

宣長文学論への一視角

——山鹿素行と本居宣長——

「キーワード ①本居宣長 ②賀茂真淵 ③儒学 ④国学 ⑤ますらをぶり」

はじめに

国学者の主張した文学理念のなかで、とりわけ「ますらをぶり」や「たをやめぶり」、あるいは「ものあはれ」は有名であり、賀茂真淵（一六九七—一七六九）と本居宣長（一七三〇—一八〇一）が主張した理念として理解されている。筆者は、前稿^{注1}において「ますらをぶり」と「たをやめぶり」に関して、儒学との関わりに焦点を当てて分析し、儒教的な価値観、それも武士道的な価値観が国学者の言説に多大な影響を与えていることを論じた。その具体相として、山鹿素行（一六二二—一六八五）の儒学説にある「大丈夫」という術語に注目し、賀茂真淵の言説が素行の儒学説と密接な関わりを持つ点を指摘した。山鹿素行という補助線を導入することで、真淵と宣長の言説、それを差しあたり「ますらをぶり」及び「たをやめぶり」として取り出した場合、それらがどのような面で異なっているのか

谷 佳 憲

を指摘できた。一言を以てこれを掩えば、真淵は宣長よりも儒学の影響を受けていること、それも所謂（儒教的）士道^{注2}論の言説から示唆を与えられていることが理解され、また、真淵と宣長という二人の国学者は、兵学的な価値への親近感と心理的な距離感によって距てられるという見取り図が得られた。その具体的指標として山鹿素行という固有名を指摘した訳である。以上を踏まえ、本稿では真淵と宣長の言説を分析するに当たり、（儒教的）士道^{注2}論（＝武士道的言説）の中に展開される文学観との関わりをそのアプローチとし、国学における文学論が持つ意味とその性格を明らかにしたい。

一、「ますらをぶり」と「たをやめぶり」

「ますらをぶり」と「たをやめぶり」の問題は、単純な対立軸とは言えない部分があり、二項対立的な見方で理解するのは危険である。前稿では、「ますらをぶり」と「たをやめぶり」

という理念は、近世社会自体が内的に孕む問題を反映したものであるかという前提に立って論じたが、本稿では、近世社会という枠組みの中に更にもう少し立ち入って分析を加え、〈町人〉と〈武士〉という対立軸を設定し、町人宣長という側面、即ち町人の文学論としての国学の言説という側面を論じてみたい。その際に問題となるのは、山鹿素行が念頭に置いていた「武士意識」である。

前田勉氏は山鹿素行における「武士意識」と朱子学批判との関わりについて、「殊に素行における朱子学批判が注目された理由は、彼が強烈な武士意識の持ち主であったからである」と述べられ、「この武士意識故に、素行は中国の読書人階級の学問である朱子学を受け入れられず反撥し、「武門之学問」を求め独自の思想確立への道に向かったと理解された」と述べられたように、〈武士の自覚〉とは、「元来読書人（注3士大夫）階級の学問であった朱子学に対する批判として機能する側面もあった。素行の古学派としての位置づけが、武士道に基づいた見解故であるとする説は新しくはないが、本稿は素行の思想的遍歴やその意味を探ることを目的としていないので、素行学の核心に武士道の主張があったことを確認できればよい。

では、実際に「ますらをぶり」や「たをやめぶり」といった理念はいかなるものであったのか。「たをやめぶり」と言えば、真淵が『万葉集』の歌風としての「ますらをぶり」を称揚するための対立項として設定された用語であり、時代としては『古今集』の時代を指すと考えられている。ここで、問題提起とし

て「ますらをぶり」の主張がどのような言説の枠組みの中で行われるのかを見ておきたい。宝暦一二（一七六二）年二月二〇日付の蓬萊雅楽苑書翰の中に現れる「大丈夫」という語句が実に興味深いのである。

