

國學院大學學術情報リポジトリ

〔学生懸賞論文発表〕〔佳作論文〕『仏度伝』に見る内山真龍の神観と仏教観

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 鈴木, 健多郎, Suzuki, Kentaro メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00000398

『仏度伝』に見る内山真龍の神観と仏教観

鈴木健多郎

はじめに

内山真龍（元文五～文政四）は遠州の国学者である。遠江国豊田郡大谷村（現浜松市天竜区大谷）の名主の家に生まれ、二一歳でその職を継いだ。その傍ら、宝暦一二年に賀茂真淵に入門し、明和二年には浜松の儒医であり、かつて真淵もその下で学んだ古文辞学派の渡辺蒙庵（貞享四～安永四）にも学んでいる。宝暦一二年頃からは大谷村の西来寺の住職、曹洞僧の天胤道樹（宝永元～天明三）にも問学している。本居宣長とも交

流があつたが、その詳細は第二章で扱う。上代特殊仮名遣いの存在を指摘した石塚龍磨（明和元～文政六）や、縣居靈社修造に尽力した高林方朗（明和六～弘化三）など多数の門人を抱え、真龍は遠州における国学の発展に大きく貢献した。主な著書に、『出雲国風土記』に注釈を施した『出雲風土記解』（天明七）、遠州各地の地理情報や伝承をまとめた『遠江国風土記伝』（寛政一〇）、そして『日本書紀』の注釈書であり光格天皇に献上された『日本紀類聚解』（文化九）などがある。

内山真龍に関する研究は、小山正氏の『内山真龍の研究』（内山真龍会、昭和二五年。以降『研究』）に始まり、岩崎鐵志氏

の『内山真龍——たたかな地方文人』(天竜市、昭和五七年)や芳賀登氏の『本居宣長の学問と思想』(雄山閣出版、平成一三年)などいくつか知られている。しかしそれらは伝記的研究や遠州における国学の歴史に関する研究が主であり、真龍の思想面に関するものは手薄であった。

そこで本稿では、真龍の著作のひとつ『仏度伝』に表れている思想、特に神観念と仏教観について検討していく。『仏度伝』は上代仏教史をまとめた歴史書であるが、神観念や仏教観についても多くの言及がある。真龍の思想について研究することは、彼が影響を受けた人物や書物、思想の解明、延いては遠州国学の発展の様子を明らかにすることにつながり、今後の近世国学研究に大きく寄与するものであると考える。

なお、本文中に引用する宣長、真淵の著作や書状は、特記のないものはそれぞれ『本居宣長全集』(筑摩書房)、『賀茂真淵全集』(統群書類従完成会)に拠った。また本稿中の『仏度伝』の文は、『静岡県史』資料編一四近世六(静岡県、平成元年。以降『県史』)からの引用である。底本は内山真龍資料館に寄託されている内山家蔵本である。『県史』の『仏度伝』の字体や句点、返り点は内山家蔵本とは異なる部分が多々あるが、本稿ではそれらは『県史』の表記をそのまま採用した。また各引

用文のルビも、引用元の表記に従った。

一、『仏度伝』概説

『仏度伝』は、欽明天皇一三年の仏教公伝から天平勝宝四年の東大寺盧舎那仏開眼までの上代仏教史を、『日本書紀』や『続日本紀』の引用とともにまとめた書物である。欽明紀から持統紀までをまとめた巻一と、文武紀から聖武紀までをまとめた巻二から成り、巻二の本文の最後には「寛政三年亥八月十八日記」(『県史』八八頁下)とある。また巻二の巻末には僧尼令全文が載せられている。

序文は漢文、本文は和漢混交文である。本文の形式は、主にはまず上代仏教史上の諸事象の解説やそれに対する真龍の意見が書かれ、一段下げてその部分について記述された『日本書紀』や『続日本紀』などの文を引用するという形式であるが、必ずしもその形式が厳密に守られているわけではない。

歴史事実の羅列だけでなく、様々な事件に対する真龍自身の意見や、神や仏、信仰のあり方に関する観念も記載されているのが大きな特徴である。また、『仏度伝』中には仏教語を用いた修辞や仏教に対する意見も数多く見られる。

なお、『仏度伝』は出版された形跡は確認できないが、青柳種信（明和三→天保六）や伴信友（安永二→弘化三）が『仏度伝』閲覧を求める書簡を真龍に送っており、国学者の間では広く知られていたようである。

二、真龍の神仏観と本居宣長

真龍の神観念は序文にも早速まとめられている。

「天覆地戴中間立一柱、万物持一柱為体、屋舎以一柱為名、古人貴尊曰一柱、我称心印号心柱、即神心也、仏心也、漢人曰仏、皇国曰神也、其心無別、其教異目、故導引不同也、我貴心柱依其宗、依其宗者為其功也」（六五頁上）

天地の間に「一柱」があり、その「一柱」を有することで万物は存在することができる。そして、古人が尊び「一柱」と呼んだそれを、真龍は「心印」「心柱」と名付けるのだという。さらにそれは「神心」であり「仏心」でもあり、両者は本質的に同じであると真龍は説いている。

「心印」とは禪宗において悟りの本体を表す語である。⁽¹⁰⁾ 神仏

を対比しているとすると、「心柱」はこの文脈では神道における何か重要な要素を表しているように思える。しかし、後に見るが、真龍は巻二において達磨大師が「心柱」を立てたと述べている。つまり「心柱」とは、神道や仏教といった宗教の枠組みを超越した尊崇の対象、或いは道徳的な教えである可能性が高い。そしてそれは万物の存在に必要な不可欠な要素なのである。

『仏度伝』述作の動機については、

「道元禪師伝碧巖、頓阿法師彫神像矣、習之撰仏度伝」（六五頁上）

とある。日本曹洞宗の開祖である道元が宋の臨済僧圓悟克勤の編んだ『碧巖録』を伝え、頓阿が神像を彫ったことに倣って『仏度伝』を撰じたということであるが、これは仏道に入らず在家であるが『仏度伝』を著した、という意味合いでとらえるのが穏当であろう。ただ前述のように真龍は二三歳頃から天胤に問学しており、膨大な仏教知識を獲得していたと思われる。また『仏度伝』本文中でも仏法を重んじる発言が多々あり、仏教は真龍にとって精神的支柱ともなり得る身近な存在であったのだ

ろう。

そして序文の最後には、

「冀後仏出世之時、立天地間之心柱、察僧尼令之戒式（六五頁上）」

と、弥勒菩薩に天地の間に「心柱」を建て、「僧尼令之戒式」を明らかにするよう求めている。「心柱」は世界を救済する存在として措定されているのである。

「戒式」とは受戒の次第、または戒そのものというような意味であろう。その場合、『仏度伝』執筆当時にはそれらが軽んじられていたということも考えられる。巻末に僧尼令全文を掲載していることから、真龍が当時の仏教界に対していくらかの不満・特に僧の行状に対する不満を抱いていた可能性が高い。なお戒については第三章で改めて扱う。

