

林述斎と佐藤一斎の皇統意識について

中村安宏

はじめに

江戸時代の幕府儒者についての研究はさほど多くはない。これには彼ら官学者は体制維持のイデオログであり、その思想には新鮮味がないという先入主があずかっていよう。しかし彼らが当時の学術思想や政治に与えた影響力は強かったと考える。彼らの思想内容や実態についてより明らかにしていく必要がある。そもそも幕府儒者たちの間に「昌平学」と言えるような体系性のある学問的思想的立場が成立していたのか、それとも昌平坂学問所はただそれぞれの儒者たちがやって来ては去っていくだけの場にしか過ぎなかったのか、幕府儒者たちが共有していた思想と共有していなかった個別の思想の内容はそれぞれどのようなものであったか、儒者間の思想の対抗関係や継承関係はどのようなものであったか、彼らの思想はどれだけ時代の思想のあり方を規制するものであったか、興味深い問題である。私はこれらの問題をとおして、近世における幕府儒者の位置を明らかにすることにより、彼らを軸にして徂徠学などの儒学のみでなく、石門心学や水戸学、さらには国学や洋学などの諸思想の意義を捉え直すこともできるのではないかと考えている。本稿では江戸後期の幕府儒者を取り上げ、その天皇観に注目して考察する。

ところで18世紀後半の思想界においては、天皇の浮上、そしてそれに関連して「皇国」意識の広がりという問題がある。このような問題を考える際、従来はたとえば後期水戸学や国学など、天皇について積極的に考え、新たに位置づけて体系化しようとした思想家たちが取り上げられることが多かった。我々の目はこれまでになかった「新しい」思想、あるいは時代から「卓越」していると見なされた思想に向かいがちである。しかし「新しい」「卓越した」思想というのは、その時代の少数派であることが多い。当時の多数派は朱子学(儒学)であり、さらに影響力を考えると、はじめに触れた幕府儒者たちの思想に注目することは重要であるとする。中国の儒学をベースにしながら、彼らは日本の天皇についてどのように扱っているのか。史料上の制約はあろうが、「泰平」の時代における天皇浮上の問題を広い角度から検討してみる必要がある。

以前私は尾藤二洲の天皇観・皇統意識について考察した際に、「君臣道德にかかわる天皇観・皇統意識」とは異なる、「文化保存にかかわる天皇観・皇統意識」—これは従来ほとんど注目されてこなかったものであるが—が見いだされることを指摘した¹⁾。

前者の「君臣道德にかかわる天皇観・皇統意識」とは、世界のなかにおける日本の優越を「忠」などの君臣間の道德の優秀さにおいて捉え、その証しを皇統の連続に見ようとする思想である。早くは闇斎学派において見られるが、とくに18世紀後半になって、それまでの中国の道德や文化に対する尊重が大きく揺らいでくるなかで広がりを見せてくる。たとえば後期水戸学

1) 拙稿「尾藤二洲の天皇観・皇統意識」(フィロソフィア・イワテ第32号, 2000年)参照。

の会沢正志斎の場合、五倫（父子の親・君臣の義・夫婦の別・長幼の序・朋友の信）の教えについて、世界のなかで中国と日本とが、さらにそのなかで父子の親・君臣の義については日本がもっとも備わっているものとされる。これに関連して君臣父子の道や忠孝など日本の優れた道徳は、記紀神話のなかに見られる天照大神らの行動によって顕現したことを説き、日本人にはその恩に報いるべくこれらの道徳を実践すべきことが求められる。「天照大神と同体」である天皇は人心統合の拠り所であり、皇統連続は世界のなかでの日本における君臣関係の優越を示すものであった。

