

神話的世界と菩薩

——本居宣長の「真心」論を手がかりに——

菅野 寛明

△論文要旨▽ この論文の狙いは、日本の神話的世界の中に、仏教がどのような径路を経て入り込み、どのような形で定着したのかを明らかにすることにある。

神仏習合という現象についての従来の研究は、教義や制度の側面に重点が置かれがちで、信仰者の内面の問題として本質を探究した研究は数少ない。本論文は、人間精神の最深部、すなわち意識と実在との関係において、神と仏の結合が何を意味していたのかを考察する。

日本神話に登場する理想的人間は、神と交わる人々である。彼らに共通する特徴は、激しい感情（これは和歌を詠む能力に対応する）と、生への執着（死への恐怖）である。本居宣長は、この特徴を「真心」という概念であらわした。仏教は、神話的人間の内面を、新たな知によって捉え直し、彼らの内面のある部分を深め、またある部分の不足を補うものとして登場した。そのことによって仏教は、神を信仰する精神にとって不可欠なものとして、日本に定着したものと考えられる。

△キーワード▽ 物のあわれ、本居宣長、真心、神話的世界、菩薩

一 「物のあはれ」と仏道

海外の聖職者の事情がどうであるかは知らぬが、わが国においては、僧侶が恋の歌を詠むのは特に不思議なこととは思われていなかったし、その例も古来枚挙にいとまがない。のみならず、そうした僧侶の恋歌の中には、西行

の例をあげるまでもなく、名歌として人口に膾炙しているものが数多くある。

本居宣長は、その歌論『排蘆小船』三三・『石上私淑言』卷二一七四の中で、恋愛を禁止されている僧侶の恋の歌が、はばかられるどころか、人々に賞美すらされているのはなぜであるかと問い、それについて次のように述べている。

まず第一に、仏教と歌道とは、そもそも価値基準を異にする「すぢことなる」道である。歌はただ「物のあはれをむねとして、心におもひあまる事はいかにもくよみいづる道」である。仏教で善とされ悪とされていることは、歌の善悪とは無関係なのであり、歌道においては、歌としての善し悪しだけが問題となる。

第二に、僧侶であるからといって、別に仏・菩薩の変化であるわけではない。彼らも、根は俗人と同じく「人情」を備えた人である。「花紅葉」を美しいと思い、「よき女」の色気には心を動かされる、そういう人情においては凡夫と変わることはない。ただ表向きの行いにはそれを出さないよう、「しひてしのびつゝしむ」でいるだけなのである。

そして第三に、だからこそ、古来僧侶の恋の歌は、俗人の歌以上に「あはれ」深い名歌が多いのだ、と宣長はいう。

人とある中にも殊にほうしは妻ももたらず、この欲をつねにつゝしむ物にて、いよく心には思ひのむすぼゝるべき事なれば、俗よりもまさりて恋の歌はおほくあはれにいでくべき事也。かの志賀寺の上人の、何がしの御息所の御手を給はりて、玉ははきの歌をうち誦じたりとかいふふることぞ法師の心ばへにかなひてあはれなるわざなりける。さやうに心のうちに深くつもれる妄念をも、この歌によみいでていさゝかおもひはるかきむ

は発露懺悔の心にもかなひぬべくや。よしかなはずとも歌は歌なればそのさだめはようなき事になむ。

〔石上私淑言〕巻二一七四

よく知られているように、歌論としての「物のあはれ」論の根本命題は、「あはれ」の深さが歌のよさに対応するというものである。僧侶の恋の歌にすぐれたものが多いのは、僧侶が俗人よりも恋の「あはれ」を深く感じるような立場に置かれているからだ、と宣長はいうのである。

たとえば、突如として鳴り響く雷鳴に、人の心は動揺する。この心の動きが「あはれ」である。人の心は、物事に触れることにおいて、休む間もなく大きく小さく揺れ動いており、大きな揺れ、すなわち深い「あはれ」は、心の内にとどめておくことができず、おのずと「歎息の辞」となつて表に出てくる。この「あわれ（ああ）」と思わず口に出る「歎息」が、歌の原型である。しかも、この「歎息の辞」は、必ず「長く延て文あるもの」、すなわち、曲折ある美的表現としてあらわれる。「あはれ」の深さは、歌の表現としての美しさとなつてあらわれるのだと、宣長は述べている（『石上私淑言』巻二一三、一四）。

このことを裏側からいえば、すぐれた歌を詠めるということは、その者が「物のあはれ」を深く知る人であるということの証しでもあるということになる。

だが、そもそも「物のあはれ」を深く知るとは、何をどのように知ることなのであろうか。

すべて世中にありとある事にふれて、其おもむき心ばへをわきまへしりて、うれしかるべき事はうれしく、おかしかるべき事はおかしく、かなしかるべき事はかなしく、こひしかるべきことはこひしく、それ／＼に、情の動くが物のあはれをしるなり。それを何とも思はず、情の感かぬが物のあはれをしらぬ也。されば物のあは

れしるを、心ある人といひ、しらぬを心なき人といふ也。

〔石上私淑言〕卷一―一二〕

「うれし」とか「かなし」と心が動いていること。それは、出会った事物を、「うれしかるべき事」「かなしかるべき事」として「わきまへしりて」いることなのだと、宣長はいう。このとき、「あはれ」は、事物をある仕方（いわば、感知するという仕方）でわきまえ知る心の働きである。では、心が動くという仕方において、事物の何が知られるのであろうか。

