

Title	富士谷御杖における神道と人道：思想の自律性によせて
Sub Title	The divine principle and humanity in the "Fujitani-Mitsue" : concerning autonomy of thoughts
Author	中井, 信彦(Nakae, Nobuhiko)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1971
Jtitle	哲學 No.58 (1971. 12) ,p.281- 297
JaLC DOI	
Abstract	In this article, I make a brief introduction to the development of thoughts of Japanese classical literature (Kokugaku) in the "Fujitani-Mitsue." By doing so I intend to show that, although every thought cannot be separated from the historical society in which it has been formed, yet the thought itself acquires its own unique autonomous movement by its being inherited and developed in the human internal experiences which are quite independent of its historical time and place. The present analysis will lead to the future question : how could the development of thoughts, implying their relative autonomies, be oriented in the development of history as a whole?
Notes	名誉教授宮崎友愛先生記念論文集
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000058-0289

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

富士谷御杖における神道と人道

——思想の自律性によせて——

中 井 信 彦

(1)

江戸時代における正統的教學であった儒学のアンチテーゼとしての国学が、他ならぬ儒学の、いわば異端的展開であったことは、日本思想史に関心をもつものにとって、すでに常識であるといつてよい。国学の成立する前提として、儒学のなかでの思想的展開があったことはもちろんである。すなわち、社会的秩序を一種の自然法の思惟に従って自然的秩序として合理化した朱子学の思想的呪縛から脱して、「道」とは「礼楽刑政は凡そ先王建る所のもの」の総称であるという荻生徂徠の語に代表される、社会的秩序を作為的なものとして把える古学派の成立がそれであった。このような儒学内での思想的展開を、伊藤仁斎に始まり徂徠とその弟子太宰春台によって一応の結実をみたとするなら、時期的には17世紀の末から18世紀の20年代ころ——年号でいえば寛文元禄を中心とした前後——にかかわる。それは、幕藩制と呼ばれる日本の近世封建制の歴史のなかで、わたくしが確立期とみなしてきた時期である。（これには異論も多く出されているが、わたくしは自説を動かしていない）。

所与の社会的（政治的なものを含めて）秩序を作為的なものと解することが、直ちにそれに対立する立場に立つことを意味するのではない。「先王建る所のもの」とみなす限り、幕藩制的秩序をもまた神君東照宮（家康）によって作為された「祖法」として正当化し、進んで物神化する根拠ともなりうるからである。現に徂徠は、その死の前年である1727（享保12）年に

吉宗将軍に謁しているし、「百姓と油とは絞るほど出るもの」という著名な放言をはきつつ、農民からの年貢の収奪を最大限に体系化し、幕府財政の基礎を建て直した勘定奉行神尾春央がその職についたのは、仁斎のあとをついで堀河学派を確立した伊藤東涯と、国学の先駆者荷田春満とが歿した翌年（1737年）のことであった。

そして、国学の思想的創始者である賀茂真淵が江戸に出てその活動を始めたのは、神尾春央の勘定奉行就任に先立つこと僅か3月、同じ年のことたに属するのである。

(2)

江戸における真淵の高弟村田春海は、師について

「県居の翁の人にをしへられしは、歌よむ事と古言を解釈する事となりき。(中略)春海が県居の翁を師とたふとみ侍るも、哥よむ事と古言を解釈するわざとにこそ侍るなれ、この二つのわざをはなちては、別に道々しき事など学びたる事は侍らず」(「答和泉和麻呂書」)

といい、古言の解釈には契沖、春満などの先覚があって師の創始ではない。「翁のすぐれたることをいはんには、古ぶりの歌をとなへられたるをこそ、よろずが中に、とりいでゝいふべき事にぞ侍る」(「同上」)と万葉調歌風の唱導に真淵の独創性をみている。そして春海は師が万葉の古歌にみいだしたものは「おもふがままのまことをいひいでたるまことの心をのべたる」ことから生まれた「心ふかさ」であったと述べている(「与稻掛大平書」)。

真淵自身の言葉にきけば

「あはれ々々、上つ代には人の心しひたぶるに、なほくなむ有ける。心しひたぶるなれば、なすわざもすくなくて、事し少なければ、いふ言のはも、さはならざりけり。しかありて、心におもふ事あるときは、言にあげてうたふ。こをうたといふめり。かくうたふも、ひたぶるにひとつ心にうたひ、こと葉もなほき常のことばもてつゞくれば、続く

