

「華夷」思想の解体と国学的「自己」像の生成

1 徳川日本の「自 - 他」認識の諸相

徳川日本における「日本」像 = 「自己」像（「自 - 他」認識）の転回過程を捉えるためには、最初に日本における「華夷」思想の諸相について、三つの範疇に整理しておくことが有効であると思われる(1)。一つは、「明（清）中華主義」に基づく「自己」像である。いうまでもなく、「理」や「天」の彼我の普遍性の宣揚と、同時に「中華」としての「中国」像、「東夷」としての「日本」像が、この思想の要点である。一七世紀（特に前半）の儒者の思想はほぼこの類型に相当するが、日本における儒者とは、何よりもそのような＜外部性の精神＞(2)の保持者として存在しているものであったことを想起すれば、無論近世を通じての儒者の最も基本的な思想であったといえる。藤原惺窩（一五六一～一六一九）が「理のあること、天の覆ばざるなきが如く、地の載せざるなきに似たり。この邦もまた然り。朝鮮もまた然り。安南もまた然り。中国もまた然り」と「理」の普遍性を述べ、同時に「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」（『羅山先生文集』巻三二(3)）と述べたと伝えられていることはよく知られているが、雨森芳洲（一六八八～一七五五）が「世の中はあひもちなりと、いやしきことわざにいへる、まことに道にかなへることばなるべし。みやこありても、あなかなければ、其国たちがたきがごとく、中国ありても、夷狄なければ生育の道あまねからず」（『たはれぐさ』巻一）と「華夷」の相対性を述べ、同時に「若シ深く事理ヲ知ラント欲セバ、必ス須ク言語風俗唐ヲ識リ、韓ヲ認ルコトヲ要スベシ」（『橘窓茶話』巻上）と「唐・韓」に「事理」を求めたこと(4)、さらに幕末に佐藤一斎（一七七二～一八五九）が「茫茫たる宇宙、此の道只一貫す。人より之を視れば、中国有り、夷狄あり。天より之を視れば、中国無く、夷狄なし」（『言志録』(5)）と、共通の「天」の下での「華夷」について言及していることなどがここで想起されるが、この思想類型について注目すべきは、次の点であろう。すなわち、荻生徂徠（一六六六～一七二八）の「春秋、夷狄の国、侯甸の間に錯処す。これ地を以てせざるなり。姫姓・姜姓の戎あり。これ種類を以てせざるなり。けだし諸侯の、礼楽に閑はざる者を謂ふのみ。夷、夏に進めば則ちこれを夏にし、夏、夷に退けば則ちこれを夷にすること、以て見るべし」（『護園二筆』(6)）という言説や、芳洲の「国のたふときと、いやしきとは、君子小人の多きとすくなきと、風俗のよしあしとにこそよるべき」（『たはれぐさ』巻一(7)）という言説に典型的に見られるような、「礼楽」「風俗」=「文化」の「華夷」を貫く相対主義がこれらの思想の根底にあったことである。換言するならば、「天」の下での共通の「文化」を前提とした相対的「自 - 他」認識の枠組みとして、これらの思想は存在しており、そこには「地」や「種類」による固定的かつ不換的な「華夷」という意識は基本的には存在していなかったといわなければならない(8)。つまり、「明（清）中華主義」的な「自 - 他」認識とは、

殊に「夷」たる「日本」の儒者にとっては、「地」や「種類」によらない、＜外部性の精神＞を要請した認識であったといえよう。

第二の類型は、恐らく明清交代＝「華夷変態」（一六一二年後金建国、一六四四年明滅亡、一六六二年清による統一）によって生まれてきた思想であり、一七世紀後半から一八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(9)。いうまでもなく、代表的には、山鹿素行（一六二二～一六八五）・熊沢蕃山（一六一九～一六九一）・山崎闇斎（一六一八～一六八二）・浅見敬斎（一六五二～一七一）などの言説を挙げることができる。よく知られている史料であるが、以下に掲げておく。

四海の間、唯本朝と外朝とのみ共に天地の精秀を得、神聖其機を一にす。而して外朝も亦未だ本朝の秀真に如かざるなり。凡そ外朝は其封疆太だ広く、四夷に連続し、封域の要なし。故に藩屏屯戍甚だ多く、其の約を守るを得ず。失これ一なり。近く四夷に迫る。故に長城要塞の固、世世人民を勞す。失これ二なり。守戍の徒、或は狄に通じ難を構へ、或は狄に奔りて其の情を泄す。失これ三なり。匈奴・契丹・北虜其罽を窺ひ易く、数々以て却奪す。其の失四なり。終に其国を削り、其の姓を易へ、而して天下衽を左にす。大失其の五なり。況んや河海の遠くして魚蝦の美、運転の利給ざるをや（中略）況んや朝鮮の爾たるをや。独り本朝は天の正道に中し、地の中国を得、南面の位を正し、北陰の陰に背き、上西下東、前は数洲を擁して而して河海を利し、後は絶峭に拠つて面して大洋を望み、每州悉く運漕の用あり。故に四海の広きも猶ほ一家の約の如し。万国の化育、天地の正位に同じうし、竟に長城の勞なく、戎狄の膺なし（山鹿素行『中朝事實』中国章(10)）。

中夏は天地の中国にして四海の中にあり。南に六の国あり、西に七の国あり、北に八の国あり、東に九の国あり。是を四海といふ。南を蛮と云、虫にかたどれり。西を戎と云、いぬをかたどれり。北を狄と云、けものにかたどれり。東を夷と云、人にかたどれり。四海のうちにてすぐれたり。九夷の内にて朝鮮・琉球・日本をすぐれたりとす。三国の内にては又日本をすぐれたりとす。然ば、中夏の外、四海の内には、日本に及べき国なし。是天照皇・神武帝の御徳によれり。大荒の時、日本の地生の人ハ禽獸に近し。しかる所に、天照皇の神聖の徳を以て、此国の人ハ靈質によりて教をなし給ひてより、初て人道明かなり。天照皇は地生にをはしまさず。神武帝、其子孫にして天統をつぎ給へり（中略）他の国にはなき例なれ共、日本にては必然の理也（熊沢蕃山『集義和書』卷八(11)）。中国の名、各国自ら言えば、則ち我は中にして、四外は夷なり（山崎闇斎『文会筆録』八二(12)）。

夫天地ノ外ヲツミ、地往トシテ天ヲイタカザル所ナシ。然レバ各其土地風俗ノカギル処、其地ナリナリニ天ヲイタケバ、各一分ノ天下ニテ、タガイニ尊卑貴賤ノキライナシ。（中略）中国夷狄ノ名、ソレトモニ唐ヨリ付タル名也。其名ヲ以テ吾国ニ称スレバ、ソレトモニ唐ノマネナリ。タゞ吾国ヲ内トシ、

