

岩波
講座

日本文学史 第八卷 近世

国
学

平
野
仁
啓

岩
波
書
店

国

学

——国学者における文学意識——

平野 仁 啓

目次

一 国学と古学	三
二 契沖	七
三 賀茂真淵	八
四 本居宣長	二九
五 結語——展望と批判	四〇
参考文献	四二

一 国学と古学

はじめに国学の定義について考えておきたい。というのは、国学者の文学意識という主題を考察するに当って、私
は国学と名づけられている学問よりも広い範囲で、つまり古学ともいうべき近世に現われた一群の古典学者たちの文
学意識を考察したいと思うからである。何故なら、国学は古学を母胎として生まれ出たものであるし、また、古学の
領域で研究し思索した学者たち、戸田茂睡(寛永六年—宝永三年)、下河辺長流(寛永三年—貞享三年)、契沖(寛永一七年—元禄一四年)、
荷田春満(寛文九年—元文元年)、賀茂真淵(元禄六年—明和六年)、本居宣長(享保一五年—享和元年)、富士谷御杖(明和五年—文政六年)、橘
守部(天明元年—嘉永二年)、鹿持雅澄(寛政三年—安政五年)などを対象とすることによって、近世文学史の一分野——古典の新し
い研究方法と密接に結びついて出現した一群の文学意識——を全体にわたって展望することが可能である。そして、
こうした観点から考察しなければ、国学そのものの成立や位置や思想さえも、正確に理解しがたいに相違ない。この
事情は、国学の定義を試みることによって、証明されるだろう。

近世文学史において、国学がいかなる意味で使用されるべきかについては、例えば、現代における国学の学統の継
承者である山田孝雄博士の簡にして要を得た定義がある。

国学といふ語は何を語るのであるか。大宝令には諸国の学校を国学と唱えたが、それをさすのではない。鎌倉時
代頃に有職の事を国学と云つた例もあるが、今日われ／＼のさす所はそれとも同一ではない。今日いふ所のもの
は荷田春満によりて提唱せられ、賀茂真淵によりて継承せられ、本居宣長によりて大成せられ、平田篤胤により
て拡張せられた一系の国学をさすのである。(『国学の本義』二六)

このように規定された国学という学問は、単に古典を文獻学的方法によって究明するものではないのであって、山

田博士は同じ論文に、国学は「わが国のあらゆる文化に亘つて正当な認識と洞察とを要求するもの」であるが、「しかし、その眼目はたゞ一つの国体の宣明に帰するものである。この国体といふものは天皇、国民、国土が一体となつてゐる所の実体である。而して国体を維持して永遠に生命あらしめるものは、所謂古今を貫く一の道である。この道が、神道といふ形をとり、国民精神といふ形をとり、国民道德といふ形をとり、国体といふ形をとつて現はるゝものである。古来の国学者の心力をなげうつて、研究してきたのは、結局この一の道を明かにする為であつた。」（『国学の本義』五七―五八）と主張するのである。山田博士の説くところでは、国学における古代研究は、古代の究明にとどまらず、復古とならねばならない。こういう国学の定義は、その思想に対しては厳密に検討し批判しなければならない点があるが、国学という学問の性格の説明としては誤りはない。そして、復古すべきその内容は、わが国の古代にあらわれた国体であり、その国体を継承し保持することを目的としているのである。

ところで、国学においては、古代に存在した国体を究明することが、何故に古代の国体の復古として考えられねばならないか、という問題が生じるであろう。それは山田博士にあっては、理性の判断から生まれたものではなく、神話の信仰によるのであった。それは「国体の淵源が神代史にある」（『国学の本義』一九一）という考え方に明瞭に窺われる。そして、こういう考え方は、必ずしも山田博士ひとりにとどまらないのであって、国学者と呼ばれる春満、真淵、宣長、篤胤にしても、やはり神話を根柢にしているのであった。即ち、国学という学問は、『古事記』や『日本書紀』の神代の記事の信仰から生まれた、一種の国粹主義的イデオロギーだと言ってもよい。そこには人間と神話のどちらをより信頼するか、という二者択一の問題が存在する。

