

寛政正学派の「転向」

森 川 潤

(受付 2020年3月12日)

はじめに

學文の流儀は何にてもよく候、何の流儀もよき事あり、又あしき事もあり候、たゞその人により候事故、流儀せんさくはすべからざることなり、朱子の流をくむものは偏屈におちいり理が過申、徂徠の學は文過て懦弱に、しかもせまく候、もと學文は聖人をまなぶ事にて、何の流と申事は決して決して無之事なり、それを文字せんぎ、音義せんぎに、流儀を立候は、馬鹿のせんさくに候¹⁾

外来思想である儒学が本格的に受容され、社会的な影響力をもつのは、近世以降のことである。近世初期には、五山の学風を継承した朱子学が儒学界の主流の地位を占め、その中心は京都であった。やがて儒学の担い手のなかに新しい方向を模索する古学派が出現する。以後、「儒流ノ争ヒ」²⁾がさかんになる。松平定信は、「朱子の流をくむものは偏屈におちいり理が過申」という認識をもつが、老中首座として異学の禁を論達した人物である。

大坂は、もともと「文化や学問に縁の薄い町」であった³⁾。寛文10(1670)年、京都で研鑽した五井持軒が大坂にかえり、講席をひらく。「浪華」における儒学の端緒である⁴⁾。京都で生まれ育った三宅石庵が大坂尼崎町で私塾をひらくのは、30年後の元禄13(1700)年のことである。石庵の「学問」は、「俗門ニヌエ學問と云ヘリ。其言ニ云ク。頭ハ朱子、尾ハ陽明、其鳴ク聲仁齋ニ似タリ」と評される⁵⁾。「ヌエ学問」とは、朱子学を基盤としながら、学統・学派にこだわらず、陽明学や古義学の長所を取り入れようという折衷的な学風を意味する。大坂の儒学は、新奇なものに感応する柔軟さ、あるいは浮薄さがあった。

五同志と呼ばれる大坂町人が、享保9(1724)年、師の三宅石庵のために懷徳堂を建てる。懷徳堂は、享保11(1726)年に幕府から免許をあたえられ、幕府公認の学問所になる。町人教化の役割をゆだねられた懷徳堂では、石庵の没後、石庵の高弟である中井齋庵が第二代学主につく。元文5(1740)年、持軒の次男の蘭洲が江戸から大坂にもどり、懷徳堂の助教になると、反徂徠学の旗幟を鮮明にする。懷徳堂は、宝暦年間(1751~1764)には「朱子学一尊」をかかげ⁶⁾、反徂徠学の牙城になる。天明2(1782)年には、齋庵の長男竹山が学主につき、懷徳堂は全盛期をむかえる。

荻生徂徠の没後、「世ノ人其説ヲ喜ンテ習フコト信ニ狂スルガ如シ」⁷⁾といわれるように、徂徠学は地方にも浸透する。大坂でも、延享2(1745)年に岸和田藩士菅甘谷が大坂阿波堀

に塾をひらく。甘谷は、江戸在勤中、徂徠に師事する。おなじころ、菅沼東郭も大坂に塾をひらき、徂徠学を講じる。宝暦年間には、京都の宇野明霞に親炙した片山北海が大坂で開塾する。甘谷の没後、明和 2（1765）年に甘谷の門生を吸収するように混沌社が結成され、北海が盟主になる。混沌社は、徂徠学詩文派の門流を受けつぎ、詩文を愛好する大坂の上層町人の拠点になる。寛政 2（1790）年、北海が没すると混沌社は自然消滅する。

詩文の結社である混沌社や北海塾に来往する人びとのなかには、安芸竹原の頼春水や伊予川之江の尾藤二洲がいた。かれらは、郷里において徂徠学を奉じる儒者のもとで儒学の学習をはじめが、大坂に遊学し、「徂徠学系の詩文派」の流れをくむ片山北海⁸⁾のもとでまなぶ過程において、朱子学に「転向」する⁹⁾。かれらは寛政正学派¹⁰⁾と呼ばれ、寛政の異学の禁への道筋をつける。本稿では、明和から安永にかけての大坂において、かれらが朱子学にたどりついた経緯、その朱子学が「正学」と呼ばれる事由について検討する。

I. 春水

頼春水は、延享 3（1746）年 6 月、安芸竹原下市の紺屋又十郎の長男に生まれる。竹原では、江戸初期に塩田が開発され、地方ではめずらしい町人文化が開花する。又十郎は、和歌をたしなむ。春水は、近隣の儒医塩谷道碩に句読をさずけられる。道碩は、山崎闇斎の高弟である広島藩儒植田良背^{こんはい}のもとでまなび、竹原で医業にたずさわるかたわら、子弟に儒学を教えていた。春水は、崎門派の儒医のもとで四書・五経の素読をおえる。近世の素読は、「漢文〔という外国文〕を国文化して読む作業」、「意味を読みとる作業」である¹¹⁾。広瀬淡窓が文化年間（1804～1818）にひらいた咸宜園では、無級、9 級上下の 19 の等級がもうけられる。1 級下から 2 級下までに四書の素読、2 級上から 3 級下までに五経の素読が課される。古典のなかでも平易な四書によって儒学の基礎をまなび、そのうえで本格的な五経にすすむ。五経の素読をおえ、テキストの全文を暗唱すれば、漢籍を自在に読みこなす能力を身につけることができる。

春水は、その後、平賀晋民（中南）のもとでまなぶ。晋民は、享保 7（1722）年に安芸忠海に生まれ、のち安芸本郷の豪農の土生家の養子にむかえられる。晋民は、本郷において「郷先生」として村人に経書を講じる。晋民は、40 歳のころ佐賀藩支藩の蓮池藩におもむき、龍津寺の僧大潮元皓のもとで古文辞学をまなぶ¹²⁾。宝暦 12（1762）年に本郷にかえるが、三原在住の郡奉行の宇都宮士竜にまねかれ、順勝寺に教場をひらく。春水は三原の晋民塾において「古文辞を中心に勉学」したといわれる¹³⁾。

春水は、どのような教授・学習の方法により徂徠学をまなんだであろうか。徂徠学は、徂徠の没後、経学派と詩文派にわかれる。春水が晋民塾でまなんだのは、経学である。経学は、儒家古典の解釈学である。日本では、外来語でしるされた儒家古典を読み解くために素読、

講釈、会読という段階的な教授・学習の方法が整備される。諸生は、素読をおえれば、「自読」をはじめめる。「自読」は、「自力で課書を読み習うこと」である¹⁴⁾。諸生は、史書などの未読の書籍を自力で音読する。不明な点は教師にたずねながら音読をつづける。「自読」できるようになれば、できるだけ多くの漢籍を読むために「看書」、すなわち黙読をはじめめる。徂徠学では、とくに「看書」が重視される¹⁵⁾。「看書」の段階では、できるかぎり多くの書籍を黙読しなければならない。漢籍を自在に読みこなすことができるようになるまでが、儒学学習の基礎的な段階である。

