

皇学の発生——契沖の「歌学」・春満の「神学」——

松浦光修

# 皇学の発生——契沖の「歌学」・春満の「神学」——

松 浦 光 修

はじめに

わが国の日本古典研究は、近世において著しく進展した。そのような学問は、現在、一般に「国学」と呼ばれている。ただし、その学問の呼称は、近世にかぎっても「国学」に一定していたわけではない。「和学」「古学」「皇朝学」「本学」など、その呼称はさまざまであるが、「国学」以外で、かつて一般的に用いられたことがあり、かつ現在も高等教育機関名に取り入れられている呼称としては、「皇学」がある。

それでは、「国学」と「皇学」は、まったく同じ学問の別称にすぎないのであるか。あるいは、その学問思想の性格には、何らかの相異点があるのであるか。

その問題についての先行研究としては、昭和四十四年の鎌田純一氏の「国学と皇学」がある。鎌田氏は、明治元年に長谷川昭道が用いている「皇学の語」をめぐって、次のように指摘している。

昭道の意味したやうな内容での皇学の語は、その後は必ずしも一般的とはならなかった。しかし、その語は次第に用ひられ、それも従来の国学の語の概念と同じに用ひられたのではなかった。そこには、従来の国学の系統の学を

基礎としつつも、更に水戸学などの刺激をうけた新しい一つの学、その国学より更に日本の自覚をもたらず学、更に実践の学、時代に対処し得る学、そのような学が考えられてゐた。そのような学に対して皇学なる語が用いられたのである。<sup>①</sup>

興味深い指摘であるが、「皇学」は「国学より更に日本の自覚をもたらず学、更に実践の学、時代に対処し得る学」というだけでは、両者の相違点が、あまりにも漠然としている。そのような指摘だけでは、学問的、思想的な観点から見た両者の相違点は、依然として不明瞭であるというほかない。

ただし、両者に何らかの学問的、思想的な相違点がある、とする鎌田氏の指摘は、一つの問題提起としては、有益なものであったといえよう。そして、その指摘を妥当なものとするれば、そこから新たな課題が、いくつか浮上する。

それは、およそ次の四点に絞られよう。

- ① 「国学」、「皇学」などをはじめとする、近世における日本古典研究に対する呼称の、歴史的な展開を、個々の学者・思想家の文献に則して検討すること。
- ② ①で検討した呼称の歴史的な展開の背後に、何らかの学問的・思想的な相違点があるのかどうか、検討すること。
- ③ ②の検討をもととして、個々の学者・思想家の学問・思想の実態に即して、従来の学問的・思想的な呼称が妥当なものかどうか、検討すること。
- ④ ③までの検討をもととして、個々の学者・思想家の学問的、思想的な系統に関する従来の認識が、妥当なものかどうか、検討すること。

しかし、鎌田氏の「国学と皇学」からあと、「国学」と「皇学」の思想的・学問的性格に関する研究は、しばらく停滞する。そのような研究状況のなか、筆者は、一石を投じる目的もあって、平成十四年、皇學館大学の「日本学」という講義科目のなかで、「皇学」という授業を開始した。もとより「日本学」は、新入生を主な対象として、半期の間、オムニバスで行われる一般教養科目の一つであり、筆者は、さらにその中の一時間を担当し、それを「皇学」と呼称したにすぎないが、皇學館大學で、「皇学」と題する授業が行われたのは、おそらく、それがはじめてのことであつたらう。<sup>2)</sup> 筆者が「皇学」という講義を開始した年の翌年(平成十五年)以後、牟禮仁氏は、「皇学」に関する一連の論考を発表しはじめる。<sup>3)</sup> さらに平成十五年十一月二十二日、皇學館大學では、皇學館大學神道研究所の主催により「國學・皇學・神道」と題する公開学術シンポジウムが行われたが、その時の、三人の発題者のうちの一人が筆者であつた。<sup>4)</sup>

その時、司会の牟禮氏は、はじめに「皇学とは何ぞやという問いは、一般的にも、また皇學館においても、なされる機会は目につかない」と指摘している。また、牟禮氏は「皇學館において現在、皇学について考え、語られる機会を、一番もつておられるのは松浦先生にならう」と筆者を紹介し、筆者の発題が終わつたあとは、次のように発言している。「これまで皇學館の中で、皇学というものについて、あまり自覚的な問いかけがなされていなかったという現状を踏まえますと、突き詰めた考え方を示していただいたと思います。ただ、またのちほど議論があると思いますが、そうすると松浦さんの考えだと皇学と国学の違いを、どのようなところに見出すか、見出す必要はないのか」<sup>5)</sup>

つまり、その時、牟禮氏は、「皇学」と「国学」の学問的・思想的な性格の相違点を検討する必要性について、あらためて問題提起したわけである。大きな問題であるが、本稿では、「皇学」、「国学」と呼称される学問思想が発生したとされる時期の学者・思想家について、具体的には契沖と荷田春満に焦点をあてて、その問題の一端を検討したい。いったい契沖と荷田春満は、みずからの学問を、どのように呼称していたのであろうか。それは両者の自己の学問思

想に対する認識を問う作業ともなろう。

また、それらの呼称に象徴される両者の学問思想の基本的な性格とは、客観的に見て、どのようなものなのであるか。さらに、それらの検討を踏まえた上で、従来の学問的、思想的な系統に関する理解が、はたして妥当なものといえるかどうか、ということも問われてこよう。

本稿では、以下、それらの諸問題について検討する。

なお、本稿で引用する史料(資料)の表記法について、あらかじめ一言しておきたい。基本的には句読点、並列点、括弧は、筆者が適宜付し、漢字は通行の字体にあらためた。また、割注はへ～内に記し、本文中の片仮名は平仮名に直し、仮名には清濁の別をつけている。さらに、反復符は、漢字一字場合のみ「々」と記し、その他の場合は、反復される文字をそのまま表記し、漢字の右下に小字の送り仮名が付されている場合は、それを本文中に組み込んでいる。

## 一 「皇学」と「国学」の語の歴史的展開

本稿の「はじめに」に記した三つの研究課題のうちの①、つまり「国学」と「皇学」という二つの用語の「歴史的な展開を、個々の学者・思想家の文献に則して検討すること」は、すでに平成十五年、牟禮氏の「皇学四大人から国学四大人へ」で、およそ明らかになっている。今、その要点を挙げると次のようになる。

- ① 荷田春満、賀茂真淵、本居宣長、平田篤胤の「四大人」は、自らの学問を「いずれも『国学』とは自称していなかった」。むしろ「『国学』の称は用いず、かえって否定されていた」。

② 「幕末、明治初年に『皇学の四大人』』という言葉があらわれる。その言葉の初出は、三河の神職・羽田野敬雄の慶応三年の記録である。敬雄の「皇学」という呼称は、「鈴木重胤の皇学観と、京都皇学所の皇学観」の影響を受けたものであろう。明治初年においては、国学よりも「皇学の方が一般に『流行』していた」。

③ そののち、「明治十年代後半」に「国学の四大人」が「通用化するに至った」。

つまり、近世を通じ、わが国の日本古典研究に対する名称は、その主な担い手たちの間で、一定しないまま推移したわけである。そして、幕末期になって「皇学」の名称が「流行」し、「明治十年代後半」から「国学」の名称が広がって、今日にいたっている、ということになる。<sup>6)</sup>

そのような事実を踏まえれば、ここであらためて本稿の「はじめに」で提起した②～④の課題が浮上する。すなわち、②その学問思想の「歴史的な展開の背後に、何らかの学問的・思想的な相違点があるのかどうか」、③その学問思想を担った「個々の学者・思想家の学問思想の実態に即して、従来の学問的・思想的な呼称が妥当なものかどうか」、④それら「個々の学者・思想家の学問的・思想的な系統に関する従来の認識が妥当なものかどうか」などである。

もつとも、「国学」「皇学」と呼ばれる学問思想が、いったい誰を起点（基点）としてはじまるのか、ということそのものが、そもそも議論の尽きない問題である。その点について、近現代の研究史をたどることも重要ではあるが、本稿では、その学問・思想の中心的位置にあった学者・思想家の発言を重視して、検討を試みたい。

現在、「国学」「皇学」と呼称される学問思想を「完成」させたとされる学者・思想家が、本居宣長であるということ、学界一般で、ほぼ議論の余地はなからう。<sup>7)</sup> よって本稿では、まず宣長が、のちに「国学」「皇学」などと呼ばれる

学問・思想が、いつ、誰からはじまると見ていたか、という点について見ていきたい。

## 二 本居宣長の契沖観

寛政十年、宣長六十九歳の時の『うひ山ぶみ』の本文には、「古学の輩の」という一文があり、その注として、宣長は、次のように記している。

古学とは、すべて後世の説にかかはらず、何事も、古書によりて、その本を考へ、上代の事を、つまびらかに明らむる学問也。此学問、ちかき世に始まれり。契沖ほうし、歌書に限りてはあれど、此すぢを開きそめたり。此人をぞ、此まなびのはじめの祖ともいひつべき。<sup>(8)</sup>

また、契沖の『漫吟集』の天明七年の版本の巻頭には、宣長の一文が掲載されているが、そこには次のようである。

御国の道による人は、みくにのこころをえしらずて、とづくにのみちによるひとしも、み国のこころを、かつがつもしりそめつるは、あやしかも、おむかしかも。すくな御神のみたまのちはひと、おのれ、つねは、けいちゆうほうしを、あやしみおむかしみ思ひをるに（後略）<sup>(9)</sup>

その天明七年、宣長は五十八歳である。この見える「かつがつ」は、「とりあえず。なんとかやつと」と解すべきであらうし、「おむかし」は「うむがし」と同じで「喜ばしいさま。好ましく願わしいさま」をいう。<sup>(10)</sup>つまり、ここで宣長は、「御国の道による人」が、「みくにのこころ」を知らず、かえって「とづくにのみちによるひと」である契沖が、「み国の心」を、なんとかやつと知りはじめた人である、ということを、率直に認めているのである。以上によって、宣長は晩年期も、壮年期も、一貫して「古学」を「開きそめた」のは契沖である、という歴史認識をもっていたことがわかる。

そのような宣長の認識の背景には、宣長に、みずからの学問思想が契沖の著作によって開眼したという、青年時代の学問上・思想上の体験があったからであろう。その点について、宣長は、寛政六年、六十五歳の時に成立した『玉勝間』二之巻の「おのが物まなびの有しやう」で、こう回想している。

十七八なりしほどより、歌よましく思ふ心いできて、よみはじめけるを、それはた師にしたがひて、まなべるにもあらず、ただひとりよみ出るばかりなりき。(中略)さて、京に在しほどに、「百人一首」の『改観抄』を、人にかりて見て、はじめて契沖といひし人の説をしり、そのよにすぐれたるほどをもしりて、此人のあらはしたる物、『餘材抄』『勢語臆断』などをはじめ、其外もつぎつぎに、もとめ出て見けるほどに、すべて歌まなびのすぢの、よきあしきげぢめをも、やうやうにわかまへさととりつ、さるままに、今の世の歌よみの思へるむねは、大かた心にかなはず、其歌のさまも、おかしからずおほえけれど、そのかみ同じ心なる友はなかりければ、ただよの人なみに、ここかしこの会などにも出まじらひつつ、よみありき。<sup>11)</sup>

宣長は、自分は京都遊学中、契沖の書によって、はじめて「歌まなびのすぢ」を悟った、と記しているわけである。しかし、宣長が契沖の書によって悟ったのは、「歌まなびのすぢ」ばかりではない。宣長が、のちに展開する「古道思想」も、契沖の書の読書体験に胚胎しているのである。

右の「おのが物まなびの有しやう」には、つづけて次のようにある。

さて、又道の学びは、まずはじめより、神書といふすぢの物、ふるき近き、これやかれやとよみつるを、はたちばかりの時、わきて心ざし有りしかど、とりたててわざとまなぶ事はなかりしに、京にのぼりては、わざとも学ばむと、こころざしはすすみぬるを、かの契沖が歌ぶみの説になすらへて、皇国のいにしへの意をおもふに、世に神道者というものの説くおもむきは、みないたくたがへりと、はやくさとりぬれば、師と頼むべき人もなかりしほどに、



われいかで古へのまことのむねを、かむかへ出む、と思ふこころざし深かりしにあはせて、かの『冠辞考』を得て、かへすがえすよみあぢはふほどに、いよいよ心ざしふかくなりつつ、此大人をしたふ心、日にそへてせちなりし（後略）<sup>12</sup>右の「契沖が歌ぶみの説にならずらへて、皇国のいにしへの意をおもふに、世に神道者というものの説くおもむきは、みないたくたがへりと、はやくさとりぬれば」という一文は、きわめて重要である。つまり、宣長の「歌学」も「神学」も、その学問的・思想的な基盤は、契沖の学問思想にあることを、宣長自身が認めているのである。

また、宣長が、みずからの学問思想の形成について、「契沖―真淵―宣長」という学統を意識していたことも、ここに注意しておきたい。この学統観は、のちに僧立綱撰『三哲小伝』に具体化する。<sup>13</sup>

なお、ここにあげた『玉勝間』二之巻は、寛政六年、宣長六十五歳の時に「校合」を終えたものであり、宣長の晩年の回想である。いうまでもなく、およそ回想記事というものは、史料的に見て、時に正確さを欠く場合もないではない。

しかし、宣長のその回想が正確なものであることは、『排蘆小舟』の存在によつて裏付けられる。『排蘆小舟』は、宣長の京都遊学中の成立といわれている。

ちなみに宣長の京都遊学は、宝暦二年・二十三歳の三月から、宝暦七年・二十八歳の十月までである。その「京都遊学期の学問の結晶」と評されているのが、『排蘆小舟』<sup>15</sup>にはかならない。

『排蘆小舟』のなかで、宣長は三度にわたつて、契沖の学問業績を絶賛している。それらを列記すれば、次の通りである。

- ① 近代、難波の契沖師、此道の学問に通じ、すべて古書を引證し、中古以来の妄説をやぶり、数百年來の非を正し、万葉よりはじめ、多くの註釈をなして、衆人の惑ひをとけり。その著述多けれども、梓行せざれば、世に知る人ま

れなり。おしいかな、ままた此人の説をみるものは、始てかの異説どもの非なる事をさとれり。されば、近比は、すこぶる伝授など云事をやぶる人も、ままた出来れり。大かた契沖は、中興の歌学者とみえたり。世に碌々たる輩とは、格別と思はるるなり。<sup>16)</sup>

② 或人、契沖を論じて云く。歌学はよけれど、歌道のわけを一向にしらぬ人也と。予、これを弁じて云く。これ一向歌道を知らぬ人の詞なり。契沖をいはば、学問は申すにをよばず、古今独歩なり。歌の道の味をしる事、又、凡人の及ばぬ所、歌道のまことの處をみつけたるは契沖也。されば、契沖は、歌道に達して、歌をよまぬ人也。今の歌人は、歌はよくよみても、歌道は、つやつやしらぬ也。そのよくよむと云歌にも、ときどき大なる誤のみ多し。さて又、ちかごろ、契沖をももときて、なを深く古書をかながへ、契沖の考へもらしたる處をも考ふる人もきこゆれども、それは力を用ゆれば、たれもある事也。されど、みな契沖の端を開きをきたる事にて、それにつきて、思ひよれる発明なれば、なを沖師の功に及ばざる事遠し。すべてなに事も、始めをなすは、かたき事也。<sup>17)</sup>

