

国粹主義と中華崇拜を超えて

— 五井蘭洲『百王一姓論』の再評価 —

陶 徳 民

For Overcoming Nationalism and Sinocentrism:

A Reappraisal of Goi Ranshū's *Hyaku-ō issei ron*

TAO Demin

Comparing with the Yoshida Shinto scholar Matsuoka Fumio's (1701–1783) *Sinto Gakusoku Nippon-damashii*, the present paper makes a thorough examination of *Hyaku-ō issei ron* by Goi Ranshū (1897–1762), a Neo-Confucian professor at the Kaitokudō Academy in Osaka, and reevaluates Goi's balanced sense of impartiality in dealing with such sensitive issues as the emperor-shogun relations and the Shintoism-Confucianism relations during a period when loyalism and ultra-nationalism were spreading their influence in the whole society.

キーワード：五井蘭洲、百王一姓、松岡文雄、『神道学則日本魂』、王覇関係、神儒関係、大義名分、中正之道

はじめに

一般的にいうと、国粹主義あるいはナショナリズムの高揚期において、その主義主張に同調せず、異論や反論を吐くことが相当の勇気を要することである。なぜならば、そのような少数の抵抗者が理性と良識の持ち主であるにもかかわらず、「非国民」という侮辱なレッテルが貼られ、地位や名誉を失ってしまうことはよくあるからである。近代日本における典型例は、いわゆる内村鑑三の「不敬事件」である。キリスト者の内村は己の信条を貫き、1891年第一高等中学校の行事で明治天皇が発布した「教育勅語」に敬礼しなかったため、日本国中から村八分にされ、非難を浴びるばかりか、病臥中に教職を解任され、妻も傷心して急死にいたった。¹⁾

もし、これが近代日本で行われた国家主導の「天皇神格化」運動的一幕であれば、近世日本において

1) 陶徳民「教育宗教衝突論争の背景に対する再考 — 井上哲次郎の『敬字文集』批評を手がかりに」、吾妻重二・黄俊傑編『国際シンポジウム 東アジア世界と儒教』所収（東方書店、2005年3月）を参照されたい。

知識人による「天皇神格化」の論議がすでに行われ、山崎闇斎（1618-1682）の垂加神道、本居宣長（1730-1801）の国学および会沢正志斎（1781-1863）の国体論などがその代表的なものとなっていたといえる。そして、そうした論議が行動に転じる場面は、激動の幕末を待たず、近世中期にすでに現れた。1758年の「宝暦事件」と1767年の「明和事件」に示されているように、一部の尊王論者が京都の天皇に進講しようとし、江戸攻略の軍法を研究したため、幕府の厳しい弾圧を受けた。²⁾

ここで取り上げる懐徳堂教授五井蘭洲（1697-1762、名は純禎）の『百王一姓論』が、まさにこのような背景のもとで形成された歴史大勢論と現実政治論の傑作といえる。

『百王一姓論』の冒頭にある「草茅臣純禎 誠恐誠惶 頓首頓首 死罪死罪 昧死以聞封事状」という表現にも明らかなように、同論稿は「封事」という密封して天子に差し出す機密意見書の形式を取っている。そして、文末には次のような重要な識語が書かれている。

右一道、余三十年来所蘊胸中、其義窃自信非區々空言談道之比。恐為庶人之議、未敢筆書。然不是議朝政、恃論大勢云爾、何害之有。文辭已成、偶得廢疾不果、乃題以百王一姓論、以藏篋中。後人尚閱余志之不遂、傳之播之、異日頼有變理者采一得焉、則雖死之日、猶生之年。³⁾

すなわち蘭洲が30年間このテーマについて熟考を重ねていたが、世人の非議を恐れるため、己の考え方を文章化することを控えた；おそらく1758年「宝暦事件」の刺激を受けて、蘭洲はついに執筆に踏み切ったが、翌年に中風のため、論稿を理想の形でまとめることができなかった；このままで原稿箱に秘蔵し、将来の識者による顕彰を待ちたい、ということである。

結論を先に述べると、『百王一姓論』に現れているのは、儒教的普遍主義と「大義名分」観念を両立させたバランス感覚、「天皇神格化」と「日本独善論」という非理性的傾向に歯止めを掛けようとした勇氣、および朝幕関係と幕藩関係を安定化させるための政治知恵である。これらの点は、すでに蘭洲門下の中井竹山・履軒兄弟および孫弟子の山片蟠桃によってある程度継承・顕彰されていたが、作成されてほぼ150年後の今日において、筆者がいま一度同論説を検討し、18世紀懐徳堂の政治思想を再評価したいと思う。

2) 徳富蘇峰『近世日本国民史・宝暦明和篇』（民友社、1936年普及版）参照。同書は「大義名分論」の出現を、中華崇拜の傾向を有する「徂徠学の汪溢」に対する反動と捉えている（118-119頁）。この点について、本稿で取り上げた蘭洲の議論もその裏づけとなっている。最近、前田勉氏が「近世天皇權威の浮上」の原因を、主として元禄期以降の商品貨幣経済の進展で窮乏化した人々が神道や国学などの媒介を通じて精神的な救済主を求めた結果と分析している。『兵学と朱子学・蘭学・国学 — 近代日本思想史の構図』第四章（平凡社、2006年）。同時代における国粹主義的傾向は、おそらくこの両面から考察してはじめて全体像を把握できるだろう。

3) 『蘭洲遺稿』（大阪府立中之島図書館所蔵）上巻、五七丁。句読点は筆者による。ここでは「百王一姓」とはすなわち百王一系、いわゆる「万世一系」と同じ意味である。場合によって、蘭洲は「百王一世」ともいうが、その意味も「百王一姓」と同じである。諸橋徹次『大漢和辞典』によれば、「一世」の意味の一つは「一王朝のつづく間。又、一血統のつづく間」であり、その出典は朱子の『論語集注』における「王者易姓受命為一世」にある。また「百王」について、『神皇正統記』における「百王」思想に関する石毛忠氏の分析（『日本思想論争史』、ペリかん社、1979年、73頁）を参照。

一 「中正之道」を尊ぶ蘭洲の学問宗旨

懷徳堂（1724-1869）は第八代将軍徳川吉宗の官許を受けて創立された大坂の町人学校であり、近世中後期の教育史・学問史・思想史に大きな足跡を残した学校であった。同学校の学問と教育を基礎づけた主要人物の一人である蘭洲は、大阪の朱子学者五井持軒（1641-1721）の子であり、家学の儒学と和学を受け継いだ。1832年津軽藩の藩儒を務めはじめ、1839年致仕してからずっと懷徳堂で教鞭を取り、のちに大儒として知られる中井竹山・履軒兄弟の教育に心血を注いだ。1859年不幸にも中風にかかり、3年後に逝去した。

蘭洲の著書について、懷徳堂研究の先達西村天囚（1865-1924）が紹介した『蘭洲遺稿』、『鶏肋集』、『承聖篇』、『瑣語』、『茗話』、『質疑篇』および『古今通』などの書物以外、1947年大阪府立中之島図書館が新しく発見・収蔵した計68種92冊の写本があり、内容も和漢両学にわたっている。その大半は朱子学関係のもので、『性理解』、『中庸首章解』、『中庸天命図解』などの著書、『近思録紀聞』、『性理字義講義』、『朱子文集講義』、『朱子書節要紀聞』、『朱子語類賢哉回也之章紀聞』、『大学或問講義』、『大学補伝或問段落』、『周易程伝紀聞』、『二程全書講義』、『性論明備録講義』、『伊洛三子伝心録講義』、『通書講義』、『書経蔡注紀聞』および『小学紀聞』などの講義録および『延平答問筆記』、『鈎深録』、『密察録』、『知新録』、『百一録』および『道学関轄録』などの筆記が含まれている。これらによって見れば、蘭洲の儒学造詣はかなり深いものであり、彼を江戸中期における有数の宋学通と見なしてよからう。

