

本居宣長の「あはれ」について

大久保 紀子

はじめに

本居宣長の「ものあはれ」論については、これまでも幾多のすぐれた研究が積み重ねられてきた。近年は新しい視座にたった試みもあり、^①今後には今までにない多面的な研究が期待される場所である。しかし、こうした新しい傾向も含めて、これまでの研究では「ものあはれ」論全体の意味や構造についての考察はさかんに行われてきたが、「ものあはれ」の「あはれ」、つまり「心がうごく」ということそのものについて考察した研究はきわめて少ない。

宣長によれば、「あはれ」の語源は「見るものきく物ふるゝ事に心の感じて出る、歎息なげきの声」、すなわち、「今の俗言ヨシゴトにも、あゝといひ、はれといふ」(以上『源氏物語玉の小櫛』全四、二〇一頁)感嘆詞である。「あはれ」は、「見るものきく物ふるゝ事」全般に及ぶゆえに「悲哀には限らず、うれしきにも、おもしろきにも、たのしきにも、をかしきにも、すべてあゝはれと思はるゝは、みなあはれ也」(『源氏物語玉の小櫛』全四、二〇二頁)といわれる。

また、「心の感じて出る」の「感」について、宣長は「字書にも、感は動也といひて、心のうごくことなれば、よき事にまれあしき事にまれ、心の動きて、あゝはれと思はるゝは、みな感ずるにて、あはれといふ詞によくあたれるもじ也」(『源氏物語玉の小櫛』全四、二〇二頁)と述べている。「あはれ」とは、見る物きくもの、ふれることがらにつけて「心がうごく」ことなのである。^②

「心がうごく」ということそのものについて考察した研究はきわめて少ない。従来の研究は、「あはれ」とは何か、「心がうごく」とはどのようなことかという「ものあはれ」論の核心についての考察が十分でないために、重点の置き方を誤ったり、説明が説得性を欠くという難点を負っているのではないかと思われる。「ものあはれ」論をより正確に理解するためには、今一度「あはれ」という原点に立ち返り、その本質的な意味を宣長に即して考察し、見極めることが必要なのではないだろうか。

「ものあはれ」論の主題は、「あはれ」、つまり「心がうごく」というとらえどころのないものである。主題が、「心がうごく」というはかなく動揺する状態である以上、その意味を正確とらえ、鮮やかな結論を導き出

すことは難しく、また、その性質上、論理的に議論を進めていくことにもなじまない。従来の研究もそれゆえに難渋し、おおまかに概要を把握するにとどまるか、あるいは、「あはれ」の周辺や、「あはれ」から派生するところについての議論に重点が置かれることが多く、「あはれ」の核心を突いた研究はなかなか見当たらないのである。

たとえば、「もののははれ」論の最も一般的な理解を相良亨氏の『本居宣長』に拠って示してみよう。古い研究であるが、宣長の思想の全体像がバランスよくとらえられている名著である。

相良氏の関心は、相良氏の言葉を借りれば、主体の内面に重点がある「あはれ」ではなく、対象世界そのものに重点が置かれている「もののははれ」、ないしは「もののははれを知る」ということにある。相良氏の究極の目的が、「もののははれを知る」人の在り方を、ひいては宣長が生き方についてどのように考えていたかを知ることだからである。したがって、「あはれ」そのものについての考察は最小限にとどめられ、「もののははれを知る」ことと詠歌の関係、そして、神との関係が考察されている。

相良氏によれば、「もののははれ」を知る人は、心のうごきを歌に詠みあげることによって共感を得、それによって「あはれ」ははらされ、心はなぐさめられる。しかし、それは、一時的にはらされるだけのことであり、「神とのかかわりをもつことよって」、「二種の救済」を得るとする。具体的に言えば、「あはれ」を神が与えた、神の御所みしよによるものとしてうけとめることよって、「神とのかかわりにおけるある安定に」至るといっているのである。

相良氏の説明は、「もののははれ」論の概要として大方は認め得るものである。しかし、難点は、「あはれ」、すなわち「心がうごく」ことの絶対性について、言及されてはいるが、十分に説明されていない点である。このことは、「あはれ」の根拠が神にあることを理解しながらも、その神の絶対性についての説明が十分でないということに由来し、それが相良氏の

論述をどうも腑に落ちない、説得力を欠くものとしている。

相良氏は、「もののははれを知る」人は、「神とのかかわり」よって、「安定」という一種の「救済」を得ると述べている。問題は、相良氏が、「神」というものを介入させながらも、結局は、「もののははれを知る」ことや、「もののははれを知る」人の落ち着き先である「安定」や「救済」の人倫的側面しかとらえていない点である。後述するように、「あはれ」は神とていう絶対的な根拠によつてはゆるえに、絶対の価値をもつ。その絶対性についての十分な説明がなければ、相対的に「もののははれ」論の人倫的側面に重きがかかってしまうことになり、「もののははれ」論の射程を狭めてしまうことになる。そして、それは、「もののははれを知る」人同士の間による共感によつて心ははれるのは一時的なことであり、神とのかかわりによつてこそ安定ないしは救済が得られるという相良氏の主張の必然性を説明できなくなってしまうことにつながっていく。

