

富士谷御杖の「神」

磯部 忠正

序論 一

日本人が「かみ」ということばを使い、「神」という字を用いるとき、そこに描かれるイメージはまことにさまざまである。その人の年令、教養、思想、信仰、環境、職業などなど、神のイメージを多様化する条件はいくらでも数えあげることができる。もとより、これらの条件は日本人に固有のものではない。だから外国人、ことに西欧人にとっても、例えば God という概念によって表象される内容は、かならずしも一様ではないだろう。しかし現代の西欧人の場合、教養の高低にかかわらず、信仰の有無ないし強弱にかかわらず、多くはキリスト教的な神の観念が根柢に、あるいは究極に意識されているのではなからうか。ギリシア神話や北欧神話の神々も、アリストテレスやストア派の説く神も、キリスト教の神とは質的に異なるということを十分に承知しながら、やはり西欧人はそれらをキリスト教の神との比較において眺めているのではないか。つまり彼らは、キリスト教的な神を中心ないし典型として、他の神をその前段階とか、周辺とか派生態とか抽象とかと見ることによってそれぞれ位置づけられているように思われる。ところが、日本人の、ことに現代の日本人の「神」観念は、日本文化の重層性と、日本人の宗教意識の特異性との

故に、まことに複雑多様である。第一、日本の文化と歴史のなかには、西欧におけるキリスト教のような意味と機能をもった宗教は存在しない。したがって神という概念は何らの基準も典型もなく、ただばらばらに多様である。神という概念が宗教的な意味をもっているかどうかも問題である。たゞ宗教的な意味をもっているとしても、それが宗教意識の構造のなかで、どのような位置を占めているか、どのようなはたらきをしているか、それがあらためて問われなければならない。神仏と習合した形で呼ばれるのも奇異である。神明に誓ってという常用語も、かならずしも宗教的な意味とは限らない。日本人の「神」観念の内容はいったい何であらう。

幼時から特定の宗教教育をうけた者は別として、多くの日本人の幼少年時代における「神」のイメージは、先づ昔話や童話によって与えられたものである。神様の登場する話はわが国の古事記や風土記の物語もあるし、中国の古代の神仙物語、インド神話、ペルシア神話、北欧神話、ギリシア神話、さらにユダヤ教、キリスト教、イスラム教の聖書物語など実に種々雑多である。これら幼少年時代に自然に培われた神観念に、民俗信仰としての神道の神、祖先崇拜思想による祖先神などが加わる。その上やや知的に発達した段階では、西洋の哲学思想から哲学的な理念としての神が輸入される。さらにキリスト教の人格神の信仰も入って来る。こうして神という一つ概念は、われわれ日本人の心のなかで、実にさまざまの意味とはたらきともつに至ったのである。

二

日本語の神の意味については、学者や立場によって種々の説があるが、従来の用語例に即して要領よくまとめたものとしては、例えば『大言海』の「神」の項がある。それによると、総括的に現身カクシに對する隱身カクリに由来するといつて、古事記冒頭の一句から引用している。そしてさらに七つの項目に分けて、一、形は目に見えずして、靈あり、幽事をカクシ知して、奇靈キレイにましますものの稱。二、現人神カクシとしての歴代天皇の尊稱。三、人智にては測り知られざること。四、

神代に、すべて功德ありし方々の称。五、聖賢、英雄などの逝去の後に其の靈魂を祀ることの称。六、荒ぶる者、恐しき龍蛇、豺狼などの称。七、鳴雷の略、かみなり。の如く説明して、それぞれに古典からの例を引いてある。

日本語の「かみ」と漢字の「神」との間には意味の上からは直接のつながりはなさそうであるが、本居宣長は「迦微に神字をあてたる、よくあたれり」(『古事記伝』卷三)といっている。しかしそれに加えて、漢国で神とはものを指していうだけではなくて、はたらきをも意味する。すなわち体言であると同時に用言でもあるが、わが国の「かみ」はもっぱら体言であつて、はたらきの主体を指すのみであるといつて、両者の用法の差を指摘している。宣長は卒直に「迦微と申す名義は未だ思ひ得ず」と断つておいて、自分の解釈を次のごとく述べる。「さて凡て迦微とは古御典等に見えたる天地の諸の神たちを始めて、其を祀れる社に坐御霊をも申し、又人はさらにも云ず、鳥獸草木のたぐひ海山など、其余何にまれ、尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物を迦微とは云なり、(中略)抑迦微は如此く種種にて、貴きもあり賤きもあり、強きもあり、弱きもあり、善きもあり悪きもありて、心も行もそのさまざまに随ひて、とり／＼にしあれば(中略)、大かた一むぎに定めては論ひがたき物になむありける(中略)、まして善きも悪きも、いと尊くすぐれたる神たちの御うへに至りては、いと／＼妙に靈く奇しくなむ坐ませば、さらに人の小き智以て、其理などちへのひとへも、測り知らるべきわざに非ず、ただ其尊きをたふとみ、可畏きを畏みてぞあるべき」(『古事記伝』卷三)。右の『大言海』の解説のうちの数項目は、すでにこの宣長の解釈に含まれている。

宣長の流れをうけつぎ、それを独自の方向へ発展させた平田篤胤も、「かみ」については大体宣長の解釈を踏襲している。「さて御国の言葉に凡べて『加美』と申すは、古の意を尋ぬれば、古の御典に見えたる天地の諸の神たちを始めまいらせ、それを祀り奉る社にまします御霊をも申し、また人は更にも言はず、鳥獸草木の類、海山など、そのほか何にもあれ、尋常ならず殊れたる徳があつて、畏み恐るべきものを『加美』と申すが古の様で、その殊れたるというは、尊きこと、善いこと、功しきことなどの殊れたるばかりをいうではなく、悪しきものなど、奇しきものなども、

世に殊れて畏きをば神と申すでござる」(『古道大意』上)。そして宣長がさきの文中の「大かた一むきに定めては論いがたき物になむありける」の註として、「然るを世人の、外国にいわゆる仏菩薩聖人などと、同じたぐいの物のごと心得て、当然(シヨクニク)き理と云ことを以て、神のうへをはかるは、いみじきむがことなり云々」と述べているのに殆んどそのまま照応して、篤胤は「神と申すものは、とんと一様に定めては申し難いものでござる。しかるを世の人が、神をば凡て外国に謂ゆる仏菩薩、聖人などと同類の如く心得て、当然の理を以て神の上を推さうとするは甚(シヨクニク)しき非事で云々」という。

三

宣長や篤胤の解説にあるような神の観念が、古典に現われたわれわれの祖先の考え方であるとしたら、仏教の仏菩薩とか、儒教の聖人とか、さらにキリスト教の絶対的人格神の観念がこれと完全に合致するのが困難であることは明かである。「尋常(ヨソナ)ならずすぐれたる徳(トク)」をもつという点では日本の神は儒仏基の神と一致するといわれるかも知れないが、その「すぐれたる」という意味は、宣長によれば「尊(トク)きこと善(ヨシ)きこと、功(イサ)しきことなどの、優(トク)れたるのみを云に非ず、悪(シ)きもの奇(イ)しきものなども、よにすぐれて可(カ)畏(オソ)きをば、神と云なり」であつて、人間的な尺度での優秀性のみ意味するのではない。だからこそ、宣長篤胤ともに、「しかるべき理と云ことを以て、神のうへをはかる」ことをひがごとくいうのである。然るべき理の通用する世界、通用させるべき問題と、それを超える世界、超える問題とはどこで区別されるのか。宗教は何らかの意味で人間の有限性の自覚と、その自覚とともに意識される無限性超越性との実践的な関わりを必要最少限の条件とする。としたら、日本の「神」はこの自覚と超越性との間にあつて、どのような意味とはたらきをもつものであろうか。

これはまことに大きな問題である。それは日本人の宗教意識全般に関わることであり、その歴史的展開のなかで

「解明されなければならぬことである。わたしはそれを目ざし、念願しているが、この小説でそれを成し遂げる意図はない。ただ右の念願実現への一つの手がかりとして、日本人の「神」観念の一つの型を、江戸時代の風変りな国学者富士谷御杖の所説のなかに見出して、これを叙説しながら、多少の理論的な解明を加えてみたいと思うのである。

もつとも、もし「神」が宗教意識の中心概念の一つであり、そして宗教意識の根本的な特徴が人間の有限性の自覚に基づく「敬虔」であるとしたら、この「敬虔」を欠く御杖の「神」は宗教的概念としてよりも、むしろ形而上学の問題として考察されるべきものであろう。これについては後に再び触れる。

四

富士谷御杖（一七六八—一八三三）は本居宣長におくれること三十八年、平田篤胤に先んじること八年、明和五年に生まれた。宣長の『古事記伝』上巻は天明六年に成り、その版刻は寛政の始めとあるから（『鈴屋翁略年譜』による）、宣長は六十一、二才、御杖は二十三、四才の頃である。なお『古事記』伝の完成は寛政十年、宣長六十九才、御杖三十一才である。ここに『古事記伝』のことに触れたのは、ただ御杖の時代的な位置を示すためではない。御杖の独特な思想の展開は、ほかならぬ『古事記伝』の味読をきっかけとしたからである。

もとより、御杖はその父富士谷成章の手爾波を中心とする歌学の研究『脚結抄』や、叔父富士谷成均、伯父（成章の兄）皆川淇園等の儒学系統の学問の教化をうけて長じたのであるが、十二才で父の死に逢い、父の残した『脚結抄』などに従って歌の道に励んでいながらも、ただ伝統的な歌よみの考え方に甘んじることができないで、苦しんでいたのである。そして「ふと思へらく、此詠歌、ただもてあそびぐさならば、なにわざにもあれ、我も人も益あらむわざをせん、もし益あるべきわざならば、いよいよ志を固くせんとおもひて、さまざまに心を用ひ来たりつるに云々」（『古事記伝』大旨中「言靈弁」）とか、「予つらつら思ふやう、歌をよむことみずから益なく、人にも益なき事ならば、

たとひ父の志たりといへども、思ひ捨て、経書の一巻も読まむに如かじ、もし益あることを見出したらば、生涯歌もよまむと思ひよりぬ」(『神明憑談』)とかいうことばからは、御杖が若くして根本的な問題意識をもっていたことが知られる。

そして皆川淇園の刺激や励ましを得て、古事記、日本書紀、万葉集などの古典を読みあさっているうちに、倒語という語法の靈妙なはたらきに思ひいたり、これをきっかけとして彼の独特な言語の形而上学が展開されるにいたるのである。かくて言靈論や隠身論(かくみゆみ)のごとき彼の思想の基本的な骨組みが出来あがりつつある頃に、宣長の『古事記伝』の初めの部分が発版されたわけである。御杖は古事記の古典としての重要性を、ことにその日本書紀にまさることを宣長から教えられたと告白しているが、それと同時に、彼の考え方からみて、宣長の解釈が妥当でないと思うところを手ひどく批判もしている。それは宣長が御杖の解するような言靈のはたらきを古典のなかに見出さなかつたからだというのである。

本論で述べるように、「神」についての御杖の解釈は本筋においては宣長・篤胤と同じである。理をもっては測りがたいものであるという点、またかならずしも全智全能とか聖人君子とかいった、人間からみた理想的な存在とはかぎらないという点、日本人の伝統的な神観の特質をとらえている。また、人間の理性的・主知的な面を強調する朱子学的な傾向に対して、情緒的直観的な価値の見方をする点でも、御杖は宣長の流れをくむ者である。しかし「倒語」を原理とする彼の言靈論、神人論、さらに幽顕論などにおいて、御杖は宣長とは全く異なる歌論や人生論を展開することになる。

五

御杖の思想の独自性はそのまま偉大性につながるものではない。少数の例外者を除いて、多くの学者批評家は、彼

の歌論や古事記解釈に獨創性を認めながら、全体としては獨断と牽強附会に満ちた説として冷やかに評している。例えは土田杏村氏のごとく「徳川時代の国文学者中、私の最も傾倒するものは真淵でもなければ宣長でもない、全くのところ私は第一に指を彼——御杖——に屈す」といい、「いかなる国文註釈家も、此れだけ深い理解へは容易に達することが出来ない。事実において今日万葉集を理解した書としては、御杖の著『万葉集燈』に及ぶものが無い。恐らく今後もさうであらう」（『国文学の哲學的研究』七七頁、七九頁）といつて稱讚している人もあるが、万葉集解釈に當つて御杖の『万葉集燈』の説を比較的多く参照し、採用したと思われる井上通泰博士も全面的に彼の所説に従つてはいない。そして例えば、卷一の「玉藻刈る沖へはこがじしきたへの枕のあたり忘れかねつも」についての御杖の解釈を「奇説のやうなれど此説最隱なり」（『万葉集新考』第一卷一二三頁）といつて採用しているが、同卷の「くしろ著く手節の崎に今日もかも 大宮人の玉藻刈るらむ」の御杖の解釈については、「ほとんど常識を外れたり」といつて斥ける（同右第一卷七〇頁）。

