

会沢正志斎の国学観

——宣長批判の思想構造を中心に——

蔣 建偉

江戸後期水戸藩の思想家、会沢正志斎（一七八二—一八六三）は国学（主に本居宣長の古道論）について少なからぬ論考を残した。

『退食間話』⁽¹⁾、『下学述言』、『泮林好音』等で国学に言及するのみならず、専著をも執筆した。彼が論評を加えたのは本居宣長『直毘靈』（一七七二）、市川匡麿『末賀能比連』（一七八〇、直毘靈批判）、本居宣長『葛花』（一八〇三、末賀能比連・葛花批判）、沼田順義『級長戸風』（一八二九年序、直毘靈・末賀能比連・葛花批判）の四つの著作で、いずれも『直毘靈』を起点とする論争の重要著作である。こうした一連の論評が執筆されたのは、日米修好通商条約の無勅調印、戊午の密勅降下等により、水戸藩、幕府がともに非常に混乱していた時期である。正志斎の宣長批判と時局との関係は、先行研究で屢々言及されてきたが、いずれも確証はない⁽³⁾。筆者は正志斎の宣長批判と時勢と関連している可能性はありうろと思う。また、幽谷・東湖が遺した著述の少なさを遺憾に思っていた正志斎が、とりわけ東湖の死後、著述に励んでいたとの証言もあり、こうした事情とも関係す

るかもしれない⁽⁴⁾。だが、現時点でその直接の関係について、特定することはできないだろう。本稿で筆者が注目するのは、宣長批判の思想的必然性である。正志斎は宣長の国体の尊厳を唱えたことを卓見とする（『退食間話』など）。しかし、自らの国体論の思想的基盤は宣長のそれとは違っても明言する。彼は師藤田幽谷の教育の基本を記した『及門遺範』第二条において、次のように言う。

先生尤重君臣之義、恒語人曰、天祖垂統、天孫繼承、奉三器以照臨宇内。皇統縣縣、与天攘無窮、実如天祖所命。是神州之所以冠四海万国。天祖天孫固与天一矣。世世相襲、号天津日高、騰極謂之日嗣。神天合一、与殷周配天尚不免於与天為二者不同矣。先生論国体、其大旨如此。蓋奉義公之遺意云。而近時称皇国学者、荒唐不經之談、則亦所不取也。（先生尤も君臣の義を重んじ、恒に人に語りて曰く、「天祖統を垂れ給ひ、天孫繼承し、三器を奉じて以て宇内に照臨し給ふ。皇統縣縣として、天攘と窮り無く、実に天祖の命じ給ふ所の如し。是れ神州の四海万国

に冠たる所以なり。天祖天孫固より天と一なり。世世相襲ひ、天津日高と号し、騰極之を日嗣と謂ふ。神天合一し、殷周の天に配し尚ほ天と二たるを免れざる者と同じからず。」と。先生国体を論ずるは、其の大旨此の如し。蓋し義公の遺意を奉ずと云ふ。而して近時、皇国学と称する者、荒唐不經の談は、則ち亦た取らざる所なり。(『及門遺範』)

正志斎は幽谷の国体論は徳川光圀の遺志を継承したものだと言へ、皇国学からの影響を否定する。彼自身の国体思想の源流もまた幽谷の系譜に連なることは言うまでもない。

水戸学と国学の関係を論じた先行研究は、両者の関係を概観的に論じたものが過半であり、個々の思想家の思想的文脈を踏まえた上での分析は決して多くない。⁽⁵⁾ 正志斎の国学観については、前掲の正志斎の国学に関する著作に依拠した研究が二三あるものの、殆ど論点の分類に止まり、根本的な視座を提供しているとはいえず、正志斎の思想全体における国学の位置づけも明らかにされていない。⁽⁶⁾ 本稿では教・天命・禍津日神・心など、宣長批判の鍵概念を検討し、両者の文脈を対照しつつ、正志斎の思想構造を描き、宣長批判の思想的基盤と必然性を明らかにしたい。

第一節、教をめぐる相違

正志斎が「近時の皇国学」という場合は、殆ど宣長の学問、特に

その古道論を指す。『読直毘靈』、『読葛花』等で展開されているのはまさに古道論への批判であるといえよう。とりわけ宣長と正志斎の道における考え方の径庭が顕わになるのは、教の要不要をめぐる問題においてである。宣長は『直毘靈』で次のように言う。

世中に生としいける物、鳥虫に至るまでも、己が身のほどほどに、必あるべきかぎりのわざは、産巢日神のみたまに頼て、おのづからよく知てなすものなる中にも、人は殊にすぐれたる物とうまれれば、又しか勝れたるほどにかなひて、知べきかぎりはしり、すべきかぎりはする物なるに、いかでか其上をなほ強ることのあらむ。教によらずては、えしらずえせぬものといはば、人は鳥虫におとれりとやせむ。いはゆる仁義礼讓孝悌忠信のたぐひ、皆人の必あるべきわざなれば、あるべき限は、教をからざれども、おのづからよく知てなすことなるに、かの聖人の道は、もと治まりがたき国を、しひてをさめむとして作れる物にて、人の必有べきかぎりを過て、なほきびしく教へたてむとせる強事なれば、まことの道にかなはず。(『直毘靈』)

宣長は仁義礼讓孝悌忠信が人間の「あるべき限りのわざ」であることを否定しない。⁽⁷⁾ ただそれは産巢日神のみたまにより自然にできることで、教える必要のないものなのだ。一方、儒教の聖人の道は人の「あるべき限り」を過ぎ、厳しく教えようとする「強事(強制、無理強い)」であるため、真の道ではないのだ。正志斎は「万物皆神ノ御魂ト云フコト、人トシテ知り得ベキニ非レバ、姑ク論セズシ

テ可ナリ」(『読末賀能比礼』六丁)と述べ、宣長が人間と産巢日神との間に見た繋がりを否定する。また、「人ノ性ハ善ナレバ、礼義忠孝モ自ラ備レドモ、人ニ知愚賢不肖剛柔敏訥等ノ不同アリテ、其行ニ過不及偏倚ナキコト能ハズ」(『読葛花』三二丁)と言ひ、こうした人間性理解に基づき、「聖人ノ教ニ非レバ、過不及偏倚ニヨリテ、覚ヘズ過差スルコトアリ。道ハ人ノ物ニ勝レタル天分ヲ尽サシムルノミ。(『読葛花』二六丁)」と述べ、聖人の教が無ければ、人間の行動に無意識に過不及や偏りが生じてしまうと見ている。

