

本居宣長の神観

人文社会科学研究所地域文化論専攻地域社会文化論専修

杉山 真衣子

目次

序

1

第一章 歌と神

第一節 「もののあはれ」と人

4

第二節 「もののあはれ」と神とのつながり

11

第二章 現実と「実物」の神

22

第三章 神の世に生きる人の在り方

第一節 神の「しわざ」と死の「悲しみ」

32

第二節 「あるべきかぎりのわざ」と「穏しく楽しく世をわたらふ」こと

41

結語

注

参考文献一覧

51

53

60

本居宣長(一七三〇—一八〇一)は、京都遊学から松阪に帰郷した宝暦七年(一七五六)ごろ起草したとされる『葦庵随筆』^{しゐあんずいひつ}に、次のように述べている。

「七一九」神代ノ事ヲトカク理ヲツケテ論スルハ、大ナル誤ナリ、今日凡夫ノ智慧ヲ以テコレヲ臆量シテ、アルマシキ事ト思フヨリシテ、彼レ此レト今日ノ常理ヲ以テコレヲ論シ、説ヲ設ケテ義理ヲツクル事、心得又事トモ也、スベテ神ハ神妙不測ナル物ナレハ、奇異アル事ハ固リ其ノ処也、凡夫ノ小キ心ヨリシテ、少シ常理ニ異ナル事アレハ、疑ヒヲ生シテ信セス、今日眼前ニ見ル処ノ理ヨリ外ニ妙理アル事ヲ知ラサル小量ノ惑也、第一奇怪ナルモノハ、今此ノ天地万物也、天地ノ間、一物トシテ奇怪ニアラザル事ナシ、然シテ是レヲ奇怪ト思ハザルハ、常ニ見ル処ノ物ナルユヘ也、神代ノ事ハ今見ザル事故ニ、コレヲ異シム也、今此ノ天地ノ大奇怪ナル物ヲ生スル始メノ事ナレハ、イカニモ神代ハ奇異ノ事ニアラズハ、此ノ天地万物ハ成就スマシキ事也

(pp.598-599)

この当時、京都遊学中に起草されていた『排蘆小舟』を始めとして、後に『石上私淑言』『紫文要領』にまとめられ「もののははれ」論として結実する人間の性情についての考察を深めていた宣長は、しかし同時に神代に対してもその目を向け始めていた。青年宣長は力強く言う。この天地間に存在するありとあらゆる物は「大奇怪」なるものである。一つとしてこれに外れるものはなく、そのように思われたいのは我々の目がこれに慣れてしまっているからであり、それを造りあげている「神妙不測」なる神は人間の知恵や憶測によって明らかにできるような存在ではないのである、と。このように現実を捉えた宣長は、その奇怪なる世界を生み出す原動力として「神」があると考えた。宣長によれば神は古伝に記された神代の存在でありつつ、なお現代(当時)の存在でもある。しかしながら、宣長は何故この「大奇怪」なる世を理解するために神を持ち出さねばならなかったのだろうか。

周知の通り、宣長は松坂の生家小津家が傾いてから、宝暦二年(一七五二)三月、二十三歳で医学修行のため上京し、朱子学者堀景山の門を叩いた。堀景山は朱子学者でありながら荻生徂徠との親交を持ち、古文辞学にも理解を有する学者であったという。宣長はその堀景山の下での約二年七ヶ月の間に、五経を始めとして様々な漢籍に触れたことが『群書摘抄』(宝暦六年から明和二、三年成る)に見られ、また同時に伊藤東涯『秉燭譚』や荻生徂徠『徂徠集』、太宰春台『燭語』などの漢学者の著作をも抄録していることから、医者となるために漢学の知識を必要としたという事情を差し引いたとしても、その興味が漢学にも向けられていたことがうかがえる。このように、京都遊学時の学問形成の時期に儒教古学派の影響を受け、特に徂徠の古文辞学の影響が多大に見受けられることは村岡典嗣『本居宣長』や津田左右吉『文学に現はれたる国民思想の研究』など先学が既に指摘するところである。^二

宣長が漢学を自家菜籠中に習得していたことは彼の著作の端々からうかがうことができる。しかし、宣長は儒学者とはならなかった。京都遊学中、友人に宛てた書簡において、

宣長は儒学について次のように述べている。「聖人の道は国を為め天下を治め民を安んずるの道」であり、「今吾人国を為む可き無し焉。民の安んず可き無し焉。則ち聖人の道、抑そも何をか為さん哉」。修めるべき国も民も持たない者がその道を行うことについて、宣長はきつぱりと否を突きつけた。彼にとつて儒学はあくまで経世の手段であり、「大奇怪」なる世界を説明するものではなかったのである。そしてそれは、古学の目をもってしか見通すことのできないものとされるに至った。

しかし、それらは何故そう判断されたのであろうか。問題は、宣長が「漢意」として排斥しようとした儒教的思惟の内見や、孔子や契沖を積極的に評価していた理由を探ることによって明らかにされるように思われる。

宣長は『玉かつま』に、己の学びのありしようを振り返って言う。「道の学びは、まづはじめより、神書といふすぢの物、ふるき近き、これやかれやとよみつるを、はたちばかりのほどより、わきて心ざし有しかど、とりたててわざとまなぶ事はなかりしに、京にのぼりては、わざとも学ばむと、こころざし」を持つていた。その折りに、歌学において既に感銘を受けていた契沖の方法を古学にも適用したところ、「世に神道者といふものの説おもむきは、みないたくたがへり」と悟つたのである。宣長の古学への目覚めは、歌学びの時期とそう変わらなかったことは既に相良亨氏が指摘しており、また冒頭にひいた『葬庵随筆』にも確認されるところである。何故宣長が歌学で満足せず古学に心惹かれたか、その理由について相良氏は、内的な必然によって宣長の神觀念の変化が起こった為であると述べておられる。それによれば、「宣長は「物のあはれ」論において、「あはれ」を内包する「物」と「事」を問題としたが、その「物」と「事」の背後に、「物」「事」をかくあらしめたものとしての神を捉えた」のであり、「思うに、はらし、なぐさめないではおられない堪えがたいあはれは、ただ歌に向かうだけでなく、歌の粹をこえて新しい神觀念の形成を求め、その神が一種の救済の役をはたす」ようになったのだと述べられている。¹⁴宣長は「物」「事」に含まれる堪えがたいあはれによって動揺する心を晴らす物として歌を捉えたが、その堪えがたいあはれその物が生まれ出る源泉として神という存在を求めたという。そうして捉えられた神は、「善もあり悪きも有」(『直毘靈』)る、人間の知恵や力ではどうすることもできない存在であった。そうした悪神や善神が混在する世界の有様は、人間の力の及ばない「せんかたなき」世界として、宣長の目に映ることとなる。神のしわざは人間の力の及ぶところではなく、神の「荒び」による悲しみは、悲しみのまま受け取るしかない。しかし確固として神のしわざがあると信じる限りにおいて、「事」「物」は安定し、人間は「安心」を持つことができる。相良氏は言う。

しかし、宣長はただ「せむかたなき」神のしわざを受け、悲しみながらも「安心」のある世界を定めるといふ点だけに「神」という存在を見出したのだろうか。人間は人間の「あるべき限りのわざ」をせねばならず、その「あるべき限りのわざ」をなすことによって、「穏ひ楽しく生きる」ことが人間のつとめなのだ。宣長は言う。このような人間のつとめと「せんかたなき」神や現実はどのように関わるのだろうか。

本論文は、宣長の「大奇怪」たるこの世という現実認識を手がかりに、その人間観や神観を考察し、宣長がこの世に神を必要とした理由、さらには人との関わりについて明らかにしようとするものである。

※ 以下、本論文における本居宣長の著作からの引用は、筑摩書房版『本居宣長全集』による。なお、各著作の所収巻は以下の通り。本文引用に関しては、文末に著作名と引用頁数を付した。また、引用した本文については旧字体を新字体に直すなど適宜表記を改めたものがある。またふりがなはテキストに従った。

- 一巻……『うひ山ぶみ』『玉かつま』『答問録』
- 二巻……『排蘆小舟』『石上私淑言』
- 四巻……『安波礼弁』『紫文要領』
- 八巻……『玉くしげ』『くず花』
- 九巻……『古事記伝』（一之巻～十一之巻）
- 十巻……『古事記伝』（一二之巻～二十二之巻）
- 十一巻……『古事記伝』（二十三之巻～三十三之巻）、「直毘靈」
- 十二巻……『古事記伝』（三十四之巻～四四之巻）
- 十三巻……『薺庵随筆』
- 十四巻……『道てふ物の論』『古事記雑考』
- 十七巻……「宝暦某年某月某日 清水吉太郎宛 草稿」
- 十八巻……『玉銚百首』

第一章 歌と神

京都遊学時代、宣長は既に「スベテ神ハ神妙不測ナル物ナレハ、奇異アル事ハ固_{モトヨリ}リ其ノ処也、凡夫ノ小キ心ヨリシテ、少シ常理ニ異ナル事アレハ、疑ヒヲ生シテ信セス」(『舞庵隨筆』)と、神への関心を抱いていた。しかしながら、彼が神に目を向け始めた時期は、同時に歌論へ最も傾倒した時期でもあった。彼は神に興味関心を抱きながらも、まず着手したのは和歌や物語の研究であり、人情に関する洞察である。神はそこで、歌が鬼神をも「あはれとおもはする」という『古今和歌集』「かな序」に見える伝統的な鬼神との関わりなどを通じて考えられていくこととなったのである。

本章では、古学に先立つ宣長の「物のあはれ」論についてその実態を明らかにした上で、歌との関わりにおいて神がどのように捉えられたかについて見ていきたい。

第一節 「物のあはれ」と人

十九歳のころから和歌を志し、上京以前から和歌への関心を抱いていた宣長は、上京後友人の清水吉太郎に宛てた手紙の草稿の中で、「僕の和歌を好むは、性也。又た癖也」(原漢文)と述べている。そこには、年々歌に対する並々ならぬ思いを募らせていた宣長の姿をうかがうことができる。この書簡では、清水に和歌を好むことを否定された宣長が、みずからの「性」であるという和歌への志向について、次のように論じている。

……足下僕の和歌を好むを非とす。僕も亦た私かに足下の儒を好むを非とす。是れ何となれば則ち儒也者_{なま}は聖人の道也。聖人の道は、国を為め天下を治め民を安んずるの道也。私かに自づから樂しむ所以の者有るに非ざる也。今吾人国を為む可き無し焉。民の安んず可き無し焉。則ち聖人の道、抑そも何をか為さん哉。己が身の瑣々たるを修むるが如きは、奚んぞ必らずしも諸れを道に求めん。……足下縦ひ以つて自づから樂しむ可しと謂ふも矣、吁、聖人の道は、天下を安んずるの道也。自づから樂しむ所以の者に非ざる也。即ち以つて自づから樂しむは、是れ君師の事なる耳。士民は何んぞ以つて樂しみを為すを得ん乎。……僕不佞、幼にして学を好み、長じて愈いよ益ます甚だし。稍々六経を取りて之れを読むこと歴年、略ぼ大義に通ず。乃ち謂へらく美なる哉道也。大にしては以つて天下を治む可く、小にしては以つて国を為む可しと。然れども吾が儕は小人にして、達して明らかにすと雖も、亦た何の施す所ぞ乎。孔子の曾皙に与する所、觀て見る可き已。點也孔門の徒なり、而うして其の樂しむ所は先王の道に在らずして、沂に浴して詠じ歸るに在り矣。孔子の意、斯ち亦た此れに在りて而うして彼れに在らず矣。僕茲に取る有りて、至つて和歌を好む。独り是れが為のみならず。僕の和歌を好むは、性也。又た癖也。然れども又た見る所無くして妄りに之れを好まん哉。和歌の性情の道為る也、固より論亡し矣。……足下僕の和歌を好むを非とするは、其の樂しみを知らざる也。請ふ嘗みに足下の為に之れを言はん。心を和に遊ばしめ、而うして物に大同し「静にして陰と徳を同じうし、動にして陽と波を同じうし」六合に横たはりて、而うして逆らふ物無く、宇宙万物は、猶ほ藩牆の物の

ごとき也。心の任せて致さざる莫し焉。春に当りて忽ち涼風を致し、草木は実を成す。秋に及びて徐ろに温風を回らし、草木は榮を發く。夏に当りて霜雪交ごも下り、川池は暴沍す。冬に及びても陽光熾烈にして、堅氷も立ちどころに散ず。又た夫の莽眇の鳥に乗り、逍遙乎として壙垆の野に遊び、彷徨乎として無何有の宮に出入す、亦た樂しからず乎。

（『宝曆某年某月某日 清水吉太郎宛 草稿』、原漢文、p.18）

この書簡は清水に和歌を詠むことを難ぜられたことに反駁するものであつて、宣長の主張はあくまで和歌を好むことの理由を主眼としているが、ここで宣長はその理由を「樂しむ」という言葉に託して強調している。儒学はあくまで「国を為め天下を治め民を安んずるの道」である。従つてそうした道は、「君師」といった政事に携わる地位にある人物だけが「自づから樂しむ」ことができるものであつて、治めるべき国や民を持たない宣長自身や清水などの「士民」が「樂しむ」ことのできるものではない、という。既に言及したことではあるが、ここでの宣長の儒学理解は、儒学を「天下を安んずるの道」とする、徂徠学の影響を強く受けて形成されたことが確認される。徂徠の影響を受け、聖人の道を経世の手段として認識した宣長にとつて、それを修身のための学とすることはできなかつたのである。

一方で和歌は政治に関わることのない「士民」であつても「自づから樂しむ」ことができるものだという。『論語』先進編の孔子と曾皙のやりとりによれば、孔子は、子路や冉有などが言う国を治め天下を安んずるという志よりも、「暮春者春服既成、得冠者五六人童子六七人、浴乎沂、風乎舞雩、詠而帰（春の終わりに頃に春服をすっかり整えて、青年五六人、童子六七人を連れて沂水に水浴びして雨乞いを舞う舞台のあたりで涼みながら、歌いながら帰る）」という曾皙の志に「歎じ」、「吾點に与せんや」と曾皙の姿勢に共感している。ここでは、宣長は孔子を先王の道を説き六経を祖述した儒学の聖人として評価するよりも、「樂しむ」ことを知っている人物として評価している。清水が和歌を詠むことを詰るのは、「其の樂しみを知らざる」がためである、と宣長は述べる。

ここで言う「樂しむ」とは、たとえば夏にあつても霜や雪を思い、冬にあつても照りつける陽光を「心に任せ」て感じるができることといった心の自由なありようを指すのであろう。それはまた『莊子』が描く理想郷的な世界に遊ぶことであると説明されている。そのような自由自在の境地に遊ぶことのできることを「樂しむ」と言った時、あくまで治国平天下の学として公的な部分がその本旨であるとされた儒学は、宣長において私的に「樂しむ」ことのできるような性質のものではないとされたのである。治めるべき国や民がいることで初めて施すことができる儒学は、それらを持たない「士民」の身分たる宣長には施すべきところのない無用のわざであり、また「己が身の瑣々たるを修」めたり、「自づから樂しむ」ような私的な領域と関わるものではないと考えられたのである。儒学をこのように捉えた宣長は、孔子を経世済民の学を世に行う聖人としてではなく、「沂に浴して詠じ帰る」ことに嘆じられる「樂しむ」を理解する人として評価し、そうした孔子の姿にみずからの「至つて和歌を好む」ことの根柢を求めている。こうした考えは後の『講後談』や『秘本玉くしげ』にも引き継がれており、終生宣長の中に保たれたようである。

儒学の公的な側面のみを強調し、私的にそれを「樂しむ」ことができないとして排斥し

た宣長は、和歌を「自づから樂しむ」ことのできる私的なものとして捉えた。

こうして私的な樂しみを表すものとして捉えられた和歌は、『紫文要領』『石上私淑言』において、「物のあはれ」との関わりから捉え直されていくことになる。和歌を「樂しむ」ことを出発点としてから「物のあはれ」に至るまでに、宣長の歌論研究はどのような過程を辿ったのであろうか。以下、宣長の言う「物のあはれ」と歌について、その姿を概観していこうと思う。

宣長が「物のあはれ」という言葉に注目するようになったのは、宝暦八年（宣長二十九歳）、松阪に帰って一年の後に著された『安波礼弁』以降である。『安波礼弁』で宣長は、とある人に「アハレト云ハ、如何ナル義ニ侍ルヤラン」（p.585）と問われ、その答えに窮し、「アハレ」という言葉の重要性に気付いたと述べている。そして『旧事記』や『古語拾遺』などの古典を探り、「アハレ」の語義を明らかにしようとした。その結果、「アハレハ歎息ノ声」であり、「スベテ和歌ハ、物ノアハレヲ知ルヨリ出ル事也、伊勢源氏等ノ物語ミナ、物ノアハレヲ書ノセテ、人ニ物ノアハレヲ知ラシムルモノト知ルベシ、是ヨリ外ニ義ナシ」（同上）という結論に至った。この『安波礼弁』は非常に短く、考察も十分な論ではあるが、歌と「あはれ」に関する宣長の疑問はここに萌芽し、五年後に著される『紫文要領』や『石上私淑言』において本格的に「物のあはれ」論が語られる契機となったのである。

さて、『安波礼弁』で発見された、「あはれ」が歌や物語の根源であるという事柄は、『紫文要領』『石上私淑言』においてより深く考察されることになった。「あはれ」を根本にもつ歌や物語とはどのようなものなのか、ということについて、宣長は『石上私淑言』の中で次のように述べている。歌とは和歌を始めとして「神樂催馬楽。連歌今様風俗。今の世の狂歌俳諧。小歌。わらはべのうたふはやり歌。うすづき歌木ひき歌」まで、その種類に関わらず、「詞のほどよくとゝのひ。文有てうたはるゝ物」である。そしてそれらは、「物のあはれをしる」ことによって生まれ出でるものである、という。

詞のほどよき、詞の「文」とは、詞の数やリズムが滞ることなくほどよい調子であること、また詞が整っていて乱れていないことであり、歌という「文」ある詞によって作られたものだけが「物のあはれ」を言い表すことができる^六とされている。また、歌は人間だけに特有のものではなく、「禽獣にいたるまで有情のものは。みな其声に歌ある也」（巻一・二）、p.88）とされ、「金石糸竹」（同上）といった「非情」のものを除いた「有情」のもの、この世に生きとし生ける心をもつものはすべて歌を詠むと述べられている。もちろん、人と禽獣の歌とではその形式は異なるが、「情」を持った生き物がその声に「文」を纏って歌う物はすべて「歌」であるというのである。人間が歌う神樂や連歌、今様などの歌の形は、古今雅俗によって変化するものであるが、「其おもむき心ばへは。神代の歌も今のはやり小唄もひとつにしてかはる事なし（同上）」といい、その神代から変わることはない歌の「おもむき心ばへ」こそが「物のあはれ」なのだ、と述べているのである。

ここで言われている「物のあはれ」とは何であろうか。宣長は『石上私淑言』の一二条で「物のあはれをしるとはいかなる事ぞ」という設問を掲げ、次のように答えている。

すべて世中にいきとしいける物はみな情あり。情あれば。物にふれて必ずおもふ事

あり。……その思ふ事のしげく深きはなにゆへぞといへば。物のあはれをしる故也。事わざしげき物なれば。其事にふるゝことに。情コホはうごきてしづかならず。うごくとは。あるときは喜しくあるときは悲しく。又ははらだゝしく。又はよろこばしく。或は楽しくおもしろく。或はおそろしくうれはしく。或はうつくしく或はにくましく。或はこひしく或はいとはしく。さまざまにおもふ事のある是即ものあはれをしる故に動く也。しる故にうごくとは。たとへば。うれしかるべき事にあひて。うれしく思ふは。そのうれしかるべき事の心をわきまへしる故にうれしき也。又かなしかるべき事にあひて。かなしく思ふは。そのかなしかるべきことの心をわきまへしる故にかなしき也。されば事にふれてそのうれしくかなしき事の心をわきまへしるを。物のあはれをしるといふ也。その事の心をしらぬときは。うれしき事もなくかなしき事もなければ。心に思ふ事なし。

『石上私淑言』卷一・「一二」、p.99)

人に限らず「情」を持つ生きとし生けるものは、事物にふれるとその「情」が動き、必ず「おもふ事」が生じる。その「おもふ事」は喜怒哀楽さまざまであり、人や禽獣によつてそれぞれの「おもふ事」の内容は異なるが、その事物に触れて「情」が動くということは生物共通のものである。このように事物に触れて動く「情」の動きは、たとえば触れた事物が「うれしかるべき事」「かなしかるべき事」であれば、その「事」に応じて「うれし」「かなし」と動くという。逆に言えば、「うれしかるべき事」でなければ「情」は「うれし」とは動かないのである。このように、それぞれの個々の事物の「事の心」を「わきまへしる」ことが、「うれし」といった「情」の動きを生む。これが即ち「物のあはれをしる」ということなのであると宣長は言うのである。

そしてまた、その「事の心」を「わきまへしる」ことは、事物だけに関わるのではなく他者の感じる「物のあはれ」に共感するということにも関係するものとされている。

さて人の情のやうをみて、それにしたかふをよしとす、此物の哀をしるといふ物也、人の哀なる事をみては哀と思ひ、人のよろこぶをきゝては共によるこふ、是すなはち人情にかなふ也、物の哀をしる也

『紫文要領』卷上、p.38)

世中にありとしある事のさま／＼を、目に見るにつけ耳にきくにつけ、身にふるゝにつけて、其よろつの事を心にあちはへて、そのよろつの事の心をわが心にわきまへしる、是事の心をしる也、物の心をしる也、物の哀をしる也、其中にも猶くはしくわけていはは、わきまへしる所は、物の心事の心をしるといふもの也、わきまへしりて、其しなにしたかひて感ずる所が物のあはれ也……又人のおもきうれへにあひて、いたくかなしむを見聞て、さこそかなしからめとをしはかるは、かなしかるへき事をしるゆへ也、是事の心をしる也、そのかなしかるへき事の心をしりて、さこそかなしからむと、わか心にもをしはかりて感ずるが物の哀也、そのかなしかるへきいはれをしるときは、感ぜじと思ひけちても、自然としのひかたき心有て、いや共感ぜねばならぬやうになる、是人情也

(同上、p.57)

他者の抱く感情を「をしはかる」ことができるのは、その他者が遭遇している事物の

様をみずからの心に照らして感じる事ができるからである。宣長はこれをも「事の心をしる」と言い、この「事の心」を知っているからこそ他者の抱く「あはれ」を想像し、わが心にも共に感じる事ができるとするのである。

こうして「物のあはれをしる」ということについて見てみると、「事の心」「物の心」という、それぞれの事物の有様を知ることが「物のあはれをしる」ことであるというここの説明は、『安波礼弁』で単に「歎息ノ声」として理解されていた「あはれ」とはその内容が異なっているように思われる。『石上私淑言』の中においても、「あはれ」とは「もと歎息の辞にて。何事にも心に深く思ふ事」（巻一・「一一」、p.101）であり、また「見る物きく事なすわざにふれて。情の深く感ずること」（同上、p.105）であると説明されている。「あはれ」が「すべてうれし共おかし共たのし共かなしともこひし共。情に感じる事」によって、個々人の心の中から零れ出る「歎息」として理解されているという点は、『安波礼弁』で至った結論を引き継いでいると言える。しかしながら、宣長が「されば事にふれてそのうれしくかなしき事の心をわきまへしるを。物のあはれをしるといふ也。その事の心をしらぬときは。うれしき事もなくかなしき事もなければ。心に思ふ事なし」と言う時、「あはれ」が個々人の心の中から湧き出る「歎息」の情のみであると理解することとは難しい。むしろここでは、「うれしき事」や「かなしき事」といった事や物に「あはれ」が存在し、その「あはれ」に触れて「情」が動くことで「歎息」が起ると理解されているのであり、「あはれ」は事物の側にあると考えているように思われる。

「あはれ」が事物の側にあるのだということを、宣長は『紫文要領』において「物の哀といふ事は、万事にわたりて、何事にも其事くにつきて有物」とはっきりと自覚するようになった。「あはれ」がすべての物や事に備わっており、またそれぞれに固有の「あはれ」の在り方があると考えた時、宣長にとつて、この世は「あはれ」によって造りあげられた世界として目に映ることとなったと思われる。相良氏はこれを「宣長にとつての世界のまことの姿は「物のあはれ」の海としての世界」であると述べている。⁴

