

江戸派国学と平田篤胤 —村田春海・和泉真国論争をめぐる—

前田 勉

社会科教育講座

Kokugaku in the Edo Group and Hirata Atsutane

Tsutomu MAEDA

Department of Social Studies, Aichi University of Education, Kariya 448-8542, Japan

1、本稿の課題

19世紀初頭、本居宣長の国学は江戸の学者世界にも広まりはじめた⁽¹⁾。村田春海と和泉真国の論争は、そのような中で起こった一事件である⁽²⁾。村田春海は賀茂真淵の弟子で、江戸派国学の代表者だった⁽³⁾。かつて、春海は真淵同門としての宣長を「天下の模範、百世の師」として賞賛していたが、宣長の古学に疑問を抱くようになり、この時期、宣長学批判者に転じていた。これにたいして、和泉真国は、江戸での宣長学普及を自己の使命だと意識していた熱烈な宣長信奉者である。この二人が、『令義解』の詔・表・序の解釈と日本の「道」の存否をめぐる、享和3年(1803)から文化1年(1806)まで論争を繰り返したのである。この論争は、後に真国自らが編集して『明道書』上・下二巻(文化1年成)としてまとめられた⁽⁴⁾。上巻は真国の春海宛書簡と、それに反論した春海の「答和泉和麻呂書」(享和3年10月28日)、下巻は真国の「再難村田春海之答書」(享和3年12月)を収めている。真国はこの書を通して、宣長が真淵の正統な継承者であることをアピールして、江戸での宣長学普及を図ろうとしたのである。一体、春海と真国との間には、どのような思想的な違いがあったのだろうか。

本稿ではこの春海・真国論争とともに、もう一つの問題を考えてみたい。よく知られているように、この論争の始まった享和3年は、平田篤胤が偶然、宣長の著述に触れ、国学に目覚めた年だった⁽⁵⁾。この頃、「春海にも真国にも親かりし故に、よく(論争の一前田注)由来を知」(『玉禪』巻九)っていた篤胤は、当然のことながら、二人の論争に大なる関心を抱いたであろう。ところが、篤胤は、論争を仕掛けた真国に異見して、真国がそれを受け入れなかったため、真国と絶交しているのである(『玉禪』巻九)。真国が宣長の擁護者であっただけに、意外な感がある。なぜ、篤胤は春海と真国

の論争に深く関与しなかったのだろうか。その理由の一つは、篤胤自身が「故翁を誹りて吾門戸をにぎやかすは、彼等が口を糊する口実とする事」⁽⁶⁾(「大友直枝宛平田篤胤書簡」、文化4年3月16日)にあると述べているように、二人の論争が門人獲得のためのパフォーマンスであると見なしていたことによるだろう。しかし、それだけの理由だったのだろうか。もっと思想的な理由があったのではないか。より端的に言えば、篤胤には、論争する二人とは異なる古道論があったのではないか⁽⁷⁾。この点を明らかにすることが、本稿のもう一つの課題である⁽⁸⁾。

こうした問題を検討するにあたって本稿が目指すのは、二人の論争の発端が会読の場だったという事実である⁽⁹⁾。真国が、享和2年(1802)冬に春海の主宰する『令集解』の会読に参加した際の質疑応答が、そもそものきっかけだった。『明道書』冒頭、この間の事情を真国は次のように記している。

こぞの冬、君が家にて、令義解よみとき給ふと聞て、今の世に、此御書など、よみあかさむ人は、をさをさまれなるべきを、うべも県居の大人(賀茂真淵一前田注)に、したしく物学びたる人にてぞと、いとゆかしくて、其むしろに、たちまじらひてうかゞひ侍りしに、ぬしは、一くだりだにえよまで、諸人によませつ、彼会読とやらむのさましたれば、初め思ひしにはたがひて、まづ心おとりせられしを、さるにても、やうこそあらめとねんじて聞おりにし、ところどころ文字など論ひ玉ふは、愚なる心に思へるとはいたくたがひて、こゝろゆかぬやうにおぼえて、まのあたり、是かれうつし出て問聞つるに、答へ給へる事どもの、むべにいふかひなく、をさなげなれば、いよ、いぶかしくて、ふたゝび其をかく書付て問奉るになん、先には物むづかしくて、たはれめき侍る。こたびは、さることおいにやめ玉ひて、おのが知つるすぢどもをも、つばらにことわりさと

し給はゞうれしきことにこそ。(巻上、126頁)
 「会読とやらむのさま」で、春海は「一くだりだにえよ
 まで」中立的な立場にいて、「諸人カクヘノヒトタチによませつゝ」、
 『令集解』を読んでいた。会読とは、複数の人々が一冊
 の書物を討論しながら読み合う読書方法で、会頭は生
 徒たちの討論の審判者となって、討論の最中、黙って
 聞いていることがルールだった。この『令集解』会読
 では、春海は会頭だったのである。この時期、会読は
 江戸では国学者ばかりか、寛政異学の禁以降の昌平坂
 学問所や蘭学社中でも盛んに行われていた。事実、賀
 茂真淵門下の春海や加藤千蔭たちも、これより前、万
 葉集の会読を行っていた⁽¹⁰⁾。この『令義解』の会も、
 そうした当時一般的な読書方法で営まれていたのであ
 る。

そこに参加した真国は、春海が「文字など論ひ玉ふ」
 箇所に納得せず、「まのあたり」質問をしたが、その
 返答が「むべにいふかひなく、をさなげ」であったた
 め、ますます「いぶかしくて」、書簡によってその不審
 を質問したのだという。これが『明道書』上巻に収録
 されている真国の春海宛書簡である。以後、これにた
 いする春海の反論、さらに真国の再反論と続くことにな
 る。

『明道書』の論争が会読の場を発端にしていたこと
 は、初めから「諸人」が見守る論争だったことを意味
 する。換言すれば、春海・真国論争は、賀茂真淵の
 継承者が春海なのか、それとも真国が信奉する宣長な
 のかを「諸人」に示そうとする、公開で繰り広げられ
 た知的な争いだったのである。

