

手段としての論争

— 国学定立の形式とその問題点 —

樋口達郎

序

賀茂真淵による一連の萬葉研究の上に萌芽し、その弟子である本居宣長の手によって大成された国学思想は、他者を激しく攻撃しながら自国の絶対的優位を主張するその学問的態度から、その思想に触れる者に対して、「宣長という人の学問や学説はそもそも論争的な性格をもつたものではないのか」⁽¹⁾という印象を与えがちである。だが一方で、宣長は優れた文献学者でもあった。終始冷静な実証主義的姿勢に貫かれた代表作『古事記伝』には、そうした彼の側面が強く現れている。宣長の有する斯様な両側面は、両者のギャップの激しさゆえに、そしてまたそれらが宣長思想に於いて並立し、混在している—それは例えば前者の性質を持つ『直毘靈』が、後者の性格を有する『古事記伝』の一部として存在しているように—ゆえに、しばしば奇妙な二面性として問題視されてきたのである。

本稿では、先ず『直毘靈』を手掛かりとして、宣長国学にとつて「論争」とは一体如何なる意味を持つものであったかということとを、その思想の在り方との関係から探ってみたい。このことは同時に、宣長の二面性という問題についての示唆を得る方途ともなるだろう。而して、その考察の結果を踏まえた上で、実際に宣長の行つた「論争」を通して浮かび上がる宣長国学の問題点についても言及する。

一、否定的手法による自国像の定立

— 論争的性格の由縁 —

『直毘靈』は、『古事記伝』の序論にあたる「一之巻」の末尾に据えられた著作である。この『直毘靈』では、「此篇は、道てふことの論ひなり」という副題の示す如くに、「道」とは如何なるものであるかという論を通して、宣長思想の要諦が語られるこ

となる。そこでは、名指しこそされてはいないものの、儒学にいうところの「道」や「聖人」といった概念についての批判が再三に亘つて述べられていることから、宣長が『直毘蓋』に於いて国内の儒学思想、わけても徂徠学をその批判対象として措定していることは明白である。宣長が自身の思想の核心を論じる『直毘蓋』は、即ち同時にまた、一種の「論争書」としての性格を有していたといつてよいだろう。

例えば、「道」と「聖人」との関係について、宣長は『直毘蓋』の中で次のような見解を披露している。

其が中に、威力ありて智り深くて、人をなづけ、人の國を奪ひ取て、又人にうばゝるまじき事量をよくして、しばし國をよく治めて、後の法ともなしたる人を、もろこしには聖人とぞ云なる、

——中略——

然るをこの聖人といふものは、神のごとよにすぐれて、おのづからに奇しき徳あるものと思ふは、ひがごととなり、さて其聖人どもの作りかまへて、定めおきつることをなも、道とはいふなる、かゝれば、からくににして道といふ物も、其旨をきはむれば、たゞ人の國をうばはむがためと、人に奪はるまじきかまへとの、二ツにはすぎずなもある、⁽²⁾

ここで、徂徠が「道」の製作者として絶対的価値を置いた「聖人」は、宣長によつて、「人をなづけ、人の國を奪ひ取る権力篡奪者の位置にまで引き摺り下ろされてしまふ。そして、儒学に於ける「道」というものは、己の権力欲のままに國を奪ひ、またその奪ひ取つた國を他人に奪われまいとする篡奪者が「作りかまへ」たものであるとされる。従つて、宣長に言わせれば、「からくににして道といふ物」は凡そ、「君を滅し國を奪ひし聖人の、己が罪をのがれむために、かまへ出たる託言」に過ぎないという結論が導かれるのである。このように、宣長の言説上に於いては、儒者の敬仰する「聖人」は単なる権力の篡奪者として、また、儒学思想の中核を為す「道」の概念は、「聖人」の自己保身の為の詭弁的な理論武装の所産として剔抉される。丸山眞男が、宣長による儒学批判の様式を「イデオロギー暴露」と評した⁽³⁾のは、この点を実に鋭く捉えたものであったといえる。

