

筑波大学博士（文学）学位請求論文

本居宣長研究

―大和心と正名―

河合一樹

二〇一九年度

凡例

- 一、引用に際しては基本的には直後の□内に書誌情報を示した。ただし、あまりに煩雑になる場合は注に回した箇所もある。
- 一、本居宣長の著作からの引用は、一部特に言及する場合を除いて筑摩書房版の『本居宣長全集』により、当該箇所を「巻数・頁数」の形で示した。また、宣長以外の人物からの引用でも全集や叢書などに所収されているものは出版社や出版年を適宜省略した。
- 一、漢文の引用は本文中では書き下しとし、注に原文を示した。中国の古典的な文献については、『四庫全書』『四部叢刊』を底本としたが、慣例に従い、原文の著作名と篇名などによって当該箇所を示した。それに対して、日本の文献で叢書や全集から引用する場合には、当該箇所を収録する文献名と頁数を示した。書き下し文の作成に当たっては、適宜既存の書き下しを参照し、また原文の訓点や送り仮名などに従った場合があるが、その過程については一々言及しない。
- 一、翻刻がある資料については、翻刻から引用した。翻刻以前の版本・稿本・写本などを参照している場合でも、特に問題がない限り言及しない。

目次

緒言	1
序論	
第一節 宣長と胤―「大和心と正名」への導入 一	2
第二節 「神」の注釈と「名」の注釈―「大和心と正名」への導入 二	5
第三節 近世思想史と「正名」―先行研究について 一	8
第四節 「漢意」から「正名」へ―先行研究について 二	12
第五節 本稿の方法と構成	19
第一部 本居宣長の孔子観と「正名」	25
序章	
第一節 『玉勝間』第九三条	26
第二節 「正名」の出典	28
第三節 本部の構成	31
第一章 宣長と近世の「正名」論	
序	35
第一節 「或る儒者」太宰春台	36
第二節 春台と「正名」	39

第三節	残された思想史的広がり	42
第四節	寛政期の「正名」	45
第五節	徂徠と白石の「正名」	48
第六節	留守希斎『称呼弁正』と浅見綱斎『称呼弁』	50
結		55

第二章 孔子はよき人―宣長の孔子観とその周辺

序		64
第一節	『原玉勝間』	65
第二節	『玉勝間』三の巻初版本	68
第三節	『玉勝間』十四の巻	70
第四節	国学者たちの孔子観	74
第五節	徂徠派からの影響	79
結		83

第三章 学者としての孔子

序		87
第一節	孔子と「もののあはれ」	88
第二節	孔子の学問への評価	92
第三節	学者のあるべき姿	94
第四節	「正名」と「字」と「名」	97
第五節	『古事記』序文解釈	100
第六節	「漢意」の中で	104

結 107

第二部 『古事記伝』における「名」の注釈 113

序章

第一節 「名々」の注釈―『古事記伝』允恭記の注釈 一 114
第二節 「氏姓」の注釈―『古事記伝』允恭記の注釈 二 117
第三節 「忤過」「言八十禍津日前」の注釈―『古事記伝』允恭記の注釈 三 119
第四節 本部の構成 121

第一章 死者の名を呼ぶ―「諱」の問題

序 124
第一節 「諱」と漢心 125
第二節 「諱」と正名―「諱」を巡る思想史的背景 一 128
第三節 忍びがたき人情―「諱」を巡る思想史的背景 二 130
第四節 「名」を呼ぶことと「真心」 133
第五節 「もののあはれ」論との関係 136
結 138

第二章 氏姓と政―古えの社会秩序

序 145
第一節 『玉勝間』における「姓氏の事」 146
第二節 異姓不養 149

第三節	同姓不婚	154
第四節	百王一姓	156
第五節	「ウヂカバネ」と「職」	161
第六節	氏姓・天皇・政	164
結		166

第三章 尊び呼ぶ―『姓氏録』序文解釈を起点に

序		171
第一節	『姓氏録』序文と『古事記伝』神武記	172
第二節	『古事記伝』における「ウヂカバネ」の成立	175
第三節	「天皇」号の成立	177
第四節	「スメラミコト」の意味	180
第五節	『古事記』の語り方	182
第六節	神を名付ける	184
結		188

結論

第一節	本稿全体の総括	191
第二節	「正名」の思想史と宣長―先行研究の中での位置づけ 一	193
第三節	宣長研究における「大和心と正名」―先行研究の中での位置づけ 二	194
第四節	残された課題	195

付録

付録一	日本近世における「正名」関連文献一覧	199
付録二	『原玉勝間』・『玉勝間』対応表	204
付録三	『古事記伝』「盟神探湯」の段「氏々」～「言八十禍津日前」全文	207
参考文献		210

緒言

本居宣長は、江戸時代を代表する学者として高く評価されて来た。その著作は数度にわたって纏められ、現在広く用いられている筑摩書房版の全集では日記や書簡を含めて数多くの資料が活字化されている。また宣長について書かれたものも、手に取りやすい入門書から重厚な研究書まで幅広く存在し、中にはそれ自体名著と呼ばれるべきものもある。

そして、多くの人々が宣長の思想の重要性を論じた。時に宣長の文献学的手法は明治以降の国文学の手本とされ、時にその排外的に日本の優位性を説く態度が皇国主義のはしりと見なされた。また、朱子学から徂徠学への移行の延長線上に宣長を位置づける古典的な見解は、宣長において思想の必然的な発展を見つけることになるだろう。このように宣長を主役として思想史を語る事が、一方で他の思想家を脇に押しやるとすれば、あるいはあまりに注目されすぎているとすら言うべきかもしれない。

それにもかかわらず、本稿は宣長の思想について更なる考察を加えることを企図する。もちろん、既に言われていることを繰り返して屋上屋を重ねようとするのではない。今日の宣長研究は、概ね如上の旧説を批判する方向へと向かっているように見受けられる。ただし、それが十分に遂行されたとも言えない状況にある。その中であって、本稿もまた従来とは異なった宣長理解を模索する。そのことは翻って近世思想史を見直す為の視座を示すことにも繋がるはずである。

膨大な先行研究が積み重ねられている場合、単に扱う対象を述べることは大した意味を持たないだろう。どのような仕方でその対象を問題とするのか、そのことは新規性と重要性とを主張しうるのかといった点を明らかにする必要がある。他方で、新たな視座を求めようとするとは、珍奇を好み狭矮な議論に陥る危険と表裏一体である。従って、問題設定は十分に慎重に行わなければならない。

本稿の独自性は、「正名」や「名」ということに着目して宣長の思想を論じる点にある。そのことによつて、新たな宣長像を描くことが出来ると思えるが、その一言だけで問題の在り方を示したという訳にはいかないだろう。まず二つの問いを提示するところから、本稿の考察を立ち上げていきたい。

序論

第一節 宣長と胤―「大和心と正名」への導入 一

寛政四年三月末、後に儒者国学者として名を残す鈴木胤の手元には三首の歌があった。それらはい先日まで胤の住む名古屋に滞在していた本居宣長から送られたものである。胤は長年宣長を尊敬していたが、この時初めて面会を果たし講義も聞いた。宣長が松坂へと帰った後で、おそらく胤はその姿を思い出しながら感慨深く三首の歌を眺めたことだろう。その内の一首は特に有名である。

しき嶋のやまとごころを人とはゞ朝日にゝほふ山ざくら花

『六十一歳自画自賛像』、本居宣長記念館所蔵

周知の通り、これは宣長の六十一歳の時の自画自賛像に添えられたものであり、自らの心を「やまとごころ」と表現している。『古事記伝』の全巻を書き終えるには更に数年の歳月が必要であったとはいえ、既に学者として世に知られるようになっていた宣長の自信の表れであると言つてよい。

それに続くのは生涯に渡つて好んだ「山さくら花」である。これは宣長の思想の内容を直接的に表現するものではない。自らの内面を一言で語る為には、その方が相応しいと考えたのだろう。実際に、この歌は宣長の人格や学問全体を象徴するものとして捉えられ、師弟関係を確認する役割も果たした。この時の名古屋滞在に際しても数人に送られている。

対して、残りの二首は胤とのやりとりの中で作られた歌である。

聖人といふはひかこと聖人はからのぬす人くしはよき人

うつそみのよ人あさむくせいしんのたくひならめやくしはよき人

『寛政四年名古屋行日記』十六・五〇四

両首はともに「くし（＝孔子）」を称賛している。中国古代の聖人たちは「からのぬす人」であり、「よ人あさむく」ものであるが、孔子はそれとは異なつて「よき人」であるとする。このような歌を宣長が送つた背景には、腺の「送本居宣長先生序」における次のような記述がある。

其の書を著し言を立つるを見るに、務めて辭令に順ひ、名分を正し、上下を定め、内外を辨じ、私智を祛け、淳厚を尚び、古道を明め、頽風を挽し、上神の至徳を闡揚し、以て當世の大弊を救ふに有り。吾竊に先生の風、頗る仲尼に似たる有りて、其の學正に居り宗を得て、百世に標準たるべきを悦ぶ。先生に見るに及び、其の談論を聞くに、其の漢人におけるや、獨り仲尼と、また其の志同じき所有者を以ての故也。三

〔鈴木腺「送本居先生序」（尾崎知光「送本居先生序」について）、

『文莫』第十五号、鈴木腺学会編、一九九〇年所収〕

腺は宣長と孔子を重ね合わせて、「志同じき所有者」と評している。そして、その「志」とは「辭令に順ひ、名分を正し」以下の記述を指しているだろう。これだけ列挙されるとその要点がどこにあるのかということがすぐにはわかりにくい。全体を通して孔子の「正名」の思想と通じるものとして宣長の学問を描いていると解することが出来る。そのことは、この後同じ寛政四年の十二月に腺が宣長の著作『馭戎慨言』に対して書いた序文を見るとより明確になる。

吾將に之を解くに仲尼の言を以てせんとす。曰く、我を知る者は、其れ唯だ春秋か、我を罪する者は、其れ唯春秋かと。春秋は内を尊びて外を貶す。仲尼曰く、必や名を正さんかと。世の孔氏を學ぶ者、此れを聞かざる無し。其の義に服するを問ふに、則ち蔑如たり。彼其の迹を襲ひて、其の意を尋ねず。^四

〔鈴木胤「馭戎慨言序」、八・二四〕

ここでも胤は、孔子を持ち出す。『馭戎慨言』を解する為には、孔子の言葉を以てするのがよいとして、『春秋』編纂とその目的とされる「正名」に言及する。そして、世の儒者は口では「正名」と言いながら、その実「正名」を分っていないと述べる。そのことは、宣長こそが真に「正名」を理解しており、孔子の志を継ぐものであるということの意味しているだろう。このように、胤の宣長理解においては「正名」を通しての孔子との共通性が極めて強く打ち出される。

宣長の「くしはよき人」の歌は、胤の評価を喜び肯っている。この返答をみた胤は、自らの見立ては間違っていないと確信したものと思われる。その自信が『馭戎慨言』序のより直接的な表現へと繋がったのだろう。宣長が去った後、三首の歌を通して「大和心」と「正名」とが胤の眼前に置かれていたのである。

本稿の題目である「大和心と正名」という言葉の組合せは、以上の逸話において端的に示されている^五。このやりとり自体は度々紹介されてきたし、宣長が孔子を高く評価していたことも広く知られている^六。しかしながら、儒教を厳しく批判する宣長が何故このように孔子を褒め称えているのかということには、今日まで明確な回答が与えられていない。また、宣長と「正名」とがどのように関わっているのかという点についても、あまり取り上げられて来なかったと思われる。胤との関係の中で話題となっている孔子観や「正名」の問題は、宣長の思想自体においてはどのような意味を持つているのだろうか。これが本稿の出発点となる一つの疑問である。

ただし、このように述べたところで、問題の所在が充分に明らかになっただけとは言えないだろう。それどころか、「正名」が宣長の思想を考える上でどの程度の重要性を持っているかということさえ不明瞭であると思われる。疑い深い見るならば、このエピソードは宣長の生涯における数多くの弟子たちとの交流の一つに過ぎず、そこで宣長が胤の評価を受け入れたとしても、正鵠を射たものとまでは考えていなかった可能性もある。

従って、まずは「大和心と正名」が取り上げるだけの価値のある問題であるということを示さなければならぬ。しかし、直接的にそのこ

とに答えようとする前に、本稿の出発点となる二つ目の疑問を提示しておきたい。急に話題を変えて問いに問いを重ねるようではあるが、一旦宣長の主著『古事記伝』に目を移そう。

第二節 「神」の注釈と「名」の注釈―「大和心と正名」への導入 二

『古事記伝』の執筆には三五年もの年月が費やされた。四十四巻に渡る膨大な注釈は、宣長の生涯を象徴する業績であると言ってよいだろう。それは当然、宣長の思想を考究する上で欠かすことの出来ない重要な著作であり、また後代に与えた影響も計り知れない。とはいえ、ここでは『古事記伝』全体の性質や価値について論じたい訳ではない。本稿の第二の疑問を提出する為に、一つの有名な注釈を取り上げる。『古事記伝』三之巻に「神名」という項目がある。それは『古事記』本文冒頭の「天地初發之時於高天原成神名」に付けられた注釈の一つであり、先立つ「天地」「初發之時」「高天原」「成」の項目と同様に、幾度となく取り上げられて来た。宣長に対して関心を持っている人であれば、おそらくその注釈の始まりを知っているだろう。

○神名は迦微能美那波と訓べきことも、首巻に云り、迦微と申す名義は未思得ず、**【**舊く説ることども皆あたららず、**】**さて凡て迦微と
は、古御典等に見えたる天地の諸の神たちを始めて、其を祀れる社に坐御靈をも申し、又人はさらにも云ず、鳥獸木草のたぐひ海山
など、其餘何にまれ、尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物を迦微とは云なり、

『記伝』九・一二五

「神」とは何かという重要な問題を論じている箇所である。そのことからすれば当然のようではあるが、「迦微と申す名義は未思得ず」や「尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物を迦微とは云なり、」といった記述は宣長を語る際に常に言及される。この引用の後にも宣長は

具体的な例を引き合いに出しながら「神」を巡る議論を続けており、その部分も一定の知名度がある。

他方で、この箇所の記事がどのように終わっているかということ在即座に思い浮かべることの出来る人は少ないのではないだろうか。実はこの有名な注釈では末尾に至って急に話題が変わる。その点については今日まであまり注目されて来なかったように思われる。最後には短く次のように書かれている。

名と云言のよしは、遠飛鳥宮段の、氏々名々とある下に云べし、

『記伝』九・一二七

この箇所が「神」ではなく「神名」についての注釈であるということを変更して思い出す必要がある。「神」についての充実した考察の後に、話題は「名」へと移っている訳である。とはいえ、ここで特に議論が展開されてはならず参照指示のみが為されている。これまで取り上げられて来なかったのもその為だろう。しかしながら、そのことはこの一文に問題とすべき余地がないということの意味しない。

極めて素朴な疑問として、何故宣長がここで「名」について論じなかったのかということが思い浮かぶ。また「遠飛鳥宮段」以外にも参照指示の対象になっけていてもよさそうな箇所もある。例えば、『古事記伝』の凡例としての性格を持つ第一巻のどこかで「名」について論じていてもおかしくないのではないか。あるいは、『古事記伝』三之巻の冒頭「天地」の注釈は次のように始まっている。

天地は阿米都知の漢字にして、天は阿米なり、かくて阿米てふ名義は未思得ず、抑諸の言の、然云本の意を釋は、甚難きわざなるを、強て解むとすれば、必備める説の出来るものなり、【古も今も、世人の釋る説ども、十に八九は當らぬことのみなり、凡て皇國の古言は、たゞに其物其言のあるかたちのまゝに、やすく云初名づけ初たることにして、さらに深き理などを思ひて言る物に非れば、そのこゝろばへを以釋べきわざなるに、世々の識者、其上代の言語の本づけるこゝろばへをば、よくも考へずて、ひたぶるに漢意にならひて釋ゆるに、すべて當りがたし、

『古事記』注釈の始まりに相応しく注釈態度が問題となっている。そこにおいては「皇國の古言」における「名」の在り方が語られ、先行する多くの注釈がそれを踏まえずに「漢意」に基づいて誤った解釈ばかりをしていると批判している。この記述では「名」についての議論としては不十分なのであろうか。仮に不十分であるとして、ここでこのまま「名」について語り尽くすことは出来なかったのだろうか。

「遠飛鳥宮段」とは『古事記』下巻の允恭記のことであり、当該箇所本文は次のようなものである。

ここに、天皇、天の下の氏々名々の人等の氏姓の忤ひ過てることを愁ひまして、味白禱の言八十禍津日の前に、くか瓮を居多て、天の下の八十友の緒の氏姓を定めたまひき。また、木梨の軽の太子の御名代として、軽部を定めたまひ、大后の御名代として、刑部を定めたまひ、大后の弟、田井の中比賣の御名代として河部を定めたまひき。^七

『古事記』允恭記

この記述は、允恭天皇の「盟神探湯」の段として一定の知名度を有し、『古事記』序文においても歴代天皇の特筆すべき事跡の一つとして言及されている。しかしながら、『古事記』あるいは日本古代の「名」の在り方を論じるべき箇所として真つ先に思い浮かぶものでもないだろう。しかも、この箇所の問題となっているのはあくまで「氏々名々」や「氏姓」であつて、「名」一般ではない。そこにおいて宣長が「名」について論じる必然性には説明できない。宣長が「名」について「遠飛鳥宮段」への参照を指示していることをどのように捉えるべきであるかということが本稿の第二の疑問である。

以上に本稿の出発点となる第一の疑問として、宣長の孔子観及び「正名」に対する見解を挙げ、第二の疑問として『古事記伝』における「名」の注釈の在り方に言及した。一見して明らかのように、この二つはともに「名」に関わっている。しかしながら、そのことを以てただちに両者を結びつけて考えようとすることは、短絡的であるとの誇りを免れないだろう。一方は孔子の学問の態度の問題であり、他方は古代日本に

おける「名」の在り方の問題である。それらを別々に扱うことは不可能ではない。もし宣長の思想において両者の間に関連を予想することが出来ないとするれば、本稿の企図は早くも頓挫してしまうことになる。

このような不安を払拭する為には、本稿がこの二つを繋げようとする理由に立ち入らなければならない。また、この問題が宣長について考える上でどれほどの重要性を持つかということも明らかにしておいた方がよいだろう。先行研究にも言及しつつ見通しを述べておきたい。ただし、ここで宣長や近世思想史についての膨大な研究の全てを網羅し検討することは不可能であると同時に、知り得たものについて出来るだけ多く触れようとするのも、返って本稿の立ち位置を不鮮明なものにしてしまう恐れがある。その為、個々の論点に関わるものについては、それぞれの箇所で言及することにして、本稿の問題を構成する上で直接意識しているものだけに絞って取り上げる。

第三節 近世思想史と「正名」——先行研究について——

広く知られている通り、「正名」という言葉自体は『論語』子路篇に出典があり、中国古代以来の長い伝統を持っているが、近世日本においては独特の意味の広がりを持つことになった。宣長と「正名」との関りは、この拡大された「正名」の概念から考えられなければならない。近世日本の「正名」の思想史については第一章において具体的に引用を伴いながら本格的に論じることになる。その為、ここでは行論の都合上必要な範囲に限って述べておきたい。

日本近世における「正名」の思想史を扱う先行研究を時系列順に名前だけ挙げておけば、尾藤正英「正名論と名分論——南朝正統論の思想的性格をめぐって」^八・梅澤秀夫「称謂と正名」^九・秋元信英「近世後期の儒学と名分論」^{一〇}及び「本居宣長の名分史論——『馭戎慨言』の論証技法と思想的特質」^{一一}・大川真『近世王権論と「正名」の転回史』^{一二}がある。数こそ多くはないもののそれらにおいては新井白石・荻生徂徠・中井竹山・尾藤二洲・菱川秦嶺・猪飼敬所・藤田幽谷・会沢正志斎など数多くの思想家が扱われており、それぞれの研究において異なる思想家や論点を取り上げている。その為、近世の「正名」を巡る議論がどのようなものであったかということに関して統一的な見解を示すことは必ずしも容易ではないが、概ね次のように説明できるのではないかと思われる。すなわち、それは中国の社会と深く結びついた儒学を受容した学者たちが日本の様々な事物・制度・慣習などの「名を正す」ことを試みた結果生じた問題圏である。

例えば、代表的な主題として徳川将軍が「国王」を名乗るべきか否かということが「正名」という言葉と共に論じられた。これは天皇と將軍の並立という日本の政治的状況を儒学的な枠組みの中でどのように捉えるかという重大な問題であった。

また、それ以外にも梅澤が「日本固有の「国郡邑里官職姓名」などの事物の名称を漢詩文の中で表記する場合の言い換えの問題」^三と定義する「称谓」と「正名」との多様な問題が存している。日本の事物の名称を中国風に言い換えること自体は古くから為されていたが、江戸時代に荻生徂徠とその門下によってより徹底的に行われた。「武藏」を「武昌」、「目黒」と「驪山」などと地名を言い換え、人名についても「服部」を「服」にするというように二字姓を一字姓に変更した。それらに対する批判を通して、日本における「名」の在り方が議論の対象となった訳である。

日本の「国郡邑里官職姓名」が問題となっている以上、宣長がそこに関わって来ることは不思議ではない。少なくとも秋元によって既に指摘されているように『馭戎慨言』は、同時代の議論と関わりながら「天子」・「天皇」や「中国」・「中華」といった言葉の使い方を論じている。脹が序文に「正名」と書いたのは妥当なことであったと言える。そして、こうした関心は『古事記伝』にも見出されるのではないだろうか。宣長は允恭記の当該箇所を「氏々名々とある下」と表現していた。また、これについては第五章で詳述することになるが、その問題は「官職」とも関わることになる。それらについての議論が先行する「正名」の言説を踏まえて行われていると想定することは不当ではないだろう。

このように、宣長が『古事記伝』において「正名」という言葉を使っていないにもかかわらず、それを「正名」の思想史との関係において考えようとすることの第一の理由は、個々の具体的な論点において影響関係が想定される為である。それとは別に、本稿が宣長について「正名」の観点から論じることを試みる理由がもう一つある。こちらは宣長本人が知るよしもないことであるが、宣長の思想はその後の「正名」の思想史に影響を与えている。そこにおいては、宣長が「正名」という言葉を用いずに述べている事柄が「正名」の問題との関連で言及されることになる。その為、後から振り返ることによって宣長に対して「正名」を巡る興味深い問いを投げかけることが出来る。

大川は後期水戸学において、藤田幽谷から会沢正志斎の間で「正名の転回」が起こっていると指摘する。すなわち、「名」をどうするべきかということに重点をおいた幽谷から、「名」よりも「実」・「自然」を重んじる正志斎へという転回である。そして、この転回の原動力の一つに宣長からの影響があったと大川は言う。水戸学について独自の検討を加えることは本稿の力の及ぶところではないが、大川の議論をなぞる形でその点を紹介したい。まず問題となるのは正志斎の次のような発言である。

神州には、前に云るごとく、五倫の実はあるけれども、その名なし。名なきの弊は、人或は実を失ふに至る。故に堯・舜・孔子の立置かれし名に依て、神州に本よりある所の自然の実を知る事を得るは、即ち皇猷を賛る也。

〔会沢正志齋『退食問話』(『日本思想大系 水戸学』所収)、二四二頁〕

正志齋はここで、日本古代においては「五倫の実」はあっても「名」が無かったという状況を描いている。そこにおいては「名」がなくとも理想的な状況が成立していたが、「名」がないことによつて、その内「実」も失われてしまいかねないという弊があった。それに対して、中国に由来する「名」を用いるならば「自然の実」を知ることが出来る。この発言自体は、日本の「実」と中国の「名」との双方に価値を認めるものではあるが、そもそも「名」がなくとも「自然の実」が成立するという発想自体が「正名」論に大きな変容を迫るものだろう。そしてこのような正志齋の発想には宣長の影響が認められると言う。大川は次のような宣長と正志齋の文章を並べている。

神道シタガに随ツふとは、天下アマ治め賜タマふ御ミしわざは、たゞ神代カミヨより有アリこしまにシ物モノし賜タマひて、いさイかもさかしらシを加クへ給タマふことなきをいふ、さてしか神代カミヨのまにシ、大オホらかに所シ知シ看シせば、おのづから神の道カミノミチはたらきて、他にもとむべきなきを自有コトヨリ神道カミノミチとはいふなり、

〔直毘靈』、九・五〇〕

惟神とは神の道に随つて、亦自ら神の道ありと云ひて、神のまゝにして、自ら神道に備れるとの義なれば、毫も曖昧なる態度を以て造化せる道には非ずして、事につき、物につきて、衆人といへども知り得べき天然の大道なり。

〔会沢正志齋『迪彝篇』(『水戸学大系 会沢正志齋集』所収)、三三〇～三三一頁〕

表現においては異なる点もいくつかあり、また内容も全く同一とは言えないかもしれない。しかしながら、正志齋が「天然の道」を「神の道」として捉えている点に宣長からの影響を見出すことは不当ではないだろう。正志齋は宣長の思想を参照することによつて「名」はないが、

「自然の実」として「道」が実現されていた日本の古代を描いた。

ところで、このような正志齋の理解に従うならば、日本古代における「道」の存在を指摘しながら儒教を否定した宣長は、専ら「実」を重視した思想家であったということになるだろう。実際、正志齋は『読直毘靈』において宣長をそのように捉えて批判している。

道ノ名ナクシテ道ノ實アルハ。サモアルベケレドモ。名ナケレバ。其實ヲ并セテ是ヲ失フニ至ル。故ニ聖人ハ實アレバ名アリ。名實並ベ存ス。若シ名ナキヲ善トスレバ。老氏ノ道之可レ道非ニ常道。名之可レ名非ニ常名。トノ邪説ニ陥ルナリ。道アルカ故ニ名ナシト云ハ。夷蛮戎狄何レノ國ニモ道ノ名ナキハ。其國盡ク道アリト云ハンヤ。

〔会沢正志齋『読直毘靈』(『日本儒林叢書 第四卷』所収)、一四頁〕

より端的にはこの直後に「本居ハ天地ノ道ヲ知ラズ。徒ニ名ナキヲ善トス。サラバ夷蛮戎狄盡ク有道ノ國ナランカ。」^{一四}という発言もしている。この文章の内容に言及する前に、ここで正志齋が問題としている『直毘靈』の記述を見ておこう。

故^{カレ}皇國の古は、さる言^{コチタ}痛き教^ヘも何^{ナニ}もなかりしかど、下が下までみだるゝことなく、天下^ノは穩^{オダヒ}に治まりて、天津日嗣^{トホナガ}いや遠長^{トホナガ}に傳はり来^キ坐^{マセ}り、さればかの異國の名にならひていはば、是^レぞ上^{ウヘ}もなき優^{スグレ}たる大^{オホ}き道にして、實^{マコト}は道あるが故に道て^{コト}ふ言^{コト}なく、道てふことなけれど、道ありしなりけり、

『直毘靈』、九・五二

宣長はこの直前で、中国では風俗が悪く世が乱れ実際には「道」が無いので「道」という言葉が出来たと述べている。それに対して日本には「道」があったからこそ、「道」という言葉が無いのだとする。正志齋が批判するのはこのような逆説的な議論である。宣長は不当に「名」

を軽視しており、「道の道ふべきは常の道に非ず」とする老子と同様の邪説に陥っている。そのように考えると「夷蛮戎狄」でも「名」がない故に「道」があるということになってしまおうという。

このような正志齋の批判は、この箇所を見る限りは妥当であるように思われる。またそれはある程度一般的な宣長像とも近いものもあるだろう。しかしながら、宣長が「名」を軽視し「夷」に偏った思想家であったとするならば、腹が宣長を孔子と「正名」の志を同じくすると評していたのは何だったのだろうか。『馭戎慨言』で宣長自身が「名」にこだわっていたことはどのように説明されるべきだろうか。そしてまた、『古事記伝』を巡る次のような疑問も思い浮かぶ。すなわち、宣長の思想が「道あるが故に道てふ言なく、道てふことなければ、道ありしなり」という切り詰められた逆説によって説明し尽くすことの出来るものであったならば、膨大な『古事記伝』の著述は一体何であったのかという疑問である。『古事記』の注釈を通して日本古代に理想の社会が見出されるならば、そこには「言痛き教」とは異なった何等かの「名」があったのではないだろうか。

こうして本稿が提出した二つの問いが「正名」という言葉の上に重なり合ってくることになる。ただし、それはその二つが全く同一の問題に還元されうるということを意味する訳ではない。これまでの記述において既に示唆されているように、宣長の「正名」に対する態度には二面性があるからである。腹とのエピソードでは宣長は「正名」について肯定的な態度を取っていた。それに対して、『古事記伝』で宣長が日本独自の「名」の在り方を構想する際には、第二部で具体的に検討するように、同時代の儒者たちの「正名」を巡る議論に度々否定的な言及がなされることになる。従って、本稿は二つの疑問をそれぞれ検討した上でその関連を考えるとはいえ、これらの疑問に答えることは本稿全体を通しての課題であり、ここでこれ以上深入りすべきことではないだろう。現時点で言いうるのは、宣長の「名」を巡る思想は正志齋が捉えたよりも複雑なものであったのではないかとということである。続いて、宣長に関する先行研究に言及して、これまでの研究が宣長の「名」の思想を十分に明らかにしていないことを示すとともに、先行研究に対する本稿の位置づけを述べたい。

第四節 「漢意」から「正名」へ―先行研究について 二

今日までに蓄積されてきた宣長研究は膨大な数に上り、研究史に対する研究が成立するほどである。宣長についての研究史の全体を纏めた

ものとしては、岡田千昭『本居宣長の研究』^{一五}による研究文献の目録作成に基づいた充実した概観や、田中康二の一連の著作^{一六}を挙げるこ
とが出来た。また、近年の熊野純彦『本居宣長』^{一七}もその外篇において、今では取り上げられることの少ない戦前戦中の研究について紙幅を
割いて論じている。これらが全て相当な分量を有するものであることに鑑みれば、ここで全体を包括する精密な研究史を書くこととは
無謀であると言わざるを得ない。

従って、ここではあくまで本稿の問題意識に沿う形で先行研究を一瞥することにした。まず前節からの論述を引き継ぐ形で、これまでの
研究においては宣長の「名」を巡る思想が十分に明らかにされていないという点について述べる必要がある。すなわち、ここでは正志斎は
宣長を「名ナキヲ善」とするものであると批判していることを踏まえて、宣長にはそれとは異なる形で「名」の思想が存しているのではない
かと予想した。この場合の「名」とは、換言すれば日本古代における秩序を表現する言葉ということになるだろう。『古事記伝』における宣
長の言語観については数多く研究が為されているが、本稿の問題意識に答えるものはないと考える。

『古事記伝』を支える宣長の言語観を示すものとして最も頻繁に言及されるのは、『古事記伝』自体の一之巻である。『古事記伝』全体の総
論としての役割を持つ一之巻の次のような記述は宣長研究において必ずといってよいほど言及されて来た。

凡て人のありさま心ばへは、言語のさまもて、おしはからるゝ物にしあれば、上代の萬の事も、そのかみの言語をよく明らめさととりてこ
そ、知べき物なりけれ、

『古事記伝』、九・三三二

「言語」こそ肝要であるとするこの発言は、宣長がそもそも言葉を極めて重視する思想家であったことを改めて思い起こさせる。さらにこ
れと関連するものとして次のような箇所もある。

抑意と事と言とは、みな相稱へる物にして、上代は、意も事も言も上代、後代は、意も事も言も後代、漢國は、意も事も言も漢國なる

を、書紀は、後代ノの意をもて、上代ツの事を記し、漢國の言を以、皇國ミクニの意を記されたる故に、その意も事も言もあひかなはざること多かるを、此記は、いさゝかもさかしらクハを加へずて、古より云傳ヒレたるまゝに記されたれば、その意も事も言も相稱アヒカサヒて、皆上代ツの實マコトなり、是もはら古ヘの語言コトバを主としたる故ぞかし、

『古事記伝』、九・六

「意と事と言」の三者は本来「みな相稱へる物」であるが、『日本書紀』は「後世」や「漢國」の立場から日本の上代を叙述しようとしている点に問題がある。それに対して『古事記』は「古の語言」を重んじている為に、「意も事も言も相稱て、皆上代の實」である。この見方が宣長が生涯を懸けて注釈する対象として『古事記』を選んだ理由になっていることは言うまでもない。

『古事記伝』一の巻とは別に、宣長の古語研究、すなわちいわゆる語学説に注目する研究もある。子安宣邦^{一八}や樋口達郎^{一九}は、宣長の言語観を論じる上で『漢字三音考』に言及している。

皇大御國スメラオホミクニハ。天地ノ間ニアラユル萬國マンヲ御照シ坐マシマス。天照大御神ノ御生坐ル本ツ御國ニシテ。即其御後ノ皇統。天地ト共ニ動キナク無窮トコシヘニ傳ハリ坐テ。千萬御代チヨロツミヨマデ天下ヲ統御ス御國ナレバ。懸カケマクモ可畏カシコキ天皇ノ尊タフトク坐マシマスコト。天地ノ間ニニツナクシテ。萬國ノ大君オホキミニ坐マシマセバ。異國アタシクニガニ々ノ王等ドモハ。悉ク臣ト稱ジテ。吾御國ニ服事ルベキ理リ著明シ。〔中略〕サテ如此尊ク萬國ニ上タル御國ナルガ故ニ。方位モ萬國ノ初ニ居テ。人身ノ元首ノ如ク。萬ノ物モ事モ。皆勝レテ美キ中ニ。殊ニ人ノ聲音言語ノ正シク美キコト。亦ハルカ復ニ萬國ニ優テ。其音清朗トキヨクアザヤカニシテ。譬ヘバイトヨク晴タル天ヲ日中ニ仰ギ瞻ルガ如ク。イサマカモ曇リナク。又単直ニシテ迂曲マダガレル事ナクシテ。眞ニ天地間ノ純粹正雅ノ音也。

『漢字三音考』、五・三八一〜三八二

ここではまず、日本が「萬國」に優越するものであることが述べられ、続いて特にその言葉が優れていると主張されている。その根拠とし

ては、ここで言及されている「人ノ聲音」、すなわち五十音図に表現される日本語の音声が「天地間ノ純粹正雅ノ音」であるということに加えて、『詞の玉緒』において宣長が発見した「係り結びの法則」の存在などもあるだろう。何れにしても、こうした日本の古語の研究を通して宣長が主張したのはその優越性であったと言うことが出来るだろう。

このような検討を通して、宣長の古語を重視する姿勢及び日本の古語が優れたものであるという認識が『古事記伝』を支えていることが明らかとなる。しかしながら、それらは本稿が現在着目している「名」の問題に直接答えてくれるものではない。「名」がどのようにして成立し、日本古代の秩序が言葉によって表現されるかということが話題となっていないからである。その点を考察する為には、允恭記における「氏々名々」の注釈に目を向ける必要があるというのが本稿の立場である。

さて、行論の都合上宣長からの引用を伴いながら具体的な話題を扱った。幾分話が込み入って来た所もあると思うので、改めて整理すれば、本稿はこれまで二つの疑問から出立して宣長の思想と「正名」ということを問題とする可能性を論じて来た。そこにおいて示されたのは、宣長が「正名」という言葉をどのように理解していたかという観点と、近世における「正名」の思想史から宣長の「名」を巡る思索をどのように捉えることが出来るかという観定の二方向から問題を設定しようということである。それらが交差するところに「大和心と正名」という問題圏が成立する。

ただし、「大和心と正名」という本稿の題目はそうした問題圏を指示しているだけではない。そこには今一つ宣長の思想と向き合う上での本稿の研究上の態度を表明する意図もある。既にこれまでの研究が宣長の「名」を巡る思想を十分に明らかにしていないことを述べたが、より大きな観点から宣長研究の動向全体の中に本稿を位置づける為、改めてそうした方面から研究史との関係に言及したい。

これまで述べて来たところからすれば、「大和心と正名」と題する本稿の考究は、結局のところ宣長と儒学との関係を問題とするものであると捉えられるかもしれない。そして、それはこれまでも繰り返し検討されて来たところなのではないかという批判もあり得るだろう。もちろん、宣長と「正名」との関係論は、一線を画すものであると主張しようと考える。しかしながら、本稿の考察は従来の研究とは一線を画すものであると主張しようと考える。

その端的な理由は、宣長と「正名」の思想史との関係がこれまで論じられていないという点に存している。周知の通り、早く明治四四年に出版された村岡典嗣『本居宣長』^{二〇}において既に、山崎闇齋門下や徂徠派からの宣長への影響が指摘され、戦後には丸山眞男『日本政治思想史研究』^{二一}によって特に徂徠から宣長へという思想の展開が強調された。しかしながら、宣長と「正名」の思想史との関係を取り上げる本稿の考察はそれらの古典的業績によって見逃された部分へと踏み込むものである。ただし、それだけではなく「大和心と正名」という表現は宣

長 の 思想 を 捉 え 直 す 為 の 有 効 な キーワード と も 成 り 得 る と 思 わ れ る 。

「大和心」という言葉と対になるものとしては「漢意」の方が馴染みがあるだろう。それは宣長自身が好んで用いた言葉であった。従って、宣長と儒学との関係を考えようとする場合「大和心と漢意」とするのが自然である。しかしながら、「漢意」という概念はそもそも宣長が儒学を批判する為に作り上げたものである。その為、「漢意」に注目すれば宣長と儒学との対立ばかりが前面に出てくるといふ問題がある。それに対して、「正名」に宣長が言及する場面は限られている。それ故に、かえって宣長の学問と儒学との関係の実態が率直に表れるのではないだろうか。既に述べたように宣長の「正名」に対する態度には二面性があった。「大和心と漢意」から「大和心と正名」へと視点を移し、その二面性から宣長の思想を眺めるとき、新たな理解の可能性が開かれることになる。

ところで、近年の宣長研究において顕著な傾向として『古事記伝』の重視が挙げられる。本稿の『古事記伝』允恭記への注目がこうした動きを意識していることは言うまでもないが、それだけではなく、それらの研究がもたらしつつある宣長観の変化は本稿全体の構想と親和的であると考える。『古事記伝』が重視されて来ていると言っても、もとより『古事記伝』が宣長の主著であるということに異論を唱える研究者はいないだろう。しかし、それにもかかわらず長年に渡って『古事記伝』の持つ思想性は十分に検討されて来なかった。

その一因としては、『古事記伝』が『古事記』の忠実な注釈書として扱われ、より端的に思想が語られる『直毘靈』や『葛花』などの著作が優先的に論じられたという事情がある。この点でも村岡典嗣『本居宣長』は後の研究に重要な影響を与えている。村岡はアウグスト・ベエクに言及しながら宣長の学問の根本的な性格を「文献学」であるとした^{三〇}。そして、「知られたことを知ること」としての「文献学」から逸脱して「知られたことを信ずること」に至っていることに宣長の思想の特徴を見出し、「文献学の変態」と評した。その際、『古事記伝』の大部分は「文献学」の模範的成果と見なされて問いの対象から外れ、他の著作にその「変態」の原因が求められることになった。

こうした見方はその後長い間支配的な影響力を持ち続けた。もちろん、その間の研究が必ずしも一枚岩であった訳ではないにしても、大枠としては村岡の問題設定は維持されたものと考えられる。何故一方で高度な「文献学」としての性格を有する宣長の学問が、他方で「変態」し過激な自国中心主義的傾向に陥るのか、このことが繰り返し問われ続けることによって「宣長問題」という言葉も生まれた^{三一}。

それに対して根本的な疑問を投げかけたのは、一九九〇年代に入ってからの子安宣邦『宣長問題』とは何か^{三二}である。子安の批判がそれまでの研究と一線を画するのは、この難問に正面から答えようとするのではなく、何故近代以降このことが繰り返し問題とされ続けて来たのかというメタ的な視点を提示したからである。これによって、問題の所在は宣長の側から研究者の側の態度へと移し替えられた。近代の国文学・国語学は、宣長をその先駆者として位置づけるとともに、西洋に通用する学問であることを志向した^{三三}。その際に近代的な理念が投影

されることで、宣長学の「文献学」的な性格が形成され、同時にそこから零れ落ちるものも発生することになる。要するに「文献学」という規定をわざわざ導入しなければ、「宣長問題」は生じないのである。「文献学」という言葉を排して、宣長の提示する方法を一つのイデオロギーの構築として捉えていくことが、子安の挑んだ課題であった。

子安自身は、『直毘霊』を中心に『古事記伝』の一部の記述しか取り上げていないが、この視線の転換によって『古事記伝』本文が充分に検討されていないことが示唆された。そして、二〇〇〇年代以降の宣長研究において『古事記伝』の具体的な注釈の持つ思想性を正面から取り上げようとする研究が隆盛することになった。一つ一つの著作の内容を紹介すると煩雑になるので、これについても名前だけ列挙しておけば、東より子『宣長神学の構造―仮構された「神代」』^{二六}・神野志隆光『古事記と日本書紀』^{二七}及び『本居宣長『古事記伝』を読む』シリーズ^{二八}・金沢英之『宣長と『三大考』―近世日本の神話的世界像』^{二九}・斎藤英喜『古事記はいかに読まれてきたか―〈神話〉の変貌』^{三〇}及び『異貌の古事記』^{三一}・山下久夫・斎藤英喜編『越境する古事記伝』^{三二}・表寛紋『宣長はどのような日本を想像したか―『古事記伝』の「皇国』』^{三三}といった多くの研究がある。

これらの研究は時に中世神道との繋がりを論じ、時に西洋天文学の影響を明らかにして宣長の思想研究を新たな局面へと導いた。ただし、ここでは本稿の問題設定の上から特に重視する点のみに言及したい。『古事記伝』をより詳細に読むことによってもたらされた認識の変化として、第一に注目されるのは宣長の『古事記』と『日本書紀』とに対する態度についてである。広く知られる通り、宣長は漢文の潤色に満ちた『日本書紀』よりも古語の保存を目指した『古事記』を重視した。そのことについて旧来の説では、『古事記』の肯定と『日本書紀』の否定という単純な対立構造として捉える傾向が存していた。しかしながら、現在においては、宣長が『古事記伝』において『日本書紀』を『古事記』に次ぐ重要な古典として位置づけ頻繁に活用していることが意識されるようになった。そして、『日本書紀』への態度には「漢意」批判が重なってくる。中国的なものに対する二面性はここにも表れていると考えられる。

第二に、文字を重視する宣長という像が注目されたことである。特に、近年の裴の研究は宣長の「皇国」という言葉に対する態度にこだわったものである。「ミクニ」と読まれるその言葉を、「御国」ではなく「皇国」と書いた宣長の思想が問われた。中国の「字」と日本の「音」との対立、そして「音」の優越ということは宣長研究において指摘されて来た。しかしながら、他方で「字」にもこだわる宣長が見えられた。例えば、宣長は『舜庵随筆』に次のように書いている。

近年ノ儒者、吾邦ヲ皇和と云事始レリ、甚義理ニカナヘリ、カヤウノ字ヲ用ウ事ヲ心付タルモ、近世儒學ノ發明ナル事也、儒者ハ、カヤウニ發明ナル事を心付テ言出ス、世ニ神道者ノ愚昧ナル者ノ、大唐華人華音ナト云フ事ヲ、物知ラシク云ハ、アサマシキ事ニアラズヤ、

『舜庵隨筆』一三・六〇二

この文章は宣長が「皇國」という言葉を選んだことと深く繋がっているだろう。近年の儒者が「皇和」という表現を新たに「發明」したことを褒めている。もう一つ、『古事記伝』の「天皇命」という項目の割注の中に書かれている次のような記述にも言及しておきたい。

さて天皇字を當奉りしも、いと上代よりの事と見えたり、若は仁徳天皇などの御世に、和邇などの如き博士の、申定奉りにやあらむ、さるは漢國孔丘が春秋に、かの王を天王と書るなどに本づきて、皇に天字を冠へ奉りけるなるべし、彼國にても、遙の後に、唐高宗が時に、天皇と云號を、新に立たることありしかども、末とほらざりしを、たゞ吾須賣良命の此御號ぞ、眞の理にかなひて、天地のかぎり、豎にも横にも往通り足はして、動くことなく、變ることなき大御號にはありける、

『古事記伝』十・二二五、二二六

ここで宣長が問題としているのは「スメラミコト」という和語ではなく、「天皇」という文字である。宣長は中国でも唐の時代において「天皇」という号が用いられたが直ぐに廃れ、日本の「天皇」の号が「天地のかぎり、豎にも横にも往通り足はして、動くことなく、變ることなき大御號」になったことを寿いでいる。これも宣長が「字」を重視している例であるといつてよいだろう。

さて、本稿における「大和心と正名」という題目が企図する「漢意」から「正名」への転換、儒学批判からその二面的な受容への転換はこうした事柄と繋がっている。『古事記』と『日本書紀』との、「音」と「字」との表面的な二項対立の裏に存している、宣長の思想の二面性を明らかにしたい。

第五節 本稿の方法と構成

以上の論述によって、本稿の問題意識は概ね明らかになったものと思われる。序論の最後に、本稿がどのような方法と構成とを以てこれに答えようとするのかということを示しておきたい。とはいえ、本稿は殊更に新たな方法論を求めようとするものではない。あくまで、宣長を中心とした思想家の文章に対する解釈を一つ一つ積み重ねていくことによって、考察を進めて行く。これは思想史研究において古典的な方法であると言ってよいだろう。従って、本稿の方法に関して述べるべきは、より具体的にどのような仕方を取り上げる文章を扱ふかということになる。

一般にある人物の思想に迫ろうとする場合最も基本的な方法は、その人物の経歴をまとめつつ主要な著作の内容を順々に把握していくことによつて、その思想の形成過程と到達点を明らかにすることであろう。しかしながら、本稿はそのような方法を取らない。宣長については、これまでの数多くの研究によつてその生涯も著作も幾度となく取り上げられてきている。そのような状況において、白紙の状態から宣長の思想を検討しようとすることは、既に先行研究によつて述べられていることを反復する愚を犯すことになりかねない。もちろん、基礎的な作業を積み重ねることによつて新たな見地に到達する可能性は残されているが、特定の問題関心に基づいて集中的に議論を展開する方が有効であると考えられる。

その為、最も単純な言い方をすれば、本稿の課題は上述の二つの疑問点に対応する形で、わずかに二つの宣長の文章を読み解くことである。一つは宣長の孔子観と「正名」に対する関係を端的に示していると考えられる『玉勝間』第九三条であり、もう一つは既に言及した『古事記伝』允恭記における「名」の注釈である。もちろん、それ以外の宣長の著作や他の思想家の文章も踏まえた上で考察を行いしばしば引用もするが、それらは全てこの二つの文章を理解する為に参照される。

そして、本稿はその注目する二つの文章に対応する形で二部構成を取る。それぞれの部には序章を設けた。そこにおいては、中心となる文章を確認するとともに、各章の概要をまとめた。その為、ここでは各章の概略は重複を避ける為に省略して、全体の構造だけを示しておく。

第一部「本居宣長の孔子観と「正名」」は、本稿の冒頭で提示した第一の疑問を出発点とするものであり、『玉勝間』第九三条を読解することを目標とする。各論としては第一章「宣長と近世の「正名」論」・第二章「孔子はよき人―宣長の孔子観とその周辺」・第三章「学者としての孔子」を収め、宣長と近世における「正名」との関りを思想的に明らかにすることから始めて、その孔子観の持つ意味へと論を進めて行く。

く。

第二部『古事記伝』における「名」の注釈は第二の疑問に対応するものであり、『允恭記』の注釈を中心とした考察を纏めた。こちらも各論は三章から成り、第一章「死者の名を呼ぶ―「諱」の問題」・第二章「氏姓と政―古えの社会秩序」・第三章「尊び呼ぶ―『姓氏録』序文解釈を起点に」を収めている。第一部では主として「正名」という理念に対する宣長の態度が問題となるのに対して、第二部では近世の「正名」の思想史において具体的に問題となっていた「姓氏」や「官職」に関する議論に対する宣長の反応が問題となる。

一 かつては新渡戸稲造『武士道』(『新渡戸稲造全集 第一卷』所収)に代表されるように、この「山桜花」を儂く散ることを良しとする武士道精神と重ね合わせる理解も広まっていたが、今日においては誤読として否定されている。『藤垣内答問録』における大平の次のような発言からも、この歌から強いて思想的意味を読み取るうとするよりも、あくまで宣長を象徴する歌として捉える方が穏当であると考える。

朝日に匂ふ山櫻花の御歌、凡そに感吟仕候て、本意なく候、御諭下され度候
うるはしきよしなりと、先師いひ置れたり

〔本居大平『藤垣内答問録』(『本居春庭 大平全集』所収)、四九三頁 ※字下げは伴友信の質問〕

二 『寛政四年名古屋行日記』、十六・五〇三。

三
觀ニ其著レ書 ヲ 立一レ言、 務在下順レ辞一令、 正レ名一分、 定レ上一下、 辨レ内一外、 祛レ私一智、 尚レ淳一厚、 明レ古一道、 挽レ類一風、 闡一揚
上神之至徳一、 以救中當一世之大弊一、 吾竊悦四先一生之風、 頗有レ似レ仲一尼、 而其學居レ正得レ宗、 可三以標一準二百世一。 及レ見レ先一
生、 聞ニ其談論一、 其於ニ漢一人、 獨與レ仲一尼、 亦以ニ其志有レ所一同者一故也、

四
吾將解之。以仲尼之言。曰。知我者。其唯春秋乎。罪我者。其唯春秋乎。春秋尊内。而貶外。仲尼曰。必也正名乎。世之學孔子者。無不聞之。問服其義。則蔑如也。彼襲其迹。而不尋其意。

五 宣長において「大和心」という言葉は、「漢意」と対立し「眞心」などと関連を持つ具体的な鍵概念の一つであるとともに、その思想全体を表現するものでもあるという二面性を有するものであると考える。ここでの提示の仕方から示唆されるように、本稿の題目においては専ら後者の意味で用いている。すなわち、本稿は換言すれば宣長の思想と「正名」の関係を検討するものである。

六 尾崎知光「送本居先生序」について(『文莫』第五号、鈴木服学会編、一九九〇年)や岩田隆『宣長学論究』、おうふう、二〇〇八年などが詳しい。

於是天皇。愁天下氏氏名人等之姓氏忤誤而。於味白禱之言八十禍津日前。居玖訶瓮【玖訶二字以音】定賜天下之八十友緒氏姓也。又為木梨之輕太子御名代。定輕部。為太后御名代。定刑部。為太后之弟田井中比賣御名代。定河部也。

八 尾藤正英 「正名論と名分論―南朝正統論の思想的性格をめぐって」（家永三郎教授東京教育大学退官記念論集刊行委員会編『近代日本の国家と社会』、三省社、一九七九年所収）。

九 梅澤秀夫 「稱謂と正名」（尾藤正英先生還暦記念会編『日本近世史論叢 下』、吉川弘文館、一九八四年所収）。

一〇 秋元信英 「近世後期の儒学と名分論」（『国学院短期大学紀要』第六卷、国学院短期大学、一九八八年所収）。

一一 秋元信英 「本居宣長の名分史論―『馭戎慨言』の論証技法と思想的特質」（『国学院短期大学紀要』第十二卷）国学院短期大学、一九九四年所収）。

一二 大川真 『近世王権論と「正名」の転回史』、御茶の水書房、二〇一二年。

一三 梅澤前掲論文、六九頁。

一四 会沢正志斎 『読直毘霊』（『日本儒林叢書 第四卷』所収）、一四頁。

一五 岡田千昭 『本居宣長の研究』、吉川弘文館、二〇〇六年。

一六 田中康二 『本居宣長の思考法』、ぺりかん社、二〇〇五年。同『本居宣長の大東亜戦争』、ぺりかん社、二〇〇九年。同『本居宣長の国文学』、ぺりかん社、二〇一五年。同『国学史再考―のぞきからくり本居宣長』、新典社、二〇一二年。同『真淵と宣長―「松坂の一夜」の史実と真実』、中央公論新社、二〇一七年。

一七 熊野純彦 『本居宣長』、作品社、二〇一八年。

- 一八 子安宣邦『本居宣長』、岩波書店、一九九二年。
- 一九 樋口達郎『国学の「日本」―その自国意識と自国語意識』、北樹出版、二〇一五年。
- 二〇 村岡典嗣『本居宣長』、警醒社書店、一九一一年。
- 二一 丸山眞男『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、一九五二年。
- 二二 ただし、宣長学を「文献学」と規定すること自体は、芳賀矢一「国学とは何ぞや」（芳賀矢一選集編集委員会編『芳賀矢一選集 第一巻』、国学院大学、一九八二年所収）などによって既に行われていた。村岡の功績は、その大著を以て問題を深く論じたことにあるだろう。
- 二三 「宣長問題」という言葉は、野口武彦「本居宣長の古道論と治道論」（本居宣長著・野口武彦解題『宣長選集』、筑摩書房、一九八六年所収）や加藤周一「宣長・ハイデッガ・ワルトハイム」（加藤周一『夕陽妄語Ⅱ』、朝日新聞社、一九九〇年所収）によって提起された。
- 二四 子安宣邦『「宣長問題」とは何か』、青土社、一九九五年。
- 二五 国文学については先述の芳賀などの活動が該当し、国語学においては時枝誠記が『国語学史』、岩波書店、一九四〇年や『国語学原論』、岩波書店、一九四一年において西洋言語学と並び立つものとして宣長などの日本語研究を扱ったことが有名である。
- 二六 東より子『宣長神学の構造―仮構された「神代」』、ぺりかん社、一九九九年。
- 二七 神野志隆光『古事記と日本書紀』、講談社、一九九九年。
- 二八 神野志隆光『本居宣長』『古事記伝』を読む I～IV』、講談社、二〇一〇～二〇一四年。
- 二九 金沢英之『宣長と『三大考』―近世日本の神話的世界像』、笠間書院、二〇〇五年。
- 三〇 斎藤英喜『古事記はいかに読まれてきたか―〈神話〉の変貌』、吉川弘文館、二〇一二年。

三 斎藤英喜『異貌の古事記』、青土社、二〇一四年。

三 山下久夫・斎藤英喜編『越境する古事記伝』、森話社、二〇一二年。

三 斐寛紋『宣長はどのような日本を想像したか―『古事記伝』の「皇国」』、笠間書院、二〇一七年。

第一部 本居宣長の孔子観と「正名」

序章

第一節 『玉勝間』第九三条

宣長が寛政四年に脛に送った「くしはよき人」の歌は、寛政十二年に次のように改作されている。おそらくこの形の方が広く知られているだろう。

聖人はしこのしこ人いつわりてよき人さひすしこのしこ人

聖人と人はいへとも聖人のたくひならめや孔子はよき人

『石上稿』、十五・五〇〇、五〇一

表現が多少修正され「しこのしこ人」といった過激な言葉が目につくが、全体の趣旨に変更はない。この歌が改めて『石上稿』の中に記されたことは、宣長の孔子に対する態度が脛とのやり取りの中での一時的なものではないことを示唆している。

序論において既に、この歌が「正名」という観点から孔子と宣長とを重ね合わせる脛の発言を肯うものであるということ述べた。そして、孔子と「正名」とに関する宣長自身の発言として注目される記述が『玉勝間』の中にある。本稿の第一部の各章はその箇所を巡る考察である。その為、先だつて紹介しておきたい。

当該箇所は『玉勝間』第九三条の「儒者名をみだる事」である。一度に引用するには少し長いので、便宜上三つに分けて見て行く。

孔丘は、名を正すをこそいみしきわざとはしつれ、此方の近きころのじゆしやは、よろづに名をみだることをのみつとむめり、そが中に、

地^{ロコト}の名などを、からめかすとて、のべもつゞめもかへも心にまかせて物するなどは、なほつみかるべきを、おほやげさまにあづかれる、重き名どもさへに、わたくしの心にまかせて、みだりにあらため定めて書^クなるは、いともく可^{カシコ}畏^{カシコ}きわざならずや、近き世に或^ル儒者の、今の世は、萬^{マン}の名正^{テイ}からず、某^{ソノ}をば、今はしかくといふべきにあらず、しかくいはむこそ正しけれ、などいひて、よろづを今の世のありさまにまかせて、例の私に物せるは、いかなるひが心得ぞや、

『玉勝間』一・七八

「儒者名をみだる事」という題は、「名を正す」という事を踏まえた上での皮肉めいたものである。本条の冒頭で述べられるのは、日本の儒者が日本の事物の名称を中国風に変えてしまう事は、孔子の「正名」にも反する「名をみだる」行為であるという全体のテーマである。そして、儒者はあらゆるものに対してそのような改変を行うが、地名などはまだしも公のことに關するものは罪が重いと云い、それを「或儒者」が「名を正す」と言つて行うのはどういふことかと非難している。

そもくかの孔丘が名を正せるやうは、諸侯どものみだりなる當時^{ソノトキ}のありさまにはかかはらず、ひたぶるに周王のものと定めをこそ守りつれ、かの或^ル儒者のごと、古^コよりの定めにもかゝはず、今の名にも循はず、たゞ今の世のありさまにまかせて、わたくしにあらたに物せむは、孔丘が春秋のころとは、うらうへにて、ことさらに名をみだることの、いみしきものにこそ有^アけれ、

『玉勝間』一・七八、七九

新たに「孔丘が名を正せるやう」が話題に上っている。宣長は孔子の『春秋』作成に言及しながら、それが周王の定めを守るものであったことを強調する。そして、そのことからしても今の儒者は甚だしく「名をみだ」していると繰り返す。

皇國は、物のありさまは、古^ことかはりきぬる事も、名は、物のうつりゆく、其時々の様にはしたがはずして、今の世とても、萬^まになほ古のを守り給ふなるは、いとものも有堅く、孔丘が心もていはば、名のいと正しきにこそありけれ、さるをかへりて正しからずとしもいふは、何につけても、あながちに皇國をいひおとさむとする心のみすゝめるからに、そのひがことなることをも、われながらおぼえざるなめり、

『玉勝間』一・七九

ここにおいては、これまでの「正名」論を利用した日本の儒者への批判を踏まえた上で、日本の「名」のあり方へと話は展開され、日本こそ「名」が正しいのであり、それを否定しようとする儒者の態度は日本を言い落とそうとすることに起因するものであると結論される。注意しておきたいのは、この条を最後まで読んでも、孔子が殊更に褒められこそしないものの、特に批判にさらされるということがないということである。むしろ、孔子の「正名」を肯定的に捉え、その観点から世の儒者を批判するという共闘関係を築いている。