宣長は、「物」に触れて「あはれ」と動く心の働きによって知られるものもまた、「物のあはれ」の名で呼ぶ。「うれし」という動きによって知られているのは、「うれしかるべき事」であり、「かなし」において知られているのは「かなしかるべき事」である。「あはれを知る」ことにおいて知られているのは、総じていえば「物のあはれ」である。

宣長のこの説明は、次のようなことを意味している。「うれし」「かなし」は、主体の側の心の働きである。しかし、心が「うれし」と動くか、「かなし」と動くかは、主体のありように関わらず、「うれしかるべき事」「かなしかるべき事」という客体の側のありよう（おもむき心ばへ）によって決定されている。ということとは、「あはれ」とは、たとえば行為や知覚に付随して起こる漠然とした情緒のごときものではなく、それ自身が対象との確たる一致であるところの「知る」ことなのだと、宣長は主張していることになる。すなわち、「あはれ」は単なる感情機能ではなく、対象との必然的一致としての「知」の働きなのである。⁽¹⁾

「あはれ」によって知られるところのものは、知覚の捉える色・形や、理知によって捉えられる道理とは別の何かである。「あはれ」によってのみ捉えられる実体⁽²⁾が独立して存するというそのことは、「物のあはれ」の表現を

ぐる宣長の考えを見ると、より明らかになる。宣長によれば、「物のあはれ」をそのまま形にしたもの、すなわち「あはれ」の直接的表現は歌である。「たゞの詞（歌でない普通の言葉）にいふは、哀の浅きときの事」であって、「深きあはれ」は、普通の言葉でいかに長く詳しく述べても言いあらわすことはできない。「物のあはれ」を対象とし、「物のあはれ」を捉えることをめざす歌道は、理論・教説によって何ごとかを捉えようとする儒仏の道とは、その意味で「すぢことなる」道である。

のみならず、宣長は、事物に触れて「うれしかなし」と動くそのことこそが、心というものの本性、すなわち「真心」であると主張する。⁽³⁾ そうして理論理屈⁽⁴⁾ではなくて、「生れながらの真心」に身を任せることにおいてのみ、事物の真実真相（道）が捉えられるのだという（「そもく道は、もと学問をして知ることにはあらず。生れながらの真心なるぞ、道には有ける」『玉勝間』巻一―二三）。「あはれ」が捉えるところの「物のあはれ」は、天地万物の最も深い真相であり、晩年の宣長がしばしば用いる言葉をつかえば、人間の理知によっては測りがたい「奇異」なる「妙理」なのである。

真実在としての「物のあはれ」は、限りある人智によつては測りがたいという意味で、有限な人間の及ばぬ超越的な何ものである。しかも「物のあはれ」は、それを感知する「あはれ」「真心」にとつても、回収し捉え尽くすことのできない何ものである。というのも、「あはれ」と心が動くことは、確かに主体の心の働きであるが、しかしその心の動きを、主体が自ら発動させたり、制御したり、とどめたりすることはできないからである。

その中に軽く感ずると重く感ずるとのけぢめこそあれ、世にあらゆる事にみなそれぞれの物の哀れはあることなり。その感ずるところの事に善悪邪正の变りはあれども、感ずる心は自然と忍びぬところより出づるものな

れば、わが心ながらわが心にもまかせぬものにて、悪しく邪よこしまなる事^{よこしま}にても感ずることあるなり。これは悪しき事なれば感ずまじと思ひても、自然と忍びぬところより感ずるなり。

〔紫文要領〕卷上

およそ世界のありとあらゆる事物に、「物のあはれ」がある。「無い」ということがありえないという意味で、「物のあはれ」は、空間的には普遍であり、時間的には不滅である。そしてすべての人は、この世にある限りは好むと好まざるとにかかわらず、休むことなく常に「物のあはれ」を感じつづけて⁽⁵⁾いる。世にある限り休むことなく心が動きつづけるというこのことは、「あはれ」という働きには行き着くべき目的乃至到達点がないということの意味⁽⁵⁾している。我々は、「うれし」「かなし」とさまざまな形で心を動かされている。しかし、その心の動きそのものは、完成することも、別のものへ変化あるいは発展することも、また消滅することもない。もちろん、深い「あはれ」が、歌という表現に定着されることはある。しかしそのことは、我々の心の動き（あはれ）そのものに何の変容ももたらすものではない。「歌よみたりとて、何の益もなければ」〔石上私淑言〕卷一―二と宣長はいう。歌を詠むことによつて、「あはれ」が何かに変わるわけでもなく、消え去るわけでもない。もちろん、歌に表現されることによつて、「あはれ」は他の人々と共有することが可能となる。他の人々との間で、己れの「あはれ」を確かめ合うことができるようになる。その確かめ合いは、自分にとって心のなぐさめをもたらすであろう。しかしそのことによつて、「あはれ」と心が動くこと自体がどうにかなるわけではない。「いひきかせたりとても、人にも我にも何の益も」(同一四)ないということに、変わりはないのである。

「あはれ」には、いわば解決がない。「あはれ」は、決着のつかぬ、どうにもならぬものとして、ただただありつづける、そういう心の働きである。ということは、「物のあはれを知る」とは、ついに満たされることのないよう