諸生は、素読をおえれば、講釈、会読の段階にすすむ。徂徠は、「講説の諸生を害すること小小ならざる」¹⁶⁾として講釈を忌避する。反朱子学の立場の徂徠にとって、講釈は「孔・孟の宗旨此に在りと謂ひ、或いは閩・洛の正脈焉に存せり」と教え込み、才能がある諸生を型にはめこむ。程顥と程頤の出身地の洛陽、朱熹が学問を講じた閩、すなわち建陽にちなみ、朱子学は「閩・洛」の学とも呼ばれる。

徂徠は、講釈の弊害を認識し、「師教よりは朋友の切磋にて知見を博め學問は進候事に候。(中略) 朋友に交り門風に染候事は第一の事に候」という¹⁷⁾。それは、「朋友聚候て會讀などいたし候得ば。東を被言候て西の合點參り候事も有之候」¹⁸⁾からである。的はずれであっても、仲間同士がたがいに自由な議論のなかで競いあい、切磋琢磨すれば、真理がみいだされることもある。徂徠は、会読を「講釈に対する学問の方法」として位置づける¹⁹⁾。会読には、経史子集、すなわち経部（経書）だけでなく、史部（史書）、子部（諸子）、集部（詩文などの文学書）に分類される古典的書籍もつかわれる。

徂徠学派経学では、古代語でしるされた五経を重視する。五経は、紀元前6世紀の人である孔子が、既存の文献資料のなかから選択編集したといわれる『詩経』、『書経』、『易経』、『春秋』、『礼記』という5つの古典である。五経は、文章としては「格別に古いもの」であり、「普通の漢文の知識」では読めない²⁰⁾。

孔子以後、前3世紀の秦の始皇帝にいたるまでの戦国時代（前403～前221）に読みやすい中国語の文語文体が成立する²¹⁾。この間、いわゆる諸子百家が、みずからの主張を述べた書物の文章、「議論の文章」をうみだす。それが清代にいたるまで中国の文語文体であり、日本に受容された漢文体である。

漢代はじめには、秦の始皇帝による焚書坑儒（前213）によって散逸した儒家古典の修復がすすめられ、「今文経書の原本」が作成される²²⁾。前漢の武帝の時代（前141～前87）に五経博士が設置され、経学の講究がおこなわれることになる。まず五経をまなび、ついで『孝教』、『論語』、『孟子』をまなぶという学習課程が整備され²³⁾、五経中心の学問・教育が制度化される。唐の太宗李世民の時代（598～649）には『五経正義』が編述され、五経のテキストが定められる。漢以来の註釈を選択し、その註釈に解説がほどこされる。それが五経の正統公認

の解釈集成である。テキストが経、注釈が注、その解説が疏と呼ばれる。漢代・唐代にまとめられた注釈は古注と呼ばれる。古典テキストの標準をしめし、後世に伝えるために、唐の開成 2（837）年に儒家古典テキストが石に刻される。

宋代（960～1279）には、新儒学が生まれ、五経中心の学問・教育から四書中心に移行する。それは、古来の難解な文語文体から、平易な文語文体への移行にほかならない。近世日本に移植されたのは、朱子学という新儒学である。江戸期には、経書は、北宋の先人たちの業績を継承し、それらを集大成した朱熹の注解を手がかりとして読むべきものであった。孔子の真意にせまるためには、「四書集注」を熟読しなければならなかった。宋代にまとめられた注釈は新注と呼ばれる。

徂徠も、新注により「今文経書」を読んでしたが、50代すぎでから明代の古文辞派と呼ばれる李攀竜^{りはんりょう}、王世貞^{おうせい}の学説に触発され、儒家古典の解釈に古文辞学の方法を適用しようとする。徂徠は、「古人の道」、いにしへの聖人が説いた道は「書籍」、すなわち紀元前 6 世紀の人である孔子が、既存の文献資料のなかから選択編集したといわれる古典の原文のなかに記されている²⁴⁾と考える。聖人の道を明らかにしようとするれば、新注だけでなく、古注も捨て、聖人の書いた「六経」、すなわち五経と、孔子の言行を記した『論語』の原文（古文）そのものを精密に読むべきであると徂徠は主張する。中国では、清朝考証学が乾隆・嘉慶年間（1736～1821）に全盛期をむかえる。宋代の新注を捨てるという点では日本の古学と同じであるが、直接、原文にかえるのではなく、漢代につくられた古注を研究するのが学問の中心課題であった²⁵⁾。

春水は、晋民塾において「古文辞を中心に勉学」したという²⁶⁾。中国の古代語を学習しながら、会読に参加したことになる。しかし、地方の私塾に経書古典が架蔵されていたであろうか。会読には、同程度の習熟度の塾生が会話し、ともに課書について読み方や解釈をめぐる論陣をはる。地方の私塾の規模を考えれば、会読という方法が成立したであろうか。

宝暦 14（1764）年、春水は痔疾治療のため上坂する。明和 3（1766）年、ふたたび瀬戸内海を東航し、名高い書家の趙陶斎に師事する。さらに、片山北海の孤松館に入門し、混沌社にもくわわる。春水が、この詩社にうけいれられたのは、すでに素読をおえ、詩作の能力があるとみとめられたからである。北海に入門したのは、平賀晋民のすすめによる。晋民は、北海の師である明霞とおなじ大潮に教えをうける²⁷⁾。春水のまわりは、片山北海を含めほとんど徂徠学者ないしは折衷学者である。

宝暦（1751～1764）中期以降、甘谷の門下生、北海とその門下生が頻繁に交歓するようになる²⁸⁾。甘谷は、宝暦 14（1764）年 3 月に没するが、宝暦中期のころには詩会を主宰することもなくなっていたかもしれない。甘谷の没後間もない明和 2（1765）年 9 月、混沌社が結成され、北海がその盟主に推される。ほとんどの甘谷の門下生がくわわる。同人には、諸藩

の蔵屋敷留守居役の河野恕斎（蓮池）、岡田南山（徳島）、大島赤水（明石）、萱考澗（熊本）、裕福な商人の田中鳴門、篠崎三島、木村兼葭堂、医者鳥山崧岳、佐々木魯庵、葛子琴などがある。地方から遊学した頼春水、尾藤二洲、古賀精里もくわわり、菅茶山、中井竹山なども詩会に参加する。

