

近世における国学普及の一形態

——近世国学の受容と普及に関する教育史的研究・序説——

山 中 芳 和

1. 序　　言

福沢諭吉は『學問のすすめ』において、当時の教育状況の一端を次のように述べている、「近来わが政府は、頻りに学校を建て、工業を勧め、海陸軍の制も大いに面目を改め、文明の形、ほぼ備はり…(中略)…一新の後、未だ十年ならずして、学校、兵備の改革あり、鉄道、電信の設けあり。…(中略)…その決断の神速なるとその成功の美なるとに至りては、實に人の耳目を驚かすに足れり、しかるにこの学校兵備は政府の学校兵備なり」(第五編、明治7年1月1日の詞)⁽¹⁾と。これは学校教育構造が整備されていく過程とともにあった同時代人の言明として読まれるべきものである。福沢の指摘にもあるように「学び」の場が「文明の形」として制度的に組織化され、個人はその中に否応無く組み込まれることが強要されるという状況——これは明治以来のわが国において近代化のメルクマールの一つとして掲げられ、「邑に不学の戸なく家に不学の人なからしめん事を期」⁽²⁾すことを通じて、近代化推進の原動力たるべく、鳴物入りの努力を注ぎ込んでその創出が図られたものであった。しかし「形式」の整備は必ずしも「中味」の充実を伴なうとは限らない⁽³⁾。文明批評家、夏目漱石が指摘したように、應々にして「豫め一種の形式を事実より前に備へて置いて、其形式から我々の生活を割出さう」⁽⁴⁾とするような、「順序主客を逆ま」にするようなことも起りかねない。漱石は明治44(1911)年8月、和歌山において「現代日本の開化」と題した講演を行った。その中で彼は西洋の開化が、「丁度花が開くやうにおのづから蕾が破れて花辨が外に向ふ」ような「内發的」なものであるのに対して、「維新後外国と交渉を付けた以後の日本の開化」は「外發的」であると指摘した。漱石は文学者らしい表現でもってそのような日本の開化の有様は、いわば「子供が背に負はれて大人と一緒に歩くような」ものであり、また、「地道にのそりのそりと歩くのではなくて、やつと気合を懸けてはぴよいぴよいと飛んで行く」ようなものとのべたのである⁽⁵⁾。このような「現代日本の開化」に関する漱石の指摘の中で、見落してならないのは次の二節であろう、「(日本の開化は) 大体の上から一瞥して見るとまあ比較的内發的の開化で進んで来たと云へませう。…(中略)…今迄内發的に展開して来たのが、急に自己本位の能力を失って外から無理押しに押されて否応なしに其云ふ通りにしなければ立ち行かないといふ有様になったのであります」⁽⁶⁾ (傍点筆者)。漱石のこの指摘を教育史における学校教育構造の創出という問題に照らしてみよう。周知のように、開国によって世界の中に投げ出された日本は教育制度の近代化を西欧教育制度の直輸入的な形態においてつくり出そうと図った⁽⁷⁾。「全国ニ学校ヲ振興」することによって「一般人民之智識進歩」を図ることは、他ならぬ国家富強の基礎である⁽⁸⁾という認識に裏打ちされ「一旦悉ク天下在來ノ諸学則ヲ廢シ (傍点筆者)」⁽⁹⁾との方針のもとに「学制」が制定された。かくて「学制」における学校は民衆にとって「幼童の子弟は男女の別なく小学に従事せし」むべきものとして強要され、不履行の場合は「父兄の越度たるべき事」と仰出されたのであった⁽¹⁰⁾。

「学び」の場を所与のものとして觀念させ、強権的にその中に民衆を組み入れていこうと

するこのような状況は、わが国の歴史を振り返ればたかだか百年程度の歴史をもつにすぎない。漱石もいったように、民衆の「学びの場」との関わりは、いわば「比較的内発的の開化で進んできた」といわねばならないのである。ひと度、前近代に眼を転ずるならば、「学び」とそのための「場」が、学ぶ側の意志と学びへの要求とに支えられて成立したという事実に出くわすであろう。とりわけ一種の教育爆発の時代といわれる享和以降の19世紀前半の日本においては、民衆の学習熱は高揚し、手習塾から最先端の洋学塾までさまざまの私的な塾が成立してくる⁽¹¹⁾。ここにおいて注目すべきなのはそのような現象が被支配者——いわゆる庶民層——においてより鮮明に現われているということである⁽¹²⁾。幕藩体制下でのこのような庶民層の「学び」との主体的関わりを跡づけうる研究領域の一つに、本論がとりあげようとする「国学」があるだろう。国学は後述する如く、その学問的性格それ自体に庶民層との多様な関わりを可能にする要素を内包しているのである。

近世の国学はこれまで、倫理思想史、政治思想史、文学史、歌学史などの諸側面から研究の蓄積がなされてきた。しかし、近世の国学は、これら諸領域からの研究によっても明らかにしえない側面が少なからずある。では教育史の固有の問題としての国学研究とは一体何か。その一つとして、従来の国学研究がともすれば附隨的にしか取り上げなかった、国学の受容・普及という問題があるとおもわれる。そこで本稿においては、一定の社会階層によって受容された国学が更に広範な拡がりをみせて普及していく過程に着目し、国学の学習者層の量的な拡大及び質的な多様性などの視点から実証的考察をすすめることによって所期の目的にせまりうるであろうと考える。そのための基礎作業として、国学そのものの教育思想的意義についての研究は不可欠の前提である。これに関しては、すでに「国学における教化論の性格」と題した三編の論稿をまとめているので参照されたい⁽¹³⁾。本論はこれらを基礎にすえてそれとの関連において展開されるものである。具体的には、国学学習者の集団形成がなされたものとして国学の「社中」をとりあげ、社中における学習活動をめぐる諸問題、国学受容の社会的意義等について検討を加えていく。

国学が受容され普及していく過程は、換言するならば、「学び」が主体的につかみられ、そのための「場」が自主的に組織化されていく過程であるともいえる。しかもそこには、単なる読み書き能力としての文字学習にとどまらず、習得した文字を駆使した文化的営為成立の可能性も見い出しえるのである。彼ら国学学習者の一群は、そのような彼らの組織した学びの場を「社中」とよんだのである。人びとが社会的に結合していく際の様態を理念型としてみた場合、そこには根本的に相反する二つのものがある。一つは、その結合が個人にとって必然的な所与として先在する場合であり、人は己れにとっていわば運命として与えられている固定的で客観的な結合様式の中へ入り込む。他の一つは、個人が自己の自由意思によって結合を作り出す場合である。この場合には、個人はある一定の意図をもち、その目的を達成する手段として任意な形態の社会関係をとり結ぶのである⁽¹⁴⁾。国学学習者による結社組織ともいってよい社中は、後者の類型に属するものと考えてよい。それならば①一体彼らは果たしていかなる意図のもとに、どのような目的をもって社中という組織を形成したのであろうか。②形成された社中を維持し、存続させていくためにどのような活動を展開したのか。③それらの活動は、彼らの生活者としての日常にいかなる関わりをもつものであったのか。このような問題について考察することは、ひとり国学に限らず、近世日本社会における学問の受容・普及というより大きな視座からしても、重要であるとともに、「学び」の本質をともすれば見失いがちな、今日の肥大化した学校教育構造の意義をとらえなおすことにもつながるものとおもわれる。

本稿は以上のような問題関心に基づいて行われる「近世国学の受容と普及に関する教育史的研究」の全体の見通しを確認するための、序説としての位置づけをもっている。

註

- (1) 福沢諭吉『学問のすすめ』岩波文庫, p.48
- (2) 「学事奨励に関する被仰出書」
- (3) 福沢諭吉の門下生で、東京市の教育行政官であった庵地保（？－1930）は、中央政府の計画と地方の実施状況との乖離状況の一端を次のように指摘している、「今ヤ我日本ニテモ時勢ノ変革ト共ニ教育ノ面目ヲ改メ政府殊ニ意ヲ文教ノ事ニ用ヰ文部省ヲ置キ教育令ヲ頒チ大ニ學問教育ノ旨ヲ督勵シ又地方ニハ府知事県令アリテ此旨ヲ体シ…(中略)…然リトモ民間ニ在テハ兎角ニ教則ノ新規ナルヲ嫌ヒ或ハ教授ノ活発ナルニ驚キ其他学校ノ体裁旧時ト異ナルヲ以テ入門ハサテ置キ外面ノ構造ニ驚キ因テ或ハ出校ヲ悦ハサルノ弊ナキ事能ハサルナリ」(『ナショナリズムと教育』国土社, 1969, p.p.47—54)
- (4) 夏目漱石「中味と形式」(『漱石全集』岩波書店, 昭和50年, 第一卷, p.359)
- (5) 夏目漱石「現代日本の開化」(『漱石全集』第11卷, p.340, 尚, 中内敏夫『日本教育のナショナリズム』第三文明社, 1985年, p.160参照)
- (6) 同上, p.334
- (7) 井上久雄『学制論考』風間書房, 昭和38年, p. 1 及びp.185
- (8) 木戸孝允「普通教育ノ振興ヲ急務トスヘキ建言書案」(『木戸孝允文書』卷8, p.79)
- (9) 「学制大綱」(明治5年1月文部卿大木喬任による, 『明治文化資料叢書』第8卷, 風間書房, 昭和36年, p.23)
- (10) 註(2)に同じ
- (11) 『講座日本教育史2』第一法規出版, 昭和59年, p.209
- (12) 庶民とは何かを明確にしておくことは重要ではあるが容易なことではない。民衆、庶民といった語を冠した書物が多く刊行されていても、その内容の定義が十分になされていないことにもその困難さがあらわれている。(芳賀登『民衆概念の歴史的変遷』雄山閣, 昭和59年, p.30)。頼祺一は「民衆思想論」において、階層差や身分差による民衆の多様な存在形態を考慮に入れて、「民衆」概念を「被支配階級総体」ととらえた。(『近世思想論』有斐閣, 昭和56年, p.265)。また高尾一彦は、林羅山に代表される朱子学的イデオロギーの教化性に言及した論考の中で、「支配者は何よりもまず道徳的優越者なのであり、聖人君子なのである。逆に被支配者庶民は、私欲にくもる道徳的劣敗者である」とのべ、支配——被支配の関係の中に、庶民層を位置づけている。(『近世の庶民文化』岩波書店, 1968年, p.16)。更に高橋敏は、民衆教育史という概念に関して「ここでいう民衆とは、被支配階級に属するあらゆる人びと、広く被治者と呼ぶ人びとを意味したい」とのべ、幕藩体制社会においては、それらの人びとは、「幕藩領主の支配を受ける農民を主力とする、身分的には農工商諸階層の人びと」であるとしている。(高橋敏『日本民衆教育史研究』未来社, 1978年, p.17)。本論での庶民概念も基本的にはこれらの見解と同じく、支配階級による支配の対象としての被支配階級総体を意味している。
- (13) 抜稿「国学における教化論の性格」(『岡山大学教育学部研究集録』64号・68号・73号)
- (14) 丸山真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会, 1952年, p.223

