

継承と超克

—賀茂真淵の老子受容を巡って—

樋口達郎

序

国学思想の定立を成し遂げ、且つまた本居宣長という優れた後進を出現せしめたという点に於いて、賀茂真淵の功績は多大なものであったといえる。しかしながら、一方で彼の言説には、幾つかの問題点も看取される。その一つが、本稿に於ける考察の中心となる、真淵国学と老荘思想との関係性である。真淵が主張する「古への道」なる概念は、儒学にいうところの「道」、わけても徂徠学に於ける「聖人の道」に対する否定的言説を提示することによって、「古への道」の内実を逆説的に証明するという手法を契機として立ち上げられたものであり、それゆえに実相を単独で語る事が非常に困難な状況へと自身を追い込むような側面を有する。この問題点を解決する手立てとしては、そこに新たな思想的拠所を持ち込んでくるほかはなく、事実真淵国学にあつては、「古へ」というのがこれに相

当するものであるようにも見える。だが、そこにはまた新たな障礙が付き纏う。それは、かかる「古へ」がなぜ理想的な世界を構築し得ていたと断定できるのかということ、換言するならば、「古へ」を理想化するが如き態度の正当性を保証する、客観的な根拠の所在を巡る疑義の浮上である。真淵の規定する「古へ」のありさまは、彼が提唱するところの「古への哥」による接近という方が個人的且つ内的なものであるということも相俟つて、主観的な解釈に大きく傾いているからいがある。そしてまた、仮にそれが真実であったとして、その旨を弁証しようにも、そこに真淵自身が「さかしら」として排除したものを少しでも援用してしまえば、それは即座に思想の自壊を意味することになる。このことに対して、真淵はどのような方策を採ったか。

彼が選択したのは、自身の思想と同様の傾向を持つもの、より具体的にいえば、儒学を批判し、且つ古代を称揚する姿勢を有する思

想を持ち出し、もつて自身の思想の傍証と為すことであつた。すなわちここに、真淵思想の老莊思想への接近という事態が立ち顕れてくるのである。無論、真淵思想に於ける老莊思想の影響については、先学が既に度々言及しているところであり、周知の事実であるといえる。ところが、管見の及ぶ限りでは、そうした先行研究に於いて為されている言及の殆どは、真淵の国学的言説にはたしかに老莊思想の影響が認められるとか、或いはまた、そのきつかけとなつたのは儒者でありながら老莊を積極的に研究した渡辺蒙庵にかつて真淵が師事していたからであらうとかといった、表面的な事実の確認に止まるものでしかない。だが、かかる老莊思想との関係は決して軽んじられるべきものではない。何故なら、真淵の言説と老莊思想——真淵が持ち出すのは専ら『老子』の言説であるが——との内実を詳しく見るとき、そこには幾つかの看過すべからざる問題が潜み居るものと考えられるからである。よつて本稿では、真淵思想と老莊思想とを見比べながら、如上の問題を明らかにしてみたいと思ふ。

一、『老子』への接近

「皇朝の古はたゞ老子の意などは似たる事あり」^①。自らがこう言明するように、真淵の思想、就中「古へ」やそこに於ける「道」

の認識には、老莊思想の影響が多分に存しているものと思われる。『国意』などの代表的な著書に目を連せば明らかなように、真淵は自説のうちに、幾度にもわたつて「おのづから」や「天地のまに／＼」という表現を持ち出す。いうまでもなく、彼の文脈に於いては、「おのづから」は「自然」という義で用いられているし、また或いは、「天地のまに／＼」というのは、天地自然の運行に従うことであり、それは畢竟人智の「さかしら」に由来する「作為」を持ち込まぬようなありかたとしていわれていた。ここに、所謂「無為自然」を旨とする『老子』の影を見ることは、決して難しいことではないだろう。しかも、真淵にはかかる思想に触れ、これを学び得る機会があつた。彼が分家である岡部政長のもとに養子に出された先で師事した渡辺蒙庵は、医学を小川湖庵に、朱子学を中野擽謙に学び、後に同じく擽謙の門下であつた太宰春台についた儒者である。蒙庵は春台門下でありながら、詩文派の服部南郭とも親しく交わり、經学に関する書は残さずに、詩歌や史書、易学などの注解を専らとするような、広い学問的興味を有する人物であつた。蒙庵はまた、老莊の思想についても興味を持っていたらしく、『老子愚説』、『老子口義愚解』、『莊子口義愚解』といった書を著している^②。したがつて、かような学識を持つ蒙庵に字んだ真淵が、蒙庵を介して老莊思想に触れた可能性は十分に考えられることであるし、このことは先

学によって指摘されているところでもある。

そして事実、真淵はその著書の端々で、老子への共感を視かせている。

かしこに、ものしれる人の作りしてふをみるに、天地の心
にかなはねば、其道用ひ侍る世はなかりし也、よりに老子て
ふ人の、天地のまに／＼いはれしことこそ天が下の道には叶
ひ侍るめれ、そをみるに、かしこもたゞ古へは直かりけり、⁽³⁾

本節冒頭に引いた一文に於いては、「似たる事あり」という、あくまでも類似点が存するかのような表現に過ぎなかつたが、右の一節は、もはやそのような域には留まっていなない。ここで真淵は、老子の説いていることこそが、「天が下の道」に適用ものだと断言している。この一節が見える『国意』は、「道」や「古へ」といった真淵思想に於いて極めて枢要な地位を占める概念を語るべく物された著書である。その『国意』の中で、かような言及を行なっているということから見て、真淵は『老子』の思想に余程のシンパシーを感じていたものと見える。先に真淵には老荘思想への影響が存すると述べたが、彼に於けるそれは、影響というよりは寧ろ共鳴とするほうが、より正鵠を射ているかもしれない。而して、かかる共鳴

