

# 思想的主体としての自国 — 儒学から国学へ —

樋口達郎

## 序

江戸時代中期以降、我が国に興った思想潮流である国学は、強固な自国優位主義の宣揚と、徹底的な儒学への排撃とを大きな特徴として有していることが知られる。然し乍ら、一見して全く相容れよう筈もない儒学と国学とは、「自国」を巡る問題意識という観点に於いてこれを眺めたとき、揺るぎない連続性<sup>[1]</sup>を以て繋がっていたものであったと考えられる。本稿は、儒学の滲透から賀茂真淵による国学定立に到るまでの間に為された「自国」を巡る論争を、上述の視座から俯瞰することを通して、その連続性を確認すると共に、所謂「国学的言説」に立ち顕れてくるような、主体的な「自国」像というものが如何にして獲得されていったかということについて検討するものである。

## 一、儒学の滲透と思想的「華夷秩序」

日本に於ける儒学の始源を遡ってみると、その歴史は存外に長いものである。日本へと儒学が渡来した時期については諸説あるが、『古事記』中つ巻の「応神」の段には、

又、百済国に、「若し賢しき人有ら者貢上れ。」と科せ賜ひき。故、命を受けて貢上れる人、名は和迩吉師。即ち論語十卷・千字文一卷、并せて十一卷、是の人に付けて貢進りき。(傍点筆者)

とあり、『日本書紀』卷第十収録の応神紀十五年と十六年の段にも、

是に、天皇、阿直岐に問ひて曰はく、「如し汝に勝れる

博士、亦有りや」とのたまふ。対へて曰さく、「王仁といふ者有り。是秀れたり」とまうす。

—中略—

十六年の春二月に、王仁来り。則ち太子菟道稚郎子、師としたまふ。諸の典籍を王仁に習ひたまふ。(傍点筆者)

という記述が残されていることから、この「王仁」という人物が日本に論語と千字文を齎したとされる応神十六年であるというのが通説となつてゐる。ところが、この大陸由来の外來思想が我が国に於いて興隆を極めるには、その移入から下ること約一二〇〇年後の江戸時代を待たねばならなかつた。何故儒学は、江戸時代になつてやにわに日本社会に受容されるようになったのであろうか。

徳川家による天下統一の直前期にあたる戦国末期に於いて、戦国大名らの頭を悩ませていたのは宗教であつた。神仏への信仰の許に堅固に団結し、支配者側への激しい抵抗を見せる宗教団体に対し、彼らは苛烈な暴力を伴う弾圧をも厭わなかつた。武によつて覇を競うこの時代に於いて、支配者側にとつて何より重要なのは、「君」に対する「臣」の強固な忠誠、即ち「忠義」であり、また或いは武力によつて屈服させた相手の、自身に対する絶対的な恭順であつたが、宗教的信仰心は、そうした現世に於ける仮初めの上下關係を揺るがせにす

る危険性を孕んでいた。おのれの霸道の決定的な障礙になり得る宗教というものを戦国大名たちが危険視したのは、蓋し当然の成り行きといえる。だが、斯様な思潮の許で天下を統べた徳川家は、前述したような戦国大名の宗教への対決姿勢に由縁する、「思想的根柢の不在」という事態に直面することとなつた。

天下を統一し、実権を掌握したとはいえ、それは結局のところ武力によつて他者に服従を強制するものであり、徳川家による統治は、何らの思想的根柢も有していなかつた。極言してしまえば、徳川家は圧倒的な暴力によつて権力を築いただけの、謂わば「成り上がり」に過ぎなかつたのである。しかも、そうした徳川家の在り方は、それ其の物が即座に、武断政權に対する武力的転覆行為を容認する理論へと転換され得る。ところが、その「成り上がり」の途上で峻厳な弾圧を執行したが故に、徳川家、延いてはその臣下として各地を支配した武家たちは、自身の支配の正当性についての根柢を、宗教を筆頭とする特定の思想的背景に求めることができなかつたのである。

当初この問題に対して、支配者層は、引き続き圧倒的な武力を誇示することで被支配者側に畏怖の念を惹起させるといふ方策を採つた。正しく、江戸中期の儒学者堀景山が、その名著『不尽言』に於いて、

武家はその武力を以て天下を取得たるものなれば、ひたすらに武威を張り耀やかし、下民をおどし、推しつけへしつけ帰服させて、国家を治むるにも、只もの威光と格式との兩つを恃みとして政をしたる

—中略—

かの武威に人を懼れ服して治り来れるを見て、日本は武にて治りたる国也と心得て、武国といひ、いよく武威を自負する事になりぬ。(傍点筆者)

と述べたような為政の形式が、江戸期を通じて執り行われたのである。然し、この統治体系は、如何せん「武力による威光」という余りに危ういものに依っている。従って、そこには同じく堀景山が、

只むきに武威ばかりを恃みとし、無理やりに推つけ、人を勢を以て服させたるは、なるほど一旦は人の服するものなれども、少にてもその威光が落れば、そのまゝに人心はなれ、天下が乱る、(傍点筆者)

と指摘する類の危険が常に付き纏うことになる。故に、彼らは自らの「威光」の維持に心血を注ぎ、その結果として、徳

川家が「威光」を以て配下の列藩を従わせ、列藩は徳川の「威光」の許に保証された、各々の「威光」によって平民を平伏させるという、逐次的な支配構造に基づく「泰平の世」が現出したのであった。

