

國學院大學學術情報リポジトリ

『科戸風』における石塚龍麿の『古事記』観

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2025-03-27 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 鈴木, 健多郎 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/0002001500

『科戸風』における石塚龍麿の『古事記』観

鈴木 健多郎

はじめに

本論文では、遠江の国学者である石塚龍麿（明和元年（一七六四）—文政六年（一八二三））の『古事記』観の特徴について検討する。

遠江国敷知郡細田村（現・静岡県浜松市）に生まれた龍麿は、天明六年（一七八六）に遠江国学の中興の祖である内山真龍に入門、その後寛政元年（一七八九）には本居宣長にも師事し、国学の研鑽に努めた。中でも龍麿は上代語に関する研究を深め、上代語の正しい清濁について検討した『古言清濁考』（寛政六年成、享和元年（一八〇一）刊）や、万葉仮名文献における仮名の使い分けを整理した『仮字用格奥山路』（寛政一〇年ごろ成）を著した。また、自身の歌論をまとめた『やま菅』（文化二年（一八一五）成）や、訓詁学的に『万葉集』を研究した『万葉集漂柱』（文化年間ごろ成）、『万葉集種々考』（文化一五年以前成）などの著作もあり、龍麿は上代語や詠歌を通して古道の追究を行っていた。

その龍磨が、『古事記』を対象として自身の古道論を表明したのが、『科戸風』(文化八年成)という著作である。⁽¹⁾

本書は、富士谷御杖(明和五年—文政六年)によって著された、『古事記伝』への批判書である『古事記灯大旨』(文化五年刊)に対し、宣長の研究姿勢を擁護する目的で執筆されたものである。『科戸風』は『静岡県史』資料編一四近世六(静岡県編刊、一九八九年)において全文の翻刻がなされており、また内容の梗概については、小山正が『石塚龍磨の研究』(小山正後援会、一九五六年)にて既に示している。しかしながら、『科戸風』の記述、すなわち龍磨による御杖説や宣長説への評価について、具体的な検討は未だなされていない。『科戸風』の内容の検討は、龍磨の『古事記』観や古道論の特徴について、その詳細をより明らかにするうえで重要な意味を持つであろう。

なお、筆者は以前、『やま菅』の記述から龍磨の古道論の特徴を検討したことがある。龍磨は詠歌の際の心構えを示すために『やま菅』を執筆したのであるが、そこでは和歌の実作を通して古道を探究・理解すべき旨についても主張がなされていた。そして、龍磨は『古事記』に表れる神代を基準とし、和歌を通じて古道を見出そうとしていたのであるが、宣長のように『万葉集』を古道探究の単なる一道具とは認識せず、『万葉集』を主な対象として古道を体得しようと努めていた。⁽²⁾すなわち、『科戸風』においても、龍磨の古道論や『古事記』観がそこに含まれている可能性が高く、『科戸風』の内容を具に検討することは、遠江における国学の展開過程、特に宣長の学説の受容の実態の解明にも有用であると考えられるのである。

なお、本論文においては、引用した資料の字体は通行のものに改めた。また、見せ消ちや抹消は当該字句を【】で、訂正や挿入字句は()で囲んで示し、割注は〔 〕で表した。

一 御杖の言霊論

龍磨が『科戸風』にて唱えた『古事記』観を検討するにあたり、本節では御杖による神や言霊に関する理解について確認する。^③

御杖による言霊論の要諦は、『古事記灯大旨』の、「とても直言をもては、その中心に徹すべからざるがゆゑに、わが大御国、神気の妙用をむねとはするなり、〔倒語する時は、神あり、これ言霊なり〕^④」という記述に表れている。御杖は本書において、神は人間に内在するものであると規定する。そして、人間は理と欲の二つについてもその身に宿しているとし、欲を制して理を全うするのが人間の本性であると述べている。しかしながら、一方の欲も人間の構成要素であるためにそれは理によつて完全に制御できるものではなく、欲については理とは異なる道を以つて対処することが必要であり、その道こそが神道であると主張する。そして、直情はそのまま発露させるのではなく、「倒語」という形で表出させることで神となり、詠歌においては「倒語」によつて「言霊」が宿ると説くのである。