を彼に惹起せしめたのは、単に『老子』の「無為自然」なる思想が自身の思い描く「古への道」と近似したものであったという点だけではなかつたであろう。「古へは只詞も少く、ことも少し」、「心しひたぶるなれば、なすわざもすくなく、事し少なければ、いふ言のはもさはならざりけり」といって、ことばが率直かつ寡少であることに価値を見る真淵にとつて、「多言數窮(五章)」、「言善信(八章)」、「信言不美、美言不信(八十一章)」と説く『老子』の言語観は相通ずるところ多かつたであろうし、或いはよき治世のありかたを、「君は天が下のおろかにならねば、さかえたまはぬものにて侍り」、「人皆さとければ、かたみに其さとをかまふるにつけて、より／＼によこしまのおこれるなり」という愚民性に求める真淵と、「是以聖人之治、虚其心、實其腹。弱其志、強其骨。常使民無知無欲、使夫知者不敢爲也。(三章)」、「古之善爲道者、非以明民、將以愚之。(六十五章)」とする『老子』の政治観は実に近しく通い合う。このほかにも、華美驕奢に傾く風潮を厭う姿勢や、過剰な制度を敷くことの余弊を説く口ぶり、時代の変遷に伴う遞次的な世の類落を認める下降史観など、その類似点は枚挙するに暇のないほど多岐にわたっている。このことから、真淵の思想に及ぶ『老子』の影響が如何ほどのものであったかが知れよう。而して、真淵がこれほどまでに自身の思想のうちに『老子』の言説を容れたその背景には、かかる

言説が儒学の標榜するリゴリズムに対する反撥姿勢を有していたという点が大きく作用していたものと考えられる。真淵の唱導する「古への道」は、儒学の齎す「さかしら」を否定することを契機として語り出されるものであった。すなわち、真淵国学はそれ自体のみでは拠つて立つべきものを持たぬ、謂わば凭れかかりの思想であるといえる。さらに、その思想的営為の先に真淵が辿りついたのは、儒学移入という歴史的契機によつて厳然と画期された、理想の「古へ」と類落した「今」という二元的世界観——しかもかかる分断線を引いたのはほかならぬ真淵その人である——のもとに、「今」に身を置く立場から「古へ」に思いを馳せるが如き古代憧憬の立場であった。さらばこの古代をこそ彼の思想的拠所と呼ぶべきか。だが、その「古へ」すらも、かの「古への道」と同様にして、「さかしら」の横溢する「人の心の悪き國」⁶⁾である「から國」の反照たるを一步も出ていない。その上、その「古へ」は「古への哥」から引き出されねばならないという。たとえどれほど厳密に古語を明らかにしたところで、そこから確実に獲得できるのは、「古への哥」に詠まれている内容に過ぎない。そこから進んでそれを詠んだ古代人の心を、さらに敷衍して古代を生きた人々の心を感得するとなれば、それはもはや主観によるものとせねばなるまい。かかる主観の産物が、一体そこに幾許の妥当性を確保し得るか。極言すれば、真淵の説く

「古へ」のありさまは、それ自体では彼の主観に基づく仮構として断ぜられたところで、その批判を甘受せねばならぬ類のものではないだろうか。

しかし、だからこそ、真淵がその思想的拠所を何処かに求めようとすることは、蓋し自然な展開であるともいえる。しかもそれは、自身の思想の要となる点、すなわち真淵国学を定立の条件である儒学批判の姿勢と尚古主義の傾向とに牴牾せぬもの、別のいいかたをすれば、その両者を含み持つものでなくてはならない。而して、真淵はかかる条件に充当する思想として、『老子』を見出したのではなかつたらうか。『老子』は、福永光司がこれを、

「君子は下流に居るを憎む」といったのは孔子であるが、老子はその「下流」をこそ無為の聖人の居るべき場所とする。あるいはまた「之を知るを之を知ると為せ」と教え、「直を以て怨みに報いよ」と教えたのは孔子であるが、老子は「之を知る」をも「知らず」とし、「怨みに報いるに徳を以てする」とを教える。

——中略——

老子は孔子の価値観をさえ世俗的なものとみて、それを顛倒させるのである。⁶⁾

と分析するように、儒学的価値観の悉くを顛倒せしめ、逆説をもつてして「道」を語る。「聖人不仁、以百姓爲芻狗(第五章)」などは、かかる反儒的傾向を如実に物語る一節といえよう。このように、まるで儒学を逆立ちにしたかの如き『老子』の言説が、同じく儒学批判によって自己を定立せしめる真淵の国学的言説のありかたと如何に近しいものであるか、もはや多言を要すまい。また、同じく『老子』には、古代を尊ぶが如き件が幾つか見受けられる。

古の道を執りて、以て今の有を御す。

能く古始を知る、是を道紀と謂う。(第十四章)

今より古に及ぶまで、其の名去らず、以て衆甫を閲す。

吾れ何を以て衆甫の状を知るや、此れを以てなり。(第二十章)

一章)

ここに挙げた二例などは、古代のさまを称揚しているといわばいいよう。殊に、前者の内容は、上代に於いて我が国に施された治世のありかたこそ、天下を安んずる道であると説く真淵の主張によく適っているようにも見える。このように、真淵と老子との思想には、

相似通った点―それが本質に於いて同定し得るほどのものであったかは別として―が多く存しており、且つはその批判の対象や、理想とするものについても同じ方角を向いていたわけである。恰も自身の思想と相似するかの如き容貌を持つ『老子』の思想を援用するに、真淵は吝かではなかったはずである。しかも、あるうことか彼はその外的な思想的拠所を、自らが排撃すべき対象として措定した、中国由来の思想に見出したのであった。獅子身中の虫ではないが、これは真淵にとつては「我が意を得たり」といった心情であったに違いない。彼は、「漢意」を排した上古を理想化して捉える自身の見解の正当性について、『老子』という傍証を得たのである。「老子てふ人の、天地のまに／＼いはれしことこそ天が下の道には叶ひ侍るめれ」と宣言した直後に、「そをみるに、かしこもたゞ古へは直かりけり」といったのは、かかる確信の深さの発露としての謂にほかならない。その意味で、まさしく彼は、「古代を理想化してかゝる彼の徹底した古道の方法の模範を、自然を理想化してかゝる老莊哲學の方法に讀みとり」、「方法論上老莊哲學の祖述者を以て任じた」⁽⁷⁾といえるだろう。

