

寛政異学の禁における「正統」思想
—正学派朱子学を中心として—

The “Orthodox” Thought in the Kansei Prohibition of Heterodoxy:
Centering on the Orthodox school of Zhuzi

王茂林・林美茂

Wang Maolin and Lin Meimao

中国人民大学哲学院

School of Philosophy, Renmin University of China

E-Mail:mimolin1230@yahoo.co.jp

Abstract

For the history of Edo Confucianism, the event of epoch-making significance is the Kansei Prohibition of Heterodoxy pursued by the Tokugawa Bakufu in 1790, it marks that the school of Zhuzi had become the “orthodox” of knowledge officially in Japan. For the question of how the “Orthodox School” -- the school of Zhuzi became the “orthodox” thought, if we study from the perspective of the Orthodox school of Zhuzi, we can find out that their thoughts are also based on the core clue of “orthodoxy”, and expand further from the three dimensions of Dao, Knowledge and Politics. Specifically, the “Orthodoxy of Dao” is the Confucian origin of the “orthodox” thought, the “Orthodoxy of Knowledge” constitutes the main content of “orthodox” thought which establishing the “Orthodox School” while rejecting the “Heterodox Schools”, and the “Orthodoxy of Politics” which as an idealized “orthodox” thought, has a far-reaching impact on the development of intellectual history at the late Edo period. The above three parts which construct the Confucian system of the Orthodox school of Zhuzi, have provided the Confucian theoretical basis for the establishment of “orthodox” thought in the Kansei Prohibition of Heterodoxy.

Key words : Orthodox; the Kansei Prohibition of Heterodoxy; the Orthodox school of Zhuzi;
Orthodox School; Heterodox Schools

はじめに

寛政二年（1790）五月二十四日、徳川政権の老中首座である松平定信（1758–1829）が当時の湯島聖堂の大学頭の林信敬（1767–1793）に「学派維持ノ儀」に関する禁令を發布した。これがいわゆる「寛政異学の禁」である。いま、寛政異学の禁に関する研究は少なくなく、おおよそ以下の二方面に研究が集中しているように思われる。一つ目は伝統的な研究のパラダイムであって、封建的なイデオロギーの視角から展開された研究である。この類の研究は丸山真男を代表とする。彼らは「異学の禁」を思想統制の強化手段と見なし、これを現実における公儀と諸藩が朱子学あるいは儒学によって排他的な体制原理を構築しようとしたものだとは見なさない。よって幕藩体制擁護という権力的なイデオロギーの作用から見れば、その結論はこの「異学の禁」に対して消極的なものになり、いわゆる朱子学が唯一の「正統」な学説であるという問題についてはなお検討の余地を残している。二つ目は上述の評価を批判的に継承し、「異学の禁」のポジティブな影響を見つけていくような研究であり、このような研究は徐々に増えてきている。ここでいうポジティブな影響とは、主に官僚制における人材登用と育成方式の改革を対象としており、さらに重要視されるのは武士教育と庶民教育の普及と伝播の問題である。

以上の二つの研究方向をまとめると、前者はなお強いイデオロギー性を帯びており、かつ学問的な儒学とイデオロギーとしての儒教倫理の間の違いを過度に強調している。よって「異学の禁」の影響への分析もいきおい保守的なものとなる。後者はイデオロギー的な議論を放棄し、「異学の禁」の中のポジティブな面を見つけ出そうとするものであるが、しかしそのポジティブな意味というのも結局は教育や学問といった具体的な領域に限られたものでしかない。

松平定信が下した禁令の中で非常に重要なのは、湯島聖堂の儒官に対して人事改革を行った点である。¹⁾しかもこの禁令において、この一件の核心である正学派朱子学につい

1) 禁令の原文は以下の通り。「朱学之儀者、慶長以來御代々御信用之御事にて、已に其方家代々、右学風維持の事被仰付置候得者、無油断正学相励、門人共取立可申筈ニ候、然処近來世上種々新規之説をなし、異学流行、風俗を破候類有之、全く正学衰微之故ニ候哉、甚不相濟事ニ而候。其方門人共之内にも、右体學術純正ならざるもの、折節者有之様ニも相聞如何ニ候、此度聖堂御取締嚴重に被仰付、柴野彦助岡田清助儀も右御用被仰付候事ニ候得者、能々此旨申談、急度門人共異学相禁し、猶又不限自門他門ニ申合、正学致講窮、人才取立候様相心掛可申候事。」（司法大臣官房庶務課編『徳川禁令考』第二帙（吉川弘文館、1931）、251頁。）禁令の内容は大きく二つに分けることができる。一つは聖堂の教学の内容についてであり、つまり朱子学の「正学」としての正統的な地位を確立させ、朱子学以外の一切の学説を均しく「異学」として排除する部分である。二つは聖堂の教員の人事に関するものであり、特に朱子学者の柴野栗山（1736–1807）と岡田寒泉（1747–1817）を儒官として「正学致講窮」、「異学相禁し」などの重任を負わせた部分である。これより徳川政権はこの二つの方向から湯島聖堂に「改革」を実行したのであるといえる。

でも言い及んでいる。²⁾これらは寛政異学の禁の建言、実施などにおけるキーポイントであって、しかも現在の学界ではその学政³⁾思想について系統だった研究がなされていない。したがって本稿は寛政改革の思想史に立ち戻り、「道」「学」「政」の三つの観点から、正学派朱子学の思想的な文脈とその根底にある含意について整理検討し、「寛政異学の禁」の中における「正統」思想への手掛かりを得たい。

一、「道統」：「正統」思想の儒学的源流

大体についていえば、「寛政異学の禁」が最も直接的に影響を与えたのは徳川政権の教学体制であり、これによって朱子学を「正学」とする学政制度が確立され、朱子学以外の諸学派は全て「異学」と見なされ排除された。しかしこれは表面的な学派の正異の区別であって、より根底には儒学思想の淵源である儒学体系内部の「道統」という考え方が存在する。正学派朱子学者は「異学の禁」を擁護する論述の中で、かつて儒学が日本に伝来された系譜を根拠として、朱子学の「正統」の淵源の所在を明らかにした。

吾れ朱子を崇ぶこと藤惺窩より昉まる。是の時に方りて闔国鼎沸、群雄武を尚び、絶えて一人も礼もて逢掖を致して問学講道する者無し。特だ照祖のみ大いに卓識に度り、首めに惺窩を聘し、経史を干戈矢石の間に於いて習う。又た其の門人林道春を挙げ、博士と為して学制を創む。此れ其の王室を翼戴し、禍乱を戡定して、能く業を創め統を垂れ、其の孫謀の端を貽す所以、蓋し亦た此に於て見ゆ。慶元鞬囊已に還り、相い承けて益す隆なり。常憲公類宮を立て聖堂を建てるとに至り、仍ち道春の子孫をして、其の職を世襲して学政を総べ、士子を教えしむ。更に木順菴を辟して、以て顧問に備え、親ら経義を講説し、侯伯をして之を聴かせしむ。是に於て斯の文翕然として興起す。嗣後文昭公は源君美・三宅緝明等を擢じ、有徳公室直清・中村明遠等を延きて、直講官と為すに、是れ皆な一世の醇儒にして、文行兼優、正学を師承する者なり。

(吾崇朱子昉於藤惺窩。方是之時闔国鼎沸、群雄尚武、絶無一人礼致逢掖、而問学講道者。特照祖大度卓識、首聘惺窩、習経史於干戈矢石之間。又挙其門人林道春、為博士創学制。此其所以翼戴王室、戡定禍乱而能創業垂統。貽其孫謀之端、蓋亦見於此。慶元鞬囊已還、相承益隆。至常憲公立類宮建聖堂、仍令道春子孫、世襲其職総学政、教士子焉。更辟木順菴、以備顧問、親講説経義、使侯伯聴之。於是斯文翕然興起。嗣後文昭公擢源君美、三宅緝明等、有徳公延室直清、中村明遠等為直講官、是皆一世醇儒、