だが、この方策が早晩決定的な矛盾に逢着することは自明ではないか。何故ならば、静謐たる平和の許にあつては、武力による「威光」は、武力を差し向ける対象が存在しない以上、その示威の機会を喪失してしまふからである。そうなつてしまえば、どれだけ維持に腐心しようとも、「威光」の効力が徐々に減じてゆくのは当然である。而して、左様な武威一辺倒の方針の行き詰まりは、支配者側に対して、その正当性を担保する為の理論を要請した筈である。思うに、このことこそが江戸期に於ける儒学受容の呼び水となつたのではないだろうか。

確かに、丸山眞男が分析するように、徳川封建社会の社会的・政治的構成が、儒学の思想的前提である中国のそれと類型上対比し得たため、儒学の理論が日本史上に於いて最も適用され易い状態にあつたことや、鎌倉時代に禅僧によって齎されて以来、禅宗の教義の内に包摂され、所謂「儒釈不二」の状態となつていた宋明理学を、藤原惺窩やその弟子である林羅山が、「仏教への一方的依存から独立せしめ」たことによつて、「儒教がそれ以前の儒教に対して思想的に革新され」

たことが、儒学興隆の条件として江戸期の日本社会に存していたと考えることは、必ずしも外的な事柄ではないだろうが、それは飽く迄も儒学滲透の「条件」に過ぎぬものであり、その「必然性」を導出するものではない。また、開幕後の慶長十二年に、家康が林羅山を幕府の政治顧問に遇したという事実を以て、江戸幕府は、初代家康の時点で既に儒学を政策方針の中座に据えようとしていたとする見方も、或いは可能であるかもしれない。だが、家康と羅山との問答録を見るに、儒学に対する家康の興味は専ら、それが放伐行為を是認する論調を有しているという点に注がれていたものと思われる。こうした家康の姿勢からは、儒学を以て政道の要とするような、「積極性」は看取し得ない。更に、そこに大義名分さえ存在すれば武力による権力の篡奪が正当化されるという点で、放伐容認論は、それそのまま他者による「打倒徳川」を肯定する理屈へと容易に転じ得る性質を有している。故に、斯様な危険思想をその内に包含する儒学を、徳川家が諸手を挙げて受け入れ、剩えそれを施策の中心に据えようという積極性を働かせたとは考え難いのである。従って、江戸時代に於ける儒学の摂取は、少なくともその当初に於ては、先述したような尚武主義の限界という事態によって要請されるという、ややもすれば消極的傾向を帯びたものであったと捉えるべきではないだろうか。

ともかくも、こうして儒学は江戸の世に於いて日の目を見ることがとなり、漸次発展を遂げると共に、類型的に中国と近似性を有する社会構造という「地の利」を得て、当代日本に――表面上に於いては――一定の適応性を發揮したかに見える。然し乍ら、いみじくも丸山自身が、

儒教のごとくその思想を生んだ社会の特殊な条件に深く滲透されてゐる思想は、それが普遍化されて異なつた国土・異なつた歴史的・社会的構成に於て適用される場合には著しい抽象化を蒙り、極端な場合にはただ言葉だけの共通性が存するにとどまる様なこととなる。

と指摘しているように、それは真に日本社会へ馴化したとは言えない状態にあつた。故に、日本の儒者たちは、しばしば彼らの唱導する教理と実情との乖離に直面し、その摺り合わせに苦慮を強いられた。このことは、一面に於いては儒学の内に活発な議論の必要性を齎し、その思想の分化発展、或いは深化に大きく寄与するものであつたといえるが、その一方で、儒学が成立する上での「特殊な条件」に由縁した或る問題、即ち日本という共同体に帰属する一員として、儒学思想の内に横臥する「華夷秩序」に如何に向き合つていくか、という問題を儒者らに投げ掛けるものでもあつた。

## 二、「主」たる自国の放逐

儒学を奉ずるものにとつて、中国は敬仰すべき「聖人の国」であつた。だとすれば、その思想に敬虔であればあるほど、「中華」を礼讃し、中国からすれば「東夷」、即ち夷狄にあたる日本人としての自己を蔑むという感覚を懐くことは、或いは当然の帰結であるといえるかもしれない。事実、近世儒学の祖である藤原惺窩は、弟子の林羅山に「ああ、中国に生れず、またこの邦の上世に生れずして当世に生る。時に遇はずと謂ふべし」と洩らした<sup>(8)</sup>というし、その羅山も、「中華に降生して有徳有才の人と講習討論せざるは遺憾なり」と慨嘆したことが、羅山の子である林読耕齋によつて伝えられている。また、山崎闇齋の門弟佐藤直方も、「夷狄と云か結構な名に非ず、嬉ことに非ざれども、夷狄の地に生れたれば是非に不及也」、「今聖賢の書を読んで居敬究理の学をする人は、唐をうらやみしたふべきこと也」と述べている。彼らのような儒者たちは、その思弁の体系に於いても当然のように華夷秩序を容れ、結果として、本来ならば自らの帰属母体としてその思想の主体に据わるべきである筈の日本を卑しめ、客体の彼方へと放逐してしまつた。ここに於いて、日本の儒学は、「華夷Ⅱ主Ⅰ客」という顛倒を惹き起こし、謂わば「思想上の

