台大日本語文研究第 35 期
2018 年 6 月，頁 141-169
2017-08-29 收稿，2018-05-11 通過刊登
DOI: 10.6183/NTUJP.201806_(35).0006

作為「身學」的日本儒學
——以山崎闇齋的「敬」說與太宰春臺的「禮」說為考察中心

藤井倫明*

摘要

山崎闇齋(1618-1682)乃日本近世德川時代之代表性朱子學者，亦是日本崎門派朱子學的開山祖師。闇齋以及崎門派朱子學的特色就在以朱子思想為絕對真理，並試圖徹底體會朱子思想之奧義這一點。闇齋將「敬」視為朱子學之核心概念，特別重視、主張「居敬」的工夫。與之相對的，太宰春臺(1680-1747)是日本近世古學派的代表性學者，也是古文辭學派開山祖師荻生徂徠之高足。春臺與其師荻生徂徠同樣完全否定朱子學的世界觀、思維模式，徹底排斥朱子學式的心性論、工夫論。春臺以外在具體的「禮」為絕對標準，特別重視作為行為的「禮」。山崎闇齋與太宰春臺兩人的學術思想立場、價值觀雖然完全不同，但兩人卻同樣重視「身」體，關心身體問題。本文將從兩人之「身體」理解此一角度來分析闇齋的「敬」說與春臺的「禮」說，將兩者加以對照、比較，進一步思考江戶日本儒學脈絡中的「身學」之特色。歷來一般認為崎門朱子學與古學思想是水火不相容，完全沒有共同之處。但筆者認為若從「身學」的角度來檢視，則闇齋之「敬」說與春臺之「禮」說，堪稱同樣都體現著存在於日本文化底層的日本式思維模式。

關鍵詞：山崎闇齋、太宰春臺、身體、心、敬、禮

* 臺灣師範大學東亞學系教授

臺灣大學學術期刊資料庫

Japanese Confucianism as a Science of the Body: From the Perspective of Yamazaki Ansai's *Jing* and Dazai Syundai's *Li*

Fujii Michiaki *

Abstract

Yamazaki Ansai 山崎闇斎 (1618-1682) is a representative scholar of *Syushigaku* (Neo-Confucianism of Zhu Xi 朱熹 [1130–1200]) during the early modern Japanese Tokugawa period and the founder of the *Kimon* school 崎門派 of *Syushigaku* in Japan. Ansai and the *Kimon* school take Zhu's thought as absolute truth and seek to completely understand its deep meaning. Ansai believes *jing* 敬 (respect, reverence) to be the core concept of *Syushigaku* and emphasizes the practice of *jujing* 居敬 ("abiding in reverence"). In contrast, Dazai Syundai 太宰春台 (1680-1747), a representative scholar of the *Kogaku* school 古学派 in early modern Japan, and his teacher Ogyu Sorai 荻生徂徠 (1666-1728), founder of the *Kobunji* school 古文辞学派, completely reject the cosmology and epistemology of *Syushigaku*, including its theory of the mind and of the practice. To Syundai, the external, materialized *li* 禮 (rite, propriety) is the absolute standard and should be emphasized as a form of practice. Despite their epistemological and ideological differences, both Ansai and Syundai show concern for the issue of the body. It has been generally assumed that *Kimon Syushigaku* and *Kogaku* share nothing in common and are totally incompatible. However, Ansai, for his *jing,* and Syundai, for his *li*, both endeavor to develop a theory of self-cultivation based on the body while reconstructing Confucianism as a science of the body. I identify here the influence of Japanese cosmology and ideology and believe that the force that drives these two

* Professor, Department of East Asian Studies, National Taiwan Normal University

臺灣大學學術期刊資料庫

concepts, both originating from Chinese Confucianism, towards the direction of the science of the body is what Maruyama Masao terms the prototype or *basso ostinato* of Japanese culture.

Keywords: Yamazaki Ansai, Dazai Syundai, body, mind, *jing*, *li*

臺灣大學學術期刊資料庫

「身学」としての日本儒学
——山崎闇斎の「敬」説と太宰春台の「礼」説を中心に

藤井倫明*

要旨

山崎闇斎(1618-1682)及び崎門派朱子学の特色は、朱子の思想を絶対的真理として、徹底的に朱子学の奥義を悟得しようとした点にある。そのような闇斎は「敬」を朱子学の根幹をなす概念として特に重視し、「居敬」の工夫を主張した。それに対して、太宰春台(1680-1747)は、師の荻生徂徠と同じく、朱子学的な世界観、思維様式を完全に否定し、朱子学が提唱する心性論、工夫論を徹底して排斥した。春台は、目に見える具体的な「礼」にこだわり、行為としての「礼」を重視した。このように闇斎と春台、二人の思想的立場、価値観は完全に異なっていたが、二人とも同様に「身」を重視し、「身」の問題に強い関心を抱いている。これまで、一般に崎門朱子学と古学思想は水と油のごとく対立し、両者の接点というようなものは考えられてこなかった。闇斎の「敬」説と春台の「礼」説の背後に存在している世界観､思維様式は確かに異なっているわけだが、両者は、結果的にいずれも「身体」を拠点とする修養論を展開し、儒学を「身学」とし再構築している点では一致している。筆者はここに日本的な世界観、思惟様式の影響を見る。中国儒学に由来する闇斎の「敬」説と春台の「礼」説を、同じように「身学」の方向へ発展させていった牽引力、それこそが日本文化の「原型」、丸山真男氏の所謂「執拗低音」とも言えるものではなかったか。

キーワード：山崎闇斎、太宰春台、身体、心、敬、礼

* 台湾師範大学東アジア学科教授

臺灣大學學術期刊資料庫

「身学」としての日本儒学
――山崎闇斎の「敬」説と太宰春台の「礼」説を中心に

藤井倫明

一、はじめに

山崎闇斎(1618-1682)は、日本の近世江戸時代を代表する朱子学者であり、崎門学派の開祖でもある。闇斎及び崎門派朱子学の特色は、朱子の思想を絶対的真理とみなし、朱子思想の奥義を真摯に悟得しようとした点にある。闇斎は、「敬」を朱子学の根幹をなす概念とみなして重視し、「居敬」（精神集中）の工夫（修養）を主張した。闇斎は、「敬以直内、義以方外、敬義夾持、出入無悖。」[1]という一句を座右の銘とし、また「敬義」の二字を自分の字として用いている。一方、太宰春台(1680-1747)は、江戸時代の古学派を代表する経学者であり、古文辞学派の開祖、荻生徂徠（1666-1728）の高弟である。春台は、師である荻生徂徠と同じように、朱子学的な世界観・人間観を根底から否定し、朱子学が提唱する工夫論（修養論）を徹底的に排斥した。春台は、目に見える外面的な「威儀」としての「礼」を重視した。春台の同門である服部南郭は、かつて春台の人となりを次のように語っている。「進退必以禮，安貧而樂道。」[2]松崎観海も「進退容止，非禮不動。」[3]と春台のポリシーを評価している。

このように、山崎闇斎と太宰春台両者の思想的立場、価値観は、全く異なっているため、一般的には、崎門朱子学と古学思想は水と油のごとく対立する思想だと見なされ、両者の接点が語られることはあまりない[4]。しかし、闇斎の「敬」説と春台の「礼」説とを仔細