御杖曰く、「倒語」とは、「いふといはざるとの間のものにて、所思をいへるかと思はぬ事をいへり、その事のうへかと思はばさにあらざる」^⑤語を指すものであり、すなわち「直言」という日常的な直接的表現とは異なる微妙で複雑な比喩的表現^⑥のことである。そして御杖は、「倒語」という語の語源について、『日本書紀』神武天皇段において天皇即位の年に道臣命が「密策」の命を受けた際の「能以諷歌倒語掃蕩妖氣」^⑦。倒語之用始起乎茲^⑧という記述を典拠としている。すなわち、「直言」とみても理解不可能な書である記紀の「神代」の記述は、「倒語」による神武天皇の教えである^⑧と解釈するのである。

また、御杖は『真言弁』（文化元年以降同八年以前成立か）にて、詠歌の過程の第一段階として「所思のまゝ、を為^{ワザ}

にいだ」そうとする営みの淵源である「偏^{ヒト}心」を置く⁽⁹⁾。この「偏心」は、そのまま言行として現出させても、「時宜」（池田勉はこれを「時の必然性」と名付け、自然現象や日常生活における規範などが含まれるとする⁽¹⁰⁾）に衝突して「禍」を招くのであり、この「偏心」を制御するために「神道」という道が必要であると説く。しかし、「偏心」は人間において生来の欲求であるため完全に抑制することは難しく、また「神道」による抑制をくぐり抜けた「偏心」は一層その力を増し、「二向^{ヒタフル}心」となって顕現する。ここにおいて御杖は、「ひたふる心時宜ふたつなから全うする道⁽¹¹⁾」として詠歌の道を設定し、その具体的な方法こそが「倒語」であると説くのである。

二 龍磨による御杖への批判

以上見てきたような御杖の言霊論や神への理解に対して、龍磨は『科戸風』にて批判を加えている。そもそも龍磨が『科戸風』を執筆するに至った動機は、本書の冒頭に表れている。

藤原ノ成【之】（元）（筆者注：御杖）といふ人、我学の親なる、故鈴屋ノ翁のあらはせる古事記伝を見て、書紀は漢文の潤色多くて、此記の正しきに及^シさることをさとれりとして、古事記灯といふものをあらはして、猶師の説をとかくやと論^{アケツラ}へるを見るに、只外国の理説^{トクニ}にのみ迷^{マヨ}ひて、上代の真道の光をおほふ説^{カミシヨ}ともにしあれば、其非を弁せむとするに、すへて雅き説^{ヨサナ}ともなれば、委しくはんもうるさく、いさ、かつまみてものしつ、こは物よくまなひたらむ人の為にはあらず、初学^{ウジマナヒ}のともからの、欺^{アザムカ}れむ事をおもひてなり（静岡県編刊『静岡県史 資料編 一四 近世六』四八〇頁）

龍磨は、御杖の著した『古事記灯大旨』において述べられている『古事記』解釈は、「外国の理説」に塗れており「上代の真道の光」を覆ってしまう「雅き説」であるとする。そこで龍磨は、初学者のための書として『科戸風』を著し、御杖の誤った『古事記』解釈を批判すると宣言している。

御杖は『古事記灯大旨』において、『日本書紀』より『古事記』のほうが漢文による潤色がなく神典として優れているという宣長の主張に賛意を示し、『日本書紀』の一書の記述は『古事記』の内容の真意を体得するのに役立つと評価している。その一方で、御杖は「別天神五柱」の存在こそが日本の神典における「御教の肝要」であるとし、『日本書紀』において「国之常立神」が最初に登場していることは編者である舍人親王の過失であると非難する。⁽¹²⁾これについて、龍磨は、

凡^{ツクヘコト}古事記は上つ代の伝説をたゝありに書るものにて、外国の書ともとは甚^{イタ}くかはりて、露はかりも教の為に作れるものにはあらざるを、御教の肝要とは何事ぞ（『静岡県史 資料編一四 近世六』四八〇頁）

と、上代の出来事があるままに記録された書物として『古事記』を位置づけており、それを「御教の肝要」と認識する御杖の姿勢に反論するのである。

御杖が『古事記』の記述の中で、特に「御教の肝要」と位置づけているのは、「七神三段神世七代」、すなわち造化三神から伊邪那岐神・伊邪那美神までの神々が登場する場面である。御杖は、天之御中主神・高御産巢日神・神産巢日神・宇摩志阿斯訶備比古遲神・天之常立神の五柱の登場する段を「我としてふるまふべき神さび」、国常立神・豊雲野神の段を「彼より生ずる事」、以降伊邪那岐神・伊邪那美までの十神の段を「彼我の間にのづから生ずる所」