奈良朝までは武を専らとして、官人皆大丈夫の志をたてたれば、所詠の歌即大丈夫の歌なり。今京已後、二・三代の後は、男にして女を習へり。よりにて所詠の歌皆女歌也。故巨細に巧をなして歌を作るなり。古へは丈夫の心なれば、子細なる巧は不用、只意気高く風調を賞めり。此事を知るを古歌学が主とする也。考るに大和は男国、山城は女国なり。（『賀茂真淵全集第二十三卷』統群書類従完成会、一九九二年）所収、九二頁。「泉居書簡統編」書翰番号四二。賀茂真淵の著述の引用は、すべて統群書類従完成会版全集による。読みやすさを考慮して、私に濁点、読点を付した箇所がある。以下同じ）

このような真淵の言説と比較してみたいのは、宣長が抱く「奈良朝」のイメージ、さらにまた、「武」とは何か、「大丈夫」はどういうものか、に關しての宣長の見解である。まず「奈良朝」については、宣長は次のように述べている。歌論書『排蘆小船』（宝暦八・九（一七五八・九）年頃成）及び『石上私淑言』（宝暦一二（一七六三）年成）を見る。「排蘆小船」の「歴代変化」の項目では、和歌の変遷に関する表明の中で、

故ニヨキウタヲヨミイヅレバ、鬼神モ感ジ人モメヅルカラシテハ、ヨキ歌ヨマムトタクム心モ、ヤ、出来ル世ニナリ

テ、奈良ノ都ノコロニ至リテハ、ヨホド巧ニナリテ、ソノ歌ノ善悪ヲカレコレ云ヤウニナレバ、上手アリ下手アリ、コレヲ学ビ心ガクル人アリ。サレバ萬葉ニハ、人丸赤人ヲ

歌ノ達人トシテ、山柿ト処々ニイヘリ。コレヨシアシヲ云ユヘニ、上手下手ノワカチイデキ、ヨクヨママトスル事ニナレリ。コレヨリシテ次第第二、ソノヨクヨママトスル方ハ長ジ、マコトノ情ハ次第第二消ズルヤウニナリユク也。コレ自然ノ勢也。萬葉集ノコロニ至リテハ、ハヤ真ノ情ヲヨムト、タクミヲ本トスル事ト大方半ニナレル也。(中略) サテ萬葉以後嵯峨天皇ノコロヨリ、漢文モツパラ行ハレテ、上下トモニコレヲ学ビ、詩文ヲ心ニカケテ、朝廷ヲ始メトシテ下々マデ、ソノ心ニ化シテ、歌ヨム事ハハナハダマレナリシトミエタリ。続日本後紀ニソノオモムキミエタリ。(全一・六一〜六二) (本居宣長の著述はすべて筑摩書房版全集より行ふ。全集一卷一頁の引用の場合、(全一・一)と表記。以下同じ)

と述べて、『万葉集』及びその成立期の時代(「奈良ノ都」)に關して、「巧」という基準から評されており、否定的な見方が伺える。そして、第二の歌論書『石上私淑言』においては、その奈良時代について、具体的に中国の「書」の渡来とその影響について指摘している。「六八」項での議論であるが、

問云。唐の詩は世のうつりかはるにしがひて、人の心と共にさかしくなりもてゆき、又此方も萬の事みな後の世になりては、さかしくのみなりぬるに、たゞ歌のみはいかな

れば今も猶上ツ代にかはらず、物はかなくて雄々しき事のまじらぬぞ。(全一・一五三)

という問いを設定して、以下のような理由を挙げている。

然るを海西の国より書といふ物わたりまうで来て、それをよみなひ学ぶことはじまりては、其中に人の国のやうをかけるを見るに、萬の事さかしく心ふかげに見ゆるにめで、此方の人もそれをいみじき事におもひそめては、いとなく其心ばへをしたひならふやうにのみなりもてゆくほどに、ならの京のころほひとなりては、つひに萬の事みな唐國の如くなむなれりける。(全一・一五四)

このように、「ならの京」は「唐國の如く」なつた時代という観点で捉えられ、以下の「七〇」項では、

さるはならの京のころほひなどのやうに、ひたぶるにもろこしをしたひて、よろづにさかしがる世も有しかど、さる人々は深くもてあそばす、又其ころとても歌よむ人の心は猶なつかしうやはらかになむ有ければ、をのづから歌は歌の心ばへをうしなはで後の世にも伝はりし物也。(全一・一五六)

