**第六章　本居宣長の主情主義的人間観**

―――**「もののあはれ」と「私有自樂」―**――

**はじめに……………………………………………………２**

**第一節 建前と本音**

**一、建前としての『孝経』………………………………３**

**二、本音としての『父母恩重経』………………………４**

**第二節　儒学論争ー理知と情欲をめぐってー**

**一、「居敬窮理」と「格物致知」………………………７**

**二、「心即理」と「致知格物」…………………………７**

**三、「愛」と「誠」、儒教の心情化………………………８**

**第三節　文学的価値の自立**

**一、たをやめぶり…………………………………………９**

**二、儒・仏的価値と「もののあはれ」…………………10**

**三、歌わずにはいられない………………………………12**

**四、歌・物語のよき人……………………………………14**

**五、主情主義の立場………………………………………15**

**第四節、「好・信・樂」と「私有自樂」**

**一、「好・信・樂」の構え………………………………………17**

**二、若き宣長の包括的精神…………………………………… 18**

**三、思想の感覚的消費…………………………………………19**

**四、「私有自樂」と「浴沂詠歸」………………………………20**

**五、孔子は政治より歌をとったか？………………………… 21**

**第五節、物の哀れを知る心**

**一、仏教的無常観と「物の哀れ」……………………………22
二、「人の心」と「物の心」……………………………………24**

**三、情感による対象との一体化……………………………… 25**

**四、理知による対象との一体化………………………………27**

**五、エロス的選別メカニズム…………………………………28**

**第六節、宣長の反動的臣道論**

**一、宣長の仕官…………………………………………………29**

**二、孟子の暴君放伐論批判……………………………………29**

**三、君君たらずとも臣臣たり………………………………… 31**

**四、宣長の不可知論…………………………………………… 32**

**第七節、直毘靈と禍津日神**

**一、惟神の道…………………………………………………… 34**

**二、顯事と幽事………………………………………………… 36**

**三、直毘靈と禍津日神…………………………………………37
むすびにかえて………………………………………………… 39**

**この論稿は一九九二～三年に『月刊状況と主体』（谷沢書房刊）に連載された『新しい人間観の構想』の中のひとつです。**

　　　　　　　　　**はじめに**

　日本を代表する思想家は誰かということになりますと、つい中江兆民の『一年有半』に 「我日本古より今に至る迄哲学無し」と喝破された言葉が思い起こされます。本居宣長や 平田篤胤たちは考古家に過ぎず、伊藤仁斎や荻生徂徠も經学者にすぎない。宗派を開いた 仏教の高僧にしても、単なる宗教家の域を出ない。純然たる哲学は未だかつて存在しなかったというわけです。近年の加藤弘之や井上哲次郎らは哲学家を自称しているが、西洋の 学説をそのまま取り入れているに過ぎない、と断じています。

　現在でも書物の注釈家や外国思想の輸入紹介者が哲学者を気取っているという手厳しい 批評が投げかけられています。でもたとえ古書典籍の注釈や思想の輸入紹介に過ぎなくて も、その中に自分の時代を生きる熱い魂の息吹を伝えるものがあれば、哲学がある筈です 。また『平家物語』等の歴史書、『源氏物語』等の歌・物語や『正法眼蔵』等の宗教家の著作、『鶴の恩返し』等の民話や能・狂言等の芸能からも深い人間観察や深遠な哲学が伝わってきます。純然たる哲学形式を取っているかどうかなんて問題じゃありません。どれだけ我々と問いを共有し、我々の魂に共鳴するかが問題なのです。

　日本の思想家列伝の第一頁を飾るのは、何といっても「聖徳太子」と諡された廐戸皇子でしょう。彼は「和」の思想を原理において、凡夫の自覚を諭し、独善的独断専行を戒め た日本的集団主義の聖典ともいうべき『憲法十七條』を作成したと伝えられています。彼は菩薩太子として盛大に講経を行い、『三経義疏』を著述したことになっていますが、現 存するものが太子の親撰かどうかは疑問が多いよです。また彼は「世間仮虚、唯仏是真」 という言葉を遺しました。これは「この世は仮の住まいで、ただ仏法だけは滅びない真実である。」という意味です。この言葉は仏の功徳による現世利益を求める仏教から、無常 感に基づく仏教へと仏教理解が深まっていることを示しています。

　日本思想史では鎌倉新仏教と江戸儒学が重視されます。外来の難解な学問である仏教や 儒学をいかに受容し、日本的な心情の原理に還元していったかが重要なのです。和辻哲郎 は「日本文化の重層性」という視角から、海外の先進文化が日本に取り入れられ、やがて 消化吸収されて日本的な形で発展する様相を説明しました。明治以降の文明開化や欧米資本主義の移植も、日本の遅れた社会構造を最大限に利用して展開し、天皇制をシンボルにする日本的集団主義の原理と融合して独自の隆盛を示しています。

　外来文化を日本的な単純な心情の原理に単純化して消化吸収すると言いましても、仏教や儒教や欧米思想は、日本にとって異質の文化であり、その受容には相当の軋轢があり、 受容によって日本の文化的伝統が大きく変容したのです。その際、失われた日本の本来の姿を、日本の古典の研究を通して取り戻そうという国学思想の運動が、純粋な意味で「日本思想」と呼ばれます。その中で本居宣長は特に抜きん出た存在です。

　宣長を人間観の観点から見直しますと、「物の哀れを知る心」を持っているかどうかを基準に人間を捉える言わば「主情主義的人間論」の特徴を示しています。これはギリシア的な主知主義的人間観や、超越者とのアンビバレントな関係で人間を捉えるヘブライズム 的な人間観とも違います。また無我の自覚から無常の法との合一に理想的な人間の生き方 を見出した仏教的な人間観や、社会の激変の中で人間としての生きるべき道を求めた諸子百家の人間観とも大きく違います。

　思い込みやさかしらを一切混じえずに溢れ出る心のままに喜怒哀楽に生きる真情の世界を、人間の本来のあり方として「惟神（かむながら）の道」として賞揚しているのです。 それは初めは歌・物語の文学的価値の儒教的な倫理的・道徳的価値に対する自立の問題と して提起されました。それが『古事記』等の古道の研究を通して、皇国心（すめらみくにごころ）の漢心（からごころ）に対する優位性の主張にまでイデオロギー化したのです。

　宣長の思想は皇国史観の源流であり、しかも主君に対する絶対服従を説いて『孟子』を 排撃する極反動の「臣道」の提唱者でもあります。我々はイデオロギー化した面の宣長を 厳しく退けると共に、彼の真情の論理から人間としての失われてはならない生き方を学び とって、魂を浄化しておかなければなりません。

**第一節 建前と本音**

　　　　　　**一、建前としての『孝経』**

　宣長は儒教を建前ばかりで真情に欠けていると非難しています。儒教においては「孝」が最も重視された徳です。中国では大家族制度の下で門閥制度が発達し、家族・親族・一門の団結が政治的・経済的な地位の安定をもたらしました。そこで家を隆盛させ連綿と継承することがなりより大切だとされたのです。親を敬って大切にすることは、家族的結合を強化し、継続させるうえで、一番大切なことです。そこで「孝」が徳の中心だと言われるようになったのです。儒教が中国で支配的な思想として二千年近く君臨してきた最大の理由は、孝を中心道徳に据えてきたからだと言われています。それは家父長的な大家族制度に最も適合したイデオロギーだったからなのです。

　孝を説いた儒教の経典は『孝経』です。**「身體髪膚、受之父母、不敢毀傷、孝之始也（身体髪膚、これ父母に受く、あえて毀傷せざるは孝の始めなり）」**で有名ですが、若い世代の人はほとんど知らないのではないでしょうか。私は戦後生まれですが、戦前の日本の修身教育では『孝経』が重視されていたそうです。東アジア文化を理解するには『孝経』の位置づけが一つのポイントになります。四書五経に入っていないにも係わらず、『孝経』の持つ意義は絶大で、超時代的に全ての法規の大前提の自然法的規定が『孝経』でうです。『孝経』の意義が絶大だったことを証明した名著に桑原隲蔵著『中国の孝道』（講談社学術文庫）があります。

伊藤仁斎は『論語』を「宇宙第一の書」と賞揚しました。孔子の言行が生々しく伝わっていますので、確かに『論語』の方が思想的な含蓄がありますが、後世をより強く規制したのはむしろ『孝経』だったのです。『孝経』によって儒学は人々の精神生活を根底から支配する儒教に成長したと言えるでしょう。

　ところで『孝経』はあくまで建前の世界を支配していました。儒教は親孝行の大切さを説くときでも、情に訴えるのではなく、理に訴えたのです。「孝」の原理はあらゆる社会関係をも貫き、天地自然の原理も「孝」に基づいているのだから、孝を大切にして生きることが根本であると説いています。なるほど孝を尽くさなければならないのだなと理窟ではよく分かるのです。親不孝などとんでもない罪悪だと分かります。

『孝経』では強盗殺人よりも「親不孝」の方が凶悪なのです。**「五刑之屬三千、而罪莫大於不孝（五刑のたぐひ三千、而して罪は不孝より大なるはなし）」**とあるのですから。新井白石の『折りたく柴の記』に、嫁が夫の失踪を届けたところ、それがきっかけで夫の両親に殺されていたことが判明し、親を訴えた「不孝の罪」にあたるか老中で議論になり、白石に諮問があったことが記されています。もし両親に殺されたのではないかと思って訴えたのなら、この嫁は「不孝の罪」で死刑にしなければならないところだったのです。

　もちろん具体的に親不孝な言動があれば、それだけで不孝罪に問われたり、左遷や降官させられることがあり、政敵やライバルを陥れる為に親不孝のでっち上げが盛んになされたようです。藤田友治によりますと、『三国志』の著者である陳寿は親の葬儀に疲れて婢に丸薬を作らせていましたが、それを咎められて左遷されてしまったということです。つまり親の葬儀に当たってはひたすら死者を悼み自分の体に構ってはならないのです。

　『孝経』の教えに基づいて孝子や孝女が輩出しました。『中国の孝道』によりますと、親が病に臥しますと体によいからといって、自分の股肉を切って食べさせたり、死を覚悟で自分の肝臓まで食べさせる狂気の沙汰まで起こり、度々禁令が出されたようです。しかし裕福な家庭ならいざ知らず、一般の家庭では目立った親孝行などなかなかできないものです。狭い家で家族が増えてきますと、老人の存在は面倒がられ、邪魔物扱いされがちです。

　　　　　**二、本音としての『父母恩重経』**

　自分を守り育ててくれた父母に感謝し、老後は安楽に暮らせるように息子や娘が愛情を籠めて面倒を見るのが、家族制度を大切にして生きる場合に求められる当然の義務です。ところが現実にはなかなか親の面倒を見れないばかりか、足腰が弱り、物ごとの判断も鈍くなり、草臥れてきた段階の親につい辛く当たるようになってしまいがちです。年老いた両親に辛く寂しい老後が待ち受けているのです。改めて親孝行の大切さを訴える必要があります。

　そんな場合は『孝経』のように孝行を理で諭しても効果は余りないのです。理窟では理解できても年寄りに構う余裕がないとかいう態度でどうしても横柄な扱いになってしまうのです。そこで今度は仏教の側から親孝行の大切なことを説いた『父母恩重経』を検討しましょう。

　このお経は、唐代に中国で作られました。釈迦没後五百年間の「正法」の時期に作られたお経は、解脱して仏陀になった人が書かれたもので正式のお経と認められたのですが、それ以後の「像法」「末法」の時期にはいくら修行したところで悟りに到達することはあり得ませんから、唐代にできたお経は偽経なのです。それでいくと『父母恩重経』も偽経です。

　このお経は、理で諭すことはしないで、専ら情に訴えている点に特色があります。まさしく建前は抜きに、ずばり本音だけでストレートに真情を突き刺しているんです。『孝経』は父親を尊ぶことが中心で、家父長家族の秩序維持が眼目ですが、『父母恩重経』はエロス的交流の深い母親への慕情を喚起することが狙いです。儒教に対する本居宣長の関係を考えますと、自然に『孝経』に対する『父母恩重経』の関係を思い起こしてみたわけです。

　『父母恩重経』は吉川英治の『宮本武蔵』で又八の母、本位田のお杉が親不孝のやくざ者に読ますために千部写経の願を立てたという設定で紹介されています。では大変感動的なので、主な内容を紹介しておきましょう。(全文は「やすいゆたか著作集第十七巻」『諸子百家の思想』112～117頁に収録しています。)

http://www42.tok2.com/home/yasuiyutakapdfyou/china1.pdf

**・父にあらざれば生まれず　母にあらざれば育たず　　ここをもって　気を父の胤に稟け　形を母の体内に託す　　この因縁を以ての故に　悲母の子を念うこと　世間に比いあることなく　その恩、未形に及べり　始め胎を受けしより　十月をふるの間　行、住、坐、臥　もろもろの苦悩をうく　苦悩休む時なきが故に　常に好める飲食衣服を得るも　欲執の念を生ぜず　一心ただ安く生産せんことを思う**

**月充ち日足りて　生産の時いたれば　業風ふきて是を促がし　骨節ことごとく痛み苦しむ　父も心身おののき　　懼れ　母と子とを憂念し　諸親眷族みな苦悩す　すでに生れて草上に堕つれば　父母、欣び限りなく　猶、貧女の如意珠を得たるが如し**

**・その子、声を発すれば　母も此の世に生まれ出たるに似たり　爾来　母の懐を寝処とし、母の膝を遊び場とし　　母の乳を食物となし　母の情けを生命となす　母にあらざれば、着ず脱がず　母飢えに中る時も　哺めるを　吐きて子に啗わしめ　母にあらざれば養われず　その闌車を離るるに及べば　十指の爪の中に子の不浄を食う**

