

富士谷御杖に於ける國學思想の一考察

名倉正博

緒言

一 初期の學問

二 後期の學問における變化

三 「時宜」に示される歴史意識

結語

緒言

富士谷御杖（一七六八～一八二三・明和五～文政六）は、代々筑後柳川藩京都留守居役として、二百石を給された武士の家に生まれた。⁽¹⁾初め成壽と名乗ったが、寛政六年、主家立花侯の世子となった鑑壽公の名を避けて成元と改め、更に文化八年御杖と改名した。⁽²⁾父方の祖父は、東福門院の御殿醫皆川春洞であり、父成章はその第二子、後に富士谷家の養子となり、

富士谷御杖に於ける國學思想の一考察（名倉）

富士谷の姓を名乗った。碩儒の稱ある皆川淇園は、成章の兄である。安永八年（御杖十二歳）、父成章の歿するに及んで、伯父淇園が父代りとして御杖の教導にあたった。

御杖の學問は、父成章の歌學を忠實に繼承した初期歌學が、國學興隆の時勢を背景に、後年の言靈倒語説を形成してゆく過程の上になり立った、と見られよう。小論は、御杖の學問の變容と、そこに見出だされる「時宜」の思想的意義について、考えようと思う。なお御杖の著作は、寛政六年までのものと、文化元年以降のとの二つの時期に分けられるので、ここでもそれらを初期の學問、後期のそれとして見てゆくことにする。

一、初期の學問

御杖の初期の著作には、寛政五年（二十六歲）の『歌道非唯抄』『歌袋』、同六年（二十七歲）の『哆南辯乃異則』『和歌以禮ひ裳』『脚結抄翼』がある。それらは國語學的方面を含めて、主として和歌に關するものである。御杖は、幼年期に父成章のもとで歌學を修め、父を失つて以後は、伯父の淇園やその弟成均について儒學を修めた。少年期から青年期にかけて常に抱いていた疑問は、果たして詠歌に、儒教の經書にも比すべき「益」があるかどうか、ということであつた。晩年自ら「予つらくおもふやう、哥をよむ事みづから益なく、人にも益なき事ならば、たとひ父の志たりといへどもおもひ捨て、經書の一巻もよまむとはしき、もし益あることを見出したらば、生涯哥もよまむとおもひよりぬ、」（神明憑談）と回想している。そのような詠歌における「益」という考えから、例えば『歌道非唯抄』には、「歌はたゞことばに誠をたてゝ身ををさめ、國たみにも及ぼす道なれば、身の業を忘れんは道にあらず、」という。また『歌袋』には「哥の本意とする所は、心をもとし、詞を末とすべきなり、」と見えるように、「誠」と「心」とを尊重し、「思ひあまれる事こそ聲にた

てゝもうたはるべけれ、」（歌道非唯抄）ともいう。これは切實な感動の上に、歌うべき思いが作者の心中深く凝縮したとき、言葉がはじめて「にほひ」、或は「餘情」を漂わせるというのである。「おほよそ詞はにほひをしるべし、かみつ世中昔詞簡なるはこれにくはしき也、其にほひとは詞の裏なり、」（同前）といい、「影の詞、これ最第一の大事なり、」（歌袋）とも見える。「裏」「影」についてはあとにも述べるが、その意味は「にほひ」とほぼ同様に用いている。すなわち「心をもと」に「思ひあまれる」感動を表現して、「誠をたて」ることが和歌の本意であり、それは「やがて人を和め、廣くは天地鬼神の心をあはせ、遠くはあめがしたに及ぶべし、」（歌道非唯抄）ともいって、歌が政教的或は倫理的効果をあげることを求めている。抒情詩である和歌に、そのような効果を期待するのは、もとより無理があろう。しかし、たとえ實作とは隔たつたものであろうとも、歌論に儒教或は佛教による潤色を加えることは、『古今和歌集假名（眞名）序』以降常に行われた所である。もともと『歌道非唯抄』の題名も、『貫之髓腦自序』（新撰和歌序）の「非_下唯_上。春霞秋月潤_上。艶流於言泉、花色鳥聲鮮_中。浮藻於詞露、皆是以動_上天地、感_上神祇、厚_上人倫、成_上孝敬、上_上以風_上化_上下_上。以風_上刺_上上_上」から取られたもので、その内容は儒