二、『老子』受容の問題点―解釈の妥当性―

このように、真淵は老荘思想を受容することによって、自身の言説の抱える構造的問題を補わんとしたわけであるが、それは一方で、その内に新たな問題を招き込む行為でもあった。第一に、真淵が老荘思想を肯定したことは、傍から見れば彼のいう「漢意」排除が、

自身の思想上に於いて不徹底なものとなってしまうていっているのでないかという評価へと繋がるものである。如何に『老子』がその言説に於いて儒学批判を展開していたにせよ、それが中国で誕生した思想であるという事実は動かない。何より、中国を「唐國は心わろき國（『国意』）」や、或いは「人の心の悪き國（『語意』）」と定義し、その文物の一切を否定したのはほかならぬ真淵自身であり、こうした否定の言辞の上にこそ、「天皇万代を嗣給ふ、皇朝こそ天下に勝れたれ（『語意』）」という主張は成立していたはずである。しからは、自身の定義するところの「心に八十柱つ事を隠し、言に百のよき事を饒れる（『語意』）」国の中にあつて、なぜ老子だけが例外たり得るのか。冒頭に引いた「似たる事あり」程度の表現であれば、まだ弁解は可能であろう。だが、老子が「いはれしことこそ、天が下の道には叶ひ侍る」とまで言い切るほどの傾斜を見せる真淵の「古への道」は、果たして真に「皇朝の古へ」として独歩の地位に架上するに堪え得るものだろうか。そもそも、真淵はその著書の中で、「さびなき他國とむつひそめつるつひへこそ甚しけれ（『語意』）」

と、他国の説を引き入れることの禍を自ら説いているのである。かかる安易な『老子』撰取は、もはや自死的ですらあるといわねばならぬまい。

第二に、真淵による『老子』解釈の妥当性の問題がある。たしかに、両者の言説には多くの類似点が認められはするが、無論の如く両者は同一の思想ではない。したがつて、そこに真淵の主張と相違する点、或いは十全にそぐわない点が生じてくるのは避けがたいことである。自説と調和し得ない言説について、真淵がこれに言い及ぶことをせず、口を噤んで閑却する姿勢を採るのであればまだよい。勿論、自身に都合の良い箇所のみを意図的に抽出しているという批判は免れないだろうが、先に述べたように「似たる事あり」の次元に留めておきさえすれば、かえつてその差異を自国の独自性として押し立てるような方向性で強弁することも、或いは不可能ではなかっただろう。たとえば、治者の為政のありかたについて真淵は、

唐人は、上なる人は威をしめし貴をしめすといへど、おろそけなるをしめすはよし、尊きをしめすはみだるゝはし也、其威をしめすは、ものゝふの道の外なし、是をわすれずして行ふべし、ことに我すべら御國は、此道もて立たるをみよ、

と、「ものゝふの道」に基づく尚武主義を唱導している。ここに見えるような、「威」を示すことをよしとして、「貴」を示すことを斥ける考えは、『老子』の「民不畏威、則大威至。……是以聖人自知不自見、自愛不自貴。(第七二章)」という言説と同根を成すものといえるだろう。だが、同じく『老子』には、「善爲士者不武(第六十八章)」と見え、これは「ものゝふの道」とは軌を異にする発言であるといえる。この点について真淵は一切言及していないが、無暗に擁護せぬだけまだ穏当であり、既述の如き弁解の余地を残し得ているといえなくはない。

しかし、真淵の『老子』解釈を巡って真に問題となるのは、上述のような齟齬の黙殺ではない。これより更に深刻な問題としてあるのは、真淵が『老子』の言説に付会して説を為してしまっている点である。

から國にては、只老子のみを眞の書なる、それに幼を崇む、老是に次、壯は惡とす、今三國を考るに、我朝は日出の國にて、人幼に當故、諸眞にして世治、天竺は日没の國にて、人老に當故に、人心精くして賢し、からは日中の國にして、人壯に心惡故世不治、滅し主て己立、遂に他にうばはる、然れば萬我朝をこそ崇むべけれ、彼老子、既此國の古へのならば

しの如きを願へり、然れば天の下に、此國の古へばかりよろしきはなかりけり、時有てから文を傳へは、かの老子にてこそあらめ、武王主を滅して後捷てし道を傳へしより、此國に邪心多くなりこし也。⁶⁾

これは『語意』からの引用であるが、ここで真淵は、中国に於いてはただ『老子』のみが「眞の書」であるとの見解を披露した上で、その書の中に「幼を崇む、老是に次、壯は惡とす」る言説が展開されているといっている。而して、今ここに真淵が持ち出している老子の説というのは、恐らく以下に掲げる『老子』第五十五章の記述を指しての謂であると考えられる。

徳を含むことの厚きは、赤子に比す。

蜂蟻虺蛇も螫さず、猛獸も據まず、攫鳥も搏たず。

骨弱く筋柔らかくして握ること固し。

未だ牝牡の合を知らずして全作つは、精の至りなり。

終日號きて嗶れざるは、和の至りなり。

和を知るを常と曰い、常を知るを明と曰う。

生を益すを祥と曰い、心、氣を使うを強と曰う。

物、壯なれば則ち老ゆ、之を不道と謂う。

不道は早く已む。

この章は、無為自然の「道」を体得した「玄德」の者を、「赤子」のさまに准えて語るものである。これと同様に、『老子』に於いては、道の体現者を嬰兒に譬える文言が散見される。たとえば、

營魄に載りて一を抱き、能く離ること無からん乎。氣を専らにして柔を致し、能く嬰兒たらん乎。(第十章)

我れ獨り怕として、其れ未だ兆さざることを、嬰兒の未だ孩童ざるが如し。(第二十章)

天下の谿と爲らば、常德離れず、嬰兒に復歸す。(第二十八章)

などがそれである。したがって、真淵がいうように、『老子』が「幼を崇む」態度を闡明しているということは、ひとまず肯つてよかるう。だが、「老是に次、壯は惡とす」という点はどうだろうか。

