

2019年度国際研究フォーラム

International Research Forum 2019

21世紀における国学研究の新展開
国際的・学際的な研究発信の可能性を探る

New 21st Century Developments in Kokugaku Studies:
Exploring the Possibilities for Disseminating International
and Interdisciplinary Research

報告書

Report

國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所

Institute for Japanese Culture and Classics,
Kokugakuin University

2021.2

もっと日本を。もっと世界へ。

 | 國學院大學



《松本 久史氏》



《ジョン・R・ベンテリー氏》



《蔣 建偉氏》



《冨 寛紋氏》



《ベティーナ・グラムリヒ=オカ氏》



《遠藤 潤氏、林 淳氏、一戸 渉氏、桐原 健真氏》



《全体討議》

國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所
2019 年度国際研究フォーラム
「21 世紀における国学研究の新展開 国際的・学際的な研究発信の可能性を探る」
報告書

目次

はしがき	3
開催概要	5
基調報告	
「本フォーラムの主催者の問題意識と学術的背景」松本 久史	9
報告	
「国学における言語学の意義」ジョン・R・ベンテリー	15
「国学、実学、朝鮮学——学術運動としての韓国「国学」研究の動向と展望」裴 寛紋	23
「会沢正志斎における「天祖」の位置」蔣 建偉	37
「只野真葛（1763-1825）：近世の学者ネットワークとジェンダー」ベティーナ・グラムリヒ＝オカ	57
「欧米における国学研究の過去から未来へ——研究史と津軽国学の紹介」藤原義天恩	71
コメント・総合討議	83

はしがき

國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所 所長
平藤 喜久子

本報告書は、2020年2月8日に実施された国際研究フォーラム「21世紀における国学研究の新展開 国際的・学際的な研究発信の可能性を探る」における発表、討議をまとめたものである。新型コロナウイルスの感染拡大の足音が静かに忍び寄るなか、ぎりぎりのタイミングで対面の開催とすることができた。その後、感染拡大の局面となり、各種の講演会や研究会が続々と中止となった。4月7日には緊急事態宣言が発出され、大学の授業もすべてオンラインとなった経緯を振り返ると、本国際研究フォーラムを対面で開催し、国内外からの多くのパネリストと直接に議論できたことは、きわめて貴重な機会であったと痛切に感じている。

さて、國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所は、2007年にそれまでの國學院大學日本文化研究所を発展させる形で設置された研究開発推進機構の一機関となった。そのことを機に「神道・国学研究部門」と「国際交流・学術情報発信部門」の2部門を設置し、それぞれの研究事業を推進してきた。国際研究フォーラムは、2008年から主に「国際交流・学術情報発信部門」が中心となって日本文化研究所の行事として企画し、さまざまなテーマを取り上げて議論をしてきたが、今回は「神道・国学研究部門」が「國學院大學 国学研究プラットフォーム」の構築の最終段階に入ったということで、国学をテーマに据えて実施する運びとなった。

過去を振り返れば、日本文化研究所が関わった国学に関わる国際シンポジウムとしては、2003年の「《神道》はどう翻訳されているか」(21世紀COEプログラム)があった。そこで、「国学」をどう翻訳すべきかが問われていたことが印象に残っている。“*Kokugaku*”とすべきか Nativism か National Learning か。その後も国際学会などで海外の国学研究者たちの発表を聞く機会が何度かあったが、その議論はまだ決着していないと感じている。国学をどう表現するかという問題は、国学とはなんであるのか。どういうものとして論じたいのかという問いである。それは翻訳するという局面や国際的な議論の場であるからこそ立ち上がってくる問題でもある。今回の国際研究フォーラムは、まさにあらためて国学の輪郭を問い直す場になった。さまざまな地域文化を背景に持ち、広い視野を持つ国際的な研究者たちによる「国学」をめぐる議論は、ときに国学とは何かを問うことすら忘れてしまいがちなわれわれに新たな気づきをもたらした。本報告書の刊行によって、あらためてその気づきがさらに多くの方々にもたらされることを期待したい。

開催概要

國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所

2019 年度国際研究フォーラム

「21世紀における国学研究の新展開 国際的・学際的な研究発信の可能性を探る」

- 【日時】 2020年2月8日(土) 10:00～17:30
- 【場所】 國學院大學渋谷キャンパス学術メディアセンター1階常盤松ホール
- 【基調報告】 松本 久史(國學院大學)
- 【パネリスト】 ジョン・R・ベンテリー(北イリノイ大学、アメリカ)
裴 寛紋(KAIST、韓国)
蔣 建偉(中山大學、中国)
ベティーナ・グラムリヒ＝オカ(上智大學)
藤原 義天恩(レスブリッジ大學、カナダ)
※藤原氏は諸般の事情により急遽参加できなくなったため、司会が代読
- 【コメンテーター】 林 淳(愛知学院大學)
一戸 渉(慶應義塾大學)
桐原 健真(金城学院大學)
- 【司会】 遠藤 潤(國學院大學)
- 【使用言語】 日本語
- 【主催】 國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所
-

【登壇者紹介】

◆松本 久史 (Matsumoto Hisashi)

國學院大學神道文化学部教授。博士(神道学)。専門：近世・近代の神道史・国学研究。主要業績：『荷田春満の国学と神道史』(弘文堂、2005年)、「昭和戦中期の国学研究——藤田徳太郎を例に」(阪本是丸責任編集『近代の神道と社会』弘文堂、2020年)、「明治維新と国学者——京都一力亭主人杉浦治郎右衛門を例に」(『明治聖徳記念学会紀要』55号、2018年)。

◆ジョン・R・ベンテリー (John R. Bentley)

北イリノイ大学人文学部教授 (アメリカ)、Ph. D. 専門：古代日本語の歴史・音韻論・語源研究。飛鳥・奈良時代の文学。主要業績：『*An Anthology of Kokugaku Scholars: 1690-1868*』Ithaca: East Asian Program, Cornell University, 2017. 『*ABC Dictionary of Ancient Japanese Phonograms*』Honolulu: University of Hawaii Press, 2015. 『*Tamakatsuma: A Window into the Scholarship of Motoori Norinaga*』Ithaca: East Asian Program, Cornell University, 2013. “The Search for the Language of Yamatai,” 『*Japanese Language and Literature*』(42.1), 2008.

◆裴 寛紋 (ベ カンムン / Bae Kwan-Mun)

KAIST (Korea Advanced Institute of Science and Technology) 人文社会科学部招聘教授 (韓国)。博士 (学術)。翰林大学生死学研究所研究教授、高麗大学民族文化研究院研究教授を経て、現職。専門：日本近世国学思想。主要業績：『宣長はどのような日本を想像したか——『古事記伝』の「皇国」』(笠間書院、2017年)、「日本的靈性論と国学の生命観」(『東アジア古代学』33号、2014年)、「近世国学における死後世界観の始まり——本居宣長の遺言書」(『日本思想』25号、2013年)。

◆蔣 建偉 (シヨウ ケンイ / Jiang Jianwei)

浙江師範大学講師 (中国)。フォーラム当時は、中山大学歴史学系ポスドク研究員 (中国)。博士 (文学)。専門：日本近世思想史 (儒学と神道、水戸学)。主要業績：「会沢正志斎の国学観——宣長批判の思想構造を中心に」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』67号、2015年)、「会沢正志斎の祖宗・名賢祭祀論——民心統合との関係性を中心に」(『東洋の思想と宗教』31号、2014年3月)。

◆ベティーナ・グラムリヒ=オカ (Bettina Gramlich-Oka)

上智大学国際教養学部教授。Ph. D. ウェズリアン大学助教、コロンビア大学博士研究員、チュービンゲン大学リサーチ・プロジェクト・リーダー等を経て、現職。専門：日本史 (ジェンダー研究、医療史、経済思想、デジタルツールによるネットワーク研究)。主要業績：『只野真葛論——男のように考える女』(上野未央訳、岩田書院、2013年)、『日本経済思想史——江戸から昭和』(共著、勁草書房、2015年)。

◆藤原 義天恩 (ギデオン フジワラ / Gideon Fujiwara)

レスブリッジ大学文理学部准教授 (カナダ)。Ph. D. 専門：近世・近代日本の社会史・思想史。主要業績：「平尾魯僊の聴いた音と音楽——北奥地域のグローバル化と社会変容」(北原かな子・浪川健治編『近代移行期における地域形成と音楽』ミネルヴァ書房、2020年)、「Channeling the Undercurrents: *Fūsetsudome*, Information Access, and National Political Awareness in Nineteenth-Century Japan,” 『*The Journal of Japanese Studies*』, vol.43 no.2, 2017. 「戊辰戦争と弘前招魂祭に関する一考察——弘前の平田門人を中心に」(浪川健治・小島康敬編『近世日本の言説と「知」——地域社会の変容をめぐる思想と意識』清文堂出版、2013年)

◆林 淳 (Hayashi Makoto)

愛知学院大学文学部教授。博士（文学）。専門：宗教学・日本宗教史。主要業績：『日本史リブレット人 渋川春海』（山川出版社、2018年）、『近世陰陽道の研究』（吉川弘文館、2005年）、『シリーズ日本人と宗教』全6巻（共編、春秋社、2014・2015年）、『戦後知の可能性』（共著、山川出版社、2010年）、『陰陽道の講義』（共編、嵯峨野書院、2002年）。

◆一戸 渉 (Ichinohe Wataru)

慶應義塾大学附属研究所斯道文庫准教授。博士（文学）。金沢大学准教授等を経て、現職。専門：日本近世文学。主要業績：『上田秋成の時代——上方和学研究』（ぺりかん社、2012年）、「復古というモード——和学から国学へ」（ロバート・キャンベル監修『近世文学史研究三 十九世紀の文学』ぺりかん社、2019年）、「風雅と教誡——松平定信の細写本歌書製作」（『国文学研究資料館紀要 文学研究篇』45号、2019年）。

◆桐原 健真 (Kirihara Kenshin)

金城学院大学文学部教授。博士（文学）。東北大学助教、金城学院大学准教授等を経て、現職。専門：幕末維新时期思想論、近代日本倫理思想史。主要業績：『松陰の本棚——幕末志士たちの読書ネットワーク』（吉川弘文館、2016年）、『吉田松陰の思想と行動——幕末日本における自他認識の転回』（東北大学出版会、2009年）、『カミとホトケの幕末維新——交錯する宗教世界』（共編著、法藏館、2018年）。

◆遠藤 潤 (Endo Jun)

國學院大學神道文化学部教授。博士（宗教学）。専門：宗教学・日本宗教史。國學院大學研究開発推進機構准教授等を経て、現職。主要業績：『平田国学と近世社会』（ぺりかん社、2008年）、「平田篤胤『仙境異聞』の編成過程——〈語り〉と書物のあいだ」（『國學院雑誌』120巻7号、2019年）、「ヨミをめぐる『古事記伝』と『古史伝』——『古事記』解釈における思想編成の力学」（『古事記学』2号、2016年）。

* 附記：なお、本フォーラムのコーディネーターは齋藤公太氏（当時：國學院大學研究開発推進機構助教、現：神戸大学大学院人文学研究科講師）の尽力によるものである。

本フォーラムの主催者の問題意識と学術的背景

松本 久史
國學院大學 教授

1、前提として—國學院大學日本文化研究所の国学研究事業の展開—

2007（平成 19）年、日本文化研究所では、研究開発推進機構の機関としての再編にあたって「神道・国学研究部門」を設置し、その事業の一環として、以下の通り「国学研究プラットフォーム」事業を展開してきた。

- ・2011～2013 年度『『國學院大學 国学研究プラットフォーム』の構築』研究事業（代表：遠藤 潤）
- ・2014 年度『『國學院大學 国学研究プラットフォーム』を拠点とする国学の『古事記』解釈の研究』（代表：遠藤 潤）
- ・2015～2017 年度『『國學院大學 国学研究プラットフォーム』の展開—明治期の国学・神道関係人物を中心に—』（代表：遠藤 潤）

これらの事業は、学問ジャンルを超え、かつ国際間の国学研究協力の基盤を形成することを目的に展開した。その目的を継続しつつ、発生から近代に至るまでの「国学通史」の構築を目指す研究事業、「『國學院大學 国学研究プラットフォーム』の展開と国学史像の再構築」（2018 年～2021 年、代表：松本久史）が発足した。

その大きな目的として、

- ① 国学史の再検討と構築
- ② 国学関連データベースの構築
- ③ 国学研究の国際的な交流の促進

を掲げており、本研究フォーラムは③を中心としながら、①の構築をも視野に入れ、企画されたものである。

2、國學院大學と「国学」研究の経緯

I 21 世紀に入ってから諸事業

(1) 2002～2007 年の文部科学省「21 世紀 COE プログラム」に採択

國學院大學大学院文学研究科と日本文化研究所が主体となり、「神道と日本文化の学術的研究発信の拠点形成」事業が推進された。「國學院大學学則」第一条の「神道精神」を、「主体性を保持した寛容性」と理解した上で、古代から現代にいたる日本文化の諸相を学際的・国際的視点から解明しようとしたものである。考古学・文献史学・日本文学・

民俗学・神道学・宗教学の各分野を横断した共同プロジェクトを「国学的」研究として事業を推進し、いわば21世紀の新たな「国学」形成をめざした。なお、当事業の一環として、日本文化研究所の国際研究フォーラムが2003年から毎年開催されるようになり、本フォーラムの直接的淵源はここにあるといえよう。

(2) 2007～2012年の文部科学省オープン・リサーチ・センター事業「モノと心に学ぶ伝統の知恵と実践」事業採択

旧日本文化研究所を発展的に継承し、新たに設立された研究開発推進機構を主体として、「伝統文化リサーチセンター資料館」（現、國學院大學博物館）を設置し、古代から近代に至る國學院大學の学術資産を、博物館を新たに構築しつつ、成果を国内外に発信した。

(3) 2016年～2020年の文部科学省「私立大学ブランディング」事業「『古事記学』の推進拠点形成—世界と次世代に語り継ぐ『古事記』の先端的研究・教育・発信—」採択
國學院大學全体が、『古事記』を次世代に継承し、さらには国際的な古事記理解の深化を図るため、研究開発推進機構に研究組織として「古事記学センター」を設置し、取り組んでいる事業であり、新たな古事記注釈の作成や英訳などを行い、21世紀の『古事記伝』編纂を目指している。

これらの全学的な事業は、國學院大學全体として歩むべき道としての、総合的な古典・古代研究を基盤としつつ、国際的な比較を行い、日本文化を精深に研究・教育・発信していく、「新しい国学」ともいうべきコンセプトが貫かれていると言えるだろう¹。また、研究事業の中核には日本文化研究所や研究開発推進機構が深くかかわってきたのである。

II 20世紀後期の國學院大學における「国学」研究

上記の諸事業の発想の原点は、1970年代後半（昭和50年代）の日本文化研究所において、当時の所長、内野吾郎教授が提唱した「日本文化学としての新国学」樹立を目指した事業に繋がる²。研究所のプロジェクトを一つに統合し、日本文学・文献史学・民俗学・国語学・宗教学・神道学の各研究者が共同して実施された。その成果としての『国学大成』の編纂を目指したが、計画は途中で中断された³。『和学者総覧』（汲古書院、平成2年）はその成果の一部である。なお、国文学研究資料館の古典籍基礎資料・データの集積事業はその当時事業に参画していた鈴木淳が関わっている。また1983年には国際シンポジウム「日本の近代化と国学—アジアの近代化と民族文化の発見にむけて—」を開催した⁴。

¹ 21世紀COEプログラムについては<http://21coe.kokugakuin.ac.jp/>、古事記学については<https://www.kokugakuin.ac.jp/research/oard/kojiki-c>の國學院大學ホームページを参照。

² 内野吾郎「方法と対象と操作と普及と一本所の新構想と事業計画」（『日本文化研究所報』第70号、昭和51年4月）

³ 『国学大成』構想については内野吾郎「『国学大成』編纂の構想」（『日本文化研究所報』第81号、昭和53年2月）、を参照。

⁴ ロバート・ベラ、ピーター・バーガーが基調講演を行っている。アジアから参加したシンポジウムパネリストは、韓国2名、フィリピン1名、タイ1名、インドネシア1名、シンガポール1名、インド1名である。同シンポジウムの記録は國學院大學日本文化研究所編『アジア文化の再発見—

しかし、結果としては、未完の事業であった。

さらに遡れば、1955(昭和30)年の國學院大學日本文化研究所の設立も、第二次大戦後の、「新たな国学」の樹立を目指したものと理解できる。同年5月17日の第1回創立準備会において、「万邦無比」主義ではない日本文化研究を、設立準備委員であった柳田國男が主張し、「日本文化に関する精深な研究を行い、これを広く世界文化と比較しつつ、民族的伝統の本質と諸相を把握」することを目的とする日本文化研究所が設立された。以降、坪井洋文や伊藤幹治による民俗宗教の研究、金田一京助のアイヌユーカラ文献の編纂、岩橋小弥太・中村啓信による『校本日本書紀』編纂などの成果を見ている。また、「神道」をテーマとした国際会議も開催され、国際比較・発信も積極的に行なっていた⁵。

3、第二次大戦後の日本社会における「国学」認識

一方では、日本の一般社会における「国学」の認識は、第二次世界大戦期の「国学」理解と、それを批判した戦後の論調の二つが、現代においても大きな影響を及ぼしている。昭和10年代には、「昭和初期国学」とでもいうべきものが形成され、日本古典を根拠とした日本人・民族の他地域と比較した優越性の主張や、その認識に基づいた国内外における諸実践を理論づける概念に援用されていった(「国体」や「大東亜共栄圏」など)。ネーションステート形成以前の未分化(混沌)の状態の近世国学から、それへ向かうベクトルのみを抽出した、ともいえる⁶。戦後、「国学」批判が様々な分野の人々からなされていくが、その影響は未だ大きく、ある特定の時代に見られた国学理解によって、近世以降の国学全体を理解しようとする傾向があることは否めない。また、その反動として、主として文芸研究からは主情主義や人間性の尊重など、戦後の民主主義体制に親和性のある要素を取り出して国学を評価する傾向も見られた(本居宣長の「もののあはれ」論の評価など)。思想史研究においてはネーション意識の形成とのかかわりが問題とされる一方で、社会経済史的には地域農村の矛盾構造が政治運動へ転化する過程が考察されていくが(芳賀登など)、それらを総合して近世国学全体を捉えようという研究視点は数少なかった。また、1990年代に盛行した近代国民国家形成論においては、国学の学術実践面も含め(「国語」の形成など)、近代国民国家としての日本を形作る上で国学が重要であったと論じられた。必ずしも明治以降の国学が無用化した(国学没落史観、いわゆる『夜明け前』的国学観)わけではないことが明らかにされ、「近代国学」への視点を提供したことは評価できるが、近世国学自体を問う視点は、ここでもあまり見られなかった。

例えば、松本の担当する「国学概論」の授業で、「代表的な国学者」を挙げなさい、と投げかけると、少なからぬ数の学生が、吉田松陰や徳川光圀と答えるのであるが、国学

比較国学をめざして』(弘文堂、昭和59年)を参照。

⁵ 再編以前の旧日本文化研究所の概要については、國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所編・刊『國學院大學日本文化研究所50年誌』(平成20年)を参照。

⁶ 昭和10年代の国学理解に関しては田中康二『本居宣長の東大東亜戦争』(ペリカン社、2009年)などの論考があり、拙論「昭和戦中期の国学理解」(阪本是丸編『近代の神道と社会』弘文堂、令和2年所収)においても、昭和10年代における国学理解につき、「新国学」を主張した藤田徳太郎を事例に分析を加えている。

研究者からは違和感を持たざるを得ない。尊皇や攘夷思想を持つ人物がすなわち国学者なのだ、と認識されているようであり、このような一般社会における国学認識と研究者の温度差をみても、学説史・研究史の再整理が痛感されるのである。

4、21 世紀における日本国内での国学研究の進展

平田家資料・東羽倉家資料の悉皆調査と目録化

2001 年から、国立歴史民俗博物館館長（当時）の宮地正人によって、平田家に所蔵される篤胤以来の資料の研究が開始され、多くの資料が同館に寄贈され、資料目録が作成された。また、平田家資料を用いた展示も行われるなど、平田国学が「狂信的皇国イデオロギー」である、との従来の評価を一変させる研究が展開されている⁷。

また、2002 年には、國學院大學の創立 120 周年事業として『新編 荷田春満全集』の編纂・刊行事業が始まり（代表：青木周平文学部教授（当時）、第二次大戦後では閲覧が許可されていなかった春満の生家、東羽倉家の文書の調査が開始され、同文学部教授の根岸茂夫を中心とする資料の悉皆調査がおこなわれて、春満自筆を含む多くの荷田派国学の未公開資料が目録化されるに至った。

これらの新たな研究の中で浮かび上がってきた課題として、従来までの「国学」理解が十全であったかという問題がある。篤胤については「幽冥界」への関心が地域社会との関連性で問い直されつつあるように、かつて伊東多三郎の提唱した「草莽の国学」の実際の資料ベースでの検証が進められつつある。篤胤の皇国中心主義の主張面に限定されない、近世平田学の対象の広がりも再注目されている⁸。春満についても文学・有職故実・古代史（六国史研究）・神社史・国語学・法制史学などの多ジャンルにわたる研究が進められてきたことが明確となり、先行学説の祖述にすぎない、といった従来春満評価の見直しは必至である⁹。

いわゆる「四大人」の中で、発生期と完成期の二人の国学者の業績の見直しは、とりもなわず、近世国学全体の再検討をも要請するものであり、今後の研究の進展を期さなければならない大きな課題である。

5、現代の国学研究において考えられる課題

I 一次資料と同時代の社会的な文脈からの近世国学の「再統合」化

国学史の再検討にあたってクリアすべき課題としては、近世国学像の揺らぎがある。すでに述べてきたとおり、「国学」理解（受容）の歴史的变化の過程の把握は十分とはいえず、

⁷ 近年では、宮地正人『歴史のなかの『夜明け前』平田国学の幕末維新』（吉川弘文館、2015 年）に、平田派国学研究を通じた幕末・維新时期研究の新視点が示されている。

⁸ いずれも宮地正人との平田家資料の共同研究に参画した、遠藤潤『平田国学と近世社会』（ぺりかん社、2008 年）、吉田麻子『知の共鳴—平田篤胤をめぐる書物の社会史』（ぺりかん社、2012 年）、中川和明『平田国学の史的研究』（名著刊行会、2012 年）などの成果がある。

⁹ 拙著『荷田春満の国学と神道史』（弘文堂、平成 17 年）、城崎陽子『近世国学と万葉集研究』（おうふう、平成 21 年）、一戸渉『上田秋成の時代—上方和学研究』（ぺりかん社、2012 年）、渡邊卓『『日本書紀』受容史研究—国学における方法』（笠間書院、平成 27 年）などの成果がある。

各々の研究者の立ち位置によって国学理解が異なっている状態にある。しかも、現状では日本国内の国学研究は、各専門分野内での分化がすすみ、いわば「タコつぼ化」しており、学問ジャンルをまたいだ共通の「国学」理解を醸成しようとする機運に乏しいため、総合的な学問であった筈の近世国学像の把握は困難であり、今こそ受容史を含めた国学の分野横断的・通史的把握が必須であろう。

II 学問の客体と主体をめぐる問題

近世国学の再統合を行う上で留意しなければならないのは、研究主体（研究者）と客体（日本の古典）との関係性である。たとえば、国学の古道論は客体（研究対象）が観察主体（研究者）を能動的に変化せしめていったと考えられるが、儒学など、他の前近代的な東アジアの学問のあり方の一般でもある。

しかし、日本人研究者では対象が自文化であることもあり、研究の主体・客体の関係性についての客観的な分析には困難が生じる。ここに、他文化を背景に持つ外国人の目から、近世国学を捉え直す意義があり、日本人研究者には自明と思われ、考察されなかった領域・視点が広がることが期待される。また、それにより、日本国内だけに限定された課題ではなく、多（他）文化との共通した課題が設定しうる可能性も開けている。

6、本国際研究フォーラムで期待される成果

- I 一次資料に基づいた実証的研究により近世国学の実像の一端を明らかにする
- II 国際的な見地から見た近世国学の位置づけや、国内研究との連携
- III 日本文化研究のツールとしての国学研究の可能性を模索する

※なお、松本久史・遠藤潤は2002年以降の國學院大學の共同研究事業に関わり、かつ、平田家資料・東羽倉家資料の調査にも参加しており、21世紀以降の国学研究に従事してきている。この経験や蓄積が本国際研究フォーラムを企画するにあたって基本にあることも付言する。

国学における言語学の意義

ジョン・R・ベンテリー
北イリノイ大学 教授

1、はじめに

私は、ハワイ大学の博士課程で日本語言語学を専攻にしましたが、本居宣長の専門分野とする和歌・日本文学・日本史も研究しました。私は最初は宣長が開拓した学問の道を進むつもりはありませんでした。しかしながら、究極的に、同じ分野を勉強するに至っています。

私は、現在アメリカ中西部にある北イリノイ州立大学で教えています。中西部で見られる国学に対する主な研究は、「日本」の独特な文化とアイデンティティー及び国学の明治維新への影響などです。一般的には、アメリカでの国学に関する研究は、知的歴史・文学・思想などを中核研究とする学者によって進められていますが、多くの学者と違い、私自身は研究の視座を文献批判と言語学に当てています。そこで今日は「21世紀から見た国学における言語学の意義」というテーマで進めていきたいと思えます。

言語学というのは、一般的には社会科学の一分野で、言わば、ソフト・サイエンスです。前期・中期の国学の日本語に対する発想・観念・理念は、先駆的であり、知覚的であったとの評価が妥当だと言えるかもしれません。むしろ、国学者の国語の文法や音韻の描写は十分な学問的な基礎概念を踏まえたものではなかったということも事実です。しかしながら、西ヨーロッパのネオグラマリアン等の影響をまったく受けずに独自の分野を確立した経緯を考えますと、賀茂真淵・本居宣長・鹿持雅澄などの国学者の慧眼・鋭い分析力に驚きを禁じえません。今日は、この三人の国学者が築き上げた国語学の土台を振り返り、言語学的視点から国学について話したいと思えます。

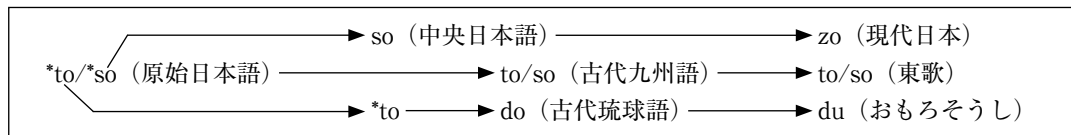
2、賀茂真淵の言語研究

文法論において、動詞の活用を初めて分類したのは、賀茂真淵です。真淵は『語意考』の中で動詞の機能に準じて名称を考えました。現在でいう連用形は、体言と呼び、ウゴカヌコエという読みを付けました。英語では、連用形を infinitive (不定詞) と言います。つまり、連用形には、大まかに二つの働きが含まれていると言えます。一つは、動詞を不定詞にし、もう一つは、継続的な働きにします。面白いことに、この二つの用法上のアクセントは異なり、昔はその働きの区別がアクセントで指定されていました。この不定詞の用法を見抜いた賀茂真淵は素晴らしいです。次の活用は、現在でいう「終止形」ですが、真淵は用言と呼び、ウゴクコエという読みを付け、「その物のわざを言う」言葉と定義しました。

この動詞の分類によって、賀茂真淵は動詞に接尾辞が付くことに気づきました。この接尾辞は現在「助動詞」と言いますが、真淵の分析によって初めて複雑な動詞をいくつかの形態素に分け、その働きをより細かく説明することが可能になりました。

賀茂真淵は、係り結びについても触れました。遠江のある門人への手紙の中で「ぞ」はいわゆる動詞の連体形につき、「こそ」は已然形につくことを説明しました。それ以上の説明はありませんが、真淵の動詞の変格をめぐる洞察力の深さは注目に値するものです。本居宣長も『詞の玉緒』において真淵が解明した事項をより組織的に説明しましたが、真淵より深く突っ込んだ文法の説明には至りませんでした。

係り結びの研究の進歩についていえば、最近の新里とセラフィムの本、『沖縄語の係り結びの共時的・通時的研究—前近代日本語との比較を通して—』という研究は看過できません。まず、汎日本語 (Pan-Japanese 琉球語・東日本語・西日本語を含む) の日本語祖語の時代に遡ると、係り結びの「ぞ」は二つの形として存在しました。その形は、「ぞ」及び「と」です。この「と」は次の表が示すように「万葉集」の東歌に現れます¹。



なぜ係り結びが動詞を連体形または已然形に変化させるのかは意見が分かれるところです。John Whitman 教授が最近、係り結びはある言葉に焦点を当てて、強調すると論じ、その用法は、係り結びの助詞が付く言葉や節が名詞化されるので、文法上動詞が連体形に代わる必要があると主張しました²。また Samuel Martin 教授は、已然形はもと連体形プラス名詞の -i の融合したものであるもので、原始時代の日本語において、すべての係り結びの助詞は、動詞を連体形に変化させたと結論付けました³。

3、本居宣長の音韻研究

日本語の音韻論には、本居宣長が大きな影響を及ぼしました。浄厳や契沖といった宗教に根付いた学者は、音韻という原理を宗教的、または宇宙的な思想として捉えていました。しかし、宣長は、現代的な角度から研究を成し遂げました。彼は『古事記伝』の言語学的な分析の基礎と言える『漢字三音考』を著わしました。その書で、日本の音韻に影響を及ぼした漢字音を科学的な鋭い目で分析しました。宣長の明敏な文字の見方は、次の言葉で描写されます。「植物の生長するように漢字漢文を取り込んで人々の自然となっている日

¹ Rumiko Shinzato and Leon A. Serafim, *Synchrony and Diachrony of Okinawan Perspective with Premodern Japanese*. Global Oriental (London, 2013), 137-138 頁。

² John B. Whitman, "Kakarimusubi from a comparative perspective," *Japanese/Korean Linguistics*, vol. 6, 1997, 161-78 頁。

³ Samuel E. Martin, *The Japanese Language through Time*. New Haven: Yale University Press, 1987, 668 頁。

本語について、宣長はまず、文字、及び字音が外来であること、この事実を改めて強調する」のです⁴。科学的な分析を進めるためには、まずその現象に現れるパターンを見ぬく必要があります。宣長は初めて呉音・漢音・唐音がその順に日本へ伝来されたと発見しました。この発見は、奈良時代の文献の精密な研究に基づいています。

