

中盛彬の思想 II —「産霊」と「和歌」—

桑原 恵

はじめに

江戸時代後期から幕末期にかけての国学思想の展開については、既に多くの研究がなされている。とくに近年は、各地で在野に広がりをもたせて展開した国学思想についての研究も明らかにされている*。また、本稿で取り上げる中盛彬の思想については、筆者がすでにその「産霊」と「神」観念を中心に宇宙論との関係をまとめたことがある*。そのときには、彼の世界観を中心にまとめ、その「産霊」観の獨創性について注目した。本稿では、前稿で取り上げなかった「和歌論」に注目したい。そして、彼の和歌に関する思想を中心に、彼の「言霊」観と「和歌」について見てゆきたい。そして、この「言霊」観を見直すことによって、以前に紹介した彼の獨創的な「産霊」観が「言霊」観と密接に関連していることも明らかにしたい。

国学思想研究において和歌論を取り上げる場合、先ず想起されるのは、本居宣長の「もののあはれをしる心」との関係であろう。和歌を詠む心は「漢意」に泥まない日本の古代人の素直な心に通じるとする宣長の論は、そのまま「皇国の道」の議論へと展開し、「皇国観」へとつながってゆく。第三章においても多少触れるが、このように和歌論が「皇国観」と関わって論じられることは、近世後期の国学者の議論では一般的である。又、歌学者では、香川景樹の「調べ」の論が有名だが、ここではむしろ和歌を詠む技巧が重視されているように思われる。

又一方、幕末期の国学思想においては、平田派国学を中心にして「産霊」の思想が展開していた。この思想は、社会的には個人の道徳的な生き方を説

く思想として展開していることが多く、「産霊」の思想の評価もおおむね封建道徳の受容として、ないしは、個人の「生」を積極的に意義づける思想とされている*。本稿で取り上げる中盛彬の思想は、既に前稿でも述べたように「産霊」の思想が「被治者論」として展開せず、個人の「生」の主体性へとつながる側面を見いだせるものであった。本稿では、前稿で紹介した「産霊」の思想が和歌論や「言霊」論とも関連していることを明らかにし、近世後期の「産霊」の思想の展開の中に和歌や「言霊」論を位置づけてみたい。以下、本稿で引用する中盛彬の著作史料は、全て降井多聞氏所蔵文書*^四による。

第一章 和歌と「言霊」

第一節 盛彬の和歌論について

中盛彬の著作で、和歌に関するものの中心となるものは、「うたのふみよむひとりごと」と「うたのふみよむひとりごととはどきぶみ」の二つである。このほかに、彼自身の和歌集も嘉永年間のものを中心に五冊ほど残っているが、本稿では彼の思想に焦点を絞るために、前記の二つの著作を中心に見てゆくこととする。

盛彬が和歌と「言霊」に関する書を書き続けた時期は、一八三八年頃に集中している。この年には、春に『日本古義附言』、夏に『うたのふみよむひとりごと』、秋に『うたのふみよむひとりごととはどきぶみ』と続けてまとめられている*。

そして、これらの一連の著作は、以前に紹介した、『もとつみはしら』が完成した前年にあたる。さらにいえば、彼の最晩年の著作と考えられる『幽頭一元話』の完成する十年前となる。これらのことは、以前に筆者が紹介した彼の獨創的な思想が形成された時期と、ほぼ同時期にこれらの著作が書かれていたことを示しており、彼の独自の「産霊」の思想とここで紹介する

「言靈」論や和歌論とが、深くつながっていることも確認できる。

さて次に、これらの和歌論が何を目的にして書き進められたのかについて見てみよう。『うたのふみよむひとりごと』ものの巻の最後に、紀伊 大伴正朝（高木正朝のこと・・・筆者註）による後叙が付されており、その内容から、盛彬はこの書を自らの子孫のために著したことが知られる。しかし、これを閲覧した大伴正朝が、「独悦に忍びず」（原文漢文） 同士に供覧して「娯を分かつた」とされている。したがって、刊本として世に出回ることとはなかったにしても、交流のある学者を通じて著作の内容はある程度広まっていたと考えられる。このことは、盛彬の著作や思想のこの時代における広がりや、同時代人の受容を考慮する上で重要である。彼の思想は現在よく知られている多くの同時代の国学者のそれと比較して、かなり特異なものと思われる。しかし、大伴正朝の「独悦」という言葉から、近世後期の国学思想の展開の中に、盛彬のような、著名な国学者の説に対して異論を唱える説について賛同する知識人たちが存在したことも、同時に確認することが出来る。

この著作の意図は、しかし、盛彬の同士を喜ばせるためではない。盛彬自身は、著作を娯楽としていたわけではなく、自らの子孫に「正しい知識」を残そうとしたのであろうことは推測に難くない。では、彼が子孫に示したかった「正しい知識」とは何であろうか。このことを考える前に、一年の間に書き記された二つの書物には、内容的にはどのような関係があるのかについて考えたい。それには、『ほろしきぶみ』^{*}の序が参考となる。

おほよそ歌ハもと意を託するまでのものなれば、深く沈酔すべきにあらず。歌ハ必読べし。歌人にならむとつとむるは拙し。且ツ今世の歌ハむといふ人に、或ハ広く艶麗の詞をもとめ、遠く上古の辞を搜り、死をき、生に当りては皆執て歌材とし、月に対し花を愛てハ必随て詠具とし、百事百物尽く襟て以てうたの細工に思を勞し、刻を費すこと生涯幾許の日ぞや。其古

風近体など流派をわかし、門戸を張も、其調を似するのミにて、工拙優凡ハ体裁外の論なりとだにしらず。此ノ歌ハ卑俗なり、その歌ハ題意に背けりなど、かたみにの、じるハ、真見卓識のいふ所にあらず。これ皆言葉の道をしらず、或ハ異学より眼ヲ見出しなどにて、うたハ詠るの意なるをだにさとらず。多詠博聞のミ孳々とつとむるなど、是最初に歌をよまざるとおもふより末を学びそめてそのすえにそのすえにと奔走し、終に言葉の起元をしらず、一向古歌ばかり見耽り作例に泥むを歌の稽古とおもふハ、拙しといふもあまりあり。この故に或ハ山の井ハ浅しと読もの、夏菊鉄砲などハ作例なきゆえに、読れぬものなどいふハ、至るハ愚なりといふべし。又今の世には歌よまざらむひとハ言葉をしらずとおもふもあり。紳縉家にあらずてはうたハよめぬと思人モ多し。大凡今世言靈学者を除きて言葉の本末を知ものハ天下に一人もあるまじとおもはる、也。たゞし此ノ学ハ神世の御跡をまのあたりに見、大御国のミをしへぶりを目前にさとりしり、太占の根本を掌に握ることにて、容易ならざる至高至重の神道なるが故に、故孝道大人も五十歳を過て倦ず怠らず真こゝろを傾るの人にあらざれば、伝へられざりし。もとより人を得て弘むることなれば、筆硯紙墨のおよぶ限りにあらず。然るに言葉の道も同じく浅くしき学びにハあらざれど、畢竟枝葉に至りてハしるさは、端ハしるさるべしやとおもふがうへに、先に話せし歌の話もことごとく此言靈をたよりにていひしことなれば、此大道の片端を語らざれば、初の話もたしかならでおもひたじること多かりなむとおもひめぐらすにつきて、大人若底の怒をだに願ずて、其方が一の糸口をしるすなり。子うまごらよ、吾ガ身後もし、此ノ道に志す日も来りなバ、はいりの庭ともさせよかし。此故にまづ言靈の真須加我美をこゝにゑがいでつ。はその言葉のことをいふうちに、此ノ鏡によらざればさることかたきすぢもあれば也。所詮ハ子に親遊するに非れば、万が一をも知ルこと難しとしれ。たゞその葉末に結ぶ露の玉しばしをとめて

みする而已也。其話尽く大人^{おとな}口授のまゝにして、片言も私意を交ざるハ旨趣を誤らじと思が故也。もしこと足らで聞えかぬらむとおもふことに註しそへしはなしもあるにハ必里番^{ひりばん}日の三字を冠らしめつ。

かなり長文を引用したが、この序では、この書の著作の意図、彼の和歌に対する考え、さらには、和歌と言霊との関係について述べられている。まず、著作の意図から確認すると、『ほどきぶみ』は、同年の春に完成させた「ひとりごと」の理解を助けるための解説書として書かれたものであることが後半部分で述べられている。そして、「子うまごらよ、吾ガ身後もし、此ノ道に志す日も来りなば、はいりの庭ともさせよかし。」という文言から、この著書が子孫のために書き記したもので、子孫が和歌を志す時の入門書とするためであることが知られる。

さて、冒頭の文言にもどってみると、ここでは、盛彬は、まず、当時の歌学派の和歌論にも触れながら、和歌について述べ始めることから筆を起している。彼によれば、和歌は、誰にでも詠めるものであり、「深く沈酔すべき」ものではない。そして、当時の歌学派に見られる歌論を批判する。彼によれば、「今世の歌よむといふ人」は、「詞」や「うたの細工に思を勞し」、「調」を似せているだけであつて、「言葉の道を」知らないために、本を知らず「末」に「末」にと学問を進めていっている。「一向古歌ばかり見耽り作例に泥むを歌の稽古とおもふハ、拙しといふもあまりあり」という。これらからも知られるように、彼は香川景樹の「調べ」の論や、宣長の「いにしへぶり」を重視する和歌論について批判しているのである。

そして、このようにして否定した当時の歌論に対して、本質を論じているものとして、『言霊学』を高く評価し、『言葉の本末』を知れば、和歌が「紳縉家」でなくとも詠めるものであることを述べている。この序を読んで始めて、『ひとりごと』と『ほどきぶみ』が、『言葉』の用法についての内容で占

められていながらも、盛彬にとつては「和歌論」としての意味をもっていたことが理解できるのである。

これらのことは、彼が和歌について、技巧よりも言葉重視していたことを示している。そこで、本稿では、盛彬の和歌論を理解するために、彼が傾倒した、中村孝道^{なかむら たかみち}の「言霊論」を紹介することから始めたい。そこでまず、盛彬が中村孝道の教えに忠実に書き記したと述べている、『ほどきぶみ』を中心に彼が中村孝道から受け継いだ「言霊」論[＊]について明らかにしたい。

第二節 「言霊或問」と『ほどきぶみ』

『ほどきぶみ』の内容に触れる前に、中村孝道の「言霊或問」[＊]によつて、孝道の言霊観を明らかにしておきたい。以下に引用するのは、『言霊或問』の冒頭の一節である。

或人問、汝が伝ふる言霊の教はいかなる教成や

答て曰、此言霊の教は上古^{こゝろ} 皇国^{みくに}の言語^{ことば}の道をひらき主ひし法則^{はふそく}にして、

是即^{こゝろ}古

皇国^{みくに}のもとつ御教也

又問言語をひらき主ひし法則とはいかなるものぞ

答て曰、即^{こゝろ}僕^{やつがれ}が常に伝ふる処の言霊と真須鏡^{まきかたがみ}と是なり

又問其言霊といへるものはいかなるものぞ

答て曰、是人の声の霊なり。夫人は各七十五声出て其声毎に義理備る。其義を号て言霊^{ことば}といふ、かく一声毎に霊有をもて是を二声三声或ハ四声五声と組つらぬる時は千万の名となり、詞^{ことば}となりて世の物事いひ尽さずといふ事なく、又さとし尽さずといふ事なし。しかして又、其言語^{ことば}の働^{はたらき}を教しものは真須鏡^{まきかたがみ}なり。

