

本居宣長と仏教

森 三樹 三郎

本居宣長(一七三〇—一八〇六)は、八代將軍吉宗の享保十五年に、伊勢の松坂に生まれた。松坂は伊勢街道に面する宿駅であり、交通の要衝であるとともに、近世では木綿の栽培が盛んになり、いわゆる松坂木綿の集散地として知られた。この木綿の行商を通じて松坂商人、いわゆる伊勢商人が活躍し、江戸の出店を中心として全国的にその商圏をひろげ、近江商人と並び称せられるようになった。後の三井財閥の三井家もこの地から出た。

宣長もまたこの松坂の裕福な木綿問屋の家に生まれた。このためこの町の上層町人に見られる、和歌の学びを中心とする高い教養を、早くから身につけることができた。しかし父を早く失ったこともあって、宣長が十歳に達する頃には、その家運も次第に傾いてきたようである。しかも宣長は幼少から学問好きで、商売には向かない性質であったから、その母は宣長を医者にしようと考えた。当時の医者は、医業のかたわらに学問をするものが多かったから、宣長も母の意見に賛成し、二十三歳のとき、上洛して医業を修めることになった。

上洛した宣長は、当時の医師の基礎教養とされていた漢学を修めるために、烏丸通り緩小路西入るにすむ堀景山を師とした。彼自身は、ほど近い烏丸通り四条の東南角(現在の三菱銀行の地)の商家の離れ座敷を借りて下宿した。か

ねて憧れていた都に居を定めた宣長は、勉学のかたわら、大いに生活を楽しんだようである。

師の堀景山は朱子学の流れを汲む儒者であったが、必ずしも朱子学の立場に拘束されない自由さをもち、当時流行の荻生徂徠の学問に関心を抱き、徂徠との間に文通もあった。後年の宣長の学問に徂徠学の影響が見られるのも、この頃にその素地が作られたのであろう。また景山は漢学ばかりでなく、国文学にも深い造詣があった。特に契沖の学問を重んじたことは、これまた宣長の思想の形成に大いに役立ったものと見られる。

宝暦七年(二五七)、宣長二十八歳のとき、景山が歿するとともに、宣長は京都をあとにして松坂に帰り、医業を開くことになった。在洛五年八カ月にわたる遊学の生活は、実りの豊かなものであり、宣長生涯の思想の基礎を決定したといつてよい。その間、宣長は儒学の師に学びながら、儒教の理論にはあまり興味を覚えず、もっぱら文章の力を養うことに専心していたようである。このことは友人の清水吉太郎あての書簡に、「不佞の六経論語を読むは、唯その文辭を遊ぶのみ」と述べていることから推察される。これは松坂での幼少期から、この地の上層町人の間に和歌や国文学の趣味が盛んであったことの影響を受け、それが宣長の性格を決定づけていたからであろう。京都遊学の最後の一年間、もしくは松坂帰郷の直後に書かれたと思われる『排蘆小船』は、この時期の宣長の思想的立場を明らかにしめしているが、ここには人情の自然の発露を尊び、これを抑えて修飾しようとする漢意の排斥という、彼の生涯を一貫する立場が、早くもあざやかにその姿を現している。

松坂帰郷後の宣長は、その医師としての職業をおろそかにしたわけではないが、その本志はやはり学問の研究と、同志を集めての講読や歌会を盛んにすることにあつた。この時期の研究の中心は、古今集・新古今集などの和歌や、源氏物語などの文学にあつた。彼の生涯を通ずる「物のあわれ」の論は、すでに確固不動のものとなつていた。

宝暦十三年(二六三)、宣長三十四歳のとき、一つの重大な転機が訪れた。それはかねて彼が私淑していた江戸の賀茂

真淵が、所用のため松坂に立ち寄ったことである。宣長は真淵をその宿舎に訪ねて、一夜の教えを受け、わが国の古道を知るためには古事記の研究が必須であることを告げられた。ここに宣長の古事記の本格的な研究が始まり、文学の世界から古代の神々の世界に移る端緒があたえられることになる。

もともと賀茂真淵は、契沖や荷田春滿のあとを受け、万葉集の研究に主力を注いでいたのであるが、晩年になって『国意考』の一篇を書き、儒仏の渡来以前に、わが国固有の古道があったことを主張した。その直接の動機となつたのは、徂徠門下の太宰春台が『弁道書』を著したことである。春台は、儒教が渡来するまでの日本人には道德觀念がなく、妹や姑姪おばめいを妻とするような鳥獸にもひとしい野蠻未開の状態にあったと論じた。これに対して真淵は、「わが国には儒教の仁義礼智に相当する言葉や觀念こそ存在しなかったが、これに代わるものが風俗習慣として自然に行われていたのである。それを徳目として概念化し、觀念化することは、かえって自然の道のおおらかさを失わせ、その生命をうばうものである」と反論した。そして老子のいう自然の道こそ、わが古道に合致するものであるという。

