

# 江戸時代初頭に於ける教訓仮名抄について

——春鑑抄・三徳抄・舜倫抄の思想史的系譜——

今 中 寛 司

【要約】十七世紀初頭、儒者によつて書かれた教訓書は、室町時代の明経家の四書仮名抄と書誌学的・思想史的に極めて関係が深い。ため、これを一応、教訓仮名抄と名付け、その系譜をたどつて見た。ことに羅山の春鑑抄・三徳抄、尺五の舜倫抄については、朱子学受容に際し、中世以来の日本の儒者がとつた思想的態度との関連に於て、倫理思想上に於ける教訓仮名抄の思想構造を明らかにし、併せて羅山・尺五の実践倫理を歴史的に位置づけて見ようと思う。

## 一、仮名抄の書誌学的系譜

江戸時代初頭の教訓仮名抄は儒学京学派の人々によつて多く著作され、徳川政権の教学や政治理念の決定に深い関係がありながら、その書誌学的・思想史的系譜が未解決であり、又その思想構造も殆んど究明されていない現状である。こゝにその代表的なものとして取りあげた春鑑抄・三徳抄と舜倫抄はそれぞれ林羅山・松永尺五の著作で、思想

史的意義が極めて大きいにもかゝらず、研究史の面では全く未開の分野に属する。本稿はこの三教訓書を、室町時代の四書註解、ことに四書仮名抄との関連に於て書誌学的・思想史的に明らかにする目的の下に論を進めて行きたい。

これら教訓仮名抄について、書誌学的問題の第一は、多くの場合刊本に著者名や刊行記年を欠くことである。春鑑抄<sup>①</sup>・三徳抄<sup>②</sup>は何れも続々群書類従に収録されて、内閣文庫

本に依拠し、林道春著と銘記されているが、寛永六年版<sup>③</sup>の春鑑抄は、頁の折目に書名が書かれ、巻末に「寛永己巳仲夏吉且梓行」とある以外、著者名さえ記されていない。三徳抄も内閣文庫の古板本に刊行記年がなく、内容的に春鑑抄と年代が相前後すると思われるばかりで、著者の問題については、林鷲峰の「羅山先生編著書目」に依つて羅山と決定されたわけである。彝倫抄は何れの叢書にも収録されて居らず、古板本に依ると、著者名・刊行記年を欠き、巻頭に彝倫抄と書かれているだけで、「尺五堂恭儉先生行状」<sup>④</sup>に尺五の著として彝倫抄の名が挙げられていることに依つて、僅に尺五を本書の著者と決定出来るに過ぎない。なお古板本は内容・形態から、尺五の没年の明暦頃、乃至は寛文頃を刊行年代として大過ないものと思われる。

この様に教訓仮名抄は著者名を欠くことが本来の形式とさえ考えられ、羅山の卮言抄<sup>①</sup>・童観抄<sup>②</sup>、更には古来から学界の大きな問題となつた心学五倫書系統の一連の書は何れも本来著者名を欠いていたことが明らかである。和辻哲郎博士<sup>⑤</sup>は心学五倫書の著者名欠如の問題を、キリシタンとの紛れを恐れる筆禍忌避の風習に帰しておられるが、これに

ついては教訓仮名抄の書誌学的系譜決定が先決問題であり、且つそれに依つて思想史的位置も大きく変つて来ると思う。結論的に云うならば、これら教訓仮名抄の祖型は室町時代の明経家、ことに清原家の博士達が残した多くの四書仮名抄であつて、京都大学清家文庫・陽明文庫・久原文庫等々がそれを現在に伝えている。

四書仮名抄は清家宣賢（文明七<sup>1475</sup>—天文十九<sup>1550</sup>）及びそれ以後の清家の人々の手に成るが、その動機は朝廷師行家として経書侍読の内容を秘密にし、且つ師行本を一般に禁制していた清家が、業忠（応永十一<sup>1404</sup>—応仁元<sup>1467</sup>）に至つて一般の公武僧侶に講説を始めたことと云う事情に起因すること。ことに新注四書が師行本に収められたのが遅かつただけに、新注が性理の学と云う人生論の色彩の濃厚なこと、相恃つて、一般に対する清家の四書講説が繁昌し、その講説ノートとして、又講義受業者の筆記としての四書仮名抄が次々と筆録された。

京都大学清家文庫蔵—大学章句抄（一冊・天文二十三年書写・業忠説祖述・口語体）、中庸章句抄（一冊・天文二十二年書写・業忠説祖述・口語体）、孟子抄（七冊・永正年間書写・宣賢

自筆・文語体)、陽明文庫蔵―中庸抄(一冊・宣賢説・文語体)、  
久原文庫蔵―大學聽塵(二冊・宣賢自筆・口語体)<sup>④</sup>等は何れ  
も所謂四書假名抄の一例で、文語体のもは講師の講義ノ  
ートであり、口語体のもは受業者の筆記ノートである。

この様に四書假名抄に口語体・文語体の二種類があるが、  
教訓假名抄の場合も同様で、春鑑抄は口語体、三徳抄・彝  
倫抄は文語体である。しかも四書假名抄と教訓假名抄は文  
脈・用語に於て極めて近似し、むしろ時代的に早い前者を、  
後者が忠実に祖述したものと見るべきである。次にその一  
例をあげて両者を比較検討することとする。

