

提 言

思想史と実体史との往還——丸山真男理論の社会不適合説をめぐる議論に寄せて——

笠谷 和比古

はじめに——問題提起

ここでは周知の丸山真男『日本政治思想史研究』の議論と、それに対する批判的議論とを題材にとつて考えてみる。丸山氏の議論は徳川時代における儒学の本流としての朱子学と荻生徂徠の徂徠学との対比的考察を通して、徂徠学はその思想内容において保守的であり、中国古代の聖人の道への復帰を説くのみであるが、その思惟の様式においては朱子学的連続型思惟のあり方を克服して道德と政治の分立を果たし、また善政は聖人の製作した制度を導入することによってなされるという作為の論理を全面に打ち出すなど、朱子学的な連続的思惟を克服して

いるところにその画期性があり、それが徂徠学の近代性として位置づけられるとしている。

今に至るも大きな影響力を保持している丸山シエーマである。このシエーマをめぐってさまざまな議論がなされてきたが、批判的議論として有名なのが尾藤正英氏のそれであろう。すなわち、丸山氏は徳川社会をとおした日本の近代化の契機を、思想面での朱子学的思惟から徂徠的思惟への転換の中に見いだしたが、そもそも儒学や朱子学といったものは一部知識人の話であつて、一七世纪の徳川社会の支配的な思潮とは到底言い得ないものであるから、丸山的議論は妥当性を欠くものであろうとする指摘であった。^{〔1〕}

この尾藤氏の批判は、丸山氏からするならば全く虚を

つかれたようなものであって、そのような問題は考慮のうちに始めから入っていないのであるから、ただ沈黙を余儀なくされるに至った。

その後、渡辺浩氏の『近世日本社会と宋学』⁽²⁾が公刊され、幕藩制社会の実態と宋学＝朱子学の倫理範疇とのズレがさまざまなかたちで指摘をされることによつて、丸山シエーマをめぐる問題はいっそう困難な様相を呈してきた。

この問題に触発された前田勉氏は、近世前期、一七世纪の徳川社会を支配していた主流的な思潮は儒教であるよりも兵学であったであろうとして、兵学の体系的な研究に取り組み、その方面において優れた成果を挙げた。⁽³⁾

柴田純氏はこの近世前期における朱子学の役割と幕藩制社会との不適合の問題に取り組み、朱子学者藤原惺窓の高弟であった那波活所の思想と行動を分析し、その紀州藩主徳川頼宣の藩政運営に及ぼした影響の大きさを実証的に研究した。

そして儒学・朱子学の範疇やその想定する社会秩序と幕藩制社会との齟齬は認めつつも、なおかつ戦国争乱の状況を克服して形成された幕藩制社会の求める安定統治という政治課題からする要請に対して、儒学・朱子学が一定の有効な役割を果たしていた点を強調し、表面的

なズレ論でもつて近世儒学・朱子学の意義を貶めることに警鐘を鳴らした。⁽⁴⁾

柴田氏の議論は充分に説得的であり首肯されるところであるが、問題は分析の対象が那波の思想と藩主頼宣の関係性に終始してしまつていて、一般家臣らと儒学、朱子学との関係については、部分的に言及されているものの明確な像は見えてこない。

これについて柴田氏は、近世前期の段階では行財政を担当する役方への一般家臣の進出はいまだ行われておらず、領国統治の責務はもっぱら藩主のような人物に属するものであるから、藩主その人の統治行動に着目するのであるとされている。

役方を形成していないとなると彼らは、武士本来の槍働きを本務とする武人そのものということになる。前田勉氏はそれ故に、かれらにとっての適合的な思想は兵学であるとする認識から兵学研究へと進まれた。たしかに兵学がこの近世前期の時代に盛んであることは事実であるが、しかし儒学、朱子学の位置はどうなるのであろうか。

政治史を主要なフィールドとする筆者にしてみたとき、これらの議論はそれともに思つたが、他方では違和感も少なからず覚えていた。儒学・朱子学が近世前

期の社会では一部学者、教養人の知識・教養に止まつて

おり、社会の中に思想として浸透している訳ではなかつたと言わても、政治史上の問題を扱つていて、これららの思想・イデオロギー的問題に逢着することも少なからずあつて、それらが単に表面的知識にすぎなかつたという指摘にはひつかかるものを感じていた。