この会読の場では、「諸人」誰もが納得できる、客観
 的な証拠を提出する必要がある。語の出典はその最
 たるものである。たとえば、『令集解』の詔の註に「枕
 方寝繩」という語がある。真国は、これは「何の事」
 かと尋ねた。これにたいして、春海は「書名」である
 と答えた。実は最初から『淮南子』覽冥訓の語である
 ことを知っていた真国は、「をかしきを忍びて」、「君は
 さる書を見給ひしや」と重ねて尋ねた。すると、春海
 は、「たとひ、さるふみ見ずとも、「枕方寝繩註云」と
 あるからは、書名にあらずして何ぞや。是を書名と見
 るなどの眼なくては、学問がなるべきや」と、煙管で
 畳を打ちたたいて、居丈高にのたまったという。ここ
 に至って、真国はがまんできず、「ほころび笑ひて」、
 「数々のひがことはのたまふなれ」と勝ち誇って、『淮
 南子』覽冥訓の当該箇所によって訂正したテキストを
 見せた。これにはさすがに、春海もぐうの音も出ず、
 「ほいなげにて、こは大き春海が非にて有けり」(巻上、
 130頁)と、素直に間違いを認めたのだという。

この春海と真国のやりとりは、会読の場が知識を競
 い合う、勝ち負けの場となる危険性を暗示している。
 このことについては後に述べるが、ここでは、二人が、
 語の出所を質疑し合っていることに注目したい。換言

すれば、語の出所という知識の次元で、二人は答えを
 探し合う共通の土俵にたっていた。知が共有されてい
 るのである。ところが、春海・真国論争はこの知識の次
 元に止まらなかった。真国は「日本魂」という新奇的
 な言葉を持ち出して、春海を「皇国の罪人」(巻下、206
 頁)だと弾劾したからである。春海にとって、「かの宣
 長等が、いかめしういひのゝしる大和魂」(『明道書』
 巻上、148頁)とあるように、「大和魂」は宣長が「い
 かめしういひのゝしる」雑音に過ぎず、客観性のない
 理解不能なものだったのである。それは、結論を先取
 りすれば、春海の理性を超えた、真国の信仰の次元に
 属するものだった。その意味で、春海・真国論争は知
 識・理性と信仰の境界をめぐって争われていたのであ
 る。

本稿の課題は、こうした春海・真国論争における知
 識と信仰の境界を明らかにすることにある。どこまで
 が二人が共有できる知識・理性の次元で、どこからが
 真国の信仰の次元なのか。この境界を明らかにすること
 で、さらに、春海と真国の二人とも異なる篤胤の古
 道論の特徴も浮かび上がってくるだろうと思われる。

2、語釈の問題

春海・真国論争は大きく二つの問題を扱っている。
 前半は『令義解』の詔・表・序の語解釈であり、後半
 は日本の「道」の存否をめぐる問題である。まず本節
 では、前半の語釈問題を検討してみたい。語釈問題は
 具体的には五つの語をめぐる争われた。①「迄于滯
 疑、祇稟聖斷云々」、②「已尽倫通」、③「仰稟宸規、
 斷之聖覽」、④「枕方寝繩」、⑤「又半市之姦云々、鑄
 鼎銘鐘云々」である。この内、④は先に触れたので、
 ①の承和元年12月18日の詔の「迄于滯疑、祇稟聖斷」
 について詳しく見てみよう。

会読の場で、春海はこのテキストの「滯疑」の文字
 は、「漢文の格」ではなく、「疑」という字も「疑」の
 誤りであって、「滯疑」であろうと論じた。会読に参
 加している「人皆」、春海の説に従った。これにたい
 して、真国は「此考却て誤」であると異論を唱えた。
 真国によれば、「滯疑」のままでよいという。真国は
 「凡、古書の文義を是非して、文字を削り改めむ事は、
 いとかたきわざなり」という解釈の一般論を述べた後
 に、「令義解序」にある「疑滯」という語などの例証
 を挙げて、「左右に、「疑」字なる事、論なきや」と結
 論づけた。この真国の反論にたいして、春海は、「疑」
 の字は、「六国史の中にも五十も八十も有べし。是、何
 の証にか有るべき」と、真国の挙げた用例では、証拠
 にならないと批判し、さらに居丈高に、「古は丈のしれ
 たる天長・承和あたりの木端文章なれば、とかく論ず
 るにもたらず」といって、「此大御書を煙管もてうち
 たゝ」いたという(巻上、126～128頁)。これが真国

の伝える会読当日の応答である。

「滞疑」の語釈論争は、さらに書簡のやりとりで継続される。まず春海は「今本」の「滞疑」を「滞凝」に改めたのは、脇坂家所蔵の八雲軒本の「古本」に従ったままで、「漢文の格」を問題にして改めたわけではないと反論する。そもそも、「滞疑」が「漢文の格にあらず」と私が論じたというのが、「いかで、さることはいひ侍らむ。御ひが耳にこそ」（141頁）と付け加える。春海はどこまでも「古本」と「今本」のテキストの違いであって、「漢文の格」にあっているかどうかという、ある意味、主観的な理由から文字を改めたわけではないと反論したうえで、見慣れた「滞疑」の字に、「ことごとしう出所を引て、かれこれ物むつかしうのたまふは、いと御心をされ度わざ也」と真国を非難する（巻上、141頁）。

これにたいして、真国は、『続日本後紀』の古写本・版本、『類聚国史』の古写本・水府本の写本はどれも「滞疑」とあって、「正史数本に、証拠正しき「疑」の字」に従って、「今本」を選ぶべきだという。真国によれば、春海は「たゞ、八雲本の誤字なる一本をのみ、ひたぶるにうちたのみて、「凝」に改めむなどのたまへるわぬしの御心のほどこそ、中々にをさなくは侍れ」とやり返した（巻下、165頁）。

ここでは、語の出所、典拠は何かという客観的な証拠が争われている。「滞疑」の語のみならず、「これは類聚国史に、此詔を載たるには、「会通」に作りり」（巻上、141頁）、「わぬしの此御説は、畢竟、此詔書の本拠をしり給はぬからの、ひがごと也」（巻下、165頁）とあるように、典拠は何かが議論の焦点となっている。典拠を示して、正しさを主張することは、第三者への公開性を前提としている。春海はこの点を強調して、次のように説いている。

