

平田篤胤の講説 — 『伊吹於呂志』を中心に —

前 田 勉

1

平田篤胤（安永五年～天保一四、一七七六～一八四三）が江戸の庶民に講説（講釈）していたことはよく知られている。養子鉄胤が著した「大壑君御一代略記」によれば、篤胤が古道などの講説を始めたのは、文化六年（一八〇九）三四歳の時である。

今年（文化六年―前田注）山下町へ移り玉ヒテ、弘ク古道ノ講説ヲ始メ給フ。次々儒道仏道、オヨビ諸道ノ大意ヲ講ジ玉フ⁽¹⁾。

このころの講説は二年後の文化八年（一八一―）三六歳の春から、「古道大意」「俗神道大意」「漢学大意」「仏道大意」「医道大意」「歌道大意」としてまとめられたという（「大壑君御一代略記」）。これらの著作は、篤胤の多方面の問題関心を示すと共に、彼の古道のいわば入門書として位置づけることができるものだが、もともと講説として語られたものだった。講説家と

しての篤胤に着目した子安宣邦は、本居宣長の講義が「限定された、有資格の受講者を前提にした語り」であるのたいして、篤胤の講説が「一つのパフォーマンズとして、直接的で具象的な思想提示のあり方」であって、「その語り口において一般的な都市住民を包括した聴衆に開かれた性格」をもっていたと指摘し、その思想的意義について、次のように説いている⁽²⁾。

篤胤の〈講説〉が心学へ道話〉のように実際に一般的民衆を聴徒としてもったかどうか、ここで問われることではない。むしろ〈語りの受け手〉として一般的民衆を聴徒としてもちうる言説の性格が問題なのである。そしてその〈語りの受け手〉を予想し、〈受け手〉に己れを同化させながらその期待に応えうる言説の型をもって語り始めた〈語り手〉^{アドレサス}の出現が問題なのである。宣長国学の受容を通じて自らの国学を形成しようとする篤胤は、まず己れを「古道」の「大意」の俗語的な〈語り手〉として出現させたのである。

子安は、ここで、「語り」の受け手」を予想し、へ受け手」に己れを同化させながらその期待に応えうる言説の型をもって語り始めた「語り手」の出現」自体の事件性を抽出し、さらに、「神代」の講説を促したものが、宣長の『古事記伝』における「新たな「神」についての語り出し」であったと論じている。

この子安の卓越した篤胤論に示唆を受けて、本稿でも、講説が「語りの受け手」を予想し、へ受け手」に己れを同化させながらその期待に応えうる言説」だったという特性に注目したい。というのは、講説において「語り」の受け手」を予想し、へ受け手」に己れを同化させるとき、語り自体の内容が「語りの受け手」の期待によって深く規定されることになるために、思想のある側面がことさらに拡大・強調される結果、書かれた書物では、とらえることの難しかったものがはっきりと浮かび上がってくるからである。それを照射することで、これまでの篤胤研究とは異なる篤胤像を提出することができるのではないかと思われる。

本稿ではこうした問題意識から、篤胤の代表的な講説本の一つである『伊吹於呂志』に焦点をあててみたい⁽³⁾。この『伊吹於呂志』は、「拙者は、毛虫と、仏と、死ぬことは、きついきらひぢや」(巻下、一五八頁)、「どうしても速くその極楽へ行たがる人の気が知れぬ。極楽より此の世が楽みだ」(巻下、一五九頁)といった、篤胤の歯切れのよい、生の声を聞くことができることで、よく知られているものである。篤胤はこの講説

のなかで、儒学をはじめ、仏教、俗神道、蘭学などの同時代の諸学問を徹底的に批判・排斥することを通して、「皇国の学」の優位性を説き明かしている。注目すべきは、こうした白黒をはっきりさせる篤胤の学問批判が、講説という場だからこそ、きわめて意識的になされていたという点である。子安が指摘するように、篤胤は講説の受け手を予想しながら学問批判をしているのである。

拙者の講釈の、厳う強いはどうしたことぢや、と思はる、人も有うが、講釈は常とは違つて、はつきりと其言を、人に聞取らせんとするが趣意のもの故、きびしく云はんでは、人の心に入りにくい故のことで御座る。(巻下、一五四頁)

「はつきりと其言を、人に聞取らせんとする趣意」のもとでなされる講説では、たとえば、これを聞く受け手は、「古道と仏道の大意を能く聞弁」ることによって、「地獄極楽の妄説に惑はず」、「大和心をば、いかにもく堅く衝立て物に惑はず、動せぬ」(巻下、一五五頁)ことができるようになるのである。篤胤は、「語り」の受け手」を予想し、へ受け手」に己れを同化させながらその期待に応えうる「語り手」となることに、きわめて自覚的・意識的だったのである。『伊吹於呂志』はそうした「受け手」を予想した講説の特性を端的に示している点で、きわめて注目すべきである。

では一体、『伊吹於呂志』の講説はどのような「受け手」にたいしてなされたものだったのだろうか。弟子の小島元吉・千

本末吉周の記した『伊吹於呂志』序文によれば、このもとになった講説は文化一〇年（一八一三）三八歳ころに、「人々需のに依て、口づから講聞せられ、或は記しても見せ給まる物」である⁽⁴⁾。下巻の冒頭、篤胤自身、この間の経緯を具体的に述べている。

各々がた、孰も是まで、篤胤が負^おけなくも、古道の大意より次々、医道までの表会を立置て、演説いたしたる趣を、とツくりと御聞の上、つぶさに御会得あつて、なほ厚く古への道を信ぜられて、各々名簿を投ぜられ、斯やうに内会までも出席さる、こと、（巻下、一五一頁）

『伊吹於呂志』の講説は、「表会」の「古道大意」以下の大意の「演説」⁽⁵⁾を聞いて、古道を信じた者が、篤胤に名簿を出して「門人」（巻下、一五二頁）になったうえで、「内会」でなされたものであった。換言すれば、この講説は、古道について一定の理解をもった（受け手）にたいしてなされたものだったのである。江戸の庶民のなかでも「古道大意」などの概説を聞いた者たちが、さらに学問を深めようとする際、儒学や仏教などの既成の諸学問のなかで自己を見失わないよう、それらの間違いを「きびしく云」（前出）って、古道への強い意志、「大和心」を喚起させようとしたものだったのである。

本稿では、この『伊吹於呂志』を分析することによって、篤胤の思想の側面を見てみたい。具体的にいえば、篤胤は講説のなかで、江戸の庶民にむけて、「皇国の学」の優位性を説き