又問其真須鏡とはいかなるものぞ

答て曰、是人の声の鏡なり。夫声には音韻のわかち有て其声のおこる所を音といひ、声の納る所を韻といふ。即音には輕中重の位備て三音となり、又韻にハ高低の次第立て五韻となる。此音と韻と相結て七十五声をなすなり。然して音は十五声つ、相集横に並て五棚となり、又韻は十五声つ、相連、豎に統て五柱となる。此音と韻との五棚五柱豎横に相貫て一面の鏡となる。是を号て真須鏡といふ。この真須鏡の内には、天地物の法備り。猶事物。体用自他内外。四方八隅。一ツ九の数にいたる迄、惣て是天地の間の事悉く備ずといふ事なし。かく、靈なる御鏡なれば即吾皇国の詞の道をひらく法則とはなし玉ひしもの也。

この部分では、中村孝道の言靈論が集約的に示されているように思われる。ここから読みとつておきたいことは、三点ある。まず、「言靈の教え」について、「皇国のもとつ御教」としていること。このことによつて、中村孝道においては、まず言靈論を「皇国観」と関わらせて議論しようとしていると推測される。この点は、この書の後段で、この教えが人の「心構え」との関わりが深いことを論じて行くことから、彼自身は、言靈論を社会的に有用な道徳論として展開させようと思つていたことも推測できる。

次に二点目として、言靈とは、声に備わつた靈のことであるとし、声毎に義理が存在し、万物を言葉によつて表現できるのは、この声に備わる義理の働きであるということ。そして、その働きを教えたものを「言靈真須鏡」として音韻表を示していること。

三点目は、言靈の教えには、音と韻との結びによつて生じる七五声があり、その働きの示す「真須鏡」には、「自他体用内外」についての教えが示されている、ということである。

この「言靈或問」は、中村孝道自身が著したと思われる数少ない書の一つであるが、全体に、「ほどきぶみ」で詳しく論じられる内容には、触れられ

ている。逆に、盛彬が全く触れない事柄について多く論じられていることも注目される。それは、第一点に関わる内容である。それは、「神」についての議論から展開されてゆく。次に、その部分を引用してみよう。

又問、吾国かみの二声にて教の本を立給ひしとはいひか成事ぞ

答て曰、此かみといふ二声の言靈にて天地の道をさとして即人の教となし給ひしものなり。

又問、かみの二声をもて人の教となし給ひしとはいひかなる事ぞ。

答て曰、かの声の言靈には万物の靈となるの元をさとし、みの声の言靈にハ万物の体となるの元をさとし、惣て世の種々の物ハ此かみとの二ツの結より生出る事をさとしせしもの也。されは、世に物多しといへとも此かとみとの二ツには絶て背事あたはざるものにて、若かに背時は立所に命を失ひ、又みに背時ハ忽て体を亡するに至る也。故に又人に於て曾背へからざる方々をかみと崇奉る。されは大君を神といひ又頭の字をかみと呼び又正の字をかみとよふなり。猶是を広くさす時は各其群類に於て上に立人々をも又かみと唱るなり。即一郡には一郡の上あり、一村には一村の上あり、一家には一家の上あり。又親子は親を上とし兄弟は兄を上とす。其外一手一組に至迄各其群類に於て上あらすといふ事なし。しかして其内に又大小上下の差別有といへとも惣て上と唱ふる方々にはかつて背へからざる御教にて、即百順の義爰に備ハれり。是上古一言にして国家を治、天下を平になし玉ひしの法なり。

ここでは、孝道は「結び」について語っているが、これより前の段で、「真須鏡」についての説明を求められて、「即日本書紀神代卷に伊弉諾尊伊弉册尊立於天浮橋之上共計云云」と答え、さらに、「此二神は陰陽の神にして即此二神相交て万の物を産給ふ事を顕し給ひしもの也。されば

此二神に陰陽のわかちあるをきとみとの二声にさとし給ひしものにて、きの声の言霊には天の活霊をさとしみの声の言霊には地の活霊をさとししもの也。即此二神にいさなの三声をかうむらせしハはいさなふのふを略たる詞にて即誘ふの義也。是天春なれば地も又春、天秋なれば地も又秋、天地ハ永世相誘ふてはなるべからざるなり。故に天地の活霊を即伊弉諾尊伊弉册尊と申奉る。此二神相交て万の物を産給ふなり。されバ今日唯今神代なり。又天のおほふ所地ののする所、何国か神国ならさらむや。万国皆神国なり。」と述べており、万物の生成について、この時期に展開していた「産霊」の思想を念頭において、「言霊の結び」も語られているであらうことが想像できる。そして、このような「産霊」の思想の展開の例に漏れず、孝道も又、道德論へと展開させることによって、この言霊思想が社会性を持ちうることを示そうとしている。

以上のような中村孝道の言霊論の特徴とは対照的に、盛彬の「ほどきぶみ」においては、ここで示したような、社会性を意識した言霊論は一切展開されない。和歌論の注釈書として著したものであるからといえるかもしれないが、天下国家を治める為の議論よりも、言葉の本来の意味とその「正しい」用法について書き進められているのである。すなわち、前記三点の内、二点目と三点目に議論は集中しているといってもよいのである。そこで、次に、盛彬が中村孝道の言霊論の中から、特に重視して展開した「自他体用」と「結び」について見てゆくことにしよう。

第三節 「自他体用」と「結び」

「ほどきぶみ」には、既に引用した序に続いて、「ことだまのますかがみ」の図が掲載されている。この図は、中村孝道の「言霊真洲鏡」に掲載されているものとは同じであるが、注目されるのは、図の左下の枠に「まさの也盛彬」という欄があることである。

盛彬は、序にも記したとおり、中村孝道の口授のままに記すが、盛彬が補足することもあり、盛彬の補足については、「里喬曰」と明示するとしている。その言葉通り、「ほどきぶみ」には、割注が多く施され、「里喬曰」で始まる補足文が多く見られる。このことから、「ほどきぶみ」の本文は、中村孝道自身の教えに基づいて書かれたものである。ただ、ここで、中盛彬の思想を分析するためにこの史料を使用するのは、この「ほどきぶみ」には、中村孝道から盛彬が伝授された「言霊思想」の中から、盛彬が重視して受容し、展開した内容が集められていると考えられるからである。

また、二節でも触れたように、中村孝道の言霊論は、倫理性を強調する側面もあつたのだが、その点に、盛彬は全く触れようとしない。このことから、孝道の思想から彼自身の思想形成へと展開した諸点を明らかにすることで、盛彬の思想形成にとつての言霊論の意義を捉えることができると考えられる。

抑、言葉に内言外言ふたへ言の三ツありて、天下の言此ノうちに収めて漏るものなし。是を綴るをむすびといふ。天地ありといへどもむすばざれば物を生ぜず。言葉ありと雖ども結ばれば用をなさず。此言葉に三ツのちまたあり。一里喬曰チマタとハ道股の意。そのちまたとハ名にひとなふた名言名なり。ことばに内言外言双言なり。そのふたへごと、ハ内言外言のはたらきに係るをもていへるなり。結びに内むすび中むすび外むすびあり。此内結をけじめといふ。外結びをてにをはいふ。中むすびをつなぎといふ。今そのかたはしをいはむ。

右に引用した部分には、盛彬がこれから述べてゆく内容が集約されて述べられている。

まず、言葉には、内と外があること。このことは、後に述べられる「自他」

とつながる。さらに、言葉とその働きとの関係に「結び」を重視していること。これが、「体用」と「結び」の議論につながっている。さらに、「天地ありといへどもむすばざれば物を生ぜず。」という一節から、ここで言霊に関して述べられてゆく「むすび」についても、前稿で指摘した「産霊」とのつながりを強く有していることが考えられる。

それでは、まず、「内外」「自他」について見てゆくことにしよう。まず、「内」とは何かについて、『ほどきぶみ』では、次のように述べている。以下に引用する部分は、「名」についての説明部分からのものである^四。孝道の分類によれば、「名」には3つの種類があり、それを「ひと名」「ふた名」「こと名」という。「ひと名」は、物に対して「名」が一つしかない物のことをいう。「ふた名」は、一つの物に対して「名」が二つある物のことで、たとえば、天について「アメ」と「アマ」の二つがあるが、この「メ」と「マ」の相連について、現代の日本語の常識では次に続く音との関係で起こる変化であって、別個の名詞とは捉えられない。しかし、音に意味を見いだす音義言霊学の立場からすると、「メ」と「マ」の相連は大きいので、別の「名」と意義づけるのである。注目されるのは、このような意義の違いについての以下の説明である。

ふた名、是ふたつ名の義、一物に二名あるがごときをいふ。天「アメ」ア
マ「船」フネ フナ「金」カネ カナ「水」ミツ ミナ「木」キ コ
手「テ」タ「此類なり。近世これをたどりかねて通音などいふ人あり。知
ざるの甚しきもの也。此類ハ是レ体用主客をいひわかつたむがためなり。も
と大御国のことはハ僅一言を以て或ハ縮ミ或ハ冠らせ、或ハ履せ、或ハ挟
ミて以て万物をいひわかつことなるが故に、此双名も起りし也。今一二を
例せば、仮令バ眼の本語ハメ也。故に眼を語るにハ表名にてメといふて
論なし。一里喬曰、是メのいたミ、メのくすりなどいふにてさとりしるべ

し」其メはメなれども外に主として語るものあるときハ、メの方が客にな
れバ軽く聞さむがために裏名にてマといふ。一里喬曰、是メによるは勿論
なれど、主とするものをたしかに語るべきがため也。」マナコ マガシラ
マブチ マジリ マツゲ マユなどにてしるべし。船にフナアソビ フ
ナバリ フナツキ 木にコカゲコノハ コズエ 皆同じ故に向背のこと
ばとも、裏表ともいふなり。

ここで孝道が述べ、盛彬がさらに注記しているのは、日本の言葉は、わず
か一言で万物をいい分ける言葉であるから、音の相連には大きな意味があり、
この場合には、「体用主客」をいい分ける目的がある、ということである。
さらに、盛彬の補足にも注目してよく読むと、「目」を「め」という音でい
うときは、「目」そのものに意味がある場合つまり、「目」が「主」である場
合であり、「ま」の音になるとときには、「まつげ」のように「目」には関係す
るが、「目」そのものを指しているわけではなく、主たる意味は「け」の方
にあることを示している。つまり、二つの音を有することによって、「主」
「客」の関係性が明らかにされる「名」のことを指すというのである。