これに対してたとえば尾藤二洲の場合、現在まで皇統の連続が保たれ、現幕府も皇室を尊重していることを、日本における君臣道徳の優秀さとは捉えずに、古代律令制以来の官位制や、天皇が制定の権能をもつ暦法などの伝統的な文物制度が保持されているという面において捉える。つまり天皇や皇統の問題を道徳規範の問題から切り離しているのである。そのため二洲の場合、日本の天皇・皇統を尊重しつつも、道徳については世界に普遍的なものという視座を保っている。二洲の天皇は、人心統合の核となるものではなく、また彼が言う「皇国」は、世界のなかにおける日本の独善的な優越性の主張につながるものではない。

このような「文化保存にかかわる天皇観・皇統意識」は、同じく幕府儒者であった林述斎や佐藤一斎にも見ることができる。彼らの天皇観を解明しようとする際には、史料が少ないという困難さはあるが、皇統についてはいくつかの材料を見いだすことができる。本稿では二洲についての前稿を受けて、述斎と一斎の皇統意識について、より深めた考察をしていこうと思う。

1. 林述斎の「百王一姓」

林述斎（明和5年～天保12年、1768-1841）は、寛政5年（1793）に林家を継いで大学頭となり、天保9年（1838）までこの任にあった。述斎の皇統意識について考えるために、その前提として、彼が当時の国学や後期水戸学をどのように捉えていたのか確認しておきたい。これに関する史料は少ないが、国学については、述斎と親しかった平戸の松浦静山の『甲子夜話』のなかに、述斎の発言をいくつか見ることができる。そのなかで述斎（蕉軒）は本居宣長について、「蕉軒云、…近時勢州の和学者本居宣長、強て我国のことを主張せんとて、孔子に名云しも、ますます知らざるの甚しきものなり」（巻16）と批判している²⁾。また彼は、天保6年（1835）に静山に宛てた書簡のなかでつぎのように述べている。

近頃、和学家之薨庵（薨庵は伊勢人、本居宣長なり。…此人国学を尚ぶの余り、唐の聖者堯舜孔子の如き、皆これを訕り、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。…）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。…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。是等数に不入輩ながら愚俗の信じ候者は、多分山師多く御坐候。（『甲子夜話三篇』巻23）³⁾

2) 東洋文庫『甲子夜話1』265頁。

3) 同『甲子夜話三篇2』210頁。

括弧内は静山が補足したものであろう。ここでは「我国」を主張することで中国の聖人の教えを誹謗することになった点を批判している。しかしその述齋が書いた文のなかにも、天皇観や皇統意識にかかわるものとして「百王一姓」や「皇国」という語を見ることができる。これらの語はどのような場面で登場してくるのであろうか、まずはその場面について検討してみよう。つぎの史料は中国から日本に伝えられた音楽についての見解である。

維れ昔の聖王の代は、鳳鳴嘒嘒なり。女媧氏は器を製し、声と形とを寓す。唐階虞廷、其の音の蓋彰は、遂に延びて日東に及ぶ。製造の法は密にして、声音の譜は備はれり。乃ち之れを宗廟に奏で、之れを朝廷に用ふ。風化の覃及する所、即ち民間も亦た往々にして之れを弄す。実に太平の瑞音なるかな。中葉に迫り、皇綱は一たび弛み、海宇は板蕩し、朝章は廢壊し、樂工は散亡して、此の音の絶えること、數百年に殆し。我が府の勃興するや、妖氛を掃淨し、皇家は再び盛んに、礼樂は並び隆んにして、瑞音は亦復た世に聞こゆ。(『喉音鈔引』『蕉窓文草』巻1)⁴⁾

「女媧氏」とは中国太古の伝説上の女天子のことで、はじめて笙簧などの楽器を作ったとされている。述齋によると、舜の宮廷で演奏されていた音楽が日本の朝廷に伝わっており、その後衰退していたが、江戸幕府により皇室の文化が再興され、音楽も復活しようとしているという。ここで想起されるのが荻生徂徠の音楽論である。先行研究を参照しつつ確認しておこう⁵⁾。

