

# 近代的な女性思想家の戦い\*

— 只野真葛の経世観と世界観を中心に —

金 學 淳\*\*

(e-mail : harksoon@hotmail.com)

## <目次>

- |                    |                    |
|--------------------|--------------------|
| 1. はじめに            | 4. 『独考』における近代的な世界観 |
| 2. 曲亭馬琴の只野真葛への評価   | 5. おわりに            |
| 3. 『独考』と『独考論』の主な内容 |                    |

キーワード：只野真葛(Tadano Makuzu), 独考(Hitorikanggae), 曲亭馬琴(Kyokutei Bakin), 独考論(Dokoron), 経世観(Governing the World Look)

## 1. はじめに

前近代の日本における文学、思想、歴史などの人文学の研究対象としては、男性が主であり、女性を取り上げた論考は少ない。当時、学問分野で多くの男性知識人が活躍していたことも事実である。だが、前近代の女性を主な研究対象にして論じる風潮ができたのは、つい最近である。支配層の武士階級は、家父長制度のもとで、三従のように男性中心の儒教道徳から生れた女性を束縛する原則を構築していた。そうした女性を差別的な目線で捉えてきた当時の男性中心社会の残影が、現在の研究状況にまで残っていると言える。論者も曲亭馬琴を含む多くの男性作家や彼らの作品を研究してきた。だが、江戸時代の後期になってから経済、市場、大衆文化の発展と女性を含む大衆的な識字層の

\* 이 논문은 2017년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임.  
(NRF-2017S1A5B5A07064588)

\*\* 고려대학교 강사, 일본근세문화·문학.

増加によって女性知識人の社会活動や動きが始まった。当時、活躍した女性としては、和歌に優れた井上通女、正親町町子、荒木田麗女、荷田蒼生子、杉浦真崎などが挙げられる。その中でも、国学と蘭学の影響を受けて成立された儒教論、経世論、女性観、対外觀に対して、独自かつ近代的な考えを持つ思想家と言える文筆家の女性がいた。それは只野真葛という女性であり、彼女の書いた『独考(ひとりかんがえ)』(1817)という論考は、当時の社会と見解から見ると男性中心の知識人社会に衝撃を与える内容であった。その内容とは、結婚制度、女性の振舞いから経済、貿易、国益、物価、物産、儒学まで、範囲の広いものである。

真葛は『独考』の添削や刊行を当時、人気作家であった馬琴に依頼したが、かえって馬琴は『独考論(どっこうろん)』(1819)を著して『独考』における彼女の論理を細かく検証しながら批判した。その結果、『独考』は出版されず、むしろ馬琴による反論書である『独考論』によって世の中に知られるようになった。その批判的な言説からは、馬琴の儒学擁護、保守的な対外觀、女性に対する差別認識などが読み取れるが、本論では真葛の思想に焦点を当てて考察する。そうした馬琴の批判を真葛は完全に無視できず、『外国より邪法ひそかに渡、年経て諸人に及びし考』という短い論考では、日本で生じた諸問題が外国からきた邪法「キリシタン」に原因があると述べている。1)それは『独考』で論じた考えとはかなり違っており、馬琴『独考論』の外国観を容れている。2)邪法「キリシタン」を持ち込んだ「ヲランダ」を追放すると、日本における諸問題が解決できると断定している。このように真葛の論考は、馬琴の反論によって変えられることもあり、思考のズレも多少あった。それにも関わらず、『独考』に見える彼女の思考は、当時の社会からみると先端的でリベラルなものであった。

本論では、まず真葛という女性と彼女への馬琴の評価について論じる。その上、二人の思想的なバトルであった『独考』と『独考論』の主な内容と論点の相違に焦点を当てて考察を行う。さらに、真葛の独特な用語である「天地の拍子」、「昼夜の数」を通して、『独考』における独自の経世観を含む世界観を分析する。女性の立場から見た前近代の社会と経済における諸問題、儒教批判、外国との対等な国際関係と貿易などについて、その考えの特徴と意義を追究するのが、本論の主な目標である。

1) 鈴木よね子校訂(1994)『只野真葛集』国書刊行会, pp.390-391.

2) 関民子(2008)『只野真葛』吉川弘文館, pp.246-247.

## 2. 曲亭馬琴の只野真葛への評価

近来になってから注目されてきた真葛の訳歴と活動は、次のようである。彼女は江戸時代の随筆作家で、7人兄弟を七草にたとえ真葛と号した。1763年、江戸日本橋南の数奇屋町で、仙台藩医の工藤平助の娘綾子として生まれ、1825年6月26日没した。1772年の大火後の世相を嘆じ、女流として世に立つ志をもつ。滝本流の書を学び、『古今』、『新古今』、『源氏』、『伊勢』、『大和』などを読む。16歳の時(1778)、父を介して村田春海に和文の閲を請い、「才女」と賞された。同年、仙台藩の奥に出仕して七代藩主の伊達重村三女詮子が井伊直富と婚するとき、井伊家に移ったが、奉公をやめ家に戻る(1788)。36歳の時(1798)、仙台領加美郡の只野氏八代伊賀行義の後妻となって仙台に移り、嫡子図書由草を養育する。57歳の時(1819)、妹萩尼を介し、馬琴に文筆の指導を請ったが、馬琴は真葛の経世論『独考』を批判し、『独考論』を著した。以後文通があったが、後年絶えた。著作としては、『真葛がはら』、『松島の道の記』、『みちのく日記』、『むかしばなし』などがある。父の工藤平助は、松前藩と長崎の通詞などの交流によって外国の情報によく触れており、林子平の『海国兵談』の序文と、ロシアに対する国防問題や交易などを扱った『赤蝦夷風説考』を著述した人物である。3)真葛に関する先行研究としては、真葛を近代的な女性論の先駆者、女性史上における先覚者などと高く評価されているのが多い。4)そうした真葛論について批判した分析もあり、5)彼女の思想の原点と特徴を探った論もある。6)国内での研究としては、真葛の西洋知識の特徴を論じたもの7)、彼女における国家論を分析したものがある。8)

馬琴が『独考論』を書いた経緯は、当時戯作の世界でその名を知られていた馬琴の手元に『独考』が送り付けられたことから始まる。この行為は現代で言えば、当時すでにその名声を確立していた大作家の手元に文筆をたしなむ無名の一人の女性が、面識もない

3) 日本古典文学大辞典編集委員会編(1984)『日本古典文学大辞典』第4巻, 岩波書店, p.162.