2) 「正学派朱子学」という称謂について、学界では定まった呼び方がなく、「後期朱子学派」、「寛政正学派」、「朱子学正学派」など多くの呼び方が存在する。本文ではひとまず「正学派朱子学」で統一する。

3) 本論における「学政」は「教育行政」の意味で使用する。

文行兼優、師承正学者也)⁴⁾

西山拙斎（1735-1798）は自らの崇拜する朱子学が藤原惺窩（1561-1619）に始まることから説き起こし、惺窩がまさしく江戸儒学（特に朱子学）の先駆者であると見なす。拙斎は詳細に朱子学がどのようにして尚武の気風の残る江戸初期に根付いていったかを遡り、その過程における朱子学の継承の系統を明確に描き出す。その系譜は惺窩より始まり、林羅山（1583-1657）に至って学制が創建されるとし、拙斎は江戸儒学の業を創始したことと師弟伝承の伝統を称賛している。その後、五代将軍綱吉が聖堂を建ててより、林家一門が儒官の職を世襲し学政をつかさどるようになり、また木下順庵（1621-1699）を顧問として、文教の風が巻き起こった。後に源君美、三宅緝明、室直清、中村明遠ら儒者による「師承正学」が行われ、朱子学は伝統の継承を行ってきた。この伝承順序の整理は、一方では儒学の日本における発展に相次ぐ「正統」があったことを示しており、もう一方では日本朱子学が「正学」の正統的な地位にあることを強調している。

さらに一步進めて、正学派朱子学者はこの「道統」の伝承の系譜を中国にまで遡らせており、その中でも特に孟子、董仲舒、程顥、程頤、朱熹らの存在が強調される。

夫れ聖人の声息と相及ぶ者、孟子の如き莫し。孟子に言有り、「能く言いて楊墨を距ぐ者は、聖人の徒なり」と。漢儒は孔門伝授の説多く、最も董生を称す。董生に言有り、「諸の六芸の科、孔子の術に在らざる者は、みな其の道を絶ち、並進せしむこと勿れ」と。二子の時、既に距ぐべく絶つべきもの有り、而して之を距ぎ之を絶つ。此の如く其れ厳しきは、蓋し其の統を明らかにし、以て天下を一にせんと欲すればなり。二子の言、巋然として並び存し、其の統を往聖に接ぐことは、固より言を待たず。程朱の若き者は、声息に相及ばず、相伝授すること有る無く、而して其の旨は実に圭瑁相合すれば、即ち其の統の在る所は、昭らかなること白日の如し。

（夫与聖人声息相及者、莫如孟子。孟子有言、能言距楊墨者、聖人之徒也。漢儒多孔門伝授之説、最称董生。董生有言、諸不在六芸之科、孔子之術者、皆絶其道、勿使並進。二子之時、既有可距可絶、而距之絶之、如此其嚴、蓋欲明其統、以一天下也。二子之言、巋然並存、其接統於往聖、固不待言。若程朱者、声息不相及、無有相伝授、而其旨実圭瑁相合、即其統之所在、昭如白日）⁵⁾

頼春水（1746-1816）が「学統」を強調することでその名を知られるようになったとはい

4) 西山拙斎「与赤松滄洲論学書」（中村幸彦校訂『近世後期儒家集』（日本思想大系第47巻、岩波書店、1972）所収）、325頁。

5) 頼春水「学統説送赤崎彦礼」（前掲『近世後期儒家集』（日本思想大系第47巻）所収）、334頁。

え、しかしその「学統」思想とは実は儒家の「道統」に根差した考え方であった。ならばどのようにして誰が誰の道統を継承したと判断するのか。春水は大きく二つの状況を想定する。一つは聖門の継受を得ることであって、「聖人の声息と相及ぶ」することができれば「道統」の系譜に入ることができる。例えば孟子や董仲舒がこの類である。これに対して、もう一つの状況とは程朱を代表とするものである。彼らが生きた時代は聖人が生きていた時代と懸隔すること甚だしく、すでに「聖人の声息と相及ぶ」することができず、道統を継承することができなくなっていた。しかしその思想の要旨は実際において聖人と「圭瑁相合」ようであり、故に程朱の学問もまた聖人の道統を受け継いだものといえるのである。

以上のように両者には具体的な継承方法の相違があるとはいえ、その中で最も重要な部分は「同」であるという点である。孟子は「楊墨を距ぐ」で、董仲舒は「諸の六芸の科、孔子の術に在らざる者」とし、この両者の「其の統を明らかにし、以て天下を一にする」という方法は、異端を排斥し孔子の学問を正当の代表として護持するという事に繋がる。よって孟子や董仲舒の例は異端を排除し、正統の典範を守り、それを宣揚するものと見なすことができるのである。異なる手法で「道統」に接続した程朱であっても、同様なことが確認される。

乃ち陸九淵の頓悟、王守仁の良知に至りて、亦た皆な聖賢を称して謬る者。宋明の諸賢は之を闢き、以て陽儒陰仏、倫理を絶滅するの害と為す。後儒亦た謂う、其の功は孟子を継ぐなり。

(乃至陸九淵之頓悟、王守仁之良知、亦皆称聖賢而謬者。宋明諸賢闢之、以為陽儒陰仏、絶滅倫理之害。後儒亦謂、其功繼孟子也) (「与赤松滄洲論学書」、324頁)

いわゆる宋明の諸賢というのは、程朱の学一派のことである。ここで拙斎は陽明学を「聖賢を称して謬る」であって「倫理を絶滅するの害」の異端であると批判する。これに対して、陽明学を退けた程朱は「其の功は孟子を継ぐ」であって、拙斎は異端を退けるという角度から再度程朱が「道統」に接続するという伝承の合法性を確認しており、「始めて洙泗の統に継ぐ(始繼洙泗之統)」である。さらに拙斎においては、異端を退けるというのは「道統」を継承する一手段であるのみならず、先王の建てた学政の価値そのものでもあった。

此れ先修の深く憂へ遠慮り所以、力て闢き峻く之を拒むなり。若し然らずと謂わば、則ち先王庠序の政、皆な虚設と為す。夫子は子貢を警めること亦た贅言と為す。而して孟子何ぞ必ず楊墨を闢し、宋明の諸賢何ぞ必ず陸王を闢しんや。

(此先修之所以深憂遠慮、力辟峻拒之也。若謂不然、則先王庠序之政、皆為虛設、夫子警子貢亦為贅言、而孟子何必辟楊墨、宋明諸賢何必辟陸王乎) (『与赤松滄洲論学書』、324頁)

これによれば、正学派朱子学は江戸儒学発展における「道統」の序列の整理によって、儒学体系内部の正統性と合法性の根拠を獲得したといえる。そして自身が儒家の「道統」の系譜の正統性と合法性をもっていると強調することによって、他の学説を「異端」として排斥することも展開した。これもその目的の一つであろう。

日本の「道統」説が理論上は中国の「道統」思想に根差すものであったとはいえ、しかしそこには特殊性がそなわっている。辻本雅史は両者の違いを日本の「学統」がその本質において「政統」に近く、中国の「道統」とは異なるところにあったと指摘した。⁶⁾この見解は「政統」と「道統」を過大評価していることであり、江戸儒学と中国儒学の間の区別についていうのであれば、これは決して両者の差異の在り処を示していないのである。あらためて寛政年間前後の正学派朱子学の言説に立ち戻るならば、一つの明確な差異が見いだせる。それは儒学の「道統」が整理されているとはいえ、「道統」という言葉そのものは使われることがなく、かえって「学統」という言葉が頻繁に出現しているという点である。さらに「学統」は単独のテーマとして取り上げられることもある(例えば、頼春水の「学統説」や「学統説送赤崎彦礼」など)。これに対して、もし中国と日本の「道統」思想の歴史的な面に立ち返ってみるのであれば、その差異出現の原因は明確となるだろう。