岡山藩主池田光政が奉じていたのは朱子学ではなく熊

沢藩山の陽明学ではあつたけれども、藩山の講筵には多数の門人、聽講者があつたという事実、そしてそれに対して幕府老中から牽制的警告がなされていたという事実⁽⁵⁾。京都の朱子学者・山崎闇齋の門弟はのべ六千人であつたと伝えられていること、その闇齋が会津藩主保科正之に請われて会津に赴き、その藩政を指導し、有名な正之の会津家訓の制定に預かつたという事実⁽⁶⁾。

その朱子学を信奉した保科正之が幼い四代将軍徳川家綱の後見役として幕政を指導するのであるが、彼が最初に手がけたのが、前将軍家光の生前には手が出せなかつた男色の取り締まりであり、若衆歌舞伎の禁止令であつたこと⁽⁷⁾。その彼が、朱子学に対する批判を公にした山鹿素行に赤穂藩預けの処分を下したこと。その素行を受け入れた浅野長直が、これまた好学の藩主であつて素行の信奉者であり藩政への助言を受けていたという事実⁽⁸⁾、

等々。

筆者にはもとよりこのよだな大きく、かつ根本的な問題を扱うだけの力量は備わつてはいないのだけれども、編集部より思想史学への提言を請われるままに、乏しく雜駁な知識から導出されるところを提示する。本問題をめぐる今後の検討のための縁ともなれば幸いである。

一、赤穂事件をめぐる儒学思想問題

儒学や朱子学などは一部教養人の教養レベルの問題であつて、武士を含めた近世前期の一般社会の人々には疎遠な存在であつたかという設問について、赤穂事件の中で登場してくる一つのエピソードを対置することができる。それは、吉良邸襲撃を計画していた赤穂浪士たちの間で作成されていた、仇討ち趣意書の文言をめぐる議論であった。

去年三月内匠儀、伝奏御馳走之儀付吉良上野介殿へ含意趣罷在候処、於御殿中当座難遁儀御座候歟及刃傷候、（中略）内匠末期残念之心底、家来共難忍仕合御座候、対高家御歴々家来共拵鬱憤候段憚奉存候得共、君父之讐、共不可戴天之儀難黙止、今日上野介殿御宅江推參仕候、偏繼亡主之意趣候志迄御

座候^⑨

草稿作成段階において、この一文に対して同士の間から異論が出された。文中の核心部分にあたる「君父之讐、共不可戴天」という文言であり、これは『礼記』に典拠を有する引用であるが、『礼記』の本文はあくまで「父之讐、弗与共戴天」であった。これを「君父之讐」に改変し、かつそれをもつて仇討ち行動の正当性根拠に据えることは是非が問われたのである。

そこで同士のひとり堀部武庸が旧知の儒学者細井広沢に尋ねたところ、広沢は「君父之讐」の文字で問題なしと回答し、そこで仇討ち趣意書の正式文章としたという次第であった。^⑩

この赤穂浪士たちの残した文献で、本論との関係においてもうひとつ逸すべからざるものがある。それは浪士のひとり前原宗房が著し、神崎則休が注記を加えた赤穂事件の記録『赤城盟伝』である。^⑪これは吉良邸討ち入りに先立つて事件の経緯を記した貴重な文献なのだが、前原の漢文体で記された文章を見るならば、そこに「仁義礼智信」「元亨利貞」といった儒学由来の言葉が認められるのみならず、同書冒頭に記された「夫盟道者也、天地大器、人倫規矩兮」という章句に目がとまる。

「盟道」は「仇討ちの盟約の道」の意であろうが、同

時に「明道」の意をかけており宋学の思想が表現されている。そしてこの箇所には神崎則休が注記して「円天方地成太極、是則盟道者也」と解説しているところから、同書が宋学の理念に基づいて著されていることが知られるのである。

この『赤城盟伝』には、もうひとりの赤穂浪士である木村貞行が序文を寄せている。木村は好学の士で陽明学を修得していた由であるが、この序文にも「仁心良知之在人、不暫止、至剛至大之氣、非万物一体哉」といった語句を認める事ができる。

このようにして見るならば、前原伊助、神崎与五郎、木村岡右衛門といつた、赤穂事件で活躍する馴染みの赤穂浪士たち面々の学問レベルが想像以上に高いことに驚かされるのではないだろうか。朱子学であれ陽明学であれ、彼らはすでにそれらを自家薬籠中のものとしている感があり、そんな彼らであるから「君父之讐」云々に関する疑義が提起されるのも、至極当然であつたと言わねばならない。