4) 北田幸恵(1994)「真葛から紫琴へ—性差と表現」『日本文学』日本文学協会, p.56.

5) 山村美桜(2005)「只野真葛『独考』論—真葛は本当に女性解放の先覚者か—」『国文研究』第50号, 熊本県立大学 日本語日文学会, p.105.

6) 鈴木よね子(1987)「『独考』試論—その方法と実学・国学の影響」『都大論究』東京都立大学 国語国文学会, p.75.

7) 임태홍(2009)「다다노 마쿠즈의 『独考』에 나타난 서양지식」『日本文化學報』第42輯, 韓國日本文化學會, pp.249-268.

8) 金学淳(2014)「前近代女性の国家論とその批判—只野真葛『独考』における「国の全体」—」『日本言語文化』第28輯, 韓國日本言語文化學會, pp.441-459.



する〈知〉の転換期として取り上げることにする。それこそがここでの課題とすべきもので、先行研究に見られるごとく単なるフェミニズム的観点からのみ真葛『独考』を分析すればよいというものではない。「その玉をしも、玉銚のみちのくに埋みぬることよとおもへば、今さらに捨てがたきこゝろあり」という文章が示唆するように、彼女の非常識ともいべきあつかまさを馬琴は気にも止めなかった。馬琴が真葛から筆削と刊行を依頼された『独考』を読んで激しい衝撃を受けたということは確かである。たとえば儒者として自認する馬琴の儒教的世界観は、真葛の構想する諸国家が対等だという認識とは大きな違いがあった。伝統的世界観において〈中華／夷狄〉という構造が示すように、〈中心／周縁〉という構造的差別を内包していることを対他的に知らされたことの驚きでもあった。真葛が構想していた新しい世界観とは、馬琴の時代における新たな商品流通経済の形成、地図的世界の实在認識の深化、諸外国への危機感などを総合したものであった。それゆえに生まれてくるのが、対等な国家の間における国際関係論と交易論であった。同時代を生きる儒者として伝統的な世界観を信奉していたといえども、その科学的合理性は理解できたに違いない。

それでも馬琴は当代の儒者としての考え方を強く保持していた。その決意というべき姿勢が反論書を一気に執筆させたと考えられる。それが『独考論』であった。この反論書で馬琴は、真葛の経世論—それは社会生活における男女の格差、父親の口述の聞き書きを含んだと考えられるロシアとの交易論、ロシア社会との比較など—及び世界観、対外認識といった内容の全般にわたって、痛烈な批判を浴びせている。その世界観や対外認識などは、馬琴にとっては儒者としての自負や考えとは全く異なるものである。真葛の大胆な世界観や対外認識が馬琴に新たな視野を開かせたにもかかわらず、彼女の論理には「まことの道」が通ってはず、儒教の素養のない「不学不問の心」として批難した。この馬琴の批判は「まことの道」たる経書の学を深く信奉してきた彼自身の動揺の裏返しでもあった。そのことは、馬琴が真葛を評価した手紙や文面から読み取れる。その事例として、真葛（「仙台の真葛女」）のことを「山田の麗女」という女性と比べるかたちで思い出している。

山田の麗女の事、はじめて聞知り候。仙台の真葛女同様之才女と被存候。真葛ハ  
 氣象のミにて、学文ハ疎也。麗女ハ得がたき婦女ニて有之、小野お通と対すべし。11)  
 (1832年12月8日 桂窓宛)

これは「山田の麗女」という女性（荒木田麗女）を批評するに当たって真葛を引き合い

11) 柴田光彦・神田正行編(2002)『馬琴書翰集成』第2巻, 八木書店, p.272.

に出したといった手紙文で、真葛は比較の相手として思い出されているにすぎない。だが、それでも馬琴が真葛をどのように評価していたかは見て取れる。この「気象」という語はおそらく「気性」と同意であろうが、その語は他の真葛評の文脈と比較すると、それによく見られる「智」という語が対応すると思われる。そこで用例の少ない「気象」よりも、理解可能な「智」という語に当る。ここの「気象」以下の一文を理解するならば、それは日常生活から得られる経験知であり、〈知〉の蓄積がもたらす直観を意味すると考えられる。その〈智〉は物事の変化を観察することから得られるとされる。その意味であれば、「気象」は（儒教の）「学文」と対立させられる。というのは儒教の〈知〉が経書の演繹の能力が求められるのに対して、「智」は観察、直観を経緯にもとづいて帰納する能力が求められるからである。真葛はその「気象」は優れているが、儒者に比べれば「学文」においてはとうてい及ばない（「疎」）と言っている。この馬琴の批評には、女性は家の内部における生活の「智」において能力を発揮すべきで、家の外部の「世間」、すなわち社会、国家、世界に関する「学文」などに女性がかかわるべきではないという儒教に典型的な女性差別を背景にしている。

確かに、馬琴の批評は真葛が内面的に受け入れている女性差別に従いながら、自己の見解の正当性を強調しているとも言える。たとえば真葛自身、神話的表現を通して身体的レベルにおける男女間の格差と差異を認めている。それがそのまま女性差別を生むことを認めることで、男性中心の性差分担は先天的なものとして認知しようとしている。

○女は、をこの為には有ものにして、女のために男のあるにはあらず。それをひとしき人ぞとおもふは、誤なるべし。才智のをとりまさはるは有とも、なべて常の心に、余れりと思ふ男に、足らずとおぼゆる女の、いかで勝べき。女は男にたすけられて世をふるものなれば、にくしとだにおもはれずは、難なかるべし。12) (『独考』 「願わたる事みつ」)

○此国に人の生出しはじめ、男女の名もなかりしに、身内を尋て成余りとおもふかたを男とし、身をたづねて成たらぬと思ふを女とさだめられしとなん。されば、常の心に成余れりとおもふ男に、成たらぬとおもひをる女の、勝べきいはれなし。男とひとしき人なりとおもふべからず。13) (『独考』 「女の教」)

12) 『只野真葛集』 p.266.