北海は、毎月16日、孤松館で詩会をひらく²⁹⁾。北海が参会者に題と韻をあたえる。参会者は、酒肴を供され、宴席のような雰囲気の中で題と韻にもとづき詩文の草稿を心にくみだてる。「腹稿」が熟したものは、一気に紙上に書きおろす。墨がかわかないうちに、詩文を読みあげる。参会者は、身分や年齢にかかわらず、たがいに談論し、詩文を推敲する。最後に北海が推敲しおえた詩文に評価をくださす。かれらの詩は、「護園派やその系統をひく格調派の域を出ないもの」が多い³⁰⁾。

徂徠の詩文系の後継者である服部南郭は、大坂の徂徠派の人びとの風評を耳にする³¹⁾。

洛畿ノ間ノ学問、大ニ輕率浮過ナルコト也。中ニ大坂甚シ。大坂ニテハ予ハ徂徠門人、予ハ南郭門人ナド云タテ、ソレニテロヲキ、テ、少シノ学問モナキ人多シ。学問ノ浮過ナル上ニ、無頼ヲ加味シタリ

江戸で生まれた徂徠学は、京摂でも、徂徠の没後10年あまりは儒学界を席卷する。18世紀半ばころ、大坂で講席をもうけた徂徠学派の儒者のなかには、菅甘谷、菅沼東郭がいる。東郭は、南郭を模した名である。南郭が伝聞したのは、「学問」にはげむことなく、大坂において跋扈する「無頼ヲ加味シタ」徂徠学派の人びとの姿である。実際、混沌社の人びとは詩会以外でも会合し、酒を飲みながらくりだす。

20歳にも満たない春水は、混沌社では「才藻」、すなわち詩文を作る才能をもち、巧妙な筆づかいでも知られるようになる。しかし、春水はそうした評判に違和感をいだくようになる³²⁾。

以筆札敏妙名著四方、生徒日進、既而悟聖賢所以為学不在於此、得洛閩之書、有会於心
春水は、社会の現実から逃避し、遊蕩にふける都市文人の日常性に反感をいだいたであろう。詩文や書もその場凌ぎにはかならない。春水が大坂でまなぼうとしたのは、書や詩文ではなく、「聖賢」の学である。

遊惰な徂徠学詩文派の文人層への反撥は、春水を書や詩文の世界から経学の世界へいざない、「洛閩之書」へみちびく。「洛閩書」とは、北宋中期（11世紀中ごろ）の程顥、程頤などの学説、その学説を集大成した朱子の学説に関する書を意味する。『二程全書』、「四書集注」だけでなく、四書、とくに徂徠学が軽視する『孟子』や『中庸』もふくまれるであろう。春水は、家郷で四書の素読をおえたのち、安芸三原の徂徠学系の儒者のもとでは四書に関する講釈を聴いていない。会読の課書に四書がえらばれることもない。孤松館での「会業」でも、課書として四書がつかわれることはない。春水は、大坂で「論語集註」を手にいれ、たいせ

つにしていたが、混沌社の同人である河野怒斎から「朱子遺書」などを借り、「参互校閲」する³³⁾。春水は、しだいに朱子学に傾斜する。

春水は、安永 2 (1773) 年閏 3 月はじめに江戸堀北一丁目に私塾青山社をひらく。春水は、すでに朱子学に「転向」していた。春水は、旧知にあてた同月 16 日付の書簡³⁴⁾において、「我等事、全程朱之学ニ而一向一心無它候」と述べている。「我等学風大ニ説出候故、社中并ニ従遊之諸子、大ニ感服鼓動仕候」ともしるしている。「我等」とは、春水はもとより、尾藤二洲、頼春風もふくまれる。1 歳年長の二洲は、明和 7 (1770) 年に上坂し、北海塾に入門していた。春風は、兄春水宅に同居し、古林見宜堂で医術を修業していた。「洛閩書」に心ひかれた春水は、尾藤二洲を朱子学にいざなう³⁵⁾。「我等」は、朱子学を信奉することになり、その「学風」を「社中」、すなわち混沌社や孤松館の人びと、青山社の門生のなかにも共鳴するものがあらわれる。

はやり病にかかったように、徂徠熱におかされた儒者のもとでまなんだもののなかには、のちに徂徠学から離れるものが多い。春水も、大坂において、朱子学に「転向」する。つぎの書簡から、春水が「程朱」学を唱導する理由の一端を窺い知ることができる³⁶⁾。

古学ト申ものハ、学問之事ニ而候。程朱之忝サハ心術ニ御座候。此ユキチガヒ、彼ト此トノヨヒトワルヒト云事ハサテヲキ、今日に深切著明ナル事、御合点可被成候。我等学風大ニ説出候故、社中并ニ従遊之諸子、大ニ感服鼓動仕候。か様之事申上候教化之事と存、無隔意得貴意候。詩文章仕候故、定而古学ヲ仕候様ニ、皆人皮相仕候へとも、曾以無其儀候。足下ニも何分於其元儀表とも可成候様、御身持第一之事ニ候。当時の学者と申者、学問と人物トヲニツにして行ヒ候。大ニ以有之間敷事ニ候。

春水が強調するのは、「学問」と「人物」の一致という点である。古義学の仁斎にしても、陽明学の藤樹にしても、学派の相違にもかかわらず、儒者は儒学的修養を重視し、実践に重きをおく。「儒者の学」は、「古のひじりのをしへを学んで、人となれる道をしり」³⁷⁾、「我が身のあしきをあらためて、よきにうつる道」³⁸⁾である。しかし、「当時の学者」、すなわち徂徠学派の人びとは、儒家古典の解釈に古文辞学の方法を適用し、実証性にもとづく「学問」にとりくむが、儒者の中心的な課題である個人としての道徳的修養を軽視する。かれらは、研究の内容や方法（「学問」）と、日頃の素行（「人物」）が「二ツ」に分裂している。春水は、風紀が弛緩し、社会が動揺と混迷をふかめる時代には、「程朱」学が「深切著明」であると断定する。程朱学が、春水の周囲に浸透したのは、程朱学の教化に共鳴するものがおこなったからである。

II. じしゅう 二洲

尾藤二洲は、延享 4 (1747) 年 10 月、伊予川之江の「農夫」の家に生まれる。少年期には、

周囲の人びとは伊藤仁斎や荻生徂徠の信奉者であった³⁹⁾。二洲は、「少惑_レ于_二伊物_一。又溺_レ于_二陸王_一。出_レ彼入_レ此。不_レ知_レ所_レ止。」、少年のころには、伊藤仁斎や荻生徂徠に惑わされ、陽明学にもおぼれ、悶々の日々をおくつたと述懐する⁴⁰⁾。地方では、朱子学が衰頹していたことがうかがわれる。実際には、二洲は儒医宇田川楊軒に句読をさずけられる。楊軒は、京都に遊学し、古方派の後藤艮山に医術をまなび、伊藤仁斎に師事する。艮山は仁斎学ではなく、徂徠学を信奉する。二洲は、楊軒のもとで、「物氏復古之学」をまなぶ⁴¹⁾。