な仕方における対象との一致であるといいかえることもできるだろう。

理知は事物の「ことわり」を捉えることによって充たされ、知覚はたとえば物を確かに見ることによって充足される。しかし、「あはれ」という知は、満たされないというありようにおいて何ものかを知るという、一種逆説的な知なのである。「あはれ」という知によって、事物を自己の内に回収することはできない。理知や知覚が、対象を明らかにする方向で深まっていくと考えられるのとは逆に、「あはれ」は、対象との距離感をつのらせ、対象の測りがたさを際立たせていくことにおいて深まっていく。それゆえ、「あはれ」の深まりは、一方で「わが心ながらわが心にもまかせぬ」自己の不可能性を浮かび上がらせるのである。

「物のあはれを知る」とは、いわば事物の認識不可能性の認識であり、主体に即していうなら、自己の認識能力の不可能性の認識である。対象と隔てられている不如意な状況において「あはれ」はより深くなるとする宣長の主張は、まさにそのことに関わっている。宣長は、「逢ひがたく人のゆるさぬわりなき仲は、ことに深く思ひ入りて哀れの深かりしなり」（『紫文要領』巻下）といい、また「人の情のさまざまに感^{あは}れ^れ中^ちに、おかしき事うれしき事などには感^{あは}れ^れ事浅し。かなしき事こひしきことなどには感^{あは}れ^れこと深し」（『石上私淑言』巻一―二）という。意のままに満たされる可能性があると思われるときには、「あはれ」はわずかにしか感じられない。深い「あはれ」とは、痛切な不可能の意識である。自己と事物とが十全に合一できないという意識こそが、「物のあはれを知る」という知なのである。

以上のように考えるならば、「物のあはれを知る」とは、人間が限りある存在であることの自覚であると言い換えることもできよう。いかに激しく希求しようとも、時間・空間に制約された有限なる人間は、ついに事物との十

全な合一を果たすことはできない⁽⁶⁾。合一を果たすことができないという制約のもとで事物と出会う。その出会いの形が、「物のあはれを知る」ということなのである。それゆえ、幾重にも制約を受けた不如意な状況に置かれれば、人は通常よりも一層深く「あはれを知る」ことになる。どんな人でも、限界状況（たとえば死とか別れといった「悲しみ」の場面）に置かれれば、いやおうなしに深い「あはれ」を感じざるをえない。冒頭で引いた僧侶の恋の歌についての宣長の説明は、そのような考えの上に立ったものである。

僧侶は、恋を禁じられている。不可能、不如意を強いられているからこそ、恋の思いはいよいよ深くなり、そこから俗人よりもすぐれた恋の歌が生まれてくる。宣長のこの説明は、「物のあはれ」論の文脈と照らす限りでは、見事に一貫しているように見える。

しかし注意して見るならば、宣長の説明では、一つの重要な論点が（おそらくは、説明をわかりやすくするため意図的に）切り捨てられていることに気づくであろう。それは、僧侶が自らの決意によって恋を（物のあはれを）断念した存在であるという論点である。

確かに、宣長のいうように、僧侶は恋を禁じられた存在である。だが、その禁止は（多くの僧侶の実態はともかく）、他から来るところの強制ではなく、本来的には自らに由来するところのものである。

それでは、僧侶はなぜ恋（あはれ）を断念したのか。言い換えれば、人が出家という道を選ぶ理由は何であるのか。それは、まさに、「あはれ」が満たされないものであることを知ったがためである。「あはれ」を深く知れば知るほどつる痛切な不可能の意識が、「あはれ」を「妄念」として断念させるバネとなっている。「あはれ」の指し示すもの、「あはれ」において希求されているものは、決して満たされることはない。そのことを思い知ること、

神話的世界と菩薩

つまりは「物のあはれ」を限りなく深く知ることこそが、僧侶を僧侶たらしめているのである。限界を知ることとしての「あはれ」は、ここにおいて、世の、そして我が身の、無常を知る、ことと相い等しい。

宣長の説明は、僧侶という身分の制約によって、より深く「あはれ」を知るようになるというふうに通じる。しかし本当のところ事情は逆なのであって、そもそも「物のあはれを知る」ことがあまりにも深い、そういう人が僧侶になるのである。

仏道に入るとは、「物のあはれを知る」自己を対自化し、ある態度を取ることである。「物のあはれを知る」者が、あえて「あはれ知らぬ」身となる、一種の作為である。周知のように宣長は、儒教や仏教のように、「あはれを知る」「真心」に何らかの作為を加えるあり方を、人情の自然に反する偽り飾りであるとして厳しく批判する。宣長の立場は、「真心」のままであること、つまりは、決着のつかない「あはれ」にいつまでも身を任せることを主張するところにある。だが、一方が作為を取り、一方が自然を取るという違いが本質的に何を意味するのかということは、宣長の中では十分に突きつめられないままにとどまっている。

もちろん、宣長が、儒仏の教説は「物のあはれ」とは無関係なものだと考えていたわけではない。儒仏は「物の哀れ知らぬやうなる」教えを説いているが、しかし、「畢竟はそれも物の哀れ知るより起れることなり」（『紫文要領』巻上）と宣長はいう。しかもとりわけ仏教は、儒教と比べてはるかに「人を感じしむること深く、物の哀れの深きこと」が多いので、「物のあはれを知る」ことを主題とする「物語」文学には、「儒道のことよりも仏の道多くいへり」（同）ということも指摘されている。しかし、「物のあはれ」と仏教とが、なぜ、どのように深く関わっているのかは、追究されてはいない。

