伊東藍田と反徂徠学

――『作詩志彀』を中心として――

吉川　裕

はじめに、伊東藍田とその学問

本稿は荻生徂徠（一六六六～一七二八）没後の徂徠学者の様態を、伊東藍田（一七三四～一八〇九）を中心に考察するものである。

藍田は徂徠の後を継いだ荻生金谷（一七〇三～一七七六）に学び、後に服部南郭（一六八三～一七五九）以降の徂徠学泰斗の一人である大内熊耳（一六九七～一七七六）らに師事して学問を修めた徂徠学者であり、当時から徂徠学を代表する儒学者として認知されていた。[1] 業績としては『藍田先生湯武論』（安永三〈一七七四〉年刊）や『藍田先生文集』初稿（天明五〈一七八五〉年刊）・二稿（寛政六〈一七九四〉年刊）などがある。また『徂徠尺牘標注』（刊行年不明）、『徂徠先生学則并附録標註』（天明元〈一七八一〉年序）、『徂徠先生墓碣及誌』（寛政四〈一七九二〉年序）等、徂徠の著作や関連書籍を多数校訂・刊行するなど、末流に位置する徂徠学者として重要な人物である。

しかしその学問は徂徠の学問を忠実に継承したものとは言い難い。主に方法論としての古文辞学を高く評価するも、「苟も学は則ち古先聖王修身斉家安民治国平天下の道」[2]「礼楽も亦た各一代の礼楽なり。然りと雖も、三綱統有り、五倫叙有りて、人をして日に善に徙り害に遠ざかりて自ら知らざらしむるは、則ち礼楽の本なり」[3]、「凡そ吾が党の儒を業とするは本根を道徳仁義に封殖」[4]するもの、といった言葉に表れるように、藍田は「礼楽」を内面や心の在り方と関わらせようとする。これを徂徠が「礼楽」を道徳から切り離し、政治的なものとして運用しようとした、と一般に言われることと比較すればその異質性は明らかだろう。さらには「並収兼取は学の道なり」[5]といった折衷学的な要素も垣間見え、むしろ太宰春台（一六八〇～一七四七）から折衷学者らへと繋がる、道徳・倫理への注

目という同時代的な動きの中に位置している徂徠学者であるとすることができる。[6]

一方で寛政一二（一八〇〇）年頃の三河沙門某『秋雨談』[7]には次のようにある。

東亀年　号藍田。通称伊藤金蔵。金谷門人。住「湯島」。熊耳ニヨリテ文名煥発。徠家ノ老儒。詞壇ノ傑ナリ。近世或ハ嘲評ヲキクコト多シ。

『藍田先生湯武論』や『藍田先生文集』初稿・二稿が刊行されていくなかで、寛政一二年の時点では徂徠学の「老儒」、特に詩文の名手として人々に認識されていた。しかしこの頃になると批判を受けることも多くなったようだ。

周知の通り徂徠の死後、古文辞学を方法論とした徂徠学は経学や漢詩文、あるいは国学や考証学・戯作など多方面に多大な影響を与えたが、浸透していくにつれて徂徠学は激しく批判されていくことにもなった。[8]特に一世を風靡した古文辞格調派の擬古的な手法による詩文制作は厳しく糾弾され、自身の「性霊」から述べられたものを良しとする、いわゆる清新性霊派が登場することで江戸の詩壇は大きく転換していくことになる。[9]『秋雨談』の記述は時期的にこの状況を反映したものだろう。

大勢として徂徠学が文学史の上俵から退場していくことは間違いないのだが、かといって徂徠学派の学者らも一方的に批判に甘んじていたばかりではなかった。しかし、これまで当の徂徠学者がこれらの批判にいかに応じていったのかは必ずしも積極的に焦点化されてはこなかった。従来の日本儒学史・漢文学史の変遷という視点から立場をかえ、いま改めて徂徠没後の徂徠学者達が反徂徠学の流れにいかに応答していったのか、そこに思想史的分析のメスを入れる余地はある。本稿はこの点を藍田に即して明らかにするものである。

以下第一節では藍田をとりまく同時代的な徂徠学者の様態を描写し、第二節で彼らと藍田とを比較することで藍田の独自性について考察する。そして第三節以降で藍田の独特な立ち位置を支える思想について検討を加えていく。

一、反『作詩志彀』の動向

藍田を理解する上で、まず同時代的な徂徠学者の動きを見ておく必要がある。その際は清新性霊派流行の立役者であった山本北山（一七五二～一八一二）が著した『作詩志彀』への様々な批判を概観し、藍田の対応と比較していくことが有効だろう。

『作詩志彀』は天明三（一七八三）年に刊行された。当時絶大な権威を誇っていた徂徠学派の詩文や、徂徠学派が手本とした明の後七才子の李攀竜と王世貞、そして『唐詩

選』『滄浪詩話』などへの批判を通じ、彼等の痛烈な批判者であった袁中郎らの提唱した性霊説を受容・紹介する内容になっている。[11] 弾劾の口調は激しく、徂徠や南郭、春台などの徂徠学派の著名人を列挙し、逐一その疵瑕を論じるが、単に清新性霊派から徂徠学への理論的な批判に留まるのではなく、「偶像破壊」を意図した面も多分にあっただろう。[12]

北山に直接的に反駁した著作として佐久間熊水（一七五一～一八一七）の『討作詩志彀』、その附録として著された杉友子孝の『討作詩志彀附録』（ともに天明四〈一七八四〉年刊）、作者不明ではあるが『唾作詩志彀』[13]（刊行年不明）、松山九山（一七四三～一八二二）『詞壇骨鯁』（天明三〈一七八三〉年跋）などが存在しており、当時から北山への反発は広く存在していた。この点については揖斐高の指摘があるが、[14] 具体的に追ってみよう。たとえば彼等はどのような立場の人間なのだろうか。

㈠：『討作詩志彀』と『討作詩志彀附録』

『討作詩志彀』を執筆した佐久間熊水は奥州守山藩の出身。新井滄洲や伯父である斎藤東海に従って学問を修めた人物である。[15] この滄洲と東海は共に南郭らに徂徠学を学んだ人物であった。その影響であろう、馬融や鄭玄ら古注の経説を講明し、詩文は「歴下瑯琊」（注―李攀竜と王世貞）を主とするものであったようだ。『討作詩志彀』執筆時、熊水の周辺には『討作詩志彀附録』（以下『附録』）を著す弟子の杉友子孝や、「南郭ノ正統ト称シテ。一世ヲ虎視」[16] した東海がおり、徂徠学を核とし、結集して『作詩志彀』批判にあたっていたようだ。そのため本節でもこの三人を、熊水を中心とした一つの集団として扱っていく。