国学の概念の定義とともに、もうひとつ考えておいてよいことは、国学という名称の使用の歴史である。近世における春満以下の国学者が独得の国粹主義に到達することを目的としていたことは間違ないが、いつ頃から国学という名称がそういう学問に対して用いられたのであるか。それについては河野省三博士の『国学の研究』（昭和七年 大岡山

書店)に国学の用語例が調査されている。その説を要約すれば、近世において国学という語が使用されるのは、元禄から享保にかけての頃であって、それは神道者の側から唱えられたもので、国学は神道を意味していたのである。また、河野博士によれば、国学の名称が普通荷田春満の『創国学校啓』にはじまると信じられているが、実ははじめには『創倭学校啓』とあったのであり、その文中に見える「国学」も、草稿には「倭学」とか「古学」となっているから、春満没後寛政になって『春葉集』を刊行する際に、時代の思想に適應させて国学と改めたものではないかと推測されている。春満の書翰にも、倭学もしくは古学の語が使用されているが、国学の名称は見当らない、というのであってみれば、春満が国学という名称によって自分の夢みた学問を規定したとは考えられないのである。宣長は国学という言い方に外尊内卑の意識を感じて反対しているのであり、『うひ山ふみ』九ノ四八三、近世における国学者の最後の位置を占める平田篤胤(安永五年「天保」四年一七六六—一八四三)にしても、例えば、学問の神に祈る詞には、「吾わが古学いもとしへまなびにさきはへたまふ爾幸さき閑賜いひはのまう閑登あがり斎いひ比奉まう留とど」『たまたすき』九之巻四ノ三四七)といい、その祈る学問の神には、春満、真淵、宣長も加えられているのであって、国学という名称よりは古学という名称を使用しているのである。山田博士が国学者と目するひとたちにしても、おおむね古学の名称によって自分の学問を考えるのが普通であったことが知られるのである。

のちに国学者として分類される学者でさえも、古学の名称をその学問に冠したのは、その学問の対象が何よりもまず古代の文献であったことから、自然に行われたことだと想像される。そして、そのなかには、『万葉集』のような歌集が含まれていたのである。古学が近世に発生するのは、戸田茂睡の中世歌学の批判や長流・契沖の『万葉集』の研究などからであったが、以来古学においては、古代文学の理解を通じて、古代の文化や古代の人間像を認識しようとする傾向が持続したのである。この古代文学に対する深い関心は、古代言語の理解のためという言語認識の方法と、文学を通路としない人間の理解は不完全なものでしかないという考え方から生れたのである。さらに言えば、そこに古学に携わった学者たちにおける人間性への深い関心、人間性の尊重を認めることができる。そして、この人間性の

尊重は、特殊な歪みをもたらしではなかったが、しかし研究方法としての師説になすまない自由検討とともに、古学の生み出した貴重な考え方である。

もっとも古学に精進した学者たちの人間性への関心や、人間性の尊重の仕方は、必ずしも一様ではなかったのであり、その相違は当然さまざまな問題を提出したのである。そこに近世という時代の性格と日本人の精神や思想の性格の一面を窺うことは、決して不当なことではないのである。むしろ古学や国学の研究は、日本人はこれまでに何を持ち何を持たなかったかという考察、即ちわれわれの自己認識となり自己批判となることによってのみ真の意義を持ち得るのである。

註

1 山田博士の国学の定義に対して、野村八良博士の国学の定義は、もっと広い意味で考えられている。その見解は、古代の文献の研究は国学の事業であり、国民の固有精神の探究や国体の尊重や漢意の排斥は国学の精神だ、というように、二つの面に分けて考えるのである(『国学全史』上巻四九頁)。しかし、国学という学問や思想を明確に考えるためには、山田博士の定義に従うのが、便利であり適切である。