春鑑抄「仁。義。礼。智。信。ノ五ヲ五常ト云ゾ。常・  
ツネトヨムゾ。」<sup>⑤</sup>

中庸章句抄「命ト云ハ元・亨・利・貞・ノ四徳ソ。万物  
カ此四徳ニ籠タソ。人ニ有テハ仁・義・礼・智・ノ四徳  
ソ。」<sup>⑥</sup>

共に「：ゾ」と云う口語体を用い、片假名は経書の訓点  
の伝統を従い、文中の「。」「・」は同じく朱点の變化し  
たもので、寛永板春鑑抄はこれを忠実に祖述している。

三徳抄「心ニアルモノヲ天命ノ性トナヅク、此性ハ道理

ノ異名ニテウノ毛ノサキホドアシキコトナシ、是ヲナスモ  
ノハ性也ト云リ」<sup>⑦</sup>

彝倫抄「天―地ニワタリテアルヲ理ト云。人ニウケタル  
ヲ性ト云。シカルユヘニ文字ニモ立―心―篇ニ生ル、ト云  
字ヲカキタリ。」<sup>⑧</sup>

孟子抄「性トハ、人ノ天ニ受テ・生ル、所ノ理也。故性  
ノ字ハ・立―心―篇ニ・生ノ字ヲカケリ。」<sup>⑨</sup>

右の三書の中、三徳抄は続々群書類従本しか見ていない  
ので、朱墨訓点に当るものを明確に掴めないが、文体・用語  
は互に共通し、ことに古板本の彝倫抄と宣賢自筆の孟子抄  
とは、朱墨訓点、漢字の連続を示す「―」に於て同じ手法  
を示している。更に最も古い寛永板春鑑抄の文の形式の中  
で、四書假名抄と共通するものをあげるならば、「仁ハ五  
常ノハジメニソ」<sup>⑩</sup>「五常ヲシナミニワケテ」<sup>⑪</sup>「端―者緒  
―也」<sup>⑫</sup>「惻隱ノ心仁ノ端也」<sup>⑬</sup>「親レミ之殺」<sup>⑭</sup>「立母  
跛」<sup>⑮</sup>「不ニ以レ礼食ニ則得レ食」<sup>⑯</sup>の例の如く、「シテ」  
を「ノ」とし、同字を続ける場合は假名・漢字にかかわら  
ず「と」を用い、「者」「之」「也」が置字でなく読まれ  
る場合にはその前か後に「―」を朱で入れ、「事」は墨訓

点の場合必ず「ㄱ」を用い、「不……則」の読み方は「不」の墨訓点が必要「トキハ」であり、又「跛」の如き特殊な文字には読み仮名を送っている。以上にあげた諸点は何れも古板本にはあるが続々群書類従本には普通の用例に訂正されるか捨てられるかして、結局書誌学的な文体の研究には古板本が不可欠と云える。教訓仮名抄がこの様に個人的なノートに源を発する四書仮名抄の後継であるとするならば、著者名を欠いて鰻刻されることは当然で、むしろ公刊すべき性質のものでないものが、世間の要求に従つて刊行されたと云う形式をとらざるを得なかつた。<sup>⑤</sup>大江文城氏が四書仮名抄は著者名を掲げないのが古来よりの伝統的習慣であると云われるのは以上の様な理由に依るもので、教訓仮名抄が四書仮名抄になぞらえて作られている限り、これもまた欠名が元来の正しい形と云わねばならない。

次に問題となるのは、教訓仮名抄の著者である林羅山や松永尺五が清原家とどんな関係にあり、又清家点法をどうして会得したかと云うことである。

林羅山は文禄四年、十三才の時建仁寺大統庵慈禧に就いたことは「羅山林先生行状」<sup>⑥</sup>に明らかな所であるが、当時

建仁寺には帰化人の子孫林宗二の子梅仙<sup>⑦</sup>が兩足院にあつて建仁寺二百九十一世を董し、林氏は代々清家の門人で、宣賢の「尚書抄」以下多くの経書詩集等の訓点・仮名抄を写して伝承していた。「羅山隨筆」<sup>⑧</sup>には羅山が梅仙に從学したことを自ら物語っているから、清家点の習得ルートは先づ一つを此所に求めることが出来る。第二は羅山が慶長八年論語集註の講筵を開いた時これを妨害したという巻説のある清原秀賢との関係であつて、秀賢の「慶長日件録」<sup>⑨</sup>にはむしろ羅山と秀賢の互に敬愛している様子が伺われ、羅山の清家点習熟の他の一つのルートを秀賢から得ていることは明らかである。かくて羅山が元和四年に著した「四書集注点本」<sup>⑩</sup>は大江氏が清家点法を忠実に祖述尊重した著作と評しておられる様に、羅山は明経家の伝統的點法には極めて謙虚に従っている。又羅山の元和元年の著「四書集注抄」三十八巻は無記名である上に鷲峰の「羅山先生編著書目」にも収録されず、ただ寛文十年の「書籍目録」に掲げられているだけであるが、現在刊本の内容から見ると羅山のものに間違はなく、こゝにも羅山が仮名抄無記名の伝統を頑固に守っていることが分る。

次に松永尺五は曾祖父が松永弾正忠久秀、祖父が永種、祖母が藤原惺窩の姉、父が松永貞徳と云う学芸史上の名門の出て、ことに松永久秀は清原枝賢に講釈を受けたことは、余りにも有名である。京大本「孟子抄」(宣賢自筆)の「恵王章句上」の終りに「枝賢 於芥川城松永弾正忠久秀発起講干三ケ度」の後書があり、その他天文二十年には同じく大学、弘治二年には中庸を何れも枝賢に講釈させている。しかも講釈ノートが現存することは尺五が当時これらに接する機会を充分持ち得たであろうし、又寛永十年仏教研究の目的を以ててはあるが、尺五が就学した建仁寺は前に述べた如く、清家学の淵藪であつた。