徂徠は享保5年(1720)の「与菽震菴」第四書のなかで述べている。中国では古楽は5調だけであったが、唐代になってから84調を設けた。日本に伝わる雅楽は5調であるから、これは六朝時代以前の音楽であり、夏殷周の「三代の遺音」に違いない、と。また奈良の樂人の家に、孔子が作ったと伝えられる琴曲の樂譜「猗蘭琴譜」があったことについて、「古楽は、中華は伝を失ふも、我が邦は之れを有す」と(『徂徠集』巻23)⁶⁾。

中国の古楽が日本に伝わっていることについては、徂徠門下の太宰春台も説いている。「秦漢以来は、古楽崩て世に行はれざれども、其音律法制は遺て、六朝の末、隋の初まで伝はれり。隋の世に樂大に變じて、唐宋以来の樂は、古楽に非ず。日本の樂は六朝より伝たる故に、古楽の制なり。樂人これを守て失はざる故に、今の世まで伝はりて、志ある者は學習することを得るは、大なる幸なり」(『六経略説』延享1・1744年跋)と⁷⁾。

音楽だけではなく書籍についての徂徠の認識も注目される。よく知られていることであるが、徂徠門下の山井崑崙は、根本武夷とともに足利学校を調査し、そこに所蔵されていた古本(周易・尚書・毛詩・春秋左伝・礼記・論語・古文孝経)を明版などと校勘し、『七経孟子考文』を完成させた。享保11年(1726)、徂徠はこれに叙を書き、中国の古本が本家では失われ日本に存していることについて、「諸夏の逸する所にして、独り吾が邦に巋然たり。靈祇の衛る所、千載新たなるが若し」と述べている(『徂徠集』巻9)⁸⁾。「靈祇」の内容は不明だが、「衛る所」とあることから人格神的なものとして見てよからう。

徂徠の「中華は伝を失ふも、我が邦は之れを有す」や「諸夏の逸する所にして、独り吾が邦

4) 崇文叢書所収、原漢文。

5) 吉川幸次郎「民族主義者としての徂徠」『仁斎・徂徠・宣長』(岩波書店、1975年)、田尻祐一郎「音楽・神主と徂徠学—藪慎菴・安積澹泊との往復書簡をめぐって」(日本思想史研究第14号、1982年)。

6) 近世儒家文集集成3『徂徠集』245~246頁、原漢文。

7) 日本倫理彙編巻6、320頁。

8) 日本思想大系『荻生徂徠』491頁、原漢文。

に巋然たり」という認識は述斎の編纂事業に継承されている⁹⁾。述斎は、寛政11年(1799)から文化7年(1810)にかけて、中国で失われ日本に残っている書籍を収集した『佚存叢書』を刊行している。また、清の康熙帝が『全唐詩』を収集編纂したが、そこに収められなかったものが日本に伝わっており、それを述斎が編纂して『全唐詩逸』を作っている。中国では失われた礼楽輿服書籍などを日本が保存していることについて、述斎は「全唐詩逸序」(文化1・1804年)のなかでつぎのように述べている。

彼の西の邦は異姓迭ひに興り、革命通ひに運る。制度・文為に至っては必ず一代の典を修め、隆且つ盛ならざるに非ず。而して旧物の伝を失ふも、亦た此れに之れ由る。惟だ我が東方は即ち然らず。百王一姓、日月悠久、風淳俗朴にして、事は皆な古を師とす。故に特に我れの旧を失はざるのみならず、彼れの我れに入る者も、亦た因って以て伝ふ。蓋し彼れは文にして創に長じ、我れは質にして守を善くす。是こを以て竟に其れ同じからざるなり。…我が礼楽輿服、漢魏に資りて隋唐に参ずる者、今皆な見存し、烜赫として観るべし。而して彼の其の伝を墜とすこと已に久しければ、則ち東方の守るを善くするや、豈に徒に有唐の詩のみと云はんや。(『蕉窓文草』巻1)¹⁰⁾