③ 近世は、名人の歌にも、大に義理を誤り来れる事多し。ここに難波の契沖師は、はじめて大活眼を開きて、此道の陰晦をなげき、古書によつて、近世の妄説をやぶり、はじめて本来の面目をみつつけたり。大凡、近來此人のいづる迄は、上下の人々みな、酒にゑひ、夢をみてゐる如くにして、たはひなし。此人いでて、おどろかしたるゆへに、やうやう目をさましたる人々もあり。されど、まだ目のさめぬ人々が多き也。予、さひはひに此人の書を見て、さつそくに目がさめたるゆへに、此道の味、をのづから心にあきらかになりて、近世のやうのわるき事をさとれり。これひとへに沖師のたまもの也。(中略) 沖師の云る事、ことごとく道の本意にかなへば、道に明らかなる人也。故に予、此人の説によつて、始て道の本意をさとれり。<sup>18)</sup>

右の①②③には、「契沖師」「沖師」などの語が見え、先の『うひ山ぶみ』『漫詠集』に寄せた一文などには「契沖ほうし」と記されている。そこに宣長の契沖に対する認識の、若干の変化をうかがうことも可能であるが、総じてみれば、宣長は、青年期より晩年にいたるまで、自己の学問思想が、「契沖の端を開きをきたる」ものの延長線上にある、と認識していたことはまちがいない。<sup>19</sup> 宣長の学問思想の「師」は、まずは契沖であったといえる。

思えば、宣長の主情主義的な文学論も、契沖の学問思想にもとづくところが大きい。契沖の『源註拾遺』の「大意」には、『源氏物語』について、「定家卿の詞に、歌は、はかなくよむ物と知て、その外は何の習ひ伝へたる事もなしといへり。(注書略)これ歌道においては、まことの習ひなるべし。然れば、此物語を見るにも、大意をこれになすらへて見るべし」とある。<sup>20</sup>

また、その実証主義的な研究姿勢も、契沖の学問思想にもとづくところが大きい。『万葉代匠記』精撰本の「総釈雑説」には、「此書を證するには、此書より先の書を以すべし」とある。<sup>21</sup>

さらに、その古道思想も、契沖の学問思想にもとづくところが大きい。『万葉代匠記』精撰本の「総釈雑説」には、「本朝は神国なり。故に史籍も公事も、神を先にし、人を後にせずと云事なし。上古には、唯神道のみにて、天下を治め給へり」とある。<sup>22</sup>

学問思想の系統の点からいえば、本居宣長は、あえていえば、契沖の「没後の門人」とさえいえるかもしれない。<sup>23</sup> それでは、契沖自身は、わが国の古典に関する自らの研究を、どのように認識していたのか、次に検討したい。

### 三 契沖の「歌学」と「和学」

契沖は、慶長十六（一六一二）年に生まれ、十一歳の時に出家し、以後、元禄十四（一七〇二）年、六十二歳で没するまで、その生涯を真言僧として生きた人物である。<sup>24</sup>その精神の内において、真言宗と、日本古典研究が、どのようなかたちで共存していたのか、という問題については、従来、さまざま議論がある。

昭和四年、村岡典嗣氏は「近世学問意識の源泉としての契沖の人格」で、「僧侶として斯の如き彼が、偉大な国学者であり得たのは、何故であるか」と問いつつ、「契沖が学者として純粹でありえ得たのは、彼が真の僧侶であったからである。彼の清らかな聖心よりこそ、その澄みわたった学問的意識は、湧きいでたのである」としている。<sup>25</sup>

しかし、当然のことながら「真の僧侶」というべき人物は、歴史上に無数にいるはずであるが、それらの多くが「偉大な国学者」になつたわけではない。契沖は、まことに稀有な例なのであり、したがって村岡氏の指摘は、文学的修辭としては理解できるが、論理的には納得しがたい。

また、昭和十六年、久松潜一氏は、「契沖が国学者の正統から、ともすれば除かれるのは、その僧侶であつたためもある」と指摘しつつ、「然し、契沖は僧侶ではあつたが、その学問に於いては、日本の古典学中心であり、日本古典の精神の中に生きた人物であつたのである。僧侶たることは、形の上のみであつて、真の日本古典学者である所に、彼の本領がある」と記している。<sup>26</sup>それを受けて、上田賢治氏は昭和五十一年、契沖が寛文六年、二十七歳の時、室生寺で自殺未遂をしたことを重視し、「ここで彼は、僧侶としての自己にも死んだのではなかつたか」と指摘しつつ、先の久松氏の「僧侶たることは、形の上のみ」という見解に賛成している。<sup>28</sup>

しかし、契沖は、終生還俗することなく、その臨終にあたって「結印跏趺」して、僧侶らしい死を迎えており、この点からしても「僧侶たることは、形の上のみ」とは、とてもいいがたいであろう。よって筆者は、久松氏や上田氏の見解に、全面的には同意できない。

それでは、契沖自身は、みずから僧侶であることと、わが国の古典を研究することが、どのような関係にある、と理解していたのであろうか。そこで重要になるのが、元禄四年、契沖五十一歳の時の『厚顔抄』の次の一文である。

道之所行二日域一、其大者有<sub>レ</sub>三焉哉。曰神道、曰儒教、曰仏法。奇哉神道、神神自知只適<sub>レ</sub>性、聖聖親行不<sub>レ</sub>矯<sub>レ</sub>情、不<sub>レ</sub>説、不<sub>レ</sub>学、無<sub>レ</sub>字、無<sub>レ</sub>書、後人唯以<sub>三</sub>神代紀書<sub>二</sub>伝説<sub>一</sub>、充<sub>二</sub>之<sub>一</sub>經書<sub>二</sub>耳。(中略)或與<sub>レ</sub>儒同而與<sub>レ</sub>仏異、或與<sub>レ</sub>仏合而與<sub>レ</sub>儒違。(中略)又有<sub>下</sub>與<sub>二</sub>儒仏<sub>一</sub>太殊者<sub>上</sub>。(中略)唯當<sub>レ</sub>窺<sub>二</sub>端倪<sub>一</sub>者、特有<sub>二</sub>倭歌<sub>一</sub>而存。(中略)噫哉儒教、妙哉仏法、自<sub>二</sub>西域<sub>一</sub>、自<sub>二</sub>中華<sub>一</sub>、來化<sub>二</sub>本朝之俗<sub>一</sub>。互忘<sub>二</sub>主賓<sub>一</sub>交資峙立。雖<sub>レ</sub>然試論<sub>レ</sub>之、三道譬猶<sub>二</sub>經之縷縷有<sub>レ</sub>別、經必待<sub>レ</sub>緯蜀錦成吳綾出。連<sub>二</sub>接三道<sub>一</sub>、恰似<sub>レ</sub>緯者、唯倭歌而已。斯知、倭歌之用皇矣哉。遠矣哉。經緯既具。織<sub>レ</sub>之為<sub>レ</sub>誰耶。八幡神宮是也。(中略)神而弘<sub>二</sub>儒教<sub>一</sub>、崇<sub>二</sub>仏法<sub>一</sub>、兼<sub>二</sub>倭歌<sub>一</sub>。豈非<sub>三</sub>織紉之功在<sub>二</sub>此神<sub>一</sub>耶。<sup>(29)</sup>

右の文意は、およそ次のとおりであろう。

「わが国で行われている『道』は、大きなものとしては、三つある。神道、儒教、仏教である。神道は、まことに不思議なもので、神々は、自然に『性』に適合し、聖人たちは、今、目に見える人のような行動をして、ふつうの人の情を糺すようなことはせず、説くこともせず、学ぶことも求めず、また文字も、書物も残していない。後の世の人は、ただ『神代紀』に書き残されている伝説を、儒教という『経書』になぞらえて読んでいるだけである。(中略)神道は、儒教と同じもののように、仏教とは異なっており、あるいは仏教と合わさって、儒教とも異なっている。(中略)

ただ儒教や仏教とは、大きく異なっているところがある。(中略)それは和歌によって、その一端を推し量ることが

できる、というところである。(中略) 儒教は、まことによいものであり、仏教は、まことに妙なるものである。西域より、中華より、それぞれ渡つて来て、わが国の風俗に溶け入っている。それぞれが、どちらが主、どちらが客ということも忘れ、お互いに助け合い、しかも、それぞれが個別にそびえたっている。

しかし、私は私なりに、その三つの『道』の關係について、説明を試みてみたい。三つの『道』は、織物でいえば経糸のようなもので、それが、それぞれ別に存在するようなものではなからうか。経糸は、緯糸があつてはじめて、蜀の錦となり、呉の綾となる。三つの『道』を横につないで、あたかも織物の緯糸のようなものとしては、唯一、和歌があるのみである。

これでわかるであろう。和歌のはたらきが、大いなるものであることが。また奥深いものであることが。経糸と緯糸は、こうしてそろっている。それでは誰が、それを使って機を織るのか。八幡大菩薩がそれである。(中略) 神でありながら、儒教を弘め、仏法を崇め、和歌の道も兼ねていらつしやる。機織りの仕事をされる方は、まことにこの神ではなからうか。

以上であるが、右の思想構造は、およそ次のようにならう。

① 契沖にとつて、神道、儒教、仏教は、それぞれが別の「道」である。ただし、「神道」は、儒教や仏教とはちがい、「経書」のような書物はなく、ただ和歌によつて、その一端を知ることができるもので、その点、儒教や仏教とは性格が異なる。

② 三つの「道」は、それぞれが自立しつつ、しかし共存しているのであるが、その三つの「道」は、織物でいえば経糸である。三つの「道」を結ぶ緯糸は、和歌のみであり、それによつて一つの織物が仕上がる。

③ その織物を織っているのは、八幡大菩薩である。八幡大菩薩は、神でありつつ、儒教を弘め、仏教を崇め、和歌の道も兼ねている。

つまり、契沖にとって和歌は、「神道」を知るための、もつとも重要な手がかりであり、かつ経糸である神道、儒教、仏教を貫く唯一の緯糸でもあった。そのような学問観をもっていた契沖にとって、自身が僧侶であることと、自身が生涯を和歌の学問的な研究に捧げることの間には、おそらく何の矛盾も感じなかったにちがいない。

契沖にとって和歌とは、そのような存在であったわけであるが、筆者が見るかぎり、その理論には、どこか後付けの感も否めない。つまり、契沖の内には、はじめから和歌への志向があった、と見た方がよいのではなからうか。

それでは、契沖の、そのような志向は、そもそもどこから生じたのであろう。個々の学者・思想家における、その学問思想の研究は、ともすれば、青年期以後の師弟関係、学問的・思想的な環境などによって語られることが多いが、契沖自身、和歌については「不<sub>レ</sub>隋<sub>レ</sub>師学<sub>二</sub>」<sup>31</sup>と記している。

したがって、その和歌への志向は、青年期以前、すなわち幼児期の体験や、人格に内在する心理的な要因などから検討するほかあるまい。それを知るための史料は、きわめて少ないが、安藤為章「円珠庵契沖阿闍梨行実」には、次のようにある。

甫五歳。母間氏、口授<sub>二</sub>百人一首和歌<sub>一</sub>。旬日能記。父亦試読<sub>二</sub>実語経<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>日又記。<sup>32</sup>

母より『百人一首』を教えられ、すぐに記憶し、父より『実語経』を教えられ、またすぐに記憶した、というのである。このような逸話は、なるほど「多くの偉人の少年時代に伝えられる所」<sup>33</sup>ではあるが、契沖の学問思想を考える場合、これは、けっして軽視できない史料であろう。

なぜなら契沖自身が、『厚顔抄』の「序」のなかで、次のように記しているからである。

少年日為<sup>三</sup>閑寂而愁<sup>二</sup>日難<sup>レ</sup>消時、作<sup>二</sup>倭歌<sup>一</sup>。

同様の回想記事は、元禄十年、契沖五十八歳の時の『和字正濫通妨抄』にも、「只、少年の日、閑寂を憂ふるがために、腰はなれかりたる和歌を、心やりに詠ぜしことの、習ひて癖となりて、(中略)今も猶捨てはてぬに」とある。<sup>(35)</sup>これらの記事から、契沖が少年時代より、しばしば「閑寂」の「愁い」に襲われがちであったことがわかる。寛文六年、二十七歳の時の室生寺での自殺未遂も、おそらくそれと無関係ではあるまい。<sup>(36)</sup>契沖の人格に内在するそのような傾向は、おそらく終生つづいたのではなからうか。

しかし、そのような「閑寂」の「愁い」を消しがたい時も、和歌が契沖を救ったのである。つまり、和歌は、契沖が世を生きていく上で、不可欠の存在であったといえる。

元禄八年のものと推定されている、九月十三日付の石橋新右衛門宛の契沖の書簡は、よく知られているものであるが、その中に「俗中の真」という一語が見える。契沖にとつての和歌が、以上のような意味をもつものであることを踏まえた上で、その一語を見る時、その言葉の持つ重要性が、あらためて認識されよう。

その一語の前後の文章は、次の通りである。

此比、「万葉講談」之様なる事催被<sup>レ</sup>申沙汰有<sup>レ</sup>之候故、拙僧存候は、貴様は伶俐に御入、一聞二三にも可<sup>レ</sup>及存候。拙僧『万葉』發明は、彼集出来以後之一人と存候。且其證古書に見え申候。(中略)あはれ御用事等何とぞ他へ御たのみ候而、御聴聞候へかすと、存事候。世事は俗中の俗、加様之義は、俗中の真に御座候。一辺闕き申程に無<sup>レ</sup>之候へば、勝れたる事は難<sup>レ</sup>成物御座候。貴様御伝置候へば、泉州歌学不<sup>レ</sup>絶地と成可<sup>レ</sup>申も知れ申すまじく候。<sup>(37)</sup>

「拙僧『万葉』發明は、彼集出来以後之一人と存候」という一文に、契沖の自己の学問業績への自負がうかがわれる。



それとともに、「世事は俗中の俗、加様之義は、俗中の真に御座候」との一文には、和歌の学問が、自らの人生と直結していた契沖の学問観も知ることができよう。

そのような契沖の学問を、自身がどう呼んでいたか、ということも、右の書簡に見えている。それは「歌学」である。もちろん契沖は、「和学」という呼称も用いているが、門人からも、契沖の学問は「歌学」と呼ばれていたらしい。海北若沖は、今井似閑と並ぶ契沖の高弟であるが、若沖の書簡のなかには、次のような一文がある。

野生十六七歳比、僧契沖師え参候来、性得乍三不器用一、歌学逸好五六十年来不<sup>39</sup>怠。

契沖の高弟が、自分は契沖から「歌学」を学んでいた、と記していることは重要であろう。したがって、契沖の学問思想を象徴する呼称を一つに絞るとすれば、「歌学」がもっとも適切である。もちろん契沖の学問は、多岐にわたっており、今日の学界一般でいう「歌学」そのものと見ることはできないが、契沖自身もその門人たちも、自分たちの学問を「歌学」と、認識していたことはまちがいない。ともあれ、本稿では、はるか後年において「国学」や「皇学」と呼ばれることになる学問の、その源流にあるものが契沖の「歌学」であった、ということを確認しておきたい。

