

香川修庵の「儒医一本」の儒について

——『大学叢』を中心として——

はじめに

香川修庵が「儒医一本論」を提唱したことはよく知られている。修庵に関する主要な研究としては、山田光胤⁽¹⁾氏の「医の根本基盤を儒におく」とする儒医一本宗への理解、優れた精神病学書としての『一本堂行余医言』⁽²⁾評価。大塚恭男氏⁽³⁾の『東洋洛語』に依拠した古方派の大家後藤良山・香川修庵・山脇東洋の三人をめぐる評価。竜野一雄⁽⁴⁾氏の『一本堂薬選』とその批判書である戸田旭山の『非薬選』をめぐる分析。難波恒雄⁽⁵⁾氏の修庵関係文献を網羅した基礎的研究。他に修庵門人で近世後期の読本作者として知られる都賀庭鐘⁽⁶⁾をめぐる森銑三・中村幸彦等の研究の中で、修庵に言及する箇所がある。

しかし「儒医一本」という修庵の「儒」についての言及はまだまだないようである。そこで本稿では修庵の『大学』研究の成果である『大学叢』⁽⁷⁾をとりあげて、その『大学』注釈の特色を明らかにするとともに、彼の儒学に基礎を置く学問・思想について言及したい。

町 泉寿郎

一、社会的背景

まず香川修庵が生きた時代の社会的背景について概観しておこう。

徳川幕府の、中央集権的封建体制と評される支配機構の法的整備は、一六三〇～四〇年にほぼ完成を見た。安定的社会の枠組のもと、一六四〇～五〇年代になると、勸農と殖産を基本とする経済的発展が促進し、貨幣経済浸透と相俟って、商業資本の著しい発展がみられるようになった。江戸前期の新興商人によって担われた資本主義の興隆は、万治・寛文（一六五八～七二）頃を極盛とし、天和・貞享（一六八一～八七）の頃にはすでに冷却期を迎えている。

風俗・文化の面でも近世らしさが現われ始めており、三都の遊廓の整備や野郎歌舞伎の興行、六方組や旗本奴などは一六五〇～六〇年代にかけてのことである。修庵の生まれた天和三（一六八三）年は、三月二十九日に江戸で八百屋の娘お七が吉三郎に懸想した末の放火事件の結果、火刑に処された。九月二十三日には京都で大経師の妻おさんが手代茂兵衛と密通の件で磔刑に処された。ともに井原西鶴の『好色五人女』や近松門左衛門の『大経師昔暦』に脚色された、著名な事件である。

修庵の生誕前後から幼年期は、いわゆる元禄文化の開花した時代である。西鶴は師西山宗因の死を機に、天和二年に処女散文『好色一代男』を出版している。続く貞享年間には、当時行われていた中国唐代の曆法宣明曆にかわって、渋川春海の曆法、いわゆる貞享曆が採用された。松尾芭蕉は漂泊の旅に志しながら、晩年の俳諧世界を深めつつあった。上方に和事の坂田藤十郎、江戸に荒事の初世市川団十郎が出て歌舞伎が隆盛を迎えたのも、ほぼこの時期である。学問界では儒学における伊藤仁斎と和学における契沖が、近世前期を代表する到達度を示した。以上は主として上方の町衆たちが担った文化である。これはまた修庵が学問の基礎を形成した時の環境でもあった。

こうした町人文化の一方で、江戸では元禄四（一六九二）年に、上野忍岡の林家私邸の孔子廟を神田台に移転し、朱子

学を教学として奉ずる公的機関「湯島聖堂」が作られた。將軍綱吉の朱子学的儒教偏重を「反影した時代でもあったのである。西鶴や芭蕉の文芸、藤十郎や団十郎の演劇、仁齋や契沖の学問は、質的優位はともかくとして、当時において決して公的な権威を保証されたものではなく、そうした権威は別にあつたことも念頭におくべきである。

修庵が京都堀川の伊藤仁齋の家塾古義堂に入門したのは元禄十三（一七〇〇）年、十八歳の時である。すでに元禄九年には勘定奉行荻原重秀による貨幣改鑄が、幕府財政逼迫を救うべく、強引に実施されていた。結果は物価騰貴をもたらして失敗に終わった。元禄十四年三月十四日には例の浅野内匠頭の殿中刀傷事件がおこり、翌年十二月十四日の浪士討入へとつながる。この仇討事件も、幕藩体制確立にとまなう社会規範としての「公」の論理と、もはや戦場で戦うことなくサラリーマン化した武士の、それゆえにこそ内的な倫理の自立を迫う「私」の論理との相克を、その背景にはらんでいと見ることができるともいえる。元禄の時代は、幕藩体制の確立と社会の安定によつてもたらされた繁栄の時代という側面とともに、その社会体制が持つ内部的予盾が表面化した時代でもあつたと言えよう。

修庵の壮年時代は、前代に露呈した社会体制の危機的状況を再建すべく、將軍吉宗の指導力のもと諸改革が実施された、享保時代に相当する。近世文学史では従来この時代は暗黒時代とされる。その是非はともあれ、確かに文芸よりも、新井白石・石田梅岩・青木昆陽・荻生徂徠・賀茂真淵等の学者の活動が目立つ。修庵の名著の一つ『一本堂葉選』が出版された享保十六（一七三二）年は、清朝の画家沈南蘋が長崎に来航し、以後二年間の滞在を通して、江戸後期の絵画に大きな影響を与えることとなった年でもある。徂徠の高弟山井崑崙の畢生の労作『七経孟子考文』が出版され、中国に輸出されて、清朝の考証学に重大な影響を与えたのも、享保十六年をあまり下らない時期のことである。このほか吉宗が徂徠に訳せしめた中国の通俗道德書『六諭衍義』のことや、吉宗による『古今圖書集成』舶載発注や、洋書の輸入緩和等に見られるごとく、外国との文物の交流が文化現象の上で良い刺激となった時代である。殊に実学重視の吉宗の治下、医学は後の発展につながる所産があつた。『幕府書物方日記』を繙けば、この時期いかに多量の医書が紅葉山文庫か

