

会沢正志齋における「神儒一致」思想

はじめに

会沢正志齋（1782～1863）は江戸後期水戸藩の思想家である。ロシアの南下をはじめ欧米諸国のアジア進出の時代に生き、儒教・国史に研鑽を積み、修史・教育・著述に励んだ。正志齋は夥しい著作を残した。だが、刊行されたのは『新論』などごく一部のものである。そのため、長い間、正志齋研究は『新論』などの著作を中心に行われてきた。彼の代表作たる『新論』の中核は、その「国体」をめぐる議論にある。近代以降の正志齋研究も、主に『新論』などにみられる「国体」思想をめぐる展開してきた。「国体」とは、国のありかたである。彼の「国体」論は天皇を中心とした国家構想であり、その国家観は明治以降の日本の国家構想に多大な影響を与えたといわれる。その功罪は議論が喧しい。彼の「国体」をめぐる思索は儒教や神道に対する浩瀚な教養と深い検討の上に成り立っている。彼の依って立つ処を真に理解するには、彼の著述を広く考慮することが必要となる。近年は正志齋の儒教経典に関する著述を踏まえる研究が陸続と現れ、新風を巻き起こしつつあるが、彼の思想の骨幹たる儒教と神道、両者の関係は如何なるものだったかを廻っては未だ十分な検証が為されていない。筆者が解明を試みたのは、儒教と神道との関係性をめぐる彼の思想構造、及びその具体的な様相である。

正志齋は自らの思想的立場を「神儒一致」という語で総括した。その「神儒一致」の構造にまで踏み込んだ研究は多くないが、彼の思想における神・儒関係の歴史的な位置づけは、屢々先行研究でも試みられている。例えば正志齋を「儒家神道」として捉えるような事例がみられる。無論、矢崎浩之氏も論じているように「儒家神道」の定義には多分に曖昧なところがある。しかし、「儒家神道」をある思想家のなかに儒教と神道が同居しているような思想の形と捉えるのならば、儒家神道もまた「神儒一致」の一形態と捉えることも出来るし、正志齋を儒家神道と捉える先行研究も神儒一致についての先行研究と見なしても大過が無いであろう。例えば、これは戦前の研究であるが、飯島忠夫氏は、神道は国体に基づくと唱え、儒教でも如何なる外来思想でも神道と結合するのが本来のあるべき姿であり、正志齋などの後期水戸学はその典型であると説いている。また、J. ヴィクター・コシュマン氏も正志齋などの後期水戸学者を「儒家神道」と見なしている。後者については後述することにした。

尾藤正英氏は「水戸学」という言葉を、天保年間に水戸藩で発達した学風に対して、当時の人々がつけた呼称と限定した上で、徂徠学（儒学）と国学（神道）との影響を無視しては水戸学の成立を考えることが出来ないと主張している。氏によれば、水戸学の成立は『大日本史』の修史事業の進展を基礎とするが、徳川光圀の時代を中心とする前期は人物を中心とする紀伝を、徳川斉昭の時代を中心とする後期には礼楽制度を扱う志表を編纂しており、史

学上の関心が移っている。この変化は江戸時代中期における朱子学から徂徠学ならびに国学への転換という思想的動向を反映している。また、氏は、徂徠が「祭政一致」を唱え、祭祀の政治における重要な意味を強調し、こうした考え方は江戸後期の水戸学に継承されたと主張している。

尾藤氏の提言以来、徂徠学や国学の後期水戸学への影響関係は様々な視点から論じられてきた。

コシュマン氏は後期の修史事業が「志」の編纂へ方向転換したため、神話的な素材を歴史事実として取り扱う発想が復活したと述べ、その裏には徂徠学・国学からの影響があると認めている。氏によれば、正志斎などの後期水戸学者たちは、国学者に見られる儒教への敵愾心を共有せずに、敢て儒家神道の枠の中に留まっていた。山崎闇斎に代表される朱子以来の新儒教の立場、即ち道の本質たる五倫の絶対の正当性を彼らは断固として擁護している。また、神代についての態度も、一七世紀に闇斎によって構築された儒家神道の言説の再生として捉えることができると氏は述べている。

田尻祐一郎氏は、東アジアにおける日本の儒教を考える際、「神儒一致」思想が大きな意義を持っていることを指摘、日本近世の儒教と神道の関係における後期水戸学の重要性を主張した。正志斎は江戸時代に一世紀ほど続いた国儒論争を正面から受け止め、論理のレベルで国学と儒学という二つの立場を、第三の立場に引き上げるような理論を構想したと田尻氏は指摘し、その重要性を強調した。しかし、氏の言及はあくまで指摘に留まり、「神儒一致」の思想構造に立ち入って分析しているわけではない。