続いて本文を検討するが、結論を先に言くと『仏度伝』本文中に見られる真龍の神観念の記述には、宣長の神学の影響を受けたと思われる個所が数多く存在するのである。そこでまずは、真龍と宣長の交友の様子について見てみることにする。

真龍と宣長との交流が初めて確認されるのは、安永四年、真

龍が門人らを連れて近畿を旅した際の日記においてである。

「（往路、正月）廿二日己巳 空曇たり、津の宿りを夜をこめて出る、松坂の前わたりに忘れ井と云有、こハむかし斎宮の女御の、京をおほし給ふに、歌よませ給ふの故よし也、千載集に出る、されとこ、にハあらずかしと、松坂魚町の本居舜庵ハいへり、布引の山を見るにこハいか・いせの界なるうちを布引山と云、高にハあらて一向に北より南西へ引わたしたる也、六間茶屋より入てい賀へ越るをなはり越と云よし人の語る、隠野・隠山ハ万二見えしか、こハナバリと訓そ古意なるよし本居ハいへり」（『京畿の旅日記』〔県史〕八〇七頁）

「（復路、三月）廿八日癸亥 雨そほふる、松坂中橋ノ南本町ニ宿る、魚町舜庵宣長にあふ、古事記を論、己目の症おもつて何事もわかず」（同八五一頁）

この旅行の具体的な動機は定かではないが、日記中に寺社の建造物の詳細な配置図や行程図が記されていることから、おそらく実地調査が一つの目的であったのだろう。¹²⁾ その後も真龍は天

明四年と同八年に門人を連れて宣長を訪ねている。⁽¹³⁾

宣長は真龍との対面以降、諸国の地形などをまとめた真龍の著作『国図』を何度も借りるようになり、書物の貸借や書簡のやり取りが頻繁であった。⁽¹⁴⁾ 宣長も歴史地理研究の分野において真龍に学ぶところが少なくなかったであろう。真龍を経由して真淵の思想や意見などを取り込んでいた可能性も十分に考えられる。⁽¹⁵⁾

また真龍は、自身の門人の中でも特に有望な人間を宣長の下へ送って勉強させている。最も早い例は天明八年の鈴木書緒であり、先述した石塚龍磨や高林方朗も鈴門に入っている。⁽¹⁶⁾

以上のように、真龍と宣長は『仏度伝』成立以前から親密な間柄であった。そのこともあってか先述のように『仏度伝』本文中の真龍の神観念には、宣長の神学に感化されたと結果と思われる記述が多く見られるのである。

例えば真龍はこの世の善惡について、

「惣て善と惡と入替るが世の成行にて惡き中より又善事の出来るなり、かく成行さまざま人の有幸も不幸も皇国の伝によれば、直日神と禍津毗神のみわざにて人の量りしられぬ事なれど、禍事出来れば直毗を願ふは人情なれば禍を除

るに及ばなし、西蕃にては三世因縁といひて其因縁のめぐりは、小くも廻り大くも廻り、又是無といえは如無、有といえは如^{アルカトク}有にて量りしられぬ大きな物なるを、是事は彼因縁の廻也など云は当るか如なれとも推量事にて、實にはしられず、所以者何善人に禍あり、悪人に幸有も常の事也」(六七頁上、下)

と述べている。吉凶・幸不幸は「皇国の伝によれば」「直日神と禍津毗神」によるものであり、それは人智を超越した事象であるという。これは『玉くしげ』の、

「世中の事も、吉事善事のみにはあらず、悪事凶事もまじりて、國の亂などもをりくは起り、世のため人のためにあしき事なども行はれ、又人の禍福などの、正しく道理にあたらざることも多き、これらはみな惡き神の所爲なり。惡神と申すは、かの伊邪那岐大神の御禊の時、豫美國の穢より成出たまへる、禍津日神と申す神の御靈によりて、諸の邪なる事惡き事を行ふ神たちにして、さやうの神の盛に荒び給ふ時には、皇神たちの御守護り御力にも及ばせ給はぬ事もあるは、これ神代よりの趣なり」(八

卷〔昭和四七年〕三二五頁)

や、「直毘靈」の、

「吉凶ヨキアシき萬事マンジ、みなことごとくに神の御所爲ミシツサなり、さて神には、善ヨキもあり惡アシきも有リて、所行シツサもそれにしたがふなれば、大かた尋常ヨノツネのことわりを以ては、測りハカがたきわざなりかし」(九卷〔昭和四三年〕五四頁)

「禍津日神マガツヒノミコのみしわざ、見ミつ、默止ナホえあらず、神直毘神カムナホヒノミコ大直毘神オホナホヒノミコの御靈ミタマたばりて、このまがをもて直ナホさむとぞよ」(同六二頁)

に表れている、宣長の思想と酷似しているのである。他にも、

「何事も神の御心なりと智人は、幸魂カナツの幸あらむ事を願ひて禍津毗の禍事は忌放カナツへし、心に合をよろこひ、不合を悲むは人情なればなり」(六八頁上)

という「人情」に関する記述は、

「下なる人どもも、事にふれては、福サデを求むと、善神ヨキミコにこひねぎ、禍マガをのがれむと、惡神アシキミコをも和め祭り、又たま／＼身に罪穢ツミケガレもあれば、祓清ハラヒヨクむるなど、みな人の情ココロにして、かならず有ルべきわざなり」(「直毘靈」、六一頁)

と「直毘靈」にも同様の言及がある。また、

「祈禱イノレは人の力なり、験なきは物の不幸也、祈禱イノレて験あると雖イノレトモ、禱験イノレトモなき有、不祈禱イノレナシも幸有と不祈禱イノレナシして不幸なる有、此論は前に申如し、人は其力を尽すへし、不尽は情あさき愚人にて禽獸に近し、近き代人のいへる心たにまことの道にかなひなはいのらすとても神や守らむ、とかいへるは甚神道イナカミカミチに違へり、さる事にはあらず」(七〇頁上・下)

という祈祷の実践の重要性を強調した発言については、『玉くしげ』においても、

「何事もたゞ、神の御はからひにうちまかせて、よくもあ

しくもなりゆくまゝに打捨^{ウチスツテ}おきて、人はすこしもこれをい
ろふまじきにや、と思ふ人もあらんか、これ又大なるひが
ことなり、人も、人の行^{オコナ}ふべきかぎりをば、行^{オコナ}ふが人の
道にして、そのうへに、其事の成^{ナル}と成^{ナル}ざるとは、人の力^{チカラ}
に及ばざるところぞ、といふことを心得居て、強^{シビ}たる事を
ば行^{オコナ}ふまじきなり、然るにその行^{オコナ}ふべきたけをも行^{オコナ}は
ずして、たゞなりゆくまゝに打捨^{ウチスツテ}おくは、人の道にそむけ
り」(『玉くしげ』、三三二〇頁)

