つとされた。上述のように貞斎は「小学之教」が「格致」の前提だとも述べていた。こうした議論は当然、『大学或問』での敬の議論を連想させる。つまり静坐は「敬」の一手段とみなされたのである。

そして格物と静坐は両立すべきとされた。「君子尊徳性道問学一節」は、『中庸』「尊徳性」「道問学」をめぐる筆記である。この二句が、陸王学と朱子学の特性を示す語とされてきたことは周知のとおりで、貞斎も当然それを踏まえる。

貞斎によれば、静坐は「存心」＝「尊徳性」のための一手段である。「主静存心ヲ先根本トシ、サテソノ第一ハ平生静坐スベシ」（『劉記』、二十四丁裏）として、静坐は「主静存心」のための修養法とされ、そして「存心」は「尊徳性トハ直ニ存心ノコト」（同前、二十丁裏）として、「尊徳性」に等置される。それは「未発ノ地カラ不偏不倚ノ体ヲ立ツル、先ツ工夫」（同前、二十七丁表）であり、この未発の工夫を積むことで「発ルニナレバ、ソノ事理一筋ナリニナリ切ツテ、チツトモ外ヘ散ラヌ」（同前、同丁表）状態が得られる。

この「尊徳性」は、俗流朱子学に対する批判の論拠ともなった。

聖学至極ノ大切ハココニ帰スルコトナリ。朱子以来学者多ケレドモ、真西山ノ王魯斎ノ許魯斎ノ方正学ノ薛敬軒ノ胡敬斎ノ李退溪ノト云衆ノ外ハ、大形知見一種ノ学……本邦ノ学者ニ、ココカラ尊ンデ有徳ト云ベキ学者ヲ未見及。（『劉記』、二十三丁裏）

「知見」を免れ「有徳」と言えるのは、中国と朝鮮のごく一部の学者のみに過ぎない。

「尊徳性」と相補的に位置づけられたのが「道問学」である。「尊徳性ト云ノ存心ノ工夫ハ、問学ナリノ致知デナケレバ徳性ハ尊バレヌ。尊ブ尊ブ思テモ、陸王ガヤフニナツテ、ロクナ存心ニナラヌ」（同前、二十五丁表）として、「存心」＝「尊徳性」には、「問学ナリノ致知」が必須であり、「陸王」の欠点はそれが無いこととされた。

この致知が即ち格物である。それは「ソノ未発ノ地デアルニ、ソコエナシ（イ）デモ物来テ心ニ色メツクト、ソコニ邪正アルユエ、ソイ発ルニ即イテ、天理ノ発カ人欲カラ来ルカ、ソコヲ推致ルヲ云」（同前、二十七丁裏）という言葉に明らかである。表現には「致知」と「格物」の相違があるが、この説明は「向裏」の格物に対するそれと一致する。貞斎はまた「致知裏ニ向根本ノコト」（同前、二十八丁表）とも言っている。

そしてこれらを貞斎は、『中庸』の「合内外之道」だとした。

中庸合内外ノ道トハ此事ニテ候故、細ニ説候得者、不睹ニ戒慎、不聞ニ恐懼スル存養ハ、内ヲ養フ正心ノコト也。中庸ノ慎独ハ省察ニテ、外物ヲ窮ル格物ノコト也。（『手帖並詩』中、二十五丁裏）

内なる「徳性」を「尊」ぶという「正心」（これは「存心」に等しい）と、外物（繰り返すが、これは自身の心の動きを含む）に対する「問学」という「格物」によって、自己と外物に共有された「理」を、自己において体現する、貞斎の「心学」とはこうしたものだ。道学は、「理」を媒介とした内心と外界の関わりを問題にしたが、多くの学者はその乖離を、「心」の「理」に対する優越で克服しようとした。それに対し貞斎は、「心」を「理」で埋め尽くそうとしたのである。

ところで、この「合内外」解釈には、「与章句異」という、稲葉黙斎のものとおぼしき書入れがある。確かに『中庸章句』はこの内外を「己」と「物」として解するが、この解釈のずれは、貞斎と闇斎の相違でもあった。最後にその点を補足したい。