13) 『只野真葛集』 p.285.

○男は体のことなるもの故、おそろしとおもふべし。智なしとて見くだすべからず。女の男を見下すは、よそ目にくげに見ゆるものなり。ものは心得によりて恨起る。かくごよければ胸やはらぐものなり。人のさかふるにくらぶれば、必恨おこらん、我よりくるしめる人にくらぶれば、胸しづまるべし。みづから恨を起して何の益かあらん。下なる人にくらべて、かくごをよくし、おもひをけすべし。14) (『独考』 「女の教」)

このような身体的レベルにおける男女間差異が差別を必然化することは認めている。その一方で、真葛は精神的レベルにおける「智」の男女間における差異はけっして認めようとはしていない。それは生活経験における「智」が根拠になっている。生活における才覚において、女が男に勝つ場合もあるという確証に裏打ちされたもので、真葛の柔軟な論理の運びを見てみよう。彼女はまず性差別を認めた上で、男女の関係の安寧を目指す。引用の最後に見られるように、「智」の上では女性が勝つこともあると指摘し、知性ある女性の中には女性ゆえに不当におとしめられることに「恨起る」ことがある。しかしそうした場合でも、「かくごよければ胸やはらぐものなり」といって女性の側の抑制を語っている。しかし真葛は生活経験の「智」が社会経験の「智」へと拡大することを知っていた。だが、ともかく真葛は封建制度の中に確固として存在する男性中心主義が一方的な女性差別を起因させ、そのために女性の側に怨念（「瞋」）が生じることがあることを率直に訴えている。中世から伝統化されてきた仏教的性差別の思想のごとく、女は貪瞋痴の三毒において男よりもはなはだしいとする精神的レベルにおける女性差別はきわめて根強い。真葛はその伝統的イデオロギーに沿うかたちで、女性差別をそのまま受け入れるのである。時々には制度や観念の不平等への憤懣を抑え、男性との良好な関係を維持しようとしていた。それが賢明な生き方であると述べている。

このような考え方は現代のジェンダー論的観点からすると、やはり近世的限界のある女性観としてみえるかもしれないが、「智」において男女の性差を認めないという主張は注目に値する。真葛は自己の「智」に対する信頼があって始めて男女間にあって両者は「ひとしき人ぞ」という自覚を抱くようになったとみられる。確かに、「智」は家族内における生活知ということだが、真葛はそれを家という限界を超えた経験知と理解している。馬琴は真葛の「智」の解釈を、あえて限界内に押し込めようとしたのである。経験知こそ科学的実証の根拠ともなりうる。ここには男女の別にかかわらない「智」の一般性がある。真葛はその「智」を媒介にして男尊女卑の観念あるいは男性中心主義を克服しようとしているともみら

14) 『只野真葛集』 p.286.

れる。馬琴は彼女の主張する「智」に対して儒教經典の祖述こそ正統な「学文」だと反論し、「学文」の優越を正当化するのに「紅毛及諸蛮」には「智」はあるが「行術」（倫理的行為）はないと言う。ところが、その論理がかえって「智」の一般性を認めてしまふという皮肉を生んでいる。というのは、馬琴によれば「智」は日本女性に限られるどころか、西洋（「紅毛」）にも重んじられているからである。それに対して儒教はといえば西洋にはない、つまり東アジアに通用するだけの特殊な倫理道德だということになっている。そのような論理が真葛の主張の一般性を反証してしまっている。

「智」による男女差別の克服を、あたかも実証するかのように、『独考』における新たな世界観による経世論は優れていると思われる。近年のフェミニズム論の流行によって、近世文学においてもこの真葛の『独考』が注目され、そこに新たな視座からの解釈、評価を加えようとしている。それは前近代における女性差別のイデオロギーに抗して彼女が男性の領域（「殊なる男魂」）とされる公の世界をめぐる、当時であってはきわめて先駆的な経世論を主張した著作として評価されているからである。

### 3. 『独考』と『独考論』の主な内容

馬琴の真葛評からその論考の現代的意味にまで論じたが、ここでは『独考』と馬琴の関係について考えてみる。この『独考』に対する馬琴の評価はすでに触れておいたように、実は二つに分かれていることで分裂しているかのような印象を与える。一方では、「只惜むべきことは、まことの道をしらざりける。不学不問の心を師としてろうじつけたるもの」だという否定的評価がされている。それはこの論考に見られる儒教＝儒者批判が儒者であることを自負している馬琴にとっては、危険な思想と思えたことが大きな要因であったと言える。しかし、その一方では「婦人には多く得がたき見識あり」「（その玉は）かの連城の価におとらぬまでになりぬべき」、「殊なる男魂をもて（書きたる）」書物として肯定的評価がなされてもいる。この評価は真葛が論じる新たな世界観による経世論への馬琴の驚きによって裏打ちされていたわけである。

いかでわれ真葛の草紙を多りまきにして、世にあらはさんとは思へども、彼の独考(ヒトリカンカへ)は禁忌に触るゝこと多かり。まいて予が独考論などは、人に見すべきものにはあらず。そぞろにな人に貸しそと、興継をすらいましめたり。<sup>15)</sup>

