

佐藤一斎と後期水戸学

『弘道館記』の成立過程

中村 安宏

はじめに ― 一斎と水戸藩

水戸藩藩校弘道館の建立本旨を記した『弘道館記』は、佐藤一斎、青山拙斎、会沢正志斎が添削を行って、藩主斉昭と藤田東湖が作成した草案を評し、その上で斉昭が裁定を下して一八三八（天保九）年三月に成立したものである。その過程を記録した史料が『水戸藩史料』別記下（巻一七）に収められている。題がないので仮に「弘道館記草案評語・裁定」と称しておこう。本稿ではこれまで十分に検討されていなかったこの史料を使って『弘道館記』の成立過程に注目し、もとの草案の共通箇所でのそれぞれの意見が持つ意味を考えていく。その結果次のことが明らかになる。すなわち一斎字と後期水戸学とは、それぞれのような点で相対立する、独自性を持った思想として当時存在していたのかということである。そこから各思想の性格を改めて考え直してみたい。また水戸側では重要であつても一斎にとってはそれ程でもなかった問題について、一斎がどのように認識していたのかを知る手掛りにもなる。例えば皇祖や天皇に関してである。近世後期でのこれらの把握を考えようとする

場合、後期水戸学や国学等のようにこの問題を積極的に考え、自らの思想体系に組み入れていこうとする思想家達が（史料的な問題からも）取り上げられることが多くなる。しかしこの問題を進んで考えていないからと言って（史料的な制約はあるとは言え、そのような人々の意識を無視しても良いものであるか。とりわけ後（天保十二年）に幕府儒者となる一斎の意識を探っておくことは大切なことであると考える。

さてここで瀬谷義彦氏の日本思想大系『水戸学』の解題及び「弘道館・郷校の開設と借楽園」（『水戸市史』中巻三）によって、『弘道館記』が成立するまでの経緯を具体的に整理しておこう。斉昭は天保八年六月に藤田東湖と藤田貞正に記文草案の執筆を命じた。斉昭の仮名書き草案の漢訳文を渡された東湖は、それをもとにして完成させて七月三日に提出した。つまり草案は斉昭と東湖の合作ということになる。その後斉昭は九月一日、この草稿の添削依頼状を佐藤一斎に宛てて書くように東湖に代筆を命じた。東湖は依頼状を代筆するが（九月三日付）、また幾度か斉昭に言上している。最後に一斎に示すのでは彼に決定を任せようで良くない。順序としてはま

ず一斎に示しさらに青山拙斎、その後で会沢正志斎に示して添削を重ねるべきだと。そして結局は東湖の意見が通り、三人の添削批評を経た後に（拙斎と正志斎へは一斎からの返書の翌日、九月十九日に同時に草案を下している。彼らは一斎の意見を踏まえて添削していると考えられる）東湖の意見を参考にして斉昭が裁定し成立する。

ここで「弘道館記草案評語・裁定」の分析に先立って、一斎と水戸藩との実際の関係について確認しておこう。一斎は斉昭から藩邸講釈や詩歌会に招かれており関係は良好であったように見えるが、しかし天保六年に刊行された『当世名家評判記』（中野三敏編『江戸名物評判記集成』所収）には一斎への悪口として、「小石川辺にては偽君子といふ噂にて味噌をつけました」と書かれている。小石川は水戸藩藩邸があったところである。水戸藩では一斎の評判は悪かったようだ。実際斉昭は天保五年に藤田貞正（一七七三—一八四六、通称主膳・主書、号晴軒・北郭）に宛てた書簡の中で、一斎を招いて講釈させてみたが「聞ての費へ名聞のみ」であって、その学問は「姑息学問」、結局「書物蔵、字引同様の者」に過ぎず、「たとへ用たりとも用を為事あるまじ」と評している。なおこの門閥派の藤田貞正に宛てて斉昭は、一八四四（弘化二）年六月に興津克広に宛てた書簡の中で、会沢正志斎隠居後の弘道館について「夫につけ込候而へ藤田晴軒等は幸と佐藤一斎にても引入度」思っているかもしれないが、幕府儒者になったので代わりに門下の安積良斎を招くことになるかもしれないと危惧し、彼らの学風は当藩の尊王攘夷の学風とは異なっていると説いている。貞正は水戸藩中での親一斎派であったことが分かる。その他、一斎と藤田東湖とが書簡のやり

取りをしていたことも確認できる。また一斎は天保九年の二月上旬に嗣子立軒を水戸に遊学させている（青山拙斎に従学している）。

斉昭は一斎をあまり評価していなかったにも関わらず、どうして『弘道館記』の添削を依頼したのか。一つには「書物蔵、字引同様の者」ということもある。記文には弘道館で建御雷神と孔子とを祭る理由が書かれているが、そのうち孔子の呼称について（草案では孔宣父、後に孔子に改める）一斎への添削依頼状には、中国での諡には尼父、褒成宣尼公、文宣王等があるが、『令義解』大学寮の条には先聖孔宣父とあって公とも王とも称していない。「孔子ハ外国小邦の臣故、神聖神州抔いふ所へハ孔丘と認度候へども、孔子の格式ニ拘り候義にハ無レ之」「神祇ハ君、孔子ハ師の扱」いにしたいと書いている。周知の通り斉昭は一八四四（弘化元）年五月に幕府から致仕謹慎を命ぜられ、東湖らも蟄居処分を受けているが、東湖はこれを鳥居耀蔵が画策し林檎字や佐藤一斎も協力したものと見て、原因の一つは記文や神位に孔子と記したことにあつたと推測している。昌平坂の聖堂の神位は至聖文宣王であつた（『日本教育史資料』七、祭儀参照）。水戸側では孔子の呼称について気に懸けていたようであり、その点に関してあらかじめ一斎の了承を得ておこうとしたものと考えられる。

