

佐藤直方と三輪執斎

田尻 祐一郎

弟子の世代である。

本邦雷同於王學者衆、而其間陽朱陰王者有之、大朱小王

者有之、全背程朱而称孔孟者有之、(豊田信貞撰)

「王學弁集」自序、直方自身も同書に序文を寄せている)

「全背……者」が仁斎を指すことは明白であり、信貞はここで、一見してそれと見易い王學亜流よりもそれだけ一層手の込んだ

「雷同於王學者」として仁斎を位置づけたいのである。

我邦仁斎混告陸王而取捨於其間焉。……至如仁斎則

未見有明訂其非者上、(直方「王學論談」長谷川遂明跋)

遂明は、正統・異端の系譜として、孟子—朱子—李退溪、告子—

陸子—王子—仁斎を連ね、当面する最大の異端・仁斎に対すべし

は、師・直方を先頭とした我々であると宣言している。これらが、

いずれも陽明学批判の書に於いて強調されているということは、直方とその周辺にあつては、陽明学批判が、実は真の狙いとして

仁斎学批判でもあったことを示している。

伊藤仁斎(寛永四一年七〇五)が、朱子学・陽明学を一括して、こ

れを思弁化・觀念化されたものとして排斥し、日用卑近の積極的

意味を求めて孔孟の学に復帰しようとしたことは言うまでもな

といつた回答を收め、更に王学者をして
近時ノ大儒伊藤仁斎ノ理ノ字ヲキラハルルガ尤也
と言わしめている。つまり、同書は、陽明学の後背に仁斎の姿が
浮かび上るよう演出されているのである。同書から離れても、
「王氏や源助」といった括り方が『輳藏錄』に漂出していること
には注意せねばならない。師の真意をより直截に言うのは、その

佐藤直方(慶安三年一七一九)、通称五郎左衛門、備後福山の人で
あり、浅見綱斎と並ぶ山崎闇斎の高弟である。峻厳なこの朱子学者は、伊藤仁斎を批判するにあたって、しばしばこれを、王陽明の亜流として捉えている。

サテ近時、中江氏熊沢氏伊藤ナドノ類、世ニ出テ、孔孟程朱

ノ訓ニソムキタルコト共論説イタサレ候、此等モ皆王陽

明ガ学流ト見ヘ候、(王學論談・『輳藏錄』卷十二)

王陽明批判を意図したこの「王學論談」は

或人自傍問曰、近時ノ大儒、大學ハ非聖人之書ト云ハ如何、

答曰……

といつた回答を収め、更に王学者をして

近時ノ大儒伊藤仁斎ノ理ノ字ヲキラハルルガ尤也

と言わしめている。つまり、同書は、陽明学の後背に仁斎の姿が

浮かび上るように演出されているのである。同書から離れても、

「王氏や源助」といった括り方が『輳藏錄』に漂出していること

には注意せねばならない。師の真意をより直截に言うのは、その

い。堀河をはさんで古義堂に向かいながら閻斎に学んだ直方にとって、仁斎の主張内容は十分に理解されていたに相違ない。

（1）にもかかわらず——それ故にこそ——仁斎学を陽明学の亜流として捉えてゆこうとする、その真意はどこにあるのだろうか。仁斎学と

陽明学との間に、直方が見ていたものは何であろうか。

問題は、人間論をめぐって、当時の知識人が置かれた精神状況に深く切り結んだもののように思われる。考察は、直方にとつて、の陽明学の意味を確定してゆくという点から始められねばならない。

（1）直方は、「弁^{アシ}伊藤仁斎送浮屠道香師序」に於いて、既読書目として『大学非^{アリ}孔氏之遺書』『弁』と『語益字義』を挙げている。しかも、「格物」の「格」の解釈についての陽明学と仁斎学との共通性の指摘など（管野兼山所録語・『蘿藏錄』卷十一）を見れば、直方の仁斎学理解は一通りのものではなかつたようだ。

二
後日、『陽明全書』に沈潜して⁽²⁾閻斎なりの定論を得るに至り、この書は「中年之説」とされたが、それにもかかわらず、閻斎理解という点から見逃がせぬ価値をもつてゐる。注目すべきは、「自序」中の次の二節である。

（此意）は、眞理に有^{アリ}人心自然之抄、工夫全体之味矣、

（此意）は、明らかに『格物弁議』で閻斎が表明した所を受けようとした（詳論は後に譲るが）『格物弁議』の狙いは、程朱の本旨に沿つて、直方の偏向を正すことにあつた。とすれば、この二節に言

われてゐるのは、後の「陽明学者」としての閻斎の當為を支えていたものが、『格物弁議』によつて早くも原型を与えられたところの何物かであること、換言すれば、「此意」の連續線上にこそ閻斎なりの「陽明学」を認めていたということを暗示するのではなかろうか。直方への公然たる離反表明の書であり、後だらう。