伊東多三郎は、国学を文献学的概念によって律することの不当であることを指摘し、「国学の本質は古道説にあり、他のすべての内容は、これによつて統一されるものと断定し得られる。」(『国学の史的考察』一一頁)と述べているが、国学の本質を古道説に認めることは正しいが、他のすべての内容が古道説に統一されるとは簡単に断定しがたい。真淵や宣長にそういう統一の意向があったにしても、文献学的方法には古道説に統一しがたい異質のものがある。伊東説に対する羽仁五郎の批判(『日本における近代思想の前提』三七頁)は、文献学的性格のものをしいて国学の名称で包含しようとするために生じたもので、もし国学という名称の無理な使用をさけて、古道主義と古代文献の研究を識別すれば、問題は極めて簡単になる。多くの問題の混乱は、国学の定義を厳密に考えないで、広く適用するところから発生している。

国学者は古学をいにしえまなびとよんだようであるが、私は国学というイデオロギーをよぶ名称とは別に古学^{こがく}として古代文

献の文献学的研究をさす名称として使用する。

二 契 沖

一 思想的背景

古学が町人文化に流れる既成の權威に対する對抗意識を地盤として発生したことは事実であるにしても、それは直線的に簡単に発生したのではなく、旧い要素と新しい要素が交錯して働き合う複雑な曲折を描く過程を経て生れ出たのである。契沖の文学意識にしても、仏教教理や儒教思想、定家の文学論に影響された風雅觀に中国の詩論、古学を通じて獲得した人間性の自覚などが錯雑しており、決して単純ではない。

契沖の文学愛好心は早くから萌したらしく、十七歳の時に作った、「みよしのゝ山は春たつけふことに霞なれてや又かすむらむ」という歌が残っているが、その新古今風の歌風は、契沖の晩年に至るまで変化しなかった。こうして青年時代の初期から和歌の世界に親しんだところに、契沖の生得の素質が窺われるとともに、下河辺長流のごとき『万葉』に造詣の深い年長の文人と親しく交友を結ぶ機縁が生まれたようである。

生得の素質に関しては、契沖の生涯を見わたすと、いくつもの問題点が見出される。例えば彼の出家である。契沖は十一歳で妙法寺に入り、十三歳で薙髪すると同時に高野山に修行に赴いたが、その出家の原因については、七歳の時に大患にかかり生命が危かった際、天満天神に祈って、後日僧となるべしとの天神の夢告を得て幼い契沖が出家を志したと伝えられている。この伝説を格別疑う必要はないが、そのほかに、契沖の家は加藤清正の家中の名門であり、契沖の父の兄下川元真（一六一〇—一六三三）は一万石の身分であったが、契沖の生まれる八年前、加藤家没落によって浪人と

なり、一族は非運に見舞われ、のちに契沖が自分たち兄弟の辿った運命を、「せうと元氏のみ、父につきて、その外の子は、あるは法師、あるはをむなご、或は人の家にやしなはれて、さそりの子のやうなれば」『契沖遺文集』八ノ九四三）と倅しく回顧しているほどであって、契沖のみならず彼の弟も出家していることが注意される。慶長八年（一六〇三）から正保四年（一六四七）の間に、大名の「除封されたものが百十一家、七百四十六万九千石であり、減封されたものが二十家、二百九十四万九千石」という状態で、わずか半世紀の間に、幕府の苛酷な政策によって大名の半分程度がとり潰されている。その結果、巷には浪人が溢れ、熊沢蕃山（くまざわはんざん 元和五年—元禄四年）は『大学或問』に浪人の生活窮乏の救済を政治問題のひとつとして取り上げているほどであった。契沖と茂睡はいずれも名門の武家の出身であり、同じく不遇であったが、それにも拘らず茂睡の幕府賛美の立場と契沖の反幕府の立場との相違があったことは、見逃すことができない。ここに契沖の古代世界に対する関心の契機のひとつがある。