**・計るに人々　母の乳を飲むこと一日八十斛　父母の恩重きこと　天の極まり無きがごとし**

**母、東西の隣里に傭われ　或は水汲み、或は火焼き　或は碓き、或は磨ひく　家に還るの時　未だ至らざるに　　わが児家に啼き哭して　我を恋い慕わんと思い起せば　　胸さわぎ心愕き　乳ながれ出でて堪うる能わず**

**乃ち、　走り家に還る児、遙かに母の来るを見　脳を弄し、頭をうごかし　嗚咽して母に向う　母は身を曲げ、両手を舒べ　わが口を　子の口に吻く　両情一致　復たこれに過ぐるものなし**

**・二歳、懐を離れて始めて行く　父に非ざれば火の身　を焼く事を知らず　母に非ざれば刀の指を堕すを知らず　　三歳、乳を離れて始めて食う　父に非ざれば毒の命を落すを知らず　母に非ざれば薬の病を救うを知らず**

**父母、外の座席に往き　美味珍羞を得るあれば　みずから喫わず懐に収め　喚びて子に与え、子の喜びを歓ぶ**

**・子、やや成長して　朋友と相交わるに至れば　父は子に衣を索め　母は子の髪を梳ずり　己が美好はみな子に捧げ尽し　自は故を着、弊れたるを纏う**

**・既に子、婦を索めて　他の女子を家に娶れば　父母をば転、疎遠にして　夫婦は特に親近にし　私房の中に語らい楽しむ**

**・父母年高けて　気老い、力衰えぬれば　倚る所の者はただ子のみ　頼む所の者はただ婦のみ　しかるに朝より暮まで　未だ敢て一たびも来たり問わず　夜半衾冷ややかに　五体安んぜず、復談笑なく　孤客の旅寓に　　宿泊するが如し**

**・或は復、急に事ありて　疾く子を呼びて命ぜんとすれば　十たび喚びて、九たび違い　遂に来たりて給仕せず　　却って怒り罵りていわく　老い耄れて世に残るよりは　早く死なんに如かずと　父母聞きて怨念胸に塞がり**

**涕涙、瞼を衝き目くらみ　噫、汝幼少の時　吾れにあら　ざれば養われざりき　吾れに非ざれば育てられざりき**

　このお経は仏教のお経ですから、家を捨てて出家した僧侶が書いたものです。父母の恩を強調して、親孝行を説くのは、脱俗的な仏教の立場からは次元が低い問題です。でも衆生済度の大乗仏教としては、むしろ民衆の生活倫理の教導は極めて重要だったのです。それを主情的な説き方で行えたところに仏教の柔軟性、大衆性が感じられます。為政者の立場からではなく、被治者の立場に徹して説いているところも、宣長を考えるに当たって念頭に置いて欲しいところです。

**第二節　儒学論争―理知と情欲をめぐって**

　　 **一、「居敬窮理」と「格物致知」**

　宣長は「物の哀れ」からくる素直な真情のままの生き方を、最も人間らしいとして肯定していました。それは儒教的な情に流されず、理を貫いて生きる生き方に反撥していたからです。中でも朱子学は、ストア派と同様の厳格主義（リゴリズム）を鮮明にしていました。回り道のようですが次章への布石にもなりますし、宣長の主情主義の思想マップ上の 位置を見やすくする為に、ここで「情」を巡る儒学内部の論争に簡単に触れておきましょう。

　朱子学では理気二元論の立場をとります。理はロゴス（論理）で気はマテリー（質料＝ 物質）に当たります。プシュケーにあたる人間の心に理気二元論を適用しますと、「性即理」だとされます。つまり心は「本然の性」である「性」と「気質の性」である「情」からできているのです。「性」は純粋至善の心です。これは心の中での理の働きと言えるでしょう。「情」は身体的な条件によって左右される情欲であり、心の中での気の働きと言 えます。

　「血気盛ん」と言いますが、煮えたぎる血が迸ったり、波打つようなイメージで情を捉 えますと、性が情に惑わされ歪められる事が理解できます。そのような場合「気を鎮める」事が大切なのです。また「血の濁り」が問題にされます。私心が混じりますと、どうしても物事を捉え方が一面的で歪になります。濁りのない清純な心で物事を捉えなければならないのです。心の性である理が充全に機能するように、情の波瀾を鎮め、濁りを清めることが「復初」と呼ばれます。性が体（未発として本のもの）であり、情が用（己発とし てその発現）であるとしますと、未発の状態に戻す事を意味するからでしょう。

　情の波瀾を鎮め、濁りを清めるとは身を慎む事を意味します。そうすれば理を窮める事ができるのです。これを「居敬窮理（慎んで理を窮める）」と言うのです。『大学』では 「正心誠意格物致知（心を正し、意を誠にすれば、物にいたりて、知を致す）」と表現しています。学問に志せば、誰でも「居敬窮理」や「正心誠意格物致知」の精神が大切だと 納得できます。しかしこれが情や人欲を切り捨てる立場であり、かえって人倫を損なう論 理だとして批判に晒されることになったのです。

　　　　 **二、「心即理」と「致知格物」**

 朱熹の性即理に対して「心即理」打ち出したのが陸象山です。心は一つであり、性と情に分けることはできず、その心がそのまま理であるとしました。王陽明は「心即理」の立場を継承しますが、「天理を存し、人欲を去る」立場においては朱熹と共通します。陽明は、天理である心の良知を致すのが「致知」であり、「格物」とは良知によって事象を正して理を得させる事だと「致知格物」を主張しました。

 こうして性と情を分けず、心の状態と意識内容としての事象を「万物一体の仁」として捉えたのです。それで世界は自分自 身の知・情・意を含む心の状態として捉えられ、良知の実践の場に成ります。だから知行合一が強調されたのです。朱子学的な理気二元論の克服を、陽明学は「主観-客観」図式の超克という形で成し遂げました。

　「主観・客観」図式の超克を近代的認識図式の超克と賞揚する現代の事的世界観の哲学者は、陽明学をどう位置づけるのでしょうか？また**「人は天地の心であり、天地万物はもと吾と一体なるものである。」（『伝習録』）**には、私が強調している身体主義的限界を打破した「人間観の転換」の先駆があるようにも感じられます。

　中国では陽明学左派から人欲や情を大胆に肯定する人々が輩出することになります。日本陽明学の祖と呼ばれた中江藤樹は、元々陽明学を学ぶ以前から、孝道を中心に置いた実 践的な儒教の立場に立っていました。孝道では「愛敬」が肝心です。**「愛はねんごろに親しむ意なり、敬は上をうやまひ、下をかろしめあなどらざる義なり。」（『翁問答』）**とあります。朱子学のように知に偏らず、情を大切にする立場として陽明学が捉えられてい たのです。

　　　　　**三、「愛」と「誠」、儒教の心情化**

　伊藤仁斎が古義学を唱道し、『論語』・『孟子』の時期の古義を研究したのは、『大学』・『中庸』が春秋・戦国期の著作ではないことを明らかにして、『論語』・『孟子』だ けが孔子・孟子の教えを伝えており、『大学』・『中庸』は孔子・孟子の教えに基づいていない事を論証するためだったのです。「格物致知」や「中庸」というキーワードが朱子学で重視され、「居敬窮理」や「復初」を説明する原理になっているからでしょう。

　仁斎は、理と気に分けてしまえば、万物は単なる死んだ気の塊になってしまうと批判しました。**「天地の間は一気のみ」**と気一元論を唱えたのですが、気は活動的に捉えられていましたので、死せる物ではなく、活ける物即ち「活物」として捉えたのです。

　 古学の提唱者だった山鹿素行も、朱子学の居敬窮理での人欲否定を批判し、**「人欲を去るものは人にあらず」**と述べています。仁斎も情欲を人間の基本的欲求として承認しました。そして礼に則っているのなら**「情即是れ道、欲即是義、何の悪むことか之あらん」**と 情欲を道義として打ち出したのです。つまり情欲を互いに理解し合い、交わし合ってこそ人間関係としての人倫が成り立つのです。情欲を「理」で押さえ込んでしまったら、他者 の行動は情欲に基づく利己的行動として指弾の対象でしかなくなります。他人の情欲に基 づく行動を暖かい目で理解し合ってこそ、人情が通じるようになると言えます。

　そこで仁斎は、儒教を日々の人として当然踏み行うべき道を説く「人倫日用当行の路」 であると主張しました。彼は儒教を治者の論理としてだけでなく、同時に被治者の論理としても打ち出したのです。そして朱子学が北金の圧力の下で富強を計り尊王攘夷を実行する為の、いわば危機管理のイデオロギーとして登場したという事情は見落とされています。異常なまでの朱子学のリゴリズムは、危機の時代にこそ相応しかったのですが、天下泰平の時代にはアナクロニズム（時代錯誤）であり、かえって無粋で酷薄で人情を無視した 思想として嫌われてしまうのです。

　仁斎は、孔孟の思想的核心を「仁愛」だとしました。愛無くしては仁・義・礼・智・信 も全て成り立ちません。愛あればこそ全ての徳は活きた徳と成れるのです。この発想は「 神への愛」と「隣人への愛」に全てのトーラーを還元したイエス・キリストの発想を思わせます。彼は更に仁愛を貫くために、「誠」と「忠信」が大切だとしました。相手の身に なって尽くす「忠」と、少しも嘘偽りをまじえない「信」を実践することにより、私心なき真実無偽の純粋な心情である「誠」を目指すべきだということです。

　かくして仁斎は、形而上学的で難解な学問体系としての儒教を、日本的な心情の純粋性へと還元して捉え返したのです。宣長の場合は、難解な理知の体系である儒教の外へ出て、主情的な国学をこれに対置したのです。

**第三節　文学的価値の自立**

　　　 **一、たをやめぶり**

 賀茂真淵（一六九七～一七六九) は、偽りや技巧をもてあそばないで、心の「うれしみ」「かなしみ」「にくしみ」を素直に歌った『万葉集』を高く評価しました。『万葉集』から彼は古代人の**「高き直き心」**を受け止めました。古代人は作為的な漢心で歪められていませんので、「自然」のままなる「まこと」が迸っているのです。そして**「高き中にみやび」**が、**「直き中に雄々しき心」**があるとしました。「雄々しき心」は「**荒益男振（ますらをぶり）」**つまりおおらかで男性的な歌風に現れているのです。それに対して『古今和歌集』『新古今和歌集』は、優雅で技巧的であり、愚かで未練がましい女々しい女性的な歌風なので、これを**「手弱女振（たをやめぶり）」**と呼んで退けています。

　ところが本居宣長（一七三〇～一八〇一) は「ますらをぶり」よりも「たをやめぶり」の方が真情に近いとし、人の情に深く訴える力があるとしているのです。特に「雄々しき心」が真情であるということには**「さて人情と云ものは、はかなく兒女子のようなるかたなるもの也、すべて男らしく正しくきつとしたる事は、みな人情のうちにはなきもの也」（「あしわけをぶね」**原文の仮名はカタカナ）と『排蘆小船』や『紫文要領』で疑問を呈しています。

元々人情というものは真っ直ぐに、はかなく、拙く、しどけなく、愚かなものだというのです。兒女子は心を制することが拙いので、涙もろく人情深いように見えます。ところが男子丈夫たるもの心を制して、形を繕って本情を隠さなければ武士は勤まりません。

 戦場で怖がって泣きわめいたり、妻子を愛（かな）しがったり、父母を心配して涙に暮れ惑ったりしていると戦ができません。そこで本情を隠すのが上手くなるのです。でもいよいよ戦場で最期を迎える段になると**「〔父母にも相見ず、愛しき妻子（めこ）の顔をも見で死ぬへき事と嘆く〕は千人萬人人情の本然、聖人凡人かはる事なし」（同上）なのです。それをそのまま素直に「哀れをもよほすは、拙く卑怯にて、女兒のわざ」**だと感情を面に出しません。**「潔く死するは男らしくきつとして」**いるのです。

　武士は「恥を知り、名を惜しむ」と言い、戦場で女々しく振る舞いますと、末代の恥で、家名を汚す結果となります。ですから**「正しくきつとしたる事は、みな世間の風をならひ、或は書物に化せられ、人のつきあひ世のまじわりなどにつきて、をのつから出來、又は心を制してこしらへたるつけ物也」（同上）**と「ますらをぶり」を本情と認めないのです。

　「ますらをぶり」と「たをやめぶり」の対置は単に『万葉集』と『古今和歌集』『新古今和歌集』との対置に止まりません。それは同時に武士（もののふ）階級と貴族階級の心情の対置でもあります。宣長の時代に引きつけてみますと、「ますらを」の立場は、もちろん武士階級の立場ですが、朱子学という最もリゴリスティク（厳格主義）的な教説が公式のイデオロギーとして君臨していたのです。それに対して「たをやめぶり」は、貴族階級が皆無に近かった当時では豪商階級がその担い手でした。そして朱子学に対抗しうる学問は「国学」だと主張されたのです。

　しかし国学の中でも神官出身の賀茂真淵は、古代英雄時代の「ますらをぶり」への憧憬が強く、武士階級の精神的支柱として国学を捉えていました。宣長も後に絶対服従的な臣道を説き、徳川幕藩体制を擁護するイデオローグを買って出ますが、国学者としての出発点では、武士階級の偽善的強がりに反発して、庶民の素直な真情をそれに対置するオリエンテーション（構え）を取ったのです。

　　　　**二、儒・仏的価値と「もののあはれ」**

　 本居宣長は『古事記』や『日本書紀』の研究を通して、儒教や仏教を退け、それらに影響されない日本古来の神道に自己の思想を純化していきますが、国学研究開始時に信仰を一本化していたわけではありません。世俗的には儒教や仏教の教えにも価値を認め、尊重すべきだと考えていました。しかし人間にとって大切なことは、儒教や仏教に尽くされているとは言えません。それを宣長は歌・物語の世界に見出したのです。

