

日本思想史学 第三十九号 別刷

二〇〇七年九月

後期水戸学における思想的転回
——会沢正志斎の思想を中心に——

大川 真

後期水戸学における思想的転回——会沢正志斎の思想を中心に——

大川 真

はじめに——「正名」の転回

近世後期思想史において大きな役割を果たした後期水戸学^①に関する研究の蓄積は多く、七〇年代に尾藤正英氏が近代日本の国家主義の源流として定位して以来、後期水戸学研究では、尊王論・祭政論・忠孝論を主たる分析対象として明治天皇制国家とのイデオロギー的連続の如何を考察することが大きな関心事となっている。明治天皇制国家のイデオロギーの特性を後期水戸学に遡及して形成史的な観点から問うことの意義を否定するつもりは無い。しかしそのような系譜学的なナラティブが定型化されていく一方で、

後期水戸学の思想個性そのものが見えにくくなり、後期水戸学を一枚岩として扱っていることで、後期水戸学の内部的差違が看過されている。斯かる研究史の不備は七〇年代末から本郷隆盛氏^②、本山幸彦氏^③らによって既に提起されているが、その後の研究史においてこの問題提起は等閑視されていると言わざるを得ない。本稿は斯かる視座に基づき、後期水戸学内部において、ある大きな思想的転回が存在することに注目するものである。この思想的転回とはいったい何なのか。それを解明する前提として、後期水戸学が誕生する寛政期の思想空間に一度遡ってみる必要がある。

後期水戸学が寛政期の正学派朱子学の統合論の流れを受けていることは辻本雅史氏の研究^④によって明らかとなつて

いるが、寛政朱子学派の統合論は「正名」を原理として成立している。^⑦「正名」とは『論語』子路篇に典拠を持ち、「名」（名称・名義）と「実」（事・物の実態）との一致を行うことである。古代中国においては、儒家・名家・墨家・法家などの間で「正名」に関する論理学的な論争が行われた。対して、日本では朱子学派を中心として十八世紀末に「正名」を議論する思想空間が誕生する。^⑧私はこの思想空間を仮に「叫ばれる正名」と名付ける。この思想空間で最も議論される対象の一つに、徳川將軍の名称が挙げられる。

内憂外患の国家的危機において、統一的な国家イデオロギーが必要となり、二人の「治者」の曖昧な関係、すなわち天皇と將軍の關係に対して整合的な説明が求められるようになる。^⑩如上の時代要請に対し、寛政期を代表するイデオログであった中井竹山らの朱子学派は、「將軍」の名義を「正名」することを以て応えようとした。竹山らは、「將軍」に相応しい名号として「大君」号を提示し、天皇から「大成」を委任された治者と定義して、その政權運営を正当化しようとした。ただし大成委任論は、天皇による委任を前提としているために、ややもすれば徳川政權の權威失墜を招きかねなく、イデオロギーのさらなる意匠が必要となる。そこで持ち出されたのが、名分論・尊王（皇）論である。歴代の武家とは異なり、「大君」は天皇へ尊崇

の態度を示し、武家の棟梁としての名分を遵守してきたという論理で、竹山らは徳川政權の權威化を企てるのである。十八世紀末から見られる名分論・尊王（皇）論の昂揚も、正名思想との関連から始めて理解され得る。

後期水戸学の肇始にあたる藤田幽谷（一七七四―一八二六年）も、寛政期の統一的な国家イデオロギーの成立に大きく関与し、主著『正名論』も、この「叫ばれる正名」という思想空間において成立したものである。

『正名論』の眼目は、「一に統べらるる」国家イデオロギーの構築にあり、そのために、徳川將軍の名称を「正名」すべきだと唱える。幽谷は、白石の国王復号説を意識し、將軍による実効的な政治支配を「実」とした場合、それに対応する「名」が「国王」号であることへ理解を示すが、それに対抗して、將軍が「天子の政を撰」するという大政委任論的な国家運営を「実」とし、それに対応する「名」として撰政号を案出している。

異邦の人、言有り。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。然りとはいへども、天に二日なく、土に二王なし。皇朝自から真天子あれば、幕府はよろしく王を称すべからず。
（『正名論』^⑪）

日本は古より君子・礼義の邦と称す。礼は分より大な

るはなく、分は名より大なるはなし。慎まざるべからざるなり。夫れすでに天子の政を撰すれば、すなはちこれを撰政と謂ふ、また名正しくして、言順ならずや。

(『正名論』)

將軍の名号を、朝臣を想起させる「撰政」と正し、天皇と將軍との間に君臣關係をより直接的に措定する。「撰政」号へと「正名」することが、臣下たる徳川將軍から君主たる天皇への尊王の根柢となり、徳川將軍の尊王行為が「天下の君臣たる者をして則を取らしむる」ための範となつて、下垂的に支配ヒエラルヒーに効果を及ぼし、名分的秩序を全体にもたらずと幽谷は揚言する。

幕府、皇室を尊べば、すなはち諸侯、幕府を崇び、諸侯、幕府を崇べば、すなはち卿・大夫、諸侯を敬す。夫れ然る後に上下相保ち、万邦協和す。(『正名論』)

幽谷は、寛政期からの統一的國家イデオロギーの要請に伴い、「正名」を思想的原理として、天皇を身分的頂点とした支配ヒエラルヒーを再定義した。しかし、幽谷が思想的核とした「正名」は、以後の思想家において大きな転回を見せることになる。幽谷の子、藤田東湖(一八〇六一—一八五五年)の次の言葉が端的にそれを示す。