この様にして朝廷師行の明経家、ことに清原家が業忠の頃に公武繼流の間に講釈し、宣賢の時代には、人性的な四書新注定本を完成して、朱子学研究の巨大な集積は、惺窩・羅山を持たずして既に準備されて居たのであつて、惺窩や羅山は極言すれば、明経家点を一步も出ていなかつたとさえ云える。教訓仮名抄が以上の書誌学的背景の下に書かれたのであるから、その研究は何としても四書仮名抄を外にしては考えられないと云いたい。

- ① 春鑑抄 一卷 林道春著 続々群書類従 第十卷 教育部に収録され、内閣文庫蔵 慶安元年板に依拠し、仁・義・礼・智・信の五常を説く。しかし林鶯峰「羅山先生編著書目」(羅山先生集附録卷第四)には収録されていないが、古来より道春のものと云われている。心学五倫書と同じく、書き下しの教訓書は経書(註解よりは軽く考えられ、書目にさえ入れられなかつたものと思われる)。
- ② 三徳抄 二卷 林道春著 続々群書類従 第十卷 教育部に収録され、内閣文庫蔵古板本を収めているが、刊行記年を欠く。上巻 智仁勇の三徳、下巻 理気弁、大学、五常を説く。林鶯峰「羅山先生編著書目」に書名があげられている。
- ③ 寛永六年板春鑑抄(筆者所蔵)は 14cm×10.5cm の袖珍本で、寛永頃特有の朱色の表紙を用い、書物の形態としては仏書系統に属する。
- ④ 鶯峰の編著書目には「三徳抄 一卷 今既刊行」とある。
- ⑤ 彝倫抄(筆者所蔵)は明暦—寛文頃のものとして推定されるが、刊行の絶対年代及び板本の種類については不明である。
- ⑥ 尺五堂恭儉先生行状、天和三年編、滝川如水、尺五先生全集、(続々群書類従卷第十三詩文部一三九頁)に「彝倫抄」を五の著として掲げている。
- ⑦ 卮言抄 二卷(筆者所蔵) 林道春著 元和六年跋 寛文頃の板
- ⑧ 童觀抄 二卷(筆者所蔵) 林道春著 万治二年板
- ⑨ 心学五倫書(筆者所蔵) 慶安三年板 著者名なし、その他仮名性理竹馬抄・仮名性理・千代茂登草・本佐録・天下国

- 家之要録・熊沢先生心学五倫書等は心学五倫書を祖型とした異本で、著作者については榎高・本多佐渡守正信共著説が普通であるが、筆者は思想内容から羅山と考えたい。（拙稿、「心学五倫書の著作者問題について」—史窓第十号）
- ⑩ 「日本倫理想史」三七六—九頁。キリシタンとの関係の故に本佐録や心学五倫書の天道思想を以て天学との紛れがあるとされる。
- ⑪ 清原宣賢は後柏原・後奈良天皇の侍読、義種・義晴將軍や公武五山僧に講釈し、能登・若狭・越前にも出かけて講義す、家学の伝統にかゝらず、新古両注、ことに新注によって定本を決定している。
- ⑫ 清原業忠は後花園・後土御門天皇侍読、公武五山僧に、又若狭・越前・周防にて講釈す。新注を家学にとり入れ、五山の学問的攻勢に対抗して師行家を名実共に当代儒学研究の權威の座に復活せしめた。
- ⑬ 大江文城「本邦四書訓点並に注解の史的研究」九六頁第二章四書仮名抄、第一明経家仮名抄の条参照。
- ⑭ 春鑑抄 続々群従本四二頁 寛永板一丁
- ⑮ 中庸草句抄（京大清家文庫本）九丁
- ⑯ 三徳抄 続々群従本七四頁
- ⑰ 彝倫抄 古板本（筆者所蔵）六丁
- ⑱ 孟子抄（京大清家文庫本）藤文公章句上
- ⑲ 春鑑抄 寛永板四丁 続々群従本四二頁
- ⑳ // // 五丁 // // 四二頁

- ⑳ // // 六丁
- ㉑ // // 一三丁
- ㉒ // // 四四頁
- ㉓ // // 五五頁
- ㉔ // // 五九頁
- ㉕ // // 八七丁
- ㉖ 「本邦四書訓点並に注解の史的研究」一四一頁 四書集注抄の位置の項参照
- ㉗ 「羅山林先生行状」続々群書類從 卷第三 史伝部四〇〇頁
- ㉘ 足利符述「鎌倉室町時代之儒教」四八六頁参照
- ㉙ 「林羅山文集」卷第六十五、隨筆一、七九二頁「余頃者与、洞轍齋祖博等、聞、尚書孔氏、依乎東山僧梅仙、梅仙父宗二聞之、清原儒者給事中宣賢、以宗、清家、云」
- ⑳ 「慶長日伴録」（日本古典全集本）「慶長八年十月廿九日。林又三郎来談。双椀兩種惠之。同年十一月四日。林又三郎書簡遣之。同九年正月元日。林又三郎礼来、屬子五本給之。同年四月廿七日。林又三郎来。菓子折被惠贈之間。即女御殿令進上畢。」
- ㉑ 「本邦四書訓点並に注解の史的研究」江戸前期、初期の四書研究の項一二三頁参照