今、春海がかくいふは、まけじ魂にていふぞとおほさば、誰にても、よくふみよむことを心得たる人に、此一条を取て問玉へ。春海が説を僻説なりといふか、わぬしの説を正義なりといふか。かゝること、こゝろ見玉はんも、少しは御学問のひらけむはしともなり侍りぬべし。（巻上、144頁）

わが論じいひ侍らずとも、今より後、心あらむ人の出来なましかば、必、其ひがごとをやぶりて、其あやまちをば正さでやはあるべき。されば、よく大やけ心をたて、よきをよしといひ、あしきをあしと云侍るになん。（巻上、159頁）

春海は、「誰にても、よくふみよむことを心得たる人」「心あらむ人」という第三者に向けて、自己の正しさを主張する。「大やけ心」とは第三者に開かれた、是非を判断する心であった。こうした「大やけ心」をもって争うべきだ、という春海の主張は、この論争がそもそもの最初から会読の場でなされたという事情があっ

た。だからこそ、春海は真国への反論のなかで、会読の作法（ルール）を提示して、真国がルール違反であることを言外に述べたのである。

ふみよむわざは、かたみに論じいひて、あたれりやあたらずやとよく考へ見て、たゞしき方に定むべき事にて、ひとりの心にあながちに思ひ定めむは、必、ひがごとの出まうで来るわざになむ侍るめる。（巻上、137頁）

春海によれば、会読の場では、「かたみに論じいひて」相互にコミュニケーションしながら、当否を定めること、「ひとりの心にあながちに思ひ定め」と、必ず間違いを犯すものだという。ここでは、自己の「このみ」偏見を排して、「ことわりの正しき」に従う「おふやけ」の心＝公共心が求められる。

学の道は、心をおふやけになして、私のこのみをまじへず、いふ人の学のらうつみたる積ざるにもなまず、ことわりの正しきにしたがふべきことなる。おのれは、常にかく思ひを侍れば、ふみよむには、かれにおもねらず、こゝにへつらはず。しかはあらしぞ。思ふ事をうはべにのみうべなひつづくことは、えし侍らず。（巻上、138頁）

さらに、他者の意見を受けいれる「虚心」をもつべきだという。

我むぐらをとひ来る人々、皆、心しりの人に侍れば、おのがいふことをむづかりたらむ人も侍らず。たゞ、「おのがひがこといはんをば、かたはらよりたすけ、又、おのが愚なる心に、おもひ得たらむ一ふしあらむには、それにつきて、うたがひをもはらし、しらぬことをばとふことをはずす。しれらんふしは引出るには、ゝばかりこともなく、誰も誰も心をむなしうして、いにしへを考るに心をばよせ侍るになん。かゝれば、あながちに我いひかたむ、とてもかくても、かれにまけてはやまじなどおもふ人は、誰も侍らずなむ。（巻上、138頁）

春海によれば、真国から淮南子の出典を指摘されて、それを受け入れたのも「心を大やけにし」「おのが心をむなしうし」だからであるという。

おのれの、書をよむに、心を大やけにし侍れば、誰がいふことにても、よき事にはしたがひ侍る也。わぬしの、正しく淮南子の本書を引くらべて見出し玉へるを、それをもまけじ魂にて、いなと云侍らば、おのれを咎め玉ふべき事なるを、おのが心をむなしうして、それに従ひ侍るをとがめ玉ふことこそ心得ね。（巻上、146頁）

こうした他者を受けいれる「虚心」が説かれたのは、会読の場が競争の場になる可能性をもっていたからである。会読の場はお互い自己の意見をぶつけ合うだけに、勝ち負けの競争の場になりかねなかったのである。春海・真国の間では、まさに「まけじ魂」がぶつかり合ったといえる。

「おのが、わぬしにまけじとて、しひごとなどもつくり出て、いへる」などのたまへど、中々に、わぬしこそ、かゝるしひごとといひの、しりて、おのれにまけじとは、し玉ひたるなれ。(巻下、175頁)

お互い「まけじ」と競い合っていた。春海も真国もお互い、相手より優位に立って、見下ろして、相手を笑おうとしているのである。ここには、会読の場が一種の見世物の要素をもっていたことも影響していたろうと思われる。先に見たように、畳を煙管で打ちたたいて、居丈高にすごんだ春海に、真国が「ほころび笑」ったのも、聴衆者に見せつける勝利者の笑いだったのである⁽¹¹⁾。

こうした危険にもかかわらず、春海は異質な意見に接することが有益であるという考えをもっていた。

わぬしの本書に引くらべ給へるにて、益を得侍れば、其席にて我本をも改め侍る也。さるを、おのが心づかざりしとて、いみじうとがめ玉ふは、いと心得ず。かゝる事は、書よむへには常にある事にて、是を見おしたりとて、おのれ、いみじき恥とも思ひ侍らず。もと、書をよむに、ひとりはやまで、人を集めて会読し侍るは、かゝる益をえんとての為也。わぬしのみにもあらず。わが葎生をとひ来る人々の説によりて、我に心づかざる事を得る事、常にあり。(巻上、146頁)

「ひとりはやまで、人を集めて会読し侍るは、かゝる益をえんとての為也」とする春海の会読観、とくに他者の意見を受け入れるという「虚心」説は、同時代、それほど特別なものではない。会読の場での「虚心」の重要性は、徂徠学派や朱子学派の学派を越えて、説かれていたからである⁽¹²⁾。その意味で、春海の会読観は当時の会読の場、さらにいえば、会読を行う学者世界で共有された考えであったのである。

注意すべきは、真国もまた、春海から批判を受けつつも、基本的にはこの会読のルールを守っているという点である。それは、書物の典拠を挙げて、相手を論破する作法である。『淮南子』の典拠について、春海が素直に真国の指摘を受け入れたことにたいして、真国は「いとよき事也」(巻上、131頁)と高く評価していたのである。

さらに注目すべきは、二人には「天地自然」の道の实在という共通認識があったことである⁽¹³⁾。春海は、本居宣長が『直毘霊』のなかで「道」を論じていることにたいして、「妄説の甚だしき物」(巻上、133頁)であると非難した。春海によれば、「道」は「天地自然にある物」とであるという。