*

予……佐藤氏に従ひ、小学近思錄四子並びに性理の書を学び、其説の詳なる事を聞事を得て、甚これを喜ぶ事 殆十年に及べり。

これは、閻斎が直方からの離反を公然と表明した著『格物弁議』が、直方への嘗ての親炙を振り返つての言葉である。しかし、同書は次のように断言する。

小生今年三十歳にして、十年誤り学ぶの要あり。（後序）

「中年之説」とされたこの書が、執斎理解にとって本質的に重要なことは、そういうことである。そういった見通しの下に、「格物弁議」で執斎の問い合わせる所を聞こう。

「旧聞く所の格物の説」に統けて、執斎は自からの「今改むる格物の説」を、

物に格るは理を窮むるの謂也。物に格るの外、別に理を究むるの工夫有に非ず。

と説き出す。穩當な朱子学者としての言である。執斎の主張は次にある。

然れ共 物に格るは理を究むる所以を云へば、又格物即究むるなりと云に非ず。但格物は用る所により、究理は知るによるなり。

この一節だけから、その真意は窺い難い。格物を、敢えて究理の「所以」と把えてゆくことで、執斎は何を言おうというのか。

物を離れて道を求め、実地の手を下す所を失ひ、空に其理を究むるより、徒に思ひをのみ費して至る所なきに至りぬ。故に今人……直に此身にて其物に即き就く事を知らず。只心

中に其事を設るまでの事なれば、想像憶度に過ぎずして、実見に非ず。

「甚これを喜ぶ事 殆十年に及」んだ直方の学に対する訣別の宣言は、このようにして発せられた。格物と究理、より端的には物と理との本来の関係の喪失は、懸空に理を求めることになり、そこで得られるものも心中の想像憶度に過ぎないとまで言わされてい

る。執斎は、格物を究理の「所以」とする解釈を敷衍して次のように言う。

窮理の二字は、本『易』の説卦に出て、聖人の易を作れる極功を説給へる語なり。⁽³⁾ 初学 德に入るの始にたやすく学ぶべき事に非す。(『格物弁議或問』)

とし、更に、格物を下學に、究理を上達に配している。こうした理解に立って、

然るに今格物窮理を以て一事とするは、道と器との別昏^{くわい}而巳ならず、其弊必人事を捨て上達を求め……終に異端に陥らん事疑ひなし。(同前)

と述べている。結局、直方的な理・知の把握は「人事を捨て」ることに行き着くとされたが、この批判の論点には注意しなければならない。それは、先きには「実地の手を下す所を失ひ」「直に此身にて其物に即き就く事を知らず」とされてもいたように、知が行を離れているが故に、主体の在り方が非実践的になつていて、という批判を意味している。

*

直方の知行論を、執斎は

只知る事だに十分にして極處に至りぬれば、行ひおのづから進むべし。知の先にして行ひの後なる事 誠に然りと思侍りぬ。

と理解していた。これに対して、実践に先んずる知を斥け、「其

身を以て直に其物に至りぬる知」をこそ、眞の知であると主張するものが執斎である。知行論をめぐる平凡で図式的な論争にも思えるが、ここで考察の方向を少し転ずることで、こうした知行論の意味を考えてみたい。直方の理・知に向けられた執斎の議論を、その根底で支えていたものは何か、という問題である。

『格物弁議』にこう言う。

今現在に父母を捨置き、只孝經小学の書に考へ、孝道の至善かくの如し、至徳要道、更に此外なしと究め知りて、吾こそ孝の道格物せり、十分の極処まで究至り、又誰人の問にも答ふべしと思ひ、自ら信じ人に教ふれども、其行は大に異也。是自ら欺き人を欺く大ひなる罪ならずや。

同様の例として

今 父母兄長と云ふ物を離して、孝の理はかくの如し、悌の理はかくの如しと究め知りたらんは、己が為の学に非す。

『格物弁議』『同或問』が、より具体的に述べるのは、こうした事例であるし、また事例のこうした選択は偶然ではなかつた。執斎の中では、「父母」「父母兄長」という親しい個性から離れたところで思弁的に倫理を考ええてゆくものとして直方の学問は映つてゐたのであり、そこにもたらされた違和感こそが、既にみた執斎の議論の出発点となっていた。人間の最も始源的な感情——それは、孝によってのみ象徴される——が、直方的な理・知によつて「孝の理」として客觀化・対象化されることによつて、感情としての或る疎外状態を強いられてゆくという危機意識。後に、良知論