しかしこの言説からもこの書物が「禁忌に触るゝこと多」く、もし刊行するとすれば、当時の出版取締令によって発禁処分になったに違いない。出版を斡旋した馬琴自身も罪に問われることを恐れたのであろう。馬琴が危惧したのは、まさに真葛の世界観であり外国認識であった。それほどまでに彼女の認識は新しかった。そのすべてとは言えないが、その新しさを馬琴も知っていたことがわかる。寛政の改革にもなって発令された出版取締令によって作家のみならず、版元も処罰された。事例としては山東京伝、蔦屋重三郎などが取締りを受けて処罰されていた。馬琴は保守的な姿勢をもって自己規定をした。今の言葉でいえば自己検閲の姿勢を取っていた作家でもあった。彼は幕府の政治を批判したり、風気を乱す内容はもちろん、禁書として指定された洋書などに対しても表向きは触れていない。しかし、実際に彼は洋書への執着が深く、知人を通して借りて筆写することも多く、外国船と外国人が日本沿岸に漂流、着岸した情報なども積極的に得ていた。そのような洋書から得た知識が真葛の草紙、特にその世界観と外国認識に並々ならぬ関心を寄せさせたと言える。

そのような二つに方向性の分かれた、相反する姿勢が真葛の『独考』刊行に独特の方法をとらせたと考えられる。つまり、本論からすると馬琴は真葛の依頼を峻拒したという通説には従えないということである。たとえば『南総里見八犬伝』に、

この老女は、書を善し、歌をよみ、和文も亦拙からず。且殊なる男魂をもて、独考といふ、議論の書三巻と、奥州はなしといふ随筆一卷、又磯づたひといふ、紀行一卷、其余も小冊子、三四巻綴りしを吾に寄て、筆削を乞るゝことの切なりければ、吾已ことを得ず、独考論といふ二巻を編述て、もて是に答にき。16) (『南総里見八犬伝』回外剩筆)

と記しているところにはいかに発禁処分を掻いぐって真葛の経世論を世間に伝えられるかの方法がうかがえる。『独考』の反論書である『独考論』は馬琴の著作ではあるが、変わった構成を取っている。馬琴監修の対論形式というほうがふさわしい。それには真葛の了解があったとは思われない。しかし馬琴はその構成に当たっては、いくつかの論点を設定した上で、まず真葛『独考』の文章を挙げた。それに対して馬琴の儒教的観点からする反論を書き付けていくというもので、その反論は真葛の文章の確信を突いた見解のほとんどを掲出した。それを一つ一つ論点化して逐次反論を加えるようになっていっているところに注意すべきである。次はその『独考』と『独考論』の全体的な内容である。

15) 『日本随筆大成』〈第二期〉1, p.256.

16) 濱田啓介校訂(2004)『南総里見八犬伝』12, 新潮社, p.451.

〈表1〉『独考』と『独考論』

「独考」 (真葛)	内容	「独考論」 (馬琴)	内容
* 独考卷の上抄録	『独考』を執筆した意図。 自分が他の人に悪く見えても「いたくもかゆくもなし」と、確固たる決意を表明。	* 独考論序 独考といふふみのあげつらひ 上の巻 晴ぬうたがひ三 願わたる事三	「いとあたらしき説」、「よむこと毎におどろかれて」と、ある程度認めている。 「うけられぬ説おほかるを」と、反論の姿勢ももつ。
月のおほきさのたがふ事	月を例にして、物の見方の差異が存在することを指摘。 人々の心の違いによってそれぞれの見方も異なる。	第一 月のおほきさのかはる事	『列子』、『論衡』で月の大きさの違いを論証。 誰でも悟れることで、自負すべきではない。
わぎをぎの女のふる舞	芝居の女が男に色事をしかけるのはおかしい。	第二 わぎをぎの女のふる舞	『五雜俎』、『論語』で反論。芝居狂言、芝居女の有り様を説明。「万巻の書」を読むべき。
下す女家をさはがす事	妾は珍しくないが、当然のことだと思ふのはおかしい。	第三 下司女家をさわがす事	馬琴の言及はない。
願わたる事みつ	子供の時からの疑問。 世の中の原理として「天地の拍子」、「昼夜の数」を主張。 女のあるべき姿など。	第四 願わたる事みつ	「さとりは学びて後に得つべし」と、真葛の悟りを軽く扱う。 孔子を否定する国学者を批判。 蘭学は智術のみ優れ、うらやむことはない。
心の乱世	今の世は金銭の争いの時代。 貧しい人はそれに気づいているが、富める人は深く考えていない。	第五 心の乱世	馬琴の言及はない。
金の居所	金は欲しがる者に入る。 金銀を争う乱世には、武家も金の行方を考えるべきである。	第六 金の居処	金の流れに関する考え方は当然のことで、幼い。 孟子、『墨子』で論証。 金への執着を批判。
* 独考卷の中抄録	「国の全体」を考えるべきである。	* 中の巻あげつらひ	「夷狄のわぎ」で蘭学者を批判。

<p>- 「ものの全体」の発見。昔と外国では女の発心、決意がある。</p>	<p>ロシアと比較し、その国の簡素さと結婚観などを憧憬。 国の益になる金儲けが必要で全体の利益を重んじる。 儒学の無用性。</p>		<p>外国のみが「国の全体」を捉えているというのは間違い。 白石の著述は「国体」を多く取り上げている。 『論語』、『大学』で論証。</p>
<p>* 独考巻の下抄録</p>	<p>自身の経験と『独考』執筆の経緯。</p>	<p>* 独考といふふみのあげつらひ 下の巻</p>	<p>「道の道」を知らない「ひとり心を師」とした論である。</p>
<p>女の教</p>	<p>若い女は時世の流行を学ぶべきである。 男女の自然一男女の差異を認め、対抗意識を抑制。 人間の情念を見つめる。</p>	<p>第一 女の教</p>	<p>女の教へは「貞操・節義・孝順・慈善」である。 女性の遊芸を例にあげ、真葛の論をずらして「女戒の書」として批判。</p>
<p>金のゆくへ</p>	<p>金の世界と激しい小金の争い。 博打による金の流れ。</p>	<p>第二 金の往方（ゆくへ）</p>	<p>金銭の世界のみ知って、金の集散を知らないことは無意味である。</p>
<p>物の値段のたゞよふ事</p>	<p>江戸の大火災による物価の急上昇。 武家の油断によって町人が金をかどわかしている。</p>	<p>第三 物の値段のたゞよふ事</p>	<p>物価の上昇は「自然の勢ひ」で、「商人の幸ひにもあらず」と論じ、「驕りを省く」ことを主張。</p>
<p>心のかたち</p>	<p>儒教、身分社会からの逸脱。 道徳の作為性、限界。 義と善／暴と悪-共存している。相反する情念が同時に湧く。</p>	<p>第四 心のかたち</p>	<p>真葛の「善悪」の捉え方を「言語道断傍若無人」と激しく批判 「勸善懲悪」、「善人」と「悪人」の有り様を説明。</p>
		<p>第五 愚案のたがふ事</p>	<p>悟りは万巻の書を読み、聖人の後を考えて得るもの。 独学による過ち。</p>
<p>物のつひえをいとふ 学者の全体</p>	<p>聖堂の無駄作り。 万民の智をまとめ、国の益をなす。 儒学が実践の有用性のないことを批判。</p>	<p>第六 つひえをいとふ 学者の全体</p>	<p>儒学の実学的な側面。 聖人は「昼夜の数」として暦を、「天地の拍子」として「楽」を作る。 書物への賞賛。</p>