ここで盛彬が注目しているのは、語法や文法の問題なのではない。彼は
「物」がこの世に存在するあり方として、「主」と「客」が意味を持つことを
述べようとしているのである。

次に、この「主客体用」についてさらに理解を深めるためにこれに続く、
「こと名」についての説明部分に注目しよう。

こと名、是レハ一言葉が直に名にも呼ぶものをいふ。一里喬曰、おなじことバ
にて名と用とをいひわかつ物をいふ。其もとハ言葉にてその言葉を直に名
に呼なり。仮令バアフグハ詞なるをそれを直に名にアフギ扇と呼ブ、サス
といふハ詞なるをそれを直にサシと呼ブ、カブルカブリ冠、ハカルハカ

リ群などの類、ことが直に名となりし故に言名といふ。此類ハ皆内言外言にかよふが故に、おのづから言名をなせる也。内とハ己が心の働きなり。内よりいづる所則ち用となる。たゞ心の働きのミにあらず、形の外に出て用をなす。此故に其ノ用の形ハ大凡手にて容してもみせらる、ハ、内ハ地に属するが故なり。外言ハもとシの音をもて作れり。此ノ故にウイキクに通ふ。一里喬曰、ウイキク則用也。外言ハ物によりて起る、此ノ故に手にても大凡の形容ハしらせざる也。仮令バ長短をいふも、寸にも長き時あり、丈にも短き所ありて手を以て此くらんと形容せられざるハ、皆外言也。此故に外言ハ天に属せり、内言ハ内より起る詞、己がこゝろに起る用也。故にウの韻をもて作れり。一里喬曰、ウは動出霊。外言ハ外を主としてうちにかよふ、内言ハ内を主として外にわたる也。

ここでは、「己の心の働き」を「内」といい、「用」はその「心の働きが外に出た」時に起る作用と述べている。これまでの引用だけでは、その「内」「外用」についてまだわかりにくい点が多い。そこで、次の結びに関する説明を引用しよう。

かく言葉の道大道三条ありて、其三条また三又とわかる大御国の生涯古今此道に往来して千万の用缺ることなし。言葉ハもの、わざのうへ、名ハ物の形のうへ、むすびハそのわざとものを結びて働をなすものなり。こゝをもてさとれ。

名ハ物の形によりて起るが故に動くことなし。一里喬曰、ナは押定むるの霊。辞ハ専らわざにつきて起るが故に動くなり。ユク ユケ ユキ ユカン 一里喬曰、内言也。ユ克蘭 ユカナン ユ克蘭 クキテン 一里喬曰、外言也。かくのごとく動くなり。動くハ則働也。こゝを以て雌雄自他上下体用千万のこと、此ノ詞にていひわかた。人皆性を天に得、質を

地に裏るが故に、心ハ天につき、体ハ地につく。かれ心ハ常に動ひて止こなく、体ハ常に静まりて変ることなし。一里喬曰、此ノ動かざる体の常に動きて止ざるハ心が動かせるなり。体のミづから動くにハあらず。此ノ理ハ寝たる時を以つてさとりとるべし。是かの結びたる上なれば、心が体を引キ廻し動かさる也。天地四六の結びをなしてちよろづのものなりいづる。此ノよつとむつのむすびのことハ、大占の大事にしておほミくにのみをしへぶりのたちし起元なれば、筆硯の尽すべきにあらずとしれ。一是を以ても大御国の言葉の妙をしれ。一里喬曰、コトバとは、コトはこのところの略、このところに用をなすの義、ハとは草葉木葉をハといふと同じ意にて、ハはのびひらくの霊、此ノ処に起り出る心のさき開うきて用を成就するもの也。若草木の葉の音あらバ、必ハといふべきなり。」

ここで述べられているのは、言葉の働きは、言葉を「結ぶ」ことによつて生まれるということである。ここでは、「心」は「内」であり、「体」は「外」になる。「内なる心」の働きを「外に表し」働きとする為には、「心」と「体」との「結び」がなければならぬ。盛彬が、孝道の言霊学から学んでいるのは、「天」に属する「心」と「地」に属する「体」の「結び」が正確に為されることの重要性である。

このような、内なる心の働きを外に出し、形ある物とし、働きある物とするのが「言霊」を「結ぶ」という行為であると、盛彬は捉えているのである。そして、「ほどきぶみ」ではこのような「結び」や「けじめ」といった「言霊」の「正しい」「結び」方を、中村孝道の教えにそつて書き記しているが、なかでも盛彬が終始強調しているのが、ここでも取り上げた「自他」の差別なのである。そこで、次に章をあらためて、盛彬が注目した「自他」「体用」についてさらに詳しく見てゆくこととしたい。

第二章 「結び」と「活歌」

第一節 「自他」と「体用」

前章第三節では、盛彬が中村孝道の「言霊の教え」から特に、「自他」「体用」の教えを重視していることを見た。「自他」という言葉からすぐに連想されるのは、「自己」と「他者」との区別である。そして、まさに盛彬はこの「自己」と「他者」の区別の重要性を指摘していると考えられる。それを知ることが出来る部分は、「結び」に関する説明にあたる箇所である。孝道によれば、すでに前章で引用した箇所に示されるとおり、「結び」には、「内むすび」「中むすび」「外むすび」の三つがあり、それぞれが、「けじめ」「つなぎ」「てにをは」にあたりとされるが、ここは、「内むすび」についての説明箇所にあたる。

一ツハ己^{オレ}に起るが故に内結^{ウチムスビ}こに始まる。其始まるハ終りに出ることわりにして、畢竟ハ始終なし。此ノ故に内言の結びをけじめといふ。されバけじめに始中終の三ツありて、それに五ツのわかれあり。其ノいつ、とハいまだし言^{ゴト}、ミづから言^{ゴト}、いまし言^{ゴト}、あだし言^{ゴト}、いにし言^{ゴト}是レ也。たとへバユクの一言葉もユカといへば、未行^{イマコト}ざる先に心に思ふことなる故に、ユカンとかユカズとかユカジとかに通ふ。是いまだしごと也。ユケとエの韻に係ればユケヌ ユケヨなど他に係る言葉となる。「里喬曰、ゆけぬといへバ行べき心ハありながら向に碍^{サマハ}ありてゆかれざる也。碍るハ則チ物にして他也。ゆけよとハ人に令する詞なり。人ハ則チ他也。言葉ハわが口より出れども係る所に自他あり。是を以て内言・外言の差別を考へしるべし。」

ここで注目したいのは、里喬曰、として盛彬が補足している部分である。ここで盛彬がいつているのは、「行かない」と「行けない」の相違である。

「行かない」は「行く意志がない」ことであり、「行けない」は「行くことが出来ない」ということであるが、ここで盛彬が問題にしているのは、「否定される理由」の所在である。前者は「自己」の内部に否定の理由があり、後者は「行く意志はあるが他の妨げによって行くことが出来ない」のだから、理由が「他」に存する。このように、言葉はすべて「自己」から発せられてはいるが、言葉で示す内容について「自己」に関わる事柄と「他者」に関わる事柄があり、それをいい分けることが「言霊」を「正しく」結ぶことになるといふのである。

このような「自他の差別」をわきまえることについて、もう一例をあげておこう。次に引用するのは、『ほどきぶみ』の下巻にあたる土の巻の最初に説明のある「外むすび」Ⅱ「デニハ」についての部分から、「を」の意味についてである。

ヲ 奪^{ウバ}ふのわきまへ 緒^ツをもてさとす そとに結ぶのこゝろ
これハ初^{ハジメ}のことを次へ奪^{ウバ}ふこゝろなり。此ノ ヲとノとの二声ハ甚タむつかし。このヲの用ひぶりあしかれば、自他を誤^{アヤミ}る也。われをといへばわれを人にうばはる也。人をといへばひとをわれにうばふ也。自に他あり、他に自あり。他より他にわたり、自より自にわたるなどとかくは、ものもことも受け取り、わたしをこの ヲ にて結ぶと、まづハこゝろゆべし。

ここで示されている「を」の用法は、時には「自他」を誤る可能性があるほど、難しいという。そして、「を」は、「を」の前にあるものを「を」の後にあるものに「奪つ」ことを意味するという。これに続く部分で盛彬は、次のように補足して、「に」とは逆の意味を持つことを説明する。

「里喬曰、孝道大人曰、ニのてにハと、ヲのてにはと相反するを見よ。仮令バ手爐をといへバ、もちて来れとか、なほし置よ、などいふ。手爐にといへバ、火をいれよとか、火箸をそへよなど、其物を己に奪ふていふ也。」

これらのことで盛彬が特に重視していることは、「言霊を結ぶ」にあたりて、独立してこの世に存在している「事物」の関係を正確に表すことである。それは、彼の「産霊」の思想との関係が強く作用していると考えられる。「産霊」と「言霊」との関係については、後章で詳しく論じることとするが、ここでは、このような「言霊」論が和歌論につながって行くことを確認するために、「体用」についての説明に進んで行きたい。次の引用部分は、「まぎれ仮名」についての説明箇所的一部分である。

添^{ソフ}とハ或^{アモ}ハ夫婦相^ソ比^ヒそふの類、則^ナチ内^ナ言^{ゴト}なれば、ルを結^{ムス}ぶことなし。ソエルといふ時ハ、物に物を添^{ソフ}ることなれば、双^{フタヘ}言^{ゴト}也。ソエルソウル クフ喰^ク クウル崩^ク にて自他をしれ。此ノヤスウルの伝^{ツタヘ}のこと、おほよそ物皆ナルハ天にあり。ナスハは人にありとしれ。ウエルハ用也。ウウルハ体也。ハエルハ体也。ハヤスは用也。双^{フタヘ}言^{ゴト}ハエの韻^{ビヤ}にてつくる。其ノエの韻^{ビヤ}にて用の言葉となる時ハ、初^{ハツメ}柱^{ハチ}よりルを結^{ムス}びて、体の言葉となる也。此ノエルウルの差別ハヤスウルを以^モつて則^ナとしてしる也。ソエルは用なれば、ワに至^{いた}り、ルを結^{ムス}びて体となる。タウルは体なれば、ヤスを結^{ムス}びて用となる。此わかちをもて、ユと書^{カク}と、ウと書^{カク}との別^{ワカ}をたしかにするべし。終^{ハル}ハ用なれば、ワに至^{いた}り、ルを結^{ムス}びて体となる。生^{ナツ}ハ体なれば、ヤに至^{いた}り、スを結^{ムス}びて用となる也。凡^{オモソ}そ陰陽内外ハ天地をいふ。自他体用ハもの、うへにていふ。歌ハこの自他体用が大事なり。これを睨^{シメ}にいひわくるハ、テニヲハ也。