明かすことで、自らが「皇国の人」であることを意識させ、「皇国の道」にしたがって生きてゆくことを決意させようとした。篤胤は一体、どのような論理によって、太平の逸楽のなかにどっぷりつかっている江戸の庶民のなかに、「大和心」を意識化させようとしたのだろうか。そこには、『伊吹於呂志』とほぼ同じころに書かれている主著『霊の真柱』からは見えにくい、何かが浮かび上がっているのではないか⁽⁶⁾。『霊の真柱』の冒頭、篤胤はたしかに「この築立る柱はも、古学する徒の大倭心の鎮なり」⁽⁷⁾と述べ、「大倭心」を説いてはいるが、江戸の庶民という（受け手）を予想する講説の場だったため、『霊の真柱』においては端的にしか見えなかつた思想の側面があらわになっているのではないか。こういった問題について考えてみたい。

2

『伊吹於呂志』は篤胤の学問論ともいふべき書物であるが、まず、学問をする学者について、篤胤がどのような考えを語っているかを見てみよう。よく知られているように、江戸時代、学者の社会的な地位はそれほど高いものではなかつた。学者は俳諧者・歌道者らとともに、芸能者の一つとみなされることがあつたからである⁽⁸⁾。そのため、学問は家業（生業）の傍らに行うものだとする考えが、いわば社会の通念として広がって

た。その際、『論語』の「行有余力、則以学文」（学而篇）の一節がしばしば引照された⁹⁾。

「下なる者は、かにもかくにもたゞ上のおもむけに従ひ居ること、道にはかなへれ」（『直隗靈』）と説いた本居宣長が、そうした社会の通念に従っていたことは言うまでもない。宣長は、儒者が専門職業化していることにたいして、あくまで学問は家業に生業の傍らになされるべきものだと考えていた。「家の業な怠りなそね雅び士の、歌は詠むとも書は読むとも」⁽¹⁰⁾（『鈴屋集』巻九）という詠歌は、その端的な表現だった。宣長が『うひ山ふみ』のなかで、初学者にたいして、学問を始めることが早い人も、遅い人も、暇のある人も、無い人も、ともかく怠りなく、励めばそれ相当の成果がある、と戒めていたのも、学問は家業の傍らで行うものだという大前提があつたからである。事実、宣長自身、医者の傍らで学問を続けたことは周知の通りである。

篤胤も「伊吹於呂志」の講説のなかで、この歌を取り上げて、次のように宣長の考えを敷衍している。

吾が師の身まかられまする期に、数百千人ある弟子等に、云ひ貽たされたる歌に、「家の業なり怠りそね雅び士の、歌は詠むとも書は読むとも」と詠おかれましたが、家の業と云ふは、各々お互ひ夫々に、仕来つてある家業のこと、雅士と云は、是では、古の道を学ぶ人をさして、言れたもので、一首の意は、古への道を学ぶ雅士の輩は、古への道を

学んで、歌を詠み書物を読は、いとく宜しきことなれども、其の歌読むことや、書読むことばかりにか、らひ泥んで、かんじんなる、家の業はひを怠るな。夫では却て、道に違ふことぢやぞよ、と云の意で御座る。此の歌を、末期に書遺されたること、先師の深き心有て致されたことで、何に付ても、人は家業が大切で御座る。（巻上、一一五頁）ただ注意せねばならないのは、「人は家業が大切で御座る」と言いながらも、すぐ後に、篤胤自身は、「拙者も今は、学問を委くせん」と、書物を弘くよむが、家業である故、出精したします」（同右）と説いて、学問をすることが自らの「家業」であると述べて、聴衆に向けて「家業を怠りなきやうに有たいもので御座る」（同右）と付け加えていたことである。篤胤は、古学の専門学者であると自認しているのである。この点、あくまで学問を家業の傍らに置いていた宣長と異なっていた。といって、篤胤の学者にたいする考えは屈折している。彼自身は学者であると自認しつつも、自分もまた「学者ぎらひ」であると語っているからである。

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。生まごしやくで、いやらしく見えますから、拙者はとかく学者ぎらひで、とんと江戸の学者つき合ひなどを、致したことがない。（巻上、一一四頁）

そのため、「学者ぎらひ」であるにもかかわらず、学者である自分自身を、篤胤は「畸人」であると自己規定する。

とにかくに学者と、者の字を著て云はれるやうでは、常の人と異なつてをるから、云は、キレモノ畸人にされるので、余り面白くはないことで御座る。ぢやに依て、各々方も、必ずともにも、学者にならうなど、は思はれず、只々拙者一人を畸人にして、其云ふ実のことを聞取て、我物となし、古への道を知て、踏違へず、物に惑はず、正道の人と云はれるやうに致さる、がよい。其の代り拙者一人が引かぶつて書を読み、真の道、真の事を学び取て、有の儘に口うつしに、御伝へ申すで御座る。(巻上、一一四、一一五頁)

「者の字」の付く者たちは「常の人と異」なつていとすると同時代の通念を共有しながらも、篤胤はあえて「学者」となつて、「拙者一人」「畸人」となることを意志的に選択し宣言するのである。

実は、この古学を学ぶ「学者」の専門職業化は、宣長の次世代共通の問題であつた。先に述べたように、宣長は、あくまで学問は家業カゴウ生業の傍らですべきものであると、学者の専門職業化を否定していたのだが、古学の一定の普及のなかで、古学を教えることで生計が立てられるようになっていたからである。専門職業化は篤胤だけの問題ではなかつたのである。宣長の後を継いだ養子、本居大平もまた、「家の業」の歌を引いて、学者の専門職業化にたいする疑問に答えねばならなかつた。

或人間ひけらく、学問にもせよ、それを本業にたて、世を渡る人は、道の本意にあらざるよし、つねに鈴屋大人のいはれたる。そは皇国は、漢国とはちがひて、学問といふ事は、政事の要にあらざらずで、世のをさまるをさまらざるは、学問事にはか、はらぬ事なればなり。されば鈴屋大人は、古学を表にはたてられず、世をわたる業には医術を行ひて、学問のかたは、自己のすきこのむこ、ろのま、にて、物せられたり。そはまことに和漢古今にわたりて、道の本意たるべき事なり。しかるを、その学問のをしへをうけて、もつばら古学をこのむともがら、もとより鈴屋の門人にて、別に本業とてたてたる家の業もなく、たゞひとへに学問のみをして、あまたの弟子をしたがへ、専著述をあらはしつ、それが助によりて、はつづくに世をわたる輩、ちかきころはそこかしこに聞ゆるは、古学者もまた本意をうしなひて、よのつねの漢学の輩にことなる事なきは、いかにととへるに、答云、実に此あげつらひはよくいはれたり。故翁の本意にあらざることは、この論のごとくにして、たがふ事なし。もとよりの本業とする事は、道の本意をうしなひたる事なり。しかれども、今このまことの道をひろく人にしへむと思ふこ、ろを本意とすれば、おのがうへの身をすて、も、世を直きかたにせんと思ふなれば、本意にはあらねど、かくてあるなり。今此道をたてんとおもふには、身ひとつをかへりみる事のあたはざるなり。猶次の論