二、教訓仮名抄の思想

春鑑抄・三徳抄・彝倫抄は、その背景に永く且つ広い本格的な新注研究業績の集積のあつたことは既に明らかとなつたのであるが、教訓仮名抄は所詮通俗教訓書であり、彝

倫抄にも「大学ノ脩身ヨリ。正心誠意致知格物コトハ。万民コトゴトクシルベキコトナリ。此道理多クノ義理フクミタルヲ。文字ヲ以テカキツケタルサヘ。キコエガタキニ。マシテ仮名ナドニ。カキテシル、コトニテハナク。カヘツテ道理ノサマタゲタルヘケレトモ。一文不通ノ人ニ。儒道ノ一トヲリアルト云コトヲ。シラシメ。三綱五常ノ名ヲキイテ。忠孝ノ道ヲヤブラズハ。礼法自然ニヲコナヘレテ。世教ノ助トモナルヘキ歟」と云つている。しかし近世初頭のこれら教訓書には、安易で肯定的な通俗性もあるが、時代は封建理念の建設途上であり、羅山は徳川政權の政治理念の創設者、尺五は在野の近世的教學の偉大な先達であるから、なお高貴な啓蒙性と学的純粹さを持ち、その故に寛永から寛文の始めに至る間の教訓書が思想上特異な意義と重要性を持つのである。以下三教訓書の通俗教訓書としての面と、近世日本の思想構造を左右したとさえ思える思想的な意義の二つの面を公平に取り上げて考察したいと思う。

先づ三教訓書の書名の意味を問題とするならば、春鑑抄は道春の教訓仮名抄を意味し、三徳抄は中庸の智仁勇の三

徳を、舜倫抄は大学章句序文の「民生日用舜倫」をそれぞれとり上げて教訓的に説くことを表題としている。しかも三書ともに共通する所は、仁義礼智信の五常と、君臣父子夫婦昆弟朋友の五倫を倫理の徳目としてしていることである。五常は漢代に民族倫理の徳目として成立して以来朱子に受け継がれ、五倫は孟子に始り、漢代の国教から中庸の「天下の五達道」に及び、更に朱子がこれを祖述している。その点五常・五倫は儒教の徳目として最も普通なものであるが、古注新注の莫大な研究の中からこの両者を取りあげ、何れも史上の実例を以て説明している所に、三書の教訓書としての配慮が伺える。しかし三書の依拠する中心経書はそれぞれ独自のものを持つ。春鑑抄は主として論語を、三徳抄は中庸と大学を、舜倫抄は中庸と易を憑依としている。更に舜倫抄は仏教用語や思想を多く援用し、羅山と尺五との差を明らかにしているが、それは排仏に於ける羅山と惺窩との較差に通ずるものとも云える。

次に我が国近世思想上最も重大な問題として江戸時代儒学者、ことに江戸時代初頭の儒者が、朱子哲学をどの様に理解し、又それを自己自身の哲学として受容する場合と

の様な体系とニエアンスを持ち得たかと云うことが徹底的に問われなければならぬ。

周知の如く宋学の世界観は理気二元論であり、氣については張横渠の大虚説が先づこの哲学の基礎となつてゐる。

それは物質としての氣の聚散の原理を説く唯物論に近いものであつて、天地生成の始め、凡ての前提としての一氣が摩擦廻転して、こゝに陰陽二氣を生じ、更に一氣の存在形体として精・濁・氣・質・五行の造出を考える一種の渾天説<sup>②</sup>である。その故に哲学的には絶対的な有と無との差別が、相的な差別として相対化され、張氏大虚説は有と無を限定と無限定、現実的存在と意味的存在と理解し、弁証法的な世界形成の動力も、存在としてのロゴスの確かさをも持つことが出来ず、形を欠如した意味の世界、無形の意味が窺局に於て支配する。これでは儒教本来の倫理道德的な要素の入り込む余地が見出せないので、朱子は理気二元論<sup>③</sup>を提唱して、差別的有、ことに善惡の交錯する現実的な氣即ち情の世界の体験を通じて、無差別普遍の無を理即ち性として認識し、こゝに普遍的・意味的な倫理を求めてゐる。その限り朱子も個別の克服に於ては張氏の太虚説と方

向を同じくし、個別の自己主張としての自我の核は惡であり、自我克服に於ける天地參贊と云う無限定の意味的世界を最終のものとして要求する。人間の心も存在形態としては聚であるとすれば、太極と云う普遍を知るには一心の克服に於て散即ち無を知らなければならず、無の認識は朱子哲学に於ては氣を通じて唯物論的であるとは云え、結局無の境地と云う不確実なものが最後に残される。しかし朱子哲学の不透明さにもかゝらず、倫理的な意味的世界には多分に深い人間性への顧慮があり、我が国近世の現世的倫理への啓蒙性は大きい筈である。

この様な理気二元論に対し羅山の理解や立場はどうであつたらうか。勿論羅山は惺窩の朱陸無差別の存養主義を非難した程の純乎たる朱子学者で、陸王の頓悟の宗教性を厳しく批判することを忘れなかつたが、理気二元論については、それとは別個に次の如く云つてゐる。

羅山隨筆四、「理氣一<sup>ニ</sup>而二<sup>ニ</sup>、一<sup>ニ</sup>、是宋儒之意也、然陽明子曰理者氣<sup>ノ</sup>之条理、氣者理<sup>ノ</sup>運用、由<sup>レ</sup>之思<sup>レ</sup>焉則彼有<sup>二</sup>支離<sup>一</sup>之弊<sup>、</sup>由<sup>レ</sup>後学<sup>ニ</sup>一起<sup>ル</sup>、則右<sup>ノ</sup>之<sup>二</sup>語<sup>一</sup>不<sup>レ</sup>可<sup>ニ</sup>捨<sup>テ</sup>此<sup>ニ</sup>而取<sup>レ</sup>彼<sup>、</sup>要<sup>ス</sup>之<sup>ニ</sup>帰<sup>ス</sup>乎<sup>一</sup>而已矣、惟心之謂乎<sup>④</sup>」