#### 四 「国学四大人観」と荷田春満

荷田春満、賀茂真淵、本居宣長、平田篤胤の四人を「国学四大人」とする観念が、いつごろ、誰によって、どのような過程で形成されたのか、という問題について、かつて筆者は拙稿「大国隆正における国学四大人観の形成過程」で論じたことがある。<sup>40</sup>そこでは、次のようなことを明らかにしている。

① わが国の古典を実証的に研究する学問の世界では、文政期、二つの学統観があった。一つは、立綱の『三哲小伝』に代表されるものである。これは、契沖からはじまり、それが賀茂真淵・本居宣長へとつづいている、とする学統観であり、歌学的学統観と呼んでよい。もう一つは、平田篤胤の『玉櫛』に代表される学統観である。これは、契沖を退けた上で、荷田春満からはじまり、それが賀茂真淵・本居宣長とつづいている、とする学統観であり、神学的学統観と呼んでよい。

② 篤胤の学統観に、それを主張していた篤胤本人を加えて「国学四大人」という考え方を主張したのが大國隆正である。隆正が、「国学四大人観」を明確に主張するようになるのは、天保十一年、四十九歳の時から、嘉永二年、五十八歳の時にいたる、十年の間である。

以後、「国学四大人観」は、今日にいたるまで「国学」という学問思想に関する歴史叙述の基調をなしている。<sup>①</sup>近世に発した歴史認識で、これほど息の長いものは、それほどあるまいが、はたしてそれは、学問思想の歴史の実態に即したものであろうか。そうではなからう、というのが筆者の見解である。その点についても、すでに筆者は、拙稿「復古神道の再検討」で指摘している。<sup>②</sup>

すでに本稿の「二 本居宣長の契沖観」でも記したが、宣長は、『玉勝間』二之巻の「おのが物まなびの有しやう」で自己の学問思想の系譜を、「契沖―真淵―宣長」と認識しており、その認識を継承しているのが、『三哲小伝』の歌学的学統観である。それが、なぜ篤胤の『玉櫛』になると、「春満―真淵―宣長」へと変わるのであらうか。

その原因は、およそ二つ考えられる。一つは、伴蒿蹊の『近世畸人伝』の出版であり、もう一つは、春満の歌集『春葉集』の出版である。

まず『近世畸人伝』であるが、この書は天明八年に「題言」が撰ばれ、寛政二年八月に出版されている。この書には、春満の伝記の付録として、荷田在満と賀茂真淵の伝記が付されている。

もつとも、春満に割かれた文章量は、真淵に割かれた文章量の約四分の一にすぎない。付録であるはずの真淵に割かれている文章量の方が圧倒的に多いのは、一見すると不思議である。おそらく伴蒿蹊は、すでに著名な学者である真淵が、じつは春満という学者の門人なのである、ということをし、世に広く伝えようとするあまり、そのような構成になったのであろう。

『近世畸人伝』は、春満について次のように記している。

春満（阿豆万磨ととなふ）、姓は荷田宿禰にして、羽倉を氏とす。通称斎宮。洛南稻荷の祀官なれども、家を嗣ず。弟を主とし、自は国学の復古を任とす。「神代卷」、『万葉集』において家学を成せり。契沖と時を同じうして、是は後輩歟。彼説はしるやしらずや。契沖は仏者なるうへに、其人綿密に過て泥滞せるものも、まま見ゆるも、此翁は、一層登りて説をたつ。およそ元禄年間は、諸道復古の運にあたりたる時にして、国学を唱ふるは、契沖と此翁なり。<sup>(43)</sup>

ここには、「国学」という呼称が見える。契沖も春満も用いなかった学問の呼称が、ここにあらわれていることは、注目すべきであろう。

また、右の記事では、契沖と春満の関係に関する叙述も注目される。春満を「後輩」とはしているものの、契沖と春満の学問思想が、あたかも同時発生的であるかのような印象を与える記事である。しかし事実は、契沖の方が、二十九歳の年上であり、ほぼ一世代の差がある。その年齢差は、けっして小さなものとはいえない。

また、『近世畸人伝』では、契沖について「仏者なるうへに」と、どこか距離を置いた書き方をしている。さらに、

契沖と春満の学問業績に関しては、どちらかという契沖に対して批判的で、春満に対して肯定的である。

しかし、「春満の著述のほとんどは未定稿に終わり、『万葉代匠記』や『和字正濫抄』を成した契沖や『冠辞考』『万葉考』を刊行した真淵とは、比肩すべくもなかった」というのが、両者に対する今日の学界一般の評価である。<sup>(41)</sup>したがって、『近世畸人伝』における契沖と春満に対する評価は、今日の学界一般の評価からすれば、逆といえる。

その上、『近世畸人伝』には、次のような一文も見える。

国学の学校を京師に開かんとて、官の許しを受け、既に地を東山に卜するに及びしが、(今の東本願寺墓地の辺とぞ)病に罹りて年を経、不成して終れり。をしむべし。著述、大やう焼失す。自焼失ともいへり。<sup>(45)</sup>

あたかも「国学の学校」は、春満の力によって開学寸前まで進んでいたかのような書き方である。しかし、春満が「官の許し」を受けたという事実はなく、ましてや幕府から土地を譲り受けたという事実もない。また、春満の著述は「焼失」したか、あるいは「自焼失ともいへり」としているのも、不審である。これは、春満の学問業績を、実際以上に巨大なものとして印象づけるための記事ではなからうか。<sup>(46)</sup>

つまり、春満が没して五十四年後、『近世畸人伝』が出版されることによって、突如、かつて契沖の「後輩」に春満という学者が存在し、その学者は幕府から学校の開設まで許されたものの、開学寸前で没し、しかも当時、すでに著名な学者であった賀茂真淵は、その春満の門人である、という情報が、寛政期の学界に拡散されたわけである。それによって、かりに図式化するとすれば、「(契沖)∴春満―真淵」という学統観が一般に流布されたわけで、のちの「国学四大人観」の源流の一つは、おそらく『近世畸人伝』の右の記事であろう。

ちなみに、賀茂真淵は、『近世畸人伝』が出版される二十一年前に没している。つまり、「国学四大人観」の原型は、真淵の没後、二十年以上経ってから形成されたことになる。

以上のとおり、『近世畸人伝』は事実在即さない点も多く、春満に対する過大評価の傾向が強い。いったい『近世畸人伝』の、そのような記事の背後には、何があるものであろうか。

その点について、伴蒿蹊が荷田家と近い関係にあったことは、注目すべき事実であろう。春満の弟の一人に荷田信名という人物がいる<sup>(47)</sup>。その信名の養子が荷田信郷である。信郷は、春満の弟・宗武の子の信満の子で、和歌より漢詩を得意とした儒学者である。信郷は、天明三年頃、みずから用意した春満の詠草七百首を出版するため、友人の伴蒿蹊に序文を依頼したことがあるが、その企画は実現していない<sup>(48)</sup>。

伴蒿蹊にかわって、その序文を引き受けたのが、上田秋成である。こうして寛政十年七月、春満の歌集『春葉集』が出版されるのであるが、『近世畸人伝』につづいて、その『春葉集』の出版が「(契沖)：春満―真淵」という学統観を、さらに補強して拡散させることになる。

『春葉集』の「後序」で、信郷は春満について次のように記している。

自<sup>レ</sup>幼好<sup>レ</sup>学。篤<sup>ニ</sup>志<sup>ニ</sup>於<sup>レ</sup>皇朝復古之学<sup>一</sup>。至<sup>ニ</sup>于<sup>レ</sup>国史律令古文古歌及諸家之記伝<sup>一</sup>、該博無<sup>レ</sup>所<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>通。然無<sup>レ</sup>所<sup>ニ</sup>師尚<sup>一</sup>、而其<sup>ニ</sup>所<sup>ニ</sup>自得<sup>ニ</sup>發明<sup>一</sup>極多矣。(中略) 大人嘗有<sup>下</sup>創<sup>ニ</sup>立<sup>ニ</sup>国学校<sup>一</sup>之志<sup>上</sup>。乃<sup>上</sup>書<sup>啓</sup>。執事未<sup>レ</sup>報而没矣。(中略) 在<sup>滿</sup>仕<sup>田安金吾君</sup>。講学不<sup>レ</sup>遇。以<sup>レ</sup>疾辞、薦<sup>ニ</sup>賀茂真淵<sup>一</sup>代焉。真淵在<sup>大人門</sup>二十年所。名<sup>于</sup>海内<sup>一</sup>。(中略) 大人易簣日、命<sup>ニ</sup>侍兒<sup>一</sup>採<sup>ニ</sup>平生所<sup>レ</sup>著之草稿<sup>數品</sup>、竊焚<sup>レ</sup>之<sup>(50)</sup>。

『近世畸人伝』が「官の許しを受け」としているのに対して、ここでは「執事未<sup>レ</sup>報而没矣」としており、この点は、『春葉集』の方が比較的事実に近い。しかし、あとは門人である賀茂真淵の名を特筆大書している点をはじめとして、その内容は、基本的に『近世畸人伝』と、ほぼ同じである。

しかも『春葉集』には、『近世畸人伝』とは別に、新たに問題としなければならぬ記事も見える。たとえば、荷田

信美の序文に記されている国文学史上の春満の功績に関する記事である。

信美は、次のように記している。

皇御国のふみ見む人は、まづからふみを読みて事をわきまへ、(中略)ますら雄心をおふしたてて、高き代をしたはば、などか昔の手振りにいたらざるべき。歌もしかりと、常に翁のいへりしとぞ。又、曰く、古は真心もて思のみ述べれば、おのづから直かりしに、題をとりてよめるより、詞をかざり、心をさへたくみにつくれば、くるしげなるも、かつかつ見ゆるぞかし。<sup>51)</sup>

鈴木淳氏は、この序文について、こう指摘している。「春満が歌について『真心』を主張した形跡はないし、そもそも信美の序文に『又曰』以下に述べられている題詠批判は、真淵やいわゆる江戸派の主張を遡って春満に当てはめたものである。春満は、『春葉集』の所収歌自体がそうであるように、終始、題詠を基本にしていたと思われ、かつ題詠自体を批判したことはない。<sup>52)</sup>

かつて三宅清氏は、春満の著作とされてきた「創倭学校啓」(以下、「創学校啓」と記す)について、荷田信郷らが「寛政頃の国学の思想を以て改定修飾して、当時の国学思想は春満のこの啓文から出たものだ、と言おうとした野望の産物であった」と指摘している。<sup>53)</sup> それに加えて信美は、真淵以降の題詠批判や、「真心」を重視する詠歌の理念も、すべて春満から発したものであるかのように記しているのである。

しかし、それは春満の学問思想の実態とは、かけ離れている。「創学校啓」と同様の作為を、信美は国文学史上の春満の功績についても行っているわけであり、これは、いわば歴史の捏造といつてよからう。

しかし、このような歴史の捏造は、はてして三宅氏がいうように荷田信郷や荷田信美が、一族である春満の名を高めようとする「野心」だけで行われたものであろうか。筆者は、それとは別に、もう一つの隠れた要因があったのではな

いか、と推測している。

筆者が気にかかっているのは、『春葉集』の序文を、上田秋成が書いていることである。そもそも秋成の学統観とは、どのようなものであろうか。

『春葉集』冒頭の秋成の序文には、次のようにある。

大人よりさいつ人、難波の高津の阿闍梨、世にいでまし、(中略) 其後いくほどもなくて大人いでまし、猶考がへたらはし、事たて給ひしかば、今は浦安国のうらやすき学としも成にたりける。かれ阿闍梨のいさをに大人のみめ心を合せて、たたへ言すとて(後略)<sup>54</sup>

右のように秋成は、契沖に敬意を払っている。しかし、その一方、秋成は荷田家とも親しい。『春葉集』の秋成の再序に、「ある日、荷田の信郷来たりていへらく」<sup>55</sup>とあるように、秋成と信郷とは旧知の仲である。また学問的にも、「秋成の学説には、微妙に荷田家のそれが影響を及ぼしている」ともいわれている。<sup>56</sup>

さらに、秋成の序文は、短い文章でありながら、そのなかで「真心」という言葉が、二度も繰り返して使われており、そこには真淵の影響がうかがわれる。いうまでもなく秋成は、賀茂真淵門下の加藤美樹(宇万伎)の門人である。

おそらく秋成は、自身を「契沖」…春満―真淵―美樹」という学統につながる者である、と自覚していたはずである。したがって、恩師の恩師である真淵と、その真淵の恩師であり、かつ友人の信郷の叔父である春満を、世間に称揚したいという衝動が、心底には、当然あったものと思われる。

しかし、すでに寛政期の学界には、本居宣長という巨大な存在が、真淵の門人の一人として屹立していた。そして、当時の宣長は、自己の学問の先達として、契沖と真淵については、しばしば語っているものの、春満については、ほとんど語っていない。たとえば、『古事記伝』全巻で、春満の名は一度しかあらわれないのである。そして、その一カ所も、

春満の具体的な学問業績をあげたものではない。<sup>57)</sup>

それは、ある意味当然のことであつたろう。なぜなら、春満の学術業績は、すでに記したとおり「ほとんどは未定稿」に終わつており、たとえ引用しなくても、引用しようがなかったからである。

周知の通り、秋成と宣長は、かつて激しい論争を交わしたことがある。天明六、七年頃、古代国語の音韻について論争を行つており、その経緯は『呵刈葎』上篇にまとめられている。また、宣長は、藤貞幹の『衝口發』に対して、天明五年に『鉗狂人』という批判書を書いており、その本をめぐる秋成との論争をまとめたのが、『呵刈葎』下篇である。<sup>58)</sup>このような経緯もあつてか、秋成は、宣長に対して「嘲笑的態度を以て対してゐた」人物として知られており、したがつて、宣長への激しい対抗心が、何らかのかたちとなつて噴出したとしても、けつして不思議ではない。

『春葉集』が春満を、その実像以上に称揚していることは、まちがひなく、その背後に、荷田信郷や荷田信美が、一族である春満の名を高めようとする「野心」があつたことも、まちがひなからう。しかし、それに加えて『春葉集』の背後には、秋成の宣長への対抗意識も、いくらかはあつたのではなからうか。春満は、真淵の師である。秋成は、宣長が真淵の門人であるにもかかわらず、真淵の師である春満について、ほとんど触れないことが、そもそも不満であつたのかもしれない。

また、春満の存在を、巨大なものとして宣伝することは、ある意味で、従来の宣長の学統認識の不備を突いたことにもなる。それもあつて秋成は、春満を過剰に称揚した可能性がある。

それでは宣長は、そのような当時の宣伝に対して、どう対応したのであるか。『近世畸人伝』が出版されたのは、寛政二年八月で、時に宣長は六十一歳である。この書は、現在、寛政二年版、寛政十年版、文政十一年版、刊年不明版と、四種類の版本が知られており、広く流布した本である。<sup>60)</sup>ちなみに、その寛政二年に、宣長の『古事記伝』初帙五冊



が刊行されている。

『春葉集』が出版されたのは、寛政十年七月で、版本は、寛政十年版が二種類と、刊年不明版が一種類確認されている。<sup>61</sup> 宣長は、同年の十月二十一日に『うひ山ぶみ』を書き上げており、その本文に、「古学の輩の」という一文がある。その注で、宣長が契沖を「此まなびのはじめの祖」と称えている一文は先に引用したが、その引用文は、次のようにつづいている。

次にいささかおくれて羽倉の大人、荷田の東麻呂の宿禰と申せしは、歌書のみならず、すべての古書にわたりて、此ころばへを立て給へりき。かくてわが師あがたるの大人、この羽倉の大人の教をつぎ給ひ東国に下り、江戸に在りて、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。<sup>62</sup>