一方、菅野寛明氏の『本居宣長 言葉と雅び』（ペリかん社、一九九一年）の第三章「詞論」は、「あはれ」の本質について考察した数少ない研究の一つである。その中で、菅野氏は、「あはれ」ということの絶対性について次のように述べている。

ものに触れて心が動く、それがあわれである。それは、現実には、たとえば「美しい花だ」という意味化された形で捉えられる他はない。しかし、「美しい花だ」は、あわれを定着・形象化するにはそれ以外の仕方がないにもかかわらず、触れてあるそのことからは早くもあわれをズレを生じてしまっている。そこを捉えて、宣長は、あわれは、「あ、美しい花だ、なあ」という、定着された意味の間隙、目地の文（あや）のみ表現されるというのである。「美しい花だ」は意味である。それは意味であることよって、たとえば庭の飾りにするとか、枝を折

る、香をかぐ等々の意味の連鎖していく世界を開き示す。しかし、その連鎖をどこまで拡充していても、あわれそのものを意味として拾い出し、位置づけることはできない。あわれは、ついに無名の触れてあることにとどまるのであり、意味のあわりに浮動しつづけるだけである。浮動するあわれは、それゆえ、直接には何の決断にも結びつくことはない。

（『本居宣長 言葉と雅び』、二〇八頁）

「あはれ」とは、その物事に「触れてあるそのこと」そのものことだという。これ以上の明快な説明はない。そして、「触れてあるそのこと」そのものである故に、「意味として拾い出し、位置づけること」すなわち、説明したり、概念化したたりすることはできない。「無名の触れてあることにとどまるのであり、意味のあわりに浮動しつづけるだけである」。「あはれ」とは、それを意味づけたり、そこから行為が派生するものではなく、あくまでも「ただそうであることにとどまる」⁽¹⁾。それが、すなわち、絶対ということである。本稿でいう「あはれ」の絶対性ということも、それを意味している。

本稿は菅野氏の見解に導かれて、「あはれ」を、ただそうであるとしかいいいようなない絶対的な心ととらえ、その内容を構造的に明らかにしていく。菅野氏の著書『本居宣長 言葉と雅び』の関心は、宣長がその思想の根拠をおいていた日本語の正しさとはどのようなことであったかを明らかにすることにあった。そのため、「あはれ」の絶対性については詞論の中で最小限に述べられるだけだが、本稿では、「あはれ」の絶対性を宣長の神の概念、世界観、人間観といった思想的枠組みの中で構造的にとらえていく。第一章では、宣長において「心がうごく」とはどのようなことであったかを具体的に考察することによって「あはれ」の原型を明らかにし、「あはれ」の本質的な要素を抽出する。その上で、第二章と第三章では、相良氏と菅野氏の考察を補うべく、以下の二点について論述していく。第二章

本居宣長の「あはれ」について

では、宣長が「心がうごく」ということを単に受け入れたのではなく、人の「真実」として価値づけたことの意味を考察する。「真実」とは、人による意味づけや評価が全く関知し得ない、ただそうであるとしか言いようがない、ということである。我々の日常の相対性をこえた絶対的なものの呼称である。この章では、宣長の世界観、人間観を手がかりとして、宣長が、神の絶対性に拠ることによって、「心がうごく」ということをどのよう「真実」として価値化していったのか、その構造を明らかにする。

第三章では、宣長が批判した儒学、特に日本朱子学の世界観、人間観と宣長のそれとを比較することによって、「心がうごく」ことを人の「真実」として宣長が価値づけなければならなかった必然性を明らかにする。

以上の考察によって、「あはれ」、すなわち「心がうごく」とはどのようなことであったかを宣長に即して明らかにし、また、それを「真実」として価値化することの意味を構造的に明らかにすることができる。

一 「あはれ」の原型

一般に、「あはれ」、つまり「心がうごく」ことの例として引用されるのは、宣長が『石上私淑言』や『紫文要領』などであげている戦場で死に直面している武士の例や、子を思う親の心の例、あるいは道ならぬ恋を嘆く例などである。しかし、本稿では、「心がうごく」ことの意味を宣長に即して考察していくために、宣長の経験の中から「あはれ」の原型を示していると筆者が考える実例をとりあげ、そこから「あはれ」の核となる要素を抽出する。

宣長の『菅笠日記』は近世の紀行文の名作の一つとして知られている。とりわけ次にあげる筏流しの場面は、宣長が旅先で出会ったこの呼び物をどんなにおもしろく思ったかを生き生きと伝えている。