へと関心は拡がつてゆくものの、「陽明学者」としての執斎の嘗為を貫ぬいてゆく糸は、ついにこの実感を離れたものではなかつた。

*

執斎は、『陽明全書』への沈潛を経ることで、新らたに「陽明学者」として登場する。この時期の執斎の内面を、『標註伝習録』及び高弟・川田雄琴錄『標註伝習録講義』⁽⁴⁾を通して考察する。そこに、『格物弁議』から一貫した直方批判の、より洗練された形を見ることができよう。

理の靈処とは、後世 理のすじとのみ覚えている、皆 死物にする也。王子のは活底也。親あればいとしいと出でくるものは我が心の理なり。

直方的な理は、自己の内から「出でくるもの」に対立した、外在する「すじ」として斥けられている。そして、それが「死物」と言われる時、理を「死字」とした仁斎を連想しない訳にはゆかないし、この近似は単なる偶然でもない。ともかく、内から「出でくるもの」としての「心の理」、それは当然ながら良知である。孝や忠や弟や、皆一箇の良知を致すのみ。良知だに致れば、孝にも忠にも弟にもなる也。……親の、兄の、君のという支節上に於て求め廻つては姪明かぬこと也。……此の支節と云ふは、親兄君を輕しめ、忠孝等をおとして云ふには非す、良知を貴むは、良知に本づけば忠孝なる故也。良知に本づいて忠孝ならんば何ぞ良知を貴ばん。

良知の根源性の発見は、孝や忠という個別の感情を、各々の場での一つの現象態として意味づけ直していったかのように思われる。執齋は続ける。

君となる時の至善はかう、臣となる時の至善はかうと、一つ

(マヤ) 探し廻り逐ひ歩くを支離の学と云ひ、支節上に著在すと云

ふ。是れにては、たとひ一端 忠孝見事なりと云へども根の

なき花の如し、一以貫くものに非ず。

多様な場を「一以貫くもの」「根」としての良知が据えられていく点からみて、この時期を、『格物弁議』の段階と同一に論するにはゆかない。にもかかわらず、執齋の良知の理解には、『格物弁議』を支えていた実感が深く刻印されているように思われる。次の言を見よ。

良はすなほ也。

良は易直なり……すらすらとやすらかに、すなほに、人作なしに出る本心なり。神道で云ふ正直なり。

意固地さとして執齋には映り続けた。問題はこういうことだろう。

「神道ノ正直ト云ハヨイコトナレドモ、是非邪正ノ吟味ナケレバ……ヤクニタタヌゾ」とは浅見綱齋の言であるが、執齋ならばこれに何と応ずるだろうか。「すらすらとやすらかに、すなほ」であるとして、そこに於ける規範性の確立は何によつて保証されるのか。

君の御意、親の命ならば其事のよしあしを云ふ私意なく、若

し天へ飛びあがれとあらば、あがらぬを打ち忘れて先づ飛んで見るほどなるを純と云ふ……然るに窮理学からは其の飛ぶ段は思ひもよらず、我はのいて居て、君が悪いの親が悪いのと見切つて諫め……

こう執齋が言う時、主観的には、「我はのいて居て」外在する「すじ」から傍観者然として「其事のよしあし」を言挙げするだけの非実践性を批判したのである。しかし、その批判が、理の規範性を無限に後退させることを代償としてはじめて成立していることは見易い。良知の「すなほ」を強調した執齋には、内から「出でくる」「心の理」たる良知に、あるべき規範性を担わせようとする努力は払われない。結論を先取りすれば、倫理の根源性が、無矛盾・無葛藤の「すなほ」に一面化されることによって、全ての問題が、常識的な円満さの中に融解してしまったようと思われる。この点を、『格物弁議』の時期から一貫する人間像を抽出してゆくことで確認したい。

*

羅整菴や董雙江への書簡の中で、「病狂喪心之人」として蔑まれる自己を語り、「僕之狂病」と自称した王陽明は、また自からを「狂者」とも評したが『伝習録』に載せるこうした陽明の一面について、執齋は

陸子は狂者を不好、只狷者を好む

と、陸象山をかりて、これへの無関心を表明している。また、

「豪傑之士」への期待を情熱的に語る『伝習録』の数条に、執斎は全く関心を示していない。代わって執斎が強調するのは、他者からは「魯鈍」と目されるような人間像である。

人々聖人にあらねば、聖人と見られずとも不^レ苦ことなり。其の上、聖人でもなきに、聖人と見らるることは迷惑なり。とても似せて済まぬからには、内外つれ立つて、そろそろと心から善くなるやうに学ぶべきことなり。

(魯鈍に映るまでに) 学者は忠恕忠恕と工夫するを肝要とす。

狂者・豪傑の人間像が捨象され、一方的に「そろそろと……」が強調されてゆく時、例えば、そこに語られる忠恕は、言葉としては同じように『伝習録』にそれが説かれようと、そこに込められる内実は大きく相違してこよう。同じ『標註伝習録講義』のなかで執斎は述べている。