以下、草案の意図、添削評語の中では比較的その意図を捉えやすい一斎と正志斎のもの、及び斉昭の裁定に注目しながら具体的な分析に移ろう。

一、徳川家康の位置付けをめぐって

対立点の第一は家康の位置付けをめぐってである。これはそれぞれの当代観とも関わる問題である。『弘道館記』（日本思想大系『水戸学』所収）では「我□東照宮、撥乱反正、尊□王攘夷、允武允文、以開□太平之基」と言う。家康は尊王攘夷という点、つまり尊崇したところの皇室、及び排斥したところの西洋との関係で称揚されている。

一斎は何を問題としたか。「弘道館記草案評語・裁定」（以下「評語裁定」と略）は問題箇所ごとに次のように整理されている。

東照公

捨 東照大君

量恒 共に東照宮

今東照宮と改む。

捨は一斎（通称捨蔵）、量は拙斎（通称量介）、恒は正志斎（通称恒蔵）のこと。最後は斉昭の裁定。もともとの草案で家康の呼称は「東照公」となっていた。それを一斎は「東照大君」に改めようとしたが、正志斎と拙斎の意見により結局「東照宮」に落ち着いたことを示している。彼らは「大君」を認めることができず、一六四五（正保二）年に後光明天皇から宣下された宮号の使用を明確化した。

次に一斎が気に留めたのは「允武允文」の部分である。草案も同じであったのだが、一斎は「允文允武」と本来の語順に戻そうとした。もともとこの語は魯侯の功績を称えた『詩経』魯頌、泮水の詩の「允文允武、昭假烈祖」に由来する。これに対して正志斎は

「奮_二武衛_一揆_二文教_一」が良いと言う。これは「書経」禹貢の「五百里綏服、三百里揆_二文教_一、二百里奮_二武衛_一」に基づくが、孔安国伝には「揆_二度王者文教_一而行_レ之、三百里皆同。文教外之_二百里、奮_二武衛_一天子_一。所_レ以安_二」と見える。正志斎はあくまでも天子を戴く用例を求めた。それを承けて斉昭も「天子の徳を称するやうにて宜しからずは、恒の説により改めても可_レ然か」と述べている。正志斎と斉昭は前の尊王の語を承けて家康の、天子_二天皇を戴いての徳や功績を称する表現を貫こうとしている。結局は草案通りに落ち着くことになったのだが、原典の順序に戻して武よりも文を先行させた一斎の見解は無視されている。

「開_二太平之基_一」も問題になった。ここも結局は草案に落ち着くのだが、一斎は「創_二太平之基業_一」に改めようとした。これに対して斉昭は「創業と云字面へわたり、嫌疑あるやうなり。因てまづ原稿を用ひたれども、開基の字不_レ穩は、建_二太平之基_一にては如何」と述べて一斎の意見を退けている。開基の語については仏教でも使用されることを懸念したのであろう。さて創業の語はもともと『孟子』梁惠王下篇の「君子創_レ業垂_レ統、為_レ可_レ繼也」に由来するが、東湖は天保五年の封事で「垂統創業杯申す文字、天子の外には不_レ宜」（『東湖封事』、『新定東湖全集』九一七頁）と述べている。実際東湖も『弘道館記述義』の中で「嗚呼□天祖天孫所以垂_レ統創_レ業、巍々乎其大矣」（日本思想大系『水戸学』一以下大系と略記、二六九頁）というように天祖（天照大神）や天孫（瓊々杵尊）に関して使用している。『弘道館記』の中にも「上古神聖、立_レ極垂_レ統、天地位焉、万物育焉」とあるが、これは神聖（記紀神話の

神々)について記述するのに、朱子が『中庸章句』序の中で古の先王について述べた「上古神聖、繼天立極」を下地にして、繼天の語を除き、先の『孟子』中の垂統の語を加えたものであろう。

一齋は創業垂統の語を家康について使用する。一八一七(文化十四)年に書かれた『先哲叢談』序の中で、家康の施政により文運が開けたことを述べた後、「創業之明辟、垂統緒於前、繼体之賢君、守謨訓於後」と言う。

さて以上見てきた三例において、水戸側と一齋との間に齟齬が生じた原因はどこにあるのか。その点を考えるためには、そもそも一齋は家康をどのように位置付けていたのかを客観的に把握しておく必要がある。彼は先に挙げた『先哲叢談』序の中で言う。