宣長が示唆しているように、歌・物語の世界の「物のあはれ」と仏教との間には、きわめて深い関係がある。それは、宣長の示唆をはるかに超えた、ほとんど本質的なつながりであると言ってもよいように思われる。なぜなら、宣長のいうように、人がもし「真心」のままに振る舞いつづけているのなら、そもそも「物のあはれを知る」ことが人間の本性であるという把握自体が取り出されえないからである。「物のあはれ」論という一つの論説は、「あはれ」を知りつつ、同時に「あはれ」から身を引き剥がし対自化する、そういう視点が前提されて、はじめて論として成立する。宣長自身は、「あはれ」を外側から捉える視点を、物語というジャンル、就中、意図的に「あはれ」を記述することを目指した『源氏物語』という物語の中に発見することによって、「物のあはれ」を一つの論として立てることができた。しかし、宣長も薄々感じているように、⁽⁷⁾『源氏物語』において「物のあはれ」の輪郭を切り出しているものこそは、「物の哀れを棄つる道」としての、仏教の存在にほかならない。「物のあはれ」論そのものの成立を根底で支えているものは、「あはれ」に深くコミットしつつ、しかも断念においてそれを対自化⁽⁸⁾するところの「仏道」なのである。

二 対自化される「カミ」

「物のあはれ」を「物のあはれ」として取り出すために、言い換えれば、「真心」のままであるさまを、人の本性として対自化しうるためには、仏教という媒介が必要であった。このことは一体、何を意味しているのであるだろうか。

そのことを考える前に、本居宣長のいう「真心のまま」が、人間と世界とのいかなるかかわりを指し示している

かについて見ておくことにしよう。

周知の通り宣長は、上代の神話的世界の中に「真心のまま」なるありようの十全な発動を見いだしている。

たとえば、その「建く荒き情」を父（景行天皇）から恐れられた倭建命は、西征から戻ると休む間もなく、東方十二道の征討を命じられる。倭建命は、「天皇は、私などは死んでしまえとお思いなのか。西方の賊を平定して戻ったばかりというのに、軍勢も与えずに今また東方の賊を討てと命ずる。これは、自分に死ねということなのだ」といつて、「患ひ泣き」する（『古事記』中巻）。この箇所を注して、宣長は次のように述べている。

此後しも、いさゝかも勇氣は撓み給はず、成功をへて、大御父天皇の天命を、違へ給はぬばかりの勇き正しき御心ながらも、如此恨み奉るべき事をば、恨み、悲むべき事をば悲み泣賜ふ。是ぞ人の真心にはありける。此若漢人ならば、かばかりの人は、心の裏には甚く恨み悲みながらも、其はつゝみ隠して、其色を見せず、かゝる時も、たゞ例の言痛きこと武勇きことをのみ云てぞあらまし。此を以て戒人のうはべをかざり偽ると、皇国の古人の真心なるとを、万の事にも思ひわたしてきとるべし。

（『古事記伝』二十七之巻）

恨むべきことを恨み、悲しむべきことを悲しむ、それが「人の真心」であるというのは、「物のあはれ」論以来、宣長の一貫して主張するところである。事物に触れて、うれし悲しと心が動くのは、人間普遍の本性であり、そのことは、勇敢な人も臆病な人も、日本人も中国人も変わるところはない。「皇国の古人の真心なる」ありようとは、そういう心の動きを包み隠さないことなのだと言長はいう。

宣長が注目しているのは、「勇き正しき」武人である倭建命が、恨み悲しんで泣いたという点である。

これから戦いに赴く武人が、恨み悲しみの情を表に現して泣く。それは、まさに真心のままなるありようなので

あつて、決して臆病・弱気のなせるわざなのではないと宣長は考える。事実、倭建命は、いささかも勇氣衰えることなく、賊徒平定の大業を成しとげている。人が真心に従い、真心のままであるときには、その人の強さ・弱さ、賢さ・愚かさとかかわりなく、そのありようは女子供のように、女々しくはかないものとなる。戦いを前に、顔色も変えず、勇ましい言葉を吐くようなありようこそが、真心を包み隠す偽りなのである。

女々しくはかないありようが人間の真実であり、物事に動じない立派なありようは、うわべを飾る偽りであるとするのは、これまた初期の歌論以来一貫した宣長の立場である。

サテ人情ト云モノハ、ハカナク児女子ノヤウナルカタナルモノ也。スベテ男ラシク正シクキツトシタル事ハ、ミナ人情ノウチニハナキモノ也。
 (『排蘆小船』三八)

「モトノアリテイノ人情」が「ハカナクツタナクシドケナキモノ」(同)であり、真実の性情の内に「男ラシク正シクキツトシタル事」は含まれない。己れを正しく持し、平常心を失うことのないように見える人でも、心の内を探れば、「女わらはべ」と異なることはない(「いかにさかしきも、心のおくをたづぬれば、女わらはべなどにもことに異ならず」『石上私淑言』卷二一六六)。

たとえば、戦場に出て主君のために潔く命を捨てるのは、武士としての当然の務めである。しかし、たとえば鬼のような荒武者であつても、いざ死するに当たっては、故郷に残した妻子・親兄弟を思つて「物ガナシク」「カナシク哀ヲモヨモシ、ナゲカシク思フ」気持ちが必ず起こるはずである。今はの時に臨んで「哀ヲモヨホス」のは、武士であれ、女子供であれ、少しも変わるところはない(『排蘆小船』三八)。ただ、それを表に出すか出さないかの違いがあるにすぎないと宣長はいう。

