

国学思想の成立と展開 (1)

——その前期、契沖・春満・真淵について——

岩 崎 允 胤

目 次

- 一 国学の成立・展開と、本稿の視点
- 二 国学の成立の社会的背景
- 三 契沖
 - 1 『万葉代匠記』とその執筆
 - 2 実証的・帰納的方法の確立
 - 3 古代、万葉の世界への傾倒
- 四 春満
 - 1 歌学をはじめとする和(倭)学
 - 2 神道学
 - 3 「創倭学校啓」
- 五 真淵
 - 1 国学への道
 - 2 「国歌八論」論争と真淵の立場
 - 3 歌学——「にひまなび」、「歌意考」について
 - 4 古道論——「国意考」について

一 国学の成立・展開と、本稿の視点

江戸時代に展開した学問・思想のなかで国学がとくにきわだった特色をもつ注目すべき潮流の一つであることは、だれしも異論のないところであろう。とはいえ、そもそも国学をどう規定するか、その主たる内容をどうとらえるかをあらためて問おうとすると、論者によって見解の大きな岐れの出でることに気付く。あるものは、古歌、古文芸の研究を重視してこの視点で古学の展開を考え、他のものは、国体の宣明を要義とする皇国の学たることをもって国学の本質と主張する。ここから、一方に、契沖をもって国学の祖とし、つづく真淵・宣長の三者を「国学の三哲」とする見方があり、他方、これを批判して、春満、真淵、宣長、篤胤をもって「国学の四大人」とよぶ、幕末以来の系譜観もある⁽¹⁾。わたくしの若い頃の十五年戦争中の情況からは、この四大人説がなお耳底に重く残っているが、いまわたくしは、国学思想の成立と展開を考察するにあたって、神皇の教えを知り古道を神秘主義的な体系として構築しようとした篤胤の見地を抛りどころとしてたてられたこの四大人説は、ひとまず措くこととしたい。そして村岡典嗣も「近世古学の大成者」とみなし、国学の最高峰と目される⁽²⁾、本居宣長の視点から、国学展開の系譜をまずさぐってゆきたいと思う。

さて、晩年の著作『うひ山ぶみ』で宣長は、物まなびとは「皇朝の学問」のことであるという。ところで、学問といえは漢学を意味するのが習いとなっていた往時、わが国の学問は、漢学と区別して「和学」あるいは「国学」とよばれていたが、このよび方は「わろきいひざま」であり、自分の国の学問である以上、むしろこの「皇国の学」をこそたんに学問とよび、漢学はそのまま漢学とよぶべきであるといっている(宣長が国学という呼称をこのように喜ばないこと、のみならず、後述するように、寛政の前後になって、国学という呼称がしだいに使われるようになったことをここで指摘しておきたい)。そして、この国に生きる人々の何をおいて

もよるべき筋は、この皇国の道の学問、すなわち記紀にしろされてる神代じんたいのもろもろの事跡のうえに備わっており、これこそ、皇国にのみ伝わっているまことの道にはかならない、と宣長はいう。それゆえ、古典の研究をおしすめ、古のことを明らかにする古学が学問の本筋であるとされる。そして、この見地から、近世に始まったこの新しい学問の経過を次のようにのべている。「契沖ほふし、歌書に限りてはあれど、此道すぢを開きそめたり、此人をぞ、此まなびのはじめの祖おやともいひつべき、次にいささかおくれて羽倉ノ大人、荷田ノ東麻呂ノ宿禰と申せしは、歌書のみならず、すべての古書にわたりて、此こゝろばへを立テ給へりき、かくてわが師あがための大人、この羽倉ノ大人の教をつぎ給ひ、東国に下り江戸に在て、さかりに此学を唱へ給へるよりぞ、世にはあまねくひろまりにける、大かた奈良ノ朝よりしてあなたの古への、もろもろの事のさまを、こまかに精くわしく考へしりて、手にとるばかりになりぬるは、もはや此大人の、此古学のをしへの功にぞ有ける」(一五ページ)。

すなわち、宣長は、契沖をもってこの学問の祖と考え、荷田春満を経、賀茂真淵の功績がその発展にとつてひときわ大きかったことをしるしている。もとより、この系譜は、單純に直線的にすすんだものではない。それぞれの学者がみなすぐれて個性的な特色をもつのはいうをまたないが、なかでも春満は神道復古を高唱する点できわだつ側面をもっている。ここから、春満と篤胤との、時代を距てて相呼応するような密接な思想的な連関という視点も出てくる。こうして、この春満をば真の意味での国学の提唱者、定礎者、つまり国学のいわば起点、原点とみなし、そのあと真淵、とくに宣長(そして服部中庸)を経て、神学的、国体論的な体系、しかもコスモロギッシュな体系にまで組織立て、国学という学問をやがて幕末の国学(伊東多三郎によれば「草莽の国学」)⁽⁴⁾へと転換させる契機をなしたのが平田篤胤である、ということになる。篤胤こそは、契沖、真淵、宣長とつづく「三哲」という呼称を嫌い、古道復興、神皇の道の闡明を掲げる立場から、荷田ノ大人の功績を

片時も忘るまじきものと、『玉たすき』のなかで力説するのである。しかし、わたくしは、春満と篤胤をこのようにいわば両端に置いて相結び、その間に真淵と宣長をおく見解をとらない。

以上から、わたくしは、国学をとりあげるにあたって、契沖（一六四〇—一七〇一年）をその祖としたうえで、以降、春満（一六六八—一七三六年）、真淵（一六九七—一七六九年）、宣長（一七三〇—一八〇一年）、と八いう展開を主軸としてとらえ、かれらについて主として「思想の面から考察してゆきたい。篤胤（一七七六一—一四三年）については、幕末維新时期における国学の運動に大きな影響を与えたことをも考慮して、さいごに、付論的にとりあげることにしたい。当時、斯学の発展に多面において寄与した国学者としては、かれらのほかにも、契沖の先駆をなす下河辺長流、石田茂睡をはじめとして、上田秋成、村田春海、橘千蔭、塙保己一、谷川士清、本居春庭、本居大平、服部中庸、伴信友、橘守部、大國隆正、その他の多くのすぐれた学者の名をあげうることはいうまでもないが、これらの人々については、本稿では、必要に応じて論及するにとどめるほかはない。

とはいえ、本稿は、国学の展開を一息に全体として考察するのではなく、本稿の標題の示すように、まず契沖、春満、真淵を中心に前期国学を主題とすることとし、追って別稿として宣長を、また、おそらくはさらに別稿として付論的に篤胤をとりあげることにする。

二 国学の成立の社会的背景

国学の成立は元禄時代である。元禄時代というとき、たんに年号としての元禄の時期（一六八八—一七〇四年）を指すのではなく、より広く綱吉（一六四六—一七〇九年）の將軍在職の時代、すなわち延宝の末（一六八〇年）から天和・貞享・元禄を経て宝永の末頃（一七〇九年）までの約三十年間を考へることもできるが、

わたくしはここで、松島栄一の説によって、より広く、明暦の大火のあった一六五七年(明暦三年)から一七一六年(享保元年)吉宗が將軍となるまでの、約六十年間の期間と考える。⁽⁵⁾すなわち、家光(一六〇四—一五一一年)の治世が終わり、幕藩体制の基礎がようやく据えられて相対的安定、成長期に入ることになるが、明暦三年の大火によって、江戸の広い地域が灰燼に帰し、文化的に新たな出発を画するのである。契沖の生涯については、あらためて後述するつもりであるが、彼は、寛文の始め、真言僧として大坂生玉^{いんぎょ}の曼陀羅院の住職となり、十六歳ほど年長の下河辺長流(一六二四—一六八六年)と相知る。そして長流が光圀の嘱を受けて着手した万葉集注釈の仕事を、病身の彼に代わって契沖がひきつぎ、『万葉代匠記』初稿本を仕上げたのは一六八七年(貞享四年)、ついでさらに研鑽を重ね、稿を新たにし、水戸学の公的な注釈としてその精撰本の成稿をみた⁽⁶⁾のは、一六九〇年(元禄三年)、契沖の五十一歳のときである。『万葉代匠記』は彼の代表作として今日も高く評価されるばかりか、国学の誕生を告げる画期的な業績と目されており、長流から大きな影響を受けた彼の学的研究は、こうして元禄時代のただなかでみごとに花咲いたのである。さらにいえば、これも後述するが、この著作は、わが国の上代古典の研究への実証的方法の適用によってはじめて画期的な成果を収めたのである。以後における国学発展の道を考えるに、まさにこの文献実証の方法の彼自身による確立とそのもたらした成果こそが、彼を揺るぎなく国学の祖とよばれるにふさわしいものとしているのである。大久保正は次のように書いている、「国学の方法的特質である、古言とその表現にそくして古代の事実と精神を明らかにする文献実証の方法は、まず古文芸の研究から出発し、やがて古道の研究に及んだのであって、古文芸の研究は国学の重要な部面を形成しているといわなければならない。それは文芸における復古の運動として出発した初期の国学の中に発生したが、その文芸尊重の立場は、真淵から宣長に至る国学の展開を貫流^{ついで}している」⁽⁷⁾。

それでは、国学とその方法との誕生の社会的背景はどのようであったであろうか。もちろん、元和偃武^{えんぶ}後、

農業生産力の大きな発展と、これを基盤とする商工業・交通の発達、これと不可分に当初における海外との交流の進展、また、やがてこうした場合にたいする幕府による「鎖国」政策の強行がある。これらの基本的に重要な諸点は、ここで詳述はしないが、われわれの当然の前提である。国学成立の条件については、河野省三もつとに『国学の研究』(一九三二年)で、内部的原因と外部的原因とに分けて詳細に考察している。⁽⁸⁾ それをも参照しながら、ここでは、その成立の社会的背景としていくつかの目ぼしい諸点をあげておこう。

第一に、広く一般的にみれば、戦国の動乱の収束をもたらしした織田・豊臣・徳川とつづく幕藩封建体制の創設による新しい日本の国内的・国際的な自覚、したがってまた、上代中古を経てまさに当代、そして未来へ向けての自国の見直しという課題がある。自国の歴史への新たな関心も、そこから出てくるのであり、江戸将軍家(『本朝通鑑』の撰述)、御三家(とくに光圀による修史事業への立志)にみられるとともに、民間では、山鹿素行の著述『中朝事実』、山崎闇斎の考想『倭鑑』^{やまとかがみ}などがある。これは当時における歴史意識の高揚を示すものである。もとよりこうした歴史的関心をたんに「復古主義」とみることはいできない。

右のことと密接に関連するが、第二に、文化の高揚、そのいわば内的な醸酵がある。家康はつとに、日本全土の治世を展望し、文教の重要な意義を思い、朱子学の奨励はもとより、広く文運の興隆に志すところがあった。幕藩体制がしだいに整備されやがて成長に向かう過程で、農業生産力の発展、これを前提とする商工業の進展、そして商業資本の活発化があり、また、「鎖国」にいたる前には、中国、朝鮮、さらに西欧から^{おびただ}夥しい文物がもたらされていた。そうした事態を背景として、文化は、まずもって大坂、京都を中心に、江戸その他の各地方でもさまざまなジャンルでしだいに高揚してゆき、いわゆる元禄の時代が訪れた。しかし「鎖国」政策の遂行によって対外交流が基本的に阻まれるにいたったのに伴って、文化的関心は内に向かい、そこで日本文化は独自の内的な醸酵をとげるのである。

そこで第三には、国学の成立にとってのこの元禄文化という条件をとくに考えてみよう。元禄文化は、武士階級の権力掌握による支配が一応ようやく安定をみるにいたったという基本的な枠組のなかでもたらされたものであり、これを町人文化とよびうる状態にはまだ達しておらず、当然にも、武士的な価値・規範が社会を外的に強く拘束している。⁽⁹⁾ しかも、こうした外的な拘束のなかで「銀が生む世」(西鶴)とよばれる現象がようやく延宝・天和の頃からしだいに到来しており、もしこの面に視点をしぼっていえば、元禄時代は都市、なかんずく「天下の台所」たる大坂を中心に、当時としては目新しい銀の謳歌する世が到来したともいえる。商業資本の力のこうしたいちじるしい増大は、たしかに、町人の活動をますます活発なものとし(そのことは同時に必然的にかれら町人に成功と繁栄、失敗と没落、すなわちその浮沈のきびしさをもたらした)、庶民の生活環境でのこうしたエネルギーの盛りあがりのなかで、かなりの程度に自由豁達(くわつたつ)の世相が醸成されてきた。そして、封建体制の枠内でせよ、自由な文化創造、堂上歌学にみられるような師伝口訣(くわつくわつ)などを排する自由な討究、また、儒仏的な付会や勧善懲悪を離れた人間の生活と心情、欲求の発見、といった清新な気運が高まってきた。

こうした情況のなかで契沖が大坂の近辺で古文芸についての新しい学問をきりひらいていったことは、大いに注目される。そこは、約百年ほど前には、桃山文化が大坂城を中心に栄えたことのある土地である。西鶴は契沖に二年遅れて大坂で商人の子として呱呱(こゝろ)の声をあげ、一六八二年(天和二年)『好色一代男』を刊行し、「新町の夕暮、島原の曙」と、京都と並んで大坂の遊里の華麗を謳った。同じ頃、契沖は、真言の僧として、かの生玉と程遠からぬ今里の妙法寺にあって、健やかでおおらかな古代人の自然のままの心情とその発露(はつろ)とにひたぶるの想いをよせて、万葉集の研究に沈潜していた。そして研究に没頭しながら執筆をはじめていた『万葉代匠記』にやがて彼の文献実証の方法がみのり、国学の誕生が告げられることになるのである。⁽¹⁰⁾*

* いまわたくしは、契沖が古代人の自然のままの心情とその発露とにひたぶるの想いをよせたと書いたが、これは、契沖にかんする本論でも後述するように、契沖の学問を根底から支えるものであり、これは『石上私淑言』や『紫文要領』における宣長の「まごころ」「もののははれ」説でいっそう深められる。まさにこのように、国学が人間の心情、そのパトス、情念、欲情を再発見したことに、時代というものの反映がある。松本三之介も『国学政治思想の研究』で次のように書いている、「このような主情主義の下で国学が見出した人間、それはもはや天理に則って構成された人間ではなく、喜び哀しみ、そして驚く、現実の活きた人間であった。この主情主義の人間観こそ、被治者の現実的な情の世界を理解することが政治においては必要であることを国学に知らしめた母胎をなすものであった。」「朱子学的倫理において天理のもとに減尽さるべきものと考えられた人欲も、宣長にあっては、『然るべき理』のもとに人間の偽らぬ事実として率直には認されねばならなかった。……国学的主情主義の表現たる規範主義に対する批判は、主情主義の歌論における式や家伝の排斥に劣らず、当時すでに固定化し因襲化していた封建的形式主義・繁文縟礼に対する反抗の声として、国学の清新さを示すものであったことは疑いなくところであろう。」

ほぼ同時代、伊藤仁斎（一六二七—一七〇五）が堺の町人の家に生まれ、やがて京都堀川で私塾を開き、幕府の奨励する朱子学など宋代の儒学に反対し、その外圧的なドグマティズムを克服しようとして、古学(12)を六〇年代の始め頃には提唱していた。契沖が仁斎の思想的な影響をうけたかどうかについては明らかではないが、すでに名声のあがっていた京都の仁斎のことを彼も知り、何らかの影響をうけたかもしれないと、想像しても無理ではない。その点はどうであろうと、契沖と仁斎は、おのおののたずさわる学問をこそ異にしているが、秘伝・秘説、固定化したドグマなど、旧来の陋習(13)を去って、素直に古きに就き真実を求めようという同じ自由な気運のなかで、未来を望んでおのが学問に孜孜(14)としてはげんでいたのである。

国学その後の展開を考えれば、契沖の弟子として春満は、実証的な方法をその幅広い古学の分野で用いてみるべき成果をあげたが、同時に、神道復古を学としてめざすべきことを主張し、この課題を国学の中核にす

えたのである。そしてのちに、春満の課題を賞揚し、国学を独自の宇宙論的で神秘主義的な形而上学として体系的に展開したのが篤胤である。このようにして、春満は、契沖とは異質な分野を国学の主要領域として導入したといえるのである。

それでは、このことの影響はどのようなものであったのか。

契沖の学問は歌学の範圍を出ることはなかったが、わが国は幽玄不可測な神道を本とする国であるという思想は、彼のつとにいだくところであった。これにたいし、春満は、もともと稲荷社家の生まれであり、稲荷神道再建の志をもっていた。彼は契沖とはそもそも出発点からこのように姿勢をいちじるしく異にして、神道を学問の目標に据えており、やがて師とは異なるこの領域を国学に導入するにいたるのは、彼にとって一つの必然であったといえよう。そこで、当時における神道とそのあり方についてここで一瞥しておく必要がある。