当時述斎の指揮下で行われていた幕府の編纂事業を支える思想の一つが説かれていよう。述斎は徂徠の認識を引き継ぎながら、文化保存の理由について、徂徠が「靈祇」を挙げていたのに対し、「異姓迭ひに興り、革命通ひに運る」中国と「百王一姓」の日本との対比として説明する。ここに「文化保存にかかわる皇統意識」を見ることができ、尾藤二洲がもっぱら伝統文化の保存を問題にしていたのに対し、述斎が実際に問題にしているのは外来文化の保存であり、二洲とは重点の置き方にズレがある。ともあれ述斎は、文化創造に関して「隆且つ盛ならざるに非ず」と中国の優秀性を認めつつ、それを保存しているところに日本の優秀性を見ようとしており、中国を劣視しているわけではない。「君臣道德にかかわる皇統意識」とは大きく異なるところである。また皇統意識に関連して述斎の「皇国」理解も注目される。

元代の辛文房の『唐才子伝』10巻本は一度散佚し、再編集されている。しかしそのときには『四庫全書総目』によれば、8巻本と縮小されていた。ところが日本には10巻本が伝来してそのまま残っている。享和2年(1802)の「唐才子伝跋」に言う。

彼の存する所は、已に完帙に非ず。…独り幸いにして皇国のみ伝本有り。安んぞ珍して之れを伝へざるを得んや。(『蕉窓文草』拾遺)

この跋文は佐藤一斎が代作したものであり¹¹⁾、私は述斎と一斎の共通認識と見てよいと考える。この「皇国」とは、「百王一姓」のため文物書籍の保存という面で優れた国という意味である。たとえば本居宣長は天明7年(1787)に紀伊藩主に献上した『玉くしげ』のなかで、「近世

9) 林家に入る前の松平衡(述斎)は、大塩鰐渚(1717-85)、服部仲山(生没年不詳)、渋井太室(1720-88)、細井平洲(1728-1801)に従学している。このうち鰐渚は太宰春台の門下、仲山は服部南郭の養嗣子仲英の子であり、述斎は彼らから徂徠学を学んでいた。

10) 崇文叢書所収、原漢文。

11) 崇文叢書所収、原漢文。一斎の文集のなかでは、東京都立中央図書館河田文庫所蔵『享和始存稿』癸亥巻上、『愛日楼全集』巻27(近世儒家文集集成16『愛日楼全集』357頁)に見える。崇文叢書本では文末に執筆年月日と「天瀑識す」が加えられている。天瀑は述斎の雅号。

儒者など、ひたすら唐土をほめ尊みて、何事もみな彼国をのみ勝れたるやうにいひなし、物体なくも皇国をば看下す」と述べているが¹²⁾、中国文化の優秀性を前提としている点でこの宣長の「皇国」とは異なる。「皇国」の意味内容は多様であり、この点についてこれまで十分に分析されてきたとは言えない。

2. 佐藤一斎の「皇統一姓」

江戸後期の儒学者、佐藤一斎（安永1年～安政6年、1772-1859）は、寛政5年（1793）2月、22歳で大学頭林錦峰（名は信敬）に入門した。しかし錦峰がその年の4月に没したため、林家を継いだ述齋の門人となった。文化2年（1805）34歳の折には、八代州河岸にあった林家塾の塾長になっている。一斎は天保12年（1841）に幕府儒者となるが、それまでこの任を務めていた。林家とりわけ林述齋との関係は深い。

さてその一斎の思想と、先に触れた後期水戸学の思想との対立点が鮮明に出ている史料がある。題がないので仮に「弘道館記草案評語・裁定」と称しておく。水戸の藩校弘道館の建立本旨を記した『弘道館記』は、藩主斉昭と藤田東湖が作成した草案について、佐藤一斎、青山拙斎、会沢正志齋が添削を行い、それを受けて斉昭が裁定を下し、天保9年（1838）に成立したものである。その過程を記録した史料が「弘道館記草案評語・裁定」である¹³⁾。