では、そうであるとして、「ハカナクツタナクシドケナキ」心を包み隠さない、「真心なる」ありようにおいて、人は世界をどのようなものとして受けとめているのであろうか。また、「真心のまま」とは、世界に対するいかなる応答を意味しているのであろうか。

宣長は、「皇国の古人」が「真心なる」ありようであったのに対し、今の世の人々は、「真心をばうしなひはて」ているという（『玉勝間』一一三）。もちろん、失われているのは真心そのものではない。倭建命のように、恨み悲しみを包み隠さず、悲しみ泣く、真心に従うありようが失われているのである。言い方を変えれば、今の世の人々にあつては、真心が包み隠されてしまい、「まことの心をわすれたる」（『石上私淑言』二一六六）状態になってしまっている。そして、その原因は、「漢意」「さかしら」が、今の世に浸み渡っているからであると宣長はいう。

「漢意」とは、あらゆる事物・事象は、道理によつて捉え尽くすことが可能であると考えた思想である。しかし、宣長の考えるところ、およそ人間の知恵には限界があり、その限界を超えて語られる道理は、根拠なき推し量りの理屈にすぎない。その意味で、道理がすべてを捉えると考える「漢意」は、思い上がった人智の「さかしら」に他ならない。

今の世の人が、真心なるありようを取り戻すためには、まず「漢意」「さかしら」を捨て去らねばならないと宣長はいう。真心が捉える世界とは、「さかしら」を捨てることによつて見えてくる世界である。それは一言でいえば「奇異」く「あやしく」、すべてが「神の御しわざ」であるという他はない、不可思議としての世界である。

又人の此身のうへをも思ひみよ。目に物を身、耳に物をきく、口に物をいひ、足にてあるき、手にて万のわざをするたぐひも、皆あやしく（中略）、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

也。されば此天地も万物も、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、人の智は限ありて小きことをさとするべく、又神の御しわざの、限なく妙なる事をもさとするべし。

『くず花』上

天地万物は、「いひもてゆけば」すべて「奇異」しからぬものはない。限りある人智の「さかしら」を捨て去つてみれば、世界のあるがままが、まさに「あやしき」ものとして立ちあらわれてくるであろう。それこそが、真心の捉える世界の真相、すなわち「限なく妙なる」「神の御しわざ」という「道」なのだと言長はいう。

だから、人がもし真心のままに捉えた世界を、その真心のままに記述するならば、その記しざまは「うはべは、なにのことわりありげもなく、はかなくおろかに」(『玉勝間』五―二四二)思われるにちがいない。「うはべはたゞ浅々と聞ゆれども」、その底には「人の智の得測度ぬ、深き妙なる理」がこもっている(『直毘霊』、そういうものとなるであろう。「さかしら」をまじえることなく、ただあるがままを伝えてきた上代の神話・伝説、とりわけ『古事記』に記された上代の事跡がまさにそれである。言長は、そのように考えた。

要するに、言長のいう「真心」のままなる世界の相貌は、今日でいうところの「神話的世界」のそれに等しい。鳥獸草木が言葉を話すといった「神代の事ども」は、今の世にそのようなことがないという理由で、人々はそれを怪しみ、信じまいとする。しかし、今の世にあるあたりまえと思われること、たとえば、「人といふもの」がいて、目でもものを見、耳で音を聞き、手足を動かして物を作るといったことも、もしも人というものが存在しない世界でそのこと聞けば、誰にも信じられない「あやしき事」であるほかはあるまい(『玉勝間』五―二四〇、二四二)。眼前の事物が怪しくないように見えるのは、限られた知を納得させるための作為の眼鏡を通して、我々がものを見ている

神話的世界と菩薩

からである。我々の知に都合のよいものだけを見させる「さかしら」の眼鏡を外してみれば、今の眼前の世界もまた、『古事記』に記された神話的世界と何の変わるところもないということが了解できるはずだ。宣長は、このように主張する。

「漢意」「さかしら」を去った「真心」によって捉えられのは「神話的」な世界であるというこのことは、しかし、世界のあるがままが無秩序の混沌であるということの意味するわけではない。世界が「奇異」であるというのは、我々の日常的な分別では捉え切れないという意味なのであって、世界が全くでたらめだということではない。「神の御しわざ」としての、深く妙なる究極の「ことわり」は、確かにそれとしてある。人は、そのことわりを世界の大局的な安定という事実において感じることはできるが、それを明らかに捉え尽くすことはできないと、宣長はいうのである。

「真心」をめぐる宣長の議論を要約すれば、およそ以下のようなものとなる。

真心のままなるありよう、すなわち「道」は、「奇異し」さを「奇異し」としてあるがままに受け容れるあり方である。これは、いいかえれば、すべてを「神の御しわざ」として受けとめるありようである。喜ぶべきことを喜び、悲しむべきことを悲しみ、「ほどほどにあるべきかぎりのわざをして、穏しく楽く世をわたらふ」(『直毘靈』)ことが、神に随順する、真心のままの道である。上代の神話伝説は、人々のそのようなありようを、あるがままに伝えるものに他ならない。

しかるに、今の世の人々には、「人の智の測知べき限の内の小理」(『古事記伝』一之巻「書紀の論ひ」)を通して世界を捉えようとする習性(漢意)が染みついてしまっている。それゆえ、今の世にあっては、人は「漢意」を除き去