　先程の戦場で雄々しくきつとして女々しいところを見せない武士の態度も、それを本情ではないとしていますが、かといって女々しく愚かに未練がましく泣く方が良いと言っているのではないのです。そのような「たをやめぶり」の方が人間の真情に正直だとしているだけです。やはり儒教的な価値観から見れば、「ますらをぶり」が戦場での武士のとるべき態度なのです。宣長が言いたいのは、儒教的価値観でしか物事を判断できなくなってしまうと、人間としての情を忘れてしまう、それでは人間失格だということです。

　雄々しくきつとして潔く死んでいくのが武士の道だとしても、それは命が惜しくて堪らない、妻子が愛しくて堪らない、父母に逢いたくて堪らない、そんな心が溢れてくるのを必死に堪えているからこそ、その真情を酌んで人はその気高さに打たれるのです。武士道を貫いて死ぬのが恰好良く見えるので、ナルシシズムで切腹などして見せても、グロテスクなだけです。かつてアイ・ジョージが『戦友』という軍歌を労音で歌って話題を呼んだことがあります。

 **「ここはお国を何百里、離れて遠き満州の、赤い夕日に照らされて、友は野ずえの石の下。ああ戦いの最中に、真先駆けて突進し、敵をさんざん懲らしたる、友はここに眠れるか。」**哀切なメロディーで歌われますと、兵士の真情が抑制の効いた歌詞によって、かえって切実に迫ってきますね。

　人間社会で責任を分担して生きている以上、忍び難きを忍び、耐え難きを耐える、真情を押し殺して、責任を全うする事が大切です。しかし真情を責任を全うする場合の障害とだけ捉えて、いかにもそういう感情を抱くことが下らない、唾棄すべき事のように捉えてはならないのです。

元々、社会的責任を引き受けたのは、父母が恋しい、妻子が愛しい、友がいとおしいから、家族や朋友との好ましい関係を維持できるようにと考えてのことです。その思いが深いので、その為に社会的責任を引き受けた筈です。もしもそのような真情がなければ、社会的な責任感もひとりよがりで英雄主義的なナルシシズムでしかありません。宣長はこの真情の部分をそれ自体で感動によって受け止めて、大切にする世界を歌・物語の中に見出したのです。

　儒教の教えや、仏教の教えをしっかり守って、それに基づいて、私情を抑制して生きていますと、そこに大変な無理がありますから、時に抑えきれなくなって、情に棹さして流されてしまうことがあります。つまり建前の儒教的・仏教的な価値意識が破綻し、背徳的、破戒的な行動に迸ってしまうのです。戦前、治安維持法により夥しい数の社会主義者や民主主義者が弾圧されましたが、そのほとんどが思想的な転向を強いられ、権力に屈しました。

弾圧の初期には小林多喜二や野呂栄太郎のように激しい肉体的拷問で死に追いやられた事が多かったのですが、世論の反発を恐れたからでしょうか、やがて主として説得して転向させるようになったのです。その際、一番効果的だったのは家族の情に訴えて、口説き落とすやり方だったのです。

　活動家達は過酷な近代天皇制権力の弾圧の下で、貧しい労働者や農民の為に、まさしく命懸けで戦っていました。家族への情や未練を断ち切って、家族に迷惑が掛からないように連絡も取らずに、ひたすら実践に励んでいたそうです。

ところが家族の泣き落としにあって、いままで必死に押し殺してきた家族への思いが堰を切ったのでしょう。こんなに大切な家族に迷惑や心配を掛けてまで、権力に反抗することに疑問を感じてしまったのです。そして自分たちの家族を含めてほとんどすべての日本人が、父親のように敬愛している天皇へ反抗するのは、独善的な思い上がりではないかと反省させられたのです。社会を改革するのならむしろ皇国の家族的結合を利用して、天皇権力を梃子にして行うべきではなかったかと考えるようになり、結局思想的転向を遂げざるを得なかったのです。反権力の闘いの一番原点にあった筈の家族への情が、家族が権力構造の底辺を担う役割をしていたので、権力に取り込まれる最大の落とし穴だったのです。

 **三、歌わずにはいられない**

　僧侶が恋歌を作る事について、色欲は殊に深き仏の戒めで、あるまじき事の第一に挙げられるのに、これを褒めちぎるのはけしからんという無粋な批判がありました。でも宣長によれば、色欲は避けることも捨てることもできない離れ難いものだから、それだけ世尊が深く戒めたのです。

**「されは僧などは、いかにもつつしみとをざけて、戀すまじきものなれば、いよいよ心には思ひむすぼれて、情の積鬱すへき理（この心なきは岩木のたくひ也）なれは、せめて思ひを和歌にはらさん事、いと哀なる事にあらすや」（『排蘆小船』）**

と弁護しています。悶々と鬱積した恋情をせめて歌に託し、昇華する、そこに歌・物語誕生の原点を見出しているのです。これは精神分析学の昇華理論を先取りしていますね。

　宣長がとても心打たれた逸話が『太平記』に出てくる、志賀寺の上人の話です。齢八十を越えた上人が偶然見かけた京極の御息所の美しさに魂を奪われて、都の館まで来て庭前に佇んでいたのです。それと知った御息所は上人に手を握らせてあげます。『太平記』ではそれだけで上人の妄執が晴れたことになっていますが、宣長の解釈では次の「玉箒の歌」を詠じたことで晴れたことになっています。

**「初春の初子の今日の玉箒手にとるからにゆらぐ玉の緒（正月の初子の日に賜った玉箒は手に取るだけで、飾り玉を通した紐が揺れて、自分の心もときめく）」（大伴家持）（日野龍夫校注『本居宣長集』新潮日本古典集成四三二頁の注を参照）**

　「初春の初子の今日の玉箒」から推察しますと、この上人にとっては、これが初恋だったのでしょう。素晴らしいものに手を触れることができた幸せに心がときめいている様子がよく分かります。もし上人がこの思いを遂げることができなかったら、妄執が募ったままで死んでも死に切れないまま最期を迎えなければならなかったでしょう。情を交わす、思いを晴らすということは、たとえどんな形であっても、遂げておかなければ**「心に思ひのむすぼほる（鬱屈して晴れない）」**ものなのです。

　御息所の手を握ることも心晴れる行為ですが、想いの丈を歌に託して叙べるのもそれに劣らず心晴れるものだというのです。上人にとっては手を握ったり、歌を詠じたりすることが、彼なりの快楽であり、セックスそれ自体なのです。古代の男と女は歌垣で想いを歌いあげ、交わし合ってから、顔を合わせてセックスをしたと伝えられています。でも肉体的な交合だけがセックスや快楽ではなく、想いを歌いあげる事自体に既にエクスタシーがあったのかもしれません。

　宣長によれば鳥獣虫魚にいたるまで、有情のものは皆、それぞれ曲節のある音を出して自分なりの歌謡をなすものなのです。それなのに人間でありながら、一向に歌を詠めないのは、動物にも劣る極めて恥ずかしいことなのです。歌など詠まなくても事足りるというのでは味気ない限りです。自分が歌を詠めないものだから他人が詠んでいるのを譏る人がいますが、そういう人は風雅を知らない、木石の類いで、人情に疎いのには言う言葉もありません。そこで宣長は歌の効用を次のように述べています。

　「**人情に通し、物のこころをわきまへ、恕心を生し、心ばせ（気立て）をやはらくるに、歌よりよきはなし、春たつ朝より、雪の中に歳のくれゆくまて、何につけても、歌の趣向にあらさる事なし、かくのことき風雅のおもむき、面白きりさまを、朝夕眼前に見つつ、一首の詠もなくして、むなしく月日を送るは、此世にこれほと惜き事はなき也、見るもの聞くものにつけて、思ひをのへ、うつりかはる折々の景色を、興あるさまによみつつけたる、此世のありさま、何事かはおもしろからさらん、**

**いとたけき猪のたくひも、ふすゐのとこ（臥す猪の床）といへは、哀になつかしきといへる、古めかしき事なれと、まことに此歌の徳ならては、いかてかかくゆうにやさしくは言ひなされむ、いはむやうへなき花月のなかめ、心にあまる風情、ふつつかなる口にも、一首につつりて言ひのへたらむは、いひしらす哀にえんなる事、何ことかはこれに及はむ」（『排蘆小船』）**

　「臥す猪の床」の話は、『徒然草』に**「和歌こそなほをかしきものなれ。―中略―恐ろしき猪も臥す猪の床といへばやさしくなりぬ」とあるものです。肝心の和歌は『後拾遺和歌集』の「かるもかき臥す猪の床の寝を安み、さこそ寝ざれめ、かからずもがな（すやすや寝込んでいる猪のようには眠れないにしても、人恋しさに眠れないこの状態ではなくありたいものだ）」**のことです。

　この和歌の御陰で風流や哀れとは全く無縁に思えた猪が、「もののあはれ」を誘うようになるのです。こうして歌は様々な物事を感動と快楽に艶やかに彩り、生活を心豊かにしてくれるものなのです。

　　　　　　**四、歌・物語のよき人**

　仏教では、惑いを離れて悟りに入ることをよしとし、儒教では、身を修め、家を斉え、国を立派に治めることをよしとします。人々を教え導いて、道に違えないようにさせるのです。その際、人情からは忍びない事でも、それらの道に違えば、悪として厳しく戒めます。これに対し、歌・物語は儒仏の善悪には関係なく、人情に合致することをよしとし、合致しないことを悪しとするのです。とはいえ、決して儒仏の善悪の基準を投げ捨てて、人情にのみ従って行動せよと薦めているわけでもないのです。歌・物語は何々せよと諭す教戒の書ではありませんから。ただ人情というものはこういうものだと、人情のありのままを書き記して、物の哀れを感じて心動かされ、行動する人をよき人とし、物の哀れをに心動かされず、教条や利害だけで行動する人を悪しき人として表現するのが歌・物語なの

です。

　儒教では不義密通や淫乱を悪として厳しく斥けます。ところがむしろロマンティズムの世界では禁断の恋こそ、抑えても抑えても抑えきれない想いが燃えあがるので、恰好の題材なのです。『源氏物語』で抜きんでてよき人は、光源氏その人です。彼は、紀伊守の父、伊予介の後妻であった空蝉と強引に契りを結び、朱雀院の妃である朧月夜と密通し、父桐壺帝の中宮であった藤壺とも密通、不義の子を設けています。特に藤壺との密通は、儒教文化圏では強盗殺人よりも遙かに悪い無類の極悪です。不孝の罪や逆賊の罪に問われても申し開きできないのですから。

　ところが朧月夜とのスキャンダルで須磨に流される際、**「世ゆすりて惜しみ聞え、下には朝廷をそしり奉る」（須磨の巻）**有り様です。流罪にした中心人物の弘徽殿の大后は物の怪に悩まされますし、神仏も味方して都に帰還が叶います。**「都に帰り給ふと、天の下の喜びて立ち騒ぐ」（蓬生の巻）**のです。紫式部がこのように**「不義淫乱をうち棄ててかかはらず、源氏の君をよき人にしたるは、人情にかなひて物の哀れを知る人のゆゑなり。**」と、宣長は評しています。

　源氏の正妻、女三の宮と密通して不義の子、薫を身籠もらせた柏木の衛門の督は、源氏に秘密を知られたので、懊悩のあまりに病死してしまいます。情愛深かった柏木が、その情愛の故に死ぬほど苦しんだことをだれもが哀れみました。間男された源氏ですら、柏木のことを深く惜しみ憐れんだのでした。紫の上の病気に気を取られるあまり、女三の宮への源氏の想いが薄れて、彼女が虚しい気持ちになっていたのです。憧れの女三の宮の不幸を見兼ねて、柏木の想いが余計に募った挙げ句の出来事だったのです。

　この源氏の柏木への憐憫も、物の哀れを優先して、自分の恨みや怒りを差し置くので、よき心ばえなのです。また藤壺についても、作者は少しも不義を貶さないのです。彼女は**「世のためにもあまねく哀れにおはしまして」**と作者に褒められますが、その中には、もちろん母親への憧憬と重なって執着してしまった源氏の情に絆されたことも含まれているのです。

　　　　　**五、主情主義の立場**

 儒仏の教えや世の中の義理に縛られ、素直な本情に基づく物の哀れを感じるままに行動することは厳しく抑制されがちです。情に流されると大切な人倫が破壊され、破滅せざるを得ない場合も多いでしょう。でも痛切な抑え難い情念があれば、何らかの形でその想いを遂げないと、どうしてもはかない一度切りの人生が納得できません。こうして義理と人情の板挟みに懊悩せざるを得ないのです。「義理が廃れば、この世は闇さ」ですが、人情の通わない人生は味気なくて、砂を噛むようなもので耐えられません。

　情愛を原理にした主情主義が本居宣長の立場ですが、それは仁愛に還元し、私心なき心で仁愛を貫ぬく誠を強調した伊藤仁斎の立場ともまた別です。仁斎も人欲を肯定していましたが、それは人欲を知って始めて、互いの気持ちが理解し合え、為政者も人心に則った政治が出来るようになるからです。自己の欲望のまま素直に行動することを肯定しているのではないのです。

　宣長の場合は物事に触れて起こる感動や、欲情に素直に生きることが「物の哀れを知れるよき人」の生き方なのです。仁愛も情愛ですが、多分に未だ道徳的な情感です。それに対して宣長は物の哀れにより、「心の赴くままに」真情を貫く中には、当然「心にむすぼれるものを晴らす」という快楽の原理が含まれているのです。

　儒仏の教えに従ったり、何らかのイデオロギーに基づく社会変革の運動に挺身したりする人々は、どうしても信条や教条に基づき、感情を規制し、厳しく行動を律しなければなりません。平凡に社会人や家庭人として生きる上でも様々な道徳的規制を守らなければならないのです。その為に素直な真情が押し殺され、心にやり切れなさが鬱積するのです。

だからといって、一切のイデオロギーと無縁に生きるわけにはいきません。特定のイデオロギーに基づく活動が、同時に瑞々しい情感の発露であり、その事によって鬱屈した気持ちが晴れ、回りの人々や、世界の人々、回りの事物や自然全体とも常に瑞々しく和やかな関係が結べるような活動にしなければなりません。