と、同様の趣旨の発言がされている。「心たに」の歌への批判も、
「心だにまことの道にかなひなば、など云めるすぢは、佛
の教へ儒^{コロロ}の見にこそ、さることもあらめ、神の道には、
甚^{タタ}くそむけり」(『直毘霊』、六一頁)

と「直毘霊」に現れている。ただ『仏度伝』では、この歌を「佛
の教へ」という点では批判していない。

また『玉くしげ』の、

「さて世中の事はみな、神の御はからひによることなれば、

顯^{アラハニゴト}事^{コト}とても、畢竟^{ヒツキヤウ}は幽事^{カミゴト}の外ならねども、なほ差別^{シヤベツ}
ることにて、其差別^{シヤベツ}は譬^{タトヘ}へば、神は人にて、幽事^{カミゴト}は、人の
はたらくが如く、世中の人は人形^{ニシギヤウ}にて、顯^{アラハニゴト}事は、其
人形^{ニシギヤウ}の首手足^{カシラテアシ}など有^{アリ}て、はたらくが如し。かくてその
人形^{ニシギヤウ}の色々とはたらくも、實^{ジツ}は是も人のつかふによるこ
となれども、人形^{ニシギヤウ}のはたらくところは、つかふ人とは別^{ベツ}
にして、その首手足^{カシラテアシ}など有^{アリ}て、それがよくはたらけばこそ、
人形^{ニシギヤウ}のしるしはあることなれ、首手足^{カシラテアシ}もなく、はたらく
ところなくては、何をか人形^{ニシギヤウ}のしるしとはせん。此差別^{シヤベツ}
をわきまへて、顯^{アラハニゴト}事^{コト}のつとめも、なくてはかなはぬ事を
さとるべし」(『玉くしげ』、三三二〇—三三二一頁)

という神と人間との関係性への言及に関して、真龍は

「とにかくに善^{ヨキ}に移りゆかむ理を弁智^{ベンチ}で、我身の為になす
へきなり、譬^{タトヘ}は己々^{オノオノ}か身は人形^{ニシギヤウ}にて、其善靈^{ゼンレイ}は陰に有て能
動^{ツカヘ}かし天使^{ツカヘ}は生たる人の如くなるに同と伊勢人^{イセノヒト}宣長^{ノボナガ}は云
り、よき人も善靈^{ゼンレイ}の離去^{ハナレ}れは忽^{キタナキ}悪人^{アクノヒト}となりて、禍^{マガ}のみ
多く成行^{ナリ}なり」(六八頁上)

と『玉くしげ』の記述を一部引用して述べている。宣長の人形説を真龍も肯定的に捉えていたようである。また人間は本質的に「禍」が自然に蓄積されていく存在であると真龍は考えていたようである。

宣長は『仏度伝』成立の前年、寛政二年六月一二日付で真龍宛に書簡を送っており、その中に、

「近來拙作開板物御覽被_レ成候由、定而思召ニ叶不_レ申事共多可_レ有_レ之奉_レ察候、玉くしげ殊ニ思召ニ合不_レ申事御座可_レ有候」(『本居宣長全集』十七〔昭和六二年〕、一三五頁上)

とある。『玉くしげ』の刊行は寛政元年であり、その稿本の成立は天明六年以前に遡ることができる⁽¹⁸⁾。刊本が真龍の手に渡ったことは確実であるが、真龍と宣長の親密な交友を考えると、それ以前にも稿本版『玉くしげ』に触れていた可能性も考えられる。また「直毘靈」が収められている『古事記伝』第一帙の刊行は寛政二年であるが、こちらも出版以前に真龍が稿本を読んだ可能性も十分考えられる⁽¹⁹⁾。真龍が両書の稿本を読んでいたことを示す資料は現在のところ発見できていないが、それでも

両書の刊行年はいずれも『仏度伝』成立以前なので、『仏度伝』の執筆に両書が影響を与えていたことは確実であろう⁽²¹⁾。

また、賀茂真淵の明和二年の著作『古今集序別考』には、

「から國にて、神とは妙に量りしらねをいひて、皇朝にいふと、末ハあふに似たれども、皇朝にて神といふハ、天地の御靈を本にして人の靈をいひ、又鳥獸草木までも神とす、故に其神によきあしき神ありて、其あしき神と人の死たるを、から國にてハ鬼といへり、この文皆から言を本にて書しはいかに」(一一卷〔平成三年〕、四〇〇頁)

という、宣長の神理解との関連がうかがわれる文章がある。そして無窮会所蔵の同書には、

「明和二年の春加茂真淵六十九の齡にて考侍る」(同四二二頁)

という真淵の自署の後に、

「安永二年の秋真龍しるす」(同)

と真龍が識語を加えている。^②真龍と宣長の交渉の初出は前述のように安永四年であるので、真龍は宣長との交流以前に真淵のこの説に触れているのである。真淵の神観念の影響を受けているであろう宣長のそれは、真龍にとって比較的受け入れ易いものであったと考えられる。

以上見てきたように、『仏度伝』中には宣長の神観念が多分に反映されているものの、それが宣長の説であると明言している箇所は先程の『玉くしげ』の引用部を除いて見当たらない。ただこれは、宣長説を自説として剽窃したということではないだろう。「直日神と禍津毗神」による善事悪事の移り変わりを「皇国の伝」としているように、これは宣長の唱えていることは事実であると真龍が認識した結果であると思われる。しかし、宣長の神学において重要とされる産霊説については、『仏度伝』の中に言及はない。

三世の因縁については前述のように、「西蕃」では善悪・辛不幸の発現を「三世因縁」としているがそれは「推量事」であり、実際には不可知の領域であると述べている。つまり「三世因縁」は「直日神と禍津毗神」の概念と同格に設置されているのである。ただ前述の「何事も神の御心なりと智人は」の部分

と対になる形で、

「三世の因縁と智人は過し世を顧て^{アラハニノマカ} 顕世悪業なくは来世^{コシヨ}の幸あらむ事を願へし、是亦人情なり」(六八頁上)

と書かれており、「三世因縁」の概念そのものを否定しているわけではないようである。

『続日本紀』神龜五年八月の、聖武天皇の皇太子が病気になるという記事に対しては、以下のように述べている。

「神龜五年八月^{九卷}、勅皇太子寢病経^{十二丁オ}日不^レ愈、自^レ非^{スハ}三宝^ノ威力^ニ何能解^ニ脱患^ヲ苦^一因^レ茲敬造^ニ観世音菩薩像^一一百七十七軀并経^ニ一百七十七卷^ヲ、礼仏転経一日行道、縁^ニ此功德^一欲^レ得^ニ平復^ニ云々、かくてさまざまのみわさ仕給へとも^{ツツシミ} 顕身^ミし神に勝^タねは九月皇太子薨^タ」(八四頁下)