また橋本進吉が発見したとされる上代特殊仮名遣いは、実は、本居宣長とその弟子、石塚龍麿が既に糸口を見つけていました。『古事記伝』の「仮名の事」には、「又同音の中にも、其言に随ひて、用る仮字異にして、各定まれること多くあり（現代訳：同音の中にも、その言葉に従って、用いる仮名が異なり、各々定まれることが多くある）」と初めて説きました。宣長が挙げた例として、子供の「子」には、古という音仮名を用いていますが、「これ」という言葉には、許という音仮名を用いていると指摘しました。肝心なことは、この音仮名の「綴り」に見られる混同は『古事記』では見られないということです。宣長は仮名遣いが厳格な法則に則っていることを認識していて、「それはいまだあまねくも試みず、なお細かく考えるべきことなり」と終止符を打ちました。橋本進吉が万葉仮名の音韻の法則を見出したと公に言われますが、厳密に言えば、2003年のMarc Miyake氏の「古代日本語」という本が出版されるまで旧仮名遣いの音韻論には理論面で多くの疑問が残されていました。私が言いたいのは、大野晋教授の「(音韻の)問題の本質を(宣長と)龍麿は見抜くことができなかった」という批判は当たっているとは言え、橋本進吉は、宣長と龍麿より理論的基礎という点では有利な立場にいたにも関わらず、それらの古代音韻に対する謎を解くことができなかったということです。つまり宣長が古代日本語の音韻の本質を見抜けた・見抜けなかったという論争ではなく、私は宣長が『古事記』や『日本書紀』にある仮名遣いの組織性を指摘したことに重点を置きたいと思います。こう述べると、反直観的に聞こえるかもしれませんが、次のデータに注目していただくと、私の主張がご理解いただけるものと思います。

意味	古事記	日本書紀	万葉集5巻
石	伊斯 (4)	以辞 (1) 異之 (1)	伊斯 (1)
		異志 (1) 伊辞 (1)	伊志 (1)
打つ	宇知 (4)	于答 (1) 于智 (1)	宇知 (1)
		于知 (1) 宇智 (1)	有知 (1)
思う	淤母 p- (3)	於望 p- (4)	於母 p- (3)
	意母 p- (1)	於謀 p- (2)	意母 p- (4) 於忘 p- (1)
風	加是 (3)	加筮 (1) 柯噉 (1)	可是 (1)
神	加微 (1)	伽味 (2)	可尾 (2)
	迦微 (1)	柯微 (2)	
この	許能 (6)	許能 (3)	許能 (6)
		虚能 (1)	

⁴ 田山令史「『漢字三音考』—本居宣長の言語観—」、『仏教学部論集』、97号、2013、30頁。

事	許登 (9)	居登 (1)	許等 (1)
心	許許呂 (5)	虚々呂 (2)	許々呂 (3)
		許居呂 (1)	己許呂 (1)
白	斯路 (2)	辞漏 (1)	之路 (1) 志路 (1)
鳥	登理 (5)	登り利 (1)	等利 (2)
		等利 (4) 苔利 (2)	
涙	那美多 (1)	那瀾多 (1)	那美多 (1)
物	母能 (1)	望能 (1) 茂能 (1)	勿能 (1) 母能 (3)
		暮能 (1)	母乃 (1) 物能 (3)
渡る	和多 r- (3)	和多 r- (7) 和哆 r- (1)	和多 r- (2)
		倭柁 r- (2)	
忘れる	和須 r- (2)	倭須 r- (1)	和須 r- (1) 和周 r- (2)

また、宣長は『漢字三音考』の「呉音先定まれる事」で、漢音が入ってきた以前に呉音が日本列島で使われていた事実を指摘しました。『古事記』の万葉仮名の読みから、昔は「帝」はテ、禮はレ、西はセと発音されたことを根拠にして、呉音が漢音より前に日本に入ってきたと説きました。宣長は、百済人、それから中国人が日本に渡来し、漢字を教えたと論じました。宣長の主張は、現在の視点からすれば、当然ですが、学問的に確認はできるでしょうか。古代朝鮮半島の三国時代の音韻は、半島の地名表記の断片を除いて、ほとんど不明です。日本の学者の間で「魏晋朝の音韻は未だ復元に成功しておらず、その音韻は残念ながら不明とされている」⁵ という説がありますが、2007年に Axel Schuessler 教授は画期的な研究、『古代中国語の字源字典』を出しました。その字典には、紀元後2・3世紀のいわゆる東漢中国語の音韻が復元されています。そのデータによると、宣長が指摘した三つの漢字の漢圈音は次の通りです。

漢字	字喃	中越音	中韓音
帝	đé	đé	thyey
禮	rě, trẽ	lẽ	lyey
西	tây	tây, tê	syey

このチャートにあるように、短母音の例は、ベトナム漢字音とベトナムの万葉仮名とも言える字喃チュノムに現れます。中韓音は、「中世後期中国語」に基づいて、漢音に近い字音です。簡単な結論として、呉音は、もと百済漢字音によったものですが、古代日本列島の漢字圏の音韻は、それより複雑です。しかし、宣長の鋭い分析力は、呉音が漢音より古いということを見抜いたのです。

⁵ 古賀達也「『漢代の音韻』と『日本漢音』内倉武久氏の「漢音と呉音」に誤謬と誤断」(『古田史学会報』101号、2010)。

4、鹿持雅澄の文法論

古代日本語の文法論をさらに発展させたのは、鹿持雅澄です。『万葉集古義』の「総論」で、雅澄は動詞の特徴を説明しています。その中の「伸言^{のべこと}」において、普通の動詞が伸びる現象を説明します。例えば、流るという動詞が「流らふ」という形で現れたり、あるいは、「ながらへ」として現れるといった事象です。雅澄は、当時の「識者はその動詞の形の違いが説明できず、ただ歌の句数、いわゆる字余りと字足らずに応じて、動詞を伸ばしたり、縮めたりする」と批判しました。雅澄はこの動詞の変動の言語学的な要因を見抜くことができませんでした。意味論上の違いは把握できていました。「流る」と「流らふ」の違いは、「『流る』は水が流れることを直接に言い、『流らふ』はその流れることを引き続き絶えずのんびりと流れることの意味である」と説明しました（「総論」52 - 53頁）。

現在の日本の言語学者の説明によると、助動詞の「ふ」は、継続または反復の意味として説明されます。この助動詞は、平安時代に入って、使われなくなりましたが、現在の日本語にその断片が残っています。例えば、「住む」が「住まい」として残っています (sumu > sumapu > sumapi > sumafi > sumai)。私は、他の国語学者と同様、この助動詞は、もと「合う」*ap- という動詞がほかの動詞の連用形と接続して、この「継続」の意味に転化したと思います。その証拠として、「万葉集」の訓仮名には、「合」や「相」などの字がこの助動詞を表すために使われています。「あう」という動詞の元々の意味は、「つなぐ」ということで、複合動詞の前の動詞部分の語幹の母音が脱落して、未然形という活用のように見えます。Alexander Vovin 教授は、このいわゆる継続の助動詞「ふ」が動詞の構成要素の順として、ほかの助動詞の前に添付する事実を指摘しました⁶。つまり、表にすると、次の通りです。

動詞 + 継続 + 敬語 + 態 + 否定 + アスペクト + 過去 + 進行 + 叙法 + 伝聞 + 叙述

Vovin 2005:165 参照

次の例を見てみましょう。まず、「祝詞」にこの例を見てみましょう。

- ① ^{いはひたまへ} 斎給部 ip-ap-i tamap-ye (道餐祭)
祝 - 継続 - 敬語 - 叙法

「万葉集」には、次の二つの有益な例を紹介します。

- ② ^{うつろひにけり} 移尔家里 uturwo-ap-in-ikyer-i (478 番)
移 - 継続 - アスペ - 過去 - 叙述

⁶ Alexander Vovin, *A Descriptive and Comparative Grammar of Western Old Japanese*. Leiden: Global Oriental, 2005, 821 頁。

③ 宇都路比奴良牟 uturwo-ap-in-uram-u (3916 番)
 移 - 継続 - アスペ - 叙法 - 叙述

雅澄の日本語の形態論の描写が開拓的であったことは、万葉集学という狭い分野以外には、あまり注目されていません。「略言」という節には、言葉の音韻変化を説明するために、三つの範疇を設定して、実例を列記します。その三つとは、a) 母音の通音、b) 母音の脱落、c) 他動性、つまり自動詞・他動詞の区別です。a) の例は、「たどき」と「たづき」の類です。b) の例は、「ありそ」荒磯で、もと「あらいそ」の「あ」が脱落し、残った r- と次の i が融合して、ありそになります。c) の例は照るという自動詞と照らすという他動詞です（「総論」56 - 57 頁）。

5. おわりに

2017 年 5 月 14 日に行われた日本語学会 2017 年度春季大会シンポジウムの報告は、「国学の言語研究には、現代の私たちから見ると明らかな誤謬や、あるいは大局的な観点に欠ける言説もあり、わざわざ国学の言説に立ち返って論を立てることはなされなくなってきている」と断言しましたが、現代の学者の学問的な感覚に研ぎ澄まされた知的な目で物を細かく見る傾向を減らせば、前・中期の国学の言語研究が国語学に与えた影響の重要性は認められるでしょう。

2013 年に私は、本居宣長の『たまかつま』の英訳版を出版しました。原文は 1005 項目からなっています。その約半分にあたる 504 項目を英訳し、2013 年に出版しました。『たまかつま』の原文の項目を分類すると、宣長が取り上げた課題は次の五つの分野に分けることができます。

項目	教訓	歴史	言語学	日本対外国	文献批判
割合	11%	17%	24%	31%	17%

この表からは、本居宣長の学問の深淵性が窺えますが、海外でよく見落とされがちな分野は、言語学と文献批判です。私は、その穴を埋めようと努めています。

2017 年に出版した『国学選集』という国学者の著述を集めた本の中で国学の四大人を初め、契沖から明治維新の初期になくなった鈴木雅之までの 13 人の国学者の書いた研究を四つの分野に分類しました。すなわち、和歌・文学・学問・古道～神道という四つです。

今後国学の海外への発信、海外での発展には種々の可能性が秘められていると言えます。私は宣長の鋭い分析力と同様、国学に言語学を加えることによって、その研究を拡大・活性化する可能性があると思います。例えば、『古事記伝』の総説にプラトンやアリストテレスの記号論を思い出させるような意義深い文が書かれているからです。

「抑意と事と言とは、みな相稱へる物にして、上代は意も事も言も上代、後代は、意も事も言も後代、漢國は、意も事も言も漢國なるを、書紀は後代の意をもて、上代の

事を記し、漢國の言を以、皇國の意を記されたる故に、あひかなはざること多かるを、此記は、いささかもさかしらを加へずて、古より云傳たるままに記されれば、その意も事も言も相稱て、皆上代の實なり。是もはら古の語言を主としたるが故ぞかし。」(現代訳：そもそも意と事と言とは、みな適っていたものである。上代は意も事も言も上代、後世は意も事も言も後世であり、中国は意も事も言も中国のものであるが、日本書紀は後世の意をもって上代の事を記録し、中国の言辞をもってわが国の意を記録したために、適わないことが多いのであるが、古事記は少しも利口ぶる態度を加えることなく、古代から言い伝えたままに記録したので、その意も事も言も互いに適っていて、上代の真実を伝えているのである。)

また、宣長は学問を進めるのに大切な深い洞察に満ちた言葉を残しました。

「おのれ古典を説くに、師の説と違へること多く、師の説のわろきことあるをば、わきまへ言ふことも多かるを、いとあるまじきことと思ふ人多かめれど、これすなはちわが師の心にて、常に教へられしは、『のちによき考えの出で来たらんには、必ずしも師の説にたがふとて、なはばかりそ。』」(現代訳：私が古典を究明するに当たって、師の学説と相違していることが多く、師の学説に悪い点があるのを、判断して別の学説を立てることも多くある。それを、弟子として大変不当な態度であると思う人が多いようだが、こうした自分の態度こそ師の精神であって、師は常に『後になり、よい考えが出てきたら、必ずしも師の学説と相違するからといって、遠慮するな』と教えられた。)

ご覧いただいたチャートが示すように、『たまかつま』の幅広い項目の中で、本居宣長の研究の約4分の1が、言語学で占められています。『古事記伝』を注意深く読んでいただければ、気づかれるでしょうが、宣長は人間の言語、すなわち言葉の意味・ニュアンス・使い方に敏感であったことが注目されます。私たち現代人は、初期時代の国学者をその当時の環境を十分考慮すれば、彼らの偉業の中に素晴らしい知的宝庫を見出すことができるでしょう。

国学、実学、朝鮮学

——学術運動としての韓国「国学」研究の動向と展望

裴 寛紋 (ベ カンムン)
KAIST 招聘教授

1、はじめに——研究の立場

18世紀後半、一般に国学を大成したといわれる本居宣長は、近代的な日本文献学の先駆をなすと意義づけられてきた。そのことは、とりわけ宣長の主著『古事記伝』に見られる綿密な注釈作業によった評価である。ところが、実際『古事記伝』に即して見ると、それは単なる注釈書というより、宣長が近世において創り出した新たな神話であるといえる。

小著『宣長はどのような日本を想像したか——『古事記伝』の「皇国」』の問題意識はそこにあった。まずは国学から国文学への延長線上に宣長を置くことから離れ、彼の問題は彼の時代の問題（近世神話）¹として捉えようとしたのである。『古事記伝』の創った「皇国」の物語というのはその結果であり、近代日本における「皇国」思想とは一線を画していることに留意したい。小著の冒頭に述べたことだが、

国文学が「国民の学」を担う際に、国文学者は国学との連続性をことさら強調した。すなわち、近代以前に既にあった国民的自覚として国学を位置づけ、そのような国学を継承しているのが国文学であると標榜した。(中略)近代日本において国文学が国文学という伝統を背負って誕生するところに、近代的学問としての宣長「学」の発見もある²。

と、再考すべきは、むしろ宣長「学」の方法を近代学問の伝統として受け入れようとした国文学の方ではないか、としたのである。そして、今後の課題について「あとがき」で次のように書いていた。

¹ 『古事記伝』を「近世神話」として読む試みとして、斎藤英喜「近世神話としての『古事記伝』——「産巢日神」をめぐる」(『文学部論集』94号、佛教大学文学部、2010)、同「宣長・アマテラス・天文学——近世神話としての『古事記伝』のために」(『歴史学部論集』1号、佛教大学、2011)、山下久夫「「近世神話」から見た『古事記伝』注釈の方法」(鈴木健一編『江戸の「知」——近世注釈の世界』森話社、2010)、同「本居宣長と平田篤胤は神道をいかに再構築したか」(『現代思想』45巻2号、2017)などを参照。

² 裴寛紋『宣長はどのような日本を想像したか——『古事記伝』の「皇国」』(笠間書院、2017)「はじめに」、2頁。

韓国の学界において宣長を語ることは、もっと難しい。自分にとって宣長を読むことが常に今まで勉強してきたことを解体することであったように、朝鮮国学といわれている思想家たちと格闘することを自己批判として続けていきたい³。

当時、筆者の念頭に置いていたのは、植民地時代の朝鮮で古典研究に努めていた人々であった。ここで「朝鮮国学」と書いたが、厳密に言えば、それは一般的な学術用語ではない。そこから始めてみよう。

2、1930年代の学術運動としての朝鮮学——研究の現況

韓国において日本の「国学」にあたるものは、1930年代の植民地朝鮮で盛んであった「朝鮮学」というべきであろう。それはもちろん、江戸時代中期に興った日本の「国学」とは、時代的にも思想的にも同一なものではない。たとえば、本居宣長が和歌や物語から発見した「もののあわれ（を知る）」といった概念に代表されているように、朝鮮において「国語」のハンゲルで書かれた文献の中から固有の文化や独自の民族精神を求めようとする学問の傾向は、1945年以前には見出しがたい。ただ、主に18世紀ごろに著された漢文の文献から「西欧近代の可能性」を探ろうとする向きはあった。それが「朝鮮学運動」である。研究者によっては1930年代の韓国における「国学的学知」と定義されたりもしているが⁴、本稿では、韓国の「国学」と呼ぶことにする。

朝鮮学運動を導いていた人物の中でよく知られているのは、チョンインボ鄭寅普・アンジェホン安在鴻・ムンイルピョン文一平らである。そのうち鄭寅普は、朝鮮学運動の一環として新朝鮮社の出版活動に力を入れて近代学術の土台を作り上げたが、当時、「国学」という用語を初めて用いた人でもあった。彼のいう「国学」には、18世紀後半に古代日本への回帰を追求した日本の「国学」と、19世紀後半に西洋を意識して中国で興った「国学」が多分に錯綜している。と同時に、国権を失っていた朝鮮民族の精神的な支えとして機能するために、自己認識の思想を強く持ち出されている。1945年の解放後、彼は「国学大学」⁵設立に関与するのだが、それもやはり「国学」に対する強い理念に基づいたことであろう。

先にも述べた通り、韓国学界において、近代的な意味でのネイション・ステイト（国民国家）を学問的に支える「国学」として位置づけたのは、「朝鮮学運動」であった。「朝鮮学」に「運動」の付いている理由は、その学問が植民地朝鮮における民族独立運動とかかわっているためである。すなわち、朝鮮学運動は、1927年に結成した抗日団体である「新幹会」⁶

³ 前掲書、254頁。

⁴ 姜海守『植民地「朝鮮」における〈国学的学知〉の形成——「朝鮮儒教」・「朝鮮学」・「国文学史」の成立を中心として』（立命館大学大学院文学研究科博士論文、2000）。

⁵ 1946年に国学専門学校としてソウルに開校（当時の設置学科は文学科と史学科）、1947年に国学大学と昇格。初代総長に就任した鄭寅普は実質的な設立者であった。1967年に友石大学校に統合、さらに1971年には高麗大学校に吸収された。

⁶ 新幹会は、左翼と右翼の合作により創立した抗日団体として「民族唯一堂、民族共同戦線」をモットーに独立運動を展開した。しかし、そもそも合法団体であった新幹会は、闘争的な綱領を掲げたわりには、積極的な活動はできない弱点があった。元山労働運動を支援したり光州学生事件の調査

の解散運動と深く連動している。

朝鮮学運動の中心は、何といたっても、18世紀後半の「実学者」^{チョンヤギョン}丁若鏞（号は茶山、^{ダサン}與猶堂^{ヨユダク}）に光を当てることであった。それまで写本しか伝来しなかった丁若鏞の膨大な著述を集めて公刊することは、朝鮮学の出発を知らしめる象徴的な事業であった。1933年から計画した出版事業は、『與猶堂全書』全154巻76冊（新朝鮮社、1934～38）⁷として結実した。ちょうど1936年には丁若鏞逝去百周年に合わせた茶山記念事業も活発に展開された。目指すところは、丁若鏞の学問的成果の刊行により、そこに内包されているはずの西欧近代の可能性を見つけること。それが実現したならば、自主的近代化に成功して、今のような植民地になることはなかっただろう、といった期待が、彼らの研究に反映している。朝鮮学運動に含まれている考え方は、1945年以降、「内在的発展論」という形で受け継がれ、現在にいたっている。韓国において植民地時代研究は、1990年代までも、民族独立運動史の観点によって進められていたため、本格的な意味での学術史研究は、2000年前後まで待たなければならない。

朝鮮学をめぐる研究の方向性を学術史的な接近に変えた嚆矢といわれているのは、国史学者の辛珠柏^{シンジュベク}、そして国文学者の林熒澤^{イムヒョンテク}である。辛珠柏の研究は、朝鮮学を学術的にアプローチする必要性を唱えたものである。彼は「朝鮮学の学術場」という用語を通じて、朝鮮学の参加者を民族主義者のみならず、社会主義者、「京城帝国大学」⁸を卒業した朝鮮人、さらに日本の知識人までに範囲を広げた⁹。一方、林熒澤の研究は、朝鮮学運動の核心というべき18世紀の知識人への注目、すなわち「実学」の発見を、1910年以前の「国学」との連続性の上で検討したものである¹⁰。

「実学」とは、韓国の学界で用いられている独特の概念語である。およそ18世紀半ばに登場し始めた西洋科学への関心、自国の領土や歴史に対する関心、経済観念の出現に注目し、それを「自発的近代化」への萌芽とみる研究を指している。林熒澤は、20世紀の初め、日韓併合の直前に朝鮮の知識人が現実の危機状況を打開するため、「実用」の目的から「実学」を拠り所にしてきたのに対し、1930年代の知識人は、それを学問的な研究対象にしたことを指摘している。これこそ、韓国学における「国学」という概念の誕生、及びその継承と変容を明らかにした研究であった。彼は朝鮮学運動の出現の背景として、帝国日本の学問的支配に対する危機意識、新幹会の解散による民族的力量の新しい出口への

団を派遣したりするなどの活動を見せたが、総督府の弾圧が強まった上、民族主義者と社会主義者の内部分裂により、1931年に解散した。

⁷ 『與猶堂全書』刊行から77年になる2012年、丁若鏞誕生250周年記念として、『定本與猶堂全書』全37巻が茶山学術文化財団により刊行された。『定本與猶堂全書』は、『與猶堂全書』における誤植を訂正するほか、丁若鏞の真の著作でないものを除外し、新出著作などを増補した決定版である。

⁸ 1924年、日本統治下の朝鮮に設立された旧制大学。1919年の三・一独立運動後、私立大学設立の機運が高まると、朝鮮総督府では、その動きを制するために官立大学設置を急がれた。早く京城帝大の学知に注目した研究として、朴光賢『京城帝国大学と「朝鮮学」』（名古屋大学大学院人間情報学研究科博士論文、2002）を参照。

⁹ 辛珠柏「朝鮮学の学術場の再構成」（同『韓国近現代の人文の制度化——1910～1959』ソウル：慧眼、2014）。

¹⁰ 林熒澤「国学の成立過程と実学に対する認識」（同『実事求是の韓国学』ソウル：創批、2000）。

模索、京城帝大の設立といった三つの要因をあげている。時代によって変化する「実学」の意義を鮮やかに見通した彼の研究は、朝鮮学術史研究の次世代に向けて思考の転回を可能にしたといえる。

やがて韓国学界においても国民国家をめぐる言説に対する厳しい批判があり、国民国家を単位とする一国史観からの脱皮を唱え始めた。朝鮮学研究は、民族独立運動の性格から離れ、朝鮮学そのものに対する考察を深めるようになる。また、東アジア論の流行に伴い、同時代の日本・中国の「国学」をも視野に入れて朝鮮学を考えようとする動きも現れている。

柳^{リュウジュンピル} 浚^{ジュン} 弼^{ピル}は、東アジアにおける近代学問の起源として大学という制度に着目し、京城帝大について詳らかに検討している。その前提になる作業として彼が調べたのは、東京大学（1877年に設立）と京師大学堂（1898年に設立、1912年に北京大学と改称）の学制である。つまり、東アジアにおける初期アカデミズムの成立の歴史を、大学制度の移植及び変容という観点から捉え直したのである。彼の問題提起は、従来の独立運動史では全面的に扱われてこなかった京城帝大の学知、そして日本人教授たちの学問に対して客観的な評価が必要であることを喚起させた¹¹。彼の研究を踏まえて、朝鮮学の学術の場をより拡張し、また仔細にわたって具体化させたのは、鄭^{チョンソンヒョン} 鍾^{ソン} 賢^{ヒョン}である¹²。その上、張^{チャンムンソク} 紋^{ムン} 碩^{ソク}の研究は、朝鮮学運動をリードした新朝鮮社の出版目録を綿密に調べて整理している¹³。今まで朝鮮学運動のスローガンにだけ研究の焦点があてられてきたが、そこで実際に何をしたか、またその具体的な成果を徹底分析しているのである。最近の朝鮮学研究は、朝鮮学運動に重点を置く研究でも、もはや民族主義者系列に対象を限定することはできず、鄭^{チョン} 寅^{ムン} 普^{ボム}・安^{アン} 在^イ 鴻^{ホン}・文^{ムン} 一^{イル} 平^{ピョン}らの差異を前提にして論じるようになってきている¹⁴。こうしてみると、朝鮮学研究は、独立運動史の中の叙述から、学術的な接近へと、確実に中心が変わってきたといえよう。

前述の林^{リン} 熒^{ビョン} 澤^{タク}は、かつて中国の「国学」と朝鮮学とが相似ていることを指摘している。近年、宮嶋博史は、日本の「国学」と朝鮮学との比較研究を試みており、朝鮮学の研究において宗教性の問題はほとんど言及されることがないと強調している¹⁵。それらを踏まえた最近の研究として、日本・中国の「国学」と朝鮮学との関係を強調している李^イ 鎔^{ヨン} 範^{ボム}は、「植民地国学」という新しい用語を提案しながら、朝鮮学に積極的な意味を与えようとしている¹⁶。

¹¹ 柳浚弼「植民地アカデミズムと「朝鮮文学史」認識の地政学的意味——京城帝大の漢文学研究」（林熒澤編『韓国学の学術史的展望』2、ソウル：ソミョン出版、2014）。

¹² 鄭鍾賢「申南徹と「大学」制度の内と外——植民地「学知」の連続と非連続」（林熒澤編、前掲書）。

¹³ 張紋碩「植民地の出版と両班——1930年代、新朝鮮社の古文書出版活動と伝統知識の植民地公共性」（『民族文学史研究』55号、民族文学史学会・民族文学史研究所、2014）。

¹⁴ 民世安在鴻先生記念事業会編『1930年代における朝鮮学運動の深層研究』（ソウル：ソニン、2015）。

¹⁵ 宮嶋博史「日本の国学と韓国の「朝鮮学」——比較のための序論的考察」（『東方学誌』143号、延世大学校国学研究院、2008）。

¹⁶ 李鎔範「「植民地国学」と植民地的総体性の逆説」（『民族文学史研究』62号、民族文学史学会・民族文学史研究所、2016）。なお、以上の研究動向については、李鎔範『金台俊の思想資源と学術実践』（成均館大学校東アジア学術院東アジア学科博士論文、2019）7～10頁を参考にしてまとめたのであり、氏からご教示いただいたことを断っておく。

「植民地国学」とは、学術とメディア、学術と国家、そして大衆（国民）とメディアの関係をめぐって、植民地であるゆえに矛盾を抱えるしかなかった「国学」の様態をあらわにした用語である。そもそも大衆メディアにしか発表の機会をもたなかった1920年代に比べ¹⁷、1930年代の新世代知識人は、朝鮮語文学会の『朝鮮語文学会報』（1931年創刊）や震檀学会の『震檀学报』（1934年創刊）など、ある程度学術性・専門性を保っている雑誌を舞台に活動することができた。しかし、「植民地アカデミズム」と命名される、このアカデミアは、民間レベルの学術の非科学性を批判しながら高水準のアカデミズムを目指したとはいえ、制度圏内に入ることはできるはずがなかった。時を同じくして現れた京城帝大という近代アカデミズムは、そこで行われる朝鮮語文学及び朝鮮史講座、さらに朝鮮人卒業生の輩出により、次第にその存在感を増していたからである。

国家不在の植民地の知識人は、植民地政府の帝国大学がもっている権威を意識せざるを得なかった。しかも政府の後援はアカデミズムの人的構成に留まらず、一次資料の刊行といった物的な面にも及んでいた。たとえば、朝鮮学において最も見解の相違が大きく激しい論戦が起きた檀君神話の場合でも、その出典となる文献『三国遺事』の公刊は日本内地で先になされたのである¹⁸。また、1925年に発足した総督府直轄の朝鮮史編修会は、1937年まで、約97万円の巨額を投じて、『朝鮮史』35編、『史料叢刊』102編、『史料複本』1623編を編纂した。この期間に朝鮮史編修会の行った情報収集は、朝鮮全国と津島及び満州に至るまで、計4950件の成果を上げている¹⁹。その政治的意図は置くにしても、近代的な学術の場を提供したのは、このような政府主導の学術事業、いわゆる「植民地官学」の影響力という一面を看過しがたい。

「植民地国学」をはじめとする「国学」という用語の有効性はともあれ、東アジアを見据えた上で、各国の「国学」を比較することにより、「国学」の普遍的性格や現代的意義は新たに浮き彫りにされたといえよう。

以上、韓国学界でなされてきた「国学」研究、主に1930年代に学術運動としてあった「朝鮮学運動」研究の流れを見てきた。そこにおいて20世紀の韓国「国学」は、18世紀後半の「実学」と欠かせない関係のなかにあること、つまり、「実学」研究の基盤を整えたのが他ならぬ「国学」であるという事実を確かめた。ここからは「実学」研究を経由し、それをバネとして論じられている21世紀の「国学」研究について見ていきたい。

3、「実学」の発見とかかわって——研究の問題点

朝鮮時代後期、とくに18世紀の英祖・正祖の時代、「実学派」と呼ばれる学者たちは、

¹⁷ 『朝鮮日報』（1920年3月5日創刊）、『東亜日報』（1920年4月1日創刊）、雑誌『開闢』（1920年6月創刊）など、1920年代は植民地時代において最も多様な大衆雑誌の発刊が活発に行われた時期である。

¹⁸ 『三国遺事』の活字本は1905年に東京帝大文科大学の史志叢書シリーズとして、影印本は1925年に京都帝大で刊行された。それを日本留学中であった崔南善が朝鮮にもってきて、自らの校訂を加え、啓明倶楽部の機関誌『啓明』18号に『三国遺事』の全文を載せたのは、1927年のことである。参照、高雲基『徳川の愛した本』（ソウル：玄岩社、2009）。

¹⁹ 朝鮮総督府朝鮮史編修会編『朝鮮史編修会事業概要』（ソウル：シイン社、1985〔1938〕）、76～79頁。

西洋学術（西学）の伝来により、中華的世界観を乗り越え、自国中心な新しい世界観を立てようとする。彼らの学問の方法は、現実的・実用的・合理的・実証的・批判的な性格をもつようになる。こうした学風は、やがて庶民階層の覚醒や自覚にもつながっていく。この時期の学問の特徴として、官僚中心から個人の学者中心への変化、学問分野の専門化、人民の現実問題及びその解決策への関心などがあげられる。