『弘道館記』冒頭には道を定義して「道者何、天地之大経」とあるが、草案では「道者何、神州之所固有」となっていた。これに対し一斎は「固有は宜しからず。神州之所存と改むべし」と言う。後期水戸学の道は、天照大神など記紀神話の神々にもとづくものであり、とりわけ東湖の場合は日本固有のものという性格が強い。これに対し一斎は日本固有の道の主張を否定する。一斎にとって道とは人間の生まれつきの性にもとづく人類に普遍的なものであった。ただし一斎がこれを主張する際には、「道は中国のみではなく日本などにも存している」という説き方をしている点に注意しておきたい。これは18世紀半ば以降に流行していた中華崇拜の風潮を批判しているためである。彼の主著の一つとされる『言志録』（文政7・1824年刊）を見よう。

茫茫たる宇宙、此の道は只だ是れ一貫す。人より之れを視れば、中国有り、夷狄有り。天より之れを視れば、中国無く、夷狄無し。中国に秉彝の性有り、夷狄にも亦た秉彝の性有り。中国に惻隱・羞惡・辞讓・是非の情有り、夷狄にも亦た惻隱・羞惡・辞讓・是非の情有り。中国に父子・君臣・夫婦・長幼・朋友の倫有り、夷狄にも亦た父子・君臣・夫婦・長幼・朋友の倫有り。…但だ漢土の古聖人の此の道を發揮するは、独り先んじて又た独り精なり。故に其の言語文字は以て人心を興起するに足るも、其の実は則ち道は人心に在りて、言語文字の能く尽くす所に非ず。若し道は独り漢土の文字のみに在りと謂はば、則ち試みに之れを思へ、六合の内、同文の域、凡そ幾ばくか有る、而も猶ほ治乱有るを。其の余の横文の俗も亦た能く其の性を性として、足らざる所無く、其の倫を倫として、具せざる所無し。（第131条）¹⁴⁾

12) 『本居宣長全集』第8巻、313頁。

13) 『水戸藩史料』別記下（巻17）。なお、拙稿「佐藤一斎と後期水戸学—弘道館記の成立過程—」（日本思想史学第27号、1995年）参照。

14) 日本思想大系『佐藤一斎 大塩中斎』31～32頁、原漢文。

道とは人心にもとづくものであり、「中国」「漢土」のみでなく「夷狄」（日本や西洋）まで貫く普遍的なものであると言う。一斎は五倫を同等に扱っており、日本における君臣関係を取り立てて説くことはしない。

そんな一斎ではあるが、天保14年（1843）の年頭に「自警吟」を書きとどめ自らに論している。「皇祖は典型を貽す。文武と忠孝と、礼を執りて以て正を履み、義を乗りて以て操を厲ます。凡そ我が旭陽方、斯の懿教に違ふこと罔かれ」（『愛日楼全集』巻55）と¹⁵⁾。この「皇祖」が具体的に誰を指しているのかは不明であるが、「典型」の内容を見るにおそらく複数であろう。それは日本に模範（教え）を残した存在である。ところで一斎は、先に取り上げた『弘道館記』に関し、徳川斉昭の添削依頼状への返書（天保8・1837年）のなかで、「孟子に舜東夷、文王西夷、先聖後聖其揆一と申候を、陸象山も東海有聖人出、其心同其理同、西海有聖人出、其心同其理同と一口に申申し候。然を儒者唐最眞計致し、本邦之事迹一向弁不申候は、心得違之儀と奉存候」と説いていた¹⁶⁾。彼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。これらの史料を合わせて考えれば、一斎にとっての「皇祖」とは、中国だけではなく、日本にも道や教えが存していることを証する指標ではなかったかと考える。一斎の「皇祖」は、彼の思想の本質である道の普遍性の主張のうえに位置づけて理解することができる。