鳥獸は無智なる故、生れたる儘にて教ふべからず。人は智識ありて、教ふるに従つて善の長ずるは、人の万物に勝れたる所なり。木石は磨けども光なく、金石なれば磨て光を生ず。磨かざれば木石に同じ。人も美質あれども、教へざれば人倫の交りを知らずして禽獸に近し。……孝悌忠信を教へざれば、父母に事へ人と交つて不情のこと多し。多人の中には自然の善人もあれども、衆人は一様ならず。教は衆人を善に導くために施すなり。

(『読直毘霊』)

教によって自らに備わる善を伸ばせるから、人は万物より勝れているのである。人間にはこうした優れた資質があるが、教に由らねば、人倫の交わりを知らず、禽獸に近くなる。教は本来の天分にしたがひ、万人を善に導くために施されるのだ。正志斎は個々の人間を見ても、社会全体を見ても、教が必要だと考えている。そして、「人の禽獸に異なるは、人倫あるを以てなり。聖人の教は人倫を明

かにするを以て旨とす」(『洋林好音』)というように、聖人の教とはそのまま人倫だとみているのだ。彼にとって「教」は生まれながらの資質——善なる「性」を発揮するために必要不可欠なものなのであり、「教」を立てて「性」に従わせることこそが、聖人の「道」だと彼は述べている。

正志斎は「道は天然に備りて日用常行する所にして、人たる者、行住坐臥、片時も離れ得ざるなり。されども人に智慧・賢不肖ありて、過不及を免れず。故に聖人、教を立てて、人をして性に従はしむるを道と云ふ」(『読直毘霊』)と述べ、道を天然に備わり、人々が日常生活で実行するものとする。だが、前の引用にも述べられているように、人間は智慧・賢不肖があり、行いに過不及を免れない。よって聖人は教を立てて、人間を性に従わせるのだが、これこそが道なのだと正志斎は述べる。こうした聖人の教えは、決して過剰なものではない。

聖人の教は、人をして有るべき限りを尽さしむるの道なり。過ぎて教ふるは、過ぎたるは猶、及ばざるが如しとの意にして中

道にあらず。中道は性に率ふの道なることを知らず、其の意に相反して強ひ事と云ふは、不学にして道を知り得ざる故なり。

教の平正にして強ひ事に了らざるは、論語の一書を見ても分明に知るべきを、かく云ふ者は論語をも読みたることなきにや。

(『読直毘霊』)

本節冒頭の引用でもみたように、宣長は教のある種の強制と捉え、

儒教の道を聖人の作為と考えたが、正志齋に言わせれば、聖人の教えに過剰なところは無い。「過ぎたるは猶及ばざるが如し」とはまさに聖人の言葉ではなかったか。本来備わる性に従わせる道である以上、それは中道である。平易・中正の教は決して強制ではない。⁽⁸⁾加えて正志齋は「道を作ると云ふは、荀子性悪の説にて、本より道を知らざる者の邪辞なり」(『読直毘靈』)と批判し、道を作るとするのは、性悪説だと主張する。

こうした議論で正志齋が前提としたのは『中庸』における性・道・教の関係性と見られる。『中庸』冒頭に「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教(天命を之れ性と謂ふ、性に従ふを之れ道と謂ふ、道を修むるを之れ教と謂ふ)」という言葉があるが、彼はこれに基づき性・道・教の三者の関係を提示する。彼は『中庸釈義』の冒頭で次のようにいう。

子思蓋欲明道之本、故先言性、以見道之出於天。次言道、以見性之必待道而後可率。終言教、以見道之必待教而後得脩。天下之理、三言而尽矣。而性者道之所由出、教者道之所以立。道字在中間、而統二者。三言一致、而道字為之主。故下文兼之云、

道也者不可須臾離、可見所重在道也。然有道而不脩、則道不可得而行焉、故教之功最為多。而中庸一篇、莫非論脩道之事者、蓋以此也。(子思蓋し道の本を明かにせんと欲し、故に先づ性を言ひて、以て道の天より出づるを見る。次に道を言ひて、以て性の必ず道を待ちて而る後に率ふべきを見る。終に教を言ひ

て、以て道の必ず教を待ちて而る後に得て脩むるを見る。天下の理、三言にして尽せり。而して性は道の由りて出づる所にし、教は道の立つ所以なり。道の字中間に在りて、二者を統ぶ。三言一致、道字之に主為り。故に下文之を兼くして云ふ、道なるものは須臾として離るべからずと。重んずる所道に在るを見るべし。然れども道有りて脩めざれば、則ち道得て行ふべからず。故に教の功最も多しと為す。而して中庸の一篇、道を脩むるの事を論ずるに非ざること莫きは、蓋し此を以てなり。)(『中庸釈義』五丁)

ここで展開された性・道・教を相即不離と見做す論旨が、既に挙げた『読直毘靈』における性・道・教をめぐる議論とほぼ重なることは容易に看取されよう。性は道の淵源であり、教が無ければ、道は行われない。よって教の功は最も重要なのである。ここにおいて道は性に由来し、道は天に由来するものとされる。「天命之謂性(天命を之れ性と謂ふ)」と言われるように、「性」は「天命」と不可分の関係にある。一方、宣長は儒家的な「教」を否定するのみならず、「天命」及び「天命」と不可分な関係にある「性」に疑問を抱いている。正志齋は無論、この「天命」と「性」に関する宣長の認識を批判する。これについては、それぞれ第二節、第三節で詳しく分析する。また、彼は神儒一致の立場を取ることから、「神」に依りながら「天」を否定する宣長とは異なり、「神」と「天」を共にその思想構造に取り込む。言うまでもなく、同じ「神」という言葉を用

いながら指し示すものが違うのだ。次節では宣長批判から窺える「神」と「天」をめぐる思想構造を分析してみたい。

第二節、道における神と天

― 価値の淵源をめぐる ―

周知のように、宣長は半生をかけ『古事記』の注釈書『古事記伝』を制作した。その際の態度は、その記述をそのまま古代の「実」とするものであり、宣長の「古道論」はそのような態度を反映する。