　情勢が厳しいこともあるかもしれませんが、運動に参加すればする程、人間が冷血になり、他人を陥れたり、思いやりの心や明るさを無くしがちです。元々素直な真情で愛し合える社会を作ることが目的なのですから、その運動の仕方も情愛に満ち、物の哀れに素直に感応できる柔軟性を持つべきです。そして運動に参加することが文化的な創造活動であり、その活動で心も体も健康になり、人間的にも社会的能力面でも成長し、参加者相互が和やかな友愛を結べるような暖かい運動でなければなりません。

　職場や地域社会や家庭も、そこに帰属することで精神的にも肉体的にも消耗して、逃げ出したくなるようなものであってはなりません。義務や規則や道徳だけで縛り上げ、それぞれの役割を果たさせればそれでよいというのでは、余りに味気ないものです。そこに互いに暖かく楽しい関係を作り上げる工夫が必要です。互いの価値を認め合い、尊重し合い、励まし合い、助け合う気持ちが大切なのです。自分の帰属する場所を楽しくする最大のポイントは「物の哀れを知る心」を持って、仕事の上でも人間関係の上でも常に感動と発見を大切にし、リフレッシュするよう努めることではないでしょうか？

　主情主義が日本主義と結びつきますと、大変危険です。日本は情で結びついた真情の共同体だとされ、その和の象徴が天皇であるとされます。ですから親兄弟・朋友への心情が深ければ、その想いが天皇への敬愛の気持ちを深くするという理屈です。この心情共同体の結合の論理は、心情的なだけに権力の命令に理性的合理的に批判しても擦れ違いに終わります。

　『源氏物語』は「物の哀れ」をテーマに真情のユートピアを描いたものです。現実には主情主義の原理だけで行動されたら、痴情怨恨の殺傷沙汰が絶えませんし、はた迷惑でたまったものではありません。情に訴えて自己の行動を合理化し、責任を逃れようとする傾向や、情や和を保つためにはたとえ理不尽な事でも大目に見る傾向が見られますが、そんなことを放置していると、後で問題が拡大して、取り返しがつかなくなるものです。

　主情主義をオールマイティのように振り回し、激情や過激なパフォーマンスに訴えて、バイオレンスに決着をつけようとするのは困りものです。主情主義は、反省の契機であり、初心に帰り、リフレッシュして硬直性を打破する原理なのです。

　義理と人情の板挟み、制度や教条と心情の対立が続く限り、真情の解放を説く「主情主義」の原理は歴史を越えた普遍的な妥当性があります。西暦二千年代も常に忘れられてはならない人間の原点です。二千年代の千年間も高度に発達した科学技術文明の中で、益々情愛の持つ意義は大きくなると思われます。

　　**第四節、「好・信・樂」と「私有自樂」**

　　　　**一、「好・信・樂」の構え**

　本居宣長が歌論ノート『あしわけおぶね』を書いたのは宝暦六年、宣長二十七歳の年でした。彼は翌年には京での遊学を終え、郷里松坂で医業を開業することになります。彼は漢方医学の勉強をしていたんです。漢方医学は儒教の教養に基づいていますから、儒学を学ぶために堀景山の塾に入門していました。

　堀景山を師に選んだことは正解だったようです。彼は本山幸彦に紹介によれば**「儒学の師でありながら契沖の著作を宣長に貸し、宣長が歌学に開眼する機会を作った」**のです。そして**「本来は朱子学者だが、心の広い趣味に富んだ人物で、荻生徂徠とも交わりがあり、学風はむしろ徂徠学に近く、古文辞の研究を重んじ、道徳論でも人欲を悪とみる朱子学者的な道学先生ではなかった。景山は詩文、和歌にも造詣深く、人間の情緒性を尊重していた。堀家に寄宿していた宣長が、景山のこうした側面から影響を受けたのは当然のことだった。」（本山幸彦『人と思想　本居宣長』）清水書院）**そうです。

　彼は大変意欲的な読書家であり、良く勉学に励んだようですが、決して武骨者ではありませんでした。元々和歌には十七・八から愛着を持っていましたから、名歌の題材に溢れた京には強い憧れを抱いていたようです。ですから宣長は京での遊学生活を満喫したのです。神社・仏閣への物見遊山や乗馬はもちろん、祭り見物、芸者遊びと酒色に浮かれて風流を楽しみ、青春を大いに謳歌していたのです。　彼はたぶんに主情的で、享楽的な感性で生きていたのです。無類の学問好き、読書好きだったのですが、医学書はどうだったか分かりませんが、それ以外の日本の古典や歌道の本はもちろん漢籍や仏典なども、好奇心や興味や趣味で、享楽的に読書していたのです。それは遊興の楽しみと共通していたのでしょう。

　私も若い頃は京都・奈良・大和の古寺を訪ねて、仏像を鑑賞して心洗われる思いに浸るのが、とても好きだった時期があります。彼も仏像鑑賞が好きだった事が窺えます。もちろん仏教にも興味を持ち、仏典も読んでいて共感を覚える事もあったようです。

堀門下の友人の上柳敬基から、宣長が仏教の下らない迷信を信じていると非難されたことがありました。それにはこういう事情があったのです。西山の法輪寺で昔、左氏とありますから左甚五郎のことでしょうか。その左氏が龍を彫刻する為に、祈願したら龍が現れたという霊現のある虚空藏大士像を公開するというので、是非拝観したい、一緒にどうかと上柳敬基を誘ったのです。(この像が本尊虚空蔵菩薩のことでしたら、法輪寺の話では公開は一度もなかったとのことです。実は法輪寺の住職も見たことがないそうです。)

宣長にすれば謂われが興味深かったのでしょう。ところが風流を解さない上柳敬基は、宣長を迷信家だと受け止めて迷蒙を諭したのです。そこで宣長は呆れてしまいます。**「嗟呼足下（ああ、あなたは）道学先生なる哉。経儒先生なる哉。何ぞ其言の固きや。何其言の険なるや。」**といなしました。そしてこうに反論したのです。

　**「不侫之於佛氏之言（私は仏教の言葉については）、
好之信之且樂之（これを好みこれを信じこれを楽しみますよ）。不啻佛氏之言而好信樂之（ただ仏教の言葉だからというので、これを好み信じ楽しむのではありません）。
儒墨老荘諸子百家之言亦皆好信樂之（儒墨老荘諸子百家の言葉であっても、また皆これを好み信じ楽しむのです）。
不啻儒墨老荘諸子百家之言而好信樂之（ただ儒墨老荘諸子百家の言葉だからということで、これを好み信じ楽しんでいるのではありません）。
凡百雑技歌舞燕游（凡そもろもろの習い事、楽しみ事）、
及山川草木禽獣蟲魚風雲雪日月星辰（及び目に触れ舌に味わい膚や嗅覚に反応するすべての自然物）、
宇宙所有（宇宙に有る所のもの）、
無適而不好信樂矣（ゆきて好み信じ楽しまないことはないのです）、
天地萬物、皆吾賞樂之具已（みんな私が愛で楽しむ為の道具に過ぎないのです）。」（『本居宣長全集』第十七巻十六頁）**

　　　　**二、若き宣長の包括的精神**

　お寺が甍を並べ多くの仏像が慈悲の眼差しを向け、沢山の坊様が修行をされ、ありがたい読経が響く仏教文化溢れる京に居ますと、御仏の教えが馴染み深く、親しみ易いものに思えてくるものです。でもそれは仏教を体系的に教義として信仰しているのとは違います。世の無常を感じ、御仏の慈悲にすがりたいと願う気持ちは、素直な真情としてだれしも持っているものです。仏教など理性的に考えれば迷信だと承知している人でも、仏教文化の中に居れば多少なりとも洗脳されるのです。

 五倫五常を説いた儒教、兼愛非攻の博愛平和を説いた墨家、その他様々な諸子百家の思想もそれぞれにもっともな真理、大切な生き方を説いていますから、それぞれに魅かれるところがあります。まだ自己の思想的立場を体系的に打ち固めていない青年の段階では、様々な宗教や思想の諸々の気に入った面を、全体から切り取って愛好するものなのです。

　それにこうした様々な異質な思想の共存している社会の中では、相互理解によって和を計っていかなければなりません。だから互いに良いと感じるところを素直に評価し合い、学び合う態度が大切です。林羅山のように、朱子学と矛盾するから誤りであるとして、他の学派や宗教を全く排斥しようとする弁別的精神では、結局は嫌われて、孤立してしまいます。その意味では若き宣長の学問や宗教に対する受容の仕方は柔軟で好感が持てます。

　　　　**三、思想の感覚的消費**

　驚くのは、思想に対する気に入り方です。趣味や娯楽、快楽や消費の対象と同列に置いて愛好しようという構えなのです。そうなりますと、ある思想が好信樂される基準は、その思想が真理を語っていると思われるからではなくなります。逆です。その思想が好信樂されるから、その思想が真理だと思われるのです。好きになる動機は趣味や娯楽、快楽や消費の対象と同じく、感覚的に美味しいから、好ましいからなのです。このように思想までも感覚的な消費の対象にしようとする態度は、やはり同様の感覚的な消費の立場から新商品を開発するように目先の変わった思想を提供しようとする「現代思想」のセンスに通じるところがあります。

　ある思想を正しいと確信するのは、その思想を予め真理であると信じ込ませるような、繰り返し学習がなされた上で、それが間違いであることを確信するような体験をしていないからです。儒教はそのように学ばれました。武士は平和な時でも乱を忘れず、常に魂と剣を磨いておかなければなりません。克己復礼や持敬に心掛けなければなりません。思想を享楽的・消費的に捉えることなど不謹慎です。その点、宣長は天下泰平の世にあって、町人たちが築き上げた文化を享楽する豪商階級の気分を持っていたのです。この擦れが柳敬基と本居宣長の思想的断絶の原因になっているようです。

　思想までも好信樂する構えは、軽薄な感覚主義的発想に陥りがちです。現代の管理社会に中で人々は理性的な判断力をなくし、非主体的に流行の波に身を任せ、ステロタイプ化された感性を自分らしさと取り違えているようです。次々に新しい欲望とそれを満たす商品が生み出されていくのです。自分の好みに合わせて商品を選んでいるつもりでいるのですが、実はその好み自体が商品供給によって生み出されたものなのです。

　非主体的に高度資本主義管理体制に組み込まれて、好みまで押しつけられていると分かったからといって、この体制を破壊することも、逃げ出すこともできません。この体制の境界に見えるのは砂漠であり、精神病棟でしかないのです。このシステムはそれ自体巨大なリヴァイアサンですから、個々人の思いと断絶したところで動いています。

　でもその事を承知の上でなら、開き直って我々は現代社会の中で、限定的ではあっても、自由な自己表現や自己実現を試みる事はできるのです。自分の好みを氾濫する商品の渦から、選び取ることができるのです。それは確かに商品生産体系によって生み出されたものでしかなでしょう。でもその体系自体が矛盾した対立的諸要素の統合でしかない面を持っていますから、我々の選択自体がシステムを稼働させ、変形させ、方向づける性格を持っているのです。

　国家の危急存亡の危機に生まれた朱子学は天下泰平の世の中で煙たがられ、敬遠されましたが、それはもはや感覚的に食うに耐えなかったからです。現代においては、マルクス主義が食うに耐えない、不味い思想として敬遠されているようです。朱子学に対して伊藤仁斎は、古義学を通して人倫日用当行の路としての仁愛の中心にした儒教の革新を成し遂げました。それによって儒教は心情化され、活力を取り戻したのです。マルクス主義も自らの負の遺産を冷厳に見つめ直して自己否定的に脱皮するべきでしょう。

　冷戦脱却後の人類的危機を克服する為の国際新秩序の形成への人類的共同を先導する思想として、民主主義と人権を職場や地域から確立する運動として、美しい自然を取り戻し、心豊かな生活と素晴らしい文化を生み出す協同的な様々な創造的運動として再生することができたなら、マルクス主義も美味しくなります。それには主情主義的な感性を研くべきです。そうでないとたとえ瑞々しい味覚を取り戻して、素晴らしい消費対象に成っても、物の哀れ知らなければ、それを味わう能力もないのですから。

　　　**四、「私有自樂」と「浴沂詠歸」**

　思想をも好信樂する構え（オリエンテーション）は、商人の子で開業医を目指していた宣長自身の、被治者の立場の自覚に基づいています。彼は同門の清水吉太郎に儒学よりも和歌を愛好するのを非難された際に、私は医者になるのだから天下国家をいかに治めるべきかを論じる立場ではない。それより和歌でも作っていた方がよいのだ、と開き直ったのです。

**「是何則儒也聖人之道也（これはどういう事かというと儒教は聖人の道だということです）。聖人之道、爲國治天下安民之道也（聖人の道は、国家や天下を治め、民を安定させる道なのです）。非所以私有自樂也（ですから儒教をプライベートに自ら楽しむ所以はないのです。）」（『本居宣長全集』第十七巻、一八頁）**

　このように儒学を礼樂刑政の道として理解したのは、荻生徂徠の影響です。

**「孔子之道ハ先王之道也。先王之道ハ天下ヲ安ンズル道也。又曰ク道者統名也。礼樂刑政凡テ先王ノ建ル者ヲ挙ゲテ合シテ之ニ命也。礼樂刑政ヲ離レ、別ニ所謂道ナル者ノ非ル也。」（『弁道』）**ここで「道者統名也」というのは「道はいろんな名をまとめたものです。」という意味です。その名というのが礼樂刑政等、先王の打ち立てたものの全てをまとめたものなのです。それをよく見習い参考にして、今日の礼樂刑政を確立するのが「聖人の道」である儒教なのです。

　それにしても「礼樂刑政」を行う為政者の立場にないからといって、儒教より和歌を取るというのは説得力がありません。為政者は仁義に基づく「礼樂刑政」を行うべきです。しかし為政者の立場の仁義の精神を人民もよく学んでおかなければ施策は効果的に実行できないでしょう。それに仁義や仁愛に基づく生き方は為政者であっても、たとえ被治者であっても同じように大切なことなのです。宣長のように全て為政者に任せてしまうしまう分業の論理では困ります。