徂徠学派末流のなかで徂徠は「賢なるかな物子。宇宙を一洗す。煥たるかな文章。日に興り月に隆なり。堯の民堯を誹りて、堯の徳益ます高し。一たび物子を摘し、物子愈いよ顕はる。賢なるかな物子」[17] と古の聖人である堯と並び称されて語られていた。当世の学問を一変させ、数々の批判を受けながらも堯のごとく却って輝く徂徠への強い敬慕が感じられるが、それは次のような功績を認めていたからであった。『附録』に収録されている東海の書簡には「文の文たる所以の者は、道の奥なればなり」と「道」（先王の道）との関連を強調したあと、次のようにいう。

蓋し先王の作る所、仲尼の述ぶる所、今に存する者は、独り詩書礼楽のみ。詩書礼楽諸経伝、愈いよ慎んで文辞を修む。故に文辞に関はずして、之れを読む者は、其の義昧然たり。然るを後の儒 文辞に関ふことに務めず、唯だ理是れ窮めんとす。是こを以て叔世振はず。

独り我皇和国朝の興るに至りて、昇平の化、文明の徳、広く大なり。即ち運数の会、徂徠先生といふ者出づる有り。復古の業を唱へ、辞を尚ぶを教ゆ。故に其の門に及ぶ諸賢、文辞に閑はざる者無し。乃ち華和域を異にし、言語宜しきを異にす。然り而して心と目と謀り、吾れ眎ること猶ほ吾れのごとし。詩書礼楽諸経伝、奇に頼らずと雖も、其の義瞭然たり。是れを善く書を読むと謂ふなり。

ここから徂徠学に典型的な「道」観を見出すのは難しいことではない。先王が作り孔子が「文辞」化して残した「道」が「詩書礼楽」であり、当時は「文辞」を重んじて「道」を修めたが、「文辞」を重んじない後世の儒学者（「理」を重んじた宋学・朱子学者）の登場によって「道」の理解は失われたと言う。

特にここでは徂徠の提唱した古文辞学という「道」を理解するための方法論が称賛される所となっている。周知のとおり徂徠は「宇はなほ宙のごときなり。宙はなほ宇のごときなり。故に今言を以て古言を視、古言を以て今言を視れば、これを均しくするに朱儁鴆舌なるかな」（『学則』）と述べるように、時間や空間によって異なる言語を、現在の言葉・字義で理解することの無意味さを指摘した。古の言葉を正しく理解するためには、古の言葉に習熟したうえで理解に務めなければならない。これが「天の寵霊」によって明の李攀龍らの著作にふれることで習得した徂徠の古文辞学である。当時としては全く新しい方法論（古文辞学）によって、正しい「詩書礼楽諸経伝」の理解が可能となった点を彼らは賞賛したのだった。もちろんこの延長線上には国の統治（「経国」）が想定されていた。

革新的な学問方法を唱えた徂徠や、徂徠学派の高弟である南郭・春台を批判した北山の『作詩志彀』に対して、感情的な批判が激しく加えられたことは容易に予想されるだろう。それらは徂徠・南郭・春台ら徂徠学派の重要人物たちの汚名を雪ぐことを目的とするものであり、徂徠学を信奉する人間の間では共有されたものであった。以下確認していく。

熊水が『討作詩志彀』を著した意図も、「冊子一一妄言。勝げて数ふべからず。且つ僕の意三先生の冤を雪ぐに在り。故に之れに与らざる者は、略して議せず」とあるように、北山による「三先生」（徂徠・南郭・春台）への冤辱を雪ぐことにあった。そのため北山の批判に、一つ一つ再批判していく作業に終始する内容になっている。同書には『作詩志彀』の序文を撰し、また『傷寒論集成』を物した山田正珍や、『作詩志彀』でも批判された徂徠学者入江南溟（一六七八～一七六五）の養子である入江北海（一七一四

〜一七八九）への熊水の書簡も収録されている。正珍への書簡では、

然れども時俗菲薄。佳悪を問はず、唯だ奇是れ好む。晩学輩或ひは流風の扇する所と為る。即ち信有（注―山本北山）の罪を誅して三先生の冤を雪がんことを欲し、其の甚だしき者を録す。而して怪む、足下の賢明博識を以て、特に之れを知らざるを。膝を屈して門人と称す。何ぞ其の面の靦たらんや。蓋し信有の奸猾、強ひて門人の字を加ふ。足下の長者なる、敢へて之れを責めず。宥して以て彼が声を售らしむる者ならんや。

とあるように、ただ新奇な学説を好む「晩学輩」への悪影響を心配し、影響力を強めている北山の誤り（「罪」）を誅責し、「三先生」の汚名を雪ぐ意図を明確に表している。ここで熊水は北山の著に序を寄せた正珍を直接責めるのではなく、あくまで北山が正珍の名声を利用して自身の名声を高めようとしたことへの荷担を非難する内容になっているのは正珍への気遣いもさることながら、北山へと批判を集中することを意図したものか。[15]

北海への書簡も、晩学者の誤解を防ぐためにも義父南溟への汚名を雪ぐよう協調を呼びかける内容になっている。特に「蓋し足下は、大藩の名儒。彼の冊子を覧るに暇あらずや。之れを見ると雖も議するに足らずと為す。故に棄て之れを置くか。然りと雖も晩学輩深く思はず。信有の云ふ所を以て信に然りと為す。傷ましからずや。足下其れ諸れを思へ」と述べるように、反応の薄い北海にわざわざ書翰を送り、「晩学輩」のために意識するよう呼びかけたことから、徂徠にゆかりのある人物を中心に組織的に『作詩志彀』に対抗しようとした意図を看取できる。

『討作詩志彀』は徂徠・南郭・春台の「三君」だけに限定したものであったため、続いて弟子である杉友子孝が補足して『附録』を著し、ともに刊行した。[16]その結果「討文は三君の事に止む。附録は五君に及ぶ」と例言に記すように、高野蘭亭（一七〇四〜一七五七）や北海の義父入江南溟を加えた「五君」に、李攀竜・王世貞までを含めた、北山の批判対象の全てを網羅したものになった。その際は他に「此の篇半ば成る、乃ち西都某備前某も亦た是の挙有りと聞く」（例言）と関西や西日本でも同調する動きがあることが紹介されるなど、反駁運動の高まりが読者に印象づけられる。