聖武天皇は「三宝威力」に依つて皇太子の病を治すべく、観世音菩薩像や観世音経を造り、僧に行道させた。しかしその甲斐なく翌月に皇太子は死んでしまう。真龍はその死を「顕身し神」によるものだと考えた。前述の「三世因縁」への言及内容

も含めると、真龍の中で仏法は神の秩序下に置かれていたとも考えられる。

また前述の『玉くしげ』を引用した部分の直後には、

「三世の因縁もこゝに有、遠きに求めむよりは近きに依りて、昨日は今日の過去、明日は今日の未来世なることを実にこそ智^{シラ}まほしけれ、上件事は心柱の論とは懸隔たる事なれとも、是を智されは心柱を立たりとも葺覆かやなくてくちはつるか如し」(六八頁上)

と続いている。ここでは三世をなるべく近いこととして、例えば今日善い行いをする事で明日の幸福を祈る、というような、現実を重視する態度が見られる。そして、ただ「心柱」に帰依するだけでなく同時に善行を実践しなければ、「心柱」は朽ち果ててしまうと説いている。この現実主義的、実践主義的な姿勢も宣長と非常によく似ている。

また真龍は仏法について、

「彼聖明王之表讃に此法は周公孔子尚不能知なと云しは甚^{イタ}誤れり、其名目は渡らねと仏法とて異事有にはあらず、天

地に満足たる人、心の目を立て教へたる法なるをや」(六八頁下)

と、その教えは何も特別なものではなく、自身の現在の境遇に満足している人間に新たに目標を授けるものであるという認識を抱いている。

三、戒への注目と上代仏教観

序文にもあったように、真龍にとって「戒」は仏教を論じるうえで最も重要なテーマであった。『仏度伝』本文中にも、

「最勝王経、正法正論治国之要も、以^レ善化衆生正法治^ニ於国」と云り、故持戒の教を先とす」(六八頁上)

というように、『金光明最勝王経』の「王法正論品」への言及があり、真龍の治国の理想は「王法正論品」の教えに拠っていたであろうことが推察される。⁽²³⁾

真龍は公伝して間もない頃の仏教について、

「仏法の渡り来しより、凡四十年計は戒法は名のみ伝はりて、聖明王が表讃を耳なひて、只拝みて尊ふ計なりき、戒法あらねはこそ最勝の法とて、仏尊ふ人々が御代の乱をなしつれ、其事は守屋大連か神の御心を畏みて、仏の道は不^{ウヘナヌ}諸心専なれと、馬子大臣か諸皇子及群臣を勤^{ヌメ}て守屋大連を誠^{マコト}さむと謀しに軍起りたり」（七〇頁下）

と評している。聖明王により仏教が公伝されたものの、最初は戒は名前だけしか伝わらず、聖明王の表讃に拠って仏を尊んでいるだけの状態であつた。そのため各人が各々の願望を叶えようと、戦乱が頻発するようになってしまった。

真龍は持戒こそ仏法の本質を知るための重要な手段であり、同時に治国の要でもあると考えていたようである。第二章で見たように、真龍は「心柱」にすぎただけではなく善行の実践も肝心であると説いていた。戒についても同様に、ただありがたがるのではなくそれを維持し続けてこそ意味があると捉えていたようである。

また僧尼については、

「僧業は法華に所謂寂然閑居^{シテ}安^ニ処林野」と見え、其心は

三界皆是我有、衆生悉是吾子、と有て天下平安のためなるは古今^も同、されと令条に僧尼は世外の定なれば令に依て心得^もへきなり」（七九頁下）

と、「天下平安」を担う存在であるとし、僧尼も令を遵守すべきであると主張している。『仏度伝』巻二では『続日本紀』記載の僧尼統制の諸詔が抜き書きされており、養老元年四月の詔の僧尼の医療行為を規制する部分については、

「僧行の懈より此制は有しなり」（八三頁上）

と述べ、その時代に懈怠であつたり偽りを働いたりした僧が多かつたことを嘆いている。

『仏度伝』では聖徳太子についての言及もあり、

「小墾^{コハク}田宮御代^{ミヤミコノミカド}皇^{ミコ}古^コ天^{テン}に高麗僧惠慈・百濟僧惠聰等渡り来て仏法を弘演し時、其心を受嗣たるは厩戸皇子のみなり、二百年経て奈良都の天平の頃迄も仏法に合^{カフ}たる人はすくなかりけむ」（六七頁上）

と、聖徳太子のことを仏法を正しく受け継いだ人物として評価している。ただ一方で、

「崇峻紀五年曰、蘇我馬子謀弑天皇と見え、十一月使^三東漢直駒殺^二于天皇^一」と記し、推古紀に天皇為^三大臣馬子^一見^レ殺、嗣位既空とも有て馬子は惡逆の罪人なるに、厩戸皇子は守屋を誅給ひながら、惡逆の馬子を助け置しは、仏法の方人なる故か、いかなる事とも心得難し」(七一頁上)

と、聖徳太子が「惡逆」に加担したことについては苦言を呈している。⁽²⁴⁾「惡逆」については本文において、蘇我馬子が崇峻天皇を暗殺し、蘇我入鹿が上宮王家の人々を自殺に追い込んだことに対して

「惡逆は天地にいひもしらぬ罪人也」(六七頁上)

と評しており、真龍は「惡逆」を絶対的な惡事と認識していたようである。

聖徳太子については他にも、推古紀に記載された所謂片岡山伝説に対しては、

「屍骨既空とは死人にかゝる詞、衣服^ハ置^{ケリ}置^テ棺上^二」とは使者にかゝる詞なり、さて有のまゝなる事なるに後世不快の説をなして、此飢人は達摩なりといひ、又皇子の歌の答歌有など云はいたく後世の偽言なり、かゝる事を世人は化身と云なり、是は德化を云とは異にて礼記に云る爵入^二大水^一化^レ蛤、鷹化^レ鳩などの化の意か、所謂化身は誰か見初言初しと云説もなければ流言成へし」(七三頁下)

と、死者の「衣服」は「使者」が置いたのであるという説を挙げ、また「飢人」の正体は達磨大師であるなどという後世の説を一蹴し、文意を「有のまゝ」理解するべきだと主張している。真龍は『先代旧事本紀』にも言及しており、

「旧事本記てふ書は厩戸皇子の撰給とて珍らしき物にいひはやして、世人書写もてひめすれと、是は其代の詞も書さまをも不知^{ラズ}人の偽り作りし物にて論の外なり」(七二頁上)(下)