蓋し大臣と曰ひ、撰政と曰ひ、関白と曰ひ、將軍と曰ひ、名位殊なりといへども、その実は天工に代りて皇

化を弘むる所以なり。(『弘道館記述義』卷上)¹⁴⁾

先ほど見た通り、幽谷は『正名論』において、「夫れすでに天子の政を撰す」という「実」に相応しい「名」として、撰政号を提示することに執拗に拘つていたのであるが、東湖は、「天工に代りて皇化を弘むる」実のみを重視しており、その「名」には拘らない。同様の姿勢は「道」に関する議論にも見られる。

蓋し道はなほ大路のごとし。人人、大路に遵ひて行き、率由踐履、斯路にあらざるなくば、すなはちたれかまた路の路たるを知らんや。その路、維れ一にして、他岐あることなくば、すなはちまたいづくんぞ路に命ずるに名を以てすることをこれなさん。天地ありてより以来、斯道の外、また道あらず。君臣上下、熙熙皞皞として、これに遵ひこれを行ひ、絶えて異端邪説のこれに間はることなければ、すなはち斯道の名なかりしも、また宜ならずや。(中略)後の古を談ずる者、その実に徴するを知らずして、徒らにその名に求め、名を見るべからざれば、すなはち曰く「上世は未だ嘗て道あらざりき」と。ただ知らず、道の純一なるは、すなはち名なき所以なるを。(『弘道館記述義』卷上)¹⁵⁾

「異端邪説」(この場合、仏教を指す)の流入以後は、日本固有の「道」を「異端邪説」と別つために、「神道」「古道」

などの名を付せざるを得なくなるが、それ以前においては、唯一の「道」に名を付す必要も無かった。「名」の不在こそが、「道」が純一であった確かな証拠であると東湖は主張する。そしてこの「道」は「自然」なるものとして強調されるようになる。

夫れ父母ありて然る後に子孫あれば、すなはち子孫の父祖に於ける、生くるやこれに事へ、死するやこれを祭るは、固より自然の道にして、子子孫々、歴世相承け、千万年に至るといへども、その始祖に本づく所以のものは自若たり。(『弘道館記述義』巻上)¹⁶

この「自然の道」は、「天地」「天神」に基づいた「大経」とされ、また、「道の純一なるは、すなはち名なき所以なるを」、あるいは「その実のごときは、すなはち未だ始めより天神に原づかずんばあらず」と、言語を超えた「実」なる世界において、「道」の純一性が確保されていると東湖は説くのである。

以上、幽谷思想の中核をなす正名思想が、子の東湖においてどのように継承されていったのかという点に焦点を絞り考察してきたが、従来の研究史で全く看過されてきた言語的作為に関する断絶が両者の間に存在すると言わねばならない。幽谷は、既存の政治言語を、新たな「名」へと正していく作業によって、支配イデオロギーを構築した。

「正名」に懸けるパッションは、東湖においては窺瞰できず、「名」の世界に対する不信と「実」の世界に対する信頼とが披懷される。

そして時系列においても学統においても幽谷東湖の父子の間に存するのが後期水戸学の大成者とされる会沢正志斎（二七八―一八六三年）であり、「名」の世界から「自然」なる「実」の世界への思想的転回は、正志斎から見られるようになる。以下の本論においては、この思想的転回を正志斎の思想に焦点を絞って説明していく。頭緒として正志斎の思想の基調をなす「自然」概念を、言語的作為との対立構図から詳細に説明していく。また正志斎における思想的転回の後景にある近世の諸思想の影響を論じることで、後期水戸学の祭政論・礼楽論は徂徠学の影響を受けて成立したとする尾藤氏以来の単線的な影響論も一新していきたい。

一、「自然」——言語的作為の否定として

正志斎は、当代に対し次のような熾憤を抱いていた。

嗚呼、大道の明かならざるや、横議百出し、人々説を殊にし、家々其の言を異にす。而して俗の奇を好むや、新を喜び旧を厭ひ、坦路康衢を捨て、曲途傍徑に馳騁し、迷ひて復へらず。其の害を為す、言ふに勝ふべか

らず。(『下学通言』論道第一)⁽¹⁸⁾

言説が飽和・対立しているが故に、人々は平易な正しき「道」を見失っており、学者は、訓詁註釈の議論を専らとすることで、経世への志を喪失している。⁽¹⁹⁾ こうした当代観は、藤田幽谷⁽²⁰⁾、藤田東湖⁽²¹⁾も持つており、イデオロギーの分散・飽和を解消し統一化することは、後期水戸学の全体的課題であるとともに、寛政朱子学の統合論の問題意識を継承している。ただし正志齋はその課題の解決方法を大きく転換させていくことに注意したい。

寛政朱子学および藤田幽谷は、「正名」を思想的原理とし、言語的作為によって統一的な支配イデオロギーを構築しようとした。対して正志齋は、言語的作為を否定し、「道」の「自然」なる性格を強調することで、イデオロギーの統一を図ろうとしている。⁽²²⁾ 「教」や「道」に付せられる「自然」概念については、五〇年代に遠山茂樹⁽²³⁾と同じく後期水戸学の反動的・封建的性格を強調した丸山眞男も注目しており、朱子学と同様に「純乎たる自然的秩序観」が後期水戸学の思想的根底にあると述べている。⁽²⁴⁾ 丸山は、朱子学における「自然的秩序観」を天人相関・理一分殊から着想を得た分析用語として論じてきたにもかかわらず、後期水戸学のそれは正志齋の『迪彝篇』に見られる「自然」という語彙に、分析用語としての「自然的秩序観」を

読み込むという誤謬を犯している。「自然」概念の内実とその思想形成過程への詳細な説明が必要であろう。⁽²⁵⁾

正志齋における「自然」とは、おのずからという自己生成的な内容を第一義とし、後述するように、その生成について「理」を根拠として置かない。丸山の述べるところの、朱子学の「自然法」的性格とは内容を異にする。