また東海の書簡によると、『討作詩志彀』刊行にあたり、欲深く名前を売ることにつとめる北山の周辺から熊水への激しい再批判が予想されていたようだ。しかしその再批判に応じることについて東海は「慎んで激して以て知と為す者の偶に為る勿かれ」と戒めている。それは「君子は争ふ

所無し」(『論語』八佾篇)だからであるが、『討作詩志殼』『附録』は「君子の争ふ所」に抵触しないのかが疑問として生じるだろう。この点については直後の「設し之れと争はば、則ち三君の為に力めるに非ずして、強弁の過に效ふ」という一文から徂徠・南郭・春台への冤傷を雪ぐ範囲でなら許容されていたことが理解される。他にも『作詩志殼』に関する彼らの書簡や文章には「忠」「孝子」といった言葉が散見されるように、熊水やその周辺の学者の『作詩志殼』批判は徂徠への「忠」「孝」といった大義名分によって正当化されていた。[20]

(二):『唾作詩志殼』・『詞壇骨鯁』

次に取り上げる『唾作詩志殼』『詞壇骨鯁』は、どちらも徂徠学を直接には修めていない学者による『作詩志殼』批判の書である。

特に『唾作詩志殼』は『討作詩志殼』『附録』とは性格を異にし、必ずしも徂徠学を信奉する人物によるものではないようだ。たとえば文中には「予徂徠ノ説ヲ回護スルニ非ズ」とあるように、徂徠の説を外敵から防ぎ守る意図は無い点がそれである。[21] ただし北山個人への大きな不満が原動力となっていることは隠さない。

是ノ如ンバ、何ニ由テ清亮ノ妙唱ヲ発センヤ、コレニテ文章ハ海内ニ作者無シ、斯文地ニ堕ルナド、高言ヲ吐キ、作文志殼ナドト云書ヲ著シテ、自ラ声名ヲ衒售ス、未学膚受ノ徒、吠声シテ海内ニ人ナキヤウニ云ヘリ、

作者は『作文志殼』(そして『作詩志殼』)を著してまで他の学者を貶め、自身の評判を世間的に売り込むような北山の態度を強く批判している。この点は『討作詩志殼』『附録』にも同様に確認できるが、『唾作詩志殼』はさらに揚げ足取りにも近いような批判を続けていく。

志殼(注―『作詩志殼』)ニ「春台南溟ノ二子ノ非ヲ表出ス、其初ニ題言シテ曰、二先生俗情ノ人ナラバ、定メテ瞋怒サルヽベケレドモ、二先生モ亦書ヲ読ミ道ヲ好ミ、一方ニ師表タル人ナレバ、顧フニ必君子ノ人ナルベシ、然ラバ、其過チヲ告ルヲ喜ビ、地下ニ於テ文章ノ師ヲ陽間ニ得タリト拝謝セラルベシト思ハル」ト、此ノ醜言ノ類、最モ悪ムベシ、吾聞ク関東ノ学士、好ンデ先達ヲ罵詈スルヲ事トスト、余亦コレニ倣テ志殼ノ中一二ヲ挙テコレヲ排撃ス、北山ガ言フ所ノ如クンバ、彼モ亦君子ヲ学ブノ人ナランカ、然バ則必吾言ヲ瞋怒セズ、平心ヲ以テ思フベシ、

このように北山を厳しく批判する点では熊水らに勝るとも劣らない。「目には目を、歯には歯を」と言わんばかりの

『唾作詩志穀』の論調は、「此ノ醜言ノ類、最モ悪ムベシ」と言いながらあえて挑発的に北山と同じ土俵に立つものである。特に北山の清新性霊派理解についても厳しく追及していく様子は、主に徂徠らへの弁護に留まる他の二書にはあまり多く観ることはできない。[22] この批判は、『作詩志穀』に収められた北山の詩文にも向けられることになる。

北山ガ詩ハ、浅近骨露ニシテ、神気無シ、古人ノ所レ謂寒乞ト云モノニシテ、一覧便チ尽ク、是ヲ性霊清新ト覚ユルハ大イニ誤リナリ、(中略)必シモ一覧ニ意尽キ、余情ナキヲ清新トハ謂ハズ、北山ガ詩ノ如キハ、村製饅頭ニ類セリ、其餡ノ鹹(カノキ)コト思フベシ、何ノ余味カ之レ有ン、

古文辞学による詩作の欠陥を一つ一つ批判した『作詩志穀』に対して、『唾作詩志穀』はお手本として「性霊清新」の立場から作られた北山の詩文を、「田舎の饅頭のようなもので其の中身の餡は塩辛く、余味などあるはずもない」と罵倒の限りを尽くすのであった。

松村九山『詞壇骨鯁』[23]にもこれまでと同様の指摘ができる。巻末に附された「九山先生之碑」によると九山は直接には徂徠学を学んだことは無かったようであるが、「徂徠先生ノ若(ごとき)ハ、博洽精通、世ヲ扶ケ道ヲ弘ムルノ功、吾大東ニオイテ吉備公以来ノ一人ナリ」と言うように、徂徠を高く評価していた。そのため、北山自身も徂徠の恩恵を被っているにも関わらず批判を加える点に強い反感を抱いている。「是其主意于鱗氏(注—李攀竜)及ヒ徠家ノ非ヲ示シテ、自己ノ名誉ヲ求ルコトヲ要スト見エタリ、然ラバ新学小生ノ為ニモアラズ」の一文はこれまで紹介してきた三書と同じ批判をくり返すものである。[24]

(二)：「剽窃」批判への批判

それでは彼らの批判は具体的にはどのようなものであったのか。特に北山の「模擬剽窃」批判から検討してみよう。「模擬変化」は古文辞学習熟の特徴として知られ、[25] その論拠として「擬古」を主張した李攀竜も用いた「擬議以成其変化」がある。これを北山は「模擬剽窃」批判の一貫として次のように主張した。

「擬議以成其変化」ノ語、是レ于鱗ガ依テ、剽窃ノ誹リヲ禦グ所ナリ。然レドモ、古ノ聖人コノ語ヲ以テ、易ニ言フ、未ダ曾テ詩ニ言コトヲ聞ズ。此一句ヲ抄挙セバ、詩ヲ言ベキニ以(に)タレドモ、前句ニ「擬之而後言、議之而後動」トアリ。古ヨリ詩ハ志ヲ言フ。何物ニ擬シテカ言ベキ。「擬」・「言」ノ字、タトヒ詩ニ傅会スベクトモ、「議」・「動」ノ字、ツイニ詩ニ干渉セズ。其非、弁ヲ待ズシテ明ナリ。[26]