と偽書説を展開している。⁽²⁵⁾

四、上代の国風への言及

『仏度伝』では上代日本の国風について意見を述べている箇所も少なからず存在する。聖徳太子の定めた十七条の憲法について、

「厩戸豊聡耳皇子、皇太子となり給ひて万機を委給ひて、朝廷には専仏法を信とし給しかと、いまた国々には及はざりき、国政は皇太子親十七条の憲法を立給つれば、一御代は此憲法の政なりけむ、されと仏法の御心より作りなせる掟なれば、皇国には用給難故由有けむ、後の御代には用給はず、最勝王経の中にも国政は別の条有をや」（七一頁上々下）

と、仏法を基として成立したものであるため日本の精神には合わず、後代に用いられることはなかったとしている。また国造について、

「此み代（推古朝）に仏法漸広まりて朝廷群臣信とし給ひ

しかと、国家に普く広まりしにはあらず、寺も都近き所に有しのみにて、諸国には国の造有て神祇を敬ひ国政をも兼行ひて、上代のまゝなる国風にてそ有ける、長柄宮^{ナギハラ}（孝徳天皇）の頃は国造神事に託て国政に懈りしより国司をおかせ給ひて、国造は神事のみを司とりて権勢日に衰へ、終に廃られたるはいたく悲しき事なり」（七四頁上）

と、孝徳朝において国政は国司が行い国造は神事のみを執り行うことになり、国造の權威は衰え廃止されてしまったことを嘆いている。ただ孝徳朝と斉明朝に対しては、孝徳天皇が即位後群臣を集めて結んだ盟約の内容や、斉明朝における遣唐使の、唐の天子に天皇や日本について問われた際の返答を根拠として、

「（孝徳天皇・斉明天皇の）大みよは神代のまゝに安御代のでふりなりとしらる」（七八頁上）

と、その国風は「神代のまゝ」であると評価している。

また「日本魂」についても言及しており、

「於日本国有『聖人』曰『上宮豊聡耳皇子』、固天攸縦^{シテ}以^ニ

玄聖之徳、生^ニ日本之國^一、苞^{カカツ}貫^{ラズキ}三^ツ綫^{ツキ}纂^ニ先生之宏猷^一、恭^ミ敬^ミ三^{ミタマ}宝^ミ、救^フ黎^{ミタマ}元^{ミタマ}之厄^一、是実^ニ大聖也、今太子既薨之、我雖^ニ異國^一、心在^ニ斷金^一、某独生之有^ニ何益^一矣、我以^ニ来年二月五日^一必死、因以遇^テ上宮太子於^ニ（筆者注：『源史ママ』）浄土^一、以共化^ニ衆生^一、と云しは専ら仏法を興し広め太子の恩恵を受し惠慈か詞にて、物部尾輿、中臣鎌子、弓削守屋、中臣勝海等か日本魂とは懸^{カケタリ}隔^ワし事なり」（七四頁下）

と、僧惠慈と異なり物部尾輿、中臣鎌子、弓削守屋、中臣勝海は「日本魂」を持っていると説いている。彼らは仏教受容に反対した勢力であるので、ここで言う「日本魂」とは日本古来の信仰や思想を理想とする信条のことだろう。ただ、ここでは「日本魂」が仏法より優れているという旨の発言はされていない。さらに、日本の年忌についての発言もある。

「（政治を恣にした蘇我蝦夷・入鹿は）罪人なれと父子の屍の葬を許^{ユル}給へり、罪人をも葬の業ある例は天雅彦に始れり、から国も慎終追遠など云事もあれば葬も後の祀もある定まりなり、から国も孔子の頃より慎終追遠など、云る事もあれば昔より葬も祀も有けむ、此外の国国は屍を埋捨

る計にて礼もなく、まして後の祀はなき風俗なりけむ、皇極紀^三に、凡百済・新羅風俗、有^ニ死亡^一者雖^ニ父母兄弟夫婦姉妹^一、永不^ニ自看^一以此而觀無^レ慈之甚、豈^{コトヲ}別^ニ禽獸^一と見えたり、今も阿蘭陀国の人共か数多^{アマタ}皇国に渡り来て長崎の津に泊り居て死たる人ある時のさまを見るに、礼もなく屍を埋去て其後は靈祀と云事もなく、後のわさは更になし、天竺国は法華授記品に諸仏滅後各起^ニ塔廟^一云々、供^ニ養塔廟^一とあればさる風俗なりけむ、されと其供養も皇国の神霊を祭る心とは異なり、凡は後の祀の事は仏經にをさをさ見えず」（七六頁上・下）

ここでは「百済・新羅」と「阿蘭陀国」には死者埋葬後の祭祀は存在せず、天竺国の塔廟を建てての供養も「皇国の神霊を祭る心とは異な」と述べている。そして本草学者松岡恕庵²⁹（寛文八・延享三）の『詹々言』を引きつつ、

「松岡玄達か詹々言に云るは蔵經の中に年忌の事は見えずとあり、若さる事ならば仏家に年忌の祀するは皇国の古例に依なる」（七六頁下）

と、仏教の年忌法要は「皇国の神霊を祭る」年祭が基になっているとの考えを示している。

このように『仏度伝』にも上代日本の国風に関する記述はあるものの、主観的に国風を称える性格は薄く、真淵や宣長ほどの礼賛の姿勢は『仏度伝』には見当たらない。

五、達磨大師への尊崇の念

「熟^{ツツ}世のなりゆきを惟^{ヨモム}見れば、樹^{ツキ}の枝のおのかむきむきに榮^{サキ}ゆけと、達磨大師の思ひかねにおもひ明らめて、心^{ミハシ}柱^{サキ}を立し其跡世に伝はりて碧巖集の渡り来しより此集の意に習者は、大木も小木も打墨繩の直らかに心の柱立をそしける、かくて此柱によら^{（筆を直し、墨繩を、ぬき）}め家作もなく墨繩によらぬ法もなし、されと仏拝むわさのみなりし古へも善人は有て、妖訛あるなかにも彼の道照和尚・行基菩薩は行ひ得たりけむ」（八五頁下）

『碧巖録』第一則において、達磨は「仏心印」を伝えた存在として記述されている。⁽³²⁾その達磨大師が「心柱」を立て、その足跡が世に伝わり、『碧巖録』が渡来しこれに学ぶ者が「心の

柱立」をするのだと説いている。真龍は達磨大師の教え、延いては禪の教えさえ「心柱」として自らの根本の教理として位置づけているようである。

真龍は寛政四年二月二十四日付で青柳種信に書簡を送っており、次のような記述がある。

「浮図の事なれば、いかゞと問せ給ふ。おのれ一度^{（其道を撰）}りし事有。二三千の昔は趣はたがへど、皆同じ物也。国政の事は、『最勝王経』に少計見えたれど、敢て用なし。中頃達磨大師出来てより浮図の道は大きに替りたり。皇国にては『碧岩集』渡り来しより、ねくたれの^{（ヤブレ）}儒者共の浮図をそしるは行状の悪きを云にて、碧岩の意はしらぬ物なるべし」（村上義明・手紙を読む会「青柳種信関連書簡集（一）」『雅俗』一四号（平成二七年）一三七頁）

