

宣長学に於ける歌学思想の一考察

名 倉 正 博

(一)

幕藩体制はその結果として、国学の思想的展開において、次のような二つの過程をからみあわせてきたように見える。第一にはいわゆる「閉じた社会」における生活様式の固定化の中から、人間としての自己に気付き、更にすすんでは、従来政治的權威に從屬していた学問や芸術の、自立の道を切り開いてゆくうごきである。第二に鎖国制による外部刺激の遮断のため、精神生活の底に沈澱していた日本人としての根源的な意識が発酵作用を起こして湧き上り、従来の抽象的教説の原理的規範的拘束性を内側から崩壊させてゆくプロセスとである。幕藩体制に対する国学の態度は、佐幕的でも反幕的でもない。その限りにおいては、儒教思想の影響の下にあった幕末の水戸学に比して、より保守的な傾向を有するものと言い得る。しかし国学は体制の視座構造として、儒教をその思考方式にまて堀り下げ、しかも連続的な思想運動として発展的な展開を遂げた点において、江戸期の思想上に特異な位置を占めたのである。のみならず維新以後においても、西欧を中心とする思想・文化の普遍

主義的な性格に批判を加える際の、土着的な特殊主義の立場は、国学の思想的範疇を超えるものではなかった。もしこのような解釈に理由ありとすれば、思想運動としての国学は、江戸時代における民族の意識の噴出と、近代意識のからみあいとを典型的に示すものであるといえよう。それはまた、山崎派及び儒教古学派を否定的に媒介する日本個有の「道」の自覚と、歌学を中心とする文学的自覚との二つの思想の合流した所に生まれたものでもあった。この二つの思想は、日本の古代精神が「漢意」によって歪曲せられたとする点では一致しつつも、一方は記紀に見える国家神話、古代天皇の統治を理想化し、儒教における「聖人の道」に対比せしめる意味において、いかにも「古道」「皇国学」というひとつの政治思想であるのに対して、「歌の道」の自覚は芸術精神を倫理及び政治から解放するにあつた。歌学の方法によって記紀(神代史)を研究するという所に、初めて学問(歌学)と思想運動が結ばれたのであり、宣長がそれを達成したのである。

宣長は「みづからの国のことなれば、皇国の学をこそ、たゞ学問とはいひて、漢学をこそ、分て漢学といふべきことなれ」(『初山踏』)

という。これは一面からは偏狹な主張と見られようが、この見解によつて、「やまとごころ」というものの考え方を提示し、「漢意」と方法的に對置させた点は高く評価されねばならない。(この方法的差異こそ、山崎派や水戸学における日本主義と、宣長の思想とを弁別するものに他ならない)。「漢意」とは、あらかじめ或る価値基準を与えられた觀念を認識對象にあてはめる思考様式であり、それは對象の歴史的多面性を一義的に固定化するのみならず、對象に對してとらるべき複雑な接近のしかたを不可能にする。これに對して一切の先入見を排して對象に就き、主客對立以前の世界を回復し、對象を内から把握するのが「やまとごころ」であり、それは『鈴屋翁略年譜』にも明らかかなように、歌学・和歌創作にはじまり、やがて古典解釈に及んだのである。

(二)

思想運動としての国学は、ほぼ江戸中期に発するが、それに先行するものとして、儒教古学派さらに遡つて鎌倉以来の歌学が想起せられる。古学は、国学とは正反對の立場から、山崎派及び關齋自身の樹立した「垂加神道」における「神儒一致」の折衷主義を排し、儒仏以前に「道」はなかつたと説くが、同じ論理を価値的に逆転させて説くのが国学である。即ち「聖人の道」が伝わるまでは人々の心は清く直かつたが、儒仏の撰取により古代のおのづからなる直き道が歪曲されたという。従つて宣長は反儒学の立場に立ちつつも、その養子大平の「恩頼図」に示されるように、邦儒のうちでは徂徠・春台に大きな敬意を払つたのである。⁽¹⁾しかも古学ないし古文辞学は、