要するに彼は思想家としても、歌学者としても主流に属する者ではない。佐々木信綱博士は御杖について、主流の外に立つて異彩ある学風をなしたと評している（『日本歌学史』四〇七頁）。そして「その理論の一種深遠なるものありて、わが国の歌学史上異彩を放てり」と稱揚しながら、他方「彼が解釈には、凡てかく寓意を求めて説かむとせるより、曲解におちて、牽強のもの少なからざれど、中にはまま穿ち得て面白きあり」とその欠点をつき（同右四三〇頁）、結論的総合的には「彼の歌論は、極めたる特殊のものにして、そは歌論としては、神道的見地にとらはれて、和歌そのものの理を説くを得ざりし点において、甚しく重んずべきものといひ難し。素より、宣長が説の純粹なるに如かずといへども、彼が学風の、いかにも理論的にして又その思索の、當時に於いて精到——よしや往々にして牽強の弊に陥りつつも——彼が分類と推理とは、実に文法学者として、一時代を画せるかざし抄、あゆひ抄の著者が家学の風を伝へたるは注意せざるべからざるものありといふべし」（同右四三三頁）と。まことに妥当な評論である。そしてわたし

の関心はまさに御杖の主流ならざる点、その牽強なる点、しかも一種深遠なる点の由って来たるところにある。

附記

わたしがこの小論で、原典として使用したのは、昭和十一年から、同十五年にわたって刊行された「富士谷御杖集」全五巻である（国民精神文化研究所刊）。その内容は専門学者の厳密な校訂を経て編集されたものであって、御杖の著作の全部とは言いがたいが、現存のものとしては最も広く集採された正確な著作集であろう。菊判で、五巻の総頁は二千七百余頁になる大量である。主としてその編集、校訂、解題に当たったのは、当時の新進の国文学者志田延義氏、三宅清氏等である。資料の上からも、内容理解の上からも、わたしはこの小論作成にあつて右両氏の解題から多くの示唆を与えられた。ここに記して感謝の意を表する次第である。本文中の引用文の数字は巻数と頁数とを表わす。

右の志田延義氏も、第一巻解題において「国学者中、特色ある形而上学的体系を有する点において、その比類を見ない」とその特色を認めながら、他方では「御杖の所説はこれを原典の注釈として見る限り」中略「従い難い牽強附会の部分が少くないと思われるのであつて云々」と評している。また同じく編集・解題を担当した三宅清氏も第四巻『万葉集燈』解説において、「御杖が、世の注釈が詞の表のみの注に限られ、歌の深意を説くに及ばない事を歎き、の作られた時代や作者の周回や、歌の詠まれた事情などに注意して、歌の全面的理解に努め、歌の真髓に触れようと歌言ふ態度を提唱せるは誠に注目すべき主張であり、『燈』の注説に詞の表を説く部分に対して、『靈』を説く項を設けた事は、『燈』の大なる特質であるが、此の『靈』の説明は『燈』の長所であると共に、又一面においては『燈』が附会と難ぜられる短所ともなるのである」と評している。

六

この小論の主題は富士谷御杖の「神」であるが、御杖の思想のなかで「神」はいかなる位置にあり、それがいかに

して出て来たかを知るために、ここに簡単に彼の思想の展開と著作との関係をかえりみておこう。

御杖の「神」は彼の言語哲学ともいふべき言靈論ことだま論のなかで定位される概念である。そして、その言靈論は彼が古典——とくに古事記、日本書紀——の中に倒語という語法を見出したことにもとづく。彼の多くの著作のなかで言靈論が展開されて行く順序は、文化二年刊の『歌道解醒』から『北辺隨腦』（隨は原典のまま）、『真言弁』、『古事記燈大旨』などであつて、これらの大体文化初年の著述において、一応理論的な骨組が出来上つたものようである。ことに文化五年刊の『古事記燈大旨』をはじめとして、文化十四年の『古事記燈神典』に至るまで、古事記神代巻の解説書は十数種にのぼる。これらにおいて詳述される言靈の論は、もと歌論に由来したのであるから、同時代の作『歌道非唯抄』（初期の寛政四年の同名の著作とは異なる）や、『真言弁』、『北辺隨腦』には、この言靈論が従来の歌学との関係において、独特の理論的な裏付けを得ている。それが文化十四年の『歌道萃要』を経て、文政五年『神明憑談』になると、いよいよ精緻になり、あるいは平易な表現をとるが、最も後期の作である文政五年の『万葉集燈』五冊は、万葉集巻一の解釈であつて、彼の言靈論を実際の古歌について一つ一つ適用した、いわば実験の書である。彼の歌論をまとめた歌集については展開したものとしては、すでに文化元年に刊行された『百人一首燈』上下二巻の大著があるが、この著においては御杖は一首づつ、その作者の歌を詠むにいたつたやむをえざる心（彼はこれを一向心ひたむきこころという）を、その環境との関係において説明して、ここにもすでに彼の歌論の本質を見ることはできる。

しかし『万葉集燈』においては、一首ごとに、ことばの表面的な意味や解釈を「言」の項において行ない、それは別に「靈」の項を設けて、その「言」の奥に、あるいは裏にひそむ内的靈的な意味を解く。ここに御杖の思想の獨創性は遺憾なく発揮されるのであるが、それが同時に穿ちすぎた解釈、または見当ちがいの解釈と思わせる場合も少なくない。彼の説が牽強附会と評されるのも、ここに由来するのである。前記三宅氏の解説によると、この「言」の部分の注釈については、御杖の説にはほとんど独創と見るべきものはなく、主として仙覚の『万葉集抄』、契沖の『万

葉代匠記」、春満の『万葉集僻案抄』、真淵の『万葉考』同別記、千蔭の『万葉集略解』などの説が参照され、引用されている。しかし彼の専門に属する脚結については、他の諸注よりも詳しい説明が施されているのが特色である。そしてその脚結の説明から転じて、「言」の裏にひそむ「霊」が、御杖独特の説明によって解かれることになるのである。ここになると御杖は古来の注釈をほとんど顧みることなく、むしろそれらを見下しつつ、独自の観がある。試みに「言」の説明から「霊」の説明に移るに際しての、つなぎの文をみると、

「されどさるはかなき心、歌となるべきにあらねば、今思ふに云々」(『万葉集燈』四一六〇)

「かかる事歌によむならひにあらねば今思ふに」(同右四一七六)

「されど春山秋山いづれあはれなりといふばかりの事はことごとしく歌もてことわるべき事ならねば、これ必故あるべし、されば思ふに云々」(同右四一八四)

「しかるを春野を思ふなといさむるばかりの事は古人歌とよむばかりの事がらにあらねば、必別に情ある事うたがひなし、されば思ふに云々」(同右四一三二)

「されどさるつつしみは心のうちにこそ思はめ、かゝる事をことごとくさかしらに古人歌とよむものにあらず、別性情あるべき事あきらか也されば思ふに云々」(同右四一三六)

おおむね右の如きものである。

それでは御杖のいう歌とはいかなるものであるか。そして歌はいかなる時に詠まれるべきものであるか。

「もと歌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ふする道にて候」(『真言弁』上七)といい、「詠歌はもと時宜やぶるべからず、ひたぶる心おさふべからぬ時、ふたつながら全ふする道なり」(『北辺臆脳』)という。(これについての解説は後述する。)

彼によれば、やむにやまれぬ激情、抑えがたき鬱情を、特定の条件と特定の方法によってことばにあらわすのが歌

である。第一、そのような激情や鬱情を心にいだかぬ人は、歌を詠む資格はない。次に、激情や鬱情をもつていても、然るべき条件と方法とを弁えぬ人は、これまた歌らしい歌を詠むことはできない。この激情、この鬱情の根源こそ、御杖の「神」である。そしてこの「神」は歌によつてのみ生かさされるのである。これが御杖の思想の基調である。

このように御杖は歌学に即した言語学から出発して哲学へ、一種の人間論的な形而上学へと独走して行った。独走であり独創でありながら、彼の神観にはわれわれ日本人の心のどこかにあたためられている神のイメージに通ずるものがありはしまいか。

七

外来の宗教が、仏教もキリスト教も、その本来の姿では移し植えられずに、結局は日本人の心に適合するように変容されてしまい、ある意味では宗教でない芸術に融けこんでしまうのは、日本人が造物主としての神や、全智全能の神を表象することがなかなかできないことと無関係ではなからう。そして日本人が一般的に宗教心に無縁であったり、罪の意識に乏しいといわれることが事実であり、そのために生ずる社会生活上の欠点が少なくないことも否定しえないことであるが、しかもなお、例えばわが国の中世から近世にかけてのすぐれた宗教家や芸術家の到達した深い境地が、世界的にみても一種の宗教的な至境であることは疑いえない。そしてその境地を体現した人々の多くが、その至境を、神や仏への祈りとか叫びとかの形で表わさず、三十一文字あるいは十七文字の詩形に託して詠みいでているのが、わたしには偶然とは思われないのである。絶対者とか造物主とかいうものと己れとの無限の距離を意識しながら、しかもその絶対者の前に跪ひざまついて救いを求め、これとの合一を願うという形での信仰のみが宗教的信仰の凡てであるとしたら、日本人はたしかに宗教心が薄い。しかし無心を求め、無我を旨ざして、ついに「造化にしたがい、造化にかえれとなり」(芭蕉『笈の小文』)のころを生活に実践しようということは、やはり一種の宗教的な極限に近い境地である。この無心ということと造化(自然)ということとは、三十一文字あるいは十七文字という形によってむすばれてい

るのではないか。わたしは御杖の言霊論のなかに見える道学者風の説教にいささか食傷しながら、しきりにこのことを感したのである。日本人にとって、神は超越者ではあるが、それはかならずしも全智全能という意味での絶対者ではなく、完全者でもない。江戸時代の朱子学の合理主義的理想主義によって、聖人という理念がこの完全者としての神に近いものと表象されたが、それはついに日本人の心に浸透しきれず、古学派を介して国学者たちにいたると、人情の自然を重んずる傾向がいろいろな形をとって再認されたのである。

人情の自然という形で人間の自然性の一面（本能、欲情）が重んじられ、それを媒介として造化という意味での創造的な大自然につながるとしたら、そこに生まれるのは単純な自然主義であろう。ところが、御杖の神観のうちに見える自然主義は、独特の幽顕論によって質的に変容されているのである。そしてこの幽顕論という一種の形而上学的な範疇は御杖の創見であるとも言えるが、発想の流れからみると、御杖のいう如くすでに古事記にも述べられていることである（後述）。そしてさらに『愚管抄』においても、著者慈円（一一五五—一二三五）は冥顕の二原理を用いて独特の歴史観を説いているし、御杖と同時代の、国学者橋守部（一七八一—一八四九）もその主著の『稜威之道別』において、神語の心得ざまとして神祕五箇条をあげ、その第五条に天、黄泉、幽、現、顕露ノ大意の項目を記して、この第五条を特に神典理解の鍵であると力説している。本質的には御杖の幽顕論と等しいが、守部では歌論への展開はなく、ひたすら古典の解釈に即し、そこから人生論が述べられている。

幽顕または冥顕ということばを用いなくても、日本では幽または冥の原理で顕や理の世界が評価されることが意外に多い。ことばの奥にあるところや思いというのもそうである。生の意味を死にかたに求めるのもそうである。ことばを超えた無言のはたらきを解しようとするのもそうである。

日本人の神観を的確に表現したものととして、わたしは和辻哲郎博士が古事記・日本書紀に登場する神々を分類し分析して四種類を区別し、それぞれの神の意義を解明した後、結論的に「我々は以上によって上代における神の意義

を明白にし得たかと思う。祭祀も祭祀を司どる者も、無限に深い神祕の発現し来る通路として、神聖性を帯びてくる。そうしてその神聖性のゆえに神々として崇められるのである。しかし無限に深い神祕そのものは、決して限定せられることのない背後の力として、神々を神々たらしめつつもそれ自身ついに神とせられることがなかった。これが上代の神の意義に關して最も注目せらるべき点である。究極者は一切の有るところの神々の根源でありつつ、それ自身いかなる神でもない。言いかえれば神々の根源は決して神として有るものにはならないところのもの、すなわち神聖なる「無」である。それは根源的な一者を對象的に把握しなかつたということの意味する。絶対者に対する態度としてはまことに正しいのである。絶対者を一定の神として對象化することは、実は絶対者を限定することにはかならない。それに反して絶対者を無限に流動する神聖性の母胎としてあくまでも無限定にとどめたところに、上代信仰の素直な、私のない、天真の大きさがある。それはやがてあらゆる世界宗教に対する自由寛容な受容性として、我々の宗教史の特殊な性格を形成するに至るのである」(『尊皇思想とその伝統』和辻哲郎全集第十四卷三八頁)と言われたことに賛意と敬意を表する。