これを見ると、宣長は、『近世畸人伝』の記事や、信郷の「篤志於皇朝復古之学。至于国史律令古文古歌及諸家之記伝、該博無レ所不レ通」という宣伝を、おそらく素直に信じてしまったのではないか、と思われる。しかし、あいかわらず春満の功績については、抽象的な表現に終始しており、具体的な研究業績については、何も言及がない。

それは先にも述べたように、言及したくても具体的な研究業績を、まとまったかたちで確認することが、できなかったからであろう。『うひ山ぶみ』の右の一文は、そのことを示しており、それにもかかわらず春満を称揚したことは、宣長ほどの学者にしては、いささか迂闊なことであったといえる。

ともあれ、宣長自身が、右の『うひ山ぶみ』の一文により、その最晩年にいたって、後の「国学四大人観」に發展する学統観を受け入れ、それを自著で表明してしまったのである。そして、宣長の没後、宣長門下の学統観は、契沖を除く外する方向に向かい始める。

たとえば、宣長の後継者である本居大平は、「春満―真淵―宣長」という「三大人」の考え方を積極的に主張する

ようになる。大平は、荷田信美と交流があった。大平は、信美に依頼して、春満の画像と伝記を入手しており、その春満の画像は、京都の「鐸屋」の靈祭で使用されている。「鐸屋」とは、宣長の没後、京都における本居学派の中心的存在となつた城戸千楯などの学者たちが集つた学舎である。文化十三年の藤井高尚の記録によると、そこでは毎年の最初の集まりで、「荷田の大人、県居の大人、鈴屋の大人の面かげのうつしゑのかけものといふものをかけならべて、みたまをまつること」になつていたといふ。<sup>63</sup>

こうして宣長が、近世の日本古典研究の「はじめの祖」として認めていた契沖は、宣長の没後、しだいに遠ざけられていき、それにかわつて、その座に春満を据える学統観が台頭してくる。以後、そのような歴史認識が、基本的には現在にいたるまでつづいている。

しかし、そもそも春満が「国学四大人」の筆頭にあげられることになつた主たる原因は、何であろうか。おそらく「創学校啓」が春満の著作とされてきたことが、その主たる原因であろうが、先にも記したとおり、三宅氏は、それが「寛政頃の国学の思想を以て改定修飾して、当時の国学思想は春満のこの啓文から出たものだ、と言おうとした野望の産物であつた」と指摘している。

それでは、いったい「創学校啓」は、どのような経緯で、春満の著作とされるようになったのであろうか。次にその点について、あらためて検討したい。

## 五 「創学校啓」の再検討

寛政十年七月に出版された春満の歌集『春葉集』には、付録がついている。「創学校啓」である（以下、「春葉本・啓文」

と記す)。やがて文政十二年、平田篤胤は『玉櫛』巻九で、春満の名とともに、「春葉本・啓文」を絶賛し、やがて春満といえ、その一文が想起されるようになる。さらに幕末になると、平田篤胤の継承者を自認する大國隆正の、その門人の福羽美静が、隆正と平田鉄胤に学んだ長尾武雄とともに、『春葉集』のなかから、その一文のみを取り出し、『荷田大人創学校啓』と題して出版している。安政六年八月のことである。これが「春葉本・啓文」単独での、初の出版になる。<sup>64</sup>しかし、その版木も「禁門の変」で焼失してしまう。そこで先の安政版をもとに、慶応二年、信濃国の平田鉄胤の門人・桜井房光が平田鉄胤の跋文を得て、あらためて出版することになる。<sup>65</sup>

やがて明治初年、神祇官権判事となった美静は、荷田家長老の可亭良信に、春満の遺文の調査を命じるが、老齡の可亭良信にかわって、その養子の良豊が、その調査を行う。その過程で発見されたのが、山名靈淵筆の『創倭学校啓』（以下、「靈淵本・啓文」と略記す）である。

この「靈淵本・啓文」は、「春葉集・啓文」とは、かなり字句が異なる。その点について良豊は、明治五年一月の答申書の控えに、こう記している。

国学校創造の啓文章稿は、春満門人・武田靈淵と申者之手に御座候。尤執事名当も有レ之候に付、春満、門人をし  
て為レ書候と被レ相考一候。然ども愚考には、倭学并皇倭杯之字不審也。矢張国学、皇国の学、正方と被レ存候。春  
葉集付録上梓之時、被レ直候者に候哉。難レ決候。<sup>66</sup>

良豊が、もつとも違和感を覚えたのは、「春葉集・啓文」に用いられていた「国学」「皇国の学」などの文字が、「靈淵本・啓文」には、まったく見えず、そのかわりに「倭学」や「皇倭」などの文字が使用されていたことである。

明治時代、藤岡作太郎氏によって、「創学校啓」そのものが、「或は平田派の偽作なるやもしれず」という説が唱えられたこともあるが、それに対して、井上頼圀氏は、主に「靈淵本・啓文」の存在を根拠にして、藤岡氏の説を批判して

いる。<sup>(67)</sup>以後、この「靈元本」は、「春葉集・啓文」の「草稿」として認識されるようになり、今日にいたっても、学界一般に同様の認識が、ほぼそのまま維持されている。<sup>(68)</sup>

しかし、明治が終わり、大正を過ぎても、春満の学問思想についての具体的な研究は、さほど進展しなかった。学界一般の認識は、なお平田篤胤の『玉櫛』巻九に記されたところに、おおむね止まっていたのである。しかし、昭和三年から七年にかけて、『荷田全集』七巻が出版され、それによって春満の学問思想の全貌が、ようやく明らかになる。そして、それまで一般にイメージされてきた春満の学問思想と、実際の春満の学問思想との間には、かなり乖離があるということが、広く知られるようになっていく。

昭和八年、東京帝国大学の卒業論文で、『荷田春満の古典学』を書いた三宅清氏は、春満の関係史料を、書誌学的な段階から徹底的に調査し、昭和十五年に国民文化研究所の研究紀要として『荷田春満』を刊行している。同書は昭和十七年、畝傍書房から再版されているが、その三年後、わが国は終戦を迎える。

周知のとおり、それによって、わが国の歴史学会の空気は、戦前とは一変する。契沖、真淵、宣長を「封建的イデオログ」と規定し、「国学的なるもの」を「克服」すべき対象と見なすようになったのである。<sup>(69)</sup>以後、学界におけるそのような歴史認識は、思考の大きな枠組みという点からすると、今日にいたるまで、ほとんど変わっていないように思われる。つまり、「国学」は「戦後以後は、天皇制国家イデオロギー形成の母体と認識されてきた」のである。<sup>(70)</sup>現在、そのような戦後の思想的な枠組みは、しだいに見直されつつある。しかし、そのような枠組みのなかでしか歴史現象を把握できない研究者も、いまだに少なくない。

一方、そのような時代の流れから、いわば超然として、三宅氏は昭和五十五年『荷田春満の古典学』一卷を、つづいて昭和五十九年『荷田春満の古典学』二巻を、いずれも私家版で出版している。同書には頁数ではなく「丁数」が記さ

れているが、頁数に換算すると二冊をあわせて、約千三百頁におよぶ大作である。

以後、今日にいたるまで、管見に及ぶかぎり、春満個人の学問思想を研究对象とした個別研究として、それを超えるものはない。三宅氏の二冊の研究書は、今後も春満研究の基本図書でありつづけるであろうが、三宅氏は、その二冊の著書のなかで「創学校啓」について、くりかえし論及している。<sup>7)</sup>

三宅氏の見解は、先にも簡単に触れたが、あらためてその全体像を要約すると、次のようになる。

① 「創学校啓」は春満の著作でない。今日その「草稿」と呼ばれている「靈淵本・啓文」は、山名靈淵（武内）という儒学者が「春満の素志を記して美德を称えようとした作文」であり、それを「春満は見えない筈であり、見たらしくは思えない」。山名武内は、荷田信名などと「談合して作文」し、「後日、信名などの請求によって、稲荷に送ったもの」であろう。その執筆に春満が何ら関与しなかつたという証拠は、それが執筆されたとする春満の晩年期、「来訪者に啓文のことについて、一言も談じた形跡」がない、ということからも明らかである。

② そのような経緯でできあがった「草稿」であるから、その存在を門人である真淵も知らない。そうであるにもかかわらず、その「草稿」をもととして、後に荷田信名の養子・荷田信郷が、さらに改作を加え、春満の歌集『春葉集』の「付録」として出版したのが「春葉集・啓文」である。出版は寛政十年で、春満が没して六十二年後のことである。つまり、「春葉集付録」として刊行せられた啓文は、山名武内の書いた草稿を、更に信郷らが寛政頃の国学の思想を以て改定修飾して、当時の国学思想は春満のこの啓文から出たものだ、と言おうとした野望の産物であった。<sup>7)</sup>

なお、三宅氏も触れていない点を、一つ指摘するとすれば、筆者は「靈淵本・啓文」の宛書にも疑問を持っている。

その「宛書」には「大島雲平閣下」とあり、草稿とはいえ、「閣下」の二文字の右に、さらに「大兄閣下」と書き加えられていることが、不自然である。<sup>(73)</sup> また、その「閣下」という敬称にも疑問がある。その点について三宅氏は、大島雲平は、「俸禄は千石程の人」であり、「閣下」という敬称は「不適當」ではないか、と指摘している。<sup>(74)</sup>

以上、紹介したとおり、総じて三宅氏の見解は妥当なものと思われるが、筆者には、三宅氏の見解のなにも、疑問を感じざるをえない点がある。それは三宅氏が、「靈淵本・啓文」に「春満の素志」が記されている、としている点である。「春満の素志」とは、「春葉本・啓文」でいう「国学校」の創建のことであるが、はたして春満には、そもそも「国学校」を創建しようとする「素志」があったのであろうか。三宅氏は、その根拠として、享保十二年正月二十八日、書物奉行の下田幸太夫宛春満書簡の、次の箇所を挙げている。

去春已来私病身の上、重痛相加り、臥す床之程には無<sub>レ</sub>之候へども、于<sub>レ</sub>今全快不<sub>レ</sub>仕候へば、年来素願之義も、私学問も、これまでと存明め候外なく候。<sup>(75)</sup>

三宅氏は「『年来素願之義』とは多分学校設立の事であつたであらう」と記しているが、その文言を、そのように推測する根拠は、何も示されていない。

また三宅氏は、自己の推測を演繹し、松平権之助の享保十一年十二月十四日付の春満宛の書簡、また享保十二年正月三日付の春満宛の書簡などにある「御本願」という言葉を、「恐らく春満の国学校建設の本願の事であらうと考えられる」としている。<sup>(76)</sup> しかし、三宅氏は、それらについても、その推察の根拠を示していない。

従来、春満に学校設立の計画があつたことを示す根拠とされてきた史料を、次々とその根拠にはなりえない、と指摘してきた三宅氏が、なぜそれらの史料に限っては、根拠もなく「国学校設立の事」と推測しているのか、筆者には不可解である。「年来素願」も「御本願」も、その言葉のみをもって、「国学校建設の事」と解釈できないことは当然であり、

もしもそのように推測するのであれば、その史料的根拠が示されていなければなるまい。

その一方、近年は、「春満の年来の大願」とは、「あくまで江戸幕府の歌道師範になることにあった」との見解も提示されている。<sup>(79)</sup>つまり、「年来素願」や「御本願」の具体的内容は、少なくとも、いまだ確定しておらず、したがって、春満が「学校建設の事」を念願していた、ということを示す確実な史料は、じつは今のところ一つもないのである。

それでは、「春葉集・啓文」と「靈淵本・啓文」の存在は、どう解釈すべきなのであろうか。三宅氏は、「創学校啓」について、こう記している。

啓文の内容を熟覧すると、撰者は、春満の見解や著述に精通した人と考えられる。啓文に述べられた内容は、その根本に於て、春満の見解に比して、あまり隔りのないもので、かくまでに文章を成し得たものは、必ず荷田派の内なる事は、言ふまでもないあるまい。春満と同時にその人を求めれば、信名か靈淵であろう。而して今少し想像の範囲を拡げるならば、始めて啓文を上梓した荷田信郷も、その撰文者に擬することができる。<sup>(80)</sup>

右の指摘は、ほぼ納得できる。なぜなら、ある人物の思想を熟知する者が、その人物の名を借りて、一文を草するといふことは、歴史上、時に見られる現象であるからである。<sup>(81)</sup>筆者は、「創学校啓」も、その種の文章と考えた方がよいのではないかと考えている。

もちろん、春満に学校建設の希望が、まったくなかったと断定することも、今のところはできない。春満が、家人や門人に、そのような考えを、口頭で伝えた可能性は残っており、その伝聞が繰り返され、拡散されていった可能性もあるからである。あるいは、直接的であれ、間接的であれ、そのような伝聞情報から着想を得た何者かが、春満の名で「創学校啓」を草したのではないかと考えることも不可能ではない。しかし、いづれにせよ、「創学校啓」を春満の「著述」と見なすことは、今後、この問題に関する信憑性の高い新史料が発見されないかぎり、もはや困難であろう。

それでは、春満の学問思想とは、実際には、どのような性格のものであったのか、また、その学問思想を、春満自身は、どのように認識していたのであろうか。次に可能なかぎり信憑性の高い史料を用いて、その問題を検討していきたい。

## 六 荷田春満の学問思想の基本的性格

春満の学問思想は、大局的に見れば、二つの柱からなっている。「神典研究に基礎を置く神道論が一つ。そして万葉集を中心とした歌文学が一つ」である。<sup>(82)</sup>

そこで、まず春満の「神道論」について見ていこう。最初に検討しておきたいのは、春満が、「神代」をどのようにとらえていたのか、ということである。

『日本書紀神代卷抄』は、春満の講釈の筆記を補筆したもので、享保五年の奥書がある。春満の著述とはいえないものの、少なくともそこには、春満を中心とする研究グループの見解が示されていると見てよい。昭和の『荷田全集』には収録されているものの、その原写本にはある記事が、なぜか『荷田全集』では、いくつか脱落している。<sup>(84)</sup>なお、この書は、『新編 荷田春満全集』には、そもそも収録されていない。

しかし、昭和の『荷田全集』でも脱落している記事のなかで、次にあげるものは、春満、および春満の研究グループの神代観を知る上で、きわめて重要な記事かと思われる。原写本では「神武帝より以前は、系図除くべし」の次に、こう記されている。

神武帝の父は、乍レ恐知べからず。只、父を葺不合と云は、また体なき魂也。<sup>(85)</sup>

つまり、神武天皇以前の皇統は、現実世界の存在ではなく、「体なき魂」の系譜である、としているのである。そうで



あれば、「神代」そのものが「体なき魂」の世界、いわば理念の世界の物語ということになる。

それでは、その理念の世界を知るため、春満は、どのような文献を用いればよい、と考えていたのであろうか。享保十三年、杉浦朋理の筆写になる『神代聞書 一』は、「春満晩年の神代卷、とくに上卷冒頭部の理解に寄与するもの」であるが、それには次のような記事がある。<sup>(86)</sup>

『古事記』は神代の古実を録したる計りなる。教となる書に非ず。『日本紀』は我国の道を説て、『日本紀』は「古事記」の以後に被<sub>レ</sub>撰。然れば、去に依て、『古事記』を不<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>用して、『日本紀』出来たと見ゆれば也。『日本紀』は、我国の道を解<sub>テ</sub>て、教となる書也。<sup>(87)</sup>