教といふは、天地自然の大道なり。大道は道路の如し。人の往来すべき所には、何人の教ふるともなく、自然に一条の道を踏み分け、便道にして往来繁ければ、自然に大道となる。人道もこれに同じ。億兆の人、皆、履み行ふべき道なる故に、自然に一条の大道備はるなり。(『迪彝篇』師道)⁽²⁷⁾

この「自然」は「名」に対する「実」の範疇で捉えられる。神州には、前に云へるごとく、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」なり。(『退食間話』)⁽²⁸⁾

上代日本において「名」の無い純朴な「自然の実」が存在しており、その「実」なる世界を客観対象化しうる「名」として儒教の徳目の重要性を説く。この点、「名」と「実」との一致を説く「正名」の基本的立場を継承しており、寛

政期の朱子学派および藤田幽谷と原理面では、大きな違いが無いように思えるかもしれない。しかし以下に見られるように、正志斎は「名」ではなく、「実」の世界に大きな比重を置いており、寛政期の朱子学派および藤田幽谷が「名」の世界の革新を思想展開の起点に置いていたことと対照的な相違を示す。

帝王の恃んで以て四海を保ちて、久しく安く長く治まり、天下動揺せざるところのものは、万民を畏服し、一世を把持するの謂にあらずして、億兆心を一にして、皆その上に親しみて離るるに忍びざるの實こそ、誠に恃むべきなり。(『新論』国体上²⁰)

天皇がその地位を持続してきた所以を、天皇の統治能力ではなく、被統治者の「億兆心を一にして、皆その上に親しみて離るるに忍びざるの實」という心情の「実」に求める。また次のようにも述べる。

天地闢けし日より今日の今に至るまで、一人も天位を犯すものなきは、即ち、君臣の義にして、言語を待たずして、其教自然に備れるなり。(『退食間話』³⁰)

言語的作為ではなく、臣下や民衆のうちにおのずから湧き出る尊王の心情こそが、後述するように、正志斎の祭政論の根柢をなすものである。

イデオロギーが飽和・対立する状況に対し、正志斎は、

従来の「正名」を転回させることで、換言すれば、言語的作為を否定し、秩序の「自然」なる性格を強調することで、イデオロギーの統一化を企てた。斯かる正志斎の思想的転回には本居宣長の影響がある。とりわけ「自然」概念の形成には、宣長の「惟神」解釈が大きく影響している。

神道に随ふとは、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、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、他にもとむべきなきを自有「神道」とはいふなり。(本居宣長『直毘靈』³¹)

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、にして、自ら神道に備れるとの義なれば、毫も曖昧なる臆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。(会沢正志斎『迪彝篇』総叙³²)

「さかしら」は「曖昧なる臆度」に、「おのづから」は「天然」に対応し、恣意的な判断を加えずに、自己生成的な「道」に従順する態度は、宣長から継承したものである。そして「道と云ふは、人に五倫あるは天地自然に備りて、人の作りたるに非ず」(『読直毘靈』)、「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」

（同前）というように徂徠学に見られる「道」の作為性への反撥という点でも軌を一にする。

「作為」に対する峻烈な対立意識によって、正志斎は「自然」概念を展開していくのであり、正志斎の「道」概念は、「先王の道は、先王の造る所なり。天地自然の道に非ざるなり」（『弁道』第四条）という徂徠の「道」概念を反定立して立ち現れるのであるが、この態度を徹底したがために、宣長学は「自然」ならざる「作為」的な学説に映じたのであった。宣長が力説する「御国心」も、宣長の私意によって作為された「本居心」というべき代物と述べ、宣長が批判した「さかしら」な心を宣長自身のうちに嗅ぎ取る。

御国心と云ふは、天地自然に備りたる人心なり。古書に附会して私説を造作するは、本居心と云ふべし。

（『読直毘霊』³⁴）

宣長学は、作為の否定と「自然」的秩序の重視という面では影響を与えたものの、畢竟、正志斎にとつては「自然」なる「道」を害する異端にしか過ぎなかつた。

而して曲学の徒、方且に眉を揚げ舌を鼓し空論閑議し、徒に異邦を尚慕して、万国中固より至尊あるを知らず。或は自ら皇国学と称して、力めて商・周・漢・唐を低排し、至尊の以て腹心・禦侮無かるべからざるを知らず。之を要するに、皆、身を没するまでに力を竭すも、

其の終は同じく大道を傷害し、邪説を助長するに帰す。

（『下学適言』論道第一³⁵）

資料中の「徒に異邦を尚慕して、万国中、固より至尊あるを知らず」とは徂徠学派を、「自ら皇国学と称して、力めて商・周・漢・唐を低排し、至尊の以て腹心・禦侮無かるべからざるを知らず」とは宣長学を、それぞれ指している。徂徠学・宣長学を含めた異端の存在によって民心が揺動し、異教であるキリスト教につけ込まれる余地を与えていると正志斎は警告するのである。

徂徠学や宣長学などの新たなイデオロギーの存在によって、見失われてしまった「自然」なる秩序をどう再生していくか。新たに言語的作為を用いることによって人々を教導していくことは、イデオロギーの更なる飽和と対立を招きかねず、自らを異端の一派へ貶めることになる。このような問題意識のもとで正志斎は次のような回答を提示していくのである。

夫れ聖人は人に教ふるに事を以てして、之れに味くするに言を以てせず。礼楽・刑政、民をして其の中に涵泳せしむ。民は日に善に迂り義に由りて自ら其の然る所以を知らず。（『下学適言』論道第一³⁶）

