徳川前期儒教と身分秩序

はじめに

本稿では、徳川社会における儒教受容の具体的あり方を、受容した人々の社会的位置、すなわちその属する身分・社会階層に注目した人々の社会的位置、すなわちその属する身分・社会階層に注目した人々の社会的位置、すなわちその属する身分・社会階層に注目した人々の社会的位置、すなわちその属する身分・社会階層に注目した人々の社会的位置、すなわちその属する身分・社会階層に注目した人々の社会的位置、すなわちその属する身分・社会階層に注目した人々の社会的位置、すなわちその属する身分・社会階層に注目した人々の社会的位置、すなわちその属する身分・社会階層に注目した人々の社会的位置、すなわちその属する身分・社会階層に注目した人々の社会的位置、すなわちその属する身分・社会階層に注目した人々の社会的位置、対象の社会における儒教受容の具体的あり方を、受容したかり、その一方で、人間一社会観において庶民的なものが成立したかり、その一方で、人間一社会観において庶民的なものが成立したかり、その一方で、人間一社会観において庶民的なものが成立したかり、その一方で、人間一社会観において庶民的なものが成立したかり、その一方で、人間一社会観において庶民的ないというないというない。

九八三に初出。同氏『近世日本社会と宋学』東京大学出版会、家学会雑誌』九四巻一・二号、九六巻七・八号、一九八一、一辺浩「徳川前期儒学史の一条件――宋学と近世日本社会」(『国(1) 以上のような徳川思想史における時代区分については、渡

佐久間

Œ

九二号、一九九〇)参照。 一九八五に再録)、黒住真「徳川前期儒教の性格」(『思想』七

一儒者の登場

次のように描かれている。 次のように描かれている。 次のように描かれている。 がある。儒者たる惺窩の姿は、羅山の著わした「惺窩先生行状」にの門下の林羅山(一五八三~一六五七)は、この時期の儒者の典型出発し、のち儒者に転身した藤原惺窩(一五六一~一六一九)やそ景に、儒教の世俗的倫理の積極的意義が主張された。臨済僧として仏教との異質性が強調され、形成されつつある新たな社会秩序を背

太白の人のである。 大生深衣道服して幕下に認す。その言を聴かんと欲す。時に浮居の和尚、承兌(西笑承兌、相国寺の僧)及び霊三(玄甫霊三、屠の和尚、承兌(西笑承兌、相国寺の僧)及び霊三(玄甫霊三、屠の和尚、承兌(西笑承兌、相国寺の僧)及び霊三(玄甫霊三、屠の和尚、承兌(西笑承兌、相国寺の僧)及び霊三(玄甫霊三、屠の和尚、承兌(西笑承兌、相国寺の僧)及び霊三(玄甫霊三、屠の和尚、承兌(西笑承兌、相国寺の僧)及び霊三(玄甫霊三、屠の和尚、承兌(西笑承兌、相国寺の僧)及び霊三(玄甫霊三、屠の和尚、承兌(西笑承兌、相国寺の僧)及び霊三(玄甫霊三、屠の和尚、承兌(西笑承)と。兌悦ばず。ならんことを。聖人何ぞ人間世を廃せんや」と。兌悦ばず。ならんことを。聖人何ぞ人間世を廃せんや」と。兌悦ばず。ならんことを。聖人何ぞ人間世を廃せんや」と。兌悦ばず。ならんことを。聖人何ぞ人間世を廃せんや」と。兌悦ばず。ならんことを。聖人何ぞ人間世を廃せんや」と。兌悦ばず。

育の日々を送った中江藤樹(一六〇八~四八)は、形式主義的な朱覚を可能にした。たとえば、青年期に脱藩し、のち生地で学問と教して成立しうるまでに社会が成熟したことは注目すべきである。して成立しうるまでに社会が成熟したことは注目すべきである。らに 生産労働に従事するわけでもない儒者が、一個の社会的存在とうに 軍事を担当しつつ政治にあずかるわけでもなく、また百姓のように軍事を担当しつつ政治にあずからは儒者が輩出したが、武士のよ羅山にとどまらず、惺窩の門下からは儒者が輩出したが、武士のよ

異なった方向を示していよう。 異なった方向を示していよう。 異なった方向を示していよう。 異なった方向を記し、のち陽明学に共感を示し、晩年は儒仏道三教子学理解から出発し、のち陽明学に共感を見ても判るように、彼の儒が、そのことはそれを構成する人間の徳不徳・知愚・尊卑の差別をが、そのことはそれを構成する人間の徳不徳・知愚・尊卑の差別をが、そのことはそれを構成する人間の徳不徳・知愚・尊卑の差別をが、そのことはそれを構成する人間の徳不徳・知愚・尊卑の差別をが、そのことはそれを構成する人間学(道徳学)とし一致的な世界に沈湎したが、儒教を普遍的な人間学(道徳学)とし一致的な世界に沈湎したが、儒教を登局的な人間学(道徳学)とし一致的な世界に決していまう。

の普遍的なものへの志向の特徴が明瞭に表れていた。 とこに彼いらいなように、力点は「義理にかなふ」ことにあり、そこに彼また主君をかえてつかふるも皆正しき士道也。そのおこなふ事はとまた主君をかえてつかふるも皆正しき士道也。そのおこなふ事はとまが主君をかえてつかふるも皆正しき士道也。そのおこなふ事はとまが出名と得心あるべし」と指摘されていたが、この場合、次の引用士道也と得心あるべし」と指摘されていたが、この場合、次の引用士道也と得心あるべし」と指摘されていたが、この場合、次の引用社がの背遍的なものへの志向の特徴が明瞭に表れていた。

りと云ものなり。 実に思ひいれたる事にても道にそむきたるをば、人欲のいつわ実におもひいれざることにても、義理にかなふを信といふ。真実におもひいれざることにても、義理にかなふを信といふ。真世俗は、わが心に真実におもひ入たることをば、是非善悪をわ世俗は、わが心に真実におもひ入たることをば、是非善悪をわ