抑以_レ古昔盛時_一、典章制度、取_レ諸隋唐_二而斟酌_一、至_レ如_二制誥章疏_一、亦多依倣。(中略)自_二我_一大府之興_一也、經綸締造、自然合_二符於任聖_一、紀綱法度、不_三必襲_二迹於異域_一。

当代の盛時を「古昔盛時」(律令国家)と比較している。古代には詔勅や上奏文に至るまでの制度文物を中国に依拠していたのだが、当代では制度法律を独自に作り、しかもその統治の在り方は往聖の時と自然に合致していると言う。異域で念頭に置かれているのは中国であり、往聖も中国の古の先王のことであろう。『言志晩録』(日本思想大系「佐藤一齋・大塩中齋」所収)では、古代は制度は中国に依拠していたのに対して家康が実質封建制を行ったことを称え、続けて「我幸生_二此土_一、沐_二浴堯舜之沢_一」(第一三七条)と言う。これらの文章には誇張修飾もあるだろう。しかしここで一齋が中国との関係で家康を称揚しようとしていることは注目される。『弘道

館記』では皇室及び西洋との関係が重要であった。一齋は自らが身を置いている当代を中国から文化的に独立した時代、そういう意味でこれまでとは異なる新しい時代と捉え、そのような時代を開いた家康は創始者とされた。そのため水戸学では皇祖神に使うべき表現を家康に使う結果となり齟齬が生じた。要するに一齋が身を置いている当代とは、皇室と無縁のところまで成立している時代であった。

二、道をめぐって

「弘道」の道とはそもそもどのような道であるのか。より根本的なこの問題をめぐっても彼らはお互いに齟齬を感じた。実はこの道については水戸学の中でも理解が一致していた訳ではなかったため、齟齬の様相はより複雑になっている。その点を明らかにするためにより何が見えてくるのだろうか。そこでまず各人の評語と斉昭の裁定を見る前提として、東湖が代作した斉昭の一齋への添削依頼状と、それに対する同九月十八日付の一齋の返書とを読み比べてみよう。そこに東湖と一齋との教育の基本構想に関する姿勢の相違をうかがうことができ、そのことが両者の道の理解の在り方と密接に関わってくるからである。まずは依頼状から見る。

世間一統学問と政事と別物に心得、且又和と漢と二ツ相成、甚しきに至而ハ古事記・日本紀を一見せざる漢学者も有_レ之、六経の片はしき解し得ざる和学者も有_レ之、其外文入ハ刀槍の芸をいやしき事に思ひ、武人ハ読書を恥候様ニ思ひ、又文にもあらず武にもあらざる役人風抔いふ者有_レ之候処、学校取建候ても文人武人抔相成候而ハよろしからず候間、文武を合せ、和

漢を兼、治教一致にいたし、誰にても日本に生れ候上ハ神祇を尊び外国人と差別有レ之様、武家ニ生れ候上ハ武備を心懸、百姓町人等と差別有レ之様、扨人間ニ生れ候上ハ聖賢の道を学び、鳥獸と差別有レ之様いたし度存候。

ここには文武・和漢・治教一致という基本構想が示されている。「誰にても」前後の關係がもうひとつしっくりしないのだが、目標としては日本人と外国人、武士と百姓町人、人間と鳥獸との差別を明確にすべきことが説かれている。一齋の返答を見る。

御大意之所^レ乍^レ恐不^レ可^レ二間然^一之御事と奉^レ存候。孟子に舜東夷、文王西夷、先聖後聖其揆一と申候を、陸象山も東海有^二聖人出^一、其心同其理同、西海有^二聖人出^一、其心同其理同と一口に申尽し候。然を儒者唐虞眞計致し、本邦之事迹一向弁不^レ申候は、心得違之儀と奉^レ存候。又聖学王道決て二に非ず候所、当今儒風不^レ宜、治務有用之心得は毫毛無^レ之候。是も可^レ咲之、一に御座候。文武素より一途に候へば、無^レ文之武は真武に非、無^レ武之文は是亦真文に非ずと奉^レ存候。坦平生持論も如此に候間、御書取之御趣意、一々敬服仕候。

一齋は文武・和漢・治教（聖学王道と言ひ換えている）一致という基本構想には賛意を示している。しかし和漢一致で抱いている構想は異なっているようだ。『孟子』からの引用は、舜は東夷、文王は西夷の人であったにも関わらず、行ったことは一致していたことを言う。また陸象山の言葉は、聖人は東海・西海・北海・南海・千百世之上から千百世之下まで出現することがあることを述べた中から、抜き出したものである。それを承けて儒者が中国びいきばかりして

日本の事跡を弁えていないと説いているところを見ると、一齋は、聖人は中国だけではなく日本にも出現することを言いたいのであろう。東湖が日本人である以上は神祇を尊んで外国人との差別を明確にすべきことを説いていたのとは、和を学ぶ意味が異なっているのである。

