

當時の學問の概念

念が、やがて彼の學問そのもの、本義を闡明しえてあるものとは、言へぬ。しかし、これらの點について、精しく研究することは、吾人が以下の研究の目的である。こゝには、單に、彼自らによつて、意識的に理解されてゐたところに基いて、宣長學の概念を考へ來り、以て、吾人が以下の研究の前提となすのである。

二、學問、と言ふ語は、今日に於けると同様に、當時一般に用ゐた所で、彼亦、自己の研究を總括するに用ゐ、或は、物學、學、びと呼んだ。さて、當時一般に用ゐた學問てふ概念は、之を、現今吾人が理解する所のものに比して、多く異なる所はない。學問の、種類に於いても、當時は已に、奈良朝、平安朝以來、輸入し來つた諸々の學術に加へて、西洋からの輸入によつて、天文、醫術、本草、理科等に關する、實驗的、研究もおこり、形而上、形而下に涉つて、吾人が有する諸學問の端緒は、殆んど凡て、開けてをつた。しかも、これを一層精密に考へてくると、當時の學問の概念と、現今の學問のそれとは、二三の點に於いて、全く、一致せりとしがたいものがある。吾人

書物的性質

が今日一切の事物に對する吾人の認識の經過、及び結果を、一樣に、學問てふ概念に包括させて考へるのに比すると、當時の學問、適當なる意味に於ける學問の概念は、多少條件的に、之を理解するを要するものがある。その條件的性質の一つをなすものは、即ち書物的性質である。當時は學問としいへば、やがて讀書を意味し、訓詁註釋を意味してゐた。随つて、適當なる意味に於ける學問の概念は、書物を全く離れては、理解されなかつた觀がある。即ち學問といへば、人事自然に關する吾人の經驗を、直接に對象とするよりは、むしろ書物そのものを對象とする傾があり、随つて、推理力よりは寧ろ讀書力を重んずる傾があつた。以上を一括して、書物的性質といは、二つにはこれと連關して、古代的性質とも稱すべきものがある。けだし、當時の學者が、その研究の對象とした書物たる、勿論當時の俗書の類ではなくて、多くは、歴史的傳統ある古典であつたので、それと同時に、その學問はやがて、現世を對象とせずして、古代を對象とする觀があつた。かくて、當時の學問の概念の主と

古代的性質

## 道學的性質

して意味した所は、やがて、古典の研究といふことにあつたのである。この意味に於いて、當時の經濟上、政治上の時事問題に關する研究の如きは、適當な意味に於ける學問に對して、やゝ第二次的の意味を寓して理解された觀がある。三つには、道學的性質である。所謂、古典を對象とした學問の中にも、勿論種々あるが、就中、その主要のものとして、やがて當時の學問を支配し、主要なる意味に於ける當時の學問の概念の本質となつたものは、人倫の道を説く、道德學といふ概念であつた。即ち當時の學問とは、主として、古典によつて道德を明らむる學として、理解されてゐたのである。而して、四つには、即ち最後には、儒教的性質である。けれど、徳川治世の初期以來、文教の中心となり、社會の動力となつて、人心を支配して來た儒學は、當時に至つて、勢力ますます盛になつて、殆んど當時の學問てふ概念をわがものとし、儒學即學問、學問即儒學の關係を示したのである。而して、上來舉げて來た三つの性質の如き、やがてこれ、儒學そのもの、性質で、寧ろ儒學てふ概念から、派生され

## 儒教的性質

## 皇國學び

て、當時の學問の概念の要素となつたものである。この點から見ると、以上の性質は凡て、この儒學てふ一概念に總括されて存してゐたのである。

三 當時一般の學問の概念は以上の如くである。さらば、かかる概念の世界の中で、宣長が自ら考へてゐた所の學問の概念は、如何といふに、第一に、宣長は、その學問、もしくは物學びてふ概念のもとに、やがて皇國學、即ち我國固有の學てふことを考へてゐたので、これが彼の學問の概念の最も主要なる特質である。彼は當時一般の習ひとして、學問と言へば、やがて儒學漢學を指し、わが固有の學に就いては、特に神學、國學などいふのを、内外の別を蔑みした陋習で、全然打破しなければならぬ顛倒の見と認め、「漢學佛學をこそ別てしかいふべけれ、皇國の學は、たゞ學問と言ふべし。」となした。要するに彼が學問とは、やがて皇國の學であつたのである。かくて、この點に於いては、即ち上記第四に述べた一般の概念と全く異つてゐたが、その他の三點に於いては、彼の學問の概念は、又、當時の一般の概念と、全く共通してゐた。即ちまづ、彼が學

物學びのす

問は等しく、皇國の古典の學であつたのである、而して、その學問の分類については、彼は世に物學びのすぢ品々あつて一様でない、といつて、一つには、神代記を旨とたて、道を専らに學ぶもの、之を神學と言ひ、その人を神道者といふ。二つには、有職の學で、官職、律令、儀式又は諸々の故實、裝束、調度などの事を旨と學ぶもの、三つには、上は六國史其外の古書を始め、後世の書ともまで、特に何を専門とするでもなく學ぶもの、要するに歴史の學である。四つには、歌の學びで、これにも、歌を詠むを主とする。歌集物語などを解き明らむるとの二つがある。即ち詠歌と古歌古文の學とである。要するに、古典によつて古代といふものを、凡ての方面から明らめるといふので、歸するところは、古典の學といふ概念を出でぬのである。次に、彼に於いてもまた、その學問の概念の中心としたところは、道學的性質である。即ち彼は上記の説明の末に記して、<sup>三〇</sup>さてその主としてよるべきすぢは道の學問である、となし、<sup>三一</sup>さらにその道てよ意を説明しては、<sup>三二</sup>「まづ人として人の道は如何なるものぞと言ふ

道學的性質

ことを、知らないでは濟まぬ。學問の志のない者は論の限りでない。かりそめにも、その志のある者は、同じくは道の爲に力を用ゐるべきことである。然るに、道のことをばさしおき、たゞ末の事にのみかやつらつてをるのは學問の本意でない。と言つてゐる。彼が等しく又學問てふ概念について抱いてゐた道學的傾向は、明らかであると言はれる。但しこの點については、彼自らは、その學の、決して、儒教的意味に於ける道學的でないことを言つてゐる。彼がこの思想は、果して如何に解すべきかは、彼に於いて重要な問題であるが、これは吾人の後章の研究によつて明らかになるべきである。そはともかくも、彼の學問の概念が、一種の道を説くを主としてゐたことは、彼自らも明言した所で、吾人はこゝには、單に、この事實を注意しておけば、足りるのである。

註

(一) 初山跋、「全四」の六〇四、玉時問、卷一、「おくもん」(「全四」の一四)

(二) 初山跋、「全四」の六〇〇

- (三) 初山語、(全四)の六〇二
- (四) 初山語、(全四)の六〇五

研究の精神

四 以上は、宣長が理解してゐた學問てふ概念の説明で、吾人は之によつて、彼が學問そのものに對する大體の印象を得べきであるが、吾人は次に進んで、彼がかくの如き學問の根本的動力であつた、彼が研究の精神、について考へて見よう。

彼は古典學者の通弊として、單に智識の蓄積を以て、能事終れりとして、その結果わづかに一の物識となり了することなく、また、いたづらに師承の説を妄信して、研究の自由を缺くが如きことなく、あくまでも、真理を重んじ、真理を愛し、自由に、進歩的なる、研究的、精神を失はなかつた。彼が、所謂學問の傳統を、初めから放なしとして斥け、「よきあしきを言はず、ひたぶるに古きを守るは、學問の道にはいふ甲斐なきわざ」である、と言ひ、學問に於いては、師説として、之に拘むべからず。師の説であ

自由討究

道は師より  
も貴し

曲學迎合を  
斥く

るからと言つて、悪きを知りながら、言はず、抱み隠して、よざまにつくろひをらむは、たゞ師をのみ尊びて、道をば思はざるのである、となし、なほその門弟を誡めては、「吾に従ひて物學ばむともがらも、わが後に又よき考の出で來らむには、必ずわが説にな拘みそ、道を思はで、徒らに我を貴どまひは、わが心にあらざるぞかし。」と説いた如き。まことにこれ、「プラトオは愛すべし。真理はさらに愛すべし」(Amicus Plato, magis amica veritas)とした古哲人を、その精神を同じくしてゐる。と言へる。

已にかくの如き真理に對する、眞の愛がある。即ち一方に於いては、世の物識人の他の説の悪しきを咎めず、一ひきに偏らず、之をも彼をもすてぬ様に論を爲すは、多くは、おのが思ひどりたる趣を曲げて世の人の心に普く協へむとするものにて、まことにあらず必汚し。」として、曲學迎合を斥け、「たとひ世人は如何に讒るとも、わが思ふすぢを曲げて隨ふべき事にあらず。人の譽めそしりには、拘るまじきわざぞ。大かた一ひきに偏りて、他説をばわろしとがむるをば心狭くよからぬとし、一向には

自信

偏らず、他説をも悪ろしとは言はぬを、心廣くおいらかにてよしとするは、すべての人の心なめれど、必ずそれさしもよき事にもあらず。よるところ、定まりて、を深く信する心ならば、必ず「一むきにこそよるべけれ。」とのをいしき自信となり、これととも、一方には、また、「始めより終りまで、説のかはれることなきは、中々におかしからぬかたもあるぞかし。始めに定めおきつることの程、経て後に又ことなるよき考の出来るは、常にある事なれば、初めとかはれる事あるこそよけれ。年を経て學進み行けば、説は必ず變らで協はず。」との進歩的の考となつて、毫も固陋に陥らない。しかも、又徒らに新奇の説を出して人目を驚かさむとするをば戒めて、「凡て新なる説を出すはいと大事なり。いく度もかへさひ思ひて、よく確かなるよりどころをとらへ、何處までもゆきとほりて、違ふ所なく、動くまじきにあらずば、たやすくは出すまじきわざなり。」と、あくまで慎重の態度を持してゐる。これらの思想、自信、いづれも貫く所は、これ、活々とした氣概のある、しかも極めて眞面目な、眞理の爲に眞理を受する一

進歩的

慎重

異端

精神である。而してこれらの精神たる、いづれも彼の學問に於いて立派に實行された。なほまた彼が、その異端に對する態度を述べて、「道を説かむに儒にまれ、老にまれ、佛にまれ、これに心ばへの通へる所のあるを捕へて、おのが心のひく方に任せて、通はぬ所をも、凡てそのすぢに引よせて説きなし、あるは又他道と同じからむことをいとひさけて、殊更にけぢめを見せ、様をかへて説かむとする、これら皆いとあぢきなく強ひたるわざなり。似ざらむも、異らむも、同じからむも、とにかくに、異道の意には、些かも關るべきわざにあらず。」といへるが如きは、その實行はともあれ、またこの公平にして重厚なる彼の學問の精神を、遺憾なく語つてゐるものといへる。而して、彼がかくの如き研究の精神たる、契沖、春澗、眞淵等、諸先輩の精神を繼承して、當時の學問界の貴むべき、自由討究の傾向を代表せるものであるが、彼に於いて、特に著く明らかなものがあつたことは、疑ふべからぬ。

吾人は以上を以て、先、彼が學問の概念を提げ來り、次にその研究の精神を明らかめ、以て、彼が學問に對する、理解の端緒を開きえた。これから、すゝんで、彼が學問の内容、意義、由來等にわたりにて研究してみよう。

註

- (一) 初山蹟、「全四」の六二三。村田橋庵に答へし文に、「龜朝の學問に於るは秘事口傳など申す事は、露ほども無之候。左様の義を申立候は、皆邪道にて候。多く道を説き聞せ候が本意に候へば、門弟ならずして、野生に於いて、秘し申候儀、さらく無御座候。さりながら、皇朝の古道御熱心の段、御殊勝の御儀何よりも悦ばしく存候。」とあるなど。
- (二)(三) 玉時同二の卷、「師の説に拘まざる事。」「全四」の五〇。
- (四) 玉時同二の卷、「わが教子にいましめちやくやう。」「全四」の五一。
- (五)(六) 玉時同四の卷、「むきに備ることの論ひ。」「全四」の七六。
- (七) 玉時同四の卷、「前後と説のかはる事。」「全四」の七七。
- (八) 玉時同一の卷、「あらたなる説を出す事。」「全四」の二〇。
- (九) 玉時同七の卷、「道を説くことはあだし道々の意にも世の入のど可さる

ざるにも、拘るまじき事。」「全四」の一〇一。

## 第一章 宣長が古典の研究と訓詁註釋

宣長の學問と訓詁註釋

一 上述の彼の學問の概念が、已に之を示してゐる如く、彼の所謂皇國學一般に涉つた學問の範圍は、極めて廣いものがあつた。彼の學問は、彼以後に出た、歴史家、文法家、考證家、有職家、歌學者の各々の學問のやうな、専門的分科でなくて、それらの學問の凡てを含んで、それらの淵源たる位地をなしたものである。併し、彼の學問は決してそれらの専門學の組織ではない。論理的系統ではない。各種の研究は、混然と入り交つてなされたもので、而もその研究は、概して古典の訓詁註釋の形のもとに試みられたのである。これ、前段に述べた當時の學問一般の、古典的性質の自然の結果である。殊に、彼自らもその質實な學風の立場から、特に古書(二)の註釋に重きをおき、學者の爲に、殊に推獎してゐる。是に於いてか、古典の研究、換言すれば古典の訓詁註釋は、彼の學問を、一方に總括したものである。即ち彼の學問全體の、形式的方面と言へる。宣長學

訓詁註釋の範圍

の研究に入る序論として、吾人はまづ、この方面から、彼の學問を概観せねばならぬ。即ち以下、彼が訓詁註釋に關する主な著述について、彼の古典の研究の次第を究めて見よう。

宣長の訓詁註釋の書は、後出の表によつて明らかな如く、著書總數五十八種百八十二卷中、十一部九十二卷の多きに上つてゐる。即ち時代からいへば、中古の古典としては、草菴集、新古今集、古今集、源氏物語にわたり、上古の古典としては、宜命、萬葉、祝詞、壽詞、及び古事記に及んでゐる。外に著書としては残さないが、講義したものには、伊勢物語、土佐日記、枕草紙、詠歌、大抵、廿一代集、榮華物語、狭衣物語等がある。これ實に、彼が古典研究の範圍が、上古、中古に涉つて、廣かつたことを、示すものである。就中、古事記、宜命等に至つては、先人未だ殆んど手を着けなかつたところで、彼によつて、始めて開拓されたと言つてもよい。新古今集、また、契沖、眞淵等の諸先輩が、指を染めなかつた所である。彼は單

に、その學問の範圍から言つても、註釋家として、獨特の地位を有し得たのである。以下まづ、著述の年代の順序を追つて、それらの彼の註釋について簡単に解説を試みて見よう。

註

(一) 初山語に曰く、「古書の註釋を作らむと早く心がくべし。物の註釋をするは、凡て大に學問の爲になることなり。」(全四の六〇三)

(二) 卷三の一参照。

草菴集玉  
等

正二八第一に擧ぐべきは、草菴集玉筥六卷である。草菴集は、足利時代初期に於ける、二條派歌學中興の祖なる頼阿法師元中元年一三の家集で、二條家の正風を傳へたものとして、爾來、二條家の歌人の間に、詠歌の典據とされた所である。従つて、その註釋も、宣長以前に於いて、梅月堂享保二〇年一七宣阿享保二〇年一七七三五段七八が、既に草菴集蒙求享保九年一七二四三月成廿卷を著してゐる。それについて、大和郡山の歌人で、漢學にも通じ、服部南郭と交深かつた

成りし代時

櫻井元茂享保の末が、草菴集難註二十卷七三〇十月刊を著して、その誤謬を指摘し、非難してゐる。宣長の玉筥は、即ちこの兩者を更に補正したものである。この書の刊行されたのは、明和四年(一七六七)彼が三十八歳の九月であるが、彼が本書の稿をなしたのは、更に以前で、おそらくは彼の傳の第二期の終、かつ寶曆十三年(一七六三)紫文要領等が成つたよりも、數年前であらう。けれど、この著が刊行された明和四年(一七六七)の頃は、彼がその學問の第二期に入つてから、已に四年、古事記の研究に専心した時代で、新たにかゝる小著に力を傾つべきでない。かつその註釋の文體などから考へても、少くも紫文要領、石上私淑言と同時、否さらに、その以前と推定される。されば吾人はこの書を以て、彼の凡ての註釋書の最初のもので、彼が少時から親んで來た堂上歌學の範圍を、全く脱しなかつた時代の著と認める。けれど、彼は草菴集は、少なからず之を重んじてゐたと見えて、本書のほかに、草庵集に關しては、有栖川家、烏丸家の本をもととして校合した(二)草庵集正誤など、その研究の結果を遺した



ものがあつた。

さて、本書については、彼がこれを真淵におくつて、「かゝる拙き物に拘らふ心にては、學の大業なりなむこと覺束なし。」と叱られたよし、篇胤の玉棒に見えてゐる。

(玉棒には明和四年に真淵に示したと記してあるが、この時代も更に以前ではないかと思ふ。それは、本書に彼の高弟稻垣棟隆が、四年九月廿日の日附で記した序があるが、その内に、門弟が宣長に草菴集の註釋を乞ふしたのに、宣長が、「草菴集ばかりの物見むに道しるべをまつべき事は、」といつて、「思もかれられぬ景色なるを、」おして頼んだよしを記してある。こはやがて、真淵が、非難に對する辯解と見られる。玉棒の末文に、「後年に、人の勤めて、板に彫らせ給へるなり。」といふのを活かして考へれば、真淵に見せたのは、その草稿で、少くも明和四年前、數年、思ふに、始めて真淵に會つたころであらう。これまた、この書を早く成つたのとなす、吾人の解釋の「丁題である。」)

かゝる事の爲にや、この書は、元來宣長の著書として重きをおかれず、

舊著との比較

本居宣長全集また之を収録しないが、彼が註釋家としての技倆特色は、已にこの書に著れてゐたので、この點から見れば、決して輕々視去るべき著でないのである。

本書を從來の二書に比較して來ると、その舊來傳襲の見に拘まないうで、自己の判斷を主とした自由討究の精神、徒らに煩瑣な故事典據の探索かつ單なる字句の解釋等を以て、註釋の能事了れりとしないうで、主として歌の心ばへを説かうとした、觀照的批評態度、しかも、歌といふ物は、些かの言ひなしから、こよなく珍かにもをかしくもなる業にて、たゞ一字、二字文のけぢめにも深き心あるよしを認めて、あくまで周到なる心構、はた歌の上になき事を、己が心もて似つかはしき筋をとりそへて説くを避けた、公平な態度、これらは何れも彼が前出の二著に、その弊を認めて、敢へて之に陥らざらむとしたもので、また實際、彼の著に實行された所である。もしそれ、頼阿の歌そのものに對して、「諺解難註のみならず、歌の上にも如何にぞや心得ぬふし一つ二つにあげつ。そも、頼

阿などをもどかむは、人の耳驚きて、大方はうけひくまじき業なれど、愚かなる今のならひに迷はで、誠に歌よく見知らむ人は、必ずうなづきてむ。」といへるに至つては、一方に頼阿などを云々と、幾分の氣象をしてゐるところに、彼が歌學の未だ一般の思想を全く脱しなかつたのを示すとともに、一方に、しかも頼阿盲信の從來の傾向を超脱した卓絶なる見解を示してゐる。

なほ本書には、その後天明六年(一七八六)五十七歳の時續草庵集玉箒三卷が刊行された。

註

- (一) 井上頼阿氏本居宣長翁著書解題國學叢書五卷七号にいつ。
- (二) 第九卷の三四
- (三)(四) 玉箒第一卷「とりすべていふこと」
- (五) 玉箒第一卷「とりすべていふこと」

萬葉集

彼の萬葉研究の由来

三 第二に萬葉集である。彼が萬葉集に關する訓詁註釋の著は、萬葉集玉の小琴及び萬葉問聞抄である。

彼の萬葉研究は、傳記に徴するに、寶曆七年(一七五七)卅八歳、京都遊學中、堀景山のもとで、今井似閑の書入した契沖の代匠記を寫したのに始つてゐる。遊學から歸つて、五年を経、寶曆十一年(一七六一)五月三十二歳で、始めて之を講じた。明和元年(一七六四)三十五歳、眞淵に入門してから、彼の眞淵について専ら學んだのは萬葉であつた。それから明和六年、眞淵の死に至るまで、彼は文通によつて、全部廿卷を二回まで質問した。その成績の一部は、萬葉問目(一卷より四卷について難訓難義をどうた)、萬葉再問(全上)、萬葉集卷八疑條、萬葉集卷九疑條、萬葉集卷十二疑條、萬葉集卷十三疑條、萬葉集卷十四等となつて、残つてゐる。その質問の周密で、究め盡さなければやまぬといふ態度であつたので、時には、眞淵から餘り焦らないやうにどの、訓詁を受けた。眞淵が宣長に對するも、教へるよりはむしろ共に研究するといふ風であつた。而

して、門弟に對する講義は、寶曆十一年以來引つゞいて、安永二年(一七一三)に第一回を終り、安永四年(一七八五)から第二回として、會讀を始め、天明六年(一七八六)終り引つゞき第三回に入り、天明八年(一七八八)正月以後しばし中絶、寛政元年(一七八九)十月頃再興、引つゞき寛政七年(一七九五)に及んだ。その他にも、臨時に時々講じた。而して彼の萬葉に關する主な著の玉の小琴は、この第二回の講義の中間なる安永八年(一七七九)の頃になつた。これにつゞいて、丁度その翌年、安永九年(一七八〇)入門して、四年間彼について天明四年(一七八四)に歿した田中道麿の質問に答へて、萬葉問聞抄が出来てゐる。

玉の小琴は、萬葉の一卷から四巻までについて、契沖、真淵の説と異なる、彼自らの考へのある語句を取出して、訓詁を施し、稀に難語難句に簡單な解釋を附した。之には追考がある。問聞抄は第三卷から第廿卷にいたる卷々のうちから、道麿が疑惑のある點をとりだして真淵はもとより、同門、魚彦その他の説をもあげて、最後の意見を宣長に問うたも

玉の小琴

問聞抄

訓詁に關する見解

訓讀の例

のである。宣長の答へは、固より簡單であるが、諸處に、卓見が現れてゐる。當に玉の小琴の續編と見るべき書である。さて萬葉の訓詁に對する彼の見解は、玉の小琴の凡例で、彼が述べた所で明らかである。その意に曰く、萬葉は、真淵が言つた如く、草書で書傳へたから、誤字が多い。夫故に、真淵はこゝを考へて活眼を以て、誤字を看破するのを、萬葉訓詁學の第一義とした。然るに、近頃の學者の間には、この真淵の考をうけて、しかも極論に走つて、無暗に誤字呼ばりをして、何の理由もなく、自ら好むまゝに、改めて訓む傾向がある。これもとより真淵の見解の害用で、斥くべきである。併し、真淵の考へそのものに至つては、あくまで卓見である。自分の主義とする所も、そこにある。しかも自分、誤字を定むるについて、出来るだけ他の訓讀の類例から推して、これを試みた。云々。要するに、真淵が改訂主義を、出来るだけ客觀的根據に基いて、實行せむとしたのである。彼が玉の小琴その他でなしたところは、即ちこれで、この立場から、かれは、真淵契沖その他諸學

隠有

者の誤をも正してゐる。今彼が訓讀の一例を擧ぐれば例へば、二の卷の角郭經云々の長歌のうちの一句に、「婦隠有とあるについて、是を妻とみる」と訓むのは、假字書一般の例があつて、疑はれぬ。しかし「隠有と「有」の字を添へて書いてあるは如何なるわけであるか。「有」があれば、「こまれる」と訓む例である。夫故に「有は留」の字などの書誤であらうといつた如きは、契沖の單に「こまれる」と訓じ去つたのに比して、眞淵が改訂主義のよき活用と言へる。而して、眞淵その人は萬葉考に、單に「婦隠有冠辭」と記してゐる。而して、また卷之三、印結而の短歌の二の句、「我定義之」について見ると契沖は義之をそのままにこしと訓んで、「義之は此義の字集中に使たるに意をわざることを多し」と言つてゐる。眞淵は歌意の上から之を考へ、又集中の多くの實例からおして、「義之はどうしても「てし」とよまねばならぬ所であるとなし、この前提に基いて思へば、「義は」篆の字で、義篆の草書が似てゐるから誤つたのであるとした。之に對して、宣長は篆を假字に用ゐた例もなく、又義之と續いた用例ばかりで、義

義之

一字離して書いたところもない。「義は」篆の誤ではなく、「義之」はどこまでも「義之」と續けて訓むべきであるとし、そは義訓であつて、書家王義之になづらへて「手師」の意で「てし」と訓むのであるとした。これ眞淵に比して、一層獨斷的でなく、精確であると言へる。以上の二つの例を結付けてくると、宣長が訓話の主義方法は明らかに解しうると思ふ。當時眞淵門下の間に漸う害用されて來た、眞淵が改訂主義は、彼によつて活用されたのである。随つてこの玉の小琴は、比較的小著であるが、萬葉學上逸すべからざるもので、橘千蔭も萬葉略解を作るについて、本書及び問聞抄等を參考し、その説の多くを借用ゐた。而して問聞抄中にも、彼の學風の特徴を示す例が、少なからず現はれてゐる。例へば、卷十一の隱口乃云々の歌の一句「懸由眼」について、道麿が魚彦はこは「曉由銀」の誤字で「アカシテヲユケ」と點じた。一首の意味は明らかになつたが、曉字を「アカシテヲ」と「ヲ」の助辭まで添へて、訓むのは如何であらう云々と言つて、宣長の意見を問うたのに答へて、疑ひはいづれも當つてゐる。

懸由眼

併し「由眼」は誤字ではない。「懸字」は誤であらう。似た歌を卷々に考へおして定むべきである。併し未だ考へえぬと言つた如き、無暗に改訂を事にしない、彼の態度を示してゐる。

註

- (一) 彼が當時の寫本、萬葉諸説二卷の表紙の背に、付紙して記す所に曰く、「右萬葉集廿卷、以景山淵先生家藏本校正之。至如冠註旁註、亦皆據其本已。此本也、先生所自校正、蓋以契沖先師代匠記爲據。如其稱師云、則今井似閑翁之說也。翁亦契沖之門人也。先生與似閑門人樋口老人宗武友善。是故、先生以其本校正、訓點冠註旁註之則、實契沖傳説之義、不待代匠記而明焉者也。故予深崇信之。以餘力寫之。藏巾箱爲秘珍矣。後之閱者勿忽諸爾。寶曆七年丁丑五月九日。卒業于平安室坊寓居。神風伊勢意須比飯高壽菴本居宣長謹識。」(木村正辭氏著、萬葉集書目提要、下の九五にいつ)
- (二) 「賀全四」所收
- (三) 卷三の一
- (四) 井上頼國氏の、本居宣長の著書解題(一三註一)の中にいでた、萬葉會評

録は、この第三回の講演會の際の筆記である。同解題に曰く、「こは、本居翁門下のもの相會して、萬葉集研究の會を開き、折にふれて思あたる説どもを記したるなり。安永六年正月廿四日夜に始り、天明八年五月以來中絶、寛政元年又再興せり。集中の一語をとりいで、賀茂翁契沖傳説中、何れをよしと定むるよし記し、又各自の考を簡略に記したり。」