2. 近世における学びと社中

(1)

本稿において考察しようとする国学学習者の社中は、民衆の学びへの主体性が教育的に組織された形態の一つと理解できる。それはまた一種の自己解放的な性格をも有するものであった。しかし、このような社中は決して国学に固有な組織であったわけではない。近世においては、社中は多様な形態のもとに存在しており、学問・芸術・文芸などの諸分野において、社中を核とした文化活動が展開した。本節ではこれら多様な形態の社中の基本的性格を明らかにするために、典型として蘭学、国学、俳諧の三つの社中を取りあげ、そこで行われた文化活動に焦点をあててみようとおもう。それに先立ち、まず、近世における学問及び文化をとりまく状況について若干の考察をしておこう。

序言でもとりあげた福沢諭吉をここでも手がかりとしてみる。彼は『文明論之概略』卷之五において、「日本文明の由来」と題し、「伝統的学問としての儒学と漢学者にたいするイデオロギー的批判」⁽¹⁾を展開した。その中で福沢はやや誇張した形ではあるが、江戸時代の学問のあり方を、西洋のそれと比較して次のように述べた、「此の学問なるもの西洋諸国に於ては人民一般の間に起り、我が日本には政府の内に起りたる一事なり。西洋諸国の学問は学者の事業にて、其行はるるや官私との別なく唯学者の世界に在り。我國の学問は所謂治者の世界の学問にして、恰も政府の一部分たるに過ぎず。試に見よ、徳川の治世二百五十年の間、国内に学校と称するものは、本政府の設立に非ざれば諸藩のものなり。或は有名な学者なきに非ず、或は大部の著述なきに非ざれども、其学者は必ず人の家來なり、其著書は必ず官の発兌なり…(中略)…国内に学者の社中あるを聞かず、議論新聞等の出版あるを聞かず、技芸の教場を見ず、衆議の会席を見ず、却て学問の事に就ては毫も私の企あることなし」(傍点筆者)⁽²⁾。

福沢によれば、我国の学問は「専ら人を治むるの道を求め」る、いわゆる「儒教的観点による民心の統制と政治支配のための学」⁽³⁾にほかならなかった。学問がそのような「上からの治国平天下の学」⁽⁴⁾であれば、「官途に就かざれば用を為さ」ないものであり、学問は民衆の生活とは無縁のものであったというのである。福沢の記述は、歴史的事実の細部に照らした場合、必ずしも全く正確であるわけではないので幾分差し引いて読む必要がある。たとえば「国内に学者の社中あるを聞かず」とか「学問の事に於ては毫も私の企あることなし」という記述などがそれにあたる。福沢のいう社中は、純粹に学問の研究に従事する西洋的な学者共同体⁽⁵⁾を念頭に置いているが、前述したように、近世日本においては、ある種の共通な関心のもとに相結び、自由な交遊のうちに切磋琢磨し、互いに視野をひろめ、文化的欲求をみたしていくような社中が存在していたことに留意しておきたい⁽⁶⁾。おそらく、福沢とてそのような事実は承知の事であったと思われる。しかしそれにもかかわらず、あえて「毫も私の企あることなし」と断言したのはなぜだろうか。江戸時代には、学問が内容の上でも担当者の点からも宗教への依存性を脱してともかくも自立的になったことにより、現実性、社会性を身につけたさまざまの学派が相ついで生起し、それらを共同的な営為の内に探究していく活動も展開した。だがそれらはほとんどすべてが封建社会秩序を無条件に肯定した上でなされており⁽⁷⁾、しかもその担い手はいわゆる一部の知識人層にあり、多くの民衆が自由に手の届くものとはなりえていなかったという状況が、福沢をして「私の企あることなし」と断言せしめるにいたったのではないだろうか。学問は実学を旨とし、民衆こそがその担い手とならなければならないという福沢の主張も、そのような歴史認識から導かれるものといえよう。

それでは近世の民衆をとりまく学問・文化状況はどのようなものであったのだろうか。近世日本の文化の特色が庶民文化にあり、庶民層をして文化を担うる階級にまで成長せしめたのは、彼らの経済的地位の上昇にあったことなど、周知の通りである。西鶴や近松と同時代に生きた長崎の町人西川如見は、町人の生活そのものに積極的な意義を認めた知識人の一人であった。彼はその著『町人囊』において、町人の実質的な地位の上昇を指摘して次のように述べている、「いつ此よりか天下金銀づかひとなりて天下の金銀財宝みな町人の方に主どれる事にて貴人の御前へも召出さるる事もあればいつとなく其品百姓の上にあるに似たり」⁽⁸⁾。このような状況は荻生徂徠もまた指摘するところであったが、徂徠は『政談』において「御領私領とともに一年の年貢米を食料ばかりを残してその外はことごとく売払い金にしてその金にて諸国の物を買い調べて日夜朝暮の用事を弁ずる事これ當時武家のありさま也」⁽⁹⁾とのべ、幕藩体制の経済構造が本来的に内包していた矛盾が生み出したものであることを衝いたのである。徂徎によれば、「金にて諸事の物を買い調べねば一日

も暮されぬ」、「衣食住初め箸一本も買い調べねばならぬ」という貨幣経済の浸透がもたらした生活様式は、「商人なくては武家はたたぬ」というように、商人をして武士階級の動向を左右する勢力たらしめ、「御城下の町人盛んになり」「商人の利倍を得る事この百年以来ほど盛なる事は天地開闢より異國にも日本にもこれなし」とまでいわれるほどの現実を招來したのである⁽¹⁰⁾。先にもふれた西川如見は、徂徠が指摘したような町人階級の経済的地位の上昇という事態をふまえ、町人階級の文化荷担者としての成長の様を次のように述べた、「百年以来は、天下静謐の御代なる故、儒者医者歌道者茶湯風流の諸芸者、多くは町人の中より出来ることになりぬ」⁽¹¹⁾。如見はこうした町人層の経済的・文化的地位の上昇に裏打ちされて、町人としての生き方を積極的に謳歌するに至り、「かかる品に生れ相ぬるはまことに身の幸にあらずや」⁽¹²⁾とのべるのである。更に武士階級に関しては「武家に生れん事猶々迷惑なり一生主君におそれかへて心のいとまなく名利を第一として人の目をおどろかしいかめしきふるまひをたのしみとせんよりはただ此町人こそ楽しけれ」⁽¹³⁾とのべ、生活者の視点から武士の支配者としての地位を相対化するところにまで至っているのである⁽¹⁴⁾。町人の文化が生み出されるには、町人としての生き方に積極的な意義を見出すことを通してその機運が熟してくることを指摘したのであるといえる。ところで経済的地位の上昇が、町人層の文化荷担者への上昇を可能ならしめたという構図を、その最も基底において支えていたのは一体何であったか。それは、読み書きの能力が、生活者として彼らの日常を維持する不可欠の能力ととらえられ、そのための学習が自覚的に行われたことであろう。寺子屋はこのような自覚にたった「庶民の子どもたちが、文学を読み、文字を書き文字の使いかたを学んだところの素朴な学校」⁽¹⁵⁾であった。寺子屋の開設は庶民層の文字学習にたいする広範な要求に促されて、文化年間に至ると、「昔手習の町師匠も少く數へる程ならではなし今は一町に二三人づつも在り子供への教へ方あるか幼少にても見事に書也」⁽¹⁶⁾と『飛鳥川』が伝えるような状況になっていたのである。

他方、庶民層に対して文字学習の必要を説く声も早くから知識人層の間にあがっていた。西川如見が『百姓囊』をあらわし、その中で「百姓といへども今の時世にしたがひをのをの分限に応じ手を習ひ学問といふ事を人に尋ね聞てこころを正し忠孝の志をおこすべし」とのべたのは享保年間（1716－1735）のことであった。寛政年間（1789－1800）に吉田芝溪によって著された『開荒須知』の中では「農家下民たりといへとも書をよみ道の端をも聞たるハ自然と悪事少く善道の方へ入易し」とのべられている⁽¹⁷⁾。これらよりも早い時期、元禄から宝永年間に河内国の酒造業者可内屋可正が残した『河内屋可正旧記』では、より実利的な観点から「耕作の上手に至て進退能成たきと思ふ者ハ先農人帳と云日記を一巻調へ置」くこととのべ、文字による農事の記録が奨励されているのである⁽¹⁸⁾。商人の世界ではどうであつただろうか。元禄年間に大阪の書家、堀流水軒によって『商売往来』が著された。その中では商人を対象にして学問の必要性が次のように説かれていた、「抑、生・商売之家・輩者、從・幼稚之時、先、手跡算術之執行、可レ為・肝要・者也」⁽¹⁹⁾。子どもを手習師匠のもとに通わせて学習させるという慣行が定着しつつある⁽²⁰⁾なかで、商家に生まれた子は、子どもの時から、手跡（手習い）と算術（算盤）の修業をすることが大切であると説くのである。

識者の側からの手習い必要論は以上のように枚挙に暇がない程である。しかしいづれにしてもそれらにおいては、読み書き能力が「こころを正し忠孝の志をおこす」ためのものとされ、「悪事少く善道の方へ入」こととの関わりでその習得が説かれているのである。それ故、そのような方向へ転移しない読み書き能力の習得は、批判の対象になることさえあった。たとえば下総の国学者宮負定雄は、天保2年（1831）の『国益本論』において寺子屋の教育について次のようにのべている、「其手習師匠を見るに、田舎にては大抵神主・

