

# 化政期国学の一断面（上）

—— 藤井高尚の国学における教化性の考察を中心に ——

山 中 芳 和

1. 問題の所在と本稿の課題
2. 神職による宣長学受容の一事例（以上本号）
3. 藤井高尚の国学における教化性の展開
4. 結 語

## 1. 問題の所在と本稿の課題

本稿は備中吉備津神社の神職であった国学者藤井高尚（明和元、1764年～天保11、1840年）に関して、かれの教訓的著作『浅瀬のしるべ』（文化9年）及び『道のしるべ』（文政7年『三のしるべ』上の巻）の検討を中心に、高尚の国学思惟における教化性の問題について考察することを通して、化政期国学の一断面を明らかにすることを主たる課題とするものである。

藤井高尚はよく知られているように鈴屋門の高足として宣長の学問を継承し、松屋派を興して多くの門弟を指導するとともに、『伊勢物語新釈』や『古今和歌集新釈』等の古典研究、『消息文例』や『松の落葉』などの文章作法書・随筆など幾多の著作をなし、近世後期を代表する国学者の一人である<sup>1)</sup>。しかし、また一方において、高尚は「道のしるべ」を著して師の宣長が未だ説き及ばなかった「道のをしへ」を説き明かすことを試み、宣長の学問に新たな性格を付与したともいわれる。このように、従来高尚の国学は概ね宣長学の歌文の領域を継承した<sup>2)</sup>ものとされてきたが、実はその領域にどこまでも止まりえたものではなく、宣長の古道論に対する一種の批判的考察<sup>3)</sup>あるいは宣長古道論の根本的修正の志向<sup>4)</sup>ともいえる性格を内包している<sup>5)</sup>ものといわねばならないのである。

高尚をして単なる歌文の徒に自己完結せしめなかったのは如何なる要因であろうか。それは高尚の国学のなかに生じてきた「教化意識」ではないかとおもわれる。文化9年の『浅瀬のしるべ』は、そのような高尚の教化意識の端緒が現われたものといえるのである。そしてその教化意識に促されるなかで高尚の国学思惟は「教化性」を次第に明確にし、文政7年の「道のしるべ」の著作に結実すると考えられるのである。

ところで本稿において高尚の国学思惟の特質として分析しようとする「教化」という概念は、教義の注入や非学校的人間形成など多くの意味で使用されており<sup>6)</sup>、必ずしも一義的ではない。とはいえ、少なくとも「教化」が「教育」とは区別される概念である点では一応の共通理解に達しているといってもよい<sup>7)</sup>。石川謙によれば概念上「教化」と「教育」とを区別する発想は既に文化年間に見られ、「教化は広く一般に社会の風教を維持する所以のものであり、教育は学校にあって子弟を導く所以の作業であった」という<sup>8)</sup>。また、伊東多三郎は「国学と教化精神」と題した戦前の論考において、一層明確に「教化」とは「国家的支配権力に属する政治的概念の一つ」であるとした。すなわち、道徳的又は宗教的に治者と被治者とを絶対的に区別し、治者が専制的権力を持つ国家において、治者がその絶対的権力を以て被治者に臨む場合の道徳的表現が「教化」であるという。またそのような「教

化」は近世においてほとんど政治の要諦として説かれ、王道思想に立脚して有徳の治者が被治者を導き、之を教え、之を化して仁政を行うところに理想を見出す儒教思想と唯一不離の必然的關係をもつ概念であると指摘している<sup>9)</sup>。

この指摘からみても「教化」は教育的論理によるものではなく、政治的論理から求められる概念なのであり、そこにはいわゆる個人の主体的な成長といった思考が入りこむ余地はないといわねばならないであろう。この意味において高尾一彦が近世朱子学の基本的性格に言及した論考のなかで、近世朱子学は武士階級がその支配体制を確保し士農工商の身分秩序を維持するものとして、庶民の自己主張や向上発展をおさえる庶民教化のイデオロギーであったと指摘した<sup>10)</sup>ことは、林羅山が徳川幕府のイデオログとしてしきりに活躍したという叙述にはいくぶんの留保が必要<sup>11)</sup>なものの、貴重であるといえよう。

一方、柴田純は紀州藩藩主徳川頼宣の藩教学思想に関する論考<sup>12)</sup>において、近世大名としての徳川頼宣が小農を単に愚民としてのみ把握せず、彼らをむしろ積極的に教化することによってその自立を促し、そのことを通して近世大名としての自己の基盤を拡大強化しようとしたことを明らかにしている。そのなかで『紀南龍公訓諭』の「教れハ禽獸も能をなす、いかに土民にても人間なるあいた情を出し教るに形のつかさる事あるへけんや」の一節を手がかりに、頼宣の農民観が教化を通じての人間の向上可能性によって裏打ちされていると指摘している点は若干の問題を含むといえよう。何故なら、柴田は教化という方法自体が一面で愚民観の裏返しの側面を持つことは否定できなるとしながらも、民衆支配の為に教化が不可欠とされたことは従来の恣意的支配とは一線を画し、教化による民衆の精神的成長ということを承認していることにはかならないとしているからである。

果たして精神的成長という把握は妥当なものであろうか。既に述べたように「教化」とは主として政治的権力に代表されるような権力や指導力の所有者がその支配を可能にし容易にするために人々に対して行なうイデオロギー操作なのであり、教化主体による一方的な働きかけを通して客体の思想・心情・道徳・行為が一元的に形成されるところにその本質があるのであって、「成長」という概念が入りこむ余地はほとんど存在しないといわねばならないのである。