上のような、現在の「実学」概念が固定したのは、少なくとも1960年以降といわれている。その言説は解放後の北朝鮮・韓国の学界において急速に成長した。北朝鮮・韓国ともに実学研究が盛んになったが、ここでは韓国の学界に限ってみる。1970年代の李佑成イウソンや千寛宇チョンクァヌの研究がその典型である²⁰。実学研究を支えた両軸は、「民族」―「近代」であった。言い換えれば、その反対側にある「中世」―「朱子学」は、否定すべき対象として意識された。実学は単独で存在するわけではなく、あくまで「民族」―「近代」の図式のなかで理念化したのである。

1945年以降の本格的な研究により、実学は一つの「学風」ではなく、確然たる「学問」として定着した。そして、実学をめぐる知識の専門化と大衆化が同時に進められてきた。20世紀の韓国は、学界の専門知識から国民一般の常識まで、まさに実学の時代であったといっても過言ではない。1960年代以来、韓国の実学研究が盛んであった背景には、丸山真男の影響もある。丸山が荻生徂徠に近代の兆しを見出した如く、韓国学界では実学思想のなかに「先取りした近代」を見出そうとしたわけである（資本主義萌芽論）。ところが、丸山の学説に対して日本でも多くの批判が始まっているように、韓国学界でも実学の实在性を問題視する研究がなされている²¹。

朝鮮時代後期の新しい学風を「実学」として命名し、アカデミズムのなかで言説を形成したのは、20世紀の「国学」である。「実学」は概念の自明性を確保できないまま、ただ知識と理念により構成された20世紀の学術概念である。端的に、民族意識と近代意識の産物である。より極端な言い方をすれば、20世紀のナショナリズムの要求から考案された装置であり、虚構により造られた言説に過ぎない。すべては「実学」を実体化してしまった、20世紀の「国学」への批判の声である。

しかし、1930年代に朝鮮学運動を担っていた人々は、「実学」概念を共有しつつ、朝鮮時代後期の特定の学者たちを系譜化し、その学問的な価値を高く評価していたが、厳密に言って、それを「実学」と定めることはなかった。このことに注意したい。

18世紀を頂点にして発達した実学の内容は、「経世致用」・「利用厚生」・「実事求是」という標語を掲げながら多岐にわたって展開した。この点、実学思想の核心としてよくあげられるのだが、別の言い方をすれば、それぞれの系譜や分野で各々異なる実学を試みたともいえる。実際、実学者としてあげられている人物間の交流や学的ネットワークなどはそれ

²⁰ 千寛宇「韓国実学思想史」（高麗大学校民族文化研究所編『韓国文化史大系』6、高麗大学校民族文化研究所、1970）。李佑成「実学研究序説」（歴史学会編『実学研究入門』ソウル：一潮閣、1973）。

²¹ 研究史のなかで実学概念そのものを問題にするものは多数あるが、最近の研究として、盧官汎「近代初期の実学の存在論——実学認識の方向転換のために」（『歴史批評』122号、歴史問題研究所、2018）をあげておく。

ほど強くなかった。しかも大体の実学者は主流ではなく、脱落した周辺的存在であったり、名門出身であったりしながらも自ら離脱した人々であった。彼らの思想がいくら画期的な社会改革の性格をもっていたとはいえ、実質的に現実との接点はほとんどなかったのである。

後に丁若鏞にいたって集大成したものの、実学者に該当する人々の派閥（堂派）を考慮すると、主に南人出身、そして一部の少論派・老論派であった。そのため、早く崔南善チェナムソンの「朝鮮歴史講話」（1930）では、南人派だけを「実学派」とし、老論派に対しては「北学派」²²と別度に規定している。通説では、これが朝鮮時代後期の「実学」を発見した最初の文献だったというのが、「実学」という命名からして正確な理解ではない。崔南善は「新学风」や「実学の風」といっただけである。

また、鄭寅普が18世紀の類書『星湖僿説』（1929）の刊行にあたって、その序文で「依実求独の学」として一括りにしたのは、柳馨遠リョヒョンウォン（号は磻溪）・李瀾イイク（号は星湖）・丁若鏞チョンジェデウらの南人派（星湖学派）と陽明学者鄭齊斗チョンジエド（号は霞谷）らの少論派（江華学派）であった。先程の崔南善は、この鄭寅普の提示した範囲のなかで、少論派を外して南人派の大きな流れだけを「実学の風」と紹介したのである。

朝鮮学運動に携わった人々が共有していたのは、大まかにいって「実学の風」あるいは「実事求是」の精神に限る。文一平は、このように固有名詞としてあった「実学」を、「実事求是」の精神としてつなげようとした²³。つまり、「実学」の対象は、研究の段階別に拡張し、歴史的に再構成されてきた²⁴。そして「実学」への評価も、研究者により意見が分かれていた。1930年代の民族主義者（実証主義系列）は概ね実学の近代的価値を評価していた反面、社会主義者は古典としての実学は認めても、その中世的な性格を限界とし、現在の意味には懐疑的であった。

因みに、近代転換期の朝鮮において「実学」概念は、清朝末期の中国と明治期の日本との関係のなかで形成された面も無視できない²⁵。まず、清国で「西学」を至急に受け入れて国家を富強にすべきだとするなか、西洋学問の核心として「格致学」を意味する「実学」概念が、朝鮮に輸入された。また、明治日本では福沢諭吉の主導していた「実学」が繁盛していると、朝鮮に紹介された。「儒学伝統」と「西洋近代」といった二項対立では完全には捉え切れない多様な議論の可能性こそ、植民地朝鮮における思想の現場に見るべきだと強調したい。

²² 清の最新技術に肯定的だった洪大容、朴趾源、朴齊家などを指す。地域的にはソウル及び京畿、堂派的には老論系である。主に貿易の増大や商業の振興を主張した、彼らの考え方は、租税法と土地改革を筆頭として制度改革を図った、李瀾から丁若鏞へつながる南人系実学派とは区別される。なお、朴趾源（号は燕巖）を実学の流れに編入した過程については、金南伊「20世紀初中期、燕巖に対する探究と朝鮮学の地平」（『韓国実学研究』21号、韓国実学学会、2011）を参照。

²³ 崔南善の後にも、「現実学派」（白南雲）・「経済学派」（玄相允）・「実証学派」（洪以燮）などの異なる表現があったが、20世紀半ばに入り、「実学」の用語が浸透していった。金鎮均「実学研究の脈絡、その脈絡の外にある実学」（林煥澤編、前掲書）、431頁。

²⁴ 李俸珪「21世紀の実学研究の文法」（延世大学校国学研究院編『韓国実学史研究』1、ソウル：慧眼、2016）。

²⁵ 盧官汎「転換期の実学概念の歴史的的理解」（同『記憶の逆転——転換期の朝鮮思想史に対する新しい理解』ソウル：ソミョン出版、2016）。

そもそも「実学」とは固有名詞ではなく、「虚学」（虚文）ないし「偽学」に対峙する一般名詞であったことが、問題をより複雑にしている。儒学の伝統では詞章学に対して經学を意味するなど、時代と論者により様々な用法をもって、絶えず変遷を続けてきた。「実学」の定義や範囲が曖昧であるのみならず、それ自体、価値中立的ではない価値判断的な概念なのである。否、元より論争的な概念だったからこそ、有用性をもっていたともいえる。

要するに、今までの実学研究は学問の実践問題であった。現代の課題を意図的に過去の世界に投影し、そこに「民族」と「近代」を探ろうとした切実な努力の結果であったといえよう。従来の実学研究を否定するつもりはない。ただし、それは朝鮮後期思想史ではなく、あくまで韓国近代思想史の中で論じられるべきであることを忘れてはならない。近代思想史における重要な歴史的軌跡として実学思想の位相を見定めたいわけである。

今の実学研究は、「近代志向」から「近代省察」に方向性を変え、21世紀の「新実学」を提案する段階に来ている。前述の林熒澤は、1990年代以来の韓国における実学研究を導いてきた一人だが、21世紀に応じた現代思想として、新しい実学研究の必要性を力説している代表者でもある²⁶。彼は、実学が近代の学術運動によって創られた概念であることは認めた上で、それ以降の展開において歴史的意義をもつようになったと説明している。そして、21世紀パラダイムの核心を「東アジア」と「新実学」に見る。「新実学」が従来の実学研究への反省を込めた新たな角度からの研究、すなわち「東アジア」に視野を広げるための提言であることははっきりしており、それには十分賛同するとしても、近代克服の研究が依然として実学にこだわるべき理由はどこにあるのか。前述の宮嶋博史が日本国学と朝鮮学の比較研究を試みるなかで、宗教性の問題に言及したのも、同じ脈絡からであったと思われる。実学を性理学（朱子学）のなかでどう位置づけるかを含め、さらに衛正斥邪運動（儒教の守護）、東学農民運動（後に天道教と改編）などの宗教思想まで幅広く考える必要があるだろう。

「実学」概念が確定していないにもかかわらず（だからこそ？）、それをめぐる議論は現在進行形である。一時期は、日本と中国でもこの概念を受容し、独自の「実学」を発見したり、さらには東アジア「実学」研究のために相互連帯したりもしていた。今、それに加わっている研究者が少数派に過ぎないことが、もはや研究の有効性が期限切れであることを自ずと語っているのかも知れない。

今日の日本で「実学」というと、それは実証的・合理的に証明することができ、実生活に役立つ学問であるという程度の意味である。こうした「実学」概念の原型を与えたのは、周知のように、福沢諭吉の唱えた「實業之学」である。そして、この福沢の「実学」を「革命的転回」として高く評価しながら現代に再発見したのは、丸山真男であった。福沢と丸山の「実学」概念に賛同する研究が科学史分野を中心に継承され、日本の実学研究では大きな流れを形成している。

²⁶ 林熒澤『21世紀に実学を読む』（ソウル：ハンギル社、2014）、同『韓国学の東アジア的地平』（ソウル：創批、2014）。

その一方で、丸山に対する反論として出された、源了円の実学研究がある²⁷。丸山が福沢に見た実学の転回とは、日本思想史において朱子学が崩壊した結果として獲得した近代だが、源の説は、日本の朱子学こそが近代を準備していたのだ、という。源の描いた日本実学の系譜は、三浦梅園・山片蟠桃らの開明思想家から佐久間象山・横井小楠・吉田松陰らの幕末の思想を通底するものである。実学を統一概念として把握し、維新遂行の母胎をなした遠因を解明することで、維新史の新解釈を意図したのである。

源了円の跡を継いで実学研究の代表論者として積極的に発言してきた小川晴久も、「近代実学」にはない「近世実学」の特徴を探ることを研究の目的とする²⁸。そこで招集された江戸時代の思想家は、貝原益軒・熊沢蕃山・宮崎安貞・石田梅岩・安藤昌益・三浦梅園・山片蟠桃・大蔵永常・二宮尊徳・渡辺崋山・横井小楠などである。小川は、近世実学の再評価に留まらず、東アジア実学研究に向けて、王陽明の実心実学性を強調し、同時代の朝鮮と日本の学者たちを結びつけている。一部の韓国の日本思想史研究者が、それに応える形で、東アジア実学の共同研究が試みられてきたわけだが、今は継続されていないようである。

東アジア実学をめぐる共同研究は、現在、行き詰まっている。筆者は、そのことに懐疑的な立場であると別稿で述べた²⁹。それでも、前近代から近代への移行期、学問の在り方が本質的に転換する時点に関心をもっている筆者にとって、やはり実学は一つの手がかりになり得るかも知れないと考えている。それは実学という概念の有効性や東アジアへの波及性などを意識しているわけではない。より広い意味で、17～19世紀の東アジアに興った新しい学風として実学を捉えたい。個別にあった異質的な思想潮流を一緒にしてしまうのではなく、当事者に即して知の在り方、知のネットワークを当時の具体的な文脈に戻して考えたい。それなら、なお再検討の余地があると思われる。

もはや全地球的に単一な近代を想定する信念は揺らぎ始めている。今は、代案の近代、もしくは近代以後の想像力が求められる時点である。問題を指摘するのは簡単だが、その先を切り開くのは難しい。

4、一国史観を超えた「国学」研究の可能性——研究の課題

従来の韓国「国学」、すなわち20世紀の「朝鮮学」に対し、21世紀の「国学」は通常「韓国学」と呼ばれている。そこで「国学」と「韓国学」との差異を強調する意味で、一貫して「自国学」という語を用いる場合もある。恐らく「国学」というだけで、どうしてもイデオロギー的な理解を含意するからであろう。

²⁷ 源了円『実学思想の系譜』（講談社、1986〔『徳川合理思想の系譜』中公叢書、1972〕）、同『近世初期実学思想の研究』（双文社出版、1980）、源了円・末中哲夫編『日中実学史研究』（思文閣出版、1991）。

²⁸ 小川晴久『朝鮮実学と日本』（花伝社、1994〔河宇鳳訳、ソウル：ハンウル、1995〕）、小川晴久編『実心実学の発見——いま甦る江戸期の思想』（論創社、2006）。

²⁹ 斐寛紋「近代転換期における日本の実学——山片蟠桃と福沢諭吉」（『日本思想』29号、韓国日本思想史学会、2015）。

「朝鮮学」という語を最初に使ったのは、朝鮮初の雑誌『少年』を創刊し、また朝鮮光文会を設けて出版・文化事業を展開した、文学者かつジャーナリストの崔南善だった。彼は、1920年代から「朝鮮人の手により朝鮮学を立てる」ことを宣言したが³⁰、しかし「朝鮮学」研究者が皆その用語を好んで使ったわけではない。

たとえば、国史学者の安在鴻の場合、朝鮮学の意味を狭く捉えずに学問の領域を超えて世界史への展望をもつべきだと主張した。彼が朝鮮学運動の課題としたのは、「民族をもって世界へ、世界をもって民族へ」といった民族的国際主義・国際的民族主義であった。いわゆる「民世主義」である。自分の号「民世」の意味についても、民衆の世界から民族の独自性はもちろん、世界史の普遍性へ拡大できる、といった方向性を含意したものであると説かれた。すなわち「民世主義」は、資本主義と社会主義の抱えている矛盾を弁証法的に止揚し、朝鮮史の向かうべき道を明らかにしたのである。彼は丁若鏞を「国家的社会主義者」と定義した上で、「産業的民主主義」・「経済的民主主義」・「経済均等」などの語も頻繁に用いている。つまり、「国学」としての朝鮮学がもっている排他性や偏狭性について、当時から既に警戒の視線が存在したのである。

崔南善の朝鮮学宣言を受けた具体的な著述として特記されるのは、^{アンファク}安廓の『朝鮮文学史』（1922）と『朝鮮文明史』（1923）である。彼ら日本留学生を中心に1920年代から提起された「国学」は、人類と世界に照応する普遍的価値を朝鮮民族に確認することであり、人類と世界の普遍的文化に朝鮮民族がどれほど寄与したかを解き明かすことでもあった。彼らの「国学」理論は、国家喪失という時代の当為によって成り立つものであった。が、彼らは「朝鮮人」である前に、「世界人」であり「普遍人」であるという。「国学」の最も支配的な方針は「普遍性の独自の具現」（普遍性の内面化）であった。それだけに、彼らにとって植民地現実の克服という課題は徐々に弱くなっていく面もある³¹。

以上は、国学をはじめとする日本思想史研究の問題にも通じるものがあると思われる。では、東アジアを射程に入れた国学研究の見込みはどうだろう。前述の李鎔範のいう「植民地国学」を例にすると、朝鮮学との比較のため、18世紀日本の国学ではなく、それを「日本文献学」として発見した芳賀矢一・上田万年・久松潜一などの19世紀末から20世紀初の「(新)国学」を対象にしている。林煥澤の試みた東アジア国学でも、朝鮮学と比較したのは、1900年代の中国において国学運動を先導した章炳麟・胡適から、1930年代に刊行された錢穆『国学概論』などであった。同じく20世紀に登場した近代学術として、「新学」と「旧学」が交替するなかで国学が提起されたこと、その点を踏まえて東アジア国学の類似性と相違性を言い出したのである。

東アジアの国学を比較する前に、まずは細かい線引きが肝要ではないか。日本においても先程の「近世実学」と「近代実学」同様、「近世国学」と「近代国学」といった語を用いる場合がある。個人的には「近代国学」という用語に反対する立場だが、厳格な時代区分がなされていることを断っておきたい。1890年代、国文学の成立期において国学を

³⁰ 崔南善「朝鮮歴史通俗講話」（1922）、『六堂崔南善全集』2（ソウル：玄岩社、1974）、410頁。

³¹ 柳浚弼「自国学の理念と『朝鮮文学史』——崔南善と安廓」（同『東アジアの自国学と自国文学史に対する認識』ソウル：ソミョン出版、2013）。

伝統として持ち出す営みについては別稿で触れたことがあるため³²、ここでは省略する。本居宣長をはじめとする近世国学と近代日本のナショナリズムとは、そのままではつながらないことを検証する作業だった。

一般に国学のイデオロギーは自民族中心主義を含んでおり、「日本的なもの」や「朝鮮的なもの」などといった自国の特殊性を求めた点を、その生まれながらの限界としてきた。しかしながら、そうした従来の国学認識から再考を要するのではないか。そうしない限り、近年の中国や韓国における国学復活の現象に対し、本質を見極めずに正しい判断のできない恐れがある。

さて、以上の趣旨からはやや遠くなるが、18世紀の東アジアにおける知の在り方に関連して、ただいま投稿中の論考を少し紹介することで終わりにしたい³³。それは「類書」の伝統から「百科全書」への出版の流れ、すなわち博物学的な知がいかに集成・分類・伝達されたかという問題である。たとえば、『三才図会』（1609）の日本版『和漢三才図会』（1713）は、18～19世紀の朝鮮において「百科全書派」と呼ばれる実学者に愛用された。もちろん影響力の範囲や信頼度などの面では『三才図会』には及ばなかったものの、日本の類書が朝鮮の知識人に一定の影響を及ぼした事例である。

百科全書派の中心は、実学者李瀾の門下である星湖学派であった³⁴。彼らを触発させたのは、明清交代期の新学問、とりわけ漢訳された西洋学術書であった。実際、知の広がりには、ソウルとその周辺地域の知識人に限られているが、彼らは日本の書物にも多大な関心を示していた。百科全書派のなかでも名物考証の博物学者と知られる李徳懋イドンムのネットワークが注目される。彼は、社会的に冷遇されていた庶類出身で、朝鮮通信使に参加していた庶類層の知識人と親しい文友であった。朝鮮通信使を通じて伝わった『和漢三才図会』も、このネットワークのなかで閲覧されていたのであろうと推定される。

また、20世紀朝鮮の類書を代表する張志淵チャンジヨンの『万国事物紀原歴史』（1909）は、西村茂樹の『西国事物紀原』（1879）に倣っている。が、部門と項目の構成からしてかなり異なった体制を採っている。張志淵が中国及び朝鮮の典籍を合わせて活用しているためである。『皇城新聞』の主筆を務めていた張志淵は、20世紀の朝鮮学運動が本格化する前に、丁若鏞を「経済先生」として、最初に広く世に知らせた人物でもある³⁵。彼は、1900年に広文社を設立すると、まず丁若鏞の主著『牧民心書』と『欽々新書』の活字出版に取りかかって、1902年に刊行した。続いて1903年には丁若鏞の『我邦疆域考』を自ら校訂増補した

³² 襄寛紋「国学から国文学へという伝統——皇国日本と本居宣長」（『日本研究』16号、高麗大学校日本研究センター、2011）、同「国文学の誕生と国学——学制とテキスト選定を中心に」（『日本学報』98号、韓国日本学会、2014）。

³³ 襄寛紋「東アジアにおける博物学的知識の流通と「実学」」（現在、査読中）。

³⁴ 李瀾の著した類書『星湖僿説』（1740）は全30巻30冊で3007項目から成るが、この書物は弟子の安鼎福が小註を付して改編した『星湖僿説類選』（1780年代）により普及した。

³⁵ 『皇城新聞』1899年4月17～18日の論説「我国の経済学大先生、丁茶山若鏞氏の所術したところを摘要す」、同年8月4～5日の論説「大韓経済先生、丁茶山若鏞氏の所撰した守令考績法を左に略記す」。この点については、慎鏞廈「19世紀末、張志淵の茶山丁若鏞の発掘」（『韓国学報』29号、一志社、2003）、金鎮均「近代啓蒙期（1894～1910）における茶山の呼出」（『茶山と現代』45号、延世大学校康津茶山実学研究院、2012）を参照。

『大韓疆域考』二冊を刊行、それを基に1907年には『大韓新地誌』二冊を刊行した。彼の学術を端的でいえば、博学と多作となる。彼の学問と思想には「実学」志向の性格が顕著である³⁶。そして彼の「経世史学」は孤立した思想ではなく、地理領土の方面は申采浩^{シンチェホ}へ、文化風俗の方面は文一平へと民族主義歴史学者たちに継承されている。

そのうち文一平は、1933年に『朝鮮日報』の編集顧問になってから、ジャーナリズムによる歴史の大衆化に努めた。歴史の学術研究より、歴史的知識の普及に力を注いだため、朝鮮の自然・事跡・芸術・風俗に至るまで、分野を問わずに朝鮮学の対象とした。当時、大体の民族史学者が朝鮮史の長所だけを探し求めて民族精神を高めようとしたのに対し、彼は朝鮮民族史の反省的省察に重きを置いた。したがって、彼の歴史研究が凝縮された「朝鮮心」の発掘は、抽象的な観念論に留まらない現実性を強く帯びている。「朝鮮心」の結晶はハングルであり、また「実学」に見られる「実事求是」の精神は、自我の再樹立という意味で「朝鮮心」の再現とされた。

ここで本居宣長に話を戻してみると、実は、彼の博学趣味は有名である。その点に関して、『古事記伝』執筆の知られざる意図として百科事典を作る考えがあったとする研究がある。本居宣長記念館館長の吉田悦之がかつて提起した視点だが³⁷、それ以降、あまり進められていない。吉田によると、『古事記伝』には『古事記』と直接かかわらないことまで執拗に考証して延々と説明するところがあり、それは『古事記伝』中に『古事記』時代のものを全部書き記そうとした構想があったからだ、という。小著の終章で述べていたのも、その解釈と通じるものがあり、次に引いておく。

宣長は、天皇の統治につながる「神の道」を「人の道」に適用して読もうとした。「皇国の道」は、何よりも「人の情」に適うが故に、正しい「真の道」として高められたことに注意すべきである。それは人間世界の総体を問うものであり、必ずしも「天皇の天下しろしめす道」にかかわる政治思想の問題には還元できないものとしてある。『古事記伝』において「皇国」とかかわって述べられている上古の「事」は、神代からの具体的な「風儀」「礼儀」「制」などを指している。それは皇室をはじめ、民間にまで及ぶ風習的なものを総括したものである³⁸。

これ以上、論を発展させることはできなかったが、今後のヒントとして考えていきたい。吉田の指摘するように、宣長は『玉勝間』で日本版百科事典の編纂を後世の人に託したこともあるが、自ら編纂の夢を諦めずに死ぬ直前まで『鈴屋新撰名目目録』を起稿している。また、『古事記伝』には簡単な索引（宣長死後、息子の春庭が作成したもの）がついており、検索に非常に便利である。確かに『古事記伝』を一種の百科事典の如く、必要な

³⁶ 盧官汎『大韓帝国期における朴殷植と張志淵の自強思想研究』（ソウル大学校国史学科博士論文、2007）。柳浚弼「大韓帝国期における教育制度の構想と「実学」——張志淵の事例」（同、前掲書）。

³⁷ 吉田悦之『『古事記伝』の拾い読み——未知探求の百科事典』（松坂十楽、2002）、同『本居宣長——日本人のこころの言葉』（創元社、2015）、同『宣長にまねぶ』（致知出版社、2017）。

³⁸ 裴寛紋、前掲書、191頁。

ところだけを抜粋して読むことが可能なのだ。吉田は、一言で「学問の情報化」に成功した最初の人として宣長を位置づけるのであり（宣長の時代から日本版百科全書派の時代へ入っていく）、ちょうど同時期のフランスで引き起こされた百科全書派の営みとパラレルにあった現象と見る。すなわち 18 世紀後半、近世日本における百科事典的な知の流行は、庶民意識を大きく変えて明治維新にもつながっていき、知識が庶民のものになっていく時に社会を変革する原動力となる、という。このように爆発的な「知識の洪水」現象は、自分の住む場所・歴史・社会への強い関心から起因するものと理解できる。こうして考えると、「皇国」は近代の皇国ナショナリズムにつなげる前に、近世庶民のアイデンティティとして生まれた、近世固有のものとするべきであろう。

5、結びに代えて——研究の展望

現在、韓国有数の大学には、ほぼ例外なく、国学（韓国学）関連の付設研究所がある³⁹。これらの大学付設研究所は、地域学に属する概念としての韓国学を標榜しているものの、研究の中心はやはり伝統の国学（国文学・国史学）にある。大学の学科編制では各専攻領域に分かれて国学の位相が不明だが、研究機構のなかでは相当の比重をもって、それなりに活性化してきたといえる。とくに 2000 年代、世界化に対応すべき学術戦略として韓国学を起こさねばならないという声が上がっていき、政府でも長期的・重点的支援分野として認められた。そこで 1990 年代からの古典国訳本 CD-ROM 化は弾力を受け、一次資料のデジタル化が急速度で進行した結果、古典関係データベース構築及び公開サービスはかなり整った状況である。この時期から「国学」の代わりに「韓国学」という概念が通用するようになる（逆に「国学」の語が復活する例もないわけではない）。国学といい、韓国学といい、東アジア学といい、いずれにせよ、それは恐らく固定した学問を指すのではなく、学問の実践的な方法論を示し出す戦略に違いない。

今の時代の学問がどうあるべきかは、当然、今の我々に必要な研究が何であるかを問うものであろう。韓国における国学研究の動向が日本の国学研究に示唆を与える点があるかどうかは正直よく分からない。日本思想史も韓国思想史も、たかだか百年前に成立した学問であり、なにより学問の目的意識が自明であった時代の課題として誕生したものである。それが国学の名を冠する以上、国家のためにという方向から自由になることはできなかったが、その呪縛から解き放たれたい。

³⁹ 朝鮮学運動から引き継がれる延世大学校国学研究院（1948年に東方学研究所を発足、1977年に国学研究院に改編）、高麗大学校民族文化研究院（1957年に韓国古典国訳委員会を発足、1963年に民族文化研究所に改編、1997年に院に昇格）。また、朝鮮時代の王立学術機関から起源をもつソウル大学校奎章閣韓国学研究院（1961年に東亜文化研究所を発足、2006年に韓国文化研究所と奎章閣を統合）、成均館大学校東アジア学術院（1958年に大東文化研究院を発足、2000年に改編）。なお、大学ではないが、韓国学中央研究院（1978年に財団法人韓国精神文化研究院を発足、1980年に韓国学大学院を開校、2005年に改称）もあり、安東にある韓国国学振興院（1995年に設立）は2000年から儒教文化に関する総合情報データベース構築事業を開始している。

会沢正志齋における「天祖」の位置

蔣 建偉

浙江師範大学 講師 (当時 中山大学 PD 研究員)

1、問題の所在

江戸後期水戸藩の思想家会沢正志齋 (1782-1863) の著作を繙く時、我々が容易に気づくのは、その世界観の核心に常に「天祖」即ち天照大神が据えられていることである。彼は江戸時代に一世紀ほど続いた「国儒論争」の掉尾を飾る人物として、「国儒論争」をめぐる著作に詳細な論評を加えているが、その批判の矛先は本居宣長 (1730-1801) のみならず、主に儒教的な言説に依拠しながら宣長批判を展開した市川匡麿 (1740-1795) や、『先代旧事本紀』を重視する独自の神儒一致論者であった沼田順義 (1792-1850) にまで及んだ¹。更に、『古詩十首』²『古詩十二首』という注釈つきの古詩を著し、『古事記』『日本書紀』を始めとする日本の古典を引用・取捨しながら、自らの神話解釈を述べた。

会沢は「上代ノ書ニ彼此異同アルハ、固ヨリ当然ナリ。疑シキヲ闕テ其余ヲ言フベシ。己ヲ捨テテ古書ニ従フハ可ナリ。古書ヲ強ヒテ私意ニ牽合スルハ不可ナリ」(『読級長戸風』13丁) と言い、孔子の言葉を踏まえつつ、古典解説の基本姿勢を示した。実際、彼は「国儒論争」において、宣長などの著作を論評した際も、古詩などの形で自らの神話解釈をコンパクトに纏めた際にも、常に文献を踏まえ、典拠を明示しながら論を進めようとする。

しかし、注意すべきは、彼は何も「史実」を明らかにするために、歴史考証をしているわけではなく、寧ろ確固たる価値基準を持ち、古典について独自の取捨・解釈を展開していることである。彼は「古事記等、皆、記事の書なれば、教とすべき事もあり、又、教とならざる事もあり。教とすべき事にあらざれば道と云ふべきにあらず。総じて記事の書は、見る人の取捨に因つて道となるべきものあり。又、道とならざるもあれば、一概に深理ありとも云ひ難し。天祖伝位の詔命等は、実に深理あれども、禍神・直神等の事理を知りたりとも、人の行に分寸の益なし。何の深理ならんや」(『読直毘靈』) と言う。『古事記』

¹ 国儒論争は太宰春台 (1680-1747) の『弁道書』に端を発する。中でも特に影響力が強いのは本居宣長 (1730-1801) の『直毘靈』であるが、同書を起点とする論争については、村岡典嗣「余論 反本居学説及び宣長学の発展」(『本居宣長』、岩波書店、1928年)、小笠原春夫『国儒論争の研究—直毘靈を起点として』(ベリかん社、1988年)、田尻祐一郎「近世思想における国儒関係をめぐって」(『神道宗教』178、神道宗教学会、2000年)、桂島宣弘「補論— 国学と後期水戸学—後期水戸学派の思想的考察に向けて」(『幕末民衆思想の研究』、文理閣、2005年) 参照。

² 所引の「古詩十首」(不詳)、「古詩十二首」(不詳)、『刪詩義』(1835)は無窮会神習文庫蔵、『読直毘靈』(1858)は水戸学大系、『読葛花』(1859)、『読級長戸風』(1859)は日本儒林叢書、『下学邇言』(1847年起稿)は会沢善発行刊本、『新論』(1825)、『退食問話』(1842)は日本思想大系、『迪鼻篇』(1833)は時雍館蔵版、『草偃和言』(1834)は神道大系を底本とした。なお、『新論』、『下学邇言』の原文は漢文であり、引用は書き下しを行った。引用文の一部は適宜字体を改めた。