三、闇斎の「心」と「合内外」

貞斎は闇斎を上記のように批判したが、では闇斎は「心」を軽視していたのだろうか。この問題を詳細に論じるだけの紙幅は無いが、貞斎の批判が成立する余地は十分あると思われる。以下、いわゆる敬義内外論を手がかりに

検討する。

敬義内外論は『近思録』所引、坤卦文言伝「敬以直内、義以方外」の解釈に端を発したことは周知の通り。これはしばしば内心と外界の問題とみなされたが、既に指摘があるように、闇斎が重視したのは内外の両立であり、しかも「内」は自身、「外」は他者と解されていた。これは「山崎先生批桑名松雲書書」にも明白に述べられている。²⁸⁾

この資料によれば、桑名松雲は「敬以直内」は「兼身心内外」、「義以方外」は「指家国天下」とする闇斎の解釈を聞き「疑信相半、未得判然」として、自己の考えを記して闇斎に批答を請うた。闇斎は書簡本文に批を施し、かつその末尾に次のように記している。

凡そ聖賢の内外を言ふに、人已を以てする者有り、家
国を以てする者有り、身心を以てする者有り。小学題
辞、大学序、中庸、坤之六二等、人已を以て言ふ者な
り。……随处に看破して可なり。論語中庸の「内顧」
云々、正に身を指して言ふ。曾子の三省、集注「内」
字も亦た然り。此れ孔門分明の指訣なり。「敬以直内」、
程朱此れを以て心術を語る者、固より之れ有り。然れ
ども文言の正意に非ず。本義細かに看るべし。<sup>中庸「合内」
外「章句」を
参考す。</sup>格物或問に引く所の程子「合内外」の「内」、
心を指して言ふ、亦た中庸の正意に非ず。此れ等は各

自見て好し。大学八目は修身を本と為し、中庸の九經は修身を先と為す。而して中庸孟子「誠身」の訓、孟子「君子守之」云々、孔門相伝の本意なり。子思孟子の心性の論は、已むことを得ずして発する者なり朱子評らかなり。程朱も亦た復た然り。此の旨を知らずして論すること。程朱も亦た復た然り。此の旨を知らずして評らかなり。程朱も亦た復た然り。此の旨を知らずして。惟だ心を之れ論すれば、異端に陥らざる者、幾ど希なり。

闇齋はまず、「内外」を三種に分ける。①人己、②家国、③身心である。そのうえで①を「孔門分明の指訣」とし、③に相当する程朱の解釈を「文言の正意」や「中庸の正意」でないとする。そして「修身」こそ「孔門相伝の本意」という。ここまでなら、他の資料からも読み取れる内容に過ぎない。だが「心性の論は、已むことを得ずして発する者」で、程朱も同じ考えを持っていた、との言は注目すべきものである。

要点は二点ある。第一に、闇齋が「心性の論」は、やむを得ず、必要に迫られて展開された論で、儒学の中核はあくまで「修身」だと考えていたということである。しかもそれは一貫して儒学の論理によつて説明された。「孔門」の「指訣」・「本意」、「程朱も亦た復た然り」といった言は、闇齋が自己の見解こそ正統的で、かつ二程や朱熹を継承するものだと考えていたことを示す。第二に、闇齋において

も、朱子学の経書解釈はある程度相対化されていたことである。「敬以直内」の程朱解釈は「文言の正意」を、『大学或問』所引の程頤の語は「中庸の正意」を誤解しているという言は、闇齋が程朱を介さず、自ら経書を解釈しようとしたことを示す。闇齋にも古学派的な視点があったと言ってもよい。

ただし「程朱も亦た復た然り」という見解には、恐らく疑問が提示されよう。闇齋は朱熹も「之を論すること詳」と言うが、該当する朱熹の言はどれだけあろうか。³⁰ 実際、敬義内外論は崎門であれだけの波紋を呼び、桑名松雲さえ「疑信相半」と言っていた。朱子学理解の正当性という点では、当時から疑問視されたのである。