るという操作を介さなければ、真心なるありようを見いだすことができない。「まことの道」(『直毘靈』等)に出会うためには、「漢意」を除いて、上代の神話的伝説を繰り返し読むほかはない。

よく知られたこの宣長の主張は、すでにさまざまな論者によつて指摘されてきたように、一種の逆説的な構造の上に成り立っている。すなわち、宣長が「真心」「まことの道」を見いだすことができるためには、「漢意」という媒介が必須であつたという逆説である。いいかえれば、神話的世界は、「漢意」を捨てるという操作を介してのみ、一つの理念的世界として自立しうるということである。

従来、この逆説的構造は、宣長の皇国中心主義の土台を切り崩すための足場として、宣長批判論者たちに注目されてきた。しかし、本論がそれを取りあげるのは、宣長の「日本」が抱える矛盾構造を問いたためではない。ここで問いたいのは、「漢意」を捨てるときに神話的世界が見えてくるという理路の核をなす、「捨てる」という操作を可能ならしめているのは何かということである。

「真心」(神話的世界)を覆い隠している「己がさかしら」(私)を除き去るということが可能であるためには、真心とそれを覆う私とが一挙に見渡せる視座が必要である。しかもそれは、見渡す位置であるだけでなく、私を除き捨てるという実践を引き出してくる、いわば規範的な視座でもある。しかし、そのような視座について、宣長自身は無自覚である。神話的世界の対自化を可能にしている、宣長にとってメタの視座とは何かが、ここでの問題なのである。

宣長の議論を離れて大きく日本思想全体のこととして見るならば、この問題は、一般に日本の神が、まさに「神」として対自化される構造そのものとかかわってくる。すなわち、神は「無私」(清浄・正直・誠)において

神話的世界と菩薩

捉えられるという論理の構造そのものの抱える問題であるということが見えてこよう。「神は正直の頂を照らす」といいうるためには、「私を捨てる」という発想そのものがあらかじめ成立していなければならない。それは、一体何に由来するのであろうか。

三 神話的世界と菩薩

本居宣長において、「己がさかしら」を捨てるという営みは、第一義的には、書物を通して世界のあるがままを捉えるための、「学問」の方法である。しかし、私が除かれたところに真心があらわれるという発想自体は、決して書物の理論から導き出されたものではない。真心はさかしらに覆われており、さかしらが除かれれば、それが真心のままなるありようであるという宣長の確信は、明らかに、具体的な生の事実を根拠としている。

事物に触れて嬉し悲しと動く真心に対して、人の取りうる態度は二つあると宣長は見る。一つは、動く心を動くに任せる「真心なる」ありよう、もう一つは、心の動きを抑えとどめようとする「漢意」である。後者は、もともと「世間ノ風ニナラヒ、或ハ書物ニ化セラレ、人ノツキアヒ世ノマジハリナドニツキテ、ヲノツカラ出来」した（『排蘆小船』三八）ものであり、真心なるありようが、他者との関わりの中で不可避的に取らされる二次的な作為（「心ヲ制シテコシラヘタルツケ物」同）であるとされる。しかし、二次的な「コシラヘ」ものである以上、「真心なる」心の動きを完全に抑え込むことはできない。どんなに「心ヲ制スル」ことに慣れた人でも、心の動きが極限に達するような状況においては、抑え難い真心がほとばしり出てくるものである。そして、最も深く大きな心の動きが誰にも生じる極限状況とは、死に直面した「いまはの」時なのだと、宣長はいう。なぜなら、さまざまに「あ

はれ」の内でも深い「あはれ」は悲しみであり、しかも、「世の中に、死ぬるほどかなしき事はなきもの」(『玉くしげ』)だからである。

死に直面して抑え難く湧き起こる悲しみと、それを恥じて強いて悲しまぬさまを作るありよう。それが宣長のいう「真心」と「漢意」の最も直接的な姿である。そうであるとするなら、漢意を除いたところに真心があらわれるという宣長の発想は、己れの、あるいは己れにとって切実な他者の「死」を観念的に先取りすることによって成り立っているのだということが出来る。死においてあらわになる事態(と宣長が考えるところのもの)を、テキストを読み解くための一般的な方法とすることによって、真心なる道としての神話的世界が発見されたのである。

死に直面することにおいて真心があらわになるとするなら、そこにおいて真心を覆い隠すものを除き去っているところのものは、他でもない、「死」そのものであるということになる。ということは、宣長はまさに、「死」を方法化することによって、漢意・私を捨て去るという操作を手に入れたことになる。すなわち、死を、私を捨てるという操作に、いいかえれば、他律的・自然的な死を、自らの作為的営みへと変換することにおいて、真心なる神話的世界がそれとして捉えられたということである。

私を捨てるという方法は、他なる死を、自らの作為へと変換することによって成立する。しかし、真心を真心として見いだすことを可能とするこの方法は、真心そのものの内から出てきたものではない。真心のままなるありようは、宣長自身が考える通り、決してみずからの死を先取りすることはないからである。

そもそも、「うまき物くはまほしく、よききぬきまほしく……(中略)……いのちながからまほしくするは、みな人の真心」(『玉勝間』四―二三二)である。命長さを願う真心においては、死は、ある日唐突にやってくる何ものかであ