近世はもとより前近代社会は基本的に伝統主義的社会<sup>13)</sup>であった。そこでは人間が生存するために習慣づけられてきた生活を継続することが願望とされ、日常的な慣習が犯すべからざる行為の規範とされる<sup>14)</sup>。そのような社会において、民衆は〈教化〉を通して共同体の成員として一人前になり一人立ちすることが求められてきたのであった。それ故、近代市民社会とともに成立した特殊に歴史的な営みの呼称である〈教育〉が、個人の固有の資質を抽出し、才芸を磨き、よりよき人生に向ってかれを押し出そうという目的意識によって行なわれる創造性を含んだ営みである<sup>15)</sup>ことと対比して考えれば、〈教化〉とは共同体の然るべき成員として求められる一定の「型の注入」による「型の再生産」<sup>16)</sup>という保守的機能が中心であったといつてよいであろう。

ところで、高尚が『浅瀬のしるべ』執筆の素材にしたのは「諺」であった。「諺」は「多くの人々の長い間の実際の生活の体験によってえられた知恵にもとづく批評の結論」<sup>17)</sup>であり、またそれ故に「一種の実践的知性の表現」<sup>18)</sup>という性格も持つものである。伝統主義的社会においては、このような諺が共同体における一人前や帰属意識の形成に大きな役割を果たしたであろうことは想像に難くない。人々は、能ある鷹は爪をかくす、出る杭はうたれると教えられ導かれることによって、共同体に同化し和睦しえたのであった<sup>19)</sup>。高尚が『浅瀬のしるべ』の序文において「おかしき言種も人のをしへとならざるはとり出ず」<sup>20)</sup>というように、教訓性の顕な諺を取り上げそれを解説、敷衍していった行為は、まさに上述の如き諺のもつ意義に根ざした教化意識の現れであったといえよう。

さてこれまで述べてきたことから〈教化〉は前近代社会における人間形成の在り方といわざるをえないのだが、果たして明治以降の近代日本の教育はこうした〈教化〉的人間形成から理念的にも実践的にも自由であり得たのであろうか。

周知のごとく、近代日本の国家は「大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス」を第一条に掲げた大日本帝国憲法の発布によって、記紀の神話に基づく天壤無窮の歴史観を拠り所とする天皇制国家として体制化された。天皇は主権者として神聖かつ不可侵とされ、それに対して「臣民」と規定された民衆は「永遠ニ従順ノ義務ヲ負」（憲法発布の勅諭）う役割を担わされたのであった。かくして制度的骨組みを構築した天皇制国家は、その理念的な中核を完成すべく教育勅語を渙発し、天皇はここに政治的主体としてのみならず道徳的価値の本源的地位に定置されたのである。「皇運」の扶翼という語が示すように、国家への滅私的奉仕に収斂する徳目が臣民の道徳的行為の絶対的価値の基準とされ、その徳目の不断の実践を促すことによって天皇のよき臣民を形成するという教育勅語の教育観は、井上哲次郎が『勅語衍義』のなかで解説したように、「臣民ノ美德」としての「服従」心を体制維持の絶対的基盤として国民のなかに形成しようとするものであり、その意味において紛れもなく〈教化〉そのものであったと云わねばならないであろう。

教化の思想は我が国の公教育を内面から根強く支配しながら、なお今日に及んでいといわざるをえない<sup>21)</sup>のであって、近世における教化の歴史的研究は、近代教育の本質を見極めるうえにも多くの手懸りを与えてくれるものと思われるのである。教化論の研究はこれまで主として儒教思想を対象に研究が蓄積されてきている。近世封建社会の支配的政治思想としての儒教の位置からみてそれは当然であろう。しかし幕末から維新にかけて、近世から近代への変革期を主導していった思想が平田篤胤以降のいわゆる後期国学であったことを考慮するとき、国学における教化論の検討は見遇ごすことのできないテーマなのである。国学思想が社会化、大衆化の傾向を示し、当時の庶民的意識に密着してその生活的思考を吸収しつつ本格的に教化への姿勢を取り始めるのは平田篤胤が契機となっており、かれによって「神道を手段として教化の手は人間の内的心情の奥深くまで浸透するようになった」<sup>22)</sup>といわれる。しかし本稿はこの篤胤ではなく、宣長学継承の仕方において篤胤とは基本的な点において性格を異にする藤井高尚の国学を考察の対象にする。それは次のような理由によるものである。

第一に、教化論やそれに基づく実践の積極的な展開というような、いわば国学が近世社会において果たした現実的機能にかかわる問題は、国学史における頂点的学者よりも、彼らから教えを受け、接触を保ちつつ、その周辺に位置して学問的な裾野を形成した国学者を対象とすることによってより具体的な考察ができると思われるからである。

第二には、藤井高尚が備中吉備津神社の神職であったことである。近世社会において神職は士農工商のいずれの身分にも含まれず<sup>23)</sup>、いわゆる知識人階層に属し、地域における文化的中心に位置することが多かった。高尚の場合、神職としての社会的地位に加えて、該博な古典の教養を有しており、知識人としての存在は周辺地域のみならず、高尚に接する人々に多大の影響を持っていた<sup>24)</sup>ものと思われる。教訓書の執筆には、そのような高尚の知識人としての社会的責任の認識が大きな動機となっていたのではないだろうか。さらにまた、神職として人々の日常の行為の善悪に対して適切な判断を下し、よりよき行為へと導かなければならないという意識も動因となったであろう。