しかしわが国の古道を明らかにするためには、神代の事実を記した古事記の研究が必要であるが、老年の自分には、もはやその余裕がない。そこで真淵はこの研究を若い宣長に託したのである。実は宣長も真淵に会う以前においても、古道や古事記に無関心であったわけではない。しかしそれはまだ漠然たる予感の程度でしかなかった。それは従来の宣長の関心が平安朝文学におかれていたためである。この宣長を本格的な神道研究に向わせたのは、何としても真淵の教示であつたといつてよい。

宣長の『古事記伝』の著作は、真淵に会つた翌年の三十五歳の時に開始され、実に三十五年を経た六十九歳のときに完成した。文字通りのライフワークである。その研究は厳密な訓詁をふまえた実証的なものであり、時に宣長独自の神道説が雜えられているにもかかわらず、全体としては極めて客観性に富むものである。『古事記伝』が、今日な

お學術的生命を失わないのは、このためにほかならない。この宣長の研究態度は、「古語に通じなければ古義は明らかにならない。古義が明らかにならないならば、古学も成立しない」とする荷田春満から賀茂真淵に伝えられた語学重視の伝統によるものである。さらに溯れば徂徠学に由来するものであるといえよう。

四十歳を越える頃から、宣長の学問はいよいよその独自性を發揮し、その神道学はひろく世の注目を集めるようになった。伊勢はもとより全国から松坂の鈴の屋に入門を希望するものが殺到し、その名声は天下に伝えられた。最晩年の七十二歳の時の門人は全国にわたり、その数五百人に達した。その多くは上層の農民や商人の身分に属するものであり、武士階級の間には儒学が浸透していたために比較的少数であった。ただ六十三歳のときに紀州侯が彼を召聘し、藩医の身分をあたえ、松坂在住のまま和学顧問格に任じたことが注目される。

その門人からは多くの国学者が輩出したが、そのうちでも特に有名なものは、歿後の門人である平田篤胤と伴信友とである。

かくて享和元年(二八〇)、宣長はその七十二歳の生涯を閉じた。遺言により、その葬儀は菩提寺の樹敬寺において浄土宗式によって行われた。ただ遺言に従って、その遺骸は妙楽寺の山室に葬られ、その塚の上に一本の山桜を植えさせたことが、わずかに彼の本志の一端をしるのみである。

二

宣長の仏教観を述べるに先立ち、彼の思想の輪郭を素描しておきたい。

彼の思想的立場は、当時の幕府官学であった儒学、朱子学のもつ主知主義、道德至上主義への反発ということから出発した。その立場は、京都遊学時代の結実として、二十七歳の時にあらわされた『あしわびおなね排蘆小船』に、明白にしめされ

ている。⁶⁰

この時期の宣長は、古今集・新古今集を中心とする歌学と、源氏物語とを中心にしており、したがってその思想も全体として主情主義の傾向が著しい。

歌の本体、政治をたすくためにもあらず、身をおさむる為にもあらず、ただ心に思ふことをいふより外なし。

歌の本質は、人間の「実情」「自然の人情」「ありのままの情」を偽りなく詠ずることにある。それでは、ありのままの自然の人情とは、いかなるものであるか。

人情と云ものは、はかなく児女子のやうなるかたのもの也。すべて男らしく正しく、きつとしたることは、みな人情のうちにはなきもの也。……もとのありていの人情と云ものは、至極まつすぐに、はかなく、しどけなきもの也。

児女子はすべて本情をあらわしやすいためであるが、男子はたとえ心には悲しく衰れに思うことがあっても、人の見聞をばばかり、心を制し、形をつくろつて本情を隠すが、「これまた近世武士の氣象、唐人議論のかたぎ也」として、これを排斥するのである。

この点で宣長は、同じく自然を尊ぶ国学者であっても、師の真淵とは全く反対である。真淵は万葉集に中心をおいた関係もあって、古代の日本人は男性的で「ますらおぶり」であったものが、平安朝に入つて女性的になり、「たおやめぶり」に墮落したと見るのであるが、宣長は「たおやめぶり」こそ人間の本性であるとし、これを高く評価するのである。

このことと関連して、宣長は僧正遍照などを始めとして、僧に恋歌があることを是認する。たとえそれが仏の教えに反するものであるにしても、僧とても同じ人間である以上は、人情に変わりはないはずである。万人がひとしく好

む声色を、ひとり出家だけが好まぬ道理はない。昔の僧は正直質朴であつたから、偽り飾ることが少なかった。ところが今の僧は「おもてむきは、ずいぶんけつぱく廉正にみせて、心にはあくまで色をこのみ、俗にもすぐれて淫乱好色なる、そのいつはり、にくむにあまりあり」という。