契沖は真言宗の僧として仏教や弘法大師は尊敬したが、宗門の現状には飽き足らない思いが強く、驕慢の心を抱く僧の多いことを非難し、末法濁世を慷慨したことは、「高野山嶺に住む人こゝろせよ月をそあふぐ雲はあふがず」「高野山麓の竹の末朽ちて法の水こそ今はもるらめ」などの歌によく窺われる。契沖の晩年のことであるが、元禄五年（一六九二）八月に、「幕府高野山の行人六百二十七人を一時に九州各島隠岐其の他各地に流し、九百箇寺を廃寺」としたが、これは高野山宗門の内部の紛争に対する処置であった。ここにも当時の高野山の情勢の一端があらわれているのであって、世俗に妥協し得ない純潔な契沖にとって、俗界から離れた高野山でさえ、二三の心を許した友があったにせよ、嫌厭の情を催すものでしかなかったことが容易に想像される。かくして契沖は生涯仏教の修行に精進しながら、隠者生活に身をひそめるのであった。

契沖が隠者生活に入ったのは三十歳の頃と推定されているが、幾年か住みなれた曼陀羅院をにわかに立ち去った契沖が和泉の山里に落つくまでには、室生山の幽絶を愛して生命の散華を試み失敗に終った事件があった。契沖の行動

には、豊富な生命力が渦巻いていたことを思わせるが、それが彼をして古代文学の世界に接近させる原動力である。『伊勢物語』の最後の段の辞世の歌に註して、「しぬる事のがれぬ習とはかねて聞おきたれど、きのふけふならんとは思はざりしをとほ、たれ／＼も時にあたりて思ふへき事なり。これまことありて人のをしへにもよき歌なり。後々の人、しなんとするにいたりてこと／＼しき歌をよみ、あるひは道をさとれるよしなどをよめる、まことしからずしていとくし。たゞなる時こそ狂言綺語もまじらめ。今はとあらん時だに心のまことにかへれかし。業平は一生のまこと此の歌にあらはれ、後の人は一生のいつはりをあらはすなり。」『勢語臚断』六ノ三八六と語る契沖には、彼の人間性の真実に対する考え方とともに、烈しい生命の衝迫が認められる。

しかし、青年時代を真言宗のなかに成長したのであってみれば、宗祖弘法大師の思想や真言宗の教義の影響を、契沖が深く蒙ったのは当然である。それは声字実相（しやうじじつさう）とか即身成仏などの考え方によって示されたような、実在を人格的に眺める態度から生まれる、感覚的直観による一種の象徴主義である。⁽⁴⁾ その考え方は、やがて平安朝の「声明成仏の思想即ち芸術絶対の思想」の背景となり、天台宗門の持戒の修行に対して現世利益の加持修法を出現させるのであった。『万葉代匠記』精撰本の惣釈に、和歌が「言スクナクシテ世間出世ノ心ヲ含メハ此国の陀羅尼ナリ」⁽⁵⁾（二ノ二二三）という無住長老の言葉を引きいたところにも、契沖の密教的象徴主義の文学観の性格があらわれているが、契沖自身晩年に至っても、「腰折哥読候も三摩耶戒足羸少力故ニ候」『契沖書簡集』八ノ九九二として、止惡修善の行の機縁として和歌を詠んでいることを告白している。そういう立場から西行に関心を抱いていたことも、「我は和歌一首よみ出ては卒堵波一本作と思ふ」という西行の言葉を、『万葉代匠記』初稿本惣釈に引用していることによって推察される。顕密二教の相違を説明して、顕教が威嚇を方便とし、密教は愛を方便とすると述べ、「まことに方便やかて真実なり。」『万葉代匠記』一ノ二〇〇というところには、現世肯定の密教の立場がよくあらわれているとともに、契沖の現実に対する態度も紛れもなく示されている。契沖の精神には世間の無常に触れて「痛ミ／＼テ立返テ物ノ理ヲ思フ」

『万葉代匠記』一ノ七六七面と、現実の人間生活に生命の美しい開花を直観する面とがあつたことは、契沖の生得の性格でもあれば、真言密教から生まれた思想によるのもあつた。