名主・僧・山伏・医者などの為す事なれども、文字の読書を教ふる事をば知れども眞の道を教ふる術を知る者稀なり」⁽²²⁾。ところで文字の習得が直ちに庶民層をして文化荷担者へと成長せしめたということは到底できないであろう。生産者としての農民の文字能力は「農人帳と云日記」を記録することにより「耕作の上手」になり「進退」もよくなるという範囲の中でのみ求められ、「孝」を実践するという封建倫理の要請にかなう限りにおいてその有効性が認められもしたのであった。このことは商人の世界においても変わることはない。文政5年(1822)の『新商売往来』では、「其外、家業有_余力_折柄者、為_学文_家事治方、致_大切_、仁義礼智信之五常之道相守」と記されており、学問をすることによって五常の道、忠孝の道を明らかにせよと説いているのである。武士階級の学問観がそのまま商人にも適用されていると考えられる⁽²³⁾。

庶民層にとって己れの「分限」を越えない限りでのみ求められもし、認められもした読み書き能力とは、結局のところ「上からの治国平天下」に下から呼応していくという性格をいかにしても免ることは不可能であろう。民衆にとっての文字とは、秩序の様式を受け入れ、秩序の中に固定され、支配の中に組み込まれていくための凶器ではなかっただろうか⁽²⁴⁾。農村国学者宮負定雄はその著『民家要術』の第八読書の巻において、農商の従事者に有益な書物として、貝原益軒の『家道訓』『養生訓』、林子平の『父兄訓』、本居宣長の『玉鉢百首』などをあげているが、それらはいづれも「身を治め家を保つ」上で有益とされているのである⁽²⁵⁾。各人が自己に課せられた職分を遂行することにより、村落の和合がもたらされ「國治天下平」になるという民衆教化の論理は、読み書きの能力によって、より一層の定着が期待されていたのである⁽²⁶⁾。

民衆が文化を担いうるところにまで成長しうるには、文字の力は必要な条件ではあったが、決して十分ではなかった。文字を凶器としてではなく、文化を創出する自らの武器としてとらえなおす意識こそ、文化荷担者としての民衆にもとめられたものであったといえる。しかもそれは、凶器としての文字が持つ苛酷さを耐えぬき、それを主体的に自らの生き方と関わさせていくなかで可能になるものであろう⁽²⁷⁾。近世という社会にあって庶民層が、単に身分に生きる生活のためという観点から文字を習得する段階を抜け出し、習得した文字を駆使することによって、自己を語り、自己の願望を吐露し、他者の思いに触れ、人間社会や自然との交わりをつくりあげていくことができるという意識の把握こそ、民衆自身の手による文化創出の前提ではないだろうか⁽²⁸⁾。近世の社中はそのような可能性を示す一つの事例ではなかったかとおもわれる。その担い手は必ずしも一般庶民層とはいえない場合が多分にある。しかし少くとも被治者的意識をもった一群の人々によって構成され、多様な形態のもとで文化的営みを持続させていったのであり、「治国平天下の学」という、支配階級の学問観を転換していく論理を生み出す土壤になりえたであろう。そこで、はじめにものべたように、典型として蘭学・国学・俳諧の三つの社中をとりあげ、そこでの文化的活動に焦点をあててみると、多様な形態の社中の基本的性格を明らかにしようとおもう。

(2)

近世社中について、木代修一は江戸時代京洛の文人社会に関する論考のなかで、その性格の一端を次のようにのべている、「当代の知識人社会において、それぞれの道に一家をなした人々が、ある種の共通な興味のもとに相結び、その自由な交遊のうちに切磋琢磨し、互いに視野をひろめ、文化的欲求を充たしていた」⁽²⁹⁾。これは田能村竹田及び頼山陽を主峰とする白雪社(笑社ともいった)を対象としたものである。竹田は「京にあるとこれら同人の社中に出入りし、相会しては詩作三昧にふけり、ときに書画器玩の展観、花月觀賞の雅遊をともにしつつ、相映発して互いにその詩境を深めた」⁽³⁰⁾といわれる。笑社は「その

社中を繞ぐる共通の芸術的雰囲気、その浪漫的な情緒…(中略)…いわば風流三昧の境地」⁽³¹⁾ を共有する場であった。近世の社中の特質がここに指摘されている。近世においてはこうした社中が多様な形態のもとに存在しており、社中を中心に、学問・芸術・文芸などの諸分野において、文化活動が幅広く展開されていた。笑社はそのような社の中でも、文雅風流交換の場という性格をもつものであった。しかしそれはすべての社中にいえることではない。社中の性格は、それを構成した人々の階層や、社中の中でいかなる文化活動が行われたかなどによりおのずと異なる性格を見せてているのである。そこで今、多様な存在形態を示していた近世社中について、その中で行われた文化活動の違いに着目して、蘭学・国学(和学)・俳諧の三つの社中を典型として設定し、その基本的性格を考察してみよう。

まずははじめに、『解体新書』の訳述という活動を目的として組織された蘭学の社中をとりあげてみよう。安永3年(1774)、前野良沢(中津藩医)、杉田玄白(若狭小浜藩医)、中川淳庵(同)らが「精を研り辛苦」して完成させた「ターヘルアナトミアといふ和蘭解剖の書」⁽³²⁾ の訳書『解体新書』は、新學問としての蘭学が成立する契機になった⁽³³⁾ ものであり、また「ひとり医学のみならずわが國近代學術の發達の上に永遠に記念さるべき金字塔となつた」⁽³⁴⁾ とまでいわれるものであった。ここでは蘭学の成立をめぐる社会的背景については当面の問題ではないのでふれることはしない⁽³⁵⁾。それよりも「近代學術の發達」からみて『解体新書』がもつ意義は何であったのかを考えてみなければならない。この点に関して高橋磧一は『洋学思想史論』において、①科学的実証精神、②語学の、通辞專業からの解放、③限られた世界からの、西洋學術の解放の三点を指摘している⁽³⁶⁾。これらに加えて、『解体新書』の訳述が「社中」という場の中で進められたという事実の意義を重視しなければならない。「社中」という場を成立せしめたことこそ、「艦船なき船の大海上に乗り出だしが如く、茫洋として寄るべきかた」⁽³⁷⁾ ない状態で出発した『解体新書』の訳述を完成せしめたものにはかならないからである。骨ヶ原での腑分けの帰路、良沢は「同志にて力を戮せ給はれば憤然として志を立て一精出し見申さん」⁽³⁸⁾と、同行した良沢や淳庵にのべ、共同して『解体新書』訳述に着手することを盟約し、翌日から、その言葉通りの共同翻訳作業が始められたのである。玄白らはかくして定期的に会合をもち、共同研究を持続させていった。玄白はその様を次のように記している、「かくの如く思ひを労し、精を研り、辛抱せしこと一ヶ月に六七会なり、その定日は怠りなくわけもなくして各々相集り会議して読み合ひしに」「この会業怠らずして勤めたりしうち次第に同臭の人も相加はり寄りつどふことに」⁽³⁹⁾ なった。『解体新書』訳述に集った同志は、たとえば私塾における師弟の間柄といった上下の関係ではない。それぞれ独立の役割をもった平等な資格のメンバーであった⁽⁴⁰⁾。「江戸にてこの学を創業して腑分けといひ古りしこと新たに解体と訳名し且つ社中にて誰いふことなく蘭学といへる新名を首唱しわが東方閩州自然と通称となるにも至れり」⁽⁴¹⁾と玄白がのべているように、社中は、これら「同盟の人々」の会合の場にはかならなかつたのである。同盟の人々はかならずしも固定していたわけではないかった。「都下は浮華の風俗なれば他の人もこれを聞き伝へ雷同して社中へ入り来りしものもありたり」⁽⁴²⁾と玄白がいうように、多様な人々の出入りがみられたのである。明和8年の着手から安永3年(1774)の完成まで、四年間にわたる訳述の間に、彼らのグループに出入りした者はかなりの数にのぼったとおもわれる。その中で玄白がとくに名をあげているのは次の人々である。鳥山松円、出羽庄内藩医、伝不詳。嶺春泰(1746-93)、高崎藩松平輝高侍医。桐山正哲、文化12年(1815)没、弘前藩医。桂川甫周(1751-1809)、幕府蘭方外科医桂川家第四代。玄白らの訳述の社中には、幕医をはじめ、いずれも江戸詰の若州小浜・豊前中津・出羽庄内・陸奥弘前・上州高崎という諸藩の医者が所属をこえて集

まり、協力して本邦初のオランダ語文献の翻訳事業を遂行したのである。知識人の交流は幕領や藩領などの支配地域の障壁を乗りこえて育まれていったと考えられよう⁽⁴³⁾。

『解体新書』の訳述を契機に生まれた玄白らの社中は、学問の共同研究の場として機能したのであった。それは自由に自己の見解をのべ、相互に討論が交わされることが可能な場であった。京都の漢方医であった小石元俊（1743、寛保3—1808、文化5）について玄白が記した一節にこのことがよく示されている、「京都に小石元俊といへる医師あり…（中略）…かれはじめて解体新書を読みて千古の説に差ひしところを疑ひ、みづからしばしば観察してこの書の着実なるに感じ、爾來深くこれを喜び翁（玄白…筆者注）へ書信を通じて猶々その解しがたきところを尋問せり」。元俊は解体新書に啓発されて、玄白と交流をもつに至り、その後、「天明五年の秋、翁侯家に陪してその国に罷りし帰路、上京せし時、滞留の間、日夜来りて問難し」またその後は「東遊し玄沢が僕居を主とし、在留一年に近くつねづね社中とこの業を討論」したのであった⁽⁴⁴⁾。元俊をめぐる這一節からも、玄白らの社中の、自由で開かれた性格がうかがわれる所以である。各々の成員は、個性のちがいを認めあい、お互いに補い合い、啓発しあう中で、共同研究が成就したのであった。玄白はいう、「同盟の人々毎会右の如く寄りつどひしことかくありしといへども各々その志すところ異なり。これ實に人の通情なり…（中略）…先づ第一の盟主とするところの良沢は奇異の才ゆゑ、この学を以て終身の業となし、尽くかの言語に通達し…（中略）…世に良沢といふ人なくばこの道開くべからず、且つ翁が如き素意大略の人なくばこの道かく速かには開くべからず。これまた天助なるべし」⁽⁴⁵⁾。玄白らの『解体新書』訳述活動の中に、我々は、お互いの個性と能力のちがいを認めあい、それを生かしていくことによって学問上の一定の成果を生み出そうとする、共同研究の場としての「社中」の成立をみることができるのである。