---

1 「蔵柱銘」、『垂加草』第五、『新編 山崎闇斎全集』第一巻（ぺりかん社、1973年）所収、53頁。

2 服部南郭「春台先生墓碑」、『近世儒家文集集成』6（ぺりかん社、1986年）、298頁。

3 松崎観海「春台先生行状」、『近世儒家文集集成』6、302頁。

4 ただ、近年、数は少ないものの、両者の共通性に注目する研究も現れ始めている。例えば、高橋文博氏が闇斎の朱子学と仁斎の古義学の背後に共通する

臺灣大學學術期刊資料庫

に分析してみると、両者全く異なる理念に基づきながら、それが同じように「身体」を拠点とする修養論へと展開していき、儒学が「身学」とし再構築されている事態を確認することができる。以下、本稿では、闇斎の「敬」説と春台の「礼」説を具体的に取り上げ、その「身学」への展開の過程を検証するとともに、その背後にある日本文化の特質といった問題についても考えてみたい。

二、日本思想史上の崎門朱子学と古文辞学

闇斎の「敬」説と春台の「礼」説を分析、検討する前に、ここで先ず、崎門朱子学と古文辞学が日本儒学思想史上、どのような位置を占めているのか確認しておきたい。筆者は、崎門朱子学と古文辞学は、日本の近世儒学思想の世界において、対極に位置していたと考える。日本の近世において、朱子学を奉じていた儒者はかなりの数に上り、彼らは一般に、同じく「朱子学派」に分類されているわけであるが、実際には彼らの学問方法・態度、朱子学理解は、決して一様であったわけではない。上述したように、崎門派の朱子学者は、朱子の思想を絶対権威として崇拝し、その思想を純粋に祖述しようと試みた。宗教信仰的な姿勢で朱子学研究に取り組む崎門派の学風は、江戸時代の日本でも異彩を放っていた。もし朱子学派を近世日本思想界の右派と捉えるならば、崎門派朱子学者はその中でも「極右」、あるいは「過激派」と位置付けることが可能であろう。一方、崎門派とは対照的に、近世日本において、朱子学批判を展開したのが古学派である。古学派は、周知の通り、朱子学的な経典解釈や世界観、倫理観に疑問を抱き、改めて古代の孔孟及び六経本来の意味（所謂「古義」）を検証し、朱子学とは異なる世界観、倫理観を

「思想的磁場」を見出し（高橋文博『近世の心身論：徳川前期儒教の三つの型』、ぺりかん社、1990 年、181−182 頁）、澤井啓一氏が、日本における朱子学の潮流とそれを否定する思想運動の潮流とが、「理論という点から見れば」、「まるで正反対の方向に進んでいるかのように映」りながら、「実践という面から見れば、両者ともに自分たちの時代や地域に見合ったものに作り変える、すなわち『土着』という共通の方向に歩んでいた」（澤井啓一『山崎闇斎』、ミネルヴァ書房、2014 年、286 頁）と指摘されている。本稿も両氏と同じ観点に立ち、闇斎学と徂徠・春台学との共通性を探る営みである。

臺灣大學學術期刊資料庫

提唱した。そのような古学派の中でも、最も徹底して朱子学を批判し、古学派的な思維を貫徹させていったのが古文辞学派である。もし朱子学派を江戸儒学の右派とするならば、古学派はそれと対極にある左派と捉えることができよう。そして、その中で最も過激な「極左」に位置するのが古文辞学派であった。このように、崎門派朱子学と古文辞学派、両者の目指す方向は完全に逆であり、根本から対立するものであった。このような両者の思想的差異は、経典解釈上の違い[5]に由来するものとみなすのが一般的であるが、では、なぜ同じ儒家経典を奉じながら、そのような解釈の違いが生じることになるのか。筆者は、両者ではそもそも思維方法、或いは世界観・言語観が根本的に異なっており、それが経典解釈に影響していると理解すべきだと考える。この点は、両者が「事物」と「義理」の関係をどのように捉えているかを見ることで、確認することができるであろう。ここで所謂「事物」とは、有形、具体的な形而下の存在であり、「義理」とは無形、抽象的な形而上の精神、普遍的な真理を指し、朱子学では「理」と表現される。朱子の思想を全面的に受け入れようとする闇斎及び崎門派の朱子学者は、当然のことながら事物の背後に「理」が実在していると考える。崎門派にとって、形而上の「理」こそ真実の存在であり、それは決して事物に依存、付属するものではなく、事物に超越し、独立して存在するものであった。事物は「理」によって裏付けられることで事物としての意味・存在性を獲得するのであり、この意味で、崎門派朱子学者にとっては、重要なのは、目に見える形而下の「事物」ではなく、目には見えない形而上の「理」の方であった。

このような思惟方式・世界観は、崎門派の学問方法にも影響を与

[5] 儒学は、基本的に、古代の聖人によって著された、あるいは編纂された「経典」（何を経典とするかは時代によって変化があるが、宋代以降は一般に『大学』、『中庸』、『論語』、『孟子』の四書と『易経』、『書経』、『詩経』、『礼記』、『春秋』の五経が代表的経典として重視される）を絶対的真理と見なし、経典の解釈と理解をその学問の根幹とする「経学」に他ならない。同じ儒家でありながら、「経典解釈」、つまり経典に対する解釈・理解の違いによって、異なる思想学派が出現することになる。

臺灣大學學術期刊資料庫

えている。儒学という学問の核心をなすのは、周知の通り、儒家経典の読解と実践である。そしてこの経典は、言うまでもなく、文字言語によって書かれており、文字言語も目に見えるものである以上、広い意味で形而下の事物と見なすことができるであろう。儒学的世界では、経典は古代の聖人によって書かれた、あるいは編纂されたものと信じられているわけだが[6]、朱子学的世界観によれば、経典とは次のような性格のものとして捉えられることとなる。先ず、この世界には、形而上の普遍的な真理（「理」）が存在しているが、目に見えないため、凡人は自覚していない。[7]その真理を聖人が悟得し、目に見える形而下の言語によって表現したもの、それが「経典」である。よって、重要なのは、もちろん経文、つまり経典の文字・言語そのものではなく、その背後にある普遍的真理・精神であり、それを根本的に理解し、自己のものとする方法を崎門派では「体認」と称して重視している。かくして崎門派は、経典の文字言語レベルでの解釈（所謂「漢唐訓詁学」）を批判し、経典の背後に存在している精神を悟得することを学問の第一義とみなした。そしてまた、経典の背後にある精神は、普遍的なものであり、国家民族による違いはないと考えた。闇斎は次のように指摘している。

> 蓋宇宙唯一理、則神聖之生、雖日出處・日沒處之異、然其道自有妙契者存焉。[8]

儒家経典は確かに中国で成立し、中国語で著されたものであるが、その背後にある真理・精神は、普遍的なものであるが故に、異なる文化的脈絡でも展開させることが可能となる。ただ、真理・精神は、形而上の目に見えない存在であるがゆえに、必ず言語によって具体化しなければならない。崎門派の立場から言えば、彼らは日本人で

---

6 崎門派にとって研究の対象となる儒家「経典」には、古代の経典だけでなく、朱子及び宋明儒者の重要な著作も含まれる。

7 子安宣邦氏は、このような闇斎の理解を「〈名辞〉を超えた真の〈意義〉がひそかに、聖人による把握を待っているという言説」と表現されている。子安宣邦『江戸思想史講義』（岩波書店、1998 年）52 頁。