儒家と「道統」が関わる記述は、孔孟の時期に既にあったとはいえ、宋学の時に系統だった道統の説が徐々に組み立てられていった。程朱の学に代表される宋学は大いに「道統」を提唱していた。その所以は当時、仏教や道教などの「異端之説」が「日新月盛」(『中庸章句序』)であったからであるが、それと同時に、宋学も仏教の「法統」という考え方に影響され、儒家自身における「道統」の系譜という方法を採用し、これによって仏教や道教のような異端を攻撃し、儒家の正統としての地位を守ろうとした。だから中国において儒家が「道統」を提唱し始めた直接の目的は、仏教と道教を攻撃するためであったのである。仏教と道教は儒家と同じく、自身の中に何らかの「道」に関わる系統だった議論を持っており、そのため程朱は「道」の正統が結局どこにあるのかという問題を明らかにする責任を負うこととなった。しかもこの「道統」思想による異端の排斥は、事実上、程朱の学が宋学を中心であるという自覚を促し、ここにも宋学を「新儒学」と見なす時の「新」の意味合いが見て取れる。

6) 辻本雅史『近世教育思想史の研究—日本における「公教育」思想の源流—』(思文閣出版、1990)、214頁。

中国の「道統」思想から日本の儒学へ接続し発展していくという流れは、正学派朱子学者が朱子学の「正統」的地位の意識を整理することを通して、事実上日本朱子学の主体性を呼び起こしたと見なせる。彼らによって整理された程朱の学が日本朱子学へと流れ込んでくるという系統は、「道統」継承によって保証され、さらに正学派朱子学の『『正学』としての正統性の根拠をなしている』（辻本雅史、213頁）。但し同じではないのは、日本において当時の朱子学が直面していた問題は、仏教や道教のような儒家以外の学派の排撃ではなく、儒家内部の分派と学派間の争いであったことである。要するに、排斥すべきは朱子学以外の儒家の諸学派（特に徂徠学がその主たる標的であった）であった。よって「正学」たるべき朱子学は「道」の中における正統は結局誰のものなのかを論証する必要があった。これは正学派朱子学者たちの論述の中に根拠を見つけ出すことができる。例えばそれは尾藤二洲（1747-1813）の論述に顕著であって、彼は、

何をか正と謂う。孔孟の説く所、程朱の伝ふる所、是れなり。何をか不正と謂う。陸王之知覚を主として、陳葉の功利を専にする、是れなり。老仏は奈何せん。彼は既に類を殊にすれば、何ぞ必ずしも之を挙げんや。吾の所謂不正なる者は、名は儒にして実は非なる者なり。

（何謂正？孔孟之所説、程朱之所伝、是也。何謂不正？陸王之主知覚、陳葉之専功利、是也。老仏奈何？彼既殊類、何必挙之也。吾所謂不正者、名儒而実非者也）⁷⁾

と述べている。「孔孟の説く所、程朱の伝ふる所」というのはつまり儒家の「道統」のことである。二洲が論じていることは、継承した「道統」の「正」たる孔孟程朱が相対しているのは仏教や道教ではなく、陽明学はであり事功学派であって、彼らは「不正」な異端なのである。儒家から見れば仏教や道教はそもそも異類に属するものであって、そのことは一見して明らかであり儒家による討論を俟つまでもない。「正」と「不正」を明確に論じなくてはならないのは、名義上は儒家であるにもかかわらず、その実、決して儒家ではない学派を論じる時である。だから、ここにおける弁別され排斥される「異端」は、儒学内部の学派を指しているのである。儒学内部の似て非なる「異端」は、二洲から見れば極めて危険なものであった。

世の悪む可き者は、似て非なる者より甚だしきは莫し。国を誤り世を乱すこと、その源はこれに由る。⁸⁾

7) 尾藤二洲「中庸首章圖解附録・正學説」（頼惟勤編集・解説『静寄軒集』（近世儒家文集集成第十巻、ペリかん社、1991）所収）、109頁。

8) 尾藤二洲「素餐録」（頼惟勤校注『徂徠学派』（日本思想大系第37巻、岩波書店、1972）所収）、261頁。

そのことは、彼にとって必ず論じなくてはならないものであった。

要するに、「道」の角度から考えれば、正学派朱子学の思想はその儒家内部の思想的な根源である「道統」の思想に影響されていることが見えてきた。日本の「道統」伝承の系譜の整理は日本朱子学の主体性を呼び起こし、朱子学が儒学の「道統」を継承していたことを強調し、それによって自身の正当性と合法性を主張した。その一方で、「道統」思想の中の異端排斥という考えを強調し、徂徠学に代表される儒家の中の「異端」の排斥と、自身の立場を盤石にすることを狙った。よってこの点からみれば、「道統」思想は正学派朱子学の学政思想に根本的な理論を提供したといえる。それと同時に正学派朱子学者の述べる「道統」の特殊性を考慮すれば、「正」と「異」の論争の本質が儒家内部の学派争いに根差すものであり、異端を排斥して学界を統一することを目的としていたともいえるだろう。この「道統」思想を理論的な武器として、正学派朱子学者はさらに「正統」思想の具体的な論述である「学統」思想を展開させていくのである。

二、「学統」：「正統」思想の具体的展開

頼春水が「学統」に論及した時、真っ先にこう述べている。

君子の学は、統を知るを先と為す。学は統無きは、学ばざるに如かざるなり。統なる者は聖賢の伝ふる所にして、古今に亘り、天地を貫き、礼法以て立ち、倫常以て明らかなる、是れなり。統は一のみ。各々其の統とする所を統とするの謂に非ざるなり。(君子之学、知統為先。学焉無統、不如不学也。統也者聖賢之所伝、亘古今、貫天地、礼法以立、倫常以明、是也。統一而已矣、非各統其所統之謂也) (『学統説送赤崎彦礼』、334頁)

「君子之学」はつまり儒学の正統的学問を代表している。いわゆる「統」とは簡単にいえば統一のことであり、「学統」とはつまり学問を統一することを意味する。学問の統一で重要なのはこれが学問における主要な前提となり、もし「統」がなかったならば学問の存在価値もなくなってしまうということである。これと同時に、学問の「統」の基礎はかつての「聖賢の伝ふる所」に含み込まれてきた「道統」であるから、「道統」は「学統」の前提となる思想である。「道統」の理論に基づいて、正学派朱子学者は学問の統一を深めていき、ここにおいて「道統」理論は学統の前提であるのみならず、正学派朱子学者の学問統一における有力な武器にもなったのである。

まず歴史的な面から考えてみると、

蓋し慶長以降、江都の学政、一に朱子に遵ふ、異論有ること無く。是の時に當たる、

衆家汎濫、以て朱子を謗詆するを大家碩儒と為し、理学を攻駁する者甚だ衆し。栗山能く之を洞視し、其の弊を糾正せんと将に、会旨を奉して学政を料理す。

(蓋慶長以降、江都学政、一遵朱子、無有異論。当是之時、衆家汎濫、以謗詆朱子為大家碩儒、攻駁理学者甚衆。栗山能洞視之、将糾正其弊、会奉旨料理学政)(「与赤松滄洲論学書」、323頁)

とある。西山拙斎は朱子学が尊崇されるべき唯一の学問であって、江戸初期からの伝統が存在することを強調した。よって柴野栗山を代表とする朱子学者は百家争鳴、異端の興起という局面に対して学政改革を遂行し、歴史中に出現した学政の弊害を修正し、学政の本来の伝統に回帰することを主張した。もしさらに「道統」について遡っていくならば、