- (五) 「全五」の六〇四
- (六) 「全五」の六一二
- (七) 萬葉集代匠記、卷二之上、早稻田本壹輯六〇
- (八) 「賀全三」の二一八九
- (九) 萬葉集代匠記、卷三之中、早稻田本貳輯五二
- (十) 萬葉卷十四之考(賀全三)の二八〇三(萬葉考別記四)(賀全三)の三一〇八等。
- (十一) 玉の小翠、(全五)の六二七。玉勝問六、萬葉集にててしといふ辭に義之また大王と書る事(全四)の一三九
- (十二) 伴蒿殿の開田次筆、卷之三文化十二に曰く、「本方の古書を註する人凡元禄年間までは、元本を守りて、例へば、ににてはきこえずを、あらたむればきこゆる書誤りも、かつてあらためず、しひて押廻して、註せられしは、隨厚さは

いふべけれど、又死守すとも言ふべし。其間に、延佳神主、古事記舊事記を新に改刻し、龍頭を加へられしには、他書を校合して考を付改られし所々有。其後、契沖師、萬葉集を註せられしを始、諸書の解、校正のものなど、古書を引のみならず、自己の考をもて、文字を改められしこと多し。是より開けて、賀茂氏をはじめ其門人我も我もと、眼を光らしてこれは筆の手に誤る。是は前後したりなど、心のまゝに字を取つへ、語を改む。これは所謂活眼にて、活書を見ることも言ふべけれど、又萬葉集も吾撰のものゝやうになり、古傳の木は亡びむやま危し。誤を誤にて傳ふるが道なりなど、ひさへに舊體を守りたまふと、表裏にして過不及いかんともすべからず。吾ごときあるものゝ、書を見て難事を過す淵明の意に倣ひ、常に闕て解すること諺し。彼改竄をこととする人々は、程朱の中庸、大學、孝經の古本を改め、經傳をわからず、或は詩經の小序を除かれし如き、類ひにて、機謙拔萃なりといふべきが、凡そ一家を成す人は、然るべし。されど其思を聚る人もあらむ。又毒をうくる人も多からむが、一は一非は何にも選れぬことなるべし。』<sup>120</sup>

新古今集

研長以前の  
宣究

四 第三に、新古今集がある。元來、新古今集は爲氏弘安九年、一、二、八、六、改、六、五爲世三年、一、三、三、八、改、八、九以來、二條家歌學では、歌風華に過ぎたとして、之を重んぜず、新勅選の平板な歌風こそ、却つて定家仁治二年、一、二、四、一、改、八、〇の眞意の存する所だとした。勿論、爲氏爲世と相對した京極家の爲兼元弘二年、一、三、三、二、改、七、九冷泉家の流を汲んだ今川了俊應永二七年、一、四、二、〇、改、九、六正徹長祿三年、一、四、五、九、改、七、九心敬文明七年、一、四、七、五、改、七、〇等の定家復古家の一派には、重んぜられ、正徹の如きは、その著の正徹物語に、集中の和歌を評釋して、卓抜の見識を示したが、そはむしろ例外で、一般歌學に於いては、新古今集はむしろ、異端視せらるゝ傾があつて、古今集のやうに、持映されなかつた。随つて、その註釋の如きも、これを試みた人極めて零かつた。然りといへども、なほ一二の註釋書がないではなかつた。即ち、古くは東常縁明應三年、一、四、九、四、改、九、四の新古今集和歌集新抄六卷あり、之を細川幽齋慶長十五年、一、〇、改、七、七が増補せるも、の世に行はれてゐたのを、北村季吟寶永二〇、改、五、二と東西相並稱せられた京都舊派の註釋家、加藤磐齋延寶二年、一、六、七、四、改、五、四はさらに古説を増補して、増抄廿卷を作つた。しかるに、契沖以後の復古學

宣長  
新古今集  
研究

いふべけれど、又死守すとも言ふべし。其間に、延佳神主、古事記舊事記を新に改刻し、藍頭を加へられしには、他書を校合して考を付改られし所々有。其後、契沖師、萬葉集を註せられしを始、諸書の解、校正のものなど、古書を引のみならず、自己の考をもて、文字を改められしこと多し。是より開けて、賀茂氏をはじめ其門人我も我もと、眼を光らしてこれは筆の手に誤る。是は前後したりなど、心のまゝに字を取つて、語を改む。これは所謂活眼にて、活書を見ることも言ふべけれど、又萬葉集も吾撰のものゝやうになり、古傳の木は亡びむやみ危し。誤を誤にて傳ふるが道なりなど、ひさへに舊轍を守りたまふと、表裏にして過不及いかんともすべからず。吾ごときあるものゝ、書を見て難事を過す淵明の意に倣ひ、常に闕て解すること多し。彼改竄をこととする人々は、程朱の中庸、大學、孝經の古本を改め、經傳をわからず、或は詩經の小序を除かれし如き、類ひにて、機識拔擢なりといふべきか、凡そ一家を成す人は、然るべし。されど其恩を蒙る人もあらむ。又毒をうくる人も多からむか、一是一非は何にも通れぬことなるべし。と。

新古今集

研長以前の  
宣究

宣長  
新古今集  
増抄

四 第三に、新古今集がある。元來、新古今集は爲氏弘安九年、一、二、八、六、改、六、五爲世三年、一、三、三、八、改、八、九以來、二條家、歌學では、歌風華に過ぎたとして、之を重んぜず、新勅選の平板な歌風こそ、却つて定家仁治二年、一、二、四、改、八、〇の眞意の存する所だとした。勿論、爲氏、爲世と相對した京極家の爲兼元弘二年、一、三、三、改、七、九冷泉家の流を汲んだ今川了俊應永二七年、一、四、二、〇、改、九、六正徹長祿三年、一、四、三、改、七、九心敬文明七年、一、四、七、改、七、〇等の定家復古家の一派には、重んぜられ、正徹の如きは、その著の正徹物語に、集中の和歌を評釋して、卓抜の見識を示したが、そはむしろ例外で、一般歌學に於いては、新古今集はむしろ、異端視せらるゝ傾があつて、古今集のやうに、持映されなかつた。随つて、その註釋の如きも、これを試みた人極めて零かつた。然りといへども、なほ一二の註釋書がないではなかつた。即ち、古くは東常縁明應三年、一、四、九、改、九、四の新古今集和歌集新抄六卷あり、之を細川幽齋慶長十五年、一、〇、改、七、七が増補せるも、の世に行はれてゐたのを、北村季吟寶永二〇、改、五、四と東西相並稱せられた京都舊派の註釋家、加藤磐齋延寶二年、一、六、八、改、五、四さらし古説を増補して、増抄廿卷を作つた。しかるに、契沖以後の復古學

大矢重門の乞  
字考

舊田在滿

派の間では、新古今集の歌風は、一にはその時代が新しくて、復古の意によさはしくなく、一にはその歌風の巧緻で、復古派が單純簡素を崇ぶ精神に協はない故を以て、重んぜられず、随つて、契沖、真淵の如きも、古今集の註釋は、之を試みたが、新古今集には及ばなかつた。ひとり荷田在滿寶曆元年、一七七一、歿、四六は、之を重んじて、元來詞花言葉の美を目的とする和歌の理想とすべき歌風は、新古今を措いて之なしとし、その意を國歌八論寛保二年、一七四二、成宣長時に十三歳に宣明したが、彼も未だ、註釋を試みるには及ばなかつた。然るに宣長に至つて、始めて之を試みたのである。即ち、彼が寛政三年（一七九一）六十二歳の四月國歌八論の成りし寛保二年を去る四十九年門人大矢重門の乞によつて、ものした新古今集、美濃家、苞同折添、八卷がこれである。

新古今集の歌風に對する評論は、彼は夙に、明和五年（一七六八）三十九歳の時、上記の在滿の國歌八論及び斥非の二書を書寫し、それを短評したうちに叙べた。即ち在滿を賞讃して、新古今の歌風を和歌の理想とした。而してそれに先立つて、明和三年（一七六六）この集の講義をはじめ、寛政三年（一七九一）十月に、第二回を了つてゐる。（畫三の一）即ち、本書はこの第二回の講義も、殆んど終に近づいた時に、著されたもので、彼が新古今に對する研究の、成熟した結果と言へる。

本書は新古今集全部の註釋ではないが、新古今集中の名歌とか、難歌とかを、六百餘首とりだし、添ふるに、同作者の歌の、他の撰集に入つたものの、幾分の、註釋を以てしたものである。本書は上記の新抄及び増註の說を参照して、その誤を正してゐると、なほ、草庵集玉筥と同様で、到處に、彼の創見が現れてゐる。字句の解釋の周密明瞭であること、しかも單に字句の解釋にとゞまらず、それととも、歌の情趣を説き、新古今風の、歌風の、本義を明らかにしたこと等、いづれも玉筥に見わたした註釋ぶりを大成した。殊に、本書はこの情趣を明らかにするといふ點に於いて、特色を有してゐるので、彼が一方に、難解な新古今の歌の意味を解きほごきつゝ、その幽麗な歌風の妙味を、闡明した點は、固より、彼以前の淺

新古今集美濃の家づく



本書に對する批評

宣長  
字老

審な註釋に見なかつたところで、彼の和歌に對する批評眼、殊に新古今の名歌に對する理解の卓れてゐたことは、明らかに證明されてゐる。本書は、當時の學界に少なからぬ影響を與へた。村田春海(壹四九)は、集中の歌數十首について、解釋上の見解の異るところをあげて、美濃家と難をものした。難のうちには、當つてゐるものもあるが、畢竟部分的に異見を述べたものである。また荒木田久老(壹四八)は、宣長が解釋の往々理に拘んで、一語一句の當否の批評にながれ、歌の生命である、歌全體の風致を無視する傾があることをいひ、またその結果、縁語とか言ひかけとかを重きをおく弊があるとして難じた。宣長の門下に出で、新古今學を繼承し、發展せしめた石原正明もまた、同様に、宣長の解釋の往々、縁語、言ひかけの末に重きをおきすぎてゐるを難じた。彼には尾張の家づと(文政二年、一八一九成)の名著がある。美濃の家づとについて成つたものである。宣長の註釋が縁語、言掛の末に拘んでゐるといふ非難は、ある特殊の歌についてはともかくも、美濃家苞全體の註釋よりの批評としては、必

ずしも當つてをらぬ。たましく、さう見えるのは、宣長が本集の歌の修辭上の妙味を細かに説かむとした爲である。

註

(一) 国歌八論準則論の評の一節に曰く、「古學者にして、新古今を隆盛の極と言へる、又卓見なり。只古へに偏なる輩の及ばざる所なり。」(全五)の一四六)

(二) 織錦會隨筆卷之下、「かの、家づとの難」(寛政末年成)

(三) 信濃漫筆(一八一〇)の「歌の風致の論」

(四) 正明が「尾張の家づと」の序に曰く、「萬葉集、古今集はめでたき事はめでたけれど、今時詠みいづる風には、時世あがりて打合はず。新古今集の御代の歌なむ、打まかせたる則には有ける。されどその歌、意深く、句餘りて、苦心をがたし。己れ先に、註尺二三種見つれど、皆言ふ甲斐なし。唯本居先生の美濃の家づなん、さる英雄のたけく思てし出られたる事なれば、めづらかに目覚る書なれど、旨さ立られたる論に、然らずと思はるゝ所ありて、あかぬ事に思へりしかど、其門人にも、打傾く人これかれあり。さやうに人の心付きたる事にしあれば、我いはでもあるべしと、半ごろは打すてむきつるを、か

の傾くめる人々も、後成卿定家卿、さばかりの名匠たちを、心に任せてそしられたる、よも然らじと綱ひくまでにて、取さめたる見解しなければ、そのまごひは一つなり。……本居先生は、古學者にて、萬葉以下の書に熟して、めでたき才覚なれば、抜群の論もあるべきを、かの掛合などいふごまに拘みて、此集をしも論ぜられたることなれば、たらひの水もて、四大海の潮を論ずるが如く、いたく脚を隔て、氣概下りたり。」と。

(五) 後成卿女「うらみすや」の歌の解(美濃の家つさ一の巻「全五」の七九一)等。

祝詞

五 第四は、祝詞である。祝詞については、彼は寛政五年(一七九三)六十四歳の時に、出雲國神壽詞後釋二卷を著し、同七年(一七九五)に大祝詞後釋三卷を著した。講義もまた、寛政六年(一七九四)大祝詞を講じたのをはじめ、晩年にも講じてゐる。(壹三一)。要するに、祝詞の研究は、彼の學問の後期の仕事と言へる。

宣長以前の  
研究

元來祝詞の研究は、夙に神道家の間に試みられ、已に山口延佳元禄三年一六九〇、六段七の中臣祝瑞穂抄萬治二年一六五九成、山崎開齋天和二年一六八二段六八の同風水草の著があ

真淵と宣長

つたが、もとより神道家一流の主觀的偏見に富んだもので、かつ祝詞中一中臣祝のみの註釋であつた。かくて祝詞の眞義は、真淵に至るを俟つて始めて明かにされた。真淵は延享三年(一七四六)五十歳で祝詞式解六卷を書き、後明和五年(一七六八)七十二歳の交之を修正して、祝詞考三卷が成つた。これ宣長も言つた如く、始めて古意を明らかにしえた、かつ祝詞全部にわたつた註釋の、世にいでたものであつた。宣長の兩著は、祝詞の全部に涉つたものでなく、その中の重なる大祝詞と出雲國造神壽詞とについて、真淵の考の説を補正したもので、後釋の名はこゝに出たのである。而してその實際に於いて、彼が聲言した補正の實は、確かに擧げられた。殊に真淵の説の例の卓見に任せて、往々獨斷に傾くのを正して、あくまで穩健公平な點に於いて、その語釋や考證の精確な點に於いて、その一層綜合的見地に立つて、祝詞の文體語法を明らかに勉めた點等に於いて、然りである。

註

(一) 大藏後釋の自序に曰く、「然れども、此大人(眞淵をさす)は始めて、古學の道を開かれたる事にしあれば、未だ考の及ばざることも多く、なほ誤られたる事どもいはたなきにからず。故、今己れかの考を本として、その誤を委く擧げて、考に云ふといひ、頭書に至るまでもらさず引出て、次にわが思ひされる事どもを記しかの考の違へるふしをも論ひて、後釋と名けつ。」(全五)の四〇八)

(二) 例へば、神書調制作時代の論で、眞淵が「又此調の式に載たる祝詞どもの中に、類ひなく、古き文なまを思ふに、符明天皇の飛鳥岡本宮の頃の文にや、あらいむ清御原宮までは下らず。」と断定したのに對して、「さる確かなる事は知りがたし。唯もかゝの祝詞の中にも、古き文と見えたるなり。」(全五)の五〇二)とした如き。

(三) 國造を考にくにつこに訓んで、國造りと説いたのは、誤である。國造は久爾乃美夜都古と訓んで、國々にある御臣の義であるとせるをはじめ、宇迦都久慈の慈字は怒の誤なる考證等。(全五)の五〇〇)

(四) 祝詞文體論等(全五)の四一六)

源氏物語

研究の歴史

六 第五に来るのは、源氏物語である。源語は言ふまでもなく、萬葉集とともに並稱される、我國の二大古典であるが、萬葉集の仙覺以來、高閑に委ねられてゐたのに反して、源語は鎌倉時代以後の學者の間にも盛にもてはやされて、四辻善成の河海抄應永年代一三九四後成、一條兼良文明十三年一四八一、慶長八〇の花鳥餘情、三條西實隆天文六年一五三七、慶長八三の啼花抄、同公條永祿六、一五七五の細流抄、同實澄天正七年一五七九、慶長六九の明星抄、九條權通文祿三年一五九三の孟津抄、中院通勝慶長十五年一六〇九、慶長五三の岷江入楚、能登永閑の萬水一露等の諸註釋が作られ、これらを大成して、有名な北村季吟の湖月抄延寶元年一六六三の比成が出で、昔ねく世に行はれてゐた。そこへ新學派の方からは、契沖の源註拾遺元祿九年一六九六の風にあらはれ、また眞淵も新釋を作つたといふのが、宣長以前の狀態であつた。

源語は、宣長が生涯に最も力を込めて研究した古典の一つで、その講義は、寶曆八年二十九歳の時に之を始め、生涯に三回を終つて、第四回に入つてゐる(重三一)。源氏に關する著としては、第一に寶曆十三年(一七

宣長の研究

手枕

紫文要領

年紀考と玉の小櫛

彼の源氏註釋の大體

六三の頃に、源氏の文體に似せて六條御息所の經歷の始を補つた手枕がある。これはむしろ文學上の創作である。第二に、寶曆十三年(一七六三)三十四歳に紫文要領がある。これ源氏一編の主意を論じたもので、やがて彼の文學說である。(而して彼の文學說は茲に大成せられてゐる。)

第三に、寛政八年六十七歳の頃に至つて(即ち第四回の講義の終りに)、源氏物語、年紀考、一卷及び源氏物語玉の小櫛九卷が著された。玉の小櫛の二の卷は總論で、こゝは要領と殆んど同じい。こゝに叙ぶべきは、玉の小櫛の三卷以下及び年紀考である。而して年紀考は、小櫛第三卷の年立の類本と見べきであるから、吾人は専ら玉の小櫛第三卷以下について、彼の源氏に對する註釋の大體を述ぶる。

第三の卷には、年立として、まづ始めに物語の中の事件發展の年代表を掲げ、ついで卷々について源氏を主として、編中諸人物の年代的關係を考究し、又は推定してゐる。その説は、明瞭で精細、よく先人の誤を正してゐる。例へば、紫の上の年齢に關する考證の如き、よく彼の

湖月抄

精しくかつ獨斷に陥らぬ學風を示してゐる。

第四卷では、彼は湖月抄を他本と校勘して、抄の誤謬を訂正してゐる。用意極めて嚴密である。その終に、總括して、湖月抄の缺點を三つあげてゐる。即ち一つは、抄には音便で書いた所が多く、原文を損してゐる。又、てにをはの整へに明らかなでない爲に、例へば給へてと給ひてとの自他を誤り、悲しきと悲しきとの別を混雜し、りとの閉めを誤れるなどおほい。二つには、漢字の書様にあて字が多い。東の對、西の對を臺と書き、本性を本上などかける類ひである。三つには清濁を誤れるが多い。

而して第五の卷に至つて、彼は源氏の卷々から難句難語をとりだして、註釋を施してゐる。その釋義の一端は、例へば桐壺の卷なる「はかなく聞えいづる言の葉もを註して、「俗歌に何でもないことをちよつといふ詞もといふ意なり、傍註に歌なりと言へるはわろし。」と言へる。又同卷「あいなくを註して、「此詞數もなく多くあり。そを悉く見いだし

合せて考ふるに、何といふわきまへもなしに、うちつけに物するとなり。こゝもその意にて、おのが身にかからぬ人までも、何と言ふことなしに、目をそばむるなり。註に愛無なり。あぢきなくなりなど言へる、皆かなはず。」とせるまた、同卷に「あつしく」を註して、「身弱く病めるを言へり。拾遺に病の重きを厚しと言ふにやと言へるは、物語にては協はず。凡ての詞時代によりて用ふる意かはる事あれば、物語にては物語に用ひたる例をもて、言ふべきなり。」と言つてゐる如きに知られる。元來本書は全註ではなく、彼の力を用ゐたところは、むしろ總論にあるが、單に語句の解釋としても、彼以前の書に勝つてゐる點の少ないことは、明らかである。而して本書に於いて、彼が拾遺及びその以前の舊代の諸註釋書を參照し、批評し、補正してゐることは、他書の場合と同様である。(但し新釋はたゞ總考一卷のみで他は見なかつた。)

註

(一) 三の卷に、「紫の上は十許り見え、紅葉賀卷の正月の圖に十に餘り給

ふ由見ゆ。葵卷に源氏君と新統は十四の年なり。玉鬘卷に廿七八と見えたるは、廿七に當り給ふ年なり。さて下の若菜卷の末の年、廿七とあるは違へり。諸抄の既による時は、その年は四十歳に當りて、三年の違ひあり。これによりてつらく思ふに、九と七と文字の形や近ければ、もしは卅九を卅七と寫し誤れるにはあらざるか。されど、今傳はれる諸々の本皆、卅七なり。そもくかやうの事は、今の人ならば心をつけてよく考へ合せてかくべきを、昔人は大らかにて、かの兼君と句宮とのよはひの違ひのたぐひにて、これも紫式部ふと誤てるにもあるべし。さるを、さかくに言ひくろめて、紫式部を助けんとするは、しひごにぞありける。』(全五)の一(二二二)

(二) 「全五」の一(二五三)

(三) 「全五」の一(二四九)

(四) 全 上

(五) 「全五」の一(一四三)

古今集

七 第六に来るのは古今集である。彼が古今集の研究は、京都遊學中、

寛曆四年(一七五四)二十五歳の時、已に契沖の餘材抄を寫したのに始まる。同十三年(一七六三)には、古今をはじめ八代集中から選出して古今選を著した。その後明和七年(一七七〇)正月から始めて、晩年までに四回の講義をしてゐる。(書三の一)。その第四回の講義を終へたのは、寛政七年(一七九五)五月であるが、超えて二年、同九年(一七九七)六十八歳の時には、古今集遠鏡六卷の著が既に成つてゐた。これが彼の古今集に關する註釋である。

古今集は言ふまでもなく、中世以來歌道唯一の典籍として重んぜられた書で、従つてその註釋も、源語と同じく盛に試みられ、六條家の僧顯昭の註に、定家が考案を加へた顯註密勘以來、多く世に出でたが、いづれも舊説の套習に過ぎなかつたのを、契沖が餘材抄三十卷を著してから、註釋界に一生涯が開かれ、ついで眞淵の打聽廿卷が出た。宣長の遠鏡は、この兩者の後にいで、例の之を補正したものである。

餘材抄打開を始め、その後にも出た諸學者の諸註釋中に、また、宣長

宣長以前の  
研究

遠鏡

自からの他の註釋書中に、遠鏡が占むる特色は、彼が特に俗語を以て解釋して、義理明白、原歌の興ふる印象を明らかならしめた點にある。彼自らはその俗解を比へて、「遠めかね」で物を見るが如く明かならしむと言つてゐる。なほ俗解についての用意を、序言中に記してゐる。その言に曰く、

〔初學びなどの爲には、註釋は如何に委しく説きたるも、物の味ひを甘しからしと人の語るを聞きたらむやうにて、詞の勢てにをはの活きなど、細かなる趣に至りては、猶たしかには得あらねば、その事を今己が心に思ふがごとは覺りえがたき物なるを、さごびごとに譯したるは、たゞに、自らさ思ふに等しくて、物の味を自らなめて、知れるが如く、古人の雅言皆おのが腹の内のものとしなれば、一歌の細かなる心ばへの、此上なくなたしかに得らるゝ事多きぞかし。〕また、

〔歌によりて、もとの語の續きさまてにをはなどにも拘らで、凡ての意を、えて、譯すべきあり。もとの詞つゞきてにをはなどをかたく守りては、却

りて一歌の意に疎くなることもあればなり。」また、

「詞のどこをおきかへて、うつすべきこと多し。あかすとやなく、山郭公。などは、郭公を上へ移して、郭公は残りおほう思うて、あの様に鳴くかと譯し、……又てにをはをも處をかへて譯すべきなり。ものうかるねに、驚ぞなく。などものうかる音にぞどもしは上にあるべき意なれども、言ひがたき故に、驚の下におけるなればその心を得て譯すべきなり。」等、以てその用意の周到なることがわかる。而して、てにをはの解釋の如きも、極めて精確で「ぞ」「こそ」「ん」「らん」「らし」「かな」「つ」「けり」「ける」「けれ」「なり」「なる」「なれ」「ぬる」「ぬれ」等の各々についても、よくその異同を辨じて、妥當適切な譯を與へてゐる。これ、彼に於いて初めて見た所である。

かるが故に、この書は、専ら義理の明白と云ふ點に特長を有し、その結果、情味を説くといふ點に於いては新古今集美濃の家菴などに如かぬ憾みはあるが、老熟した彼の學殖と手腕とは、十分に發揮されて、彼がよき意味に於ける通俗的的目的は、遺憾なく發揮されてゐる。さればかの石原

正明の如きも、本書を唐詩選國字解に比して、はるかに勝るとして、推奨した。

註

(一) 帝國圖書館所藏、古今餘材抄第一卷序部(或は宣長の自筆)の終に、「寶曆四歲甲戌三月二日、神風伊勢意須比飯高本居榮真寫」と記せり。

(二) 遠鏡一(全五)の六四(二)

(三) 全 上(全五)の六四(三)

(四) 全 上(全五)の六四(三)

(五) 年々隨筆三三(和)に曰く、「本居先生の古今集遠鏡、未だ世に擴らざるほど、そのかまへを傳聞て、いたく取くだしたる事なり。唐詩選の國字解てふ物にぞ似るべきと思へりしに、さもめでたく祝きなされたり。大方、註さくを讀みては、れぶたのみなり行に、これはいと興ありて、目さむる心地す。世の唐詩選解くともがらば、皆かの國字解のたぐひにて、蓮の苔にはらまれて、十二の天樂きくが如く心ゆかぬ事のみなり。人毎によみ講ずる書なるを、なぞかう人の心にまむばかり祝なす人なからむ。……さばかり詩人と書はれし人の作れる國字解の、いともく、拙きを思へば遠鏡は益々尊し。」

八 第七は、即ち彼が不朽の大著たる古事記傳である。彼が古事記研究の志を明瞭に抱いたのは、三十餘歳眞淵入門の頃であるが、紀記の二書はじめ神典を讀んだのは、若年からの事である。而して、彼が特に志を立て、古事記の註釋に一生の事業として取かゝつたのは、明和四年（一七六七）三十八歳からのことである。爾後、十九年を経て、天明六年（一七八六）五十七歳の時、その最も主な部分の上巻の傳十七卷（即ち神代記全部の註釋を終了し、それから六年、寛政四年（一七九二）六十三歳の十二月廿二日、中巻の傳、即ち第十八卷より第卅一卷まで十四卷（神武帝より應神帝まで）が出来、また、六年を経、寛政十年（一七九八）六十九歳の六月十三日、下巻の傳、即ち卅二卷から四十四卷に至る十三卷（仁德帝から推古帝まで）を終へ、かくて前後三十一年で完結した。而してこの前後卅一年間の時代は、即ち彼の學問的活動の最も旺盛な時代で、上述來の諸註釋はじめ、彼の著書の大半はこの間に作られてゐる。

古事記は、元來その體裁の、日本紀の正史的なのに比して、幾分粗野の

傳  
冬  
七十  
年  
月

觀があつたのと、又一つには、その文章が奇古解し易からざるこの故で、古人いまだ何人も研究に着手したものがなかつた。わづかに、北畠親房正平九年、一三の元々集の中に引用されてゐる古事記註釋の断片と、ト部兼文が古事記裏書二七三、成の微々たるものがあるのみである。然るに、宣長はその特殊の見識から、古事記を我國第一の經典と見なして、この研究に志した。即ち先、古事記をその文體の日本紀の如く漢文體でなく、従つて文飾がなく、古文として純粹であると同時に、古傳として最も信すべきものであるとして尊崇し、敢へて前人未到の境に踏込んで、この難解の古典を明らかにした。而して、宣長の諸註釋は、上來述べた所でも明らかな如く、元來その研究が獨創的であると同時に、歴史的で、眞淵、契沖等の先輩の著はもとより、舊派學者の説も、主なものは之を參考し、之を補正してその間に自説を建設すると言ふ風であつたが、古事記に至つては、直接に參考すべき前人の著がないので、自然一層その研究が獨創的であつた。かつ本書は彼始めから一生の大著述とい