と解釈し、当該記述を「わが御教の肝要、一部の大綱」であると位置づけた。⁽¹³⁾これに対して、龍磨は、

古事記上巻の初つかたを、七神三段など云ふ名目^ナを立て、これを教の大綱と見るべきなりなど、そを見るべきやうをも、くたくしく云ひなせとも、皆非にて、古伝の趣にかなはず、此事くはしく弁せむは、いとうるさく、はた古書を見む人は、自^{ミツカラ}その非なる事は弁をまたてしらるはかり、稚きことなれば今はもらしつ（『静岡県史資料編一四 近世六』四九九頁）

と、『古事記』の記述に教戒性を見出す御杖の姿勢は「古伝の趣にかなはず」と明確に非難するのである。

既に確認したように、御杖は『古事記』を教えの書として認識しており、「此神典、実録とみては、奇怪かぎりなし、しかるをしひて史とするは、たとへば、火をともしてあたへたるをふきけちたるが如し⁽¹⁴⁾」と、実録として扱うことを否定する。しかしながら、一方の龍磨は、

此書あやしきこと多きゆゑに、実録にはあらしと思ふなるは、例の己か小心^{チヒサキ}にくらへて、神の御うへの靈異^{アヤシキ}を知らざる非也、かゝる貴き神代の真の伝説を寓言のことと思ふなるは、たとへは明らかなる灯のもとによらて、かたへの暗^{クラ}きに入るかことし（『静岡県史資料編一四 近世六』四八三頁）

と、御杖が『古事記』を実録ではないとした根拠である「あやしきこと」について、それは「神の御うへの靈異」ことであり、『古事記』とはそのような靈異を含む「貴き神代の真の伝説」が記された書であると主張する。

また御杖は、「この故に此上巻のうちに説たまへる天神は、悉く神武帝の大御身のうちなる御神氣に御名づけまし、ものにて、地祇はみな天下衆人の神氣なる事うたがひなき事也」^⑤と、『古事記』上巻に表れる天神を「神武帝の大御身のうちなる御神氣」、地祇を「天下衆人の神氣」として、寓意的に理解していたのであるが、これについても龍磨は、

天神は神武天皇の大御身の御神氣、地祇は天下諸神の神氣也と云々、凡て神てふもの別にあらず、只人身の中の神氣を云といへる、更に抛なき己か私言なるを、いさ、かも上代をあふかむ人、誰かは欺れむ、そもく神てふものは人とはいたく別にして、奇く妙なるものなる事は、古書ともに見えて明らかなるを、論者其靈異をうけひかず、然ることあらしと思ひ迷へるは、いとをこなり（『静岡県史 資料編一四 近世六』四八六頁）

と、神を人身の内から成る存在とする御杖の論を否定し、神と人とは全く別の存在であること、そして神は「奇く妙なるもの」であることを強調している。

以上見てきたように、御杖は『古事記』を教えるの書と認識し、その記述内容は寓意であると説いていたのであるが、龍磨は『古事記』を実録として見ていた。そもそも、『古事記』を実録と認識する姿勢は、龍磨の師である宣長も述べていたところであり、龍磨の『古事記』観は宣長のそれを継承している。ただ、龍磨はもちろんのこと、御杖もまた、『古事記』の聖性は肯定しているのであり、その根拠こそが彼の言霊論であった。そして龍磨による批判は、その言霊論にも及ぶところとなったのである。