而して、このように、「道」を「支配者あるいは篡奪者の現実隠蔽あるいは美化に奉仕するイデオロギー」として暴露⁽⁴⁾しようとする宣長の批判は、畢竟以下に挙げる一点へと回収されるものと思われる。

物のことわりあるべきすべ、萬の教へごとをしも、何の道くれの道といふことは異國のさだなり、(傍点筆者)

恐らく『直毘靈』に於いて宣長が企図したのは、一連の「道」、「聖人」批判を通して、この「異國のさだ」、更に言えば「異國」という概念を取り上げることであり、そしてこのことこそが、宣長の国学思想を可能ならしめる条件であったと考えられるのである。

『直毘靈』の中で、宣長はこの「異國」の有り様を次のようにいう。

然るに聖人のいへる言をば、何ごともたゞ理の至極と、信たふとみせるこそいと愚かなれ、かくてその聖人どものしわざにならひて、後々の人どもも、よろづのことを、己がさとりもておしはかりごとするぞ、彼國のくせなる、

—中略—

すべて彼國は、事毎にあまりこまかに心を着て、かにかくに論ひさだむる故に、なべて人の心さかしだち悪くなりて、中々に事をしゝこらかしつゝ、いよゝ國は治まりがたくのみなりゆくめり、

斯様な言辞で以て語られているこの「異國のさだ」が、宣長の儒学批判に於いて頻繁に持ち出される「漢意」に同定されるものであることは論を俟たない。斯くして、徂徠学に於ける「聖人」を突破口に、儒学一般の「道」に対する批判を敢行した宣長は、更

にそれらを階梯として、否定されるべき異質な他者としての「異國」という概念を構成してゆくのである。では、苛烈な面罵を伴つて展開されるこの「異國」観の素描を通して、彼は日本という「自国」をどのような形で語るのだろうか。このことをよく示すのは、以下の件である。

異國は、本より主の定まれるがなければ、たゞ人もたちまち王になり、王もたちまちたゞ人にもなり、亡びうせもする、古へよりの風俗なり、さて國を取むと謀りて、えとらざる者をば、賊といひて賤しめにくみ、取得たる者をば、聖人といひて尊み仰ぐめり、さればいはゆる聖人も、たゞ賊の爲しとげたる者にぞ有ける、掛まくも可畏きや吾天皇尊はしも、然るいやしき國々の王どもと、等なみには坐まさず、此御國を生成たまへりし神祖命の、御みづから授賜へる皇統にましゝて、天地の始より、大御食國と定まりたる天下にして、大御神の大命にも、天皇悪く坐まさば、莫まつろひそとは詔たまはずあれば、善く坐むも悪く坐むも、側よりうかゞひばかり奉ることあたはず、天地のあるきはみ、月日の照す限は、いく萬代を経ても、動き坐ぬ大君に坐り、故古語にも、當代の天皇をしも神と申して、實に神にし坐せば、善悪き御うへ、の論ひをすて、ひたぶるに畏み敬ひ奉仕ぞ、まことの道には有ける、(傍点筆者)

何よりも先ず注目されねばならないのは、引用部後半から明らかにされる自国像についての言説に先立つ形で、これまでに見えてきたような「異國のさだ」への批判が、ここでもまた「異國は」という書き出しを以て殊更に重畳されていることである。このことは、自身の国学思想に於ける自国像を、「異國」との対立構造によって描き出そうとする宣長の目論見を如実に物語っている。また、加えて重要なのは、宣長によって描出される自国の有り様のその悉くが、「異國のさだ」と真逆の性質のものとしていわれているという点であろう。それは例えば、「いやしき國々の王どもと、等なみ」ではないとされる天皇や、その天皇の徳についての「論ひをすてて、ひたぶるに畏み敬ひ奉仕」ことこそが「まことの道」であるといったような、自国像への言及の端々に明確に立ち頭れている⁵⁾。この宣長の論法に沿うならば、彼が日本を万国に比して優れた国であると説くその所以は、偏に日本が「異國」のようではないという点に存していることになる。詰まり、宣長は自国について、「異國はAであり、自国はBである」という形式ではなく、「異國はAであり、自国はAではない」という形式で以てこれを構築しようとしているのである。それゆえ彼は、「皇國」である日本が、「道ともしきゆゑに、かへりて道々しきことをのみ云あへる」ような「異國のさだ」とは真逆であったからこそ、「さる言痛き教も何もなかりしかど、下が下までみだるゝこ