ともおもはでつゞき，とゞのふともなくて，調はりけり．かくしつゝ
 哥はただひとつ心をいひ出るものにしあれば，いにしへは，こととよ
 むてふ人も，よまぬてふ人さへ，あらざりき。」（「歌意考」）

と表現されている。「人の心ひたぶるになほくなむ有ける」上つ代とほどの
 ような社会であったのか．真淵は次のようにいう．

「(略) 世の中てふものは，物なく事なく，いたづらなる心をもさらへ，
 まうけずつくらず，しひずをしへず，天地にかなひて，まつりごちせ
 まし，いにしへの安国の（下略）」（「同上」）

そして「唐国の儒とやらんの事」を

「そは天地の心を，しひていとちいさく人の作れるわざにこそあれ」

「いとちいさく理りたるものなれば，人のとく聞得る処にてぞ侍る．先
 物のもはらとするは，世の治り人の代々つたふるをこそ責め，さる理
 り有とて，生てある天か下の人々，同じきに似てことなる心なれば，
 うはべはきゝし様にて，心にきかぬ事しるべし。」（「国意考」）

と評している．

要するに，真淵にとっての儒教は，「かからば世の中治りなんとおしは
 かり」，「天地の心をいとちいさく人の作れるわざ」，つまり乱れたる世を
 治めるために，心の動きの自然を制約する治者の作為に出たものであり，
 制約することによってその有効性をもつがごとくにみえるにすぎず，それ
 は強制された表面的な秩序を齎すにすぎない．それに対して古代の日本は
 「人の心ひたぶるになほく」あったが故に，一切の強制，教訓なく，作為
 なき自然の平和があったのであり，そこでは「ひたぶるにひとつ心」に思
 うことあれば，日常の言語をもって表出する．それがおのづから歌として
 調ったのであるから，「いにしへの事とても，心，言葉の外やはある」，つ
 まり古語＝古歌のなかに，いにしへびとの心はそのままだに示されてあると
 いうのである．

儒教を治者の作為とした古文辞派儒者の立場（真淵は徂徠系の服部南郭の

影響を強くうけている) をうけつぎつつ、同派の最も重んじた定律化された制度による合理的支配の側面を排除して、わが国の古典、特に万葉集のうちに、一切の制度的支配や制度化された徳目の教説から解き放たれた、情の自然の自由な世界を空想し、その復活を熱望したのが真淵であったといえるであろう。万葉を読み、万葉調の歌をつくることが彼にとっての実践であった。

(3)

「ひたぶるにひとつ心に思ふこと」を「なほく」うたいあげるところに詩歌があるという真淵の創説は、さまざまな形で(批判的にも)継承展開された。小沢蘆庵・香川景樹・加藤千蔭・上田秋成の歌論など、みなそこに位置づけることができる。現に、さきに触れた門人村田春海にしても、詩歌は「めづらかにあたらしき心をこそよまゝほしけれ」と師の歌論を継承しながら、万葉調の主張には「かならずその世の(「特定の時代の」の意——引用者注)手ぶりとさだめてよみいでんとするには(略)人の口まねをなし、わが心にあらぬ偽物をつくるたはぶれわざにこそ侍れ」(「与稻掛大平書」)と批判しているし、師が「吾国は天地自然のまゝなる太古の世の無為なるこそよけれ、教をもうけて人を羈絆するはなかなかにわろし」と主張したのは「物に拘泥せる俗儒の人情にうときを」「一時にくむ所ありていはれし事」であって「あまりに放胆なることにて、実は失言にぞ侍りける」(「織錦舎随筆」)とまで批判し、「おのれは儒者にて侍る」と自称しつつ、「国史実録の学」・「律令典故の学」・「古言を解釈するの学」の「三科」からなる独自の「和学」を構想すると至っている(「和学大概」)。そこには、師真淵がそこから逸脱してきた古文辞学派儒学への回帰の一面があるといえるであろう。

だが、真淵の創説が展開されていく種々相に、これ以上立ち入る余裕がここにはない。彼の正統的継承者とみとめられてきている本居宣長に進

もう。「石上私淑言」に述べられた彼の有名な一節がある。

「いきとし生ける物はみな情あり、情あれば物にふれて必思ふ事あり、思ふ事のしげく深きは物のあはれをしる故也、事にふるごとに情はうごきてしづかならず、うれしく悲しく、はらだたくよるこぼしく、或はおそろしく或はうつくしく、或はにくましく或はいとほしく、さまざまにおもふ事のある、是即ち物のあはれをしる故にうごく也」

