

# 宣長学の成立と『莊子』受容

——賀茂真淵との比較を通じて——

谷 佳 憲

〔キーワード ①本居宣長 ②賀茂真淵 ③国学 ④老荘思想 ⑤言語観〕

## 一、はじめに——近世日本の知の位相と「老荘思想」

本稿は、賀茂真淵（一六九七—一七六九）と本居宣長（一七三〇—一八〇一）という二人の国学者を軸として近世日本の知の位相に焦点を当て、その布置の中から見出される言語観を読み取ることを目的としている。その過程で、真淵と宣長の二人の学的方法と、今日我々が「国学」と呼称している学問領域の生成に新たな光をあてることのできるのではないかと考えている。しかし、一口に「老荘思想」とは言うものの、『老子』と『莊子』とではその含意する内容が異なる。森三樹三郎氏は「老子と莊子の間は、かなり顕著な相違があって、老子が政治的関心から出発して形而上の世界に歩を進めたのにたいし、莊子は最初から永遠の世界に突入しようとする。それだけに莊子のほうが、より哲学的であり、宗教的である」と述べられたが、以上のような性格を持つ『老子』『莊子』は、当然のことなが

ら、その受容形態においても相違がある。この問題は、近世において支配教学としての朱子学を打ち立てながらも、「老荘思想」が流行する因をなした林羅山の影響を考えると、明確に顕在化する。

ここで近世日本の知の位相と「老荘思想」の問題について整理しておこう。『老子』の注釈書には、河上公注や林希逸注などの諸注がある中、林羅山の影響により林希逸注の『老子庸齋口義』が世に広まる。この羅山の影響については、大野出氏が詳細に検討され、近世の『老子』受容が羅山によって方向づけられたことを述べられたが、それは『老子』が本来持つ政治色の強さに淵源であろう。そしてそれは武内義雄氏が「林希逸は従来同一視されていた老子と莊子とを引き離して仏教と莊子は一致するが、老子はむしろ儒と同じだと主張したのであって、ここに久しい間結合せられて居た老子が莊子から縁を断って儒と握手するに至った」と述べられたことと呼応するものである

と考えられる。つまり羅山の『老子』受容とは朱子学との思想的契合を図るものだったということになる。

しかし、近世も中期に至ると、林希逸注に対する疑義が呈せられるようになる。それは単なる叛旗の翻しというものには止まらず、儒学的思考の転回に導かれたものであった。近世中期における「老荘思想」の流行について日野龍夫氏は「考えてみれば、認識の基準を儒学がほぼ独占していた近世の知識人社会において、老荘がことさら持ち出されるとすれば、それは儒学と異なった認識法を欲するがゆえであるというのは、至極当然のことではあった」と述べられたが、「老荘思想」の流行は、ひとえに支配教学<sup>注4</sup> 朱子学に対するアンチテーゼという性格を担う。その理論的支柱は、丸山眞男氏が「徂徠学に至つて、規範(道)の公的、政治的なものへ、までの昇華によつて、私的、内面的、生活の一切のリゴリズムよりの解放となつて現はれたのである」(傍点原書)と述べられたような、朱子学リゴリズムの分解過程に析出される徂徠学の勃興にある。その帰結として、林希逸注の排斥と反政治的な色彩を持つ『莊子』の流行という現象が生じる。それは具体的には、郭象注の『莊子』受容という形態を取った。それは徂徠が、老荘の注釈書について、自身次のように述べていることから、その一端を窺うことができるだろう。『徂徠先生答問書』下(享保一二年・一七二七刊)において、

学問の仕形宋朝に至候て別に一流出来候て。古聖人の教法

と各別に罷成候。依是宋朝の窠窟に落候ては。学問の進候事會而有之間敷候。四書五経の新注大全等。宋儒の語録類。詩文にては東坡・山谷・三体詩・瀛奎律髓之類。歴史にては通鑑綱目の書法發明等。皆損友と可被思召候。経学は古注。歴史は左伝・国語・史記・前漢書。文章は楚辞・文選・韓・柳迄は不苦候。忽而漢以前の書籍は。老・莊・列之類も益人之知見候。是も林希逸解は悪敷候。詩は唐詩選・唐詩品彙。是等を益友と可被思召候。(傍線引用者、以下同じ)(小川珠樹編輯『荻生徂徠全集』第一巻、みずず書房、一九七三年、四六八頁)