言語的作為によらずに民衆をおのずから善導していく手段としての礼楽。ここに正志斎の祭政論の意義がある。

二、「心」——活物的人心観

前掲の正志齋の礼楽観は、荻生徂徠のそれを想起させる。

先王の道、古者これを道術と謂ふ。礼楽これなり。後儒はすなはち術の字を諱みてこれを言ふを難る。殊に知らず、先王の治は、天下の人をして日に善に遷りてみづから知らざらしめ、その教へもまた学者をして日にその知を開き月にその徳を成してみづから知らざらしむるを。これいはゆる術なり。(『弁道』二十)

冒頭でも触れたが、尾藤氏の指摘以来、徂徠学の影響如何が後期水戸学研究の大きな関心事の一つとなっている。氏は祭政一致の枠組みを以て徂徠学の影響を指摘するが、実証的にそれを解明しているわけではない。そもそも祭祀と政治との親和を考えるのは『礼記』祭統篇などで見られるように、儒家の標準的な発想である。問題は、如何なる文脈でその親和を説くのかということにある。徂徠学における祭祀の意義は、平石直昭氏が述べるように、聖人の作為物たる「鬼神」を祭祀することによって文化的共同体が形成されたとする、文化的紐帯をもたらす力にあり、『新論』などに見られる祭祀論と安易に連続させるのは乱暴である。前章で見た通り、正志齋は、「自然」概念と反する徂徠の作為説

に対して厳しく批判する一方、言語によらない教導方法として礼楽を措定する点において、徂徠から大きな影響を受けていた⁴⁰というのが実態に即した正確な言い方であろう。

そしてこの礼楽でもっとも民心統合に有効な手段が、天皇を頂点とした祭祀である。正志齋の祭政論の枠組みについては既に先行研究によって詳細に論じられており、その全体像を改めて示すことはしない。ここでは、前章で検討した「自然」観と同じ思想構造が祭祀論に再見できることを強調したい。大嘗祭の役割について述べた次の文章を見てみよう。

夫れ天祖の遺体を以て、天祖のことに膺り、肅然儼然として、当初の儀容を今日に見れば、すなはち君臣観感し、洋洋乎として天祖の左右に在るがごとし。而して群臣の天孫を視るも、またなほ天祖を視るがごとく、その情の自然に発するもの、豈に已むを得んや。而して群臣なるものも、また皆神明の胄にして、その先世、天祖・天孫に事へ、民に功德あり、而して祀典に在りて、宗子・族人を糾纏して、以てその祭を主る。(割注略) 入りては以てその祖に追孝し、出でては以て大祭に供奉するも、またおのおの祖先の事を行ふ。(割注略) 惻然悚然として、乃祖・乃父の、皇祖・天神に敬事せし所以のものを念はば、豈にその祖を忘れ、そ

の君に背くに忍びんや。ここにおいてか孝敬の心、父は以て子に伝へ、子は以て孫に伝へ、志を継ぎ事を述べ、千百世といへどもなほ一日のごとし。孝は以て忠を君に移し、忠は以てその先志を奉じ、忠孝は一に出で、教訓正俗、言はずして化す。祭は以て政となり、教と政は、未だ嘗て分ちて二となさず。故に民はただ天祖を敬し、天胤を奉ずるを知るのみにて、郷ふとこそ一定して、異物を見ず。ここを以て民志一にして、天人合す。(『新論』国体上)

祭政一致・忠孝一致・天人の合などの正志齋の思想のエッセンスが集約されている文章であるが、ここで注目されるのは、天皇の祭祀の意義を臣下や民衆の心情に即して説明し、祖先や天皇に対する心情が、言語的作為に依拠せずにおのずと発現される様態を説いていることである。「自然」観の考察で見たように、正志齋は、天皇の統治能力ではなく、臣下や民衆の内におのずから湧き出る心情の活動に注目したが、祭祀論でも通底している。正志齋の人心観の内奥へ歩を進めてみたい。

古は心性を以て教と為さず。夫子の性を言ふ、相近しと曰ふのみ。(中略)然れども専ら心性を待みて教と為すは、則ち無星の秤のごとく、指名以て準則を為す無し。故に古は相訓告するに必ず徳を以て言を為す。

(中略)心のごときは則ち出入時無く、其の郷ふを知る莫し。思ひて学ばざれば則ち殆し。故に古は心を言ふも、亦た多く徳と併せて之れを言ふ。(中略)仁とは実徳の指名して依るべき者なり。既に心を言へば、則ち亦た仁を以て言を為し、而して専ら心を言はざるなり。孟子の時に至りては、則ち横議並び興り、道を害し世を惑はす。心性を説く者、多端にして極り無し。故に其の性善を道ひ放心を求むること、皆、人心の惑ひを解き、之れをして道に郷はしむる所以にして、其の教を為す所以の者に至りては、則ち四端を拡充し、以て仁義礼智の徳を成す。専ら心性を以て教となさざるなり。(伊藤氏曰く、聖人は徳を言ひて心を言はずと。

知言なりと謂ふべし)(『下学遍言』論学第二)

「心」そのものは定準の無い捉えがたきもので、心性論を説くことは無用なイデオロギーを新たに産むことになり、あくまで「心」が発動した状態である。「実徳」を「拡充」していく実践が重要であると述べる。天皇による祭祀は、国家的統合に必要な「忠」や「孝」などの「実徳」を言語的作為によらずに自発的に引き起こさせ、定準の無い「心」に一定の方向性を与え、「自然」なる道へと向かわせるのである。そしてこの注に伊藤仁斎の言辭(引用は『語孟字義』巻上、徳第四條)が引かれているように、仁斎学が与

