

「古文辞学」から「古文系漢学」へ

— 近世日本における「漢学」の位相 —

澤 井 啓 一

一 はじめに

「漢学」という言葉は、現在では古代から続く日本の漢文学を指す術語として定着した観があるが、近世後期に登場して以来、幕末・明治期に大流行する。この言葉が使用されはじめた時期から考えると、清朝で発達した文献考証の方法論が「漢学」と呼ばれたことの影響だと思われる。のちに「清朝考証学」と呼ばれるこの考証学的な儒教は、それ以前の宋明の儒教を空疎で観念的な産物と批判し、自分たちの学問はそれとはまったく違う実証的な方法論に基づいているという確信から、漢代の「訓詁学」を復活させた証しとしてみずからを「漢学」と呼んだのである。「漢学」とは、漢代、すなわち古代の正統なる学問という意味であった。その正統性は、仏教や老荘といった異端の影響——それがゆえに宋明の学問は観念的なものへと墮落した——を受ける以前の儒教というところに根拠があったのだが、テキスト解釈を緻密に行う方法論こそが両者を媒介する証明であった。

ただ日本では、それとは別に「漢土」、すなわち中国における学問という意味を籠めて「漢学」という術語が使用されるようになり、やがて近代になると、むしろこの意味での用法が一般化する。西欧の学問を意味する「蘭学」「洋学」、日本古来からの学問を意味する「和学」「国学」とはまったく異なるものという、中国の学問——遅れた、古くさい学問という意味も含意されていた——を意味する「漢学」の成立である。この「漢学」の意味の転用は、外来の学問・思想を受容したにすぎないものを、そうではなく固有の学問・思想として存在していたと信じたい日本人の「願望」を満たすために行われたのだが、その結果「漢学」は西欧と日本の狭間に落とし込まれてしまったのである。

では、近世日本において「漢学」、すなわち漢代の学術をモデルとするような文献考証学的な儒教が存在しなかったのかと言えば、そうではない。近世中期、仁斎学や徂徠学という朱子学を批判する学問・思想が登場した後の時期に、やはり清朝の「漢学」と同じように文献考証の方法論が成立していた。仁斎学や徂徠学を「古学」

と呼び、日本独自の学問・思想であるかのように定義づけたのは井上哲次郎であるが、そのためにじつは仁齋学や徂徠学の「古学」的傾向が東アジアの儒教に共通する動向であったという事実を見逃すことになった。さらに近代日本における中国研究の中心を占めた京都帝国大学の「シナ学」が、西洋近代の科学的・実証的な研究方法に匹敵するものとして清朝考証学を高く評価した結果、近世日本においてそれと同等な方法論を持った「漢学」と呼ぶべき学問・思想が誕生していたことにはほとんど目をつむるといふ事態に陥ったのである。

近代になって東アジアの儒教のなかに探究された〈近代性〉は清朝考証学の再評価という形をとって西洋の近代科学と接合されたのだが、それよりすこし前の日本において存在していた同等の学問には〈近代性〉が認められなかったのである。ただこのことは近代以前の日本において近代科学と接合されうる〈近代性〉がなかったという結論に到達したわけではなく、むしろ日本古来からの学問を継承・発展させてきたと見なされた和学・国学の系譜のなかに認定された。もっとも清朝考証学や国学に認定された〈近代性〉がはたして妥当なものであつたかについてはここでは問題にしない。近代日本において清朝考証学と和学・国学とに〈近代性〉を認定するといふ「棲み分け」が成立することによって、近世日本独自の「漢学」が私たちの視野から消えていたことが確認できればよいからである。