異国ヲ外ニシ、内外賓主ノ弁明カナレバ、吾国トヨビ異国ト云ヘバ、何方ニテモ皆筋目タガハズ（浅見綱齋『中国弁』（13））。

これらは、いずれも先行する思想が明末思想の影響下にあったことを批判し(14)、それと並んで「明（清）中華主義」から脱却しての、「日本的内部」の「文化的」優位性を主張しようとした発言と捉えられる。ただし、蕃山は、上に見るようにあくまで「九夷」の中での「日本」の優位性を述べるに止まり、「防衛」「安民」「易姓革命」などの点で「中国」よりも「日本」が優位であるとした素行も、同時に「本朝の人物殆ど中華に幾し。その風俗淳朴にしてなほ聖人の化あり」（『山鹿語類』巻第三三(15)）としているように、「中華（夏）」を軸とする視点を失っていない。この意味では、「日本型華夷思想」は、最初に述べた「明（清）中華主義」を基底にした思想であるといえる。綱齋も上に見るように「夫天地ノ外ヲツゞミ、地往トシテ天ヲイタゞカザル所ナシ。然レバ各其土地風俗

ノカギル処、（中略）各一分ノ天下ニテ、タガイニ尊卑貴賤ノキライナシ」と述べている。

しかしながら、素行が「天地の間、人物の生ずる所太だ多し。只中国は天氣和し地脈調ひて人物の精秀四夷に異なり。故に聖人君子世に興り仁義忠孝の説行なはる。これ自然の勢なり」（同前(16)）と述べ、また佐藤直方のように「日本型華夷思想」自体には反発しつつも「根本、中国夷狄ト定リタルハ地形ヲ以テ云、風俗善悪デ云ハヌナリ」（『中国論集』（17)）と述べているように、「自然」や「地形」によって「華夷」思想が捉えられ、あるいは綱齋などの闇齋門による先験的「内」「外」論による「華夷」論が登場し（「日本的内部」の発見(18)）、したがって文化的可変性が失われつつある点に、この「日本型華夷思想」の重要な特質を見て取ることができると思われる（同時に、この「日本型華夷思想」の登場とともに、湯武放伐論をめぐる「孟子問題」が浮上してくることとなる(19)）。

第三の類型は、特に谷秦山（一六六三～一七一八）(20)などを濫觴とし、一八世紀中葉以降の垂加神道思想に顕著になってくる「日本中華主義」である。ここでは秦山の発言を挙げて、簡単にその特質を見てみたい。

天地ノ正統ハ則君臣ノ正統、君臣ノ正統ハ即天地ノ正統也。本朝ハ君臣ノ正統正シケレハ天地ノ正統正シ。西土ハ君臣ノ正統立タス、故ニ天地ハアリナカラ正統ハ立ス。（中略）当年西土ハ清ノ康熙三十九年庚辰也。是ハ堯舜ノ末ニテヤ湯武ノ末ニテヤ我不承候ハ北狄 狼ノ末孫ト承候（『秦山先生手簡巻上』「浅見綱齋宛書簡」（21））。

我が国を夷といふ説。俗間の儒我が日本を東夷といふ。今按ずるに非なり。孔子春秋にもろこしを中国とし、もろこしの政のとゞかぬ国を夷狄とあしらひたまへり。是れ万世の教なり。我が国を内とし人の国を外とすること天理の自然なり。然るに俗儒是をあしく心得、唐は中国其の外の国は皆夷狄と覚えたり。

よく春秋をよむ人はかくのごとくならず。我が本国を中国とし、我が国の政化のとゞのはめくにを夷と心得べきなり。是によりて日本記には我が日本を中国とし、三韓をば夷とも西羌とも筆し、外国の人に対して我が使を皇華の使といひ、我が人を王人と書けり。然して外国の事をば諸蕃といひ、別してもろこしの事をいふには唐土の君、周の成王とかきたまひ、書通の時は日出処天子致書日没処天子となされたり。是よく春秋の胸をしりたまへりといふべし。もし世儒のごとく我が国を東夷もろこしを中国と覚え、もろこしへしたがふを帰明投化などこゝろえば、異日不幸に文永弘安の変あらば、大義をとり失ひ、我が国の弱みをしいだすべきもはかりがたし。危い哉。我が国の人あつく日本書紀を信じ、他人の為にあざむかる事なかれ(『俗説贅弁』(22))。

以上の中で、「我が国を内とし人の国を外とすること天理の自然」と述べている点や、「天地ノ正統八則君臣ノ正統」と述べて「天地ノ正統」を「君臣ノ正統」に置き換え、かくて実質的に「君臣ノ正統」で「天地ノ正統」を捉えている点には闇齋門の傾向と同様の主張が認められる(23)。だが、周知のようにこの秦山の発言を引き出したのは、「天地ノ道八日本ノ唐ノト茶碗薬罐ノ様ニクラヘ物ニテ八無之候」と述べた綱齋の秦山宛書簡であり(『秦山先生手簡巻上』「浅見綱齋宛書簡」(24))、「天地ノ道」という普遍性を対置した綱齋に秦山は激しく反発し、これが「神儒争論書」として編纂されている点には、やはり綱齋らの「日本型華夷思想」との一定の相違を認めなければならないだろう。そのことを考える上で注目されるのは、秦山が上の史料において「西土」批判を前面に押し出し、さらに別の箇所では「扨て又夷狄は狂事古より今迄絶えず、中国とは申され候共、匈奴韃靼の代官の如く、剩へ毎々左衽に及び候」と述べている点である(『手簡集上』(25))。つまり、秦山は「清=夷狄」論を前面に出し、このことから中国史全般の批判に至っているのである。ちなみに、綱齋は「日本」を「中華」、「唐」を「夷狄」とすることには反対している(『靖献遺言講義』では、「清=夷狄」的主張が行われていたが、それは『中国弁』で修正されており、一定の動揺があったことは想定される(26))。以上から、「日本中華主義」とは、「日本型華夷思想」とは異なって一段と「中国=夷狄」論に接近してこれを批判し、その上で「日本=中華」を主張する言説と捉えられると思う(谷秦山以外にも、跡部良顕[一六五九~一七二九]、伴部安崇[一六六七~一七四〇]、若林強齋[一六七九~一七三二]などにも、この「日本中華主義」的思想が認められるが、後考を期したい(27))。