第三に、冒頭にも指摘したように、藤井高尚が基本的には宣長学の歌文の領域を継承しながらも、平田篤胤と交渉を持つことが一因となって<sup>25)</sup>、文化年間から文政年間にかけてその国学の性格を変容させ、教化性を打ち出してくるものと思われることである。

本稿は以上のような基本的視点に立って、藤井高尚における国学思惟の特質の一端を解

明することを課題とする。とりわけ、俚諺を材料にした一種の啓蒙的教訓書である『浅瀬のしるべ』及び一種の国学概論である『三のしるべ』上の巻の「道のしるべ」の分析を中心に、高尚の国学思惟のなかに表出された教化的性格の特質について考察するとともに、その事を通して化政期国学の歴史的意義を明らかにしたい。

## 註

- 1) 工藤進思郎『藤井高尚と松屋派』風間書房、1986年、p. 1、なお、藤井高尚の著作目録及びその内容による分類は、同氏の『藤井高尚の国学・解説と目録（増補版）』岡山大学付属図書館発行、1982年参照
- 2) 藤井 俊『吉備地方史の研究』法蔵館、1971年、p. 546
- 3) 小笠原春夫『神道信仰の承譜』ペリかん社、1980年、p. 257
- 4) 渡辺 浩「『道』と『雅び』」（『国家学会雑誌』87巻、3、4号、p. 129）
- 5) 高尚の国学が内包するこのような性格は、高尚と平田篤胤との交渉によってもたらされたところがあるといえる。「道のしるべ」が成ったのは文政7年の春であることは文政9年7月25日付清水宣昭宛、高尚書簡の次の一節に明らかである、「『三のしるべ』の事、一昨年『道のしるべ』を早春に出候而、其後病身増候而打込置候所近来は快方二而元氣を出し、『歌のしるべ』此間出来申候」（飯田正一「藤井高尚書簡集」『国文学研究』早稲田大学国文学会、56集、p. 79）。高尚がこれ以前から篤胤と交渉を持っていたことは、篤胤の日記によってうかがえる（渡辺金造『平田篤胤研究』六甲書房、1944年、p. 290）。
- 6) 高橋陽一「維新期の国学における共通教化の析出」（『日本の教育史学』34集、1991年、p. 24）
- 7) 田中加代によれば当時、「教育」ということばが使われていなかったわけではないが、教育客体が実生活において必要な教養・情緒・技能を身に付けて人格形成を行うという、今日的な意味での「教育」の概念はまだ十分形成されておらず、特に儒教教育思想においては、教育客体個人の人間的成長を促すという考え方は少なく、むしろ「古代聖人の教に感化させる」という意味での「教化」がその教育論の中心となっている（『広瀬淡窓の教育思想の承譜』『教育学研究』、58-4、1991年、p. 24）。もちろん概念としては一般化されるに至ってはいなくとも、今日的な「教育」の意義に近い使用例は近世の文献に見られる。例えば文化年間の随筆『飛鳥川』には次のような一節がある、「文化の頃、靈巖島に住居して山下栄之助と云者、世上の身持不埒なる子供を預り、教育いたし、能き人に直し、追々直りたる者も有る由」（『新燕石十種』第1巻、中央公論社、1980年、p. 23）
- 8) 石川 謙『我が国における児童観の発達』振鈴社、1949年、pp. 77-78
- 9) 伊東多三郎『国学と教化精神』（『日本精神文化』1934年、1-11、『近世史の研究』第二冊）
- 10) 高尾一彦『近世の庶民文化』岩波書店、1968年、pp. 16-22
- 11) 徳川家康は武力によって掌握した天下の泰平は文治によって維持されるものとし、聖賢の道としての儒教に「己れをおさめ人を治る治国の要道」を見出し、新しい時代の指導理念を求めた。このような関心から、家康は近世朱子学の祖といわれる藤原惺窩やその門人林羅山を招きよせた。しかし、それは決して朱子学思想の深い洞察に基づくものでなかったことは、例えば家康が惺窩に講述させ（文禄二年、1593年）後に木活字で印行した『貞観政要』が中国、唐の太宗と臣下の間答や事績を編纂したもので朱子学とは関係なく、為政者としての治道の在り方を説いた書であったことや、羅山が幕府に禄仕したのも朱子学者としての識見が認められたからではなく、該博な知識と書記的文筆能力の故であったことに明らかである。四代の將軍に仕えた羅山ではあったが、その主な任務は、古書旧記の調査蒐集、外交文書の起草、朝鮮通信使の応接などであり、羅山が起草した寛永十二年の武家諸法度にも彼の朱子学的思惟は反映されなかった（和島芳男『日本宋学史の研究』吉川弘文館、1962年、p. 306）。幕藩体制草創期に惺窩や羅山が果たした役割は、体制を支えるイデオロギーを朱子学によって提供するというような積極的な意味のものではなかったといえよう。家康の言行録である『本田平八郎聞書』によれば、家康の文教への関心は「物の本を読むことは身を正しくせん為」という点にあり、また家康が『孔子家語』や『貞観政要』『吾妻鏡』等の書物を刊行したのも「人道の吟味是より起こると思ふゆへなり天下其風になれかしと思ふて」なされたものであったという（『近世政道論』岩波書店、1976年、p. 27）。家康は武家による政治を道義化し天下