8 「洪範全書序」、『垂加草』第十、『新編 山崎闇斎全集』第一巻、所収、74 頁。ここで所謂「日出処」とは日本を、「日没処」とは中国を指す。

臺灣大學學術期刊資料庫

あるがゆえに、日本語によってこの真理・精神を具体化、形象化することとなる。崎門学者によって「体認」された精神・真理を母語である日本語で具体化し展開する行為、それが崎門派のいわゆる「講義」というものであった。崎門派において、「講義」は日常的な平易な口語で儒家経典の内容あるいは朱子学の重要概念を説明するものであり、崎門学では、この「講義」が極めて重要な役割を果たしていた。崎門の学徒は闇斎の展開した「講義」を絶対的権威として尊重し、その講義内容を仔細に記録し、代々伝承していった[9]。崎門の学徒にとって、闇齋の「講義」は、中国古代の聖人及び朱子によって掌握されていた普遍的真理が、今、日本において闇斎によって改めて現象化されたものであったのである。そもそも普遍的な真理を具体化、現象化する場合、必然的にある個別の特殊な文化的脈絡においてなされることになる。つまり、もし、ある真理が中国において展開される場合は、中国文化、風土、歴史の脈絡において現れ、同様に日本という国で展開される場合には、必ず日本文化、風土、歴史の脈絡で現れることとなる。よって、同じ真理であっても、その現れ方は国や地域によって異なることとなるのだ。

上述したような真理観・世界観に立脚していたからこそ、山崎闇斎は、あれほど朱子の思想を崇拝しながら、日本の神道にも傾倒して、「垂加神道」を打ち立て、日本の神道と中国の儒教（朱子学）との「妙契」（巧みなる一致）を主張したのである。これまで、闇斎が、なぜ中国で成立した朱子の思想を絶対的権威として崇拝しながら、同時に日本で成立した神道にも傾倒し、深く帰依・信仰したのか、その理論的根拠や理由については「謎」とされ、十分説得力のある説明がなされてこなかったようである。[10]しかし、筆者は、闇斎の

9 闇斎の講義を聞き、それを「体認」した弟子は、闇斎と同じように普遍的真理を悟得したこととなり、その弟子の展開する「講義」は闇斎の「講義」と同じく普遍的真理の現象化として権威を帯び、さらに次世代の弟子の学ぶ対象となり、伝えられていった。

10 澤井啓一氏も次のように指摘されている。「闇斎の真骨頂は儒教にあるのか神道にあるのか、あるいはその二つが両立するものとして、それはいかなる理由によって可能なのかなどといった疑問が次々にわき上がり、いまだに決

臺灣大學學術期刊資訊

世界観においては、中国の朱子学と日本の神道は、同じ普遍的真理の異なる展開に他ならず、よって、表面的な形態は異なっていても、本質的には決して衝突するものではなかったと考える。闇斎のこのような考え方・立場は、『先哲叢談』に記載されている次のようなエピソードを通しても確認することができる。

> [闇斎]嘗問群弟子曰：「方今彼邦、以孔子為大将、孟子為副將、率騎數萬來攻我邦、則吾黨學孔孟之道者、為之如何？」。弟子咸不能答。曰：「小子不知所為。願聞其説」。曰：「不幸若逢此厄逢、則吾黨身被堅手執鋭、與之一戰、擒孔孟以報國恩。此即孔孟之道。」[11]

もし孔子、孟子が軍隊を率いて日本を攻めてきたら、日本人として彼らと戦い、孔子と孟子を捕獲して母国日本を守る、これこそ真に孔・孟の道に合致するやり方である、闇斎はこのように主張する。儒者にとって、孔子・孟子は、言うまでもなく崇敬する「聖賢」（理想的人格者）であり、彼らの言葉を記録した『論語』と『孟子』は聖典であった。儒学を奉じるということは、つまり『論語』や『孟子』といった聖典を通して「孔孟の道」を学ぶということに他ならない。だとすると、孔子・孟子が攻めてきたら、彼らに服従するのが儒者としての取るべき態度だと考えるのが一般的だろう。しかし、闇斎の考えでは、日本人が学び、尊ぶべきものは孔子、孟子という存在自体、あるいは『論語』や『孟子』といった経典自体ではなく、孔子・孟子が体現している精神、『論語』、『孟子』のが表現しようとしている普遍的真理（「道」）の方であった。そして、闇斎は、孔孟が体現している精神、つまり「孔孟の道」とは、自他・主客の「名分」を弁え、自分の国、自分の主君に忠誠を尽くすことであり、この観点から言えば、日本人として自国・自民族のために孔・孟と戦

着がついていない。闇斎の思想は、近世日本思想史における最大の謎と言えるからもしれない。」（澤井啓一『山崎闇斎』、ミネルヴァ書房、2014 年、4 頁）

[11] 原念斎『先哲叢談』、『近世文芸者伝記叢書』第一巻（ゆまに書房、1988 年）、所収、132-133 頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

うことは、「孔孟の道」に背くどころか、「孔孟の道」を忠実に実現することに他ならなかったのである。崎門派朱子学から日本の主体性を強調する民族主義が展開される原因はここにあったと言える。

一方、古文辞学派は、崎門派のような形而上的な「義理」が形而下の「事物」を超越して独自に存在するという考え方を徹底して排斥した。古文辞学派の学者にとって、「義理」は「事物」あっての「義理」であり、「事物」を離れては存在しえない。古文辞学派の開祖荻生徂徠は、次のように「物」と「義」との関係を説明している。

> 以今文視古文、而昧乎其物、物與名離、而後義理孤行。[中略]物與名合、而後訓詁始明、六經可得而言焉。六經其物也。禮記・論語其義也。義必属諸物、而後道定焉。乃舍其物、獨取其義、其不泛濫自肆者幾希。是韓・柳・程朱以後之失也。[12]

徂徠によれば、「物」と「名」と「義」の三者は、切り離して個別に議論することはできないものである。それなのに、韓愈、柳宗元、程子、朱子ら唐宋以後の儒者は、本来必ず物に付属しているはずの「義」を、「物」から切り離し、それだけ独立して分析を加えるようになった。後世、聖人の「道」の本来の姿が見えなくなってしまった原因はここにあると、徂徠は見るのである。このように徂徠は、「義」が独立して存在するという考え方を明確に否定した。徂徠の理解によれば、「物」があるから「義」が生じるのであって、一旦「物」を離れたら、「義」はその存在意義を喪失する。太宰春台も師徂徠のこのような考え方を忠実に継承し、以下のように指摘している。

> 聖人の道は、天下を治むる道にて、六經は其道具なる故に、六つの中にて一つを闕ても、天下の治めに不足なること有り。扇には扇の用ありて、刀と扇と通用することならざるが如し。是にて宋儒の説の非を知るべし。又仁齋先生の如きは、六經を廢して用ひずして、論語を最上至極宇宙第一の書と稱して身を修るより天下を治るまでの道、一部の論語の外に出ること無しといふ。是大なる僻見にて、大なる謬説なり。六經は物なり。論

[12] 『弁道』、『日本思想大系 36 荻生徂徠』(岩波書店、1973 年)、11-12 頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 語は義なり。六經あれば論語あり、六經を廢すれば、論語は只懸空の議論なり。譬ば刀は割斷する物なり。扇は風を出す物なり。刀を捨て、割斷する義を論じ、扇を捨て、風を出す義を説んに、人誰か領解せん。[中略]凡先王の道といふは、物なり。物といふは、六經なり。物なるが故に、或は六藝ともいふ。物を捨て理を語るは、老子の道なり。物を捨て心を語るは、釋氏の道なり。學者是を知らずばあるべからず。是道の分辨なり。六經の大義なり。[13]