一方、宣長の『古事記』を重んじる態度に反して、市川匡麿は『古事記』の記述の信憑性を疑い、沼田順義は『古事記』偽書説を唱えた。正志斎は『古事記』の信憑性をめぐる市川・沼田の議論を斥ける。更に「上代ノ書ニ彼此異同アルハ、固ヨリ当然ナリ。疑シキヲ闕テ其余ヲ言フベシ。己ヲ捨テテ古書ニ従フハ可ナリ。古書ヲ強ヒテ私意ニ牽合スルハ不可ナリ」(『読級長戸風』一三丁)と言い、孔子の言葉を踏まえつつ、古典解読の基本姿勢を示した。では、彼は宣長の『古事記』解読をどう理解し、『古事記』などの古典を如何に読み、取捨すべきと考えたのか。

宣長は『直毘靈』等では、自らの古道論を説く際、儒教の聖人の道を常に意識し、批判を加える。その主な論点の一つは天命批判である。彼は「凡て此世中の事は、春秋のゆきかはり、雨ふり風ふくたくひ、又国のうへ人のうへの、吉凶き万事、みなことごとくに神の

御所為なり。……抑も吉凶き万の事を、あだし国にて、仏の道には因果とし、漢の道々には天命といひて、天のなすわざと思へり。これらみなひがことなり」(『直毘靈』)と述べ、全ては神の所為であることを強調、天命の实在を否定する。その天命批判の根拠について次のように言う。

さて天道福善殃淫といへる、此心ばへは一文不知の兒童といへ共、よくわきまへ知れる事にて、まことに然あるべき道理也。

然れ共此語は、理にはよくあたれ共、事の跡につきていふときはあたらす。世には悪神のある故に、返て善にも殃し、淫にも福すること、古今にあげてかぞへがたし。故に天道天命の説は、ここに至て窮せり。然るを漢国の人は、此悪神の所為のあることをしらざる故に、猶しひてかの天道天命の説を、立とほさんとして、かの善悪禍福の事の、道理のままにあらざるをも、さまざまにいひくろめつつ、まぎらかしおけ共、つひに明解あることなく、皆強事なるを、儒者仲間にては、しぶしぶにも諾なひおくべけれども、余はえ諾なはず。(『葛花』上つ巻)

天命の説は道理には合っているが、事の跡、即ち現実の有り様には合っていない。悪神、即ち禍津日神の存在により、善悪禍福は道理のままにならないのである。

世間に、物あしくそこなひなど、凡て何事も、正しき理りのままにはえあらずて、邪なることも多かるは、皆此神の御心にして、甚く荒び坐時は、天照大御神高木大神の大御力にも、制み

かね賜ふをりもあれば、まして人の力には、いかにともせむすべなし。かの善人も禍り、悪人も福ゆるたくひ、尋常の理にさかへる事の多かるも、皆此神の所為なるを、外国には、神代の正しき伝説なくして、此所由をえしらざるが故に、ただ天命の説を立て、何事もみな、当然理を以て定めむとこそ、いとをこなれ。(『直毘靈』)

悪神が荒ぶると人間の力では為す術もない。善人に禍が、悪人に幸がもたらされるだろう。世の中の事はすべて正しい道理のままに運ぶわけではない。外国では、神代の正しい伝説が伝わらず、この由を知らないため、天命の説を立てて、どんなことでも「当然理」、即ち正しい道理で決めようとする。それは非常に愚かなことなのだ。

こうした宣長の天命理解について、正志斎はまず「天命は、孔夫子も罕言する所なれば、後生晩輩は天命を云はずして、専ら事行を務めて可なり。されども異論を生ずる者なれば、詳論するには違あらざれども、其の大綱を云ふべし」(『読直毘靈』)と述べ、天命についてはあれこれ議論すべきではなく、あくまで重要なのは実践だという態度を示す⁽¹⁰⁾。ただ、天命について誤解するものがあるので、説明するのである。彼は「吉凶禍福ハ天命ノ一端ナリ。是ノミヲ天命ト思フハ、聖人ノ意ヲ知ラザルナリ」(『読末賀能比礼』四丁)と述べ、宣長の天命理解は本質を掴んでいないとする。また宣長は「抑天命といふことは、彼国にて古に、君を滅ぼし国を奪ひし聖人の、己が罪をのがれむために、かまへ出たる託言なり」など

と云うが、正志斎は「此の説、湯武などの事を指して云へるにや。されども人君の天職を天に代つて、帝の載を熙むなど云ふ事は、堯舜の時よりしてある事にして、君を滅ぼすなど云事には毫髪の関係なき事なり」(『読直毘靈』)と述べ、放伐の文脈で天命を捉える宣長の天命認識を批判し、天命は堯舜の時より言われたもので、放伐と全く無関係だと言う⁽¹¹⁾。

天命と云ふ事、唐虞の世には人君、天工に代つて天下を平治するを云ふ故に、堯舜共に熙帝載と云ふ。天帝に代つて事功を広むるなり。故に有徳を賞するを天命と云ひ、有罪を罰するを天罰と云ふ。天は心なし、民心を心とす。天下を平治して万民悦服するは、天の命ずる所なり。故に天の聰明明威は我が民よりして聡明明威なりとも云ふ。是れ、聖人、天命を云ふの始めなり。然れば堯は世を継いで天下を有ち、舜は天の歴数、爾の躬に在りと命ぜられ、摂位二十八年、堯崩じて位に即く。舜の禹に命ずるも是に同じ。本居が云へる如く、君を滅ぼし、国を奪ひたるにあらざる事、是れ皆、其の時の人書きたるものにして、古事記などの口碑にて書きたるよりも慥^たかなり。……湯武の天命を言ひたるも、民心を心とするの意なれども、その放伐は神州に於いて教とならざる所なれば姑し置いて論ぜず。本居の天命を算盤にて割りつめたるが如く、瑣細に理窟づめにして様々に論じたるは、皆、世俗の見にして弁ずるに足らず。(『読直毘靈』)