吉田俊純氏は、後期水戸学における神道の導入は、国学、特に宣長学の影響下に行われたと主張、藤田幽谷における宣長受容を検討している。宣長の幽谷への影響は、天照大神を絶対化したこと、天孫降臨の時に、天照大神が天孫に与えた神勅を重視すること等に見られるとされている。一方、高山大毅氏は正志斎の学問は仁斎学と徂徠学の巧みな融合であるとしている。その上で国学からの影響を否定する。そして、国学は正志斎の思想の骨格に影響を与えておらず、徳川光圀以来の禁裏への崇敬心に徂徠の「神道」（「吾邦之道」）論と礼楽論とを組み合わせれば、正志斎の国体論の基軸は構成可能であるとしている。

以上のように、尾藤氏が後期水戸学の成立の思想的背景には、徂徠学と国学の影響が無視できないとし、特に徂徠の祭政一致の思想が後期水戸学に継承されたと主張して以来、神儒一致の立場をめぐっても幾つかの視点が提示されてきた。併しこうした議論は正志斎の儒教思想の源流をめぐる研究の隆盛に比べれば、さほど盛り上がっているとはいえない。吉田俊純氏は尾藤氏の提言以来、徂徠学と水戸学との影響関係が様々な視点で説かれてきたが、国学と水戸学との関係については、あまり触れられてこなかったと述べている。これは重要な指摘である。

儒学のいずれの学派から、どのような要素を受け継いだかという問題は、正志斎の思想における儒教の比重の重さをみれば、その重要性は言うまでも無い。但し、正志斎は儒教については諸派を広く包容する態度を取っていた。その上で、神の道の認識・解釈をめぐっては、

宣長学を乗り越え、新たな道を開こうとしていた。では、このような神・儒への態度はいかなる思想構造に基づいているのか。筆者は本研究において、正志斎の儒教と国史における深い蘊蓄に着眼しつつ、「神儒一致」という彼の基本的な立場を念頭に置きながら、彼の思想における神道と儒教の関係性、両者の織りなす思惟構造及び具体的な様相を描くことを目指した。

第一章、国学観——宣長批判の思想構造を中心に

本章では教・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する。

第一節では、教をめぐる相違について述べる。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。宣長は仁義礼讓孝悌忠信が人間にとって不可欠であると認めつつ、教える必要のないものとみなす。一方、正志斎からすれば、人間の性は善であるが、智愚賢不肖剛柔敏訥等の不同があるため、行動には過不及や偏りがある。故に聖人は教を立て、人間を性に従わせる。これこそが道なのだ。正志斎にとって、性・道・教は相即不離な関係にある。性は道の淵源であり、教が無ければ、道は行われぬ。性と天命もまた不可分である。併し、宣長は儒家的な教を否定するのみならず、天命及び性に疑問を抱いている。また、正志斎は「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んだ。

第二節では、道における神と天を論じる。宣長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。彼は福善禍淫を説く天命天道説が道理としては正しいが、現実の有り様には合っていないとする。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だ。一方、正志斎は宣長が天命を専ら禍福との関連で論じ、少しも人倫の実践に役立たないと考える。彼は禍福の神の如く、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と言う。

第三節では、正志斎の「性善」解釈に着目し、宣長との人間観の相違を論じる。宣長からすれば、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。彼は真心に智愚巧拙善悪など様々あり、心の善悪が神の所為だとする。正志斎はこれに真っ向から反発する。性が善であるならば、心も善である。人の身心は天より授かったもので、善のみで、悪はない。天が人に善悪を同時に賦与して、両者を人間の中で闘わせることなどありえない。正志斎は悪を消し去ることで善を発見するような方向性を否定し、内なる善の長養・拡充に向っていく。

正志斎は宣長と違い、神話における教を重視する。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ために悪神を導入したが、正志斎の思想構造を見る時、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無い。このように宣長の思想は、単に儒家的な世界観との整合性において批判されるのみならず、実践・修養に向かう志向を持たない故に拒絶されている。

第二章、神話解釈——神代史の位置づけを中心に

本章では、正志斎が天祖・天神・群神といった諸概念をどう整理し、天祖を神世界の唯一な中心に据えるために如何なる手法を用いたかを明らかにすると共に、彼の神々をめぐる事蹟の解釈を通じ、彼の神代観及びその思想的位置づけを検討した。

第一節では、「天祖」概念の限定とそれが意味することについて論じる。正志斎は天祖という語を天照大神に限定し、その神々における特例的な位置を提示する。そのために、彼は国常立尊・天御中主神等を後景に退け、高皇産靈尊が天照大神と同列することを拒否した。こうした意識的な操作は彼の祭祀構想、及び三種の神器の授受とそれに纏わる神勅への重視と深く関わる。