そもそも道といふ物は、天地自然にある物に侍りて、人作になし出たる物にはあらず。〈或人の説に、「道は聖人の作れる物也」といへるは、いみじきひがごと也。又、「道は日用行事をいふ」といへる説は違ひ侍らず〉。是を大きなかたにていへば、天地陰陽

の道あり。是を小き方にていへば、人の道あり。又、万物おのおの其道あり。もろこしの人も、是をその国のわたくしの物といはゞたがひぬべし。又、吾国の人の、是をもろこしの道也として、これ吾国の物にしてあらずといはむも、又、たがひぬべし。天の覆ふ所、地の載する所、物あれば、必、其道あり。(巻上、150～151頁)

これは、言うまでもなく、徂徠学の聖人作為説にたいする批判である。この点、賀茂真淵門下の春海らしい批判だといえる。春海・真国論争のなかで注目すべきことは、真国もまた、この春海の「道」の「天地自然」性を批判せずに、むしろ賛意を表していた点である。

こゝは、まことに然也。さらば日本も、其天のおほふ所、地の載する所にてあれば、必、其道有べき事、また明らかならずや。さて、かくいひつゝ、日本には道といふ事なしとのたまふは、何の戯れぞ。(巻下、183頁)

真国の批判は、「たゞし、日本は此天のおほふ所、地の載する所の外也と、思ひ玉ふにや」(巻上、184頁)とあるように、日本にもこの天地自然の道は存在したという点にあった。春海が日本の「道」という文字・書物がないので、日本には道はなかったとするのにたいして、真国は、春海が文字にこだわり過ぎていて、事実としての道は日本にあったとするのである。真国によれば、日本のなかで、「天地自然」の道が殊更に語られることもなく、すでに存在していたことを春海は見失っているという。

吾皇国には、道といふ名も、教といへる書籍もなかりしかど、其実物は、神代の古より正しく行はれて、万世、天下にみちみちて、其実得は、現に、今見る所なり。しかれば、ことごとく道ありといへる、から国には、実は道なく、道なしといふ吾国には、実は道ある事などは、わぬしは、さることわりをば、一向にしり玉はで、たゞ道といへる名目のみ迷ひて、「日本には道といふ事なし」などの玉ふは、かへすがへすいまだしきわざ也。(巻上、186頁)

書物の中に「道」がなくても、道があるという真国の反論は、太宰春台の弁道書にたいする反論でもあった。真国によれば、そもそも春海の「日本には道といふ事なし」とする考えは、春台のものであった。

わぬしの論じ玉ふ所を見侍るに、其言、おほよそ、太宰の弁道書の外に出ず。いたく彼書の糟粕に酔玉へる物と覚ゆ。(巻下、192頁)

ともかくも、この「天地自然」の道にたいする二人の共通認識が重要なのは、会読の前提には、共通の価値観が必要だったからである。会読の場では、「天地自然」の道の实在を前提としながら、文字の典拠はどこにあるのか、その典拠は正しいのかといった問題が討論される。もっと抽象的にいえば、会読の場では「理」にたいする共通の価値観があって、討論が可能になる

のである。春海は「ことわり」(巻上、138頁)を論じ、また真国もまた「かゝる理をばしらで、愚昧なる儒者仲間にては、聖人と天命とは、上もなき尊き物にいひさわげど、吾皇国にては、聖人と天命とは、上もなくいやなる物也」(巻下、190頁)と説いていた。この「ことわり」「理」を論じ合うのが会読だった。真国は言う。

吾国の道てふこと、神代の事跡など、説まげ給へるは、いともいともかしこきわざにて、こは、いはでやみぬべき事にあらねば、こちたげには侍れど、古き書どものはしはしをも引出て、ふたゝび、ことわり聞え侍るになむ。(巻下、162頁)

真国や春海は共に「天地自然」の道を認め、「ことわり」「理」を認めたいと、その証拠に古今東西の書物を提示し合っていた。この「天地自然」の道を共有するかぎり、二人は会読の場で「かたみに論じいひて、あたれりやあたらずやとよく考へ見て、たゞしき方に定むべき事」(前出)ができたのである。

さらに、このような共通の価値観の根底には、学者としての学問に賭ける意志が二人にあったといえるだろう。春海は宣長にたいして、「かの宣長が輩、不学無智にして、道といふ物いかなる物ともうかがひしらず」(巻上、151頁)、「彼、和学の輩、みだりに聖人の教を撈排せんとするは、狂愚の甚しき、いといとわらふべし、にくむべし」(巻上、152頁)と、無智無学という非難を投げかけるが、真国も同じ言葉を春海に投げ返しているからである。真国は言う。「かゝる不正の道理をば弁へずして、「犯乱の人也」などいはむ人は、畢竟、無智無学のをこ人なれば、さらにいふにもたらずなん」(巻下、181頁)、「かくのまたふぬしこそ、不学・無智にして、道といふ物は、いかなる物とも、うかがひしらぬにて侍るなれ」(巻下、187頁)。また、春海が「是は学識ある人ならでは、共に論ずべき事にもあらず」(150頁)と挑発したことについて、真国は次のように批判する。

猶、此等の語を引て、道の事を説る人、和漢に多けれど、さのみはくさぐさしければ、あげず。今、わぬしの、こゝにの玉へることゝもは、すべて、古人のいひふるしたる跡にて、今時、少しも物学べる人は、誰も誰もしれることなるを、いともめづらしげに、「学識ある人ならでは、ともに論ずべき事にあらず」など、ことごとしく名のりかけ玉ひしは、実は大わらひすべき事也。(巻下、183頁)

真国は、そんなことは常識だと応じたのである。ここには、学者としての真国自身のプライドが透けて見える。二人は学者という立場から立論していることに変わりなかったのである。

3、「日本魂」の問題

春海・真国論争の後半は日本の「道」の存否をめぐる問題であった。その端緒は、春海が『令義解』の釈積以上の話を挟んだことにあった。春海は宣長の『直毘靈』にたいする批判を、会読の場でしゃべったのである。真国によれば、小野篁の文章がその出来において中国の文章とは比較にならないと述べた後に、次のように述べたという。

同じ時、春海云、「日本にはもとより道といふ物なし。本居が、道々といふは、ことごとく杜撰にして、直毘靈などいふ書は、殊に妄説の甚しき物也。吾は孔子と釈迦の道のみこそたふとめ、日本の道などは甚きらひ也」とて、嘲りわらはれしは、さる事也。(巻上、132~133頁)