春満は、『古事記』には「教」がないが、『日本書紀』には「教」がある、したがって『日本書紀』を重視しなければならぬ、と主張する。春満にとって重要なのは、その文献から「教」が導き出せるのか否か、という点にあったわけである。

『日本書紀』の「神代卷」は、理念の世界をあらわしたものであり、そこから「教」を導き出すことができる、と春満はいうのであるが、それでは具体的に、「神代卷」から、どのような「教」が導き出せるというのであろうか。

杉浦朋理の筆写になる『神代卷劄記 六』は、奥書に「享保十五歲次庚戌二月上旬」とあり、「実際の春満の講義を直接聞いて書かれたかは疑問」であるが、「春満晩年の神代卷解釈のほぼ最終段階の解釈窺うことができる」ものである。<sup>(88)</sup> その中の、いわゆる「海幸・山幸」の物語について、春満は、次のように解釈している。

天下の人生れながらにして、天祿、幸の具ることを、此二神の上にて被<sub>レ</sub>伝たり。(中略)各幸の具る中に、能き幸と、あしき幸と有ること也。その善悪を海幸と山幸と云にて被<sub>レ</sub>伝たり。(中略)さるに因て、海幸と云と、山幸と云との二つにて、天下の幸の善悪をつくしたる道理也。畢竟、前に記す如く、此所は、人、万物に自然の幸の具る

ことを、兄弟の上にて被<sub>レ</sub>伝たり。<sup>(89)</sup>

つまり、春満にとって、『日本書紀』の「神代卷」とは、人が現実世界で生きる上で心得ておかなければならない「教」を込めた書、すなわち道德の書なのである。春満にとって『日本書紀』は、それゆえに尊い、ということになる。しかし、その「教え」は、『日本書紀』のなかでは、たとえば「兄弟」の物語のかたちでしか、示されていない。したがって、それを読み解き、そこから道德の「教え」を導き出すことが学問をする者の責務である、ということになる。

そのような発想の基層にある学問思想は、いわゆる「国学的」なものではない。いうまでもなく儒学である。先行の研究者たちも、その点については、ほぼ見解が一致している。以下、それらを列記すれば次のようになる。

### ①三宅清

「春満は、この豫め頭の中に構築せられた道德体系によつて神典の奥の意を眺めたと言ふことが出来るのである。彼の神祇道德説は、神典の帰納ではなくして、言はば自身の道德の立場を神典に応用したと言ふべきである。(中略)春満の道德は、根幹に於て支那の説・儒教流の考に類似するばかりでなく、個々の場合の説明を見ても、支那の経典の影響とみられるものが多い」。<sup>(90)</sup>

「春満も亦、その神祇道德の内容を全体として評する時は、儒教的道德の亜流と言ふを出ないであらう」。<sup>(91)</sup>

### ②三木正太郎

「春満の神道説全般を見れば、これを国学的方法の上に立つ神道説の範疇の中に入れることはできないであらう」。<sup>(92)</sup>

### ③上田賢治

「春満は、漢学の素養から『普遍』を学び取ったのである。彼の神典解釈に見られる合理主義、そして、その学問

を一貫して感じ取られる理論家としての特性は、正しく、漢学からこそ得られたものだと「言っているいだらう」。<sup>93)</sup>

三宅氏は、春満は「豫め頭の中に構築せられた道徳体系によつて神典の奥の意を眺めた」と記しているが、その「豫め頭の中に構築せられた道徳体系」の実態とは、つまり儒学である。神武天皇以前の皇統を「体なき魂」とするような春満の学問思想に見られる「合理主義」も、おそらく儒学に由来するものと思われる。

かつて筆者は、大國隆正の神道思想を考察し、その思想的基盤は朱子学である、と指摘したことがある。<sup>94)</sup>たとえば、隆正は「神代巻の古事は、すべて造化の大理」<sup>95)</sup>と記しており、その一文からも明らかのように、隆正は『古事記』『日本書紀』の「神代巻」から、宇宙と個を貫く普遍的な原理を抽出しようとしている。一方、春満の場合は、『日本書紀』の「神代巻」から、儒教的な道徳と合致するものを導きだそうとしており、同じ儒学をもととしているとはいっても、その点は隆正と、いささか異なっている。春満が生まれたのは寛文九（一六六九）年、隆正が生まれたのは寛政四（一七九二）年で、その間、百二十三年の隔たりがあるものの、ともあれ、両者の学問思想は、儒学を基盤とした神道思想という点では、よく似ているのである。

春満の「神道論」の基本的な性格は、およそ以上のとおりであるが、それでは、その学問思想のもう一つの柱である「歌文学」は、どのような性格のものなのであろうか。まずは『万葉集』について見てみよう。

『万葉問答 譬諭詞』は、「宝永五年（一七〇八）前後に書かれたものと推測」<sup>96)</sup>されているが、とすれば、春満が四十歳前後のもの、ということになる。そこには、次のような記事がある。

万葉集の撰述道徳の意味に発暉する説、いまだ古今其説をさかず。予、神祇道学のおもむきを得て、『万葉集』を

不易の勸善懲惡の書とみひらくより、古語の解も、道義に便りあるところは、不<sub>レ</sub>辞して臆説を立るに似たり。<sup>97)</sup>  
春満は、『万葉集』を「勸善懲惡の書」と断定している。これは、かなり個人的な主張であるが、春満の学問思想の基盤が儒学であることを想起すれば、ある意味、当然の主張といえるかもしれない。

それでは、『伊勢物語』『源氏物語』などについて、春満は、どのように見ていたのであろうか。それらについても、春満は個人的な主張を展開している。

『伊勢物語童子問草稿書簡紙背』は、「おそらく享保十四年前後から十五年前後の間に書かれたもの」とされている自筆本である。<sup>98)</sup> それには、次のような記事が見える。

『源氏』、『伊勢』両物語ともに虚事とみれば、その事跡にかかはらずして、詞と歌とのよしあし、その時代の有様など、見るたすけにも少はなるべし。実事ならば、丈夫の手にとるべきものにもあるべからず。中古以来の歌学にては、『源氏物語』、『伊勢物語』を基本の物におもへることになりて、実に歌の道、姪風の媒とするにいたれり。可<sub>レ</sub>悲、可<sub>レ</sub>嘆。<sup>99)</sup>

つまり春満は、『伊勢物語』『源氏物語』はフィクションであるから許されるが、事実を記したものであるとすれば、「丈夫の手にとるべきもの」ではない、というのである。そして、それらの書が尊重されてきたことによつて、「歌の道」は「姪風の媒」になった、と嘆いている。

それでは、『伊勢物語』『源氏物語』などの存在意義は、どこにあるのであろうか。そのことについて、『伊勢物語童子問草稿書簡紙背』には、次のように記されている。

淫行不義の物語を以て道を語る、興さめたること也。『源氏物語』、此『伊勢物語』などは、昔男、昔女の不義淫行をあらはしたるものとみて、教戒の端ともせば、ゆるす所も有べし。それもおなしくはすてて、正道の『日本紀』

神代巻を学びて教戒を、神代の善悪の神の其行を見て、勸善懲悪の教戒を求むべし。唯、此物語などは、今様の歌舞伎物語のたくひにして、見る人は見るべし。さくる人はさくべきもの也。業平の放逸を、人をあはれむ情などは、ほむべき事には、いささか有べからず。<sup>10)</sup>

春満にとつて、『伊勢物語』『源氏物語』などは、いわば反面教師としての存在意義しかない。そのようなものよりも、人は「神代巻」から「勸善懲悪の教戒」を学ばなければならない、と春満は主張するのである。

この文学観こそ、まさに儒学的、あるいは朱子学的というほかない。朱子は、『論語』の「詩三百、一言以蔽之、曰、思無<sub>レ</sub>邪」について、このように注している。「凡詩之言、善者可<sub>三</sub>以感<sub>二</sub>発人之善心、悪者可<sub>三</sub>以懲<sub>二</sub>創人之逸志<sub>一</sub>。其用帰<sub>四</sub>於使<sub>三</sub>人得<sub>二</sub>其情性之正<sub>一</sub>而已<sub>一</sub>」<sup>10)</sup>。「悪」の「詩」は、「逸志」という「しまりのない心」を、「戒めこらす」ことができ、その「用」は、つまり人の「情性」を正しいものにするという一点に帰する、と主張しているのである。

それは同時に、近世の著名な儒学者たちの『伊勢物語』『源氏物語』に対する見解でもある。板東洋介氏は、山鹿素行、山崎闇斎、貝原益軒など「近世儒者たちの著した初等教育書は、『伊勢源氏』を駆逐すべきものであると異口同音に述べている」と指摘している。<sup>10)</sup>

一方、契沖は『伊勢物語』を論じつつ、「後々の人」が「しなんとするにいたりて、ことごとしき歌を詠み、あるひは道をさとれるよしなどをよめる」ことを、「まことにしからずして、いとにくし」と、その偽善性を批判し、それに對して業平の「終にゆく みちとはかねて 聞きしかど きのふけふとは 思はざりしを」の歌を絶賛する。そして、契沖は「業平は一生のまこと此歌にあらはれ、後の人は一生のいつはりをあらはすなり」とまで、その歌を高く評価するのである。<sup>10)</sup>

そして、のちに宣長は、その契沖の見解を次のように絶賛する。

ほうしのことばにも、いといたうとし、やまとだましひなる人は、かくこそ有けれ、から心なる神道者・歌学者、まさにかうはいはんや、契沖法師は、よの人にまことを教へ、神道者・歌学者は、いつはりをぞをしふなる。宣長は、春満の具体的な学問業績を、おそらく知らなかつたであろう、ということは、すでに述べたとおりである。したがって、右は、春満への批判ではないのであるが、春満の学問思想は、宣長が述べている「から心なる神道者・歌学者」そのものといつてよい。

ともあれ、春満の学問思想は、こと「歌文学」については、契沖や宣長の学問思想とは無縁というべきであり、むしろ逆の立場であつたとさえいえる。その点、上田賢治が、春満には「文学」というものが、「遂に理解されることがなかつた、と言つて良い」と記している通りであらう。<sup>104</sup>

## 七 春満と契沖

「神道論」にしても「歌文学」にしても、春満の学問思想は、およそ以上のとおりであるから、それらの点からすれば、春満は、いわば近世初期の儒家神道の範疇に入れられるべき学者・思想家ということになる。しかし筆者は、春満の学問思想と、それ以前の近世初期の儒家神道家との間には、ある一点で、明確に区分線を引くことができるのではないかと考えている。それは、契沖の学問業績を撰取しているか否か、という一点である。それでは、そもそも契沖の学問業績と、春満の学問業績とは、どのような関係にあるのであらう。

わが国の古典解釈に関する春満の学説と、契沖の学説の間に、しばしば符合するところが見られることは、春満以後の学者たちも、うすうす気づいていたことである。しかし、その点については、真淵も荷田在満も、そして宣長も、偶

然の一致、あるいは同時発生的なもの、と見なしていたらしい。

真淵は、こう記している。

近き年ごろ撰津の契沖僧・山城の荷田大人ぞ、同じ時に在て、相とはぬものから、同じところをおこして、いにしへぶりを唱へたりける。<sup>(106)</sup>

また、荷田在満は『国歌八論』のなかで、こう記している。

近年に至て、津の国大坂の僧・契沖と云もの、万葉古今より始て若干の歌書を積す。其説猶十に一二は、甘心しがたき事ありといへども、広く古書を考て、千歳の惑を一時に開けり。又、予が養父・春満と云者、幼より古学を好みて終に発明論破する處多し。衆人の視聴を改む。其説契沖と暗に合へるもの也。<sup>(107)</sup>

そして宣長は、右の在満の『国歌八論』の記事を評して、次のように記している。

正説に至ては、たが考えもおのづから符合する者也。<sup>(108)</sup>

こうして、以後、両者の学説は「暗に合へる」ものである、という見解が長く行われるが、昭和になって、ようやく春満の学問思想に関する実証的な研究が進展し、その結果、春満が契沖の著書を、直接参考に行っていることが明らかになる。

佐佐木信綱氏は『増訂 和歌史の研究』で、次のように指摘している。

自分は、かつて稻荷神社を訪うて、同社に保管せられてある春満の遺稿類を多く見ることを得た。(中略) 同社に保管せられてある春満の蔵書類を、すべて見ることを得たが、その中に、春満が、契沖の『和字正覧要略』二巻を写したものを、契沖の奥書ある『難後拾遺』を写したものなどがあることを発見した。(中略) 羽倉杉庵氏の調査によると、自分の見たものの外に、『万葉代匠記』二十七冊中、十四冊は、春満が全巻を自筆でかいたもの、もしくは

は初めを自ら書き、あとを他人に書かせたものである、とのことである。<sup>109)</sup>  
また、久松潜一氏は、両者の学説の類似点について、次のように記している。

『万葉集僻案抄』を契沖の『万葉代匠記』に比し、『伊勢物語童子問』を契沖の『勢語臆断』に比すると、両者の説の一致するものが尠くない事を知る。例えば、万葉巻頭の雄略天皇の御製の中、「籠」を「カタマ」と訓ずるが如き、また、『莫囂円隣之』の歌の下の二句「射立為兼五可新何本」を「イタセリケンイツカシガモト」と訓ずるが如き、その他数多いのである。<sup>110)</sup>

そのような検討の結果、久松氏は「春満が『万葉代匠記』を見た事は、確実であると思われる」とし、また、「春満の『伊勢物語童子問』に於いても或説として挙げた中に、契沖の『勢語臆断』の説がある」とも指摘している。<sup>111)</sup>

さらに、三宅清氏は、春満の各著述、あるいは著述に準じるもののなかに、契沖の研究が、どれほど参考にされているか、ということの詳細に指摘している。次にそれらを列記する。

- ① 『万葉集童子問』…『或説』と言ふものを見ると、下河辺長流の『万葉集管見』を指すことが多い。(中略) 而して『管見』に次いで多いものは、『代匠記』の説である。尤も、多くの場合は『代匠記』の文を引かずして、その意味を引いたものが多い。<sup>112)</sup>
- ② 『万葉集童蒙抄』…「本書が引用した『万葉集』注釈書に就いて一言すれば、書名を明示したものに、『仙覚抄』、『詞林探要抄(採葉)』、『宗祇抄』、『拾穂抄』があり、『代匠記』も、「契沖抄」、「大坂契沖抄」、「契沖案」などとして引かれている。書名をあげずに引用したものには、長流の『管見』の説も見える。<sup>113)</sup>
- ③ 『万葉集笈記』…「本書の引用する諸注を見ると、先ず『仙覚抄』があり、以下、『詞林採葉抄』、『見安』、『代匠記』、



『拾穂抄』などがあるが、此等の中、『拾穂抄』を引くことが最も多い。而して契沖の『代匠記』を著作の頼りとしていることは（中略）『代匠記』を可<sub>レ</sub>見也』（中略）とあるのを見ても明らかである。<sup>14)</sup>

④『古今集序釈』：「契沖の『餘材抄』について一言すれば、この『序釈』中に、或説としてかけられてゐるものの中には、『餘材抄』の説と考えなければならぬものはない。しかし春満が『餘材抄』を読んでゐた事は、春満が評語を書き込んだ『餘材抄』が存するので明らかである。（中略）この書の註釈説は『餘材抄』とも、亦交渉をもつものと考ふべきである」。<sup>15)</sup>