とあり、林希逸注を拒絶したことが理解される。その結果徂徠一門は、『老子』は王弼注、『莊子』は郭象注で読むことを推奨した。このような徂徠学における『莊子』の林希逸注否定と郭象注の推奨という現象は、徂徠学の文芸重視の思考を端的に示すものでもある。つまり、近世日本においてどの注釈で「老荘思想」を受容したかという問題は、単に個人的嗜好を意味するのではなく、その政治的立場を意味する徴表でもあった。

## 二、『莊子』と「古人之糟粕」

武内義雄氏は『莊子』の諸注の中で「吾々が莊子の思想学說および文章を考えるには郭象本だけで十分である<sup>注6</sup>」<sup>注6</sup>とし、郭象注『莊子』は現在に至っても基本的な注釈書であることを述べられた。そして、郭象注の『莊子』が徂徠の思想形成に当たっ

て重要な役割を果たしていることを指摘されたのは、日野龍夫氏である。日野氏は徂徠の『弁道』『弁名』(享保二年・一七一七頃成)と『莊子』郭象注を比較検討され、『弁道』の以下の章句に注目されている。

故聖人之道。皆有施設之方。不求備於目前。而期成於它日。日計不足。歲計有餘。歲計不足。世計有餘。使其子有以自然開知養材以成其德。小人有以自然遷善遠惡以成其俗。是其道与天地相流通。与人物相生長。能極广大而無窮已者也。(日本思想大系三六『荻生徂徠』、岩波書店、一九七三年、二〇六頁)

ここで注目したいのは、傍線部 (a) と (b) の二箇所である。まず (a) に関しては、日本思想大系頭注は、『莊子』雜篇「庚桑楚篇」からの影響を指摘する。その章句は、

今吾日計之而不足、歲計之而有餘、庶幾其聖人乎。子胡不三相與尸而祝之、社而稷之乎。『莊子』雜篇「庚桑楚篇」第二十三(新釈漢文大系「莊子」下、明治書院、一九六七年)六〇一頁)

とある、傍線箇所である。この点から考えても、徂徠の『莊子』受容は窺われる訳であるが、日野氏は郭象の注と比較検討され、日本思想大系頭注の『孟子』からの影響という指摘を斥

けつつ、傍線部 (b) の箇所が、徂徠の思想の核心を衝くものであることを述べられている。それは端的に言って「材を養ひて」という文言である。日野氏は「徂徠のこの論は、「自然」の語とともに、老莊、ことに『莊子』の郭注に由来すると、もはや断じてよいであろう」と述べられ、郭象の注自体に、徂徠の思想形成の要因を認められた。また、日野氏は『莊子』「天道篇」の次の一節、

古之人與其不可伝也、死矣。然則君之所読者、古人之糟粕已夫。『莊子』下、外篇「天道篇」第十三、四一七頁(四一八頁)

この傍線部分と郭象注に着目されているが、この箇所を郭象は注して、「学を絶ち性に任じて、時と変化して、而して後に至る」とする。先に『弁道』を引いたが、その「材を養ふ」という徂徠の思想に郭象注からの影響を指摘され、日野氏は「徂徠がこの表現を借用した例は管見に入らないが、「材を養ふ」というのとほとんど同義であるから、徂徠の関心を強く惹く表現であったであろうと想像される」とし、徂徠の気質不変化説でいう、「性」を自然のままに伸張する(「郭象注の「性に任じて」という発想と同じであると述べられた。これまで筆者が徂徠の言説に拘泥してきた理由は、『莊子』の当該箇所に見れる「古人之糟粕」という文言に隠された意味を考えることで、取りも直さず真淵と宣長の言語観の相違、ひいては学的方法の