正嘗て聞けらく、漢唐の註疏、諸家専ら訓詁の文字を治む。而して経旨を解するに、概乎として膚浅にして、蠟を嚼みて味無し。宋の程朱に至りて、微旨奥義、粲然として復た明白なりて、始めて洙泗の統を継ぐ。是れに繇て漢土の学政は一に帰す。洛閩の制、芸科の場、専ら程朱の伝注を用て標準と為せば、是れを以て士を策し、此を以て挙に应ず。父師の授与する所、子弟の伝受する所、止だ是れ斯の学のみ。宋季元初より、明を歴て清に**迨**ること、今より五百有余歳、革命迭に興ると雖も、学政画一にして、復た異論無からん。明叔世間に異を立つる者有れども、亦た唯だ私かに草野に議すのみにして、未だ廟堂の上に於いて公言すること有らざるなり。

(正嘗聞、漢唐註疏、諸家專治訓詁文字。而解經旨、概乎膚淺、嚼蠟無味。至宋程朱、微旨奥義、粲然復明白、始繼洙泗之統。繇是漢土学政、帰一。洛閩制、芸科場、専用程朱伝注為標準、以是策士、以此应挙。父師之所授与、子弟之所伝受、止是斯学而已。自宋季元初、歴明**迨**清、五百有余歳於今、雖革命迭興、学政画一、無復異論焉。明叔世間有立異者、亦唯私議草野、未有公言於廟堂上也)(「与赤松滄洲論学書」、325頁)

とある。程朱は儒家の「道統」の伝統に連なるのであって、一国の学政についていうならば、これは学問上の統一を意味する。しかも制度の面からみると、科挙を設立し公的な学問を作り出すことによって、教育においてただ朱子学を学ぶことになるのみならず、例え朝廷に変化があったとしても、この「学政画一」の統一は動揺することがないようになった。ここに道学は中国において学政統一の地位に到達したのであって、まさしく正学派朱子学者が寛政異学の禁で企図した到達目標もここにある。したがって中国道学の発展の歴史は、正学派朱子学者が学政の思想の合理性について論述する際に最も参考となるものである。これだけではなく、朱子学は朝鮮や琉球などでも無視し得ない勢力に発展している。「惟だ漢土然と為するに非ざる、即ち朝鮮琉球の諸れ蕃は、苟も斯に従事する者、亦た皆な

愆ざるに率由す。(非惟漢土為然、即朝鮮琉球諸蕃、苟從事於斯者、亦皆率由不愆。)(「与赤松滄洲論学書」、325頁) これらのことによれば、儒学の「道統」思想は正学派朱子学者の展開する「道統」思想の強力な歴史的根拠であったといえる。

ついで理論の角度から、正学派朱子学者が詳細に論述した「学統」を建てる必要性と方法について見てみよう。これは三つの要素に分割できる。

一つ目は「従属」の角度からの議論である。多種多様な学問はあたかも一人の将帥のもとに多様な技術を持った兵士によって組織される軍隊のように、統帥する存在によって学界を牽引することが求められる。

曰く、「武事に固より数家あり、其の旅を整へ師を行くに及ぶや、之が将帥たるは一人のみ、則ち鼓すべくして鼓し、金すべくして金す。惟だ其の進退する所、苟も数将帥有り、我は鼓すれば彼は金すべく、彼は金すれば我は鼓すべくんば、金鼓は所を失い、彼我は相乖る。豈に能く其の師を成さんや」と。学に数家有り、数家並び行えば、吾れ未だ其の可なるを知らざるなり。彼は我の末と為す所以を以て本と為し、以て天下を易へんと思ひ、我は彼の本と為る所以を以て末と為し、以て天下を易へんと思わば、則ち多門の政、吾は誰に適従せんや。夫れ師の必ず将帥を一にすれば、則ち人誰か然らずと謂はんや。学の必ず一家を主とするに至ては、則ち以て曉り難しと為すも、亦た異ならずや。若し之を武事に数家有るに比すれば、則ち民を理めて兵を理め、水利算数、詞章訓詁、其れ或は比すべきは、是れ小数なり、何ぞ与に其の統を言うに足らんや。

(武事固数家矣、及其整旅行師也、為之将帥一人而已矣、則可鼓而鼓、可金而金。惟其所進退、苟有数将帥、我鼓彼可金、彼金我可鼓、金鼓失所、彼我相乖、豈能成其師乎哉? 学有数家、数家並行、吾未知其可也。彼以我所以為末為本、思以易天下。我以彼所以為本為末、思以易天下。則多門之政、吾誰適従? 夫師之必一将帥、則人誰謂不然。至学之必主一家、則以為難曉、不亦異乎? 若比之武事有数家、則理民理兵、水利算数、詞章訓詁、其或可比、是小数也。何足与言其統也哉)⁹⁾

このように正学派朱子学は軍事を比喩に用いている。禁令に反対する異端学者の観点では、併存する各学派はしよせん技術上の差異があるのみであって、互いに傷つけあうものではないとされる。¹⁰⁾ 正学派朱子学はそれに反駁して以下のように言う。まさしく一軍

9) 頼春水「学統論」(前掲『近世後期儒家集』(日本思想大系第47巻)所収)、333頁。

10) 「之を武事に比すれば、弓馬劍槍、各々其の家有り、並び行ひて相害わざるなり。学は数家有り、数家並び行へば、何為れぞ不可ならんや。(比之武事、弓馬劍槍、各有其家、並行而不相害也。学有数家、数家並行、何為不可?)」(「学統論」、333頁)

の中には異なる技能を持つ人々が含まれているが、だからこそ一人によって全軍が統率され、命令を下す将帥が局面全体を把握する必要がある。このような能力は全体としての「師」というものであり、そうしなくてはそれぞれが分派し、結果として彼我の隔たりは大きくなり、師は師たりえなくなる。しかもさらに重要なのは、数家とは区々たる「少数」にすぎず、一人の「統」を司る将帥と同じものとは見なせない。したがって、数家の学問の存在についていえば、必ず一人の全体を統率する「将帥」によってまとめられなくてはならず、これより「将帥」とはいきおい学問を統一する「学統」ということとなる。比較してみれば、その他の学派も「少数」にすぎず、これと「学統」を比べることは不可能であって、ただ「学統」に服従すればよい。正学派朱子学はこのように述べるが、ならばどのようにして朱子学は学問の「学統」を弁別するのであろうか。

二つ目は「正邪」（「正異」もしくは「正雑」とも）の角度からの議論である。正学派朱子学者が区別を指摘する「正」と「不正」の名称はもとより些末なことではあるが、繰り返し区分として「正学」の名称が強調されることによって、世間の種々の学問は「道統」から離れた「不正」な学問であると位置づけられる。

道の明らかならざるは、学の正しからざるに由るなり。道なるものは何ぞ。倫理なり。学なるものは何ぞ。これを明らかにするなり。倫理の外、道なく、これを明らかにするの外、学なき、奚ぞ嗚嗚を以て為ん。尚ほこれを外にして学を為むる者あり。正学の名、ここに於いてか立つ。夫れ学に正雑の名あるは、抑も末なり。¹¹⁾

ここでは孔孟程朱の学問は「正」学と判断する基準はまさしくここに提出される「道統」思想である。これのみならず、程朱の学は「正邪」を判断する基準ともなる。

正と不正と、何を以て之を弁ず。諸を天に質して天違わず、諸を人に徴して人拂らざるなり、斯を之れ正と謂う。諸を天に質して天違ふ、諸を人に徴して人拂るなり、斯を之れ不正と謂う。天と人と違ひて拂り、何を以て之を知る。天の天為る所以は、理なり。理に安からざれば、天違ふなり。人の人為る所以は、性なり。性に順わざれば、人拂るなり。性理は如何して以て之を明らかにすべけんや。孔孟の説く所、程朱の伝ふる所に循いて、之を学べば、斯に以て明らかにすべきなり。明らかにして後に之を扱ふ、何ぞ弁ずべからざることを之れ有らん。