編制の大體論

ふ覺悟で、彼の學識を傾倒して、出来るかぎり、精到ならむことを期してかゝつたものであるから、その結果として、彼の學問の殆んど全部（文學説に關するものを除いては）、本書に盡されてゐる。かたゞ、本書は最も適當なる意味に於ける彼の主著である。随つて、又彼の學風、また訓詁註釋に於ける態度は、本書に最もよく伺はれる。

その編制の大體を述べれば、最初の三卷を總論とし、第一に古記典等の總論として、古事記が古典中第一位にあるを由を述べ、第二に、日本書紀の潤色に富んで漢意が多い事をのべ、第三に、舊事記を論じて、この書は元來紀記をとりあつめて、後人の作りなせるもので、決して聖德太子所選のものならぬよしをいひ、第四に、記題號の事として、其題號體裁のことゝしからのを稱へ、第五に、諸本又註釋の事として、寛永本、度會延佳本、村井氏本、及び眞福寺本等があつて、いづれも誤字脱字あるよし、また昔より本書には註釋がなきよしをいひ、第六に、文體の事として、古事記が漢文漢字をかりて、古語を書きあらは

註釋

した、特有の文體を論じ、第七に、假字の事として、記に用ゐられた假字の凡てをあげて之を論じ、第八に、訓法の事として、漢文的の文字になづまず、よろしく古語のよみざまを以てよむべきよしをいひ、以上文體以下は後章彼の語學説を紹介する折に改めて説く、第九に、直見、靈と題して、道を論じ（これは後章彼の古道論を論ずる折に説く）てゐる。次に二の卷には、大御代之繼、御世御世之御子等として、神統、皇統の系譜を掲げた。以上を總論の大要とする。而して四の卷以下の註釋に至つては、前に一言した如く、上記諸註釋の特長を備へたのであるが、特に本書に注意すべき點は、語釋の精密周到なるがあるのみならず、彼が所謂古道の經典たる、古事記の註釋として専ら古俗古意、換言すれば、古文明を明らかにするに勉めたことである。而してその結果、自ら古言、古俗、古意に對する嘆美となり、崇拜となつたと同時に、しかもその態度が、一方にあくまで客觀的歴史的で、勉めて原書の客觀的意義を明らかにしてゐる。これ本書の註釋として賞讃すべく注意すべき點である。而

當時の學界  
影に及ぼし

して斯くの如く、本書は彼に於いては、やがて古道を布衍したものであるから、随つて、本書については、自然更に後章古道説を説く折に述べる。彼が本書の著は、當時の學界殊に國文學界の一大現象として、<sup>(2)</sup>諸學者をして嘆美おく能はざらしめたのであるが、單に當時のみならず、彼以後の學界また、古事記の研究に於いては、本書を典據として、殆んど多く、その以外に出でなかつた。平田篤胤の古史傳<sup>文政五年一八</sup>は、本書によつて作つたもので、本書の説を批評した所には、篤胤の卓見が見えるが、自然篤胤自らの古道を説くのを主としたので、古事記の註釋としては、到底古事記傳に及ばぬ。かの常に宣長の學問に異を樹てた橋守部<sup>嘉永二年一八</sup>が、古事記には史實とともに、傳説、童話が交へ記されてゐるとの卓見に基いて、古事記(及び紀)を註釋した稜威道別<sup>天十四年一八四</sup>、言靈説といふ一種の思想からして、古事記の傳説を寓意的に解しようとした富士谷御杖<sup>文政六年一八</sup>の古事記燈<sup>文化四年一</sup>等の如きも、註釋としては、記傳の完成せられたのに如かぬ。記傳の著は、

今に至るまで空前絶後である。

註

- (一) 玉勝間二の卷、縣居の大人の御さとし言<sup>全四四九</sup>
- (二) 玉勝間二の卷、己が物學びのありし様<sup>全四四八</sup>
- (三) 以下壹二参照
- (四) 上巻傳を終らむとする年(天明六年、一七八六)の三月十四日、飯田百頭に答へた書翰のうち、「古事記の事も、かにかくに、いつとなく、世のいなみのみしげき身に侍れば、心ばかりはいそぎ侍れど、すくしくも事ゆかで。漸に上つ巻をばりなんとする程になん侍るを、其一卷の註、十まり五巻ばかり侍れば、下つ巻まで凡ては、四十まきばかりにもや成侍りなん。大方世の物知り人のものゝ註するは、たゞこそ少なざるをよきとにはし侍るめり。それはたゞ、さることに侍れど、ものがこの古事記の註は、つばらかなるか上にい、なほつばらかにせむさなむ思ひ侍れば、うるさきまで長かしく侍らなり。さるは、古事記にかゝらぬ、あたしこそをさへ、何くれと書き加へて大凡古學の道は此書につくしてんのか、心構へになむ侍る。」
- (五) 語釋の精到なる一例として、那流の一語の解釋をあげよう。曰く、「さ

て那流と云言に三つの別あり。一つには、無りし物の生り出るを云。(人の産生を云も是なり)神の成坐と云は其意なり。二つには、此物のかはりて、彼物に變化を云。豐玉比賣命産坐時化八尋和邇たまひし類なり。三つには、作事の成終るを云。國難成とある成の類なり(此三の差によりて漢字は生成變化などと異りあれども、皇國の古書には、訓の同じきをば通ひて、字にはさしもかゝはらざることも多し。此の成も成の字とは些か異にして、書紀に所生神とある字の意なり。)○本草の實の那流、又産葉を萬葉の歌などに那流と云る、これらは、上件の三つとは本より別なる言か、はた三つの中より出たる言か、未だ考へず(傳三)卷頭、那理麻世流の盤全(一)の150)。(六) 壹二の十参照。

宣命の研究

九 第八に、宣命に關する歴朝詔詞解の著がある。宣命の研究を特に試みたのは、彼以前未だ見なかつた所である。彼がこの解を成したのは、寛政十二年(一八〇〇)七十一歳といふ晩年の事とされるが、宣命の研究は、けだし彼の夙に志したところで、これによつて、古文の助辭を明

歴朝詔詞解

らめようとの考へは、真淵も賞讃した彼の卓見で、已に古事記研究の以前から抱いてをつたところであつた。

さてこの著はその多年の研究の結果に成つたもので、續日本紀所載の宣命をとりいで、解説し、訓詁註釋を下したもので、大體を言へば、まづ、宣命の意義を説いて宣命とは即ち上代の詔で、上代の詔はこの外にはなかつたことを言ひ、次に、大方奈良朝から以前の古言の文詞の世に傳はつてゐるのは、祝詞の古いのを除いては、この宣命があるのみである。その文詞のいどめでたく、古く、雅びたことは、後代のかけても及ばない所であると言つて、その古文としての價値をたゞへ、次に、宣命文の變遷を説いて、後代へ行く程益々拙くなつて行くを言ひ、次に所謂宣命書の書體を説き、訓を附けることの極めて大切なことを言ひ最後に宣命の儀式その他について説いた。かくて文武天皇が受禪の折の詔勅を始めに、光仁天皇延暦八年(七八九)九月の詔に至る六十二種の宣命について訓讀を主として、簡単な註釋を添へた。即ち所謂古文

訓詁の主義

異字同訓

の助辭を明らかにしようとするのが主であつたのである。而して、彼がその訓詁の方法は、萬葉集古事記等の訓詁の場合と同じく、宣命以外の古文の例、また同じ宣命中の一般の場合から、歸納的に、多くの難訓を明らかにしたので、本書に於いて、彼は明らかに、古へは凡て言だに同じければ、字に拘らず、色々と通じて書いた。随つて、その字は、或は省畧して書いたのもあるし、省畧しないで書いたのもある。しかも、讀に至つては、皆一様である。この原則を發見し、これに基いて、萬葉假字の書式上、一般的、正訓の場合からおして、義訓、その他の特別の書式による、難訓を訓み、明らかにした。かくの如きは固より、彼が古事記、萬葉、祝詞等の訓讀の研究に用ゐてきた方法であるが、かく明らかに原則的に言ひ表されたのは、本書に於いて始めて見た所である。けれど彼の訓詁的研究は、本書に至つて大成せられたのである。

註

(一) 眞淵より宣長におくつた五月九日付の書翰に、「我朝の言、古歌に殘り

古事記、その書ながら、歌は、句調の限有て、助辭の畧あり、紀も、漢字に書いければ、全からずたい、祝詞、宣命に、助辭は見ゆて、ふ事已未だ言はざることにて甚感服いたし候云々且宣命等を先取てのち、古事記の考を可被問との事は既にひし萬葉より入歌文を得て後に記の考へをなすべき拙が本意なり。(後畧)とある。

(二) (三) (四) (五) (六) 一卷「そりすへていふこと」(「全五」の二〇一—二〇六)

(七) 一卷「全五」の二〇八「皇子等云々」の註。「詔」の註。一卷「全五」の二一五、「天皇詔旨勅久」の註、等参照。

その他の著

神代正語

神代卷御筆  
山陰

十 以上の八種を、彼の訓詁註釋の書の主なものとする。このほかに、古典の研究に關した著書では、古事記を主とし、日本紀によつて之を補つて神代紀を假字交り文に書き改めた神代正語三卷、日本紀神代卷の潤飾誤謬等を例の古事記本位の立場から評論して、日本紀を讀む人の心得とした神代卷、華山陰二卷、江戸の人、日下部藤美が古語拾遺に疑をさしはさんで疑齋の書を著した安永二年、一七七三年正月のを駁して、疑齋

の論は今人殊に儒者の考へ方からいへば、いかにも當つてゐるが、しかし、古意を理解した人の言でない。理屈からおして、いぶかしいふしが多いとか。正史にたがつてゐるからと言つて、一向に本書を疑ふのは、間違つてゐる。自分の考では、古語拾遺は古へでない誤も多いが、中には、又めづらしい事の、記紀にもれて、本書に傳つてゐると思はれる事もある。云々となして、古語拾遺の信すべき書であることを言つた、古語拾遺、疑齋辨一卷、及び、後撰集の詞書の文法上亂れてゐるのを正した、後撰集詞の束ね緒等がある。

後撰集詞の束ね緒

以上を以て宣長の古典研究の範圍、また學風等は大概知りえたと思ふ。而して吾人が先にも述べた如く、古典の研究は、彼の學問の形式的全體をなしてゐるものである。吾人はこれから進んで、宣長學の内容に入る。

## 第二章 宣長學とその區分及び著書の概観

一 前章に述べた如く、古典の訓詁註釋は、彼の學問の全體をおほうてゐる。而して、その訓詁註釋が、彼自らの獨創的、根本的な研究になつて、全體を通じて、周到、精細、明瞭と言ふやうな諸點に於いて、彼以前の諸學者の著に卓絶してゐ、かつ、彼以後多くの學者がいでも、多くの同種の著を著したにも拘らず、しかも彼の著は、彼の著として依然、その價値を失はず、彼が訓詁註釋家として國文學史上に占むる位地は、なほ、空前にして、絶後の觀を爲してゐる。

併しながら、彼は決して、單なる訓詁註釋家ではなかつた。個々の古典の個々の語句を明らかにただで、彼の學問は終つてをらぬ。彼は古典の研究を基礎として、その古典の研究のうち、に學說を創り出した人であつた。これ、彼がかの加藤磐齋、北村季吟一派の單なる註釋家と選を異にして、彼等に於けるとは一層、適切な意味で、學者と稱しうる所以であ

訓詁註釋家としての彼

單なる訓詁註釋家なら

學說の構成

る。而して又、彼の研究の結果に對して、宣長學の概念を用ゐうる所以である。

二 かくの如き彼の學説は、彼に於いては、始めから意識的論理的に、成立組織されたものではなくて、實に、彼が訓詁註釋そのもの、うちに、ひいろおのづから、構成さるゝに至つたのである。而してその成因は、彼の訓詁註釋的研究の裡に存してゐた、眞の學問的要求にある。而してその學問的要求の生命であつたものは、吾人が前述した彼の活々とした研究の精神である。

然らば、その學問的要求とは何ぞといふに、それは、彼以前の舊派の註釋家に見るが如く、單に、隨處隨處の個々の語句に解釋とか事實の穿鑿とかに埋没してしまはないうで、微密精細な分析的な研究を、つねに一方に綜合して、個々の事實のうちに、何等かの法則原則もしくは主義を見出すことを忘れなかつたことである。かくの如き要求を以て、古典を研究した結果がおのづから彼を學説の人たらしめたのである。而して、

綜合的態度

宣長學の區分

そはやがて、彼が研究の成績たる著書の分類色別けの上に現れ、概括的なる特殊の著書はもとより、その訓詁註釋に關する著書も、また、成績上、それらの各々に分屬せしめうる。

三 果して然らば、かくの如きはやがて、宣長の學問の區分をなすものである。然らば、その區分とは何ぞと言ふに、彼の著書に現れた研究の成績から概観して、明らかに三つの範圍に統括せられる。即ち、語學、文學、説及び古道説の三つである。

彼の訓詁註釋は、前にもその折々に注意した如く、個々の古言古語を明らむる間に、何らか全汎を通じた規則を見出して來る傾向があるが、この傾向は、やがて彼の學問に於いて、一個の語學説を成してゐる。而してその語學説は、別に、また、まづた數種の著となつて、現はれてゐる。彼の歌文の書に關する註釋は、また、個々の語釋以上にいで、歌文の情趣、さらに全體としての歌文そのもの、本義を説く傾向を有してをつたが、この傾向は、やがて、彼の學問に於いて、一の文學説を成すに至つ

語學説

文學説

著書の  
學説的概観  
るは十二卷

た。而してそは又、まどまつた一二の著となつて現れてゐる。同様に、彼の古事記その他の古典に關する註釋は、やがて彼の古道説を成し、そは別に數種の著となつてゐる。

四 是に於いてか、吾人はこの見地から、彼の學説即ち彼の語學説、文學説及び古道説とは果して如何なるものかを明らむることによつて所謂宣長學の大體を理解しようと思ふ。而してその研究に入るに先だつて、此際この分類の立場から、彼の凡ての著書總數五十八種百八十三卷を概観して見よう。即ちまづ各範圍に於けるそれと特殊の著書を挙げ、次に前章にのべた諸々の訓詁註釋の書を、文學説に關するものと、古道説に關するものとに分ち、而してこの兩者が共に彼の他の一範圍たる語學説に關係のあることは勿論である。その他の隨筆、歌文集、雜著等を別に一括して挙げる。

I 語學説に關する著書 (九種十五卷)

1 紐鏡 (二名夕べの追馬) 一表。「全四」、九六四—九六五  
明和八年(一七七七)十月既に成る。一年譜傳記による。

明和八年(一七七七)刊。本居氏藏板。

〇てにをはの格を圖解したるもの。

2 漢字三音考。一卷。「全四」、九一五—九六四

安永初年成。一次出字音假字用格の序による。年譜傳記には、天明五年に既成と記す。

天明五年(一七八五)二月刊。大坂、岡田茂兵衛發行。

〇漢吳唐の三音について論じ、皇國の音の正しきないへるもの、歌

三の十一等参照。

3 字音假字用格。一卷。「全四」、九六五—九九九

安永四年(一七七五)成。一全年二月の序あり。

安永五年(一七七六)春刊。京、錢屋利兵衛發行。

〇字音假字の理論及び用例を記したるもの。歌三の十二等参照。

4 阿列腹。二卷のうち後編。「全四」、八九三—九一四

天明七年(一七八七)正月成。跋文に自記す。

未刊。

5 詞の玉の緒。七卷。「全五」一六七。の上田秋成と語學上論議せし書。貳三の十一等参照。

安永八年(一七七九)十二月六日成。―自序に記す。寛政四年(一七九二)刊。松坂、柏屋兵助發行。

0 紐鏡を大成しててにをはの用格を明らかにしたるもの。貳三の九等参照。

6 言、語、活、用、抄。(二名御國、詞、活用抄) 一卷。〔全集不收〕。

天明二年(一七八二)前成―小田清雄氏の考證による。年譜、傳記には、寛政十二年成とせり。

明治十九年(一八八六)十月刊。

貳三の十等参照。

7 玉あられ。一卷。「全五」一六八―二〇〇

寛政四年(一七九二)既成。―年譜、傳記による。

寛政四年(一七九二)春刊。松坂、柏屋兵助發行。

0 後世歌文の用語の亂れたのを正したるもの。

8 地名字音轉用例。一卷。「全四」一〇〇〇―一〇二二

寛政十二年(一八〇〇)成―年譜、傳記による。

寛政十二年(一八〇〇)刊。名古屋、永樂屋東四郎發行。

0 地名の字音の變轉して用ゐられたる例を示したるもの。貳三の十等参照。

9 後撰集詞の束ね緒。一卷。「全五」一四二四―一四四四

享和元年(一八〇一)秋成。―春庭の跋文に記す。

享和二年(一八〇二)五月晦日刊。鈴屋藏板。

0 後撰集の詞書の、文法上(殊に主客の)亂れたるを、實例について正したるもの。貳一の十等参照。

II 文學説に關する著書 (四種十卷)

1 紫、文、要、領。二卷。〔全集不收〕

寶曆十三年(一七六三)六月七日成。―卷末自記。

未刊。

貳一の六、貳三の一以下等参照。

文學説に關する特  
殊の著書



文學説に  
關する註  
釋書

- 2 石上私淑言。二卷。「全五」、五四〇—一六〇二  
寶曆十三年(一七六三)成。一年譜及び傳記による。  
文化十三年(二八一六)七月刊。萬茂堂英平吉藏板。  
和歌の意義を論じたもの。貳三の六等参照。
  - 3 古今選。五卷。全集不收。  
寶曆十三年(一七六三)成。一年譜及び傳記による。  
文化五年(二八〇八)刊。  
の二十一代葉より選出せるもの。
  - 4 國歌八論及同斥非評。一卷。「全五」二四四—一四七六  
明和 五年(一七六八)九月成。一巻末自記。  
未刊
  - 9 國歌八論、同斥非を寫すに臨み、短評した書。貳一の四、貳三の六等参照。
- III 文學説に關する註釋書 (六種三十四卷)
- 1 草庵集玉帚 六卷及び續編三卷。全集不收。  
寶曆十三年(一七六三)前成。

- 2 萬葉集玉の小琴。一卷。「全五」、六〇三—一六四〇  
安永八年(一七七九)十一月五日成—自序に記す。  
天保九年(一八三八)三月刊。  
貳一の三等参照。
- 3 新古今集、美濃家苞、同折添、八卷。「全五」、七八一—一八七六  
寛政三年(一七九一)四月十三日成—巻末自記。  
寛政六年(一七九四)及び全九年(一七九六)刊。名古屋、永樂屋發行。  
貳一の四等参照。
- 4 源氏物語玉の小櫛。九卷。「全五」、一一三五—一四二三  
寛政八年(一七九六)成—年譜、傳記此頃成と記す。  
後年刊、鈴屋藏板。  
貳一の六、貳三の一以下参照。
- 5 源氏物語年紀考。一卷。「全五」、一一〇九—一一三四  
玉の小櫛と同年に成。

未刊

貳一の六参照。

6 古今集遠鏡。六卷。「全五」六四一―七八〇

寛政九年(一七九七)既成―年譜、傳記による。

寛政九年(一七九七)刊。

貳一の七参照。

古道説に  
關する特  
殊の著書

IV 古道説に關する著書 (二十種二十八卷)

1 直毘靈。一卷。「全一」六二―八〇

明和八年(一七七二)十一月九日成―自記跋文に記す。

全年刊名古澤永樂屋發行。

○彼が古道の總論と云ふべきもの。古事記傳第一卷に記傳の序論と

して載せらる。貳四等参照。

2 取我愾言。四卷。「全四」七六五―八五二

安永七年(一七七八)二月晦日成―自記奥書。

寛政八年(一七九六)七月刊。津、山形屋傳右衛門發行。

○内閣外學の立場から、古代より徳州初期までの對外關係を明めたるもの。貳四の六等参照。

3 葛花。二卷。「全四」三八三―四三四

安永九年(七八〇)十一月廿二日成。―自記奥書による。

享和三年(一八〇三)一月刊。名古屋、永樂屋發行。

○近州匡慶葛花の直毘靈を離せる「まがのひれ」を取せるもの。貳四等参照。

4 眞曆考。一卷。「全四」四九八―五一三

天明二年(一七八二)九月十二日成―奥書自記による。

寛政元年(一七八九)春刊。松坂、柏屋兵助發行。

○外國の曆法、渡來せざる以前の、わが國上代の曆法を考へたもの。

5 鉗狂人。一卷。「全四」八五三―八八一

天明五年(一七八五)十二月成。―自記奥書による。

文政四年(一八二二)刊。京、辨屋發行。

○藤井貞幹鉗狂人の「七が衛口」を著して、(天明元年、一七八一、七月)宣長の古史に關する意見を辨りたるを、取したるもの。

6 玉いくしげ。一卷。「全四」、五四六―五六一

天明六年(一七八六)既成。一年譜傳記による。

寛政元年(一七八九)十一月刊。名古屋、越智廣海藏板。

の古道の本旨を論じたもの。後出の秘本玉いくしげに添へて、紀州侯の下問に答へた書である。

歌四等参照。

7 阿あ刈い。二卷のうち前編。「全四」、八八二―八九三

天明七年(一七八七)正月成。一跋文に自記す。

未刊。

の 上田秋成あきなりと古道を論じたもの。

8 國號考。一卷。「全四」、四七七―四九七

天明七年(一七八七)成。一年譜傳記既成と記す。

天明七年(一七八七)秋刊。松坂、柏屋兵助發行。

の 日本國號の由來を詳しく考へたもの。

9 玉いずく百首。一卷。「全六」、一九五―二三六

天明七年(一七八七)成。一年譜傳記既成と記す。

天明七年(一七八七)刊。

の 古道の主意を和歌に詠じたもの。大平に玉いずく百首ひゃくしゆ解げ(寛政八年、一七九六、九月成)あり。歌四参照。

10 秘ひ本ほん玉いくしげ。二卷。「全四」、五六二―五九九

天明七年(一七八九)十二月成。一年譜傳記による。

嘉永四年(一八五二)五月刊。

の 治道を論じて、紀州侯の下問の答へたもの。

歌四の十三等参照。

11 神代正語。三卷。「全四」、六四九―六九〇

寛政元年(一七八九)成。一五月の自序あり。

後年刊。

の 古事記を主とし、紀によりて補ひて、神代卷を書き改めたもの。歌一の十等参照。

12 天祖都城辨々。一卷。「全四」、七二三―七三八

寛政八年(一七九六)既成。一年譜傳記による。

全年刊。

のさる學者が、天祖都城辨を著して(明和四年、一七六七)、神別本紀の天照大神の都は豐前の中津にありとの説を破して、大倭國にありといへるを論じ、兩説ともに誤れりとなし、天祖の都は高天原にいて、天にありとせるもの。

歌圖の五等参照。

13 神代卷鬘華山蔭。二卷。「全四」、六九一—七二四

寛政十二年(一八〇〇)既成。一年譜、傳記による。

寛政十二年(一八〇〇)秋刊。京、河南儀兵衛發行。

の書紀の神代卷を古事記によりて正したるもの。

歌一の十参照。

14 眞曆不審考辨。一卷。「全四」、五一四—五四五

寛政十二年(一八〇〇)既成。一年譜、傳記による。

未刊。

の川邊某が眞曆不審考を著して、眞曆考を難じたるを、反駁せるもの。

15 臣道。一卷。「全五」、一四八—一四八八

寛政十二年(一八〇〇)既成。一年譜、傳記による。

未刊。

の古道の見地より、臣下たる道を説けるもの。

16 古語拾遺疑齋辨。一卷。「全五」、一四四五—一四四七

寛政十二年(一八〇〇)既成。一年譜、傳記による。

未刊。

歌一の十参照。

17 五部書說辨加評。一卷。全集不收。

寛政十二年(一八〇〇)成。一年譜、傳記による。

未刊。

の吉見幸和(明和四年、一七七七)の神道五部書說辨(元文三年、一七五三)を評したるもの。

18 伊勢二宮さき竹の辨。一卷。「全四」、七三九—七六四

享和元年(一八〇一)八月刊。鈴屋藏版。

の内の祭神たる、天照大神と、外宮の祭神たる豐受大神との神性を論じて、當時の神道界の問題たる、兩宮尊卑説の謂れなきを述べたもの。

歌一の十等参照。

19 鈴屋答問錄。一卷。「全四」、六二七―六四八

晩年成。一年譜、傳記による。

天保六年(一八三五)刊。名古屋、永樂屋東四郎發行。

の主として、古道に關して、門人の間に答へた文を集めたもの。

20 みくさの上物語。一卷。「全四」、八七九―八八一

標註本、天保十五年(一八四四)刊。

の古道の大意を譬喩物語にて記せるもの。

V 古道説に關する書の訓詁註釋 (五種五十八卷)

1 出雲國造神壽詞後釋。二卷。「全五」、四九五―五三九

寛政五年(一七九三)成。一年譜、傳記による。同年九月序あり。

寛政八年(一七九六)刊。名古屋、永樂屋東四郎發行、

貳一の五參照。

2 大被詞後釋。三卷。「全五」、四〇七―四九四

寛政七年(一七九五)成。一年譜、傳記による。同年十一月序あり。

寛政八年(一七九六)刊。

古道説に  
關する書  
の訓詁註  
釋

貳一の五參照。

3 古事記傳。四十四卷。「全一」[1][11][12]、1―11570

寛政十年(一七九八)六月十三日完成。

天明六、七年(一七八六、七)初刊。文政五年(一八二二)終。名古屋、永樂屋

東四郎發行。

壹二の十、貳一の八等參照。

4 古訓古事記。三卷。空集不載。

寛政十一年(一七九九)春成。一年譜、傳記による。

全年刻。

古事記を訓讀したるもの。

5 續紀歷朝詔詞解。六卷。「全五」、二〇一―四〇六

寛政十二年(一八〇〇)既成。一年譜、傳記による。

享和三年(一八〇三)九月刊。

貳一の九參照。

VI 總記、歌文の制作、及び雜著 (十五種三十七卷)

第二章 宣長學とその區分及び著書の概観

二百五十九

總記、歌  
文の制作、  
及び雜著

1 玉勝間。十四卷。「全四」、一―三五三

寛政五年(一七九三)正月より書始め、翌年に及ぶ。一年譜、傳記による。全部三回に刊行す。

第一回は、寛政六年(一七九四)刊。左の三卷を含む。

(一) 初若菜。六十條。

(二) 櫻の落葉。四十八條。

(三) たちばな。四十六條。

第二回は、寛政九年(一七九七)刊。左の三卷を含む。

(四) 忘れ草。八十條。

(五) 桔野のすよき。四十七條。

(六) からあむ。六十七條。

第三回は文化八年(一八一二)刊行す。左の八卷を含む。

(七) 藤波。六十五條。

(八) 萩の下葉。百十八條。

(九) 花の雪。六十二條。

(十) 山壁。五十九條。

(十一) まげがづら。七十一條。

(十二) 山よき。八十五條。

(十三) 思ひぐさ。百一條。

(十四) つらく情。九十二條。

彼の學問全般にわたる隨筆である。古道、文學、語學に関する學說を補ふもの多きはもとより、その他考證、地理、歴史、風俗、有職、故實等、古代の知識の一般にわたつてゐる。