相違を明瞭にできると考えるからである。

その意味でも、この箇所<sup>10</sup>にこだわって、享保以降蔭生する教訓談義本を考慮しておく必要がある。中野三敏氏は享保一二年（一七二七）刊の『田舎莊子』を先頭とする、所謂教訓読本の氾濫について、江戸には佚齋樗山、大坂には田長与などの作者が輩出するが、「彼らの作品に共通した特色はその殆どが「……莊子」「……老子」といった書名を持つ事である」と述べられ、背景に「老莊思想」の流行を想定しておられる。戯作者たちの方法論を、「文芸としての諷諫は、直叙するよりはより間接的に譬喩を用い、或いは滑稽な文章に仮託して行うのが普通である。そこで意識されたのが「莊子」にいわゆる「寓言、重言、卮言」の三言であり、ひっくり返して「寓言」と呼ばれる方法であった」と述べられた。つまり、談義本の方法とは『莊子』の「寓言」によるのである。この「……莊子」の一例として、佚齋樗山（一六五九〜一七四一）の手になる『田舎莊子』の一節を見ておきたい。この談義本の中にも、実は「古人之糟粕」という文言が見られるのである。『田舎莊子』「莊子大意」は次のような文章を載せる。

世を矯俗の眠りを懼さむがために、常に過当の論おほし。  
或は五帝三王、周公、孔子を毀りて、当世の儒者、聖人の真を不知、徒に其礼楽仁義の迹になづみ、聖人の糟粕を賣むで、道とすることを憤り、礼楽仁義聖人ともに打やぶりて、道の極りなきを論ず。莊子、実に聖人を不知には

あらず。堯舜孔子を毀るは、実に堯舜孔子を責ぶ也。（新日本古典文学大系八一『田舎莊子・当世下手談義・当世穴さがし』（岩波書店、一九九〇年）五〇頁）

この箇所からは、莊子が「毀る」のは、逆に孔子の教えを知らせるためなのである、という「寓言」の方法が用いられていることが理解される。しかし、筆者の当面の関心に即して言えば、重要なのは傍線を付した箇所である。ここに「聖人の糟粕」とあるが、新大系頭注は、先に引いた『莊子』「天道篇」に現れる「古人之糟粕」という文言を翻案したものとす。ということは、この「天道篇」に関して、徂徠も戯作者もいずれも「古人之糟粕」という箇所の意味を理解する重みを認識していたことになる。

また、俳諧の盛時でもあった元禄頃、芭蕉の俳論を記した門人服部土芳（一六五七〜一七三〇）の手になるとされる『三冊子』（宝永元年・一七〇四までに成）にも、「古人之糟粕」と極めて類似した文言が現れる。芭蕉の主張する「不易流行」と共に「変化」の重要性をも説き、

行く末いく千万変化する共、誠の変化はみな師の俳諧也。  
かりにも古人の涎をなむる事なかれ。（日本古典文学大系六六『連歌論集・俳論集』（岩波書店、一九六一年）三九七頁）

と述べられている。能勢朝次氏は右の引用文中の傍線部を注して、「古人の糟粕を骨める」としておられる。以上のごとく、『莊子』の流行に付随して、「古人之糟粕」という文言は所謂金言として流通する。それは反朱子学の思想的見地から導出された文芸重視の発想の中での『莊子』の「寓言」の流行でもあった。そして、本稿の主題に即して言えば、この「古人之糟粕」「聖人の糟粕」という語が踏まえる『莊子』の一節に注意を払うことによって、真淵と宣長両者の言語観と学的方法に対する新たな見地が獲得されるのではないかと考えるのである。以下、この点に問題の焦点を絞って考察を進めたい。

### 三、宣長の『莊子』受容

宣長も『莊子』を読んでいるが、郭象注などと対校させながらの読解である。宣長が京都遊学時代に堀景山の下で儒学を学んだことは周知の事実であるが、その会説の一として『莊子』が読まれていた。<sup>注12</sup>その宣長のノートは『莊子摘映』と呼ばれるものである。これは景山門の会説時の学習とその備忘録として書かれたものであるが、『莊子』からの抜萃は興味深い事実を物語る。と同時に、『莊子摘映』には実際に郭象注の書き入れが存するのである。では、今問題にしている『莊子』外篇「天道篇」の一節を以下掲出しよう。

(a)

世之所<sub>レ</sub>貴<sub>レ</sub>道者、書也。書不<sub>レ</sub>過<sub>レ</sub>語。語有<sub>レ</sub>貴也。語之所