この部分で述べられている「おほよそ物皆ナルハ天にあり。ナスハは人にありとしれ。」という部分は、盛彬の最晩年の著書である『幽頭一元話』で述べられている「体用」について理解するとき参考になる。すなわち、盛彬が中村孝道から受けた口授の中でも特に盛彬の中で意味を持ち、後の盛彬自身の思想として展開されていったのは、「事物」の存在のあり方についてのとらえ方と、それを正確に表現するための「結び」方であった、ということが出来よう。ところで、このように「ほどきぶみ」だけを見てゆくと、盛彬の思想と中村孝道の思想の相違がよくわからないので、次に、「言霊聞書」の中の「産霊の教え」の部分から「産霊」に関わる部分と、天地と体用についての部分を引用し、盛彬と孝道の「天地」観の相違を明らかにしておきたい。

まず、「産霊巻」の冒頭部分には、次のように記されている。

此巻ハ天地万物相結ビテ後用ヲ為ス事ヲ解セリ。日本紀ノ一書ニ曰ク、次高皇産産尊、次神皇産産尊、皇産霊此云美武須毘トアリ。此武須毘ト云フニ産霊ノ字ヲ当ラレシハ、舍人親王ノ深意ノ在ル処ナリ。天地結テ万物生ス、万物結テ各其用ヲ為ス、凡天地万物皆結フ処霊ヲ産ス結バズシテ生活スルモノナシ。是武須毘ノ至尊ナル処ナリ。故ニ其次第ヲ挙テ伝フルナリ。

ここで述べられている「産霊」観の冒頭の部分は多くの国学者の「産霊」観と大きく相違しない。注目されるのは、「天地結テ万物生ス、万物結テ各其用ヲ為ス、凡天地万物皆結フ処霊ヲ産ス結バズシテ生活スルモノナシ。」という一節である。孝道によれば、万物は「天地」が結ばれて「霊」が生じるものと考えられている。そして、孝道は、「天動而日頭也、地静而水興、神是天地之霊也」と述べて、天動説を以て天地を理解している。このほかに、孝道が天を「上」と表現したり、星が日月の上に存在すると述べたりし

ている部分もあり、宇宙観は盛彬のそれとは大いに異なっている。盛彬は、『太陽明界六曜運旋正儀釈』で、地動説を明確にしており、前稿でも明らかにしたように、地球を中心にして宇宙を上下といった見方で表すことはしない。この点は、孝道と盛彬との相違である。また、孝道は「産霊」によって「霊」が生じるとしているが、盛彬は、「霊」のもと「火」は産霊の力とは別に存在すると捉えているので、この点も異なっている。

次に「天地」「体用」について見てみると、孝道は「口元十六結となる事」において、「天ノ用目当ノ下ニ地ノ体目当ヲ結ビテ、二木一結トナリテ十六結トナリタル、右ノ図ヲサシテ云フナリ」と述べ、「陰陽体を異にする事」という条でも「陰陽ノ差別ハ体ヲ異ニスル也」と述べている。他にも「大同小異」として、万物を生み出す「理」は世界共通だが、「物」に差異が生じるのは、「地」の性質の相違に起因するということも述べられている。このような捉え方は、第一章第三節で「ほどこぶみ」を通して見た「天地」の捉え方とは矛盾していない。注目されるのは、「ほどこぶみ」において、「自他体用」を重視する部分で、「ナル」は「天」に属し「体」とし、「ナス」を「人」に属し「用」と述べられていることである。『ほどこぶみ』で強調されるのは「自他」であり、それは、「人」が「ナス」ことを明示することの重視と理解できる。すでに見た、孝道と盛彬との宇宙観の相違とこの点を合わせて考えると、盛彬自身にも意識されなかったのかもしれないこのような相違は、盛彬が孝道の教えを自らの西洋天文学の知識と照らして受容した際に起こった、盛彬による「理解」の過程を経て、「言霊」論が盛彬自身の思想となつて展開していることの証左として重視したい。

では次に、以上見てきた言霊論がどのように和歌論としてつながってゆくのかについて節をあらためて見てゆきたい。

第二節 「活機自在の結び」

『ひとりごと』は、ひと・つち・ものの三巻から構成されているが、その大部分は、言霊の本義とその「正しい」「結び」の重要性について、万葉集や古今集の和歌を実際に取りあげながら論じている。おおむねその言霊の結びについての議論は、『ほどこぶみ』で論じられていることを理解していれば、納得できる内容になっている。ここでは、言霊論については再論せず、盛彬が和歌をどのように定義していたかを中心に見てゆくことにしたい。

『ひとりごと』では、最終巻である「ものの巻」に入つて、和歌論の中心となるような論説が始まるが、この「ものの巻」のかなり後段になって、次のような一節がある。ここでは、古代の和歌の仮名やテニヲを変えることによって、却つてよくない和歌にしている例の多いことなどを挙げながら、近世の和歌論について、和歌の時代性を姿や調の論を立てて、和歌の巧拙を論じることを批判した上で、時代の風を論じることの無意味さを述べて、以下の文言が続く。

今も古体をこのむあり、近調に遊ぶもあり。其古調とおもへるも、口ぶりのミにてまことハ今世の人なれば、たゞ似て非なるもの多し。然ども其ノ中にもまれによき歌のなきにしもあらざるを、今に適はずとて除き棄テ、すぐれざれども今の調に適へるをハ撰挙とのミならバ、天下をひきひて逆にするものやいハむ。ことに新続古今より後、今の世までを集めむにいかで其調たがはざるべき。其差へるをミむこそ、時風をミるとハ云べかめれ。さらずといハゞ、私に死せる理を立て、自からの活る理をあざむくものなるべし。さるかぎりの撰ならば、除かれなむこそ幸なるべしや。姿も調もたゞ其人々のさがのちかきまゝ、にいかにもよめ。何ともうたへ。時に感じてハ神代の調に似る歌もいで来べし。物にふれてハ今日の姿にも適べし。無心にして心に醸し、無心にして口に発することこそまことに歌の本

旨なれ。姿調はいかにあるとも、よきハよし。あしきハあし。悦目抄などの類ハ小人を容る僅也。かまへて墮入ことなかれ。箱の外に跳ね出てこそ、一層の眼ハひらかるべし。管を以て天をうかふハ、具眼のせざる所也。

ここで盛彬は、近世の和歌論は、「私に死せる理を立て、自からの活る理をあざむくもの」だと痛烈に批判している。この「活る理」という言葉や、「無心」を重視している点などから、和歌の体裁にのみとられた今世の和歌論を批判していることが知られる。では、彼の言う「活る理」とは、何を指すのであろうか。『ほどきぶみ』の議論から私たちが想像するのは、人から自立して「霊」を有する「言葉」の「結び」を和歌論として重視していることが考えられる。では、言葉の結びと和歌論とはどのようにつながっているのだろうか。

然るに地下の歌よミ歌に、時代あるを知す。作例のミにすぎる故に、時風に適はず、仮令今勅撰有ても、其撰とハ一やうに時代をあハすを撰むといふ。必しも秀歌のミを撰にハあらず。いにしへ人の歌とても、今の風に合ひしハ集に入るにてしれ、などいへり。是らの説ハ近世の俗習にて、抱腹に堪ざるひがことなるべし。いにしへ今の家々の集をみるに、各々天質稟情ありて、歌の姿に古きあり、新しきあり、女にあるまじき、僧に似げなきさま／＼のうちより抜出したれば、よく風をそろへしとハいへど、いろ／＼籍帷ありて一やうならぬうへに、仮名をかへ、テニハをかへしも多くわけもなき歌になして、出しぬるもいと多し。テニハは歌の精神にて、是にて活機自在をすることなれば、世々の歌人殊更に心をとめ、切磋琢磨して思ひ定むるものなるを、深くも心得ずとなへかへ、終に意を失し類いと多きをミれば、いかでよく撰たりといハむや。実にいかで撰べるべき。

ここでは、彼は実情を込めて和歌を詠むために、「テニハ」を重視し、「テニハ」によって、「活機自在をする」ことができる、と述べている。「テニハ」は、『ほどきぶみ』によれば、「外結び」として位置づけられていた。言葉をつぶ際に重視される「テニハ」は和歌においては、「精神」となると盛彬は言うのである。「言葉の結び」が「テニハ」であることと、和歌の精神が「テニハ」であるという点は、和歌にも「結び」によって精神が宿ると彼が考えていたことを示している。すでに述べたように、「自他体用」を明示することは、「テニハ」によって為されるのであるから、「テニハ」を正しく「結ぶ」ことで、物の「活機自在」を表現しそのことによって、和歌に「精神」を付与することが可能となるというのである。ここに、前節で引用した『ほどきぶみ』の一節、「歌ハこの自他体用が大事なり。これを睭（しん）にいひわくるハ、テニヲハ也。」を合わせてみると、盛彬は、「もののうへ」について重視される「自他体用」と「テニハ」によって「活機自在」が表現されるものとして和歌を捉えていたのだと言える。

『ほどきぶみ』において、何度も述べられていたように、言葉はそれ自体に「霊」を宿しているのであるから、発言している人に属することもなく、言葉自体がいわば「自立」して存在していることになる。だから、人と言葉とがつながることが出来るのは、両方が「産霊」によって生み出されているということだけとなる。だからこそ、和歌を詠むに際して理解しなければならなかったことが、「言葉の結び」に関わる議論だったのである。

さて、本稿の始めにも引用したように、盛彬は和歌は「もと意（こころ）を託（たくす）せるものとしてゐる。この「もと意」について、『ほどきぶみ』の後段に次のような一節がある。

万葉集の歌一首ごとに霊（たま）あり。今世のハ霊なし。万葉のハ生人（いづな）也。今のハ死人（しにた）なり。世人此わちを見る人なきハ、いかにぞや。今のハ言葉

をならべしのミにて、精神機活甚々乏し。人に実といふもの薄き故に、その歌もいたつらごと也。風ふけバ沖つしら浪たつた山夜半にや君が独り行らんと読しも、わがをこに聞さんともなし人にほくらんとにもなし、此ノ処本意也。秋風ぞふくしら川の関の歌をよみて、宿より顔さし出し、やつれくろみて後に披露せしハ、本意ならず。平語とても雄弁にて人を迷ハすことにも定まらず。人に対してハ誠のミ也。吃突の弁或ハ高位貴人にむかひてこと、ひがたくば、いハで止べし。誠だにたしかならんにハ先の人^{モトツ}にわが底意よく貫通す。

ここで述べられているのは、万葉の歌は「生きた霊の宿る歌」であり、それとは反対に、近世の和歌は「死んだ、霊を宿さない歌」であるということである。その「死せる」と表現する内容について、彼は「精神機活」が乏しいことを根拠としているようである。それは、人の「実」が薄いことともつながるが、彼は、詠み手の「情」についてよりは、和歌そのものの「精神」の「機活」の乏しさを問題にしている。そして、近世の歌に「霊」が宿らないのは、和歌の詠み手が「テニハ」を「正しく」「結」んで「精神機活」のあふれる和歌を詠まないからだとされている。ここでは、あくまでも作者の「情」より「実」を表す「言霊の結び」を重視する盛彬の和歌論が際だつて示されている。さらに、ここには、万葉の和歌と近世の和歌についての価値的な評価も明らかにされている。このような和歌の評価についてさらに見てゆくために、万葉の和歌を「生人」^{ナニ}とし、それに対して近世の和歌を「死人」と称していたことに注目し、「ひとりごと」の和歌論をさらに見てゆきたい。このような、よい歌とは異なる意味を持つような「活歌」という、和歌そのものに生命があるとでも言いたげな言葉で語る、彼の和歌論について次に見てゆこう^{十八}。