しかしながら、その秦山も「程朱の書を捨て候て一方ばかり左様仕るにては御座無候」と述べている闇齋門の儒者であったことも軽視されてはならない(28)。要するに儒教的「華夷」思想を前提とした同じ範疇の言説として「日本中華主義」の言説も存在していたといえよう(29)。だが、一八世紀になると、「日本中華主義」は、徂徠学との対抗を恐らくは主要な要因として、新たな論理的転回を遂げていく。以下、この問題を、太宰春台(一六八〇~一七四七)の『弁道書』の波紋を中心に検討してみたい。

2 太宰春台『弁道書』の波紋

『弁道書』が刊行されたのは、享保二〇（一七三五）年のことであった。この書は、直接には『旧事大成経』信奉者であった沼田藩主黒田直邦への諫言を目的としたものといわれているが(30)、ここで注目したいのは、春台の意図を超えて、この書をめぐる論争は幕末まで継続し、その間に数々の「日本型華夷思想」や「日本中華主義」的言説が生み出され、さらにはやがて賀茂真淵（一六九七～一七六九）を先駆とする国学的「自己像」が生成されていく一種の「起爆剤」の役割を担うこととなったことである。

むろん、『弁道書』(31)自体は仏教批判にも多くが割かれており、何よりも「儒者の道は二帝三王の道にて候。二帝三王は皆古の聖天子なる故に、其道を総じて先王の道と申候」と述べられているような徂徠門からする「先王の道」の称揚（「道ヲ弁スルノ書」）が目的であった（ただし、「儒者の道は聖人の道にて候。聖人の道は聖人の開きたまへる道にて候得共、天地自然の道かくあらで叶はぬこと知しめして、かく定置たまひし故に、是すなはち天地の道にて、聖人少も私意を加へたまふことは無く候」とあるような「天地の道」＝「聖人の道」論には、徂徠とは異なった春台独自の特色が看取されるのはいうまでもない）。

だが、冒頭部から目を引くのは、「凡今の人神道を我国の道と思ひ、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在之候」「今の世に神道と申候は、佛法に儒者の道を加入して建立したる物にて候」「今の世には巫祝の道を神道の道と心得候て、王公大人より士農工商に至るまで是を好み学ぶ者多く候は、大なる誤にて、以の外の僻事と存候」「日本には元来道といふこと無く候。近き頃神道を説く者いかめしく、我国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」とあるような、「神道」＝「我国の道」批判であり、したがってこの書に対する反論もこの点をめぐって展開されていくこととなった。ここで、この書に関わる主な反駁書を掲げておこなうならば、真淵『国意考』（明和二〔一七六五〕年か明和六年稿）以前では、鳥羽義著『辨辯道書』（元文元〔一七三六〕年刊行）、佐々木高成『辯辯道書』（同年刊行）、度会常彰『神道明辨』（元文二〔一七三七〕年稿、翌年刊行）、松下謙水『辯太宰氏辨道書』（元文二年刊行）、多田義俊「辨道書之事」（『蓴菜草紙』寛保三〔一七四三〕年自序）などが知られているが、以後では深河猷栄『正道論』（安永五〔一七七六〕年自序）が『弁道書』の反駁書として著され、さらに『国意考』をめぐっての野村公臺『読國意考』（天明元〔一七八一〕年）、海量『答読國意考書』（同上）、橋本稻彦『辨読國意考』（文化三〔一八〇六〕年）や直毘靈論争（『直毘靈』『末賀能比連』『くず花』『駁戎慨言』『衝口発』『鉗狂人』『級長戸風』など）、さらに平田篤胤『呵妄書』（享和三〔一八〇三〕年）、沼田順義『國意考辨妄』（天保四〔一八三三〕年）、久保季茲『國意考辨贅言』（安政頃執筆）なども、『弁道書』以後の論争を強く意識したものであったことを考えると、『弁道書』の波紋は幕末にまで及んでいたといわなければならない(32)。

ところで、この論争で注目しなければならないのは、(垂加派)朱子学対徂徠学派、あるいは国学対徂徠学派いう<学派对立>ではなく、まさにこの論争自体の過程で、朱子学的「自他」認識の中に、先に類型化しておいた「日本中華主義」が新たな論理によって位置を占めることになったことであり、さらにその「日本中華主義」を揚棄して国学的「自他」認識が登場していったことである。この節では、前者の問題について、すなわち、垂加派の佐々木高成(生没年未詳)と、伊勢外宮の神官であった度会常彰(一六七五～一七五二)、上総飽富神社神官深河猷栄(一六九五～一七六八)(33)の説くところの検討を通じて、『弁道書』の波紋の中で、どのような新たな論理で「日本中華主義」が宣揚されていったのかについて、その構造を窺っておきたい。

高成が『辯辯道書』(34)で行っている『弁道書』に対する反駁には、なるほど朱子学的言説からするものとおぼしき言説が散見される。

辯道者等が古学は、古学に非ずして固学なるべし。真正の古学と云ふものは程朱の学なり、孔孟程朱其揆一なり。

朱子は(中略)大賢。此義談ずべき事多端なれども、我道に與からざることなれば奚に略す。

吾国の教、天地自然の道あり、自然の教あり、自然の神性あり。

儒教も中庸の誠命の章は、神道に妙契す、程子誠在らざれば物無しと云る古今の格言なり。(中略)子性善養気四端を説けるは、前聖未発にして、其功天地と共に尽きず。

だが、こうした朱子学「擁護」の言説、「天地自然の道」という言説は、決して「自-他」を貫く「天地自然」の普遍性の宣揚として主張されているのではない。むしろ逆である。「吾国の教」たる神代巻、「我国上古の神人」の「教」こそが、「自然の教」「自然の神性」にかなったものであり、「曲学者が称美する中華は、天地建といへども人道立たず。(中略)異邦は天地開闢より纔か十人余の聖人世に出で、孝弟忠信人倫の道を教ふといへども、有名無実にして其道行はれず、秦漢の世より今清の世に至るまで、治乱興廢の実歴史を以て見れば、掌を指すが如し、曲学者が云へるとは裏表にて、吾国は開闢より人倫の道立つ」「異國は天立地立と云へども、人倫の道立たず、子として父を殺し、父を追出し、臣として君を殺し、天下を奪ひ國をぬすむ」と述べられているように、「秦漢の世より今清の世に至るまで」「異邦」では行われず、「吾国」でこそ顕現されているものなのである。同様に、「西土は、風氣偏濁陰陽過不及の下國なれば、開闢に限らず後々迄も禽獸同然の國(中略)吾邦は、神明降居の本國故、風土潔く、陰陽中和の國也」「神国に生れ、神国に養ひを受け神国の教を得て、今日を立てながら、それに神恩を思はずして、吾国に道あり教あることも辨へず」「西土を中華と云ふは、あちらこちらの取ちがへなり」と述べられており、先に述べた「日本中華主義」的主張が行われていくこととなるが、ここで重要なことは、朱子学的「天地自然の道」が「吾国の教」として、徂徠学的