る。真心なるありようにとって、死は、まさに「きのふけふとは思はざりしを」⁽⁹⁾という形でしか出会いようなないものなのである。

真心を見いだすための、私を捨てるという方法は、観念的に死を先取りすることを下敷きにして成り立っている。それは、真心にとってあらわれる死とも、また漢意にとつての死とも、いずれとも異なる死の捉え方である。

真心は、死に直面することによって、その極限に達する。そのとき真心は、最も深い「あはれ」を知ることによって、「満たされなさを知ることにおいて満たされることを求める」というその逆説的な本質をあらわにする。この「せんかたな」さ（なすすべのなさ）に身をまかせ、ただ「泣悲むよりほかはな」い（『玉くしげ』）のが、真心なるあるような端的な姿である。宣長が、「泣悲みこがれ」たイザナキ神や、倭建命に見いだしたのは、まさにそのような端的な真心の表出であつた。

死は、真心にとって、いわば「せんかたなさ」そのものとしてあらわれてくる。一方、真心を覆い隠す漢心は、その「せんかたなさ」から目をそらし、あるいはそれを錯覚させるための作為としてあらわれる。だが、その作為は、死の「せんかたなさ」という本質に、いささかの変更を加えることもできない。裏返していえば、動く真心自体をとどめることはできない以上、漢意は全く無効な作為にすぎないと宣長は考える。

だが、こう考えるときの宣長の論理は、一つの微妙な飛躍を無意識の内に抱え込んでいる。宣長は、漢意は無効（「無益のこざかしい料簡」『玉くしげ』）であるから捨てよという。しかし、いうまでもなく、無効であるということは、そのものを捨てる理由として、必要十分なものではない。

人が死に直面して、さまざまな理屈を考えて「悲むまじ」とするのは、それもまた人情、すなわち真心の働きで

ある。宣長自身も、このことははっきりと認めている。人が「今はのきは」に、「心ほそきままに」、ややもすれば死後の安心を説く「儒仏等の説」に心引かれるのは、「これ人情のまことに然るべきことわり」であると宣長はいう（『答問録』一二）。とするなら、漢意を捨てよという主張は、漢意という作為とともに、漢意にすがらざるをえない真心の一つのありようをも、同時に切り捨てる主張となっている。にもかかわらず、宣長は、後者を捨てる理由を何ら説明していないのである。⁽¹⁰⁾

このことは、おそらく次のようなことを意味している。

宣長は、漢意を除き去ったところに、純粹な真心なる世界が現出すると考えた。しかし、宣長の意に反して、見いだされた真心は、すでに自然のままのそれではなく、ある作為を経て改変された、もう一つの真心であった。なぜなら、宣長は、漢意という作為を除くと同時に、作為にすがろうとする自然の真心をも取り除いてしまったからである。

自然（真心）を覆っている作為（漢意）という図式から、正確に作為だけを除き去ったのなら、残るのは本来の自然（真心）のあるがままの全体であろう。しかし、宣長も微妙に気づいていたように、⁽¹¹⁾作為（漢意）には、自然（真心）の一部が分かち難く食いついている。もし宣長が、真心のあるがままの全体を肯定しようとするのなら、本当は、漢意を含めた今の世のあるがままの人情の方こそ、一つの理念として肯定しなければならなかったのである。

では、神話的世界に真心の道を見いだす過程で、宣長が無意識に切り捨ててしまった真心のある部分とは何なのか。

神話的世界と菩薩

それは、真心の、充足しないという側面である。動きつづける「あはれ」Ⅱ「真心」とは、不可能・不充足にとどまりつづけることであると同時に、不可能・不充足なるものを求めつづけることでもある。無効な作為にすぎることの切り捨ては、後者を捨てて、前者において真心を純粋化することになる。

真心の持つ飽くことのないという側面を捨てる操作は、真心そのものからも、また飽くことのなさ自身が作る作為（漢意）からも導き出されない。飽くことのなさを捨てるということは、真心と、その真心にとって必然かつ無効な作為との両方を見すえて肯定する立場においてのみ可能な、一つの断念である。

漢意を除くことによつて宣長が手に入れたと信じたものは、倭建命のように、恨むべきことを恨み、悲しむべきことを悲しむ、本来の「人の真心」であつた。だが、宣長が捉えたものは、実は神話的世界に内在する倭建命ではない。宣長の眼鏡（しかも、宣長は眼鏡をかけていることに無自覚である）を通して、変換された倭建命である。

神話に内在する、つまり「人の心直かりし時」（『玉くしげ』）と想定される自然の真心としての倭建命は、単に悲しむべきことを悲しむ存在ではない。宣長は、父王の強力な権力に怯え、おぼである倭比売命にすぎるほかない倭建命を切り捨てている。なすすべのなさに振り回され、飽かぬ心を抱きながら東征に赴かざるをえない倭建命を見落としてゐる。倭建命の悲しみには、充ち足りない心のあがきがいつまでもはりついている。宣長のように、倭建命を悲しむべきことを悲しむ存在と規定することは、倭建命の内面においてそういうあがきがすでに断念されてしまつてゐると捉えることに等しい。だが、父王の理不尽を受け入れ、飽かぬ思いを持たず、深い悲しみだけを抱く、そういう真心は、神話的世界に内在するものではない。もし存在するとすれば、それは神話的世界に異物としてあらわれた、神とも人とも異なる「真心」的存在であるというべきであらう。