蘭洲は己の学問宗旨について次のように宣言したことがあった。

余不肖幸守先人之業、乃窃儒者之号、大懼学殊異曩時、修正（齊）治平之方終墜於地。（中略）是以苟有不陷時学、志於古道者、必披心胆以相与。⁴⁾

ここにいう「古道」は、すなわち「先人」の父から受け継いだ朱子学である。「時学」すなわち当時流行っている陸王学・仁斎学・徂徠学・閻斎学などの「四学」のことであったということは、次のような論述から知ることができる。

為陸王学者、廢学問棄事物、其弊也禪莊。為仁斎学者、蔑義氣疎心性、其弊也管商功利。為徂徠学者、局於修辭、遺敬以直内之訓、其弊也放蕩浮躁。為閻斎学者、頗過嚴毅、乏雍容和氣、其弊也刻迫寡思。惟此四学争弁強聒、道学乃四分五裂、使学者眩於所從。（中略）不如無偏無党中正之道、蕩々平々、唯以聖賢遺訓、切己以為心術德行之基、如此後乃免四学之弊哉。⁵⁾

この「四学」は、禪・莊・管・商などの影響により、あるいは文章・学問を廃棄し徳性の体認に専念するものであり、あるいは心性の修養を顧みず功利・文辭に没頭するものであり、あるいは寛容な態度

4) 五井蘭洲「送安達精英如江都序」、同注3)、下卷、二四-二五丁。

5) 同注3)、上卷、三〇丁。

と批判的精神に欠けるものであり、みな極端に走っている。正しい学問の目的と方法を知らざるこれらの時学に対して、蘭洲は、不偏不党の中正の道に従い、「聖賢の遺訓」をもって己の「心術・徳行の基」を涵養せよ、と提唱したわけである。

一方、蘭洲の和学について現代の研究者が高い評価を与えている。1950年代初期、近世大阪和学の研究の一環として蘭洲の『古今通』、『源語提要』および『源語詰』などを検討した小島吉雄氏は、「懐徳堂の和学には、蘭洲をはじめ、景範にも履軒らにも、共通する特色は、漢儒の眼をもってわが日本の古典を見ようとしていることである。(中略)また、その学風が文献学的であり、実証的であり、忠実なる本文解釈に立論の根拠を置くことも、その共通する特色である。(中略)思ふに、懐徳堂に於て、蘭洲の和学が学問として一番すぐれている」と述べた。⁶⁾ 1960年代末期には、中村幸彦氏が「五井蘭洲の文学観」の特質を、「勸善懲悪」を主眼とする「朱子学的文学観」ではあるが、古典文学認容という点では山崎闇斎・室鳩巢と違い、当代文学認容という点では荻生徂徠と違うと規定している。また、その文学観の形成要因を、大阪での生活による現実的な物の考え方、「明末清初の儒人の風」の影響、「中国小説や日本古典に接すること、他の儒者より多かったこと」などに求めた。⁷⁾

蘭洲の古代史関係著述には、『刪正日本書紀』、『紀第一 神武至応神』、『日本書紀神代卷講義』、『神代卷口訣紀聞』、『古語拾遺講義』、『先代旧事本紀紀聞』および『古事記紀聞』などがある。彼の研究には家の伝承があったともいわれるが、その根拠はおそらく『蘭洲茗話』における次のような自述であろう。

余の家に、斎部氏の神道を伝えて、世の行はる神代直指抄は、余か家より出たり、其原本今にあり、先人もこのみて見給ひし、神代紀中に肝要の語は、伊弉諾尊のめをのことはりにたがへりとのたまへるぞ、神道の奥儀といふべしとありき。⁸⁾

このほか、蘭洲が父の五井持軒のために書いた「持軒先生行状」において、「家伝日本記学及和語説、修之精詳、不雑怪誕不經之説」とも述べているのである。⁹⁾ 持軒の逝去した1721(享保6)年に、蘭洲が父の遺命によりその「日本書紀神代卷」についての未完の注釈書を繕書したのが、それはすなわち現存の『神道遺書』である。大月明氏の研究によれば、その特徴は儒学思想(論理思想、合理思想等)を基礎とした解釈方法論や和語訓詁論にあるという。¹⁰⁾

たとえば、国常立尊に関する持軒の訓詁は次のようになっている。

国常立尊、此尊の御名奥深き事にして、此和語をよく知らは、神道の大綱明なるへし、先国とはひ

6) 大阪大学国文学研究室『語文』第十輯、1954年1月。

7) 中村幸彦「五井蘭洲の文学観」、『中村幸彦著述集』第一巻(中央公論社、1982年)所収。

8) 西村時彦編『蘭洲茗話』(松村文海堂、1911年)上巻、二九丁。

9) 五井蘭洲「鷄肋篇」(懐徳堂文庫本)巻一所収。

10) 大月明「五井持軒の学問と思想に関する若干の考察」、同『近世日本の儒学と洋学』(思文閣出版、1988年)所収、16頁。

ろく天下をさしている詞なら、常は常なり、つねにしてほろびかはらざるなり、立は建立也、かた
くたちて倒れざるなり、たをるゝとたつとは反せる語なり、たつときは治り、たをるゝときは見た
る、存亡興廢もこの義にて心得べし、此見こと天下をしろしめしてとこしなへに立給ふなり、善な
れば立ち、不善なればたをるゝといへるは、古来より神道の教なり。¹¹⁾

蘭洲も『日本書紀神代卷講義』において、「国常立ハ、国トコシナヘニ立ト云意、コレヨリ帝王相続
ノ基（以下欠文があるようである－筆者）、国常立尊ハ帝王ノ祖也」と解釈し、国常立尊を「帝王相続
の基」を確立したという象徴的存在、後世の帝王が追遠できる仮の始祖としたことによって、これに一
種の「人格」を賦与したわけである。¹²⁾ これで、国常立尊など神代の神々を文字通りの「神」とする扱
い方とは一線を画した。言い換えれば、五井父子が、書紀という歴代帝王の治国史から「善なれば立ち、
不善なればたをるゝ」という「有徳者君主説」的教訓を見出し、「勸善懲悪」論の依拠にしようとし
た立場をとっていたことが明らかである。後述のように、これは書紀などの古記録を天皇の帝位および
君臣関係がはじめから動かざるものとして存在していることの史的根拠とする神道家の立場とは正反対
なものである。