二洲は、明和7（1770）年、24歳のころ上坂し、楊軒の紹介により片山北海塾に入門し、混沌社の同人になる。二洲は、遊学した大坂において思想的な転機をむかえる⁴²⁾。

歳庚寅來于大坂。養病醫古林氏。偶讀護園隨筆。於是始有疑於物氏之說焉。乃著文一篇以質之片北海。北海乃教以熟讀孟子。因如其教者數月。稍稍覺物氏之古不古。然後讀中庸。又遡讀易。於是疑者日解。喟然歎於北海之先覺。

二洲は、孤松館でまなぶかたわら、後世派の古林見宜の血統をつぐ古林見宜堂で古疵の治療をうける。その間、偶然『護園隨筆』を一読する機会があり、「物氏之說」に「疑」をい込む。それは、徂徠が書きしるした『護園隨筆』が「程朱ノ説ヲ張レル」ものであった⁴³⁾からである。『護園隨筆』は正徳4（1714）年に刊行されるが、徂徠40歳ごろ、徂徠が古文辞学に転じるまえの著述である。二洲は、北海に疑義をただす。二洲は、北海の指示にしたがい、まず『孟子』を熟読し、徂徠の古文辞学が「不古」こと、すなわち古学ではないと直感する。『中庸』も熟読する。その後、五経にもどり、『易経』を読みなおす。二洲の「疑」は、郷関で教えをうけた徂徠学と朱子学との関係である。二洲は、徂徠学が朱子学を歪曲したものにすぎないことに気づく。

二洲は、「程朱ノ説」を知るために、「四書集注」、『易伝』、『太極図説』、「二程全書」などを読みあさる。安永元（1772）年秋には「程朱之言」が深く「聖人之意」を得て、「万古不可易者」であることを確信する⁴⁴⁾。初秋のころ、二洲は来訪した「一友生」に「程朱之言」を信奉するにいたった経緯をかたる。「一友生」は、『駿台雜話』を持ち来たり、二洲にわたす。「一友生」とは、同門の頼春水であろう。二洲は、その書に「世無善讀濂洛書者」という一節をみいだす。『駿台雜話』には、つぎのようにしるされる⁴⁵⁾。

今の儒者、おほくハ自高ふる心ありて、濂洛の書をくハしく讀人まれなり、いま程朱の藩籬はんりをも窺はずして、己か心を先たて、にはかに大質を議す。所見の是非しはちは姑くさし置ぬ、先其學の輕薄浮淺なるこううたてしく覺へ侍れ、さやうの人は孔孟の書をもくハしく讀ましけれハ、孔孟の意をも得ざるへし。

現今の儒者は、「濂洛の書」を熟読することもなく、その初歩さえも知らず、權威になったかのように説をたてる。「孔孟の書」を熟読すれば、「孔孟」の真意を知ることができる。『駿台雜話』を読み、「程朱之言」を読みなおすうちに、二洲は確信する⁴⁶⁾。

吾邦、自慶元以來、諸儒輩出、其治經、講道、率為醇正〈中略〉伊藤氏者出、握其褊淺率易見、偃然以孔孟嫡派自命、詆程朱、為禪佛、而其所談說、乃不出明李陋儒之謬解、物氏繼興、又益之以功利之說、誣古聖賢仁義道德之微言、以為詖淫邪道之資、講張為幻無所不至、輕俊之徒、喜新奇、樂淺易、而愛放縱者、舉為其所驅率、於是二氏之說、盈天下、而道者愍然若亡

第 1 に、慶長・元和期（1596～1624）以来、学問の中心は京都であったが、藤原惺窩や、その門流である松永尺五、堀杏庵、那波活所などのいわゆる京学派、南学の系統から出た山崎闇斎などが儒学を講じていた。惺窩は、思想的に「他の道学流派や陽明学の要素を色濃く持つ」⁴⁷⁾が、宋代の新儒学、すなわち「醇正」の「程朱」学を導入することにつとめる。第 2 に、この「醇正」の儒学を批判するものがあらわれる。まず、伊藤仁斎は、偏狭で粗略な言説を述べたて、平然として「孔孟嫡派」を僭称し、「程朱」学は禅仏教の説にはかならないと主張する。仁斎の説は、「明李陋儒之謬解」以外のなにものでもない。江戸期の知識人は、長崎に舶載される漢籍をとおり、同時代の明清儒学の動向に関心をもち、その影響をうけながら学問にとりくむ。仁斎が繙読した「朱子学関係の書物」は「明代に編纂されたもの」である⁴⁸⁾。仁斎は、寛文 2（1662）年、堀川をはさみ、闇斎塾のはす向かいに私塾をひらく。ついで、荻生徂徠があらわれ、「功利之説」により邪説を粉飾し、古聖賢の仁義道德の説を故意にゆがめ、みずからの偏屈でみだらな邪説を補強し、人を欺き、誑すことに余念がない。徂徠は、明代の後期の七才子がとなえる古文辞説に影響され、古文辞学を提唱する。

物氏復古之學。當時以為聖人ノ道求于此而備焉。作詩作文。唯以李攀竜龍王世貞不可及為憂⁴⁹⁾。

二洲が遊学先の大坂で目にしたのは、「新奇」を喜び、輕易さを楽しみ、放縱におぼれる徂徠学派の人びとであった。かれらが、「醇正」の儒学、すなわち朱子学を厭うようになったために、「聖人の道」は衰亡する。

明和期から安永期にかけての大坂において、朱子学を講究するグループが形成されつつあった。その中心的存在が二洲と同門の頼春水である。「聖人の道」をたてなおすために、二洲は、春水と討議しながら、「意に任せ筆に任せ」「醇正」の儒学を復興するための方策を練りはじめる。二洲は、安永 6（1777）年に漢文で『素餐録』を撰述する。『素餐録』は、「断片的で体系的ではない」⁵⁰⁾だけでなく、「初学ノ士」には難解であったために、安永 8（1779）年 9 月には、仮名交じりの『正学指掌』の初稿をまとめる⁵¹⁾。『正学指掌』は筆写本が流布し、天明元（1781）年には備中鴨方の武士西山拙斎も手に入れる。

天明 7（1787）年、松平定信が老中首座に就き、幕政改革に着手する。同じ年、二洲は『正学指掌』を上梓する。「序」⁵²⁾は、あらかじめ盟友春水に撰述を依頼していたものであるが、二洲の意を体していることはいままでもない。

風 - 俗之漸靡薄。其可^キ歎^ス乎。風 - 俗之漸靡 - 薄。由^レ道之不^レ明也。道之不^レ明。由^レ學之不^レ正也。道也者何。倫理也。學也者何^ゾ。明^レ之^ヲ也。倫理之外無^レ道。明^レ之^ヲ外無^レ學。奚以^レ嘖嘖^ニ。為^レ尚有外^レ之學^ヲ者者。正學之名。於^レ是乎立焉。夫學有^レ正雜之名^ニ。抑末也。雖然ト。風俗之醇 - 醜。職此^ニ之由。