「かなしき事もかなしからず、うきわざもうからねば、岩木のたぐひにて鳥虫にも劣れるを、いみじき事に思ひ、いささかのわざにも善さ悪さを辨へあらそふをいみじき事にして、道々しき事をのみいひすくめて、かりにもはかなだちたる心（はかないさまの心の意—引用者）はみえずなむある、げに国を治め人をみち引教へなどにはさも有ぬべき事なれど、これみなつくりかざれるうはべの情にて、実の心の有様にあらず」

このようにいう宣長には、作為的なるものをも一定の範囲の限りで認めようとする姿勢がある。だが、善悪をわかつ作為された「道」に、「はかなだちたる心」はないという。現代風に翻訳すれば、定律化された体系的な合理的支配は、現実の社会の秩序維持にとって不可欠であるけれども、そこでの合理性は形式合理性であって、感性的なるものとしての人間の本質を否定したところにある、いわば必要悪である、ということであろう。そこには師真淵の作為的なるものの一切の拒否からの修正、さきにふれた春海の転回とも異った展開が認められる。

一方、人間の本質を感性的なるものに求めることは、いうまでもなく真淵の継承である。だが、そこにも若干の展開がある。真淵が「ひたぶるにひとつ心に思ふ」といいあらわしたものと、宣長の「物のあはれをしる」こととの間にある違いである。「情」であることに違いはないが、真淵は「なすわざもすくなくて、事し少な」い社会をつくりだす「ひたぶるるに直き」心の「ひたぶるにおもふ」心を抽象して、そこに詩歌の源泉を見出したの

に対し、宣長の「情」は「事にふるごとに」「うごきてしづかなら」ぬものであり、その動きとしての「思ふ事の」「しげく深」くあるところに「物のあはれをしる」「実の心」を見出しているのである。それ故に、詩歌の源泉は、喜怒・哀楽でありうるし、恐怖でも憎悪でも愛惜でもありうる。それらさまざまな心の動きの「しげく深き」ところとは、それらが感動にまでたかまることを意味するのであろう。つまり、宣長にとっての詩歌の源泉は、さまざまにありうる感動であったといえるであろう。

真淵から宣長への展開は、比喩的に万葉から源氏への移動とも表現されるであろうが、そこに多面化と共に相対化が行われていることを見逃さない。宣長によって多面化され相対化されたことによって、国学はその支持者を、地域的にも階層的にも、一挙に拡大する可能性をもった。と同時に、その後の展開は、真淵からの展開よりも遙かに幅広い、多様性をもつこととなったのである。

国学の継承の正統を、真淵から宣長へ、宣長から平田篤胤へと辿るのは、明治国学の立場に立つ一つの解釈である。篤胤が宣長から何を、どのように継承し、何を加えて、どのように展開したのであったか。それらが、他のさまざまな継承や展開に対比して、どのような正統性をもつのか。ここでは、そうした国学史そのものを扱うのではない。本稿がとりあげようとするのは、宣長批判の旗幟をたかだかとかかげて、独自の古典解釈を試みた京都の国学者、富士谷御杖の、特にその歌論を中心としてみた国学思想の展開の一例なのである。

(4)

富士谷御杖は『あゆひ抄』『かざし抄』などの著をもって知られる富士谷成章の嗣子で、筑後柳川藩主立花家の家臣、買物役人として京に駐在した家禄二百石（但し御杖当時の実収は5、60石と推測されている）の武士であった。1768（明和五）年の生れというから、宣長との間に38歳ほどの年令差