蘭洲の『日本書紀神代卷講義』にさらに天人関係と君臣関係に関する二大特筆もあり、その神道批判
の重要な思想的背景となっているので、ここで紹介しておこう。

(1) 諸冊二尊（伊弉諾尊・伊弉冊尊）ノ「裁成輔相」

「大八洲生成」章の本文について、蘭洲は次のように述べている。

此一段ハ天地ノ造化ニテ、日本ノ国ヲ生シタルヲ云一段ニテ、諸冊ヲ陰陽ニシテ説タルモノ也、下
文ニ產生洲国ト產生ノ文字ヲ用ヒタルモ、諸冊尊ヲ陰陽造化ニシテカタルユヘ也、サテ此一段大切
ノ處也、唯一神道ト云、兩部ニ対シテ云意ニアラス、此一段カ唯一也、其意ハ、此一段天地造化ニ
因テ日本開クヲ、諸冊尊高キハ削リ卑キハ埋テ国經營スルヲ云タルモノ也、其經營スルト云ハ、天
地造化ノ不及処ハ人裁成輔相シ、其裁成輔相シテ經營スルモ、皆天地ニノットリテ經營シテ、天人
唯一ナル處ヲ記シタリ、天人合一スル處ヲ唯一ト云タルモノ也、故ニ唯一ト云ハ、此一段ニアリ、¹³⁾

もとより、この一節の主旨も一部の言葉遣いも垂加（山崎闇齋）の『風葉集』首巻にもとづいたこと
は否めないが、ここで重要なのは天地を「裁成輔相」するや、天地に「則る」といった觀念の導入であ
る。「裁成輔相」は要するに、「后」（＝聖王）万物通泰の象に法って、天地の道を裁成し、天地の義を
輔相し、もって人民を扶助するという意味である。¹⁴⁾ 蘭洲によれば、天地造化にも「不及処」があり、

11) 五井持軒『神道遺書』、大阪府立中之島図書館所蔵。引用の際、大月明氏の翻字（同注10）を参照した。

12) 五井蘭洲『日本書紀神代卷講義』（大阪府立中之島図書館蔵）、三丁。原文には読点がないので、引用の際、筆者が
適宜施した。

13) 同注12)、九－十丁。

14) 本田濟訳注『易』（中国古典選、朝日新聞社、1966年）、97－98頁。

人の「裁成補相」を待たねばならず、諸冊二尊の「高キハ削り卑キハ埋」る「国経営」はすなわちそれであるが、一方、二尊の経営はあくまで「天地ニノット」るものであって、それに背くものではないから、ここにおいて天人「合一」ないし「唯一」の論理が成立する。

これに対して、垂加の理解における二尊はどのような性格を有しているのだろうか。平重道氏の概括によれば、「第七代の伊弉諾・伊弉冊尊は造化と気化を兼ねた神で、天神の終り、地神の始りで、無形の方からいえば陰陽造化、有形の方からいえば男女気化の神である。前者を未生、後者を已生の諸冊二尊と称する。二尊が国土山海草木を生み、又人々を生み、神々を生むのは、気化と身化を兼ねた神であるから、何ら不思議ではない」そうである。¹⁵⁾ 両者を比べれば、蘭洲は二尊の人格神の側面を垂加以上に強調し、ある種の主体性、能動性をこれに賦与したことは明らかである。したがって、彼のいう「天人合一」、「天人唯一」は、自ら垂加のそれと違ってくるのである。

(2) 「君臣ノ義」ハ最初ハ未定

「四神出生」章では、諸冊二尊が天照大神を生んでからの感嘆と決定について次のように記している。「吾息雖多、未有若此靈異之兒。不宜久留此国。自当早送於天、而授以天上之事。是時、天地相去未遠。故以天柱、挙於天上也」と。これに関する蘭洲の解釈は次のようになっている。

吾息雖多ハ、上段ニ生某国ト云、皆ソゾレノ国へ御子ヲツカハサル事アレハ、日神ヲ生セラル前に衆子アリ、故雖多ノ語アル也、(中略) 自当早送於天ハ、自ノ字カアリ、日神靈異ノ御子ユヘ、自然ト天ニ送ルト云事、此天ト云ハ、大和国高市郡ノ帝都ノ事也、帝都ヘツカハサレテ帝王トスル意也、授以天上之事ハ、帝王ノ業ヲ授ル也、是時天地相去未遠、故以天柱挙於天上ハ、天地相去未遠ハ、天地開ケテ間ナキユヘ、天ハ上地ハ下トハッキリト不分ト云ニハアラス、コレハ君臣ノ義イマダハッキリト不定ユヘ、此時、君ハ上、臣ハ下トイツマテモ不動ヤウニ定ルヲ天柱ハ不動ヲ云、挙於天上ハ、帝都ニテ君臣ノ義ヲ定ル意、¹⁶⁾

前述したように、蘭洲は神代卷をある意味で古帝王の治国の事蹟を伝えるものとしたので、彼がこの一節中の「天」の字をことごとく帝都、帝王のことに置きかえたことは、決して不思議ではない。そして、とくに帝都を大和国高市郡と明記したのは、垂加神道流の説によったと見られる。¹⁷⁾ しかし、「是時天地相去未遠」を「君臣ノ義イマダハッキリト不定」と解したのは、蘭洲の一大特筆といわざるをえない。その根拠の一つは、「吾息雖多」に対する解釈にある。この文章は普通、二尊の生んだ「大八洲国」と理解されているが、蘭洲は、二尊はそれを生むと同時に、「ソゾレノ国へ御子ヲツカハサル」こともしたと述べている。彼にしてみれば、これらの「国司」とでもいってよい「衆子」が並立した時代は、

15) 平重道「近世の神道思想」(岩波書店『日本思想大系39』所収)、545頁。

16) 同注12)、十八-十九丁。

17) 山崎闇齋「神代卷講義」(岩波『日本思想大系39』所収)、162頁。なお、玉木正英の説は谷川士清『日本書紀通証・一』(臨川書店、1978年)、189頁参照。

まさに「君臣ノ義イマダハッキリト不定」の時代であった。

「君臣ノ義」ハ最初ハ未定とする蘭洲のいま一つの論拠は、神代卷下冊の「天孫降臨」章における「高皇産霊尊」に対する解釈にあると考えられる。

高皇産霊尊ハ、天子ニアラス、臣ニアラス、君ト臣トノ間ニ居テ、天下ノ事ヲ助ケタマフ故ニ、瓊々杵尊ヲ高天二祖御孫ト云、高ハ高皇産霊尊、天ハ日神也、崇養ハ高皇産霊尊ノ天下ノ事ヲ助ケタマフ、カタ手ニ養ヒタマフト云意トイヘトモ、（中略）当時ニテモ、次ノ位ヲツギタマフ御子ヲ皇太子トス、春宮也、春宮ニハ既政アリ、ヨツテ春宮ニハ官人ヲ置ル、也、官人ノ員数、令ニ見ユ、是崇養也、訓ハ政ノカタテニヒタスト云事ト、崇養ノ字ヲ会意シテ見ルヘシ、惣テ日本紀ハ訓ト文字ト会意シテ見ル處々アリ、ヒタスハ日々日ヲタシ成人サスル意也。¹⁸⁾

ここでは、高皇産霊尊は天照大神とともに皇孫の祖であり、しかも瓊々杵尊を養育することから、「君ト臣トノ間ニ居テ、天下ノ事ヲ助ケタマフ」という特殊な位置づけを賦与されている。これによれば、天照大神が生まれて帝位に即いていても、「君臣ノ義」はなお単純化・絶対化されていなかったようである。逆に推論すれば、その生まれる前あるいは生まれたときに、「君臣ノ義イマダハッキリト不定」の一時期が存在したことがあることは、当然可能なわけである。もとより、度会延佳、あるいはその門弟の山本広足も「高皇産霊は、後代ノ撰政ノ躰に見えたり」と指摘したことがある。また、「是時、天地相去未遠」について、君臣上下のわかち未明して、遠からざるを申すにや」とも解釈している。¹⁹⁾ 蘭洲はこうした説の影響をうけたかもしれないが、しかし、その強調的解釈によりこの説は一層明確になり、加えて上記の「吾息雖多」に対する詮索によって、「君臣関係」の成立に不可欠な構成員である人格をもつ臣の存在がはじめて確認されたわけである。