以上を踏まえてさらに道の問題について考えてみよう。「評語裁定」は最終文「道者何。天地之大経、而生民不^レ可^レ二須臾離^一者也」に至るまでの経緯を伝えている。

道者何。神州之所^二固有^一、而生民

捨藏一齋曰、固有は宜しからず。神州之所^レ存と改むべし。

恒藏曰、道者何。天之所^レ叙、人之所^レ由。自^二鴻荒^一以及^二無窮^一、凡在^二字内^一者、所^レ不^レ可^レ二須臾離^一也と改めたし。

草案の「神州之所^二固有^一」には東湖の意向が強く表れていたと考えられる。それを一齋は「神州之所^レ存」に改めようとした。これまで見てきた一齋の中国に対する対抗意識、及び彼が徂徠学を批判した『藝圃關無』の中で「夫仁義礼智、天地自然之道。亘^二於万古^一而不^レ改、存^二乎人性^一而不^レ減。可^レ行^二諸夏華^一、可^レ行^二諸戎狄^一」（第五則）と述べ、『言志録』でも「茫々宇宙、此道只是一貫。（中略）道豈独在^二於漢土文字^一已乎」（第一三一条）と述べていたことを考え合わせると、ここでは道は中国のみではなく神州日本（人の性）にも存していることを言おうとしていることが分かる。道の普遍性を言う点では正志齋の評語も同様であろう。彼は『退食問話』の中でも「道は天下の達道なれば、四海万国、人倫あらん限りは自然に行はる」（大系二五二頁）、また『読直毘蓋』でも「道ト

云フハ、人ニ五倫アルハ天地自然ニ備リテ、人ノ作リタルニ非ズ」(九頁、『日本儒林叢書』第四卷所収)と述べている。両者とも徂徠学を批判する中から道の自然性、及びその万国にわたる普遍性を説いているのである。

これに対して斉昭は「いかにも固有は宜からず。頻りに神州のものとすゆへ六ヶしきなり」と述べて草案を改めようとするが、正志斎の意見についても「あまりひろく」と見、また「凡在_二宇内_一者」としては夷狄鳥獸までかゝりたるやうなれば、やはり生民にて可_レ然か」と言う。夷狄の語に注意したい。斉昭は道とは日本と中国にわたるものくらいに捉えていたようである。道をめぐっては日本固有と捉える東湖、万国にわたると捉える一斎と正志斎、そして日本と中国にわたると捉える斉昭という見解の相違が見えてくる。結局斉昭の裁定により「天地之大経」に落ち着くことになったのであるが、この語は日本思想大系『水戸学』の頭注(二二〇頁)に言うように、「天地の間に備っている大道」くらいの意味である。斉昭にとっては一斎はともかく東湖と正志斎との相違は重大問題であった。それをうまく包み込んだのが、このいわば玉虫色の苦心の表現であった。

結局東湖は自らの意向を通すことができなかった。彼は記文では斉昭の裁定案を尊重するが、しかし『弘道館記述義』の中では「固有」を説いている。彼は道の実質は「未_二始不_レ原_一於_二天神_一」つまり記紀神話の神々に由来することを言うとともに、儒教の親義別序信については「皆我所_二固有_一」と捉え、これに反して仏教の三宝については「非_三神州所_二固有_一」と捉えて日本固有の道を基軸

に据えて考えていく(大系二六〇〜二六一頁)。

以上見てきたところから、一口に一斎と後期水戸学との齟齬と言ってもその在り方は複雑な様相を呈していたことが分かる。それは後期水戸学自体が相異なる個々人の思想と、斉昭の下でそれらをひとつに括っている共通の思想とを、個々人それぞれの仕方で結び付けたところに成立していたからであろう。一斎と東湖とは初めから相容れない思想家同士であった。そのため確かに両者はあからさまに対立していた。しかし考えるに、個人の思想レベルでお互いに共通面を有している一斎と正志斎の方が、むしろ思想の深く立ち入ったところで対立しているのではないか。そこを見ていくことにより一斎と正志斎との、そして後期水戸学との根本的な差異が露呈してくるのではないだろうか。

三、祭神をめぐって

弘道館では構内に建御雷神と孔子を祭っているが、『弘道館記』にはそのうち建御雷神を祭る理由について、「抑夫祀_二建御雷神_一者何。以下其亮_二天功於草昧_一、留_中威靈於茲土_上、欲_レ皮原_二其始_一、報_二其本_一、使_二民知_二丙斯道之所_レ繇_レ來_甲也」と記してある。建御雷神とは天照大神の命により天孫降臨に先立って出雲に降り大國主神に国譲りをさせ、また神武東征のとき靈剣を授けたとされる神のことである。草案では最後の部分は「使_二人民因_レ以知_二所_レ繇_レ也」となっていた。それを一斎は「使_二民知_二丙斯道之所_レ存也_一」に、正志斎は「使_二民知_二所_レ瞻仰_一也」にそれぞれ改めようとする。まず斉昭の裁定から見よう。