放伐は神州では教とすべきものではないので深く論じる必要はない。また、そもそも殷の湯王や周の武王の言うところの天命は民心を心とするという意味である。正志斎の天命理解は、堯から舜へ、舜から禹へ位が伝えられる際の命令・訓誡に重きを置く¹²⁾。その訓誡を受け、天命を實踐することこそ帝王の役割なのだ。宣長が天命について算盤に割詰めるように、細かく理屈を言い立てるのは世俗の見解に過ぎない。

聖人の天命を云ふは、天下を保つ人の事を云ひたる故、天下を大観して人心の安んずる所を以て云へるなり。人々の身よりして云ふ時は、天と雖も細密に行き届く事あたはず。されば幸・不幸は天と雖も意の如くならざる所、是れ即天命なりと思ひ、其の前に差し置き、人の幸を羨まず、己が不幸を憂へずして命に安んずるは君子の心なり。(『読直毘霊』)

天命は、帝王が天下を大観したときに人心が安んじる所をいうものであって、個々人の幸不幸や運命までは天でも制御しきれない。よって、これは天命だと思ひ、人の幸を羨まず、自身の不幸を憂えず、如何なる状況でも命に安んずるのが君子の心なのだ。

聖人の天命と云ふは、上に在つては人心の向背を知つて治教の資とし、下に在つては命に安んじて一身の憂楽を意とせずして己の常分を尽す。皆、修己治人に益ある事にして、人は行動を外にして天命を云ふことなし。本居は禍福のみを論じて、商賈の契券を持って債を責むるが如く、一々に細説すれども、一も

人事に益あることなし。其の志、修己治人にあらずして、一己の異見を主張するに過ぎず。天地の大なるを知らずして、屑々として鄙瑣の論に自得す。君子正大の心と天地懸隔す。(『読直毘霊』)

天命は、上にある人にとっては、人心の向背を知り、治教の助けとすることであり、下々の人にとっては、命に安んじ自身の喜びや悲しみに捉れず、自身の本分を果たすことである。このように、天命は修己治人に裨益し、様々な立場の人間の行動に切実に関わる。宣長は天命を専ら禍福との関連で論じ、商人が契約書を持って債務を催促するように一々細かく言う。だが、これでは少しも「人事」に役立たないのである。その志は修己治人になく、ただの自分勝手な意見の主張に過ぎない。宣長の天命認識に対する正志斎の批判には、天命をなるべく人の行動と関わらせようとする傾向が見られる¹³⁾。

既述のように、宣長は理と事との二方面から物事を捉え、天命の説は現実とは合っていないと考えている。ここにおいてクロウズアップされるのは禍津日神であった。これに対し正志斎は「世の禍害は尽く禍神の所為にして、禍神のあらびは御力にも制しかね給ふと云ふは本居の臆説にして、古事記・書紀等の本文に見えず」(『読直毘霊』)と述べ、世の中の禍・不条理が禍津日神によるものだというのは宣長の臆説なのだと指摘している。

上世は易簡にして質直なれば、事の善悪も吉凶禍福も、只其のありしままに見たるのみにて、何の故にかくと云ふ事をば穿鑿

する事なし。禍津日神と云ふ事は、伊邪那岐命の御身を滌ぎ給ふ時、汗垢に因て成る所の神とあり。直毘神も其の禍を直さんとして成る所とあるのみにして、他の事は言はず。〔読直毘靈〕

禍津日神は伊弉諾尊が穢れを洗う際、穢れから生じた神で、直毘神はその禍を直すべく生じた。『古事記』には、それ以上は何も言及されていないのだと正志斎は指摘する。

書紀二八、身ノ所汚ヲ滌ントシテ、八十枉津日神ヲ生ミ、次ニ其枉レルヲ矯メントシテ、神直日神ヲ生ムトアレバ、級長戸風ノ説ノ如ク、禍神ノ枉ハ其時既ニ直リテ、後世マデ禍スルニハ非ルナリ。又一書ニ、穢悪ヲ濯ントシテ水ニ入テ盤土命ヲ生ミ、水ヲ出テ大直日神ヲ生ムト云ヘバ、意義ノ在ル所、直スヲ主トシテ、枉ルハ主意ニ非ル故、禍神ヲバ云ハザルナリ。然ルニ禍神ノ後世ニ禍スルヲ、古ノ伝説ト云フハ、古ヲ誣ヒ今ヲ欺クニ非ズヤ。〔読級長戸風〕六丁〜七丁)

ここで正志斎は『日本書紀』を引用して論証する。伊弉諾尊は穢れを洗う際、禍津日神を産み、その枉を正するために神直日神を産んだ。禍津日神の枉はその時点で直った。よって後世まで禍をもたらすことがないはずなのだ。書紀の一書でも、大直日神の誕生は描かれるものの、禍津日神は登場しない。即ちここでは直すことに眼目が置かれているのだ。よって宣長の説は、古を誣い今を欺くものに他ならない。

神ノ始メ給ヘル道トハ云ヘドモ、道ト云フモノハ、禍福神ノ説

ナレバ、本居ノ道ナリ。……神ノ道ト云フハ、神ニハ非ズシテ、本居ノ道ナリ。……神ニ善悪アリト云ハ、本居一家ノ説ナリ。

〔読葛花〕二一丁)

宣長の所謂道は、要するに禍福神の説にすぎない。正志斎からみれば『古事記』から真の道を読み取れていないのだ。ならば『古事記』等からどう道を探え、取捨するのか。

皇国ノ伝ヘヲ破ルハ非ナリ。其伝ヘノ教トナルベキコトヲバ謹テ奉承し、人事ニ関ラザルコトハ、深ク論ゼズシテ可ナリ。〔読葛花〕四丁)

皇国の古伝を否定してはならない。ただ、その中に、教となるもの、ならないものがある。教となる部分を謹んで承けて、「人事」に関わらないことについては、深く論じなくてよいと彼は主張する。彼は「同姓不婚」・「天体」・「天地万物の始」などの宣長・市川・沼田が取り上げる話題は、大道・人事に関係がないため、深く論じないという態度を取っている。例えば「同姓を娶らざるにも一理あれども、一事の上にて就いて言ふことにて、大道に関係なき故、今、論ぜず」〔読直毘靈〕、「天牀ノコトハ怪ムベキニ非レドモ、人事ニ関ラザルコトナレバ、論ゼズ」〔読葛花〕五丁)、「天地ノ始ハ記事ニシテ、道ニ非ズ」〔読葛花〕一二丁)、「天地万物ノ始ト云コト、古伝ノママンニシテ、深ク論ゼズシテ可ナリ」〔読葛花〕六丁)といった言説は、彼の国学をめぐる議論の随所に見える。こうした取捨の基準について、正志斎は次のように端的に示している。