- の人心をして文事に赴かしめ人倫の秩序を打ち立てるといふ現実的な意図の下に、彼岸の世界観の仏教に代わって現実社会の実用に役立つ儒教を採用したのである(渡部正一『日本近世道徳思想史』創文社、1961年、p. 19)。寛永7年(1630年)、上野忍岡に昌平坂学問所の前身である林家の学寮が三代将軍家光の下賜により建てられ、朱子学の教説が学ばれ教えられてはいたが、江戸時代最初の半世紀において、朱子学そのものは幕府の支持するところとはならなかった(ヘルマン・オームス『徳川イデオロギー』ペリカン社、1990年、p. 108)。朱子学が実質的に官学となるのは、松平定信による寛政異学の禁をまたねばならなかったのである。
- 12) 柴田 純『思想史における近世』思文閣出版、1991年、pp. 109—140、『紀南龍公訓論』は『古典大系 日本の指導理念2』(第一法規出版、1983年)にも収録されている。
- 13) マックス・ヴェーバー著、大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』第一章、岩波文庫
- 14) 同上「世界宗教の経済倫理 序論」(マックス・ヴェーバー著、大塚久雄・生松敬三訳『宗教社会学論選』みすず書房、1972年、pp. 87—88)
- 15) 里見 実「書評、共同研究『<教育>—誕生と終焉』をめぐって」(国学院大学教育学研究室紀要、第25、1990年)
- 16) 柴野昌山『しつけの社会学』世界思想社、1989年、pp. 242—243
- 17) 金子武雄「日本のことわざ」(ことわざ研究会編『俚言資料集成』第12巻、大空社、1986年、pp. 128—129)
- 18) 井上久雄『大教育者のことば』光風出版、1954年、p. 72
- 19) 同上編『明治維新教育史』吉川弘文館、1984年、p. 9
- 20) 藤井高尚『浅瀬のしるべ』岡山大学池田家文庫蔵、文政12年版本、3丁
- 21) たとえば永原慶二はその著『皇国史観』(岩波ブックレット No. 20、1983年)において、歴史教科書検定をめぐる1982年夏の教科書問題をとりあげ、歴史教科書検定に見られる歴史認識や歴史観は「歴史教育の目的を真理の学習や科学的思考の育成におかず、国家=現支配層がえらんだ特定の価値観をおしつける<教化>におこうとする考え方」が基調の一つとなっていることを指摘している。そして戦前の小学校「国史」教科書はそのような教化型の歴史教科書の典型であったとしている。
- 22) 松本三之介『国学政治思想の研究』未来社、1972年、p. 102
- 23) 児玉幸多「身分と家族」(『岩波講座日本歴史10』1963年、p. 226)
- 24) 高尚の門人録は今日伝わっていないが(工藤前掲書、p. 67)、書簡その他の資料によれば①文化10(1813)年の『大猷詞後々釈』(『大猷詞註釈大成』中、p. 246)のなかには「おのれにしたがひてものまなぶ人、ちかきとしごろは、京をはじめ国々にあまたになりて」とあり、②高尚60歳の文政6年の書簡には「尚々文事盛之世二也候而、老拙へ寄候人も遠近二三百人も御ざ候」(飯田正一「藤井高尚書簡集」1)とあり、多くの門人を抱えていたことがわかる。
- 25) 注5) 参照、尚、高尚は文化3年に江戸の旅宿において平田篤胤の『鬼神新論』の序文を書いており、『浅瀬のしるべ』(文化9年)執筆前に篤胤との交渉があったことが知られる(藤井高尚『松屋文後集』岡山大学付属図書館蔵、天保3年版本、2丁)。

## 2. 神職による宣長学受容の一事例

本稿ははじめにも述べたように、藤井高尚の国学における教化的性格の考察を主たる課題とするが、それに先立ち神職による宣長学受容の一事例として、藤井高尚と同じく宣長の門人であった千家俊信の国学に関して若干の考察をしておきたい。ここで千家俊信をとりあげるのには次の理由による。第一に、俊信は高尚と同じ鈴屋門下であったこと<sup>1)</sup>、第二に、社会階層においても二人は神職<sup>2)</sup>として同じような境遇にあったこと、第三に、俊信が明確な目的意識をもって宣長学を摂取する一方、塾舎を開いて国学の普及浸透を図ったこと

である。すなわち①学問的系譜②社会階層③国学受容の目的意識の三点において千家俊信は藤井高尚の場合と類同しているのであって、千家俊信の国学の特質を考察することによって藤井高尚における国学の教化性の特質と意義が一層明らかになると思われるのである。そこでまずはじめに宣長学に内在した教化への志向<sup>9)</sup>について述べ、ついで千家俊信の国学を被治者論に焦点を当てて考察しよう。