遡って幕藩体制の形成期、秀吉は、わが国が神国であるという主張を対外的な国家意志の表明としておこなった⁽¹³⁾（その秀吉は豊国大明神として、また家康は東照大権現として祭られ、とくに後者は、徳川治世三百年の長きにわたって「神」として尊崇された）。民間では、林羅山、山鹿素行らの思想をうけて、吉川神道（吉川惟足よゑもとによる）や垂加神道（山崎闇斎による）などが新たに唱えられた。こうして、従来からの両部神道、唯一神道（吉田神道・ト部神道）をはじめとして、稲荷神道、その他伝来のものもろの俗神道までもが、また新たに唱えられた諸神道と並び存し、あるものはますます大きな力を揮い、あるものは衰退の状況にあった。それから諸神道の雑多な並立がここでは顕著である。

ところで幕府は、早くも、儒学（朱子学）を治国の要道として採用し奨励していたが、こうした儒学振興の結果として、中国を尊しとし本邦を卑しとする皮相的な思潮が、儒学者のあいだからに広がった。たと

えば、早くも、林道春は中国の呉太伯——秦白とも書く——をもつて皇朝の祖とする説をたてたが、これは即座に光圀のきびしい批判をあびた。この一例をみてもわかるように、わが国の当時の儒学研究は單純に中国崇拜と結びつきやすいものであった（もちろん、今日においては、これとは反対に、皇朝、皇国の永遠の祖を「記紀」の記述に求めるなども、およそ論外である）。徂徠らの古文辞学派による、中国の古代の聖人の道こそが学問の対象であるとする古学説にしても——これは、当時の儒学研究、そして一般に、学問研究の発展の一つの必然の道であったとしても（ここには、その時期に、彼ほどの聡明達識の学者がわが国でとりうる他のどういう科学的な学説がありえたか、という問題がある）——、中国依存のうえで、やはりそういう行き過ぎの面をいちじるしくもつのであり、したがって、これを中国崇拜ととるきびしい批判も出てこざるをえない*。

* ここでは、村田春海の「時文摘紙」から引用しておけば、「物部茂卿が孔子ノ贅に、日本国ノ夷人物茂卿と書きたるは、などいみはゞかる事の無き。……凡ッ天地の広き上より見れば、漢土とていかでか天地の中ならん。五大洲の大なるよりいはず、彼もまた東偏の小国なり。彼自ら中国といい、四方の国を夷狄といふは、内辭なり。私言なり。我彼に服従する国ならば、彼が内辭を守るべけれど、我は彼に服従する国にもあらず。」「茂卿が学則の中に、我國の言語のことを、しゆり 侏儒「外国語の意味不明なさま、しゆり 儻「難」けきせつ 缺舌「わけのわからぬことをしゃべりたてること」といへり。此は字義の用ひやうたがへり。……我國の人の耳に、我國の言語の聞分々がなくて、缺舌のやうに聞ゆといふことわりいかでかあらん。漢土の人の言語などをこそ、我國の人よりは缺舌といふべき事なれ。文章の法は、内外主客の別をなさでかなはぬものなり。」

このようなわが国の思想状況のなかで、とくに、上述したように、新旧とりまぜて雑多な諸神道がさまざまに習合形態のもとに儒仏的な付会を伴って流布するなかで、とかくわが国を中国にたいし従属的なものとみなしがちな儒学内の傾向にたいするまことに對抗思想として、逆に自国の独自性、固有性、さらにその優秀性を掲

げながら神の道を純正に求めようとする思想が、「記紀」、『万葉集』を代表とする上代諸文献への回帰、その精神へのいちぢな憧憬と結びつきながら、やがて神秘主義的な復古のイデオロギーとして要請されることとなった。このようにして、春満のあと、宣長における直毘靈説なむびのみたま、服部中庸の「三大考」を経て、篤胤による形而上学的・宇宙論的な神道体系がうちたてられるのである。

三 契沖

「和語モタ、イニシヘ人ノカケルヲ証トシテ、コレニヨリテ末学臆説ヲ用ヘカラズ」

『和事正濫要略』

1 『万葉代匠記』とその執筆

「万葉代匠記は、著述され刊行された万葉注釈書の中でも最も高い位置を占めている」、「現在……、万葉代匠記は必ず見なくてはならない万葉注釈書となっている。万葉研究史における契沖の位置は極めて高い」と、久松潜一は契沖全集の解説のなかで書いている⁽¹⁶⁾。もとより、万葉研究は当時として契沖で終わったわけではなく、以後、春満、真淵をはじめとし、多くの国学者によって継承されるのであるが、大久保正も、『万葉の伝統』で、「もしも契沖の精緻な文献学的研究を通過しなかったとすれば、賀茂真淵のあの簡潔にして力強い万葉批評が生れ得たか否かは甚だ疑問である」、「真淵が強い自信をもって万葉集を批評し、その文学性を闡明し得たのも、契沖のすぐれた文献学的達成を基礎に持ち得たからであると思う⁽¹⁶⁾」とのべている。国学の祖とされる契沖が、まさに国学史の黎明期においてこれだけの業績をあげ、それが今日にまで及ぶ貴重な遺産となっていることは、特筆に値すると思う。

前述したように、同学成立の社会的背景として、元禄時代が到来し、あくまで封建体制の枠内で、しかもな

お武家の価値・規範がなおかなり大きな拘束的な力をもっていた頃とはいえ、農民や町人ら、広汎な庶民階層のもりあがるエネルギーに支えられて、かなりの程度に、自由豁達、自由討求の風潮、人間とその心情の発見といった気運の高まったということがある。すでに歌学も、中世以来の師伝口訣、切紙伝授などの旧習を排し、直接、古典の文献、とくに万葉集に遡って生きいきとした上代の精神に迫ろうという志向が、つとに江戸の戸田茂暉（一六二九—一七〇六年）、大坂の下河辺長流（一六二四—一八六年）らによってしだいに拓かれつつあった。契沖は、前述したように、大坂、生玉の真言僧として二十代の半ば頃、歌学の先輩であり、その後生涯の心友となったこの長流とあい知り、彼から大きな学問的な影響をうけた。

ここでいまま少し、契沖の生涯を顧れば、一六四〇年（寛永十七年）、加藤清正の家中、尼ヶ崎の名家の生まれとはいえ、徳川の世ゆえ、一家は、すでに主家の没落による悲運を蒙るに蒙り、祖父も父も浪人の身となり、生活は貧しく、契沖は兄弟離散という苦汁をささぐり嘗めた（序でにいえば、元禄時代、各都市の文化繁栄の蔭には、豊臣側の旧家臣の末裔で遊里に心ならずも色をひさぐ哀れな娘たちの涙もあったことを忘れてはならない）。十一歳で出家して大坂、今里の妙法寺に入り、高德といわれる任職^{かいしよ}丰定を師とし、十三歳になって薙髪して高野山に入り、真言宗の修業・研鑽を重ね、二十三歳で生玉の曼陀羅院の任職となり、翌年には阿闍梨位を受け、その後また二十七歳のとき高野山にのぼり、菩薩戒を受けている。彼はこのように敬虔な僧ではあったが、仏教内部での栄達を求めず、また大寺院の生活には慍^{あやま}らぬものがあつたらしく、二六六九年（寛文九年）には和泉の久井村、ついで同じく池田村（万町）などの山里に退き、知人の蔵書に埋もれて読書にいそむ、文字どおり隠士の生活を送った。その後、二六七八年（延宝六年）、丰定の跡をうけて妙法寺の任職となった。このとき契沖は、師の薦めを当初固辞したのであるが、老いた母を養うために諾したといわれる。ここに居ること十年余り一六九〇年（元禄三年）に母が没すると、彼は高津^{たかつ}（大坂天王寺区空清町）の円珠院に退き、以

後、研究と著作^{ざんまい}三昧の生活に入った。

長流についていえば、彼はやはり豊臣方の片桐氏の家臣の家に生まれ、浪々の身で生活の困窮をつぶさに知り、隠者的な生活のなかでひたすら古歌の世界へ思いをよせ、『万葉集管見』(一六六一年(寛文初年)頃成る)などを執筆していた。当時、のちのいわゆる『大日本史』の大事業に着手したばかりでなくつとに上代の文献への関心が深く、『万葉集』の注釈を作成することも企図していたかの水戸光圀は、令名高い長流にこの注釈の事業を委嘱した。しかし、長流はすでに健康の身ではなく、仕事は容易にはかどらず、まもなく彼の推薦により、契沖が、四十四歳のとき一六八三年(天和三年)から、代わって注釈の執筆に情熱を傾けることとなった。『代匠記』にいう「代匠」とは、学匠として尊敬する長流に代わるの意味とされる。⁽¹⁸⁾ もっとも、池田利夫の近年の研究によれば、長流に代わって彼が光圀の委嘱をうけるよりも前から(遅くても延宝六年以前に)、契沖自身も、万葉注釈の筆をおこしていたという有力な説が出されている。⁽¹⁹⁾ しかしこの場合にも、光圀の依頼をうけて長流に代わって——その志を継いで——執筆をすることにより、彼は、一つの確乎とした目標を得て、ますますその執筆に励んだと思われる(しかも最初の稿を仕上げぬ前に長流は世を去っている)。池田利夫はいう、「下河辺長流が老いと宿痾のため、かねて光圀より依頼の万葉集注釈の業を、契沖に肩代りしてもらうようになったのは、代匠記の記筆年次と「従来から」考えられていた天和三年であろう。それまで、長流のひそみに従って、しかし恐らくは、自身の研鑽のために積み重ねてきた契沖の万葉代匠記は、思いがけぬことに、光圀への献上という目的を持つに至ったのである。古今余材抄「契沖の作、一六九一年成稿」序にいう『さきにゆゑありておもひかけず、万葉集の代匠記つくれることあり』とは、この驚きの表出であろう」と。⁽²⁰⁾

こうして、一六八七年(貞享四年)、契沖は、ひとまず稿を成して水戸家に送った。水戸では、これより先、光圀のもとで万葉諸伝本の校訂『四点万葉集』が仕上げられていたが、契沖はもっぱら手許の伝本によってい

たので、新たに光圀からこの『四点万葉集』の貸与を受け、彼自身もまたこれを参考にしながら本文の校訂を加え、注釈も全巻にわたって書きあらためた。その成稿をみたのは、一六九〇年(元禄三年)である。前者を「初稿本」、後者を「精選本」とよぶ。「精選本」成稿後も、契沖はどの自著についてもつねにそうであったように、推敲を重ね、加筆訂正につとめ、丁数を指定して水戸に書き送っている。——ところで、往時世に流布したのは初稿本の写本で、それには脱誤が少なくなかった。しかし、精撰本は水戸家の書庫に秘蔵されて眠ったままであり、初稿本の写本が、不完全のままながら、尊重され、春満、真淵をはじめとして多くの人々に影響を与えた。精撰本が刊行されたのは明治になってからである。なお、『大日本史』の編纂に参加した塙保己一⁽²¹⁾は水戸家の書庫から精撰本を借出し、これに接している。

2 実証的・帰納的方法の確立

契沖による『万葉代匠記』のひとときわ際だつ特徴であり、しかも国学発展の基礎となり、その成果を科学的なものとした所以のものは、彼による文献実証の方法、すなわち文献学的・実証的・帰納的な研究方法の確立である。師伝口義⁽²²⁾などの因襲を排する自由討求の革新的な気運は、長流や茂暉らによってしだいに開かれていったことは前述したが、この気運のなかでみずから精力的に文献実証の精神をきたえあげ、古代研究の分野に、まずもって万葉集の世界の究明に、これをつらぬいて、豊かな結実をもたらしたのが契沖にはかならない。国学がその展開のなかで、のちについて、この文献実証の方向から大いに逸脱し、独断的で、神秘主義的、形而上学的・宗教的な神学体系が平田篤胤によって形成されたことは、周知のところであるが、『古事記伝』を頂点とする国学の成果の示す高い科学性は、この文献実証的な方法によって達成されたものといわなければならない。

契沖は『和事正濫要略』のなかで、「古書ヲ引テ証スルコトハ私ナキ事ヲ顯ハセリ」、「和語モタ、イニシヘ人ノカケルヲ証トシテ、コレニヨリテ末学臆説ヲ用ヘカラズ」といい、精撰本『万葉代匠記』惣釈雑説では、「此書〔万葉集〕ヲ証スルニハ、此書ヨリ先ノ書ヲ以スヘシ。……ハ後ノノ先達ノ勘文注釈ノミニ依ラハ、此集ノ本意ニアラサル事多カルヘシ」。「此集ヲ見ハ、古ノ人ノ心ニ成テハ今ノ心ヲ忘テ見ルヘシ」と書いている。万葉集を正しく読み理解するためには、後人の臆説とそれによる注解、つまり主観的な思いなし、読みこみ、偏見、偏執など、すなわち「私」を去って、あくまで古書を引証し、古代の人々の用例に自分の解釈の根拠を見出さねばならない、というのである。

久松潜一の「万葉代匠記の性格と位置」によって、契沖の文献学的方法について、その特色をみると、古典にたいし、①書誌学的考察、②本文批評、③訓や注釈の考察をおこない、そのうえで、④文学批評、言語研究、文化史的研究をおこなう点である、とある。ここでは、はじめの三点について、この実証的・帰納的な方法による契沖の研究の一端をごく簡単にのべる。契沖の方法の意義は専門家以外にはほとんど知られていないと思われるので、少し紹介しておこうと思うのである。

①書誌学的考察にかんして、万葉集の撰者はだれかという古来からの問題についていえば、契沖は、万葉集巻十七以下の四巻にしぼって精細な考証をおこない、橘諸兄(『榮花物語』「月の宴」)ないし彼を中心とみる従来の見解にたいし、大伴家持の私撰説を提示した。その後、春満の諸兄(橘)・家持兩人説、真淵の原万葉集(巻一、二、十三、十一、十二、十四から成る、うち、一・二だけはたしかに諸兄とする)説(「歌意考」を参照)、宣長の家持私撰説(ただし二度撰をおこなったとする)があり、近年になっては尾山篤二郎の諸兄・家持兩人説等々があるが、久松は「家持が多く巻々を撰び、最後に二十巻をまとめる際に力を尽したとすることは動かない。しかしある段階で諸兄が関与したこと、その下で家持が撰定の作業を履行したと言えるよう

である⁽²⁵⁾と氏自身の見解をのべ、契沖の着眼の意義をみとめている。

② テクスト・クリティックについては、初稿本では、所与のテクスト内部で用例を集め証拠をあげて読み方をきめてゆく手法で、いわゆる「内部徴証」をおこなっている。たとえば、巻第一の四七番の和歌について、テクストの「葉過去」を、それまで「葉過ぎ行く」と訓じていたのを、多くの用例に挽歌の言葉として「黄葉」(もみちは)とあることをあげて、葉の字の上に黄の字が脱落しているとし、ここの下の句を「もみちはの、過にし君か、かたみとそこし」とよむべきである、と論じている。

また、精撰本、巻第三の四七二番のテクストに「不忍都毛」とあり、従来「シノビカネツモ」と訓じてきたのであるが、契沖は、万葉集中に「不得」を「カネ」とよむ多くの例があるとして示し、ここの箇所も「不得忍都毛」から「得の字」が脱落したのであらうと論じている。

③ 訓、注釈の考察に契沖は最も力を注いでいる。前述の「黄葉」などは、新訓の一例であるが、語釈としては、問題となっている詞句に類似した詞句を和書、漢籍、仏典から引用して、解釈の根拠として示している。久松は、初稿本、精撰本に共通して「契沖の注釈は語釈に精細であり、また和書、漢籍、仏典の出典が豊富である。これは契沖の古典注釈の特色であると言ってよい。二十巻の中でも巻五は旅人、憶良の如き漢籍に詳しい歌人の歌が主となっているので、契沖のそのような特色は一層よく現れている」とのべている。そして、卷一に現れる和漢仏の典籍として、『日本紀』『古事記』以下、『楊氏漢語抄』『白虎通』まで、七十九種の書名を掲げている。その博引傍証、おそらく抜群のものであらう。

『代匠記』における契沖の実証的・帰納的方法についての以上の瞥見は、久松潜一の前記解説に負うものであるが、わたくし自身としては、契沖の注釈に目を通しながら、彼とは対象領域をまったく異にしているが、かつて自分の専門とする古代ギリシアのアリストテレス(前三八四—三二二年)の『形而上学』(Metaphysica)