第三節 「造化」を写す「活歌」

まず、彼が「活歌」という言葉を使用して優れた和歌について述べている部分を引用しよう。

歌ハ、言葉の数みそぢひとつにていひとらむすることなれば、眞形眞容をのミいハむとしてハ、いへバいふほど風情ハかくる、なり。大凡歌の妙といふは、其ノ形其ノ色其ノ態を棄擲して、而して其ノ物の風情「風情とハ機活を云」働「はたらきとハ運動をいふ」心「こ、ろとハ性質を云」を写し出すことをいふ也。かくして、綴おほせたる歌は、口に吟吟する中に其ノ物眞に其ノ処に活物し、其景その席上に現出し、天然と興出来り、感格り、意通り、神聚りて千歳の後にも当時作者の精神を眼^{まなこ}辺に見えことなり。

この後に続く叙述で盛彬は、絵画についても同様であると論を展開して次のように述べる。

西洋画ハ真写なり、此ノ形を此まゝに写し出す故に眞形にせまる。このゆえに吾精神を奪はる、也。『シキルデルブック』などの説をミてもしれこ、の画ハ風情をうつす。この故にかの精神を吾かたに奪なり。歌に限らず都てのこと此ノ域を出ず。味ハひて識べし。筆頭のよく記し尽す所にあらず。

ここにいたつて盛彬が和歌についてどのように定義づけているかが、かなり明らかとなる。つまり、歌や絵画には、作者の「風情」「働」「心」が写されていなければならず、風情が写された「活歌」ならば、詠み手が眼にしていた「物」を読者の眼前に現出させ、詠み手が歌に込めた「精神」を、読者

が奪うことができるものなのである。このような議論に際して、盛彬が西洋画との比較において、西洋画はこちらの心が奪われるものであるのに対し、日本の歌は詠み手の心をこちらに奪うものであると考えていることに注目される。この点は、例えば契沖が万葉の和歌を論じながら、「古へ人の心」と「今の人の心」との隔たりを感じ、万葉の和歌を真に理解するためには、「古へ人の心」を取り戻すことが必要であろうと考えていたのと異なっている。盛彬においては、真に「風情」が写された歌は、時空を超えて詠み手の精神を伝えるものであり、読者の眼前に「活物」を現出させる、「精神機活」を備えた「正しく結ばれた言霊」として存在するのである。それは、読者の心を問題にせず、和歌に詠まれた「実」を問題にしているのと同義である。このように理解してくると、盛彬が「うたのふみよむひとりごと」と題して「言霊」の結びについて、「正しい言葉の結び」「言葉の本来の意味」を論じて続けていることも、理解できるようになってくる。

つまり、盛彬にとって和歌とは、作者の「精神」を写すものでなくてはならないが、その「精神」とは、この宇宙をはじめとする現実世界を創成している「産霊」に連なるものである。個々の人間もこの宇宙の創成の原理とながる「産霊」によって生み出されているが、その「産霊」を主宰する神が人間においては、魂であり、精神につながっているとらえられるからである。ここに至って盛彬が、「産霊」を強調しながら和歌論を展開していることの真意を理解することが可能となる。

すなわち、和歌という、言語を媒介にして心を伝えるものも、それに込められるものが「心」である限り、「産霊」との深い関係から切り離されることはなく、「正しい」「言霊の結び」を理解した上で詠まれた歌でなければ、作者の「風情・働・心」を時空を超えて伝えることができなくなるからなのである。

そして、「活歌」とは、吟ずるうちに、「其ノ物真に其ノ処に活物し、其景

その席上に現出し、天然と興出来り、感格り、意通り、神聚りて千歳の後にも當時作者の精神を眼辺に見ことなり。」という。和歌を読むことによって、詠み手の精神がまのあたりに見えるようになるというのは、詠み手の詠んだ物が読者の眼前に「活物」となって現れ出るからだというのである。このことは、まさに正しく「結ばれた」言霊によって詠まれた和歌が「産霊」の作用を起こすことを述べているに等しい。

和歌に詠まれるべき「実」について、盛彬は「実情」「実景」を詠み込むことも重視してはいる。しかし、その「実情」や「実景」を詠むというのは、この世に存在している物をそのものそのまま、つまりありのままに言葉に表現することを意味する。第一章第三節で述べた、盛彬が孝道の言霊論から受け継いだ「天に属する心」と「地に属する体」を結んで言葉をなす、ということや、「自他体用」に留意しながら言葉を正しく結ぶことを重視していたのは、物の存在のありようをそのまま再現することが、和歌を詠む際に「実情」と「実景」を写すことに他ならないからである。

すなわち、盛彬にとって和歌を詠むことは、詠み手が眼にしている「物」を生み出した「産霊」の働きを、言霊を結ぶことで再現することを意味しているのである。そして、「産霊」によって生み出された「万物」「万人」は、その「産霊」の普遍性によって、言霊の結びによって表現された「物」や「実情」「実景」を理解することが可能となるのである。盛彬が和歌を詠むために先ず、言霊を重視し、「活物」を「現出」させる和歌を秀歌としたことの意味はこの点にあったのだということが出来る。盛彬が言霊論の中でも特に重視した「自他体用」の明示は、それが「活物」の「現出」に関わる。「物」の「機活」「風情」「心」を再現する為に重要であったからなのである。ここまで論じてきて、宣長の「実情」論と、盛彬の「実情」論との隔たりの大きいことは明らかであろう。すなわち、和歌論においても盛彬の「産霊」の思想の独創性が際だって示されているのである。

このような和歌論が近世の国学者の和歌論としても特異な面を有していると感じるのは、おそらく筆者だけではあるまい。この点は、有名な本居宣長の「もののあわれをしる心」に関わる次の一節と比較するだけで、明らかとなる。

『あしわけをぶね』で、宣長は、和歌とは心に思うことを詠むもの、と規定し、そして、その中でもよき和歌とは、意に任せて実情を詠むものであるが、其の実情とは、「真実の心」であると同時に、「よい和歌を詠みたいと願う心」でもあるという。人間の心には「善悪邪正」が同時に存在するものであるから、よい歌を詠みたいと願って言葉を飾ることも「実情」の反映としての和歌に反するものではない。したがって、言葉を飾る技巧も「実情」の込められた和歌として評価できるとする^{十九}。

問曰、コノ事イハレアルニ似タレト其意ヲ得ズ、イカントナレハ、我心、実に自然トヨミイデバ、タトヒ人ハヌスメリトイフトモ、人ノ見聞ニカ、ハル事アルマジ、人ニカ、ハル事ハハナハタ末也、

答曰、人ノ見聞ニカ、ハラスバ、スベテノ禁制法式、ミナカマハズヨムベシ、誰アツテコレヲトガメム、人ノ見聞ニカ、ハラストイヘトモ、禁制ヲオカシテヨメハ、ヲノツカラ我心ニモコ、ロヨカラズ、十分ニ思ハヌ物也、キンセイナラネト、オノツカラヨミ出タル詞ノ、後ニ古歌ノ中ニ、ハヤクヨミヲキタルヲ見イツレハ、ワガモノトオモワレス、改メント思フ也、コレ歌人ノ常情也、我心ヨリシゼントヨミエタル、オモシロキ詞モ、古人ノヨメルニ同シケレハ、コレ古人ノ詞ヲヌスミニナル也、トカク歌ノ本分ヲ論スル時ハ、思ヒノマ、ニヨムガ本意ナレト、世クタリ人ノ心モイツハリ多ク、質素ナラネハ、今ハ詞ヲカサリヨクヨムガ、歌ノカンジン也、ヨクヨムト思ヘハ、法式ヲ守リズイブンエランデヨムガヨキ也、サレハトテ歌ノヲトロヘタルト云モノニテハナキ也、世ノ人ノ心ノヲトロヘタル也、

歌ハ神代ヨリシテ盛衰ナシ、タ、時々ノ人ノ心ニシタカフ也、今モ歌ノ本体ヲ守ルトナラハ、心ノオモフトヨリマツスクニヨムヘシ、コレモ歌ニアラズトハイハレズ、実情ノ歌ニチガヒナシ、サレトモ、コレハ時ヲ知ラヌモノニテ、今ノ世ノ和歌ノ人トハイハレズ、今世ニテミレバ、サヤウノワガマ、ノ歌ハ、歌ニシテヨキ歌トハイハレズ、歌ニアラズト云モ、過当ニアラズ、今ノ世ニテモ、フツト心ニオモフトヨリ、スナヲニマツスグニイヒテ、ハナハタウルハシク、タケタカキ歌モ出来ル也、トニカク歌ノ本分ニ、古トテモ今トテモ、今ヨリ後迄モ、スコシモ盛衰モ邪正モ、得失モ美醜モナケレト、時代ノノ心ニヨリテ、善悪不同ハアル也、今ハ今ノ心ニテヨムガヨキ也、今ノ歌ハ、歌ノ本意ニアラズトテ、古来質朴ノ体ニ、アリノマ、ニヨマントスルハ、カヘツテ歌ノ本意ヲウシナフ也、サヤウノ人ハ、只一人心ノマ、ニヨミテタノシムヘシ、我ハマツ今代ノ歌ノ勢ヲ論ズベシ、

このように、宣長においては、「秀歌」と考えられるのは、詠み手の「実情」の表出の巧みさであった。また、「天地をウゴカシ、鬼神ヲ感セシムル事ハ、情ノフカキト、歌ノヨキトヲ以テ也」と言う言葉からも、和歌に込められる「心」のありようが宣長においてはまず重要視されていることが明らかとなる。ここに、「もののあわれをしる心」の表出としての和歌の価値論が展開し、和歌の価値を決定する「人の心」が問題視されてくることとなる。そこで、章をあらためて、このような「実情論」と和歌の価値との関係についての盛彬の論点を次に見てゆくことで、盛彬の和歌論の歴史的意義について考察することとしたい。

第三章 「産霊」の思想と「和歌」

第一節 実情と精神

よく知られた宣長の「もののあわれをしる心」の論は、賀茂真淵から受け継がれた、古代人の心に日本人の本来性が存在するという古道論とつながってゆく。このような時代の変遷に伴う人の心の変容を「国体」と関わらせて論ずる議論は、幕末の歌学派に顕著に見られる¹⁾。一般に近世後期の国学者に見られる和歌論といえは、このような「皇国」観と強く結びつく和歌論を連想する。このような議論では、なによりも和歌に詠まれる「心」のありようが問題とされる。また、秀歌の条件ともされる「天地をも動かし、鬼神を感じしむる」和歌について、宣長は、「情の深さ」と「歌のよき」との二点を挙げた。この同じ「天地をも動かし、鬼神を感じしむる」和歌について、盛彬はどのように述べているであろうか。