レ貴者、意也。意有<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>隨。意之所<sub>レ</sub>隨者、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>言伝也。而世因<sub>レ</sub>貴<sub>レ</sub>言伝書。世雖<sub>レ</sub>貴<sub>レ</sub>之哉。猶不<sub>レ</sub>足<sub>レ</sub>貴也。為<sub>レ</sub>其貴非<sub>レ</sub>其貴也。故視而可<sub>レ</sub>見者、形與<sub>レ</sub>色也。聽而可<sub>レ</sub>聞者、名與<sub>レ</sub>声也。悲夫、世人以<sub>レ</sub>形色名聲、為<sub>レ</sub>足<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>彼之情、夫形色名聲、果不<sub>レ</sub>足<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>彼之情。則知者不<sub>レ</sub>言、言者不<sub>レ</sub>知。而世豈識<sub>レ</sub>之哉。

(b)

桓公説<sub>レ</sub>書於堂上。輪扁斲<sub>レ</sub>輪於堂下、積<sub>レ</sub>椎鑿而上、問<sub>レ</sub>桓公曰、敢問、公之所<sub>レ</sub>説為<sub>レ</sub>何言邪。公曰、聖人之言也。曰、聖人在乎。公曰、已死矣。曰、然則君之所<sub>レ</sub>説者、古人之糟粕已夫。桓公曰、寡人説<sub>レ</sub>書、輪人安得<sub>レ</sub>議乎。有<sub>レ</sub>説則可。無<sub>レ</sub>説則死。

(c)

輪扁曰、臣也、以<sub>レ</sub>臣之事觀<sub>レ</sub>之、斲<sub>レ</sub>輪徐、則甘而不回。疾則苦而不<sub>レ</sub>入。不<sub>レ</sub>徐不<sub>レ</sub>疾、得<sub>レ</sub>之於手、而応<sub>レ</sub>於心、口不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>言。有<sub>レ</sub>數存<sub>レ</sub>焉於其間、臣不<sub>レ</sub>能以<sub>レ</sub>喻<sub>レ</sub>臣之子。臣之子亦不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>受<sub>レ</sub>之於臣。是以行年七十而老斲<sub>レ</sub>輪。古之人與<sub>レ</sub>其不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>伝也。死矣。然則君之所<sub>レ</sub>説者、古人之糟粕已夫。(前掲、『莊子』下、外篇「天道篇」、四一五頁〜四一八頁)

傍線を付した箇所が、「老莊思想」流行のただ中で、金言のごとく用いられた「古人之糟粕」の現れる箇所である。今この『莊子』の章段を(a)(b)(c)に分けて考えると、『莊子』外篇における言語観が明瞭に現れているのは(a)の章段であ

る。そこでは、世間の人間が責ぶのは「書」であるが、「書」は言葉（＝「語」）を載せるものに過ぎず、言葉（＝「語」）こそが重要である。言葉（＝「語」）が責ばれるのは「意」があるからであり、「意」には指すところがある。しかし「意」が指すものは、言葉（＝「語」）では伝えられない。要約すれば以上のようにならう。それを受ける形で（b）（c）が展開されていることに留意すべきである。傍線を付したように、聖人の言を載せた「書」を「古人之糟粕已夫」と言つてのけることができるのは、（a）の部分で披瀝された言語観に基づくのである。では、宣長はこの箇所をどのように読んだのか。「莊子摘腴」から、抜萃を引用すると、傍線部を含む（b）（c）の章段の一節が引用されている。

●君之所読者、古人之糟粕已夫。○輪扁曰、臣也以臣之事觀之。斲輪徐則甘而不固。疾則苦而不入。不徐不疾。得之於手。而心於心。口不能言。有數存焉於其間【甘、緩也、苦、急也】（○は注）（全一八・四九二）（本居宣長の著述はすべて筑摩書房版全集より行う。全集一卷一頁の引用の場合、（全一・一）と表記。以下同じ）

以上が、宣長の当該箇所の抜萃である。ここに見られるのは、「言」の重視の発想であり、それは「書」に書いてある「語」からは読みとることができないというものである。先述のように（b）（c）の箇所は（a）を踏まえて述べられた「寓言」