まず「擬議以成其変化」は「剽窃」という誹謗を避けるために李攀竜によってこじつけられたものとして北山は理解する。この言葉は『易経』に由来するが、李攀竜、そして徂徠が主張するように詩文については言われておらず、恣意的な適用であることを鋭く指摘した。そもそも北山にとって詩は自身の「志」をそのまま述べるものなのであり、あらかじめ用意された古の言葉に擬えて表現する必要は全くない。清新性霊派の詩文観からすれば当然かつ核心的な批判であろう。そのため『作詩志彀』にはこの古文辞格調派の「剽窃」への批判を繰り返しみることができる。

しかしこの正面からの批判を『討作詩志彀』は取り上げない。『附録』では「彼疑(ママ)議剽窃を以て混同す。故に妄言を吐くこと此くの如し」と一蹴され、『唾作詩志彀』でも同様に何事にも「剽窃」と評する北山への厳しい批判がある。特に『詞壇骨鯁』は『作詩志彀』内にも引かれた、袁中郎の「剽襲模擬」への批判を全文引用したあと、「牽強過激ノ妄言ナリ」と切り捨てている。その理由として、袁中郎・北山は「唐人ノ詩ハ、未ダ曾テ六朝ヲ模セズ」とするが、詩の「体格」は時代によって新しく創られ移り変わるも、言葉を踏襲すること自体は免れず、そのため言葉の「剽窃」自体はいつの時代も起こっているはずだからである。(67) 限られた範囲内での詩語の選択を「剽窃」として批判することは、そのまま自分の首を絞める妄言であると共通して認識されていたようだ。彼らは北山の批判をあまりにも言葉の選択そのものに限定してとらえてしまっていた。そのため反『作詩志彀』者は、北山が執拗に指摘するほど「剽窃」批判を問題視しなかったのである。

すれちがいの結果として彼等の批判は、後学者のために北山の誤った批判をいちいち訂正するだけに留まるのは当然だろう。これまで確認してきたように、この動きは信奉する徂徠たちの汚名を「忠」「孝」の観点からなんとしても雪ぎたいという強い熱意に支えられているか、または名声を高めようとする北山自身への強い感情的反発が基になっていた。当時の詩壇を一変させた北山の『作詩志彀』は大多数の人々に受け入れられていきながらも、北山への根強い感情的反発を基軸に、様々な立場から『作詩志彀』への批判を繰り広げる動きが幅広く共有されていたようだ。しかし、単にこうした感情的批判だけなら、なにも文学史の通説を蒸し返し、詳述する必要もない。だがこのような風潮の中、当時徂徠学の巨魁として知られた藍田の対応は考察の価値がある。

二、伊東藍田と『作詩志彀』・反徂徠学

藍田の対応を考察する際は藍田と小栗元卿とのやりとり

が参考になる。「答小栗元卿（二）」（二稿巻之十、一七八六年頃[26]か）には次のような記述がある。

論を承く。山本生の作詩志彀。不佞未だ之れを看ず。（中略）凡そ人を観る者は、千里外に在ると雖も、豈に敢へて人の毀誉を待ちて、以て其の実を概すべけんや。

『作詩志彀』を知った元卿が藍田に意見を求めたことへの返信である。ここから『作詩志彀』を藍田はまだ読んでいないことがわかるが、先述したように『討作詩志彀』『附録』が天明四（一七八四）年には既に成立している点も考えれば、藍田の反応はいかにもにぶい。またそもそも他者の毀誉褒貶に付和雷同して北山を評価することを避ける慎重な態度も看取することができる。

元卿は藍田の答えに満足しなかったのだろうか、続けて返信をしたためたようだ。「答小栗元卿（三）」（二稿巻之十）にはその応答の模様が書かれているが、藍田が反徂徠学の動向に言及している点で貴重である。

恵書頻りに至る。浪華生の非物篇。足下之れが為に憤懣堪へず。蕭斧の戮（注―厳しい批判）、極まらざる所靡し。快も亦た足りぬ。又た不佞に勧めるに排撃を以てす。元卿何ぞ年（注―藍田）を知らざらんや。何ぞ年を知らざらんや。年や浅寡と雖も、海内の才名、知ると知らざると、粗ぼ耳に在り。独り五井純禎なる者有るを聞かず。豈に亦た宇三平が非徴、石川平が解蔽の咳唾を拾ふ者に非ざること無からんや。（中略）年不佞と雖も、教へを君子に奉ず。豈に敢へて吾が貫道の器を以てせんや。苟も書を著して、以て無名の小書生と、宗門を相ひ争ふ者ならんや。

徂徠学への様々な批判が当時存在していることは藍田も充分に承知しているようである。言及されていることは藍田も『非物篇』（天明四〈一七八四〉年刊）を物した五井蘭洲や、宇野明霞（正しくは中井竹山）『非徴』（天明四〈一七八四〉年刊）、石川麟洲『弁道解蔽』（宝暦五〈一七五五〉年刊）が挙げられている。しかし蘭洲の名前を知らず、『非徴』の著者を誤って記すなどその知識は正確なものであるとは言い難く、藍田の反徂徠学者への意識は低いと言わざるを得ない。そもそも差出人である元卿の感情的かつ批判的な態度と違い、反徂徠学者をまともに相手にしようとする様子は甚だ希薄である。むしろ藍田にとって批判の対象は、書籍を著してまで徂徠を批判する人々や、彼等と同様に北山を罵倒する同じ徂徠学者に向けられていたことに注意すべきである。

今の学士、徂来の口気に效ひて前修を訾毀すると、夫の崖異を立てて併せて徂来を駁すると、同一律の人なり。況んや復た愚を詐き名を釣るの徒、蚍蜉にして大

樹を撼す。正に小才多く書を読まず、読むと雖も精しからず。故に学を視ること已だ軽く、人を視ること已だ浅きに坐す。均しく之れ其の量を知らざるを見るなり。乃ち渠の輩に当たること亡からんや。（中略）況んや復た徂来先生、大に修辞を唱へ、而して後に世の鴂舌の陋を洗ふときは、則ち学者之れを忘るべけんや。家いえ之れを尸祝するも、亦た可なり。流俗の情、爛額燋頭の労を為すを知れども、曲突徒薪の功を為すを知らざるなり。天下の寧に於て、独り流俗のみならんや。往歳山本生の作詩志穀を著す時、一生 討作詩志穀を撰して、相ひ排撃す。学者目するに、酔客の喧呶を以てす。而るに足下我が為に之れを願はんや。[29]