学校に神を祭るの意、実は天下人民をして天祖の鴻恩を仰がしむるの意なり。されども大名の国にて往々私に天祖を祀るやうになりては、却てよろしからざるゆへ、開国の功臣にて常陸に靈を留めたる神を祀らんと思ふなり。原稿に因以の字を書たるは、何ゆへに建御雷神を祭しならんと、夫より因て以嚮ふ処を知らしむるの微意なり。しかし此意は所詮短文には尽しがたければ、いづれ此記の注のごときものを別に作らでは分り兼ねるなり。今使^民知^三道之所^二由来^一也と改めたれども穩ならず、如何。

ここの天祖とは天照大神を指している。^①藩において天照大神を祭るのは非礼に当たるので、常陸にゆかりのある建御雷神を祭るのであると言う。草案で「因て以嚮ふ処」としたその理由の説明のところでは、この建御雷神を祭ることによって結局は「嚮ふ処」つまり天照大神のことを知らしめようとしたことを言いたのであろう。『退食間話』の中で正志斎は（自らの修正案で瞻仰の語を使用しているが）、その瞻仰の結局の対象として天照大神と神武天皇を挙げている（大系二五〇頁）。要するに斉昭も正志斎も民の意識を皇祖に向かわせようとしているのである。ここでの彼らの発想の意味するところを確認しておこう。

斉昭は『告志篇』の中で、人は貴賤に関わりなく「本を思ひ恩に報い」る心掛けが肝要であると言う。「天祖の恩實にて万民生育いたし、東照宮の徳沢にて国家太平に相成、先君先祖の余慶にて面々禄位を保ち居候」。そのうち天祖は天照大神の恩實とは、「君臣父子の常道より衣食住の日用」にまで及ぶと言う。また斉昭は、現在の

自分の生活や地位があるのは天照大神以来の天皇家、家康以来の將軍家、及び藩祖や自らの先祖の働きと恩とが積み重なった結果であるということを認識すべきだと、特に藩士達に求めているのである。彼は「天祖・東照宮の御恩を報んとならば、先君先祖の恩を報んと心懸候外有^レ之間敷候。先君先祖の恩を報んとならば、眼前の君父に忠孝を尽し候外有^レ之間敷候」と言う（大系二一〇～二一二頁）。忠孝の実践は自らの先天的な道德的能力への覚醒というよりも、むしろ天照大神、家康、藩祖や先祖への報恩意識に基づいている。

正志斎は万国にわたる道の普遍性を説いていたが、「戎狄は偏氣の国なれば、其教とする所邪僻にして人倫明かならざる事多し。神州と漢土とは東海に臨める地勢にして、太陽の出る方に向ひ、陽氣の生ずる所にして正氣の国なれば、其教も正しくして（中略）天地の初よりして五倫の教具れり」（『退食間話』、大系二五二頁）と言う。さらに日本と中国に関しても「就中君臣ノ義父子ノ親ニ至テハ、□神州ノ正シキニ及ブ者ナシ」（『読直毘曇』一五頁）と言う。そして『退食間話』の中で、君臣の義については天照大神がいわゆる天壤無窮の神勅を述べたことにより、父子の親は同じく天照大神の宝鏡の神勅により、また夫婦の別は伊弉諾・伊弉冉の結婚時の唱え、長幼の序は伊弉諾・伊弉冉の三貴子への分治委任、朋友の信はいわゆる天孫降臨時の思兼、手力男、天兒屋、太玉、建御雷、猿田彦諸神の行動（以上が教え）によってそれぞれ顕現したことを言う（大系二三八～二三九頁）。そのうち特に君臣父子の道を明らかにした天照大神、及びその道を盛んにさせた神武天皇が重要視され、「教

化の本に報」いるべきことが言われる。そして実際には建御雷を祭ることにより、「天功を亮られし古を念」って現「皇室を尊」ぶとともに、天照や神武の教えが広まったのも「この神の功居^レ多」ことを認識して「その神意に随」い、さらには天照が教えを示したその「深意に叶」うべく「大道を天下に明に」すべきことが説かれる（二五〇～二五一頁）。また下って「天照大神と同体」である現天皇、「神明の教」「君臣・父子の大倫」に基づき太平をもたらした家康の後裔で「天朝の政を天下に布」いている現將軍、及び「天朝の藩屏、大將軍の分職」である現大名に關しても、人々はその「恩沢を蒙」っているのであるから、「国恩の万一をも報」いるべく「人各五倫の道を尽」すべきことが説かれる（二三九頁）。

齊昭のところで見えた天照大神、家康、藩祖や先祖への報恩意識が、ここでは現在の天皇・將軍・大名に対する報恩意識、及びそもその教えの顯示者・振興者である天照大神や神武天皇への報本意識になっているが、いずれにせよ道を実践する拠り所が神格や人格への「報」の意識にある点は同様である。正志齋は自らの普遍的な道の理解と、この「報」の意識とを結び付けようとした。彼は日本の優秀性を気の正偏に由来するところの教えの相違によって説明するが、その際、君臣父子の道に關わる天照大神や神武天皇が持ち上げられた。「報」の意識を民に植え付け、忠孝の実践へと驅り立てるためには、民をして天照に「嚮」わせ、あるいは天照や神武を「瞻仰」させることが必要であった。