古事記等、皆、記事の書なれば、教とすべき事もあり、又、教とならざる事もあり。……教とすべき事にあらざれば道と云ふべきにあらず。総じて記事の書は、見る人の取捨に因つて道となるべきものあり。又、道とならざるもあれば、一概に深理ありとも云ひ難し。天祖伝位の詔命等は、実に深理あれども、禍神・直神等の事理を知りたりとも、人の行に分寸の益なし。何の深理ならんや。〔読直毘霊〕

彼は『古事記』などの事柄を記録した書物から如何に道を読み取るかは、読者の取捨によるのだが、その基準は教にあるという。⁽¹⁴⁾ここにも、道と教との密接な関係がみてとれる。そして、天祖（天照大神）伝位の詔勅に教としての意味を見出し、宣長が重視していた禍津日神や直毘の神については人の行動に全く役に立たないと指摘している。

天皇ハ大御神ノ御子ニシテ、君臣父子其余ノ道モ備ルト云フハ
確論ナリ。是ヲ以テ教ヘ諭サザレバ、世ノ人ニ道ヲ知ラシメ難
シ。禍福神ノ如キ、教ニモナラザルコトヲ云立テンヨリハ、太
初ヨリ人倫ノ正シク備リシコトヲ詳ニ云立テテ、天下ノ人ヲシ
テ道ニ由ラシメンニ若カズ。〔読葛花〕八丁

禍福の神の如く、教にならぬものを言い立てるより、太初より人倫が正しく備わっていることを詳述し、天下の人を道に従わせるべきだ。正志斎は天孫降臨の際、天照大神が瓊瓊杵尊に与えた勅命には五倫のうち、君臣・父子の義が現れていると考え、また、残る夫

婦・長幼・朋友についても、日本神話にあらわれているとする（『退食問話』参照⁽¹⁵⁾）。また、同じく天孫降臨の際に授受された三種の神器にも知・仁・勇の徳が重ね合わされ（『新論』、『下学迹言』などを参照）、ここに教の意味を見出している。正志斎は天祖伝位の詔命等に現れている正しい人倫及び三種の神器に現れている知・仁・勇の徳や人倫こそ神話から読み取られるべきなのだ。このように、教の基準は、人事や人の行いに切実に繋がるか否にある。⁽¹⁶⁾彼の天理解解も神話受容もその発想に基づく。

第三節、性善—人間認識をめぐって—

宣長は「そもそも道は、もと学問をして知ることにはあらず。生れながらの真心なるぞ、道には有りける」（『玉勝間』上巻）と言う。即ち道は学問を通じて知るようなものではない。生まれつきの真心こそが道なのだ。彼の言う真心とは何か。「真心とは、産巢日神の御霊によりて、備へて生れつるままの心をいふ、さてこの真心には、智なるもあり、愚なるもあり、巧なるもあり、拙きもあり、善もあり、悪きもあり、さまざまにて、天下のことごとく同じき物にあらざれば、神代の神たちも、善事にまれ悪事にまれ、おのおのその真心によりて行ひ給へる也」（『葛花』上つ巻）。真心には、智愚巧拙善悪など、様々あり、一様ではないと言っている。では、この悪はどこから来るのか。宣長は真心に善も悪もあると主張した上で、

「すべて人の心の善悪も、もとより神のしわざにて」(『葛花』上つ巻)と言い、心の善悪を神のしわざと見なす。⁽¹⁷⁾ 正志斎はこうした宣長の「真心」の捉え方に真つ向から反発する。「四端ノ心ハ真心ナリ。悪人ヲモ真心ト云フハ、人ノ性ヲ知ラザルナリ」(『読葛花』一五丁)と述べ、悪をも真心とするのは、人の性を知らないからだと主張する。彼は『閑聖漫録』(生前最後の著作)で「性善」という一篇を設け、性善説の源流を堯・舜・孔子に遡り、性善は千古不易の定論だと強調している。生まれながらに不善なる心を持つ人の存在を否定しないが、そうした人は少数であり、大観すれば、人間の性は善であると言い、性善説を強く主張するのである。

大観する時はその直なること人の性にして、即ち性の善なるなり。多き中にも不善のものもあれども、惣て言ふ時は皆直にして即ち性の善なるなり。多き中に不善のものもあるは、その出来損したるにて、生まれながら瘡聾跛痿六指等にて不具の人もあり。心の不善なるは心の不具なる也。(『閑聖漫録』性善)

では、なぜ性善説に拘るのか。彼の性善は具体的にどのような性格なのか。『下学述言』(論学、二四丁)において、正志斎は「仁者長養之道。親愛之心、実於中而発於外。故古之言性善、務長其善而其惡自消(仁は長養の道なり。親愛の心、中に実たりて外に発す。故に古の性善を言ふには、務めて其の善を長じて、其の惡自ら消ゆ)」と記し、これに自ら割り注を施して次のように述べている。

後世言性善、本然之善与气稟之拘相闘相克。以天理為善、人欲

為惡、則天善而人惡。天人相抵牾、与天叙天秩之義異。後世以本然之善為天叙天秩。(後世性善を言ふには、本然の善と气稟の拘はれと相闘相克す。天理を以て善と為し、人欲を惡と為せば、則ち天善にして人惡なり。天人相ひ抵牾し、天叙天秩の義と異なり。後世本然の善を以て天叙天秩と為す。)

ここでは、後世の朱子学者がともすれば「本然の性」と「氣質の性」を対立させることが批判される(朱子自身は氣質の性には理と気が混ざっていると云っているのであるが⁽¹⁸⁾)。天理が善で人欲が悪ならば、天は善、人は惡となり、天と人とは引き裂かれるというのだ。続けて彼は以下のように論じる。