「聖人の教」 = 「禽獸同然の國」「陰陽偏濁の下國」であるが故の「教」、に對置されていることである。

弁道書異邦は人も虫の湧くが如くにはひて、貴賤上下夫婦兄弟の礼なく、父子淫を犯し、兄弟夫婦となる、それを聖人教へて五倫の道を行はしむと、異邦人は陰陽偏濁の下國なれば、左様もあるべし。

すなわち、ここでの朱子学的「自然」は、徂徠学的「明（清）中華主義の教」に対する「日本中華主義」を「證」するために持ち出されていることが重要な点である。したがってそれは、無論、林羅山（一五八三～一六五七）などの神儒一致論でしばしば見られたような朱子学的理気の言説 = 主知主義的普遍的言説(35)として提出されたものではなく、先験的・不可知的な「自然」「天人妙合の理」として語られていくこととなる。

万国皆吾国の余光を得て建つ御徳を以て見れば、宇宙の間に幾億萬の國有りとも、日神の御徳に比べていふべきものなし。其實を見んと欲せば、造化の日を見て知るべし。一年にしては春秋秋冬の変化、寒暑往来生長収蔵、一日にしては昼夜十二時の明暗、万物日徳に依て其所を得、然れば西域の仏は論ずるにも足らず、震旦の孔子の大聖といへども及ばざる所（後略）。

この点は、度会常彰『神道明辨』(36)においても同様である。確かに常彰の主張の全般的傾向には、「彼の方の人の若き或は然らん、此の方の人にして、而して曷ぞ此の言を吐くや」「素より華夷定名無く、其の國よりして而して言へば、則ち何れの國か以て中國と為す可からざらんや」「君子の学、先ず名を正す、其の此の國を内にし、彼の國を外にし、（中略）学者日本の地に生れ、日本の泉を啜り、日本の粟を食み、内外を弁ぜず、親疎を分たず、此の國を言へば、則ち美を蔽して而して悪を露し、動すれば東夷と呼び、彼の國を言へば、則ち悪を隠して而して善を揚げ、稱して中華と曰ひ、中国と曰ひ、中原と曰ひ、中土と曰ふ、是れ通病なり。何ぞ吾が親を敬せずして、而して他人を敬するや」「人生由る所の道、万方渝ふ可からずと雖も、陰陽の正偏、運氣の剛柔、水土の差異に由って、而して彼は彼が物宜有り、此れは此れの物宜有り」という点に明らかなように、「日本中華主義」よりも「日本型華夷思想」、網齋等の闇齋門の主張と似たある種の相對主義が認められる。しかしながら、ここでも春台の「聖人作為の教」に関しては、以下のように批判されていることが注目されるだろう。

夫れ一物生ずる、年を積んで漸く文なるは、則ち自然の理なり、鴻荒草昧、今を距ること たり、假令聖教を学ばずとも、今に於て、豈に自ら人文開け、典章隆なるに至らざらんや。（中略）然るに自ら孝悌忠信の者有るは何ぞや、是れ維れ人の固有する所にして、而して誠に水潤し火熏す如し。天の賦する所、

人の稟くる所、神国の人民、豈に初より此の性無からんや。

ここでは、先の高成と同様、「自然の理」「天の賦する所」によって、「聖教を学ばずとも」、「日本」は「神国」と述べてられている論法になっているのは明らかだろう。

だが、これらの論理構造は、いかに「自然」「自然の理」「天人妙合の理」を以てしても、「我 - 彼」「自 - 他」の「道」（「人文」）の優劣を争うものであったことは間違いない（比較「文化」論）。それ故、いかに偏屈な議論であったとしても、それは未だ＜外部性の精神＞を保持したものの、儒教的「華夷」思想の範疇で捉えられるもの、と評せられるであろう。そして、同時にそこに「日本中華主義」者が、やはり儒者であった所以もあるのである。例えば、「日本中華主義」者の伴部安崇は、「自 - 他」の「道」の優劣を比較した『和漢問答』(37)（一七一〇年奥書）の中で、「中国」を口汚く罵りつつも、「自 - 他」に共有された「道」を論じるが故に、「夫れ天地のうちに何れか親なからん、何れか君なからん、親をいとをしみ君に誠をつくし、萬代の天地と共に限りなく変りなきにあらざれば、誠の忠孝の道、神聖の心にあらず」と述べており、「當世地下の人に儒書を学ぶ者のおほく有は、惺窩藤先生の功也。居敬窮理の正脈を導き給ふは垂加先生也」（『神道野中の清水』一七三三年版行）としていた。また、高成が朱子学的言説によったことは既に述べたとおりであり、「道は一つのみ、其道天地に充滿して、外無く内無し、道有らざる事なし」とする立場は堅持していた。常彰も「聖人の道、孰れか敬従せざらんや、以て学ばずんばあるべからず。（中略）聖人の道を知るときは、則ち神に差はず、聖に畔かず、二つの道並び行はれて、而して相悖らじ」と述べなければならなかった。総じて、「日本中華主義」の言説とは、なるほど「自然」の思弁的普遍性は喪失しつつも、やはり共有された儒学的「道」を前提とした「我 - 彼」「自 - 他」の比較言説であったといえるだろう。

この点は、時代が下がった深河猷栄『正道論』(38)でも同様である。確かに、猷栄には、以下に見るように、比較「文化」論を拒否した言及が見られる。

国異に教異なり。（中略）然るに彼の腐儒等、仁義礼学孝悌などの字に訓のなきを以て、我が皇御国に道なしとおもへるは甚惑ることなり。彼の漢夷の教の文字に、我が皇御国何の入用あらん。訓ありとも用ふるにたらず。我が皇御国にては君臣反覆せず、子孫相続こそ御道なり。（中略）唯我が天皇の御道のみ、天地中の正直道なり。この御道の化四夷までも及ぼさせたまものなり。（中略）彼蛮夷は礼あればこそ、君臣の差別もあり。我が皇御国は天皇たふとければこそ、臣民の教もこれより出づるなり。（中略）彼を中華とせば我が皇御国は蛮夷ならん。我を中華、中国とせば、彼は蛮夷ならん。（中略）何事も皇御国の御威徳を仰ぎ奉るべし。然るに今の世の儒者なるもの、漢夷を中華、中国、聖賢の国と称し、我が皇御国を無礼無道の蛮夷邦として、（中略）豈我が皇御国の御威徳に勝りしの国あらんや。