この『排蘆小船』の真情の尊重は、三十四歳の『紫文要領』『石上私淑言』の「物のあわれ」の論となつて結実する。物のあわれを知る心とは、人間がすべて事物に接したときに素直に感動する心のことである。「あわれ」とは総じて人間の感動をささうものをさす。嬉しいこと、喜びを感じることも、みな「あわれ」であるが、しかし人の感動を最も強く呼びおこすものは悲哀であるために、後世では特に「悲しみ」をさすことが多い。

文学には、この物のあわれを知る心を養うという重大な使命が託されている。これによつて人間は、この人生に限りに豊かな世界があることを知ることができるのである。ところが従来、儒仏のせまい規範に囚われた人々は、この文学の使命を理解することができなかつた。このため源氏物語を淫乱の書であるとしたり、あるいはこれを是認する者も、「たわぶれを縁として、仏乗の妙なる道に入らしめる」方便であるとして仏教的に理解するか（『沙石集』）、事を好色によせて善悪を知らしめるための教訓であるといった儒教的解釈を行つていた。これでは文学の正当な価値は認められるすべもない。儒仏の支配を脱して文学の独立を可能にするものが、この宣長の物のあわれ論であつた。

しかし、これによつて文学の独立は可能になつたとしても、このままでは物のあわれは、文学という局限された世界にのみ通用するものにとどまり、儒仏が支配する政治や道徳、さらには悟りの世界に対しては無力のままに終わる恐れがある。物のあわれは、さらに深く普遍的な根拠を求めることによつて、始めて儒仏を圧倒する絶対的な原理となることができよう。ここに物のあわれ論が、さらに神代にさかのぼり、神道説に発展する必然性があつた。

宣長の神道への関心は、おぼろげながらも『排蘆小船』にその萌芽を見せている。和歌は「我邦自然の歌詠なれ

ば、自然の神道の中をはなるものにはあらず」といい、和歌の根源を神道のうちに求めている。しかし、それはまだ漠然たる予感のようなものに過ぎなかった。それが明確な神道としての形を備えるようになるのは、真淵との会見後、古事記の研究の進展以後のことである。四十二歳の『直なほびのたま靈』では、従来の「自然の神道」という漠然たる觀念が「神々の定めた道」として明確に規定される。そして神道は「高御産日神たかみむすひのかみの御靈によりて、神祖伊邪那岐命、伊邪那美命のはじめ給ひて、天照大御神のうけ給ひ、たもち給ひ伝へ給ふ道なり」という。そしてこの世における人事百般はもちろん、自然現象の推移變化に至るまで、すべて神の意志によつて決定されるものであり、人々はひたすらこの神の命のままに従うべきものである。何故に神がこのように定めたかを推し測ることは、理性の不当な越境であり、不可知の神意が存在することを知らないものである。このように神の意志の不可測と、これへの絶対の随順を説くところに、宣長の深い宗教的敬虔性を見ることができよう。

ここに注目すべきことは、神にも善悪二種の神があるとし、悪神の存在を認めたことである。この悪神の役割は、そののち彼の神道論が深まるにつれて、いよいよ強調されるようになった。それではなぜ、宣長は悪神の存在を認めなければならなかったのか。

あらゆる宗教は、何らかの意味において「弁神論」を必要とする。^③この世界に悪が存在することは明白な事実であり、人間にいわれなき不幸が訪れることもまた事実である。神の支配する世界に、なぜこのような不合理が存在するのか。この疑問に答えるものがすなわち弁神論である。この弁神論への要求は、宣長の場合、特に切実なものがあつた。

そもそも「物のあわれ」は、人間の正しい要求が挫折するところに経験される。和歌や物語にあらわれる悲恋や、逃れ得ない死の運命は、物のあわれを最も強く感じさせるものである。それでは人間に物のあわれの情をもたらず根

本の原因を作るものは何か。それは明らかに善神ではなく、善神の摂理を乱す悪神でなければならぬ。

その悪神とは、古事記にみえる禍津日神である。^⑧

此天地のあひだに、有とあることは悉皆に神の御心なる中に、禍津日神の御心のあらびはしも、せむすべもなく、いとも悲しきわざにぞありける。……甚く荒び坐時は、天照大御神、高木大神の大神力にも、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。

〔直毘靈〕

ここで一層重要なことは、宣長が「悪神もまた神である」として、これへの随順を説いたことである。たとえそれが禍津日神のしわざであるにしても、人間が強いてこれに反抗を試みることは、不可能であるばかりでなく、神への絶対の随順を守るべき人の道に外れるものである。したがって神の子孫である天皇の權威が衰えて武家が政權を握ることも、あるいは神道が衰えて儒仏の道が盛行することも、神の定めである以上は、これに従うほかはない。ここに宣長の運命随順の思想が強く現れている。