教的思想による和歌観である。この文は御杖の信念ともなっていたようで、『歌道非唯抄』の他、『眞言辯』『北邊髓腦』などにも引かれている。

御杖における、このような政教的意味に重きをおく和歌観は、堂上歌學に學んだ父成章の所説を引き繼いでいるところにあるらしく、従つて鎌倉から室町期にかけての歌學に關する、知識に基づくことをうかがわしめるものである。前に引いた、御杖の「詞の裏」「影の詞」というのも、「裏境の事は亡父成章み出して成元（御杖）これををしへ候、」（歌道非唯抄）から知られるように、成章の説に由來するものである。それを御杖は「稽古とは詞の表をたゞし、裏境を推す事に候、」「表とは詞の持まへの心を申候、」「さてまた裏と申すは、たとへば『見る』といへば、みざりし間の事をも裏にもち、又『きく』『思ふ』などいふことをも裏にもつことをしる、これを裏を推すと申候、」「此裏境詞の外にある物なれば、餘情といふはこれかと思ふ人もあるべけれど、これは詞の道理と申すものにて、餘情有心など申すは則感じたる道のある所、平生の誠の凝りたる所なれば、これを神とは申候、」（同前）などと説明する。すなわち、文字に現われた表面の意が「表」であり、その背後に隠された奥の意味が「裏」（或は「裏境」）

富士谷御杖に於ける國學思想の一考察（名倉）

であり、そして作者の精神もしくは魂が「神」である。このような「表」「裏」「神」という考えが、後年の言靈倒語説に結實してゆくのであり、そこに父成章の所説の影響が見出される。

なお成章を通じて傳えられたと考えられるものに、定家における「有心體」の理念を先蹤にもつ、舊派歌學の見解がある。『古今集眞名序』における「但見_二上古歌_一、多存_二古質之語_一、未_レ爲_二耳目之翫_一、徒爲_二教誡之端_一」の古質、或は教誡の主張を更に進めたものが、定家の『愚秘抄』に見える「有心體」である。それは同抄において、「理世撫民」という政教的な「心」の一面と、「物哀體、不明體」という平安朝以來の詩的な「情」と、の二側面において説かれる。「理りふかき」ことは「心ふかき」ことであつて、こうした「理世撫民」という政教的な要因が、それとはかなりかけ隔たつてゐる、「哀艶」という傳統的な美的要因に接近して、「心ふかくたけたかくことばの外まであまれるやう」（毎月抄）な餘情美をもつに至るのである。同様の見解は『爲兼卿和歌集』の序に、「京極入道中納言、寛平以往の歌にたちならはむとよめるは、物の心のさとりしらぬ人は、あたらしきこと出でて、歌の道あたらしくなりたりといふなるべしといへり。まことに

その理ふかきにこそ。」とある。また作者は未詳であるが、永仁三年に成った『野守鏡』に「(歌は) 仁義禮智信の五徳を兼ねて、よく禮樂をたすけつゝ國をさめ民をやはらぐるなかだち」あるもの、とも説く。江戸期においても、眞淵の『國歌八論臆説』や、それに答えた田安宗武の『臆説剩言』に、「わざ」と「理り」の輕重論が展開されている。「わざ」とは、詩歌の上の修辭的技巧の謂であり、「理り」は政治道德的な「人道政道」をさしている。そして政治が正しく、世の中が治まっていれば、おのずから歌の理りも深まるものというように考えられた。

江戸期歌學の系統において、御杖の屬した京都歌壇の特質は、その地理的な條件からも、自ずから傳統的な傾向の中で、鎌倉以來の歌學を墨守する態度を示した。例えば景樹や蘆庵は、新しい見解に立つて「しらべの説」や「ただこと」歌を説きながら、その説の中には依然として鎌倉以來の歌論の濃い色彩を示しているのを否定できない。殊に兩者が古今集を重んじ、それに基づいた古典主義から脱し得なかったのも、それが右の歌學において最も尊重されていたことによるものであらう。宣長は、その著『排蘆小船』の冒頭に「歌ノ本體、政治ヲタスクルタメニモアラズ、身ヲオサムル爲ニモアラズ、

タゞ心ニ思フ事ヲイフヨリ外ナシ」というように、政教主義的な歌論から全く脱却したようであるが、その宣長ですら、それに續く「ヨクコム事」の條で、舊派歌學の説いた詞の禁制を保存すべきことを述べている。京都の歌壇で認められるためには、舊派歌學の傳統的主張に従わねばならなかったのであらうか。御杖が、歌は「もてあそびぐさ」「遊藝」の類ではなく、「わが邪正をしり、人情のつねを廣く定め」るための道であり、「誠」を遠く、「あめがした」にまで及ぼそうとする點に効用を認めた考えも、それにつながるものであらう。

二、後期の學問における變化

さて、文化元年以降の學問において、その對象となつたものは、主に『古事記』等の「神書」であつて、和歌に關するものはむしろ従であつた。寛政七年以後文化元年に至る九年の間、御杖は一篇の著作も残していない。恐らくそれは、その間にこのような變化を惹き起こすべき、彼自身の内面的な模索の時期が續いたことを思わしめるものではなからうか。