契沖の學問に対する態度も弘法大師に學ぶものであつたことは、「大師亦通神、扶儒、兼二倭歌、自二仏。比二之大神、如下翻錦背面同、但文有左右異而已。弘之依三遍一切乘該三統。世出世。世伝、大日靈貴、猶毗盧之權迹。蓋有下不三蔽而可三誣者、余苟學三大師、欲三無二偏党。」『宝光遺篇』八ノ九三二と『厚顔抄』序に告白している。契沖が仏典のみならず、和漢の學を広く涉獵したのは、弘法大師の精神の在り方を模倣する切實な願ひからであつて、決して單なる好奇心や好學の念だけの發動ではなかつたのである。そして、契沖における仏教や儒教や和漢の學問の交流は、それぞれの思想の絶對性を失う代りに一種の微妙な均衡を生み、思考の自由を用意することになるであらう。

契沖の文學觀には、文學の表現様式のなかで和歌をもっとも貴重なものとする考え方があつた。「雖下貴兼三相將富余中金錢、而骨未腐ニ土中一名先滅ニ於世上。適為ニ後世、被ニ知者唯和歌之人而已、何者語近ニ人耳ニ義憤ニ神明一也。」(契沖引用のまま)という『古今集』真名序を引いて、

此詞マコトナルカナ。世ニ名ノ久シク留マルヘキハ詩人文人ナレト、ソレタニ本朝ニテハ初ニハ人麿赤人ニ竝ヘル名聞エス、中比ニハ貫之躬恒、ソレヨリ後ニハ定家卿家隆卿、是等ノ人々ニ等シク聞ユルナシ。是更ニ其巧ノ優劣ニ依ルニアラス。神ノ始メオカセ給フト始メオカセ給ハヌトニ係レリ 『万葉代匠記』一ノ一九四

と同意を述べている。ここで注意しなければならないのは、契沖が和歌を他の表現様式よりすぐれている理由として和歌が神に淵源することを挙げたことである。それは『古事記』や『日本書紀』の伝承を信じたからであるが、とにかく契沖が和歌を神から由來した神秘を含む表現様式と考えたことは、彼の文學意識を神道に密接に結びつけざるを得なかつたのである。契沖は歌人の生の根柢が、和歌を通じて、神道に融合していることを明瞭に認めたのであつた。弘法大師の精神を継承することに努めた契沖が、「道之所行ニ日域ニ其大者有ニ三焉。曰神道。曰儒教。曰仏教。」

『宝光遺篇』八ノ九二九と考察したのは当然であるが、神道については、「奇哉神道。神神自知^{チチ}只適^{チトク}性^{セイ}、聖聖親行不^フ矯^{キョウ}情^{セイ}」(同上八ノ九二九という風に眺めたのである。契沖の神道に関する知識には、神仏習合の神道観から来たものが多分に認められ、真淵や宣長の神道観とは違ったものがあるが、神道を儒教や仏教と並べて人のよるべき道と考へ、性情の発現のままによって情を矯めることをしない神道に即した生き方に、純粋な人間の存在を発見したことは、真言密教の象徴主義と相俟って、契沖の文学観を儒教道德から解放することになった。それは同時に、人間性に対する自由な考え方を喚起するのであった。

註

1 石川謙「近世初期の庶民教育」(『国語と国文学』昭和二十九年四月)。この大名の淘汰については、三上参次『江戸時代史』上巻二三七—二六一頁(昭和十八年 富山房)参照。

2 契沖の生きた時代は「葦原やしげらばしげおのがまゝとても道ある世とは思はず」とよまれた後水尾院の院政時代であったことと、『百人一首改観抄』に順徳院の歌に註して、「武臣あたらしく威をふるひて、ふるき王道を用ぬ世なれはかくはたとへさせたまへり。(中略)いにしへの大平なりし時に今をかへさはやとおぼせとかへらぬが故なり。(中略)詩人歌人の尤歎くへき時なれば、黄門の心こゝに有へし。」(六ノ二一二)と述べていることは、直接の対応関係はないにしても、一種の傾向として一致するものがある。この契沖の考え方——長流と同じものである——と茂睡の『百人一首雑談』を比較すれば、微妙な相違が見出されるであろう。