のような意識に支えられていたのである。そしてこのような理解は、前述の藤原惺窩の把握にも一脈通じる次

国所、世界の差別いろ / \様々ありといへ共、本来みな大虚神国所、世界の差別いろ / \様々ありといへ共、本来みな大虚神国所、世界の差別いろ / \様々ありといへ共、本来みな大虚神国所、世界の差別いろ / \様々ありといへ共、本来みな大虚神国所、世界の差別いろ / \様々ありといへ共、本来みな大虚神をもて評判するなり(以上、『翁問答』)。

けたのである。・迩差別―時所位―権道論を媒介にして日々の道徳的実践に結びつ・迩差別―時所位―権道論を媒介にして日々の道徳的実践に結びつ『翁問答』段階の藤樹は、このような普遍的なものへの志向を、心

聖などの道にまかせ出離の道はめくらのごとく目に見えずとも仏道を擁護したものである。同書においては、「只世をおさめ候事は孔あるが、『清水物語』の主張を十分意識しつつ、それに対して仏教語』は、林羅山らと交遊のあった清水寺執行宗親の手に成るもので(二)

透しつつあったのである。そして、もはや仏教単独では儒教に抗したれ、代したがひ候では現後共よからんぞかし」と指摘され、儒仏をそれにしたがひ候では現後共よからんぞかし」と指摘され、儒仏をそれにしたがひくては対る世俗的倫理の存在を指摘しつつ、「凡仏の出せは、勧善懲悪を以て根本とす。(中略)外典の勧善懲悪は仏法よりはおとりて候。仁義をおこなふ人も、悪逆をなす人も死しては同じはおとりて候。仁義をおこなふ人も、悪逆をなす人も死しては同じはおとりて候。仁義をおこなふ人も、悪逆をなす人も死しては同じはおとりて候。仁義をおこなふ人も、悪逆をなす人も死しては同じはおとりて候。仁義をおこないの思もおそれ、善にすゝむ事つよし。同じ勧善懲悪と申せども、しの悪もおそれ、善にすゝむ事つよし。同じ勧善懲悪と申せども、しの悪もおそれ、善にすゝむ事つよし。同じ勧善懲悪と申せども、は、儒教よりも来世観を備えた仏教の方が優れているというのである。しかし、教説における勧善懲悪の優劣という把握自体が、そももきわめて世俗的な理解であることに注意しなければならない。そもきわめて世俗的な理解であることに注意しなければならない。そもきわめて世俗的な理解であることに注意しなければならない。

く神慮に相応する事ふしぎにあらずや。孔老の道は、世をおさく神慮に相応する事ふしぎにあらずや。孔老の道は、日本の諸神の御心に叶はぬと聞たり。ありももろこしの道は、日本の諸神の御心に叶はぬと聞たり。ありももろこしの道は、日本の諸神の御心に叶はぬと聞たり。ありももろこしはしらず、わが朝は仏法を根本とすべきをや。ちかきもろこしはしらず、わが朝は仏法を根本とすべきをや。ちかき

得ない姿は、次の引用に明瞭であろう。

すべし。孔子の道を至極とおもふは、よきにあらずや。 このゆへに、出世の仏法を本とし給ふ事、凡慮はしらず。り。このゆへに、出世の仏法を本とし給ふ事、凡慮はしらず。り。このゆへに、出世の仏法を本とし給ふ事、凡慮はしらず。り。このゆへに、出世の仏法を本とし給ふ事、凡慮はしらず。り。このゆへに、出世の仏法を本とし給ふ事、凡慮はしらず。り。このゆへに、出世の仏法を本とし給ふ事、凡慮はしらず。り。このゆへに、出世の仏法を本とし給ふ事、凡慮はしらず。り。このゆへに、出世の仏法を本とし給ふ事、凡慮はしらず。りにて、神々の対きてないならずし。孔子の道を至極とおもふは、よきにあらずや。

に対する仏教の優位が述べられている。儒教は「もろこしの道」でに対する仏教の優位が述べられている。儒教は「もろこしの道」であると裁断されるのである。しかし、いかに仏教が儒教の世俗体であると裁断されるのである。しかし、いかに仏教が儒教の世俗体であると裁断されるのである。しかし、いかに仏教が儒教の世俗体であると裁断されるのである。しかし、いかに仏教が儒教の世俗体であると裁断されるのである。しかし、いかに仏教が儒教の世俗倫であると裁断されるのである。しかし、いかに仏教が儒教の世俗倫であると裁断されるのである。しかし、いかに仏教が儒教の世俗倫であると裁断されるのである。しかし、いかに仏教が儒教の世俗倫のらしめ、光明飛行の域に帰せよとて漸々教ありし也。(中略)仏のからん」(傍点、佐久間)と述べられるとき、儒教における五倫のからん」(傍点、佐久間)と述べられるとき、儒教における五倫のからん」(傍点、佐久間)と述べられるとき、儒教における五倫のからん」(傍点、佐久間)と述べられるとき、儒教における五倫のからん」(傍点、佐久間)と述べられるとき、儒教における五倫のからへ仏教の主張は、形成されつつある新たな身分秩序とは非親和的もつ仏教の主張は、形成されつつある新たな身分秩序とは非親和的もつ仏教の主張は、形成されている。

- 『日本思想大系28 藤原惺窩 林羅山』に拠る。を加えたものとされている『寸鉄録』の一節である。引用は(1)藤原惺窩が紀州の大名浅野幸長に招かれて経書の要語に注釈
- 引用は同上書に拠る。(2) 惺窩の『大学』の注釈書である『大学要略』の一節である。
- (3) 惺窩は、『大学要略』において、『大学』の三綱領の「明明(3) 惺窩は、『大学要略』に知って、明徳トハ人倫ノコト也」と解釈し、さらに「古之欲」明,明徳於天下,者、先治,其国,」と解釈し、さらに「古之欲」明,明徳於天下,者、先治,其国,」と解釈し、さらに「古之欲」明,明徳於天下,者、先治,其国,」