『老子』中に、「老」「壯」の語が用いられているのは、管窺の及ぶ限り二例である。そのうちの一つは、前掲した第五十五章の「物壯

則老、謂之不道」という件に於いての出来である。また、今一つは第三十章であるが、そこに於ける「老」「壯」は、第五十五章と全く同じ、「物壯則老、謂之不道」という一文の中で用例である。而して、この第三十章では、「赤子」乃至「嬰兒」の語は用いられていないことから、真淵がその主張の根拠として参照した『老子』

の節は、第五十五章に限定されるものと推断し得る。この「物壯則老、謂之不道、不道早巳」という件について、福永光司は「物はすべて威勢がよすぎると、やがてその衰えがくる。これを不自然なふるまいという。不自然なふるまいは、すぐに行きつまるのだ。」^⑩とし、蜂屋邦夫は「ものは勢いが盛んになれば衰えに向かうのである、このことを、道にならなっていない、というのだ。道にならなっていないならば早く滅びる。」^⑪という訳をあてている。すなわち、「壯」は物事の威勢がよい状態を、対して「老」は衰え、衰退を指しての謂であり、『老子』ではかかる「壯」から「老」への推移を「不道」とし、「不道早巳」と結論しているわけである。たしかに、物事は「壯」なるがゆえに「老」へと向かうのであるから、かかる帰結を導く誘因として「壯」を惡と捉えることは可能であろう。しかしながら、この件に於いて、果たして「老」は「壯」より上位に定置されているといえるであろうか。第五十五章の表現を見る限り、老子は「壯」から「老」、すなわち隆盛から衰退までの一連をして

「不道」と規定しているように見受けられる。さらに、「壯」から「老」という「不道」の先には、「滅び」乃至は「行きつまり」としての「已」が待っている。この「已」が、「幼」ならざる状態に陥った先に待つ隘路或いは終局であるとするならば、そこに到る原因は偏に「不道」そのものということになるだろう。だとすれば、かかる「不道」とは、「壯」も「老」も含み合わせての意であるから、両者に対して優劣を認めることは難しいのではないだろうか。

しかも、『語意』に於ける真淵の老子解釈は、彼が比較検討を行うフィールドとして選択した、「我朝」と「から國」、そして「天竺」からなる三国的世界認識のもとに敷衍せしめられ、且つはその「幼」「壯」「老」の概念は、それぞれに「日出の國」「日中の國」「日没の國」として、太陽の運行に准えた地理的条件へと当て嵌められ、各国の評価へと結び付けられている。さらに、そこに於いて、「日没の國」である天竺は『老子』の「老」に比せられているが、それに対する評価は「老に當故に、人心精くして賢し」というものである。つまり、真淵の認識では、『老子』に於いて、無為自然の道を体現する「幼」のありかたが至高であり、その道から逸れて物事を「老」へと進ましむる「壯」は「幼」と対極の位置に存する「惡」であり、かたや「老」は、「壯」という悪徳が為されたがゆえの已む無き状態であり、しかもその内実は「人心精くして賢」きもので

あるから、「壯」よりは上位であるということになるのだろう。だが、『老子』全体を俯瞰してみても、「老」乃至はそれに充当するような概念や立場について、真淵の主張するようなかたちで評価した文言は一箇所も見当てることができない。したがって、「幼を崇む、老是に次、壯は惡とす」とする真淵の老子解釈は、彼による全くの誤解か、或いは恣意による曲解としなければならぬだろう。而してこの場合、『語意』全般にわたる論脈に照らして考えると、真淵がこの『老子』の件を自身の論旨に引き付けて解釈していると見るのが妥当であると思われる。本稿に於いて詳しく論ずることはしないが、『語意』はその冒頭部に於いて、

これの曰、いづる國は、いつらのこゑのまに／＼ことをなして、よろつの事をくちづからいひ傳へるくに也、その日さかる國は、万つの事にかたを書いてしるしとする國なり、かれの日のいる國は、いつらはかりのこゑにかたを書いて、万つの事にわたしし用る國なり、

と、既述した三国的世界認識を披瀝し、そこから自国と「から國」「天竺」との言語を比較することを通して、自国を最上位に、次いで天竺、そして最下位に中国を定置することを自途とした書である。

や乱暴ないかたをすれば、この書は言語論的比較研究の体を借りた、自国優位の主張であり、且つまた漢意排撃を企図した論であるといつてもよいだろう。すなわち、『語意』に於いて専らに比較されるのは、自国と中国であり、天竺はかかる二国の比較のうちに垣間見えるそのあからさまさを陰伏するための緩衝材、悪くいえば当馬として持ち出されているに過ぎない。ゆえに、『語意』に於いて天竺は、日本と差し向つて比較される場合には日本より劣つているとされるが、それ以外の文脈にあつては、不自然なほどに優遇され、擁護されている。かような見立てに沿うならば、先に引用した一文に於いてもまた、真淵が真に押し出したい主張は、「幼」に准えた自国と、「壯」に比定した「から國」について、自国は「人幼に當故、諸眞にして世治」る国であるのに対して、中国は「壯」であるがゆえにその人心も悪しきものであり、したがつて、「世不治、滅し主て己立、遂に他にうばはる」ような国である、という点に存しているものと考えられる。

この、「三國をそれぞれ「幼」「壯」「老」に准える方針が、『老子』第五十五章の記述からの着想なのか、それとも各々を「日出の國」「日中の國」「日没の國」として比較する発想自体はもととも真淵の中にあつて、そこに『老子』の説を援用してきたものなのか、その点は定かではない。しかしながら、それが何れであつたにせよ、

真淵が自身の主張に合致させるべく、「老」の解釈に苦心を加えてしまつていふという事実は揺らがぬ。当該箇所¹に於ける真淵の『老子』解釈は、自説に強く引き付けてのものであると考えるほか
はなからう。

而して、かくの如き臆断の疑いは、もつとも根本的な「道」や「古へ」の概念に対しても同様に差し向け得るものであるといえる。真淵が『老子』に於いて説かれる無為自然なる道のありかたや、尊古主義的言説に深い共感を寄せていたであることは既に一言した。真淵をして、かかる外来思想の撰取へと踏み切らせしめたのは、そうした点によるところが大きかつたであろう。だが、実際のところ、老子のいう自然や古は、真淵の考えるそれとは別物であつたと見なければならぬ。