然人者天之所生。若以人欲為惡、則惡亦天之所賦与。是天并生心性形氣、使善惡相闘胸中也。天之生人、心性形氣相合而四端具焉。故典礼者人之所以為人、有人則有典礼、是天之所叙秩。言其善者而不及其惡、亦未嘗外形氣而言叙秩。心性形氣俱善、而不須分別也。後世襲善提煩腦二心之說、言天為善、視人為惡、故謂先去其惡而其善乃見。臨事接物、未見其善先見其惡、雖稱性善而至修為之方施之实事者、則与性惡之說何異也。(然ども人は天の生ずる所なり。若し人欲を以て惡と為せば、則ち惡も亦た天の賦与する所なり。是れ天并びに心性形氣を生じ、善惡をして胸中に相ひ闘はしむるなり。天の人を生ずるや、心性形氣相合して四端焉に具はる。故に典礼は人の人為る所以にして、人有れば則ち典礼有り、是れ天の叙秩する所なり。其の善を言

ひて其の悪に及ばず、亦た未だ嘗て形氣を外にして叙秩を言はず。心性形氣俱に善にして、須らく分別すべからず。後世菩提煩悩二心の説を襲ひ、天を言ひて善と為し、人を視て惡と為す。故に先づ其の惡を去りて其の善乃ち見はるを謂ふ。事に臨みて物に接し、未だ其の善を見ずして先づ其の惡を見る、性善と稱すと雖も而れども修為の方に至りて之を實事に施せば、則ち性惡の説と何ぞ異ならん。

人の身心は天に与えられたもので、四端の心は自ずと備わっているのだが、天より授かったものは善のみで、惡はない。天が人に善惡を同時に賦与して、兩者を人間の中で闘わせることなどありえないというのだ。「本然の性」・「氣質の性」の並存は心に善惡が並存する状態を想定するもので、心の惡（人欲）を除去しようとするような修養・実践を行うのでは、性惡説と変らないと彼は主張する。正志齋は人間の心に善惡が共存しているという考えに否定的な態度を取る。宣長批判もこのベクトルにある。宣長は真心のうちに、惡神の力により善惡が共存していると考えるが、こうした見方は当然否定される。このように惡を消し去ることで善を発現するような方を向性を否定する正志齋は、内なる善の長養・拡充に向かっていく。割り注は次のように続いている。

其所先不在於長養仁之實於中者、而去外誘之私以虛其心求其知。夫人戴天履地、莫須與不與物相接。今不務成物、而務拒物。外其形虛其心、知其本然之善、然後以為仁。如所謂見性成仏の説、

先知而後仁、陰先而陽後也。（其の先とする所は仁の中に実たる者を長養するに在らずして、外誘の私を去りて以て其の心を虚にして其の知を求む。夫れ人天を戴き地を履み、須臾として物と相接せざるは莫し。今務めて物を成さずして、務めて物を拒む。其の形を外にして其の心を虚にす、其の本然の善を知りて、然る後に以て仁と為す。所謂見性成仏の説の如く、知を先にして仁を後にす、陰先陽後なり。）

正志齋の基本的な立場は、自身に備わる善を長養すれば、惡が自ずから無くなるというものだ。ここにみえるのは自分の中の惡を消し去ろうとするのではなく（そもそも天から与えられたものに惡などないのだ）、善を推し出していこうとする態度である。彼は性について、「性者生之質、天之所賦予於人者也。民受天地之中而生、故生而有知仁勇之徳、即天所命之性也（性は生の質にして、天の人に賦予する所の者なり。民天地の中を受けて生じ、故に生れながらにして知仁勇の徳有り、即ち天の命する所の性なり）」（『中庸釈義』五丁）と述べ、人間は生まれながら、知仁勇という性の徳が備わっていると考えている。こうした徳の拡充こそが正志齋の修養・実践の核である。²⁰

舜及淵路知能扱之、仁能守之、勇能果而行之、是君子之所以能致中和、而其実則不過擴充知仁勇、以率其性之徳而已（舜及び淵路は知能く之を扱ひ、仁能く之を守り、勇能く果して之を行ふ、是れ君子の能く中和を致す所以にして、其の実は則ち知仁

勇を拡充して、以て其の性の徳に率ふのみ。〔『中庸積義』一〇丁〕

彼は「以性之徳行人之道、所以為率性（性の徳を以て人の道を行ふは、性に率ふと為す所以なり）」〔『中庸積義』一八丁〕とも述べ、善なる性に率うとは、性の徳たる知・仁・勇により、人の道（人倫）を行うことなのだ。

第一節でも述べたように正志齋において性・道・教は相即不離の関係にある。こうした性は学習・教育によって伸ばしていくべきものだ。性があれば、教が無ければならぬ。

天下之性相近、故謂之性也。然有性而無教、則道不可修、故本篇以修道為要（天下の性相ひ近し、故に之を性と謂ふなり。然れども性有りて教無くんば、即ち道修むべからず、故に本篇道を修むるを以て要と為す）〔『中庸積義』一五丁〕

夫子は性相近と仰られたるなれば、只相近きものと心得て他説を求めず。聖言のみを信じて性は誰も相近けれども習によりて遠くなると云ふことを体認し、夫子四教の實事を習熟して、聖賢の道を学び得、上達して、君子の事業を成し得たらんには、世俗の習に囿せられ、庸人鄙夫となりて身を終るものとは毫釐千里の差にして大に相遠かるべし。故に性を論ずるよりは習を慎むことを先とすべきなり。〔『洙泗教學解』〕

人々は生まれながらに善なる性を共有するが、習（学習や風習）によって大きな差異を生じてしまう。夫子四教、即ち文行忠信を習

熟して、聖賢の道を学び、上達し、君子の事業を成し遂げなければならぬ。更に「性相近くして習ことの相遠きなれば、いかなる人も学て善に進の志あらば、教べからざるものなし。」〔『洙泗教學解』〕と述べ、如何なる人でも、善になろうとする意欲・志があれば、必ず教が受けられるのだと考えている。ここで正志齋は性そのものについてあれこれ敷衍することを拒絶し、善への志を持ち、聖賢の道を学び、君子になることを提唱する。そのため、性を論ずるよりはまず習を慎しむべきだと彼は述べる。すなわち心性を論じること自体を正志齋は忌避する傾向がある⁽²¹⁾。既に見たように正志齋は宣長の真心や朱子の性論のごとく、性や心に善悪が併存する議論を批判し、性善に徹し、その徳を長養・拡充する方向に議論を進めていくのだが、窮極的には性をめぐる議論自体を忌避し、修養・実践に徹する傾向を持っていた。正志齋が性・道・教について、「教の功最も多しと為す」〔『中庸積義』〕と言ったのは、こうした修養・実践への志向の反映に他ならない。