　宣長は儒教を捨てて、和歌を取るという彼の構えを、同じ清水吉太郎への手紙で、孔子自身の言動を使って合理化しようとしました。

**「乃謂美矣哉道、大可以治天下、小可以爲國、然吾儕小人、雖達而明焉、亦何所施乎、孔子所與曾皙、可觀而見已、點也孔門之徒、而其所樂不在先王之道、而在浴沂詠歸矣、孔子之意、斯亦在此而不在彼矣、僕有取于茲而至好和歌、而獨爲是、僕之好和歌性也、又癖也
（それでこう思うんです。美しいのですよ〔儒教のいう〕道は、大きいことではそれで天下を治めるべきだし、小さいことではそれで国を統治すべきです。それでも我々のような下々の人間では、たとえ道に達して明敏であっても、何も施すことはできません。孔子が与したのは曾皙(曾參つまり曾子の父)だったことを観て見るべきです。點〔曾皙〕こそ孔子の意を体した弟子なのです。ということは楽しむところは『先王の道』にはなくて、『ひと風呂浴びて、歌いながら帰ろうか』というところにあるんです。孔子の心も後者に在って、前者には在りません。私も後者を取りましたので、和歌を好むことになったのです。ただこのせいばかりではなく、私が和歌を好むのは性分でして、またやみつきなんです。）」**

　士農工商がはっきり分かれていた身分制社会では、天下国家を論じること自体、被支配者階級には許されていません。幕府政治に関して批評する事は、たとえ御三家であっても御政道に口を差し挟む事として御法度だったのです。たとえ政治がいかに重大事であっても、特権的なエリートに政治は一切任せ、自分たちは「ひと風呂浴びて、歌いながら帰える（浴沂詠歸）」の境地を楽しませてもらえばよいということです。

　儒教を為政者達に任せて、現実政治から出てくる価値判断から自由になったとき、素直な情感が取り戻されて、ひと風呂浴びてリフレッシュした後の解放感から歌が出てくるのです。物の哀れを建前で抑制して、情感を押し殺す必要はなくなりました。彼は被治者の立場に開き直って、そこに和歌の道を見出したのです。

　立場は違いますが、平安時代の貴族文化は、下級貴族である国司層が摂関家に取り入ろうとする社交的文化です。彼らは人民に対する統治を忘れ、歌舞音曲に浮かれていたのです。為政者の立場から離れたところにノウブル（貴族的）な文化が成立したのです。その点で江戸時代の豪商を中心とする文化はニューノウブルな文化だったのです。

　　　　**五、孔子は政治より歌をとったか？**

 ただしこの『論語』「先進二六」の記述に関する宣長の解釈は、自分の境遇に引きつけたものであり、文脈的に考えて正しいとは言えません。孔子は、諸君はいつも自分の真価を知ってくれないと嘆いているが、もし認められて取り立てられたら何をしたいかと、弟子たちの抱負を尋ねたのです。

子路は、大国に挟まれた小国を治めさせてもらえれば、三年で勇敢で道をわきまえるようにしてみせる、と答えました。これを聞いて、孔子は笑いました。冉有は、小国ならば三年で人民を豊かにしてみせるが、礼樂まではできないから、それは君子に頼むと答えたのです。公西華は勉強させてもらい、小相と成って国家行事のいささかのお役にたてればうれしいと謙遜しました。次に曾皙の「五・六人の青年と、六・七人の少年を連れて、沂水で湯浴みをし、雨乞いに舞う台のあたりで涼みをして、歌いながら帰ってまいりましょう。」という解答があり、孔子はこれに感動し、「わたしは曾皙に与する」と言ったのです。

　国を治めるには礼を以てしなければなりません。それには謙虚でなければなりません。子路や冉有のように大風呂敷を広げるべきではないのです。公西華は謙遜しているようですが、やはり邦の相に成ろうと考えています。それに公西華が小相にしか成れないのに、だれが大相に成れるでしょう。だから曾皙にように一介の士としてその邦の青少年と親しく遊興できるようになりたいというのが、最も謙虚で、分を知った望みなのです。

　孔子は決して為政者に成るよりも、一介の士に成りたいと考えているわけでもなければ、被治者の立場に立って、政治よりも歌を取るとしているわけでもないのです。むしろいかなる身分に成るかが問題ではなく、いかなる身分に在っても仁を行おうとするかどうかが問題なのです。国家の富強や儀式よりも、心の交わりを望んだ曾皙の抱負こそ孔子の意に叶っているのです。

　孔子にとって、政治と歌舞音曲は不可分の関係にあります。正しい儀式を行う為にはそれに相応しい音楽が必要です。彼は古い時代の儀式とその際の芸能を復興させる為に塾を開いていたのです。孔子の塾では難しい五経の研究や編纂作業ばかりしていたのではないのです。むしろ歌舞音曲のお稽古が重要だったのです。そうすることによって儒家は、各国の国家的諸行事の様々な儀式から民間の冠婚葬祭まで取り仕切る礼樂巫祝の団体として社会的な勢力となったのです。

**第五節、物の哀れを知る心**　　　　　**一、仏教的無常観と「物の哀れ」**

　**「ゆく河の流れは絶えずして、しかももとの水にあらず。よどみに浮かぶうたかたはかつ消え、かつ結びて、久しくとどまりたるためしなし。世の中にある人とすみかとまたかくのごとし。」**私が初めて古文で暗記させられたのが、鴨長明『方丈記』のこの書き出しでした。「諸行無常」を実に見事に「ゆく河の流れ」にシンボライズしています。

 　今はどんなに元気に活躍していても、みんな年老いたり病に倒れたりして、衰え死んでいきます。まして戦争や災害、飢饉や疫病等で夥しい人が河原に屍を晒すこともあるのです。いかに権門勢家といえども明日の栄華は定かではありません。全ての人々や物事が死に衰え、出会っては別れていく様を観、我が身の儚さに思いやる時、深い「哀れ」を感じます。これが仏教的な無常観に基づく「物の哀れ」です。宣長の言う「物の哀れ」はもっと幅が広く、喜怒哀楽を催す全てを含んでいます。

　世間では法師は物の哀れを知らぬ者とされています。と言いますのは、肉親の情を断ち切って出家したり、厳しい禁欲的な修行に堪えてきたからです。衆生をして生死流転を離れさせ、仏道に導くためには、法師自身が物の哀れを超絶しておかなくてはならないのです。言い換えれば、物の哀れを深く感じたからこそ、物の哀れを克服できる境地を求めているのです。

　宣長は仏教的無常観に基づく物の哀れについて、『紫文要領』で触れています。**「されどそれはもと仏の、深く物の哀れを知れる御心より、衆生のこの世の恩恵につながれて生死を離るることあたはざるを、哀れと思すよりのことなれば、しばらくこの世の物の哀れは知らぬ者になりても、実は深く物の哀れを知るなり。」（一三五～一三六頁）**

　ですから法師が強がりで悟り顔をして、無常なる様を観てかえってそこに風流を娯しむことには強く反撥しています。『玉勝間』「四の巻」で、兼好法師の『徒然草』の「**花はさかりに、月はくまなきをのみ見る物かは」**という文章を槍玉に挙げています。「花はさかりに、月はくまなきを」見たいのが自然の人情なのに、無理にはかない無常を進んで味わうことを風流と思うのは、人の真情に逆らった「つくり風流（みやび）」だと批判したのです。

　『玉勝間』は宣長の晩年の随筆ですから、古道研究を通して滲みついた、仏教的無常観を踏まえない「惟神（かむながら）の道」に委ねた、楽天的で情緒的な主情主義的な風流観の限界が出ているのでしょうか？それとも京遊学の時期と同様の「好・信・樂」の発想のままだからでしょうか？これでは「わび・さび・幽玄」等のより深い風流を味わうことはできません。無常観は無や否定の論理に基づいています。そのことによって一回切りの有限な生が自覚され、存在の神秘が実感されるのです。情感が哀切や歓喜を極めるのは、世の無常を痛感すればこそなのです。

　純粋な日本古道では否定は徹底しません。実りをもたらす日の神（天照大御神）に対して、災害をもたらす荒ぶる神（須佐之男命）が対置され、洗い清めて汚れを取り去る直毘靈神（なおびのみたまのかみ）に対して、汚れを与えてひねくれさせる禍津日神（まがつびのかみ）が対置されます。対極的な両者の戦いとして日本の歴史は展開しますが、日本は元来が天照大御神の生国ですから、楽天的に捉えていいわけです。自然は人間にとって立ちはだかる障害ではありません。自然に融合することによって豊かな恵みを与えられ、身も心も清浄にしてくれるのです。

　　　　 **二、「人の心」と「物の心」**

　ところで単に「あはれを知る」と「物のあはれを知る」を宣長は区別していません。「あはれ」という心の動きは自然物に対してであれ、自己自身を含めた人格存在に対してであれ、ともかく何らかの物事に感じて生じます。**「見る物、聞くこと、なすわざにふれて、情の深く感ずること」**が「阿波礼」という言葉の意味なのです。（『石上私淑言巻一』）それで「あはれ」は全て「物の哀れ」に他ならないのです。また「あはれ」は悲哀だけではなく、喜怒哀楽のすべての情感が「あはれ」に含まれます。

　ところで「物の哀れ」という言葉は、「物が哀れだと人が感じる」という意味でしょうか？それとも「物の示す哀れという情感」の意味でしょうか？物には心や情感がないとすれば、前者が当然なのですが、宣長は「物の心を知る」という表現をよく遣っていますから、後者の意味も含んでいると捉えるべきです。

　木や石がそれ自体で情感を持たないことは宣長だって認めています。宣長自身が物の哀れを知らぬ人を「木石」の類と譬えているのですから。だから「物の哀れ」は主観の情感であるという面を持っています。**「その時の心にしたごうて同じ物も感じやうの変るなり。悲しき時は見る物聞く物がみな悲しきなり。面白き時は見る物聞く物がみな面白きなり。その見る物聞く物は心がなければ、悲しく見せん、面白く見せんとて、その人によりて変るにはあらねどその人の心にて変るなり。」（『紫文要領巻上』一二九頁）**と明言しているのです。

　でも一方で「物の心」や「物の哀れ」を中心テーマとして論じているのですから、物に心や哀れを帰属させていることも確かなのです。そこで、物それ自体がそれだけで即自的に情感を持つ事はなくても、人の情感を支配し、自己の述語とする事によって、物が情感を持つことができると宣長は捉えていたのだと解釈する他ありません。つまり彼は「人の心」と「物の心」の抽象的な区別の止揚を主張していたのです。

　確かに、物は「人の心」を離れて、それ自体で心を持つことはできません。その意味で物に心はないのです。でも人も「物の心」としてしか自らの心を動かす（＝感じる）事ができません。つまり物の側の働きかけで感動が生じるのです。例えば「驚く」という情感は、能動態で表現していますが、厳密には「驚かされる」と受動態で表現するべきです。物は人を驚かせた事によって、自分を驚くべき物であることを示したのです。「これは驚くべき物だ。」という認識が、人間の情感による物の表現で示されていると言えるでしょう。つまり人間の情動は、事物を述語づけして、事物に帰属する事ができるのです。

　その際、驚きは主観の情感に過ぎず、客観的な主語としての事物の情感ではないから、勝手に情感を事物に帰属させるのはわがまますぎると評されるかもしれません。しかし、事物はそれ自体で存在できるのではありません。他の諸事物や諸個人との対象的な関係としてしか存立できないのです。例えばこの脚付台が机であるのは、人間に読み書きという行為を促すからに他ならないのです。

　ここに一定幅の光の波だけ反射するボールがあるとします。ノーマルな色彩感覚の人は「赤い玉」と見ますが、色盲の人は「青い玉」と判定してしまいます。ノーマルか色盲かは多数派か少数派の差に過ぎません。ある人には「赤い玉」であり、別の人には「青い玉」であることは間違いないのです。事物の属性をその事物がそれ自体で、他の物との関係なしに持っている属性と捉えてはなりません。むしろその事物の属性は、他の事物に対してその事物が現れた姿なのです。主観の情感も、対象が主観に対して現れた際の主観の反応です。つまり情感は、その対象を喜怒哀楽で受け止め表現した対象の情感による規定であり、認識なのです。だから小林秀雄によれば宣長の「物の哀れ論」は情感による認識論なのです。

　情感によって物事に対応する感覚主義では、理性的認識に裏付けられていなければ、情に流されて予期せぬ結果を生じがちです。とはいえ理性的にばかり物事を割り切ってしまうのもいただけません。理屈どおりに処理しようとするあまり、情を無視してしまい、感情的な痼が残ってしまいます。ハートで捉えた真実というのもあるのです。クール・ヘッドだけでなくホット・ハートでも物事を捉えるようにしたいものです。

　　　　 **三、情感による対象との一体化**

　ところで情感によって物事を述語づけ、その属性となるということは、物事を情感で認識し、規定することを意味しますが、また情感によってその物事の心になり、一体化する事でもあるのです。

**「さてその物事につきて、よきことはよし、悪しきことは悪しし、悲しきことは悲し、哀れなることは哀れと思ひて、その物事の味ひを知るを、物の哀れを知るといひ、物の心を知るといひ、事の心を知るといふ。」（『紫文要領巻上』六四頁）**

つまり哀れなることを哀れと感じることによって、対象は自分自身の情感に成ったのです。言い換えれば対象の情感が自分自身の情感となって、対象が心を持ったのです。

　**「世の中にありとしある事のさまざまを、目に見るにつけ、耳に聞くにつけ、身に触るるにつけて、その万の事を心に味へて、その万の事を心わが心にわきまえ知る、これ、事の心を知るなり、物の心を知るなり、物の哀れを知るなり。」（同上、一二五頁）**

この場合万の事の心というのはそれを感じ取る私の心と別の所に在って、物の心と私の心が共鳴し合っているというわけではありません。物の心、事の心をわきまえ知るのは、その物や事の心に私の心が成っているということなのです。