みなかみはるかに。この筏くだしくる物か。やうくちかづきて。此瀧のきはなりぬれば。のりたる者共は。左右の岩の上に。とびうつりて。先なる一人。綱をひかへて。みな流れにそひて。はしりゆくに。筏の早く下るさまは。矢などのゆくやう也。さて岩のとちめアの所にて。人共皆筏へかへる。そこは殊に水の勢ひはげしくて。ほどばしりあがる浪にゆられて。うきしづむ丸木の上へ。いたはりもなくとびうつるさま。いとくあやふき物から。めづらかにおもしろきこと。たぐひなし。(中略)さて此筏。瀧をはなれて。ひら瀬にくだりたるを。よく見れば。一丈二三尺ばかりの長さなるくれホを。三、四ツづくみならべて。つきくくに十六。つなぎつゞけたるは。いといと長く引はへたり。人は四人なんのれりける。川瀬は。此瀧のしもにて。あなたへおれて。むかひの山あひに流れいる。右も左も。物をつき立てたるやうなる岩岸トの下に。さるいかだをしも。くだしゆくけしき。たぐ絵にかげらんやうに見ゆ。
〔菅笠日記〕全十八、三五二頁

水上はるかに見えた筏がしだいに近づき、瀧の際にかかるとみるや、筏士達はぼつと左右の岩に飛び移り流れに沿って走り出す。筏は矢のように瀧を下り、ほどなく岩にせき止められてほとぼしる浪に浮き沈みしている。と見れば、今度は、その筏めがけて筏士達が左右両岸から思い切りよく飛び移るのである。宣長は筏の速度に目をみはり、筏士の俊敏なうごきを息をむようにして見つめている。やがて、平瀬に至った筏を目で追つて、はじめてそれが思いの外長い筏であったことに気づき、山あいの川瀬をゆるやかに進むさまを見やうと、まるで絵のようだと評している。

「ものあはれ」論の、めづらしきものを見て「心がうごく」実例である。旅先でしか見ることのできない筏流しはただただ「めづらかにおもしろき」と。たぐひなし」。宣長ははらはしながらくいいるように見入り、きつと

周囲の見物人とともに思わず「おー」と感嘆の声をあげたにちがいない。そして、あまりのおもしろさにそれを書きとめずにはいられなかった。ゆるやかな平瀬に至って、ようやくはじめて筏の全貌をとらえた時、その長さが思いのほか長かったことも宣長には実におもしろい発見だったのだろう。

宣長が経験したのは、ただだおもしろく、表現せずにはいられない感興であった。これが「あはれ」の原型である。概念化され、分類や分析の対象となる段階より前の、ただ「心がうごく」こと、それを「あはれ」という。

したがって、「あはれ」について、一般的な概念によって分析して、分類したり、あるいは対比したりすることはできない。そうすることによって、意味づけしたり、価値判断を下すこともできない。そうした概念操作以前の、ただの心のうごきだからである。いいとも悪いとも言えない。そうであるというしかいいようのない心のうごきである。もし、価値づけるとするならば、分類や、対比による相対的な価値づけではなく、絶対的な見地からの意味づけしかあり得ない。また、「あはれ」について、何らかの問題を想定して、その解決をはかることも無意味である。問題の立てようがない、問題にする以前の、したがって、解決もなにもあり得るはずがない。ただの心のうごきだからである。

宣長は、筏流しのおもしろさを宿で書き留めずにはいらなかったが、それ以前に、筏流しの現場で感嘆の声をあげたにちがいない。おもしろいにつけ、悲しいにつけ、ただの心のうごきは、即座に「ああ」という感嘆詞となつて口をついて出る。それをとらえて宣長は「あはれ」と言った。ただの心のうごきは、間断をおかず即座に、感嘆詞として、あるいはうめき、泣き声となつてあらわれる。

従来、「あはれ」は歌という言語形式によって表現されると説明されてきたが、これは、感嘆詞が口をついて出る段階を経た、後のことである。

「あはれ」とは、ただ「心がうごく」ことであった。それは、即座に、感

嘆詞やうめき、泣き声というただの音声としてあらわれる。心のうごきは、いまだ分別されず、整えられもせず、思わずもれる声としてあらわれるのである。それが原型であり、それが時間的経過を経て、あるいは何らかの意図をともなつて、整えられた言語表現、つまり、歌という形式に表現されるのであり、「あはれ」というただの心のうごきに見合うのは思わず発せられる感嘆詞である。

二 「心がうごく」ということの意味

宣長の実例から抽出された「あはれ」の核となる要素は、ただ「心がうごく」ということであつた。右に述べたただの心のうごきの内容とは、後天的に習得された自己抑制や、生活上必要となる作為を全く含まない心、つまり、人ならば本来だれでもそうであるとしかないような心の状態である。それを、宣長の言葉で言い換えれば「真心」ということになる。本章では、「真心」の内容を検討することによって、ただの心の内容をより構造的に把握していくが、そのために宣長が批判した仏教や儒学のうち、特に日本朱子学、および日本朱子学の概念と構造によって日本古来の神道を再構築した垂加神道における心のとらえ方と対比しつつ論を進めていく。

次いで、宣長において「うごく」とはどのような意味をもっていたかを考察していくが、ここでも、宣長の世界観、人間観を宣長が批判した儒学、特に日本朱子学、あるいは垂加神道の世界観や人間観と対比することによって、宣長におけるうごくということの意味をより立体的に把握することを目指す。