えた影響は看過できない。仁齋から正志齋が継承したもののそれは活物的世界観である。⁽⁴⁴⁾

夫れ人は活物なり。仁義は其の性情の活動するものなり。故に人道を言へば之れを仁義に求めて可なり。而して目の横なる所以、鼻の豎なる所以、手の執る所以、足の踏む所以は、則ち未だ必ずしも論ぜざるなり。天地も亦た活物なり。陰陽剛柔は天地の精神にして其の活動するものなり。天地の道は当に諸れを陰陽剛柔に求むべきのみ。而して天の蒼なる所以、月日の照らす所以、山の高さ所以、川の深き所以は則ち未だ必ずしも論ぜざるなり。近世に蘭学なる者あり。其の万国の形勢を言ひ、火器・戦艦の利を談ずれば、則ち亦た国家に益なしと為さず。然れども多くは宋儒窮理の名を仮りて以て世俗を欺く。一草一木も皆就いて其の理を窮む。遂に言ふ、天に幾層あり、日日の形状云々、列星の形状云々と。而して一も人事に関する者なし。専ら天地を視て死物となし、徒に其の形状あるを知りて精神あるを知らず。天地の理は此くの如きのみと謂ひ、而も未だ嘗て陰陽鬼神の活動変化、測らざるものあるを知らざるなり。是を以て天命の畏れざるべからざる、鬼神の敬せざるべからざるを知らず。⁽⁴⁵⁾『下学邇言』論道第一

正志齋は、万物を活動・流行する「活物」として捉え、その流行・活動を重視する一方、その実相は不可知で畏敬すべきものだと述べる。したがって「理」によって世界を形而上的な法則の下に弁別・認識する蘭学は、世界を「死物」と化す異端の学であるとして厳しく糾弾する。⁽⁴⁶⁾斯かる正志齋の活物観形成には仁齋の影響が大きく関与し、⁽⁴⁷⁾心の活動によって発現された「徳」の「拡充」を重視するのも根底に活物的世界観の存在があり、また秩序の「自然」的性格、すなわち自己生成的な性格を強調するのも、この活物的世界観が後景にある。なお周知の通り荻生徂徠も活物観を展開した思想家である。ただし正志齋は活物的人心観を展開する際の資源として徂徠の名を挙げない。徂徠は先王の作為物として仁義礼智を捉え（『弁名』性）、心を「礼」によって「制する」ことを重視していた（『弁道』十八、『弁名』心。斯かる徂徠の人心観は、作為性を徹底的に否定し、心の発動状態の「拡充」を重視した正志齋のそれとは相容れない。

正志齋が盛んに説く「民心統合」の持つ意味も、活物的人心観をもとに捉え直すことができる。天皇を頂点とした祭祀により、国家的統合に必要な「忠」「孝」などの「実徳」を自発的に発現していく民心の「活物」的エネルギーに正志齋は重視するのであるが、その活物的エネルギーに

は、以下のような西洋列国への強い敵愾心が含まれている。

苟くもよく人心の磨滅すべからざるものに因りて、これが教条を設け、神聖の、天下を淬礪したまひし所以の意に原づきて、天に事へ先を祀り、本に報い始めに反り、因りて以て君臣の義を正し、父子の親を敦くし、万民を囊括して、以て一心となさば、豈に甚だなし難からんや。(『新論』国体⁴⁸)

「人心の磨滅すべからざるもの」が基盤となつて教条・祭祀が構築されるのであるが、この「人心の磨滅すべからざるもの」とはこの引用部の直前に「天下智慧となく、黠虜の狡謀詭計の悪むべく醜づべきを知らざるはなし。天下の人心の磨滅すべからざること、かくのごとし」とあるように、西洋列国への勁悍な敵対感情を指している。この点、「愛」の拡充によつて日常の人間関係の充実を説いた仁斎の活物的人心観とは相貌を異にする。

正志斎は、「活物」たる人心の活動に注目し、その活動エネルギーを祭祀により結集し統一的国家を形成することで内憂外患の国家的危機を打開できるとして強い期待感を示した。しかし一方で、「活物」であるがゆえに、人心が不安定さを孕んでいることへ強い危機感を持っていたのである。

夫れ物は天より威あるはなし。故に聖人は嚴敬欽奉し、

天をして死物となさしめずして畏敬悚服するところあらしむ。物は人より靈なるはなし。その魂魄精強にして、草木禽獸と与に漸滅する能はず。その死生の際において、また漠然として念ふなき能はず。故に聖人は祀礼を明らかにして、以て幽明を治め、死者をして憑るところありて以てその神を安んぜしめ、生者をして死して依るところあるを知つて、その志を忒はせざらしむ。(『新論』長計⁴⁹)

人が霊長である所以として、魂魄の不滅、思念の強さを挙げている。祭祀は、人心の拠り所を作り、心の持つエネルギーに正しいフローを確保させる一種の装置でもあった。祭祀がなければ、心が揺動し放逸となり、人々は社会から逸脱し、キリスト教のような「冥福陰禍の説」を容易に信じるに至ると正志斎は危惧する。

祀礼廢らば、すなはち天人隔絶して、民は易慢を生じ、游魂安きを得ずして、生者も身後を怵^{おそ}れ、民に固志なく、冥福陰禍の説、これに由りて入る。幸を死後に徼めて、義を生前に忘れ、政令を避くること寇を避くるごとく、異言を慕ふがごとし。心、外に放たれて、内に主なければなり。(『新論』長計⁵⁰)