のおもぶきにて、なぞらへしるべし⁽¹²⁾。(本居大平『古学要』、文化六年)

大平は、「漢学の輩」と同様に、学問を「本業」とすること
は「道の本意をうしなひたる事」であると、養父宣長の意見に
従う一方で、「しかれども」と続けて、「本意にはあらねど、か
くてあるなり」とする。大平自身が紀州徳川家に仕えて、古学
者として専門職業化しているわけであるから、このような歯切
れの悪さがあつたといえる。この大平に比べる時、篤胤の場合、
学者として専門職業化することにたいして、決然どしていた。

ここには、『伊吹於呂志』冒頭、自ら語るような、「幼少の時
より、万に勝つて、書物を読むことが好で、漸々物心を弁る時分
に、思ひましたには、及ばずながらも、何とぞして、学問を以
て、世に名を輝し、功を立ばやと志」(巻上、一一三頁)した
篤胤の強い意志とともに、「其の代り拙者一人が引かぶつて書
を読み、真の道、真の事を学び取て、有の儘に口うつしに、御
伝へ申すで御座る」(前出)とあるように、書物を読むことの
できない者の代わりになるのだという自負心・責任感があつ
た。

篤胤は、「書物も余程読み、かつ隙もある人」(巻上、一一四
頁)である。「上等の人」と「書を見る暇もない」(同右)無学
な「中等の人」に分けて、後者に講説するのだという。篤胤は、
「中等の人」とは「世にたんと有る無学の人、また真のことを、
知りたく思ふ志は有ながら、書を読んで居る隙もない、と云やう

な人」(同右)であるとする一方で、なまじ書を読んでいる
「上等の人」よりは、「結句生心も著て居らず、負惜みもなく」、
「朴に道を聞とること」(同右)ができるのだという。

熟々世の中を見まするに、書物も読る、暇もある、と云や
うな、上等の人は少く、かつ夫らは、却て生心が著て居て、
論しく、負惜みなども差添ひ、質朴に道を聞とること
は、結句出来ぬもので有ますから、夫は捨措き、(巻上、
一一四頁)

ここで、篤胤は、「無学の人」は無学であるが故に、「上等の
人」よりは、かえつて素直で純朴であると価値の転倒をはかっ
ているといえるだろう。「凡人の朴な人」(同右)とあるように、
聴衆である「無学な人」の優越感をくすぐっているわけである。
こうした「生心が著て居る」「上等の人」への批判は、『伊
吹於呂志』のなかで、そのまま漢学者への反感につながってい
る。なまじ書物を読んでいるために、「皇国の人」である(所
属している)ことを忘れてしまうのだという攻撃となっている
のである(この点は後に述べる)。ここで想起すべきは、本居
宣長が、若き日に京都に遊学中、学んだことで有名な堀景山の
『不斥言』の一節である。

無学の人も、その内心には学文せねばならぬものと知りな
がら、我慢の心からして、学者にこなされ卑下をとる事を
無念口惜き事と鬱憤して、かの学文して高慢になり、人柄
あしくなりたる人を見出しては、そりやこそ学文をしだて

すれば、皆あのやうにけつく人がらわるくなるによつて、あれでは一向学文のない方が、くはつとまし也といひ、又は学文は唐の事なれば、我邦はもと武国にて、武を以て治まりたる事なれば、畢竟間にはぬ事、武士は武士の道と云ものあつて、なまぬるき儒者の青表紙の上などにて云ふ事は、国家は治るものにてはないなど、云ふ輩あり⁽¹³⁾。

景山は、「無学な人」が学問などしていると「人がらわるくなる」という批判をするのだと看破する。景山によれば、このような批判をする者も、内心では、「学文せねばならぬもの」とは思っているものの、学者に「卑下をとる事を無念口惜き事と鬱憤」する劣等感から、学問などしない方がよいという。さらに、「学文は唐の事」であつて、「我邦はもと武国にて、武を以て治まりたる事」だと、中国と日本の違いを持ち出して、無学であることを正当化するという。「武国」による学問否定の論理は後にも見るように、『伊吹於呂志』のなかにも見えるが、ここでは「無学の人」が、「内心には学文せねばならぬもの」と思いつつも、「我慢の心」から学者の「人柄」を批判して、無学であることに居直る、「無学の人」の学者へのアンビバレントな感情である。

このような景山の批判を傍らに置くと、拙者はとかく学者をきらひで、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、いやらしくなくて、つき合ひも致しよいい(卷上、一一四頁)と述べ、「生心が著て居ゐる」上

等の人」を批判する時、篤胤は「無学の人」へ同調(すり寄り)によつて、「無学の人」の「我慢の心」からする学者批判を代弁していると思われる。

〈語り手〉である篤胤は、〈受け手〉に「無学な人」と同一化することによつて、「生心が著て居ゐる学者への「無学の人」のルサンチマンを代弁していたという側面を看過してはならないだろう。このように解釈するとき、『伊吹於呂志』の講説のなかの滑稽(猥褻)さと差別意識もはじめて理解できるからである。

実に是が一つ事だと云ならば、下駄も焼味噌も、御月様も泥亀も、同じものぢや、と云やうなもので御座る。其ならいつそ、味噌だと云て、尿でも喰うへば宜い。(卷上、一二三頁)

こうした江戸の庶民に受け手を喜ばず滑稽さ(猥褻さ)はまた、差別意識をともしなつたものだったことは看過できない。「陰莖の形も、つ、さきの所は、切そいだやうに成て、とんと犬の形のやうで御座る」(卷上、一三七頁)オランダ人にたいする嘲笑はそのまま、被差別民への差別感情につながっているのである。法華經の行者としての日蓮が自らを「旃陀羅が子」であると呼称したこと(14)にたいして、篤胤は次のようにいう。

彼の家の説に、空海も、親鸞も、弟子ぢやと云ふが、夫は不浄ながらも、平人のこと故に、どうでものことだが、日蓮を弟子にしたは相済まぬ。この僧は、安房の国小湊の穢

多の子で、穢れたる者の限りなるを、弟子にしたは何ごとだ。穢多の子なる証拠は、日蓮自身に、書遺したる物がある。仏法はもと乞食なれば、穢多でも非人でも、さして違ひも有まいが、仮初にも。神祇道の家ちやと云ひながら、そんな不浄の限りの者と、師弟に成て済ませうか。(巻上、一三二頁)