として、「ならの京」に対するイメージが、「さかしがる世」であるとしても理解されることが分かる。以上のように見ると、真淵において、称揚する価値となっている「奈良朝」の「雄々」しきは、宣長においては、全く反対に「唐國の如」きものと結びつけられて、否定的なイメージとして捉えられていることが分かる。ここで「ならの京」は「さかし」い時代とい

う理解が展開されていることに注意すれば、「雄々しさ」は一種の《知性的なもの》に対する表現として用いられているとも受け取り得る。《知的なもの》、人間の《理智》を否定的に理解する見解に関しては、《漢意》の理解でも重要な意味をもつと考えられる。このように「雄々しさ」を人間が持つ《理智》に対して与えられた表現と解すると、《理智》に対する反指定として、「はかなさ」や「女々しさ」という表現が理解されてくる。

以上のように見てくると、真淵や宣長が抱く時代のイメージと「雄々しさ」とを重ね合わせて理解する態度が、単純な近代主義的なジェンダー・メタファー、即ち「男」「女」という対立軸と等価であるとする見解には俄には同じがたい。「雄々しさ」と「はかなさ」の対立が、「ますらをぶり」と「たをやめぶり」の対立とどのように関わり、また、真淵と宣長の詠歌理念とどのように関わっているかを理解する手がかりとして、真淵や宣長によって「奈良朝」イメージと結びられている「大丈夫」という表現を考えると、そこに《理智》を「唐国」の「書」に代表させるといふ発想に、儒教的な価値観との繋がりが見いだせる。さらには、山鹿素行に代表させ得るような「武士意識」にも繋がる論拠が与えられるのである。それはまた、同時に、何に基づいて過去を眺め、評価するか、という歴史の再構成（Ⅱ歴史観）の問題とも関わっており、真淵と宣長が全く異なった奈良時代像を提出していることは、歴史の複数性、単一ではない複数の《日本》という議論^{注7}としても考え得る問題

であり、極めて興味深い。

二、「ますらをぶり」と山鹿素行

山鹿素行は、近世日本の儒教運動の系譜において、古学派の筆頭と目されている^{注8}。古学派というイメージは、近世中期の荻生徂徠（一六六六〜一七二八）に見られるように、文学への親近感を感じさせるが、素行はおしなべて文学には否定的であった。堀勇雄氏により素行の思想的遍歴は『配所残筆』の記事によって、五期に分けられていることも看過することはできない。しかし、こと文学に関しては素行はその生涯を通じて大きな変化を見せていない。初期の作『武教小学』（明暦一（一六五〇）年成）を窺うと、

王吉の上疏に曰はく、夫婦は人倫の大綱なりと。朱子の曰はく、夫婦ありて然して後に父子あり云云と。師嘗て曰はく、近世の俗、女子に教ふるの学、皆源氏・伊（世）物語等の俗書を以てす。甚だ歎息すべきかな。此れ等の書は淫佚の事を以て樂と為し、悠艶の事を以て専らと為す。或は女子の別夫に通ずるを書き、或は人情の及ぶ所を記し、筆力甚だ柔くして尤も女子の書たり。然れども此の書を以て垂戒とするの女子は今焉くんぞあらんや。筆削する所の者も亦淫佚の女なり。必ず之れを玩味せしむべからず。『素行全集一』四九七頁。以下、素行の著述の引用は岩波書店版全集から行う。全集一卷から行う場合「素行全集一」と略記。以下同じ

とあり、「女子」に対して物語を禁じていることが理解され、また『山鹿語類』（寛文五（一六六五）年成）「卷十六・父子道一・教戒」には、

師嘗て曰はく、本朝の俗、女子深窓に養はるるの間、常に源氏物語・伊勢物語等の草子を翫ばしめ、女師を置いて講読せしむ。而して詠歌の事を専らとして、絵書・花結等のことをなし、琴瑟をならして游宴の興を催さしむ。是れ世俗女子の教戒を失ふがゆゑ也。ここに案ずるに、源氏・伊勢物語の類は各々男女の情を通じ、好色の道を専らとし、つひに人倫の大綱を失ひて、君臣父子夫婦の本源みだれ、兄妹朋友の道そむけり。たま〜世間の事をのぶるといへども、過奢を以て事とし、風流を以て用として、ことごとく好色游宴の媒たらしむ。このゆゑに閨門に在りて外をしましき情を知り、墻をこえて奔走するのあやまりを好んで、彼の光源氏のためし、在五中将がありさまなどを以て比興とし、詞華言葉のやさしく婉なるを以て各々艶書恋文の用とす。是れ女子の風俗甚だあやまるゆゑんにあらずや。