「あはれ」があらゆる事物に備わり、その事物によって造りあげられている世界の中で、人は誰しも「情」をもっている限り、程度の差こそあれ「物のあはれ」を感じとることのできる心の動きを備えている。そのような世界では、特に「物のあはれ」を知る人は、「あはれなる事にふれては。おもはじとすれ共。あはれとおもはれてやみがた」き思いを抱いてしまうという。そのように「せんかたなく物のあはれふかき」とき、人はその「あはれ」なる思いを「心のうちにこめては。やみがたくしのびがた」く、「をのづから其おもひあまる事を。言のはにいひいづる」のである。⁵ こうして事物の「あはれ」を感じとった人は知らず知らずのうちにその「あはれ」を言わずにはいられない状態となる。そのような時に綻び出る言葉は「歎息」となり、「必長く延て文ある」ものとなるという。それが即ち歌である。こうして生み出された歌は、「あはれくとおもひむすぼれたる情」を晴らすことができるという。このように、歌は「物のあはれをしる」人の心の動きの堪えぬところから出るものであり、歌自体もその「あはれ」に突き動かされた「心をふるもの」として「物のあはれ」を表すものなのである。

かくして、あらゆる事物に「あはれ」が存在し世界が「あはれ」なる物によって形作られている時、その「あはれ」を言い述べた歌や物語は、必ずしも善悪邪正といった倫理的価値判断を言い表すものではなかった。

よろつの事の物の哀といふ事を知へし、その中にかろく感ずると重く感ずるとのけちめこそあれ、世にあらゆる事にみなそれ／＼の物の哀はある事也、その感ずるところの事に、善悪邪正のかはりはあれ共、感ずる心は自然としのひぬところよりいつる物なれば、わか心なからわか心にもまかせぬ物にて、悪しく邪なる事にも感ずる事ある也、是は悪しき事なれば感ずまじとは思ひても、自然としのひぬ所より感ずる也、故に尋常の儒仏の道は、そのあしき事には感ずるをいましめて、あしき方に感せぬやうにをしふる也、歌物語は、その事にあたりて、物の心事の心をしりて感ずるをよき事として、其事の善悪邪正はすててかゝはらず、とにかくにその感ずるところを物の哀しるといひて、いみしき事にはする也

（『紫文要領』巻上、p.57）

この色にそむ心は人ごとにまぬかれがたき物にて。此すぢにみだれみだれそめては。賢きも愚かなるものをのづから道理にそむける事もおほくまじりて。終には国をうしなひ身をいたづらになしなどして。後の名さへ朽しはつるためし。昔も今も数しらず。さるは誰も／＼悪しき事とはいとよくわきまへしる事なれば。道ならぬけさうなどは。ことに心から深くいましめつゝしむべき事なれども。人みな聖人ならねば。此おもひのみにあらずすべてつねになすわざも思ふ心も。よきことばかりは有がたき物にて。とにかくにあしき事のみおほかる中にも恋といふものは。あながちに深く思ひかへしても猶しづめがたく。みづからの心にもしたがはぬわざにしあれば。よからぬ事とはしりながらも。猶忍びあへぬたぐひ世におほし。まして人しれぬ心の内には。たれかはおもひかけざらん。たとひうはべはさかしらがりて人をさへいみしく禁むる（イム）ともがらも。心のそこをさぐりてみれば此思ひはなき事かなはず。殊に人のゆるさぬ事をおもひかけたるおりなどよ。あるまじきこととみづからおさへ忍ぶにつけては。いよいよ心のうちはいぶせくむすばゝれて。わりなかるべきわざなれば。ことにあはれ深き歌もさる時にこそはいでくべけれ。

（『石上私淑言』巻一・「七四」、p.158）

たとえば、「道ならぬけさう」などを始めとして、恋は「賢きも愚かなるものをのづから道理にそむける事」が多く、国やみづからの身を滅ぼしたりすることがある。これらはみづからの身を律する仏教や天下を安んずる道である儒学においては戒めの対象となるものである。儒仏の道は「をしへ」であり、「善をそだて悪をおさへて、善にうつるやうにする」ものであるため、そのような「悪しき事」がたとえ「人ごとにまぬかれがたき物」であったとしても教誡せねばならないのである。宣長は、これらの儒仏の教えは元来人情を大本に据えているものであり、決して人情をおろそかにしているものではないと言うが、「人ををしへ」という規範的性質が人情を規制するのだと述べている。一方で、歌や物語はこのような「をしへ」に背く恋であったも、それ自体を善悪邪正によって判断しはしない。何故ならば、「悪しく邪なる事」とはいえそこに「あはれ」が含まれている以上、その「悪しく邪なる事」の「あはれ」の有様を知る人の心は「悪しき事なれば感ずまじとは思ひても、自然としのひぬ所より感ず」じ、「忍びあへぬ」ものなのである。そのように感じてしまう心は、「わか心なからわか心にもまかせぬ」ものであり、自分の判断によって操作可能なものではない。このように揺れ動く人の心の有様こそが「物のあはれをしる」

ということであり、そのような心から生まれ出でる歌や物語は、「物の心事の心をしりて感ずるをよき事」とし、「物のあはれ」を他者に伝えることをその主眼とするものだと宣長は捉えるのである。

さらに宣長はそうした歌や物語に示される「人情」を、「おろかに未練なるもの」「児女子の如くはかなきもの」であり、非常に動揺しやすい性質のものであると言うが、その内実は次のようなものであった。

さて法師の物の哀しらぬものといふいはれは、まつ仏の道といふ物は、心よはく物の哀しりては修行する事のならぬ道也、されはいかにも物の哀をしらぬ人になりておこなふ道也、まつ第一はなれかたき父母兄弟妻子の恩愛をふりすて家をいつる、是大きに人情のしのひかたき所也、それを心つよくはなるゝが仏道也、其時ものの哀をしりては、出家はならぬ也、さて又わが身の形をやつし、財宝をすて山林にひきこもり、魚肉の味をくちにふれず、声色の楽みをたちすてなとする事、みな人情のしのひかたき所也、それをしのひておこなふか仏道なれば、物の哀しりてはおこなはれぬ也、さて又ひとをすすめて仏の道にみちひき、生死流転のはなれしめむとするにも物の哀をしりては救ひかたし、ずいぶん哀しらぬものになりて、心つよくすゝめされは。濟度はならぬ也

（『紫文要領』卷上、p.61）

深く哀しきことにあたりては。かならずめゝしく人わろき情コトの出来て。えおもひしづめず心まどひもしつべきおりもおほかるもの也。これぞまことの人情なれば。もとよりたれも／＼さりぬべき事なるを。さかしらがる世のならはしにはぢては。人目をつゝみつれなしづくりて。思ひいれぬさまにもてなし。あるは天地の外までもくまなくさとりきはめたるかほつきして世にたかぶるよ。

（『石上私淑言』卷二・「六六」、p.151）

ここでは「人情」の「しのひがたき」ところを、「父母兄弟妻子の恩愛」、「わが身の形をやつし、財宝をすて」ること、「魚肉の味をくちにふれ」ないこと、「声色の楽みをたちすて」ることなどと述べている。また、そのような欲求だけではなく、悲しい出来事について「めゝしく人わろき情コトの出来て。えおもひしづめず心まど」うような思いを抱くことこそが、「まことの人情」であるともされている。宣長にとって「まことの人情」とは、家族間の親しい情愛であり、また美味しい食べ物や口にすることや裕福になりたいという願い、「声色の楽しみ」といった物質的な欲望、またはその他様々な事物に対する素直な感情を指すものであった。

人が普通持つ楽しみを願うという思いは、歌を詠むということについていえば適さないことが多い。しかしながら、人の「児女子の如くはかなき」人情は誰しもが心に持つものであると考えられており、仏道や儒学が説く教戒もまた、前述したようにそうした「まことの人情」から生まれ出たものであるとされたのである。ただし、その心が修行の妨げとなったり、あるいは「国をさめ人をみちびき教へなどするには」は不適當なために「いかに物物の哀をしらぬ人」とならざるを得なかった。宣長は、儒学や仏道の根本のところには「物のあはれ」があるとして儒仏の道を完全に否定しはしないが、天下国家を治めよ

うという意識や、「さかしげに物をいひ。かしこくうちふるまふ」(『石上私淑言』巻二・「六六」p.152) 態度、あるいは他者の目をはばかって「むべしううるはしき」(同上) ように作り飾り、「まことの人情」を覆い隠してしまう点については「岩木のたぐひにて。はかなき鳥蟲にもおとれるわざ」(同上) であるとし、排斥したのである。

以上、『安波礼弁』で意識された「あはれ」という言葉が、『石上私淑言』『紫文要領』で「物のあはれ」として論じられるようになる過程についてその概略を確認してきた。ありとあらゆる事物に「あはれ」が内包されており、人はその「あはれ」によって満たされた世界の中に生きている。そして、そうした「あはれ」の「心ばへ」を知って心が動くことが「物のあはれをしる」ということであった。こうして、「物のあはれ」の海としての世界を発見した宣長は、『石上私淑言』の巻三に至って、「神」がこの世のすべてを造りあげていると述べるようになる。

「あはれ」が世界を覆っていることと、「神」とがどのように関連づけられたのかについて、次節ではその関係を探っていくこととしよう。

第二節 「物のあはれ」と神とのつながり

『石上私淑言』『紫文要領』における「物のあはれをしる」という語を追って、「あはれ」とはあらゆる物や事に備わり、それが人の情を動かしては様々な思いを抱かせるものであり、人はそのような思いを歌にしないではいられないのだ、という宣長のあはれ観を明らかにしてきた。ここでは、世界は「あはれ」なる「事」に満ち満ちており、人は「あはれ」に取り囲まれているといっても過言ではなかった。そのような世界において、宣長は「あはれ」と歌の関係のみではなく、神についてもその考えを巡らせていた。

『石上私淑言』では、巻一から巻三まで歌との関連において神についての言及がある。相良氏はこの巻一、二と巻三の間では歌と神との関係には大きな変化が生じていると述べているが、そこでは歌と神とはどのような関係にあり、またどのように神観念が変化したのであるか。巻一からその神観について順を追って見ていきたい。

巻一において、神という言葉は概ね歌の技巧やその起源に関わるものとして現れている。たとえば歌の種類や有様について述べられた第一条(p.187)では、「歌のさまは。意も詞も世／＼にうつりかはりぬれ共。其おもむき心ばへは。神代の歌も今のはやり小唄もひとつにしてかはる事なし」とされ、「神代」という言葉が「ものあはれ」を言い表す歌の「おもむき心ばへ」と関連して述べられている。さらに巻一では、和歌の三十一文字の形式がササノヲの八雲御詠をその起源とすることや、ササノヲと下照姫のどちらが歌の起源としてふさわしいか(第八、九条)などが論じられている。このように巻一は、『古事記』『日本書紀』、あるいは『古語拾遺』などを根拠に歌が「神代」から連続と続くものであることが中心として論じられるが、そこにはまた神が歌を詠む存在であると考えられていることを読み取ることができる。

神が歌を詠むということは、神には情があるということである。宣長は、「歌は有情の物にのみ有て。非情の物には歌ある事なし」と述べ、情のないものからは歌が生まれな

としている。「有情の物」つまり「いきとしいける物」にはそれぞれ、蛙であれば蛙の、人間であれば人間の声があり、その声に「文」があれば、それらはすべて歌であるということが出来る。しかし、「金石糸竹」のような無機物は「非情の物」であるので、それらが「たへなる物の音」を発したとしても、それは「情有てみづから出す声」ではなく、「外物にふれて」発された声であって、歌と言うことはできない。歌はあくまで物に触れておのづから動く「情」から生まれるものだからである。そのように考えると、巻一に見られる神は「有情の物」であり、「金石糸竹」のようなものは神と言うことはできない、ということになる。神はあくまで情ある生物であり、情があるために「あはれ」に感応することが出来るのである。^{一五}

巻一の考察の中で、宣長が神について言及するのは、こうした情ある神、歌の「あはれ」に感応する神の姿についてである。第十四条で、堪えがたき「あはれ」を表す歌は「をのづからに詞にあや有て。長くひかるゝるもの」であることを述べた宣長は、そうした詞の「文」とそこにこもった深き情が、歌を聴く人を「あはれ」と思わせるだけではなく、さらに「おに神をもあはれ」と思わせるのだと述べている。^{一六}この「おに神をもあはれ」と思わせる歌の効用については、『石上私淑言』に先だつて書かれた『排蘆小舟』には次のように述べられている。

天地ヲウゴカシ、鬼神ヲ感セシムル事ハ、情ノフカキトキ、歌ノヨキトヲ以テ也、イカニ情ガフカキトテ、悲シカリケリ悲シカリケリナトイヒテ、鬼神ハ感ズマジ、深切ナル心情ヨリ出テ、其歌シカモ美ケレハ、ヲノツカラ感応モアルベシ、又詞ノミイカホト優美ナリトモ、情ノナキモ感応ハアラシ、情意フカク、歌サマウルハシキ時ハ、聞人モヲノツカラ感心シ、天地ヲモ動シ、鬼神モ感応スヘシ（『排蘆小舟』「九」、p.8）

ここでは歌の「優美」なることと「深切ナル心情」とが揃うことが鬼神を感応させる条件であり、そのどちらかが欠けても鬼神を感応させることはできないと述べられている。巻一に即して言えば、歌の優美さは長くひかれる詞の「文」であり、また深切な情とは堪えがたき「物のあはれ」ということになる。人と同様に「美」や「幽玄」な詞、深い情の「あはれ」を感じとることのできる存在である鬼神について、宣長はそれがどういった存在であるかについては『排蘆小舟』も巻一においても、深くは言及していない。「天地ヲウゴカシ、鬼神ヲ感セシムル事」という一文は『古今和歌集』の「かな序」を受けており、この「鬼神」はいわゆる伝統的な鬼神を指していると思われるが、一方でスサノヲや下照姫など、記紀に記されている神々が歌の起源として取り上げられていることから、鬼神という語が古伝説に現れる神を指しているとも見られることできる。しかし、宣長自身の具体的な言及がないために、鬼神と古伝の神との区別は曖昧模糊としており、その確かな姿を描くことはここでは難しい。このように、巻一では伝統的な鬼神と古伝の神との区別が明確にされないままであり、神そのものに関する考察をなそうという姿勢は見られない。ここでは単に、神は歌を詠み、歌の優美さや「あはれ」に感応するものとして考えられていたのである。

巻二に至ると、神に対する考え方に巻一とは少し異なるものが見えてくる。巻二はやまとうた・和歌の義から始まり、夜麻登^{ヤマト}という名の起源、国号の問題などが取り扱われてい

る巻で、神の問題は歌の起源や国号の由来などに関連して言及されるにとどまり、あくまで歌との関係において語られる点は巻一と同様である。しかし、その歌との関わり方が変化しているようにも思われる。実際に宣長がどのように述べているかその詳細を見ていこう。

国号の問題は、「やまとうた」という名称に関連して提起された問題である。日本には様々な国号があり、たとえば夜麻登という名は「八千矛神の御歌にも見え。又饒速日命ニギハヤヒノミコトの天降り給ふ時に虚空見ソラミツヤマトノクニ日本国といふ古言も有て。神代よりの名フルコト」であるなどとした上で、日本という名について、宣長は次のように述べている。

問云。日本となづけられたるゆへはいかに。

答云。万国ことト光を仰ぎて。めぐみあまねき大御神の御国なる故に。日の本つ国といふ意也。又西藩諸国ニシノクニグニより見れば。日の出る方にあるも。をのづから其こゝろにかなへり。
〔石上私淑言〕巻二・〔四九〕、p.141)

ここでは「めぐみあまねき大御神」とされる「大御神」という言葉が明確に天皇の祖先神であり、高天原の主宰神である天照大御神を指して言われている。こうした天照大御神に対する言及は第四九条のみではなく、第六八条 (p.153) にもなされており、ここでは漢国との関係の中で神の御国としての日本について述べられている。曰く、日本は「天照大御神の御国」であるために「佗国アタシクニグニ々にすぐれ。めでたくたへなる御国」である。そのため人の心やしわざ、言葉も「直くみやびやかなるまゝ」で、天下も「穩オダヒに治まり来ており、他国のように「こちたくむつかしげなる事」は全くなかった。それが西の国から書物が伝来して以降、日本の素直で雅な様子よりも他国の様のほうが「万の事さかしく心ふかげ」に見え、それら他国の様を真似するようになり、その結果、奈良に都が構えられた時代になると、「つひに万の事みな唐国の如く」になってしまった。その中で、「かのから国のやうにさかしだちうるはしき事は。詩に作るが似ニつかはし」という理由で漢詩が盛んによまれ、歌は次第に顧みられなくなった。しかしながら、逆に、顧みられなくなった故に「神代よりのづからの意言ココロコトバ」が歌に残ったのだという。現在でも、歌を他国の「こちたくむつかしげなる心ことば」で言い表すことは「いちじるしく耳にたちて。あやしく。まれ／＼に文字の音ひとつもまじへてだに。かならずきたなく聞ミえるため、歌は「吾御国の心詞」によってよまれるのだという。そしてそのように歌によまれる「吾御国の心詞」は「直くみやびやかにすぐれて妙タカなる」ものであると宣長は述べる。

この第六八条の主眼は歌に「神代の心ばへ」が保存されていることを述べることにあるが、はっきりと「天照大御神」という名前を出した上で、その「大御神の国」であることを根拠に神代からの人の心や言葉が「直くみやびやか」であることや、他国が「さかしく心ふかげ」であることが述べられている。

このように述べられる「天照大御神」と、巻一で登場した歌に感応するものとしての神との間には、大きな隔たりがあるように思われる。巻一では、詞の優美さや深切な情が人を「あはれ」と思わせ、その上神をも動かすことができるとしているのみであって、神が歌の詞や情に対して主体的な働きかけをするものと捉えられてはいなかった。そもそも、そうした歌に感応する鬼神の形ははっきりと定められていなかったのである。それに対し

て、ここでは「天照大御神」という具体的な名が示され、その「天照大御神の御国」であることよって歌の詞の優美さや情といったものが根拠づけられているのである。神はここで、単に歌に動かされる存在ではなく、歌を成り立たせる存在として考えられているのである。このように見た時、巻一と巻二では、神觀念に変化が生じていると言えるだろう。

「天照大御神」という具体的な神の名を挙げ、その神に関連づけることよって詞や国の優位性を示す思考は、同じころに執筆されていた『しんあん葬庵随筆』にも見ることができ。

『しんあん葬庵随筆』は京都遊学直後の宝暦七年から十一年（一七五七―一七六一）の間に執筆されたとされるが、^{一九}既に見たようにそこでは「第一奇怪ナルモノハ、今此ノ天地万物也、天地ノ間、一物トシテ奇怪ニアラザル事ナシ、然シテ是レヲ奇怪ト思ハザルハ、常ニ見ル所ノ物ナルユヘ也」といい、この世界が「大奇怪」なるものであることが述べられるとともに、「今此ノ天地ノ大奇怪ナル物ヲ生スル始メノ事ナレハ、イカニモ神代ハ奇異ノ事ニアラズハ、此ノ天地万物ハ成就スマシキ事也」と、神代そのものが「奇異」なるものであり、そのような世界をつくりあげた神が「神妙不測」なるものであると述べられている。ここでの神とは、巻二同様「天照大御神」であり、また「開闢以来ノ宗祖」であるとともに、「神胤ヲ継ぐ「明神」としての天皇である。

吾邦ノ道ハ、開辟「ママ」ヨリ 以来万国ニスグレテ、言語道断、人間ノ智ノハカリシルヘカラザル所ノ、靈妙奇異ナル所アルユヘニ、神ト云也、カルガユヘニ、祖宗ヲミナ神ト云、後世ニ神道ト云モ、別ニ神道ト云道ノアルニアラズ、皇祚神世ヨリウケツキテ、天下ノ民ヲオサメ、宗廟ノ祭ヲツトメ行ヒ玉フ、コレ則チ神道也、吾邦自然ノ道ナリ、何ゾコレヲ神道ト云ゾトナレバ、儒仏等ノ外国ノ道ニ対シテワカツタメニ、神道ト格別ニ名目ヲヨブ事ニナレルモコトハリ也、サテ又、何ユヘニコレヲ神ト云ゾトナレバ、吾邦ノ祖神開闢ヨリノ道ナレバ也、サテ又、○何ゾ吾邦ニノミカギリテ、其ノ開闢ヨリノ宗祖ヲ神トイヒ、神代ト云ゾトナレバ、吾国ハ万国ニスグレテメデタク、万国ト異ニシテ、外ノ国ニカツテ見モキ、モ及バヌ、靈妙奇異ノ国也、サレバ国ヲ神国ト云ヒ、ソノ国ヲハジメ玉ヒ、ソノ国ヲ治メ玉フ祖宗ヲ、神トハ云也、後世万々代マテ、此国ノ主ヲハ、アラミカミ明神トアフキ奉ル事ナリ、サテ又、ソノ異国ニスグレ、万国ニ見モ聞モ及バヌ靈妙奇異トハ、何ヲ云ゾトナレバ、第一天子開闢来、天照大神天下ノ主トナリテ、天上天下ヲ統御シ玉ヒシヨリ、今ニ至リ、万々代無窮ニ至ルマデ、一系ノ神胤ヲ継デ、他姓ニウツラズ、兆民ソノ徳ヲ戴ク事、大空ノ日月ノ如ク、オソレツ、シミウヤマヒ、アカメ奉ラズト云事ナシ……タ、君臣ノ道、天照大神天壤無窮ノ神勅ノマ、ナリ、如此メデタク、クシヒニアヤシキ事ハ、他ノ国ニイマダ見モ聞モ及ハム事也、……百王一姓ト云事、マツ常理ニアラズ、ソノ常理ヲハナレテ靈妙ナル所コソ、吾神道ノメデタクシテ、他ニスグレタルナレ

〔『しんあん葬庵随筆』「七二一」、p.700〕

『しんあん葬庵随筆』において神の問題は『石上私淑言』のような歌との関わりとしては取り上げられていない。神は、現実、とりわけ為政との関わりの上で述べられている。そこでは、神とは「人間ノ智ノハカリシル」ことができない、「靈妙奇異ナル所アル」存在であるとされ、それは我が国における「開闢ヨリノ宗祖」であるとされた。そしてまた、その宗祖より続いている後世の「此国ノ主」までも「アラミカミ明神」であるとされている。宣長は、皇室

の祖先及び天皇に、「神」の姿を見たのである。何故それらの「ソノ国ヲハジメ玉ヒ、ソノ国ヲ治メ玉フ祖宗」が「神」であり、また「靈妙奇異」であるかと言えば、それは「タ、君臣ノ道、天照大神天壤無窮ノ神勅ノマ、」に天地開闢以来一度も「二糸ノ神胤ヲ繼デ、他姓ニウツラズ」に皇統が続いているという事実によるとされている。他国（特に宣長がここで意識しているのは中国であると思われるが）では、諸侯が入り乱れ、治乱が絶えず入れ替わって安定しない。そのような治乱の安定しない状態こそが「常理」であるとした時、神代の時代から今に至るまで皇統が存続し国が経営されているという我が国の現実には、「常理」を離れた「クシヒニアヤシキ事」であると宣長の目に映った。こうした「クシヒニアヤシキ」日本の現実が、「天照大御神」の「靈妙」さと結びつけて考えられたのである。

「百王一姓」という「常理」から離れたものが現実に存在していることを、神の「靈妙奇異」さとした宣長は、さらに制度や習俗を規定するものとして神を捉えようとした。「靈妙奇異」なる宗祖神である天照大御神は、天下の治乱盛衰を左右する存在であり、そのため「天下ノ大法、朝廷ノ儀式ヨリ始メテ、国々ノ風俗、タレ定ムルトモナク定マリタルヤウナル制度、或ハソノ国法ナトニ至ルマデ」（『薺庵随筆』・「七二三」、p.603）現実に行われているありとあらゆる制度や風俗が「大神ノ御心」より出たものであると言うのである。たとえそれらの制度の一部が人君によって行われたように見えたとしても、「マコトハミナオオ神ノ御心ヨリ出ル事」（同上）であるとされる。こうして「天照大神ノ神意」に一切を任せて変えることのできない道こそが、「自然靈妙ノ神道」である。このように「神ノ御心」を考えた時、一見して「常理」から離れた「天照大神天壤無窮ノ神勅」による「百王一姓」は、「神ノ御心」から出た制度の一端に属するものとして考えることができる。宣長は、目に見える実際の出来事として「百王一姓」が行われている以上、そこにはなんらかの「理」があると考えたのだろう。しかしながら、それは儒教的な文脈における「理」ではなかった。その「理」は「人間ノ智ノハカリシルヘカラザル所」の「靈妙奇異」な「妙理」であり、「奇怪」な世界を造りあげるものであった。そのような「妙理」を司るものが、同じく「靈妙奇異」なる存在である天照大御神や、それに連なる皇統の神だったのである。そしてそのように捉えられた神は、決して古伝にのみ現れる神ではなく、「靈妙奇異」なる現実の秩序を支える実物としての神だった。