「風俗」が靡薄になったのは、「聖人の道」があきらかではないからである。「聖人の道」があきらかではないのは、「学問」がただしくないからである。「聖人の道」は何かと問えば「倫理」である。「学問」とは何か、「聖人の道」をあきらかにするものである。「倫理」のほかには「聖人の道」はなく、「聖人の道」をあきらかにするのは「学問」のほかにはない。ただし、「聖人の道」を排除し、「学問」とするものもいる。そうした異説が「正学」の名称をなりたたせる。「学問」が「正」と「雑」にわけられるが、「風俗」の「醇 - 醜」, 「風俗」が純粹か夾雜物がまわりついているかは、もっぱら「学問」による。

佐賀藩の古賀精里は、2度目の大坂滞在中、旧知の春水、二洲と「疑義を討論し、燈を剪つて或いは天明に到る」⁵³⁾。精里は、安永3(1774)年、藩命により京坂に遊学するが、まず大坂で混沌社にでいりし、半年後、京都にうつり、朱子学者の福井敬斎、西依成斎に師事する。安永7(1778)年6月、京都から大坂にうつり、農人橋に居をかまえる。春水、二洲は、安永初年には朱子学に「転向」していた。精里は、「居郷」のおり偶然に「陸王之書」、陸象山と王陽明の書籍にであい、惑溺する⁵⁴⁾が、京坂遊学中、朱子学に転じる。精里は、「倫理」についてつぎのように述べる⁵⁵⁾。

古人之學。倫理而已矣。何謂倫。父子君臣夫婦兄弟朋友是已。何謂理。親義別序信是已。是人之命於天。而具於心者。未嘗有古今彼此之異學。焉而求得諸已。謂之正學。學而不正。何補於倫理哉。

古人の「学問」は「倫理」そのものであった。「倫」とは、「父子君臣夫婦兄弟朋友」、すなわち基本的な5つの対人関係である。「理」とは、それぞれの対人関係において守られるべき道、すなわち「親・義・別・序・信」である。「倫理」は、五倫五常、すなわち社会生活において人の守るべき道德規範にはかならない。社会生活において人の守るべき道德規範を会得し、実践するのが「学問」の本質である。「学問」が正しくなければ、「倫理」を身につけることはできない。

二洲は、「正学」観をひろくつたえ、人びとの共感を得なければならない。そのために、春水や精里などとともに作文会をひらく⁵⁶⁾。

抑世之言正学者。文字類皆出于一途。讀之無所啓發。徒使人睡思。

「正学」論をとなえるさい、眠気をさそうようなきまり文句ではなく、人びとを魅了し、共感を得られるような修辞法を習得しなければならない。作文会は、「正学」者がみずから文詞を洗練するために結成されたものである。かれらの「正学」は、卓絶した文章家でもある徂

徠の学説を「否定的媒体」として再生した朱子学である。

精里や春水が大坂を去ったのちも、二洲は大坂で塾生を教導していたが、二洲のまわりの朱子学熱はしだいにさがり、「近來ハ當地モ一向有志之者出不申」⁵⁷⁾ といった状況になる。

浪華は軽薄の風俗、人物多きように候え共、末技の人のみにて〔中略〕中井善太徳次とて二人これ有り候え共、家世の朱学、諸学に昧く候故、固より相謀り為すに足らず⁵⁸⁾

大坂は、「軽薄の風俗」の地であり、「正学」が根付く土壤がない。「人物」が多いようにみえるが、「末技の人」しかいない⁵⁹⁾。「朱子学一尊」の立場をとる懐徳堂の「中井善太徳次」兄弟は、「家世の朱学、諸学に昧く^{くら}」、「正学」について論じる相手ではない。家学の朱子学は、町人教化のための手段にすぎないだけでなく、じゅうぶん咀嚼されていない。懐徳堂は、町人の教化の役割を幕府に委託されるが、「人寄」とはいえ、「詩賦文章」や「醫術」を講じる。反徠学急先鋒でありながら、混沌社の詩会に参加するだけでなく、メンバーとも親交をもつ。文人然として、幕閣や諸藩の高官と結びつこうとする。二洲にとって、「同志の人」は「頼千秋兄弟二人のみ」であった。そのほかの知友は、北海の「家説」を守株するだけである⁶⁰⁾。

Ⅲ. 正学の構図

1) 「転向」の理由

三都とはほど遠い辺地に生まれ育った頼春水、尾藤二洲は、「寒郷絶無師友」⁶¹⁾ という現実のなかで儒学の学習をはじめ。かれらの学習意欲におうじるのは、生活圏内に居住する人しかいない。徠学は、かれらが自分の意志でえらんだ学統学派ではない。たまたま師事した儒者が信奉する学統学派にすぎない。みずからの意志で、いわゆる堅信札をうけたわけではない。かれらが「学問」のために大坂におもむき、「徠学系の詩文派」の流れをくむ片山北海の孤松館に入門し、北海が主宰する混沌社の同人になったのは自然のなりゆきである。

かれらは、いずれも大坂において「転向」するが、どのような事由によるのであろうか。第 1 に、その基底にはかれらが、北海が主宰する混沌社でまじわった徠学詩文派の人びとの文人趣味への反感がある。混沌社は、荻生徠に師事した菅甘谷の門下生、北海とその門下生が結成した詩社である。徠学詩文派は、宝暦（1751～1764）のころ、江戸よりは京坂において熱狂的に迎え入れられる。その窓口のひとつが混沌社である。

享保から天明にいたる時代、現実社会に不満をいだく都市の知識人のなかに、詩文、書画、篆刻といった風雅文事の世界にあそぶ生き方を希求するもの、文人と呼ばれる人びとがあらわれる⁶²⁾。幕府の直轄地の京坂でも、上層町人のなかに、ゆたかな財力にもかかわらず、厳しい封建的身分制の枠組みのなかで閉塞感をいだくものがあらわれる。かれらが、混沌社をささえる。混沌社の毎月の例会では、参加者は酒肴を供され、宴席のような雰囲気の中で

詩作にふける。混沌社の人びとは「交際甚だ昵なり」といわれる⁶³⁾。詩会以外でも会合し、酒を飲みながら遊山にでかける。寛政2（1790）年に異学の禁が諭達されるが、同じ年に北海が没すると、混沌社は自然消滅する。春水や二洲は、文人趣味にひたる混沌社の人びとの自堕落な生態に空疎なおもいをいただき、自戒の念にかられる。