となく、天下は穩に治」まってきたのだという。このように、否定的他者として措定された「異國」中国と、その国ぶりを支配する「異國のさだ」即ち「漢意」とを、謂わば反射板として用いたその先に、初めて国学的言説としての「皇國」や、或いは「やまと心」というものが語られ得るのである。

宣長国学に於ける「皇國」像が、このような構造によって成立するものであったとすれば、彼の国学的言説は常に、否定すべき他者としての「異國」と切り結ぶ形で表現されざるを得ず、そしてまた、そこに生じる相関が否定的なものであるがゆえに、自身の言説を維持するにあたっては、「異國」に対する批判の言辞を連ね続けねばならない。このように見るならば、宣長にとって、否定的他者に与する思想乃至はそれを奉ずる者を相手取ってこれと論争することは、国学思想を存立させ、堅持していく為に不可欠な「手段」として存在していたわけであり、従って、宣長国学の有する論争的性格というものは、その定立の在り方そのものにきざす必然であったといえるだろう。

二、手法の弊害と「二面性」の問題

だが、国学が斯様な手法によって自己を定義づけることは、自らの思想に対して一つの制約を課さねばならぬことを意味している。先学の多く指摘するように、宣長は、盲目的に規範を信仰

する余りに、その教えの現実的な妥当性を吟味しようとするしない国内儒者の態度―そしてこのことは奇しくも、儒者である徂徠によって明晰化されてしまった―を衝き、これに攻撃を加えた。また、一方でそのようではないものという規定によって、「異國」の反照という形で「皇國」という自國像を彫塑したことは、先に述べた通りである。然し乍ら、その儒学批判の過程で、例えば規範的思考としての「道」を「言痛き教」といい、或いは論理的思弁を「己がさとりもておしはかりごととする」ような臆見に過ぎぬものとして、これらを総て「漢意」として括り出し、その一切を拒絶したことによって、その反照たることを成立起源に持つ國学的言説に於いては、勢いあらゆる論理化を拒否せざるを得なくなってしまう⁽⁶⁾。極言してしまえば、宣長は「漢意否定」という様式を確立した代償として、自身の言説の内に「理の否定」という事態を招来してしまったのである。ゆえにそこでは、正しく相良亭が、

普遍的な理法をもたぬ宣長がよるべきものとしたのは神
上のさだめ以外にはなかった。

―中略―

これらの「さだめ」は、一部に失われたものがあつたが、なお開闢以来、今日まで日本を大過なく治まらせてきた、現に生きて働き伝わってきた「さだめ」である。普遍的な理法の

存在を否定する宣長としては、現に存在してきた、その意味で現に有効であつたそのような「さだめ」という事実⁽⁷⁾に生き方のよりどころを求め、以外にはありえなかつた。(傍点筆者)

と分析しているの如くに、理による「おしはかりごと」を排し、今に到るまで自國を「皇國」たらしめてきた神代からの「さだめ」にひたすら随順するがよいという、ありのままの現実肯定が専らにされることになる。而して、「漢意」を否定した國学にあつては、その現実肯定の拠り所となる「さだめ」の權威を「理」によつて担保することが許されない以上、「さだめ」の始発へと遡及する形で、その權威付けを神話に求める必要があつたのである。斯くして、宣長の言説上に於いて、