ら借り出され、幕府医官たちによって校訂作業がなされていたかを知ることができる。著名な事績としては『和剂局方』の校刻が上げられる。江戸後期に興隆する考証医学は、すでにここに胚胎しているとも見ることができよう。学問的事績とは異なるが、小川箏船の建議による江戸小石川の、庶民のための施薬院設立も、この時期の特記事項である。

修庵は、六十歳を迎えた寛保二（一七四二）年と七十歳を迎えた宝暦一（一七五二）年に、祝賀の筵を催している。晩年の修庵は、例えば十五歳年少の幕府医官望月三英が『鹿門随筆』⁸の中で「近年堀川より出て学医香川修庵太仲一本堂薬選と云を著是人開闢以来の本の学文をして文も有勝れたる人なり」と評するごとく、大儒仁斎の直門で、古方派の祖後藤良山に医学を学び、その学医の名声は嚇々たるものがあつた。六十歳・七十歳の寿筵がそれにふさわしい盛宴であつたことは、記念詩文集『奉觴篇』『家蔵喜事』に漢詩文や和歌を寄せた多彩な顔ぶれから想像することができる。

修庵六十歳の寛保二年は依然として吉宗の治世である。吉宗の二男田安宗武に仕えた荷田在満が宗武の命によって『国歌八論』を著し、和歌を個人的な慰みの具と扱えた文学論を展開したのに対し、それに嫌らぬ宗武が和歌に儒教流の政治的・道徳的意義を担わせた『国歌八論余言』という批判書を著し、さらに賀茂真淵に意見を徴して真淵の『国歌八論余言拾遺』を生むに到つた。この一連の論争が展開されたのが、この年の八月から十月にかけてのことである。和歌に対する見解の相違という以上に、国学の思想運動への傾斜という質的変貌をここに見ることができよう。

続く時期、修庵の門人都賀庭鐘が白話小説の翻案小説『英草紙』（一七四九）を出版しているのが注目される。政治では、長かつた吉宗の治世が終わり、諸改革にさしたる成果を見ないまま、暗愚の將軍家重の治世を迎え、側近大岡忠光が次第に力を持ち始める時期である。またこの延享・寛延・宝暦の時代は、今日でも頻繁に上演される『菅原伝授手習鑑』『義経千本桜』『仮名手本忠臣蔵』『二谷嫩軍記』等の名作狂言が初演されている。

修庵七十歳の宝暦二年には、二十三歳の本居栄貞（宝暦五年に宣長と改名）が伊勢松坂から上京し、堀景山に儒を、堀元厚に医学を学び始めている。景山は林羅山の高弟堀杏庵を祖とし、代々広島藩儒を勤める家柄であり、朱子学派を標榜

する旁ら、荻生徂徠に傾倒し、交渉の深かった人物である。修庵は堀景山や護園の高弟たちとほぼ同世代である。太宰春台はすでに延享四（一七四七）年に没し、山原周南は病篤い身を押し、この春、萩から上京し、修庵の診察をうけていた。服部南郭は同年の七十歳である。この頃、古文辞学派は浸透普及という意味においては極盛期を迎えている。

宝暦二年正月四日には本草家丹羽正伯が没した。かわって平賀源内の活躍がそろそろ始まろうとしている。また山県大弐の宝暦事件に代表されるごとく尊皇思想が高揚しはじめている。江戸後期へとつながる諸状況が出揃った時期と把握できることができる。

二、近世前期の儒学思想

以上、香川修庵が生きた時代の社会・文化的背景を概観した。次に近世前期の儒学思想史についても触れておきたい。近世の儒学は藤原惺窩から始まると言われる。惺窩は藤原定家を祖とする歌道の名門冷泉為純の子で、父の死後、十八歳で相国寺の僧となった。こうした経歴を持ち、和・漢・儒・仏・道の幅広い教養を身につけていた惺窩が、豊臣秀吉の朝鮮出兵の際の捕虜姜沆と親交を結び、姜沆を通して朝鮮の朱子学者李退溪の著書を知ることによって、禅を棄てて朱子学に転向したことは、中世以来、五山僧等の手に委ねられてきた儒学が、仏教から独立し独自の発展を遂げることになる、来るべき近世思想を象徴するものであった。

朱子学は元來、南宋の朱熹が、北宋以来の周濂溪・張横渠・程明道・程伊川等の思想を発展継承して大成した、新しい儒学思想である。この新儒学成立の背景には、唐代から宋代にかけての華嚴・禅などの、壮大な理論大系と実践的精神を併せ持つ仏教の興隆に対する、儒教側の巻き返しという構図がある。従来の訓詁注釈を主とする儒学では思想の思弁性の点で仏教に対抗できなかったため、宋代の儒教鼓吹者は論敵である仏教の思想大系としての優秀性を吸収して自らの思想を刷新しつつ、仏教批判を展開していった。そうした宋代の儒学思想の到達点である朱子学は、従来の儒学と

は全く異なる、宇宙論・人性論・歴史観を包接するスケールの大きさと、それらが「理気二元論」によって整然と統合される体系性を有する思想であった。とはいえ儒学である以上、朱子学もまた経書の注釈というスタイルに従って思想を表現している。この古典の新解釈作業の中で、最も重要な役割を担ったのが『大学』であった。しばしば言われるように、朱熹の説く「理」は「物理であると同時に道理であり」、自然法則が道徳規範と連続することにより、思想の大局性が保証されている。朱熹はこの思想の枠組みを『大学』から得た。その『大学』解釈については後に触れる。この朱子学における「理」の両義性の同一視に、構造的曖昧・不正確を見たのが、明の王陽明であり、日本の古学派であった。朱子学の日本への伝来は十三世紀に遡り得、公家や僧侶によつて学習され、次第に地方へも伝播してゆき、近世期を迎える。