蘭学社中と幾分類似した社中は、国学（和学）の世界においてもみることができる。天保13年（1842）に刊行された『喫々筆語』という隨筆集が『日本隨筆大成』に収録されている⁽⁴⁶⁾。これは、野々口隆正、西田直養、岡部東平、妙玄寺義門の共著となっている。しかし、玄白らの『解体新書』のように一つの研究対象を設定して、そのテーマについての共同研究の成果のごときものではない。『喫々筆語』に収録された16編のうち主なものを題目だけ抜き出してみよう。野々口隆正…教説・大倭詞、西田直養…内宮相殿考・為朝死生論、岡部東平…聞仏法僧鳥説・阿豆奈比考、妙玄寺義門…伊登奈志考。これからもわかるように、『喫々筆語』は、一種の研究紀要なのである。研究紀要の出版はその背後に研究会的組織の存在を予想させる。隆正らの場合、その研究会は「温古会」と称された。そもそも彼らが会集するに至った発端は、天保2年4月10日、岡部東平や大橋長広などの学友と東山に遊んだ西田直養が次のように提案したことにあった、「さてもおほかたにまどろしては世間のあるやうども語ひかわすのみとなりていたうはかなだちたるここちのすなるをことならばおなじ心の人どちうちあつまりて国史のさだ古言のみやびおののおの心々といひさだめこころみんはいかに」⁽⁴⁷⁾。西田のこの提案は他の人々の受け入れるところとなり、その結果「同じ心ざしなるひとびと会集してともに切磋琢磨せんとて社をむす」⁽⁴⁸⁾だったのである。そしてその月のうちに、岡部東平の私宅葛根堅室において第一回の研究会が開かれたのであった。西田は次のように記している、「四月廿三日東平の宅にて開業おのれは八字考といふものをかく此会ごとにおののおの一説づつかきてもちよることなりすべて古人の説の誤なりとおもふことと又未思得とあることを考ることなり」⁽⁴⁹⁾。その時の参加者は、西田、岡部、大橋の三人のほかに、長沢伴雄、野々口隆正、糸義門で、いづれも當時京都の学界に重きをなしたばかりでなく国学史上においても重要な位置にある人であった⁽⁵⁰⁾。研究会はその後、西田直養の篠舎に会場を移し、毎月二十三日を例会日と

し、参加者各自が「月毎にもののかふがへひとくだり書しるしてもちよ」り、発表と討論を行うこととなつたのである⁽⁵¹⁾。会場となった西田の私宅は『詩經』の一節「鳥鳴喫々…(中略)…喫其鳴笑、求其友声」にちなんで「喫々舎」と名づけられ、研究会の紀要にも「喫々」の文字が使われたのである。このこと自体、彼らの研究会の性格をよく示している。すなわち「喫々としもなづけたるは、猶友をもとむるこころ成べし、此文世にいでなば、こころざしひとしき友、その声によりて遠き方よりもあつまりなん」⁽⁵²⁾と序文でのべられているように、彼らの研究会は学派にこだわることなく、同じ志を持った研究者の幅広い参加が可能であったところにその本領がみられるのである。研究紀要の第二集は『喫喫筆話』と題された。その序文には岡部東平のことばとして次の二節が伝えられている、「世にありとある学者、そのたつるすぢにそむけたる説は、かたみにいひあはめしりうごちて、はしたなくきゝぐるしき事おほかり。おのれら、みやこの御民にしもあなれば、さるとて苦しき学問をひなびたりとすてて、國体国格にかなへる説にだにあらば、駒の爪のいたりとどまる山路、舟の艤のかよひはつる海路、千まとへだてずひきよせて、月毎にかひあつめ、年のはに世に施らせて、神と君とのみたまのふゆのもとの心にむくいてまし」⁽⁵³⁾。これをみても、「喫々」は、紀要編集の基本方針であり同時に、研究会そのものの運営方針であったといえるだろう。西田らのこの社は、前述した杉田玄白らによる蘭学社中と同じく「学問をひとしくするもの同士の研究のための集い」⁽⁵⁴⁾であった。だが後者が『解体新書』の訳述という一つの共同作業を設定した共同研究会としての性格をもっていたのに対し、前者、西田らの国学社中は、そうした対象をたてることなく、いわば研究交流の場として成立したものといえる。文もて化し、文もて政を行おうとする意がこめられた文化・文政年間⁽⁵⁵⁾には、このような私的な文化交流・研究のための「場」が相当数、組織され機能していたのである⁽⁵⁶⁾。それは、江戸を中心に成立した、都市社会が生み出した新しい文化構造の一端ともいえるものであった。「場」の中核には「知識」が存在していた。西田直養らの温古会の結社にもみられたように、必ずしも生産に直結する行為ではなく、多様な人間の特性を中心とした文化が生み出されたのである⁽⁵⁷⁾。和学者村田春海の高足で、考証学者として高名であった、小山田与清(天明3年、1783—弘化4年、1847)は『擁書樓日記』と題した、約4年半(文化12年七月から文政3年二月まで)の日記を残している⁽⁵⁸⁾。吉田光邦はその日記にもとづいて、当時の知識人の生活に関する次のような指摘をしている。第一には、士農工商の身分差別をこえた、知識人ばかりの会合が、和学や歌などの文芸による交わりの意識を紐帶として成立していたこと、第二には、和学の同志たちが小人数集まって講義を開き、講読を行ったりしていること、第三には、年中行事や慣習がかなり大きく生活の場をしめていること、である⁽⁵⁹⁾。第一と第二の指摘は、化政期に簇生しつつあった「社中」の特性と考えてもよい。小山田には社中といった結社意識はなかったようであるが、当時江戸屈指の文庫であった擁書樓が彼等の交流の要の位置に置かれたと考えても差支えないだろう。

近世の社中には、これまでのべてきたものとは異なる組織化の形態をとるものもあった。『日本国語大辞典』が社中の第一の語義としている「詩歌・邦樂などの同門・連中」がそれである。いわば、一人の師のもとに組織された社中であり、その一つの例を、「座の文芸」⁽⁶⁰⁾としての俳諧にみることができる。享和元年(1801)の序をもつ『橘菴漫筆』に、「社中と云事此頃俳諧者流の徒これをいへり」⁽⁶¹⁾とあり、俳諧において社中という呼称が使われはじめていたようである。与謝蕪村(享保元年、1716—天明3年、1783)は、門人几薰に宛てた書簡において次のように述べている、「今日檀林会御つとめ被成候よしめでたき御事ニ候(中略)今朝左の句案候御社中衆儀判御たのミ申候」(天明初年頃)⁽⁶²⁾と。蕪村を宗匠、几薰を会頭とした句会に、蕪村は病氣故出席できず、数句を案じてその優劣の削

定を社中の衆儀に委ねたのである。蕪村の社中においてもその成員は社友とよばれた。天明3年(1783)3月4日の蕪村書簡には、「春の句草に御登せ可被下候御近辺御社友兵庫辺御さいそく可被下候」⁽⁶³⁾とある。しかしここの社友は、西田直養らの温古会の社友とは幾分性格を異にする。すなわち「拙老此度一集取立申候当冬中ニ出版いたし候(中略)多くハ愚老社中之俳士のミに御座候へども内々他門之人も相交候」(安永4年1795年頃蕪村書簡)「春興小冊漸出版(中略)当春帳ハ同盟の社中斗にて他家を交す候」⁽⁶⁴⁾とあることからもわかるように、同じ資格の成員が同等の位置関係において交わっていたというよりも、一人の師匠が盟主としての位置を占めて社中の中心に存在し、それを多くの社友が取りまく形で社中が構成されていたといえよう。

以上、近世の「社中」について、蘭学、国学、俳諧の三つの分野における典型について考察してきた。前二者の社中に共通していえることは、それらが知識を中心とした一種の学問共同体であったということである。「知識」を生み出し、交流させることを社中組織化の紐帶としたことにより、身分階層や職業の違いが乗りこえられた。知識人としての同属意識もそこから芽生え、生活者としての連帶意識もつくりだされていったであろうと推察されるのである⁽⁶⁵⁾。次節で考察する本居宣長の私塾・鈴屋の地方社中は、以上のべてきた三つの社中の性格を併せもった形態をみせている。まず第一に、地方社中の成員は宣長に入門誓詞を出して師弟の間柄にあった。この点では俳諧の社中の性格に近似する。第二に、鈴屋の地方社中の内部においては成員はお互いに平等の資格で交わった。この点は杉田玄白、西田直養らの社中と同じである。しかしこれらの性格に加えて鈴屋の地方社中は社中を中心として成員が恒常に学習活動を展開していく点にその特質があるといえる。センターとしての鈴屋と常に連絡を取りながら、個々の社中はそれぞれ独自の活動を展開していくのである。鈴屋の地方社中の性格をひとまず以上のごとく把握したうえで、次節においては、名古屋社中を事例として考察し、近世における国学普及の一形態を明らかにしようともう。

註

- (1) 丸山真男『「文明論之概略」を読む』岩波新書、1986年、下、p.141
- (2) 福沢諭吉『文明論之概略』岩波文庫、p.199
- (3) 堀尾輝久『天皇制国家と教育』青木書店、1787年、p.31
- (4) 丸山前掲書、p.138
- (5) 同上、p.139
- (6) 木代修一『日本文化の周辺』明治書院、昭和36年、p.190
- (7) 丸山真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、1952年、p.198
- (8) 西川如見『町人義』日本教育文庫、訓誠篇下、p.247
- (9) 萩生徂徠『政談』岩波文庫、p.91
- (10) 同上
- (11) 註(8)に同じ、p.247
- (12)–(13) 註(8)に同じ、p.276
- (14) 今井 淳『近世日本庶民社会の倫理思想』理想社、昭和41年、p.24参照
- (15) 石川 謙『寺子屋』至文堂、昭和41年、p.74
- (16) 『飛鳥川』(『新燕石十種』第1巻、p.19)
- (17) 西川如見『百姓義』(『日本教育文庫』訓誠篇下、p.220)
- (18) 三好信浩『日本農業教育成立史の研究』風間書房、昭和57年より再引
- (19) 『河内屋可正旧記』(高尾一彦『近世の庶民文化』)
- (20) 『商売往来』(『日本教育文庫』教科書篇、p.555)