がある。まず一世代の開きとあってよい。

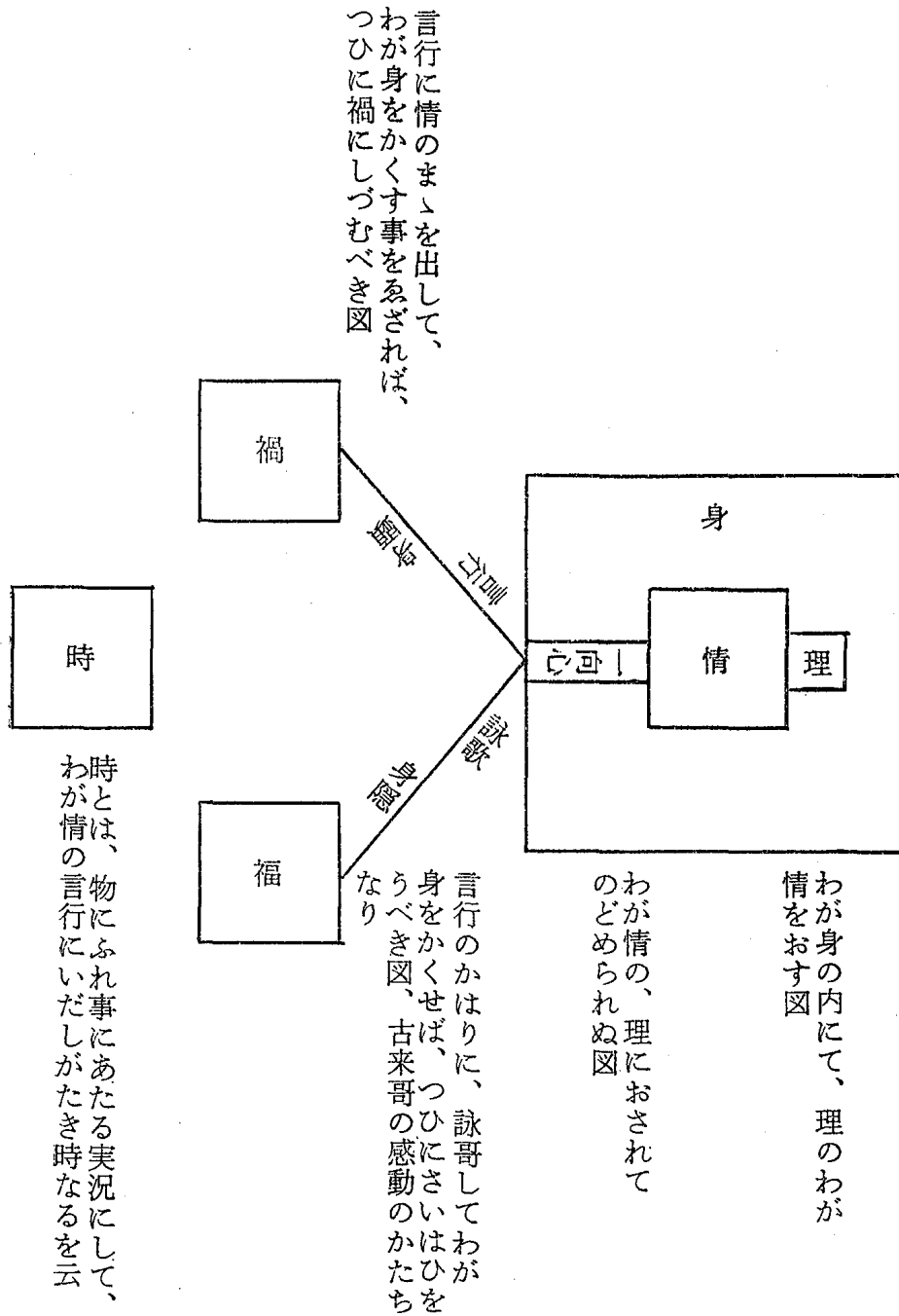
さて、図示したものは1804(文化元)年に刊行された彼の著作『百人一首燈』の巻頭にある「大旨」に掲げられているままのものである。図中に書き込まれた説明文によって、彼の言わんとするところは判読されると思うが、「大旨」の書き出しの部分を含めて引用しておこう。

「おほよそ、歌は、いとをしともうらめしとも思ふ心を、やがてよみいづるものゝやうに後世はおもへり。さるはさる情のまゝを言行コトワザにいでゝも、その時のよろしきにだにたがはずば、哥カによむまでもなく、やがてい言ひもし行もしてやむべき事にあらずや。しか言行にいつとも害なからんに、なにのひがわざにか歌はよむべき。歌はただ、いとをしともうらめしともおほゆる心の、さながら言行にいつべからぬ時、その言行にかへて、みづからその情の一向(ひたぶる——引用者注)なるをなぐさむる道にしあれば、(割注略)ひとへに時のよろしからんをのみむねとして、情は公私となくよくよくかへりみるべし。そのかへりみてもものどめがたき、これをば哥の時といひ、さる時哥をよみてその一向なる情をなぐさめ、身を時のよろしきにおく、これを哥の道とはいふなり。」