冊封」とも呼ぶべき事態に甘んじたのであつた。だが、斯様な顛倒状態は、やがて彼らの内面に、衝迫性を伴う一つの疑念を生じさせることになる。それは言わずもがな、「このままでよいのか」という疑問である。而して、この問題意識の表出の嚆矢となつたのが、山崎闇齋の問答に端を発し、闇齋学派の門弟の内<sup>(9)</sup>に起こつた、儒学の中での自国の位置付けを巡る論争であつた。

この論争の引き金となつたのは、闇齋と門弟との間に為された、以下のような問答である。

嘗て群弟子に問ひて曰く、「方今彼の邦、孔子を以て大將と爲し、孟子を副將と爲し、騎数万を率ゐ、來りて我が邦を攻めば、則ち吾が党孔孟の道を学ぶ者、之れを如何と爲す」と。弟子咸答ふること能はずして曰く、「少子為す所を知らず。願はくは其の説を聞かん」と。曰く、「不幸にして若し此の厄に逢はば、則ち吾が党身に堅を被り、手に鋭を執り、之れと一戦して孔孟を擒にし、以て国恩に報ず。此れ即ち孔孟の道なり」と。<sup>(10)</sup>（傍点筆者）

山崎先生嘗物語に、唐より日本を従へんとせば、軍ならば堯舜文武が大將にて來るとても、石火矢にても打つがすが大義也。禮儀徳化を以てしたが、なんとすると、臣

下とならぬがよし、是則「春秋」の道也、是吾天下之道と云へり。<sup>(1)</sup> (傍点筆者)

これは先掲の惺箇や羅山のような儒者の立場からは、凡そ導かれ得ないような回答である。傍点を付した部分を見る限りに於いて、自国を「主」とする意識を閩齋の内に認めることは難しくない。だが一方で、「民族主義的精神」が予め閩齋のうちにあるのではなく、閩齋学派の儒者らの言説が、「この逸話に見るような（民族主義的）な問題を構成していく」のだという、子安宣邦の指摘は無視し難い。事実、この閩齋の言を承ける形で、後に閩齋の門弟浅見綱齋が、儒学思想に於ける「華夷秩序」を脱し、自国を主体に据えるべきであるとする論を展開していくのである。

### 三、「華夷秩序」解体の試み

#### —「中国辨」をめぐる論争—

綱齋は、元禄十四年に『中国辨』を著した。この書は、次のような書き出しを以て始められている。

中国夷狄の名、儒書に在り來ること久し。それ故吾国に有て儒書さかに行はれ、儒書を読ほどの者、唐を以中

国とし、吾国を夷狄とし、甚しき者は、吾夷狄に生れたりとてくやみなげくの徒有<sup>レ</sup>之。甚しいかな、儒書を読む者の読様を失ひて名分大義の実を不<sup>レ</sup>知こと、可<sup>レ</sup>悲の至なり。

#### —中略—

吾国に生れて、吾国たとひ徳不<sup>レ</sup>及とて、夷狄の賊号を自らなおり、とかく唐の下につかねばならぬ様にをほへ、己が国のいたゞく天を忘るゝは、己が国より道盛に行はれ、吾国を他国ののりともする合点なきは、皆己が親をいやしむる同前の、大義に背きたる者也。

これは正に、先に述べた華夷秩序の甘受に由来する、主一客の顛倒状態を難じる発言である。では、当代の儒学が陥っている、「己が親をいやしむる同前の、大義に背きたる」状態は、如何にして解消すればよいのか。綱齋はこれを、主一客の再顛倒を以て正すべきであると主張する。

其国に生れて其国を主とし、他国を客として見れば、各其国より立る処の称号ある筈なり。道を学ぶは実理当然を学也。吾国にて「春秋」の道を知れば則吾国即主也。

#### —中略—

面々各々にて其国を国とし、其親を親とする、是天地の

大義にて、並行はれてもとらざる者也。

— 中略 —

中国夷狄の名、それともに唐より付たる名なり。其名を以吾国に称すれば、それともに唐のまね也。唯吾国を内とし、異国を外にし、内外賓主の辨明なれば、吾国とよび、異国と云へば、何方にても筋目たがはず。(傍点筆者)

故に、綱齋は、それでもなお現状に甘んずるようなものは、「毎年く唐人の草履取にはいつくぼうて、頭あげぬが大義」であると痛罵するのである。

こうした綱齋の立場を、桂島宣弘は「日本型華夷思想」であると位置付け、渡辺浩は綱齋の主張を、「誰にとつても自分の国が「中国」であり、他国が「夷狄」である。したがって、カラではカラを「中国」といった。この国ではこの国を「中国」と称すればいい」といった意味に解釈しているが、両者の主張は何れも誤りであると言わざるを得ない。先ず以て、『中国辨』に於いて展開されている綱齋の主張は、「この国ではこの国を「中国」と称すればいい」と言うような、単なる呼称の転換を企図している訳ではなく、思弁する自己の母体である自国と、中国との関係性を、主客の枠組みの許で、現今の顛倒状態から、「其国を主とし、他国を客と」する平常の状態へと捉え直そうとしたものである。だからこそ、彼