しかし本稿で重要な事は、闇齋の朱子学理解の方向性であつて、その正当性ではない。そしてその方向性は、ここに述べられたとおりと見て間違いない。³¹ 「内外」が自身と他者を意味するなら、両者を繋ぎ、調停するのは倫理であり、政治である。この点が、闇齋にとつての朱子学の意義だったのでないか。

この見方が正しいなら、闇齋と仁斎・徂徠の儒教観は、意外なほど近い。仁斎は倫理に、徂徠は政治に重点を置くが、儒教を倫理的／政治的に見ていることに違いはない。貞齋の「心学としての朱子学」は、その全方位的批判に

よって、三人の共通性を裏側から映し出すものである。貞齋の思想的意義もまた、この点に存するのではないか。

おわりに

以上、鈴木貞齋の「心学」を概観した。³²彼は向裏の格物と静坐の併用に「心学としての朱子学」の真髓を見出した。その「心学」とは、陽明学とは異なり、心を理で埋め尽くし、「心卜理トガ融会貫通」することを目指していた。陽明学の出現を促したものが、心と理の分裂の意識であったことを想起すれば、貞齋は朱子学に回帰することを通じ、その分裂を克服しようとしたと言えよう。対応の仕方は違えど、朱子学の墮落に対する批判が、貞齋においても「心学」となったことは注目されてよい。科挙がない近世日本社会でも、朱子学の墮落は、学者に「理」と「心」の問題を突き付けたのである。

「心学としての朱子学」は、闇齋学派とも対立した。闇齋の朱子学には、確かに「心」の問題領域が暴走することに対する強い警戒心が看取される。貞齋と闇齋の「合内外」解釈は、まったく異なっていた。元来、仏教は「弥近理而大乱真」（『中庸章句』序）と言われたように、理にきわめて近いが、しかし絶対的な異端であった。かつて僧侶で

あった闇齋は、この「近」の重みをよく理解していたであろう。だがこの点に対する論理構築にあたって闇齋は、両者を遠ざけるという対応をとった。「心性の論」を「已むことを得」ないものとする言は、そうした努力のあらわれと見るべきである。³³ 綱齋門流も貞齋を「仏見」と批判していた。「心学としての朱子学」が、先行する朱子学への批判として登場する余地は、確かに存在したのである。

貞齋によって明らかになったのは、闇齋、仁齋、徂徠と言った近世前半の大物が、そろって非心学的傾向を示したことである。朱子学対反朱子学という学派区分で見ると、こうした特徴は見えにくいのが、貞齋の「心学としての朱子学」は、孤立によってそれを明確にした。「心学」と「朱子学」という二つの軸を持ったために、貞齋は朱子学や古学、さらには心学とも対立せざるを得なかった。貞齋の弟子の飯岡義斎は一時石門心学に傾倒したが、結局は石門心学を禅だとして、朱子学に帰ったという。³⁴ 彼らの苦境を示す一例といえよう。これは日本儒教の特性を考えるうえで示唆に富む。

近年は「東アジア心学」という研究視角が散見される。日本の場合、藤樹、蕃山ら陽明学者や石門心学を扱うことになりがちである。だが、たとえば朝鮮朱子学の濃厚な「心学」性との対比において、日本朱子学に存在する非心

学的傾向をどのように理解するべきだろうか。日本における朱子学の心学／非心性や、古学の非心学的傾向をどう考えるかは、近世日本思想史の特徴を考えるうえで、重要な問題となるだろう。

「心学」という問題は、陽明学や石門心学のような狭義の「心学」にとどまらず、より広い視野から検討されねばならない。「心学としての朱子学」はそのことを物語っている。

*本稿で使用した資料は以下の通りであり、頁数や巻数はこれらに拠る。引用に際し、適宜句読点や濁点等を補い、略字等の特殊な表記や字体は通行のものに改めた。底本の誤字は、客観的な根拠があれば修正したが、ないものは底本のまま引用した。