周知のように近世国学の学統を称して、「三大人」あるいは「四大人」という。「三大人」説は平田篤胤の『玉櫛』により確立され、さらにそれが大国隆正の『学統弁論』により敷衍されたものが「四大人」説の学統観であった<sup>4)</sup>。古学における学神を論述した『玉櫛』では、その巻九において、「八意思兼神・忌部神・菅原神」に次いで「荷田大人・岡部大人・本居大人」が揚げられ、これら三大人の事績が詳細に論述されているが、宣長については「古道学の大義を貫ぬき得」たとしている<sup>5)</sup>。また『学統弁論』(安政4年)は幕末維新期の国学者大国隆正が、「学の統は正しくすべきことぞとおもふ」との意識から、国学の中核的な担い手を中心にして学問的系譜を跡付けたものであり「近き世にいたりその両部・唯一ともにわが古道にたがへりといふ眼をひらきて、神道のまことをひきおこしたる人よたりあり。羽倉春満・岡部真淵・本居宣長・平田篤胤これなり」として「四大人」説を打ち出している。そのなかで本居宣長は「篤学古今にたぐひなく、精究よく人の心をうごかして多くの学士をかもし出せり」とされているのである<sup>6)</sup>。

近世国学の学問的頂点に位置づけられた本居宣長の学問は、「心ヲムナシクシテツユバカリモ私ノ心ヲマシエス古典ノママニ心得ル」<sup>7)</sup> というように、文献学的方法による実証的探求を本質的な方法として成立したものであり、少なくとも表出された言説を見る限りにおいては、今の世における日常的な教化の学として積極的に機能しうる内容を持つものではなかった<sup>8)</sup>。それでは宣長学には教化への志向がまったく見出し得ないのであろうか。ここで宣長における「知」の意味を問わねばならない。宣長における「明らめ知る」<sup>9)</sup> という知的な認識行為は、知るといふことの本来的な意味、すなわち対象を自己の主観を交えずに客観的に認識することという次元に止まりえるものではなかった。何故ならば、宣長が『古事記』を「古への事をしるせる記」<sup>10)</sup> ととらえたその瞬間において、宣長にとって『古事記』に展開する「神代の伝説はみな実事(マコトノコト)」<sup>11)</sup> であり「假の寓言」ではありえないものとなった<sup>12)</sup> からである。いわば宣長の古道論は、「古の伝説はいささかもうたがふべき」ものではない<sup>13)</sup> という、古伝説に対する絶対的な信仰的態度を前提として成立しうるものであった。この意味において、宣長における認識とは真理発見のための実証的方法ではなく、信仰的姿勢によって真理と信じた対象を自己の主観を交えずに分析することなのであったといつてよい。

このように、文献的実証的方法の境界を越えて、自己の主体的価値判断によりつつ、神代の事跡に「道」をもとめ、そこに人間のあるべき姿を重ね合わせてとらえた事は、既に宣長学がいわゆる道学的な方向へ踏みだしていたことを示すものと考えねばならないであろう。宣長学に伏在したこのような傾向は、彼以後の「多くの学士」によって増幅され、宣長が神代から「妙理」という道理を抽象していったごとく、宣長に後続する国学者達はそれぞれの置かれた社会的立場や歴史的状況に即して道を解釈し、その道に則った教化論を展開していったのである。千家俊信も藤井高尚もそうした国学者にほかならなかった。

千家俊信は出雲大社に累代奉仕する国造家の代75代千家俊勝の二男として明和元(1764)年に生まれた<sup>14)</sup>。通称清主、号は葵斎、舎号は梅廻舎と称した。俊信が宣長に入門したのは29歳、寛政4年(1792)年10月であった<sup>15)</sup>。鈴屋に入門する以前の俊信の学問は垂加神道であったが、それは宣長の学問とはまったく性格を異にするものであった。俊信は『出雲風土記』を研究して「日本の道」を把握しようとするを一つの大きな課題としていたが、

垂加神道によってはその目的は達成し得ず、宣長門に入りその方法的特質である文献学的研究方法<sup>16)</sup>を修得することがここにめざされたのであった<sup>17)</sup>。近世に簇生した多様な私塾は学習者の側から見れば、自己の学習要求を充足させる場であった。千家俊信に照らしてみれば、私塾鈴屋は垂加学に加えて宣長古学の文献学的研究方法の修得を図るという明確な目的意識によって、俊信の修学過程に位置付けられたものといえるのである。

ところで、宣長は俊信の入門に際して「貴国は別而格別之神跡に御座候へは何とぞ被仰合古学興候様に御励可被成候」と書き送り、出雲地方における古学普及者として、俊信の活動に期待を寄せていた<sup>18)</sup>。千家俊信は如何なる目的から出雲地方に鈴屋の学問を普及しようとしたのであろうか。ここで俊信の「師説三箇条」について検討してみよう。俊信が開いた塾は「梅廻舎塾」と呼ばれたが、梅廻舎塾では門人の入門に際し「初学ノ人ニ早く大御国ノ道ヲシラセン」が為に「入門ノ節御伝ヘサセ玉フ条目」があったようであり、享和3年12月23日、門人藤原春彦<sup>19)</sup>は師俊信から聞いた三箇条の講説を書き留めている。藤原春彦が聞き書した「師説三箇条」<sup>20)</sup>は次のようである。