しかしわれわれは、この神々の根源を神聖なる無として、無限定にとどめた態度が、「天真の大きさ」であると同時に、無のもつ無規定性、包容性の故に、宗教的には無節操、倫理的には無定見に流れる原因ともなることを忘れてはならない。すなわち、この「天真の大きさ」が宗教的にも倫理的にも長所たりうるためには、人間の側で、己れの有限性の自覚が不断に新たにされていなければならない。しかるに、個人が集団のなかに埋没しやすような社会機構や、そのような心性を強く持つ民族においては、この神聖なる無は、本当に「神聖」という意味で個人によって意識されるとは限らない。その点では、キリスト教における如く、創物主としての神との人格的な関係において人間が己れの本質を自覚する形の方が、宗教的無感覚に陥らぬための歯止めになるかも知れない。われわれのすぐれた先人たちにとっては、この神聖なる無はあるいは「造化」(芭蕉)であり、あるいは「山河大地」(道元)であった。それ

は物理的機械的對象的な自然であると同時に、語りかけるべき「汝」であり、また帰りつくべき「我」の根源でもある。自覚的にこれにしたがひ、これにかえるという生き方以外に、本当の人間の生きようはない。それは人を離れ、世に背くことではない。本能をほしのままにし、衝動のおもむくままにふるまうことでもない。先人たちは、幽こゝろに生き、冥よみのことはをきくという。人間の頭の世界、理の領域にその根源からの光りを照らすことである。

理をつきつめて、その完成態を神としたり、理を超えた神秘的な絶対者を神とする考え方に対して、理とは別の、それと次元を異にする、その根源としての無的な神が考えられるとしたら、その思想系列のなかに富士谷御杖を位置せしめることは、さして不自然ではなからう。

ただし、さきにも述べた通り、御杖の神との関わりには一片の「敬虔」もない。人間の自己意識の分析については、当時としてはかなり深く、精こましい。しかし結局それはいわゆる客観的分析にすぎず、主体的な自覚にまで徹していない。したがってそこには根本的な不安も、おののきも、まして祈りもない。言霊の論とか倒語の論とか、原理としてはまさに「無」に迫りうるものを考えながら、その原理をいわば完結的な万能薬として形式的に適用したことによって、ついに平凡な処世論のごときものに終わったのであろう。

(これに比すれば、本居宣長の「もののおはれ」はいわば開かれた原理である。対象を割り切ろうとしない、未知のものを残す態度である。そして何よりも己れの主体的な自覚、あり方、生き方の根本を不断に謙虚にかえりみる心を保持している。思想家として、また文学者として宣長を偉大ならしめているのは、この開かれた原理の故ではないか。これについては「結び」で再び触れる。)

本論 一

「おほよそ言といふ物は神をこらすものにて……」

これは御杖の言語哲学ともいふべき「言霊弁」の冒頭の一節である。この短かい一節のなかには、御杖の言語観と

神観とがたみ込まれているように思われる。したがってこの小論は、右の一節の解説または敷衍フセツに他ならないとも
言えよう。

先づ「言」によって殺される「神」とは何であるか。御杖によれば、神は人間との関係において捉えられる。「まづ人というは神を身内にやどしたるもの名也、神というは人の身内にやどりたるものを云也」(『古事記燈』中「神人弁」一一三三)で、神は人間との相関関係にあり、しかも人間に内在したものと考えられている。相関関係といつても、二つの別個の存在ではなくて、神と人とは元来同一存在の内と外とである。「人身のうちなるがやがて神なるをや。外にていえば人なり、内にていえば神なるばかりなるを……」(『古事記燈大旨』)という。かくて一見これは霊と肉、心と身との二元観に似た感をも与えるが、「神とは幽中にありて動かさむとすれどもうごかぬものをいふ」(『古事記燈』はしがき一一六一)の如き説明によって、単純な二元論では理解しえないことが分る。

この「幽」とは「顕」に対する概念であつて、御杖の思想において重要な意味をもつものである。(彼はこの幽顕二概念を『日本書紀』神代巻の「一書」中から得た。後述参照)すなわち、神とは人の身内にやどっているものであるが、それは人間の恣意によって勝手に動かしようものではない。それには「心から動く次序」があつて、御杖はこれを神道と
いうのである(同右)。ここに幽とは、「天地間、人の耳目にからぬ所」であり、眼にみえぬもの、形をなさぬものである。神とは人の身内にやどっているものであるといひ、神とは幽中であつて、動かさんとしても動かぬものとい
うとき、御杖が神を人間の「欲」との関係においてとらえようとする姿勢が暗示される。果して彼は、「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」(『古事記燈大旨』神人弁一一三三)
と定義する。

さきの「言は神を殺すもの」という句とともに、欲が神であるといふこのことばは、ややわれわれの意表をつく。多少でも西洋の学問を学んだ者にとっては、神は理の根源であるとか、理欲の統一者であるとか言われれば、さして

奇異の感はない。しかし、宇宙論的な神にせよ、存在論的な神にせよ、目的論的な神にせよ、さらにキリスト教における如き人格的創造神にせよ、神と人との関係が欲と理とに対比されることにはいささか戸迷いを覚えるであろう。もっとも、西洋では例えばニーチェのごときは、本能や意志に対立した形で理性を高く評価しないで、力への意志を内包する人間の肉体を「大なる理性」と呼び、小なる理性としての精神から区別している（『ツァラトゥストラ』第一部「肉体の侮蔑者」）。この考え方はニーチェの処女作たる悲劇の『誕生』にもすでに現われていると見ることが出来る。彼はソクラテスの本質を究明する手がかりとして、ソクラテスのダイモニオンとよばれる不思議な現象をとりあげる。周知の如く、ソクラテスがこのダイモニオンの声をきくのは、なにごとかをしてはならない場合のみである。ニーチェはこのダイモニオンの声を「本能的知恵」と解する。そして「すべての生産的な人たちの場合には、本能はまさに創造的、肯定的な力であり、意識の方が批判的・警告的なはたらきをするものなのに、ソクラテスにおいては、本能が批判者となり、意識が創造者となっている」（『レクナム版四巻選集第二巻九三頁』）といって、論理的天性の異常発育（Superfotation）を指摘する。この場合ニーチェの批判の意図は、ディオニュソス的な、激情的なものを、アポロ的理性的なものより一層根源的な力と見なすところにある。この点で、キリスト教的神祕主義とは異なった意味で、欲という非理性的なものを神となす御杖の思想との類似性を見ることが出来るであろう。

さらに、人間を欲望の主体と見て、その人間たちの生産力と生産関係から「人間」を説明するマルクスの唯物論も、人間のすべての行動や価値観の根源を無意識的なエスまたはリヒドールと上位自我との関係に求めるフロイトの精神分析学も、やはり神を欲とみなす思想の系列に属するといわれうるかも知れない。しかし、この問題に深入りすることは、いまは控える。

二

さて、御杖の「神」は、彼の諸著にさまざまな解説が見られるが、それらのうちで最も詳しく、また最もまとまっ

ていると思われるのは、『古事記燈』卷一中の「神祇弁」の冒頭の文である。「おほよそこの御教え(『古事記』筆者註)は神をもて御教へざねとし給へれば、先づこの神を知ること、神書かみ一部を学ぶべき肝要なるなり。そもそも神とは幽中にありて、動かさむとすれども動かぬものをいふ。しかるにこの神動かさむとするには動かねども、心から動く次序あり。これを神道とはいふなり。これいかなる理とも得て解くべからざるものなり。ここにまた顕露の境におきて道理といふものあり。いわゆる人道これなり。この人道の理ばかり尊きものはなければ、この顕理をあてて従はしめ、その道をかへさせむとするに、かつて従はざるものなれば、大かた人力をもては自在すべからざる、これ神のたふとき所以、神道のやむことをえざる所謂なり。この顕露といふは天地さしむかひたる間の人の耳目にかかる所をさし、幽とは天地間、人の耳目にかからぬ所をさす名なり。されば神道といふもの、天地のいづくにあるぞといふに、東西の極の人の耳目にかからぬ所にありて、昇降する二氣あり、この二氣のうち、その降るは天神なり、昇るは地祇なり(昇降する二氣という考え方は、朱子学の影響を示している―筆者)。これをおしこめて神道とはいふなり。この昇降の二氣すなはち人の体内に通ひて呼吸となれり。これ人の体内の虚間やがて天地の虚間同物なるしるしなり。(ここにも、理は心臓のなかの空所に宿ると説いた朱子の思想との類似を見ることができ―筆者)されば神といふものもなほ、彼我の迦美をば天地祇とは説き給へるなり。しかるに人のうへにて幽頭に配すべきことを尋ぬるに、おほよそ公おほやなることは顯あらはにもすべく、私わたくしなるすぢは幽にすべきをもて見れば、神祇と称すべきものは人々の私思欲情これなり。すべて人の私思欲情は人道の理はしのぐこと能はざるが故に、深く胸臆にこめてみそかに行ひて、他の見聞を耻ること、これ幽中を処とするしるしなり。かつ深く思ひしみたることは、みづから理をせめて思ひ、道理だになお克かつこと能はで、實まじにしっかりと思ひ知れども、思ひ捨つることあたはずして、なほその所欲の達せまほしき心は、うちもみじろかぬこと、我より人の所欲を制止せむとするもこれに同じ。されども強く抑ふれば、もと顕理はおかすべからざるものなるが故に、そのかしらはえさし致さずといへども、その抑ふるにつけてはいよいよその勢つよくなりて、これいかでか

達せずして止まむと、その道のみそかに求むる。例えば齋日しも肉食のせまほしく、又わが業と定まれる業しも厭はしきが如し。しか求むれどもついに制止すること強き時は或は病となり、或は乱心し、或は出奔し、或は自殺するに至る。これつひにその道を遂ぐるなり。かくの如く神ひとの体内にかよひては、私思欲情となりたること思ふべし。されども神はさばかり尊きものなるを、今かく私思欲情なりと定むるは、古来いまだ人の言はざる所なれば、信ぜぬ人もあるべけれど、天地にして神祇といふものうへをばおし通はして思ふに、私思欲情より外にそのさが同じき物はなきをや。もと私思欲情などいふ名のおこる所を尋ぬるに、人道の理を上なき尊きものと立てて、その人道にもとるものなるが故に、いやしめて私思とも欲情とも名づけたるものなれば、もしこれをば私思とも欲情とも名づけずば、ただ迦美にて、天地の神祇同物たることも明らかなるべし。云々」

三

「古来いまだ人の言はざる所」といつているように、右の御杖の考え方が当時においても決して常識的なものでなかったことは、明らかである。後に述べる彼の言霊の説にしても、彼は「大かた言霊をいふこと、附会牽強なるべしといふ。げに千とせあまりかくれたりしことなれば、しか思ふもことわりなることなり」(『万葉集燈』四一一二)といて、自分の説や考え方が世人の承認をうけがたいことは覚悟している。しかし彼にしてみれば、倒語や言霊や神道の説は決して突飛な思ひつきではなくて、「千とせあまりかくれたりしこと」を再発見、再確認したにすぎないのである。

右の長い引用文で彼の言わんとすることを要約してみると、次のようになる。先づ人間が生きて行くについて、人間を生かしている力、しかも人間のいかんとも動かしがたい力がある。その力は人間の眼に見えないところに働いている。人間の個体を考えれば、身体の内にもその力ははたらいている。それが私思欲情である。(ショーペンハウエル

の「生きようとする盲目的な意志」に近い。またエドアルト・ハルトマンの「無意識者」にも、フロイトの「ES」にも共通のものがある。しかしこの力は、ただ人間の生を内側から動かし、支えているだけではなくて、社会や宇宙をも動かし、支えている。これも人の眼にふれないところにはたらく。それが天と地との間を昇り降りしている。これが御杖の人間観、宇宙論の根本前提である。この力がすなわち神である。これは人間的な尺度（頭）で測られる善悪以前である。善と悪との差は、この根源的な力が頭の世界に現象したり、ことば（直言）となって表現された場合のことである。「言は神を殺すもの」とか、「言といふ、言へばかならずよきにかあしきにか片よりて、ふたつを具するあたはざるものなり」（『万葉集燈』四一六）とか、「なにごとにもあれ、言を用ふれば、やがてその形あらはなるが故に、神はもと無形にましますにたがひて、人力となるなり。不言にしてことをなす時はやがて神にひとし」（『神典摘要』二七九）とかはこの意味と解することができる。この根源的な力は天地を支え、これを動かしているものとしては、まさしく天文・物理であるが、人間を生み、人間を生かす力としては生理である。そして人間が己れを自覚して、よりよく生き、より正しく生きようとするとき、すなわち価値意識をもつとき、この物理や生理としてはたらいている根源的な力との関係が自覚されて倫理となるのである。もとよりこの自覚は人間の側でのことであって、「人力をもって自在すべからざる」根源的な力が神であり、そのおのづからの動きが神道なのである。

四

ところで、右のごとく天地宇宙間に遍在して、これの運行変化をつかさどる力を想定し、それを神または天と名づけ、その同じ力が人間の生をも支配しているという考え方は、必ずしも珍らしいものではない。原始的な形ではアニメイズムがそれである。西洋では一般に有神論や、特に汎神論にも説かれていることであり、東洋でもインドのパラモン教における梵（*ブラフマン*）・我の思想や、中国の老荘思想や、さらに儒教系統では宋学において、特に程明道の「気」、朱子