『神明憑談』に「神書一部すべて神智を述たるものなり、予三十七歳までいかでこの御教あきらめさせ給へと念じ奉りし

冥加にや、凡智の及ばざる事ども心えられて、その年の九月にはじめて講じき、」と見えるが、古事記を中心とする彼の特異な神道説が導き出されたのは、文化元年（三十七歳）のことであった。これに先立って、宣長の『古事記傳』は、寛政二年の初帙、同四年の第二帙、同九年の第三帙と、その上巻傳のすべてを刊行している。⁽⁵⁾神代の物語に對する御杖の關心は、これを動機にして喚起せられ、また深められたもののようである。寛政八年の「言靈のたすくる國と聞ながら言舉しつるもどかしの身や」「むかしへに定めし千代の古道は人もかよへりわれもかよへり」「百とせを二かへりへし今年より猶千かへりも神につかへむ、」或は寛政十年柳川の梅岳社奉納百首中の「言靈の身のたすけにはまさらめや老ず死なずの藥なりとも」などの御杖の和歌は、「言靈」や「古道」や「神」に、その關心の對象が移りつつあったことを示すものである。

『古事記燈』（文化四年稿）には、「傳のうち、すこしもあやしく心えがたき所々は、かゝる事深くたづぬるは、から心なりとみえたり、さらば聞えぬまゝになしおくをば、やまと心とやいはん、いとおぼつかなき事なり、」と、古事記の記載を事實あつたこととする、宣長の考え及び『古事記傳』に對す

富士谷御杖に於ける國學思想の一考察（名倉）

る批判がみえる。宣長の古事記研究は、御杖によれば「たゞわが御國言は、みやびをむねとすとのみおもひもいひもせられたり、されば此神典も、なほ詞の表をのみ見て、かくれたる所なきを我御國ぶりなりと、ひたぶるに思ひとられし」（『古事記燈』）と評せられるものであって、詞の背後に隠された奥の意味を讀みとつていない、というのである。詞の表をのみ見るといふ鈴屋學派を指して、「すなほ人」といい、これに對するに自らを「ねぢけ人」と呼び、「成元（御杖）がごときしうねく、ねぢけたるさがるは、更に／＼これを信ずる事あたはねば、宣長が説もまたうくる事あたはざるなり」（同前）と説く。更に宣長の「今の世の人は、たゞ今の世の御掟をよくつゝしみまもりて、己が私シのかしこだての、ことなる行ひをなさず、」（玉くしげ）という考え方を批判して、「（宣長は）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とみえたり、しかるに庶人といへども、各その身相應の家業あり家人ありて、さま／＼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、さる心にならせてんとの心なるべけれど、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、つねに無事なる事あたはざる物にて、かつて人人の邪智

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)と論ずる。ここでは「おほやけの御おもむけ」によって抑止せられた、個人的思念や欲求感情は、いつか激しい憤怒となつて、思いもよらぬ事態を招くであらう、そのような「時」をどうするのか、というのである。

宣長の「もののあはれ」論は、政治的支配關係における人間の行動を、上なる權威への自然な、奉仕と服従として見る意味があつた。源氏物語における「あはれ」の多くは、「ながめ」が動機となつて誘發される感情である。「ながめ」の時間は無關心的であり、實踐的興味の喪失した時間であり、主體の行動によつてつくり出される時であるよりも、むしろ客體の自然の中で移り變る時間であり、生きて充たして行く時間ならぬ、見られた時間である。このような「もののあはれ」が、「物のあはれをする人をよき人とし、しらぬをあしき人とす、」(紫文要領)に見えるような、現實生活における人間の姿に移し替えられると、その「女々しい人情」は、封建社會の屈從になれた人間の内面を示すことになり、また同時に町人や農民の退嬰的で消極的な傾向を結果した、と見るのである。⁽⁶⁾御杖はそのような奉仕や服従に對して、「庶人」の現實生活における、やりきれぬ情況を思いやつて、そこに當時の體

制に對する疑問を投げるのである。江戸中期以後の停滯し、頽廢した社會に生きる倦怠の情と、うちつづく封建體制の中での不自由な重苦しさ、その鬱屈した空氣は、往々にして人を異常と見える行動へと驅り立てもした。蒲生君平、高山彦九郎、大鹽平八郎らの如き慷慨家の出現が、その事例と言えようか。御杖の立場はそれとは異なるが、その心の裡には、それに通ずる「時」との關係からくる苦惱や、そこにひそむ矛盾との葛藤があつたであらうことは、想像に難くない。

この後期の思想においては、初期歌學のもつ明るい肯定的な氣分とは對照的に、「時」に對する屈折した氣もちが見える。「時とは物にふれ事にあたる實況にして、わが情の言行にいだしがたき時なるを云、」「言行に情のまゝを出してわが身をかくす事をえざれば、つひに禍にしづむ、」(百人一首燈)には、個人的思念及び欲求や感情(御杖の用語に従えば「私思欲情」)を抑壓するものとして、「時」という時勢の觀念が強く打ち出される。「私思欲情」を言行に現わすことが、必らず「時宜」と衝突し、禍を招來するであらうという。(「時宜」の語は、『中庸』第二十五章の「時措之宜」に由來するものであるが、御杖の用例は必ずしもそれと同じ意味ではない。)そのような場合に、止むを得ず、「自ら慎しみ心を自制