などの事柄を記録した書物から道を読み取るには、読者の取捨を要するのだが、その基準は教にあるべきとされる。教にならないものは道ではない。彼の言う「道」とは、一言で言えば人倫である。つまり、会沢が古典から読み取ろうとしているのは、人倫の実践に裨益する部分である。そのため、前掲の資料のように、彼は天祖伝位の詔勅に教としての意味を見出し、宣長が重視していた禍津日神や直毘神については人の道に叶う適切な行動には全く役に立たないと指摘しているのだ。会沢は『古事記』などの古典から宣長とは全く異なる道を発見し、自らの「国体」論が師藤田幽谷、更に徳川光圀の遺志を継承したものと述べ、宣長などの皇国学からの影響を否定する³。

彼はあるべき国家構想を「国体」論として説いたが、その「国体」の諸要素は、天照大神に起源するものと見做されている。彼は主著『新論』に、「国体」の三要素として「明忠孝」、「尚武」、「重民命」を挙げるが、これらは何れも神話における天照大神の所作と結びつけて解される。

まず、天孫降臨の際、天照大神は瓊瓊杵尊に子々孫々に至るまで豊葦原瑞穂の国を治めるよう命じ、宝鏡を与えて恰も天照大神自身を前にしたが如くにせよと言ったとされるが、会沢はこの二つの「神勅」のうち、前者に君臣における忠、後者に父子における孝の起源をみる（『下学邇言』論道、1丁ウ）。そして「天祖伝位の勅命」は、「教」たりうるものであり（『読直毘霊』）、太初より人倫が正しく備わっていた証とされる（『読葛花』8丁）。これこそ「国体」の枢軸たる「明忠孝」の始まりなのである。

会沢は足食・足兵・民信之（『論語』顔淵）、庶・富・教（『論語』子路）、厚生・利

³ 会沢正志斎と国学の関係に関する主な研究は以下のようなものがある。尾藤正英は「水戸学」という言葉を、天保年間に水戸藩で発達した独自の学風に対して、当時の人々がつけた呼称と限定した上で、徂徠学と国学との影響を無視しては水戸学の成立を考えると出来ないと主張している（『水戸学の特質』、今井宇三郎・瀬谷義彦・尾藤正英〔校注〕『水戸学』、日本思想大系53、岩波書店、1973年）。名越時正・梶山孝夫の両氏は共に正志斎の国学観は水戸学の国学観を代表するものではないとし、藤田東湖や吉田令世に注目し、後期水戸学の本流を藤田幽谷—東湖と見なした。東湖を軸に、正志斎は儒学寄り、令世は国学寄りとしている（名越時正「会沢正志斎の国学論」、『水戸学の研究』、神道史学会、1975年。梶山孝夫「会沢正志斎の国学観」、『水戸派国学の研究』、神道史学会、1999年）。吉田俊純氏は後期水戸学における神道の導入は、国学、特に宣長学の影響下に行われたと主張し、藤田幽谷における宣長受容を検討している。宣長の幽谷への影響は、天照大神を絶対化したこと、天孫降臨の時に、天照大神が天孫に与えた神勅を重視することなどに見られるとしている（『水戸学の神道導入と国学・徂徠学との関係』、『寛政期水戸学の研究』、吉川弘文館、2011年）。一方、高山大毅氏は正志斎の学問は仁齋学と徂徠学の巧みな融合であるとしている。その上で、正志斎の国学からの影響を否定する。そして、国学は正志斎の思想の骨格に影響を与えておらず、徳川光圀以来の禁裏への崇敬心に徂徠の「神道」（「吾邦之道」）論と礼楽論とを組み合わせれば、正志斎の「国体」論の基軸は構成可能であるとしている（「遅れてきた「古学」者—会沢正志斎の位置」、『季刊日本思想史』79、ぺりかん社、2012年）。拙稿「会沢正志斎の国学観—宣長批判の思想構造を中心に」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』62、早稲田大学大学院文学研究科、2017年）は、正志斎の「国儒論争」に関わる諸著作に注目し、多岐にわたる論点を分類・整理した上で、正志斎が宣長などの思想家を批判する際の根本的な視座を洗い出し、その宣長批判の思想基盤と必然性を明らかにした。齋藤公太氏は後期水戸学が日本の本来性や考証主義を重視する点で、知の枠組みを国学と共有していたが、必ずしも国学からの直接的影響を被っていないとし、むしろ国学の抱えていた考証主義と神学的な「道」の矛盾を突いてそれとの差異化を図り、国学の古道論に代わる日本の「国体」と本来的な規範に関する典拠として『神皇正統記』を読み直したのだと論証している（『「国体」の興隆—後期水戸学における『神皇正統記』の受容』、『神国』の正統論—『神皇正統記』受容の近世・近代』、ぺりかん社、2019年）。

用・正徳（『尚書』大禹謨）を仁政の三要素と捉え、『新論』国体篇に示された「明忠孝」「尚武」「重民命」と対照させた⁴。前述の「明忠孝」は「正徳」に当たるほか、「尚武」、「重民命」も、それぞれ「厚生」「利用」に配されているが、いずれも天照大神に由来するものだと述べられる（『下学邇言』論政、63丁ウ）。例えば「重民命」に関しては、天祖が民に衣食を与えたことを讃えた詩があり（『古詩十首』）、とりわけ天孫降臨の折の嘉穀の授与は重んじられ（『新論』国体上）、中国の聖王舜の善政を論ずる折にもこれと符節を合わせるものとして引き合いに出されている（『刪詩義』29丁-30丁）。これらについては拙論「会沢正志斎の「国体」思想における「民命」」⁵に詳しく述べたので、くたくだしく引用することは避けるが、こうした「国体」論の様相をみても、天祖＝天照大神の重視は自然なことではある。

天祖＝天照大神を中心とした構造は、会沢の叙述を追う限りにおいて、恰も自明の前提の如く語られる。だが、思想史を俯瞰するとき、こうした姿勢は彼の強烈な個性として浮かび上がらざるを得ない。後述のように、彼の属した水戸学の思想的環境でも、独り天照大神のみを天祖とすることすら、必ずしも自明ではなかった。ならば、こうした彼の立場は如何に構築されたのか。またその基盤はどこに見据えられていたのか。本稿では、まず会沢の『神皇正統記』、および『延喜式』などに記された神道儀礼への読解をもとに、その「天祖」を中心とした世界観構築の手法を考察する。これは彼が、他者のテキストと向き合い、その言葉を通じて自らを語ろうとするとき、特にその思想構築における独創の痕跡を顕わにしている為である。続いて、「天祖」を核心とした世界が、如何なる背景を元に構想されたかについて考察を加えるが、ここでは彼自身の歴史と現状への把握をもとにその基盤を探ることとする。

2、「天祖」は天照大神か——『神皇正統記』への編集を手がかりに

周知の通り、神道の諸派においては国常立尊・天御中主神・高皇産靈尊といった神々を中心とする教説も存在するが、会沢は意識的に天照大神をその中心に据えた⁶。「天祖」を「天照大神」とする立場もまた、元来必ずしも自明ではない。「天祖」の語は『日本書紀』（巻第三）では瓊々杵尊を指し、また『古語拾遺』では天照大神・高皇産尊・天忍穗耳尊・瓊々杵尊・火遠理命を意味する。そもそも、天照大神のみを指す言葉ではない。

⁴ 尾藤正英は会沢の「国体」思想に近代国体論の源流をみている。また、氏は『国史大辞典』の「国体」という言葉の説明では、「日本の歴史に見出される国家的伝統の独自性を集約するもの」、或いは「古代以来の伝統に基づく日本の国家の特質、特にその統一性と永続性ならびにその特質を維持してきた国民性などを包括する概念」として、「国体」を専ら日本の特殊性を強調するものと考えている。しかし、実のところ、会沢は日本の伝統の特質を認めつつも、そこに普遍的な意義を見だし、儒教の仁政思想と対応させた上で、国体の三要素を提示したのである。

⁵ 拙稿「会沢正志斎の「国体」思想における「民命」」（『日本中国学会報』67、日本中国学会、2015年）参照。

⁶ 神話解釈を行う際、国常立尊・天御中主神・高皇産靈尊などの記紀神話における神々をどう位置づけるかは思想家にとって大きな課題である。宣長がこれにどう取組んだかについては、前掲小笠原春夫1988を参照。宣長は産巢日神、とりわけ高御産巢日神に重要な意味を見出している。その一方で、正志斎は宣長の産巢日神解釈を牽強附会だと指摘している。

後期水戸学に限っても「天祖」の含意にはかなりの揺らぎがみられる。例えば水戸学のアイデンティティの核心ともいえる『大日本史』における「天祖」概念を見よう。現行『大日本史』神武紀巻首にある、神代に関する200字余りの記述は、高橋広備（1771－1823）・藤田幽谷（1774－1826）の提言⁷をきっかけに、青山延于（1776－1843）が執筆したものであり⁸、後期水戸学の思想的風土を反映したものといえる。

天祖大日靈尊は高天原を治む。是れ天照大神と為す（天祖の称、古語拾遺に拠る）。天照大神の子、正哉吾勝勝速日天忍穗耳尊は高皇産靈尊の女、栲幡千千姫を娶り、天津彦彦火瓊瓊杵尊を生む。天祖既に群神に命じ、下土を平定せしむ。迺ち天孫をして降して葦原中国に居らしめ、之れの主と為らしむ。賜ふに八坂瓊曲玉、及び八咫鏡、草薙劍の三種宝物を以てす。因りて之れに謂ひて曰く、豊葦原瑞穂国、是れ吾が子孫王たるべきの地なり。爾宜しく就きて治むべし。宝祚の隆なること、当に天壤と無窮なるべしと。是に於いて、瓊瓊杵尊は天磐座を離れ、日向高千穂峯に降る。遂に吾田に到り、大山祇の女、木華開邪姫を娶り、彦火火出見尊を生む。彦火火出見尊は海神豊玉彦の女、豊玉姫を娶り、彦波瀲武鸕鷀草葺不合尊を生む（本書の一説を参取す）。瓊瓊杵尊より下、葺不合尊に至るまで、世相ひ襲ひ、天津日高の号有り（天津日高の号、古事記に拠る）。後世之れを尊び、亦た皆天祖と称す（皆天祖と称するは、古語拾遺に拠る。按ずるに本書にも亦た云ふ、我が天祖彦彦火瓊瓊杵尊と。是れ以て徴と為すべし）。

天祖大日靈尊治高天原。是為天照大神（天祖之稱、拠古語拾遺）。天照大神之子正哉吾勝勝速日天忍穗耳尊娶高皇産靈尊女栲幡千千姫、生天津彦彦火瓊瓊杵尊。天祖既命群神、平定下土。迺使天孫降居葦原中国、而為之主。賜以八坂瓊曲玉、及八咫鏡、草薙劍三種宝物。因謂之曰、豊葦原瑞穂国、是吾子孫可王之地也。爾宜就而治焉。宝祚之隆、当与天壤無窮矣。於是瓊瓊杵尊離天磐座、降於日向高千穂峯。遂到吾田、娶大山祇女木華開邪姫、生彦火火出見尊。彦火火出見尊娶海神豊玉彦女豊玉姫、生彦波瀲武鸕鷀草葺不合尊（参取本書一説）。瓊瓊杵尊而下至葺不合尊、世世相襲、有天津日高之号（天津日高之号、拠古事記）。後世尊之、亦皆称天祖（皆称天祖、拠古語拾遺。按本書亦云、我天祖彦彦火瓊瓊杵尊、是可以為徴）。（『大日本史』⁹ 卷一）

ここでの「天祖」の語は『古語拾遺』に依拠するものであることが明言されている。だが、下表のように、両書における「天祖」の指す所は必ずしも一致しているとは言えない。『古語拾遺』と照らし合わせてみれば、『大日本史』では、高皇産靈尊、天忍穗耳尊は除外され、「天祖」は、天照大神及び地上の統治を委任された瓊瓊杵尊以下、鸕鷀草葺不合尊（神武天皇の父）までの天孫嫡流の人々を指すことになっていることが分かる。

⁷ 「広備・一正等、請神武帝紀首加書天祖世系、及其他紀事之間、務従本書（書紀）等之事数条。上公可之。」（岡崎正忠、『修史復古紀略』享和三年閏正月四日の条）

⁸ 吉田一徳『大日本史紀伝志表撰者考』（風間書房、1965年）参照。

⁹ 徳川光圀〔編〕『大日本史』第一冊、吉川弘文館、1900年。

神名 出典	天照大神	高皇産靈尊	正哉吾勝勝速 日天忍穗耳尊	天津彦彦火 瓊々杵尊	彦火火出見尊	彦波瀲武鸕鷀 草葺不合尊
日本書紀				○		
古語拾遺	○	○	○	○	○	
大日本史	○			○	○	○

※神名の表記は『日本書紀』による。

会沢の師にあたる藤田幽谷は「天祖」について次のような言説を残している。

古史〈古事記・日本紀・旧事紀〉に称す、天祖彦火尊、其の正妃豊玉姫の為に、産室を海浜に造ると。

古史称〈古事記・日本紀・旧事紀〉、天祖彦火尊、為其正妃豊玉姫、造産室於海浜。
〔幽谷随筆〕¹⁰

上に在るの人をして、祀典を明らかにして以て孝敬を教へしむ。四海の内、各其の職を以て祭を助くれば、則ち天祖の六合を照臨する所以の者は、万世墜つること無し。

俾在上之人、明祀典以教孝敬。四海之内、各以其職助祭、則天祖之所以照臨六合者、万世無墜矣。〔幽谷先生遺稿〕¹¹「蒲生君臧墓表」

幽谷は、天照大神のみならず彦火火出見尊も「天祖」としている¹²。すなわち幽谷も「天祖」の呼称を天照大神に限定していない¹³。

このように、藤田幽谷、および青山延予はいずれも「天祖」を神代における天皇家の父系祖先程度の意味として把握しており、天照大神だけを意味する言葉とは捉えていない。

一方、会沢は既に述べたように「天祖」という語を天照大神のみを指す言葉としてはつきり限定している。

¹⁰ 『幽谷随筆』(1791)は『幽谷全集』(菊池謙二郎〔編〕、吉田彌平発行、1935年。以下同)所収のものを用いた。

¹¹ 『幽谷先生遺稿』は『幽谷全集』所収のものを用いた。「蒲生君臧墓表」は文政元年(1818)に執筆されたものである。

¹² 吉田俊純 2011(182頁-216頁)では、幽谷における「天祖」概念の変遷を論じている。

¹³ 子安宣邦氏は「「天祖」概念の再構築」(『現代思想』31巻10号、青土社、2003年)において、『大日本史』神武紀巻首の神代記述を根拠に、「天祖」という語は、水戸学によって天照大神という唯一神を称するものとなったと説いている。また、以下のように述べている。「「天祖天照大神」という天祖概念は、近世水戸藩の儒家知識集団による『大日本史』という天皇朝国家の正統史的な歴史記述作業のうちに成立するのである。そしてこの天祖概念は藤田幽谷による新たな再構成がいわれる水戸学において、その中核的な概念として再構築されるのである」。筆者は『大日本史』神武紀巻首における「天祖」の語はあくまでも『日本書紀』や『古語拾遺』などに基づくものであり、天照大神に限定されているとみていない。また、幽谷が天祖を天照大神に限定しなかったことは本文でも述べた通りである。

吉田俊純 2011(215頁-216頁)では、正志斎の「天祖」定義、即ち「天祖」を天照大神の専称としたことは、『大日本史』神武紀巻首の記述と違うため、不正確だと指摘している。筆者はむしろ「天祖」の含意の限定に、正志斎の思想構築の手法が明確に表れているものと考えられる。

古者、専称すれば則ち天祖と曰ひ、群神を該ぬれば則ち亦た天神と曰ふ。
古者専称則曰天祖、該群神則亦曰天神。(『新論』国体上)

古者、諸神の称は、其の天祖の胤、及び其の朝政を輔佐する者は、総じて之れを天神と謂ひ、旧族大姓の、国土を平らぐる者は、之れを国神と称す。即ち天社国社なり。古者諸神之称、其天祖之胤、及其輔佐朝政者、総謂之天神。旧族大姓、平国土者、称之國神。即天社国社也。(『新論』長計)

「天祖」は天照大神の「専称」である。つまり、天照大神をのみ言う呼称でなければならない。そして、「天祖の胤」(天照大神の子孫)を兼ねて言う場合は「天神」と言うとも明確に定義している。このように「天祖」と「天神」の峻別を行い、そこに差異を与えようとしている。

「天祖」を意識的に「天照大神」と規定する立場は彼の著述においてほぼ一貫している。こうした態度が興味深い形をとってあらわれた例として『迪彝篇』の国体篇にみられる「天祖」の語の処理の仕方がある。この篇は『新論』国体篇と並び、会沢の思想の中心といってもよい「国体」思想を、最も纏まった形で示したものであるが、史料の性格は幾つかの点で異なっている。『新論』は幕末の志士に広く読まれた書物であるが、本来藩主への提言であり、ごく限られた人々に向けて書かれたものであった。一方『迪彝篇』は広く民衆に読まれることを意図した著作である。そして、『新論』が和漢の典籍を多く引用し、体系的な叙述を展開しているのに対し、『迪彝篇』の国体篇は北畠親房の『神皇正統記』の序論と神代の部分をトレースして、改編したものである。一例を示そう。

大日本者神国也。天祖はじめて基をひらき、日神ながく統を伝給ふ。我国のみ此事あり。異朝には其たぐひなし。此故に神国といふなり。(『神皇正統記』¹⁴序論)

大日本は神国なり。天祖初めて基をひらき、日神永へ統を伝へ給ふ。我が朝のみ此の事あり。異国には其の類なし。此の故に神国といふ也。(『迪彝篇』国体)

ここでは、「我国」が「我が朝」に、「異朝」が「異国」に置き換わっている他はほぼそのまま使われている。華夷の観念から、他国に「朝」という字を用いることを避けたのであろう。彼は『神皇正統記』について、こう評している。

むかし北畠准后、後村上の朝に在て、「神皇正統記」を著して、国体を明にし、名分を正しくす。卓識躋論、千載の亀鑑とすべし。然ども戦争の世に当て著述せられし書なれば、備らざる事も少らず。(『草偃和言』義公忌日)

¹⁴ 北畠親房〔著〕岩佐正〔校注〕『神皇正統記』(岩波書店、1975年)。以下同。

会沢は国体を明らかにし、名分を正した書として、『神皇正統記』を高く評価する。ただし、戦火のなかで執筆されたもので、不備も多いとも述べている。そのためか、『迪彝篇』における『神皇正統記』の引用には様々な改編がみられる。例えば、仏教に関する記述は悉く削られており、これは会沢の排仏の立場を示すものである。

ここでは天祖に焦点をあてて見ていく。すでに挙げたように両書において、「天祖」の語は共通して用いられている。だが、実は会沢と親房の「天祖」という語への理解は食い違っている。立場の相違が端的に表れている箇所をみよう。

神代には豊葦原千五百秋瑞穂国といふ。天地開闢の初より此名あり。天祖国常立尊、陽神陰神にさづけ給し勅にきこえたり。天照太神、天孫の尊に譲ましまししにも、此名あれば根本の号なりとはしりぬべし。又は大八洲の国といふ。(『神皇正統記』序論)

神代には豊葦原の千百秋の瑞穂の国といふ。天地開闢の初めよりこの名あり。又は大八洲の国といふ。(『迪彝篇』国体)

一見してわかるように、『迪彝篇』においては、『神皇正統記』の傍線部分が削除されている。親房はここで「天祖」とは「国常立尊」であると明記しているが、これは「天祖」を「天照大神」のみとする会沢の態度からすれば不都合であった。それ故に「天祖」を国常立尊と明確に記載されている傍線部分は削除されたのである。そもそも、会沢は「天地の始め」や「天体」などは、人事と関わらぬため、深く論じる必要はないとする。「国常立尊」「天御中主神」などの所謂始源神や天地生成については、最低限触れる程度にとどめ、あまり言及しない傾向がある¹⁵。ここにもそうしたスタンスが反映されているとみることができよう。この傾向は次に挙げる改編からも窺えよう。

夫天地未分ざりし時、混沌として、まろがれること雞子のごとし。くくもりて牙をふくめ成り、をもくにござるはつづいて地となる。其中より一物出たり。かたち葦牙の如し。即化して神となりぬ。国常立尊と申。又は天の御中主の神とも号し奉る。此神に木・火・土・金・水の五行の徳まします。次に化生し給へる神を伊弉諾尊・伊弉册尊と申す。是は正しく陰陽の二にわかれて造化の元となり給ふ。五行はひとつづつの徳なり。此五徳をあはせて万物を生ずるはじめとす。二神又はからひてのたまはく、「我すでに大八洲の国をよび山川草木をうめり。いかでかあめのしたの君たるものをうまざらむや。」とてまづ日神を生ます。(『神皇正統記』)

夫れ天地初めて開きし時の神を、国常立尊と申し、又は天御中主神とも号し奉る〈此の御名のこと、さまざまの説もあれども、上古の事なれば詳ならず〉。次に陽神を伊弉諾尊と申し、陰神を伊弉册尊と申す。此の二神日の神を生み出す。(『迪彝篇』国体)

¹⁵ 前掲拙稿「会沢正志斎の国学観—宣長批判の思想構造を中心に」参照。

ここでも、会沢は『神皇正統記』にはあった天地生成や始源神などに関する様々な記述を尽く削り、天祖天照大神までの系譜のみを簡潔に示すにとどめている。

さて、会沢が何より重視するのは天照大神の登場、特に「天孫降臨」の場面での天照大神の言行である。改編は「天孫降臨」をめぐる叙述にも現れる。

皇祖天照太神・高皇産尊いつきめぐみましましき。葦原の中州の主として天降給はむとす。又三種の神宝をさづけまします。先あらかじめ、皇孫に勅て曰、「葦原千五百秋之瑞穂国是吾子孫可主之地也。」とのたまふ。(『神皇正統記』)

天照太神、いつきめぐみましまして、葦原の中洲の主となして天降らしめ給ふ。三種の神宝を授けまします。先づ予め皇孫に勅して宣く、「芦原の千五百秋の瑞穂の国は我子孫可王之地也。」と宣ふ。(『迪彝篇』国体)

『迪彝篇』を特徴付けるのは言うまでもなく「高皇産尊」の不在である。『古事記』『日本書紀』『古語拾遺』のいずれの記述をみても、「天孫降臨」の際には高皇産霊尊が登場する。ここでは、「高皇産尊」は明らかに意識的に削除されているのである。彼にとって、天照大神こそが「天孫降臨」の場における中心でなければならないのだ。そのこだわりは、次の『草偃和言』の一節にも見ることができよう。

天祖葦原中国を皇孫に授けたまひし時、高皇産霊尊より、天兒屋命・太玉命に勅して、「吾は天津神籬・天津磐境を立て、吾孫の為に齋奉ん。汝は天津神籬を持って葦原の中国に降て、吾孫の為に齋奉れ。」とて降し給ひしを、神武天皇天下を定給ひし時にも、皇・天二祖の詔に従て〈「神代紀」には、高皇産霊尊のみ載たれども、「古語拾遺」神武天皇の条には、皇・天二祖とあれば、初に天兒屋命等に命じ給ひしときも、天照大神と高皇産霊尊との二神なるべし。〉神籬を立て祭らる。(『草偃和言』祈年祭)

傍線部において、会沢が問題としているのは、『日本書紀』の次の場面である。

高皇産霊尊因りて勅して曰く、吾は則ち天津神籬及び天津磐境を起し樹て、当に吾が孫の為に齋奉ん。汝天兒屋命・太玉命宜しく天津神籬を持ちて、葦原中国に降りて、亦た吾が孫の為に齋奉れと。

高皇産霊尊因勅曰、吾則起樹天津神籬及天津磐境、当為吾孫奉齋矣。汝天兒屋命太玉命宜持天津神籬、降於葦原中国、亦為吾孫奉齋焉。(『日本書紀』¹⁶ 神代紀下巻)

天兒屋命・天太玉命に「神籬」「磐境」を授受し、それによって天孫を守るようと勅命を下す極めて重要な場面に、高皇産霊尊だけが登場し、天祖天照大神が登場しないのは、

¹⁶ 黒板勝美・国史大系編修会〔編〕『日本書紀』前篇、新訂増補国史大系第一巻上(吉川弘文館、2000年)。

「天孫降臨」の場面で天照大神を唯一の中心として際立たせようとする会沢にとって到底受け入れがたいことであった。会沢はここで、ことさらに『古語拾遺』を引いて、天児屋命等に勅命を下したのは、天照大神と高皇産靈尊との二神だったと論証しようとしている。或いは、次の記述も同様の傾向を持つものとして読むことができるかもしれない。

天祖、児屋・太玉等五部神をして皇孫に侍せしめ、神籬を建てて、以て皇孫を護衛せしむること、猶ほ天上の儀のごとし。

天祖使児屋太玉等五部神侍皇孫、建神籬、以護衛皇孫、猶天上之儀。（『新論』国体上）

『新論』においては、「神籬」授受も神勅降下も「天祖」の行為とされる。ここでの「天祖」を会沢がその著作においてほぼ貫徹している定義に基づき、「天照大神」のみを指すものとみなすのであれば、高皇産靈尊は「神籬」の場面からすら排除されていることになるのである。

このように、会沢は記紀神話、特に「天孫降臨」の場面において、「天祖」＝「天照大神」を唯一の中心にするために、様々な手法を用いている。なかでも、とりわけ天孫瓊瓊杵尊の母方の祖父にあたる高皇産靈尊の位置づけに苦心したことが窺える。

会沢にとって神々の世界の中心はあくまでも「天祖」＝「天照大神」であった。彼は国常立尊・天御中主神・高皇産靈尊といった神々を意識的に後景に退け、天照大神を中心に押し出すべく、その著述において様々な編集・操作を行っている。国常立尊・天御中主神などの始源神については触れる程度に留め、「天孫降臨」などの重要な局面において、高皇産靈尊を天照大神と同列に扱うことを拒否しているのである。このような「天祖」＝「天照大神」の位置づけは、何故生じたのか。次節に取り上げる祭祀論をめぐる叙述では、その理由がより明瞭にあらわれるであろう。

3、祭祀における「天祖」—『延喜式』からの〈引用〉を手がかりに

会沢が大嘗祭を筆頭とする神道の祭祀を重んじたことをめぐっては、既に多くの論攷が存在する。拙論「会沢正志斎の祖宗名賢祭祀—民心統合との関係性を中心に」でも、その祭祀論を論じ、彼が空間・時間の二つの軸にわたって、祭祀の整備・拡張を行おうとしていたことを指摘した¹⁷。すなわち、彼は祖宗・名賢の祭祀を、各地に根ざす形で浸透させ、人々を神社に帰属させ、忌日などにおける定期的な集会を企画し、人心の興起、教化のために役立てる構想を持っていた。

彼の祭祀をめぐる理論は、多分に儒教的な語彙によって構築されているが、具体的な構想の枠組は日本古来からの制度に基づくものである。『新論』、『草偃和言』、『江湖負喧』などの著作からもこれを窺うことができるが、とりわけ『下学邇言』論礼篇での叙述が最も纏まったものといえよう。ここで会沢は主として『延喜式』に基づきながら、祭祀制度の構想を述べている。ただし、その編集姿勢には会沢の祭祀観が如実に反映されている。

¹⁷ 拙稿「会沢正志斎の祖宗・名賢祭祀論—民心統合との関係性を中心に」（『東洋の思想と宗教』31、早稲田大学東洋哲学会、2014年）参照。

彼はここでも、やはり「天祖」こと天照大神を特例的な存在とする。

会沢は天照大神の祀られる伊勢神宮の特殊性を随所で強調する。伊勢神宮で行われる祭礼を述べるにあたり、彼は次のように言う。

皇太神の祭は、歴朝崇敬すること尤も篤し。而して其の礼は群神に異なれば、載せて別式に在り。

皇太神之祭、歴朝崇敬尤篤。而其礼異於群神、載在別式。（『下学邇言』論礼、34丁オ）

すなわち、『延喜式』神祇四に、伊勢大神宮の祭礼について、単独で一巻として纏めているのは、最も深い崇敬を受け、群神とは異なるためであるとする。こうした、群神との違いの一端は、天祖が瓊瓊杵尊に与えた鏡の存在によるようである。

天祖既に三神器を伝へ、皇孫に勅して宝鏡を以て吾が神と為すと。天祖の授くる所の三器は、則ち儼然として蔵して皇宸伊勢熱田に在り。太初自り今日に至るまで、歴々として全く存す。是れ四海万国の無き所にして、独り日域にのみ之れ有りて、以て宇宙に首出す。而して鏡は則ち天祖の神にして、歴朝崇敬して群神に異なるは、良に以有るなり。天祖既伝三神器、勅皇孫以宝鏡為吾神。天祖所授三器、則儼然蔵在皇宸伊勢熱田、自太初至今日、歴々全存焉、是四海万国所無、而独日域有之、以首出於宇宙。而鏡則天祖之神、歴朝崇敬異群神、良有以也。（『下学邇言』論礼、34丁オ）

伊勢神宮に安置される鏡は、「天祖の神」であると会沢は言う。天照大神より瓊瓊杵尊に与えられたこの鏡が、「孝」の象徴とされ「国体」の起源と結びつくものであることは、既に触れた。勾玉、鏡、剣の三種の神器は同時に、東照宮の遺訓に基づきそれぞれ「智」、「仁」、「勇」の象徴とされ、これは人のありかたを示した徳目を伝えるものとみなされる。

さらに天照大神に関わる祭祀も特別視される。『延喜式』冒頭の祭祀の格付けにおいて、踐祚大嘗祭が大祀とされ、祈年、月次、神嘗、新嘗などの伊勢神宮の諸祭礼が中祀とされるなか、同じく神宮で行われる神衣祭が無いことについて、次のように指摘している。

盖し神衣・神嘗は特に太神宮を祭れば、則ち亦た同じく中祀為ること知るべし。然れども延喜式に載せず、疑らくは之を脱せりと。

盖し神衣神嘗特祭太神宮、則亦同為中祀可知。然延喜式不載、疑脱之也。（『下学邇言』論礼、33丁オ）

つまり、神衣祭も中祀に入れられるべきだが、載せられていないのは、脱けているからだというのである。あるいは伊勢神宮のみで行われる神嘗祭の特殊性についても次のように説明される。