さて、このように結局のところ日本の優位性に行き着く行論は、国学者としての宣長の立場を明確に示すものであると言ってよいだろう。しかしながら、何故孔子や「正名」に対してこのような態度を取ったのか、またそのことによどのような意味があるのかということを明らかにする為には、なお他の箇所も含めて考究する必要があるだろう。現時点では、そこに宣長の孔子観や「正名」論解釈に独自性と複雑さがあることが予想されるだけである。

牋に送った「くしはよき人」の歌、そしてそれと深く関わると思われる『玉勝間』第九三条の記述、それらにおける孔子観と「正名」について宣長の思索を巡って本部の考察を進めて行きたい。

第二節 「正名」の出典

本部では、宣長を初めとして様々な人物が「正名」に言及する様子を取り上げることになる。その為、予め「正名」という言葉の出典であ

る『論語』子路篇の文章を確認しておいた方が便利だろう。また、合わせて「正名」に関する基本的な事柄や『春秋』との関係についても簡単に見ることにする。

『論語』子路篇の文章は次のようなものである。

子路曰く、衛君、子を待て政を為さば、子將に奚をか先にせんとすと。子曰く、必ずや名を正さんかと。子路曰く、是れ有るかな、子の迂なるや。奚ぞ其れ正さんと。子曰く、野なるかな由や。君子は其の知らざる所に於て、蓋し闕如す。名正しからざれば、則ち言順はず。言順はざれば、則ち事成らず。事成らざれば、則ち禮樂興らず。禮樂興らざれば、則ち刑罰中らず。刑罰中らざれば、則ち、民手足を措く所無し。故に君子は之を名づければ、必ず言ふ可くす。之を言へば、必ず行ふ可くす。君子其の言に於て、苟もする所なきのみと。一

『論語』子路篇

「衛君」とは衛の君主の出公輒である。この時衛では父子で骨肉の争いを繰り広げ国が乱れていた。その状況下で政治を任されたらどうするかと問われた孔子が、「必ずや名を正さんか」と答えたというものである。そしてその後「名を正す」ということが政治において根本をなす重要な課題であるということが述べられる。「名」が正しくなければ最終的には民の生活に支障が生じるのである。

「正名」論はこの後に二つの系統に分かれ、一方では名家などによって事物一般の「名」と「実」との一致を巡る中国流の論理的な議論へも発展した^二。他方儒家においては、次の『論語』の他の一文と関連付けられ、より倫理的・政治的な問題として捉えられた^三。

齊の景公政を孔子に問ふ。孔子對へて曰く、君は君たり、臣は臣たり、父は父たり、子は子たりと。公曰く、善い哉、信に如し君君ならず、臣臣ならず、子子ならずんば、粟有りと雖も、吾得て諸を食はんやと。^四

『論語』顔淵篇

「君は君たり」以下は極めて有名な言葉であろう。それぞれの人がその立場に相応しい行いをするのが、政治の根本であると述べている。そして、そのことこそが「必ずや名を正さんか」という言葉の具体的内容であると捉えられた。君臣父子の関係がしっかりとしていれば、衛の骨肉の争いも起こらないということにもなるだろう。

次に「正名」と『春秋』との関係についてである。現在では『春秋』の作者を巡っては議論があるが、伝統的には孔子がその編纂に携わったとされてきた^五。しかしながら、『論語』の内には、『春秋』制作に関する記事はない。孔子を『春秋』の編纂者としたのは、『孟子』の次の一節である。それはまた、孔子を聖人として位置づけるものでもある。

世衰へ道微にして、邪説暴行有^{また}作^る。臣にして其の君を弑する者之有り。子にして其の父を弑する者之有り。孔子懼れて、春秋を作る。春秋は天子の事なり。是の故に孔子曰く、我を知る者は、其れ惟だ春秋か。我を罪する者も、其れ惟だ春秋か、と。〔中略〕昔者禹、洪水を抑めて天下平かなり。周公夷狄を兼ね、猛獸を驅りて百姓寧し。孔子春秋を成して亂臣賊子懼る。^六

『孟子』滕文公章句下

ここでは、孔子が世が衰えて君臣や父子の関係が乱れたことを恐れて、『春秋』を作ったということが述べられる。孔子は世を治める立場に無かったにもかかわらず、「天子の事」である『春秋』編纂を行った。そして、その功績は禹や周公と並ぶものなのである。

この『孟子』の文章には、「正名」という言葉は直接出てきていないが、後には『春秋』編纂は「正名」と結びついていく。直接的な表現では『春秋穀梁伝』に「我加損する無し、名を正さんのみ。七」「春秋穀梁伝」僖公十九」といった箇所があり、より有名なものとしては『史記』太史公自序の次のような記述が挙げられる。「昔、孔子は何の為に春秋を作るや」という問いに対する回答の一部である。

人の君父と為りて春秋の義に通ぜざる者は、必ず首惡の名を蒙らん。人の臣子と為りて春秋の義に通ぜざる者は、必ず篡弑の誅・死罪の名に陥らん。其の實は皆以て善と為して之を為せども、其の義を知らず。之が空言を被りて、敢へて辭せず。夫れ禮義の旨に通ぜざれば、

君、君たらず、臣、臣たらず、父、父たらず、子、子たらざるに至る。夫れ君、君たらざれば則ち犯され、臣、臣たらざれば則ち誅せられ、父、父たらざれば則ち道無く、子、子たらざれば則ち孝ならず。此の四行は、天下の大過なり。ハ

『史記』太史公自序

君父も臣子も共に『春秋』を読まなければならぬ。そうでなければ、「君、君たらず、臣、臣たらず、父、父たらず、子、子たらず」という状態に至ってしまうと言う。この一文は、直接的に『春秋』の効用を述べたものであるが、同時に孔子の『春秋』編纂の目的が「正名」にあったということにもなるだろう。

さて、以上に「正名」に関する基礎的な事項を確認した。『玉勝間』第九三条における宣長の発言を含め、江戸時代の思想家たちの「正名」への言及は、当然ながらこうした知識を踏まえて為されている。しかしながら、そこには中国以来の伝統には収まりきれない日本近世独特の問題が出現することになる。

第三節 本部の構成

以上に、『玉勝間』第九三条を紹介し、その背景となっている「正名」や孔子の『春秋』編纂についての基礎的な事柄を確認した。これらを踏まえて、本部では本居宣長の孔子観と「正名」との関りを問題としてその思想において持つ意味を明らかにすることを目指す。その上で各章を次のように構成する。

第一章「宣長と近世の「正名」論」は、近世における「正名」論がどのようなものであったのかということとを概観するとともに、宣長がそれとどのように繋がっているのかということ論じる。『玉勝間』第九三条で宣長が批判していた「或る儒者」とは誰なのかという点から始まり、宣長の「正名」についての発言が同時代に共有されていたものであることを指摘し、宣長以前の「正名」論の動向を把握する作業へと進む。本章における思想史的検討は第一部だけでなく本稿全体の基礎ともなる。

第二章「孔子はよき人―宣長の孔子観とその周辺」では、宣長の孔子観をより詳細に知ることを目指すとともに、それを同時代の他の思想家と比較する。これまで見て来た「孔子はよき人」の歌と『玉勝間』第九三条以外にも、宣長の孔子観を考える上で重要となる文章がいくつが存在する。特に『玉勝間』には検討しておくべき点が多い。そして、他の思想家との比較として、そこにおいて明らかになった孔子観は国学者の間で共有されていたものであったのかどうかという点と儒者の議論からどのような影響が想定されるかという点を論じる。

第三章「学者としての孔子」では、それまでの内容を踏まえて『玉勝間』第九三条が持つ意味へと踏み込んで行く。ここでは、まず宣長の孔子への高い評価が「正名」と関わっているという本稿の仮説を検証する。先行研究において示されている宣長の孔子評価と「もののあはれ」とを関連付ける見解への応答と、本稿の立場の反証となりそうな宣長の発言についての検討との二つの作業を行う。そして、「正名」を中心とする観点から宣長の孔子観を解釈した際に帰結するのは、宣長が孔子を「理想の学者」として捉えていたということである。そのことを示す為に、宣長の学問観についても論じることになる。

一 子路曰、衛君待子而為政治、子將奚先。子曰、必也正乎。子路曰、有是哉子之迂也。奚其正名。子曰、野哉由也。君子於其所不知蓋闕如也。名不正則言不順、言不順則事不成、事不成則禮樂不興、禮樂不興則刑罰不中、刑罰不中則民無所措手足。故君子名之必可言也。言之必行也。君子於其言無所苟而已矣。

二 名家に関する議論については、加地伸行『中国論理学史研究―経学の基礎的探究』、研文出版、一九八三年に詳しい。

三 例えば、朱子が編纂した『論孟精義』の「正名」の箇所には次のような見解が引用されている。

范曰く、凡そ實有れば則ち名有り、名正しからざれば則ち實従いて亡ぶ。君の君たらざれば則ち君に非ず、臣の臣たらざれば則ち臣にあらず、父の父たらざれば則ち父に非ず、子の子たらざれば則ち子に非ず。

范曰、凡有實則有名、名不正則實從而亡。君不君則非君、臣不臣則非臣、父不父則非父、子不子則非子。

『論語精義』(『儒藏』、北京大学出版社、二〇〇七年所収) 三六三頁

尹曰く、名正しからざれば、則ち實將に之に従う。君は君たり、臣は臣たり、父は父たり、子は子たり、各おの能く其の道を盡す、斯に之を名正しと謂う。

尹曰、名不正、則實將從之。君君、臣臣、父父、子子、各能盡其道、斯謂之名正。

『論語精義』(『儒藏』、北京大学出版社、二〇〇七年所収) 三六四頁

四 齊景公問政於孔子。孔子對曰、君君臣臣父父子子。公曰、善哉、信如君不君臣不臣父不父子不子、雖有粟吾豈得而食諸。

五 佐川修『春秋学論考』、東方書店、一九八三年参照。

六 世衰道微、邪說暴行有之作。臣弑其君者有之、子弑其父者有之。孔子懼作春秋。春秋天子之事也。是故孔子曰、知我其惟春秋乎。罪我者其惟春秋乎。〔中略〕昔者禹抑洪水而天下平。周公兼夷狄驅猛獸而百姓寧。孔子成春秋而亂臣賊子懼。

我無加損焉、正名而已矣。

八

為人君父而不通春秋之義者、必蒙首惡之名。為人臣子而不通於春秋之義者、必陷篡弑之誅死罪之名。其實皆以為善為之、不知其義。被之空言而不敢辭。夫不通禮義之旨、至於君不君、臣不臣、父不父、子不子。夫君不君則犯、臣不臣則誅、父不父則無道、子不子則不孝。此四行者、天下之大過也。

第一章 宣長と近世の「正名」論

序

『玉勝間』第九三条の文章を眺めるとまず次のような疑問が思い浮かぶ。すなわち、「或る儒者」とは一体誰なのか、そしてこの宣長の記述は日本近世の儒学とどのように関わっているのかという疑問である。この二つは似てはいるが、必ずしも同一ではない。ある主張に影響を与えている可能性があるのは、その中で直接名前が挙げられている人物だけには限られないからである。従って、本章の考察は「或る儒者」を特定することから始まるが、それだけに留まらず宣長と日本近世の「正名」の思想史との接点を探る考察へと進む。それはまた、本稿全体の基礎となる作業でもあるだろう。第一章に相応しい課題であると考ええる。

先行研究は既に、日本近世における「正名」を巡る議論が独特の展開を見せていることを明らかにしてきた。従ってそれらに依拠することで、それがどのようなものでありどのような人物が関わっているかといった基本的な見取り図を手にすることが出来る。ただし、なお一部新たに考察を付け加えたい点もある。というのも、宣長との関係を考える立場からは、従来の研究とは異なった時期が重要となってくるからである。

近世の「正名」論が最も盛り上がりを見せたのは寛政期（一七八九〜一八〇一）であり、当然ながらこれまでその時期が研究の中心となってきた。しかし、寛政期には宣長は既に晩年の六十代であり直接的な影響関係は想定しづらい。その為、もう少し早い時期の状況が問題となる。先行研究では、この点について寛政期の「正名」論の隆盛に荻生徂徠や新井白石の影響があったことが指摘されているが、なお他の思想家をも視野に入れる形で考察を深める余地がある。

そのような観点から、本章では最終的に浅見綱斎『称呼弁』から留守希斎『称呼弁正』へと発展する崎門における「正名」の流れにも言及する。これらの存在自体はこれまで知られていなかった訳ではないが、十分に注目されても来なかった。しかしながら、宣長以前の「正名」論の状況を明らかにし、宣長と「正名」の思想史との関係を考えるに当たっては一定の重要性を持つものと思われる。

第一節 「或る儒者」 太宰春台

『玉勝間』第九三条に登場する「或る儒者」とは誰であるのか、まずこの点から考察を始めていきたい。ただし、このような作業は一般的に言つて必ずしも容易なものではないだろう。具体的な名前が伏せられている以上内容の上から推断するしかなく、いたずらな詮索となつて決め手に欠けることもあり得るからである。それ故、『日本思想史大系 本居宣長』所収の『玉勝間』の頭注が、この点についていくつかの候補を挙げながらも未詳としている^一のも無理のないことであると思われる。しかしながら、この箇所については一定の根拠を持つて誰を指しているかということ明らかに出来る。「或る儒者」とは太宰春台であると考えられる^二。

『玉勝間』に収められている各条には、宣長の『随筆』などの中に元となる文章があるものが多い。今問題としてゐる第九三条も、宝曆七年から十三年の間に書かれたと思われる^三『舜庵随筆』の中の一文を下敷きにして書かれている。そして、「或る儒者」が誰かということを考える為には、この『舜庵随筆』所収の記述が大きな手掛かりとなる。問題の性質上、冗長なようではあるが全文を見て行きたい。

○學者オモヘラク、日本ノ地名ハ俗ニシテ、詩ニ作リテモ、文ニ書テモ、雅ナラズ、漢土ノ地名ハイヅレモ雅ナリト、是マコトニ然リ、日本ノ地名ヲ入ルレバ、トカク詩ナドモ俗ニ聞ユル也、ソレユヘ、文字ヲアラヌサマニ書カヘテ、用ナドスル也、詩文ニ作ル時ハ、誠ニサル事ナレトモ、全體日本ノ地名ハ俗ニシテ、漢土ノハ雅也ト思フハ、大ニ偏見也、ソノユヘハ、吾邦ノ地名ハ、吾邦ノ詞ニテ名ケタルモノナレバ、ソレヲ文字ノ音ニナラシテ見タラムハ、イカニモ俗ナル事アルベキハツ也、唐土ノ地名トテモ、洞庭湖ヲ、ホラニハノミツウミト云タランハ、雅也トハ見エズ、峨眉山ヲタカマユ山ト云モ、雅ナラジ、此方ノ地名ヲ、文字ノ音ニツイテ俗也ト云ハ、是ニヒトシ、ミヨシノ山、ヲハツセノ山、ナニハエナド云、全テ雅ナル名也、然ルヲ吉野ト云テモ、芳野ト云テモ、雅ナラズ、泊瀬山、難波江ト云ンモ同シ、昔、國々郡郷雅名ニ改ヨト詔アリテ改シモ、名ヲ改ムルニ非ズ、文字ヲカヘタルナリ、ソレモ元ヨリノ名ニ音ノ似ヨリタル字ヲ用ヒタル事ナレバ、音ノ遠キ字ハ用ヒガタケレバ、十分雅ナル字モ用ヒガタカリシナラン、科野ニ信濃ノ字、針間ニ播磨ノ字ヲ用ルガ如シ、

『舜庵随筆』十三・六〇八〜六〇九

以上がこの箇所の前半部である。冒頭から述べられている通り、「学者」が日本の地名は俗であると言っていることへの応答が主題となっている。宣長は、確かに漢詩や漢文に書けば俗であるということを一旦は認めながらも、そのことは日本の地名自体が俗であり、また中国の地名自体が雅であるということの意味するのではないと主張する。日本の地名はあくまで日本語によって名付けられたのであり、それを音読みすれば俗になるのは当然であり、反対に中国の地名を訓読みすると俗になると言う。そして、中国語と日本語にそれぞれ雅俗があるということについて具体例を挙げながら示している。昔地名を改めたがそれは字を改めただけであるというくだりは、要するに古代から日本の地名が連続しているということであろう。こうした内容を踏まえて、後半部は「学者」への批判となる。

サテ學者、何事ニ限ラズ、唐トイヘハ雅也、日本トイヘバ俗也ト云、地名ナドモ、日本ニハ、雅ナル文字ニテモ俗ナリト思ヒ、唐ノハ、俗ナルヲモ雅也ト思フハ、思ナシカラニモヨル也、サテ唐ノ地名ハ、代々時王ノ心マカセニ改カユル也、國郡ノワリモ、代々ニカハル也、故ニ古名ヲ存スル事、甚希ナリ、此方ハ、改ムルト云事ナシ、故ニ神代ノ名モ、今ニソノマ、遺ルモ多シ、有ガタキ事也、ソレサヘ、自然ニ變ジユク事モアル也、スベテ此方ト唐土トノカハリメ、何事モ然ナリ、或儒者ノ云、此方モ漢土ノ如クニ、武将ノ人、革命ニ天下ノ地名ヲコトク改テ、威徳ヲ後世ニ示スベキ事也ト云、コレイカナル僻見ゾヤ、諸事ニ古ヲ好ト云ツ、カヤウノ説ヲ出スハ、例ノ儒者ノ唐ビイキヨリ出タリ、カヤウノ惡風ヲサヘ唐ヲヨシト云ハ、イカナル事ニヤ、

『舜庵随筆』十三・六〇九

「学者」が一方的に日本の地名が俗であるとばかり言うのは、何でも中国が雅で日本が俗であるという思い込みによる。この点までは、宣長はあくまで中国と日本にそれぞれ雅俗があるという立場から両者を平等に扱っているが、以降では日本の優位性が主張される。中国では革命によって王朝が交代する度に地名が変わっていくが、日本では「神代ノ名」が残っている為に、日本の方が優れている。それにもかかわらず、「或儒者」が日本でも中国のように革命の時には地名を変えるべきであると主張するのは「唐ビイキ」に他ならない。

さて、この『舜庵随筆』でも結局のところ「学者」や「或儒者」と言われているだけで、具体的な名前は登場しない。しかしながら、こちらの方が『玉勝間』第九三条に比べて批判対象との内容上の対応関係が明白である。その批判対象は、太宰春台『経済録』の次の一文である。

○日本は元来文字なき國なる故に、凡物の名多くは文字に當らず、土地の名は六十六州の國郡の名を定め置れたるのみにて、其外のあらゆる山川等の名は定まりたる文字もなきこと多し、只俗間に云ひならはせるを其まゝに文字に寫す故に、其名雅訓ならずして文章に入がたし、記録を作るにも地名は有のまゝに書する者なり、又詩文を作るにも地名を見はさずして叶はぬことあり、然るに地名甚鄙俗にして文字に當らざれば、如何なる文章の達者にても其詞を文雅にすることは能はず、凡て記録等を作るに好き文章にて正しく作りたる書は永世に傳はりて棄てず、鄙俗なる詞にて淺はかに作りたる書は一旦世に行はれても程なく廢れて永々に傳らぬ物なり、然れば凡物の名をば正しくすべきこと必然なり、地名は天下に流布したる者なれども、上より令を下して改めたまふに改めがたきこと少しもあるべからず、諸侯の一國の内にも舊名を改むることは珍しからず、況て海内の主として海内の地名を改めたまはんに何の憚る所かあらん、是瑣碎なる様なることなれども、關る所廣大なり、國家の光を揚る一事なり、經濟の意ありて古を好まん人は建白すべきことなり、

「太宰春台『經濟錄』、一三八〜一三九頁」

日本の地名が俗であり、漢詩にも漢文にも載せることが出来ないということが明確に述べられている。最も注目されるのは「況て海内の主として海内の地名を改めたまはんに何の憚る所かあらん」以下の記述である。春台は『經濟錄』の凡例において、日本においても中国では世が変わる度に明から清へというように国号が変わっているが、日本では公家の世から武家の世へ変わっても「日本」という国号が変わらず不便であるとしている^四。すなわち、「革命」とは言っていないものの、それに類する世の変化が日本にもあったという立場を取っている。そして、現在「海内の主」である徳川家が地名を改めることが、「國家の光を揚る」ことになるとする。表現こそ異なるものの宣長が「或る儒者」の発言として要約していたことと一致するだろう。また、全体を見ても宣長の批判と噛み合っている。

このような内容上の関係の他に傍証として、宣長が春台を「真の儒者也」「『講後談』一四・一八〇」と評し、また『直毘靈』が春台の『弁道書』への反論であるといったように春台を強く意識していたこと、及び『舜庵隨筆』の少し後の箇所「武家の官職」を巡ってやはり『經濟錄』を意識していると思わる記述がある^五ことなども挙げられる。そして、さらには宣長が春台を名指ししてその「正名」を批判する発言もある。

然るを太宰氏などが。今の世

大將軍と申すは。名正しからず。あたらぬ事と申せるは。いみしきわたくし事也。

『馭戎慨言』八・八八〜八九六

これらの諸点をも踏まえるならば、『玉勝間』第九三条は『經濟録』に対する批判として書かれた『舜庵隨筆』中の一文が改変されて成立したものであり、従って「或る儒者」とは太宰春台であると断定してよいものと思われる。しかしながら、第九三条を巡る思想的考察はこれで果たされたという訳にはいかない。というのは、第一に春台の著作のみから「正名」を強調する批判が生じうるのかという疑問があるからであり、第二に第九三条と類似する同時代の言説が存在しているからである。続いてその点について述べ、宣長と近世の「正名」の思想史の接点を探る作業の必要性を示したい。

第二節 春台と「正名」

前節で見た宣長の発言からは、太宰春台は近世における「正名」の思想史の中心人物であり、特に批判対象となっていた『經濟録』では相当地に「正名」が強調されているのではないかという印象を受ける。しかしながら、春台自身の著作に目を向けるとその予想は裏切られることになる。もちろん、春台が『論語』にある「正名」を無視している訳ではなく、実際に先の引用のように言及している箇所もある。ただし、後に紹介することになる「正名」を主題とした著作群と比較するならば、その強調の度合いは低いと言わざるを得ない。

まず、『經濟録』がどのような著作であるかという点から見て行きたい。その序文は次のように始まる

孔子の道は先王の道なり、先王の道は天下を治むるの道なり、先王の道は六經に在り、六經を讀み先王の道を學て經濟の術達せざる

は、譬へば醫者の療法を學で人の病を治すること能はざるが如し、博聞強記多才多藝なるとても、天下國家の為に其益少し、漢朝の學者は皆經術を修して治道を論ずるを務とす、賈誼董仲舒の如きは即ち其巨擘なり、漢は古を去ること未だ遠からざりし故なり、漢の季より經術を講ずる者稍々昔に及ず、然れども唐以前は心法の説未だ起らず、是猶未だ全く古を失はざりしなり、宋の代に及んで程氏朱子の學専ら心法を以て聖人の道を説く、

〔太宰春台『經濟録』、經濟雜誌社、一八九四年、一頁〕

その題名にもなっている「經濟」は「經世済民」の略であり「世を經おさめ民を済すくう」ことを意味している。そして、それは具体的な政治の術であり、孔子・先王の道はそのような「天下を治むる道」であった。漢代には儒者はまだ政治に関わっており、唐代にも「心法の説」は起こらなかった。しかしながら、宋代に至り程氏朱子が専ら「心法」を問題とするようになったという。以下には実際の政治から離れてしまった朱子以後の儒学への批判が述べられている。今引用した箇所だけではなく、序文全体に「正名」という言葉は出て来ない。従って春台にとって、現実の「經濟」を論じそれによって衰退した儒学を立て直すという宣言は、「正名」に言及せずとも可能だったということになる。『經濟録』の内容の一つ一つにここで立ち入ることは出来ないが、全体の雰囲気を示す為とその各巻の構成を見ておく。

第一卷	經濟總論	第二卷	礼樂	第三卷	官職	第四卷	天文・律曆・地理	第五卷	食貨
第六卷	祭祀・学政	第七卷	章服・儀杖・武備	第八卷	法令・刑罰	第九卷	制度	第十卷	無為・易道

目次を一瞥しただけでも『經濟録』が極めて広い話題を扱うものであることが分かるだろう。春台の構想は全十巻の分量を費やして具体的な制度を体系的に論じるころにあった。宣長の批判はその中のごく一部を取り上げて「正名」を強調したものである。

また、春台には文章における地名や人名などの書き方を論じた『斥非』という著作がある。これは内容上は近世における「正名」を巡る議論と深く関わるものであるが、春台自身は「正名」ということを持ち出さない。『斥非』についても序文を確認しておこう。

夫れ是非に定體なし。人の是にして我以て非と為し、我の是にして人以て非と為す。是非の争ひ、千載を歴すと雖も、執か能く之を辨ぜん。予諸を春臺先生に聞るに曰く、今の學者、苟も孔子の道を學ばば、則ち當に孔子の言を以て断と為すべし。文辞を為る者、苟も華人に倣はば、則ち當に華人を以て法と為すべし。此れ是非を辨ずるの公案也と。蓋し先生嘗て世の學者の行ふ所を觀て、其の非を見るに忍びず。因て一二之を斥て以て小子輩に示す。遂に之を筆す。積に日月を以てす。而して其の事も亦た彌いよ多し。三十餘條に至る。名けて斥非と曰ふ。^八

〔太宰春台『斥非』(『日本思想大系 徂徠学派』所収)、一三八頁〕

文辞に当たって「華人を以て法と為すべし」といった主張は、徂徠派としての特徴を如実に示すものである。日本の儒者たちが犯している誤りを日々指摘している内に三十余條に達したので一書として『斥非』と名付けたと述べている。これ以下はこの著作に盗刻事件があったことが語られるのみである^九。「正名」という言葉が登場しないだけでなく、随分消極的な成立事情であると言つてよいだろう。

これまで見て来た二書に対して、春台が強く「正名」を主張する著作がある。春台の著書の中ではあまり取り上げられない『親族正名』である。その序文は『經濟録』や『斥非』とは大きく趣きを異にしている。

蓋し聖人の道之を名教と謂う。爾雅は其れ名家の祖か。記曰く名は人治の大なる者也。慎み無る可んや。孔子曰く、名正ならざれば、則ち言順ならず。言順ならざれば、則ち事成らず。事成らざれば、則ち禮樂興らず。禮樂興らざれば、則ち刑罰中らず。刑罰中らざれば、則ち民手足を措く所無しと。名の係る所其れ大なるかな。我が東方の俗夷言の習、凡そ名正からず。達者之を憂ふ。矧や親を親んするは、人道の本なり。斯の名正からざれば、則ち骨肉を視こと猶路人のごとき也。豈に痛まざらんや。一〇

〔太宰春台『親族正名』、享保一〇年(一七二五年)刊、国文学研究資料館所蔵、五葉表〜六葉表〕

『親族正名』は『爾雅』の「釈親」に基づきながら、親族の呼び方を論じたものである。引用中にあるように、春台によれば日本の「東方

の俗夷言の習」においては、親族に対する正しい呼び方の区別がなく、その為本来親しむべき親族を他人のように思ってしまうことになる。「名正ならざれば」という『論語』子路篇の一節に加えて、『礼記』大傳に典拠のある「名は人治の大なる者也」という言葉も引用されている。春台がこの著作において「正名」をこれほど強調している理由を考える為に、先に伊藤東涯の『積親考』の一文に言及しておきたい。^{二一〇}

司徒命を受け、五教敬て敷くこと寛に在り、夏后嗣で興り、彝倫是を以て叙する攸なり。夫れ人倫の道は、風化の本、必ずや名を正して而る後言順ふ、言順て而る後事成る。今子弟輩、親屬称呼の別を諳じず。動もすれば、有識の諄りを招く。唯だ文に臨て其の義に乖ならずして、内外の宗、昭穆の序、多く混淆を致す。其の失細に匪ず。因て爾雅積親に就て本經と為し、其の下各おの諸儒の説を附し、閒ま管見を其の後に著す。禮に曰く、名は人治の大なる者也、慎むこと無るべけんや、と。覽る者詳にせよ。^{二三}

〔伊藤東涯『積親考』、元文元年（一七三六年）刊、北海道大学付属図書館所蔵、一葉表裏〕

『爾雅』の「積親」を扱うということ自体が、春台の『親族正名』と同じであり、この文章も酷似している。少し変形されているが「必ずや名を正さんか」に言及し、「名は人治の大なる物也」を引用する。何故二人が同じ趣旨の書物を書き、同じような文章を残しているのだろうか。同一の問題に注目した経緯は不明であるが、表現が似通っている理由は単純である。『親族正名』と『積親考』において扱われている『爾雅』の注疏に「必ずや名を正さんか」と「名は人治の大なる者也」が引かれている^{二四}。それに基づいて二つの序文が書かれている訳である。

以上に春台が「正名」についてどのように論じているかということを確認した。もちろん、その思想全体を見渡したということはないが、春台が「正名」を強調する場面は限られているということは示し得たのではないかと思う。

第三節 残された思想史的広がり

宣長は「名を正す」と言いながら「名をみだる」人物として春台を批判していた。しかし、春台自身の著作に照らして見ると必ずしも「正名」ということが強く打ち出されている訳ではない。そうであるならば、何故宣長がそのような態度を取ったのかということが疑問となってくる。既に何度か述べているようにその答えは近世の「正名」を巡る思想史との関りの中にあるというの本文の見立てであり、宣長とそれ以前の「正名」論との関係の問題とする必要があると考えられる。ただし、その前に本節ではその予想の妥当性を示すものとして、宣長と同時代の文章を紹介しておきたい。

第九三条を含む『玉勝間』二の巻は、一の巻三の巻とともに寛政七年（一七九五年）に出版された。以下で言及する二つの著作は奇しくも同じ寛政七年に成立したものである^{一五}。第一に、第九三条全体の主題と趣を同じくする次のような文章がある。

孔子曰、名正しからざれば、則ち言順ならず。言順ならざれば、則ち事成らず。聖人名の正しからざるを患ふこと深し。故に其れ春秋を作る也。筆削謹嚴、幽を聞き微を顕す。撥乱の功、群經に冠して、其の大義を擧ぐ。亦た唯だ名分を正すのみ。蓋し名を正すは、國を治むるの先務、聖学の要義也。古人聖人の道を稱して名教と曰ふ。蓋し此を以て也。近世護園の徒、李王に尸祝して古文辞を為す。模擬剽竊以て工を為す。片言隻辭、惟だ漢人に似ざるを憂ふ。是を以て、國郡邑里官爵姓名、苟も諸を漢土に取りて、以て其の名を變革す。自ら誇りて曰く、鄙俚を陶鑄し、雅訓と為す。曾て其の稱謂當を失し、名分正しからずして、名教に罪を得ることを顧みず。^{一六}

〔猪飼敬所『操觚正名』（『日本儒林叢書 第八卷』所収）、一頁〕

この猪飼敬所の記述は、「正名」を持ち出しながら、「護園の徒」すなわち徂徠学派が「國郡邑里官爵姓名」を中国風に改変することを批判している。そのような行為は「名教に罪を得る」ものであると言う。一見して、『玉勝間』第九三条と極めて近い内容であることが明らかだろう。宣長と違って儒者である敬所は儒学批判へとは向かわないという差異はあるものの、それ以外はほとんど軌を一にしている。

第二に、第九三条においては最終的に日本こそ名が正しいとする注目すべき見解が示されていた。一見極めて独創的に見えるこの主張も、必ずしも全面的に思想史から孤立したものではない。とはいえ、第九三条のわずかな記述のみからその意図を充分に理解することは難しい。

その為、先だつてそれと関連すると考えられる『馭戎慨言』に少し言及しておきたい。

腺が序において「正名」を論じていた『馭戎慨言』がどのようなものであるかということについて、宣長は書簡の中で次のように端的に述べている。

一、大意論と申者ノ義、是は待異論にて上下二卷、唐國往來之事、稱謂之可非ヲ論ジ候物也、右は出来仕り、大方清書仕候

〔安永六年栗田士満宛書簡〕一七・六三

『待異論』は『馭戎慨言』の当初の書名である。宣長はそれを「唐國往來之事、稱謂之可非」を論じたものであると言っている。後にも扱うことになるので深くは立ち入らないが、その内容は日本と中国との外交史を纏めながら、外交文章における言葉の使い方を問題とし、さらには外交以外の場面にも説き及ぶものである。全体として中国をむやみに尊び日本を蔑む態度が横行していることを批判している。例えば、中国を「中国」「中華」として日本を「東夷」と呼ぶことや天皇を差し置いて中国の皇帝を「天子」と呼ぶことが問題とされる。こうした言葉の使い方を正し、中国を「戎」であると位置づけるという意味が『馭戎憤言』という書名に込められている。

そのような事情を踏まえると、村田春海の『時文摘紙』に注目される箇所がある。

儒生は身卑賤ながら、學術文章は後世へも傳へて、人の模範となるものなるを、此文字稱呼の乖亂を、正したまふ事の無きは、刑政の闕典とやいふべからん。仲尼の教正^{ハス}名^ヲを以て先とすといはずや。名の正しからざるは、名教の害ならんか。養老の律に、謀^ル背^レ國^ニ從^テ偽^ニを謀叛といひ、指^シ斥^シ乘輿^ヲ情理切害を大不敬といひて、ともに八虐の一と定められたり。異那を尊^ミて華夏とし、我國を貶めして夷狄となさんは、謀叛の罪のなるべからんか。世々の皇帝の御諱を、たゞちに指し奉らんは、大不敬の罪にあたらざらんや。茂卿・純等、たま／＼不諱の世に生れたるは幸なりといふべし。

〔村田春海『時文摘紙』（『日本國粹全書 第五輯』所収）、七〇八頁〕

「正名」を持ち出しながら、特に「華夏」「夷狄」や「諱」を問題としている。「茂卿・純」とは徂徠と春台のことである。『操觚正名』ほどではないが、全体としても第九三条と似た文章であると言つてよいだろう。ただし、ここでより一層重要なのは、賀茂真淵の高弟である春海が日本を中心とする立場から「正名」に言及していることである。

『玉勝間』第九三条と『操觚正名』と『時文摘紙』とは、既に述べた通り同時期のものであり、直接的な影響関係は想定しづらい^{一七〇}。また、それぞれの著作の内容を見ても相互に参照していたとは感じられない。従つて、両者の一致が偶然ではないとするならば、共通する何かの影響下にある為に類似した記述が為されたと考えなければならぬ。

こうして宣長と日本近世の「正名」の思想史との関係の問題が立ち現われてくる。しかしながら、それは実は一筋縄ではいかない。抜き書きや蔵書目録など^{一七八}を見渡しても、宣長が参照した具体的な著作名を明らかにすることが出来ないからである。直接宣長が依拠した文章を指摘するのではなく、わざわざこのような回りくどい行論を取ったのもその為である。そうした事情から、以下では一旦宣長から離れ近世の「正名」の思想史を概観した後、改めてその中に宣長を位置づけることで、その接点を探るといふ方針を取りたい。

第四節 寛政期の「正名」

近世尾藤二洲・菱川大観・猪飼敬所續きて、操觚者事體を審かにし、名分を正すは、文を学ぶの先務なり。是れは之れ妄称濫呼を辨ぜざれば、人の謗嘲を免れざるなり。^{一九}

〔富岡鉄斎『称呼私辨』、十七葉表（元治二年刊、国文学研究資料館所蔵）〕

大正時代まで生き、「最後の文人」とも称された富岡鉄斎が元治二年（一八六五年）に刊行した『称呼私辨』の一節である。この二年後に大政奉還が行われ、更にその翌年には明治が始まる。時代の節目を目前にして「名分を正す」ことを試みるこの書は、近世における「正名論」の末尾に位置するものであると言つてよい。

この一文を引用したのは、ここで『称呼私辨』の内容に立ち入り鉄斎の思想を論じたいからではない。近世の終わりから「正名」の思想史を眺める鉄斎の視点が貴重であると考えたのである。この短い記述の中には二つの重要な示唆が含まれている。そして、それはこれまで先行研究が「正名」の思想史について示してきたことともある程度一致するようと思われる。

第一に、近世における「正名」論の隆盛が寛政期にあったということである。既に述べたように敬所は寛政七年に『操觚正名』を書いており、尾藤二洲『称谓私言』は寛政一二年（一八〇〇年）に、菱川大観『正名緒言』は天明八年（一七八八年）にそれぞれ成立した。間に十二年ほどの開きはあるものの、鉄斎の「続きて」という形容を肯うことが出来る。宣長や春海が「正名」を口にしたのも寛政年間であった。さらに少し視野を広げると、同じ時期にこの問題を扱った人物が他にも多くいることが分かる。後期水戸学の代表人物の一人藤田幽谷が『正名論』^{二〇}を書き、懷徳堂の中井竹山が『草茅危言』^{二一}で「正名」を論じたのもこの頃であり、時の為政者松平定信さえ『正名考』^{二二}を著した^{二三}。

このように寛政期には「正名」が大流行した。鉄斎がその著作の中で寛政期に先立つ発言も引用しているにもかかわらず、寛政期の人物を先駆者としているのはその為であると考えられる。なお、近世における「正名」に関わる文献の表を【付録一】に纏めておいた。

第二点目は、何故そのような多くの人物の中で特にこの三人の名前が挙げられているのかということに関わる。その答えはおそらく「文を学ぶの先務」という鉄斎の問題意識にあると思われる。すなわち、「正名」に関する諸文献の内には「文辞」「称呼」を強調するものとそうでないものがあるということである。敬所の『操觚正名』の序文に「文辞」を問題にし、徂徠派を批判する態度が示されていることは確認した通りである。そして、この三人を主題とする梅澤秀夫の先行研究によれば、残る二洲と大観にもそうした意識が存していた^{二四}。

それに対して、「正名」を主題としながらも「文辞」を強調しないものもある。例えば、尾藤正英が最初に近世における「正名」や「名分」が朱子学本来のものとは異なった意味を持つていることを指摘した論文^{二五}において取り上げた藤田幽谷『正名論』が挙げられる。その要旨を簡単に確認しておきたい。冒頭は次のように始まる。

甚だしいかな、名分の天下国家において、正しく且つ蔽ならざるべからざるや。それなほ天地の易ふべからざるがごときか。天地ありて、

然る後に君臣あり。君臣ありて、然る後に上下あり。上下ありて、然る後に禮義措くところあり。苟しくも君臣の名、正しからずして、上下の分、嚴ならざれば、すなはち尊卑は位を易へ、貴賤は所を失ひ、強は弱を凌ぎ、衆は寡を暴して、亡ぶること日なけん。故に孔子曰く「必や名を正さんか。名正しからざれば、すなはち言順ならず。言順ならざれば、すなはち事成らず。事成らざれば、すなはち礼樂興らず。礼樂興らざれば、すなはち刑罰中らず。刑罰中らざれば、すなはち民は手足を措く所なし」と。二五

〔藤田幽谷『正名論』(『日本思想史大系 水戸学』所収)、一〇頁〕

後半部は『論語』子路篇の引用であり、主題は前半部で提示されている。すなわち、この著作において「正名」の対象とされているのは「君臣の名分」であり、それが「天下国家」における重大な問題であることが述べられている。そして、少し先に読み進むとその具体的な内容が明らかになる。

今夫れ幕府は天下国家を治むるものなり。上天子を戴き、下諸侯を撫するは、霸主の業なり。その天下国家を治むるものは、天子の政を撰するなり。天子垂拱して、政を聴かざること久し。久しければすなはち変じ難きなり。幕府、天子の政を撰するも、またその勢のみ。異方の人、言あり、「天皇は国事に与らず、ただ国王の供奉を受くるのみ」と。蓋しその実を指せるなり。然りといへども、天に二日なく、土に二王なし。皇朝自から真天子あれば、すなはち幕府はよろしく王を称すべからず。二六

〔藤田幽谷『正名論』(『日本思想史大系 水戸学』所収)、一三頁〕

ここで論じられているのは、いわゆる朝幕関係である。「異方の人」が言うように、実質的には幕府は「国王」としての役割を果たしている。しかしながら、「天に二日なく、土に二王なし」という原則に鑑みるならば、天皇がいる以上幕府は「国王」を名乗るべきではない。この点が主張であり、決して長くはない『正名論』はその全体がこの話題に費やされている。そこには「文辞」についての問題意識や徂徠派への批判は存在しない。その関心はより政治的なものであると言ってよいだろう。

以上を以て寛政期の「正名」論を見渡したと言うことは到底出来ないが、その中に多少方向性を異にする問題意識が混ざっているというこ
とは示し得たのではないかと思う。すなわち、そこには「文辞」を中心とした問題意識とより政治的な実際の朝幕関係を問題とする意識とが
ある。この二つは必ずしも明確に分かれている訳ではなく、二洲・大観・敬所の三人も朝幕関係には言及している。それにもかかわらず、わ
ざわざ両者を分けて考えようとするのは、その二つの問題意識の出所となる思想史的背景が異なっていると考えられるからである。時代を少
し遡り、寛政期における「正名」論の源流を尋ねることにしよう。

第五節 徂徠と白石の「正名」

近年、大川真によって近世の「正名」を巡る思想史に新井白石からの大きな影響があるという重要な指摘が為された²⁷。大川の研究は多く
の思想家を扱っているが、白石が「正名」の思想史の源流となっていることを述べる箇所では、特に徂徠との比較を行っている。概ねその見
解に従いつつ、本稿でも徂徠と白石との「正名」について見て行きたい。

『弁名』の著者である徂徠は、近世において「名」を論じた思想家として真っ先に思い浮かぶ人物である。そして、これまで見て来た「正
名」に関する著作においてもしばしば批判対象となっていた。しかしながら、「正名」論の隆盛に直接的に与えた影響という観点からは、徂
徠は必ずしも主役ではない。徂徠は有名な『弁名』の冒頭で次のように「正名」に言及している。

生民より以来、物あれば名あり。名は故より常人の名づくる者あり。これ物の形ある者に名づくるのみ。物の形なき者に至りては、すな
はち常人の睹ること能はざる所の者にして、聖人これを立ててこれに名づく。然るのち常人といへども見てこれを識るべきなり。これを
名教と謂ふ。故に名なる者は教への存する所にして、君子これを慎む。孔子曰く、「名正しからざればすなはち言順ならず」と。けだし
一物糺繆すれば、民、その所を得ざる物あり。慎まざるべけんや。二八

〔荻生徂徠『弁名』(『日本思想史大系 荻生徂徠』所収)、四〇頁〕

この箇所が言及される際に一般に注目されるのは、『論語』子路篇が引用されていることよりも、徂徠の学問の核心的な主張が示されていることであろう。すなわち、徂徠はここで「常人」と「聖人」とを対比し、「物の形ある者」には「常人」でも名前が付けられるが、「物の形なき者」は「聖人」にしか名付けることが出来ないと述べている。そして、その「物の形なき者」とは『弁明』で論じられている内容からも明らかのように「道」や「仁」などといった儒学の根本となる抽象概念である。従って、そこで問題となっているのは漢詩や漢文における「称呼」の在り方でもなければ、日本における政治体制でもない。徂徠自身はここにおいてあくまで経学上の問題として「正名」を持ち出している。

それに対して、白石の「正名」は後の隆盛と深く繋がっている。徳川家宣の時代に実際の政治に関わった白石の行った仕事の一つに、朝鮮との間の国書のやりとりにおける「国王」号の復活がある。周知のように室町時代に足利義満が明からの冊封を受け「日本国王」という称号を用いていたが、江戸時代に入ってから「日本国大君」という称号が外交文書において用いられるようになった。白石は「国王」を使用すべきであるとして実行に移した訳である。そのことについて語る『国書復号紀事』の中で白石は「正名」に言及している。

王は是天朝天子の號に非ざる也、故に朝鮮籍を記すに、日本天皇王代序を載る。其の所謂國王、我盟主を稱する也。明人諸書に載る所、豊後王薩摩王、又皆其の君長を稱する也、孔子又曰く、名正しからざれば則ち言順ならず言順ならざれば則ち事成ず、故君子之を名づくれば、必ず言うべき也、之を言えば必ず行すべき也、君子其の言に於いて苟もする所無きのみ。二九

〔新井白石『国書復号紀事』〔新井白石全集 第四卷〕所収、七〇〇頁〕

「王」は「天子」の称号ではなく、朝鮮や中国の書物でも日本のことを書く際にそのような取り扱いをしているという。そしてその後に「正名」の一節が引用される。この問題に関する白石の立場を理解する為には次のような文章も合わせて見ておいた方がよいだろう。

或はまた自ら日本國王と稱せらるべき御事は本朝天子の御事に疑ひありとも申すべき歟。本朝天子の御事は日本天皇と稱し奉り鎌倉京都代々の事を日本國王と稱し申せし事朝鮮の書に見えしのみならず、異朝の書どもに相見えし所も少なからず。皇といひ王といひ大小の字義同じからず。況や又皇に係に天を以てして天皇と稱し、王に係に國を以して國王と稱し上下の名分相分れし事天地の位を易ふべからざる事の如し。然らば則ち自ら國王と稱せらるべき事天皇の御事において何の嫌疑にか相渉るべき、是四つ。

〔新井白石『殊号事略』(『新井白石全集 第三卷』所収) 六三六〜六三七頁〕

「国王」号を使用すべきことが主張されている点は同様であるが、この一文では「天皇」と「国王」の字義からその二つの「名分」が明らかであり紛れるようなものではないことが述べられている。ここでは白石の国家構想がどのようなものであったかということには立ち入らないが、朝幕関係を巡って「正名」という概念が適用されていることは動かない。

このような白石の「正名」は、明らかに幽谷『正名論』の先駆を成している。また、中井竹山なども白石を強く意識していた。そして、それが外交の場面に關わるものであると言う点で宣長の『馭戎慨言』もその影響を受けていると言つてよいだろう^{三〇}。近世における「正名」の思想史の政治的な側面の源流を白石に求めることが出来る。

他方で、「文辞」についての問題意識や地名や官職など幅広い話題を含む議論の成立は、白石からは説明できない。また、それらは共通して徂徠派を批判する傾向を有しているものの、単にそれぞれの人物が個別に徂徠派の文章を読んで同じ種類の批判をしているとも考えにくいだろう。近世における「正名」の思想史のもう一つの側面へと話を移そう。

第六節 留守希斎『称呼弁正』と浅見綱斎『称呼弁』

敬所の『操觚正名』や宣長の『玉勝間』第九三条で示されていた問題、すなわち徂徠派を批判しつつ様々な事物の名称の在り方を話題とす

る問題は、宝暦七年に刊行された崎門の儒者留守希斎の『称呼弁正』に既に確認することが出来る。本文においてもそのことは明らかであるが、梁田蛻巖による序により端的に見て取れる。その冒頭は次のように「正名」に言及するところから始まる。

称呼は名の存する所なり。称呼必ず其實を得て、而る後名正し。苟も名正しからざれば、則ち言順ならず。其の弊遂に禮樂興らず刑罰中らざるに至りて止む。是の故に聖人正名の學、一日講明せざるべからざるなり。三二

『称呼弁正』(『影印日本随筆集成 第三卷』所収)、四七六頁

表現の相違を別とすれば、『操觚正名』や『玉勝間』第九三条と共通する内容であると言ってよいだろう。しかも、蛻巖が先取りしているのは「正名」の強調のみではない。続いて話は「姓氏」の問題へと進み、日本の儒者たちの多くが二字姓を一字姓に修姓していることが問題となる。その中に次のような記述がある。

輓近護老人文学一代の巨擘為り。元禄中、晋書を句讀して、荻生惣右衛門茂卿と称す。意蓋し奮然独断曰て後學者に覺す有り。而して其の祖王李明文辞を倡するに及びて、則ち姓物部を目て改め物と稱す。猶可なり。其の門人服子遷・滕東壁・平子和、三才子儼然として漢人なり。太宰徳夫蓋し幸いに其の雅にして改めざるなり。三二

『称呼弁正』(『影印日本随筆集成 第三卷』所収)、四七七頁

これは徂徠派への批判である。荻生徂徠はかつて「荻生惣右衛門茂卿」と称していたが、古文辞学の提唱とともに姓を「物」と名乗るようになった。それならまだしも弟子たちに至っては漢人そのもののような名乗り方をしていと述べている。当時修姓を行っていたのは徂徠派だけではないが、特に徂徠派が顕著な例として取りあげられている。さらに蛻巖の序文は地名の問題にも触れている。

詩に地名を用るは、俗を雅に鑄す。陳國を宛丘と稱し、燕京を長安と稱す。異方と雖も亦た然り。此方武藏を謂て武昌と為し、播磨を播陽と為し、管根を函關と為す。是の若き類、斧鑿痕なし。假に用て歌詩に入るも可なり。目黒を驪山と稱し、染井を蘇迷と稱し、芝門を司馬門と稱し、御靈を五陵と稱し、天満を天馬と稱せば、則ち小大不倫、名實俱に亡ぶ。兒戲と謂うべきのみ。三三

『称呼弁正』(『影印日本隨筆集成 第三卷』所収)、四七七頁

漢詩において地名を「雅」になるように呼び変えること自体は、必要なことであるとされている。しかしながら、その中でも度を越えた言い換えは否定されている。批判の対象となつている「目黒」を「驪山」とすることなどは、徂徠派が好んで用いた表現である^{三四}。従つて、直接人名に言及こそされていないものこのこにも徂徠派に対する反発を見て取ることもできる。

このように近世における「正名」の「文辞」や「称呼」についての側面は、宝暦七年の『称呼弁正』において既に示されていた。では、こうした問題は『称呼弁正』が初めて提起したものだろうか。それとも、何らかの形で先行する議論が存在していたのだろうか。一見困難に見えるこの問いには、実は容易に答えることが出来る。

というのも、『称呼弁正』自体が冒頭付近に引用している浅見綱斎の『称呼弁』が既に問題を先駆的に示しているからである。『称呼弁』は版本でわずか二葉の小著に過ぎず、分量で言えば『称呼弁正』の序文にすら及ばない。しかし、その中に後の「正名」の流行を準備する要素が確かに含まれている。

名分の学明らかならざれば、則ち體制無く、綱紀随て壊る。凡そ國を理して家を正し、行を制し辞を修る所以、皆苟くするのみ。且つ近世諸稱呼の若き、訛謬尤も多し。我が國都の、桓武天皇南都由り今の山城の愛宕の郡に遷し、號を命め平安城と曰ふ。以後歷朝之に因て未だ嘗て革ること有らず。則是れ今日通行不易の定稱也。然して世の詞章を作り簡牘を裁つる者、率むね稱して洛陽と曰ひ、長安と曰ふ。承襲の久しきと雖も、全く意義無し。「中略」其の他桃花銅駝を以て條路に稱するの類の如き、皆假託実を失う。殊に名分の正に非ざるなり。三五

「浅見綱斎『称呼弁』(近藤啓吾・金本正孝編『浅見綱斎集』、国書刊行会、一九八九年所収)、四五三頁」

直接「正名」という言葉こそ出て来ないが、この文章が「名分の正」を求めるものであることは明らかである。そして、「平安城」のことを「洛陽」や「長安」と呼ぶことは長い間行われているが正しくないとして、さらにその中の「條路」の呼び方をも「名分の正に非ず」とする。『称呼弁』の大半は、このような京都地名を巡る問題に費やされているが、その末尾に至ると一気に他の事柄についての批判が噴出する。

其の他の疎妄、唐名を以て官名を稱し、國守を稱して諸侯と為し、假名を以て諱と為し、実名を以て字と為し、学者を呼て秀才と為すの属ひの如きは、勝て数ふべからずして、相稱して君と為し公と為すに至ては、又た忌憚無しと謂ふべし。又姓名を約省して異國人を模倣し、或は直ちに伯某仲某を以てし、自ら字を命ずる者有り。彼の深衣を被り、幅巾を蒙り、以て祭祀に奉るの類と同一の流と為して、其の名実を乱り文軌を異にするは、孰か是より甚からん。三六

〔浅見綱齋『称呼弁』（近藤啓吾・金本正孝編『浅見綱齋集』、国書刊行会、一九八九年所収）、四五三頁〕

話題は「官名」に始まり、主に人名に関する事が取り上げられて行く中で「姓名」にも及んでいる。多岐に渡る話題を列挙する口ぶりは、同時代の儒者たちに対する綱齋の憤りを感じさせる。

この文章が書かれた元禄十六年は、徂徠学の隆盛以前である為、徂徠派への批判という要素は観取されないものの、蛻巖の序文との共通性は一見して明らかであろう。また、綱齋が話題としている事柄を一つ一つ丁寧に論じていけば、相当の分量を有する著作が出来上がるであろうことは想像に難くない。希斎の『称呼弁正』の背景に『称呼弁』があることは間違いないだろう。しかしながら、そのことは両者の間に全く差異が無いということの意味する訳ではない。わずか二葉の『称呼弁』が上下巻七三葉に及ぶ『称呼弁正』に発展する過程には、問題の变化もあつたと考える方が自然である。綱齋の『称呼弁』は何故このように多様な問題を含みながらも、二葉の短い著作に留まったのだろうか。その答えは、綱齋における「称呼」の問題の位置づけにあると思われる。『綱齋先生学談』には次のような記述がある。

學問ハ名分ガタ、ネバ君臣ノ大義ヲ失フトノ玉フゾ。此意ヲ世人ニシラセント思フテ、靖獻遺言ノ書ヲアラハシ出シタゾ。コノ書ヲヨクミヨ、聖人ノ大道、嘉右衛門殿ノ心、コノ書ニアリ。又稱呼文ヲ書テ門弟ニ示ス。コレヲミテ名分ヲ正スガ學門ノ大切ナ處トテ、コノ書ヲアタフルゾ。聖賢ノ道ハ尊ムベシ。ソレヲシサイラシク經書ヲイタゞキナドシテ尊ハ、ソレガ異端ト云モノゾ。日本ニ生レテ今太平ノ時ニアフテ、上ノ御恩デ心安ク居リ、生命ヲ養フ。異國ノヒイキスルハ大キナ異端。今デモ異國ノ君命ヲ蒙テ孔子・朱子ノ日本ヲセメニ來ランニハ、ワレマツ先ヘス、ンデ、鐵砲ヲ以孔子・朱子ノ首ヲ打ヒシグベシ。

〔多田龜運録『淺見先生學談』（近藤啓吾・金本正孝編『淺見綱齋集』、国書刊行会、一九八九年所収）、六四三頁〕

「名分ヲ正ス」為に書いたものとして第一に挙げられているのは、『靖獻遺言』である。幕末の志士達にも影響を与えたことで知られるこの著作は、屈原や諸葛亮などの忠臣について論じたものである。その次に「称呼文」という書名が見え、おそらく『称呼弁』を指すと考えられる。そして、それ以下で孔子や朱子が日本に攻めて来たかどうかと述べているのは、『中国弁』の内容として知られるところである。

『靖獻遺言』は綱齋の名著とも言うべき大著であり、『中国弁』は分量こそ少ないものの同時代において既に議論の的となった重要な著作である。『称呼弁』はそれらと並べられて「名分」の問題の一部を成しているに過ぎない。それに対して、希斎の『称呼弁正』は綱齋の『中国弁』や『養子弁証』といった他の著作の内容を含む形で纏められている。従って、「称呼」の問題がより高次のものとして位置づけられたことよって、分量の大幅な増加がもたらされたと考えることが出来る。

このような変化が生じた原因として、先程見た徂徠派への批判の有無という相違が考えられる。「古文辞」を唱えて、徹底的に中国風の文章詩句にこだわった徂徠派への反発が、「称呼」問題をより重要なものにしたのである。綱齋と希斎との間の距離をより厳密に測る為には、さらに細部の叙述をも取り上げる必要があるだろう。しかしながら、ここまで述べて来たところにおいて大枠は明らかになったと思われるので、これ以上深くは立ち入らない。何れにせよ、近世における「正名」論の「文辞」や「称呼」を巡る側面が生成する様子を見ることは出来たものと考ええる。

結

以上において、本章では『玉勝間』第九三条の思想的背景を明らかにする為に考察を積み重ねて来た。そこではまず、第九三条で批判対象となっている「或る儒者」は太宰春台であるが、春台の著作の内容において必ずしも「正名」を強調していないこと及び他の思想家の文章に第九三条に類似したものがあることから、更なる考究の必要性を指摘し「正名」の思想史自体へと歩を進めた。そして、寛政期における「正名」論の隆盛の中に「文辞」を重視するものよりも政治的なものがあることを述べ、朝幕関係を中心とする政治的な意味合いの強い「正名」は新井白石に由来するものと考えられ、他方で「文辞」や「称呼」に関する「正名」は浅見綱斎『称呼弁』から留守希斎『称呼弁正』へと発展する過程で成立したものであることを明らかにした。

多くの人物に言及し話題も多岐に渡った為、一つ一つの論点に関しては明瞭さを欠く部分もあるかも知れないが、以上の考察を以て宣長と「正名」の思想史との繋がりを考える土台としたい。さて、これも既に述べたように宣長が何時どのような著作を参照して『玉勝間』第九三条を書いたのかということ直接的に示す資料は残されていない。従って、宣長が『称呼弁』や『称呼弁正』を読んでいたと確実に言い切ることは出来ない。しかしながら、京都に遊学し堀景山の下で儒学を学んでいた頃の宣長が何らかの形で「文辞」や「称呼」を巡る「正名」の言説に触れていたということは充分に有り得るのではないかと思われる^{三七}。

そして、もう一つ指摘しておきたいことがある。それは『称呼弁正』の章立てと谷川士清『日本書紀通証』の彙言の項目立てとの類似性である。この二人は既知の間柄であり、実現はしなかったものの希斎は『日本書紀通証』の序文を書こうとしていた。

- 國郡郷里第一附宮殿
- 中國夷狄第二
- 官爵職掌第三
- 姓尸氏族第四
- 假名實名第五
- 五倫九族第六
- 神號人事第七
- 存名神諱第八
- 神主題號第九
- 公私諡號第十