する道」としての「神道」（古事記燈）が期待されるのである。つまり、「神道」とは「身外に出しがたき所欲をいふ」ものであり、しかも「顯にあらば私欲といふべし、幽にあらば神といふべきことなり、」（同前）と説明されるように、「所欲」を心の奥深く隠した状態をいつている。自然な「一向なる情」「ひたぶる心」をおし隠しつつ、平靜を保とうとする心的状態を「神道」と呼んだものであろう。

この「神道」とは異様な用語とも見えるが、これをもってしても制し難き「所欲」を慰める道として出てくるのが、「歌道」なのである。すなわち「歌はたゞ、いとをしともうらめしとおおぼゆる心の、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なるをなぐさむる道」（百人一首燈）、或は「哥は時宜やぶるべからず、ひたぶる心おさふべからぬ時によみて、ひたぶる心時宜、ふたつながら全うする道」（眞言辯）である點に、その意義が存するのであった。すなわち「神道」によっても抑止され得ぬ「所欲」は、「時宜」の壓迫と衝撃とに會つて抵抗し、「時宜」をも破らんばかりの、はげしい葛藤の展開が豫想せられる。そのような時、自己の鬱情（御杖の用語に従えば「神」を暗示や象徴に凝らして表出すること、つまり「倒語」することによって、

富士谷御杖に於ける國學思想の一考察（名倉）

鬱情は歌の中に宿つて「言靈⁽⁷⁾」となる。「言靈」の「言」とは表面上の意味であり、初期の學問における「表」にあたる。「靈」とはその背後にひそむもの、すなわち「裏」である。「すべて正面に口舌手足を用ふるは、その力かぎりあり、これを人といふなり、倒語してしかも其正面の所思、口舌手足の用にまさるいさをおのづからなる、これを神といふ、」（古事記燈）と述べるように、「所思」を直言すれば、却つて相手の反發を招く結果となる。反發を避け、しかも「所思」を徹底させるためには、時には反對のことを言ったり、或はそれとなく暗示することにより、「言靈」の「靈」が發揮されると主張するのである。また、「眞言とは即靈ある言の事にて、今わがいふ倒語の事なり、」（同前）というように、「言靈」の宿った歌は「眞言」とも呼ばれる。『眞言辯』には「制しがたき内なる所欲を制して、時宜を破らじとする所に眞現はる、」という。「眞」とは、制しても制しきれぬ所欲の切なさ、またひたすら時宜を破るまいとする克己心、の二面に考えられる。そのような「眞」の言語への表出が「眞言」であり、行爲となつて現われたものを「眞爲」ともいう。

このように和歌を「眞言」とする考えは、早く『明恵上人傳記』に、西行の言として「一句ヲ思ヒ續ケテハ祕密ノ眞言

ヲ唱ラル、ニ同ジ」と見える。ここでは詠歌に物欲を淨化する機能を認め、それを「眞言」の語で表している。空海は「眞は眞如の理なり。言は實相の智なり。」(二字義)といい、「心蓮華上、數月輪、月輪上、明了觀阿字、」(祕藏記、「本尊心月輪上有祕密眞言。我心月輪上亦有祕密眞言。身中菩提心皎潔圓明猶如滿月。」(作法次第)というが、淤泥や雲霧を俗、蓮華や月を眞(風雅、和歌)と比擬することによって、和歌陀羅尼説が成立した。『沙石集』には「和哥ノ徳ヲ思トクニ、散亂龜動心ヲヤメ、寂然靜閑ナル徳アリ、又詞ハ少クゾ心ヲ含メリ、惣持ノ徳アリ、惣持ハ即チダラニ也、」(卷五本)と見え、『野守鏡』に「歌もまたそのことばはおほしといへども、これをえらびすぐりて三十一字につとむる事、眞言におなじ、」とある。同様の見解は、『悦目抄』『耕雲口傳』『ささめごと』等にもあり、歌學思想に佛教、なかんずく東密の知識による潤色が加えられることは、鎌倉から室町期にかけて、一般に共通する特質であつた。江戸期に契沖が「歌ハ胸中ノ俗塵ヲ拂フ玉箒」(代匠記、惣釋)といい、「眞言宗の心をよめる」と題して、「生死の海に通へるしほひ山こころの月ぞ峯にみちける」「世のうきにけがれぬ蓮たのもしく心の池に根やはかれする」(漫吟集類題、卷十一、釋教)などと、心蓮華や