- (21) 香月午山は『小兒必要養育草』元和十六年（1703）の中で次のように述べている、「和俗近来童をして、手習師匠にまかせて手習をさする事なれば、その勧め方は、その師匠の教にまかすべきなり、又ちかき此は、女の童をも、七八歳より十二三歳までは手習所につかはすなり」（『日本教育文庫』衛生及遊戯篇、p.365），尚、三好信浩「商売往来の世界」日本放送出版協会、昭和62年参照。本節の記述にあって同書より多くの示唆をえた。
- (22) 宮負定雄『國益本論』（『国学運動の思想』日本思想大系、p.308）
- (23) 三好信浩「商売往来の世界」p.185
- (24) 高橋 敏『日本民衆教育史研究』p.27
- (25) 宮負定雄『民家要術』（『近世地方経済史料』第五卷、p.281）
- (26) 享保期に関東農村を遊歴して農民教化に努めた俳諧宗匠の常盤潭北は、『百姓分量記』において、「己己が職分を尽て互に用る時は上下和合し賢愚均しく、身修家齊國治天下平也」と述べている。（『日本教育文庫』訓詁篇下、p.45）
- (27) 高橋、前掲書
- (28) この部分は筆者にとって今後の具体的課題設定のための仮説にほかならない。
- (29) 註(6)に同じ
- (30) 同上、p.181
- (31) 同上、p.187
- (32) 杉田玄白『蘭学事始』岩波文庫、p.27
- (33) 佐藤昌介『洋学史研究序説』岩波書店、1964、p.2
- (34) 高橋磧一『洋学思想史論』新日本出版社、1972年、p.168
- (35) 佐藤、前掲書、p.p.73—79参照
- (36) 高橋、前掲書、p.168
- (37) 『蘭学事始』岩波文庫、p.31
- (38)—(39) 同上、p.30、p.33
- (40) 片桐一男『杉田玄白』吉川弘文館、昭和46年、p.287
- (41) 『蘭学事始』、p.35
- (42) 同上、p.36
- (43) 辻 達也『江戸時代を考える』中公新書、p.144参照
- (44)—(45) 『蘭学事始』p.p.49—50、p.p.37—44
- (46) 『喫々筆語』（『日本隨筆大成』第一期、第9巻）
- (47) 同上、p.173
- (48) 西田直義『篠倉漫筆』（『日本隨筆大成』第二期、第3巻、p.236）
- (49) 同上
- (50) 谷 省吾『鈴木重胤の研究』神道史学会、昭和43年、p.246
- (51) 註(46)に同じ、p.173
- (52) 同上、序文
- (53) 『日本隨筆大成』五巻
- (54) 森田康之助『伴信友の思想』ペリカン社、昭和55年、p.18
- (55) 吉田光邦「序説としての化政文化の構図」（林屋辰三郎編『化政文化の研究』岩波書店、1976年、所収、p.343）
- (56) 谷 省吾、前掲書、p.249参照。尚城戸千楯や、大橋長廣らを会員としていた以文会については、城戸の『紙魚室雜記』に「以文会定」が掲げてある。その一節を次に示しておく、「当会申合之儀は、天文地理人事經伝諸書何によらず、御銘々御発明之説共有之候へは、無御遠慮御演舌有之、又御不審之事は、無御遠慮被仰出候而、相互に無伏藏思召之程を取述候様に仕度事、第一之義に御座候…(中略)…是は相互に益を得候事故、干要に御座候」（『日本隨筆大成』旧版、卷一、p.609）
- (57) 註(55)に同じ

- (58) 「近世文芸叢書」第12, 国書刊行会, 昭和51年復刻, p.p.208-391
 (59) 註(55)に同じ, p.p.350-355, 化政期の文化状況及び小山田に関する記述はこれによっている。
 (60) 尾形 仇『座の文学』角川書店, 昭和48年, 参照
 (61) 『古事類苑』文学部1, p.1247
 (62) 『古典俳文学大系12, 燕村集』集英社, 昭和47年, p.390
 (63) 同上, p.474
 (64) 同上, p.521, p.535
 (65) 註(66)でのべた「以文会定」は次の二節で締めくくられている、「社中之御方に吉凶病喪之類有之候節, 其義を御存方より社中へ披露可有之事」

3. 本居宣長の名古屋地方門人と社中の形成

(1)

幕藩体制下において、庶民層に属する人々が主体的に「学び」を自らの手中にしていく、その過程を跡づけてみたいというのが、本論の、そして筆者の国学教育史研究の一つの主題であることは序言にものべたとおりである。その際、国学の学問的性格それ自体に庶民層との関わりを可能にする要素が内包されているということを指摘しておいた。このことについて、まず国学を受容した側に視点をおいて考えてみよう。

平田篤胤及びそれ以降の、一般に後期国学とよばれる国学は、幕末・維新の変革期をイデオロギー的に主導していくものであるが、この後期国学が展開していく方向は必ずしも單一であったわけではなく、志士的なもの、神道的なもの、考証的なもの、文入的なものへと派生していく。その中でも、平田篤胤の国学普及の一つの拠点的地域であった下総地方の場合、その方向は、より一段下の生活層へ向けて展開した⁽¹⁾。香取・海上の両郡を中心とした下総地方には、平田篤胤が没する天保14年（1843）までに、112名の入門者があった。それは篤胤生前門人の約2割に相当する数である。これら下総地方の篤胤門人は身分階層からみると、村落の名主・地主・その他農民層が最も多く、神職が之に次ぎ、その他の者も大部分が庶民層の人々であった。それではこれらの人々は、平田篤胤の国学を受容することにどのような意味を見い出していたのであろうか。下総地方における篤胤門人群の中心的存在であった人物として、宮負定雄を指摘することができる。宮負は、寛政9年（1797）に香取郡松沢村の世襲名主の長男として生れ、文政9年（1826）29歳の時、父について平田篤胤の門人となった。宮負は平田国学を単に知識や学問、教養として受け入れたのではなかった。このことは彼の著作によく現われている。国学者の常として宮負もまた和歌を詠んだ。しかし彼の場合、それは風流の歌としてではなく、「農家の童蒙に農事を示さん為」の「三十一文字の理屈言」として詠まれたものであった。近世農書の中には、農事に関する技術や心得を歌に詠して伝えようとする試みがみられるが、それと同様の発想である⁽²⁾。宮負は自らも農業にいそしみ「田家の一農夫」たる自覚を持つ人間であった。彼は、その農夫としての生活の中でつちかわれた体験を『農業要集』にまとめあげた。これは宮崎安貞の『農業全書』の技術をふまえながら、その改良をはかった、純然たる農業技術書であった。

ところで、宮負は、村落内農民が「一家の如く互に相親み睦しく暮す」⁽³⁾ ところに、理想の村落像を描いていた。しかし、天明・天保の大飢饉がもたらした村落の荒廃・崩壊という現象は、宮負の居住地、松沢村にとっても無縁な事ではなかった。村内の土地は次第に他村の農民の手に移り、周辺の農村においても零細農が増加する傾向にあった。下総地方では、このような現象に加えて、明和年間にすでに、人口停滞の一因ともなる間引の悪風がみられ⁽⁴⁾、幕末に近づくに従い一般化しつつあった。宮負の『農業要集』も「三十一

文字の理屈言」として読まれた「農業百首」や「貧富百首歌」も、宮負の生活基盤を脅しつつあった農村崩壊の現象への対応という意識を持って生み出されたものであった。宮負は自己の立場を「百姓等に教へ諭さで貢物収るのみが長の道かは」と規定した⁽⁵⁾。それは決して村長としての自己の立場を租税徵収の実務担当者という、幕藩権力の末端としての位置においてとらえる側からは導かれない。あくまでも自身、生産に生きる「田家の一農夫」として、いわば「農位にありて農政を謀る」立場⁽⁶⁾に立ってはじめて可能になることであろう。このように封建権力の階級支配そのものの体現者としての立場から、農民の生産活動と倫理生活の指導者へと、自己を変革しようとした宮負が求めたものが平田篤胤の国学であったといわねばならない。宮負のこのような要求に答えうる篤胤の国学の内実についてはここではふれない。思想を受容する側の主体的要因の一例として宮負を考えたわけである⁽⁷⁾。

それでは次に受容された国学そのものについて、庶民層とのかかわりを可能にする要素を探り出してみようとおもう。「国学的思惟の最も純粹な表現者」⁽⁸⁾といわれる本居宣長の場合について考える。本居宣長は、宝暦2年（1752）3月、医業を志して京に上り、まず漢学を修めるべく、堀景山に入門した。5年7ヶ月にわたる京都遊學は、本居宣長という人格の基礎を形成したのみならず、宣長生涯の思想活動の方向を決定的にしたともいわれる⁽⁹⁾。京都遊学期の宣長の学問意識を示す言葉として、景山塾の同門生、清水吉太郎⁽¹⁰⁾にあてた漢文体書簡⁽¹¹⁾の一節「私有自楽（私かに自づから楽しむ有り）」という言葉を指摘することができる。「私有自楽」というこの言葉は、学友であった清水が、宣長の文学愛好僻を批判したのに対してなされた反論の一節であった。宣長の論をたどってみよう。清水が、宣長の「和歌を好む」傾向を「非」としたのに対し、宣長は「僕も亦た私かに足下の儒を好むを非とす」と応酬した。このさいの宣長の反論の集約されたものが「私有自楽」であった。宣長によれば、「儒也者は聖人の道」であり、「聖人の道は國を為め天下を治め民を安んずる」ところにその本質がある。いわばそれは政治の世界に属するところである。それならば「國の為む可き無」く、「民の安んず可き無」し「吾人」にとって、儒学を学ぶことは如何なる意義があるのか。そこには何ら「自づから楽しむ所以の者」が見い出されないではないか。治むべき対象をもたぬ者の「学び」とは一体何であるのか。宣長が提出した問いはここにあった。決して聖人の道自体を否定するのではない。治者ではないわれわれが聖人の道を学ぶことを否定するというのである。こうした宣長の言明にみられる、いわゆる私的性の意義については評価が分れるところである。ある者は「為政者階層の一員ではないという相当はつきりした意識があった」⁽¹²⁾と解し、他方においては、「町人という彼の階級的所属や…(中略)…被治者の立場の自覚ととらえることは、短絡的にすぎる」⁽¹³⁾という指摘もある。思うに、宣長が「私有自楽」という言葉に託そうとしたものは、身分の層をこえた、より普遍的な人間としての生き方と学びとの関わりといった問題ではなかっただろうか。