皇大御國は、掛まくも可畏き神御祖天照大御神の、御生坐る大御國にして、萬國に勝れたる所由は、先こゝにいちじるし、國といふ國に、此大御神の大御徳かゞふらぬ國なし、

という日神神話を根拠にした言辭で以て、「萬國に勝れたる」「皇大御國」としての自國が高らかに宣揚されることになる。

このように、宣長が「万邦に優たる自國像」を導くまでの思想展開を辿れば、この『直毘靈』という論争的性質を持った著述が、

の産物であったという可能性を示唆するものでもあるだろう。

三、『呵刈蔑』にみる宣長国学の問題点

ここまでに見てきたように、宣長の国学思想は、「異國」との対照関係のもとに「皇國」という自國像を立ち上げ、その優位性の根拠を『古事記』という神話に求めることで自己を定立せしめたのであるが、そこにはやはり、その成立に由縁する幾つかの問題点が存していた。また、その在り方が徹頭徹尾対立思想への批判・否定を伴うものである以上、宣長自身もまた、常に対立思想からの反論に晒され続けなくてはならなかった。無論、そうした反論が儒者乃至は中国中心史観からのものである限りに於いて、「漢意」を用いた宣長の反撃は猛威を振るった。その結果が『くず花』⁽¹⁰⁾であり、或いは『鉗狂人』⁽¹¹⁾である。これらに代表されるような宣長の批判様式が、如何に強靱且つ堅牢なものであったかは先学に尽くされており、今更言う迄もないことである。だが、そうした宣長の論争経歴の中にあつて、どうしても無視できないものとして、『呵刈蔑』という論争書がある。そのゆえは、ここでも為されている論争が、その他の論争書とは違い、宣長思想の抱える諸問題点を明確に浮かび上がらせることに成功しているという点にある。

『呵刈蔑』は、上田秋成と宣長との間で為された論争を纏めた

一貫して冷静な文献注釈書としての性格を保ち続ける『古事記伝』一之卷の掉尾に配されたそのわけも明らかなように思われる。序でも触れたが、宣長思想を巡っては、例えば加藤周一の提起した「宣長問題」⁽⁸⁾のように、『古事記伝』に於いて見られるような緻密かつ実証主義的な姿勢と、『直毘靈』を筆頭とする諸々の論争書で口を極めて相手を攻撃する、排外的な自國優位論者という在り方とが、宣長の相矛盾する二面性としてしばしば問題にされてきた。然し乍ら、これは宣長思想の内実には少しく鑑みれば、何ら矛盾するものではなく、抑々二面性ですらない。何故ならば、先に述べたように、宣長思想がその根拠を神話・就中『古事記』のそれ—に求めるものである以上は、その根拠たる『古事記』についての考証は出来得る限り厳正に、緻密に為されねばならないからである。そして、その考証が厳正且つ緻密であればあるだけ、それに根拠付けられる思想もまた、それだけ強く正当性を主張し得ることになるだろう。その意味で、両者は不可分の関係にあつたといわねばなるまい。『古事記伝』中に於いて一見異質であるかに見える『直毘靈』は、実際にはそれらが分ち難い相即性のもとにあるがゆえに、正しく『古事記伝』の作業の開始を告げるマニフェスト⁽⁹⁾として、『古事記伝』の中に存在すべくして存在していたのであり、このことは翻って、『古事記伝』の成立もまた、自己の存在を維持する手段として絶えず論争し続けねばならないという性質を有する、宣長国学の内面的要請による必然

ものであり、古代国語の音韻に関する議論と、宣長の『鉗狂人』を巡る論争とを、其々上下篇として収めている。このうち上篇については、古代日本に於ける特定の音韻の有無についての遣り取りが交わされているのみであり、思想の核心に迫るような論争は行われていないため、ここでは下篇での論争を手掛かりとして、宣長思想の問題点を見ていきたい。