(4) 引用は同上書に拠る。

- (5) 惺窩の門人である松永尺五(一五九二~一六五七)は、儒者(5) 惺窩の門人である松永尺五(一五九二~一六五七)は、儒者の存在意義をめぐって次のように指摘している。「日本ハ神国の存在意義をめぐって次のように指摘している。「日本ハ神国の存在意義をめぐって次のように指摘している。「日本ハ神国の存在意義をめぐって次のように指摘している。「日本ハ神国の存在意義をめぐって次のように指摘している。「日本ハ神国の存在意義をめぐって次のように指摘している。「日本ハ神国の存在意義をめぐって次のように指摘している。「日本ハ神国の存在意義をめぐって次のように指摘している。「日本ハ神国の存在意義をめぐって次のように指摘している。「日本ハ神国の存在意義をあり、明確に対している。」
- (7)引用は、『日本思想大系29 中江藤樹』に拠る。(6)「惺窩先生文集」巻九。引用は同上書に拠る。

- を形成していくことになる。を形成していくことになる。をめぐる議論は、それぞれの儒教把握を反映して、ある問題圏教において、この「心に真実におもひ入たること」と「義理」を形成していくことになる。
- (9)以上の中江藤樹に関する論述ついては、拙稿「時処位論の展(9)以上の中江藤樹の各類を中心として――」(東北大学文学会思想――藤樹から蕃山へ――」(東北大学文学部日本思想史学研別――藤樹から蕃山へ――」(東北大学文学部日本思想史学研別、以上の中江藤樹に関する論述ついては、拙稿「時処位論の展
- (1) 引用は、『近世文学未刊本叢書 仮名草子篇』に拠る。
- (11) 引用は同上書に拠る。
- (12) 同様の儒仏理解は仮名草子に散見する。例えば、一六五九年に出版された『女仁義物語』(作者は不明であるが、松永尺五に擬す見解もある)には次のように述べられている。「こうしのおきてをそむかずば、ごしやうほだいもよろしかるべし。このおきてをそむかずば、ごしやうほだいもよろしかるべし。こらしばけんせ目のまへにおゐて、ぜんあくのばちりしやうありとおしへ給へり。仏のをしへは、のちのよにぢごくごくらく有とおしへ給へり。仏のをしへは、のちのよに明であるが、松永尺五に出版された。「なりは、一六五九年ととき給ふ。だうりはおなじ事なり」(引用は『日本教育文庫ととき給ふ。だうりはおなじ事なり」(引用は『日本教育文庫ととき給ふ。だらりはおなじ事なり、

二 武士の儒教

秩序の下に生きる自らの生き方に関わらせて主体的に受けとめよう儒教を単なる教説としてではなく、形成されつつある新たな支配

しての実際の体験をしたわけではない。その意味では、儒学思想家の代表が、その代表的な思想家山鹿素行(一六二二~八五)に例をといるが、その代表的な思想家山鹿素行(一六二二~八五)に例をといるが、その代表的な思想家山鹿素行(一六二二~八五)に例をといるが、その代表的な思想家山鹿素行(一六二二~八五)に例をといるが、その代表的な思想家山鹿素行(一六二二~八五)に例をとり、儒教理解をふまえた武士の自己把握は一般に士道論と呼ばれてとしたのである。そのような自己把握は一般に士道論と呼ばれているが、その代表的な思想家山鹿素行(一六二二~八五)に例をといるが、その代表的な思想家山鹿素行(一六二二~八五)に例をといるが、その美際の体験を持ている。一○年近くの大名への仕官も経験しているが、為政者とっている。一○年近くの大名への仕官も経験しているが、為政者とっている。一○年近くの大名への仕官も経験しているが、為政者とっている。一○年近くの大名への仕官も経験しているが、為政者とっている。一○年近くの大名への仕官も経験しているが、為政者というによりは、儒学思想家とした場合、武士にあっては何より自らの存在意義の把握に儒教がとした場合、武士により自らの存在意義の把握に儒教がとした場合、

 および兵学者として終始したのである。

はじめたとき、素行の論理は大きな危機を迎えることになろう。 はじめたとき、素行の論理は大きな危機を迎えることになろう。 化の二つの領域において把握されており、それはまさしく平和な時代の到来という時代状況にふさわしいものであった。しかし以上の代の到来という時代状況にふさわしいものであった。しかし以上の代の到来という時代状況にふさわしいものであった。しかし以上の代の到来という時代状況にふさわしいものであった。しかし以上の代の到来という時代状況にふさわしいものであった。しかし以上の代の到来という時代状況になっている。

理だといえよう。 ともかく、素行にあっては、為政者たる武士に社会の指導者としともかく、素行にあっては、為政者たる武士層内部の秩序編成(君臣関係論)に向からことになる。 おたる武士層内部の秩序編成(君臣関係論)に向からことになる。 者たる武士層内部の秩序編成(君臣関係論)に向からことになる。 でしてはならぬという。臣下が主君を批判するように 太らに天命によるものとするが、さらに、君臣関係を父子関係と同にしてはならぬという。臣下が主君を批判するように なる (それにしてはならぬという。臣下が主君を批判するように なる (それにしてはならぬという。臣下が主君を批判するように なる (それにしてはならぬという。臣下が主君を批判するとして描かれるとともに、 (表)の論理はさらに、 為政権にせよ、 この主張は臣下の主君に対する絶対的恭順を要請する論れにせよ、 この主張は臣下の主君に対する絶対的恭順を要請する論れにせよ、 この主張は臣下の主君に対する絶対的恭順を要請する論にする。

どが何ら役に立たず、道を実現する可能性がないときには、その主ろうか。彼は、主君が非道で無法な政治が行なわれており、諫言なそれでは、孟子の君臣義合をふまえた主張は素行にはないのであ