『薺庵随筆』の記述は、あくまで「神胤」が移り変わらないという「常理ヲハナレテ靈妙」なることを根拠として、皇祖、天皇を「神」と措定するものであり、歌の詞や情に関わるものとして、あるいは歌に感応するものとして神を捉えようとしたものではない。そこでの神は、歌とは異なる現実の為政との関連で考えられている。しかし、神が物事の根拠として機能するものである、という構造は巻二と同様のものである。こうして考えると、この『薺庵随筆』の記述は、巻二に「天照大御神」という具体的な神の名が現れ、それが歌の詞や情の根拠となるに至るきっかけを与えたようにも見え、それが巻二が成立する以前かあるいは同時期に書かれたものであることを推定させる。宣長はこの時期、積極的に物事の根拠を神に求め、歌論だけでなく古学にもそれを適用しようとしていたのではないだろうか。

また、『薺庵随筆』では「あはれ」と神とについて言及している条がみられる。¹⁰しかし

ながらそれもまた、歌論に関連した「あはれ」の問題としてではなく、国の風儀の問題として現れたものであった。宣長は、中国と日本との風儀を比較して、次のように述べている。

中国は古来から「古来人ノ口サガナキ国」で、「トカク人ノ行跡ヲ褒貶シテ、イサ、カノ事ヲモ、理屈ヲ以テ議論ス」る国風であり、後世になるにつれてその傾向が強まっていたという。「情ヲマゲテモ」善悪の判断を厳しく下し、また様々な議論を緻密に行う国風のために「唐土ハ、全体ニ人情ノアハレト云事ニウトク」なっているのである。これは日本の気風とは正反対のものであった。日本は「風儀ヤハラカニシテ、古来人情ヲソダテ、物ノアハレヲ感スル事深クシテ、善悪ヲトカウ論スル事」のない「仁弱柔和」な国風であるといい、それを指して宣長は「長者風儀」であると述べている。そのような風儀のために「天照大神ノ、万々世無窮ニ及フホトノ至聖大徳ヲサへ、サノミ誉タル事モナシ、誉頭ス事モナケレド、自然ニソノ徳ノアリガタキ事ハ、今ニ至ルマデ庶民マデ戴キウヤマヒテ、コレヲ信仰ス」ることとなった、とされている。

宣長のこうした中国批判は、古学において漢意批判として終生主張し続けられるものである。漢意批判の文脈においては、天照大御神が日本において出生したことが、「仁弱柔和」な風儀を日本に残し、一方で中国が天照大御神の出生した国でないために「理屈ヲ以テ議論ス」る風儀となった、という論が主張されている。それに対して、ここでは日本人々が、元来「あはれ」を感じることでできる「仁弱柔和」な気風を持ち、それが天照大御神への信仰を生み出したのだとされており、あくまでそれぞれの国において「あはれ」に関わる風儀の有様がどのようなものであるかを言い述べた後に、神の問題が持ち出されているのである。こうしてみると、「あはれ」と風儀の問題の中に中国批判の文脈が生まれており、宣長の中では当初、中国批判と神とは直接関わりのあるものではなかったことがうかがわれるのである。

このように、風儀に関わる問題に神と中国批判が現れるのは『石上私淑言』でも同様である。『石上私淑言』では、風儀に関連した中国批判は、詞の「文」に関わる問題としてしばしば取り上げられる。しかしながら、先述したように、巻一においては、中国批判と神という言葉はセットにして語られるものではなく、単に言葉の問題の中に中国批判が取り上げられるのみであった。たとえば第五条 (p.92) を見てみると、「言の葉の道」は「古語をむね」として考えねばならないのだが、末の代の人は「詞は本にして文字は末」ということを知らず、また「うるはしさ」を尊ぶ「学問沙汰」に慣れ親しんだために、『日本書紀』を「漢文をかざりて。うるはしからむ」ように書き、これを尊重する一方で、「文章にかゝはらず。古語を主とし」て書かれた『古事記』を蔑ろにした結果、古語が日に日に失われていくこととなってしまったとされている。ここでは中国から伝来した「学問」によって、文字の「うるはしさ」に拘る姿勢が浸透してしまい、「直くみやびやか」な「古語」を失う要因になったことが述べられており、神の問題は表層には現れてはいない。巻二に至っても、第三十七条 (p.132) では「かの国の書籍をあまねく学びて。何事も其かたをのみ効」ることになった「後の世の心」で神代を見ることが批判されており、また第四十一条 (p.135) では、日本の国号の問題に関連して、「事の道理」をもって「古言」を解釈しようとする態度は「後世学問沙汰のうへの事」であり、そのような「さかしだちたる説」は、神代の名義には当てはまらないものであるとしてこれを批判してはいるが、この

時点でもまだ積極的に神と中国批判とを結びつけようという動きはなかった。このような主張が顕在化するのには、第六六条以降となる。

かの国は神の御国にあらぬけにや。いと上つ代よりして。よからぬ人のみおほくて。あぢきなきふるまひたえず。ともすれば民をそこなひ国をみだりて。世中をだしからぬおりがちなれば。それをしづめ治めむとは。よろづに心をくだき思ひをめぐらしつゝ。とにかくによからん事をたどりもとむるほどに。をのづから賢く智り深き人も出来。さるからいとゞ万の事に。さるまじき事にもいたく心をもちひて。目にみえぬふかきことはりをあながちに考へくはへなどしつゝ。いさゝかのわざにも善さ悪さをわきまへあらそふをいみじき事にして。をのづからさる国のならはしになりぬれば。人ごとにをのれかしこからんとのみする故に。かの実の情の物はかなくめゝしきをば恥かくして言にもあらはさず。まして作りいづる書などは。うるはしく道／＼しき事をのみかきすくめて。かりにもはかなだちたる心は見えずなんある。

『石上私淑言』巻二・「六六」(p.151)

中国は「神の御国」でないためか、悪人が多く国の治乱が穏やかでないために万事に善悪を判断することが「国のならはし」となってしまうという。一方で、日本の有様は、第六十八条 (p.153) のように、「天照大御神の御国」であるために「めでたくたへなる御国」であり、「人の心もなすわざもいふ言の葉も。只直くみやびやかなるまゝ」である。宣長はここで、風儀の問題を「神の御国」であるか否かによって分けようとした。これは先に見たように、『葬庵随筆』では日本が「風儀ヤハラカニシテ、古來人情ヲソダテテ、物ノアハレヲ感スル事深クシテ、善悪ヲトカウ論スル事」のない「仁弱柔和」な国風であるために天照大御神への信仰を生み出したとされていたのに対し、「天照大御神の御国」であることが「めでたくたへなる御国」の「直くみやびやか」な風儀を生み出しているという文脈になっており、『葬庵随筆』での言説をはっきりと転換させたものであることがうかがわれるのである。そしてまた、「まことに大道といひつべき神道はかへりて世々の学者ども。唐ぶみにまよひて。ひが／＼しくよしもなき理をもてよこさまに強言しつゝ。もはら儒道にかはらぬさまに説なして。明けき大御神の光をけがし奉る故に。なをくみやびやかなる神の御国の心ばへは。うせはてにたり。なげかはしき事にはあらずや」と述べており、中国の風儀が「なをくみやびやかなる神の御国の心ばへ」を失わせてしまふとして、中国批判を神に関わる文脈の中に組み入れたのであった。

『葬庵随筆』や巻二において、歌に関わる詞や風儀の根底に神を見出した宣長は、巻三に至ってさらにその考えを整理し、深化させていく。巻三の第七七条 (p.163) で、宣長は日本が「大御神の御国」であるために「よろづみやびやかなるならはし」を持っており、「歌は物のあはれをむねとして。儒仏の教にかゝはらず。すぢ異なる道」として、政治や教誡に関わらないことを強調した上で、第七九条では次のように述べている。

歌の本体とは「物のあはれ」を詠むことである。一方で、歌の功用には様々なものがある。第一に、「まづ思ふ事をよみ出れば。心につもりてたへがたきあはれものをのづからなぐさむ」ということ、第二に、『古今和歌集』「かな序」にいうように「天地をうごかし。めに見えぬおに神をもあはれと思はせ。男女の仲をもやはらげ。たけきものゝふの心をも

なぐさむる」ものである。このように人や神を「あはれ」と思わせることについては、歌には様々な功用があるが、そもそも「すべてあめつちの間にある事は。よきもあしきもみな神の御心よりいづる物」であり、「万のわざはひおこりて上も下もやすからぬ時」に荒ぶる神の御心を慰め、「をのづから其わざはひはしづまりなをりておだやかにする」ようにするのも歌の功德なのである、とする。この条は歌の本体、功用の別を明らかにすることが中心とされているが、その中で初めて、宣長は「あめつちの間にある事は。よきもあしきもみな神の御心よりいづる物」と述べており、それまで治乱盛衰や制度にのみ関わるものであった神が、世界全体を形成している存在であると考えられるようになっていく、ということが確認される。

—そしてまた続く第八五条(p.174)では、「そも／＼神は。人の国の仏聖人などのたぐひにあらねば。よの常におもふ道理をもとかく思ひはかるべきにあらず。神の御心はよきもあしきも人の心にてはうかゞひがたき事にて。この天地のうちのあらゆる事はみなその神の御心より出て神のしたまふ事なれば。人の思ふとはたがひ。かのから書ツキの道理とははるかに異なる事もおほきぞかし」と述べられ、「神の御心」によつて造りあげられた世界が、それを造りあげた「神の御心」の「よきもあしき」も人にはうかがい知ることができないために、この「天地のうちのあらゆる事」が人の考える「よの常におもふ道理」によつては測り知ることのできないものであるとされている。

巻三における宣長は、一貫して神が世界を造りあげていること、またその世界を造りあげた「神の御心」は人間の「道理」によつては測り知ることができないことを述べている。しかしながら、このように述べられている神が如何なるものかということを考えることは容易ではない。巻一では、神とは「あはれ」に感応する神であり、『薺庵随筆』および巻二では、神とは天照大御神及びそれにつらなる皇祖神のことであった。そこでは天照大御神の御心が治乱盛衰や制度、風儀すべてに関わり、日本という国を成り立たしめる根本を決定すると考えられていた。そしてそのような天照大御神の御心に従うことが「自然靈妙ノ神道」として捉えられていたのである。これとの関連で巻三を考えてみると、ここに現れている神は巻一の「あはれ」に感応する神でありながら、この世の全ての物を根拠づけるものとしての神である、ということが出来る。そしてその神は、「あめつちの間にある事」を「よきもあしきも」みな定めている。ここで言われている神が何者かと言えば、治乱盛衰などの制度や風儀などに関わってきた「天照大御神」である、と考えるのが順当であると思われる。しかしながら、相良氏はここでは「よきもあしきも」という点に重点を置くべきであると述べている。相良氏によれば、この「あしきも」という神への理解は、『石上私淑言』とあまりへだたらぬ時に書かれた「直毘靈」の草稿『道テフ物ノ論』(『古事記雑考』所収)、『石上私淑言』は宝暦十三年「三四歳」頃書かれたが、『道テフ物ノ論』も『本居宣長全集』第十四巻の解題によれば、おそくとも明和四年「三八歳」以前に書かれた)において、たとえば「枉津日神ノシワザコソ、イトモカナシキワザナリケレ」という仕方ではつきりと打ち出された宣長の禍津日神(一般に悪神)への強い関心の明確な萌芽を示すもの^{三三}であるといい、これ以前には全く見られなかったものであるとされている。

こうした、あらゆる事物が様々な神の御心によつて作られ、その神の「よきもあしきも」人間の道理でうかがい知ることができないという論は、古学研究の中での宣長の一貫した立場である。安永六年(一七七七)に著された『答問録』においては、善神も時には怒

り、悪神もまれには善い行いもするなど、神のしわざは一概には定めがたいものと述べられており、ここでは善神悪神など様々な神がいると考えられていることはもとより、一柱の神のしわざの善悪もうかがい知れないことが述べられている。後の古学との関連で見れば、この「よきもあしきも」という語は相良氏の述べるように悪神への関心への萌芽とも見られ、天照大御神以外の様々な神の姿がそこに含まれているように見ることができないわけではない。実際、巻一、巻二における神とは『古今和歌集』「かな序」の系譜を継ぐ伝統的な「鬼神」であり、天照大御神以外の古伝の神をも指して言われたものであった。しかしながら、この『石上私淑言』巻三の段階では、善悪に対する言及は「あはれ」が善悪に関わらないという文脈でのみなされており、そうした伝統的な鬼神や古伝の神のうちなにがしかの神が悪神であるのか、また天照大御神のしわざの「よきもあしきも」が人間には測り知ることができないと述べられているのかは全く判然としない。この巻三における「よきもあしきも」という神が、相良氏の言うように悪神への関心の萌芽であると考えることができるかは疑問の余地を残すところである。

さて、神という言葉がどのようなものを指すのかということは決しがたいが、その点は置いて、「すべてあめつちの間にある事は。よきもあしきもみな神の御心よりいづる物」という理解が、第一節で言及したように世界が「物のあはれ」によって構築されているという歌論での世界の把握とどのようにして繋がっていく問題であるのかを考えることは可能である。『石上私淑言』巻一、二及び『紫文要領』では、「物のあはれをしる」という事について積極的にその主張を説き成した宣長だが、その「事」や「物」がどうして「あはれ」を備えているか、ということについては言及されてこなかった。それらはただ事実として「あはれ」を持つ実物であり、人の情を動かすものであると認識されたに過ぎない。歌物語はそのような「事」や「物」の「あはれ」を「人にしらす」ものであって、その「物」や「事」がなぜそうであるかという理解を述べたものではなかったのである。しかしまた、そうした事物の理を説く儒学や仏道は、「畢竟はそれも物の哀しるよりおこれる事」であるとされながらも、「あはれ」なる事物の有様ありようを規定するものとしては採用されなかった。儒仏は「あはれ」を根本に持つものではあるが、教えという性格を持つが故に「あはれ」に動かされる人情を規制するものと捉えられていた。宣長の捉えた「物のあはれ」の「海」としてのまことの世界を説明する原理は、そうした教誡のなかには存在せず、また歌物語自体も、その世界を描き出すだけでその理を説明するものとしては十分ではなかった。

「あはれ」なる「事」「物」をあらしめるものがそれ自体に備わっておらず、宙に浮いた状態であった時、宣長は一方で神についての考察を深めていた。当初、歌論の中だけで考えられていた神はただ「あはれ」に感応するものであって、「あはれ」なる「物」や「事」を作り出し、根拠づける存在ではなかった。しかし、神代から現代まで存在する皇統を神とし、さらにそれらの神が現実の秩序を動かすものとして考えられた時、神という存在は非常に具体的な姿を持つに至ったのである。そして、具体的な姿を持って存在する神の「靈妙」な「御心」は、人間にはうかがいがたいが、その御心こそが「事」や「物」の「あはれ」を規定し、「あはれ」に満ちた世界を造りあげた。この「あめつちの間にある」現実の「事」や「物」の根拠を、そうした具体的な姿をもった「靈妙」な「神の御心」によるものだと認めた結果、この世界が「奇怪」な姿をしていながらも、実際に眼前に存在して

いる、という宣長の実感を失わずに済んだのだらうと思われる。

『石上私淑言』を通して、宣長の歌論における神の姿を見てきた。今一度、ここで現れた神の姿を整理してみると、巻一では、「あはれ」に感応する神、巻二では、現実の秩序を根拠づけるものとしての天照大御神及び皇祖神、が存在すると考えられていた。そして、巻三では、これらを統合し、「あはれ」に感応しながらも、その「あはれ」を根拠づけるものとして、神の姿が現れるようになった。

前節の冒頭で述べたように、宣長にとって、歌は非常に個人的な「楽しみ」を実現するものであった。巻一の神は、その姿こそ曖昧であるが、そうした個人的な「楽しみ」である歌に感応するようなものとして考えられた神であると言える。宣長が神の姿を考え始めた時、そうした個人との繋がりの深い歌に感応するものを神としたということは、宣長にとって神とは個人に近い存在であった、ということができるように思われる。ところが、巻二で言及される神は、「あはれ」や現実の秩序を根拠づけているという点では身近であるが、天照大御神及び皇祖神は子孫である天皇には身近であっても、一般の人からは縁遠い存在である。一見して、この差は埋めようのないものであり、巻三の、「あはれ」に感応しながらもその「あはれ」を根拠づける神という、再度身近な存在として考えられていく神の中に、天照大御神は当てはまらないように思われる。

そのように考えた時、「あはれ」に感応しながらも「あはれ」を根拠づける神とは、相良氏が言うような悪神への関心の萌芽とは明確に言えないまでも、天照大御神以外の様々な神である、とした方が神の存在を身近に感じることができ、適当であるように感じられる。しかしながら、宣長はこの後の古学研究の中で、天照大御神とは現実に見える太陽のことであると言い、万国万人にそのめぐみを与える存在であると考えていくことになる。そこでは天照大御神は、単なる天皇の祖先神、凡人にとって縁遠い存在とは扱われず、万人が直接恩恵を受ける太陽であるとされ、あくまで近い存在として天照大御神を考えていこうとするのである。そうした宣長の姿勢を踏まえて考えると、天照大御神を歌の「あはれ」に感応する神、「あはれ」を根拠づける神ではないとして退けることは適当ではないように思われる。むしろ宣長は、本来凡人には関わるはずのない天皇の祖先神である天照大御神を歌の「あはれ」に関連づけることによって、凡人の身近に近づけようとしてのではないか、とも思われるのである。

「物のあはれ」という語を手がかりに、歌論時代における神観の変遷についてその詳細を追ってきた。宣長の歌論はそれ一個として独立した地位を築いているものではあるが、その中には後の古学に繋がる多くの示唆が含まれているものであった。宣長は後年、『玉かつま』で己の学びのありしよを振り返って、契沖の歌学に受けるところが大きかったと述べている。その契沖の歌学は「古学」の始めであったと述べており、^三神代も今も変わらぬ「心ばへ」を明らかにするという意味で、宣長にとっての古学と歌学は、一繋がりの地平にあったものだったのではないかと思われるのである。

歌学と古学が連続したものであると考えた時、巻二から巻三への神観念の変遷は注目すべきものであると考えられる。『石上私淑言』において、神は終始「あはれ」に関連するものとして考えられていた。「あはれ」を施すものであり、また「あはれ」なる「事」「物」を根拠づけるに至った神の内実が、天照大御神か、それ以外のなにがしかの神かというこ

とははっきりと結論づけることはできないが、こうした神への考察への深まりが契機とな
って、後の『直毘靈』など古学研究において次第に明確な「神」の姿を描き出していくこ
ととなるのである。

第二章 現実と「実物」の神

青年期に歌学を志し、「あはれ」という言葉をきっかけに、「物のあはれをしる」ことが物語や歌の本質であるとした宣長は、その「あはれ」を含む「物」や「事」が、「よきもあしきも」すべて「神の御心」によって造りあげられていると述べるに至った。『石上私淑言』卷三では、この「神の御心」はあらゆる事物を造りあげる存在の根拠であり、「神の御心」の「よきもあしきも」人間の理では推し量ることのできないものであると定義づけられていた。このように定義された神は、天照大御神から現天皇にまで連なる皇統の祖先神だけを指しているのか、それら以外の様々な神をも含む「神」であるのかは、いずれとも容易には判別できるものではないが、歌論時代における神とはこれら二つの可能性を孕んだ存在であると言えることができるものであった。曖昧模糊としてその正体がはっきりとしなかった神は、古学を通じていかなるものとして捉えられたのだろうか。

宣長が『古事記』研究に本格的に着手したのは、宝暦一三年（三四歳）、賀茂真淵と邂逅した後のことであるのは周知の事実とされている。¹ここでは、宣長の『古事記雑考』を起点として、古学研究の集大成である『古事記伝』や『答問録』『くず花』などと引き比べて、そこに現れる神についての思想の変遷を見ることで、歌学時代に考えられた神がどのような変化を遂げたかを考察していく。

さて、神に関する記述を見る前に、まず宣長が『古事記』上巻、いわゆる神代の世界をどのような世界として捉えていたかについて見ておきたい。宣長は、記紀二典には「タカイヒイデシ事トモナク、タ、イトノ上ツ代ヨリ」「人ノロニ言伝へ、耳ニ聞ツタハリコシ」ものである「上ツ代ノ古事」が保存されていると考えていた。記紀二典が書かれた当時、日本には言葉はあっても文字がなかったために、それらは漢国の文字を借りて記されたものであり、正確には「人ノロニ言伝へ、耳ニ聞ツタハリコシ」古語を記したのではない。たとえば『日本書紀』はその題号からして「日本ト分テアゲラレシハ、何ニ並ベタル詞ゾヤ、タ、漢国ニナラブ意ト思ハレテ、カレニヘツラヒタル題号也」と、漢国にへつらう姿勢によって付けられたものであり、また、その漢国の「カシコキ昔ノ人トモノ、ヨロツノ事ヲフカク考ヘツ、ソノ理ヲ求テ、ワレモ人モケニト信ヘク作りテ、カシコキフテモテ、巧ニ云ヒオキツル事」に惹かれて、「ツトメテ漢文ヲカサレルモノ」として書かれており、上代の「言ノミナラス意ニモイツハリカサリナク、オクフカケニコトワリメキタル事」のない「意」を全てそのまま記しているとは言いがたいものであった。宣長は「人ノ有様心ハへ」は「言語サマニテオシハカラル、モノ」であると述べており、「言語」と「ソノ世ノアリサマソノ人ノワサ」は対応するものであって、その時代や場所ごとにそれぞれに相適った「意」や「心」をあらわす「言」があるのだ、と考えていた。そのため、「漢文ヲカサレルモノ」として書かれた『日本書紀』では、漢文の巧みさや漢国の「カシコサ」によって、本来の偽り飾りのなく理めいたところのない上代の「意」の多くを失わせてしまったと受け取られたのである。一方で、『古事記』は「文ヲカザル心ナク、只古語ヲ伝フルムネ」として書かれており、漢文の文法や漢字の意味に必ずしも拘らず、仮名交じりで書かれ、『日本書紀』に比べて「上ツ代ノ古事」をありのままに記している箇所が多いとされた。「言モ意モトモノ素朴」な古語を伝えることを旨として書かれた『古

『古事記』は、「物ノ道理」や「人ノ教誡」とは一切関わらず、「タ、古ヘヲシルセル詞ノ外ニハ、何ノ道理モオクフカキ意モコモレル物ニアラ」ざるものであるとされたのである。^三『古事記』は、宣長にとって「上ツ代ノ古事」を記した事実の書であると見なされた。^四

『古事記』に記された「上ツ代ノ古事」が事実であるとはいっても、それらはすべて「奇^{クシク}靈^イ」い^{クシク}ことが多く、後世に見聞きするような有様とは甚だしく異なった姿であるため、それら「奇靈」き神代の世界と、現在の目に見える世界とは一見して連続していないように思われるものである。しかし、宣長は、そもそも今の現実にも存在する四季の移り変わりや日月の運行、天候の行き変わり、鳥が空を駆け魚が水に泳ぐこと、果ては人がものを喋り歩くということまで、考えてみれば「此天地ノ間ニモアヤシカラヌ事ハナキ」ことであり、それらの「奇靈」きことを怪しいと思わないのは、ひとえに見慣れていて気付かないだけに過ぎないのだ、と言う。この世界は今も確かに「奇靈」きことに溢れており、そのような「奇靈」き世界を造りあげた神代上代は、今以上に「奇靈」きことに満ち溢れていたのであり、その世界は決して人間の造りものではないのだ、と宣長は『古事記雑考』および、「直毘靈」の中で主張している。これは先にみた『葦庵隨筆』でも、世界は「奇怪」であると述べられていたことであり、青年のころに抱いた思想が『古事記』研究の中でも変わらず保たれていることが確認されるものである。宣長は、『古事記』に記された神代を、現実の世と隔絶した神の世界であるとか、人間が作り出したおとぎ話の類であるというようには捉えようとはしなかった。『古事記』が「タ、古ヘヲシルセル詞」である素朴な古語で書かれ、「上ツ代ノ古事」を伝えているということは、今我々が実際の事物を目にしたり触ったりすることと同じレベルで、神代や神の「奇靈」きことを当時の人々が捉えていたということであり、また、そうした「奇靈」きという点において、神代とこの世とが連続した世界にあると宣長は捉えたのだった。