朱子一義の羅山が理氣二元論については多大の疑問を持ち続け、疑いを解決するまでに到らなかつたにしても、一応陽明の理氣一元論に左祖し、一に帰するものは一心であると考えている。個々の人間の個別的な心を一心と理解する限り、朱子が個別として克服しようとした一心が却つて

自に對する他、即ち個別に對する普遍に通ずる通路として肯定されることとなり、朱子の格物窮理が個の限定を通じて普遍の意味的世界に行く否定の論理、總じて無限定の無

を体認する基本構造は破棄されたこととなる。一心はその意味に於て、明らかに主体的な個別の肯定の論理であり、原始的な主体を依拠とする限り、意味的世界への合理的な道は鎖され、個別的な心境の非合理的な不透明さと、既成社会の持つ偶然的な環境が武断的に支配することが避け得られない。しかしこの様な矛盾に關しては羅山も余程悩んだ

と見え、「幕府謂余曰、爾与朝鮮三使筆談何事、余對曰、理氣以為一耶、以為二耶……彼答乃儒生之常談耳、不<sub>レ</sub>足<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>多矣」と云つている様に、朝鮮礼聘使が来る度に朝鮮学士を訪ねて理氣二元論に對する意見を求めているが、終に満足な返事を得ることが出来なかつた。かくて彼は疑

心暗鬼のまま氣一元論に近い心一元論を、陸王を依拠として唱え、我が国は最初の朱子一義の儒者に於て理氣二元の朱子哲学を本質的には失つたのである。

かくて朱子学者羅山は却つて朱子哲学を否定する一心の哲学を自己の倫理学の構造として持つこととなるが、それは又彼の教訓仮名抄の思想構造を決定していることは云うまでもない。

三徳抄、上卷、「一理ヲ以テ万事ヲツラヌキ、一心ヲ以テ諸事ニ通ズル也、其理ト云モノハ、即我也、心ノ外ニ別ニ理アルニアラズ、理ヲキハムレバ、モノニフシシモノナク、ウタガヒモナキナリ、又思案分別ト云事ハ如何スベキト云ニ、我心マヅタヒラカニシヅカナルトキニ思案スル事ハアシキ事ナシ」

思案分別の緊張を忌み、個々の事物に對する柔軟な心の順応を説く羅山の「一心」は、普遍に通ずる道を營々として求めながら、個人の心境に依存して相對に止り、無限定の無の意味する高貴な意味的世界の倫理を外在的な中国文化、乃至は堯舜周公孔子の歴史的事実として素朴実証論的に絶對化する。

同じく三徳抄に「普季文字ト云人ノ三タビ思案シテ、行ヒケレバ、孔子キ、テフタ、ビ思案セバヨカラントイヘリ」<sup>⑦</sup>と、思案分別の停止、同時に理性への不信とも思える言葉を吐いているが、それは朱子哲学の自我の核に執着することを悪とする本格的な格物の倫理にも通ずるが、羅山の場合、殆んど一心の主体性喪失とさえ受け取れる。

続いて「我一心ラシヅカニ思按スルノミナレバ、天下ノ事千万多キユヘニ、一心ヲテツカズシテ、定メガタシ、サラバ又古ノ事モ当代ノ事ヲモアマネクヒロクマナビシラントスレバ、万事にカ、ワリテ、一心ミダレテクラシ」<sup>⑧</sup>とまで云つてゐる。朱子の格物致知が事々物々<sup>コトモノ</sup>と、古典への旺盛な研究心を意味するものであつたが、羅山の一心は体験と思索を怠る主観主義への傾向さえ見られる。勿論それは初学に対する一つの教訓的な意味で云われているにしても、朱子学の底にある唯物論と格物致知の指向する意味的世界と云う世界観的な倫理は単に個人の心境にしか過ぎない狭少な唯心論にすり換えられた観がある。

しかしこの様な唯心論は、実は中世以来の永い伝統と、ことに清家の四書研究の大量の業績に依つて羅山以前に既

に全き準備がなされていたことを忘れてはならない。

京大本、宣賢自筆、「孟子抄」の「告子章句、上」に「曰謂長者；……心は・家中ノ・主人公ノ如シ・主人ヲ志ル、時ハ・仁ニ行モ・義ニ行モ・知ラス・一心ノ・主人公ヲ守テ・耳目ニ・命ヲラカシムル時ハ・皆善ニ趣ク者也」とある如く、仁内義外、即ち仁は惻隱之心と論語に説かれて以来、内在の心であることは儒教用語の正しい使い方であるが、義は元来「宜」であり、外在的な制度典札の意味を持つことが伝統的な用法であるにもかゝらず、宣賢はこの両者を共に内在として、ことに一心と解釈してゐる。その結果「格物致知」の凡てが一心に托されることとなり、窮理工夫の思索的な朱子哲学の研究態度が極端に独断的、心境的に偏向せざるを得ない。羅山・尺五等の心学的朱子学の傾向は、この点実は清家以来の伝統であつたことが分かる。

同じく「告子章句、上」に「惻隱之心；……宋儒ハ・仁義礼智ハ・性也トス・漢儒ハ・然ラス・性ト云ハ・一氣未レ発・無心無念ノ当体也・仁・義・礼・智・モ・ハヤ動テ・發スル処也・故ニ・性ノ処ニアラス・仁・義・礼・智・