秋成は先ず、『古事記』という神話を根拠として自国の優位を説く宣長の言説に対して、

此圖中にいでや吾皇國は何所のほどと見あらはずれば、たゞ心ひろき池の面にさゞやかなる一葉を散しかけたる如き小嶋なりけり、然るを異國の人に對して、此小嶋こそ萬邦に先立て開闢たれ、大世界を臨照します日月は、こゝに現しましし本國也、因て萬邦悉く吾國の恩光を被らぬはなし、故に貢を奉て朝し來れと教ふ共、一國も其言に服せぬのみならず、何を以て爾いふそと審せん時、こゝの太古の傳説を以て示さむに、其如き傳説は吾國にも有て、あの日月は吾國の太古に現はれまししにこそあれと云争んを、誰か截斷して事は果すへき、⁽¹²⁾

と疑義を呈した上で、「書典はいづれも一國一天地にて、他國に

及ほす共諺にいふ縁者の證據にて、互に取あふまじきこと也」と述べている。ここで為されている秋成の批判の眼目は、正しく「縁者の証拠」という秋成の言葉に端的に表現されるような、客観性を欠いたままにその優位を絶対視する、宣長の自国観へと差し向けられている。ゆえに、秋成は世界地図を例に持ち出しながら、日本を「さゞやかなる一葉を散しかけたる如き小嶋」と評するこ

とで、これを相対化する視点を提示してみせたのである。ところが、この秋成の批判に対して、宣長は国土の大小を述べたテクストのみを抽出し、これを次のように読み替えてしまう。即ち彼は、「凡て物の尊卑美惡は、形の大小にのみよる。」ものではなく、従つて、国はその国土の広大狭小の別に拘らず「下國は下國」であり、「上國は上國」であるのに、秋成は国土の狭いことを理由にして自国を貶め、單純に広い国土を有する国を、「四海中の最上の國」であるかのように考えているというのである。然し乍ら、この宣長の反論は曲解の誹りを免れまい。何故ならば、先にも述べたように、秋成は宣長の思想上に展開される、「皇國」を巡る言説に於いて、そこに客観性が欠如していることを問題視しているのであり、国土の大小については、ここでは議論の本質の埒外にある筈だからである。宣長による斯様な論点のすり替えが、果たして意図的であったか否かは判然としないが、何れにせよ、ここに宣長国学の有する問題点の一つが露呈してしまつてい

たつてその窮極的な根拠とする「皇國」という觀念が、例えば右に秋成のいうような「一國」の「太古の傳説」として相對的視座の下に晒されてしまつた時に、國學的言説からはその批判に對して有効な客觀的根拠を用意できないという問題である。それゆゑ、宣長は先の反論に續けて、なおも國土の話題を引き摺りながら、

抑皇國は四海萬國の元本宗主たる國にして、幅員のさしも廣大ならざることは、二柱大御神の生成給へる時に、必さて宜しかるべき深理のあることなるへし、其理はさらに凡人の小智を以てとかく測り識へきところにあらず、

と述べ、「不可測なることは不可測といはで何とかいはむ（傍点筆者）」という不可知論に逃げ込まざるを得ないのである。

だが、宣長が不可知論へと逃げを打つのは、何も『呵刈葎』に限つたことではない。例えば、『呵刈葎』に於ける論争の発端となつた『鉗狂人』や、或いは『くず花』に於いても、宣長は自身の論に客觀性が欠如している旨の指摘に對しては、不可知論を持ち出しつつ、その不可知の領域に踏み込もうとする態度を「漢意」として批判することでこれに応酬しようとする。従つて、この類の批判は、彼にとつて織り込み済みのものであつたともいえるわけである。現に、前掲引用部の直後に於いても、宣長は、「不可測をしひて測りいはむとするは、小智をふるふ、漢意の癖也（傍点