古語によつて古意を解し古道に入るといふ方途に同意し、その立場から後世の宋学による「聖人の道」の歪曲を斥けたのである。この方法論は「常觀・念古歌之景氣二可染心」(詠歌大概)のような鎌倉期以来の方法と相俟つて、宣長に大きな影響を与え、そこから古学の方法を日本古典の解釈に適用することを試みさせたのである。

即ち徂徠学を例にとるならば、「道」は天・聖人の方から一方的に人に与えられたものとされ、窮理をなし得るのは三代の先王である。「聖人」に限られてゐる。従つて一般人の立場からすれば、自己の存在の意味は、行為の範型として習積され、固定した「物」としての「礼楽」を知り、それに化することによつて初めて把握されるのである。「一方「疵」や「惡」への寛容も、それが徂徠の主張する「先王之礼楽への復帰」の実現に有効な「材」であることにおいて意味を有するのである。他者(礼楽)の輪郭を借りて自己を表現することが自己を把握する唯一の方法であつた。これと同様に宣長の「やまとごころ」もまた、漢意・仏意等の「さかしら心」を去り、「人欲」をも肯定した自己存在の謂であり、それは自己が自己によつて把握されることを常に志向する、誠に不安定な存在であるが、彼はそこにおいて「伊勢源氏枕草子狭衣など、其外あはれる文ども、つねによみ」「古昔の風雅に化して古人の心になり、古人の詠吟をなすこと」(『排芦小船』)により、様式化された過去の特定の言語による意味付与を行なうのである。自己、或いは世界が常に様式化された古典の中に完結したものと意識せられるとき、しばしば様式の意味が体制の意味と対応して、自己の生の無論理を体制の論理が補

顯するという構造が見られる。宣長においては、現在の体制すらが古代の「ものあはれ」の世界に合わせて裁断せられており、そうであればこそ生はたやすく過去の様式に吸収されるのである。従って「古風」にせよ「後世風」にせよ、宣長の詠歌の立場は、等しく古人に似せるという点で、徂徠における唐詩模倣と同様に「やまところ」を規制し、自己の帰属を知るための「演技の文学」と見なされる。また「心散乱して妄念さそひおこりたる中に、まづこれをしづむる(『排声小船』)」という和歌効用論も、儒教の「理」の支配から「事」という現実的経験の世界を解放し、「さかしら」を排除して、知の創造にふさわしい無知の状態にさし戻すことを前提として存在するものである。そのように古歌・古物語に現われている「ものあはれ」に心の浄化の機能を認めるのは、遠く俊成の『古来風躰抄』冒頭の「もとのころ」に淵源し、定家の「有心体」の理念以後江戸期歌壇の趨勢でもあった。

すなわち俊成の「もとのころ」とは、そもそも『古来風躰抄』という名称が「いにしへよりこのかたの歌の姿の抄」の謂であったように、一方では万葉以後の伝統的な和歌作品群から抽象せられる普遍的な事物の美的本性により浄化せられた心の意であり、他方ではそのような寂靜なる一境において、詠歌の対象となる外界の事物に心を集中し、その本性に迫り、いわゆる物心一如となることによって、自己を普遍美の世界に融一させる主体的な心の働きへの要請であり、この二側面が不即不離の関係においてとらえられるのである。⁽⁵⁾ 俊成はこのような「もとのころ」を、天台仏教における止觀の觀法・円融の思想と共通した所があると説いている。つまり万葉