**「たとへばいみじくめでたき桜の盛りに咲きたるを見て、めでたき花と見るは、物の心を知るなり。めでたき花といふことをわきまへ知りて、さてさてめでたき花かなと思ふが、感ずるなり。これすなはち物の哀れなり。しかるにいかほどめでたき花を見てもめでたき花と思わぬは、物の心知らぬなり。さやうの人ぞ、ましてめでたき花かなと感ずることなきなり。これ物の哀れ知らぬなり。」（同上、同頁）**

宣長は、先程触れましたが、「物は心なければ」と述べています。ですから物の心を弁え知るとは、「めでたき花と見る」事以外ではないのです。つまり「これが物の心だ。」と自分の心を物に帰属させるのです。

　対象と自己の区別が無くなってしまっているのはどうしてでしょう。対象と自己が別物だということに拘れば、自分の心が物の心だというのは思い入れに過ぎません。しかし対象はあくまで自分にとっての対象でしかありません。別の主観に対してはまた別の現れ方をするのですから。その意味で私に対して現れた対象の心は、私の心に他ならないのです。ですから客体としての対象は様々な事物とそれぞれに関わり、人々の主観にそれぞれの姿で現れる諸事象の統合なのです。ということは統合の方が先にあって、それぞれの事物や主観に現れるのではなく、諸事象からその統合の存在が帰納されるという意味です。

　逆に私の心も〔対象＝物〕の心に他なりません。私の心は様々な物事に様々な姿で反応しますが、個々の対象に対しては、それぞれ特別の関わりによって、特色有る心模様を示すからです。つまり様々な諸事物が身体を媒介にして様々な心模様として現れます。その統合が私の心に他ならないのです。これも私の心が先に在って、それが諸事象に感じるのではなくて、様々な物の哀れの統合として「私の心」の存在が受け止められるという意味なのです。

　そこで対象の現れの一つである私の心と、私の様々な心模様の一つである対象は、全く同一だということになるでしょう。これが「情感による対象との一体化」なのです。主観・客観が未分化な情感の立場が「物の心を知る」「物の哀れを知る」という表現に見事に示されているのです。

 「物の心を知る」こと「物の哀れを知る」ことは、我執の強い現代人にはなかなか難しいことです。自分の気持ちが物事や相手の気持ちと一つになることですから、いつも絶対的な自己関心に生きているモナド的な現代人の心性には理解し難い事なのです。でも「物の心」も主観に現れる「物の心」であり、「物の哀れも」やはり主観の情感には違いないのですから、自己への関心や利害を全く打ち捨てなければならないという意味ではないのです。むしろ自己と対象とが自己への関心や第三者との関係によって歪められないで、共鳴し合い、自己と対象とを含む共通の世界が形成される事が大切なのです。

　盛りの花を見ても心が晴れない、赤ん坊の笑顔を見ても微笑まない、家族の事もさほど愛しく感じない、スモッグの空を見ても嘆かない、戦争の報道があっても心痛みません。ただ自分個人の私的な利害関心、私的な興味や趣味にしか心が動かないのです。それがモナド的な現代人の心性の特徴なのです。

　しかし人間は、自分の私的な殻に閉じ籠もってばかりでは、ますます孤独になる一方です。自然の光の中で輝いている様々な生命の姿に心躍り、社会の様々な出来事の意味を捉え、仲間や人類との創造や変革の試みに心燃やし、家族や隣人たちと喜怒哀楽を共にし、新しい出会いに胸をときめかす、常に感動と驚きの対象を待ち構えている、そんな充実した生き方をしたいものです。その為には自分は自分、人は人、そして自分の家、自分のお金、自分の仕事、自分の地位、自分の家族、自分の友達、自分の思い、自分の未来、自分の幸福、自分の心、自分の自分などというミーイズムから脱却することが必要です。

　自分のことを考えてもいいのです。でもその自分を「物の心」や「物の哀れ」と切断して、自然の諸事物や人々や社会的な出来事や諸事物、諸々の心動かす存在と別の実体として立てて、それに執着してしまっては、素直に「物の哀れ」を感じなくなってしまうということなのです。

　モナド的人間の心には、自己に対する関心しかないのですから、「物の哀れ」は存在しません。ただ対象が自分の生活や利害にどういう影響をもたらすかだけが、彼の喜怒哀楽を決めます。彼の心はあくまで「彼の心」でしかありませんから、同時に「物の心」でもあるとは考えられません。ですから素直に対象に即して感動することは、私的な自分が邪魔して妨害されているのです。

　　　　　**四、理知による対象との一体化**

　では何故宣長は、情感によって対象と一体化する事、即ち「物の哀れを感じる」事を「物の哀れを知る」事と、認識の一種であるかのように表現したのでしょう。それはおそらく朱子学流の、情感をシャットアウトした居敬窮理的な、理における対象との一体化の原理に対抗していたからだと思われます。情感を交えて対象を捉えますと、どうしても客観的に正確に対象を認識することができません。朱子学では、物事を認識するにはクールヘッドで、情感を殺しておかなければならないとされたのです。このように身を慎む事を「居敬」と言い、理を窮めるには不可欠な態度だとされたのです。

　朱子学では『大学』の「正心誠意格物致知（心を正し、意を誠にすれば、物に格りて知を致す）」という言葉を「居敬窮理」とほぼ同義に受け止めています。これは正しい認識においては、主観が到達した理と客観的な物事の理が同一だということです。主観と客観は一方は身体に宿る理知の働きであり、他方は外界の事物ですから距離的に離れていますが、理である限り、それが正しければ、内容的には全く同一なのです。だから少なくとも理においては対象と一体化できるということになります。それがよく間違えてしまうのは、身体に宿る情欲に惑わされてしまうからなのです。

　情感を殺して対象を理において捉えても、対象は情感からは疎外された知という形式で立ち現れてしまいます。そうしたクールな知に基づく対象への関わりは、情感を排していますから、画一的で血が通いません。外的な権力的強制に堕し易いのです。先に触れましたように、朱子学は異民族国家「金」の圧力下での南宋社会の緊張を反映していますから、その極端に情欲を排するリゴリズム（厳格主義）も憂国の熱情の表出でした。その意味ではやはり物の哀れからくる真情に基づいていました。これをそのまま天下泰平の文治政治の江戸時代に適応しても理解されません。

　　　　 **五、エロス的選別メカニズム**

 最近竹田青嗣が着目している視点ですが、物事がどのように成り立ち、動いているかについての理知的な認識はもちろん、何をするのが良いことで何をするのが悪いことかについての道徳的認識にしてもそうですが、あらゆる認識の根源にはエロス的選別メカニズムが機能しているようです。

　例えば、美味しい物を食べたけれど、その毒に当たって死んでしまえば、そのような味覚をしている人は、若くして死を迎えることになります。味覚によって、余りに不味くて食べられないと感じた物には、人間の身体に害を与える物が多く、美味しいと思って食べた物には滋養のある物が多いからこそ、健康に暮らせているのです。美味しい、楽しい、美しい、気持ち良い、面白い等のエロス的感覚によって、人間は物事を選り好みします。でもこの選り好みで、かえって生理的感性的に苦痛が鬱情が募るようでは困ります。

　このように美味しいものを美味しいと感じ、不味い物を不味いと感じる「物の心を知り、物の哀れを知る」心が、エロス的に物ごとを選別するメカニズムとして機能しているのです。これを丸山圭三郎は、言語的認識としての「言分け」に対置して、身体的認識である「身分け」と表現しています。

　理知的・道徳的認識も元々はエロス的選別を、それぞれの複雑化した社会や時代状況に合うようにし、有効に機能できるようにするために生じたものなのです。ですから、理知的・道徳的認識が時代遅れになり、かえって生理的感性的に苦痛をもたらし、鬱情を募らせるようなら、やがて人々に受け入れられなくなり、廃れてしまうのです。エロス的選別機能を果たせなくなったイデオロギーは衰退するということです。

　ところが社会の階級利害の対立が先鋭化し、支配構造の維持のために抑圧的なイデオロギーが固執され、押しつけられることがあります。かつては憂国の情から生まれた朱子学も、日本の江戸時代には、無粋で人情を解しない抑圧的イデオロギーの典型として受け止められたのです。

　宣長は、朱子学に対して新たな価値基準を、素直な情感に基づいて、物事を受け止め、感じるままにそれを表現し、行動する事として、即ち「物の哀れを知る」事として提起したのです。宣長にすれば、儒教も仏教も本来はこの主情主義的な「物の哀れを知る」立場から出発した筈だったのです。ところが儒教も仏教も情を省みない、抑圧的イデオロギーに成ってしまっていたのです。

  **第六節、宣長の反動的臣道論**

　　　　 **一、宣長の仕官**

　徳川幕府の官学は朱子学に限定されていました。幕府の昌平坂学問所では朱子学以外の学問を教えてはならないとされていたのです。そしてこの朱子学を中心とする儒学を宣長はかなり徹底的に排撃しようとしたのです。にもかかわらず宣長は、権力による思想的弾圧を受けていません。そればかりか著名な国学者として世の尊敬を集めました。晩年には六三歳の年、紀州藩から藩医として五人扶持の待遇で、召し抱えられているのです。もちろん漢方医として優秀さを認められてのことではなく、学問的業績が認められたからであり、彼の見識を治世に役立たせる為にです。

　実はこの一七九一年（寛政三年）には、加賀藩から藩校明倫館の国学学頭として二、三百石で招聘されていたのです。彼は江戸や加賀に住むのは年齢的に無理で、松坂在住のままの仕官が条件だとして断ったのです。それで紀州藩も放っておけなくなり、松坂在住だったので寛政四年、藩医待遇で召し抱えたということです。実はその数年前に古道を明らかにし、かつ治道経世策を論じた『秘本玉くしげ』を紀州藩主徳川治貞に提出していたのです。そんなゆかりのある学者が他の藩に取り立てられるのは、紀州藩にとっては面子が立たない事だったのです。

　「浴沂詠歸」のオリエンテーションから被治者の立場にこだわった宣長が、治道経世策を論じるのはあるいは筋違いかもしれません。おとなしく歌・物語の世界に遊んでいればよい筈です。それがどうして天下国家を論じるようになったのでしょう。しかもそれが朱子学を官学とする将軍家の御三家を成す紀州藩主徳川治貞に書を献じるのですから、首を傾げたくなりますね。

　でも被治者の立場へのこだわりと古道に基づく臣道論とはつながりがあります。被治者の立場に徹すると為政者の政道を批評すべきでないことになります。この立場は家臣は君主の政道に無闇に異を唱えるべきではないという立場と共通するのです。この点で儒学は仁義に基づく政治を強調し、君主の過ちを断固として改めるべきだと考えますから、臣道としては国学と対極的なのです。

　　　　 **二、孟子の暴君放伐論批判**

　実は国学では、日本は皇国であり、万世一系の天皇が「惟神の道」に基づいて徳ではなく、血統で治めるのが本来の在り方だから、天子の徳に基づく統治で易姓革命（天子の血統を継いでいても徳が衰えれば、天が見離して、別の家系に天命が下る）を前提にする中国とは、国の在り方が根本的に異なると捉えています。

　**「『天の御心に合ふ者は賤夫も天下の主となり上りて』云々。君の國を奪ひ取りて、おのれ『天の御心に合へり』といひて、民を欺くは、漢國聖人の姦智邪術なり。皇御國は、天壌無窮の神勅のまにまに、幾萬代を經れども、君は君、臣は臣にして、御位の動くことなし。幸にかかるめでたき御國に生れながら、君臣の道も立たず、みだりなる外國の惡風俗を悦び尊むは、いかなる酔心ぞや。」（『葛花』）**

　宣長は、『古事記』を中心に古道研究に励んだ結果、日本を天照大御神（日の神）の血統を引く万世一系の天皇を中心にする皇国（すめらみくに）であるという確信を持ちます。そして神の御心のままに行う天皇の政治は、人間の知恵や理念では批判できない絶対的で、神聖なものと受け止められます。この確信が支えになって、中国を見直しますと、中国には主神の血統を引く王統もなければ、神意による政治の伝統も殷代までです。支配イデオロギーであった儒教は、徳による政治を強調しますが、それでは天子に徳がなければ、倒してもよいということになります。常に革命の可能性を含み、反逆を誘う体制なのです。

　そこで儒教を日本でも統治の理論とするならば、万世一系の天皇の意義も無くなりますし、徳川氏の支配も徳が衰えれば転覆可能という理窟になり、安泰ではありません。この欠陥に気付いたからこそ、宣長は、国学を踏まえた支配イデオロギーの構築の必要性を痛感したわけです。

　儒教も統治の為のイデオロギーですから、殊更乱を薦めているわけではありません。『孟子』によれば、統治は仁義に基づく王道政治でなければ、人民の支持を得ることはできず、長続きできません。武力で統治しようとすると、強大な軍事力を持たざるを得ませんので、人民への苛政が酷くなります。それではそもそも何のために統治するのか分からなくなるのです。

　**「齊宣王問曰。湯放桀。武王伐紂。有諸。孟子對曰。於傳有之。曰。臣弑其君可乎。曰。賊仁者謂之賊。賊義者謂之殘。殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣。未聞弑君也。**

**（齊宣王が尋ねて言うことに、湯は桀を追放し、武王は紂をやっつけました。本当ですか。そう伝えられています。王の言うことに、臣下が君主を弑してもよいのですか。孟子の言うことに、人道をやぶる者、それを賊と言い、正義をやぶる者、それを殘と言います。殘賊の人、これをごろつきと言います。ごろつきの紂を殺したとは聞きましたが、君主を弑したとは聞いていません。）」（岡田正三著『孟子講義』第一書房刊、参照）**