第2は、混沌社同人が趣味として没頭する詩文の世界への違和感である。春水や二洲も、同人として詩作にふけり、「風雲月露」を詠んだり、「浮華靡麗」の詞をならべたりする。詩文は、人の心をうごかすことはあっても、「学問」に益することはない⁶⁴⁾という結論は、混沌社の人びとへの侮蔑感から導きだされる。混沌社の人びとは、詩文の作成や鑑賞という私的世界にいりびたる。それは儒学の根本精神とは相容れない遊惰な世界である。かれらは、徂徠学経学派の太宰春台から「是（聖人ノ道）ヲ捨テ學ズシテ、徒ニ詩文著述ヲ事トシテ、一生ヲ過ス者ハ真ノ学者ニ非ズ。琴碁書画曲芸ノ輩ニ異ナル事ナシ」⁶⁵⁾と痛罵される。徂徠学詩文派の服部南郭からも、「学問ノ浮過ナル上ニ、無頼ヲ加味シタリ」⁶⁶⁾と非難される。詩文は、「自己解放を目指す性格」をもつものであり、経学者の「余技」とみなされる⁶⁷⁾。しかし、混沌社の人びとのように、経学をなおざりにすれば、詩文は「余技」ではなく、遊興にすぎない。

幕府から町人教化をゆだねられた懐徳堂も、人集めのためとはいえ、享保末ころから「詩文」を講じたり、「詩賦文章」を講じたりする。混沌社が結成されるのは、明和2（1765）年のことである。すでに大坂の町人のあいだに詩文の愛好者が増加していたことがうかがわれるが、懐徳堂は町人上層にも追従する。

第3に、春水や二洲は混沌社はもとより、北海塾においても、「聖賢」の学をまなぶことはできないとあらためて認識する⁶⁸⁾。ふたりは「聖賢」の学をさがしもとめ、「洛閩之書」にたどりつく。それは、ふたりが北海門下にあつたころである。家郷では目にするものもなかった書籍にであう。そのなかに「洛閩之書」をみだし、朱子学の世界にはいる。貝原益軒は、「学問」を「訓詁の学」、「記誦の学」、「詞章の学」、「儒者の学」に分類する⁶⁹⁾。「詞章の学」は「詩文を作ること学ぶ」学である。「儒者の学」は、「天地人の道に通じて、身ををさめ人ををさむる道を知る」学問である⁷⁰⁾。「儒者の學」は、「古のひじりのをしへを学んで、人となれる道をしり、」、「我が身のあしきをあらためて、よきにつる道」である。春水や二洲が「聖賢」の学とみなすのは、「修己治人」という朱子学の根本精神にもとづく「儒者の學」にほかならない。「趨_レ功利_ニ而_レ舍_レ道德_ニ」、すなわち「功利」に馳せ、「道德」を捨てる徂徠学⁷¹⁾ではない。

2) 「正学」の要件

春水や二洲がいう「正学」は、第1に「孔孟之所説」、諸子百家のなかでも儒家の思想でな

ければならない。儒家の思想のなかでも、「程朱之所伝」、すなわち宋代の儒学者、程顥と程頤の二兄弟と朱熹がつたえる思想でなければならない。中国では、宋代以降、元、明、清と王朝が変わったとしても、朱子学が正統教学でありつづける。「小儒」の「曲學」が膾炙することがあるとしても、すぐに廃れ、一時的なものにすぎない⁷²⁾。

正統が異端の存在を前提にするように、正学は「正学ならざる者」、すなわち異学の存在を前提にする。春水や二洲は、藤原惺窩以降、京都につたわった朱子学を「醇正」の儒学、すなわち「程朱之所伝」とみなす。しかし、「程朱之所伝」は日本に移植され、やがてさまざまに咀嚼され、分派する。藤原惺窩は、近世儒学の祖と称せられるが、その系統に属する朱子学者は、惺窩が京都を中心に活動したところから、京学派と呼ばれる。惺窩の門下には、林羅山、松永尺五、堀杏庵、那波活所がいた。松永尺五に師事した木下順庵の門流には木門十哲とよばれる碩儒があらわれる。地方には、土佐に南学、薩摩に薩南学があり、五山の学統を継承した学派が存在する。林家も、京学の伝統のなかに生まれた学派である。かれらは、「四書集注」はもとより、朱熹の『語類』や『文集』を精読することによって、「程朱之所伝」を読みとり、独自に注釈書をつくりだす。

朱子学とはいえ、山崎闇斎のように、苛烈で寛容さもない⁷³⁾ものもあれば、懐徳堂朱子学のように、町民教化の役割をにないながら、文人趣味に迎合するような「不純」な朱子学もある。公正さも問われる⁷⁴⁾。

余平 - 生古 - 今ノ學 - 者ヲ觀ルニ。漢 - 土ノ人ハ高 - 遠ニ馳セ易ク。此 - 邦ノ人ハ卑 - 近ニ墮チ易シ。是此 - 邦ノ人ハコザカシク思 - 慮短キ故ナリ。今其高 - 遠ナラズ卑 - 近ナラヌ道ヲ學ビント思ハ。唯程 - 朱ノ教ニ遵ヒテ學ブベシ。自ラ大 - 中至 - 正ノ路ヲ見 - 得ルヲアラン。

儒家古典の解釈には多様性がある。「漢土ノ人」は「高遠」に馳せやすい。「此邦ノ人」は「コザカシク」、思慮があさいために「卑近」に墮ししやすい。仁斎は、孔子や孟子が説くのは、朱熹が再構成したような「思弁的・抽象的な体系」ではなく、「より平易で卑近な、日常生活に即した教え」である⁷⁵⁾と考え、「浅 - 近ノ説」をとる。徂徠は、「功利ノ説」をとる。道徳的修養を放棄したために、徂徠学の徒は文雅をこのみ、「放蕩不軌」になる。正学派は、「程朱ノ教」を熟思すれば、高踏と卑俗をのりこえ、「大中至正ノ路」を見いだすことができると考える。

第2に、「正学」は「学問」であると同時に、「倫理」でなければならない。伝統的な「儒者の学」は、「古のひじりのをしへを学んで、人となれる道」を知り、「我が身のあしきをあらためて、よきにうつる道」をあきらかにするためのものであった。正学派にとって、「学問」は古聖賢の教えをまなび、聖人になる道を知るだけでなく、道徳的修養にとりくむことによって自己の人格を聖賢の境地にまでたかめることをめざす修養の学でもある。「学問」

すなわち伝統的な経学は、儒家古典の解釈学であるだけでなく、実践的徳をともなわなければならない。個人的な徳実践にとどまらず、社会的な倫理的な価値の実践におよぶのが、「正学」である。

第3は、体制教学としての正統性である。室鳩巢は、正徳元（1711）年に新井白石の推挙により幕府儒官に登用され、将軍吉宗の侍講にとりたてられる。鳩巢は吉宗に上申する⁷⁶⁾。