今もたとへていハゞ親の子に迷ふハ格別なるものと、平語せしまでにてハ、人もさこそと答へて止なり。夫レを物にしるしてひとの親の子にまよふばかりあハれなるハあらじと、いひしにさこそとこたへさむらひしが、など、かきとりしを讀バ、感深くなるハいさ、歎拍子にかゝる故なり。それを、人の親の心ハ聞にあらねども子をおもふ道にまよひぬるかな、とよみしを心静に吟じてミよ。いと感情のまゝ来る也。それを又節奏して謡にうたひ、四拍子以て囃スをきけ。子など喪せし人ハ座にもあられで通出めり。一人心を感動さするハ音楽にしくハなし。古今集のはしがきに、天地鬼神を感じしむといへるも、此ノ処なり。源ノ頼政・後藤兵衛などが歌を讀て叡感を蒙りしなどを思へ。

ここで、盛彬が述べる「心に思うまゝを和歌にし、吟ずること」と、宣長の言う「情のふかき」との相違は大きいようには思われなかつたかもしれない。

しかし、和歌論として書かれた『ひとりごと』のほぼ三分の二が言霊の本義とテニハの「正しい」結びに費やされた後で詠み手の「心」を詠むことへと展開されることをふまえるとき、宣長のいう「実情」と盛彬のいう「心」との間には隔たりがあるということが出来る。その相違を明らかに示す言葉が、ここに引用した盛彬の言葉の後に述べられている。

古風といひ近体といふいづれも歌ハ歌ならずや。其ノ中に好尚優劣ハかたみにあれど、いづれにもよきハよし。あしきハあし。いかで姿と調によるべきや。とにかくに古今を貫覽し、氣胆を濶大にし、今もむかしも并吞すべし。高名家の誤りもさもなく人々の秀吟も此ノ処よりしらるゝ也。されバ物に對し、題に向て必差洪することなかれ。差洪すれば精神を喪す。又よき歌をよまむと心を傾くべからず。ヨキうたをよまむとおもふ人ハ生涯よき歌ハよまぬこと也。今の秀逸といふ歌をみるに、古人の秀逸といふものにあらず。たゞたくミなりといふべし。よく真に迫るがごとく能く人情の至極に的りとミゆれど、じつの花実の憂樂に競まれバ、過不及ありて実ならず

ここで盛彬は、「よき歌」を詠もうとする心をもつことは、「たくみ」な和歌を詠むことにつながるだけであつて、秀歌とはならないことを明言している。盛彬にすれば、詠み手の心から切り離されて和歌としての巧拙を議論する基準は存在しないことになる。それに対して、宣長の場合は、同様に「情」が込められた和歌を重視しながらも、同時に和歌そのものの巧拙も重んじられる。この相違は、盛彬の議論の中の「精神」の捉え方と関わっていると筆者は考えている。

別稿ですでに明らかにしているとおり、盛彬の「産霊」の思想から導き出される人の精神とは、人の産霊を主宰する「神」であつた。万物は産霊の作

用から生み出され、それを主宰する為に万物に神が宿ると論じる盛彬においては、「精神」は自己の「産霊」を主宰する神そのものである。人は「産霊神」の被造物ではなく、神を心に宿す存在だとすれば、和歌に詠まれる「心」や「精神」とは、自己の「産霊」を主宰する神を表現することにはならない。自己という万物の一つを生み出した「産霊」と、霊をもつ言霊を「結んで」和歌を詠むことには、つながりがあると盛彬は考えていたのではないだろうか。

このように見てくると、盛彬の和歌論には「真情」「実景」を「実写」することの重視はあるが、詠み込まれるべき「心」や和歌を理解するために必要な「古代人の心の回復」といった「人情の歴史的变化」の議論が認められないことも理解できるようになる。すなわち、「漢意」批判につながる論点を見いだすことが出来ないのである。これは、言霊を人から自立した存在として想定していたからこそではないであろうか。すなわち、契沖・真淵・宣長と受け継がれた日本人の心の本来性の追求といった視点は、「心」が時代と共に変容することを想定しての議論となり、その「心」の表出である言葉も時代と共に変容することとなる。一方、盛彬の場合、「活歌」は時代を超えて読者の「心のありよう」には関係なく「活物」を生じさせるのであるから、そこには「活物」を生じさせる言霊の結びについての正しい知識は必要であるかも知れないが、「心」の変容は問題にはされなくなる。

このように、盛彬に「漢意」批判の論点が見いだせないことと、彼が「言霊の結び」までを含めて「産霊」を普遍的な「生成造化の力」として重視していたことがつながりを持って理解されてくるのである。

第二節 「言霊」論と「産霊」

これまで見てきたように、盛彬には、よく知られる宣長の和歌論のような「詠み手の情の表現」としての和歌論は見られない。【ひとりごと】について

もこのことは同じで、「言葉の用法の」正しさについて論じられている。「実情」や「実景」の和歌という表現からは、宣長の「もののあわれをしる心」に通じる「情」についての議論があるものとも考えられるのに、人の情よりも「事実」を詠み込むことを重視していることも知られる。

盛彬が和歌に詠まれるべき「実情」「実景」というときには、まるで作者から切り離して「実情」や「実景」が存在していると考えているように思われる。私たちがよく知る宣長らの議論は、和歌は詠み手の「心」を通じて理解し合われる、というごく一般的な考え方に通じる。一方、盛彬の場合には、私たちが和歌を理解するときには、作者の「心」を通じないで、作者が眼前にした「物」が私たちの眼前に現出されることによって、作者と同じ「物」を読者が眼前に見、それによって作者の「心」を読者の中に引きつけることが出来るといっているのである。宣長らの議論では、作者と読者の「心」の「共感」が必要となるが、盛彬の議論では、そのような「共感」は不必要となる。そして、このような「活物」を現出させられる作用があると断言できるのは、「言霊」の存在の普遍性の確信であり、「言霊」の「結び」の普遍性、つまり、「産霊」の普遍性の確信なのであった。

確かに、盛彬以前の国学者にも、万葉集を始め和歌の古典を研究し、古語研究に情熱を傾けた人も多かった。契沖もそうであり、賀茂真淵や本居宣長にしても古事記研究と古事記の解釈は、結果として古語研究としての意味を有していた。ただ、宣長や真淵の場合、それは古代人の「心情」と切り離されては議論され得ないもので、「人間の正しい心のありよう」を論じる立場とのつながりの深いものであった。それは、日本人の「あるべき心のありよう」につながるものであり、個々の日本人の心という内面へ向けられた評価の指標につながるものでもあった。

宣長に代表される国学の「和歌論」は、詠まれる和歌の美しさへの視点も確かに存在するが、その背景に、「和歌を詠む人の心」を和歌から探ろうと

する姿勢があり、和歌に詠まれる言葉を議論する以前に、「情」を優先させて読みとり、評価する姿勢が見られた。

すなわち、盛彬がこの著作を著した当時の国学者たちの「和歌」に向けるまなざしは、「詠む人間の心情を評価するための和歌」とでも言い換えられるほどの価値的な意味合いを有していた。言葉に対する研究も確かに進められていたが、それは古代においてその言葉が表していた事象についての議論であつたし、古代の言葉を理解することは、歌に込められた古代人の心の理解のためであつた。すなわち、国学においては、和歌と読み手の心情とはつながっているものであり、「言語」は「心」すなわち「情」を表現するための道具と解釈されていたといつてもよい。それは何よりも、宣長の「もののあわれをしる心」に関する叙述に如実に表れている。宣長においては古代人と近世人とを結ぶ絆は、和歌を詠める心、すなわち「もののあわれをしる心」だからなのである。つまり、盛彬がこの著作をまとめた当時の国学における和歌論は、人々の「心情」を重視していたのである。

宣長の古語研究は、現代においても評価が高い。そして、現代の言語学的な立場からは、盛彬よりも宣長の古語研究の方が理解もされやすい。宣長は日本人の本来の心が和歌を詠む心の中にまだ残っていると主張し、彼が理想とする古代への回帰のために、和歌を詠むことの重要性を説いた。そして、その中で、和歌は「情」の発露として詠まれるものであること、個人の「情」の発露である和歌が他者にも感動を与えることの理由として、「もののあわれをしる心」を提示した。生きているものには「もののあわれをしる心」が存在し、詠み手の「情」が「もののあわれをしる心」から発し、読むものの「もののあわれをしる心」に届くとき、「情」の発露として詠まれた和歌は、読者の「情」すなわち「もののあわれをしる心」に感じて読者を感動させるのである。ここには、作者と読者の双方に「もののあわれをしる心」が共に存在していることが前提とされなければならない。したがって、宣長におい

ては、よい和歌を詠むためには「情」を素直に表現するための技術が要請され、彼の言語論は、したがって用法論的な展開をとげることとなった。すなわち、文法といった言葉を話すときの規則が重視される。なによりも、宣長においては、和歌に詠む「情」を如何に正しく他者に伝え、他者の「情」に響かせるかが重要だったということになる。

一方、盛彬は、一見したところでは、和歌に「実情」を詠むことが重要だと述べてもいる点で宣長と大差ないように思える。しかし、彼の和歌論を読み進めると、和歌表現の「正しさ」について、「言霊」論をひきながら論じてゆく。また、宣長においては、如何に作者の「情」を「正しく」表現するかが和歌の課題であつたのに対して、「情」や「心」といった内面よりも、「実景」が重視され、より「事実」が重視されているように思われる。盛彬にとつては、移ろいゆく「情」よりも確固とした「事実」が重要であり、それを表現することは物の「霊」を言葉で表現することになり、「言霊」を正しく「結んで」始めて「事実」を正しく他者に伝えることができる、という視点に立っているのである。

盛彬は、「言葉」で「物」を表現するとき、万物を生み出す「産霊」の作用と同じことを、「言霊を結ぶ」ことで行っていると考えていた、と理解できる。そしてこのように「産霊」によって世界の創造と生成を説く思想が、人の行為としても「言霊の結び」として可能となるとする思想に展開したことによって、盛彬の和歌論は、個人の「情」よりも「産霊」の正常な働きが再現が重視されることとなり、「情」が和歌論から後退してゆくこととなった。