前節にて確認した御杖の「言霊」論について、龍磨は次のように批判する。

言霊といふことをいたく誤れるから、かゝる非はいへる也、そも言霊てふことは、人の諸々の言の葉は神の
 霊ミタマのたすくる所にして、然いはいはむとおもへはいはるゝはあやしともあやしき言霊の神のたすけになむある、こと
 に皇国の詞はしも、めてたく妙なること、不正鄙俚なる外国人のとは甚別イタクにして、年を同じくしても論すへから
 す、かくて言霊てふことの、物に見へたるは論者も挙たる万葉十三卷に、あしはらの水穂の国は神なからことあ
 けせぬ国、しかれとも辞拳そあはする言幸くまさきくませとつゝ、みなく、さきくいまさはありそなみありても見
 むと、百へなみ千重なみしきに言挙す、吾アは此反歌に、しき島のやまとの国は事霊之たすくる国そまさきかれこ
 そ言霊の神のたすくる国なるにより言挙してまさきくませと君をいはいふをいかてつゝ、みなくおはしませとなり」
 五卷に、神世よりいひ伝けらく、そらみつ倭国は皇神のいつくしき国、言霊のさきはふ国とかたりつきいひつか
 ひけり、今の代の人もことごと目のまへに見たり知たり云々〔此大倭国は皇神たちの裔国言霊のさきはふ国とて、
 神世の事をもかたりつたへいひつたへて、人みな今の現に目前に見もし知りもすと也〕十一卷に、事霊の八十の
 ちまたにゆうタけとふ占うらまさのれいもにあひよると〔言霊の神のいはする夕占をちまたに問とふ意なり〕続日
 本後紀十九卷に、マヨサク申上流事之詞モトコトハ此国本詞シタカヒコリデカラクニノ、コトハ逐倚唐国詞シタカヒコリデカラクニノ不倭〔良須〕カキシルズ書記博士不履ヤトハス此国コトハ云伝〔布良牟〕
 日本倭之国波言玉乃当国〔度曾〕マサキクニ古語ナカレキタ流来〔礼留〕神語シタカヒコリデカラクニノ伝来事任〔万尔〕コトハ本世コトハ事尋コトハ乍歌語コトハ詠反
 〔志弓〕神事ネ用来レリ皇事ネ用来〔礼利〕云々、この長歌にて言霊の意はことに明らかなり、言玉、事霊などかけ
 る事また玉は仮字カリジにて言霊とあるそ言の意を得たるしわさなりける、然るを論者言霊てふことはあらはにいはず、
 かたへをいひて、それとしらるゝやうなることをいふと心得たしめり、さるにより、言と云ふものは神をころす
 ものなど、あらぬ事のみいへる也、又さちあるまじきにさちありてこそ、さきはふとも云ふべきものをや、たす
 くといふもこれにおなしといへるは非なり、然らずともさきはふは幸サキはふなり、すへて言霊のさきはひたすくと

いふは論者の云へる意にはあらず、よく味ふへし（『静岡県史 資料編一四 近世六』四八九—四九〇頁）

龍磨は言霊という語について、「人の諸々の言の葉は神の靈のたすくる所」と理解し、『万葉集』や『続日本後紀』における言霊の用例を挙げる。そもそも、龍磨が紹介したこれらの用例は、御杖が『古事記灯大旨』にて「ふかく目とま」った歌として紹介しており、⁽¹⁷⁾「おほよそ言といふ物は神をころすものにて、たとへばわが力つよきを人に示さむとするに、やがて、我力つよきにあらずやといひたらんに、⁽¹⁸⁾は、そのひと、心に、つよしと我を思ひをりしも消ぬべし」として、「言葉といふものが本来ものを完全に表現することが不可能なものだといふことに注意してゐる」のである。⁽¹⁹⁾また御杖は、「たすくる国さきはふ国」という表現について、「もとさちあるまじき事にさちありてこそ、さきはふともいふべきものをや、たすくといふもこれに同じ、さればたすくる国さきはふ国といふは、たすけらるまじき事をたすけられ、さきは、るまじき事をさきは、る、国といふ心なる事おもふべし」⁽²⁰⁾とも述べている。しかしながら龍磨は、かかる御杖の解釈を否定し、各歌の内容を記述のままに理解すべきことを強調している。

また御杖は、「わが御教、本居の翁はじめて端をひらかれ、成元したがひてこの言霊をのべて、わが御国の御てぶり明らかに諷哥ともに、後世の狹霧を払へる事、さらに、これ成元等がいさをにはあらず、ひとへに泰平の余化、かの大御神さびの御ひかりなるぞかし」⁽²¹⁾と、皇朝の「御教」は、宣長によってその端緒が開かれ、御杖もまた宣長の学問の寄与を受けて言霊説を述べたと記している。これに対して龍磨は、

我翁は漢国ふりのこちたき教をはなれて、皇大御国の貴き御てふりをこそ説たれ、神代の教へなといふことはかけてもいへることなし、然るを論者、翁教の端をひらき、おのれ言霊をのへて御国の御てぶり明らけくなれりと

いへる、論者こそしか思ふらめ、掛てもあらぬ言霊の道などの、しりて、世間の愚人をまとはし、はた我師の説をよこさまに論ひなすは、豊榮登る朝日の光を、しはし雲霧のおほふかことくになむ（『静岡県史 資料編一四 近世六』五〇〇頁）