一、御政治をよく守り、上のご恩を忘れ申す間敷事

一、家業出精之事

一、神の御所為を知る事

まずこれら三箇条の内容と俊信の師宣長の説との照応関係をたどってみよう。第一の「御政治をよく守り……」という、被治者の心構えについては、鈴屋塾の入門誓詞に一層明確に規定された表現を見ることが出来る、すなわち「皇朝之道を致尊信」「公之御制法に相背候義者不申及……有之間敷」<sup>21)</sup>がそれである。また第二の「家業出精之事」は、家の存続と発展が普遍的な価値とされた当代においては人々の日常徳徳そのものであったが、「私有自楽」の立場に立つ宣長の学問営為においても、研究者としての彼の活動を支える生活の基盤は「家の産」としての「くすしのわざ」にあったのであり、「家のなりなおこたりそねみやひをの書はよむとも歌はよむとも」<sup>22)</sup>と門人に詠み与えていたように、家業に携わりつつ古学の学習に励むことが勧められたのであった。第三の「神の御所為を知る事」については、宣長が『直毘霊』において「凡て此ノ世ノ中の事は、春秋のゆきかはり、雨ふり風ふくたぐひ又国のうへ人のへの吉凶き万ノ事みなことごとくに神の御所為なり」<sup>23)</sup>と述べ、また『玉勝間』では「万の事は……みな神の御心にしあればさらに人の力もてえうごかすべきわざには非ず」<sup>24)</sup>というように、宣長の国学思想がこの一点に収斂するともいえるものであった<sup>25)</sup>。これをもて俊信の三箇条といわれるものは師宣長の国学思想や生活上の信条に大きな影響を受けて成ったものといえるのである。

さて、俊信はこの三箇条をさらに敷衍して説明しているのであるが<sup>26)</sup>、これによって俊信が国学のなかに求めようとしたものが何であるのかが理解できるものと思われる。

はじめに俊信の神道観を見てみよう。俊信によれば「神道ト申スハ今ノ世ノ神道者ハ古事記日本紀其外ノ古書ヲバ用ズシテ（中略）儒仏二教ニ似テ神道ト申者別ニ道ガーツ有ルヤウニ心得ヲルケトモノハ至テ少キ事ナリ神道ト申ハ今日行ハルル御政事ガ即チ神道ナリ」というものであった。現実の政治によって保たれている秩序そのものが神道にはかならないというこの神道観は、政治が天照大御神の道に由来し、それが代々の天皇に受け継がれさらに将軍家へ委譲されたものであるとすることによって「上の権威」を絶対の地位にまで押し上げ、その結果として今の「政事ヲソムク人ハ大御神ノ御心ニソムキ奉ル」ことであるとされる。

俊信のこのような神道即政治論は彼に固有のものであったわけではない。平田篤胤門人の六人部是香は『古道本論』において将軍家を天皇の「御手代」とみなし、幕府への忠誠がそのまま天皇の御心に従うことであると述べていたし<sup>27)</sup>、本居宣長も『玉くしげ』におい

て「御代々の御掟はすなはちこれ天照大御神の御定御掟」<sup>28)</sup>にほかならないとし、「すべて下たる者はよくてもあしくてもその時々の上の掟のままに従ひ行ふぞ即ち古の道の意には有りける」と述べているのである。俊信に特徴的なのは、このような神道即政治論を踏まえた被治者論を自己の位置する村落の秩序との係わりにおいて展開したことであろう。ここで、被治者論について検討するまえに、封建権力の階級支配の末端に位置した村役人はどのように見られていたのかについて一瞥しておく必要があるだろう。

俊信は村役人から天照大御神にいたる秩序関係を次のようにとらえていた。

「村役人タルモノハ其村ヲヨク治ムルハ即チ其一國ノ大名ヘノ奉公ナリ、一國ノ大名ハ其國ヲヨク治メ給フハ將軍家ヘノ御奉公也、將軍家ハ國々ノ大名ノ上トナリテ治メタマフハ即チ天子様ヘノ御奉公ナリ、恐レナガラ天子ハ即チ大御神ノ御末ナレハツツマルトコロハ掛マクモカシコキ天照大御神ヘノ御奉公ナリ」(傍点筆者)

これによればたとえ一村の賤しい役人とはいえ天照大御神の政治を委任されている故に「御政事ヲ至極大切ニ守ラデハー一日片時モ立事」のできないものとなる。すなわち村役人は村をよく支配することが家業に出精したことの証になると同時に「天照大神ヘノ御奉公」になるというのである。では被治者たるものはこのような秩序関係のなかにどのように位置付けられたのであろうか。俊信は被治者たるものが持つべき心構えとして「役人タル人ハ即大御神ノ御教ヲ説ク人ト思ヒ努々ソマツニ思フ事ナリ失礼ナドナキヤウニ常々ココロカクヘキ事ナリ」と説き、上たる支配者に背かないことが被治者の身分において「御政事ヲ守ル」ことであるとした。上に述べた村役人から天照大御神にいたる支配の秩序関係の総体が被治者たる者のうえに身じろぎもしないものとして覆い被さっているのである。しかしこれだけでは単なる心構えに終わってしまわないとも限らない。そこで俊信は日常生活場面における被治者の上たるものに対する具体的な奉公のありようを「家業出精」との係わりにおいて次のように説くのである。

「トニモカクニモ家業ヲヨク守リ温和ニシテ家内ムツマシク人ト交リ申スヘキ事肝要ナリ左様ニ致ス時ハ八百万神モ其人ヲ守リ玉ヒ万民モ其ヲヨク敬ヒテ子孫繁栄家運長久之所ウタカヒナキモノナリ」