神代とこの世とが「奇靈」きことにおいて連続した世界にあると捉えていた宣長は、また、この世界が「タ、一ツ」のものであるということを考えていた。安永六年（一七七七）に起筆され、四八から五〇歳の間に書かれたとされる『答問録』において、宣長は、この天地の間には、日本や漢国や天竺、またそのほか様々な国が存在するが、それらは全て「皆同一天地ノ内」にあるものであり、「天地」や「日月」は各国に共通して「タ、一ツ」しかないのだ、と説いている。^五当時、『天経或問』が一六七〇年代に輸入され、訓点本は寛政一五年（一七三〇）に刊行されるなど、西洋の天文学的知識は既に流入してきており、新井白石も『西洋紀聞』の中で触れているなど、この世界が球体で一繋がりの地平にあるという知見は漢籍に触れる者であれば比較的容易に手に入れられた知識であろうと思われる。宣長は『天文図説』や『真暦考』といった、天文や暦に関する著作を残しているが、これらは地球が球体であり、天地や日月が一つであることを前提に書かれたもので、明らかに西洋の知識を元にしたものであった。このように宣長は、この地球に様々な国があっても、その様々な国から見える天地日月はそれぞれに独立したのではなく、この世にただ一つきりの天地や日月であるという認識を持っていたのである。

このように天地は一つであると定めた時、宣長はその天地開闢の説もたった一つに違いないと考えた。天地開闢の話は各国に様々あるが、この世界が「タ、一ツ」である以上正しい説は一つだけであり、それを明らかにすればおのずとその他の説は間違いである、と

いうことになる。そしてその正しいたった一つの説を、宣長は皇国の古伝説であると信じた。『古事記』に記されている「上ツ代ノ古事」が事実であると宣長が信じた時、古伝は日本だけのものではなく、この世界共通の古伝であるとみなされることとなったのである。「天地ハタバ一ツニシテ、其始マリモタバ一ツニテ、二ツトハナキ事ナレバ、其説モ又正実ナルハ必一ツニ決セル事」である以上、日本の古伝が事実であると信じた時、もし他国の説を容認する態度をとったならば、それは「信用スルト云トコロ、皆虚ニシテ実ニアラ」ざることになってしまうことになる。世界の始まりのただ一つの正しい説が自分の信じる説であるとすれば、それ以外のすべての説は非であり、退けなければならぬのである。それがただ一つの説を「信用」するということであり、また真偽を明らかにしようとする態度であると宣長は固く信じていた。そして宣長は、皇国の古伝を本当に「信用」し、それこそが天地の始まりの正当なただ一つの説だと信じたのである。

こうして『古事記』の描いている上代の世界が、この世がただ一つの世界である限りは、今現在私たちが見ている世界と連続した次元の上にあると信じるということが、宣長の神代の認識であり、また同時に現実認識であった。

このように世界を見、『古事記』を信じた宣長にとって、そこに現れる神とは一体どのようなものだったのだろうか。『古事記伝』三之巻において、宣長は神について以下のように定義している。

さて凡て迦微カミとは、古御典等にも見えたる天地の諸モロモロの神たちを始めて、其を祀ツれる社に坐ス御霊ミタマをも申し、又人はさらにも云はず、鳥獸トリケモノ木草のたぐひ海山など、其ソノホカニホカニまれ、尋常ヨソツネならずすぐれたる徳コトのありて、可畏カシコき物を迦微カミとは云なり

(『古事記伝』三之巻、p.125)

ここでいう「可畏き物」とは「尊きこと善きこと、功イササしきこと」「悪きもの奇しきもの」の別なく、人の知の及ばない「よにすぐれて可畏」いものであるとされている。またその「可畏き物」は、人間自身をも含むことがあるという。「人の中の神は、先かけまくもかしこき天皇は、御世々々みな神に坐すこと、申すもさらなり、……又天下にうけはりてこそあらね、一国一里一家の内につきても、ほど／＼に神なる人あるぞかし、さて神代の神たちも、多くは其代の人にして、其代の人は皆神なりし故に、神代とは云なり」と言い、皇統に連なる者以外の人も神である場合があるとされている。そのほか、桃や御首玉、雷や木霊、「磐根イハネ木株コノクサ草葉カキバ」、海山なども、その「御霊」を指して神というのではなく、海や山が直ちに神である。神はこのように「貴カタきもあり賤イヤきもあり、強ツヨきもあり弱ヨロきもあり、善ヨきもあり悪アクきもありて、心も行シツサもそのさま／＼に随シツサひて、とり／＼にあるとされている。そうした様々なものを含む「迦微カミ」という言葉は、「体言なれば、たゞに其物を指て云のみにして、其事其徳などをさして云ことは無き」ものであって、あくまで「其物」という、実物を指している名であるという。こうした「其物」としての神の中には、狐のように化かすことにかけては人間以上の力を持っている点にかけては神と呼べるものであっても、犬に追い負かされてしまうような賤しい獣もあり、神の貴賤は一見して人間には測りがたいところがある。しかしながら、やはりそれらは「可畏」き力を持つもので

ある以上「神」と呼ばれるものであり、「大かた一むきに定めては論ひがたき物」であるとされている。

また宣長は、こうした様々な神々の中でも、天地の初めに生まれた高御産巢日神、神産巢日神ら産巢日大御神を最も尊い神であると述べている。この二柱の神は『古事記』において天之御中主神に続いて現れた神であり、身を隠された神である。宣長はこの産巢日神の御霊が、「凡て物を生成すことの靈異なる御霊」であり、万物の生成に関わる力を持っているとし、この天地万物、あるいは上述した様々な神や人もこの「産霊」の力によって生成されており、その「靈異さ」を受けているが故に、産巢日の二神を「殊に尊く坐々て、産霊の御徳申すも更なれば、有が中にも仰ぎ奉るべき、崇き奉るべき神になむ坐ける」とした。

ところでここではいくつか、歌論時代には見られなかった神観念の変化がみられる。一に、天照及び皇祖神だけを指していた神が、その血筋にない者にも拡大されたこと。二に、雷や山川草木など、無情の物とされてきたものも神とされたこと、などである。

第一の要素から確認してきたと思う。歌論時代には、宣長は天照大御神及び皇統の祖先に連なるもの以外の人を神とは扱ってこなかった。繰り返しになるが、皇統が神たる由縁は、古伝における天照の神勅と、神代から現代まで一度も途切れたことのない血筋にあるとされてきた。しかし、「可畏」い力があれば「一国一里一家の内にもほど／＼に神なる人」が生じるということは、古伝や血筋を根拠とせずとも今生きている人の中に神と呼ぶことができる存在があるということである。「神」はもはや天照や皇統の神だけでなく、万人にその可能性のあるものとなったのである。

また、そうした「ほど／＼に神なる人」は、日本に限定して現れるわけでもないということになる。たとえば、宣長は『答問録』において「漢国にはゆる聖人も神」であると言い、また「仏法も何も、みな神の御しわざ」であると答えており、凡人と異なる優れたものを持つものは全て神であると考えていたようである。ただし、後年『くず花』において「そも／＼神代の神は、人なれども、神なるが故に神といふ、神ならざるたゞの人を神とはいはず、難者たゞ神も人なる事をのみ知て、人は神にあらざることをしらず……神は聖人とは大に異なる物」と、聖人は神ではないと前言を撤回している。これは、『くず花』が儒学者市川多門から古の道について難じられたことに対する反駁の書であるため、儒学の聖人を否定しようとしたためにこうした発言となったのだろうと思われる。おそらく『古事記伝』三之巻から『答問録』が執筆されるまでの十年ほどは、神は儒学の「聖人」をも含んでいたが、『くず花』や『鉗狂人』など、儒学への反抗が強くなる五十歳以降からは、神観念の中から儒学的なものを排除していったのだろうと思われるのである。

こうした「ほど／＼に」神なる人が現れるという神観念の変化は、宣長の祖先神観にも影響を与えたように思われる。『古事記伝』の総論に当たる一之巻の「直毘靈」を見てみると、宣長は皇統にのみ祖先神があるのではなく、万民に祖先神があると述べている。

天皇の、大御皇祖神の御前を拝祭坐すがごとく、臣連八十伴緒、天ノ下の百姓に至るまで、各祖神を祭るは常にて、又天皇の、朝廷のため天ノ下のために、天神国神諸を祭り坐すが如く、下なる人どもも、事にふれては、福を求むと、善神にこひねぎ、禍をのがれむと、悪神をも和め祭り、又たま／＼身に罪穢もあれば、祓清

むるなど、みな人の情ココロにして、かならず有ルべきわざなり

〔直毘靈〕、p.61〕

宣長はこれまで、祖先神というものを述べる時、皇祖神のみを念頭に置いていた。前述したように、天照大御神の神勅によりその血筋に「靈妙」さが宿っていると考えられたためである。しかし、ここでは「臣連八十伴緒、天ノ下の百 姓オホミタカラに至るまで、各祖神を祭る」と明確に述べられており、その血筋に「靈妙」さのないものも祖先神を持つと言つてよ。祖先神の問題は、後に詳しく触れることになる宣長の死生観と深く関わるものであるため、ここでは何故このように祖先神が天皇の血筋以外の万民に拡大しえたのか、という点に絞って述べることにしたい。

まず簡単に宣長の死生観について確認しておこう。宣長は人が死ぬと、みな生前の「貴きも賤しきも善も悪も」関わりなく、誰もが「黄泉(夜見)の国」に行かねばならない『古事記伝』六之巻)と考えていた。「黄泉の国」へ行つた死者は二度と帰ってくることができず、また死んだからといって生前神でなかった人物が神になるということもない。

こうした宣長の死生観を前提に考える時、そもそも「臣連八十伴緒、天ノ下の百 姓オホミタカラ」の祭る「祖先神」とは何を指すのかということが問題になる。そもそも、「祖神」とは「上代は、父母に限らず、幾世にても、遠祖までを通はして、皆たゞ意夜オヤと云り」「父母は其意夜の中の一世なるが、有が中に近く親き故に、殊に其称を専と負て、後に意夜といへば、たゞその父母のみの称の如くなれりしなり、後世のならひを以古をな疑ひそ」「上代には、其姓の本 祖ウヂと云をも、たゞ祖オヤとぞ云けむ」(『古事記伝』六之巻、p.277)とされ、後世では祖先を父母に限定したものと習わしているが、その実は父母からさらに遠い祖先や、開祖まですべてを含むものであるとされている。「臣連八十伴緒、天ノ下の百 姓オホミタカラ」といえども、神代の時代の祖先、開祖は神であったということではできぬであろう。しかしながら、天皇家のように現在に至るまで存続する血筋に宿る「靈妙」さが「臣連八十伴緒、天ノ下の百 姓オホミタカラ」にもあるというような言は見当たらないため、神代以降の祖先や、父母を「神」とすることはできず、それらを「祖神」として祀ることはできないように思われる。凡人も時々には神になるとはいえ、全ての人が神になるというわけではない以上、天皇家以外の血筋において、神代以降の今現在の父母が死んだ後、それを「神」とすることができるとは言えないのである。このことから、「臣連八十伴緒、天ノ下の百 姓オホミタカラ」が祀る「祖神」とは神代の時代の祖先だけを指している、と考えることもできる。しかし、宣長の『玉銚百首』(天明七(一七八七)年刊)のうち、わずかに二首ではあるが、次のように祖神について述べている歌がある。

世々の祖の 御蔭忘れな 代々の祖は 己が氏神 己が家の神
父母は 我が家の神 我が神と 心を尽くして 齋イッけ人の子 (原万葉仮名、p.325)

どちらも「代々の祖」を「氏神」、「父母」を「我が家の神」であると記述し、祖先と父母を神として祀るべきもののように述べている。これは明らかに神代の祖先だけが「祖神」であるということには反している。この点について、津田左右吉は、宣長は「祖神」という語を単に成語として使っているのみであり、特別に祖先を神として祭ることを考え

ているように思われないと述べ、^九「祖神」自体に意義があるとは思われないう見解を示している。前述のように、「代々の祖」「父母」が死んだとしても、それらの死人はただ黄泉の国に行くのみで、それら自体が神になるわけではない。このように考える時、津田氏の指摘はもつとものように思われるが、しかし、宣長が明確に「祖神」を「心を尽くして齋け」と言っていることを無視することはいささか難しいように思われる。

宣長は人が死んで神にはなるといふことは述べない。人は死んで黄泉の国に行くだけである。しかしながら、その黄泉の国へ行くことについて、宣長は次のように述べている。

或人間、死にて夜見国に罷るは、此身ながら往か、はた魂のみ往か、

答、此身はなきからとなりて、しるく顕国に留在れば、夜見国には魂の往なるべし

『古事記伝』六之卷、p.238)

人には今現在の実体を持つ「現身」とは別に「魂」があるとされ、その魂だけが黄泉の国に行けるといふ。「此世にあるほどの現身」では黄泉に行くことができない理由は『古事記伝』の中では述べられていないが、^{一〇}現身と魂とをはっきりと区別していることがここから読み取れる。これは神の場合も同様で、「凡て神には、現身を云と、御霊との差別」(『古事記伝』一五之卷)があるとされている。ただし、神は現身と御霊を差別した上でどちらも同じ神であるとされている。^{一一}ここでいわれる「霊」と「魂」という言葉は、『古事記伝』では「霊」「御霊」「御魂」「神霊」とすべて「みたま」あるいは「みたまのふゆ」というように通わして使われており、「霊」と「魂」とは同様の意味を持つものであると考えられる。「御魂」とは、「恩頼神霊又霊」などもあり、^{一二}「其功德を称へたる名」(『古事記伝』九之卷、p.416)であるとされ、たとえば天照であれば、高天原を統治し、世界を普く照らす「功德」が、「御霊」であるとされる。このような神の御霊は一つではなく、分割可能なものである。宣長は御霊を火に譬えて、本体の火から蠟燭や薪に火を取り分けられたものは、本の火と同じ火であると言い、ここかしこに神の御霊を分けて祭ったとしても、祭られている御霊は全て同じ御霊である、と述べている。但し、「同神といへども、其祭る社に随ひて、其御霊もほど／＼に尊卑、大小けぢめなどはある、此彼火を分取るに、燭薪にまれ、其余何にまれ、着る物の大小多少に随ひて、うつれる火も、其けぢめあるが如し」と、祭る側によってその御霊の尊卑が変動するとされている。

このように、御霊はその神の「功德」をさすものであり、また、「凡て古は禽獣は更に^{一三}もいはず、さらぬ雑物までも、霊しあれば皆神と云」(『古事記伝』一二之卷、p.12)というように、「霊(魂)」そのものが、神の「可畏」さのようにも書かれており、「霊」があることが神となるものの要件であるとも述べられている。そしてこの「霊」は、人間にも備わっていると宣長ははっきり言うのである。

さて又神に御霊ある如く、凡人といへども、ほど／＼に^{一四}霊ありて、其は死ぬれば夜見国に去るといへども、なほ此世にも留まりて、福をも、禍をもなすこと、神に同じ、但其人の位の尊卑き、心の智愚なる、強弱きなどに随ひて、^{一五}此世に魂ののこることもけぢめありて、始よりひたふるに無きが如くなる者もあり、又数百千年を経て、^{一六}いちじろく盛にて、まことに神なる者もあるなり、さて然夜見国に去れる魂の、此

世にも残るは、如何なるさまぞと云に、彼本火を他アダシトコロ 処へ將去往モチサリユクに、其光はなほ本の跡へも及びて、しばしは明きが如し、然れども、將去る火の遠ざかるまゝに、及べる本の跡の光は、やうやうに微カスガになりて消行如く、数多の年を経て、久しくなれば、残れる靈は滅キエゆくを、尊神などは、黄泉国に去坐るも、此世に残坐御靈の、恒常トシホシに衰ることなく、熾サカリなるは、火大なるが故に、持去て他アダシトコロ 処イタリシキに到着ての跡も、本跡へ及ぶ光も、なほ盛んにして、かはること無きが如し (『古事記伝』三十之卷、p.388)

人は皆死ねば黄泉の国に行く以上、黄泉の国に行くための「魂」はなくてはならない。その「魂」の有様は、神に比べれば「ほど／＼」のものであるが、誰もが持ち得るものがあり、またその「魂」がある以上、「人の位の尊卑き、心の智愚なる、強弱き」によって現世にその名残を残し、「なほ此世にも留まりて、福をも、禍をもなす」。そうした働きは「神と同じ」である。このように、人の「魂」自体は黄泉の国に去り、最終的にはその「光」の名残も消え去ってしまうとしても、少なくともその名残のある間は現世に影響を与えるのだ、と考える時、そうした祖先の御靈は現世に生きている人間にとって「神」である、と言うことができるだろう。宣長にとって、「祖神」とは単なる成語としてではなく、はつきりと「神」であるを意識されていたのである。また、後に詳しく述べるが、「神」を祀るということを、宣長は「有べきわざ」であると云う。天皇家がみずからの祖先を「祖神」であるとするだけに限らず、万人についても、神代の時代のみずからの祖先はもちろんのこと、現在の父母に至るまで、それらを見ずからの「祖神」として祀るべきである、と云うことができる。

次に、無情の物を神とすることについて考えてみたい。『古事記雑考』『直毘靈』までは、神はあくまで「あはれ」に感応するものであり、また歌を詠み出す古伝の神であった。それらは貴賤強弱善悪と様々ある神であったが、「情」つまり「心」ある物として考えられていた。先述の引用の中でも、神には「心も行シヤサもそのさま／＼に随シヤガひて、とり／＼」あるとされており、基本的に神は「御心」をもち、その「御心」によって様々な行いをなすものである。

これまで、宣長にとつての神とは「其物」、実在の物であるということは述べてきたが、そこで言われる「其物」とは皇祖神や古伝の神など、あくまで情を備えた「いきとしいける物」であった。「あはれ」に感応し、心を持つて様々なしわざを行うものであるとされた神は、今生きている物であり、また過去生きていた物であつて、すべて活物を指して言われていた物である。歌論時代、「金石糸竹」など「非情の物」は、情がないために「あはれ」に感応できず、みずから歌を詠み出すことのできる物ではなく、これらの「非情の物」は、神とは考えられていなかったのではないか、と思われる。それに対して、『古事記伝』三之卷では動物、植物、無機物の区別なく、すべて「可畏き物」が神であるという定義となっており、この点で神觀念に大きな転換が起こっていると言えらるだろう。これは、「又桃子に意当加牟都美命と云名を賜ひ、御首玉を御倉板拳神と申せしたぐひ、又磐根木株草葉のよく言語したぐひ」(『古事記伝』三之卷、p.125) などと言われるように、現実には「非情の物」であつても、古伝にそれらの神としての名や、その靈妙なしわざが記述されている、ということを宣長が知ったことによるのだらうと思われる。^三『古事記』読解が進んだ結果、情なき様々の物もまた、実は神だったということが知られたのである。

こうして見てくると、「可畏」き物であれば、生物非生物を問わず、太陽から人まで、現世に存在するありとあらゆる物が神となる可能性が、この『古事記伝』では示唆されていると言えよう。単に歌に感応するものとしての神、あるいは天照大御神といった皇統の祖先のみを神としていた歌論時代とは、神観が大きく変遷していることが読み取れるだろう。宣長はこうした様々な神について、また次のように述べている。

神ト云名義ハイカニ。又御国ノカミト唐ノ鬼神ト全ク同ジキヤ、異ナル事アリヤトニカクニマギラハシ、ツバラニ示シタマヘ、

答、……サテカミト唐ノ神トハ、大抵ハ同ジキ故ニ此字ヲアツ、然レドモ、カミト唐ニ云フ神トハ、七八分ハ同ジクテ、二三分ハ異ナル事アリ、然ルヲ、古来タルノ字ニ委ネテ、全ク同物トノミ心得テ、異ナル所アル事ヲ考ヘズ、今ソノ異ナル所ヲイハバ、易ニ陰陽不測ヲ之謂神、アルヒハ、氣之伸者為神、屈者為鬼、ト云ルタグヒ、コレラハ神ト云物ノ現ニアルニハアラズ、不測ナル所ヲサシテ云ヒ、氣之屈伸セル所ヲサシテ云ルノミ也、故ニ人ヲホメテ神聖ナド云トキノ神字モ、タゞ神靈不測ナルト云ルニテコソアレ、其人ヲ直ニ神ト云ニハアラズ、サテ皇国ニテ云カミハ、実物ノ称ニ云ルノミニテ、物ナキニタゞ其理ヲサシテ云ル事ハナキ也、サレバ唐ノ易ニ神道ト云ルモ、神靈不測ナル道ト云意ナルヲ、御国ニテ神道ト云神ハ、実物ノ神ヲサシテ云リ、又社ニ祀ル神ノ御靈ナドヲカミト云ハ、実物ニハアラズニ似タレドモ、是モ其御靈ヲ直ニ指テカミト云也、唐ノ如クソノ靈ナル所ヲ云トハ異也、……サテ又御国ニテハ人ノミニ非ズ、龍雷ノタグヒ、或ヒハ虎狼ナドノ類ニテモ、凡テ神靈アルモノ、可畏物ヲ、ミナ其現身ヲカミト云、又生類ノミニモアラズ、山川海ノタグヒニテモ、神靈アル、又可畏ヲバ、直ニ其物ヲ指テカミト云、……ソノ実物ヲ直ニ神ト云コトハ唐ニハナシ、是又異ナル所也

『答問録』〔110〕、p.534)

漢国では、「易ニ陰陽不測之謂神、アルヒハ、氣之伸者為神、屈者為鬼」などを神と呼ぶが、これらは「神ト云物ノ現ニアルニハアラズ、不測ナル所ヲサシテ云ヒ、氣之屈伸セル所ヲサシテ云ルノミ」であって、実際に存在している「其物」を直に指して言うものではないという。人を指して神聖であるなどと言うのも、その「神靈不測」なるあり方を指しているのみで、その人自身を直接神であると認めたわけではないのである。一方で、御国において神と呼ぶものは、「実物」のみであるとされている。神は「神妙不測」で貴賤強弱善悪と様々あり、その「心」と「行」は神によって様々であって一概に論じることはいかなることもできないことは先に述べた通りであるが、そうしたすべての神は、「現身」や「其物」を指して「カミ」と呼ばれるとされている。このように、神とはあくまで、「実物」、すなわち「物」そのものなのである。

『石上私淑言』卷二において、この世界の「物」や「事」は「よきもあしきもみな神の御心」から生じたものであるとされ、その神の御心より生じた「物」や「事」に「あはれ」が個別に内包されていた。そうした「物」「事」に関わる、姿のはっきりとしなかった神が、古学研究が進むにつれて、「天地の諸の神」を始め、社に祀られた「御靈」や、人や鳥獣木草海山という「物」そのものを「神」と定義づけるようになったのである。「物」

に含まれる「あはれ」に動かされる存在であった神が、「あはれ」なる「物」を根拠づける存在となった後、「物」そのものとなったということは興味深い転換であると思われる。

このように神が実際に「其物」として存在しているという根拠は、古伝が「タカイヒイデシ事トモナク、タ、イトく上ツ代ヨリ云ヒツタヘコシマ、」に伝わってきた古語によって「上ツ代ノ古事」を表わしているという、宣長の『古事記』認識によるところが大きい。しかしながら、宣長はただ単に『古事記』に記されているということによってのみ神の「其物」としての実在性を根拠づけようとしたわけではなかった。宣長はそこに記された事跡と現実とをあわせて考え、この現実には形あるものとして存在しているという事跡を調べあげることによって、神が「其物」であることの証を立てようとしていた。『古事記伝』は、「上ツ代ノ古事」を明らかにするために『古事記』だけでなく『日本書紀』や『万葉集』『和名抄』『旧事記』『姓氏録』、また様々な祝詞に用いられている古語の用例を調べあげているが、それだけではなく、神やその事跡が今に続いているということも同時に調べている。たとえば、卷之五の「おひつぎの考」^三では、女嶋、両子嶋、比婆之山など、現存する土地を訪れた門人から伝えられた話を盛り込み、現実の有様と古伝とを対照することで古伝の事実を確かめようとしていることがうかがえる。