二 松岡文雄『神道学則日本魂』の論理

ところで、上記の『百王一姓論』文末の識語によれば、蘭洲は己の考え方の文章化を30年間も控え、ようやく執筆した後も、未完の同論説をそのまま原稿箱に秘蔵したというが、蘭洲はなぜこのような「明哲保身」の態度を取らなければならなかったのだろうか。当時の神道者の「天皇神話」はどのような論理をもって影響を伸ばし、世論の風圧をなしていたのだろうか。これについて、1744（延享元）年に懐徳堂と密接な関係にある大阪の郷校・含翠堂で『神代卷』講釈が行われたことや、同校の責任者である土橋宗信に「天照大神智優外国聖人説」（1748・寛延元年前後か）という論説があったことなどを見てもある程度分かる。²⁰⁾ ここでは、蘭洲も痛烈に批判した松岡文雄『神道学則日本魂』を例に説明す

18) 同注12)、下冊、一—二丁。

19) 『日本書紀神代講述鈔』、『神道大系』（論説編七・伊勢神道下）（同編纂会発行、1982年）、272頁、321頁。

20) 陶徳民「含翠堂の神道観と古義学 — 足代弘道と土橋宗信を中心に —」『懐徳』65号、1996年。陶徳民『日本漢学思想史論 — 徂徠・仲基および近代 —』（関西大学出版部、1999年3月）にも収録。

ることにしたい。

松岡文雄、名は仲良、字は文雄、のちに雄淵と改めた。1701（元禄14）年に生まれ、1783（天明3）年に亡くなった。家は代々尾張熱田神宮の祠官であり、吉見幸和に国学、若林強齋に儒学、玉木正英に神道をそれぞれ学んだ。闇齋の門流においてはある意味で神儒兼学派の一員ともいえるが、結局、その立場は神道一辺倒となり、正英から垂加流の諸秘伝をことごとく受けた。しかし、そうした中で、正英の秘伝固守、行法神事偏重という垂加離れの傾向に不満を持つようになった。1733（享保18）年に著書『神道学則日本魂』が刊行されたが、その主旨はすなわち神道「大義」の復興にあった。そのため、正英から破門され、1737（元文2）年に近世神道界の最大勢力である吉田神道の宗家ト部兼雄に学館の賓師として抱えられ、死後も吉田家より渾成靈神と謚された。²¹⁾ 文雄はすでに『神道学則日本魂』を作成する七年前から弟子を持ちはじめたが、例えば『日本書紀通証』の作者谷川士清、「宝暦事件」で処罰された竹内式部などの傑物は、みな最初彼の門下に入り、後に正英に師事したのであった。²²⁾

さて、文雄の考えた神道の「大義」と「日本魂」は、一体どのような内容や特徴を有するのだろうか。

『神道学則日本魂』においては、「国常立尊」が始源的、至高的性格を有する天地万国の主宰神と位置付けられ、そこに「神国」（＝日本）の優越性や「神孫」（＝天皇）の神聖性の根拠となっている。まず、「神国」日本の優越性については次のように説かれている。

夫天地ハモト一物、(中略) 万国一カタマリノ土也、(中略) 身ニタトフレバ、(中略) 神明ハ方寸臆中（心を指す一筆者）ニ鎮リ玉ヒテ、其妙用ハ四肢百骸ニアリ。スレバ万国モ亦然リ。西土・天竺皆手足鼻口ノ如シ。春ハ花サキ、秋ハ実ル。是則天地ノ全体主宰マシマス国常立ノ妙用ニシテ、国常立ハ万国ノ中デ人ノ方寸臆中ノ如クナル国ニ、ジツト鎮リ玉ヒテ、万国ノ用ヲ為シ玉フ。其万国ノ為ニ方寸臆中ニアタル国ガ我国也。故ニ特ニ我国ヲ神国ト云。

吾が大祖国常立尊、(中略) 天地の枢紐に建ち、四極の綱紀に居り、而して群を出で萃を抜き、八紘に跨り、六合に越え、独りその美を擅にする。²³⁾

唯一神道の創始者である吉田兼俱（1435-1511）の「根葉花実」論をもある程度取り入れたこの説法は、彼が破門後早くもト部兼雄に抱えられた一因となったかもしれないが、それはともかくも、ここにあらわれた日本中心主義の主張は実に強烈なものである。

なお、伊弉諾尊・伊弉册尊という「諾册二尊」は気化人体の神であるから、歴代天皇の血統・命脈はこれにつながるといふ通説的理解とは反対に、文雄は「神道」は「トリモノヲサズ国常立ノ道ナリ」と力説し、二尊の国経営の「御作業」も「これ国常立尊の統ぶる所、天地精霊の鍾る所に非るよりは、曷

21) 小林健三『垂加神道の研究』（至文堂、1940年）、403-410頁。平重道「近世の神道思想」、同注15)、555-556頁。

22) 同注21)、412、414頁。吉崎久「松岡仲良の門人簿 — 京都大学蔵『渾成堂門人名簿』 —」（『神道史研究』21巻6号）。

23) 松岡雄淵『神道学則日本魂』（『日本思想大系39』所収）、258頁、252頁。同学則は本文と問答の二部からなっている。

以下の関連引用もこれによるので、必要な限りしか注記しないことにした。なお、小林健三「童蒙入門門の研究・上」における「学則とは何か — 徂徠学則と日本学則との比較 — 」という節（『神道史研究』19巻3号）を参照。

んぞ以てこれを得んや」と強調したのである。その上で、「其ノ二尊ノ生ンデ天位ヲサツケ玉フ日神ノ御子孫ナレバ、ワケテ天君ヲ神孫ト仰ギ奉ル」というように、歴代天皇の現人神的性格を認めた。

そして、このような神格を有する天皇に対する絶対的服従こそが神道の特質であることについて、「中臣ノ道」、「比叅呂岐ノ道」（「日神の後裔たる天子を守護し神道の至極たる君臣の道を守るという意味をもつ」）などの概念を使って次のように説教されている。²⁴⁾

我国中臣ノ道ト申スハ、中ハ君ノ事、臣ハ臣下万民ノコト、開闢以来君ハ真中ニ立チ玉ヒテ、北極ノ如シ。臣下万民ハ衆星ノ如ク北極ヲトリマイテ、クルリクルリト旋ルナリニ、彼紫微宮ニ朝スル。是天一度開ケテ、南北極ノ動カザルハ、天地ノ枢紐ナレバナリ。君臣一度開ケテ吾天君ノ位カワザルハ、万国ノ統御ナレバナリ。