である。以上のように考え来れば、宣長の言語観も『莊子』の章句によって啓発されるところがあった可能性を指摘できるのではないか。以下俯瞰することになる、宣長の『古事記伝』（寛政一〇年・一七九八戌）における言語観という主題系が、既に『莊子摘腴』において出揃っているのである。宣長は『古事記伝』においても、また、宣長学の入門書とされる『宇比山踏』（寛政二〇年・一七九八起稿、翌年刊）においても、「意」と事コトと「言」という三者の相即関係を説いている。ここで押さえておかねばならないのは、『莊子』の言う「意」と「語」の関係がそのままスライドされて、宣長の言語観を形作っているのではないかということである。その際我々は、『莊子』に説かれていた「意」と「語」とが関係を持っているという主張に、宣長が啓発されたに相違ないと考えてよいのではないか。というのも『莊子』は「語」には表現できない「意」があると説くが、そこに宣長の三位一体論の一つである「事」を介在させれば、そのまま宣長の言語観が成立するからである。「語」では指し示すことのできる「意」と、できない「意」がある。「語」では表現しきれない「意」を宣長がどのように捉えたかが重要なのである。この点に関しては後に詳述したい。

時代は遡るが、真淵も宣長と同様に「老荘思想」の影響を蒙っている。ここでは、「老荘思想」、特に『莊子』受容と関わって真淵の言語観を探り、宣長との相違を考えたい。

#### 四、真淵の言語観

従来真淵の『老子』尊重だけが強調された嫌いがあるが、真淵には『莊子』讚美もあることを看過してはならない。晩年、門人の齋藤信幸に宛てた書簡（明和四年二月二十八日付）の中で、学問について論じて言う、次のくだりを見ると、

異朝の道は方也、皇朝の道は円也。故にかれと甚違ふを、孔子などの言を信ずる故に開がたし。老子莊子などを見候はゞ、少し明らかも出来ぬべし。是は天地自然なれば神道注13にかなふ事有。周道は作り物なれば天地に背けり。

このように、『莊子』をも重視しているのである。このような『莊子』讚美は具体的には次のような形で顕在化する。「五意考」の一つ『国意考』に曰く、

凡そ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、人のみいかなることあるにや。『国意考』『賀茂真淵全集第十九卷』、統群書類従完成会、一九八〇年）一二頁。以下「五意考」の引用は全て『賀茂真淵全集第十九卷』より行う。読み易さを考慮して私に濁点、句読点を付した。以下同じ）

この表明に井上豊氏のように「人間否定注14」を読み取ることも可能であろうが、むしろこの内実は、『莊子』の「万物斉同」思想の受容によってもたらされた人間把握の境地として理解され

るべきであろう。つまり、人間をその精神世界において平等化する発想の形成である。その結果として、古典の世界に逍遙する境地が与えられる。鈴木淳氏は「真淵の老莊説は、春台が『弁道書』また『聖学問答』において我國の同姓婚や神道を批判したことに對する反撥を直接の契機注15としていようが、そこに南郭の影響がなかったとは考えにくい」と述べられたが、〈文人〉服部南郭と比定することで、真淵の『莊子』受容を考えることができる。南郭を〈文人〉と称するのは従来からあるが、和漢同情論の形成という文脈を介在させて考えれば、真淵は「老莊思想」の影響を受けたことによって、和漢を突き抜けたところに、上代の「直」いあり方を理想化する思考様式を形成することになった。それは南郭らの古文辞派の主張を日本の上代に適用したものに他ならない。その意味では確かに真淵は「和様化注16」された〈文人〉であった。

では宣長の言語観と比較して、真淵はどのような言語観を抱いていたのだろうか。その問題を考えるため、所謂「五意考」の中から真淵の見解を窺う。

これの日出る国はしも、人の心なほかれば事少く、言もしたがひてすくなし（傍点引用者）『語意考』、一二四頁）

此国人は心なほければ事も言も少くして、いふ言にまどひなく聞て忘るゝことなし、言にまどひなければよく聞得、忘れざれば遠くも久しくも伝へ、民の心直ければ君が御の

りもすくなし(傍点引用者)『語意考』、一二八頁)

然ればこれを年月に唱ふるにつけてこそ、上つ代の人の、こころ・ことばもおのづからふかく思ひしらるれ、其ことばを知るときは、その代々のありさまをも今も見るごとくしらるべし(傍点引用者)『書意考』、一八四頁(一八五頁)