は「其名を以吾国に称す」というような単純な呼称の置き換えについては、これを「唐のまね」として一蹴している。また、『中国辨』は終始一貫して他の儒者らに「華夷秩序」からの脱却を迫る内容となっており、例えばそこには、日本の方が中国より優れているのだから中国を下に見るべきだというような、華夷秩序的な優劣規定が持ち込まれることはない。従って、これを「日本型華夷思想」と呼ぶには語弊がある。ここで綱齋の言説上にあるのは、飽く迄も「思想主体」として日本を捉える感覚であり、徹底した主客弁別の立場に基づく「自国中心主義思想」であつたと考えるべきである。

この『中国辨』に於ける綱齋の論は、果たして衝撃的なものだったようであり、儒者たちの間に大きな議論が巻き起こった。わけても、闇齋門下で綱齋と双壁をなした高弟佐藤直方からの反撥は凄まじく、彼は『中国論集』という著書で綱齋の論を激しく攻撃している。然し乍ら、そこで為ざれている直方の反論を見ると、それは詰まるところ以下の如き主張の一点張りである。

中国夷狄と云は、根本聖人の立言にて外の国では云はぬ事なるに、儒書を読んだかにて、中国は善、夷狄は悪と云事を知て、我生れし国をひいきする存念は殊勝なれども、天下の公理を知らず、聖賢成説を変化するに陥るは、

苦々しきこと也。

—中略—

宜哉、中国夷狄と云ことは、聖人、天地全体の中をはかつて中国を中国とし外国を夷狄と定めをけり。その成説を、変ずるは不<sub>レ</sub>怠<sub>レ</sub>、之甚矣。（傍点筆者）

要するに、中国が中国であり、日本が夷狄であるというのは「聖賢の成説」なのだから、それを変ずるのは道理に悖るといのである。ここには、綱齋の主張を駁するに足るだけの論理的な弁証は何ら盛り込まれておらず、言ってしまえば、直方はただ単に自身の忠誠対象の再確認に終始しているに過ぎない。子安も言うように、綱齋の言説の許に成立した「強固にして破りがたい自国への意識」は、直方のような保守一辺倒の立場からの批判では、もはや「揺るがすことも、崩すこともできな<sub>レ</sub>かつた<sub>レ</sub>」のである。

斯くして、ここに於いて儒学の内部に、「華夷秩序」を離れた「自国」という意識が萌芽したのであった。然し乍ら、綱齋の論に見る「自国中心主義思想」は、或る一点が欠如しているが故に、自国を完全なる「主体」として再構築するには到らなかった。それは、客体である「異国」、即ち中国と向き合うとき、その向き合うべき主体としての「自国」が一体如何なるものであるか、換言すれば、主体としての自国の

独自性を何処に見出すべきか、という点であった。勿論、綱齋もその必要性に気付いてはいた筈である。だからこそ、彼は「中国辨」の内に、「吾国天地ひらけて以来、正統づき万世君臣の大綱不変」たる日本の在り方は、「他国の不<sub>レ</sub>及<sub>レ</sub>処」である、という主張を布石することを忘れなかった。然し乍ら、では何故「万世君臣の大綱不変」の儘に世が治まってきたのか、その理由について彼は一切立ち入らない。否、恐らく立ち入れなかつたのである。何故ならば、儒学の論の内には、そうした日本の特殊な状況を十全に説明し得る術がなかつたからである。

このように、たとえ主体としての自国を認識し得たといえども、自国中心の思想を構築するにあたって、その論拠を用意できない限りは、それは依然として儒学を以てして語られざるを得ず、従つてこの時点でのそれは、未だ「和魂儒才」程度の状態であつた。故に、儒学はなおも衰えることはなく、日本人はこの外来思想の支配から逃れ去ることが出来ずにいたのである。

だが、間もなくしてこの状況から脱却する為の転機が訪れる。その誘因となつたのは、儒学最盛期の立役者となつた荻生徂徠による「徂徠学」の成立と、その分裂であつたと考えられるのである。

#### 四、徂徠学の分裂と『辨道書』の余波

儒学を修めるには、何を措いても先ず「古文辞を識り古言を識るを以て」されねばならないと主張した荻生徂徠は、当時の大勢であった朱子学派を、「宋儒」乃至は「後儒」と呼び、これを徹底的に批判した。徂徠は、「天理・人欲・理気・陰陽五行などいへる、高妙の説を先とし、持敬・主静・格物・致知・誠意・正心などいへる、坊主らしきことを誠のことと思ひ、務て人の及がたきことを教て、聖人に成らんことを求め」るような朱子学の態度を否定し、儒学に於ける真の「道」とは、「聖人は天子也、天子は天下国家を治るわざを己が職分となし玉へる故に、聖人の道と云ふは天下国家を治むる道也」と主張したのである。

このように、徂徠は「心を治め性を明にする」ような従来の内面的修養論を棄却し、儒学における「道」は、社会的・政治的な統治規範であると位置付ける。そして彼は、当代日本社会を死に体の「病人」に譬え、その病人たる日本に「治法を施」し、「根本より治す」には、「聖人の道」に基づく「制度」の「立かへ」が必要であると説いたのであった。煎じ詰めれば、徂徠の考える儒学の役割は、「治世」の一点に収斂するものであったと言つてよいだろう。