宝器一たび定め、王子皇孫その位を革めず。臣庶黎民その職を失はず。万古の前、復かくの如し。万古の後も亦かくの如し。これこれを中と謂ひ、これこれを庸と謂ふ。

只我国ハ昏フテモ天君ハ天君ト仰ギ戴キ奉リ、愚デモ宗領ヲ宗領トタツルヲ比叅呂岐ノ道トス。

只明ケテモ暮レテモ、君ハ千世マセマセト祝シ奉ルヨリ外、我国ニ生レシ人ノ魂ハナキハズ也。

しかし、文雄の説はここにとどまらず、神国日本の獨善を「西土・天竺」との関係の中で論述したように、神道の優越もまた儒教、仏教の道との対比を通して立証しようとしたのである。それによれば、日本の神道は「天統丕に承け、一姓以て無窮に伝へる」のに対し、「堯舜教を設くるの国、篡弑常となり、反復して恥づるなく」、「夫堯舜之禪讓、湯武之放伐ヲ天命ト云フハ、何ヲ証文ニスルコトゾ。（中略）堯ノ子息ヲ取立テ後見スル所存ノナキハ、一点ノ私意ガナシトハイワレヌ。我国ノ道ヨリミレバ、賊子ト云モノ也」、湯武にいたっては「自ラ帝位ニ即テ四海ヲ治ル。是天命ヲカコツケ、位ヲ窃メル乱臣也。然レバ聖人トイヘドモ、皆日本魂カラ見レバ乱賊ノ棟領也」という。さらに、このような「臣その君を殺し、父その子を廢する」ということについては、「浮屠仁義を絶ち、礼楽を廢てて」、「倫理綱常を害する」のとは「未だ嘗て同じからずんばあらず」、「故に予、学者をして六経語孟の書を読ましむるは、則ち博学洽聞の資に充て、草木鳥獸の名を知るを以て期となす、力をその蘊に費すなかれとは、是が為の故なり」とも極論している。

三 蘭洲の「百王一姓」論と「王霸関係」論

では、蘭洲はどのように松岡文雄『神道学則日本魂』を見ていたのだろうか。

『蘭洲遺稿』には、次のような一節が記されている。

24) 同注23)、260頁。なお、454頁補注「神籬」条を参照。

頃読新刊書、号日本魂、京師人称文雄者之所為也。(中略)今雄以為我邦人推我邦俗、駕出唐虞三代之上之意、神道家者之私言也。其書大略以百王一世為誇張之具、以唐虞禪讓、湯武放伐、為父子之衰、君子之賊者。其意非不美也、然不知道、不知天、有所倚而肆罵詈而已。要避之可矣、乃欲与之強論其曲直焉、則嫌於非我国党齊州(中国を指す-筆者)臣子之可、不宜言矣。世儒觀此書、箝口不弁、宜矣。然比之物茂卿・太宰純之徒以夷狄待我国自甘者、不可同日而論矣。雄亦有可觀者、然殊不知我国之所以百王一世、度越万国者、勢之所以漸、非国常立所与也。不然則道鏡・押勝之属、豈有覬覦天位之意哉。余嘗著百王一世論詳之、後之君子請詳焉。²⁵⁾

すなわち文雄の極論に対して、一般の儒者はみな本邦輕視・中華崇拜のものと誤解されることを恐れて批判を控えていたが、蘭洲はその不偏不党の立場から敢えてこれを批判したわけである。その際、徂徠への批判も一言なされているが、それは、文雄の日本優越論のほうが徂徠・春台の日本輕蔑論よりは増した、ということである。それは確かに本音ではあるが、他方では世人の非難に備えて張った予防線でもあることが明らかで、しかもその中に文雄批判の契機も含まれているのである。蘭洲によれば、日本優越論というのは、徂徠一流の中華崇拜・日本輕視に対する神道家の「矯枉失直」、つまり曲がったものを直そうとして、正しいところを行き過ぎたことによるものである。²⁶⁾『神道学則日本魂』はこのような偏向の一標本とされているが、同書の誤りは「百王一世を以て誇張の具と為し、唐虞禪讓、湯武放伐を以て父子の衰へ、君子の賊ひと為す」ことにあると蘭洲が見抜いた。

ここでは、まず、蘭洲の「百王一姓」論と「王霸關係」論を検討してみよう。

「百王一姓」問題について、蘭洲はただ「百王一世(姓)」は「勢ひの以て漸む所にて、いわゆる国常立の与ふる所に非ざるなり。然らざれば、則ち道鏡・(恵美)押勝の属、豈に天位を覬覦する心あらんや」としか論じていないが、しかし、彼の批判的視角がこの極めて簡潔な指摘によく現れているといつてよい。文雄は国常立尊を天地万国の主宰神とすると同時に、「一姓以て、無窮に伝へる」皇統の根源としたが、蘭洲はその百王一世という現象の形成は「国常立の与ふる所に非」ずときっぱりと否定した。また、いわゆる「宝器一たび定り、王子皇孫その位を革めず。臣庶黎民その職を失はず」というのも、史実に反する神話だと蘭洲は考えている。なぜならば、歴史上、道鏡・恵美押勝(藤原仲麻呂)のような乱臣賊子が確かにあったからである。彼によれば、百王一世という現象は「勢ひの以て漸む所」であり、いいかえれば、歴史の推移の中で形成されたものなのである。

では、ここの「勢ひ」とはどんなものを指しているのであろうか。

丸山真男氏は、かつて「いきほひ」を日本人の歴史意識の基底概念の一つと捉え、「漢語の『勢』が日本語の『いきほひ』と伝統的用法において、もっとも親和性を帯びたのは、まさしく『勢』のこうしたダイナミックな側面であった。こうした意味での『勢』が歴史的時間の推移に内在すると観念されるとき、そこに——中国の史書でさえ、稀にしか使用されない——『時勢』、或は『天下の大勢』という概念が、日本の歴史意識および価値判断において極めて流通度の高い範疇を形成するようになるのであ

25) 同注3)、八一-八二丁。

26) 同注3)、五九丁。

る」と指摘している。²⁷⁾ 蘭洲における「勢」の概念も主としてこのような意味あいで使用されたことは、次のような論述から窺われる。

勢、此云伊幾遠比、又云那里、伊幾遠比者謂威權也、那里謂形状也、今所以形状言。

すなわち己のいう「勢」とは、「伊幾遠比」（いきおひ・威權）の意味ではなく、「那里」（なり・形状）すなわち形勢の意味でいっていることを強調しているわけである。

では、百王一姓の形勢はどのように形成されてきたのであろうか。

（百王一姓）固曰皇徳広大所致、亦勢之所使然、勢也者、協天意、服民心所生也。

この冒頭の「固より曰く、皇徳広大の致る所」という文章は、『百王一姓論』が「封事状」（つまり古代中国の臣下が密封して天子に差し出す意見書）の文体で書かれたことにかかわっているので、実質上大した意味を持たないように思われるが、下の「勢なるものは、天意に協ひ、民心に服ひて生ずる所なり」は、肝心なところである。というのは、それは、百王一姓の形勢が単に一個の純客観的過程の自然的産物ではなく、人間（後述するように天皇、とくに將軍を指す）の意識的参与下に展開された客観過程の所産であることを明示したからである。

植手通有氏が、「江戸時代に用いられた『天命』・『天運』・『時運』という言葉は、人間との結び付きが遥かに強い。（中略）歴史認識の世界に現れる『天命』・『天運』・『時運』は、人間にとって超越的ないし外的なものというよりは、むしろある時点における人間には必然的ないし運命的なものとして与えられるが、それはそれ以前における人間の行為の積み重ねとしてそうなるのであって、窮極的には人間が統御できる、少なくとも人為を通じて現れるものにほかならない。天命は人心に現れるという意味はこの点を端的に示すものといえよう」と論じているが、蘭洲の所説をみれば、まさにその通りである。²⁸⁾