神嘗は九月に稲の熟するを以て之れに献ず。神の新を嘗めんと欲するや、仲冬百物尽く成るを待たず。本に報ふ者の群神に先ずる所以なり。

神嘗者以九月稲熟献之。欲神之嘗新、不待仲冬百物尽成。所以報本者先於群神也。
（『下学邇言』論礼、34丁ウ）

神嘗祭が新嘗祭より早いのは、群神より先に天祖に新穀を供奉するのだと解釈し、ここでも他の神々との違いが強調される。

あるいは、四時祭の祈年祭の祝詞において、「辞別きて、伊勢に坐す天照らす大御神の大前に白さく」との語があることについても、「辞を別けて虔告するは、天祖を敬すること百神に異なるなり（別辞虔告、敬天祖異百神也）」（『下学邇言』論礼、33丁ウ）と述べ、あくまでも群神との差異を強調している。

なお、ここで挙げられた新嘗祭、神嘗祭、祈年祭、神衣祭、さらに後述する大嘗祭がいずれも、民の衣食に関わる祭祀である。すなわち、これらの祭祀は「国体」の「重民命」を象徴し、天祖が人々に衣食を与えたことを感謝するとともに、天皇がその役割を受け継いでいくことを示す儀式でもあるのである。

さて、天照大神と関わる祭祀において、最も重視されるのは、天皇の即位の際に行われる一世一代の祭典、踐祚大嘗祭である。『延喜式』の篇次は、四時祭・臨時祭・伊勢太神宮・斎宮寮・斎院司・踐祚大嘗祭・祝詞・神名帳となっており、『下学邇言』論礼篇も概ねこれを踏襲しているが、会沢は大嘗祭を劈頭に移している。蓋し「天下第一ノ大祀」を重んじる所以であろう。その上で、次のように述べている。

此の篇の論ずる所は多く其の大綱を挙げて、事為の細たるを略す。唯だ大嘗の祭のみ、粗く其の儀文に及ぶ。窃かに意を寓する所有りと云ふ。

此篇所論多挙其大綱、而略事為之細。唯大嘗之祭、粗及其儀文、窃有所寓意云。（『下学邇言』論礼、32丁ウ）

ここでは、ほかの祭祀については梗概に留まるが、大嘗祭についてのみその儀式を一通り挙げると言い、この書き方には自分なりの考えが込められていると断っている。事実、彼はここで『延喜式』『令義解』『古語拾遺』などの古典及び吉田兼俱（1435-1511）の説に依拠しつつ、大嘗祭の儀式について極めて詳しく叙述するのである。

彼がここで詳述に及んだのは他でもない、恐らく後世その儀礼が簡略化されたことを憂えた為であろう。

後世は事簡易に従ひ、悠紀・主基には定国有り、限るに近畿を以てし、其の儀は独り京師に行はれて、四方の民は、天皇の意と斯の礼の義とを知るを得ざるなり。護送する所も数十里に止れば、道路も知ざるなり。雑用も之れを各国に取らざれば、国郡も知らざるなり。大祓・供幣の使廢せられて、潔を致すの意と、天祖群神を統ぶるの義とは、世之れを知る莫きなり。則ち其の之れを敬重する所以の意は、家ごとに譬し

戸ごとに説くと雖も、而ども天下孰か得て之れを知らん。其の礼は存すと雖も、其の用は既に廢る、嘆ずるに勝ふべけんや。

後世事從簡易、悠紀主基有定国、限以近畿、其儀独行於京師。而四方之民、不得知天皇之意与斯礼之義也。所護送止数十里、而道路不知也。雜用不取之各国、而国郡不知也。大祓供幣之使廢、而致潔之意、与天祖統群神之義、世莫之知也。則其所以敬重之之意、雖家讐戸説、而天下孰得而知之。其礼雖存、其用既廢、可勝嘆乎。（『新論』長計）

彼は「礼なるものは、義を以て起これば、斯の礼有れば則ち斯の義有り」（『下学邇言』論礼、32丁オ）と述べる。祭礼についても、また片々たる瑣事にその行われるべき所以があるのであって、徒に簡略にすることはできないのである。

大嘗祭について言うならば、悠紀・主基が卜定されるのではなく、特定の国に固定されてしまったため、四方の民衆は大嘗祭に込められたものに触れることができなくなってしまった。供物が護送される距離も限られ、雑用を諸国に要請することもなくなり、その空間的な広がりのごく限られたものになってしまった。

元来この祭祀は「悠紀・主基の国郡、大祓使、斎場、料理院、以て材を採り艸を刈る所の山野、酒を造り服を織る等の人に至るまで、其の他須く卜定すべきは一にして足らず」（『下学邇言』論礼、32丁オ）と言われるような盛大な規模を持つものであった。

さらに「布を天下に頒つは、悉く神を敬すことを知らしむなり」（『下学邇言』論礼、32丁オ）ともいわれる供幣の使が廢止されたことによって、「天祖群神を統ぶるの義」——即ち天祖が群神を統轄することを世に知らしめることが出来なくなってしまったと述べられている。その会沢のみるところ、その弊害は深刻であった。

是を以て祭政は一致し、治教は同歸にして、民、望を属する所有り。天下の神祇は、皆天皇の誠意の及ぶ所、斯の意有れば必ず斯の礼有り。民此れに由りて亦た上意の嚮ふ所を知り、感欣奉戴すれば、忠孝の心、係る所有りて、一つに純らなり。後世は其の数を陳べて、其の義を失ひ、群神百祀も、統属する所無くして、民の瞻仰する所のもの専らならず。礼の用既に廢るも、亦た惜しむべきなり。

是以祭政一致、治教同歸、而民有所属望焉。天下神祇、皆天皇誠意之所及。有斯意必有斯礼。民由此亦知上意所嚮、感欣奉戴。忠孝之心有所係、而純於一矣。後世陳其数、而失其義。群神百祀、無所統属、而民所瞻仰者不專。礼之用既廢、亦可惜也。（『新論』長計）

群神が帰属するところを失えば、民の眼差しは散乱し、忠孝の心は純一さを喪う。そうなれば礼は役に立たない。天祖を中心とした秩序は、民衆教化の軸ともいべきものである。

彼は大嘗祭のあるべき姿について次のように述べていた¹⁸。

¹⁸ 会沢の大嘗祭をめぐる構想と思想構造に関しては、澤井啓一「会沢正志斎の祭政一致論—その構造をめぐる」（『フィロソフィア』65、早稲田大学哲学会、1977年）、田尻祐一郎「会沢正志斎

夫れ天祖の遺体を以てして、天祖の事に膺り、肅然優然として、当初の儀容を今日に見れば、則ち君臣觀感し、洋洋乎として天祖の左右に在るが如し。而して群臣の天孫を視るも、亦た猶ほ天祖を視るがごとし。其の情の自然に発するもの、豈に已むを得んや。而して群臣なるものも、亦た皆神明の胄にして、其の先世天祖天孫に事へ、民に功德有り。列して祀典に在りて、宗子、族人を糾緝して、以て其の祭を主る、祭は以て政と為り、政は以て教と為り、教と政とは、未だ嘗て分ちて二と為さず。故に民は唯だ天祖を敬し天胤を奉ずるを知るのみにして、郷ふ所一定して、異物を見ず。是を以て民志一にして、天人合す。此れ帝王の恃みて以て四海を保つ所にして、祖宗の国を建て基を開きし所以の大体なり。

夫以天祖之遺体、而膺天祖之事、肅然優然、見当初儀容於今日、則君臣觀感、洋洋乎如在天祖之左右。而群臣之視天孫、亦猶視天祖。其情之發於自然者、豈得已哉。而群臣也者、亦皆神明之胄、其先世事天祖天孫、有功德於民。列在祀典、而宗子糾緝族人、以主其祭、祭以為政、政以為教、教之与政、未嘗分為二。故民唯知敬天祖奉天胤、所郷一定、不見異物。是以民志一而天人合矣。此帝王所恃以保四海、而祖宗所以建国開基之大体也。（『新論』国体上）

天祖の子孫たる天皇が、祭祀の場の中心となると、儀礼に参列する群臣は天祖を仰ぎ見るかのように、天皇を仰ぎ見る——その時、人々の眼差しは、天皇を通じ、天祖という一極に集中する。それでこそ民の志は一つになる。こうして「民は唯だ天祖を敬し天胤を奉ずるを知るのみにして、郷ふ所一定して、異物を見ず。是を以て民志一にして、天人合す」という所に到達することができるのである。会沢は祭祀の機能について、次のように述べている。

祀とは、誠敬を本と為し、民心を一つにし誠敬を尽し、苟且の心を無からしむる所以なり。

祀者誠敬為本、所以一民心使尽誠敬、無苟且之心。（『下学邇言』論礼、28丁オ）

つまり、祭祀は「誠敬」を根本として、人々の心を専一にし、「苟且」の心を消し去る、というのである。

民俗の害は、儉薄・苟且より甚だしくは莫し。苟且すれば則ち肯へて事を敬せずして、信義を守ること能はず。民は信無ければ立たず。兵食は去るべし、信は去るべからず。故に祀礼を以て敬を教へ、民をして苟もせずして厚きに帰せしむ。風教の本なり。

民俗之害、莫甚於儉薄苟且。苟且則不肯敬事、而不能守信義。民無信不立。兵食可去、信不可去。故以祀礼教敬、使民不苟而帰厚。風教之本也。（『読周官』58丁）

に於ける礼の構想」（『日本思想史学』13、日本思想史学会、1981年）、辻本雅史「後期水戸学の危機認識と民衆観—会沢正志斎を中心に」（『日本教育史論叢 本山幸彦教授退官記念論文集』、思文閣、1988年）参照。

ここでも祭祀を通じて「敬」を教え、そのことで風俗を最も甚だしく害する苟且・怠慢を取り除くことができると述べている。祭祀は会沢にとって人々に「敬」を教え、専一さへと導くものなのだ。

大嘗祭はこうした専一さに人々を導く、もっとも盛大な機会であったはずである。それを疎略にすることは、民が心を一にする機会を奪うことであり、とりわけ天照大神と群神の間にあるヒエラルキーを意識する機能が失われるとき、民の意識は散漫なものにならざるを得ない。会沢が天照大神＝天祖を群神から隔絶した存在であることを強調するとき、こうした一なるものへ民衆の心を帰するように促すことへの意識があったかのようにみえる。ならば、会沢の行ったのは、そうした目的のもとでの操作というだけのことであったのか。

4、「天祖」観の背景——歴史と現状への認識

会沢は先行する諸書を援用して、己の構想を語りながら、「天祖」を中心とした世界像を構築するために、編集的な処理を行うことを辞さなかった。彼がそのような処理を行った背景や基盤を考える時、見逃すことのできないのは、彼の歴史と現状への認識である。会沢は治乱二元論によって歴史を捉えている。彼は神武天皇から応神・仁徳天皇までの千年余り（第一の治世）、大化の改新から大宝年間まで（第二の治世）、さらに徳川時代（第三の治世）を治世とみなし、その間の時代を乱世とした（『下学邇言』論時、86丁ウ）。彼は治乱を導く原因として、兵火などだけでなく、邪説の害にも着目した。彼はまず、天祖に始まる古代の黄金時代について、次のように語っている。

上古、天神は治化の源を開き、上下皞々として、田を耕やし井を鑿ち、神天を畏れ、君父を敬し、醇乎たる神州の民なり。之れに久しくして、人文漸く開き、淳風將に散らんとす。応神朝に迨びては、之れを文るに堯舜孔子の教を以てす。物則民彝、天性に因りて以て人倫を明らかにす。人倫の五典有るは、東西の同じくする所なり。固より有る至善に因りて以て之れを潤飾すれば、神州の民と為るを失はず。天地剖判自りして、治教日に成り、皇化日に洽く。此れ一時なり。

上古、天神開治化之源、上下皞々、耕田鑿井、畏神天、敬君父、醇乎神州之民也。久之、人文漸開、淳風將散。迨応神朝、文之以堯舜孔子之教。物則民彝、因天性以明人倫。人倫之有五典、東西所同。因固有之至善以潤飾之、不失為神州之民。自天地剖判、而治教日成、皇化日洽。此一時也。（『下学邇言』論時、87丁ウ-88丁オ）

日本の上古には天神の質朴な道が行われ、応神朝に堯舜孔子の教による潤色を経て、一層整え、世に広く行き渡った。この時期はほぼ上述の「第一の治世」にあたり、日本史上最も長い治世である。だが、こうした世情は仏教伝来以降、大きく変貌してしまった。

身毒の法の行はるるは、稲目は仮りて以て私門を張り、遂に守屋を殪し、威福己に由り、仏に倣すること愈甚し。三世輪回の説、始めて民心に入る。生前の彝倫を捨て、

身後の冥福を求め、神天を畏れ君父を敬するの心を移して、哀を仏陀に乞ふ。

身毒法之行、稲目仮以張私門、遂殫守屋、威福由己、佞仏愈甚。三世輪回之説、始入民心。捨生前之弊倫、求身後之冥福、移畏神天敬君父之心、而乞哀於仏陀。（『下学邇言』論時、88丁オ）

最初、蘇我稲目は一族を顕彰するために、仏教を庇護した。それをきっかけに、仏教は益々蔓延し、輪廻転生の説が人々の心に入ることになった。人々は生きている時の人倫を捨てて、死後の冥福ばかりを求めるようになり、その信仰する所が神より仏に遷った。

中大兄皇子（後の天智天皇）は中臣鎌足の輔佐により、蘇我入鹿を誅戮し、朝綱を振興し、第二の治世を開くこととなる。

入鹿の誅に伏すに及び、紀綱は復び振ふ。大化の政、尤も惟神の義を重んず。大宝の令、僧尼の濫を禁ずること極めて詳らかなり。然ども僧徒の勢焰は益す張り、聖武朝に至れば、則ち万乗の尊を以て、自から三宝の奴と称す。玄昉は宮壺を乱し、道鏡も亦た孝謙帝を蠱なふ。天位を以て之れに伝へんと欲すに至る。華山帝は則ち日嗣の位を捨て、披剃して屏跡す。上皇は則ち必ず雑染して法宮に居り、登仮すれば則ち火化して、以て玉体を燬損す。皇子は尽く緇流に入りて、以て瓜瓞を剪りて、不億の天胤を単にす。終歳の朝儀は、経を読み法を修め、祈禳して薦福し、仏を慶し僧を度し、刹を飾り寺を創り、維れ日も足らず。上は則ち貪吏の聚斂掎克し、権勢の隠欺侵漁するを問はず。唯だ仏のみ是れ佞し、唯だ僧のみ是れ供す。讎斂する所の財、陰かに緇徒（徒の誤植か—引用者注）の懐抱に入る。四海の困窮を度外に置く。下を恤れむの仁は安んぞ在らん。下は則ち姦民の逋租逃役し、富豪の占田併宅するを怪しまず。唯だ僧のみ是れ施す。上を奉ずるの義は安んぞ在らん。仁義墮廢し、上下交はずして、人心渙散し、風俗薄惡なり。天神忠孝の教、湮晦して見るべからず。亦た一時なり。及入鹿伏誅、而紀綱復振。大化之政、尤重惟神之義。大宝之令、禁僧尼之濫極詳。然僧徒勢焰益張、至聖武朝、則以万乗之尊、自称三宝奴。玄昉乱宮壺、道鏡亦蠱孝謙帝。至欲以天位伝之。華山帝則捨日嗣之位、披剃屏跡。上皇則必雑染居法宮、登仮則火化、以燬損玉体。皇子尽入緇流、以剪瓜瓞、而単不億之天胤。終歳朝儀、誦経修法、祈禳薦福、慶仏度僧、飾刹創寺、維日不足。上則不問貪吏之聚斂掎克、権勢之隠欺侵漁。唯仏是佞、唯僧是供。所讎斂之財、陰入緇徒之懐抱。置四海困窮於度外。恤下之仁安在也。下則不怪姦民逋租逃役、富豪占田併宅。唯僧是施。奉上之義安在也。仁義墮廢、上下不交、而人心渙散、風俗薄惡。天神忠孝之教、湮晦不可見。亦一時也。（『下学邇言』論時、88丁オ）

大化の改新では「惟神」の義が重んじられ、大宝律令では仏教が厳しく規制されたにも関わらず、仏教はその後勢いを増していく一途だった。聖武天皇は天子の身で仏教に帰依し、孝謙天皇は僧道鏡に位を譲ろうとし、華山天皇は位を捨てて、出家した。こうして、上にいる人はひたすら仏に仕え、貪官汚吏の不正を問題とせず、天下の困窮を度外視し、

下を憐れむ「仁」を失った。下々に至っては姦民が租税や賦役を逃れ、富民が搾取することを疑問にも思わず、お寺に布施をするばかりで、上を奉じる義を失ってしまった。このように、仁義が地に落ち、上下は相関わらなくなり、人心はばらばらになり、天神の教は終に埋もれてしまったのである。仏教はその後も長らく絶大な影響力を発揮し、神道は廃れていた。すなわち、天祖＝天照大神を崇敬する人心が散乱するとき、時代は治から乱へと傾いていくのである。

その後、徳川家康が諸侯を率い、天皇を推戴し、再び長い治世が訪れた。だが、治世は再び乱世へと下降するのが常である。会沢は自らの同時代に、既に乱が胚胎していることを見て取っていた。

江戸時代において、仏教はあたかも官吏のように振る舞い、国家の統治に関与したが、そのことはむしろ仏教の衰退を招いたと会沢はみている。

今乞丐捨身の人、儼然として吏の態と為り、国家の治に預り、舞文弄法の風を学び、民をして積家を厭苦せしむ。帰依する者は漸く將に携式せんとす。是れ其の利窮りて害至る。仏徒も亦た暗に民心を失ひて自ら知らず。民志又た將に轉じて他に移らんとす。亦た一時なり。

今乞丐捨身之人、而儼然為吏態、預国家之治、学舞文弄法之風、使民厭苦積家。帰依者漸將携式。是其利窮而害至。仏徒亦暗失民心而不自知。民志又将轉而移於他。亦一時也。（『下学邇言』論時、89丁オ）

人々は仏教に苦しめられ、民心は徐々に離れていった。だが、その空白に乗じ、キリスト教が介入することをこそ、会沢は最も恐れていた。

天堂地獄の説、徧く民心に入れば、則ち洋夷之れに乗じて、以て彼の所謂天堂地獄を説けば、民に入るの易きこと、火の燥薪を爇くが如し。

天堂地獄之説、徧入民心、則洋夷乗之、以説彼所謂天堂地獄者、入民之易、如火之爇燥薪。（『下学邇言』論時、89丁オ）

仏教により日本に定着した天堂・地獄の説は、キリスト教受容の温床になりうる。それは会沢の国際情勢への分析からすれば、最も危惧すべき不安要素であった。彼は清国の魏源（1794－1857）の『聖武紀 附録』を引用しながら、次のように言う。

清人魏源曰く、紅夷（諸厄利を謂ふ）は埠頭を索め互市を通ずるに藉りて名と為し、専ら鴉片の烟、耶蘇の教を以て華民を毒して、銀幣を耗す。日本は深く紅夷を惡み、与に通市せざるは、其の鴉片と邪教とを防ぐなり。刑罰の斷、号令の專を以て、遂に邪教を禁じ鴉片を斷ずるに足る。而して敢へて軽く犯すは莫しと。（聖武紀附録）是れ今時も亦た各国は邪教を倡ふるを以て術と為し、往昔に止まるに非ず、亦た波爾杜瓦に止まるに非ざれば、則ち西夷吞併の術、數百年一日の如し。

清人魏源曰、紅夷〈謂諸厄利〉藉索埠頭通互市為名、專以鴉片之烟耶蘇之教毒華民、而耗銀幣。日本深惡紅夷、不與通市者、防其鴉片與邪教也。以刑罰之斷号令之專、遂足禁邪教斷鴉烟。而莫敢輕犯。〈聖武紀附録〉是今時亦各國以倡邪教為術、非止往昔、亦非止波爾杜瓦、則西夷吞併之術、數百年如一日。〔『下学邇言』論時、90丁オ）

魏源は、イギリスが通商の名のもとで、鴉片を売り、キリスト教を布教し、銀の流出による経済的な打撃を与えたことを述べ、日本が通商を禁じたのは鴉片とキリスト教を防ぐためであったとして、鎖国政策を高く評価している。会沢はこれを踏まえながら、西洋各国は今も昔もキリスト教により、世界支配を進めていると論証する。

五大洲の茫々たる、皆西洋の邪教を尊奉す。其の仏及び嗎哈默教を奉るは、僅々十分の一に居る。而も其の能く天地の大道を明かにし、人倫の正なるを知るは、神州と清国と、滄海の一粟なり。

五大洲の茫々、皆尊奉西洋邪教。其奉仏及び嗎哈默教者、僅々居十分之一。而其能明天地之大道、知人倫之正者、神州与清国、滄海之一粟。〔『下学邇言』論時、97丁オ）

世界を見渡すとき、キリスト教国は既に圧倒的多数を占め、仏教とイスラム教の信者は僅か十分の一にすぎず、更に天地の大道を明らかにし、正しい人倫を知っているのは、神州（日本）と清国のみ、滄海のなかの一粒の粟に過ぎなかった。

そのような情勢のなか、仏教により耕された土壤にキリスト教の種が蒔かれれば、それは瞬く間に繁茂し、西洋諸国による支配を招き、民を害することになるだろうと会沢は考えた。

そして、彼のみるところ、こうした情況に臨んで、神道も儒教も、現状では人心の離散を挽回できる状態にはなかった。

世に皇朝上世の事を言ふ者は、槩して巫覡の流と為るを免れず。或ひは糺するに竺説を以てし、或ひは附会するに後儒陰陽五行の説を以てし、或ひは三代及び漢唐を以て戎狄に比す。人倫を明らかにし忠孝仁義を修むるを知らず。儒家の言を誦する者は、国体を知らず、華夷内外の弁を曉らず。之れを要するに皆未だ以て頹波を回し民志を定むるに足らず。

世言皇朝上世之事者、槩不免為巫覡之流。或糺以竺説、或附会以後儒陰陽五行之説、或以三代及漢唐比戎狄。不知明人倫修忠孝仁義。誦儒家之言者、不知国体、不曉華夷内外之弁。要之皆未足以回頹波定民志也。〔『下学邇言』論時、89丁）

神道を信奉する者の多くも、呪術的なものとなったり、仏教と混淆したり、或いは頑なに儒教を否定したりと、人倫を無視するものになり、その本来の姿を喪っていた。一方、儒学者の多くも「国体」——すなわち天祖を中心とした秩序とその継承の持つ尊厳を知らぬ者であった。彼らでは、もはや民心を回復することは不可能なのである。

それでも、彼は現状のうちに希望を見出す。彼の望みは、何より人心の裏にあった。

然り而して人心の磨滅せざるは、神天を祇畏し、君父を愛敬し、天祖の象を垂れる所、忠孝の教、未だ嘗て漸尽せず。窮郷僻壤と雖も、猶ほ皇太神を尊奉するを知る。賀越は鸞徒の巢窟なり。而れども神祇の祀なれば、則ち民猶ほ之れを崇敬す〈これを越中越後等の人に聞く〉。

然而人心之不磨滅、祇畏神天、愛敬君父、天祖所垂象、忠孝之教、未嘗漸尽。雖窮郷僻壤、猶知尊奉皇太神。賀越鸞徒巢窟。而神祇之祀、則民猶崇敬之〈聞諸越中越後等人〉。
（『下学邇言』論時、89丁ウ）

加越闘争記、本願寺家司下津間筑前守は驕奢すること殊に甚しく、其の弟と謀り、悉く武士を破滅し、本願寺をして天位を踐ましめんと欲す。己ら大將軍と為りて、以て加賀三山の僧徒を誘ふ。三山僧曰く、天照大神は神器を無窮に伝へ、人臣の得て覬覦する所に非ず。吾宗は一向と号し、唯だ当に念仏三昧他志無かるべきのみ。何ぞ武士の分国を侵掠し、自ら死亡を取らんと。其の募に応ぜず。下津間怒りて以て法敵と為し、兵を引きて之れを襲ひ、大いに殺戮を肆にす。

加越闘争記、本願寺家司下津間筑前守驕奢殊甚、与其弟謀、欲悉破滅武士、使本願寺踐天位。己為大將軍、以誘加賀三山僧徒。三山僧曰、天照太神伝神器於無窮、非人臣所得覬覦。吾宗号一向、唯当念仏三昧無他志。何侵掠武士分国、自取死亡也。不応其募。下津間怒以為法敵、引兵襲之、大肆殺戮。（『下学邇言』論道、7丁ウ）

人々に残る天祖＝天照大神への信仰と人倫こそ、人心が未だ磨滅していない証だと彼は言う。彼は加賀で一揆を起こした一向宗の門徒にすら、天照大神への信仰と天皇への忠誠心があったことを例として挙げる。会沢の「国体」言説の前提となっているのは、こうした人心の存在である。ここにこそ「国体」を完全な形で復興する基盤があると信ずるのである。

古来より残る基盤は、また人心のみに留まらない。会沢が宣長を批判したことは既に触れたが、彼は宣長の次のような語については満腔の賛意を表す。

天照大御神の、皇孫の命に授け給へる御霊の御鏡は、今も現に五十鈴の宮にましまし、草薙の御剣は、熱田の宮にましますたぐひ、神代の遺跡今なほ国々に現存し、朝廷には神代の遺事もこれかれのこり、又中臣忌部大伴などの氏々は、神代の職を相伝へて、後々までも連綿せるなど、皆その古事の実なりける明証也。かくの如く諸国におほかる遺跡遺事、又諸家の系牒などまでも、俄に造り設けらるる物にはあらぬをや。
（『葛花』¹⁹上つ巻）

¹⁹ 『葛花』（1780）は『本居宣長全集』第8巻（筑摩書房、1972年）所収のものを用いた。

この議論を会沢は、「正大ノ論、俗儒ノ知ラザル所ナリ」（『読葛花』4丁）とみなしている。会沢もまた、神代から伝わる様々なる証拠を通じ、神々の実在とその事蹟を信じた。その確信において、彼は本居宣長への共感を隠そうとしない。彼の思想的確信の基盤は、彼の信ずるところの天祖＝天照大神のもたらした秩序の残滓のうちにあった。

5、結語

会沢の目指すところは「国体」の復興にあった。彼にとって、他の諸学説に対して自らの学説を主張することは主たる目的ではない。学者を説得することの必要性を感じていないではなかったが、それは二次的なことだったのである。彼は学説をめぐる論争を嫌った。先述の国儒論争をめぐる著述を生前刊行しなかったのは、国学者との無益な論争を避けるためであったこと、弟子の寺門謹への書簡にみえる²⁰。そもそも、彼の経書解釈をはじめとする思想的著述の殆どは刊行されなかったのである。なおかつ彼は、彼の信ぜざるところの学派であれ、道に対して決定的に反せず、国家に有用である限りこれを役立てることを否定しない態度を貫いていた²¹。

彼の考える「国体」復興の基盤はむしろ、人心に残存する信仰と人倫であり、日本に様々なかたちで残る神代の残滓であった。神話・祭祀は人々の間に「国体」を蘇らせる主たる手掛りであり手段であった。為政者から民衆までもが、ここに統合しようと信じた。彼は、この天祖＝天照大神を起源とする人倫的秩序の復興に賭け、『迪彝篇』や『草偃和言』などの和文の著述に力を注いだ。いわゆる民衆向けの著作は、いわば天祖＝天照大神への信仰を残す人々へと語りかけるために書かれたのであろう。そこでは天祖＝天照大神から放射状に広がる神話と祭祀の体系が、彼が正しいと信ずる編集のもと語られる。そして、その言説の基底にあったのは、民に残る地盤への信頼であった。

²⁰ 「読直毘霊等も為刻度候へ共、国学家ハ例ノ癖にて大ニせき可申、さすれハ新ニ一の敵を生し、仮名遣等相談も如何と存候、老夫も余齡も無幾候間、没後杯ニ上木可然歟。」（大阪大学会沢正志齋書簡研究会〔編〕『会沢正志齋書簡集』、思文閣、2016年。文久元年七月四日、寺門謹宛）

²¹ 前掲会沢の『退食問話』（1842）などを参照。

只野真葛（1763–1825）：近世の学者ネットワークとジェンダー

ベティナー・グラムリヒ＝オカ
上智大学 教授

1、はじめに

英語圏の研究において近世の人的ネットワークという概念は広く注目されてきた。池上英子が「徳川ネットワーク革命」と呼ぶこのようなネットワークが発達した背景には、交易路の改善、公的職務の規則化（参勤交代）、都市化、出版文化の隆盛といった要因があり、それらは相互に結びつきながら発展していった¹。しかし、人的ネットワークに関わる研究は男性のみが取り上げられるという傾向がある。男性は文化的な集まりや商業ネットワークを組織していく上で、しばしば指導的役割を果たしたからである。

先行研究の成果は、近世日本の男性たちが、身分によって彼らを区分する枠組みという前提の下で生を送りながらも、それらの境界線を、政治的・経済的・文化的・宗教的活動に結びついたネットワークを形成するなかでしばしば越境していたことを示している²。このようなネットワークの性質を探ることは、身分や地位のみで境界が定められた社会という静的なイメージの限界を際立たせる。しかしネットワークは、同じ社会階層、居住地、社会集団に属する人々をより堅く結束し、新たな結合を生み出し、既存の社会構造や社会秩序を補完・強化する役割も果たしていた。これは、女性に関連したネットワークによく見られることであった。

女性たちのネットワークは主に結婚生活と生家を通じて形成された。だが多くのネットワークは親族関係の範囲を超えていった。旅行、商業、仕事、奉公、慈善行為、宗教といった機会を通じて、女性たちは結びつきを発展させていったのである。また、女性が筆と紙で地理的境界を超えてネットワークを拡張することも見られた³。しかし学者間で構成される親族関係ではないネットワークにおいては、性別は重要なものであったようだ。この小論文ではネットワークにおいて性別を無視した歴史研究への認識を高めることを目的とする。特に学者ネットワークにおける女性の関わり方について論じる。

そのために、ここでは只野真葛（1763–1825）をケーススタディに取り上げる。真葛のライフコースは、近世の同程度の身分の女性たちと比べて特殊だったわけではないが、

¹ 池上英子『美と礼節の絆：日本における交際文化の政治的起源』NTT出版、2005年。

² 以下の序文も参照。Bettina Gramlich-Oka and Gregory Smits, eds. *Economic Thought in Early Modern Japan* (Brill, 2010); Mark Teeuwen and Kate Wildman Nakai, eds. *Lust, Commerce, and Corruption: An Account of What I have Seen and Heard, by an Edo Samurai* (Columbia University Press, 2014).