心月を詠ずるのも、同様の考えに出づるものである。御杖における「眞言」の語の由來も、このような歌學の傳統の上に考えられよう。

「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、」(百人一首燈)にみるような詠歌に對する姿勢は、御杖においてそのまま古典鑑賞の場合にも適用せられた。「身を時のよろしきにおくとはすなはち此隱身なり、」「されば古哥をみるも、その歌ぬしの隱身せられたる所をみざれば詮なし、」(同前)というように、作品の背後に隱された作者の「所欲」を知ることの必要が説かれるのである。『萬葉集燈』には、「大かた人をほむる事、詞にあらはなるは諂におつるがゆえに、古人かたく直言せぬ、」ことをいい、「かくさだかにしられぬぞ、倒語の妙用なる、」或は「古人詞に公私をそなふる」ゆえに「臣民うらめば、帝の御徳もそこなはれたまはむがかしこさに、諫をも奉らまほしき心なるべし、から國にてはかゝるすぢの事、顔ををかし用ひられざる時は、死を以ても諫るをば臣の道なりと心えたれども、わが御國ぶり、直言は詮なくてしかも弊あることを明らかに、倒語の用はじまれる御國ぶり」であつたと論ずる。つまり、上古においては諂諛や直諫を避け、それを暗示や象徵

に擬らし「倒語」することにより、「時宜」に對應できたというのである。従つて「古注ども倒語を殺せる事多きを思ふべし、」(萬葉集燈)という反省から、先行の註釋の考證を中心とする「言」の項に續いて、作歌の動因や事情や目的やを考察する「靈」の項目を立て、それに主力を注いでいる點に、御杖の註釋說の特徴が見られる。「靈」の項において、作品の内容的意味の理解は、主として「脚結」(助詞、助動詞、接尾辭など)と「詞のつけやう」に基づいて示されている。例えば「山越しの風を時じみ寝る夜おちず家なる妹を懸けて偲ひつ」(萬、六、軍王)について、「古注みなたゞぬる夜おちず、妹をしぬふといふ心とのみ思ひしは、脚結にくらきがゆゑ也」(萬葉集燈)といい、妻を思い供奉の心の薄くなるなげかわしさが、結句の「つ」にこめられている、と評する。或は「たまきはる宇智の大野に馬並めて朝踏ますらむその草深野」(萬、四、中皇命)について、「帝は御かりの興もふかくおはしまさむに、とくかへらせたまへなど、あらはにはいふべかねば、草ふかくして鳥しゝなど多く、御興いかにますらむと、たゞ御かりばのさまをおぼしやりたるばかりのやうにも、又草ふかくして御興盡ざるべきを、うらみたまへるやうにも、よみふせ給へ御心のうちおしはかられて、あはれ限なし、

富士谷御杖に於ける國學思想の一考察(名倉)

これひとへに御詞のつけさまの妙なりかし、」(萬葉集燈)と、たちいった評を加えるのが、その一例である。

しかし、「大かた歌の端作、または詞づくりのさま、脚結のひびきなどにて、その心しるきもあれど、又察し定めがたきもあるは常なり、」(同前)と、御杖自らが述懐するように、時と所とを異にする後人の解釋は、古歌の「靈」を把握しようとして、結局後人の思想が反映して歪曲されざるを得なかつた。御杖は「大かた言靈をいふ事、附會牽強なるべし、」(同前)という世評が、當時既にあったことを記している。そのような附會牽強の例は、『萬葉集燈』に次の如く散見される。「あこの浦に船乗すらむをとめらが珠裳のすそに潮みつらむか」(萬、四〇、人鷹)という歌について、「この歌、表は從駕し奉りて阿胡の浦に舟乗すらむ女房たちの、珠裳のすそに潮みち來てぬらすらむかと、その女房たちの宮中にてならはぬ事なれば、めづらしとおもふらむ、又はわびしとおもふらむと、思ひやりたる也、」(「されどおもひやるばかりの情は、たゞ心に思ひやるにてやみぬべく、こと更に歌によむべき事にあらぬをおもふに、」(從駕のをとめの、わびしきめみるをいたはりたる歌にて、その本を推せば、これ又幸をすべなく思はるゝ心よりおこれる也、)と解釋する。

大和の山地から海濱に來て珍しがって遊ぶ若い女官たちの姿から、行幸をよからぬことに思い歎く意を汲み取ろうとするのは、餘りに穿ち過ぎた解釋、との見かたもあり得ようか。また「藤原宮の役民の作る歌」(萬、五〇)について、表面上は遷都をたたえているものの、作者の心底には勞役に苦しむ民衆の歎きが秘められている、と解するのも、それと同じ様な評を受けることになろうか。言靈倒語說による解釋のもつひずみが、それらに見られるようである。