二、近世武士の教養 I

——香西頼山『七種宝納記』をめぐって

筆者はこの数年、徳川時代における武士道の実態研究

に取り組んでいるが、その中で当時の武士たちの教養の深さ、学問学習の多彩さに強く印象づけられるという体験をしている。赤穂浪士たちもそうであるが、ここに紹介する、近世前期に松江藩の家老までつとめた香西頼山という人物の訓説の書を閲するならば、当時の武士の学問・教養の深さに驚嘆の念すら覚えるのである。

彼の記した訓説の書は『七種宝納記』という題名を有している。同書の奥書には元禄九（一六九六）年正月七日の日付がある。筆者の香西頼山は、名を隆清と言い、茂左衛門と称した。延宝二（一六七四）年に故あって松江藩から隠居を命ぜられ、出家して頼山と号している。

彼には男子がなかつたこともあって、同書は自分の二人の女子に向けて自己の来し方を振り返りつつ、文武の嗜みの全般にわたつて感懷と訓諭を書き連ねたものである。同書を閲するならば、この頼山という人が弓馬剣槍柔といった武術万般を自在とするとともに、学問も軍学はもとより神道・儒学・仏教の三教にも明るく、和歌・俳諧・淨瑠璃・能楽の文芸的教養にも堪能であり、凡そ至らぬところなしといった多芸多識ぶりに圧倒される。彼の儒学に関する訓説として以下のようなものがある。

男子は七歳より小学に入、学文專一と勤むべし、聖人の法をば学て書物をばあまり見ざるがよし、四書

一部にても何もかも整ふものなり、書物數を見れば其徳其理の面白きに心ひかれ、聖人の心にかなふ事を忘る、なり

男子の学問修得のあり方を述べただりである。『小学』から学問の道に入つていくというのであるから、その学問背景に朱子学があることは言を俟たないであろう。そしてここでの訓説の主旨は、儒学の書物をやたら読み漁つて単なる物知りに堕していくことをたしなめるところにある。聖人の教えを自己の身に付けることが重要であり、四書だけでも聖人の教えは十分に充足されるのである、と。

子どもの心持の事、身を修め、家を齊へ、国天下を治るといふ事、聖人のおしへにて人のしりたる事なれども、聖人を定規にして是非此ごとになれと云てもならぬもの也

ここにも「修身齊家治國平天下」の定式が当然のようにして記されている。そしてこれを「人の知りたる事」と表現するが、ここにはこの『大學』の章句が世間で広く知られているという通念が作用しているようである

神道者儒者仏者あり、神道は日本の法にて身を修め家国を治めて敵を平らげ天下安全の法也、（中略）儒者も身躰のため、又は理の面白きに心うつり、学文

するにより聖人の道を学ぶもの一人も見ず、儒者を言立にして奉公を望む者大方いつわり者多し、四書一部講談をせんには、四書の末書をと、のふるにも

銀七八貫目入なり、五經の末書、十三經、二十一史、聖書の外、詩類文類古事本の類をと、のふるに、凡

金千五百両ほど入なり、やう／＼五貫目三貫目の書物をもつて、はや儒者と云て世に徘徊するおかしき事なり

香山頼山の思想も神儒仏の三教合同のものであり、これは専門儒者以外の一般的な近世人が儒学を取り入れる場合の最もひろく見られた立場のように思われる。三教を一体の思想として捉える強固な立場から、単に三教を學問教養の基本として兼修するという混在の立場までさまざまなニュアンスの違いはあるうけれども。

それに続く箇所の論述はユニークである。世に儒者と称して仕官の口を求める者をよく見かけるけれども、多くは偽り者である。彼らはほんの僅かの書物、価格にして銀三、五貫目ほどのものを所持しているだけで専門儒者を称しているが笑止千万である。

四書を講釈しようとした場合、その注釈書を揃えるだけでも銀七、八貫目は必要である。さらに五經の注釈書、十三經、二十一史、『神農本草』など聖人の著作、その

ほか詩文故事の書など、価格にして金千五百両ほどの書物を揃えておかなければならないはずだ、と。

学問の修得度を所有書物の金額の多寡で判定するといふ態度には、誰しも苦笑を禁じ得ないことであろう。しかしそれはともあれ、ここに注目すべき点は、頼山が専門儒者を称する者に對して要求している読書と学識の量である。文中の十三經というのが、ただ十三經そのものであるならば四書五經と重複するところも多いから、あまり問題にならないかも知れないが、それがもし「十三經注疏」四百巻を指しているとしたら（その可能性は高そうだ）、これはもう尋常な話ではなくなつてくる。