結びに

正志齋の宣長批判は彼の性・道・教をめぐる思想構造に深く根ざしている。徳川光圀以来の国体論的伝統を受け継ぐ正志齋は、宣長とは全く違う意味を神話に見出している。彼は「上古よりして君臣・父子の大倫、万国に勝れて正しきにあり。是こそ道の名なくし

て道の実ありとは申すべけれ。君臣・父子の大倫は四海万国共に教とすべき大道なれば、天下の達道とは云ふなり」(『読直毘霊』)と述べ、「天下の達道(普遍的な道の意)」という言葉を用いながら、神話のなかに見出せる君臣・父子の大倫を論じる。そして、道の名はなくとも道の実はあったと述べる。この大道こそが四海万国において教とすべきものなのだ。それが、人々に通有の性に基づくものであることは、ここまでの議論から容易に推測できよう。よって宣長の「一己の私心より結び、構へて古書の片端に付会して道と称する」が如き言説は「一家の私言にて四海万国に通行すべから」ざることなのだ。彼のこうした志向は、その修養・実践への志向に基づくものである。宣長は人々の吉凶禍福の不条理や、人の心の善悪を説明するにあたって悪神を導入したが、正志斎の思想構造をみると、価値の淵源たる天・神においても、人の心においても、禍津日神の入る余地はない。そもそも、正志斎はこうした不条理や善悪について辻褃を合わせることに関心を寄せない。宣長の思想を、単に儒家的な世界観との整合性において批判するのではなく、実践・修養に向かつていく志向を持たない故に拒絶している。

彼にとって問題だったのは、人が如何に善に向かうかということであった。彼の主張する徹底的な性善や拡充・長養の思想もまた、斯くの如き立場に基づくものである。性・道・教合一論もまた然り。彼の思想にはあらゆることを「人事」に集中させ、「躬行」に向かわせようとする傾向が見られる。彼の性善の人間観はこうした傾向

と表裏をなす。

なお、正志斎は先の『読直毘霊』の引用の後に「天祖の万民の為に衣食の原を開き給ひしは仁なり。思兼神の思慮あるは智なり。建雷神は勇なり義なり。天下を経営し給ふには、諸徳を兼施する事にて……」と述べ、『中庸』にみえる性の徳たる知・仁・勇を、神話の中の神々に配している。正志斎はこのように神話の具体性のうちに、教を見出すのだが、本稿ではあくまで全体の思想構造を論じるに留め、具体的な神話解釈をめぐる分析については今後の課題としたい。

注

- (1) 参照した『直毘霊』(一七七二)は『本居宣長全集』(筑摩書房)、『末賀能比連』(二七八〇)は『日本思想闘争資料』(名著刊行会)、『中庸釈義』(二八三九)は無窮会神習文庫蔵、『退食問話』(二八四二)は日本思想大系、『深淵教学解』(二八四三)は寺門謹編『閑道編』(国光社、一九九二)、『下学述言』(二八四七年起稿)は会沢善発行刊本、『洋林好音』(二八四八)は『日本教育先哲叢書』、『及門遺範』(二八五〇)は『幽谷全集』、『読直毘霊』(二八五八)は水戸学大系、『読末賀能比連』(二八五九)、『読葛花』(二八五九)、『読級長戸風』(二八五九)は『日本儒林叢書』、『閑聖漫録』(二八六三)は青藜閣・東壁楼刊本を底本とした。
- (2) 国儒論争は太宰春台(二六八〇～一七四七)の『弁道書』に端を発する。中でも特に影響力が強いのは本居宣長(一七三〇～一八〇二)の『直毘霊』であるが、同書を起点とする論争については、村岡典嗣「余論 反本居学説及び宣長学の発展」(『本居宣長』、岩波書店、一九二八)、小笠原春夫「国儒論争の研究―直毘霊を起点として―」(ベリかん社、一九八八)、桂島宣

弘「補論一 国学と後期水戸学―後期水戸学派の思想史的考察に向けて―」（『幕末民衆思想の研究』、文理閣、二〇〇五）を参照。

(3) 例えば、芳賀登「国学の承譜と水戸学」（『近代水戸学研究史』、教育出版センター、一九九六）二四二頁～二四三頁、吉田俊純「幕末の改革」（『水戸学と明治維新』、吉川弘文館、二〇〇三）一六六頁～一六七頁、一七六頁～一七八頁。

(4) 幽谷先生志在経世、不遑著述、晩年始欲筆之書、不幸而没。子斌卿才氣超邁、固能繼述、亦中道而没。先生深悲之、遂專力著述、焚膏繼晷、未嘗懈怠。（『閑道編』上、青山延光撰「会沢先生墓表」）

(5) 正志斎の国学観への言及は国学研究と水戸学研究の双方からなされている。前者の殆どで正志斎は宣長の批判者の一人として取り上げられるに過ぎないが、村岡一九二八では、水戸学は在来の本居対儒者側の論議を調和するような観をさえたたと述べ、単純な宣長批判ではなく、宣長学と反宣長学を調停したものと考える。田中康二「幕末期の国学―『直毘靈』の流行（一八五三年）」（『国学史再考』新典社、二〇一〇）では、正志斎の『直毘靈』受容をも説く。後者は、菊池謙二郎「水戸学の根本観念」（『水戸学論叢』、誠文堂新光社、一九四三）、名越時正「会沢正志斎の国学論」（『水戸学の研究』、神道史学会、一九七五）、芳賀一九九六、梶山孝夫「会沢正志斎の国学観」（『水戸派国学の研究』、神道史学会、一九九九）、吉田俊純「国学をめぐる水戸の諸家の批判」（前掲『水戸学と明治維新』）等の研究が挙げられる。

(6) 名越・梶山の両氏は共に正志斎の国学観は水戸学の国学観を代表するものではないとし、藤田東湖や吉田令世に注目し、後期水戸学の本流を藤田幽谷―東湖と見なした。東湖を軸に、正志斎は儒学寄り、令世は国学寄りとされている。