耳と足は卑しけれども、目と手を羨みもせず……只久しく下に居て年月を経る程に、もはや手(や目)になりたしと云ふ願ひもなく……

何気ない比喩であるが、それだけに、執斎の求めた人間像の性格がよく示されているのではないか。

『格物弁議』執筆の翌年、三十一歳の執斎は、「理屈のみ」の学者に対し、「心のすなほ」を失なわぬ人間像を、「善人」という用語で把えていた。

今いか程矮しき田夫野人にも、主人によく奉公をつとめ、父母に能く孝を尽し、兄弟夫婦の間よく、年寄をうやまひ、

我身欲少くして、誠一枚なるを善人といふこと、皆々存居申候。(「答酒井弾正書」・『執斎先生雑著』卷二)
次に見るのは、『標註伝習録』公刊から既に十五年、執斎五十九歳の『四言教講義』『同或問』の言葉。

それ学問は、悪人をまぬがれて善人とならむと欲するが為ならずや。善人の至極は堯舜にもすゝむべし。

聖人になると云ふは、善人になると云事也。

「善人」として把えられた、こうした人間像の強固な一貫性をまず確認しておこう。その上であらためて注目すべき本質的な点は、「陽明学者」執斎に色濃い、善惡概念の著しい固定化という事実である。こうした固定化、善惡が主体的実践をまたずに既成の価値(反価値)として出来上がっているという感覚、この点を鋭く問うたのが他ならぬ『伝習録』だったのではないか。『四言教講義』に言う。

およそ人の学をする、常に此四言を服膺して、一日に一善を成ば、一月に三十の善成て三十惡滅す。一年に三百六十の善成て三百六十の惡滅す。一人如^レ此すれば、千万人皆かくのごとし。一國の民一年に一善をなせば、万人の村は一万の善生じて、一万惡滅す。

執斎の世界には、こうした善惡の固定的な二分法が横溢している。こうした固定化に対する否定的感覚から最も遠い所に立った「陽明学者」の皮肉な姿が、そこにある。

*

こう見てくれば、執齋の「陽明学」の性格、と言うよりも、陽明学の用語系のなかに執齋が見い出したものの性格は、その骨格を明らかにしてきたようと思う。⁽⁹⁾ そして、執齋にとっての「陽明学」がそうであったように、直方にとってもまた、執齋をして「陽明学者」たらしめた何物か、そこに照準を定めての「陽明学」批判であったということ、それであってはじめて直方にとっての「陽明学」批判としての意味を持ちえたという事実に十分に注意しなければならない。ここに至つて、直方の「陽明学」批判に立ち返る前提は満たされたとしてよいだろう。⁽¹⁰⁾

(1) その親炙の度は、例えば直方撰『四書便講』に跋文をして「実集註章句之羽翼也、蓋四子解註已備矣」と讀じている(元禄五年)ことからも窺われる。

執齋の直方からの離反については、吉田公平「三輪執齋の転向——江戸中期の陽明学の再興——」(東北大学日本文化研究施設「江戸中期の比較文化論的研究」一九八二年)が、江戸期に於ける朱陸論争の歴史の一環として取りあげている。(2) 吉田前掲論文は、十七世紀中葉、中江藤樹の著書と前後して刊行された和刻本であろうかと指摘している。

(3) 「窮理」がもたらす危機状況——「人柄が悪くなる」としばしば言われるし、或いは青年時代の仁斎がそうであったようにノイローゼに陥つたりもしょ——を、ここで執齋が述べる通り、窮理の主体を極限的に限定してゆくことで回避

しようとする方向は、後に荻生徂徠によつて強く打ち出される。

(4) 執齋にとって、人間の始源的な感情は——例えば仁斎の忠信ではなく——孝でしか象徴されない。論点は二つある。一つは、血縁性(擬制としてのそれも含めて)。因みに、執齋は養子制度の肯定論者である、「養子弁を弁す」(参考)を超えて、人間相互の忠信にまで焦点を一般化させてゆく仁斎の方針をなぜ取りえないのか、という点。これは、藤樹にとっての孝の問題にも結びついてゆくべき、「陽明学」を支えていた人間觀の問題である。他の一つは、人間の始源的感情を、生存欲・性欲との関連から把えてゆく視角、「飲食男女の大欲」(『礼記』礼運)から人間論を深めてゆく視角の欠如である。明末の儒學は、そうした視角がもたらす葛藤の中に自己を置こうとしたようと思われる。問題を拡大すれば、単に執齋だけにとどまらず、闇斎学派の全体を通して——朱子その人には強烈にみられた——人間の肉体性への関心がみられないということである。