本書には平田篤胤が古道に関するもののみを抜抄して「玉勝間道のしるべ」として文化元年(一八〇四)に刊行したものがあつた。

本書の種本たるもの十二卷が、松坂の遺跡保存會に藏せられてゐる。卷々によつて、「きんぎょの手習」、「飯能隨筆」、「石上私観」、「石上私書」等の名が記してある。玉勝間にさりいれたものは、別に記してあるが、そのさりいれられなかつたものうちには、(例へば初めの二三卷の諸書からの抜抄の如き)宣長學の研究に有益な

資料たるものが多いやうである。著者は単に一見しただけであつたが、それにも拘らず、一二の注意すべき事實を発見するをえた。『七二の(六)』(全全全(十二)参照)。

2 初山踏。一卷。「全四」、六〇〇—六二六

寛政十年(一七九八)十月廿一日成。—自記奥書。

寛政十一年(一七九九)春刊。

○初學者の爲に、學問の手引を説いたもので、彼の學問の序論である。貳序参照。

3 おもひ草。一卷。「全五」、一四七—一四八五

寶曆三年(一七五三)の作。—傳記による。

後年刊。

○烟草について記せる六樹圖ぶりの美しき雅文である。一名尾花が「おもひ草」。『全一』の七参照。

4 詩文稿。一卷。「全五」、一〇〇—一〇〇八

寶曆二年—六年(一七五二—一七五六)の作。

未刊。

○漢詩漢文の制作にして、彼が京都遊學中の作。詩廿三編。文五編あり。『全一』の七参照。

5 手枕。一卷。「全五」(鈴七)、一〇二—一〇三四

寶曆十三年(一七六三)既成。—年譜、傳記による。

寛政三年(一七九一)春、大館高門刊。

○源氏に、六條御息所の初めの記事の畧せられたるを、源語の文學を學びて補ひ記したるもの。

6 菅笠日記。二卷。「全四」、四三五—四七六

安永元年(一七七二)三月成。

後年刊。

○吉野行の紀行文、『全二』の三参照。

7 結び捨たる枕の草葉。一卷。「全五」、一〇八—一〇九九

寛政五年(一七九三)四月成。

後年刊。

○京、近江、美濃、尾張行の紀行。『全二』の八参考。

- 8 紀見の惠。一卷。「全五」一〇七六一一〇八五  
寛政六年(一七九四)末成。  
安政二年(一八五五)刊。  
卷二の九参照。
- 9 吉野百首。一卷。「全五」九七五—九七八  
寛政十一年(一七九九)二月詠。  
未刊。
- 10 枕の山。一卷。「全五」一〇六八一—一七〇五  
寛政十二年(一八〇〇)十月十八日詠。  
未刊。
- 11 自撰歌。一卷。**全集不收**。  
編を詠める歌三百首なり。  
明和四年(一七六七)より、寛政七年(一七九五)に至る間の詠草中より、自ら撰びたるもの、續歌學會書第三編(明治三十一年)刊に載む。
- 12 鈴屋集。九卷。「全五」九二〇—一〇六七

宣長先生のやまふり  
は、このように  
なされた

宣長生涯の歌文を集めた全集である。  
前後に刊行された。  
第一回は、寛政十年(一七九八)二月十九日、春庭が刊行したので、左の七  
巻を含んでゐる。

- 一卷。春夏の短歌。
- 二巻。秋冬の短歌。
- 三巻。戀雜の短歌。
- 四巻。古風歌、吉野百首。
- 五巻。長歌。
- 六巻。祝詞、序詞等。
- 七巻。文章。

第二回は、享和三年(一八〇三)八月大平が刊行した。二巻から成る。

- 八巻。四季戀雜の短歌。
- 九巻。古風短歌、長歌、文章。

13 家譜修撰。一卷。

**全集不收**

第二章 宣長學とその區分及び著書の概観



明和八年(一七六六)三月十五日成。―奥書に記す。  
未刊。

本居系圖に傳を添へたもの。宣長が、一志郡大阿坂村本居林之右衛門家傳來のものを寫しとつて、自家傳來の書によりて、註したるもの。  
次出家の昔物語の原本である。

14 家の昔物語。一卷。「全四」三五四―三七七

寛政十年(一七九八)七月廿日記しをふ。―自記奥書。  
未刊。

上出家の家譜修撰を材料として書綴つたもの。

15 遺言書。一卷。「全四」三七七―三八二

寛政十二年(一八〇〇)七月成。  
未刊。

臺二の十二参照。

注意。單行本として發行せられなかつた書は、凡て未刊と記した。

學說の時代的關係

第一、文學

五 次に、文學說、語學說、及び古道說の三者が、彼の學問に成立して來た時代上の關係について、概観しておかう。

時代上、第一に來るのは、文學說である。この範圍に於いて、彼の主著たるものは、紫文要領及び石上私淑言の二書で、その他の著書のうち主なるものには、玉の小櫛の總論があるが、そは紫文要領に殆んど同じである。また、新古今集、美濃家苞に於ける彼の和歌に對する思想は、私淑言に盡きてゐる。而して、この要領、私淑言の二者は、いづれも古道語學の方面における主著の出來たよりも、はるかに早く成つてゐる。即ち、彼の文學說は、その他の二つに比して、最も早く、已に寶曆十三年(一七六三)の交に成つてゐる。

第二、語學

第二に、語學說については、紐鏡詞の玉の緒、御國詞活用抄、漢字三音考、字音假字用格、玉あられ等、特殊の著書のうち、主著たるものは、玉の緒であるが、その骨子は、已に紐鏡に現はれてゐる。而して、その紐鏡の成つたのは、紫文要領に九年おくれ、明和八年(一七七二)四十二歳

第三、古道

の時である。玉の緒が出たのは、それから八年を経た、安永八年(一七七九)五十歳の前後である。その前後に、漢字三音考、字音假字用格、御國詞活用抄が成つてゐる。これらを概観すれば、彼の語學の研究は、中古歌文研究の間に形成されて、明和八年(一七七二)に一先まごまり、その後中古上古の古典の研究ともなつて、發達したものだといへる。

第三に來るものは、古道説である。彼の古道説の著は、直毘靈以下數多あるが、その主著は、いふまでもなく、古事記傳を推さねばならぬ、即ち彼の古道説成立の時代は、少くも古事記上卷の傳のなつた天明六年(一七八六)五十七歳以後にありとせねばならぬ。古道説に關する著書の發表は、これから晩年に及んでゐる。即ち時代上の順序は、これを以て、他の二者の後におかねばならぬ。

かくの如くにして、彼の學説は文學説に始まり語學説を経て古道説に至り、三段の成立をなしてゐる。即ち以下この順序で、その學説の大體を述べて見よう。

第三章 文學説及び語學説

一 まづその第一として、文學説に就いて述べる。彼の文學説は、前述の如く、その主著紫文要領及び石上私淑言二書の所説に盡きてゐる。紫文要領の論ずるところは、物語の論で、私淑言の説く所は、歌論である。而して兩者を通じた根本義は、文學の本領は「ものゝあはれ」にありとの思想である。而して、彼がこの「ものゝあはれ」の思想は、いかにして生じたかといふに、こは、彼が中古の歌物語、殊に源氏物語の研究によりて、即ち紫文の要領を理解することによりて、得來つたのである。即ちこの點に於いて、紫文の要領やがて彼が文學論である、と言へる。さらば彼が紫文の要領として、理解し主張したるところは如何。

二 彼はまづ、源氏物語の研究について、古來の諸註釋家が、源氏物語は他の事物に準據するところがあり、作られたとなし、或は天台の六十卷に擬へて作られたとなし、或は卷々の例、史記の本紀世家列傳

文學説  
紫文の要領  
源氏物語の  
研究の  
結果として  
文學論の  
成立したる  
ことなり

によれりといひ、或は教誡の意を含めた諷誡の書である(紫家七論外傳)となす諸説を、いづれも、或は論者が成心に煩され、或は儒佛の意に囚はれて、徒らに作者の意を臆度し、爲に、この物語の眞意を誤解したものである、として打破した。

かくて説いた所は、次の如くである。物語の意義、目的は、決して教誡でもなく、勸善懲惡でもなく、詮するところ「物のあはれ」にある。「物のあはれ」を感じて、之を筆に漏して以て己が心を遣ふと共に、讀者をして同じく「物のあはれ」を感じて、そこに言ひ知らぬ快さを感じせしむるにある。即ちこの點に於いて、感情の懋めである。而してこの理りは、實に源氏物語自らが示せるので、やがて、式部が源氏を著した本意であることは、明らかである。彼はこれを、源語卷々のところへ、殊に鐘巻中の文字に、暗示せられたりとし、之を本文にあて、一々説明した。されば、古來源語の意を解して、或は儒教、或は佛教の寓意に附會せむとするは、いづれも解釋家が、成心を以て、ほしいまゝに解いたもので、源語

物語の意義、目的は、物のあはれ

の眞意にもあらず、紫式部が志にもあらず、やがてまた、物語の本意を解したものでない。勿論、或はそのうちに、盛者必滅の佛教思想を托せるが如き節なきではないが、それは要するに、當時あまねく流行せし佛法の説くところが、偶ま、物のあはれの趣に協へるからで、佛理は客にして、物のあはれは主である。

註

- (一) 玉の小櫛、一、全五の一一四三
- (二) 全 上、全五の一一五六
- (三) 全 上、全五の一一八三

三 固より教誡の爲でない。それとともに又、勿論、何らの功利的の目的を有すべきではない。彼曰く、「ものゝあはれを見せむと作れる物語を、教誡にとりなすは、例へば花を見むとて植おふしたる櫻の木を、伐りくたきて薪にしたらむがごとし。薪は一日もなくてはえあらず。せ

物語の目的は、文利にあらず

ちなる物なれば、それ悪しきにはあらねど、薪にはよき木どもの外に、數多  
 あんなるに、あたら櫻を切りとらむは、中々に心なきしわざぞいふべき。」  
 と。されば物語に向つて、何の益、何の利、など問はむは、根本的に誤つ  
 てゐるので、凡そ物語そのものは語りきかせたりとて、我にも人にも何  
 のやくもなきのである。されど、その結果についてはいはゞ、物語を作る  
 こと、また讀むこと、ともに然すれば自ら心の晴るゝは、人の情の自らな  
 るところに目的はあるが、この目的によつて作らるべきものでない。  
 而して又、物語は、かく何ら功利的の目的を有せざるとともに、また必  
 ずしも世の眞實に協はむことをも目的としてをらぬ。あくまで、作り物  
 語は作り物語として、「ものゝあはれ」を深からしむべきであつて、その  
 爲には、誇張も固より必要である。假想も想像も、固より許さるべきであ  
 る。作り物語なればよく言はれむとては、一人の上に世の中のあらゆる  
 事の限をえり出でとり集めて、よき事ばかりを言ふのである。

註

眞實にあら  
 す

- (一) 玉の小櫛二、全五の一八三
- (二) 玉の小櫛一、全五の一五二
- (三) 全 上、全 上
- (四) 全 上、全 上

物語の善  
 惡の意義

四 まかも、このよしといひ、悪しといふも、固より、物語の上にてい  
 ふ善惡である。所謂善惡と同じくない。委しくいへば、道徳上もしくは  
 功利上の理想と、文藝上の理想とは、全く異つてゐる。こゝにいふ、よし  
 あしとは、やがて文藝上の理想からいへるもので、「さらば、物語にて人の  
 心仕業の善き悪しきは、如何なるぞと言ふに、大方物の哀れを知り、情あり  
 て、世の中の人の情に協へるをよしとし、物のあはれを知らず、情なくて、世  
 の人の心に協はざるを悪しとするので、必ずしも善惡邪正の理に協つ  
 てをらぬ。即ちこの點に於いて、文學は道徳を超越してゐる。文學に於  
 いて、戀愛の多くうつされ、ともすれば現に源氏に多くあらはれたる如

文學と道徳

もの、あはれ

く、非倫なる、戀愛の好んで記されるのも、道徳上から言へば、非難すべき行為多き源氏の如きが、理想的に描かれるのも、この故である。即ち、物のあはれ<sup>レ</sup>てふ理想に協つてゐるからである。さらばそも／＼そのものあはれ<sup>レ</sup>とは何ぞ。凡そ、あはれとは、見るもの、聞くもの、觸るゝ事に、心の感じて出づる歎息の聲で、畢竟これ、人心自然の感情である。而して元來は喜怒哀樂凡ての感情のうちどこを、おしなべて「あはれ」と言つたので、こは、古來の文献にあらはれた「あはれ」の意義に徴してさだかであるが、その、漸う單に悲哀の感情につけてのみ言ふやうになつたのは、人情あまたある中に、悲哀の情がことに深いからである。即ちあはれは、ふ本來の意味は、感ずといふこと、物のあはれ<sup>レ</sup>とはやがて、事物に存する「あはれさ」である。

註

(一) 玉の小櫛二、「全五」の一五八

(二) 玉の小櫛二、「全五」の一六〇

物のあはれを知るを知らぬ

適宜

五 さて、このあはれと感ずる感情は、人性の自然で、如何なる人でもあれ、感ずべき物に觸るれば、感ずるがならひであるが、而もなほ、人により又境遇により、感ずべき事物に當りても、感ぜざることがある。これを物のあはれ<sup>レ</sup>を知らぬ<sup>レ</sup>といふ。これに對して、何人にまれ、感ずべき事に當りて感ずべき心を知りて感ずるを、物のあはれ<sup>レ</sup>を知る<sup>レ</sup>といふのである。かく人の心をして、あはれ<sup>レ</sup>を感せしむべき物が、やがて物語の上にいふよき事物であつて、或は貴族的とか、或は風雅とか、或は人の同情をひくやうなとか、凡て人をして美しと思はしめ、あはれ<sup>レ</sup>と感せしむるやうなる境遇にあり、さる人格を有する人を、物語の上のよき人といふのである。されどまた、<sup>(三)</sup>すべて物のあはれ<sup>レ</sup>を知りがほを作りて、情けを見せむとする、或はまた、徒らに情多くあだなるが如きも、ともにあしくしてよしとすべきでない。これらはいづれも、物語の理想に協つてをらぬ。即ち吾人は、こゝに文學の理想として解したところが、一方に全然、道徳の理想を超越しつゝ、一方に、自ら美の理想に、制約せらるゝものがあつ

たことを見る。以上は彼が文學說一般に涉つた根本思想である。

註

(一) 玉の小櫛二「全五」の一六二

(二) 玉の小櫛二「全五」の一七〇

歌論

感情と意欲  
との別

歌の生ずる  
原因、歌の  
性質

六 彼が歌論の思想亦根本に於いては、右に同じである。即ち、歌の根本義たるものはあくまで感情で、「物のあはれ」が歌の生命である。而して、彼はこの點に於いて、特に感情と意欲との區別を説き、歌の決して、意欲に出でずして、感情にいつべきことを明言した。以上を根本思想として、彼が説いた所は、次の如くである。

歌は、人の情が「物のあはれ」に堪へない時に、自らにもれでる聲であつて、その發表の上に、詞がほどよく整つて綾があるといふ點に於いて、散文と異つてゐる。即ちこれが、歌の形式上の最も重要な特質である。調が程よく整つて綾があるといふのは、文字の數と、その文字から成れる句

歌の種類

五言七言の  
連続

とが各々整つて、一種の諧調をなすといふとである。されば、この性質をさへ具へてをれば、凡て歌で古來歌といへばやがてそれを指すものとしてゐた卅一字の短歌は言ふに及ばず、神樂歌、催馬樂歌、連歌、今様、風俗、平家物語、猿樂の謠ひ物、今の世の狂歌、俳諧、小歌、淨瑠璃、わらはへの歌ふはやりうた、木挽歌の類まで、詞の程よく整ひ綾ありて歌はるるものは皆歌である。而して、この詞の程よく整つて綾があるといふのは、本來はまた自然のことで、情感うちに深き時は、自らしかく現はれるので、要するに、情感發露の自然の經過である。而して、わが國の歌に於いては、いづれも、五言句か七言句の形式をとつてゐる。而して、五七連續の關係については、彼は多くの古學者の如く、必ずしも、五七の和歌本來の形式を正格であるとして、後代に生じてきた七五の形式を斥けるやうのことなく、七五の形式にも、同情を有してゐた。かく歌の形式は、自然の發表とはいふものゝ、全く自然にまかせて、人爲的の用意を全然斥くべきではない。歌は人が聞いて、あはれと思ふが大切なのであるから、あくま

修辭の必要

理想の歌風

作歌の心ば

で、詞を整へ綾を爲すことが必要である。

而して、かくの如き彼の歌論の思想は、古歌に對しては、やがて、情詞哀艶物のあはれ<sup>(四)</sup>を極めた、新古今集の歌風の嘆美稱讚となり、作歌の心ばへ<sup>(五)</sup>として、源語一編の心こそやがてそれなれと説いて、歌よむべき心ばへを知らむとならば、此物語を常によく見るべし。この物語に書いた事ども、人々のしわざ心ばへは、ことごとく歌よむべき心ばへである。と説くに至つた。

註

(一) 石上私淑言下、「全五」の五九五

(二) 全 上上、「全五」の五四一

(三) 玉時問八の巻、長歌の詞つゞき五七なると七五なること、「全四」の一七八

(四) 国歌八論評、殊に準則論の評(「全五」の一四六〇)を始め、新古今集美濃の家づきの、ことごとくに明らかである。

(五) 玉の小櫛二、「全五」の一八九七

人情主義

七 さて、彼が斯の如き物のあはれ主義は、さらにその基くところ、また趣くところ、深きものがあつて、單に文學上の原則たるにとゞまらずして、一方には、人生觀上の人情主義となり、一方には、一種の中古文明主義となつてゐる。即ち、彼はまづ「ものゝあはれ主義の根據を、人性そのものゝうちに存せりとして、人性の根本は、理にあらず智にあらず、ことごとくしき儒教が説く如き意志にあらずして、情なりと言ひ、大方人のまことの心の奥のくまゝを探りて見れば、皆かゝるめしくはかなき事のみ多かるものなり。雄々しく賢しげに言ふは、表面なり。而して、我國の歌物語が、之を漢書漢詩の心に比して、一層めしく物はかなげに見ゆるは、これなかくに、人情の自然を傳へたもので、即ちわが國民性の自然で、偽らないのに基いてゐる。これに比して、漢書漢詩の雄々しく賢しげには、た道々しげなのは、偽れる偽善虚飾であると言つてゐる。これ即ち、彼の人情主義である。而して、彼は單に之を人情の自然となすに止らずして、よくこれらの物語を読み、歌を作ることを

もつて、古人が雅びなる性情を知り、かつ學ぶすべとなし、俗情を去り、中古文明の眞髓をとらへて、わが物とするを得べしとじてゐる。即ち曰く、<sup>(三)</sup>さて、此物語を常に讀みて、心を物語の中の人々の世の中になして、歌よむときは、おのづから古への雅かなる情のうつりて、俗の人の情とははるかに勝りて、同じき月花を見たる趣も、こよなくあはれ深かるべし。さるを、近き世の人は、古への歌を學ぶとはすれど、古へ人の世の中を知らず、その情にうとくして、只おのが今の心にまかせてよむ故に、古へに違ひてあやしげなる事のみ多く出でくるぞかし。』と。即ちこれ、中古文明の風雅主義を説けるものと言ふべきである。

註

(一) 石上私淑言下、全五の五九〇

(二) 全 上、全五の五九〇

(三) 玉の小櫛三、全五の一一九九

八 以上は彼の文學說の要領で、彼が學問の初期に於いて、已に成熟せられた説であるが、そは、彼がさらに古道の研究に深く入りたつた後にもものした、初山踏に説いた所に至れば、幾分の變遷、發達を示してゐる。次に、その點について一言せなければならぬ。その一つは、彼が上記の文學論に見えた物語の風雅の趣を知るを以て、更に高き古道の主義の階梯となすに至つたのである。即ち曰く、<sup>(三)</sup>凡て、人は雅びの趣を知らず、心なき人なり。かくて、その雅びの趣を知ること、歌を詠み物語書などをよく見るにあり。然して、古人の雅びたる情を知り、凡て古の雅びたる世の有さまをよく知るは、これ古の道を知るべき階梯なり。』と。二つには、その作歌の態度について、所謂後世風と古風との二つを、並べ主張するに至つたのである。彼曰く、<sup>(三)</sup>凡て人は、必ず歌をよむべきものなる中にも、學問をする者は、なほさら詠まではかなはぬ業なり。歌を詠までは、古への世の委しき意、風雅のおもむきは、知りがたし。萬葉の歌の中にも、



安らかに長高くのびらかなる姿をならひて詠むべし。又長歌をも詠むべし。さて、又歌には古風、後世風世々のはじめあるとながら、古學の輩は古風をまづ旨とよむべきことは、言ふに及ばず。又後世風をも棄てずして、ならひよむべし。後世風の中にも、様々よきあしきふりありあるを、よく選びてならふべきなり」と。歌を詠するを古學の方便となすは、古道の立場から見たもので、この見地からして、萬葉風を主張したのは、彼の師真淵の説である。宣長が古風を説いたのは、全くこの影響である。歌を學んで、その世の人情を知るといふことは、前にのべた如く、彼も同じく説いたところなれど、さりとて歌を全く學問の方便として、その結果、真淵及びその門下の古風家一派がなしたごとく、偏に古風を慕ひて後世を斥くるが如きは、宣長の文學說本來の説ではない。されば、彼は一方にその古風を尊ぶ説を説きながら、一方に、固よりその在來の説をすてないで、後世風を説き、新古今集を歌の眞盛とした。而して、彼自ら後世風、古風として和歌を詠するに至つた。是に於いて彼の作歌

の態度は、村田春海、橘千蔭等が評した如く、いよ、學問の方便となつて、彼が歌論の本旨とは相違さかるに至つた。かくの如きは、之を彼の歌學說そのものから見れば、發展ではなくしてむしろ變化である。さらばかくの如き變化はいかに生じたかといふに、これ彼の思想全體の發展の結果である。この間の關係は、一の興味ある問題であるが、吾人はこれを後章にゆづる。

註

- (一) 初山踏、(全四)の六二五
- (二) 初山踏、(全四)の六〇三
- (三) 歌がたり、文化五年、贈稻掛大平書一七七一、等。
- (四) 富小路貞直に答へし書、八〇一、成。

語學說

九 次に、彼の語學說に就いて述べる。彼には、もとより近代の學問でいふが如き語學の概念はなかつた。随つて、所謂語學說も、わが國の古

文、古語に關する、或、特別の研究、てふ意味に外ならず、かつ、それらの研究たる、殆んど凡て、彼が古歌古文の訓詁註釋的研究の間に、自ら形成し來つたものである。さて、かゝる研究の結果になれる彼が語學上の學說を概觀するに、その主なものは次の如くである。

第一は「てにをは」の研究である。凡そ「てにをは」の研究は、中古以來、國語の主要なる一部として、わが國の學者の多く試みたところで、國語研究の大部分をなしたものであるが、彼亦、こゝに重きをおき、「てにをは」の妙用ある點を特に説いて、わが國語の特長はこゝにありとなし、特に之が研究を爲した。就中、その注意すべきものは、係結び呼應の法則とする。彼はこれと呼んで、「てにをは」の定まりと言つた。彼はその微密なる古歌古文の研究の間に、「てにをは」は、神代よりおのづから萬づの言葉に備りて、その本末を協へ合する定まりあり。「假初にもそれを離れて、私のさかしらをは露ばかりも加ふべきにあらず。」との思想に達し、その係結に、「は」も「徒」の一條、「ぞ」の「や」何の一條、「こそ」の三條に應じて、

てにをはの研究

てにをはの定まり

係結

「言のどちめが、」し「あ」けれ、」し「しあ」しか、」あ「し」しか、」ら「る」れ、」せり「せる」せれ、」す「する」すれ等三轉して、決して亂れざること、凡ての活用言の場合に徴して明らめた。勿論、これもその普通なる場合、例へば「は」といへば「けり」と結び、「ぞ」といへば「ける」と結び、「こそ」といへば「けれ」と結ぶごときことは、從來、何人も説いた所であるが、係結呼應については古くは飛鳥井和歌式、已にその一部を説いた、これを、凡ての場合に通じて考へ、「は」「ぞ」「こそ」に對して、「し」「あ」「けれ」と結ぶ(形容詞の語尾場合、或は「き」「し」か)と結ぶ(動詞の語尾場合)などを、區別して誤らず、よく係結の呼應を一定の法則として明らめたのは、彼に始まる。而して、彼は實にかゝる「てにをは」の定まりを以て、わが國語の微妙なる活きとなし、「てにをは」の「てにをは」たる本質は、こゝにある。かゝる妙用を知らないで、「てにをは」は漢文の助字の如しなどいへるは、精しからぬ説であるとした。この係結の法則を中心として、次に個々の「てにをは」の用法のさまざま、それに應ずる意義の差異例へば、留りより上へかへる「てにをは」として、

てにをはの用法

係結の變格

「ははも」を「て」で「と」も「へく」までをあげ、又上へはかへらす、下に意を含めて結びたるとして、「まで」ながら「ものから」ものゆゑ「まに」を擧げた。また、同じ「や」の結びにも、動かぬ詞にて結ぶ「や」、言ひ掛にて結ぶ「や」、切る「や」等あるを言ひ、「やは」の意の「や」あれば、「や」の意の「やは」のあるを言つた如き。また、係結の一般の掟にもれたる變格の場合、二段の係なくて、「ぬる」つる「なる」ける「なご」二段に結んだ如き、而もそれらは、多くは嘆息の意を含めて特別の味がある。などについて、論じた。その研究未だ「て」にをは「全體の研究として、統一的に總括せらるゝに至らないけれど、けだし個々の「て」にをは「が」、用法意義の微妙なる點を説き明らかに、周密精確、従前の諸學者が未だ究めえなかつた所を究めたものと稱すべきである。而して、彼がこれらの研究を論證するや、専ら八代集の和歌を證歌としてとりいで、一々明確なる實例について述べた。けれどこれ彼が八代集を初め、中古歌文に於ける精細なる研究の間に、歸納し綜合し來りたる處に外ならないからである。かくて、彼はそれらの

中古文を標準とする

古風のてにをは

「て」にをはの定まりは、「上れる世は更にも言はず、中昔のほごまでも、自らよく整ひて、違へるふしはをさく」なかりけるを、世下りては、歌にもさらぬ詞にも、この整へを誤りて、本末もてひがむるたぐひのみ多かる故に、云々といつてゐるが、「中昔のほごまでも」とは言ひながら、彼が「て」にをは「研究の根據となしたのは、専ら中古の歌文で、中古歌文の語法やがて、彼が語法の標準であつたことは、吾人特に注意しおかなければならぬ點である。されば彼が次に萬葉風の「て」にをは「について、特に之を古風の部として別に論じた。即ちまづ、係結呼應の定まりについては、萬葉風とて、又決して中古の格、即ち一般の格と異なることを述べ、それから進んで、同集中、「て」にをは「が違へるに似て違へるにあらざる例、〔らむ〕けむ〕む〕といふべき所を、〔らめ〕けめ〕め〕と言へる如き、あるを注意し、さて、古風の辭として、古今集以後の中世の歌には見えない、萬葉特有の「て」にをは、例へば「はも」「もよ」「はぞ」「もぞ」「あへや思へや」「やはや」「もや」「やも」「けらすや」「かも」「わかも」等、「し」「る」「ら」「ろ」等のやすめ詞、ねば「すば」「すけり」「がね」「がに」「さ