頼山自身はどうかと言うに、ここまで記す以上はこれらすべてを読了しているのであろう。彼のおよそどの分野であれ至らぬところなく、究めぬところなしの勢いからして、これら漢籍の重要な文献に目を向けないということは、とてもありそうもないと思えてくるからである。

頼山の修学と学識の程度は異常なのであろうか。それはやはり、同時代の一般教養のレベルからしては隔絶していると見なければなるまい。しかし同時に、前節に見た赤穂浪士の面々の儒学方面における教養レベルの高さを目の当たりにするならば、頼山の教養が全くの例外ともいえなくなつてくるのではないだろうか。

三、近世武士の教養II——斎藤親盛『可笑記』

元禄時代よりはだいぶ前のことになるが、寛永年間に出版された『可笑記』は興味深い書物である。『可笑記』は五巻からなる武士教訓書であり、寛永十九（一六四二）年の板行^{〔15〕}。

作者は如儡子としているが、山形藩最上家の元家臣であつた斎藤親盛という人物であることが分かつていて^{〔16〕}。

最上家が幕府より改易に処せられたのち、流浪の境涯にあつた作者であるが、武士としての誇りは高く、また諸学諸道に通じた学識教養の水準の高さにも刮目すべきものがある。

同書には当時の武士一般の教養の程度に関して注目すべき記述がある。

あづまの侍は、仏道、儒道、歌、連歌、詩作など、よくこそは知ぬ、少づつは百人のうち七八十人は心得申候（卷二）

これは関東の武士の教養について語られている箇所であるが、そこではやや意外なことに、『可笑記』の記された寛永年間において、仏教や連歌もさることながら、儒学についても、委しくはなくとも基礎的教養ぐらいいな

らば百人のうち七、八十人は身につけているという指摘である。

あるいはまた、客人を招待するときの部屋のかざりとして、「四書、七書、かながきの養生論、つれづれ、甲陽軍鑑、すずりれうし〔硯料紙〕の類置きたるもよし」（巻三）とあって、儒学の四書、『孫子』『呉子』『六韜』『三略』などの武經七書、和書の『徒然草』『甲陽軍鑑』、そして養生書などが武士の教養的嗜みのシンボルとして受け止められていたことを示している。

ここに、あづまの侍と断っているのは、都、上方の侍は不心得であるという言明である。何となれば、都、上方方面には高僧、学者が大勢いるために学問、文筆事はそれ任せになってしまって、本人たちは無学、不教養のまま打ち過ぎているとの意である。

些か苦笑を禁じ得ないくだりではあるが、都、上方云々は別にして、武士のうち七、八割ほどの者は、詳しく述べないにしても儒学の四書の内容ぐらいは一通りの教養として身に付けていたという証言として受け止めてよいであろう。時代はいまだ寛永年間である。この段階で、一般武士の教養レベルがここまで到達していることに驚かされる人も少なくないのではなかろうか。

同書では無教養と非難されている上方方面の武士であ

るが、このような数字を見せられると、京都堀川に学舎を設けていた朱子学者・山崎闇斎の門人が総数六千人を数えていたといわれている話も、あながち誇張でないようにも思えてくる。

近世武士の儒学教養は、兵学、仏道、和歌、連歌などと並行する形で、予想以上に高いレベルを備えていた可能性があると言わなくてはならないだろう。

むすびに

以上、丸山・尾藤論争の驥尾に付して粗雑な文章を書き連ねてきたが、浅学菲才のゆえと御寛恕を希うばかりである。

それにしても、このような初步的な検討だけでも朱子学的思惟と幕藩制社会との適合・不適合を判定する作業は、相當に困難な問題であろうということがお分かりいただけたのではないかと思う。

『可笑記』の斎藤親盛は、東国の武士ならば、儒学の四書でも初級的教養としては七、八割の者は心得ていると述べていた。同書が刊行されたのが寛永年間であるが、彼が最上家中としてあつたのは元和年間である。山形藩最上家の改易は元和八（一六二二）年であり、そのよう