(5) 同書のなかには、「琴卿先生曰……」といった条が混在する。この書について、今日、我々が目睹しうる唯一のテキスト『漢籍国字解叢書』所収本のもつたドラマについては、吉田公平「日本における『伝習録』——日本陽明学の一素描——」(『東北大学教養部紀要』第三十九号・一九八三年)に詳しい。

(6) 「玉山講義師説」(若林強齋著)

(7) こうした側面だけから陽明学の人間像を把えうると言うことではない。

(8) 『論語』や『老子』に幾つかの用例をみるこの「善人」

について、管見の限り、執斎のような意味を込めた取り上げ

三

方をした例は他にはない。因みに、闇斎『大学垂加先生講義』に、「小学ニ於テ已ニ行テ孝悌忠信ノ实行ヲナシテ、先ハ一段ノ善人也。サレドモ其分デ事止メバ、國家天下ノ大業ヲ成ニ足ズ。此ニ及テ明徳・新民・至善ヲキハム。……其小學ニ行テ已ニ善人トナリテキルヲ、イヨイヨミガキ窮テ至善ニ止ガ、成功ヲ取也。」とある。直方も『大學章句』伝十章「至善人」の句について、「善人ハ、只リチギナ、ムズムズシタ、ワリイコトモセヌモノヲ善人ト云、サシテ器用モナイ、俗ニホトケセウナド云……」とやや軽蔑を含んだ説明を加えるにすぎず、それ以上の関心を示さない（播磨姫路藩本「大學章句」・『四編韻藏錄』）。

(9) こうした「陽明学」の性格は、ひとり執斎だけのものではない。三重松菴『王學名義』（元禄十五年刊）は、「正心とは、ここるただしふすと訳。正とは、俗にまろくにすといふ義なり」と解釈している。

(10) 執斎は晩年（從つて、直方は既に没していたのだが）、良知を「天神」として把えようとする。「心之体は、即人心にやどりまします天神なり。此光明、人の意念にわたらず、自然に是非を照らす。是を良知といふ。」（『四言教講義序』）「己に得たる本体の良知、即これ天神なる事を見付べし。」（『古本大學和解』）執斎は、「天神」についてそれ以上に論ずることなく終わったが、遺された記述からしても、これまでに見てきた執斎の思想からの質的飛躍を感じさせるようなものではない。

直方の言を聽こう。

近時王氏ノ學ニナツム人ハ王氏ノ人ガラヲエ見ヅケズ、只身ニ行フ行フト云テ温厚平和ヲ云テ是非ノ吟味ヲセズ、ヒタス

直方的な理・知の捉え方は、人間の「すなほ」な生命感を外から疎外せるものであり、外在の「すじ」としての理の束縛を離れて、「すなほ」さをそのままに発露させてゆくことが必要だ——執斎はそれだけのことを言い続けた。
キリストンや一向宗不受不施派を弾圧し、寺檀制度が確立し、しかも一揆や打ちこわしの発生にはまだ間をおいた「徳川の平和」の下での濃密な思想空間の中に登場したこうした「陽明学」は、それ故に峻厳孤高の朱子学者・直方の眼には、それが京都町人社会の最も洗練された人間学＝仁斎学に連なってゆくような本質をもつものとして映っていた。直方の側からその主張の要を表わせば次のようになる。

コナタ（直方）ノヤフニ、ナソノカノトムツカシク吟味ヲカケラルニハ、アイサツガイタサレス、タダスラリトユクガ聖人ノ氣象ナルベシ、ツヨク吟味ヲスレバ刻薄ニナル、……ソノヤフニキビシク身ノヲキ所モナイヨフニ責ルハ温厚ノ意ニアラズ（王學論談・『韻藏錄』卷十二）

ラ謙下シテ俗情ニ徇ヒヒロク愛衆ノ意ヲ云ヲ聞テ聖人中和ノ氣象トココロヘメツタニ尊ブ模様ナリ、（王學論談・『韞藏錄』卷十二）

「溫厚平和」が、朱子学者から投ぜられた陽明学批判の辞であることに、つまり、中国に於けるその批判の受け様から一つの転倒が生じている点に注意せねばならない。⁽³⁾ 「溫厚平和」な陽明学、それはかの「すなほ」な善人論を主張した執斎のそれのものであらう。

世ニ所謂実学者ノゴトクモノヤハラカニ言語容貌ニツトリトシテメソタニ柔順謙下ヲツクルデハ中々道ニ至ルコトハナラズ、（王學論談・『韞藏錄』卷十二）

直方が「世ニ所謂実学者」と言うのは、仁斎学を一つの中核とする、人間論をめぐる当時の或る共通の傾向を指しているものとしてよいだらう。「溫厚平和」な陽明学への批判は、「モノヤハラカニ……柔順謙下ヲツクル」だけの「世ニ所謂実学者」へのそれへと連続してゆく。