や『自然学』(Physica)などについての、アレクサンドロス・アプロディシアスやシンプリキオスをはじめとする、二、三世紀から七世紀頃までの、ギリシア語で注した「注釈家」の書物を参照しながら研究していた頃のことを思い出す。これらの名だたる注釈書は、アリストテレス以後の諸文献を大いに利用しており、すなわちアリストテレス以前の文献にさかのぼることをあえて主張しそれに依拠したものではなく(もともと、この場合には契沖の場合とちがって、このことには正当の理由がある)、また哲学という学問の性格から理論的・思弁的(必ずしも悪い意味ではない)な考察を不可欠なものとして含んでいる。しかし、これらの古い注釈書も、必要に応じて、文献的に用例をあげて実証的・帰納的に、テクストの脱落を指摘したり、タームや文字さらに論述の意味を決定したりしている。こうしたことが注釈のための基礎的な作業であるのは、どこでもいうまでもなく、このようにして古典についてすぐれた注釈をつくるのは大切な学問なのである。いま『代匠記』を手にして、わたくしは、万葉集全巻にわたって、専門的にも今日なお必ず参照すべきほどの業績を残したといわれる契沖のたゆまぬ学的研鑽を思い、この成果があればこそ、やがて宣長によって「空前」といえる『古事記伝』の完成されてくる所以も理解しうるのである。

3 古代、万葉の世界への傾倒

しかし、それでは、そもそも何が契沖をこのような古典への学的研鑽、深い学殖の修得にまで導いたのだろうか。契沖の学問の意義をたんにその方法、文献操作の面だけで理解してはならぬのであって、つとに大久保正も指摘するように、「当時の歌学界を支配していた中世的因襲に抗して古典の中に人間の真実を求めようとした契沖の精神に迫ろう」(傍点筆者)⁽²⁷⁾とすることが、われわれにとっても大切であろう。さきに簡単にふれたように、契沖の一家は、旧豊臣の縁のものとして徳川の支配下にあつて零落の境遇を余儀なくされており、

彼は若い頃から現実からの疎外を感じとっていたであろう。五歳のとき母のもとで百人一首を誦じ、やや長じて和歌も作りはじめた彼であるが、この和歌にはじまるかの長流との交情も深まったのである。真摯な真言僧として仏学の研修にもはげみ、前述したように住持としてしばし寺院をあずかることもあったが、そこには安住しえず、天涯おのが自由を求める思いがあり、さいわい山里に隠棲しえてからは、仏典・漢籍に恵まれてそれに埋もれ、また長流との交友のなかで、自らの内的衝迫 (Drang) の促すままに、新しい自由な人間を求めて、ついに日本の古代、すなわち万葉の健やかな時代へと、そのひたぶるな思いを馳せてゆくのであった。古文芸のなかにこそ人間の自然があり、まことの人間的心情、人間的眞実があるにちがいない、とかれには信じられた。こうして契沖はすぐれた重厚な古典学者として成長していったのである。

いうまでもなく、万葉集は、当時、今日われわれが欲すれはずぐ手にしうるように、レディメイドの信頼できるテキストとしてそこにあるわけではなかった。鎌倉時代の仙覚(一一二〇三年—?)の『万葉集抄』も残されているとはいえ、中世以来の歌学は全体として因循姑息な弊風の柵しごみに窒息しそうであった。万葉仮名の訓みさえも、その柵のなかで学的に信頼できるものとはなっていなかった。契沖は、深い憧憬と熱情をこめて万葉の世界へと、その未知な深い森の奥へと主体的にたちむかった。つとに長流と親炙しんじやくの機を得たことも、長年山里に退いて心ゆくまで万巻の書に埋れることができたことも、また、おそらく長流にならって手始めていた万葉集の注釈を、いまや長流の推挙によって光圀からの委嘱のもとに確とした目標をえてすすめるようになったことも、みなそれぞれに偶然といえれば偶然であろう。彼は、心底から溢れでる欲びをもって、その偶然の一つひとつを双の手にしっかりと受けとめた。こうして『万葉代匠記』は成った。『代匠記』以前の万葉集注釈を、総じて「旧注」、『代匠記』以後の注釈を「新注」とよぶ。この一事をみても、いかに彼の注釈が画期的なものとして承認され尊重されているかを知ることができる。

契沖のもう一つの代表的な著作をあげるとすれば『和字正濫鈔』であり、彼はその刊行（一六九五年、元禄八年）によって、長年にわたる万葉集をはじめとする古典研究にもとづく歴史的仮名遣にかんする成果を、世に問うたのである。この研究は、上代の諸文献の仮名遣を実証的・帰納的に明らかにしたものであり、この仮名遣が旧来の定家仮名遣とは異なるものであり、後者には混乱が多いことを彼は示した。宣長も当初、定家仮名遣にしたがっていたのであるが、のちに、契沖の仮名遣に改めたことが知られている。「本書で主張した仮名遣説は、後の国学者流の人々の間で遵奉されるに至り、いわゆる歴史的仮名遣の基礎となった」と、築島裕は書いている。——ところで、この歴史的仮名遣を始めとする契沖による万葉の言語学的研究に大いに役立ったのは、彼が、『悉曇三密鈔』（一六八二年刊）の著者としてその名を残している真言僧浄嚴の知己を得、悉曇学を学んだことであった。悉曇学は、平安初期に空海が唐から将来したものであり（拙著『日本思想史序説』二七六ページ）、「サンスクリットの文字、音韻、文法などに関する伝統的学問」（中村元・福永光司・田村芳朗・今野達編『岩波仏教辞典』）をいう。契沖は、「広い言語の知識によって文字や音韻についての造詣が深く、古代国語の宝庫と言うべき万葉集を縦横に扱うことが出来た。万葉集の解釈に新開拓をなし得たのもその点が大きな力となっている」と久松潜一は書いている。久松はさらに次のように書いていることを付言しておく。「万葉集の研究には古今集や源氏物語の研究と異なって従来の歌学だけでは処理し得ないものがあつた。仙覚や由阿〔室町初期、著書『万葉采葉集』〕や契沖のような仏典に詳しい人々によってその成果を挙げ得たのもその点から来ている。」³¹もちろん、このことは、儒仏の教理に付会された古文芸の解釈を断固として彼が斥けたこととは、別の事柄にぞくする。

しかし、契沖の思想の根底に神があつたことを指摘しておく必要がある。精撰本『万葉代匠記』惣釈雑説の冒頭には次のように書かれている（後述するように、この考えは、宣長にも引きつがれている）。「本朝ハ神国

ナリ。故ニ史籍モ公事モ神ヲ先ニシ人ヲ後ニセスト云事ナシ。上古ニハ唯神道ノミニテ天下ヲ治メ給ヘリ。然レトモ淳朴ナル上ニ文字ナカリケレハ、只口ツカラ伝ヘタルマ、ニテ、神道トテ儒典仏書ナトノ如ク説オカレタル事ナシ。旧事紀、古事記、日本紀等アレトモ、是ハ神代ヨリ有ツル事トモヲ記セルノミナリ。」⁽³²⁾ ついで、神の領域は不可測であつて人智の及びがたいことを、次のようにいう、「神ノ御上ハ順逆共ニ(測リカタク) ……凡慮ノ及フヘキ事ニアラス。」⁽³³⁾これはすなわち、不可知論と神秘主義の思想にほかならない。もちろん、実証的・帰納的方法はそれ自身としては不可知論・神秘主義を必然的に伴うものではありえないが、しかし、統一的な科学的な世界観、方法論を基礎にしないときには、それは不可知論・神秘主義を伴うことになりうるのである。⁽³³⁾ 契沖にみられるその出発点からのこの弱点は、国学の発展のなかで、批判・克服されることなく、宣長を経てますます増幅され、篤胤にいたつて極端に肥大化した形にまで拡大されることになった。

もう一つ指摘しておかなければならないのは、契沖が新しい人間の姿を、封建体制Ⅱ武家政治の枠内にありながら、古代の生活のなかに、とくにそこに生きた人々のまっとうで健やかな心情、その素直な抒情そのものうちに、みいだそうとしたことに伴わざるをえない欠陥である。彼が自分の心にひたすら描こうとした人間の姿は一つのすぐれたユートピアにはぞくするが、彼には、やはり、彼自身の生きた現実社会についての分析も、古代社会についての分析も欠けている。たしかに無いものねだりかもしれないとはいえ、ここからは、理性、したがってロゴス性を欠いた、感情・パトスの復権の場が歯止めなく広がる。これはつまり、江戸初期以来の朱子学的・儒学的合理主義のもとでの情念の潜伏にたいする、それ自身としては正当な主張としての感情の復権ではある。こうして契沖によって人間はひたすら主情的にとらえられることとなり、この姿勢は国学の以後の展開にそのまま引きわたされる(そして宣長では「物のあはれ」となる)。

それゆえ、契沖から「発生期文献学の人間精神の鼓動」を自らの胸にしかと受けとめながら、しかも次のよ

うに、大久保正は書くのである。「固より、知情意の美しく調和した全人的な人間性の実現としてギリシア文明に人間の理想的原型を見出した文芸復興期の開放的人間像と、古歌の中に細い一筋として発見された歌道古学における主情的人間像とは同一に論じることのできない人間観の距りを示して、そこに近世日本の歴史の現実の反映があったと言わなければならないし、初期国学の中に芳ばえた素朴な人間主義が、ヒューマニスティックな思想として発展することができず、かえって人間性の自由な発展を抑止する古道の絶対化へと傾斜して行った国学思想の歴史運命がそこにはらまれていたと考えられる……」⁽³⁴⁾

四 春 満

春満は契沖を直接の師としてはいない⁽³⁵⁾。彼は、京都の、格式をもち由緒のある稲荷神社の家(羽倉家——(荷田宿禰は姓)^{かほね})に生まれ、幼い頃から、稲荷神道の董陶をうけ、また歌文の道にも親しんでいた。とくに、後陽成院(『詠歌大概後陽成院御抄』一六一七年、など)の勅点を賜わったことを代々無上の誇りとしてきた家系にあって、衰退している家門を再興し、父祖伝来の神道・歌学を発展させ、家学の誉れを高めることを念願としていた。これはまたこの若き俊才に荷田一門がよせる大きな期待でもあった。後年、彼が三十三歳で(一七〇〇年)江戸に出て、稲荷神道をはじめとし、万葉や古今、また日本書紀の神代巻の講義等で大いに宣伝と啓蒙につとめ、やがて江府と郷土の間を往来しながら、五十歳頃⁽³⁶⁾からか、幕臣との交流をすだいに深め、晩年の十余年、郷里にあって、幕府の依頼を受けて書籍の蒐集・調査・書写、質疑応答、和解注釈などの仕事に力を傾けるようになったのも、その野心から発するところがあるといえるべく、この点隠士として学究一筋の道に生きることを無上の喜びとした契沖との相異がいちじるしい。

1 歌学をはじめとする和(倭)学

ともあれ、そのような彼が、早くから、当時の歌学の状況について相応の目配りをし、大坂で先鞭をつけた長流、とくにしだいに命名の高まっていた契沖に関心をよせたことは、想像にかたくない。そして実際、彼の代表作『万葉集僻案抄』『万葉集童子問』などには契沖の初稿本『万葉集代匠記』や『和学正濫要略』などからの影響が大きい。いやたんに大きいというだけではなく、かえって、稻荷社家の興望を重く背負っていたためもあろうか、契沖の創意に成ることが明らかである少なからぬ点で、あたかも自分の見解であるかのように書いていることなども、指摘されている。⁽⁸⁷⁾

しかし、春満が当時のすぐれた和学者の一人であったことはいうまでもなく、後述するように、契沖とは基本的に異なる神道学への深い思い入れがあったにせよ、彼が歌学のみならず、和学の広汎な諸領域の学問に学究としてたずさわるかぎり、その博識を基盤としながら、契沖が万葉研究でつらぬいたあの文献実証の方法、いかえれば実証的・帰納的な方法を彼もまた継承し適用している。なかんずく、久しく『古事記』『日本書紀』とならんで重要な古典を目されてきた旧事紀（くじき）の偽書であることを彼が看破・実証したことの意義は大きい。以上の点について大久保正も次のように書いている、「春満は幕府の要求に応じて『種々苦心して幕臣の要求する書籍の捜査に努力している』(三宅清『荷田春満』)のであるが、春満が当時幕府の要求する国史・律令や有職故実にわたって、書籍についていかに広い知識を獲得するに至っていたかが窺われるであろう。そして契沖も未だその偽書であることを看破し得なかつた旧事紀の偽書であることを、種々の証拠をあげて論証した如き、かれの古書に関する見識を見るに足るものがある。」大久保正がつづけて書くように、このような研究分野では、春満は、「常に証拠・証例を重んじて無証不稽の臆説を排し、『古記の証明にしたがふべし』(『伊勢物語童子問』)として確たる証例にもとづいて説をなすことを求めている。」その彼が、秘伝秘授や、儒仏の説に

付会した中世的迷妄にたいして、きびしい批判を向けているのは当然であろう。⁽³⁸⁾ このかぎりでは、彼は、契沖ほどに学究としてその学問と方法に没入していたかどうかは別として、その学問的精神を正当に継承しているといえるだろう。しかし、晩年、学的業績を集中的にあげうる時期に、幕府関係の、もとより和学にかかわることではあるにせよ、学者としては本意とはいえないような仕事に貴重な時間を奪われ、また病身となったこともあって、ついに大成をみなかったことは惜しまれる。

しかし、このことは、もともと彼が何よりも念願としていたはずの神道説の展開についてもまた、いっそういえるのである(もちろん、この面の研究は、わたくしの重要視するところではないけれども)。こうして幕府との関係をしだいに深めてゆく過程で、彼の仕事は、事実上、神道学から遠のいていった。その点では、三宅清のいうように、「総じて、春満の神道説の発展を辿るべき文献は少く、殊に彼の晩年の神道説を伝える自著は纏まとまったものとしては一つもないのである。否、むしろ春満はその業績から言うならば、神道者から次第に和学者に進んだ人⁽⁴⁰⁾」ともみられうるだろう。このようにして、彼は、なかならず万葉研究をとおして、晩年の弟子の真淵に影響するところが大きかったと思われる。上代の剛健な歌風をいたく喜んだ点でも、真淵は彼を継承しているといえるであろう。

2 神道学

しかし、篤胤学を一つの頂点としてそこへと登りつめる過程をもって国学の真の展開をとらえる立場からみれば、春満にとつて、いまのべたような和学ではなく、道の学としての神道の学——それと結びついて神皇の教、したがって国体の論——こそが最大の関心事であったという側面がとくに力説され、そこに国学の原点がすえられることになる。そのさい重要な拠りどころとなるのは、篤胤の『玉たすき』九の巻の、次の引用文前

後の箇所である。「今の世に古学と称して、歌道を立る徒、蟻の如く多かるに、其ノ先生たちの伝を物するに、契沖、梶居、鈴ノ屋をし、三哲など称して、此ノ大人〔岡部の大人〕春満」の事をば、都に「まったく」称する者なきは、其徒みな歌作者にて、道の本義を知らざる故に、歌学の方より然は思うにぞ有ける。……梶居、鈴ノ屋の二翁をし、歌もて称せむは、其ノ本意に違ふことなり。我が黨の小子、よく此旨を思ひて、荷田ノ大人の御蔭をも常忘るまじき事なり。」篤胤は、右の引用文の少し前の箇所、春満の幕府への上書と伝えられた文書いわゆる「創造国学校啓」（簡単に「創学校啓」とも書かれる）をとりあげ、この啓文が、漢学校を興した先儒の無識を難じ、これに代うるに「古道学を興す」ことをもって「経国の大業」とすると主張していることを讚嘆し、国学のまさに原点をここに明確にしたものとして春満を位置づけ、この「大義の筋道」の線上に、真淵と宣長をおくべきことを力説しているのである。——とここで、篤胤がここで重要な意義をみいだした啓文については、藤岡作太郎『国学史』がつとに偽作説を提出して以来、その真偽をめぐる論争が存するのであるが、この点については、後述にゆずって、とにかく、篤胤のこのような思想から、その門流のあいだで「国学の四大人」説が主張され、今日にいたっているのである。

ところで、去る十五年戦争中に篤胤と結びつけて春満の思想的意義が力説されたが、とくにその代表的な主唱者であったのが山田孝雄である。そこで、いま暫く、山田の思想を辿ってみることにしよう。『国体の本義』（一九四二年）で山田は次のようにいう。「国学という語は何を語るものであるか。大宝令には諸国の学校を国学と唱えたが、それをさすのではない。鎌倉時代頃に有職の学を国学と云った例もあるが、今日われわれのさす所はそれとも同一でない。今日いう所のは荷田春満によりて提唱せられ、賀茂真淵によりて継承せられ、本居宣長によりて大成せられ、平田篤胤によりて拡張せられた一系の国学をさすのである。ここにいう所の国学という語は実に荷田春満によって提唱せられたもので、その国学という一定の学問もここに生じた」と云って