『素行全集六』三〇一頁

とあって、文学に関しては「淫」である故に否定するという道学先生臭を免れがたい。以上のように、文学に関しては否定的な素行が、その基準として何を理念としていたのかが問題になる。『人倫の大綱』『道』への否定的影響に関して、「好色の道」が反措定として位置づけられ、その具体的な理由として挙

げられていることは看過できない。

儒学において「道」とは、政治的かつ社会的な秩序の謂いである。「人倫の大綱」と「好色」とが、相反する「道」として理解されていることの意味は、反規範として「好色」を捉え、それも対社会的な意味合いで理解することにつながる。「人倫の大綱」に対する「好色」という位置づけは、武士道の言説に「エロス」の影がつきまとうこととも関わりがあるだろう。『山鹿語類』「卷第二十二・士談二」に曰く、

師曰はく、秀吉常に細川玄旨・法橋紹巴等を傍に置いて、時に興ある歌連歌あり、或は五山十刹の長老出世のものをあつめて詩連句の会あり。而して其の内に秀吉の作意に相応して出来たらん歌連歌を以て、是れを秀吉の作に可仕（註10）也。詩歌は武家の必とすべき事に非ずと云へども、無下に卑しからも亦大丈夫の本意にあらず、しかればとて是れに心をそまんことは甚だ勞役の至り也。『素行全集七』二六五頁

とあり、ここで注目したいのは、素行の判断基準が「大丈夫」に相応しいか否か、という点に存していることである。素行は『孟子』の中に現れる「大丈夫」という術語の中に、日本の現在の体制を支える（武士）が抱く特権的意識の基底を見出し、そこに補完されるべき行動規範を求めたのは周知の通りである。しかし、ここで秀吉が、細川玄旨や法橋紹巴と共に「歌連歌」を詠んでいる事実が否定できない。素行は一貫して「人倫の大綱」という政治的な意味合い、社会秩序としての規範を前提に

文学を評しているのである。

素行の用いる「大丈夫」という術語とは、本稿で提起した表現と結ばば、「武士意識」と密接に関わった術語ということになる。しかし、その「大丈夫」が素行にあっては武士に相応しいか否か、という価値基準に委ねられていたことは、社会的な身振りとして相応しいかという意味合いを併せ持つことが重要である。「武士意識」が政治的な態度、個人的な自覚として見られるとき、そこには多くの場合、対社会的な行動規範という意味が含まれ、「大丈夫」という表現は、人間が則るべき政治的な態度を示す行動規範という意味で用いられていると言える。「武士道」や「武士意識」は、ここで政治的求心力を持つ規範意識としての役割を果たし、「大丈夫」の術語で捉えられたのである。

三、宣長と素行

では、宣長と素行との関わりについて考える。まず、宣長が実際に「大丈夫」という術語を用いている箇所を検討したい。宣長が「ものあはれ」を提起した書とされる『紫文要領』（宝暦二二一七六三）年成 から例を引く。

又ものゝふの戦場にをきていさぎよく討死したる事を物にかかんに、其しわざはまことに大丈夫といふ物にして心のうちもさこそをしかりけめと思ひはからるれど、その心のうちをつくるはず、有のまゝにかゝんには、ふる里の父母もこひしかるべし、妻子のかほも今一たび見まほしく思

ふべし、命もなかすこしはおしからざらん、是みな人情の必まぬがれがたき人のまことの情なれば、大丈夫ならんからに露も情はなしといはば岩木のたぐひなるべし、それを有のまゝにかきあらはずときは、女童の如くみれんにおろかなる所おほき也、（全四・九五）