		第七 心副	キリタン国への反感-「不人なる夷狄のわざ」
言のはじめに人に 読すべき文のあら まし	日本の物産の優秀さ。 天地の気に従って、災い を逃れる。	第八 言のはじめに人に よますべきふみの あらまし	真葛の論は当然の考え方。 「天地の二気」として「正 気」と「邪気」が存在。
女子小人	『独考』執筆の意図 -聖人の法との戦い	第八 女子小人	女の徳目を『論語』で説 明。 国学批判、ロシアの蔑視。
胸算大数	人間の成長と「昼夜の 数」。 国の損益を知ること。	第九 胸算大数	外国を批判し、儒学で「国の 全体」を考える。
		第十 面躰花	女の教養について説明。 女の悟りは第一の誤り。

『独考』の主な内容とは、執筆の意図、物や心の見方、色事、妾のこと、世の原理、金銀の争い、国益、結婚観、男女の差異、物価、儒教、身分社会、道徳、善悪、物産などに関するものである。真葛は当時の社会秩序、経済の動き、道徳の原理などについて自分の独自の考えを披露していた。それに対して、馬琴は儒教経典を引用しながら、真葛の考えを「独学による過ち」、「女の悟りは第一の誤り」と痛烈に批判していた。さらに、この形式は一見すると、相手の真葛の見解を厳しく批判するためのものと言える。しかしここで重要なのは、この形式にはそれとは逆の意図がうかがえるカモフラージュの役割を果たしている。というのは、まさに禁忌に大胆に触れるような世界、国家、外国の関係を説く真葛の見解は、馬琴の反論の前提としてほとんど全文が掲載されている。明らかに真葛の見解が全体にわたって紹介されている。馬琴の『独考論』は反論書としての体裁を取りながら、一方で真葛の見解の紹介書ともなっている。当時では真葛の文章そのものは刊行されていなかったのであるが、この『独考論』によって真葛の見解の全貌は江戸の知識人層に知られるようになった。

前述したように、真葛は仙台藩医の工藤平助の娘で、父は松前藩と長崎の通詞などの交際によって外国の情報によく接しており、その博識から林子平の『海国兵談』の序文を執筆することを依頼されることになった。自身でもロシアに対する海防問題や交易論などを扱った『赤蝦夷風説考』を著述した人物である。真葛はこのような外国情報に精通した父からの影響もあり、『独考』では一方で対外的な視野をもって、開明的な対外認識や、そのような外国との間の国際交易論を想定した経世論などを主張している。その一方で国

内的には社会問題、とりわけ性差の役割分担に関心が深く、外国ロシアとの社会比較の考察といったユニークな方法もあって注目される。それは真葛の『独考』では、彼女の構想した国家論と、その概念を支える地図的世界観と商品流通経済における貨幣の流通性の関係が考察である。本論はその分析によって彼女の世界観と外国観が、そのような関係論に基づいていることに注目した。それがどうして〈知〉の転換期をもたらしたのかといえ、馬琴の反論が真葛の世界観と外国観とはまったく相入れない儒教的世界観であったからである。

#### 4. 『独考』における近代的な世界観

『独考』と『独考論』の項目の表題を見ると、「心の乱世」、「金の居所」、「金のゆくへ」、「物の値段のたゞよふ事」といった「金」にまつわる世間での貧富の格差や市場における価格決定の動向、そして「金」の流通と物価問題などが考察されている。真葛は父の工藤平助の学問をひそかに継承したようで、海防論のための交易策に精通して、国際間取引の決裁手段としての金、銀の効用という、いわば貨幣の流通性に早くから気づいていたと思われる。そのために、江戸時代の中ごろ江戸と大坂に市場が成立し、商品流通経済が発展し、貨幣（「金・銀」）の流通力は藩の単位を超えている。真葛の言う「国の全体」におけるあらゆる身分、階級の士農工商たちにあまねく浸透しているという認識に達していた。彼女にとって「国家の全体」に流通する貨幣の力の前にはすでに幕藩体制という封建的分権国家はなんの意味をもたなくなっていた。商品流通経済をもう少し説明しておくと、江戸時代の文化文政期にはすでに貨幣の流通（金融）を専門に扱う問屋が発達していて、その問屋が中心となっている。米などの集積地となった江戸と大坂に主に米の取引市場が成熟するようになっていた。時代は貨幣と商品の流通量の変動によって物の価格が決定される市場が、藩財政と物産を左右するほどに規模を大きく拡大させた。さらに、分権国家の分断性を乗り越えて日本列島を一つの市場体制下に置くほどになっていた。この市場経済が国家統合を要請する。おそらく真葛には日本列島の均質性が視野に入るようになっていたと思われる。そのような洞察の下で捉えられたのが「国の全体」という真葛の用語であった。