よいものである。そうしてこの国学が、賀茂、本居、平田の諸先生及びその門流によって天下に広く行われ、その同志がわが国内に充ち、それらの人々の活動が明治の維新を導く原動力となった。」しかし、国学は、明治維新以後、まだ多くの歳月を経ないうちに活力を失い、明治十五、六年頃から後はほとんど瀕死の状態に陥っている、と山田は慨嘆する。彼によれば、「国学の真の目的は復古にあるのでなくて『神皇之教』を明かにするにあるのである。……然るに、わが『神皇之教』というものはわが国民道徳、わが国体の源をさすのであるから、これが今後不用であるなどは夢にも思われぬ訳である。」「神皇の教は皇国の古今を通じて存する道で、千古不磨の大道である」。そして「国体の宣明は国学の第一要義なり」といい、また「神皇の道がわが国の根基である」とする⁽⁴³⁾。このように世界無比の国体をもつ皇国の学として、国学は、皇国とともに永遠不滅である、というのが、山田の一貫した思想である。

しかし、山田のこの思想は、敗戦による絶対主義的天皇制の崩壊によって、その虚偽のイデオロギー性を暴露した。神聖不可侵の万世一系の天皇がこの国を統治すると第一条にうたった明治憲法に代わって、一九四六年の新憲法は、第一条で、天皇は何の主権ももたないたんなる「日本国の象徴」にすぎないと規定する。今日では、一九三七年の文部省編纂『国体の本義』などをわざわざ引用して日本の国体の世界無比なことを主張するものはほとんどいらないと同様に、山田孝雄の『国学の本義』を後生大事に信奉するものも、きわめて少ない。天皇^{すあ}という制度の存続自体が、世界史の展開のなかで結局は時間の問題でしかないであろう。——天皇と皇后、皇太子と妃といっても、われわれと同じくただの男と女とのことにすぎない。天が下、尊も卑もなく、貴も貧もなく、すべての人間は平等である。これは天地の真理である。かれら自身「天皇制」がこの真理に矛盾することを知るべきである*。

* 皇太子の成婚(私事にすぎぬ)の日を政府がいちはやく国の休日ときめたのは、憲法違反である。また、マスコミにおける主権在民にたいするセンスの欠如は、目をおおいたくなるほどである。

本論に戻ろう。春満は、前述したように、稲荷神道を奉ずる社家に生まれ、その神道を興隆させることを、念願とし、神道を自分の学問の中心に考えていたと思われるが、彼が神道説をどこまで新たなかたちで展開しえたかという点、みるべき成果はほとんどない。平田流の「国学の大人」説にもとづけば、春満はとにかく復古神道の創始者ともみなされることになるが、三宅清も、『荷田春満』(一九四二年)で「幼年青年時代の春満の神道説が、壮年中年に及んで何等かの発展を遂げたであろう事は信じて疑わなければいけません」(しかも、文献的には認めがたい……筆者)、春満が伝統を放棄して復古神道を唱えたと言うには容易に賛し難いものがある」と書いている。この見解にわたくしはおおよそ従いたいと思う。現に、彼の神道説の発展を辿りうる文献に欠け、また晩年の神道説の展開を伺えるような自著も彼は残していない。むしろ、さきほどのべたように、彼は、幕府の要求による和学関係の用務に忙殺されて、神道の領域でもみるべき成果をのこすことなく、おそらく悔いを残して世を去ったのである。

3 「創倭学校啓」

ここで、諸家の研究に依拠して、春満の上書と伝えられる前記いわゆる「創造国学校啓」にたちいりたい。みられるとおり、この標題がいま3のタイトルとして掲げた「創倭学校啓」と異なることにまず注意したい(傍点筆者)。

さて、ここで問題となっている啓文について二つの写本がある。一つは流布本であり、篤胤の『玉たすき』はこれを掲げ、上述したように、これによって彼は春満の国学興隆の高い志をたたえている。しかし、この流

布本には年月も記されていないことを含めて、これが果たして春満の真作かどうかについてつとに疑義が出されている。もう一つは、家系に伝わる靈淵本（春満の門人、山名靈淵の筆録とされる）とよばれる写本で、この写本では標題は「創倭学校啓」と読める。なぜ「読める」と書くかという点、「倭」の字の人偏^{にんべん}だけを残してそのところが破損しているからである（そして本文中に倭学の語があるところからこの字が想定される）。

ところで、『近世崎人伝』（伴蒿蹊、一七九〇年（寛政二年））に、春満は国学校を京都に開くことを幕府に願ひ出て許され土地を東山に卜^{ぼく}したが、病気のため実現しなかったとある。『玉たすき』もこの伝えによつたと思えるが、今日ではいろいろの理由でそもそもこの記事はたいへん疑わしいとされている。また、伝えられる啓文自身についても、内容的にみて、「到底幕府に提出するようなもので無い事は明らかである」と、たとえば清原貞雄も（『国学発達史』一九二七年）で書いている。すなわち、「民間の学者が只時弊を論ずる所の処士横議ならば兎に角、實際問題として幕府に提出して其許可を受け、且つ敷地まで賜わろうとするに斯くの如き文体を用い、斯の如く幕府の立てている儒学を痛撃して之を異教呼^よわりをするなどは到底実功を収むる所以ではない。」つまり「国学を以て我道と呼び儒学を異教と称する様な危矯な啓文」を幕府に上書することなど、到底考えられない⁽⁴⁵⁾、とするのである。ところで、清原は、この著作では、『玉たすき』所収の写本（つまり流布本）によって論じており、啓文の別の写本がとにかく羽倉家にあることについては言及してはいるが、内容的にその考察をしていない。

問題は、両写本の比較によって鮮明になる（次頁を参照）。靈淵本には、本文中に「倭学」とあって、「国学」の語がない。河野省三『国学の研究』（一九三二年）によれば、国学という学風は「寛政前後に至って、社会力として、一般から認められる」ようになったのであって、「寛政の頃、『春葉集』『春満の歌集で、それに上記流布本が付録として収められている』を出版するさい（一七九八年）、時代の思想に適応して、之等〔倭学

創学校啓 用語比較

題 記	流 布 本		靈 淵 本	
	国 学 校		倭 学 校 (旧 学 校)	
文中用例	国	学 2	倭	学 1
	古	学 2	古	学 4
	古	道 2	古	道 1
	吾	道 1	吾	道 1
	我	道 1	我	道 1
	国家之学	1	国家之学	1
	皇国之学	2	皇倭之学	3
	皇国之学校	1		
	神皇之教	1	神皇之教	1
	復古之学	1	復古之学	1

や古学の語」を、凡べて、国学と改めたものと、察せられるのである」とある（そして篤胤はこれに拠ったのである）。⁽⁴⁶⁾河野はさらに、「春満の書翰にも、倭学若しくは古学の語が、折々見えるが、国学の称は見当らない」としている。

啓文の真偽をめぐる論争の経過についてはここではたちいらぬ。わたくしは、慎重な姿勢をとって一応妥当な見方を示していると思える大久保正の次の見解に、暫定的にしたがっておく。「靈淵本をもって啓文原本

と見なし、これによって啓文を實際に幕府に奏上したとすることはたしかに問題があると、いわなければならぬ。しかし、享保十五年(1730)中風症に痛撃を受けた老耄の春満が、享保十五年(一七三〇年)以後においても年来の素願であった学校建設の建議を企てなかつたとも断じ得ないであろう。「春満が晩年老衰のため、一旦学校設立の素願を諦めようとしたことは事実であるが、しかし春満としては諦めようとしても諦めきれないものがあつたであろう。」「わたくしは、享保十五年以後の「啓文の」成立とするを至当と考え、はたして啓文が實際幕府に奏上されたか否かにも疑問が残ると考へるが、しかも三宅氏の荷田派の人の作文とする偽作説〔前掲『荷田春満』で提起された新しい偽作説〕にはにわかに従い得ないのであり、さらに確実な証拠が現われないう限り、晩年の春満が渾身の力を揮つて書いた文章であると考えざるはかはないと思ふのである。』⁽⁴⁷⁾しかもなお、この靈淵本が啓文のそもその原文であつたとは必ずしも断じえず、むしろこれを草稿本に近いものとみておく方が無難なのかもしれない⁽⁴⁸⁾、とする。

次に、啓文の内容にはいるが、以下では、彼の力の籠つた漢文体の文章の一部を訓読して、若干の付言を加えるにとどめることにしよう。⁽⁴⁹⁾なお、上述の二つの写本は、上掲の用語にかんして以外にも、相互に異なる文章を含んでいるが、異同の細目にはちいららず、もっぱら靈淵本によることとする⁽⁵⁰⁾(……は中略を示す)。

① 幕府の統治のもと、太平の世における儒仏的な文運の興隆と神皇の教の衰微を慨嘆する。

方今、洙泗^{しゆし}の学「孔孟の学」、処に随いて起こり、嬰曇^{えんどん}の教「仏教」、日を逐うて盛んに、歩卒廝養「歩兵・奴僕」も詩を言うことを解し、闍童壺女^{えんどうこんじよ}「門番の小僧や召使の女」も空を談ずることを知る。民業一たび改まり、我が道漸く衰う。……神皇の教、陵夷「しだいに衰退」して、一年は一年より甚しく、国家の学、廢墜して、十一を千百に存す。格律「律令」の書、泯滅し、復古の学、誰か云^{こと}に問わん。和歌の道、敗闕「衰退」し、大雅「詩歌」の風、何ぞよく奮わん。今の神道を講ずる者、みな陰陽五行の説、世の和歌を談ずる者、お

おむね円宗〔天台〕四教儀の解なり。唐宋諸儒の糟粕〔酒のかす〕に非ざれば、すなわち胎金〔密教の胎藏・金剛〕兩部の余瀝〔余滴〕、鑿空鑽穴〔いたずらに孔をうがち穴をけずる〕の妄説に非ざれば、すなわち無証不稽〔証拠も根拠もない〕の私言なり。いわく秘、いわく訣。古賢の真伝、いずくにかある。あるいは蘊、あるいは奥。今人の偽造、これ多し。——最後のところで、後儒の説、儒仏的な付会、秘伝秘授、根拠のない和言などを、きびしく斥けている。

② 若き頃よりの古道復興の志をのべ、年老うるに及び、倭学校の創設を請望する。

臣、少きより、寝となく食となく、異論を排するをもって念となし、長ずるに及びて、以て学び以て思い、古道を復せんと欲してやまず。……退かんと欲すれど、すなわち、文、すでに漂いすでに晦く、進まんと欲すれば、すなわち老い、かつ病み、から憊〔疲〕る。猶予して決するところなく、狼狽して為すところを失う。伏して此に請望す、あるいは西京伏陽〔京都あるいは伏見〕のうち、あるいは東山不毛の處、幸に一頃の地を賜わり、斯に皇倭の学を開かんことを。然らばすなわち、幼きより蓄うるところの秘籍奥牒〔珍らしい書籍その他の文献〕、老に至り訂すところの古記実録、ことごとくみな此に藏めて、他日の考案に備えん。僻邑の客、絶えて及びがたしとなすもの、あるいはあらん。寒郷の士、志ありて果さざるもの、ままだし。これを人聞〔世間〕に広め、これを借しこれを読ましめば、わずかに一書に通ずるも、百王〔百代の帝王〕澆醜〔うす酒〕、此に知られ、千古を洞覧すれば、万民の塗炭、拯うべし。——ここには、倭学校を開き、みずからの文献を蔵め、僻遠の寒村にある有為の若人に研学の機を与え、世に裨益しようとの熱情が迸っている。

* 虚を處と読む。

③ わが国の学校経営の跡を古代から顧み、いまだ皇倭の学に志の及ばぬを慨き、倭学校の興隆こそが経国

の大業であるという。

それ、わが邦、学校を施設するは、近江の朝廷に権興し〔はじまり〕、文道を主張するは、嵯峨天皇に濫觴す。……(中略)……悲しきかな、先儒の無識なる、一として皇倭の学に及ぶなし。痛ましきかな、後学の鹵莽〔事をなすに粗略〕なる、たれがよく古学の潰るるを歎かん。この故に、異教、かくのごとく盛なり。……

(中略)……首に成しがたきの功を創むるは、経国の大業に非ずや。継ぐに用い易きの力を続けるは、真に不朽の盛事たるかな。

④ 学者としてみずから恃むのは語釈であるとし、古語に通じ、古義を明らかにし、古学を復するという方途こそがわが道の学の本筋であるとす。

あえてみずから譲らざるところのものは語釈なり。国字の訛謬〔誤謬〕多き、後世なお知る者あらん。典籍あるいは存すれども、倭語の解釈少く、振古〔古より〕これに通ずる者あるを開かず。文献足らず、古学の講ぜられざる、実に数百年。言語の積ある、わずかに三、四人のみ。……(中略)……古語通ぜざれば、すなわち古義明らかならず、古義明らかならざれば、すなわす古学復せず。先生の風、迹を払い、古賢の意、荒むに近し。語学〔古語の学〕の講ぜられざる、これ害少なからず。精力を用い尽すはこのための故なり。伏して以うに、此の文〔この道〕の興ると廢るとは、まことに此の挙〔創倭学校の企て〕の取ると捨つるとにあり。——「古語不通、則古義不明焉。古義不明、則古学不復焉」という一文中に、春満が契沖から受けつぎ、真淵から宣長へと引き渡すところの、文献実証という古学の研究方法の基本がのべられているといえよう。しかも彼が、倭学のうちに、①や④におけるように、律令〔法令〕、和歌、語学、——さらに「六国史明らかならば、すなわち、あにただ、官家の民を化するの小補のみならんや」とあるように——、国史など、広い領域を含めて考えていることが知られる。しかし、同時に、春満の学には、わが道の学、神皇の教、神道こそがめざさる

べき目標としてあり、彼において「国学」は、契沖とは基本的に異なる新しい性格をとるにいたるのである。

五 真淵

かくうたふも、ひたふるにひとつ心にうたひ、こと葉もなほぎ、常のこ
とばもてつゞくれば、続くともおほはでつゞき、とゝのふともなくて、
調はりけり。

「歌意考」

賀茂真淵は、遠州平野の要衝、古くからの城下町、東海道の街道にのぞむ東西の往還と内陸・海上の商業興隆の中心地として知られる浜松で、一六九七年（元禄十年）に生を享けた。⁽³¹⁾ 幼い頃から春満の直門じきもんに連なる国学の雰囲気のなかで育ち、護園学派ゴエンガク（徂徠の門流）の古文辞学の影響もあわせうけながら、やがて晩年の春満に入門して京都に学んだ。師の没後、文化東漸という時代の趨勢のなかで江戸に出て、国学の研究に専心し、やがて田安家にも出仕し、学の研鑽を積み、観念的思弁に傾く春満の神学的方法を克服して、契沖の文献実証による国学研究をより高い段階にひきあげ、そのバトンを、前人未踏の『古事記』研究という大業に挑む若き宣長に託した。真淵の国学には、大久保正もいうように、「渾沌とした創造の精神」がみなぎっており、これには彼の詩人的資質のあざかるところが大きかったと思われる。⁽³²⁾ 宣長は、真淵の精神をうけつぎ、未踏の峰をめざして粘り強い日々の研鑽を通して着実に道を拓き、ついに『古事記伝』というみごとな形像の完成にまで国学をおしすすめた。

以下、まず、真淵がその学の形成にいたるまでの歩みを、いま少し詳しく辿り、そのうえで、彼の歌学と古道論とを晩年の代表作によってみることにしよう。

1 国学への道

真淵は、京都賀茂社家の末流たる、浜松の賀茂神社の弥宜ゆきをつとめる岡部家の分家筋に生まれた。浜松は、かつて家康の根拠地であったが、その後も多くの大名がこの良地をあいっいで居城となし、「徳川治世三百年間藩政の中心として領内文化の中核ともなり、交通上では宿駅として東海道の要地となった。⁽³³⁾」商取引の中心地として民衆の活力のみなざるその賑わいには、めざましいものがあった。この殷賑の地に文化が興隆したのは申すまでもなく、儒学はもちろんのこと、なかでも護國学派の古文辞学が早くも導入されており、国学の発展の種子も春満によってじぎじぎ撒かれ、雅客は詠草を懐に歌会の庭に集うていたのである。