だが、一世を風靡したこの徂徠学は、時を置かずして根本的かつ甚大な矛盾に突き当たった。それは、「病人」である筈の江戸の世に、一向に乱れる気配がないということである。徂徠学を以てして治めるべき世、即ち「病人」が不在である以上、そこに徂徠学の存在意義を巡る疑義が誘発されるのは至当の展開であったといえる。果たして、徂徠が没すると「護園学派」と呼ばれた彼の門下に分裂が生じる。彼ら護園の儒者たちは、一方は太宰春台のように徂徠学の政治的側面の更なる徹底を志向する道を探り、また一方では、服部南郭に代表されるように、その政治性を放棄し、ひたすら詩作や古文辞の研究に没頭していったのであった。この分裂を境に、徂徠学は凋落の途を辿り始める。儒学界に於いて権勢を極めた徂徠学の没落は、それ即ち「儒学そのものの思想界の第一線よりの落伍」であると同時に、その地位に入れ替わろうとする新興思想からの攻撃対象となることを意味していた。しかも、図らずもその攻撃の糸口を用意してしまつたのは、徂徠学の祖たる荻生徂徠その人だったのである。

丸山眞男は、徂徠の説く「道」の持つ問題を、次のように分析している。

けだし道の価値はもはや天然自然の真理に合することに存するのでもなければ、それ自身窮極的なイデーなるこ

とに存するでもなく、ひたすら聖人の製作なることに係らしめられてゐる。道をして道たらしめるのは理ではなくて權威である。しかしながら、權威は權威を信ずるものにとつてのみ權威たりうる。徂徠学においては聖人の權威を信じない者にはもはや道の真理性を以て説得する事が出来ない。

— 中略 —

しかもその聖人は古代シナに出現した政治的君主である。かうした歴史的―場所的に制約された人格の創造した道が何故しかく尊崇に値するのか。徂徠学は、儒教的思惟の殻内から、一步外に踏み出て問題を考へる余裕を持つ者を必然にこの疑問に誘致する。(傍点筆者)

丸山の指摘は、先に述べた「徂徠学の存在意義を巡る疑義」の本質と不断に結び付いている。何故ならば、或る者が徂徠学の意義を疑おうとする時、その者は徂徠学を客観視すべく、必然的に徂徠学から「一步外に踏み出」さねばならぬことになるからである。

徂徠学の意義を巡って、その学派が二分されたことは既に述べた。では、それぞれの立場を代表する太宰春台と服部南郭とのうち、丸山の言う「一步外に踏み出て問題を考へる余裕を持つ者」は一体どちらだったかと問うならば、それは言

う迄もなく南郭の方であつたらう。彼が元文二年に物した、『田大心を送る序』という書の冒頭に、「吾が徒の学を為す、固より已に世に贅疣なり」といったのは実に示唆的である。更に、徂徠学に基づく制度の建て替えが行われていないにも拘らず、日本社会が依然として泰平を保ち続けていることについて、湯浅常山『文会雜記』には、

(中国は) 人柄の甚わるき国と覚ゆ。それゆへ礼樂にて聖人治めたまへり。日本は礼樂なしに治まるを見れば、華人よりは人柄よきなり。(傍点及び括弧内は筆者)

という南郭の回答が残されている。この傍点部で言われているのは、紛れもなく中国に対する自国の優位性である。護國学派の南郭をしてこのように言わしめる程に、徂徠学と現実との乖離は深刻なものであつたと見受けられる。

また一方で、従来のな徂徠学思想の内に留まり、それを更に先鋭化させていった太宰春台は、「道」の在り方をより純化すべく、『辨道書』を刊行した。そこで専らにされたのは「凡今の人、神道を我國の道と思ひ、儒佛道とならべて是一つの道と心得候事、大なる謬にて候。神道は本聖人の道の中に有之候。(傍点筆者)」、「日本には元來道といふこと無く候。近き比神道を説く者いかめしく、我國の道とて高妙なる様に申候へ

共、皆後世にいひ出したる虚談妄説にて候(註)といつたよ  
うな、神道に対する批判であつた。一見して明らかかなように、  
春台はここで件の「思想上の冊封」の許に、神道の存在その  
ものを否定している。「辨道書」が、その発表と共に、当代  
神道家らの轟然たる非難を喚起したことは言う迄もない。然  
し乍ら、当時の神道は所謂「儒家神道」であり、従つて、彼  
らの反論は必然的に儒学的言説に依拠する形に終始せざるを  
得なかつた。先に挙げた浅見綱齋の事例と同様に、彼らもま  
た、日本の優位性を独自の根拠に基づいて語る術を有してい  
なかつたのである。

ところが、『辨道書』を巡る喧々諤々の議論は、波紋が大  
きく広がつたことで、或る人物をその論戦の内に呼び込むこ  
ととなる。それは後に、凋落の一途を辿る儒学にかわつて、  
日本思想界に於いて一大勢力となる、新興思想「国学」の、  
最初の体系的な担い手賀茂真淵であつた。