3 三上参次『江戸時代史』上巻六三四—六三六頁参照。

4 弘法大師の思想や真言宗の教義については、島地大等『日本仏教教学史』(昭和八年 明治書院)、金子大栄『日本仏教史観』(昭和十五年 岩波書店)によるところが多い。

5 島地大等『日本仏教教学史』一三九頁参照。

6 『契沖全集』には、初稿本はひらかな、精撰本はかたかなが使用されている。引用の文章はそれに従ったから、初稿本精撰本

と註記することを省略した。

二 歴史の発見

契沖の古学の方法の自覚は、道理と文証に立脚した仙覚の方法や、「法ニ依リテ人ニ依ラサレ」『万葉代匠記』一ノ二〇四)という主観や先達の權威よりも論理と法則を尊重する仏教教理学の考え方を媒介として生まれたに相違ないが、伊藤仁斎(寛永四年—宝永二年)や山鹿素行(元和八年—貞享二年)が朱子学の性理の説に疑問を抱き、直接孔孟の書に遡源するのは、寛文二年(一六六二)の頃であって、契沖が十年の修行を終えて高野山を下り、曼陀羅院の住持となった時分であり、若くて鋭敏多感であつた契沖に儒学の世界に勃興した古学派の波が打寄せていたかも知れない。

契沖が『万葉集』を註釈するに際してとつた方法は、次のような言葉に要約される。

此書ヲ証スルニハ此書ヨリ先ノ書ヲ以テスヘシ。『万葉代匠記』一ノ一九五

此集ヲ見ハ古ノ人ノ心ニ成テ今ノ心ヲ忘レテ見ルヘシ。(同上二ノ一九六)

この短い二つの文章には、古代研究における資料の取扱ひ方と古代の文献の理解の仕方が明確に示されているのであつて、古代の文献はそれ以前の他の文献を参照することによってのみ正しく理解されるということ、古代の文献を理解するためには現代の考え方を脱出して古代人の認識の立場に立たねばならないこと、契沖はそれをはっきりと洞察していたことを語る。

ところで何故に茂睡や長流よりも契沖が完全に古代文献の研究方法を発明し得たのであろうか。契沖が茂睡や長流よりも広い学識を備え、より大きな研究能力を持っていたことは確実であるが、それは決して単なる学識や研究能力だけによるのではあるまい。おそらく文学をいかなるものとして考えるかという文学意識の性質や構造の相違による

と思われる。そして、文学意識は常に人間観とか歴史観、政治意識や宗教意識などに密接に結びついているものである。

茂睡の文学意識は歌詞の自由を宣言したが、歌がいかにして生み出されるか、即ち歌は人間のいかなる精神の営みであるかという問題にまでは、考察が及ばなかった。『万葉集』の歌を正風として考えたにしても、『万葉集』の歌が、いかなる時代、いかなる環境、いかに生きる人間によって歌われたものであるかを具体的に考えず、心の素直さとか自然さといった抽象的な概念によって考えたにすぎない。