ここでは、「国異に教異なり」ということを前提に、「教」に関する限りは「我 - 彼」「自 - 他」の比較自体が拒否され、さらに「湯武の凶逆を以て直道とせしは、孔丘もまた我が御道の罪人なり」と孔子が批判されて、無条件に「皇御国の御威徳を仰ぎ奉るべし」と述べられている。明らかに<外部性の精神>を喪失しつつある、新たな段階での「日本中華主義」的言説といえなくもない。しかしながら、注意してみると「漢夷の天は、我が皇御国の天とは別なるにや。若しさもなくば、如是君を弑するの悪人は、天の道に逆ふの罪人ならめ」と「天」の普遍性が肯定的に引かれ、また「假令道は行人あらんに、何の国より行くとも、先ず皇都へのぼらんと思ひ定めて行けば、行道は国々数々ありぬれども、行きあたる所は、始より思ひ定めし皇都へのぼるなり」とあって、儒学も含めた「学問」自体については否定されているわけではない。したがって、比較「文化」論的「日本中華主義」とはやや異なった、より自己充足的な思想が孕胎しつつあることは間違いのないにしても、「是れを以て漢夷等を見れば、禽獸虫魚の父子、夫婦、兄弟、朋友あるの類にて、君臣の道正しからざれば、乱ることまた宜ならずや」と、やはり「人倫」を争う姿勢を崩していないのであって、ここにその「日本中華主義」としての特質がなお鮮明に示されていると考えられよう。

3 「中華主義」の解体 賀茂真淵『国意考』の地平

賀茂真淵晩年の著『国意考』『国意草稿』などが著されたのは、宝暦から明和年間のことであったが(39)、太宰春台『弁道書』に対する反駁もこの書の執筆目的であったといわれている(40)。したがって、「国学者」真淵の『国意考』での主張(あまりによく知られた主張)について、その「国学」的言説の特質をあげつらう前に、先ずわれわれは既述してきた文脈のなかで再検討してみる必要があると思われる。事実、真淵は、鳥羽義著(生没年未詳)や佐々木高成等の『弁道書』に対する反駁に共鳴を示しているのであって、本居宣長宛明和五年一月一七日書簡には、「先年太宰純か辨道書といふ物を一冊出せしを鳥羽義著といふ人悪みて破却しから国の聖人と称せる人を證を挙て皆罵下せし辨道書といふ一冊有之皇朝之大意をよく得たる人と見ゆ」と見える。(41)

先ず冒頭での、堯の「禅譲」批判や武の「放伐」批判は、基本的に既述してきた「日本中華主義」の主張を継承するものであり(この点に関する限り、「日本 = 武威国」論と並んで、それより以前の一七世紀に登場した「日本型華夷思想」の論点を継承するものであって、国学も含めておよそ近世における「日本」讚美の常套句であった観があるといえよう)、以下の「日本」論、「天地の心のまにまに治」まってきた「日本」、「おのづから、国につきたる道のさかえ」る「日本」という主張も、実は既に見てきた高成、常彰の「自然」論と通じる構造を有していると考えられる。

こゝの国は、天地の心のまにまに治めたまひて、さるちひさき理りめきたることのなきまゝ、俄かにげにと覚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、伝へひろめて侍に、いにしへより、あまたの御代、やゝさかえまし給ふを（中略）凡世の中は、あら山・荒野の有か、自ら道の出来るがごとく、こゝも自ら神代の道のひろごりて、おのづから国につきたる道のさかえは、皇いよいよさかえまさんものを（中略）然るを、よく物の心をもしらず、おもてにつきたゞかの道をのみ貴み、天が下治るわざとおもふは、まだしきことなり（42）。

無論、既に指摘されているように、真淵の「おのづから」論、「自然」論には、「万葉的叙情」「祝詞への傾斜」という背景が横たわっており(43)、高成等の＜擬似＞朱子学的「自然」とは明確に区分される地平に立っていたことは、以下に述べる。しかしながら、春台が聖人「作為」説に依って「明（清）中華主義」を主張したことに対して、「自然」「おのづから」を対置する論理構造、あるいはそのことによって「皇統連綿」たる「日本」を対置する論法自体は、既に一八世紀の「日本中華主義」の中で登場してきたものであったことは、やはり強調されてよい。真淵もまた、その論脈の中に存在していたことは、無視しえないことである。

だが、いうまでもなく、真淵には、次に見られるように「日本中華主義」にしばしば見られた「文化」「道」をめぐる「我 - 彼」「自 - 他」の比較からする躊躇は微塵も感じられない。というよりも、その「文化」自体が「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」と述べられて拒絶され、初めて「儒の道こそ、其国をみだすのみ」という裁断が下されることになっている。

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りを解ぬ、べに打聞たるには、いふべきこともならざるべう覚れど、いとちひさく理りたるものなれば、人のとく聞得るにぞ侍る（中略）此儒のことわたりつるほどに成て、天武の御時、大なる乱出来て、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、凡儒は人の心のさがしく成行ば、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、（中略）かへすかえず、儒の道こそ其国をみだすのみ、こゝをさへかくなし侍りぬ(44)。

ちなみに、この「儒の道こそ其国をみだすのみ」という言説は、既に見てきた「日本中華主義」がついに即断しえなかった主張であったといえる。「漢戎の書は、如此邪暴の道、君臣殺伐の凶逆を載せたり」として、真淵と最も似た主張を行っている観のある猷栄が、論語衛靈公篇や季子篇に依って「それ忠孝を去て、何をか学ばん」と述べ、結局は「今の儒者なるもの、口に書をよみて、身に行はざるのみか、上をなみし奉れり」と、その言行不一致に批判を向けることになるのも、「儒」の「教」自体には留保せざるをえなかったからであっ

た(『正道論』(45))。『国意考』における以下のあまりに有名な史料も、「日本中華主義」との対照において解釈されるとき、その性格は一段と鮮明になると思う。

又人を鳥獸にことなりといふは、人の方にて我ほめにいひて、外をあなどるものにて、また唐人のくせなり、四方の国をえびすといやしめて、其言の通らぬがごとし、凡天地の際に生とし生るものは、みな虫ならずや、それが中に、人のみいかで貴く、人のみいかむことあるにや。唐にては、万物の靈とかいひていと人を貴めるを、おのれがおもふに、人は万物のあしきものとかいふべき、いかにとなれば、天地日月のかはらむまゝに、鳥も獸も魚も草木も、古のごとくならざるはなし、是なまじひにしるてふことのありて、おのが用ひ侍るより、たがひの間にさまざまのあしき心の出来て、終に世をもみだしぬ、世の中の生るものを、人のみ貴しとおもふはおるか成こと也、天地の父母の目よりは、人も獸も鳥も虫も同じこと成べし、夫が中に、人ばかりさときはなし(46)。