⑤『伊勢物語童子問』：「最も確かに推定できるのは、本書と『勢語臆断』の関係である。本書の中には『勢語臆断』と書名をあげた所は無いが、或説として引いた中に、『臆断』の説と推定すべきものが少し見出されるのである」。<sup>16)</sup>

⑥『神代和歌釈』：「既に日本書紀記歌謡の注釈書としても、独立した『厚顔抄』が本書以前にはあり、本書が前記旧注から出た僅かな点も、既に『厚顔抄』に解かれて居るのであつて、内容的に、歴史的新説がない無い以上、本書は日本紀歌謡研究史の上に高い価値を占めることはできない」。<sup>17)</sup>

⑦『古事記笥記』：「『古事記』の歌謡の部分には本書以前に猶、『厚顔抄』がある。本書は又、『厚顔抄』をも参考にしたかと思はれる。（中略）若し春満が『厚顔抄』を見て居たとすれば、それは恐らく賀茂三手文庫へ奉納せられた今井似閑の本であつたろうことが想像せられるのである」。<sup>18)</sup>

なお、三宅氏は、春満の「語学説」についても、次のように指摘している。

春満自写の『和字正濫抄要略』の現存によつて、契沖の影響を確実に確定できるのである。（中略）春満の古仮名遣の説は、契沖の模倣である。『和字正濫抄』が出て、『通妨抄』と論争がはじまつた頃から春満はその説を知り、

宝永正徳に入つて古仮名遣を明らかな主張とするに至つたものである。<sup>119)</sup>

つまり春満は、『万葉代匠記』『古今餘材抄』『勢語臆断』『厚顔抄』『和字正濫抄』など、契沖の主な著述を、すべて読み、みずからの著述の参考に行っているのである。よつて、春満が契沖の学説を、広く摂取していたことはまちがいない。

付言すれば、阿部秋生氏も次のように指摘している。

『僻案抄』の中には、契沖の名は見えない。だが、契沖説に由来するとしか考えられない説は多い。というよりも、『代匠記』の改定乃至は増訂といふべきか、とさえ思われるのが『僻案抄』である。同じような関係が、春満の『伊勢物語童子問』と契沖の『勢語臆断』との間にも往々にして見られる。<sup>120)</sup>

以上のとおりであるから、契沖と春満の学説の類似は、真淵、在満、宣長などが考えていたような「暗に合へる」ものではない。偶然に一致したもので、同時発生的なものでもなく、春満の学問思想は、明らかに契沖の学問業績を摂取しつつ、形成されているのである。

それでは、両者の学問思想は、どう位置づければよいのであろうか。その点について、久松潜一氏は、次のように記している。「契沖の用いた文献学的態度方法を従来の神道に応用して、改造された神道、則ち国学、古神道を建設しようとした所に春満の存在の意義がある」。<sup>121)</sup>要は、そのとおりであらう。

もつとも春満自身は、自らの学問を「国学」や「古神道」とは呼称していない。それでは、春満が自らの学問・思想を、どう呼称していたのか、次に見ていこう。

## 八 春満の「古学」と「神学」

「創学校啓」の「靈元本・啓文」には、「古学」「我道」「神皇之教」「皇倭之学」「倭学」などの呼称が、「春葉本・啓文」には、「神皇の教」「復古の学」「神道」「古道」「皇国の学」「古道」「国学」などの呼称が、それぞれ見えるが、すでに述べた通り、現在のところ、それらを春満の「著述」と見なすことは困難である。よって、それらは除外し、それら以外の春満自身の著述、あるいは著述に準じる史料のなから、春満が、自らの学問・思想を、どう呼称していたのか、見ていこう。

管見に及んだ限りでも、およそ十五種の呼称が確認される。以下、それを順不同に列記して、それぞれの出典を記せば、次のとおりである（出典は、たとえば、「二／三〇四」は、『新編 荷田春満全集』第二卷三〇四頁を意味する）。

- ① 「神教」：『日本書紀問答抄』卷第一（二／三〇四・三〇六）・『東丸神代答記』（二／三三三）・『日本書紀或問』（二／三三四）・『万葉集僻案抄』（五／一九六）
- ② 「古学」：『日本書紀問答抄』卷第一（二／三〇四）・『伊勢物語童子問草稿 書簡紙背（自筆本）』（七／七〇・一四六）
- ③ 「日本の教え（日本の教）」：『神代聞書』一（二／四四）・『神代卷講義』Ⅲ（二／九〇）・『師伝神代卷聞書』下（二／四四）
- ④ 「神道」：『神代聞書』一（二／四八）・『神代卷講義』Ⅰ（二／一四八）
- ⑤ 「本朝の教え」：『神代卷講義』Ⅰ（二／六三）
- ⑥ 「本朝の道德」：『神代卷講義』Ⅱ（二／七七）

- ⑦ 「本朝教」：『神代ノ二』(二ノ一三七)
- ⑧ 「神理」：『神代ノ二』(二ノ一五五)
- ⑩ 「本教」：『東九神代答記』(二ノ三三二・三三三)
- ⑪ 「神代の教え」：『日本書紀 卷第三 童子問』(二ノ三四〇)
- ⑫ 「神祇道学」：『万葉問答 比喩歌』(四ノ三三一・三二八・三二九・三三二・三三三)
- ⑬ 「道学」：『万葉問答 比喩歌』(四ノ三三四)
- ⑭ 「本朝神祇道」：『万葉問答 比喩歌』(四ノ三三六)
- ⑮ 「和学」：『古今和歌集序釈』(六ノ四八)

一見して明らかのように、右には「国学」という呼称も、「皇学」という呼称も見えない。目立つのは「神」「教」「道」などの語を用いた呼称が多く見られることである。そこからは春満の学問思想の基本的性格が、おのずから明らかになる。すなわち、春満の学問思想の本質は「神道」や「道德」であり、また、それらから導かれる「教」なのである。

なお、右に「古学」という呼称も見えていることは、注意しておきたい。この呼称は、伊藤仁斎の「古学」の影響と見られる。仁斎は、「三十代の中ごろ、仏教と宋学から脱却し、みずからの学説『古義』を樹立<sup>122</sup>」している。春満が生まれたのは、仁斎が四十二歳の時であるから、春満は、すでに仁斎がその学問を樹立したあとの京都で、生れ育ったわけである。

その点について、三宅清氏は、こう指摘している。「春満は若くして堀川古義学の学派を学び、中老年に於ては護國古学の風を学んだ所があって、漢学にもかなりの造詣があつた事は明らかである」<sup>123</sup>。

言うまでもなく「堀川古義学」も「護園古学」も、儒学一派であるが、春満が、漢籍ではなく、日本古典を研究する学問の呼称として、「古学」を用いていることは、注目すべきであろう。以後の歴史において「古学」は、「和学」「国学」などと同様の意味の言葉として、広く用いられるようになるが、そのような用例のはじまりは、あるいは春満かもしれない。

なお、春満には、「門人契約及姓名録」という史料が伝えられており、そこには、元禄十三年から宝永二年にいたる六年間の、二十六名の門人の名前が記されている。その冒頭には、「蒙<sup>⑭</sup>神学正伝之約契<sup>⑮</sup>」との文言があり、春満が、自らの学問思想を「神学」とも称していたことがわかる。しかし、春満の兄である荷田信友の「家記」の正徳四年八月二十日の条には、次のようにある。

今度、弟齋信盛事、去七日、関東より道中無事にて上着す。然而、越後村上之城主・牧野駿河守殿、神祇道、歌道之門弟に付き信盛え扶助之義可<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>之旨、家中より、罷申聞候へども<sup>⑯</sup>（後略）

つまり、春満は、「神祇道」と「歌道」の二つの「道」で門戸を張っていたのであるから、先の「門人契約及姓名録」は、あくまでも「神祇道」の方面での門人帳かと思われる。あるいは「歌道」の方面にも、別の「門人帳」があったのかもれない。

なお、筆者は、春満の学問思想の呼称を、先にあげた①～⑮のなかから、あえて一つ選ぶとすれば、「神教」が、もっともふさわしいような気がしている。ただし、それは今日では一般的な用語ではないため、現在のところ、右の門人帳に見える「神学」という呼称を、春満の学問思想を象徴するものとしてよかろう、と思っている。

## 九 「神学」の別称としての「国学」

春満の「神学」という言葉は、いうまでもなく神道の学問という意味であるが、春満と同時代を生きた人物で、「神学」という言葉と、ほぼ同様の意味をもつ、当時としては新しい呼称を用いている神道家がいる。春満より十四年早い明暦元年に生まれ、春満より七年遅い寛保三年、八十九歳で没した増穂残口である。

残口は今日、学界一般では「俗神道家」と呼ばれているが、筆者から見ると、それは近世の一部の学者・思想家からの敵対的名称と思われるため、本稿では、<sup>127</sup>それを、かりに「民衆神道家」と呼んでおきたい。その民衆神道家の残口が、その著書で、みずからの学問思想を「国学」と呼称している。

享保四年に刊行された『神路手引草』には、次のようにある。

我朝に、根底高間原と立給ふ。三世と見へて一世、一世にして又三世なり。天竺の三世にあらず。此国神の我国俗に合、したがいで立て給ふ道なり。国学にくわしかれとは是なり。仏談、儒講にていけぬ段ぞ、よくよく工夫し給へ。<sup>128</sup>  
また、同書には、次のようにもある。

古への人は、おのれを捨て道に随ひしゆへ、其化遠く、すへに伝はれり。今の腐儒の半学は、一向国学をしらず。<sup>129</sup>  
この書が出版された年、春満は五十一歳である。そして、春満が没して七年後の寛保三年、今度は、垂加神道系の儒家神道家・吉見幸和が、「国学」という呼称を「神学」の意味で用いている。

『恭軒先初会記（神学初会記）』は、吉見幸和の門人である藤塚知直が記したものである。「幸和自身の神道を簡潔に説明した、言わば吉見神道の宣言書のようなもの」といわれる史料であるが、<sup>130</sup>そこには、次のようにある。

国学の儀は、誰によらず学ぶべしといへども、祭神の事、齋戒もなく、種々の行法を行ひ、巫覡のごとく、非分の願いを祈り、神明を瀆の類、非礼の至なり。<sup>(131)</sup>  
また、同書には、次のようにもある。

神代已然の事実を明らむるは、国学といふべし。但、神学と云ふも亦可なり。其外、公文、官牒、古記、実録を土台にして、能々本を正し、扱、後世偽作の書を見る時は、おのずから正偽文明にして、薰猶同じからず、氷炭相分るるがごとし。俗学の為に欺ることなかれ。是、国学の要なり。<sup>(132)</sup>

幸和が用いる「国学」という言葉について、平重道氏は、「幸和は、所々で、国学という言葉を使っているが、神典を研究し、神道を明らかにする学問という意味である」と述べている。また、平氏は「国学と神学を同じような意味に解していた」とも述べている。<sup>(133)</sup>

幸和において「国学」は、「神学」の別称であったわけであるが、一方、春満の没後、荷田家の方でも、「国学」の呼称が用いられはじめる。そのことは、春満の弟・信名の次のような一文からも、明らかであろう。

兄東丸、此年於三江戸一、越後村上城主牧野駿河守、兼依<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>国学之門弟<sub>一</sub>、欲<sub>二</sub>厚扶助於信盛<sub>一</sub>、而以<sub>二</sub>家宰某<sub>一</sub>、伝<sub>二</sub>其命<sub>一</sub>。<sup>(134)</sup>

これは、信名の「手記」の一節で、春満が正徳三年十月、江戸での在留中に牧野駿河守からの扶助を受けたことを記した記事である。言うまでもなく、この記事は、「此年」とあるところから、後年に記されたものであろう。いつ記されたものか、ということとは、今のところ筆者にはわからない。しかし、春満自身は、先に見たとおり「国学」という呼称を用いていないところから、少なくとも春満が没した元文元年より後に記されたものであることは、確かであろう。また、信名は、寛延四（宝暦元）年に没しているから、それより前に記されたものであることもまちがいない。よって、

荷田家において春満の学問思想を、「国学」と呼称するようになったのは、元文二年以後、寛延四（宝暦元）年以前の十五年の間ではないか、と考えられる。

この間に、吉見幸和の主張を記した先の『恭軒先初会記（神学初会記）』も成立している。そこでは先にも記したとおり、「国学」という呼称を「神学」の意味で用いており、あるいは荷田家も、その影響を受け、そのため「国学」という呼称を用いるようになったのかもしれない。

やがて荷田家は、信名の養子・信郷の時代になる。本稿の「四」で述べたとおり、信郷は、春満の弟・宗武の子の信満の子で、信名の養子になった人物であり、和歌より漢詩を得意とした儒学者である。また、これも本稿の「四」で述べたとおり、信郷は、寛政二年に出版された『近世畸人伝』の著者・伴蒿蹊、また上田秋成などと近い関係にあり、さらに寛政十年の、今日では疑問の多い「創学校啓・春葉本」を収めた『春葉集』の出版にも尽力した人物である。そして、その『近世畸人伝』にも『春葉集』にも、「国学」という呼称が用いられている。

吉見幸和は、いうまでもなく儒家神道家であり、信郷も「儒学者」といふべき人物である。したがって、そのころ「国学」という呼称が、儒学を学問思想の基層とする神道家たちによって、「神学」の別称として用いられていたことがわかる。また、それ以前に、民衆神道家の増穂残口も、「国学」という呼称を使っている。つまり「国学」とは、当初、民衆神道家や儒家神道家たちによって、「神学」の別称として用いられていた呼称なのである。

やがて荷田家も、春満の没後、春満の学問思想を「国学」と呼称するようになる。しかし、その門人の賀茂真淵は、「国学」という呼称を、否定的な意味で用いている。たとえば、宝暦十二年正月二十日付の龍元次郎宛の真淵の書簡には、『万葉集』について、「此書に遊ぶにつけて、古への様しらる、後世国学者流、皆、此意をしらねば、此国は、やはらぎたるを専らとすと思へり」<sup>165</sup>とある。また宣長は、自らの学問を「国学」と呼称することを、明確に拒否している。たと



えば、『うひ山ぶみ』には、「皇国の事を学をば、和学、或は国学などいふならひなれども、そはいたくわろきいひざま也」<sup>(136)</sup>とある。それらの見解の背後には、以上のような来歴をもつ「国学」という呼称に対する、真淵や宣長の強い違和感があったにちがいない。

直接的な師弟関係の有無は別として、真淵は「契沖の著書を殆どすべて見てゐる」<sup>(137)</sup>。また、宣長は「契沖の著書を見ただけでなく、契沖の直接の伝統を引く、堀景山を師」<sup>(138)</sup>としており、二人の学問思想の基本的性格は、明らかに契沖の「歌学」の系譜を引いている。

一方、春満の学問思想は、契沖の学問成果を撰取しているとはいへ、あくまでもその基層は、儒学である。そして春満の生前から没後にかけて、すでに民衆神道家や儒家神道家たちが「国学」という呼称を用いはじめていた。したがって、真淵や宣長の学問思想の性格からしても、「国学」という呼称には、強い違和感を覚えていたと思われる。それもあって、真淵や宣長は、みずからの学問に対する呼称として、「国学」を用いず、あるいは拒否していたのではなからうか。ともあれ、近世における、日本古典の新たな研究は、契沖からはじまり、それが真淵、宣長の学問思想へと継承される。一方、その学問思想の基層を儒学とする春満も、「契沖の用いた文献学的態度方法を従来の神道に應用して、改造された神道、則ち国学、古神道を建設しよう」としはじめていた。<sup>(139)</sup>