先ほど見たとおり、正志斎は「活物」たる心の働きは、「出入時無く、其の郷ふを知る莫し」というように定準の

ない不可知なものと考えた。民心は「活物」であるが故の不安定さを内包しており、さらにイデオロギーの飽和・対立が拍車を掛け、新奇な「曲途傍徑」へと人々が喜んで馳せていると正志齋は認識した。このような認識のもとで民心掌握に長けたキリスト教⁽⁵¹⁾への警戒心を募らせ、揺動しやすい「活物」たる民心に一定の方向性を与えるために、天皇を頂点とした祭祀の必要性を縷説するのである。⁽⁵²⁾

おわりに

最後に「正名」を軸とした近世政治思想史に、会沢正志齋の思想はどのように位置づけられるのか、簡単にまとめてみたい。

近世日本思想史における正名思想の嚆矢として新井白石の思想が挙げられる。白石の正名思想の特質は、実効的な政治支配という「実」に対応して「名」(名号)を案出すること⁽⁵³⁾にあり、国王復号や武家勲階制の提唱は、正名思想を原理としている。一方、十八世紀末の「叫ばれる正名」という思想空間では、この白石の正名思想を批判対象とし、実効的な政治支配ではなく、天皇を頂点とした身分ヒエラルヒーに対応する「名」を提示して、統一的な国家イデオロギーを構築しようとした。政治言語(「名」)を正すことを

起点として、「天皇」をその価値中心に置いた支配イデオロギーを展開した幽谷の思想的営為もこの思想空間内に属するものである。しかし文政期以降(「新論」成立は文政八・一八二五年)で活躍した正志齋の段階になると、言語による作為から、言語ならざる自己生成的な「自然」的秩序の再生、「活物」たる民心の統一化へ言説のシフトが移行していくようになる。そしてこの思想的転回の後景に宣長学・徂徠学・仁齋学の変奏が存在することは注目される⁽⁵⁴⁾。

最後に正志齋以後の思想史の流れについて大まかな見通しと課題を提示したい。本稿の冒頭で述べたように、正志齋によって提示された「自然」秩序観は、藤田東湖によって発展継承されていく。⁽⁵⁵⁾しかし民心統合に対する東湖の意識は希薄である。この問題について更なる究明が必要であるが、ここでは祭祀による民心統合論が東湖と同世代の豊田天功(一八〇五―一八六四年)によって強調されていることを指摘したい。⁽⁵⁶⁾さらに付言すると民心統合論は後期水戸学内部の問題にとどまらない。桂島宣弘氏は、民心統合論が正志齋だけではなく津和野派国学の大国隆正(一七九二―一八七二年)にも見られることを指摘している。⁽⁵⁷⁾大国隆正が、同じ時代において民心統合の面から天皇論を構築していった事実は興味深い。一九世紀に入って民心統合を重視する時代思潮とはいったい何なのか……。後期水戸学研究

および近世後期思想研究にはわれわれが思っている以上に課題が山積している。

注

- (1) 水戸学の区分についても議論があるが、以下の一般的定義を用いる。前期水戸学は、徳川光圀が小石川に史局を開設した事(明暦三・一六五七年)にはじまり、『大日本史』の編纂に集中した時期である。代表的思想家に安積澹泊、栗山潜鋒、三宅観瀾らがいる。『大日本史』の編纂事業はその後も継続されていくが(明治三九・一九〇六年まで)、寛政期から、内憂外患の時代状況を背景に、国家的危機を克服しようとする思想が説かれる。これが後期水戸学である。代表的思想家に藤田幽谷、会沢正志斎、藤田東湖らがいる。
- (2) 「水戸学の特質」(『日本思想大系 水戸学』解説論文、岩波書店、一九七三年)。「国家主義の祖型としての徂徠」(『日本の名著 荻生徂徠』解説論文、中央公論社、一九七四年)。
- (3) なお研究史を整理したものとして、本郷隆盛「藤田幽谷「正名論」の歴史的位置―水戸学研究の現在―」(衣笠安喜編『近世思想史研究の現在』所収、思文閣出版、一九九五年)。
- (4) 「幕藩制の動揺と国体イデオロギーの形成―後期水戸

学を中心に―」(歴史学研究会編『民族と国家』所収、青木書店、一九七九年)。

(5) 「後期水戸学の人々」(相良亨ほか編『江戸の思想家たち』下所収、研究社出版、一九七九年)。

(6) 『近世教育思想史の研究―日本における「公教育」思想の源流―』(思文閣出版、一九九〇年)。

(7) 拙稿「叫ばれる「正名」―統一的国家イデオロギーの成立―」(『歴史』一〇八輯、二〇〇七年)。

(8) 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)。浅野裕一「古代中国の言語哲学」(岩波書店、二〇〇三年)など。

(9) 「正名」という語が直接その書名にあるものは、菱川秦嶺『正名緒言』(一七八八年)、猪飼敬所『操觚正名』(一七九五年)である。つづいて「正名」をその思想的主題としたものや、もしくは「正名」思想が随所に原理的に表されている書として、中井竹山『逸史』(一七七〇年から約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)、尾藤二洲『称谓私言』(一七九九年)などがある。それから遅れて成立した頼山陽『日本外史』(一八二七年)も正名論の隆盛を承けて成立したものである。

(10) 示唆を与える研究として、山本博文「徳川王権の成立と東アジア世界」(水林彪ほか編『王権のコスモロジー』所収、弘文堂、一九九八年)。

(11) 原漢文。寛政三・一七九一年成立。『日本思想大系水戸学』（岩波書店、一九七三年）、一三頁。日本思想大系からの引用については、特に不備がない限り、同書の書き下し文に随う。以下同じ。