長流については、大久保正が「下河辺長流の万葉研究」に、「長流の歌学は彼の隠士的生活を背景とする風雅の構造と密接に結びついて存在するものであつた。」(『万葉の伝統』二二〇 昭和三十二年 塙書房)ことを指摘している。「みたるへき世はたれ／＼ものかるらん治る時をひとり捨はや」「うしと見るもうれしとみるも春の夢さむる待まの世とは知にき」と歌う、「長流の隠士的生活」は、武士として世に出ることができなかった失意から、現実を去って文学の世界へ赴いたところに成立したものである。つまり、長流の古代文学への接近も、自己の生活感情に忠実であるところに生じたものではあるが、その生活感情が現実から遊離したものであったから、長流は中世隠者の伝統から離れ得なかったと見做してよく、「彼の万葉研究が題詠的、歌枕的な中世歌学的性質をかなり濃厚に存していることは明かであつて、その点彼の万葉研究は中世歌学に於ける万葉研究の伝統の上に立つものであつた」(『万葉の伝統』二二四)のである。長流はしばしば京極為兼の歌体に倣って作歌しているのであって、『万葉集』の実感主義の発想への復帰を提唱した為兼に対する関心の深かったことを窺わせるが、しかも長流の歌はついに為兼の境地にまでも至らなかつた所以である。こういう茂睡や長流の演繹的な考え方に比べれば、契沖の文学観は、一方に中世の風雅観を持っていたにも拘らず、帰納的方法によって現実と密接に結びついた具体的なものとなった。人間の实体がその生活する現実のなかにしか見出されないこと、或る特定の社会的条件のもとにのみ人間の真の存在が可能であること、契沖はそれがある程度知っ

ていたからである。契沖はあたかも埋没した古代の遺蹟を発掘する考古学者のように慎重な手つきで、埋没していた『万葉集』を発掘したのであり、そこに現れた古代の姿に対して、契沖は私意による解釈を加えなかったことが、例えば、枕詞を「此等ノ類ノ神語アルヲ以テ、由アルコト、知ルヘシ。」(『万葉代匠記』一ノ二七)と述べるごとき、『万葉集』を生み出した歴史的社会的条件を的確に認識させることになったのである。

契沖は古代を正確に理解するために、歴史を考察したに相違ないが、契沖は単に文献に記載された記録をそのまま歴史として受取ることには満足しなかった。契沖の眼には、歴史の記録の背後に、潑刺と生きる人間の姿があまりにもあざやかに見え過ぎていたのである。倉橋部女王が長屋王の謀反の罪に死せるを哀傷した歌(『万葉集』卷三、四四二)の註釈に、契沖は『続日本紀』を引いて、その事件の真相の究明を試みている。長屋王に恩遇を蒙った大伴子虫が、中臣東人を斫殺したのは、長屋王が死を賜ったより十年のちのことであったが、東人が長屋王を誣告したと誌されていることと考え合せる契沖には、歴史が単なる過去の事実の記録ではなく、人間関係によって作られるものであり、人間が生きたために演じなければならぬ劇だ、ということが洞察されていたのである。契沖の歴史観には、叙事詩的性質がある。契沖は『万葉集』を抒情的ではなく、叙事詩的に理解したのであった。⁽²⁾

注

1 契沖は参考文献としても歴史に深い関心を持っていた。久松潜一「契沖伝」(『契沖全集』第九卷)二七七頁参照。

2 土屋文明が「歌評の古典」(『万葉集私見』一六四頁 昭和十八年 岩波書店)と賞賛した、契沖の歌評の緊密な語調も、同じく土屋が非難した、契沖の歌評が歴史を主として作品の技巧に及ばない弊も、契沖の叙事詩的理解によって生じたものである。津田左右吉博士の「契沖の新しいところ卓越せるところは古語の解釈であつて、文学として歌を見る点ではない」(『文学に現国民思想の研究』第三卷 二八二頁)という批評は一応正しいが、しかし契沖が歴史のなかに万葉の歌を発見したことが、『万葉集』を古代人の生の象徴として蘇らせることになった意義を無視することはできない。

三 人間性の世界

契沖は神について不可知論の立場をとった。「上古ニハ唯神道ノミニテ天下ヲ治メ給ヘリ。」『万葉代匠記』一ノ一九二と考へ、「神ノ御上ハ順逆共に凡慮ノ及フヘキ事ニアラス。」(同上二ノ一九三)とか、「ことに本朝は神国にて、人の世となりても国史に記する所神異かそへがたし。たゞ仰いてこれを信すへし」(同上二ノ一四〇)といい、「神代とて知られぬことのゆかしきなどを浅はかにいひ放つらん」と神の合理的解釈を排撃している。そこには理智の判断は停止されている。しかし、契沖は神の力を崇敬したが、神話に対して全く無批判であつたのではない。