三、「時宜」に示される歴史意識

すでに津田左右吉博士は、御杖における「神氣」の語の用例に注目され、「神氣」といふ語は三浦梅園が玄語や贅語で用ゐてゐる。その意義は御杖のと同じではないが、いくらかのつながりは無いでもない。御杖は或はこの語を梅園から取つて來たものではあるまいか。」⁽⁸⁾との示唆を與えられた。儒者でありながら、梅園が物體と活力、空間と時間の問題に關心を拂つていたことは、「夫天地者神。物而已。神者精而不爲。其處、鬱淳而活。物者飽而定。其處、混沌而立。」(贅語、身生帙)「故處得物而託體、時得期而見神、物者神與物也。」(玄語、地冊)からも知られる。かたちなくして、物に生命と活動力

とを賦與するものが「氣」であり、「氣」の最も精なるものが「神」であり、その活動の相貌から「鬱淳の神」とも稱される。梅園の思想の特質は、生成する活力を適確に把握しようとする所に認められ、歴史もまた自然生成の過程と同様に考えられた。そこにおいて、歴史を然らしめる當體が考えられ、それが「神」「氣」、或はその「勢」であるとされ、「氣者神也、事物之爲然也」、「至勢走則壓、理之當然者」(同前)というように、歴史の進行の過程において、「神氣」の「勢」の乗ずる所では、「理」の當然なるものも壓せられることを述べているのである。

このような梅園の「神氣」の語を先蹤にしたらしいそれは、御杖において次のように用いられる。「上卷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ゝものにて、地祇はみな天下衆人の神氣なる事うたがひなき事也、」(古事記燈)に見るように、「神氣」とは神武天皇の身内に宿る天神のそれであつて、同様に天下衆人の身内にも地祇の「神氣」が宿るものとせられたのである。そのような考えの由來は、神武紀の「背に日神の威を負ひたてまつりて、影の隨に壓ひ躡みなむには。此の如くせば、曾て刃に血らずして、虜必ず自づから敗れなむ」⁽⁹⁾にあるも

のと解せられた。ここには日孫たる神武天皇の統治の正統性が、日神の神氣の「いきほひ」の語で現わされ、武力を用いず、有力豪族をことむけたことが語られる。御杖はそこから「民みな此大御神の御手ぶりに歸して、神道にのみ乗らば、かれもわれも、ともにさちのみありて、國にあらそひあるまじ、」(古事記燈)という。皇室は「天神」の、衆人は「地祇」の、それぞれ「神氣のいきほひ」に身を委ね、繁榮の道を歩むことを、「神道に乗る」といったものであらう。

幕藩体制の抑壓による、「鬱情」としての「神氣」が、このように天皇の地位と、それに對する國民のあり様を語るとき、一轉して明るく肯定的なものとして說かれる。そこに國學者としての御杖の立場が、明瞭に感じられよう。皇室を中心とし、核心とする民族的結合、乃至は國民的團結に向けて、一路邁進する原動力としての「神道に乗る」ことを、期待したのである。ただし、それは國民個々が、多元的な目標の中からひとつを選択するが如き、主體性を指すものでないのと言うまでもない。更に、御杖によれば、そのような皇室を中心とする結合と團結とが達成せられた時點において、個々の國民のとるべき態度が、「時宜」に従うこと、或は上なる權威への歸順であつたことも、言うを俟たない。例えば、天神か

ら伊邪那岐、伊邪那美に授けられた天の沼矛について、「矛は直なるものにして、直ならぬを正す器なれば、わきて矛をたまひしもの也、」との解釋を下し、「さしおろすとは即天神の御心をもて國民の不直を正したまひしを云也、」従つて「其矛末とは國民歸順のあまりにこゝにいたれるをばさとしたる也、歸順のあまりにといふ心を末とはいふなり、末といふよりしたゝるとはいひしもの也、累積とは國民談じあひて、その談合なりて、此(淤能基呂)嶋を御まし所にさだめ奉りしを云也、」(同前)に、それが示される。

このように考えれば、歴史とは、萬物を生成した神々の「神氣」「いきほひ」に乗つて、人々が「無邊」に發展してゆく過程であり、「神の道に乗り、神力をかりてゆくぢからは、その及ぶ所、無邊なるべき也、されば此乗といふ心は、たとへば舟車にものをつみてはこぶ時は、おのが力をいくらあはせてもあたはざる斤量の、やすくはこばるゝがごとし、」(同前)である。⁽¹⁰⁾そして、そのような「神力」は「人の信力によりてあらはるゝ事明らか也、その信力といふはなにぞ、たゞ人の我力を捨て、唯かなたの力をひたぶるにたのむ力にあらずや、」(同前)に見るように、絶対他力の「信力」に由來をもつもの、と考えられた。御杖は『三和讃ともしび』を著すな