ここで留意すべきなのは、俊信が「吾が家業トハイヘトモツツマルトコロハ人ノタメニスルナリ」というように、家業を決して個人的・私的な営みとはとらえていないことである。俊信によれば農民が「五穀ヲ作りテ上へ上納ヲナス是モ人ノ為」なのであった。家業をただ個人的なもの、換言すれば「家の立場での利己主義」<sup>29)</sup>からとらえれば、「家業出精」は単なる致富に至る手段ともなり、分を越えることにもつながりかねない。富の蓄積の不均衡が村落秩序をして崩壊の道に追い込んだ例は俊信の周囲にあふれていたし、私的な営利追求に走る商人が、既に享保11年の末頃荻生徂徠によって「不定なる渡世をする者」<sup>30)</sup>と批判されたのも、封建社会の階級秩序を混乱させる危惧があると見られたからに他ならなかった。社会的分業がイエを単位として成立し、人々の生業が家業として存在した幕藩体制下の社会<sup>31)</sup>にあっては、その業は決して個人的、恣意的に取り組まれるべきものではなく、それぞれの身分にもとめられる職能<sup>32)</sup>としての家職であると意識され、社会はこの家職の体系として統合され秩序づけられている<sup>33)</sup>。それであるが故に、俊信は家業への出精を単なる勤勉の徳としては説かなかったのである。

俊信はいう、「上乃御恩トハ今日日々ノ事皆上乃御恩ニモレタルコトハ一ツモノキコトナリ……如此上乃御恩ナル事ヲ一日片時モワスル事ナク至極大切ニ思フトキハ此ノ家業出精致サズシテハカナハヌ事ナリ」。人のために家業に出精するとは、人々が日常生活の細部において蒙っている様々な「恩」に対する「奉公」そのものとして家業をとらえたことであるといえよう。そして俊信も指摘しているように、恩は一般的に「上の恩」として下たる



ものに恵み与えられるものであるがゆえに<sup>34)</sup>、奉公意識による家業出精という概念は、勤勉という生活道徳の域を越えて「上と下」「支配と被支配」の関係を秩序づける機能をもつことにもなるのである。近世の共同体社会における人間形成の目標は、よき村人になることであつた。すなわち、共同体の一員として、分を守り分に安んずる事を通して、「人並み」であるとともに「一人前」であることが求められたのである。この意味において、俊信が説いた「人の為に家業に出精する」という教えは、自己の家業に出精するという個人的営為が同時に共同体の一員としての分を尽くすことになることを説いたものであり、村落全体の和合・協調が目指されたものといえよう。

宣長の国学における社会秩序観は『玉くしげ』の次の一節に明らかである、「惣じて国の治まると乱るとは、下の上を敬ひ畏ると、然らざるとにあることにて、上たる人、其上を厚く敬ひ畏れ給へば、下たる者も又つぎつぎに其上たる人を、厚く敬ひ畏れて国はおのずからよく治まることなり」<sup>35)</sup>。すでに政治思想史研究が明らかにしたように、これは「政治を下たる者の服従と畏敬とによって基礎づける」ところにその特質があり、世の中の現象をすべて皆「神の御所為」によるものとする宣長の神的世界観から導きだされたものであつたし、その根拠が宣長の古代研究にあつたことは言うまでもない。宣長によれば上古において「上と下とよく和合して、天下はめでたく治まりし」所以は、ひとえに下たるものの道徳心・畏敬心・服従心の故であつた<sup>37)</sup>。村落の和合・協調をめざす俊信の被治者論は、『玉くしげ』に展開された宣長の社会秩序観を踏まえ、より一層現実的な対応を可能にすべき実践的性格を打ち出したものといえよう。俊信の三箇条は、「鈴乃舎大人ノ玉クシゲト書ヲカキテ或ル殿ノ前ヘ奉ラレケル其之書ノ心ヲ取りテ」述べられたものであつたという。これらのことから見れば、俊信が宣長から摂取し出雲地方に普及しようとした国学の本質は、歌文の領域にあつたのではなく、天明期の相次ぐ凶作、物価高、米騒動の続出といった険悪な社会の状態にたいする意見書であつた『玉くしげ』の精神こそ、俊信が宣長学に求めた国学の内実であつたといえよう<sup>38)</sup>。

註

- 1) 俊信は『梅の舎歌集』（『神道学』88号所収）において、藤井高尚を「学ひのはらから」とよんでいる。また、高尚の『浅瀬のしるべ』に寄せた序文においても同じように「おのか学ひのはらからなる、紫の花のはえある藤井の主」と呼んでいる。
- 2) 宣長門人総数521名の内、神職は93名を数える。神職の宣長入門については『本居宣長と鈴屋社中』錦正社、1984年参照
- 3) この問題について詳細は拙稿「国学における教化論の性格」（『岡山大学研究集録』第64号）参照。尚、田原嗣郎はこの問題に関し、『平田篤胤』（吉川弘文館、1963年）において「宣長学にひそむ規範学的性格」という指摘をしている。
- 4) 鈴木 淳「古学学統論弁」（『国学院雑誌』1986年、11月）
- 5) 『玉櫛』（『新修平田篤胤全集』6巻、p. 512）
- 6) 『学統弁論』（『大国隆正全集』4巻、pp. 150—153）
- 7) 『衡口発論駁の覚書』（『本居宣長全集』8巻、p. 264）
- 8) 渡辺 浩「『道』と『雅び』」（『国家学会雑誌』87巻、3・4号）
- 9) 『初山踏』（『本居宣長全集』1巻、p. 11）
- 10)～12) 『古事記伝』（同上、9巻、p. 15、p. 238、p. 132）
- 13) 『玉勝間』（同上、1巻、p. 312）
- 14) 俊信に関する先行研究は森田康之助「出雲国造家の伝統と学問」（『出雲学論攷』出雲大社、1977年）、同「千家俊信その学問と思想」（『日本歴史』350号）、平田俊春「千家俊信と本居宣長」（『千家尊宣先生選