君の下を去るべきだという。もちろんそれが許されるのは、高位高君の下を去るべきだという。もちろんそれが許されるのは、高位高君の下を去るべきだという。もちろんそれが許されるのは、高位高君の下を去るべきだという。もちろんそれが許されるのは、高位高君の下を去るべきだという。もちろんそれが許されるのは、高位高君の下を去るべきだという。もちろんそれが許されるのは、高位高君の下を去るべきだという。もちろんそれが許されるのは、高位高君の下を去るべきだという。もちろんそれが許されるのは、高位高君の下を去るべきだという。もちろんそれが許されるのは、高位高君の下を去るべきだという。もちろんそれが許されるのは、高位高君の下を去るべきだという。もちろんそれが許されるのは、高位高君の下を去るべきだという。もちろんそれが許されるのは、高位高君の下を去るべきだという。もちろんそれが許されるのに、高位高君の下を去るべきだという。もちろんそれが許されるのに、高位高君の下を去るべきだという。もちろんそれが許されるのは、高位高君の下を去るべきだという。もちろんそれが許されるのは、高位高君の下を去るべきだという。もちろんそれが許されるのは、高位高君の下を去るべきだという。

る。 は上のように、素行の土道論に共通するものが認められるのであては対するあり方などは、儒教的土道論を激しく批判する『葉隠』王的立場は彼の論理において必ずしも貫ぬかれておらず、臣下の主王的立場は彼の論理において必ずしも貫ぬかれておらず、臣下の主法のように、素行の土道論は彼の儒教の理解に基づいており、以上のように、素行の土道論は彼の儒教の理解に基づいており、以上のように、素行の土道論は彼の儒教の理解に基づいており、

教的教養に基づいて経世済民論として展開した。彼もまた当時の儒れた)をふまえ、政治の具体的なあり方に関心を集中し、それを儒としての体験(彼は三○代を通じて岡山藩主池田光政に重く用いら素行とは異なり、熊沢蕃山(一六一九~九一)は、自らの為政者

そこにおける現実の位置が「時の運」によるものとされる以上、こ らない。なぜなら、武士―為政者における位階的な(主従制)秩序 ができるのであるが、武士は本来的に上下の差別はなく「大身小身 場合と異ならず、そこに蕃山における儒教的士道論を見て取ること ある(『集義和書』)。この場合、武士の存在意義の把握は素行の 次その「談合」を積み重ねて階層的上位者が形成されたとするので そして、人間の基本的存在形態である農民の「談合」に始まり、順 テイタルコト旅客ノ賓客ノ如シ」(『繋辞伝』)とまで極論する。 するが、それを構成する人間は可変的であるとし、「貴賤入カハリ デルとする社会的秩序そのものは人間にとって運命的所与であると 異なった社会観を結果するであろう。蕃山もまた、五等の人倫をモ 政治の要諦とするのである。このような 蕃山 の考 えは、素行とは れる特有の能力を「本才」という言葉で把握する。こうして彼は、 しろ才の問題として考えられていくのであり、政治において求めら ることを意味しない。彼にあっては、現実の政治は徳のみでなくむ とは、彼が儒教的な徳治政治の通俗的なパラフレーズのみに終始す え、明らかに自然的秩序の裡に政治を把握している。しかしそのこ 者がそうであるように、政治を天地の造化を助けることであると捉 君臣関係論が素行とは異質なものであることがよくわかろう。 自体が上に述べたように政治的能力に基づかねばならないとされ、 は時の運」(『孝経外伝或問』) とされることは注目しなければな かねないからである。このように見てくると、蕃山の社会観および のような彼の主張は、幕藩制的主従制秩序に否定的な影響を及ぼし 「本才」をその頂点とするもろもろの政治的能力の適切な配置こそ

抜いたものであったといえよう。 一七五九)の評言は、熊沢蕃山の経世済民の思想の性格を正しく見 バ用ガタカルベシ」(『文会雑記』)という服部南郭(一六八三~ ものであった。その意味において、「熊沢ノ経済ハ革命ノ時ナラネ が、これらの主張の多くが現実の幕藩制的支配秩序とは相容れない 代の緩和、煙草など商品作物の栽培禁止などを主張するのである に彼は、武士土着論(農兵制)、「もみ遣い」(米の貨幣化)、参勤交 の日本侵攻という事態を真剣に憂いてもいた。このような把握の下 ることの危険性を強く指摘する。さらに、清帝国を樹立した満州族 が、宗門改―寺檀制によってキリスト教禁圧のために用いられてい はキリスト教に対抗しえずむしろその 呼び 水となりかねない仏教 発展に求め、その権力的な統制を主張し、また、イデオロギー的に は、武士を中心とする当時の社会の困窮の原因を商品―貨幣経済の ていたが、まさに彼はそれらに批判的な眼を向けたのである。彼 もある石高制、鎖国―禁教制の三位一体的なものとしてほぼ確立し 離制に基づく身分制、 彼がそれらを主張しつつあつた時、幕藩制国家は、体制的な兵農分 さて蕃山において注目すべきは、その経世済民の思想であった。 特有の土地所有の形式であり生産力の表現で

と格鬪した最初の学派」と評される山崎閣斎(一六一八~八二)に「程朱学を理論と実践にわたる世界観として一個一身に体認しようれ悪しかれ、己れの人格を「道」学に賭けた崎門派」、あるいはれ悪しかれ、己れの人格を「道」学に賭けた崎門派」、あるいはずからの存在意義に関わらせて主体的に受けとめようとしたとき、ずからの存在意義に関わらせて主体的に受けとめようとしたとき、こうして武士にあっては、儒教を単なる教説としてではなく、みこうして武士にあっては、儒教を単なる教説としてではなく、み

ツニ帰スル事也。是ニ依テ戸籍ヲ立テ、万民ヲ住所ニ在ツクル肝心ノ所ハ、世界旅宿ノ境界ナルト、諸事ノ制度ナキト、此ニ

ト、町人・百姓ト武家ト制度ノ差別ヲ立ル事ト、大名ノ家ニ制

を鋭く反映していたのである。 題と微妙に重なりあいながら、学派を超えた当時の思想的問題状況ーマだったのであり、それは朱子学的な理気心性の把握をめぐる問ーマだったのであり、それは朱子学的な理気心性の把握をめぐる論りに端的に表れているように、君臣関係論は正統論とともに枢要のテ始まる闇斎学派においても、「拘幽操」の顕彰や中国をめぐる論争