「嘲りわらはれし」とあるから、ほんの雑談のつもりだったのかもしれない(会読の場でのこうした脱線が、参加者には楽しみだったろう)。しかし、宣長学徒を自認する真国には、捨てては置けない侮辱として感じられた。「日本にはもとより道といふ物なし」とする春海の嘲笑内容は、以前、真国自身が『真道考』で批判していた内容であっただけに、一層、許すことができなかった。そのため、真国はそのような主張をする春海には「日本魂」が欠けている、と激しく指弾した。

太宰が弁道書などの糟粕にゑひて、「元来日本には道といふべき物なし」などゝ、物しり顔に論へるしれ者おほかるは、もと日本魂なくて、真の道をしらぬ故のまよひ也。(巻上、133頁)

この「日本魂」欠如の指摘にたいして、春海は次のように反論する。

「日本の道はなき事也」と、おのがいへるを、深くあやしみ玉ふは、わぬしは、宣長といふ狐にはかられておはすれば、さこそはおほすらめ。おのれは、道といふ事は正しく見る処侍れば、今の世の和学の輩の無根なる説どもには、迷ひ侍らず。されど、是は学識ある人ならでは、共に論ずべき事にもあらず。もとより、わぬしなどの御耳に入べき事とも覚えねば、今、わぬしにむかひていひのべんは、なかなかをこなるわざなれど、ことのついでなれば、おのが思ふ所をあらあらいふべし。(巻上、150頁)

春海は、「日本魂」を持ちだした真国にたいして、「宣長といふ狐にはかられておはすれば、さこそはおほすらめ」と、化かされているのだと茶化す。春海からすれば、宣長の古道説は古書に依拠することなく、新たに言い出されたものだったからである。

和学のともがらの吾国の道といふは、暗昧無智なる人のみだりにいひ出たる事なれば、かの諸氏百家のさす所の道は道なれど、見る所のことなるよりわかれたるたぐひにはあらで、何の故よしもなき事なり。(巻上、152頁)

春海によれば、「暗昧無智なる人のみだりにいひ出し」た宣長の「道」は「何の故よしもなき事」であって、根拠のない「無根なる説」(前出)であった。そのため、「少し怜悧の質なるをのこは、宣長が学を信ずる人なし。いはんや学識ある人においてをや」(巻上、158頁)とあるように、「学識ある人」には、到底、従うことができない代物だった。それを唱える人は、「宣長といふ狐にはかられて」いるとしか思えなかったのである。春海によれば、何の根拠もない日本の道を主張する「大和魂」は、「かたくな」で意固地な狭い料簡だった⁽¹⁴⁾。

かの宣長等が、いかめしういひのゝしる大和魂とかいふには、人のあやまちをさぐりもとめて、いひさわぐをよきことゝし侍るにや。わぬしのしわざ、すべて、小人のしわざと見ゆれど、そは、わが儒教より、さは思ふにて、わぬしの御心おきては、かの大和魂に従ひ玉ふなるべし。もし大和魂といふこと、わぬしの御心のやうなる物ならば、いみじうかたくなに、はらきたなきわざにこそ。(巻上、148頁)

春海からみれば、宣長と真国は、根拠を示せる知識・理性の境界を超えてしまっているに映ったのである。まさに真国は「宣長を鬼神のやうに尊み玉」(巻上、147頁)わっているのである。「鬼神のやうに尊」むという表現は、鬼神に取り憑かれ、正気を失ってしまっているという意を含んでいる。

其本とする神代の事跡、皆、虚誕・附托の事なれば、もろもろ宣長が著作して、吾国の道を説たる書は、みな、おしこめて、癡人の夢をかたるたぐひ也とこそはいふべけれ。(巻上、158頁)

宣長の「吾国の道を説たる書」は「癡人の夢」に過ぎなかった。その根拠のない「夢」を信ずることなど、「宣長といふ狐」「鬼神」に化かされているとしか、春海には見えなかったのである。

真国が「日本魂」を持ちだした結果、論争は『令義解』の語釈以上のものとなったといえるだろう。春海からみれば、宣長は「大和魂」を持ち出すことで、知識・理性の領域に、「鬼神」に化かされているとしか思えない自己の信仰を介入させているのである。ただ注意すべきは、この「大和魂」は、真国自身の取るに足りない戯言だと切って捨てることに出来ない、春海自身を脅迫する観念だったという点である。

宣長が教に、「是を信ぜざらむは、かく心の横しまにて、大和魂にあらず」といひて、強て信ぜしめむとするは、人を愚昧になれとすゝむるわざにて、大和魂といふことをかりて、吾が妄説を信ぜしめむとする姦術とこそおぼゆれ。(巻上、158頁)

この春海の言説は、「妄説」を信じさせる「姦術」としての有効性が、「大和魂」にあったことを示唆しているだろう。もしその有効性がなかったならば、いくら「大和魂」を持ち出しても、「妄説」を信じさせること

はできない。春海を信じさせることはできないにしても、春海以外の者たちには、一定の有効性をもっていただけからこそ、春海は「姦術」だと非難したのだろう。そもそも、「大和魂」が人々に有効性を持ち得た理由はどこにあったのだろうか。思うに、それは、同時代の人々が惑溺していたキリシタン禁制の論理だからである。換言すれば、侵略を手助けするという「神国」の論理である。真国の次のような春海批判はその端的な表現である。

かの、養老律、八虐の条に曰、「謀叛謂謀背国従偽、
〈謂有人謀背本朝、将投蕃国〉と侍るをも、よく思ひ玉ふべき也。又は、かりに、わぬしなどの、上もなく尊み玉ふ聖人の国といへるあたりより、大に賊兵を起して、もし、吾皇国を犯せる事もあらば、わぬしの徒は、戎等の足下に這かゞまりて、道引せむも、しるべからず。されば、わぬしの、「宣長がをしへは、不受不施派・御嶽門徒などいふ邪法にひとし」と誇り玉へど、彼方の皇国魂よりは、また、しかいへるをば、「天主教の奴僕也」とも、卑め、悪むべし。すべて、いへば、わぬしのしわざは、其君の禄を喰ひて、其君を卑しめ、誇りて、他の君をほめ。尊み、己が君の為には害をなして、他の君の為に力をつくせる、凶患者のしわざに異なる事なし。かくても、猶、儒者といふべきにや。学者といふべきにや。(巻下、210頁)