の「理氣」の説などにあらわれている。しかし、多くは天地自然を支配する力は不測のものとしてではなくて、そこに摂理としてか、物理としてか、とにかく何らかの筋道、法則的なもの、必然性があると考えられている。そしてその同じ力が人間を支配するものとして、この力の法則的な面すなわち理性とか性（中国思想において）とかいわれるものが、人間の本性であると考えられる。『中庸』の「天の命これを性と性という」の場合の性と性とか、これをうけて程伊川の思想の根本である「性即理」とか、さらにそれを発展完成させたものと見られる朱子の「氣」の理論をみても、天地の法則と人間の精神の法則とは一元的であって、人間が己れの本性すなわち理性によって、この理（あるいは氣の理）を自覚することによって、人間は天地の動きに参じ、天地と合体することができたのである。そのためには、人間は自らのうちにある欲の要素を抑制したり、禁止したりしなければならぬ。欲は天理を制し、妨げるはたらきをするものである。天と人とを並べるとき、天は尊く、人は卑しい。同じ人間の心の構造でも、性すなわち理性的な要素は高く、欲すなわち本能的なものは低い。後者は生れながらに具えられたものとして、否定することはできないでも、人間が正しく生きるためには、能うかぎり抑えなければならぬ。これが朱子学までの考えである。（これは西洋思想においても、プラトンからカントにいたるまで、少くとも主流をなす考え方であった。）朱子の「居敬窮理」とは即ち、人間におけるこの天理を存し、人欲を去らせるための実践的方法であった。程伊川は天理と人欲とを二者択一的に価値の両極と見、しかも一は高く、一は低しと規定した。この思想傾向はわが国の朱子学派にもそのままの形で受けとられ、人欲または私欲は即ち悪であり、したがって私欲を去るにしがって天理が実現されるのだという考えが支配的であった。

ここで中国の思想史に深く立ち入るつもりはなく、またわたしにその力もないが、近世儒教の流れを通覧しただけでも、朱子における「天理」は王陽明になると心の良知に他ならず、それは単なる理性的なものではなくて、同時に情的なもの直観的なものである。良知は未発の中であり、一面寂然不動の体である。したがって「良知は喜怒哀懼も

滞らず」と言われながら、「しかも喜怒哀懼も亦良知に外ならず」(『伝習録』巻之中)と、その反面が示されるのである。すなわち、天理と人欲との関係は概して朱子と同じように考えられていて、聖人たらんがためには人欲を去って、天理を存しなければならぬことを繰り返して説くが、しかしその天理は良知のことであって、そこには情的なものが含まれている。天理を寂然不動の原理と見ながらも、それは他方では同時に、生生已むことなき活動性として現われ、滾滾として湧き出る泉ののちに比せられる。それは決して別別の二者ではない。王陽明のこの生生已む能わざるものというのちの流動性として捉えられた「天理即心」は、やがて、人欲を去るべしと言いながら、その人欲の根柢に生々已む能わざるのちの流を認める傾向となるのは、自然の勢であろう。それは天理を覆う弊害でもあるが、同時に天理と同根の「大同」を実現するための原動力でもあるのではないか。

右の如き思想の流れは日本にも伝えられて、徳川時代の朱子学派(藤原惺窩、林羅山、室鳩巢、山崎闇斎、柴野栗山等)の全盛期に、古学派(山鹿素行、伊藤仁斎、荻生徂徠等)のなかに早くも、人欲というものをただ卑しく、抑制すべきものとのみ見なさず、これに積極的な意義を認めようとする傾向が相ついで現われた。「人物の情欲は各々已むを得ざるなり」(山鹿素行『山鹿語類』巻三十三)とか、「人欲を去るものは人にあらず瓦石に同じ」(同『讀居童問』)と言われ、天理と人欲とを形式的に厳しく区別するだけでは無意味であるとして、伊藤仁斎は「天理の極を尽すは、人々の能くする所に非ず。一毫の人欲の私無きも、亦形骸を具へ人情を有するものの能く為す所に非ず」(同『童子問』巻之中第九章)といい、また「苟も礼義を以て之を裁く有れば、則ち情は即ち是れ道、欲は即ち是れ義、何の悪きことか之れ有らん」(同右第十章)と、欲の理に対する比重と、欲そのものの意味を見直す立場に移って行くのである。

徂徠においてもまだ人欲を積極的に評価するのではない。彼はただ宋儒におけるごとき、人は皆聖人たるべしという、不可能な目標を設定する考え方を否定するのである。「聖人不可学而至焉」(聖人は学んで至るべからず。「弁

道」といい、宋儒たちの天理と人欲とを尊卑の二元として捉える説を、「天理人欲の説は後世の見識にて大なる相違に候」（『徂徠先生答問書』）と批判する。すなわち徂徠によれば、人欲は抑えようとしても抑えきれぬものではない、要はどうすればこれが正しく生かされるかである。このような人欲の消極的な評価、いかんとも処理しがたい力としての評価のうちに、やがて人欲そのものがその根源においては天理にはかならぬという見方の芽生えをよみとることができる。それは殊に、心情の動きを重くみる日本の思想のうちに展開される必然性があるように思う。

例えば堀景山は本居宣長が若い時に京都で教えをうけた朱子学派の儒者であるが、欲についての見方は既に朱子学からかなり離れている。「愚拙経学ハ朱学ヲ主トスルコトナレドモ、詩ト云モノ見ヤウハ、朱子ノ註ソノ意ヲ得ザルコト也」と言い、「詩三百思無邪」の解釈に関して、朱子はこの「邪」を人の邪悪の心と解するが、自分はこれに同意しかねると反対して、人の心が「思フトホリ我シラズ内カラ自然ニズツト真スグニ出テ、情実ヲ吐露シタトコロヲ無邪ト云意ナルベシ」（『不尽言』）と述べている。これは人欲に善悪以前の根源性を認めたことである。そしてさらに「欲トイヘバ悪シキコトノヤウニノミ心得ルハ大キナ違ヒナリ、欲ハ即チ人情ノコトニテ、コレナケレバ人ト云モノデハナキナリ。云々」（同右）と言っている。宣長にいたるとこの傾向はさらに徹底して、「そもそもその人欲といふ物は、いづくよりいかなる故にていできつるぞ、それも然るべき理にてこそは、出来たるべければ、人欲も即ち天理ならずや」（『古事記伝』巻一の「直昆靈」ということになる）。

附記 本節中国思想に関しては武内義雄氏「中国思想史」、安田二郎氏「中国近世思想史」、島田虔次氏「朱子学と陽明学」等から学ぶところ多く、また日本の朱子学と古学・国学との関係については、丸山真男氏「日本政治思想史」から示唆をうけた。

五

この天理と人欲とを結ぶものは「自然」である。天理が天地宇宙の自然の理であるとすれば、人欲は人間の自然で

ある。ひとしく人間の私わたくしの力をもってしてはいかんとも動かしがたく、制しがたいものである。しかし、人間の欲は人間固有の知のはたらきのために、そのままの姿では必ずしも自然ではあり得ず、知的な記憶や想像や打算のために、かえって人間の個体や社会そのものの存立を害するような過不足の作用をする。人間の本能は人間以外の動物の本能とは、そのあらわれ方を異にする。すなわち人間にあっては、ベルグソンのいう想話機能 (La fonction fabulatrice) の如きはたらきで、本能の不備が補われなければならないのである。(『道徳と宗教の二源泉』第二章「靜的宗教」参照)

理性の支えをとり、社会的規制や慣習の框わくを外して、何ら人為を加えない状態がいわゆる人間の自然状態で、それがある調和のとれた理想的な状態であるのか(例えば老荘思想やルソーの如き)、あるいは、そのような自然の状態は個人としても社会としても、いわゆる「万人の万人に対する戦い」(ホッブズ)であり、「狼と狼」との関係であるのか。野放しの自然は平和ではなくて、修羅場であると見なす立場からは、能うかぎり合理的な契約によって相互に規制して、法治組織をつくって社会生活を可能にし、個人的には、いわゆる天理としての人間の本性(自然)に従って欲望を抑え、聖人への道を歩くように努めるべしという(儒教特に朱子学)。人為を加えない自然の状態を理想とするルソーや老荘との間には、実に原理的な差があるように思われる。これはもちろん簡単に一方的に論断することのできない問題である。しかし、両者における人間の自然が何を意味するかを検討することは、何よりも肝要なことである。 (人間の自然の状態ということについては、わたしは特にルソーの「エミール」の第四編の中の「サヴォワの助任司祭の信仰告白」を思い出す)。

古代ギリシアの倫理説において、エピクロス派とストア派とは、同じく幸福 (eudaimonia) を人生最高の目的としつつ、前者はそれを快楽の追求のうちに求め、後者は理性的生活の実践に求めた。両者ともそれが人間的自然であると思なしたからである。そして一見相反する原理から出発した両者の到達した結論ないし理想の境地は、エピクロス

ではアタクシア (ataraxia)、ゼノン (ストア派)ではアパテイア (apatheia) という、いかにも相似た、心の平静無感動の状態であった。どちらも動物における如きむき出しの本能はなく、それが適度に抑えられ、磨かれ、淨められて、人間的な形で生かされているのである。このような例は、やや極端な、典型的なものであるが、かえてこれら、われわれは、人間の本能といっても、欲望といっても、いわばむき出しの本能などというものはありえないことを知る。食欲や性欲の如き、個体維持と種族保存のために最も本源的なものとして他の動物と共通に与えられている本能にしても、人間の場合決してそれだけの純粹な本能としては作用しない。どんなに衝動的な本能でも、必ず何らかの程度で記憶や、推理や、打算などの知的な作用との複合によってはたらくのである。またこれを逆にみると、理性的なはたらきといっても、その原動力となるもの、素材となるもの、ないし目的となるものは、多くの場合本能的な要素である。このように見ると、人間の自然とか、人間の本性とかいうものを、従来の型通りに、本能的なものに片よせたり、理性的なものに片よせたりすることは、方法的にも問題がある。これについては、例えばマルティン・ブーバーの意見は傾聴に値すると思う。

「特にデカルト以来くりかえして企てられたことであるが、理性を人間特有のものに見なすこと、その反対に人間における非理性的なものを人間特有でないもの、人間にとって、人間でない生物と共通のもの、すなわち人間における『自然的なもの』と見なすことはよくない。むしろ、人間学的な問いの深さは、われわれが人間における理性的存在ならざる要素に、人間特有のものを認めるときにはじめて触れられるのである。人間は決してケンタウル (半人半馬) ではなくて、徹頭徹尾人間なのである。人間は一方では、いっさいの人間のもののうちに、思惟のうちにさえ、生物の一般的な本性に属し、かかる本性からして把握されうるような何ものかがあるということが知られると同時に、他方では、人間的なもののうちには、生物の一般的な本性に完全に帰属し、それのみから把握されうるようなものは一つもないということが知られたときにはじめて、人間というものが理解されるのである。」(著作集第一巻中『人間の

問題』三五五頁以下)

理性といい、本能という、何れも人間思惟の抽象の所産である。ただ原本的な所与性と自然的な發達という点からいえば、本能は理性にまさるであろう。理性はこの本能のはたらき方を規制したり、進み方に方向を与えたりする役目をおび、したがってより監督的指導的となる。その監督の役割には何らの創造性もないと見ることは誤りであろう。カントの「理性」はまさに、この理性の統制監督の役割と同時に、積極的創造的なたらきを認めた立場の最大のものである。しかしその反面、感性的なものや本能のはたらきが本源的なものとして認められながらも、当初から抑えられるべきものとして貶せられていることは否定しえない事実である。ここに、右にあげたブローバーの如き批判ないし反省も生ずる必然性があると思う。さきへのべたニーチェのソクラテス論の真意もまたそこにあるのではないか。

六

このように思想の流れあるいは傾向を抽出してみると、御杖が欲を神と見なすということとは、さして突飛ではないとも言える。東西にわたって、そのような思想の系譜は存在する。天理と人欲とを別の二元として、一方は高く尊く、他方は低く卑しいとする考え方——御杖自らもそのような言い方をしていいる(例えば『神典言霊』次頁の引用文参照)が、それは実は幽顯正側の尺度で測ると逆転するのである——にとらわれると、欲と神との結びつきはなかなか納得がいかない。しかしさきに日本の古学派の人々の考え方において見たように、生生已む能わざるもの、流れて止まらぬものは、春夏秋冬、昼夜等のごとき天地の動きであると同時に、人間の命や、その端的な根源的なあらわれとしての「欲」の姿でもある。「理」との対立においてとらえられ、または「理」を覆うものと考えられる限りでは、「欲」は何か卑しいものと見られよう。しかし、そもそも「理」との対立より以前の、いのちの原動そのもの、すなわち人間の自覚以前の姿においてそれを捉えたとしたら、——御杖はそれを大欲という——それは宇宙に遍在する生への意欲とでも

いうものであろう。生々已む能わざるもの、理と欲との対立項の一方としての理をもつては捉えがたいもの、抑えがたいものである。この意味において、御杖は欲に大小の区別をして説明している。