以上を窺うとき、宣長は詩歌や物語が、「大丈夫」からは遠い所にあるとし、「大丈夫」の術語で文学を説明することを否定していることが理解される。ここでは、「大丈夫」が実際の〈武士〉（＝ものゝふ）と等価なものとして理解され、そのエートス（＝「武士意識」）であると把握されていたことが分かる。換言すれば、「大丈夫」の反対に「女童」の精神性を文学の理想に掲げているのであるが、しかしこれは、男女の対立ではなく、公私の対立軸を表現したものと考えるべきで、宣長が〈武士〉そのものが文学を扱ってはならないと主張している訳ではない。宣長が、「大丈夫」に対して持ち出したのは、「女々し」い人間の情（＝「女童の如くみれんにおろかなる所」）である。換言すれば、「女々し」という表現の中に、宣長は文学のあるべき姿を公私の対立という形で窺っていたのであった。ここで重要なのは、「男」と「女」といった対立項が設定されることではなく、それらは、人間の公的立場と私的立場を各々表現していることである。「武士意識」、即ち〈武士〉のエートス（＝「大丈夫」）に対する反措定という形で、文学の意味が人間の私的な精神性の次元で捉えられていることである。明和四（一七六七）年正月五日付で送られた真淵の宣長宛

書翰を窺う。

去以来、奥平大膳大夫殿の歌見せられ候、近年万葉を被_レ見候と聞及候、はたして拔群之事也、從來武氣を専らとして、惣ての事も豪傑と聞え候、誠其意歌に見えたり、大丈夫の意ならでハ、古風は不_レ叶候事、万葉にて知給ふべし、

〔県居書簡補遺〕書翰番号三〇〕

この箇所から、直接、宣長に対して叱責する真淵が、宣長と何において異なっていたのかを知ることができる。それは、「大丈夫」という概念を己れの文学理念としたか否か、ということである。真淵と宣長は、同じく日本の上代の文学こそ、理想とすべき文学があるという一致した見方をしている反面、「大丈夫」という術語を文学構築の基礎に置くか否かにおいて対立している、ということが言えると思われる。それは、「大丈夫」という術語に示される、人間の感性そのものを両者が共有しつつ、その価値観に対してどの程度の心的距離感を持っていたかの相違だとも言えるのである。以下、この点について再度吟味する。

四、町人意識と宣長

さて、本節では、続いて宣長が「たをやめぶり」を「大丈夫」の反措定であると主張するに至った、文学的環境即ち社会的背景について考えてみたい。近世の町人たちが、自己の生きる時代をどう認識し、その上でどう生きるべきであるか、という発想の類型を教訓書や談義本などから探ってみよう。近世の

前期から順に挙げてみよう。

一 うき世をば、ゆめとおもひて、あそぶこそ、しなねばのちは、こぢくばかりよ
(長者教)

一 こひをせば、うたばしよむな、ふみやるな、一もんもたゞ、ぜにをたしなめ
(同右)

一 善悪、親類他人によらず、うらむる事なけれ。是も非も過去の因果とこそまきけ。猶あきらむべし。兼て先、本心をあきらかにして、其身をいさぎよく執行すべし。

(寒河正親・子孫鑑・寛文一三年刊)
それ商売にうき世をわたる人は、たゞ言葉にまけて利をとるがかちとしれ。
(同右)

或人の云、「町人利発あり、侍利発あり。町人は利を捨て名を専らとする時は、身代をつぶすもの也。侍は名を捨て利を専らとする時は、身を亡す事あり。名利を正しく求るを、道を知る人といふ。名利は四民の日用也。狂人にして後はじめて名利を離れ得べし。さなくば無用の事也」といはれし。
(西川如見・町人藝・享保四年刊)

一 破壊放逸の僧徒、是又當時は、升にてはかり候程有_レ之候間、少々女犯肉食仕候在_レ之とて、一向宗じやなと、此方から簡して、其分に差置、見ぬふりして可_レ被_レ通候事
(伊藤単朴・教訓雜長持・宝曆二年刊)