ハ・性ノ尾・情ノ首ニ・アルヘキ也、」と理氣二元についての独特な理解を示している。「中庸章句」第一章の「喜怒哀楽之未発、謂ニ之中……」は宋学の根底にある張氏「太虚説」の唯物論的普遍を倫理的な「中」の述語を用いて、理・性の普遍を云おうとしているのであるが、清家では「仁義礼智ハ性ノ尾、情ノ首ニアルヘキ也」の句に明かな様に、理・性が氣・情を限定して意味的普遍の在所を確認するのでなく、仁義礼智の理性が実践に移されることによつて情の発現を見ると云う、あくまでも行為の場に執着する立場をとつている。且つて朱子学が、個々の人間行為の陰翳を合理化する手段として理・性を云い、却つて静坐工夫の消極的実践に陥つたのに反し、我が国の朱子学は、実践的行動を回復することに依つて、却つて人間行為の不透明さを甘んじて受け容れる肯定倫理を表明している。ここが中国と我が国の倫理学が正反対の方向に行く分岐点であり、江戸時代の心学は日常の実践の倫理であると云う旧説はその限り正しいと云わなければならない。なお興味あることは「漢儒ハ然ラス」云々の一句が朱子学を排して古註をとつている点であつて、清家は新古折衷であることは

云うまでもないが、この様に思想構造上重大な箇所にて於ての取捨選択は、清家の思想的主体性の主張と何ら選ぶ所なく、日本的朱子学の起源は実に四書註解の事業の中から始まつたのである。

更に同じく「離婁章句、上」に「天下之本；……身ノ本ハ何ソ・心也ト・知ルヘシ・心ヲ治レハ・身ハ・自ラ治ル也・心ヲ治メンハ・天理ニ・順フヘキ也・此ニ・身マテ云テ・心ヲ不云ハ・推ノ知ルヘケレハ也、」

「孟子離婁章句」は脩身・齊家・治國・平天下を徳目として説いているのであつて、「孟子」の平天下・治國・齊家・脩身と、董仲舒の正心と、「中庸」の誠意と、「大学」の致知・格物の八つが、漢代に成立した「大学」の八条目<sup>⑧</sup>以来、朱子に受け継がれたものである。それにもかゝらず宣賢は、此の章を「治心」の章と翻譯している所に、又彼の独創を見ると共に心学的朱子学は既に清家の、ひいては中世後期の民族的思想構造の一つの体系であつたことが分る。

江戸時代の種々の朱子学派・陽明学派・古学派・折衷学派、更には石門心学にまで至る思想系列に一貫した構造上の共通点は、実に理氣二元を否定した「心一元」乃至は

「一心」の哲学であつたと云える。

しかし「心一元」の思想的系譜は更に遠く禅僧の儒仏兼習にまで遡ることが出来るのであつて、十三世紀に伝來した新注が四書を中心として禅僧の教養となり、後醍醐天皇の経筵に列つた玄恵法印以来、明経家の勢力は、新注を師行しないために大きく揺いだ。ことに東福寺不二菴にあつた岐陽<sup>⑩</sup>（正平十六年1361—応永三十一年1424）の門流は京都を中心に全国的に拡がり、島津の薩南儒学を開いた石屋・桂菴、大内文学に儒学を加えた惟肖、肥後文学の寰中等はその著しいもので、更に一条兼良等の公卿、惺窩・羅山等の近世儒者、諸侯の文学等も儒学五山派の主流岐陽の血脉に連るものが大部分である。かくして師儒の家柄の權威を實質的に失つた明経家が、清原良賢・業忠の頃に新注採用によつてその門戸を再建し、宣賢の頃にはその目的を完全に達成した。その限り京学五山派の明経家に及した影響は思想史的にも大きく、岐陽が「理気性情<sup>⑪</sup>」に於て説いた「心性絶対」の理気不可分説はそのまま宣賢に於ても「心性の学」として学庸二書に依拠して「心一元」の立場をとらしめたのであつた。しかも岐陽の「心性の学」は治心法

として戒定慧の仏意に則している様に「心一元」は周知の如く元來思想構造的には宗教的絶対に近いもので、日本の朱子学に対する禅の影響の中、最も色鮮かなもの一つと云える。

彝倫抄がことに仏語を多く用いていることは先に指摘した通りであるが、その一節に「仏法ニモ三界唯一心。心外無別法。已心ノ弥陀。唯心ノ淨土トアレハ。只一心ヲタクシクログクニモツツ肝要トスルトミエタリ。地獄天道皆我心。是仏ノ非レ所レ知トモイヘリ。……仁義礼智ノ道ヲ行ヒタラハ。今生後世トモニ。ナドカタスカラザルヘキ。」とある。尺五は儒者としては羅山と同じく「一心」を主張し、排仏の態度を明らかにしながら、羅山は一応理気二元の問題に真剣に取り組んでいるに反し、尺五はこれを疑うことなく、仏道の信仰の心をそのまま儒教理性の「一心」と同一視し、儒教的唯心論の傾向を明示している。

宣賢の「孟子抄」も「○孟子曰尽其心者；……心ニ本テ見ハ・自ラ性ヲ知り・天ヲ知ヘシト云也・内典ニ・直指人心見性成仏ト云カ如シ・直指人心ト云ハ・尽其心ヲ云・見性ト云ハ・知其性ヲ云・成仏ト云ハ・知天ヲ云ト・古人述

タリ、<sup>⑮</sup>とあつて、直指人心と尽<sub>レ</sub>其心、見性と知<sub>レ</sub>其性、成  
仏と知<sub>レ</sub>天と云う仏語と経書の句とを、それれれ同一内容  
と見ている所に宣賢への禅の影響が確認されるが、仏典を  
内典と称している程に「孟子抄」に多くの仏語が出て来な  
いことは、むしろ師儒の獨創的權威に対する顧慮と思われ  
る。しかし「孟子抄」のこの言葉は、宣賢の「心性の学」  
の主張を明言するもので、舜倫抄の思想的先達としての系  
譜は明らかである。