と、宣長は純然たる「皇大御国の貴き御てふり」を伝えこそすれ、御杖が言うような「神代の教へ」についての提示は一切行っていないとする。そして、

論者言霊を見知れりとおもふは、あらぬすちに深く迷ひ入たるなるを、ほこり【てこ】（かに）とくしく云ひ立るは、返すくかたはらいたし、さて又古書を深く考へて、心の限りは解かたよろしけれど、いかにとも知りかたきふしを推量に定むるは非也、さるゆゑに、師は考へのおよはぬことをは強て説さりき（『静岡県史 資料編一四 近世六』四九六—四九七頁）

と、不可知の事象を憶断する行為を否定し、宣長もまたそのような主張は行っていないとして御杖を批判するのである。御杖は宣長について、「わが御国のいにしへを明らめ、ふるき言どもその義をきはめ」たことについては高く評価するのであるが、その一方で、「わが御国言は、言霊（中略）をむねとする事に思ひいたら」ず、『古事記』を「教のふみ」として見なかったとして否定的な評価も下している。このような、自身の学問の出発点として宣長を位置づけているのにもかかわらず宣長の学問を正しく理解していない御杖の姿勢が、龍磨の逆鱗に触れたことは想像に難くない。既に拙稿にて指摘したように、龍磨は「師の説になづまざる」ことを、自身の、そして鈴門の学究活動の根幹と

位置づけていた。⁽²³⁾ しかしながら、龍磨において斯様な御杖の態度はそもそも傾聴に値しないものであると判断されたのであろう。

三 鈴門としての龍磨の応答

御杖は、「わが御国、礼制のたぐひ、仁義の教等、すべてなきは、それらにまさりてたしかなる事、外様は悉く神氣のうむ所なれば也、かゝる御てぶりなれば、宣長がやまと心なりと思はれつる所はかへりてから心なりとはいふなり」、また「もと大御国人、かばかり他域にすぐれてさときに、他域にすぐれたる教もなくてはかなはざる事ならず⁽²⁴⁾や」と、皇朝において礼制や仁義などが存在しなかったのは、それらよりも優れた教えが元来備わっていたからであるとし、宣長による『古事記』の実録性の強調を、恣意的解釈という意味で「から心」と非難した。この御杖の姿勢に対し、龍磨は、

はいみしき誤りなり、教の書なきを不足事に思へるは、更に古へを知らぬ癡心也、外国に某くれと教の名目^{ナメ}あるは、其国ふりあしくて、人の心直からぬゆゑに、ことさらに、教といふ事を設けてほしきまゝにさせしとのわざなれば、我皇国の正しきより見れば、いとこちたくうるさきを、そをさとらざるは、聖人の智術に欺れて、漢のみよき国と思へる故にて、是則漢意といふもの也、さるを誠の和魂より見ればなと^{イシキコト}大言をいへるは、かたはらいたし、そもく皇御国の上代は、天皇の大御心を人民の心として、^{オホミタカラ}善惡をいはず、^{ヨキアンキ}一向にいやまひまつりて、をさく背くものなく穩にをさまりければ、是にまされるをいへは、いかてかあらん、是教てふ名目^ナはなくして、

自然教はあるなり（『静岡県史 資料編一四 近世六』四八三—四八四頁）

と、外国に「教の名目」があるのは「人の心直からぬゆゑ」にそれを立てざるを得ないからであり、「正しき」皇国においてはそのようなものは不要であるとし、先に見たように御杖が本朝にも教えの存在を想定していることを「漢意」であると批判する。

また、御杖は『古事記』について、「かくの如く此上巻は、史のかたちをかりながら史にはあらねば、わが大御国の御はじめは 神武帝にておはしますべきなり⁽²⁶⁾」として、先述した『古事記』上巻の実録性の否定に基づき、日本の歴史の原初を神武天皇に求めているのであるが、これに対して龍磨は、

これ、後世漢学者の普通の論にてめつらしからねと一わたり弁すへし、そも／＼掛まくもかしこき皇統の天照大御神の御子孫なる事は、古書ともに見えて更に疑ひなきを、神代はあやしきこと、もおほく、御孫命高天原より此国へ下り給ひしなど、こさかしき後世心に承引^{ウケヒカ}すて神代巻をは寓言のことく見なして、神武天皇を此世のはしめとするなど、心あるもの誰かはうへなはむ（『静岡県史 資料編一四 近世六』四八四—四八五頁）