宣長の後年の思想をたどるとき、そこに一種の自然主義の立場と称しうるものを見出すことができる。宣長は人間の内面性、とりわけ感情を基軸にして人間の本質を把握する。宣長によれば、人間の「よくもあしくもうまれつきたるままの心」⁽¹⁴⁾は、「事しあればうれしかなしと時々にうごく」⁽¹⁵⁾ものである。人間存在を規範から解き放ち、個別の相において人間をとらえようとする宣長は「うごくこそ人の真心」であり、それ故に「ことごとく同じき物にあらざ」⁽¹⁶⁾るのが「天下の人」の諸相であるとする。人間性情の本来的姿態に飽まで即して⁽¹⁷⁾人間を個別的なものと理解する。宣長のいう「人情」「人のまことの情」は、人間の本性にはかならなかった。『紫文要領』において、宣長は「すべて人の情の自然のまことの有のままなる所ははなはだおろかなる物なりそれをつとめてなおしかさ

りつくろひてかしこけにする所は情をかされる物にて本然の情にはあらす」⁽¹⁸⁾ という。宣長は「人とあらむもの心」を求めようとする。宣長によれば、それは心のあり方に関して「つとめてなをしかさりつくろひてかしこけにする」などの、作為をこらしてはじめて出来あがるというものではない、「規範的な枠は設けずむしろさまざまに異なったものとして人の心を承認しようとする」⁽¹⁹⁾ ところに見出されるものなのである。「男ラシク正シクキットシタル事ハミナ人情ノウチニハナキモノ也。モトノアリテイノ人情ト云モノハ、至極マッスグニハカナクツタナクシドケナキモノ也」⁽²⁰⁾。京都遊学中の勉学の成果となつた『排蘆小船』において、宣長はすでにこのように言い放っていた。「私有自楽」とともに、この宣言は、男性的価値や武士的行為に絶対的な優位を認める封建道徳下にあって「政治や道徳を越えた人間それ自体の価値の承認」⁽²¹⁾ という意味をもちえたし、同時にこのような人間観の成立は、学問を治者の占有物とする従来の学問觀に変容をせまるものでもあった。「人としての道」は「議論理屈」を事とする「漢流」の学問の中に求められるものではない。「世間の物学びする人々のやう（様）」は果たして人間にとつての学びたりえているのだろうか⁽²²⁾。「すべて神の道は儒仏などの道の善惡是非をこちたくさだせるやうなる理窟は露ばかりもなくただゆたかにおほらかに雅たるものにて哥のおもむきぞよくこれにかなへりける」⁽²³⁾。宣長がこう聲明したとき、人はみづから内面的なる真情の世界に価値を見い出し得たのであり、上からの治国平天下の学に対して、人々の具体的な日常の営みの中での学びが対置され、自立したのである。ここに、国学と庶民層とのかかわりを可能にする要素の一つがあるといえるだろう。

(2)

本居宣長の私塾、鈴屋の名古屋社中をとりあげ、①本居宣長と名古屋社中とのかかわり、②社中の中心に位置した植松有信の二つの側面からの考察を通して、地方社中の形成の経緯と、地方社中ににおける学習活動展開の様相を明らかにしたい⁽²⁴⁾。まず名古屋社中形成の契機となった本居宣長の3回にわたる名古屋での出張講義についてのべてみよう。

宣長は寛政元年（1784）3月19日、はじめて名古屋へ向けて出発し、6日間滞在した⁽²⁵⁾。尾張地方の鈴屋門人は、この宣長の名古屋行を契機として急速に増加する。寛政元年の名古屋行は、同行した本居大平の記録によると、「尾張の国名古屋なる人々のこふままに行かむといでた」⁽²⁶⁾ ったものであった。宣長の名古屋行以前より、すでに宣長の門人が名古屋地方にはある程度まとまって存在しており、それらの人々の要請に応じようとしたのである。これらの門人の中で、最も早く宣長に入門したのは、海東郡木田村の大館高門であった⁽²⁷⁾。高門について、本居大平は次のように記している、「高門はもとより翁に物まなぶ人、又あるじの女なる人もとしごろ翁のもとにふみのたよりに歌見せて点こふ人なりけり」⁽²⁸⁾。この大館高門は、天明4年（1784）の宣長入門以前は、田中道磨の教を受けていた⁽²⁹⁾。高門の最初の師である田中道磨は、安永9年（1780）に宣長に入門している。宣長門人の中では早い時期に入門した一人であるが、実際の関係は、入門以前にはじまっており、道磨の歌集『垣根の落葉』には「安永六年酉七月二十五日松坂にて」と詞書のある八首の歌が記されている⁽³⁰⁾。田中道磨は宣長に入門する以前から名古屋において門人を指導し、宣長が「尾張の名古屋に住てまたなくふることを好み人にも教へてことに萬葉集を深く考え得たる人になむ有ける…(中略)…大かたかの名古屋にいにしへ学びする人々の出来しは此おきながみちびきよりぞはじまりける」⁽³¹⁾ とのべているように、萬葉集に深い造詣をもっていた。『名古屋地方鈴廻屋門人伝』が「道磨名古屋に在りて門人既に三百余人に及び社を組織し」⁽³²⁾ とのべるように、道磨を中心にして名古屋には一つの国学社中ができていたのである⁽³³⁾。天明4年の道磨の死去後、多くの道磨門人が宣長に入門する。道磨は、後に

名古屋社中の中心となる横井千秋、植松有信の二人ともある程度関係をもっており、宣長の寛政元年名古屋行以前においては、名古屋にあった田中道磨社中が国学普及の上で大きな勢力をもっていたといえよう。

寛政元年三月の名古屋出張講義は、短い期間ではあったが、名古屋地方にその国学を広めるという意味においてはかり知れない程大きな影響を与えた⁽³⁴⁾ ものであり、これにより、尾張における本居派の地盤は確立したともいわれる⁽³⁵⁾。名古屋滞在中の宣長の、地域の人々との接触の状況をみてみよう、同行の大平は次のように記している、「五日六日とどまれるほど日ごとにおほくの人々とぶらひ来ていとらうがはしきまでなんありけるとしごろいつしか見え奉らむとこひわたりつるを時のいたればかくしも出ませることとかぎりなくみな人よろこびあへりけりことしいかなるよきとしにかかるらむかかる大人にまみえてかかる古事の心かたはしをだにとひきくことを得たることはといふもあり」⁽³⁶⁾。宣長の名古屋滞在は、近郷の人々にとって直接その教えを受けることができるまたとない機会となつたのであり「われら仕へわざしげかる身なればたとひ松坂にしたひまわりたらむにも君のいとまのほどかぎりしあれば二日三日とだに見え奉る事はかたかるべきを、かくしも日をかさねて明暮にさふらふこと」⁽³⁷⁾とその喜びをのべる人もあった。大平はこのような、宣長と人々との出会いの様を「日ごとおほくの人々とぶらひ来ていとらうがはしきまでなんありける」としるしているが、それは単なる言葉上の修辞にとどまらず実質を伴つたものと考えられる。旅宿に宣長を訪ねたのが門入に限られていたとすれば、その当時の名古屋地方門入七人に対して「いとらうがはしき」という言葉はまったく相応しない。門入以外にも、いわゆる国学を愛好する人々が多数含まれていたといえるのではないだろうか。このことについて別の資料から考えてみたい。宣長は寛政6年(1794)には若山におもむき、逗留中は旅宿にて開講しているが、この時の様を大平は次のように記している、「廿日此より旅宿ニテ神代正語源氏物語等講釈有之候神代と源氏と隔夜ニテ毎夜毎夜聴衆卅人より四十人迄出席家中之大身小身遠近之神職御医師町医町家婦人などといつれも出精遠き所ハ一里半ニ里ノ往来若山へ出張も又、隔夜ニ止宿も有之候(傍点筆者)」⁽³⁸⁾。毎夜30人から40人の聴衆があり、その中には、町人、女性もまじっているという。しかしこれらの聴衆のすべてが門入であったのではない。寛政6年までの若山における宣長門人は、わずか3人を数えるのみである。宣長が松坂以外の地方へ出張しての講義は、国学普及という目的から門人に限らず広く一般に開放されていたのであり、これらの聴講者のなかから、新しく門入として名を連ねる人々が出てくるのである。同年の若山行の日記がこのことを示している、10月21日の条に、「同夜大祓詞開講、半夜、聴衆之内、松沢八三郎入門、杉田要人入門」⁽³⁹⁾。以上、後年の若山への出張講義の事例からも、寛政元年の名古屋出張講義の聴講者のなかには、いまだ「名づきを物して」いない「みやびを」⁽⁴⁰⁾が多数含まれていたと考えてよいであろう。大平のいう「おほくの人々とぶらひ来ていとらうがはしきまでなん」という言葉はあながち事実に反したものではないというべきであろう。これらの聴講者たちは、平素の学問上の疑問を、様々、宣長に問いただしたのであり、そのなかの「あるは古今集の中の心得がたきふしづし萬葉集の所々などとひきくもあり、古事記日本記のをちをちあげつらふもあり、源氏物語又それよりこなた近き代の歌の心、かつ論ひかつ明らむるも」あつた⁽⁴¹⁾。元来、宣長は入門希望者があれば直接対面したうえで入門の許可を与えていたようだが、地方在住者で面談が困難なときは然るべき紹介者を通じて入門の要望に応じていたのであり、概して鈴屋への入門はそれほど厳格な形式にもとづくものではなく緩やかなものであったようである⁽⁴²⁾。さて宣長の寛政元年3月の名古屋滞在を契機として、尾張地方における新しい門人は21人を数えた。後にのべる植松有信もこのうちの1人であった。これら尾張地方の宣長門人達は、そのなかの幾人かは田中道磨門下でもあったことか

ら既に面識のあるものもいたとおもわれるが、その他の人々も折あるごとに会集し交渉していた。たとえば宣長の滞在中3月24日に名古屋にある大館高門の別邸において、宣長60歳の賀会が催された際には、16人の門人が寄り合った。この16人の内訳は、武士3人、町人8人、医師2人、女性3人であった。これらの人々が会して和歌を詠み、宣長の60歳を賀したのであった⁽⁴³⁾。こうした会集を重ねていくなかで次第に社中としての組織が形成されていくものとおもわれる。