〔留守希斎『称呼弁正』〕

編修 天地 神道 神語 國號 神國 國寶 祭政 文字 倭訓

譯原 借音 國統 國威 中國 國郡 封國 姓氏 名字

〔谷川士清『日本書紀通証』彙言〕

項目だけでは内容が想像しにくいものもあると思われるが、両者に共通するものが多いことは内容に立ち入らなくても指摘出来るだろう。士清は彙言で「正名」ということを主張していないし、『称呼弁正』にはない論点も扱っているが、「中国夷狄第二」と「中国」や「姓氏氏族第四」と「姓氏」などは明確に繋がっている。そのことは共に山崎闇斎の学統に連なる二人の間で問題が共有されていたことを意味しているだろう。

宣長は松坂に帰郷後に士清と書簡をやりとりするようになり、書籍の貸し借りもしていた。また、『日本書紀通証』に関しては未だ面識を得ていない京都遊学時代から既に読んでいた^{三八}。宣長がそこから「正名」について学んだということは出来ないが、『日本書紀』の注釈においても「正名」の問題と同じ事柄が扱われていることは注目される。そのことは、宣長の『古事記』研究もまた「正名」と関わって来るのではないかということを示唆している。この点は本稿第二部の課題となる。

一 『日本思想大系 本居宣長』、岩波書店、一九七八年、六一頁参照。

二 秋元前掲論文も、特に根拠には言及していないが、この「或る儒者」を太宰春台であるとしている。

三 筑摩版全集第十三巻の解題によれば、『舜庵隨筆』は早くとも宝暦七年以降に起筆され安永元年頃まで書き継がれたものである。ただし、以下に引用する箇所については直前に「もののははれ」に関する条があり、それが宝暦十三年の『石上私淑言』に先立つものであると考えられることから、同様に宝暦十三年以前に書かれたものであると判断される。

四 太宰春台『經濟録』、經濟雜誌社、一八九四年、四〇六頁。

五 『舜庵隨筆』及び『經濟録』の当該箇所は次のようなものである。

○今ノ世、武家ノ名目甚鄙俗也、ムカシ戰國ノ時ノ名目ヲ、ソノマヽ二用ヒ来リテ、イヤシキト云事ヲ知玉ハズ、コレ文盲ナルユヘ也、名目ニカギラズ、スベテ武家ノ諸事ノ作法、ミナ鄙俗也、シカルヲ、皆人コレヲ好事ニ思ヒテ、何事モ武士ヲシタフハ、愚ナル事也、ムカシハ、武士トイヘバ、只アラアラシク不骨ニテイヤシキ者ニセシヲ、今ハ、何事モ武士ヲヨキ事ニスルハ、イカニソヤ、諺ニサヘ、花ハ三吉野人ハ武士、ナト云ヤウナル事サヘ云、下賤ノ者ノ武士ノマネヲスルハ、ナヲサル事ナレド、公家サヘ、今ハ武士ノ風儀ヲマネヒ玉フ、昔ヨリ傳ハリ来テ美シキ公家ノ風儀ヲステテ、鄙陋至極ナル武家ノ風儀ヲウラヤミ玉フハ、ナニ事ソヤ、サルオドニ、武士ハ自漫シテ、何事ニモ、武士ノ道ナト云テタカブル、可笑事也、モト武士ト云モノハ、下賤ノ者ニテ、只アラシク、不骨ナルモノナルヲ、ソレヲ、武士トイヘハヨキ事ト思フモ、愚也、將軍ヲ始奉リ、ソノ外、國モチ大名ナドヲ、ヤハリ武士ト云ハ、當又事也、武士ト云ハ下賤ノ名目也、今太平ノ御世長久ニテ、萬ノ事、昔ニマサリ、文物アマネク備テ、メデタキ御代ニ、イカニトシテモ、武家ノ風儀ノ俗ナル事也、コレバカリハ、何ヨリ改マホシキ事ナリ、マヅ大名、御老中、若年寄、何奉行、番頭、目附、カヤウノ名目、至テ鄙陋ナル事也、コレニ不限、スベテ武家ハカヤウノ事也、是等、文書ナトニカキテ、異國ノ人ナドニ見セラル、名目ニアラズ、吾邦ノ恥也、此方トテモ、古昔ノ王代ノ名目、風儀ハ異國ニ恥ル事ナク、尤美シク、閑麗ニシテ、今トテモ公家ニハソノ風儀ヲ守ルユヘニ、雅ナル事ノミ

多シ、イカニモ武家ノ風儀ノイヤシキヲ學ビナラハズシテ、朝廷公家ノ美シク都雅ナル風儀ニナラヒタキ事也、人物トテモ同シ事也、武家ハ將軍ヲ始奉テ、元服頭ニテ上下ヲ著玉フ、其形粧、繪ニカキテモ見苦クシテ見ラレズ、モトヨリ異國ノ人ハ大ニワラフベシ、公家ノ風體ハマコトニ美タク、今ハ異國モ及バズ、彼國ノ僧ナドノ、今、公家方ヘ東帶衣冠ナトノ容ヲ見テ、大ニ感シホムルト也、萬事コレラニ准シテ、公家ト武家トノ雅俗ヲワキマフベシ、然ルニソノ俗ナル風儀ヲ恥玉ハズ、改玉ハズシテ、下々ノ武士マデースズニ武士ヲヨキ事ト思フ、コレミナ文盲ニテ、雅俗ノワキマヘナキユヘ也、

〔薺庵隨筆〕十三・六一二〜六一三

武家の世となりては上下の人學術なき故に、古を稽ることもなく、百官を立て國家を治る計もなく、只因循して世を送るのみなり、殊に當代は戰國の中より兵亂を歴て後、東照宮海内を一統したまひし故に、國初の時は立官の議に及はず、軍中の法令を其まゝに治國の方に用て萬事を簡易に行ひたまへり、治平久きに隨て朝廷より末々に至るまで事多くなるは世の習なれば、此時に當りて百官百司を立されは事治りかたし、然を國初の簡易を行ひし時の如く、軍中の治令にて治めんとするは、諸工人の其道具を用意せずして其事を巧にせんとするが如し、

〔太宰春台『經濟錄』、經濟雜誌社、一八九四年、八五〜八六頁〕

六 『馭戎慨言』の本文には嚴密な擡頭が施されている。引用に際しては、それを再現する。

七 序文の他に、全体の總論とも言うべき「第一卷 經濟總論」にも「正名」という言葉は出て来ない。「凡例」には次のように「正名」に言及する箇所があるが、これは後に見るように新井白石が同様の文脈で「正名」を持ち出していることの影響であると思われる。

一 中華にて漢の代には大將軍の官を重んじて三公と同等にせり。日本は征夷大將軍は三位の官なり、漢の大將軍に比すれば頗る輕し。今の大將軍は海内を有ちたまへば是即ち日本國王なり。されば室町家の時明の永樂の天子より鹿苑院殿を日本王と稱して書を遣りたまへり。當代には東照宮より山城天皇を憚らせたまひ、謙遜に過て王號を稱したまはず。謙遜は誠に盛徳のことなれども國家の尊號正からざれば文字に見はし書籍に載るに及で何とも稱し奉るべき様なし。「中略」孔子の書に名不レ正則言不レ順と宣ひしこと今更に思ひ當れり。されば文廟の朝鮮王に復書したまひし時に、日本王と稱せられしは決断にて義に當れることなり、僭稱といふべからず。

〔太宰春台『經濟錄』、經濟雜誌社、一八九四年、二〜三頁〕

夫是非無定體^一、人之是^{ニシテ}而我以為^レ非^ト、我之是^{ニシテ}而人以為^レ非^ト、是非之爭^ヒ、雖^レ歷^ス千載^一、孰能辨^レ之^ヲ、予聞^ニ諸春臺先生^一曰^ク、今^ノ之學者、苟^モ學^ニ孔子之道^一、則當^下以^ニ孔子之言^一為^レ斷^ト、為^ニ文辭者^一、苟^モ倣^ニ華人^一、則當^下以^ニ華人^一為^レ法^ト、此辨^ニ是非^一之公案也、蓋先生嘗觀^ニ世學者所^レ行^一、不^レ忍^レ見^ニ其非^一、因^テ二斥^レ之以示^ニ小子輩^一、遂筆^レ之、積^以二日月^一、而其事亦彌多、至^ニ三十餘條^一、名曰^ニ斥非^一、

九 『斥非』は享保十年（一七二五年）頃に成立し、しばらく写本が出回っていたが、大阪において許可なく出版されるといふ事件があった。それに対応して延享二年（一七四五年）に弟子たちが正式に出版したものに引用した序文がついている。

蓋^ナ聖人之道^ノ、謂^フニ之名教^ト。爾雅^ハ其名家之祖^カ。記曰^ク、名者、人治大者也。可^レ無^ル慎^ム乎。孔子曰^ク、名不^レ正^{カラ}、則言不^レ順^{ナラ}。言不^レ順^{ナラ}、則事不^レ成^ラ。言不^レ成^ラ、則禮樂不^レ興^ラ。禮樂不^レ興^ラ、則刑罰不^レ中^ラ。刑罰不^レ中^ラ、則民無^レ所措^ク手足^一。名之所^レ係^ル、其大矣乎。我東方之俗、夷言之習。凡名不^レ正^{カラ}。達者憂^フ之。矧^ヤ親^レ親者、人道之本也。斯名不^レ正^{カラ}、則視^ニ二骨肉^一猶^ニ二路人^一。豈不^レ痛哉。

同姓從宗合族屬。異姓主名治際會。名著而男女有別。其夫屬乎父道者、妻皆母道也。其夫屬乎子道者、妻皆婦道也。謂弟之妻婦者、是嫂亦可謂之母乎。名者、人治之大者也。可無慎乎。四世而緦、服之窮也。五世祖免。殺同姓也。六世親屬竭。

三 伊藤東涯も近世の「正名」についての議論において、よく批判対象となる学者である。しかしながら、春台と同様に『釈親考』を除いて、『刊謬正俗』や『制度通』などといった書物の序文では「正名」に言及していない。例えば、『刊謬正俗』の序文は次のようなものである。

國家文運の丕いに闡けること、延天以還、今日の隆に若くは莫きなり。猗嗟盛なるか。然れども初学晩出、或は中夏文教の懿を諳んぜず。其の體製稱謂、泛濫して據無し。多く程に中らず。從學の輩、時に叩門有らば、予毎に法を以て之に應ず。皆之を詩禮趨庭の暇に得、之を愚得千一の餘に蓄ふ。旬に儲け月に積み、爰に年所有り。因りて彙して之を録し、諸童行に附して、孟浪杜撰の失を免ることを得せしむ。若し夫れ博雅の君子は悪にか敢せん。

國家文運之不闡。延天以還。莫今日之隆若一也。猗嗟盛歟。然初學晚出。或不諳中夏文教之懿。體製稱謂。泛濫無據。多不中程。從學之輩。時有叩問。予每以法應之。皆得之于詩禮趨庭之暇。蓄之于愚得千一之餘。旬儲月積。爰有二年所。因彙而録之。附諸童行。俾得免於孟浪杜撰之失。若夫博雅君子。惡乎敢。

〔伊藤東崖『刊謬正俗』(『日本儒林叢書 第八卷』所収)、一頁〕

一三

司徒受命、五教敷在寬、夏后嗣興、彝倫是以攸叙、夫人倫之道、風化之本、必也名正而後言順、言順而後事成、今子弟輩、不諳親屬称呼之別、動招有識之誚、不唯臨文乖其義、而内外之宗、昭穆之序、多致混淆、其失匪細、因就爾雅釋親為二本經、其下各附諸儒之說、閒著管見于其後、禮曰、名者人治之大道也、可無慎乎、覽詳焉、

一四 『爾雅注疏』、北京大学出版社、一九九九年、三頁及び一二一頁。

一五 『玉勝間』は出版の年であるのに対して、『操觚正名』と『時文摘紙』は跋文に示された成立の年であるが、いずれにせよ同時期であることは動かない。

一六

孔子曰。名不正則言不順。言不順則事不成。聖人患名之不正也深矣。故其作春秋一也。筆削謹嚴。闡幽顯微。撥亂之功。冠于群經。而舉其大義。亦唯正名分而已。蓋正名者。治國之先務。聖學之要義也。古人稱聖人之道曰名教。蓋以此也。近世護園之徒。尸祝李王為古文辭。模擬剽竊以為工。片言隻辭。惟不似漢人是憂。是以國郡邑里官爵姓名。苟取諸漢土。以變革其名焉。自誇曰。陶鑄鄙俚。以為雅訓。曾不顧其稱謂失當。名分不正。而得罪於名教一矣。

一七 『時文摘紙』を巡っては次のような書簡のやりとりが残されている。この書簡を出した後、春海からの返信が来る前に宣長は世を去っている。なお、このことについては、高橋章則「近世後期史学史と『逸史』」(『日本思想史学』第一九号、日本思想史学会編、一九八七年所収)も言及している。

貴翁御著述いあか御座候哉、時文云々とか申物御著し被成候由承申候、右ハいか御卒業被成候哉、拝見仕度奉待候、

〔享和元年八月十二日 村田春海宛書簡〕別三・五九四〕

一、拙著ノ時文摘紙と申もの事、御聞及御尋被レ下、これはすてに數年前認め置候ものにて御座候、近來の儒者とも、何ノ心得もなく、文辭ノ上に稱呼を誤申候とも、辨論仕候ものにて、畢竟兒童ノ為のみのまうけに仕候書にて御座候、中々高覽などに入ルへきものにて無レ之候、題號不レ宜候ゆゑ改め可レ申存、いまた改め不レ申候、猶又後便ニ委曲可レ申上ニ候、

〔享和元年十月三日 村田春海來簡〕別三・四五一

一八 宣長が京都遊學時代などに読んだ著作の抜き書きは筑摩版全集第十三卷に、藏書目録の類は第二十卷に収められている。もちろん、その他何らかの仕方で具体的な著作名が特定出来る可能性は捨てきれないが、管見の及ぶ範囲では確認出来なかつた。

一九

近世尾藤二洲菱川大觀猪飼敬所續而、操觚者審ニ事體一、正ニ名分一者、學レ文之先務也。是之不レ辨ニ妄稱濫呼一、不レ免ニ人之誹嘲一也。

二〇 藤田幽谷『正名論』（『日本思想大系 水戸学』、岩波書店、一九七三年所収）は、寛政三年に書かれ、松平定信に贈られた。

二二 中井竹山『草茅危言』（『日本經濟叢書 第十六卷』、日本經濟叢書刊行会、一九一五年所収）は、松平定信からの諮問に答えたもので、寛政元年に成立した。

二三 松平定信『正名考』（『樂翁公遺書 上』、八尾書店、一八九三年所収）は天明元年に書かれた。

二三 梅澤前掲論文参照。なお、梅澤はこうした問題の成立の原因を徂徠派の流行を経た後の文人意識の変化に求めているが、本稿では以下に述べるように多少異なつた立場を取りたい。

二四 尾藤前掲論文参照。

二五

甚矣名分之於天下国家、不可不正且嚴也、其猶天地之不可易邪、有天地然後有君臣、有君臣然後有上下、有上下然後礼義有所措、苟君臣之名不正、而上下之分不嚴、則尊卑易位、貴賤失所、強凌弱衆暴寡、亡無日矣、故孔子曰、必也正名乎、名不正則言不順、言不順則事不成、事不成則礼樂不興、礼樂不興則刑罰不中、刑罰不中、則民無所措手足、

二六

今夫幕府治天下国家者、上載天子、下撫諸侯、霸王之業也、其治天下国家者、撰天子之政也、天子垂拱不聽政久矣、久則難変也、幕府撰天子之政、亦其勢爾、異邦之者有言、天皇不与国事、唯受国王供奉、蓋指其实也、雖然天無二日、土無二王、皇朝自有真天子、則幕府不宜称王、

二七 大川前掲書参照。特に第二部第一章において「正名」についての総論的な記述がある。

二八

自生民以来。有物有名。名故有常人名焉者。是名於物之有形焉者已。至於物之亡形焉者。則常人之所不能睹者。而聖人立焉名焉。然後雖常人可見而識之也。謂之名教。故名者教之所存。君子慎焉。孔子曰。名不正則言不順。蓋一物紕繆。民有不得其所者焉。可不慎乎。

二九

王是非^二天朝天子之號^一也、故朝鮮記^レ籍、載^二日本天皇王代序^一、其所^レ謂國王、稱^二我盟主^一也、明人諸緒所^レ載、豊後王薩摩王、亦皆稱^二其君長^一也、孔子又曰、名不^レ正則言不^レ順言不^レ順則事不^レ成、故君子名^レ之、可^二必言^一也、言^レ之可^二必行^一也、君子於^二其言^一、無^レ所^レ苟而已矣、

三〇 ただし、「中国」を巡る議論については、浅見綱斎の『中国弁』を巡る論争の影響も考える必要となる。それ自体において「正名」を強調しない『中国弁』の議論がどのようにして「正名」の思想史に組み込まれたかは次節に述べる通りである。

三一

稱呼者名之所存也。稱呼必得其實。而後名正矣。苟名不正。則言不順。其弊遂至禮樂不興刑罰不中而止。是故聖人正名之學。不可一日不講明也。

三二

輓近護老人文學為一代巨擘。元祿中。句誦晋書。稱荻生惣右衛門茂卿。意蓋有奮然獨斷自覺後學者矣。而及其祖王李倡明文辭。則呂姓物部改稱物。猶之可。其門服子遷滕東壁平子和三才子。儼然漢人也。太宰徳夫蓋幸其雅而不改也。

三三

詩用地名。鑄俗于雅。陳國稱宛丘。燕京稱長安。雖異方亦然。此方謂武藏為武昌。播磨為播陽。管根為函閑。若是類。斧鑿無痕。假用入歌詩可也。目黒稱驪山。染井稱蘇迷。芝門稱司馬門。御靈稱五陵。天満稱天馬。則小大不倫。名實供亡。可謂兒戲已。

三四 この点については、胡正怡「地名表記から見る漢詩の作り方―古文辞学派を中心に」(『國語國文』第八二卷一一号、京都大学文学部国語学国文学研究室編二〇一三年所収)が詳しい。

三五

名分之學不_レ明、則事無_二體制_一、綱紀隨壞、凡所_二以理_レ國正_レ家制_レ行修_レ辭、皆苟焉而已矣、且若_二近世諸稱呼_一、訛謬尤多、如_二我國郡_一、桓武皇帝由_二南都_一遷_二于今山城愛宕郡_一、命_レ號曰_二平安城_一、以後歷朝因_レ之、未_二嘗有_レ革、則是今日通行不易之定稱也、然世作_二詞章_一、裁_二簡牘_一者、率稱曰_二洛陽_一、曰_二長安_一、雖_二承襲之久_一、全無_二意義_一、(中略)其他如下_二以_二桃華・銅駝_一稱_中條理_上之類、皆假託失_レ實、殊非_二名分之正_一也、

三六

其他疎妄、如下_二以_二唐名_一稱_二官名_一、稱_二國守_一為_二諸侯_一、以_二假名_一為_レ諱、以_二實名_一為_レ字、呼_二學者_一為_中秀才_上之屬、不_レ可_二勝數_一、而至_二於相稱_レ君為_レ公、則又可_レ謂_レ忌憚_一也、又有_下約_二省姓名_一模_二倣異國人_一、或直以_二伯某・仲某_一自命_レ字者_上、與_下彼被_二深衣_一蒙_二幅巾_一以_二奉_二祭祀_一之類_上為_二同一流_一、而其亂_二名實_一異_二文軌_一、孰甚_二乎是_一、

三七 試みに人のつながりを辿ってみると、例えば『称呼弁正』の序文を書いた梁田蛻巖の弟子である江村北海の『日本詩史』に序文を書いている武川幸順が、宣長の医学の師であり堀景山の塾で共に学んだ仲でもある。

三八 京都遊学時代に書かれた『本居宣長随筆第二卷』、一三・七九以下に『日本書紀通証』からの抜き書きがある。

第二章 孔子はよき人―宣長の孔子観とその周辺

序

宣長は聖人を「しこ人」と呼びながら、孔子のみを高く評価する。それは一体何故だろうか。そして、その儒教全体と孔子とを切り離すかのような態度は宣長の思想においてどのような意味を持っているのだろうか。

以下数章に渡ってこの問題に立ち向かいたい。既にここまで述べて来たところから、本稿がこの点について「正名」との関連から回答しようとしていることが伝わっているだろう。しかしながら、評価の理由を追求することを急ぐ前に、まずは宣長の孔子観をより詳細に確認しておく必要がある。「孔子はよき人」の歌は宣長の孔子観を端的に示すものではあるが、わずか数種の歌から読み取れることは限られている。

最初に論じなければならないのは、そもそも宣長の思想を考える上で孔子観がどれほどの重要性を有しているのかということであると思われる。これまでも宣長が孔子を好意的に見ていることは度々紹介されて来たが、それを宣長の思想全体と深く結びつけて論じた研究はない。結局のところ、それは興味深い逸話に留まってしまっている。その中であって、宣長の孔子観から大きな意味を見出そうと試みるならば、その根拠を示しておくべきだろう。

そうした観点から注目されるのが『玉勝間』の成立過程である。『玉勝間』の初期の構想は、寛政期の宣長に改めて儒学批判を行おうとする企図があったことを示している。そのこととの関連の中に位置づけてこそ宣長の孔子に対する発言の重要性は十全に理解される。また、そのような事情からすれば当然かもしれないが、『玉勝間』には第九三条以外にも宣長の孔子観を知ろうとする上で見逃すことの出来ない記述がある。それらを整理することが本章の第二の課題となる。

そして、第三に宣長の孔子観を他の思想家と比較する作業も合わせて行っておきたい。というのも、仮に宣長の孔子観が広く共有されていたものであり特段独自性を有さないとすれば、その思想上の問題として扱う必然性を失うからである。その為、同時代の国学者たちの孔子観と見比べ、また儒者たちの議論からの影響についても言及する。

第一節 『原玉勝間』

『玉勝間』は、宣長の著作の中でも有名なものの一つであり、近世を代表する随筆として一般にも広く読まれている。千を超える短い条が連なりながら多岐に渡る話題が取り上げられるこの著作には、興味のある箇所を拾い読み出来る手軽さがある。そのことが人々に親しまれている理由であろう。しかしながら、『玉勝間』は最初全く異なった性質のものとして構想されていた。

『玉勝間』は筑摩版全集では全文が第一巻に収められているが、それとは別に『玉勝間稿本残闕』と題される資料が別巻一にある。それは名前の通り後に版本『玉勝間』に収められることになる文章が書かれた六つの稿本を纏めたものであり、一〜六までの番号が付けられている。ただし、その番号はあくまで便宜的なものに過ぎず、全て稿本と各巻とは対応関係を持たない断片的な資料である。しかも、形体の上から見れば『玉勝間稿本残闕 一』とそれ以外には大きな違いがある。すなわち、一が三十四枚の冊子としてそれなりに整った形を持っているのに対して二〜六までは他の著作の板下用紙の裏などに書かれた一、二枚の下書きに過ぎない。一〜六まで全六九条の内、四五条が一に収められている。

そして、『玉勝間』の最初の構想が版本と異なったものであるということを示すのは、この『玉勝間稿本残闕 一』である。そこには版本『玉勝間』の一・二・三・四・七・八・九巻の一部の条と未収録の数条とが収められており、表面的に見れば『玉勝間』の草稿であるということになる。しかしながら、その内容の配列から考えると、それは単なる稿本ではなく、同じ題名を持ちながら全く別の構想を持つ著作であったと判断される。『原玉勝間』や『第一次玉勝間』と呼ばれるのはその為である。

そのことを最初に指摘した杉戸清彬は、その内容を次の五つに分類している。

- 一、漢意批判（漢国と皇国の相違、宋儒批判、儒教批判、いわゆる中華思想への批判、儒仏付会神道への批判などを含む。）
- 二、古学について（宣長自身の学問形成、契沖・真淵以来の古学の歴史、学問人の心構えなどを含む。）
- 三、和歌の詠み方について
- 四、仏教批判
- 五、両部神道批判

「杉戸清彬『玉勝間』の成立について」（『名古屋大学国語国文学』第三三三号、

「名古屋大学国語国文学会編、一九七三年所収）、四八頁」

当然ながら、ここでこの資料の全文を引用して検討することは出来ないで、【付録二】に『原玉勝間』の各条と版本『玉勝間』との対応表を示した。杉戸が具体的にどの条がどの分類に当たるかということを書いていない為に、その点を私見により補ったが、特段判断に困る条もないので大きな問題はないかと思う。

さて、全ての条を対応させることが出来たことから明らかなように、杉戸によるこの分類は概ね妥当なものである。ただし、この五つが『原玉勝間』において全く平等に扱われている訳ではないことには注意を促しておきたい。全四五条の内、三七条もが「一、漢意批判」と「二、古学について」に分類されるものであり、「三、和歌の詠み方について」は二条、「四、仏教批判」と「五、両部神道批判」はそれぞれ三条ずつに過ぎない。その上、「三」は前後を「二」に挟まれており、また和歌に関する内容であることから、考えようによっては「二」の一部であるとも捉えられる。

分類の細部を論えばきりが無いが、いずれにしてもここで重要なのは『原玉勝間』が国学の立場を示すとともに、他の立場への批判を纏めた著作として企図されていたと推断されることである。それは様々な内容が並置される版本『玉勝間』とは異なり、極めて思想的な内容の書物となるはずであった。

しかし、単に国学を称揚し儒学を批判するというだけでは、『原玉勝間』を宣長の著作の中で際立った特徴を有するものと言うことは出来ない。そうした態度は『直毘靈』や『くずばな』など多くの他の著作にも表れている。『原玉勝間』がそれらと異なるのは、その叙述が多くの人名を挙げながら具体的に為されているからである。国学については「あがたみのうしは古學のおやなること」や「おのれあがたみの大人の教をうけしやう」といった条で師である賀茂真淵との関係が詳細に語られ、自らの主張する古学が真淵の学問を継ぐものであることが述べられている。

儒学への批判も、単に「漢意」一般を批判するものに留まらず、具体的な人名を挙げての議論に踏み込んでいる。例えば、次のような条がある。

○吾から國の、宋の程顥朱熹などいふ者共にとはむとす、汝らか汝か國のよの古人のうへを議論せるをきくに、孔丘より後二千餘年の間に、君にも臣にも、全くいさゝかの疵もなき人は、一人も見えず、然らば汝らかみつからの行ひは、又いかなるぞ、へりくたることなく、ありのまゝにいへといはは、何とか答へむ、もしわれらは、心に少しも人欲の私なく、行ひも、つゆはかりも天理にそむけることなく、ことごとく道にかなへりといはむか、然らばみつから聖人と思へるなるへし、されとさすかに、さはえいはじ、もし又、われらといへ共聖人にあらされは、いさゝかも過失なきことあたはずといはむか、然らば、何とて古來の人の、いさゝかの過失をも非議するぞ、己か過失をは隠してあらはさす、人の過失をのみとかむるは、いかに、もし又、己か過失は、みつからおほえさるところなれはいひかたしといはむか、然らば又、人には理を窮め知ることを致せと教へながら、ちかき己か身のうへの過失をたに、知ることあたはざるはいかにといはむとす、大方これらの答へこそ、きかまほしけれ

『玉勝間稿本残闕』、別一・六一一〜六一二

批判の内容は、「程顥朱熹」といった人物が歴史上の人物を些細な点まで厳しく批評することに対して、「では自分の行いはどうなのか」と聞いたらどう答えるのかというものである。ここでは明確に、漠然とした儒学一般ではなく「程顥朱熹など」すなわち所謂宋儒への批判が行われている。

また、江戸時代の儒者に言及する箇所もある。

ある人の、古學を、儒の古文辭家の言にさそはれていできたる物なりといへるは、ひがこと也、わが古學は、契沖はやくそのはしをひらけり、かの儒の古學といふことの始めなる、伊藤氏など、契沖と大かた同じころといふうちに、契沖はいさゝか先^{サキ}だち、かれはおくれたり、荻生氏は、又おくれたり、いかでかかれにならへることあらむ、

『玉勝間稿本残闕』別一・六二七

版本では「ある人のいへること」として八の巻に収められた条である。自らが主張する古学はあくまで契沖によつて端が開かれたものであり、「儒の古文辞家」の影響によつて成立したものではない。その証拠に、契沖の方が伊藤仁斎や荻生徂徠よりも先立っていると述べる。当時の学問界の中での位置づけを明らかにしようとする重要な記述であると言つてよいだろう。

『原玉勝間』の全体からすればわずか一部に言及したに過ぎないが、その性格は概ね知ることが出来たと思う。なお、この『原玉勝間』は寛政元年から二年にかけて書かれており、朧との「孔子はよき人」に関するやり取りが寛政四年である。版本『玉勝間』は寛政五年から編集が始められ、寛政七年には一の巻から三の巻までが出版された。そのような事情を踏まえるならば、宣長の孔子に対する発言は、『原玉勝間』における思索と無関係ではないだろう。『原玉勝間』の中には直接的には孔子に関する条はないが、そこで行われた儒学に対する纏まった批判と国学の学統の構築とを無視して、宣長が聖人を非難しながら孔子を称賛する発言をしたとは考えられない。

このことから「孔子はよき人」が単なる一時的な発言ではなく、それ故宣長の思想において一定の重要性を持つことは明らかである。そして、宣長には「孔子はよき人」の歌の内容を敷衍した文章がある。続いてそれを確認し、宣長の孔子観の内実をより明確にしていきたい。

第二節 『玉勝間』三の巻初版本

一度は『玉勝間』の版本に収録されながら、現在一般的な『玉勝間』の諸本においては見ることの出来ない条がある。というのも、『玉勝間』三の巻は初版とそれ以降の版で収録されている内容が異なるからである。その違いはわずか二条に過ぎず、江戸の版元から初版本の内容が問題視された為に差し替えられたらしい。そして、その二つの条こそが宣長の「孔子はよき人」の歌の意味をより詳細に知る上で最も重要となる。

まず前者は、「儒者孔子を尊むこと過て周公を尊むこと不足といふ論ひ」と題される条であり、そこには次のようにある。

ある人のいひけるは。よゝの儒者の孔子を尊むことは。あまりに過て。周公を尊むことのたらざるは。心得ぬこと也。周公こそ。かの国の道は。全く作りそなへたれ。孔子はたゞ。そのくずれて。絶むとせしを。とりなほして。世にのこし伝えたるのみこそあれ。かの周公のいさをにくらぶれば。何ばかりのわざにもあらざる物を。といへるは。まことにさること也。

〔杉戸清彬編『初版本 玉がつま三の巻』、和泉書院、二〇〇三年、七五頁。〕

ここにおいて、問題とされるのは周公と孔子との関係性であり、「ある人」の言葉として、「かの国の道」すなわち儒教を完成させたのは周公であつて、孔子はそれを伝えただけであり、周公こそ尊ばれるべきであると主張され、宣長はそれを肯定する。そして、それを踏まえて次の条では宣長の国学者としての立場からの評価が下される。「周公且孔丘孟軻」という条である。

又周公且は。いとわるき人にて。おほかたかのもろこしの国俗クニフクの。さくじりあしくて。うはべをかざり。偽ウソおほくて。したの心のきたなきも。おほくは此如来の。いざなひなして。いやまさりたる物にして。かの周の代の末のみだれ。秦のからき政なども。その本をよく尋ぬれば。かへりて皆周公且がさかしき教ケより引出デつる物ぞかし。然るに孔丘は。其道を伝へながら。いとよき人にて。もろこしの国には。たぐひすくなく。まことの道の意にも。おのづからかなひて。直ナホき人になん有ける。又孟軻といひけるをのこは。同じさまに孔丘が伝へし道をいひたてながら。孔丘が心とは。雪と墨とかいふらんやうに。したの心うらうへにて。たぐひもなくわるき人にこそ有けれ。

〔杉戸清彬編『初版本 玉がつま三の巻』、和泉書院、二〇〇三年、七五、七六頁〕

引用からは省略したが、この条では最初に前条の主張が繰り返される。周公のことを「此如来」と呼んでいるのは、その箇所での周公を「釈迦」に、孔子を「一宗の祖師」に准える比喩による。さて、ここでは儒教の文脈から離れての宣長の評価が示されている。周公は中国の悪俗の原因となった「わるき人」とされ、孟子も「たぐひもなくわるき人」と非難される中であつて、孔子だけは「よき人」とされ全面的に肯定されている。「まことの道の意にも。おのづからかなひて。直き人」と言うに至っては賛美といつてよい程の高い評価である。

なお、以上の箇所類似する記述が『くずばな』の中にも見出される。全体としては、同じ趣旨をより簡略に述べたものであるが、孔子と孟子との関係に関して『玉勝間』三の巻初版本の二条にはない発言もあるので、あわせて確認しておきたい。

そも／＼聖人の人に勝れたる處は、たゞ智巧のみにて、實はみな賡物なるを、其中に大抵難のなきは孔丘也、此人周の世に生たる故に、周室を尊みて、諸侯共の僭亂を歎きたる心ばへ、まことに殊勝なる事也、然るを聖人も同事に儒者の尊む、かの孟軻は、これとは大に違ひて、王道をいひたてにして、ゆくさき／＼にて謀反をすゝめあるきは、これ又湯武同前の大悪人なりけり、

『くずばな』八・一三三二

ここでは周公について詳しく言及されていない代わりに、孟子が「大悪人」である理由が「謀反をすゝめ」た為であると述べられている。いわゆる「革命」説が批判の焦点となっていると見てよいだろう。

以上に見て来たところによって、「孔子はよき人」の歌に示されている孔子観のより具体的な内容を知ることが出来たと考える。二首の歌においては単に「聖人」と「孔子」とが対比されているのみであったが、『玉勝間』三の巻初版本や『くずばな』の記述を踏まえるならば、特に周公・孟子と孔子との対比が意識されていることが分かる。また、ここでは両者が異なっている理由についてもある程度のこと述べていられた。それだけをもって、孔子評価の理由が完全に明らかになったと言うことは出来ないが、後にその点について本格的に考究する際に踏まえなければならない発言である。

第三節 『玉勝間』十四の巻

宣長が孔子を高く評価していたということは、これまでも紹介されて来た。その際には例えば、飯田隆が「孔子に対する批判の言もな

くはないのでありますが、孔子を決定的に否定するようなものは見当たりません。二」と言うような指摘がしばしば為される。そして、その「孔子に対する批判の言」として挙げられるのが、『玉勝間』十四の巻の「論語」と題された数条である^三。飯田の言う通り、それは結局のところ孔子に対する高い評価を揺るがすようなものではない。また、それだけでなく同じく『玉勝間』十四の巻に収められた他の条と見比べるならば、前節で確認した孔子と周公・孟子に対する捉え方は維持されているものと判断される。そうした事情を簡単に確認しておきたい。

「論語」は第九六四条から第九六八条まで五条続いており、『論語』の一文を引用して宣長が評価を下すという形式を取っている。ただし、全ての条について細かく考察することは避けたい。引用するのは行論の都合上必要となる箇所だけにして、残りの条は概略を示すに留める。第九六四条は、『論語』の記述をもとにして朱子学を批判するものであり、第九六六条は特に否定的な内容ではない。その為、残る三条が問題となる。まず第九六五条は次のように短く端的なものである。

冉伯牛癩疾をやむ、孔丘のいはく、命矣夫、斯人也、而有^二斯疾^一也といへり、天命いかでか、かくひがことする、

『玉勝間』一・四三四

引用されているのは『論語』雍也篇の一節である^四。孔子の弟子の中でも優れた存在であった冉伯牛が癩病に罹ってしまった際に、孔子が「命なるかな」と言いながらも何故このような立派な人がこのような目にと嘆いた。このことに対して宣長は、「天命いかでか、かくひがことする」と評している。単に疑問を投げかけるだけのこの記述からだけでは必ずしも意味は明確ではないかもしれないが、『直隰靈』などにおける「天命」に対する批判を踏まえれば、「天命」などというものは存在しないという批判であると判断される^五。これは確かに否定的な発言ではある。しかし、あまりに短く手厳しい批判とも言い難い。そして、第九六七条と第九六八条はこれに比べれば長い記述になるが、同様に孔子を罵倒するような表現は登場しない。

第九六七条は次のようなものである。

同書に子曰、執謂^レ微生高直^一、或^レ乞^ニ醯焉^一、乞^ニ諸其鄰^一而與^レ之、聖人の教の刻酷なることかくの如し、これらはたゞいささの事にて、さしも不直といふべきほどの事にあらず、かほどの事をさへ、不直といひてとがむるは、あまりのことなり、又たとひ此事は、實に不直にもせよ、いさかなる此一事によりてその人を不直なりと定むるも、いといとあたぬ事なり、すべてよき人にもあやまちわろき事はあるものなり、あしき人にもよき事もあるものなるを、たゞ一事の善悪によりて、その人のよしあしを定むるは、聖人の道のくせにて、ひがことなり、

『玉勝間』一・四三四

微生高は、人が酢をもらいに来た時に家に無かったが、それを言わずに隣から借りて渡したので正直者ではないという公治長篇の記述に対する批評である^六。宣長はそのような些細なことで「不直」とするのはあまりのことであるとしている。ただし、ここで注目されるのは、それが最終的に「聖人の道のくせ」への批判として直接的には孔子には向かっていないことである。そうした特徴は続く第九七七条にも見出せる。

同書に、厩焚^{タリ}、子退^テ朝^{ヨリ}曰、傷^レ人乎、不^レ問^レ馬、これ甚いかゞなり、すべて人の家の焚んにも、人はさしもやかるゝ物にあらず、馬はよくやかるゝものなり、まして馬屋のやけんには、人はあやふきことなし、馬こそいとあやふけれ、されば馬をこそ問ふべけれ、これ人情なり、しかるにまづ人をとふすらいかゞなるに、馬をとほざるはいと心なき人なり、但し人をとへるはさることなれば記しもすべきを、馬をとほぬが何のよきことかある、是まなびの子どもの、孔丘が常人にことなることを人にしらすむとするあまりに、かへりて孔丘が不情をあらはせり、不問馬の三字を削りてよろし、

『玉勝間』一・四三四〜四三五

郷党篇における厩が火事になったが、孔子は人の安否だけを聞いて馬は問わなかったという箇所^七に言及しているも、宣長は厩が焼けたのだ

から馬について問うのが当然であって、それを心配しないようであれば「心なき人」であると述べている。しかし、その議論は最終的に孔子の弟子たちへの批判に行き着き、孔子を常人と異なった優れた人物として描こうとするあまりに、却って非情な人物にしてしまっている。「不問馬」の三文字を削った方がよいと結ばれる。

このように『玉勝間』の「論語」における宣長の記述は、孔子に批判的といえれば批判的な内容を有するものであるが、その口調は穏やかである。それに対して、十四の巻における周公や孟子に対する宣長の態度にはそのような曖昧さは一切ない。周公に言及している「教戒」と題された第九八〇条は次のようなものである。

もろこしの古書、ひたすら教戒をのみこちたくいへるは、いとくうるさし、人は教によりてよくなるものにあらず、もとより教をまつものにはあらぬを、あまりこちたくいましめ教るから、中々に姦曲詐偽のみまさる事をしらず、周公旦、あまりにこちたく定めたるゆゑに、周の末の亂をおこせり、戦國のころの人の邪智ふかきは、みな周公がをしへたることなり、皇國の古書には、露ばかりをしへがましき事見え、此けぢめをよく考ふべし、教戒の厳なるをよきことと心得たるは愚なり、

『玉勝間』一・四九三

この文章は具体的な記述を取り上げるものではなく、「もろこしの古書」一般が批判対象となっている。宣長はそれが教えを強いるものであることを問題として、周公を非難している。その口ぶりは周公を「いとわるき人」としていた「周公旦孔丘孟軻」と通じるものがある。そして、この第九八〇条に続く二条は「孟子」と題されており、そこでも孟子を「たぐひもなくわるき人」とする評価に一致する見解が披歴されている。

儒者が身の富貴を願わないことを批判する第九八一条は、分量が短いこともあり過激とまでは言えないが、第九八二条における宣長の孟子への評価は手厳しい。第九八二条では、『孟子』の複数の箇所への批判が纏められている。その中でも特に注目されるのが、次の箇所である。

又孟子告^テ齊宣王^ニ曰、君之視^レ臣^ニ如^ク手足^一、則臣視^レ君如^ク腹心^一、君之視^レ臣如^ク犬馬、則臣視^レ君如^ク國人^一、君之視^レ臣如^ク土芥^一、則臣視^レ君如^ク寇讎^一、云々、此之謂^ク寇讎^一、々々何服^レ之有^ニなどいへり、此一章をもて、孟軻が大惡をさとするべし、これは君たる人に教へたる語とはいひながら、あまり口にまかせたる惡言なり、此書、人の臣たらむものゝ見べき書にあらず、臣たる人に不忠不義を教へたるものなり、其國を去てその君かへり見ずとて、これを寇讎とはいかでかせむ、いはんかたもなき惡言なり、おそるべしおそるべし、

『玉勝間』一・四九三

引用されているのは、君の臣に対する態度に応じて臣の君に対する態度が変わると述べられる離婁章句の一節である。宣長はそれを「臣たる人に不忠不義を教へたるもの」であり、「いはんかたもなき惡言」であるとしている。「おそるべしおそるべし」と重ねるに至っては最上級の非難であると言つてよいだろう。

このように「孔子はよき人」の歌で端的に示され、『玉勝間』三の巻初版本の二条でより明確に述べられていた宣長の孔子観は、『玉勝間』十四の巻の諸条においても維持されている。従つて、それは宣長にとってある程度定まった見解であつたと言ふことが出来る。

第四節 国学者たちの孔子観

周公や孟子を否定しながら孔子のみを称賛する態度は、当時一般的なものであつただろうか。それとも、宣長の独創的な見解と捉えるべきだろうか。この点は、宣長の孔子観を問題にしようとする上で重要である。その為本節では、同時代の他の国学者の言説へと目を向けることにしたい。

まず、宣長の師である賀茂真淵を取り上げる。真淵が宣長に与えた影響の大きさは今更指摘するまでもないが、今の論点からは特に両者が強烈な儒学批判の意識を共有していたことが重要である。宣長が好んで用いる「漢意」という言葉も、真淵の書簡の中に用例がある。しかしながら、以下に見るように真淵に孔子を特別視する姿勢はなかつたように思われる。

いわゆる「五意考」の一つに数えられる『国意考』において、真淵は冒頭から儒教批判を展開する。その中に次のような一文が出てくる。

武王の紂王をうちしをことわりあるいくさとやらんといへど、伯夷・叔斉がいさめしとかいふを、孔子てふひとよき人とのたまひしとか、さらば武王をいかにいはん、まことに義ならば紂の後をも立べきを、それが末を韓などへはふらしやりて、などみづからの子うまごにゆづりけむ、

〔賀茂真淵『国意考』〔賀茂真淵全集 第十九卷〕所収、八頁。〕

ここで主として批判の対象になっているのは、周の武王である。悪王紂を打倒し、新王朝を開いた武王は理想の君主の一人とされているが、他方で孔子は武王を諫めた伯夷・叔斉を褒めている。その点に矛盾を見出し、一体武王をどのように評するべきなのかと真淵は詰問する。ここでは、孔子が直接批判されている訳ではないが、孔子自身周王朝に理想を見出していたこと、また真淵の論点はいくまで儒学の自家撞着を明らかにすることにあるということに鑑みるならば、儒教的な伝統とともに孔子も批判の対象に含まれており、特別に区別されてはいないものと思われる。そして、書簡に目を移すとこのような見立てを裏付ける発言がある。

堯を舜がうはひ、禹は舜をうはひ、文王はちうを奪はん志をなし、終に武王かうはひし事明なるを、孔子といふ山人の文・武を本尊として、人をたませしをうけて皆聖人といふ也、

〔賀茂真淵「斎藤信幸宛書簡」〔賀茂真淵全集 第二十三卷〕所収、一五五頁〕

中国の王朝交代は、結局のところ篡奪の歴史であるにもかかわらず、文王・武王を褒め称えて人を騙したのが孔子であると言う。これは

明確に孔子を非難するものである。真淵はその儒教批判において、孔子とそれ以外を区別せず合わせて否定している。

なお、こうした真淵の孔子批判に答えるかのような宣長の発言がある。『玉勝間』十四の巻の「論語」の一部で、先程孔子に対する批判的な言説ではないという理由で引用を省略した第九六六条である。

論語の中にも、堯舜禹泰伯文王をいみしくほめたれども、湯王武王をほめたる事は一言もなし、意あるにや、終りに、湯王が言をあげたるは、孔丘の意にはあらず、

『玉勝間』一・四三四

宣長は孔子に革命を起こした湯王や武王を肯定する意図はなかったとしている。そうであれば、真淵の批判は当たらないということになるだろう。真淵と宣長の師弟はその孔子に対する評価において異なった立場に立っている。

次に、江戸派の国学者の代表的な人物の一人である村田春海について扱いたい。春海は真淵の弟子であり、宣長より十六歳年下ではあるがほぼ同世代と言ってよいだろう。既に述べた通り、春海は『時文摘紙』において「正名」を論じており、その点で宣長と共通しているが、他方でそもそも儒学を否定しないという大きな差異がある¹⁰。

春海と和泉真国の論争を最終的に真国が纏めた『明道書』という著作がある。その中の春海の発言に宣長への強い批判がある。

春海云、日本には元より道といふ物なし。本居が、道々といふは、ことごとく杜撰にして、直毘靈なまびのみたまなどいへる書は、殊に妄説もうせつの甚はなはしき物なり。吾は孔子と釈迦の道をのみこそたふとめ、日本の道は甚いときらひ也

「和泉真国『明道書』(『日本思想大系 国学運動の思想』所収、一三二―一三三頁)

ここで春海は『直毘靈』を批判して、日本には元来道はなく宣長の主張は妄説であると述べる。そして、注目すべきは孔子と釈迦の道をこそ尊んでいると言っていることである。さらに次の箇所はより明確に春海の立場を示している。

おのれは儒者にて侍るを、彼、古へにあともなきことをいひつゝのりて、そを道也とたて、世をあさむく宣長等がたくひの学する人とおほしとれるも、たがひ侍れば、其よしもいささか、しりへにしるし侍り。是は、わぬしにに是を見て思ひさとり玉へとのことにも侍らず。

〔和泉真国『明道書』(『日本思想大系 国学運動の思想』所収、一三九頁)〕

春海は単に儒学を批判しないだけでなく、自らを「儒者」であると規定する。そして、宣長と一緒にほしめないで欲しいと述べている。このような考えから、春海は自らの学問観を述べた「和学大概」において、和学を儒者の責務の一つとして位置づけることになる。春海も宣長と孔子観を共有しているとは言えない。

最後に、平田篤胤にも言及しておきたい。宣長の没後門人を名乗った篤胤は、「孔子はよき人」の歌を自らの著作に引用し、解説すらしている。それにもかかわらず、両者の孔子観は同じではないと思われる。次のような篤胤の解説は、宣長から逸脱し独自の思想を示すものである。

但し右詠歌は。孟軻以来に。聖人々と世に稱へ来り候面々を。其行實の上より見候えは。聖人と申す名稱の。實に叶はざるが多く。中には言善く天命に託して世を欺き。其の主君を亡して王位を篡ひ候。逆賊なども數相錯り。彼れ等に同臭の族こそ。其を聖人とも申さめ。本朝に於ては、決して規則と致すまじき倫に候を。舊く眞聖人に混じて。然る輩をも聖人と唱へ来り。村落の蒙士ら。其眞擬の辯別是なく。世に聖人と申来り候をば。一向に信仰雷同仕り。動すれば代て天行命など様の儀を。口實と仕候者も是あるを、一々辯論に及び難く候ゆゑ。孔子は皇朝に於て。王號をも授け賜ひ候。至善の人に候へば。此人一箇を聖學の目當と仕り。其餘はまづ姑く俗

稱のまゝに。打任せて聖人と稱し。然る聖人と一列にこそ云へ孔子は彼の天命に託せて世を欺き。君を弑し國を篡へる。愚聖人の類ならず。好人なりと稱譽いたし候にて。實は世俗に。聖人の大稱を訛り来り。聖の眞擬を知らざる事を。痛く慷慨いたし候。激言に御座候。

〔平田篤胤『舊事紀疑問』〔新修 平田篤胤全集 第七卷所収〕 六三八〜六三九頁〕

この記述は宣長とその門流は聖人を否定するのかという疑問に対する回答の一部である。篤胤は一見聖人を批判しているかに見える「孔子はよき人」の歌を、その実は聖人自体を否定するのではなく「眞聖人」と「擬聖人」との区別を述べるものであると解釈する。すなわち、「聖人」と「孔子」との対立から「眞聖人」と「擬聖人」の対立を読み解く訳である。こうした読み替えがこの説明を長く複雑なものにしていると言つてよいだろう。そもそも宣長には「眞聖人」「擬聖人」といった用語はないので、その時点で篤胤の独自性が表れている。加えて篤胤が考える「眞聖人」の内実を見るならば、両者の相違がより明瞭になる。

謂ゆる天地人の三皇は更なり。太昊。神農。黄帝。小昊。顓帝の五帝たち。皆右の孔説に相符ひ。其創業し給ひし事ども。悉く經世の大本。かつ民用を綱紀するに。一日も缺べからぬ事等にて。民今に至るまで。其の恩頼を蒙り候事ゆる。私ども此を尊信仕り候こと。中々世儒の口にのみ。聖人々と唱へて。其眞擬をも知らず。龜澗に相過し候類に候はず。

〔平田篤胤『舊事紀疑問』〔新修 平田篤胤全集 第七卷所収〕 六四〇頁〕

ここで挙げられているのはいわゆる「三皇五帝」である。篤胤はそれを「眞聖人」と位置付けることによって、宣長は「擬聖人」を批判しているに過ぎないとする。しかしながら、『玉勝間』三二の巻初版本において見たように宣長が強調するのはあくまで、周公と孔子との対立であり、また他の著作においても「三皇五帝」を問題とするような箇所はない。両者の言説は、「孔子はよき人」の歌を介して繋がっていないが全く異なったものである。

なお、篤胤の次のような発言も宣長には見られないものである。

とかく諸越人の説く處は。實物の神有て。世の中の諸の事物を造化つくりなすことを知らぬゆゑ。其の神のさなるゝ事實の跡を。みな陰陽とのみ申すけれども。夫は非ひがことで。その陰陽をなす。實物の神あることを知た人は。戎からの儒者では。孔子ばかりのやうでござる。

〔平田篤胤『志都能石屋講本』〔新修 平田篤胤全集 第十四卷〕所収、四二九頁〕

篤胤は中国人が「實物の神」の存在を知らずに「陰陽」の説を唱えていることを批判する。ただし、孔子は中国の儒者で唯一「實物の神」の存在を知っていた人物であるとされる。このような見解は孔子のみを高く評価する理由としては極めて明確であるが、宣長には存在しない。こうした直接的な発言がないからこそ、宣長の孔子観は考究すべき問題となる訳である。

以上において、簡潔にはあるが真淵・春海・篤胤の孔子観を確認した。もちろん、他にも国学者は多く存在するが、この三人について見たところによって宣長の孔子観が広く共有されるものではなかったということ、またそれぞれの人物の間にも少なからぬ差異があることは明らかになったと思う。その中でも特に、師として仰ぎ儒教批判の態度においても影響を受けた真淵とも異なった立場に宣長が立っていることは注目される。そのこともまた、宣長の孔子観がその独自の思想との関係において考察されるべきであるということを示している。

第五節 徂徠派からの影響

宣長の孔子観と同時代との関係を考えると、なお儒者についても見ておく必要があるだろう。もちろん、孔子が如何なる存在であるかということは、儒学の長い歴史において常に問題となつて来た事柄であり、江戸時代の儒者の言説も複雑である為、容易に全体を見渡せるものではない。しかしながら、如上の宣長の孔子観に徂徠派からの影響が看取されるということは指摘出来るように思われ

る。その点に限って述べておきたい。

徂徠の孔子観について見て行く上で、まず徂徠が強く意識していた伊藤仁斎に触れておきたい^三。ともに朱子学を強く批判して独自の儒学を打ち立てた両者であるが、その孔子観を巡る思索には大きな相違がある。仁斎の立場を明瞭に示すものとして次のような発言がある。

蓋し知り難く行い難く高遠及ぶべからざるの説は、乃ち異端邪説にして、知り易く行い易く平正親切なる者は、便ち是堯舜の道にして、孔子立教の本原、論語の宗旨なり。昔在孔子旁く古今を觀、群聖を歴遷し、特に堯舜を祖述し、文武を憲章し、盡く夫の知り難く行い難く、磅礴廣大窺い測るべからざるの説を黜けて、其の知り易く行い易く萬世不易の道を立てて、以て生民の極と為、之を門人に傳え、之を後世に詔ぐ。故に論語の一書、實に最上至極宇宙第一の書と為て、孔子の聖、生民以来未だ嘗て有らずして、堯舜に賢れること遠しと為る所以の者は、此を以てなり。而して孟子の書、又論語に亞いで孔子の旨を發明する者なり。^{一四}

〔伊藤仁斎『童子問』(『日本古典文学大系 近世思想家文集』所収)、五七〇五八頁〕

『論語』を「最上至極宇宙第一の書」とする有名な言葉を含む一文である。仁斎は朱子学などの後儒の説を「知り難く行い難く高遠及ぶべからざる」ものとして退けつつ、孔子を言葉を尽くして称賛する。そして、『孟子』を「論語に亞いで孔子の旨を發明する者」と位置付け、この二者に立ち返ることを求めている。その立場から仁斎は『論語古義』『孟千古義』『語孟字義』といった著作を著すことになる。そして、この『論語』を重視する態度がもたらす帰結も見逃してはならない。

従前の學者、皆論語を以て、徒らに孔門一時間答の語と為て、其高く六經の上に出づることを知らず。道の天下後世に明らかならず行われざる所以の者は、職として此の由しなり。學者審らかにせずんばあるべからず。^{一五}

〔伊藤仁斎『童子問』(『日本古典文学大系 近世思想家文集』所収)、五八頁〕

『論語』は単なる孔子と弟子との一時の問答の記録ではない。それは「高く六經の上に出づる」ものである。このことを知らないから道は明らかにならないのだと言っている。このように仁齋は、六經よりも『論語』が重要であるとし、また『論語』の意味を詳らかにするものとして『孟子』をも重視した。

徂徠の学問は如上の仁齋の立場を乗り越えようとする中で成立することになる。その眼目は、広く知られる通り六經を中心とした「先王の道」の称揚にあるだろう。そして、その観点から孔子については次のような発言が為される。

孔子は、われ敢へてこれを聖人と謂はざるなり。また敢へて聖人に非ずと謂はざるなり。何となれば則ちわが知は以て聖人を知るに足らざればなり。しかも傲然としてわが一人の見を以てこれを定めて、これを聖人と謂はば、あに僭に非ずや。然りといへども、われ私竊ひそかに以為えらく疑ふらくは必ず聖人ならんと。何となれば、二帝三皇の道は、孔子に由りて墜おちちず。一六

〔荻生徂徠『護園七筆』(『荻生徂徠全集 第十七卷』みすず書房、一九七六年所収)七七三〜七七四頁〕

徂徠は孔子が聖人であるかどうか曖昧な立場を取り、自分が決定するのは僭越であるとする。最終的には留保を付けながらも聖人であると述べているものの、その態度は仁齋とは大きく異なっている。こうした疑念が生じるのは、聖人を基本的には実際に世を治め制度を設計した「先王」であると解するからである。政治に関わることのなかった孔子は他の聖人とは違い「二帝三皇の道」を守った功績によってかろうじて聖人と評価される。

そして、孔子と孟子の関係についても徂徠は重要な見解を示している。

道は知り難く、また言ひ難し。その大なるがための故なり。後世の儒者は、おのおの見る所を道とす。みな一端なり。それ道は、先王の道なり、思・孟よりしてのち、降りて儒家者流となり、すなはち始めて百家と衡を争ふ。みづから小にすと謂ふべきのみ。一七

〔荻生徂徠『弁道』(『日本思想大系 荻生徂徠』所収) 十頁〕

ここでは子思や孟子以降の後世の儒者は自分自身の見解を「道」であるとして、諸子百家と論争をし、「先王の道」を矮小化した存在として捉えている。すなわち「先王の道」を正しく伝えた孔子と歪めたそれ以降の儒者という構図を徂徠は描いている。このような「先王の道」を中心においた孔子と孟子との理解は、徂徠学が自らの独自性を確立する根拠となった。後に太宰春台はその学統を次のように描いている。

問曰。程子・朱子ヨリ、孟子ヲ大賢ト称シ、又ハ命世亜聖ト称シテ、孔子ノ後、孔子ノ道ヲ得タル者ハ、孟子一人ナリトイフ。其説昭昭トシテ明ナリ。日本ニテ、近時京都ノ伊藤仁斎モ、宋儒ヲバ撃タレドモ、孟子ヲ尊信スルコトハ甚シクシテ、孔子ト並ベテ孔孟ト称シ、其書ヲバ論語ト並ベテ、論孟・語孟ト称スルコト、宋儒ト異ナルコト無シ。唐ノ韓退之ハ、一代ノ豪傑ナリシモ、孟子ヲ推尊シテ、「功不_レ在_二禹下_一」ト云リ。然ルニ荻生先生一人孟子ヲ誹_レテ、孔子ノ道ト合ハズトイフ。吾子孟子論ヲ作テ、孟子ヲ誹ルコト甚シ。願ハクハ其説ノ詳ナルコトヲ聞ン。

〔太宰春台『聖学問答』(『日本思想大系 徂徠学派』所収)、六一頁〕

『聖学問答』は主として孟子批判を目的とした書であり、引用はその本文の冒頭部である。春台は程子・朱子が孟子を「大賢」や「命世亜聖」とし、宋儒を批判した仁斎も孟子を尊信しているが、徂徠一人が批判しているとしている。問答体の「問曰」の部分であるが、春台の意見と一致するものであると言ってよいだろう。

宣長は『玉勝間』三の巻初版本の二条において、孔子はあくまで道を伝えた人物であること、また孔子と孟子は大きく異なっていることを主張していた。そのような見解の背景に若い頃の宣長の眼前に広がっていた徂徠派の如上のような言説の影響が存していたことは間違いないだろう。

本章では、まず『原玉勝間』を取り上げて宣長の孔子を巡る発言が儒学を批判しつつ国学の学統を示そうとする作業と繋がっていることを確認し、続いて『玉勝間』三の巻初版本と『玉勝間』十四の巻を扱って周公と孟子を否定しながら孔子を高く評価するという宣長の立場を見た。そして、後半部では他の思想家との比較を行った。宣長の孔子観と真淵・春海・篤胤といった国学者たちとの孔子観はそれぞれ異なったものであることを示し、他方で儒学との関係を考えると徂徠派からの影響が想定されることを述べた。

