

れるとき、「智」を生じ「物の心に付」かせるものであったが、これはたんに狭い意味での知的認識だけに留まらな  
い問題だと思われる。(物)に出あうことは、「身親しく践  
む」まさに主体的・実践的な次元にまでふみこむことであ  
り、その意味でこれは感情や追体験の力にかかわり、そし  
て彼の内の「徳」の生成にもかかわるであろう。「初期徂  
徕の位相」、五三一頁)

(広島大学教授)

鈴木暎一著

## 『国学思想の史的研究』

(吉川弘文館・二〇〇二年)

### 表 智 之

『国学思想の史的研究』——この表題から人は、どのような  
対象がどのような視点からそこで論じられていると想像するだ  
ろうか。

「国学」という言葉が指し示す対象の範囲は決して一定では  
ない。そもそも用語の問題として「国学」は適当なのかどうか  
という問題すらそこには存在する。代表的な「国学者」として  
は、例えば本居宣長や平田篤胤などが挙げられることになろう  
が、彼ら自身のみならずからの学問的立場を表す場合用いる言葉と  
いうのは、「マカ国学」ではなく「古学」や「古道」なのであって、  
あるいはもう少し字面的に近い例としては「みくにまなび御国学」が見ら  
れるという程度である。つまるところ、「国学」という言葉は  
「史料用語」ではない。近世の同時代人の意識を示す言葉であ  
るよりはむしろ、歴史記述者——特に、近代以降の——が対象  
をカテゴリー化する際の概念規定を示す言葉、すなわち「史学

用語」であると言ってしまうてよからう。

さて、そのことを前提にして再度「国学」という言葉に向き合ってみると、その指示対象が時代により絶えず変遷していることに気づかされる。その変遷は「国学」の同時代、近世にすぎでして始まり、その後幕末維新期→世紀転換期→総力戦期→戦後といくつもの画期を経て今に至っている。儒学や仏学の場合であれば、古い時代にすでに聖典の体系が構築されており、学説や学風こそ様々あれど、何を素材に何を論ずることが「儒学」であり「仏学」であるのかといった根源的な問題には贅言を要しなかった。しかし「国学」にはそのようなコンセンサスはない。そもそもが儒学・仏学的な思惟の排除を標榜して成立した論争的な学問であったことも手伝って、「国学」においては、みずからの学問的立場を詳細かつ執拗に論ずる作業が「国学者」として立つ上で必須のプロセスとなった。「国学」という言葉の指示対象が時代により変遷してきたのは、ここ三百年ほどの間この国の支配的な歴史認識が幾度も変動してきたことのみによるのではなく、「国学」と呼ばれる学問にあらかじめ孕まれてあるそのような論争性と自己言及性に多くを負っている。

したがってこのように考える必要がある——「国学」とは、様々な知識や思惟を一つの集合体にまとめ上げて論争的かつ自己言及的な方向づけを与える作業それ自体をこそ指すのである、と。詩歌文章・神道信仰・有識故実……等々、それ以前にす

に存在したいくつかの学問のある部分をそこから抜き出し、それらが一体の学問体系をなすと意識し、それをみずからの学問的立場の根幹に据える、そのようなアイデンティティ構築作業こそが「国学」なのであって、詩文・神道・故実……にまつわる個別の知識や思惟自体が「国学」なのでも「学問的」なのでもない。あるいは、こう言ってもいいかもしれない。「国学」が純粋に「国学」として確たる体系をもつて存在するのは、それを標榜する者の心的内面においてのみである、と。

「国学」という言葉のそのような性質の故か、「国学」を一個の総体として捉え、その構造なり本質なりを直截に言い当てるように試みる形の研究は現在ではほとんどなされなくなっている。そうではなくて、「国学」の名の下に名指されてきた一八〜一九世紀日本の様々な知識や思惟について、個別具体的な事例を積み重ねつつ素描していく方法が多く用いられるようになってくる。それらの知識や思惟が「国学者」の内面において「国学」として編制し直されていたことに注目するのではなく、それらの知識が人々の間でどのように伝達され流通し、それらの思惟がどういった人々にどのようなものとして共有されていたのか——つまりは「国学」の名で呼ばれた知識や思惟の同時代における社会的存在様態を問うことが現在では重要なのであり、その優れた成果が次々と発表されている<sup>1)</sup>。