（正不正、何以弁之？質諸天而天不違也、徴諸人而人不拂也、斯之謂正。質諸天而違也、徴諸人而拂也、斯之謂不正。天人違拂、何以知之？天之所以為天、理也。於理不

11) 頼春水「正学指掌」序（前掲『徂徠学派』（日本思想大系第37巻）所収）、318頁。

安、天違也。人之所以為人、性也。於性不順、人拂也。性理如何可以明之？循孔孟之所說、程朱之所傳、而學之、斯可以明也。明而後択之、何不可弁之有）（「中庸首章圖解附録・正學説」、109頁）

正邪を判断する「天」という基準は、明らかに程朱の「性理」に依拠したものであり、したがって学問の「正邪」を判定するというのは程朱の体系内部に既に完成していたといえる。しかもその根本は程朱が伝承してきた儒家の「道統」であるから、その結果もまた朱子学のみがこの「正学」と符合するということになる。「天道を本として、人倫を主とし、本末兼ね備わり、之を伝へて弊無きは、唯だ程朱の学為るのみ。是れ即ち古の聖賢の学なり。（本天道、主人倫、本末兼備、伝之無弊、唯程朱之学為爾。是即古聖賢之学也。）」（「学統論」、333頁）この基準の下では、陸王、陳葉などの学説は自然と「不正」な「異端」とみなされる。「道は即ち理、器は即ち気。異端はみな気を以て道となし、而して理を見ざれば、則ち所謂の器外の道は、亦た只だ是れ器なり。」（「素餐録」、291頁）もし「不正」の学を排除しなければ、危険は極めて大きいとされる。

朱子は『論語』の開巻の第一章の注に於いて、学者に示して曰く、「徳の成る所以、亦た学の正しき、習の熟したる、説の深きに由る」と。夫れ学の正しからざるは、習う所と悦ぶ所、皆な道と背叛す、何ぞ徳は之れ能く成らん。故に学を為すの道は、正邪を弁ぜざるべからず。

（朱子於『論語』開巻第一章注、示学者曰、「徳之所以成、亦由学之正、習之熟、説之深。」夫学之不正、所習所悦、皆与道背叛、何徳之能成？故為学之道、不可不弁正邪）¹²⁾

若し異学の倡える所、本を言ひて末を遺すに非ざれば、則ち末を言ひて本を遺す。或は卑近に陥り、或は高遠を驚める、皆な其の政を害なう。此れ異学の斥けざるべからざると為す所以なり。

（若異学所倡、非言本而遺末、則言末而遺本。或陷卑近、或驚高遠、皆害於其政。此所以為異学不可不斥也）（「学統論」、333頁）

この聖人の道に悖る「不正」なる異端は、ただ学業の成就が果たされないのみならず、政治にまで危険を及ぼす。よって必ず区別され、排除されなくてはならないのである。

三つ目は「真贋」の角度からの議論である。邪説異端の類は贋作と同じであって、儒学の内部にあって自らは聖人の道であると認識しているが、その本質は決してそのようでは

12) 尾藤二洲「中庸首章圖解附録・理氣説」（前掲『静寄軒集』（近世儒家文集集成第十卷）所収）、108頁。

ないとされる。

今は乃ち教の純駁を扱はず、学の正邪を論せず、概ね均しく是れ聖人の道にして、各の其の好む所に従いて害無しと謂わば、何ぞ其の見る所の汗漫ならんや。人有り是に於いて、口は濁水を漱ぎ、手は仮金を持し、人に謂いて「均しく是れ水なり、吾れ奚んぞ其の清濁を扱ばん。均しく是れ金なり、吾れ奚んぞ其の真仮を論ぜん」と曰わば、則ち其の疎狂を嗤わざる者は幾んど希なり。

(今乃不摺教之純駁、不論学之正邪、概謂均是聖人之道、各従其所好而無害、何其所見之汗漫也。有人於是、口漱濁水、手持仮金、謂人曰、「均是水也、吾奚摺其清濁？均是金也、吾奚論其真仮？」則不嗤其疎狂者幾希)(『与赤松滄洲論学書』、325頁)

多種多様な学問の根源は聖人の道であると強調し、朱子学との違いは見解の相違にすぎず、害があるものではないという。これは当時の禁令に反対する儒者の持っていた主要な観点の一つである。これに対して、拙斎はこれらの学説を濁水や仮金に喩え、聖人の道に代表される「正」を清水や本物の金に喩えて比較している。邪説異端は聖人の道のまがい物であって、仁義の道を塞ぐ間違った方向であると指摘し、聖王の教えの目的は正しい聖人の道を教授することであって、それによって学者を「正学」の路に進ませることである。だから学問の真贋は弁別されねばならず、それによって聖人の道たる「正学」の伝承を確保し、聖人の教えを実現させるのである。

最後に、正学派朱子学者は理論上の分析を現実に結びつけている点を確認したい。彼らは「学統」を建てて現実社会中の学問上の弊害を取り除き、風俗を整え教化することの重要性を論証している。まず学問についていうならば、徂徠学を代表とする諸々の異学は当時の学風に悪影響をあたえており、士風を日々低下させていき、「学弊」の問題は日に日に重大になっていっている。しかもこの「学弊」の風潮は当時の社会に蔓延っていた。「学一にして統無ければ、百弊随いて作る。(学一无統、百弊随作。)」(『学統説送赤崎彦礼』、334頁) その中でも最も重要なのが社会風俗と教化の崩壊を導いていることである。よって正学派朱子学は、学問あるいは教育の意義がまさしく風俗の教化や社会秩序の維持にあるとし、目下進んでいる「学弊」の問題の原因は学問に「統」がないことであると指摘する。

此より出でて必ず彼に入り、紛々として天下に適従するを知るもの莫きは、是れ其の統の明らかならざるに由り、以て此に至るのみ。然らば則ち今日に学を論ずるは、統を捨てて其れ曷を以てせんや。

(出於此必入於彼、紛紛焉天下莫知適従、是由其統之不明、以至於此耳。然則論学於今日、舍統其曷以耶)(『学統説送赤崎彦礼』、334頁)

しかし「学統」を建てようとするならば、盲目的に学問を選択することはできず、旧来の正邪を明確に分かつことを通して、「正しい」学問を確立させなくてはならない。

『学記』に曰く、「君子は如し民を化し俗を成さんと欲すれば、其れ必ず学に由らんや」と。設令教学が方を失えば、正邪は弁せず、何ぞ民を化し俗を成すの為を能くせんや。 (『学記』曰、「君子如欲化民成俗、其必由学乎。」設令教学失方、正邪不弁、何能化民成俗之為) (『与赤松滄洲論学書』、323頁)

ここに正学派朱子学が正邪の「学統」を強調する考えと社会風俗の道徳的教化に密接な関連があることがうかがえ、正学を確立させることを通して民を教化し、「風俗人心を下に維持する所以の者は、其の正を得るなり。(所以維持風俗人心於下者、得其正也。)¹³⁾これによって正学派朱子学は再び朱子学こそが「正学」であって、教化の重責を担うことができる学問であると強調するのである。

能く其の正に由りて、異学の証する所を為さざれば、則ち済々の士、蚩々の民、趨向差はずして、皆な醇正に之れ帰して自ら知らざるなり。所謂の道徳を一にして以て俗を同じくする者、是に於いて見るべし。是れ吾学の能く所、而し異学の能わざる所なり。

(能由其正、不為異学之所証、則済済之士、蚩蚩之民、趨向不差、皆醇正之帰而不自知也。所謂一道德以同俗者、於是乎可見焉。是吾学之所能、而異学之所不能也) (『学統論』、333頁)