## 五、「華夷秩序」の解体と「自国」の恢復

賀茂真淵は、元禄十年に賀茂神社の神主の子として生を享  
けた。十一歳から荷田春滿の門弟であつた杉浦国頭から春滿  
の古学を教わり、二十歳頃に分家へと養子に出され、その先  
で大宰春台の弟子渡辺蒙庵から徂徠学を学んだ。その後、上

京して春滿に師事し、春滿の死の翌年となる元文二年に江戸  
へ移ると、延享三年には、徳川御三卿のひとつである田安家  
の当主田安宗武に、「和学御用」として召し抱えられること  
となつた。こうした多彩な学歴によつて得た諸学知識の総合  
の許に、彼の国学思想は成立したのである。

真淵の思想を代表するものとしては、『五意』と総称され  
る五つの著作が挙げられるが、ここでは、春台の『辨道書』  
への批判を目的とすると共に、真淵の国学的言説が最も色濃  
く顕れている『国意』を中心に、彼の主張を見ていくことに  
する。

『国意』は、その冒頭からして、「から國の道」即ち儒学を  
旨とする「ある人」と、「おのれ」との対話という形式をと  
り乍ら、儒学との対決構造を明確にする。

ある人の、我は哥やうのちひさきことを、心とはし侍ら  
ず、世の中を治めむずる、から國の道をこそといふ、お  
のれたゞ笑てこたへず、後にまた其人にあひぬるに、万  
のことをことわるめるに、たゞ笑にわらひておはせしは  
故ありや、などいふに、おのれいふ、そのいふは、か  
ら國の儒とやらむのことか、

こうした自己韜晦の色を帯びた書き出しは、自身の論の優位性を主張すると共に、儒学を真つ当に應ずるに値しない、取るに足らないものとして位置付けようとする、真淵の意図の表出に外ならない。更に、右の引用部の直後に続けて、真淵は儒学を「天地のこゝろを、しひていとちひさく人の作れるわざ」に過ぎぬものであると断ずる。曲がりなりにも当代思想の主潮であった筈の儒学を、彼は一顧だにしない。それどころか、真淵にとつてみれば、それは本来的な自国の在り様に害を為すものですらあり、従つて排拒されるべき対象だったのである。

この真淵の言に対して、「ある人」は、「堯舜夏殷周など」を持ち出して反論を試みるが、真淵はこれを「たゞ百千々の世」の「むかし物語」であるとして蹴し、それ以降も依然として儒学が存在しているにも拘らず、中国の世が治まった例がないと指摘する。加えて、儒者が殊更に理想の世の在り方として喧伝しているそれらの時代についても、例えば「堯」から「舜」への禅譲や、武王による「殷」の放伐が、「世をうばひ君をころしまつる」ような、後の世に於ける帝位篡奪図式の呼び水となつたと批判し、「如是世々にみだれて治れることもなきに、儒てふ道ありとて天が下の理を解」こうとする儒学や、その儒学を宣揚して「唐國にては此理りにて治りしやうに解」く国内の儒者の有り様は、全て「そらごと」だ

と喝破するのである。

桂島宣弘が指摘しているように、『国意』冒頭部の斯様な儒学批判が、垂加派の神道家佐々木高成や、伊勢神道の祀官であつた度会常彰らが、『辨道書』に対して既に行つていた反駁と同様の論脈の内にあり、従つて必ずしも革新的な視座からのものではなかつたということは疑えない。抑々、『国意』執筆の動機として、『辨道書』への反撥と、それに対する諸反論への共感がひとつ大きな位置を占めていたであらうことは、真淵が弟子の本居宣長に、鳥羽義著による春台批判の書である『辨辨道書』の所蔵を尋ねた書簡の件からも明らかである。だが、『国意』の内容に於いて真に注目されるべきは、真淵が単なる儒学批判に終始することなく、それ以前の自国中心主義的言説の数々が終ぞ提示し得なかつた「根柢」を随伴し乍ら自国の優位性を主張することによつて、日本を「主体」へと押し上げようとしたという点にある。このことをより詳しく論ずる為に、先ずは前掲した冒頭部の直後に展開される真淵の言を見てきたい。

真淵は、従来型の儒学批判に引き続いて、自国と儒学との関係性を次のようにいう。

こゝの國は、天地の心のまに／＼治めたまひて、さるちひさき理りめきたることのなきまゝ、俄かにげにと覺ゆ

ることどもの渡りつれば、まことなりとおもふむかし人のなほきより、傳へひろめて侍るに、いにしへよりあまたの御代く、や、さかえまし給ふを、此儒のことわたりつるほどに成て、天武の御時大きな乱出來て、夫よりならの宮のうちも、衣冠・調度など唐めきて、万うはべのみみやびかになりつ、よこしまの心ども多くなりぬ、凡儒は人の心のさかしく成行ば、君をばあがむるやうにて、尊きに過さしめて、天が下は臣の心になりつ、夫よりのち、終にかたじけなくも、すべらぎを鳥へはふらしたることく成ぬ、是みな、かのからのことのわたりてよりなすことなり、

元來「こ、の國」、即ち日本は、「天地の心のまにく」世の中の治まる国であり、その国民性は「なほき」ものであった。それ故、この国は古代より御代々々に「さかえまし」てきた。ところが、天武帝の頃より、それまでの国の在り様が歪み、世が乱れ、終には天皇を流刑に処すような事態が起こる迄になつてしまつた。而して、真淵に言わせれば、このような世の類落は、偏に「万うはべのみみやびかになりつ、よこしまの心ども」を人々に植え付ける儒学の移入に由縁するものであり、従つて「儒の道こそ其國をみだすのみ」ということになるのである。こうした真淵の主張は、従来の自国中心主