歴史に即して論じる場合、蘭洲は神武帝から孝謙帝までの長い間、「王化 人心に洽」きため、蘇我蝦夷・入鹿・藤原豊成および道鏡のように「逆謀」を図ってもことごとく失敗に終わり、平清盛・足利義満のように専権していても「敢へて臣位に違はず」と指摘したが、しかし、その力点はむしろ王・覇の間の相互依存関係の重要性に置かれ、とりわけ周代封建制における王覇関係は一つの大きな教訓として捉えられていたようである。

請以周室喻焉、姬姓王於齊州（中国を指す一筆者）、伝世三十、卜年八百、雖齊桓強覇、下拜上受、不敢微染指、其他問鼎請遂、皆為見黜。儻使齊不失覇業、數世能奉天子令諸侯焉、則秦雖虎狼、安能併六国、吞二周。（中略）假使周擁虚器於上、永不喪王号於下、於是乎百王一姓、可希望於周家、齊亦可百世以覇天下、六国乃可以永保其封疆。是天下大勢、非区々常策所能逆觀矣。是故齊之失覇、

27) 丸山真男「歴史意識の『古層』」（『歴史思想集』、筑摩書房、1972年）所収、26頁。

28) 植手通有「江戸時代の歴史意識」、同注27)『歴史思想集』所収、79頁。

即周之所失王也、齊之失霸、勢之去也。

ここにいう「斉桓」は、東周の前期すなわち春秋時代の斉桓公であり、管仲を任用して改革を励行し、「尊王攘夷」を唱えてはじめて制覇した有為の国君である。蘭洲によれば、周の王室は斉桓公と一種の相互依存関係にあり、斉桓公は強いが、王位に「染指」しようとはせず、周王室もその擁護で安定を保つことができ、そこから「勢」が生まれてきたわけである。もし斉が「覇業を失はず、数世能く天子を奉じて諸侯に令」し、周が「虚器を上を擁し、永く王号を下に喪はざれば」、周も百王一姓の正統を続けられたはずであった。そうだとすれば、秦の六国合併、二周吞滅が不可能となり、秦以降の王朝更迭の頻発も有り得ないこととなったはずであった。このように一見それぞれ適正に位置付けられてはいるが、結論的にいえば、その重心はやはり斉国の方に置かれたのであった。周の王権を「虚器」といい、「斉の覇を失ふは、即ち周の王を失ふなり、斉の覇を失ふは、勢の去るなり」というのは、このことを端的に示しているということができよう。また、斉に続いて覇権を握った晋国の行方についての論述、例えば「六卿」専権や「三晋」分立によって、結局制覇不能となり、「周亦た随ひて亡ぶ」なども同様の傾向を表わしている。したがって、蘭洲の論じるころの王覇相互依存関係は覇本位としたものと見られるのである。

この覇本位の王覇相互依存関係への重視は、当代政治に関する蘭洲の議論に一層明確な形で表出されたのである。

在今保勢、何謂則可。曰尊王室也、懷諸侯也、瞻兆民也。此三者、天意之所与、民心之所服、而勢之所存也。慶元之際、東師西征、再駕功成、群雄拳遵其約束、崩角稽首、各自就藩国。於是正朔爵位出于王室、利器未全假人守成。(中略)海内晏然、開千万年無窮太平、實我邦古来之所無、乃大勢於是乎定。(しかし、大小侯伯は)封内之入、不足以供朝覲道路之費、乃括民財。又仰給三都会富商、隨傾隨支。加以官家土木助役、又奉使京師、又饗王使、賂及輿台、乃府庫空虛、遂至奪家臣之俸尚不贍。哀哉。其極必至乞免朝聘、苟可之、則祖法廢、不可則無計可出。然十万石以上、猶可為之也、五万石以下不可為矣。宜潛遣吏人、檢其貧富、果貧乎、或特免一朝、嚴苞苴禁、不課助役、以舒之。則藩府上下、稍得蘇息、戴奉滋至、於是乎大勢益定。天下必謂、唯東照君裔而可為將軍、唯江戸可霸天下。乃就能御之、賀薩雖大、可以頤使、奧藩雖強、可以鞭背。方今王覇相為唇齒、可与桓文併案、勢之所係、其大矣哉。

つまり蘭洲にして見れば、「王室を尊ぶ」ことは勿論重要だが、当面の幕府と朝廷とは、斉桓公・晋文公と周王室との関係のように「唇齒」同然の良好関係にあり、問題はいかに財政難を抱えている中小諸侯に対する懐柔策(その困窮度を確かめてから参観交代・助役などの義務を一時的に免除することなど)で人心を取攬し、勢を保っていくかということにある。それさえうまく解決できれば、「大勢益々定まる」ことになり、加賀・薩摩・仙台などのような外様大名をいつまでも完全にコントロールすることができるに相違なく、したがって、幕府の制覇にたよっている朝廷も永続できるわけである。ここでは、幕府の政権担当、政策運用は主導的、決定的なものとして位置づけられているのである。それはと

もかくも、百王一姓という伝統の形成原因に関するこのような歴史主義・人間中心主義的解釈は、文雄の神中心（国常立尊の賜与）的解釈とは根本から対立するものである。

四 蘭洲の「湯武放伐」論と「神儒関係」論

前述のように、『神道学則日本魂』において日本の百王一姓が誇示されると同時に、中国の易姓革命、特に湯武の放伐が激しく排撃された。これに対する蘭洲の反論はやはり歴史主義・人間中心主義の立場から発したものと見られる。

例えば、湯武の放伐について

人受天地之中以生、乃有皆所以相生相養之道。統理之者、王者也。不然則弱之肉強之食、相争雄相吞滅、生民殆泯絶。生民泯絶、則天道幾乎息。方此之時、君臣之義為輕、湯武之所以放伐也。夷齊雖賢、知人未知天、唯知人事、不知聖人有裁成輔相之任。設使夷齊是湯武、非乎暴君虐主迭起代出、几使以滅相生養之道、民陷塗炭之中、無不為併、君臣之道亡之而已、聖人之所不忍坐視也。（中略）夫湯武可放伐、而放伐皆順天命而已。是以周祚八百年、桓文強霸、終全臣節。²⁹⁾

とある。この一節は、唐代・韓愈の『原道』における「古之時。人之害多矣。有聖人者立。然後教之以相生養之道」や「如古之無聖人。人之類滅久矣」などの論述によるところが少なくないが、しかし、たとえば「裁成輔相」、「方此之時、君臣之義為輕」などの観念の組み入れなどに示されているように、全体としてはその「湯武」・「夷齊」論の展開のため、言い換えれば文雄に反駁するために構築した独自の論理構造といえる。³⁰⁾