ね「そね等の」てにをば「延詞の」くらく「さく等の如き」を説き、一々證歌を擧げて、用例と意義とを明らかにした。これ即ち萬葉文法の一端を述べたものであるが、彼が特に之を古風として別に論じたのに徴しても、上記の如く彼が語學的研究の標準は、中古歌文にあつたことは明らかである。終りに、又彼が「てにをば」の研究は、主として和歌を根據としてなされたが、もとより、文章に於いても、同様の語法の存することは、彼の認められた所で、されば彼は特に、之を玉の緒七之卷の終に、文章の部としてことわつてゐる。彼が特に和歌を主としたのは、けだし當時の言語たる文章に比して、和歌の方が一層語法の正確なるべきことを考へたからである。

註

- (一) 玉の緒總論、「全五」の一
- (二) 玉の緒總論、「全五」の三
- (三) 玉の緒總論、「全五」の二
- (四) 玉の緒總論、「全五」の二

文章

動詞形容詞の活用

(五) 玉の緒七之卷、「全五」の一三七

十 次に、この「てにをば」に關する説と關連して説くべきは、彼の動詞形容詞の活用を説いた説である。彼がこの思想は、已に上述の三段の係に應ずる、三轉の變化を説ける、ところに暗示せられてゐるが、紐鏡の著された明和八年(一七七七)を去る數年に著された、漢字三音考(註)に、動詞五段の活用を説いて、將然、已然、等各段の意義に及ぶ思想が明らかに現れた。その後、天明初年(一七八一頃)の交に至つて、御國語活用抄(註)の著があつて、この説いよゝ、成形に近づいた。固より未だ彼に於いては完全なるに至らなかつたが、已に動詞形容詞にわたる各活用に及び、それを二十七會に分類し、その各會に於いて、四段活(一會より六會)、下二段活(七會より十五會及び二十三會)、上二段活(十六會より二十二會まで)、加佐の變格(二十四會)、一段活(二十五會)、久の活用(二十六會)、志久の活用(二十七會)等を説いた。(但し未ださる名稱は附せなかつた。)これ即ち、彼の息本居春庭が、詞の

活用二十七會

八衢の緒

八、衝に大成した研究の端をなしたものである。

註

(一)「皇國言語の事」[全四]の九一七

(二) 歌二の三、I 61

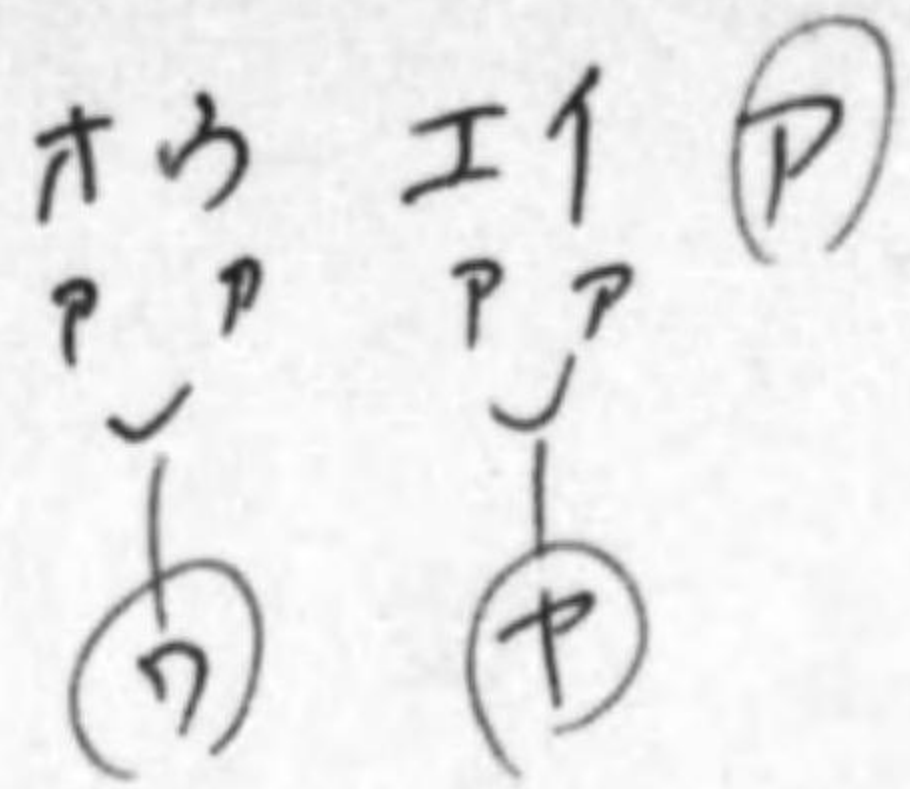
音韻説

漢字三音の比較

十一 第三に述ぶべきは、彼が音韻上の學説である。これ彼が語學説としては、「てにをは」の研究に比すれば、大體に於いて主要なるものではないが、うちに、一、二の注意すべき説がある。第一に彼は、漢字三音を比較して、わが國の言語の優秀なことを説いた。彼がこれを説いたのは、わが國の言語がその活用に於いて自在なるはもとより、その發音に於いて、純粹、正雅、清朝、單音、舒緩にして、外國の音の、矇臚、滷濁、紆曲、拗曲、急促なるが如くでないとなす點にあるので、外國の音の如きは、實に、その矇臚、滷濁等の點に於いて、鳥獸の言語に近いとなし、或はまた、漢國の字多きに過ぎて、一字多義、一義多字等の煩瑣を見るのを、わが國の一

義、一字にして、單純なるに如かずとなした。而してこの立場からして、漢字三音のわが國に渡つた由來、その各の正不正、優劣に及び、わが國に於いては、吳音まづ定まりて、漢音次に定まれることから、わが國に定まつた漢音、吳音は、わが國の音によりて自ら正されたもので、殊に、吳音は漢音に比して國音に近く、即ち優つてゐるものであるの言ひ、終りに、當時の唐音について、その最も滷濁の音であることを言つた。その論ずるところ、漢吳兩音のわが國に於ける由來を説ける歴史的研究を別として、要するに、わが國音の外國音に比して優秀なことを獨斷的に主張したに外ならぬ。これ、彼が音韻論の根本思想である。なほ彼がこのうちに、國音の舒緩なのをその美質として主張する結果、鼻音の急促な音の、古代に存しなかつたことなど説いたが、その説については、また上田秋成と論戦し、呵刈霞下編に於いて、秋成の非難を反駁した。十二 さらに進んで、漢吳兩音の假字について、彼は字音假字用格の著をなし、喉音三行辨於乎所屬辨、字音假字總論、字音假字三會圖説を

喉音三行辨



オヲ所屬

論じて、附するに、字音假字の用例を以てしたが、そのうち、擧ぐべきは喉音三行辨と於乎所屬辨との説である。

喉音三行辨の説は、喉音に「ア」「ヤ」「ワ」の三行の差別ある所以を説いたもので、その説によれば、この三行は、もと「ア」行の分れたものに外ならぬ。その「ア」行の一から三つに分れた所以は、「ア」行が二音づゝ重つて、即ち拗曲して、「ヤ」「ワ」の行を生じたので、即ち、「イ」もしくは「エ」のもとに、「ア」行の五音がそれづゝに重つて、「イ」「ア」「ヤ」、「イ」「イ」「イ」、「イ」「ウ」「エ」等、また「エ」「ア」「ヤ」、「エ」「イ」「イ」、「エ」「ウ」「エ」等となり、「ヤ」行を生じ、「ウ」「オ」のもとに重つて、「ウ」「ア」「ワ」、「ウ」「イ」「井」、「もしくは「オ」「ア」「ワ」、「オ」「イ」「井」等となる。かくの如くにして、「ア」「ヤ」「ワ」の三行存在するとなり、その結果「イ」「井」「エ」「オ」「ヲ」の別を生じたといふのが、即ち三行辨の要領である。まかるに、古來この「イ」「井」、「エ」「エ」、「オ」「ヲ」のうち、「オ」「ヲ」の所屬に至つては、之を誤つて、「オ」を「ワ」行に屬せしめ、「ヲ」を「ア」行に屬せしめた。その爲多くの困難を生じ、契沖もなほ明らかめられなかつたが、宣

五音相通

一音の地名の場合

長に至つて、初めてこれを明らかにし、「オ」は「ア」行に、「ヲ」は「ワ」行に屬せしむべきことを説いた。(尙彼と殆んど同時に、富士谷成章も之を説いた。この兩者の關係は、國語學史上の一問題となされる。)彼がこれを發見した次第は、「オ」「ヲ」の所屬を古來の如く認めては、古言を解く上にも、字音の假字を辨る上にも、多くの困難あるにつけて、まづこゝに疑を捜み來つたのに始まる。かく疑惑を抱いて、この假字について研究し來た結果、彼は、果してこの所屬の誤りであつて、「オ」は「ア」行、「ヲ」は「ワ」行に屬すべき明證をえたのである。その一つは、五音相通の事實に基く證據である。息を於伎、居を乎流、多和夜女を多乎夜女といふなどの幾多の例のあるのは、いづれも息の「イ」が於伎の「オ」と相通じ、居の「井」が乎流の「ヲ」と相通ずる故でなければならぬ。はたして然らば、「オ」は「イ」とともに「ア」行に屬し、「ヲ」は「井」とともに「ワ」行に屬せなければならぬ。その二つは、一音の地名は、その韻を加へて二音に書くこと、紀を紀伊となすがごとくであるのに、和泉の郷名呼喚、參河の郡名寶飯、日向の郷名觀喚、大隅

音音

の郡名噺啖等、いづれも「ヲ」の假字を加へずして、「オ」を加へてゐる。これ「オ」が「イ」と同じく、ア行に屬する一證である。三つには、「ア」「イ」「ウ」の音と同じく、「オ」もまた、語の中にある時は、往々にして省かれる。しかるに、「ヲ」はさう言ふことがない。これ「オ」の「ア」行に屬して、「ヲ」の之に屬せざる一證である。和歌の字餘りの句が、多く「ア」「イ」「ウ」「オ」を含みて、「ヲ」を含まないのも、之と同じである。これらの根拠、已に確かな上に、もし、これに従つて、「オ」を「ア」行に屬せしめ、「ヲ」を「ワ」行に屬せしめて、説くときは、字音の假字遣が、何らの困難なく悉く韻書の説に符合するものがある。即ち「ア」の「オ」行に屬し、「ヲ」の「ワ」行に屬すこと、又疑ふべくない。これ彼の説の要領である。

註

(一)「全四」の九六六―九六八

(二)「全四」の九六八―九七一

(三)「全四」の九七一

古事記の假字

假字書

正字

借字

十三 第四に、古書の訓詁に關しても、彼は纏まつた學説を成した。彼が萬葉、宣命、祝詞等に關する訓詁の學風に就いては、已に述べたが、外に特にまとまつた一研究として、著はされたのは、古事記傳卷首における、古事記の假字に對する研究である。即ちまづ、古事記が日本紀の如く、漢文で記されなくて、古假字の書式を取つたのを以て、ひたぶるに古語を傳ふることを旨とした故であるとし、この古への假字書に、四種の風があるとして、假字書、正字、借字、及びこれらの三つを交へた例をあげた。假字書とは、漢字の發音をさながらに借りて記したもので、例へば阿米、都地の例で、こは、その言を些かも違へないものであるから、あるが中にも正しいものである。正字とは、阿米を天、都地を地と書く類で、字の義が言の意に相當して正しいものである。こは、假字書の正しいのには及ばないけれど、言の意を具へてゐる點は、假字書に勝つてゐる。借字は、字の義を取らないで、たゞその訓を他の意味に借り用ゐて書くので、例へば菟と書いて、單にウの音を現はし、エを江、枝で

萬葉假字との比較  
書紀の假字との比較

現はすたぐひで、これは一見正字と似てゐるが、全く同じくない。正字は、音の假字であるのに、これは訓にもとづく借字である。第四のものは、この三つの假字を様々に交へ用ゐたものである。而して以上の外に、なほ日下、春日、飛鳥等の特別の類がある。これを總論として、彼は古事記に用ゐられた假字を、凡て五十音に分類してあげ、その一つ一つの用例を注意し、進んで記の假字遣の正しいこと、殊に、その清濁、分ち、用ゐたること、の、續紀以下の書に比してはもとより、萬葉、書紀にも勝つて正しいこと、記の假字は萬葉の假字の音訓相交つてゐること、異つて、書紀ととも、音のみをとつて訓を用ゐたのは一つもないこと、さらに書紀に於いては、漢音、吳音を交へ用ゐる。又一字を三音四音にも通はし用ゐた故に、甚だ紛らはしいものがあるのを、記に於いては、吳音のみ取て、一つも漢音を交へ用ゐず、又一字をたゞ一音に用ゐて、二音三音に通はし用ゐたことがないこと、また、入聲の字を用ゐた場合が殆んどないこと、等をあげて、専ら記の假字書式の正しく精しい

訓法  
本字は末語は

のを説いた。而して、次に、古事記の訓法については、まづ、その字は、末で、語は、もとである。凡て古書は讀をおごそかにしなければならぬ。殊に、古事記に於いて然り、その思想からして、特に訓を重んじて、古語さながらの訓を以てよむべしとなし、さて、我國の古言は、てにをはを以て、連接するもので、そのてにをはによつて、言つゝきの様々の意も細かになる。而して、其用法、上下相呼應して嚴然たる定格の存するが上古の歌文のおきてであるから、正しく古事記を訓まうには、先こゝを考へて、正しく誤らないやうにしなければならぬ。その爲には、第一、假字の清濁を、分けて、嚴かに原文をまもり、一つとして、私にかへよんではならぬ。濁るまじきを濁つて、古言のごとく思ふは、當時の學者の弊である。二つには、原文中聲音の抑揚について記したのを、注意して、誤つてはならぬ。たゞし、わが國には、平上去の三聲があつて、入聲がない。この三聲を明らかに、訓まなければならぬ。三つには、所謂、助字の類ひの用法が種々あるのを注意して、訓まなければならぬ。即ち、記



に用ゐられた助辭の中で、或はたゞ漢文の方の助けに於いたのみで、古語には關らぬものがある。或は漢文の方には拘らなくて、古語の方に用ゐたものもある。或は漢文の方におけるがやがて古語に協つてゐるものもあつて、いづれも一般漢文の訓方と異なるのを注意しなければならぬ、どなし、かくて彼は之於而矣以下もろくの助辭をとりいで、一々説明した。

その他の説

以上彼の語學説の概要を説明した。なほその他にも、古來の地名に於ける字音の轉用し來れるを説いた、地名字音轉用例の説例へば、相模、サウムを、サガミと轉じ、香山、カウヤマを、カグヤマと轉じ、愛智、アイチを、アエチに轉じたる如きをはじめ、古事記傳、玉勝間その他の書に散見した或は神代無字の論、語源を究むることのさまで必要ならざる論、古言清濁の論、田舎に雅言殘れる事、音便論、等卓見が少なくないが、それらの一々に就いて説くのは、固より、その必要がないから畧す。

註

- (一) 歌一の三、五、九
- (二) 古事記傳一、全一「二三」
- (三) 全 上「全」一、三六
- (四) 全 上「全」三二以下
- (五) 全 上訓法の事「全」三七
- (六) 全 上文體の事「全」一九
- (七) 記傳三、全一「一四五」、初山蹟「全四」六一二
- (八) 玉勝間四、古言清濁考の事「全四」九六〇、記傳二假字の「全」三三三
- (九) 玉勝間七、「全四」一七二
- (十) 漢字三音考の附録「全四」九五五、玉勝間一「音便の」「全四」二二

言語尊重の思想

十四 而して、なほ彼の語學説を了るにのぞんで、述べておきたいのは、特殊なる語學上の學説ではないが、彼が語學的研究の底に流れた言語殊に古語尊重の思想である。即ち彼は特に言と文字との區別すべ

言葉説

きを考へ、「抑意と事と言とはみな相稱ひて離れず。」殊に、わが國の上代は、文字がなくして、言語の活用靈活微妙なるものがあつたとなし、以て、言語に對して一種の尊重心を抱いた事である。彼がこの説は、けだし、わが國古來より傳はつた所謂言語の活用の靈妙を説く、言葉説に基いたことは明瞭であるが、この思想は、後に説くが如く、彼に於いては、學問上殊に重要なものとなつたのである。

註

(一) 玉勝問「言をもじらふ事」[全四]の二〇)

(二) 肥後「古記典等總論」[全一]の五

### 第四章 古道説

一 以上、文學説及び語學説に就いて述べた。次に、古道説を説かねばならぬ。

古道、もしくは道の學問が、彼の學問の主要をなすことは、序論に已に一言した。而して、それが彼の學問的成績の大部分を占めたことは、已に彼の著書を概観し來つた所で明瞭である。敢へて繰返すを要しない。

古道とは、宣長に於いては、古典の解釋を通じて爲した、古文明の宣明で、同時に、一々、それら古典上の事實を規範として説いた、世界觀、人生觀、社會觀、宗教觀、道德觀等にかたれる綜合的見解である。随つてそれは、

「物のあはれ」の一觀念を以て、終始貫ける文學説の如く、單純でなく、古文古語の研究の歸納的結果である語學説の如く、簡明でなく、一層復雜多端なるものがある。而して、之を著書に徴するに、この範圍に屬せる古典註釋としては、いふまでもなく、古事記、傳、殊に上卷傳を主著とする。

古道の概観

古典を離れて單獨に古道を説いたものとしては、直毘靈、葛花、玉くしげ、秘本、玉くしげ等、またそのやゝ特殊のものとしては、伊勢二宮さき竹の辨等が代表的著述である。今これらによつて彼の古道説を述べよう。

まことの道

神代の事實

言ひ傳へ  
言靈説

二 古道とは何ぞ。そは、天地萬國を通じてたい一すぢなるまことの道で、我が國にのみ正しく傳はつて、外國には既に、その傳來を失つてゐる。道といふといへども、そは、人間が究理作爲の結果になつた道理、道德の類でなく、たいこれわが國の古典に傳へられた神代の事實である。萬國に勝つた御國にのみ傳はつた古への言傳へ、これやがて古道の根據である。而してこは、古事記、日本紀の二書、殊に古事記に正しく傳はつた。日本紀に比して、古事記の重んずべき理は、そが古語の純粹を以て、「言ひ傳へ」をさながらに記して居るからである。而して、彼がかく考へたのは、已に、注意した如く、一方に彼が語學上言靈説の之を荷へるものがあつたので、即ち、彼がさる難者の「言ひ傳へ」の信すべからざる

意、事、言

を言つたのに答へた文に、「言ひ傳へ」と文字傳へど、各特質があつて、必ずしも言ひ傳へが文字傳へに比して誤多い理由はない。殊に、「文字なき世は、文字なき世の心なる故に、言ひ傳へども、文字ある世の言ひ傳へとは大いに異にして、浮きたることさらになし。」となし、殊に、「皇國は言靈の助くる國、言靈の幸は、ふ國と、古語にもいひて、實に言語の妙なること、萬國に勝れたるをや。」といひ、更に進んで、「抑意と事と言とは、皆相稱へる物にして、上つ代は意も事も言も上つ代」となした思想に由来してゐるのである。(而してまた一つには、この點からして、古語を明らかにして古傳説を説き明らむることによりて、やがて古道の研究に入るといふ、彼の學問の結論は生じたのである。)

註

(一) 葛花上、(全四)の三八四

(二) 同上、(同上) 上

(三) 肥傳、古典等總論、(全一)の五

古道に對する從來の曲解

道の眞義

三 かくて古道の研究は、やがて古傳説の研究である。道とはやがて古傳説に傳へられたさながらの事實の外にない。即ち、あくまでも神代の事實そのまゝで、寸毫も吾人が究理作爲の結果を、交へざるべきものである。而して、我國の道そのものは、また、全然人智の究理作爲の跡を存せざる自然の道で、これ實に、古道の至妙なる所以で、儒佛の教と根本的に異なる所である。然るに、從來古道は、佛理、漢理の爲に、曲解せられ、損はれ、或は利用せられて、その真相をおほはれた。兩部唯一の説をはじめ、<sup>(三)</sup>古來の神典の解釋家の説、殊には、後世所謂神學者の説くところ、又は、<sup>(四)</sup>寓言として説かむとした熊澤氏の説、その他、<sup>(五)</sup>儒者の解釋の如き、いづれもこれである。これらはいづれも、<sup>(六)</sup>古言、古意に對する知識にうとく、積習の弊たる、<sup>(七)</sup>儒意、佛意を脱するをえず、随つて、眞に古意を明らむるをえざる罪に由來してゐる。されば道を明らむる爲には、一意、<sup>(八)</sup>古言古意を明らめ、「第一に漢意儒意を清く濯ぎ去りて、大和魂を堅くすることを要とすべし。」元來、道といふといへども、別に教を受けて、行ふ

べきわざありといふのではない。「古への大御世には、道といふ言舉も更になく、たい、物にゆく道こそありしのである。道といふ言ひざまが、已に古意にふさはしくないといへども、しばらく擬へて道と言ふのである。これまづ、彼が古道説の序ともいふべきもので、彼が以下の古道説は、要するに、この意を事實について、布衍したものである。

註

- (一) 玉勝問二、「兩部唯一といふこと」〔全四〕三三
- (二) 玉勝問三、「神のみふみを脱ける世々のさま」〔全四〕六四
- (三) 玉勝問五、「熊澤氏の神典を論へること」〔全四〕一〇二
- (四) 答問錄、徂徠の神道論の評〔全四〕六四〇
- (五) 玉勝問二、「神典の説きさま」〔全四〕三七
- (六) 初山跋、〔全四〕六〇二
- (七) 直見録、〔全一〕八〇
- (八) 全 上、〔全〕六三

古道は神道なり

神

神性

人神

四 まづ、彼が所謂世の中の總體の道理をのべ、萬物の根源を説いた、古道の根本思想から述べよう。

彼によれば、古道とは、最も嚴密な意味では、やがて神の道である。而して、その神とは、所謂八百萬の神々で、善惡に限らず、又有形無形を問はず、人間なりと人間以上なりと禽獸なりとを問はず、總じて、非凡の威力あるものである。彼は神といふ語を詳しく解釋して、凡て迦微とは、古典どもに見えた天地の諸々の神たちを始めて、それを祀れる社に坐す御靈をも言ひ、又、人は更にも云はず、鳥獸木草のたぐひ、海山など、其餘、何にてもあれ、尋常ならず勝れた徳のあつて、可畏き物を言ふのである。而して、勝れたとは尊いこと、善いこと、功のあることなどの勝れたのみを言ふのでない、悪しきもの、奇しきものなども、世に勝れて可畏きをば神と言ふのである。さて、人の中の神といへば、まづかけまくもかしこき天皇は、御世々々皆神に坐すことは申すまでもない。そは、遠き神とも言つて、凡人とは遙に遠く、尊く、可畏く、坐ます。かくて、次々に

人ならぬ神

神なる人、古へも今もある。その勢力、天下に及んでこそ居らないが、一國、一里、一家の内についても、それ相應に神たる人もある。さて、神代の神たちも、多くはその代の人で、その代の人には、皆神であつた故に、神代とは云ふのである。又、人でないものには、雷は常にも、鳴神、神鳴などいふから、特にいふまでもない。龍、樹靈、狐などの類ひも、すぐれて異しいもので可畏いから、神である。木靈とは、俗にいはゆる天狗で、漢籍に魑魅などいふ類ひのものである。源氏物語などに、天狗こだまと言へることがあるが、天狗とは別のやうに思はれるが、そは當時世に天狗ともいひ、木靈とも云つたのを、何となく、つらねて言つたので、實は一つ物である。又、虎をも狼をも神と言つたことが、書紀、萬葉などに見え、又、桃子に意富加牟都美の命といふ名を賜ひ、御頸玉を御倉板舉神と言つた類ひ、又、磐根、木株、草葉のよく言論した類ひなども、皆神である。さて、又、海山などを神といふことも多くある。そは、その御靈の神を言ふのではない、直に、その海をも山をもさして言つた。勿論、その海や

神の相對性

山やが極めてかしこいものである故である。そもく、斯くの如く種々あつて、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、惡しきもあつて、心も行爲もその種類にしたがつて様々である。その貴きにも、色々、階級があつて、最賤しき神の中には、徳が少くて、凡人にも負けるのがある。かの狐など、あやしきわざをなす事は、如何にかしこく巧みな人も及びもつかぬ。この點から、まことに神であるけれども、常に狗などにすら制せらるばかりの微しき獸である。まかし、さる類ひの極賤しい神の上をのみ見て、いかなる神といへども、理を以て向へば、可畏きことがないと思ふのは、高きいやしき威力の、いたく、差ひあること、をわきまへない、僻論である。大方一概には論じがたいものである。それを世人が神を外國に所謂佛菩薩聖人など、同じたぐひの物のやうに心得て、當然の理と云ふことを以て、神の上をはかるのは、非常な誤である。惡く邪なる神は、何事も理にたがへるしわざのみ多く、又善い神だと言つても、その場合によつては、正しい理に協つた事のみもな

理を以て推すべからず

善神惡神

い事もあるべく、事につけて怒り給ふ時などには、荒び給ふ事もある。惡い神も、悦ぶ時は心が和いで、幸福を與ふることが、絶えてないでもない。又人はさうと知らないでも、その仕業のさし當りては、惡しと思はれる事も、實際には吉く、善しと思はれる事も實際には凶い理のあることなども、あるであらう。凡て、人の智は限りがあつてまことの理は知りえないものであるから、とに角に、神の上は、みだりに測りいふべきものでない。これが彼の神の解釋である。

註

記傳三、(全一)の一五一—一五二

最も貴き神 産靈

五 しかも、これらの神々のうち、最も貴くて、天地萬物及び彼ら諸神の根源であつた神を、高皇産靈神、神皇産靈神の二柱とする。この二神は、天御中主神の次に發生して、たゞちに身體を隠して顯はれずなられた神である。この二神の「産靈」のみたまの不可思議な力(彼は産靈を解

伊邪那岐  
伊邪那美

釋して、「産巢日は字は、皆借文字にて、産巢は生なり。そは男子、女子、又苦の牟須などいふ牟須にて、物の成出るを云。日は書紀に産靈と書れたる、靈の字よく當れり。凡て物の靈異なるを比といふ」と言つた。によつて、神々、人間、萬物、萬事凡て生成したので、かつ生成しつゝあるのである。彼はこの意を歌つて、「もろくのなりづるもとは神むすび高みむすびの神のむすびぞ」と言つた。かるが故に、世に神は多く坐すが、此神は殊に尊くおはして、産靈の御徳が絶大であるから、有が中にも仰ぎ奉るべく、崇め奉るべき神である。その後、伊邪那岐、伊邪那美の二神の出で、國土萬物もろくの神達を生んだのも、もとはこの二神の産靈のみ靈によれるのである。而してこの産靈の靈活な活きについては、たゞ奇々妙々な神のしわざで、その理は、人智の計り知るべきでないので、日本のやうな正しい傳のない國でこそは、或は陰陽八卦五行などいふ理屈をたて、萬物の理りを説明しようとするけれども、これらはみな、關推による妄説であつて、信するにたらぬ。さて、伊邪那岐、伊邪那

三神

天照大神

日神

美の二神が、産靈の力によつて、國土をはじめ萬物を生成した最後に、女神は火の神を生んでみまかつて、黄泉の國へ行つた。男神は、之を豫美國まで慕つて行つたが、再びこのうつし國にかへり、筑紫の橘小門で、その豫美國の穢惡を清めようとして、御禊をした時、その清淨になつた身からなりいでた三神がある。天照大神はその一つで、左の目を洗つた時になつた神である。その他の二神は、右眼を洗つた時に成つた、月讀の命と、鼻を洗つた時になつた須佐之男命との二柱である。この三神は、父神が三貴子を得たとて喜ばれた、最も尊い神々で、就中、天照大神を第一とする。天照大神は日の神で女神、月讀神は月で男神である。注意すべきは、この點に於いて、已に事實として、日月を陰陽の理を以て説く漢意と、正反對であることで、神典に對する儒學的解釋の誤つてゐることは、この一事でもわかる。