篤胤の講説のなかでの「語り手」の「受け手」への同一化は、「受け手」の差別感情をそのまま肯定、というよりは、むしろそれを助長し、後に述べるような、「皇国の人」であるという所属意識の尊貴性をもとに、被差別民を攻撃・差別する「無学の人」のルサンチマンを代弁することを意味していた点を看過してはならない¹⁵⁾。

3

ところで、学問論としての『伊吹於呂志』は、同時代の諸学問のなかで、「皇国の学び」の優位性を主張するところに、その講説の意図があった。ここには、一九世紀初頭の文化年間に於ける、江戸の庶民を取り巻く学問状況がうかがえる。そこでは、儒学ばかりか、仏教、俗神道、そして新興の蘭学といった様々な学問が、庶民の歡心を買っていた。そのなかで、篤胤は古学の優位性を「受け手」に説き明かさねばならなかったのである。そもそも篤胤にとって、学問は「御国の御用」のために

あるのだという。

今の世の儒生輩の学風も、大かたは孔子の意に背くことのみで、実に歎息の至りで御座る。其は本とし学ぶべき皇国の学びをせず、漢籍のみを学で居るが、学問は何の為にすること、心得たるか。都て学問の道は、譬へ外国のことを学ぶにも致せ、その学ぶ主意は、其の善事を取て、此の御国の御用にせんとて、学ぶことちやに依て、まづ御国のことを本とし学んで、さて外国の学びに及ぶが順道で御座る。(巻上、一一六頁)

学問が、たとえ外国の学問を学ぶにしても、「御国の御用」にたつことを目的とするものだとする論理から、自国のことを知らずに、他国を尊重する学問への批判が導き出される。具体的には、儒学、ことに徂徠学の中華主義が批判の主対象である。

徂徠などは、太宰が師匠ちやが、孔子の肖像へ賛をして、日本国夷人、物茂卿、拜手稽首敬題、と書きましたが、なんと之が、孔子の心になはうか。あ、あ、孔子は、さこそく泉下に於て、眉をひそめ、貌をそむけて居る事有ませう。(巻上、一一九頁)

徂徠の中華主義にたいする批判は、江戸後期の思想界ではよく見られるものだが、『伊吹於呂志』のなかで注目すべきは、篤胤が山崎闇斎の想定問題を引いて、中華—夷狄の問題を敵・味方の戦争状態においてとらえていた点である。「唐より日本を従へんとせば軍ならば、堯舜文武が大将にて来るとも、石火

矢にて、打崩すが大義なり」(巻上、一一九頁)という浅見綱齋の『靖献遺言講義(口義)』のなかでの山崎闇齋の言説を引照したうえで、中華主義者は、敵に内通するかもしれないという危険性から批判しているのである⁽¹⁶⁾。

もしや戎人が、負気なくも、皇国へ対し奉つて、生ごしやくなことでもするときは、導きでもしやうか、と思はれまする。ぢやに依て、御国忠に志ある人々は、儒者には心を許さぬやうに致したい。何と不安心なものでは有ませんか。『伊吹於呂志』巻上、一一九〜一二〇頁)

蘭学もオランダを崇拜することで、模範とする国こそ違っているものの、自国を蔑にする点では同じだとする。

近頃阿蘭陀学と云ことがはやって、其の学を奉ずる輩は、其国をも、何か結構らしく云ひ囃すから、其真面目も少か申ませう。(巻上、一三三〜四頁)

ただし、篤胤は蘭学の実証性にたいしては一定の評価を与えていた。

彼の国人は、甚だ深く物を考へる国で、何に寄らず、あらゆることの、根から底から穿鑿しつめる。夫故天文地理のことを始め、万の細工もの、医療のことなども、万国最上に委く、慥なことで御座る。(巻上、二三八頁)

蘭学はこの実証的で有用な学問である点では、一定程度、「御国の御用」に立っているのだが、これにたいして、治国や修身にとって儒学や仏教は「御国の御用」に立たない空虚な学

問であるという。篤胤はその根拠として、『伊吹於呂志』のなかでは、徳川家康の統治を語っている。その際、享保期に太宰春台などを批判した松下郡高の『神武権衡録』の言説を引照する。

東照宮御一代、数々の御合戦に御勝あそばし、慶長年中、天下を悉く御静謐に、御治めあそばしたなれども、大学の三綱領や、八条目を、敵に読まかせられ、或は法華経や、阿弥陀経を説て、敵が夫に感じて、帰伏して治まった、と云ことではない。みな御武徳の盛なるに依て、天の下泰平に治り、今に二百年余り、御治世長久の、御恩沢を蒙り奉ればこそ、儒者も仏者も、愚鈍^{ノロコ}な言を云ても居らる、やうになつたので、士農工商遊民まで、夫々の家業を勤めて、心易く妻子を養ひ、安堵すること、偏に御武徳の御蔭で御座る⁽¹⁷⁾。(巻下、一六六頁)

先に触れたように、景山は、「無学の人」が学問などいらなのだと、自己正当化するときに、日本は「武国」だからとい訳をすると言っていたが、松下郡高と篤胤においては逆に、「東照宮」の権威によつて「武徳」が正当化され、「俗の儒者、又仏者は、遊民と云て、四民の内に入れず、高尚の空理を、口に云ふばかり、外に何も益に立ぬもので御座る」(巻下、一六七頁)と、儒学と仏教の無益さが強調されるのである。ここに

ところで、先に述べたように、『伊吹於呂志』の諸学問批判

の特徴は、講説の場であるために、白黒をはっきりさせて「きびしく云」(前出)う点にあった。そのために、ここでは中途半端な折衷主義は徹底的に批判される。江戸思想史のなかに、たえず現われている神道・儒学・仏教の三教一致論にたいして、篤胤は次のように批判する。

古き俗歌に、「別登る麓の道は多けれど、同じ雲居の月を見る哉」と云歌や、また、「雨霰雪や氷と隔つれど、解れば同じ谷川の水」と云歌が有て、是を俗の神道者や、道学者、心学者ぐらゐの徒が、何ぞと云と引歌にして、神道も、仏道も、儒道も、皆落る処は一つに帰して、世を治め、人を善道に導くの教なり、と煩く云立て、是を聞く人も、皆然ることよ、と思つて居ることなるが、いや是は、甚の心得違ひのことで、何して此の三道が、一つ意に落ようぞ。下駄に焼味噌、御月様に泥亀も、皆同じこと、云よりは、もつと相違な事で御座る。(巻上、一一二頁)