1 「真心」

ただの心つまり、分析や評価が入る余地のない、ただそうであるとしか言いようがない心を言い換えれば、「真心」ということになる。宣長は「真心」について次のように述べている。

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、いのちながくからまほしくするは、みな人の真心也
（『玉勝間』全一、一四五頁）

もし、我々が、ここに述べられている「おいしいものを食べたい、よい衣服を身につけ、良い家に住んで、裕福に暮らし、人に尊敬され、長生きしたい」という思いを公言すれば、身も蓋もない大人げない考えだと一蹴されてしまうであろう。こうした思いは、「程度問題ではあるが」という留保をつけてのことになるだろうが、いわゆる欲というものであり、道徳的規範に触れるものとして否定されるのが一般である。それほどまでに我々は、これらの「くまほしく」という心を短絡的に社会的な人間関係上の問題、ないしは道徳的規範の問題としてとらえることしかできなくなっている。

しかし、宣長が言わんとしていることは、「みな人の真心也」という言葉から明らかなように、これらの「くまほしく」という心が、真実の心、つまり、そうであるとしかないようなレベルの心だということである。我々は、ここに述べられている衣食住や寿命、社会的地位という人間関係に関する思いを日常的な社会的規範にしたがってしりぞけようとするが、宣長は、それは、そうした人倫のレベルで取り扱われるべきものではない。誰でもが心の底に持っている、善い悪いという価値判断以前の、そうだとしかないような心だということである。表面上はとりつくるつ

てみたとしても、心の底で「くまほし」とゆれうごく心。我知らずうごくその心は、宣長には、人の領域を越えた神の領域に属するものと思われた。「くまほし」とゆれうごく心は人倫を越えた、神に由来するものであるがゆえに「真実」の心なのである。

こうしたうごく心は、仏教であれば現象にすぎないと無化され、儒学であればすべて理に収斂されるべく、修養の過程で精査され排除されるべき要素にすぎない。宣長がそうしたうごく心を真実とする根拠はどこにあるのだろうか。それは、「真心」、すなわちうごく心が産巢日神によって、人とうみつけれられた心だからである。

真心とは、よくもあしくも、うまれつきたるまゝの心をいふ

(『玉勝間』全一、四七頁)

「真心」が真実である所以は、産巢日神によってうまれつき与えられたものであるという一点にある。はかなくゆれうごく心は、人の目には何の意味ももたない。無意味とされるか、あるいは、人が定めた規準にしたがつて統制され、矯正されるべき心である。しかし、宣長は、それを絶対的な神が、その絶対的な行為によって人に与えたものであると見る。「よくもあしくも」という一句が、その絶対性をよく表現している。「真心」、すなわち、うごく心とは人がとらわれがちな善悪という相対的な価値に關知しない、絶対的な根拠によって価値づけられている。逆説的ではあるが、人にとって全くの無意味であるということが、言い換えれば、人はとうていそれを意味づけることができないということが、それが絶対的な価値をもつこと、すなわち「真実」であるということを証明しているのである。

2 うごくとうごと

次に、宣長において「うごと」とはどのようなことを考察していくと、「うごと」ということには、常に神が大きく関与していることがわかる。これまで、宣長が人の心をはかなくうごとものにとらえていることについて縷々述べてきたが、実は、宣長は世界を「死物」と見、したがって人についても、それだけではまるで人形のようにうごきのないものと見る。その死物である世界を、また人を動かすものこそ神であり、心がうごともの神によっているからこそ、絶対化されるのである。

(1) 世界は死物

宣長は次のように世界を「死物」と見る。

天地は死物にして、心もしわざもある物にはあらぬを、心もありてしわざもあるが如く思はるゝは、みな神の御心にて、神の御しわざ也、たとへば、天地は器物のごとく、神はその器物を用ふ人の如し、人を用へばこそ、器物はそれく用をなせ、みづからはたらきて用をなす物にはあらず (『くず花』全八、一四二頁)

世界は、そのままでは、意思もうごきもない「死物」である。それが心をもっているようにみえるのは、実は神の御心のあらわれであり、また、なんらかのわざ、はたらきをなしているように見えるのも、実はみな神のはたらきなのである。たとえば、人が器物をつかつてはじめてその器物がはたらきをなすように、世界は神の御所為によつてはじめてはたらくのである。あつて、みづからその用をなすのではない。

動きのない「死物」である世界を、神だけがその意思をもつて動かす。

宣長において「うごく」とは、いかなる場合でも神を震源として、神によって引き起こされるものなのである。

うごきばかりではない。器物の意味が人によって用いられたらかされることによってはじめて明らかになるように、世界に意味を与えるのは神である。

世界がそうにとらえられるならば、もちろん、人も神によってはじめてその存在が意味あるものとなる。以下の(2)神の人形で詳述するとおり、宣長は、人を神という人形つかいによつてうごかされる人形にとらえる。宣長は、このように、神を唯一、意思をもち行為する主体であるとし、その絶対性を強調する。世界も人も神によつてはじめて意味を与えられると考えるのである。