- 曆記念神道論文集』1958年)などを参照した。尚、俊信の神道思想についての研究はこれら以外にも多くあるが、神道思想が現実にかなる社会的機能を果たし得るものであったのかについての分析はほとんどなされていない。
- 15) 『梅舎自記抜粹』は俊信の学問について「若キ程ハ垂加流ヲ学ヒテ」と記している。宣長は垂加流神道を「漢意の神学」とし、「ただ己が心を主人とし神と聖人とを奴僕として心にまかせてかりつかひたる物」(『玉勝間』【本居宣長全集】1巻, p. 134)と批判している。ちなみに、宣長の漢意批判は儒教的、仏教的、私智的な神典解釈に対する批判でもあった。
- 16) 例えば『初山踏』(『本居宣長全集』1巻, p. 15)では「古学とは、すべて後世の説にかかはらず、何事も、古書によりて、その本を考へ、上代の事を、つまびらかに明らむる学問也」とのべている。
- 17) これは宣長が俊信に期待したことであった。俊信の入門を許諾した寛政4年10月の書簡において宣長は自著のうち上木ずみのもの11部を掲げ、そのなかで「先々古事記伝教返御覽可被成候」(奥山宇七編『本居宣長翁書簡集』p. 125)と教示している。これは、宣長自身、古事記伝こそ文献学的方法を駆使しつつ「上代の事をくはしく説き示し古学の心はへをつまびらかにいへる書」(『うひ山ふみ』)であるととらえていたからにはほかならない。
- 18) 奥山宇七編『本居宣長翁書簡集』啓文社、1933年, p. 131
- 19) 藤原春彦の入門の時期については明らかでない。寛政12年から始まる『梅舎授業門人姓名録』(『神道学』第86号収載)があり、224名が収録されているが記載そのものが不備なものであるためか、春彦の名はない。
- 20) 佐野正己『近世国学新資料集解』三和書房、1975年, p. 123
- 21) 「入門誓詞」(『本居宣長全集』20巻, p. 191)
- 22) 『鈴屋集』(同上, 15巻, p. 162)
- 23) 『直毘盞』(同上, 9巻, p. 54)
- 24) 『玉勝間』(同上, 1巻, p. 69)
- 25) しかし壺魂観をめぐっては宣長と俊信との間には大きな隔りがある。
- 26) 佐野正己, 前掲書, pp. 123—128 (以下俊信の引用は特に断らない限りこれによる)
- 27) 六人部是香『古道本論』(国立国会図書館蔵本)
- 28) 『玉くしげ』(『本居宣長全集』8巻, p. 318)
- 29) 和辻哲郎『日本倫理思想史』下, 岩波書店, 1952年, p. 608
- 30) 『政談』巻2 (『日本思想大系』36, p. 345)
- 31) 水林 彪『封建制の再編と日本の社会の確立』山川出版社, 1987年, p. 310
- 32) 塚田 孝「近世の身分制支配と身分」(『講座日本歴史5』東大出版会, 1985年, p. 226)
- 33) 家職の体系は超越者「天道」の意にかなう秩序として正当化されたが(水林, 前掲書, p. 310)、俊信の場合「家業出精致事ハ則チ天照大御神ニ奉仕へ御奉公仕ル心ナリ」というように、奉公の尽きる先は天照大御神であった。いうまでもなく、幕藩体制下の人間の生き方を決定したのは「身分」であった。社会のなかでの職能の別に基づく士農工商の区別は上下の秩序そのものであった。上下の秩序はまた尊卑の秩序としても機能した。上に立つものは尊く、道徳的に優れた存在であるが故に、道徳的に劣った卑しい三民を支配し教化して社会の秩序を保持するのが職分とされた。武士階級にとってそれは生業に従事しない自己のレゾナートルでもあった。
- 34) 川島武直『イデオロギーとしての家族制度』岩波書店, 1957年, 第2章参看
- 35) 『玉くしげ』(『本居宣長全集』8巻, p. 319)
- 36) 松本三之介『国学政治思想の研究』未来社, 1972年, p. 66
- 37) 『玉くしげ』(『本居宣長全集』8巻, p. 329)
- 38) 以上のような宣長学の現実的受容は神職に見られる一つの特徴とってよい。天明5年入門の遠江国八幡宮神主であった栗田土満は、入門前から宣長に対して多くの質問を送って教を請うていた(『答問録』参照)が、その質問には例えば「此二神(大黒恵比寿, 筆者註)をあまねく家々に祭るはいかなるよしぞ」(『答問録』【本居宣長全集】1巻, p. 540)をはじめとして、村落における現実の人々の生活、特に宗教

化政期国学の一断面（上）

的な面にかかわるものも多く見られる。村落社会において神職に求められていた文化的宗教的役割が彼らをして目的意識的に宣長学摂取へと向わせたものとおもわれる。（鈴木 淳他『本居宣長と鈴屋社中』錦正社，1984年，pp. 356—360参照。）

（未完）

（平成4年4月14日受理）