文雄は、君臣の道を「開闢以来」一貫して存在している最重要な倫常と見なしたので、湯武の放伐をその倫常に背く反逆的行為と考えていた。しかし、蘭洲は「君臣の義」はこのような先験的範疇ではなく、歴史的に形成されたものであり、上古においては「君臣の義」は軽く、それよりも「天命」の順守、「天道」の維持のほうがはるかに重要な意義をもつものであったと指摘している。というのは、もし夏桀、商紂が「生民」の生存を脅かしたようなことを放任すれば、その結果、生民がごとごとく絶滅し、「天道」も息滅していく可能性があるからである。したがって、暴君の非道から生民を守ることは、当時における最大の課題であり、この意味で商湯の夏桀放伐・周武王の商紂討伐は「天命に順ふ」正義の行為であって、これに対し、その討伐を諫止しようとした「夷齊」すなわち伯夷・叔夷の方は「天を知らず」、「聖人に裁成輔相の任が有ることを知ら」ざる無識見なものなのである。そして、「夫堯舜之禪讓、湯武之放伐ヲ天命と云フハ、何ヲ証文ニスルコトゾ」という文雄の、神器伝授の観念から発した詰難に対し、蘭洲は、結果的に周王朝が八百年も長続きし、「強霸」の「桓文」つまり齊桓王・晋文公も敢えてその權威に挑戦しようとはせず、臣として節操を全うしたことから、周武王の商紂討伐は天命に従った一番

29) 同注3)、八二丁。

30) 韓愈「原道」（清水茂訳注『唐宋八家文・上』（朝日新聞社、1966年）所収、214-220頁。

の証左であると弁護した。³¹⁾

さて、この「湯武放伐」論および上記の「百王一姓」論と関連して、蘭州は同時代の神儒論争のなかでどのような姿勢を取っていたのだろうか。儒教の立場にたった神道否定論者と神道の立場にたった儒教否定論者の間に己の位相を自覚する蘭洲は、不偏不党の立場をとっていたようである。

前者については、その一例として、たとえば太宰春台の次のような論述があるのである。

神道は本聖人の道の中に在之候、周易に觀天之神道而四時不忒、聖人以神道設教、而天下服矣と有之、神道といふこと始て此文に見え候。

日本には元來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。³²⁾

「日本には元來道といふこと無」という論理をも含む一部の儒学者の中華優越論に対して、蘭洲は「近世我邦儒生、多党其所狃、尊漢以為中華、以我邦為夷狄、恬然安之、猶不敬其親、敬他人之類」というように、神道家の言葉を借りての攻撃さえおこなっている。³³⁾しかし、このような攻撃は、彼が神道優越の論理に賛成していたことを意味しているのでは決してない。彼が儒教的普遍主義の立場にあったことは、次のような一節によく現れている。

(神道者流) 矯枉失直、輒言我邦素有神道在、奚假周孔之教、其然、豈其然乎。昔者先皇の知教法文物不如漢、乃修聘唐之使、設留学之生、聖心公平正大、絶無驕吝態。上宮王之作憲法也、大意取諸六經論語、不亦宜乎。夫道推放四海而準、人性固無彼此之別、鈞受諸天。堯舜周孔、豈此異人、吾何慊哉。万国分峙、各主其主、有名分、有一定之理、不可淆乱。但齊州之關(齊州即漢-原文の割注)先我、疆土亦大、不能不推為丈人、行勢也。吾豈苟哉、觀式史二策可見。且其地群聖繼起、修道建教、大綱拳万目張、我邦之所以不及也。然若古儒典不航、則必有聖哲襲水土以有制作、不徒箝默仰他国。夫不違陰陽二理、二尊之明戒也。堯舜之道不外陰陽、何多岐之有。儒典已航、其道与我俗符、乃宜由施行焉。復何爵火之用。³⁴⁾

31) 江戸時代における「放伐」論と「革命」論に関して、衣笠安喜『近世儒学思想史研究』(法政大学出版局、1976年)第二章第二節の「湯武放伐論」、丸山真男「闇齋学と闇齋学派」(『日本思想大系31』所収)、野口武彦『王道と革命の間—日本思想と孟子問題—』(筑摩書房、1986年)などを参照。

32) 同注21)、38頁、42頁。

33) 同注3)、五九丁。これは、佐藤直方「討論筆記」(『佐藤直方全集』所収、日本古典学会、1941年、12頁)に伝わっている次のような神道家の論調を一部借用したと見られる。

日本自神代以来。有道統之伝。而其传授秘説。散見于神代卷。中臣祓。及諸家伝記。自儒学盛行。我神道之義。混雜而不明。甚則專従於儒教。信龜食之徒。背我神国之教。不知尊奉神社者。往々有之。夫生于我国。而尊異邦之道。猶不敬其親。而敬他人。忘神明之恩。失君臣之義。不孝不忠。莫過於此矣。盍速改而反其本乎。

34) 同注3)、五九丁。

この論述によれば、「夫の道、四海に推し放りて準し、人性固より彼我の別ち無し、鈞しく天に受く」ことから、堯・舜・周・孔のように日本の「聖哲」も道を制作する能力の持主であり、「若し古き儒典航らざれば、則ち必ず聖哲有り、水土に襲ひ、以て制作あり、徒だ籍黙して他国を仰がざる」というのである。いうまでもなく、この仮説は徂徠が道の作者を堯・舜・禹・湯・文王・武王・周公などの七人に限定したことへの反論であり、その強調点は、日本民族が漢字・儒学のような立派な文字・教説を造り出せなかった原因は、決して創造力に欠けていたことにあるのではなく、ただこれらを造ろうとした際に、先進文化の輸入によって作る必要がなくなった、ということにある。

反面、神道家の「我が邦素と神道あること有り。奚くんぞ周孔の教へを假らんや」というような極論に対して、蘭洲も反駁し、これを「驕吝態」つまりおごりでやぶさかな醜態として斥けた。その論法によれば、中国の「闢き、我に先んじ、疆土亦た大なり」、「群聖」のたてた道や教えも「我が邦の及ばざる」ところであり、「先皇 的らかに教法・文物 漢に如かざることを知り、乃ち唐に聘ふの使を修め、留学の生を設く」、「上宮王の憲法を作るや、大意 六経・論語に取る」のであるという。

ここでは、いくつかのポイントに注目する必要がある。まず、その「先皇」の「聖心」が「公平正大」という判断である。つまり遣隋使・遣唐使の派遣を当時の天皇の広い視野と抱懐の反映として、外来文化へのあるべき姿勢を提示したことである。次に、その聖徳太子の評価の分裂である。すなわち太子の仏教唱道などに対して悪評を与えた蘭洲が、ここではその「六経・論語」にもとづいた「十七条憲法」の作成（第二条の「篤敬三宝」を除いたことは上述の通りである）に好評を寄せたのである。そして、興味深いことに、一部の儒学者の中華崇拜を批判したときに使われた、「人性固より彼此の別ち無し、鈞しく天に受く」という儒教的普遍主義の論理は、ここで一転してその神道家批判の論拠ともなっているのである。日本人と性質上異なることのない堯・舜・周孔という中国の先聖が作った教えや道は、「我が俗に符ふ」、二尊の「陰陽二理に違はず」という「明戒」にも合うのであるから、これを利用してよく、必ずしもこの異国の道を排斥し、野原に一から道を開拓する必要はない、と蘭洲はいうのである。