「国学」研究をめぐるそのような情況に鑑みるならば、本書『国学思想の史的研究』の問題構成や叙述方法は、残念ながら

すでに古びている感を免れ得ない。現在では右に示したように、「国学」を自明の体系として捉えるのではなく、その要素としての個々の知識や思惟が具体的にはどのような状態で同時代社会に存在したのかを問うような視点こそが、「国学」の「史的」な研究と目されているのであって、著者がこの言葉で言い表そうとした著者自身の方法的立場との間には大きな懸隔があると言わざるを得まい。本書の方法的立場については次節で詳述するが、むしろ「哲学的研究」あるいは「伝記的研究」と表現すれば、表題と本文の乖離を招かなかつたのではないか、と個人的には思っている。

## 二

まずは、本書の構成および各章の初出年次を示す。

「序 論 国学思想理解の観点」新稿

「第一章 賀茂真淵の思想——その「国の手ふり」論を中心に」

初出一九八四年

「第二章 本居宣長における死生観と「家」意識」初出一九九

一年

「第三章 富士谷御杖の思想」初出一九七五年

「第四章 平田篤胤における宇宙論と幽冥観——『靈能真柱』

を中心として」初出一九九四年

「第五章 六人部是香の顕幽論とその意義——主著『顕幽順

考論』の世界」新稿

「第六章 色川三中の生活と思想」初出一九六五年

〈史料〉『古叙廻布留道』初出一九八九年

「第七章 鶴峯成申の思想と学問——その開国論を中心とし

て」初出一九六七

「第八章 水戸藩における国学者の立場——西野宣明の場合」

初出一九六八年

論文集として本書を編む上でのまえがきに当たるとく短い「序論」を別にすれば、新稿は第五章のみ。その他は、古いものでは実に四十年近く前のものから、新しくてもせいぜい一九九四年のもの、ほぼ十年前である。極めて率直に言わせてもらうならば、この内容が二〇〇二年の新刊として出版されることに強い違和感を覚える。むしろ、研究機関の紀要やごく小規模な研究会誌など、決して閲覧しやすくない類の媒体にちこちと掲載された論文をあらためて一冊にまとめることに一定の意義はある。また、著者自身の個人史の事柄としては、研究者としての来し方を集大成する意味もあろう。しかし、これらの論文を二〇〇二年にこのような形であらためて世に問うことの社会的意義——あるいはそう言うのが大仰に過ぎるならば研究的意義——は奈辺に存するのだろうか。この種の編集意図のわかりづらい専門書を近年量産しているこの版元の見識を問う意味でも、大学「改革」の名の下に今後の日本の人文科学に蔓延するであろう性急な成果第一主義を警戒する意味でも、あえて苦言を呈しておきたい。

さて、本書の論述の特徴は、各章それぞれに特定の国学者を取り上げ、その思想の特質の包括的な把握を目指す点にある。たとえば第一章では、賀茂真淵に関して従来より指摘されてきた互いに相矛盾するかに見える側面をいかに統一的に理解するかが目指されている。すなわち、老子思想を積極的に吸収するかに見えつつ、時にそれを批判し距離を置くこと。また、儒教を厳しく批判する一方で、仁義礼智などの徳目は日本においては名がないだけでその内実は古來存在していると述べること。さらに、儒教・仏教伝来以前の「古へ」を理想化し今の世の墮落ぶりと対置する「復古」の論と、徳川体制への手放しの賛辞とが同居していること——などである。

あるいは第二章では、人は死すればみな穢れた世界「黄泉」へと赴くほかないとして来世論的な方向を断ち切った本居宣長が、みずからの死に際しては詳細な遺言を残し、いわゆる山室山「奥墓」をみずからの霊の住処として捉えていたことをどのように統一的に理解すべきかが論じられる。著者は、「家」の永続をめぐる宣長の意識のありようをその著述の中から丹念に拾い出し、個人の魂は黄泉に赴くはかない存在ではあっても、それは家と共に永続し現世との関わりを保つと宣長は捉えていたようである——と、いわば宣長の真意を斟酌してみせるのである。

私はさきほど、本書での著者の方法的立場は「史的」と表現するよりも「哲学的」あるいは「伝記的」研究と表現するのが

適当ではないか、と指摘した。それは主にこのような点に關わってである。つまり著者は、対象とする「国学者」の内面には矛盾なく構築された思想の体系があると前提し、著述の文言を丹念に読み解くことでその体系の復元を目指している。だが、それはいつの時点で存在した体系なのであろうか。