宣長は、神話的世界にとって異様な真心を、神話的世界に内在するものと信じた。だが、あがきの断念された真心は、神話的世界の内から生成したものではない。それは外から、あえて特定するなら、天地自然の外部からやって来る「菩薩」⁽¹²⁾によってもたらされたものではないだろうか。

神話的テキストに即していえば、我が国において、神話的世界の内に、断念において肯定される真心のかたちが登場するのは、『三宝絵』や『今昔物語集』における、釈尊の前世譚をその嚆矢とする。そこでは、たとえば『三宝絵』上巻に収められた、有名な「捨身飼虎」の逸話に見られるように、せんかたなさを、身を捨てることによって引き受け、そのことによって「有情」なる存在の「あはれ」を深く肯定する、釈迦前生の菩薩たちが、言葉を話す動物や神々など、神話的世界の存在にまじってひとり異質な光を放っている。

菩薩が捨てる身とは、漢意（私）を捨てる方法において、意図せずして宣長が捨てている、飽かぬ心のあがき（執着）である。しかも、菩薩は身を捨てることによって、人々（有情）の真心を否定しているわけではない。菩薩の捨てるという作為を介して、人々の真心は、まさに救われるべき衆生の本質として肯定されているのである。真心は、私を捨てるという作為を介することによって、かえって深く肯定される。菩薩とは、そういう理路を体現する存在なのである。

神話的世界を見いだす宣長の方法は、菩薩の体現するのと同じ理路をたどる操作であったように思われる。宣長自身は無自覚であったにせよ、神話的世界が一つの理念として見いだされるためには、せんかたなさ（たとえば死）を、自由に引き受けるという観念が必須であった。自由に引き受けるとは、せんかたなさを、他律的・自然的なものとしてではなく、自からの作為の内に取り込むことである。しかも、そのような取り込みが可能となるため

には、生死（自然）を超えたより大きな時空、すなわち先取りされた死を置くことができる場所が想定され、そこに観念的に身を置くという操作が成り立たなければならぬ。いいかえれば、神話的世界の時空間（自然）にとつての、「外部」の観念が前提されねばならない。このような、「自然」にとつての「外部」の観念こそが、生死を自由に越境する仏・菩薩の説話のもたらしたものである。身を（私を）捨てるとは、まさにそのような条件において始めて成り立つ作為に他ならない。

世界を不可思議として受けとめる、そのことはすでに、神話的世界に内在する自然の真心そのままのありようではない。せんかたなく心が揺り動かされる、そのことを主体的に捉え直す、一つの作為的ありようである。せんかたなきが神のしわざとして捉えられたとき、そこには不可思議そのものを捉える知としての仏の影がさしているのである。

注

- (1) このことを夙に指摘したのは、佐藤正英の論文（『もののあはれ』の倫理的意義について『倫理学年報』第十一集、一九六二年）である。佐藤論文が明らかにした「知」としての「あはれ」という論点は、日本の神観念を捉えるためのきわめて重要な手がかりを与えるものであり、本稿もまた、そこから大きな示唆を得ている。
- (2) 前掲佐藤論文では、これを、「客体の側にそれ自体の存在をもつ或る感情の実体である」と述べている。
- (3) 「事しあればうれしかなしと時々にごく心ぞ人のまごころ」及び「うごくこそ人の真心うごかずといひてほこらふ人は岩木か」（いずれも『玉鉾百首』）。
- (4) 周知の通り、宣長は、ものごとの本質を「道理」によって捉えようとする思考法を、「真心」を偽り飾る「漢意」であるとして退けた。人間の理知が捉えうるものは「天地」のほんの表層にすぎず、「妙に奇しく、靈しき」、天地の真相は、「己がさとり」では測りがたく捉えがたいと、宣長は繰り返し主張している（『直毘霊』など）。

(5) このことは、世にいう「あはれをしらぬ人」においても例外ではない。「あはれ」を知る知らぬの違いは、単に鈍感・敏感の差にすぎないのである。「常には物のあはれしらぬといふ人もおほき也。是はまことにしらぬにはあらず。深きとあさきとのけぢめなり」(『石上私淑言』巻一―一二)。

(6) 「あはれ」が、時間的な存在者である人間の、時間における事物との出会いの形であるという論点については、拙著『神道の逆襲』(講談社現代新書、二〇〇一年)を参照。

(7) 「仏道は物の哀れを棄つる道にして、かへりて物の哀れのあること多し」(『紫文要領』巻上)というとき、宣長は確かに、「あはれ」と「仏道」との逆説的・必然的なつながりを捉えている。

(8) 道徳によって「あはれ」を抑制する「儒道」もまた、「仏道」と同様「あはれ」を対自化する外部の視点を提示する。だが儒教による対自化の視点自体も、それにききだつ仏道の視点によって成り立っていると考えられる。

(9) 今はのきわの「一生のまこと」の例として、宣長は在原業平の「つひに行く道とはかねて聞きしかどきのふけふとは思はざりしを」の歌を挙げている(『玉勝間』五―二八二)。

(10) ただし、宣長が、「今はのきは」に「安心」を求める「人情」を、「よく見とりて造りたて」たのが「仏道」であると指摘している点は注目すべきであろう(『答問録』一二)。

(11) 漢意が染みついている今の世のさまもまた神のしわざ、すなわち「其時の神道」であるという考えがその一例である(『答問録』一三)。

(12) 神話的世界における「慈悲行」の位置づけについては、佐藤正英「超越の様相」(相良亨編『超越の思想』東京大学出版会、一九九三年)を参照。