ど、親鸞に並々ならぬ關心を拂っているが、「乗」「舟車」の語は「顯示難行陸路苦、信樂易行水道樂」(教行信證、行卷)、或は「彌陀弘誓ノフネノミゾ、ノセテカナラズワタシケル」(高僧和讃)を、思わしめるものである。親鸞の絶対他力の主張は、その究極において、一切の「はからいの生」の放棄の上に成立するもの、従つて人間的な立場からせられる神祇祈願に對しては、否定的な立場をとるものであったが、御杖の「たとひいのらずとも神力のからるべき事、たゞおのが力をすつるにある事ぞかし、」(同前)の主張は、全くそれと軌を一にするものである。ついでに言うならば、御杖の用いた「一向心」という語も、「言_三至心_二者、至者卽是眞也實也誠也、心者卽是種也實也、」(教行信證、信卷)の「至心」、或は江戸期に入つて用いられた「一向宗、一向衆」の稱における、「一向」の語から導かれたものではあるまいか。

御杖は「人」と「神」について、次のように言う。「まづ人といふは、神を身内にやどしたるものゝ名也、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、もと人を必要としての教なりとしるべし、此人身中の神なる物ぞといふに、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、」(古事

記燈)。ここに「神」は、人の身内に宿つて、欲をつかさどるものと考えられた。『神典舉要』に、荀子の性惡説、孟子の性善説を「ともに片よりたり、此二性を兼そなへたるが人の本然なる也、」というが、欲は理とともに本來的に人間に内在する屬性とせられた。このような「欲」と「理」についての考えは、宋學にヒントを得たものであるうが、「理」の意味する所は、元來神道において旨とした「慎」である。欲を理によつて制する所に、社會的存在としての「人」の歩むべき道が認められるのであり、そこに「理は外貌のおほひ物」(古事記燈)としての役割を荷うのであった。そして欲は「地の重濁なる性をうけえたる」「地祇の神氣」(同前)に由來をもつものである。神が氣であるとすれば、宋學のごとき理氣二元論の立場に立つ限り、神は理の主宰下に從屬するものと考えられることは必然である。しかし、それが御杖において、人欲を滅して天理を復するという主張につらなるものでなかったことは、言うまでもない。欲とは「其道をだにつくさすれば、必妙事をうむ母となる物」(同前)である。「理」によつて道をつくさせるのが「父」であれば、それにより妙事を生み出す「母」が「欲」であると、その關係を説明するのである。このように「欲」を制することによつて「妙事」を生み、

萬物は生成發展してゆくのであるが、それは「天神の命じ給ふ所」であり、「國民歸順」の象徴としての「天神の沼矛を二神に賜ふ所以」（同前）であると解された。従つて「世に子をなすの本源」すら、「天工にて父母の力のなす所にあらざる」（同前）ことがいわれるのである。

さて、ここに神が萬物を生ずる力であり、人間の本然の生命力ともなるとする見解は、記紀の神代史から知られた所のものである。記紀においては、黄泉比良坂における伊邪那岐、伊邪那美二神の間答からも知られるように、死に對する生の優越の意識が根柢にあり、佛教の輪廻説を知つた後でさえ、

「今の世にし樂しくあらば來む世には虫にも鳥にも吾はなりなむ」（萬、三四八、旅人のように現世本位であつた。生成と増殖とが自然の流れとして行われ、かつそれが死に優越している所に、この世界に對する樂天的態度が見える。ここに言う所の「自然」とは、我々が日常經驗の上で接觸している自然界を指すばかりではなく、「それ自身で發展する力」の謂である。御杖が陰陽説に基づき、「おほかた天地のかたち、天はつねにその氣降り、地は常にその氣昇る、その昇降の二氣つきあふ事なきより、天地相和順し萬物生々して、長く久しきにあはせ給へるにて、その長く久しく和順なる事、昇氣

を始とするにある」（古事記燈）と述べ、「母となる地」（人欲）を重視するのも、彼において「時」が、精神的原理をもたぬ、自然生成の過程そのものとして意識されていたからに他ならない。「時」が、自然生成の過程としてのそれであるとすれば、歴史もまた原初的なものの不斷の再生産の過程と見なされる。⁽¹²⁾そこに「天地初發之時」における「上下和順」という政治的關係が、「天地相和順」して萬物を生々するといふ考え、との類比において語られる理由があつたのである。すなわち、御杖において古事記の「天地初發之時」の條は、「主上の皇統めでたく、今にいたる迄此國に君とまし／＼て、人しのぐ心なきその御はじめを記したるもの」であり、「心うべき事は、初發といふ事は、上たるものは上たるをたのみて、下に私する事なく、下たるもの、上をかるしめ蔑にしてをかす事なきをば、ひらくといふなり」（同前）というように、「上下和順」を説いたものである。従つて、歴史は絶えず「天地初發」の「上下和順」に向けて、歩むべきものと考えられた。「時宜」に従うことを述べ、そこに潛む「私思欲情」を詠歌によって晴らすことを主張するのも、それが上下の和順、或は調和を破らぬための要請であつたことが知られるのである。