第三節 「言霊」を「結ぶ」人

以上見てきた盛彬の言霊論に基づく和歌論の展開は、和歌論以外の彼の思想の中核をなしている「産霊」の思想と深く結びついている。筆者は前稿で、

【幽顯一元話】の中に次のような逸話が語られていたことを紹介した。

こも二十六年の前、武兵衛てふ農家身帯はふれて、其もたるる勢講谷てふ地を売るべしと聞きて、予従者丈助に命じて買しめぬ、こを田となして吾方里十五村石高掛りの公用を助スけんとおもひ定め、人をいれて墾かしまたり、其ノ高き処に瓦造りの小祠あり、円石を入れたり、きけバいふニハ、武兵衛が九年前きに木を切ルとて脚を疵つき痛強く血止す、されど独り溪間に在つてせんすべなかりければ、手に触し石を以て産沙明神と観じ、この血痛を止しめ給へと、称ぎしに、忽ち血止り、痛も忘れぬ、故に祠を置きて祭れり、さる靈応灼焉き社なり、この俤にておき給ふべきや、といふに、何ン条其ノ淫祠にあるべき、たゞ壊り捨よといへど、畏しとて、手を触る者なし、予傍なる斧を執て微塵に打ち碎き、円石ハ谷に投げやり、さらバ墾けよとて、鋤を入たり、後チ十余日、又狐穴ある所に及べり、人夫ども壊べしと云フ、予さハせぬものぞとて、振童に命じて小豆飯・豆腐ノ油揚げを取り来らしめ、その間ダに歌よみ、しるしつけて、飯上にのせ、穴中二三尺に入しめたり、翌朝人もて見せしむるに、ものハ喰つくし、器ハ洗ひ拭てあり、歌ハなしといふ、さらバ予が言を聞うけしなり、今ハ壊てよと命じぬ、其のち丈助予にいへるハ、祠を崩し給ひしもの、三四日も食を甘ぜざりし、主人にあやまちあらんを恐れしなり、それには似ずて、狐には懇に告てさらしめ給ふハ、いかなるわけにやといふ、予答て、日本の民として、神社を壊ハ大罪也、但し和漢淫祠を壊て民憂を救ひしこと、多例也、況や是レハ夫レまでもなき一時の事にて、折から遊鬼の来りか、りて、驗を見せしミ、且ツ其ノ遊鬼長く幻界に存せず、たとへその魂今マにありとも、又別ツの遊鬼来りて在りとも、予か機を知て疾く遁レ去ルべし、無主の淫祠ハ空它也、民のために開く田なり、何ンの妨かあらむ、この故に壊り棄テたり、狐ハ顯界の一物にて、所謂衆生中の一物なり、既

に体あり、氣あり、靈豈存せざらんや、故に理を説て退かしめぬと諭しぬ、

ここで語られているのは、「遊鬼」と「狐」との存在の違いについてである。「狐」は「顯界の一物」であるから「靈」が存在し、彼の詠んだ和歌を理解することもできる、と彼はここで明言している。太陽系と同じものが宇宙に無数に存在し、地球は太陽のまわりを巡っているという地動説を信じる盛彬の、極めて科学的な思考と、「狐と言葉を通わせられる」という議論の併存は、なんとも理解しがたい事実であるが、そのことも、言葉と「産靈」とをつなげて理解してゆくことによって、彼の意図することが理解できるように思われる。²¹⁾

すなわち、「顯界」の「物」は「産靈」によつて生み出された物であるから、「産靈」という共通項を有している。これは、宣長でいえば「もののあわれをしる心」と「もののあわれをしるべき心」との共感に匹敵する。そして、その万物の「共通項」である「産靈」を通じて「万物」は意志疎通が可能となる。そのことが、普遍的な存在としての「言靈の結び」の意義だったといえるであろう。ここでは、万物の一つとしての人は、「産靈」によつて生み出されながらも、ただ「生かされている」だけではなく、「言靈」を正しく「結ぶ」ことによつて「産靈」に相当する「活物」を生み出す行為を、なし得る存在として捉えられていた。そして、そのような「結ぶ」行為は男女貴賤を問わず、全ての人に可能であるとも述べられていた。このように、彼の和歌論は時代的にも特異な議論ではあるが、幕末期に展開した「言靈論」としての「産靈」と深く関わらせて人の主体性を強く意識する和歌論へと展開していったのである。

このような、言靈論から展開した、人と「産靈」との関わりは、人が「言靈」を結ぶという主体的な行為に重きを置いている点で、幕末期の「産靈」の思想の展開の中でも独創性を有している。以前、筆者が「産靈」の思想を

「神」観念との関わりで論じた際には、主体的な思想が展開する可能性を指摘したが、この「言霊」と「産霊」に関わる思想を分析したことで、盛彬の思想の持つ主体性は、さらに決定的なものとなったと言えるであろう。

自らを生み出した「産霊」の徳に感謝し、その徳を生み出した「産霊の神」への従属を前提とした受動的な生き方に倫理性を見いだした多くの幕末期の平田派国学者とは異なり、又、止むに止まれぬ心情の発露としての和歌と、その和歌を「敷島の道」として尊王運動に身を投じてゆく伴林光平ら歌学派の実情論とも異なる、まさに主体的な人の行為としての和歌論をここに見いだすことができる。

そして、この和歌論を導き出した「言霊」論で重視された「産霊」の思想が、前稿の彼の宇宙論、神観念とつながっていることも、ここに確認することができる。

むすびにかえて

以上、三章にわたって、中盛彬の言霊論と和歌論について見てきた。そして、前稿で明らかにした彼の「産霊」に関する思想の枠組みは中村孝道の言霊思想に影響されたものであることも明らかにされた。ただ、孝道の場合には、すでに明らかにしたように、盛彬のような西洋天文学の知識に照らして宇宙の創成と「産霊」とを関係づけてゆくことはないので、本稿で明らかにしたような主体的な思想としての「産霊」の思想の展開は、盛彬の中で起こったものであると考えられる。

ここで、むすびにかえて、我々が盛彬や中村孝道の言霊論を読んで感じる点とまどいについて触れておくことにしたい。まず、一般に言葉は、言葉を発する人の「意思」を他者に伝える為の「道具」であると理解される。つまり、言葉の「意味」とは、言葉を発した人の内面に存在しているのであって、言葉そのものに人から離れて「意味」を有するとは考えがたい。言葉がある霊

的な力を持つ例として、よく挙げられる「呪詛」などは、呪いの言葉を他者に向けることで他者を傷つけるといふ観念としてよく取り上げられる。しかし、これも呪詛に力を与えられる能力を備えた何者かが呪うという行為を行わなければ、言葉に霊力を授けることはできない。

又、呪詛の作用の大小は、呪詛を発する人の霊力の大小に関わっていると考えられる。それは、祝詞であっても同様で、そこに神官という特殊な職能の成立の根拠が想定できる。このことは、言葉の霊力が、言葉を発する人（もしくは神）から離れては存在しないことを物語っている。つまり霊力は、言葉を発するもの（または意思をもつもの）の霊力によって、言葉に備えられることとなる。ここでは、言葉の霊力は、言葉を発するものに従属している。とすれば、言葉それだけでは、霊力は機能しないと考えられる。しかし、中村孝道や、中盛彬の言霊論は、これとは異なっている。

とくに盛彬は、貴賤を問わず「言霊」を正しく「結ぶ」ことで、活きた和歌を詠むことができるとする。すなわち、詠み手の能力ではなく、言葉自身のもつ霊力を正しく引き出すことによって、優れた和歌を詠めるということになるのである。したがって、言葉の法則とは、言葉を発する人の「真意」を伝えるための規則ではなく、人の意思から独立して存する言葉の「霊」を正しく結んで、人の「真意」を伝えるための法則ということになる。そこでは、「真意」は移ろいゆく「情」ではなく「産霊」によってつくられた「物」に近い。だから、正しく詠まれた「活歌」は、「詠吟する中に其の物質真に其ノ処に活物し、其景その席に現出し」て時空を超えて読者の心に届くのである。すなわち、言葉が人から自立して「活物」を産みだし、他者に伝わるということなのである。

このように、盛彬の思想は第三章でも述べたように、かなり「主体」的な思想である。しかし、この産霊の思想が、皇祖神の徳とつながられて語られるものである点や、彼自身が「古事記」を宇宙創成の事実を記した書物と信

じる立場をとっていることから、天皇制イデオロギーへとつながる側面を払拭しきれては、いない。さらに、「大御国の言葉」という文言や、天皇崇拜と受け取れる文言も言霊論と共に述べられてもいて、「皇国観」から完全に脱皮しているわけでもない。ここに、盛彬の思想の時代性を見ることができ。しかし、前稿でも触れたように、盛彬の思想は、幕末期に展開した他の多くの「産霊」の思想とは異なり、「皇国」を相対化できたり、太陽を相対化できる側面を有し、開かれた知識の展開を評価することができ。そして、彼の語る「産霊」の思想は、「神による被造物」としての人の「心構え論」の側面や、「産霊」という生成の原理の中に人を位置づけて「主体性」を見いだす思想の段階を遙かに超えていることは確かなのである。

また、本稿では、中盛彬の和歌論を彼の「産霊」と関係づけて理解することとに焦点をおいたため、幕末期の言霊思想の展開や、言霊思想と関わって特異な和歌論を大成したとされる、富士谷成章・御杖父子の和歌論や言霊論などとの比較はできなかった。この点については今後の課題としたい。

最後ではあるが、中盛彬の一連の著作を史料として使用することを許可して下さった、降井多聞氏のご好意に對して、ここに記して、深く感謝申し上げたい。

(付記)

本論文は、平成二二年度～二三年度にかけて交付されている、日本学術振興会研究費補助金「近世後期国学における『産霊』の思想について」(基盤研究(C) 課題番号二二六一〇三三四)による研究成果の一部である。

(註)

*一 近年の国学研究では、尾張や三河地方の国学の展開を中心に、尾張藩政と国学との関わりや、村落指導者の立場での受容と展開などをまとめた、岸野俊彦『幕藩制社会における国学』(一九九八年、校倉書房)や、幕末から近代にかけての国学思想の政治的意義を明らかにした、桂島宣弘『幕末民衆思想の研究』(一九九九年、文理閣)、などがあげられる。また、芳賀登『柳田国男と平田篤胤』(一九九七年、皓星社)も幕末期に展開した「産霊」の思想と近代民俗学との接点を論じた書である。これら一連の研究においては、国学に傾倒した人物の実際の藩政や村落行政、もしくは幕末維新期の国政への関わりの中に、国学思想の社会的意義を見いだそうとしているように思われる。このような研究が、歴史研究として特に有効であることは今更いうまでもない。ただ、この点については、本稿で取り上げる中盛彬の場合、彼の大庄屋としての政治姿勢と彼の思想との直接的関連は見いだせない。しかし逆にそのような現実との関わりを強く求めなかつた知識人の思想分析として、本稿では、純粹に思想そのものを問題にすることができ、と考えている。そのことによって、国学思想に対して松本三之介氏が『国学政治思想史研究』において提起した、「被治者思想」という評価そのものについて、捉え直すことを可能にするのではないかと思っている。中盛彬の思想の分析を進めることで、幕末国学思想の発展の方向性として、松本三之介氏の評価の枠にはまらない思想を紹介することを本稿の主眼とした。

*二 拙稿「中盛彬の思想——国学者の「神」「自己」「宇宙」——」(四国大学紀要人文社会科学学編)第七号、一九九七年)。中盛彬は、江戸時代後期に大阪南部の熊取谷の大庄屋降井家に生まれ、大庄屋の役を勤めながら国学や洋学に親しみ、多くの著作を残した、知識人である。降井家は、中世以来の郷土の家柄で、江戸時代においてのみ、「中」姓を称した。降井家や、盛彬については、前掲拙稿及び、「熊取町史 本文編」近世編第五章「近世後期の教養文化と熊取」(平成二二年三月、熊取町教育委員会)を参照されたい。前掲論文では、彼の宇宙論と現実を捉える視点の獨創性を「産霊」の捉え方の特異性と関わって論じた。そして、彼の洋学的な宇宙論の受容と国学的な世界観との融合が、「神」に先立つ宇宙創成の原理として「産霊」を位置づけることにより「皇国」を相対化させることも可能にする思想として、展開されていたことを明らかにした。