かくて四書仮名抄に書誌学的系譜を求めることの出来る  
教訓仮名抄は、更に四書仮名抄の以前にある京学五山派の  
儒仏兼習時代の朱子学に思想史的系譜をたどり得たわけで、  
相良氏が古学派出現までの近世日本の儒学を「心法の学」  
と名付けておられるのは正しい。しかし更に進んで古学派  
と性理学派を思想構造的に別種のものとするのが誤りて  
あることは先に述べた通りで、五山以来の「心性の学」は  
江戸時代を通じて民族思想の基本構造となり、むしろ肯定  
倫理としての「心性の学」が、時代と環境を肯定し、又消  
極的に社会批判をする場合、外在的なこれらの条件が、思  
想内容を大きく規定し、幕末に至つてこの様な外的なもの

から思想構造そのものまでが変革される時代が来るのであ  
るが、それは思想史的にはむしろ近世の終末であり、新な  
時代の新たな思想問題である。

以上の様に「心性の学」としての教訓仮名抄、總じて近  
世日本の思想の基本構造を是認する限り、思想史上の興味  
は、それが置かれた現実社会に対してどの様な態度をとり、  
社会批判を行なうかにつながる。

本稿に取り上げた三教訓書の中、三徳抄は思想構造の特  
色を見る上に豊穡であり、春鑑抄は江戸期初頭封建社会の  
社会相に対する批判に於て多くの資料を提供し、舜倫抄は  
両者を兼ねている。その意味で春鑑抄、舜倫抄に依つて、  
これら教訓書が創設間もない江戸封建社会に對しどの様な  
社会理念を提供し、又当時の社会とどんな關係を保つてい  
たかを次に考察することとする。

「春鑑抄」、「富トハ金銀珠玉米穀ヲタントモツコトゾ、  
貴トハ位ノタカキヲ云ゾ。不義ナルコトデ。分限ニナル  
ハ。ヤガテホロブルモノゾ、」<sup>⑯</sup>

ここに羅山が云う分限とは身分相応の富と云う点では封  
建身分社会のものであるが、分限と云う言葉そのものは非

常に古く、我が国神社信仰の素朴主義に始り、禪の清貧<sup>⑧</sup>にも通ずる広い歴史的背景を持つてゐる。先にあげた教訓仮名抄がこれを例外なくとり上げてゐる所を以てしても、近世に於てはことに禪の影響が大きく、*Poverty*は心の露出状態<sup>⑨</sup>と云われる如く、禪も日本の朱子学も共に「心性」の教えであつたことが分る。江戸封建社会の分限思想はこの様な思想的経歴の下に時代の理念となり得たのであつて、羅山は幕政担当の一人としてこれを逃すことをしなかつた。

「春鑑抄」、「天ハタカク。地ハヒキシ。上下差別アルゴトク。人ニモ君ハタフトク。臣ハイヤシキゾ。ソノ上下ノ次第ヲ分テ。礼義法度ト云コトハ。定メテ人ノコ、ロヲ。ヲサメラレタゾ。……臣下ニモ百官ノ位ニヨリ。クルマヤ衣賞<sup>⑩</sup>、ナニ、ツケテモ。ソノ差別アルゾ。座敷ニナラレドモ。尊キハ上座ニキ。イヤシキハ下座ニアルゾ。カヤウナルコトガ。礼ト云モノゾ。」

車や衣裳・座敷等、衣冠住居に尊卑の別のあることは何れの時代でも変りはないが、封建社会は実力の均衡の上に立ち、しかも律令国家の文章経国的理想の如き文化的な理念を持たなかつた所にその特色を見るのであるが、江戸封

建社会はその安定を法度政治と文治政策に求め、嚴重な法度と儀式典礼によつて階級節度を維持しようとした。儒教、ことに朱子学の世界観は易学的に上下尊卑の哲学を以てこれに思想的な理念を附与する役目を果し、近世史上の指導理念となり得たのであつた。天高く地卑く、上下差別する陰陽五行説や張横梁の二気説は自然・人文の差別を越えて、汎神論的に宇宙の秩序を説き、併せて封建社会の人為的政策的な秩序をさえ理念化することが出来る。羅山を通じて朱子学が徳川政権と結合するに至つた必然性はここに求めることが出来るし、又羅山の教訓書がこの点を強調していることは、肯定論理的な日本の朱子学には極めて容易な道であつた。羅山に比して尺五の場合はやや趣が異なるが、肯定論理に立つて環境論を展開している所はやはり基本的に共通のものを持つてゐる。

「彝倫抄」、「臣下タルモノハ大小ニヨラズ。面々ウケトリタル職分ヲツクスヲ肝要トスルコトナリ。其職分ヲツクサズシテ。俸禄ヲトルラハ。素餐<sup>⑪</sup>トテ。君子ノハツル所ナリ。」

尺五の彝倫抄も切米取りの江戸時代武士の社会性を端的

に云い当てているが、江戸時代の主従関係が絶対服従、無限奉仕を要求するのに対し、尺五はあくまでも中国の君臣の関係、即ち天子と官僚の契約的な倫理を越えることなく、職業人としての武士、勤労者としての武士を考えている。山鹿素行の士道論が、以上の様な意味でユニークな思想であつたとすれば、彝倫抄は寛文の時代を待つまでもなく、江戸時代初頭に於て既に職業倫理を持つていたと云える。しかし尺五のこの様な思想は在野の学派として、羅山とは違つた立場にあり、江戸時代儒者のそれぞれの置かれた社会的環境が、その思想に本質的な連りを持ち、それは又我が国朱子学の構造そのものに根差すことは先に指摘した通りである。