こうして契沖を大きな画期として、その後の、わが国の日本古典研究は、多彩で多様な展開をとげていく。そのような学問思想のことを、近代の学界では総じて「国学」と呼称してきたが、あらためて考えてみると、はたしてそれは妥当な呼称かどうか、疑問である。

なぜなら、従来の「国学」という呼称では、今日の場合、必然的に契沖、真淵、宣長という「歌学」の系統の学問思想を連想させるが、その三者は、その呼称を用いず、あるいは否定的な意味で用い、あるいは拒否しているのである。

本人たちにとっては、なんとも皮肉な結果と言うほかないが、それでも、三者の学問思想を「国学」と呼称しつづける  
とすれば、今度は、春満の学問思想を、その「国学」とは外れた存在と見なさざるをえなくなろう。<sup>10)</sup>

かりに、その学問思想の歴史的な展開が、宣長の時代で閉じられているのであれば、「契沖—真淵—宣長」の流れを「国学」の主流と認識し、春満を「国学者」の範疇から除外して、そのことよって、一つの「学統」を整合的に理解する、ということも可能かもしれない。ところが、春満の「神学」の系統につらなる学問思想は、宣長以後、むしろ、わが国の日本古典研究にもとづく学問的、思想的な運動の、いわば「主流」となっていくのである。

平田篤胤、岡熊臣、六人部是香、大國隆正、鈴木重胤など、それらの学者・思想家の名前をあげていけばきりがない。幕末から維新期にかけて、社会的に活躍する学者・思想家たちの学問思想は、おおむね「神学」の系統に位置するものである。

たとえば、阿蘇谷正彦氏は、篤胤の人間観について、「儒教的神道家の人間観に近い」とし、岡熊臣の死生観についても、「儒教的神道家に類似の主張」という見解を示している。<sup>11)</sup>総じて、それらの学者・思想家における学問・思想の基本的な性格が、儒学を基層とする「神学」の系統に位置することは、ほぼまちがいない。

一方、契沖からはじまる「歌学」は、真淵のあと、加藤枝直、加藤千蔭、村田春海、小山田与清など、いわゆる「江戸派国学」に引き継がれる。宣長の没後の門人である伴信友も、そこに含めてよからう。「江戸派国学」の学問思想の性格については内野吾郎氏が、こう述べている。「江戸派は、より純粹に歌人的であった」。<sup>12)</sup>また近年、大沼宜規氏は、「国学考証派」の研究を進めているが、大沼氏によれば、「村田春海は歴史考証にも長じ『国学考証派』の一人とも見做せる」としており、つまり、「国学考証派」も、「歌学」の系統に属するものと考えられる。<sup>13)</sup>

以上を俯瞰して見れば、「歌学」の系統の学問思想を、従来どおり「国学」と呼称するのであれば、その一方の「神学」

の系統の学問思想には、また別の名称が必要になる。したがって、学問的な正確さを期そうとすれば、その二つの系統の学問思想を統合する何らかの概念と呼称が、新たに必要とされるであろうし、その統合した呼称のもとに、新たに「歌学」系統の学問思想と、「神学」系統の学問思想が位置づけられなければならないまい。

筆者はその両者を統合する呼称を、かつて幕末維新时期に広く一般的に用いられ、現在も高等教育機関で使用されている「皇学」としてはどうか、と考えている。つまり、従来の「国学」を、すなわち「皇学」のなかの「歌学的皇学」とし、一方に、春満を起点とする「神学的皇学」の系統の存在も認め、それら二つの系統の学問思想を統合するものとして、「皇学」という呼称を用いてはどうか、と考えるのである。

あらためて整理すれば次のようになる。まず契沖を起点として「皇学」が発生し、その契沖の学問思想を直接的に継承したのが、真淵、宣長、「江戸派」、「国学考证派」などで、それを「歌学的皇学」と位置づける。これが、近現代の歴史学でいわれる「国学」である。一方、儒家神道の思想を基層としつつも、契沖の学問成果を摂取した春満を「神学的皇学」の起点と位置づけ、その学問思想を継承した学者・思想家として、江戸後期から幕末維新时期の篤胤、熊臣、隆正、是香、重胤などを位置づける。

およそ以上のような観点から、筆者は、従来の「国学史」を、「皇学史」として整理し直し、その上であらためて個々の学者・思想家を位置づけてみてはどうか、と考えている。そうすれば、少なくとも従来の「国学四大人観」よりは、より広範囲の学者・思想家を包括し、かつ個々の学者、思想家の内在的な性格にも即した区分が可能になり、その作業を通じて、思想上の実態に、より則した系統的理解も可能になるのではなからうか。

## おわりに

以上、長文にわたったが、本稿で論じてきたことの要点をまとめると、次のようになる。

① 近世におけるわが国の古典の実証的な研究は、契沖にはじまる。契沖自身は、儒教と仏教と神道を「経糸」とし、和歌を「緯糸」と認識しており、僧侶の身であることと、自らの学問との間には何ら矛盾を感じなかった。自らの古典研究を、契沖みずからは、「歌学」「和学」などと呼称している。そのような契沖の「歌学的皇学」の基本的性格は、のちに真淵、宣長などに継承される。

② 荷田春満の学問思想は、儒家神道と呼ぶべきものであるが、春満は契沖の古典研究の成果も、広く摂取している。そのような自らの古典研究を、春満みずからは、さまざまな言葉で表現しており、後に広く使用される「古学」も、その一つである。しかし、その学問・思想の性格を象徴する呼称としては、「神学」という呼称が適当であろう。もともと春満の晩年から没後にかけて、民衆神道家や儒家神道家の間で、「神学」の別称として「国学」という呼称が使用されはじめ、やがて荷田家でも、春満の学問思想を「国学」と呼ぶようになる。

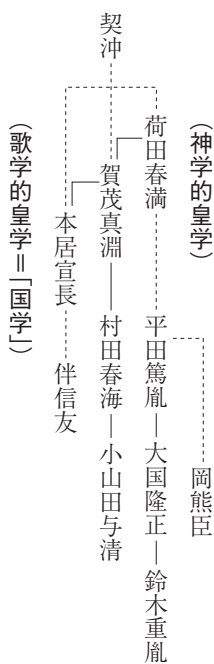
③ 寛政二年に『近世畸人伝』、寛政十年に『春葉集』が出版され、春満の名が、没後五十余年を経て、あらためて喧伝される。『春葉集』には、「創学校啓」が付されているが、それを春満の「著述」と見なすことは困難である。しかし、本居宣長は、寛政十年の『うひ山ぶみ』で、春満の学問的・思想的な具体的業績には、ほとんど触れないまま、その学問業績を過大に評価している。宣長の没後、京都の学舎「鐸屋」では、「春満、真淵、宣長」の「み

たま」を祭ることがはじまり、それが、後の「国学四大人観」の原型になる。

④ 平田篤胤は文政十二年、『玉擗』で、『春葉集』の「創学校啓」を絶賛し、わが国の古典の実証的な研究の系統から、契沖を除外し、その学問のはじまりを、春満と表明する。ここから「春満—真淵—宣長」という神学的学統観が広く浸透しはじめ、後に大國隆正が、その学統観に、その学統観を主張した篤胤を加え、いわゆる「国学四大人観」が成立する。しかし、篤胤も、そのあとにあらわれる熊臣、隆正、是香、重胤などの学者・思想家の学問思想の基本的性格も、春満の系統に属する「神学的皇学」である。一方、契沖の「歌学」の系統を直接的に引く「歌学的皇学」は、村田春海などの、「江戸派国学」や「国学考証派」などに継承される。

以上の検討結果から、あくまでも現時点での私案ではあるが、「皇学」の「学統概念略図」を試作すれば、およそ次のようになる。なお、実線は、直接の師弟関係を示し、点線は学問上・思想上の系統を示している。

皇学 学統概念略図（私案）



それでは、真淵以後、わが国の日本古典研究に従事した学者・思想家たちは、みずからの学問を、どのように呼称したのであるか。また、それらの学者・思想家たちの学問思想の基本的な性格は、どのようなものであろうか。それらの問題については、機会をあらためて考察したい。さらに、その作業を通じて、それらの学者・思想家たちの間で、「皇学」という呼称が、いつごろ、どのような過程を経て形成され、広く用いられるようになったのか、という問題についても、いつか機会をあらためて考察したい、と思っている。

## 注

- (1) 鎌田純一「国学と皇学」〔高原先生喜寿記念 皇学論集〕（皇學館大學出版部・昭和四十四年）
- (2) 筆者の「皇学」の講義は、平成十四年六月にはじまり、平成二十五年四月までつづいた。なお、筆者の講義内容は、皇學館大學編『日本人として。皇学』（神社新報社・平成二十二年）に収録されている（その後、増補版として『増補 日本人として。皇学』（神社新報社・平成二十四年）も発行されている。）
- (3) 牟禮仁「藩校と皇学」〔皇學館大學神道研究所所報〕第六二号・平成十四年、「皇学四大人から国学四大人へ」〔皇學館大學神道研究所紀要〕第十九輯・平成十五年）、〔資料翻刻〕皇学入門〔皇學館大學神道研究所紀要〕第二十一輯・平成十七年）。
- (4) このシンポジウムのパネリストは、武田秀章氏、松本久氏、そして、筆者であり、コメントーターは、河野訓氏、司会は、牟禮仁氏であった。その記録は、「国学・皇学・神道」として『皇學館大學神道研究所紀要〕第二十一輯（平成十七年）に収録されている。
- (5) 同右 「国学・皇学・神道」。
- (6) 前掲 「皇学四大人から国学四大人へ」〔皇學館大學神道研究所紀要〕第十九輯・平成十五年）。

(7) たとえば、久松潜一は「宣長が契沖の国語国文研究と真淵の古道主義とを基礎として、国学をほぼ完成するに至ったのは、彼の偉大なところである」(『契沖伝』「至文堂・昭和五十一年」四四七―八頁)と記している。また、本山幸彦は「本居宣長は(中略)日本の古代、中世の古典を研究することによって国学を完成し、古道といわれる全く新しい日本の思想を樹立した不朽の思想家、偉大な学者である」(『本居宣長』「清水書院・昭和五十三年」三頁)と記している。

(8) 『宇比山踏』(『本居宣長全集』第一卷「筑摩書房・昭和四十三年」一五頁)。

(9) 『漫吟集(龍公美本)』(『契沖全集』第十三卷「岩波書店・昭和四十八年」三八九頁)。

(10) 『角川 古語大辞典』第一卷(角川書店・昭和五十七年)。

(11) 『玉勝間』二の卷(『本居宣長全集』第一卷「筑摩書房・昭和四十三年」八四―五頁)。

(12) 同右 八五―六頁。

(13) 拙著『大國隆正の研究』(大明堂・平成十三年)第二章「隆正学の形成」の第一節「国学四大人観の形成」。

(14) 前掲 『本居宣長全集』第一卷(大野晋「解題」) 一八一―九頁。

(15) 前掲 『本居宣長全集』第二卷(筑摩書房・昭和四十三年) 一四頁。大久保正の「解題」による。なお、同「解題」によると、『排蘆小舟』は、宝暦七年に帰郷したあとの成立とする説もある。

(16) 同右 『本居宣長全集』第二卷 一四頁。

(17) 同右 『本居宣長全集』第二卷 五五―六頁。

(18) 同右 『本居宣長全集』第二卷 七八頁。

(19) 寛政四年、宣長六十三歳の時、尾張徳川家の用人・人見穉邑が、名古屋滞在中の宣長と会見したおりの記録である『穉舜問答』には、宣長の「契沖も東丸、真淵など、今出たらんには、左程にもあるまじき」という言葉が記録されている(前掲『本居宣長全集』別巻三 三六頁)。これは、三人の時代より、わが国の古典研究が進展した、という事実を語っているだけであり、と

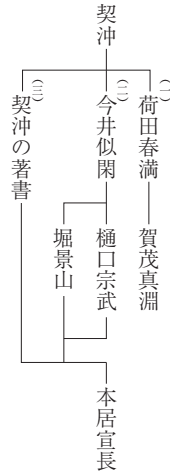
くに宣長が、三人の先行研究者を軽んじていたという証拠とはならない。

(20) 『源註拾遺』大意〔契沖全集〕第九卷〔岩波書店・昭和四十九年〕 一二八頁。

(21) 『万葉代匠記』精撰本「総釈雑説」〔契沖全集〕第一卷〔岩波書店・昭和四十八年〕 一六〇頁。

(22) 同右 一五八頁。

(23) 久松潜一は、契沖と宣長の学問思想の關係は、三つのルートで結ばれるとして、それを次のような系図にしている。



(久松潜一『契沖伝』〔至文堂・昭和五一年〕 四四二頁)

なお、文学作品に対する批評の観点も、宣長の「立場」は契沖に近い。そのことは久松潜一が、すでに指摘しているとおりである(同前『契沖伝』 三七六頁)。

(24) 久松潜一『契沖伝』(吉川弘文館・昭和三十八年)。

(25) 村岡典嗣「近世学問意識の源泉としての契沖の人格」(増訂 日本思想史研究)〔岩波書店・昭和十五年〕。

(26) 久松潜一『国学―その国文学との関係』(至文堂・昭和十六年) 三二六頁。

(27) 上田賢治「釈 契沖」(『国学の研究―草創期の人と業績―』〔大明堂・昭和五十六年〕 一八頁。なお、同書によれば、この論文の初出は、昭和五十一年である)。

(28) 同右 「国学の研究―草創期の人と業績―」 三四頁。

(29) 安藤為章「円珠庵契沖阿闍梨行実」(『契沖全集』第九卷「朝日新聞社・昭和二年」 五四〇頁)。

(30) 『厚顔抄』序「契沖全集」第七卷(岩波書店・昭和四十九年) 四五七―八頁。



- (31) 同右 四五九頁。
- (32) 前掲 安藤為章「円珠庵契沖阿闍梨行実」(『契沖全集』第九卷「朝日新聞社・昭和二年」 五三九頁)。
- (33) 前掲 久松潜一「契沖伝」 三九頁。
- (34) 前掲 「厚顔抄」序(『契沖全集』第七卷「岩波書店・昭和四十九年」 四五九頁)。
- (35) 「和字正濫通妨抄」一(『契沖全集』第十卷「岩波書店・昭和四十八年」 三二〇頁)。
- (36) カナダの精神科医、医学史家であるアンリ・フレデリック・エランベルジュ(一九〇五—一九九三)は、「創造の病」の存在を指摘している。それは、「創造的な人々に深くかわかる」もので、「ある観念に激しく没頭し、ある真理を求める時期」に発症し、「抑うつ状態、神経症、心身症、果てはまた精神病という形をとりうる一種の多形的な病」である(河合隼雄『河合隼雄著作集』2 ユング心理学の展開)。「岩波書店・平成六年」 三一五—一六頁。あるいは、契沖の自殺未遂は、エランベルジュのいう「創造の病」の一つのかたちなのかもしれない。なお、その問題について、かつて筆者は歴史評論ではあるが、「契沖—夢の梯」(『日本』平成十一年二月号)という一文を発表している(後に拙著『やまと心のシンフォニー』「国書刊行会・平成十四年」に所収)。
- (37) 『契沖全集』第十六卷(岩波書店・昭和五十一年) 五七一頁。
- (38) 「和字正濫通妨抄」には、「和学」と見える(前掲『契沖全集』第十卷 三六八頁)。
- (39) 前掲 久松潜一「契沖伝」 九八頁。
- (40) 拙著「大國隆正の研究」(大明堂・平成十三年)の第二章「隆正学の成立」の第一節「国学四大人観と隆正学の形成」。
- (41) 「国学四大人観」は、たとえば現在の高等学校の日本史教科書にも生きている。たとえば、『詳説 日本史 改定版』(山川出版社・平成三十一年)の「国学者系統図」にも、荷田春満から平田篤胤までは実線で結ばれているが、契沖の名は、その「国学者系統図」の外に、戸田茂睡とともに、何の関連性を示す線もなく孤立して記されている(同書 二二六頁)。