ここで春台も、はっきりと「物」があるから「義」があるのであり、もし「物」を離れて「義」だけ論じたら、「懸空の議論」、つまり無意味な空論に陥ってしまうと警戒している。このような考え方・論理は、古文辞学派の言語観、経典研究法にも影響している。上述したように、崎門派の学者は、経典の言語の背後には普遍的な道・精神が存在しており、経典を読む目的は、言語を通して普遍的真理を悟得（「体認」）することに他ならないと考えた。崎門派にとって、言語は形而上の真理・精神を表現する道具としての「記号」に過ぎなかった。極端に言えば、崎門派にとって、言語そのものには独立した価値はなかったのである。それに対して、徂徠、春台などの古文辞学派の儒者は、経典の言語そのものが人の思維模式、世界観と密接に関係しており、両者を分離して考えることはできないと理解しているものと思われる。言語とは、人の思維や精神を表現する単なる「記号」なのではなく、言語活動そのものが思維活動に等しく、言語表現がそのまま思想表現なのである。古文辞学派の言語－世界観を敷衍して言えば、言語を離れたら思維そのものが成立しない、言い換えれば、言語がなければ、そもそも精神は存在しえないということになる。この意味で、言語そのものが一つの思惟様式、世界観を表現していると見なすことができよう。

我々は、ともすると言語以前に一つの意味の世界が存在しており、それを言語によって形容、表現していると考える。しかし、古文辞

[13] 『六経略説』、『日本倫理彙編六 古学派下』（育成会、1902 年）、305-306 頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

学派の上述したような言語－世界観によれば、このような理解は、おそらく正しくない。古文辞学派的観点に立つと、次のように理解すべきなのだろう。言語によって初めてこの世界は成立する。よって、実際に存在している世界はそれぞれ特殊な世界のみであり、もし言語が異なれば、そこに立ち現れてくる世界も異なる。つまり、言語における差異は、思維様式・世界観上の差異を意味しているのであり、異なる言語を使用している人は、互いに異なる世界を見ているのである。よって、古代の漢語で著された六経の精神世界は、古代の漢語によってのみ正確に理解できるのであり、古代の漢語を古代の漢語として直接受け入れ、理解する以外に、六経の世界を理解する方法はない。[14] 荻生徂徠が「訓読」という漢文読解方法を痛烈に批判・排斥した根本的理由はここにあったとみなすことができよう。

「訓読」とは、日本で確立し、発展した漢文読解方式であり、中国語である漢文の語順を日本語の語順に置き換え、さらに日本語の助詞や送り仮名などを補って、中国語の原文を日本語へと直接翻訳する技法である。「訓読」という方法を用いれば、中国語を学んだことのない日本人でも即座に中国古代の経典の内容を理解できることになる。しかしながら、古文辞学の立場からすると、「訓読」という方法で経典を読むということは、「古代漢語」で表現されている経典を「現代日本語」[15]によって解読するということを意味し、一旦「日本語」によって経典を解読するということになれば、その解読がどれほど精密なものであっても、そこに描き出される世界は、古代漢語で著された経典が展開する世界ではなくなっている。よって、徂

[14] 小島康敬氏が指摘しているように、徂徠が「中国語を中国語のシンタックスのままに理解しようと努めたことは」、「言葉に対して〈姿〉の方から入り込もうとすることであ」った。一方、「母国語にいったん置換して理解するということは、言葉に対して〈意〉から接近してゆこうとすることに他なら」ず、徂徠はこのような方法を拒絶したのである。小島康敬『徂徠学と反徂徠学』(ぺりかん社、1994 年)、42 頁。

[15] ここでいう「現代日本語」とは、荻生徂徠ら江戸時代の古文辞学派にとっての現代、つまり江戸時代当時の日本語を意味する。

臺灣大學學術期刊資料庫

徠は、訓読（「和訓」）によって読解された「詩書礼楽」は、あくまで日本の「詩書礼楽」であって、決して「中国の詩書礼楽」ではないと忠告するのである。[16] 筆者は、荻生徂徠こそ日本で初めて「翻訳の限界」というものに気付いた学者ではないかと考える。徂徠は次のように指摘している。

> 夫華言之可譯者意耳。意之可言者理耳。其文采燦然者、不可得而譯矣。[17]

徂徠は、「燦然たる文采」にこそ、古代聖人の世界が直接表現されていると見る。かくして徂徠が取った方法とは、古代漢語（古文辞）を徹底して「模擬」し、時間をかけて「習熟」させるという方法であった。徂徠は『学則』の中で次のように述べている。

> 吾奉于鱗氏之教、視古修辭、習之習之、久與之化、而辭氣・神志皆肖。辭氣・神志皆肖、而目之視、口之言、何澤。夫然後千歲人、旦暮遇之。是之謂置身仲尼之時、從游夏親受業也謂。是之謂與古為徒也。亦何假彼之故為。[18]

このように、徂徠は古代漢語能力を鍛える（徹底的に「習熟」する）ことで、古代の中国人と同じような「辞気」（言葉遣い）と「神志」（精神）を身につけ、孔門の徒と自由自在に交流することができるだけの境地にまで到達することを目指したのである。徂徠の言語－世界観においては、儒家経典が展開している「中国の詩書礼楽」のありのままの世界を理解するには、古代中国人と同じ言語感覚を身につける以外に方法はなかったのである。

三、太宰春台の「礼」思想

徂徠は上述したような立場から古代の経典に接し、その結果、浮

---

[16] 徂徠は『学則』で次のように指摘する。「有黄備氏者出、西學於中國、作為和訓以教國人、（中略）是迺黄備氏之詩書禮樂。非中國詩書禮樂。（中略）口耳不用、心與目謀、思之又思、神其通之。則詩書禮樂、中國之言、吾將聽之以目。則彼彼吾吾、有有無無、直道以行之、可以咸被諸横目之民。」（『日本思想大系 36　荻生徂徠』、256 頁）

[17] 『徂徠集』「答屈景山」、『日本思想大系 36 荻生徂徠』、530 頁。

[18] 『日本思想大系 36 荻生徂徠』、256 頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

かび上がってきた古代聖人の「道」は、決して宋儒の所謂「天地自然の道」或いは「事物当行の理」といったような抽象的道理などではなく、「礼楽刑政」、つまり極めて具体的な「天下を安んずる道」であった。徂徠は『弁道』の中で次のように明確に指摘している。

> 道者統名也。舉禮樂刑政凡先王所建者、合而命之也。非離禮樂刑政別有所謂道者。[19]

周知の通り、宋学・朱子学では、基本的に『中庸』[20]に基づいて、心性論の観点から「道」というものを理解する。宋儒にとって、「道」の問題は「心」の問題に等しく、宋儒が最も関心を持って取り組んだのは「治心」という課題であった。そういった意味では、宋学も広義の「心学」とみなすことができ、宋儒が提倡した修養論は「心法」の一種であったと言える。それに対して、徂徠は、古代聖人の「道」と個人の「心」とは、全く異なる次元の概念であると理解している。彼は、「道」と「心」との関連性を真っ向から否定し、宋儒が提倡した「治心の説」(「心によって心を制する」修養論)の有効性を根底から疑う。彼は次のように指摘する。

> 心無形也。不可得而制之矣。故先王之道、以禮制心。外乎禮而語治心之道、皆私知妄作也。何也、治之者心也、所治者心也。以我心治我心、譬如狂者自治其狂焉。安能治之。故後世治心之説、皆不知道者也。[21]

このように、徂徠は、形のない「心」を直接工夫の対象として取り扱うことはできないと考える。また、宋学流のやり方は、問題のある心(精神異常者)に、自分で問題を解決しろと要求するようなもので、そこに解決の糸口を見出すことは到底不可能だと批判する。徂徠にとって、心を治める唯一の方法は、「礼」によって「心」をコントロールすることであり、それこそが「先王の道」に他ならなかった。太宰春台は、徂徠のこのような観点を継承し、宋儒の「心法

---

19 『日本思想大系 36 荻生徂徠』、13 頁。
20 『中庸』では「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教」というように、天から付与された「性」に依拠し、「性」を実現することが「道」であると説く。
21 『弁道』、『日本思想大系 36 荻生徂徠』、27〜28 頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