らをまとめ、次のように記している。 る『政談』において種々その打開策を講じるが、同書の末尾でそれ るのである。そのような現状認識の下、彼は吉宗に上呈したとされ で、身分的な支配秩序そのものが大きく揺いできたと彼は捉えてい 成タリ」。 すなわち、 商品 ― 貨幣経済が農村部にまで浸透する中 来地頭知行所ニ不」住故、 頭ヲ押ユル者無テ、 百姓殊ノ外ニ我儘ニ 俗ニ成」り、「人々面々構ニテ心儘」なる状況が現出し、 シテ、然モ愚ニ成リ、事ノ取捌キ始終ノ吞込無ク、又軽薄第一ノ風 如、此町人ニ極楽ハ出来ルコト也」。そのような中で、「武家柔カニの、此町人ニ極楽ハ出来ルコト也」。そのような中で、「武家柔カニ ナルニ依テ、 商人ノ勢盛ニ成ヨリ、 自然ト商人ニ権ヲトラレテ、 行ノ米ヲ売払テ金ニシテ、商人ヲ頼テ用ヲ足サネバ今日ガ難」立故 次のように指摘する。「武家旅宿ノ境界ニテ、制度ナキ世界故、 になる。徂徠は、寛文以降、元禄期に至って沸騰した社会の変化を って、政治思想・政策論としてより深化された形で展開されること ものを新たに読み変えた荻生徂徠(一六六六~一七二八)の手によ 熊沢蕃山において一つの達成を見た経世済民の思想は、 「百年以 儒教その

世界へ瀫直リ、豊カニナルベシ。度ヲ立ルト、御買上ト言事ノ無、之様ニスルト、大体是等ニテ

教理解があったのである。

商は貧民にあっては日々の生活を維持するいわば必要悪として半ば商は貧民にあっては日々の生活を維持するいわば必要悪として半ば商は貧民にあっては日々の生活を維持するいわば必要悪として半ば商は貧民にあっては日々の生活を維持するいわば必要悪として半ば商は貧民にあっては日々の生活を維持するいわば必要悪として半ば商は貧民にあっては日々の生活を維持するいわば必要悪として半ば商は貧民にあっては日々の生活を維持するいわば必要悪として半ば商は貧民にあっては日々の生活を維持するいわば必要悪として半ば商は貧民にあっては日々の生活を維持するいわば必要悪として半ば商は貧民にあっては日々の生活を維持するいわば必要悪として半ば商は貧民にあっては日々の生活を維持するいわば必要悪として半ば商は貧民にあっては日々の生活を維持するいわば必要悪として半ば商は貧民にあっては日々の生活を維持するいわば必要悪として半ば商は貧民にあっては日々の生活を維持するいわば必要悪として半ば商は貧民にあっては日々の生活を維持するいわば必要悪として半ば商は対している。

- 其の別てるゆゑんは、是れ不、得、止の処にあり」(『山鹿語類』を教ふるは君の所、為也。君不、因、民則ち身体を養ふことを不、得。全、民不、戴、君則ち其の生々を遂げて其の全きことを不、得。全、民不、戴、君則ち其の生々を遂げて其の全きことを不、得。な数ふるは君の所、為也。君不、因、民則ち身体を養ふことを不、得。
- 「素行学の特質」(『長崎大学教養部記要 人文科学篇』二二と日本人』べりかん社、一九八〇、に本題名で再録)、拙稿と日本人』べりかん社、一九八〇、に本題名で再録)、拙稿の儒教」(『講座東洋思想10 東洋思想の日本的展開』岩波書の儒教」(『講座東洋思想10 東洋思想の日本的展開』岩波書の『大田の山鹿素行に関する論述については、相良亨「徳川時代(2)以上の山鹿素行に関する論述については、相良亨「徳川時代)

巻五、引用は『山鹿素行全集思想篇』に拠る)。

- 巻一号、一九八一)参照。
- 蕃山の所説を中心に──」(石田一良編『日本精神史』べりか九七八)および『近世前期における経世済民論の特質──熊沢大学文学部日本思想史学研究室『日本思想史研究』一○号、一経世済民の思想──その基本的構成と社会的機能──」(東北の熊沢蕃山に関する論述については、拙稿「熊沢蕃山の
- 斎学派』、一九八○)における評である。

ん社、一九八八)参照

- 精力的に研究がすすめられている。また、以下の徂徠に関する島康敬・子安宣邦・田尻祐一郎・平石直昭・前田勉らによって(6) 徂徠学とりわけその儒教理解については、近年、黒住真・小

た朱子学理解、「一層観念において完璧な譜代の忠臣たらんと

した彼等の超サムライ的心情」を指摘している。

- (7)以下、引用は全て『政談』(『日本思想大系36 荻生徂徠』)(『日本の名著16 荻生徂徠』、中央公論社、一九七四)参照。論述については、尾藤 正英「国家 主義の祖型としての徂徠」
- (8) 皮よ刃侖、制度を重営し、それを現実こ幾能させる人の問題からである。
- (8) 彼は勿論、制度を運営し、『政談』)と述懐するほどであっも執拗に考察している。紙幅の関係から詳述することはできなる、彼は勿論、制度を運営し、それを現実に機能させる人の問題
- 部紀要 人文科学篇』二四巻一号、一九八三)参照。「経世済民と心学――陶山訥庵の研究――」(『長崎大学教養(9)以上の潜商をめぐる訥庵と芳洲 との 論争 については、拙稿

一 町人―庶民層の儒教

 「此世ニムマレテハ高キモイヤシキモ皆同ジク天地ノ子ニシテ同ジ成長という認識をもたらしたのである。 『益軒十訓』が、出版され普及することを通じていたのである。 『益軒十訓』が、出版され普及することを通じていたのである。 『益軒十訓』が、出版され普及することを通じてでいたのである。 『益軒十訓』が、出版され普及することを通じてでいたのである。 『益軒十訓』が、出版され普及することを通じてでいたのである。 『益軒十訓』が、出版され普及することを通じてでいたのである。 しかし例えば、前説で検討した山鹿素行の三民把握などとは大きく異なっているのであり、益軒自身がそのような人間などとは大きく異なっているのであり、益軒自身がそのような人間の価値的平等の意識に貫かれた。 (『五常訓』)というごとき人間の価値的平等の意識に貫かれた。 (『五常訓』などにおいて教育の重要性を指摘しているからである。