「憤懣」やる方なく、「排撃」を志す徂徠学者とも距離を置くのが藍田の態度である。[30] そもそも徂徠の口真似をして先に活躍した学者である朱熹や伊藤仁斎ら（「前修」）を批判する学者と、独り高ぶって差異を強調し、徂徠までをあわせて批判する学者は同類に過ぎず、ましてや藍田にとって衆愚を欺き名声を得ようとするものはなおさらであった。このような人々の学問は往々にして未熟である。

近年の学者は根本を忘れて瑣末なことに拘る（「爛額燋頭」）だけで、災禍を未然に防ぐ（「曲突徒薪」）ことについてわかっていない。この点に関しては一般の人々と同じである。このような姿勢は藍田には一貫して存在しており、「答河叔潤」（初稿巻之十）にもほぼ同様の文章が既に存在している。「忠」を理由に徂徠を積極的に擁護した熊水の『討作詩志穀』も藍田にとっては酔客の言い争いのようなものであり、評価すべきものではなかったようだ。

ではどのような態度が望ましいのか。藍田の意見は至極穏当なものであった。

且つ今の学 将に興らんとするの初にして、憤を発して相ひ争ふの時に非ざるなり。吾が儕の小人、草野に在ると雖も、但だ己れを慎んで英才を教育するに、仁義礼譲を以てするは、其の小さくとも昇平の沢に答ふる所以なるか。元卿之れを思へ。[31]

現在は様々な学問が興隆する黎明期であり、お互いが憤って争っている時期ではないと藍田はおおらかに構え、在野にあってもただ「仁義礼譲」で己を慎み才能ある人を教え育てることがいささかなりとも平和な時代に報いる方法だと元卿に教え説くのであった。

もちろん藍田にとっても熊水らと同様に徂徠はまさに畏敬の対象であり、古文辞学を提唱して世の学問を一変したことを特に重要視し、くりかえし賛美している。さらに「之れ（注―徂徠）を東海聖人を出すと謂ふも、良に誣せざるのみ」[32]と日本に出現した「聖人」であるとまで言うほ

どの徂徠への強い思慕が存在していた。このような思いを共有しながらも、なぜ『作詩志彀』や反徂徠学をめぐり、一方は積極的な姿勢となり、もう一方では消極的な姿勢となって表れてしまうのか。大きな要因として藍田の現状認識があるだろう。「送南士復還日出序」（初稿巻之六）には次のようにある。

憲文大ひに学に郷ひ、然して後、天肇めて其の衷を啓き、徂来物先生のごとき者出ること有り。孔門の学ぶ所、先王の道は、天下を安んずるの道なり、民を安んずるの道なりと云ふを以て、大ひに復古を倡へ、豪傑盛りに際して嚮応し、旧習嘗て一洗す。然れども是れ学者耳目を革むるのみ。（中略）況んや国を有ち家を有つ者、無為の治を為すを見るに、学を須たずして足るが如く然るときは、則ち視ること猶ほ故のごとし。（中略）即ち士大夫を以て賢路（注―賢者の昇進すべき道）に当るも、亦た文章国を経せず。深く自ら其の学ぶ所を閟じて出ださず。骫骳（注―屈曲）して時に適するのみ。

「先王の道」は天下や人民を安んずるためのものとする考えは、経世済民を志す徂徠学者に典型的にみることができるものである。だが藍田はこのような性質の徂徠学に充足できたのかと言えば、決してそうではない。徂徠の革新的な学説の影響はあくまで学問をする人間のみに留まるものであり、当世が無為にして治まっていたことから学問は必要とされず、徂徠学を学んだ人間は本来関わるべき政治経済について働きかけることができないという無力感に苛まれていた。徂徠らが好んで用いた「文章は経国大業、不朽の盛事なり」という言葉も口にすることができなくなっていた意味は大きい。多くの徂徠学者と同様に藍田にとって経世済民を主とする徂徠学は既に失効していたのである。

徂徠学に残されたものは「其の期する所、則ち身後に在り」（「答小栗元卿（三）」〈前掲〉）と述べるような「身後」を期す態度、言い換えるならば現世ではなく後世を生きる態度である。藍田にとって重要なことは現世において徂徠の冤辱を雪ぐことでも「名利」にまみれ批判しあうことでもなく、それらを相対化し後世に理解者を求める態度だった。そのため藍田は現世を舞台に争う熊水らと距離を置けたのだろう。結論を先取りするならば、藍田にとってこの後世を希求する態度こそが「名」に値するのである。

三、伊東藍田における「名」

藍田のように「身後」（あるいは「不朽」とも）を期す態度は同時代的にそれほど珍しいものではない。すでに徂徠や南郭にも見ることができるのだが、前田勉が指摘した

とおり、特に「蘭学系知識人」（司馬江漢や本多利明など）にしばしばみることのできるものであった[33]。草木と共に朽ちるような「凡庸な生に苛立たしさ」を感じながらも、「虚無思想」を抱いていた孤独な彼ら（「予一人」）は、功績を挙げ後世に「名」を残すことでその解消を図った。そのため積極的に「功名心」を肯定し、やがて「日本」「国益」、そして近代的なナショナルアイデンティティへと繋がっていったとされる。ここには儒学や蘭学といった垣根を越えた精神史的源泉があるだろう。しかし儒者である藍田の「身後」を期す方法が、「蘭学系知識人」たちとは異なるものになるのは当然のことである。

『論語』には既に「不義にして富み且つ貴きは、我に於ひては浮雲の如し」（述而篇）や「死生命有り、富貴天に在り」（顔淵篇）といった言葉があるように、儒者は富や身分といった世俗的価値にはこだわらないものとされるが、藍田は当世が「名利」（「功名心」）を貪る世の中であり、「蘭学系知識人」達とは異なって否定的に捉えていたようだ。しかし「名」を得ること自体を否定的に捉えていたわけではなく、そこにある種のこだわりが存在していた。