宣長が、神をこれほど徹頭徹尾、絶対化していたことを認識せずに「ものあはれ」論を理解することはできない。「あはれ」、すなわち「心がうごく」ことを、人ならば自明のことであると考えて、そこを「ものあはれ」論の考察の出発点とすることはあやまりである。次に述べるように、宣長において、「心がうごく」ということはもちろん、身体がうごくということさえ自明なことではなかった。

世界を「死物」であると見る宣長にとつて、「死物」である人の身体がうごくことは実に不思議なことであった。このことは、日本朱子学、および日本朱子学の概念と構造によつて日本古来の神道を再構築した垂加神道の人間観と宣長のそれを比較してみるとよくわかる。

垂加神道では世界に充滿する生生の力があらゆる存在、事象を存立せしめると考えられている。若林強齋は、この生生の力を「葦ノ牙^あノ、水中ヨリニヨットメグンデ出タ、イキくトシテ、ドコ迄モノビハビコツテイカウト云ヤウナ、生意^⑨」であると説明する。つんと天を指してまっすぐに伸びていく葦の芽のように、「ドコ迄モ」無限に「イキくト」伸びひろがっ

本居宣長の「あはれ」について

ていこうとする「生意」、この力が天地に無限の生生の運動を展開していくのである。人が生まれ、成長してやがて衰えるのも、昼夜の繰り返しも、四季のめぐりもみな生生の力の運動のあらわれであった。あらゆる存在が、その「生意」を稟け、生生の力を内在させてこの世に在る。生生の力は人の心にやどり、そこから力が「身全体に充滿」していくのである。^⑩

強齋は、生生の力はあらゆる存在にやどり、それをそこなわぬよう汚さぬように保つていくことが神道であると考え、次のように述べている。

何ニツケカニツケ、触ル所、サワル処、其ノ神靈（生生の力のこと―筆者注）ノマシマサヌコトナケレバ、アダニモヨロソカニモセラレヌコト、トカフ云ガ神道ノ趣デ、（中略）サシアタリ面々ノ自己ノ工夫カライヘバ、此天神ヨリ下サレタミタマヲ、不孝ニナラヌ様ニ、不忠ニナラヌ様ニ、ドコカラドコマデモアダニモチクツサヌ様ニ、僂末ニ汚サヌ様ニトヨリ外ハナイ（『神道大意』、三五八頁）

神道とは、内在する神靈を「アダニモチクツサヌ様ニ、僂末ニ汚サヌ様」につつしんで保持することである。それが、人においては孝や忠という態度ないしは行為となつてあらわれると考えられた。

このように、垂加神道の世界観、人間観では、天地に満ちる「生意」が人の心身に生き生きとあらわれる。どこまでも伸び広がっていくこととする動態的な生生の力が、神靈として人に内在し、それをつつしんで保持することによつて、人は在るべき姿を実現すると考えられた。生生の力の観念はこのように動態的、かつ靈的に人という存在を根拠づけ、その生の意味を示すのである。

しかし、宣長は人の五感のはたらきや身体の動きを根拠づけたり、意味づけたりしようとはしない。人という存在の意味や根拠を形而上的な観念

によつて説明しようとせず、ありのままを表現しようとすれば、『玉勝間』の「あやしきものの説」と題された、次の文章のようになる。

その人といひし物のありしやう、まず上つかたに、首カシラという所有て、その左リ右右に、耳といふもの有て、もろくの声をよくきゝ、おもての上上つ方に、目といふ物二つありて、よろづの物の色かたちを、のこるくまなく見あきらめ、その下に、鼻といふもの有て、物のかをかぎ、又下に、口と云フ物ありて、おくより声の出るを、くちびるをうごかし、舌をはたらかすまゝに、その声さまゞにかはりて、詞となりて、萬の事をいひわけ、又首カシラの下の左リ右右に、手といふもの有て、末に岐マタありて、指オビといふ、此およびをはたらかして、萬マンのわざをなし、萬の物を造り出せり、又下つかたに、足といふ物、これも二つ有て、うごかしはこべモモヘ、百重ヒヨコの山をものぼりこえて、いづこまでもありきゆきつ、かくて又胸ムネの内に隠カケれて、心ココロといふ物の有つるこはあるが中にも、いとあやしき物にて、色も形もなきものから、上の件ケツ耳ミミの声をきゝ、目の物を見、口のものいひ、手足のはたらくも、皆此心のしわざにてぞ有ける、さるに此人といひし物、ある時いたくなやみて、やうくヤウクに重オモりもてゆくほどに、つひにかのよろづのしわざ皆やみて、いさゝかうイサカウごくこともせずなりてやみにき

『玉勝間』全一、一五〇頁—一五一頁

宣長は、まるで機械のうごきでも見るかのように、「死物」である人の身体カラダのうごきを即物的に描写している。身体カラダの個々の部位に精巧なはたらきがあり、とりわけ心ココロというものが五感のはたらきと四肢の動きを統合する精妙なはたらきをなす。宣長が注視するのは、「死物」であるはずの身体カラダにかくも精巧なはたらきがあることことのあやしきであり、また、そのはた