『老子』に於いて、道は以下のように説明されている。

道の道とす可きは、常の道に非ず。名の名とす可きは、常の名に非ず。

名無きは、天地の始め。名有りては、萬物の母。(第一章)

また、第四章に於いては、「淵兮似萬物之宗」、「象帝之先」といふ表現も見える。つまり、『老子』のいう道とは、万物に先立つ根

源的ななにかであり、それは万物に先立つものであるがゆえに名すらもない。そして、本来は名付けることすらできないそのなかに、それでもなお敢えて便宜的に名を与えたものが「道」なのである。したがって、無為自然というあたりは、まさしく「載營魄抱一、能無離乎。專氣致柔、能嬰兒乎」とされる如き姿勢でもって、万物の基へと立ち帰ることの謂にほかならない。これは「古」についても同様であろう。老子が「能知古始、是謂道紀」といったこの「古始」とは、人類史を遡及した先に認められる類の「古」ではなく、「道」に於ける「古」、文字通りの始源を指しての謂であると考えられる。すなわち、『老子』に於ける「道」や「自然」、あるいは「古」というものは、歴史的な一範圍としての古代には限定され得ないのであったと解釈すべきである。これに対して、真淵の説くところのそれらは、一様にして萬葉的世界観を体現した古代という、具体的に固定された過去の一区画を対象としたものでしかない。ここに両者の差異は火を見るより明らかであるといえよう。

このように、真淵による『老子』受容は、国学の所謂「古道説」に対して深刻な課題を齎すことになった。とりわけ、第一に挙げた点に関連して、たとえどれほど「漢意」だ、「さかしら」だと喚き立ててみたところで、詰まるところ国学思想は老荘思想の敷き写しに過ぎぬという批判が挙がるのは当然のことである。而して、師によ

って生み出された這般の問題に対処しなければならなかったのは「古道説」を継承した本居宣長であったが、その解決に際して選択された方途は、彼の思想の行く先に關して大きな意味を持つものもあつた。

三、老莊の先にあるもの

既に述べたように、師である真淵の説に対する批判は、そのままに弟子の宣長に対しても向けられることとなった。それはすなわち、国学の説くところは「やゝもすれば老子の意に流る」ものではないかという批判であり、かかる批判は真淵の思想に限つていえば甘受せざるを得ないものであったといえるだろう。だが、宣長は自身の国学的言説が老荘思想と関わりを持たぬことを断言し、さような批判を峻厳に斥ける姿勢を様々な書物の中で明確にしている。

かの老莊がともは儒者のさかしらをうるさみて、自然なるをたふとめば、おのづから似たることあり、されどかれらも、大御神の御國ならぬ、惡國に生れて、たゞ代々の聖人の説のみ聞なれたるものなれば、自然なりと思ふも、なほ聖人の意のおのづからなるにこそあれ、よろづの事は、神の御心よ

り出て、その御所爲なることをしも、えしらねば、大旨の甚くたがへる物をや、⁽¹¹⁾

まつ老子の自然を申は、眞の自然には候はず、實は儒よりも甚しく誣たるものに候也、もし眞に自然を尊み候はば、世中はたとひいかやうに成行共、成行まゝにまかせて有べき事にこそ候へ、儒のおこなはるゝも、古への自然のそこなひ行も、みな天地自然の事なるべきに、それをあしして、古への自然をしひるは、返りて自然にそむける強事に候也、⁽¹²⁾

さてかの老莊は、おのづから神の道に似たる事多し、これかのさかしらを厭て、自然を尊むが故也、

—中路—

但しかれらが道は、もとさかしらを厭ふから、自然の道をしひて立んとする物なる故に、その自然は眞の自然にあらず、もし自然に任ずをよしとせば、さかしらなる世は、そのさかしらのまゝにてあらんこそ、眞の自然には有べきに、そのさかしらを厭ひ惡むは、返りて自然に背ける強事也、⁽¹³⁾

右に挙げた件などが、宣長による老莊否定の代表的なものである。

こうした言及のうちに読み取れる宣長の批判の焦点は、おおよそ二点に絞られるだろう。宣長はまず、老莊思想の成立過程にその言を向け、老莊の道は「儒者のさかしら」を厭う心情から、それを否定すべくして強いて説き出されたものであるから、「眞の自然」ではないと断ずる。「聖人の説をのみ聞なれたる」状態で説かれた老莊の言説は、儒説を知った上で敢えてその対立項を為すように作られたものであり、宣長にいわせればこれもまた、「さかしら」の産物として「聖人の意のおのづから」の域を出ないのである。次いで宣長は、「眞の自然」ということについて言及している。もし老莊が尊ぶ「自然」が些かの作為もまじえぬ「眞の自然」であるならば、何事につけてもそれに従つて、「世中はたとひいかやうに成行共、成行まゝにまかせ」なければならぬ。だとすれば、中国に生まれ中国に生きた老莊は「儒のおこなはるゝも、古への自然のそこなひ行」も、すべて天地自然の運行の結果として受け入れて然るべきであり、「さかしらなる世は、そのさかしらのまゝにてあらんこそ、眞の自然」であることになる。しかるに、彼らはそのありのままの「さかしらなる世」を厭うあまりに、「自然」ということを殊更に言い立てる。だがそれは、「眞の自然」を説き曲げた作り事の「自然」であり、結局のところ「返りて自然に背ける強事」に過ぎないのである。