案スルニ拾遺集ニハヤスミシ、ヲチハヤフルト改メラル。是ハ此集ニ君ヲ神トヨメルニ心得テ押ヘテ改ラレケルニヤ。貴テ准ヘ申ニコソアレ。誠ニハ神ニテモ坐サナハヌハ玉ノクロシトツ、クル心ヲ得テ夜ナトトツ、クルニカハルヘキカ。『万葉代匠記』一ノ三〇三

吉野行幸を頌した人麿の長歌『万葉集』卷一、三六に「ヤスミシ、」とあるのを、『拾遺集』には「チハヤフル」と改めた理由として、『万葉集』において天皇を神と形容しているから、神に冠する「チハヤフル」という枕詞を「吾大王」に冠したのかと推測したのであり、人麿の歌の注釈としては格別必要な言葉ではない。しかし、天皇を神に准えるのは尊敬してであつて、まことは神ではない、と断定した言葉には、契沖の歴史意識の性格が明瞭に示されていて、契沖の文学意識を考察するには、なおざりにできない重要な問題がある。つまり、神や神代に対しては不可知論者のように見える契沖が、神代と人代の連続を語る神話の伝承に眩惑されることなく、神代と人代とを明確に区別して考へていたことが分るのである。そこに契沖が神話の權威に盲従しない自由な知性の持主であつたことが窺われる。契沖の文学意識は、こういう知性に支えられているのであつた。契沖が『万葉集』にあらわれた人間の生に深い関心を

抱き得た所以である。

『万葉代匠記』の惣釈に、「詩を説く者は、文を以て辞を害せず。辞を以て志を害せず。意を以て志を逆ふ。是れ之を得たりと爲す。」（原漢文）という孟子の句を引用して、「歌ヲ見ム人モ是意ニ依ヘシ」（一ノ一九五）と契沖は歌を理解する心構えを述べている。孟子の句は『孟子』巻五「万章章句」にみえるが、詩を読む心得として、一字一句の意味に拘泥して全体の意味の解釈を誤ることのないように、自分の心を以て作者の志を汲取らなければ、詩を完全に理解することができないことを説いたものであった。契沖は孟子の語を引いて、歌の理解のために、作意の会得の大切なことに注意を促したのである。

そして作意を求めることは、当然作者の生が自然環境や歴史的社会的条件といかに係り合っているかという認識なくしては不可能であり、それは結局、鋭敏な歴史感覚の働きの必要とする。契沖は『万葉集』の歌を単なる言葉の意味や修辭の美しさから鑑賞するのではなく、とはいえ飽くまでも文献学的方法によって語句と史実の正確な理解を通じることによって、古代に生きた人間の生を鋭敏に感受し、『万葉集』の歌人の発想を理解することに努めたのである。

詩の理解に作意を大切にした契沖は、その作意の在り方について、「詩歌は心のよりくるまゝにいかにもいふ事なり。」（『古今余材抄』五ノ一四五）と感情の自由な表現を考えたのである。そして、感情は道徳や議論を拒絶することによってその純粹性が確保されると考えることによって、「歌ははかなくよむ物」という定家の和歌観を踏襲する。それに、「たねより葉のあらはるゝことく、心さしうたとなりて、まこと、いつはり、さかしき、おろかなる、人いつくにかかくすことを得む。」（同上五ノ八七）という言葉を結びつけるならば、契沖の歌に対する考え方はほぼ明瞭である。歌は純粹な感情の表現であり、人間性の率直なあらわれである。契沖にとっては、「歌ハ胸中ノ俗塵ヲ払フ玉箒」（『万葉代匠記』一ノ一九三）であり、詩歌は心のすきびであるだけでなく、人間の生を純粹化し生命力を与えるために必要とされるのである。