こうした古伝と現実との事実確認は、地名だけでなく、古伝に記された神の子孫や神代からの遺物などにも行われたようである。

そもく難者、後の天皇の上代の古事をよく造りなし給へることは、応神天皇より天武天皇まで三百年の間に、漢国の書籍をよく読で、聖人の道を学ひ得給へる故也といへる、もし此説の如く、漢国聖人の道を学び得給へるによりて、上古の事をよく造り給へる物ならば、その事も意も何も、みなかの舍人親王の書紀の文章などの如く、漢様にならひて、かしこげにこそ造り給ふべきことなるに、漢様とは大に異にして、返りてかの聖人の道に虚誕とて取あげぬ類の事のみ、神代には多きはいかに、これかの国の書によらず、造り事にあらざる証也、又天照大御神の、皇孫ノ尊に授け給へる御霊の御鏡は、今も現に五十鈴ノ宮にましく、草薙の御剣は、熱田ノ宮にましますたぐひ、神代の遺跡今なほ国々に存し、又神武天皇よりこなた御代くの山稜なども、畿内の国々に現存し、朝廷には神代の遺事もこれかれのこり、又中臣忌部大伴などの氏々は、神代の職を相伝へて、後々までも連綿せるなど、皆その古事の実なりける明証也……然るを難者なほ姦智をめぐらして、その遺跡遺事又子孫などのあるによりて、それに当れる古事をば造れる物ともいはんか、されど遺跡遺事又子孫などのありしうへは、其古事の有し事疑ひなきを、文字なき世なりし故に、その実の古事は皆伝はらで、後に又別にこれを造ることならば、上にいへる如く、漢様に合ふやうにこそ造るべきに、曾てさはあらねば、とにかくに難者の説は、皇神の道をしひて破らんとする妄言なりと知べし

『くず花』上(卷、p.126)

『古事記』は儒教的教養を身につけた後の人間が作ったものであるという難者に対して、『古事記』が儒教的教養によって書かれたものであれば、その内容も教誡や聖人の道に沿った「漢様」のものとなり、「かしこげ」に作りなして「かの聖人の道に虚誕とて取

あげぬ類」は記されないはずであろうに、それが記されているという事実こそが、神代のこと「造り事にあらざる証」であると宣長は言う。またそうした『古事記』の記述方法だけでなく、鏡や剣など神に由来する古物や、古伝に記された地名、また神々を祖先にもつ子孫などが神代から今に連続と事実として現存していることが、宣長にとっては「神」が神代の当時に「実物」であり、「実の古事」を伝える証であると受け取られたのである。加えて『玉かつま』六の巻では、「古きなどころを尋ぬる事」(p.200)という条も設けられており、「神の社にまれ、御陵にまれ、歌まくらにまれ、何にまれ、はるかなるいにしへのを、尋ねおかまほしき」と、現地に赴いて実際に自分の目で確かめることよって物事を明らかにする方法が大事であることを述べている。古の名所を訪ねるには、今現在ではそのほとんどが古書に頼らざるを得ないために、その場所と特定することはできず、実際には間違った場所を尋ねることになるかもしれないが、実際にその土地の「村の名」、「山川浦磯などの名」「田どころなどのあざなといふ物」「寺の名」「寺々の縁起」「ほとけどころ」など様々な物を調べ尋ねることよって、「むげに尋ぬべきたづきなき所も、思ひかけぬところより、たしかなるしるしの出来るやう」もあることがあるため、「いたらぬくまなく、よろづに思ひめぐらして、くはしく尋ねぬべ」きであるとされている。ただし、そうして「尋ねえたりと思ふところも、なほ確かには定むべからず」と宣長は忠告している。何故なら、その定めが「ひがさだめ」であっても、それが正しいものとして受け入れられてしまい、「後のまどひとなる」こともあるからである。こうした断定を避ける姿勢は宣長の学者としての良識に基づくものであると思われるが、少なくとも、書物の上だけではなく実際の物事との関係において事実を定めていこうとする姿勢があったことは確かである。

このように、『古事記伝』をはじめとした古学研究における神に対する宣長の態度を見てくると、宣長が神を「実物」の存在であると固く信じた上で行われていることが感ぜられる。宣長にとって、神の存在はおとぎ話でもなく、また遠い過去に存在して今とは断絶した世界にある存在でもなかった。世界を普く照らす太陽が現在も頭上にあるように、神は万民にとって今も身近にある存在であると、宣長は信じていたのであった。

三章 神の世に生きる人の在り方

神代の時代の出来事や事物が現在にまで存在しているということを根拠に、神を現実存在する実物として捉えた宣長は、古伝に記された神々の「しわざ」が、現在にも影響を与えていると考えた。神の「しわざ」は、そもそも高御産巢日神、神皇産靈神という二柱の産靈神によって世界が造られたということに端を発し、この現実世界全てに関わるものであるとされている。その意味で、この現実世界こそが神の世であり、人はその神の世に生きているのだということができるだろう。そうした、神によって満たされた世界の中で人はどのように生きていくべきだと宣長は考えていたのだろうか。

この章では神の「しわざ」に満ちた世界において、そうした「しわざ」を人間はどう受け止めるべきかといった、人間と神との関わり方について宣長の考え方を明らかにしていきたい。

一節 神の「しわざ」と死の「悲しみ」

神が実在し、神によって支えられている世界を考えたと時、その世界の有様は一つ残らず「奇怪」な姿をして宣長の目の前に現れた。そうした「奇怪」な世界を造りあげる神の「しわざ」は、人の生死や衣食住などの生活、吉凶禍福など人に直接関わるものであると宣長は考えていた。ここでは、そうした吉凶禍福や人間の生死、生活に関わる神の「しわざ」を宣長がどのように捉えていたのかについてしばしば見ていきたい。

宣長はこの世の「奇怪」な有様の一例として、善人が不幸にあい、悪人が栄えるといった不条理な現実についてしばしば言及している。^二 こうした不条理さは厳然と目前に存在しているというのが宣長の見た現実世界であった。何故世界はこのような有様をしているのか、と『薜庵随筆』を著した二十代の頃から疑問を抱えていた宣長にとって、それを説明するには、仏儒の因果応報の道理や天命天道の説は適さないものであった。^三 因果応報の道理は善人が災禍にあい、悪人が栄えるといった点で成り立たず、また天命天道に対しては、そもそも天を「心も、行ひも、道も」ないものであるとして、天という存在を場所として考え、人に影響を及ぼすものではないと述べている。そして、そうした天命は聖人が「君を滅して其ノ国を奪取る、大逆の罪のいひのがれど、道理のすまざる事を、強てすましおかんため」(『玉くしげ』 p.317) の託言であるとしてこれを否定している。これは単なる宣長の漢意批判の文脈から言われたものではなく、「実に天の命天の道ならば、何事もみな、かならず正しく道理のまゝにこそ有ルべきに、道理にあたらざる事おほきは、いかにぞや」(同上)「天のしわざは、正しき物にして、ひがことはなき物と聞えたるに、世中には、理にたがひたる事の多きはいかに」(『玉かつま』十四の巻、天(九九〇)、p.42)といった、儒教の説く道理と現実とが合致しないという点から批判されたものであった。このように見てくると、宣長にとつての関心はあくまでこの現実世界にあり、それをいかに説明づけるかということが問題だったように思われる。そしてその問題に対して、儒仏の教えは不適當と判断されたのであった。

さて、このような不条理な現実が何故存在するのかということ为解决する為に、宣長が

信賴したのは古伝であつたことは前項でも述べた。古伝は古の事実を記したものであり、またそこに記されている神は現在に実在し、この世の形成から今に至るまで影響を与えるものであると考えた宣長は、こうした神代の出来事をもつて奇怪な吉凶禍福が存在する「人事」をも知る事ができると考えたのである。以下、『古事記伝』七之巻に記された、この世の吉凶禍福の有様について見ていきたいと思う。

宣長は世間に生じる吉凶禍福の理について、『古事記』に記された「神代の始の趣」を追つていくことで明らかにすることができると述べている。たとえば伊邪那岐と伊邪那美が国や神を生むという「吉善」の結果、火の神が誕生し、伊邪那美が黄泉の国へ「神避」してしまふというような「凶悪」が生じ、また、伊邪那岐が黄泉の国で穢れるという「凶悪」によつて天照や月読命などの貴御子が生まれるという「吉善」が起こつたように、神のしわざを見ることによつて「世間のあるかたちの何事も、吉善より凶悪を生し、…：凶悪より吉善を生」じるといつた、吉事が悪事の、また悪事が吉事の原因となつて絶えず相互に移り変わつていく世界の有様を知ることができるとされている。このように善神と悪神が存在する世界では「吉善事のみならず、凶悪事も無くてはえあらぬ理」が存在しており、善だけ、悪だけ、といったようなどちらか一方に偏つた状態には安定せず、絶えず善悪が循環する仕組みが出来上がつていくという。しかし、この世界は単に善悪が絶え間なく繰り返されているだけではないと宣長は述べている。「かの女神の、顕国の人草を、一日に千人殺したまへば、男神の一日に千五百人を生出したまふ」「後に須佐之男命の荒びたまふによりて、天照大御神天石屋に隠らせれども、ほどなく又出坐て、永く世を御照し坐し、須佐之男命は逐はれたまふ」（七之巻、p.295）といつた、「然凶悪はあれども、終に吉善に勝事あたはざる理」（同上）がこの世には存在しているというのである。このような理が存在している限りにおいて、世界は善悪の循環を繰り返しながらも必ず良い方向に向かつていくように出来ているのだ、と宣長は『古事記』を読んだ。そしてこの理は、宣長のみた「人事」にも当てはまるものであるとされた。

中つ代より云々

皇朝も時々盛衰のましますは、もとよりさるべき事にて、かの御石屋戸隠の理也、然れ共、天下の常闇はしばしの禍にこそ有けれ、程なく又清明に復れる物をや、中つ代より漸に衰へさせ給ひしも、天地のとこしへなる間にとりては、たゞしばしの程にこそあれ、足利將軍の政申し給ひし御代への程ぞ、禍津日ノ神の荒びの極にて、皇朝も、後柏原ノ天皇後奈良ノ天皇の御代ぞ、御衰の極にて、一年にとらば、霜月十二月の比の如くなりしを、正親町ノ天皇の御代に至りて、総見院ノ右大臣の出給ひて、かつぐ機内の乱をしづめ給へるより、世中はや々春のけしきのめぐみそめて、皇朝の御衰へもいさゝか直り初め給ひ、次に豊臣ノ関白天下をはらひ清め給ひて、いよ／＼皇朝の御衰を起し奉り給ひ、次に東照神御祖命、御政申し給ふ御代に至りては、いよ／＼ます／＼皇朝を尊み崇め奉り給ふこと、前々に超て、いよ／＼ます／＼その御衰を起し奉り給ひて、天の下安平なること、古へにもたぐひまれ也…：すべて皇朝の今の御ありさま、かの御衰への極なりし時代にくらぶれば、いかばかりかは榮え給ふ、これ禍津日ノ神しばしはあらぶといへ共、つひに善神に勝ことあたはざる驗、目のまへに明らかなるもの也

（『くず花』下巻、p.155）

北条・足利氏の出現や後柏原天皇・後奈良天皇の治世時代は戦乱が続き「御衰への極」にあつて、いわば「霜月十二月」のような凶の時代であつたが、その後織田・豊臣・徳川の登場によって「御衰を起し奉り給ひて、天の下安平なること、古へにもたぐひまれ」なるほどの吉なる時代が訪れた、と宣長は述べている。このように、人事の上にも吉凶が入れ替わり、凶事から吉事へと移り変わっていく運動が神代から現在に至るまで継続されていると宣長には実感されていた。また宣長は昔より今、今より先に至れば至るほど世中の物事は良くなっていくと述べており、基本的には世界は良い方に向かつていくという樂觀的な考え方を持っていたようである。これらは単なる希望的観測ではなく、宣長が実際に肌身で感じていたこの世の姿であつた。このように、現実に起こる吉凶禍福の有様が神代の出来事と同様に遷移しているということが神の实在性の根拠となり、さらにその神の实在性が「しわざ」の实在性を根拠づけ、「奇怪」なる現実を成り立たせるという、互いが互いを根拠づけるといふ円環構造によって、宣長は吉凶禍福と神の関係を説明しようとしたのである。また、宣長がこうしてくどいほどに現実と古伝に記された神代との間の連続性を確認していく作業を行うのは、あくまでこの現実の「奇怪」な有様にこそ関心があることの証左であるとも言えるだろう。

さて、こうして神代の出来事、神の「しわざ」の通りにこの世の吉凶禍福がめぐっている時、人の生死や世中の治乱盛衰を始めとして様々な吉事凶事は神の手に委ねられており、「よくなるもあしくなるも、極意のところは、人力の及ぶことに非」ざるものである(『玉くしげ』p.316)と言う。何故なら、人間の「知恵」には限界があり、その「知恵」によって神の道理を知ることができないからである。そのため、今善かれと思つたことが実は悪く、悪いと思つて禁じたことが実は善いことであるというような、「人の料簡にはおよびがたき事」が生じてしまうとされている。そうした神の「しわざ」は「せむかたなき」ものであると宣長は述べている。

禍津日神の御心のあらびはしも、せむすべなく、いとも悲しきわざにぞありける、
世間に、物あしくそこなひなど、凡て何事も、正しき理りのまゝにはえあらずて、
なることも多かるは、皆此ノ神の御心にして、甚く荒び坐時は、天照大御神高木ノ神
の大御力にも、制みかね賜ふをりもあれば、まして人の力には、いかにともせむすべ
なし
『古事記伝』一之巻「直毘靈」(p.55)

「せむかたなき」とは、相良氏によれば「何事かを思い願いつつも、やむなく他の生き方をする、やむなくある生き方をしつつも、なお何事かを思い願うという心のうごきを表現した言葉」であるという。「直毘靈」の文脈に従つていえば、天照大御神や高木神のよくな善神ですら抑えることができない禍津日神の「あらび」は、ましてや人間の力では抑制できようはずもなく、そうした「いとも悲しきわざ」の前では「せむすべなく」従わざるを得ない、ということになる。宣長がこうした「せむすべなし」といった態度を取るのには、青年時代の宣長の境遇が原因であろうと相良氏は指摘している。宣長は松阪の商家に生まれ、養子に出された先も商家であつた。晩年の『家のむかし物語』で「跡つぐ弥四郎(宣長)あきなひのすじにはうとくて、ただ書をよむことをのみこのめば、今より後商

人となるとも事ゆかじ」と母に指摘されるように、宣長自身は商いよりも学問を志す気持ちだが青年時代から強かった。しかし、本人が学問への志を持っていたことに関わらず、宣長は商いに関わらざるを得なかったのである。この後、宣長は足かけ三年で養家と離縁して実家に戻っており、その後上述の母の判断によって医者となるために京都に遊学し、みずからの願いを最終的には叶えることになる。しかし、こうした「理想と現実のもたつき」の経験が、宣長の心に「せむすべなし」という態度を芽生えさせた、というのである。

さて、こうした「せむすべなし」という態度が、善神悪神と様々ある神に対して向けられた時、人間はそれらの神から与えられる「しわざ」の善悪やそこから生じる悲しみをただ受け止めるしかないということになる。そしてそれは、宣長の死生観においても現れた態度であった。宣長は人の死は全て禍津日神に原因があるとし、それは「此世に死ぬるほどかなしき事は候はぬ」と言われるほど、最も悲しい神の「せむすべなし」きしわざであった。以下、宣長の考える死と神の「しわざ」の「せむすべなし」きこととの関連についてみていきたい。

宣長が死について述べているのは、『答問録』書簡第一二、『古事記伝』の夜見国の段、『玉くしげ』、『玉かつま』五の巻の一部分（業平朝臣のいまはの言の葉、p.169）、『遺言書』などである。まずは、『答問録』書簡第一二の「安心」の問題を整理した上で、宣長の死の受け止め方について見ていこう。

書簡第一二は、「直毘霊」を読んだとある人が、神道における「小手前にとりての安心」が書かれていないことを訝しんで、神道の「安心」とはどのようなものだろうか、と問うたことに対する回答を述べたものである。「安心」とは『本居宣長事典』では「元来それは仏語であり、不動の境地に達した心の平静を意味する」とされ、相良氏は「小手前という言葉の正確な意味はわからないが、「人々の小手前にとりての安心」とは宗教的な個人的なやすらぎという意味であろう」と述べている。宣長は、人々がほしがる「安心」とは「此天地の道理はかやう／＼なる者ぞ、人の生るるはかやう／＼の道理ぞ、死ぬればかやう／＼になる者ぞ」といった「心のより所」のようなものであるといい、その「安心」はいかにして得られるのかという問いに対して、次のように答えている。

人々の小手前にとりての安心はいかゞと、これ猶うたがはしく思召候条、御ことわり候、此事は誰も／＼みな疑ひ候事に候へ共、小手前の安心と申すことは無きことに候、其故は、まづ下たる者はたゞ、上より定め給ふ制法のまゝを受けて、其如く守り、人のあるべきかぎりのわざをして、世をわたり候より外候はねば、別に安心はすこしもいらぬ事に候

〔『答問録』書簡第一二、p.525〕

「小手前の安心」はない、というのが宣長の回答である。何故なら、上の定める制法をそのまま受け止めた上で、人のできるかぎりのわざを行って生きるほかにどのような世を渡る方法はないからである。「人のあるべきかぎりのわざ」については後に詳しく見ていくため、ここでは触れない。「上より定め給ふ制法」をそのまま受け止めるとは、どういうことなのかということをまず見ていこう。ここで言われる「上」とは幕府であり、また將軍家のことである。宣長は「今の御代と申すは、まづ、天照大御神の御はからひ、

朝廷の御任によりて、東照神御祖命より御つきく、大将軍家の、天下の御政をば、敷行はせ給ふ御世にして、「然ればかの神御祖命の御定め、御代々の大将軍家の御掟は、すなはちこれ天照大御神の御定御掟なれば」(『玉くしげ』p.319)と述べ、「御代々の大将軍家」と天照大御神の御定は合致しており、それに従うことが神に従うことであるとして受け止めていたのである。このように「大将軍家の御掟」、つまりは「神御祖命の御定め」に従いながら、みずからの為すべき限りのことをして生きていく限りについて、人は「小手前の安心」を気にする必要はない、と宣長は言う。

またさらに書簡一二では続けてこう述べている。「御国の上古の人」は、こうした「安心」を求めようとはしなかった。神の御掟のままに生きるほかに、みずからのなすべき限りのわざを知っていたからである。しかし、外国から書物が渡り、それを学ぶ世の中になつて以降、世中は「おしなべてござかしく」なつてしまい、儒仏などの記すこの世の道理、人の生死の道理など「何ぞの道によりて一ツ此安心を定め候はでは、心のより所なきやうに、人皆思ひ候」ようになってしまったのである。しかしながら、そうした「安心」を立てるといふ行為は、そもそも「無益の空論」であると宣長は見ていた。人の生死やこの世の道理は「実は人の智を以てはかり知べき事にあらず」、そうした「実はしれぬ事をさまざまに論じて、己がこゝろに／＼にかたよりて安心をたて候」ことは、「みなおしはかりのみに候」ことであるといふのである。前々から指摘するように、儒仏の道理はそもそもこの世の道理に合わざるものであると宣長は考えていたし、また人の知恵に限界があると考えていた宣長には、「己がこゝろ」によつて「安心」を立てようとする儒仏の有様は「無益の空論」にすぎなかったのである。

しかし、儒仏の「安心」が「無益の空論」であるにせよ、世中の人々は儒仏の「習気」に毒されてしまい「安心」を求めないではおれないようになってしまった。それは神道に對しても向けられ、神道の「安心」とは何か、という問いになつて現れた。それに対する宣長の回答はやはり淡々と同じ内容を繰り返すのみであった。「もししひて神道の安心を定めんとならば」、そうした「習気」を入念に洗い流し、「古事記日本紀の上古の処」をよく見ればよい。そうすれば「安心」などというものは「無益の空論」であり、「みな外国人のつくりごと」であるといふこともおのずから知られる。これが「真実の神道の安心」である、と宣長は言う。結局、「小手前の安心と申すことは無き」ことが「安心」であるという立場は一貫され、そのほかの道はないのである。

このように、この世において上に従つて生きること、そこでみずからのなすべきことをしている限りについて、「安心」を求めるといふ必要はないと宣長は断言した。相良氏はこれを「ただ上の政法に従つて生きること精神的な充足安定をとらえていた」と述べている。^三上に従つて生きるということは神に従つて生きることであり、そこに「精神的な充足安定」を見出すという宣長の理解は、前々から述べるように「凡て此ノ世ノ中の事は、春秋のゆきかはり、雨ふり風ふくたぐひ、又国のうへ人のうへ、吉凶ヨキアシき万ノ事、みなことごとく神の御所為」(『直毘靈』、p.54)によつて成り立っているという、神に囲まれた世界を信じることによつて生まれた態度であると言える。「御国の上古の人」の人は当然古伝を信じ、そこに記された神の存在をも信じていたが故に、「真実の神道の安心」が実感されていただろう。しかし、宣長にとつてそうした古伝の神は、上古の人にのみ感じられるような遠い時代の存在ではなかった。神は人間の周囲に常に「実物」として存在し、あらゆる形で

人間に関わっていた、ということは前節において確認したところである。こうした宣長の神観が、「小手先の安心」を必要としない安心という宣長独特の「安心」論に繋がったと言えるだろう。

さて、話を元に戻すと、こうした神によって安定をもたらされている世界における死とは、紛れもなく神の「しわざ」によるものであった。

書簡一二の記述を再度見ていくと、「安心」の話に絡めて死の問題が現れてくる。「神道に安心といふ事なし」ということが「安心」であることは、儒仏の「習気」に染まった世中の人も、千人もいれば一人二人は理解するだろう。しかし、「人死て後にはいかなる物ぞといふ事」は、人間であれば必ず気にかかってしまう「人情まことに然るべき」事柄であって、避けられない心の動きである。それでは死に対する神道の「安心」は一体どこにあるというのか。

神道の此安心は、人は死候へば、善人も悪人もおしなべて、皆よみの国へ行事に候、善人とてよき所へ生れ候ことはなく候、これ古書の趣にて明らかに候也

『答問録』書簡第一二、p.525)

先にも少し見たように、人は善人悪人の別なく、死ねばみな黄泉の国へ行かざるを得ない。その道理は、「実は人のはかり知べき事にあらず」、理由は明らかではないが、とにかくにも古伝にそう書かれている通りになることが「神道の安心」であるという。御国の上古の人はそうした道理を云々せず、「たゞ死ぬればよみの国へ行物とのみ思ひて、かなしむより外の心なく、これを疑ふ人も候はず、理屈を考る人も候はざりし」であった。しかし、また同時に、黄泉の国は「きたなくあしき所」であって、死ねば必ず行かねばならぬ場所であるために、「此世に死ぬるほどかなしき事は候はぬ」とされている。

書簡一二の内容を簡単に説明すると以上のようなものである。この書簡を読むと、人は死んでみな黄泉の国へ行くことが「神道の安心」であるとされると同時に、死んで黄泉の国へ行くことほど「かなしき事」はないとされている。「安心」であるはずのものが「悲しみ」である、ということは俄には了解しがたい。何故そのような繋がりを持つのかというのを宣長は説明していないのである。しかし、このように述べる以上、宣長にとって「安心」と「悲しみ」が何らかの連関を持っていたと考えざるを得ないだろう。「安心」と「悲しみ」とはどのようなようにして繋がりを持つのだろうか。

宣長の考える「安心」とは、神が実在し、その神によってこの世のあらゆるものがめぐりゆくことを信じることによつて「精神的な充足安定」が生まれることであった。それは死の「安心」に関しても言えることだろうと思われる。『答問録』以外の死に関する記述を見てみると、宣長は、病死や事故に限らず、ありとあらゆる「死」は「わざわひ」「有が中にも凶事」であり、それらは「泉神の御所為」によつて引き起こされるものだとしている。ただし、全ての悪事は禍津日神から起こるとされており、死という「わざわひ」も畢竟は禍津日神という悪神のしわざであるとされている。人はこうした悪神の「御所為」によつて必ず死ぬという災厄に見舞われる、ということは「古書の趣にて明らか」なことであると宣長は言う。こうして見る時、死もまた神の「しわざ」の一端であるということとを明確に意識していたと言えるだろう。善神も悪神も等しく神とする宣長にとって、たと