「おほよそ人の言行さまさまなりといへども、その源はただ理欲のふたつに帰すれば、人はこの理欲のふたつを明らかにせむ事肝要たるべきことなり。しかるに理欲のふたつ、理は尊く欲は卑しければ、諸欲を制して理のごとくせむと思うこと大かた人のねがひなり。しからば諸欲皆制しえられて、言行ことごとく理のごとくなるものかといふに、欲といふものその性不動にして、制するに制しがたく、しかりとて理は重くしてしのぐべからざるが故に、ほしきままにはせられずして、心中つねに理欲相たたかふなり」といひ、理によつて欲を制しうる人が賢者、そのできないのが愚者となるが、賢者とていかなる場合にも欲を制しうるわけではない。「諸欲制しがたきことは賢者とてもなほ愚者にひとしきを思ふべし」と断わっている（『神典言霊』二二―二七）（御杖の右のごとき発想のうちに、われわれは精神分析学の「欲求不満」の説との多くの共通要素を見出して、興味を覚えるであらう。）

御杖の独自の見解は、この「欲」の根源性の自覚を基として、それを生かすための方法ないし理論として、言霊論や隱身かくりみの説の展開となるのである。

七

御杖によれば、人智による理は一時的な欲や部分的な欲を制することはできるだろうが、そしてそれがいわゆる人間の賢愚の差をつくることになるのであるが、欲の根源すなわち大欲は到底そのような理で抑えきれものではない。それは生命そのものを否定する以外には不可能であらう。抑えきれるといへば偽善となる。だから正面から理で欲を抑えようとするのは、理をも欲をも生かささない結果になる。「理を以て欲をおすは、欲も全まうたからず、理も全からざるわざにあらずや」（『神典言霊』二二―一九）。同一平面で、同次元で理が欲と戦うから敗れるのである。だから、「理と戦

うべきはいまだ欲の路にはあらず、理もたたかふことあたはざる所において道を与ふべし。大かた所欲の理をやぶるは、もと理とたたかふところに陥するがゆゑなるなり。すべて小欲は理とたたかふものなり。大欲は理もたたかふことあたはざるものなり。されば人々その所欲小きものなれば、いかにもいかにもその欲を大にし、その大欲を路とせば、いかでか理もたたかふことをえむ。(中略)されば欲に理外の路を与へなば、欲は内を路とし、理は外を路として、理欲長くたたかふことあるまじかるべし」(同右二一三〇)。欲を大にし、その大欲を路とするというのは、欲の規模を大きくすると同時に、欲をその根源にまでつきつめて、普通の人智による理では処理も実現もできないほどにすることである。理外の路とは、理という外的形式的規制によって欲を抑えることなく、これを内にひそめて、別に生かす路を与えることである。それが言論の方法としては「倒語」であり、行動としては「隠身かくりみ」である。

彼によれば、小欲と大欲との差がある如く、理にもこれに比すべき区別がある。それが世の道理あるいはおしなべての理に対する、自然の理あるいは理外の理である。妙理ともいわれる。「すべて世の道理そむかれぬものなること、いふに及ばねど、その道理より外にそむきがたきことあり。これ即ち自然なり。中略、これただ世に自然といふものにあらずして、おしなべての理にたがいたる真理なり。されど世に自然の理或は理外の理などいふものあり。今少し物へだてて痒をかくがごとし。世には自然の理にてやむことを得ざることなりとのみ思ひすつれど、それを思ふに、もとおしなべたる理をまことの理と思ふより、自然の理をよそに思ふにて、これ大なる誤りなり。そのおしなべたる理はまことの理にあらず、自然の理が真理なりと思ふ時は、さらに世人の思ふがごとくはあらざる物なり。かくいふ故は、その世に理と思へる理は人智なり。自然なりと思ふ理は神智にして、人智神智は相反するものなり。この真理はなは甚だたのみがたきものなれど、これをまことの理とたのまざれば、神に近づき奉ることえがたかるべし。しかれども、そのおしなべたる理、人智にはこれより上の理なしと思へるものなれば、その理にはかかはるなといふにはあらず、これより外に理なしと思ふか、真理をまことの理と心に思ふかの別をいふなり」(『神明憑談』三二五九三)

この『神明憑談』は文政五年の著作であつて、御杖の晩年のものに属する。その内題に、「今の世の人の心になきことどもをいへば、人は皆神がかりとやきくらむとてなむ」と書かれてある。彼の言説が当時の学問的常識から見て、かけはなれていたことが分かる。しかしここに言われた自然の理とか理外の理とかいうことは、彼の思想形成の初期からすでに抱懷されていた、いわば彼の思想の核ともいへべきものである。文化初年の作と思われる『歌道非唯抄』という歌論には、まだ御杖の思想は独自の体系を成すにいたっていない。そこには当時盛んに行なわれた心学流の神儒、仏三道を折衷したような、心の誠を原理とした歌論が展開されている。しかし、それにもかかわらず、歌の時ということを論じつつ、「たまたまさとりたる道も、時なければ理ばかりにて、ただわが身心のみならず、天の下の人に感通して自然の誠のたつことあるまじく候」とか、「神とは歌にもせよ、文にもせよ、詞のうち深くかくれてさまさまの妙を具したる魂を申し候」(二一六九)といつて、後年の理外の理とか、自然の理を思わせる発想をここに見出すことができるのである。

自分を「ねぢけ人」といい、「しうねく、ねぢけたるさが」といい、「狐疑ふかきもの」と自任し、右にもあげた如く、神がかりといわれることを承知の上で、ものを言いながらも、頑として守り通した御杖の根本の信念は何であるか。右にのべた「理外の理」、「自然の理」がそれにあたる。この世のあり方、人心の動き、すべて人間の智をもつては測りがない。それを人間の理で割り切ろうとすれば、結果はいよいよ真相の理解から遠ざかる。己れの心中の已むにやまれぬ襟情を、ことばや行動で表現しようとしても、多くの場合、目的は達成されないで、思わぬ誤解をうける。これは一体どうしたことか。古来、宇宙や人生の真相が人智で測りがないことを説いた先人は少なくない。御杖の教養のなかには古神道のほかに、儒仏老等の思想の影響のあとも多く見られる。そして特に、それらの先人の思想における不可知論的な要素が彼の思想形成に少なからぬ作用を及ぼしていると考えられるが、それらを素地としながら、あくまでも御杖独自の理論として結晶したのが、言霊論と隠身論であると言えるであらう。

八

この二つの基本的な理論は、彼の歌論における倒語の研究に由来しているが、神典「古事記」の解釈を通して、わば理論の体系化が行われるにいたったといふことができる。宇宙や人生には、人智を以ては測りたいことがある。それは人間存在そのものについても妥当する。しかし人間は、人智の不十分を知りながらも、どうしても宇宙や人生を、そしてこの己れを知ろうとする。己れを語ろうとする。一方に不可知にして、しかも生々已むことのない大きな生命のうごきがある。他方に、その一部でありながら、それを知ろうとする己れがある。己れのなかにはたらいいて生きるようにする根源的な力と、宇宙人生自己を知ろうとする根源的な欲求とは、人間においては実は別個のものではない。いづれも不測の大きな力であるが、知ろうとする側、言い表わそうとする側、すなわち己れの側、人間自身の側からみれば、そしてそれを人間の上に、人間を超えてあるものとしては、まさに神である。そしてそれを人間の内にあるものとしては、欲である。それをそのように見る、とらえる、定義する、言い表わすはたつきは理であり、そのはたらきの主体は人である。「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」(出前)この意味は、このように不測の力を共同分母としてみると、そして西洋的な神観念を一応括弧の中に入れて考えると、あまり強い抵抗なしに理解されるであらう。しかし、それと同時に、この程度なら、これが御杖の思想の独特な点であるとも思えないことになる。まことにその通りである。御杖の思想の特色は、右の欲と理、神と人との関係が、幽と顕という形而上学的な範疇に配分され、さらにそれが正路と側路という表現の通路に区別されて、理論と実践の両面において一種独特の体系を成す点にある。もっとも、序論にのべた如く、彼の理論はその原理的な考え方においては興味深く、われわれに少なからぬヒントを与えてくれるが、その応用面においては、例えば「古事記」解釈や「万葉集」解釈における如く、理論を生かすために無理な説明を施したような場合が多い。そのために原理的な方面をも疑わし

いものと思わせる結果になることがある。しかしわたしは、それを体系思想家にありがちな弱点と見て、あなたがち基礎理論そのものの真理性をも否定しようとは思わない。

さて、それでは御杖の思想の特色をもっともよく示す幽頭論とは何か。

彼は神道を説明して「もと神道といふは、道理をはなれて、思ふところのやむをえざる道をさしていふ名にて云々」(『古事記燈大旨』一―三四)というが、またその「神道とは教の名にあらず、人我の間を幽頭と立つるその幽の方をさす名なり。頭の方をば人道とはいふなり。これを理欲に配すれば、幽路を欲の路とし、頭路を理の路とすべし。かの孝悌忠信等のわざ、人倫の間にはやむことをえざることなれども、これただ人道頭路のことにて、神道幽路はすぢを異にせるものなり。」(『神典言霊』二―一三)という。ここに神道と人道、神と人、幽と頭の関係と配分がはっきり説かれている。さらに別の論文では「おほやけなることは頭にもすべく、私なるすぢは幽にすべきをもてみれば云々」(『古事記燈神祇弁』一―六二)といて、幽頭と公私との関係をも明らかにしている。(幽と頭という概念とその意義の典拠としては、御杖は日本書紀神代巻の一書から採ったと述べているが、それはおそらく「是に大己貴神報へて曰さく、天の神の勅、教かく慰勸なり、敢て命に従はざらむや、吾が治す頭露の事は、皇孫当に治めたまふべし、吾は將に退きて幽れたる事を治めむ。」の段のことであろう。

この世に生きていくということは、まごうかたなく、人間同士がことばと行為とを介して、さまざまの関係を結んでいることである。人間同士に関する限り、例えば孝悌忠信などの人倫としての人道は、きわめて重要な意味をもっている。人間はこれを軽んずることはできない。「この人道の理ばかり尊きものはなければ云々」と御杖自身も認めている。認めるのみではない。彼によればこの世では人道こそが大切である。しかも、その人道を全うするために神道を生かすことが肝要なのである。彼の用語では、神道に乗るとか、神さびをするとかいう。人道が独立に人道そのものとして妥当するのではなくて、人道を成り立たせている根本ないし背景があると見て、それを神道とするのであ

る。つまり彼は、人道の由つて来るところが神道であり、理の由つて来るところが欲であると見る。しかも、それはただの因果関係ではなくて、あくまでも自覚的存在としての人間が、自己の存在を自ら問うところに明かにされる道である。欲が神であることにについては、御杖も世人の奇異感を覚悟している。「されども神はさばかり尊きものなるを、今かく私思欲情なりとさだむるは、古来いまだ人の言わざる所なれば、信ぜぬ人もあるべけれど、天地にして神祇といふものうへをばおしかよはして思ふに、私思欲情よりそのさが同じき物はなきをや。もと私思欲情などいふ名のおこる所を尋ぬるに、人道の理を上なきものと立てて、その人道にもとるものなるが故に、卑しめて私思とも欲情とも名づけたるものなれば、もしこれをば私思とも欲情とも名づけずば、ただ迦美にて、天地の神祇同物たることも明らかなるべし。」しかし、さればといつて「私思欲情を偏ひとへに尊きものとするにはあらず、これを幽ひそにおけばいと尊く、これを顕ひらにおけばいと卑しきものなり」(『古事記燈』「神人弁」一―六三、六四)である。不測の力とも自然の理ともいふべき根源のないのちのはたらきは、これを「幽」という超越的な範疇においてみれば、まさに神であり、「顕」という現実的な、可視的な領域においてみれば私思欲情である。そしてそれがひとたび人道において、すなわち頭かぶの路において作用するとき、理をもって処理しきれないものである。それをことばや歌の道で、不自然に、無理に割り切ろうとするのが従来しんの如き直言の方法である。

九

人間の根源的な欲である食と性との欲は、たといいかに説明しても、理をもっては割りきれないものである。同じように、天地のうごき、世の中のうごきにも、人智をもってはかり知り得ないものがある。それを理をもって割りきることなしに、そもそもその理または人道を成り立たせている根本のいのちに合体することができるとしたら、それこそもっとも深い理解の仕方ではなからうか。それは理に偏して欲をむげに抑えたり、また、理を無視して欲をほし

いままにすることでもない。欲を幽において生かし、路を与え、頭にあつてはどこまでもその幽における欲に照応する路を、理によって求めることである。それが御杖のいわゆる「倒語」である。ただ言わないのではなくて、倒語するのである。倒語することによって、幽中の欲（鬱情のもと）に路を与えるのである。ここに彼の歌論の独自の説が出る。