一斎が書き残したもののなかには、「皇統一姓」の語も見ることができる。日本固有の道の主張を否定しながらもなお問題になる皇統とはどのようなものか。

先に林述斎のところで言及した『佚存叢書』に関し、そこに収録された書籍のそれぞれについてそれを説明した跋文が付けられているが、中国ではすでに失われたことを書誌的に考証したほとんどの跋文は、実は一斎の代作になるものである。一斎は『佚存叢書』の編纂事業にも深くかかわっていた。つぎに引くのは『佚存叢書』の序文であるが、これも一斎が寛政年間に代作したものである。

我が邦は皇統一姓、神聖相承け、未だ始めより易姓革命の変有らず。而して右文の化、稽古の風は、千載を歴て弥々盛んにして、凡て古に出づる者をして今皆な廢替に至らざらむるなり。載籍に至っては、則ち惟だ本邦の古今に有する所のみに非ず、即ち西土の撰著の伝はりて此の間に到るものも、輒ち亦た永く存して失はず。向に百篇の経、果たして我れに伝はらしめば、我れ必ず其れをして終に散亡せしめず。（『愛日楼全集』巻5）¹⁷⁾

「皇統一姓」である日本は「易姓革命」がある中国とは異なり、古来からの、および中国伝来の書籍文物をよく保存してきたことを言う。この認識は林述斎と共有しているものである。中国では失われた書籍が日本には残存しているという認識は、中国の知識人が書いたもののなかにも見ることができる。時代は北宋までさかのぼるが、1055年に歐陽修が書いた詩「日本刀歌」（『歐陽文忠公全集』巻54）のなかに「徐福の行く時、書は未だ焚けず、逸書百篇は今尚ほ存す」という句が見える。徐福は周知のとおり、秦の始皇帝の命を受け、長生不死の薬を求めて海上に旅立ったとされる人物である。一斎も「もし百篇の経がかつて日本に伝わっていたならば」と述べているように、「日本刀歌」を踏まえている。

15) 近世儒家文集集成16『愛日楼全集』705頁、原漢文。

16) 高瀬代次郎『佐藤一斎と其門人』（南陽堂、1922年）310～311頁。

17) 東京都立中央図書館河田文庫所蔵『寛政未定稿』巻1、近世儒家文集集成16『愛日楼全集』35頁、原漢文。これも一斎の代作であるが、以下の述斎の文集には見えない。崇文叢書所収『蕉窓文草』、東京大学史料編纂所所蔵『蕉窓文稿』（図書番号 林家本296）、『蕉窓文草』（林家本297、298）、『文草』（林家本287）。

また、日本のものでさかのぼって見ると、南北朝時代の『神皇正統記』（1339年執筆、43年修訂）がある。このなかで北畠親房は「始皇仙方ヲコノミテ長生不死ノ薬ヲ日本ニモトム。日本ヨリ五帝三皇ノ遺書ヲ彼国ニモトメシニ、始皇コトゴトクコレヲヨクル。其後三十五年アリテ、彼国、書ヲ焼、儒ヲウヅミニケレバ、孔子ノ全経日本ニトマルトイヘリ。此事異朝ノ書ニノセタリ」（孝霊天皇）と述べている¹⁸⁾。

以上2つの史料では、中国で書籍が失われ日本に残っている原因を「焚書坑儒」という一時代の事件に求めているのだが、近世日本の佐藤一斎の場合には林述斎と同様、「革命」の国としての中国に関係づけている。述斎や一斎らにとって「百王一姓」や「皇統一姓」は、日本が伝統および外来の文化文物の保存という点において優れた場所であることを象徴的に示すものであり、今後もこれに務めていくべきことを示す指標であった。「君臣関係にかかわる皇統意識」が、当為としては、天皇に対する忠誠を尽くすことを求めるものであったが、「文化保存にかかわる皇統意識」は、古物の整理や保存に務めることを求めるものであり、同じ皇統意識でありながら、その内容が異なっている点に注意したい。天皇をめぐる従来の研究において、皇統意識自体の分析が十分に行われてきたとは言えない。