え死という「わざわひ」であろうともそれが神の「しわざ」である以上、従わざるを得ない。神の「しわざ」に従う限りにおいて「精神的な充足安定」が生まれるとするならば、そうした「わざわひ」に従うことにも、「安心」が生まれると言えるのである。「御国の上古の人」はこうした神の「しわざ」を疑うことなく、「たゞ死ぬればよみの国へ行物とのみ思」っていたために、「真の安心」を得ていたのである。

しかし、そうした「真の安心」を獲得したとしても、「悲しみ」はやってくると宣長は言う。むしろ、死の「悲しみ」はそうした「安心」にかかわらず、「殊に哀しからではかなはぬ事」(『玉くしげ』、p. 316)として人に感ぜられるものであるとされている。死の何がそこまで悲しいと言うのだろうか。

宣長は『答問録』において、「きたなくあしき所」である死の黄泉の国へ行くことが「悲しみ」であると述べていた。何故黄泉の国へ行くことが「悲しみ」であるのか、具体的に踏み込んだ回答が『玉くしげ』に述べられているので、以下その内容を見ていきたい。

人は死ねば、必ず「穢き」黄泉の国に行かねばならない。その際、「妻子眷属朋友家財」などを捨ててこの世と永遠に別離せねばならず、しかも黄泉の国からこの世に戻ってくることは二度とできないという。そのため、死は世の中で最も「悲しい」ことであるというのである。しかし、異国では死を悲しんではならないという道理や、生前の行為の善悪や心の有様などによって死後の世界における人の有様を云々する説を説き、それらの説が広がって以降、世人はそちらを信仰するようになってしまった。その結果、死を深く素直に悲しむということを「愚なる心の迷ひ」であると思ひ、これを恥として迷わぬふりや、悲しまぬ体をみせたり、辞世などといって「ことごとくしく悟りきはめたるさまの詞を遺しなどする」するようになってしまった。こうした、態度はすべて「人情に背き、まこととの道理にかなはぬこと」であると宣長は述べる。喜ぶべきことを喜ばず、悲しむべきことを悲しまず、驚くべきことを驚かないような、「とかく物に動ぜぬ」態度を賞賛するのは、「異国風の虚偽」であって、「人の実情」ではないのである。とくに死という「殊に哀しからではかなはぬ事」に対しては、国土や万物を作り、世中の道を始めた伊邪那岐ですら妻である伊邪那美の死には子供の如く号泣し、黄泉の国まで慕い追いかけずにはいられなかった。そうした有様こそが「真実の性情」であって、人もそうした「真実の性情」においては必ず死に対しては悲しまないではいられないというのが道理なのである。異国の説が広まる以前の上古においては、人の心が素直であって、死後の世界の理屈などをとやかくいうような「無益のこざかしき料簡」はなく、伊邪那岐が子供のように泣いたように、死んで黄泉の国へ行くということをもそのまま受け止め、泣き悲しむ以外のことはなかったのである。

以上が『玉くしげ』における宣長の死の「悲しみ」に対する考えである。ここでは、死の「悲しみ」が、「妻子眷属朋友家財」と別れて「穢き」黄泉の国へ行かねばならず、しかも二度とこの世に戻ってこないことができないことにあるとされている。こうした別離の「悲しみ」は、「真実の性情」においては悲しまずにはいられないことであるという。こうした「真実の性情」「実情」を宣長は「真心」と呼んでいる。

「真心」とは、「産巢日神の御霊によりて、備へ持て生れつるまゝの心」であり、「智なるもあり、愚かなるもあり、巧なるもあり、拙きもあり、善もあり、悪きもあり、さま／＼」(『くず花』上巻、p.147)であるが、「うまき物くはまほしく、よききぬきまほしく、

よき家にすままほしく、たからえまほしく、人にたふとまれまほしく、いのちながゝらまほしく」(『玉かつま』四の巻、p.145)といった、素直な欲望は万人に共通しているとされている。またこの「真心」は「いはゆる仁義礼讓孝悌忠信のたぐひ」(「直毘靈」、p.59)や「凶悪をきらひて、吉善をなす」(『古事記伝』七之巻、p.294)のような働きをも持ち、さらに、「玉銚百首」では、

事しあれば うれしかなしと時々 うごくころぞ 人のまごころ

(原万葉仮名、p.326)

と歌われるように、事に触れてその「うれしかなし」に様々動く心を指すとされている。こうした「真心」の説明は、歌論時代に事に触れては動かざるを得ない情を「物のあはれをしる心」「まことの情」と呼んだことを思い出させる。「物のあはれをしる心」「まことの情」において、「父母兄弟妻子の恩愛」、「わが身の形をやつし、財宝をすて」ること、「魚肉の味をくちにふれ」ないこと、「声色の樂みをたちすて」ることなどは、「しのひがたき」ことであり(『紫文要領』、p.61)、そうした悲しい出来事が起これば「めゝしく人わろき情ココロの出来て。えおもひしづめず心まど」ってしまふと述べており(『石上私淑言』p.151)、その意味で「まことの情」と「真心」は共通のものであると言うことができる。こうした「真心」がある以上、人は死を望んだり、死を悲しまずにいることはできないと宣長は述べている。

いのち長からんことをねがふをば、心ぎたなきこととし、早く死ぬるを、めやすきことといひ、此世をいとひすつるを、いさぎよきこととするは、これみな仏の道にへつらへるものにて、おほくはいつはり也、言にこそさもいへ、心のうちには、たれかはさは思はむ、たとひまれくには、まことに然思ふ人のあらんも、もとよりのまごころにはあらず、仏のをしへにまどへる也、人のまごころは、いかにわびしき身も、はやくしなばやとおもはず、命をしまぬものはなし

(『玉かつま』四の巻、「兼好法師が詞のあげつえらひ」(三三二丁、p.144)

人間は、「真心」を持つ限りににおいて、「いのち長からんことをねが」い、父母兄弟妻子、衣食住の楽しみなどと別離することは「しのひがたき」ものであると感ぜられるし、そうしたものと別れざるを得ない死をみずから望むことは滅多にあることではなかった。しかし、死は、神の「しわざ」から与えられるものであり、避けることのできない「わざはひ」である。それは人間がどんなに願ってもやってくる「せむすべなき」ものであり、「人力の及ぶことに非」ざるものであった。こうした意味で、死はことさらに「哀しからではあらぬ事」として人の心を動かすのである。

また、黄泉の国が「穢き」ことによる「悲しみ」についても触れておきたい。黄泉の国は「死し人の往て居国」であるとされ、世中に起こるあらゆる「凶悪事」が、この国の「汚穢」から生じるものであると『古事記伝』六之巻では説明されている。この黄泉の国の「汚穢」は禍津日神を生み出す元でもあり、禍津日神の「あらび」もまたこの「穢れ」から生じるものであるとされている。こうした「穢れ」と「わざわひ」に満たされた黄泉の国では、

元々善神であったはずの伊邪那美ですら悪神へと変化してしまうという。^{一八}宣長は禍津日神の「あらび」を指して「せむすべなく、いとも悲しきわざにぞありける」（「直毘靈」と言うように、こうした「穢れ」によって生じる「わざわひ」は、「悲しみ」を生み出す元であると言える。このように考える時、黄泉の国は善事吉事とは縁遠い、「悲しみ」に満ちた世界であろうと思われる。こうした「悲しみ」に満ちた黄泉の国では、人が生まれつき「真心」の中に「凶悪をきらひて、吉善をなす」情を備えているとしても、伊邪那美のように「穢れ」に触れて「吉善」をなすことができなくなってしまうであろう。また「真心」を持つ限りにおいて、そうした「穢れ」に満たされ、善事吉事のない世界へ行かざるを得ないということを知っているならば、それは「悲しみ」であるとと言えるだろう。

このように死の「悲しみ」について見てくると、宣長が特にこの現実の物事との別離に対して「悲しみ」という言葉を使っていることに気付く。父母兄弟妻子朋友との交わりや、衣食住の楽しみなどはすべて現世における楽しみであり、個人の楽しみであると同時に現世の周囲の人々との関わりに現れる楽しみである。死んで黄泉の国へ赴けば、そうした楽しみとは別離せざるを得ず、また再び現世に戻ることもできない。もちろん、現世は神の「せむすべなき」悲しみも存在するが、決して黄泉の国のように「悲しみ」や「穢れ」だけが満ちた世界ではなく、悲しみも喜びも同様に存在する世界である。宣長の目は、そうした様々な悲しみや喜びを与えてくる現実に向けられていたのであり、そうした現実から去ってしまうということこそが最大の「悲しみ」であると捉えられたのだろうと思われるのである。

宣長の死の「安心」と「悲しみ」の内容について見てきた。死が、神の「しわざ」の一端であると信じられる時、それがたとえこの世の物すべてから別離せねばならないという最も「悲しみ」の溢れる「わざわひ」であっても、そこには神の「しわざ」に従うことによる「精神的な充足安定」が生まれる。そうした意味で、「安心」と「悲しみ」は同時に成立することができる、といえる。しかし、こうした「安心」と「悲しみ」は同時に成立するのみであって、「安心」したからといって死の「悲しみ」が消失するわけではない。むしろ、神の「しわざ」によって様々に動揺する「真心」がある限りにおいて、人は死に際して必ず悲しみを覚えざるを得ない。死は「哀しからではあらぬ事」であり、そうした「悲しみ」を「悲しみ」のまま受け取る心が「真心」だからである。こうして考える時、死の「悲しみ」と「安心」とはびたりと一致するものではなく、「安心」の一端として「悲しみ」があると言えるだろう。そしてまた、そうした「悲しみ」の中に「安心」を見出すこともできるであろう。何故ならば、神の「しわざ」に従うことが「安心」である時、そうした神の「しわざ」の中には「悲しみ」だけではなく喜びや楽しみなども含まれており、決して「悲しみ」に従うということだけが「安心」をもたらすのではないからである。しかし一方で、神の「せむすべなき」「しわざ」によって引き起こされる「悲しみ」を「悲しみ」のままに受け止めるということは、「安心」をもたらすものであったのである。

人は、「悲しみ」をも含む「しわざ」が現に神によって引き起こされている、ということとを素直に受け取ることによって「安心」できると宣長は述べている。神の「しわざ」の何もかもをありのままに受け取り、その中に精神的な安定を見出し生きていく在り方は、一見して神の「しわざ」の中に埋没して生きざるを得ないような態度のようにも見える。

神の「しわざ」は人間には測り識られるものではなく、吉凶禍福や人間の生死など、ありとあらゆるものが、「極意のところは、人力の及ぶことに非」ざるものであるからである。そうした時、人は望むと望まざるとに関わらず神の「しわざ」の中で生きていくしかない。「せむすべなき」神の「しわざ」を受け入れることによってしか「安心」を得られないのだとすれば、人は神との関わり方において、主体的な働きをすることはできないということになると言えるだろう。

しかし、「直毘靈」で、宣長は神の「しわざ」を「かしこみぬやびまつろひて、おほみうつくしみの御蔭にかくろひ」た上で、人は「ほど／＼にあるべきかぎりのわざをして、穩オダヒしくタズシ楽く世をわたらふほかなかりしかば」と述べている。人の力ではどうしようもない、「せむすべなき」神の「しわざ」に対して、人にはしなければならぬ「あるべきかぎりのわざ」があるという時、宣長は決して神との消極的な関わり方を考えていたわけではないように思われる。神と人間はいかにして関わるべきか、その問題を宣長はどのように考えていたのだろうか。

二節 「あるべきかぎりのわざ」と「穩オダヒしくタズシ楽く世をわたらふ」こと

宣長は、神の「しわざ」は人間には測り識ることのできないものであり、世中のことはそうした「神の御はからひ」ならぬは、かなはぬもの（『玉くしげ』、p.320）であると言う。その神の「しわざ」のうちには、禍津日神の「あらび」のように天照大御神ですら太刀打ちできないほどの「わざわひ」も含まれているが、人間はそうした「せむすべなき」神の「しわざ」に対しては、ただ「悲しみ」のままに悲しむほかないと言う。それが神の「しわざ」が世界を満たしていると感じることであり、そうした神の「しわざ」をありのままに信じ、受け取るという点に「安心」があるとされたのである。そのような「安心」を持つことによって、人は「小手前の安心」に惑わされることなくこの世を充足して生きていけるという。

しかしながら、『玉くしげ』を見てみると、宣長は決してその「神の御はからひ」にすべてを任せ、「よくもあしくもなりゆくまゝ」に口出ししないことを是としているわけではないということが明らかに becoming くる。

とにかく世中の事は、神の御はからひならぬは、かなはぬものなり、然らば何事もたゞ、神の御はからひにうちまかせて、よくもあしくもなりゆくまゝに打捨おきて、人はすこしもこれをいふまじきにや、と思ふ人あらんか、これ又大なるひがことなり、人も、人の行ふべきかぎりをば、行ふが人の道にして、そのうへに、其事の成と成ざるとは、人の力に及ばざるところぞ、といふことを心得居て、強たる事をば行ふまじきなり、然るにその行ふべきだけをも行はずして、たゞなりゆくまゝに打捨おくは、人の道にそむけり
（『玉くしげ』、p.320）

この文章を読むと、「神の御はからひ」に対して、「よくもあしくもなりゆくまゝ」に口出ししないどころか、「人も、人の行ふべきかぎり」をせねばならないと語っているこ

とがわかる。もちろん、人には神の「しわざ」の善悪は測り識ることができないことに変わりない。しかしながら、「人の行ふべきかぎり」のことをしたその上で「其事の成と成ざるとは、人の力に及ばざるところぞ」ということを心得て、「強い事」をしないことが大事であるところでは述べられているのである。こうした「人の行ふべきかぎり」のことを、「直毘靈」においては、「己が身のほど／＼に必あるべきかぎりのわざ」と呼んでいる。そうした「あるべきかぎりのわざ」は「産巢日神のみたまに頼て」、「世中に生としいける物」すべてに与えられたものであり、人には人の「あるべきかぎりのわざ」があるとされている。そして、その「あるべきかぎりのわざ」を「ほど／＼」に行い、「穏しく楽く世をわたらふほか」はないのだと、宣長は述べるのである。

こうした態度は、ただ神の「しわざ」をありのままに受け入れて「安心」し、「たゞなりゆくまゝに打捨お」けばそれでいいというような、消極的な在り方であるとは到底言いがたい。むしろ宣長に言わせれば、そういった在り方は「大なるひがこと」である。神の「しわざ」に翻弄され、「悲しみ」を与えられざるを得ないような立場にあるうとも、人間はただその「悲しみ」を座してまっけていけば良いわけではなく、人間には人間のやらなければならぬことがある。しかもそれは、しないでいけば「人の道」に背いてしまうような、人間にとって重要な行為であると宣長は述べているのである。

神の「しわざ」に従いながらも、その中で行われなければならない「あるべきかぎりのわざ」がある、と言った時、宣長が考える人の在り方とは、どのようなものなのだろうか。そしてその「あるべきかぎりのわざ」をして「穏しく楽く世をわたらふ」ことは、神との関わりに対してどのように位置づけられるものなのであるうか。

『玉くしげ』の先ほど引用した文章に続けて、宣長は「あるべきかぎりのわざ」について、次のように述べている。

此事は、神代に定まりたる旨あり、大國主命、此天下を皇孫尊に避奉り、天神の勅命を帰順したてまつり給へるとき、天照大御神高御産巢日大神の仰せにて、御約束の事あり、その御約束に、今よりして、世中の顛事は、皇孫尊これを所知看すべし、大國主命は、幽事を所知べしと有て、これ万世不易の御定めなり、幽事とは、天下の治乱吉凶、人の禍福など其外にも、すべて何者のすることと、あらはにはしれずして、冥に神のなしたまふ御所為をいひ、顛事とは、世人の行ふ事業にして、いはゆる人事なれば、皇孫尊の御上の顛事は、即天下を治めさせ給ふ御政なり(『玉くしげ』p.320)

ここでは神の「しわざ」を「幽事」、人がせねばならないことを「顛事」と區別し、それぞれになすべきことが述べられている。「幽事」とは「天下の治乱吉凶」や「人の禍福」、またその外にも誰がしたとも明らかに知れない「冥に神のなしたまふ御所為」を言うとされている。一方で、「顛事」とは「世人の行ふ事業」、いわゆる「人事」のことを言う。たとえばそれは、天皇の天下を治めるための政治を指すものであり、現実世界において人間が行う活動全般を指す言葉である。こうした、なくてはならない「人の行ふべきかぎり」のことに關する具体的な内容を語る時、宣長は、生まれつきの「真心」との關わりにおいてそれを論じている。以下、「真心」と「あるべきかぎりのわざ」との關係を明らかにした上で、人は何をすべきであるのかを明らかにしていきたい(「人の行ふべき

かぎり」と対比される「強たる事」については後述する。

前節で触れたように、「真心」とは産霊の神の御霊によって備えられた生まれつきの「真心」であるとされている。それは事に触れては様々に揺れ動く素直な心のことであり、「智なるもあり、愚なるもあり、巧なるもあり、拙きもあり、善もあり、悪きもあり」、「うまき物くはまほしく、云々」、「妻子眷属朋友家財」と離れがたいと感ずるような、善悪巧拙、欲など様々な姿で存在する心を指すものであった。「真心」は決して一通りの決まった形を持っているわけではなく、人それぞれに異なる姿をしているものである。しかしながら、「真心」には、産巢日神の御霊によって授けられた共通の性質がいくつかあると宣長は述べている。たとえば、『古事記伝』七之巻における、吉凶禍福の道理について説明した段では次のように述べられている。

……又人は必凶悪を忌去て、吉善を行ふべき理をも知べきなり、【伊邪那岐命の、黄泉の穢悪を忌悪ひて、御禊したまふ是なり、後に須佐之男命の、二たび逐はれたまふも、此理なるが故なり、さて世人の、凶悪を直して、吉善を為べき道は、彼御禊の理によれることなれども、彼大神、此御禊を以て、世人に凶悪を忌去て、吉善を行へと、教諭したまふにはあらず、其故は、彼御禊も、其時にことさらに神の教によりて為たまふには非ず、元来産巢日神の御霊によりて、おのづから黄泉の穢悪を穢悪しとおもはず、己命の御心から為たまへれば、世人も又其如くにて、産巢日神の御霊によりて、凶悪をきらひて、吉善をなすべき物と生れたれば、誰が教ふとなけれども、おのづからそのわきためはあるものなり、然れども又其なすわざ、必吉善のみもえあらず、おのづから凶悪もまじらではえあらぬ……

（『古事記伝』七之巻、p.295）

伊邪那岐が黄泉から還り、黄泉の穢れを払うために行った禊という行為が神の教えによったものではなく、おのづからの「己命の御心」から発したものであるように、産巢日神の御霊によって生まれた人はみな、「凶悪を忌去て、吉善を行ふ」ようにおのづから生まれついでいる、と宣長は言う。繰り返すようだが、人は善悪の分別自体ができるものではない。しかしここでは少なくとも、悪事を嫌い善事をなそうという思いは生まれつき持っているとしておのづから凶悪を忌去るのである。それは産巢日神の御霊によって授けられた、人としての性質であるという。

こうした人の生まれつきの「真心」に付与された共通の性質を見ていくと、「いはゆる仁義礼讓孝悌忠信のたぐひ」（「直毘霊」）や、「福を求むと、善神にこひねぎ、禍をのがれむと、悪神をも和め祭り、又たま／＼身に罪穢もあれば、祓清むる」（同上、p.61）こと、また「君によく仕奉り、父母を大切にし、先祖を祭り、妻子奴僕をあはれみ、人にもよくまじはりなどするたぐひ、又面々の家業をつとむること」（『玉くしげ』、p.323）などがあるとされている。これらはすべて「凶悪を忌去て、吉善を行ふ」と同様に、「己が身のほど／＼に必ずあるべきかぎりのわざ」であり、「おのづからよく知てなす」（「直毘霊」、p.61）ことであると宣長は述べている。

「おのづからよく知てなす」「あるべきかぎりのわざ」の内容を見てみると、どれも現実における人間関係、人間生活に深く関わりを持つものであることに気付くだろう。君臣関係、親子関係、夫婦関係など様々な人間の交わりや、みずからの為すべき仕事は、生ま

れつきの「真心」が備わっている限りにおいて、もとより十全な形で実現されるものだと宣長は考えていたのである。ただし、そうした「真心」によって十全な形で人倫が実現されていたとしても、国の治乱吉凶や人の吉凶禍福といった神の「しわざ」に作用を及ぼしたり変化を与えたりすることはできないという。

すべて世には、悪事凶事も、必まじらではえあらぬ、神代の深き道理あることなれば、とにかくに、十分善事吉事ばかりの世中になす事は、かなひがたきわざと知べし、然るを儒の道などは、隅から隅まで掃清めたるごとくに、世中を善事ばかりになさんとする教にて、とてもかなはぬ強事シキゴトなり、さればこそかの聖人といはれし人々の世とても、其国中に、絶て悪事凶事なきことは、あたはざりしにあらずや、『玉くしげ』(p.319)

『古事記伝』七之巻に見たように、善と悪はどちらも必ず存在し、しかもそれらが交互に入れ替わりめぐっていくという吉凶禍福の道理が存在している。そうした「神代の深き道理」のために、「善事吉事ばかりの世中」を実現することは、「真心」によって「あるべきかぎりのわざ」を為したとしても「かなひがたきわざ」であり、それを為そうとすることは「強事シキゴト」であるとされる。このように考える時、「真心」による十全な人倫の実現がなされたとしても、国が乱れたり、父母妻子兄弟に不幸が降りかかったりという「悪事凶事」がなくなるわけではないのである。

これに対して、こうした「真心」によっても「かなひがたきわざ」である「善事吉事ばかりの世中」にしようとする「強事」の教えこそが儒教であるという。聖人の道は、「もと治まりがたき国を、しひてをさめむ」(「直毘靈」、p.59)として聖人によって作為されたものであるため、「神代の深き道理」を知らず、「人の必有べきかぎりを過ぎて、なほきびしく教へたてむとせる」(同上)ものである。産巢日神の御霊によって授けられた「真心」によっても「善事吉事ばかりの世中」にすることはできない以上、そうした人の「あるべきかぎりのわざ」を過ぎた「強事」を行うことは無益なことであると宣長は捉えたのである。

さてまた、こうした人間同士の関わりを中心とした生まれつきの「真心」の性質の中に、神への祭祀という項目が入っているということに注目したい。宣長は、神と人との関わりにおいて、「たゞその御怒を畏みて、ひたぶるにいっきまつるべき」(同上、p.61)であり、「凡て君の国を治坐す万事の中に、神祇を祭賜ふが最重事」(『古事記伝』十八之巻「白禱原宮上巻」、p.321)であると述べている。何故神を祭ることが「最重事」であるかと言えば、それは神が国の治乱や人の吉凶禍福を司っているからにほかならない。

総じて世中の事は、神の御霊にあらではかなはぬ物なれば、明けくれ其御徳をわすれず、天下国家のためにも、面々の身のためにも、もろ／＼の神を祭るは、肝要のわざなり、善神を祭りて福を祈るは、もとよりのこと、又禍をまぬかれんために、荒ぶる神をまつり和すも、古の道なり、然るを人の吉凶禍福は、面々の心の邪正、行ひの善悪によることなるを、神に祈るは愚なり、神何ぞこれをきかんとやうにいふは、儒者の常の論なれども、かやうに己が理屈をのみたてて、神事をおろそかにする

は、例のなまさかしき唐戎トウシユウの見識にして、これ神には邪神も有て、よこさまなる禍ワザワレのある道理を知らざる故のひがことなり
〔玉くしげ〕(p.321)

神の「しわざ」の善悪は分からずとも、善神を祭つて「福」を願ひ、荒ぶる神を祭りやすことによつて「わざわひ」からまぬかれようとすることは、人間の「真心」に備わつた働きであり、そうした「真心」の働きの、「なほ此世にも留まりて、福をも、禍をもなす」先祖の御霊を神として祭ることに繋がつていることも、二章において指摘した通りである。このように、人が神を祭るのは、みずからの働きではいかんともしがたい吉凶禍福を神にどうにかして欲しいという「真心」から発する切実な欲求から生じるものであつた。そのため、人は「いかにも其神の歡喜ヨロコビび坐すべきわざ」(「直毘靈」, p.61)である「万ツを齋忌イミキヨ清まはりて、穢悪ケガレあらせず、堪タヘたる限り美好物ウマキモノ多に、献タテマツり、或は琴コトひき笛フエふき歌舞ウタヒマひ」などの、「おもしろきわざ」(同上)をして祭りを行うのだとされている。人はこうした祭りをを行うことで、神からの「しわざ」に「せむすべな」く従うだけの一方的な神との関わりを結ぶのではなく、人間の側からも神へと働きかけることができるのである。