真淵の家筋は名門旧家であったが、その幼時、経済的にかなり窮迫しており、父政信も農事によって生活をたてていた。岡部家と親交のあった杉浦家の国頭くにのあたは、一七〇三年（元禄十六年）に春満に入門したばかりでなく、春満の義弟の娘を妻としている。その名を真崎という。十一歳の真淵はそこに手習いに通い、早くも国学の雰囲気にじかに触れることになった。国頭は真崎とともに、雅客・門人を集めて月毎の歌会を催していたが、その席には、国頭と親交のある真淵の父も参じている。のちに「歌意考」で真淵は、母刀白はとじが、彼のいと若かったとき、新古今風の歌を彼とその仲間が詠んでいたのを見とがめて、古風の風体で詠むことをすすめたと書いているが、万葉にもたしなみのあったと思える母は、おそらく真崎の坐する歌会の席で折々ともども和歌を楽しんだことであろうと想像される。この歌会にはまた、国頭につづいて春満の門に入った森暉昌まきはるも加わっており、真淵は、国頭より五歳若いこの暉昌にはいっそうの気安さを覚え、書物を借りることはもとより、和学にかんしても多くの感化をうけたのである。

ところで、春満は、一七一二（正徳三年）、江戸からの帰京の道すがら、門人国頭の家を杖を留め、その歌会に参じた。その後も、帰京の途中、春満はそこに立ち寄っては歌会に出るのを楽しみとしたりしく、当地

の面々はその警咳けいがいに親しく接する機会をもつことができたのである。こうして、一七二二年(享保七年)、江戸への下向の途次に、春満が二月浜松に逗留した折、真淵は歌会で国頭の紹介によりはじめて春満しきまよと直々に対面することができた。ときに春満五十四歳、真淵二十六歳であった。

真淵は、その頃、当地での儒学の第一人者であった渡辺蒙庵に師事した。蒙庵ははじめ朱子学を学んだが、大宰春台から古文辞学をうけついでおり、この新しい儒学の傾向は真淵の国学研究の方向に影響するところが大きかった。大久保正も、これまでの村岡典嗣や津田左右吉の指摘に賛同しながら、「春満の観念的な古学的主張から真淵の具体的方法論への転回を可能とした契機」を、少なくともその重要な契機を、この古文辞学からの影響のうちにみている(6)。さらにまた、真淵には蒙庵から得た漢詩文と古文辞学との豊かな素地があったればこそ、彼がやがて江戸に出府したのち、蕨園学派の服部南郭との学問を通しての親交もすすみえたといえよう。とくに詩文に長ずることにかけては学派切つての誉高い俊秀、南郭との学問の交情の深さは、新しい国学の形成に向けて真淵の詩的な天稟をますますひきだすのに大いにあざかったと思われる。

真淵は、実家が貧しく、二十九歳のときには、父母の意向があつて、宿場の本陣杉浦家とともに名門であつた脇本陣の梅谷家の養子とならざるをえず、おそらく時間が惜しいと思いつながらも、街道に面する帳場にも坐したことであろう。しかし、東海道往還の賑わいに日々接することで、これも、学者肌の彼には、時代、その推移というものを身をもつて感ずるのによい機会であつたのかもしれない。真淵の天稟の資質を開花させるために、浜松はこのような複雑な仕方でおそらくは好個の条件を用意したのであり、三枝康高の次の指摘をわたくしは尤もと思う。「この東海道の宿駅における往還の雰囲気は、真淵に反撥させるものを持つていただけでなく、同時にかれの人間の形成に資するものを持つていたのであろう。とくに京都と江戸とのちょうど中間にあたつていた浜松宿の位置は、文化の中心が上方かみかたからしだいに江戸へと推移していった、その時代の動きに

あって、移りかわってゆくべき運命を担っていた。やがてそのことは後年かれをして、京都に遊学させただけでなく、江戸に出ることにさせたということもできるのである。⁽⁵⁵⁾

一七三二年(享保十七年)父政信が没し、彼の生涯に重大な転機が訪れる。かねてから心のうちに積りつもっていた古代への切なる憧憬はついに堰を切り、いまやひたすら学問に身を委ねるべく、翌一七三三年(享保十八年)、決意を新たにして上京し、春満に正式に入門した。^{*}そして京都に暫く滞在して、晩年の、すでに病身ではあったが、師から直々じじくの教えをうけた。

^{*} 正式入門の時期については大久保正による。もともと、三十歳をすぎた頃から、折りおり上京して春満の教えを受けていたことも、大久保は認めている。三枝康高は、橘千蔭の碑文や『王勝間』(宜長)、『玉たすき』(篤胤)など、江戸系の所伝によれば、直淵は国頭のすすめで享保十八年に上京して春満を師としたとされているが、これでは入門が遅きにすぎるといふ視点から『遠江歌考跋』その他によつて享保十三年説を提出している。しかし、それには推定も入っており、享保十八年説を否定する根拠もなく、わたくしは十八年を正式入門の時期と一応みておく。

京都遊学の終わり頃、真淵は契沖の『万葉代匠記』(初稿本)に接し、万葉の歌風を自然な素直な感情の流露とみるその説に、大いに共鳴するところがあった。師との死別まで三年という短期間であったが、すでに国学研究の下地の出来ていた真淵の学問は、その間に長足の進歩を示した。この期間は、彼がやがて江戸に出て研鑽の末、ついに大成するための準備の時期であったといえるだろう。

文化の東漸は当時めざましく進んでおり、国学もその気運にあった。荷田在満も信名(春満の末弟)も江戸で活動しており、^{*}春満なきあと、一門の学問の本流は京都からそこに移っていた。一七三七年(元文二年)真淵をはじめ江戸に出て、当初、信名の宅に身を寄せ、その後転々として、やがて春海の父、豪商村田春道の家に寄寓した。その間、かれらは「百人一首」『万葉集』『源氏物語』『職原抄』などについて共同研究をおこ

なった。当時における荷田一門の古典研究の模様について、三枝康高は次のように書いている。「概ね中世以来の歌学の伝統を受けつぎながらも、その態度においては歌学のそれとはまったく相異なるものがあった。かれらはまずこれらの歌文に脈うっている日本の抒情の水脈に棹さかさすことよって、人間本来の自然的性情にたち還ろうとしたのである。」「かれら自身の生活的エネルギーには、当時の支配者であった武士階級から、いわれのない非人間的な屈従を、長期にわたって強いられたがための、百姓や町人層の身内をつんざくような痛憤が秘められていたといつてよい。」⁽¹⁵⁾

* 春満の歌学のうち、神道・歌道・古語は信名に、国史・律令・有職故実は在満にひきつがれていた。

一七四二年(寛保二年)、ようやく加藤枝直えなお(千蔭の父)^{*}の地所を借りて新宅を構え、町住みの国学者として門人がしだいに彼のもとに集まった。この頃、つぎにのべるいわゆる「国歌八論」論争が田安宗武と在満とのあいだにおこり、真淵は宗武に意見を徴されて論争に参加することとなった。しかし、彼は、生母を失い、ついで一七四六年(延享三年)江戸の大火に遭い、家屋もろとも多くの著作の草稿が灰燼に帰するなど、不幸がつづいたが、まもなく新居も成り、この年、在満に代わって田安家に出仕(和歌御用として)することになり、生活も少しは安定した。真淵の学問は、『万葉集』尊重の復古主義Ⅱ万葉主義の色彩を明確にし、ようやく大成に向かうこととなった。

* 真淵は、江戸に出て、さきには村田春道のもとに寓居し、いま加藤枝直の近隣に住まう。彼らの子、春海と千蔭はのちに^{けんもん}真門江戸派の双壁とたたえられる学者となった。わたくしは少年の頃、春海の『琴後集』の美しい日本文を愛読した思い出があるが、いま春海について語るいとまがない。

2 「国歌八論」論争と真淵の立場

田安宗武は、享保の改革をおこなった吉宗の息子で、いわゆる御三卿(きょう)(徳川御三家に次ぐ高い家格)の一つたる田安家の祖である。彼は、古典的教養をもち、有職故実(うしやくこじ)に精しく、また風雅の趣を好んで管絃(くわんげん)に親しみ、万葉調の歌人としても名高かったが、儒教的・朱子学的な教養もあわせ修め、この視点を背景に和歌のはたす政教的役割をつねづね考えていた。一七四二年(寛保二年)のある日、和学御用として出仕させていた在満を呼んで、「歌の道」について一筆するように託したところ、在満は、自分は若い頃春満(はるみち)に養われたが、有職の事を専門としていて歌の事はよく論じませんので云々、と行って遠慮したが、宗武のさらなる強い要望があった拒みがたく執筆したが、「国歌八論」である。しかし、宗武は、その内容が自分の考えと基本的な点で合致しないものであったために、それへの反論として「国歌八論余言」を書き、これを真淵にも示して意見を求めたので、真淵は「国歌八論余言拾遺」を書いて所見をのべた(これをのちに修補したのが「国歌論臆説」である)。宗武、在満、真淵はさらに稿を新たにして自分の論をのべあったが、宗武は「歌体約言」(一七四六年)を書いて、この論争に一応終止符をうった。しかし、それ以後も、宣長、藤原維濟(ふじざい)、荒木田久老(ひさお)、伴蒿蹊(こうけい)らがそれぞれの評言を書いて論じあった。これは、江戸期の国学史に注目すべき大論争といえる。(註)*

* 高名の歌人であり、現代能の作者でもあった土岐善磨(わたくしがかつて観たものに『夢殿』——シテ、喜多実——がある)は、著作『田安宗武』第一巻のなかで、この論争を大きくとりあげ、次のように書いている。「荷田在満の国歌八論は、わが歌学史に、まとまった歌論として殆ど最初の代表的文献であり、歌学における価値と意義との極めて大きいものであることは、夙に歌学者並びに歌人の間に定評があり、殊に、この国歌八論を中心として宗武・在満・真淵の間に展開された論議は、頗る盛観を極め、また遅れて本居宣長等も、これに論評を加えて、そこにも多少の論争を起したのである。いやしくも歌のことに興味をもち、関心を寄せるものは、実作者であると、論評家であるとを問わず、これらの文献を必ず通読しなければならぬ」(38)

「国歌八論」は歌源、翫歌、扱詞、避詞、正過、官家、古学、準則の八項について論じたものである。これらの諸論のうち、堂上貴族がいたずらに自らの和歌を誇り、地下風を歌にあらざと侮る独善的な態度を痛烈に批判した官家論などは、むしろ宗武の賛成するところであった。しかし、その他の諸論については異論も少なくなかったが、とくに根本的な対立は、次の点にあった。すなわち、在満によれば、歌は本来声をあげ、リズムをもってうたうものであったけれども、年を経て、やがて詞花言葉を断ぶものとなった。したがって、いわゆる六芸(周代に官吏となるものの修得すべき六つの技艺、礼・楽・射・御・書・数)の類とは異なつて、天下の政務に何の益もなく、また日用常行(日常生活)の助けともならない、それゆえ、和歌には何ら政教的意義はない。また、歌は詞花言葉の翫びであるから、上世質朴の古語を棄てて、中古以後(古今集以後)の風姿幽艶な風体、とくに新古今の華美を極めた風体をとるべきであるとする(歌源論・翫歌論・扱詞論・準則論など)。これにたいし、宗武によれば、和歌にも、諸道と同じく理とわざとの二面があり、和歌はこれをあわせもつものとして考えねばならぬ。そもそも実の歌学とは、どのようにすれば歌の理にかないうるかを学ぶことにあり、たんに詞花言葉を断ぶなどというわざを学ぶことにあるとするのは、真の歌の道に合わず、かえつて歌の墮落であるとする。このように、宗武と在満、二人の根本的対立点は、和歌の政教的意義を確認しようとする立場と、詞花言葉のわざに和歌の本質をみようとする立場とのあいだにあるということができる。

宗武のこの立場がかれの儒学的・朱子学的な理の思想を背後にもつということは、容易に察せられる。ここから彼は、在満における表現の「華」というわざを基本とする、いわば芸術主義にきびしく反対するのである。とはいえ、宗武は、当代名ある万葉調の歌詠みとして、もとよりたんなる勸善懲惡的な狭隘な文学観に組するものではなく、万葉の歌人たちにおける真実の感動の「おのが心のままの」素朴な表現には共感しており、そこに、ひとの心を和らげ、その道徳的な形成に資するような、和歌の政教的な意義をみてゆく。もっとも、宗

武の場合、この考え方の背後にやはり理の思想がないわけではなく、また田安家という彼の社会的地位からしても、被治者たる民衆を治者の側から被治者として陶冶するという観点が、その基本にあるのは、どうしても拭うことができない。ともあれ、こうして宗武は、和歌は人間の生活とその向上のために有意義なものと考え、上古を理想とする万葉主義を主張するのである。

それでは、真淵は、兩人のこの根本的な対立についてどのような見解をのべるか。彼は、和歌の政教的意義を認める点でも、また、古歌を理想とする点でも、宗武の見解に近かった。宗武自身も、おおむね意見は同じで、異なるのは枝葉についてであるといっている。しかし、必ずしもそうともいえず、兩者とも、政教的意義を認めるにしても、宗武においては、さきにも留意したように朱子学的な理が彼の思考の根底にあり、よし勸善懲惡の文学観が正面に生なまのかたちでは出てこないとしても、朱子学では天理と道徳とが根本的には一であることとされることから、道徳的陶冶の視点がここにもどうしても現れてこないわけにはいかない。これにたいし、真淵においては、理(ことわり)「事割ことわり」では片付かない、治めきれない人々の欲求・願望、すなわち「わり(割)なきねがい」、つまり、人間的な欲求や心情・情念なるもの肯定ということがあり、このことの肯定のゆえにこそ、歌を詠むことによる欲求・情念のいわば解放、ないし昇華が考えられている。真淵の考える和歌の政教的意義はここにあるといえよう。したがって、宗武と真淵との考え方の相異は小さいものではない。しかし、そうはいっても、真淵においては、この欲求・情念の解放、昇華は、人間の主体的な本質諸力の確証という近代的な意味を積極的にもつのではなく、その疎外形態において体制内にとりこまれ、治者の側から利用される方向に考えられているのである。大久保正もいうように、「真淵に従えば『大いなる政は、おのづから民の靡かんことをたふとぶ』(『国歌八論余言拾遺』)であり、和歌の政治的効用は『この道行はれれば、……まのあたり言はんよりも、民くさの知らずしてこの風に靡きゆかんぞ、大いなる教とはなりぬべく、また

大いなる翫びぐさならんかし』(同上)と云うごとく、厳しい教誡によらないでおのづから民衆の服従を實現する点にありとされる。⁽⁶⁰⁾「治者が天皇であるにせよ、天皇に代わる將軍(権現)であるにせよ、絶大なる權威の前に言挙げせずおのづからに靡き伏す善良な民くさ、このような古代的な君臣和樂の理想が真淵の前に描かれてくる。それゆえ、真淵のなかに、幕藩封建体系そのものへの反逆、したがってまた疎外からの人間性の奪還という近代的な思想をみることはできない。

したがって、この論争をふりかえって三枝康高が次のようにのべるところは、当然のこととして同意しうるだろう。「少なくとも徳川幕藩体制下にあつて將軍吉宗の三男宗武を中心としておこなわれたこの論争は、その政治的支配から民衆の解放を目ざしたものであるはずはなく、その意味での学問の自由を保障するものではなくて、むしろ『諸事権現様御定之通り』という吉宗の趣旨に基づいて、文教政策の振興を促すべきものであつたとみて差支えはなからう。⁽⁶¹⁾」

論争の一応の終結のあと在満は和学御用の任を辞し、後任に真淵を推挙し、真淵は一七四六年(延享三年)その役を仰付けられることになつた。真淵はあの論争の過程で、文学の本質が人間の根源的な心情にかかわるとの思いをますます固め、そのことが高くすなおな万葉集の詠唱のなかにこそ見いだされることを確認し、春満・在満の新古今主義とは異なる復古主義Ⅱ万葉主義の立場を確立していった。こうして田安家に出仕すること約十五年、彼の国学は大成していった。大作『万葉考』の執筆は一七五六年(宝暦六年)から始められた。また、翌年には宣長が読んで古学の志をますます強めたといわれる『冠辞考』が、彼の万葉をはじめとする古典研究の一つの結実として執筆された。一七六〇年(宝暦十年)になつて隠居が許され、以後、門人の指導や著述などに専念することになつた。一七六三年(宝暦十三年)には、宗武の勧めもあつて、長年憧れの地であつた大和方面への旅に出て(この旅には村田春海兄弟も同行した)、伊勢參宮の途次、新興商業の賑わう宿場

町、松坂に立ち寄った折、ゆくりなくも宣長の訪問を受けた。歴史は、こうして、たくまずして、稀有の偶然の機を用意する。この千載一遇の機を捉むか逃すかは、何びとも窺知しえない、一つの機微にぞくする。赤く燃える灯火のもと、語りはつきず、深々と更けていった「松坂の一夜」。そのちふたりは生涯二度とあい見ることがなかったが、国学は、ここに真淵—宣長という太い線を描いて、ゆるぎなく発展の道を歩むこととなった。