三教が「世を治め、人を善道に導く」勸善懲惡の教説である点で一致するという考えを、「下駄に焼味噌、御月様に泥亀も、皆同じこと、云」譬えによつて批判して、三教の本質は異なっていることをはっきりと弁別しなくてはならないという。篤胤によれば、「儒道の本意は、先第一に、道の大本たる、君と臣との道立ず」(同右)、「仏道の本意は、此世を、穢土火宅と云て、厭うひ棄て、君臣の道をも取らず」(巻上、一一三頁)であつて、さらに神道の本意は、「皇統」の天壤無窮の永遠不

変性にあるという。

神の道と、儒道との差別を云はゞ、神の道の本意正実のことは、是まで段々演説致したる通りの訣故、皇国の天子様は、最も尊く、此の地球の大君に御坐て、天地と共に動きなき、御皇統におはすることを弁へて、一向に畏み奉り、厚く古の伝へを守りて、神祇を尊び、大倭心の雄武を旨とし、且君を敬ひ、傳き仕へて、譬へば君に君たらざる行ひ有とも、臣として其心を降易さず、身を抛て忠義を尽し、臣は地の天を戴て、其位を變ぜぬ如く、いつまでも臣となり君は天の地を覆ふて、其位を替ざる如く、いつ迄も君とある。こゝらが道の大本にて、動かぬ処で御座る。(巻上、一一二頁)

このような三教の違いを明確にすることが、篤胤の「学風」であると自ら語る。

此方の学風の事ぢやが、右申す如く、及ばずながら、何とぞ致して、世に弘ごれる紛れことを正し、人の惑ひをひらき、わが古への道、真の筋を弘めんと致すに付て、世におしなべて、思ひをる事とは違つて、いかう外の道々を責立て、敵く攻撃に、とり挫ぎまするが、是は、物を穩に心得をられます人などは、甚おとなしからぬ学風ぢや、説かたちやと、さげすみも致さうが、是はどうも、斯う参らねばならぬ訣がござる。(巻下、一五一―一五二頁)

こうした「外の道々を責立て、敵く攻撃に、とり挫」ぐ、

「おとなしからぬ学風」であることが求められるのは、これが語られるのが何より講説の場だったからである。「皇国の学び」への意志を強固なものにするという趣旨であるために、講説のなかでは、意識的に他の諸学問にたいする徹底的な排斥・攻撃がなされているのである。

その訣と申すは、世俗に云ひ思ふことゞも、大抵十に七八は打紛れ、心得違ひの事ども有る故、その処へづかくと、わが主とする、古道の真意ばかりを申ては、人の心に入り兼る故、夫を取除つ、古道に引入れて参らでは、入かねるからの事で御座る。(巻下、一五二頁)

「夫を取除つ、古道に引入れ」という点は、相手を破折し、伏する教化方法である日蓮宗の折伏にも似ているともいえるかもしれない。ちなみに、篤胤は、先に見たように「旃陀羅が子」日蓮にたいしては露骨な差別意識を隠さなかつたにもかかわらず、その信仰心の強固さにたいしては、強い敬意を抱いていた。

この親鸞、日蓮の輩は、夫が為に、島へ流されたり、又は首の座に直されても、びくともせぬ。其立たる筋を変ぜず。とう／＼意地を張て張り通し、邪よこしまながらも、今の世の如く押弘めたで御座る。(巻上、一一六頁)

どんな逆境にありながらも、自己の信じた道を意志するという点で、親鸞や日蓮にも共感していた。篤胤にとって、自己の信念を貫き通すことができる人こそが、「真の豪傑」「英雄」で

あり、「大倭魂」の持主だったのである。

とかく道を説き、道を学ぶ者は、人の信ずる信せぬに、少しも心を残さず、仮令、一人も信じてが有まいとまよ。独立独行と云て、一人で操を立て、一人で真の道を学ぶ。是を漢言で言はゞ、真の豪傑とも、英雄とも、云ひ、また大倭魂とも云で御座る。(巻上、一二五頁)

4

『伊吹於呂志』のなかで、篤胤が諸学問を批判・攻撃したのは、それを通して、古学が「人道の本」であることを示す目的を持っていたからである。そのことは、『伊吹於呂志』の最後に、篤胤自身が講説全体の趣旨を振り返って述べたところからも明らかにである。

学問は、大本より学ばんでは、大道は知れず。夷狄とも、私に建立したる、儒仏の教へなどに惑はず、人道の本なる、皇神の大道に習ふが宜いで御座る。夫を習つても、此の方には出来ぬなど、云人もあるは、愚昧の上に、自ら棄ると云ものぢや。皇国の人にして、皇国の道を学ぶに、何のむづかしきことが有ませう。夫では万物の上どころでは無い。人と生れながら、禽獣にも劣ると云ふもので御座る。(巻下、一七三頁)

『伊吹於呂志』の講説は、端的にいえば、「皇国の人」に「皇

国の学び」を勧めることにあつた。もしこれを学ばなければ、禽獸と等しいものに墮してしまふというわけである。この趣旨は、先に見た下巻の冒頭にあるように、この『伊吹於呂志』の講説が、「古道大意」以下の諸学問の講説をすでに聞き終えた者たちに向けてなされたという点を考慮しなくてはならないだらう。篤胤に名簿を入れて、門人になつたからには、すでに「皇国の学び」への意志があるわけだが、その意志を日蓮のように強固なものにする、確固たる「大和心」を確立することが求められたのである。そのモデルが、「古道大意」でも紹介されている朱印船貿易時代の浜田弥兵衛であり、さらに『伊吹於呂志』のなかで特筆されている、シヤムの日本人町で活躍したという山田長政だった。

此浜田弥兵衛が、外国に於て、其名を轟したることを申すに、付ては、又同じ頃、尾張人山田仁左衛門が、天竺国に於てのふるまひも、御国の人の、英雄の名を、外国に顕はしたることだに依て、此の始末をも少か申しませう。(巻上、一四一頁)

本稿が注目するのは、こうした「英雄」の「大和心」を喚起する際、『伊吹於呂志』の講説のなかで語られる論理である。そのことが端的に示されているのは、次にあげるような一節である。

赤梟^{から}や天竺の、腐り根性の付た輩はいざ知らず、仮初にも、此御国に生れたからは、春日大神の御託宣と云物に、人の

国より我国、人の親より我親と、御論しあそばしたと有る如く、御国恩の有がたきことを弁へて、大和魂のある人々は、小躍りして悦び、愉快々々と云はねばならぬことで御座る。(巻上、一三五―一三六頁)