「彝倫抄」、「士農工商ノ外。遊手浮浪ノ人トテ。ナニノ職分モナクシテ。イタツラニ国ノ費<sup>ツイ</sup>ナル民ヲ。自然ニアラタムルヤウニアルナラバ。国家富貴安全ニシテ。儒風モイヨク<sup>④</sup>オコルベシ。」

尺五の云う遊手浮浪の人は、それぞれ時代に依て差があり、江戸初期の浪人、江戸中後期の封建都市の職を失つた余剩人口等をあげることが出来るが、とにかくこれらの人

々を容れることの出来る封建都市は儒教理念の中にある封建制度そのものと相容れなかつた。素行・徂徠・蕃山・春台等の所謂経世学の儒者達は盛にこの問題を論じ、何れもその結論を正常な封建的自然経済に帰ることを以てしているが、その背景にあるものは、尺五の場合の如く善政、即ち天命と民意に従う民本主義が元来の姿である。「国家富貴安全ニシテ、儒風モイヨク<sup>④</sup>オコルベシ。」とある様に法度政治の当代にあつて、民本主義を正面から説くことは、尺五の様に在野の儒者の場合か、乃至は既成政権に対する修飾の場合に限られる。かくて江戸時代儒者の経世論は儒教倫理展開過程の上に大きな位置を占めることとなり、終にはそれが儒教そのものの形式・構造をさえ変革する時代が来るのである。

① 彝倫抄 五丁

② 安田二郎「中国近世思想研究」 朱子の「氣」について、の項参照

③ " " 朱子の存在論に於ける

「理」の性質について、の項参照

④ 林羅山文集、卷第六十八、隨筆四 八四四頁

⑤ " " 八四〇頁

⑥⑦⑧ 三徳抄、上、続々群書類従、第十、教育部 六七頁

- ⑨ 武内義雄「儒教の精神」 六六頁
  - ⑩ 西村天因「日本宋学史」 一一一—一二頁
  - ⑪ 足利衍述「鎌倉室町時代の儒教」 三四六—七頁
  - ⑫ 〃 〃 三五七頁
  - ⑬ 彝倫抄 古板本 一一丁
  - ⑭ 京大本、宣賢自筆「孟子抄」 尽心上下
  - ⑮ 相良亨「近世日本儒教運動の系譜」 八七頁
  - ⑯ 春鑑抄 続々群書類従、第十、教育部 五一頁
  - ⑰ 拙稿「心学五倫書とその歴史的背景」 京都女子大学紀要 一二号 一〇頁
  - ⑱ 鈴木大拙「禅と日本文化」 一四頁
  - ⑲ 春鑑抄 五二—三頁
  - ⑳ 彝倫抄 一七丁
  - ㉑ 〃 三〇丁
- 〔附記〕 本稿は昭和三十一年度文部省科学研究助成補助金による研究の一部である。

史学研究会 六月例会

日 時 六月十五日(土) 午後一時—四時  
 場 所 京都大学陳列館第二教室  
 講師演題 西南アジア史の諸問題

未 定

二つの乾燥地帯  
 西南アジア史研究の動向

藤本勝次氏  
 梅棹忠夫氏  
 中原与茂九郎氏

史学研究会 七月例会

日 時 七月六日(土) 午後一時—四時  
 場 所 京都大学薬友会館  
 講師演題 中国考古学視察団帰朝報告(予定)

訪中日本考古視察団の団員として五月中旬より一ヶ月にわたって中国を視察した水野精一、樋口隆康、岡崎敬三氏の帰朝談を予定している。(スライド使用)

## Recommencement of *Li Ta-chao* (李大釗)

—mainly on his political arguments in the  
“*Statesmanship*” (言治) period—

By

Hikosichiro Satoi

Among those whose world-wide fame of roles in history has unexpectedly interrupted the further research, there is *Li Ta-chao* (李大釗), too; especially on his growth toward Marxism we have almost nothing. Then, this paper shall be dedicated to make clear the very point heretofore neglected, how he, not born a fighter for Marxism, cast off his pro-*Yüan Shih-k'ai* (袁世凱) views from 1912 to 1914 through his hard-toiled study in the pro-*Yüan Shih-k'ai* (袁世凱) group of students *Pei-yang* (北洋) Researching Society for Law and Politics: and its organ paper “*Statesmanship*” (言治).

## *Kyokunkanasho* (教訓仮名抄) at the Beginning of the Edo Era

—on the lineage of *Shunkansho* (春鑑抄),  
*Santokusho* (三徳抄) and *Irinsho* (彝倫抄)  
in the history of ideas—

By

Kanji Imanaka

Here we have tried to trace the lineage of *Kyokunkanasho* (教訓仮名抄) by Confucianists at the beginning of the seventeenth century because of its close bibliographical and ideological relation to *Sishokanasho* (四書仮名抄) by the students of classicists in the *Muromachi* (室町) era.

Judging from the attitudes of the Japanese Confucianists since the Middle Ages to introduce the *Shushigaku* (朱子学), especially *Razan* (羅山) in *Shunkansho* (春鑑抄) and *Santokusho* (三徳抄) and *Shakugo* (尺五) in *Irinsho* (彝倫抄), the structure of idea in *Kyokunkanasho* shall be explained in view of ethical history of ideas.