宣長の為したかような老荘批判の言に關して、古川哲史がその著書『近世日本思想の研究』に於いて瞠目すべき見解を披露している。

古川は、既述した二点の批判内容のうちの前半部について、「老子は伶俐で信實のない人がはびこる世情にゐて、人の生くる道を考へたのである。彼が自然・信實に歸れと説いたのは、この力と虚偽を排斥したからである。「さかしらを厭ふから自然の道をしひて立てんとする物」といふ批判は當然甘受しなくてはならない」⁽¹⁴⁾といひ、この点に於ける宣長の指摘は正当であるとの評を下している。次に二点目について、古川は前掲した『答問録』の内容を引きながら、宣長の論点を「もし眞に自然を尊むのなら世の中のみなりゆくまゝにまかせるべきで、古への自然をのみ固執するのは自然にそむいた強事だといふのである」と整理している。そして、その『答問録』に於いて宣長が用いている「古への自然」といふ語に着目して、

わたくしの知る限り、老子に於いても、莊子に於いても、「古への自然」が固執されたとは考へられない。

——中略——

それで老子の自然は心理學的概念であつて、古へといふ如き時間的に限定された歴史的概念ではないのである。⁽¹⁵⁾

と分析した上で、「宣長の老荘哲學批判は、明白な誤解の上になされたと言はなくてはならない」と指摘する。そしてそこから更に進んで、宣長の誤解した老荘哲學というのは実は真淵の哲學であり、宣長の老荘批判はすなわち真淵批判であつたとする結論を導くのである。

宣長は必ずしも老荘哲學を誤解したのではなく、老荘哲學にことよせて真淵の哲學を批判したのである。真淵がおのれの學説のよりどころとして採用した老荘哲學は、まさしく宣長が批判したそのものであつた。やゝつこしく言へば、宣長は真淵が理解(實は誤解)した老荘哲學をそのまゝ老荘哲學として批判し、真淵の哲學の病根にメスをさし向けたのである。⁽¹⁶⁾

この指摘は、まさしく慧眼といふべきであろう。ここで宣長が、彼自身が批判を向けた老荘思想の内容をして老荘思想そのものであると捉えていたか、古川の言葉借りるならば、宣長の老荘批判が「誤解の上になされた」か否かという点は、本質的には問題にならない。何故なら、それが意図的であつたとしても、或いはそうでなかつたとしても、宣長の批判の対象が「古への自然をしひ」る思

想であつたという事実だけは、ここに歴然としているからである。そして、我々は既に前節のうちに、かかる限定された「古へ」を理想の自然として抽出したのが誰であつたかを見ははずである。このことを踏まえた上で、今一度宣長による老荘批判の言に改めて目を遣つてみよう。

もし眞に自然を尊み候はば、世中はたとひいかやうに成行共、成行まゝにまかせて有べき事にこそ候へ、儒のおこなはるゝも、古への自然のそこなひ行も、みな天地自然の事なるべきに、それをあしして、古への自然をしひるは、返りて自然にそむける強事に候也。

宣長の考える自然とは、たとえそれがよかろうと悪かろうと、成り行きのままに任せてそこに手を加えないこと、換言すれば、常にありのままの現状を肯定し続けることであり、それこそが眞の意味での「天地自然」への随順である。ゆえに、如何に現状が酷いものであつたとしても、人はそれを受け入れねばならない。それに抵抗して何らかの教説を設けることや、その教説によつて現状の変更を迫るような真似をすることは、たとえそれがどれほどよい方向性を有するものであつても、畢竟自然に背いた「強事」でしかないのだ。

ある。だからこそ、儒学の「さかしらを厭ひ惡」むことで生まれた老荘の説は眞の自然ではないとされる。「さかしらなる世は、そのさかしらのまゝ」受容されねばならないのである。そして、このことは中国であらうと日本であらうと変わるものではない。

このように見るとき、右に再掲した節に於ける「儒のおこなはるゝも、古への自然のそこなひ行も、みな天地自然の事なるべきに、それをあしして、古への自然をしひるは、返りて自然にそむける強事」という一文は、宣長による一連の老荘批判の一部としてありながら、次の瞬間には即座に眞淵思想へと転換され得ることが諒解せられるだろう。儒学の流入によつて自国が「さかしら」に汚染されてしまったことを眞淵は嘆き、「古への哥」から「古への心・詞」を知ることを通して、その「さかしら」によつて損なわれてしまつた古代人の「高く直き心」を得るべきであると説いた。だが、宣長からすれば、自国に於いて儒学が盛んに用いられるようになったことも、それによつて「古へ」のありさまが損なわれてしまつたことも、何もかもみな「天地自然の事」なのであり、そうである以上、現状は現状として受け入れなければならない。にもかかわらず、その現状を受け入れ難きものとする眞淵の思想は、まさに「さかしらを厭ふから、自然の道をしひて立ん」とした老荘思想と変わらぬ構造を有してしまつてはいないか。この点に於いて、師である眞

淵の「古への道」もまた、宣長にとっては「さかしら」の域を出るものではなかったのである。

それではなぜ、宣長はそこまで徹底して「天地自然」に従わねばならないと考えたのだろうか。それは彼が、本節冒頭に挙げた件の中で述べているように、「よろづの事は、神の御心より出て、その御所爲なること」であると認識していたからにほかならない。彼にとって、この世の中は良きにつけ悪しきにつけ、万事が「神の御心」によるもの、すなわち神の「御所爲」の結果だったのである。

四、宣長の「神ながらの道」

神の所爲にただひたぶるに従うこと、このことこそが自国に於ける正しき真実の「道」であると宣長は考えた。而して、彼はかかる態度を古書の謂に准えて、「神ながら」と表現する。すなわち、宣長の「道」はやがて「神ながらの道」として語り出されるわけである。この「神ながらの道」について、宣長は次のように説明する。

書紀の難波長柄朝廷御卷に、惟神者、謂「隨神道亦自有神道

」也とあるを、よく思ふべし、神道に隨ふとは、天下治め賜ふ

御しわざは、たゞ神代より有こしまに〜物し賜ひて、いさゝ

かもさかしらを加へ給ふことなきをいふ、さてしか神代のまに〜、大らかに所知看せば、おのづから神の道はたらひて、

他にもとむべきことなきを、自有「神道」とはいふなりけり、(17)

人が何らの作為をも加えることなく、「神代より有こしまに〜」あれば、そこにはおのずと神の道が働く。そして、我々はただ、何事につけてもそのよしあしにかかわらず、それを神の道の働きの結果としてそのままに受け入れるほかはない。これが「神道に隨ふ」ことであり、真なる「道」のありかたであるとされるのである。