倒語という概念を御杖は『日本書紀』の神武紀の「初め天 皇天 基を草創めたまふ日、大伴氏の遠 祖道臣命、大来目部を帥めて密 策を 奉 りて、能く諷歌倒 語を以て妖氣を掃蕩へり。倒語の用ひられたること、始めて茲より起れり。」から取った。そして「倒語とは、わが所思の反を言とするにて、詠歌も言語もともに倒語たるべきが故に、諷歌としても先づ二つに言ひながら、倒語の用始めて茲に起ると更におしこめて書きたまへるもの也」と説明している。『古事記燈大旨』『言靈弁』一一三二。これをやや具体的にいうと、「倒とは、たとへば行くを行かずばといひ、見るを見ずばといふこれなり。されどこれらは事のうへなり。情のうへにも倒あり。思ふ所を言はずして、思はぬ所に詞をつくるこれなり。これをおしこめて倒語と心うべし。』（『歌道萃要』三一五六二）、「この倒語に二様あり、一は比喻なり。比喻は例へば、花の散るをもて無常を思はせ、松のときはなるを以て、人の寿をさとせるこれなり。二には比喻にはあらずして、外へそらすこれなり。たとへば妹を見まほしといふをば、妹が家をみまほしとよみ、人の贈りものを謝するに、そのものの無類なるよしをよむ類なり」（同右）、「古人倒語千変万化なりといへども、おのづから法則あり云々。ひとへにわが所思ながらその端を人におこさしむべき詞づくりをいふ名なりと心うべし」（『万葉集燈』おほむね）四一〇）、「倒語とは言のつけざまをいふ名なり。言靈とは詞の外に所思のいはずしてこまれる所をしるしめす神の靈を申すなりとしるべし」（同右）、のごとく説明し、「諷とは、言語の倒語なるを云、即ち言靈ある言をいふなり」（『古事記燈大旨』一一三二）と注している。以上からして、倒語という概念なしの「詞のつけざま」のなかに、言靈の意味も諷のはたらきも含まれていると解することができる。「倒語するときは神あり、これ言靈なり」とか、「真言

とは即ち靈ある言のこと、倒語のことなり」(同右)とかいって、倒語によらないでは心中のまことは表現しえないことを示している。

御杖は本居宣長の名著『古事記伝』のおかげで、『古事記』の古典としての価値を知らされたことを述べ、宣長の見識が従来の儒者や仏者たちの神典解釈の附会潤色に比して、はるかにすぐれていることを認める。しかし宣長の功績の大を賞揚しながらも、結局彼が言靈の妙用を理解しなかったために、折角の古事記解釈も「詞の表をのみ見て、かくれたる所なきをわが御国ぶりなり」と思いこんで、不可解なところを説明しようとする知的努力を「漢意」として拒むことになった。これはまことに残念なことであると歎く。そして御杖は「言靈をもて前後を首尾し、天地神人のうちあわせてみれば、かくあやしくのみ書かれし書、ひと所もあやしきことあらざるぞかし」と言い切って自信満々である。そして言靈によって解釈すれば、「言のうへこそ奇怪のかぎりなれ、内はただ目の前なる人情世態のいたりをとき給へるものなることを知れり」という(『古事記燈大旨』一一〇)。

御杖の宣長批判の当否は別として、この両者の古事記解釈における最も大きな差は、言靈のはたらきを御杖のように認めるか否かという点にある。御杖の指摘するように、宣長は言靈については『古事記伝』中ただ一カ所でしか触れておらず、「言のかざりある名なりと思はれつ」と簡単に済ませている。「万葉代匠記」の著者契沖は、言にたましひのあることで、祝へば喜びが来、呪へば憂へがいたることと解している。しかし御杖にとってはこのいづれの説も納得のいかぬことである。宣長は靈という字を玉の仮名と解してこう言ったのであろうが、万葉集の中に「ことだま」ということばにはすべてこの靈の字があてられており、さらに「さきはふ」とか「たすくる」などのことばと熟して読まれたのは、かならず言に靈妙な力があつて、それが人の思うところをたすけさきはうという意味であることは明らかである、という。契沖はその説の例証として、日本書紀を引いて、「神武帝東征の時、祝ひて物ごとを名をつけて勝利を得給ひ、武烈の御時、平群真人死せる時、呪ひてまさしく憂へをなすがごとし」といっているが、これに

対しても御杖は、「この説今すこし心ゆかぬなり」と反論する。祝へばよろこび飲きたり、呪へば憂うれきたるといふことは、ことばの直言と倒言とをわきまえた上でなければ、どうしてそれを霊と言えるだろう。大体よいことには幸があり悪いことには禍があるということはあたり前であつて、いまさらいうまでもない。元來幸のあるはずのないことに幸が生あまじてこそ、幸ふといえるのではないか。たすくるといふのもこれと同然である。だから「たすくる国、さきはふ国」といふのは、たすけられるはずのないことをたすけられ、幸いをうけるはずのないことが幸いになるという意味であると思わなければならぬ。しかしこの言霊の道の自覚が失われてから久しいのだから、和漢梵にわたる広大な学識をもつ契沖でさえ、このような誤解をするのも無理はないと御杖は諦めるのである。(御杖がこの言霊の道が失われたといふのはどの時代を指すのだろうか。彼によれば、神典はすべて倒語によつて書かれている。すなわち言霊が生きているのである。そしてその倒語という語法は、万葉集の中の歌の数々に残っている。その代表的な例として御杖は同巻五の、山上憶良の長歌「神代より言いひ伝つて来こらく 虚そらみつ倭やまとの国は 皇神すみかみの蔽いづしき国 言霊の幸はふ国と語り継ぎ言ひ継がひけり 今の世の人もことごと 目の前に 見たり知りたり云々」を引く。(『万葉集燈』一、四一六)そしてそれに続いて、倒語の道が世にかくれてしまったのは、続日本紀の卷十九の、興福寺の僧の長歌の後文に「者夫倭歌之体比興為先感動人情 最在效矣 季世陵邊斯道已墜今至僧中頗存古語 可謂禮失則求之於野故採而載之」とあるのがその証拠であるといふ。天平勝宝、孝謙天皇の時代、八世紀の半頃のことである。

十

御杖はことばをもつて心中あるいは意味を表現する道に、直言と倒語との別を立てる。そして倒語はさらに諷と歌とに分かれる。直言とは心中の私思欲情を直説法でことばに表わす語法である。食べたいと言ひ、愛するといふ。しかし、かかる直言でつねに真意が伝えられ、目的が達せられるとは限らない。心中の秘やかな志や、複雑な対人関係

などの諸条件のなかで、直言がかえつて思わぬ誤解や曲解をひきおこすことは、決して珍らしくない。直言の妥当範圍は意外に少いのである。

「不言にして事をなす時は、やがて神にひとし」(『神典拳要』二一七九)

「おほよそ言といふ物は神を殺すものにて云々」(『古事記燈大旨』「言靈弁」一一二二)

「倒語するときは神あり、これ言靈なり」(『古事記燈大旨』「言靈弁」一一三三)

以上三つの引用からして、われわれは神とことばとの關係についての御杖の、いわば弁証法的な捉え方を知ることができる。

倒語とは、さきに引用した如く、自分の心中に思っていることの反対を言つて、それによつて相手に真意を理解せしめる語法である。これを御杖は「倒語とは、ひとへにわが所思ながら、その端を人におこさしむべき詞づくりをいふなりと心うべし」(『万葉集燈』四一〇)とも説明する。「思ふすじをいはずして、思はぬすじを詞とするを倒といふ」(『万葉集燈』四一〇)といふ通り、例えは恋人の顔を見たいというのを、恋人の家も継て見ましをというごときである。わが所思の反対でも、ただ形式的に白に対して黒、大に対して小のごとく、反対概念を言えよといふことではない。いわば次元を異にした反である。言に対する靈という反である。だから、反対概念が靈のはたらきを發揮する場合もあろうが、またことばの上では必ずしも反対ではないが、意味の上で靈となることもある。万葉集卷十五の一首(三六一〇)

阿胡の浦に船乗りすらむ 少女らが

赤装の裾に潮満つらむか

右の一首の解釈において、「言」の部では御杖独自のものは見当らない。舟遊びをしている官女のわびしい心もちを思いやると解する。ただ「をとめら」という複数をあえて特定の一人の少女を指すと解する点は御杖の創見かも知れない。ところが「靈」の項になると、彼の解釈は一段と深められ、あるいは飛躍して、ただ慣れぬ舟遊びで裳裾を

ぬらしている官女を気の毒の毒の毒と思ひやるだけではないという。その程度のことなら、あらためて歌に詠むに及ばない。そこで考えてみるに、「從駕のをとめのわびしき目をみるをいたはりたる歌にて、その本を推せば、これ又幸（行幸の意）をすべなく思はるる心よりおこれるなり。この情いささかも顯はならば、必ずみかどの御心にそむくべきをはばかりて、めづらしからむともわびしからむともいはず、ただ潮みつらんかとのみいへるうちみには、その興をわれも羨みたるやうに詞をつけられたる上手の詞づくりよく思ふべし、中略、倒語のいたりなりかし、これらを詞づくりのかがみとはすべきなり」（『万葉集燈』四一—一五九）と激賞している。

さらに同巻の

東の野にかぎろひの立つ見えて

かへりみずれば 月かたぶきぬ

についても、「倒語のくしびなる事思ひしるべし」、「そのすぐれたるが中にも、この歌などはこの集中の王ともいふべしかし」（同右四一—一八一）と絶讃を惜しまない。

文化初年刊行の彼の『百人一首ともしび』と、それ以前に成った御杖自筆の『百人一首登裳新備』草稿には、まだ右のごとき「言」と「霊」との別は立てられていないが、その先駆と見られる解説方法が採られている。すなわち、表、裏、境、神の諸項を設けて、歌の表面の意味、内面のこころ、成立の環境事情、歌の真髓というように、きわめて近代的な分析的な歌の解釈を試みているのである。（二—二八七—四三八）

このように、ただ「歌の表をときて歌をときえたりと思ふはいとをさなきわざ」であって、「作者のその時代またその身のありしかたち、又端書など思ひはかりて、言外の情を察す」るのが大切なことである（『万葉集燈』四—二二）。しかしまた、「察し定めがたきもあるは常なり」といっているところから見ると、御杖自身も「霊」の解釈には随分頭をひねったらしい。その結果牽強附会と思われるような無理な注釈も行われたのである。思うに、これは御杖の歌論の

根本原理に関わる問題であろう。古来多くの秀歌の中には、御杖の歌論によってはじめてその真価が理だされるものもあるが、それと同時に、必ずしも彼の言靈論によらずとも、むしろかかる倒語の解釈によらない方が作者の本意にかなひ、かつ歌としても価値が高いと思われるものも少なくない。人間観についても、歌論におけると同様に、御杖の思想の獨創性は同時にその偏向性に通じるのである。これを承知の上でわれわれは、御杖の人間と思想に近づいて行かなければならない。

十一

さて、言語的表現に真言と倒語とがあつて、倒語には諷と歌の区別があるとしたら、結局直と諷と歌の三種の別があることになる。(前記「言靈弁」参照)。直と諷とは相反したものであるが、歌は諷の一段遠きものと説明される(同右)。「諷なほ道絶えたる時のために、わが大御国、詠歌の道はあることなり」(同右)である。つまり、歌は言語的表現の究極の様式なのである。そのことを『歌道掇要』(三十五六一)には「歌道を知らむには、まづ言語と詠歌の別をしるべし。言語は人にさしむかひたる時の用なり。詠歌は人と人とへだたりて言語の及ばぬ時の用なり。もと言語詠歌ともにもはらわが情を人に通ずるための物なれど、その用かく遠近の別あるなり。」と言語と詠歌との区別をするが、さらに、たとひさしむかひたる人でも、直接にことばで伝えにくい人とか、側に他の人がいて憚りはばのある場合は、やはり歌が用いられることがあるという。いづれにしても、両者ともに自分の情を他人に通ずるための手段であるが、『古今集』の春夏秋冬の部立がはじまって、その後さらに、先づ題をきめて、それによって歌を詠むという習慣が生じてからは、歌はその本来の、わが心の抑止できない懣情を表現するという本質を失つて、ただ花鳥風月を詠ずるもてあそびものとなつてしまつたと歎く。(この同じ歎きはその他、『古事記燈大旨』にも、『歌道解醒』にも切々と述べられている。もっとも、花鳥風月を詠むこと自体がいけないのではなくて、それが倒語の手段となつている場合は立派な

歌なのである。御杖はこれをもって、貫之の歌のすべてを、そして『古今集』の歌そのものを賤すわけではないと断っている(『歌道解醒』三二五三六)。ことに『古今集』序の「ちからをもいれずして天地をうごかし、目に見えぬ鬼神をもあはれと思はせ、男女の中をもやわらげ、猛き武士の心をもなぐさむるは歌なり云々」という貫之の名文は御杖も高く評価する。彼の歎くのは、このような歌の与える感動はほかならぬ言霊のはたらきであるのに、それを忘れ、それに気づかず、後世の歌よみはそれを「歌の上手なるよりのこと」とのみ解するから墮落したのだというのである。(『古事記燈大旨』一一一七)。『神明憑談』には、歌のよしあしの標準を問われて、「もと歌に巧拙をいふは本意にあらざ、ただいはんと思ふ情よくこもりて、さとしたるやうになくて、詞いとをさなきを、歌の本意とし、詞に情あらはれて、言ひざまいやしきをあしとはすべきことなり」(三二五八八)と答えている。また、『俳偕』という小論文のなかには「ただ人にほめらるることをよろこびて、人の目におもしろからんやうにとのみ心がけ、天地鬼神の心をよそにしたるは、すべて歌人にもあれ、俳人にもあれ、詞賊とやいはん。すべて詞の道は、慎しむためにこそあれ、さなくばいかで言語の外に詞の道あらん。神道には隱身(かくり)を教えたまひ、人丸(人麿)は『あしはらのみつほの国は神のまに言奉せぬ国』とよまれ、論語には古者言之不出恥躬之不逮とも、老子は多言は少言にしかず、少言は不言にしかずと言ひ、私は忍辱を教えたまひ。これらを見て、詞の道なくて叶はぬ道理ならびに歌にもあれ、俳にもあれ、修辭家の本懐を弁へしるべし」(五一二〇二、傍点筆者)といっている。