の説」に対して、より痛烈な批判を加えている。

> 心を治る道は釋氏の法にて、聖人の道に無き事にて候。人の心は活物にて、靜にしがたき物にて候。靜めんとすれば彌動き、治めんとすれば彌亂れ候。如何となれば、動くも心靜めんとするも心にて候。心にて心を治る事、決して叶はぬ事にて候。（中略）制して制せられぬ物を強て制すれば、後には心に癖つきて病になり候。是を心疾と申候。されば世の中に心法を研んとて日夜工夫して、終に狂亂して廢人になる者折々有るは、心を攻るの故の禍にて候。[22]

春台は、このように「心を以て心を制する」ことの問題及びその弊害を摘発する。徂徠と同様、春台も「古聖人の道」或いは「先王の道」の次元では、そもそも「心性」がテーマとして議論されたことはなく、「心を治める」工夫が提起されたこともなかったとみなす。春台によれば、古代の聖人が気にかけていたことは、「礼」に合致しているかどうかという問題だけであった。春台は以下のように言う。

> 凡古ノ聖人ノ道ニハ、心性ヲ談ズルコト無シ。[23]
>
> 先王の道には、心を治ることをいはず。心は治れるか治らざるかを問ず。只禮を守る者を君子とす。禮を守て身を固むれば、心も漸漸に治まるなり。[24]

このように春台は、徂徠と同様、「心」の問題を議論することには意味がないと考えていたが、彼は決して「心」に無関心であったわけではない。実は、春台は「心」の問題にかなり強い関心を示しており、[25]人心をコントロールする必要性も認めている。そこで春台が提倡したのは、徂徠と同様、「礼を以て心を制する」[26]という外在的

---

[22] 太宰春台『弁道書』、『日本倫理彙編 6 古学派下』、219 頁。
[23] 太宰春台『聖学問答』、『日本思想大系 37　徂徠学派』（岩波書店、1972 年）、65 頁。
[24] 太宰春台『六経略説』、『日本倫理彙編 6 古学派下』、314 頁。
[25] これに対して、徂徠は「心」の問題にそれほど関心を示しておらず、彼の著作に「心性」問題を議論したものは極めて少い。徂徠と春台の「心」観上の差異については、小島康敬『徂徠学と反徂徠学』110 頁を参照。
[26] 「礼を以て心を制する」はもともと『書経』の言葉。『書経』商書・仲虺之誥に「以義制事、以禮制心」とある。

臺灣大學學術期刊資料庫

な「礼」によって「心」を制御するという方法であった。

> 以禮制心といふは、人の心には種々の情欲ありて、制しがたき物にて候。情欲を恣にすれば、諸の悪これより起りて、繋ぎたる牛馬の放れたる如く、河川の溢れたる如くになり候を、放逸無慙と申候。先王の禮は人の情欲を防がん為に作りたまへる故に、河の防に譬られ候。されば情欲の起る時礼法を固く守て其欲を恣にせざるを「以礼制心」と申候。[27]

このように春台は、「礼」を用いれば確実に情欲をコントロールでき、その結果、自然と「治心」は達成されると考えている。春台は、次のように、「先王の礼」に基づいて行動すれば、我々は無理なく規範に合致する（「中を得る」）ことができると主張する。

> 先王の道は、人の必すべき事と、必すまじき事とを定置る。是を義といふ。義は譬ば物に大小多少長短輕重ありて、これを用るに各宜き所、當る所あるが如し。今日の人、心にて此宜き所、当る所を求れば、人人の異見にて、過不及ある故に、如何にも中を得がたし。先王の禮に從へば、心を勞せずして中を得るなり。禮は本中を立たる者なる故に、禮を行へば、すなはち好きほどを得るを中とするなり。[28]

さらに「礼」と「義」の関係についても、春台は次のよう考えている。

> 先王の禮は、皆義を以て制する故に、禮には必義あり。禮に義あるは、譬ば人に魂あるが如し。義は虚なり。禮は實なり。されば禮運に、「禮なる者は、義の實なり」と云る、是聖人の旨なり。宋儒は禮を離て義を説き、禮を外にして中を求む。禮を離て義を説は釋氏の義學なり。禮を外にして中を求むは、子莫が中なり。皆先王の道に違背するなり。[29]

春台がここで展開している見解は、まさに、「義理」は一旦「事物」

---

27 『弁道書』、『日本倫理彙編六 古学派下』、219－220頁。
28 『六経略説』、『日本倫理彙編六 古学派下』、314頁。
29 『六経略説』、『日本倫理彙編六 古学派下』、314頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

を離れたらその意味を喪失するという古文辞学派特有の考え方である。春台にとって、「義」は徹頭徹尾「礼」の「義」であり、「義」は、実体としての「礼」が存することを前提として，初めて意味を持つものであった。「義」自身には独立した価値はなく、その意味では、「虚」（空虚）なる概念に過ぎなかった。ここで春台も徂徠と同様、宋儒の問題は、「義」を「礼」から切り離して説くという点にあると指摘している。「礼には必ず義あり」と語っているように、春台は決して「義」を軽視しているわけではない。春台は、好んで「礼義」という熟語を用いて「先王の道」を形容してもいる。しかし、ここで確認しておかなければならないのは、春台の思想において、「礼」に付随していた「義」（精神性）の影が次第に希薄となり、「礼」の「実」なる側面ばかりが強調され、「礼」が完全に形而下化、形式化していく傾向が強く見られることである。春台に次のような見解が見られる。

> 聖人ノ教ハ、外ヨリ入ル術ナリ。身ヲ行フニ先王ノ禮ヲ守リ、事ニ處スル二先王ノ義ヲ用ヒ、外面ニ君子ノ容儀ヲ具タル者ヲ君子トス。其人ノ内心ハ如何ヲ問ハズ。（中略）サレバ聖人ノ教ハ、衣服ヲ最初トス。内心ハ如何ニモアレ、先君子ノ衣服ヲ着セテ、サテ君子ノ容儀ヲ習ハシ、次ニ君子ノ言語ヲ教ヘ、ソレヨリ漸漸ニ君子ノ德ヲ成就セシムルナリ。德トイフハ別物ニアラズ、衣服容儀言語ノ凝カタマリタル者ナリ。[30]

ここでは、「礼」が主として外在的な「衣服・容儀・言語」といった次元から説かれ、「内心」（精神・義）の問題はほとんど度外視されている。上述したように、春台の考えでは、外在形式としての「礼」が自然に「内心」に影響し、「治心」の効果をもたらすということになるわけであるが、ここでは、春台が「衣服・容儀・言語」という外から見える「形」だけによって「君子の徳」を規定し、「内心」の状態とはかかわりなく、もし「衣服・容儀・言語」が「礼」に合致してさえいれば「君子」と認め得ると考えていることは確かである。

[30] 太宰春台『聖学問答』、『日本思想大系 37 徂徠学派』、95 頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

今や春台にとって、「徳」とは、内在的な「心」のレベルの問題ではなく、外在的な「身」のレベルでの問題となっているのである。春台は、朱子が『論語集注』において「徳」とは「心に得る」[31]ことだと解釈しているのを次のように批判する。

> 聖人ノ教ハ、外ヨリ内ニ入リテ、純熟スレバ表裏一致ニナルヲ、成就トス。是ヲ成徳トイフ。徳ハ得ナリ。身ニ行ヒ得タルヲ徳トイフ。禮記ノ郷飲酒義ニ見エタリ。朱子佛學ノ意ニテ、身ノ字ヲ心ノ字ニ改タルハ、大ニ非ナリ。中庸ニ誠トイヘルモ表裏一致ナルヲ、誠トイフナリ。凡聖人ノ道ハカクノ如クナル者ニテ、心ノ中ヲバ探ラズ，情ノ善惡ヲ問フコト無シ。[32]