こうした「おもしろきわざ」に神が「歡喜」ぶと考えることは、歌論時代に言われた歌の「あはれ」に感応する神との繋がりを感じさせる。歌論時代、宣長は歌にこもつた、人の深切な情に神が感応すると考えていた。そうした深切な情は、ここでは福を願ひ禍から逃れたいという「真心」から発する切実な心と共通するものであると言える。神が人間の深切な情に感応するという時、「真心」から願ひ行われた「おもしろきわざ」による祭りは、神を動かすことのできるものであると言えるだろう。

しかし、こうした切実な欲求から神が「歡喜」ぶ祭りを行ったとしても、そのすべてが神に聞き届けられるわけではない。神の「しわざ」は依然として「せむすべな」きものであつて、人間が「あるべきかぎりのわざ」をなしたところで、人間の思い通りに「善事吉事ばかりの世中」にすることはできないということは既に述べた通りである。それにも関わらず、人間が祭りを行わねばならない理由はなんであろうか。宣長は、それを次のように述べている。

上は位たかく、一国一群をもしりて、多くの人をしたがへ、世の人によやまはれ、万ゆたかにたのしくてすぐし、下はうゑず食ひ、さむからず着、やすく家ウチる、これらみな、君のめぐみ、先祖のめぐみ、父母のめぐみなることはさるものにて、その本をたづぬれば、件の事どもよりはじめ、世にありとあるものごと、みな神のみたまにツツ*あらずといふことなし、しかれば、世にあらむ人、神を尊まではえあらぬ事なるを、平日ツツ*になりぬることは、さしも心にとめず、忘れをるならひにて、君のめぐみ、先祖のめぐみをもさしもおもはず、もとより神の御たまなることは、みなわすれはてて、思ひもやらぬは、いとくかしくあるまじき事なり、一日も、食物なくはいかにせむ、衣物なくはいかにせむ、これを思はば、君のめぐみ、先祖父母のめぐみをつねにわするべきにあらず、しかるを世の人、さることをばしらずおもはず、神をばたゞよそげに思ひ奉りて、たまくさしあたりて祈る事などかなはねば、その神をうらみ奉りなどするは、いとくかたじけなきことなり、生れいづるより死ぬるまで、神の恵の中に居ながら、いさくか心にはなぬ事ありとても、これをうらみ奉るべきことか

は、又祈るとき、給はねば、神は尊みてやくなき物のごと思ひなどするは、いかにぞや、かへす／＼も万の事、こと／＼神のみたまなることを、平日ツツネにわするゝ事なくは、おのづから神のたふとまではかなはぬ事を知べし、たとへば百両の金ほしき時に、人の九十九両あたへて、一両たらざるが如し、そのあたへたる人をば悦ぶべきか、恨むべきか、祈ることかなはねばとて、神をえうなき物にうらみ奉るは、九十九両あたへたらむ人を、えうなきものに思ひてうらむるがごとし、九十九両のめぐみを忘れて、今一両あたへざるを恨むるはいかに

『玉かつま』一四の巻、「神のめぐみ」(一〇〇四)』、p.447)

上の者はその位が高く、国を治め、世人に尊敬され、あらゆる物が豊かで楽しく過ごすことができ、下々の者は衣食住の心配なく過ごすことができることなどは、すべて君主や先祖父母の「めぐみ」によるものであるという。こうした「めぐみ」は、一種の「人事」の結果もたらされたものであると言えるだろう。君が国を治めることや、先祖父母自身が「父母を大切にし、先祖を祭り、妻子奴僕をあはれみ、人にもよくまじはりなどするたぐひ、又面々の家業をつとむること」という「あるべきかぎりのわざ」をつとめた結果、今現在において、国が統治され、衣食住の心配なく暮らすことができるのである。そしてこれらの根底にあるのは、世界のありとあらゆるものを成り立たせている「神のみたま」の働きである。そうした、「生れいづるより死ぬるまで、神の恵の中に居」て、一人もその恩恵から外れて現世を生きているものはいないのだということを知った時、人はおのづから「神を尊まではえあらぬ」心が生じ、神を祭らないではいられなくなるのである。そうした時、「神を尊まではえあらぬ」心で神を祭ることと、その祭った結果とは必ずしも一致しなくてもよいということになる。何故なら、人は常日頃から「神のめぐみ」の中で生きていくからであり、そうしたためぐみを与える神を尊ぶことが祭りの目的だからである。この時、何かを期待して神に祈った結果、「いさゝか心になはぬ」ようなことが生じたとしてもそれを「うらみ奉」ったり、「神は尊みてやくなき物」と思ったりするようなことは筋違いだということになる。神は「九十九両のめぐみ」を既に人間に与えており、「今一両あたへ」なかつたことが「九十九両のめぐみ」をなかつたことにするわけではないのである。

こうした、「神を尊まではえあらぬ」心が神を祭祀することの根底にあると考える時、これも一種の「真心」の働きであると言えるだろう。こうした「真心」によって神を祭ることや、人倫を実現していくという働きが、「顕事」として神の「幽事」に対して行われる人の「あるべきかぎりのわざ」なのである。そしてそうした「真心」から発される「あるべきかぎりのわざ」の働きによってのみ、人間は神へと関わっていくことができるのである。

宣長は、「顕アラハニ事ニとしても、畢竟は幽カミコト事の外ならぬ」(『玉くしげ』、p.321)と云う。「顕事」は結局、神がこの世のありとあらゆることを造りあげているという点において、そうした神の「しわざ」から外れたものではない。実際、「幽事」と「顕事」の区別は、大国主命と天照大御神の間に「万世不易の御定め」として交わされた約束によって生じたものであるとされ、「顕事」自体、神の「しわざ」によって定められたものである。人は神の「しわざ」の中で生き、神の「しわざ」から逃れることはできない。しかし、宣長はそれでも

人間は「顕事」をしなくてはなくてはならないと述べている。

さて世中の事はみな、神の御はからひによることなれば、**顕事**（アラハニゴト）カミゴトとしても、畢竟は**幽事**（カミゴト）シヤベツの外ならねども、なほ差別あることにて、其差別は譬へば、神は人にて、幽事は、人のはたらくが如く、世中の人は人形にて、**顕事**は、其人形の**首手足**（カシラテアシ）カミゴトなど有て、はたらくが如し、かくてその人形の色々と働くも、実は是も人のつかふによることなれども、人形のはたらくところは、つかふ人とは別にして、その**首手足**など有て、それがよくはたらけばこそ、人形のしるしはあることなれ、**首手足**もなく、はたらくところなくては、何をか人形のしるしとはせん、此差別をわきまへて、**顕事**のつとめも、なくてはかなはぬ事をさとるべし

（『玉くしげ』p.321）

人形は人形遣いに使われるものであるが、人形自体に「**首手足**」（カシラテアシ）カミゴトがなければそれは人形とは言えず、また「**首手足**」があつてもよく動かなくては人形遣いが人形を上手く動かすこともできない。人形自身に「**首手足**」があり、「よくはたらく」ことにこそ人形が人形である「しるし」であり、人形遣いが人形を使うことができるのである。つまり、人は人の「あるべきかぎりのわざ」をすることによって人たり得るのであり、「あるべきかぎりのわざ」をなすことによつて、神も「**幽事**」を十全に發揮できるのである。「**顕事**」（アラハニゴト）カミゴトでも、畢竟は**幽事**（カミゴト）の外ならね」という時、「**顕事**」は「**幽事**」に含まれるものであるが、「**顕事**のつとめも、なくてはかなはぬ」ものであり、それは決して「**幽事**」にすべて収斂されるものではなく、「**幽事**」もまた「**顕事**」なくしては成り立ち得ないという相互的な関係にあるのである。

「**顕事**」「**人事**」は必ずなくてはならない、人間がなすべき「人の道」である。同様に、宣長は「世中に生としいける物、鳥虫に至るまでも、己が身のほど／＼に必あるべきかぎりのわざは、産巢日神のみたまに頼て、おのづからよく知てなす」と言い、ありとあらゆる生き物にそれぞれ「あるべきかぎりのわざ」があると述べている。それは人間とは異なつた「あるべきかぎりのわざ」であろうが、そうした様々な「あるべきかぎりのわざ」が機能することによつて、「**幽事**」も上手く機能することができるのである。

ただし、ここで一つ注意しておくべきことがある。それは、「ほど／＼にあるべきかぎりのわざ」をせよ、と言っているのであつて、「あるべきかぎりのわざ」を完全な形でなせ、と宣長が言っているわけではないという点である。しかし、何故「ほど／＼」でよいのだろうか。

然れども大かた神は、物事大やうに、ゆるさるゝ事は、大抵はゆるして、世人のゆるやかに打ちとけて樂むを、よろこばせたまふことなれば、さのみ悪くもあらざる者までを、なほきびしくをしふべきことにはあらず、さやうに人の身のおこなひを、あまり瑣細にたゞして、窮屈にするは、皇神たちの御心にはなぬこと故、おほく其益はなくして、返て人の心褊狭しくこざかしくなりて、おほくは悪くのみなることなり

（『玉くしげ』p.323）

宣長は、神は「世人のゆるやかに打ちとけて樂むを、よろこばせたまふ」心を持っている

ると考えていた。ここでは、そうした神たちにとって、人々が身の行いを「瑣細にたゞして、窮屈にする」ことは「御心にかなはぬ」しわざであり、むしろ十全な形を目指して厳しく教えこんだりなどすることは、無益どころか却って人の心を偏屈にし、悪い方向へと導くものであるのだ、と述べられている。

上述したように、人間がみずからの「真心」に備わっているかぎりのことをなさねばならないことは確かである。しかし、だからと言ってそうした「あるべきかぎりのわざ」を十全に行わねばならないと言え、できていない事柄については「なほきびしく」教えることもある。そのように「人の身のおこなひ」を「瑣細にたゞ」していくと、人の心が「褊狭しくこざかしく」なってしまう、「皇神たちの御心にかなはぬ」ことも起きてしまうことになる。それは、神から与えられた生まれつきの「真心」にも「かなはぬ」行いであり、「物事大やうに、ゆるさるゝ」という「真心」を失わせてしまうことにもなるのである。このように見てくると、「ほど／＼」であることが「真心」を十全に發揮する条件であるとも言えるだろう。「顕事」は「幽事」と同様に必要不可欠なものではあるが、それは「ほど／＼」に行われることによって機能するものなのである。

「神のめぐみ」を実感した時、人には神を尊ばざるを得ない心が生まれ、その心のままに神を祭ることになる。それが人の「真心」の働きであり、その心こそが神と繋がる唯一の道筋であった。しかし、そうして神と繋がるのができたとしても、神の「しわざ」によって生じる吉凶禍福は人間には操作できないものである。その意味で、「神のめぐみ」には「悲しみ」も混ざらざるを得ないものであった。そうした「悲しみ」の最も激しいものが、死の悲しみであることは、前節で述べた通りである。「悪事凶事」が混ざらざるを得ない道理によって、人は必ず「死」という「わざわひ」に見舞われてしまう。この「死」の悲しみについて、再度、祖先を神として祭るという「ほど／＼」に「あるべきかぎりのわざ」との関わりから考察してみたいと思う。

人は死ぬと「霊（魂）」が黄泉の国へ行く。死んだ人は現世に二度と戻ってくることはできないが、その「人の位の尊卑き、心の智愚なる、強弱き」によって、現世に名残を残し、「なほ此世にも留まりて、福をも、禍をもなす」ことができる。そしてこのように、吉凶禍福に関わる力を持つ限りにおいて、死んだ人間を「神」と言うことができる、ということは前節において述べた。この、死んだ人間を「神」と言うことができるというのは、死んだ本人が黄泉の国で「神」となった、という意味ではない。死者自身はただ黄泉の国へ行くのみであって、黄泉の国で「神」となることはできないのである。しかし、黄泉の国に行ったはずの死者の「霊」が吉凶禍福の力を現世に及ぼしていると現世に残された側の人間に感じられることによって、現世の人間は死者を「神」と呼び、これを祭ることができる、という構造になっている。

先に見たように、死者自身が「妻子眷属朋友家財」の存在するこの世と永遠に別離せねばならないということは、この世で最も重い「悲しみ」である。死者は「穢れ」と「わざわひ」のもとである黄泉の国で過ごさねばならず、そこから二度と還ることができないからである。このように考える時、死者を現世に残された人間が「神」として祭ったとしても、その「悲しみ」は軽減されるようなことはないだろうと思われる。なぜなら「万ツを齋忌清まはりて、穢悪あらせず、堪たる限り美好物多に献り、或は琴ひき笛ふき歌舞

ひ」をするといった、「いかにも其神の歎喜^{ヨロコ}び坐すべきわざ」をしたとしても、それが死者に届いているかということは現世の人間には分からないからである。また、そもそも死者の「霊」が現在もこの世に吉凶禍福をもたらす「神」であると現世側の人間が思っていることは、死者自身が「神」であるかどうかということとは一致しないとも思われる。死者の「霊」はその人の位や心の智愚強弱によつて、本来に「神」のようになる人もいれば、名残を残さずに黄泉の国へ行つてしまふ人もいると宣長は述べている。現世側の人間にとつてそうした名残が実際に残っているかどうかを知る術はないため、「神」に対して行う祭りが、「神」ではないかもしれない死者に届くかどうかという問題もあるのである。

一方で、現世に残された側の人間の「悲しみ」は、どうだろうか。宣長は、伊邪那岐が伊邪那美の死に際して「ひたすら小児のごとくに、泣^{ナキカナン}悲みこがれ」(『玉くしげ』、p. 316) となつたように「真実の性情」(同上)であると述べている。この「真実の性情」は、産巢日神の御霊によつて与えられた、事に触れては素直に動揺し、「悲しみ」を「悲しみ」のままに感じる「真心」と同様のものである。こうした心を持つている限りにおいて、人は死による別離に「悲しみ」を感じるのである。その時、死に直面した際の「悲しみ」は何によつても軽減されることはないということになる。それでは、死者を祭ることは現世に残された人間にとつてどのような意味を持つのだろうか。現世の人間が死者を「神」として祭るのは、前述したようにその「霊」が現世に影響を及ぼしているからである。先祖父母の「霊」は現在の地位や衣食住など、現世に残された子孫の生活や人生など様々なものに「おかげ」を及ぼしており、それが子孫に感じられた時、その「おかげ(めぐみ)」に対して尊ばざるを得ない心を持つからであった。しかし、そうした祖父父母の「霊」を祖先神として祭つたとしても、祖先神がその祭りに応えて吉事善事ばかりを施してくれるわけではない。祖先神もあくまで「神」であり、神の吉凶禍福は人間には操作することができないからである。そのような時、祖先神を祭つていたとしても、祖先神が子孫に対して「悲しみ」を与える「しわざ」を為すこともあるであろう。

以上のことを整理してみると、死者自身は、祭られることによつて現世の人々に神と呼ばれることになるが、祭られたからといって死者自身が現世に戻ってくることはできないため、死による別離の「悲しみ」は軽減されることはない。一方の現世に残された人々も、死者との別離の「悲しみ」は死者を神として祭ることによつて軽減されるようなものではなかった。このように考える時、死に際しての「悲しみ」は「悲しみ」として「真心」に感じられるまま受け取られるしかなく、それは同じく「真心」から発する祭りを行うことによつてもいかなともしがたいものであった。祭りは決して死を始めとした「悲しみ」を減らすことはできないのである。

「悲しみ」は「悲しみ」のまま存在し、人間がそれを減らしたりすることはできなかった。そうした「しわざ」は「せむすべな」きものであつて、ただその「悲しみ」の中に「安心」せざるを得ないのである。しかし、そうした「悲しみ」の「しわざ」を受けたとしても、人間はその「悲しみ」だけに囚われて生きていくわけではない。「直毘霊」で、宣長ははつきりと、人は「穏しく^{オトシ}楽^{タスシ}く世をわたらふほか」ないと述べているのである。

この世には、確かに「わざわひ」があり、人の思う通りにはならないようにできている。「わざわひ」も神の「めぐみ」の一端であり、人間にはいかなともしがたいものであった。しかし、「わざわひ」だけが神の「めぐみ」であるわけではない。衣食住が揃っているこ

とを始めとして、人は生きている間には様々な吉事善事に会おうことができるだろう。そうしたものもすべて神の「めぐみ」である。「凶事悪事」と「吉事善事」のどちらもが神の「めぐみ」の中に含まれているものであって、どちらか片方に偏るものではないというのが「神代の深き道理」であった。そして、最後には「然凶悪はあれども、終に吉善に勝事あたはざる理」として、世中は「吉善」の方に向かっていくという。

「悲しみ」があれば喜びもあるのが神の「しわざ」である。「安心」は決して「悲しみ」の中だけに見出されるのではなく、ありとあらゆる物の中に見出される。神の「しわざ」が「せむすべな」という意味では、身に覚えのない幸運が降りかかったとしても、それも人間にはいかんともしがたいものである。「めぐみ」と「せむすべな」とは、それぞれ神の「しわざ」の一面を表しているものであって、表裏一体の関係にあると言える。

このように、神の「しわざ」が「めぐみ」も「せむすべな」きことも引き起こす現実では、「悲しみ」があつたとしてもそれが後の喜びに転じないとは言い切れない。むしろ、「悲しみ」の中から新たな喜びが生じるのが、この世の「深き道理」なのである。

人は、こうした世界において、善も悪も入り交じった神の「しわざ」を「せむすべな」きものとして「真心」からそれを受け止めることによって、「安心」を得ることができる。そしてまた、「真心」によって「あるべきかぎりのわざ」を「ほど／＼」に行うことで、そうした神に関わることができる。そのように生きる人々は、「凶悪はあれども、遂に吉善に勝事あたはざる理」という神代の理をも信じて、「穏しく楽しく世をわたらふ」ことができたのである。

結語

宣長は、神を「可畏」きものであるといい、身近に存在するあらゆるものが神になり得ると定義した。それらは生物・非生物を問わず、人ですらも含まれるものであった。そうした神は、決して遠い過去のおとぎ話でもなければ、心も意思もない観念でもなく、過去から現在に至るまで、途切れることなく確かな実体を持って人間に関わる意思のある存在だったのである。宣長にとって、神とは身近に感ぜられる、揺るぎない「実物」だった。

本居宣長は青年期、この現実が「大奇怪」なる姿をしていることに気付いた。歌論時代、宣長はそうした「大奇怪」なる現実に実在する「事」「物」に動かされる心の問題に取り組み、そうしたものに備わる「あはれ」を知る心があるのだ、ということを明らかにした。宣長のみた世界は実に「事」や「物」に溢れており、同時にそれらに備わった「あはれ」に満ち満ちていたのである。そして、そうした「あはれ」の備わった実物の「物」や「事」が何故存在するのか、という根拠を求めた時、宣長はそれを「神」に求めたところから、彼の神観の変遷が始まったのであった。

歌に感応する神や、天照大御神に連なる皇統の祖先を神と考えた歌論時代から、古学研究が進むにつれて、宣長はあらゆる「可畏」きものを持つている「実物」を指して神と定義した。このように、宣長が神を「実物」であると定義することができたのは、『日本書紀』『古事記』などの古伝が、古の事実であるという宣長の信仰からもたらされるものであった。宣長は、西洋から流入した知識に基づき、「大奇怪」なる世界には、天地も太陽もただ一つしかないという確信をもった。そして、世界が一つである以上、その成り立ちを説明する説も正しいものはたった一つしかない。「信じ」たのである。そしてまた、宣長の古学研究の要であった言語に対する信頼が、古伝を信じさせることとなった。宣長にとって「言と事と心」はそれぞれに「相かな」うものであった。その時代にはその時代の言葉があり、その言葉は心や事実を表していると考えた時、古語で記された『古事記』は、古の事実を記した書物として信じられたのである。そしてその古の事実が記された通りに、現実に宝剣などの遺物が存在したことも、宣長に古伝を信じさせ、そこに記された神をも「実物」であると確信させるに至ったのである。

過去の事実である古伝を読むということは、宣長にとってこの世が何故「大奇怪」な姿をしているかということに答えを与えるものであった。古伝に記された神の「しわざ」は、善人が不幸になり、悪人が栄えるといったことを始めとして、多くは人間には理解できないものであったが、そうした「しわざ」によって起こされた事跡が、今現在目前に存在しているこの世の有様とも合致するものだったのである。この現実の世界は神が造りあげた世界であり、また同時に、その現実世界こそが神の世界だったのである。そしてそれは、過去の出来事ではなく、現在も煌々と我々を照らす太陽が現前するように、今においてもそうであった。人間は現在も、神の実在する世界に生きていると、宣長には感じられていたのである。

こうした、神が実在する世界では、人は人の力でどうすることもできない「しわざ」を、「せむかたな」きものとして受け入れて生きていかざるを得ないと宣長は述べた。神の「しわざ」は人間の知恵には測り識ることのできない「靈妙不測」なものだったからである。「しわざ」の善悪に応じて与えられる楽しみや「悲しみ」を、神によって与えられた生ま

れつきの「真心」によってありのままに受け取ることが神の世界に生きる人の在り方であり、そのように神を信じることによって、人は「真実の安心」の中で生きることができたのである。しかし、宣長はただ「しわざ」を信ぜよ、と言ったのではなかった。人間には、神の「しわざ」によって定められた、人間の「あるべきかぎりのわざ」があったのである。それは人倫の実現や、面々の家業、神への祭りといったものであった。こうした「あるべきかぎりのわざ」をなすことによって、人形と人形遣いにたとえられたように、人は人である。「しるし」を持ち、そのことによって神と関わりを持つことができた。人が人の「あるべきかぎりのわざ」をなすことで、人形遣いである神の「しわざ」を十分に發揮させることができたのである。

宣長は、神には「世人のゆるやかに打ちとけて楽むを、よろこばせたまふ」心があり、「凶悪はあれども、遂に吉善に勝事あたはざる理」をこの世にしいた存在であると捉えていた。神が実在し、その「しわざ」を信じた時、そうした神の心や理に沿って、人は「あるべきかぎりのわざ」を行い、「穏しく楽しく世をわた」っていくべきであり、またそうすることができると宣長は考えたのであった。

◆ 注

序

- 一. 『本居宣長全集』第十三卷、大久保正、『本居宣長随筆』第五卷所収
- 二. 津田左右吉、『文学に現れたる国民思想の研究 四』、『津田左右吉全集』第七卷、岩波書店、一九六四、p.436
- 村岡典継、『本居宣長』、岩波書店、一九二八
- 三. 『本居宣長全集』第十七卷、大久保正、『宝曆某年某月某日 清水吉太郎宛 草稿』、筑摩書房、一九七二、p.18
- 四. 相良亨、『本居宣長』、『相良亨著作集』4 「死生観 国学」、ペリカン社、一九九四、p.286

第一章

- 一. 「孔子の道は、先王の道なり。先王の道は、天下を安んずるの道なり。孔子は、平生東周をなさんと欲す。その、弟子を教育し、おのおのその材を成さしむるは、まさに以てこれを用ひんとするなり。」
〔『弁道』、吉川幸次郎ほか校注『荻生徂徠』日本思想大系36、岩波書店、一九七二、p.12〕
- 二. 『本居宣長全集』第十二卷、大久保正、『本居宣長随筆』第五卷『群書摘抄』、筑摩書房、一九七一
- 三. 「子路曾皙冉有公西華、待座、子曰、以吾一日長乎爾、不吾以也、居則曰、不吾知也、如或知爾則何以哉、子路率爾而对曰、千乘之国、攝乎大国之間、加之以師旅、因之以飢饉、由也為之、比及三年、可使有勇且知方也、夫子哂之、求爾何如、對曰、方六七十、如五六十、求也為之、比及三年、可使足民也、如其礼樂、以俟君子、赤爾何如、對曰、非日能之也、願学焉、宗廟之事、如會同、端章甫、願為相焉、點爾何如、鼓瑟希、鏗爾、舍瑟而作、對曰、異乎三子者之撰、子曰、何傷乎、亦各言其志也、曰、暮春者春服既成、得冠者五六人童子六七人、浴乎沂、風乎舞雩、詠而歸、夫子喟然歎曰、吾与點也」
〔『論語』先進篇、金谷治訳注、『論語』、岩波書店、一九六二、p.153〕
- 四. 現代語訳は引用者による。
- 五. 『石上私淑言』巻一・〔一〕、p.87
- 六. 「問云。詞のほとよくとよくのひてあやあるとはいかなるをいふぞ。
……うたふ詞のかずほどよくて。とよこほらずおもしろく聞ゆる也。あやあるとは。詞のよくとよのひそろひてみだれぬ事也。大方五言七言にとよのひたるが。古今雅俗にわたりて。ほどよき也。さればむかしの歌も今のはやり小歌も。みな五言七言也。是自然の妙也。」
〔『石上私淑言』巻一・〔一〕、p.88〕
- 七. 「猶いふにいはいはれぬ情のあはれは。歌ならではのべがたし。其いふにいはいはれぬあはれの深きところの。歌にのべあらはさるゝは何ゆへぞといふに。詞にあやをなす故也。其あやによりて。かぎりなきあはれもあらはるゝ也」
〔『石上私淑言』巻一・〔一四〕、p.109〕