一齋は「使^四民知^三斯道之所^レ存也」と改めて民に知らせる内容を入れ替える。この場合は斯道が日本にも存することを知らせるとい

う意味になろう。一齋にとつて建御雷神とはどのような存在であるのか。ここから考えるに、それは古の日本における道の体現者であり、日本にも本来道が存することを証する者ということになろう。

一齋の場合、道を実践する拠り所は各人の性にある。だから民の意識を建御雷を通して天照らに向かわせる必要はない。ところで彼は天保十四年頭頭の「自警吟」に「皇祖貽^二典型^一。文武与^二忠孝^一、執礼以履正、秉義以厲操。凡我旭陽方罔^二違^三斯懿教^一。癸卯正月吉書^レ此以自告」（『愛日樓全集』巻五五）と書き留めている。「皇祖」について自ら言及したのは管見ではこの文章くらいである。あるいは水戸学との接触が契機になったのかもしれない。これは自警吟であり「自告」ぐるものである。一齋は他人に向かつて皇祖を説くことはしていない。この皇祖は具体的に誰を指しているのかは不明であるが、「典型」の内容から見ておそらく複数であろう。それは「我旭陽方」に「典型」（模範）＝「懿教」を残した存在である。彼は皇祖の「深意」に思いを寄せる（民にそうさせる）ことはしない。問題なのは皇祖が日本に残した模範そのものである。先に見た一齋の返書中の『孟子』や陸象山からの引用やここで建御雷神の把握と合わせて考えるならば、一齋にとつての皇祖とはやはり日本にも道が存することを証する（そこに一体化するものではなく、自らと相対しているものという意味での）指標に過ぎなかったのではないか。

最終文「使^四民知^三斯道之所^レ存也」では一齋の見解を採用したかに見せて「斯道」を挿入しているが、意味は草案のままである。

おわりに

一齋と後期水戸学とは文武・和漢・治教（聖学王道）一致というスローガンの次元では対立するものではない。しかし思想内容の次元において後期水戸学の中では互いに相違点（あるいは一齋との共通点）を持ちながらも、一齋とは共通して相対立している思想的特徴とは何かが認識されてくる。一齋にあって道を実践する拠り所は自己の性にあるのに対して、後期水戸学ではそれは人格や人格への「報」の意識にあり、そのため民の意識を天照大神らに向かわせる必要があった。

ここで思想的に交わるところのある一齋と正志齋との位置関係を確認しておこう。一齋は『護園關蕪』（寛政三年）において、徂徠学では「士庶人以下行_レ道之名絶」として「以_レ修身為_レ本」（第二則）ことを主張し、天保四年七月に大塩中齋に宛てた書簡では「たゞ自己之実を積候外無_レ之」（『俗簡焚余』一七頁、『日本儒林叢書』第三卷所収）ことを説いていた。これに対して正志齋は『退食間話』（天保十三年）の中で、「後世は学問も士庶に降りて、道を論ずるにも一身のみに目を着て、己々が心性を治るばかりを道と思_レつてい_レると言う（大系二二三六―二三七頁）。一齋は「社稷可_レ棄、人倫不_レ可_レ棄」（『言志録』第一〇〇条、文政七年刊）と述べているが、正志齋は右の後世の学問が「報国愛人の誠もなく、民人・社稷を余所にする」結果に陥っている点を批判する（二四四頁）。正志齋は自己を見つめる一齋的な思想が国家を度外視する結果になることを問題とし、それを乗り越えようとした。その彼は道（とりわけ君臣

父子の道）の実践を天照・神武への報本意識、及び現在の天皇・將軍・大名への報国恩意識に基づけた。その結果人々は天皇・將軍・大名からなる体制に組み込まれていくことになる。

さて一齋は水戸側の文章に記された祭神の意味を自らの思想に即して解釈しようとした。彼は対外的には中国を念頭に置いて（この点、はじめから西洋を念頭に置いている後期水戸学とは異なる）、聖人及び道は中国だけではなく日本にも出現し存することを説いていた（それは西洋にまで及ぶ道の普遍性の主張となる）²³が、その彼にとつての皇祖とは日本にも道が存することを証する指標であつたと考えられる。

これに関わつて一齋における「皇統一姓」の語の使用例に注目したい。彼は、林述齋が中国で佚し日本に存する書籍を収集して刊行した『佚存叢書』の序を代作して言う。

我邦□皇統一姓、□神聖相承、未_三始有_二易_レ姓革_レ命之_一変_一。
而右文之化、稽古之風、歴_二千載_一而弥盛、使_レ凡_二出_レ於古_一者
今皆不_レ至于_二廢替_一也。（『愛日樓全集』巻五）

「皇統一姓」の語はここでも中国との対比の中で使われ、日本が書籍文物を保存することの（ここでは日本の独自性を示す）指標となっている²⁴。この点は正志齋が「新論」の中で、「所_三以_レ君_二臨_レ方_一方_一者、未_三嘗_二一_レ易_レ姓革_レ位_一也」（大系五〇頁）と述べて世界の中の優越性の根拠と捉え、「□天日之胤、与_二天壤_一終始而不_レ易者、蓋有_二以_レ致_レ之_一而然也」（六〇頁）と、それ自体を維持することを実践の目的としていたのとは異なっている。