ただし「国の全体」という認識は単に商品流通経済だけでは説明できない。いま一つの

要素としては父の工藤平助の影響が想定される。それが『赤蝦夷風説考』に論じられている大国ロシアとの交易論であって、工藤平助は交易論の枠組として対等な国家間の経済関係を前提としていた。その関係性が対他的に日本列島を「国の全体」と認識する国家意識を真葛に醸成させていった。貨幣の流通性が次第に列島の人々にも納得されていくとともに、城下町に住む武士もまた石高の扶持に代わって貨幣が最大の欲望になっていった。商品流通経済は「天地の間の」気候変動と風水害、それに資本と労働力の変動によって物価動向に直接反映した。物価騰貴（インフレ）と下落（デフレ）の間に一定のリズムのあることが洞察されたところに「拍子」という概念の原型が成立したと見るのが本論の解釈である。

「天地の間の拍子」の第一義は物価変動による景気動向のリズムであり、二義的にはそれによってバブル化したり恐慌したりして、景気に踊らされる庶民の生活の変化を指すはずである。「国の全体」が商品・貨幣の流通に左右される景気動向（「天地の間の拍子」）の変化を緩和する目的として要請されるのが、外国との交易であり、「国の富」の増加による国内経済の補完である。真葛からすると、貨幣の流通は単に「国の全体」に行き渡るだけでなく、地図的世界に布置する外国との交易にまで及ぶ重要な手段であると認識された。しかし外国にはそれぞれに文明度の差異による多様な政治機能と経済構造、それに文化伝統にもとづく民族文化・風習・生活に多様な差異がある。それを真葛は「他国の拍子」という語で捉え、地図的世界におけるそれぞれの国の位置—現代の用語でいえば緯度と経度の差異—によるものと考えたようである。それが「昼夜の数」という用語である。外国の差異性を理解しその外国にふさわしいありようで交易を拡大する。それこそが日本という「国の全体」の富を拡大するための手段となる。富とは貨幣の蓄積であって、国際関係における交易による貨幣の獲得が「国益」に資する。真葛の外国との交易論は、このように「天地の間の拍子」と「昼夜の数」にもとづいておこなわれていた。そのためには「国の全体」において「天地の間の拍子」と「昼夜の数」に十分配慮して特産品の増産につとめることが緊密であることが強調されることになる。

真葛の独特の用語である「天地の間の拍子」、「昼夜の数」、「国の全体」の三つが世界地図に布置される数多くの国家の一つ、日本を「国の全体」と認識させている。そこにおける商品の貨幣流通経済の浸透と、その拡大である外国との間の交易論を背景として形成されたことが指摘できる。ただし「昼夜の数」だけはその背景に暦の問題が関係している。前近代における東アジアの暦作成については、古代中国帝国の唐王朝の大統歴が日本にも下賜され、朝廷において採用されていた。さらに中国では異民族の元

王朝の時代、それよりもはるかに制度の高い授時暦が作られたが、朝廷は革命王朝の暦として採用しなかった。いずれも天動説による日月・星辰の運行の計測によって定められていたために、江戸時代の日本にとっては日月の運行と暦日とが大きくズレてしまっていた。やがてその誤差が天動説の誤りに依ることに気づき、地動説にもとづいた正確な計測にのっていった。天文方の渋川春海らによって日本初めての暦（大和暦、のち貞享暦）が作成され、日月運行の誤差を解消した。渋川春海は、日月運行の誤差は大統暦が唐王朝の都長安における運行の計測によっていて、それが江戸との距離によって江戸では誤差が生じていたことに気づいた。それは経度が違っていたことによる誤差ということになる。

真葛が暦に造詣の深いことは、『独考』の冒頭に「月のおほきさのたがふ事」という月齢に対する関心から書き出していることからわかる。そこから真葛は物の見方には土地によって差異のあることを指摘している。その背景に彼女の地図的世界観があり、地図的世界のそれぞれに布置された国々には、それぞれの位置に合った暦に沿って日月の運行がある。また、それぞれの国にはそれぞれの地図上の位置に適った気候・風土・文化・風俗・生活があるという理解があったと推測している。それを「昼夜の数」という用語で表わしたのである。これらの用語がどのような文脈で用いられているのかを通して、その具体的意味を考察してみよう。

○天地の間に生たる拍子有ること、一昼夜の数と、おのづからしられたりき。聖の法にはたがへりとおもはるゝ人の、世に用ひらるゝはおほく、正しきをつとむる人の、世に出がたき事なども、いかなる故ぞとうらめしく思て有しに、正しきと見ゆる人は、天地の拍子に必おくれ、宜しからぬふるまひの交るとみゆる人は、拍子をはづさぬ故なりけりと、おもひとられたりき。いかに引たつるやうにしても、世に出がたき人は、天地の拍子をはづす故なり。17) (『独考』 「願わたる事みつ」)

○天地の間に生出し人は、昼夜の数と、天地の拍子を本として、何事も是に合ことをゑりて用ひ、あはぬことにはかゝはらぬ様にせば、一生おだやかなるべし。仏の教も聖の道も、共に人の作りたる一の法にして、おのづからなるものならず。動かぬものは、めぐる日月と、昼夜の数と、浮たる拍子なり。是をあだごとゝおもはんともがらは、眞の事は知らじ。18) (『独考』 「願わたる事みつ」)

17) 『只野真葛集』 pp.265-266.

18) 『只野真葛集』 p.269.