以下で、真淵の歌学と古道論を、主として彼の晩年の「歌意考」(一七六四年成る)と「国意考」(一七六五年)によってみることにするが、「にひまなび」(同年)も併せ参照することにした。——彼の思想をその時代のなかにとらえるにも、これらの代表作といわれるものについて、まずそこでの思想を彼から聴かなければならない。しかし、彼の文章はあまりよいとはいえず、とくに「国意考」においては、その標題から思想上の一定の期待をもたせるにもかかわらず、かなり冗長に綴られ、内容的にも、やはりもどかしく貧しく、稚拙の感を免れない。もとより、「国意」を主題とするからといって、国家論がここで展開されているわけではない。

3 歌学

——「にひまなび」、「歌意考」について

「にひまなび」で真淵は、国学の研究を深めて「古へにかへる」道について、次のような考えをのべている。後世の人は、万葉を見てもよく理解できないところから、これはもう古くなって今には適しないなどというが、古歌によってこそ古代のことがよくわかるようになる、とする。それゆえ、古歌から出発して、古道——彼の用語によれば、神皇(かみろぎ、または、かむすべらぎ)の道、あるいは皇朝の古への道——をめざ

さなければならぬ、と真淵は主張するのである。

まず、古歌によってこそ古への心が知られるとし、その所以を次のようにいう。「古へ人の歌は、ときにしたがひて、おもふことをかくさずによめれば、その人々のこゝろ頭あたまは也。さる歌を、いくも、「幾百」も常に唱ふるまゝに、古へのこゝろは、しかなりてふことを、よくしり得らる。」そればかりでない。古言をよく知りうるのも、古歌によってである。漢文からぶみで書かれた歴史書などは、ああも読めるしこうも読める所が多いが、歌の場合は少しの言葉が違つても歌ではなくなるから、あれこれをよく考えて唱えるならば、古言はきつちりと定まるものである。ところで「天の下には事多かれど、心とことばの外なし。」それゆえ、心とことばというこの二つをよく知つたうえで、古代人のこともいろいろと調べれば、歴史の書物を読む場合にも、言葉を読みちがえることなく、その意味を理解することができる。そこで、やはり自分で古代風の歌をよんだり、文を綴つたりすることが大切であるとし、次のようにして古代研究をすすめるべきであるという。「先古まごへの歌を学びて、古へ風の歌をよみ、次に古への文を学びて古へ風の文をつらね、次に古事記をよくよみ、次に日本書紀をよくよみ〔このように、古事記を日本書紀よりも重視して、まずよくそれを読み〕、続日本紀ゆ〔よりも〕下御代しもみよつぎ〔天皇歴代の継承〕の史ら〔六国史を中心に代々の史書〕をよみ、式〔弘仁式、延喜式など〕、儀式〔内裏儀式、延喜儀式など〕、あるいは諸もろもろの記録〔日記、書類などの史料〕をも見、かなに書かきる書〔仮名書の日記や歴史物語など〕をも見て、古事、古言の残れるをとり〔残存しているところをとりあげ〕、古への琴、ふえ、衣の類、器などの事〔これらの物的な生活上の史料——当時のことゆえ、発掘物などまでは、彼はわからないにしても〕をも考え、其外くさくさの事どもは、右の史らを見思ふ間にしらるべし。』このように彼がかなり周到に史料のことに言及しているのは注目に値すると思う。この引用文中「古への琴・ふへ」云々の箇所について、写本66イには、また「国とところの有さま、上下の人のうえ、いへる〔家居〕、なすわざ〔挙動、技芸〕、

きもの「衣裳」、をしもの「食⁽⁶⁴⁾べもの」とある。たんに文献ばかりでなく、こうした衣食住、生活ぶりにかんする史料にも言及していることは重要であり、注目に値する、と思う。こういうわけであるから、少し飛躍するいい方だが、たとえば、もし正倉院の御物のごときを当時彼が詳しく見て、その伝来してきた過程に問題性を何らか感じることができたとしたら、彼の研究の視野・視点は、いまし拡がりをもちなにほどの修正を迫られることになったのかもしれない。

* 古事記を日本書紀よりも重視する点で、真淵は春満と根本的に異なる。春満の場合、「かれの道の学びは中世神道の伝統を継いで、『日本書紀』の「神代巻」を経典とし、神祇道学の立場から演繹された、古い類型を脱していなかった」と三枝康高はいう。

ともあれ、真淵はこの件^{くだ}りを次のように結ぶ。「かく皇朝の古へを尽して後に「調べうるかぎりは調べあげることによって」、神代の事をばうかゞひつべし。さてこそ天地^{あめつち}に合ひて、御代を治めませし、古への神皇の道をも、知得^{しじう}べきなれ」(三二六二—三二六三ページ)。

以上から、真淵による古代研究の道筋は、太い筋で示せば、古歌↓古への心と言^{ことば}↓古への史書その他諸文献、生活の諸用具等「古へを尽して」↓古道(↓古への神皇の道)ということになる。これが、彼の示すとこの復古の道にほかならない。ここで二つの点をわたくしは指摘しておきたい。一つは、いまみたように、衣食住をはじめとする生活の諸用具等を含めて、「古へを尽す」という実証的研究も、その方向がともかくも正當にもすえられていることである——当時の諸条件のもとでは、もちろん、彼にとってはあまりにも高望みとなるほどの実証的な成果は期待されえなかったにしても。もう一つは、やはり真淵には、最後に到達すべきものとして揚げられる神皇の道が、研究の当初から世界観的には前提としてあらかじめ与えられているというこ

とである。実証的研究を、もし科学的にどこまでもおしすすめてゆくならば、この世界観は成立しなくなるはずであろう。けれども、もちろんこのようなことは、他の誰の場合であろうと、江戸時代には一般的には期待しうべくもない。われわれにとってさえ研究の自由がようやく保障されるようになったのは、絶対主義的天皇制・旧憲法体制が崩壊してからのちのことにはすぎないからである。

さて、「歌意考」はその冒頭で、古代においては、人々の心が一途いちずで素直であって、歌は、かれらの感動のおのずからの発露として、調べをもってうたうものとしてうまれたとのべる。「上つ代には、人のこころひたぶるに、なほ(67)くなむ有る。心しひたぶるなれば、なすわざもすくなく、事し少なければ、いふ言ことのはも、さは「多く、豊富」ならざりけり。しかありて、心におもふ事あるときは、言ことにあげて「ことばに出して」うたふ、こをうたといふめり。かくうたふも、ひたぶるにひとつ心に「いちずに素直なひたむきな心の感動のままに」うたひ、こと葉もなほき、常のことばもてつゞくれば、続くともおもはでつゞき、とゞのふともなくて、調とはりけり。」(三四九ページ)。このように言葉のおのずからの調べをもってうたわれたので、古代には、とりたてて歌人と非歌人などという区別はなかった。真淵は、これが「遠つ神、あが「わが」すめらぎの、おほみ継おほみつぐ」、「天皇の代々よよが継々と」、かぎりなく、千いほ代よよ「千五百代」をしろしをす「治める」(同ページ)上古の状態であった。そして人々は、ひたぶるに直き心、すなわち「やまと魂」(三五三ページ)をもっていったという。——だからして、真淵における古歌をとおしての復古とは、前述したように、このような天皇の統治した古代への憧憬、その往古への復帰のひたすらの願望となつてこざるをえない。

「歌意考」はつづける。その後、唐かち「中国」や天竺などからの、外来の思想・文化がわが国に渡来するに及んで、日本人の心はそれに染つて邪よこしまになり、言葉も乱れ、古代から伝わつてきた心も言葉も、すっかり忘れられてしまった。しかし、天地は変わることもなく、鳥も獸も草も木も少しも変わらないままであるからに

は、人間だけが変わるはずはないではないか。人間は、賢し^{まか}ら心をもつていて直ちに争いあうから邪しまになつて、世の中はこのように衰退し墮落してきたようにみえる。とはいへ、「万の事の、いにしへにかへらふ〔次々に古に復つてゆく〕」ことは、あの王朝の変わる中国でさえも尊ばれているのだから、「同じ天つ日嗣しるしをす、この御国にして、み盛なりし、すめ大御おやのすめろぎ〔天照大御神〕の定めまし、あま雲の高き御世ぶりにかへらで〔あの上古の風に帰ろうとしないで〕」、山川のくだれる時〔時勢も末となったこの後世の風〕をのみ、まもる〔墨守する〕べきや」(三五〇ページ)。だからして、歌は当世風に詠むものなどといふのは、私心もはなはだしい、と真淵はいう。

上代の歌こそは、そこでうたわれている千年も昔の人の心も言葉も月日の過ぎるなかでなんら変わることもなく、美しい花や紅葉のように「そうした自然美がつねにわれわれの心をうつように」昔も今もわれわれに同じ感銘を与えるものであるようだ。それゆえ、藤原京や寧楽京の頃の歌風に心に向けて自分もそのような作歌を日頃心がけてゆくと、昔の歌風がいつしか心の奥底にまで染みとおるようになる。「さる時ぞ、いにしへ人の心なほく、詞みやびかに、いさゝかななるけがらはしきちり〔塵〕もぬず〔つもらず〕、高くはたをしき〔高くまた雄々しい〕心ならひ〔心の習性〕も、おもひとりぬ〔会得できる〕べし」(三五一ページ)。そうなるから後に、さまざまな古書を読んでゆくと、世の中というものは、本来、人為による物事などはなく、そもそも人為などという考えは何の役にもたないものであることを、悟るようになり、「もう〔設〕けず、つく〔作〕らず、し〔強〕ひず、をし〔教〕へず〔作為・強制などいっさいなく〕、天地〔天地の理論〕にかなひて、まつりごちませし〔治められた〕、いにしへの安国の、やすらけき上つ大みちの、神の御代をも、しり明らめて〔明瞭に知るようになる〕」(同ページ)。このようにさせるのが古人の歌であり、またそれにならって詠む自分の歌なのである。

そして、真淵は昔、彼が杉浦国頭くにあきちに入門したころ、春満の歌風をうけついで新古今ぶりの詠歌を事としていたのを、あるとき母にいぶかられ、父からも、だれだって母のように思うものだ、とさとされたが、そのときは「うけ給はりぬ」とは答えたものの、なかなか納得できなかったことを想起し、父母もみまかられた、ずつと後になって——真淵が万葉主義となったのは、前述したように「国歌八論」論争への参加を契機としてである——、ようやく上代こそ真に自分らの手本とすべき時代であると思うようになったという。こうして、長い年月を経て、彼は復古主義の立場に立つことになったのである。——いま彼はいう、古代の人の心は良く貴いものであった。そして、天照大神以来の皇統万世一系の道（「吾皇神の道、一の筋」）を崇むたぶとにつけても、千五百代とつづく長いあいだ安らかに治まっていた上代の精神を、しかと心得ることができるのである、と。

真淵は、つづいて「万葉集」を手本にするために、その編集経過の考察に移り、その第一・二・十三・十一・十二・十四巻を一括して、いわば「原万葉」とみるなど、その全巻の成立、さまざまな部分の撰者についての説を提示し、「万葉集」にはいろいろのものが混っているから、これを模範とするためには、よく選ぶことが必要であることをのべているが、この問題にはいまは立ち入らない。

さいごに、上代においては、男子は「たけく雄々しき」、すなわち、「まさらをぶり」を旨とし、女子もそれに習うていたので、歌もおのずからにそのようであった。しかし、「古今集」の頃からは、男子も「女ぶり」で歌を詠んだので、「をとこ・をみなわかち」がなくなってしまった。それならば女子は『古今集』だけを学べば十分かというところではない、『古今集』時代には歌はもういささか衰えはじめており、その歌にはよろしくないところがある。だから、女子も、上代人の素直で心が高く雅びのあるところを『万葉集』から学びとって、そのあとで『古今集』へと下くだって学ぶのがよい。このように真淵は、女子の場合には、条件をつけたうえで『古今集』の学習をすすめているのである。

4 古道論

——「国意考」について

「国意考」は、古道にもとづく治国を説くことが主題であり、真淵の「五意考」のうちでとくに代表的な著作とみなされている。

この主題がどのように展開されているのか、以下論旨をたどりながらよみとってゆこう。まず、世の中を治めるには唐国かの道、つまり儒教によるべきだとする考えにたいして反論を加えることからはじまる。すなわち「ある人の、我は歌やうの、ちひさきことを、心とはし侍らず〔日本の歌みたいなちっほけなことには、主たる関心をおいていない〕、世の中を治めんする〔治めようとするには〕、から国の道をこそといふ。〔ある人の、このような言にたいして〕おかれ〔おのれ、板木のミスか〕、たゞ笑てこたへず〔黙殺した〕。後にまた其人にあひぬるに、〔から国の道は〕万のことをことわるめるに〔筋道をたてて説明しているように自分には思われるのに〕、たゞ笑にわらひて、おはせしは故ありやなど〔その人が〕いふに、おのれ〔答えて〕いふ、そこ〔あなた〕のいふは、から国の儒とやらむのことか。そは天地あめつちのこころを〔わが国の古来の道は天地自然にそくしたたいへん広大な心であるのに、これを〕、しひてちひさく、人の作れるわざにこそあれ〔人為による、したがって人知の及ぶ範囲内のことに、矯小化したものにすぎない〕といふ」云々(三七四ページ)。

堯舜を聖天子、夏殷周を徳治の時代とたたえる儒教の説にたいして、真淵は、そういう賛美はただ人為的なことわり付けつけにすぎない、という。たとえば、聖人といわれる周公は、殷の諸侯を四十余りほろぼしたと孟子に書いてあるが、それらの諸侯はみな悪い人なのか、むしろ、周公に敵対したから、公があえてこれを滅ぼしたと知るべきである。周公のそんな行為がまさか義ではあるまい。総じて、「世の中のことには、〔儒教で説くよような〕さる理ことりめきたることのみにては、立ぬ物たてと見ゆる」(三七四ページ)。唐国かでは、四方よもの国を夷あまなどと

いって卑しめているが、たとえば元朝や清朝のように、夷の国から出てきた者がひとたび唐国の帝となれば、みな額ずいて従うのであって、それならば、もと夷といつて卑めたのは、いたすらごと「無用な事」ではなかつただろうか。儒教がわが国に伝わってから、儒者があちらではこのようなちっぽけな理りで治っていたかのように説くのは、みな「そらごと」にすぎない。それでもなお、そんな教えに「なづめる人」、のめりこんでいる人がいたら、かの国に派遣して実情をみさせたいものだ。さぞ「浦島の子が古郷へかへりしごとくなるべし」(二七六ページ)と、批判はきびしい。

わが国は、儒の道が伝わってきて、天武の時に大きな乱がおこり、それ以来、邪しமான心の人が多くなり、また人々は賢しらになつて、君を崇めるようなふりをして祭りあげ、じつは、天下のことは、臣下が好き勝手にできるやうにしてしまった。だが、このやうになる前、もとはといへば、「こゝの国は、天地の心のまに／＼治めたまひて、さるちひさき理りめきたること」(同ページ)などはなかつたのだ。真淵はこのやうに儒教を批判し、かつてはおおらかな古への道によつて世の中が治まっていた、と指摘するのである。

ここで、「国意考」は、わが国の古への歌——そのもたらす効果については、「歌意考」ですでにのべられていたが——にたちかえり、次のやうにいう、「さて歌は、人の心をいふものにて、いはでも有ぬべく「いわないでもよいやうだし」、世のために用なきに似たれど、「じつはそうではなく」是をよくしるときは、治りみだれんよしをも、おのづから知べきなり「当然にも知ることができる」。それゆえ、「凡物は理にきとかゝる」「しかと関わる」ことは、いはゞ死たることがとし。天地とともに、おこなはるゝ、おのづからの事こそ、生てはたくら物なれ。万のことも「万事につけ」、ひとわたり知を、あしとには「悪いとするのでは」あらねど、やゝもすれば、それ「知」にかたよるは、人の心のくせなり。知てすつるこそよけれ」(二七七一―八ページ)。このやうに「国意考」は、知をやはり棄てた方がよいとして、歌とその心を取るのである。^{*}

* 真淵は「国意考」のあとの方で、經世済民のための研究も無用のことという。「少も物学びたる人は、人を教え国を經濟〔經世済民〕とやらむをいふよ。かれが本とする孔子のをしへすら、用たる世々、かしこにもなきを、こゝにもて来て、いかで何の益にかたゝむ」(三八七ページ)。これは、新井白石、荻生徂徠、大宰春台らを念頭においているのであろう。