以上の用例から何か単一の思想や宗教を抽出したいのではないが、三井高房編『町人考見録』(享保一一年から一八年の間に成)について、中村幸彦氏が「仏教信仰も過ぎれば、奢の一つ

と見なされるし、現実精神の喪失は、商人の厳しく禁じなければならぬことである」と述べられているように、「現実精神」という名で呼ばれるものが、様々な形で表明されているということが読み取りたいのである。ただし、そのような町人の精神の中に一種の「此岸性」を求め見る見解もある。加藤周一氏は「一七世紀末の町人、殊に大都會の商人は、おそらく二つの事に強い関心をもっていた。性的快楽と金もうけである」とし、「町人層が武士支配層から受けとった儒仏の「イデオロギー」は、彼らの感情生活の全体を支配するものではなく（故に近松の「道行」があった）、彼らの全く此岸的な関心、性的物質的快楽主義を、根底から動揺させるものではなかった」と述べられているような「此岸性」「現実主義」「快樂主義」は概ね全ての作品に認められるところであろう。

しかし、そのような「此岸性」「快樂主義」は、何も特定の商人のみに見られる現象ではなかった。その思考の共通性・発想の類似性が実は宣長にも見られるのである。その点に関して以下検証していききたい。それは、町人の文学思想・理念として、国学の言説を把握することを意味する。

宣長の『源氏物語』理解を考えるに際して、宣長の理解の仕方を見ると、宣長は『源氏物語』について、光源氏が栄華を極めていく過程として把握していることは、『紫文要領』の以下の箇所に顕著である。宣長は、

此物語は、好色の源氏一生安楽にして榮花此上なく、子孫
迄繁昌し、作者の詞にもよきやうにのみ論じたれば、よむ

人ようせずは好色をよき事と思ひてならふ心はいでくる共、
決してつゝしむ心はおこるべからず、（以下略）（全四・八〇）

と述べているが、これは勸善懲惡に対する批判とは言えないのではないか。ここに述べられている「つゝしむ心」は儒者心を否定する発想は、「好色」の肯定とワンセットとなった価値観であり、勸善懲惡主義的な見方をも包摂する、より広い現実の肯定とも言うべき立場とみた方がよいと思われる。このような立場から、光源氏の資質、さらには『源氏物語』を理解しているという立場は、先に見たように、「現実精神」や「此岸性」、「町人意識」と通じるものがあるのではないか。人間の「徳」として価値が反転された「好色」は、私的規範としての色合いを強く帯びつつ、『源氏物語』を描き出していく。

物の哀をいみじういはんとては、其中にかならず淫事は其中におほくまじるべきことなり也、色欲はことに情の深くかゝる故也、【此事、猶奥にくはし、】好色の事にあらざれば、いたりて深き物の哀はあらはししめしがたき故に、こ
とに好色の事はおほくかける也、（全四・四〇）

このように、いわゆる「ものあはれ」という文学理念も「好色」の肯定ということに係っていることが理解される。そして、「好色」ということが積極的に正の価値を帯びたものと理解されていることが重要であろう。この点に、近世の町人が一様に抱いたところの「快樂主義」との類似性が見られることに重大な意味を認めたいのである。そしてその発想が、宣長の文学研

究に反映されているとしたら、宣長が称揚する中古文学に対する文学理念としての「たをやめぶり」「もののおはれ」が、近世の町人思想の発想法と同型をなしていること、即ち「大丈夫」の文学を相対化する理念として形成されていることが理解されるはずである。

五、「たをやめぶり」と宣長

さて、以上のように理解した上で改めて宣長の『源氏物語』評を見て、山鹿素行の言説と比較検討する。宣長が積極的に肯定した「好色」という「徳」は、同時に人間の精神性としては、「女々し」いものとして把握され、その「女々し」さが、「男」と「児女子」の差異として把握される。再び『紫文要領』を見ると、

繪物語といふ物、まづははかなき翫物なれば、児女子のよむ物にして、まづ男などのわざとみる物にはあらぬゆへにかやうにときぐ／＼たちきけばといひなし給ふ也、実はさにからず、○下心、卑下のこゝろ有、(全四・二二)