(註記 右の文中、『論語』よりの引用は「里仁」篇の「古の者の言を出さざるは、躬の速ばさらむことを恥づればなり」である。また老子のことは、老子の唯一の作といわれる『老子道德経』の中に見当たらない。恐らく御杖は老子に関する解説書から引用したのであろう。『道德経』の中から右の思想に類する箇所を抜萃すれば左の如くである。

上篇五章「多言は数(おほ)窮る。」、同二十三章「希言は自然なり」、同二十七章「善言は瑕譎(あや)無く……」、下篇五十六章「知る者は言はず、言ふ者は知らず」、同八十一章「信言は美ならず、美言は信ならず、善き者は弁せず、弁する者は善からず」等々。

忍辱(にんじゆく)は仏教のことばである。現世の此岸から涅槃という彼岸に達するための菩薩の必須の修行として、六波羅蜜または十波羅蜜があるが、忍辱はその何れにも含まれている。忍耐の意であり、たとい身体や手足を折られても怒ったり恨んだりしない心のことである。

御杖が神道とその他の儒教仏道教との差を、宣長のように決定的本質的なものと見なしていないことは、右の引用からも察することができる。事実彼の学識はかなり広く、儒仏道にわたっているが、神道と儒仏との優劣を問われて、自分もつばら神道を学び教えるのは、それが特に優れているからではなくて、「諸教すべてその国々の風俗にしたがひて立てられたるものなれば、漢国(わんこく)の人は儒教をしかるべし。天竺(てんしゆく)の人は仏教かなふべし。わが国人は神道を学ばんは風俗にかなひて、すすむに近道ならんとてなり」(『神明憑談』三一九七)と答えている。

右の引用にみられるごとく、御杖が各国の、そして各思想体系の根本として見出したのは、人間の思想や感情の根源にある核心は、ことばによつても、行動によつても、深い慎しみによつてしか表現されないという信念である。山や川はものを言わない。草や木もものを言わない。鳥やけものも、叫ぶのみで、ものはいわない。それで、それぞれが自得している。ものを言うのは人間だけである。しかもその人間は山や川や、鳥やけものと違って、心中に何やらもの言わざるを得ない、えたいの知れない心情をいだいている。それを意識している。言わなくて済めば、それにこしたことはない。しかし言わずにはいられない。形式的便宜的な意志伝達の記号としてのことばでなく、いのちやこころを伝えることばは、かくて屈折を経てはじめてその本来のはたらきを示す。

「なにごとにもあれ、言を用ふればやがてその形あらはなるが故に、神はもと無形にましますにたがひて、人力となるなり。不言にしてことをなす時は、やがて神にひとし」(『神典拳要』二七九)という。これは本論の冒頭にあげた「言というものは、神を殺すものにて」ということと照応する。御杖の根本思想はこの原理の系または応用である。直言はもとより、諷や歌でさえ、人間の言であることに変りはない。だから、それは形となることであり、無形の神

にたがうことになる。不言にしてことをなすにこしたことはない。しかし実は人間には、厳密な意味での「不言」は不可能である。(人間の場合、衝動的、反射的な動作はやや不言に近いと見られるかも知れないが、それとても平素の経験や知識の結果である場合が多い。)要するに人間は「言」の存在であり、「形」によって「こころ」を知り、伝える存在である。ところが、それは「神」を殺すことになる。そこに、言を用いて不言に近づく道、形を通して無形をとらえる方法が求められる。それが歌である。

ところが、御杖は言語と詠歌との本質的な区別の一つとして、「元来言語は無形なり、詠歌は有形なり」(『北辺隨腦』下二二六八)という。これはさきの「神は無形、言語は有形」という定義とどのように結びつくか。思うに、言は形にあらわれるという場合の言には、言語も詠歌も含まれている。それは「歌とても言のたぐいのものなれば云々」(『歌道解醒』三五四〇)の言であって、「歌にもあれ、言語にもあれ、詞は心をうつす器ながら云々」(『北辺隨腦』下二二六九)の器という意味での形である。これに対して、言語は無形、詠歌は有形という場合は、「形とは文字の数、句の数、一篇を首尾する所あるをいふなり」(『北辺隨腦』下二二六八)と註しているところで分かる如く、言語という形のなかでの有形、無形の差である。したがって、「詠歌は有形」という場合の形とは、文字の数・句の数などに制約があり、定型のあることである。これに対して直言や散文のことばは、そのような制約をもたないという意味で無形という。この区別を寄りどころとして、御杖独自の言霊論が展開されるのである。

彼はいう。「すべて形なきものには、靈とどまることなし。形あるものには、靈そのうちにとどまりて、いつまでも死せず」と(同右)。この「形」が歌の形であることは断るまでもない。その解説として彼は次のように例をひく。「宇治の網代木にいざよふ浪を見て、『人生れ、みなこの浪のごとく、つひにはゆくへも知らずなりなむ。あら悲し』など、ただことに打ち歎きたらむに、鬱情なぐさまぬにはあらねど、しばしこそ慰さみぬべけれ。その言、形なきが故に、その情やがて又わが身に立ちかへり来て、時宜におくべき身を、さらに責むべし。これをば『もののふの、や

れにも用ひ給はぬを、独神成坐而隱身とは説き給へるなりとするべし」(『古事記燈卷之二』上巻神典第一、一一一四)。
 これが彼の処世法となるとき、「隱身とは身を山林におくにもあらず、尋常の如く世に交わりながら、わが身の人の
 耳目にあづからぬなり」(『開國論』一一〇六) といひ、私わたくしのない心がまえの大切さをくりかえし説くのである。

ここで、隱身の原理からして、歌道と神道との關係をかえりみておく必要がある。それはやがて幽頭二元の解明に
 通ずるからである。先づ彼は言う、「歌は実^{まこと}にやるかたなきのせめてのわざなれば、はじめよりのむべからず。も
 し神道によらずして所思所欲をばやがて歌とよみいでば、真の境をはづるるが故に、歌道の詮もなきことなるべし。
 されば、神道なければ歌道も私ものなり。歌道なければ神道全からず。神道は歌道をたすけ、歌道は神道をたすく。
 いづれか軽く、いづれか重からん。畢竟神道ありての歌道、歌道ありての神道と心えて、先づつねに神道を修するこ
 と須臾も忘るまじきことにて候」(『真言弁』上巻一一二〇七)。これで見ても、兩者の輕重は定めがたいが、本末は明か
 である。「神道は本なり、歌道は末なり」(同右)とある。神道とは、御杖によれば前にも述べた通り、特定の教義のこ
 とではなくて、「人道に反対したる神の道」のことであり、また「道理をはなれて、思ふ所のやむことをえざる道」を
 さしていうのであって、(神道を「教へ」といつている場合もあるが、教義の意ではなくて、方法とか道とかの意で
 ある。例えば「神道はひとへ心をすかして、時にたがはじとする教」―『真言弁』―のごとし)後世のごとく「ただ神
 社をまつり、ゆふ禱をかけ、鈴をふり、大祓の詞をとなへ、潔斎をわざとして、これを神道とこころえ、甚しくして
 は、神は社のうちにのみおはしますものなりと思へること、いともしもかたはらいなきことどもなり」(『古事記燈
 大旨』一一三八)。神道が人道に反対といつても、人道を否定することではなくて、理という人道の頭路を、欲という
 神道の幽路によつて生かすのである。だから「神道とは人欲の路の名なりとするべし」(『神典言靈』二一一三)という。
 ここから御杖の人間關係の論あるいは処世觀が展開される。「先づ人にむかひて幽頭カミガタの二路をたて、その幽の方を所
 欲の路とさだめ頭カミガタの方を理の路とさだめおき、さてその幽路をば彼我の間の正路とし、その頭路をば側路とし、この

幽顯正側の間をばわが心の所置とさだむべきなり。この心法かたく定まる時は、顯に理をたつることかへりて主意にあらざ、幽に欲を思ふことかへりて主意となるが故に、理をたつるに一途なることおのづからあるまじきなり」(同右二一三八)と言ひ、從來世の中の諸制度の永續したものと、早期に崩れてしまったものとを比べると、いづれもこの幽顯正側の間を心とするか否かであるという。こうして御杖の思想は、個人の処世観から為政者の政治の要諦ともいふべきものに及ぶ。

十三

このように問題が拵げられ、深められて、宇宙論から人生観に、さらに政治論にまで、一つの原理が適用されるについで、もう一つ理論上見落とすことのできない契機がある。それが「時」または「時宜」である。これまでの神道と歌道との關係に照らして「時」を見ると、「神道は時にしたがふべき教へなり、歌道は時にしたがひがたき時のためなり云々」(『真言弁』上二一〇七)という。すなわち「時」は神道においては意識に上らないところの、いわば自然の時である。山がそびえ、川が流れ、木が生いしげり、花が咲き、鳥が啼く時であり、それと同じ次元で人間がおのづからに生きながら、その根源的な「欲」を生かし合っている姿、それをあらしめる「時」である。ところが実はそのような自然の時、神道の流れにそのまま乗れないのが人間である。そこに時にしたがひがたき時がある。「歌の時」である。「歌の時とは、歌よまではかなはぬ時をいふ。神道をもて制せらるる所欲ならば、歌の時にはあらずと知るべし」(『北辺隨腦』下二二六五)。

ここに神道をもて制しえずというのは、慎しみの心で、直言をさけて、諷をもつてもなお己れの心中の思いを表わしえず、しかもそのまま鬱情を抑え切ることのできないことをいう。そういうせばつまった心境から歌い出された歌でなければ、言霊ははたらかない。魂の抜けた歌の形骸になってしまう。「もと歌は時宜やぶるべからず、ひた

ぶる心おさふべからぬ時に詠みて、ひたぶる心、時宜ふたつながら全うする道にて候」(『真言弁』上二一八九)。ひたぶる心、それは神道をもて制しきれない思い、と言ひ直すこともできる。ところで、もう一つの「時宜」はさきの「歌の時」と同じ意味をもちながら、それより広い概念としても用いられているようである。それは歌に詠まないではない「時」であると同時に、倒語のうちの諷で済ますことのできる思いなら、諷で表現される「時」であり、さらに直言ないし無言で心が通じ合うとしたら、それも「時宜」の一つであろう。さきに御杖の「自然の理」、「理外の理」という概念を紹介したが、「時宜」はこの自然の理の実現の機を意味すると解しうるのではなからうか。「時宜といふものも一方なるものにあらず、例えばはめて宜しき時あり、慎しみてよろしき時あり、乱れて宜しき時あり、これ時宜の常なり。さればはむるをよしたのむ時は、呵るべき時になはらず、慎しむをよしたのむ時は、乱るべき時になはざるべし」といって、その実例として『古今集』の中の「まめなれど、なにそはよけくかるかやの、みだれてあれどあしけくもなし」を引いて、「これ正をたのみし人の時宜を思へる歌なり」と解説している(『真言弁』上二一八九)。そしてさらに「所詮善は尊びて恃むべからず、悪は卑しみて、忌むべからず、さればただ悪をも忌まじ、善をもたのむまじ。なにごともしの境にいたるをば先途ぞと思ふべきなり」という。ここに、御杖が善悪を人間の理の世界、頭路における区別として、相対的に評価していることが知られる。

御杖は、偏(ひとへ)心(こころ)と一向心(いつこうしん)ということばを源氏物語から借りたと断っている(偏心は「桐壺の巻」、一向心は「蓬生の巻」)「筆者」が、彼の解釈によれば、神道にしたがつて鎮まる限りでの心がひとへ心であり、神道をもつてしても制しきれない心がひたぶる心である。そしてこの一向心は歌によってしか慰められないという。そのような一向心は何びにもあるのかという疑問に対して、御杖は答える。理屈の上では修養を積めば、そんな非合理的な欲は抑えられ、または浄化されると考えられるかも知れないが、聖人といわれる人でさえ歌を詠んでいるところを見ると、一向心を持たな

い人などはおそらくないだろう、と。そしてその実例として万葉集巻一から「ますらをと思へるわれも草まくら旅にしあれば思ひやるたづきを知らに云々上下略」を引く、『北辺隨腦』上二一三三七、『真言弁』上二一九一）