³ 一つの例外として、Gramlich-Oka, Walthall, Miyazaki, Sugano, eds. *Women and Networks in Nineteenth Century Japan* (University of Michigan Press, 2020) も参照。

彼女は独特の思想の持ち主だったことが、その著作から分かる。特に、近世が男性中心で男性主導の社会であった理由を考えようとした、一人の女性の思想を見せてくれるのである⁴。だが、真葛は学者ネットワークに属しておらず一師事する相手もいなかったし、管見の限りでは同時代の学者とのつながりもなかった一、それゆえに、傍観者としてではなく政治的な論文の著者として、男性たちの知的ネットワークに参加することを目指した。しかし、ジェンダー・バイアスと障壁が力を発揮するのはここにおいてのことである。従って、あらゆる階級の男性が自由に交わるといふ、よく言及されるところの多様性一特に近世後期における一は、女性の参加を、とりわけ学問の領域で排除している、と論じた。真葛は男性歌人とのつながりを持つことはできたし、男性歌人のネットワークに仲間入りした同時代の女性は他にも多いが、学者コミュニティに参加することは女性にとって問題外のように思われた。

以下本稿では、まず真葛のライフコースを手短に概観してから、近世の学問とジェンダーについて簡単に考察する。続いて、曲亭馬琴（1767-1848）が「独考」の出版準備において真葛に協力することとなった学者コミュニティの一員に、彼女がなろうと目指していたことを紹介する。馬琴への真葛の手紙と彼からの返事を、「独考」や馬琴の「独考論」（1819年）とともに読むと、女性にとってのハードルがどれほど高かったかということ、そして学問が、身分に関係なく本来的にジェンダー化されたものであったかということが明らかになる。

2、只野真葛の生涯

只野真葛は、今日においてはそれほど有名な人物ではない。真葛（工藤あや子）は、仙台藩伊達家の江戸屋敷に仕えた医師、工藤平助（1734-1800）の長女として生まれた。彼女の母も、仙台藩に仕えた医師桑原陸朝（1755没）の娘であった。真葛は、幼いころからすぐれた教育を施された。最初の師は当時歌道の師として名高かった荷田蒼生子（1722-1786）である。『古今集』や『伊勢物語』を学びながら、和歌・和文の能力を培った。16歳から10年間あまり、仙台藩主の娘のもとで仕え、ここで為政者に間近で接する機会を得た。35歳で仙台藩士の只野伊賀（1812没）の後妻となり、仙台に移り住み、63歳のときに仙台で生涯を終えた。

本稿において、真葛が受けた教育は重要である。もちろん、近世に女性が教育を受けることがなかったというのではない。事実はむしろその逆で、身分の高い家の女性や、裕福な家に生まれた女性は、基本的な読み書き能力以上の教養を身につけていた。真葛は和文を中心とした教育を受けた。真葛の詩への関心と、詩作の才能は、桑原家に由来する。真葛によれば、彼女の祖母、桑原やよ子（生没年不詳）が書いた『宇津保物語』の成立年代を論じた小論はよく知られている⁵。真葛の母は、三島景雄（別名自覚、1727-1812）の

⁴ 只野真葛の生涯と著作について詳細は、ベティーナ・グラムリヒヒオカ、上田未央（訳）『只野真葛一男のように考える女』（岩田書院、2013年）参照。真葛の著作からの引用は全て、『只野真葛集』（鈴木よね子編『叢書江戸文庫』第30巻、国書刊行会、1994年）に拠る。

⁵ 「むかしばなし」『只野真葛集』、13頁。賀茂真淵の弟子村田春海（1746-1811）は、やよ子の小論

弟子であり、彼はおそらく祖母やよ子の知り合いでもあった⁶。

真葛の政経知識は父工藤平助からの影響であった。平助は今日では専らロシア帝国を調査研究したことで知られる。平助の献策書「赤蝦夷風説考」(1781-1783年成立)は、老中田沼意次(1719-1788)に向けて書かれたものであると考えられる⁷。同時期に、「報国以言」という上書にも署名している⁸。この意見書では長崎のことを取り上げている。長崎の貿易状況は嘆かわしいもので、大幅な見直しを必要としていた。自身のネットワークのおかげで、松前藩から長崎までおよぶ幅広い人脈と情報提供者をもっていた平助は、蝦夷や長崎に行かずして理論的な構想を描くことができたのだ⁹。これらの著作は、一人の江戸者が「日本国」の経済的・政治的境界線をどう考えていたかを知る上で有益な史料となっている。

平助は幅広い交友関係を持ち、大名、医者、仏僧、料理人、学者、役者などが患者として、あるいは平助の医学以外の知識を求めて訪れた。真葛はその交遊の場を傍観することで、海内外の様々な出来事について見識を深めることができた。

真葛の知識や探究心は、真葛が残した著作で余すところなく発揮されている¹⁰。その内、今日最もよく知られているのは半自伝的な「むかしばなし」と経世論「独考」の二つである。「むかしばなし」(1812年前後成立)では主に真葛の少女時代が回想され、18世紀末の仙台藩や医者の家庭内の様子が描かれている。「独考」(1818年前後成立)は、真葛が女性の立場から当世の社会・経済状況を分析し、解決策を提言した献策書である。賀茂真淵(祖母やよ子の知り合い)や本居宣長の著述に言及しながら、新井白石や熊沢蕃山の経世論を

に感銘を受け、それを書写している(田中康二『村田春海の研究』汲古書院、2000年、430頁)。1808年に、村田晴海の弟子であり後に真葛の師となる清水濱臣(1776-1824)もこの小論を書写している。丸山季夫「三島自覚晩年の逸事」、『近世の学芸』八木書店、1976年、20頁。

⁶ 「むかしばなし」『只野真葛集』、13頁。真葛は、工藤家のそばに住んでいた三島景雄と母の、長い間の交流を伝えている。

⁷ 工藤平助「赤蝦夷風説考」『新北海道史』第7巻(新北海道史印刷出版共同企業体、1969年)、288頁参照。ベティーナ・グラムリヒ=オカ「仙台藩医工藤平助と幕府の政策」『日米欧からみた近世日本の経済思想』川口浩、ベティーナ・グラムリヒ=オカ(共編者)、岩田書院、163-228頁。

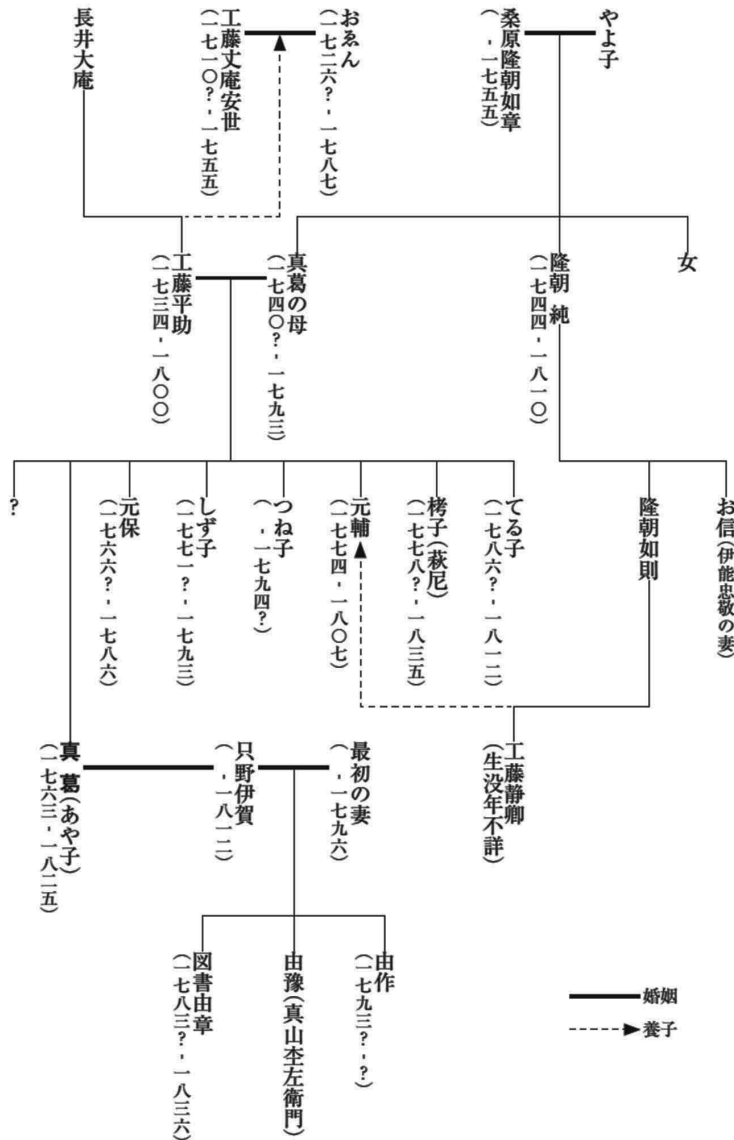
⁸ 工藤平助「報国以言」林復斎編『通航一覽』第8巻、国書刊行会、1913年、清文堂復刊、1968年、485-504頁(序は欠けている)。ベティーナ・グラムリヒ=オカ「仙台藩医工藤平助と幕府の政策」。

⁹ 平助は蘭医学を学びに長崎へ遊学したとしばしば主張されるが、これは作り話である。こうした作り話が流布した原因は本田利明にあると思われる。平助が長崎に滞在している折に、オランダ商館長(カピタン)アレント・ウィレム・フェイト(1747-1781)と日常的に会話していた、と書いているからである。大友はこの逸話を紹介し、本田利明の『北辺禁秘録』から引用している(工藤平助「赤蝦夷風説考」大友喜作編『北門叢書』第1巻、北光書房、1943年、40頁)。しかし実際には、平助はどこにも行く必要がなかった。自宅にいながらにして、対外貿易窓口となっている地域から来た情報提供者に会うことができたからである。そうした人々のなかには、オランダ通詞の吉雄耕牛がおり、また長崎にいた門人の樋口司馬(生没年不詳)、やはり門人で松前藩に仕えた米田元丹などがいた。樋口と米田については、「むかしばなし」『只野真葛集』の46頁と51-52頁にそれぞれ記載がある。平助が唯一西に旅をした際にも、関西地域までしか行っていない。真葛によると、関西には土井利徳から妾の治療を依頼されて出向いたらしい。しかし、平助が到着する前にその女が亡くなってしまったので、全部で50日間ほど上方見物をしたようだ(「むかしばなし」『只野真葛集』、85頁)。

¹⁰ 『只野真葛集』参照。

論い、儒学や経書を批判する内容となっている。西洋解剖書への言及もあり、また真淵門人の村田春海（1746-1811）に称賛された歌学の才能が存分に発揮されている。当世の社会情勢と政治を取り上げた真葛の論考としては、「独考」に加え、「キリシタン考」がある¹¹。

真葛の「独考」は平助のさまざまな思想を映し出す史料となっているが、真葛は、学者の世界から離れていたために、ほかの人々とは異なる考え方をしていた。一番大きな差異は文体である。「独考」は独特な作風の和文で書いてある。



ベティーナ・グラムリヒ=オカ、上田未央（訳）『只野真葛—男のように考える女』岩田書院、2013年、57頁より。

¹¹ 「キリシタン考」『只野真葛集』参照。ベティーナ・グラムリヒ=オカ「只野真葛のキリシタン考」国際日本学研究所研究成果報告集『国際日本学』13号（2015）、法政大学、183-208頁。

只野真葛の年譜と主な著作（略）

宝暦 13 年 (1763)	長女として生まれる (父・工藤平助、母・桑原隆朝娘)
安永 7 年 (1778)	仙台藩邸で奉公を始める
天明 4 年 (1784)	伊達詮子の縁組に従って井伊家へ移る
天明 6 年 (1786)	弟元保没 (1765 年生まれ)
天明 8 年 (1788)	奉公を辞し、家に戻る
寛政元年 (1789)	鶴岡藩士と縁談
寛政 5 年 (1793)	母没 (1740 年? 生まれ)
寛政 9 年 (1797)	仙台藩士只野伊賀と縁組し、仙台へ移る
寛政 9-11 年 (1797-9)	「みちのく日記」
寛政 12 年 (1800)	父没 (1734 年生まれ)
文化 4 年 (1807)	弟元輔没 (1774 年生まれ)
文化 4-13 年 (1807-14)	「七種のたとえ」
文化 8-9 年 (1811-2)	「むかしばなし」
文化 9 年 (1812)	夫没
文化 14 年 (1817)	「奥州話」
文化 14-文政元年 (1817-8)	「独考」
文政 2 年 (1819)	馬琴と手紙交流
文政 3-7 年? (1820-4?)	「キリシタン考」
文政 8 年 (1825)	真葛没

3、学者とジェンダー

同時代の中国や朝鮮と比べれば、近世日本の学者は低い身分に甘んじていた。武家を頂点とする身分階級制において、学者は、医者や仏僧などと同様、明確に定義された地位を持たなかった¹²。理念上は、家業と身分は対応するはずであったが、学業や医業には、身分に関係なく武士も平人も就くことができた。一般に、将軍や藩主に召し抱えられていた学者には武家の身分が与えられ、市井で治療を施した医者や私塾で教授した儒者の多くは平人の身分であった。また武家が失職した場合、平人の職に就けば武家の身分を失ったが、学者になれば武家のままでいられた。その一方で、平人が身分の固定されていない学者になれば、社会的上昇を望むことが可能であった。18 世紀後半には、私塾の経営が学者の活路として一般化したのは、経済的・文化的利益に加え、藩儒に召され、武家の身分を付与される機会を窺う学者が少なくなかったためと思われる¹³。近世には、学問を修めた男性が社会的上昇を望んだ場合（女性は初めから除外されていた）、医者や学者を目指すの

¹² 近世日本の儒者の地位については、Kate Wildman Nakai, "Chinese Ritual and native Japanese Identity in Tokugawa Confucianism," in *Rethinking Confucianism: Past and Present in China, Japan, Korea, and Vietnam*, ed. Benjamin A. Elman, John B. Duncan, and Herman Ooms (UCLA Asian Pacific Monograph Series, 2002), p. 259 参照。学者と同じく曖昧な地位を保持していた僧侶・尼・神主などは、本来、個々の寺社に所属し、寺社奉行の統制下に入るべきであったが、当局の意向に反し、多くは無所属のまま平人として登録されていた。

¹³ 海原徹の概算に拠れば、近世日本にはおよそ 1500 の私塾が存在しており、その大多数が安永 9 年 (1780) 以降に開設された。海原徹『近世私塾の研究』（思文閣、1983 年）、18 頁。

が合理的な進路であった¹⁴。宇野田尚哉の定義によると、学者は「知識の所有者であることが社会的存在形態の基礎となっていたような人物」である¹⁵。しかし、この定義は男性にしか適用されないように思われる。言い換えれば、学問の道は、近世階級を乗り越え、社会の中での地位を上昇させる機会を提供したが、ジェンダーは、それを乗り越える機会を提供しなかった。結果的に通常女性と男性がともに学ぶことはなかった¹⁶。また、女性が中国の古典を習うことはめったになく、漢詩を学んだ女性は数人しか知られていない¹⁷。

真葛も例外ではない¹⁸。真葛も、自分の受けた教育が、平均的な藩士／藩医の息子として漢学の基礎を学んでいた兄弟のものとははっきりと異なっていたと書いている¹⁹。真葛は、自分はこのような「男性向け」の教育を受けなかったので、男性とは異なった見方で世間と社会を観察できると述べている²⁰。女性と男性との関係は、これまでの研究では看過されがちであった。しかし馬琴は、無意識のうちに、学問の世界に隠されたジェンダー言説を使っているのである。たとえば馬琴は次のように書いている。

みちのくなる真葛の刀自は、よろづのうへを考あきらめむとほりする癖あればにや、いとあたらしき説どもをまめやかに綴りつゝ、独考となん名づけたる、老の寝ざめのすさみなるべし。いでやいにしへの御達のふみつゝる才ありけるも、さうし物がたりのみなるに、いかなればこの刀自は、国を治め家をとゝのへ、身をおさむべき事さへに、いとねもごろにろうじたり。そがかたちこそをうなゝれ、をのこだましひあればなるべし。（「独考論」310頁、下線は引用者）

学者としての活動とジェンダーは、表面的には関わりのないことである。しかし、馬琴はしばしば、それらを重ね合わせている²¹。たとえば、「かゝるすぢは婦人のしるべき事にあらず。又あげつらふべき事にもあらずかし」（「独考論」340頁）と馬琴は「独考論」で述べた。「独考」の中で真葛が何回も述べているように、彼女にとってはジェンダーと

¹⁴ 手習いと文芸の女師も文化的資本と収入を得られたが、身分の変化を得るには男性との続柄を必要とした。

¹⁵ 宇野田尚哉「儒者」『身分的周縁と近世社会5—知識と学問をになう人びと』横田冬彦編、吉川弘文館、2007年。

¹⁶ たとえば「農業図絵」に関する以下の論文を参照。長野ひろ子「日本近世農村におけるマスキュリニティの構築とジェンダー」桜井由幾他編『ジェンダーで読み解く江戸時代』（三省堂、2001年）、173-212頁。桑原恵「近世的教養文化と女性」女性史総合研究会編『日本女性生活史』第3巻（東京大学出版会、1990年）。

¹⁷ 漢学（言語と文学）を学んだ女性もいた。荒木田麗女や江馬細香である。そのような女性たちが、どの程度中国の古典とその解釈について学んだのかを論じた研究は、ほとんど行われてきていない。

¹⁸ 真葛の夫が彼女に漢詩の作り方を教えただろうことが、彼女の遺した一首の漢詩によって示される。『只野真葛集』、548頁参照。

¹⁹ 漢学については以下を参照。黒住真「漢学—書記・生成・権威」、ハルオ・シラネと鈴木富美編『創造された古典—カノン形成・国民国家・日本文学』（新曜社、1999年）。

²⁰ 「独考」、269頁。

²¹ 「独考論」、340頁。

学問は密接に関わっていた。女性であるということと、儒教のテキストを読み教育を受けた学者ではないということは結びついていたのである。どちらも、真葛が乗り越えようとした壁だった。そしてどちらの壁も、真葛の前に高く立ちはだかっていたのである。馬琴の「独考論」の中には、男性的な学問の世界のパラダイムが隠されていた。当時の学者たちは、共通のテキスト解釈と表現方法を取っていたのである²²。

著名な江戸の思想家たちは皆、このような伝統の中にいた。彼らは皆、同じ理論的枠組みを共有していた。それは黒住真によれば漢学である²³。江戸時代後期、知識、中でも医学の知識は、朱子学の解釈を通して習得された。国学者本居宣長も、漢学や医学、そして朱子学のイデオロギーを学んだ。「むかしよりただ学問とのみいへば、漢学のことなる²⁴」と言われていたのである。真葛が「伯父」と呼ぶ村田春海も『和学大概』（1792年）のなかで、学問の道といえば朱子学であると書いている²⁵。漢学を本格的に学んでいない人が、学問の世界で認められるのは二世代ほど先のことになるし、それ以降も主流にはなりえなかった²⁶。真葛は、漢学を主流としながらも国学や心学、蘭学が盛んになりはじめた、学界の転換期に「独考」を書いたのである。真葛は当時依然として主流であった漢学の知識を持っていなかったが、彼女が学問の世界に入れなかったのは、そのためというよりは、彼女のジェンダーのためであった。それにもかかわらず、次節で見るように、彼女のジェンダーに自覚的だった真葛は、女性の学者として知られることを望んでいた。

4、学者として認められるための真葛の決断

真葛の「独考」が、日本女性史におけるランドマーク的作品であることは疑いようがない。真葛は、この作品によって、男性の領域であった学問の世界へ踏み込んだのである。女性が書くことで自己表現をし、アイデンティティを形成するために、乗り越えねばならなかったジェンダーの壁は、フェミニストの女性史研究の中でさかんに研究されてきた²⁷。「独考」からは、男性中心の世界におけるジェンダーの違いを、真葛がどのように乗り越えたかということが明らかになる。また、真葛が、女性としての強いアイデンティティを

²² すこし古いのが、丸山真男は、国学者はその構造的アプローチという点で古学者、とりわけ荻生徂徠に近いと述べている。

²³ 黒住、1999年。

²⁴ 本居宣長「宇比山踏」『本居宣長全集』第1巻（筑摩書房、1968年）、7頁。関民子「学問と女性」総合女性史研究会編『日本女性の歴史・近世』（角川書店、1993年）、137頁。馬琴は、本居宣長が漢学の教育を受けていたことで、彼を尊敬している。『独考論』、360頁。

²⁵ 村田春海「和学大概」平重道・阿部秋生編『近世神道論』日本思想大系39巻（岩波書店、1972年）、448頁。

²⁶ たとえば、本居宣長の弟子を自認した平田篤胤（1776-1843）は学界での評価は高くなかった。馬琴も、平田篤胤は教育を十分に受けていないために本格的な学者としては認めていない。『独考論』、359、360頁。

²⁷ 詳細な議論は、グラムリヒ＝オカ、2013年、第3章、第4章を参照。先行研究は中山栄子『只野真葛』（自家版、丸善発売、1936年）、関民子『江戸後期の女性たち』（亜紀書房、1980年）、関、1993年、関民子『只野真葛』（吉川弘文館、2008年）、門玲子『わが真葛物語—江戸の女流思索者探訪』（藤原書店、2006年）である。

形成するに至った過程を見ることができる。真葛は「孝」を執筆の動機とした。彼女の作品の中には、平助の思想との関連性が見られる。しかし、真葛は自分自身の政治的、社会経済的考えをも表明している。当時の学界の主流に反発して議論を展開したのは、思想家、改革者としての真葛その人だったのである。

「独考」を書き下ろそうという真葛の決断は、自分の生家への絶望から来るものだと彼女は主張している。1812年以降、遠く離れた仙台で未亡人となっている間に、真葛の弟が早世してから工藤家を存続させるため養子となった桑原家の甥が、家の名声と資産を食いつぶしていたのだ。真葛の目からすれば、そうして父の知的遺産が終わろうとしていたのである（実際、甥の代で工藤家は終焉を迎えたようである）。父の遺志を継いでいくことは今や真葛の務めとなり、彼女は筆を執った²⁸。

1817年、彼女は「独考」を書き始めた。55歳の時のことであった。そのときまでに、彼女は束縛される状態からも脱していたのである。それから一年後、彼女は曲亭馬琴に、妹を通して原稿とお金を送った。原稿を校訂し、出版の手助けをしてほしいという書簡を添えてである。彼女が、馬琴に原稿を送ったのは、自分だけの力では「世に出る」ことも「あらはれる」こともできないと知っていたためである。「世に出る」「あらはれる」などの表現は、彼女の作品中で、社会で成功した、あるいは成功するはずだった男性たちについて述べる際に使われている²⁹。父から受け継いだ知識や、経済政策についての知識があると、自分では自信があっても、男たちの公共圏には、男と同じようには入っていけない。そのことに真葛は気付いていたのである。

なぜ真葛が、面識のなかった馬琴にテキストを届けようとするに至ったのかということとは分かっていない。真葛と馬琴との間に以前から面識があったという記録はない。真葛は、自らの著作を出版して、一般の人々の関心を呼び起こしたのかもしれない。真葛から馬琴への書簡が数通、馬琴からの返信が一通、馬琴の書いた長文が二篇、現存する。真葛がなぜ馬琴に連絡を取ったのかは書かれていないが、これらの書簡から、どのように真葛と馬琴との交流が始まったのかということが分かる。真葛に関連して馬琴の書いた最初の文章は「独考」への返信というかたちで書かれた「独考論」であり³⁰、第二の文章は数年後の「真葛のおうな」（1825年）である。「真葛のおうな」は、毎月会合を開いていた文人のサークルで発表されたものである³¹。（私たちにとって）幸運なことに、私信の記録・書写において几帳面なことで知られる馬琴は、真葛からの書簡を、後のために保存しておいた³²。馬琴の残した記録のなかには、真葛宛ての馬琴自身の書簡も含まれる。

²⁸ 「七種のたとへ」、384-385頁。

²⁹ 書簡「昔ばなし」『只野真葛集』、373頁。「とはずがたり」『只野真葛集』、375頁。

³⁰ 「独考論」、310-370頁。

³¹ 1825年10月1日に発表された。このサークルに属した12人の中には、山崎美成（1796-1856）、屋代弘賢（1758-1841）、馬琴の息子である宗伯（1798-1835）らがいた。

³² 真葛の書簡は、以下に収められている。「独考餘論」『只野真葛集』、331-388頁。滝沢馬琴「独考論」『新燕石十種』、393-406頁、『馬琴書翰集成』第6巻、柴田光彦・神田正行編（八木書店、2003年）、233-251頁。本文に引用したものは、注記するもの以外は全て『只野真葛集』からの引用である。

また、「真葛がはら」の一部が真葛の書簡内で引用されていることから、真葛本人と馬琴が交流を持ったことは確実である³³。

馬琴は1819（文政2）年2月に、原稿の添削と出版への便宜を依頼する書簡とともに、原稿を受け取った。それどころか、真葛は宛名の書き方を間違え、きちんとした礼儀で自己紹介することもなかった。礼儀を欠いた真葛の態度により、馬琴はその夜のうちに、短い返答の書簡を書くことを決めたという。その返答では彼の怒りを伝え、彼女が二度と連絡を取ってこないようにすることが意図されていた。馬琴は、なぜ彼が選ばれたのかよく分からないということや、彼は儒者や国学者といった専門の学者ではなく、大衆小説の職業作家であることも付け加えた³⁴。

真葛から、再び書簡が届いたときは、どれほど驚いたことだろうか。その手紙の内容にふさわしく、「とはずがたり」と呼ばれるこの書簡は、1819年3月11日に書かれたものである。

扱おもへらく、何の為に生れ出つらん。女一人の心として、世界の人のくるしみを助たくおもふことは、なしがたきの一番たるべし。（「とはずがたり」375頁）

真葛は、馬琴の同情を得るために「女一人」であることの苦しみを語るののである。

書しるさばやとおもひ立て、いとおほけなきこと共を云ひ出せるにぞ候。（「とはずがたり」376頁）

馬琴は簡潔に「この長ふみを見る程に、おもはず涙ははふり落ちて、あはれむこゝろになりたり（「真葛のおうな」253頁）」と書いている。彼は真葛の苦しみに共感し、彼女の娘としての孝行心に感銘を受けた。彼女が「独考」を書いた理由に納得した馬琴は、一時的にせよ、男性の世界へ彼女が入ってくることを認めたのである。馬琴は長い答えを書き終えるのに二晩かかったという。

それから数週間後、「昔ばなし」（1819〈文政2〉年4月15日）という題の書簡（真葛は同じタイトルの随筆も書いているが、それは別の作品である）で、真葛は、自分は工藤家の跡継ぎになると述べている。

³³ 馬琴から只野真葛宛ての書簡（表題なし、1819年3月24日付）、中山栄子『只野真葛』（自家版、丸善発売、1936年）、102-108頁。中山は、この書簡を、1890（明治23）年発行の落合直文（1861-1903）の『国民之友』15号から引用した。この書簡は、『馬琴書翰集成』第1巻、118-123頁にも掲載されている。著者が引用するのは、注記するもの以外は全て中山（1936年）からの引用である。本稿では以降、「馬琴書簡」と略記。また、「七種のたとへ」という表題の付いた真葛の書簡は、「真葛がはら」の中にも収められている。『只野真葛集』、500-507頁。他にも、馬琴の書いたもののなかに、真葛に言及したものがある。たとえば、『滝沢家訪問往來人名簿』に真葛から最初の書簡を受け取ったことが書かれている。『滝沢家訪問往來人名簿』、256頁。

³⁴ 「真葛のおうな」、250頁。

名の響をも聞んとたのめりしを、いとかひなしと歎きつゝ、はた祖父以来はげみへしこゝろざしの、徒らにならんと思へばもだしがたく、かた端をもとりたてゝ見ばやと思ふは、真葛一人の身に成りにけりと、朝夕胸をこがし侍りて、やすき身すらも安からず。

扱こそ亡父がありし世におもひよりて、人に語りしことを思出るにも、かゝる筋のことは、男はらからにゆづりはてゝ、真葛があづからんことをおもはざりつれば、うるはしく心をもとめざりしを、かたほなることおほからめと朽をしけれど、誰にかとはん。又こゝらの年比考へつゝ、思ひ得しことをもくはへて、しどろにあやなせし独考の一書なれば（以下略）（書簡「昔ばなし」『只野真葛集』373-374頁）

真葛は、自分の目的のためにジェンダーを使うことに伴うリスクを以下のように述べている。

女の身にしては恥おもふべき事をもかへりみず、おほけなきこと共を申侍りしは、あながち人の心をかく取直さんとはならず。（書簡「昔ばなし」374頁、と滝沢馬琴「独考論」『新燕石十種』396頁）

女性として学者の世界のしきたりから自由であったため、真葛は、物事を率直に述べることができた。あるいは、彼女自身の言葉でいえば「人の耳を驚かさん」（同上、374頁）とすることができた。その一方で、真葛は、世間のしきたりを無視する理由として、自分のジェンダーを利用する。前置きがなければ、読者が当惑するであろうことを承知していたためである³⁵。そのために、彼女は馬琴の助けが必要となったのである。真葛は次のように述べる。

誠にへ外しらぬ女のこと候へば、行とゝかぬはづと、みづから思ひわたる事に侍り。さきに奉りし「独考」のくだりへも、打ちゝにくげにおもはるゝ所々は、何卒御そぎとり被_レ下候様頼上候。（中略）かやうに遠国に一人はなれて居候ては、頼ものは神仏ばかりにて、はかなく世をわたりし事、心ほそさも御察し可_レ被_レ下候。（「とはずがたり」378頁）

「独考」では、十分な教養があることを証明するために議論を展開してみせたにもかかわらず、ここで真葛は、男性であり著述家でもある馬琴の前で自らを卑下してみせる。真葛が女性の弱さを口実として使っていることが分かる。