○鈴木貞斎 『劄記』・『洛陽学話』・『朱文公答呉晦叔書口義』・『宇山学談』・『放伐私言』(国会図書館蔵) 『貞斎諸説』(所収本)、『手帖並詩』・『神代卷存疑』(千葉県文書館山口家文書蔵) 『貞斎遺書』(所収本)、『神学古今弁』(土佐山内家宝物資料館蔵刊本)

○浅見綱斎 『綱斎先生夜話』(『浅見綱斎集』国書刊行会、一九八九)、『劄録』(『日本思想大系31 山崎闇斎学派』岩波書店、一九八〇)

○雲川弘毅 『心学弁』 吉田公平「雲川弘毅著「心学弁」に

ついて」(『東北大学教養部紀要』三十三、一九八一)

注

- (1) 鈴木貞斎に関する先行研究は以下のとおり。関田駒吉「鈴木貞斎」(『関田駒吉歴史論文集』下、高知市民図書館、一九八一、初出一九三四)、同「浅見綱斎門下の土佐人」(同上、初出一九三五)、福島成行「鈴木貞斎に就いて」(『土佐史談』六十三、一九三八)、辺土那朝邦「室鳩巢と鈴木貞斎」(『活水論文集』第二十五集、日本文学科編、一九八二)、荒木見悟「崎門学者鈴木貞斎について——一朱子学者の苦悩と転進」(『日本中国学会報』三七、一九八五)、拙稿「闇斎学派の儒神一致論——元禄・享保期を中心に」(博士學位論文、二〇一〇)。
- (2) たとえば『語孟字義』巻之上「心」第一条など。
- (3) 『弁道』第十八条。
- (4) 土田健次郎「道学の形成」(創文社、二〇〇二)、同「朱熹の思想における心の分析」(『フィロソフィア』七八、一九九二)、垣内景子「心」と「理」をめぐる朱熹思想構造の研究」(汲古書院、二〇〇五)を参照。荒木見悟「明末宗教思想研究」(創文社、一九七九)は朱子学を畢竟「理学」とするが、この問題について有益である。
- (5) 中国で「心学」が三教それぞれの立場から使用された点は、三浦秀一「中国心学の稜線——元朝の知識人と儒仏

道三教』(研文出版、一〇〇三)が詳しい。

(6) 土田、注(4)前掲書、二七三頁。同氏は同頁で、道学と仏教について以下のように述べている。「おそらく道学が仏教から得た最大のものは、全ての人間に対して完全な人格に至りうる可能性を認めることを前提に、心に全関心を集中させ、その際に内心と外界の関わりに問題をしばらくこんでいく姿勢であろう。……朱子学の道統論は仏教の伝燈論とは正確を異にするが、道の内容を「道心」と「人心」の伝とするように心に置く点では一致する。禪が特に心を前面に打ち出すということは、常識とされている」。

(7) 後世の朱子学者における「心学」については、荒木、注(4)前掲書序章、同「貝原益軒の思想」(『日本思想大系34 貝原益軒・室鳩巢』岩波書店、一九七〇)四八五頁以下を参照。近世日本における朱陸論に関しては、吉田公平『日本における陽明学』(ベリかん社、一九九九)、澤井啓一「東アジア儒学史における『心経附註』」(平成二十一年〜二十四年度科学研究費補助金〈基盤研究A〉研究成果報告書21212001『東アジアにおける伝統教養の形成と展開に関する学際的研究：書院・私塾教育を中心に』)を参照。