二 日本における「古学」の誕生

井上哲次郎は日本の「古学」を語るに際して唐突に山鹿素行から始めている。素行はたしかに朱子学への疑問や日本中心主義的な主

張を提起したが、むしろ熊沢蕃山や貝原益軒などと同じように日本における儒教の〈実践性〉を追求した人物と見た方がよい。したがって明白な方法意識をもつて「古学」を提唱するのは伊藤仁齋からと見なすべきである。仁齋は、朱熹の集註や明代の大全を読み込み、そこから朱子学における四書のうち、「大学」と「中庸」の聖典性を否定し、「論語」と「孟子」に基づいて——正確には「孟子」によって「論語」を解釈するという手順——、正統なる古代儒教が回復可能であると主張した。そのためには、「論語」から「孟子」へと継承された根本的な教義が何であるか、「大学」と「中庸」はなぜそれとは異なるのかなど、テキスト解釈上さまざまな議論を展開しなければならなかった。仁齋の言う「古義」とは、たんに古いテキストから引きだされる言葉の意味にとどまらず、「論語」から「孟子」へと継承されたものの、その後に見失われた正統なる教義のことである。そしてテキスト解釈を通じて、それを明らかにするのが「古義学」という方法論であると仁齋は主張した。したがって仁齋学には、「論語」と「孟子」という古代儒教こそが正しい学問・思想であることを前提に、中世に登場する朱子学が老荘や仏教という異端の影響を受けているという批判だけでなく、それを乗り越えて古代儒教へと到達するアプローチまでが提示されていた。もちろん正統なる古代の儒教の回復に成功したといふのは仁齋の〈誤認〉にすぎないのだが、それがみずからの学問・思想に関する方法意識をともなったものであつたことが重要なのである。

東アジア全体を見渡せば、「古学」的傾向は王守仁の「古本大学」の顕彰によって触発されて以降に生じた大きな動向と見ることができる。王守仁は朱熹の「格物補伝」を否定し、「大学」の中心命題

が「誠意」にあることを主張するために、「礼記」の注疏本に収録された「大学篇」を『古本大学』として顕彰した。朱熹の『大学章句』が朱子学におけるもっとも基礎的なテキストに位置づけられていたこともあり、陽明学を再批判するためには「性即理」「心即理」といった理論的な問題ばかりでなく、朱熹の『大学』の改訂が正しいことを後の朱子学者たちは論証しなければならなかった。もちろん理論的な議論の正当性はテキスト解釈によってもたらされるのだから、両者は密接に結びついている。明末までにおよそ七十二家の『大学』解釈が提出されたというのもここに理由があった。

この動向はやがて『大学』以外のテキストにも波及し、経書から史書・諸子に関する考証へと発展する。また「古学」的志向性は経学にとどまらず、文学の領域においても確認される。陽明学の流行とほぼ同時期に広まった前後七子の古文辞運動も、唐詩をモデルとするという主張が禅家の精神主義を基調とする宋詩への批判から生じたとはいえ、文章における規格（文体）において漢魏をモデルとするというところに、その「古学」的志向性が明瞭に示されていた。明代という時代は、その前の元朝という異民族による支配の衝撃から、漢唐への「復古」という意識が時代思潮として強く支配していたのである。

ただそれと同時に明代には「大衆化」という大きな文化的変容の現象が起きており、さきに触れた陽明学も古文辞運動も、それによって生産されてきたものであった。貴族階層はすでに宋代には消滅していたが、新たな支配者層を形成した官僚・中小地主たちは貴族文化を継承し、それを自分たちのものへと変容させた士大夫文化を生み出した。明代になると、その士大夫文化がより下層に位置し

た郷紳や商人層によって担われるようになり、大衆化されたさまざまな文芸・技芸が生みだされてゆく。日本でこうした大衆化された明代文化が本格的に受容されるのは近世中頃の徂徠学あたりからであるが、そこには大衆化された分だけ修得するのに時間や複雑な手続を必要としないというところから、日本でも伝統的な教養に疎い新興の武士や商人階層にとって受け入れられる可能性が高かったと推測される⁽⁴⁾。経学や詩文ばかりでなく、宋代の士大夫文化が大衆化された書画や篆刻、さらにはイスラムや西洋の影響を受けて発展した天文・農業・軍事技術など、さまざまな分野の新しい知識が長崎経由で持ち込まれ、新しい文化を構成していった。