和漢ともに古來程氏朱子を用申候處、源助事は自分の見を以程朱を譏り申候、兎角學文は程朱の學を正統と仕事に御座候

鳩巢は、日本だけでなく、中国においても、「程朱の学」を「正統」とみなしてきた歴史に言及し、「程朱」を批判する仁斎の説は異端とみなす。仁斎は、京都において公家や堂上に「異学」をといていた。朱子学は、中国では、宋代以降、王朝の正統教学であったが、幕府が公認する正統教学ではない。鳩巢は、諸大名の上に君臨する将軍の封建君主的權威に朱子学を正統教学として認知するようもとめる。

春水や二洲は、鳩巢の『駿台雑話』を読み、「孔孟の書」にいざなわれる。ふたりは、大坂において程朱学と異学について論じ、「正学」を構想する。吉宗の孫にあたる松平定信の時代にかれらの「正学」が体制教学として認知される。

おわりに

儒学は、「修己治人」の学である。修己とは、みずから道徳的修養を積むことである。修己は自己のためであるだけでなく、治人の学、すなわち人民を治めるための政治の学でもある。人民を統治する前提として、統治者はたかい倫理性を身につけなければならない。

荻生徂徠は、江戸日本橋茅場町に護園塾をひらいたころから、独創的な思想体系をきづく。徂徠は、「道徳的価値」に従属していた政治と文学に、「固有の領域と論理」があることを提示する⁷⁷⁾。徂徠の学説は、原理主義的な道学主義への反撥としてひろくうけいられ、一世を風靡する。やがて朱子学的な倫理重視の思想に回帰しようという傾向が顕著になる。徂徠熱がさめはじめると、儒学の分野ではふたつのながれが生まれる。

ひとつは、徂徠学の洗礼をうけた人びとによる朱子学の「正学」化のながれである。「正学」は、かれらが、徂徠学にたいする批判をとおし、朱熹の学説に混じり込んだ異質な要素を排除することによって、幕府直轄の昌平坂学問所に根をおろした朱子学系儒学である。寛政改革における異学の禁は、道徳学を儒学のなかにとりもどす⁷⁸⁾。

寛政改革を主導する松平定信は、「朱子の流をくむもの」は「偏屈におちいり理が過申」と考えていた。にもかかわらず、「正学」として認知したのは、それが「學文は聖人をまなぶ事」という定信の「学問」觀に合致するからである。寛政正学派と呼ばれる人びとは、「学問」には「程朱ノ学」をまなぶだけでなく、みずから道徳的修養をつまなければならないこ

とを強調する。

もうひとつは、儒学という権威や枠組みにとらわれることなく、儒家古典に文献学的にアプローチしようとする創造的な人びとがあらわれたことである。まず、江戸や京摂では、衷学が経学研究の主流になる。折衷学は、新奇な学説が競うなかで、思想を相対化しようという流れのなかで生まれる。儒学は、哲学、文学、文献学、史学などを包摂する包括的な「学問」である。折衷学は、徂徠の余震がさめやらぬなかで徂徠の実証的な学問方法論を継承する。宝暦・明和年間（1751～72）に片山兼山、井上金峨らが提唱し、儒学に新学をふきこむが、一定の学説にもとづく学派ではない。文献学的傾向をさらに強めたのが、太田錦城にはじまる考証学派である。

文久2（1862）年、塩谷宕陰、松崎慊堂、芳野金陵が幕府儒者に登用され、昌平坂学問所で教鞭をとる。寛政異学の禁から70年以上のち、アメリカ東インド艦隊が来航する10年ほどまえのことである。かれらは、「安政三家」⁷⁹⁾と呼ばれるが、清朝考証学の影響をうけ、それぞれ「一家の学」をなす。朱子学とは距離をおく人びとが、朱子学の牙城である昌平坂学問所の儒者に登用されたのは、かれらが学者として名声を博していたからである。「正学」の時代は、過ぎ去っていた。

【註】

- 1) 「修身録」、松平定信、『楽翁公遺書』上巻、八尾書店、明治26年、5頁。
- 2) 「儒林評」、日田郡教育会編刊、『淡窓全集』中巻、大正15年、1～2頁。
- 3) 脇田修、『近世大坂の経済と文化』、人文書院、1994年、194頁。
- 4) 干河岸貫一編、『先哲百家伝』正編、青木嵩山堂、明治43年、136頁。
- 5) 湯浅元禎、「文会雑記」、日本随筆大成編輯部編、『日本随筆大成』第1期14巻、吉川弘文館、2007年（1993年初版）、325～326頁。
- 6) 「懐徳堂定約附記」、大阪市参事会編刊、『大阪市史』第5巻、明治44年、1088～1092頁。
- 7) 那波魯堂、岸上操編、内藤耻叟校訂、『學問源流』少年必讀日本文庫第六編、博文館、明治24年、24頁。
- 8) 衣笠安喜、『近世儒学思想史の研究』、法政大学出版局、2005年（オンデマンド版）、19頁。
- 9) 頼祺一、『近世後期朱子学派の研究』、溪水社、1986年、30頁。『近世儒学思想史の研究』、19頁。眞壁仁、『徳川後期の学問と政治』、名古屋大学出版会、2007年、60頁。
- 10) 『近世儒学思想史の研究』。宮城公子、『幕末期の思想と習俗』、ペリかん社、2004年。
- 11) 石川松太郎、『藩校と寺子屋』、教育社、1978年、76頁。
- 12) 沢井常四郎、『経学者平賀晋民先生』、大雄閣書房、昭和5年、13～14頁。
- 13) 『近世後期朱子学派の研究』、23頁。
- 14) 武田勘治、『近世日本学習方法の研究』、講談社、昭和44年、136頁。
- 15) 「儒学の学習」、辻本雅史、『「学び」の復権』、岩波書店、2012年、72頁。
- 16) 『訳文筌蹄』初編巻首、戸川芳郎・神田信夫編、『荻生徂徠全集』第2巻、みすず書房、1974年、552頁。
- 17) 「徂徠先生答問書」下、島田虔次編、『荻生徂徠全集』第1巻、みすず書房、1973年、468頁。
- 18) 同上書、470頁。
- 19) 茂住實男、「会談について」、『大倉山論集』第34輯、平成5年12月、114頁。
- 20) 吉川幸次郎、『漢文の話』、筑摩書房、2006年、97頁。
- 21) 同上。