思想家たちがみずからの生を生きる過程において、新たな経験に出会い、新たな発想を得て、それ以前の観念と所説を何度も組みかえていくことは普通に起こることである。その組み替えの繰り返しの中で、個別の観念や所説が思想家の内面的な体系の中で占める位置や意義は、多かれ少なかれ絶えず変動してゆく。それ故、思想家がその生を全うした後にあらためて俯瞰してみようならば、その組み替えの各段階での思想家の思想的表明が互いに矛盾してみえることも、ままある——そう、あらためて俯瞰してみるならば、である。そのような矛盾が見えるのは、我々がその思想家の生涯の観念や所説を俯瞰できる位置にいるからにはかならない。そのようにして矛盾をみいだすことに著者は批判的であるが、それに対して著者が提示するのは、同じように思想家の生涯を俯瞰できる位置からのみ看取できた、思想家の真意であり、思想の体系である。つまり、後代から思想家の生涯を俯瞰する特権的な位置は従来どおり共有しつつ、矛盾と見るか矛盾と見ないかという細かな見解の相違を著者は表明しているに過ぎない。

伝記的研究のこのような問題点——伝記的研究にも相応の意

義と利点があること、例えば同時代の思想の全体的な見取り図を描く上でのパーツあるいは作業仮説として不可欠であることなどを、私は否定するものではないが——は、すでに以前から指摘されてはきたが、近年、いわゆる「読書論」的観点で思想史研究に導入される中で、よりいっそう問題点が際だってきた感がある。つまり、思想家の思想が歴史空間において意味を持ち、力を発揮するのはどのようにしてか、という観点がもはや思想史研究には不可欠となっているのである。

すでに挙げた例に則していうならば、宣長がみずからの死に際して魂の永続を願って表明した遺書は、公式には伏せられた私的な表明に過ぎない。宣長の内面においてはいかに重要な表明であったとしても、それは同時代に発信され歴史空間で力を発揮するための経路を持っていない。宣長の思想的内面と外界に同時代の歴史空間との媒介項を問う、この観点をないがしろにすると、例えば平田篤胤の死後安心論が宣長の「奥墓」にひそかに表明された死生論と大筋において一致しているにもかかわらず、篤胤の死生論が宣長門下において決して受け入れられなかった事態を適切に理解することはできない。伝記的研究の限界はまさにここに存する。

### 三

第五章は本書刊行に際して書き下ろされている。伝記的研究としての本書の特徴と問題点はこの章にも貫徹している。

平田篤胤およびその影響を受けた国学者たちが「幽冥」論をよくし、家の祖霊や路傍の小祠・狐狸妖怪の類に至るまでの、人々にとり身近な異界、民俗信仰の世界を記紀神話の神統譜の内に統合し秩序化したこと——その歴史的意義をめぐって第五章の論述はなされている。かつて松本三之介は、民俗信仰の国学によるこの体系化が、民俗信仰が本来持っていた現実の政治秩序に対抗する力をそぎ、人々の日常生活の細部にまで支配秩序を浸透させる結果となった、と論じた(『日本思想大系51 国学運動の思想』解説、岩波書店・一九七一年)。第五章の題材となる六人部是香が提唱した産土神論——人は死後、産土神の支配下で新たな生を生き、現世を見守り恩頼をくだす——もまた、そのような評価を受けてきた。それに対し著者は、「政治的意図や社会的機能」ばかりではなく、「是香自身の内面に即して」この産土神論を理解する必要性を説くのである。

「国学」を体系として理解することの困難さは、是香をはじめ篤胤門下から輩出した、村落共同体で活動する「国学者」たちの存在に拠る所が大きい。彼らの思想が体系的ではないという意味ではむしろなく、彼らの思想の受容者が学問として——つまり一定の論理的体系性に即して——それを受容するのではなく、みずからの日々の営みに関わらせて断片的に理解し受容するであろうことが重要なのである。鈴木重胤の「修理固成」論が典型的に示しているように、この種の「国学」は、記紀神話を軸に構成した創世神話の中に人々の日々の営みを位置づけ