古文辞学を提唱する以前の荻生徂徠が唐話（中国語会話）によって触発された「訳学」を主張していたことは、こうした経緯をよく物語っている⁽⁵⁾。その背景には、一子相伝によって秘伝化されていた唐話に関する知識を、長崎の「唐通事」の周辺にいた人々が商品化して流通させたことがある。徂徠は、明代のもっとも大衆化された文学であった「白話小説」を読む技術をもとに「訳学」——訓読ではなく音読によって漢文テキストを読み、和語による翻訳文で内容を示すという方法——を提唱したが、これによって漢語と和語とはまったく異なる言語だという理解を示したのである。徂徠は、仁斎と同じように朱子学を否定したが、「訳学」という方法論によって、仁斎の朱子学批判を「和習」による（誤認）の産物、つまり日本人的な理解に基づく朱子学批判にすぎないと決めつけ、中国古代のテキストを真に回復したのではなかったと主張して、差異化を図ったのである。

「大衆性」という点から受け入れられた明代文化は、やがてその

底流にあった「復古」的志向性へと関心を向かわせる。徂徠の古文辞学成立に関しては、李攀龍・王世貞の詩文を偶然に知ったことによるとされるが、むしろそれは必然ですらあった。徂徠は、詩は盛唐を、文は漢唐をモデルとするという明代古文辞運動に啓発されながら、自分はそれを経学へと転用したと豪語するが、徂徠が利用した最新のテキスト解釈は明代後期のものであり、これらは陽明学登場以後に経学と詩文作成の方法論とが相互に絡みあいながら生産されてきたものであった。こうした詩文制作や経学における「古学」的志向性は、中国では明代中頃から清朝中頃までの約二百年という緩やかな時間経過のなかで進展したのに対して、日本では徳川初期に朱子学が受容されてから百年程経過した時期の、ほんの十数年の間に開花するという短期的な展開であったことよって、その同質性がこれまでは見落とされてきた。徂徠の議論は、明代中期にはじまるテキストの考証が清初の経世致用的な学問・思想へと到達する動向と軌を一にしていたと見るべきである。

徂徠の古文辞学は、古代中国において完全なる言語表現(古文辞)が存在したことを前提に、その習熟によって理想社会と目された古代中国社会の秩序(先王の道)が達成できることを提起したものである。徂徠は、「古文辞」では「物」と「名」の対応関係が確定されていて、この言語と指示対象との関係が安定的であることが社会秩序の根源であり、そうした古代言語に習熟することによって、現在の人間の認知能力も古代人と同じようになり、そこからさらに理想社会が回復できると主張した。徂徠によれば、言語は時間の経過とともに言葉と物との適切な対応関係を喪失し、物との対応関係を失った観念的な言語へと墮落する。また空間(地理)的な相違も

物との対応関係に変質をもたらす要因となる。後世の言語で解釈をした宋明儒教も、和習化された訓読で解釈した仁斎も、それがゆえに完全なる言語表現(古文辞)で書かれたテキスト(六経)の理解に失敗したのである。

ただし徂徠における古文辞学では、「古文辞」のテキスト(六経)に到達するにはあまりにも多くの障害が設定されていた。さきに触れた時空による言語の変遷だけでなく、そもそもテキスト(六経)それ自身が、「物」と「名」の対応関係が崩れはじめた時期に孔子と門人たちによって制作されたものであった。孔子以前の堯舜から周朝成立に至るまでの理想社会では、詩書以外は文字化、すなわちテキスト化されておらず、儀礼などのように具体的な実践によって体系的に継承されてきたのである。そうした社会的実践が失われつつあると考えた孔子たちは「六経」——「楽経」はじきに失われて「五経」となる——を編纂し、その討議の過程は『論語』として断片的に記録された。儒教で最重視された『論語』を、朱子学や仁斎学のように儒教のエッセンスが示されたテキストと認定せず、テキスト外にあることからの断片的な記録とすることによって、徂徠は従来の道德重視から政治重視へと儒教を大きく転換させることに成功したのだが、その代償はテキスト(六経)の記述を断片的で首尾一貫性に欠けるものへと大きく変質させることになった。すくなくともテキスト外のコードを参照しなければ、テキストの文脈を辿って読解することは不可能とされたからである。そのうえ現在から断片化されたテキスト(六経)へと到達するには、言語の変遷に起因する(誤読)や(誤認)が厚く積もった埃のように全体を蔽っているのである。徂徠は、まずその事実を知らしめることから始めなけ