実に御国の内にも、江戸の人氣は、強く勇ましくなければならぬ。大切な訣があるで御座る。其の大切な訣と云ふは、先頃も申す通り、この大日本は、万国の本国、祖国で、其の上に、わが天皇様は、天照皇大神宮様から、御血筋が御連綿と御つゞき遊ばして、万国の御大君に御坐し、その御大君より、万国のおきて、御取締を御命じあそばして、御大政を御任せなされて指置る、征夷大將軍の御膝元に生る、者は、猶更自然と強くなければならぬ訣で御座る。(巻下、一五六頁)

四夷八荒至らぬ隈なく、鎮めたまふ、御武徳まします、大將軍の御膝元に生れて、上に染る下のこと故、その御武威の自然に、下々までに布及んで、是は斯なればならぬ故で御座る。また古く東人は、額には矢は立とも、背には立ぬと、常に申したことぢやと、宣命にも見えたる如く、同じ御国の中でも、東國の人は、格別なることで御座る。是を熟わきまへて、御当地はもちろん、此の御国に生れたらん人は、仮にも義に当らぬ行ひ、また卑しき根性などは、

もたぬが宜いで御座る。(巻下、一五七頁)

これらの箇所共通するのは、「生れ」所属意識の自覚化である⁽⁹⁾。篤胤は、「征夷大將軍の御膝元に生る、者は、猶更自然と強くなければならぬ訣で御坐る」、そして「此の御国に生れたらん人」と、「生れ」を強調する。篤胤は講説の聴衆に「征夷大將軍の御膝元」江戸、「皇国」日本に「生れ」たことを自覚化させようとしているのである。

自国を蔑にする者たちは、「皇国」の生れであるにもかかわらず、それを忘れてしまっている者たちであるがゆえに、彼らへの攻撃は正当化される。

とかく人は、心をしつかりと落著て強く持ち、大日本魂、御国気性を固め、この御国を誂り、この御国の御道を、悪く云ふ者が有ならば、厳しく取締てやるが宜いで御座る。上の御定めにも、此の御国に生れて、此の御国を誂る者は、反逆同様のことで御座る。この訣故に、夫を取締て、罰つければとて、何所からも、しりの来ることではないで御座る。(『伊吹於呂志』巻下、一五七頁)

篤胤は、「此の御国」に生まれた者が、「此の御国」を非難する「反逆」者を罰することは、正しいのであるから、「何所からも、しりの来ることではない」「すなわち、どこからも文句をつけられることはないのだという。ここから、先に見たような自国を蔑んで、中国を「中華」と尊称する徂徠学派の儒学者や、究理の学に幻惑われてオランダを尊崇する蘭学者が批判さ

れたわけである。

そもそも、「皇国」の生れであるという帰属意識であれば、「無学の人」も学者も同じである。ここでは、学問があるかどうかは二の次になる。どんな学者にたいしても、彼らの学ぶ学問が「皇国」に反するものである限り、「無学の人」は攻撃することができるのである。なぜならば、「無学な人」は素朴な心をもち、「皇国の人」である(所属している)からである。むしろ、学者然とした儒学者や仏教者たちは、中国や天竺を尊崇することで、「皇国」を貶める「反逆」者であつて、もし中国や天竺が「皇国」に侵略をするならば、先に見たように内通するかもしれない敵対者だといふのである。そのために、彼らへの攻撃は一層、激しくなるのである。

思うに、『伊吹於呂志』のなかで語られる、穏やかな江戸の生活の謳歌も、こうした太平楽を脅かす敵対者として、儒学者や仏教者を措定していることと関わっているだろう。篤胤の願いは、この今の穏やかな生活を持続させることだった。それは、生きている間のみにとどまらず、死後にまで及ぶものであった。

どうしても速くその極楽へ行たがる人の気が知れぬ。極楽より此の世が楽みだ。夫はまづ、暮の相応にゆく人は、美濃米を飯にたいて、鱶茶漬、初堅魚に、劍菱の酒を呑み、煉羊羹でも給ながら、山吹の茶を呑んで、国分の煙草をくゆらして居らる。また然いかぬ人は、ゆかぬなりに、相応の楽みが有て、炭団でたばこは呑ながらも、番茶の口切

を、水道の道で煎じ吞み、鯨くじらとにらめツくらをした心持が、
どうも云へぬで御座る。是をいやがつて、極楽々々と云の
は、栄耀エウイウの上の貧好み、とやらで有ませう。(巻下、一五
九頁)

周知の篤胤の『霊の真柱』の幽冥観は、ここで繋がっている。
穏やかな生活を死後にまで永続させたいという願いが、「大國
主大神」が主宰するという彼の幽冥観を支えているのである。

親子夫婦兄弟朋友睦ましく、そのほどくくに、家業をいと
なみ、をりふしは花をも見、紅葉も眺めて、おだやかに世
を経つ、さて一度は死ねばならぬが、その死だる先も、
今の心懸次第で、親子夫婦朋友も睦ましく寄合て、此の世
に同じ楽しみも有て、阿弥陀や閻魔王がせわには、なる訣が
ないから、かの川柳が句に、「寝りと頼むでもなし南無閻
魔、と云たる如く、仏法の信心者でも、通りがけの目礼ぐ
らゐで、深く拝みはせず。実は死で幽冥に入ては、大國主
大神の御許に帰して、この世にのこす子孫を恵み、各々其
の処を離れず、無窮に居ること御座る。(巻下、一五八
頁)

もちろん、篤胤にとつても、宣長同様に現実の生活は不条理
に満ちたものだったろう。つとに村岡典嗣が指摘したように、
篤胤とても、最愛の妻を失い、悲しみにくれた時、それを実感
しただろう⁽²⁰⁾。篤胤は、今のこの穏やかな生活(江戸の庶民の
生活)が、不条理に満ち満ちていて、いつ壊れてしまうか分ら

ない危ういものだという認識をもっていた。それゆえに、篤胤
は、宣長の『玉くしげ』のなかで、神と人との関係を人形遣い
と人形との関係に譬えたことを参照したのである。そこでは、
「世の人の心得は、彼せつない時の神頼みとやらで。せつなく
なるとやみくもに神を祈り、空腹い時に、物を食て直つたやう
な験がないと、恨だり何かするが」(巻上、一三〇頁)、そのよ
うな好都合な神がいるわけではない、神の御所為は人知の及ぶ
所ではないと、宣長の説を敷衍して、次のように語っている。

師説の如く、人は譬へば人形の如く、神は人形をつかふ人
間の如き謂れじやに依て、言以て行けば、人のすること成
すこと、みな神事故、その御心は量り知られず。また譬へ
ば、一つの無尽に、権兵衛も八兵衛も加入て居る時に、二
人が同じやうに、其無尽を得して賜されと願ふ。是らが大
きに、神の御こまりあそばす処で、何方に取しても、一方
は恨むる訣で御座る。尤も是しきの小事を、せわやく神は、
小さき神で、此の天地を御幸ひあそばす神々などへ、持て
行て願ふは、甚だ恐れ多きことで御座る。左に右に、神に
祈りさへすれば、空腹い時に、飯を食たやうな、験が有る
はず、と思ふは宜しくない。(巻上、一三〇頁)