図の左端に「時」が置かれている。そして「時とは、物にふれ事にあたる実況」であるとの説明が付されているが、別の著作で、御杖は次のように「時」を論じている。

「歌の時あるは、ひとへ心の末、ひたぶる心のをはり也。畢竟、これまでの所思をあらため、所欲をすつべきことにあふをば、時といふなり。くはしくいへば、此時に彼我あり。我とは、今までの所置にたがひ来れる情態なり。彼とは、わが所思にたがへる事物也。しかれどもその所思よりみれば、我といふもなほ彼なれば、我にもあれ彼にもあれ、わが所思にまつろはぬことあるをば時とはいふなりと心うべし。心えやすからんがために、二すぢをたてゝいふ也。(割注略)さて、其時に

富士谷御杖における神道と人道



全うしやすききと全うしがたきとあり。全うしやすきは、ひとへ心なれば也。全うしがたきは、ひたぶる心なれば也。畢竟、ひとへ心ひたぶる心のけぢめ也。されば、時は彼我となく、ひとへ心なる時はをさめもえつべし。ひたぶる心なる時はほとほと時をもやぶりつべし。たゞ危きは、ひたぶる心の時にあへるなり。此故に、さるひたぶる心をば、我身のうちにさながらおくと、哥のうちに託するとのけぢめは、時宜をあやまち、あやまたぬのさかひにしあれば、たれかは歌よまであるべからん。」(『真言弁』下巻、「時の弁」)

現代の四角な表現に訳せば、時とは、主体と客体とをそのうちに矛盾として内包した総体である。諸個人はこの時のなかにあり、時もまた諸個人のうちにある。それは主体ないし客体にとって制約的であるときにのみ意識されるころの状況である。素朴純善な心(「ひとへ心」)は、そのたかまりにおいて激情(「ひたぶる心」)となる。彼我のいずれかが激して実践にうつすとき、状況としての時も破られうるが、我が破られる状況のなかで、諸個人はより多く生きている。わが激情が破られねばならぬ状況、そこに「歌の時」が存する、というほどの意味であろう。

さきの図に戻る。肉体(「身」)をもつ人間の中心にある「情」を「ひたぶる心」(「一向心」)にたかめて個体の外に押しだし、行為(「言行」)にかり立てるものは「理」であると示している。ここでいう「理」とは何であるのか。

「理といふ物、おほかた公に属せるものなれば、人のまどひはこれよりおこる事疑なし。されば人々、私理としりてたのむものはすくなし。これをたのむはいといふがひなききはにて、賢愚の論の外なりとするべし」(「」内割注—引用者)。たゞおそるべきは理の公なる也。そが中にも至公なるは、いよいよまどひはつべし。古今集に、まめなれど何ぞはよけくとよめる歌、理の公なるをたのみたりし人のおどろきたるなるをや。しかおほやけなる理、その情を内よりおす時は、つひに

禍のうちに身をしづむべし。」(『百人一首燈』「大旨」)

理は理性的なるものを意味し、私的にも公的にも存するが、他の著作で多く「道理」と表現しているように、御杖が問題にする理は公の理であり、作為された社会の秩序原理のことである。それは「時」と共に諸個人の外にあるのであるが、公の理は諸個人に内面化される。この私に内面化された公の理が、私の中心にある「情」を刺戟するとき、情はたかぶらされて「一向心」に化する。「理におされてのどめられぬ」情となった一向心(「ひたぶるの〇」)は、外に向って発散されざるを得ない。のどめられぬ(鎮められぬの意)ままに、顕(あらわ)に行為にうつす(「言行」「身顕)ことは、禍への途である。あらわな行為が禍につながる状況(「時)のなかでの、のどめられぬ一向心の福への途は、「言行のかほりに、詠哥してわが身をかかす(「身隠)」ところのみある。それこそが「古来哥の感動のかたち」なのだと、図にも示している。

御杖は、このような歌論を、より一般化し、より具体化して、その論旨を展開する。そこでは「情」は「所欲」におきかえられ、「道理」に対置される。そして前者に「神道」が、後者に「人道」が措定されて、独自の神道説が構築され、それによって諸多の古典が解釈されていくのである。宣長の古典解釈は、彼の前で痛烈な批判にさらされる。御杖の主著『古事記燈』の中から、長文を煩わず引用してみよう。