筆者）」と結び、秋成はこの「漢意」という「一點の黒雲」に泥んでいるゆゑに、真実を看取ることができないのだと主張することで、秋成の論難を斥けようとしている。

然し乍ら、秋成の批判が、その他の駁論と軌を異にしているのは、その先に、宣長思想の根柢を衝く、次のような問いを投げ掛けた点にある。

儒佛の二教も土地にふさわずは、培養する共生育すへからず、既に切支丹の國禁嚴なるを見つへし、二教の神孫の御心になはせ給ふは、既國土に相應しき共いふへし、其ふさへる大、理は、人の小智に推測るへきにあらず、今や二教は羽翼に用ひさせ給ふをも、國津神の惡ませ給はぬにて見れば、今日遺恨もなきこと也、（傍点筆者）

先述のように、宣長は「神のさだめ」によつて運営されるありのままの現実を肯定する立場を採る。だとすれば、「儒佛の二教」が「國禁嚴なる」キリスト教と違つて、「神孫の御心」によつて「羽翼に用ひ」られている現状もまた、「神のさだめ」の結果として肯定されて然るべきではないかと秋成はここで問うのである。更に、秋成は宣長の論理を逆手に取り、それらが何故我が國に相応しいのかは「人の小智に推測るへきにあらず」と付言する。この秋成の批判の中で、二重に退路を塞がれた恰好となつてしま

った宣長は、「此論、世人の誰も皆いふことなれ共、まことの道をしらざるもの也」といい、秋成に対して批判的な言を投げ返しはするものの、その問いそのものに積極的に答えることはない。だが、この問題について、宣長は別の書物の中にその立場を披瀝してしまっている。即ち、『答問録』に、

儒も佛も老も、みなひろくいへば、其時々々の神道也、

——中略——

儒を以て治めざれば治まりがたき事あらば、儒を以て治むべく、佛にあらではかなはぬ事あらば、佛を以て治むべし、是皆、其時の神道なれば也、

とある⁽¹³⁾のがそれである。自身の思想上に於いて、峻厳に「漢意」の排除を徹底した宣長国学は、皮肉にもその帰結として右掲の如き機会主義を導き、一旦は拒絶した筈のものを自らの手によつてその内に抱き込むという、自己矛盾を招いてしまうのである。

このように、『呵刈葭』に於いて諸々の問題点を突き付けられた宣長は、最早「信せん人は信せよ、信せらん人の信せざるは又何事かあらん」という外はなかった。そして、秋成による一連の批判は凡て、「何をがな非を見付出して、余か立説をくじかむとする」ものであり、自分を論破しようとする余りに「皇國」を貶めるような言説を繰り返す秋成は、「狂人のたくひ」であると結

論付けて、宣長の反駁は幕を閉じる。

四、結び

『呵刈葭』での論争を通して浮かび上がった宣長思想の問題点を簡潔に纏めるならば、客観性の欠如とそれに伴う不可知論の採用、並びに機会主義によつて齟齬された自己矛盾の言説ということになるだろう。これらは何れも宣長国学の在り方そのものに深く根差しており、従つて極めて解決困難なものであるといわざるを得ない。また、斯様な不可知論や機会主義に基づく発言を繰り返すことが、大久保正の指摘するように、「論駁の効果をいちじるしく弱める」⁽¹⁴⁾結果を招いていることも否定すべからざる事実である。だが、一方でその批判様式が一定の強靱さ、堅牢さを確保してしまつていたがゆえに、国学は諸々の問題を抱えたままに、論争という手段によつてその存在を維持し続けることができた。そして、その問題を纏う形で以て、宣長歿後の門弟平田篤胤の思想へと架橋されていったのである。

最後に、宣長思想の持つ論争的性格について一言しておきたい。既に何度も述べたように、宣長の国学的言説は、その成立契機ゆえに、常に論争的性質を帯びねばならなかったし、またその際に用いられる言辭の過激さ―それは時に相手を「狂人」と呼び、人