ここで注目されるのは、真葛が三つの用語によって表わそうとする概念を「おのづから(なるもの)」、「動かぬもの」、すなわち自然の法則といていることである。それに対して従来真理とは、「まことの道」、「天理」とみなされてきた「仏の教も聖の道も共に人の作りたる一の法」といていることである。それまで中国の儒教、天竺の仏教の世界観(宗教的コスモロジー)を天理、金言(仏の言葉)として、日本では至高の価値=真実とみなされてきた。ところが真葛にあっては、いずれも「共に人の作りたる一の法」と断言している。ともに「仏(院)」や「(古代の)聖(賢)」と呼ばれる「人」の作為にすぎないもので、それぞれの国に通用するだけ「一の法」だとされる。そのことはそれらが「地の間の拍子」や「昼夜の数」という上位の概念に従う下位概念とされていることに見てとれる。そのことを真葛は、

聖の道は、昔より公ごとに専用らるれば、誠は道らしくおもはるれど、全く人の作りたる一法を、唐土より借て用たるものにて、表むきの飾道具、たとえば海道を引車にひとし。(中略)わが国の人気にうとく、天地の拍子にたがひはつるものなり。おそるべし / \。19) (『独考』「願わたる事みつ」)

と述べている。この言説が本論の真葛の世界観を解釈する上で、「聖の道」が「わが国」の風土に生きる人間(「人気」)にとって疎遠であり、「天地の拍子」すなわち「わが国」の気候・風土・文化・生活にそぐわないという。これは中国と日本とがそれぞれ独自の文化風土を持つ外国の関係にあることを示唆している。このように「天地の間の拍子」と「昼夜の数」にもとづく真葛の世界観が、古代から東アジア地域において日本が組み込まれてきた中華漢字文化圏という文明史的背景において固く信じられてきた華夷的世界観を大きく乗り越えようとしていることである。そのことは、これまで論じてきた「天地の間の拍子」、「昼夜の数」と「国の全体」との関係をあらためて構築し直してから言及する。

再構築するに当たって真葛の独特の概念に関して確認しておかなければならないことがある。それは前の引用文に見られるのだが、「動かぬものは」といいながら、「めぐる日月」といい、「浮たる拍子」といっている一見矛盾した論理のことである。「めぐる」とは運行の意であり、「浮たる」というのは貨幣の流動性によって生ずる物価の変動(騰貴/下落)を意味するとみることで整合できる。それらを「動かぬ」というのは動揺の意ではなく

19) 『只野真葛集』p.268.

移動のことであって、一定の周期をもって移動する天体（「天地」）は「おのづからなるもの」であると解釈される。「おのづからなるもの」とは自然の法則の意で、真葛は天体の運行ばかりでなく、物価の変動（商品流通経済にもとづく）にも一定の周期性があることを見抜いている。それを「動かぬもの」、「おのづからなるもの」と認めたとみられる。さらにいえば、貨幣の流通性と物価の変動とは日本という「国の全体」においてばかりではない。「他国の拍子」という語が見えるように、地図的世界のそれぞれの位置に存在する国々においても同じような周期性を持っているところから、それを普遍とみることができる。それに対して「昼夜の数」は国々が地図的世界のそれぞれの位置（経度と緯度）を占め、それゆえにそれぞれに独自の国の気候・風土・文化・生活があって差異が生じている。地図的世界に布置されるそれぞれの「国の全体」は、真葛のいう普遍（経済）と差異（気候・文化）とがつかぬいて、それぞれの国家の間には差異はあっても、けっして差別（優劣）はない、それゆえに対等な関係にあるというのが真葛の外国観である。こうして真葛には「国の全体」を「天地の間の拍子」「昼夜の数」という経済の法則と地図的世界の中に位置づけようとする大胆な発想があったと言える。その原理は国家間のレベルにとどまるだけではなく、その構成員たる「人」の〈知〉や行為のレベルをもつかぬいていることは、「天地の間に生出し人」という用語に認められる。したがって「すべて学者といふものは、昼夜の数をよそにして、天地の拍子にすがるぬ故、心を貫くものなければ」<sup>20)</sup>というのも日本という国家が世界の諸国家に対して同一性（＝対等）と差異を持つという自己のアイデンティティの根拠を無視している。同じ国の富を費やすべきかを知らずに、ただ儉約にこだわる内向きの知識人しか生まれてこない、という意味に読み取れる。それは鎖国が知識人の〈知〉をいかに束縛しているかを告発するものであって、同じ思想の別の表現ということになる。

## 5. おわりに

以上のように、真葛にとって「国の全体」とは一国独存の意味ではなく、国家間の関係性の中で捉えねばならない概念だということである。それは「国の全体」を概念づける「天地の間の拍子」と「昼夜の数」という概念の存在からわかる。国家の原理たる同一性と

20) 『只野真葛集』p.295.

差異とがそれぞれの「国の全体」における独自性を構成するとともに、対等性をも支えているのである。したがって差異を差別から慎重に区別している真葛の「国の全体」の概念には、江戸時代の支配的イデオロギーを担っていた儒学や国学に顕著に認められるような華夷思想がまったく見えないという点に大きな特徴がある。こうして「国の全体」が同一と差異にのっとっていると自覚する「人」は「おのづからなるもの」で、そのような「人」にとっては、まさに〈人の全体〉もまた「めぐる日月と、昼夜の数と、浮たる拍子」に支配されている。その対極にあるのが「人の作りたる一の法」によって「人」を教化しようとする「仏の教」「聖（人）の道」である。彼女はそれらをより高次の差異の概念下に置こうとする。つまり、それらをそれぞれの同じ国に独自の宗教・思想・倫理道德の伝統とみなし、それらが一国にしか独存しえない人為的な「一の法」にすぎないと限界づけている。ここに官学的位置を占めてきた儒学を批判することこそが、大きな価値の転換につながるという発想がうかがえる。

真葛の対中国認識は、これまで論じてきた地図的世界に国々が布置されているという世界観が深くかかわっている。対等な国家間の中における中国（「唐」）という他者存在が、日本の隣国として並行しているという認識なのである。したがってそれぞれの国には独自性（「国の全体」）＝アイデンティティが存在するということになり、当然中国とは対他的関係にある日本にも日本独自の「国の全体」が存在する。ところで、真葛が日本という「国の全体」に気づくようになったのは、歴史的に古くから深い関係を持っていた中国ではなく、すでに主権国家として国民統合（ロシア帝国）を形成している西洋の国家だということに注目すべきであろう。真葛はロシアを窓にして西洋の諸国家と対等な関係を持つべき「国の全体」は西洋の国民国家をモデルとすべきであり、西洋という相手を通して対他的に日本を見ることによって、日本の独自性がよりはっきりみえてくると主張した。