以上の表明から考ふるに、真淵には宣長のような厳密な「意」と事と「言」という三者の相即関係は成立していないと思われ。というのも、真淵は上代のありさまはかくあるものであるという規定のもとに上代における三位一体を繰り返しているに過ぎず、それは決して、真淵の生きた後世の言語観をも射程に収める、即ち通時的な三位一体論、を主張したのではないからである。その根拠は、真淵の「老荘思想」との関連を見るとき、より明白になるだろう。『老子』尊重の主張を窺うと、

から国にては、只老子のみぞ真の書なる(『語意考』、頭書 一一八頁)

よりて老子てふ人の、天地のまに／＼、いはれしことぞ、天が下の道には叶ひ侍るめれ、そをみるに、かしこもたゞ古は直かりけり(『国意考』、一四頁)

という主張を行っているのであり、真淵の言語観が具体的に

『老子』が主張するような「直」い「古」の姿を形容するものだったことが分かる。そこに『老子』尊重と真淵の言語観とが交叉する結節点を見出すことができるのではないか。『老子』尊重は即ち上代の讚美に他ならず、真淵の言語観は、上代の質朴な姿にそのまま投射されるものであった。真淵は上代の「直」くあった姿に三位一体を見ているのであり、その背景には『老子』の思想があった。その言語観と『莊子』の「万物斉同」論の受容があったからこそ、真淵は彼の生きた時代の文雅を謳歌することができたのである。真淵の門人に女流歌人が多いことや、真淵の歌風が「万葉風」の姿を借りた「古今風」であるという主張が成り立つのは、真淵の老荘讚美とそれに基づく上代の絶対化、そこに帰結する上代と後世との切断という学問的方法が基底に存するからに他ならない。

##### 五、宣長の言語観

では、宣長に戻って、宣長が『莊子』「天道篇」によって啓発された言語観は、どのような形で宣長の内部に吸収されたのかを考えたい。そして、その姿が宣長畢生の名著『古事記伝』の中に見出されるという事実、宣長学にとっての『莊子』受容の重みを考えさせられることになるだろう。それは先述のように「意」と事と「言」という三位一体論の形成として顕在化する。『古事記伝』『古記典等総論』には以下のように語られている。



抑意と事と言とは、みな相称へる物にして、上代は、意も事も言も上代、後代は、意も事も言も後代、漢国は、意も事も言も漢国なるを、書紀は、後代の意をもて、上代の事を記し、漢国の言を以、皇国の意を記されたる故に、あひかなはざることも多かるを、此記は、いさゝかもさかしらを加へずて、古より云伝たるまゝに記されたれば、その意も事も言も相称て、皆上代の実なり、是もはら古の語言を主としたるが故ぞかし、すべて意も事も、言を以て伝るものなれば、書はその記せる言辭ぞ主には有ける（全九・六）

傍線箇所（a）には、「意と事と言」とが相即するものであるという主張が見られる。つまり、三位一体論が成立しているのである。しかし重要なのは、この三位一体論の中で「言」が突出して重要性を帯びていることである。それは傍線部（b）に顕著に現れる。つまり宣長は、「言」こそが古えの「書」を明らかにすると主張しているのである。そこで重要なのは、もし「意と事と言」という三位一体論が成立するのであれば、後世の「意」を体得してしまっている状態であつても、古の「書」を読解することは可能であると、宣長に認識されてきたことである。「後世意」に侵されながらも、古典研究に勤しむことは可能である、という表明。それは、真淵の言語観からは読み取れないものである。更に言えば、このような認識が『莊子』の「古人之糟粕」という文言の踏まえる「語」

（「言」と「書」の内容の延長線上に生起すると考えられることである。先掲の『莊子』「天道篇」（a）の箇所での主張つまり「意」の認識の方法、をそのまま受け継いでいるということなのである。「莊子」の「書」絶対視の否定と、それは呼応するものだろう。