「大かたわが大御国、人をもてをしへ給はず、神をもてをしへ給ふ事なれば、この神人のけじめをわきまふる事は肝要の事なり。まず人といふは、神を身内にやどしたるものの名也。神といふは、人の身内にやどりたるものを云也。されば神を主とするも、もと人をば要としての教なりとするべし。此人身中の神なに物ぞといふに、人かならず理欲の二つありて、その欲をつかさどるをば神といひ、理をつかさどるをば、人といふ。(割注略)此理欲、天地にあやかりて、理はおのづから尊く、欲はおのづからいやしきが故に、人としては理をたふとび、欲

をいやしむべきことなり。されば人みな、いかにもして諸欲を制し、理を全うせむことをのみ急とす。(割注略) しかれどもそが中に、よく勉め得る人はまれにして、欲のために理を侵すがいと多し。さればそのつとめえぬを愚と称し、かしこくつとむるを賢と称す。げに、たかくもいやしくも、ひろくもせばくも、世にまじらひとまじらふ人は、これまぬかれがたき事也。これをば人道とはいふなり。しかるにその勉強する人もつねにうれふるは此神にて、或は言行の肘をひかれ、あるひは自負の心をおこされなど、(割注略)、いともてあつかはれたるもの也、これにもてあつかふが故に、諸家の教はある事なれど、つよくいざなへば、しばしはそれにしたがひたるが如くにみえても、そのをはり、猶その性をあらためざる物なれば、人力としてそれを制せむ事もとよりあたはざる所なり。これもと地の重濁なる性をうけえたるにて、さらにさらに人の私にはあらざる也。しからばまことにせむすべなき物かといふに、其道をだにつくさすれば、やがて必妙事をうむ母となる物なるがゆゑに、わが御教、此神の道を尽さしむることを専とはし給へる也。されば、たゞこの神の道に乗りてのみゆくべきに、外様の人事に是非をたて、この内なる神道を凌がむとするは、末より本を制するなれば、いかでか其しるしあらん。もと神道といふは、道理をはなれておもふ所のやむことをえざる道をさしていふ名にて、(中略)、しかるに宣長、直毘霊といふものを書いて、「神道に随ふとは、天下をさめ給ふ御しわざは、たゞ神世よりのありこしまにまにものし給ひて、いさゝかもさかしらをくはへたまふ事なきをいふ。さてしか神よのまにまにおほらかにしろしめせば、おのづから神の道はたらひて、他にもとむべきことなきを、自有神道とはいふ也けりと自注せられたり、この神代よりのありこしのまにまに物し給ひて云々といふは、凡人のはかり知るまじき所あれば、さるよしありてこそをさめさせ給ふらめ、それは庶人のしりて無用の事なれば、たゞ何ごとも、お

ほやけの御おもむけのまにまにあらんぞ人の道なるべきとおもはれたり
りとみえたり。しかるに庶人といへども、各その身相応の家業あり家人
ありて、さまざま常にたがひたる事のみ出くるもの也。されどたゞ
ひとしへにさる心にならせんと心なるべけれど、たとへば風ふき雨
ふり地震雷鳴などするがごとく、かのぬしの思はるゝやうに、つねに
無事なる事はあたはざる物にて、かつて人々の邪智より常ならぬこと
のいでくるにはあらず。さる時をいかにせんとかする。」(『古事記燈』意
富牟泥下、神人辨)

理と欲とは、人間存在に本来的に内在する二つのものである。欲を制して
理を全うすることにつとめるのは社会のうちに生きる人間の免れがたいと
ころであり、そこに人道があり諸家の教説がある。だが欲もまた人の本性
であるからには、理をもって立てた是非の基準によって制し終えるもので
はない。欲にはそれが道理を超えて、止むことをえず乗って進むべき別の
道を尽くさせるほかにない。この所欲の道こそ神道である。人道をもって
神道を制するのは、本末の顛倒であるし、神道をもって凡人に不可知の神
秘な、それ故に常にそれに従うべき道であると説く宣長の説は、所欲が人
の本性であることを忘れた妄論にすぎないと主張しているのである。

では、「道理をはなれておもふ所のやむことをえざる神としての欲とは
何か。御杖は次のように記している。

「人身もと八所ありて八所とは頭胸腹陰左右の手足これなり(略)その八所
ごとに属したる所欲かならずあるものなり。人おほかたおのおのすき
ひがむ所の物事は所欲が中の私欲にて、ひろく貴賤にわたりたる所欲
といふは、飲食男女の二欲これ也。さればこのふたつの欲は、所欲が
中の公欲にて、人々やむことをえざる所也。」(『神典言霊』「改言之件」
「ひたぶるの心」にまでたかまる、人間の核として図示された「情」を、
「飲食男女の二欲」に具体化しているのである。それ以外の諸欲は「内よ
りおさえ、外より制せらるる」。だが「制せらるゝをたのみて、制しとげが