真国によれば、中国の「聖人」を信奉する春海たちは、もし中国が「吾皇国」に侵略してくれば、「足下に這かゞまりて、道引」して内通者するかもしれぬ「謀叛」人だという。「わぬしの徒」はかつてキリシタンがそうであったように、「天主教の奴僕」であるとまでいう。こうした中国崇拜者を国内的な敵対勢力として弾劾する論理は、真国のみならず、同時代の人々に流通していた通念だった⁽¹⁵⁾。こうした通念のなかでこそ、「大和魂をかりて、吾が妄説を信ぜしめむとする姦術」は有効性をもっていたのである。

厄介なことには、春海もまたこうした通念から自由ではなかった。権力によって邪教を禁圧する考え方は、春海自身のものであったからである。

もし、実に、本心より、神代の事跡をまこと也と信ぜしならば、宣長は至愚の人なりとこそいゝつべけれ。されど、さばかりに至愚の人にはあらざりしかば、是は全く、愚昧の徒を欺誣して、わが偽学をうらむとてのよこしまわざなること明らか也。さるは、いやしともいやしき心ならずや。されば、少し怜悧の質なるをのこは、宣長が学を信ずる人なし。いはんや学識ある人においてをや。しからば、宣長が教は、愚昧の人のみ信ずれば、いふにもたらはぬ事也といひてやみぬべけれど、もし他日、当路の人に、謬りて此学を信ずる人ありて、儒学をしりぞけ、名教をみだらば、いみじき世のわづらひとなり

ぬべし。是は、心おくべきことになむ。〈近世、いたく禁止をなし玉へるに、不受不施・御獄門徒などいふ邪信あり。今、宣長が教に民情を誑惑せむとは、かの二つの邪法にひとしかるべきか。〉(巻上、158頁)

春海は、「愚昧の人」を信じさせる「不受不施・御獄門徒などいふ邪信」と同列に宣長をとらえて、それを権力によって禁止すべきだと説いている。思想と思想の対決を理性的な討論のなかで行うのではなく、権力的に解決しようとする発想は、すでに理性的な討論の場を超えた論理であったといえる。その意味で、春海もまた理性的な討論を否定する考えを持っていたのである。それゆえに、「日本魂」を持ちだす真国の春海批判は、春海の隠れた本質をついたものであったといえる。

ところで、真国の側からいえば、宣長の古道説は決して根拠のない「無根なる説」ではなく、古今東西の書物に典拠のあるもので、新たに創り出されたようなものではなかった。真国が「湯武をわろしといへるを、**「狂乱の人也」**と春海が批判したこと

にたいして、真国は典拠を示して、反論する。湯武の所為は、天地の誠に背きて、乱臣・賊子の基をひらき、万世人道に大害を残せるが故に、湯武を誹謗せし人、和漢にいと多かるを、おのが初めていひ出たるやうに、おどろき、咎め玉へるも、をかしき也。まづ、其一二をいはゞ、(巻下、177~178頁)ここで挙げられた典拠は、『莊子』、『史記』、孔安国の「古文孝経序」、蘇東坡「武王論」、『大日本史』、熊沢蕃山『集義外書』、独庵玄光『経山独庵叟護法集』、賀茂真淵『国意考』である。こうした典拠を示して、自己の説の正当性を主張することは、先に見たように、真国もまた春海同様に、会読の場での知識・理性の領域内にいたといえる。ここでは、古今東西の知識が披露され、競われている。しかし、真国の場合、知識の披露が披露に終わらないのは、知識・理性の上に信仰があるという確信があったからである。

いよいよ、ますます、吾皇御国の大神の道の、天地の間に比類なく尊き神規なる事を、慥に、しり得て、しかして後に、西山義公の御学法は、皇国正大の学なるを崇み、本居翁が学風は、皇国純正の学なるを、信じ侍る也。〈されど、翁が説にも、たまたま、いかゞと思へる事あるは、是を弁して、少しも泥めることなし。〉(巻下、218頁)

「しり得て、しかして後に」、はじめて「信じ侍る」のである。この「信じ侍る」ことを知らない春海は、知識・理性の領域に留まっているかぎり、いくら沢山の書物を読んだとしても、宣長を批判できないと、真国は論じる。

たとひ、わぬし千百年生つゞけて、海内の書籍を悉くよみつくし、天下の才弁を一身に兼る事ありと

も、真国が、此正実の論難に対しては、総て答る事、叶ふべからず。かゝる誑惑愚蒙の邪説は、たゞ、おのが一言にして弁破するにもたらし。況や、「千百の宣長」をや。(巻下、206頁)

この点で、真国はどこまでも知識・理性の領域に留まろうとした春海とは、大きく異なっていた。それゆえ、春海は、信仰の領域にいる真国と議論しても無駄だと、論争を打ち切ったのである。『明道書』の末尾に、真国は次のような顛末を記している。

此書を、春海が許へおくりしに、春海いへらく、「心あはざらむ人と、物あらずひ、いひ侍らむは、やくなし。わぬしは、わぬしの、道とか、日本魂とかいふらむことを、物し給へ。我は、わがたてたるすぢの、まなびをこそは、もとめ侍るべけれ。「道おなじからざれば」といふ、聖ことばも侍るにあらずや」といひて、たゞに、此書をかへしたりき。こは、げに、さることになむ。(巻下、219頁)

春海は、「道同じからざれば、相ひ為に謀らず」(『論語』衛霊公篇)という孔子の言葉を引照して、真国と絶縁したのである。

4、平田篤胤のスタンス

では、春海を批判した、宣長信奉者真国の立場は、そのまま篤胤のものだったのだろうか。冒頭に述べたように、篤胤は春海・真国論争に関心をもっていたが、冷淡だった。その一つの理由が、論争が門人獲得のためのパフォーマンスにあると篤胤が見なしていたことを述べたが、これまで述べてきたように、このパフォーマンスは会読の場で行われていたのである。会読に参加した「諸人」は、二人の議論の勝敗を興味深く(面白半分)見守っていたろう。その勝ち負けは、そのまま門人数の多寡につながったろう。それゆえに、篤胤は二人の論争が「口を糊する口実とする事」だと看破したのである。こうした批判が出るのも、二人の論争が会読の場を端緒にしていたことを抜きにしては理解できない。では、この門人獲得を目的とする論争だったことが、篤胤がそれに冷淡だった理由のすべてだったのだろうか。もっと思想的な理由はなかったのだろうか。