春台は『礼記』郷飲酒義の「徳なる者は、身に得るなり」という一句を根拠に、「徳」という概念を身体という外在的次元で理解する。[33]もちろん、「聖人の教」、「聖人の道」は、「外から内に入る」ための「術」であり、最終的には「表裡（身と心）一致」の境地が目指されているわけだが、春台の主たる関心が「心の中」（「情の善悪」）にではなく、「身」のレベルにあったことは疑いない。春台の思想においては、「礼」や「徳」は、明らかに「心」とは分断され、身体的次元のあり方に限定して理解されていくのである。春台において、儒学は完全に「身学」に変貌していたと言えるであろう。

四、山崎闇斎の「敬」思想

以上、春台の思想においては、「身」と「礼」が核心概念であり、「礼」は徹底して形而下化されて「衣服・容儀・言語」レベルの形式となり、修養論では、「外から内に入る」という方法が採用され、「心」の問題は、議論から排除されていたことを確認した。それに

---

[31] 朱子は『論語集注』で「徳の言たるや得なり。心に得て失わざるなり」と解釈している。

[32] 太宰春台『聖学問答』、『日本思想大系 37 徂徠学派』、95 頁。

[33] 『礼記』楽記篇に所謂「徳なる者は得なり」という一句について、闇斎は、朱子の解釈に基づいて、「徳トハ理ヲ己ニ得テ心ト共ニ其ナリニナルガ徳ナリ。」（『大学垂加先生講義』、『日本思想大系 31 山崎闇斎学派』、頁 23）と理解しており、春台の理解とは完全に対立する。

臺灣大學學術期刊資料庫

対して、朱子の思想を深く信奉した闇斎は、当然のことながら、「心」という概念を非常に重視した。闇斎は明確に「心」こそが「列聖伝授の法」だと指摘している。[34]闇斎は、人間には「身」だけでなく「心」があり、この「心」こそが「身の主」だと理解している。[35] 闇斎がとりわけ「心」を重視したことは、垂加神道の脈絡において、「心」を「心神」として神格化し、人類がなし得る偉大な行為の功績を「身」ではなく、「心神」に帰していることからも確認することができる。[36]よって、崎門派の朱子学は、疑いなく「心学」に属するものであり、彼らが提倡した工夫は、「心」を対象とする「心法」であり、闇斎は、「敬」こそが「心法」の具体的内容だと考えている。

> 敬也者、聖聖相傳之心法。[37]
>
> 夫敬之一字ハ、儒學之成始成終工夫ニシテ、其來ルコト久遠也。天地之開始ヨリ以来、代代之聖人道統之心法ヲ傳ヘ來リ玉フモ、不過此敬矣。[38]

「敬」が具体的に何を意味しているかについては、理学家の間でも異なる見解が見られ、単純に定義できないが、「敬」を「治心」の工夫、つまり「心法」と見なすという点に関しては異論がないであろう。闇斎自身は「敬」を次のように定義している。

> 扨敬ト云ヘルハ何ノ仔細モ無ク、此心ヲ欝乎々々ト放チヤラズ,平生吃ト照シツメルヲ敬ト云ゾ。[39]

ここで闇斎が「敬」を「心」を対象とする工夫とみなしていることは疑いない。さらに闇斎は、朱子の「敬斎箴」をとりわけ重視し、

---

[34] 「心之為言出於虞庭而列聖傳授之法。」(『垂加草』第十一、「跋三子伝心録後」、『新編 山崎闇斎全集』一、86頁)

[35] 闇斎は「敬斎箴」で次のように指摘している。「人之一身、五倫備焉、而主乎身者心也。」(『垂加草』第十、『新編 山崎闇斎全集』一、67頁)「心」を「身の主」とする観点は、言うまでもなく朱子の思想に由来する。朱子は『大学章句』で「心者身之主也。」と指摘し、『大学或問』でも「至於身之主則心也。」と語っている。

[36] 闇斎思想における「心」の意味、及び「心神」概念については、拙稿「神儒妙契——山崎闇齋垂加神道中的「心」概念」(『師大學報：語言與文學類』58巻・第2期、2013年9月)を参照。

[37] 「武銘考註序」、『垂加草』第十、『新編 山崎闇斎全集』第一巻、72頁。

[38] 『敬斎箴講義』、『日本思想大系31山崎闇斎学派』、80頁。

[39] 『敬斎箴講義』、『日本思想大系31山崎闇斎学派』、81頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

わざわざ単独で翻刻して出版している。その「敬斎箴序」において次のように言う。

> 人之一身，五倫備而主於身者，心也。是故，心敬則一身修，五倫明也。[40]

「大家商量集序」の中でも「心」と「敬」との関係を次のように指摘している。

> 心者無極之真、二五之精妙合而凝者也。故居敬以窮其理，持志以養其氣，則我之不動心亦可以如孟子矣。[41]

以上から確認できるように、闇斎は「心」が「身」の主宰であるから、「身の修」は必ず「心の敬」を前提としなければならず、「心の敬」によって「身の修」は実現し得ると考えている。ここで展開されている修養論の構造は、明らかに「内」(「心の敬」) から「外」(「身の修」) へと展開するものであり、これは春台の「外」(身－礼) から「内」(心) へという工夫のベクトルとは完全に対立するものである。「心」を「身の主」と見なして、「心」の問題に強い関心を示し、「心」→「身」という工夫を提唱する闇斎の立場は、いうまでもなく、朱子学の基本的路線を継承したものである。しかし、さらに踏み込んで闇斎の修養論を検証していくと、闇斎の心身観と朱子の心身観とに微妙な差異があることに気づく。闇斎は『大学垂加先生講義』の中で次のように講述している。

> 心と云へば一身に充滿する者、動靜共に心也。[42]
>
> 抑儒者の工夫は心身相共に全く養い持て日用人事を外にせざることを旨とせり。有此心、有此身之動、有身之動者即事也。此三ものは須臾も不相離、處に付て有もの也。故孔子曰「君子無不敬也。敬身為大」と云へり。朱子則之、於小學敬身之一篇を書けり。皆是心身一致の工夫なること可見。[43]

ここで闇斎は「心」を「一身」に充満するものだとみなしている。

---

40 『垂加草』第十、『新編 山崎闇斎全集』第一巻、67 頁。
41 『垂加草』第十、『新編 山崎闇斎全集』第一巻、67 頁。
42 『大学垂加先生講義』、『日本思想大系 31 山崎闇斎学派』、29 頁。
43 『大学垂加先生講義』、『日本思想大系 31 山崎闇斎学派』、82 頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

闇斎はどうも「心」を身体の中に独立した器官として存在しているのではなく、「身」と重なる形で、広がりを持って存在していると考えているようである。だとすると、「心」の工夫は、結局「身」の工夫に他ならず、修養のレベルにおいて「心」と「身」の両者は区別できないことになる。上の引用でも、闇斎は確かに「心身一致の工夫」を語っている。かくして「敬心」は、「敬身」となり、もともと心を対象とする工夫であった「心法」としての「敬」が、身を対象とする「身法」としての「敬」へと転換する。[44] ここにおいて修養論の重点が「心」から「身」へと移動し、闇斎において、「身」こそが「聖学の本」となり、「聖学」の要諦は「治身」に他ならないと見なされることになっていく。