以来の和歌伝統の中に美的本性(もとのころ)を見出だし、自己の心的主体と融一せしめる点において「止」が、融一せしめられた清淨寂靜の心において事物の美的本性(もとのころ)をとらえる点で「觀」が、それぞれ対比せしめられるのである。天台において「信」は「心澄淨」の義であり、三宝を信ずることによって心を澄まし浄化することである。人間の心性は本来「本覚」(法身)であり常恒不動であるが、それが善心となり悪心となり種々に変化するのは「熏習」によるとせられる。「熏習」とは、他に働きかけて自己の力を他に移らせること、また他を自己に同化させることであり、具体的には真如の久遠の熏習力によって無明の妄念が滅せしめられるのである。⁽⁶⁾ 妄念が滅すれば心は寂靜を實現し、心の本性である清淨性・真の智慧が輝くのであり、そこに精神を対象に集中し、集中した心において真理を觀察する「止觀」が説かれる所以もあつたのである。俊成の「もとのころ」を創作心理上から言えば、普遍的な美的本性によって熏習せられ、澄淨せられた心においては、觀る心も觀られる物もなく、表現するものも表現せられるものもない。平常的な生活の次元を破った場で、「もの」が非平常的な相のもとに現前する。これを具体的な和歌作品についていうならば、多が多に、有形が有形に表現するのではなく、一が多において、無形が有形においてみずから表現することを意味する。これは「思ひ入れ」の深い作品から縹渺とただよう所の余情美とも密接に結び合うものである。

このような歌学に対する天台の円融思想の影響は、江戸期において、御杖の『歌道非唯抄』に「空は修行、仮は稽古、中は誠」とす

る見解が見えるが、最も著しいのは真淵においてである。『書意考』には、自然の形相が円であり、その活動も円心的・円融的で、一切を包摂し和解させることが述べられる。従つて人間の生活もまた、「神皇の道」において行なわれたように、自然に随順すべきとせられるのである。『国歌八論臆説』に見える主情主義の見解も、天地の心(円)をもつて作歌すべきことを述べたものであつて、万葉を尊崇し技巧を否定するにもかかわらず、歌学思想としてはむしろ俊成に近い。

俊成の「もとのころ」における天台の止観・円融の思想の影響は、定家十体のうち特に「有心体」の理念において顕著に認められる。即ち『明月記』に、寛喜元年三月十八日の「今日書止観」の条にはじまり、九月十一日の止観第十巻を書写し終えるまで、膨しい書写に関する記事が見え、なお加点をも試みていることが知られるのであるが、このような止観に対する関心と連繫して、宗教的価値意識が美的価値意識に、逆に美的価値意識が宗教的のそれにとつてかわるものが、定家における「有心体」である。心の深き歌とは究極において、宗教的世界にまで到達した心境を意味する。⁽⁶⁾『愚秘抄』において述べられるように、「理ふかき」ことは「心ふかき」ことであつてこうした理世撫民の有心体が、平安朝文芸の伝統としての哀艷の契機に接近してゆく。例えば『為兼卿和歌集』に「京極中納言、寛平以前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なり」といふなるべしといへり。まことにその理ふかきにこそ」とあるが、「理」とは「物の心のさとり」であり、「物の心のさとりしる」

とは「あはれ」を知り「なきけある」有情の体、物哀体に転移する。これは「物の心をわきまへるが物の哀をせる也」(『紫文要領』)という宣長の所説とも連繫するものである。即ち『定家卿相語』には定家の見解として「恋の歌を詠むには、凡骨の身を捨てて、業平のふるまひけむ事を思ひ出でて、我身をみな業平になして詠む。地形を詠むには、かかる柴垣のもとを離れて、玉の砌・山河の景気などを観じて、よき歌は出でくるものなり」とある。前段では恋の歌、後段では四季の歌について述べ、共に古歌や古物語を連想し、詩的雰囲気と呼び起こすこと、そしてそれをみづからの作品に取り入れることが主張せられる。「景気歌とて。こゝろはなければども。例の歌めきたる所を。二三首も先よみて。心をしづむべきなり」(『愚秘抄』)というように、古典の雅情は荒んだ自己の心を寂靜ならしむるものとせられ、そのような心的態度を得るためにも、「我身を業平になして」玉の砌・山河の景気などを観じて」という作歌の方法が要請せられ、俊成の「源氏を見ざる歌よみは遺恨のことなり」(五百番歌合)と同様に、『伊勢物語』『源氏物語』は、定家においても歌人必読の書とされたのである。