真龍は達磨大師を仏教の変革者と位置付けており、また序文にもあったように『碧巖録』の教えを重要視しているようである。仏教を批判する儒者については、僧の行状を非難しているのであって碧巖録の意味は理解していないのだとしている。ただ、このように儒者を攻撃してはいるものの、僧の行状が悪いこと

は否定していない。

また道照、行基については、

「律令定り僧侶も善行ひ得て衆生を導き渡すへきを秀たる法師はいたくすくなし、仏法渡り初しよりこゝに二百年になむ成にける、其間によく得たる人は藤原の都にしては道照和尚、其道をもて天つ雲居に捧け、其書をもて顕世に伝て残れる跡あり、奈良の都にしては行基僧正、其徳をもて行所千人を率ひ、其功業をもて諸国に残す、故世俗菩薩と称申」(八三頁上)

と、両者を称賛してはいるが、同時に彼らのような立派な僧は同時代に殆ど居なかったとも述べている。

「天平勝宝四年四月^{十八卷ノ}東大寺の廬舎那仏の開眼とて行幸有し時、請僧一万^{十二丁}、云云、仏法東帰済会之儀、未嘗有^三如^レ此之盛^{ナルハ}也、かくあれは其仏舎々々を厳に造建られ寺田も足ひ僧も多く住て行ひしと思はる、されと其教訓はいかさまに導けむ、上つ代の事はおほろおほろしげなり、日本素^素綱^綱行^行三^三仏法^{仏法}軌^軌模^模全^全異^異二^二大道^{大道}と道慈法師之愚志

にはいはれたり、正しく心印の道を立しは中つ代に^(初眼集)壁眼集渡り来しより達磨大師の旨をしるることにはなれり、共昔の靈異記は異事のみ挙てしるしたれと元亨釈書の趣は心得難き事のみなり、蓋その頃の世人はすべて釈書の趣をうけ引たる世の風俗なりけむ、建武の御代乱れしより天正の頃^{フタモ、マコリイノトセ}まで二百年余五十年穩なる時なかりしかば、僧侶も軍兵に立まじらひ且戦ひ且逃走り、古き寺々も或は焼失^{ヤケ}或は戦場となりて、終に其跡たにしられす成しもあり、かゝる時は直ひの神もひそまりまし、仏の力もいかにともすへき方便^{タハカリ}もなし、世のなりゆきなる事を先智て異しき方便はうけ難くこそ」(八八頁上〜下)

天寶勝宝期になると東大寺廬舎那仏が開眼するなど、仏教の發展は目覚ましいものがあるが、一方で本来の仏教の教えや上代の歴史、習俗などはおぼろげにしか伝わらず、道慈は『愚志』で当時の日本仏教が唐のそれとは比べ物にならないほど劣っていることを嘆いていると説いている。ここでも真龍は戒が十分に整備されていなかった時代の仏教を批判的にとらえている。正しく心印の道、つまり仏の心へ通じる道を確認たるものになれば、『碧巖録』渡来により達磨大師の教えを知ることが可

能であったと真龍は言う。序文では、「心柱」は個々の宗教ではない道德的な教えであるかのような発言をしていたが、それを持するには仏教の教えに従うことが必要不可欠なようである。

また『日本霊異記』は「異事のみ」を伝え、『元亨釈書』の趣意は「心得難」いものであり、加えて建武時代より戦乱の世となつてしまった。このような乱世においては「直ひの神」は姿を隠し、仏の力も通用しなくなつてしまつたと述べている。そして、この世界は常に移り行くものであると認識し、怪しい謀略などに惑わされないよう心掛けるべきであると説き、『仏度伝』本文は完結する。

真龍は戒を遵守することで平安の世を実現し、それによつて「直ひの神」や仏の力を享受することができると考えているようである。やはり真龍が理想とする治国の方法の根本は戒を守ることなのだろう。持戒は世の安寧を実現する手段としては、神仏の加護よりも基礎的な次元に置かれていたと考えられる。

おわりに

以上、『仏度伝』に表れている真龍の思想について、概説的ではあるが検討を行った。

第一章では『仏度伝』の梗概を示し、続く第二章では真龍の神学について考察した。真龍の神学において特筆すべきは、「心柱」という独立した尊崇の対象である。「心柱」が具体的に何を指すのかについて現段階では不明であるが、真龍は禪における悟りの本体と神道の眼目と呼べるものは本質的には同じであると見做していたようである。

またこの世の吉凶・幸不幸は「直日神と禍津毗神」が司つており、「三世因縁」も否定はしないが「推量事」だとした。つまり「三世因縁」は「直日神と禍津毗神」と同格、或いはその秩序下に設定されていた可能性が高い。「昨日は今日の過去、明日は今日の未来世なることを実にこそ智まほしけれ」というように現実主義的な姿勢も見られ、「心柱」にただすがらだけでなく善行の実践こそ肝要であると説いている。

本文中に『玉くしげ』を引用していることから、本居宣長の神学の影響が真龍の神観念に多分に含まれていることは明らかである。引き続き真龍と宣長の学問的交流を追究していくことは、遠州国学発展の要因を紐解く上で大きな意味を持つであろう。

第三章では真龍の仏教観を、特に戒に注目して迫つていった。真龍にとって持戒は仏法の本質を知るための、また国を平和に

治めるための重要な手段であった。国学者が戒を以て治国論を説いているという点は注目に値する。⁽³⁴⁾ また奈良時代の僧が戒を守らないことを深く嘆いており、序文の記述も含めて考えると、『仏度伝』が書かれた当時においても仏教界はそのような状況であつた可能性も考えられる。

第四章では真龍の上代観について考察した。真龍は戒など仏教の理念を理想視していた一方で、上代日本への強い関心も持ちあわせていた。

第五章では、真龍の達磨大師への言及を取り上げた。真龍にとって達磨大師は仏教に革命をもたらした存在であり、真龍はその教えを「心柱」として尊んでいた。また儒者については、仏教を正しく理解していないという点で批判していた。前述のように真龍は真淵と同じく渡辺蒙庵の下で学んだ時期があり、真龍の儒教観もまた遠州国学を論ずるうえで欠かせない要素である。後考を期したい。

以上をふまえると真龍の神仏観は、神・儒・仏の三教一致的立場において発せられた可能性も考えられる。今後は同じく三教の合一を説く石門心学との関連についても調査していきたい。また、今回は真龍と宣長の神観念を比較したが、真淵のそれが『仏度伝』に与えている影響も当然検討しなければならな

い。そして真龍の思想醸成の過程を追うにあたっては、真龍が名主という農民を教化すべき立場にあつたことや、遠州における諸学問諸思想の往来の様子も同時に検討していきたい。また、真龍以外にも家の宗教として、或いは学問知識としてなど何らかの形で仏教に触れている国学者は多いであろう。今後の近世国学研究は、仏教研究の成果も積極的に取り入れることでさらなる発展を遂げるのではないだろうか。