> 聖學ノ本トスル所モ此身ト云所ニ截シ來テ、本ト為ト目アテラルル、余義モナキ、至極ノコト也。[45]
>
> 天下ト云モ國ノ多クアツマリタル也。國ト云モ、只ソノ山川バカリノコトデハナシ、家ノ多クアツマリタル也。家ハ何ゾ。父子兄弟夫婦ソレゾレノ身ノアツマリタルゾ。一家ノ内ニ父子兄弟夫婦トワカレテ別々ナレドモ、畢竟皆一人一人ハ身也。サテ推テ國天下ニ及デモ、治シテ平ニナルトハ、其國・天下ノ人人ノ身ガ治リタルニ非ヤ。是、聖學ノ見コミドコロ、此身ヲ外ニシテトカク云ハ、皆異道也。[46]

闇斎のこのような見解は、そもそも『大学』に基づくものであり、朱子学でも「治身」、「修身」の重要性は強調されており、闇斎に特有の観点というわけではない。しかし、闇斎は朱子以上に「身」にこだわり、修養工夫の最重要拠点を「心」ではなく「身」に置こうとする傾向が見られる。このことは、闇斎が、『大学』で展開されている八条目の中心を「正心」ではなく、「修身」の方に置いているこ

---

[44] このように闇斎が提倡した「身心一致の工夫」としての「敬身」には、古典的根拠があり、闇斎は『礼記』(哀公問)の「君子無不敬也。敬身為大。」という一句、及び朱子『小学』中の「敬身」篇の例を挙げている。
[45] 『大学垂加先生講義』、『日本思想大系 31 山崎闇斎学派』、33 頁。
[46] 『大学垂加先生講義』、『日本思想大系 31 山崎闇斎学派』、29 頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

とからも確認できる。『大学』の八条目とは、「格物・致知・誠意・正心・修身・斉家・治国・平天下」という内なる自己修養から外なる経世済民に至るまでの八段階であるが、闇斎は、「斉家」、「治国」、「平天下」という外部（経世済民、他者）の問題も結局個人の「修身」に関わる問題だと見なし、「格物」「致知」、「誠意」、「正心」という内部（自己修養、心性）の問題も、「心身一体」という観点から、「修身」上の問題だと見なしている。

> 身内也。家・國・天下外也。格、致、誠意、正心以修身。[47]
>
> 篤行之事，先列修身，則所謂自天子以至於庶民，壹是皆以修身為本者，誠意、正心在其中。[48]

闇斎の理解によれば、『大学』八条目の関係は、先ず内なる「身」と外なる「家・国・天下」とに二分され、「格物・致知・誠意・正心」は身の次元に属する工夫で、結果的に「修身」を意味し、そして、この「修身」が「斉家・治国・平天下」の基礎となっていると図式化できるであろう。

なお、徂徠・春台においては、先に分析したように、心を対象とする誠意・正心は、実質的意味を持たない蛇足の工夫となるため[49]、工夫論としては内なる「修身」と外なる「斉家・治国・平天下」と単純化され、構造的には闇斎の理解と共通することになる。

さて、闇斎においては「修身」は「敬身」に等しく、「敬身」こそ「大学」（社会学・政治学）と「小学」（日常規範・倫理）とを貫く「聖人の教」であった。闇斎は『蒙養啓發集序』で次のように指摘している。

> 子程子得不傳之學於遺經，拈出敬字，以補小學之闕，明大學之道矣。朱先生接其傳，而著小學之書，解大學之書矣。夫聖人之

---

47 『文会筆録』三、『山崎闇斎全集』第一巻、168-169 頁。

48 「白鹿洞學規集註序」、『垂加草』第十、『山崎闇斎全集』第一巻、66 頁。

49 「格物・致知」は、徂徠においては「物者禮之善物也。格者來之也。致者使之來至也。非極致之謂也。禮之善物至，而吾之知自然明矣。先王之教之術為然。」（『弁道』24、『日本思想大系 36 荻生徂徠』、208 頁）というように、先王の定めた礼を学び、習得していくという意味で解釈され、「身体的」なレベルの工夫として理解されている。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 教有小大之序。而一以貫之者，敬也。小學之敬身，大學之敬止，可以見焉。蓋小大之教，皆所以明五倫，而五倫則具於一身。是故小學以**敬身**為要，大學以**修身**為本。君子修己，以敬而止於親義別序信，則天下之能事畢矣。是先生平日答問說著丁寧親切之訓也。[50]

また、「鵑を聞きて感あり」と題する詩の中でも次のように指摘している。

> 蜀魄攪眠聲亦頻。枕頭思得古之人。齊家治國平天下。道在明倫本敬身。[51]

一般的な朱子学理解によれば、「五倫」[52]を実現し得る道徳的要因は、「心」が内在させている「理」（性）である。よって、「明倫」（道徳実現）の第一段階は、当然のことながら「心」を対象とした修養、「敬心」（治心）ということになる。しかしながら、闇斎は、ここで「心」を飛び越して「五倫は則ち一身に具わる」と指摘し、直接「身」を対象とする「敬身」を提唱している。このことから確認できるのは、闇斎の思想において、「心」が「心身一体」という観点から、ほとんど「身」に吸収されて行き、「心」よりも「身」の方を道徳論、修養論の拠点とみなす傾向が強いという点である。闇斎が、修養論において、かなり「身」に執着していたことは、崎門派内部で発生した「敬義内外」論争を通しても確認することができる。上述したように、「敬」と「義」は、闇斎が最も重視した道徳概念である。この二つの概念は、周知の通り、『易経』坤卦・文言伝の「君子敬以直内、義以方外。」という一句に由来し、この一句は、修養論の要諦として、朱子学では非常に重視されているものである。朱子の解釈によれば、「敬以て内を直くす」の「内」は「心」を指し、「義以て外を方にす」の「外」は「身」或いは「事宜」（振る舞い）を指すこと

50 『垂加草』第十、『山崎闇斎全集』第一巻、75 頁。
51 『垂加草』第三、『山崎闇斎全集』第一巻、15 頁。
52 「五倫」とは、人の守るべき五つの道理で、具体的には、父子の間の「親」、君臣の間の「義」、夫婦の間の「別」、長幼の間の「序」、朋友の間の「信」を指す。

臺灣大學學術期刊資料庫

になる。朱子の思想を絶対的権威として信奉した闇斎は、当然のことながら、この朱子の解釈を十分理解していたわけであり、その上で敢えて「内」を「身」とし、「外」を「家、国、天下」とする解釈を打ち出したのである。闇斎のこのような解釈は、当然朱子の理解と食い違い、衝突するものであり、弟子の佐藤直方や浅見絅斎たちからの批判を受け、ここに所謂「敬義内外」論争が発生する。闇斎は終始一貫、自説を改めることなく、最終的には、直方と絅斎を破門してしまう。[53] 闇斎がなぜ高弟を破門してまで「内」を「身」とする見解に固執したのかについては、学者によって様々な憶測がなされており、学説以外の問題とも絡めて、さらに踏み込んで検証する必要があるが、とりあえず、岡田武彦氏の次のような説明が参考になるのではないかと思われる。

> （闇斎）は内をもっぱら心とすれば、身を離れて心を直視し、躬行の実につとめない。例えば程門の謝上蔡のように、心の警惺という簡約な工夫をもって心を存し養い、その結果、異端（仏教）に陥らざるを得なくなると考えたからである。（中略）従って、闇斎が、敢えて敬義内外説において、内を心、外を身とする説だけを非としたのは、程朱学を批判するためでなく、かえって程朱が虚学に陥る異端を排し、いわゆる実学を提唱して新儒教を提唱しようとした精神に従うとしたからであろう。[54]

筆者も岡田氏が推測しているように、闇斎は、「心」と「身」を切り離し、「心」を単独で修養の対象とすることを嫌ったのではないかと考える。「心」は確かに目に見えない抽象的な存在であろう。闇斎は、もし「身」とのつながりを考えずに「心」に重心を置きすぎると、具体的実践を疎かにした「虚学」になってしまうと危惧したのではなかろうか。もしそうであるとするならば、闇斎思想の中で、道徳論・修養論の拠点を形而上的・抽象的な「心」の次元（理念世