定家の「ことばはふるぎをしたひ、心は新しきを求め」(『近代秀歌』・『毎月抄』)という説には、普遍的な心情をもつ古歌のイメージに抒情の方法を託し、更に新しき創造への意図が現われている。彼は古歌・古物語の一つ一つに全心を没入させて、それを主體的体験にまで深く、「よくよく心を澄ましてその境に入ふして」(『毎月抄』)という新しい境地を示したのである。古典の世界と心(主體的感動)とが融合した世界としての一境を目指し作歌する心の働きの、本

質を見極める澄み透つた精神の浄化が無ければならず、その上で素材の全てが融合を遂げ、題詠の「題」のイデーが具象化される。定家の嫡子為家の『夜の鶴』にも「まづ歌を詠まむ人は、事にふれて情をさきとして、物のあはれを知り、常に心をすまして」とある。江戸期においても、烏丸光雄の『光雄卿口授』に「歌はもと心を清浄にして、無一物にて詠むべし。我々も題にて歌よむに、ひとへに歌書などいろ／＼見て後に、何もかも取りすて、居所をも清くして、念頭を涼しくなして、時雨の題なれば時雨にぬれ、霞の題なれば霞にまじりてよむなり」とある。主として、古歌・古物語に示される美的本性に自己を同化させることは、当時における題詠の風潮に由来し、そこでは常に歌は古き雅情を追体験するための方便とも化するのである。

(三)

このように考えれば、宣長により達成せられた国学において、和歌的言語による心の浄化の思想の一来由として、鎌倉期以来の伝統的な歌学の立場が知られる。例えば伴高蹊の『近世畸人伝』及び『閑田耕筆』には、契沖の万葉研究について「顕昭法橋の説を梯として、古書を見明らかめしもの」であるとせられるが、藤原顕昭に代表せられる六條家の考證類纂の学は、作者としては万葉の古語を用い、或いは本歌として採用するに過ぎず、批評家としては万葉を証歌として用いるに止まったのである。⁷⁾「比集ヲ見ハ古人ノ心ニ成テ今ノ心ヲ忘テ見ルヘシ」(『代匠記』、精撰本、惣釈)というように、古典に示される普遍的な人間性と自己との直接的な関係を見出

だした点では、はるかに御子左家の俊成、定家の作歌の方法に近い。また『沙石集』『ささめごと』等に見える「和歌陀羅尼説」に代表される密教、なかならず真言の言語観の影響も併せ考えられよう。そこにおいて、物欲の渦巻く「俗中」にあつて「歌ハ胸中ノ俗塵ヲ払フ玉箒(同)である点にその効用が認められ、「仮令儒教ヲ習ヒ釈典ヲ学ヘトモ、詩歌ニ心オカサル族ハ、俗塵日々ニ堆ウシテ、君子ノ跡十万里ヲ隔テ追カタク、開土ノ道五百駅ニ障リテ疲レヤスシ」(同)とせられたのである。その古典吟味は、古典と自己との間に何物をも介在せしめぬ直接的な関係の吟味に他ならず、「古書ヲ引テ証スルコトハ私ナキ事ヲ顯セリ」(『和字正濫要略』)に見るように、ひたすら無私を得んとする努力であつた。仏道の究竟位もまた無私である。『漫吟集類題』(巻十一、釈教)には「うつけども影をとどめぬます鏡むなしきからに曇やはする」とあるが、学問の対象としての古典の心に三昧し、或いは作歌の過程を通じて、散乱躁動する私念を忘れ、虚空身(emptiness)にも類比される心の相を得ることが「真」とせられたのであり、そこに俊成のいう「歌のふかきみちも。空寂中の三諦に似たる」(『古来風躰抄』)ことが知られるのである。従つて契沖が「比ノ集ノ歌ヲ心得ムニハ、イトキナキ子ノ片言スルヲ、母ノ聞ナレテ意得ル如クスヘシ」(『代匠記』、精撰本、惣釈)というように、古典をあたたく包みこむ無私の愛の心は「あはれ」という伝統的な美的感情とも密接に連繫し合うものであり、そこに宣長の「ものあはれ」説の先駆としての意義が存するのであつた。