- 22) 竹内照夫, 『四書五経入門』, 平凡社, 2000年, 312頁。
- 23) 同上書, 306頁。
- 24) 「徂徠先生答問書」下, 471頁。
- 25) 尾藤正英, 『日本文化の歴史』, 岩波書店, 2000年, 181頁。
- 26) 『近世後期朱子学派の研究』, 23頁。
- 27) 今関天彭, 揖斐高編, 『江戸詩人評伝集』 1, 平凡社, 2015年, 172頁。
- 28) 多治比郁夫, 「平沢旭山と混沌詩社の成立前後」『大阪府立図書館紀要』第7号, 1971年3月, 3～4頁。
- 29) 頼春水, 多治比郁夫校注, 「在津紀事」, 『当代江戸百化物・在津紀事・仮名世説』, 新日本古典文学大系97, 岩波書店, 2000年, 191～193頁。
- 30) 富士川英郎, 『江戸後期の詩人たち』, 平凡社, 2012年, 25頁。
- 31) 『文会雑記』, 196頁。
- 32) 「先府君春水先生行状」, 頼惟完, 『春水遺稿別録』三, 聖華房, 出版年不明。早稲田大学図書館所蔵。
- 33) 「在津紀事」, 214頁。
- 34) 『近世後期朱子学派の研究』, 33～34頁。
- 35) 「先府君春水先生行状」。
- 36) 曾根原魯卿宛, 春水書簡, 安永2(1773)年閏3月, 『近世後期朱子学派の研究』, 33～34頁。
- 37) 貝原益軒, 石川謙校訂, 『大和俗訓』, 岩波書店, 2018年(1938年初刷), 53頁。
- 38) 同上書, 58頁。
- 39) 門人越智撰, 「静寄軒集序」, 頼維勤編, 『静寄軒集』(『近世儒家文集集成』第10巻), ペリかん社, 平成3年, 3頁。
- 40) 尾藤二洲, 『素餐録』題言, 同上書, 164頁。
- 41) 「與村合田二老人書」, 明和9(1772)年8月28日付, 同上書, 73頁。
- 42) 同上。
- 43) 『正学指掌』附録, 『静寄軒集』, 296頁。
- 44) 「與村合田二老人書」, 明和9(1772)年8月28日付, 『静寄軒集』, 73頁。
- 45) 「異説まちまち」, 室鳩巢, 『駿台雑話』仁集, 中村直道(写), 文化12(1815)年, 早稲田大学図書館所蔵。句読点筆者。
- 46) 「静寄軒集序」, 3頁。読点筆者。
- 47) 小島毅, 『朱子学と陽明学』, 筑摩書房, 2013年, 74頁。
- 48) 宣芝秀, 「伊藤仁斎における「改過」と「公善」——明末宗教・倫理思想の動向を手がかりに」, 『日本思想史研究』48, 2016年, 74頁。
- 49) 「與村合田二老人書」明和9(1772)年8月28日付, 『静寄軒集』, 73頁。
- 50) 白木豊, 『尾藤二洲伝』, 尾藤二洲伝頒布会, 昭和54年, 115頁。
- 51) 同上書, 33頁。
- 52) 頼春水, 『正学指掌』序, 天明5年, 『静寄軒集』, 279頁。
- 53) 「在津紀事」, 244頁。
- 54) 「送満野生序」, 古賀精里, 古賀溥卿校, 『精里三集文藁』巻3, 愛月堂, 文政2年序。
- 55) 古賀樸, 古賀季曄校, 『精里初集抄』巻3, 愛月堂, 文政元(1818)年。
- 56) 「作文會引」, 『静寄軒集』, 137頁。
- 57) 春風宛二洲書簡, 天明4(1784)年7月17日付, 『近世後期朱子学派の研究』, 104頁。
- 58) 宇田川楊軒宛二洲書簡, 9月18日付, 『尾藤二洲伝』, 86頁。
- 59) 杏坪宛二洲書翰, 天明5(1785)年2月1日付, 『近世後期朱子学派の研究』, 105頁。
- 60) 宇田川楊軒宛二洲書簡, 9月18日付, 『尾藤二洲伝』, 86頁。
- 61) 「先府君春水先生行状」。
- 62) 日野龍夫, 『江戸人とユートピア』, 岩波書店, 2004年, 159頁。
- 63) 「在津紀事」, 193頁。
- 64) 「詩文」, 『正学指掌』, 『静寄軒集』, 290頁。
- 65) 太宰春台, 「経済録」巻一, 滝本誠一編, 『日本経済叢書』第6巻, 大鏡閣, 大正12年, 11頁。
- 66) 『文会雑記』, 196頁。
- 67) 中野三敏, 『十八世紀の江戸文芸——雅と俗の成熟』, 岩波書店, 2015年, 91頁。

- 68) 「先府君春水先生行状」。
- 69) 『大和俗訓』, 54頁。
- 70) 貝原益軒, 『初学訓』下, 青藜閣, 明治17年, 8～9丁。
- 71) 「拙斎遺文抄」, 中村幸彦, 岡田武彦校注, 『近世後期儒家集』, 日本思想大系47, 328頁。
- 72) 「答大江尹」, 柴野栗山, 『栗山文集』卷之3, 山城屋佐兵衛, 天保13年。
- 73) 尾藤二洲, 『拓言』, 谷門精舎, 昭和10年。
- 74) 『正学指掌』附録, 『静寄軒集』, 300頁。
- 75) 田尻祐一郎, 『江戸の思想史——人物・方法・連環』, 中央公論新社, 2011年, 76頁。
- 76) 「兼山秘策」, 滝本誠一編, 『日本経済叢書』卷2, 日本経済叢書刊行会, 大正3年, 617頁。「兼山秘策」は, 金沢の儒者青地兼山, 麗沢兄弟が, 師の室鳩巢から寄せられた正徳元(1711)年から享保16(1731)年までの書簡を年代順に編集したものである。
- 77) 小島康敬, 『徂徠学と反徂徠学』, ベリかん社, 1994年, 330頁。
- 78) 『十八世紀の江戸文芸——雅と俗の成熟』, 49頁。
- 79) 「金陵遺稿序」, 芳野世育, 『金陵遺稿』卷1, 渡致雄, 明治21年。

Zusammenfassung

Über die Bekehrung der konfuzianischen Jugend zum Neokonfuzianismus vor der Kansei-Zeit

MORIKAWA Jun

Shunsui Rai und Jishu Bitō fangen in ihren Heimat an, Konfuzianismus bei den Anhängern des Ogyū Sorai zu lernen. Sie begeben sich zum Studium nach der Stadt der Kaufleute Osaka. Während ihrer Studienaufenthalt beim Gelehrten der Sorai-Schule in Osaka bekehren sie sich zum Neokonfuzianismus. Sie legen einen Weg an, welcher zum Verbot des häretischen Konfuzianismus des Jahres 1790 (Kansei 2) führt. In dieser Studie möchte ich untersuchen, unter welchen Umständen sie sich zum Neokonfuzianismus bekehren, und aus welchen Gründen ihr Konfuzianismus das orthodoxe Neokonfuzianismus genannt wurde.