義的言説と同じようであり乍ら、それが儒学の外部からのものであるという一点に於いて大きな意味を持つ。真淵は、儒学に依ることのない立場を確立することによつて、綱齋らがその学問的立場故に決して成し得なかつた、儒学そのものの否定を敢行したのである。では、真淵が儒学を否定し、自国の優位を宣言する「根拠」は何処にあつたのだろうか。

一つには、やはり徂徠学の存在が考えられる。真淵は、「聖人の道」の教えを、「制を立るは人なれば、其制も國により地によりこと成るべきことは、草・木・鳥・獸もこと成が如し」、或いは「ふと一度制を立れば、必天が下の人、後の世迄守るものとおもふは、おろかなるわざなり」と非難している。これは、先に引いた丸山の言葉を借りれば、「歴史的―場所的に制約された人格の創造した道が何故しかく尊崇に値するののか」という視点からの批判に外ならない。徂徠が「道」の絶対性の根拠を、「歴史的―場所的に制約された」聖人による製作という点に求めてしまつたことが、儒学自体への懷疑を招き、終に儒学否定への流れを生んでしまつたのである。また、今一つには、田安宗武への出仕を契機として本格的に取り組んだ「歌学」研究と、それに伴う萬葉的世界観の発見が挙げられる。先に引用した『国意』の一節によれば、儒学によつて「人の心のさかしく成」る以前の日本がよく治まり、「さかえまし」たのは、「むかし人のなほき」心ゆえであ

つたという。真淵は、斯様な日本人本来の「なほき」心の有り様を、我が国古来の文化である「和歌」、わけても萬葉歌の内に見出したのであった。真淵は和歌について次のように述べている。

あはれ／＼、上つ代の人はおもふ心ひたぶるに、なほく  
なむありける、こゝろしひたぶるにしあれば、なすわざ  
もすくなく、事し少なければ、いふことのはもさはなら  
さりけり、しかありて、こゝろにおもふことあるときは、  
こと、あげてうたふ、こをうたとはいふめり、しかうた  
ふも、ひたぶるなるひとつこころをうたひ、ことはもな  
ほき常のことばもてつゝくれば、つゝくるとしもおもは  
でつゝき、と、のへるともなくて調はりけり、かくし  
つゝ、哥はた、ひとつこゝろをいひいづるものにしあり  
(傍点筆者)

たゞ哥は、たとひ悪きよこしまなるねぎごとをいへど、  
中／＼心みだれぬものにて、やはらいでよろづにわたる  
ものなり(傍点筆者)

傍点部で言われているように、歌は「ひたぶるに、なほく」ある日本人の心の表出に形を与える為のものであった。そし

て、その「こゝろにおもふこと」の良悪に拘らず、それを「こゝろにあげてうたふ」ことは、人に「やはらぎ」を齎すという。故に真淵は、

凡人の心は、私ある物にて、人と争ひ、理りをもて事を分つを、此哥の心有時は、理りの上にて和らきを用る故に、世治り人静也(傍点筆者)

と結論するのである。

『国意』に於いて、真淵は上記の二点を以て儒学を斥け、萬葉的な「哥」の文化を基軸とした自国の優位性を主張した。斯くして、この新たな自国中心主義的言説の許に、主体への回帰を阻んでいた「華夷秩序」の檻は解体され、「思想的主体としての自国」を恢復し或いは獲得と言うべきか―した国学は、更なる躍進の途へと一步を踏み出したのであった。

## 七、真淵国学の功罪 ― 結びにかえて ―

以上、非常に雑駁ではあるが、近世に於ける儒学の受容に端を発した、自国の主体性を巡る問題を追ってきた。前段でも述べたように、この問題自体は真淵によって一応の解消を見たと言つてよいが、一方で、真淵の国学的言説の抱える問

題点も透けて見えるように思われる。最後にこの点について付言して、本稿の閉じ目としたい。

真淵国学の最大の問題は、彼が自国の優位性を説く論拠とした萬葉的世界、即ち「上つ代」に著しく傾斜してしまっている点にある。今一度『国意』の記述に目を遣つてみよう。

此儒のことわたりつるほどに成て、天武の御時大きなる乱出来て、夫よりならの宮のうちも、衣冠・調度など唐めきて、万うはべのみみやびかになりつゝ、よこしまの心ども多くなりぬ、凡儒は人の心のさかしく成行ば、君をばあがむるやうにて、尊きに過ぎしめて、天が下は臣の心になりつゝ、夫よりのち、終にかたじけなくも、すべらぎを鳥へはふらしたることく成ぬ

確かに、真淵は「から國」に比して自國を優位に置いた。然し乍ら、それは飽く迄も「上つ代」の日本であり、右に再掲したような状況下にある、真淵らの生きる当代日本ではなかつた。真淵の言説上に並立してしまつた、この「二つの自國」像の懸隔から生じるリアリティの欠如が、以降の国学に於いて克服すべき課題となつたであらうことは想像に難くない。だが、このような課題を残しはしたが、何を描いても「華夷秩序」の解体と、「思想的主体としての自國」の恢復という