五十年書ヲ讀デモ俗知ヲハナレズ、グズグズト律義ニ孝弟忠信ヲソトマルト思フテ居ハアサマシキサマナリ、（學談雑錄・『韞藏錄』卷三）

俗学者流、不知^レ求道者、固置而無^レ論焉、雖^レ或有^レ申稱^ミ實學^ニ聖賢^者、而於^レ道不知^レ所^レ向、則徒局ニ于謹厚拘滯之域耳、亦何足^ニ與議^ニ於道學哉、（「道學標的」自序）直方にとって「実學」概念はこうして屈折を強いられてゆく。

仏ハ事物ヲ棄ツルユヘニ空理ナリ、儒者ノ學ヲ實理実學ト云ハ是ナリ、（學談雜錄・『韞藏錄』卷三）

という時と

近時実學ト云テ質朴愚魯ノ風アル学者ハ孟子ノ云ハルル鄉愿ノ類也、（王學論談・『韞藏錄』卷十二）

という場合とを合わせてみれば、それは明らかである。⁽⁴⁾

紙幅の許す限りで、執斎から投げ掛けられた批判を念頭に置きながら、直方の理・知の具体相をみてゆこう。⁽⁵⁾

孝の問題が、執斎にとつてもつた重要性については前章にみた通りであるが、直方は孝をめぐって次の様に述べている。

肉身ノ父母ヲ父母ニシテハ天理自然太極ノ子タル所ガ見ヘヌ（西銘講義・『韞藏錄』卷五）

天理自然ヲ實ニ父母トシタンム意アルハ聖賢ナリ……ソレデ太極ノ子ナリ、（同前）

西銘ハ實父母ヲ養父母ト見タモノゾ、其方ハ本ノ親ハ太極ゾ……太極ノ子ナレバ仁義ヲ行フ筈ゾ、（佐藤直方先生西銘講義・『四編韞藏錄』卷五）

「肉身ノ父母」に対する慈愛は、それとして承認されながら、それはより高い「太極ノ子」としての自覚への跳躍の契機としてこそ正當に位置づけられる。「肉身ノ父母」への即目的な感情に足してしまうことへの強い拒否感を見て取らねばならない。

扱見所ナキ儒者ハ條理分殊ノ方ハココロヘテ、カノ一理ヲ
知ラヌユヘ、事物〔肉身ノ父母〕も一つの事物だらうニ
マトワレテ居ル、(学談雑錄・『韞藏錄』卷三)

執斎が、「父母兄長といふ物を離して」理を把えうるのかと問うの
に対し、直方は、執斎のそれは「事物ニマトワレ」たまゝ、漫
然とその中に理を求めようとするとにすぎないと切り返すのである。

驕大ボテフリニ至ル迄、父母ヲ敬ヒ親シム心ハ自然ニアリ、

ソノ心ヲ天理ヘウツスコトハ学者デナケレバナラヌコトナリ、

(西銘講義・『韞藏錄』卷五)

「自然」にある孝心を、より高い「天理」に向けてのそれへと昇
化させること、それは何によつてもたらされるのか。

学者ハ自己ノ理ヲ信ズルデナケレバ本ノコトデハナイ、聖賢

ヲ信ズルハ善イハ善ケレドモ我理ヲ信ズルニハ及バズ、(学

雜錄・『韞藏錄』卷三)

兎角朝聞道夕死可矣合点無」と中ハ、俗人ト五十歩百歩、形

而下之中ニグズグズシテ居ルト申者ニ候、(『与稻葉正義』

第六書・『韞藏錄』卷六)

また、「不知命無以為君子也」(論語)について、「リント覺悟ヲ究メテアル人」であつてはじめて「命ヲ知」ことが可能となるとも言う(『四編韞藏錄』卷三)。こうした一連の直方の言葉から、人間感情の「自然」を、「天理」に向かたそれへと飛躍させるために、直方が——漠然とした表現だが、筆者にはそれ以上に分析してゆく準備がない——或る“武士的な強さ”に期待を込

めていることが看取られる⁽⁷⁾。『韞藏錄』には

今時ノ学者ノ書ヲ読ムノハ、川ヲ隔テ館ヲ合セル様ナモノナリ、踏込ンデ突キ殺ス意ハ少モ無シ、畢竟一笑ニ附スルノミ

(講近思錄為諸生記・『韞藏錄』卷五)

凡ベテウトウトスルト成就セヌ、……ウロリトシタ知、ウロリト知ル、ヤクニタヌ、人ヲ切ルニナデテハ切レスコト

也、(『韞藏錄拾遺』卷二十五)