以上のことから結論されるのは、要するに宣長の孔子観が独自性を有するものであり、その思想との関係において考察されるべきものであるということである。第一節から第四節まで、すなわち国学者たちとの比較までがそのことを示していることに異論はないだろう。それに対して、徂徠派からの影響を指摘した第五節については少し説明を付け加える必要があると思われる。単に両者が似ているというだけでは、独自性を否定する方向へと向かう。しかしながら、『玉勝間』第九三条で宣長の「正名」を持ち出した批判が春台に対して為されていたことを想起するならば、宣長は一方で徂徠派の孔子観から大きな影響を受けながらも、他方で孔子の「正名」の真意を理解していないという批判を浴びせていることになる。そこには宣長独自の思索が存していたと考えるのが妥当である。

何れにせよ、宣長の孔子観を巡る本稿の考察は未だ半ばである。実際の宣長の孔子観とその思想との関係を考えるためには、保留してきた『玉勝間』第九三条の意義を巡る考察へと進まなければならない。

一 杉戸清彬編『初版本 玉がつま三の巻』、和泉書院、二〇〇三年解説参照。なお、杉戸はこの差し替えが行われた理由と『原玉勝問』の構想が結局放棄されたことになった理由とを共に「寛政異学の禁」との関係に求めている。二度の改変が両方同じ理由によるものかどうか疑問が残るが、ここでは立ち入らない。

二 飯田隆『宣長学論究』、おうふう、二〇〇八年、一三三〇頁。

三 吉川幸次郎「古典講座「論語」—NHK放送」(『吉川幸次郎全集 第五巻』、筑摩書房、一九七〇年所収)は、この箇所を宣長の論語批判の言葉として紹介している。

四
伯牛疾有り。子之を問ふ。牖より其の手を執り、曰く、之れ亡からん。命なるかな。斯の人にして斯の疾有るや、斯の人にして斯の疾有るやと。

伯牛有疾。子問之。自牖執其手曰、亡之。命矣。夫斯人也而有斯疾也。

『論語』雍也篇

五
抑天命といふことは、彼國にて古に、君を滅し國を奪ひし聖人の、己が罪をのがれむために、かまへ出たる託言なり、まことには、天地は心ある物にあらざれば、命あるべくもあらず、

『直隗靈』九・五四

六
子曰く、孰か微生高を直なりと謂ふや。或ひと醯を乞ふ。諸を其の鄰に乞ひて之に與へたり。
子曰、孰謂微生高直。或乞醯焉。乞諸其隣而與之。

『論語』公治長篇

七
厩焚けたり。子朝より退く。曰く、人を傷へるか。馬を問はず。
厩焚。子退朝。曰、傷人乎。不問馬。

孟子齋の宣王に告げて曰く、君の臣を視ること手足の如くなれば、則ち臣の君を視ること腹心の如し。君の臣を視ること犬馬の如くなれば、則ち臣の君を視ること國人の如し。君の臣を視ること土芥の如くなれば、則ち臣の君を視ること寇讎の如し、と。

孟子告齋宣王曰、君之視臣如手足、則臣視君如腹心。君之視臣如犬馬、則臣視君如國人。君之見臣如土芥、則臣視君如寇讎。

『孟子』離婁章句下

九 田中康二『本居宣長の思考法』、ペリかん社、二〇〇五年参照。田中によれば、現存する資料を見る限り、宣長の「漢意」の初めての使用例に先立って真淵の宣長宛書簡の中に「漢意」の用例がある。ただし、そのことが必ずしも真淵から宣長へと「漢意」という言葉が伝わったということの意味する訳ではないので、あくまで「漢意」の語が両者に共有されていたことが明らかであるに過ぎないという。

一〇 村田春海の学問観等については、田中康二『村田春海の研究』、汲古書院、二〇〇〇年に詳しい。

一一 「和学大概」において春海は次のように述べる。

我国の儒生は、かならず我国の国史典故に通ぜずして叶はざる事なるを、当世は学問の道草奔にのみあれば、儒者皆曲芸の士の如くなりて、儒者の任はたゞ漢土の書に通ずるを、おのれが業とのみ心得、我国の事は其業の外の事のやうにおもひたるは、学問の本意を失へるもの也。林春齋が諸生を教る五科のうちに、和学科をたてけるはこゝろある事なり。

〔村田春海『織錦舎随筆』、『日本随筆大成』第一期 第五卷〕所収、三九四頁〕

宣長が自らの学問はあくまで契沖・真淵から起こったものであると強く主張するのに対して、春海は林羅山の三男林鷲峰が林家の塾に和学科を設けたことを持ち出す。この相違は極めて大きいというべきだろう。

一二 篤胤の孔子観については、中川和明「平田篤胤の孔子観」、『神道宗教』第一六三号、神道宗教学会編、一九九六年所収）や松浦光修「国学者の孔子観―宣長・篤胤を中心として」、『神道史研究』第五二卷第二号、神道史学会編、二〇〇四年所収）などがある。

一三 仁齋と徂徠の孔子觀を比較した考察としては子安宣邦『「事件」としての徂徠学』、青土社、一九九〇年がある。

一四 蓋難知難行高遠不可及之說。乃異端邪說。而易知易行平正親切者。便是堯舜之道。而孔子立教之本原。論語之宗旨也。昔在孔子旁觀古今。歷選群聖。特祖述堯舜。憲章文武。盡黜夫難知難行磅礴廣大不可窺測之說。而立其易知易行萬世不易之道。以為生民之極。傳之門人。詔之後世。故論語一書。實為最上至極宇宙第一書。而孔子之聖。所以為生民以來未嘗有而賢於堯舜遠者。以此也。而孟子之書。又亞論語。而發明孔子之旨者也。

一五 從前學者。皆以論語。徒為孔門一時問答之語。而不知其高出于六經之上矣。道之所以不明不行于天下後世者。職此之由。學者不可不審諸。

一六 孔子。我不敢謂之聖人也。又不敢謂之不聖人也。何則我知不足以知聖人也。而傲然以我一人之見而定之。謂之聖人。豈非僭乎。雖然。吾私竊以為疑必聖人也。二帝三王之道。由孔子弗墜。

一七 道難知亦難言。為其大故也。後世儒者。各道所見。皆一端也。夫道。先王之道也。思孟而後。降為儒家者流。乃始与百家争衡。可謂自小已。

第三章 学者としての孔子

序

前章の考察を踏まえて、本章ではいよいよ宣長の孔子評価の理由へと踏み込んでいきたい。とはいえ、その結論が「正名」との関係に行き着くことは何度も言ってきた通りであるし、その主な根拠となる『玉勝間』第九三条や服とのやりとりについても既に紹介している。従って、本章の課題はその説の妥当性を確かめ、またそのことが宣長の思想において持つ意味を明らかにすることである。

宣長が孔子を称賛しているのは「正名」との関係から捉える見解への応答である。前章でも言及した飯田による先行研究がこの立場を取っている。孔子評価の原因を「もののははれ」との関係から捉える見解への応答である。前章でも言及した飯田による先行研究がこの立場を取っている。それは必ずしも全面的に否定されるべきことでもないと思われるが、主要な理由としては「正名」の方を重視すべきである。第二には、反証となりうるような宣長の発言にいくつか言及しておきたい。そこで取り上げる記述は、本稿の立場を否定するものではなく、むしろ宣長の孔子観についてより詳細な知見を与えてくれるものであると考える。すなわち、そこにおいては宣長が学者としての孔子を高く評価しているということが示唆されることになる。

そのことをより深く追求していくためには、改めて宣長の「正名」論理解を問題とする必要があるだろう。『玉勝間』第九三条においては、最終的に日本こそ「名が正しい」という注目すべき発言が為されていた。それが何を意味しているのかという点についてはまだ十分に論じることが出来ていない。『馭戎慨言』なども含めて検討すると、「正名」は宣長自身の学問の在り方とも深く関わっていることが明らかとなる。そして突飛に聞こえるかもしれないが、宣長が孔子を学者として尊敬していたとするならば、『古事記伝』における『古事記』序文の解釈が重要なものとして立ち現われて来る。宣長は天武天皇・稗田阿礼・太安万侶による『古事記』の編纂をも学問の理想と考えていたからである。ここまで歩を進める時、初めて宣長の孔子観を巡る考察はその思想全体の中に問題を位置づけることが出来る。

第一節 孔子と「もののはれ」

これまで取り上げて来た宣長の孔子に対する発言は主に晩年のものであった。しかしながら、孔子に言及する宣長の文章は若い頃から散見される。そして、それらを見るならばこれまでとは多少異なった景色も見えてくる。すなわち、和歌や物語などについての所謂文学説の観点からも孔子への評価を理解しうる。そのことに対して、どのように考えるかということが本節の課題である。

最も早いものは京都遊学時の清水吉太郎に宛てた書簡である。まず書簡全体の主題を示す為に、その冒頭を引用する。儒学よりも和歌を好んでいることを批判された宣長がそれに反論している。

足下僕の和歌を好むを非とす。僕も亦た私かに足下の儒を好むを非とす。是れ何となれば則ち儒也者は聖人の道也。聖人の道は國を為め天下を治め民を安んずるの道也。私かに自づから樂しむ有る所以の者に非ざる也。今吾人國の為む可き無し焉。民の安んず可き無し焉。則ち聖人の道、抑そも何をか為さん哉。己が身の瑣々たるを修むるが如きは、奚んぞ必らずしも諸れを道に求めん。牛刀の誦りは、繇りて免がるる無かる可けん耳。足下將に天下に為す有らんとする處。其の不可なるを知りて為す者は、孔子すら尚ほ且つ是れに坐す。而うして況んや焉れより下るを乎。一

〔「宝曆某年某月某日清水吉太郎宛書簡」十七・一八〕

儒学の「聖人の道」は天下や國を治める為のものであって、そのような立場にないものにとっては無用である。あるいはいずれは國を治めようと思っているのかも知れないが、孔子ですら政治に関わることが出来なかったのだ。概ねこのように主張している。後年の痛烈な儒学批判とは大きく異なり、天下を治めるものとしての儒学を認めている。またこの文章も徂徠派からの影響を感じさせるものである。この後の記述で現在の問題からは特に次の箇所が目にとまる。

僕不佞、幼にして學を好み、長じて愈いよ益ます甚だし。稍々六經を取りて之れを讀むこと歷年、略ぼ大義に通ず。乃ち謂へらく美なる矣哉道也。大にしては以つて天下を治む可く、小にしては以つて國を為む可し矣と。然れども吾が儕は小人にして、達して明らかならずと雖も、亦た何の施す所ぞ乎。孔子の曾皙に與する所、觀て見る可き已。點也孔門の徒なり、而うして其の樂しむ所は先王の道に在らずして、沂に浴して詠じ歸るに在り矣。僕茲こに取る有りて、至つて和歌を好む。二

〔「宝曆某年某月某日清水吉太郎宛書簡」十七・一八〕

宣長が言及しているのは『論語』先進篇の一節であり、孔子が四人の弟子にその志を聞いたところ、他の三人が國を治めることや礼樂を学ぶことを口にする中で、曾皙だけが「沂に浴して詠じ歸る」と述べ、孔子はそれに賛同したという箇所である。全体としては、先の引用と同じ主張を繰り返すものであるが、ここで注目されるのは孔子の逸話を持ち出して自らが和歌を好むことを肯定する根拠としていることである。四。

その後宝曆七年に京都から松坂へと戻った宣長は、主として文学の研究からその学者としての歩みを開始する。初めての著作は歌論『排蘆小船』であり、続いて宝曆十三年頃に源氏物語論『紫文要領』と歌論『石上私淑言』の両書で有名な「もののははれ」論を提出した。『古事記伝』の執筆作業がまだ始まっていない時期の事である。その中で、ここでは孔子に言及しているものとして『紫文要領』一文を取り上げた。い。

其物語もおほくある中に、此物語をとりわきて賞する事は、よろつ他の物語にまさりて、古今ならひなき物なる故也、〔中略〕大かた世の風儀人情をつまひらかにかきあらはして、人をして物のあはれをしる事ふからしむる事、和漢古今にならひなし、孔子もし是を見給はは、三百篇詩をさしをきて、必此物語を六經につらね給ふへし、孔子の心をしれらん儒者は、必まろが言を過稱とはえいはじ、

〔「紫文要領」四・一〇七〕

「此物語」すなわち『源氏物語』を宣長は称賛する。それは人に「もののははれ」を知らずという点において和漢古今に並ぶものがない。「もののははれ」とは何かという点を追求しようとするれば論ずべきことは多いが、ここでは立ち入らない。本稿の行論の上から重要なのは、宣長がもし孔子が『源氏物語』を知っていたならば『詩経』の代わりに六経の中に入れたはずだという大胆な発言をしていることである。孔子は「もののははれ」を理解する人物だったのである。

以上に見て来たところからすると、宣長が儒教を否定しながら孔子のみを褒めている理由について次のような説明が可能であると思われる。すなわち、宣長は儒学を否定しており、それ故孔子の学問は認めていないが、「沂に浴して詠じ歸る」ことを好んだ孔子の人格については共感を覚え「もののははれ」を知る人物として評価しているという説明である。しかしながら、本稿はこのような説明では宣長の孔子観を理解するのに充分ではないという立場を取りたい。もちろん如上の発言がある以上、宣長が孔子の人格に共感を覚えていたという側面を真つ向から否定することは出来ない。ただし、それは評価の理由の全てではないと考える。

そのように判断する根拠は二点ある。第一には、孔子と「もののははれ」とを関連付ける発言が為された時期が、前章までに見て来た「孔子はよき人」の歌や『玉勝間』三の巻初版本とは離れていることである。宝暦十三年と寛政四年とは二五年以上の隔りがある。晩年の宣長の孔子についての一連の記述の中には「もののははれ」との関連を示すものはない。そして、宣長の『源氏物語』論は『紫文要領』から『源氏物語玉の小櫛』を経て『源氏物語玉の小櫛』へと改稿され出版に至るが、先に引用した箇所は既に『源氏物語玉の小櫛』の時点で削除されている。両者を短絡的に結び付けることには慎重でなければならぬだろう。

第二に、果たして孔子の学問への評価を抜きにして、『玉勝間』三の巻初版本における「まことの道の意にも。おのづからかなひて。直き人」といった全面的な肯定を理解することが出来るだろうかという疑問がある。そこにおける周公や孟子への批判においてはその人格が問題となっているとは思えない。また、腋とのやり取りを思い出せば、腋は宣長の学問を評して孔子と「志同じき所」があると云って「正名」を持ち出していた。「もののははれ」からのみ宣長の孔子観を捉えようとする点も全く説明されないまま放置されることになるだろう。

「もののははれ」の観点からでは宣長が「正名」に肯定的に言及している理由が充分に明らかにならないことは、その『源氏物語』観の上からも明らかである。宣長に先立つ契沖の『源註拾遺』には次のような箇所がある。

一 定家卿の詞に、哥ははかなくよむ物と知て、その外は何の習ひ傳へたる事もなしといへり。へ古今密勘に見えたりへこれ哥道にお

いてはまことの習ひなるへし。然れば此物語を見るにも大意をこれになすらへて見るへし。式部か此物語をかくに人を引てあしくせんとは思ふまじけれど、其身女にて一部始終好色に付てかけるに損せらるゝ人も有へし。又聖主賢臣などに准らへてかける所に叶はずして、罪を得たらはにや地獄には入にけん。源氏の薄雲にことありしは父子に付ていはゝ何の道ぞ。君臣に付ていはゝ又何の道ぞ。句兵部卿の浮舟におしたち給へるは朋友に付て何の道ぞ。夕霧薫のふたりは共にまめ人に似たれど、夕霧は落葉宮におしたちて柏木の靈に信なく、かほるの宇治中君の句兵部卿に迎られての後、度々たはふれしも罪すくなからず。春秋の褒貶は善人の善行、悪人の悪行を面々にしるして、これはよし、かれはあしと見せられたればこそ勸善懲悪あきらかなれ。此物語は一人の上に美惡相まはれる事をしるせり。何そこれを春秋等に比せん。

〔契沖『源註拾遺』(『契沖全集 第九卷』所収)、二二八頁〕

ここで契沖は『源氏物語』が「勸善懲悪」を目的とするものではなく、それ故『春秋』などとは異なつた書物であると述べている。そして、宣長の『紫文要領』における次のような記述はそれを踏まえたものであるといつてよいだろう。

此物語の大意、オホムネ古来の諸抄にさま／＼の説あれ共、式部が本意にかなひかたし、凡此物語を論するに、異國の儒佛の書をもて、かれこれいふはあたらぬ事也、異國の書とは大きに類のことなるもの也、自然に義理の符号する事はあれ共、それはそれ也、何の書によりてかく、かの文にならひて作るなどいふ事、みなあたらす、式部が意にたかへり、まへにもいへることく、我國には物語といふ一體の書有りて、他の儒佛百家の書とは、又全體類のことなる物なり、されその物語といふ物は、いかなる事をかきて、何のためになる物そといふに、世にありとあるよき事あしき事、めつらしき事おもしろきこと、おかしき事あはれなることのみを、しとけなく女もしにかきて、繪をかきましへなとして、つれ／＼のなくさめにより、又は心のむすほゝれて物思ほしきときのまきはしなとにするもの也、

〔『紫文要領』四・一六〕

宣長はここで具体的な書名を挙げてはいないが、「物語」が「異國の儒佛の書」とは異なったものであるという時、その一つとして『春秋』も想定されていたものと考えられる。その為、宣長の「正名」への評価の理由を明らかにする為には、「もののあはれ」論以外にも目を向ける必要がある。

こうしたことから宣長の孔子観を理解する為には、『玉勝間』第九三条を取り上げることが不可欠であると考えられる。そこで語られていた「正名」や『春秋』の編纂についての宣長の見解をどのように捉えるべきだろうか。

第二節 孔子の学問への評価

宣長の孔子観は、『玉勝間』第九三条を通して「正名」の観点から理解されるべきであると述べた。しかしながら、その仮説の反証ともなりそうな記述も宣長にはある。宣長の「正名」論理解の内実へと考察の歩を進める前に、そうした発言について確認しておきたい。それらは本稿の立場を決定的に否定するものではないと考える。

まず取り上げるのは、『古事記雑考』の一節である。『古事記雑考』は『古事記伝』一之巻二之巻の最初の草稿であり、そこには後に出版された『古事記伝』にはない次のような記述がある。

神代ノ事ハスベテ奇クシクヤシ異クシテ、後世ノモノアタリ見聞ク常ノアリサマトハ、イタク異ナル事ノミ多シ、凡テ漢國カラクニモイツクモノ、イトノ上代ニハサルアヤシキ事ノミ多カリシ也、然ルニ漢國ハ、周ノ代ナトニ降リテハヤ、人心サカシクナリテ、國ヲ治メ人ヲ導クワザノミ旨トナレルカラ、孔子ノ古キ書ドモヲ定メラレシニモ、後ノ代ニ傳ヘテ人ノ教トナリヌベキ事ヲノミ擇取テ、餘ハステラレシヨリ、後ソノ流ヲクム輩、ミナソノ心ハヘニナレリシ也、サレハ周ノ代ナトマテハ、ナホ上ツ代ノアリサマヲ書傳タル書イト多カリシカド、モハラ孔子ノ書ヲノミ旨ト學フ世ニナリテハ、サル古ノフルメカシキ書ドモハ、用ナキ物ニ思ヒナシテ取りモ見ネバ、オノヅカラスタレユキシニナリケリ、サレドナホハシド遺レルモ有シト見エテ、中ゴロマデモ上ツ代ノアヤシキ事ドモカケルモマ、見ユメレド、カノ孔子ノ

家ノ書ニノミメナレツルユエニ、サル書ヲ見テハ目ヲ驚カシテ、偽虚言ノ如クノミ思ヒテ實ニ取り用ル人モナク、又イト上ツ代ノサマヲ深く考ンモノトモオモヘラズ、天地ノ始ノ事ナトヲモ、タゞ己ガ心ニマカセテ理ヲ以テオシハカリツツ云ノミ也、

『古事記雜考』十四・九一、九二

全体の趣旨は神代の事は「奇異」くあり得ないことのように思えるけれども、それは後世の物の見方に泥んでいるからそう思えるのだと主張するものであり、そのような発言自体は版本の『古事記伝』にも存在する。ただし、この孔子についての言及は『古事記雜考』にしかない。ここで宣長は、孔子による編纂は「人ノ教」となるものを選んだので、「アヤシキ事」は除かれてしまったと述べている。これは一見すると宣長が孔子の六経編纂を真つ向から否定しているように感じられる。

もちろん、この箇所をどう読んでも宣長が肯定的な発言をしているとは解釈出来ない。しかしながら、孔子に全ての責任を帰着させない宣長の口ぶりにも注目しておく必要がある。孔子の編纂した書物が後世の人々が古えの「アヤシキ事」を信じられなくなってしまった一因となっているのであれば、宣長が孔子に罵詈雑言を浴びせかけていてもおかしくはないように思われる。それにもかかわらず、宣長は孔子に敬語すら使っている。そして、孔子の編纂が「教」に偏ったのはあくまで周代に人の心が「サカシク」なった為であり、また孔子以後の人々が「古ノフルメカシキ書ドモ」を読まなくなったのも孔子の責任とはされていない。これまで見て来たところに鑑みるならば、こうした曖昧な口ぶりの原因はやはり儒教を批判しながら孔子のみを肯定するという宣長の立場に帰着するだろう。孔子の編纂が主題となった場合でも同じ態度が貫かれているものと見るべきである。

続いて『くずばな』の一文を問題としたい。

孔子春秋を作て、亂臣賊子懼とかやいへれ共、孔丘の後、年々月々に、いよ／＼ます／＼亂臣賊子の多かりしを思へば、少しも懼れたりとは見えぬ、然るに難者は、凡て事の跡をばかへりみずして、たゞ空言のうへのみを以て、論を立たるは、譬へば能書に迷て、みだりに賣葉を信するがごとし、かの戦國のありさまなどは何とかいはん、曾て聖人道おこなはれたりとは見えぬ、

『くずばな』八・一四四

この文章は、一見すると孔子を名指してその『春秋』編纂を否定しているように感じられる。しかしながら、ここでの「孔子春秋を作て、亂臣賊子懼」という表現が、序章において紹介した『孟子』の「昔者禹、洪水を抑めて天下平かなり。周公夷狄を兼ね、猛獸を驅りて百姓寧し。孔子春秋を成して亂臣賊子懼る。」という一節であるということ想起するならば、必ずしもそうとは言いい切れない。そして、この記述は市川匡麻呂の次のような主張に対する反論として書かれている。

孔子ヨリ後、イヨく道ハ廢タリトイヘルモ、例ノ偽言ナリ、漢ノ世ヨリ今ノ清ノ世マデ、其國ヲ治ル主ハ、皆人倫ノ教ヲ本トシテ、禮樂法制ヲ設ザルハナシ、但一代ノ典ニ様ナラズ、又其徳モ聖人ニ及ザル故、聖人ノ典ノ如クニハアラネドモ、聖人ヲ師トスル事ハ同ジ、

〔市川匡麻呂『末賀乃比禮』（『本居宣長全集』所収）、八・一八九〜一九〇〕

二人の間で問題となっているのは、孔子以後道が廢れたか否かという点である。従って、宣長の発言の主眼は孔子の『春秋』編纂そのものではなく、それが人々に与えた影響の方にあると考えられる。宣長はそれが「亂臣賊子懼」という結果をもたらしたという孟子の主張は否定するものの、孔子の学問自体を俎上に載せている訳ではない。

宣長が孔子の学問を否定的に見ているのではないかという疑いを喚起する文章を見て来た。儒教を否定する宣長の批判は、確かに孔子のすぐ近くまで及んでいる。しかしながら、それらを慎重に検討すると孔子の学問自体を決定的に否定する発言はされていないことが明らかとなる。宣長はこの面でも徹底して儒教全体を否定しながら孔子のみを肯定するという態度を維持している。

第三節 学者のあるべき姿

これまでに、宣長の孔子に対する評価はその学問を否定しながらも「もののあはれ」の観点から人格を評価するというものではなく、学問についても前後の儒学に対する批判的な視線を孔子には向けていないということ述べた。しかし、そうすると何故宣長が孔子の学問を評価しているのかというよりはより深い疑問として残ることになる。

前節に引用した『くずばな』の一文の中で言及されていた『孟子』の記述は、序章において確認したように、孔子を『春秋』編纂の功績によって聖人の列に加えるものであった。宣長がそれを否定することは、孔子は聖人ではないという主張の一つの側面として解することが出来るだろう。すなわち、孔子は世の中を欺く悪人ではないという意味において聖人でないというだけでなく、そもそも世を治めていないという意味においても聖人ではないと宣長は考えている。それにもかかわらず、『玉勝間』第九三条の記述からすると宣長は孔子の学問に価値を認めている。聖人としての偉業として評価されないのであれば、孔子の学問の価値はどこにあるのだろうか。

そのことを考える為には、宣長自身の学問観について見る必要がある。もちろん、一口に宣長の学問観と言っても様々な論点があるが、まずは最も端的なものとして『宇比山踏』の一文を取り上げたい。『宇比山踏』は、宣長が『古事記伝』を書き終えた最晩年に初学者に向けて学問の方法を説いたものである。

學者はたゞ、道を尋ねて明らめしるをこそ、つとめとすべけれ、私に道を行ふべきものにはあらず、されば随分に、古の道を考へ明らめて、そのむねを、人にもをしへさとし、物にも書残しおきて、たとひ五百年千年の後にもあれ、時至りて、上にこれを用ひ行ひ給ひて、天下にしきほどこし給はん世をまつべし、これ宣長が志なり。

『宇比山踏』、一・一一

ここには、宣長の考える学者のあるべき姿が端的に述べられている^五。為政者でもない学者が、道を知ったからといって無理矢理にそれを実行しようとすることを戒め、学者はそれを人に教えたり書物として残したりすることによって、後に光が当たるのを待つべきであり、それが自分の志なのだという。

この『宇比山踏』の文章が極めて有名であることに比べて、あまり指摘されることはないが、この一文は『徂徠集』の次の記述を意識し

て書かれていると思われる^六。

不佞は則ち以為へらく道の大は、豈に庸劣の能く知る所ならんや。聖人の心は、唯だ聖人にして而る後之を知る。亦た今人の能く知る所に非ざるなり。故に其の得て推すべき者は、事と辞とのみ。事と辞とは卑卑たりと雖も、儒者の業は、唯だ章句を守り、諸を後世に伝ふのみ。力を陳べ列に就くは、唯だ是れ其の分なり。其の道の如きは、則ち以て後の聖人を竝つ。是れ不佞の志なり。^七

〔荻生徂徠『徂徠集』（『日本思想大系 荻生徂徠』所収）、五三七頁〕

一見して二つの文章がよく似ていることは明らかだろう。特に、「是れ不佞の志なり」「これ宣長が志なり」という末尾の共通は印象的である。内容上も全く同一とまでは言い得ないにしても近いものがある。というのも、徂徠が「其の道の如きは、則ち以て後の聖人を竝つ」という時、「聖人」は為政者として考えられているだろうからである。両者はともに学者が政治に関わらず学問に専念すべきことを述べている。何故宣長は門弟たちに自らの学問観を示す際に、徂徠と似た文章を書いたのだろうか。一つには、両者の間にある細かな差異に宣長の微意があると考えることも出来る。すなわち、道を知り得るか知り得ないかといった点などにおいて、実は徂徠を批判しているという解釈である。しかしながら、そのような方向で捉えるべき根拠が特に存している訳でもない。しかも、「唯だ章句を守り、諸を後世に伝ふのみ」という発言に宣長が反対するとも思えない。二つの文章の類似という事態が示唆するところに従って、素直に宣長は徂徠の文章に共感を持っていたものと解してよいのではないかと思われる。

このような事情を踏まえるならば、宣長が孔子の『春秋』編纂が聖人としての偉業であるということを否定しつつも、なおその学問に価値を認めていたということも理解出来る。宣長は『玉勝間』三の巻初版本において、孔子はあくまで道を伝えた人物であって、周公のように道を作った人物ではないと述べていた。そのような孔子観は『宇比山踏』に示されている学者の姿と一致するし、また背景にある『徂徠集』の記述をも考慮に入れるならば、宣長がそこに聖人あるかどうかという問題を重ねていたとしても不思議ではない。

さて、以上によって宣長の孔子への肯定的な態度がその学問に対する評価に基づくという本稿の立場が一定の妥当性を有していることを示すことが出来たと考える。しかしながら、『宇比山踏』の短い記述のみを以て考察が果たされたという訳にはいかない。そのことが持つ意

味をより詳細に知る為には、宣長の学問観を巡る他の論点にも言及する必要がある。

第四節 「正名」と「字」と「名」

『玉勝間』第九三条において、宣長は最終的に日本こそ名が正しいという発言をしていた。そのことの意味をより明確に知る為には、『馭戎慨言』について見る必要がある。とはいえ、眼による序に「正名」の語があることは既に序論において確認したし、その全体の趣旨が日本と中国との外交史を纏めながら、「中国」や「天子」といった言葉の使い方を問題とするものであったことも第一章に述べた通りである。もちろん、『馭戎慨言』における一つ一つの論点を余すところなく取り上げようとするならばそれだけでは不十分であるが、大枠は紹介し得たものと考ええる。そして、ここでは「正名」と宣長自身の学問との関わりという観点から一点のみを新たに問題としたい。それは「字」と「名」の区別という宣長の学問の基礎となるモチーフが「正名」と関連していることである。

『馭戎慨言』は上下巻がさらにそれぞれ上下に分けられる二巻四冊の構成を取っている。その大半は外交史の考察に当てられているが、しばしばそこから離れて言葉の使い方自体を論じる箇所がある。ここで取り上げる上之巻下の末尾もそうした箇所の一つであり、日本の儒者などが中国と尊ぶ言葉遣いをする事が繰り返して批判されている。全てを取り上げることが出来ないが、例えば次のように言われる。

すべて學問する人は。むねとかの國のふみをもみあけくれよむゆるに。目も心も。それになれては。おのづからかの王ぞ我王ワザの如く。したしく尊きものに思はれて。よろづにまさなきひがことはあるぞかし。さる心よりして。たゞもろこしをのみむねミと思ふから。何事にも。かの國の事には。漢とも唐ともいはで。かへりて御國ミツクニのことに。日本本朝などいひて。ことをわくるも。みなひがこと也。

『馭戎慨言』、八・六七

学門をする人は中国の書物ばかりを読むので、中国を中心とした言葉遣いになってしまふ。「かの王ぞ我王」のように思い、中国のことを語る際には「漢」とも「唐」とも言わずに、日本のことについては「日本」「本朝」などといって区別する。そうした態度は「ひがごと」であると言っている。これに類する発言は前後で何度も為されているが、特にこの箇所を引用したのは、続く記述に注目される点があるからである。

たとへば詩歌の事をいふとて。詩は思ふ心をいひいづるもの也。和歌は我國の風俗にて云々などいふたぐひ。まづ和歌といふも。うけばらぬこと。又我國といひ。風俗といふ。みな皇國を。せばくちひさく。かたはらになしたる詞にて。かならず皇國人のいふべきさまにあらず。かくさまのことをいはんには。歌は思ふ心をいひのぶるわざ也。詩はもろこしの國歌也。などやうにこそいふべきことなれ。すべて何事をいはむにも。此内外のわきま^{ウチト}へなくはあるべからず。皇國は内也。もろこしは外なれば。かの國の事をいはんには。分て唐には云々。漢の云々。とやうにいふべき也。皇國の事には。日本本朝本邦吾國などいふべきにあらず。

『馭戎慨言』、八・六七

この記述では、中国の事物には何も言わずに、日本の事物に「日本」「本朝」などと付け加えて区別する例が挙げられている。そして、ここでは中国の「詩」が普遍的なものであるという観点から「和歌」を日本の「風俗」であるとす立場が批判されている。この例示に特段不適当な点がある訳ではない。しかしながら、外交文書上の言葉の使い方と問題を『馭戎慨言』に一つの例として「詩」と「和歌」の話が登場するのは少し唐突なように感じられる。宣長がここでこの話題を持ち出しているのは、『馭戎慨言』に先立って『國歌八論斥非評』の中で既に論じていたからであると思われる。

周知の通り、荷田在満が書いた『國歌八論』を巡っては近世の歌学史に残る論争が起こった。荷田在満・田安宗武・賀茂真淵による最初の盛り上がり有一段落した後、大菅公圭『國歌八論斥非』が現れ問題が再燃することとなり、宣長は『國歌八論斥非評』を著し応答した。その中に次のような箇所がある。『國歌八論斥非評』は公圭の本文に宣長が評を付けるという形で書かれている為、先に公圭の主張を引用する。

凡ノ物ノ稱呼、中華ニハ作者ノ聖出タマヒタレハ、名正シク言順ヒタレトモ、此ニハツヒニサル聖出タマハサレハ、百事稱呼、ミナ中華ノ制作ヲ受テ行ヒ玉ヘル風俗ニテ、其名ハ中華ノ臣タラズ、イトモカシコク孤立セル國ナレトモ、禮制ハミナカシコノ聖作ヲマゼサル事アタハサルハ、自ラ然ラシムル勢ニテ、力及ハヌワサ也ケレハ、義ヲ枉テ此ノ歌ヲハ國詩トイハズハアルベカラス、

『國歌八論斥非評』、二・四九二

公圭は最終的には「歌」を「國詩」と呼ぶべきであると主張している。そして、その根拠は、「凡ノ物ノ稱呼」は中国において聖人が作ったものが正しいということにある。『論語』子路篇の一文が引用されていることにも留意しておいた方がいいだろう。宣長はこれに対して、次のような頭注を付けている。

コレ又大ニ非也、スベテ此論ハ名ト字トヲ一ツニ心得タルヨリミナ誤レリ、唐土ニテハ字即名也、此方ニテハ名ハ名ニシテ、字ハ後ニカリタルモノ也

『國歌八論斥非評』、二・四九二

「歌」を「國詩」と呼ぶことなど宣長の立場からすれば許容されるところではない。宣長の批判は議論の前提へと向けられる。すなわち、中国においては「字」は「名」であるが、日本においては「字」は後から借りたものに過ぎない。その点をきちんと認識しないから何事も中国の称呼が正しいと考えてしまおうと言っている。こうした「字」と「名」とを区別する発想は文字以前の伝承へと遡ろうとする宣長の学問において重要な意味を持っている。また、それは早く『排蘆小船』において既に主張されてもいる。

『國歌八論斥非評』における議論だけに着目するならば、宣長は「正名」に対して否定的な態度を取っているように見える。すなわち、「字」と「名」との区別を無視する儒者の主張する「正名」に宣長が耳を傾ける余地などないように思われる。しかしながら、これまで見て来た通り、『玉勝間』第九三条においては「正名」への肯定的な評価が為されているし、『馭戎慨言』もまた服による序文に「正名」を掲げるもので

あった。宣長は一体「正名」をどのように理解しているのだろうか。

もちろん、孔子の「正名」が「字」と「名」との区別を踏まえたものであったと考えることは出来ない。「字」が借り物であるという状況はあくまで日本に限られた話だからである。そうである以上、宣長が自らの学問と孔子の学問とを共に「正名」という語によって捉えることが可能であったのは、「正名」という概念の拡大によるものと考えるべきである。すなわち、「字」と「名」とが一致している中国とそうではない日本とにおいてそれぞれ「古」の「名」を守ろうとする営為が「正名」という言葉によって捉えられている。

第五節 『古事記』序文解釈

宣長が孔子を高く評価する理由が、その学問に対する敬意に基づくのではないかという観点から、『宇比山踏』や『馭戎慨言』及び『国歌八論斥非評』を検討して来た。それらによると、宣長が中国と日本とで国を異にし、また学問の対象をも異にするにもかかわらず、「古」を伝えたという点において孔子を尊敬していたと考えられる。

ところで、宣長はもう一つ別に学問の理想として思い描いていたものがあつた。すなわち、天武天皇・稗田阿礼・太安万侶による『古事記』の編纂である。『古事記伝』の著者である宣長が『古事記』の編纂に理想を見出すことは当然に思えるかもしれないが、事情は必ずしも単純ではない。というのも、当時既に『古事記』の序文には偽作説が存していたからである。その中であつて『古事記』序文を解釈することは、十分に思想的な営為であり、また宣長の学問観とも深く関わっている。

『古事記』の序文を偽作ではないかと疑った人物の中で、最も宣長に近く大きな影響を与えたのは、賀茂真淵である。宣長が『古事記』研究の志を打ち明け、真淵がそれを激励するいわゆる「松坂の一夜」は広く知られている二が、『古事記』序文に関しては師弟は意見を共有してはいなかった。真淵から宣長に送られた書簡の中に次のような記述がある。

○古事記、此本頭に少々注有之候、疎々といへとも所用の事も有也、惣て古事記は序文を以て、安万呂之記とすれとも、本文の文體を思

ふに和銅などよりもいと古かるへし、序は恐らくは奈良朝の人之追て書し物かとおほゆ、序中に、みことゝいふに尊の字有、尊は至貴をいふと日本紀にしるし、古事記は皆命字のみ也、上野之多古碑文に時之執政之親王・大臣を石上尊など書しかは、和銅頃専らさ書しかともいふへけれど、本文に無からは疑はし、凡日本紀も推古天皇以下は文體まち／＼也、事実の相違も有之は、是も推古以後は奈良朝にて加へしものと見ゆ、其比古事記の序も作りしか、これ等の事、後來よく考給へ、此序なくはいと前代の物と見ゆる也、

〔賀茂真淵「明和五年三月十三日本居宣長宛書簡」二十三・一三七〜一三八〕

真淵はこの後も様々な理由を挙げて自らの説を補強しているが省略する。主張の要点は、『古事記』は序文によれば和銅五年に太安万侶が形にしたということになっているが、本文の文体からするとそれよりも古く成立したものであり、従って序文は後から付け加えられたものに過ぎないということである。序文を書いた「奈良朝の人」とは、おそらく安万侶より後の誰かと考えていると見てよいだろう。

宣長は『古事記伝』二之巻の前半を『古事記』序文の解釈に当てている。そこでは、明確に『古事記』序文が偽作ではないということが述べられている。

又本文のさまと甚く異なるをもて、序は安萬侶の作るにあらず、後人のしわざなりといふ人もあれど、其は中々にくはしからぬひがころえなり、すべてのさまをよく考るに、後の他人の偽り書る物にはあらず、決く安萬侶朝臣の作るなり、本文に似ず漢めきたることはこよなければ、そのかみさばかり漢學を盛に好ませたまへりし世の事にしあれば、序の文は必如此さまに書つべきわざなるをや、

〔『記伝』九・六五〕

『古事記』の序文と本文の文体が大きく異なっているのは、当時「漢學」が盛んであった為に、序文は本格的な漢文で書かれる必要があったためであるとしている。序文を後の人の偽作であると疑っている人の名前は特に挙げられていないが、真淵のことも想定されていただろう。さて、問題は宣長がこのように『古事記』序文が真作であると主張することにどのような意味があるかということである。一見すると、真

淵による偽作説を採用しても『古事記』の価値が減ずることはないように思われる。むしろ、『古事記』本文をさらに古いものと捉えること
によつてより高い権威を認める可能性もあるだろう。それにもかかわらず、宣長が異なった立場を取る一因は、『古事記』の編纂を「古学の
理想」として見ていたからであると考えられる。そのことを示す宣長の『古事記』序文に対する注釈をいくつか見て行きたい。

當^テ今^ノ之^ニ時^ニ、不^レ改^メ其^ノ失^ヲ、未^ダ經^ニ幾^{ハク}年^ヲ、其^ノ旨^ヲ欲^ム滅^ス、
其^ノ失^トは、か^ノ多^ク加^フ虚^ニ偽^トとある是^レなり、其^ノ旨^ハ正^ニ實^ノの旨^{ナリ}なり、當^ノ時^ニ虚^ニ偽^ノ多^クなれりといへども、なほ正^ニ實^ノも全^ク滅^ビたるにあらざれ
ば、天^ノ皇^ノの海^ノのごと廣^キ御^智、鏡^ノのごと明^キけ御^心もて辨^ヘたまへば、いとよく分^ルる故^ニに、今^ノ是^ノ時^ニに改^メ正^シおか^ズば、いよ^ノ虚^ニ
偽^ノおほくなりもてゆきて、今^ノ幾^ノほどもなく正^ニ實^ノの旨^ハ滅^ビうせなむ物^ぞと、かしこく愁^シ坐^スるなり、【然^ルるに後^ノ世^ノの學^ノ問^ハは、正^ニ實^ノの處^ヲ
ばなほざりにして、たゞ漢^ノめきたる虚^ニ偽^ノの文^ヲのみ重^クくすめるはいかにぞや、】

『記伝』九・七一〜七二

基本的には序文の内容を簡単に説明する文章である。しかしながら、割注の中には序文を読む宣長の感想が顔を出す。すなわち、天武天皇
の『古事記』編纂の志に反して、「後世の學問」は「漢めきたる虚偽の文」にばかり注目していると批判している。このように後の學問の基
準として語られることは、それが學問的營為としての性格を有するものと捉えられていることを意味しているだろう。次のように更に直接的
な記述もある。

故^レ惟^レ撰^ニ錄^シ帝^ノ紀^ヲ、討^ニ覈^シ舊^ノ辭^ヲ、削^レ偽^ノ定^レ實^ヲ、欲^レ流^ニ後^ノ葉^ニ、
是^レまで勅^命なり、討^覈は、深^ク實^ヲを尋^ネて考^ヘ究^ムることなり、此^ノ一句^ヲ殊^ニに古^ノ學^ノの要^トとあることぞ、おほにな^ク看^ミ過^シそ、後^ノ葉^ハ後^ノ世^ノな
り、【欲^ノ字^ハは、撰^ノ錄^ノの上^ニに在^ルべき文^ノ意^{ナリ}なり、】

『記伝』九・七二

この一文において注目されるのは、宣長が天武天皇の勅命の中の「舊辭を討覈して」という箇所「古學の要」があると述べていることである。宣長は自らの学統を江戸時代において契沖に端を發し真淵によって發展させられたものとして語っていた。しかしながら、「古學」の精神自体は、既に『古事記』編纂の時点において実現されていた。

そして、宣長は『古事記』に対するこの上ない称賛と共に次のように述べる。

もし然るにては、此記は本彼清御原宮御宇天皇の、可畏くも大御親撰びたまひ定め賜ひ、誦たまひ唱へ賜へる古語にしあれば、世にたぐひもなく、いとも貴き御典にぞありける、然るは御世かはりて後、彼御志紹坐御擧のなからましかば、さばかり貴き古語も、阿禮が命ともろとも亡はてなましを、飲きかもおむかしきかも、天神國神の靈幸ひ坐て、和銅の大御代に此御撰録ありて、今の現に此御典の傳はり來つることよ、物學びせむ人頂に捧持て、天神國神、又二御代の天皇尊、【天武元明】又稗田老翁、太朝臣の恩頼を莫忘そね、【記の本を起し賜ひし天武天皇の元年、申年なりしに、其撰録れし元明天皇の和銅元年も申年なり、かくておほけなく宣長此傳を著し初むる今の御代の明和元年しも、又申年にあたれることをなむ、竊に奇しみ思ふ、】

『記伝』九・七五

三十五年に渡る『古事記伝』の執筆を支えたのはこのような感動だったのであろう。宣長は『古事記』が伝わって来たことについて、編纂に関わった人物だけでなく「天神國神」にまで感謝を表明している。さらに、最後の割注においては、天武天皇元年も和銅元年も申年であり、自らが『古事記伝』の執筆を始めた明和の元年もまた申年であると、『古事記』編纂と自らの学問を重ね合わせる発言までしている。そのことは宣長がどれほど強く『古事記』編纂を学問の理想として思い描いていたかということを示している。

このような『古事記』序文に対する注釈を踏まえるならば、宣長がそれを偽作ではないとしたのは、『古事記』編纂過程に学問の理想を見出していた為であるということには疑う余地がないだろう。『古事記』編纂を通して絶え行く「古」が今にまで伝わっていることは、宣長にとって奇跡とも思える事態であった。そして、それを実現した学問への尊敬と信頼とが宣長自身の原動力にもなっていたと思われる。

宣長が孔子の『春秋』編纂を肯定的に語っていることの背景には、こうした「古」を伝える学問的営為についての敬意が存している。『古

事記』編纂者たちが伝えた日本の古伝説と孔子が伝えた中国の聖人の教えとに対して宣長は正反対の評価を下すにもかかわらず、「正名」という理念は、「古」を守ろうとする志として解釈され、孔子は「理想の学者」として捉えられた。

第六節 「漢意」の中で

孔子の『春秋』編纂にしろ、天武天皇・稗田阿礼・太安万侶の『古事記』編纂にしろ、何故宣長はそれらに学問の理想を見出したのだろうか。その点について記して本章の考察の締めくくりとしたい。

宣長が「道といふことの論ひ」として『古事記伝』一之巻に収めた『直毘靈』に末尾に次のような文章がある。

かゝれば如此^{カク}まで論^{アゲツラ}ふも、道の意にはあらねども、禍津^{マガツビ}日神のみしわざ、見つゝ黙止^{ナホ}えあらず、神直毘^{カムナホビノ}神大直毘^{オホナホビノ}神の御霊^{ミタマ}たばりて、このまがをもて直^{ナホ}さむとぞよ、

「本居宣長『直毘靈』、九・六二」

儒学に対する痛烈な批判を重ねた後にこの記述が現れる。ここには、宣長学の根本的な矛盾への自覚が吐露されているように感じられる。すなわち、宣長の立場からすれば、日本古代の「實^{マコト}は道あるがゆえに道て^{コト}ふ言なく、道てふこと無けれど、道ありしなりけり」『記伝』九・五二』という姿こそが正しいのであるが、江戸時代に生きる学者として、道に背くことと知りながらも力を尽くして道について論じなければならぬという自らの状況への自覚である。この点に関連して、「漢意」についての『玉勝間』の有名な一節も印象的である。

漢意とは、漢國のふりを好み、かの國をたふとぶのみをいふにあらざ、大かた世の人の、萬の事の善惡是非を論ひ、物の理をさだめいふたぐひ、すべてみな漢籍の趣なるをいふ也、さるはからぶみをよみたる人のみ、然るにはあらざ、書といふ物一つも見たることなき者までも、同じこと也、そもからぶみをとまぬ人は、さる心にはあるまじきわざなれども、何わざも漢國をよしとして、かれをまねぶ世のならひ、千年にもあまりぬれば、おのづからその意世中にゆきわたりて、人の心の底にそみつきて、つねの地となれる故に、我はからごゝるもたらずと思ひ、これはから意にあらざ、當然理也と思ふことも、なほ漢意をはなれがたきならひぞかし、

『玉勝間』一・四八

この後も文章は続いているが省略する。「漢意」は宣長が好んで用いた言葉であつて、主に日本の古典の解釈に中国的なものを持ち込むことを批判する際などに使用される。しかしながら、ここで述べられる「漢意」は大きくその意味を拡大され、議論を好むことや物の理を定めようとすること自体が「漢意」なのであると言われている。また、「漢意」は既に人々の心に沁みついてしまつていたので、自分は「漢意」に陥つていない、これは「漢意」ではないと思つても、なお「漢意」から離れることは難しい。宣長は決して自分自身のことであるとは言わないが、このような執拗な記述は自らの体験に対する反省と無縁ではないだろう。「古」から既に遠く離れ「漢意」の中で生きていくという意識が宣長には強くあつたものと思われる。

そのことに留意しつつ再び宣長の『古事記』序文解釈に目を移すと次のような箇所が注目される。

然上古之時、言意並朴、敷レ文、構レ句、於字即難、

上古之時、此文を以見れば、阿禮が誦る語のいと古かりけむほど知られて貴し、敷レ文と構レ句とは、二にはあらず、共にたゞ文にかきうつづを云なり、於字即難とは、文に書取がたきをいふ、文は漢文なればなり、【後世の如く假字文ならむには、いかなる古言をも、書取がたきことなけれども、當時ははまだ假字のみを以て事を記す例はあらざりき、】上代のことなれば、意も言も共にいと古くして、當時のとは異なるが多かるべければ、漢文にはかき取がたかりけむこと宜なり、【上古のは、言のみならず、意も朴なりとある

をよく思ふべし、奥ありげに理めきたるすぢはさらになかりしなり、然るにかの漢文は、意にも虚りかざりのみ多くて、其旨いたく異なるぞかし、【此の文をよく味ひて、撰者のいかで上代の意言を違へじ誤らじと、勤しみ慎まれけるほどをおしはかるべく、はた書紀などの如漢文をいたくかざりたるは、上代の意言に疎かるべきことをもさととりつるべし、【此記のごとかざることなくてすら、書移しがたしとある物を、況や漢文をいたくかざりたらむには、いかでか正實のまゝには書取らるべき、】

『記伝』九・七五〜七六』

宣長が『古事記』が成立した当時、序文は流麗な漢文で書かれなければならない時代であったと考えていたことは、第三章で述べた通りである。さらに、ここでは『古事記』を書く安万侶の苦勞へ思いを巡らせている。それは『古事記』を解釈する宣長自身の苦勞とも重ねられていただろう。特に強調されているのは、日本古代の言葉を漢文で書きとることの困難さである。割注の中では仮名が未だ存在しなかったことを惜しむような発言もなされている。また、言葉を書きとることが難しいことは、その意を書きとることの難しさにも繋がる。「古」は既に失われつつあった。そして、「古」を伝える為には適しているとは言えない漢文によって書く必要があった。『古事記』編纂は「漢意」の中で為されなければならなかった。

他方で、漢文や中国の文化を完全に否定しきること出来なかったのではないだろうか。文字そのもの及び書物そのものが中国から入って来たものである以上、それらを全て無価値であると考えらるならば、『古事記』編纂も徒勞に終わってしまう。そのように考えるとき、『くずばな』における次のような文章も示唆的である。

言を以ていひ傳ふると、文字をもて書傳ふるとをくらべいはんには、互に得失有て、いづれを勝れり共定めがたき中に、古より文字を用ひなれたる、今の世の心をもて見る時は、言傳へのみならんには、萬の事おぼつかかなかるべければ、文字の方はるかにまさるべしと、誰も思ふべけれ共、上古言傳へのみなりし代の心に立かへりて見れば、其世には、文字なしとて事たらざることなし、「中略」文字は不朽の物なれば、一たび記し置つる事は、いく千年を経ても、そのまゝに遺るは文字の徳也、然れ共文字なき世は、文字無き世の心なる故に、言傳へとても、文字ある世の言傳へとは大に異にして、うきたることさらになし、今の世とても、文字知れる

人は、萬の事を文字に預くる故に、空にはえ覚え居らぬ事をも、文字しらぬ人は、返りてよく覚え居るにてさとるべし、殊に皇國
は、言靈コトタマの助くる國、言靈コトタマの幸はふ國と古語にもいひて、實に言語の妙なること、萬國にすぐれたるをや、

『くずばな』八・一二四〜一二五

これは匡麻呂が言葉による伝達は不確かなものであり、文字の存在しない日本の古事は信用できないとすることに對する反論である。宣長は「言」と「文字」とを比べ、最終的には「言靈」までを持ち出しながら、「言」によつても古を伝えることが出来たと述べている。しかしながら、それでも「文字」が否定はされていないことには注意しておくべきだろう。「言」と「文字」とは「いづれを勝れり共定めがたき」ものであり、「文字」には数千年の後にまで残るといふ「徳」があると認めている。このことを論敵に對する公正な態度など見なすことは出来ないだろう。「字」が無意味なあるいは有害なものであるとすることは、宣長自身の学問をも脅かすことになる。「文字」を知らなかつた日本古代の人々はそれで事足りたにしても、宣長にとつて「文字の徳」は不可欠のものであつた。

近世に生きる宣長は既に「漢意」の中にいる。そして、何もかもが悪く見える中国の文化の中で、「古」を伝えようとした孔子の学問のみが宣長の希望だつたのではないだろうか。中国と日本との差異を乗り越える学問の理念が、『古事記』編纂を有意味なものにし、また宣長の学問を根拠づけている。

結

本章では、宣長が学者としての孔子を高く評価していたという立場から問題となる諸点を論じて来た。まず、従来指摘されて来た孔子と「もののあはれ」との関係だけでは、宣長の孔子観を十分に説明出来ないことを述べ、宣長が孔子の学問についても否定的な発言をしていないことを確認した。その後、宣長の孔子に對する評価が『宇比山踏』に示されている学者のあるべき姿と一致すること、『馭戎慨言』及び『國歌八論斥非評』から宣長が「正名」を中国だけでなく日本の「古」を伝える営為にも拡大して適用していることを指摘し、またその点を

踏まえると宣長の『古事記』編纂に対する態度が孔子評価と重なってくると述べた。そして、そうした宣長の見解は自らが既に「漢意」の中
にいと意識していたことに起因している。『古事記』の編纂も『古事記伝』の著述も「漢意」の中で為されている。

儒教全体を否定しながら孔子のみを肯定するという一見不思議な態度を宣長に取らせたのは、こうした問題の広がりと重要性とであった
と考えたい。すなわち、中国と日本を、そして結果としてそれが正しいか誤っているかということを超えた学問の理念が宣長の頭の中には描
かれていたのである。

宣長は自らの学問を「古学」と呼んだ。そして、宣長の思想は「古」と「学」との双方に価値を認めるものであったということが出来るだ
ろう。このことは一見同語反復のように感じられるかもしれないが、必ずしもそうではない。「古」に価値を見出すが故に、「古」に存在しな
かった「学」から離れようとする思想もあり得るからである。宣長は「漢意」を批判し時に学問の弊害についても言及している。しかしなが
ら、最終的には学問への信頼が宣長の思想の根底に横たわっていた。

一
足下非僕好和歌、僕亦私非足下好儒、是何則儒也者聖人之道也、聖人之道、為國治天下安民之道也、非所以私有自樂者也、今吾人無國之可為焉、則聖人之道、抑何為哉、如修己身瑣々、奚必求諸道、牛刀之謂、可無繇免耳、足下將有為於天下、知其不可而為者、孔子尚且坐是、而況下焉乎、

二
僕不佞、幼而好學、長愈益甚、稍々取六經而讀之、歷年、略通大義、乃謂美矣哉道也、大可以治天下、小可以為國矣、然吾儕小人、雖達而明焉、亦何所施乎、孔子所與曾皙、可觀而見已、點也孔門之徒、而其所樂不在先王之道、而在浴沂詠歸矣、孔子之意、斯亦在此而不在于彼矣、僕有取于茲、而至好和歌、

三
子路・曾皙・冉有・公西華侍坐。子曰く、吾が一日爾より長ぜるを以て、吾を以てすること無かれ。居れば則ち曰ふ、吾を知らざるなりと。如し或は爾を知らば、則ち何を以てせんやと。子路率爾として對へて曰く、千乗の國、大國の間に攝し、之に加ふるに師旅を以てし、之に因るに飢饉を以てす。由や之を為めば、三年に及ぶ比、勇有りて且つ方を知らしむ可きなりと。夫子之を哂ふ。求爾は如何と。對へて曰く、方六七十、如しくは五六十、求や之を為めば、三年に及ぶ比、民を足らしむ可し。其の禮樂の如きは、以て君子を俟たんと。赤爾は如何と。對へて曰く、之を能くすと曰ふに非ず、願はくば學ばん。宗廟の事、如しくは會同には、端章甫して願はくは小相たらんと。點爾は如何と。瑟を鼓すること希なり。鏗爾として瑟を舍きて作つ。對へて曰く、三子者の撰に異なりと。子曰く、何ぞ傷まんや。亦各其の志を言ふなりと。曰く、莫春には、春服既に成る。冠者五六人、童子六七人、沂に浴し、舞雩に風じ、詠じて歸らんと。夫子喟然として歎じて曰く、吾は點に與せんと。三子者出づ。曾皙後る。曾皙曰く、夫の三子の言は如何と。子曰く、亦各其の志を言ふのみと、曰く、夫子何ぞ由を哂ふやと。曰く、國を為むるには礼を以てす。其の言譲らず。是の故に之を哂ふと。唯求は則ち那に非ざるかと。安ぞ方六七十、如しくは五六十にして、邦に非ざる者を見んと。唯赤は則ち那に非ざるかと。宗廟の事如しくは會同は、諸侯に之を如何せん。赤や之が小たらば、孰か能く之が大たらんと。

子路曾皙冉有公西華侍坐。子曰、以吾一日長乎爾、無吾以也。居則曰、不吾知也。如或爾則何以哉。子路卒爾而對曰、千乘之國、撰乎大國間、加之師旅、因之以飢饉、由也為之此及三年、可使有勇且知方也。夫子哂之。求爾何如。對曰、方六七十如五六十、求也為之及三年、可使足民也、如其禮樂以俟君子。赤爾何如。對曰、非曰能之也、願學焉宗廟之事、如會同端小甫願小相焉。點爾何如。鼓瑟希、鏗爾舍瑟

而作對曰、異乎三子之撰。子曰、何傷乎、亦各言其志也。曰、暮春者春服既成、得冠者五六人、童子六七人、浴乎沂風乎舞雩、詠而歸。夫子喟然歎曰、吾與點也。三子者出。曾皙後。曾皙曰、夫三子者之言如何。子曰、亦各言其志也已矣。曰、夫子何哂由也。子曰、為國以禮。其言不讓。是故哂之。唯求則非那也與。安見方六七十如五六十而非那也者。唯赤則非那也與。宗廟之事如會同非諸侯如之何。赤亦為之小、孰能為之大。

『論語』先進篇

四注一において引用した『論語』先進篇の記述の後半を見ればわかるように、宣長の解釈は必ずしも素直なものではない。こうした解釈の先例として、日野龍夫『宣長と秋成』、筑摩書房、一九八四年は服部南郭の次の文章を指摘している。

誠に迂大徑庭、之を用ふる所なし。拙なるかな、吾が徒の学を為す。何為ぞ今に至るまで業せざるや。然れども童より既に習ひ、遂に之が性と成り、また以て自ら得たりと為す。則ち用なしと雖も、終に乃ち是の如くにして以て老死に至るのみ。また吾が好む所に従はん。其の樂しむ所に至りても、已むことなくんば、則ち曾点舞雩の志、山水形勝、高きに嘯き清きに浴する者有らざらんや。