天照大神は右に述べた如く、父の清淨の身からなり出た貴い神であつて、高天原、即ち天空を支配して、今なほ、宇宙の萬物に無限の恵みを

祖神

與へてゐる日輪である。宇宙の萬物は、この神の恵みによつて、生々發育してゐる。後代の神道家が、天照大神を以て、單に日に譬へられた神人で、まことの日にあらずとし、神代に於いて、既に崩御されたものとなし、随つて、高天原を解して、或は、豊前の中津にありといひ、或はまた、そを駁して、大倭にありとなすが如きは、いづれも古典を曲解したものである。而して、天照大神は、同時にまた、日本國家の祖神として、人格ある神である。こはまた、古傳説の事實に記すところである。然るに、後世の神道家は、天御中主神とか、國常立神とかを以て、天照大神より貴いものと解しようとするのは、これまた、爲にする所ありてなす、古書の曲解に基く説である。古書に於ける古道の本旨によれば、神代以來永く尊信された第一の神は、天照大神である。

さて、この天照大神の命令によつて、皇孫邇々藝命が天上から此土に降つて、此土の王となられ、こゝにわが皇孫の基はきづかれた。皇孫が出立の際、大神の勅命に、「實祚之隆當與天壤無窮者矣」と言はれた。

神勅

神勅の確實性

この神勅は、實に古道の根本大元であつて、その嚴として確實不動なることは、長く、後代の歴史に證明せられてゐる。なほ、將來永久に確實に實現されてゆくべきことは疑ひない。而して、この神勅が、確乎不動に、歴史上に證明せられてゆく一事こそは、また實に、神代の傳説の靈妙不可思議で疑ふべからざることを實證せるものである。即ち彼の言によつて言へば、本朝の皇統は、即ち、此世を照しますます天照大御神の御末にましまして、かの天壤無窮の神勅のごとく、萬々歳の末の代までも動かせ給ふことなく、天地のあらむ限は傳はらせ給ふ御事、先道の大本である。かくの如くかの神勅のまゐるし有て、現に違はせ給はざるこの事を以て、神代の古傳説の虚偽ならざる事をも知るべきである。かくて、その他一般の道理、人の道は、凡て神代の諸神の行動の趣きに悉く備つて、之にもれた事はない。その古傳説に傳へてないことに至つては、一切知るによしがないのである。彼はこの意を歌に詠んで、「世の中のあるおもふきは何事も神代のあとをたづねてしらゆつたへなき事



古傳説、史  
實、眞理

は、是るべきよしもなし知らえぬことは知らずてをあらむ」と言つた。人は、神代の次第をよく工夫して、何事もその跡を尋ねて物の道理を知るべきである。而して、その神代の次第たる、凡てこれ古傳説であつて、何人が作つたともなく、言ひ傳へられて傳はり、記紀二典によつて記されたもの、而して、その記された事實こそは、さながら眞理で、決して吾人が私見を交へて解釋すべきでない。かの高天原を地上の帝都で、天でないとなし、天照大御神を、只本朝の大祖で、此土にまじつた神人の如く説き、日神にあらずとせる類ひは、いづれも古傳説の眞意を曲解し、小智を以て、神代を計らむとする齷齪に拘める解釋である。

註

- (一) 記傳三、(全一)の一五六
- (二) 玉録百首、(全六)の二一一
- (三) 記傳一、(全一)の三五八
- (四) 彼が日神及び高天原説は、記傳をはじめ、天祖都城辨(全四)の七二七―

七三八)、伊勢二宮まき竹の辨(全四)の七三九―七四〇)等に出でた。

(五) この神勅は、日本紀に出た文であつて、古事記には單に、「豐葦原之千秋長五百秋之水穗國者我御子正勝吾勝連日天忍穗耳之命之所知國言因賜而云々(十三の卷初め)とある。宣長は、神代正語に之を補うて、「天つ日嗣は天地のむた常磐堅磐に榮えまきむ」のり給ひき、(下卷、御孫命あもりの段、「全四」の六八一)とした。

(六) (五)の二、この神勅の文言は彼自ら書して掛物となしてゐた。それは落葉録四半本一八五―一八六に出でゝゐる。

(七) 玉くしげ、(全四)の五四九

(八) 玉録百首、(全六)の二一一及び二一〇

六 かくの如き傳説をひとり傳へたわが國は、固よりこれ天照大神の出生された本國として、萬國の元本大宗たる國である。即ち所謂、<sup>三</sup>「日の神のもとつ御國と御國はし百八十國の秀國親國」である。又この特別の理由あるが故に、かゝる傳説もひとりわが國に傳はつたのである。

日本國の  
優越

古傳を有す  
萬世一系の  
皇室  
凌辱をうけ  
ず

即ち、「御國は萬國に勝れて、また古への傳へも正しいのである。わが國が、天照大神の本國として、萬國に勝れた點は、固より數多ある。まづ、かくの如き他の國にはない、神代の傳説を有してゐるそのことをはしめ、天祖の神勅を實現して、内には萬世一系連綿たる皇室を頂き、一度として、外國の凌辱を受け、ない光榮無比の歴史を有すること（取我慨言は、この事實を、歴史上の事實に徴して、論證せむとしたものである。）等は、いふまでもない。

その外に、まづ第一には、國土の豊饒で稻穀を産することが、萬國に勝つて比類のないことである。これ即ち、我國が特に、神の恩寵を受け、てゐるゑるしであつて、その他のわが國民の享有する幸福の淵源は、こゝにある。されば、我々は「かばかり勝てめでたき稻を、朝夕に飽くまで食するにつけても、まづ皇神たちの有難き御恩頼を思ひ奉るべきである。」而して人間の生存の根本であつて、無上至極の寶である食物を、我々がうる事が出来るのは、多くの神々のうちでも、就中、伊勢の外宮に

國土の豊饒

豊受大神

いつく豊受大神宮の御恵である。豊受大神は、かるが故に、天照大神宮とも並ぶべき最も主な神の一つで、天照大神さへ、高天原でその恵によつて、食物をえられる。伊勢の外宮に祭られてゐるのは、天照大神が、

兩宮優劣

豊受大神の御現神は、高天原に祭られてゐる。（彼はこの考へから、當時の神道家の間に争論となつてゐた、内宮、外宮の尊卑優劣論に對して、まづ外宮の祭神が五部秘記の著者の言ふ如く、天御中主命でもなく、また寶永十條のいふ如く、國常立尊でもなく、また吉見幸和が五部書説辨にいふ如く、膳神部でもなく、豊受大神であることを斷言し、さて兩大神とも同じやうに、尊貴の神で、かつ互ひにその職分を異にしてゐて、決して同一標準のもとに比較すべきでない、となした。）

國民性の正  
直重厚

第二には、我國の人情風俗の、正直重厚なことである。元來、我國民は、何事も古い跡を守つて、輕々しく私智を以て改むることなく、随つて、時勢の變化も外國の如く烈しくない。これ、わが國民性の優秀な

所以で、<sup>(五)</sup>勝れる物、變化することおそき道理あるは、牛馬鶏犬などのたぐひは、生れてより生成すること甚だ速かなるに、人はこれらに比ぶれば成長すること甚だおそき事實に徴しても、知られる。而して、これまた、わが風俗の重厚なことを示すもので、我國民は、この點に於いて、唐土の風俗が輕薄なのに異つてゐる。彼國が文華早く開けたやうな觀があるのも、これ決して尊ぶべきことでなくて、變化を喜ぶ輕薄な風儀に基く。我國に古傳説が傳つてゐるのに、彼國に傳はらず、その代りに、こちたき窮理の教があるのも、この國民性の差に由來するので、わが國の古傳説を儒佛の教に比べて、道理に協つてをらぬから、價値がないとなすは、淺はかな考へである。人間の小智を以ては、解しがたく、一見不合理とも見える處にこそ、却つて至妙の理はあるのである。また、わが國の古典を撰出の時代から論じて、唐戎の著はした著におくれたとなし、爲に劣つてゐるとなすが如きも、皮相の見である。唐戎は「なほさかしく私智をふるふ國俗にて、その古書も、各々作者が己が心より

國民性と古傳説

書出せる故に、その時代に應じて、古き近きの勝劣あることなるが、皇國の古へは重厚なる風儀にて、凡ての事に己がさかしらを用ひず、輕々しく舊きを改むる事などはせざりしかば、古傳の説も神代より傳へのまゝにて、傳はり來りしを、その古傳説のまゝに記されたる古事記日本紀なれば、かの輕薄なる唐戎の著はせる書どもとは質に於いて、異つてゐる。但し、日本紀は唐土の書に擬へたあとがあるから、取捨しなければならぬが、古事記に至つてはさうでなく、徹頭徹尾、信仰すべきものである。さて以上述ぶるが如く、國土に、國民の性質に、神に恵まれた我國であるから、たとひその國土こそ小なれ、田地人民甚だ多く、稠密して、外國がいたづらに廣大なるのみにして、甚だ稀少なると選を異にし、豐饒殷富、その人民は勇武強盛にして、萬國に比類がない。かるが故に、近世の儒者などのひたすらに唐土をほめ尊みて、何事も彼國をのみ勝れたやうに言ひ、我國を看下すが如きは、もとこれ皮相の見解で、愛國心なき陋見である。

註

- (一) 玉鈿百首、(全六)の一九八
- (二) くす花上、(全四)の三九二
- (三) 玉くしげ、(全四)の五四九
- (四) 伊勢二宮さき竹の辨
- (五) 玉くしげ、(全四)の五五一
- (六) 玉くしげ、(全四)の五五二

善惡觀

惡存在の理由

七 以上が彼の古道説の總論、ともいふべき部分である。次に、彼によつて論せられた各種の問題の主なるものについて、述べよう。まづ、善惡觀から述べる。

凡そ、世界、人生のことは、尊卑、善惡、邪正、相交つてを、世の中のこととも、吉事、善事のみではない。惡事、凶事も相交つてゐることは、疑ふべからぬ事實で、それにはもと、根本の道理が存してゐる。その道理とは、

惡神

生死

黃泉

即ち善惡の神があることである。惡神とは、伊邪那岐大神が御禊の時、豫美國の穢より成立した禍津日神、即ち火の神の靈によつて、諸の邪惡を行ふ神たちであつて、さる神々の荒ぶる時は、善神たちの力にも及ばぬことは、神代より定つてゐる。凡ての惡事はこの惡神のしわざである。而して、善事は、言ふまでもなく、之に反對で、善神の所爲である。人生に生死のあるのも、また同様である。生死の問題に關しても、これ亦、現然たる事實で、儒佛の理りめかしく悟めかしく説明の如きは、もと虚妄の説で、例の事實に基かない空理に非れば、人情の自然を僞つた教である。人はたゞ、産靈神の不可思議力によりて生るゝもの、死せば黄泉といふ、きたなく暗い國にゆくものである。黄泉とは單に、死人の行つて住む國であつて、地獄とか浄土とかいふのは異り、善人も惡人も、死ねば一樣に、こゝに行くのである。而して、生は喜ぶべく死は悲しむべきは、もとより、人性の自然で、死に對しては吾人はたゞ死ぬれば、豫美國にゆくこと、道理のまゝに心得て泣悲しむより、外はないので、

死は人間の最もいどはしいもの、所謂、「きたな國よみの國へはいなしこめ千代とことばに此世にもがも玉鋒百首」と言ふのが、人間の實情であり、眞心である。

されば、吉凶善惡禍福など、善惡二神の所爲であることを知らない外國の教へが、或は天命天道といひ、或は因果應報など言つて、之を説明しようとするが如きは、探るにたらぬ妄説で、例のこちたき窮理を好む性質にもとづいてゐる。これら、いづれも實は無き事を、その理ありげに言ふので、聖人が小智巧に出でたものでなければ、謀逆者が己れを辯解しようとする託言に出でたものである。因果及び天命の説の如き、一は、佛教の説くところ、一は、漢國で言ふ所で、もとより兩者別であるが、しかも、その等しく空理で實際に合はない點に於いては、同じい。人生には、善惡禍福の事實があつて、人間行爲の善惡は必ずしも禍福と合理的の關係がない。天道は福善禍惡と言ふのは、屢事實に違ふ。因果應報などいふのも、また、論者が都合よき様に作つたもので、

天命、因果  
の説

最善觀  
古傳の實證  
するところ

決して事實でないのである。かくの如くであるが、最終の勝利の善にあり、吉にあることは、わが古傳説の事實の之を證する所である。産靈の力の永遠に生々發展して、禍津神の御靈を征服してゆく事實、天照大御神の本性が光明であり、幸福の源泉であつて、月讀命が夜之食國を支配し、須佐男命が海原を支配するに對して、高天原を支配して、最上の權力を有し、實に、皇室の祖として日本國家の祖神であること、殊に、は又、古傳説上に於ける、吉凶相伴ひて、最後に吉にいたれる事件、即ちまづ、二神島國を生んでから(吉)、一度、火神を生んで女神死し、黄泉にゆいて人草一日に千人を殺す惡神となり(凶)、男神また、かの國にゆいてけがれに觸れ(全、く、凶)になれりたが、顯國にかへりて御禊し(吉)にかへる)、そのまがを祓ひ清め直して三神を生み、つひに天照大神の高天原に主たる(吉)にいたり、しかもなほ須佐男命のために惱されて、石屋にこもり(凶)、又立復りて終に世を照せるに至つた(吉)經過等は、いづれも實に吉凶禍福の相あざなひながら、最終の勝利の吉にあり、福にある理を、

示せるものである。かくて、彼が世界觀は、最惡觀ならで最善觀である。朝廷が幾度か衰へつゝも、而も、その勢威、嚴として動くべからぬ、わが國歴史上の事例、またこれに基いてゐて、これを實證してゐるのである。

註

(一) 玉鉦百首

(二) 肥後七、(全一)の三七三

人知の限界

不可思議

八 さて、萬事萬物はかくの如く、善惡の神の所爲で、決して吾人人間の如何ともなしうるところでない。そもく、人間の知識は感覺を基礎として、凡て事實に關することは、之を知るをうるけれども、固より實際限があつて、事實の限界以上を知ることが出来ぬ。かの人生の歸趨道理を論ずるが如きは、空論を事とするので、無謀である。神意はいたづらに推摩すべからず、宇宙間のこと、凡てこれ不可思議である、神

神意

人の道

現事と幽事

秘である。人が之を怪しまないのは、久しく馴れて驚異すべきことを驚異せずなつたからである。されば吾人はかくの如き小智を以て、徒らに神意を解釋する如きことなく、宜しく凡てをあけて、神の計らひに任せなければならぬ。人は大體に於いて、その行ふべき限をば行ふが人の道にして、その上にその事の成ると成らざるとは、人の力に及ばざる所ぞといふことを心得居て、強ひたる事を行ふまじきのである。而も、人としてなすべき限りをなさないで、打すてるのは、固より人の道に缺けるので、これには、神代に定まつた旨がある。即ち、大國主命が天下を皇孫に譲つた時、天照大神が高皇靈神の旨によつて、今後、世の現事は皇孫尊之を知らすべく、大國主は幽事を知らすべしと言はれたのが之である。幽事とは、天下の治亂、吉凶、人の禍福など、その外にも凡て何者のすること、現には知れずして、冥に神の爲し給ふ御所爲をいひ、顯事とは、世人の行ふ事業にしていはゆる人事である。即ち、吾人が人力に盡きたことは、徒らに心を勞することなくして、その身分に

自然の道

排儒佛

必ず行ふべきほどの事をこそ行ふべき理は、こゝにあるのである。而して、人として行ふべき道と言つても、それは、産靈大神のみたまによつて自ら與へられたものがあつて、決して儒佛に説くごとき、事々しく煩はしき教をまつて知られるのでない。元來、儒佛の説く教は、虚偽作爲にして、表面は立派で美しいが、その心は醜く、何故しか言ふか、まづ、人間自然の名譽とか財産とかの欲望を殺して、まひて無欲を装ふ類、生者の習として悲しむべき極みである、死に對しても、徒らに悟りめかしいことを言つて、眞の情を偽らむとするとか、人性の自然の情なる戀愛の情をおほひかくさうとするなど、いづれも、儒佛の態度であるが、これ畢竟自然の人情に違ふ説で、うるさき偽りといふべきである。次にまた、彼らが説く所の道徳説を見るに、仁義を述べ、忠孝を教へていかにも詳細であるが、しかもその實際について見れば、まづ君臣貴賤の別さへ明らかでなくして、中々に世が治まつてをらぬ。これをわが太古の自らにして治つたのに比すべくもない。かつや元來、

眞心

古文明主義

禮、義、忠、孝、といふ教の如きは、人性の自然で、自らにして却つてまことに具るべきものであるのを、儒の説くところは、煩瑣枝葉にわたり、却つて眞を得てをらぬ。こゝに於いてか、偽善におつる弊がある。これ最も斥くべき點である。さる儒佛の教や理を俟たないでも、人には自らの眞心があつて、それは生れるとともに、産靈神の御靈によつて備へられる。固より、この眞心にも人により、智愚巧拙、善惡の別が自らにあつて、大方は定まつてゐるものであるが、そのいづれにつけても、自然その程々に、善惡邪正を辨へ、悲喜哀樂を感ずる情は備はつてゐる。人がもし、その自からの眞心によつて、ひとへに神意を慮つて、無理な事を行はないならば、その行は自ら宜しきにかなひ、世は自らに治まつて行くべきである。儒佛の不自然な教へは、中々に道を亂り、人情をやぶるのみである。自然の眞心を以て、自らに行ひ、自らに治まつたわが國上代の簡素質朴なる風俗文明は、吾人の理想とすべきものである。之に反して、こちたき理りの説かれ、教の述べられた漢土の歴史の、叛亂

相つき、弑逆切りに行はれた見苦しき、またその教を輸入して以來のわが文明の墮落せること等はやがて之が反對をなすものである。

註

(一) くす花下、(全四)の四一六)

(二) 玉時問五「あやしき事の説」(全四)の一〇三)

(三) 玉くしげ、(全四)の五五七)

(四) 玉くしげ、(全四)の五五七)

人の行ふべき道

敬神

九 さて、斯の如き人として行ふべき道は、君によく仕へ奉り、父母を大切にし、先祖を祭り、妻子奴僕を憐れみ、人にもよく交りなどする類ひであるが、その最も主なもの、神に仕ふる道である。神に對しては、あくまで丁重を盡して敬ふべきである。これ神代からの風俗で、即ち古道の最も重んずべき所である、されば吾人は、絶えず神々の恩顧を感謝し、その威力を畏敬し、善神に對しては、之を喜ばしめて福

祭祀

たう高ア

を希ひ、惡神に對しては、その怒を和めて、禍を免れるやうにすべきである。而して、その神に仕へる道については、往々見る所の心だに誠の道に協ひなばといつて古來の種々の儀式を無視するが如きは、儒佛的態度で、古道の道でない。さらば、その祭神の業は如何すべきかといふに、結局、その神を歡喜ばせるやうな業をするので、まづ萬を齊忌清まはりて、穢惡あらせず、堪たる限り美好物さには獻り、或は琴ひき、笛ふき、歌舞など、面白き業をして祭るべきである。これ、皆神代の例で、古の道である。而して又、神を祭るのには、何わざよりもまづ火を重く忌清むべきこと、神代の黄泉段を見て知るべく、こは神わざのみにもあらず、大方常にも慎しむべく必ず亂りにすまじきわざである。もし、火が穢れる時は、禍津日神どころをえて荒びます故に、世中に萬のまが事はおこるのである。かゝれば、世の爲、民の爲にも、なべて天下に火の穢は忌まほしきわざである。

註



(一) 記傳一、「全一」七八

(二) 同 上(同 上)

忠君

絶對的尊卑

十 次に重んずべきは、忠君の道である。天皇は神孫で、神である。以上の如き敬神の思想は、やがてこゝに忠君の思想となり、忠本主義の道德となるのである。神孫にして顯神たる天皇は、神聖で、不可犯である。吾人は絶對的に尊崇し奉るべきである。或は、「善惡の論をすて、畏敬奉るは只妾婦の道なり」といふが如きは、誤れるも甚しいので、「三度諫めてきかざる時は去るといひ、子父を三度諫めて聽かざる時は泣てしたがふ」と言ふのは、父に厚くして、君に薄き惡風俗である。君臣の義は、永く敗るまじき正道であつて、如何なる場合にも、臣下は君に従ふべきのみである。君あしくて従ふに忍びないなら、勿論之を諫めて、最後には死すべきのみである。善惡の論を主んじて、君惡ならば、臣之に代らむとするのは、これ儒意なる惡俗惡徳であつて、たとひ、一見

よき事の様子に聞ゆるけれども、實は、惡しき事である。その故は、もし眞實の忠臣にして然かしたならば、世の爲には、暫くよき結果もあるべけれど、世々に忠臣のみは有難くして、不忠臣も多いものであるから、件の如くでは、おのづから君の威は輕くなつて、臣の威強くなり、又やゝもすれば忠臣の賈物があつて、始のほどは忠義顔に君を補佐しつゝ、つひにはその位を奪ふ者が出來て來る。漢國の代々に、この弊が殊に多い。「大義は絶對に守るべく、秩序は寸毫も亂すべからず」といひ、而してまた、凡て萬の物に貴賤の別はない。などいふが如きは、「人はたゞ徳あるによりてこそ貴けれどいふことをつよくたて、皇國には貴賤の差別の嚴なるよしをいへるを強ひて破らむ爲」なのである。徳あるを尊むは宜しけれども、それにつきては、必ず徳なきを賤しむる故に、これ亂の本なりといふべきである。

註

(一) くす花下、「全四」の四一〇

十一) 斯くの如く説いて來るに、古道はその自然を重んじて智巧を斥ける點に於いて、老莊の口吻に似たものがある。「まがのひれ」を書いて、直毘靈を攻撃した市川匡麿寛政七年一七の如きはまづその點から、宣長を攻撃してゐるが、宣長は已にその主張のはじめから、その點について、自ら似た所はあるが、彼等は御國ならぬ國に生れて、聖人の偽りの教に浸潤してゐるから、自然と思ひつゝ、なほ、自然でない。萬事、神の心から出でた仕業であるとは、彼等の知らないところである、としたので、匡麿やその他の攻撃に對しては、彼は難者（三）はしばしば老莊を引出して自分をその徒だといふが、これ誤つてゐる。凡て他國に似た説があるからと言つて、必それを取つたと思ふのは、極めて固陋である。かの老莊は、おのづから神の道に似たことが多い。即ち、かのさかしらを厭ひて、自然を尊ぶ故である。これにつけても、かの自然の物はこゝもかしくも大抵同じ事であるのを思ひ合すべきである。併し、彼等老莊の道は、もとさかしらを厭ふ爲に、自然の道を強ひて立てようとするもの

である故に、その自然は眞の自然でない。もし、自然に任すをよしとしながら、さかしらなる世はそのさかしらのまゝにてあるこそ、眞の自然で有べきで、そのさかしらを厭ひ、惡むは、却つて自然に背いた強事である。之に反して、神の道は、さかしらを厭つて自然を立てようとする道ではない。もとから、「神の道のまゝなる道」である。決して、かの老莊と同じくはない。されど、後世に至つて説くところは、かの老莊といふべく、似たところがある。即ち、彼も自然をいひ、之も神の道のまゝなる由を言ふからである。そも、かくの如く末で説くところが似たからと言つて、その本を同じといふべきではない。又似たのを強ひて厭ふべきでもない。人は如何にいふとも、唯古傳のまゝに説くべきものである。即ち、結果に於いては、似たる點があるとも、それは偶然の類似のみであつて動機に於いて已に異つてゐるといふのである。(彼がこの辯解は、學說上の影響關係は別として、とにかく當つてゐると言はねばならぬ。)

註

- (一) まびのひれ巻頭
- (二) 直見靈、(全一)の七九
- (三) くす花の一節(全四)の四一八)、玉時問六(もろこしの老子の説まこと  
の道に似たることあること)(全四)の一七〇)等

治道論

當時の時勢  
に對する態度

十二 以上を以て、彼が古道説の要領は盡きたが、最後に記すべきは、彼が領主徳川治貞に答へて、秘本玉くしげに説いた治道論の思想である。治道論とは、けだし古道論者たる彼が、當時の國政上の意見を述べたものである。さて、それを記すに先立ちて、いさゝか考ふべきは、彼が當時の時勢に對する態度である。彼が上記の古道説を叙べて來ると、吾人は、特に注意するまでもなく、それが古代の時勢、風俗、習慣を尙ぶ餘り、少なからず彼が當時のそれらと一致せざるものあるを見る。例へば、第一に、彼が天皇至上主義の思想の如きは、自然、當時の幕政と容れない

學者的態度

古道と實行

のである。第二に、その儒教、佛教を排せる思想の如き、明らかに、當時否、彼自らの家風とさへ背反する。その他、彼が辯解的態度をとつた、異母兄弟相婚の俗の如き、言ふまでもなく、後世の道德的標準に相反してゐる。その他、總じて古代の俗を以て今代を律せむとすれば、少なからぬ困難を見る。さて、さる場合に對して、彼のとつた態度は如何といふに、それは、未だその主義とするところを以て、現代に反抗せむとする革命家の態度ではなく、之に反して、極めて温和にして、むしろ冷靜なる學者の態度であつた。されば、彼は或は道を行ふさたとして述べては、道を行ふことは、君とある人の務めである。學問する者のわざではない、學者は、道<sup>三</sup>を考へ尋ぬるのが務めである。自分は、かくの如く思ながら、自ら道を行はむとはしない、道<sup>三</sup>を考へ尋ぬることを務める。そも、道は、君の行ひ給うて、天下にまきほどこらし給ふわざである。今のおこなひ道に協はないといつても、下の者が改め行はうとするのは、私事であつて、却つて、道の心でない。下なる者は、たゞ、よくもあれあしくも

おれ、上の御おもひげに從ひて居るべきである。古への道を考へ得たといつて、私に定めて行ふべきものではない、といひ、また兄弟相婚の古俗について、非難せられしに答へては、<sup>(三)</sup>「すべて某が道を説申候趣は、かの儒佛などの教のごとく、是を今世の人に勸め候て、必ずこの如く行ひ候へと申候にては候はず。惣て世の中の事は、善きも悪しきも、皆神の御所爲にて、人力には叶ひがたき事のみ多く候ものを、今世に違ひて強ひて、古の神の道を行はむとし候は、中々に神の御所爲に背き候て、是に勝むとし候ひが事に候。左候へば、人の今日の行は、只その時々、公の御定めを守り、世間の風儀に從ひ候が、即ち神道にて候なり。然れども、又其道は如此成物と申事を心得候はでは、濟不申事に候へば、是を説示し候には、古の道のまゝに申候はでは、叶ひ不申候ゆゑ、當時の風儀には拘はり候はで、此異母兄弟婚候事も正しく、神祖の道なりとは申候なり。」と言つてゐる。この説は、些か相婚の古俗について、辯ずる餘り、極端に走つた嫌があるが、要するに、彼は古道の應用に於いて、革命家的の急激なる思想を有してを

らなかつたことは、明らかである。而して、こは凡て自然を貴んで、きはだつた作爲を斥ける彼の思想の、自からの結論である。彼の尊王愛國主義が、後代社會を動かすにいたるについて、平田篤胤の人格及び學説を必とせし所以は、こゝにある。さて、かくの如き温和的保守的なる態度は、この治道説にも明らかに現れてゐる。