[53] 崎門派の「敬義内外」論争については岡田武彦『山崎闇斎』（明徳出版社、1985年）61－74頁を参照。
[54] 岡田武彦『山崎闇斎』、69頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

界）から形而下的・具象的な「身」の次元（現象世界）へと引き下げようとする力が働いていることを確認することができる。先に述べたように、朱子の思想を厚く信奉した闇斎の朱子学は、基本的には、現象を超越した普遍的真理（「理」）の実在を認めるものであった。しかしながら、闇斎思想において、このような普遍的真理を模索する哲学的思維は、どうも十分に開花、発展できておらず、終始、確固たる具体的拠り所を求める思惟に引っ張られているように思われる。このような道徳論・修養論の拠点を抽象的な「心」から具象的な「身」へと引き下ろした牽引力は、徂徠や春台などの古文辞学派の学者に朱子学批判を展開させた力だったのではなかろうか。だとすれば、闇斎の思想・崎門朱子学の世界においても、古文辞学と同様の牽引力が働いていたと見なすことができるであろう。

五、小結

すでに説明したように、春台は古文辞学派に、闇斎は朱子学派に属し、両者の世界観・言語観は全く異なっていたため、これまで両者の接点が語られることはほとんどなかった。確かに、春台と闇斎、両者が理解した「聖人の道（教）」は、前者は威儀としての「礼」を、後者は心法としての「敬」を要諦とするものであり、内容的には全く異なっていたが、本稿の分析を通して、両者いずれも「身」にこだわり、「身」を拠点とする修養論を展開させており、儒学を身学として再構築しているという点で、両者には共通点が見られることが明らかとなった。高橋文博氏は、闇斎の身体観を分析し、闇斎の思想には古学派伊藤仁斎の思想と共通する傾向が見られ、この傾向は「朱子学の受容を、超越的な宇宙の根源を認めずに、現実において真実態を捉えるように方向づける」「思想的磁場」に由来するものであると指摘されている。[55]筆者は、高橋氏のこの見解に全面的に同意するものであるが、本稿の分析を通して、このような「思想的磁

[55] 高橋文博『近世の心身論：徳川前期儒教の三つの型』（ぺりかん社、1990 年）181-182 頁を参照。

臺灣大學學術期刊資料庫

場」が闇斎と仁斎の間だけでなく、闇斎と徂徠・春台の間にも存在し、作用していることが確認できたのではないだろうか。筆者はこの「思想的磁場」こそ日本文化に特徴的なものであり、闇斎学と徂徠・春台学とを同じ「身学」に向かわせていった要因だったと考えるものである。

「身学」ということで思い起こされるのが、岡田武彦（1908-2004）氏である。岡田氏は、著名な宋明思想研究者であり、儒教思想、特に朱子学・陽明学を尊び、終生その悟得と顕彰に尽力された。しかし、岡田氏が晩年しきりに提倡したのは、朱子学的な「理学」でもなく、陽明学的な「心学」でもなく、「身学」であった。岡田氏は「身学説」という一文を著し、次のように指摘している。

> 天地萬物會歸於心，心歸於身，身是心之本源，宇宙生氣之充實處也。故曰，學也者身學也。[56]

ここで「身」は、主宰としての「心」にコントロールされる受け身の存在ではなく、「心」を生み出す「本源」だと見なされている。[57] 岡田氏においては、朱子学的な修養の段取り「心→身」が反転して「身→心」となり、「身」こそが学問、修養の拠点となっている。ここに我々は、闇斎と共通する心身観・人間観が存在していることを確認できるであろう。筆者は、闇斎に、信奉する朱子に逆らってでも「内」を「身」とする「敬身」説を堅持させた力、及び岡田氏に「身学説」を提唱させた力は、春台が「礼」説を展開させた力と同じ種類のものであったと考える。加藤周一氏は「非超越的」志向を日本土着の世界観の特質とみなした上で、その土着の世界観が外来思想と出会った時に起こる「日本化」の方向として「抽象的・理論的な面の切り捨て、包括的な体系の解体とその実際的な特殊な領域への還元、超越的な原理の排除、したがってまた彼岸的な体系の此

[56] 岡田武彦『崇物論—日本的思考—』（メディオ（株）、2003 年）、55 頁。
[57] 岡田武彦氏の「身学」については、拙稿「日本当代新儒家岡田武彦的「身学」及其思想背景」（楊儒賓．馬淵昌也．艾皓德編『東亜的静坐伝統』、台大出版中心、2012 年、所収）を参照。

臺灣大學學術期刊資料庫

岸的な再解釈、体系の排他性の緩和」といった点を指摘している。[58] 日本文化の特質として、「理」（普遍的・抽象的世界）よりも「事」（個別的・具象的世界）を重視する傾向が見られることは、中村元氏や唐木順三氏によっても分析されている[59]。さらにまた、日本人が、「しつけ」という言葉に対して創った和製漢字（国字）は「躾」であった。「心」の美ではなく、「身」の美としているのが示唆的である。以上から考えると、太宰春台、山崎闇斎、岡田武彦に見られる儒学の「身学」化は、まさに外来の儒教の「日本化」に他ならず、彼らに働きかけ、儒学を「身学」として展開させていった力は、まさしく日本文化の基層に存在し、無意識のうちに日本人の思維様式に影響を与えている「執拗低音」であったとみなすことができるのではないだろうか。

【参考文献】

井上哲次郎・蟹江義丸編（1902）『日本倫理彙編六 古学派下』育成会

唐木順三（1970 年）『日本人の心の歴史』筑摩書房

頼但勤編（1972 年）『日本思想大系 37　徂徠学派』岩波書店

日本古典学会編（1973 年）『新編 山崎闇斎全集』1　ぺりかん社

吉川幸次郎・丸山真男・西田太一郎・辻達也編（1973 年）『日本思想大系 36 荻生徂徠』岩波書店

西順蔵・阿部隆一・丸山真男編（1980）『日本思想大系 31 山崎闇斎学派』　岩波書店

小島康敬編（1986 年）『近世儒家文集集成』6　ぺりかん社

岡田武彦（1985 年）『山崎闇斎』明徳出版社

[58] 加藤周一『日本文学史序説』（筑摩書房、1999 年）、39-40 頁。
[59] 中村元『日本人の思惟方法』（春秋社、1989 年）、唐木順三『日本人の心の歴史』（筑摩書房、1970 年）を参照。

臺灣大學學術期刊資料庫

原念斎（1988）『先哲叢談』『近世文芸者伝記叢書』1　ゆまに書房
中村元（1989 年）『日本人の思惟方法』春秋社
高橋文博（1990 年）『近世の心身論：徳川前期儒教の三つの型』ぺりかん社
小島康敬（1994）『徂徠学と反徂徠学』ぺりかん社
子安宣邦（1998）『江戸思想史講義』岩波書店
加藤周一（1999）『日本文学史序説』筑摩書房
岡田武彦（2003）『崇物論―日本的思考―』　メディオ（株）
藤井倫明（2012）「日本当代新儒家岡田武彦的『身学』及其思想背景」楊儒賓・馬淵昌也・艾皓徳編『東亜的静坐伝統』台大出版中心
藤井倫明（2013）「神儒妙契――山崎闇斎垂加神道中的「心」概念」『師大学報：語言与文学類』58−2、p.1-23 台湾師範大学
澤井啓一（2014）『山崎闇斎』ミネルヴァ書房

臺灣大學學術期刊資料庫