ていくことにより、人々にみずからの日々の営みを神話の文脈でもって理解させ、その大きな意義に気づかせる点に特徴がある。著者は是香の思想が体制に忍従することを説くものではなく、天皇を含めた万人に「幽の公役」への参与という公共的使命を説いたもので、その意味で、既存の体制に縛られないより高次の公共性を示し得ていると評価している。是香の思想の全貌を研究者の立場から整理していけば確かにそういった評価も可能であろう。だが、是香の説く所が受容者に理解されるのは、受容者がみずからの位置を神話の内にみいだすことよってであることに注意する必要がある。著者の指摘するようなより高次の公共性が現実の意味を持ちうるとすれば、是香の思想が幕府・藩や公家、そして天皇という治者自身に対して語りかけられ、受容される時においてのみだと言える。つまり著者の指摘は、是香の思想の歴史的理解にとつて残念ながらほとんど意味を持たない。

思想の受容者の存在と、その受容経路のありように注目すれば、思想なるものを一定の体系に即してのみ理解する作業がその有効性を大きく失することは、なにも是香や「国学」に關してだけではない。だが、神話的物語を提示し、神話の中でのみずからの位置と役割を受容者に自覚せしめるといふ、是香のよくな「国学」の特徴は、思想を体系的に理解しようとする歴史叙述の射程の短さを殊更に露呈させてしまう。では、是香のよくな「国学」に対しては、どのようなアプローチが有効なので

あろうか。

「国学」と一部重なる（もしくは「国学」をその内に含む）カテゴリーとして「和学」と呼ばれるものがある。これもまた史料用語であるよりは史学用語であるのだが、それはともかくとして、この「和学」者たちの中には、「国学」者たちとつかず離れずの微妙な位置に立つ人々の存在が目立つ。例えば塙保己一であり、屋代弘賢であり、藤貞幹などである。彼らは、古典籍の収集と校合による文献学的考証をよくし、その点で「国学」と共通の基盤を持つ。だが、「国学」者の多くが、そういった文献学的考証をもとに何らかの世界観や歴史観、ある種の教説や道徳を説くのに対して、彼らはそれをしない。考証の成果にしても、説を唱える形で世に問うよりは収集し校合した文献それ自体を類書の形で世に提供して事足れりとする傾向がある。その意味で彼らは「国学」者とは異なる存在であるが、同時に、互いに相補的な存在でもある。保己一や弘賢などの著名な学者がその著述で示した古い書物や古いモノへの愛着は、それ以外の多数の無名の人々においても、そういった著述に触れたり収集品を鑑賞する愛好者サークルに参加するなどして共有されており、それが「国学」における復古的志向を下支えしているのである。また、そういった考証の成果が「国学」の世界観や神話的物語に素材として取り込まれる一方で、「国学」の説く「古へ」が、故事古物への関心をさらに喚起した面も大きい。

小林准士の指摘によれば、近世後期日本の地域社会においては、家の由緒や集落の由緒に対する関心を持ち、一種の余芸として様々な学問をたしなむ中間層が、「国学」的知の受容媒体となり、同時に、それら中間層が家や集落の由緒にまつわって行った断片的な考証が「国学」的知の素材として吸収されていくような双方向的な回路があったのである(注①)小林報告)。「国学」は、個々の「国学者」の内面においては一定の体系を持つものではあるが、同時代の歴史空間においては、家や集落の由緒への関心・日々の生業をめぐる民俗的知・詩歌文章など諸芸のたしなみ・祭りや講などの民俗信仰……など様々な知識や思惟と結びつく形でこそ存在していたのである。「国学」に関する議論が、「国学とはなにか」をめぐって近世以来際限なく繰り返されてきた国学者・研究者の自己言及の連鎖を断ち切り、その「史的」理解を深めるためには、そのようにして「国学」の存在様態や受容媒体に注目することがもはや不可欠であると言っている。本書の刊行が、「国学」研究のありように関するラディカルな議論の契機となることを願ってやまない。

#### 注

- (1) 例えば、横田冬彦編『シリーズ近世の身分的周縁』芸能・文化の世界(吉川弘文館・二〇〇〇年)所収の各論考や、小野将「近世の「国学」的言説とイデオロギー状況」、小林准士「知の国学的展開と近世後期の地域社会」(歴史学研究会二〇〇

三年度大会報告)など。

(2) 『江戸の思想』七号(ベリかん社・一九九七年)所収の拙稿「(歴史)の読み出し／(歴史)の受肉化」参照。

(大阪大学二世紀COE研究員)