ここでの「生とし生るものは、みな虫ならずや」「人は万物のあしきものとかいふべき」「人ばかりさときはなし」という主張について、「ニヒリズム」「ペシミズム」的なものと解釈し、「真淵は端的に『犬』や『虫』の境涯に成りさがることを人間に要求しているのであって、この意味での人間の解体自体が真淵の理想であった」とする見方や、「人間の文化的努力の一切を否定する反文明的態度に陥らざるを得ない」という評価があるが(47)、ここでは、こうした「文化」否定という言説が、初めて「日本中華主義」をも解体する衝撃力を有したものであったことが捉えられなければならない。ちなみに、前節で述べたように、自己充足的性格の強い「日本」論を述べていた猷栄ですら、「漢夷等を見れば、禽獸虫魚の父子、夫婦、兄弟、朋友あるの類」として「漢夷 = 禽獸虫魚」論を展開し、まさに真淵と対極の主張を行っていたことが想起される。「文化」の優劣を争う言説は、いかに極端な「日本」讚美論であれ、結局は「日本中華主義」の枠内に、したがって<日本 - 中国> <日本 - 朝鮮>という比較が付き纏う「華夷」思想自体に吸収されていくものであることを、この真淵と猷栄の対照は鮮やかに示しているのである。

そして、この「日本中華主義」論の解体、「華夷」思想自体の解体によって、初めて国学的言説は誕生していくことになる(48)。だが、結論を急ぐ前に、今一度この真淵の主張が実は「自然」をめぐる視点の転換によってもたらされたものであったことを検討しておく必要がある。ここで、真淵の「自然」が、「日本中華主義」者の「自然」とは明確に異なった地平から導出されたものであったことが注目される。すなわち、真淵の周知の五意考での主張、「日本」の「古へ」の「うた」、特に万葉集から導出された「おのづから」という主張が、ここで省みられるべきだろう。

上つ代の人はおもふ心ひたぶるになむありける、こゝろしひたぶるにしあれば、なすわざもすくなく、わさし少なければ、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、ことにあげてうたふ、こをうたとはいふめり、(中略)万葉をくはしく明らむへし、それあきらかになりなは、そのかみの古事記・日本紀のこゝろことはもおもひやられ、それより下なるものは、おのつからしらるへし(『歌意考』広本)。

うたてふ物はかり、上つ代の心ことはをいささかのかけもあらて今も伝はれり、然ればこれを年月に唱ふるにつけてこそ、上つ代の人のおゝろことはもおのつからふかく思ひしらるれ、其ことはを知ときは、その代々のありさまをも今も見ることくしらるへし(『書意考』)。

古の歌もて、古の心・詞をしり、それを推て古への世の有様を知べし、古への有様をしりてより、おしさかのぼらしめて神代のことをもおもふべし(『国意考』(49))。

これらの中で、真淵は「うた」によって「上つ代の人のおゝろ」「ありさま」が知れると述べ、そこから「よるづの人の真心」、「のどにも、あきらにも、さやにも、遠くらにも、おのがじゝ得たるまにまになる物」としての「凡丈夫の手ふり」、すなわち「神皇の道」を知ることができると主張している(『邇飛麻那微』(50))。注目されるのは、かく主張されることで、「うた」によって知られる「古へのこゝろ」から、つまり「文化」比較の言説としてではない構造で、「自己」像が語りだされていく言説構成が採られていることである。確かに、真淵も「我すべら御国の古への道は、天地のまにまに丸く平らか」であり、それは「天地のまにまに」「おのづからある」「丸い」ものであったとし、他方で「天地に背き」「其始人の心もて作れる」「唐国の教」を対比している。そして、それだけ見れば「日本中華主義」論と似た主張であることについては既に述べた。だが、真淵は、この対照を「うた」によって見いだされた「我すべら御国の古への道」、「自然」な「日本」の「古代」という「自己」像から導出されたものごとくに主張していくのである。逆にいうならば、「自然」な「古代」は、こうした「自己」像に不可欠のものとして、真淵によって「発見」されていたということであろう。

ここで想起されるのは、真淵によって、日本書紀ではなく古事記こそが、「うた」と並んで「いにしへ」を伝える「あや」なす「ふみ」として見いだされていったことである(51)。

いにしへのふみの中には、ふることぶみてふこそすめらみ国の事をいひ伝ふるまに書て、やがてこゝのふみのめでたき物なれ(『文意考』広本(52))。

これに対して、「日本紀は本はしか有を、『多の古書をもて奈良朝に撰ぬる時、』からざまに字を植しかば、

古へのよみは失り、今は三つか一つはかりぞ残りぬる、その外は、後人 字を追てよめる物なれば、古言のみに あらず」(『邇飛麻那微』(53))とされている。いうまでもなく、垂加神道派や「日本中華主義」者にとっては、日本書紀こそが「自己」像のより所とされた。それは、既に示唆してきたように、何よりも「教」こそが日本書紀から読み出され、かくて「中国」と比較されてきたからであった。それは、山崎闇斎から伴部安崇等の垂加神道派を初めとする「日本中華主義」に共通した姿勢であったと見てよいだろう。かれらは、日本書紀から「君臣の道」や易姓革命の無かった「武威」の「日本」を読み出し、その「日本」の宣揚に努めてきたのであった。そして、日本書紀による言説とは、こうした「日本中華主義」の性格と不可分のものとしてあったと考えられる(54)。

ところで、真淵の「自己」像・「日本」像は、その結論だけ見るならば、むしろ「日本中華主義」が有していた現実の「日本」の積極的宣揚という主張より後退している観も否めない。この点は、やや意外な感もあるが、「天地のまにまに丸く平らかにして」「直く」、「いつくしみも、いかりも、理りも、さとりも、おのづから有こと、四時の有限りは絶」ることのない「尚武」「質素」な「上代」に託された「自己」像とは、逆に「中国」や「文化」に「汚染」された現実の「日本」を否定的に捉える言説でもあったことを考えると納得がいく。「さるを唐国の道きたりて、人の心わるくなり下れば、(中略)すべらぎのおとろへ玉ふまにまに、伝へこし臣もおとろへり」というのが、真淵の率直な感慨であり、「上に古へを好みて、世のなほからんをおぼす人出来む時は、十年・二十とせを過ずして、世は皆直かるべし(55)」という主張も、現実的には田安宗武(一七一五～一七七―)に若干の期待を寄せていたにしても(56)、リアリティを有したものではなかったといえよう。こうした側面は、「華夷」思想的「自・他」認識が解体された一種の代償と考えるべきものなのかもしれない。