誠亦迂大徑庭。無所用之。拙哉吾徒為学。何為至今不業乎。然而自童既習。遂成之性。亦以為自得焉。雖則無用。終乃如是以至老死而已矣。亦從吾所好也。至其所樂。無已。則曾点舞雩之志。山水形勝嘯高浴清者乎。

〔服部南郭「送田大心序」(『日本思想大系 徂徠学派』所収)、二二六頁〕

五この記述に似た内容を持つものとして、『玉勝間』に「道をおこなふさだ」という条がある。

道をおこなふことは、君とある人のつとめ也、物まなぶ者のわざにはあらず、もの學ぶ者は、道を考へ尋ぬるぞつとめなりける、吾はかくのごとく思ひとれる故に、みづから道をおこなはむとはせず、道を考へ尋ぬることをぞつとむる、そもく道は、君の行ひ給ひて、天の下にしきほどこらし給ふわざにこそあれ、今のおこなひ道にかなはざらむからに、下なる者の、改め行はむは、わたくし事にして、中々に道のこゝろにあらず、下なる者はたゞ、よくもあれあしくもあれ、上の御おもむけにしたがひをる物にこそあれ、古の道を考へ得たらんからに、私に定めて行ふべきものにはあらずなむ、

『玉勝間』一・七〇

六 京都遊学中に書かれたと考えられる『本居宣長随筆第二卷』や『本居宣長随筆第五卷 群書摘抄』には『徂徠集』からの引用があり、宣長が『徂徠集』を見ていたことは確実である。

七
不佞則以為道之大。豈庸劣之所能知一乎。聖人之心。唯聖人而後知之。亦非今人所能知一也。故其可二得而推一者。事与レ辞耳。事与レ辞雖二卑卑焉一。儒者之業。唯守二章句一。伝二諸後世一。陳レ力就レ列。唯是其分。若二其道一。則以埃二後聖人一。是不佞之志也。

八 『国歌八論』論争については、渡部治『近世和歌思想研究』、時潮社、一九九一年が詳しい。

九 吉川幸次郎『鈴舎私淑言』(『吉川幸次郎全集 第二七卷』所収)は、宣長の「假名とは加理那なり、其字の義をばとらずて、たゞ音のみを假て、櫻を佐久羅、雪を由岐と書たぐひなり、那は字といふことなり、字を古名といへり、『古事記伝』九・一八」という記述を問題として、「字を古名といへり」ということが鄭玄の「古曰名、今日字」を踏まえているのではないかと指摘している。特に、『論語義疏』の子路篇「正名」の条の注釈に次のようにあることは注目される。

名を正すとは、書の字を正すを謂う也。古は名と曰い、今の世は字と曰う。禮記曰く、百名已上之を策に書す、と。孔子時の教えの行われざるを見、故に其の文字の誤りを正さんと欲す。

正名謂正書字也。古者曰名、今世曰字。禮記曰、百名已上書之於策。孔子見時教不行、故欲正其文字之誤。

『論語義疏』子路篇

一〇

スヘテ文字ハミナカリ物也、末ノ事也、然ルヲ文字ト我國ノ詞ト、始メヨリ一ツナル物ト心得タルカ、コレ大ナル誤ナリ、モトヨリアル言ニ、文字ヲカリ用ヒタル物ト云事ヲ知ラス、ワラフヘシ、和訓ノ、文字ニ害アル事ア人々ヨクシレトモ、漢字ノ、我國ノ言ニ害アル事ヲ知人ナシ、和訓、文字ニ害アレハ、文字、又我國ノ語ニ害アル事、イハスシテシルヘシ、サレハ文字ニツキテ言ヲ解スルハ、末ヲタツネテ本ヲワスル、也、

二 真淵との面会に関する宣長自身の記述としては、『玉勝間』二之卷の「あがたみのうしの御さとし言」があるが、「松坂の一夜」については後の佐々木信綱による創作の影響もある。その点については、田中康二『本居宣長の大東亜戦争』、ペリかん社、二〇〇九年が詳しい。

宣長三十あまりなりしほど、縣居大人のをしへをうけ給はりそめしころより、古事記の注釋を物せむころざし有て、そのことうしにもきこえけるに、さとし給へりしやうは、われももとより、神の御典ミツミをとかむと思ふ心ざしあるを、そはまづからころを清くはなれて、古のまことの意をたづねえずはあるべからず、然るにそのいにしへのころをえむことは、古言を得たるうへならはあはたはず、古言をえむことは、萬葉をよく明らむるにこそあれ、さる故に、吾はまづもはら萬葉をあきらめんとする程に、すでに年老て、のこりのよはひ、今いくばくもあらざれば、神の御ふみをとくまでにいたることえざるを、いましは年さかりにて、行きき長ければ、今よりおこたることなく、いそしみ學びなば、其心ざしとぐることに有べし、たゞし世中の物まなぶともがらを見るに、皆ひきゝ所を經ずて、まだきに高きところののぼらんとする程に、ひきゝところをだにうることにあたはず、まして高き處は、うべきやうなければ、みなひがことのみすめり、此むねをわすれず、心にしめて、まづひきゝところよりよくかためおきてこそ、たかきところにはのぼるべきわざなれ、わがいまだ神の御ふみをえとかざるは、もはら此ゆゑぞ、ゆめしなをこえて、まだきに高き所をなのぞみそと、いとねもころになん、いましめさとし給ひたりし、此御さとし言の、いとたふとくおぼえけるまゝに、いよいよ萬葉集に心をそめて、深く考へ、くりかへし問たゞして、いにしへのころ詞をさとりえて見れば、まことに世の物しり人といふものの、神の御ふみ説る趣は、みなあらぬから意のみにして、さらにまことの意はええぬものになむ有ける、

第二部

『古事記伝』における「名」の注釈

序章

第一節 「名々」の注釈―『古事記伝』允恭記の注釈―

第一部の考察では、「正名」が問題となっている『玉勝間』第九三条を中心として、宣長が孔子の「正名」を学問の理想として捉えていることを論じた。それはいわば「正名」の理念を巡るものであった。それに対して、第二部は『古事記伝』允恭記の注釈を巡って宣長の「名」についての思想の内実を考究するものとなる。特段「正名」を強調している訳ではない『古事記伝』の記述が、何故「正名」の問題となるのかという点については、序論で触れておいた。すなわち、第一に江戸期の「正名」論の個々の内容が宣長の『古事記伝』での議論と無関係ではないと考えられるからであり、宣長が同時代の「名」に対する議論をどのように踏まえているかという観点が不可欠であると考えられるからである。そして、第二には会沢正志斎は宣長が「名」を軽視し「実」に偏った思想家であると捉えていたが、果たしてそれは宣長の実像を捉えているのかという疑問がある。宣長が「名」を不当に軽視しているのではないとすれば、正志斎のような理解が生じた理由は、宣長が中国と異なるものとして構想した日本古代の「名」の在り方が独自のものであった点に求められるように思われる。では、その「名」を巡る思索はどのようなものであったのか、「正名」の思想史を視野に収めながら検討しなければならない。

本部の中心となる『古事記伝』允恭記の一連の注釈については、本格的な考察に入る前に予めその箇所を紹介し、簡単に整理しておく必要があると思われる。当該箇所の『古事記』本文は既に引用しているが、改めて掲げておいた方が便利だろう。

ここに、天皇、天の下の氏々名々の人等の氏姓の忤ひ過てることを愁ひまして、味白禱の言八十禍津日の前に、くか瓮を据ゑて、天の下の八十友の緒の氏姓を定めたまひき。また、木梨の軽の太子の御名代として、軽部を定めたまひ、大后の御名代として、刑部を定めたまひ、大后の弟、田井の中比賣の御名代として河部を定めたまひき。

『古事記』允恭記

前半部は、「盟神探湯」をして「ウヂカバネ」を定めたという記述であり、後半にはいくつかの「御名代」を定めたということが書かれている。この箇所に対する宣長の注釈は「氏々」「名々」「氏姓」「忤過」「味白壽」「言八十禍津日前」「玖訶瓮」「八十友緒」「定賜」「輕太子」「御名代」「刑部」「田井中比賣」「河部」の項目に分かれている。この内で本稿の関心から注目されるのは前半の六つであるが、「氏々」と「味白壽」は用例を示すのみの短い注釈である為、残る四つが問題となる。出来るだけ丁寧に本文を見て行きたいが、流石に全文を引用するのは冗長に過ぎると思われる。全文は【付録三】に示しておいたので、ここでは引証などは適宜省くことにする。まず、「名々」の注釈である。

○名々、まづ名は【名と云言の本の意は、為なり、為とは、為りたるさま状を云、其は常に為人と云も為りたる形状と云事、又物の形を那理と云も同意にて名と云ももと其物のある状なり、たとへば筆は文を書手なる由の名、硯は墨を摩る由の名、なるが如し、萬の物の名皆然り、人の名も其ある状に依て負たるものなり、】

「『記伝』、十二・一八六」

冒頭のほとんど何も言っていない時点であるにもかかわらず、長い割中が付けられている。その内容は、「名」の語源を「為」であるとし、物事の「ある状」から名付けるのだと説明している。それは『古事記伝』三之巻の冒頭の「天地」の箇所での「凡て皇國の古言は、たゞに其物其事のあるかたちのまゝに、やすく云初名づけ初たることにして、さらに深き理などを思ひて言る物には非ざれば、『記伝』九・一一二」^{イヒシメナ}という広く知られた一文の見解ともつながるものであり、『古事記伝』の注釈全体に関わる「名」に対する一般的で抽象的な議論であると云ってよいだろう。注釈は次のように続く。

もと其人のある状【行状容貌由縁、其外くさぐぐ、】を賛稱て負けたる物にて名を呼は尊みなり、【其名たとひ賛たる言には非るも負

けたる意は賛^{ホメ}たるものなり、故名^レを呼^{イフ}は尊^{タラト}みなり、然るに漢國^ノにては人の名を呼^{イフ}を不敬^{ナメシ}とするは反^{ウラウヘ}の差^{タガヒ}なり、皇國^{ニテ}も後^ノになりては、人の名を呼^{イフ}を不敬^{ナメシ}とするは漢^ノのうつりなり、のちのならひを以て古^ヘを疑ふことなかれ、】

【『記伝』、十二・一八六】

割注を飛ばして読むならば、先の引用と本文は繋がっている。そこで言われているのは「名」は人の「ある状」を「賛稱て」つけるものであるということである。そして、再び付けられた割注に目を移すと。中国においては人の名を呼ぶことを「不敬」とすることが、日本と反対であると述べられる。すなわち、日本と中国の対比と共に古代日本において「諱」が存在しなかったことが主張されている。

さて古^ヘは氏^ノ々の職^{ワザ}業^ザ各定まりて、世^{ヒツギ}々相繼^{ヒツギ}て仕奉^ヘりつれば、其職^ノ即^チ其家^ノの名^ノなる故^ニに、【氏^ノ々の職^ノ業^ハ、もと其先祖^ノの徳^ノ功^ニに因^リてうけたまはり仕奉^ルるなれば、是も賛^{ホメ}たる方^ニにて名^{ナリ}なり、】即^チ其職^ノ業^ヲを指^シても名^ト云理^シ、さて其^ノは其家^ニに世^々に傳^ハる故^ニに其名^ノ即^チ姓^ノの如^シし、されば名^ナ々と云^ハは職^ヲ々^ニて即^チ此^レも氏^々と云^ヒにひとしきなり、

【『記伝』、十二・一八六】

話題が少し変わり、ここでようやく本文中の「名々」についての説明となる。「名々」とはその家の「職業」を指し、それ故要するに「氏々」というのと同じであると述べられる。『古事記』本文の理解上は、「名々」が「氏々」と等しいということだけを押さえておけばよいだろう。しかし、宣長は両者が同じ意味で用いられる理由を追求していく。その結果がここまでの注釈である。

これ以後も「名々」の注釈は続くが、資料の引証が中心である為、大半は省略する。ただし、その内には一つ注目に値するものがある。

續紀十七の詔に、進^{ススミテ}弓^ハ波^{カケマケモカシコキメラミコトノオホミナヲウケタマハリシゾキテハハオホミオヤノミナヲカガワリテシラスクニテメノシタヲバナデタマヒ}挂^{タマフ} 畏^{タマフ} 天^{ヲトコノミチチノナ} 皇^{ヲトコノミチチノナ} 大御名^{ヲトコノミチチノナ} 乎受賜^{ヲトコノミチチノナ} 利退^{ヲトコノミチチノナ} 弓^{ヲトコノミチチノナ} 波^{ヲトコノミチチノナ} 婆^{ヲトコノミチチノナ} 々^{ヲトコノミチチノナ} 大御祖^{ヲトコノミチチノナ} 乃御名^{ヲトコノミチチノナ} 乎蒙^{ヲトコノミチチノナ} 弓^{ヲトコノミチチノナ} 之^{ヲトコノミチチノナ} 食^{ヲトコノミチチノナ} 國^{ヲトコノミチチノナ} 天下^{ヲトコノミチチノナ} 乎婆^{ヲトコノミチチノナ} 撫^{ヲトコノミチチノナ} 賜^{ヲトコノミチチノナ} 惠^{ヲトコノミチチノナ} 賜^{ヲトコノミチチノナ} 夫^{ヲトコノミチチノナ} 男^{ヲトコノミチチノナ} 能^{ヲトコノミチチノナ} 未^{ヲトコノミチチノナ} 父^{ヲトコノミチチノナ} 名^{ヲトコノミチチノナ}

オヒテオミナハイハレヌモノニアレヤタチナラヒツカヘマツリシコトワリナリト
負弓女波伊婆禮奴物爾阿禮夜立雙仕奉自理在止云々、こは天津日嗣所^{スミワザ}知^ノ觀^ハ御^ハ職業^ハを^ハ天皇大御名^ハ【又^ハ婆^ハ々^ハは^ハ母^ハにて、】^{キサキミヤ}後^ハ宮^ハの^ハ御^ハ政^ハを^ハ御^ハ
母の御名と詔へり、【次に父名負弓とあるも、父の職業を承繼を云り、】^{ウケツグ}

「『記伝』、十二・一八七」

ここで宣長は、『続日本紀』の一文を引用して天皇についてもその「名」は「職業」を意味していると述べている。すなわち、「職業」は「ウヂカバネ」に関わるとともに天皇にも関わるものであると宣長は見ている^三。

「名々」の注釈について確認した。この時点で既に、以下に続く注釈全体の基本的な話題は出揃っている。しかしながら、この箇所がどのような問題を提起しており、どれほどの重要性を持っているかということは明らかではないだろう。もちろん、「名」の定義をどのように理解するべきか、「諱」の否定や「ウヂカバネ」と「職業」の関係及びその天皇への広がりは何を意味しているのかといった疑問はすぐに浮かぶが、これらは今日までの宣長研究において注目されて来た主題であるとは言い難い。本稿はそれぞれの問題を扱いながらそれらが宣長の思想全体の中で重要な意味を持っていることを示して行かなければならない。

第二節 「氏姓」の注釈―『古事記伝』允恭記の注釈 二

続く「氏姓」の項目にも長い注釈が付けられている。「名々」の中でも「ウヂカバネ」への言及はあったが、より詳細な論述が展開されていく。

○氏姓は、宇^{ウヂ}遲^チ加^カ婆^バ禰^ネと訓、宇^{ウヂ}遲^チと云物は常に人の心得たるが如し、【源平藤原などの類是なり、】加^カ婆^バ禰^ネと云は、宇^{ウヂ}遲^チを尊^{タツト}みたる號^ナにして即^チ宇^{ウヂ}遲^チをも云り、【源平藤原の類は、氏^{ウヂ}なるを其^シをも、加^カ婆^バ禰^ネとも云なり、】宇^{ウヂ}遲^チもも^{ホメ}と賛^{ツケ}て負^{ツケ}たる物なればなり、【是^{ホメ}はた言^{ホメ}は賛

たる言に非るも、負たる意はほめたるものなり【又朝臣宿禰など、宇遲の下に着て呼ぶ物をも云り、此は固コ 贊モトヨリ 尊ホメ みたる號ナなり、又宇遲と朝臣宿禰の類とを連ねても加婆禰と云り、【藤原朝臣大伴宿禰などの如し、】されば宇遲と云は、源平藤原の類に局カキり、【朝臣宿禰の類を宇遲と云ることは無し、】加婆禰と云は、宇遲にも朝臣宿禰の類にも連て呼ぶにも恒ワタ 號ナなり、宇遲と加婆禰との差別ケチメ 大カク 小クゴト 如此し、さて宇遲加婆禰と連ねて云には、宇遲【源平藤原の類】と加婆禰【朝臣宿禰の類】とを分て並べて云るも在り、又た何となく重ねて云るもあり、此の氏姓何れに見ても違はず、

「『記伝』、十二・一八七」

「ウヂ」と「カバネ」との相違が問題とされる。宣長によれば、「ウヂ」は源平橘などの類であり、「カバネ」は朝臣や宿禰と源平橘の双方を含む概念である。このような包含関係が成立するのは、「カバネ」は「ウヂ」を「尊みたる號」であり、「ウヂ」ももともとは「贊て負たる物」であるという共通点による。「名々」の項目で人の名は「贊稱て負けたる物」と言われていた文脈がここまで続いていると見てよいだろう。このように明細な議論をしているにもかかわらず、宣長は『古事記』本文の「氏姓」については、「ウヂ」と「カバネ」を分けていると見てもよいし、ただ何となく重ねて言っていると見てもよいとする。そして、この後さらに長い割注を付け加えている。そこを見ると宣長が「ウヂカバネ」にこだわっている理由の一端が明らかになる。

【さて宇遲に、氏字を書くはよく當れり、加婆禰に姓字は、當る處と當らぬ處と在り、然るを、世人宇遲加婆禰の義をひたすら此姓に因て分別むとする故にいとまぎらはしきが如し、故今これを委曲に辨へ云む、まづ漢國にて、姓と氏と別なるが如くなれども、常に通はして一にも言へり、姓某氏と云るにて知べし、然れども用ひざまは同じからず、姓某氏とは常にいへども氏某姓と云ることは無きにて知べし、さて源藤原の類は、姓と云ても氏と云ても宜しく、凡て宇遲加婆禰と云に、氏姓と書くも當れることなれども、加婆禰と云中に、姓字の當らぬ處ある故は、いかにと云に、朝臣宿禰の類は、漢國には無き物なれば、是に當る字は無きなり、姓字は、源藤原などを云時の、加婆禰には當れども、朝臣宿禰の類を云時の、加婆禰には當らざるを強て漢文に書むとする時は、止事を得ず、此字を用ひて、書紀などに賜姓曰朝臣一など書れたるから紛れて、朝臣宿禰の類を姓、藤原大伴の類を氏と心得たる人もあれど非なり、若然云ときは、

源も平も藤原も共に、朝臣なれば、皆同姓と為むか、されば朝臣宿禰の類を、姓と心得ては、源藤原の類と混ひて分別なし、故後世の書どもには、朝臣宿禰の類には戸と書て分つなり、此はたゞ借字なれば、姓字を書むよりは紛れなくて勝れり、然れども正しき漢文には、戸字などは書くべくもあらざれば姑く姓と書むも難無し、讀人の心にわきまへて字に惑ふまじきなり、ゆめく姓字には拘はるべからず、此字を忘れて思ふべきなり、】

『記伝』、十二・一八七〜一八八

ここでは日本の「ウヂカバネ」と中国の「姓氏」との比較が行われている。世の人は字に泥んで中国の「姓氏」から日本の「ウヂカバネ」を捉えようとするので混乱してしまっているとして、あくまで両者を異なるものとして捉えるべきことが述べられている。具体的な人名は挙げられていないが、このことは同時代において「姓氏」と「ウヂカバネ」を巡る議論があったことを示唆している。それに対して応答しようとした為に、『古事記』本文の読解上の必要を越えた詳細な注釈を宣長は書いたと考えられる。ただし、宣長の応答の意図や思想的意味については考究の必要が残される。

第三節 「忤過」「言八十禍津日前」の注釈―『古事記伝』允恭記の注釈 三

「忤過」と「言八十禍津日前」の注釈は、これまでの二つほど長くないので節を分けずにまとめて見ることにする。また、両者はともに「ウヂカバネ」の重要性を示すものであるという点でも共通している。まず、「忤過」の注釈である。

○忤過は、凡て氏姓は朝廷より賜ふ物にして【其本を推究めて思へば、天下の人等の氏姓を悉に朝廷より賜ふべきには非れば、初はおのづからに定まりたる多かるべけれど、既に定まりたる上にては、私には漫にせず、皆朝廷よりぞ治賜へる、】いさゝかも私にす

ること能はず、古は是を甚重くして嚴なりしこと、世々の史に見えたるが如し、然はあれども猶おのづから紛ひても忤ひ又偽る者もありしなり、

『記伝』、十二・一八八

割注を除いた部分を読むと、「ウヂカバネ」は朝廷より賜る重要なものであり、古代には私に改変してはならないものであったと述べられている。しかし、それ以上に注目されるのは割注の部分である。宣長はそこで究極的には、全ての「氏姓」が朝廷から賜ったものであるという訳ではなく、「おのづから」発生したのも多いはずだとしている。何故このように対立するように見える見解を並べているのか、この点も考察が必要になるだろう。

「盟神探湯」が行われた場所である「言八十禍津日前」には次のような注釈が付けられている。

○言八十禍津日前は、尋常の地名とは聞えず、故思ふにこは此度の深湯の事に依て殊に負給へる名なるべし、されば即味白禱前のことなり、八十禍津日の事は、上巻禍津日神の下に云るが如し、【傳六の五十七葉】氏姓の忤過つは、世の禍事なるを糺し賜ふ地なる由にて如是は負せ賜へるにや、【甘檜坐神社四座も若くは此深湯立に依て齋祭賜ふ神には非るか、若然もあらば、其四座は、八十禍津日、大禍津日、神直毘、大直毘の四柱神などにや坐らむ、此はたゞこゝろみに云のみなり、】言は、氏姓を忤ひ偽り云言欺、【師は、古文の言なるべし、と云れつれども心得ぬ説なり、】万葉十四【十九丁】に、宇都世美能夜蘇許登乃敝波思氣久等母安良蘇比可禰弓安乎許登奈須那、【許登乃敝は、稻掛大平云、言那比なるべし、音を音なひといふに同じ、】此と下上の異あれど、八十と續きたるさま同じ、前は崎なり、【師は、久麻と訓て檜隈と云地是なるべし、と云れたる檜隈も同きあたりの地なれば、其説もさることなれども、書紀に叩と作れたればなお崎なり、記中の例崎にもみな前字を書たり、】

『記伝』、十二・一八八〜一八九

宣長は「言八十禍津日前」を「尋常の地名」ではないとし、「ウヂカバネ」が乱れたという「禍事」を正したことからこの地名が生じたとしている。さらに割注の中では、「禍津日」だけではなく、「直毘」にすら言及している。広く知られるように、「禍津日」がいる為はこの世には必ず悪が存在するが、「直毘」の力によってその悪が正されていくという思想が宣長にはあった^四。そして、善悪が相移り最終的に「全吉善」になるという理を、「奇しきかも、靈しきかも、妙なるかも、妙なるかも」「記伝」、九・二九六」とまで言っている。このようにその思想の根本的な部分を宣長はこの箇所を持ち込んでいる。そのことは「ウヂカバネ」の重要性を極めて明確に示している。

第四節 本部の構成

以上『古事記伝』允恭記「盟神探湯」の段の注釈を紹介してきた。そこで見いだされた諸論点を概ね順々に論じていく形で本部は構成される。ただし、そうすると真つ先に問題となるのは「名」の定義であるが、これについては独立して扱うことはしない。他のより具体的な事柄に対する注釈を見て行く過程で徐々に明らかにしていく方がよいと考える為である。

第一章「死者の名を呼ぶ―「諱」の問題」では、その章題の通り、宣長が古代日本における「諱」の存在を否定していたのは何故かということ論じる。他の箇所の宣長の発言や同時代の思想家の言説を踏まえると、それは単なる事実認識上の問題ではなく、より思想的な意味を持つているものと考えられる。そして、それは宣長の思想全体とも深い繋がりを持つものであることを明らかにする。

第二章「氏姓と政―古えの社会秩序」では、宣長が何故「ウヂカバネ」を「禍津日」まで持ち出すほど重要視していたのかということ問題を問う。ここでは、まず宣長に先立つ「儒者」による「姓氏」を巡る議論との関係を検討し、次いで「ウヂカバネ」と「職業」との考察へと進む。そして、宣長が「ウヂカバネ」を重く見ているのはそれが古代日本の政治制度と深く関わるものとして捉えられているからだと示す。

第三章「尊び呼ぶ―『姓氏録』序文解釈を起点に」では、前章の内容を引き継ぎつつ、宣長が「ウヂカバネ」を語る際に天皇にも言及していたことから生じる両者の関係についての疑問に取り組む。宣長において「ウヂカバネ」と「天皇」との成立には共通する性質があり、それは「名」の在り方と繋がっている。本章では宣長が『姓氏録』序文と異なった「ウヂカバネ」の成立経緯を描いていることを指摘する所から

論を始め、そうした地点まで至ることになる。そして、宣長における「名」の思想と「神」の注釈の關係に言及する。それは本稿が允恭記の注釈に着目することになったきっかけ、すなわち『古事記伝』三の巻の冒頭付近の有名な「神名」についての注釈において何故「盟神探湯」の段への参照指示があるのかという疑問への応答である。

一本稿では後に宣長の「ウヂカバネ」についての思想を考察することになる。宣長自身の表記は「氏族」「姓氏」「姓」「氏」など様々であり、ルビの有無も箇所によって異なる。さらに他の思想家からの引用も含めると、中国の話と日本の話が見分けにくくなる恐れがある。その為、引用文中の表現に言及する場合以外は、「ウヂカバネ」という表記を用いる。

二 宣長は次のような箇所でも同じ趣旨のことを述べている。その際允恭記の用例が根拠として用いられている。

ウヂウヂナナ
氏々名々などありて、名も姓の事也、姓と名とはあらず、つねにいふ姓名とは異也、さて韓人に姓を賜へる事は、此次の文には見え
ず、漏たるか、但し此年五月辛未、從五位上薩妙觀、賜三姓河上忌寸といふより、正八位上答本陽春麻田連といふまで、廿四人に、お
のく姓を賜へること見えたり、これか、又天平寶字五年三月などにも、韓人に姓を賜へること、多く見えたり、

『續紀歷朝詔詞解』、六・二四二

三 この点について宣長は真淵とのやりとりにおいても同様の見解を示している。真淵からの回答が必ずしも宣長の問題意識を正面から受け取るものではない点が興味深い。何れにせよ宣長はここで述べていることをそのまま『古事記伝』にも組み込んでいた。

○大御名乎受賜云々、御名乎蒙之、大御名ヲ受賜トハ、天皇ト申ス名號ヲ受繼マス事カ、然ラハ婆々大御祖ハ、元明天皇ヲ申スカ、又思フニ、
スベテ名ト云ニ、其職分ヲサシテ云事アルカト思フ、氏々名々ナト、其外紀ニモ、其意ニ云所見ユ、シカレハコ、モ御名ト云ハ、天皇ノ
天津日嗣ノ御業ヲサシテ、大御名ト云カ、

上は先天皇〔と申ス〕御名つけを受得給ふ事をのたまひて、其御名を得給ふ事は、御はくの天皇の御名づけを蒙てしより起る事との
たまふなるへし、さて是は、藤原氏の事を、御母天皇のの給ひおかせ給ひし事を、つよくしらせ給はんとての事也、

『續紀宣命問目』、七・一二（字下げは真淵の回答）

四 この点については、東より子『宣長神学の構造―仮構された「神代」』、ペリかん社、一九九九年、第五章に詳しい。

第一章 死者の名を呼ぶ―「諱」の問題

序

「諱（忌み名）」とは、人の名を呼ぶことを憚る風習である。明細な事情や具体的な事例を汲み尽くさない漠とした定義ではあるが、大枠としてそのように理解してよいだろう。中国を始めとして近代以前の漢字文化圏に広く見られた現象であり、日本においても古代から行われていた。

しかし、そうした見解が一般的になったのはさほど古いことではなく、穂積陳重の『実名敬避俗研究』以後のことであると思われる。そこにおいて、フレイザーの『金枝篇』や「タブー」の概念など当時最先端の知識を駆使して、古代日本における「諱」の存在が主張され、部分的な議論はともかく「諱」の存在自体は広く受け入れられた。そして、その歴史的業績において主な論敵となったのは、本居宣長である。序章でも確認した『古事記伝』における「諱」は中国に由来するものであり、それ故古代日本にはなかったという主張は、穂積以前における「諱」に対する代表的な見解であった。

そのどちらが正しいかと問題を蒸し返すことは、本稿の関心ではない。注目したいのは、穂積の研究が宣長とは全く異なった前提に立って行われたものであるということである。ここでは、宣長の見解は時代の制約あるいは先駆者故の誤解として扱われた。「諱」の有無が主題である限り、そのような態度は殊更に批判されるべきものではないだろう。しかし他方で、宣長が何故「諱」を否定したのか、その背景に何が存しているのかといったことが捨象されてしまったことも確かである。二人が違う場所で戦った結果、宣長の主張の意図は正面から受け止められることなく宙に浮いたままなのである。

従って、宣長の思想についての考察を試みようとする立場からすれば、その「諱」に対する態度を単に事実誤認として済ますのではなく、思想の一部として、どのような背景の下に語られどのような意味を持つものであるかを検討するという課題が残されている。しかも、既に序章において見た『古事記伝』允恭記における一連の「名」を巡る注釈の中での語られ方からすれば、それは単に残された課題というだけでなく、積極的に論じられるべき重要性を有しているものと考えられる。

そのような観点から、本章ではまず宣長の他の箇所での「諱」についての発言を確認した後、思想的背景との関りを明らかにする作業へと進む。そして、それらを踏まえた上で最終的に宣長が何故日本古代における「諱」の存在を否定したのかということ考察することにし

たい。

第一節 「諱」と漢心

『古事記伝』允恭記における「名々」の注釈において、日本古代における「諱」の存在が確かに否定されているが、その記述は短く端的である。従って、もう少し詳細な記述を見ておくべきだろう。

宣長が日本古代において「諱」が無かったことを明確に述べている文章として神武記の次のような箇所が挙げられる。

神倭伊波禮毘古命、御名義上卷傳十七【九十一葉】に見ゆ、【書紀に諱彦火々出見とあるは、心得ぬ書ざまなり、先此天皇をも彦火々出見と申せしことの由は、傳十六四十六葉に云るが如し、然るに是を諱としも書れたるは、漢國の史どもに、其帝諱某と云例に倣てなれども、甚く事たがへり、皇國の上代の天皇たちの大御名は、諱と申すべきに非ず、凡て尊むべき人の名を呼ぶことを忌憚るは、本外國の俗なり、名は本其人を美稱ていふものにて、上代には稱名にも多く名てふことをつけたり、大名持などの如し、されば後世萬事漢國の制に因たまふ代に至てこそ、天皇の大御名をば諱と申すべきなれ、上代のは何れの御名も、諱と申すべきに非ず、仁賢紀に諱大脚と記して、註に、自餘諸天皇不レ言二諱字一、而至此天皇一獨書者據二旧本一耳とあり、此大脚を諱と書るも非なり、さて自餘天皇には諱を言さずとあれば、此神武天皇の彦火々出見てふ御名も、古書には諱とあらざりしを、撰者のさかしらに然書れたること著し、さて上代には名を忌こと無ければ、伊美那と云も古言に非ず、諱字に就て設たる訓なり、又此字を多々乃美那と訓るも古言にあらず、是は稱名諡などに對へて、唯何となき常の名と云意にて設たる訓なり、】

『記伝』十・三一七

割注の中では、『日本書紀』で神武天皇について「諱彦火々出見」という記述があることが問題とされている。宣長は日本古代には「諱」という習慣はなかったのだから、この記述は『日本書紀』の編纂者が中国の書物も真似た結果生じたものに過ぎないという立場を貫いている。さらに「諱」に対する「イミナ」という読み方自体が上代から存していたものではなく漢字に合わせて作った言葉であるとも述べている。ただし、この注釈において古代日本に「諱」が存在しなかったと判断する理由が新たに出てくるわけではない。「名は本其人を美稱ていふもの」という説明は允恭記においても為されていた。

考察を先に進める為に、允恭記の注釈にはない要素を持つものとして取り上げたいのは「御名代」についての注釈である。宣長は「御名代」について「御名代は、其御名を後世に廣く遺し傳へ賜はむために、其部の民を定め置くゝなり」と説明する。そして、それが古くからあったことを述べた後、この箇所末尾の割注の中に次のような記述がある。

さて大かた名と云物は、貴きも賤きも、皆其人を美稱へたる方にて名を呼は、其人を敬ひ賞る意なり、然るを後世になりては、人名を呼は無禮として、諱憚ることとなるは、漢國の俗にならへるものなり、古の御世々に御名代を定置れしは、右に引る書紀の卷々にも見えたる如く、其御名を物に因せて、後世に廣くのこし賜はむとの御所為なるを、此孝徳天皇の御世に、其御名を軽々しく呼ことを可畏しとして、是を罷られしは漢意にして、古の御意とは反なり、これらを以ても皇國と漢國と、よろず心ばへの異なることをさとるべし、

「『記伝』一二・五一〜五二」

ここでも、「諱」が古代日本には存在しなかったことが述べられている。「御名代」としてその「名」を後世に残していたのはその証拠であると言う。そして、注目したいのは、「諱」にもとづいて「御名代」の習慣をやめたことを「漢意」であり、「古の御意とは反」であると言っていることである。すなわち、「諱」は単に存在しなかっただけでなく、「古の御意」に反し、それによって「古の御意」が破壊されるようなものである。この点に鑑みるに、宣長は一定の価値判断を伴って「諱」の存在を否定していると思われる。ただし、一口に「漢意」と言ってもそれがどのような意味において言われているのかということとは現時点では明らかではない。

ところで、このように「諱」と「漢意」ということをキーワードとしたとき、目に留まる文章がある。それは、『玉勝間』の第一一二条の「から國にて孔丘が名をいむ事」という箇所である^二。

もろこしの國に、今の清の代に、その王が、孔子の諱を避^{イミナ}とて、丘字の畫を省^{サク}きてかくことをはじめて、秦漢より明にいたるまで、夫子を尊むことをしらざりしといひて、いみしげにみづからほこれども、これいとをこなること也、もしまことに孔丘をたふとむとならば、其道をこそよく行ふべきことなれ、その道をば、全くもおこなはずして、たゞいたづらに、其人のみをたふとまは、なにのいみしき事かあらむ、其道をだによく行ひなば、いにしへよりいむことなくて有來^リつる、其もじは、今さらいまずとて、なでふことかあらむ、これたゞ道をたふとみがほして、世の人にいみしく思はせむためのはかりこと也、すべてかの國人のしわざは、大かたいにしへよりかくのごとくにて、聖賢といふ物をたふとむを、いみしき事にすなるは、みなまことに尊むにはあらず、名をむさぼるしわざ也、

「『玉勝間』、一・九十五〜九十六」

ここで問題となっているのは清代の儒者が孔子の「諱」を避け始めたことであり、今までやっていなかったことを急に始めるのは、本当に孔子を尊敬しているからではなく、自分がよく思われたいからであると批判している。そして、その後中国では「いにしへ」から同様の有様であって、聖賢を尊むのも実は「名をむさぼるしわざ」であると言っている。後半部は、いわゆる「漢意」批判の典型的な主張であると言つて良いだろう。

もちろん、ここで扱われているのは、清代の事例であつて、「諱」一般ではない。しかし、宣長がそれに続けて、「諱」がどのようなべきかではなく^三、中国の文化は欺瞞に満ちていると書くとき、その脳裏には「いにしへ」からの「諱」全てが作り飾るものとして意識されてはいなかったらうか。そして、『古事記伝』において「諱」が「漢意」であると言われていたのも、それを積極的に否定したいという意図があるのではないか。

これらは現時点では推測に過ぎない。その予想の正否は、いずれにしても、宣長の「諱」に対する考えをより明細にしていく中で判断しなければならぬだろう。ここで確認したのは、ただ宣長の「諱」の否定の仕方が更なる考究の必要性を示唆するほどに強いものであるという

ことである^四。では、宣長は「諱」について具体的にどのよう^四に考えていたのだろうか。そのことを明らかにする為に、続いて宣長が意識していたと思われる思想史的背景について考察を進めたい。

第二節 「諱」と正名―「諱」を巡る思想史的背景―

宣長は「諱」を「漢意」であると言っていた。その意味するところは何かということについて考察するのが目下の課題である。その為に、宣長以外の「諱」に対する言説を見ていきたい。宣長が明細な注釈を以て「諱」の存在を否定することからすればその背景には先行する論脈が存しているのではないかと思われるが、この思想史的考察には困難も付き纏う。第一に宣長が「諱」を否定する際に直接名前を出して論じていないことであり、第二には何故「諱」をするのかということについての思想史が整備されていないことである^五。しかしながら、江戸期の文献を検討すると「諱」についての言説が存しており、宣長が意識していたのではないかと考えられるものもある。

まず指摘したいのは、「諱」と「正名」との関係である。宣長と「正名」の思想史との関りは本稿の主題であり、特に第一章において論じたが、これまではその具体的な内容にはあまり立ち入って来なかった。第二部では必要に応じて個々の議論に言及していく。「諱」と「正名」との繋がりを示すものとして次に引用するのは鈴木貞齋『辨伊藤維楨號仁齋』である。

某曰く、孔孟之学を為さんと欲する者は、名分之大義を明らめざるべからず。未だ名分之大義を明らめざるありて、而も能く孔孟之学を為す者有らざる也。「中略」然るに本邦未だ其の礼之嚴なること是の如くなるを聞かざる也。唯だ古より御諱に於いて、則ち国人を説きて国民と為す如く、挙げて以て其礼之有るを見るべき也。「中略」近世伊藤維楨なる者有り。「中略」然るに其齋と号す者を見れば、則ち仁と曰う。噫嘻。孔孟之道、之を要するに専ら五典に在り、而して自ら先んじて之に反す。^六

〔鈴木貞齋『辨伊藤維楨號仁齋』（『日本儒林叢書 第四卷』所収）、一―二頁〕

これは伊藤仁斎を非難するものである。その号「仁斎」の「仁」という字は、天皇の「御諱」を犯すものであって、儒者のすべきことではないと言ふ。重要なのは、そのことが「孔孟之学」の根本としての「名分之大義」に関わる「正名」との関わりにおいて捉えられていることである。それは要するに「名」を正すことによつて身分秩序を厳密にするという思想である。すなわち、この文章からは何故「諱」をするのかということについて、その効果の点から答える視点が看取される。なお、この文章は留守希斎『称呼弁正』にも収められている。何れにしても宣長が直接見たかどうかは定かではないが、その点からも近世の「正名」論との繋がりは指摘出来るだろう。

そして、太宰春台の『斥非』にも注目される箇所がある。

凡人名有り字有り。名は、自称する所、字は、人の称する所也。名は、父の命ずる所也。故に自ら之を称す。字は、人の与る所、以て徳を表する所也。故に人之を称す。凡て自称する者、天子の朕と称し、予一人と称し、諸侯の孤寡不穀と称するを除く外は、尊長の卑幼に於き、貴者の卑者に於き、師の弟子に於ると雖も、皆名を称す。「中略」夫れ称呼は、礼の大節也。敬慢焉に係る。故に君子之を慎む。倭儒乃ち之を忽にす。言語書札、往往称呼を誤る。常に末学書生の書札を作り、及び人に詩若しくは文を贈るに、或は与る所の名を題し、或は自ら其の字を書するを見る。皆失礼為り。華人は為さざる也。^ハ

〔太宰春台『斥非』（『日本思想大系 徂徠学派』所収）、一四〇頁〕

この一文は「名」と「字」のあり方について述べたものであり、「名」を軽々しく用いないことは「諱」に関することであると言つてよい。ここに直接「正名」ということは出て来ないが、立場によつて「名」の扱い方を厳密にすることを主張するものである。また第一章に見たように春台は江戸期の「正名」を巡る議論において多くの批判を集めたことから、この一文を「正名」と関連させて理解することは不当ではないだろう。

さて、これらの主張に対して宣長はどのような態度を取るだろうか。既に第一部において宣長が近世の「正名」を巡る議論に関わっており、日本独自の「名」を守るべきであるという立場を取っていたことを確認した。その点を踏まえるならば、儒者たちが「諱」のあり方を儒教の經典に従つて改めるように主張することを宣長は決して快く思わなかつただろう。それは中国を理想とすることであり「漢意」と呼ばれてし

かるべきものである。

しかしながら、それへの反発のみを以て「諱」の不在を主張しているとは考えにくい。中国に従った「諱」のあり方に問題があるとしても、日本独自の「諱」があることは必ずしも否定されないからである。鈴木貞齋の文章にあったように、天皇の「御諱」を避けることは天皇の權威にも繋がるものであり、日本の身分秩序と深い関係がある。従って、宣長があえてそれまで否定するのは何故かという疑問が依然として残ることになる。

以上に見てきたように、「諱」の「正名」との関係及びそれが儒教の根本を成すものであるという認識は「諱」の問題の重要性を示すものであるが、それは宣長が「諱」を否定することの十分な根拠にはならない。宣長が何故「諱」を否定するのかということに関しては、思想上にもう一点見ておきたいことがある。

第三節 忍びがたき人情―「諱」を巡る思想史的背景 二

「諱」と「正名」との連関において、江戸期に「諱」の問題が重要性を有するものとして存していたことを確認した。しかし、依然として宣長が「諱」を否定する原因について明らかにした訳ではない。そこで「諱」についてのもう一つの側面を見ていきたい。まず取り上げるのは新井白石の『折たく柴の記』の一文である。

五世にして諱む事なきは古の礼也。また子としては、父の諱を避け、臣としては君の諱を避く。これ臣子の情忍びがたき所あるが故なり。

〔新井白石『折たく柴の記』（『新井白石全集 第三卷』所収）、八四頁〕

これは白石が朝鮮通信使との間でお互いの国の「諱」を避けるかどうかを巡って論争したことを振り返って書いたものであり、そこでは

「諱」をする理由は「情忍びがたき所ある」という点に求められている。自伝としての『折たく柴の記』の文章であり、これ以上論が展開されることはないが、論ずることなく当たり前のようにそのような記述をしていることに留意しておこう。そして、それに類似するものとして村田春海の『時文摘紙』により明細な議論を見出すことが出来る。

名をいむといふは、もと人情の上より出たる事にて、其死したる人のまちかき世には、其名をいふに忍びざるより、いむ事也。されば禮に、舍^テ故^ヲ而諱^ム新^ヲといふ事あり。鄭玄が註に、故^ハ謂^フ高祖之父當^レ遷^ス者^ニ也といひ、王肅が註に、故^ハ謂^フ五廟諱^ム者^ニとも見ゆ。五世すぐれば其名をいまざる事、聖人の定めなり。禮は人情に本づきたるものなれば、五世以前の祖を、輕漫せんとにはあらねど、おのづから、人情遠ざかるまゝに、五世以上をば、いまざる事也。此にて聖人諱^ム之^ヲの法を立^テたる本意明らか也。

〔村田春海『時文摘紙』（『日本國粹全書 第五輯』所収）二十四頁〕

『時文摘紙』は、既に紹介したように「正名」に関わる書である。ここにおいても「諱」は「人情の上」に「忍びざる」ことから生じるのであると言われている。村田春海の説明によれば、人が死んであまり時間が経たない内には、その名を呼ぶことが忍びないという人情が存している。そして、実際に行われた「諱」の制度はそうした人情に基づいて聖人が製作したものである。

この「諱」に対する理解の共有は、両者の直接の影響関係があると思われるべきではないだろう。そう考えるには白石の文章はあまりに簡潔である。そしてまた、宣長と両者との間にも直接の関係を考えるべきではない。白石については同様の理由からであり、村田春海については、『時文摘紙』が書かれたのは宣長が既に晩年の寛政七年のことであり、宣長がこの著作を目にすることはなかった為である^九。

それにもかかわらず、これらの文章を取り上げたのは、この人情に忍びざるところに「諱」が存在するという見解に明確な出典がある為であり、それが江戸時代において通用していたことを示せると考えた為である。それ故、直接の影響関係を想定せずとも、そこに思想の共有があったことは不思議ではない。その出典とは『孟子』の次の箇所である。

曾皙羊棗を嗜む。而して曾子羊棗を食ふに忍びず。公孫丑問うて曰く、膾炙と羊棗と孰れか美き、と。孟子曰く、膾炙なるかな、と。公孫丑曰く、然らば則ち曾子は何為れぞ膾炙を食ひて、羊棗を食はざる、と。曰く、膾炙は同じうする所なるも、羊棗は獨りする所なればなり。名を諱みて姓を諱まざるは、姓は同じうする所なるも、名は獨りする所なればなり。一〇。

「『孟子』尽心章句下」

曾子は父親が好んだ「羊棗」を「忍び」ないので食べなかった。父親だけが好んだものであったからである。そして、それは姓を「諱」んでも、名を「諱」まないのと同じだと言われている。ここでの主題は、曾子の行動であり「諱」については説明の爲の例として出されているに過ぎない。しかし、それでも反対に「諱」の方もそれによって規定されていることは確かであろう。さらに、『孟子注疏』におけるこの箇所注釈には次のような記述がある。

正義に曰く、此の章情禮相扶くるを指して言う。人同じく然る所は、禮則ち禁ぜず。曾參至孝、親を思ひて心を異にし、羊棗の感、終身嘗ず。孟子嘉す、故に上章に稱して曰く、豈に非義有りて、曾子之を言う者ならんや、と。「中略」曾皙、曾子の父也。曾皙為人専ら羊棗を好む。羊棗、棗の名也。曾皙既に没して、曾子常に其の親を念いて、羊棗を食うに忍びず。「中略」君父の名、其の姓を諱まざるは、其の姓族の同じくする所爲るを以てなり、名君父の獨り爲る所、故に之を諱む也。一一

「『孟子注疏』尽心章句下」

全体として、『孟子』本文の内容をより明確に説明している。趣旨は変わらないが、本文との差異として、常に親を思い続けていた為羊棗を食べることが出来なかったという説明が加わっている点と、こうした感情が「諱」の原因であると明言されている点が挙げられる。加えて注目されるのが、この箇所が「禮情相扶く」ということを述べているのだと言っていることである。これは、村田春海の説明と軌を一にする。

江戸時代における「諱」と「忍びざる」ということの結合はこうした背景を意識している。なお、村田春海が言及している『礼記正義』にも内容上近いものがあるが^二、ここでは「忍びざる」という表現が使われていない為、『孟子』を直接の典故とすべきであろう。四書の内に数えられる『孟子』に典故を持つことからすれば、こうした「諱」の理解は江戸時代において一般的であり、宣長もその理解を共有していたものと考えられる。

さて、これらの理解においては、要するに死んだ親のことを思い出してしまふから、その名を呼ぶことが出来ないという人情が「諱」の根拠になっている。宣長が「諱」を否定する根拠はこの点に深く関わっていると思われる。では、宣長はこのことについてどのように考えるのだろうか。

第四節 「名」を呼ぶことと「真心」

江戸時代において、「諱」が重要な問題であったこと、及び一般的な「諱」に対する理解として、「忍びざる」ということを見出した。しかし、宣長が「諱」を強く否定することがこうした背景と関わっているという為には、宣長の枠組みからすればそれが拒否せざるを得ないものであるということを示さなければならないだろう。

先に確認したところによれば、死んだ人のことを思い続ける人情からその名前を呼ぶことが出来なくなるといのが、『孟子』に起因する「諱」の理解であった。その点に関しての宣長の考えを示すものとして、『古事記伝』十三之巻に注目される箇所がある。当該箇所の『古事記』本文は次のようなものである。

かれ、天の若日子が妻、下照比売の哭かせる声、風のむた響きて天に到りき。ここに、天なる天の若日子が父、天津国玉の神またその妻子ども聞きて、降り来て哭き悲しみて、すなはちそこに喪屋を作りて、河雁をきさり持ちとし、鷺を掃持ちとし、翠鳥を御食人とし、雀を確女とし、雉を哭女とし、かく行ひ定めて、日八日夜八夜をもちて遊びたりき。二三

葦原の中つ国を言向けに行つた天の菩比の神が役目を果たさず大国主に媚びていたので、矢によつて殺されたのに対して、下照比売が泣いた声が天に届き、高天原にいた家族がやつてきて共に悲しむ場面である。そこに次のような注釈がある。

○聞キキテ而ナシは、凡て人の死シりぬるを哀カナシみて哭ナクには、其人ノの此世ノに存アリしほどの事コトなどをも言イヒつゞけ、又人麻呂の歌【萬葉二】に、為便乎無見スベヲナミ妹之名喚イモガナヨビテ而袖曾振フリツル鶴ツルとよめる如く、其名ノをも呼ヨブゆゑに、今彼哭聲ノナカスコエを聞て、天若日子ノが死シりしことを知るなり、【書紀纂疏に、天國玉聞クハ二其哭聲二謂二天耳通一、又以二父子同氣一、諳知二其死二也、とはなにごとぞや、凡て神代の故事を、漢意にて見るから、かゝる言痛説コチタキトキゴトは出来るぞかし、】

「『記伝』、十・六八」

ここで、宣長が主張しているのは、下照比売が名前を呼びながら泣いていたという事である。そのことは、『古事記』本文には書いていない。それ故に、何故ただ泣いているのを聞いただけで高天原から天の菩比の神の死を知ることが出来たのかという問題が生じ、宣長が割注の中で批判するような解釈がなされたのである。宣長は、名前を呼びながら泣いたとすることによって簡潔に問題を解決している。

この注釈は、『古事記伝』中の他の箇所比べて長いものでもなければ、複雑な論証もない。しかしながら、説明が簡潔であることが直ちに内容に問題とすべき点がないということの意味するのではない。これが『古事記』本文に記述がないことを取り入れた説明であることに注意すべきであろう。宣長は、当たり前のように、人が死んで悲しむときは、その人の生前の姿を語り名を呼ぶものであると言っている^{一四}。しかし、それは必ずしも自明のことではないと思われる。少なくとも、宣長自身が割注に言及している『日本書紀纂疏』はそのような単純な事柄を共有してはいない。

それにもかかわらず、ここで挙げられる引証はわずかに人麻呂の歌一例のみである^{二五}。宣長が他の箇所でも好んで多くの例を引くことからすれば、物足りなさすら感じさせる。しかも、生前の姿を語るという部分については何の引証もない。これらのことを裏付ける記述が古典の他の部分に確認できるかどうか、すなわちその主張の当否は置いておこう。いずれにせよ、重要なのはこのような論じ方で宣長が死者への態度をこの注釈へ導入していることである。それは宣長にとつて考証すべき古代の風習であるよりも、「凡て」という言葉とともに語られるべき一般的な命題であった。

従つて、この注釈についても単なる事実確認ではなく、宣長の思想の表現であると考えべきである。そして、人の死を悲しむ際にはその名前を呼ぶという在り方は、死んだ人への気持ち強い為に名前が呼ばなくなるといふ主張と真つ向から対立する。宣長が死の悲しみには名を呼ぶことが伴うというとき、「諱」の風習はそれに反するものになる。

しかし、死を悲しむ際には必然的に名前を呼ぶことになるとしても、名を呼ぶと悲しくなるので呼ばないといふ心情の在り方はどうなのであろうか。少なくとも、中国や日本においてそれが受け入れられた程度には、一般的に理解されうるものではないだろうか。宣長は、そのような人情を否定するのだろうか。そのことを考える為には、宣長の人間の本性への理解としての「真心」について見る必要がある。

ここで取り上げるのは、『古事記伝』の景行記におけるヤマトタケルが西征から帰つてすぐさま東征へと向かわされ、父である天皇は私に死ねとお思いなのだろうかと泣く場面の注釈である。そこでは、割注の中にこのようにある。

如此恨み奉るべき事をば、恨み、悲むべき事をば悲み泣賜ふ、是ぞ人の真心にはありける、此若漢人ならば、かばかりの人は、心の裏には甚く恨み悲みながらも、其はつゝみ隠して、其色を見せず、かゝる時も、たゞ例の言痛きこと武勇きことをのみ云てぞあらし、此を以て戎人のうわべをかざり偽と、皇國の古人の真心なるを、萬の事にも思ひわたしてさとるべし、

「『記伝』十一・二一八」

宣長は、天皇の命令であつてもそれを恨み悲しむヤマトタケルを高く評価する。そして、それを心に思うばかりでなく、素直に表現するのが「皇國の古人の真心」なのである。それに対して、漢人は心では恨み悲しんでも表面は取り繕うと否定的に述べている。

そして、『古事記伝』から離れても同様の主張を見ることが出来る。次に引用するのは、宣長が自らの道についての考えを百首の歌に要約した『玉鉾百首』の一部である。百首の内の四首が「真心」に当てられる。

事しあればうれしかなしと時々うごくこころぞ人のまごころ
うごくこそ人の真心うごかずといひてほこらふ人はいは木か
真ごころをつつみかくしてかざらひていつはりするは漢のならばし
から人のしわざならひてかざらひて思ふ真心いつはるべしや

「『玉鉾百首』十八・三二六」

ここでも宣長が理想とするのは、人が「真心」のままに生きることである。そして、「真心」は事に触れては動いて止まないものである。その動きを隠すべきではないというのが宣長の主張である。その点からすると、親を思い出さないように名を呼ばず、悲しむまいとする態度は、「真心」を隠すことになる。少なくとも、未だ消え去らない悲しみを見て見ぬふりをすることに他ならない。

宣長の「諱」についての態度を考えて、ついにその思想の核心である「真心」に行き着いた。宣長にとって死を悲しむときには名前を呼ぶのが自然なことであった。そして、それを隠さず表出すべきなのである。悲しみの故に名前を呼ばない「諱」の風習は、「真心」を隠すことに他ならない。それ故に、それは単に中国に由来する風習であるというだけではなく、「古の御意」からは否定されるべき「漢意」に他ならないのである。

第五節 「もののはれ」論との関係

前節までの検討において、「諱」と「真心」との関係を描いた。ところで、「真心」における人間の感情の動きを肯定する思想は、先だって「もののはれ」論にも確認されるところである。そして、『古事記伝』を巡って明らかにしてきた感情と言葉との繋がりとという命題も「もののはれ」論における思索と無関係ではないように思われる。その為、両者の関係について言及しておきたい。

ただし、以下の考察はあくまで本稿の立場から歌論『石上私淑言』の表面をなぞるものに過ぎず、「もののはれ」と「真心」の関係を徹底的に論じようとするものではない。このような留保を付けるのは、そのことが宣長研究上の大問題であり容易には解決出来ないからである。日野龍夫が指摘するように、「もののはれ」という言葉は限られた著作においてしか用いられていない^{一六}。それは宝暦十三年頃の『紫文要領』と『石上私淑言』で集中的に論じられるもののその後の著作からは姿を消す。『紫文要領』から改稿を重ねて成立した『源氏物語玉の小櫛』を除けば、『宇比山踏』の中に例外的に一見見出されるのみで、『古事記伝』や『くずばな』『玉くしげ』などでは全く使われていない。その為、「もののはれ」がその後の宣長の思想の展開の中でどうなったのか、一見近い所があるように感じられる「真心」などの概念とどのように繋がっているかといったことについては様々な議論がある^{一七}。それを全面的に解決しようとすることはここでの目的ではない^{一八}。

『石上私淑言』において宣長は、まず歌とは何かという点について「其情よりいであやある聲即歌也。『石上私淑言』二・八八」という定義を示し、和歌の始まりに関する考察を行った後に、「もののはれ」を巡る議論へと進む。ここでは「歌はもののはれをしるよりいでくるものなり、『石上私淑言』二・九八」という有名な一文を出発点として様々な議論が展開されるが、ここでその全体を詳細に分析することは控えたい。その一連の記述の中で本稿の観点から注目しておきたいのは、「さてその物のはれに堪ぬときは、いかなる故にて歌のいでくるぞや。『石上私淑言』二・一〇八」という問いの答える次のような箇所である。

こたへていはく。歌よむは物のはれにたへぬときのわざ也。物のはれにたへぬとは。まづ物のはれなる事にふれても。あはれをしらぬ人は。あはれ共おもはず。あはれとおもはねば歌もいでこず。たとへばおどろくしう神なりさわげ共。耳しひたる人は。きこえねば。なる共おもはず。なるともおもはねば。おそろし共思はぬがごとし。しかるに。物のはれをしる人は。あはれなる事にふれては。おもはじとすれ共。あはれとおもはれてやみがたし。耳よく聞人は。おそれじとすれ共おそろしう鳴神を思ふが如し。さてさやうに。せんかたなく物のはれなる事ふかきときは。さてやみなんとすれども。心のうちにこめては。やみがたくしのびがたし。これ

を物のあはれにたへぬとはいふ也。さてさやうに堪がたきときは。をのづから其おもひあまる事を。言のはにいひいづる物也。かくのごとくあはれにたへずして。をのづからほころび出ることばは。必長く延て文あるものなり。これがやがて歌也。

『石上私淑言』、二・一〇八〜一〇九

ここでは「ものあはれをしる」ことによって生じた「情」の動きから、「長く延て文あるもの」としての「歌」が生じる理由が説明されている。とはいえ、それは「歌」の生じてくる過程を細かく分析するようなものではない。むしろ、宣長は「ものあはれにたへぬ」ということを、感情を「心のうち」に留めておくことが出来ず言葉に表してしまう状態と定義することによって、感情の動揺から「歌」が発生することを必然的な事態として位置づけている。

さて、このような「ものあはれ」論における「歌」の発生に関する議論が、本章でこれまで見て来た人の死を悲しむ感情が自然とその名前を呼ぶことに繋がるという「諱」の否定の仕方と通じるものがあることは一見して明らかだろう。もちろん、『石上私淑言』はあくまで歌を問題とするものであって、『古事記伝』における「諱」の問題と直接繋げることは出来ない。しかしながら、「ものあはれ」論において描かれていた感情と言葉との関係が発展して『古事記伝』において、「真心」と「名」との関係に至ったと考えることも充分に出来るのではないだろうか。