2回目の名古屋出張は、寛政4年3月7日から24日にかけてであった。今回も門人の要請に答えるべく行われた。「寛政四年三月名古屋行日記」⁽⁴⁴⁾には、この間の宣長の動向が若干記されている。これによれば、宣長は滞在中、歌会に参加したり、門人の私宅を訪問したりしている。また遠江の門人、石塚龍磨は、今回の宣長の名古屋滞在に際して来学したが、その折に、彼が詠んだ長歌は、宣長の活動の一端を示している、「鈴屋のうしの命は真菅よし尾張國の名古屋の里にきましてかけまくもあやにかしこき上ッ代の大みてぶりをまつぶさにときあきらめて皆人をさとし給ふと風のとのとほにききて…(中略)…其里のいにしへしぬぶみやびをのともにまじらひ朝よひにあひかたらひてまがつ日の禍事はらひ神直日大直日のまなほにし導き給ふ」⁽⁴⁵⁾。これをみても、この18日間にわたる第2回目の名古屋滞在の用件の一つは、門人の指導にあったのである。第3回目の名古屋訪問は、寛政6年(1794)3月29日から4月にかけてであった。今回は尾張地方の社家が宣長の門人鈴木仙藏(尾張家中)や植松有信を仲介にして宣長の来名を申入れたことによる。約20日間の滞在中、宣長は「昼夜講釈隔日於西志賀村神職森筑後宅講釈」などを行った。「近郷社人」が聴衆の多くであったが、名古屋以外の地からも、たとえば遠江の門人栗田土満が聴講したりした⁽⁴⁶⁾。

鈴屋における教育の方法の一つである講義は、主として松坂を中心とした近在の門人を対象として行われた。松阪以外の門人がこの定例講義に参加するには、鈴屋近辺に旅宿をとって逗留する必要があった。しかし地方在住の門人のなかで逗留の機会にめぐまれる者は多くはなかった⁽⁴⁷⁾。彼らにとっては書簡を通じての質疑応答及添削がその主たる学びの方法となるのである。それ故、宣長が地方に出張して開かれる講義は、鈴屋逗留をなしえない門人にとて、師の警咳に接しうるまたとない好機であった。このような状況のなかで、尾張地方においては、三度にわたる宣長の出張講義という、いわば外的な契機によって門人数の増大を見る⁽⁴⁸⁾とともに、「愚老儀も先達而是尾州へ罷越暫逗留仕講釈等いたし申候尾州社家多く古学に相成申候」⁽⁴⁹⁾という書簡が示すように、古学の学習者が多くなっていくのである。

以上のべてきたように、尾張地方において宣長の門人が増加し、彼らの幾人かが会集し連絡をとりあっていくなかで次第に社中としてのまとまりができ組織が形成されていくのであるが、社中として明確に組織化されるためには、鈴屋と社中の成員との間に介在して世話役となり組織化の中心となる人物が存在してはじめて可能になる。名古屋における宣長門人の世話役となっていたのは、はじめは、寛政元年入門の鈴木其实であった。鈴木は尾張家中であったが、真実宛宣長書簡に「稻葉氏、渡辺氏、大館氏へ之書状数通近頃乍御世話、夫々御転達被下度奉願候」⁽⁵⁰⁾とあり、門人への書状の仲継ぎを鈴木が引き受けているのである。またそれ以前にも「先月御会有之候由、御詠草被遣致拝見候」⁽⁵¹⁾とあり、歌会の組織もつくられていたことが知られる。また同じ寛政元年9月10日の書簡には「御社中詠草並直丸大鐘氏井ノほき言被遣、各加筆いたし返進申候」⁽⁵²⁾とあって、社中という語が使われている。

名古屋社中においては、寛政4年3月の宣長の名古屋行の頃から、社中としてのまとまった学習活動がはじめられたものとおもわれ、寛政4年の名古屋行から帰った後、宣長は

堀田宗則（寛政元年入門）に宛てて次のように書き送っている、「如御先月は参り毎度寛
寛得貴意大慶奉存候愚老も無事帰省いたし候、
一、月次会興行被成候由珍重奉存候詠草も仰見セ今度加筆いたし返進申候此上被仰合月々
無御解怠御相続可被成候
一、此以後御地詠草何れも貴宅へ向さし出可申由致承知此度も一間にさし出し申候間夫々
御届可被下候」⁽⁵³⁾。名古屋の門人によって月次歌会が催されるようになり、宣長のもとへ詠草が送られるようになったことを示している。宣長はこのような門人の学習が一時的なものに終らないよう、門人同志互いに相談の上、毎月怠りなく続けるよう励行をすすめている。「被仰合」という上記書簡中の言葉に、門人の合議により社中が維持されることを期待する宣長の意向がうかがえよう。このような点にも鈴屋の地方社中が、前節で考察した他の文化領域における社中とは異質な性格のものであることがわかる。前述した宣長の意向は、鈴屋の入門誓詞のなかの一節「兄弟不相替隨分むつましく相交り互ニ古学興隆之志を相励し可申立我執争論など致し候儀有之間敷事」⁽⁵⁴⁾にも相通じているといえよう。名古屋社中においてはこの後も和歌を主たる内容とする学習活動が展開されたのであって、寛政4年6月26日の横井千秋宛の書簡で宣長は次のように述べている、「其御地社中も出精ニ而哥会繁昌仕り追々詠草參り致大慶候正雄高門なども愈出精ニ而よほど詠哥昇達いたし致大慶候」⁽⁵⁵⁾。これから3年後の宣長書簡をみると、「社中詠草共致添削返進申候、先達而参り有之候分もあり數多く候故一度ニハ手まはり不申候ニ付追々返進申候…(中略)…大抵一度ニ壱人前廿首位ツツ認參候様ニ御申伝へ可被下候」⁽⁵⁶⁾とあり、名古屋社中から送られてくる詠草の数を制限しなければならないほど活発に和歌の学習がおこなわれていたといえる。

では社中のどれほどの人が歌会などに参加していたのであろうか。宣長は寛政5年3月に上京して、1ヶ月近く滞在し、帰路彦根大垣を経て名古屋に10日程滞在して松坂に帰ったことがあった。この名古屋滞在の時、4月21日に、門人伊藤公彝の舞津の別荘で歌会が催され、また4月24日には宣長の旅宿でも歌会が開かれた⁽⁵⁷⁾。21日の歌会に出詠したのは宣長・大平を含めて24人である⁽⁵⁸⁾。このうち名古屋在住の門人は20人であった。24日の歌会には23人が参加し、顔ぶれは前回とほぼ同じであった。これらは、宣長をまじえての臨時の会である故、通常の月次会などよりもその参加者は多かったであろうが、大よその見当にはなるだろう。

名古屋社中の世話役は、宣長書簡で知られる限りでは、鈴木真実から堀田宗則へそして植松有信⁽⁵⁹⁾へと受け継がれたものとおもわれるが、その間の事情については不詳である。植松家は代々尾張藩の家士であったが、有信の父の代に浪人となり、有信は版木師を業としていた。宣長に入門したのは寛政元年3月、32歳の時であった。宣長入門前の有信に関しては詳らかではないが、天明2年(1782)、25才のとき、宣長の著書『万葉集玉の小琴』を書写したりしている。田中道磨からその写本を借用して写したものようである⁽⁶⁰⁾。では名古屋社中においてこの植松有信はどのような位置にあったのだろうか。鈴屋の側からみた有信と、社中の成員の側からみた有信との両側面からみてみよう。まず、鈴屋の側からみれば、寛政7年(1795)9月18日の宣長書簡に「方々へ遣し候書状共毎度乍御世話夫夫御届可被下候」⁽⁶¹⁾とあり、翌年2月12日のものには「社中ヨリ御惣代として貴札右之訳御紙面之趣致承知候何れも宜御伝可被下候」⁽⁶²⁾とあり、名古屋地方門人の総代として有信を位置づけていたようである。名古屋社中の成員の側からも、有信は社中総代として承認されていたものとおもわれる。やや時代が下るが、文化4年(1807)正月7日に、尾張春日井郡の早川文明が有信の許へ「津島堀田理右衛門といふ人の六十一の賀の歌をこひに」手紙を寄せたとき、有信に「社中のもあつめて得させよ」とのべている一節などにも植松

の名古屋社中における位置が示されている⁽⁶³⁾。名古屋社中においては、このような立場に存した植松有信を中心として、宣長の没後もひきつづき、学習活動が維持されていった⁽⁶⁴⁾。

そこで次に有信の日記『今ひとしほ』と『長閑日記』⁽⁶⁵⁾とによって、彼らの学習活動の内実を具体的にみてみよう。前者は享和2年（1802）正月から5月3日まで、後者は文化4年（1807）正月から4月7日までをそれぞれ記録したものである。

『今ひとしほ』にみられる彼らの活動の主なものは(1)会読、(2)歌会、(3)月次会にまとめられる。会読については、たとえば、正月4日に、「今宵は学びの友おのが家につどへて後撰集を読。漢学びする人々のいふ会読也けり。来たる人々には正雄、有清、方穀、良邑、典直、有信なり」と記している。会読はこの後、1月4日、16日、26日、2月6日、16日に記録されている。2月26日は定例日であったが「会読すべき夜なるに誰も不来平野ノミ也、よりて会読をやめて歌よむ」と記している。これ以後、会読の記録はない。4回の会読に使われた古典は、後撰集と伊勢物語であり、参加者は、各々6人、4人、2人、2人、4人であった。会読が低調になったのに対して、歌会、月次会はひんぱんに開かれていた。月次会についてみると、1月23日の記事には「今宵は月次会、兼題、求若菜、今宵は市岡孟彦が絵をかかせて持来て夫をわかつて題として人人歌よむ、市岡、平野、良邑、道彦、有清ナリ、正雄、松井不出」とある。月次会は、これ以降、2月8日、23日、3月8月、23日、4月8日、23日と、8日、23日を定日として催されていった。これらの参加者は5人前後であった。こうした月次会の他にも、折あるごとに社中の成員の家を会場にしたりして歌会が開かれた。たとえば、2月23日には、「けふは市岡孟彦が家の桜のさかりなりとて学びの人々つどへて歌よむ」とあって、「平野、川村、加藤、横井、桜山、信久、松井、有信」の8人が出席している。有信はこうした学習活動のほかにも、「鈴木朗がとひきぬ、漢倭の古への事共何くれとかたらふ」（2月26日）、「典直とともに故人の歌など論ふ」（2月25日）などと、社中の人々と学問上の対話をさかんにおこなっている。これらは社中の人々が有信を訪問しておこなわれており、有信が社中において中心的な位置に置かれていたことが、ここからもうかがわれる所以である。有信は一方で、和歌の指導も行っていたようであり、「けふは朝より人の歌どもを添削す」（1月12日）、「近藤右京がとひきて暮方迄物語す…（中略）…よみたりとてもてきて添削乞ふ」（3月15日）などの記事にもそのことが示されている。このような有信の指導者の役割は、『今ひとしほ』から5年後の『長閑日記』においては一層明確になってきている。たとえば会読についてみてみよう。享保2年のそれは、2人から6人ぐらいが参加していた。しかし文化4年の会読はほとんど2人でおこなわれている。しかも人物が特定しているのである。例えば、松田千穎との会読は、1月27日にはじまつたが、以後万葉集をテキストに用いて、4月7日にその記録がおわるまで、前後14回行われている。最後の日の記事には、「辰刻、千穎万葉よみきかす」とある。これら会読の相手が、名古屋社中の成員であったかどうかは今のところ不詳である。『長閑日記』にみられる会読はどちらかといえば、有信自身の門人指導であったのかもしれない。名古屋社中の世話役としてまた総代として、鈴屋からもまた社中の成員からも認められていた植松有信を中心に学習活動が維持され、そのなかでしだいに有信自身、門人指導にも似た指導を特定の人に行うようになっていったのである⁽⁶⁶⁾。