知にたいするこのような消極的、いやむしろ否定的な姿勢は、人間を鳥獸と等しいとみる、あるいはむしろ智をもつ点で、人間の方がいっそう悪いとする見方に傾く。「凡天地の間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、人のみいかむこと〔どういうこと、どれほどのことが〕あるにや。唐にては、万物の靈とかいひて、いと人を貴めるを、おのれがおもふに、人は万物のあしきものとかいふべき」(三七九ページ)。このように、知を棄てて——また別のいい方をすれば、賢しらを棄てて——、天地自然のおのずからに就こうとする点で、真淵には老莊思想に近いものもみられる(もちろん、そればかりでなく、人間は鳥獸以下という考えもあるが)。そのことがまた、真淵において、すなわち「古へに復る」、古への自然に帰るということとなるのである。

以上、大体において儒教がわが国に及ぼした悪弊を批判することに重点がある。その批判のなかにもむろん真淵自身の儒教観がこめられているが、以下では、治者(≡支配者)がどのようにして世の中を治めてゆくかということについての積極的な見解をのべることに、所論の主眼がおかれているといえよう。

まず、古歌から古の心・詞を知り、古の世のありさまを知り(「歌意考」にいう「古へをつくして」、そこから神代のことを思うべきであるとする。いわく、「古の歌もて、古の心詞をしり、それを推て、古への世の有様を知べし。古の有様をしりてより、おしさかのぼらしめて、神代のことをもおもふべし」(三八一ページ)。古へは、詞も少く、事も少く、心も直かったから、むつかしい教えなど無用であり、何も教えなくても、心が直いから「ことゆく」、つまり物事がうまくはかどるのであった(中国でも、老子が「天地のまに／＼」

とのべたことは、天が下の道にかなっていたといえよう)。唐国は、しかし、心の悪い国なので、深く教えても、表面はよいようでも、しまいには大きな悪事がおこって、世を乱してしまうのだ。わが国は、この唐国の道が伝わってから、上述したように、人の心が悪くなり、すめらぎも衰えるがままに、父祖伝来の臣(宮廷貴族の家)も衰えてしまった。だからして、いま、古の道に復りよく治めてゆくためには、古歌によって、古の心と詞を知ることが大切なのである。

わが国には昔、仁義礼智がなく、それを表す和語もないといってみずからを卑しめる人がいるが、そういう考えは未熟である。およそ天が下において仁義礼智は、ちようど四季が有るようにおのづから有り、また、ちようど四季が「漸にして」(「しだいしだいに」)移り変わるように、天地の行は「漸にして」至るのである。それなのに、人間の側で別にとりたてて仁義礼智などと名づけるから、かえて広大な天地の意を狭いものと解してしまふことになる。「さる名もなく、天地の心のまゝなるこそよけれ。さる故に「かつては、天地自然の道をおこなっていたがゆえに」、此国は、久しく治るをしらずや」(三八四ページ)。

唐国の学問は、なにか四角に角張っているのにたいし、わが国の古の道は、丸く平らかであるが、こうしたことは心と詞に表わしつくしがたいことなので、後世の人は、とかくこれを概念的にとらえようとするから、かえって知りにくくなってくる。しかし、そもそも、この天地の間にあつては、日月をはじめとして、「おのづから有る物」はみな丸い。露にしても、彎曲のある所におけば、さまざまな形になるが、平らかな所にもどれば、もとの丸い形にかえる。「されば世を治めたまふも、此丸きをもとゝしてこそ治るべけれ」(三八四ページ)。このことから、支配者の道を考えてみるに、上なる人は、おろそけ(「疎か」)、つまり、いわば隙間の多いこと、粗略なことを示すのがよい。なぜかという、それは、事少なく、なににつけ簡略ということであり、事が少なれば心易く、平らかとなるからである。他方、上なる者が尊きを示すのは世の乱れる端緒であ

る。わが国でも、唐人の様子を羨むようになってから、上は御身のみ貴く、御心はたいへん下り、「上はあれども、無が如く」、臣はまた臣で、古き臣も後の臣に軽んぜられるという仕末となった。それというのも、この国の道を忘れて、異国にならった誤りである。それでは、昔は悪い人はいなかったのか、と問う人もいようが、この問いは、直きといふことの意味を知らないところから出るものだ。「凡心の直ければ、方に物少し、もの少ければ、心にふかくかまふることなし」(二三八六ページ)。たまたま世を奪おうなどと悪いことを思う者がいても、その頃は直き心からそう思うのであるから、かくれるところがなく、そういう行いは鎮めやすい。——このように、真淵は、唐国の理屈をとことんまで批判して、直き心に就く世の治め方を説いている。とにかく、この世を治めるにあたっては、「よきほどに〔程よく〕、よきもあしきも、丸くてこそよけれ、才なることわりは益なし」(二三八八ページ)というのである。

当時はいうまでもなく、武家政治の世で、上なるものは、「其威をしめす、ものゝふの道の外なし。是をわすれずして、行ふべし」(三三五ページ)と説く真淵であるが、武家の猛き武力によって世が治まるという考えに反対する意見にたいし、彼は次のように考えている。人の心を考えてみれば、上に猛き武威があれば、下の者は、不請不請でも、しばし従うばかりであるから、いっそ猛き道を学んで子孫に伝え、いざという時の用に立とうとするのも、よくはないか。武をよく学んだからといって、こわい人になるわけではない、武を学ばないでもこわい人はどれほどいることだろうか。上からみれば、もし一旦事があるときには、心のこわいものも頼もしいといえる。世の中はいつまでも太平無事であるだろうとひととは思うかもしれないが、行く末は知りたがい。主人として、家来が時代のありきたりの考え方でいるばかりを、よいと喜んでるのは、愚かなことである。たくさんの従者のなかには、さまざまなものがあるのがよく、武士たるものもともと、猛きということを目とじているのだから、あちこちに隠れている——いわゆる浪人となっているような——猛者も怒らせ

ることなく、また公けの場に出ていて勢力のあるものも、威力をもっておそれさせるよりほかはない。ひとはみな表面をなだらかにしておれば、心もなだらかである、といえるだろうか。いや、心の偽りはだれにだつてあるものだ。世を治めるには、こういうその他いろいろのことを考慮する必要があるが、とにかく、従者に軍の道を学ばせることは大切であり、しかも彼らが心から従うようにならねばならない。それには、自分の方であまり貴を示さず、下の者と親しんで子のように思えば、かたじけないという心が下の者の骨にしみるであらう。そうすれば、この国の習わしで、命を惜しまず、親子を顧みないほどのものになるだろう。武の道も、ただ教えただけでは人の心を引きつけることはできない。従者たちが誠に辱けないと思ふことが肝要である。こういうわけだから、下の者も猛き事を学ぶにしくはない。そういうと、ただ軍の時のためとのみ思ふかもしれないが、そうではなく、このように従者と親しんでおれば、かくべつ心を用いなくても、家も富み、榮譽もえられるだろう。「誠に武の道は、直ければ、おろそか〔ぬかり〕なし、私なし、手をたむだきて〔こまねいて〕、家をも治べし、天が下をも治べし」(三九一ページ)。

それについても、歌のもたらす効果を思うべきである。「歌の心有時は、理りの上にて、和らぎて用る故に、世治り、人静也」(三九一ページ)。およそ軍のことわりをいうにも、治国のことをいうにも、まず「其本をととのふること」が大切である。「もし上に古へを好みて、世のなほからむをおぼす〔思われる〕人出来む時は、十年、二十とせを過ずして、世は皆直かるべし。ちつとやそつとでは直くはなるまいと思ふのは、考えが足りないものであって、「上の一人の心」しだいで、世は変わるものである。「ただ何事も、もつ心のなほきにかへりみよ」(三九二—三九三ページ)。

「国意考」は、大意このように治世の心得や、——いかにも体制的に——武の意義についてあれこれとべているが、しかし、他方において、支配階級である將軍をはじめとする武士がどのようにして現に支配者とな

ったかを、きびしい言葉で批判的にのべている箇所がある。最後に、この点に言及しておこう。その箇所は、仏の道がわが国に伝わってから、それを行う僧侶どもが、自分の欲にひかれて、仏を借りものとして人には報いがあるなどと、飛んでもない空ごを説くようになったと批判する件り(てくだ)のなかにみられる。つまり、報いなどというものは、狐や狸のなぐさみの仕業にちがいない、と茶化す件りである。もし報いがあるとすれば、殺人ほど大きな罪はなく、その報いが最大のはずであるのに、現実はそのようになっていない、とかれはいうのである。いわく「今より先世(まきつ)「つまりかの戦国時代に」、大きに(みだれ)乱て、年月みな軍して人殺せり。其時一人も殺さず有しは、今のなほ人ども、「庶民」なり。人を少し殺せしは、今の旗本侍といふ。今少し多く殺せしは、大名と成ぬ。又其上に、多く殺せしは、一国のぬし「大名」と成ぬ。さて、それを限なく殺せしは、いたりてやむごとなき御方「將軍家」とならせたまひて、世々榮え給へり。是に何のむくひの有や。」この前後の行文のいわんとするところは、つまり、今であるうと、昔であるうと、人を多く殺して子孫に報いがきやしないかと思ふ人があれば、狸は、報いのようにみせかけて、面白がるだろが、じつのところ、さきの例にみるように、かえって「人多く殺せしは、ほまれぞかし」という結果になっているのである。だからして、「もし此後もさる世にあはゞ、我なお多くころして、富をまし、名を(あひ)挙むとおもふ「人」には、狸もえよりがたし「近づいてばかしようもない」(三八九—九〇ページ)というわけである。これは、僧侶の説く応報の教えにたいする批判としても、痛烈な皮肉一杯の批判であるが、同時にまた榮譽の頂上にある將軍家、そのもとで威勢の高い大名以下の武家階級にたいしても何とも強烈な批判ではなからうか。ただ、こういうことを書きえたのが真淵であるし、また、べつに何の咎めもなくこれを放置しておく宝曆・明和期の士農工商の体制でもあったのであろうか(右のテキストは寛政元年の刊本である)。

ともあれ、もとより、十八世紀の半ばを過ぎた頃の方が国学にみられる国や政治についての論に、われわれがあまり多くを期待することは始めから酷とはいえようが、かつて、わたくしが法学部の学生の頃、社会、国家、法の原理を探って、ボーダンの『国家論』(一五七六年)、グロティウスの『戦争と平和の法』(一六二五年)、ホッブズの『レヴァイアサン』(一六五一年)、モンテスキューの『法の精神』(一七四八年)、ルソーの『人間不平等起源論』(一七五五年)、『社会契約論』(一七六二年)などを座右に置いて繙き、目の覚める思いをしたことを想起すれば、いまこの一七六五年の「国意考」に接して、思想の封建性のもとよりのこと、所論展開の全体としてのもどかしさと思想内容の貧しさにかんがりの戸惑いをさえ、率直にいつて、わたくしは禁じえない。真淵の論には、やはり、力強い生きいきとした民衆の姿はどこにもみえてこないし、前へとすすもうとする筆者の思想の躍動する輝きも、思惟の高まる迫力も欠けているように思える。これは、現実の対象を分析し概念的に学的に把握しようとする努力が、わが国で積みかさねられてきていないことからくるのだろう。これはどうしたことであろうか。西欧の上述したような諸労作の背後に、わたくしは遠く、プラトンの『国家論』、『政治学』、『法律』、とくに現実の諸ポリスの体制と法を分析したアリストテレスの『政治学』、それ以後、古代でもポリュビオス、キケロ、アウグスティヌス(『神の国』)とつづく、斯学の歴史的伝統をあらためて思わざるをえないのである。

注

- (1) 契沖、春満、真淵、宣長をもって「四大人」とみたものに、たとえば、香川景樹の弟子十指中の、なかでも代表者のひとりとしてされる木下幸文がいる(兼清正徳『香川景樹』吉川弘文館、一九八八年、九五ページ)。
- (2) 村岡典嗣『本居宣長』岩波書店、一九二八年、四二六ページ、清原貞雄『国学発達史』一九八一年(原本、一九二七年)、一七〇ページ、等々。
- (3) 本居宣長『宇比山踏』からの引用は、本居宣長全集、第一巻、一九六八年による。この一での引用箇所は、本文中に

丸括弧で示した。

(4) 伊東多三郎『草莽の国学』羽田書店、一九四三年(以下では、名著出版、一九八二年による)。その「あとがき」に著者はいう、『草莽の国学』という表現は、私の著作から広がったのかも知れない。その意味は、草深い田舎に広がり、郷村生活を地盤として、庶民の思想を励まし、明治維新への気運を導いた庶民の国学で、本居・平田諸派の活動がその代表的実例である」(二二七ページ)。そして冒頭の論文「草莽の国学」で伊東は書く、「篤胤は、古道宣揚には幕府諸大名の支持を得る必要があると考え、頻りに権門勢家に向って勢力拡張運動を続けたのであるが、殆ど酬いられる所はなかった。江戸・京都・大阪、この近世文化の三大中心地にも、或は性格を異にする他の学派の既成勢力が蔓り、或は国学を受入れる地盤が薄くして、期待のごとく驥足を伸すことができなかった。この為に、勢い未開拓の郷村社会、特に東国地方に勢力を扶植したのであるが、恰もこれ等の地方では、新田開発、産業の勃興等に依って、郷村社会の指導層の抬頭が著しく、その文化が高まりつつあったので、比較的容易に此処に根を張ることができたのであった。」しかして、「庶民文化史の見地から国学信奉の意義を考える場合で、近世文化史の基本を為す庶民文化の自主的発達に對して、国学が何を加え得たかという問題が留意されねばならぬ。これに就いては、幕末における武士階級の統制力の衰退と反比例して、郷村社会の指導層の経済上、文化上の進出が著しくなり、皇国の民たる自覚が興って、尊皇倒幕を旨指す志士が彼等から輩出したこと、これら草莽の志士が身分制度の羈絆を断ち切って国事に挺身したところに、庶民的性格より国民的性格の飛躍が見られることを考える必要がある」(六一八ページ)。

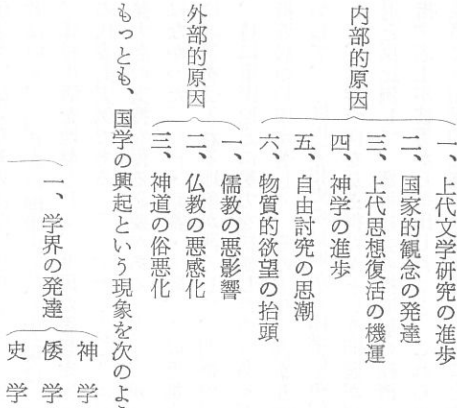
わたくしの日本思想史研究は、時間の有限性からいって、到底、民衆の思想にまでたちいることができない。前著『日本思想史序説』(新日本出版社) 刊行後まもなく、この著作について、たとえは、浄土教が民衆の思想として定着してゆく過程を辿っていないという向きの御指摘がある新聞誌上でわたくしより年少の友人から受けたが、もちろんわたくしはその友人自身がやっておられるその方面での研究の意義を重視しながらも、それは、とてもわたくしの当面、いやこれからずつつづく研究の課題ではそもそもないし、わたくしの能力と時間とをはるかに超える、との思いがある。幕末の「草莽の国学」についても、わたくしにとって事態はほぼ同様である。この点で、わたくしは、幕末における尊皇攘夷から尊皇倒幕への思想の急変な転化、等々について、研究課題の本質的な重要性を十分に自覚しながらも、おそらく到底、わたくしの研究はそこまでゆきつけないと思う。ここで、伊東氏の所論を拝借して、重要問題の存在だけを確認しておきたい。

(5) 松島栄一『元禄文化』『国民の歴史』15、文英堂、一九七〇年による。なお、京都大学文学部国史研究室編『改訂増補日本史辞典』東京創元社、一九六〇年を参照。

(6) もっとも、契沖は『代匠記』にかぎらず、自著を脱稿してのちも、加筆増訂に腐心したことである(築島裕・林勉・池田利夫・久保田淳『契沖研究』岩波書店、一九八四年、五ページ)。

(7) 大久保正『江戸時代の国学』至文堂、一九六三年、四ページ。なお、かつて北大で久しくわたくしと同僚であったが、その後東京で不慮な死をとげた大久保正の重厚な学風にあらためて敬意を表し、本論で右の著作のほか、『万葉の伝統』塙書房、一九五七年に負うところが多いことをしるす。

(8) 河野省三『国学の研究』大岡山書店、一九三二年は、その第二章で、国学に先立つ思想と、国学を誘起した事情とを、次のような内部的原因と外部的原因とに分けて、詳細に説明している。



国学興起の原因

二、学界の傾向

自由研究

復古思想

批判的学風

三、時代の思潮

文教の進歩

典故調査の必要

物質的思想

(情意の満足)

学問の享樂の気風

(9)