一齋が身を置いている当代は皇室とは無縁のところまで成立してい

る時代であり、それは家康により創始された時代であった。その中の国家統合の問題とは結びつかない、指標としての皇祖や皇統一姓の把握、さらに家康を起点とする発想は、幕末期において彼が海防策等を考える際にも影響を及ぼしている。その問題、及びこの一齋的な皇祖・皇統意識の幕府儒者内等での広がりとその行方については別稿を留意したい。

注

- (1) 「召されて御前へ出けるに、学校の碑文過日呈したるを捨蔵へ御示し可_レ被_レ遊間、捨蔵へ可_レ被_三下置_一御書の案を草し候様被_二仰付_一」 「召されて両度御前へ罷出。学校の事に付佐藤捨蔵へ賜るべき御書を草し上る」 (『丁酉日録』天保八年九月一日・三日条、『新定東湖全集』一三三—一三四頁)。なおこの依頼状は茨城大学図書館に蔵せられている(水戸史学第三号に紹介)。
- (2) 「一番跡で一齋へ御示し被_レ遊候而は決を一齋に取候様罷成、不_レ宜候間、却而一齋へ御示し主意を為_二御吐_一、又雲へも御示し被_レ遊度候はゞ是へ御示し主意を為_二御吐_一、其上に而館へ御懸、御極被_レ遊候様、数度申上候」(天保八年九月二十八日付、会沢正志齋宛藤田東湖書簡、水戸市教育会編『東湖先生之半面』所収)。雲は青山拙齋(号雲竜)、館は彰考館(総裁会沢正志齋)のこと。
- (3) 菊池謙二郎『水戸学論叢』「弘道館記撰作の由来」参照。
- (4) 高瀬代次郎『佐藤一齋と其門人』参照。
- (5) 同右所収。
- (6) 『水戸藩史料』別記下、卷一七所収。
- (7) 『見聞偶筆』天保十二年十月二十日記、『新定東湖全集』五六二頁参照。
- (8) 「送_三佐藤亦光游_二学水戸_一序」(『大橋訥菴先生全集』中巻)参照。
- (9) 「幕の勢二木謀主云々。二木は一の詩人に候間、中々謀主には相成まじく、謀主は鳥にて二木は相談相手且つ筆者位と被_レ存候。乍_レ去鳥に遣はれて自然謀主の姿を成し候歟は難_レ計、いづれ辞命などは二木の手に成り、一齋老儒なども手を下し候哉と被_レ存候」(弘化元年、吉成南園宛藤田東湖書簡、『佐藤一齋と其門人』所収)。
- (10) 「さて孔子の廟を営み給ひけるに、先聖、至聖、大成至聖文宣王などいへる文字を加へてあらまほしき由申上し人有りけるに、魯國の大夫にて千百年の後まで世に貴ばるゝは聖徳ましまし、故なり、何ぞ後人の称号を用ひむ。大成などいへるは蒙古のえみしが捧げし号なれば孔子の心にもかなふまじと□(欠字、以下同じ)仰られ、その職の人々に計り給ふに、いかにも孔子とのみ有りて孔子の徳は尊くありなむと申上しかば、御自ら神牌に孔子神位と記し給ひぬ。□君の御心知らざるものは、いとあやしく猛き事のみ好み給ひて御心のまゝに物し給ふと疑ひ奉り、種々の流言など行れて禍ごとに逢ひ給ひぬれども」(『常陸帯』弘化元年、『新定東湖全集』一〇六頁)。

(11) 天保五年に平田篤胤が尾張藩の扶持を召し上げられている(その後水戸藩への仕官運動を行っている)。この一件に関して林述斎は天保六年に松浦静山に宛てた書簡の中で次のように述べている(『甲子夜話三篇』巻二三、平凡社・東洋文庫所収)。

「近頃、和学家之舜庵(舜庵は伊勢人、本居宣長なり。ハ中略)此人国学を尚ぶの余り、唐の聖者堯舜孔子の如き、皆これを誹り、且中華の学を邪なりとす。因て近来これを非する者出づ。是等人の容ざるの最也。ハ後略(欄外注、以下同じ)などもよき時分に死し申候。さなければ大事に成可申候。又大角(大角は、平田氏の俗称ならん。ハ中略)この人も吾国を尊ぶの末、唐の聖賢を嘲る。これも亦人の容ざる者にして、林氏の拳に与らざる漢とす)も、公辺より御沙汰に而尾張家出入さし留に成り、今は逐電と聞へ申候。是等数に不_レ入輩ながら愚俗の信じ候者は、多分山師多く御坐候」。

欄外注(静山の注か)の林家への見方が一般的なものであったとすると、この一件も影響していたと考えられる。

(12) 一斎の他の史料での呼称例を挙げる。「神祖」(東照大君天下統一同干支賀文)『愛日楼全集』巻三六、静嘉堂文庫所蔵)、「神祖大君」(今茲天保壬寅(後略))同、巻五五)、「書」(神祖御書文後)同、巻二七)。