らきが唐突に止むことことのあやしきである。宣長はそのあやしさを説明しようとはしない。意味づけようともしない。「死物」である世界にうごきを与えるのも、また、そのうごきを唐突にとめるのも、人智をはるかにこえた神カミの御所ミソト為なだからである。

(2) 神の人形

人を「死物」ととらえ、意思し行為する主体を、唯一、神とするほどまでに神を絶対化する宣長にとつては、身体カラダのうごきも、心のうごきも、あらゆるうごきは、すべて神に起因し、神によつて意味づけられるものであった。このことは、次の人形のたとえにさらにはつきりとあらわれる。

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、其人形の首手足など有て、はたらくが如し、かくてその人形の色々とはたらくも、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、それがよくはたらくはこそ、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、顕事アキコトのつとめも、なくてはかなはぬ事をさとるべし

『玉くしげ』全八、三三〇頁—三三二頁

神道の伝統的な概念である幽事カミコトと顕事アキコトを援用して、神と人との関係を説明している。人がいろいろなはたらきをなすのは、みな、目に見えない神のはたらきである。神が人形つかいのように人をうごかしているのである。では、人が神にうごかされる人形ならば、人の意味はどこにあるのか。「人形のしるし」は「その首手足など」が「よくはたらくはこそ」發揮される。人形である人の首手足などがよくうごくと、人形つかいである神

があやつるままに、人形つかいの指先のうごきが間断なくなめらかに人形にあらわれることである。宣長の考える人の意味とは、一般に考えられるように、ものごとを考え、意味づけ、判断して、主体的に行為するというようなことではない。それは、人のさかしらというものであり、人形としてのよう「ごきを阻害する。それを払拭し、神の御心をそのままあわすことに人の意味があると宣長はいうのである。

以上、述べてきたように、「うごく」ということがすべて神に起因するとすれば、人の心はかなくゆれ「うごく」のも神の御所為のゆえである。「心がうごく」のは絶対である神の御所為であるがゆえに、人による意味付けや価値判断をこえたものであり、それを指してただそうであるとしか言えなものと「うごく」のである。

三 うごく心の所以

「心がうごく」ことが、絶対的な神の御所為によるものであるがゆえに、ただそうであるとしかいいいようがないほどの価値をもつのであれば、なぜ宣長において神がそのように絶対化されなければならなかったのかを考察する必要がある。神が絶対であるということの性質と絶対化の構造を明らかにしてこそ、「心がうごく」の内容をより深く理解することができるからである。

本章では宣長の世界観、人間観と垂加神道、ないしは日本朱子学のそれとを対比することによって、宣長が神を絶対化するに至った思想的背景を明らかにし、そこから、「心がうごく」ということを価値化しなければならなかった必然性と意味を、宣長に即して考察していく。

宣長は、あらゆる存在、事象の意味を一切神の御所為に帰した。神の御所為なしには世界は「死物」であり、人はもちろん、あらゆるものは神の

本居宣長の「あはれ」について

御所為のみによって、はじめて意味づけられ、価値を与えられる。人の行為も心のうごきも神の御所為に起因し、人の意味は、神という人形つかいが意図するうごきを人形としてあらわすことにある。

こうした宣長の世界観、人間観は、日本朱子学の構造と概念を援用することによって、日本古来の神道を再構成した垂加神道の世界観、人間観に対する昂然たる批判であった。日本朱子学では、世界を理という形而上的な力の力動的な運動ととらえ、人の意味は主体的な修養によって心を統制し理を体现することにあると考えられている。

宣長は、日本朱子学の「理」という力による力動的な世界観に対して、世界を「死物」ととらえ、また、心を統制して「理」を目指して邁進する人の在り方に対して、「心がうごく」ということを人の「真実」の状態として提示したのである。⁸⁾

1 日本朱子学の世界観

日本朱子学では、理をあらゆる存在、事象の根拠であるとする。理という生生力によってこの世界は成り、理を規範としてこの世界のあらゆる営みがなされる。人の生も死も、昼夜の繰り返し、四季のめぐりも、みな理という生生力の形而下におけるあらわれである。世界は本来、理が縦横無尽にその生生力を発現させる場としてある。理は無限の力を秘めて静謐を保っているが、ひとたび陰陽二気のはたらきによってその力が発動されるや、その動きに五行（水、火、木、金、土）が連動し、翕聚と発散を限りなくくり返して天地にあまねくゆきわたる運動となる。この運動が世界を存立せしめる。

人において、理という生生力は心身を活性化する力として内在すると考えられている。理によってこの世に在らしめられている以上、人の意味は内在する理本来の力を完全に發揮することにある。そのためには気質によ