八・相良前掲書 p.268

九・「さてさやうに。せんかたなく物のあはれなる事ふかきときは。さてやみなんとすれども。心のうちにこめては。やみがたくしのびがたし。これを物のあはれにたへぬとはいふ也。さてさやうに堪がたきときは。をのづから其おもひあまる事を。言のほにいひいづる物也。かくのごとくあはれにたへずして。をのづからほころび出ることばは。必長く延て文あるもの也。これがやがて歌也。ながくながむるなどいふも此時の事也。さてかく詞にあやをなし。声をながく引ていひ出れば。あはれ／＼とおもひむすぼゝれたる情のはるゝ物也。これいはむとせざれども自然にいはるゝ物也。あはれにたへぬときは。いはじとしのべ共をのづから其おもむきのいはるゝもの也」

〔『石上私淑言』巻一・〔十三〕、p.108〕

一〇・『紫文要領』巻十、p.39

一一・「されとそれはもと仏の深く物の哀をしれる御心より、此世の恩愛につなかれて、生死をはなるゝ事あたはさるを、哀とおほすよりの事なれば、しはらく此世の物の哀はしらぬものになりても、実は深く物の哀をしる也、儒道も心は同じ事也、されは是等は、つねの物の哀しらぬ人と一口にはいひかたし、儒仏は物の哀をしらぬやうなるが其道にして、畢竟はそれも物の哀しるよりおこれる事也」

〔『紫文要領』巻上、p.62〕

一二・「まづ異国の書は、何の書も、とかく人ノ善悪是非をきひしく論弁して、物の道理をさかしくいひ、人ことにわれがしこにいひなし、風雅の詩文に至りても、とかく我國の歌とはちかひて、人の情をはあらはさす、何となくさかしくかしこけに見ゆる也、わが国の物語は、物はかなくしとけなけにて、すこしもさかしたちかしこけなる事はなく、とかくに人情の有りのまゝをこまかにかきいたせり、すへて人の心といふものは、実情はいかなる人にも、おろかに未練なるもの也、それをかくせばこそ、かしこけには見ゆれ、まことの心の内をさくり見れば、たれも／＼児女子の如くはかなきもの也」

〔『紫文要領』巻上、p.29〕

一三・宣長は、歌に関わる場合には、情と欲とを明確に区別する。「人の心のさま／＼思ふおもひは。みな情」であるが、その中で特に「とあらまほしかくあらまほしともとむるおもひ」が欲であるのに対して、「人をあはれとおもひかなしと思ひ。あるはうしともつらし共おもふやうのたぐひ」の事を特に情と呼ぶ。歌はこのうち、情から出るものであるとされる。情は「物にも感じやすく。あはれなる事こよなう深き」ところがあるが、それに対して欲から出る思いは「一すぢにねがひもとむる心」であつて、「さのみ身にしむばかりこまやかにはあらぬため、「物のあはれなるすぢにはうとく、歌ができにくいとされる。」

〔『石上私淑言』巻二・〔七二〕、p.157参照〕

一四・相良前掲書、p.292

一五・巻一・〔一〕、p.88 参照

一六・「たへがたき事をいひ出るは。をのづから詞にあや有て。長くひかるゝもの也。それをたゞの詞にいふは。哀の浅きときの事也。ふかきときは自然と文有長くいはるゝ也。深きあはれはたゞの詞にいひてはあきたらず。同じ一言も。長くあやをなしていへば。心はるゝ事こよなし。たゞの詞にては。いかほど長くこま／＼といひても。いひつくされぬ深き情も。詞にあやをなして長くうたへば。其詞の文声の文によりて。

情の深さも発さるゝもの也。されば其詞のほどよく文有て長き所に。無量無窮の深きあはれこもりて有物也。それをきく人も。たゞ詞にていふをきゝては。いかほどあはれなるすぢをききても。感ずる事浅し。それを詞にあやなし声を長くしてうたふときは。きく人のあはれと感ずる事もこよなう深し。これみな歌の自然の妙也。おに神のあはれとおもふ所もこゝに有也」
〔石上私淑言〕卷一・「一四」、p.109)

一七・「ミナ其人ノ心ニヨリ出来ル歌ニヨルヘシ、悪事ニモ用ヒラレ。善事ニモ用ヒラレ、興ニモ愁ニモ思ニモ喜ニモ怒ニモ、何事ニモ用ラル也、其心ノアラハル、所ニシテ、カツソノ詞幽玄ナレハ鬼神モコレニ感スル也」
〔排蘆小舟〕・「一」、p.3)

一八・「やまとうたは、人の心を種として、万の言の葉とぞなれりける。世の中にある人、ことわざ繁きものなれば、心に思ふことを、見るもの聞くものにつけて、言ひ出せるなり。花に鳴く鶯、水に住む蛙の声を聞けば、生きとし生けるもの、いづれか歌をよまざりける。力をも入れずして天地を動かし、目に見えぬ鬼神をもあはれと思はせ、男女の中をも和らげ、猛き武士の心をも慰むるは歌なり。」

(小沢正夫・松田成穂校注・訳、『古今和歌集』新編日本古典文学全集二、小学館、一九九四、p.17)

一九・大久保正、『本居宣長全集』第十二卷「解題」、p.33

一〇・『蘇庵随筆』・「十一〇」、p.607

一一・相良前掲書、p.292

一二・「天照大御神と申し奉るは、ありがたくも即チ今此ノ世を照します、天津日^{アマツヒ}の御事ぞかし」
〔玉くしげ〕、p.310)

一三・「わが古学は、契沖はやくそのはしをひらけり、かの儒の古学といふことの始めなる、伊藤氏など、契沖と大方ゝころといふうちに、契沖はいさゝか先だち、かれはおくれたり、荻生氏は、又おくれたり、いかでかかれにならへることあらむ」

〔玉かぐま〕八の巻・「四八三」、p.257)

「古学とは、すべて後世の説にかゝはらず、何事も、古書によりて、その本を考ぐ、上代の事を、つまびらかに明らむる学問なり、此学問、ちかき世に始まり、契沖ほふし、歌書に限りてはあれど、此道すぢを開きそめたり、此人をぞ、此まなびのはじめの祖ともいひつべき」
〔うひ山ぶみ〕(カ)、p.15)

第二章

一・大久保正、『本居宣長全集』第十四卷「解題」、p.11

二・『古事記伝』一之巻、「古記典等総論」、p.3

三・『うひ山ぶみ』では、「言」と「事」「意」がそれぞれ対応することを次のように説明している。

「まづ大かた人は、言と事と心と、そのさま大抵相かなひて、似たる物にて、たとへば心のかしこき人は、いふ言のさまも、なす事のさまも、それに応じてかしく、心のつたなき人は、いふ言のさまも、なすわざのさまも、それに応じてつたなきもの也、又男は、思ふ心も、いふ言も、なす事も、男のさまあり、女は、おもふ心も、いふ言も、なす事も、女のさまあり、されば時代々々の差別も、又これらのごとくにて、心も言も事も、上代の人は、上代のさま、中古の人は、中古のさま、後世の人は、後世

のさま有て、おの／＼そのいへる言となせる事と、思へる心と、相かなひて似たる物」
（『うひ山ぶみ』(フ)、p.17)

四・「抑意と事と言とは、みな相称へる物にして、上ツ代は、意も事も言も上ツ代、後ノ代は、意も事も言も後ノ代、漢国は、意も事も言も漢国なるを、……此記は、いさゝかもさかしらを加へずて、古へより云伝へたるまゝに記されたれば、その意も事も言も相称て、皆上ツ代の実なり、是もはら古への語言を主としたるが故ぞかし、すべて意も事も、言を以て伝るものなれば、書はその記せる言辭ぞ主には有ける」

（『古事記伝』一之卷「古記典等総論」、p.6）

五・「56 土佐家中、刈谷豫三郎搏風、問目数條ノ内、神道ト云事ヲ問ヘル一条」、p.545

六・『直霊』（『本居宣長全集』第一四卷所収）への反駁書である市川多門の『まがのひれ』へ、さらに反駁したものの。一七八〇年、宣長五一歳の著作。

七・しかしながら、「臣連八十伴緒オミムラシヤソトモノヲ」に関しては、「直毘霊」に「たゞ天津日の然ましますのみならず、臣連八十伴緒オミムラシヤソトモノヲにいたるまで、氏かばねを重みして、子孫ウミノコの八十統ヤソツツギ、その家々の職業ウヂをうけつがひつゝ、祖神オヤガミたちに異ならず、只一世の如くにして、神代のまゝに奉仕ウツれり」(p.49)と述べられていて、皇統と同じく臣下も神代の時代から連続ツグと続いていることが賞賛されているので、血統による「靈妙」さが「氏かばね」のある臣下に存在しているという見方ができないわけではない。しかし、それらが天皇と同様に連続と「神」として続いているかどうかははっきりとは述べられていないため、ここでは天皇家以外の現在の百官百姓の人々は「神」ではないとした。

八・「又天下にうけばりてこそあらね、一国一里一家の内につきても、ほど／＼に神なる人あるぞかし、さて神代の神たちも、多くは其代の人にして、其代の人皆神なりし故に、神代とは云なり」
（『古事記伝』三之卷、p.125）

九・『日本の神道』、津田左右吉、『津田左右吉全集』第九卷、岩波書店、一九六四、p.290
「宣長は祖先を神の名で祭れとはいつてはゐないやうである。直毘霊に「祖神」を祭るべきもののやうに説いてあり、玉鉾百首のうちの歌にも「代々の祖」を「おのが家の神」といつてあるが、これは祖神といふ成語を用ゐたり、それにちなんだことばの上のいひ現はしかただけのことであつたりするので、實際的意義を有つてゐるものではないやうに見える」

一〇・『古事記伝』一七之卷の付録として収録されている服部中庸の『三大考』（寛政三（一七九一）年）では、黄泉国は月にあるとされ、「大かた世中の人の死て泉に往は、屍は此地に留まりて、魂のゆくなれば、此地よりつゞける道なければ、物理的な断絶の為に現身での往来が不可能であると説明されている。ただし、『三大考』の叙述は宣長の主張とは異なるところもあるため、付録として収録されているとはいへ宣長がこれを全面的に支持していたかどうかについては一考が必要である。

一一・「凡て神には、現身と云と、御霊との差別あれども、其分ちをいはず、共にたゞ同じさまに、某神と云ること、天照大御神をば、高天原に坐す現御身をも、又伊勢に拝祭る御霊をも、共に天照大神と申して、其御名には差別なきが如く、他神も然なる」

（『古事記伝』一五之卷、p.158）

一二・たとえば、「意当加牟都美命」は『古事記伝』六之卷で、伊邪那岐が黄泉から追い

かけてくる伊邪那美を阻むために投げた桃であり、また御倉板拳神は、「こは御祖神の賜し重き御宝として、天照大御神の、御倉に蔵め、その棚の上に安置奉て、崇祭たまひし故の名なるべし」（『古事記伝』七之卷、p.291）と、天照大御神が賜った首飾りを特別に名づけたものであると記述されている。

一三、『古事記伝』五之卷、p.235

「おひつぎの考」は出版後に門人からの情報提供を受けて加筆された考をさす。初版には「女嶋」と「両児嶋」の二項目のみで、「比婆之山」は無かった。また「女嶋」と「両児嶋」も初版には「筑前ノ国人細井氏云」と情報提供者が書かれていたが、再版では「筑前国のある人」と細井の名は消え、増補された「比婆之山」が沢真風の話と明記されるだけとなっている。

第三章

一、「此天地も諸神も万物も、皆ことごとく其本は、高御産靈神 神皇産靈神と申す二神の、産靈のみたまと申す物によりて、成出来たる物にして、世々に人類の生れ出、万物万事の成出るも、みな此御靈にあらざといふことなし」（『玉くしげ』p.309）

二、「から人の、何につけても天天といふは、神あることをしらざる故のひがことなり、天は、たゞ神のまします国にこそあれ、心も、行ひも、道も、何も、ある物にはあらず、いはゆる天命、天道などいふは、みな神のなし給ふ事にこそあれ、又天地は、万物を生育する物と思ふもひがことなり、万物の生育するも、みな神の御しわざなり、天地は、たゞ、神のこれを生育し給ふ場所のみなり、天地のこれを生育するにはあらず、から人の云く、天聖人に命じて、暴を征伐して、民を安ぜしむといへり、しからば、天のしわざは、正しき物にして、ひがことはなき物と聞えたるに、世中には、理にたがひたる事の多きはいかに、その理にたがひたることあれども、たゞ天の命なればせんかたなしとのみいひて、その天のひがことするをば、とがめざるはいとをかし、天もひがことするならば、かの聖人に命じて、君を亡して、天下をとらせたるも、天のひがことといふべし」（『玉かつま』十四の卷、天〔九九〇〕、p.442）

三、「さてかの世ノ中にあしき事よこさまなる事もあは、みな悪き神の所為なりといふことを、外国にはえしらずして、人の禍福にあたらぬ事あるをも、或はみな因果報応と説きなし、あるひはこれを天命天道といひてすますなり、しかれども因果報応の説は、上に申せるごとく、都合よきやうに作りたる物なれば、論ずるに及ばず、また天命天道といふは、唐土の上古に、かの湯武などの類なる者の、君を滅して其ノ国を奪取る、大逆の罪のいひのがれと、道理のすまざる事を、強てすましおかんためとの託言なりと知べし、もし実に天の命天の道ならば、何事もみな、かならず正しく道理のまゝにこそ有ルべきに、道理にあたらざる事おほきは、いかにぞや、畢竟これらもみな、神代のまことの古伝説なきが故に、さまぐとよきやうに造りまうけたる物なり」（『玉くしげ』p.317）

四、『古事記伝』七之卷、p.294

五、「古よりも、後世のまされること、万の物にも、事にもおほし、其一つをいはむに、いにしへは、橘をならびなき物にしてめでつるを、近き世には、みかんといふ物ありて、此みかんにくらぶれば、橘は数にもあらずけおされたり、その外かうじ、ゆ、く

ねんぼ、だい／＼などの、たぐひおほき中に、蜜柑ぞ味ことにすぐれて、中にも橘によく似てこよなくまされる物なり、此一つにておしはかるべし、或は古にはなくて、今はある物もおほく、いにしへはわろくて、今のはよきたぐひ多し、これをもておもへば、今より後も又いかにあらむ、今に勝れる物おほく出来べし、今の心にて思へば、古はよろすに事たらずあかぬ事おほかりけむ、されどその世には、さはおぼえずやありけん、今より後また、物の多くよきがいてこん世には、今をもしか思ふべけれど、今の人、事たらずとはおぼえぬが如し」

『玉かゝま』「古よりも後世のまされる事」〔九七三〕、p.436)

六．「世中は、何事もみな神のしわざに候、此第一の安心に候、もし此安心決定せずして、神のしわざと申事を仮令の如く思ひ候ては、誠に老子にも流るべく候、さて何事も皆神のしわざにて、世中にわろき事共あるも、みな悪神のしわざに候へば、儒仏老など申す道の出来たるも神のしわざ、天下の人心それにまよひ候も又神のしわざに候、然れば善悪邪正の異こそ候へ、儒も仏も老も、みなひろくいへば、其時々の神道也、神には善なるあり、悪なるある故に、其道も時々善悪有て行はれ候也、然れば、後世国天下を治むるにも、まづは其時の世に害なき事には、古へのやうを用ひて、随分に善神の御心にかなふやうに有べく、又儒を以て治めざれば治まりがたき事あらば、儒を以て治むべく、仏にあらではかなはぬ事あらば、仏を以て治むべし、是皆、其時の神道なれば也、然るにたゞひたすら上古のやうを以て、後世をも治むべきもののやうに思ふは、人の力を以て神の力に勝んとする物にて、あたはざるのみならず、返て其時の神道にそむく物也、この故に、上古の世は悪神あらびずして、人心もよかりし故に、国治まりやすく、万の事善神の道のまゝに有し也、後世は悪神あらびて、上古のまゝにては治まりがたく成ぬる也、かくの如く時而有て悪神あらび候へば、善神の御力にもかなはぬ事あるは、神代に其証明らか也、然れば人の智からにはいよ／＼かなはぬわざなれば、せむかたなく、其時のよろしきに従ひ候べき物也」

『答問録』〔一一三〕、p.527)

七．相良前掲書 p.375

八．相良前掲書 p.376

九．『本居宣長全集』第二十卷、p.p.27—28

一〇．本居宣長記念館編、『本居宣長事典』、東京堂出版、二〇〇一、高倉一紀、「安心」、p.198

一一．相良前掲書、p.407

一二．相良前掲書、p.410

一三．『古事記伝』十三之卷、p.64

同、p.69

一四．「泉神」とは死んで黄泉の国へ行った伊邪那美を指す。

「最も後に、其の妹伊邪那美命、身自ら追ひ来つ。爾くして、千引の石を其の黄泉ひら坂に引き塞ぎ、其の石を中に置き、各対き立ちて、事戸を渡す時に、伊邪那美命の言ひしく、「愛しき我がなせの命、如此為ば、汝が国の人草を、一日に千頭絞り殺さむ」といひき。爾くして、伊邪那岐命の詔ひしく、「愛しき我がなに妹の命、汝然為ば、吾一日に千五百の産屋を立てむ」とのりたまひき。是を以て、一日に必ず千人死に、一日に必ず千五百人生るるぞ。故、其の伊邪那美神命を号けて黄泉津大神と謂ふ」

『古事記』上巻、山口佳紀・神野志隆光校注・訳、『古事記』新編日本古典文学全集

1、小学館、一九九七)

一五・「さて世間ヨノナカにあらゆる凶悪事アシキコト邪曲事ヨコサマナルコトなどは、みな元は此禍津日神の御霊より起るなり」

「先世中の所有凶悪事アラユルアシキコトは、みな黄泉の汚穢ケガレより起るものなり……故古には万の凶悪アシキことを、凡て穢キタナしとも麻賀マカとも云り、書紀に黒心濁心悪心など書をを、何もキタナキコ、口と訓、統紀宣命に、岐多奈久悪キタナクアシキヤツコ奴、又穢キタナキヤツコ奴など見え、祝詞式に、悪事古語麻我許登マカゴトと見え、書紀景行卷に禍害マガ、此記に禍マガ、又死ねと云ことを、麻賀礼マカガレとあるなど、是ら岐多那志とも麻賀とも云るは、皆凶悪アシキ意なり」

〔古事記伝〕六之卷、p.276)

一六・「中にも死は、殊シに哀カナシしからではかなはぬ事にして、国土万物を成立ナラシメテ、世ノ中の道を始めたまひし、伊邪那岐大御神イザナノオホミカミすら、かの女神のかくれさせ給ひし時は、ひたすら小児のごとくに、泣ナキカナン悲ナギみこがれ給ひて、かの豫美国ヨミンまで、慕シタひゆかせたまひしにあらずや、これぞ真実の性情にして、世ノ人も、かならず左様サマヤウになくはかなはぬ道理なり」

〔玉へつげ〕、p.316)

一七・「世中の諸の禍害マガをなしたまふ禍津日神は、もはら此夜見国の穢ケガレより成坐るぞかし、あなかしこ〜」

〔古事記伝〕六之卷、p.273)

一八・「黄泉戸ヨモツヘ嚙ヒとは、黄泉国の竈カマドにて煮炊きたる物を食を云り……あなかしこ万の禍は火の穢ケガレるゝから起るぞかし、禍マガの起るは、此黄泉の穢ケガレより成坐る禍津日神の霊ミタマなり、火穢るゝときは、此神とて荒ぶる故に、万の禍おこるなり……さて今此に如此申し給ふは、族離ウカハラがたき御心は坐々して、又此世に還坐カヘリほしくはおもほしめずものから、此黄泉戸ヨモツヘ嚙ヒの穢ケガレによりて、還坐アタハサすこと不能るよしなり、此御言をよく味ひて、あなかしこ火の穢ケガレをなほざりにな思ひなしそ」

〔古事記伝〕六之卷、p.241)

「女神は、火神を生坐るまでは、物を成す善神ヨキなるを、此黄泉国に入坐て、止まり坐て、悪神アシキとなり賜へり、かの汝国の人草一日千頭絞殺さむとある、これ悪神になり給へるにて、禍津日神の生坐ナリすべき根なり」

〔古事記伝〕七之卷、p.257)

一九・「人はみな、産巢日神の御霊によりて、生れつるまに〜、身にあるべきかぎりの行は、おのづから知てよく為る物にしあれば、

世中に生としいける物、鳥虫に至るまでも、己が身のほど〜に必あるべきかぎりのわざは、産巢日神のみたまに頼て、おのづからよく知てなすものなる中にも、人は殊にすぐれたる物とうまれつれば、又しか勝れたるほどにかなひて、知べきかぎりはしり、すべきかぎりはする物なるに、いかでか其上をなほ強ることのあらむ、教によらずては、えしらずえせぬものといはば、人は鳥虫におとれりとやせむいはゆる仁義礼讓孝悌忠信のたぐひ、皆人の必あるべきわざなれば、あるべき限は、教をからざれども、おのづからよく知てなすことなるに、かの聖人の道は、もと治まりがたき国を、しひてをさめむとして作れる物にて、人の必有べきかぎりを過ぎて、なほきびしく教へたてむとせる強事なれば、まことの道にかなはず、故口には人みなことごとくしく言ながら、まことに然行ふ人は、世々にいと有がたきを、天理のまゝなる道と思ふは、いたくたがへり、又其道にそむける心の人欲といひてにくむも、こゝろえず、そも〜その人欲といふ物は、いづくよりいかなる故にていできつるぞ、それも然るべき理にてこそは、出来たるべければ、人欲も即天理ならずや」

二一〇・「幽事は、此上文に神事とあると一事にて、神事は、言のまゝに書る字、幽事は、意を以書る字なり、故二共に加微基登と訓べし、書紀舒明卷に、幽顯カミモヒトモとあり、此訓を以て、幽事をかみごとを訓べきことを思ひ定めよ、さて今より皇孫の所治食すべき顯事とは、即朝廷の方の御政にて、現人の顯ウツシヒトに行ふ事なり、幽事はそれに対して、顯に目にも見えず、誰タガナ為ともなく、神のしたまふ政ワザなり、凡て此世にあらゆる事は皆、神の御心もて為たまふなれども、其中にも、姑現ウツシヒト人の為す事に対して、分て神事とはいふなり」

『古事記伝』十四之卷、p.120)

参考文献

- ・津田左右吉、『文学に現れたる国民思想の研究 四』、『津田左右吉全集』第七卷、岩波書店、一九六四
- ・村岡典嗣、『本居宣長』、岩波書店、一九二八
- ・相良亨、『本居宣長』、『相良亨著作集』4「死生観 国学」、ぺりかん社、一九九四
- ・本居宣長記念館編、『本居宣長事典』、東京堂出版、二〇〇一、
- ・山口佳紀・神野志隆光校注・訳、『古事記』新編日本古典文学全集1、小学館、一九九七
- ・金谷治訳注、『論語』、岩波書店、一九六三
- ・山下久夫、「宣長・自国中心主義的言説の再検討——「漢訳」された「西洋」流入の中で——」、田尻佑一郎・西岡和彦・城崎陽子・山下久夫・清水義夫『文学研究の思想——儒学、神道そして国学』東海大学文学部叢書、東海大学出版部、二〇一四
- ・丸山眞男、「近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連」、『丸山眞男集』第一卷、岩波書店、一九九六