この問題にたいして、中村一基が、二人の論争には神が不在であった点を指摘していたことは重要である。中村は、春海と真国が「天地自然の道」を共通認識しているのにたいして、篤胤は「皇国の道も自然にあらざ。然れどもまた人為にもあらざ。前にいへるごとく、天地の神の制り賜へる道なり。此道を委曲によく知らんとならば、まづ神を知るべし」⁽¹⁶⁾(『阿妄書』)と、聖人作為説ばかりか、「自然」説をも批判していることを引照し、春海ばかりか、真国にも欠落しているのは神の實在にたいする信念であると指摘している。

こうした神の實在の欠落が、篤胤と相容れなかったのだという⁽¹⁷⁾。

この中村の指摘を踏まえて、これまで見てきた会読という観点から、篤胤の立ち位置を考えてみよう。その鍵となるのは、篤胤の学者にたいする考え方である⁽¹⁸⁾。周知のように、篤胤は春海・真国論争後、文化6年(1809)頃から江戸の庶民に講説を始め、その講説をもとに『古道大意』『歌道大意』『伊吹於呂志』などの多くの大意物を出版した。面白いことは、篤胤が国学を普及させる場として選んだのが、「かたみに論じいひて、あたれりやあたらずやとよく考へ見て、たゞしき方に定むべき」(前出)会読ではなく、一方的に聴衆に語る講説だったという点である。この点で注目すべきは、この『伊吹於呂志』のなかで、篤胤自ら「学者ぎらひ」であると語っていたことである。

拙者も、まづは学者で有ますが、実の所は、世の学者等の学び方、教へかた、行状までが、大かたは気に入らぬことばかりで、此方の目から見ると、結句書も読まぬ人よりは、行ひも宜しからず。生ごしやくて、いやらしく見えますから、拙者はとかく学者ぎらひで、とんと江戸の学者づき合ひなどを、致したことがない。やはり凡人の朴な人が、いやしくなくて、つき合も致しよいかから、其交りが好で、不断の人には、問へは云ますが、常はとんと、学問ばなしなども嫌ひで御座る⁽¹⁹⁾。(『伊吹於呂志』巻上)「江戸の学者づき合ひ」というとき、江戸派国学の春海や真国たちが念頭にあったといえるだろう。篤胤はそうした「学者」ではなく、「書も読まぬ人」のほうに自己の立場を置き、「凡人の朴な人」を代弁する立場をとったのである。

熟々世の中を見まするに、書物も読む、暇もある、と云やうな、上等の人は少く、かつ夫らは、却て生心こころが著て居て、論しにく、負惜みなども差添ひ、質朴すなほに道を聞とることは、結句出来ぬもので有ますから、夫は捨措き、世にたんと有る無学の人、真のことを、知りたく思ふ志は有ながら、書を読て居る隙もない、と云やうな人、是は結句生心を著て居らず、負惜みもなく、読る輩よりは、朴に道を聞とること故、とても励みに、其人々に代つて、我一人で書を読み、其学び得たる真の所を、論し聞す方が、功も大きく立つことで、人の為には成そうなこと、と工夫致して、左に右人の、聞取よいやうにと演説致して、師の説教へられたる、古道の意を、説弘めることで御座る。(同上)

ここで「負惜みなども差添ひ」といっているのは、春海や真国を指しているといってもよいだろう。篤胤は、読書する「上等の人」と、その暇もない無学な「中等の人」とを分けて、後者にたいして講説するのだという⁽²⁰⁾。というのは、「世にたんと有る無学の人」のほうで、「凡人の朴な人」であるから、「朴に道を聞とる

こと」ができるからである。しかもさらに、篤胤はそうした「無学な人」も、「皇国は神の生成し賜へる御国にして神の立賜へる道なれば、漢土とはすべて異なること論ひなく、天の下の人神胤ならざるは少く、神国の人ならざるはな」⁽²¹⁾(『呵妄書』)く、神々の子孫としての「神胤」であるという。それゆえに、「聖人の道をはじめ穢汚き外国の教」(同上)を学び、読書する「上等の人」よりも、ずっと優れているのだ、と聴衆である「無学な人」の優越感をくすぐる。篤胤は、無学であるが故に、素直で純朴な日本人であると価値の転倒をはかったのである⁽²²⁾。

こうした篤胤の立場からすると、真国と春海は学者の論理に過ぎなかったといえるだろう。先に見たように、お互い無智無学を非難し合っていたからである。真国とても、知識・理性の上に信仰があると説いたにせよ、知識・理性の確固とした領域を認めていた。彼自身は知識・理性を操る学者であった。二人が学者であると自認するかがりは、「世にたんと有る無学の人」を代弁する篤胤と相容れなかったのである。

篤胤からすれば、むしろ「無学」だからこそ「朴に道を聞とること故」、信仰を得られる。なまじ学者のように知識・理性に邪魔されずに、素直に神の存在を信ずることができるのである。先の中村一基の指摘をふまれば、神の實在に近い存在たゞびと すなほに、漢意に汚染された学者ではなく、無学な「凡人の朴な人」であるとした点に、篤胤の特徴があったといえるだろう。そもそも、宣長における神の實在への信仰は不条理な現実への絶望・不安から生まれるのであって⁽²³⁾、書物を理性的に読解することからではなかった。篤胤もまたそうした不条理な現実の不安のなかで神を感じていたのである。それはたんなる書物から得た知識ではなかった。篤胤が春海・真国論争に冷淡であった理由も、神の實在を蔑にして、書物の知識を競い合う二人に違和感があったからであると思われる。

5、会読と講説

そもそも、春海・真国論争のなかで争われた知識・理性と信仰の境界は、実は宣長学に内在する問題だったといえるだろう。かつて村岡典嗣は、宣長学の本質を文献学の「変態」と看破した。宣長は、認識されたものを認識する、客観的実証的な文献学の限界を超えて、認識されたものを信じてしまったからである⁽²⁴⁾。