「語」（「言」）には、付随する意味内容（「意」）があり、それこそ、「語」では伝えきれない重要なものである、とは『莊子』の主張するところであつた。宣長はそれを、「意」と事と言の三位一体論の形態で説く。宣長は『莊子』に啓発されて、その「言」からこぼれ落ちる「意」を「事」によって繋留したのである。そこに宣長の三位一体論生成の鍵が隠されていると見ることができる。宣長が『莊子摘腴』に抜萃した『莊子』「天道篇」の中で輪扁が桓公に諭して説いた「不徐不疾、得之於手、而応之於心、口不能言」の中の「口不能言」という文言、即ち「語」（「言」）では言い尽くせない重要なもの——、それを「事」として把握したのであり、その結果、上代から後世に至るまで適用しうる通時的な「意」と事と言の三位一体論が成立した。つまり、その「意」と「言」とを繋ぐ結節点として「事」が機能しているのである。そうであれば、「語」（「言」）を追求することこそ、古人の「意」を理解することに繋がるといふ主張が生まれるのは、蓋し必然であろう。そのように「莊子」の「書」重視の否定を受け容れつつ、「意」と「言」とが相即することを主張することと、「言」の研究こそ真の「意」と「事」を理解できる、

と捉える方法の生成を可能にした。その発想の根柢に、「語」(「言」)と「意」との相即による上代世界の現前が可能であるという認識の存在を指摘できよう。まさに「書」とは「言」によってこそ、明らかにできるものだ、という『古事記伝』の傍線部(b)の主張の淵源は、そこに胚胎する。宣長もまた『莊子』の「寓言」の主張を受け容れて学的方法を構築した点において、「老荘思想」の影響を少なからず受けているのである。

## 六、終わりに——宣長学の成立

しかし、宣長は同じく「老荘思想」に影響を受けながら、真淵とは異なって、『老子』を極端に否定する。門人の質疑に答えた宣長の見解を『答問録』<sup>注18</sup>から窺う。

やゝもすれば老子の意に流ると思召候事、御ことわりに候、まづ老子の自然を申は、真の自然には候はず、実は儒よりも甚しく誣たるものに候也「一一」(全一・五二七)

このように明確に『老子』否定を標榜する宣長は、結果として真淵と同じ認識を共有できなかったと言える。このような見解は、宣長の三位一体論と、真淵の三位一体論に基づく言語観の相違を別の角度から証していると言つことができよう。宣長は「老荘思想」の、それも『莊子』「天道篇」から啓発されて言語観を構築したが、その後の思想的な発展過程において宣長は真

淵とは袂を分かった。真淵の『老子』尊重は、『老子』の主張するような「直」いあり方を上代の日本が具現していたと真淵が見なしたことの帰結であって、そこに真淵の『老子』尊重の事由がある。「意」と事と「言」とが通時的に相即するという三位一体論を確立していた宣長と、上代の質朴な姿にのみその三位一体を見出し、その主張が『老子』尊重によって根拠付けられていた真淵との学的相違をそこに認めることができる。

『老子』を信奉する立場を採る者が政治に結び付く、というのは本家中国でも屢々見られた現象であった。逆に『莊子』を信奉する立場は、動もすれば現実政治からの逃避的思想を抱かせる。真淵が田安宗武に仕え、武士階級への親近感を抱懐して武士道的主張、即ち所謂「ますらをぶり」を唱えたのも、諾われるところである。この真淵の「武士」的なものへの親近感と「ますらをぶり」主張との関係についての詳述は別稿に譲るが、ここでは『老子』尊重により真淵の言語観が生み出されていることを確認できれば足りる。森三樹三郎氏が「もともと老子は太古のままの農村の自然状態を、大国家の政治に持ちこもうという理想をもっているから、そこに政治的な実理論が出てきても不思議ではない」と述べられたように、『老子』の思想は政治的に利用されやすかった。逆に、宣長が非政治的な文学研究に従事できたのは、宣長が少なくとも『老子』を排斥し、そして『莊子』を受容したことにその淵源を求めることができるのではないだろうか。『莊子』の受容と文学研究への沈潜、そこに丸山眞男氏の言われるような宣長学と徂徠学との

「否定的関連」<sup>注20</sup>があることは否定しないが、『莊子』受容の結果、宣長は、後世にあっても十分に上代世界を研究することができるという論理（＝三位一体論）を構築したのである。「老荘思想」とは言うものの、『老子』と『莊子』のどちらに力点を置くにによって、その学問的立場が大きく変わることには注意を払うべきであろう。

真淵が『老子』のみならず『莊子』をも受容したことは先述の通りである。しかし、同じく『莊子』を受容しながら真淵は『莊子』の言語観を獲得して、それを自己の学問体系に反映させることはなかったと言える。逆に、宣長は『莊子』に導かれながら、「意」と事と「言」の三位一体論を形作り、その帰結として、『古事記』を含んだ古典研究に従事することができた。