藤原惺窩とその門人林羅山・松永尺五・那波活所等が新しい儒学を習得していた時期は、江戸幕府の草創期に重なる。徳川家康はこの旧勢力とかかわりを持たない現世的な思想に興味を持ち、たびたび惺窩・羅山に講書させ、羅山を召し抱えた。朱子学が幕藩体制擁護のための最善の思想であるとの確信があつて登用したわけではなく、羅山の驚異的な博覧多識が重宝されたに過ぎないが、ここに朱子学官学化の基礎が築かれたのである。

江戸時代初期の思想を代表するものは朱子学よりもむしろ「神儒仏」三教一致思想であろう。羅山は僧を嫌って儒者に転向した人物であるから、彼に排仏論があるのは当然だが、幕府の宗教・思想政策は、寺院を人民掌握のための組織として活用し、宗教的生命を奪いつつ、体制翼賛の限りにおいてはこれを厚く庇護した。神道は中世的な仏教との習合から近世的な儒教との習合に変貌することにより、体制に即応して勢力を保った。幕府は三教にそれぞれの役割を担わせ、儒の専横を許していない。

羅山の儒学は、膨大な漢籍への加點や諺解本の刊行、幕命による史書編纂にみられるような、社会の草創期にふさわしい業績であり、質的な独創性よりも量的な網羅性を特色とする。

独自性は羅山より二十五歳年少の中江藤樹を俟たねばならない。一般に藤樹は日本陽明学の祖と言われるが、独学による彼の学問は神道・仏教・道教の影響も認められる独特なものであり、陽明学説としての特異性は、藤樹が自己の問題を陽明学の場で自発的に問うたことの証しと言える。

朱子学の本格的な受容と解釈では、藤樹より十歳年少の山崎闇齋が貢献した。闇齋は土佐に伝わった朱子学、南学の系譜をひき、朱子学的主要テキストの精説と「持敬」という内的修養を通して、朱子学の正確な祖述と体認をめざした。闇齋の朱子学理解は、朱子学本来の思想としてのダイナミズムを失いリゴリズムに陥ったが、その希求の熾烈さが多くの傾倒者を生み、江戸時代を通じて多大な影響力を保った。

伊藤仁斎は闇齋より九歳、藤樹より十九歳、羅山より四十四歳、年少である。彼は京都の上層町衆の家に生まれ、幼少より学問を好み、朱子学に専心した。京都には藤原惺窩とその門人によつて培われた朱子学、京学の伝統があつた。仁斎幼少期の家蔵の儒書も『四書集注』『朱子語類』『近思錄』『性理大全』等に限られていた。仁斎は当然のごとく朱子学に潜心し、そして挫折した。十一歳の時初めて『大学』の句読を授けられて感激し、十五・六歳の時、宋学に志し、十九歳で『延平答問』を熟読し、二十七・八歳でその大旨に通じた。しかし二十九歳の時、病いに罹り、以後十年足らずの孤独な隠棲生活を余儀なくされる。嗣子東涯の「先府君古学先生行状」⁹⁾はその頃の状況を次のように伝えている。

時に「心学原論」「大極論」「性善論」を著す。皆二十八・九歳の間に在り。其の居る所、自ら「誠修」の二字を掲げて以て自ら警しむ。俄かにして羸疾に罹り、驚悸して寧からざること殆んど十年所。首を俯し几に傍ひ、門庭を出でず。左近の里人、多く面を識らず。

仁斎の陥った精神的危機のさまが髣髴とする。回生のために禅や陽明学も試るが失敗に終わる。全霊を傾けて朱子学を修得した結果健康を損ねた仁斎は、朱子学自体に疑問を抱く。そして後世の注釈によらずひたすらに『論語』に沈潜することにより、人間の生まれながらの性情を尊重する独自の「仁」の思想に到達する。近世という人間中心の現世的

な時代にふさわしい儒学思想である。仁齋の学問の方法を、吉川幸次郎は清朝考証学者閻若璩に比べて「閻氏のそれが、より多く書誌学的であるのに対し、仁齋は専ら思想家としての弁別である⁽¹⁰⁾」とする。源了円は荻生徂徠の「ことばについての科学的・実証的研究を基礎として成り立っている古文辞学」に対して仁齋の古義学を、「古典の精読によって得た、その古典を成り立たせている人間についてのセンス、広い意味での哲学についての深い理解、これが彼の文献学的研究の基礎」をなしており、「人間についての感覚に立脚した一種の哲学的文献学」ととらえ、その文献学的不徹底を認めつつも、「仁齋的な人間についての感受性を失った科学的文献学の科学性もはなだいか⁽¹¹⁾がわしい」と評している。仁齋学はやがて言語・文献の歴史性に関してより自覚的な徂徠学によって、方法論の徹底性において凌駕されることになるが、朱子学的価値大系から経書を解放した功績は、やはり非常に大きいと言わねばならない。

以上をもって香川修庵の『大学叢』を分析するに当たっての準備ができたこととし、以下具体的に言及してゆきたい。

三、『大学叢』

周知のように『大学』は本来、『礼記』中の一編であったが、北宋の程明道・程伊川が錯簡・脱文のあることを首唱して、各々改定本を作り、その後をうけて南宋の朱熹が同じく『礼記』中の一編である『中庸』と共に尊重して『論語』『孟子』と併せて「四書」と称し、改定本と注釈からなる『大学章句』を作った。その後も錯簡・脱文に関する議論はやまず、数十種類にのぼる各人各説が生まれた。これは宋明の学問世界における『大学』の意義の重要性を示すとともに、朱熹の『章句』が異論の余地を残すものであったことを示している。こうした『大学』尊重に対して異を唱えたのが修庵の儒学の師、伊藤仁齋⁽¹²⁾である。程明道の「大学は乃ち孔子の遺書」（『程氏遺書』卷二上）に対して、「大学は孔子の遺書に非ざるの弁」を著し、いわゆる「八条目」の「九層の台に登るがごとき」管々しさをいたざらな心の抑制が、『論語』『孟子』の趣旨と合致しないこと等を、その理由として挙げている。『大学』作者については不詳としながらも、戦