を知らざる、これ凡智とはいふなりかし」である。わが国の古典、古事記・日本書記が男女の事に始まるのは、「美事はむさぎ所より生ずる事をさとりての御教なるが故」に他ならず、「公事」（秩序ないし制度の意）は二欲に道を与えることから始まることを教えている。房事に代表される「幽事」と、公事である「顕事」とは区別されねばならない。「力」（権力の意）が単に顕事に属するなら、それは「強きに似て、いとよわき」ものである。

「たとへば君の賦税を取め、忠臣孝子のものくらい、よる寝るをば、たれもこれを欲也といふ人はなき事なれども、いいもてゆかば、それも猶私なる事をのがるべからず。」公と私とは、相反する立場からみた一つものだからである。「力」をもって所欲の幽路を制しつくそうとするなら「例えば、せきたる水の溢れたるがごとく、今更そのいきほひ防ぐべからざるものなり。ここをもていはゞ、理尊しといへども、欲にはまた克つべからぬにはあらずや。」

(5)

神は人のうちにあり、人のうちに神があるとし、肉体をもつ人間にとって根源的なるものは飲食男女の二欲である。それらの欲情が激するとき、その溢出に途をつけるところに神道があり、他の諸多の欲情を社会的に制御するものとして人道があるという。この見地に立って、御杖は、人間の行為一般の動機づけを次のような四類型に分つのである。(1)「ひとへ心にもあづからずしてなす為(わざ)」である「空為」、(2)「ひたぶる心にまかせてなすわざ」である「私為」、(3)「道理のうへよりしてまめまめしくなすわざ」である「公為」、および(4)「ひたぶる心をなぐさめわびて、やむことをえずなす為」である「真為」である。(『真言弁』上巻)。試みに、無意味的行為・情動的行為・制度的行為・感動的意志的行為とでも訳しておこう。

これら四類型の行為のうちの「真為」が、歌という言語表出によって形

象化されるとみるのである。もともと、言語と詠哥とは「ひとつ詞」であったが、単に「彼我の間の情を通はするを要(かなめ)」とする言語と、「わが鬱情を托するを要とす」る哥とに区別されたという。この場合、哥を言語から分つものは、それが「有形」であることにある。ここから、御杖の有名な言霊(ことだま)の説が展開されるのである。

「すべて形なきものには霊とどまる事なし、形あるものには霊そのうちにとどまりて死せず」(『真言弁』下巻、「言語詠歌の別」)

「言のうちにこもりて活用の妙をもちたる物」として言霊は考えられている。「真」の心はその表出を許されない「時」のなかで、やむことを得ずして溢出するものを、歌として有形化するとき、あたかも「石とかねとをうちあはするに……そのふたつの間よりこそ、ものをやき、くらきをてらす」燧(ひうち)の「妙用」が生ずるように、「公身にして私身なるがうちあふ間に霊は出来て、言語の道たえたる時をも感通せしむる妙用はもたる」というのである。(『真言弁』下巻、「言霊の弁」)。

だが一面、「もと言語といふもの甚弊多かる物」であるから、「おもふがごとく直にいふは、物いふといふものにあらず」そこには特殊な表出の様式を必要とする。御杖のもうひとつの有名な説である「倒言」の論が、そこに示されるのである。

「思ふすぢいはで、思はぬすぢに言をつくる、その思ふと思はぬとのすぢを倒とはいふなり。倒語は、いはざれどもいひ、いひたれどもいはざる言にて、いはで叶はぬ時いひながら、猶神道のちからは蔽はざるが故に、神道のちから即来りたすけてその人の志をなさしめ、しかもその一己のちからのをよばぬ功をえせしめ給ふなり。(『神典挙要』)

倒語の説は「所欲」の説と結ばれて「幽顕」の論へと進む。

「人の所欲の行さき心もとなきわざなれば、まづ人にむかひて幽顕の二路をたて(略注割)、その幽の方を所欲の路とさだめ、顕の方は理の路とさだめおきて、その幽路をば彼我の間の正路とし、その顕路をば側