ればならなかった。

三 太宰春台の「古文系漢学」

太宰春台が上記のような徂徠の古文辞学をどこまで理解していたかは意見が分かれるだろうが、春台にとってテキスト（六経）は徂徠よりも解説可能なもの意識されていたことは確かである。このことは徂徠の『論語徴』と春台の『論語古訓外伝』とを比較して見ればよく分かる。¹⁷『論語古訓外伝』において春台は「荻先生曰」として徂徠の見解を肯定的に引用することも多いが、古注や集註もよく引用している。さらに「純曰」として自説も展開する。一方、徂徠の『論語徴』はそのほとんどを朱熹（集註）と仁斎（古義）への批判に費やし、かれらは「古言」や「古文辞」を知らないと批判する。ただし指摘した語句がなぜ「古言」「古文辞」であるかについてはほとんど説明しない。まるで徂徠の直観的な把握でしかないような指摘であるが、これが『論語徴』の大きな特徴であった。これに対して春台は、先秦から漢代にかけての文献を用いながら論証的に議論を進めている。資料の扱い方だけを見れば、春台の『論語古訓外伝』は清朝考証学と驚くほどよく似たスタイルで書かれていた。

たとえば『論語』子路篇・葉公語孔子章は、罪を犯した父を訴えるという「正しい」行動をとった者がいると楚の葉公が自慢したのに対して、孔子が我々は親子がかばい合うのが「正しい」と考えていると反論したという話であるが、徂徠は議論のほとんどを、朱熹を批判した仁斎への攻撃に費やし、語釈としては、葉公の発言に見える「直躬」について『呂氏春秋』（当務篇）では人名とするが、それは誤りだと述べるだけであった。「直躬」は、孔安国の注釈以来、

「直」を動詞、「躬」を目的語と考えて「躬（み）を直（なお）くする」と解釈するのが一般で、集註も古義も、そして徂徠の徴もそれを踏襲していた。

徂徠は『呂氏春秋』という先秦の文献に別の解釈が見えることを指摘しながら、なぜそれが誤りなのかについては何も語っていない。春台は、徂徠の指摘を受けて、そのほかの文献を探しだし、むしろ人名と解釈するのが正しいと主張した。というのも、『論語』の本文では、葉公が「吾党有直躬者」と発言したのに対して、孔子は「吾党之直者」と、「躬」を省いて発言したと書かれていて、以前からその理由が問題視されてきたからである。「躬」を人名と理解すれば、葉公の発言を「直である躬という者」と読むことができ、孔子の発言とならぬ抵触しない解釈が可能となる。この章のテーマという点ではなんの変化もたらさない「些末」な問題ではあるが、これによって本文の読み方ということに関しては古注以来継承されてきた解釈に「画期」的な変更がもたらされることになった。

春台は『呂氏春秋』以外に『莊子』の盜跖篇、『淮南子』の汜論篇の用例を挙げ、さらに『經典釈文』に引用された鄭玄注の「直人名弓」によって人名説を補強するという解釈を示した。これらの用例を示すことによって、名指しこそしていないが、師であった徂徠の直観的な解釈に批判を加え、あわせて孔安国以来の語釈に大きな変化をもたらした。清朝考証学を代表する阮元『論語注疏』の校勘記では、順序は異なるがまったく同じ用例が挙げられている。また劉宝楠の『論語正義』では、そのほかの文献も挙げてはいるが、「直躬」の解釈に限って見れば春台が指摘した用例にほぼ従っている。阮元や劉宝楠が春台の『論語古訓外伝』を参照したという確証はな