『源氏物語』においては、自然美の「ながめ」を契機として発せ

られる「あはれ」も、柏木の臨終の際に示される、宿世觀に由来をもつ同苦的な「あはれ」も、共に対象にむけられる静かな愛の心であり、それによって自己の内面的な憂悶を克服し解決する手段としてよりも、憂悶を淨化する所にその機能が認められる。「あはれ」とは、現実における特殊な經驗事態を通じて知られる個別的・具體的な心情であり、その累積が「もののあはれ」という抽象的な理念を形成する。従って「もののあはれ」は、時代的社会的に限定せられた存在の領域における、觀念的理念的な表現であり、「あはれ」とともに一時代の文芸に限定せられる美的理念であることを免かれなない。そこに時代的にもはるかに隔たった江戸期において、宣長がその学問の第一の階梯として「伊勢源氏枕草子狭衣など、其外あはれなる文ども、つねによみ」「古昔の風雅に化して古人の心になり、古人の詠吟をなすこと」（『排声小船』）によって「もののあはれ」を知ることが主張する理由があった。学問における和歌の効用は、

詠歌の第一義は、心をしづめて妄念をやむるにあり、然してその心をしづむると云ことが、しにくきものなり。いかに心をしづめんと思ひても、とかく妄念がおこりて、心が散乱する也。

それをしづむるに大口訣あり。まづ妄念をしりぞけて後に案ぜんとすれば、いつまでもその妄念はやむことなき也。妄念やまざれば歌は出来ぬ也。さればその大口訣とは、心散乱して妄念きそひおこりたる中に、まづこれをしづむることをばさしおきて、そのよまむと思ふ歌の題などに心をつけ、或は趣向よりどころ、辭のはし縁語などにも、少しにても手がかりいできなば、それをはしとして、とりはなさぬやうに、心のうちにひそ

め置いて、とかくして思ひ案すれば、おのづからこれへ心がとどまりて、次第に妄想妄念はしりぞきゆきて、心をしづまりよく按ぜらるるなり。さて按ずるにしたがひて、いよよ心すみこりて、三昧に入たる如くにして、妄念いささかもきざさず（『排声小船』）

という点に認められ、妄念を排せずそのままに置いて、妄念を転じて雅情に化するという俊成・定家以来の作歌法が「大口訣」として紹介せられるのである。宣長においては、広義の「あはれ」と、悲哀としての狭義の「あはれ」が区別せられ、前者については感動詞としての「あはれ」の一般性が、不用意に結びつけられ説明せられる。そして「もののあはれ」は「もの」たる古典の「ながめ」を契機として感得せられ、或いは同苦的に共感せられる「情」として、自他の分裂を知らぬ直觀であり、そのような直觀は詠歌を通じて、古人の感懐に自己を融一せしむることによって、養われるものとせられた。契沖の「古人ノ心ニ成テ今ノ心ヲ忘テ見ル」という主張に「やまとだましひなる人」（『玉勝間』、五）の面影が見出だされる所以は、そこに存したのである。すなわち『新古今集』を尊崇する宣長にあっては、作歌論としての俊成・定家の歌学を『源氏物語』において様式化され完成された、「感すべきころばへ」（『玉の小櫛』）「月花のあはれなるおもむき」を、「わかまへしる」（『石上私淑言』）ための学問の方法と化していることが知られる。⁶⁹

妄念を濂除するという和歌効用論は「事」の意味するところの本質を、いわば直感的に感得する感性的認識の前提として存在する。「事」と心と人の心とが共鳴し合う場は、人の「情」の内側であり