頼春水は明確に「道徳を一にして以て俗を同じくする」の観点を提出し、しかもただ「吾学」つまり朱子学こそがそれをなしうるのであり、他の異学では不可能であることを指摘している。これにより正学派朱子学の提唱する異端排斥と正統な「学統」を建てることの重要性はより一層拡大され、これによって天下の風俗を領導し正しいものへと教化していくことをも担うようになった。つまり「学統」を確立させることを通して、「正学」たる朱子学は道徳を統一し教化によって天下の風俗を同一にするという政治上の効果もあげることができる。これが正学派朱子学の「学統」観の最高の目標である。

以上を要するに、「学」の角度から、正学派朱子学者が歴史、理論、現実の各面からどのように学問を統一し「学統」を確立させるのかを述べてきた。彼らの「学統」に対する論述の中では、不断に異端を排斥することの重要性が説かれるのみならず、朱子学を唯一

13) 柴野栗山「送長子玉序」(『栗山文集』(大阪活版製造所、1906)所収)、6頁表。

の「正学」として確立させ、それによって学問を統一して民を教化する「学統」思想が強調される。この思想は寛政の改革中に異学禁令の形をとって実施された。したがってその「正統」思想は政治制度の上において一定程度実現したとあって良いだろう。

三、「政統」：「正統」思想が儒家の発展に与えた影響

正学派朱子学の強調するところの学問は風俗教化の面において現実的に作用しており、これは学問に政治的な重要性が具わっているのみならず、本稿が「政」の視点から正学派朱子学の学政思想が儒学思想の文脈の中でどのような影響を持っていたのかを探る時のキーワードともなる。風俗教化については二つの方向から考察できるだろう。一つは、儒者としての視点であり、これは学問と教育の社会責任がどう担われていたのかという問題となる。もう一つは為政者としての視点であり、これは公儀が国家を統治において実現させなければならない統治目標の一つともなる。

まず儒者の角度から見てみよう。正学派朱子学が学問を論じる際に政治や風俗教化の面に論及することは重要なことであり、これは学問によって政治と風俗の根本に置く考えである。

政の純駁は、学の正邪に由る。

(政之純駁、由学之正邪)¹⁴⁾

学事ハ上下相貫キ貴賤之差別無之義…政事之根本風俗之由来此所ニ御座候。(「春水遺響」二、「口上之覚」)(辻本雅史、209頁)

正学派朱子学のこの説のみならず、当時「異学」に属している儒者の冢田大峰(1745-1832)にもこの点に繰り返し論及している。

御政事ハ学問より出不申候てハ、相済不申候事。(「春水遺響」二、「口上之覚」)(辻本雅史、209頁)

何流にても世上に大勢有之程、大平の御政務の万分一の御益にも可相成事ニ御座候半と奉存候。¹⁵⁾

14) 松村操「頼春水」(『近世先哲叢談 正編』上巻(文永堂藏版、1898)所収)、38頁里。

15) 冢田大峰「塚田多門上疏写」(前掲『近世後期儒家集』(日本思想大系第47巻)所収)、336頁。

大峰は政治が学問より出でることを強調するのみならず、学問の中の多様な学派はみな政治に尽力することを強調し、学問と多様な学派の目的はすべて国家の政治に役立ち、国を治め、民を安んずるためにあると述べる。よって学問の政治に対する建言が具体的な統治や教化をするための「実践的性格」の学問観を強調することは、当時の儒者が普遍的に保持していた考え方であったといつてよい。(辻本雅史、209-210頁) 換言すれば、当時の儒者は普遍的に学問の政治に対する建言の実用性を強調していたのであり、この実用性もまた民の教化という一つの具体的な問題に限定されるものであった。

ならば風俗教化について、正学派朱子学の学政思想はどのような特徴を持っているのだろうか。

国、政を異にし、家、俗を殊にす。其の能く正ならんか、上国一人、四海一家たり。此を為すも亦たその学に由り、彼を為すも亦たその学に由る。惟だその醇醜、由る所、如何と顧みるのみ。宜なるかな、先賢の小大学の書を脩め、政化に諄諄として已まざるや。(「正学指掌」序、318頁)

春水の説には、「正学」を建てる意義を国家のレベルに引き上げた時、さらに正学を建てる意義が強調されるということが見て取れる。もし一国の政治や風俗が「異」なもので、統一の目印もなく、ただそれぞれが勝手に学ぶのであれば「正」は存在しない。だから、国にはまず聖賢の書を統一された学問としなければならず、そののちにこそ、この「正」によって「政化に諄諄として已まざる」な統治に到達することができるのである。これによって、「学問・思想のもつ意義は政治と密接不可分のものであるゆえにいささかも『風俗を破る』ものであってはならず、むしろ積極的に『天下の風俗』を純正化する役割を果たすべきだと主張することによって、学問・思想がはじめて為政者の期待するものになれたのである」¹⁶⁾、換言すれば正学派朱子学は学問の政治的な教化の実用性を、より一歩明確に「正学」による一国の風俗を正しく導くという実用的なものにしているのである。すなわち風俗を破壊する異学を排斥することは、一国の風俗の「正統」を確立するために必要のものとなる。

君は之を相奉し、其の化源を端す。学士は之を稟けて、其の徳意を宣ぶ。政術上に於いて一なれば、風俗は豈に下に於いて二三ならん。学統明白にして、而して後に治教は得て言うべきなり。

(君相奉之、端其化源。学士稟之、宣其徳意。政術一於上、風俗豈二三於下哉。学統明

16) 頼祺一『近世後期朱子学派の研究』(溪水社、1986)、156頁。

白、而後治教可得而言也) (『学統説送赤崎彦礼』、334頁)

これによって見れば、正学派朱子学派が風俗の教化に言い及ぶ時に、正邪を弁別し異端を排斥する「学統」観を強調することは、不断に「立正統」を強化し「道德を一にして以て俗を同じくする」の実用性につながっていく。この特徴を「道統」に至るという視点で見ても、以下のようになる。

正邪を弁せんと欲すれば、理気を弁せざるべからず。理気の弁明らかなれば、乃ち邪徑の惑、由りて入る無からん。斯の学に志す者は、其れ必ず之を先にす。

(欲弁正邪、不可不弁理気。理気之弁明、乃邪徑之惑、無由而入焉。志斯学者、其必先之) (『中庸首章圖解附録・理氣説』、108-109頁)

「道統」の確立は正邪の弁別と分かちがたいものであり、正邪を弁別する時に重要なのは「正」の根本の所在—朱子学の理氣説—を明確にすることであり、「正」がひとたび明らかとなれば、「邪」はそこに入り込むことができなくなる。よって「道統」の確立の鍵は「正」を明らかにすることにあるのであって、教育は「正」に始まり、「学統」を通して国家による風俗の教化という統治を現実化させることをすすめていく。したがって、政治の面からいえば「正統」の観念は常に最優先にされるべきなのであって、もし異学の禁の学政思想に反対するのであれば、その重要な論点は異端を禁ずることではなく、正統の確立のさせかたにあるとあってよい。

ならば、為政者の角度から見た時、この見方は成立するのだろうか。

まず、思想の面から見てみよう。為政者も徐々に学問の政治に対する建言が重要な価値を持っていることに注目するようになっていた。異学禁令の発布が何よりの証拠であり、「近來世上種々新規之説をなし、異学流行、風俗を破候類有之、全く正学衰微之故二候哉、甚不相濟事二而候。」(『徳川禁令考』、251頁) 禁令はあきらかに異学の流行と風俗の破壊の所以を正学の衰微に関連付けており、ために風俗を整えようとするならば、「正学」を整えなくてはならないということになる。寛政改革の主導者である松平定信も、「学校は人倫を明らかにし、風俗を正くし、人材を長育する」¹⁷⁾と述べたように、学校の重要な作用として人倫を明らかにする点と風俗を正しくする点を指摘している。異学の禁を指標として、徳川政権は徐々に学問教育の改革を展開させており、「この禁令は言ふまでもなく政治の上の必要と見解とに基づいて発せられたものであって、教育・学問が原則的に且現実的