(12) 同前、一三―一四頁。

(13) 同前、一三頁。

(14) 原漢文。天保十三・一八四二年成立。同前、二八九―二九〇頁。

(15) 同前、二六〇―二六一頁。

(16) 同前、二六六頁。

(17) なお後期水戸学の区部論として、栗原茂幸「藤田東湖の政治思想」（『東京都立大学法学会雑誌』二〇―一、一九七九年）がある。栗原氏は国体観を題材として、幽谷を前期水戸学の総括者、東湖を後期水戸学の確立者として見なしているが、思想内容に対して前期的であるか後期的であるかという区分は、論者自身の指標に基づいてまちまちであり、生産的な結果を導いてきたとは言いがたい。私はこういう区分論には立ち入らない。栗原氏の論文で注目すべきは、幽谷と正志斎・東湖との間で径庭があることを示唆していることにある。しかし、氏の議論では十分にその径庭が論じられてはいない。

(18) 原漢文。弘化四・一八四七年起稿。なお『下学邇言』の引用は、会沢善発行刊本（一八九二年）による。引用部

分は、一丁裏。

(19) 後世は大道行はれずして所謂教は儒者の私業と為り、終身業とする所は、訓話を治め、心性を論ずるに過ぎず。徒に道を議論の上に講じて、事業を度外に置く。近世のときは、乳臭児と雖も、猶ほ且つ伝注を弁析し性命を談説す。是を以て議論愈多く実用愈疎し。（『下学邇言』論学第二、同前、一三三丁裏）

(20) 今の学者、一家の言を守り、其の己に異なる者に於いては、則ち弁争断断如なり。自ら小なる者と謂ふべし。（原漢文、「木村子虚に答ふ」、一七八九年成立、菊池謙二郎編『幽谷全集』、一三九頁、吉田彌平刊、一九三五年）

(21) これを要するに漢儒は訓話に長じて道理に短に、宋儒は性命に精しくて事業に疎に、おのおの門戸を立てて、党同伐異し、その註釈・語録の、互に相排撃するに及ぶものは、紛紛擾擾として、指も屈するに勝へず。遂に学者をして茫乎として適従するところを知らざらしむ。後の、書を読み学を講ぜんと欲する者は、噫、また難し。（『弘道館記述義』巻上、『日本思想大系 水戸学』、三三三頁）

(22) 寛政朱子学と後期水戸学の関係性を論じた研究に、前掲辻本氏の研究のほか、梅澤秀夫氏の研究があるが（「称谓と正名」、尾藤正英先生還暦記念会編『日本近世史論叢』下巻所収、吉川弘文館、一九八四年）、両氏とも正志斎以降での思想的転回を見落としている。

(23) 『明治維新』(岩波書店、一九五一年)。

(24) 『日本政治思想史研究』第二章「近世政治思想史における「自然」と「作為」」(東京大学出版会、一九五二年)、三〇三〜三〇四頁。なお第二章の初出は『国家学会雑誌』五五―七・九・一二および五六―八(一九四一〜一九四二年)。

(25) 朱子学に自然法的性格を措定する丸山の視角の欠陥については、溝口雄三編『中国という視座』(溝口担当執筆、第一章「中国近世の思想世界」、平凡社、一九九五年)。

(26) 桂島宣弘「国学と後期水戸学―後期水戸学の思想的考察に向けて―」(『日ノ本学園短期大学研究紀要』一四号、一九八六年。のち『増補版 幕末民衆思想の研究―幕末国学と民衆宗教―』に収録、文理閣、二〇〇五年)は、正志斎の自然秩序観について分析しているが、十八世紀末の正名論からの転回、換言すれば言語的作為の否定として「自然」観が形成されていくことには触れられていない。

(27) 天保四・一八三三年成立。高須芳次郎編『水戸学大系 会沢正志斎集』(井田書店、一九四一年)、三五四頁。なお『迪彝篇』については、東北大学付属図書館狩野文庫所蔵の時雍館版本(天保十三年序)により校訂を行った。

(28) 天保十三・一八四二年迄に成立。『日本思想大系 水戸学』、一四二頁。

(29) 原漢文。文政八・一八二五年成立。同前、五二頁。

(30) 同前、二三八頁。

(31) 明和八・一七七一年成立。『本居宣長全集』第九卷(筑摩書房、一九六八年)、五〇頁。

(32) 『水戸学大系 会沢正志斎集』、三三〇〜三三一頁。

(33) 橋川文三氏は、徂徠学が先王による「道」の作為を重視したのと同様に、後期水戸学は日本の皇祖神による「道」の作為を重視すると論じているが、「水戸学の源流と成立」(日本の名著 藤田東湖』解説論文、中央公論社、一九七四年)、正志斎において徂徠の作為説は徹底して批判されていることを全く考慮していない。近年、J・ヴィクター・コシユマン氏は、後期水戸学の言説の性格が、自然なる「道」の秩序を自然ならざる言語的作為によつて実現しようとする逆説的性格にあると論じているが(『水戸イデオロギー』(田尻祐一郎、梅森直之訳、ベリかん社、一九九八年)、正志斎が言語的作為を否定したことの意味を看過している)。

(34) 安政五・一八五八年成立。『日本儒林叢書』第四卷(復刻版、鳳出版、一九七一年)、五〇頁。

(35) 会沢善発行刊本、二丁裏。

(36) 同前、六丁裏。

(37) 原漢文。『日本思想大系 荻生徂徠』(岩波書店、一九七三年)、二八〜二九頁。

(38) 前掲「国家主義の祖型としての徂徠」。

(39) 「徂徠学の再構成」(『思想』七六六号、一九八八年)、「徳川思想史における天と鬼神―前半期儒学を中心に―」(溝口雄三ほか編『アジアから考える 第七巻 世界像の形成』所収、東京大学出版会、一九九四年)。