というように、『源氏物語』を含んだ日本の物語文学全体が、全て「男」と非「男」(「児女子」という対立軸で設定され直されていることが分かる。そしてそれは、物語や文学の中に、人間のどのような精神性が反映されているかを読み込むことでもあった。

さて、ここでもう一度、近世期にあって「男」とは何であったか、という問題に立ち帰ろう。素行にとって「男」とは「武

士」に他ならず、「武士」でない者は「男」でもなかった。したがって、「武士」を担う者だけを「大丈夫」と言っておけば足りたのである。素行は次のように語っている。『山鹿語類』卷十九「夫婦之別」で展開される素行の見解を見ると、

すべて婦人の文章は行、有^{ちよ}余力の^{ちよ}時を以てつとむべし。父母につかへ事、君父^ニ事^ニ姑舅^ニ、閨門の用事多からんをさし置きて文書に耽らん事、甚だあやまり也。況や文書を以て身に高慢を立て、人をおとしめそしり、物知りだてなることを云ひて理を立てんは、男子も身を修めたるに不^レ有^ル、ことに柔順を専らとすべき女のさかしらは家を可^レ失の本也。尤も可^レ慎也。以上是れを婦人の学問と可^レ定也。(第六卷、五一六頁～五一七頁)

とあり、「婦人の学問」を規定している。それは先にも触れたように、道学先生そのものである。ただし、押さえておきたいのは、素行は「武士」に向かって「武士意識」を説いたのであって、「武士」でない者には相容れないものであったことである。

しかし、素行の説く「武士意識」を公的意識・規範として読めば、実は宣長の主張は、素行の見解を少なからず踏襲しているのである。宣長は『紫文要領』を草した後に、歌論書『右上私淑言』を物しているが、歌論の中では光源氏の「好色」の姿は、そのまま「女々し」として展開される。

又詩もをのづからさる^ハ国のならはしにひかれて。たゞ大丈夫の雄々しき心ばへをのみ好みてとゞのへて。恋す

る情の女々しく人わろきさまなどをばはちていはず。是みなつくるひかされるうはべの事にて。人の心のまことにはあらずを。後にそれをよむ人は深くたどらで。かの詩文のやうを実の情態と心得。かの国の人の色にまよふふるまひすくなしとおもふはおろか也。〔石上私淑言〕（全二・一六〇）

この引用箇所の中に「大丈夫」とある箇所に最大の注意を向けるべきであろう。宣長は明確に、「大丈夫の雄々しき心ばへ」が「つくるひかされるうはべ」であると認識している。そして、その反対の精神性（「情」）として「女々し」さが取り上げられたのである。

宣長は「大丈夫」を否定し、その意味では素行の主張を否定したと、一応は言える。しかし、その態度には、素行の説く「武士意識」を「つくるひかされるうはべ」として相対化する発想があり、本稿のアプローチに引き付けて言えば、近世の「町人意識」に深く契合するものと言える。「たをやめぶり」「もののおはれ」はかくして、宣長の文学理念としてみれば、「大丈夫」を相対化する意味合いを帯びつつ、「大丈夫」を公的側面に限定し、「武士意識」も包摂するような、より広い人間観（即ち、中村幸彦氏の言を借りれば「現実精神」）に因づく理念として、私的側面を強調する立場から表れたのである。

おわりに

縷説してきたように、「ますらをぶり」「たをやめぶり」ある

いはまた「もののおはれ」といった文学理念は、同じ近世期の言説から多くの示唆を与えられている。真淵、そして宣長が文学論の中で展開した術語「大丈夫」は、近世初期の儒者山鹿素行の説いた（儒教的）士道論と密接に関連があり、また町人へ向けられた教訓書等からの影響も同様に指摘できるような一般化された「町人意識」（「現実精神」）の表明とみたい。