国時代の諸子、例えば告子一派などを想定していたらしい。しかし後年、仁斎は門人の求めに応じて、数節を移動させ、自説を付し、『大学定本』を作った。修庵の『大学』研究はこの師説の影響下に成ったものである。

『大学叢』は次にあげる十種類の『大学』のテキストと修庵自身の改定にかかる「大学正本」から成る。修庵のあげる諸本目録は次の通りである。

古本大学 漢 戴聖・戴徳 録

石経大学 魏 虞松 正

程氏改正大学 宋 程顥

程氏改正大学 宋 程頤

朱氏改正大学 宋 朱熹

方氏改正大学 明 方孝孺

張氏改正大学 明 張鼎思

管氏改正大学 明 管志道

葛氏改正大学 明 葛寅亮

伊藤氏改正大学 皇和 伊藤維楨

自序「大学叢引」の日付が「享保己酉春二月朔旦」とあるので、享保十四（一七二九）年春、修庵四十七歳の頃に成稿したものと考えられる。自ら改定した「大学正本」は、自序「書ニ今考定大学首」の日付「正徳紀元冬至」から、正徳元（一七二一）年、修庵二十九歳の時に成ったと考えられる。『大学叢』全体の成稿より遡ること十八年前のことである。各テキストを比較すると表のような結果になる。作成にあたっては朱熹の『大学章句』の経伝の区分を指標として用いた。

『大学』諸本配列表（漢数字は経文、ローマ数字は伝文、算用数字は
伝文各章内の節数を示す）

古 本	一〜七 V VI III 4、5 I II III 1〜3 IV VII〜X
石 経	一四三 III 2 二 III 1 IV 4 六七 V 五 VIVII 1、2（異文）* VII 3 VIII IX 1 〜3、5〜8 X 1〜3、14〜17、4、6〜9、5、12 X 10、11、13、20、21、19、 22、23、18、IX 4 I II III 3〜5
程 顥	一〜三 I II III 1〜3 四〜七 V〜IX X 1〜4 III 4、5 IV X 5〜23
程 頤	一〜七 IV V I〜III 1〜3 VI〜X 1〜4 III 4、5 X 11〜18、5〜10、19〜23
朱 熹	一〜七 I〜X
方 孝 孺	一四〜七 I〜III 二三 IV〜X
張 鼎 思	一四〜七 I〜III 三二 IV〜X
管 志 道	一四三 III 2 二 III 4、1 六七 IX 4 IV V 五 VIVII（異文）* VIII IX 1、3、 2、5〜8 X 1〜3、14〜17、4、11、6、9、10、5 X 12、13、22、23、19、 21、20、18 I II III 3、5
葛 寅 亮	一〜七 V〜X III 4、5 I II III 1〜3 IV
伊藤仁斎	一二 I〜IV 三〜七 V〜X
香川修庵	一二 I II 1〜3 III II 4 X 11、5、18 四五六七 X 7、8、IV V X 6、 20、21、9、10、19、23、22、12、13、VI 1〜4 VII 1、2 VI 4 VII 3 VIII 1、2 IX 4 X 17 VIII 3 IX 1、3、6〜8、5、9 X 1、2、16、15、3、4、IX 2、 X 14、III 5、4

* 伝文七章二節「食而不知其味」以下に『論語』顔淵篇の「顔淵問仁、子曰、非礼勿視、非礼勿聽、非礼勿言、非礼勿行」を挿入する。

うに言っている。

承れば義子公遠、嘗て劣姪景与の手録するところの『大学正本』及び「大学叢引」を寄せ奉ると。来論、褒奨甚だ過ぎたり。慚愧に勝へず。(中略) 僕の『大学』における、心を用ふること尤も多し。大概の発明は「三綱領倒説」「格物即徳財本末論」なり。實に是れ作者の原旨にして、古今千百年間、特だに王道・大学億の論を明らかにするのみならず、「三綱」も稍や近似を為さん。其の他いまだ嘗て一人を経ること有らざる道は、自負して以て人に譲らずと為す。毎に恨む、仁齋先生在りし日、此の事に論及するを得ざることを。もし先生をしてこれを聞かしむれば、必ずまさに奮然としてこれに改従すべきに。惜しむべきかな。故を以て嘗て此の事を東厓道兄に謀る。其の初めは猶ほ首肯せざるがごときも、後には則ち断然としてこれに従ひ、以て至当極論と為す。近日又た明・王世貞が改章説を得て、亦た『改正大学叢』を作り、凡そ十二本と為る。唯だ鄭瑗本を得ざるを以て憾みと為すのみ。倘し得るところ有らば幸ひに惠看を賜へ。

修庵の『大学』解釈に関する自負は驚くべきものである。亡き師仁齋も自分の説を知ればこれに従い改めたであろうに、それに及ばなかったのは残念であるといひ、また仁齋の長子東涯に自説を披瀝したところ、初めは父の説を紹介して首肯しなかつたが、後には「至当極論」と評価するに到つたというのである。