「独考」は学者としての真葛の作品である。ただ、「独考論」の中で、馬琴は真葛の型にはまらない独特の議論を非難し、多くの点で「独考」の内容には賛成できないと書いた。真葛の思想については馬琴の批評は厳しいものであり、真葛の儒教に対する知識不足や、漢学の教育を受けていない故の無知を、何度も指摘している。「独考」と同じに「独考論」

³⁵ 書簡「昔ばなし」『只野真葛集』、374頁。

は漢文で書かれてはいないが、中国の古典からの引用が多いテキストである。文体もジェンダーと関係する。

ジェンダーは、動く構造であると同時に、決して動かない障害物でもあった。真葛は、ジェンダーのもつ曖昧さについて、数通の書簡のなかで触れている。このことについては、別の書簡で、次のように自分の主張を補強しようとした。

「独考」の書は、もとより得もしらぬ女の心から、遠つおやの名を唯一度世にあらはしたくおもふ余り、世人の耳なれぬ事をと、しどろにあやなしつれば、あながち世人を教て、かくざまに引直さんとは侍らず。いづくまでも人のもてあそびとして、笑草になり候はんこそ、ねがはしく侍れ。(1819〈文政元〉年はじめの「せうそこ」、『只野真葛集』386頁)

真葛が、女性であるということを隠れ蓑として使っていることが分かる。しかし同時に、真葛は、ジェンダーのために、自分の主張が真剣に受け入れられないのではないかと考えていた。真葛が折りあいをつけようとしたのは、まさに、ジェンダー・ヒエラルキーと読者の反応とが複雑に絡み合う状態—女性著述家によく見られる状態—であった。近世の男性である著述家にはみられないことである。

5、男性の方式

真葛は、ジェンダーに曖昧さのない定義を与えている。ジェンダーのあらゆる概念が示すのは、男性であるということが、いかなる点でも有利に働くということであり、真葛もそれと同意見であった。真葛は、ジェンダーを決定するのは身体的特徴であると考えた。そして、ジェンダーによる制限は、そこから来ているのだと考えた。「独考」のなかで、真葛は、本居宣長の『古事記伝』を引き、古代において、性差がどのように発見されたのかということ、自分はどうのように理解するのか、次のように述べている³⁶。

此国に人の生出しはじめ、男女の名もなかりしに、身内を尋て成余りしとおもふかたを男とし、身をたづねて成たらぬと思ふを女とさだめられしとなん。(「独考」285頁)
(人々がこの国にはじめて生まれたとき、そこには男・女という名〈区別〉はなかった。それから、体を調べた結果、男は「成余り」〈余計な部分を持ち合わせている〉であり、女は「成たらぬ」〈欠陥のある〉ものである、ということになった。)

真葛がここで言及したのは『古事記伝』であるが、彼女は本居宣長の議論に与するのではない。宣長は『古事記』に詳細な注釈を付けたのだが、真葛は『古事記』の中の、上に引用した箇所注目した。女性ならでは目線であるといえるかもしれない。真葛は、この

³⁶ 本居宣長『古事記伝』『本居宣長全集』第9巻、大野晋・大久保正編（筑摩書房、1868年）165頁。

箇所こそ、男性と女性とを身体的特徴によって区別した最初の事例であるとした³⁷。

宣長の『古事記伝』を読んでジェンダーの関係性に思いを巡らせた女性は、真葛だけではなかった。しかし、真葛は自分の議論を、もっと急進的な方向へと進めた³⁸。真葛が『古事記伝』を読んで考えた、性器の違いによるジェンダーの定義は、西洋の科学の知識に影響を受けたものだったかもしれない。西洋医学について議論され、それらの本を読むこともできた家に育った真葛は、女性の解剖の様子が載った本を見たことがあった³⁹。その本はアダム・クルムスの『ターヘル・アナトミア』だったかもしれない⁴⁰。真葛は、その本の人体解剖図を見つめて、「男」と「女」の重大な違いは、まさに性器にあるのだと考えたのだ。そのように考えることは医師ではない一般人にはごく普通のことだったであろう⁴¹。ジェンダーを、目に見える、生理的な違いとして意識した真葛は、曖昧だったことを明確化することができるようになったのである。西洋医学の知識を持っていたことに加えて、宣長の『古事記伝』を読んだことで、真葛は社会を理解した。彼女は、当時一般的だったジェンダー言説を、生物学的な違いによるものとして理解した。

真葛がそれ以上議論を進めていかなかったら、馬琴は彼女のジェンダー観に気がつかなかったかもしれない。真葛のジェンダー定義は、目に見えるものの下にまで広がっていた。男性と女性との決定的な違いは身体的なものだと論じることで、二つの性を明確に分離することが可能になり、「人の心」（感情）は「陰所の根」（「独考」267頁）に根ざしているという考えが導き出される。体を心（感情）と重ね合わせることで、真葛は人間の本質を、二つの異なる身体に分け、その異なる身体に応じた、それぞれの心があるのだとした。真葛の「男と女は、どうしてこれほど分かり合えないのだろうか」という長い間の疑問が、ここで解消された（「独考」、266頁）。外面的にも内面的にも男と女は同じではない。二つの性、あるいはジェンダーがあり、それらははっきりと異なっている。

真葛の考え方は、儒学の教えとは異なっている。馬琴はそれを認識していた。真葛が儒教の「心」の概念を軽視したのは、国学の影響を受けたためだという馬琴の指摘は、正しかったかもしれない。国学の思想を解釈して、真葛は、人は体を通して世界とつながっていて、人（human）であることと、人性（human nature）とは同じことだ、と考えるに

³⁷ 本居宣長『古事記伝』、169頁。

³⁸ 武家の女性、井関隆子は本居宣長を読んだあとで、つぎのように指摘している。男性と女性からはじめから、互いに必要な存在として結びついているとすれば、女性の役割が男性とは異なっていたとしても、男女の価値は、本質的には同じである、ということである。『井関隆子日記』深沢秋男編（勉誠社、1978-1981年）第1巻、130頁。第3巻、336頁。

³⁹ 「独考」、273頁。

⁴⁰ オランダ語版『ターヘル・アナトミア』の表紙には、女性がナイフを手に取り、女性の身体を解剖しようとしている絵が掲載された。このオランダ語版は、18世紀の江戸に少なくとも二冊存在したことが分かっているが、そのうち一冊は平助の友人でもあった前野良沢のもとにあった。『ターヘル・アナトミア』は『解体新書』として和訳された（1774年版）が、『解体新書』では表紙絵にはオランダ語版とは異なる洋画が用いられた。改訂版の『重訂解体新書』（1798年出版）は、オリジナルの表紙を用いていた。しかし真葛が西洋の本を読んだと書いているため、それは和訳された『解体新書』や『重訂解体新書』ではなく、オランダ語版であったと思われる。

⁴¹ 真葛が解剖についてある程度知っていたことは、「解体」「腑分」などという言葉を知っていたことからもうかがえる（「独考」292頁）。

至ったのだろう。馬琴にとって、身体的相違は、外面的なものだった。しかし、このような人性の理念は、実はジェンダー化されたものなのだ。人性という時、その「人」は男性であると想定されているのだ。

もし真葛の結論に従うのなら、彼女もまた周りの男性に対し劣っているということになる。しかしながら、彼女はジェンダーの制約を超えて、自身を高める方法を見つけた。「さとり」に達することである。社会に向かって自分の考えを発信することを正当化するために、真葛は「さとり」を開いたと主張した。彼女はジェンダーを超えるためにこの戦略を使った。彼女自身が「世俗」的に定義した、「さとり」という言葉を使うことで、真葛はジェンダーの壁を越え、声を発することができた。

男性中心の社会において、ジェンダー言説のイデオロギーは、女性蔑視という点では不変であるものの、フレキシブルで常に変化するものだった。真葛が否定したジェンダー言説もあるが、彼女が取り入れたものもあった。それによって、彼女の時代のイデオロギー的矛盾が明らかになった。結局のところ、日常生活においては、学者たちも異性を無視することはできなかった。馬琴も次のように語っている。「家に女人もなくはならぬものなり。この故にこの嗟嘆あり」（「独考論」357頁）。

6、むすび

今日でも真葛は通常の研究枠にはまらない。彼女は有名な歌人でも随筆家でもない。少なくとも彼女の和歌や随筆は国文学者からあまり注目されてはいない。一方彼女は思想史の分野でも思想家としても認められていない。さらに真葛は国学者、蘭学者、儒者とも呼ばれず、女性史を研究する一女性としてのみ認識されていた。その上で真葛は、「最初の女の闘争宣言者」、「江戸の女流思索者」、「江戸時代でもまれな女性思想家」などというレッテルをはられていた⁴²。ここでは真葛の生涯を今日のカテゴリーや視点からではなく、真葛が生きていた当時の社会を彼女自身の視点で再考する。

「独考」の中で、儒教のテキストを学者たちにとってだけでなく、社会全体にとって有害なものだと論じたために、真葛は、国学の学派に属していると考えられることがある。真葛の経済観、特に武士が商人に学ぼうとしないことを非難する姿勢から、儒学者海保青陵ら重商主義論者たちとのかかわりが指摘されることもある。あるいは、彼女の議論へのアプローチが蘭学に影響を受けていると考えられることもある。このような、真葛の折衷主義は「独考」に最も顕著に現れている。だが、儒教、国学、蘭学といった、特定の学派の影響を強調しても、真葛やその父工藤平助のような、大胆な思想を展開した個人について説明することはできない。学派の分類によって生じる問題のひとつは、長く伝えられるような業績を残した学者や、思想的伝統の流れに沿う学者ばかりが研究対象となり、大きな業績を残さなかった人々は取り上げられることがないということである。また、このような分類法を用いると、多様な知的活動や議論が視野から抜け落ちてしまう。江戸時代後期には、多くの学者たちが、特定の学問分野や学派に限定されない議論に参加していた。

⁴² たとえば、門、2006年。

彼らは、私たちの目には対立関係にあるように見える、様々な学問サークルに参加していたのである。真葛は、どのようなカテゴリーにもぴったりとは当てはまらない。一つの理由は真葛のジェンダーである。

真葛の苦心の様子は、彼女が、自分が参加したいと考えていたネットワークからかけ離れた位置にいたことを私たちに伝えている。父親のネットワークは、成長期から嫁入り前に、家族の一員として裏方から眺めるだけのものであった。彼女の生涯を通じて、望んだネットワークに活発に加われない状況は続き、仙台に移住してから、状況はますます悪化した。真葛にとって江戸との繋がりは重要で（仙台での交遊関係については、ほとんど語られていない）、そのため自ら「むかしばなし」を著し、面識のない著名人にアプローチするほどであった。

真葛は、男性中心で排他的な学問の世界に入りこんだのである。女性でありながら思想家にもなった点で彼女はユニークな存在である。真葛の最初の読者となった馬琴は、彼女に感銘を受け、「男のように考える」女であると書いた。この言葉がよく表しているように、ジェンダー言説と思想界の言説との間には相互関係があった。

はじめに指摘したように、旅行、商業、仕事、奉公、慈善行為、宗教といった機会を通じて、女性たちは結びつきを発展させていったのである。また、女性が筆と紙で地理的境界を超えてネットワークを拡張することもよく見られた。性別が女性のネットワークへの参画や貢献を妨げたようには見えない。しかし学者間で構成される親族関係ではないネットワークにおいては、性別は重要なものであったようだ。真葛はその一人の例である。真葛は和歌、俳句、宗教の集會に参加するつもりではなく、女性として男性社会の議論に参加するつもりだった。学術集會に参加する方法を知らず、馬琴にアピールした。どのグループと会のメンバーを見ても、女性の名前が出てこない。もちろん、俳諧、和歌、文人の集まりでは女性の名前もたまにでてくるだろうが、学問とはまた別である。タイミングは一つのネックかもしれない。たとえば、真葛の後輩、松尾多勢子、黒沢時子、野村望東尼の活躍は大分ちがっており、彼女たちは詩を通して政治運動（≠学術）に参加した。しかし、女性の学者は真葛以外おらず、「独考」のような文書は未だ見つからない。そのようなわけで、女性が学者になり、学術ネットワークに参加することはできなかった。

（編集協力 武田幸也・木村悠之介）

欧米における国学研究の過去から未来へ

——研究史と津軽国学の紹介

藤原 義天恩
レスブリッジ大学 准教授

1、はじめに

1998年の春、私はカナダ・バンクーバーのUniversity of British Columbia (UBC)にて歴史と英文学のダブルメジャーを専攻していた。カナダで育った日系の私は許南麟(Nam-lin Hur)先生の講義で初めて日本史を勉強し、その講義内容に魅了された。授業で提出する研究論文は日本人のアイデンティティについて書きたいと相談したところ、許先生は「それなら、本居宣長(1730～1801)について調べて書いたらいい」と提案して下さい、英文の研究書として、ピーター・ノスコ氏(Peter Nosco)の*Remembering Paradise*とハリー・ハルトゥーニアン氏(Harry Harutoonian)の*Things Seen and Unseen*を紹介して下さい。この2冊を読みながら、私は国学について知ることとなり、本居宣長についての論文を書いた。

それから数年後、許先生の推薦状をもって東北大学大学院文学研究科に入学した私は、日本思想史研究室で佐藤弘夫先生の指導と研究室の先輩たちの支援を受け、本居宣長の神観念をテーマに修士論文を書き上げた。さらに数年が経ち、今度は幕末期における国学の地方的展開について研究することを希望した私は、国際基督教大学の小島康敬先生から津軽(弘前)の平田派国学と平尾魯僊(1808～1880)を紹介して頂いた。やがて2007年、UBCアジア学科の学科長を務めていたピーター・ノスコ先生の指導の下、私は津軽における平田派国学と魯僊を研究対象とした博士論文を書くに至った。その過程で大変有意義だったのは、1年間日本国際交流基金の博士フェローシップにより弘前大学で長谷川成一先生に指導を受けながら資料調査を行えたことと、この間に代々木にある平田神社主催の平田研究会に参加できたことである。

以上の個人体験から、1990年代後半にカナダの大学で学部生時代を過ごした研究者が、英語を通じて江戸時代の日本における国学をいかに学び得たかを窺えるであろう。本報告では、そのようなカナダの研究者の視点を通じて国学研究の国際的な広がりについて考えてみたい。そのためにまず1点目として、これまで30数年の間に英語で出版された国学研究のなかで代表的な著書に注目しながらその研究史について検討する。つぎに2点目として、これまで国学は英語で、“National Learning”、“Nativism”、“Exceptionalism”などとさまざまに翻訳されてきたが、その英訳の是非について検討する。3点目、以上の英語圏の研究史や「国学」の英訳を踏まえて、私に関心を寄せてきた津軽の国学に関する研究成果の大筋を紹介する。4点目、津軽の国学の中心人物であり、私が研究対象としている

国学者である平尾魯僊の行動と思想について論じる。最後に5点目として、現在の私が取り組んでいる研究を紹介しつつ、今後の研究課題について述べる。

2、欧米の国学研究史について

ここ30数年の間、欧米の日本学研究者によって国学を主題とする著書や論文が次々と出版されてきたので、ここでその代表的な作品を紹介する。まず欧米の日本学研究者による国学研究の最初の著書、1988年に公刊されたハリー・ハルトゥーニアン氏の *Things Seen and Unseen* を取り上げる。国学者の思想をイデオロギーとして捉えた氏は、国学者の生涯や行動以上にその著述に注目し、そこから浮かび上がるディスクールの分析を試みた。The “seen” and “unseen”、すなわち目に見える「顕事（あらはにごと）」と目に見えない「幽事（かくりごと）」を軸に、本居宣長は「人間を神格化し」、これと対照的に平田篤胤（1776～1843）は「神を人格化した」と論じたのである¹。ハルトゥーニアン氏によると、宣長は和歌を通じて人々の日常に意義づけをし、篤胤は「古道」への言及によって農民の農作業や生活を力づけた。天保年間（1830年代）にそれまで「都市現象」であった国学が都市から農村へ移り、篤胤における“routinizing the Ancient Way”、すなわち「古道の日常化」によって「道」は日々の生活とより密接な関係を持つようになった。これらにより、平田国学は民衆の間で浸透した、とされる²。

ハルトゥーニアン氏が著名な国学者のテキストを根拠に国学を幅広く概観したのに対し、アン・ウォルソール氏（Anne Walthall）は、平田篤胤の門人となった農民女性である松尾多勢子（1811～1894）の行動と思想について、その時代背景と関連づけながら論じた³。氏は、信濃・伊那谷出身の松尾多勢子に注目しながら、その生涯を再現することによって多勢子とその仲間がいかに関学を実践し、それをいかに「社会的運動」として繰り広げたかについて説いている。従来の研究史が、支配階級の武士、特に男性が明治維新にどのように関わったのかを述べてきたかに対し、ウォルソール氏は、教育を受けて文学や和歌に精通していた農民女性がいかに維新前後の出来事を見てそれに参加したのかという新鮮な視点を提供した。松尾多勢子という女性は、伊那谷において岩崎長世がリードしていた平田門人の集いに参加していたが、その傍らよく旅にも出かけていた。ウォルソール氏が述べるように、「明治維新によって、彼女は農家の婦人から歌人へ、そして影響を及ぼす婦人へとそのアイデンティティを幾度か作り変えることができた」⁴のである。

2000年代に入り、国学を主題とする研究書の出版が続いたが、その代表作の1つはマーク・マクナリー氏（Mark McNally）の *Proving The Way: Conflict and Practice in the*

¹ Harry D. Harootunian, *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*. (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

² Ibid. 176.

³ Anne Walthall, *The Weak Body of a Useless Woman: Matsuo Taseko and the Meiji Restoration*. (Chicago: University of Chicago Press, 1998). アン・ウォルソール『たをやめ（手弱女）と明治維新——松尾多勢子の反伝記的生涯』菅原和子訳（ぺりかん社、2005）。

⁴ Ibid. 260.

History of Japanese Nativism (2005) である。氏は、江戸時代の国学は統一化したものではないと指摘し、かつ国学者やそれぞれの学派の間に“conflict”、すなわち「闘争」ないし「論争」がたびたび起きていたと主張した⁵。江戸に住居していた平田篤胤は、1806年、賀茂真淵(1697～1769)からの流れを汲み文学に注力した「江戸派」の国学ではなく、本居春庭(1763～1828)が学頭であった本居宣長の学派に入門することを意図的に決断している⁶。なお、マクナリー氏は国学における「四大人」の系統についても解説を加えており、幕末維新期から明治初期に至るまでの代表的な平田門人を紹介している。

3、「国学」は英語でいかに表記すべきか？

現代の学会では統一的に「国学」と呼び慣わされる学問は、近世においてはさまざまな名称で呼ばれていた。「古学(いにしえまなび)」、「皇学(みくにまなび)」、「国学(こくがく)」など、その名称は複数あった。欧米において英語での先駆的研究をなしたピーター・ノスコ氏は、1990年に刊行した著作 *Remembering Paradise: Nativism and Nostalgia in Eighteenth-Century Japan* で、元禄期の町人文化や私塾の形成を背景に国学を体系化した大人たち——契沖(1640～1701)、荷田春満(1669～1736)、賀茂真淵(1697～1769)、本居宣長——の業績を紹介し分析した。ここで氏は、江戸時代の国学に対して“National Learning”と“nativism”の英訳を用いながら、ローマ字化した“Kokugaku”も使用し、それを学ぶ者を“nativist”や“Kokugakusha”と呼んだ⁷。2018年に刊行した著作 *Individuality in Early Modern Japan: Thinking for Oneself* でも、ノスコ氏はこれらの用語を基本的に同じように用いている⁸。30年以上にわたるノスコ氏の研究に注目してみると、「国学」=“Kokugaku”=“National Learning”=“nativism”の認識は基本的に変わっていない。ただし、広義の「国学」とは「漢学と呼ばれる中国学に対抗して始められた学問」であり、狭義の「国学」とは「日本独自の古えの「道」を明らかにする目的のもとに、古典を文献学的に研究する学問」を意味すると区別されている⁹。

これと平行して、1988年から2010年代に至るまで英語で発表された研究では、ローマ

⁵ Mark McNally, *Proving The Way: Conflict and Practice in the History of Japanese Nativism*. (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2005).

⁶ 同上、78頁。

⁷ Peter Nosco, *Remembering Paradise: Nativism and Nostalgia in Eighteenth-Century Japan* (Cambridge, MA: Harvard Council on East Asian Studies, 1990) 9.

⁸ Peter Nosco, *Individuality in Early Modern Japan: Thinking for Oneself*. (New York: Routledge, 2018). Peter Nosco, James E. Ketelaar, and Yasunori Kojima, eds. *Values, Identity, and Equality in Eighteenth- and Nineteenth-Century Japan* (Leiden: Brill, 2015).

⁹ ピーター・ノスコ著、M.W. スティール・小島康敬監督、星山京子・横山泰子・平山美樹子・谷村玲子翻訳『江戸社会と国学——原郷への回帰』(ぺりかん社、1999)、23頁。

¹⁰ 使用の仕方やニュアンスに多少の差はあるが、以下の著書は「国学」を *Kokugaku* / Nativism と表記している。Harry D. Harootunian, *Things Seen and Unseen; Walthall, The Weak Body of a Useless Woman*; Susan Burns, *Before the Nation: Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan* (Durham, NC: Duke University Press, 2003); McNally, *Proving the Way*; Wilburn Hansen, *When Tengu Talk: Hirata Atsutane's Ethnography of the Other World* (Honolulu:

字の *Kokugaku* と英訳の *Nativism* が用いられてきた¹⁰。近世国学が明治時代の教育と学問の形成に大きく関わった過程について論じるミヒャエル・ヴァフトゥカ氏 (Michael Wachutka) は、主にローマ字化した *Kokugaku* を用いているが、国学における近世から近代への連続性を指して、ときおり “National Learning” の名称も使用している¹¹。

マーク・テューウェン氏 (Mark Teeuwen)¹² は、スーザン・バーンズ氏 (Susan Burns) とマーク・マクナリー氏の著書を比較して書評を書くにあたって2006年までの国学研究史を辿り、そのなかで *Kokugaku* が *Nativism* として訳される傾向に対して疑問を投げかけた。テューウェン氏が指摘したように、“Nativism” の本来の意味は、“the ambition to revive or perpetuate aspects of indigenous culture in response to a perceived threat from other cultures”、すなわち「他者の文化がもたらすと見られる脅威に対し、自らの文化の様相を復興させ、永続させようとする野望」であり、それは日本の「国学」という多面的で幅広い学問におけるたった1つの様相でしかない。それゆえ氏は、「国学」と *Nativism* とを区別し、その2つの関係について研究することを以後の課題とした。多くの国学者は和歌を詠み、歌道論をその学問の中心としていた以上、国学における和歌と歌道論の位置を解明しなければならないと主張したテューウェン氏は、別の論文で伊勢内宮権禰宜を務めた国学者である荒木田久老 (1746 ~ 1804) について論じ、久老は和歌をより深く理解し、よりよく詠むために国学を学んだのだと述べている¹³。

2015年になると、マーク・マクナリー氏も *Nativism* は国学の適切な英訳ではないと断言しており、これに代わって *Exceptionalism* という斬新な用語の方がその思想に適すると主張した¹⁴。氏は、“Nativism” とは、19世紀のアメリカ合衆国で移民が大勢入国してくることに反対して起きた反移民運動や外国人に対する嫌悪感を意味する米国史研究特有の用語で、これを江戸時代の日本にあてはめて国学の英訳に用いるのは相応しくないとした。日本の場合、*Nativism* に相当するのは、ペリー来航以降の1850年代から1860年代までの限られた時期に隆盛した尊皇攘夷思想に限られるという。なお、マクナリー氏が提唱する *Exceptionalism* は、記紀神話の神々によって生み出された万邦無比の皇国日本の特殊性と優越性を主張する思想を指し、具体的には江戸末期の国学と水戸学の両方がもっとも当てはまるとしている。そのためマクナリー氏は、「国学」自体はローマ字の “*Kokugaku*” で表記している。

University of Hawai'i Press, 2008); Peter Flueckiger, *Imagining Harmony: Poetry, Empathy, and Community in Mid-Tokugawa Confucianism and Nativism* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011).

¹¹ Michael Wachutka, *Kokugaku in Meiji-Period Japan: The Modern Transformation of 'National Learning' and the Formation of Scholarly Societies* (Boston & Leiden: Brill, 2013).

¹² Mark Teeuwen, “Kokugaku vs. Nativism,” *Monumenta Nipponica* 61, no. 2 (Summer, 2006), 227-242.

¹³ Mark Teeuwen, “Poetry, Sake, and Acrimony: Arakida Hisaoyu and the Kokugaku Movement,” *Monumenta Nipponica* 52, no. 3 (Autumn 1997).

¹⁴ Mark Thomas McNally, *Like No Other: Exceptionalism and Nativism in Early Modern Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015).

一方、アン・ウォルソール氏は、この著書を書評した際、国学は日本における Exceptionalism の 1 例とするにはあまりに幅広いとしてこの用語を批判し、国学は“Japan Studies”と訳すのが最も適切であると主張した¹⁵。既述の通り、近年は研究者の間ではローマ字化した *Kokugaku* が多用される傾向にあったが、適切な英訳が追及されるなか近年になってあらたに Japan Studies という用語が提案されたのである。

これと同じ 2017 年、ジョン・R・ベンテリー氏 (John R. Bentley) は、契沖から鈴木雅之 (1837 ~ 1871) に至るまで 13 人の国学者の代表的著作を英訳し、その紹介とともに国学の資料集 *An Anthology of Kokugaku Scholars 1690-1868* を刊行した¹⁶。幅広い学問である国学の多様な “tapestry (タペストリー)” を提示するためにこの資料集を編集したと述べたベンテリー氏は、“National Learning” と “Nativism” の用語はいずれも不適切とし、一貫してローマ字の “*Kokugaku*” を用いている。

4、津軽の平田派国学に関する先行論

以上、欧米の研究者による国学研究について簡単に紹介してきたが、ここからは私が関心を寄せてきた津軽の平田派国学に関する先行研究について紹介する。安政 4 (1857) 年から弘前城下では、平田篤胤没後の門人が次々とその私塾・気吹舎に入門し、明治初期には津軽の平田門人が 18 人まで増えた。現在、弘前藩の平田派国学について研究を進めることができるのは、2000 年代に多くの研究者がこれに関連する資料を掘り起こして翻刻し、『青森県史 資料編 近世 学芸関係』(2004 年) に掲載し紹介したからである¹⁷。また、この大きな事業と同時期に、平田神社や国立歴史民俗博物館が所蔵する平田家と平田派国学に関する新しい資料が大量に公開され、研究の進展に貢献した。

なおこれに先立ち、津軽の平田派国学者の代表的人物である平尾魯僊についての先駆的な研究が行われていた。中川和明氏は、幕末の平田国学の盛衰を背景に、弘前における国学の展開について検討している¹⁸。小島康敬氏は、民俗学と国学の両方を行った知識人として魯僊を捉え、近世国学が近代民俗学へと展開していったことを示す事例であり、日本思想史上注目すべき価値のある思想家であると高く評価した¹⁹。さらに遡ると、魯僊に関する資料を紹介し、その伝記と思想紹介をまとめた森山泰太郎氏の業績もある²⁰。

津軽の平田派国学に関する研究がますます進展することによって、いくつかの重要かつ

¹⁵ Anne Walthall, Review of *Like No Other: Exceptionalism and Nativism in Early Modern Japan*, by Mark Thomas McNally. *The Journal of Japanese Studies* 43, no. 2 (Summer 2017): 434-439.

¹⁶ John R. Bentley, *An Anthology of Kokugaku Scholars 1690-1868*, trans. (Ithaca, NY: Cornell University East Asia Program, 2017).

¹⁷ 青森県史編さん近世部会『青森県史 資料編 近世 学芸関係』(青森、青森県史友の会、2004)。

¹⁸ 中川和明「幕末平田塾と地方国学の展開——弘前国学を例に——」『平田国学の史的研究』(名著刊行会、2012)。

¹⁹ 小島康敬「幕末期津軽の民俗学者・平尾魯僊——平田篤胤と柳田国男の間」『市史ひろさき 年報』(10 号、2001)。

²⁰ 森山泰太郎「平尾魯僊」『郷土の先人を語る (七) 兼松石居・平尾魯僊・秋田雨雀』(弘前市立図書館、2001)。

新しい研究視点が開かれることになるように思われる。1つ目は、既述した2000年代になって公開された新資料の検証に基づいて明らかになってくる平田派国学の地方的展開についてである。2つ目には、地理的な面で本州北端に位置する辺境から見た幕末・明治維新期における国学の役割についてである。3つ目として、津軽の平田門人社中は商人を中心としたグループであったため、その身分的な視点からの新たなナラティブである。私はこれら先行研究や資料翻刻の土台の上に、平尾魯僊と平田派国学についての研究を進めることができたのである。

5、平尾魯僊の行動と思想——風説留に着目して

平尾魯僊は、弘前城下町で生まれ育ち活躍した画人であり、民間伝承の蒐集や歴史の叙述に努めた知識人であった。魯僊は幼少期より絵描きの才能を発揮し、著名な絵師に学んだ。学問にも秀でた彼は、商人の身分でありながら弘前藩校稽古館の師匠に学んだ。魯僊は成人してから数年間は家業の魚屋の仕事をしたが、30歳からは家業を弟にゆずって絵師として独立し、画業で生計を立てるようになった。

魯僊は、若い時から漢学を学んだのはもちろん、10代後半より国学にも関心を抱くようになり、40歳前後に国学研究に対する確信を得たものと考えられる。安政4(1857)年、鶴舎有節が気吹舎に入門し、弘前からは最初の平田篤胤没後門人となった²¹。魯僊はその数年後の元治元(1864)年に学友・有節の紹介によって入門した。彼の代表的な絵には「安門瀑布図」や「祢婦太之図(ねふたのず)」があり、著書には安政2(1855)年の蝦夷地探訪に基づく『箱館紀行』と『洋夷茗話』、民間伝承や奇談怪談を紹介し論じた『合浦奇談』『谷の響』『幽府新論』がある。

鶴舎有節や平尾魯僊を中心とした津軽の平田門人社中は、平田派国学のなかでも幽冥界に強い興味を示し、そこに存在する鬼神や神霊に関わる幽冥思想や鬼神論に言及した。本州北端に位置する津軽の地において、津軽の人々は政治や学問の中心である江戸や京都に憧れを示しながらも、そこからの距離を感じつつ生きていた。しかし、そこで活躍した平田門人たちはこの平田派国学の思想によって、辺鄙な場所にある津軽も、皇国日本のなかに位置づけようと試みていた²²。

津軽の平田門人社中で最初に平田塾に入門した鶴舎有節はグループのリーダー役を務め、学友の平尾魯僊とともに、幽世や幽冥界とその霊や鬼神などがいかに目に見える人間の「顕世」世界に関係し、関与したかについて興味を示し、篤胤が『鬼神新論』や『靈能真柱』などで説いた幽冥論を読み、それぞれの学説に取り入れた。まず魯僊は、慶応元(1865)年に完成した主著『幽府新論』で、弘前城下町や周囲の弘前藩領内で起きた不可思議な出来事などを篤胤の幽冥論を引きながら説明している。たとえば、亡くなった人の姿が街で他人に見られたのは、死者の「魂」が活動していることとされる。雷や稲妻といった自然現象も神々の為す業と考えられた。

²¹ 小島「幕末期津軽の民俗学者・平尾魯僊」19頁。

²² Gideon Fujiwara, *Spirits and Identity in Nineteenth-Century Northeastern Japan: Hirata Kokugaku and the Tsuraru Disciples*. PhD Dissertation, University of British Columbia, April 2013.