加藤周一も次のように、「しかし文化的には、よく誤り伝えられたように、『元禄文化』即『町人文化』であったのではない。たとえば町人のための、高等教育機関が、増加しはじめたのは、一八世紀になってからであり、そのことは、世紀の交替期の町人層がまだ彼ら自身の価値の体系を生み出すには到らなかったということと、密接に関連していた。価値の体系は、武士支配層から押しつけられたものにすぎない。押しつけられた価値は、容易に内在化されず、外在的な規範としてとどまる。』『日本文学史序説』下、岩波書店、一九八〇年、五六―七ページ。尾藤正美は「元禄文化は町人文化か」という問いをたてて、次のように、「ふつうには元禄文化は町人文化であるといわれ、商業の発達と都市の繁栄とともにない、経済力をたくわえて台頭した町人の階層が、この時代の文化の興隆をささえる役割を果たしていた、というふうに説明されていることが多い。しかし、町人の活動による経済的繁栄だけで、当時の「旺盛な創造力の秘密を、十分に説明しつくすことができるのであろうか」とし、「ろうじん牢人」や武士の家の出身で、この時代の文化のうえに大きな足跡をのこした人の多いこと」だけからみても、「元禄時代の文化について武士的な要素を無視できないことは明らかであって、単純に町人文化とばかりとはいきれない面があるように思われる」(尾藤正美『元禄時代』小学館、一九七五年、一八一―二一ページ)。

(10)

『万葉代匠記』の起筆の時期については、佐々木信綱『和歌史の研究』以来、一六八三年(天和三年)、契沖四十四歳の時とする説が久しく支持されてきた。これによると、西鶴『好色一代男』刊行の翌年である。しかし、池田利夫は、契沖の書簡等の資料を再検討した結果、「この点『佐々木説』に疑問を抱き、起筆時期を、遅くとも一六七八年(延宝六年)以前、おそらく、同二、三年の、万町「和泉国池田村万町」居住時代まで遡らせうとする見解」をのべている(築島・林・池田・久保田、前掲書、三ページ)。氏によるこの見解の提示は、論文「万葉代匠記の起筆年次——契沖と光圀・長源との交流を中心に——」(『文学』一九七九年七月)でなされている。その論文の結びに次のよう

に書かれている。「さて代匠記の起筆年次はいつか、従来の説より数年遅らせて考えねばならぬのは指摘したところであるが、推し当てにいずれの年と定めるのも憚られるほど、明解をえない。……万町時代は「日本書紀以下国史旧記、専好三倭歌一、博三探歌書」であったという。こうした中で注釈の志が台頭してきたことは想像に難くない。延宝二、三年頃、万町にあった契沖が、師の手定から妙法寺を譲ると言われた際、契沖は淨敵を推して、「拙僧無徳之者、其上住持之望無之候」と辞退しているのは、単なる謙辭と見るべきではなく、みずからの赴くところが、とかく外典（げてん）（仏教経典以外の書籍）に向かうのを称したのではなからうか。万葉代匠記に限らず、契沖の注釈書への意向がどう生成したのか、伝記研究の再検討の中で慎重に考え直したいと思うのである」（九二ページ）。以上によって、わたくしは、池田説によると思う。

(11) 松本三之介『国学政治思想の研究』未来社、一九七三年、四六、四九、五〇ページ。

(12) 松本三之介は「仁齋の学問的態度の中から、われわれは、初期儒教のドグマティズム克服の方向と、客観的な事実から出発しようとする実証的な眼とを読みとることは、さほど困難ではないだろう。この方向は荻生徂徠によっても継承されている」とし、国学の性情主義、その根底にある人間像、人間自然の心情への注目との連関で、仁齋・徂徠の新しい儒学の傾向について、「国学の性情主義、非規範主義も、近世初期の儒教のドグマティズムの克服という思想的な流れを背景に登場するわけである」と指摘している。同上書、八九ページ。

(13) 拙著『日本思想史序説』新日本出版社、二六〇ページを参照。

(14) 村田春海「時文摘紙」『国民道德叢書』第二篇、博文館、一九一一年、一七二、一八五ページ。春海は、しかし、たとえば、和歌という語を改めて、国歌などという行き過ぎにも反対している。「和歌という語は、既に古き名目なれば、千載の下にて、今より改むべき事にはあらず。又近きころの和学のとちから、和歌といふ事を、きらひさくも非なり。』からにしき』に対して『やまとにしき』といい、『からなでしこ』に対して『やまとなでしこ』というように、「かしこのものをば、からなにといひ、こゝのものをば大和なといはん事、何のとがむべき事かあらん。」だから「漢文の上にては、新に詞を作らんよりは、古人の例にならひて、和歌と書くを穩なりといふべし。服部元喬が文に、必ズ和歌とのみ書けるは、其体を得たり」と、物徂徠門の南郭に春海は同意している（同上書、一八六―一七ページ）。

(15) 契沖全集、久松潜一監修、第七卷、岩波書店、一九七六年、六二〇、六二一ページ。

(16) 大久保正『万葉の伝統』前掲書、三五九ページ。

- (17) 契沖の生涯については、久松潜一『契沖』吉川弘文館、一九六三年、「契沖伝」契沖全集第九卷、朝日新聞社、一九二七年所収による。
- (18) 『代匠記』の書名の由来については、契沖全集、第一巻、一九七三年、六三七―八ページ(林勉の解説)を参照。
- (19) 注(10)を参照。
- (20) 池田利夫「契沖注釈書の生成」築島・林・池田・久保田『契沖研究』前掲書、一六ページ。
- (21) 本稿の主題を離れるが、藤田幽谷は『修史始末』で塙保己一(一七八九年、寛政六年)の関与について、次のようにべている(現代語訳で示す)。「冬、盲人「稿検校」を召して『大日本史』を校訂せしめた。保己一は天性記憶力がつよく、よく皇国の古書を暗誦し、かたわら典故に通じていた。そばで人が紀・伝を読むのを聞いていて、およそ事実が違っていたり、年月が誤っているとすべはつきり指摘した。そしてついに、『各条に注として記した出典は、すべて原書について異同・出入がないかを点検すべきである』と提案した。はじめはみんなむずかしがったが、しかし精励してそのとおりにした。その後、そのために訂正できたところがたくさんあった」云々と、保己一の寄与をつたえている(『日本の名著』²⁹ 中央公論社、一九七四年、橋川文三訳、四四七ページ)。
- (22) 久松潜一は、契沖の古典注釈が画期的な位置を占めているとし、「契沖以前の注釈が師の説をそのままうけつぐ点が多いのに対して、契沖からは古典に即して文献学的に扱う」ようになった点を指摘している。「たゞ万葉集では中世の仙覚なども契沖と同じ方法や態度で行っているから厳密には区別されない点もあるが、全体としてはそのように言える」としている(久松潜一「万葉代匠記の性格と位置」『契沖全集』第七巻、六一七ページ)。大久保正は「江戸時代の国学」(『至文堂』一九六三年)で次のように書いている。「このような気運(中世歌学の因襲を脱し、主体的に直接古典の真実に迫ろうとする自由討求の気運)を受けて、とらわれのない自由な学問精神を、対象に対する透徹した洞察力と、緻密な分析によって組織づけ、歌学の方面に国学の方法的基礎を確立したのは契沖であった。」そして、「国学の方法を文献学と規定し、その成立を契沖におくことは、たしかに国学の学問としてもつ渾沌とした性格を明確化するのに有効であった」と。上田万年、芳賀矢一(さらに村岡典嗣)ら先人の、この点(すなわち、契沖における文献学的方法の確立)についての研究の意義を指摘している(一、一四四ページ)。
- (23) 契沖『和事正濫要略』契沖全集、久松潜一監修、第十巻、一九七三年、六七五、七〇四ページ、精撰本『万葉代匠記』契沖全集、第一巻、一六〇、一六一ページ。

- (24) 久松潜一「万葉代匠記の性格と位置」前掲書、六一一ページ以下。
- (25) 同上書、六一二ページ。
- (26) 同上書、六一〇ページ。
- (27) 大久保正『江戸時代の国学』一四―一五ページ。
- (28) 注(10)を参照。
- (29) 契沖全集第一〇巻、一九八三年、八一四ページ。
- (30) 久松潜一「万葉代匠記の性格と位置」前掲書、六一六ページ。
- (31) 同上書、六一七ページ。
- (32) 『万葉代匠記』「惣釈」契沖全集、第一巻、一九七三年、一五八ページ。
- (33) 実証的・帰納的方法をとるからといって、科学的方法の貫徹を少しも意味しないのは、近年の経験批判論(マッハ主義)や論理実証主義(分析哲学)に徴しても明らかである。
- (34) 大久保正『江戸時代の国学』一六ページ。
- (35) 以下、春満の生涯については、三宅清『荷田春満』畝傍書房、一九四二年、大久保正『江戸時代の国学』、阿部秋生「契沖・春満・真淵」『近世神道論・前期国学』岩波書店、一九七二年などに負う。
- (36) 春満は江戸と郷土との往還の途次、浜松の杉浦国頭のもとにしばしばたちより、歌の会に列席するなどの交流を通して、その地の学問文化、とくに国学の発達に寄与し、浜松在住の賀茂真淵を弟子とした。この点については、本文の次節(3)真淵に詳しくのべる。
- (37) 阿部秋生「契沖・春満・真淵」前掲書、五六七―五七〇ページ。
- (38) 大久保正『江戸時代の国学』七八、八八―九〇ページ。
- (39) 阿部秋生(前掲論文、前掲書、五七九ページ)はいう、「僻案抄」春満『万葉集僻案抄』と代匠記との間の最も大きな違いは、実は個々の解釈、所説の差ではない。代匠記と同じ資料を駆使して、同じような論理で、同じような結論を出している部分が多いにも拘らず、両者の間には、万葉研究としての方法の筋金が確立しているかないかの違いがある。」すなわち「自信の有無の差である。」
- (40) 三宅清、前掲書、二三七ページ。

- (41) 平田篤胤『玉たすき』新修平田篤胤全集、第六卷、名著出版、一九七七年、四八八ページ。
- (42) 竹岡勝也『創学校啓——国学の建設』一九三九年、教学局を参照。
- (43) 山田孝雄『国体の本義』畝傍書房、一九四二年、二六一—二七、五四—五五、五一ページ。
- (44) 河野省三、前掲書、二二七—二七ページ。
- (45) 清原貞雄、前掲書、九八一—九二ページ。
- (46) 河野省三、前掲書、八—一七ページ。また、河野が次のようにのべていることを、参考のためにしるしたい。「元来国学は、宣長が出るに及んで、其の概念も、其の精神も、將た其の社会的・學術的位置も、確立するに至ったのであって、国学という名称そのものは、春満・真淵・宣長・篤胤、即ち所謂国学の四大人が、何れも使用しなかつたのみならず、寧ろ之を悦ばないものであったに拘らず、其の学問の性質上、何時しか社会的勢力として、其の学派の定称となるに至ったのである。而して宣長以後、この国学は、主として平田派によって、其の主張が継承され、其の勢力も亦代表された観がある。尤も、平田門は、専ら国学の神道的方面を力説し、京都及び江戸の国学者は、多く国学の文学を開拓し、水戸の国学者は、主として国学の歴史の方面に進んで行ったと言ふことが出来る。勿論、江戸の国学者に、有職故実、若しくは考証學的方面に没頭した者もあったように、水戸の国学者であっても、吉田令世の如きは、詞章、考証を事とする国学者を排して、特に道の主張に重きをおき、真実の皇国学とは、歌一つよまずとも、我國の道とある道をよく考へ明らめたる人こそ、国学者ともいふべきわざなれ(声文私言)、とまで論じておる。是等は、その道の内容に於ては、篤胤等と多少異なっておるにしても、其の国家主義の学問として国学を見ている点は同じである」(一四—一五ページ)。
- (47) 大久保正『江戸時代の国学』八二—八三ページ。
- (48) 同上書、八七ページ。
- (49) 春満「創倭学校啓」のテキストとしては、『近世神道論・前期国学』日本思想大系39、岩波書店、一九七二年の巻末に「参考」として掲げられている、創学校啓草稿本による。竹岡勝也、前掲書も参考にした。同書には、靈淵本を漢文のまま掲げ、流布本(篤胤『春葉集』所載)について和訳を載せている。
- (50) 以下の訓読と若干の解説は、前注にのべたように靈淵本による。これと流布本との間には、いろいろの相異もあるが、同一の点も多く、必要に応じ、竹岡氏の著作を参照した。前注でしるした『近世神道論、前期国学』は、流布本

「創学校啓」(原文と和訳)を基本テキストとして採って、それを掲げている(靈淵本は「参考」として載せている)。その頭注を、必要に応じて参照した。

(51) 以下、真淵の生涯については、三枝康高『賀茂真淵』吉川弘文館、一九六二年、大久保正『江戸時代の国学』などに多くを負う。

(52) 大久保正、同上書、一六二ページ。

(53) 三枝康高、前掲書、一九六ページ。

(54) 大久保正、前掲書(本節では、以下『万葉の伝統』を指さず、もっぱら『江戸時代の国学』を指す)、一二〇ページ。

(55) 三枝康高、前掲書、一二三、一二四ページ。

(56) 同上書、一八八―一九ページ。

(57) 「国家八論」論争については、土岐善磨『田安宗武』第一巻、日本評論社、一九四二年が詳しい。また、三枝、前掲書にも多くを負う。

(58) 土岐善磨、同上書、五一―一ページ。

(59) 大野晋他編『岩波・古語辞典』補訂版、一九九〇年による。

(60) 大久保正、前掲書、一四二―三ページ。

(61) 三枝康高、前掲書、二一七―八ページ。

(62) 以下、「にひまなび」『歌意考』『国意考』のテキストは、『近世神道論・前期国学』日本思想大系39、によった。頭注にも負うている。これからの引用の箇所は、本文中に丸括弧でページ数を示した。また、賀茂真淵全集、第十九巻、続群書類従完成会、一九八〇年を参考にした。なお、『歌意考』については、日本古典文学全集50、『歌論集』小学館、一九七五年、の頭注と現代語訳に負うところがある。

(63) ここで「イ」としたのは、全集第一巻、凡例によれば、「稿本による校異」とされる。詳しくは、そこを参照。

(64) 賀茂真淵全集、第十九巻、前掲、二〇五―六ページ。

(65) 三枝康高、前掲書、一四五―六ページ。

(66) この、うたうものとして、というところに、古代の歌謡の、後世の和歌との基本的な相異がある。

(67) 「にひまなび」の頭注に、「直きといふ中に、邪にむかふ〔たちむかう、對抗する〕と、思ふ心の強く雄々しきと、

心に思ふ事をすさびいふとの三つあり。そは事にしたがひてとるべし。その中に、古人は思ふ事、ひがわざ(道理にはずれたこと)にても、隠さず歌によめる、此直きにぞ、歌はあはれとおほゆること有なる。」とある(注(62)の、日本思想大系39、三六九ページ)。

(68) 「にひまなび」には、うたうさいの調(辞句による律調)について、次のように書かれている、「いにしへの歌は調をもはらとせり。うたふ物なれば也」(三五八ページ)。

(69) 中国でも万事について復古を尊んでいるという点について、注(62)における小学館版の頭注に、「荻生徂徠らの古学派儒学の説を指すか、あるいは中国における尚古主義を指すか、明らかでない」とある。

(70) ただし、『孟子』、滕文公下には「滅国者五十」とある。新釈漢文大系26、明治書院、一九八五年、四五二ページ。

(71) 『書経』泰誓上に「惟天地万物之父母、惟人万物之靈」とある。

(72) 論点を若干省略した。文字について次のようにのべている。唐の国は、字が多くて煩わしい。わが国は、古へは、ただ唐の字の音をのみ借りて、詞の目じるしに用いたので、昔の詞は、易く、煩わしくない。しかるに、のちには、字の奴になってしまった。字を尊いとのみ思うのはよくない。唐の国を風雅だという人がいるが、とんでもない。風雅とは、理りの上ことわにあり、それを超越して、おのずから人の心を治めなくさめるものである。そもそも、字などに風雅というものがあるうか。字が失せれば、国も治まり、争いもやむだろう。このように字にたいする批判は、非常にきつい。

(73) ただし、真淵は、仏の道は、儒の道が悪いのにくらべればそれほどではないが、やはりそれも人の心をたいへん悪くした、とする。しかし「其誠の仏心はさば有べからず」(三八八ページ)。

(74) 古代ギリシア・ローマから中世に及ぶ国家形態論・政治機構論とその意義についての簡潔な敘述として、蠟山政道『比較政治機構論』第一章、岩波書店、一九五〇年を参照。また、法思想の展開を中心とするものとして、田中耕太郎「法思想史概観」第一章・第二章、『法学概論』学生社、一九五三年、所収も参照。

△後記▽ 国学とその思想についての全体としての批判的検討は、続稿のなかでおこなう予定である。