この村岡のいう宣長学の本質をふまれば、春海はどこまでも宣長の文献解釈学の立場に留まっていたといえるだろう。事実、春海は宣長の文献解釈の卓越性を認めることにやぶさかではなかった。春海が宣長の生前、宣長を「天下の模範、百世の師」と称したのも、文献解釈学者としての宣長を称賛したからであった。真国との論争のなかでも、春海は、宣長の『古事記伝]

について、「あらぬ僻説をも多くいひたれども、古語を積したるには、又、よく考へたる事ども、あれば」（巻上、148頁）と、語釈の点で優れたところがあることを認めていた。春海によれば、この文献解釈は、詠歌とともに、もともと賀茂真淵のものであって、真淵の本質はここにあるというのである。真淵もまた、認識されたものの認識の知識・理性の次元に留まっていたというわけである。これにたいして、「人道の正誠にして、宇宙・万世の至論なり。人たる者は、信じて従ふべし」（巻下、181頁）と説いた真国の立場は宣長のものでもあったといえるだろう。認識されたものをそのまま信じてしまったからである。

ただ、春海と真国とは、これまで見てきたように、「天地自然」の道の実在を前提としているかぎり、共通の土俵にたっていた。二人はどこまでも知識・理性を重んずる学者世界の住人だったのである。ところが、篤胤はこの学者世界を否定する。篤胤は自らを「無学な人」の代弁者であると位置づけることによって、学者世界の知識・理性主義を否定してしまうのである。そこに残るのは、信仰の世界だけである。思うに、篤胤の古道論の普及方法が、学者間の理性的な討論の会読ではなく、聴衆に信仰を促す講説であった理由も、ここから理解することができるだろう。一定の知識と教養を不可欠とする会読の場ではなく、古道論を分かりやすく教える講説というパフォーマンスの場を普及の場としたのは、篤胤が「無学な人」を古道論の主対象にしたからだったのである。

注

- (1) 鈴木淳・岡中正行・中村一基編『本居宣長と鈴屋社中』（錦正社、1984年）参照。
- (2) 春海・真国論争については、弥富破摩雄『近世国文学之研究』（素人社書屋、1933年。『国学和学研究資料集成』巻5復刊、クレス書房、2008年）、前掲『本居宣長と鈴屋社中』参照。
- (3) 田中康二『村田春海の研究』（汲古書院、2000年）参照。
- (4) 『明道書』は『国学運動の思想』（日本思想大系51、岩波書店、1971年）に収録されている。以下、『明道書』からの引用は、巻数と頁数を本文中に略記した。
- (5) 篤胤自身は享和1年に宣長門人になったというが、それが虚構であることは、村岡典嗣『宣長と篤胤』（創文社、1957年）参照。
- (6) 渡辺金造『平田篤胤研究』（六甲書房、1942年）808頁。
- (7) この問題の背景をなす江戸派国学と篤胤の関係については、内野吾郎『江戸派国学論考』（創林社、1979年）参照。
- (8) 春海・真国論争と篤胤の関連については、芳賀登「江戸における歌文派と平田篤胤」（西山松之助先生古稀記念論集『江戸の芸能と文化』所収、吉川弘文館、1985年）、中村一基「篤胤伝序説—『明道書』論争の渦中から—」（『岩手大学教育学部研究年報』45巻1号、1985年）参照。
- (9) 会読のもつ思想的な意義については、拙著『江戸の読書会—会読の思想史』（平凡社選書232、2012年）参照。
- (10) 田中康二によれば、春海は、明和1年（1764）19歳の時、県

居の会で『古事記』会読を行い、寛政1年（1789）から、加藤千蔭の芳宜園で信夫道別・安田躬弦らと共に、『万葉集』の会読を始め、文化1年（1804）には、小山田与清らと共に『日本書紀』会読している（田中前掲書）。

- (11) それゆえに、篤胤は「故翁を誹りて吾門戸とにぎやかすは、彼等が口を糊する為」（「大友直枝宛篤胤書簡」、文化四年三月一六日付、渡辺金造『平田篤胤』808頁、未見、要確認）であると看破したのである。
- (12) 拙著『江戸の読書会』参照。
- (13) 弥富は、「道とは何ぞといふ根本思想は両者異ならず」（前掲書314頁）と指摘している。
- (14) 春海が理解する「大和魂」は、『源氏物語』乙女巻に見える語で、「漢才」に対応して「大和」を付したままで、「かたくな」な意味ではなかった。田中康二「村田春海の和学論—「大和魂」の解釈をめぐって—」（『日本文学』47号、1998年9月）参照。
- (15) 『先哲叢談』のなかの山崎闇齋の想定問答は、人口に膾炙している。拙稿「『武国』日本と儒教」（『兵学と朱子学・蘭学・国学』平凡社選書225、2006年）参照。
- (16) 『新修平田篤胤全集』巻10（名著出版、1977年）159頁。
- (17) 中村一基前掲論文参照。
- (18) 拙稿「平田篤胤の講説—『伊吹於呂志』を中心に—」（『日本文化論叢』22号、2014年）参照。
- (19) 『新修平田篤胤全集』巻15（名著出版、1978年）114頁。
- (20) 芳賀登は、篤胤は「江戸における江戸門人の歌文派と基盤を競合する中で、自分はむずかしき学者のごとき、インテリジェンスのあるものを相手にするより、左官・大工の如き職人層その他を相手にするとの考えがあったのではないかと推定し、「凡人・庸人・常人・平人・皆の衆のごとき人を相手にすべきものと考え、彼らへの啓蒙を大事なことだと考えていた」と指摘している（前掲「江戸における江戸歌文派と平田篤胤」）。
- (21) 『新修平田篤胤全集』巻10、155頁。
- (22) 拙稿「平田篤胤における日本人「神胤」観念」（『近世神道と国学』所収）参照。
- (23) 拙著『近世神道と国学』（ペリかん社、2002年）参照。
- (24) 村岡典嗣『増補本居宣長』（筆者校訂、平凡社東洋文庫748、2006年、初版1911年）参照。

（2014年8月4日受理）