(7) 山中芳和「国学における教化論の性格」（『岡山大学教育学部研究集録』六四（一）、岡山大学教育学部、一九八三）を参照。

(8) 正志斎は「孔門の教学を知んとならば、博く求るにも及ばず、一部の論

語中に備れり」（『洙泗教学解』）と述べ、教における「論語」の重要性を示す。正志斎の「論語」理解について、大場一央「会沢正志斎の『論語』理解と実践」（『東洋の思想と宗教』三三、早稲田大学東洋哲学学会、二〇一五）を参照。

(9) 正志斎は「神代ノ伝説ヲ、後ニ成シ給フト云フハ非ナリ。宣長ノ是ヲ弁セシハ是ナリ」（『読末賀能比連』一丁）と市川批判を行い、「古事記ヲ偽書ナリト云フモ、一家ノ私説ニシテ、公論ニ非ズ」（『読級長戸風』一九丁）と沼田の古事記偽書説をも斥ける。

(10) 今井宇三郎「会沢正志斎における儒教経伝の研究」（山岸徳平編『日本漢文学史論考』、岩波書店、一九七四）、拙稿「会沢正志斎の「国体」思想における「民命」（『日本中国学会報』六七、日本中国学会、二〇一五）を参照。

(11) 正志斎が天命の源流を堯舜に見るのは彼の神儒一致と関わる。彼は「皇神ノ道ト聖人ノ道トツアリト思フハ、道ヲ知ラザルナリ。歷朝聖主ノ尊信シ玉ヘル道ハ皇神ト聖人トノ道暗合スル所アルヲ以テナリ」（『読葛花』七丁）と述べ、神（天照大神）の道が聖人（堯舜）の道と一致するという価値の淵源を日本では天照大神に、中国では堯舜に帰している。拙稿二〇一五を参照。なお、性善も堯舜に遡る（『閑聖漫録』「性善」）。

(12) 拙稿二〇一五を参照。

(13) 名越一九七五では、正志斎の国学観を検討し、「正志斎はその国体論と、儒学を基礎とする学問との間に前述の外、天命論祭祀論等に於いて解決し切れぬ矛盾を存していた」（二六〇頁）と考え、「結局彼は日本に於いて革命を否定しながら、外国においては之を責めなかった為、苦しい弁解を以て聖人の教、人倫の道を擁護しなければならなかった」（三三五～三三六頁）と述べ、正志斎の思想における不徹底、矛盾を指摘している。恐らく名越氏は「国体」を天皇を中心とした日本のみにいえるような、地域限定的なものとして捉えているのだが、正志斎のいう国体は道義に基づく国家像としての国体である。それは西より東、中国よりも日本でより完全に実

現されているとされるが、国家像そのものは普遍的で、決して日本に限定されない。正志斎の国体論について、拙稿二〇一五を参照。

- (14) 梶山一九九九は、『読直毘霊』・『読葛花』の国学観を分析、そこに受容と批判の両面性を見出し、「両書の批判の根柢として水戸学の史学的立場をあげる事が出来る」(五五六頁)と述べる。正志斎は『古事記』等に対し「疑シキヲ闕テ其余ヲ言フベシ」(「論語」為政)という態度をとるため、史学的に見えるかもしれないが、彼の宣長批判は道の問題に集約され、古書を取捨する基準も根本的には教にある。史学的な立場からは是非々々で臨むのではなく、宣長の読解における人事・行動への志向の欠如を批判しているのである。

- (15) 正志斎における神話に顕われた道については、大場一央「弘道館記」をめぐる会沢正志斎の教学理念」(『東洋の思想と宗教』二九、早稲田大学東洋哲学会、二〇一二)を参照。

- (16) 正志斎の実践重視について、大場二〇一二、大場二〇一五を参照。

- (17) 宣長は「そもそも万の物みな、産巢日神の御霊によりて成中にも、人は殊なる御霊を蒙て生れたる物にて、鳥虫などは遙に勝れたり、其中には悪神のしわざによりて、心も所行も鳥虫に劣れる者もなきにはあらねども、悪はつひに善に勝ず」(『葛花』下つ巻)と述べている。これについて、正志斎は「此論ハ当レリ、悪神ノシワザト云フハ、例ノ杜撰ナリ」(『読葛花』二六丁)と言う。

- (18) 「論天地之性、則專指理言。論氣質之性、則以理與氣雜而言之。」(『朱子語類』卷四、第46条、「大抵本然之性與氣質之性、亦非判然兩物也。」「朱子文集」卷四四、答方伯謨)。また、土田健次郎「朱子学の思想Ⅲ一人における「理」と「気」」(『江戸の朱子学』、筑摩書房、二〇一四)を参照、

- (19) 四端について、正志斎は「夫仁義礼智、根於心斡於中而發於外者、実也動也。故雖喜怒未發、而四端充実於中、為火燃泉達之本者、天下之至実。而存心以仁礼、至誠無息者、心常在成已成物、不暫止息、即天行健者、是天下之至動也。故此篇雖言未發之中、而亦不專求中於心、以明善為誠身之

本、以学問思弁為扶善之本、博審慎明、明誠与誠明同帰、仁知並存、而性之德以全、所以為天下之大本。」(『中庸釈義』七丁)と述べている。彼は四端は心に満ちており、充実した動的なもので、決して虚静なるものではないと強調する。この四端への認識は彼の徹底した性善論と拡充を重んじる修養・実践法と深く関わる。

- (20) 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)第二章第二節では、実徳を拡充すると述べている。高山大毅「遅れてきた「古学」者」(会沢正志斎の位置)、『季刊日本思想史』七九、ベリかん社、二〇一一)では、四端の心を拡充すると言う。

- (21) 古者不以心性為教、夫子之言性、曰相近而已(陽貨)、至孟子而道性善、故後儒謂性善養氣之論、前聖所未發。蓋性善之字、雖始見於孟子、而其義則前聖既發之矣。……然專恃心性為教、則如無星之秤、無指名以為準則、故古者相訓告、必以德為言、……皆言德而不言心性、而易亦以進德修業、為君子之事、德者諸善之得於身而可指名者、故皋陶九德、……中庸三德、則知仁勇、皆其目之可指名以為準的者、而秉之敬之、知之修之、摠之崇之、尚之好之、有美而可見焉。(『下学邇言』論学、一七〇一八丁)