- (42) 前掲 『大國隆正の研究』付章「復古神道の再検討」。
- (43) 宗政五十緒『近世崎人伝・続近世崎人伝』東洋文庫二〇二(平凡社・昭和四十七年) 一一六頁。
- (44) 鈴木淳『春葉集』と伴蒿蹊(鈴木淳『江戸和学論考』「ひつじ書房・平成九年」 三一六頁)。
- (45) 前掲 『近世崎人伝・続近世崎人伝』東洋文庫二〇二 一一七頁。
- (46) 三宅清氏は、この伝説を、「信憑性の極めて低い作りごと」としている。そして、その背景について、春満の弟の養子である信郷が「春満の著述講義本が少ないのは、そういう焚稿の結果であると言って、春満をそのある事実よりも誇大して宣伝しようとしたためであろう」と記している(『荷田春満の古典学』第二卷「三宅清・昭和五九年」八丁オーウ)。
- (47) 荷田信名は、荷田信詮の八男で、春満の弟である。寛延四年、六十七歳で没している(三宅清『荷田春満の古典学』第一卷「三宅清・昭和五年」五丁ウ)。
- (48) 荷田信郷は、荷田信名の養子で、寛政十二年、六十一歳で没している。(同右 六丁オ)。信郷は「和(国)学者というより、漢学者であり、和歌より漢詩を得意」とした学者である(鈴木淳『解題 創学校啓』／『新編 荷田春満全集』第十二卷「おうふう・平成二年」 六〇四頁)。
- (49) 鈴木淳「春満の和歌」(同右 六〇七頁)。なお、伴蒿蹊と荷田信郷が友人関係にあったことは、蒿蹊が天明三年の稿「荷田春満歌集序」で、「信郷君に交わりを結ぶこと久しきに」と記していることから確認できる(前掲 鈴木淳『春葉集』と伴蒿蹊『前掲』「江戸和学論考」三一八頁)。
- (50) 荷田信郷「春葉集後序」(『荷田全集』第五卷「吉川弘文館・昭和七年」六〇四頁)。
- (51) 荷田信美「春葉集」序 (同右 五六五頁)。
- (52) 鈴木淳「春満の和歌」(前掲『新編 荷田春満全集』第十二卷 六〇九頁)。
- (53) 前掲 三宅清『荷田春満の古典学』第二卷 三三四丁ウ。

- (54) 上田秋成「春葉集」序(前掲『荷田全集』第五卷 五六三頁)。
- (55) 上田秋成「春葉集」跋文(前掲『荷田全集』第五卷 六〇三頁)。
- (56) 鈴木淳「荷田春満と古今和歌集」(新編 荷田春満全集)第六卷「おうふう・平成一八年」 四七二頁)。
- (57) 『古事記伝』で、唯一、春満の名前が現れるのは、次の箇所である。「近き代となりて、契沖、荷田の大人、吾師など、つぎつぎにに別ためられて、鈿の事は明らかになりぬるを(後略)」「本居宣長全集」第十卷「筑摩書房・昭和四三年」一六二頁)。
- (58) 『本居宣長全集』第八卷「筑摩書房・昭和四十七年」 解題「大久保正」。
- (59) 前掲 久松潜一「契沖伝」 四四〇頁。
- (60) 『増補版 国書総目録』第二卷(岩波書店・平成元年)による。ちなみに、同書に「天明八年版」とあるのは、誤って「題言」の日付をとったものである。
- (61) 前掲『荷田春満の古典学』第一卷 二三九―四一ウ。
- (62) 『宇比山踏』(前掲『本居宣長全集』第一卷 一五頁)。
- (63) 前掲 鈴木淳「春葉集」と伴蒿蹊」(前掲『江戸和学論考』 三二九―三〇頁)。
- (64) 前掲『荷田春満の古典学』第一卷 二四〇丁オ―一丁ウ。
- (65) 鈴木淳「解題 創倭学校啓」(前掲『新編 荷田春満全集』第十二卷 五九八―六〇六頁)。
- (66) 同右 五九八頁。
- (67) 大貫眞浦『荷田東磨翁』(法文館書店・明治四十四年) 一一八―二二頁。
- (68) たとえば、日本思想大系三九『近世神道論 前期国学』(岩波書店・昭和四八年)には、「春葉集・啓文」が「創学校啓」として、「靈淵本・啓文」が「創学校啓草稿本」として収録されている。
- (69) 西郷信綱『国学の批判―封建イデオロギーの世界』(青山書院・昭和二十三年) 一頁・二二六頁。

- (70) 石毛忠／今泉淑夫／笠井昌昭／原島正／三橋健・編『日本思想史辞典』（山川出版社・平成二十一年） 三三〇頁。
- (71) 「創学校啓」についての三宅氏の所論は、主に前掲『荷田春満の古典学』第一卷・第四篇「春満学と国学」第一章「創造学校啓文の研究」、また前掲『荷田春満の古典学』第二卷「荷田春満の創造学校啓文」などにまとめられているが、以上の二卷のなかには、その他の箇所にも、この「創学校啓」についての言及が散見される。
- (72) 前掲『荷田春満の古典学』第二卷 三二二丁ウ―六ウ。
- (73) 前掲『新編 荷田春満全集』第十二卷 二四頁。
- (74) 前掲『荷田春満の古典学』第二卷 三三四丁オ。
- (75) 『神道大系』論説編三三「復古神道（一）荷田春満」（神道大系編纂会・昭和五三年） 六四一頁。
- (76) 前掲『荷田春満の古典学』第一卷 二六一丁オ。
- (77) 前掲『荷田春満の古典学』第二卷 二二九ウ―二四〇オ。
- (78) 例えば、三宅氏は、享保十三年の「信名日録」に見える「密談」という語について、「国学校建てると言ふやうな重大事実の密談ではなく、もつと卑近な過程の事情」（前掲『荷田春満の古典学』第一卷 二五八丁ウ）とされている。また、享保十六年二月六日付の春満宛の荷田在満書簡には「御当地発足候御志願も存候様には、はか取不申」との一文があり、その「志願」を「創学校志願の一件」とする説がある（たとえば、『神道大系』論説編三三「復古神道（一）荷田春満」「神道大系編纂会・昭和五三年」一二頁）。しかし、同じ書簡のなかに「私は何とぞ遂志願、小祿にも有付候はば」（前同 七六二頁）とある。在満の「志願」は「小祿」にありつきたいというものであり、そのことをもって三宅氏は、これは「仕官の志願であって、学校創立の願の事ではない」（前掲『荷田春満の古典学』第二卷 二四〇丁ウ）と断定している。
- (79) 鈴木淳「春満の和歌」（前掲『新編 荷田春満全集』第十二卷 六〇八頁）。
- (80) 前掲『荷田春満の古典学』第一卷 二六八丁ウ―九丁オ。

- (81) たとえば、坂本龍馬が書いたとされる「船中八策」という文書があるが、龍馬が書いたという根拠は、じつはどこにもない。自筆の文書もなければ、写本もなく、同時代の人々で、それを見たという記録もない。「船中八策」という言葉が、文献の上に登場するのは、大正五年からである。ただし、その内容が、龍馬の思想と、かけ離れているわけではなく、その文書に記されている内容を、龍馬が「口頭」で後藤藤象二郎に建言した可能性は残っている（知野文哉『坂本龍馬』の誕生）〔人文書院・平成二五年〕 二二―八頁。
- (82) 上田賢治「荷田春満」〔前掲「国学の研究―草創期の人と業績―」一五一頁〕。
- (83) 前掲「荷田春満の古典学」第一巻 一八八丁オ。
- (84) 同右 一九二丁オ―ウ。
- (85) 同右 一九二丁ウ。
- (86) 松本久史「『日本書紀』神代卷講義の問書および問答書類について」〔新編 荷田春満全集』第二巻「おうふう・平成一六年」四三七頁〕。
- (87) 前掲「新編 荷田春満全集」二巻 四二頁。
- (88) 前掲 松本久史「『日本書紀』神代卷講義の問書および問答書類について」〔前掲「新編 荷田春満全集』第二巻 四四二―四頁〕。
- (89) 『神代卷節記 六』〔前掲「新編 荷田春満全集』第二巻 二六三頁〕。
- (90) 前掲「荷田春満の古典学」一巻 一四六丁オ―七丁オ。
- (91) 同右 一五一丁オ。
- (92) 三木正太郎「荷田春満の進展研究と神道説」〔日本思想史の諸問題』〔皇學館大学出版部・平成元年〕 八七頁〕。
- (93) 上田賢治「荷田春満」〔前掲「国学の研究―草創期の人と業績―」 一六三頁〕。
- (94) 松浦光修「『大國隆正の研究』（大明堂・平成十三年）第三章。

- (95) 大國隆正『斥儒仏』（野村伝四郎／松浦光修・編『増補 大國隆正全集』〔国書刊行会・平成十三年〕第四卷 一八九頁）。
- (96) 城崎陽子『春満の万葉研究』（『新編 荷田春満全集』第四卷「おうふう・平成一七年」 四八八頁）。
- (97) 『万葉問答 譬喩譚』（前掲『新編 荷田春満全集』第四卷 三二二頁）。
- (98) 古相正美『東丸神社所蔵『伊勢物語童子問』の現状と内容』（『新編 荷田春満全集』第七卷「おうふう・平成一九年」五二六頁）。
- (99) 『伊勢物語童子問草稿書簡紙背』（同右 一一四頁）。
- (100) 同右（同右 一四七頁）。
- (101) 『論語集注』（『朱子学大系』第七卷『明德出版社・昭和四十九年』 三九八頁）。
- (102) 板東洋介『徂徠学派から国学へ 表現する人間』（ペリかん社・平成三十一年） 一五二頁。
- (103) 『勢語臆断』（『契沖全集』第九卷『岩波書店・昭和四九年』二一五頁）。
- (104) 『玉勝間』（前掲『本居宣長全集』第一卷 一七〇頁）。
- (105) 上田賢治『荷田春満』（前掲『国学の研究―草創期の人と業績―』一六七頁）。
- (106) 「又哥を解くこととわれる言葉」（『賀茂翁歌集』卷之三／『賀茂真淵全集』第二十一卷〔統群書類従完成会・昭和五十七年〕 六八頁）。
- (107) 前掲『本居宣長全集』第二卷 四八七頁。
- (108) 同右。
- (109) 佐佐木信綱『増訂 和歌史の研究』（京文社・昭和二年）三一四―一五頁。
- (110) 前掲『契沖伝』 四二八頁。
- (111) 同右『契沖伝』 四二九―三二頁。
- (112) 前掲『荷田春満の古典学』第二卷 三三丁ウ。

- (113) 前掲 『荷田春満の古典学』第二卷 七四丁オーウ。  
(114) 前掲 『荷田春満の古典学』第二卷 七六丁オ。  
(115) 前掲 『荷田春満の古典学』第二卷 八〇丁ウー一丁ウ。  
(116) 前掲 『荷田春満の古典学』第二卷 一〇八丁オ。  
(117) 前掲 『荷田春満の古典学』第二卷 一二〇丁オ。  
(118) 前掲 『荷田春満の古典学』第二卷 一二七丁オーウ。  
(119) 前掲 『荷田春満の古典学』第二卷 二二三丁オー四丁オ。  
(120) 阿部秋生「契沖・春満・真淵」(『日本思想大系三九』『近世神道論 前期国学』〔岩波書店・昭和四七年〕 五六八頁)。  
(121) 前掲 久松潜一「契沖伝」 四三三頁。  
(122) 吉川幸次郎「仁齋東涯学案」(『仁齋・徂徠・宣長』〔岩波書店・昭和五十年〕 三頁)。  
(123) 前掲 『荷田春満の古典学』第二卷 三〇六丁ウ。  
(124) 大貫真浦『荷田東磨翁』(会通社・明治四十四年) 八一頁。  
(125) 前掲 『荷田春満の古典学』第一卷 三八丁オ。  
(126) 平重道「近世の神道思想」(前掲 『日本思想大系三九』『近世神道論 前期国学』 五五七頁)。  
(127) たとえば、平田篤胤は、両部神道、唯一神道、垂加神道などを、「俗神道」と呼称し、排撃している(前掲 三木正太郎『平田篤胤の研究』第二章第三節「いわゆる俗神道批判」)。  
(128) 増穂残口「神路手引草」(『日本思想大系三九』『近世神道論 前期国学』〔岩波書店・昭和四七年〕 二二四頁)。  
(129) 同右 二二二頁。  
(130) 平重道「近世の神道思想」(前掲 『日本思想大系三九』『近世神道論 前期国学』 五五四頁)。

- (131) 藤塚知直「恭軒先生初会記」(前掲 日本思想大系三九『近世神道論 前期国学』 二二六頁)。
- (132) 同右 二四六頁。
- (133) 同右 二二六―七頁。
- (134) 前掲 『荷田東磨翁』 四〇頁。
- (135) 『賀茂真淵全集』第二十三卷(平成四年・統群書類従完成会) 八七頁。
- (136) 『宇比山踏』(前掲『本居宣長全集』第一卷 七頁)。
- (137) 前掲 『契沖伝』 四三五頁。
- (138) 前掲 『契沖伝』 四四二頁。なお、本稿の注(23)を参照のこと。
- (139) 本稿の注(121)に同じ。
- (140) たとえば、三宅清氏は「国学は真淵から始まる」(前掲『荷田春満の古典学』第一卷 三一五―五丁オ)と記している。そうであるならば、三宅氏の見解では、契沖も春満も「国学」の系統に属する学者・思想家ではない、ということになる。
- (141) 阿蘇谷正彦『神道の生死観』(ペリかん社・平成元年) 二九五―六頁。
- (142) 内野吾郎『江戸派国学論考』(創林社・昭和五十四年) 一六頁。
- (143) 大沼宜規『考証の世紀―十九世紀日本の国学孝勝派』(吉川弘文館・令和三年) 三六頁。なお、小中村清規が、幕末期の自身の周辺の状況を回想し、「国学と云ふものは、少し物ずきですか、歌を詠んで、風流に遊ぶ事としか、人が思いませんでした」と語っていることは、当時の社会の「国学観」を知る上で、きわめて興味深い(同書・一〇四頁)。

(付記) 本稿の要旨は令和四年一月二十日、皇學館大学史學會講演会で、同題のもと口頭で発表し、その動画は同學會会員に同時配信された。また、その録画は、同月二十五日以後、皇學館大学のホームページ上で、広く一般に公開されている。