そのためには「事」の方から人の中に人ってこなければならぬ。「事の心を知り、物の心を知る」こと、すなわち「もののあはれを知る」ことよって、主体と客体の心がそれぞれ密接に融合しあつた世界、それが「物にゆく道」（『直毘靈』）であつた。「物にゆく道」は「道」としての道であり、ユトは「理」ではなく、古典に示される客観的事実としての「事」であり、また必然的に「言」でもあつた。『古事記伝』（巻一）には、「意」と「事」と「言」の關係について次のように説明せられる。精神（意）と社会的行為（事）とを包みこみ、それらを成立せしめるものは、言語を成立せしめるものと別ではなく、その時代に應じて固有の構造とでもいふべき關係の總体をなしていること、またすぐれた文芸においては、かかる關係の總体を、その核心においておさえ得るものとしての言語が選びとられる。従つて例えば川が「ヲロチ」という「言」で表象せられるとき、「意」においてササノオの人物表象が、「事」において治水への努力が傾けられることが、同一構造の中において同時に實現せられるのである。「ヲロチ」という「言」を選びとつて川を表現するのは、人間に対して川が有するところの意味に生命を吹きこむことになり、その「言」にはその時代固有の「意」及び「事」が凝集せられ、そこに新たな視野が開け、人間像も世界像も革新されるに至る。宣長の学問はかかる「言と事と意」との有機的な連関の上になされたものであつて、その方法を一言にして要約するならば、「言葉に呼び出されて世界そのものが現出する」（ミケル・デュフレンヌ、『言語と哲学』）に尽くされる。

(四)

宣長の政治に関する古道説にもまた「やまごころ」と「漢意」の対置が見られる。『くずばな』に見える儒教理念の「徳」と、天皇の一系列の「種」との対置がそれである。彼は善悪の彼岸に立つて、倫理的標準を斥け、神勅と皇統の歴史的な連続性だけに正統性の根拠を求め、儒教の有徳者君主思想が、放恣な利己的政治行動とまことの天命によるところのそれとを、弁別し得ぬという矛盾を批判するのである。宣長は真淵の「自然」から神を分離し、神の御しわざの世界へ帰ることによつて、「漢意」の世界を攻撃したのであるが、他方においては自然から人を分離し、神の御しわざによる人の心は日本人本来の心であり、それが「真心」であると規定した。ここでは「いかに」支配するかは問題ではなく、飽くまで「誰が」支配するかが第一義的な問題とされ、凡そすべての「政治的なるもの」はことごとく服従者の行動様式に還元される。

『古事記』において「政」の語は、天孫降臨を叙する段に初めて見える。大和朝廷成立の政治的由来と天皇統治の正統性が語られ、次いで「天照大神」詔りたまひしく、此れの鏡は専ら我が御魂として、吾が前を拝くが如伊都岐奉れ。次に思金神は、前の事を取り持ちて政まつり為よ」とある。前段では宝鏡を天照大神の御魂代として祭事を行なうべきことが語られ、「次に」として「みまへのこと」とりもちて」云々とある。『古事記伝』（巻十五）によれば「みまへ」とは天照大神の御魂の御前のことであり、「こと」とは「譬へば朝廷の政治の如く比の大御神の御魂の天下の万事をおもほしはからひおき