(40) 荻生徂徠は豪邁の資を以て、大いに古学を唱へ後儒を排撃し、礼楽・刑政の義を論じ、有用の学を講ず。而して時務を論じ用兵を説くがときは、甚だ痛快と為す。然れども道を以て先王の造る所と為し、典礼の天叙・天秩に出て、治教の心術躬行に本づくを知らず。(『下学邇言』論学第二、会沢善発行刊本、二二丁表)

(41) 前掲の辻本氏の研究が最も精緻である。なお澤井啓一「会沢正志斎の祭政一致論」(『フィロソフィア』六五号、一九七七年)は、儒教の配祀思想、天命思想の影響と変奏を論じている。

(42) 『日本思想大系 水戸学』、五五―五六頁。

(43) 会沢善発行刊本、一七丁表裏。

(44) 近世日本思想における活物観を論じた研究として黒住真氏の研究が挙げられる(『近世日本社会と儒教』、ペリカン社、二〇〇三年)。「複数性の日本思想」、同前、二〇〇六年。氏の研究視角からは教えられる所が多いが、仁斎・徂徠を中心として活物観を論じており、正志斎における活物観には触れられていない。

(45) 会沢善発行刊本、八丁裏。

(46) 正志斎は「氣」を説くが「理」は説かない。それは次のような聖人観にも見られる。

聖賢の人を言ふや、人道のみ。其の天を言ふや、天道のみ。未だ嘗て専ら其の形態に就き、徒に其の理を説かざるなり。(『下学邇言』論道第一、同前、八丁表)

(47) 伊藤氏は古学を唱へ天地を以て活物と為す。其の言は仁を以て旨と為し、拡充・培殖・火然・泉達を義を發明す。其の親愛の徳に帰し、内より外に及び、發生長養・活動進往するは、実に陽を先にし陰を後にするの義を得たりと為す。夫れ日域は生氣の發する所、太陽の出づる所。故に二氏(貝原益軒と伊藤仁斎―注)の学を論ずるがときは、亦た聖人の陽を貴ぶの意を得、以て東方發生の氣に応ず。蓋し亦た天地の氣、之れをして然らしむる有るか。(『下学邇言』論学第二、同前、二四丁裏)

(48) 『日本思想大系 水戸学』、七〇頁。

(49) 同前、一四三―一四四頁。

(50) 同前、一四四頁。

(51) 今、虜は犬羊の性にして、与には長短を較ぶるに足らずといへども、しかもその俗は残忍にして、日に干戈を尋ぎ、勢その民を愚弱にして、以て自から国を立つるを得ず。故に闔国皆籍して兵となすべく、また役を海外の諸蛮に徴すれば、未だ侮りて以て寡となすべからざるなり。各国、戦争し、民は兵に習へば、未だ侮りて以て弱となすべから

ざるなり。妖教を用ゐてその民を誘ひ、民心皆一なれば、以て戦ふに足る。(『新論』国体中、同前、七七頁)

(52) 近年、子安宣邦氏は、正志斎における祭祀を国家祭祀の文脈から捉え直し、その特質を死後の安心論・救済論的課題へ国家経論の立場から答えていることに求めている(「天祖」概念の再構築―『新論』と危機の政治神学・その一―、『現代思想』三二―一〇、二〇〇三年)。「祭祀の国家の理念―『新論』と危機の政治神学・その二―」、現代思想』三一―一一、二〇〇三年。のち『国家と祭祀―国家神道の現在―』に収録、青土社、二〇〇四年)。しかし正志斎が主眼としているのは、天皇を頂点とした祭祀体系によって、「活物」たる人心に一定の方向性を与え、「忠」「孝」などの国家的統合のために必要な「実徳」を自発的に引き起こさせることにあり、死後観の問題も、「冥福陰禍」を教理とするキリスト教への対抗意識から述べられた派生的な問題に過ぎない。この点において死後の安心論・救済論的課題を第一義とした平田篤胤とは峻別されるべきだと私は考える。

(53) 拙稿「新井白石の国家構想―国王復号・武家勲階制の検討を通じて―」(『日本思想史学』三四号、ベリかん社、二〇〇二年)。

(54) 吉田俊純氏は、正志斎の思想が徂徠学を読み替えることによって成立すると述べ、宣長学の影響を考えないので

あるが(『水戸学と明治維新』、吉川弘文館、二〇〇三年)、本稿で明らかとなったように、「自然」概念形成には宣長学の影響が、活物的人心観形成には仁斎学の影響が、それぞれ看取できるのである。

(55) 東湖の主著『弘道館記述義』における「道」の観念は、正志斎の『読直毘靈』などに見られる議論を引き継いだものと考えてよい。なお『弘道館記述義』の、「後の古を談ずる者」(『日本思想大系 水戸学』、二六一頁)、「後の古を言ふ者」(二六二頁)、「近世、古学を唱ふる者」(三二八、三三三頁)という批判対象者は宣長を指し、より批判の矛先を強めて水戸学における「自然」と国学の「自然」との差異化を図っている。

(56) 夫れ天朝、神道を執りて以て国体を立て、神命を奉じて民政を行ひ、神心に本づきて以て教化を宣ぶ。(中略)在上の君子、有志の士、其れ何ぞ古昔は以て大道を明かにし、明神を敬し淫祀を黜け、以て民心の帰仰を一にし、以て億兆の向背を憲定せざるを得んや。(『道の大原』、『水戸学大系 立原翠軒・豊田天功』、一九一頁)

(57) 「近代天皇制イデオロギーの思想過程―徳川思想及び平田篤胤像の転回を中心に―」(安丸良夫ほか編『岩波講座 天皇と王権を考える』四所収、岩波書店、二〇〇二年。前掲『増補改訂版 幕末民衆思想の研究』に収録)。

(東北大学助教)