的表現とでもいえるものであった。そこでは、儒教の政治哲学としたの表現とでもいえるものであった。そこでは、儒教の政治哲学として「道」(人倫日用の道であり、いわば人間相互の生き生きとしして「道」(人倫日用の道であり、いわば人間相互の生き生きとしして「道」(人倫日用の道であり、いわば人間相互の生き生きとしして「道」(人倫日用の道であり、いわば人間相互の生き生きとしして「道」(人倫日用の道であり、いわば人間相互の生き生きとしして「道」(人倫日用の道であり、いわば人間相互の生き生きとした関係性をいう)の実現をはかるものであった。このような仁斎学)としての受容は、京都の町衆出身の儒者伊藤仁斎(一六二七~学)としての受容は、京都の町衆出身の儒者伊藤仁斎(一六二七~中)としての受容は、京都の町衆出身の儒者伊藤仁斎(一六二七~中)として「道徳、大会」といる。

ば、いつとなく其品百姓の上にあるに似たり。(中略)況や百年以 ストセラーの一つである『町人嚢』を著しているが、そこでは冒頭 ように、商品―貨幣経済の進展とともに社会的地位を上昇させてき 来は、天下静謐の御代なる故、儒者・医者・歌道者・茶湯風流の諸 な町人の方に主どれる事にて、貴人の前へも召出さるゝ事もあれ 百姓より町人は下座なりといえども、いつ比よりか天下金銀財宝み 在が検討される。このような如見の主張の背後には、 より「町人の町人たる理」が自問され、武士とは異なった町人の存 たレベルでの儒教の町人的な把握を示している。彼はこの時代のペ しえたが、それらの影響もあり、仁斎とは異なったより生活に即し 鎖国制下における長崎の地の利を生かして新しい海外の知見にも接 七二四)も注目すべき人物である。彼は儒教的教養にとどまらず、 し」(以上、『町人嚢』)と宣言し、人情の自然をともすれば抑圧 えたのだといってよい。彼は賤商意識を克服するとともに、 た当時の町人たちの意識があり、彼はいわばそれを思想的に表現し 芸者、多くは町人の中から出来ることになりぬ」と彼自ら指摘する 「畢竟人間は根本の所に尊卑有べき 理なし。唯生立によると知べ 仁斎よりやや遅れるが、長崎の町人学者西川如見(一六四八~一 「いにしへは

るにあらず」(『百姓囊』)と指摘した彼の注目すべき認識もそのいると見なした一夫一婦制を称賛し、「人道は唐土本朝のみ厳密なであり、その自覚を前提にして、町人の日常的な生活規範としてであり、その自覚を前提にして、町人の日常的な生活規範としての裡にむしろ町人こそが人間の本来の姿であることを含意させるのとがちな武士道徳に対する隠微な批判意識を抱きつつ、自らの主張しがちな武士道徳に対する隠微な批判意識を抱きつつ、自らの主張

ような意識に支えられていたのである。(も)

強調されたが、同時に商行為の現実をふまえて、「先モ立、我モ立 営利行為の当事者であるという商人の基本的な性格をふまえて、 利ヲ取ラザルハ商人ノ道ニアラズ」とまで断言された。こうして、 ない。彼は「士農工商ハ天下ノ治ル相トナル。四民カケテハ助ケ無 観念およびその道徳説が重要な役割を果たしていることは否定でき 人の道の内容が示されたのである。そこでは「正直」と「倹約」が ハ士ノ禄ニ同ジ」であるとされ、 した。従って、「売利ヲ得ルハ商人ノ道ナリ。(中略)商人ノ買利 し、四民を治める君を助けるという点では四民の間に相違はないと リ」と述べ、士農工商の四民を社会を支える社会的分業として把握 カルベシ。四民ヲ治メ玉フハ君ノ職ナリ。君ヲ相ルハ四民ノ職分ナ の思想は必ずしも儒教のみによって構成されてはいないが、儒教的 えは没後石門心学として庶民教育運動の大きな流れとなった。 として人となり、そして庶民教育家として生涯を終えたが、その教 (一六八五~一七四四)である。彼は百姓の子として生まれ、 如見の町人思想家としての 側面 をより 発展 させたのが石田梅岩 『都鄙問答』)という自他の関係性が基本に据え 「直ニ利ヲ取ハ商人ノ正直ナリ。 商

> に裏づけられた道徳論を持ちえたのである。 に裏づけられた道徳論を持ちえたのである。 に裏づけられた道徳論を持ちえたのである。 に裏づけられた道徳論を持ちえたのである。 に裏づけられた道に論を持ちえたのである。 に裏づけられた道徳論を持ちえたのである。 に裏づけられた道徳論を持ちえたのである。