17) 松平定信「立教館令條」(和田綱紀編『楽翁公と教育』(九華堂、1908)所収)、2頁。

に、政治的統制の題目に編込まれた近世史上最初の出来事であった¹⁸⁾とあってよい。中央政府のみならず、地方にある藩の中でも世子はこのような教育を受けていた。「世子の学は、善く其の統を明らかにするに在り。世子は乃ち学統の絶続の係はる所にして、社稷の安危、生民の利病に従る。(世子之学、在善明其統。世子乃学統絶続之所係、社稷之安危、生民之利病従焉。)」(「学統説送赤崎彦礼」、334頁) このように示される「学統」観は社稷や民生と同じような重要な地位であるとされる。

以上の資料に基づけば、当時の徳川政権も徐々に学問の重要な作用に意識を向けるようになったと見るべきであり、「正学」を整えて風俗を教化するだけではなく、さらにこの学問の「正統」思想を一步進めて社稷や民生といったより高度な概念にまで高めた。そうであるならば、徳川政権が表明したのは学問によって風俗の教化を目的とするという学問観であって、ここに学問は政治的な現実と関係づけられ自らの価値を獲得し、これは徳川政権の教育刷新政策の根本理念であるといってもよい。(石川謙、246-247頁) 徳川政権が不断に学問が風俗教化に効果があるという重要性を強調する時、これは学問の実用性が政治手段になるということをも意味し、為政者が風俗を教化したいのであれば、かならず正学派朱子学の「正統」概念をその理論の支柱に据えなくてはならないのである。

次に現実社会との関わりについて見ていこう。寛政改革の最初期に直面した大きな課題は、徳川家の政権としての基礎をどのようにして固めるかということであった。政権に残る田沼一派の勢力を掃討し、混乱する政治局面を打開しなくてはならない一方で、天明年間からあらわれた庶民の徳川将軍の「御救」に対する不信任事件があり、この事件は民衆が徳川政権の正統性と合法性に疑問を抱き始めたことを意味している。これらをふまえれば、政治上の「一統」を確立させることは徳川政権が直面する喫緊の課題を解決するものであって、為政者にとってみれば徳川政権の正当性を強調し、その安定的な「政統」の地位を確立させることは、当時の極めて重要な政治課題であった。

これに対して、正学派朱子学も中国を前者の轍として、

明ノ中世ニナリテ、陳白沙・程篁墩ガ徒出テ、陸氏ノ説ヲ併セ取り、又王陽明出デ、全ク陸氏ヲ主トシテ、其弊ミナ陽儒陰仏トナリ、…此ヨリ学者ミナ心ヲ空虚ニ馳セ、実地ヲ踐ム者鮮ナカリシカバ、天下ノ風俗モ壞レハテ、明朝遂ニ亡ビヌ。(「正学指掌」附録、353頁)

と記す。二洲の視点では、陸王の学を代表とする異学は天下の風俗を破壊するのみならず、明朝の滅亡をも引き起こしたものであったとされる。よって為政者にとってみれば、「学

18) 石川謙『近世日本社会教育史の研究』(青史社、1976)、246頁。

統」の問題は政権の存続に関わる問題であったのである。当時の徳川政権は正統性の「政統」思想によって自らの政権を安定化させなくてはならず、正学派朱子学の「道統」理論を基礎として確立された「学統」の正統思想は、当時の徳川政権の必要とするものと合致していたのである。

ここから論を一步すすめて、もし「政統」思想を異学の禁の前後の儒学発展史の中から考察してみれば、ここで強調される「正統」の特徴もまた注目されるものとなる。定信の頒布した異学禁令より前でも、異学を禁ずる行動はすでに藩政改革の藩校に関連するところで展開されていた。宝暦、天明年間の広島藩や佐賀藩ではこの藩政改革(辻本雅史、204頁)と結びつけて、正学派朱子学の正邪を弁別する「学統」思想が正統な「政統」思想を確立させるということが強調されている。例えば古賀精里(1750-1817)は、かつて佐賀藩の藩校である弘道館の儒官であって、その時に『弘道館記』(天明二年、1782)を著しており、その文章を基準とすると、以前の精里の著書で強調された「正邪を弁別する」の『弘道館記』中での位置づけは「教義上の正統性」の思想(つまり程朱の学の「学統」思想を順守するということ)であったのが徐々に後景に退き、藩士が風俗革新について「社会的適性化」(つまり学問の風俗教化における実用性)することに再定位されていることがわかる。¹⁹⁾よって正邪を弁別する「学統」思想は「政」の角度に入り込んでくるとき、そこでは「正統性」という特徴がより明確に強調されるのである。

そしてここで強調される政権の正統性の「政統」思想は幕末にいたるまで持続するが、かえってその具体的内容は変化している。徳川政権は「異学の禁」を通して自身の政権の正統性を証明することを試みたが²⁰⁾、正学派朱子学についていえば、彼らの一部には明らかに尊王の態度が認められるのであり、その最も代表的な存在が尾藤二洲である。例えば二洲は『称谓私言』の第一条として

皇家の朝は、天朝・皇朝と称する。大府の朝は、大朝・府朝と宜しく称すべし。雖も齊しく朝と称す、尊卑の分が自ら明らかなる。

(皇家之朝、称天朝、皇朝。大府之朝、宜称大朝、府朝。雖齐称朝、尊卑之分自明)²¹⁾

と述べている。二洲が「天皇」と「大府」の呼称を区別する時、天皇の権威を徳川政権に対して絶対的なものとして位置づけているのであって、しかも両者の間に明らかな尊卑が存

19) 真壁仁『徳川後期の学問と政治—昌平坂学門所儒者と幕末外交変容—』(名古屋大学出版会、2007、79頁)参照。

20) 詳細は拙稿「寛政異学之禁新論——以松平定信为视角」(『日本哲学与思想研究(2017)』、社会科学文献出版社〔北京〕、2019、192-206頁)参照。

21) 尾藤二洲「称谓私言」(前掲『静寄軒集』(近世儒家文集集成第十卷)所収)、124頁。

在するということを強調してすらい。これが彼に特有の非常に鮮明な尊王思想である。より具体的にいうならば、

世儒は名分を知らず、皇家を共主と為すと謂う者有り。皇家は是れ大府が恭んで事える所にして、天子の尊は万古易わらざれば、豈に之を共主と謂う可けんや。大府は総国の主なり、尊きことは天子に亜ぎ、政令は四海に行われるも、亦た皇家より冊命有るに由らん。

(世儒不知名分、有謂皇家為共主者。皇家是大府所恭事、天子之尊、万古不易、豈可謂之共主耶？大府総国之主、尊亜天子、政令行於四海、亦由有皇家冊命焉) (「稱謂私言」、129頁)

である。二洲は当時の儒者が天皇と徳川の二つを政権として並立させているような呼称を用いていることを厳しく批判し、徳川政権は受命した天皇家を奉じているにすぎず、天皇を「天子の尊」とし、その地位は「万古易わらざれば」であるとする。よって二洲から見れば唯一の「正統」の保持者は天皇ということになる。猪飼敬所(1761-1845)がかつてこの条文を評して、「此の條は発端を為り、宜しく名を正すと称すべく(此條為発端、宜称正名)」²²⁾と述べた。この「正名」の示す所はつまり名文上の「正統」の確認であって、二洲はここにおいて天皇家の政統の「正統」こそ正名であるとしているのである。

同じように柴野栗山も

『二葉草』一卷を著し、以て人をして皇統の肇め開く所、綱常の由りて立つ所、及び民生の今日に穀を食い帛を衣、君を尊び親を親しむこと有りて、夷狄禽獸と弁じ得る者は、皆な帝神武の不殺の大徳より出るを知らしむ。本を知りて古を敦ぶと謂うべし。(著『二葉草』一卷、以使人知皇統所肇開、綱常所由立、及民生有今日食穀衣帛、尊君親親、而得与夷狄禽獸弁者、皆出於帝神武不殺之大徳焉。可謂知本而敦古矣)²³⁾