例えば『藍田先生講義[34]』（寛政六〈一七九四〉年跋）には藍田の『論語』解釈の一端が開陳されているが、特に「子路は聞こゆること有りて、未だ之れを能く行はざれば、惟だ恐らくは聞こゆること有らんことを」（『論語』公冶長篇）の解釈には徂徠のものとも異なる、「名」に対する藍田のこだわりが表れた解釈になっている点が注目される。

余嘗て韓文公筆解の真本を得るに、此の章解有り。曰く、「子路の行ひ。行にして聞く所有りて、豈に之れを能く行はざらんや。聞は声聞の聞。子路名の行ひに浮くことを恥づ。故に徒らに声聞有ることを恐る」と。子路の心を獲たりと謂ふべし。

ここでは徂徠の『論語徴』にも確認できない解釈を藍田は韓愈の『論語筆解』の「真本」を引用して述べている。藍田の言う『論語筆解』の「真本」とは藍田自身が校正し出版した『韓文公論語筆解』（明和八〈一七七一〉年刊）を指している[35]。この『韓文公論語筆解』の解釈に特徴的な点は、『論語』本文の「唯恐有聞」の「聞」を「声聞」（名声）の意味で捉えていることであろう。藍田の採用する解釈は古注や新注、仁斎の『論語古義』や春台の『論語古訓外伝』にも確認することができない。子路がいたずらに名声の広まってしまうことを恥じ恐れていると解釈することは、「名」に独特の思い入れがあったことを物語っている。

そして「名説」（初稿巻之七）はこの思い入れについて最も原理的な藍田の考えが表明されている文章である。

古の名と言ふ者は、善の実有りて、宜しく人に顕著す

べきを謂ふなり。易に云はく、「善も積まざれば、以て名を成すに足らず」と。故に「君子世を没して名の称せられざるを疾む」。後の古に遠き、民物人情、澆醨風を成し、唯だ世に聞こへんことを求めて、善不善を論ぜず。声称時に藉甚なるは、醜と雖も、以て名を成すとして之れを喜ぶ。特に流俗の然と為るのみならず。学者も亦た然り。此こを以て後の君子、或ひは名利並言す。是れ豈に古の謂ふ所の名ならんや。夫れ名は、善の称なり。苟くも善に非ずんば、豈に名と為さんや。君子仁を去りて、悪くにか名を成さん。孝子の名を揚げ、烈士の名に殉ふ。即ち是れなり。若し乃ち今の名とする所の者は、醜を伝ふるのみ。古の謂ふ所の名に非ず。名豈に弁ぜざるべきか。学者其れ之れを思へ。

まず「名」とはなにかが藍田によって定義された。藍田は『易経』（「繫辞下伝」）や『論語』（「衛霊公篇」）を参照しながら本来の「古の名」とは、「善」の実績ゆえに死後も人に知られるべきを指すものであり、この意味で「善の称」と称せられるものであったと主張する。

そもそも徂徠学における「善」とはなにか。徂徠は『弁名』「善・良三則」において次のように述べている。

善なる者は悪の反なり。泛くこれを言ふ者なり。（中略）先王の道に非ずといへども、凡そ以て人を利し民を救ふべき者は、みなこれを善と謂ふ。これ衆人の欲する所なるが故なり。先王の道は、善の至れる者なり。天下これに尚ふるなし。故に至善なる者は、先王の道を賛するの辞なり。（中略）聖人に非ずといへども、然れども能く法を立て制を定め、以て国を治め民を安んずべき者は、みな善人と称するを得。[36]

徂徠にとって「善」とは必ずしも「先王の道」に限定されるものではない。人々に福利を与え、民を救済できるものすべてが「善」であり、「先王の道」はその「至善」として考えられている。「善人」も徂徠にとっては「聖人」ではないにせよ、国を統治し民を安んじる者なのであった。「仁」への言及もあり、基本的には藍田の「善」も徂徠のものに由来した、安天下・安民を志向した概念と考えて良いだろう。

他方、藍田は「善」を政治的有用性に留まるものとも考えていないようだ。「礼楽も亦た各一代の礼楽なり。然りと雖も、三綱統有り、五倫叙有りて、人をして日に善に徙り害に遠ざかりて自ら知らざらしむるは、則ち礼楽の本なり」[37]という一文に登場する「善」にはむしろ日々の個人的な道徳・倫理も含まれている。この記述は直接には徂徠の「先王の治（注―礼楽）は、天下の人をして日に善

に遷りてみづから知らざらしめ」「小人をして以て自然に善に遷り悪に遠ざかりて以てその俗を成すことあらしむ」（『弁道』20）[29]を念頭に置いたものだろう。しかしこの場合は「天下の人」「小人」のための「礼楽」であり、「学者」「君子」のものとは区別されているのだが、ここでの藍田は「故に広博易良にして奢らず、恭倹荘敬にして煩しからざるは、礼楽に深き者なり」と続けるのみで、この区別を捨象し「人」一般に用いているようだ。先の「孝子」「烈士」の称揚もまさにこの道徳・倫理に関わるだろう。特に藍田自身もたびたび引用するように、[30]『孝経』の一文に「身を立て道を行ひ、名を後世に揚げ、以て父母を顕はすは、孝の終なり」（「開宗明義章第一」）とあり、「孝」と「名」とは密接な関連を持っている。この意味での「善」の要素も多分に含まれた「善の称」としての「名」が希求された。

ところが現在の「名」（「声称」）はそうではない。軽薄な風俗が形成され、世間の人々も今の学者も「善」か「不善」かを論じることなく、ただ今を生きる中で世間の評判を追い求めるだけなのである。そのため「名」と「利」は並べて使用されもするが、これはもはや古の意味での「名」（「善の称」）ではなく、ただ自らの醜さを後世に伝えるだけのものに堕している。このような姿勢をくりかえし「滔滔たるかな、天下皆な是れなり」（『論語』微子篇）と嘆いていたのだが、まさに『作詩志穀』をめぐる態度の由来はここに関わっているのである。

「名説」は「学者」（学ぶ者）への藍田からの呼びかけによって結ばれている。直接的ではないにせよ、「名」を弁別し、現在通用の「声称」「名利」の意味の「名」ではなく、本来の意味での「名」に戻れというよびかけは、儒者である藍田なりの当世への提言であるといえるだろう。直接に「名利」の争いに身を投じるのではなく、「善の称」としての「名」を称揚することで当代を批判したのだった。