周知のように仁齋は『論語』を「最上至極宇宙第一之書」として尊重し、次いで『孟子』を『論語』理解のための「脚注」として評価し、「語孟」と併称した。この二書の次には『中庸』を後半に竄入部分が認められるとしながらも『語孟』の思想に合致した子思の作であると評価した。『大学』については前述のごとく「孔子の遺書に非」ずとして、一段低い評価を下した。修庵の儒学も「一本の道の建立するところ、直に語孟に根拠して、素靈に従はず」(『一本堂葉選』附録引)の言葉のごとく、仁齋にならつて『語孟』を最重要視するのであるから、『大学』への修庵の関心の深さは、仁齋の四書評価を踏襲しつつも、『語孟』『中庸』注解に比して『大学定本』に瑕瑾ありと見て、それを補綴する意味

を持つものであったと言えよう。

四、仁斎と修庵

修庵が「作者の原旨」と自負した「三綱領倒説」「格物即徳財本末論」とはどのような見解であったのだろうか。自序「書二今考定大学首一」によつて具体的に見てゆこう。先ず『大学』の評価を確認しておけば

『大学』の一篇はもとこれ『戴記』諸篇の中に嵌在して、自ら聖書と相似ざるは固よりなり。

と聖人の書に比して限定付きの価値評価をし、程・朱が『大学』を『語』『孟』の上に置き、「孔門、学を成すの次第」と重要視するのに反対して、

夫れ学の次為る、『語』『孟』二書に歴々切実として其の多きに勝へず。(中略)何ぞこれに仮らんや。と応酬し、『大学』が孔・孟の思想と相異なる点として次の三点をあげる。

①孔・孟の道はもと易きに在り邇きに在りて、自ら『大学』の学為る、階級条段・架屋疊床の甚だ煩にして且つ迫れるがごとくならざるなり。

これは仁斎の「大学非孔子之遺書弁」の

『大学』もつて人の道に進む、九層の台に登るがごとく、一階を歴、又一階を歴て後進んで台上に至るとするか。(中略)あに九層の台に登るがごときこと有らんや。

をふまえていよう。

②その「脩身」以往(齊家—治国—平天下)は乃ち古先聖賢の常に列言するところなり。しかれども「誠意正心」の二条は孔孟の旨と夔然として同じからず。

この指摘もすでに仁斎にある。「正心」については、

『論語』中、心を説くものわづか（中略）三言あるのみ。しかれども皆心を以て緊要とせず。孟子に至って多く心を説く。しかれども亦た皆仁義の良心を指して言ふ。特に心を説かず。（中略）凡そ仏氏及び諸子、盛んに心を言ふ者、もと徳の貴ぶべしとすることを知らずして、妄意に杜撰するのみ。孔・孟の旨と実に霄壤なり。（『語孟字義』「心」第一条）

また

正心の二字、又『孟子』に見えたり。孟子の（中略）いはゆる「人心を正しうす」といふ者は、民の非心を禁じてこれをして邪説暴行の甚だしき無からしむるを謂ふ。『大学』の意と自ら異なり。（『大学非孔子之遺書弁』）
「誠意」については、

意の字も亦た是れ必ずしも功夫を用ひざる字。按ずるに『語』『孟』『中庸』みな意上において功夫を用うるを説かず。（中略）みないまだかつて「意を誠にする」の説有らず。（『語孟字義』「意」第二条）

と言っている。ここで仁齋が『大学』の表現の『語』『孟』『中庸』とのわずかな相違を取り上げてことさらに論じているのは、『大学』の表現自身への異和感というよりも、むしろ『大学』を表章し『大学』を理論的根拠として独自の思想大系を構築した宋学の思想傾向を、『大学』の語句中に見出しているからである。仁齋にとって「語孟の旨」とは、『大学』のごとき「功夫急促」なこせせしたのではなく、「氣象盛大」な暢びやかなものであった。『大学』が徒らに感情の抑制を説くことを批判して、孔子が愛弟子顔回を喪つて度を失つた時の表現を『論語』から引用している。仁齋にとって「道」とは日常の豊かな人間的感情のなかにこそあるものであり、青年修庵が老師仁齋から学んだものも、こうした日常性の重視であつただろう。

③その「生財」「陷利」の語は即ち戦国・秦・漢、説客の口氣にして、間々確言有りと雖も、亦た聖人の旨と差はざるを得ず。

これも仁齋の「君子詎ぞ財を生ずるの道を求めんや」「けだし戦国の間、陥溺の久しき、人みな利を悦ぶ。しこうして王公大人よりもつて庶人に至るまで、ただ利のみこれ聞かんことを欲す」（『大学非孔子之遺書弁』）等をふまえるものである。

以上のように、修庵の基本的な『大学』評価は仁齋のそれを踏襲していることがわかる。

次に修庵の創見について述べよう。經文第一章の「明德」「新民」「止于至善」に関して、朱熹その他の「明明徳」「本」とし、「止于至善」を「末」とするのを逆転させ、「止于至善」||「本」、「明明徳」||「末」と解する。次に「止于至善」||「本」を、經文第六章の「自天子以至於庶人、一是皆以修身為本」の「本」と関連づけて、「止于至善」||「修身」と解する。更にこれを經文第四章の「明明徳―治国―齊家―修身―正心―誠意―致知―格物」と関連づけて「致知」を「知止于至善」と解する。

一方、「物有本末」と「格物」を関連させた仁齋の説をうけて、さらに伝文第十章第七節の「徳者本也、財者末也」を導入して、「物」の「本」を「徳」、「末」を「財」と解する。「格」の訓も仁齋に従って「正（タダス）」である。

そして前者の連関と後者の連関を、「至善」||「本」||「徳」とすることによって、一貫したものとす。「格物」を格段階の先後の順序を正すことと解して、「物」を「明明徳」から「致知」までそれぞれに配するがごとくにとらえた仁齋の発想から出発して、「修身」以下を「徳」とし、以上を「財」ととらえる修庵の見解は、より一層首尾一貫したものになっている。