町鹿沼屋の某は、野州鹿沼の産にて江田氏なり、家業草創の功有て 要求が高まる中で、儒教的な通俗道徳を人々に説く民間教育家とで 的に示されているように、まさしく庶民の学問に対する要求・関心 乞に任す、用捨斟酌は見ん人に任す、若過りを告給はゞ大幸たるべ 学問なき事を悔老て書を読、且予に就て道を論じて倦事なし、其上 間に有て、論も低く言も卑し、一向質直を尊ぶのみ、爰に江戸小網 草案は日比の夜話の内、少々書認おきたるなり、其友多くは農商の ものであったといえよう。しかし、彼の著書『野総茗話』末尾の「此 し、此江田氏に直言あつて、我徳をとる事間あり」という述懐に端 此草案を梓行せん事を頻りに勧めらるゝゆゑ、其深切黙しがたく其 いま武府に在宅し、出店かけて七竈繁盛す、如斯家業に心を入し故 たが、それは一面では貝原益軒の権威主義的啓蒙の姿勢を受け継ぐ として村役人層を教化の対象として、儒教の平明な解説を試みてい ても知られている常盤潭北(一六七七~一七四四)は、関東各地の主 も呼ぶべき人々が現われてきた。たとえば下野鳥山に生れ俳人とし った水準と規模の社会的浸透を背景に、庶民レベルにおいても教育 この時期、徂徠の指摘するごとき商品―貨幣経済の従来とは異な を背景に相互的な関係の中で著者の熱意ある教化が成立していることを看過すべきではない。そのような彼の教化が「道」(人道)のとを看過すべきではない。そのような彼の教化が「道」(人道)のとを看過すべきではない。そのような彼の教化が「道」(人道)のとを看過すべきではない。そのような彼の教化が「道」(人道)のとを看過すべきではない。そのような彼の教化が「道」(人道)のとを看過すべきではない。そのような彼の教化が「道」(人道)のとを看過すべきではない。そのような彼の教化が「道」(人道)のとを看過すべきではない。ことに明瞭であり、それはまた、「百姓は地の配当にて卑き物なれば、諸礼・諸芸は不知しても恥ならず。心は天子にも替らぬ明徳を具へたれば、不仁・不義は恥也」という 八心の哲学〉にもつながるものであった。「博く学び、道をらず。心は天子にも替らぬ明徳を具へたれば、不仁・不義は恥也」という 八心の哲学〉にもつながるものであった。「博く学び、道を方ず。心は天子にも替らぬ明徳を具へたれば、不仁・不義は恥也」という人心の哲学〉にもつながるものであった。「神経の大きない」(3)の教を聞て道を行ふは、下に居直民也。(中略)己が職分を尽て互に用る時は、上下和合し賢愚均しく、身修、家斉、国治、天下平丘に用る時は、上下和合し賢愚均しく、身修、家斉、国治、天下平丘に対していることには、「自然を関係の中で著者の熱意ある教化が成立していることにない。

> も似た意識が成立していることを看過すべきではない。いずれにせ非ず仏にも非ず、唯家業の一道を事とする農家者流」という自負に 矩のいう「家業道徳」の世界とはそのようなものであった。ここに される。彼の「家職」=「道」説を支えているのは、理一の否定、 て器物を製し、商人は礼を厚して人を懐け売買の利潤を計る、 業によって務行ふに本末あり、王公大人より一国一郡の主に至まで ず」と述べられ、「百家其職異なれば其理異なり、仁義礼智信の如 す(中略)去に依て不仁不義も道に依て庸られ、不礼不信も職に依 けとめられていることは注目すべきである。 することこそ人の道であるという自覚に裏づけられ、「予は儒にも が、自らが受け継いだ職業は天賦のものであり、それを誠実に実践 は、潭北に見られた現実政治に対する批判的意識は全く見られない れ、従って身分的な支配秩序は即自的に肯定されることになる。正 が、それによって現実の「職業」はそれぞれに意義あるものとさ いわば <パティキュラリズム> の極致ともいえる 理分殊説である の類皆職業に依て五常といへ共、本とし末とすべき違あり」と敷衍 の節を違へず、質朴にして公命を恐れ敬ふべし、工は智術を専とし を表として上に仕へ、危に臨では命を致し、農は信を先として四時 は、仁を宗として下民を恵み賞罰を明にすべし、一村一郷の士は義 教戒の為仮に設たる言と心得べし、然るに此五常といへども、 きは人生日用の急務として、儒者(中略)種々の弁あれども、 て貴ぶべき事あり、一途に此理の外更に他の理なしと論ずべから よ、三都を離れた農村に生活する農民によって、儒教が主体的に受

こうして、元禄―享保期になると、前述のごとく荻生徂徠によっ

本生活体験をふまえ、それを道徳的に意義づけ、その上に立って正の生活体験をふまえ、それを道徳的に意義づけ、その上に立って正直・勤勉・倹約といった(儒教的)通俗道徳が日常の生活規範として説かれるようになり、それが庶民の間で主体的に受けとめられるようになった。このような通俗道徳が果たした社会的役割については、なお検討すべき点が少なくないが、その場合、次の二点はふまなておく心要があろう。第一に、それを主張する人々の人格的魅力えておく心要があろう。第一に、それを主張する人々の人格的魅力えておく心要があろう。第一に、それを主張する人々の人格的魅力えておく心要があるう。第一に、それを主張する人々の人格的魅力を持ちえたのである。一方それは、表面的には支配層がまき散らす道徳ちえたのである。一方それは、表面的には支配層がまき散らす道徳ちえたのである。一方それは、表面的には支配層がまき散らす道徳ちえたのである。一方それは、表面的には支配層がまき散らす道徳ちえたのである。一方それは、表面的には支配層がまき散らす道徳ちえたのである。一方それは、表面的には変に、高人や農民としてては否定的に捉えられた社会状況を背景として、商人や農民としてては否定的に捉えられた社会状況を背景として、方はないた。

- 少なくない。このようなところにも、当時の社会における彼の(一七二四年刊)などの教訓書が益軒に仮託されている場合が(2)よく知られている『女大学』にとどまらず、管見の限りで(2)引用は、『日本思想大系34 貝原益軒 室鳩巣』に拠る。
- 一九八二)参照。
 (3)子安宣邦『伊藤仁斎 人倫的世界の思想』(東京大学出版会、受けとめられ方が表れていよう。
- (5) 仁斎学のこのような側面こそ、荻生徂徠が批判的に強く意識藤仁斎の思想形成』(思文閣出版、一九八七)がある。(4) このような立場からの精緻な研究に、三宅正彦『京都町衆伊

解』。『通俗経済文庫』巻一一に拠る)。

- (6)西川如見に関する以 上の論述について は、拙稿「西川如見したものであることを、相良亨前掲論文は指摘している。
- 立――徳川前・中期の女性観の特質――」(日本生活思想研究認識―女性観の歴史的意義については、拙稿「『女大学』の成人文科学篇』二六巻一号、一九八五)参照。また、如見の女性――町人意識、天学、水土論――」(『長崎大学教養部紀要