だが、既に本居宣長が、その思想的営為を「自然ノ神道」「自然ノ道」から出発させていた。かれもまた、真淵同様に、「華夷」思想的思考の拒絶の論拠を「自然」にもとめ、やがて「自然」を振り払って、積極的な「日本」論を提出していくことになる(57)。それが、いかに「閉じた自己言及」であったのかは、既に子安宣邦によって明らかにされているとおりであるが(58)、それが可能であったのも、恐らくは真淵による「華夷」論、「中華主義」的言説の解体という前提があったからなのである。

註

(1) この定義づけについては、河宇鳳「朝鮮後期対外認識の推移」『歴史学研究』六七八号(一九九五年一月号)の朝鮮儒学の三類型論から示唆を得ている。従来、外交史における「日本型華夷秩序」という概念の普及に伴って、近世日本における「日本」讃美論の総体を「日本型華夷思想」という概念で捉える傾向があったと思われるが、十七・十八・十九世紀のそれぞれの「日本」讃美論について、思想史的な検討に基づく区分

が必要であることは言うまでもない。本章の一つの眼目もここにある。

(2) 柄谷行人「一つの精神、二つの一九世紀」(『現代思想』一九八七年一二月臨時増刊号)を参照。

(3) 『日本思想大系 藤原惺窩 林羅山』(岩波書店、一九七五年)。一九八、二〇二頁。

(4) 『日本随筆大成』第二期七巻(吉川弘文館、一九九四年)。三七五頁。原漢文。

(5) 『日本思想大系46大塩中斎 佐藤一斎』(岩波書店、一九八〇年)。三一頁。

(6) 『荻生徂徠全集』一七巻(みすず書房、一九七六年)六〇六頁。

(7) 前掲『日本随筆大成』第二期一三巻、一九〇頁。

(8) このような「華夷」思想の捉え方については、塚本学「江戸時代における『夷』観念について」(『日本歴史』三七一号、一九七九年)、小池喜明『攘夷と伝統』(ペリかん社、一九八五年)、同「華夷思想再考」(『日本思想史学』二五号、一九九三年)、衣笠安喜「朝鮮通信使と日本儒学」(上田正昭編『朝鮮通信使』明石書店、一九九五年)などを参照。

(9) 荒野泰典は「一八世紀東アジアの国際秩序の特徴は、中国・朝鮮・日本の国家権力が、それぞれ、海禁と華夷秩序によって対外関係を独占的に編成し、相互に恒常的な関係を形成したところにある」と述べ、この中での「日本型華夷秩序」を既に一六三〇年に成立したと捉えている。だが他方で、「このような関係は、東アジア国際社会を母体に、一七世紀の変動を条件に形成され、一八世紀の初めごろ定着した」とも述べ、「一七世紀の変動」として「日本の幕藩制国家形成と中国の明清交代の二つの動向」を挙げている。全体の論調は、この「変動」によって「日本型華夷秩序」が形成されていったとされているわけだから、ここでの「日本型華夷思想」の定義と大きく異なるものではないと思う(『近世日本と東アジア』東大出版会、一九八八年)。尚、一七世紀の「華夷思想」の転回と不可分の国際環境の動態については、この他にロナルド・トビ『近世日本の国家形成と外交』(創文社、一九九〇年)、紙屋敦之「琉球・アイヌと近世国家」(『岩波講座日本通史』岩波書店、一九九三年)から得るところが多かった。

(10) 『山鹿素行全集』一三巻(岩波書店、一九四〇年)二一一―二二頁。

(11) 『日本思想大系 熊沢蕃山』(岩波書店、一九七一年)一四八―一四九頁。

(12) 『新編山崎闇斎全集』一巻(ペリかん社、一九七八年復刻)三七三頁。原漢文。

(13) 『浅見綱斎集』(国書刊行会、一九八九年)三六八―三七二頁。

(14) 例えば、山崎闇斎学派による朱子学系「末疏」批判や、熊沢蕃山による中江藤樹の「誦経の威儀」批判、山鹿素行の<禅仏的儒学=朱子学>という認識での批判は、明末思想の影響の強かった一七世紀前半の日本の儒学界への批判として捉えられるように思う。これらについては、個々に論じられることはあったが、「日本型華夷思想」との関連で検討されることはほとんどなかったといってよい。わたくしは、こうした明末思想批判及びその影響下にあった先行思想批判と「日本型華夷思想」の生成は表裏のものとして存在していたと考え

ているが、なお今後の検討が必要である。明末思想と日本思想の関連については、山下龍二『陽明学の終焉』(研文社、一九九一年)、同『朱子学と反朱子学』(同)を参照。

(15) 前掲『山鹿素行全集』九巻、九五頁。

(16) 同前八七頁。

(17) 『日本思想大系 三 山崎闇齋学派』(岩波書店、一九八〇年)四二四頁。

(18) 子安宣邦「山崎闇齋学派の『敬説』と『心法』の言語」(『思想』八四二号、一九九四年)を参照。

(19) 野口武彦『王道と革命の間』(筑摩書房、一九八六年)。

(20) 谷秦山については、主として『後藤三郎『闇齋学統の国体思想』(金港堂書籍、一九四一年)、西内雅『谷秦山の学』(富山房、一九四五年)を参照。

(21) 『土佐国群書類従』第百五十一上「土佐国吉村春峰集」所収(京都大学図書館蔵写本)。六二丁オ~ウ。

(22) 前掲『闇齋学統の国体思想』所収、二七〇頁。

(23) この点については、尾藤正英「尊王攘夷思想」(『岩波講座日本歴史』岩波書店、一九七七年)を参照。

(24) 前掲『土佐国群書類従』第百五十一上「土佐国吉村春峰集」所収。五八丁オ。

(25) 前掲『闇齋学統の国体思想』所収、二三七頁。

(26) 『靖献遺言講義』巻七処士劉因。前掲『浅見綱齋集』三五六一三五七頁。

(27) この他に、吉見幸和や増穂残口などの思想も、「華夷思想」の観点から別に検討される必要があるが、紙幅の関係から割愛させて頂く。

(28) 秦山はまた、貝原益軒の「博学淵識」を「懐仰」し、書簡を献ずるなど(前掲『秦山集』巻八)、益軒の儒学に対して好感を示していたことが『秦山集』の随所に窺える。秦山と儒学の関係を示唆していて興味深いものがある。

(29) ちなみに、後期水戸学における「国体」論は、言説的にはこの「日本型華夷思想」「日本中華主義」と類似した印象を与える。しかしながら、「西洋=夷狄」論を軸としている点や、国学的「自己」像の影響を受けている点で、それは別個の検討を必要としていると、わたくしは考える。