修庵は、朱熹が「明明徳」を「本」となして思弁的な解釈を施したのを念頭に置いて、經文第四章の「古之欲明明徳於天下者先……」と続くフレーズの中で六度も繰り返される「先」の字をとりあげて、もし従来の説であればこのような冗漫な書き方をする必要はないし、經文第一章も「古之欲止于至善者、先新民、欲新民者、先明明徳」と書くはずであり、従来「本末」の解釈が「倒」であることは明白であると批判する。これが「三綱領倒説」である。敢えて文勢

を無視したような朱熹の過度に思弁的な解釈に対する批判として、これは有効であり首肯できるものである。「明明徳」を聖人の徳の光輝發揚するさまとする解釈はすでに仁齋にあったから、一步踏み出して「明明徳」Ⅱ「末」、「止于至善」Ⅱ「本」と明言したところに、修庵の創見が存すると言えよう。

「格物即徳財本末論」については既記の通りであるが、仁齋の解釈では経文一・二と三以下の関連が必ずしも明瞭でなかったのを、首尾一貫させた説として評価できるものである。

上記のごとく、修庵は伊藤仁齋の見解を十分に消化した上で、自説をうちたてるほどに『大学』に通暁しており、その説も一応の説得力を持つものといえる。しかし問題はその章節の移動にある。先に表に示した各テキストの配列に見るごとく、修庵ほど徹底的な章節の移動を行っているものはない。その思考の綿密さや発想力は驚きに値するが、惜しむらくはその改変には、そうすれば『大学』一篇が首尾一貫したものとして解釈できると修庵が考えた、ということ以外、何ら蓋然的な根拠がないのである。朱子学に粉飾された『大学』を本来の姿に戻すという学的営為は、思想上高く評価されてよいものである。しかし他の古文獻との比較検討といった手順も経ないまま、自分一個の見解によって、一篇の首尾を合理的に解釈するためとはいえ、これほどの移動を行って改定版を仕立て上げてしまうことは、明らかに恣意の譏りを免かれないであろう。

実は仁齋はこの危険を十分に承知していたようにも思われる。『大学定本』卷末識語に次のように言う。

右『大学正本』一冊、一門人の請に依り、考定することかくのごとし。凡そ古書を改定するは、予素より喜ばざるところなり。何となれば則ち「史の文を闕く」は古人慎しむ。当時に在りても猶ほその紊乱を定むるに難し。況んや千歳の久しき、竹帛の伝へるところ、能くその行文意脈を推して、必ずしも錯らざるものあらんや。

しかし「錯簡あり」という考えも捨て切れなかった。結局、注釈において自説を十分に展開しつつ、章節の移動は比較的『大学章句』に近い『大学定本』ができあがった。

修庵はこれをいまだ不十分とみて、徹底した章節の移動を行った。これでは彼らが批判した程・朱の説と較べて、その恣意性という点において余り選ぶところがないわけである。

五、修庵の学問

仁齋に強い影響をうけつつ仁齋を鋭く批判することによって独自の学問を形成した荻生徂徠は、こうした『大学』注釈史におけるジレンマを脱すべく、一切の改変を行わず『礼記』中の古『大学』に基き、『大学解』⁽¹⁾を著した。その序文に次のように言う。

『大学』の書たる、記なり。經にあらざるなり。伝にあらざるなり。体裁殊なればなり。古の、書を著して以て人に教ゆる、人 我に求むるものなり。故にそのこれを言ふに、思ひて得しむるなり。孟子よりして後、我 人に求むるものなり。故にそのこれを言ふに尽くすことを務む。(中略)宜なるかな、朱熹の古文辞を読むこと能はざるや。故に朱熹の解、密なるがごとしと雖も、古あることなし。(中略)朱熹、『章句』を作りて、終に人意に慊らず。後世その言を奉ずる者、猶ほ且つ澳焉として以て叛し、近歲に至る。廼ち又たその是に非ざるを弁ずるに因り、遂に古『大学』を併せて廃するものあり。亦た孔門の罪人なり。不佞懼る。輒ち古義に本づき、これを古言に稽へ、謹んで戴氏伝ふるところの古『大学』の文に遵ひて、これが解を為す。

ここに徂徠学が仁齋学から踏み出した大きな一歩がある。同じく原典に即した經書の解釈を標榜しながら、両者間にこの相違があるのは、仁齋が古典世界の解釈を通して「人倫日用の道」を直喩的に説いたのに対し、徂徠はその方法に限界を感じ、博く「六経」に涉り古代社会の枠組みを見渡して「道」が立ちあらわれてくる現場を隱喩的に説いたからである。それ故、両者は宋学とは立場を異にしつつも、それぞれ一個の「道学」であり、且つ徂徠学は文献学的方法論の上でやや評価できると言える。

修庵の学問はその骨格において遂に仁齋学を出ることはなかったように思われる。後藤良山門の後輩山脇東洋が、延享年間（二七四〜四七）、四十歳を迎えた頃から、萩藩儒山県周南門下の人々の誘掖により徂徠の著作に親炙し、彼の古方医学を形成していったのに対して、修庵が周南やその高弟滝鶴台と相知る延享の頃、彼はすでに六十歳に達しており、学問的な影響はうけるに到らなかつたように思える。

そのほか修庵が交わつた儒者に三輪執斎がいる。両人の交渉に関する資料が乏しいため、詳しいことは解らないが、佐藤直方に崎門派朱子学を学び、後に独力で陽明学を修めた執斎の学風からみて、修庵が古方医学に関する知見を得られたとは想像しにくい。

懷徳堂の初代学主となつた大坂の儒者三宅石庵に対しては、修庵の次のような評言が知られている。石庵と修庵の交渉を裏付ける資料を見出し得なかつたが、良山門の同窓で『師説筆記』を残した大坂の儒医加藤暢庵は石庵門であり、三輪執斎と石庵の交流も知られている。