結

本章では、宣長が古代日本における「諱」の風習の存在を否定しており、それは「漢意」であると主張していることこの理由を考察してきた。思想的背景について検討したところによれば、「諱」は「正名」を巡る議論でも取り上げられており、その重要性は宣長と同時代の思想家たちと間で共有されていたこと、及び「諱」が存在する理由について『孟子』に基づきながら死んだ親を思い出すので「人情」に「忍びざる」ところがある為であるという考えがあったことを明らかにした。それに対して、宣長は人の死を悲しむ場合にはその名前を呼ぶのが自然であ

り「真心」に適った行為であると考えていたと述べた。すなわち、「諱」の風習は「真心」に反するものであるが故に、「漢意」として否定されたと結論した。そして、最後に「もののはれ」論との関係にも言及した。

第四節以下の「真心」へと向かっていく議論は、少し唐突な印象を与えたかもしれない。それが「正名」の思想史から外れ、「諱」に固有の問題へと進んだ為である。確かに、そこにおいて論じたことをそのまま宣長の「名」を巡る思想全体へと敷衍することは出来ない。しかしながら、宣長が古代日本における「名」の在り方を「真心」と関わるものであると考えていたということはまた別の観点から言いうるのではないかと思う。その点に関してはまた後の考察を俟たなければならないが、本章における「諱」に関する検討は宣長の「名」に関する思想を一面から垣間見たものであると位置づけられると考える。

一 穂積の研究の全体を簡単に纏めることは困難であるが、その立脚点が宣長と異なっていることは、『実名敬避俗研究』冒頭付近の次のような記述から明らかであると思われる。

先賢は皆云ふ、「いみ名」は本邦固有の習俗に非ずと。果して然るか。我輩が此説に對して疑を挟むに至りたる始は、既に十數年の前にあり。我輩曾て法律の起源を論述せんが為めに、社會學者、人類學者の著書、旅行者の紀行等に就いて「タブー」の習俗を攻究するに當り、偶ま實名敬避の習俗は即ち「タブー」の一種にして、人類の普遍現象なりと云ふことを得べく、原始状態に在る民族は現時に於て概ね皆之を有し、文化高級の人民も往時曾て之を有し、現今仍ほ一般に其遺習を存することを知れり。

〔穂積陳重『実名敬避俗研究』、刀江書院、一九二六年、一―二頁〕

二 この条は『原玉勝間』において「漢心」批判の諸条の中に収められている。その並びで読むとより強く批判的な調子を感じさせるが、「諱」を問題とする観点からはどちらでも大きな差異はないものと考ええる。【付録二】参照。

三 例えば、第一部第一章において言及し、また本章でも後に取り上げる村田春海『時文摘紙』は、同じく清代における孔子の諱を問題として、正しい諱の仕方が重要だとする。

四 宣長の記述と比べて、谷川士清は「又古者不アザナセ必字一偶稱レ字【割中略】亦似二所レ謂小字一」〔谷川士清著、小島憲之解題『日本書紀通証上』、臨川書店、一九七八年、八四頁〕と言っており、宣長と同様に日本と中国の名の在り方の差異を認めているが、記述は簡潔であり強い主張を感じさせない。

五 もちろん、「諱」の制度自体の研究は存しており、陳垣『史諱举例』科学出版社、一九五八年や豊田国夫『名前の禁忌習俗』、講談社、一九八八年などが詳しい。しかし、何故「諱」をするのかという問題については、江戸期に関するものもとより、中国を対象とするものも管見の限り見当たらない。また、思うに中国においては、「諱」が一般に行われていた為に「諱」の存在自体よりもその方法が問題になっている。例えば、韓愈の『諱辯』は有名な著作であるが、李賀が父親の「晋肃」という名前の為に「進士」になれなかったという事件について、その否を論じたものである。

某曰。欲_レ為_二孔孟之學_一者。不_レ可_レ不_レ明_二乎名分之大義_一。未_レ有_下不_レ明_二乎名分之大義_一。而能為_二孔孟之學_一者_上也。〔中略〕然本邦未_レ聞_二其禮之嚴如_レ是也。唯自_レ古於_二御諱_一、則如_下說_二國人_一為_二中國民_上。舉可_三以見_二其禮之有_一也。〔中略〕近世有_二伊藤維楨者_一。〔中略〕然觀_下號_二其齋_一者_上。則曰_レ仁。噫嘻。孔孟之道。要_レ之專在_二五典_一。而自先反_レ之。

七 三宅正彦『京都町衆伊藤仁齋の思想形成』、思文閣出版、一九八七年は、仁齋自身が「仁齋」という号をあまり用いなかった理由を「御諱」に求めている。

凡人有_レ名有_レ字。名者。所_二自称_一。字者。人所_レ稱也。名者。父之所_レ命也。故自称_レ之。字者。人之所_レ與。所_二以表_レ德也。故人稱_レ之。凡自称者。除_下天子稱_レ朕。稱_二予一人_一。諸侯稱_二孤寡不穀_上外。雖_下尊長於_二卑幼_一。貴者於_二賤者_一。師於_中弟子_上。皆稱_レ名。〔中略〕夫稱呼者。礼大節也。敬慢係_レ焉。故君子慎_レ之。倭儒乃忽_レ之。言語書札。往往誤_二稱呼_一。常見_下末学書生作_二書札_一。及贈_二人詩若文_一。或題_二所_レ與之名。或自_レ書_中其字_上。皆為_二失礼_一。華人弗_レ為_レ也。

九 第一章注一三参照。

曾皙嗜羊棗。而曾子不忍食羊棗。公孫丑問曰、膾炙與羊棗孰美。孟子曰、膾炙哉。公孫丑曰、然則曾子何為食膾炙而不食羊棗。曰、膾炙所同也。羊棗所獨也。諱名、不諱姓、姓所同也。名所獨也。

正義曰、此章指言情禮相扶。以禮制情。人所同然、禮則不禁。曾參至孝、思親異心、羊棗之感、終身不嘗。孟子嘉焉。故上章稱曰、豈有非義而曾子言之者也。〔中略〕曾皙、曾子父也。曾皙為人專好羊棗。羊棗、棗名也。曾皙既没、而曾子常念其親、而不忍食羊棗。〔中略〕君父之名、不諱其姓者、以其姓為族之所同。名為君父之所獨。故諱之也。

なおこの箇所は文章は諸本によつて差異があるが、今は阮元本の復印本に基づく李学勤主編『標点本十三經注疏』本に依つた。

孝子聞名心瞿、祖是父之所諱、則子不敢言。既已終不言、若父母已亡、而已言便心瞿憶祖父母、故諱是也。

『『礼記正義』、北京大学出版社、二〇〇〇年、一〇二頁』

故天若日子之妻下照比賣之哭聲。與風響到天。於是在天天若日子之父天津國玉神。及其妻子聞而。降來哭悲。乃於其處作喪屋而。河雁為岐佐理持。【自岐下三字以音】鷺為掃持。翠鳥為御食人。雀為哭女。如此行定而。日八日夜八夜以遊也。

一四 人が死んだ後に名前を呼ぶということは、儒教の「哭」を想起させる。すなわち、屋根に登って名を呼び「たまよばい」をするという儀礼である（『礼記』礼運篇参照）。宣長がそれについてどのように考えているかはここからはわからない。しかし、それと全く切り離して論じているということが重要であると考える。

一五 ここでは言及されているのは『万葉集』二一〇七番歌であり、次のような長歌である。

柿本朝臣人麻呂、妻死にし後に、泣血哀慟して作る歌二首併せて短歌

天飛ぶや 軽の道は 我妹子が 里にしあれば ねもころに 見まく欲しけど やまず行かば 人目を多み 数多く行かば 人知りぬ
 べみ さね葛 後も逢はむと 大船の 思ひ頼みて 玉かぎる 岩垣淵の 隠りのみ 恋ひつつあるに 渡る日の 暮れ行くがごと
 照る月の 雲隠ること 沖つ藻の 靡きし妹は 黄葉の 過ぎてい行くと 玉梓の 使の言へば 梓弓 音に聞きて【一には「音のみ聞
 きて」といふ】言はむすべ 為むすべ知らに 音のみを 聞きてありえねば 我が恋ふる 千重の一重も 慰もる 心もありやと 我
 妹子が やまず出で見し 軽の市に 我が立ち聞けば 玉たすき 畝傍の山に 鳴く鳥の 声も聴こえず 玉梓の 道行く人も ひと
 りだに 似てし行かねば すべをなみ 妹が名呼びて 袖ぞ振りつる【或本には「名のみを 聞きてありえねば」といふ句あり】
 天飛也 軽道者 吾妹兒之 里尔思有者 勲 欲見騰 不已行者 人目乎多見 真根久往者 人應知見 狭根葛 後毛将相等 大船之
 思憑而 玉蜻 磐垣渚之 隠耳 戀管在尔 度日乃 晚去之如 照月乃 雲隱如 奥津藻之 名延之妹者 黄葉乃 過伊去等 玉梓之
 使乃言者 梓弓 聲尔聞而【一曰聲耳聞而】 将言為便 世武為便不知乎 聲耳乎 聞而有不得者 吾戀 千重之一隔毛 遣悶流 情毛
 有八等 吾妹子之 不止出見之 輕市尔 吾立聞 玉手次 畝火乃山尔 喧鳥之 音母不所聞 玉梓 道行人毛 獨谷 似之不去者

為便乎無見 妹之名喚而 袖曾振鶴【或本有謂之名耳聞而有不得者句】

〔伊藤博『萬葉集釋注 一』、四六〇頁〕

人麻呂は使いから恋人の死を告げられ、思い出の地である「輕の市」に行く。ただし、直接自らの目で恋人の死を見届けた訳ではない。また、賀茂真淵はこの歌に次のような注釈を付けている。

このことば、そらことの如くて、心なんまことの極み也、譬は兒をかどはされたる母の、もの狂ひとなりて、人目はづる心もうせ、人の集へる所に行て、名を喚袖をふりなどするが如し、極めて切なる情をうつし出せるは此ぬし也、

〔賀茂真淵『万葉考』〔賀茂真淵全集 第一卷〕所収、一六七頁〕

ここで真淵は、人麻呂の行動を子供が攫われた母親に例えている。それを「心なんまことの極み也」と評しているが、果たしてこれを人の死を悲しむこと一般へと拡大する宣長の解釈が妥当かどうかという点には疑問が残る。

一六 日野龍夫『宣長と秋成』、筑摩書房、一九八四年参照。

一七 この点については、水野雄司『本居宣長の思想構造―その変質の諸相』、東北大学出版会、二〇一五年が、多くの先行研究を整理しつつ詳細に論じている。

一八 わずかながらに私見を開陳しておけば、宣長の思想形成と「もののあはれ」との関係を考える上では次の『舜庵随筆』の一文が重要であると考えられる。ここでは、「もののあはれ」が後の「漢意」批判に繋がるような中国と日本との対比の文脈において用いられ、また「天照大神」への信仰も「もののあはれ」から説明されている。すなわち、後にいわゆる古道説において論じられる主題が明確に「もののあはれ」と結びついている。従って、後の古道説の諸著作において「もののあはれ」が用いられていないことには、「もののあはれ」概念の変化があったことは間違いない。その変化を『紫文要領』や『石上私淑言』の詳細な検討を通して明らかにする必要があると考えられるが、いずれにせよここでは深入りはしない。

唐土ハ、古来人ノ口サガナキ國也、トカク人ノ行跡ヲ褒貶シテ、イサ、カノ事ヲモ、理屈ヲ以テ議論ス、一體サヤウノ國風ニテ、口ノ悪キナラヒナルニ、後世ダン／＼ト理屈議論コマカニナリテ、宋人ニ至テハ、一切ノ事ミナ理屈三昧也、聖人トイヘバ妄ニ稱譽シ、サ

テ聖人、或ハ子思孟子ナトヲ去^{ワキ}テ、外ノ人ハ、古来一人モ宋儒ノ心ニカナヘル人ハナキ也、古来ノ人々ニ於テ、ミナソレ々ニ難^{ナシ}ヲツケテ非^ヒ傍^{バウ}ス、世ニ、人ヲソシルホドウルサキ事ハナキモノ也、サテ明^{ミン}人^{ヒト}ハ、宋ノ理屈スギタル蔽^{ヘイ}ヲ覺^ケエテ、少^シシ人心^{シン}ヤハラカ也、唐土ハ、全體ニ人情ノアハレト云事ニウトクテ、トカク善^{ゼン}惡^{アク}ヲキビシク判断^{ハンダン}シテ、諸事ノ議論^{ギョロ}嚴密ナリ、吾國ハ風儀ヤハラカニシテ、古来人情ヲソダテテ、物ノアハレヲ感^{カン}スル事深クシテ、善^{ゼン}惡^{アク}ヲトカウ論^{ロン}スル事ナシ、サレハ天照大神ノ、萬々世無窮ニ及フホトノ至聖大徳サヘ、サノミ譽^{ホメ}タル事モナシ、譽^{ホメ}顯^{アラハ}ス事モナケレド、自然ニソノ徳ノアリガタキ事ハ、今ニ至ルマデ庶民マデ戴^{タイ}キウヤマヒテ、コレヲ信仰^{シヤウイウ}ス、サテ又、人ノ惡事トテモ、サノミ非^ヒ譏^キスル事モナケレド、アナガチ唐土ヨリ吾邦ニ惡人ノ多^キ事モナシ、タゞ吾邦ハ、古来ヨリ長者^{オトナシイ}風儀ニテ、人ノ善^{ゼン}惡^{アク}ヲサノミ批判^{ヒパン}セズ、唐土ハイサ、カノ事ニモ議論ヲ加フル也、唐土ハ人情物ノアハレヲ感^{カン}ゼズシテ、情^{ジョウ}ヲマゲテモ、善^{ゼン}惡^{アク}ヲキビシク判断^{ハンダン}議論^{ギョロ}ス、吾邦ハ人情ヲソダテテ、物ノアハレニ感^{カン}シテ、何事モ仁弱柔和ニシテキビシキ處^{トコロ}ナシ、故ニ唐土ノ書籍、詩文ハミナ嚴格ニシテ、議論^{ギョロ}タゞシ、吾邦ノ草子和歌ナドハ、人情物ノアハレヲ感^{カン}スル事深クシテ、物事^{モノゴト}ナダラカニシテ、善^{ゼン}惡^{アク}議論^{ギョロ}ノ嚴格ナル事ナシ、是共ニ國ノ風儀ナリ、

『舜庵隨筆』一三・六〇七〜六〇八

第二章 氏姓と政—古えの社会秩序

序

『直毘霊』の冒頭付近に次のような一文がある。

神代もいまもへだてなく、

たゞ天津日繼アマツヒツギの然シカましますのみならず、臣連八十伴緒オミムラジヤツトモノヲにいたるまで、氏ウヂかばねを重オモみして、子孫ウミノコの八十續ヤツツツキ、その家々イヘイヘの職業ワザをうけつがひつゝ、祖神オヤガミたちに異コトならず、只一世タケヒトヨの如ツカヘマツくにして、神代のまゝに奉仕ツカヘマツれり、

「『直毘霊』九・四九〜五〇」

「神代も」という箇所が本文であり、一字下がつている部分は自注に当たる。本文はここまで天照大御神の神勅によって絶えることなく天皇の統治が続いて来たことを述べている。従つて、これは皇統の連続を寿ぐ言説であると解させる。しかしながら、『古事記伝』允恭記の注釈を踏まえた上で改めて眺めると、多少異なつた点に目が留まる。すなわち、ここで「天津日繼」だけでなく「臣連八十伴緒」までが「神代のまゝ」であると言われていることであり、そこに「ウヂカバネ」や「職業」が関わっていることである。

宣長が允恭記において述べていた「ウヂカバネ」についての見解、すなわち中国の「姓氏」と日本の「ウヂカバネ」は異なつたものであり、また「ウヂカバネ」は「職」と強い繋がりがあるといった見解は、現在においても一定の妥当性を認められている。しかしながら、今引用した『直毘霊』のような記述を見ると、それが単なる事実認識の正誤の問題に留まらず、宣長の思想上の問題として考へる余地があることが分かるだろう。日本の優位性を語る言説において、皇統の連続だけでなく「ウヂカバネ」の連続も主張されているということは、宣長の「ウ

「ウヂカバネ」を巡る思想の重要性を示している。天皇と「ウヂカバネ」との関係を通して、宣長が思い描いていた日本古代の社会秩序とはどのようなものだったのだろうか。

本章はそのような観点から、宣長の「ウヂカバネ」を巡る思想を明らかにすることを試みる。また、その際に同時代の「ウヂカバネ」を巡る議論との関りをも俎上に載せる。本部の序章において見たように、宣長は「氏族」の項目の注釈において、世の人が日本の「ウヂカバネ」と中国の「姓氏」との違いを理解していないと述べていた。そこで意識されているのは、宣長に先行して中国の「姓氏」と日本の「ウヂカバネ」とを比較し検討していた儒者・神道家たちであると思われる。宣長は「ウヂカバネ」が重要なものであるという意識を同時代と共有しながらも、それを「職」と関連付ける点においては独自の方向へと歩を進めている。両者を比較しながら見ることでそのことの意味を明らかにすることが出来るだろう。

ところで、本章の考察と関連する先行研究の中で特筆すべきものとして相原耕作「本居宣長の言語論と秩序像（一）〜（三完）」^二がある。三分割されて雑誌に発表されたこの論文は、その題名の通り、宣長の『詞の玉緒』や『漢字三音考』などの言語研究と『古事記伝』に示されている秩序像との関係を真淵との比較も交えながら論じるものである。その中で本稿の立場から特に注目されるのが「（二）」における「政」・「事依」・「職」という三つの概念を中心とした宣長の秩序像に関する検討である。その中では「職」の概念との関連で「ウヂカバネ」が扱われており、允恭記の注釈にも言及されている。従って、「ウヂカバネ」と「職」の関係に関する本稿の論述は相原の論文に多くを負うことになる。しかしながら、本稿はあくまで「ウヂカバネ」を中心として同時代との関係をも視野に入れる点で異なった見地を示しうるものと考えられる。

第一節 『玉勝間』における「姓氏の事」

宣長が「ウヂカバネ」を極めて重要なものであると主張していたことには、同時代との繋がりがあられる。そのことを最も端的に示しているのが、『玉勝間』における「姓氏の事」という条の記述である。全てを引用するには長いので、冒頭と特に重要な箇所と言及することにする。

今の世には姓ウヂしられざる人のみぞおほかる、さるはいかなるしづ山がつといへども、みな古コの人の末にてはあるなれば、姓のなきはあらざる事なるを、中むかしよりして、いはゆる苗字をのみよびならへるまゝに、下々なるものなどは、ことごとく姓と苗字とをならべてなるべきにもあらざるから、おのづから姓はうづもれ行て、世々をへては、みづからだにしらずなれる也、

「『玉勝間』、一・七〇」

本来は全ての人に古えから「姓」があるはずであるが、中古に「苗字」が出来てから次第に「姓」は埋もれて現在では多くの場合分からなくなってしまう。この後も宣長は「姓」が不明になった経緯を詳述している。それは古えが失われていく過程ではあるが、宣長の口調は淡々としたものである。おそらく自然の成り行きとしてやむを得ないものと捉えているのだろう。しかしながら、わざと「姓」を変えようとする人々に関しては手厳しい批判をしている。

さて又ちかき年ごろ、萬葉ぶりの歌をよみ、古學をする輩は、又ふるき姓をおもしろく思ひて、世の人のきゝもならはぬ、ふるめかしきを、あらたにつきてなる者はた多かるは、かの漢學者の、からめかして、苗字をきりたちて、一字になすと同じたぐひにて、いとうるさく、その人の心のをさなさの、おしはからるゝわざぞかし、いにしへをしたふとならば、古コのさだめを守りて、殊にさやうに、姓などをみだりにはすまじきわざなるに、かの禍津日クカダチ前の探湯をもおそれざるは、まことに古コを好むとはいはるべしやは、そもく姓は、先祖より傳はる物にこそあれ、上より賜はらざらむかぎりは、心にまかせて、しかわたくしにすべき物にはあらず、

「『玉勝間』、一・七一〜七二」

近年「古學」をする人々の中に、聞きなれないような古い「姓」を好んで名乗るものがあると云う。宣長は特に名前を挙げていないが、『日本思想大系』版の頭注では建部綾足や楢取魚彦が例として挙げられている。そのような行為は古を好むようでありながら、その実古の定めを破るものであり、「禍津日クカダチ前の探湯」をも恐れない悪行である。「禍津日クカダチ前の探湯」は序章において見た通りであり、ここで宣長は允恭天

皇の「盟神探湯」を持ち出している訳である。

そして、直接批判対象となっているのは国学者であるが、当たり前のように「漢学者」が引き合いに出されていることに留意しておくべきだろう。そのことは「かの漢學者」という言い方によって問題が読者に伝わると宣長が考えていたことを意味している。それだけ宣長以前に「修姓」を巡る議論が広がっていたと捉えてよいだろう。その典型的な例としては、留守希斎『称呼弁正』の梁田邦美による序文が挙げられるが、既に第一章に引用したので、ここでは他の思想家の文章に触れておこう。まず猪飼敬所『操觚正名』である。

近世文人、姓氏の唐に似ざるを惡み、或は復姓を省して单姓と為し、【服部を省して服と為し、井上を省して井と為す。】或は同音を假りて文字を改む。【宇を改め于と為し、源を改め阮と為す。】此れ亦た皮膚の見のみ。唐人為さざる所也。太宰徳夫既已に之を非す。余少時亦た陋習に化し、姓を省して猪と為す。龍溪先生余に諭して曰く、姓猪を冒す者一に非ず。猪俣有り、猪子有り、若し皆省して猪と為さば、則ち何を以て其の別を見ん、と。余此に於いて舊に復す。^四

〔猪飼敬所『操觚正名』(『日本儒林叢書 第八卷』所収)、二〇頁〕

敬所も若い頃は「猪飼」を省略して「猪」と名乗っていたが、後にそれが誤りであると知り「猪飼」に戻したと言う。この一文中に言及されている太宰春台の「修姓」への批判とは『斥非』の次の箇所であると思われる。

此の方の人は、大抵皆復姓なり、单字なる者ありと雖へども、則ち百中の一二のみ。三字四字を連ぬる者あるに至りては、乃ち夷狄の俗なり。今の操觚者流、人を称し自ら称するに、其の復姓を醜として、上下に拘らず、其の一字を摘して以て稱と為す。是れ中国を学びて私に其の風俗に擬するは、則ち其の意固より悪からず。然れども、此の事、文詞中に於て之れを為すは猶可なり。如し姓名を題して而して其の復姓を単にすれば、則ち相乱る者甚だ多し。当時すら尚其の人を的知すべからず。況んや数百年の後をや。是の如きは、以て人を惑すに足れり。尤も以て実録と為して後人に示す所に非ざるなり。夫れ名と字とは、人の独りする所なり。宜しく佳なる者を択ぶべし。

姓氏は、宗族の同うする所なり。得て而して改むべからざるなり。「中略」我が日本の人と雖へども、亦皆姓族あり。既に之れが族を立つれば、則ち当に其の族を称すべし。族を称するは、以て其の人を的知する所なり。今人乃ち族を捨てて姓を稱する者あり。姓の被らしむる所甚広し。且つ常の行ふ所に非ざれば、則ち徒に其の人を知り難きのみならず。將に恐らくは、同姓名相犯す者あらんとす。故に為すべからざるなり。五

〔太宰春台『斥非』(『日本思想大系 徂徠学派』所収)、一四一―一四二頁〕

これら以外にも「修姓」を問題とする言説は様々な人物によって為されているが、これ以上列挙することはしない。何れにせよ、宣長の「姓」への関心が同時代と共有されるものであったことは間違いない。ただし、「ウヂカバネ」の重要性が何に基づくかということ、すなわち「ウヂカバネ」がどのような機能を持ったものであるかという点においては、宣長は独自の見解に立っているものと考えられる。敬所や春台の主張するところによれば、「修姓」には複数の「姓」が紛れて混乱してしまうという問題点があり、中国では為されない行為であるとされている。紛らわしいという点はともかく、中国を基準として問題を解決しようとすることは宣長の肯うところではないだろう。そして、宣長以前の「姓」を巡る言説ではさらに様々な主張が為されている。続いて、宣長がそれらと異なった立場を取ろうとしていることを明らかにしていきたい。

第二節 異姓不養

宣長が中国の「姓氏」と日本の「ウヂカバネ」とは別のものであると主張する背景には、同時代における両者を同一視する見解があった。主として儒者によって展開されたそれらの言説は、日本の制度が中国の「姓氏」の規則を守っていないことを批判する傾向を持つことになる。具体的には、「異姓不養」や「同姓不娶」といった制度の不在が問題となっていた。宣長が日本独自の制度としての「ウヂカバネ」の在り方を語る時、それは最初から日本と中国の優劣と関係する議論だった訳である。以下数節に渡って、近世の「姓氏」を巡る言説と宣長の反応を

見て行くことにしたい。

まず、「姓氏」が中国と日本とで根本的には同一のものであるという立場がどのようなものであつたかという例を示す。次の引用は留守希斎『称呼弁正』「姓尸氏族第四」の一部である。

○凡そ人姓有り、氏有り。姓は祖先の自りて出る所を統る者也。氏は即ち族也。族は子孫の由分る所を分つ者也。源姓の若きは、清和天皇自り出で其の支孫分れ、新田・武田・足利・鳥山・一条・伊澤・板垣・秋山・南部・八代・浅里・平井・田中・安田・小倉・加加美・泉・奈古・逸見等の諸氏と為る。異方亦た然り。周は姫姓也。子孫分れ、意如氏・去疾氏・魏疆氏・卷子氏・太伯氏・恵叔氏の類と為る也。或は、封を以て氏とし、名を以て氏とし、官を以て氏とし、字を以て氏とするの類、是亦た、倭漢例を同す。〔中略〕【綱齋先生、氏族辨證を著し、今世に行はる。】^六

〔留守希斎『称呼弁正』(『影印日本随筆集成 第三卷』所収)、四八八頁〕

この箇所は、「姓氏」の一般的な定義から始まり、具体的な話へと進んである。日本においては「源」が「姓」であり、それが「新田・武田」以下のような「氏」に分かれていたのであり、その事情は中国と同じであると言っている。既に「異方亦た然り」という言葉が日本と中国の「姓氏」を同じものと捉えることを明瞭に示しているが、この記述が『朱子語類』の次のような文章に基づいて書かれていることも指摘しておきたい。

○朱子曰く。姓と氏に分、姓は是れ本原生ずる所、氏は是れ子孫下に各おの分る。商の姓は子なる如きは、其の後宋有り、宋に亦た華氏・魚氏・孔氏の類有り。周は黄帝自り以来姓は姫なり。其の後魯・衛・毛・聃・晋・鄭の属、各おの自ら国を以て氏と為す。而して其の国の子孫、又た皆字を以て氏と為す。魯国の如きは、子展の後展氏と為す。展禽喜是れ也。或は居る所に因りて氏と為す。東門氏の類の如し。左氏曰く。天子生に因りて以て姓を賜う。諸侯字を以て諡と為す。因て以て族と為す。天子は自ら生に因りて以て姓を賜うは、其の

自りて出る所を推して、之に姓を賜うを謂う。舜媯汭に居るが如きは、武王位に即くに及びて、舜の後を陳に封して、因りて姓を賜いて媯と為す。謂う所地に因りて以て姓を賜う也。諸侯字を以て諡と為す。只だ是れ氏の字ならん、伝写の訛り、遂に氏字を以て諡と為す。義理無し。只だ是れ字を以て氏と為すのみ。七

『朱子語類』中華書局、二〇一一年、三二八頁。

「姓」と「氏」との差異を定義した後に具体的な例を引き合いに出して論じるこの文章と『称呼弁正』の記述は酷似している。そこにおいて、希斎が行っているのは朱子の示した「姓氏」の在り方を日本に適用しようとする試みである。なお、この『朱子語類』の一文自体も『称呼弁正』に収められている。また、前節において引用した春台の『斥非』の文章でも中略した部分においてこの箇所が言及されている。当時の儒者たちが中国の「姓氏」がどのようなものであるかということを理解する上で欠かせない文章であったと言ってよいだろう。

さて、このように中国と日本の「姓氏」を同一視する立場は、中国を基準として日本の制度を批判する観点を生み出すことになる。その一つに異姓養子への批判がある。『称呼弁正』の引用において、最後の割注を省略しなかったのはそのことが示されているからである。そこで希斎は浅見綱斎の『氏族弁証』に言及している。この著作は『養子弁証』とも呼ばれ、漢籍からの引用を連ねて異姓養子の非を論じたものである。

崎門の儒者たちにとって異姓養子の問題は強く意識されており、実際に山崎闇斎も浅見綱斎も後を嗣ぐ子供がいなかったが養子を取らなかった^八。また、希斎にも一度は師である遊佐木齋の養子となったものの、後にその非を覚り仙台藩を脱藩したという逸話が伝わる。その理論的根拠となった文章を『養子弁証』の内に探れば、例えば張南軒の『一楽堂記』からの引用が挙げられる。ここでは、まず徐衡仲という人物のエピソードが語られる。衡仲は幼い頃から龔氏の下で育てられ、その後継となった。そして龔氏の父母の死を見送るまで、養子としてしっかりと仕えた。しかし、五十歳になり思うところがあり、徐姓に戻った。『一楽堂記』はそのことを褒めた後で、養子について次のように言う。

原民の生、万物と天地の間に並び、天を父として地を母とす。本一なるのみ。而して其の身において、父母之親、兄弟之愛有らざるなし。

以て宗支之属に至る。釐分縷析。血脉貫通。分殊なると雖も而れども本実一なり。此れ性の具する所にして、天の為す所なり。聖人作有り。姓を立て以て其系を別す。宗を厳かにして以て其承を謹む。亦た天性の自然、理の易ふべからざる所の者に因るのみ。苟くも惟だ強ちに其の系なる所を離して、其の合すべからざる所に合す。是れ豈に性ならんや。^九

〔浅見綱齋『養子弁証』（『日本儒林叢書』四卷所収）、三頁〕

ここではまず、人には誰しも父母や兄弟があり、その父母兄弟そして祖先との関係は性であり、それは天の為す所であるということが主張される。そして、聖人はそれに基づいて姓を作り、系譜が乱れないようにした。従って、継承すべき自らの姓から離れて他の姓を継ぐことは、理や性に背くことであると述べている。注目しておくべきことは、そのように宋学の根本的な概念と結びついて問題が理解されている点である。そして、これはまた儒教の祖先に対する祭祀の根拠ともなる事柄である。闇齋や綱齋は、『朱子家礼』に基づいた儒式の祭祀を日本に導入しようとした^{一〇}。そこで祀られるのは自らの祖先であり、従って血縁関係がない養子に跡を譲ることでそれが乱れることが重大な問題となつた。

こうした事情を踏まえるならば、希斎が「修姓」を批判する理由、「修姓」によつて「姓」が混乱することを批判する理由が明らかになるだろう。すなわち、それは儒教の根本である先祖祭祀に支障をきたすことになる為に強く戒められることになる。それに対して、そもそも中国の「姓氏」と日本の「ウヂカバネ」が異なつたものであるという立場を取る宣長はこのような議論を真つ向から否定している。次に引用するのは『玉勝間』における「やしなひ子」という条である。

あだし氏の人の子を子にして、家つがしむる事の、今の世のごとくなることは、皇國にも、もろこしの國などにも、いにしへはをさくなく事なりき、されば儒者などは、これのあるまじき事にして、大かた子といふものなきは、そのよつぎを天のたち給ふにて、せむかたなければ、されやむべきに、よしなき人の子をとりて、つがしむるは、すぢことなれば、いたづらわざにて、中々に天にもそむくひがことぞ、などもいふめるは、いとかたおち也、やむことをえずは、たとひそのすぢにはあらぬにても、つがしめて、氏門をたゞず、祖のはかどころをあらさず、祭もたえざらんぞ、ひたぶるにたえはてむよりは、はるかにまさりてはあるべき、古は世中にさるならひのな

かりつればこそあれ、今の世のごとくなりせば、周公孔子も、それあしとはいひたらじをや、

「『玉勝間』、一・一四五、一四六」

宣長は日本においても中国においても古代には養子はなかったが、そのことを以て養子をあつてはならないことのように見なすのは間違つており、養子を取らずに祭が絶えてしまうよりは、養子をとつても祭を維持する方がよいとしている。この点については祭祀観の違いといったこともあるが、今は立ち入らない。いずれにせよ、日本独自の「ウヂカバネ」の在り方を構想する宣長は、「ウヂカバネ」が乱れることへの批判は同時代と共有しながらも、その根拠は共有していないことである。実際宣長は、実子春庭が失明した後、自らの学問を継承するものとして大平を養子に取っている。

なお、この『玉勝間』の文章は直接的には、太宰春台『経済録』の次の箇所を批判対象にしていると考えられる。

日本にも古は此事なかりしが、中古より稍々始れり、然れども近代迄は猶稀なりしに、當代に及んで此事甚だ多し、倫理を壊り國政を害することは是より大なるはなし、凡そ國姓の親族は從屬なくなり、いかほど遠くなりても皆大祖の子孫にて其骨肉の遺なれば、今日己に子なきときは是を取て繼嗣とすれば、父祖も我も皆其祭りをうくる也、左傳に神不_レ歆_二非類_一民不_レ祀_二非類_一と云へり、いかほど誠敬を盡し美膳を献じても、血脈の異なる者の祭をば鬼神饗けずと也、祭を饗けざれば其神靈は食を得ずして飢るなり、後なきを三不孝の第一と孟子の云ひしは此義なり、然れば我が家を継ぐべき子なくば、同姓の親屬の中を尋て然るべき者を養ふて、子となして先祖の後を嗣しむべし、是眞の養子なり、若し同姓の親族一人もなくて繼嗣となすべき者なきは、是則ち天より其家を滅却する也、決して他人を養ふことあるべからず、

「太宰春台『経済録』、経済雜誌社、一八九四年、三四九〜三五〇頁」

一つ一つの表現が『玉勝間』とよく対応していることは一見して明らかだろう。とはいえ、宣長の批判が単に春台のみを相手とするもので

あつたとする必要はない。儒者による中国と日本の「姓氏」の同一視、その上での儒教祭祀の観点からの異姓養子への批判という議論を宣長は否定している。

第三節 同姓不婚

中国を基準として日本の制度を批判するものとして、もう一つ見ておきたいものとして「同姓不娶」という点がある。これについては、行論の都合上宣長による儒者への批判から先に見て行きたい。次に引用するのは『直毘靈』の「人はみな、産巢日神の御靈によりて、生れつるまに、身にあるべきかぎりの行は、おのづから知てよく為る物にしあれば、『直毘靈』、九・五九」という本文につけられた自注の一部である。

又百世を経て、同姓どち婚することゆるさずといふ制など、かの國にしても、上代より然るにはあらず、周の代のさだめなり、かくきびしく定めたる故は、國の俗あしくして、親子同母兄弟などの間にも、みだりなる事のみ常多くて、別なく治まりがたかりし故なれば、かゝる制のきびしきは、かへりて國の恥なるをや、「中略」又皇國をしひて賤しめむとして、ともすれば、古兄弟まぐはひせしことをいひ出て、鳥獸のふるまひぞとそしるを、此方の物知人たちも、是をばこゝろよからず、御國のあかぬことに思ひて、かにかくにいひまぎらはしつゝ、いまださだかに断り解ることもなきは、かの聖人のさかしらを、かならず當然理と思ひなづみて、なほ彼にへつらふ心あるがゆるなり、もしへつらふこゝろしなくば、彼と同じからぬは、なにごとかあらむ、抑皇國の古は、たゞ同母兄弟のみ嫌ひて、異母の兄弟など御合坐しことは、天皇を始め奉て、おほかたよのつねにして、今京になりてのこなたまでも、すべて忌ことなかりき、但し貴き賤きへだては、うるはしく有て、おのづからみだりならざりけり、これぞこの神祖の定め賜へる、正しき眞の道なりける。

『直毘靈』、九・六〇

宣長がここで描いているのは、人情に反して無理やり作った中国の道と日本の真の道との対比である。この記述の直前には有名な「人慾も即^チ天理ならずや」「直毘靈」、九・六〇」という発言が為されている。そして、具体例として言及されるのが「同姓不娶」である。宣長は古代日本が兄弟と婚姻を結ぶ「鳥獸」の世界であったという言説を「皇國をしひて賤しめむ」とするものであると批判する。全ての兄弟との結婚を禁止する中国の制度とは違うが、日本においても同母兄弟の結婚はなかった。その上「貴き賤きへだて」も厳格に存しており、それが「神祖の定め賜へる、正しき眞の道」であると言う。また、宣長は『玉勝間』の「臣の王を娶る事」という条でも類似する主張をしており、この点に強くこだわっていたものと判断される。

そして、『直毘靈』全体が太宰春台の『弁道書』の批判として書かれている訳であるが、この箇所は次のような記述を前提に書かれている。

禮義といふこと無かりし故に、神代より人皇四十代の頃までは、天子も兄弟叔姪夫婦になり給ひ候。其間に異國と通路して、中華の聖人の道此國に行はれて、天下の萬事皆中華を學び候。それより此國の人禮義を知り、人倫の道を覺悟して、禽獸の行ひをなさず、今の世の賤き事までも、禮義に背く者を見ては畜類の如くに思ひ候は、聖人の教の及べるにて候。

〔太宰春台『弁道書』（『日本教育思想大系 徂徠学派』所収）、六二頁〕

春台は古代日本に「禮義」がなかったという立場を取っている。その証拠に天皇も兄弟叔姪で夫婦になっていた。それが改善されたのは中国から聖人の道が渡って来た為である。そのことによって、日本の人々は「禽獸の行ひ」をすることがなくなった。直接文章が繋がっている訳ではないが、天皇が「禽獸の行ひ」をしていたと言うに等しいこの発言に宣長が強く反発したことは不思議ではない。

宣長が『古事記伝』允恭記の注釈において、日本の「ウヂカバネ」と中国の「姓氏」を異なったものであると言っていたのは、このように「異姓不養」や「同姓不婚」といった中国の制度を基準に日本を批判する言説を拒絶する為であったと考えられる。それによって初めて、中国とは異なった独自の制度を持った日本の古代を描くことが可能となった。

第四節 百王一姓

皇統の連続を寿ぐ「百王一姓」という表現がある^三。孟子のいわゆる「易姓革命」の思想を前提として、日本において革命が起らず天皇が代々続いていることを意味するものである。そして、天皇に「姓」がないことがそれと関連付けて述べられることが近世においてははしりばあった。本節ではそうした言説に対する宣長の態度を考えたい。これまでの二つは日本の制度を批判する言説に関するものであり、宣長がそれに反発するのも当然のことに見えた。それに対して、むしろ天皇の権威と結びつくこのような言説に宣長はどのように反応しているだろうか。

第三節において留守希斎の『称呼弁正』の「姓戸氏族第四」を引用した際に中略した箇所には次のようなことが書かれている。

詳らかに萬姓統譜泊び文類聚後集に見るに、蓋し王侯姓を稱し、族を稱せず。其の下必ず族を稱するは、異方の古制也。我が邦の若きは、則ち此れに異なる有り。天子姓無し。何んとなれば、則ち開關以来王室一統四海皇孫を親載し、萬古一日の如し。絶へて復た革命の事有る無し。公卿以下其の族を稱し、或は、其の姓を兼稱する者の以て其の分類を分つ所也。故に、古は先王深く継嗣の義を重くす。令義解に見ゆ。一三

〔留守希斎『称呼弁正』(『日本随筆集成 第三卷』所収)、四八八頁〕

この直前には、中国と日本の「姓氏」が同じ性質のものであることが述べられていた。それに対してここではその差異が問題とされている訳である。希斎は「姓」をどのように名乗るかという点に違いがあるとして、特に「開關以来王室」である為に「天子姓無し」であるという点を強調している。

また、谷川士清『日本書紀通証』の「彙言」でも「姓氏」の項目の中に次のような記述がある。

特に本邦天統一種に定まる。故に其姓を称する無し。【西土書或いは姓王と謂い、或いは姓阿每氏と謂う。皆傳聞の妄なるのみ。】皇子諸王姓を賜れば、則ち諸を臣列に別し、復び祚を踐す莫し。一四

「谷川士清『日本書紀通証 上』、臨川書店、一九七八年、八〇頁」

士清も中国と日本の「姓氏」は類似のものであると見ており、この直前に其事を述べているが、その箇所は次章で引用することになるのでここでは省略した。ここでも日本では革命がない為に天皇が「姓」を称することがないことが指摘され、皇族であっても一度「姓」を賜れば皇位につくことはないと言われている。

希斎や士清にとつて、このことは中国と日本との「姓氏」の在り方における差異として真つ先に述べるべきことであつた。しかしながら、宣長は允恭記の「氏姓」の注釈においてこのことには触れていない。また、『直毘靈』で繰り返して皇統の連続を語る際にもこの類の発言はしていない。関連するものとしては「日子坐王」の注釈に次のような記述が認められるが若干ニュアンスが異なっているように思われる。

さて記中、王字ヲを書くは、何れもみな美古ミコと訓べし、御子の意なり、そも御子ミコに王字ヲを用ふるは、上代よりの事と見えて、此記はさらにもいはず、書紀にも【なべては皇子と書る例なるに、】雄略卷に、星川王ノミコ、齊明卷に、建王タケルノミコ、天智卷に、大友王なども見え、倭建命の御事を記せるにも、みな王と見え、履中卷に太子王ヒツギノミコと書れ、又應神卷に、男女并二十王也ヒコミコヒメミコセテ、天武卷に、長幼并十餘王などもあり、是古き書キさまざまなり、【如此天皇の御子に、王字を用ひたるゆゑは、まづ漢國にて、周代までは、王と云はたゞ總王のことなりしを、其末の方より、諸侯と云者も、みな王と名告げるから、漢代になりては、總王の子等を、諸侯にしたるを、諸侯王として、某王某王と云る故に、此を取て、皇朝にても、御子に王字を用ひられしなり、】さて天皇の直御子タダノミコのみならず、其御子孫をも、姓を賜はぬ限は、みな御子と申せる故に、【凡て子孫をばみな子と云は、古の稱なり、】其にも渉りて、皆王字を用ひたり、

『記伝』、十・五三三

宣長はこの項目において、これ以前は全て「命」と呼ばれているので、「日子坐王」が「王」の始まりだろうかという点に言及した上で、このように「王」についての解釈を示している。引用の末尾において「姓を賜はぬ限は」という表現があるが、これは「御子」と呼ばれるかどうかということに関して言われており、天皇になれるかどうかの分岐点として言及していた土清とは異なっている。

宣長は何故希斎や土清のような発言をしていないのだろうか。事柄は、共に皇統の連続を寿ぐ垂加神道と宣長との間の微妙な差異に関わっている。それ故、そもそもこれが問題であるのかどうかということすら曖昧であろう。しかしながら、若き日の宣長が書いた『舜庵随筆』の次のような条を踏まえると、『古事記伝』に皇統の連続と天皇に「姓」がないことを関連付ける言説がないことには注目する価値があるのではないかと思われる。全て引用するには長いので、分割しかつ省略もしつつ見て行きたい。

○儒者ノ見識ニナラヒテ、今日ノ常理ヲ以テ、吾自然靈妙ノ神道トトカク論スル神道者ハ、愚ノ至リ也、吾邦ノ道ハ、開闢ヨリ以来萬國ニスグレテ、言語道断、人間ノ智ノハカリシルヘカラザル所ノ、靈妙奇異ナル所アルユヘニ、神ト云也、「中略」サテ又、何ゾ吾邦ノミカギリテ、其開闢ヨリノ宗祖ヲ神トイヒ、神代ト云ゾトナレバ、吾邦ハ萬國ニスグレテメダタク、萬國ト異ニシテ、外國ニカツテ見モキ、モ及バヌ、靈妙奇異ノ國也、サレバ國ヲ神國ト云、ソノ國ヲハジメ玉ヒ、ソノ國ヲ治玉フ祖宗ヲ、神トハ云也、後世萬々代マテ、此國ノ主ヲハ、明神トアフキ奉ル事ナリ、サテ又、ソノ異國ニスグレ、萬國ニ見モ聞モ及バヌ靈妙奇異トハ、何ヲ云ゾトナレバ、第一天子開闢来、天照大神天下ノ主トナリテ、天上天下ヲ統御シ玉ヒシヨリ、今ニ至リ、萬々代無窮ニ至ルマデ、一系ノ神胤ヲ繼デ、他姓ニウツラズ、兆民ソノ徳ヲ戴ク事、大空ノ日月ノ如ク、オソレツ、シミウヤマヒ、アカメ奉ラズト云事ナシ、タゞ天子ノミシカルニ非ス、執政ノ臣、父天児屋命ノ神裔藤原氏アヒソヒテ、政ヲ補佐スル事、變易ナシ、タゞ君臣ノ道、天照大神天壤無窮ノ神勅ノマ、ナリ、如此メデタク、クシヒニアヤシキ事ハ、他ノ國ニイマダ見モ聞モ及ハヌ事也、

『舜庵随筆』 一三・六〇〇〜六〇一

宣長はここで日本が「神」である理由について論じている。「靈妙奇異」という言葉が繰り返し返し出てきており、日本は「萬國」に優れて「靈妙奇異」である故に「神」であると言っている。そして、ここで注目されるのは皇統の連続が「他姓ニウツラズ」という言葉で表現されてい

ることであり、「天子開闢來」といった表現と合わせて希斎や士清の文章を想起させる。さらに文章は次のように続く。

サレハ儒者ノ常理ニテハ、吾邦ノ靈妙ハ論シガタキ也、ソレヲ強テ常理ニアテムトスル神道者ノ説ハ、返テ靈妙ノ神徳ヲナイガシロニスルト云モノ也、百王一姓ト云事、マヅ常理ニアラズ、ソノ常理ヲハナレテ靈妙ナル所コソ、吾神道ノメデタクシテ、他ニスグレタルナレ、ソレヲ仰ギ信セズシテ、尋常ノ理ニマヨハサルハ、カナシキ事也、今ノ神道者ハ、ミナ儒者ノ道ヲ手本ニシテ、吾邦ノ道ヲ説ムトスルユヘニ、大ニ神道ノ意ヲ失フ、愚ナル事ナラズヤ、「中略」儒者吾邦ヲシイテオトシメムトテ、百王一姓メヅラシカラズ、コレ蛮夷ノシルシ也、中國ノ正理ニアラスト云ハ、何事ヲガナ云フテ、吾邦ヲオトサムトスル也、カヤウニイハバ、何事モ云ヒマゲラレヌト云事ハナキ也、

『舜庵隨筆』、十三・六〇一

ここでは「百王一姓」という表現も用いられている。また「常理」を越えた「靈妙ナル所」がそれを実現しているのだと述べられる。そして、「百王一姓」に価値を認めず革命がないことはむしろ「蛮夷ノシルシ」であると主張する儒者に対する批判が為されている。この条の内容については、後の宣長の主張との相違も含めて多く問題とすべき点があるだろう。例えば、「神」を「靈妙奇異ナル所アルユエ」の名称であるとする発言は、「迦微」とは体言に限られるものであつて物を直接指し、中国の「神」のように「其事其徳」を指す用言としては使われないという見解によつて塗り替えられることになる^{二五}。しかしながら、ここでは後年との違いを一つ一つ指摘していきたくない訳ではない。注目したいのはここでの宣長の主張が垂加派に近いように感じられることである。谷川士清の師でもある松岡雄淵の『神道学則日本魂』には次のようにある。

或人曰く、中庸なるものは、理義の至りを尽し、条理の要を究むるの謂なり。禪讓放伐は天に順ひ、人に応ずるの擧にして、仁を尽し義を極むるの至りなり。何ぞ國脈の長短、寶図の沿革を以て論ずるをなさんと。曰く、天地既に成り、日月星象その行を違へず。寒暑温涼

その時を後れず。草木鳥獸その操を改めず。宝器一たび定り、王子皇孫その位を革めず。臣庶黎民その職を失はず。萬古の前、復かくの如し。萬古の後も亦かくの如し。これこれを中と謂ひ、これこれを庸と謂ふ。それ堯舜教を設くるの國、纂弒常となり、反復して恥づるなく、明堂を窮慮にし、黼黻を左衽にし、華を以て夷に変ぜられて已む者と、啻に霄壤のみならず。一六

〔松岡雄淵『神道学則日本魂』(『日本思想大系 近世神道論前期国学』所収)、二五五〜二五六頁〕

仲良はここで「革命」がないということが何故良いことであるのかという問いを設定している。悪政が行われたならば、「禪讓放伐」が起るべきであつて、単に皇統が持続しているということに何の意味があるのかと自問している。さほど長くないこの著作は、全体を通してこの問題に答えようとするものである。先程の『舜庵随筆』からの引用の末尾において宣長は同じ問題に言及していた。また、雄淵はこの著作の冒頭で「神国」「神道」について次のように述べている。

天成り地定り、陰陽造化、陶運轉穀し、古今を以てその態を殊にせず。遐邇を以てその則を易へず。而して吾邦のみ、宇宙に能くその盛んなるに比するなし。宜なるかな、神国神道の名称、特に諸の風俗に存するなり。一七

〔松岡仲良『神道学則日本魂』(『日本思想大系 近世神道論前期国学』所収)、二五二頁〕

他の国に優越するが故に「神国」「神道」と呼ばれる。そして、この後その優越性の証拠が皇統の連続であると述べられることになる。こうした『神道学則日本魂』の記述が『舜庵随筆』の一文と全く軌を一にしているという訳ではない。当時の宣長は未だ十分に自らの思想を確立していなかったとはいえ、垂加神道とは一定の距離を取りつつあった。しかしながら、「姓」と皇統の連続を関連付け日本の他国に対する優越を以て「神国」「神道」という言葉を説明する姿は希斎・土清・雄淵たちと重なるところがある。

このような事情を踏まえるならば宣長が『古事記伝』において皇統の連続を寿ぐ際に「姓」という言葉を使わないことには意味があるのではないかと思われる。『舜庵随筆』から『古事記伝』への時間の経過の中で宣長の思想には大きな変化がある。その中で『古事記伝』にお

る「ウヂカバネ」の解釈が成立したことによって、垂加派との相違が生じたのではないだろうか。そして、『舜庵隨筆』に見られない「ウヂカバネ」理解の特徴は、それが「職」と深く関わっているということである。日本の「ウヂカバネ」が中国の「姓氏」と異なり、「職」と関わるものであるという考えに至った時、皇統の連続は異なった仕方でも説明されるようになったのではないかと予想される。

第五節 「ウヂカバネ」と「職」

これまで宣長が周辺の「姓氏」「ウヂカバネ」に対する言説にどのように反応しているかということを見て来た。それらを踏まえて、いよいよ宣長の「ウヂカバネ」理解の内側へと分け入っていきたい。そして、そこで問題の中心となるのは「ウヂカバネ」が「職」と繋がっているということがどのような意味を持っているのかという点である。

そのことを明らかにする為には、宣長の思想における「職」の意味を考えなければならない。その際に注目されるのが「大臣」の注釈における次のような記述である。

○官職ツカサの事、神代コレより此ミヤノありて、宮之首カシ、膳夫イハヒヌシ、齋主チなどあるたぐひ、皆官也ツカサ、又五部イツトモ祖神は、いはゆる文官、大伴ナニベ連久米直二氏ナニベタレベ祖神などは、いはゆる武官ツカサなり、又中臣忌部ナニベなど云稱も、即官職ツカサなり、さて大倭京ナニベとなりて、ますく品々の職見ツカサえたり、某部某部ナニベと云ものの中に、官職ツカサなる多し、後世コトの官の中にも、辨オホトモ、掃部ヒカキモリ、大炊オホキ、主殿トノモリ、主水モヒトリ、靱負ユゲヒなど云は、後にチカラフミまうけたる名に非ず、古ヘの官名のこのれるものなり、さて八十伴緒ヤットモノと云しは、即漢籍チカラフミに百官と云が如し、然れども、かの戎國カガの、時々チウヂカバネに、あらぬ人オヘを擇エラび舉アゲて、官に任ずメとは、大イタく異コトにして、皇朝ミヤノの上代コトには、各其職ツカサを世々に傳ツカサへて、仕奉りし故に、其家カガの職を、即姓氏チウヂカバネに負オヘるぞ多かりける、かゝれば、官職は神代よりしてありつるを、後世コトとそのさまの異なるを以て、後人コト官職なることを知らず、上代コトには、官職なかりしが如く思ふめり、

宣長はここで日本において「官職」が神代から存在していたということを主張している。ただし、その「官職」の在り方は現在とは異なっている為に、後の世の人々は上代には「官職」が無かったと思ってしまう。日本古代では中国と異なり「あらぬ人を選び擧て、官に任す」ということがないので、その「職」を「ウヂカバネ」としていることも多かったというのが勘違いの理由であろう。

宣長が「ウヂカバネ」を「職」と繋がるものであると捉えていることは、このように上代における「官職」の存在の証明となる。そして、宣長がこうした主張を以て反駁しようとしていたのは太宰春台の次のような言説であると思われる。

先本朝の古を考候に、神武天皇より三十代欽明天皇の頃までは、本朝に道といふ事未有らず、萬事うゝしく候處に、三十二代用明天皇の皇子に厩戸といふ聰明の人生れたまひ、官職を定め衣服を制し、禮樂を興して國を治め民を導き、文明の化を天下に施したまひ候。本朝に於て厩戸の功は政作の聖ともいふべき人にて候。

〔太宰春台『辨道書』(『日本教育思想大系 徂徠学派』所収)、四二〜四三頁〕

春台が日本古代を禽獸の世界であったと捉えていることは既に確認した。これも基本的にはその延長線上にある発言である。春台は日本においては聖徳太子が「官職」や「衣服」や「禮樂」といったものを定めるまで「道」が存在しなかったと述べている。こうした主張に反発した宣長は、古代日本において「道」が存していたことを証明しようとする訳である。その結果の一つが、「ウヂカバネ」の内に「職」の存在を見出すことであった。そのことよって、宣長は古代日本に中国とは異なつた秩序があつたことを示す。

また、宣長はこのように「職」が固定的であり、それ故「ウヂカバネ」と一体化するような秩序の在り方を、単に中国と異なつたものとしてだけではなく、中国よりも優れたものとして描いている。そのことは『くずばな』の論争の中に最も端的に表れている。まず宣長の発言の前提となっている市川匡麻呂の『未賀乃比禮』の記述を確認しておこう。

高キ位ノ嗣々ト生ル、人ハ、世ノ態物ノ情ヲシモ知ヌガチナル故ニ、聖賢ノ君ハ、必道シレル賤夫ヲ取擧テ用タマフナリ、世ノ態物ノ

情ヲ知テ、ヨク家國ヲ治ンモノハ、必賤夫ノ中ニゾ多カリケル、昔ノ朝廷ニモ、時々ニ道シレル賤夫ヲ取擧テ、執權ノ勢ヲ令散タマハバ、摂政ノ世ト變事アラマシヤハ、然ルヲ今世ヲ照タマフ天ツ日、即天照大御神ニテ、今ノ天皇、即大御神ノ御子ニテ坐マシ、此國ハ幾萬代ヲ經レドモ、天皇ノ御國ナリ、天ノ日嗣ノミナラズ、臣連八十伊緒モ、皆其氏姓ヲ重クシテ、神代ノママニ奉仕ケリ、カノ北條義時泰時及足利尊氏輩ハ、大御神ノ大命ニ叛タテマツリタル賊等ナリ、漢國ニハ定レル主ナクシテ、強キモノ主トナリ、王ノ統カハレバ、下マデ皆改リ、賤キ奴ノ女モ、君ノ寵ニ因テ、忽ニ后ニ升リ、天子ノ女ヲモ、統ナキ男ニ嫁セテ恥トモ思ハズ、又昨日マデ山賤ナリシ者モ、俄ニ國ノ政ヲ執大臣ニモ成アガル類、凡テ禽獸ノ有様ニ等シ、聖人モ賊ノ為トゲタルモノナレバ、何カハ尊キ事アラントイヘルハ、世ノウツロヘル形ヲシモ知ザルナリ、又人ト人トノ上ニオノヅカラナル貴賤ノ別ナキ理ヲシモ知ザルナリ、位ハ徳ニ及サルモノナレバ、治レル世ニ氏姓ノ統ヲ正サントスルハ、中々ニ害ヲ起シ所為ゾカシ、道シラヌモノハ、カハル義ヲバ疑ラン、

『未賀乃比禮』、八・一九三〜一九四

これは『直毘靈』の稿本である『道云事之論』における宣長の主張に対する反駁である。匡麻呂は、国を治める上では「徳」こそ重要であり「位」はそれに及ばないものであると言う。そして、より良い政治を行う為には、身分が低い人の中から人材を見出して然るべき役割を与えることが必要であるとして、宣長が身分が容易に入れ替わるといふ理由で中国を悪くいうことを批判している。それに対する宣長の再反論は次のようなものである。

是又漢國の悪風俗にて、さしあたりてはよきしわざのやうなれ共、ゆくゆくは甚害多き事也、その故は、世々に聰明の君のみあらば、眞に徳ある人のみえらびて、取擧べけれ共、闇昧の君も又多き物なれば、かならず目き違ひありて、贗物を有徳の人と思ひ誤りて、取擧ては、高位にのぼせて、大に政をみだり、上下の害となること、その跡よ々に多し、これ有徳を擇び用ふる風俗の大弊なり、皇國の道は、神代より今に至る迄、臣下といへども、ただその家筋を立、職を世々にして、みだりに賤夫を取擧ることなく、又いかほど徳有て賢き人ありといへども、たやすく己が心にまかせて、法を改め始むることも、おさくなく、故に天下は安らかによく治まりて、巨害あることなし、難者何ぞ此優劣の明らかなる跡をば考へずして、みだりに空論をのみ執するぞや、

宣長は身分に関わらず人を取り立てることを「漢國の悪風俗」と一蹴する。それは一時的には良い事のように見えるが、長い目で見れば害が多い。「聰明の君」が「眞に徳のある人」だけを選んで取り上げるならいいが、世の中には必ず「闇味の君」が現れ取り上げるべきでない人間を取り上げてしまうからである。「家筋」を立てて「職」を代々受け継いでいく日本の方が結局はよく治まるといふ。