といている。ここに栗山は「帝神武」天皇の功績を大いに称揚し、「皇統」や三綱五常を庶民に及ぼす根拠と位置づけ、それが全て神武天皇の功績であるとして、ここに「本」が存在すると見なしている。かつ「皇統」の概念を提出したことには、神武天皇以来の天皇家が「正統性」を所持しているということを含意している。

22) 尾藤二洲「稱謂私言 [批評附]」(関儀一郎編『続日本儒林叢書』第二冊続編解説部第一及雑部卷08編19(鳳出版、1978)、1頁。

23) 柴野栗山「二葉草序」(宮脇仲次郎編『栗山文集』卷之二之下(香川県丸亀中學校蔵版、大阪活版製造所、1906)所収)、11頁表。

ならば、自らは徳川政権に命を受けている正学派朱子学者たちはなぜ天皇の正統性を擁護するのだろうか。二洲は自分と林述斎（1768-1841）の官職の呼称に関する対話を記録していて、

林祭酒述斎は嘗て余に語りて曰く、「…吾家は世よ大学頭と為り、其の学政を知るを以てするが故に、人は認めて以て真と為すも、亦た仮称為るを知らず。学は是れ大府の学なり、皇家の学に非ざるなり。…」と。余曰く、「我が輩の呼びて祭酒と為すは、我が学を祭酒するを以てするのみ。皇家の大学は、何ぞ我が祭酒の事に関わらん」と。因りて共に一笑す。

（林祭酒述斎嘗語余曰、「……吾家世為大学頭、以其知学政、故人認以為真、不知亦為仮称。学は大府之学、非皇家学也。……」。余曰、「我輩呼為祭酒、以祭酒我学而巳。皇家大学、何関乎我祭酒事？」因共一笑）（「称谓私言」、125頁）

とある。ここにおいて術斎と二洲はともに徳川政権の任命した「大学頭」や「祭酒」といった呼称をただ「仮称」であると見なしており、そこで代表される学問も徳川政権の学問であるに過ぎず、決して天皇の学問とはいえず、それどころかまったく関係ないものとする。彼らは自身の従事する学政の職と尊崇する政権の正統性について非常に明確な線引きをしており、「政統」はただ万世一系の天皇に属するのみであって、「大学頭」や「祭酒」といった職はただ徳川政権の命を受けて学問に従事しているにすぎないのである。

そうであれば、正学派朱子学の学政思想中に一貫して「正統」がその核心として意識されているとはいえ、この「正統」は政治的な面から言えばむしろ必ずしも徳川政権の擁護する「政統」と合致するとはいえない。むしろ、正学派朱子学は「道統」学説の「学統」思想に根差すことを提唱することを通して、「正学」を建てることを根本的な手段として学問上の正統性を獲得しようと試み、政治上の風俗を正しく教化する作用を強調した。この「学統」の確立によって政治的な保障が与えられると見てよい。そしてもう一方では、学問上の「正統」思想は徳川政権の現実的な需要に合致して採用され、異学の禁という形で実現し、これによって自身の正統性明らかにしようとしたのであった。ここにおいて確認しておかなくてはならないのは、正学派朱子学の学政思想は単純に徳川政権の持っている態度と同じであるとするにはできない点である。徳川政権の選択したのは為政者が政治的な観点を含み込ませた上であって、正学派朱子学者は明らかに公儀の「正統」と学問の「正統」を明確に区別している。しかも正学派朱子学も決して自身の提唱した尊王は徳川政権の学政の職務を重視しないものとはしていなかった。例えば古賀精里は、初めて公儀によって藩の儒官から昌平坂学問所へ抜擢されたとして賞賛された。「藩臣が学に入りて

経を説くは、精里自り始め、人以て榮を為す。(藩臣入学説経、自精里始、人以為榮。)²⁴⁾ 儒官である精里は「林祭酒と柴野栗山と尾藤二洲等と、力を戮せて学政を振るい飾む(与林祭酒、柴野栗山、尾藤二洲等、戮力振飾学政)」(「古賀精里」、5頁表)とあるように、熱心に務めた。しかも精里から古賀家は三代続けて昌平坂学問所の儒官を輩出しており²⁵⁾、彼らが儒官を榮譽としており、そのために不断の努力を重ねていたことは明らかである。そうであるならば、正学派朱子学は決して公儀を奉じることと尊王思想が対立するものとはしていなかったのである。

尊王思想は正学派朱子学の中にあるのみならず、思想史の展開の中でも常に存在し、それは幕末まで続いた。そこで外国の脅威にさらされて攘夷運動と結び付き、「尊王攘夷」思想となったことは周知のことである。これに対して宮城公子は尊王思想が幕末の儒学思想の基礎を建てるにおいて重要な役割を果たしたことを指摘し、よって幕末の儒学史の展開を研究する際には、尊王思想と結合させてその位置づけと考察を展開させている。²⁶⁾ この尊王思想が備える思想史中の意義はその政権に対する正統性の強調を大きな特徴とする。これはまさしく本稿が示してきた含意の所在である。

しかもこの政権の正統性が具体的な対象と結びつくとき、かえって同じではない意味合い—つまり改革を通して自身の中央政権である徳川政権を強化する一方で、改革の中に含まれる正学派朱子学の中にある儒者による尊王思想が天皇家に向けられたものであるという二つの意味合い—が出現する。このことは「政統」の強調に対して当時の社会が「正統」を重視したことを示しており、しかも正統の対象が同じではないということは「政統」思想の理念化を促進した。つまり「政統」は象徴的な記号あるいは「名」の代表的な存在とされるのである。これによって「政統」を確立する本質は、政権の正統性の取得とその強化にあるといつてよい。幕末の時期の思想史の展開と関連させてみるならば、その正統的な名分の強調はかえって「政統」の潜在的な影響を反証するものであろう。これによって正学派朱子学の強調する「正統」思想が拡大し「政」の領域に至り、「政統」思想を形成し、この「政統」思想は一種の理念化された思想となった。それを儒学思想史の中の存在として見れば、すなわち「政」の角度から正学派朱子学の学政思想を解釈したのだといつてよいだろう。

おわりに

本稿は道、学、政の三点の視角から、系統的に正学派朱子学の学政思想を整理し、「正

24) 松村操「古賀精里」(『近世先哲叢談. 正編』上巻(文永堂藏版、1898)所収)、5頁表。

25) 前掲『徳川後期の学問と政治—昌平坂学門所儒者と幕末外交変容—』を参照。

26) 宮城公子「幕末儒学史の視点」(日本史研究会編集『日本史研究』1981年第232号)、13頁。

統」をキーワードとして、「道統」、「学統」、「政統」の三つの重要な部分にわけ、これらを寛政異学の禁の「正統」思想を構築するものとして考察を展開させた。その中で「道統」は正学派朱子学の思想の来現と理論に基づくものであり、正学を成立させ、異端を退ける「正統」思想の理論的な武器となった。「学統」は「正統」の具体的展開と位置づけられ、異端を排斥する基礎には正学を建て学問を統一するという一面があった。政治的な「政統」思想が当時の為政者の風俗教化に対する需要と合致していたため、一種の理念的な「政統」思想となって幕末に至るまで存続した。そうであれば、この「政統」思想は明治維新にいたって重要な思想的根拠として歴史上重要な意味を持つ。その最も明確な表れが「儒教的王権論」や「儒教的名分論」である。以上の新たな構造を通して、寛政異学の禁における儒学思想上の文脈での歴史的な位置づけが明らかになったといえ、更に幕末から明治の思想の潮流と結びつけて正学派朱子学者の学政思想の思想史上の意味と価値についても再考できたとと思われる。

【附記】 本稿は国家社会科学研究基金重大項目「日本朱子学文献編纂与研究」（プログラム番号：17ZDA012）における一成果である。