と、神武天皇は「天照大御神の御子孫」であると強調し、神代の「あやしきこと」を「寓言のことく見な」す姿勢を「後世漢学者の普通の論」として非難している。『古事記灯大旨』における御杖の『古事記』論は、必ずしも儒学的文脈を以って語られていたわけではなかった。しかしながら龍磨は、神代の道がそのままに説かれている『古事記』を、御杖が強いて複雑に理解しようとしているという点において、その営みは「漢意」であると指摘し、否定するのである。⁽²⁷⁾

御杖の『古事記灯大旨』に批判を加えたのは、龍磨だけではなかった。例えば、本居大平の門人であった斎藤彦磨（明和五年—安政元（一八五四））は『かはほり』という小冊子を著し、宣長の姿勢に則って『古事記』の史実性を

強調して御杖の論を否定した。⁽²⁸⁾ また、同じく大平に学んだ伴信友（安永二年（一七七三）—弘化三年（一八四六））は、彦磨の『かはほり』を読んだうえで、それへの応答として『古事記灯論』という短い文章を著している。そこにおいて信友は、神代の道を「さかしら心のひき／＼に智りひがめ」、それを世間に誇るために深く理解できていない事柄も上辺のみを飾る人間の多いことを嘆き、こうした状況について「そハもとから意に化^{ワツ}りまじこりたる禍事なりけり」と一蹴する。⁽²⁹⁾

両者の主張は、『古事記』を実録の書と見る宣長の主張に大きく依拠したものである。彦磨も御杖の神道観に対して、「浅学無智の者ともらか心の俣に説曲るをハ神道とハいはず」と述べ、⁽³⁰⁾ 信友も御杖のような主張の淵源を「から意」である⁽³¹⁾と見做している。すなわち、宣長の学問を尊崇する彦磨や信友もまた、龍磨と同様に、宣長によって史実性が示された『古事記』の内容に教戒性を見出そうとする御杖の姿勢を非難しているのである。そして、龍磨や信友による御杖の主張への「漢意」という評価からは、彼らが御杖の論を過剰に理屈的なものと認知していたことが窺える。

また龍磨は、宣長の著作に対して寄せられる様々な批判に対し、次々と反論書を著していた。例えば賀茂真淵の門人である荒木田久老（延享三年（一七四六）—文化元年）が宣長による古語の語釈や歌論について論じた『信濃漫録』（別名『病床漫録』、享和元年成、文政四年刊）に対しては、『病床漫録弁』（文化五年成）を著して反論した。⁽³²⁾ また久老と同じく真淵に学んだ村田春海（延享三年—文化八年）による、宣長に対する戯文である『玉のゆくへ』（享和二年）や、宣長の『新古今和歌集』を重視する姿勢を批判した歌論書である『歌がたり』（享和三年ごろ成）に対しては、それぞれ『兎手拍』（成立年不詳）や『歌がたり斥非』（文化八年）にて反駁している。⁽³³⁾

さらに、宣長亡き後の鈴門においては古伝を正しく理解するという行為の重要性が改めて確認されている。例えば、『科戸風』の成立よりやや時期は下るものの、服部中庸（宝暦七年—文政七年）の『三大考』（寛政九年刊）への反

論である大平の『三大考弁』（文化八年成）に対して篤胤が再批判を加えた『三大考弁々』（文化一二年成）について、本居宣長記念館が所蔵する写本に記された大平の書き入れには、宣長が没した享和元年頃から、鈴門の中心人物が大平のもとに参集して「古書ノ義を論」じる勉強会を行ったことが記されている。⁽³³⁾また、大平による『三大考弁々』への第二次頭書には、「真ノ古意ト云コトハ記紀二典ノ文ヲ改メカヘズニ其マ、ヲ信用シテ古意ヲサトルヲ真ノ意古意ト云也二典ノ文詞ヲ自己ノ心ニマカセテ言ヲ説ハ真ノ古意ヲサトルト云物ニハアラズ」との記述があり、大平などの『三大考』を批判する勢力が「古伝を言葉通り忠実に読み、賢しらを加えること無くあるがままに受け取るという態度」をその活動の支柱として重視していたことが窺える。⁽³⁴⁾こうした大平を中心とした鈴門の動きにおける龍磨の関与の実態は定かではないものの、同時期には『三大考』に限らず江戸派の著作に対しても、龍磨を含めた鈴門の面々が積極的に反論を行っており、⁽³⁵⁾当時の鈴門においては宣長の死を契機として同時多発的に鈴門の防衛が強く意識されていた可能性は十分に考えられよう。