　孟子は、王道政治を忘れた覇道政治を行う君主を、君主と認めません。ごろつきと変わらないから、放伐すべきだとしたのです。実際、一定地域に縄張りを張り、その中で身の安全と営業権を保証するから所場代を払えと要求するやくざと、一定地域を武力で威嚇して、そこから税を取り立てる覇王との違いはそれ程ありませんね。

　宣長にすれば、君主を臣下がたとえ正義に基づいてであろうとも、打倒しても良いということになれば、君臣関係それ自体の崩壊に繋がり、統治自体ができなくなると考えたのです。そうなれば行き着く先は戦国時代の争乱に他なりません。といいますのは、何が正義で何が正義でないかは、人によって判断が異なる以上、君主と臣下の認識の相違から、暴君のレッテルを貼って追放する事が正義だと判断されがちだからです。

　そこで宣長は、孔子はひたすら周室を尊んで、その威光の回復を周礼の復興をつうじて計ってきたので殊勝だけれど、「聖人も同事に儒者の尊む彼の孟軻は、これとは大いに違ひて、王道を言ひ立てにして行く先々にて謀叛を薦め歩きしは、これまた湯武同前の大惡人なり。」なのです。　儒教から見れば、湯王は夏王朝最後の暴君桀王を打倒して、殷王朝を開いた英雄であり、武王は殷王朝最後の暴君紂王を打倒して、周王朝を開いた英雄です。しかし宣長にすれば、たとえ桀紂が暴君であったにしても、湯武の行為は明らかに逆賊なのです。何故なら、湯武は自分の子孫が王朝を継ぐようにし、背くことを厳しく禁じていました。でも纂奪が許されないのなら、暴君を打倒して自分が王朝を開くべきではなく、君主の血縁に継がせるべきだった筈なのです。

　　　　 **三、君君たらずとも臣臣たり**

　孟子は五倫を強調しました。**「父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信」**が五倫ですが、父子有親が君臣有義よりも先に述べられています。これは父に対する「孝」の気持ちを、勤めにおいては君主への「忠」の気持ちに転化するものだから、先に父子関係が論じられているのです。

　儒教では親子関係は絶対的です。たとえ父が間違ったことを命じても、子が諌めても聞かない場合は、仕方無く父に従わなければならないのです。親の犯罪行為を役所に届けても親不孝罪に問われるのです。ところが君臣関係は義で結ばれたものですから、君主が義に違えた場合には、臣下はこれに従ってはならないのです。ところが君臣関係は封禄で結ばれた雇用契約関係であり、縦の命令服従関係でもありますから、君命に従わなければ処罰されます。そこで義か不義かを問わずに、無条件に服従しがちです。孟子は義で結ばれているという原点に帰って、君主が義を行おうとしているのに対して、意気に感じてそれを補佐するのが臣下の役目だというわけです。

　実は、この問題は会社人間においても未だに深刻な問題です。企業はたとえ資本主義企業であろうとも、それなりの社会的役割を担っていて、そこに勤める労働者は、社会的役割を果たすことに使命感と誇りを持って働きます。ところがその企業が公害を撒き散らしたり、社会的に有害な様々な悪徳行為を行う場合もあります。そこに勤めている以上、上司の命令とあれば、たとえ社会的に有害となる行為であっても、行わないと勤務成績が悪いとされたり、左遷されたり、酷い場合には解雇され、路頭に迷うことになります。

　一旦、その企業の社会的責任が問われ、及ぼした社会的な害悪に対して償わなければならなくなりますと、結局、現場の責任者が刑事責任を負わされることになるのです。企業の中枢幹部は現場からの報告を受けていなかったと偽って、責任逃れをするものです。たとえ誰の命令であろうと悪徳行為を働けば、直接手を下した現場の人間が罰せられるのは避けられないのです。

特に悪い事と分かっていながら、自分の社会的地位や経済的事情によって命令に従わざるを得なかった場合には、共犯的関係を会社と持ってしまっているのです。そんな場合には消極的には「臣、君を三度諌しめて、聴かざる時は、去る」か、積極的には内部告発して戦い、企業の犯罪性を堂々と告発すべきなのです。

　ところが宣長は、日本では君臣関係は動かないから、諌めても聴かなければ、泣いて従うべきだとするのです。孔孟の立場では、統治は仁義の実践です。あくまで人民本位の政治を行うべきなのです。それは君主が仁義の人でなければできないことで、徳によって統治すべきなのです。徳の無い人が政治を行えば、悲惨な結果になります。こう考えますと暴君の放伐は当然です。ですから国家の存在自体は君主次第で善ともなれば悪とも成り得ると言えます。

　宣長の場合は日本の国家自体を日の神の生まれた国として、特別視していますから、国が保たれ、続くこと自体が善いことなのです。君臣関係は国が存続している何よりの証ですから、個々の君主の善悪より、臣下が君主に従って国家を維持する事自体が有意義なのです。臣下が君主の善悪を吟味し、悪ければ替えてもよいとなります造反有理ということになり、国家の支配が相対化し、不安定になります。

　　　　  **四、宣長の不可知論**

　宣長は「漢意（からごごろ）」の「さかしら（賢こぶること）」を嫌います。義を尊ぶという姿勢はいかにも正義を気取っていますが、本音は君主に取って変わろうとする反逆心から来ているというのです。我こそは「正義の味方」とばかり鞍馬天狗が登場しますが、天狗が味方するのは武市半平太、桂小五郎等の尊攘激派の志士達です。尊皇攘夷派が正義で佐幕派が悪であるという図式は、明治の薩長藩閥政府の立場を是とする特殊なイデオロギーに基づいています。尊攘激派の行動は京の治安を攪乱して、政局のイニシアチブを握ろうとするもので、自らの政治的野望の為に多くの無辜の民の生命を危険に晒す行動でした。これに対して治安維持の為に強権的な措置をとった新鮮組のテロ活動は、一方的に責められるべきものではありません。ところが単純な東映時代劇では、正義と悪に単純に色分けしていたような気がします。

　正義か悪かは、ある特定のイデオロギーに立って初めて言える事です。対立するイデオロギーに基づいて行動する連中は悪で、同じイデオロギーに基づいて行動する者は善だということになります。君主のとっている政策が、臣下の抱くイデオロギーから見れば悪である場合は、臣下はその君主を排除することが正義なのです。逆に君主の立場からは、自分の治政は正義であって、それに反対する臣下の態度は不正義なのです。

 ところである個人が特定のイデオロギーを正しいと信じ込むのは、宣長的に言えば「好信樂」によるのです。洒落た歌謡番組に「うれし、たのし、だいすき」というのがありますが、うれしくなったり、楽しくなったりするから、大好きなように、好きだから信じて、楽しむのです。何故特定のイデオロギーが好きになるかと言えば、結局、その人の生活にとってそのイデオロギーが一番馴染みやすく、好都合だからなのです。

　ではどうして朱子学のような堅苦しい息が詰まりそうな学説を信じるのでしょう。それはいざ鎌倉に備えて、不断に武芸に励み、精神の緊張を保っておかなければ、権力機構が維持できないからです。だから平和な時程、リゴリスティックな教説が求められたのです。朱子学によって使命感が与えられたからこそ、武士であることのアイデンティティが肯定され、ナルシシズムが充足される面があったのです。

　もちろん自己の属する階級に対する自己嫌悪感があったり、他の階級に対する憧れや、ルサンチマンがあれば、その人の直接的な経済的利害と深刻に対立するようなイデオロギーを抱く場合もあります。ともかく各人が抱くイデオロギーがその人の善悪判断を決定しますから、臣下が君主の施政を悪と判断する根拠は、確かに正義感に基づいてはいても、臣下の方が正しいという保障はないのです。

　それに例え客観的にも正しい思想的立場に立って行った事でも、かえって悪い結果を生む場合もあります。腹黒い為政者の政策でも人民にとってかえって好結果を生む場合もあるのです。宣長は人間の知恵は限りがあるのだから、自己の正義に固執するのは高慢だと諭しているのです。

　**「そもそも天地の理はしも、凡べて神の御所爲にして、いともいとも妙に奇しく靈しきものにしあれば、更に人の限り有る智りを以ては測り難きわざなるを、いかでか能く究め盡して知ることのあらむ。」（『直毘靈』）**

彼は記紀神話の国産み説話などが、信じられない荒唐無稽の話だという非難に対しては、天地は神秘に満ちていることをいろんな例を挙げて説明します。だから人智では知りえない不思議なことでも、神の御業と考えれば信じられるとしています。

　大地は天にぶら下がっているのでしょうか、それとも別の物に支えられているのでしょうか？地球が天空に浮かんでいるとすれば、取り囲む大気は無際限なのでしょうか？地球が凝集した物塊なら、凝集させた力は何物ですか？人の身についても、目が物を見、耳が物を聞き、口が物を言うのも不思議です。鳥虫が空を飛び、草木が咲き実るのもみんな不思議と言えば不思議です。だから「聖人」がわずかに自分が知ったことをハッキリさせたからといって、天地万物をみんな知っているかのように、人々が尊敬して信じるのは滑稽なのです。（『葛花』）

　政治の事も、何が善かを完全に決定するのは人智では無理なのです。

**「人の智慧は、いかほどかしこくても限ありて、測り識がたきところは、測り識ことあたはざるものなれば、善しと思ひて爲ることも實には惡く、惡しと思ひて禁ずる事も、實には然らず、或は今善き事も、ゆくゆくのためにあしく、今惡き事も、後のために善き道理などあるを、人はえしらぬことも有て、すべての人の料簡にはおよびがたき事おほければ、とにかく世中の事は、神の御はからひならでは、かなはぬものなり。」（『玉くしげ』）**とは言え、人は神任せで何もしなくてもよいということでは決してないのです。人としての行いをしっかり果たして、それが成るか成らないかは、人の力の及ばないところだと心得ておき、無理な事はしてはならないというのです。

　たしかに知の限界を認識し、独善を去って、謙虚に話し合って、互いに補い合い、より深い真理に到達する事は大切です。また真理は実践の結果から判定することにして、議論を尽くした後の決定は多数決か、場合によっては責任者または指導者が行う等、組織の行動原則が確立していなければなりません。

　ただしその決定の実践が決定的に義に反し、それによって自分が行う悪の責任を取り兼ねると考えた場合は、組織から離れることが必要です。その点、宣長は、日本的な君臣関係では君臣関係を離れる事自体が悪徳だというのですから極めて反動的です。真理を知りえないと言うことは、決して悪徳を行うことを許すわけでもなければ、悪徳の責任を取らなくてもよいことにもならないのです。たとえ君主の命令であっても、上司の命令であっても、それに従って行った行動の直接の責任は、当事者にあるのです。

**第七節、直毘靈と禍津日神**

　　　　　　　　　　**一、惟神の道**

　君主への絶対服従を臣道として説く以上、君主は絶対的な権威によって支えられている必要があります。それは日本の場合は、日の御子の血統である万世一系の天皇の権威を護持するということです。徳川幕藩体制の大義名分は、尊皇にあるのです。宣長によれば、朝廷を蔑ろにすれば支配体制も長続きしないのです。

 朝廷を蔑ろにして悪巧みをほしいままにし、武威をふるった北条・足利も大本を忘れているために長続きしないで衰亡してしまいました。そして朝廷を衰微させてしまったので天下は大いに乱れたのですが、織田・豊臣は朝廷の権威を再興し、崇敬をしめしたので、乱が鎮まり、世が治まる方向に動き出したのです。徳川氏はますます朝廷への崇敬を強めていますので、天照大神の大御心に適っています。それで武運ますます隆盛ですし、天下が久しく太平だと言うのです。

　朝廷を崇敬しているから、徳川氏の政権が安泰だという論理は、天皇を日の御子の子孫という宗教的権威として崇拝すればよいという論理に繋がります。天皇が天照大御神等の皇祖神を祭り、その天皇を将軍が崇敬し、祭る事によって、将軍の支配が安泰だということです。そうなりますと、天皇の地上における統治権は全く形式的なものでよいことになってしまいます。それで朝廷を蔑ろにしていないと言えるでしょうか？

　逆に考えれば、尊皇の意義を説けば、天皇の統治こそ日本本来の姿だということになり、「禁中並びに公家諸法度」で天皇の実際的な権能を否定している幕府の支配は、不法であり、纂奪だということにもなりかねません。ですから国学の主張は、幕府支配の根幹を脅かしかねない危険性を孕んでいたのです。そこで宣長は天皇の統治行為を宗教的なものとして表現しています。

 **「まして、天つ神の御心を大御心として、神代も今も隔てなく、神ながら安國と平らけく知ろしめしける大御國になもありければ、古の大御世には、『道』といふ言擧げも更に無かりき。」（『直毘靈』）**この部分の注にはこうあります。**「〔註六〕何わざも、己命の御心もてさかしらだち給はずして、ただ神代の古事のままに行ひ給ひ治め給ひて、疑ひ思ほす事しあるをりは、御卜事とて、天つ神の御心を問はして、物し給ふ。」**

　天皇は自分の考えで、智恵を巡らせて政治を行うのではないのです。何事も伝統に則って行うのです。そ

して疑問があれば、占いによって神の意志に従って行います。これは〔註八〕でも**「『神の道に随ふ』とは、天の下治め給ふ御しわざは、ただ神代より在り來しまにまに物し給ひて、いささかもさかしらを加へ給ふこと無きをいふ。」**と繰り返し強調しています。

　これでは現実の行政を行うことは不可能です。形式的な象徴的儀式を国事行為として司って、天つ神の御加護を願うだけのことになってしまいます。それで徳川氏の支配と両立可能なのです。それに徳川氏は武運が隆盛で日本を武力支配する力がありますが、朝廷には宗教的権威以外には何の力もないのですから、幕府から祭り上げられるしかなかったと言えるでしょう。それでは武家による権力纂奪を合理化しているだけだと非難されそうですね。