路とし、此幽顕正側の間をば、わが心の所置とさだむべきなり。」

「おほよそ正言は神を殺すものなる事、もとかの正とする幽路は神の道にして人の道にあらず、(割注略)、側とする顕路は人の道にして神の道にあらざるが故に、正路を言とするは、人力して神力を覆ふによりて也。」(『神典言霊』七神三段神世七代初段)

そして、言霊・倒語・幽顕の論は、さらに古典解釈の上での神代記「非史弁」の主張を生んだ。

「言をみて霊をとかされば死す。ころしてなにの益ぞや。それもころすべくば殺すべき事なれど、此神典、実録とみては、奇怪かぎりなし。

しかるにしひて史とするは、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。もと大御国人。かばかり他域にすぐれてきとときに、他域にすぐれたる教もなくてはかなはざる事ならずや。うたがひなく教を言霊としたる物にて、すべての書さま、あやしむべきのかぎりなるは、実録と思はせじが為なるを、言霊の道よにうしなはれて後の人々、此言の奇怪なるにもさとらずして、なにくれといひまげつゝ史とするは、かたはらいたき事なり。」(『古事記燈』大旨)

万物の創成を生誕として説明した古事記・日本書記の神話は、既述のような彼のメスによる縦横、奔放な解釈の好餌となる。万葉から百人一首にいたる古歌がそうであったと同様に。

いまはそれらについて立ちいる余裕はないし、またその場でもない。もともと儒学の異端的展開として、作為された秩序やそれを支える諸多の道徳的徳目から「天地のおのづからにまかせ」た「ひたぶるに直き心」である「情」を解放するところに、真淵が創始した国学思想の中心があった。それは宣長によって、いきとし生ける者のもつ情の、物にふれて思い、思うことのしげく深いところにある「物のあはれ」として繊細・多感な情緒的感性の主張と、政治・教育における秩序や道徳の作為性とその作用の限界の認識へと相対化されつつ一般化されたのであった。そして、ここに取り

あげた御杖は、宣長によって情緒的感性一般に相対化された「情」から、「所欲」、特に飲食・男女の二欲を抽象して、この所欲と、外在的な秩序原理の内面化でもある「理」とが、肉体をもつ社会的存在としての人間の内部に矛盾として内在すると考えることで、真淵以来の「ひとへ心」の「ひたぶる心」へのたかまりを説明すると共に詠歌の場を位置づけた。しかも、神は人のうちにあるといい切り、神を飲食男女の二欲に等置するとき、御杖はすでに一種の実存主義に立っているものであり、公と私、欲としての情と理、神道と人道、幽路と顕路等々、彼の論理展開は、同一なるものの矛盾を取扱う一種の弁証法でもある。そのような彼にとって、神秘はすでに存在しないし、「真は」、「顕」にも「幽」にも、すなわち見聞しうる現象そのものとしては存在せず、現象のうちに「身隠」れしてのみあるという一種の現象学的な立場に立ってもいる。善悪・正邪などの道徳的評価は、作為された道理の世界に属するもの（「人道」）であるばかりか、動いて止まぬ情況としての「時」に従う相対的なものであるにすぎないとすれば、倫理性は所欲と道理の矛盾のなかから生みだされる「ひたぶる心」の「真」のうちにのみ求められるのであり、人間にとって信頼に価いするものは、その「真」なるものをつくる形あるものにだけ与えられる「不死の力」（「言霊のさきわひ」）——永続性だということである。

以上、国学思想の富士谷御杖における展開について粗雑な紹介を試みた筆者の意図は、思想は、それが生みだされる母体である歴史的な現実の社会から自由でないけれども、それから離れ、時と所とを超えて、人間の内的体験によって継承され展開される独自の、自律的運動性をもつということの一例を示すところにあった。そして、そのような相対的な自律的運動性をもつ思想の展開が、総体としての歴史の展開のうちでどのように位置づけられるべきかという問題については、別に考える機会をもつつもりでいる。

(1971・9・12)

**The Divine Principle and Humanity in the
“Fujitani-Mitsue”**

—concerning Autonomy of Thoughts—

Nobuhiko Nakae

Résumé

In this article, I make a brief introduction to the development of thoughts of Japanese classical literature (Kokugaku) in the “Fujitani-Mitsue.” By doing so I intend to show that, although every thought cannot be separated from the historical society in which it has been formed, yet the thought itself acquires its own unique autonomous movement by its being inherited and developed in the human internal experiences which are quite independent of its historical time and place. The present analysis will lead to the future question: how could the development of thoughts, implying their relative autonomies, be oriented in the development of history as a whole?