龍磨をはじめ、彦磨や信友による御杖への反論は、御杖の『古事記』観や言霊論を深く理解したうえでの詳細なものとはいえず、宣長の学説を発展させた議論もなされていない。⁽³⁶⁾しかしながら、本論文にて挙げた三者による『古事記灯大旨』への応答は、そもそも宣長とは異なる御杖の『古事記』観の拡散を防ぐこと、すなわち、宣長の学説を正しく理解し、鈴門という組織の威厳を維持することを主目的として行われた可能性が高いのである。

おわりに

以上、本論文では、『科戸風』に表れた龍磨の『古事記』観、および御杖への応答の実態について検討した。

龍磨にとって、『古事記』における神々の「あやしき」はたらしきは、師の宣長の考えと同様に、『古事記』が神代の出来事ありのままに伝えていることの根拠であった。⁽³⁷⁾しかし御杖にとっては、そのような記述の存在は却って『古事記』が実録の書ではないことの確たる証拠であり、彼は『古事記』を教戒の書として位置づけた。こうした御杖の姿勢について、龍磨は「漢意」として批判する。ただ、御杖は儒教的文脈で『古事記』を論じようとしていたわけではなく、御杖もまた、龍磨が依拠する宣長の『古事記』観を、「から意」と評していた。龍磨と御杖の『古事記』観は全く真逆なのであるが、両者はともに「漢意」という語を以って、相手の主張の恣意性を非難していたのである。

龍磨の目的は御杖説の理解や新たな議論の創出ではなく、あくまでも宣長説に忠実な姿勢を取り、それに与しない論を「漢意」として排撃することであつたと考えられる。そして、このような龍磨の姿勢、および鈴門による組織の引き締めや積極的な反駁書の執筆からは、当時の鈴門の組織の維持、そして「真ノ古意」の探究への強い熱意が感じられるのである。

なお、今回は検討することができなかったが、遠江の国学の鼻祖である荷田春満は、『日本書紀』神代巻を「神祇道德」の書として重んじていた。⁽³⁸⁾こうした春満の神道説は、例えば三宅清のように儒家神道的であると評価されることもあるが、⁽³⁹⁾龍磨をはじめとする春満以降の代の国学者による評価の実態を明らかにすることで、国学における古典観の変遷がより一層明らかになるであろう。

註

- (1) 同名の書物として、沼田順義（寛政四年—嘉永二年（一八四九））によって著され、宣長や市川匡の『古事記』観を排撃した『綴長戸風』（文政一三年刊）がある。『綴長戸風』の刊行は『科戸風』成立の後年であり、また『科戸風』にも当該書籍に関する言及は見られないため、本論文ではその内容は検討しない。しかし、『綴長戸風』もまた、近世における『古事記』観の実態やその変遷を見るためには必須の資料であるため、それについては期を改めて検討したい。
- (2) 詳細は、拙稿「石塚龍磨の歌論研究と古道論——『万葉集』を中心として」（『國學院大學研究開発推進機構紀要』一四、二〇一二年）を参照されたい。
- (3) 以下の御杖による言霊説の概要は、鈴木暎一『国学思想の史的研究』（吉川弘文館、二〇〇二年）を中心として、その他様々な先行研究に依って記述した。鈴木以外による記述は、その都度、注にてその旨を示した。
- (4) 三宅清編『新編富士谷御杖全集』一、思文閣出版、一九九三年、五二—五三頁。
- (5) 『新編富士谷御杖全集』一、五三頁。
- (6) 東より子『国学の曼陀羅——宣長前後の神典解釈』ぺりかん社、二〇一六年、一三二頁。
- (7) 黒板勝美・国史大系編修会編『新訂増補国史大系』第一卷上（日本書紀前篇）吉川弘文館、一九六六年、一三二頁。
- (8) 東前掲『国学の曼陀羅——宣長前後の神典解釈』、一三四頁。
- (9) 『新編富士谷御杖全集』四、一九八七年、七〇七頁。
- (10) 池田勉『言霊のまなび』子文書房、一九四〇年、二七四—二七五頁。
- (11) 前注九。
- (12) 『新編富士谷御杖全集』一、三八頁。
- (13) 『新編富士谷御杖全集』一、八〇—八一頁。なお、前述の「時宜」の論において、御杖は「時」の中には「我」と「彼」とがあるとする。御杖によると、「我」とはこれまで置かれてきた状況とは異なってきた心の状態、「彼」とは自身の思いとは異なる対象のことであるという（『新編富士谷御杖全集』四、七三五頁）。