人形つかいの譬えは、篤胤自身が神の不可知性、人間の力で
は及ばない吉凶禍福を意識していたということの意味する。た
しかに、今、このように穏やかな生活を送っているが、一瞬の
間にそれは破壊されるような、危ういものなのかもしれない。

そうだからこそ、今の太平を楽しみ、もしそれを侵すような者があるとするれば、彼らを徹底的に排除・攻撃することになったのである。「極楽より此の世が楽みだ」とする楽天主義的な太平の讃歌は、不条理な生活感覚と紙一重でもあつたからこそ、穏やかな生活を脅かす者への攻撃の激しさは、一層、強まつたのである。

5

最後に、『伊吹於呂志』のなかで、京都の「禁裏様」(巻上、一一五頁)を「わが天皇様」と呼んでいたことと思想史的な意味を考えておきたい。

実に御国の内にも、江戸の人気は、強く勇ましくなければならぬ。大切な訣があるで御座る。其の大切な訣と云ふは、先頃も申す通り、この大日本は、万国の本國、祖國で、其の上に、わが天皇様は、天照皇大神宮様から、御血筋が御連綿と御つゞき遊ばして、万国の御大君に御坐し、その御大君より、万国のおきて、御取締を御命じあそばして、御大政を御任せなされて指置る、征夷大將軍の御膝元に生る、者は、猶更自然と強くなければならぬ訣で御座る。

(前出)

これまで見てきたように、『伊吹於呂志』のなかでは、「皇國」の生れであること(所屬意識)の自覚化・意識化を説いている

が、もつと積極的に「皇國」の生れであることの特権性については講説していなかった。実はこの特権性はすでに、『伊吹於呂志』の講説を聞いた門人たちにとっては自明だったからである。というのは、『伊吹於呂志』の講説は先に述べたように、その特権性、具体的にいえば、この「皇國」に生まれた人は神の子孫であるという神胤説を説いていた「古道大意」の講説を聞いた者たちにたいしてなされていたからである。『古道大意』の冒頭、篤胤は次のように述べて、講説の内容を告げていた。

今コ、ニ演説イタシマス所ハ、古道ノ大意デ、先ソノ説ク所ハ、此方ノ学風ヲ古学ト申スユエン、マタ其古学ノ源、及ビソレヲ開キ初メ、人ニヲシヘ、世ニ弘メラレタル人々ノ伝ノ大略、マタ其ヨリ本ヅク所、マタ神代ノアラマシ、神ノ御徳ノ有ガタキ所以、マタ御國ノ神國ナル謂、マタ賤ノ男我々ニ至ルマデモ、神ノ御末ニ相違ナキユエン、又、天地ノ初発、イハユル開闢ヨリ致シテ恐レナガラ、御皇統ノ聯綿ト、御業エ遊バサレテ、万国ニ竝ブ國ナク、物モ事モ万国ニ優レテタル事、又御國ノ人ハ、ソノ神國ナルヲ以テノ故ニ、自然ニシテ、正シキ真ノ心ヲ具ヘテ居ル。其ヲ古ヨリ大和心トモ、大和魂トモ申テアル⁽²¹⁾。(『古道大意』巻上)

『伊吹於呂志』と重なる内容もあるが、「御國ノ人」がどんな賤しい身分のものであつても、みな神胤であるとする説は、『古道大意』の講説の一つの趣旨であつた⁽²²⁾。そもそも、こ

した「神国」の「賤ノ男我々ニ至ルマデモ、神ノ御末ニ相違ナキ」とする神胤説は、天照大神の御子である天皇が神であるという天皇^②「現人神」説と一体のものであった。「伊吹於呂志」と同じころ、文化一〇年に草稿ができたといわれる『玉たすき』の一節はそれを端的に示している。

かく我が御国に、委き正説の伝はれるは、もと造物主の本国なる故に、如^レ此伝はり、我天皇命は、直^ニ天照日大御神の御胤^{ミズシ}なるぞ。かくいふ我らも、皆神の末裔^{スエ}なる故に、我が国を神の御国と云由を、懇に誨し聞せ^③。(『玉たすき』巻九)

篤胤が『伊吹於呂志』のなかで「わが天皇様」と呼びかける時、その「我」とは「賤ノ男我々ニ至ルマデモ、神ノ御末」である「我々」であったのである。そして、その「賤ノ男」は、これまで見てきたように、「伊吹於呂志」を聞いている、江戸の庶民のなかの「無学の人」であった。篤胤は、自分も含めた、こうした「無学の人」である「我々」の「大君」として京都の「禁裏様」を仰ぎ、「わが天皇様」と呼んでいるのである。

本居宣長にとつて、天照大神の神代以来、この「皇国」を治めている天皇の存在は、上下の秩序の希望の光であったが^④、篤胤にとつても、秩序の永続性の証であった。しかも、「わが天皇様」はどこか遠い存在ではなく、「賤ノ男我々」と親しい、血統を同じくする身内として立ち現れているのである。だから、この「わが天皇様」の尊貴性を高めることは、われわ

れ自身の尊貴性を高めることになる。こうした「わが天皇様」を載している、「無学の人」である「賤ノ男我々」も「神ノ御末」である、この「皇国」の生れであることに誇りをもち、強い意志と勇武の「大和心」を持つと、江戸の庶民に講説していたのである。篤胤が京都の「禁裏様」を「わが天皇様」と呼称することの画期性は、このように「無学の人」に「皇国」の所属意識^⑤ナシヨナル・アイデンティティを与えたことにある。本稿で明らかにしたように、こうした篤胤の思想の画期性が浮かび上がってくるのも、もともと『伊吹於呂志』の講説の〈受け手〉が江戸の庶民の「無学の人」にたいするものだったからである。

注

- (1) 平田篤胤全集刊行会編『新修平田篤胤全集』巻六(名著出版、一九七二年)六〇三頁。
- (2) 子安宣邦「講説家・篤胤の登場と救済の言説」(『江戸の思想』一号、一九九五年)参照。
- (3) 『伊吹於呂志』のテキストは、『新修平田篤胤全集』巻一五(名著出版、一九七八年)所収本を使用した。以下、テキストからの巻数・引用頁は本文中に略記した。
- (4) ただし、『伊吹於呂志』のなかでは、篤胤自らは「今年三十六歳になるまで」と、文化八年、三六歳のときの講説だと