註

(一) 玉時問二、「道を行ふさたのこゝ」(全四の三四)

(二) くす花下、「全四」の四三二二

治道の根本

尊王主義

十三 彼が治道説の要領に曰く、治道の政策は、凡て根本的思想から來なければならぬ、一時的、皮相的方法は、決して採るべからず。根本の政策は、一見迂遠にして、決して迂遠でない。而して、所謂治道の根本といふものは、即ち古道で、さらに適切にいへば、尊王主義と敬神主義とにほかならぬ。尊王主義は、決して、當時の幕政と矛盾すべきも

のではない。尊王はやがて、徳川幕府の祖たる家康の意志である。されば尊王の道は、やがて、幕府に對する忠勤である、云々。つぎに、敬神については、神事は、嚴かなるべく、町重であるべきをいひ、困窮して、苦しくば、いよく、神をば厚く祭るべきとである。さるを、儉約といへば、まづ神事或は先祖の祭より省略せむとするは、大に誤つてゐる。たとひ、身分の事をば、昔にかへして、萬事を省略すとも、神事のみは盛ならしむべきであると言つた。

さて實際の治道に關しては、第一に、儉約主義、簡易主義を採るべきである。まづ諸侯については、事務煩瑣に流れて、冗吏多く、戰國時代の餘習をうけて、江戸往來の人数など多きにすぎたのを矯め、一に簡易主義を採らねばならぬ。下に於いてもまた、上の風にならつて、一般に身分不相應の華美に流れ、武士も百姓も、殊に町人に至つて、さうで、且、この一般の傾向からして、百姓が町人になるもの多く、随つて、都會に集注する傾がある。この結果、質實の風が去つて、華美になりゆき、貧富の懸

隔が、益々甚しい。これ當時の世の有様であるが、治道の本意は、貧者をいたはり、よく貧富の懸隔を、甚しからしめないやうにとむることである。而して貧者をいたはる道の一つとしては、年貢を多くせざることに必要である。今の年貢は、戰國の餘習で、多きに過ぎてゐる。今更、俄に減することは成り難いとすると、上にあるものは、せめては、この仔細を思つて、今の世の百姓は、心身を勞する事も、古よりは甚しく、年貢に大に苦しむものぞといふ事を、朝夕忘れず、不便に思つて、從來の定まりの年貢の上を、少しも増さない様に、少しにても百姓の辛苦のやすまるべきやうにと、心がけねばならぬ。而して下々の役人に對しても、此心がけを第一として、忠義を思ふたならば、随分百姓をいたはるべき旨を、常々、命令せなければならぬ。凡そ、貧富の懸隔を大ならざらしむるについては、治者は、仁政、以て範を示し、世の富者をして、自ら貧者を憐れみ、恵むに至らしむべきである。總じて一般に華美に赴く風潮を制して、よろしく、身分相應といふことを、主眼とし、なるべく質

素ならしめなければならぬ。二つに、經濟論の一端として、貨幣について、彼はまづ當時貨幣のやうく過多になり來つて、「通用の金銀は、随分多きほど便利にして、自由は宜しけれども、その爲、人をして金銀を獲むとする欲望を徒らに多からしめ、拜金的思想を生じ、金銀をさへ得れば、と言ふ考から、たゞ近道に手早く、金銀を得る事にのみ志すに至り、却て、本來の作業を怠らすに至らしめる。この風がひいて、「上下の人、悉く金銀にのみ目をかくる故に、今の世は、武士も百姓も、出家も、皆鄙劣なる商人心になりて、世上の風儀も輕薄になつたとなし、この弊を防ぐ爲の、一つの方法としては、彼は金銀を過多ならしめぬが可いとなし、總體、正物にて取引すべき事は、少々不便利ではあつても、矢張正物で取引して、金銀の取引の筋をばなる可き丈省き、猶又様々の金銀の遺繰などをもなるべきだけは、随分止め、又仕事を金銀で仕切るやうの事は、猶更、無用にしたい事である、と言つて、自然經濟復古説を唱へた。

三つには、凡て急進を戒めた保守主義、漸進主義である。彼は多少害の

あることでも、俄に禁じがいた事は、常々に、心をつけて随分長せない様に計らひ、何時となく、そろ／＼と之を抑へて、自らと止む時節を待つより外はないと言ひ、凡て、新規の事は、大抵は、先、爲ぬがよいとした。而して、こは世の中の有様の、移つて行くのも、皆神の御所爲であつて、人力の及ばない所であるから、その中に、宜しくない事があるからと言つても、俄に改め直すことのなり難い筋も多い。それを古への道に據るとして、上の政も、下々の行も、強ひて上古の様に之を立直さうとする時は、神の當時の御計ひに逆つて、却て、道の本旨に協ひ難い。されば、今の世の國政は、又今の世の模様、に随つて、今の治者の御掟に背かず、有來つたまゝの形を頷さず、跡を守つて執行ふのが、即ちまことの道の趣であつて、取も直さず、これかの、上古の神隨治め給うた旨に當るのである。

以上を主なものとして、その他、刑は寛減なるべきを説ける、上下の

意志を疎通すべきを言へる、武士の切腹の習慣の輕々しきに流れる弊のあるのを戒めたる、家老たるもの、徒らに空位を擁することなく、本務を盡すべきを切言したる、賄賂行使の弊を説ける、上としては、法令制度の少したりとも、非理ならざらむことを心がくべく、下としては之に對して、飽まで從順なるべきことを言へる、冗員を始め、無益の輩に扶持知行を爲すことの善くないのを説いた、などがある。總じて彼の治道に關する意見の、積極的よりはむしろ消極的、急進的でなくて保守的、漸進的、人爲複雜を避け斥けて、無爲單純を主じたる、階級秩序を十分尊重しつゝも、民本主義を説ける次第は、斯くの如くである。而してこは、けだし、彼の古道思想の自然の結論であることは、言ふまでもない。

註

(一) 秘本玉くしげ(貳二四V 10)による。

(二) 貨幣論については、河上肇氏が、國家學會雜誌第十九卷五號(明治三十八年五月刊)

に「三浦梅圃の『假原』及び本居宣長の『玉くしげ』に見れたる貨幣論」として、

その他の研究

論じたものがある。

十四 以上が彼の古道説の大體である。さて、これで彼の三個の重要な學説、即ち文學説、語學説、及び古道説を述べて、吾人は所謂宣長學の大概を觀察し得たのであるが、宣長の學問上の功績は、勿論これだけを以て盡しえたとは言ひえぬ。否むしろ、外に、古事記傳以下の各種の註釋書、玉勝間十四卷の隨筆、その他國號考、眞曆考等の特殊的著書のうち、試みられた各方面の研究は、或は國史、地理、或は古代の風俗、律令、制度、或は古書の正贋の批判、或はその他諸々の考證等、凡て古代研究の全汎に涉つて、幾多當時の學界の蒙を啓き、又後代の學者に暗示を與へ、研究の路を開いたものが、少くない。その功績は、學問上まことに大なるものがある。併し、それらの一々に就いて、紹介するのは、固より吾人が目的でない。よつて、吾人は以上を以て、宣長學そのものに對する解説を終へ、更に進んで、かくの如き宣長學の本質、及び全體としての意義如何、に就いて考へねばならぬ。

## 第五章 宣長學の意義及び關係

本章前の研究

一 以上、吾人は、數章にわたつて、先、古典の訓詁註釋といふ方面から、之を考へて、以て宣長の學問の形式的概觀を試み、次に、その訓詁註釋のうちに構成された宣長の學說を、成績上から分類して、文學說、語學說、及び古道說となし、その各々について、理解して來た。宣長の學問の如實に如何なるものであるかは、大體之に盡きたとなしうる。なほ、その他に、諸種の個々の研究に於いて注意すべきものがあるにも拘らず、學問といふ語について、多少とも知識の統一的性質てふ意味を理解せむとする限りは、所謂宣長學の全體として如何なるものであるかは、實に、これらの學說の概括並びに關係のうちに、之を考へねばならぬ、また、それで十分である。

本章に研究せむとする所

而も、この見解に立つて、上記の三つの學說によつて構成されてゐる宣長學の本義は、果して如何に理解すべきかと考へて來ると、吾人はこ

三種の見方

こに、興味のある、而してやゝ深い考究を要する、境地の、吾人の前に開けて來るのを覺える。

而して吾人は、以下三様の見方から、宣長學の意義如何を明らかにしようと思ふ。即ち、第一に宣長學の成績に徴して、概括的に、宣長學の本質的ならびに客觀的意義如何を考へる。第二には、第一の見方から更に一步進んで、かくの如き意義を有せる宣長學そのものの、內在的に形成せる關係如何といふ點から、これを理解せむとする。而してこの第二に於いては、第一と同様に宣長學を、上記の三學說によつて構成せられた全體として考へたのであるが、第三に至つては、之と異つて、以上の如き宣長學の發展的意義を考へ、吾人が、本編第二章四で觀察した、三學說成立の時代的關係の、一層深い意味を明らかに、さらに、次章以下に於いて試みる、歴史的研究の道を開く。而して、以上の三者が相俟つて、宣長學の本義を明らかにすべきことは、以下の研究のうちに、自から明らかであると思ふ。



二、吾人が本編の研究に入る序に於いて述べた所で明らかな如く、宣長はその學問の概論に於いて、自分の學問は、道の學び換言すれば古道を以て主とすることを明言した。また實際彼の學問に於いて、古道説が主要の部を占めてゐることは、吾人が彼の學問の成績を概観して來た結果に徴して、明らかである。併しながら、これを以て直に所謂古道が彼の學問の本質であるとなすことは、未だ十分なる解釋とはなしがたい。何となれば、第一に彼が旨とすべしと言つた古道そのもの、本質が、已に明瞭でない。彼は一方では、道と言つたとして、決して儒佛の説くが如き、道理、道德ではないとしながら、その實、一方では、明らかに儒佛の説く所と同様に、道德觀や哲學觀を説いてゐる。彼がその結果、儒佛の道と同じ種類の道を説きながら、儒佛の説く所と異ると主張した理由は何處に存するかと言へば、けだし、彼の學問の本質とする所が、別にあつたからではなからうか。また、假に儒佛と同じく道理、道德を説くのを主とした所謂古道が、實際彼の學問の本質であるとしたならば、

古道と他の文學説、語學説また、古道説中の他の部分との關係は、如何に解すべきか、この問題にして明らかならねば、たとひ彼自らが、左様に言つたとして、吾人は未だにはかに、古道が彼の學問の本質であるといふ意義を承認するを得ぬ。

要するに、吾人は宣長學の本質的意義如何といふ問題について、宣長、その人から、明瞭な説明を聞くを得ぬ。所詮、吾人は、前數章にわたつて、吾人が明らかにした宣長學の成績の上からして、歸納的に之を考へて來なければならぬ。

是に於いてかまづ第一に宣長學の成就げたところを見ると、それは言ふまでもなく殆んど凡て、古語、古文の研究で、その對象としたところは、凡て國文學史上の古典である。まづこの點からして、漠然、國文學といふ概念を以て、宣長學に擬することが出来ることは、特に吾人の説明を要しないところである。

國文學といふ語の嚴密なる意味は、固より定まつてゐないが、暫く、今日の國文學史家の研究する所と、國語學者の研究するところとを包括させて、さて之を以て宣長學に擬して見ると、吾人はその大體に於いて殆んど一致しながら、なほ自ら差別のあるを見る。そは一言で言へば宣長學は所謂國文學に比して、その研究の範圍が時代に於いて小さく、廣さに於いて大きかつた事である。即ち宣長學はその研究の對象が、國文學の研究の對象の殆んど凡てにわたつたのはもとよりであるが、ひとり言語とか文學とかに止らず、國史、法律、倫理、宗教、風俗、制度、等凡ての社會人生の方面にも涉つてゐた。之に反して、その研究は古代(中古以前)といふ一時期に限られてゐて、少くも鎌倉時代以後に對しては、殆んど之を研究の對象としなかつた。

古代の學

三 斯様に見て來ると、彼の學問を概括すべき概念は、その複雑多様な内容に於いて求めるよりは、その限られた時代に於いて、之を求めるのが、一層適切であるとせねばならぬ。即ち古代の學と云ふ概念がこれである。而して、彼自らも、しばしば自分の學問を呼んで、「皇國の古へを明らむる學び」と言つてゐた。この見地に立つて考へると、吾人は自ら近世の歐洲、就中獨逸の學界に於ける Philologie (文獻學) もしくは Altertumswissenschaft (古學) の概念を連想せざるをえぬ。而してこれらの概念を究め、之を標準として宣長學を考へて見ることは、思ふに興味ふかく、かつ宣長學の意義を明らかにする上に、最も適當な方法であらねばならぬ。

Albert Lamm  
長學  
Philologie

フィロロギイと宣長學

歐洲の文獻學も、固より歴史がある。随つて、文獻學の意義も歴史的に色々の差別があるが、古文獻によつて、古代文明を全汎に涉つて、明らかにといふ大本の目的に於いては、各學者の説くところ、趣を同じうしてゐる。而して、それとともに、所謂古代文明たる希臘、羅馬の文明を理想的に憧憬する情を有してゐたことも、同様である。これらの大體の性質に於いて考へると、宣長學は、その等しく日本上代の文明を理想として、

その文明の状態を、社會現象の全況にわたつて明らめやうとした點に於いて、その先輩たる、春滿、眞淵の學問とともに、歐洲文献學と軌を一にしてゐるものであることは、殆んど明白であるが、宣長學に至つては特に、單にさる大體の性質に於いてのみならず、更に、その本質的意義に於いて、文献學と稱しうるものがある。随つて、この點について、一層精しく考へて來ることは、やがて宣長學の本質的意義を、規定することゝなるべきである。

歐洲の文献學史に於いて、文献學の本質的意義を明らかにして、文献學の概念を、適當に正確に定めた學者は、近世獨乙にいでた、アウグスト・ゾエク (Aug. Boeckh. 1785-1867) である。ゾエクの生れたのは、天明五年、即ち宣長が五十七歳の時で、その歿したのは、慶應三年、即ち宣長の歿後六十年である。時代から言ふと、丁度、宣長から一二代おくれた學者である。かれゾエクは、從來の文献學の研究を大成し、さらに明らか

フイロロ  
ガイの本  
質的意義  
ベエク

Was Bekanntheit  
Bekanntum

「知られ  
たるを知  
ること」

客觀的  
精神

な意識を以て、斯學を一つの學問として成立させたので、即ち、彼によつて、從來、雜然たる内容を有したり、他の學問と混在してゐたりした文献學は、始めて、その本質的意義を、定めえたのである。さらば、彼が、文献學の本質として考へたところは如何といふに、即ち、彼の得意の標語たる、「知られたることを知る」こと (Das Erkennen des Erkantens) の觀念がそれである。所謂「知られたることを知る」とは、古人の意識を再現するといふことで、更に詳しく言へば、古人の意識したところ (その意識に寫象されたといふ意味で、「知られたることを知る」といふ語に總括されるが、之を内容的に言へば、勿論、單に知力的に「知つたこと」のみでなく、「感じたこと」欲したことをも含んでゐる) を、そのまゝに、理解するといふことが、文献學の任務であつて、また目的であると言ふにある。この根本性質に於いて、注意さるべき所は、所謂「エルケンネン」詳しくいへば、ありのまゝに、理解するといふこと、更に換言すれば、古人の意識を學問的要求の對象として、それを、如實に、理解しようといふ客觀的精神である。これ即ち、彼が文

獻學を學問として成立させようと思へた、その學問的、要求的、本質をなすもので、一見尋常平凡のこのやうであるが、ベエクが明瞭な意識を以て、これを道破したことは、文献學史上、文献學の學問的本質をとらへえたものとされる。ベエクが意識した、文献學の本質的意義の Kernは、この客觀的精神にある。

かくの如き根本的精神からして、ベエクは、文献學はその研究の方法に於いて、あくまで歸納的、であらねばならぬ、詳しくいへば、古代生活の全況にわたつた個々の研究の結果を歸納して、それらの事實のうちから、古代生活における、まごまつた知識を得ることを目的とせねばならぬ、となした。單に個々の事實を明らかにしたのみでは、未だ學問と稱しえぬ。同様に、個々の事實に基かないで、演繹的に古代生活を考へようとするのも、學問的でない。學問としての文献學の任務は、要するに、古代に關する個々の事實の研究のうちから、古代生活の統一的意义を明らかにすることにある。而して、これと同時に、ベエクは文献學は、

歸納的

統一的

一つの學問として、當然、組織的に統一された一系統であらねばならぬとなした。

以上の考へに基いて、從來文献學を以て、或は語學、或は古物學、或は雜然たる古代に關する知識、等と同一視したり、もしくはまた、哲學、その他、科學のあるもの、また歴史と混同した諸々の謬見を、批評し、その *Erkennen des Erkanneten* の立場から、從來の文献學の研究を組織的に統一したものが、即ち、ベエクの文献學の一系統である。(歐洲文献學史における、ベエクの學問の由來及び意義については、詳しくは、註二、三、四、参照。)ベエクの説は、當時及びその後の學者のあるものによつて、或は非難され、或は修正されたにも拘らず、彼が所謂知られたることを統一的に知る、と言ふ根本的觀念に至つては、文献學の本質的意義を規定したものとして、認めうると思ふ。文献學が學問の分化的研究の發達のうちに於いて、果して、科學として可能でありや否やといふ問題は、たしかに起りうる問題で、そはなほ哲學に於けると同様であるが、吾人はこ

獻學を學問として成立させようと思へた、その學問的、要求的、本質をなすもので、一見尋常平凡のこのやうであるが、ペエクが明瞭な意識を以て、これを道破したことは、文献學史上、文献學の學問的本質をどらへえたものとされる。ペエクが意識した、文献學の本質的意義の Kernは、この客觀的精神にある。

かくの如き根本的精神からして、ペエクは、文献學はその研究の方法に於いて、あくまで歸納的、であらねばならぬ、詳しくいへば、古代生活の全況にわたつた個々の研究の結果を歸納して、それらの事實のうちから、古代生活における、また、まつた知識を得ることを目的とせねばならぬ、となした。單に個々の事實を明らめたのみでは、未だ學問と稱しえぬ。同様に、個々の事實に基かないで、演繹的に古代生活を考へようとするのも、學問的でない。學問としての文献學の任務は、要するに、古代に關する個々の事實の研究のうちから、古代生活の統一的意义を明らかにすることにある。而して、これと同時に、ペエクは文献學は、

歸納的

統一的

一つの學問として、當然、組織的に統一された一系統であらねばならぬとなした。

以上の考へに基いて、從來文献學を以て、或は語學、或は古物學、或は雜然たる古代に關する知識、等と同一視したり、もしくはまた、哲學、その他、科學のあるもの、また歴史と混同した諸々の謬見を、批評し、その Erkennen des Erkanneten の立場から、從來の文献學の研究を組織的に統一したものが、即ち、ペエクの文献學の一系統である。(歐洲文献學史における、ペエクの學問の由來及び意義については、詳しくは、註二、三、四、參照。)ペエクの説は、當時及びその後の學者のあるものによつて、或は非難され、或は修正されたにも拘らず、彼が所謂知られたることを統一的に知る、と言ふ根本的觀念に至つては、文献學の本質的意義を規定したものとして、認めうると思ふ。文献學が學問の分化的研究の發達のうちに於いて、果して、科學として可能でありや否やといふ問題は、たしかに起りうる問題で、そはなほ哲學に於けると同様であるが、吾人はこ

ここに、かゝる問題について考へる必要はない。たゞ少くとも、従来の文献學の、本質的意義を明らかにしたといふ點に於いて、ペエクの考へは動かないと認めうることを、明らかにしたのである。

註

(一) 春滿、眞淵、宣長と相繼いだ徳川時代の國學者の學問を、フィロロギイに擬して考へることは、明治の新しい國學者の、已に風に唱へたところである。著者は、その一人たる芳賀矢一氏が、國學院雜誌、第十卷、第一號、及び第二號(明治廿七年一月及び二月刊)に述べた、「國學について」といふ論文に、Suggestionを得た。

(二) 歐洲の、文獻學の由來は、ペエクについて。

歐洲文獻學は、希臘(羅馬)學である。それは、既に中世期に於いて、アリストテレス哲學、就中、その論理學を始め、その他古典の註解として、教父學者の間に、命脈を傳へてゐたが、それが、歴史上の明らかない現象となつたのは、言ふまでもなく、伊太利に起つた、文藝復興である。文藝復興期の古學は、中世の教權を離れて、自由研究の精神をもつて、まのあたり、古學の源泉に水

吸まうとした、學問的要求に伴ふに、中世基督教文明の、陰鬱な空氣から脱して、人間精神の、美しいかつ活々とした發達を實現した希臘文明にあこがれ、希臘文明を實際に再現しようとの、熱心な要求を以てして、後者はむしろ、前者に勝つてゐるものであつた。即ち文獻學、即ちフマニズム、(Humanism)と言ふのが、當時に於ける文獻學の概念である。要するに、當時に於いては、殆んど學問全體が、文獻學であつたのである。

文獻學の、かくの如き漠然たる概念は、學問の發達、即ち分化ととも、當然破られて來た。當初、漠然と文獻學の内容をなした各種の専門的研究が、それ、専門學の範圍にこり入れられて、獨立してゐると同時に、文獻學の概念は、その學問的存在の理由を減じて來た。而して、古代の言語の研究といひ、雜然たる古代事物の研究といふ意味に於ける、文獻學の概念は、この間に生じて來たので、即ち、文獻學は、これらの意味に於いて、その存在を維持してゐたのである。かつ、デエカルト、ペエコンいで、内的に、外的に、自己の經驗を主とする新學問の思想が、こつてから、古代の研究は、從來のごとく重んぜられないこととなり、從來、一般教養の根柢とされた希臘(羅馬)學は、特殊の専門的のものとなり、文獻學の勢力は、衰へ

た。

然るに、かくの如き運命から、文献學を救ふべき機運は來つた。即ち、第十八世紀の末葉の獨逸の新フマニスムス (Neuhumanismus) の運動がこれである。當時は、文藝上には、クラシシズムス (Klassicismus)、哲學上には、イデアリズム (Idealismus) の花と榮えた時代で、古希臘が學問上文藝上の精神を嘆美し、理解し、再現しようといふ、活々とした要求が、當時の文明の動力となつてゐた。この機運を承けて、文献學上に所謂古代學 (Altertumswissenschaft) を成立せしめようといふ企てたのが、ヘエクの先輩、ウォルフ (Fried. Aug. Wolf, 1759-1824) である。ウォルフの生れたのは、寶曆九年、宣長三十歳の時で、歿したのは、文政七年、宣長歿後廿三年である。

ウォルフは、從來の文献學の諸方面の研究を、凡て、さりいれて、古代文明を全體として研究しようとしたので、彼のフイロロギイに對する考へは、彼がフイロロギイを定義して、フイロロギイとは、希臘羅馬人の政治的、學問的、家族的の狀態 (彼等の文化、言語、美術、學問、道德、宗教、國民性及び思索法等、萬般の生活を網羅したもので、これを學ぶことを以て、吾人をして彼等が吾人に遺した書物を完全に了解せしめ、彼等の思想精神と相一致し、

Polyhistorie  
多學

古代生活を實現して、それを後代現今の生活と比較せしめて、眞にそれを享有せしむる學問である、となしたのに明瞭である。かくの如き考へから、彼は、古代學を、凡て廿四門にわけて、古代言語の理論、地理、歴史、文學史、美術史等萬般に涉つた。勿論、彼以前に於いても、ヨセフ・スカリゲル (Joseph Scaliger, 1540-1609) の文献學の如き、古代知識の全汎に涉つてあますところなきものであつたが、それらの雜學 (Polyhistorie) は、單に個々の歴史的知識の集りであつた。ウォルフの古學は、これに反して、全體として見た古代生活といふ、當時の思想界の共通の理想に基いて、古代に關する知識を綜合せむと企圖したものである。而してそのうちに燃えたフマニスタッシュユの精神に於いては、文藝復興期の文献學と同じである。

ウォルフの古學は、古文明といふ觀念を基礎とした點に於いて、文献學の根本的意義に到達したのであるが、その綜合的組織に至つては、未だ雜然として學問的統一がなかつた。これ、學問として未だ不完全な點であつて、一つには、文献學の本質に對する十分な自覺がなかつたからである。而して、ウォルフの影響を受けてこの點に於いて、さらにフイロロギイを大成する役目をなしたのが、ヘエクである。ヘエクは、青年の頃、ハレ大學

に學んで、*ウォルフ*の教を受けたが、同時に、彼はまた卓絶したるプラトオン研究者なる、*シュライエルマッヘル* (*Schleiermacher*. 1768-1834) に就き、その學問の影響をうけ、プラトオンの研究に入り、この希臘主義の精髄たる大哲學者の思想に親しんだ。かくて古代學の研究に入り、終に、クルチウス (*Ernst Curtius*) が所謂稀なる科學的天才 (*Ein Wissenschaftliches Genie von des seltensten Begabung*) を以て、*文獻學史上*に一生涯を開くに至つたのである。

(三) *マエク*の文獻學について、(彼の主著たる *Encyclopaedie u. Methodologie der philologischen Wissenschaften*. 1888-1896 による。)

*マエク*の文獻學の定義は從來の概念の批評から始つてゐる。從來最も有力であつた説は、「文獻學は古代に關する研究」(*Altertumsstudien*) であると言ふ説を、言語學 (*Sprachwissenschaft*) であるといふ説である。第一の説は對しては、*Altertumsstudien* は *ἀρχαιολογία* (古事學) と *φιλολογία* (學問を愛すること) ではない。かつ、始めから古代を時代を限ることは、學問上無意義である。固より、中世近世に於いても、文獻學は成立する。かつ、中世近世と相俟つて、始めて上代もあるとした。第二の説に對しては、*これまた、文獻學の本義に協はぬ*。 *λόγος* (言語によつて言表された裏なる思想) は、決して *ῥησιονα*

*Viel Wissen*

(言語) ではない。文獻學は、單に言語 (*Sprach*) を對象とせずして、その言語の内容を對象とすることをした。その他、第三に文獻學は雜學 (*Polyhistorie*) であるとの説に對しては、文獻學は單に博識 (*Viel Wissen*) でない。 *Polyhistorie* といふ概念は、雜然として、何等の學問的統一がない。第四に、文獻學は批判鑒別 (*Kritik*) であるとの定義に對しては、理智の判断によつて、眞偽を鑒別して、材料をふるひ分けると言ふ點に於いては、批判は *Polyhistorie* に比して一層文獻學に近い。併し、未だ部分を全體に比較して、その間に統一的觀念を得來るといふ點がない。隨つて、單にある統一的觀念を發見するまでの手段であつて、それ自らに於いて、目的を有してをらぬ。科學は單に手段でなく、目的である。文獻學は、單に批判であらぬとした。第五に、文獻學即文學史もしくは文獻史 (*Literaturgeschichte*) 説に對しては、それは、文獻學の主要な部分であるが、決して文獻學の全汎を盡ふものではない。のみならず、文獻學に從屬すべきものであるとした。第六に文獻學即人文學的研究 (*Humanwissenschaft*) 説に對しては、この定義は、文獻學を教化の方法として見たもので、非科學的であつ、漠然としてゐる。人文的教化は、單に文獻學の結果であつて、文獻學そのものゝ内容でないとした。