注

(1)

浜松に生まれ、一八歳頃京に遊学。小川朔庵に医術を学び、中野搗謙、太宰春台に儒学を学ぶ。享保八年松平資訓が浜松藩主となり、同一〇年浜松に来ると資訓に出仕、同一四年の古田転封にも同行する。同一八年弟の逝去に伴い、母を養うため職を辞し帰郷、以降は処士となった(『濱松處士渡邊蒙庵に就て』『内田旭著作集』一、浜松史跡調査顕彰会、平成五年)『浜松の藩学』『内田旭著作集』二、浜松史跡調査顕彰会、平成六年)。在郷時代の真淵も蒙庵に学んでおり、また真龍は蒙庵の孫娘ふさを後妻に迎えている(『研究』)。

(2)

遠江国引佐郡伊目村に産まれ、若狭国永福庵の面山瑞方に師事。宝暦十二年に西来寺に来住し、明和四年再び永福庵に移住。その後、同六年に越後国慈光寺、安永七年能登国総持寺に移り、紫衣を許され大僧正に至った(『研究』)という。他にも「文化六年九月十七日、真龍の近隣の佛友光明寺の仙巖和尚が大谷の閑居に居るを機として、真龍が

主となつて既に故人となつた天胤の靈を供養し、また、文化十五年即ち文政元年の五月朔日に三十六年忌を、西來寺の住職全龍が玖延寺の大孝和尚を招いて行ひ、之に眞龍も參して、再度天胤の傳を撰して、村人にその高德を知らしめてある」(同四〇九頁、「眞龍の佛教への強い關心は、この高僧に就いて學修し、その人格に感化せられたことが因を爲してゐるのである」(同八二頁)とある。天胤に関する資料は筆者は現在のところその存在を確認できていないが、上記の記述はおそらく眞龍の日記を調査した際そこに書かれていたのだろう。

(3) 詳しくは小山正「石塚龍磨の研究」(小山正後援会、昭和三十一年)を参照されたい。

(4) 詳しくは小山正「高林方朗の研究」(水野忠邦国学の師)(高林方朗顕彰刊行会、昭和三十六年)を参照されたい。

(5) 眞龍の著作に関するその他の情報については、後に本文中で紹介する小山正氏の『内山眞龍の研究』を参照されたい。

(6) 「研究」に若干ながら眞龍の神観念や仏教観についての言及はあるものの、第三章に引用した眞龍の聖徳太子観や、「眞龍の佛教観は斯うである。漢人が佛といひ、日本人は神と云ふ、その精神に於ては變りはない。その教旨の行き方が異り、導引が同じで無いと云ふだけで、「心柱」を建てるに就いては同じである。吾は皇國の神心を求め「心柱」を建てるに努めてゐるが、佛教をも持つものである。^(筆者注)導元禪師が碧眼録を傳へ、頓阿法師が神像を彫つたやうなものである(佛度傳序)と。眞龍は所謂皇國學者の往々にして隔つた排佛斥儒の如き小さい態度では無かつた」(八一頁)というように、眞龍の記述をそのまま引いただけであつたり詳細な考察があまりなされていなかったりするものが殆どである。

(7) 『泉史』、「解題」参照。

(8) 寛政四年九月十五日付の眞龍宛青柳種信書簡に、「出雲風土記伝」『仏

度伝』「鹿児弓伝」拝見奉希上候」(村上義明・手紙を読む会「青柳種信関連書簡集(三)」『雅俗』一六(平成二九年)一六一頁)とあり、また文化九年九月十一日付眞龍宛伴信友書簡にも、「粗々御約束仕候御書述書何卒不_レ苦分逐日御許信奉_レ希候(中略)其内、〇地名記〇國図何卒早く〇國号考〇神宝記〇仏度伝〇遠江風土記伝^{而も先希候}〇これらの内拝借仕度候。〇神宝記、如何なる御体裁二候や何候。一大鹿久義編『稿本伴信友書翰集』第一輯(温故学会、平成八年)二二頁)とある。

(9) 『泉史』では「日」と表記されているが、内山眞龍資料館の内山家蔵本では「日」となっており、後者のほうが文意も通るため「日」と表記した。

(10) 「自如來佛法迦葉已來。以心印心。心心不異。」(裴休『黃檗山斷際禪師傳心法要』(『大正新脩大藏經』四八所収、三八二頁上))、「夫心印者。蓋大聖人種智之妙本也。餘三昧者。乃妙本所發之智慧也。皆以三昧而稱之耳。心印即經所謂三昧王之三昧也。如來所傳乃此三昧也。」(契嵩『傳法正宗記』(同五一所収、七二五頁中))など参照。

(11) 『泉史』、八一五頁下など参照。

(12) 宣長は宝暦一三年に真淵と対面しており、眞龍と宣長とは対面以前にも真淵を介して何らかの交流があったということも考えられる。その場合、今回の旅行は宣長への問學も兼ねていた可能性がある。

(13) 「研究」二七七―二六九頁。

(14) 「研究」二七―二七六頁に、眞龍と宣長の書簡や書物の往來の様子や宣長の眞龍宛書状がまとめられているので参照されたい。

(15) 眞龍が宣長に入門したことを示す資料は現在のところ見つからない。宣長が長瀬眞幸に差し出した寛政六年二月二日付の書簡には、「出雲風土記解作者ハ、遠江國豐田郡二保郷大谷村内山彌兵衛眞龍ト申仁二而、岡部翁門人二御座候、愚老門人二而ハ無_レ御座一候」(『本居宣

長全集』十七、二六頁上）とあり、真龍が宣長に正式に入門した可能性は極めて低い。なお、真龍が門人に提出させた入門誓詞は、真淵のそれと文面が殆ど同じであり（小山正『賀茂真淵傳』（春秋社、昭和十三年）七九二―七九三頁）、また名宛には真龍の名とともに「賀茂大人御霊」と併記されている（岩崎『内山真龍』一九一頁掲載写真）。このことから、真龍が宣長に入門しなかったのは、自身は真淵を継ぐものであるという確固たる意志が理由のひとつではないかと想像される。

- (16) 『豊田郡堀之内村^{（今の十束村）}の人 鈴屋門人録に引佐郡とあるは誤である。（中略）真龍には天明五年八月廿二日に入門誓詞が入れてある。宣長に入門したのは真龍門人では最も早く、天明八年、（中略）未だ資料の發見せられない爲、餘り表れてゐない』（『研究』六一三―六一四頁）『研究』二六九―二七〇頁に鈴門に入った真龍の門人の一覽が掲載されているので参照された。