る偏向を正し、情意が未だ兆さない心の状態を保つことが必要であると考
えられた。こうして心が原初の状態にかえった時、理は本来の力をあらわ
す。心身に理という活き活きした力が満ち、人は天地にあまねくゆきわた
る理と一体化して本来の在るべき姿を取り戻すのである。理を根拠として
成り、すでに理を与えられている人にとつて、理の力を完全に発現させて
理そのものとなることは自然にして必然であり、人として当然の成りゆき
であると考えられた。

2 宣長の世界観、人間観

一方、宣長は、理や陰陽五行という概念を「無きことを、理を以て有げ
にいひなす」^①「空理」^②であるとして認めない。宣長は一貫して人が関知で
きるのは事実や「実物」だけであり、その背後にある意味や根拠について
はそれを神の領域に帰して、人は侵してはならないとする。「天地のこと
はりはしも、すべて神の御所為にして、いともく妙に奇しく、靈しき物
にしあれば、さらに人のかぎりある智りもては、測りがたきわざなるを、
いかでかよくきはめつくして知ることのあらむ」^③と述べるとおりである。

宣長のように、人は「実物」や事実の背後にある意味や根拠はわからな
いとするとすれば、人は主体性や自律性を持ち得ず、眼前の事象のあるがま
まを受け入れていく受動的な在り方しかできないということになる。一般
に、人は存在や事象に対して合理的と思われる意味づけをし、それに基づ
いて価値判断を下したり、秩序立てたりすることによって主体的にかか
わっていく。しかし、意味や根拠を知ることができないとすれば、世界は
限りなく不可思議な世界となり、意味づけけしたり方向づけけしたりするこ
とはできない。「あやし」く不可思議な状態のまま受け入れていくよりほか
ないということになる。

しかし、それは、決して消極的な何の意味もない在り方ではない。むし
ろ、世界を人の智恵によって意味づけたり、秩序立てたり、説明したりす
ることを放棄することによって、世界の本来のありさま、つまり、神が絶
対であることを示すことにほかならない。そして、それは、神の人形とし
て最善の、最も価値のある在り方なのである。宣長は、存在や事象の意味、
根拠を空理によって作り上げ、そこから原則や規範を導き出して、世界を
秩序づけ統制しようとするのではなく、世界を神の御所為によるものとし
て「妙に奇しく、靈しき」^④ままに受け入れることを選ぶ。宣長の思想は、
人の理性が指し示す合理性や秩序、規範を基礎とするのではなく、理性を
超えた不可思議な神の「あやし」さを基礎として成立しているのである。

日本朱子学が理によつて世界を合理的に説明し尽くし、すべての存在
事象は理によつて示される姿を目指すべきであると考えたのに対して、宣
長がとらえた世界は、限りなく「あやし」く測り知れない世界であった。
宣長はこの世界を「あやし」き神の御所為による世界であるとし、その「あ
やし」さを人智によつて説明したり、統制したりすることを拒否して「あ
やし」きままに受け入れる。

宣長は次のように世界を「あやし」きものとしてとらえる。

又人の此身のうへをも思ひみよ、目に物を見、耳に物をきき、口に物
をいひ、足にてあるき、手にて萬のわざをするたぐひも、皆あやしく、
或いは鳥蟲の空を飛、草木の花さき実のるなども、みなあやし、又無
心の物の有心の鳥蟲などに化するたぐひ、狐狸のかりに人の形に化す
るたぐひなどは、あやしきが中のあやしき世、されば此天地も萬物も、
いひもてゆけば、ことごとく奇異からずといふことなく、こゝに至り
ては、かの聖人といへ共、その然る所以の理は、いかに共窮め知こと
あたはず、是をもて、人の智は限りありて小さきことをさとるべく、又

神の御しわざの、限なく妙なる事をもさとるべし

〔『くず花』全八、一二九頁〕

世界をあらためて虚心にながめて見れば、人の五感のはたらき、身体の動き、また鳥虫、草木のさまに至るまで「ことごとく奇異から」ざるものはない。人は人智の限界を自覚し、あやしさの中に神の「限なく妙なる」「御しわざ」を認めるべきであると宣長はいう。

「あやし」とは、存在や事象の背後にある根拠や原則、因果関係などが全くわからないことである。ある事象が、どのような理由でどのような作用によってそうなっているのかわからない場合、人は安易に、自分の狭い智慧の範囲内で合理的に説明しようとしがちである。しかし、宣長は、人はそのあさはかな智慧をもって「あやし」き領域を侵してはならないと主張する。「あやし」き領域とは神の領域だからである。

宣長は、「限なく妙なる」神の御所為が世界にはたらいっていることを見、あやしさをそのまま受け入れる道を選ぶ。存在や事象の背後にある根拠や意味をさかしらな智慧で説明することによって世界をわが掌中におさめたという欲望を抑えて、また、人間の規準によって世界を秩序づけようという思い上がりを絶って、宣長は「あやし」さをありのままに受け入れるのである。