第二節では、神々の事蹟に関する正志斎の捉え方を分析し、彼の神の道への認識を考察する。正志斎は神道を生者の道とし、天照大神のみならず、神代に登場する様々な神の営為・役割に意味・価値を見出し、重要視した。彼は神々の事蹟から「生」への尊重、正しい人倫、職分、日常重視、祭祀による継承などの主題を描出し、教或いは道となるものを最大限に引き出そうとした。

正志斎はそれまでの神話解釈に嫌らず、独自の神代観を示した。記紀を始めとする古典から何を読み取るべきか、彼は道を明らかにすることを目指し、自らの視点と尺度で、神世界の秩序を描き出し、神々の営為から「道の実」を把握しようとした。彼は色々なものの起源を神代に求め、それら祭祀により引き継がれていくと考えている。

第三章、祖宗・名賢祭祀論——人心問題との関係性を中心に

内憂外患の時代に生き、正志斎は祭祀の形骸化と人心問題に注目を払い、祭祀を通じた民心統合を目指した。本章では、祖宗・名賢の祭祀は、正志斎の祭祀論や民心統合論においていかなる意味を持ち、どう位置づけられるのかに焦点を当てて論じた。

第一節では、祖宗・名賢祭祀とは何か、大嘗祭との共通点と相違点を分析しながらその概略を論じた。祖宗とされるのは神武・崇神・応神・天智の四天皇である。名賢としては藤原鎌足・徳川家康・菅原道真・楠木正成等、正志斎の考える名臣・忠臣が取り上げられている。祖宗・名賢祭祀は大嘗祭と共に国体の護持、民心統合と深い関係を持つ。但し、祖宗祭祀については「人心を一和・一致させる急務・大本」と述べられ、名賢祭祀については「人心を興起し、風俗を磨礪する一助」と述べられるなど、微妙な性格付けの違いがある。大嘗祭との大きな相違点は次の二点である。一つは祖宗・名賢祭祀は時間的・空間的により大きな広がりを持つこと、今一つは祖宗・名賢祭祀は家職・血縁に束縛されないことである。

第二節では、祖宗・名賢祭祀の時間・空間の広がりについて検討した。その空間性について、正志斎は地縁を重視する。時間性については、忌日や歳時及びそこでの群居に着目した。

第三節では、祖宗・名賢祭祀の対象が、どう選ばれたか、価値観と歴史観の二点から論じた。正志斎の価値観は天皇を崇敬し、神孫遺業を継承するか否かにある。また、彼は歴史を

治乱二元論で捉えている。祖宗・名賢祭祀の対象は治世を目指し、天祖の遺業を継承し、守るために大きな功績を挙げた人々である。

第四節では、幕末の人心を念頭に、祖宗・名賢祭祀の位置づけを検討する。祖宗祭祀は大嘗祭と共に民心の向う先を示すものだが、これは民心に支柱がないという問題意識と一脈通ずるものである。また正志齋は人心の怠惰も人心の不統一の大きな要因と見なしていた。名賢祭祀は人心を興起し、風俗を磨礪するものとされたが、正に怠惰に流れた人心を鼓舞する重要な意味を持つものであった。

第四章、「国体」思想における「民命」

本章では、今まで祭祀論を中心に捉えられてきた正志齋の国体論を見直し、その「民命」の観点を手がかりとして国体思想の全体像を描く。

第一節では、「民命」の国体論における位置づけを検討し、『新論』国体三篇の関係を提示する。正志齋は足食・足兵・民信之、庶・富・教、厚生・利用・正徳を仁政の三要素と捉え、『新論』国体篇の「明忠孝」・「尚武」・「重民命」と対照させ、いずれも「国体」を構成する欠くべからざるものとした。うち「明忠孝」が最も重視されるものの、「重民命」は「国体」の基盤と見なされ、第一に行うべきこととされた。三者が備わり、一体となつてこそ、「国体」たりうるのである。

第二節では、「民命」とは何か、その具体的な表れと思想的な源流から検討する。「民命」という語は、『尚書』・『詩』解釈に基づくが、民の生命であると共に天命ともいえるものである。「民命」を重んじることは、生を好む天の徳を体現することであり、そのまま天祖の命、即ち天命を受け継ぐことである。「重民命」は天祖の志であり、天皇に対する訓誡であり、命令であった。天皇は継述・受命の形で天祖の志・訓・命を受け継ぐ。衣食は「民命」の象徴であると共に、民と天祖との紐帯である。天祖の食への重視は中国古代の聖王の食への重視と重ね合わされ、暗合が語られる。日本で天祖から歴代の天皇へと受け継がれたものは、同時に中国では舜や孔子等が天命に基づいて実践し、説いてきたことでもあった。