(13) 東湖の『弘道館記述義』(日本思想大系『水戸学』所収)には「東照宮」と「東照公」とが両出している(二九五〜二九八頁)。

(14) 「烈祖廟号、東照宮、皇朝所_レ命也」(尾藤三洲『称謂私言』

六頁、『日本儒林叢書』第八巻所収) 参照。

(15) 『愛日楼文詩』第一冊(『佐藤一斎全集』第二巻所収)。

(16) 『佐藤一斎と其門人』所収。

(17) 「孟子曰、舜生_三於諸馮、遷_三於負夏、卒_三於鳴条、東夷之人也。文王生_三於岐周、卒_三於畢郢、西夷之人也。地之相去也、千有余里、世之相後也、千有余歳、得_レ志行_三乎中国、若_レ合_二符節_一、先聖後聖其揆_一也」(『孟子』離婁下篇)。なお朱子の『孟子集註』では「諸馮・負夏・鳴条皆地名、在_三東方夷服之地_一」と述べて、舜がいたのは「夷服」(周代に畿内へ千里四方)の外側、幅五百里ずつを一服として数えた区画(九服・九畿)の第七)の地であったとしているが、一斎は『孟子欄外書』(『佐藤一斎全集』第七巻所収)の中で「東夷西夷、只是夷狄、与_三下行_三乎中国_一句上对照、不下必為_三聖人_一諱、釈為_三夷服之地_一」と述べて、夷とは中国に対する夷狄の意味だとしている。

(18) 「東海有_三聖人出_一焉、此心同也、此理同也。西海有_三聖人出_一焉、此心同也、此理同也。南海北海有_三聖人出_一焉、此心同也、此理同也。千百世之上、至_三千百世之下_一、有_三聖人出_一焉、此心此理、亦莫_レ有_レ不_レ同也」(『陸象山年譜』紹興二十一年条、近世漢籍叢刊『陸象山集要』所収)。

(19) 東京都立中央図書館河田文庫所蔵。これを嗣子立軒が手写した『弁道雜蕪』が『佐藤一斎全集』第一巻に収められている。

(20) 道の把握をめぐる正志斎と東湖とのこのような相違については、名越時正「水戸藩に於ける国学」上下(史学雑誌第五編

第六・七号、一九四四年。『水戸学の研究』に収録、露口卓也「幕末における国家的理念の創出―後期水戸学の国体論について」(文化史学第三二号、一九七五年)・「会沢正志斎の排耶論について」(文化学年報第三三三三号、一九八四年)、吉田俊純「尊王攘夷思想の成立―『弘道館記述義』の成立とその思想的環境」(津田秀夫編『解体期の農村社会と支配』一九七八年、後に後書にも収められる)・「近代の水戸学理解―菊池謙二郎の事例を通して」(『後期水戸学研究序説―明治維新史の再検討』一九八六年)が指摘している。ただし名越氏がこの相違について、正志斎における国体論との矛盾、不徹底と評価している点は受け入れられない。また吉田氏は水戸学内における東湖の特異性を強調しているが、正志斎と斉昭も相違していることを見落している。

(21) 「鹿島の神を祭候事不審も可有^レ之候へ共、侯国にて新に天照大神を祭候而ハ非礼に可^レ相成^レ」(天保八年九月三日付、佐藤一斎宛徳川斉昭書簡)。

(22) 正志斎における自然・普遍の道と天照大神による枠設定という構造については、吉田昌彦「後期水戸学の論理―幕府の「相対化」と徳川斉昭」(季刊日本思想史第一三三三号、一九八〇年)、田原嗣郎「会沢正志斎における天と天皇について」(日本歴史第四一六号、一九八三年)、辻本雅史「忠孝国家論の構想―会沢正志斎の国体論をめぐって」(昭和六十二年度科学研究費補助金研究成果報告書『徂徠以後―近世後期倫理思想の研究』一九八八年。『近世教育思想史の研究』に収録)参照。ただし吉田

氏は正志斎と東湖とを一括して扱っており問題が残る。正志斎の「報本反始」や報恩については露口前掲文化史学論文、及び本郷隆盛「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」(歴史学研究別冊特集・民族と国家、一九七七年)が問題にしている。私は斉昭との関連にも留意すべきであると考え。また東湖における報恩意識については鈴木暎一「藤田東湖の思想―『弘道館記述義』を中心として」(日本歴史第四一三三三号、一九八二年。『水戸藩字問・教育史の研究』に収録)参照。

(23) 一斎が治教一致のところを聖学王道としている意味についても今後考察してみる必要がある。

(24) 「横文之俗、亦能性^ニ其性^一、無^レ所^レ不^レ具^一」(『言志録』第一三一条)。この一斎の主張が後継の幕府儒者の献策に影響を与えていることについては、拙稿「幕府儒者・河田迪斎の思想的位位置」(日本思想史研究第二六号)参照。

(25) 日本の書籍文物保存に関わつての「靈祇」「百王一姓」「万世一系」への意識に関しては、管見の範囲では他に获生徂徠や林述斎、下つては辻善之助にも見られる。今後歴史的な変遷を念頭に置きつつ検討したい。

(東北大学大学院)