有節も、篤胤の幽冥論に依拠しながら、神霊がいかに人々の生活や地元弘前領土を支配しているのかについて論じている。有節が詠んだ和歌の多くは、日本の神々が弘前藩最高峰の岩木山や周囲の領土を保護し続けていたことに対する敬神の念を表現する。慶応3(1867)年に完成した主著『顕幽楽論』では、人々がこの世においてのみならず死後の世界においても神々を敬い拝するように促している。有節は、人々に人生を前向きに生きるよう励まし、生前も死後も「楽」を抱いて活動するように主張している。私が以上のことを論じた著書は、Cornell University Press, Cornell East Asia Series によって刊行される予定である²³。詳細はそのなかで御覧頂きたい。

以上概観したように、平尾魯僊は平田派国学者としていくつもの重要な著書を記しており、既述の通り、その活動と業績は多岐にわたるものであった。その前提条件として、魯僊は商人身分の知識人でありながら、政治情報を迅速かつ大量に収集していたことが重要である²⁴。被治者の立場にあり、しかも辺境の弘前の地にあつて、儒学や国学を学ぶ同志や和歌を詠む仲間との関係を通じて、各地の藩主の権力に近い武士よりも、最新かつ多量の政治情報にアクセスできたのである。公文書や書簡、随筆、文学、図などの資料を写して編纂した文献を「風説留」と呼ぶが、18世紀後半より19世紀に至るまでに日本各地で知識人の手によって編集された風説留は、近年の研究で300数十以上確認されている²⁵。

19世紀に至るまで、近世の日本にはさまざまなメディアが流布していた。瓦版、読売、錦絵、鯉絵、随筆、刷り物など、江戸時代の政治や社会に関する情報は多様な文章や絵によって伝播したことはよく知られる。だが、徳川幕府の権力のもと、幕府やその政策に対して直接に言及し批判することには厳しい検閲が行われたため、これらのメディアは政治や社会の実情に触れることができなかつたというのが通説である。

他方、風説留は幕府や大名の公文書などを検閲なしで写し集めていた。風説留に着目すると、武士に限らない、より幅広い階級の人々が日本列島の各地で精密な政治情報を入力し、交換していたことが判明する。本州北端の弘前においても、商人身分の知識人がこれほど高度で大量の政治情報にアクセスしていたことは、日本の情報ネットワークが各地に幅広く浸透していたことを実証する。風説留に関する先駆的研究を行った宮地正人氏によると、風説留は幕末期の日本に「公論世界」が形成されつつあったことを示し、明治初期に日本各地で新聞の経営が成立する「社会的前提を象徴するもの」である²⁶。

平尾魯僊が編纂した風説留は、ペリー来航と日本の「開国」に関する資料を安政2(1855)年にまとめた『太平新話』と、明治維新や明治初期の出来事について記録した

²³ Gideon Fujiwara, *From Country to Nation: Ethnographic Studies, Kokugaku, and Spirits in Nineteenth-Century Japan* (Ithaca, NY: Cornell East Asia Series, an imprint of University Press, 2021).

²⁴ Gideon Fujiwara. "Channeling the Undercurrents: *Fūsetsudome*, Information Access, and National Political Awareness in Nineteenth-Century Japan." *The Journal of Japanese Studies*, 43, no. 2 (Summer 2017).

²⁵ 「別表」東京大学史料編纂所風俗画像史料解析センター編『風説留中画像史料一覧(稿)』(東京大学史料編纂所、1999)

²⁶ 宮地正人「ペリー来航はどう受けとめられたか——風説留世界の成立」同『幕末維新変革史上』(岩波書店、2013)110～111頁。

資料を明治初年にまとめた『明治日記』の2つである²⁷。『太平新話』では、アメリカのペリー艦隊やロシアのプチャーチン艦隊の来航と翌年に実現した開国、日本の防衛能力（とその不足）に対する魯僊の認識を確認できる。『明治日記』には、明治維新の展開、戊辰戦争で新政府軍が徳川幕府軍に勝利したことが記録され、その2つに対する弘前藩の貢献が記されている。大政奉還と王政復古によって天皇が政治の中心となったことを魯僊が讃えていたのは、『明治日記』に集められた資料の内容とその配列を分析することによってわかる。

このように、魯僊は弘前を代表する知識人として、最新の政治・社会情報を風説留にまとめることで「日本国」の実情を理解しようとしたが、一方では平田派国学を学ぶことによって「津軽の国」（弘前藩）を皇国日本のなかに位置付けることを目指していた。平田学派の人脈ネットワークも、もう1つの大きな情報源であった。江戸の気吹舎を中心とする平田学派は日本各地に門人がいて、江戸と各地との間で書簡を交換していた。特に平田篤胤の養子となった平田鏡胤は、養父の後継者として気吹舎を運営するようになったが、門人とのやり取りでは平田塾や国学の学問内容に限らず、政治・社会情報を詳細に書き送り、門人からは各地方の情報を聞き入れていた。津軽の平田門人社中の代表である鶴舎有節も、平田鏡胤との文通で15年間もの長きにわたって情報を交換していた。

6、現在の研究と今後の課題

最後に、私が最近取り組んでいる研究について述べたい。1つは、2020年1月にミネルヴァ書房から刊行された北原かな子・浪川健治編『近代移行期における地域形成と音楽——創られる伝統と異文化接触』（ミネルヴァ書房、2020）に掲載された論文「平尾魯僊の聴いた音と音楽——北奥地域のグローバル化と社会変容」である。本論は平尾魯僊の見聞記録を分析しながら、北奥の近世から近代移行期における音と音楽に関する連続性と変遷について確認したものである。弘前城下で行われていたねぶ（ぶ）た祭りやお盆の祭りの際に鳴った音や音楽には、近世から幕末にかけて一定の連続性が見られた。これと対照的に、魯僊は安政2年に開港したばかりの箱館を訪ねた際に、そこで初めて西洋の音や音楽、楽器に出会った。西洋の音楽文化を理解し説明する手がかりとして、魯僊は日本の雅楽とそこで用いる楽器との比較を行ったが、このような比較によって、西洋と日本との音楽文化の間にある普遍性を見出したのである。その一方、明治維新を決定づけた戊辰戦争で、官軍側で天皇のために戦死した弘前藩士の靈魂を祭る弘前招魂祭の儀式や当時の軍隊において、魯僊は音と音楽における和洋折衷の現実を見て、これに対する抵抗を示した。これらの分析から、魯僊が民俗学的な観察を行った知識人として異文化に対する一定の客観性を見せた側面が明らかにされるが、明治維新の結果を実現した王政復古を祝い、国学者として皇国日本を尊び日本の文化を清く保つよう願ったため、明治国家と地元弘前が西洋文化を受容しつつあることに対して警戒心を示した側面も窺える。

もう1つは、毎年正月に皇室が主催する御歌会始についてである。皇族や公家を中心に

²⁷ 平尾魯僊の『太平新話』と『明治日記』はいずれも弘前市立図書館所蔵。

何百年間も実施され、受け継がれた御歌会始が、平民を含む一般の日本国民が詠んだ歌を受けつけるようになったのは明治7（1874）年以降である。明治初期に御歌会始にこのような変化をもたらした発端は、弘前城下の旧藩士、下澤保躬が明治6年12月、国学者・福羽美静を通じて宮内省に建白書を献上したことであった²⁷。宮本誉士氏は、明治時代の御歌所と国学者について論じるなかで、御歌会始の発展とこれに関わった国学者の役割について詳しく解明してきた。弘前の国学者でもあり、歌人でもあった下澤保躬がどのような背景からこのような建白書を献上するに至ったのか、幕末から明治初期にかけての弘前における国学者の活動の実態とあわせて明らかにしていきたい。

7、おわりに

以上本報告では、カナダの研究者の視点から、国学研究の国際的な広がり現状と今後について検討してきた。まず、欧米で行われてきた代表的な研究書を紹介することから、欧米研究における「国学」の英訳の変容について概観し、これらを踏まえて、私が取り組んできた研究について紹介した。私はまもなく津軽の平田派国学に関する著書を英語で刊行する予定であるが、その大筋も簡単に紹介させて頂いた。津軽の平田門人社中の中心人物の1人である平尾魯僊については、19世紀の後半において迅速に、かつ大量の政治情報にアクセスし、これらを収集して2つの風説留を編集したことの意義について論じた。さらに、今年2020年1月に刊行された論文を引きながら、近世から近代移行期における音と音楽の連続性と変遷について、魯僊の見聞記録から検討した内容を報告した。最後に、私の現在の研究計画を1つ示した。魯僊とは国学と歌詠みの仲間だった下澤保躬が、どのような歴史的・社会的文脈から宮中の御歌会始に平民による歌の詠進を受けつけるよう建白するに至ったのか。この問題を明らかにするべく、今後も調査と考察を続けたい。

【参考資料】

- 青森県史編さん近世部会『青森県史 資料編 近世 学芸関係』（青森、青森県史友の会、2004）
- アン・ウォルソール Walthall, Anne. Review of *Like No Other: Exceptionalism and Nativism in Early Modern Japan*, by Mark Thomas McNally. *The Journal of Japanese Studies* 43, no. 2 (2017): 434-439.
- . 『たをやめ（手弱女）と明治維新——松尾多勢子の反伝記的生涯』菅原和子訳（ペリかん社、2005）。
- . *The Weak Body of a Useless Woman: Matsuo Taseko and the Meiji Restoration*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- 小島康敬「幕末期津軽の民俗学者・平尾魯僊——平田篤胤と柳田国男の間」『市史ひろさき 年報』（10号、2001）
- Teeuwen, Mark. “Kokugaku vs. Nativism,” *Monumenta Nipponica*, Vol. 61, No. 2 (Summer, 2006).
- . “Poetry, Sake, and Acrimony: Arakida Hisaoyu and the Kokugaku Movement,” *Monumenta Nipponica*, Vol. 52, No. 3 (Autumn 1997).
- 東京大学史料編纂所風俗画像史料解析センター編『風説留中画像史料一覧（稿）』（東京大学史料編纂所、1999）

²⁷ 宮本誉士「御歌会始の詠進制度と明治の国学者」『御歌所と国学者』（弘文堂、2010）、187～219頁。

- 中川和明「幕末平田塾と地方国学の展開——弘前国学を例に——」『平田国学の史的研究』（名著刊行会、2012）
- ピーター・ノスコ Nosco, Peter. *Individuality in Early Modern Japan: Thinking for Oneself*. New York: Routledge, 2018.
- . 『江戸社会と国学——原郷への回帰』 M.W. スティール・小島康敬監訳、星山京子・横山泰子・平山美樹子・谷村玲子翻訳（ペリかん社、1999）
- . *Remembering Paradise: Nativism and Nostalgia in Eighteenth-Century Japan*. Cambridge, MA: Harvard Council on East Asian Studies, 1990.
- Nosco, Peter, James E. Ketelaar, and Yasunori Kojima, eds. *Values, Identity, and Equality in Eighteenth- and Nineteenth-Century Japan*. Leiden: Brill, 2015.
- Burns, Susan. *Before the Nation: Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan* (Durham, NC: Duke University Press, 2003).
- Hansen, Wilburn. *When Tengu Talk: Hirata Atsutane's Ethnography of the Other World*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.
- 藤原義天恩 Fujiwara, Gideon. *From Country to Nation: Ethnographic Studies, Kokugaku, and Spirits in Nineteenth-Century Japan*. Ithaca, NY: Cornell East Asia Series, an imprint of Cornell University Press, 2021.
- . 「平尾魯僊の聴いた音と音楽——北奥地域のグローバル化と社会変容」北原かな子・浪川健治編『近代移行期における地域形成と音楽——創られる伝統と異文化接触』（ミネルヴァ書房、2020）
- . “Channeling the Undercurrents: *Fūsetsudome*, Information Access, and National Political Awareness in Nineteenth-Century Japan,” *The Journal of Japanese Studies*, summer 2017 issue (Vol. 43, No. 2).
- . “Rebirth of a Hirata School Nativist: Tsuruya Ariyo and His Kaganabe Journal,” *Values, Identity and Equality in Eighteenth and Nineteenth-Century Japan*. Eds. Peter Nosco, James Ketelaar, and Yasunori Kojima. Leiden: Brill, 2015. 134-158.
- . 「平田門人と主体性の問題について——鶴舎有節と『かがなべ』日記を題材にして——」長谷川成一編『北奥地域史の新地平』（岩田書院、2014）
- . 「戊辰戦争と弘前招魂祭に関する一考察——弘前の平田門人を中心に」浪川健治・小島康敬編『近世日本の言説と「知」——地域社会の変容をめぐる思想と意識』（清文堂出版、2013）
- . *Spirits and Identity in Nineteenth-Century Northeastern Japan: Hirata Kokugaku and the Tsugaru Disciples*（「十九世紀の日本における神霊とアイデンティティ——平田国学と津軽の門人」博士論文 University of British Columbia、2013）
- . 「平尾魯僊『平尾魯仙歌集』について——付〈翻刻〉弘前市立図書館蔵『平尾魯仙歌集』」『弘前大学国語国文学』（32号、2011）
- . 「『松前風景』（北海道大学附属図書館 北方関係資料室蔵）」『弘前大学國史研究』（130号、2011）
- Flueckiger, Peter. *Imagining Harmony: Poetry, Empathy, and Community in Mid-Tokugawa Confucianism and Nativism* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011).
- Bentley, John R., trans. *An Anthology of Kokugaku Scholars 1690-1868*. Ithaca, NY: Cornell University East Asia Program, 2017.
- McNally, Mark Thomas. *Like No Other: Exceptionalism and Nativism in Early Modern Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.
- . *Proving The Way: Conflict and Practice in the History of Japanese Nativism*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2005.

- 宮地正人「ペリー来航はどう受けとめられたか——風説留世界の成立」宮地正人『幕末維新変革史 上』
(岩波書店、2013)
- 、「風説留から見た幕末社会の特質——『公論』世界の端緒的成立」同『幕末維新期の社会的政治史
研究』(岩波書店、1999)
- 宮本誉士「御歌会始の詠進制度と明治の国学者」『御歌所と国学者』(弘文堂、2010)
- 森山泰太郎「平尾魯僊」『郷土の先人を語る (七) 兼松石居・平尾魯僊・秋田雨雀』(弘前市立図書館、2001)
- Wachutka, Michael. *Kokugaku in Meiji-Period Japan: The Modern Transformation of 'National Learning' and the Formation of Scholarly Societies*. Boston & Leiden: Brill, 2013.

コメント・総合討議

それぞれの発表終了後、林淳氏（愛知学院大学・教授）、一戸渉氏（慶應義塾大学・准教授）、桐原健真氏（金城学院大学・教授）から個別発表に対してコメントが行われ、それに対するリプライの後、討議が行われた。以下はその概要である。

1、コメント

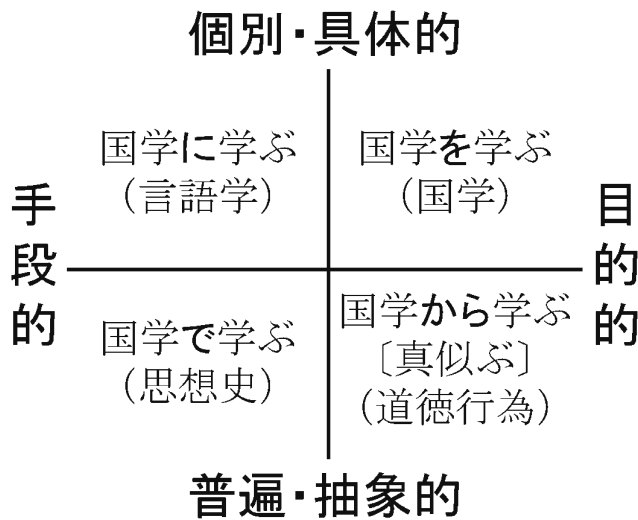
近世の陰陽道と近代の仏教を専門とする林淳氏は、松本氏によるシンポジウムの趣旨説明に触れつつ、20～30年前と比べると近代前期が過去として歴史化され、若い研究者や学生が近代をやるようになったと述べ、近世と近代に安易な連続は作らない方がいいということを指摘した。また、国学を近代に出てくる政治的ナショナリズムの源流としてだけでなく見るためには、ナショナリズムを文化的ナショナリズムと政治的ナショナリズムに分けた方がいいのではないかと問題提起した。

続いて、個々の報告へのコメントとして、ベンテリー氏に対しては、言語学・日本語学を広くすれば宣長がやったことも入ると解釈すればよいのか、それとも宣長たちがやったことは言語学とは次元が違うが、媒介項や翻訳を通じて日本語学でも通用する議論ができるのか、関係性を問うた。斐氏には、宣長が近代ナショナリズムにつながらないことは否定しないが、十分文化ナショナリズムではあるとコメントしたうえで、文化ナショナリズムにおいては江戸でも朝鮮でも中国の影響力が大きく、18世紀の実学は根本では中国語や中国の教養を基にしているのではないかと質問した。蔣氏の報告については、天祖をアマテラスに一元化していくことと民の心を一元化していくことがパラレルであり、学問的な営為から「国体」が出現する瞬間になったのではないかという解釈の正否を求めた。オカ氏に対しては、松尾多勢子や黒沢時子、野村望東尼といった尊王攘夷派の女性知識人を挙げ、なぜ尊王攘夷派という領域の中では女性が知識人化できたのか、それ以前はできなかったのかということと、高等教育が存在しない江戸時代において、そもそも知識人とは何なのか、制度に裏付けられない知識人が存在しうるのかという二点を投げかけた。

次に、日本文学・国文学を専門とする一戸渉氏は、自身が「国学」に研究対象としてどう向き合っているのかという話題で、議論の材料提供を行った。まず、一戸氏は、最初に藤原氏から触発されることが多かったとして、「国学」の英訳に触れた。どの訳語も帯に短し襷に長しで、ローマ字で“*Kokugaku*”とするほかない翻訳不可能性がある。今回は諸分野の研究者が集まったが、研究同士がつながるわけでもなく「国学研究者」という不思議な状況で、それは近世国学が非常に幅広く、雑多で捉えがたいことに起因することを指摘した。そのような国学の捉えがたさ、雑多さは國學院大學日本文化研究所で長年議論されてきたことで、「和学」や「日本文化学」といった言い方もあるように、「国学」という

言葉が一つの確定した意味内容しか持たなかったわけではない。階層ごと、集団ごと、個人ごと、ジェンダーごとの国学がありえたのであり、例えば会津藩の藩校で教えていた沢田名垂は「和学」の語を用い、ひたすら古代を理想化して重んじるのではなく、武士の子供に教えるのには一般的な国学者がないがしろにするような『吾妻鏡』など武士の教養も大事だと述べている。「復古」ということをとって、朝廷が目指したのは王朝文化の和漢兼修であり、宣長のような漢意の排除とは親和性が高くない。近世においては、武家・公家など様々な階層が複数の「復古」を目指しており、時期によっても様々な多様で捉えがたい、ローマ字で“Kokugaku”というしかないような「国学」の営みがあった。その多様性をどう受け止めて近世の研究に活かすかが課題であることを指摘した。

そして、吉田松陰を中心に思想史を研究している桐原建真氏がコメントを行った。まず、桐原氏は「個別具体的と普遍抽象的」「目的的和手段的」という軸に基づく四つの象限で以下のように国学研究を分類した。



「個別具体的」は国学者の言説・テキストそのものの検討を、「普遍抽象的」は国学にとどまらないコンテキストへの展開を意味している。「目的和」とは国学という体系の確立を目指すのに対し、「手段和」とは別の学問体系に役立たせることを指している。

第一象限、目的和で個別具体的な「国学「を」学ぶ」は国学そのものの体系樹立を問題意識とするものであり、松本氏の発表や、新国学などの試みが当てはまる。

第二象限は手段和で個別具体的な、先行研究としての「国学「に」学ぶ」ものであり、ベンテリー氏の発表が位置する。

第三象限、手段和で普遍抽象的な「国学「で」学ぶ」は、国学や国学者を通してその時代を描きだすものであり、斐・蔣・オカ・藤原の四氏が入る。

第四象限、目的和で普遍抽象的な「国学「から」学ぶ」、国学や国学を真似ていくという区分には該当するものがないが、松陰の国学に対する態度や、戦前の国体学・国民精神文化研究所の一部はここに当てはまることを指摘した。

他に桐原氏は、近代以降の文脈からすれば国学には特権的な地位があったように見えるが、近世社会という儒学が優位的な地位を持った特殊な学術状況においてはあくまでも市井の学問であったことを指摘した。また、近代における国学の叙述や、新国学の可能性に触れた。

2、リプライ

上記のようなコメントを受けて、それぞれの発表者からリプライがなされた。

ベンテリー氏は、林氏からのコメントに対し、国学と現在の科学的観点の差異を認めつつ、宣長の鋭い分析力を把握し、私たちの言語学と比較すべきことを述べた。また、国学と言語学との関係については一戸氏が、国学者は必ず和歌を創作することから、歌学と言語学に密接なつながりがあるということを補足した。

裴氏は、林氏に対し、文化ナショナリズムとしての位置づけや中国に対する極めて強い意識は肯定したうえで、朝鮮も日本も中国から距離をとっていた面もあるとして、漢訳を介した西洋の文献や、蘭学・洋学といった、直接的な中国の関与とは異なる点を指摘した。

蔣氏は、林氏が提示した、天祖の一元化と人心の一元化がつながるという解釈を認め、会沢は天祖を中心とするものとして構築される神代の秩序を、祭祀というイベントを通じて人間の時代に継承しようと考えていたのではないかと述べた。

オカ氏は、林氏からの質問に対し、近世において女性の枠があまりないなかで尊王攘夷の女性だけが紹介される要因として、天明期に生まれた真葛とは時代が異なり、平田家のビジネスモデルがあったことを挙げる。そして知識人については、彼女たちも歌人や篤学の政治運動者には入るかもしれないが、学問的な枠に入るのが難しいということを指摘した。

3、討議

司会の遠藤氏は、松本氏の基調講演で言及された吉田松陰に関して論点を整理し、松陰に国学を尊重する意図があったのか、死の直前、宣長や篤胤の著作を読むよう弟子たちに勧めたことにはどのような意義があったのか、ということ、国学の輪郭にも関わる問題として示した。これを受けて桐原氏は、松陰における水戸学から国学への転向について解説した。有徳者が君主になる水戸学・儒学では、なぜ日本が立派で大きな国なのかという説明がつかないなか、松陰は『古事記伝』によって天壤無窮の神勅に辿りつく。そして『古事記伝』や『神字日文伝』などで国学を学び、国学者というにはお粗末な出来ではあるが、国学に影響を受けるようになったのは確かだと述べた。松本氏は桐原氏による国学研究の四象限に触れ、色々な本質論を持つ人間が生産的な対話を行うためのプラットフォームだと受け止めた。また、『近代の神道と社会』で取り上げた藤田徳太郎にも関連して、国学研究をはじめ、どの地域でも文化でもナショナルなものを背負う部分があるため、その矛盾や葛藤を地域的・国際的なつながりにおいて考えるべきことを提起した。

次いで、遠藤氏は一戸氏による様々なレベルでの「復古」という問題提起に関連して、近世と近代の連続についてパネリストに投げかけた。この点には松本氏が、最近学部の授業で「国学概論」を講義するなかでは四大人を追いかけるのではなく、同時代性を

踏まえて教えていると述べた。真淵と宣長が出版の順番では逆であること、宣長の次は篤胤・平田派ではなくまずは鈴屋派の時代であること、平田派による足利三代木像梟首事件まで、国学は反幕府であったとは言えず、むしろ契沖・春満・真淵のように、徳川幕府やその周辺が国学成立に寄与していたことなどを教えることで、近代的な国学観による近世国学への思い込みを解く作業を続けているとした。

そして、遠藤氏はフロアからのコメントとして、斐氏に対し、『三国遺事』の檀君神話解釈からエスニックオリジンとしての「古朝鮮」を描き出すという新たな神話の創出と、東アジア国際情勢のなかでの朝鮮の位置との関連についての質問を取り上げ、中国・朝鮮の国学と日本国学との比較について議論した。また、斐氏と蔣氏に対し、中国・朝鮮の国学との比較を考えた際に、四大人を中心とした日本国学の規定はどれだけ妥当なのか、儒家神道や水戸学をどう考えるべきなのか、ということを問うた。

斐氏はまず、檀君神話に関する総督府と朝鮮の知識人との論争に触れた。『三国史記』には檀君が載っていないため、日本の学者は文献批判として、『三国遺事』という出典の弱い檀君神話を歴史扱いしなかった。朝鮮の知識人からすればそれはイデオロギーだが、『三国遺事』が崔南善によって韓国で出版されても、日本人と同じく根拠の弱さを指摘する人はおり、社会主義者も立場が違っていった。日本人学者対韓国人学者という論争の構図では括れない。また、韓国では四大人のうち宣長に研究が集中している上に、源氏物語研究や歌人としての側面ではなく、国体論や水戸学などを中心とする近代の視点を基準にして遡る形で国学が理解されている。他方で、山崎闇斎や藤原惺窩・林羅山は朝鮮の儒学の影響があり、伊藤仁斎や荻生徂徠は朱子学に対する批判であるため、韓国の思想史学界では宣長よりも多く取り上げられているのだという。

蔣氏は、中国における「国学」の起源としては1920年代に日本から持ち帰られたという説があったが、最近になって新しい史料から、1897年に遡れるという新説が出されていることを述べた。とはいえ、「国学」よりも「中国伝統文化」の語を使いたいと言う研究者がいるなど、国学の定義には日本と同じく論争があり、いまだに結論が出ていない。そして、江戸前期の儒家神道と後期水戸学は神儒一致という点においては同じだが、後期水戸学は会沢正志斎や藤田幽谷・東湖・吉田令世のようにそれぞれ考えが異なりつつも国学から刺激を受けているという意味では、儒家神道の神儒一致と後期水戸学の神儒一致は違うものだ、と論じた。

両氏の発言を受け、遠藤氏は「国学」について補足した。日本と韓国では儒学がまずは普遍の文化として共有されていることが前提としてあり、日本ではそこから和学が出てくることで、儒学が特定の中国という場所の学問として解釈される動きが現れ、韓国では「実学」が挟まり、近代日本の問題とも関係していく。それに対して中国では漢学が自国のものなので「国学」という言葉も違うニュアンスになり、同じ言葉でも整理が必要なのだという。

これまでの議論を受けて遠藤氏はフロアからの質問として、海外で日本の文化・思想・歴史に関心を持つ学生や研究者が、国学を今より研究しやすい環境を作るために必要なことを問うた。ベンテリー氏は、氏がこれまで出した二冊の本のように、史料を英訳して

学生が読めるようにすることがよいとし、蔣氏は、帰国してから水戸学や国学に関する史料がないことに不便を感じているため、国学・神道に関する史料のデータベース化を進めてほしいと求め、オカ氏は日本において英語で教えており、翻訳のみならず、注や入門書など、授業にも使いやすく、分かりやすいものがオンラインで必要だと提起した。

最後に補足として、次のようなことが議論された。

林氏は暦研究の観点から、中国が明から清に移ったことの重要性を指摘した。明の大統暦には共感的だが清の時憲暦には反発するように、朝鮮や日本では小中華主義が出てきて、その影響として国学や実学が出てくる。ただ、江戸時代は中国から距離を取るためにも中国の語彙が必要で、思想的なジレンマがあった。近代には文明の中心が西洋になってきて、その基準で作り替えるという新たな問題が出てきて、植民地支配や戦争といった問題とも結びついていくと指摘した。

一戸氏は國學院大學博物館における「好古家」の展示に言及した。近世において刀や土器などを模写したり収集していた好古家は、近代と似ているところもあるが似ているからこそ厄介で、彼らは近代の考古学と同じような心構え・視線で古代の遺物を見ていたわけではない。例えば藤貞幹は実際に目の前にないものを勘で復元的に記述するということをやっており、近代の考古学研究者はそれを偽造だというのが、おそらく偽造という意識がそもそもない。近代の学術と似たようなことをやっているが根本の原理原則が違う人たちによって営まれたことであると意識しなければならない、と述べた。

桐原氏は、『神道大系』などをデータベース化し世界的に共有していくことで、これからの国学・神道研究が飛躍的に進むと提起した。

松本氏は、専門分野間のすり合わせ・国際間のすり合わせによって「国学」研究をつなげていくことで、時代の差異や地域の差異を考えていくべきだとして、今回のフォーラム参加者に感謝し、今後もプラットフォーム事業が続いていくことを述べた。

(文責 武田幸也・木村悠之介)

國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所
2019年度国際研究フォーラム
「21世紀における国学研究の新展開
国際的・学際的な研究発信の可能性を探る」報告書

令和3年2月28日 発行

発行者 平藤喜久子

編集担当 松本 久史

遠藤 潤

武田 幸也

木村悠之介

印刷所 株式会社 小葉印刷所

発行所 國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所

東京都渋谷区東4丁目10番28号

郵便番号 150-8440

電話 03-5466-0162

FAX 03-5466-9237