それは、己自身は後世に生き、「後世意」を体現した者であるにもかかわらず、古典（＝書）の中にある「意」と「事」を、「言」の研究によって理解することができるという方法論（＝通時的な三位一体論）の構築でもあった。近世中期における「老荘思想」の流行は、単なる儒学の思想的転換をのみ意味するものではなく、「国学」の学的方法をも左右するものであったと言えるだろう。「老荘思想」の流行という現象は、「国学」という学問分野の方法論の構築に際して、計り知れぬ重みを持つものであった。かくして言語観の問題を基軸とする「国学」の学的方法は、真淵を経た後、宣長に至って完成を見ることになった。それは、『莊子』の受容による宣長学の成立でもあったのである。

注

1 森三樹三郎「はじめに」『老子・莊子』講談社学術文庫、一九九四年）五頁。

2 大野出「第一章 林羅山と『老子庸齋口義』」（『日本の近世と老荘思想』ペリカン社、一九九七年）一三六頁。

3 武内義雄「日本における老荘学」『武内義雄全集第六巻 諸子篇一』角川書店、一九七八年）二二七頁～二二八頁。

4 日野龍夫「近世中期における老荘思想」『宣長と秋成』筑摩書房、一九八四年）七六頁。初出は、『文学』昭和五五年六～七月号。

5 丸山眞男「第一章 近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連」『日本政治思想史研究』〔新装版〕東京大学出版会、一九八三年）一一〇頁。

6 前掲、武内、「老子と莊子」、九三頁。

7 日野龍夫「徂徠学における自然と作為」『講座日本思想 1 自然』東京大学出版会、一九八三年）二二五頁。

8 同前、二二七頁。

9 中野三敏「近世中期に於ける老荘思想の流行——談義本研究（一）——」『戯作研究』中央公論社、一九八一年）七八頁。初出は、昭和四四年三月『国文学研究』第三一集。

10 同前、「談義本——その精神と場」五八頁。初出は昭和四八年一〇月『文学・語学』第六九号「談義本の場」、昭和五二年二月『国文学』第三三卷第一六号「述志の

文学。

11 能勢朝次『三冊子評釈』（三省堂、一九四九年）九二頁。

12 大久保正「解題」（『本居宣長全集第十八巻』筑摩書房、一九七三年）五八頁。

13 山本鏡編『校本賀茂真淵全集』思想篇下（弘文堂、一九四二年）一二九二頁。

14 井上豊氏は「虫」と捉える真淵の発想について、「人間否定といつても、もとより人間をまったく否定するのではなく、善悪理智にとらはれた虚飾を事とする文明をしりぞけたのであり、こゝに真淵の非合理主義反文明思想がみられる」（『後編 体系』第五章 思想）、『賀茂真淵の学問』、八木書店、一九四三年、四三八頁）と述べられた。

15 鈴木淳「七 賀茂真淵和様文人論」（『江戸和学論考』ひつじ書房、一九九七年）一八三頁。

16 同前、一八四頁。

17 鈴木健一氏は「第二章 歌人と伝統」「第二節 雅びの呪縛——賀茂真淵の古今集」（『江戸詩歌史の構想』岩波書店、二〇〇四年）において、「真淵の歌風は『古今集』以後の風から『万葉集』のそれへとというように単純に入れ替わったわけではなく、終生古今的なものが基盤にある、晩年の万葉的な装いはその上に添加されたものであったと捉えられるのである」（一〇八頁）と述べられている。

18 『答問録』は安永七年（一七七七）から同八年にかけて、門人からの質問に答えたもので、天保六年（一八三五）に出版された。

19 前掲、森、「Ⅲ 老子・荘子の書」「1 『老子』の書の成立」、一三六頁〜一三七頁。

20 丸山眞男氏は「契沖以来の我国古典の研究によつて、既に儒教道徳と古代精神との乖離は彼等に意識されてゐた。しかし彼等の儒教批判の方向を決定したのはまがふ方なく徂徠学であつた。これはいはば徂徠学と国学との否定的関連である」（『傍点原書』と述べられた。（前掲、丸山、一五四頁）

（たに・よしのり 博士後期課程）