会『続生活思想史研究』、近刊)参照。

- 世二』(栃木県、 一九八四) 第五章 第三節 (執筆は入江宏)(8)彼の事歴については、さしあたり『栃木県史 通史編5 近(7)引用は、『日本古典文学大系97 近世思想家文集』に拠る。
- (9) 引用は、『通俗経済文庫』巻九に拠る。
- (10) 引用は、『日本思想大系59 近世町人思想』に拠る。

- (3) 常盤潭北の思想については、いまだ十分に明らかにされていると 常整潭北の思想については別稿を用意している。 ない。そのより全体的な解明については別稿を用意している。 ない。そのより全体的な解明については別稿を用意している。 なが。 発感 準北の思想については、いまだ十分に明らかにされていを超えて注目すべきものがある。
- 一九六○)などがわずかにふれている。○。聚海書林、一九八二復刻)や『高松市年表』(高松市役所、(4)彼の事歴については、『木田郡誌』(木田郡教育部会、一九四
- (15) 引用は、『通俗経済文庫』巻九に拠る。
- (16) 徳川思想における 八パティキュラリズム〉の 意義について(16) 徳川思想における 八パティキュラリズム〉の 意義について生活』東京大学出版会、一九八六に再録)参照。正矩にあって生活』東京大学出版会、一九八六に再録)参照。正矩にあって生活』東京大学出版会、一九八六に再録)参照。正矩にあって生活』東京大学出版会、一九八六に再録)参照。正矩にあって生活』東京大学出版会、一九八六に再録)参照。正矩にあって生活』東京大学出版会、一九八六に再録)参照。正矩にあって生活』東京大学出版会、一九八六に再録)参照。正矩にあって生活』東京大学出版会、一九八六に再録)参照。正矩にあって生活」東京大学出版会、一九八六に再録)参照。正矩にあって生活」東京大学出版会、一九八六に再録)参照。正矩にあって生活」東京大学出版会、前述の中江藤樹に見られるが姿は紙幅の関係から省略するが、一種の日本主義を結果してい姿は紙幅の関係から省略するが、一種の日本主義を結果しているのである。このような主張と、前述の中江藤樹に見られるがるのである。このような主張と、前述の中江藤樹に見られるがといきませい。

たし

- ては別稿を用意している。 だ十分に明らかにされていない。そのより全体的な解明についだ十分に明らかにされていない。そのより全体的な解明についても前述の潭北の場合と同じく、いま
- 夫前掲書参照。 (18) 民衆思想における通俗道徳をめぐる問題については、安丸良

おわりに

本稿を終えるにあたり、今後の展望にも留意しつつ、これまで検さいってよいであろう。

例えば石田梅岩のごときその成熟した段階にあっては、両者は不可例えば石田梅岩のごときその成熟した段階にあっては、両者は不可例えば石田梅岩のごときその成熟した段階にあっては、両者は不可例えば石田梅岩のごときその成熟した段階にあっては、道徳的価値的平等の意識の深化がおそらくはバラレルに進行し、たあっても、社会的有用性の自覚化と儒教的観念の影響のもとにあの道徳的自律性がともに否定されなければならなかったのである。そしてそのような把握が、当時の社会においてあるリアリティーを保持するためには、武士の『遊民』化と農工商三民リアリティーを保持するためには、武士の『遊民』化と農工商三民リアリティーを保持するためには、武士の職分については、道徳的価値を持ち出すまでもなく社会的有用性によって説明し得るが、既庶民的職分論の場合はどうか。町人と百姓の場合に表している。人間の価値的平等の意識の深化がおそらくはバラレルに進行し、る人間の価値的平等の意識の深化がおそらくはバラレルに進行し、る人間の価値的平等の意識の深化がおそらくはバラレルに進行し、る人間の価値的平等の意識の深化がおそらくはバラレルに進行し、る人間の価値的平等の意識の深化がおそらくはバラレルに進行し、る人間の価値的平等の意識の深化がおそらくはバラレルに進行し、のは、対しないとは、といいでは、では、対しないとは、大きないのでは、対しないのでは、対しいのでは、対しいのである。

基本的には <職分の教師> としてある社会的役割を果たしていっいずれにせよ、徳川前期の儒者たちは、本稿の視点からいえば、得る程にはなお強靱なものではなかったことも看過してはならないであろう。
(3)
(3)
(3)
(3)
(4)
(5)
して三民の職分を強固に意義づける役割を果たしていた。しかし、して三民の職分を強固に意義づける役割を果たしていた。

たのである。

つ、「商人ノ正直」を示す言葉として新たな意味をもって捉えた。「近世文学未刊本叢書」仮名草子篇』に拠る)。ところが、「『近世文学未刊本叢書」仮名草子篇』に拠る)。ところが、版された仮名草子の『悔草』では、それは、「商ふみちは、偽版された仮名草子の『悔草』では、それは、「商ふみちは、偽版された仮名草子の『悔草』では、そのような理解を批判しつによっては、「商人と屛風とは直にては立つ、「商人ノ正直」を示する。

るが)、その他の人々は程度の差こそあれ儒者という意識を抱河田正矩を除いて(彼のこの言明自体儒者を意識したものであ(3)本稿で取り上げてきた人々は、「我は農家者流」と言明した

られるのである。

分のものとして彼の人間―社会観を内面的に支え、武士の職分に対

いていたのであり、また周囲からもそのように見られていたの

≪付記≫ 本稿は、一九八九年九月七~八日、韓南大学 (大韓民 国、大田市)において開催された、大阪大学文学部日本学科 るにあたり敷衍した部分もあるが、論旨は変えていない。 儒教の展開」をテーマとする日韓学術交流セミナーへの報告 と韓南大学日本学研究所の共催による「日本と韓国における 「徳川儒教と身分・社会階層」をもとにしている。論文にす

(長崎大学助教授)