点に於いて、真淵の功績は多大なものであつたといえるだろう。

## 注

### (一)

国学を定立した賀茂真淵からして、その主著の一つ『国意』が、護國学派の儒者太宰春台の『辨道書』に対するポレミックであつた以上、儒学と国学との間に思想的牽連が存していることは自明であるし、現に先学によつて指摘されてもいる。但し、本稿に於いては、従来言われている両者の関連性―これは特に否定的な側面について採り上げられることが多いが―を指して問題視しているわけではなく、儒者らの間に萌芽した「自國」という意識が、儒学との否定的連関の許に成立した国学に於いて具象し、その言説の内に浮揚してくるといふ繼承的連関について、これを「連続性」と呼称している。

### (二)

丸山眞男『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、一九五二）八〇九頁。

### (三)

このように、江戸開幕の初期から既に朱子学が國の「文」の中心に置かれていたとする説が主張されることは決して少なくはない。その際に根拠として挙げられるのが、江戸幕府の正史とされる『徳川実紀』にある林羅山登用の件であるが、この逸話は「徳川実紀」編纂当時に、朱子学こそが「官学」であるという正当性を担保すべく、林家によつて創作された「神話」であるということが指摘されている（佐藤弘夫『概説日本思想史』ミネルヴァ書房、二〇〇五、一五四頁）。従つて、『徳川実紀』の記述を以て、江戸幕府による儒学の積極受容を根拠付けることは難しいのではないかと思われる。

- (4) 林羅山『羅山林先生文集』（『日本思想大系二八』、岩波書店、一九七五、二〇八頁）には、家康が羅山に「湯武の征伐は権か」という質問を投げ掛けたと記されている。この家康の問いに対し、羅山は「湯武の挙は、天下を私せず、ただ民を救ふにあるのみ」と答え、湯武による放伐を容認する立場を披露している。このことは、極端に言えば天皇家による「徳川放伐」が正当化され得るということである。然し乍ら、こうした放伐容認論は、後に山崎闇斎ら崎門学派によって否定されることになる。
- (5) 徳川綱吉による湯島聖堂の建造などは、江戸幕府の儒学積極受容の証左といえるかもしれないが、徳川吉宗の治世期に於いて一旦はほぼ廃れてしまっていることを考えると、真に「官学」として重用されるようになったのは、寛政異学の禁以降であると見るべきであろう。
- (6) 丸山前掲書八頁。
- (7) 羅山前掲書一九八頁。
- (8) 佐藤直方『中国論集』（『日本思想大系三二』、岩波書店、一九八〇）四二〇頁。
- (9) 原念齋『先哲叢談』（平凡社、一九九四）一一八―一九九頁。
- (10) 浅見綱齋『中国辨』（『日本思想大系三二』、岩波書店、一九八〇）四一八頁。
- (11) 子安宣邦『江戸思想史講義』（岩波書店、二〇一〇）七六頁。
- (12) 桂島宣弘は、『思想史の十九世紀』（ベリかん社、一九九九）一六八頁に於いて、浅見綱齋の言説を「十七世紀後半から十八世紀前半の儒者に見られる、「日本の内部」を何らかの形で自覚した「日本型華夷思想」である」と位置付けている。確かに、『中国辨』の記述を見るに、綱齋が「日本」というものに対する強い自覚を持っていたことは疑えないが、同じく『中国辨』の、「然れば、各其土地風俗のかざる処、各一分の天下にて、たがいに尊卑貴賤のきらいなし。」という文言からもわかるように、綱齋は
- (14) 華夷秩序の枠組みの中で日本と中国との優劣を逆転させようとしていたわけではなく、その華夷秩序に拘泥せず、日本人である以上は自国を卑しむのを止めるべきであると訴えているのである。
- (14) 渡辺浩『日本政治思想史』（東京大学出版会、二〇一〇）三〇六頁。
- (15) 子安前掲書八一頁。
- (16) 获生徂徠『弁明』（『日本思想大系三六』、岩波書店、一九七三）一七〇頁。
- (17) 获生徂徠『太平策』（『日本思想大系三六』、岩波書店、一九七三）四四八、四五五頁。
- (18) 徂徠前掲書四六四頁。
- (19) 丸山前掲書一四七頁。
- (20) 丸山前掲書一五三頁。
- (21) 服部南郭『南郭先生文集』（『日本思想大系三七』、岩波書店、一九七二）一一六頁。
- (22) 湯浅常山『文会雜記』（『日本隨筆大成第一期』第十四卷、吉川弘文館、一九七五）一九七頁。
- (23) 太宰春台『辨道書』（『日本思想開闢史料』第三卷、名著刊行会、一九九六）四四頁。
- (24) 春台前掲書六六頁。
- (25) 桂島前掲書一七三―一七四頁。
- (26) 賀茂真淵『縣居書簡續編』（『賀茂真淵全集』第二十三卷、続群書類従完成会、一九九二）一三三頁。
- (27) 賀茂真淵『歌意』（『賀茂真淵全集』第十九卷、続群書類従完成会、一九八〇）四九頁。

（ひぐち・たつろう）筑波大学大学院博士課程

人文社会科学研究所 哲学・思想専攻