*三 前者は主に、松本三之介氏の見解であり、後者は主に子安宣邦氏の見解である。また、

「産霊」の思想の研究史については、拙稿「幕末国学における『産霊』の思想」(大阪大学文学部日本史研究室編『近世近代の地域と権力』、一九九八年、清文堂)を参照されたい。

*四 大阪府泉南郡熊取町大久保中二丁目六一三、降井多聞氏所蔵文書。

*五 本稿では取り上げない『日本古義附言』は、紀州の高木正朝の著である『日本古義』について、盛彬の私見を述べているものである。『日本古義』は、弓道に関する書で、刊行されているものである。高木正朝は、この時期盛彬と交友のあった人物であるようで、以前に筆者が紹介した『もとつみはしら』にも序をよせており、本稿で取り上げる『うたのふみむひとりごと』にも跋文をよせている。また、盛彬の他の著作である『おおのやもりしげなにはのつと』の中でも、彼との交際について記されており、日頃から議論をしたり、著書を読み交わす間柄であったようである。

『日本古義附言』では、高木正朝が記した弓道についての内容を、「言霊」の「本義」に基づきながら批判しているところなどがあり、これも盛彬の「言霊論」の一つと考えられるが、この点については、今回は触れない。

また、本文では以後、「うたのふみむひとりごと」を「ひとりごと」、「うたのふみむひとりごと」を「ふみむ」と表す。

*六 以下、引用する史料では、翻刻の際に本字・異字は、常用漢字に改めた。また、句点・は、盛彬が●で示していたものに従ったが、読点は適宜補った。さらに、文字の右側に横田や二重線が引かれてあったところは、○のルビや二重線で表した。割り注はそのはじめと終わりを「二」と「二」で示した。従って、一一で括られた部分が、盛彬が注記の体裁で示そうとした部分である。

*七 中村孝道については、伝記的には不明なことが多い。幕末期の音義言霊派の一人として知られ、「言霊」に関する研究書には必ず紹介されている。中村孝道自身の著作は多くはなく、彼自身の手になるものと思われるのは、『言霊或問』である。また、彼が神谷孝信のために口述し、柳寺會夢が筆記編纂した、『言霊真洲鏡』もある。その他、『言霊聞書』が残っている。これらの多くは中村孝道の口述をその教えを受けた人が編したものである。尚、本稿で引用する『言霊或問』は、国立国会図書館蔵の史料によっている。

中村孝道と盛彬との接点ははっきりしないが、盛彬の『幽頭一元話』の中に、「二十

六年以前中村孝道が盛彬邸を尋ねた際・・・」という文言があり、それから推測して、一八二〇年頃には孝道の口授を受けていたと思われる。すると、彼が西洋天文学に志しては二〇年ほど経過した頃に、この言霊思想と触れることとなった、と想像できる。従って、盛彬の思想形成としては、先ず、自己の模索から始まった西洋天文学への傾斜があり、その宇宙論をベースに言霊論から受け継いだ「産霊」の思想が宇宙の創成と、人の行為としての「結び」として展開し、最後に「物」の存在について、「幽」と「顕」と「幻」を「産霊」と関連づけて捉えるまでになった、と推定できる。

また、中村孝道については、大本教の出口王仁三郎の祖母が中村孝道の妹にあたり、王仁三郎は、祖母を通じて中村孝道の説く「言霊」論を継承していると主張し、王仁三郎も言霊論を展開して教義を説いていたことが、鎌田東二『記号と言霊』(一九九〇年、青弓社)に述べられているが、管見の限り、盛彬と大本教との関係は見いだされない。

*八 言霊に関する歴史の変遷について述べた研究は、豊田国夫『言霊信仰』(八幡書店)や『日本人の言霊思想』(講談社、一九八〇年)が、よくまとまっている。豊田氏は、近世の「言霊学」の隆盛について、「古典を掘りさげ古語の釈義に立ち向かったとき、彼らは、その語音と語義の結合や変化、あるいはテニヲハのはたらきなどのデリケートさに驚いた。未分化だったとはいえ、とにかく、彼らなりに言語法則らしき片鱗に触れたとき、そこに神秘的言霊がひそむと考えた。」と述べ(『日本人の言霊思想』一八三頁、神秘思想として、言霊観を位置づけた上で、近代にはいると、「それらの神秘観は泰西の実証主義の波によってもろくも消滅するのである。')(同前)と述べている。

又、言霊思想を他界観との関わりで論じた、川村湊『言霊と他界』(講談社、一九九〇年)では、言霊思想を中心にして、国学的世界観の展開と他界観について示し、さらにこのような世界観と言霊思想との連関の流れを近代の文学者にまであとづけようとしている。

又、鎌田東二『記号と言霊』(青弓社、一九九〇年)は、記号論を援用して幕末期の音義言霊学派から大本教の出口王仁三郎の言霊観、さらには近代の言霊論を構造的に明らかにしている。ただ、これらの言霊研究においては、中村孝道の『言霊論』についても、豊田国夫と鎌田東二の著書では取り上げられているものであっても、本稿で示すような、和歌論としての展開や、「産霊」の思想との関連について言及されていない。この点からみても、盛彬の言霊論と和歌論、さらには「産霊」との関連を捉える本稿の

視点は、研究史的にも意義あるものといえることができる。

*九 国立国会図書館蔵本。

*十 この点は、この後段が天下を治める法についての議論となり、その後、人の職分についての議論となつてゆくことから確かめることが出来る。また、このような道德論としての「産霊」の思想の展開は、注三で示した松本三之介氏の「産霊」の思想の展開の中に中村孝道の議論が位置づく側面を有していることを示している。

*十一 国立国会図書館蔵本。

*十二 参考までに、「言霊のますかがみ」の図を次に掲載しておく。これは、盛彬の「ほどきぶみ」に載せられていた図である。「言霊真洲鏡」では、音が平仮名で記されている点と、左の「まさの也盛彬」の欄がないことが相違点である。

孤登駝麻真須可我美

軽中重	己呉怒	久具豆	あめのな かみち	素登	たかまのたな
軽中重	登呂乃	門留奴		計夏泥	あめのたな
軽中重	保曾増	不洲受		大札捺	なかのたな
軽中重	叭馬末	布舞牟		比之自	つちのたな
軽中重	與遠淑	由羽宇		皮備美	ねのたな
むすひのや うしのつたへ	ひらくし ら	はにな か	ひびく ばしら	ひびく ばしら	まさの也 盛彬

*十三 注七でも記したように、中村孝道の思想は、口授として伝えられたために、中村孝道の著とされる物でも、孝道の思想のすべてがまとめられているものは少ない。例えば、

「言霊聞書」は、「言霊の道」と「三種起元」「産霊の教」「太占教」の三条を重視する彼の主張のすべてが記されていると思われるが、「言霊或問」では、言葉としては三条に触れられているものの、深くは説きおこしてはいない。「言霊真洲鏡」では、「音義」の説明のみで、盛彬の重視した、「名」や「結び」には触れられていない。このような相違は、「言霊或問」が孝道自身の著であるので、概論的な体裁となっていること、「言霊聞書」は、口授を筆記したノートのような体裁であるために、網羅的な内容となっていること、そして、「言霊真洲鏡」や「ほどきぶみ」は、口授を受けた人物が口授をもとに書き表したものであることよって生じた相違であると判断できる。このように考えれば、盛彬が「ほどきぶみ」に取り上げた内容が、孝道から受け継いで盛彬が理解した、彼自身の「言霊」論と捉えることが可能となると考える。また、盛彬と孝道の相違については本文で詳述する。

*十四 後に引用する部分で示されるが、孝道は、「名」を「物の形のうえ」を表す概念とし、それに対して「言葉」を「もののわざのうえ」を表す概念としている。現代の国語的な概念に当てはめれば、「言葉」は動詞、「名」は名詞、ということになるようである。ただ、このような現代の国語学の知識を、孝道や盛彬の「言霊観」と比較して、どの程度の妥当性があるのかといった点を考慮することは、本稿の主題ではないので、行わない。

*十五 例えば、盛彬の「幽頭一元話」の中に次のような一節がある。

幽とハ頭に対して云フことにて、頭とハ常の世をさす、幽とハ人目に見る能さるの界を指す。我レと日とハ相ヒ結スンで成就せり、必ズ遅速あることなし、但し、に我レといふものハ、我が体をいふにハあらず、体の化出べきものを指ス、相ヒ結ンでなれる所の日ありて、其ノ我レの理に因ツて我が体なれり、是レ所謂氣化の時なり、其ノ体結スンで後チハ物繁殖す、所謂体化の時なり、尤モここに我レといふハ人間のミをいふにハあらず、万の群動活物を皆ナ都て指スなり、

ここでの盛彬の議論については、本文で後述するように、「我」と「日」とが「結んで」「万物が成就すること」をいっており、前稿でも明らかにしたように、彼が、人の「魂」に「カミ」とルビを打ち、「霊」が「産霊」によって生み出されたとはしていないこと

からも、孝道との相違点が明白である。

*十六 本稿で使用する『言霊聞書』の末尾には、「右十二ヶ条地ノ目当口伝 弘化乙巳十一月六日於産霊舎受之畢」と記されており、特に中村孝道の口伝を記したとは明記されていないが、内容からして『言霊或問』と一致する上に、産霊舎は孝道の家号であることから、中村孝道の口伝を筆記した物と推定できる。

*十七 この表現は、単なる比喩と解釈することも出来る。しかし、盛彬の『幽頭一元話』などに展開されている万物の生成に関する理解などと比較し、またこれから検討する『ひとりごと』に見られる「活歌」としての和歌をすぐれた歌とする主張などとあわせて、これは単なる比喩ではないと理解している。

*十八 『言霊聞書』で孝道は、「実情」に関して、真淵の実情論を取り上げて評価しており、ここで取りあげるような「活歌」といった議論は見いだせない。この点も、既に「天地体用」において明らかにした孝道と盛彬との相違として指摘できる。すなわち、ここに取りあげる和歌論も盛彬の独自の和歌論として注目されるのである。

*十九 『本居宣長全集』第一巻 七頁。(一九六八年、筑摩書房)

*二十 たとえば、伴林光平はその典型的な例である。

*二十一 中村孝道の言霊論においても、動物と人とは「言葉」を通じて意思を通わせることが可能となるとしているという指摘が、鎌田東二氏の前掲書にあり、この点も中村孝道から受容・展開したものと考えられる。ただ、孝道には、「活物」が現出する「活歌」という表現は、見られないので、ここに紹介した「活歌」を規定する和歌論は盛彬の独自の見解ではないかと考えている。