終わりに、「名利」の時代

藍田らが活躍した時代は、政治史でいうところのちょうど「田沼時代」（一七五一～一七八八）に相当する。この頃は「山師の時代」とも称され、平賀源内（一七二八～一七七九）らも活躍するなど「政治権力と身分秩序による抑制が比較的弱い穏和な時代を背景にして」多様な文化が花咲いた時期であった。[40]本稿に引き付けて言えば、『作詩志穀』を取り巻く人々も多かれ少なかれ当世を現世的な「名利」の時代として認識していたようだ。その中で積極的に「名利」を肯定する「蘭学系知識人」や、儒者本来の在り方として「名利」から距離を置こうとする者など様々な関わり方があったことが知られる。

本稿では主に『作詩志彀』への批判的対応として三つの態度があったことを確認した。まず第一に熊水らのように儒者（「君子」）として自覚的に論争を避け、あくまで徂徠への「忠」や「孝」を大義名分にして正面から『作詩志彀』を批判・訂正していく態度である。第二に、そのような大義名分を特に主張しない『唾作詩志彀』・『詞壇骨鯁』などの態度である。この第一、第二の態度は北山に見られるとする無理解や功名心（「名利」を求める心）を強く批判した点で共に一致していた。そんな彼らを北山ら反徂徠学の同類と見なし、距離を取っていた藍田の姿勢は特異であると言えよう。

だが「徠家ノ老儒」として知られ、後世を求めた藍田一人が一貫して傍観者でいられたとは言えまい。熊水らをも批判し、「善の称」としての「身後」の名声を求めるよう主張する藍田もまた「名利」を意識する時点でこの「名利」の磁場に引き摺りこまれているのである。これを第三の態度とすることができるだろう。[1] 一八世紀末には徂徠学者であっても「名利」と向きあわざるを得ない時代が本格的に到来していたのだった。

註

（1）『藍田先生文集』初稿（天明五〈一七八五〉年）以下「初稿」。『藍田先生文集』二稿（寛政六〈一七九四〉年）以下「二稿」。書き下しは基本的に刊本記載の訓点に従い、旧字体は適宜新字体に改めた。ともに国会図書館所蔵本を使用。

藍田の生涯については、守山公子頼融「藍田先生碑」（『事実文編』）には次のようにある。

藍田先生、伊藤氏、諱亀年、字亀年、藍田其号、称金蔵、（中略）、先生師事物金谷、後従尓熊耳根君美之輩、切磋其家学、君美称覚蔵、時謂余家之二蔵、名越於薦紳之間、其業不啻日引月長、辞冠于天下、諸侯請益者多、他卓出其塾者、皆彬々一儒生也、若先生、之将将之類也。

（2）「奉贈苗木侯序」（二稿巻之五）

（3）「弁湯武非放伐論下」（初稿巻之七）

（4）「贈瀬子瀾序」（初編巻之六）

（5）「十三経会業引」（初稿巻之九）

（6）徂徠以後に表出した春台・反徂徠学の主張が道徳的な要請によるものであることは先行研究にも指摘がある。衣笠安喜「折衷学派の歴史的性格」（収『近世儒学思想史の研究』法政大学出版局、一九七六年）、小島康敬「反徂徠学の人々とその主張」（収『徂徠学と反徂徠 増補版』ぺりかん社、一九九四年）。近年では李基原『徂徠学と朝鮮儒学―春台から丁若鏞まで』（ぺりかん社、二〇一一年）など。

（7）三河沙門某『秋雨談』（収 関儀一郎編『日本儒林叢書』第三冊〈一九二七年、鳳出版〉）。『秋雨談』は当時の儒者や文

人の評判を書きつづったものであるが、『日本儒林叢書』解題に「著者は三河沙門某とあるのみにて、氏名詳かならず。欄外の評語も、作者未詳。又本書の末、第二編予告の條に、寛政十二庚申東都無為菴と記せり。第一編の著者と同異知り難し」とあるばかりで詳しいことはわからない。挙げられた人名や評判を読むに、特に徂徠学に偏ったものではないことから、中立的な立場から書かれたものだろう。

(8) この点に関して子安宣邦『「事件」としての徂徠学』(青土社、一九九六年。後にちくま学芸文庫、二〇〇〇年)や小島康敬「反徂徠学の人々とその主張」「政治改革と徂徠以後の儒学思想」(収『徂徠学と反徂徠 増補版』前掲)がこの頃を扱った優れた先行研究であるといえよう。

(9) この点については松下忠や中村幸彦、中野三敏、日野龍夫らに優れた蓄積があるも、特に詩論の内実については揖斐高『江戸詩歌論』(汲古書院、一九九九年)を参照した。

(10) ただし北山の理解が必ずしも正しいものであったかどうかは議論の余地がある。日本古典文学大系『近世文学論集』(岩波書店、一九六六年)所収の中村幸彦の解説によれば北山の性霊説理解は深くまとまったものではないとされている。しかし同解説がふれるように、まずその文学史的な意義を考える必要があるだろう。

(11) 揖斐高はこの点に関して「詩風を変えるためには偶像破壊が不可欠であるという、『作文志彀』以来の北山なりの戦術の実行だったと見てよいだろう」(『江戸詩歌論』〈前掲、七九頁〉)と指摘している。

(12) 『討作詩志彀』・『討作詩志彀附録』・『唾作詩志彀』は全て『日本芸林叢書』(鳳出版、一九七二年・復刊)収録のものを使用した。

(13) 揖斐高『江戸詩歌論』(前掲、七九頁)には次のように指摘されている。

『作詩志彀』刊行後、古文辞派の陣営からは『討作詩志彀』『唾作詩志彀』『詞壇骨鯁』などという反駁書が相次いで現れた。しかし、その反駁の内容はもっぱら、明の李・王や徂徠・南郭の作品に加えた北山の個別的な批判や罵倒の不当性を弾劾し訂正を迫るものであって、詩論としての性霊説に論争を挑むものではなかった。これら反駁書のあり方は、『作詩志彀』における北山の偶像破壊の戦術の衝撃の大きさを窺わせるとともに、もはや性霊説の主張そのものを正面から否定することが困難な詩壇的な状況が到来していたことを、暗に示していると言ってよいであろう。