第六節 氏姓・天皇・政

前節においては、宣長の思想における「ウヂカバネ」と「職」との関係が持つ意味について検討した。ところで、『古事記伝』允恭記の注釈においては「天皇」と「職」との関係も示唆されていた。それは「ウヂカバネ」に比べると直接的な言及ではなかったが、他の箇所にも目を向けると宣長が「天皇」についても「職」と繋げて考えていることがより明確になる。次に引用するのは「天津日繼」の注釈である。

○天津日繼、萬葉歌には、安麻能日繼ともよめり、此は天津日大御神の大御任を受傳坐て、其大御業を嗣々に知看す由の御稱なり、〔中略〕さて此御位を嗣たまふべき儲の皇子を、日嗣御子【皇太子の字を當つ、】と申し奉るなり、かくて右の意は必動かまじく、誰も然思定めてありぬべき物なれど、今此段に就て、別に今一の考あり、繼は【仮字】給にて、天津日大御神の給寄し賜ふ物を、受納知看すを天津日繼所知とは申すか、給寄賜物とは、即天下の百姓の奉進る諸の御都岐物にて、【割注略】是即天照日大御神の、天皇に給寄し賜ふ物なり、〔中略〕されば天津日繼知食と申せば、即天下知食御事にもなれるなりけり、【天津日繼とのみ云て、所知食とはいはず、又日嗣御子なども申すたぐひは、普く云なれて、やゝ後に所知食と云ことを略けるものか、此事なほ疑はし、但し此記には、此言四處に見えたる。皆所知とあり、】

この箇所ですぐ目に留まるのは、「天津日繼」はその「大御業」を嗣ぐという意味であると言っていることであろう。ただし、宣長はそれとは別の意味も見出ししていく。すなわち、「ツギ」とは「給」であって、アマテラスの「給寄賜ふ物」あるいは諸々の貢物を受け取ることがその意味するところであるとしている。そして、最後に割注で本来は「天津日繼所知食」という表現であったものが、言い慣れていく内にやがて「天津日繼」とだけ言うようになったと述べていることも注目される。こうした見方は、「天津日繼」がもともと役割の名前であり「職」の名前であるということに基づいているものと思われる。

さて、「ウヂカバネ」も「天皇」も「職」と深く関わっており、そのことが日本古代における社会秩序の重要な要素であったということは、有名な「政」の注釈においても見出される。

○ 政は、凡て君の國を治坐す萬事の中に、神祇を祭賜ふが、最重要なる故に、【他國にも此意あり、皇國は更なり、】其餘の事等をも括て祭事と云とは、誰も思ふことにて、誠に然ることなれども、猶熟思に、言の本は其由には非で、奉仕事なるべし、そは天下の臣連八十伴緒の、天皇の大命を奉はりて、各其職を奉仕る、是天下の政なればなり、【中略】然れば言の本の意を以て見れば、麻都理基登に政字は當らず、此字になづむべきに非ず、されど臣下の奉仕る萬事は、即君の國を治め賜ふ御事なれば、末は一におつめり、

『記伝』、十・三二一〜三二二

宣長は、ここで「祭」が極めて重要なものであるということを認めながらも、「祭」＝「政」という考えを否定する。そして、「政」とは「奉仕事」であって、人々が天皇の命を受けて「奉仕」ることが、「政」であるとする。それ故、最終的には一致するとしても本質的には「マツリゴト」と「政」は異なるとしている。すなわち、ここにおいて日本独自の「マツリゴト」の在り方が示されており、そこにおいては人々が「奉仕」る「職」ということが重視されている。このことは「ウヂカバネ」が「職」と繋がるものであり、日本古代から「職」が存在してい

たことが、そこに社会秩序が存在していたということを示すということを改めて確認させてくれる。

結

以上本章においては、まず宣長の「ウヂカバネ」に対する関心が、それを重視するという点においては同時代と共通するものであったこと、他方で具体的な「姓氏」及び「ウヂカバネ」を巡る言説からは一定の距離を取っていることを指摘した。宣長は中国の「姓氏」を基準として日本を批判する「異姓不養」や「同姓不婚」といった制度に対して反対しているだけではなく、皇統の連続を寿ぐ「百王一姓」についても『古事記伝』の時点では避けているように思われた。その背景には『舜庵随筆』から『古事記伝』の時点までに思想的な変化があったことが考えられる。その間に見出されたのは「ウヂカバネ」と「職」との繋がりであり、それに基づく日本古代の社会秩序の存在であった。それは太宰春台や市川匡麻呂への批判として、日本古代に「職」があったことを証明するとともに、「職」が固定的であると言う点で、日本の中国に対する優越をも根拠づけるものであった。そして、宣長は「天皇」も「職」の観点から理解しており、そのことによつて皇統の連続は「靈妙奇異」なるものとしては語られなくなったのであると結論した。

こうしたことのみからしても、宣長の『古事記伝』允恭記における注釈がいかに入念な思索に基づいたものであるかということが明らかであろう。しかし、宣長がそこにおいて示している「名」や「ウヂカバネ」や「職」に関する思想は、まだ十分に汲みつくされた訳ではない。引き続き允恭記の注釈についての考察を積み重ねたい。

一 中村友一は、「あまり触れられていないが、「氏」の本質はすでに古く江戸時代後期に、氏姓制研究の出発点と言える本居宣長の註釈により端的に言い表されている。「中村友一『日本古代の氏姓制』、八木書店、二〇〇九年」と述べて、『古事記伝』允恭記の記述を引用している。ただし、中村は「ウヂカバネ」が「賛めて負たる物」であるという点については宣長の見解を否定している。

二 相原耕作「本居宣長の言語論と秩序像（一）〜（三完）」（『東京都立大学法学会雑誌』第三九卷第一号〜第四十卷第一号、一九九八〜一九九九年所収）

三 『玉勝間』（『日本思想大系 本居宣長』所収）、五三三頁。

四 近世文人。悪二姓氏之不レ似レ唐。或省二複姓一為二單姓一。【省二服部一為レ服。省二井上一為レ井。】或假二同音一改二文字一。【改レ字為レ于。改レ源為レ阮。】此亦皮膚之見耳。唐人之所レ不レ為也。太宰徳夫既已非レ之。余少時亦化二陋習一。省レ姓為レ猪。龍溪先生諭レ余曰。姓冒猪者非レ一。有二猪僕一。有二猪子一。若皆省為レ猪。則何以見二其別一。余於レ此復レ舊。

五 此方人大抵皆複姓。雖有二三單字者。則百中一二耳。至レ有下連二三四字者上。乃夷狄之俗也。今之操觚者流。稱レ人自稱。醜二其複姓一。不レ拘二上下一。摘二其一字一以為レ稱。是学二中国一而私擬二其風俗一。則其意固不レ惡也。然此事於二文詞中一為レ之。猶ナリ。如題二姓名一而単二其複姓一。則相乱者甚多。當時尚不レ可レ的ニ知其人一。況數十年之後乎。如レ是足二以惑一レ人。尤非レ可レ。所下以為二実録一而示中後人上也。夫名与レ字者。人之所レ独也。宜レ扱二佳者一。姓氏者。宗族所レ同也。不レ可レ得而改也。〔中略〕雖二我日本人一。亦皆有二姓族一。既立二之族一。則当レ称二其族一。称レ族者。所三以的ニ知其人一也。今人乃有二舍レ族而称レ姓者一。姓之所レ被。甚広。且非二常所一レ行。則非二徒難一レ知其人。将恐有二同姓名相犯者一。故不レ可レ為也。

六 ○凡人有レ姓有レ氏。姓者統三祖先之所ニ自出ニ者也。氏即族也。族者別三子孫之所ニ由分ニ者也。若二源姓一出レ自二清和天皇二其支孫別為二新田武田足利鳥山一条伊澤板垣秋山南部八代浅里平井田中安田小倉加美泉奈古逸見等諸氏一。異方亦然。周姫姓也。子孫別為二意如氏去疾氏魏疆氏卷子氏太伯氏惠叔氏之類一。或以レ封氏以レ名氏以レ官氏以レ字。氏之類、是亦倭漢同レ例。〔中略〕〔綱齋先生著二氏族辨

證一、今行^{ハル}于^ラ世^ニ。】

七

朱子曰、姓與氏之分、姓是本原所生、氏は子孫下各分。如商姓子、其後有宋、宋又有華氏魚氏孔氏之類。周自黃帝以來姓姬、其後魯衛毛聃晉鄭之屬、各自以國為氏。而其國之子孫、又皆以字為氏。如魯國、子展之後、為展氏。展禽喜是也。三家以孟仲季為氏。或因所居為氏。如東門氏之類、左氏曰、天子因生以賜姓。諸侯以字為諡、因為族。天子自因生以賜姓、謂推其所自出、而賜之姓。如舜居媯。及武王即位、封舜之後於陳、因賜姓為媯。此所謂因地以賜姓也。諸侯以字為諡、只是氏字、傳寫之訛、遂以氏字為諡、無義理。只是以字為氏。

八 渡辺浩『近世日本社会と宋学』、東京大学出版会、一九八五年及び朴鴻圭『山崎闇齋の政治理念』、東京大学出版会、二〇〇二年参照。

九

原民之生。與^ニ萬物^一並^ニ於^ニ天地之間^一。父^レ天而母^レ地。本^一而已。而於^ニ其身^一。莫^レ不^レ有^ニ父母之親^一。兄弟之愛^一。以至^ニ於^ニ宗支之屬^一。一。釐分縷析。血脈貫通。分雖^レ殊而本實^一。此性之所^レ具。而天之所^レ為也。聖人有^レ作。立^レ姓以別^ニ其系^一。嚴^レ宗以謹^ニ其承^一。亦因^ニ其性自然^一。理之所^レ不^レ可^レ易者^一而已。苟惟強離^ニ其所^レ系^一。而合^ニ於^ニ其所^レ不^レ可^レ合^一。是豈性也哉。

一〇 日本における『朱子家礼』の受容の研究としては、吾妻重二・朴元在編『朱子家礼と東アジアの文化交渉』、汲古書院、二〇一二年や田世民『近世日本における儒礼受容の研究』、ペリかん社、二〇一二年などがある。

一一

記略に、延暦十二年九月丙戌の詔に、見任大臣、良家子孫、許^ス娶^{コトヲ}三世以下^ニ、但藤原氏者、累代相承、攝政不^レ絶、以^レ此論^レ之、不^レ可^ニ因等^一、殊可^レ聽^ス娶^{コトヲ}二世以下^ニ者^一と見えたり、そも古は、皇女はさらにも申さず、すべて臣の、王の女を娶^ルことは、ゆるされぬことにて、さることかつてなかりしを、繼嗣令に、臣娶^{ラムコトハ}二世王^一者聽^スとあるは、令の時、はじめての御制にや有^キむ、そのかみ萬の事、さしも漢風^{カフフ}にうつされしかども、これらはさすがに、人情の安からざることなれば、延暦のことになりてすら、なほ上件のごとくなりけらし、令のかの同じつゞきに、王娶^{メトス}親王^一、唯五世王、不^レ得^レ娶^{ルコトヲ}親王^一とも見えて、諸王は、四世までも、皇女をも娶^{メトセ}しを、臣は、そのかみわづかに、五世女王を娶^{メトス}ことをゆるされしをお以て、王と臣と、すぢの尊き卑きけぢめ、嚴^{オコシカ}なりしことを知べし、夫婦のむすびをなすことも、尊き卑きけぢめ、かばかり正しかりしを、そののち何事もみな、漸^{ヤウヤウ}に漢風^{カフフ}にうつりはてて、つひに今の

ごとくにはなりぬる也、世の人たゞ、同姓不_レ娶などいふ、漢風のことをのみ、思ひいひて、皇國の古に、かばかり尊き卑きけぢめをわけしことをば、しらざるに、今いさゝかおどろかす也、かの漢國の王などは、もとよりすぢなきものにはあれども、當時の王の女をも、むげにすぢなき男にもあはすなるは、あまりにわきためなく、みだりなる國俗にぞ有ける、

『玉勝間』、一・三九七、三九八

二三 近世における早い時期の使用例では林鳳岡「大日本史序」（『本朝通鑑 首卷』、国書刊行会、一九二〇年所収）、一八三頁があり、また新井白石『退私録』（『新井白石全集 第五卷』所収）、六〇三〜六〇四頁では朱舜水が日本の優れたところとして「百王一姓」を挙げたという記述がある。

二三 詳見_ニ萬姓統譜_一、洎_ヒ文類聚_一後集_一、蓋_ニ王侯稱_レ姓_一不_レ稱_レ族_一。其_ノ下_ニ必_ニ稱_レ族_一者_一、異方之古制也。若_ニ我那_一則有_レ異_ニ乎_一此_一。天子無_レ姓。何_一則開闢以來王室一統、四海親_ニ載_レ皇孫_一、萬古如_ニ一日_一、絶無_ニ復_レ有_ニ革命之事_一矣。公卿以下稱_ニ其族_一或兼_ニ稱_レ其姓_一者、所_ニ以_レ別_ニ其分類_一也。故古者先王深重_ニ繼嗣之義_一。見_ニ令義解_一。

一四 特本邦天統定_ニ一種_一。故無_レ稱_ニ其姓_一。【西土書或謂姓王、或謂姓阿每氏。皆傳聞之妄耳。】皇子諸王賜_レ姓、則別_ニ諸臣列_一、莫_ニ復_レ踐_レ祚_一。

一五 『古事記伝』、九・一二七。

一六 或_ハ曰中庸也者_一、尽_ニ理義之至_一。究_ニ条理之要_一之謂。禪讓放伐順_レ天_一、心_レ人之_レ拳而_レ尽_レ仁_一、極_レ義之_レ至_一矣。何以_ニ國脈長短_一、宝_一凶_一沿革_一論_レ為_レ。曰天地既成。日月象不_レ違_ニ其行_一。寒暑温涼不_レ後_ニ其時_一。草木鳥獸不_レ改_ニ其操_一。宝器一定。王子皇孫不_レ革_ニ其位_一。臣庶黎民不_レ失_ニ其職_一。万古之前復_レ如_レ此。万古之後亦_レ如_レ此。斯之謂_レ中。斯之謂_レ庸。与_下夫堯舜設_レ教之_レ國。篡弒_レ為_レ常。反復無_レ恥。窮_ニ盧明堂_一。左_ニ衽黼黻_一。以_レ華_レ變_ニ於夷_一而已者_上。不_ニ啻_レ霄壤_一。

天成地定陰陽造化陶運轉毅。不下以_二古今_一殊_中其態_上。不下以_二遐邇_一易_中其則_上。而吾邦毋_三宇宙能比_二其盛_一焉。宜矣哉神国神道之名称特存_二諸風俗_一也。

第三章 尊び呼ぶ―『姓氏録』序文解釈を起点に

序

『新撰姓氏録』^一は、日本古代における氏族の由来を纏めたものである。萬多親王を中心に編纂され、上表文には弘仁六年（八一五年）七月二十日の日付がある。記紀の成立から百年遅れ、また抄録しか今日に伝わっていないとは言え、一一八二もの膨大な氏族についての記載があり、古代史や記紀を研究する際に欠く事の出来ない基礎的な文献としての価値を有している。

その為、本居宣長が『古事記伝』において頻繁に『姓氏録』に言及するのは、当然のことであると言つてよいだろう。それは『日本書紀』や『万葉集』などと同じく常に手元に置かれており、『古事記』の中に出てくる様々な氏族についての注釈において大いに活用された。しかし、本稿は個々の場面で『姓氏録』がどのように利用されたかということを明らかにしようとするものではない。反対に、ある重要な点において『姓氏録』が取り上げられていないことを糸口として宣長の思想について考究することを企図している。

それは神武天皇の時代から欠史八代までにおける「ウヂカバネ」の在り方について『古事記伝』が『姓氏録』と異なった見解を示していることである。このことは『姓氏録』の序文に真つ向から対立することに等しい。もちろん、両者が必ずしも一致していなければいけない訳ではないが、このような大きな相違は注目に値するものと思われる。宣長はどうしてこのような解釈に至ったのだろうか。

本章ではそのことを考える為に、まず宣長の「ウヂカバネ」の成立に関する理解が『姓氏録』序文と異なるものであることを確認した上で、それが何故かということ考察する為に一旦「ウヂカバネ」を離れて「天皇」の問題を論じる。その上で、宣長の「ウヂカバネ」の成立に関する解釈が、古語の在り方及び古語をよく保存するものとしての『古事記』の語り方へと行き着くことを示す。議論がそこまで至ったとき宣長が允恭記の注釈において「名」が「尊び呼ぶ」ことよつて成立するものであると述べていたことの意味が明らかになるだろう。そして最終的に、本稿が冒頭において提出した「神」と「名」を巡る問題にも触れる。

第一節 『姓氏録』序文と『古事記伝』神武記

既に序において、『姓氏録』序文と『古事記伝』に相違が認められることを述べた。本論を始めるに当たって、まずそのことを具体的に確認しておきたい。先に『姓氏録』について検討してから、『古事記伝』へと歩を進めることにする。

蓋し聞く、天孫襲に降り西化の時、神代伊に開けて、書記傳ふること靡し。神武夏に臨て東征の年、人物漸滋く、梟師間起る。神劔下り授け、靈鳥飛ぶに洎て、歸首星の如くに陣り、群凶霧の如くに散す。明命を膺受し、中州に光宅す。泰階平齊、海内清謐なり。既にして、徳を謹み功を考へ、土を胙ひ氏を命す。國造縣主、始て斯に號あり。三

「『姓氏録』序」

序文は、天孫降臨から始まる。しかしながら、その時代については伝える記録がないというだけであり、本格的な記述は次の神武天皇の時代から始まると見てよいだろう。ここでは、神武東征の様子を描写した後に、「徳を謹み功を考へ、土を胙ひ氏を命す。」と云っており、さらに「國造」「縣主」の号が始めてこのとき成立したとしている。

なお、この箇所は、『日本書紀』の次のような記述に基づいている。

二年春二月甲辰乙巳。天皇功を定め賞を行ひたまふ。道臣命に宅地を賜て築坂の邑に居らしむ。以て寵異たまふ。亦大来目をして、畝傍山西の川邊の地に居らしめたまふ。今来目の邑と號く。是其の縁也。珍彦を以て倭國造と為す、又弟猾猛に田邑を給ひ、因て猛田縣主と為す。是菟田主水部が遠祖也。弟礪城名は黒速。礪城縣主と為す。復劔根以て、葛城國造と為す。又頭八咫鳥亦賞例に入る。其苗の裔は、即ち葛野主殿縣主部、是也。四

「『日本書紀』神武二年」

これは神武天皇が東征後に論功行賞をしたことを述べるものであり、数人に土地を与えると共に「國造」や「縣主」にしたとしている。『姓氏録』の序文はこのことをもって「ウヂカバネ」について語り始めている。そのときの事情がどのようなものであったと捉えられているか、より詳細に追及することは難しいが、少なくとも初代の神武天皇の時代に既に「ウヂカバネ」は存在しており、天皇との関係が成立していたと見ていることは間違いないだろう^五。

『姓氏録』序文は、この後も垂仁天皇の時代に「ウヂカバネ」が遠くまで広がったことや允恭天皇の時代に「ウヂカバネ」を正したことを述べる。特に、垂仁天皇の記述は『古事記』や『日本書紀』には見えない興味深いものであるが、本稿の問題に関わるものではない。また、既に以上に述べたところにおいて『古事記伝』が異なった態度を取っていることを明らかに出来る。その為、以降の記述を確認することは省略して、『古事記伝』へと話を移したい。

『古事記伝』神武記には明確に『姓氏録』と対立する箇所を見出せる。『古事記』本文は、神武天皇が日向に居た頃に「阿多の小椅の君の妹」を娶ったという段である。

阿多^{アタ}は地名にて、薩摩^{サマ}國にあり、委^トくは上卷^{ウヘマキ}隼人^{ウラヒト}阿多^{アタ}君とある下^{トコロ}【傳十六の四十二葉】に云るが如し、【此^{ココ}の阿多も、彼^カ上卷^{ウヘマキ}なる阿多^{アタ}君と一^ツにて、姓^{セイ}とこそ聞えたるに、地名なりといへるは如何^{イカニ}といふに、此^{コノ}御代のころは、いまだ姓を云る例なければなり、此事^{コト}猶次に委^トいへり、但^シ此^{コノ}はなほ地名ながら後に姓となりつれば、即^チ彼^カ阿多^{アタ}君にてはあるなり、】

「『記伝』十・四一三」

ここで宣長は、「阿多小椅君」という表現にこだわっている。「阿多君」は一見「姓」のこのように見えるが、この時代に「姓」を言っている例はないので地名と解する方がよいと言っている。さらに、続いて「小椅君」についても次のような注釈を付ける。

さて小椅^{コイ}君は、其地^チをうしはける人にて、即^チ名^ナに負^{オヘ}るなるべし、又^モ此^{コノ}は名には非^ヒずして、阿多^{アタ}氏^{ウヂ}中^{ナカ}より別^{ワケ}れたる一^ツ姓^{セイ}の如くにも聞^キゆめ

れど、若姓ならむには、必下に其人の名あるべきに、名をいはで妹と云ふこといかゞ、某氏の妹とは云まじければなり、又君てふ加婆禰は、必姓の下にこそ附る例なれ、名の下にはいかゞともいふべけれど、凡て加婆禰は、元は其人を尊みて云るより起れることなり、此御代のころは、未さだかに姓と云物はなかりしことと見ゆれば、たゞ其居處の名などを以て、某處君と尊み呼ぶが、世々に傳はりて、つひに姓とはなれるなり、

「『記伝』十・四一三」

ここでは「小椅君」が「姓」であるかどうかを巡ってより細かく議論が展開されている。宣長はいくつかの反論を想定しながらも、それらを全て退けている。その最終的な根拠は「此御代のころは、未さだかに姓と云物はなかりしことと見ゆ」ということにあるだろう。すなわち、宣長は神武天皇の時代における「ウヂカバネ」の存在を否定している^六。

加えて、宣長は『姓氏録』が出典としている『日本書紀』の記述に言及する際にも、この主張を維持していると思われる。取り上げるのは成務記の「縣主」の注釈である。

○縣主は、倭國內なるを始め、國々に在る縣を掌れる者の號なり、書紀神武卷に、給二弟猾猛田邑一、因為二猛田縣主一、【こは倭國十市郡なる、猛田にて其邑を賜ひて其處にある御縣の司とし賜へるなり、同じ猛田の内に、御縣の地と、此人に賜へる地とあるなり、此文に依て、縣主と云は、たゞ其地を領ける者ぞと勿思ひまがへそ、】弟磯城、名黒速、為二磯城縣主一など見ゆ、神武天皇の御世よりありし物なり、【中略】此も其職を、子孫世々に傳ふるからに、某縣主と云、即姓なり、

『記伝』十一・三三二〜三三四

先程見た『日本書紀』の神武天皇の論功行賞の記述を引用して、「縣主」がその時代から存在していたことを述べている。注目すべきは「此も其職を、子孫世々に傳ふるからに、某縣主と云、即姓なり、」という発言である。これは一見すると、「縣主」が当初から「姓」であった

と言っているように読めるが、「阿多小橋君」の注釈にあったのと同様に「子孫世々に傳ふる」ということが前提となっている。むしろ、神武天皇の時代に「ウヂカバネ」がなかったという理解がこの注釈を生み出しているものと考えられる。

以上のように、神武天皇の時代における「ウヂカバネ」の在り方を巡る『姓氏録』序文と『古事記伝』との対立は、「ウヂカバネ」が存在したか否かという極めて単純かつ根本的なものであった。宣長は、当時は「ウヂカバネ」がなかったと主張する訳であるが、一体それがいつどのように成立したと考えているのだろうか。

第二節 『古事記伝』における「ウヂカバネ」の成立

神武記以後、『古事記』本文中で「○○が祖」という形ではなく、同時代の事として「ウヂカバネ」が出てくるのは、開化記の婚姻記事における「丹波の大縣主、名は由基理」という記述である。そこに宣長は次のような注釈を付けている。

○大縣主、縣主の事は、上【傳七の八十三葉】に云り、其に大と云は、臣に大臣、連に大連と云類の例にて加へ稱へたる號なり、朝倉宮段に、志幾之大縣主と云も見え、續紀には、坂上大忌寸、縣犬養大宿禰、陸奥大國造なども見えたり、是ら皆同例にて、大は殊に稱へたるものぞ、

『記伝』、十・五二九」

この文章が「ウヂカバネ」の成立に関わるものではないことは明らかではないだろう。「縣主」と「大縣主」との関係を述べているに過ぎない。ただし、宣長は特に問題視することなく「大縣主」を「ウヂカバネ」として受け取っているものと思われる。ここで直接言及されていないが、参照指示が為されている「傳七の八十三葉」は、「右件十九氏の加婆禰の事『記伝』九・三三六」から始まる一連の注釈の末尾

の箇所だからである。また、神武記で「阿多小椅君」という表現がおかしいと言っていたのも、「ウヂカバネ」を伴う記述はここにあるように「名は〇〇」が付く形式が正しいという理解に基づくと思われることも傍証となる。

従って、神武以後開化に至る欠史八代の内のどこかで「ウヂカバネ」が成立したことになる。しかし、宣長はその間の注釈において特定の時点をして「ウヂカバネ」の成立であると述べてはいない。『姓氏録』序文と相違する神武天皇の時代には「ウヂカバネ」はなかったという見解を示しながら、それがいつ始まったかということを示すことができないという事は幾分奇妙なことではないだろうか。

あるいは、このような事態は宣長の「ウヂカバネ」に対する関心の薄さを示すものであり、相違していることをさえ充分に意識していなかったことに起因するという可能性も考えられるかもしれない。しかしながら、そのように理解するには神武記の注釈はあまりに熱のこもったものである。そしてまた、允恭の注釈における「ウヂカバネ」への詳細な注釈からもその可能性は否定される。

特に思い出しておきたいのは「忤過」の注釈である。そこにおいて宣長が「ウヂカバネ」が朝廷から賜る重要なものであるとしながらも、同時にその根本を考えると「ウヂカバネ」は「おのづから」成立したものであると述べていた。そのことは神武記から開化記の間に「ウヂカバネ」が成立した特定の時点を想定していないことと整合的である。また、「ウヂカバネ」が「尊み呼ぶ」うちに成立したと見方も「名々」の注釈と一致している。このように允恭記において端的に示されていた「名」及び「ウヂカバネ」についての宣長の見解がより具体的に適用された結果が、『姓氏録』とは異なった「ウヂカバネ」の成立として表れていると考えられる。

ところで、宣長の「ウヂカバネ」に対する考えが「名」一般の在り方と繋がっているとすれば、宣長の「ウヂカバネ」の捉え方が『古事記』の語り方そのものと関連することを示唆される。そのことは反対から言えば、『姓氏録』の記述が『古事記』とは本質的に異なるものであるということになる。もとより、より正式な漢文で書かれた『姓氏録』の序文が『古事記』と異なっていることは言うまでもないが、それ以上に同時代において『姓氏録』の神武天皇についての記述が中国的なものであると観念される背景が存していた。

次に引用するのは第五章において省略した谷川士清『日本書紀通証』彙言の「姓氏」の冒頭部分である。

春秋傳に曰く、天子徳を建て、生に因りて以て姓を賜ひ、之に土を胙て、之に氏を命ずと。本邦亦た略同じ。【姓氏録の序に曰く、神武夏に臨て東征の年、徳を謹み功を考へ、土を胙ひ氏を命ず。國造縣主、始て斯に號あり。】七

〔谷川士清『日本書紀通証』、七九頁〕

士清は、ここで『左伝』と『姓氏録』の文章を並べる。そして、そのことを以て中国と日本との「ウヂカバネ」の在り方が「略同じ」であるとしている。そして、この『左伝』の一文は前章において見た希斎の『称呼弁正』での記述のもととなっていた『朱子語類』の文章で言及されていたものである。こうした事情に鑑みるならば、宣長が『古事記』と『姓氏録』序文を対立的なものとして理解していた可能性は充分に有り得る。しかしながら、なお『姓氏録』と異なった「ウヂカバネ」の成立経緯が宣長の思想においてどのような意味を持っているのかという点については、さらに考察を加えなければならない。

第三節 「天皇」号の成立

前節までにおいて、『古事記伝』が「ウヂカバネ」の成立に関して『姓氏録』序文と異なった立場を取っていることを見て来た。そのことが宣長の思想においてどのような意味を有しているかということが続いて課題となって来る。しかしながら、そのことに直接答えようとする前に、「天皇」について見ておきたい。允恭記の注釈において、また前章で確認した諸々の記述において宣長は、「職」という観点から「ウヂカバネ」と「天皇」とを同時に考えていた。「天皇」という号の成立について宣長はどのように捉えているだろうか。先に宣長以前の状況を知る為に、再び、再び士清の『日本書紀通証』に目を向けた。神武紀の冒頭には玉木正英の次のような言葉が引用されている。

玉木翁曰く、神代未だ天皇の號有らず。此に至りて始めて之を称す。謂ふ所、天業を恢弘し天下に光宅するの大號也。八

〔谷川士清『日本書紀通証』、七一五頁〕

神代には「天皇」という号は存在せず、神武天皇の代になって初めて成立したと述べている。後半部は、「天皇」号の偉大さを讃える記述

である。そして、土清は即位記事においても『海東諸國記』の「辛酉正月庚申始めて天皇を號す。「『日本書紀通証』、七八八頁」という記述を引いている。従って、神武天皇の即位が、その時に「天皇」号が誕生した画期として重く見られている。これに対して、宣長は『古事記伝』神武記において全く異なった解釈を見せる。

○此時の有状を思ふに、五瀬命は尊不合命の第一の御子に坐ば、父命崩坐てよりは、此命ぞ天津日嗣は所知看たりけむ、【書紀に、此御兄弟の次第に、五の異なる傳あれども、此五瀬命は、何の傳にも皆第一なり、】然れば伊波禮毘古命も、此時は稻氷命御毛沼命と共に、此五瀬命に奉仕て坐けむを、五瀬命は、未中州を言向賜はぬ間に早く崩坐て、御業を終賜はざりし故に、其事は慥に傳はらざれども、今此處に取分て、此命一柱をしも舉たるを以て、君に坐しことをしるべし、

『記伝』、十・三一九

神武天皇の前には、五瀬命が天皇であったという注目すべき解釈が示されている。なお、ここでは「天津日嗣」と言っており「天皇」という言葉は用いていないが、少し後に「首より是までは、五瀬命天皇に坐ば『記伝』、十・三四六」と述べている為に、「天皇」であったと考えていたことは明らかである。さらに宣長は「天皇命」の項目において「續紀十の卷の詔に、高天原由天降坐之天皇御世始而とあるは、邇々藝命をも、天皇と申せるなり、『記伝』、十・二二六」と述べている。そこでは、宣長はホノニギが「天皇」と呼ばれることも許容している。なお、『古事記』自体に記事が無い為に、即位については扱われてもいない。

要するに、宣長は神武天皇を「天皇」号成立の画期とは考えていない。それどころか、「ウヂカバネ」と同じく「天皇」号が何時成立したのかということについて述べてもいない。このことは一体どのように捉えられるべきであろうか。「ウヂカバネ」の成立においては、「尊び呼ぶ」ということが鍵となっているものと見受けられた。当人の名乗りではなく周囲の人々が「尊び呼ぶ」ことの方が肝要であるということである。そして、そのことは「天皇」の問題を考える際にも重要な意味を持つていと考える。そのことを示す為に、二つの注釈を取り上げた。一つ目は景行記の「天皇之大御葬」という項目におけるヤマトタケルについての記述である。

○天皇之大御葬、凡て上代の御葬の儀式、天皇のも御子たちのも、其餘のも如何ありけむ知がたし、喪葬令に、親王諸王諸臣の定をいさゝか載られたれど、凡て令の御制は、漢事多ければ、上代の據にはなりがたきうへに、委き事は見えず、天皇のは凡て載らず、【世に天武天皇の御時に定められたる葬の式として記せる物あれども、いみじき僞書なり、孝徳天智の御世より萬事多く漢をまねばれたるほどに、其後のは、葬も漢事多く雜り、其後は又おしなべて、佛法に依るほどに、上代の式は大かた亡はてたるめり、されど邊鄙には、今もなほ上代よりの事の、遺れりと見ゆることも多かるを、其も漸々に變りゆくは、いと惜らことなり、物知人の、是ぞ上代の式よとして行ふ葬の式は、後の漢意以て考定めつるものなれば、中々にひがわざの多きぞかし、】さて御々代々の天皇の大御葬に、此御歌等をしも唱へる所以は、まづ此倭建命は、仲哀天皇の大御考尊に坐々て、萬を天皇に准奉ることはさるものにて、神とも神と坐々て、世に比なき大功を立賜ひて、終に白鳥と化て飛去坐ぬるなど、都て尋常ならざるうへに、壯の御齡にして、旅行にしも崩坐ぬるなど、其悲哀さも尋常ならず、此御歌どもはた、殊に優れて悲哀さの甚深きなど、彼此を以てなるべし、

『記伝』、十一・三〇四〜三〇五

宣長は上代の葬制の在り方について考えを巡らせた上で、何故ヤマトタケルの死を悼む歌が代々の天皇の葬儀で歌われることになったのかという点を論じている。その理由として仲哀天皇の父であり天皇に准ずる存在であることに言及し、さらにはその生涯が「尋常ならざる」ものである為に「神とも神と坐々」故であると言う。宣長はそれ以上説明していないが、このことは少なくとも部分的にはヤマトタケルが天皇を凌駕する存在であったということを意味しているだろう。そして、それはヤマトタケルの生涯を見届けた人々の「尋常」でない「悲哀さ」に起因する。このように人々の受け取り方によって本来天皇ではないヤマトタケルが天皇に準じ、あるいはそれを超える存在として語られると宣長が解していることは注目される。

もう一つ見ておきたいのは、仲哀記の次のような注釈である。

然云故は、上代のさまは天皇崩坐ぬれば、即其太子の御代にて、太子又即天皇に坐り、【然るを、某年某月某日即位など、きはやかに、界を立て定め申すは、もと漢國にならへる、後の事にこそあれ、上代には、凡て然る事はなかりき、】されば、仲哀天皇既に崩坐

ては品陀別命御腹内に坐々て、其御世にぞありける、〔中略〕然れども未生坐さず御腹内に坐々しほどは、臣連八十伴緒ことごとくに、
大后に仕奉り、【割注略】生坐ても幼坐ししほどは、さらにも申さず、成長坐て後も、大后の世に坐々ける限は、大御親に坐ませば
敬ひ仕奉り賜ひて、よろづ其御心に随賜ひつべければ、御子はおのづからなほ太子の如くに坐々て、大后ぞおのづから天皇の如くには
坐々ける、

「『記伝』、十一・四三八〜四三九」

これは、神功皇后についての記述が『古事記』においては仲哀記の末尾にあることについて、一卷を立てる『日本書紀』との相違を論じた箇所である。宣長は『古事記』の方が上代の真実に近いと見ている。その理由は、本来胎中にいる時から応神天皇が天皇であったというべきであるが、実際には人々は神功皇后に仕えており、その状況は応神天皇が生まれてからも続いていた為に、どちらを天皇と呼ぶか曖昧であったからである。そのような特定の日付に即位するということは中国に由来するものであり、上代の在り方ではない。この注釈において、誰が天皇であったかという問題を誰が天皇と呼ばれていたかという問題に変形させている。

このように、宣長は「天皇」についてもそれを「尊び呼ぶ」人々の存在を重視しているように見受けられる。そして、それは「アマツヒツギ」や「スメラミコト」という言葉の解釈にも影響を与えている。続いて、その点を確認したい。

第四節 「スメラミコト」の意味

前章において見たところによれば、宣長は「天津日嗣」について「天津日嗣所知食」という形が本来の言い方であると述べており、そのことは「天津日嗣」を地位であるよりも「職」であると捉えていることを示していた。宣長の「天皇」号に対する理解を考える上でもう一つ触れておかなければならないのが「スメラミコト」という言葉の解釈である。そして、そのことを考える際にまず注目されるのが「須賣伊呂大中日子王」の注釈における次のような記述である。

○須賣伊呂大日子王、須賣は尊稱にて、皇神などの、皇と同じ、【皇字を當たるは、天皇を申すに就てなり、されど須賣てふ言は、もと皇字の意には非ず、此王の名にも、負るを以て知べし、たゞ尊みたる稱なり、天皇を須賣良美許登と申すも、もと尊み稱へ奉れる、御號なるべし、】

「『記伝』、十一・一六六〜一六七」

ここで宣長は「スメラミコト」の「須賣」が一般的な「尊稱」であるとす。それ故に天皇に限らず、一人の「王」にもこの言葉が使われる。こうした「須賣」の解釈は必ずしも同時代に共有されていた訳ではない。宣長は『大祓詞後釋』において真淵の説に反対する形で同じ内容を述べている。

○後釋、皇は須賣良賀と訓べし、其例は、上の天皇朝廷の所にいへるが如し、親は、牟都云々と、下につく言也、是を昔より皇親とつゞけて、すめむると訓来れるは、あるべき語にあらず、古言をわきまへざるみだりよみ也、祈年祭詞に、皇吾睦神漏岐命神漏彌命、出雲神賀詞に、親神魯伎云々、孝徳紀に、今我親神祖之所知穴戸國中云々、これらを以て、親は下に屬てよむべきことを知べし、須賣と申す御號は、神をも、尊みていづれの神にも皇神と申すを思へば、もとはたゞ尊む言なるべし、然るをたれも皆、統る意と心得て、師も、國を統知坐よしにはれたれども、よく思ふに、統る意とは聞えず、たゞたふとむ言にて、言の意は別に有べし、

『大祓詞後釋』、七・一〇〇〜一〇一」

真淵は「スメラ」を「統る」という意味であると解していた。それに対して宣長は「もとはたゞ尊む言なるべし」という自説を提示する訳である。なお、これらの「須賣伊呂大日子王」の注釈の中で既に「スメラミコト」全体が敬称である述べられているが、改めて「ミコト」の意味についても見ておこう。

○伊邪那岐命、伊邪那美命、上段には神とあるを、此よりしては命と申せり、【こは殊なる意はあるべからず、上は他神等みな某神と申すゆゑに、それと等く神とは申せるなり、】下に至ては、大神と申せる處もあり、さて凡て某命と、御名の下に命てふことを添て申すは、尊む稱なり、御名のみならず天皇命、神命、御祖命、皇子命、父命、母命、那勢命、那邇妹命、妻命、妹命、汝命なども云る、記中又萬葉などに多かり、さてこの美許登てふ言の意は、未思ひ得ず、「中略」さて書紀には、この美許登を尊字と命字とに書別て、至貴曰レ尊、自餘曰レ命と注されたり、これ君と臣と稱の同じきを悪て、強て別むとために、文字を書かへ賜ふ、撰者の所為なり、さてその尊は、字の意を取て書れたれば正字なり、命は、古より書来しを其隨なれば、猶借字なり、【然るを尊に對て、この命字をも、臣は君の命令を承る意ぞなどいふは、甚強言なり、もし強て云ば、命令を出す人を命と云むは、猶ことはり有に似たるを、其を承る人を然云むは、甚く事ただへるをや、】

『記伝』、九・一五八

「ミコト」は「尊む稱」であるとする前半部の記述は、特に驚くに値しないだろう。ただし、後半部で『日本書紀』における「尊」と「命」の使い分けに言及している箇所には留意しておいてもよいだろう。宣長はそこにどれほど尊いかという区別を認めず、あくまで一つの尊称として「ミコト」を理解している。

以上に見たところによれば、宣長は「スメラ」も「ミコト」も共に尊称であると解した上で、「スメラミコト」全体をも他の意味を含まない純粹な尊称として捉えている。「天津日嗣」の場合と同じく、それが特定の地位を示す語として確立されるのは時代を経た後のことである。そして、それが「天皇」という地位を明確に示す言葉となつてからも、この根本的な意味は失われていないと宣長は見ていると思われる。というのも、さきほどの応神天皇と神功皇后とのどちらが「天皇」か分からないという状況は、人々がどちらを「天皇」と呼ぶかという観点から捉えられていたからである。

第五節 『古事記』の語り方

先程見た仲哀記の注釈においては『古事記』と『日本書紀』とが対比されていた。そのことから予想されるように、これまで見て来た人々が「尊び呼ぶ」ということにおいて「ウヂカバネ」や「天皇」号が成立するということは『古事記』の在り方、日本の古伝説の在り方と結びついている。『古事記伝』一之巻において宣長は『日本書紀』の問題点を挙げて次のように言う。

凡てかゝる御號を、きはやかに改めて際やかに改めらるゝなどは、もと漢國の事なり、且某年月日と、月日まで記されたるは、まして漢なり、すべて上代の事に月日をいへるは、猶別に論あり、抑書紀の論ふべきことどもは、なほ種々多かれども、今はたゞ漢籍心の潤色文の、古學の害となりぬべきかぎりの言を、これかれ引出て、辨へ論へるなり、此同類の言は、みな准へてさとるべし、

『記伝』、九・一三〇

ここでは『日本書紀』が「漢籍心の潤色文」に満ちていることが批判されている。宣長はここでそれに対して『古事記』の古語を保存する在り方がどのようなものであるかということについて具体的には述べていない。しかしながら、『古事記伝』本文の注釈においては宣長は「尊び呼ぶ」といった「名」の在り方を一貫して描き続けている。『古事記』の曖昧さ、古語の曖昧さはそのことに基づいている。また『玉くしげ』には次のような記述がある。

かくて大かた世中のよろづの道理、人の道は、神代の段々のおもむきに、ことごとく備はりて、これにもれたること無し、さればまこととの道に志あらん人は、神代の次第をよく工夫して、何事もその跡を尋ねて、物の道理をば知べきなり、その段々の趣は、皆これ神代の古傳説なるぞかし、古傳説とは、誰言出たることもなく、たゞいと上代より、語り傳へたる物にして、即古事記日本紀に記されたる所を申すなり、

「『玉くしげ』、八・三二〇」

「古傳説とは、誰言出たることともなく、たゞいと上代より、語り傳へたる物」であるという言葉は、本稿がこれまで論じて来た所を端的に示すものであるだろう。誰が言い出すともなく人々が「尊び呼ぶ」ということによつて古代日本の秩序は語られていく。そのような「名」の在り方を宣長は描いている。

『古事記伝』が、神武天皇の即位に重きを置かない理由は、以上の事から理解することが可能である。すなわち、「天皇」号は人々が讃えることによつて成立するものであつて、ある時点で天皇自身が名乗り始めるものとは考えられていない。それをそのまま伝えていくことが、『日本書紀』にはない『古事記』の語りの特徴であり、『古事記』が優れている理由でもある。

宣長が「ウヂカバネ」について神武記の注釈で代々「尊み呼ぶ」内に「小椅君」が「ウヂカバネ」になつたと述べており、また允恭記の注釈でも度々類似する発言をしていたことを想起しよう。特に「名々」の項目においては、そもそも人名自体が「賛稱て負けたる物」であると言つていた。このことは宣長の「天皇」号に対する態度と軌を一にしている。『古事記』の語り方における「ウヂカバネ」の成立は必然的に『姓氏録』と異なつたものでなければならぬのである。

第六節 神を名付ける

以上において、『古事記伝』允恭記の「氏々名々」の注釈の意味を考えて、主に「ウヂカバネ」や天皇について論じて来た。しかしながら、本稿が序論において最初にこの箇所注目したのは「神名」の項目の注釈を通してであつた。その為、一体允恭記の「名」の注釈が「神」とどのような関係を持つているのかという点を無視する訳にはいかないだろう。とはいえ、宣長の「神」観念はそれ自体広大な主題であり簡単に解決することは出来ない。『古事記』に登場する膨大な神々を宣長がそれぞれどのように捉え、また全体としてどのようなことを述べようとしているのかということを徹底的に検討しようとするならば、本稿全体に相当する分量の考察が新たに必要になるだろう。その為、ここでは不十分な考察であることを承知しながらも、宣長の「神」に対する記述について本稿の観点から注目される事柄に触れておくことにしたい。

『古事記伝』允恭記においては「名」が「賛稱て負けたる物」であるということが強調されていた。そこで言及されているのは「ウヂカバネ」と天皇とであり、「神」について直接は触れられていない。しかしながら、『古事記伝』一之巻の最初の草稿と考えられる『古事記雑考』

に次のような文章がある。

○諸ノ神等ノ御名ハ、オノノ其神ニツキタル由ヲ以テ〔後ニ〕稱ヘ奉リシモノナリ、サレハ天地ノ初ノ神等ノ御名モ、〔御名モ〕後ニ御孫尊ノ天降坐テ、御國所知看ス世ニナリテ申シ初ツルモ多カルヘク、又後ノ神タチノ御名ハ、人ノ代ニナリテ負セ奉リシモアルヘシ、サテ其御名々々ノ意ヲ解コト、私記ニ、先師傳云、或有其由、或未詳其由也ト云ル如ク、其由ノアラハニ知ラル、モアリ、知ガタキモ多シ、然ルヲ後々ノ説トモハサカシラガリテ、タ、一ワタリ漢文心ニ思ヒヨセテ、サマノ理メキタル事ヲツケテ云ヘド、モトヨリ古語ヲモヨク辨ヘズテミタリニ云ル事トモナレハ、取ニタラヌ事カチ也、凡テ神ノ御名ナトハ、遙ナル上ツ代ノ言ヲ以テ名ツケ奉シ物ニシアレハ、後ノ世ニイタリテハ、如何ナル事トモ明ラメ難キモ多カリヌヘキコトワリナレハ、シヒテ釋マジキモアルソカシ、サリトテハタ、ヒタフルニステテ考ズアルヘキニモアラズ、左ニ右ニ上ツ代ノ物言ヲヨクノ心得テノチ、ヤウノ二思ヒエツベキワサナリカシ、

『古事記雑考』、一四・八八

本稿のこれまでの考察を踏まえるならば、冒頭の一文は見逃すことが出来ない。そこにおいては、「神」の「名」が「稱ヘ奉リシモノ」であると述べられている。これは宣長が「ウヂカバネ」や「天皇」について「尊び呼ぶ」ということを重視していたことと明確に繋がっているだろう。ただし、このような記述は『古事記伝』においては消失している。しかしながら、そのことは必ずしも宣長がこうした考えを改めたということの意味している訳ではない。ここで述べられている後から「名」を付けるということは『古事記伝』においてしばしば説明に用いられる。特に有名なものとしては、次の箇所「高天原」についての記述が挙げられるだろう。

上件三柱神は、如何なる理にて、何の産靈によりて成坐りと云こと、其傳無ければ知がたし、然るは甚もノ奇しく靈しく妙なることわりによりてぞ成坐けむ、されど其はさらに心も詞も及ぶべきならねば、固り傳のなきぞ諾なりける、【凡て古の傳なき事を、己が心以て其理を考へて、おしあてに説くは、外國のならひにて、いと妄なるわざなり、】又此神たちは、天地よりも先だちて成坐つれば、【天

地の成ることは、此次にあれば、此神たちの成坐るは、其より前なること知べし、【たゞ虚空中にぞ成坐しけむを、【書紀一書に、天地初判、一物在於虚中、又一書に、天地初判、有物若葦牙生於空中、などあるを以て准へて知べし、いまだ天も地も無き以前は、いづくも、みなむさしき大虚空なりき、○虚空を即天とするは、漢籍のさだなり、天は虚空を謂にあらざ、なほ天と虚空と別なること、傳十七の廿七の葉にいへり、】於高天原成としも云るは、後に天地成ては、其成坐りし處、高天原になりて、後まで其高天原に坐々神なるが故なり、【元來高天原ありて、其處に成坐と云にはあらず、】

『記伝』九・一三二一〜一三三二

ここで宣長は、『古事記』冒頭の「高天原」について、その時まで「高天原」はなく実際には「虚空」に三神が生じたのであるが、そこは後に「高天原」と呼ばれる場所であるから、後の「名」を用いてそれを語っているのだと解している。このような注釈の在り方は橘守部によって次のように批判されてもいる。

難云。後の名を借て其始を云といへる、此釋の常言なれど、然か事毎に云もてゆかば、つひに後の作物となりゆきなんものぞ。又こゝに天地初發之時といひ、天之御中主神と稱す御名もあるに、未天なしと云んも本文に背けたる強説ならずや。

〔橘守部『難古事記伝』〔橘守部全集 第二卷〕所収、一八五頁〕

後の「名」を用いて先立つ時代のことを語っているのだとすることが、『古事記伝』の「常言」であるとされている。守部は、そのような説明を許容してしまうと結局後の作り事と区別がつかなくなってしまうと非難している。もちろん、宣長が守部の批判を直接知っていたという事実はあり得ないし、この批判にどのように答えるかということも想像の域を出ない。しかしながら、宣長がどうしてこのような批判を招くような注釈を頻繁に用いたかという点については、これまでの考察から答えることが出来るだろう。すなわち、それは「誰言出たることもなく」人々が「尊び呼ぶ」内に「名」が成立していくという発想に基づいているものと考えられる。

そして、『古事記伝』の「神」の注釈においても『古事記雑考』の表現は無くなっているものの、同じ思想が貫かれていると思われる。序論に引用した「尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏きものを迦微とは云なり、」という箇所の直後の割注である。宣長の注釈の在り方を見たいので割注凡てを引用する。

すぐれたるとは、尊きこと善きこと、功しきことなどの、優たるのみを云に非ず、悪きもの奇しきものなども、よにすぐれて可畏きとば、神と云なり、さて人の中の神は、先かけまくもかしこき天皇は、御世々々みな神に坐こと、申すもさらなり、其は遠つ神とも申して、凡人とは遙に遠く、尊く可畏く坐ますが故なり、かくて次々にも神なる人、古も今もあることなり、又天下にうけばりてこそあらね、一國一里一家の内につきても、ほどく／＼に神なる人あるぞかし、さて神代の神たちも、多くは其代の人にして、其代の人皆神なりし故に、神代とは云なり、又人ならぬ物には、雷は常にも鳴神神鳴など云ば、さらにもいはず、龍樹靈狐などのたぐひも、すぐれてあやしき物にて、可畏ければ神なり、木靈とは、俗にいにはゆる天狗にて、漢籍に魑魅など云たぐひの物ぞ、書紀舒明漢に見えたる天狗は、異物なり、又源氏物語などに、天狗こたまと云ることあれば、天狗とは別なるがごとく聞ゆめれど、そは當時世に天狗ともいひ木靈とも云るを、何となくつらね云るにて、實は一つ物なり、又今俗にこたまと云物は、古山彦と云り、これらは此に要なきことどもなれども、木靈の因に云のみなり、又虎をも狼をも神と云ること、書紀萬葉などに見え、又桃子に意富加牟都美命と云名を賜ひ、御頸玉を御倉板舉神と申せしたぐひ、又磐根木株艸葉のよく言語したぐひなども、皆神なり、さて又海山などを神と云ることも多し、そは其御靈の神を云に非ずて、直に其海をも山をもさして云り、此らもいとかしこき物なるがゆゑなり、

『記伝』九・一二五

宣長は人々が何を「神」と呼んできたかということを中心に広く説明しようとする。そこには、やはり人々が何と呼ぶかということが重要であるという姿勢が貫かれているだろう。ヤマトタケルについての記述でもそうであったように「尋常ならずすぐれたる徳」に感じた人々はそれを尊び「神」と呼ぶのである。

本章においては、宣長が『姓氏録』序文と異なった仕方、「ウヂカバネ」の成立を語っていることから話を始めた。『姓氏録』序文において神武天皇の時代から「ウヂカバネ」が存在していたとされてきたが、宣長は神武記の注釈においてその頃にはまだ「ウヂカバネ」はなかったと述べていた。それにもかかわらず、宣長はどの時点において「ウヂカバネ」が成立したかということを示していない。このことは「ウヂカバネ」が代々「尊び呼ぶ」内に「おのづから」成立するものであるという認識に基づくと考えられる。そして、その後「天皇」についても同様に人々が「尊び呼ぶ」ということによつて「名」が成立していくという経緯が想定されていることを明らかにした。そして、それは『古事記』における、そして古語における「名」の在り方なのであり、それによつてこそ古代日本の秩序は語られうるのである。

本稿では序論において会沢正志斎が宣長を「実」ばかりを重視して「名」を軽んずる思想家であると捉えていたことを紹介して、果たしてその判断が妥当であるかどうか、そして宣長の「名」の思想はどのようなものであるかという点について問題を提起した。これまで積み重ねて来た考察によつて、その疑問に答えることが出来ると思う。序論で一度引いた文章ではあるが、改めて正志斎の発言を見てみよう。

神州には、前に云ることく、五倫の実はあれども、その名なし。名なきの弊は、人或は実を失ふに至る。故に堯・舜・孔子の立置かれし名に依て、神州に本よりある所の自然の実を知る事を得るは、即ち皇猷を賛る也。

〔会沢正志斎『退食間話』(『日本思想大系 水戸学』所収)、二四二頁〕

ここで正志斎は、「名」を「堯・舜・孔子の立置かれし」ものであると捉えている。そして、この立場は徂徠の主張に通じるものでもあるだろう。これについても第一部第一章で言及しているが、改めて引用する。

生民より以来、物あれば名あり。名は故より常人の名づくる者あり。これ物の形ある者に名づくるのみ。物の形なき者に至りては、すな

はち常人の睹ること能はざる所の者にして、聖人これを立ててこれに名づく。然るのち常人といへども見てこれを識るべきなり。これを名教と謂ふ。故に名なる者は教への存する所にして、君子これを慎む。孔子曰く、「名正しからざればすなはち言順ならず」と。けだし一物糺繆すれば、民、その所を得ざる物あり。慎まざるべけんや。

〔荻生徂徠『弁名』(『日本思想史大系 荻生徂徠』所収)、四〇頁〕

徂徠や正志齋が問題としているのは、あくまで「聖人」による「名」の制作である。「聖人」を徹底的に批判し、人を欺く為に道を作ったとする宣長は、確かにこうした「聖人」の作った「名」を否定するだろう。しかしながら、そのことは宣長がありとあらゆる「名」を否定するということを意味する訳ではない。宣長は日本古代における「名」の在り方を「尊び呼ぶ」ことによって成立するものとして描いた。特定の人物が「名」を作るのではなく、人々が誰ともなく「尊び呼ぶ」内に「ウヂカバネ」「天皇」「神」の「名」が成立していく。その故にこそ、『古事記』は「漢意」に染まらない仕方で日本の古えの秩序を伝えるものとして宣長の前に立ち現われるのである。

一 以下では単に『姓氏録』と略称する。

二 『書齋中蓄書』（二十・四一三）によれば、天明五年の時点でこれらの基礎文献は「大」と書かれた箱に纏めて収められていた。

三 蓋聞、天孫降襲西化之時、神代伊開、書記靡傳、神武臨夏東征之年、人物漸滋、梟師間起、洎乎神劍下授、靈鳥于飛、歸首星陣、群凶霧散、膺受明命、光宅中州、秦階平齊、海内清謐、既而謹德考功、胙土命氏、國造縣主、始號於斯、

四 二年春二月甲辰朔乙巳。天皇定功行賞。賜道臣命宅地居于築坂邑。以寵異之。亦使大来目居于畝傍山以西川邊之地。今號来目邑。此其縁也。以珍彦為倭國造。又給弟猾猛田邑。因為猛田縣主。是菟田主水部遠祖也。弟磯城名黒速。為磯城縣主。復以釵根者為葛城國造。又頭八咫鳥亦入賞例。其苗裔即葛野主殿縣主部是也。

五 後に見るように谷川士清『日本書紀通証』は、この『姓氏録』の記述を「ウヂカバネ」の始まりと関連させて引用しており、宣長の時代においても、そのような解釈が存していたことが確認出来る。

六 『日本書紀』の記述は東征後の神武二年であり、日向での婚姻より後であるが、「此御代」という言い方から、神武天皇の時代の中での前後関係が問題となっているのではないと考えられる。

七 春秋傳曰、天子建_レ徳因_レ生以賜_レ姓、_{ムクヒテ}胙_ニ之土_一而命_ニ之氏_一。本邦亦略同。【姓氏録序曰、神武臨_レ夏、東征之年、謹_レ徳考_レ功胙_レ土命_レ氏。國造縣主、始號_ニ於斯_一。

八 玉木翁曰、神代未_レ有_ニ天皇之號_一。至_レ此始稱_レ之。所謂恢_ニ弘天業_一光_ニ宅天下_一之大號也。

結論

第一節 本稿全体の総括

以上において、本稿の二部六章から成る考察は終着点に辿り着いた。結論を述べるに当たって、まずは今一度本稿が何を論じて来たのかということを振り返ろう。

第一部「本居宣長の孔子観と「正名」」では、『玉勝間』第九三条を中心として三章に渡って考察を行った。

第一章「宣長と近世の「正名」論」では、『玉勝間』第九三条における「正名」を巡る議論が江戸時代の思想史とどのように関わっているのかということ考察した。『玉勝間』第九三条において批判されている「或る儒者」とは太宰春台のことであるが、春台自身はさほど強く「正名」ということを主張しておらず、むしろ「正名」を論じる思想家たちから批判される対象であった。そして、近世の「正名」の思想史を「文辞」を重視するものより政治的な関心を中心とするものに分けて、後者を新井白石に端を発するものとして、前者を浅見綱齋から留守希齋へと発展したものであることを示して、宣長が若年時にそれらに触れていた可能性が充分にあることを論じた。この章は続く第二章と直接的に繋がるものではないので、本部の中で少し浮いた印象を与えるかもしれない。しかしながら、こうした思想史的事情も『玉勝間』第九三条から見えて来るものであり、また本稿全体の基礎ともなるものである。

第二章「孔子はよき人―宣長の孔子観とその周辺」では、宣長の孔子観をより詳細に明らかにするとともに、それを周辺の思想家たちの孔子観の中で位置づけることを目指した。『原玉勝間』・『玉勝間』二の巻初版本・『くずばな』・『玉勝間』一四の巻などの検討を通して、「孔子はよき人」の歌に示されている宣長の孔子観が他の著作においても一貫したものであることを確認した後、賀茂真淵・村田春海・平田篤胤といった国学者と比較し、宣長の孔子観が独自のものであると論じた。そして、儒学との関係においては徂徠派からの影響が想定できることを指摘した。これらのことは、要するに宣長の孔子観はその思想全体との関係で考えられるべき重要性を有していることを示している。