言ってみれば、「大丈夫」とは、一種の求心的な価値・規範を示す術語であり、その反指定として読める「女々しさ」とは、「雄々しさ」に対する遠心的な意味があるのではないだろうか。宣長が主張する「もののおはれ」は、そのように儒教的言説と深い関わりを持ち、どう行動すべきかという「義理」と、どう行動したいのかという「人情」の相克という古典的テーマは、その意味で、素行が説いたような（儒教的）士道論を踏襲しつつ、公的な価値観として本稿が「武士意識」として規定したものと通底するものと言える。また、「町人意識」とは、公私を含んだ「現実精神」の謂いであつたことが分かる。『俳蘆小船』「三八」項での議論を引いて、稿を終えたい。

男子ハ心ニハアクマデ悲シクアハレニ思フ事アリテモ、人ノ見聞ヲオモンバカリ、心ヲ制シ、形ヲツクロヒテ、本情ヲカクシツクロフニタクミナルヤウ也。コレ又近世武士ノ気象、唐人議論ノカタギ也。（全一・三五）

注

1 拙稿「ますらをぶり」考——山鹿素行と賀茂真淵——

『国語と国文学』六月号、二〇〇八年)

2 相良亨『武士道』(塙新書、一九六八年)

3 前田勉「第二章 山鹿素行の「異端」批判」『近世日本の儒学と兵学』ペリカン社、一九九六年、一三五頁。

4 早くは、井上哲次郎『日本古学派之哲学』(富士山房、一九〇二年)にその先駆的主張が見える。

5 拙稿「漢意」生成論——テキスト読解の系譜と本居宣長——『学習院大学国語国文学会誌』第四八号、二〇〇五年)及び田中康二氏「漢意」の成立と展開」『文学年報』二三号、二〇〇四年)参照。

6 依田富子氏は「平安文学の女性化(フェミニゼーション)と一八世紀歌学の「近代性」」(『源氏研究』一〇号、翰林書房、二〇〇五年)において、「宣長は、平安文学と女性的なものを関係づける一方で、真淵がジェンダー・メタファーにこめた意味、つまり男性性/女性性に付与されたヒエラルキーを逆転した。作為性や衰退の現れとして女らしさを用いるのではなく、宣長は、倫理的・理性的な原理に歪められていない真の感情を表すものとしてそれを活用した。同時に、男性的なものは、純粹で素朴な自国本来の精神ではなく、外国(中国)の理論やそれを土台とした現行の社会秩序や支配的な原理の作為性を意味する」(二〇〇頁)と述べられたが、もし仮に宣長が「ジェンダー・メタファー」を我々が用いる意味での「女らしさ」として用いるのであれば、「男性

性/女性性」といった対立軸ではなく、後に引用するように「児女子」という項が宣長によって用いられている意味が把握できなくなるのではないか。ジェンダーと文学の問題は単純な二項対立の問題ではなく、「男性性/女性性」といった枠組みそのものが近代主義ではないだろうか。この点に関しては別稿を用意する。

7 神野志隆光『複数の「古代」』(講談社現代新書、二〇〇七年)参照。複数の「古代」とは、複数の「日本」でもあるだろう。

8 丸山眞男『日本政治思想史研究』(東京大学出版会、一九五二年)及び相良亨『近世日本における儒教運動の系譜』(理想社、一九六五年)参照。

9 堀勇雄氏によれば、①「修学時代」(寛永四年〜寛永十九年)、②「思想的遍歴時代」、これは神儒仏老一致時代(寛永十九年〜明暦二年)と朱子学中心時代(明暦二年〜寛文二年)に分けられ、③「シナの聖学」(寛文二年〜寛文六年)、④「日本の聖学」(寛文六年〜延宝三年)、⑤「象数的宇宙観」(延宝三年〜貞享二年)に続く。『山鹿素行』吉川弘文館、一九五九年)

10 筆者はここで、氏家幹人氏の「武士道」に関する近年の研究成果を念頭に置いている。

11 中村幸彦「解説」(日本思想大系五九『近世町人思想』岩波書店、一九七五年)四三一頁。

12 加藤周一「第七章 元禄文化」『日本文学史序説 上』

ちくま学芸文庫、一九九九年）五三八頁。初出は、一九七五年筑摩書房刊。引用頁数はちくま学芸文庫による。同右、五四九頁。

14 13
源了圓『義理と人情』（中公新書、一九六九年）参照。
（たに・よしのり 博士後期課程）