だが、善事はともかくとして、悪しき現状を目の前にしても、それに干渉することを放棄して甘受せよという主張は、俄かには肯い難いものである。そこに「さかしら」を持ち込む姿勢が斥けられるのは、どういったわけであろうか。

そも〜天地のことわりはしも、すべて神の御所爲にして、いと〜も妙に奇しく、靈しき物にしあれば、さらに人のかぎりある智りもては、測りがたきわざなるを、いかでかよききはめつくして知ることのあらむ、

およそ世の中のすべてのことは、それが吉事であれ凶事であれ、

一様に「神の御所爲」によるものである。而して、かかる「御所爲」はほかならぬ「神」の當爲であるから、それは「妙に奇しく、靈しき物」であり、人智によつては測ることのできないものである。すなわち、靈妙な「神の御所爲」を前にしては、人智など矮小なものに過ぎず、したがつて、人がどれだけその小智を揮つてそこに「さかしら」を持ち込もうとしたところで、それは結局のところ何の役にも立たないのである。

しかしながら、仮に宣長のいう通りであるとすれば、世の中に起る凶事もすべて、神の仕業であるということになる。そのような凶事を齎す神に対しても、人は無抵抗に服わなければならないのだらうか。このことについて、宣長は「吉凶き萬事、みなごとごとくに神の御所爲なり」と前置きした上で、以下のように続ける。

さて神には善もあり惡も有て、所行もそれにしたがふなれば、大かた尋常のことわりを以ては、測りがたきわざなりかし、

このことをさらに詳しく述べたのが、次の一節である。

凡て神は、佛などいふなる物の趣とは異にして、善神のみ

にはあらず、惡きも有て、心も所行も、然ある物なれば、惡きわざする人も福え、善事する人も禍ることある、よのつねなり、されば神は、理の當不をもて、思ひはかるべきものにあらず、たゞその御怒を畏みて、ひたぶるにいつきまつるべきなり、

宣長の所説に於ける「神」は、善神だけではない。そこにはまた、悪神―宣長はこれを「禍津日神」と呼ぶ―も存在するのである。つまり、世の中に生じる吉事は善き神の所爲であり、逆に凶事は禍つ神の所爲によるものである。そして、その性質こそ違えど、両者とともに「神」なのであり、「神」である以上は、まさしく宣長が「神は、理の當不をもて、思ひはかるべきものにあらず」といつているように、その「神」が為すところの行いが如何なる「ことわり」によるものであるのかを、我々人間は関知することができない。ましてや、善にもあれ惡にもあれ、「妙に奇しく、靈しき」ものである「神の御所爲」の結果に対して、人がその「さかしら」をもつて変更を迫るような態度は、およそ人の分をわきまえぬ越權行為である。ゆえに人は、世の中の一切を「神の御所爲」として甘受し、「たゞその御怒を畏みて、ひたぶるにいつきまつる」ほかはないのである。ありとあらゆる人智の所産を排除し、かかる「神の御所爲」にひた

すら随順すること、このことこそが自国に於ける真実の道、すなわち「神ながらの道」だと宣長は考えたのであった。

結

上来論じ来たところによつて、真淵がいかに強く老荘思想に共感し、自身の思想にそれを受容しようとしたかということ、そしてその受容が真淵国学に於いて自殺的ともいえるほどの深刻かつ致命的な陥穽となつてしまつていたこと、また、かかる師説の継承者であるはずの宣長が、一方に於いては、老荘思想と国学思想の関連性を否定する言のうちに、師の説をも否定する立場にその足を着けていたことを確認することができたものと考ええる。而して、こうした老荘思想批判を経由しての師説の否定は、『古事記伝』第一巻の掉尾に配された、「神ながらの道」（註） 闡明の書である『直毘靈』の中に於いて、明確な言辭を伴つて敢行されている。

其はたゞ物にゆく道こそ有けれ、美知とは、此記に味御路と書る如く、山路野路などの路に、御てふ言を添たるにて、たゞ物にゆく路ぞ、これをおきては、上代に、道といふものはなかりしぞかし、（註）

そも此道はいかなる道ぞと尋ぬるに、天地のおのづからなる道にもあらず、是をよく辨別て、かの漢國の老荘などが見と、ひとつにな思ひまがへし、（註）

「神ながらの道」は、「たゞ物にゆく道」という以上の意味を有していない。それはことばの示す通りのただの道であり、我々人間はかかる道の続くままに、その上を歩いていくしかない。そして、今と比して理想的な状態にあつた上つ代にさえ、この道のほかには道など存在していなかつたのである。ゆえに、我が国の「道」は、真淵が上代に見出したような「天地のおのづからなる道」ですらない。ましてや、自国の「道」を老荘の説に付合することなどあつてはならないと宣長はいうのである。かような言及が、真淵国学への批判であることはもはや自明であるといえよう。

ではなぜ、宣長は敢えて師説の否定に踏み切つたのか。この点について、宣長が真淵に対して言及した示唆深い評がある。それは、『玉勝間』二の巻に収められた、「おのれあがたの大人の教をうけしやつ」と題された章に於いて為されたものである。

さて古事記の注釋を物せんの心ざし深きことを申せしによ

りて、その上つ巻をば、考へ給へる古言をもて、假字がきに
し給へる本をも、かし給へりき、古事記傳に、師の説として引
たるは、多く其本にある事ども也、そも〱此大人、古學の
道をひらき給へる御いさをは、申すもさらなるを、かのさと
し言にのたまへることく、よのかぎりもはら萬葉にちからを
つくされしほどに、古事記書紀にいたりては、そのかむかへ、
いまだあまねく深くはゆきわたらず、くはしからぬ事どもも
おほし、されば道を説給へることも、こまかなることしなけ
れば、大むねもいまださだかにあらはれず、たゞ事のついで
などに、はし〱いさ〱かづ〱のたまへるのみ也、又から〱
るを去れることも、なほ清くはさりあへ給はで、おのづから
猶〱その意におつることも、まれ〱にはのこれるなり、⁽²⁰⁾