結 語

これまで見てきたように、御杖の學問は、人間の歴史を自然生成の過程との類比において考え、それを發展的に持續せしめる活力を「神氣」と名付け、「時宜」に従うことを力説した點において、特徴づけられる。このように「時宜」を重んずるという考えかたにおいては、政治的認識のひとつの課題として、歴史における潜在的要因と顯在的起因の辨別、ということが問題となる。或る要因が現在の狀況に内在しているても、然るべき時期が來なければ歴史は動かさないものとして、「知時」の必要が説かれるのである。しかし、共同體の政治的目標が動揺しつつある時期においては、要因としての「勢」「神氣」も、また不安定に動揺せざるを得なかった。特に、化政から天保にかけて、幕府による改革と相前後して、多くの藩が藩政の再編強化を意圖して、門閥制度の打破と人材の拔擢を行った。そのような天保初年の下級武士登用の例は、薩摩藩における調所廣郷、長州藩における村田清風の拔擢などにみることができる。天保年間以降、その傾向は更に一段と活發化するので、そこではもはや身分的秩序は、必ずしも固定的なものとしては、意識せられなくなるのである。

このように考えるならば、江戸期において、晩年の御杖が置かれた時代的な狀況は、まさに身分制秩序の崩壊をはらんだ、動揺の時であつたことが知られよう。御杖が一方で「時宜」を強調しつつも、他方晩年において「そもそも、天下國家ともに亂れたる時はいふに及ばず、治世の上にて、現在國產多く出來ても、費用にあたらず、剩借財など多くて、いかほど數年の國產をつみてもなしがたきは、まことに其國なきにひとし、その外上下の風俗よからず、上下和せず、國民恨をいだくなど、みな／＼その人ありてなきにひとしからずや、」(開國論)にみるように、自ら「時宜」を破るかの言行をなす所以は、そこに存するのであつた。それは宣長が「人の今日の行ひは、只其時々の公の御定を守り」(くず花)「己が私シのかしこだてのことなる行ひをなさず」(玉くしげ)として抑制した「私シ」の意識を抜け出たものでもある。文政四年十二月、柳川藩から「父千右衛門(御杖)行跡不宜候ニ付、父子共去冬御暇被下置候、」との譴責を蒙り、無祿の境涯に沈み、「妻子共小子及餓死候間、格別に御憐偏^{ひん}に頼み上げ候、」と、門人に合力を求めつつ、同六年十二月、五十六歳の生涯を終えた、その「行跡不宜」の理由の一端を、そこに垣間見る思いがするのである。

註

- (1) 『皆川淇園文集、初編二』所收、富士谷成章墓誌銘。
- (2) 自筆歌集『寛政甲寅詠藻』の表紙に「憚世子之諱、改_二成元_一」とある。また『脚結抄翼』（寛政六年）第一の初に「北邊二世富士谷成壽、述_一」更に同書第二の初には「北邊二世富士谷成元、述_一」と記されている。なお、御杖と改名した年は『富士谷御杖大人歌文』から知られる。
- (3) 『歌袋』が父成章の所説によるものであることは、佐々木信綱『日本歌學史』三五四頁に見える。
- (4) 『歌道非唯抄』
- (5) 村岡典嗣『本居宣長』二二五頁。
- (6) 拙稿「宣長學に於ける歌學思想の一考察」（日本思想史學、第八號、昭51）
- (7) 御杖は『言靈辯』において、「言靈」の典據として神武紀の「謳歌倒語」の語と、古事記（垂仁天皇）の「八拳鬚至_二于心前_一、眞事登波受」「物言如_レ思爾而勿_レ言事_一」をあげている。
- (8) 津田左右吉『日本の神道』三〇四頁。（『津田左右吉全集』第九卷）。
- (9) 『齋部八箇祝詞』にも「德は勢也」とある。
- (10) 「無邊」は佛教語。また「乗」は梵語の「yama」と「運載」の義。
- (11) 御杖自身「一向心」は『源氏物語』に「ぬす人などいふひ富士谷御杖に於ける國學思想の一考察（名倉）

- たぶる心」とあるのによった（眞言辯）という。「至心」の語は、『今昔物語』に多くの用例が見える。なお、鎌倉から室町期において、「一向宗」の語は時宗を指すものとして用いられた。
- (12) 『神皇正統記』には、急激な變革による新情勢への適應を、天地初發の混沌の再生としてとらえ、「天地ノ始ハ今日ヲ始トスル理ナリ」という。また、大化改新の詔、或は維新の際の五ヶ條のご誓文も、その事跡の不分明な神武創業に復るという形式をとっている。
- (13) 平井武夫「富士谷御杖大人の生活」（國學院雜誌、二五卷、四・六號）。