三宅碩庵ノ学問ハ、俗間ニヌエ（ぬゑ）学問ト云ヘリ。其言ニ云ク。頭ハ朱子、尾ハ陽明、其鳴ク声仁齋ニ似タリ。象山ノアタリヲカケマハル、ト香川太仲ノ語りケルナリ。

この記事は護國派に属する漢詩人湯浅常山が、著書『文会雜記』⁽¹⁵⁾の中で、服部南郭からの伝聞として書き留めているものであり、修庵と南郭の交渉やこれが語られた状況は不明だが、三宅石庵の折衷学的学風に対する批判的見解は明白に読みとれる。これも修庵が仁齋学の墨を守つたことの傍証となるう。

しかし修庵が仁齋学の影響下に止まつたことは、決して否定的な評価を帰結するものではない。『一本堂葉選下編』に附録されている「養庵後藤先生の七十を寿する序」に次のような一節がある。

私かに自らこれを思ふ。聖人いまだ嘗て医を知らずんばあらず。故に「康子、菓を饋^くる。拜してこれを受く。曰はく、丘いまだ達せず。敢へて嘗めず」（論語「郷党篇」）と。此れ聖人自ら試み知るところに非ざれば、則ち敢へて漫

りに軒ち他人の薬を服せず、となり。慎しみの至りなり。故に『語』に云ふ、「子の慎しむところは斉・戦・疾」（述而篇）と。『語』に又た曰はく、「食は精を厭はず。膾は細を厭はず。食の體して謁せる・魚の餒して肉の敗れたるは食はず。臭の悪しきは食はず。飢を失ふは食はず。時ならざるは食はず。その醬を得ざれば食はず。肉多しと雖も食の氣に勝たしめず。沽酒・市脯は食はず。薑を撤せず食へども、多くは食はず。」「君、腥を賜へば必ず熟してこれを薦む。」「必ず寝衣有り。長一身有半。狐貉の厚き、以て居る」（郷党篇）と。此れ平常生を保ひ身を修むるの方、医の王道と謂ふべきなり。

孟子の曰はく、「猶ほ七年の病に三年の艾を求むるがごときなり。苟も畜へざらしめば、身を終ふるまで得ず」（『孟子』離婁上篇）と。又た『書』を引きて曰はく、「若し葉、瞑眩せざれば、其の疾、瘳えず」（滕文公上篇）と。此れ非時に病有りて治を施すの法、医の権道と謂ふべきなり。

これは『論語』に説かれた「易知易行、平生親切」な人倫日用の道をこそ「万世不易天下極至之理」（『童子問』）とする伊藤仁齋の儒学説をそのまま医学に敷衍するものである。この日常性の中に至理を見出すという姿勢が、親試実験に基づく創見に富む医薬書を生み出し、修庵の学問を幅の広いものにした背景となったことを考えれば、彼が仁齋学からいかに豊穡なものを得たかは言を俟たない。

また「自我作古」という修庵の言葉は、彼の門人のあいだでさえ傲慢と受けとめられたほどの毀誉褒貶のわかれる考え方であるが、これもその祖型は仁齋にあるようだ。『童子問』巻下に次のように言う。孔子が堯・舜に賢る、との所論をうけて、童子が「夫子既に堯・舜に賢れるときは、則ち奚ぞ自ら之を作せずして、而して之を祖述するや」と問うたのにこたえて、

夫子高く天下の上に出づるの明を以て、能く天下の親ざる所を燭し、洞らかに古今を照し、群聖を歴選す。其の中庸の極に造って万世の標準たるべきものは、唯だ堯舜のみ。是れ其の之を祖述する所以なり。藉令ひ堯舜に非ずと

も、若し能く中庸の極に造つて以て万世に師表たるに足れる者有らば、夫子亦た必ず之を祖述せん。何ぞ必ずしも堯舜のみならんや。謂ゆる文・武を憲章すといふ者も、亦た是なり。憲章とは、顕らかに之を表章するなり。亦た祖述の謂、夫れ其の意に非ざるときは、則ち亦た之を祖述せず。其の意に非ざるときは、則ち亦た之を憲章せず。

(中略) 其の伏羲・神農・黃帝を取らず、又た少昊・顓頊・高辛を列せず、独り堯・舜を祖述す。是れ夫子の独りする所にして、堯舜と雖も亦た及ばざる所なり。故に堯舜を祖述する者は、是れ其の堯舜に賢れる所以なり。子曰く、「述べて作せず」と。又曰く、「信じて古を好む」と。夫れ夫子の大聖を以てして、卒に我より古を作さず。是れ孔子の本心にして、学問の極則なり。(第五十一章)

祖述する、といつてもただ無批判に受容しては、必ず自分の見識に原づいた取捨選択が行われているのであるから、祖述者は被祖述者たる先人よりも一段上位にあるという、儒者の見解が尚古思想を通例とする中で、珍しい議論が展開されている。修庵の「自我作古」は恐らくこの主張をふまえている。

江戸の田辺南甫なる医者との往復書簡¹⁶の中で、修庵が当時通行の「五行六経」は漢代に盛行し宋代に補強された後代の邪説であり、「書経」に説く「五行運氣」とは内容を異にすると論じたのに対し、田辺南甫が反論して『書経』の信憑性を問題にしたところ、修庵は次のように応じた。

鎔鄒、蟻鼻の缺有りと雖も、鉛刀と日を同じうして語るべからざるは固よりなり。豈に『書』と『素』『靈』とを比してこれを論ずべけんや。甚だ不類に属す。

修庵には元來、このように儒書を医書より上位に置く傾向がある。そして本当は、『素問』『靈枢』が孔子の取捨撰択を経て廃黜または是正されればよかつたのに、と思つている。無論、孔子より『素』『靈』の成立は後のことだから、これは望めない。そこでこう嘆じている。