引用部の前半に於いて宣長が具体例を挙げながら強調するよう
に、彼の国学思想、わけても『古事記伝』の執筆を通して獲得され
た「神ながらの道」を基調とした士道道観は、真淵の存在なくしては
あり得なかつた。真淵の国学に出会ったからこそ、宣長は「古事記」
研究に進むことができたし、その研究の前提として不可欠な「古言」
の究明は、真淵の積み上げた萬葉研究抜きには成立しなかつたろう。
また、「漢意」を払い清めて、もって純然たる自国の文化を明らか

にするという学問の基本理念は、やはり真淵から継承されたもので
ある。ゆえに、宣長は真淵から受けた字恩を終生忘れることはなか
つたし、自身の著書の様々な箇所、何度も何度も真淵の偉大さを
説き、且つはその偉大な師への感謝の念を表明している。

だが一方で、その偉大な師である真淵もまた、「漢意」を完全に
払拭しきるまでには到っていなかつたのだと宣長はいう。そして、
その「漢意」の払拭が十全でなかつたがゆえに、真淵が「おのづか
ら猶その意におつること」になつた結果が、老荘思想の受容であり、
或いはその老荘思想と同様の「さかしら」を繰り返すかの如く、儒
学の掣肘を嫌うあまりに理想的な上古のありさまに固執し、「天地
のおのづからなる道」を強いて立ててしまったことだったのであ
う。だが、たとえ師説であつたとしても、それが自分たちの標榜す
る思想が峻厳に排除せねばならぬとしているもの、すなわち「漢意」
と同根のものであると気付いてしまった以上、もはや宣長はこれを
黙殺しておくわけにはゆかなかつた。だからこそ彼は、師の説をは
つきりと否定するという行動に出たのである。而して、それは決し
て、宣長が自己思想の擁護、保身を図らんとする一心から来るもの
などではなかつたと思われる。宣長は、同じく『玉勝間』の中でこ
のようにいつている。

宣長は、道を尊み古を思ひて、ひたぶるに道の明らかならん事を思ひ、古の意のあきらかならんことをむねと思ふが故に、わたくしに師をたふとむことわりのかけむことをば、えしもかへり見ざることあるを、猶わろしと、そしらむ人はそしりてよ、それはせんかたなし、われは人にそしられじ、よき人にならむとて、道をまげ、古の意をまげて、さてあるわざはえせずなん、これすなはちわが師の心なれば、かへりては師をたふとむにもあるべくや、そはいかにもあれ、⁽²⁾

「道を尊み古を思ひて、ひたぶるに道の明らかならん事を思ひ、古の意のあきらかならんことをむねと思ふ」こと、これこそが宣長の目指すところである。そして、かかる信念を有していたのは真淵も同じであったはずである。だが、真淵は真に「漢意」を逃れ去ることはできなかった。ゆえに、古の道を明らかにする途上に於いて、自分でも気づかぬままにその「漢意」に足を捕られ、その意に落ち込んでしまったのである。我知らず陥ったその「漢意」を師がどれだけ厭っていたか、このことを誰よりも知っていたのは、ほかならぬ宣長であったろう。されば、どれだけ不遜との誹りをその身に浴びようとも、愛すべき師を立て、自らが継承した学問の為には、たとえそれが師自らの説であるからといって、そこに泥み居るわけに

はゆかない。師の謬説は、その弟子によってこそ超克されねばならない。そしてかかる超克を為すことこそが、有り余るほどの学恩を与えてくれた偉大な師への報恩であり、延いては真に師を尊ぶ行為ともなると、宣長はこう考えたのではなかったろうか。

その意味で、宣長はまさしく真淵の弟子だったのである。

(ひぐち たつろう 筑波大学大学院)

註

- (1) 賀茂真淵『縣居書簡續編』「某月某日本居宣長宛書簡明和四年」(『賀茂真淵全集 第二十三卷』所収、続群書類従完成会、一九九二、二一九頁。
- (2) 三枝康高『賀茂真淵』吉川弘文館、一九六二、一三〇頁を参照。
- (3) 賀茂真淵『国意』(『賀茂真淵全集 第十九卷』所収、続群書類従完成会、一九八〇、一四頁。
- (4) 以下、『老子』についての引用はすべて、蜂屋邦夫訳注『老子』(岩波書店、二〇〇八)に拠った。なお、引用部にはそれぞれに対応する章番号を、「(章)」のかたちで附した。
- (5) 賀茂真淵『書意』(『賀茂真淵全集 第十九卷』所収、続群書類従完成

会、一九八〇、一八五頁。

(6) 福永光司『老子』朝日新聞社、一九九七、一七頁。

(7) 鉤括弧内はいずれも、古川哲史『近世日本思想の研究』小山書店、一

九四八、二二三頁。

(8) 賀茂真淵『語意』（『賀茂真淵全集 第十九卷』所収、続群書類従完成

会、一九八〇、一二八頁。

(9) 福永光司前掲書、三五二～三五三頁。

(10) 蜂屋邦夫前掲書、二五一頁。

(11) 本居宣長『直毘鑑』（『本居宣長全集 第九卷』所収、筑摩書房、一九

六八、六二頁。

(12) 本居宣長『答問録』（『本居宣長全集 第一卷』所収、筑摩書房、一九

六八、五二七頁。

(13) 本居宣長『くず花』（『本居宣長全集 第八卷』所収、筑摩書房、一九

七二、一六三頁。

(14) 古川哲史前掲書、二二〇頁。

(15) 古川哲史前掲書、二二〇～二二二頁。

(16) 古川哲史前掲書、二二四～二二五頁。

(17) 本居宣長『直毘鑑』（『本居宣長全集 第九卷』所収、筑摩書房、一九

六八、五〇頁。

(18) 本居宣長前掲書、五〇頁。

(19) 本居宣長前掲書、五七頁。

(20) 本居宣長『玉勝間』（『本居宣長全集 第一卷』所収、筑摩書房、一九

六八、八七頁。

(21) 本居宣長前掲書、八八頁。