3 「あやし」く「心がうごく」

宣長にとつて、うごく心とは、この「限なく妙なる」神の御所為にはかならなかつた。宣長は、ほかならぬ自分の心に「あやし」さを見出して次のように述べている。

わか心な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
〔『紫文要領』全四、五八頁〕

人の心は、善悪の規準によって統制され得るようなものではない。「自然としのひぬ所より感」じて「わか心にもまかせぬ」うごきをする。こうした心の「あやし」い、不可思議なうごきこそ神の御所為そのものであり、人は「自然としのひぬ所より感ずる」心をそのまま受け入れるべきであると宣長は考える。たとえその結果、心がいかに不可思議な無秩序なうごきをなそうとも、その「あやし」さこそ神の御所為がはたらいっているあかしである。宣長は、うごく心を、人間が作り出した規準によって価値づけしたり統制したりせず、本来のありのままの状態を受け入れる。それが、すなわち、神の御所為をそのままあらわすということであり、神の人形としてのあり方である。「あやし」く「心がうごく」、それが神の定めた、人の心の状態であった。うごく心が、ただの、そうであるとしか言えない、絶対的な心であるという所以はここにある。

おわりに

以上、本稿では、「あはれ」、すなわち「心がうごく」ということの本質を宣長に即して明らかにし、神の絶対性を根拠としてうごく心が価値化される構造とその必然性について明らかにしてきた。「あはれ」の本質と、「あはれ」の絶対的な性質について認識を深めることは、「ものあはれ」論をどのような視点から考察する場合でも不可欠なことがらであると思われる。

引用文献

本居宣長の文章は『本居宣長全集』（筑摩書房、一九六八年—一九九三年）に拠った。引用にあたって表記を改めた箇所がある。また、巻数については全集第一巻であれば、全一と記した。

相良亨『本居宣長』、『相良亨著作集4』（ベリかん社、一九九四年）所収

菅野覚明『本居宣長 言葉と雅び』（ベリかん社、一九九一年）

山下久夫『本居宣長と「自然」』（沖積舎、一九八八年）

玉木正英『玉籤集』、山本信哉編『神道叢説』（ゆまに書房、一九九三年）所収

若林強斎『日本書紀辨』、近藤啓吾校注『神道大系 論説編十三 垂加神道

（下）』（神道大系編纂会、一九七八年）所収

『神道大意』、同右。

注

(1) たとえば、文学と日本思想史の分野でそれぞれ個別に研究されてきた和歌について、その研究成果を検討し合うことよって二つの分野を架橋する形で新しい視野を切り開いていこうとする試みがある。二〇一三年度の日本思想史学会大会では「越境する日本思想史―思想と文学の垣根越え」と題するシンポジウムが開催され、その中でツベタナ・クリステイヴァ氏による「和歌というメディア」、田中康二氏による「宣長国学における和歌―敷島の歌・うひ山ぶみ・著者名―」の報告がなされた。（『日本思想史学』第46号、一頁―三五頁）。

(2) 「ものあはれ」という時の「もの」については、宣長は、「言を物いふ、かたるを物語、又物まうで、物見物いみ、などいふたぐひの物にて、ひろくいふときに、添ることばなり。」（『源氏物語玉の小櫛』全四、二〇二頁―二〇三頁）と述べている。

(3) 『相良亨著作集4』（ベリかん社、一九九四年）所収。

(4) 以上、同右、二七〇頁。

(5) 同右、二八六頁―三〇〇頁。特に、二九三頁以下。

(6) この点は山下久夫『本居宣長と「自然」』（沖積舎、一九八八年）も同じである。山下氏は「ものあはれを知る」ことによってつながる共同体

を「和歌的共同体」と述べ、考察の重点は、「ものあはれ」そのものについて、また、その根拠である絶対的な「神」についてはなく、人倫の中での「ものあはれ」のはたらしに置かれている。

(7) 『本居宣長言葉と雅び』、二〇四頁。

(8) このように考えるところに、仏教の救いがあり、儒学の合理的な解決がある。しかし、宣長はそうした救いや解決を人の浅知恵であるとして拒否する。

(9) 若林強斎『日本書紀辨』、二八一頁。

(10) 玉木正英『玉籤集』、二八一頁。

(11) 『玉勝間』（全一、一五〇頁―一五一頁）。これは、宣長が記紀の神代の記事を事実ではないと考える儒者達を批判するために、人の身体でさえあらためてながめて見れば不可解なものであることを示した文章であるが、儒者批判の内容自体は当面の問題ではない。今は、宣長が人を觀念によらずに即物的にとらえる視点をもっていたことを明らかにし、それが宣長の思想の原点であることを示したのである。

(12) 宣長は幽事（かくりごと、かみごと）は目にはみえない、神と御所為のこと、顕露事（あらはにごと）は朝廷のまつりごと、一般に人々がなす行為こととする。

(13) 以下、拙稿『本居宣長における神の概念』（『対話と深化』の次世代女性リーダーの育成…「魅力ある大学院教育」イニシアティブ 平成一七年度活動報告書・シンポジウム編』、一三三頁―一三八頁）と重複する部分があるが行論上の必要による。

(14) 『くず花』全八、一七三頁。

(15) 同右。

(16) 『直毘霊』全九、五二頁。

(17) 同右。