一斎は、日本は保守保存に優れた国であるという認識を晩年期（幕末期）まで保持していたようである。彼は天保12年（1841）、70歳の折りに幕府儒者に登用されるが、その後、嘉永2年（1849）に老中・若年寄らが昌平坂学問所に臨み、儒者たちに海防・時務についての意見書の提出を求めるということがあった。その際提出した「海防策一道」のなかで彼はつぎのように述べている。

我が東方は義を執り信を守るを以て俗と為す。漢土は聖人の国なり。然るに唐虞以来数々革命有り。我が邦の如きに至っては、則ち皇統一姓にして万古不動、何ぞ其れ彼に勝るの速きや。武家に変革有りと雖も、神祖大君は撥乱反正、以て基業を固め、当時定むる所の法令は、歴世相承け、未だ嘗て変更有らず。是こを以て至治至安、前古に卓越す。是れに由って之れを觀るに、其の法の未だ変へざれば、則ち吾れ其の虞ひ無きを保ち、其の法の或るいは弛まば、則ち吾れ其の危ふきを知るなり。故に今の君臣は、共に能く祖宗の法を守り、敢へて変乱せざれば、則ち其の百世不拔為ること、復た疑ふべき無し。（『愛日樓全集』巻15）¹⁹⁾

ここでは書籍文物に替わって「法令」や「祖宗の法」が問題になっている²⁰⁾。「皇統一姓」は、幕府の法令を守っていくことの指標とされているのである。若年期の「佚存叢書序」と比較してみると、「革命」がある中国と「皇統一姓」である日本とを対比し、日本は保守保存に優れた国であり、今後もそうしていくべきだという意識が基礎にある点で共通している。

18) 日本古典文学大系『神皇正統記 増鏡』71頁。

19) 近世儒家文集集成16『愛日樓全集』190頁、原漢文。

20) 一斎はこの時、漢文の「海防策一道」以外に、和文の「海防策」「時務策」（ともに『佐藤一斎と其門人』366～370頁）も提出している。このうち和文「海防策」では、海岸近くの郷士や村役人などから農兵を採用すべき旨を述べており、和文「時務策」では、西洋諸国が貿易を求めた場合には、徳川家康より許可状を与えられていた国であるならば多少の貿易を許し、オランダとともに長崎で取り行わせるようにしたらよい旨を述べている。「海防策一道」の「法令」や「祖宗の法」の具体的な内容が不明なため、この条件付き貿易容認論と「海防策一道」の論との関係、矛盾しているのかどうかについては判然としない。なお一斎の海防論については、藤田覚『幕藩制国家の政治史的研究—天保期の秩序・軍事・外交』（校倉書房、1987年）358頁、373～376頁参照。

ただし、この史料のなかで一斎が「何ぞ其れ彼に勝るの遠きや」と述べて、中国に対する日本の優越性を強く打ち出している点に注意したい。「異姓迭ひに興り、革命通ひに運る」中国と「百王一姓」の日本とを併存させ、それぞれの長所を生かしていこうとした林述斎の論理からは、明らかに逸脱している。これはアヘン戦争後の中国に対する認識、幕府儒者という立場、海防論という政治色の強い問題についての発言が求められるようになったことなど、彼を取り巻く時代状況の変化が影響していると考えられる。

おわりに

「文化保存にかかわる天皇観・皇統意識」は、江戸後期の幕府儒者内において、儒者間の相違はありながらも、ほぼ共有されたものとなっていたのではないか。これに関連して松平定信は『宇下人言』のなかで「予は古き文書又は画図・古画・古額などうつつをくをたのしむ」と、自らの古物趣味について語っている。定信が中心となって編纂されたのが古文化財図録『集古十種』（寛政12・1800年から刊行）であるが²¹⁾、そのための調査旅行が寛政4年ころから行われ、幕府儒者柴野栗山も加わっている。定信は文化6年（1809）の跋がある『夜鶴筆叢』のなかで、つぎのように述べている。