- (17) 『本居宣長全集』八、「解題」参照。

- (18) 『本居宣長全集』九、「解題」参照。

- (19) 『高林方朗の研究』四三―四四頁には、方朗が記した真龍塾で用いられた書物の目録に「直比御靈 二 天七、未春」と書かれていたという記述がある。このことから、真龍が『古事記伝』や『直昆霊』を読んだのはほぼ確実であろう。ところが、『仏度伝』執筆において参照されたのが刊本『古事記伝』であったのか、『古事記伝』自筆再稿本一之巻所収の『道云事之論』なのか、自筆稿本の『直霊』であったのかについては現段階では判然としなない。ただ、どの段階であっても記述された神觀念の根本が大きく変わっているということはないので、今回は刊本『古事記伝』を引用した。

- (21) 真龍が「直昆霊」「玉くしげ」を読んだことは確実であるが、一方で真龍が宣長の他の著作に触れたことを示す資料が発見できていない

ため、今回は両書の記述に限って真龍が宣長の影響を受けているという証拠とした。今後は「直昆霊」以外の『古事記伝』の記述や宣長の他の著作が『仏度伝』に影響を与えているか否かについても資料を発掘し検討したい。

- (22) 『賀茂真淵全集』一一、「解説」参照。

- (23) 「地神の請に依じて、世尊が治国の要諦を説く。国法の厳正・造惡遮止の重要性を強調し、自利利他に偏黨なく、正法尊重の正しい王道を示す。この王道により一切の人民をして十善を行なわしむれば、国土昌平豊樂にして、諸天善神は守護に参集する。しかし非法の惡政を行なう時は天地の災禍は起こり国家の喪乱をみると警告する。」（壬生台舜『金光明経』（大蔵出版、昭和六二年）三八頁）

- (24) 聖德太子を批判しているものの、真龍は聖德太子の肖像画を阿蔵村の玖延寺に奉納しており（『研究』）、その賛には「寛政三年七月畫」とある。おそらく大和を旅行した際に描き写したものを清書したのであるが、その奉納が『仏度伝』執筆の一環として行われたことも十分考えられる。ただ、真龍が太子像を模写した正確な年代は不明であり、今後の課題である。

- (25) 『先代旧事本紀』偽書説については、既に荷田春満が『日本書紀神代卷抄』（『荷田全集』六（吉川弘文館、昭和六年））において、「此日本紀を作り給ふは舊事紀に依て書せられたりと言ふ者は甚惡し。深く尋るに、舊事紀は聖德太子の作に非ず。舊事紀を見て可知。所見するに舊事紀は後人の偽て作れるならん」（五一頁）と言及しており、真淵も『冠辞考』（『賀茂真淵全集』八（昭和五三年））で、「舊事紀は後につくれるものに、古意ならぬ事おほきふなれば」とらず（九頁）と述べている。さらに『古事記伝』巻一の「舊事紀といふ書の論」（『本居宣長全集』九）という章にも「此は後人の偽り輯めたる物にして、さらにかの聖德太子命の撰び給し、眞の紀には非ず」（一四頁）とあり、

偽書説は国学者の間では常識の論であった。

- (26) 「孝徳天皇は」御代の始に天皇、皇祖母尊、皇太子、於大槻樹之下、召集群臣一盟曰告「天神地祇曰、天覆地載、帝道唯一、而未代澆薄君臣失序、皇天假手於我、誅殄暴逆、今共瀝心血而自今以後君無二政一臣無貳朝」若貳此盟、天災地妖鬼誅人伐、皎如日月也、と云ふことあけも有」(七八頁上)

- (27) 「次の御代皇祖母尊飛鳥宮の五年に唐国に遣はされし御使人、小錦下坂合部連石布、大仙下津守連吉祥等彼国の東、京に到てせし時の詞に曰、天子相見問説之、日本国天皇平安以不、使人謹答、天地合德自得平安、天子問曰、執事卿等好在以不、使人謹答天皇憐重亦得好在と有」(同)

- (28) 「阿蘭陀国」の葬儀の様子は書籍や他人の見聞から間接的に知り得た可能性もあるが、『出雲風土記解』成立へとつながる天明六年の山陰・北九州への旅行の際、長崎に立ち寄った折に直接目にした可能性もある。しかし『出雲日記』にはそれに関する記述は見当たらないので真相は不明である。

- (29) 京の儒医の家に生まれ、一〇代より山崎闇斎に朱子学を授かる。闇斎没後は浅井周璞に医学を学び、伊藤仁齋にも入門、本草学者の稲若水にも従い、四〇代以降は本草研究を盛んに行う。また生涯にわたり垂加神道の研究にも取り組んでいる(太田由佳「松岡恕庵本草学の研究」思文閣出版、平成二四年)。

- (30) 恕庵の随筆の雑記であり、子の定庵により寛延三年に刊行された。内容は、古語や故実を中心とした字句の訓釈が殆どである(太田同書)。
- (31) 「蔵経ノ中年忌ノ」見エス佛家ハ四十九日ニメ止ム其後吾カ儒ノ祭法ヲ借テ年忌ト云ヲ始ム是浮屠ヲ食フ爲メニ設タル也」(松岡恕庵『詹々言』[国立国会図書館デジタルコレクション] <http://dlndi.goj.jp/info:ndljp/pid/2536483/29>)。

- (32) 「志公云、此是観音大士、伝仏心印」(入矢義高・溝口雄三・末本文美士・伊藤文生訳注『碧巖録』上[岩波書店、平成四年]三七頁)

- (33) この直後に、小書き双行の形で「続日本紀十七卷三十四丁行基之伝云和泉国入俗姓高志氏也」按実生遠江国引佐郡四方淨村也」と続いている。『遠江国風土記伝』卷三引佐郡四方淨村の項には「古老曰ふ、昔行基菩薩此處に生る。(中略)菩薩諸國を行化して故郷に歸る、里人魚を捕へて池邊に宴し、膾を以て菩薩に薦む、菩薩之を契し、池に臨んで咄き出す、皆小魚と爲り游泳去ると、按ずるに此説と元亨釈書と合す」(歴史図書社復刻[昭和四四年]、一二九頁)とある。『元亨釈書』記載の行基伝説が四方淨村に伝わるそれと同じものであることを根拠として、真龍は行基を郷土の偉人として尊敬していた可能性もある。

- (34) 一八世紀は浄土律僧の普寂が華嚴学を基盤として釈尊復古を唱え(西村玲『近世仏教思想の独創―僧侶普寂の思想と実践』(トランスビュー、平成二〇年)、山田道白が嗣法を道元の古風に戻し(鏡島元隆『円山・面山』(講談社、昭和五三年)、面山瑞方が『正法眼蔵』の典故について実証的な研究を行う(同)など、仏教においても復古運動や実証的研究が盛んに行われている。真龍も面山に師事した天胤を通じて、こうした復古運動の何らかの影響を受けていたことも考えられる。