(8) 『羅山林先生文集』(京都史蹟会、一九一八)巻七十五、四九九頁。この言は宋濂と同じだが、直接的には『書集伝』序をふまえる。

(9) 澤井啓一「安東省庵に見る陽明学との『対話』」(注

(7)前掲『東アジアにおける伝統教養の形成と展開に関する学際的研究』を参照。

(10) 貝原益軒『自娛集』巻之五「心学弁」、同『慎思録』巻三。

(11) もう一例は「聖々相伝ノ心学」(『朱文公答呉晦叔書口義』三十一丁表)。

(12) 雲川弘毅と鈴木貞斎の間に関係はなかったらしい。雲川弘毅の資料は乏しく、事跡さえはっきりしない。貞斎の資料にも弘毅の名前は見つかっていない。

(13) 貞斎の人物像については紙幅の都合で省略する。注(1)にあげた諸論考を参照。

(14) 貞斎に批判された「闇齋学派」とは、山崎闇齋、浅見綱齋、三宅尚齋、および綱齋の後学である。また垂加神道も批判されたが、貞斎自身も儒学と神道の一致を支持していたことは後述する。綱齋と尚齋には好意的な言も少なくない。綱齋は師、尚齋は学友だったためであろう。なお、先行研究では貞斎に対する室鳩巢の影響を過大評価する傾向があるが、実際には鳩巢批判も多い。貞斎の学は多く自得によると見るべきだろう。

(15) 闇齋学派批判はこれに尽きない。例えば貞斎は学派(恐らく三宅尚齋)の「性」説を批判した。この点については荒木、注(1)前掲「崎門学者鈴木貞斎について」を参照。

(16) なお、「三ノ疑」の第三点は佐藤直方と浅見綱齋の破門である。

(17) 綱齋は闇齋について「李退溪ノ心経ヲ尊レタガ一代ノアヤマリ、ト加右衛門殿モ云ルル」(浅見綱齋『綱齋先生夜話』六三七頁)と伝える。

(18) 日本の儒者の仏教批判は、綱常倫理に議論が集中し、「心」はさほど重視されない傾向がある。崎門も基本的に同様だが、その中で佐藤直方は、仏教がともかくも「心」に注力することに一定の評価を与える(『増訂佐藤直方全集』一八二、一五六、一六一、二七〇、四五二、四八三頁)。直方は禅を学んだことがあるらしい(同前、五三一頁)から、そのためだと推測される。貞齋の思想は直方との類似点が多く、また直方門下の稲葉汪齋と野田剛齋は貞齋を高く評価した。そうなると直方の影響が疑われるが、実態はよくわからない。貞齋の資料の中で、直方に言及する箇所はごくわずかしか発見されていない。

(19) 綱齋の仁齋批判については近藤啓吾『増訂浅見綱齋の研究』(臨川書店、一九九〇)、土田健次郎「浅見綱齋の伊藤仁齋批判——『語孟字義弁批』を中心に」(福井文雅博士古希・退職記念論集刊行会編『アジア文化の思想と儀礼』春秋社、二〇〇五)を参照。

(20) 荒木見悟「朱子学の哲学的性格」(『日本思想大系34 貝原益軒・室鳩巢』岩波書店、一九七〇)四四七頁、土田

健次郎『江戸の朱子学』(筑摩選書、二〇一四)一三三頁以下を参照。仁齋による「日本化」については、渡辺浩『近世日本社会と宋学』(東大出版会、一九八五)、土田『江戸の朱子学』などを参照。

(21) 「此亦是講学之有闕。蓋他心量不及聖人之大、故於天下事、有包括不尽处」(『朱子語類』卷五十五、十五条)、「畢竟是於此心無窮之量、終有所欠缺、未尽处」(『性理字義』卷上「心」七条)。

(22) 「道、天下之公道也、学、天下之公学也。非朱子可得而私也、非孔子可得而私也。天下之公也」(『伝習録』中)。

(23) 植田玄節『艮背語録』所引の闇齋の言。「朱子トトモニアヤマレバ何ノ遺恨アラシヤ」(『神道大系論說編十二垂加神道(上)』神道大系編纂会、一九八四、四五二頁)。

(24) 「問。或問云「心雖主乎一身、而其体之虚靈、足以管乎天下之理。理雖散在万物、而其用之微妙、实不外乎一人之心」。不知用是心之用否。曰。理必有用、何必又說是心之用。夫心之体具乎是理、而理則無所不該、而無一物不在、然其用实不外乎人心。蓋理雖在物、而用实在心也。又云。理偏在天地万物之間、而心則管之。心既管之、則其用实不外乎此心矣。然則理之体在物、而其用在心也。次早、先生云。此是以身為主、以物為客、故如此說。要之、理在物与在吾身、只一般」(『朱子語類』卷十八、九十七条)。