　　しかし徳川氏に代わって朝廷が直接治めればうまくいくでしょうか？もし朝廷に権力を譲渡してもすぐに内乱に成ってしまうでしょう。やはり統治の最近の実績のある徳川氏の実質支配でないと治まらないのです。ということは、歴史の動きは、こうなるべきだからそうなると言うわけには行かないものなのです。人々は歴史を動かす力に操られて動かされているのです。

　　　　　　　**二、顯事と幽事**

　宣長の解釈では、大國主命が天下を皇孫尊に国譲りした時に、天照大御神と高皇産靈大神の命令で、世の中の顯事（あらわごと）つまり天下万般の政治は皇孫尊が治め、大國主命は幽事（かみごと）つまり目に見えない神の御業を治める約束ができたのです。

　『古事記』では国譲りの条件として出雲大社を建てて祭ってもらえれば、神々の先頭になり、後押しになって、天つ神の御子の支配に陰ながらお仕えしましょうということになっています。『古事記』に忠実に解釈するなら、天皇は神々の力をも従えて、天下を統治できる筈です。

　ところが宣長の解釈では主従関係が逆転しています。つまり顯事は操られる人形である天つ神の御子の支配を継いだ天皇の行いであり、幽事は人形を操る人形使いである神々の行いになっています。そしてこの両者のはたらきで支配的なのはどうみても幽事の方です。人形のはたらきはその出来によっては、人形使いの思い通りにもなれば、上手く動かない場合もあります。人形は人形できちんと機能しなければならないのです。その程度の主体性しかありません。（『玉くしげ』）

　このように「国譲り神話」の逆転的な解釈によって、**「御自分の御かしこだての料簡をば用ひたまはざりし」**で、神意に随う「惟神の道」が、天皇のまつりごとの正しい在り方だということになったのです。しかし、『古事記』が神話を含んでいるのは、元来、日の御子の子孫として天皇の家系を神聖化する為のものだった筈です。そして八百万の神々をも天皇の支配の下に統率しようとしたものだったのです。

ところが宣長の発想では隠れてしまった神々までもが影で天皇を操っていて、天皇の力では統御しきれないから、結局は善神の力に任せるしかないのです。これは神代から人代へと発展、展開する『古事記』の歴史書としての意義を無視して、人代を神代に還元する極めて宗教的な解釈だと評さざるを得ません。天皇が無力で宗教的な存在でしか有り得なかった時代の反映かもしれません。

　宣長はこの「惟神の道」の論拠を『日本書紀』の「第三十六代孝徳天皇」の記事からとっています。そこに**「詔曰、惟神我子應治故寄、是以、與天地之初、君臨之國也（詔して曰く、惟神も我が子治らさむとこと寄させき。是を以て天地の初めより、君としらす國なり。）」**とあります。

またその注には**「惟神者謂随神道亦自有神道也（惟神は神の道に随ふを謂ふ。またおのずからに神の道有るを謂ふ。）」**とありますが、孝徳天皇のいう意味は**「いささかもさかしらを加へ給ふこと無き」**のまるで正反対なのです。

　孝徳天皇の時代はいわゆる「大化の改新」の大変革期に当たります。この時期に神に随う政治とは、天照大御神が**「豐葦原水穂國は我が御子の知らす國ぞ」**と命じた意志に随う政治を意味します。つまり復古的な**「天に二日なく、國に二君なし」**というスローガンの下に一元的な天皇による支配体制、つまり王土王民思想に基づく律令体制を整えていこうという改新政治です。

　その内容たるや大いに智恵を絞り、中国の先進的な制度に見習おうとしたものです。その為には仏教の振興につくしていますし、**「人となりめぐみましまして儒（はかせ）を好みたまふ」**とあります。管子の故事に倣った投書制度も設けています。「さかしらだちせず」といった宣長の「惟神の道」とはおよそ正反対なのです。それに生國魂社の樹木を切るなど「神道を輕りたまふ」とされています。

　　　　　　　**三、直毘靈と禍津日神**

　宣長は、**「かの産靈大神の産靈のみたまによりて、人のつとめおこなふべきほどの限は、もとより具足して生れたるものなれば、面々のかならずつとめ行べきほどの事は、教をまたずして、よく務め行ふものなり。」（『玉くしげ』）**としています。

君主に仕え、父母を大切にし、祖先を祭り、妻子・奴僕をあわれみ、人と交わり、家業に務める事などは、どれもできないことには生活が成り立ちませんから、だれでもできるだけの素質は、生まれつき持っているのです。これも「産靈大神の産靈のみたま」なのです。

　しかし悪い性質も「惡神」のはたらきとして人も万物も持っているので、悪いことをする人も出るのです。その悪いところを捨てたり、直したりしようとする人のはたらきもありますが、それは善神のはたらきなのです。このように善神も悪神も人や物に働き掛け、人や物の善い行いや、悪い行いとして現れる神のようです。

　『古事記』では、悪い事をさせたり、根性をひねくれさせる神を「禍津日神（まがつびのかみ）」と呼び、それを止めさせ、矯正してくれる神を「直毘神（なおびのかみ）」と呼びます。これらの神が誕生したのは、黄泉の国から伊邪那伎命が逃げ帰って、日向の橘の小門（おど）という河口で禊をした時の事です。その汚れが「禍津日神」となり、それを清める様子が「直毘神」と成ったのです。

　**「初於中瀬随迦豆伎而。滌時。所成坐神名。八十禍津日神。次大禍津日神。此二神者。所到其穢繁國之時因汚垢而所成之神者也。次爲直其禍而所成神名。神直毘神。次大直毘神。次伊豆能賣神**

**〔初めて中つ瀬に降りかづきて、そそぎ給ふ時、成りませる神の名は、八十禍津日神（やそまがつびのかみ）。次に大禍津日神。この二神（ふたばしら）は、その穢らわしき国に到りし時の汚垢（けがれ）によりて成れる神なり。次にその禍（まが）を直さむとして、成れる神の名は神直毘神（かむなほびのかみ）。次に大直毘神。伊豆能賣神（いづのめのかみ）。〕」（『古事記傳六之巻』「神代四之巻」）**

　宣長によりますと、禍津日神が活躍すると、人間の心も汚れ、腹黒い企みや様々な争い事が生じます。直毘神が活躍しますと、その直毘靈のはたらきで二心の無い真情のままの清く明るき心が復活し、真心が通じ合って和が生じるのです。ところで日本は天照大御神が生まれた国です。それで大御心に叶わない禍津日神には居心地が悪かったのです。大御心に叶っている直毘神はのびのびと活躍しましたので、初めの内は平和に治まっていました。天皇は大御神の大御心を自分の大御心として、人民も天皇の大御心を自分の心として逆らわなかったからです。

　そこで禍津日神は大陸の方に逃げて行き、そこでさかしら立った考えを持って様々な道を説き、様々に理屈を付けて権力を争奪し合う聖人達を活躍させたそうです。いかにもかしこげで、正義を説くので、素直で単純で免疫のない日本の知識人には、これが禍津日神の仕業とは見抜けなかったのです。そこで仏教や儒教は日本でも支配的な思想となり、その所為で惟神の道は廃れ、天皇は実権を失って、日本は中心軸を失って、乱れに乱れ、混迷に陥ってしまったということです。

　　直毘神は、宣長がいうには、この禍津日神の汚れを取り除くために、朝廷を崇敬する徳川氏に力を与え、天皇の惟神のまつりごとを再興しました。そして儒教など漢意（からごころ）に惑わされた日本の汚れに対して、本居宣長達に古道を研究させ、国学によって洗い清めようとしているのです。宣長にとっては自分の仕事は、単に人間としての国学研究であるだけでなく、幽事としては直毘神のはたらきでもあるのです。宣長自身が直毘神の直毘靈に憑れて、古道を研究していたと実感していたことは、彼の超人的な業績からも充分窺えます。

　宣長は素朴に産靈神や直毘神を信仰しているようです。彼自身を歌・物語や古道の研究に駆り立てる衝動が、強いリアリティを持っていたので、それを産靈神や直毘神だと実感せざるを得なかったのです。

 産靈神や直毘神を信仰するのは勝手だとしても、それは実証可能な存在ではありません。顕事と幽事、直毘神と禍津日神等で歴史を説明しても原理的に実証できないのですから、こじつけの説明にしかならないのです。時代の混迷や閉塞を打破して新たな原理を生み出す創造の原理や、鬱々と抑圧された精神から真情を解き放してくれる発想転換の原理を自分自身の状況との対峙から導き出さなければならないのです。それができないと宗教的説明に依存してしまうのです。

　今や戦争と革命の世紀といわれた二十世紀は幕を閉じようとしています。しかし古い思想の限界は厳しく露呈されました。我々はその中に克服すべきものと、生き続けさせなければならないものを大胆に分け、新しい時代の思想原理を創造的に生み出さなければなりません。それにしてももし産靈神や直毘神がいるのなら、我々に力を与えて欲しいものですね。

　　　　　　　**むすびにかえて**

　宣長の臣道は保守反動の典型で、やたら君主に対する臣下の、上司に対する下司の、支配者に対する被支配者の絶対服従を説いています。ですからそれでいくと、お上に逆らって一揆を起こすのはとんでもない事ですね。でも、彼は百姓貧民の一揆に対しては同情的なんです。だって彼は元々「物の哀れ」を感じる人ですから、百姓貧民がどんな苦しい思いで生活をしているかを良く知っていました。それに対して大名や上級武士が質素や倹約を忘れ華美や贅沢に流れ、その為に藩財政が逼迫し、その結果、苛政誅求が厳しくなっている様をつぶさに観察していたのです。

　一揆は起こしたくて起こすのではありません。決して権力の打倒や纂奪を狙ったものでもないのです。やむにやまれぬ苦しみを為政者に訴えて、搾取を緩めるように命を張って圧力をかけるものです。もし権力者が「物の哀れを知る心」もって人民の生活の実情に同情を示し、自らも生活を切り詰めて、その上で政治を行うのなら、人民は生活の苦難に耐えて一揆など起こしはしないと宣長は考えます。

　宣長は身分制社会の枠組みの中で、それぞれの分を守って生きる生き方を肯定していました。たとえ自分に為政者としての才覚があったとしても、幕府や藩の政治を担当する立場には成れないと分かっていましたし、また成りたいとも思いませんでした。彼は「浴沂詠歸」の心情を楽しもうとしていたのです。治世の事は為政者に任せて、自分たちはそれぞれの感動を大切にして、自ら楽しむ事のできる世界を作って生きていこうとしていたのです。

　お上に楯突いて、御政道を言あげし、天下国家を論じるようになりますと、身近にある自分なりの幸福が見えなくなってしまうことを恐れたのです。「物の哀れを知る心」は賢しらだった議論の中で干からびてしまいます。宣長は政治的アパシーを逆手に取って、能動的に政治的アパシーを選択するのです。政治的世界を離れた自然や人々との真心での感動や交わりの中でこそ、「私有自樂」の世界が開けてくると宣長は言いたいのです。

　確かに党派的な対立が絡んだり、派閥的な利害がちらつきますと、素直な人間同士の付き合いができなくなってしまうものです。対立する側にいる人間を色眼鏡で見て、性格的にも欠陥があり、品位も下劣であるように、歪んで評価してしまいがちです。お互い仲間内には信頼されていて、性格的にも好まれ尊敬もされているのにです。そして互いいに憎み合い、蔑みあっているうちに、相手の気持ちを思いやる「物の哀れを知る心」が擦り減ってしまうのです。政治から解放されて裸で付き合えば、分かり合え、親密になれるとすれば、政治は極めて罪作りな世界ですね。

　もちろん現代は民主政治の時代ですから、被治者の立場に安住し、政治的アパシーの中で私的趣味をかこつ道楽に逃避すべきではありません。党派や派閥との関わりを避けようとしても、大なり小なり、党派的、派閥的に行動せざるを得ない場面も避けられません。そんな時こそ「物の哀れ」を知って、真情を貫けるか試されます。その意味で宣長の「物の哀れ」論は普遍的な意義があります。

　為政者が歌や物語に触れて人々の心の襞を知り、民衆の物の哀れを理解すれば、民の苦しみが自分の苦しみと感じられるから、苛政誅求など行える筈がないと宣長は確信していました。そうすれば禍津日神に煽られて民衆が一揆を起こすこともありません。ですから「物の哀れを知る」事は世を和らげようとする直毘靈の働きなのです。

　　しかも物の哀れを知る事から成り出ずる歌・物語は、「物の哀れ」を深く感じさせて、人々をカタルシスに導いてくれます。人々だけではありません。荒ぶる神々の魂をも和らげるのです。「物の哀れ」に基づく文化は神々にも通じるんです。世を動かしているのが、結局禍津日神と直毘神の働きに帰着するとしますと、神の荒ぶる心を鎮め、和ませる主情主義的な文化創造こそ世の平和と民の幸福をもたらす上で、最も大切な営みだと宣長は言いたいのでしょう。

　禍津日神も直毘神も時代精神のシンボルだと受け止めますと、共感できますね。殺伐とした時代に潤いを与え、和やかで真情あふれる時代の雰囲気を生み出す彼の文化創造の立場は、スタンダードな価値を失っていません。宣長が言うように本当に日本人が主情的な性格なのか、また人間が本質的に主情的で歌わずにおれない存在なのか、それは大いに議論の余地はあるでしょう。でも「物の哀れ」に素直に感動する心を大切にしたいという気持ちは、次の千年間で廃れるようなことがあってはなりません。

　特に人間論として刮目すべきなのは、人間の情感を事物の述語とすることで、人と事物の抽象的区別を止揚する手掛かりを与えてくれていることです。

 　　◆参考文献◆

『本居宣長全集』筑摩書房版

『本居宣長』（日本思想体系四〇）岩波書店

『本居宣長集』（新潮日本古典集成）新潮社

（本稿中の『紫文要領』『石上私淑言』の頁数は新潮社版のもの）

『本居宣長』小林秀雄著　新潮社

『本居宣長』（人と思想）本山幸彦著　清水書院