歌の道の真髓を知るために御杖がつねにあげる典拠は、『万葉集』巻十三の柿本人麿の一首「葦原の水穂の国は、神のまにことあげせぬ国、しかれどもことあげぞあがする　ことさきくまさきくませと、つつみなくさきくいまさば、ありそ浪　ありても見んと、百重波千重浪に敷き　ことあげすわれは」である。そして「歌はまづ詠むまじき理ことわりを
知れば、詠までかなわぬ理ことわり明らかに知らるべきなり」(『北辺隨腦』上二一三三五)という。詠むまじき理とは、神道によつて偏心ひとへを鎮めれば、万事ことばに出さなくても用が足りるといふ道理がわかるという意味である。しかし前述のごとく、神道によつて制しがたい一向心がある。そのような時には、歌を詠んでその心を慰めて、時宜にしたがうよりほかない。それを「詠むべき道をする」というのである。人間の欲情(所思所欲とも、私思欲情ともいう)をそのまま言行にあらわすと、かならず「時の宜しきにたがふ」ことになる。そこでこの欲の大小、強弱に應じて、これを神道をもつて制し、それで制しきれないときは歌道をもつて慰め、幽路を介して欲の生きる方途を求めるのである。ところで御杖によれば、欲には公と私の別がある。そして公私ともに、その欲が直接に為なとなつてあらわれると禍をまねく。しかるに、為な(これは言行の意であると御杖は註している)には、空為そらな、私為わたくしな、公為おほな、真為まなの四種がある。空為とは例えば、猿を飼うといった類の行為で、特別に偏心から出たというわけでもなく、可もなく不可もない行為である。私為とは一向心にかり立てられて、なんら制するところなく行動にあらわすことである。公為は理によつてなす行為であつて、人々はこれに服従はするが、どこか理くつで強いたところがあるので、心から感服するといふことがない。最後の真為とは、私為のごとく所欲にはしらず、また公為のごとく理に偏することもなく、一向心を制して「神道歌道に心を練りて、時宜に従いたるなれば、神人これを憐れまずといふことあるまじきなり」で、一見

私欲を達した如くでありながら、時宜をやぶらず、しかも理にはめ込まれた跡もない。いわゆる思うところに従って、矩をこえぬ境地であろう。(『北辺隨腦』上二—三三六、『真言弁』上二—一九三)

さらに御杖は「偏心」にも二種の区別をする。自分で非とわきままえながら、どうしても抑止することのできない偏心と、そのわきまさええない偏心と。そしてこの「非」にまた公と私の二種の差がある。元来この偏心という思いつめた心がどうして出来たかを考えてみると、それが正しいことにせよ、不正であるにせよ、とにかくそう思いこむ当の者には、何ほどかの理がある。それには全く自分で作りあげた私情の理もあろう。また正しい公の理に私の理の混った場合もあろう。が、とにかく執心するのはこのような「理」に執する、た持むからこそである。御杖はこれを「ただひと筋に打ち恃む所あるをひとへ心とはいふなり」という。しかるに中途半端な心得のある人は、不直不正を捨てて正や直をとればよいと説き、それを簡単にいうが、その正や直にも偏心がつきまとうていることを考えると、かえって「不直よりも恐るべきは直なり」とさえいえるのである。しかし、だからといって彼は「直をすて、不直をとれ」というのではなくて、「直不直に限らず、邪正善悪ともに、打ちたのむ心を慎しむべきこと」と説くのである(同右)。

これは善悪、正邪、真偽のごとき対立する二つの価値の一方を採って、他方を捨てるやり方ではない。またそれらの二元を超える絶対の価値—例えば全智全能の神—を想定するやり方でもない。むしろ、人間がそもそも好悪とか善悪とか主義とかいう価値的なものに心牽かれ、それに拠り、さらにそれに執する存在であるという、本質的な傾向そのものを反省する立場である。それは善悪正邪の別を無視したり、否定したりするのではなくて、その由って来たる所以を探り、その根柢から動的に評価しようとする考え方である。人間関係においては、ひび人我の間の一方によって決定されて、他方におしつけられるのではなくて、相互の本当の合意が幽路によって創られるということである。倒語とか隠身とかいう方法は、いづれも人間関係そのもののなかに真実を生み出そうとする目的をもっている。そして御杖においては、このような真理の動的な把握とその実現のために、顕に対して幽という尺度が設定されたのである。

これは現代的な学問の常識からみれば、社会心理学とか、精神分析学とか、さらに深層心理学とかに到達すべき発想に近いものであらう。

十四 結びに代えて

人間の「欲」が人間の「生」にとっていかに根源的なものであるか、したがってこの「欲」をいかに評価し、いかに取り扱うかは、そのまま、いかに生きるかに決定的な意味と方向を与えることになる。それは多くの、ほとんどすべての思想の共通課題である。

欲と理とを対等に見て、両者の対抗、緊張関係に現実の世相を見る立場。理によって欲を制し、欲を理の配下たらしめようとする立場。欲そのものの根源性を深く自覚し、その盲目的な力を宗教的に自覚して、原罪を説き無明を説く立場。宗教性を捨てて厭世観に徹する立場。欲を生理学、心理学、社会学等の問題としてとりあげ、そこから個体と社会の病気を診断し、治療しようとする立場など、まだ多くを列挙することができらるう。これらのなかで、御杖の思想をどこに位置づけたらよいか、それは容易にきめられることではない。

御杖にとって根源的な「欲」は悪でも罪でもない。その欲をそのまま頭の世界に生かさそうするとき、さらにそれが人間関係において他の人間の欲と矛盾するとき、それが悪となり、罪ともなるのである。また、理性とか理想とかいっても、それが根源の欲との関係を絶ち切られて、空なる規範となり、しかもそれが頭の世界で、他の理想他の主義との対立関係において強調されるなら、それはすでに理想でも善でもありえない。一つの妄執にすぎない。人間の根源的な「欲」を理によって制したり禁じたりすることの不自然を説く点では、御杖も他の国学者と等しい。特に宣長からうけた影響は決して少なくない。ところが、宣長はこの欲を生なまのまま認めずに、情という形に変容させて歌の世界に生かしたことによって、あの独特の「物のあはれ」という文学の原理を確立したのである。(『あしわけを

ぶね』、『紫文要領』、『石上私淑言』、『うひ山ふみ』等参照)。「物のあはれ」は一般に主情的な評価基準と見なされているが、宣長の場合その「情」はかならずしも「知」や「意」と対立したり、それらを排除したりする狭い意味の感情ではない。それは例えば、根源的な宗教体験としてのシュライエルマツヘルの「絶対依存感情」の如く、(またそれを発展させたオットーの「被造者感情」の如く、さらにそれに修正を加えたヴォッパミンの「庇護感情」と「憧憬感情」の如く)、主體的な生活感情であると同時に、それをもう一つ奥で支えている超越者への志向あるいは依存の根本体験である。宣長にとっては「物のあはれ」を、人が、人間らしい人間の基本条件であるが、それは別のことばで表わせば自然に生きることである。「何事にまれ、感ずべき事にあたりて、感ずべきころをしりて、感ずる」(『玉の小櫛』)ことである。人情の自然をたつとびながら、低俗な自然主義に墮せず、感ずべきころをしりて、感ずることが物のあはれをすることだといながら、道德主義にこり固まらなかったのは、この「物のあはれ」の原理が「はかなく、つたなく、しどけない」人情の自覚と、その自覚に即した超越性への志向との統一によって、不断に彼の研究者としての、また生活者としての態度を謙虚にし、永遠に余白を残さしめたからであろう。

(キリスト教と古神道という、全く別系統の宗教思想を引き合いに出したのは、いささか唐突かつ恣意的のそしりを免れないかも知れないが、超越者にうながされた主體的感情という類型的な根本体験の意味で、理解のたすけにはなるであろう。また、宣長の研究者としての謙虚な態度、漢意排斥かんいへいしのきびしい態度、さらに徳川幕府の現実政治を謳歌する一見屈從的な態度、それらはすべて「物のあはれ」の原理の含む二つの契機の自覚の比重によって理解されるように思われる。しかしその詳論は別の機会にゆずることにする。)

これに反して御杖は「ひたぶる心」で歌の成立を説明しながら、倒語によって言霊をはたらかせて、やみがたき齋情を永久に鎮めることができるという、いわば欲求不満ブラス・ネインの解決策ないし治療法のごとき印象を与える。そこからして、歌は教えにあらざると言いながら、いつのまにか処世訓ないし処世術の観を呈し、文学性の稀薄なものになる危険をは

らむのである。このような傾向は「言霊もて前後を首尾し、天地神人をうちあわせてみれば、かくあやしくのみかれしふみ、ひと所もあやしき事あらざるぞかし」(『古事記燈大旨』)と断言して余白を残さない態度にも現われている。御杖にとつては「人間」というものが解明しつくされたのである。しかも唯物論的に、精神分析的に。そこに本来的な「文学」はありうるだろうか。これがわたしの御杖の思想についての疑問であり、批判の支点である。

御杖の生きた時代は明和五年(一七六八)から文政六年(一八二三)にいたる決して無事泰平の連続ではない。天明の大飢饉(一七八三—一七八八)、ロシア船・イギリス船の蝦夷地への来航(一七九七—一九九)、天明うちこわしの騒動(一七八六)、異学の禁(一七九〇)、各地の百姓一揆など、すべて彼の少年期から青年期にかけての出来事である。多感な彼がこれらの社会の動きに無関心でいられるはずがない。彼の思想や人となりを本当に深く知るためには、これらの出来事に対する彼の考えや態度を調べること欠くことのできない仕事である。

しかし、これもまた、さきの宣長の歌論との比較の問題とともに、今回は割愛しなくてはならない。いくつかの課題を今後に残して、御杖の「神」の輪廓を多少でも明かにしえたことに甘んじて、一応ここでこの小論の筆をおくことにする。

(昭和四十三年十月二十五日)

Fujitani Mitsues "Kami"

von T. Isobe

Unter dem Begriff Kami versteht man in Japan sehr verschiedene Wesen. Kami ist einerseits unser überliefertes Wort, aber andererseits ist er die Übersetzung des europäischen Begriffs Gott. Und die Vorstellungsinhalte beider Begriffe stimmen nicht immer überein. Daher kommt die Verwirrung des Gedankens, in welchem es sich um den Begriff Kami handelt.

Kami-Vorstellung in den japanischen Mythen, Sagen und Märchen; Kami als Ahne in Ahnenkultus; Götter in den griechischen, persischen oder indischen Mythen; Gott als Endziel des philosophischen Idealismus; Gott als der unbewegte Bewegter; Gott als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft; Gott als Urheber und Erlöser u.s.w.; dies alles ist gemischt oder nebeneinander in der Mentalität Japaners.

Wenn man in Japan von Kami spricht oder über Gott aussagt, so muss man, streng genommen, im voraus die Bestimmung dieser Begriffe feststellen, unter welcher man sie gebrauchen will. Erst dann kann man an den Start der aufrichtigen Argumentation, welche diese Begriffe enthält, gehen. Aber die Auseinandersetzung beider Begriffe, Kami und Gott, oder die Erklärung des Verhältnisses des einen zum anderen ist leider noch nicht genügend vollzogen.

Im vorliegenden Aufsatz, der den Titel "Fujitani Mitsues "Kami" " trägt, möchte ich einen der japanischen überlieferten Kami-Typen zeigen. Fujitani Mitsue (1768-1823) ist der Sohn eines berühmten Philologen, Fujitani Nariakiras. Von seinem Vater und Onkel

Minagawa Ki-en, der ein Konfuzianist ersten Ranges war, beeinflusst, trat er auch als ein Philologe in den Gelehrtenkreis ein. Aber das Studium der "Kojiki," der ältesten japanischen Chronik, gab ihm Gelegenheit, sich allmählich von der Philologie abzuwenden und den Weg der Philosophie oder Metaphysik einzuschlagen.

Fujitani Mitsue gehörte nach seinem Grundgedanken im allgemeinen der Kokugaku-Schule, welche von Kei-Chū und Kadano Azumamaro begründet und dann von Kamo Mabuchi und Motoori Norinaga entwickelt worden war. Aber im einzelnen wich er von ihnen weit ab. Besonders ist sein Kami-Gedanke sehr charakteristisch für ihn. Kami ist ihm an sich etwas Unbewusstes, sozusagen ein blinder Wille zum Leben im Sinne von Schopenhauer, ein Dionysisches im Sinne von Nietzsche, ein Es im Sinne von Freud. Im Verhältnis zu Ri (Vernunft) wird Kami bald das Prinzip der Moral, bald die Flamme der Leidenschaft.

Die nicht zurückzuhaltende Ur-Leidenschaft, die er Hitaburu-gokoro nennt, kann sich nur in Waka, dem 31 silbigen japanischen Kurzgedicht, ausdrücken und nur dadurch besänftigt werden.

In Waka wirkt Koto-dama, Wortseele, und darin lebt und spricht Gott. Warum kann Gott nur in Waka leben und sprechen?

In welchem Verhältnis steht Gott zu Waka? Es wäre mir grosse Freude, wenn ich in diesem Aufsätze auf diese Fragen einigermaßen antworten könnte.