(25) 垣内、注(4)前掲書、一八頁。

(26) 静坐については『中国思想文化事典』（東京大学出版会、二〇〇二）、吾妻重二『朱子学の新研究』（創文社、二〇〇四）第三篇第三章、第四章などを参照。闇斎の静坐観は『文会筆録』二（『新編山崎闇斎全集』一―一五二）、『伊洛三子伝心録序』同「跋」（同上、一―七五、八六）を参照。また佐藤直方が静坐を重視したことはよく知られている。

(27) 田尻祐一郎『山崎闇斎の世界』（べりかん社、二〇〇六）一七五頁、拙稿「山崎闇斎の聖人観」（『東洋の思想と宗教』二十三、二〇〇六）を参照。

(28) この書簡は以下の四種が確認済みである。①東北大学狩野文庫『桑名松雲筆記抄』（狩二―二四五―一）、②無窮会平沼文庫『諸先生雑録』（平九三三七六）、③九州大学坐春風文庫『山崎先生批桑名松雲書』（二三五―一八四）、④同『愛之理心之徳説』（二三五―一五三）。若林強斎らの書写識語から、該書簡は浅見綱斎のもとに伝来していたと見られる。闇斎の朱批であることを疑う理由はない。なお引用は①により、②と③によって対校した。

(29) 『文会筆録』七之三（『新編山崎闇斎全集』一―三四一、三四三頁）、「記朱書抄略後」（同上、一―九〇頁）を参照。

(30) 道学者による仏教の心の議論に対する批判は枚挙に暇がないにせよ、儒家の心性論を「不得已」とまで言えるかは疑問が残る。しかし闇斎の言を前提にすれば、『中庸章

句』序を闇斎のように解釈することも不可能ではなからうし、また「論語不説心、只説実事。孟子説心、後來遂有求心之病」（『朱子語類』卷十九、十四条）との言もある。待考。

(31) 『闢異』以来、闇斎が儒学の本質を倫理だとしたこと、また「身」に「五倫備わる」ことを強調していたこと（『新編山崎闇斎全集』二―一五二頁）を想起せよ。

(32) 論じ残した問題の一つに、その社会的機能がある。日本でも中国でも、「心学」が階級的制約を克服する機能を持ったことが指摘されている。島田虔次『中国における近代思维の挫折』（筑摩書房、一九四九、改定版、一九七〇）第二章「泰州学派」、安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』（青木書店、一九七四）第一章三「心の哲学の意味」を参照。

(33) 闇斎について問題となるのは「心神」であろう。朱子学でこれほど心を警戒した闇斎が、垂加神道においては一転して、積極的な心について立論しようとするのはなぜか。この問題については田尻、注(27)前掲書、および澤井啓一『山崎闇斎——天人唯一の妙、神明不思議の道』（ミネルヴァ書房、二〇一四）が示唆に富む。闇斎は朱子学の「土着化」を達成したと同時に、「土着」的な素材であった神道の「朱子学化」を達成した（澤井前掲書、三二―六四頁）という言は正しいと思うが、田尻前掲書ともども、著者の

意図とは別に、闇斎が朱子学から神道へ転向したように見えてならない。私見では、闇斎の朱子学は、心の議論を補助線とし倫理を構築するもの、神道は逆に倫理を補助線とし心の議論を構築するものと見える。そして貞斎の儒神一致論は、闇斎の朱子学と垂加神道それぞれにおける心と倫理の主従を、正反対にしたものと思われる。

(34) 頼成一遺稿、頼惟勤補筆「山房随筆—飯岡義斎」(『頼惟勤著作集Ⅲ 日本漢学論集—嶺松廬叢録』汲古書院、二〇〇三)、山中浩之「尊性堂と飯岡義斎—梅岩学の普及と転回と」(今井淳、山本真功編『石門心学の思想』ペリカン社、二〇〇六)を参照。

(明治大学専任講師)