楽の事、隋唐の楽日本へ渡り候処、唐山にも今はたえ申候。日本にてばかりこれをのこし候。然るに日本にては王朝衰へ候に随ひ或は秘して失ひ、又は乱世に移りて相廢し今にては多く間違ばかりを伝へ候事にて、隋唐古楽はたえ候も同様になり候。…のちのち文化いよいよひらけ候はば、極めて古楽再興の時節可有之。²²⁾

定信は日本に遺存している中国の古楽を問題にしている。これは先に見た林述斎の認識と深くかかわるものである。当時の古物保存についての関心の広がりには、定信の意向もあずかっていたのであろう。従来、定信について思想史から取り上げる際には、寛政2年（1790）5月の「聖堂取締」²³⁾いわゆる寛政異学の禁が目されるが多かったが、今後は、幕府儒者を包みこみ規定していた思想に関連して、定信の文教政策や嗜好も含めてより広い角度から検討していく必要がある。

さらに江戸後期の天皇観や皇統意識をめぐることは、徂徠学の影響にも留意すべきであろう。第一に、荻生徂徠は「道」について治国平天下を実現するためのものとして、その統治機能を重要視したが、徂徠以後それを受けて中国の現実とのギャップが問題になってくる。明清交替の記憶もあずかって、中国で戦乱が多く夷狄支配が行われたのは道が統治機能を果たしてこなかったためだと捉えられ、そこから中国の制度（道）は日本よりも劣っているという認識が広がってくる。逆説的ではあるが、徂徠学が中国の文物制度劣等化の理論的根拠を与えることになった。

21) 岩波文庫『宇下人言』80頁。岩崎清美氏は、19世紀に集古趣味「古物の消失をおそれ、伝存させていくという意識」が高まりを見せていたことを指摘する（「江戸の好古趣味—松平定信『集古十種』—」江戸東京博物館 NEWS vol. 36, 2001年）。なお『集古十種』については、福島県立博物館編『あるく・うつつ・あつめる 松平定信の古文化財調査 集古十種』（2000年）参照。

22) 『楽翁公遺書』中巻。

23) いわゆる寛政異学の禁は、当時は「聖堂取締」と呼ばれていた。東京大学史料編纂所所蔵『林家江被仰出覚書』（図書番号4121-23, 2021-3）、『先祖書扣』（図書番号 林家本258）、『林氏先祖書控』（図書番号 2021-37）参照。

第二に、徂徠は古文辞に習熟するため詩文の制作を奨励したが、それを受けて各地に詩のサークルがむすばれ中国の盛唐詩をまねした詩を作り、表現を古雅にしようと地名・姓名・官名などの称謂を中国風に変えることが流行した。しかし同時にこの流行は、中国風の典雅な言葉と、実際の日本の対応物との間の違和感をも引き起こすことになった。この流行に批判的な人々の内に、さまざまなものやことについて、中国とは異質な「日本」についての関心呼び起こし、中国とは異なる日本の政治や制度などのありようが注目されてくる。

第三に、徂徠は「道」の内容として礼楽刑政を重要視したが、このことが礼楽制度と日本との関係をめぐりいくつかの議論を引き起こすことになった。一つは、礼楽制度を日本において実現することが可能なのかという議論である。そのなかから礼楽制度を相対化する思想が広がり、日本独自の制度に対する関心も高まってくる。二つには、本家中国で失われた礼楽が日本に残っているのではないか、という認識である。本稿で取り上げた林述斎らはここに位置づけられよう。徂徠学の影響は多岐にわたるものであろうが、その後の天皇や皇統、皇国の浮上に深くかかわっているものも多い。徂徠学は実際に何を残したのか、今後さらに明らかにしていく必要がある。

〔付記〕本稿は、平成13年度～14年度文部科学省科学研究費補助金による基盤研究(C)(2)「近世後期幕府儒者の思想史的位置に関する研究」の成果の一部である。