いのだが、鶴岡潘家老であった水野元朗によって延享二年（一七四五）に出版された書籍が、日本国内ばかりでなく清朝や朝鮮にももたらされているから、かれらが直接見る機会を得たかどうかは別として、『論語古訓外伝』が清朝考証学に影響を与えた可能性は高いと思われる。

仁斎も徂徠も「道」に関する孔子の議論という観点から『論語』を解説する方向を選択していたのに対して、春台は字句の考証を中心に議論を展開するという新しい方向を切り開いた。もちろん春台にしても「聖人の道」は探究すべき最大の目標であった。春台は「聖学問答」において、先王の道は六経に示され、それは孔子と門人によって編纂されたと述べていた。さらに門人たちは孔子の意図——春台によれば「奥義」——を後世に伝えるために『孝経』『論語』『孔子家語』を編纂したとし、それらに見えないことがらはすべて「邪説」だと断言する。三著のうち春台がもっとも重視するのは『孝経』であったが、それは春台が「聖人の道」を「孝」という道徳と、「孝」の実践によって担保される「宗族」を社会制度の中核として構想していたからにはかならない。「孝」の重視は徂徠よりも「人性」論に傾斜しているという春台の特徴をよく示し、また「宗族」の重視は喪服制といった儀礼への関心と結びつくが、同時に日本社会が「聖人の道」と大きく隔たっているという春台の苛立ちにも似た批判意識を生じさせている。徂徠に較べると「聖人の道」やそれをテキスト化して残そうとした孔子の意図に辿りつくための資料は確実に増えたものの、それがかえって日本社会の実態がいかに古代中国と遠く隔たっているかを露呈する結果をもたらし、春台の過激な日本否定の発言が生まれる要因ともなっていたのである。

ところで、春台が重視した『孝経』は「古文孝経」と呼ばれている。⁹⁾『孝経』のテキストには古文系（二十二章）と今文系（十八章）とがあり、古文系には孔安国の注釈（伝）が、今文系には鄭玄の注釈（伝）が施されていた。日本には双方がもたらされ、平安以降は古文系が尊重されてきた。中国では古文系は早くに失われ、唐・玄宗の『御注孝経』は今古折衷であり、司馬光の『古文孝経指解』は今文に近い表現も含まれているために、現在では「宋古文」と呼ばれ、日本に伝えられた「真古文」とは区別されている。朱熹の『孝経刊誤』は司馬光の『古文孝経指解』をもとに編纂されていたが、朱子学が儒教の正統なる地位を獲得すると『孝経刊誤』が標準的なテキストと目されるようになった。一方、古文系のテキストが伝承されてきた日本では近世初期に「古文孝経」の木版本も出版されたが、その後朱子学の流行とともに『孝経刊誤』——正確には元の董鼎が編纂した『孝経大義』——が主流となり、「古文孝経」の存在は忘れられることになった。

こうしたなかで春台はいくつかの版本・写本を校訂して、享保十六年（一七三二）に『古文孝経孔安国伝』を刊行する。春台の意図は、朱熹による「古文孝経」に対する「錯誤」を正す点にあったのだが、それは古代から日本で伝承されてきた古代中国の正統なるテキストを復活させるという「古学」的志向の産物でもあった。春台はそこにテキスト校訂という考証的な成果を加味したのである。さらに春台は孔安国の序文について『古文孝経序略解』という書籍を出版し、孔安国の「古訓」を通した「古文孝経」の特徴——「孝」によって父子関係だけでなく君臣関係の維持・強化を図る——について解説している。このほか春台は『古文孝経国字解』なども出版して、和