- (14) 『新編富士谷御杖全集』一、四三頁。
- (15) 『新編富士谷御杖全集』一、四五頁。
- (16) (『古事記伝』)「書紀は、後代の意をもて、上代の事を記し、漢国の言を以、皇国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、かもさかしらを加へずて、古より云伝たるまゝに記されたれば、その意も事も言も相称て、皆上代の実なり」(『本居宣長全集』九、筑摩書房、一九六八年、六頁)。
- (17) 『新編富士谷御杖全集』一、五二頁。
- (18) 前注一七。
- (19) 平野仁啓『万葉批評史研究—近世篇』未来社、一九六五年、一八九頁。
- (20) 『新編富士谷御杖全集』一、六〇頁。
- (21) 『新編富士谷御杖全集』一、八六頁。
- (22) 『新編富士谷御杖全集』一、三八—三九頁。
- (23) 前掲拙稿「石塚龍磨の歌論研究と古道論—『万葉集』を中心として」。
- (24) 『新編富士谷御杖全集』一、四二—四三頁。
- (25) 『新編富士谷御杖全集』一、四三頁。
- (26) 『新編富士谷御杖全集』一、四四—四五頁。
- (27) 先に見たように、御杖は宣長が皇国の「御てふり」を「やまと心」と評したことについてそれこそが「から心」とあると指摘していることから、御杖もまた彼なりの純粹なる神代の姿を追究しようとしていたことが窺える。
- (28) 河野頼人『上代文学研究史の研究』風間書房、一九七七年。なお河野は、『かはほり』の成立年代について、『古事記灯大旨』の刊行年である文化五年から、彦磨による『万葉集』についての記述である『万葉爪印』の成立した文政四年までの間、特に文化五年に近い時期であると推定している。
- (29) 大鹿久義編『稿本伴信友著作集』第二輯、温故学会、二〇〇〇年、一〇七頁。
- (30) 河野前掲『上代文学研究史の研究』、三二六頁。

(31) 『信濃漫録』の詳細は『荒木田久老歌文集並伝記』（神宮司片、一九五三年）を、『病床漫録弁』の詳細は『静岡県史 資料編一四 近世六』をそれぞれ参照されたい。なお、前掲拙稿「石塚龍磨の歌論研究と古道論——『万葉集』を中心として』において、両書の記述の特徴を検討している。

(32) 『玉のゆくへ』の詳細は岩田隆「宣長学論攷——本居宣長とその周辺」（桜楓社、一九八八年）を、『歌がたり』『歌がたり斥非』については田中康二『村田春海の研究』（汲古書院、二〇〇〇年）を、『兄の手柏』については小山前掲『石塚龍磨の研究』をそれぞれ参照されたい。

(33) 金沢英之「宣長と『三大考』——近世日本の神話的世界像」笠間書院、二〇〇五年、一二八頁。

(34) 金沢前掲「宣長と『三大考』——近世日本の神話的世界像」一三八頁。

(35) 田中前掲『村田春海の研究』。

(36) 河野頼人もまた、斎藤彦磨の御杖に対する態度について、「宣長の方法を浅く理解し祖述するのみであり」、「古事記の記述を実録——史とうけ入れ、そこには御杖の方法に対する理解の姿勢はなく論点はすれ違いをみせている」とし、さらには「古事記の記述の深い意味を考えようとする姿勢を持つ「灯」の批判としては、一段低い次元にあるということが出来るのではないだろうか」と結論づけている（『上代文学研究史の研究』、一六四——一六五頁）。

(37) （『科戸風』）「いかに僻心得すとも、かゝることをは云ふへきものは、古への書のあるか中に、古事記は別に正しき書にして、古への伝へを露もたかへすかけものにしあれば」只其文面のことに心得へきことなるを、論者のいへるはうらうへの違ひになり」（『静岡県史 資料編一四 近世六』四九三頁）。

(38) 「神祇道德」の詳細については、松本久史『荷田春満の国学と神道史』（弘文堂、二〇〇五年）を参照されたい。

(39) 三宅清『荷田春満』国民精神文化研究所、一九四〇年。