以上植松有信を中心とした名古屋社中の学習活動の内実を植松の日記をもとに検討してきた。名古屋社中は、宣長の出張講義という、いわば外的契機を一因として形成されたものであったが、宣長による指導を待つだけではなく、社中の世話役を中心に、社中の構成員自らが歌会や会読などの会合を定期的に開き学習活動を展開していくのである。このような植松有信を中心とした社中の人々の学びへの主体的取り組みは、近世日本に存在し

た他の分野の多くの社中にはみられない特質であるとおもわれる。そこには「互いに相切磋しあう人間的な交流」⁽⁶⁷⁾ も育くまれていったであろうことも推察される。しかしながら、杉田玄白ら、『解体新書』訳述のための共同研究会としての社中の成員にみられたような、「なにとぞ生民広済のためにと思ひ立ちてとりつきがたきこのことに刻苦せし」「この道開けなば千百年の後々の医家真術を得て、生民救済の洪益あるべし」「この業を以て天地間に身を立つるの申訳もあるべし」⁽⁶⁸⁾ という、いわば共同研究としての学問研究を積極的に対象化し、より広い学問的、社会的文脈においてそれを意義づけようとするがごとき意識はみられない。鈴屋の地方社中の学習内容が、主に歌会中心になるのは、京都における社中「鐸舎」においてもみられるところである⁽⁶⁹⁾。このことは、社中内に、相互討議などを生れにくくし、また社中成員が庶民層の中でも多く上層に属していたことからも「現実を超えた古歌古文の世界に遊ぶ」⁽⁷⁰⁾ という遊民的性格を帯びるようになることも推察される。当然の事ではあるが、有信らの歌会において歌詠の題に設定されたのは、「求若菜」であり「浦帰雁」であり「野雲雀」であった。そこに詠まれる歌は、平田派の農村国学者宮負のような「三十一文字の理屈言」では決してないのである。庶民にとって、和歌という短詩形文学は、ただ文芸風雅の道ではなく、生活感情をその中にうたい込み、思想を表現する手段であったといわれる⁽⁷¹⁾。しかし、この指摘は植松らの場合にはあてはまらない。鈴屋の地方社中は、名古屋社中の場合にみられたように、自らを「風流士」⁽⁷²⁾ と意識した社中の成員が、社中内での同門の人々との交流を通して、自己の嗜好に応じる形で文化的教養を身につける場であったというべきであろう。彼らにとって「文字」は武器にはなりえず、道具にとどまったのである。

付 記

本稿は文部省科学研究費補助金（昭和63年度一般研究C）による研究「近世国学の受容と普及に関する教育史的研究」の一部である。

註

- (1) 披稿「国学における教化論の性格(2)」（岡山大学教育学部研究集録第65号）参照
- (2) 筑波常治『日本の農書』中公新書、昭和62年、p.p.66—84、飯沼二郎『近世農書に学ぶ』NHKブック、昭和51年、p.p.61—62
- (3) 宮負定雄『民家要術』（『近世地方経済史料』第五卷、p.p.263—320）
- (4) 「御触書天保集成」（『近世農政史料集』2、吉川弘文館）
- (5) 註(3)に同じ
- (6) 同上
- (7) 披稿「国学者宮負定雄における生産と教育の論理」（『広島大学大学院教育学研究科博士課程論文集』第6卷、1980）参照
- (8) 丸山真男『日本政治思想史研究』p.269
- (9) 日野龍夫「宣長学の成立まで」（『日本思想大系・本居宣長』解説）
- (10) 本居宣長『在京日記』（『本居宣長全集』第16卷、p.103）
- (11) 註(10)『本居宣長全集』第17卷、p.p.18—21
- (12) 相良享『本居宣長』東京大学出版会、1978年、p.9
- (13) 註(9)に同じ
- (14) 本居宣長『玉勝間』（『本居宣長全集』第1卷、p.23）
- (15) 本居宣長『玉鉢百首』（同上、第18卷、p.326）
- (16) 同上『葛花』（同上、第8卷、p.147）
- (17) 丸山、前掲書、p.270

- (18) 本居宣長『紫文要頌』(『本居宣長全集』, 第4巻, p.95)
- (19) 野崎守英『本居宣長の世界』塙書房, 1972年, p.131
- (20) 本居宣長『排蘆小船』(『本居宣長全集』第2巻, p.35)
- (21) 日野前掲論文
- (22) 本居宣長『初山踏』(『本居宣長全集』第1巻, p.29)
- (23) 同上, 第1巻, p.6
- (24) 佐野正巳は鈴屋の地方社中として次の10をあげている, 名古屋社中, 飛驒社中, 讃岐社中, 鐸舎社中, 石見社中, 出雲社中, 遠江社中, 伊豆社中, 白子社中, 宇治社中, (『近世国学新資料集解』三和書房, 昭和50年, p.17)
- (25) 『本居宣長全集』第16巻, p.426 (尚同全集からの引用は以後, 全16-426の形で示す)
- (26) 本居大平『名古屋の日記』(国書稿本刊行会『稿本叢書』第1巻, 昭和3年, p.183)
- (27) 稿本『名古屋地方鈴廻屋門入伝』名古屋市鶴舞中央図書館蔵
- (28) 註(26)と同じ, p.187
- (29) 宣長の『自撰歌』に, 「尾張國人大館高門は田中道まろにつきて此比物ならふ人なり」(全18-242)とある。
- (30) 中西慶爾『田中道磨伝』木耳社, 昭和52年, p.35
- (31) 全1-p.49
- (32) 註(27)と同じ
- (33) 宣長と道磨の『萬葉集問答』巻7において宣長は「此考ヘソコノ御社中ニテモ御評議被下宜ク思召候ハハコレヲ可用也」とのべている。(全6-395)
- (34) 植松 茂『植松有信』愛知県郷土資料刊行会, 昭和54年, p.61
- (35) 梁瀬一雄『近世和歌研究』加藤中道館, 昭和53年, p.48
- (36) 註(26)と同じ, p.188
- (37) 同上, p.188
- (38) 全16-571
- (39) 同上
- (40) 註(26)と同じ, p.183
- (41) 同上
- (42) 鈴木淳他『本居宣長と鈴屋社中』錦正社, 昭和59年, p.284
- (43) 註(26)と同じ, p.196-201
- (44) 全16-503
- (45) 小山 正『石塚龍磨の研究』小山正後援会, 昭和31年, p.146
- (46) 土満の『真字伊勢物語』の上巻見返には, 「鈴屋翁ノ講釈書入△ノシルシ片カナハオノレガソノ時思フコトヲ書シ, 寛政六年甲寅四月三日出立, 同七日名古屋ニイタリ同十八日名古屋ヲ立其間ノ釈也」とある(木代修一『日本文化の周辺』p.154)
- (47) 全・別2-503参照
- (48)

表 尾張地方門人内訳

	名 古 屋	名古屋以外	階 層 別 門 人 数					
			武 士	町 庄	農 医	师 僧	神 宣	女 性
天明 4		1		1				
5	2			1		1		
7	1	1			2			
8	2				1			1
寛政 元	20	2	5	10	4	1		2
2	1			1				
3		3		3				
4	24	4	10	9	5	2	1	1
5	8	2		6	1	1		2
6	9			4	2			3
11	2		1		1			
12	6		1	4	1			
計	75	13	18	41	15	4	1	9

(授業門人姓名録)によった

- (49) 奥山宇七『本居宣長翁書簡集』p.161
(50) 同上, p.86
(51) 全17—122
(52) 註(49)に同じ, p.88
53 註(49)に同じ, p.122
(54) 「入門誓詞」全20—191
(55) 註(49)に同じ, p.129
(56) 同上, p.217
(57) 全16—523
(58) 梁瀬一雄「結びすてたる枕の草葉補正」(『国文学研究』第65輯, p.p.91—96)
(59) 註(27)に同じ
(60) 植松 茂, 前掲書
(61)—(62) 註(49)に同じ, p.217, p.230
(63) 植松有信『長閑日記』(花見朔巳編『植松有信遺文』名古屋史談会, 大正6年, p.2)
(64) 註(27)参照
(65) 植松有信「今ひとしほ」(植松茂彦, 植松茂共編『植松有信遺文集』光書房, 昭和56年, p.p.84—118)
及び註(63), 以下の引用は特に註記しない限りこれらによる。
(66) 「長閑日記」には次の二節がある, 「午刻やや過る時, 八木清兵衛, 米屋佐兵衛, 此二人も年始のよろ
こびに来りける。古へ学びの事共, 何くれと問ひ, 今年は更にまなびたきよしいへり」註(63)に同じ, p.4
(67) 註(46)木代, 前掲書, p.150
(68) 『蘭学事始』岩波文庫, p.30, p.57, p.59
(69) 芳賀 登「京阪知識人社会の変質と崩壊」(『知識人社会とその周囲』雄山閣, 昭和50年, p.109)
(70) 註(67)に同じ
(71) 伊東多三郎『近世史の研究』第二, 吉川弘文館, 昭和57年, p.120
(72) 註(65)に同じ

(昭和63年11月15日受理)