文によって広く理解させることに努めており、春台がいかに「古文孝経」を重視していたかがよく分かる。

もう一つのテキストである『孔子家語』は、『論語』などから漏れた孔子一門の逸話を集めたもので、孔安国が編纂し孫の孔衍が後序をつけた書物が魏の王肅によって「発見」されたとされているが、現在では王肅の「偽撰」という理解が定着している。春台は孔安国の編纂説を信じただけでなく、『古文孝経』と並んで『孔子家語』も孔安国によって校訂された「孔子遺文」だと位置づけた。春台は『孔子家語』をその内容が雑多な分だけ未整理の資料と推定し、『論語』はこれをもとに琴張ら一部の門人が資料を選別し、字句の修正を施したものだと言った。それゆえ『論語』の読解には、その元版たる『孔子家語』と対照させることが必要不可欠な考証的手続きとして要請されるのである。

そうなると古文系の文献を「偽作」として認定する清朝考証学において最大の成果とされた『尚書』について、春台がどう考えていたか大きな問題になる。『尚書』に関しては春台がとくに議論を展開した専著はなく、むしろこのことから「古文尚書」の記述に春台がなんの疑いを持っていなかったことが証明されると思われる。春台は『詩書古伝』という、先秦から漢代の文献に見える詩書に関する記事をまとめた書籍を編纂しているが、ここでは「古文尚書」の記述が多く採用されている。このことも春台が、孔子の旧宅の壁中から発見され、孔安国によって整理されたと伝えられる「古文尚書」を篤く信じていたことを裏づけていよう。春台にとって、前漢という時代に活動し、しかも孔子の子孫であった孔安国およびその古文資料は特別な意義を有するものと考えられていたのである。

四 東アジアにおける「古文系漢学」

ここまで述べてきたことから、「聖人の道」をテキスト化した孔子一門の業績を辿るために、春台が孔安国によってまとめられた古文系資料を重視していたことが確認された。それゆえ春台の学問は、徂徠の「古文辞学」の継承というよりも、それに刺激されて成立した「古文系漢学」と呼ぶべきものであった。ただ、明代の古文辞という文学運動にヒントを得た徂徠の「古文辞学」、さらにそれに触発された春台の「古文系漢学」という系譜のゆえに、かれの業績はその後否定的に扱われることになる。というのも、明代中期の李攀龍・王世貞などの詩文制作方法は、清朝になって沈德潜の格調説として継承されることもあったが、全体としては「にせ骨董」として批判される傾向にあったからである。徂徠は自分の多くの作品の中で李王の古文辞という制作方法を知り、そこから宋明の儒教を否定し、真に「聖人の道」へと到達する「古文辞学」を發明したと述べていたから、経学に関する「古文系漢学」も「にせ骨董」を生産するものにほかならないと受けとめられた。

清朝の「漢学」者たちがその証拠として取りあげたのが、春台の『古文孝経孔安国伝』であった。かれらは、これを日本の儒学者による完全な偽作として、その資料的価値をまったく認めなかった。春台と同じく徂徠の門下生であった山井崑宙の『七経孟子考文』——正確には徂徠の弟の荻生観が補遺をつけた『七経孟子考文補遺』——が足利学校所蔵の古鈔本・宋刊本に対する校勘作業のゆえに高く評価されたのは対照的に、春台の作品は、魏の王肅が孔安国にかこつけて『孔子家語』を「偽撰」したように、まったくの創

作の産物として排斥されたのである。そこには、朱熹の頃から問題視されてきた「古文尚書」に関する疑念を考証的な成果として証明した閻若璩の「尚書古文疏証」が深く関わっていた。

閻若璩は清朝考証学の成立に貢献した人物で、三十年の歳月をかけて「古文尚書」が偽作であることを論証した。「今文系漢学」の誕生であるが、これによって古文系テキストはほぼ等しく偽作として無視すべき資料と見なされた。「尚書古文疏証」は徂徠が「古文辞学」を提唱するよりも前に成立していたが、徂徠も春台も閻若璩の業績についてはまったく知らなかった。かれらが目にした中国の書籍はせいぜい明末から清初までの作品で、それより後の「今文系漢学」に関しては情報がなかったからである。それゆえ、春台は孔安国の名を冠した古文系の資料を疑うことを知らず、むしろ孔安国の業績を手がかりとして孔子の「奥義」へと到達する「古文系漢学」を確立する方向を歩んだのである。