かくて以上を總括して、「凡てこれらの六つの場合からして、吾人は、決して、文献學の如何なるものであるか、また如何なるものであらねばならぬかを知るをえずして、たと、文献學の眞の性質に對する、從來の考察の、如何に不十分であるかを知り得るのみ。」(Seite 9)である。

さらば文献學の本質は何であるか、彼謂へらく、まづ科學とは人間の宇宙に對する概念的認識の統一であらねばならぬ。科學を分類すれば、統合的科學として、哲學がある。自然科学として、物理學(Physik)がある。精神科學として、倫理學(Ethik)がある。さらば、文献學は自然科学、精神科學の何れに屬するかと言ふに、その兩者を含んで、その一つに專屬せぬ。而して、文献學は科學及び哲學と宇宙の萬物に對する認識と云ふ點に於いて(殊に、その範圍の物心兩界に透つて一般的なる點に於いて、哲學に)似通ひながら、而も、決して、そのいづれとも同じであらぬ。それは、文献學の本質が、單に「知る、コト」(Erkennen)でなくて、「知られたるを知る、コト」(Erkennen des Erkannten)であるからである。「知る」(Erkennen)は「知る」(Erkennen)であり、かつ決して、單に語學派や批評論者が囁ふる如く、古文献の形式的認識でなく、科學、哲學と同じく、その内容の認識であるが、その認識たる、何處までも、

「知られたるコト」(Erkennen)の認識である。「吾人は文献學者として、プラトオンの如く、フィロソフィイレンしては可けないが、プラトオンの書、プラトオンの思想を、プラトオンの如く、理解せねばならぬ。文献學者は、プラトオンがタイムエオス(Timaeos)の如き、自然哲學の書をも、イソップの童話や、希臘の悲劇を理解すると同様に、理解せねばならぬ。自然哲學を創りだす(Produzieren)ことは、彼の任務ではないが、彼は、自然哲學の創りだした所(Producent)を知りかつ了解せねばならぬ」(Seite 10)その他、倫理學、政治學、美術、文學に關する理論等、凡てに透つても同様で、凡てそれらの人間の「認識した所を認識する」のが、文献學の任務である。即ち、文献學の本質は、人間精神の Producent 即ち Erkannten の Erkennen である。文献學と歴史との異同もまた、この本質から考へられる。即ち以上の如くで文献學は、一面精神的方面の歴史である。併し、文献學は歴史と同じくはない。文献學は、歴史として見たならば何處までも「知られたる歴史」(Erkannte Geschichte)である。換言すれば、歴史に關する「言傳々」(Ueberlieferung)の再叙(Wiederherstellung) (但しその Ueberlieferung 或 Erkannnis である限りに於いて)であつて、決して、普通の歴史の如く、事件(Geschehen)の叙述(Darstellung)であらぬ。歴史を書く事は、文献學の

目的でなくして、「歴史の記載に際して、その記者が有した歴史的知識」(Der in der Geschichtsschreibung niedergelegten Geschichtskennntnis)を「再び認識する事」(Wiedererkennen)も、文献學の目的である。言ひ換ふれば、「史筆 (Geschichtsschreibung) の歴史 (Geschichte)」が、文献學上の歴史の目的である。

文献學の本質は以上の如くである。この立場から、先に述べた、各種の従来の概念を考へて來るを、それらはいづれも、それら、文献學の本質の種々の方面に觸れて、それら、關係を保つてゐる。第一に、言語の研究は、固より文献學の全體ではないが、文献學の對象たるエルカントの「純粹の發表たるもの」(Reine Ausdruck)は、言語を以て外にない。第二に、古代は近代に對して再造 (Reconstruction) を要することが多く、また、再造に適當である。この點に於いて、文献學即ち古學といへる。第三には、その範圍が認識の凡てに涉つてゐる點に於いて、雜學 (Polyhistorie) と似てゐる。第四に、文學は文献學の主な根源 (Hauptquelle) である。第五に、文學はその結果に於いて、人文的研究 (Humanitätsstudium) をなしてゐる。かくてこれらの概念は、それら、相結合して、吾人が文學の概念に入り込んでゐるのである。

次に、文學の目的、及び應用は如何と言ふに、これは、上記の如き、文學

の本質及び内容から、自ら明らかである。即ち、第一にその目的は、まづ古代を全汎に涉つて認識するにあると言はればならぬ。即ち、あくまで科學として、認識そのものが目的である。而も、その認識たるや、漠然たる認識であつては科學と言へぬ。文學は、先にも述べたやうに、大なる範圍を有してゐる。科學としては、その内に統一 (Einheit) がなくてはならぬ。而して、その統一は、これを統一すべき中心觀念がなければならぬ。さらばそれは如何にして求むべきかと言ふに、決して、演繹法 (Deduction) によつて、先天的 (a priori) に得てきてはならぬ。之に反して、歸納法 (Induction) によつて、個々の現象の全體の裡からえられなければならぬ。而して、かくて得られたる觀念によつて、「知られたること」を統一的に認識することが、やがて文學の目的である。

次に、その必要及び應用的方面については、元來文學は、科學としては、上記の認識といふ目的を有するのみであるが、凡ての學問が、應用的方面を有すると同様に、文學にもこの方面が有る。殊に、文學は「偉大にしてかつ高尚な教化を有する」(Grosser u. hochgebildeter) 人民たる、希臘、羅馬の文明の認識として、人間の根本的教養の學である故に、實際的行爲 (Praktischen

Handeln) の上に、大なる効果がある。即ち、知的、美的、道德的凡ての教養上に於いて、價値があり、随つて人間の教育上に、必要である。かつ又、凡ての學問の研究に志す者に對して、理解 (Verstehen) の力を養ふものとなり、凡ての學問に入る準備 (Eine methodische Propädeutik) となる。

(四) ヘエケの文獻學の組織について。

以上の主張から、ヘエケは、ウォルフをはじめ、セルンハアティ (Bernhardy)、マッティエ (Matthiae) 等の文獻學の、不完全非科學的なことを非難し、自分の系統をたてた。その組織の大體は、左の如くである。

彼は文獻學を大別して、形式論 (Formale Theorie) と内容論 (Materiale Theorie) となし。前者に註解學 (Hermeneutik) と批判鑒別學 (Kritik) とを含ませしめ、その各を、文法的、歴史的、個人的種類的及び種屬的ゲネラリスにわけた。

而して、内容論に至つて、全體を二つに別けて、一般古代學 (Allgemeine Altertumslehre) と特殊の古代學 (Besondere Alt.) となし。まづ前者に於いて、國家生活、個人生活、宗教的儀式及び美術、並びに學問の四つの區分をなし、以て希臘古代の特質と、羅馬古代の特質とを明らかにし、之を概論として、進んで特殊の古代學に入り、以上の諸方面の各々について、細説した。即ち

第一に、希臘、羅馬の公的生活 (Öffentlichen Leben) として、年代學、地理、政治史、古代國家について述べ、第二に、希臘、羅馬の私的生活 (Privatleben) として、度量衡學をはじめ、農業、商業、家政等の經濟的現象、社交團體、教育等の社會的現象について、その歴史を述べ、第三に、外的宗教及び美術として、神事としての儀禮 (Der Cultus als Gottesdienst)、祈禱、犠牲、清淨等の儀禮的行為 (Culthandlung)、宗教的教育としての儀禮 (Der Cultus als religiöse Erziehung)、神祕 (Mythie) などの宗教的現象、建築、塑像術、繪畫等の造形美術、體操術 (Gymnastik)、舞蹈 (Orchestik)、音樂 (Musik) 等の運動的美術、Rhapsodik, Chorik, Dramatik 等の詩的發表の美術の三つを含む美術的現象を述べ、第四に、古文明時代の總合的知識 (Das gesammten Wissen des klassischen Altertums) としつ、神話、哲學、數學、自然科學、精神科學等の學問の歴史を述べ、次に、希臘、羅馬の各々に於ける、叙事詩、叙情詩、劇詩等の韻文、及び歴史的、哲學的、演說的等の散文の歴史等、文學史に關する現象、また、疊音學 (Phonologie)、古字學 (Palaeographie)、正字法 (Orthographie u. Orthoepie)、語原學 (Eymnologie)、字書學 (Lexikographie)、語法學 (Formenlehre)、章句法 (Syntax)、歴史的文體學 (Historische Stilistik)、詩句學 (Metrik) 等の語學に關するものについて述べた。

四、文献學の本質的意義を、かくの如く考へて來て、さて之を以て、宣長學の成就した所に擬して來ると、第一に、宣長學の内容はもとより、ベエクの文献學のその如く、發達せる文化的現象を含んでをらぬ。第二に、宣長學は勿論、ベエクの文献學の、整然たる論理的組織を有してをらぬ。これらの點に於いて、兩者同日に談じがたいものがあるにも拘らず、實にその本質的意義に於いて、相同じきものがあるのを認めるのである。

宣長が、「皇國の古へを、明らめ、」と言つた語は、勿論、ベエクの言ほど、明瞭な意識を以て言ひ表されてをらぬが、詮するところ、「知られたることを知る」と言ふに外ならぬ。それは實に、これを、宣長學の成績に徹して明らかにしうるところであつて、同時に、まか解することを以て、宣長學の學問としての意義が、最もよく理解されうるのである。語學說に於ける古言の研究、それを基礎として試みられた、文學說および古道說に於ける古意の研究、いづれも上代の世界、換言すれば、上代人の意識、さ

らに換言すれば、「知られたることを」、明らめたものである。「物のあはれ」の思想が、よく中古の文明的意識の一面を明らめえたことは、言ふまでもなく、一見、荒唐不稽の分子を多く含んでゐる、彼の古道說の説くところも、彼が所謂、皇國の言傳へのまゝ、換言すれば、古事記の記事その他によつて代表的に言表された、古代人の意識の再現として見れば、固より、そのまゝに文献學上の立派な成績である。吾人が、本書に於いて、一々その成績を紹介することをなさなかつた、彼の上代史に關する知識（古事記、中卷下卷の傳として現はれたる）の如きも、それは、ベエクが所謂「知られたる歴史」換言すれば、その神代記の解釋と共に「歴史」に關する言ひ傳への、再叙の概念に適合せるものであつて、どこまでも、文献學的研究の結果である。要するに、彼の學說は、すべて彼が古書に於ける個々の事實に對する、着實な研究の結果になり、全體として、古代を、ありのまゝに明らめることを目的とし、同時にその點に於いて成功してゐる。而してこれ實に、ベエクが文献學に擬せらるべきものであらねばならぬ。而して

てかの宣長が、自己の學問(殊に古道説について言つて)を、決して儒佛流の道の學問でないとなしたのは、この見地から考へれば實に己が學問が本質として、文献學であることを意識したもので、所詮宣長學全體を(三つの學説を通じて)本質的に規定しうべき最も適當なる概念は、文献學をおいて外にないと言はねばならぬ。かくの如き理由に基いて、吾人は、宣長學の本質的意義は、文献學であることなすのである。(こゝに説くところは、なほ後段、内在的關係として説くところによつて、當然補はれかつ確められる)。

客觀的概  
念

五、併し以上は、宣長學の全體ではない。本質的意義は、同時に、そのまゝに、宣長學を概括する客觀的概念とはしがたい。これ、宣長の學問的意識が、ベエタのそれほど徹底してをらなかつたからである。又、一方から言へば、宣長學が、單に學問でなかつたからである。

道と彼の學  
問

吾人は先に、宣長が自ら道の學問を以て、自己の學問の本旨とすると言つたその意識について叙べた。彼が道の主とすると言ひながら、

哲學的

そは儒佛の説く所と異るとなしたのは、自己の學問が、儒佛の如く、道理、道德を説くものでなくて、皇國の古へを明らむるにあるとなしたので、やがてその文献學的本質を意識し、かつ言表した言である。これ吾人が、一つの解釋である。而も他の一方にそれにも拘らず、彼が儒佛の説くところと性質に於いて相異なるなき道理、道德を説いたのは、即ち、彼の學問が單に、文献學のみでないを示してゐる、と言はねばならぬ。而してこは、はたして、彼の學問的意識に於いて二様の事實として現れた。即ち、一つには彼の自己の學問に對する考へ方が、科學者のそれならで、むしろ、哲學者のそれであつたことである。換言すれば、彼は、自己の學問を相對的よりはむしろ絶對的に考へたので、彼は自己の學問を儒學に對してはもとより、本草學とか、蘭學とか、醫學とか、當時一般の學問に對して、並存的位地を保つてゐる所の、一の分科の學とは、決して考へなかつた。また、ベエタが考へたやうに、諸方面の研究に入る準備の學とも考へなかつた。文献學の一要素たる人間の學といふ考へを、更

絶對的の  
學問

に極端ならしめた意味に於いて、自分の學問は、日本國民たるものが、凡て人間としての教養をうる爲に、學ばざるべからざる學問であると考へたのは固より、さらに、その以上にいで、自己の學問は、皇國の學として、學問の學問である、換言すれば、絶對的の學問である、と考へた。即ち、彼が自己の學問について考へたところは、分化せられざる以前に於ける、哲學の概念に似てゐる。固より、學問の凡ての範圍を包含した點に於いて、又、その人文の學たる點に於いて、文献學は、多くの哲學的性質を有する。併し、その爲に、文献學を同時に、絶對的の學問であると考へる考へ方は、嚴密なる文献學の概念(少くも、ダス・エルケンネン・デス・エルカンテンの本旨によつて理解された概念)の中には、論理上存在することを容されぬ。實際、ベエクの如きは、決して、さうは考へなかつたから、文献學と哲學との區別を説いて、文献學はエルカントされた哲學のエルケンネンだと明言した。然るに、宣長はこの點に於いて、自己の學問を、やがて、學問の學問と解してゐたのである。

古代主義

而して二つには、かく自己の學問を考へることの結果として、宣長學は、文献學たる埒外を出で、單に古代人の意識を理解するに止らないで、その理解した所を、やがて、自己の學說、自己の主義として、唱道するに、至つてゐる。ベエクの言を借りれば、彼は古代人の思想を、古代人の如く、理解することにも、古代人の如く、フ、イ、ロ、ン、フ、イ、イ、ン、ン、してゐる。これ、古文の法則を、同時に文章一般の法則となした彼の語學說、中古歌文の本旨を、同時に歌文の理想となした彼の文學說にも、明らかに見えてゐるが、殊に、彼の古道說に於いて明瞭に現はれた所である。即ち、彼は先に述べた如く、彼が一方で排斥した儒佛の説くところと、性質上異らない道理、道德を説き、それを彼の學問の本領であると考へるに至つてゐる。即ちこゝに於いて、彼は、一種の古代主義者、古代的思想家となつてゐる。宣長學は一種の古代主義古代思想となつた。

是に於いてか、吾人は、宣長學を客觀的に概括すべき概念としては、單に、文献學では不十分であると思ふ。さらば如何なる概念を以て、之

文献學的思想

を概括すべきか。吾人は暫く、文献學的思想の語を以て、之に充つべきを思ふ。果して然らば、これ即ち、宣長學の客觀的意義である。

六 以上は、宣長學を、本質的に、また客觀的に概括して、理解したので、概して、批評的、超越的立場から、宣長學の意義を概念的に考へたものであるが、吾人は次に、さらに進んで、改めて、宣長の學問的意識に立入つて、宣長學そのものを、或は論理的に、或は心理的に、形成せる内在的關係、或は、いふ方面から、之を理解して見ようと思ふ。けだし、宣長は決して徹底せる系統家ではないが、彼はまた、決して、無意義に知識を貪つた所謂博識家ではない。眞理を愛求する、眞面目な、研究的精神によつて、貫かれた彼の學問全體は、決して、断片的知識の集合ではなくして、或は論理的に、或は心理的に結合された、一つの有機的關係をなしてゐる。かくの如き關係を内在的に明らかにすることは、やがて、宣長學そのもの、意義を一層具體的に即ち眞實に、理解する所以であらねばならぬ。而してその結果初めて、吾人は上記の本質的又客觀的意義を、一層明らかにかつ

内在的關係

深く理解しうべきである。

彼の學問的指導的觀念

古へ

まづ吾人は、彼がその學問的要求の對象として、彼の學問の全關係にわたつて有した觀念、換言すれば、彼の學問の主題たりし、指導的觀念は如何といふ點から考へる。かく考へて來ると、吾人は直ちにその、古へ、—皇國の—といふ觀念、もしくは思想に、外ならないのを見る。已に前にも述べた如く、彼の學問は凡て、古言を明らかに、古意を解する事の外に出でない。註釋的研究として見て來れば、古書の研究である。語學說として見て來れば、古言の研究である。もしまた、文學說、古道說として之を見て來れば、一は中古、一は上古の古意の宣明である。全體を通じて、古へに關する眞理を明らかにせむとするの外に出でないのが、彼の學問である。古へを離れて、彼の學問はなく、彼の研究はない。彼が活々とした研學の精神を以て討究したのは、實に、古へに關する眞理であつた。

而してこの古へてふ觀念は、彼に於いては、その初めから、單なる事實としての過去たるに止らないで、已に當時若くは後代の事物に對して、根本的規範的、はた理想的性質を有せるものとして、寫象せられてゐた。學問的要求の對象であつた古へといふ觀念は、單に彼が研究の主眼であつたのに止らないで、その動力たり、又目的であつたのである。換言すれば、理想であつたのである。而して、この點また、歐洲の文献學者が古代文明に對する精神と同じである。

七 果して然らば、次にかくの如き古へといふ觀念を指導的觀念として、もしくは對象として、試みられた彼の研究の態度、方向、又は性質、更に一方からいへば、彼がその研究に於いて、その對象たる古へといふものを取扱つたその取扱ひ方は、如何なるものであつたか、といふことを考へて見ねばならぬ。吾人は、從來研究して來たところからして、明らかに、その次の如き三様の點に於いて、注意すべきものがあることを認めうる。

研究の態度

第一は、從來の傳承的見解に盲從することなく、自由にかつ、根本的に、古代そのもの、本義を明らかにしようとした、換言すれば、後代註釋家の偏見曲解を排して、古書の眞意を究め、以て、古代の眞相にまのあたり接しようとした、彼の自由討究の主義である。彼が學問上の成績は、いづれもこの自由討究主義の結果として成つたものであることは、已に吾人の明らかにしえた所である。

第二は、飽くまでも主觀的成心を挿むを排し、空理、空論を斥けて、一切、古典に於ける事實を基礎とし、根據として、ありのまゝに、古代を理解しようとした、實証主義、もしくは客觀主義である。彼が、儒佛派の主觀的態度を排斥し、古典の寓意的、もしくは沒時代的解釋を攻撃したのは、即ち、これに基くので、これまた、已に吾人の明らかにしえた所である。而して、その必然の結果として、彼の研究法は、演繹的、にあらで、實に歸納的であつた。これまた、吾人の彼の學問の成績を通じて、知りうる所である。

客觀主義



第三は、第二と関連したもので、即ち飽くまで事實に忠實な餘り、疑問を疑問として残して獨斷、關推に流れるのを避けた、用意周到な學者的態度で、いはゞ第二の實證主義の消極的方面である。彼が古傳説にないことを、徒らに想像するのを敢てしなかつたのは、この主義に基づくのである。而してこは、殊に彼の古書の事實、又は字義等の解釋の上に現れて、幾多の賞讃すべき學問的公平と成つてゐる。

科學的態度

以上の三つは、之を要するに、眞の學問的性質さらに適切にいへば、科學的態度といふべきもので、眞理を愛し、眞理を求めるといふ、彼の學問的要求の必然的發現である。而して、この三つは、歸するところ、第二の實證主義、もしくは客觀主義となつて、彼の學問の特質をなしてゐる。第三はもとより第一も、論理上當然第二に含ませて考へられることは、特に説明するまでもない。

畢竟するに、前に述べた如き所謂古へといふ對象を、研究するに、かくの如き學問的精神を以てしたものが、彼の學問である。成績上、彼の

客觀主義の變態

學問が本質的に、文献學であるべき根本理由はこゝにある。

八 然るに、宣長のかくの如き學問的意識は、それ自らのうちに於いて、明らかに一つの變態 (Metamorphose) を示して、上記の、客觀的、歸納的、説明的主義は、同時に、主觀的、演繹的、規範的をなしてゐる。換言すれば、古代の客觀的闡明がさながらに、主觀的主張をなしてゐる。

けだし、已にその初めから、所謂古へといふ觀念が彼の學問の動力として、素材として、また目的として、換言すれば、單に事實的對象としてのみならず、理想的對象として存してゐた以上は、その古代の闡明が、やがて主張であることは、むしろ、論理上當然の結果として、解せらるゝ所であるが、併し、後者が前者の論理的發展であるが爲には、兩者の仲介者として、その學者自らの批判が伴ふを要する。併しながら、宣長學に於いては、事情を異にして、その主觀的主張は、宣長その人の批判を中介として、その客觀的態度が論理的に發展した結果ではあらぬ。前者は全く、後者の同じ盾の他面である。兩者は、一つの孤線は、内外兩面

## 沒批評的

から凹凸兩様に見られるといふ譬諭を擬して、甚しく差支ない關係に於いて存する。彼が宣明した、上古人の意識的内容たる、古傳説が、それは、彼自らの理性の判断によれば、當然幾多の背理、妄説を含んでゐるにも拘らず、そのまゝに、換言すれば沒批評的 (kritiklos) に、承認され、尊信されて、あまつさへ、さらに、吾人の生活の規範を示すものとして、主張せられた彼の古道説の内容は、最もよく、この關係を示してゐる。(而してこは、語學説、文學説に於いても同様である。たゞ兩者に於いては、この沒批評的といふことが、古道説におけるほど明らかに現れてをらぬ。) この關係を一言でいへば、Erkennen des Erkannten が同時に Glauben des Erkann-ten をなしてゐると言へる。而して、これ即ち、彼の學問が、全體として、文學的、思想と考へらるべき所以であつて、宣長學を、本質的に文學となす立場からは、かくの如き、關係は當然變態である。

九 かくて、本質として、文學學なる彼の學問が、全體として、文學的思想をなした理由は、一つには、この變態あるがためである。而も、所

## 變態と心理的根據

謂文學的思想は、宣長學の實際から言へば、文學學並びに古代主義の二つとして、並び存してゐた。而して、その兩者の並存は、假令論理的に相根據されてをらなかつたと雖も、彼の學問的意識に於いて、同様な確實性を有してゐたので、その客觀主義の變態の結果として成れる古代主義は、どこまでも、一方の客觀主義を本質として有し、而して文學學的成績の上に成立されてゐた。而して、その成立たる、上記の如く、全く、kritiklos であつた。換言すれば、徹底せる論理的根據を有してをらなかつた。否むしろ、それを特質としてゐた。而も、かくの如くにして、なほ彼の古代主義が、彼の意識に於いて、主張として、思想として確實性を有してゐた所以は、けだし、他に、心理的に(而して、半ば論理的に)その根據をなすものがあつたからである。

その心理的根據とは何であるかと言へば、即ち、國家思想、經驗的不可知論的思想、及び更にそれらの根據となれる、一種の敬虔的思想の三者の、形成せる思想的關係である。

經驗的及び  
不可知論的  
思想敬虔的思  
想

國家思想とは、彼に於いては、國家的自覺と國民的自尊とから成れる尊王愛國主義で、彼がわが國の古代に對する、文献學的研究の結果を、直ちに、自己の主義として唱道するにつけては、實に、その有力なる主觀的根據として、この國家的思想があつたので、こはいはゞ彼の古代主義の道徳的根柢をなしたものである。經驗的不可知論的思想とは、吾人の知識の根據は、經驗にある。經驗的事實に基かざる推理は空論で苟くも、經驗以外は一步たりとも之を知るべからずとした思想である。こは、一方に彼の學問の客觀的主義の根柢となると共に、一方に不可知論の思想となつて、古書の事實に對する一切の批評を否定せしめ、古書の事實は、古人の經驗の結果であるから、絶對的に信せねばならぬ、とすることともに、それを漫りに疑ふは、經驗以外に推理を試みるものであつて、空論であることさせた。こはいはゞ彼の思想の知識論的根據といふべきものである。敬虔的思想は、さらに以上の兩者の根柢をなしたもので、萬事萬物に絶對的の神意の發現を認めて、絶對的の信頼をなすといふ態度

敬虔宗的  
神道發展的關  
係

で、この思想は、裡から、彼の凡ての思想を維持し確保した。彼が國家的思想はこれによつて強められて、祖國皇室に對する絶對的の信頼となり、その歴史を傳へた古傳説は、絶對的に尊崇すべきものとなつた。彼が不可知論的思想は、之によつて更に古傳説に對する神秘的態度となり、神々の行動を傳へた傳説は神秘不可思議にして、たゞ絶對的に信すべきものとなされた。而して最後に、この敬虔的思想は、彼が解した古代人の信仰、即ち古神道に、更に深い宗教的生命を與へて、一種の彼獨特な敬虔宗的、神道の信仰を抱くに至らしめた。而して、上記の三つの思想は、互ひに、相關連して、宣長學の根本的思想をなしたのである。

十 吾人が、宣長學の内在的關係として、理解したところは、以上の如くである。而してこは即ち、宣長學を成就せられた結果から見たものであるが、かくの如き、内在的關係から成れる宣長學は、第三に、又、發展的關係として、理解せられねばならぬ。而して、それは、當然、研究の主題と、研究の態度との二方面から考へられる。

經驗的及び  
不可知論的  
思想敬虔的思  
想

國家思想とは、彼に於いては、國家的自覺と國民的自尊とから成れる尊王愛國主義で、彼がわが國の古代に對する、文献學的研究の結果を、直ちに、自己の主義として唱道するにつけては、實に、その有力なる主觀的根據として、この國家的思想があつたので、こは、いは、彼の古代主義の道徳的根柢をなしたものである。經驗的不可知論的思想とは、吾人の知識の根據は、經驗にある。經驗的事實に基かざる推理は空論で苟くも、經驗以外は一步たりとも之を知るべからずとした思想である。こは、一方に彼の學問の客觀的主義の根柢となると共に、一方に不可知論の思想となつて、古書の事實に對する一切の批評を否定せしめ、古書の事實は、古人の經驗の結果であるから、絶對的に信せねばならぬ、とすることともに、それを漫りに疑ふは、經驗以外に推理を試みるものであつて、空論であることさせた。こは、いは、彼の思想の知識論的根據といふべきものである。敬虔的思想は、さらに以上の兩者の根柢をなしたもので、萬事萬物に絶對的神意の發現を認めて、絶對的の信頼をなすといふ態度

敬虔宗的神  
道發展的關  
係

で、この思想は、裡から、彼の凡ての思想を維持し確保した。彼が國家的思想はこれによつて強められて、祖國皇室に對する絶對の信頼となり、その歴史を傳へた古傳説は、絶對的に尊崇すべきものとなつた。彼が不可知論的思想は、之によつて更に古傳説に對する神秘的態度となり、神々の行動を傳へた傳説は神秘不可思議にして、たゞ絶對的に信すべきものとなされた。而して最後に、この敬虔的思想は、彼が解した古代人の信仰、即ち古神道に、更に深い宗教的生命を與へて、一種の彼獨特な敬虔宗的神道の信仰を抱くに至らしめた。而して、上記の三つの思想は、互ひに、相關連して、宣長學の根本的思想をなしたのである。

十 吾人が、宣長學の内在的關係として、理解したところは、以上の如くである。而してこは即ち、宣長學を成就せられた結果から見たものであるが、かくの如き、内在的關係から成れる宣長學は、第三に、又、發展的關係として、理解せられねばならぬ。而して、そは、當然、研究の主題と、研究の態度との二方面から考へられる。