文雄が『神道学則日本魂』の末尾に、君臣道としての神道を「奉ルヨリ外、我国ニ生レシ人ノ魂ハナキハヅ也。吾常ニ此道ニ志ス人ニ、只此日本魂ヲ失ヒ玉フナト、ヒタスラニ教ルハ此故也」と強調している。これについて、蘭洲は、その読後感のなかで「日本魂者、出源語乙女篇、其言曰、大抵人以才学為本、辞藻為末、乃日本魂之用於世有余祐、是先帝之所以教光（源氏一筆者）也、謂人心而已」と、「人心」（＝良識）にかえて神道への迷信を「日本魂」の内容とする文雄の曲解を強く非難した。³⁵⁾ 蘭洲のこの解釈は、「猶、才を本としてこそ、大和魂の世に用ひらるゝ方も、強う侍らめ」という『源氏物語』「乙女」篇の文章に基づいていることはいうまでもない。³⁶⁾ その中の「才」は、通常学問とくに漢学と理解されているが、ここでは、蘭洲は「才」と「大和魂」との関係については論じなかった。しかし、その『承聖篇』においては関連論述があるので、ここで紹介しておきたい。

余必しも仏をいとはず。ただもろこしにて。始めて僧となる者。尤にくむへし。（中略）魏の黄初

35) 同注3)、八一丁。

36) 『源氏物語・二』（岩波書店『日本古典文学大系15』）、277、460頁。

年中に。中国の人はしめて僧となりと見たり。わか国の道をしらすして。他国の法をよしとおもへる者。先妄人といふへし。わか日本は。神の道に随ふをもてよしとす。然るに。其教法の條目いまだ具はぬ内に。もろこしの經典わたりたり。我道といふは。伊弉諾尊陰陽のことわりに従はせ給ひしより。国のミはしらたちはしめたり。もろこしの道も陰陽の外ならねハ。わか国の風にかなひたり。ゆへに先代帝王其條目によりて。これを用ひ給へり。されと。人は日本の人。源しものかたりにいへる。やまとたましゐのあれハ。事ことにもろこしの如くにせんとはし給はず。天子姓をかふるなど。日本の風ならぬゆへ。をのつから其ことなし。³⁷⁾

おわりに

冒頭で述べたように、蘭洲の『百王一姓論』に現れているのは、儒教的普遍主義と「大義名分」観念を両立させたバランス感覚、「天皇神格化」と「日本独善論」という非理性的傾向に歯止めを掛けようとした勇氣、および朝幕関係と幕藩関係を安定化させるための政治知恵である。このようなバランス感覚、勇氣と知恵は彼個人の幅広い学殖と深い識見の賜物であるだけでなく、懷徳堂という学校の性格やその置かれた社会経済的・学術文化的環境の所産でもあるといえる。町人の財力に依存し、幕府の官許も得た懷徳堂は、公儀とは一種の不即不離の関係にあった。そして、伝統的な政治・文化の首府である京都とも新興の政治・文化の中心である江戸とも離れている大阪の地理的位置およびその経済・漕運における中心的地位も、同学派の現実主義の発想や自由な発言を可能にした。

蘭洲の学問と政治思想の特質を際立たせるために、本稿は主として神道家松岡文雄の所論を取り上げたが、事実、このような批判や反論は当時において多く行われていた。すでに蘭洲の生年にあたる1697(元禄10)年に、崎門の神儒兼学者遊佐木斎(1658-1734)と、木(木下順庵)門の儒学者室鳩巢(1658-1734)という同時代人の間に神儒論争がおこったが、両者の間の往復書簡は、『神儒問答』(一名は『人物論』)という書物にまとまり、主に垂加の同門、とりわけ松岡文雄などによって転写され、世に知られるようになった。その中で、日本には四書六経の如きものがなく、礼楽刑政・典章文物など中国聖人の法にまたないものはないという鳩巢の神道否定論に対し、木斎は、我国は「風化之開也最遅」、かつ一王一統の政治なる故、礼楽・制度を立てるに汲々たらず、中世以後異邦と交通するに及び、制度の採るべきものを用い、「自家制作之煩勞」を省いたが、勿論神靈の我国であるから、彼国の法を採用しなくても、時を待てば自ら成就するのは当然であると論じている。³⁸⁾ この木斎と鳩巢の論弁について、中井竹山は論じたことがある。「鳩巢ノ文字モ必竟ハ江戸鼯鼠ヨリ出テ、王室ヲ目上ノ瘤トスルナリ、山崎家ノ神道ヲ雜フルハ京鼯鼠ニテ、武家ヲ尾大ノ勢トスルナリ、笑フベキコトナリ。室氏・遊佐氏数返往復ノ弁論モ、双方ツキニ鼯鼠窟中ヲ脱出セズ、歎ズルニ余リアルコトナラズヤ。総ジテ学者ノ公平正大ノ議論ヲ立ンニ、鼯鼠偏頗ノ沙汰ニ及ブコトハアルマジキコトナリ。ソノ上凡ソ我邦ニアル人、誰カ

37) 五井蘭洲『承聖篇』(懷徳堂文庫所収)上巻、二九丁。

38) 平重道「垂加学者としての遊佐木斎」(同『近世日本思想史研究』吉川弘文館、1969年所収)、282、236~237頁。

千載一王ノ沢ヲ仰ガザラン、凡ソ今ノ世ニアル人、誰カ御当家奕世ノ隆治ヲ戴カザラン」と。³⁹⁾ 蘭洲の立場と論調を継承した竹山の面目が躍然としているといえよう。

にもかかわらず、「子生本朝、長本朝、而不奉神道、従外国周孔之教、何也」⁴⁰⁾ と迫る近世の国粹主義やナショナリズムの風潮に対処することは、蘭洲が身をもって示してくれたように、決して容易なことではない。このような風潮は、近代においても度々再生産されていた。明治期の内村事件は前述のとおりであるが、昭和戦前期のそれについて、丸山真男は閩齋学派を分析した際に、「日本人として日本の道を忘れて『異国の教』に従うのは、不忠不孝の『異邦人』であるという語調は、実はついこの間までわれわれの周囲に喧々囂々と鳴りわたっていた響きであった」と指摘している。⁴¹⁾ 日本に限らず、戦後の「鎖国」状態下の中国でも、似たような悲劇も多く発生した。決して忘れてはいけない教訓である。

39) 中井竹山「答大室第一書」、『竹山国字牘』下巻所収。蘭洲は崎門の君臣関係論の実質について次のように指摘したことがある（『鈞深録』四四～四五丁）。

山崎先生神道ヲ主張スルニ訳アリ。孔子『春秋』を述テ、微々タル周王ヲ尊崇シテ、君臣ノ名分ヲ正ス。山崎先生此意ニ従ヒ、日本ノ天皇ハ百王一世ノ神孫ナル事ヲ天下ノ人ニ知ラシメ、天皇ヲ尊崇シテ君臣ノ分ヲ正ス意也、其後綱齋先生『靖献録』ヲ著述シテ、古昔ノ忠信ノ人ヲ挙ラレタリ、コレ又山崎先生ト其取ル處ハ違ヘトモ、忠信ノ人ヲ挙テ君臣ノ分ヲ正シテ、天皇ヲ尊崇スルノ意ハ一ツ也、栗山先生ノ『保建大記』ヲ著述スルモ、又同一意也。朱子ハ綱目ニテ正統不正統ヲ正サル。

40) この設問は、五井蘭洲『鷄肋篇』（大阪大学懐徳堂文庫所蔵）巻一所収の神道批判の大綱『十厄論』の冒頭にあるものであり、注33) に引用の佐藤直方の文章を参照されたと見られる。句読点は筆者が適宜施した。なお、大阪府立中之島図書館所蔵『鷄肋篇』（『五井蘭洲遺稿 壺』）巻一所収の『十厄論』を参照した。

41) 丸山真男「閩齋学と閩齋学派」、岩波書店『日本思想大系31』所収、630頁。