格否定に及ぶことをも憚らないようなものであった——も相俟つて、恰も宣長本人が論争そのものを目的として論争する、謂わば「論争狂」であつたかのようなイメージを懐かれることが少なくない。だが、そうした見方は誤りではないか。それは、相も変わらぬ過激な口調で秋成を非難した『呵刈蔑』の、その末尾にひっそりと付された、このような但し書きによつて明らかになるように思われる。

上件、上田氏が論いたく道の害となる物なれば、いさゝかこれを辨する也、見む人あらそひを好むとなおもひそ、(傍点筆者)

やはり、宣長にとつて論争とは、どこまで行つても、自身の思想を保ち続ける為の「手段としての論争」であつた。然し、それは「手段」であるがゆえに、宣長本人の好むと好まざるとに拘らず、必然として彼を論争へと誘致して已まないものでもあつただろう。「見む人あらそひを好むとなおもひそ」という一節は、或いはそうしたジレンマのうちに去來する、宣長の悲哀の吐露であつたのかもしれない。

註

- (1) 子安宣邦『本居宣長とは誰か』(平凡社、二〇〇五)一六八頁。
- (2) 以下、『直毘靈』についての引用部は凡て、『本居宣長全集』第九巻(筑摩書房、一九六八)四九〜六三頁に依つた。
- (3) 丸山眞男『日本の思想』(岩波書店、一九六二)二〇頁。
- (4) 丸山前掲書一九頁。
- (5) 斯様な言説は、『直毘靈』の随所に散見される。例えば、自国に於ける「道」について言及する件では、「道あるが故に道てふ言なく、道てふことなけれど、道ありしなり」という説明が為されている。
- (6) 勿論、こうした儒学的思弁体系を拒否する姿勢は、宣長の師である賀茂真淵にも見られるものであつた。然し乍ら、真淵が儒学の「さかしら」に「自然」という概念を対置し、老荘思想への接近を見せたのに対して、宣長は、「かの老荘どもは儒者のさかしらをうるさみて、自然なるをたふとめば、おのづから似たることあり(『直毘靈』)」としながらも、「自然なりと思ふも、なほ聖人の意のおのづからなるにこそあれ、…大旨の甚くたがへる物をや(同)」といい、正しく「自然をも含めた一切のイデオの優位を斥け(丸山眞男『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、一九五二、一六五頁)てしまつたのである。
- (7) 相良亨『本居宣長』(講談社、二〇一一)二二四〜二二五頁。
- (8) 加藤周一は、朝日新聞紙上で連載していた『夕陽妄語』の中で、

「宣長の古代日本語研究が、その緻密な実証性において画期的であるのに対し、その同じ学者が、上田秋成も指摘したように、粗雑で狂信的な排外国主義を唱えたのは、何故か」という問いを、「宣長問題」として提起した。

- (9) 子安宣邦『本居宣長』(岩波書店、二〇〇二) 五二頁。
- (10) 儒者市川鶴鳴による『直毘靈』批判の書、『末賀乃比禮』(一七八〇) に対する駁論。一七八〇年脱稿。
- (11) 中国中心史観から、日本古代の文化の一切を朝鮮中国由来であると主張した、考証学者藤貞幹の『衝口發』(一七八一) に対する駁論。一七八五年脱稿。
- (12) 以下、『珂刈葎』についての引用は凡て、『本居宣長全集』第八卷(筑摩書房、一九七二) 四〇一〜四一三頁に依った。
- (13) 本居宣長『答問録』(『本居宣長全集』第一卷、筑摩書房、一九六八) 五二七〜五二八頁。
- (14) 大久保正『解題』(『本居宣長全集』第八卷、筑摩書房、一九七二) 三四頁。

(ひぐち・たつろう 筑波大学大学院)

人文社会科学研究所