このようにして真葛は、古代以来の中華漢字文化圏と呼ばれるごとき東アジアの伝統的世界観から脱却しようとした。それには（1）国家（「国の全体」）は商品流通経済（「天地の間の拍子」）によって人民の統合が保たれる一方で、その気候・風土（「昼夜の数」）によって独自の文化・生活が営まれている共同体だという国家観を形成する。それを通して（2）日本と中国とは類似（経済）と差異（気候・風土・文化）をそれぞれに持っている対等な国家である。しかし（3）今後の日本のモデルは中国ではなく、人民の統合を果たしている西洋の国民国家に求めるべきだという世界観と外国認識を形成していたのである。

## 【参考文献】

- 임태홍(2009) 「다다노 마쿠즈의 『独考』에 나타난 서양지식」 『日本文化學報』 第42輯, 韓國日本文化學會, pp.249-268.
- 北田幸恵(1994) 「真葛から紫琴へ—性差と表現」 『日本文学』 日本文学協会, p.56.
- 金学淳(2014) 「前近代女性の国家論とその批判—只野真葛『独考』における「国の全体」—」 『日本言語文化』 第28輯, 韓國日本言語文化學會, pp.441-459.  
(DOI: <http://dx.doi.org/10.17314/jjlc.2014..28.022>)
- \_\_\_\_\_ (2017) 「曲亭馬琴の「懲悪」と読本の世界—『椿説弓春月』と『南総里見八犬伝』における〈悪〉の問題—」 『日本研究』 第27輯, 高麗大學校 グローバル日本研究院, pp.124-134.  
(DOI: <http://dx.doi.org/10.32624/stofja.2017..27.103>)
- 柴田光彦・神田正行編(2002) 『馬琴書翰集成』 第2巻, 八木書店, p.272.
- 鈴木よね子(1987) 「『独考』 試論—その方法と実学・国学の影響」 『都大論究』 東京都立大学 国語国文学会, p.75.
- \_\_\_\_\_校訂(1994) 『只野真葛集』 国書刊行会, pp.265-266, p.268, p.269, p.285, p.286, p.295, pp.390-391.
- 関民子(2008) 『只野真葛』 吉川弘文館, pp.246-247.
- 日本古典文学大辞典編集委員会編(1984) 『日本古典文学大辞典』 第4巻, 岩波書店, p.162.
- 日本随筆大成編輯部(1973) 『日本随筆大成』 <第二期> 1, 吉川弘文館, pp.249-250, p.256.
- 濱田啓介校訂(2004) 『南総里見八犬伝』 12, 新潮社, p.451.
- 山村美桜(2005) 「只野真葛『独考』論—真葛は本当に女性解放の先覚者か—」 『国文研究』 第50号, 熊本県立大学 日本語日文学会, p.105.

논문 투고 일자 : 2019. 10. 13.

논문 심사 일자 : 2019. 11. 03.

게재 확정 일자 : 2019. 11. 06.

---

 < 要旨 >
 

---

 近代的な女性思想家の戦い  
 — 一只野真葛の経世観と世界観を中心に —

金學淳

本論文では、真葛という女性と彼女への馬琴の評価について論じた。その後、二人の思想的なバトルであった『独考』と『独考論』の主な内容と論点の相違に焦点を当てて考察を行った。さらに、真葛の独特な世界観である「天地の拍子」、「昼夜の数」を通して、『独考』における独自の経世観を含む世界観を分析し、女性の立場から見た社会的な問題との指摘と儒学批判について論じた。真葛にとって「国の全体」とは一国独存の意味ではなく、国家間の関係性の中で捉えねばならない概念だということである。国家の原理たる同一性と差異とがそれぞれの「国の全体」における独自性を構成するとともに、対等性をも支えている。したがって差異を差別から慎重に区別している真葛の「国の全体」の概念には、江戸時代の支配的イデオロギーを担っていた儒学や国学に顕著に認められるような華夷思想がまったく見えないという点に大きな特徴がある。つまり、それらをそれぞれの同じ国に独自の宗教・思想・倫理道德の伝統とみなしていた。それらが一国にしか独存しえない人為的な「一の法」にすぎないと限界つけるのである。真葛が日本という「国の全体」に気づくようになったのは、歴史的に古くから深い関係を持っていた中国ではなく、すでに主権国家として国民統合（ロシア帝国）を形成している西洋の国家だということに注目すべきであろう。真葛はロシアを窓にして西洋の諸国家と対等な関係を持つべき「国の全体」は西洋の国民国家をモデルとすべきであり、西洋という相手を通して対他的に日本を見ることによって、日本の独自性が明確に現れてくると主張した。

 War of a modern female thinker  
 — Focusing on Tadano Makuzu thoughts on governing the world view and nation state —

Kim, Hark-Soon

While many suggest that a nation's merits and demerits are directly linked to its ruler, Takizawa Bakin's theory of ethics directly connects the merits and demerits of a nation to life and death itself. Theories that try to confirm the dominance of Japan through its merits and demerits suggest that Japan is simply a foreign nation that is in the background, while the Chinese empire is at the center of the world. Some even suggest that Japan is a nation of uncivilized barbarians. Bakin, however, uses the term "barbarians" to describe the great Western powers, suggesting that the quality of being barbaric lies in the limbs. Despite having a similar cultural background as China, Japan is often considered to be a foreign, barbaric nation. Bakin recognized the discriminating structure of Western powers as their core, and implied that civilized societies were also discriminated against by the superior consciousness of the Chinese, who discarded them as inferior barbarians. Upon re-examining this notion, Bakin frees Japan from this structural discrimination by attaching significance to the Sinosphere of Japan, his homeland, which shares a rich culture with China, particularly in terms of kanji, the traditional script. If being uncivilized stems from the limbs, Bakin views Japan at par with China, or focused detachment—in this case, from the traditional concept of China. In this way, Bakin describes China as an abstract, intellectual, and cultural concept, and by this logic, places Japan at par with China, conquering the traditional worldview.