といった警喻が瀕出するが、ここからも、「事物ニマトワレ」た「條理分殊」から「カノ一理」へと跳躍する熱源の所在が窺われる。執斎の「すなほ⁽⁸⁾」さや、仁斎の提示した新しい人間像との対照は言うまでもない。

*

直方は、「孝經」についても、これを重んじなかつた。⁽⁹⁾その講義・輪読は、四書・近思錄を繰り返すものであり、『韞藏錄』中にも「孝經」についての講義記録はない。また、孝子の顕彰といった活動にも冷淡を極めた。そうちした顕彰の典型を提供したのが、

藤井懶斎撰『本朝孝子伝』(天和四年刊)であつたが、実に同書は執斎の序文を付して刊行された。懶斎が一時にせよ闇斎の教えを受けたということもあり、同書の刊行は、直方にとっても看過しえないものであった。直方的な孝に対する全面的な批判として直方には映つたのだろう、『本朝孝子伝』的な孝への露骨な反感を隠そともしない。

本朝孝子伝ナドハホンノコトデナイ、孝ニ似タ不孝アリ、不

孝ニ似タ孝ガアリ、（『韻藏錄拾遺』卷二十五）

主張との親近性を指摘しているのは炯眼だと思う（近世の
儒教思想）・一九〇頁・塙書房・一九六六年）。

老萊子ハアホウナレバ外へ出サレヌヘノコト也。……日本
デモ色々アレドモ皆老萊子ニナル……孝經ナドノヤクニタタ
ヌ、此意思ナリ、日本デハ孝經論語トナラベルハメツタナコ

トナリ、（同前）

「君雖レ不レ君、臣不レ可ニ以不レ臣」といた、日本の儒学に付き
まつた印象も、典拠は『古文孝經』孔安国序文中の一節にあつ
た。ともあれ、直方はそうした閉塞を嫌惡した。それは勿論、孝
の否定ということではないが、孝がその即的な価値で充足し、
問題がそこに一元化されてゆくことを拒否し続けたのである。

*

直方と執齋、かつて師弟であり、後に人間論をめぐる時代の対
立を彩かに浮き彫りにしていったこの両儒の各々のメンタリティ
」を活写した挿話を引いて稿を閉じよう。

三輪善藏方ヨリ、退渓ノ事ヲ言ヤル所ハ尤ニ聞ユレドモ、行狀
ハ如何程ニアルヤラント云テヨコシタ、先生曰ク、行狀ニハ
構ハス、密夫ヲセウトモ博奕ヲ打ツトモ、云フ處ノ理屈ヲト
ルト云タルゾ、（佐藤直方先生説話聞書、『五編韻藏錄』卷
二）

(1) 相良亨氏が、執齋の「陽明學」と石田梅岩の「正直」の

(2) 直方は、「近時王氏ノ學ニナツム人」と陽明その人との相
違を観てゐる。『伝習錄ニ學術ヲ論ジタルハ妄論多ケレドモ、
志ヲ立ルスジヲ論タル処數多アリ、ハキトシタル論ナリ』
（王學論談・『韻藏錄』卷十二）

(3) 荒木見悟氏が既にこうした点を指摘している。同氏はま
た、執齋の人間觀についても、「福德円満な人望家」を理想
としたと述べて、更に「日本陽明學は、こだわりのないおお
らかな風格をもつところに、自由のはけ口を求めてに終わり、
「狂者」（王陽明の言葉）となつて社会の矛盾とたたかう姿
勢を喪失してしまつた」と結論付けている（『世界の名著
朱子・王陽明』六四頁）・中央公論社・一九七四年）。

(4) 詳論は後日を俟つが、直方の主觀に即して言えば、こう
なるうか。林家的・益軒的な「知」が、いたずらに末節に博
いことを事とした、取り上げるにも及ばぬ「俗知俗學」であ
るのに対し、一見、人格の陶冶を目指す「世ニ所謂」「近
時寒學」も、「律義ニ……ツトムル」だけで、根源の価値へ
飛躍してゆく志に欠けている。こうした状況の中で、眞の実
學としての「道學」が明らかにされねばならないが、個物に
迷わされることなく根源の価値へ飛躍してゆく人間像の創造
は、そのための固有の工夫によつてのみ果たされる。このよ
にして、直方の文脈の中で、実學は静坐の問題と不可分に結
びついてゆくのであるうか。「今ノ学者、究理トイヘバ心ハス
テテ外物ノ遠ギヨリキワメントスル故ニ、朱子ノ意ニモトリ
其本ヲ知ラザル也、……心ノコトヲ不レ究シテ外ヲキハムルハ、

本ラスティ末ヨリナスユヘニ主静ノ本原ヲ知ザル也」(静坐説筆記・『韻藏錄』卷十一)