時代の趨勢として清新性霊派が拡大していくことは覆らなかった。『討作詩志彀』のような書物が刊行された影響は大きいものではなかっただろう。

(14) 佐藤一斎「佐久間熊水墓銘」(『愛日楼全集』巻之十八に収録。ここでは『日本芸林叢書』〈前掲〉収録の文を使用した。)には次のようにある。

翁諱欽、字子文、佐久間氏、熊水其号。一号東里。称英二。奥之守山邑之人。卯角好学。即有四方之志。負笈薄遊常毛間。遂来江都。徒仙台文学源子敬及伯父東

海翁。講明馬鄭諸家経説。文詩則祖禰歴下瑯琊。又与一時名家伊藤万年、中根君美、杉子孝、以詞芸作合。（後略）

(15) 三河沙門某『秋雨談』（前掲）には次のように紹介されている。

斎東海　名惟喬。字徳明。通称斎藤忠吉。鵜士寧門人。或曰。南郭晩年門人。住駒籠。南郭ノ正統ト称シテ。一世ヲ虎視ス。閉戸ノ儒。世人ノ議論ニ及バズ。然レドモ偏狭ノ質。遂ニ惺々ノ風ヲキクコトナシトゾ。

(16) 伊藤長秋「題討作詩志彀」（収『討作詩志彀』〈前掲〉）

(17) 荻生徂徠『学則』は日本思想大系『荻生徂徠』（岩波書店、一九七三年）を使用した。

(18) 東海の書簡によると、正珍は徂徠学に縁のある稲穉明や太宰春台にも師事していたことがあったようだ。このことが熊水の気遣いに繋がっているのかもしれない。

(19) 『附録』「例言」には次のようにある。

一　吾熊水先生之著討作詩志彀也、其意専在為徂徠南郭春台三君雪其冤。故誣謗弗及三君者皆略。不效害人利己之咎也。且其言有控而不発者、小子懼奸猾之徒不敢為懲、猶巧作之辞。然而小子何知、幸得徒先生而学、時与聞伯父東海翁余論、並録所聞附焉。欲不使不仁者加己也。

(20) 同様のことは植村士道（南郭と親交のあった秋山玉山の弟子で徂徠学を奉じた千葉芸閣〈一七二七～一七九二〉の弟子）による『附録』の跋文で確認できる。また東海にも「而彼侮遠来翁及服子、流毒太甚、而余未知之、人或謂我力不能弁之。拱而受其辱。且又謂李王及諸賢之所誤、如彼之所言。余而黙之、不忠謂之何」とある。

(21) ほか「南郭ガ詩ノ直指燕然掌上看ト云詩、佳境ト云ニハ非ズ、害ナシト謂ベシ」と南郭の詩を無条件には称えない点に、作者の必ずしも徂徠学を信奉しない姿勢が表れている。

(22) 『附録』に「独リ中郎ソノ際ニ勃興シ云云　此籍宏道以文己拙、姦哉信有、雖宏道也、亦当憎此」、あるいは詩については「彼詩亡論和習錯置、全歯奔滅裂、無足議者、一切置諸」などとある程度であり、主眼はあくまで徂徠たちへの弁護にあったのだろう。

(23) 松村九山『詞壇骨鯁』は『日本詩話叢書』八巻（文会堂書店、一九七二年）所収のものを使用した。

(24) 反面、北山の『作文志彀』を「亦是後学ノ一助ニシテ、有用ノ書ト謂ベシ」と評価していることを見逃すべきではない。

(25) この点については小島康敬や辻本雅史らの研究もあるが、本稿では特に「模擬変化」に注目して徂徠らの古文辞学を論じた揖斐高「擬古論―徂徠・春台・南郭における模擬と変化」（『日本漢文学研究』四号、二〇〇九年）を参照されたい。

(26) 山本北山『作詩志彀』は日本古典文学大系『近世文学論集』（前掲）所収のものを使用した。

(27) 松村九山『詞壇骨鯁』には「夫レ三百篇ノ詩変ジテ騒トナリ、騒変ジテ賦辞若クハ漢詩トナル、言語相襲テ、体格変出ス、四言甚三百篇ニ似タリ、五言ハ漢ノ創体ニシテ、其格自ラ別ナリ、然レドモ言語踏襲ス」とある。

(28) 天明五（一七八五）年刊行の『初稿』には収録されていないことからそれ以降であり、「答小栗元卿（…）」（二稿巻之十）

に「往歳山本生著作詩志彀時、一生撰討作詩志彀、相排撃」とあることから、『討作詩志彀』刊行（天明四〈一七八四〉年）の一年か二年後であろう。このことから成立は遅くとも一七八六年あたりと推測しておく。

(29)「答小栗元卿（二）」（前掲）

(30) 相手を批判しない藍田の態度は、ある時期の徂徠から脈々と受け継がれた態度であるとすることもできるだろう。例えば高山大毅「説得は有効か――近世日本思想の一潮流」（『政治思想研究』十号、二〇一〇年）を参照されたい。

(31)「答小栗元卿（二）」（前掲）

(32)「物夫子賛為越後井君栗源子懐二子」（二稿巻之七）

(33) 前田勉「蘭学系知識人の「日本人」意識」（収『江戸後期の思想空間』（ぺりかん社、二〇〇九年）、同「平賀源内の功名心と「国益」」（収『兵学と朱子学・蘭学・国学』（ぺりかん社、二〇〇六年）。また国学者にも同様のことが指摘されていることにも注意したい。

(34)『藍田先生講義』は長澤規矩也 編『日本随筆集成 七巻』（汲古書院、一九七八年）所収のものを使用し、書き下しも記載の訓点に従った。

(35) 韓愈 東亀年 校正『韓文公論語筆解』は早稲田大学図書館古典籍総合データベースのものを参照した。

(36) 荻生徂徠『弁名』は日本思想大系『荻生徂徠』（岩波書店、一九七三年）を使用した。

(37)「弁湯武論非放伐論下」（前掲）

(38) 荻生徂徠『弁道』は日本思想史大系『荻生徂徠』（岩波書店、一九七三年）を使用した。

(39) たとえば「永錫楼記」（初稿巻之七）、「孝経外伝序」（二稿巻之五）など。

(40) 藤田覚『日本近世の歴史四 田沼時代』（吉川弘文館、二〇一二年、一頁）を参照。

(41) もちろん「名利」や「功名心」への批判は古くから存在していた。特に子安宣邦にも『「事件」としての徂徠学』（前掲）にて「名声を求めるという、うとましい人格」の持ち主として中井竹山に「スキャンダラスな色彩」で徂徠は語られたことが指摘されている（単行本六七頁）。しかし、竹山らに留まらず、批判の際に「名利」のレッテルを互いに張り合うことが常態化した時代が、十八世紀末にはすでに到来していたことを、同時期に活動した徂徠学者伊東藍田や『作詩志彀』への批判者を通じて確認できるだろう。