春台を始めとする徂徠門下で行われた考証は、経書にかぎらず諸子においても日本に伝来されていた資料を再発見し、多くの成果を生んでいたが、近世後期になって、詩文制作について古文辞学的手法が否定され袁枚の性霊説が流行するのとは併行するように、清朝考証学の成果が陸統と紹介されることによって、「今文系漢学」を正統なる考証学的研究と見なす風潮が強まり、やがて春台らの考証による成果は見向きもされなくなる。古代・中世から伝承されてきた資料を用いての考証は「和学」「国学」「国学」という分野に限定され、そこではかえって盛んに行われたのだから、日本の「古学」の登場によって触発された考証学がまったく廃れたわけではなかった。最初に述べたように経学・諸子・史学などの中国（漢土）の学問にお

ける考証学的研究は清朝考証学に譲り、日本の古典や歴史などに關する考証学的研究を別の研究領域とするような「棲み分け」が成立することによって、「古学」に触発された考証学的研究はより発展した。春台の業績はその狭間で忘れさられたが、日本で開花した「古文系漢学」としていま一度再検証する必要がある。

注(1) 清朝考証学を「漢学」と呼ぶ早い事例は尾藤二洲の『素餐録』に見え

る。『素餐録』は安永六年（一七七七）に成立しているから、それ以前に書かれたものと考えられる。

(2) 中国（漢土）の学問という意味で「漢学」を使用するのは、広瀬淡窓の『遠詩樓 詩鈔二編』に収録された「觀唐蘭館有作二首」が早い事例であり、これは天保十三年（一八四二）か、弘化二年（一八四五）に長崎を訪れた時の作品である。

(3) 井上哲次郎の『日本古学派之哲学』（富山房、一九〇二）では、山鹿素行の学統として吉田松陰を挙げている。ここには武士道に関して新渡戸稲造を批判する意図が見えていて、このあたりが山鹿素行を最初に持ってきた理由だと思われる。

(4) 幼児期から段階的に積み重ねられたテキストの学習を要求した朱子学と、精神的な修養によって内在された徳性の顕現を主張した陽明学との相違は、こうした宋代と明代の文化的相違をよく表している。

(5) 訳学から古文辞学への移行と明代の大衆化された文化との関係については、『徂徠集 序類2』（澤井ほか訳注、平凡社、東洋文庫八八〇、二〇一七）所収の「解説——〔方法〕としての古文辞学再考」および各作品の訳注を参照のこと。

(6) 徂徠と春台の相違については、小島康敬「儒教的世界像の崩壊と太宰春台」（同『徂徠学と反徂徠学 増補版』所収、ぺりかん社、一九九四）

以来多くの研究があるが、ここではとくに藍弘岳「太宰春台と徂徠学の再構成」(『思想』20112、岩波書店、二〇一六)を挙げておきたい。本稿は藍論文から多くの示唆を受けている。

(7) 春台の『論語古訓外伝』に関しては、白石真子「注釈 太宰春臺『論語古訓外伝』訳注」(1)～(5)、『漢文學解釋與研究』第2号～6号、漢文學研究会、一九九九～二〇〇三)を参照のこと。

(8) 春台は「聖学問答」などで、「聖人の道」を実現するには日本社会があまりにも隔たっていることを指摘し、次善の策として「無為」、すなわちこれまでの慣習に従った政治を行うことがへたな改革をするよりもよいと主張する。これは白石の改革の失敗を意識した徂徠の主張を踏襲した理解だと思われるが、春台の方が「無為」を強調する。春台の場合、「古文辞」よりも「無為」の政治への関心から、『老子』などを校訂して出版するという「漢学」的業績が生まれたと考えるべきだろう。

(9) 春台の『古文孝経』については、早川雅子「太宰春台撰『古文孝経孔氏伝』における孝道徳——『第七孝平章』を中心に」(『哲学・思想論叢』第1号、筑波大学哲学思想学会、一九八二)を始めとする同氏の研究を参照した。