第三節では、「民命」重視の実践を検証する。「民命」重視は、正志齋の理財正辞・均節を核心とする政策論に結実する。正志齋は『新論』国体下において、太平の世にありながら人々が貧困である理由を述べ、理財にその道を得ていないからだと言った。理財においてどう道を得させるかについて、正志齋は職分論と制度論の二面から論じている。まず職分論において、彼は理財正辞を唱え、諸侯や四民をはじめとする人々がそれぞれ自分の本職をしかと務め、自身の本分を守るよう求める。次いで制度論では、正辞を成し遂げるためには、度を制しなければならず、その際には「不傷財不害民」を前提に、節均・節用愛人を基本とすべきだと主張する。

終わりに

「神儒一致」の立場を取り、神の道を明らかにすることを目指す正志齋にとって、儒教を

排除した形で記紀神話を捉えようとする国学との対決は、半ば必然のことであった。正志斎も宣長も神代に道を求めたが、そこに内包されるものは全く異なっていた。正志斎の考えでは、宣長は記紀神話から真の道を読み取れていない。彼の宣長批判の根本的立脚点は正しい人倫の実践に向っていか否かにあった。

彼が記紀神話の「道」を説く時、意識されているのは『中庸』における性・道・教の「道」である。記紀神話を論ずる時、彼は儒家的なタームを駆使する。例えば、天祖伝位の神勅こには忠孝の道が現われているとみなしている。また、神々の事蹟や言説に夫婦・君臣・兄弟などの人倫の顕現をみようとしている。彼はこうした主張のもと、論ずるに値する神々の事蹟を取捨した。そして、日本にも神代から正しい人倫が備わっていたのだと考え、そこに「道の実」を見出そうとした。それは正に「教」たりうるものであり、自然の「性」の現れでもある。

彼の考えるこうした「道」の根底にあるのは、「天益人」に代表される「生」への重視・尊重であり、このモチーフもまた『中庸』や『易』と重ねられる。天孫降臨の際、天祖が瓊々杵尊に授けた稲穂は正に「生」への重視、民命重視の象徴だが、これは舜が后稷に麦を与えた故事と同型であると正志斎は指摘する。更に天祖の「生」への配慮は、諸神の各々の職分に応じた活動を通じ、地上の人々に無限の便益をもたらしていくのであるが、これについても「厚生」・「利用」という『尚書』の語で語られる。彼は神代の事蹟を徹底して儒教のターミノロジーで語ろうとしたのである。

斯の如く、正志斎は記紀神話にみえる「道」を説明する時、儒教の概念を用いる。だが、彼が儒教を軸に神道を理解しようとしたわけではない。正志斎は神の道と聖人の道との間に「暗合」を見出す。そして、聖人の「名」を借りて、神代に現われた道の「実」を語ろうとした。彼は儒家ないし神道のどちらかに軸足をおいた見方をしているわけではない。どちらかに現れているのも「道」そのものである。ここでの「道」は儒家や神道といった特殊性を貫く普遍的なものである。

正志斎の「国体」とは、神代において語られざる形で現れ、後に儒教の伝来により人倫の実践として言語で明示できるようになり、日本において脈々と受け継がれてきたものを指す。それを言語によって指し示そうとしたのが正に正志斎の国体論である。よって、そもそも記紀神話の「道」と彼の所謂「国体」は同じものの別名に他ならない。

正志斎は神代に現われた道を「明忠孝」「尚武」「重民命」の三つに概括し、国体の三要素とした。そして、これらを『尚書』『論語』に書かれている仁政を行うための三要素と対応させた。その継承を語るために用いられたのは『中庸』の語、「継志」と「述事」である。大嘗祭や祖宗・名賢祭祀といった祭祀は、「国体」継承——「継志」と「述事」の核心とされ、神代から伝わってきた道を引き継ぐための鍵とされた。

従来、正志斎の「国体」については、日本の特殊性が強調されてきた。だが、彼は道の普遍性を念頭に、国体論を構築したのである。国体論は日本において道が如何に顕現したか、ということを示すために語られた。国体を論ずるにあたり、彼は儒教の言葉を用いることに

躊躇しない。道は普遍性と特殊性を一貫する。神道と儒教を一貫する。黙々と人倫が行われた神代の事跡にも、儒学の語る三綱五常にも、道は現れている。ならば「国体」もまた、儒教の言葉を通じて語り得るものであるはずなのだ。