な時期にそのようなレベルを持っていたのである。

そもそも現実政治の指針としての儒学という考えは、古く「十七条憲法」の時代から始まり、奈良・平安の貴族政治の中にも継承され、さらには鎌倉・室町の武家政治にも、戦国大名の領国政治や戦国家法の中にも取り入れられているように、一貫した立場であつたろう。その学問的伝統は清原、大江といった儒学を家職とする公家たちによって、また五山の禪僧たちによって担われていたことも周知のことである。このような伝統を継承した近世武家社会の武士たちが、儒学の基礎的教養を身につける機会のあつたことは、むしろ当然と言うべきなのかも知れない。

ただし入門的なレベルの彼らに儒学概念の厳密な分析などできようもないし、朱子学と陽明学との区別も定かではあるまい。その学習はひたすらテキストの素読であり、儒者の行う講釈の聴講であつたろう。

そのような素読、講釈の中において『大學』の有名な「修身齊家治國平天下」という章句は、おそらく何の疑いをも抱かれることなく人々の通念、常識となつて体の中に沁みこんでいったことであろう。人は学習と修養を重ねることによって道徳的陶冶を深めて人格を確立し、そしてそのように確固たる人格を確立するならば家は安

定したものとなり、そのような人物が天下国家の政治を司るならば、自ずから良き統治が実現するという観念は、あまりにも当然の常識であったのではないであろうか。

それ故に、荻生徂徠が「豆はいくら煮ても米にはならぬ」と譬えて、個々人の道徳的陶冶が良い政治を実現するという考え方を退け、道とは道徳の意ではなく、聖人

定めた礼楽刑政の制度の総称であり、それを究明して現実世界に適用し、もつて経世済民の実を挙げることが儒学の課題であると聞かされたとき、人は始めてそのような考え方、見方があるのかということに気づかされ、思

いを新たにしたことであろう。

そこに大きなコペルニクス的転回が認められるのであり、それであればこそ、それ以前の近世前期の思想状況を明らかにすることがいつそう求められることになる。『可笑記』が語っている、元和・寛永期にも武士の七、八割は儒学の基礎的教養を備えていたという実態の解明は今後の大きな課題となることであろう。

また東国と都・西国との間に地域差があるのか否か、両者の間に文化風土の点で顕著な違いがあるのかどうか、そしてこの時代の儒学はおそらく仏教・神道とともに三教兼修の形で存在していたと思われるが、それらの相互関係づけはどのようなものであつたのか、等々。疑問と

興味には尽きないものがある。

これらの諸問題の究明はまさに学際的領域をなすものであり、思想史学とともに政治史、社会史、教育史そして国文学の研究者たちの協同作業によつて推し進められていくべきではないかと愚考する次第である。

注

(1) 尾藤正英『日本封建思想史研究』(青木書店、一九六一年)。

(2) 東京大学出版会、一九八五年。

(3) 前田勉『近世日本の儒学と兵学』(ペリカン社、一九九六年)。

(4) 柴田純『思想史における近世』(思文閣出版、一九九一年)。

(5) 池田光政日記(国書刊行会、一九八三年)承応元年五月六日条。

(6) 岡田武彦『山崎闇齋——その精神というもの』(相良亨他編『江戸の思想家たち』上、研究出版社、一九七九年)。

(7) 拙稿「権力と芸能——歌舞伎・淨瑠璃と幕府権力」(『岩波講座歌舞伎・文楽 第一巻 歌舞伎と文楽の本質』岩波書店、一九九七年)。

(8) 堀勇雄『山鹿素行』(人物叢書、吉川弘文館、一九

五九年)。

- (9) 赤穂市総務部市史編纂室編『忠臣蔵』第三卷(兵庫県赤穂市、一九八七年)。

- (10) 渡辺世祐著、井筒調策校訂『正史 赤穂義士』(光和堂、一九七五年)。

- (11) 前掲『忠臣蔵』第三卷。

- (12) 赤穂義士事典刊行会編『赤穂義士事典』(同刊行会、

- 一九七二年)。

- (13) 三田村鷦魚編『未刊隨筆百種』第五卷(中央公論社、

- 一九七六年)所収。

- (14) 同前、解題。

- (15) 『徳川文芸類聚』第一(国書刊行会、一九一四年)。

- (16) 野間光辰「如儡子系伝攷」(『近世作家伝攷』中央公論社、一九八五年)、深沢秋男「可笑記」の諸本について」(『文学研究』第二八号、一九六八年)。

(国際日本文化研究センター教授)