ああ、不幸にして『素』『靈』をして聖人の前に出さずして、聖人のために正されず、又た聖人の後に出して、聖人

のために黜けられざらしむ、惜しむべしと為すのみ。

止むを得ないので、『論語』『孟子』の熟読を通して「孔孟の血脈」を体認し、それを判断規準として敢えて自ら取捨撰択する。これが修庵の「自我作古」という考え方である。結局のところ、ここでも恣意性の回避を保証するものは、真理を希求する誠実さのほか何もない。方法的限界はある。

しかし江戸前期における伊藤仁斎の朱子学批判は思想上、画期的な出来事であり、それを仁斎は師承によらず独学で成し遂げた。「孔孟の祖述者」という仁斎の自尊の高さもそこに由来する。その仁斎に学び、仁斎学を医学の分野において十分に応用しようとした修庵の学問もまた、古今独往といった色合いを帯びるものになったことは、理解できるところである。

六、まとめ

香川修庵の『大学』解釈は、師伊藤仁斎の学説を敷衍して、さらに徹底した章節の移動を行って、一篇の首尾を一貫させようとした著作であり、朱子学流の原典を離れた思弁的な解釈に対する批判としては一定の意義を有しつつも、古文獻に対する研究の態度としては恣意的な側面を否定できない。この恣意的傾向は「自我作古」というその独特の医学説にも通じるものである。

しかしこれは十七世紀後半に興った、儒学におけるさまざまな日本化傾向という一連の動きの中で、理解される必要がある。当時、朱子学は中世以来の受容の歴史をもち、政治権力からも支持されており、ほとんど教条的な意義を有するものであった。伊藤仁斎は、朱子学に対する批判を、独力で首唱した人物であった。修庵が仁斎の学問に深い影響をうけて、それを医学の分野に應用して独自の学問を樹立したことは、近世思想史の上で高い意義を有するものと言える。

文献および注

- (1) 山田光胤「江戸時代の精神病学における一本堂」『行余医言』巻五―『日本医史学雑誌』一六巻三号、一九七〇年三月。
- (2) 大塚恭男「長山と東洋と修庵と―『東洋洛語』をめぐって―」『漢方の臨床』一九巻一、二号、一九七二年十二月。
- (3) 竜野一雄「葉選・非葉選」『漢方と漢薬』九巻七・八・九号、一九四二年。
- (4) 難波恒雄「香川修庵のことも」および「資料集」。漢方文献刊行会・漢方文献叢書第五輯『一本堂葉選・附非葉選』、一九七六年。
- (5) 森銃三「上田秋成雑記」『上方』昭和九年九月号、のち『森銃三著作集』巻二所収、中央公論社、一九七一年。
- (6) 中村幸彦「古義堂の小説家達」『国語国文』二二巻一、二号、一九五一年十二月。「都賀庭鐘伝攷」『国語国文』二二巻四号、一九五三年四月。のち『中村幸彦著作集』巻七・十一所収、中央公論社、一九八四・一九八二年。
- (7) 二松学舎大学図書館所蔵、写本一冊。
- (8) 富士川游等編修『杏林叢書』第四輯所収、吐鳳堂書店、一九二四年。思文閣出版復刊、一九七一年。
- (9) 『古学先生詩文集』、享保二（一七二七）年刊。『近世儒学文集集成1』影印、ペリかん社、一九八五年。
- (10) 吉川幸次郎。清水茂、日本思想大系33『伊藤仁斎・伊藤東涯』所収「仁斎東涯学案」、岩波書店、一九七一年。
- (11) 源了円『徳川思想小史』、中公新書32、中央公論社、一九七三年。
- (12) 伊藤仁斎の著書に関しては、伊藤家に代々伝えられた資料群・古義堂文庫が、天理図書館にほぼ完全な状態で伝存し、その中に多数の稿本が存在している。仁斎に言及する際にはこの資料に拠ることが不可欠であるが、今回はその暇なく、『大学定本』は関儀一郎編『日本名家四書注釈全書』（東洋図書刊行会、一九二三年）に、『語孟字義』は清水茂校注『伊藤仁斎・伊藤東涯』（岩波書店、一九七一年）に、『童子問』は日本古典文学大系97『近世思想家文集』（岩波書店、一九六六年）によった。
- (13) 高島堂浅野正義氏所蔵の修庵自筆尺牘による。拙稿「香川修庵・南洋の遺墨解説」『漢方の臨床』四四巻七号（一九九七年七月）に書影・翻刻・注釈がある。
- (14) 関儀一郎編『日本名家四書注釈全書・学庸部一』、東洋図書刊行会、一九二三年。

- (15) 『日本隨筆大成』初編第七卷所収、吉川弘文館、一九二六年。
- (16) 『一本堂葉選下編』「附録」所収。

(北里研究所・東洋医学総合研究所医史学研究部)

“Ju” 儒 Defined in “Jui-Ippon” 「儒医一本」 by Shu-an Kagawa 香川修庵
Mainly Focusing on Daigaku-so 『大学叢』

by Senjuro MACHI

Interpretation of “Daigaku” by Shu-an Kagawa is based on the theory established by his master, Jinsai Itoh. However Shu-an made a thorough transfer of the paragraphs of the “Daigaku” to make it consistent. It is sufficiently significant as a criticism made against the speculative interpretation apart from the original Confucian text. But at the same time we cannot deny the fact that he made his research and study of classic literature in a manner which is rather arbitrary. This tendency is also found in his unique medical doctrine, “I create classic medicine by myself”.

However, his doctrine should be understood, paying attention to the series of the movements by which Confucianism was Japanized in the latter half of the 17th century. Historically, Shushigaku came to be widely accepted in Japan in the Middle Ages, supported by the people with political power, and it was almost acknowledged as a dogma. Jinsai Itoh was the one who criticized Shushigaku all by himself. Shu-an, deeply affected by his master, established his own theory, applying the criticism to the medical field. In this sense his theory is quite significant in the history of modern thought.