て賜ふ御政を云なり」とあるように、「政」につらなるものとせられ
ている。要するに天照大神が高天原で政をせられたのを継承して、
葦原中国において政事をせよ、というのである。ここに鏡が祭事に
おいて天照大神を象徴したと同様に、思金神は政事において天照大
神を象徴するのである。両者は天照大神に対する奉仕（まつる）に
おいて統一せられるが、内容的には祭と政とに分離されている。こ
れと同様の記事は『日本書紀』（巻二十五、大化改新）の「先づ以て
神祇を祭ひ鎮めて、然して後に政事を議るべし。」にも見え、祭事と
政治は分離せられ、政事は俗的な事柄とされているのである。わが
国においては、天皇を中心とする機構が整うにつれ、また天皇が神
格化の度合を濃くするほどに、天皇は実質的な政治からは隔離せら
れて、形式的な権力の帰属者と化していったのである。記紀の記載
によれば、政事を平け訖える直接の主体が天皇ではなく、天皇が派
遣せる皇子であることが共通の範型となっている。彼らが天皇の委
任にかかる職務を完了したとき、それを天皇に復奏するのであり、
「政」はまず上なる政治的権威に対する職務の奏任であり、その意
味において「奉る」に通ずる。要するに「まつりごと」は行政幹部
の内で議せられ、天皇はその復奏を「きこしめす」地位にあって天
の下を「しろしめす」のである。下たる者のあり方も、政治的形態
を超えた歴史的現実であり、かつ最高の理念である天皇への奉仕に
帰着する。天皇が記紀の記すままに存在することが、宣長の古道説
を古道説たらしめているのであり、古道説における認識とは、記紀
の「理」のままにある現在社会への承認に他ならなかったのである。
しかも天皇も「顕事」においては人民の上に君臨するが、「幽事」と

の関係では諸神への奉仕をなす者であり、幽顕両事を含めるとき、
一切の「まつりごと」は皇祖神への服従において貫通するのであ
る。

この考えは、彼の「もののあはれの所論とも無縁ではない。『源
氏物語』において「あはれ」の多くは「ながめ」を契機として誘発
せられる美的感情であった。「ながめ」の時間は無関心的であり、実
践喪失の時間であり、主体の行動によって創造的につくり出される
時間であるよりも、むしろ客体の自然の中で移り変わる時間であり、
充実して生きる時間ではなく、見られる時間である。このような「も
ののあはれ」が、宣長において「物のあはれをしる人を、よき人と
し、しらぬを、あしき人とす」（『紫文要領』）に見るような、現実
生活における人間のあるべき姿に移し替えられると、その女々しい
「人情」は封建社会の屈従になれた人間の内面を照らし出すと共に、
一方で町人や農民の心理に基づき、その退嬰的・消極的な面を理由
づけることよって、「今の世の人はたゞ今の世の上の御掟をよく
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』）ということになる。このような考えは、被治者の
側からする所論と、治者の側からする所論という相違はありなが
らも、その結果としては、古代の礼楽を現代に行なうべきことを主
張した徂徠学において、復古があるべき世界としての古代の觀念を
現代に対置することよって、現代を相対化するということのように作用
せず、むしろ礼楽に当代の身分差別の理論的支柱としての効果を期
待したのと軌を一にする。即ちその政治関係における行動方式を、
人間の自然な上なる権威への奉仕と服従とに規定させるのであり、

そのような内面的な感情が、治者と被治者においてすら同方向性をもつことが、和と秩序を保障すると考えられたのである。

結局、近世社会の支配的思考に連繫する儒学的世界像に対する抵抗が、歴史的政治的現実に対する肯定と矛盾をはらみつつ表裏一体をなしていた所に、歌学に象徴せられる芸術的な精神を基盤にした国学のもつ思想的意義があり、同時に制約もあつたと考えられる。

註

- (1) 佐々木信綱『和歌史の研究』及び村岡典嗣『本居宣長』
- (2) 日野龍夫「演技の文学」(『京都大学大学院論文集』)
- (3) 窪田空穂「短歌本質論」(『短歌研究』昭和二一・七・八合併号)
- (4) 『大乘起信論』
- (5) 小西甚一「俊成の幽玄風と止観」(『文学』昭和二七・二)
- (6) 前田妙子『和歌十体論の研究』
- (7) 『六百番陳状』
- (8) 古今風とか新古今風とかいう言葉を用いる場合、それ自体厳密な吟味を要する事柄であるが、契沖も宣長も共にその作風は、知的な趣向をひそめた古今風であつたと考えられる。ここでは飽くまで学問の方法に限って、俊成・定家を問題とする。