述べている。文化八年のときの講説だとすると、『古道大意』などの講説と同時期になされたことになる。ちなみに、『伊吹於呂志』のなかでは、「去る享和元年のことですますが、二十六歳の時より、始めて鈴の屋先生の著はされたる書を読み、其の教の有難き事を知て、其の門に入り」（巻上、一一三頁）と、享和元年（一八〇一）、宣長が在世中に、宣長の著書に接して入門した、と説いている。事實は、篤胤が宣長の著書に触れたのは、享和三年（一八〇三）二八歳の時である。村岡典嗣「平田篤胤が鈴屋入門の史実とその解釈」（『精神科学』一卷、一九三三年。拙編『新編日本思想史研究―村岡典嗣論文選―』東洋文庫、平凡社、二〇〇四年）参照。

(5) 『伊吹於呂志』のなかで、篤胤は講説のことを「講説」「演説」「講釈」と呼んでいる。基本的には、子安のいう「一つのパフォーマンズとして、直接的で具象的な思想提示のあり方」であることに変わりない。

(6) みつまつまこと「学者と講釈師のあいだ―平田篤胤「靈能真柱」における安心論の射程―」（『死生学研究』一三号、二〇一〇年）参照。みつまつまことは、平田家文書の『靈能真柱』の講釈本を分析して、死後の安心論を説いた「靈能真柱」の著作が、大衆相手の講釈においては、篤胤自身が「おもしろくない」ものだと認めざるをえないものであったことを指摘し、同じ思想の内容であっても、語られるメディアや語られる相手によって、その受容の仕方は異なっていること

を指摘している。本稿もまたこのような問題意識を共有している。

(7) 『平田篤胤・伴信友・大國隆正』（日本思想大系50、岩波書店、一九七三年）一二頁。

(8) 江戸時代の儒者にとつて、学者が芸能者の一つであるという社会的地位は、がまんならないものであった。修己と治人を論ずる士大夫の学問である儒学を学ぶ者が、芸能者としてしか遇されなれないことへの憤懣・諦念が、朱子学が国教としてとして体制化している中国・朝鮮とは異なる近世社会のなかには、通時的に存在した。この点については、拙稿「近世儒学論」（『日本思想史講座3 近世』ぺりかん社、二〇一二年）参照。

(9) 高橋敏「日本民衆教育史研究」（未來社、一九七八年）参照。高橋は、「余力学文」が実践をともしなわない学問を戒めたことばとして、石門心学以後、民衆教育の場で通用していることを指摘している。

(10) 『本居宣長全集』巻一五、一六一頁。

(11) 桂島宣弘は、『伊吹於呂志』のこの一節を引いて、「篤胤が既成知識人社会に実は羨望の眼差しを向けていたにせよ、差異化をはからざるをえなかつた姿が如実に表明されている」として、篤胤の著作出版が知識人社会への参入をはかるものだったと指摘している。桂島宣弘「平田派国学者の「読書」とその言説」（『江戸の思想』五号、一九九六年）参照。

- (12) 日本国粹全書刊行会編『日本国粹全書』巻七(一九二九年)二五—二六頁。
- (13) 『仁斎日札・たはれ草・不尽言・無可有郷』(新日本古典文学大系99、岩波書店、二〇〇〇年)二四三頁。
- (14) 篤胤の日蓮「旃陀羅が子」への批判が、仏教本来の平等主義の立場からなされていた逆説については、拙稿「仏教と江戸の諸思想」(末木文美士編『新アジア仏教史13 日本民衆仏教の定着』佼成出版社、二〇一〇年)参照。
- (15) 拙稿「近世天皇權威の浮上—近世神道と国学を中心にして—」(『日本文化論叢』一一号、二〇〇三年、『兵学と朱子学・蘭学・国学』平凡社選書、二〇〇六年所収)参照。
- (16) 敵一味方関係のもと、中華主義者が敵に内通するという理由で中華主義を批判することについては、拙稿「儒教と国家—東アジア儒教文化圏のなかの「武国」日本—」(松本宣郎・山田勝芳『信仰の地域史』地域の世界史7、山川出版社)参照。なお蘭斎の仮想問題が、広く江戸思想界に広まったのは、原念斎の『先哲叢談』(文化一三年刊)以降のことである。
- (17) 『神武権衡録』巻四の一節からの引用である(『日本思想闘争史料』巻四、名著刊行会、一九六九年、四九九頁)。
- (18) ちなみに、『神武権衡録』は、冒頭に「神道は和国の風俗、儒道は中華の教ひ、仏道は天竺の法」であるが、「神儒仏とも一つにて候や。またそれぞれに差別有や」という問いをか
- かけて、「神儒仏の三教、其落る所は、悪をこらし善をす、むる修行にして、何れか悪に傾くと云事は更になし」(巻一、同右、三九七頁)と三教一致の立場をとっている。江戸期の三教一致論については、前掲拙稿「仏教と江戸の諸思想」参照。
- (19) 『伊吹於呂志』のなかで、篤胤が「御国」の「生れ」所屬意識を説いている先人として認めていたのは、蘭斎学派の浅見綱斎である。先に見た山崎蘭斎の想定問答を述べた箇所、篤胤は、「我が生れた国ほど、大事の中国が何処に有うぞ」(巻上、一一八頁)と説いている綱斎の言説を参照している。
- (20) 村岡典嗣「平田篤胤の神学に於ける耶穌教の影響」(『芸文』一一巻三号、一九二〇年、拙編『新編日本思想史研究』東洋文庫、平凡社、二〇〇四年所収)参照。
- (21) 『新修平田篤胤全集』八巻、一一頁。
- (22) 拙稿「平田篤胤における日本人「神胤」観念」(『日本文化論叢』七号、一九九九年、『近世神道と国学』ぺりかん社、二〇〇二年所収)参照。
- (23) 「大壑君御一代略記」によれば、「玉たすき」の稿本は、『古道大意』と同じ年の文化八年の成立であるが、『玉たすき』巻一〇で、篤胤の養子鉄胤は、「玉太須幾の書は、去し文化の十年ごろに、始めて草稿せられたるは、全三冊にて、本文も元の神拝の詞にて、凡ての書体も、古道大意、漢学大意の如き、俗言俚語の講釈本なりしを、文政七年甲申歳に、本文

なる神拝の詞を増し改め、第一発題より、第九の卷学神の御
伝までは、大に増補訂正して」(『新修平田篤胤全集』六卷、
五四九頁)とある。

(24) 『新修平田篤胤全集』六卷、五四三頁。

(25) 拙稿「本居宣長の天皇観―「天壤無窮の神勅」と禍津日
神との関連―」(『愛知教育大学研究報告(人文・社会科学編)』
四九輯、二〇〇〇年。『近世神道と国学』所収)参照。