(30) 小笠原春夫『国儒論争の研究』(ペリかん社、一九八八年)参照。

(31) 以下の『弁道書』の引用は、全て『日本倫理彙編』六巻(育成会出版部、一九〇八年)二〇四-二二九頁による。

(32) 小笠原前掲書の他に、改造文庫版『国意考』(改造社、一九四四年)所収の溝口駒造の「解題」を参照。

(33) 佐々木高成は、当初は伊藤仁齋門に入り、後に佐藤直方門に転じ、正親町公通から垂加神道を学んだと『辯辯道書』の中で独白している。また、度会常彰については伊勢神道の影響が想定される朱子学系神道学者

であったこと以外は判然としない。深河猷栄は門人馬來田稻男の記すところによれば（「略伝」『勤王文庫第二編』大日本明道会、一九二〇年所収）、当初は古文辞学派の影響も受けていたようであるが、松尾大社の祝に学んで神官に転じたようである。それぞれ、思想的背景を異にしているとはいえ、ほぼ一八世紀中葉にかけての垂加系・儒学系神道の思想的特質を表明していると考えられる。

(34) 以下の『辯辯道書』の引用は、全て『大日本文庫神道篇 垂加神道』下巻（春陽堂書店、一九三七年）二九九―三二九頁による。

(35) 「神道八即理也。万事八理ノ外ニアラス。理八自然ノ真実也」（『神道伝授』前掲『日本思想大系39』四五頁）など。外交的に「日本型華夷秩序」を主張した羅山も（ロナルド・トビ前掲書）、理気思弁哲学の普遍性の宣揚に揺らぎはない。

(36) 以下の『神道明辨』の引用は、全て前掲『勤王文庫第二編』一一一五頁による。

(37) 以下の『和漢問答』『神道野中の清水』の引用は、全て前掲『大日本文庫神道篇垂加神道』下巻三七三―四二八頁による。

(38) 以下の『正道論』の引用は、全て前掲『勤王文庫第二編』三七七―四〇九頁による。

(39) いうまでもなく、明和二年執筆説が一般的であるが、明和六年説も存在しており問題は残っている。宝暦一〇年の『万葉考』『大考』に既に「国意ちふもの書しを見るべし」とあり、宝暦年間から著述が開始され、何度も改稿されたものと見るのが穏当であろう。

(40) 小笠原春夫前掲書の他に、同『神道思想の系譜』（ペリかん社、一九八〇年）を参照。

(41) 『稿本賀茂真淵全集思想篇』下巻（弘文堂書房、一九四二年）一三四―一頁。

(42) 『賀茂真淵全集』一九巻（続群書類従刊行会、一九八〇年）九―一〇頁。尚、ここに所収されている『国意考』は、文化三年刊の流布版本である。『稿本賀茂真淵全集思想篇』下巻には、この他の写本等が収録されており、また『日本思想大系39近世神道論 前期国学』（岩波書店、一九七二年）には寛政元年刊本が収録されている。それぞれ適宜参照したが、引用は全て流布版本によった。

(43) 平野豊雄「国学思想論」（『講座日本近世史 近世思想論』有斐閣、一九八一年）を参照。

(44) 前掲『賀茂真淵全集』一九巻、九―一〇頁。

(45) 前掲『勤王文庫第二編』四〇三―四〇五頁。

(46) 前掲『賀茂真淵全集』一九巻、一一―一二、一八頁。

(47) 前掲平野豊雄「国学思想論」、及び大久保正『江戸時代の国学』（至文堂、一九六三年）など。

(48) いうまでもなく、平田篤胤は『玉禪』巻九において、荷田春満・賀茂真淵・本居宣長を国学の道統とし、後にはここに篤胤が加えられていわゆる「国学四大人」観が成立し、これが近代以降の国学道統観の通説となっていく。あるいは、宣長の主張するような契沖・真淵を道統とする説も、「国学＝文献学」論者によって普

及せしめられ、いずれにしても一七世紀に遡らせて国学史を把握する視点は、今日なお強力に存在しているといわなければならない。だが、本章の視点から見ると、例えば荷田春満に関していえば、日本書紀至上主義、神儒一致論、「気」や「魂」による書紀解釈、「本段一書経緯の伝」「最終一書本義の伝」という「奥意＝教」の書紀からの抽出など、要するに「日本中華主義」的特質が濃厚に認められる言説であったといわなければならない。無論、ここでは何が「正しい」道統かを問題としているのではない。春満と真淵の間に、「華夷」思想や儒教をめぐって、記紀研究の方法をめぐって、決定的な切断面が存在していることを確認しておけばよいのである。尚、この点については、既に三宅清『荷田春満』（国民精神文化研究所、一九四〇年）に鋭い指摘がある。三宅は春満と真淵の間の切断面に注目して、「真淵学は春満学の多くを素材としては用いたけれども、是を学として統一組織した構造は春満学の内部から出たものではなかったのである」と述べ（同書六〇六頁）、「当時江戸に盛行した古文辞学との交渉」によって真淵学が生まれ、ここに「国学の成立」を見るべきだとする傾聴すべき見解を述べている。いずれにしても、春満学に関しては、道統観から解放された別個の検討が必要であろう。

(49) 前掲『賀茂真淵全集』一九卷、四九、五七、一八四―一八五、一四頁。

(50) 前掲『賀茂真淵全集』一九卷、二〇〇―二〇四頁。

(51) もっとも、子安宣邦『本居宣長』（岩波書店、一九九二年）が指摘するように、真淵における古事記解釈と宣長におけるそれは微妙に相違している点が認められる。この点は、今後も慎重な検討が必要である。

(52) 前掲『賀茂真淵全集』一九卷、八二頁。

(53) 前掲『賀茂真淵全集』一九卷、二一〇頁。

(54) この点は、谷泰山、玉木葦斎、谷川士清の「学統」に顕著に刻印されている。尚、平田篤胤や鈴木重胤などの幕末国学と日本書紀の関わりについては、無論別の視角が必要である。近世における日本書紀研究については、小林健三「近世における日本書紀の研究」（『本邦史学史論叢下巻』富山房、一九三九年）を参照。

(55) 前掲『賀茂真淵全集』一九卷、二四頁。

(56) 井上豊『賀茂真淵の学問』（八木書店、一九四三年）、同『賀茂真淵の業績と門流』（風間書房、一九六六年）、三枝康高『賀茂真淵』（吉川弘文館、一九六二年）などを参照。

(57) 東より子「初期宣長論」（『歴史学研究』四七九号、一九八〇年）などを参照。

(58) 子安宣邦前掲『本居宣長』、同『「宣長問題」とは何か』（青土社、一九九五年）。