(5) 直方の理の具体相を検討する上で逸することのできない

素材を提供するのは、赤穂事件をめぐる直方の一連の発言である。拙稿「赤穂事件と佐藤直方の「理」」(東北大學「日本思想史研究」第十八号・一九八六年) 参照。

(6) こうした特異な表現のもつ意味に關しては、前掲拙稿参考照。

(7) 注意したい点は、これが、権謀・兵学・剣術といった側面から鋭く分離されたものであるという点である。権謀と兵学とは概して一連なりのものとして捉えられ、直方の場合、権謀・兵学批判は、社会批判へと進んでいる。「近時ノ権謀者ハ仁義ノマネヲモセズニ、詭道ヲ以テ國家ノ政ヲ為スベキト云ハ、無忌憚ノ甚ナリ、可畏」(軍談筆記・『韻藏錄』卷五) 「権謀者ガ、以レ理不破法以レ法破理ト云タモノナリ、理ト云モノヲ法カラクズスコトハナラズ……以レ法破理ハ権謀者ドモガ我ママセフトテノコト也」(『韻藏錄拾遺』卷二十八) 「イツ頃ヨリカ軍法デ國ノ仕置ガナルト云コトヲ云出レタ、コレハ唐ニハナイコトゾ」(『四編韻藏錄』卷三) 一方、剣術批判は、心法の問題、「孟子」に言う養氣の問題から、直方の独自の静坐論に連なつてゆく。「今剣術者ガ禪坊王ニ心法ヲ聞タト言テ、存養ノ方モ知ラズ、年月ノ工夫モナクテ、スグニ此心ヲ自由ニ取リマハシ、ウロツカヌ様ニナルト思フハ、カイシキナルコトナリ、畢竟異端ノ徒ノ心ノサバキハ、養氣ノ筋ヲ少シマジエ、虚無ヲ主張シテ、持志ノ方ハスコシモ知ラヌ故ニ、静坐ニ似タル坐禅ヲ至極ト意得テ、

成就ノ所ガ、此心ヲ死物ニシテ、万事ニ応ズルコトノナラヌ様ニ仕ナシタルモノナリ」(存養筆記並答或人書・『韻藏錄』卷五)

(8) 「敵ヲバ是非トモ打筈ゾ、赤穂浪人ノ様ニ用心而討ハ役ニ立ヌ」(『韻藏錄拾遺』卷九) といった語が想起されよう。こうしたエートスは、福山藩士を父にもつた直方の出自によつても或る程度説明されうるだろう。「町人ハ用ニ立ヌト云、ドデモ其アシガアルゾ」(『韻藏錄拾遺』卷九) といった言葉から、直方の肉声が聴こえるようだ。とすれば、赤穂浪士を賛美する「学者衆」を「一町人」がやり込めるという『韻藏錄』卷十五の周知のやり取りも、屈折した皮肉を込めたドラマチックギーだったのだ。

(9) 『韻藏錄拾遺』卷二十五には、『孝經』を「偽書」とした記述が收められている。『孝經刊誤』についての直方の見方、未だ詳らかにしえない。

(10) 「佐藤子毎聞人有廉介清節、必問其人有妻卒不」(一点の汚れもない人格者だという評判を聞くたびに、直方先生はこう尋ねた。「そいつには妻子はないのかね。」——『先達遺事』) そう言って、相手の戸惑った顔を見ては、いたずらっぽく笑つてみせる……直方の皮肉っぽい一面が目に見えるようではないか。『韻藏錄』は、「バクチ打ハ一夜ネムクナイ、心之誠也」(『韻藏錄拾遺』卷二十四) をはじめ、似たような譬喻を多く載せるし、「聖人ハ交合ノ時モ一無適……」(隠微説・『韻藏錄』十巻) といふ語さえ収めている。直方の門下は、こうした師の姿を、「快活脱洒」として伝えてき

た（甘雨亭叢書軸藏錄増補・『日本道學淵源錄』卷二）。理の哲学のもう批判性・普遍性に、一点の妥協なく忠実であるうとする直方の、もうひとつの個性である。これを、「理の思想家」としての直方の、一人の人間の全体として叙述してゆくこと——心はずむ課題として今は残しておこう。

※

佐藤直方については、全て、日本古典学会編『増訂佐藤直方全集』（ペリカン社・一九七九年）に依った。三輪執斎については、『格物弁議』『同或問』『四言教講義』は高瀬武次郎編『三輪執斎』（贈位記念三輪家出版・一九二四年）に、『標註伝習錄』『同或問』は「漢籍國字解全書」所収本に、『執斎先生雜著』は「日本倫理彙編」所収本に、『古本大學和解』は「復刻陽明學」（木耳社・一九八四年）所収本に依った。引用文中の括弧内は引用者の補つたものであり、合字・略字などは通行の字体に改め、適宜句読点を補つた。