第三章「学者としての孔子」では、本部の結論へと向かって何故宣長が孔子を高く評価しているのかという点を論じた。宣長の孔子評価を「もののあはれ」との関係から捉えようとする従来の説には不十分な点が存していると述べ、宣長は孔子の学問についても高く評価していることを示した。そして、『宇比山踏』の記述などを踏まえると、宣長は孔子を「理想の学者」として見ており、それはもう一つの学問の理想

である天武天皇・太安万侶・稗田阿礼による『古事記』編纂とも繋がる学問の理念に基づいていた。宣長の「正名」への肯定的言及は、「正名」をこのような学問の理念として捉えることによって可能になっていた。そして、そのように宣長が孔子を「理想の学者」として描いていた最終的な理由が、宣長自身が「漢意」に深く染まっているという自覚にあると述べた。文字が中国に由来し、学問自体が中国に由来する以上、中国の学問が全面的に悪であると捉えられるならば、宣長自身の古学の可能性も閉ざされてしまう。孔子の学問を中国の悪しき風俗の中で唯一光輝くものとして捉えることは、『古事記』編纂という学問的営為を根拠づけ自らの『古事記伝』をも根拠づけるものだったのである。

第二部では『古事記伝』全体から見れば僅かな分量しか持たない允恭記「盟神探湯」の段における「名」を巡る一連の注釈について三章を費やして考察した。その結果、その短い記述が宣長の思想において重要なものであることが示されただろう。改めてその全体を振り返って総括しておきたい。

第一章「死者の名を呼ぶ―「諱」の問題」では、宣長が何故日本古代における「諱」の存在を否定したのかということを探って考察した。宣長は「諱」を「漢意」であり「古の御意」に反するものであると捉えていた。その理由を明らかにする為に思想史的背景を探った結果、当時「正名」との関りにおいて「諱」が重要な問題であると考えられていたこと、及び「諱」が親の死を悲しむ「忍びざる」心情に基づくものであるとする言説が流通していたことを確認した。そして、宣長は人の死を悲しむ際にはその名前を呼ぶのが自然な「真心」の発露であると考えていた為に、「諱」を「漢意」として否定したのだと述べた。

第二章「氏姓と政―古えの社会秩序」では、宣長が「ウヂカバネ」及び「天皇」を「職」との関係で捉えることの意味を考えた。同時代には、主として儒者による「姓氏」を巡る言説が存しており宣長もその重要性を認める点においては一致していたが、「姓氏」に関する諸々の具体的な言説については距離を置いていた。「百王一姓」という言葉は宣長自身若年時の『舜庵随筆』においては用いていたが、『古事記伝』では用いなくなる。その理由を「職」という観点から日本の秩序を捉えるようになったことに求めた。

第三章「尊び呼ぶ―『姓氏録』序文解釈を起点に」では、宣長「ウヂカバネ」や「天皇」といったものの成立を人々が「尊び呼ぶ」ということに基づくものであると考えていたことを明らかにした。宣長は『姓氏録』序文とは異なった形で「ウヂカバネ」の成立を描いており、そこには「尊び呼ぶ」ということが重要な要素となっていた。また、それと同様の事情が「天皇」号についても確認された。宣長は『古事記』や古語において「尊び呼ぶ」ことよって秩序を語る「名」が成立するという在り方を構想していた。そして、「尊び呼ぶ」という「名」の在り方が「神」にも関わっているだろうと述べた。ところで、第四章の結において「名」が「真心」と関わるということについてその時点では一面から覗き見たに過ぎないと述べた。この点についてその後の考察を踏まえて考えるならば、ヤマトタケルについての記述にあったよう

に「尊び呼ぶ」ということ自体が「真心」と関わるものであったと考えることが出来るだろう。

以上を踏まえて最終的な結論を述べるとすれば、ある程度は第一部の結論の繰り返しになる。第二部で明らかにしたことは、要するに宣長が同時代の「正名」の議論を批判的に受容し、中国とは異なった日本独自の「名」の在り方を構想していたということである。具体的な位相においては、宣長は徹底して中国の「名」の在り方を否定していたように思われる。それにもかかわらず「正名」に対して肯定的な発言をしているのは、それを学問の理念として理解していたからに他ならない。

第二節 「正名」の思想史と宣長―先行研究の中での位置づけ―

本稿の成果を先行研究の中にどのように位置付けることが出来るだろうか。序論において、先行研究の二つの流れ、すなわち日本近世における「正名」の思想史についての先行研究と宣長の思想についての先行研究とに言及した。ここでもそれに対応する形で、二つに分けて考えたい。

まず、日本近世における「正名」の思想史の研究に対して本稿がどのように寄与するかという点を述べる。今日まで、宣長が近世の「正名」論に関わっていることは認識されつつも、その詳細は十分に検討されていないという状況であったと思われる。その中であつた、本稿では第一章の思想的考察を中心としつつ、他の箇所でもしばしば「正名」の言説と宣長との関りを具体的に指摘した。このことは最も直接的な成果であろう。

ただし、宣長の「正名」の思想史との関係は単純なものではなかつた。それは「正名」を論じる他の思想家の議論と異なる位相にあつたように見受けられる。最も大きな差異としては、宣長が現実の政治の問題として「正名」を論じていないという点にあるだろう。宣長が「正名」の思想史へと反応しつつ描くのは、あくまで理想の日本古代である。

ところで、序論において会沢正志斎が宣長を「実」に偏り「名」を軽視する思想家であると見なしていたことを紹介した。正志斎は日本古代には「実」はあつても「名」はなく、それ故中国において聖人によって作られた「名」を導入することが必要であると説いていた。これが一面においては宣長の影響を受けた発言であることは確かであろう。しかしながら、他方で本稿の第二部において考察したことを踏まえるな

らば、正志齋は宣長の「名」を巡る思索を見逃してもいるということになる。宣長は日本古代に中国のような仕方では「名」が存在していなかったと主張してはいるが、そのことは「名」の完全な欠如を意味している訳ではない。正志齋にしても、あるいは徂徠にしても、中国における「名」は聖人の制作によるものと見ている。それに対して、宣長が構想したのは人々が「尊び呼ぶ」ことによって秩序が語られていくという日本古代の「名」の在り方であった。

「正名」ということが聖人の制作であり、あるいは為政者の営為であるとすれば、宣長はそれを否定しただろう。しかしながら、孔子への評価とともに「正名」を学問的な営みであると解することによって、各論において同時代の「正名」を巡る議論を批判しながらも、孔子と「正名」とを肯定することが出来たのである。

第三節 宣長研究における「大和心と正名」——先行研究の中での位置づけ 二

では、本稿は宣長研究の中ではどのように位置付けられ、どのような価値を持つと言えることが出来るだろうか。最も単純には、どの研究もそうであるように、これまで十分に注意が払われて来ていなかった文章を扱ったということがある。本稿の中心となった『玉勝間』第九三条と『古事記伝』允恭記の注釈とは、ともにこれまで注目されて来ていないものである。また、第一部において扱った『玉勝間』三の巻初版本などにおける孔子観に関する記述もその重要性が示唆されながらも、あまり論じられていない。第二部では『古事記伝』の様々な箇所と言及した。序論で先行研究を整理した際に述べたように今日において『古事記伝』の研究は盛んであり、本稿もその流れに乗ったものである。しかしながら、近年多くの研究が刊行されているとはいえ、『古事記伝』全四巻を論じ尽くすには、研究の絶対量が足りているとは言えない。特にこれまでの研究においては『古事記』上巻の神話に相当する部分に関心が集中する傾向にあったように思われる。それに対して、本稿が『古事記』中下巻に相当する部分の文章を一定数扱ったことはそれなりの意義を主張出来るだろう。

それに対して、宣長観全体としてはどのような位置づけが可能だろうか。第一点は儒学との葛藤を経た上での宣長の学問への最終的な信頼という点が挙げられる。第一部において引用した『宇比山踏』における学者は「道」を行うべきではないという記述はしばしば、宣長学の受動的性格を示すものと理解されて来た。しかしながら、本稿で述べたことを踏まえるならば、それはむしろ五百年後千年後の未来へと希望

を繋ぐ学問への意思が表れているのではないかと解される。

第二に、宣長が『古事記』を読む上で、個々の具体的な論点において儒学を意識しているということを示したことは、『古事記伝』の研究において存外新たな視角と成り得るのではないかと考えられる。もちろん、大枠において宣長が儒学に対抗していることは常識の範疇に属している。しかしながら、古代日本における「諱」の不在や「ウヂカバネ」「職」などの在り方においても儒学を意識していることは、近世的注釈としての『古事記伝』の性格を色濃く示すものだろう。

第四節 残された課題

本稿を閉じるに当たって、最後に残された課題について言及しておきたい。「残された課題」と言う場合、その中には本稿の考察において不十分であった点と今後本稿を踏まえて発展的に考えたい点との二つが含まれるだろう。順番に述べていく。

本稿の考察において不十分であった点を、事細かに論じて行けばきりがないだろう。数多くの思想家の名前を挙げ、様々な宣長の文章に言及して来た。もちろん、妥当な解釈を示しているつもりで論を進めてきたが、その一つ一つに過誤がないかと追及されれば、思わぬ錯誤に陥ってしまった場合もありうると思う。しかしながら、そのような種類の不安は完全に払拭出来るようなものではないし、ここに至って改めて確認し直すことも不毛である。より大きく最低でも一本の論文を必要とする規模の論じ尽くせなかつたと感じている点を示す。

第一には、「正名」の思想史を整理するに当たって、日本近世から話を始め、中国以来の伝統には言及しなかつたことである。今日までの日本近世の「正名」の思想史を巡る先行研究においても、しばしば中国思想における「正名」が言及されるものの、『論語』の注釈の通史的な理解などを踏まえて徹底的にこの点が論じられてはいない。本稿がそれに手を出さなかつたのも、簡単には扱うことが出来ないと判断した為であるが、「正名」の思想史をより体系的に把握した上で改めて宣長の思想と向き合うならば、より明晰に整理することも可能であるかも知れない。

第二には、第二部の結章においても述べた所であるが、宣長の「神」に関する思想を充分には扱えなかつたことである。宣長の「神」観念一般について、また個々の「神」をどのように理解しているかということに関しては、既に多くの研究がある。その為、容易には踏み込めな

いと考えあのような形になった。「神」の「名」に関する宣長の思想についてささやかな私見といった程度のごことは示したものの、今後より本格的な検討を目指したい。

第三に、これは本稿の中では全く触れなかったが、宣長の文学説を本稿の立場からどのように理解するかという問題がある。序論において述べた通り、本稿は宣長の全著作を時系列順に把握していくという手続きを取らなかった。そして、議論を進める上で必ずしも避けて通ることが出来ないものでもなかった為に、話題として取りあげなかった。しかしながら、『古事記伝』における「名」についての宣長の見解は、特にその「真心」との繋がりにおいて、先行する歌論・物語論における「もののははれ」論などとの関係が考えられてもよいように思われる。その点も含めて、本稿の成果をまた別の角度から捉え直す作業も必要となるだろう。

このように補うべき点が多くあることを考えると、別の主題への発展の可能性について思いを巡らせることに消極的になつてしまう面もあるが、一点だけ述べておきたい。本稿では第二部の第五章第六章において宣長の「ウヂカバネ」観に注目し、『姓氏録』に対する見解も扱った。その研究を進める際に気づいたこととして、宣長が近世における『姓氏録』受容史の画期を成しているということがある。儒者たちが「姓氏」について論じている様子の一部は本稿でも紹介した。そして、宣長以前に「姓氏」について言及し『姓氏録』受容の中心となつているのはその儒者達である。それに対して、宣長以降国学の立場から『姓氏録』を扱う人物が増えてくる。その一例として、細井貞雄は次のように書いている。

太古は質純なりしかは心偏にして、貴はいよく尊く賤はますく卑し。故尊卑のけちめ正しかりしかとや見たり。ゆきては卑も
なりのほり、尊も其処をさりぬることのあるゆへに、其階級を別定むべく官班の制位次の事おこれり。官班の制なかりし御代にも尊
卑の階級を分別られぬことはありし事かと官位の制とはやゝたかへり。官位は其職を奉其序を別るものにして、彼より此に轉任し
是より彼に補任ぬれば、其奉守れる職事に貴賤の階級ありて、彼身に尊卑のけちめあるにあらず。太古の姓の制は然ならず。其姓を賜
へれば榮を子孫の八十つゝきに傳へ、天罪こうむれば其姓を貶れ衰を類族まで致せり。是以て職位とはたかへることを知へし。如此
れは太古は姓に尊卑のけちめありて職に貴賤のわきためあることなかりし也。太古は職をしも世々に仕奉て是彼に轉任ことはさらにな
く、今世の制にいとよくかよいたり。故太古は其職を以て氏とせしものそ多かりける。

「細井貞雄『姓序考』一葉表〜二葉表」

この文章の内容について、立ち入って検討はしない。しかしながら、全体を通して宣長の影響を看取することは困難ではないだろう。宣長がそうであったように、近世の思想家たちにとって「姓氏」及び「ウヂカバネ」を巡る問題は、中国と日本との社会の在り方についての問いであった。宣長に続く世代もその問題を引き継いだ訳である。

近世における古典の受容史は近年盛んであるように思われる。『古事記伝』を中心とした『古事記』の受容史もそうであり、また『日本書紀』や『万葉集』の受容史も書かれている。それに対して『姓氏録』の受容史についてはほとんど注目されていないように見受けられる。そこにこれまで見逃されて来た思想劇が存在しているのではないだろうか。このことは本稿の内容とは直接関係ないかもしれないが、本稿の研究を通して見えて来たことの一つである。

以上に、本稿に残された課題について簡単に言及した。本稿が論じ切れていない点や新たに覚えて来た論点について今後研究を進めることによって、本稿の価値がより高いものとなることを願いつつここに稿を閉じたい。

一 松本三之介 『国学政治思想の研究―近代日本政治思想史序説』、有斐閣、一九五七年。

二 神野志隆光 『変奏される日本書紀』、東京大学出版会、二〇〇九年、城崎陽子 『近世国学と万葉集研究』、おうふう、二〇〇九年、大石真由香 『近世初期『万葉集』の研究―北村季吟と藤原惺窩の受容と継承』、和泉書院、二〇一七年。

付録

付録一 日本近世における「正名」関連文献一覧

本表は日本近世における「正名」を巡る議論に関わる文献を纏めたものである。先行研究として言及した以下の五つの論文・著作で取り上げられているものに、いくつか本稿で扱ったものも加え年代順に示した。ただし、近世における「正名」の思想史の範囲を厳密に規定することは難しい。各文献の内容には幅があり、中にはリストに加えるかどうか悩ましいものもあるからである。その為、本章では各文献がどのような仕方で「正名」と関わっているかということ深く追求せず、挙げられている文献を広く列挙する方針を取っている。とはいえ、五つの先行研究で言及されている文献の全てが「正名」に関わるものとして取りあげられている訳ではないので、ある程度の取舍は行った。その判断に恣意的な部分がないとは言いいられない。あくまで参考のための関連文献表である。なお、中には所蔵が不明なものや未見のものも含まれている。あくまで参考の為の「関連文献」である。

- ①尾藤正英「正名論と名分論―南朝正統論の思想的性格をめぐって」（家永三郎教授東京教育大学退官記念論集刊行委員会編『近代日本の国家と社会』三省社、一九七九年所収）。
- ②梅澤秀夫「称謂と正名」（尾藤正英先生還暦記念会編『日本近世史論叢 下』、吉川弘文館、一九八四年所収）。
- ③秋元信英「近世後期の儒学と名分論」（『国学院短期大学紀要』第六卷、国学院短期大学、一九八八年所収）。
- ④秋元信英「本居宣長の名分史論―『馭戎慨言』の論証技法と思想的特質」（『国学院短期大学紀要』第十二卷）国学院短期大学、一九九四年所収）。
- ⑤大川真『近世王権論と「正名」の転回史』、御茶の水書房、二〇一二年。

元禄三序（一六九〇）	伊藤東涯	『刊謄正俗』	
成立年（西暦）	著者名	著作名	備考

宝曆十三序 一七六三	伊藤東涯	『操觚字訣』	序文は伊藤東所
宝曆十二 一七六二	洪井太室	『建官考』	
宝曆七 一七五七	留守希斎	『称呼弁正』	
宝曆六 一七五六	深谷宏幹	『駁斥非』	
延享元刊 一七四四	太宰春台	『斥非』	
享保一〇刊 一七二五	太宰春台	『親族正名』	
享保二頃成立(一七一七)	荻生徂徠	『弁名』	
正徳二(一七一一)	新井白石	『読史余論』	
正徳元(一七一一)	新井白石	『国書復号紀事』	
元禄一六序(一七〇三)	浅見綱斎	『称呼弁』	
成立年(西暦)	著者名	著作名	備考

成立年（西暦）	著者名	著作名	備考
安永五（一七七六）	千葉玄之	『官職通解』	一七七〇年から三〇年をかけて成立。一七九七年から翌年にかけて幕府に献上
天明九（一七八九）	菱川秦嶺	『正名緒言』	
寛政三（一七九一）	藤田幽谷	『正名論』	
寛政七序（一七九五）	猪飼敬所	『操觚正名』	
寛政七序（一七九五）	村田春海	『時文摘紙』	
寛政一〇年抜（一七九八）	中井竹山	『竹山国字牘』	
寛政十二序（一八〇〇）	尾藤二洲	『称謂私言』	
文政八（一八二五）	会沢正志斎	『新論』	

不明	不明	不明	元治二 (一八六五)	天保一三 (一八四二)	天保四 (一八三三)	天保三 (一八三二)	文政一〇 (一八二七)	弘化四 (一八四七)	弘化四 (一八四七)	成立年(西暦)
中井竹山	足代弘訓	大井守静	富岡鉄斎	会沢正志斎	会沢正志斎	頼山陽	頼山陽	藤田東湖	会沢正志斎	著者名
『称谓問目書』	『称谓論』	『称谓論』	『称呼私弁』	『退食間話』	『迪彝篇』	『日本政記』	『日本外史』	『弘道館記述義』	『下学邇言』	著作名
										備考

不明	不明	不明	成立年 (西曆)
岡本保孝	立原翠軒	菱川秦嶺・中井竹山	著者名
『稱謂攷』	『操觚餘言』	『逸史問答』	著作名
			備考

付録二 『原玉勝間』・『玉勝間』対応表

本表は『原玉勝間』（『玉勝間稿本残闕一』）と『玉勝間』の版本との対応関係を纏めたものである。作成に際しては筑摩版全集の「内容細目」を下敷きに、版本での巻数と杉戸清彬による内容上の区分を補った。ただし、杉戸は各条がどの区分に対応するかは述べていないので、その点は筆者の判断による。また、『原玉勝間』には各条の題目が付けられていないが、版本に収録されている条に関してはその題目を用い、収録されていない条に関しては冒頭を題目として扱うという筑摩版全集「内容細目」の方針を踏襲した。

一	『原玉勝間』条数 題目 一 學門して道をしる事	対応条数／巻数 二三／一の巻	内容 一 漢意批判（漢國と皇国の相違、宋儒批判、儒教批判、いわゆる中華思想への批判、儒仏付会神道への批判などを含む。）
二	二 からごころ	二五／一の巻	
三	三 およそ漢國は、古より人のなす わさをはしめ	未収録	内容 八 吾から國の、宋の程顥朱熹など いふ者共にとはむ
四	四 漢國は、文物のうるはしくたらひ	未収録	
五	五 世の人かざりにはからるゝたと ひ	一六五／四の巻	内容 九 もろこし人の説こちたくくだ／ しきこと
六	六 佛の前のもり物のたとへ	一六六／四の巻	
七	七 もろこしづみをもよむべき事	二二／一の巻	内容 一〇 もろこしの經書といふもの 説とりくゝなる事
			内容 一一 から國、孔丘より後、今に至る まで二千餘年
			内容 一二 から國にて孔丘が名をいむ事
			内容 一 漢意批判（漢國と皇国の相違、宋儒批判、儒教批判、いわゆる中華思想への批判、儒仏付会神道への批判などを含む。）
			内容 一二 二／三の巻

二〇 神の御ふみをとける世々のさま	一九 道をとくことはあだし道々の意にも世の人のとりとらざるにかゝはるまじき事	一八 もろこしの老子の説まことの道に似たる所ある事	一七 漢意 漢國に殷人鬼神をたふとむといへること	一六 漢意	一五 五十連音をおらんだびとに唱へさせたる事	一四 おらんだといふ國のまなび	一三 唐の國人あだし國あることをしらざりし事	『原玉勝間』条数 題目	対応条数／巻数	内容		
一三三／三の巻	四一一／七の巻	四一〇／七の巻	三七／一の巻 三六／一の巻	三五／一の巻	一〇八／二の巻	三七三／七の巻	三七二／七の巻					
一 漢意批判（漢國と皇國の相違、宋儒批判、儒教批判、いわゆる中華思想への批判、儒仏付会神道への批判などを含む。）												
三〇 おかしとをかしと二つある事	二九 あらたにいひ出たる説はとみに人のうけひかぬ事	二八 神典のときさま	二七 わがをしへ子にいましめおくやう	二六 師の説になづまざる事	二五 おのれあがたの大人の教をうけしやう	二四 おのが物まなびの有しやう	二三 あがたのうしは古學のおやなること	二二 あがたのうしの御さとし言	二一 神典のときさま	『原玉勝間』条数 題目	対応条数／巻数	内容
二六／一の巻	九〇／二の巻	八五／二の巻	一〇七／二の巻	一〇六／二の巻	一〇五／二の巻	一〇三／二の巻	四／一の巻	一〇四／二の巻	八五／二の巻			
二 古学について（宣長自身の学問形成、契沖・真淵以来の古学の歴史、学問人の心構えなどを含む。）												

										『原玉勝間』条数 題目	対応条数／巻数	
										三一 あらたにいひ 出たる説はとみに人のうけひかぬ事	九一／二の巻	
										三二 あらたなる説を出す事	三九／一の巻	
										三三 ひとむぎにかたよることの論ひ	一六七／四の巻	
										三四 前後と説のかはる事	一六八／四の巻	
										三五 ふみども今はえやすくなれる事	一〇二／二の巻	
										三六 歌は、おのかよるふりによめは	未収録	
										三七 三百年はかりこなたの歌には	未収録	
										三八 ある人のいへること	四八三／八の巻	
										三九 道 道のひめこと	五七〇／九の巻 五六九／九の巻	
二 古学について		三 和歌の詠み方		二 古学について				内容				
										四〇 佛の道は、みなみたりに造り ていへる事にて	未収録	
										四一 もろこしに名高き物しり人の 佛法を信じたりし事	四一三／七の巻	
										四二 世の人佛の道に心のよりやす き事	四一四／七の巻	
										四三 両部唯一といふ事 両部神道	二二三／四の巻	
										四四 両部神道	二二四／四の巻	
										四五 両部神道	二二四／四の巻	
五 両部神道批判		四 仏教批判				内容						

付録三 『古事記伝』「盟神探湯」の段「氏々」の「言八十禍津日前」全文

○氏々、高津宮段に、氏々之女等、書紀崇峻卷に、氏々臣連、皇極卷又孝徳卷に、氏々人等、續紀廿にも氏々人等、廿五の詔に、諸氏々人等などあり、

○名々、まづ名は【名と云言の本の意は、為なり、為とは、為りたるさま状を云、其は常に為人と云も為りたる形状と云事、又物の形を那理と云も同意にて名と云ももと其物のある状なり、たとへば筆は文を書手なる由の名、硯は墨を摩る由の名、なるが如し、萬の物の名皆然り、人の名も其ある状に依て負たるものなり、】もと其人のある状【行状容貌由縁、其外くさく、】を賛稱て負けたる物にて名を呼は尊みなり、【其名たとひ賛たる言には非るも負けたる意は賛たるものなり、故名を呼は尊みなり、然るに漢國にては人の名を呼を不敬とするは反の差なり、皇國にては後になりては、人の名を呼を不敬とするは漢のうつりなり、のちのならひを以て古を疑ふことなかれ、】さて古は氏々の職業各定まりて、世々相繼て仕奉りつれば、其職即其家の名なる故に、【氏々の職業は、もと其先祖の徳功に因てうけたまはり仕奉るなれば、是も賛たる方にて名なり、】即其職業を指ても名と云理、さて其は其家に世々に傳はる故に其名即姓の如し、されば名々と云は職々にて即此も氏々と云にひとしきなり、書紀孝徳卷に詔云々、始王之名々臣連伴造國造、分其品部別彼名々、復以其品部交雜使居國縣、遂使父子易姓、兄弟異宗、夫婦更互殊一レ名、また詔曰、天皇名々或別為臣連之氏、或別為造等之色一云々、各守二名々、【これに品部とあるは、某部々と云類なり、始王之名々天皇名々とあるは、御名代を云るにて、其御名ども臣下の姓となり、或はかの某部々々の類の號となるを云なり、され此に名々とあるは、天皇又皇子の御名どもものことなるを、御名代なる部々家々に相傳へたるは其名即姓なり、故夫婦殊一レ名とは、姓を異にすと云むが如し、】續紀九詔に其負而可仕奉る姓名賜、十八に、遂絶骨名之緒一永為無源之氏、【これらの名も即姓を云り、】萬葉十八【二十一丁】に大夫乃伎欲吉彼名乎伊爾之蔽欲伊麻乃乎追通爾奈我佐蔽流、祖名不絶、又【二十三丁】毛能乃敷能夜蘇等母能乎毛於能我於蔽流名々負大王乃麻氣能麻久々々、可久之許曾都可倍麻都良米、【この名々負を今本に、名負名負と誤れり、】廿【五十一丁】に都加倍久流於夜能都加佐等許太弓々佐豆氣多麻蔽流云々、安多良之伎吉用伎曾乃名會云々、於夜乃名多都奈、【これら皆先祖より承嗣來たる家の職業を名と云り、】續紀廿五の詔に先祖乃大臣止之天仕奉之位名乎繼止【位名は位と職なり、】云々、先祖乃名乎興繼比呂米武斗不念阿流方不在、これらを以て氏々の職をも姓をも名と云ることを知べし、續紀十七の詔に、進弓波挂畏、天皇大御名乎受賜利退弓波婆々大御祖乃御名乎蒙弓之食國

アマシタヲバナデタマヒ 天下乎婆撫賜惠賜夫云々 男能未父名負弓女波伊婆禮奴物爾阿禮夜立雙仕奉自理 在止云々、こは天津日嗣所知觀御職業を天皇大御名
【又婆々は母にて】 後宮の御政を御母の御名と詔へり、【次に父名負弓とあるも、父の職業を承繼を云り、】
○ 氏は、宇遲加婆禰と訓、宇遲と云物は常に人の心得たるが如し、【源平藤原などの類是なり、】加婆禰と云は、宇遲を尊みたる號に
して即宇遲をも云り、【源平藤原の類は、氏なるを其をも、加婆禰とも云なり、】宇遲ももと替て負たる物なればなり、【是はた言は替た
る言に非るも、負たる意はほめたるものなり】又朝臣宿禰など、宇遲の下に着て呼ぶ物をも云り、此は固贊尊みたる號なり、又宇遲と
朝臣宿禰の類とを連ねても加婆禰と云り、【藤原朝臣大伴宿禰などの如し、】されば宇遲と云は、源平藤原の類に局り、【朝臣宿禰の類を
宇遲と云ることは無し、】加婆禰と云は、宇遲にも朝臣宿禰の類にも連て呼ぶにも恒る號なり、宇遲と加婆禰との差別大かた如此し、さ
て宇遲加婆禰と連ねて云には、宇遲【源平藤原の類】と加婆禰【朝臣宿禰の類】とを分て並べて云るも在り、又た何となく重ねて云る
もあり、此の氏姓何れに見ても違はず、【さて宇遲に、氏字を書くはよく當れり、加婆禰に姓字は、當る處と當らぬ處と在り、然るを、
世人宇遲加婆禰の義をひたすら此氏姓に因て分別むとする故にいとまぎらはしきが如し、故今これを委曲に辨へ云む、まづ漢國にて、
姓と氏と別なるが如くなれども、常に通はして一にも言へり、姓某氏と云るにて知べし、然れども用ひざまは同じからず、姓某氏とは常
にいへども氏某姓と云ることは無きにて知べし、さて源藤原の類は、姓と云ても氏と云ても宜しく、凡て宇遲加婆禰と云に、氏姓と書く
も當れることなれども、加婆禰と云中に、姓字の當らぬ處ある故は、いかにと云に、朝臣宿禰の類は、漢國には無き物なれば、是に當る
字は無きなり、姓字は、源藤原などを云時の、加婆禰には當れども、朝臣宿禰の類を云時の、加婆禰には當らざるを強て漢文に書むとす
る時は、止事を得ず、此字を用ひて、書紀などに賜姓曰朝臣一など書れたるから紛れて、朝臣宿禰の類を姓、藤原大伴の類を氏と心得
たる人もあれど非なり、若然云ときは、源も平も藤原も共に、朝臣なれば、皆同姓と為むか、されば朝臣宿禰の類を、姓と心得ては、源
藤原の類と混ひて分別なし、故後世の書どもには、朝臣宿禰の類には尸と書て分つなり、此はた借字なれば、姓字を書むよりは紛れ
なくて勝れり、然れども正しき漢文には、尸字などは書くべくもあらざれば姑く姓と書むも難無し、讀人の心にわきまへて字に惑ふま
じきなり、ゆめく姓字には拘はるべからず、此字を忘れて思ふべきなり、【書紀推古卷に令誅二氏姓之本一、續紀廿九詔に、丈部姉女
乎波内都奴止為弓冠位擧給比根可婆禰改給比治給伎云々一等降弓其等我根可婆禰替弓遠流罪爾治賜布、根も尊みたる稱なり、】
○ 忤過は、凡て氏姓は朝廷より賜ふ物にして【其本を推究めて思へば、天下の人等の氏姓を悉に朝廷より賜ふべきには非れば、初
はおのづからに定まりたる多かるべけれど、既に定まりたる上にては、私には漫にせず、皆朝廷よりぞ治賜へる、】いさゝかも私にす

ること能はず、古は是を甚重くして嚴なりしこと、世々の史に見えたるが如し、然はあれども猶おのづから紛ひても忤ひ又偽る者もありしなり、

○味白禱は、中卷玉垣宮段に見ゆ、【傳廿五の十九葉】味は宇麻とも訓べけれど多く甘字を書き、書紀などにも阿麻と訓れば今も其に依つ、

○言八十禍津日前は、尋常の地名とは聞えず、故思ふにこは此度の深湯の事に依て殊に負給へる名なるべし、されば即味白禱前のことなり、八十禍津日の事は、上卷禍津日神の下に云るが如し、【傳六の五十七葉】氏姓の忤過つは、世の禍事なるを糺し賜ふ地なる由にて如是は負せ賜へるにや、【甘櫛坐神社四座も若くは此深湯立に依て齋祭賜ふ神には非るか、若然もあらば、其四座は、八十禍津日、大禍津日、神直毘、大直毘の四柱神などにや坐らむ、此はたゞこゝろみに云のみなり、】言は、氏姓を忤ひ偽り云言欺、【師は、古文の言なるべし、と云れつれども心得ぬ説なり、】万葉十四【十九丁】に、宇都世美能夜蘇許登乃敝波思氣久等母安良蘇比可禰弓安乎許登奈須那、【許登乃敝は、稻掛大平云、言那比なるべし、音を音なひといふに同じ、】此と下上の異あれど、八十と續きたるさま同じ、前は崎なり、【師は、久麻と訓て檜隈と云地是なるべし、と云れたる檜隈も同きあたりの地なれば、其説もさることなれども、書紀に「石甲」と作れたればなお崎なり、記中の例崎にもみな前字を書たり、】

『古事記伝』三十九卷、十二・一八六―一八八、允恭記

参考文献

- ・参考文献については、全体を「一次文献」と「二次文献」とに分け、さらに「一次文献」は「全集」「叢書」「未翻刻資料」「その他」に、「二次文献」を「著書」「論文」にそれぞれ分けて示した。各文献は著者名の五十音順によって配列し、同一著者の文献は年代順に並べた。
- ・「全集」では、本論文で言及した巻に限らず全体の書誌情報を示した。
- ・「叢書」では、その性質によって全体の書誌情報を示したものと、言及した巻のみを示したものとがある。その書名から所収されている文献が明らかではないものに関しては、言及した所収文献名を併記しておいた。
- ・「未翻刻資料」では、著者・成立年・所蔵図書館・版本か写本かの区別を示した。

一次文献

全集

- 大野晋・大久保正編『本居宣長全集』全二〇巻・別巻三巻、筑摩書房、一九六八～一九九三年。
- 国書刊行会編『新井白石全集』全六巻、国書刊行会、一九〇五～一九〇七年。
- 近藤啓吾・金本正孝編『浅見綱齋集』、国書刊行会、一九八九年所収
- 橘純一編『橘守部全集』全一三巻、国書刊行会、一九二〇～一九二二年。
- 久松潜一監修『賀茂真淵全集』既刊二〇巻、続群書類従完成会、一九七七～一九九二年。
- 久松潜一監修『契沖全集』全一六巻、岩波書店、一九七三～一九七六年。
- 平田篤胤全集刊行会編『新修平田篤胤全集』全一五巻・補遺五巻、名著出版、二〇〇一年。
- 本居清造校訂『本居春庭 大平全集』、吉川弘文館、一九二七年。

吉川幸次郎・丸山真男監修『荻生徂徠全集』既刊七卷、みずず書房、一九七三～一九八三年。

叢書

青木五郎編『新釈漢文大系 一二〇 史記 一四』、明治書院、二〇一四年。

家永三郎、清水茂、大久保正、小高敏郎、石浜純太郎、尾藤正英編『日本古典文学大系 九七 近世思想家文集』、岩波書店、一九九六年。

今井宇三郎・瀬谷義彦・尾藤正英校注『日本思想大系 五三 水戸学』、岩波書店、一九七三年。

内野熊一郎編『新釈漢文大系 一一 孟子』、明治書院、一九六二年。

遠藤隆吉編『日本国粹全書』全一二卷、一九二九～一九三〇年。

第五卷…村田春海『時文摘紙』

国史大系編集会編『新訂増補国史大系 第一卷上 日本書紀 前篇』、吉川弘文館、一九二九年。

国書刊行会編『本朝通鑑 首編』、国書刊行会、一九二〇年。

関儀一郎編『日本儒林叢書』全二四卷、鳳出版、一九七八年。

第四卷…会沢正志斎『読直毘靈』、浅見綱斎『養子弁証』、鈴木貞斎『辨伊藤維楨號仁斎』

第八卷…猪飼敬所『操觚正名』、伊藤東崖『刊謬正俗』

平重道・阿部秋生『日本思想大系 三九 近世神道論前期国学』、岩波書店、一九七二年。

高須芳次郎編『水戸学大系』全八卷、水戸学大系刊行会、一九四〇～一九四一年。

第二卷…会沢正志斎『迪彝篇』

滝本誠一編『日本経済叢書』全一六卷、日本経済叢書刊行会、一九一五～一九一七年。

第一六卷…中井竹山『草茅危言』

田中卓校注『神道大系 古典編 六 姓氏録』、神道大系編纂会、一九八一年。

長沢規矩也編『影印日本随筆集成』全一二卷、久古書院、一九七八年。

第三卷・留守希斎『称呼弁正』

日本随筆大成編纂部編『日本随筆大成』第一期全二三卷・第二期全二四卷・第三期全二四卷・別卷十、吉川弘文館、一九七五～一九九六年。

第一期第五卷・村田春海『織錦舎随筆』

芳賀登・松本三之介校注『日本思想大系 五一 国学運動の思想』、岩波書店、一九七一年。

北京大學『儒藏』編纂與研究中心編『孟子注疏』、北京大學出版會、一九九九年。

北京大學『儒藏』編纂與研究中心編『論語精義』、北京大學出版會、二〇〇七年。

吉川幸次郎・丸山真男・西田太一郎・辻達也校注『日本思想大系 三六 荻生徂徠』、岩波書店、一九七三年。

吉川幸次郎・佐竹昭広・日野龍夫校注『日本思想大系 四〇 本居宣長』、岩波書店、一九七八年。

吉田賢抗編『新釈漢文大系 一 論語』、明治書院、一九六〇年。

頼惟勤校注『日本思想大系 三七 徂徠学派』、岩波書店、一九七二年。

李学勤編『十三經注疏』、北京大學出版會、一九九九年。

未翻刻資料

伊藤東涯『积親考』、元文一年刊、北海道大学付属図書館所蔵。

太宰春台『親族正名』、享保一〇年刊、国文学研究資料館所蔵。

富岡鉄斎『称呼私辨』、元治二年刊、国文学研究資料館所蔵。

細井貞雄『姓序考』、文化一一年刊、静岡県立図書館所蔵。

その他

近藤啓吾・金本正孝編『浅見綱齋集』、国書刊行会、一九八九年。

杉戸清彬編『初版本 玉がつま三の巻』、和泉書院、二〇〇三年。

太宰春台『経済録』 経済雑誌社、一八九四年。
谷川士清著・小島憲之解題『日本書紀通証』全三巻、臨川書店、一九七八年。
松平定信『楽翁公遺書 上』、八尾書店、一八九三年。

二次文献

著作

浅野裕一『古代中国の言語哲学』、岩波書店、二〇〇三年。
吾妻重二・朴元在編『朱子家礼と東アジアの文化交流』、汲古書院、二〇一二年。
家永三郎教授東京教育大学退官記念論集刊行委員会編『近代日本の国家と社会』、三省社、一九七九年。
磯前純一・小倉慈司『近世朝廷と垂加神道』、ぺりかん社、二〇〇五年。
伊藤聡『神道とは何か』、講談社、二〇一二年。
伊藤益『ことばと時間―古代日本人の思想』、大和書房、一九九〇年。
伊藤益『日本人の知―日本的知の特性』、北樹出版、一九九五年。
伊藤博『萬葉集釋注 一』、集英社、一九九六年。
井上泰至編『近世日本の歴史叙述と対外意識』、勉誠出版、二〇一六年。
井上豊、『本居宣長』春陽堂、一九四四年。
井野口孝『契沖学の形成』、和泉書院、一九九六年。
揖斐高『江戸幕府と儒学者』、中央公論新社、二〇一四年。
岩田隆『宣長学論攷―本居宣長とその周辺』、桜楓社、一九八八年。
岩田隆『本居宣長の生涯―その学の軌跡』、以文社、一九九九年。
岩田隆『宣長学論究』、おうふう、二〇〇八年。

- 上杉和央『江戸知識人と地図』、京都大学学術出版会、二〇一〇年。
- 王星賢點校『朱子語類』、中華書局、一九九二年。
- 大石真由香『近世初期『万葉集』の研究―北村季吟と藤原惺窩の受容と継承』、和泉書院、二〇一七年。
- 大川真『近世王権論と「正名」の転回史』、御茶の水書房、二〇一二年。
- 大久保正、『江戸時代の国字』、至文堂、一九六三年。
- 小笠原春夫『国儒論争の研究―直毘霊を起点として』、ぺりかん社、一九八八年。
- 岡田千昭『本居宣長の研究』、吉川弘文館、二〇〇六年。
- 岡中正行・鈴木淳・中村一基『本居宣長と鈴屋社中―『授業門人姓名録』の総合的研究』、錦正社、一九八四年。
- 小川和也『牧民の思想―江戸の治者意識』、平凡社、二〇〇八年。
- 尾崎知光『国語学史の基礎的研究―近世の活語研究を中心として』、笠間書院、一九八三年。
- 尾崎知光『国語学史の探求』、新典社、二〇一二年。
- 加地伸行『中國論理學史研究―經學の基礎的探究』、研文出版、一九八三年。
- 加藤周一『夕陽妄語Ⅱ』、朝日新聞社、一九九〇年。
- 桂島宜弘『思想史の十九世紀―「他者」としての徳川日本』、ぺりかん社、一九九九年。
- 桂島宜弘『自他認識の思想史―日本ナショナリズムの生成と東アジア』、有志舎、二〇〇八年。
- 金沢英之『宣長と『三大考』―近世日本の神話的世界像』、笠間書院、二〇〇五年。
- 上安祥子『経世論の近世』、青木書店、二〇〇五年。
- 川久保剛・星山京子・石川公彌子『方法としての国学―江戸後期・近代・戦後』、北樹出版、二〇一六年。
- 菅野覚明『本居宣長―言葉と雅び』、ぺりかん社、一九九一年。
- 北岡四良『近世国学者の研究―谷川士清とその周辺』、故北岡四良教授遺稿集刊行会、一九七七年。
- 熊野純彦『本居宣長』、作品社、二〇一八年。
- 黒住真『近世日本社会と儒教』、ぺりかん社、二〇〇三年。
- 黒住真『複数性の日本思想』、ぺりかん社、二〇〇六年。

- 神野志隆光 『古事記と日本書紀』、講談社、一九九九年。
- 神野志隆光 『変奏される日本書紀』、東京大学出版会、二〇〇九年。
- 神野志隆光 『本居宣長』『古事記伝』を読む I、講談社メチエ、二〇一〇年。
- 神野志隆光 『本居宣長』『古事記伝』を読む II、講談社メチエ、二〇一一年。
- 神野志隆光 『本居宣長』『古事記伝』を読む III、講談社メチエ、二〇一二年。
- 神野志隆光 『本居宣長』『古事記伝』を読む IV、講談社メチエ、二〇一四年。
- 小林秀雄 『本居宣長 上巻』、新潮社、一九九二年。
- 小林秀雄 『本居宣長 下巻』、新潮社、一九九二年。
- 子安宣邦 『伊藤仁斎』、東京大学出版会、一九八二年。
- 子安宣邦 『事件』としての徂徠学』、青土社、一九九〇年。
- 子安宣邦 『本居宣長』、岩波書店、一九九二年。
- 子安宣邦 『宣長問題』とは何か』、青土社、一九九五年。
- 子安宣邦 『鬼神論―神と祭祀のディスクール』、白澤社、二〇〇二年。
- 子安宣邦 『本居宣長とは誰か』、平凡社、二〇〇五年。
- 子安宣邦 『宣長学講義』、岩波書店、二〇〇六年。
- 子安宣邦 『徂徠学講義―『弁名』を読む』、岩波書店、二〇〇八年。
- 近藤啓吾 『若林強斎の研究』、神道史学会、一九七九年。
- 近藤啓吾 『山崎闇斎の研究』、神道史学会、一九八六年。
- 近藤啓吾 『増訂 浅見綱斎の研究』、神道史学会、一九九〇年。
- 近藤啓吾 『續山崎闇斎の研究』、神道史学会、一九九一年。
- 近藤啓吾 『續山崎闇斎の研究』、神道史学会、一九九五年。
- 三枝康高 『賀茂真淵』、吉川弘文館、一九六二年。
- 西郷信綱 『国学の批判―方法に関する覚えがき』、未来社、一九六五年。

- 齋藤公太『「神国」の正統論―「神皇正統記」受容の近世・近代』、ぺりかん社、二〇一九年。
- 齋藤英喜『古事記はいかに読まれてきたか―〈神話〉の変貌』、吉川弘文館、二〇一二年。
- 齋藤英喜『異貌の古事記』、青土社、二〇一四年。
- 佐伯有清『新撰姓氏録の研究 研究篇』、吉川弘文館、一九六三年。
- 阪本是丸監修 中村幸弘・西岡和彦編『直毘霊』を読む―二十一世紀における本居宣長の神道論』、右文書院、二〇〇二年。
- 相良亨『伊藤仁斎』、ぺりかん社、一九九八年。
- 相良亨『本居宣長』、講談社、二〇一一年。
- 佐川修『春秋学論考』、東方書店、一九八三年。
- 佐野正巳『国学と蘭学』、雄山閣、一九七三年。
- 澤井啓一『〈記号〉としての儒学』、光芒社、二〇〇〇年。
- 澤井啓一『山崎闇斎―天神唯一の妙、神明不思議の道』、ミネルヴァ書房、二〇一四年。
- 清水正之『国学の他者像―誠実と虚偽』、ぺりかん社、二〇〇五年。
- 城崎陽子『近世国学と万葉集研究』、おうふう、二〇〇九年。
- 末木恭彦『徂徠と崑崙』、春風社、二〇一六年。
- 杉田昌彦『宣長の源氏学』、新典社、二〇一一年。
- 杉本つとむ『江戸の言語学者たち』、雄山閣、一九八七年。
- 梶山林継『近世神道神学の萌芽』、雄山閣、二〇一四年。
- 鈴木暎一『国学思想の史的研究』、吉川弘文館、二〇〇二年。
- 鈴木健一『林羅山―書を読み未だ倦まず』、ミネルヴァ書房、二〇一二年。
- 鈴木健一編『江戸の「知」―近世注釈の世界』、森話社、二〇一〇年。
- 鈴木正信『日本古代の氏族と系譜伝承』、吉川弘文館、二〇一七年。
- 高木宗監『本居宣長と仏教』、桜楓社、一九八四年。
- 高倉一紀『近世書籍文化考―国学の人々とその著述』、和泉書院、二〇〇九年。

- 高野敏夫『本居宣長』、河出書房新社、一九八八年。
- 高橋俊和『本居宣長の歌学』、和泉書院、一九九六年。
- 高橋俊和『堀景山伝考』、和泉書院、二〇一七年。
- 高橋博巳『江戸のバロック―徂徠学の周辺』、ぺりかん社、一九九七年。
- 高橋文博『近世の心身論』、ぺりかん社、一九九〇年。
- 高橋正夫『本居宣長―濟世の医心』、講談社、一九八六年。
- 高橋元洋『山崎闇齋』、ぺりかん社、一九九二年。
- 武部善人『太宰春台』、吉川弘文館、一九九七年。
- 田尻祐一郎『荻生徂徠』、明德出版社、二〇〇八年。
- 田尻祐一郎『江戸の思想史』、中央公論新社、二〇一一年。
- 田尻祐一郎・西岡和彦・城崎陽子・山下久夫・志水義夫『文学研究の思想―儒学、神道そして国学』、東海大学出版部、二〇一四年。
- 田中康二『村田春海の研究』、汲古書院、二〇〇〇年。
- 田中康二『本居宣長の思考法』、ぺりかん社、二〇〇五年。
- 田中康二『本居宣長の大東亜戦争』、ぺりかん社、二〇〇九年。
- 田中康二『国学史再考―のぞきからくり本居宣長』、新典社、二〇一二年。
- 田中康二『本居宣長―文学と思想の巨人』、中央公論新社、二〇一四年。
- 田中康二『本居宣長の国文学』、ぺりかん社、二〇一五年。
- 田中康二『真淵と宣長―「松坂の一夜」の史実と真実』、中央公論新社、二〇一七年。
- 田中卓『新撰姓氏録の研究』、国書刊行会、一九九七年。
- 田原嗣郎『徳川思想史研究』、未来社、一九六七年。
- 田原嗣郎『本居宣長』、講談社、一九六八年。
- 陳垣『史諱举例』、科学出版社、一九五八年。
- 土田健次郎『江戸の朱子学』、筑摩書房、二〇一四年。

- 土田健次郎編『近世儒学研究の方法と課題』、汲古書院、二〇〇六年。
- 田世民『近世日本における儒礼受容の研究』、ぺりかん社、二〇一二年。
- 時枝誠記『国語学史』、岩波書店、一九四〇年。
- 時枝誠記『国語学原論』、岩波書店、一九四一年。
- 豊田国夫『名前の禁忌習俗』、講談社、一九八八年。
- 長嶋弘明編『本居宣長の世界―和歌・注釈・思想』、森話社、二〇〇五年。
- 中根道幸『宣長さん―伊勢人の仕事』、和泉書院、二〇〇二年。
- 中村友一『日本古代の氏姓制』、八木書店、二〇〇九年。
- 新渡戸稲造『新渡戸稲造全集 第一巻』、教文館、一九六九年。
- 野口武彦『江戸人の歴史意識』、朝日新聞社、一九八七年。
- 野口武彦『王道と革命の間―日本思想と孟子問題』、筑摩書房、一九八六年。
- 野口武彦『荻生徂徠―江戸のドン・キホーテ』、中央公論新社、一九九三年。
- 野崎守秀『本居宣長の世界』、塙書房、一九七二年。
- 野間文史『春秋正義の世界』、溪水社、一九八九年。
- 野間文史『春秋学―公羊伝と穀梁伝』、研文出版、二〇〇一年。
- 芳賀登『近世国学の大成者本居宣長』、清水書院、一九八四年。
- 芳賀登『江戸歌文派の成立と展開』、教育出版センター、一九九四年。
- 芳賀矢一選集編集委員会編『芳賀矢一選集 第一巻』、国学院大学、一九八二年所収
- 朴鴻圭『山崎闇斎の政治理念』、東京大学出版会、二〇〇二年。
- 早川雅子『宋学の日本の展開の諸相』、東洋書院、一九九七年。
- 原雅子『賀茂真淵攷』、和泉書院、二〇一一年。
- 坂東洋介『徂徠学派から国学へ―表現する人間』、ぺりかん社、二〇一九年。
- ピーター・ノスコ『江戸社会と国学―原郷への回帰』、ぺりかん社、一九九九年。

- 東より子『国学の曼陀羅―宣長前後の神典解釈』、ぺりかん社、二〇一六年。
- 東より子『宣長神学の構造―仮構された「神代」』、ぺりかん社、一九九九年。
- 樋口浩造『「江戸」の批判的系譜学』、ぺりかん社、二〇〇九年。
- 樋口達郎『国学の日本―その自国意識と自国語意識』、北樹出版、二〇一五年。
- 久松潜一『契沖』、吉川弘文館、一九六三年。
- 尾藤正英『日本封建思想史研究』、青木書店、一九六一年。
- 尾藤正英先生還暦記念会編『日本近世史論叢 下巻』、吉川弘文館、一九八四年。
- 日野龍夫『宣長と秋成―近世中期文学の研究』、筑摩書房、一九八四年。
- 藤井貞文『江戸国学転生史の研究』、吉川弘文館、一九八七年。
- 斐寛紋『宣長はどのような日本を想像したか―『古事記伝』の「皇国」』、笠間書院、二〇一七年。
- 穂積陳重『実名敬避俗研究』、刀江書院、一九二六年。
- 前田勉『近世日本の儒学と兵学』、ぺりかん社、一九九六年。
- 前田勉『近世神道と国学』、ぺりかん社、二〇〇二年。
- 前田勉『兵学と朱子学・蘭学・国学―近世日本思想史の構図』、平凡社、二〇〇六年。
- 松島栄一『近世の国学思想と町人文化』、三水舎、二〇一〇年。
- 松本三之介『国学政治思想の研究―近代日本政治思想史序説』、有斐閣、一九五七年。
- 松本三之介『天皇制国家と政治思想』、未来社、一九六九年。
- 松本三之介『近世日本の思想像―歴史的考察』、研文出版、一九八四年。
- 松本滋『本居宣長の思想と心理―アイデンティティー探求の軌跡』、東京大学出版会、一九八一年。
- 松本丘『垂加神道の人々と日本書紀』、弘文堂、二〇〇八年。
- 松本久史『荷田春満の国学と神道史』、弘文堂、二〇〇五年。
- 真淵生誕三百年記念論文集刊行会編『賀茂真淵とその門流』、続群書類従完成会、一九九九年。
- 丸山眞男『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、一九五二年。

- 丸山眞男『日本の思想』、岩波書店、一九六一年。
- 丸山眞男『忠誠と反逆』、筑摩書房、一九九八年。
- 水野雄司『本居宣長の思想構造―その変質の諸相』、東北大学出版会、二〇一五年。
- 源了圓編『江戸の儒学―『大学』受容の歴史』、思文閣出版、一九八八年。
- 三宅正彦『京都町衆伊藤仁斎の思想形成』、思文閣出版、一九八七年。
- 宮崎道生『新井白石の研究 増訂版』、吉川弘文館、一九六九年。
- 宮崎道生『新井白石と思想家文人』、吉川弘文館、一九八五年。
- 宮崎道生『新井白石の学問思想の研究―特に晩年と中心として』、皇學館大學出版部、一九八七年。
- 宮島克一『宣長の哲学』、高山書院、一九四三年。
- 村井紀『文字の抑圧―国学イデオロギーの成立』、青弓社、一九八九年。
- 村岡典嗣『増補 本居宣長 1』、平凡社、二〇〇六年。
- 村岡典嗣『増補 本居宣長 2』、平凡社、二〇〇六年。
- 本居宣長著・野口武彦解題『宣長選集』、筑摩書房、一九八六年。
- 本山幸彦『本居宣長』、清水書院、一九七八年。
- 百川敬仁『内なる宣長』、東京大学出版会、一九八七年。
- 森和也『神道・儒教・仏教』、筑摩書房、二〇一八年。
- 森本和夫『沈黙の言語』、東京大学出版会、一九七六年。
- 山尾幸久『カバネの成立と天皇』、吉川弘文館、一九九九年。
- 山下久夫『本居宣長と「自然」』、沖積舎、一九八八年。
- 山下久夫『コレクション日本の歌人選 本居宣長』、笠間書院、二〇一二年。
- 山下久夫・斎藤英喜編『越境する古事記伝』、森話社、二〇一二年。
- 山中芳和『近世の国学と教育』、多賀出版、一九九八年。
- 吉川幸次郎『吉川幸次郎全集 第五卷』、筑摩書房、一九七〇年。

吉川幸次郎『仁斎・徂徠・宣長』、岩波書店、一九七五年。

吉川幸次郎『吉川幸次郎全集 第二七卷』、筑摩書房、一九九九年。

吉田悦之『宣長にまねぶ―志を貫徹する生き方』、致知出版社、二〇一七年。

渡部治『近世和歌思想研究』、時潮社、一九九一年。

渡辺清恵『不可解な思想家 本居宣長―その思想構造と「真心」』、岩田書院、二〇一一年。

渡邊英幸『古代〈中華〉觀念の形成』、岩波書店、二〇一〇年。

渡辺浩『近世日本社会と宋学』、東京大学出版会、一九八五年。

論文

相原耕作「本居宣長の言語観と秩序像（一）」、『東京都立大学法学会雑誌』第三九卷第一号、東京都立大学法学会、一九九八年。

相原耕作「本居宣長の言語観と秩序像（二）」、『東京都立大学法学会雑誌』第三九卷第二号、東京都立大学法学会、一九九八年。

相原耕作「本居宣長の言語観と秩序像（三完）」、『東京都立大学法学会雑誌』第四〇卷第一号、東京都立大学法学会、一九九九年。

秋元信英「近世後期の儒学と名分論」（『国学院短期大学紀要』第六卷、国学院短期大学、一九八八年所収）。

秋元信英「本居宣長の名分史論―『馭戎慨言』の論証技法と思想的特質」（『国学院短期大学紀要』第十二卷）国学院短期大学、一九九四年所収）。

梅澤秀夫「称谓と正名」（尾藤正英先生還暦記念会編『日本近世史論叢 下』、吉川弘文館、一九八四年所収）。

尾崎知光「送本居先生序について」、『文莫』第十五号、鈴木服学会、一九九〇年。

河合一樹『蕪菴随筆』における宣長の思想形成―「もののあはれ」と古道説』、『倫理学』第三一号、筑波大学倫理学研究会、二〇一五年。

河合一樹「不朽の音―『漢字三音考』における徂徠派批判」、『求真』第二二号、求真会、二〇一六年。

河合一樹『古事記伝』のヤマトタケル観―「神」と「真心」の二面性』、『倫理学』第三二号、二〇一六年。

河合一樹『称呼弁正』「姓氏氏族第四」の問題空間』、『求真』第二二号、求真会、二〇一七年。

河合一樹「本居宣長の孔子観と「正名」―『玉勝間』第九三条と中心として」、『哲学・思想論叢』第三五号、筑波大学哲学・思想学会二〇一

七年。

河合一樹「死者の名を呼ぶ―本居宣長における諱の問題」、『倫理学年報』第六七号、日本倫理学会、二〇一八年。

河合一樹「宇野明霞『姓氏解』とその周辺―徂徠派批判の一風景」、『倫理学』第三四号、筑波大学倫理学研究会、二〇一八年。

河合一樹『古事記伝』と『姓氏録』―本居宣長における「ウヂカバネ」の成立、『日本思想史学』第五一号、日本思想史学会、二〇一九年。

胡正怡「地名表記から見る漢詩の作り方―古文辞派を中心に」、『国語国文』第八二卷第一号、京都大学国文学会、二〇一三年。

杉戸清彬『玉勝間』の成立について、『名古屋大学国語国文学』第三三三号、名古屋大学国語国文学会、一九七三年。

杉戸清彬『玉勝間』初版本の流布について、『椋山国文学』第一二二号、椋山女学園大学国文学会、一九八八年。

高橋章則「近世後期史学史と『逸史』」、『日本思想史学』第一九号、日本思想史学会、一九八七年。

中川和明「平田篤胤の孔子観」、『神道宗教』第一六三号、神道宗教学会、一九九六年。

松浦光修「国学者の孔子観―宣長・篤胤を中心として」、『神道史研究』第五二卷第二号、神道史学会、二〇〇四年。

森瑞枝「松坂修学期の本居宣長―家の宗教をめぐる」、『國學院雑誌』第八七卷第一号、國學院大學、一九八六年。

森瑞枝「修学期宣長の神祇信仰―近世の宗教構造と関連して」、『國學院雑誌』第九〇卷第七号、國學院大學、一九八九年。

森瑞枝「本居宣長『古事記伝』の構想と漢学―一之卷「古記典等総論」の「史」」、『白山中国学』、東洋大学中国学会、二〇〇四年。

山下久夫『古事記伝』の起源神話言説―天照大御神Ⅱ「天津日」（太陽）説を中心に、『日本文学』第六七卷第一号、二〇一八年。

渡辺浩「道」と「雅び」(一)―宣長学と「歌学」派国学の政治思想史的研究、『國家學會雑誌』第八七卷第九・一〇号、國家學會、一九七四年。

四年。

渡辺浩「道」と「雅び」(二)―宣長学と「歌学」派国学の政治思想史的研究、『國家學會雑誌』第八七卷第一一・一二号、國家學會、一九七四年。

七四年。

渡辺浩「道」と「雅び」(三)―宣長学と「歌学」派国学の政治思想史的研究、『國家學會雑誌』第八八卷第三・四号、國家學會、一九七五年。

年。

渡辺浩「道」と「雅び」(四完)―宣長学と「歌学」派国学の政治思想史的研究、『國家學會雑誌』第八八卷第五・六号、國家學會、一九七五年。

五年。