したがって宣長の人生觀に、一抹の暗い影が宿されていることは否定できない。それは「物のあわれ」を出発点とし、終生ここから離れることのなかった宣長にとっては、むしろ当然の帰結であったともいえよう。宣長みずからが語っているように、神道には仏教にいう安心といったものはない。ひたすら神の命に従うことよって得られる満足感が、「安心なき安心」としてあるのみである。ただ「常に神と共にある」という安心だけが、その心の支えになっていたといえよう。

三

宣長一族は浄土宗の篤信者が多かったので知られている。彼の『家のむかし物語』によれば、曾祖父の道休、祖

父の唱阿は、いずれも信仰が篤く、特に唱阿は夢に生身の仏菩薩を見て、その像を図画にしたものが家に伝えられていたという。また唱阿は先祖の諸靈一々のために、菩提寺の樹敬寺にその祠堂を寄進している。父の定利もまた熱心な信心家であったが、母もこれに劣らず、晩年には善光寺に参詣したのを機として剃髪した。また宣長の妹の一人も後年剃髪して尼となっている。

このような家庭に育った宣長も、青年に成長するまでは、かなり信仰心が強かったようである。十四歳の時には、手習いを兼ねてではあるが、他の諸書とともに『元祖円光大師御伝記』を筆写したことがある。十五歳の二月には融通念仏百遍を日課とし、三月には十万人講の日課百遍を行ったことが日記に見えている。十九歳の京都旅行のときには、知恩院に参詣して鸞宿大僧正から十念を授かり、松坂に帰ってからは、樹敬寺において五重相伝の血脈を受けた。

後年、仏教の信仰を失った後も、先祖の法事は丁重に行い、彼自身の葬儀も、その遺言により仏式に従って行われた。このことは、彼の「儒仏もまたその時の神道なり」という思想的立場によるものではあるが、同時に市井に身をおく町人であったという事情が働いたとも見られなくはない。その先例は京都の町人学者伊藤仁斎にも見られる。仁斎は儒者でありながら、仏寺の門前を過ぎる際には丁重に拝礼したため、儒者としての節操を欠くというそしりを受けたこともあった。

この宣長の仏教信仰は、二十四歳からの京都遊学時代にも、なおその名残りをとどめていた。学友の岩崎栄令にあてた書簡にも、次のような言葉がみえる。

不佞の仏氏の言におけるや、これを好し、これを信じ、且つこれを樂しむ。ただに仏氏の言にして之を好し信じ樂しむのみならず、儒墨老莊諸千百家の言も、また之を好し信じ樂しむ。凡百の雜技歌舞燕游、……宇宙あると

ころ適くとして好信樂せざるはなし。天地万物みな吾が賞樂の具のみ。不佞の見るところ、乃ち然り。足下の仏氏の言を蔑視し、ただ儒のみに是れ従ふと異なり。……もし風雅に従事せんか、その言かくのごとくなるべからず。何ぞその言の固にして、その言の險なる。また道学先生か、經学先生か。

これを見ると、当時の宣長は仏教を信じ楽しむとはいふものの、それは儒墨老莊や、はては雑技歌舞と同列のものに過ぎず、要するに「賞樂の具」「風雅」のうちに含まれるものになっていたことがわかる。これは後年の宣長が『玉勝間』(巻七)に、「かのもろこしにて、しか名高き物しり人どもの、仏をしんじ尊みたるやうなるは、まことに信じたふとみたるは、いとすくなくて、おほくはただもてあそびたるにこそあれ」と述べているのと符節を合するものであり、当時の宣長自身も仏教をもてあそび、風流のたすけにしたに過ぎなかつたことを思わせる。これを裏返していえば、京都遊学時代の宣長の仏教信仰は、すでにこの程度にまで落ちこんでいたのである。

京都遊学期の末か、あるいはその直後に書かれた『排蘆小船』は、和歌や物語にあらわれた「人間の自然の本情」を重んずる立場を始めて強調したものであるが、この立場からは当然の結果として、儒仏のもつ規範主義を排除せざるを得ない。「此道、善悪教誡を以て旨とせず」という断定は、文学が儒仏と絶縁するところから生まれた。「和歌は表は神道にして、裏は仏道の深意也と云はいかが」という問を設けて、「非なり。神道とも仏道とも云べからず。……異国より来る所の、儒仏老などに附会するは、後世の人のしわざにして、もとよりいはれなきこと也」と答えているのも、その現れである。僧の恋歌を是認したことは前述したが、仏教が煩惱として退けるものを、人間の真情として肯定するところに宣長の学問は成立した。

三十四歳のときの『石上私淑言』『紫文要領』の両論は、物のあわれの論を始めて確立させたものであるが、前者では再び僧の恋歌を取り上げ、あらためてこれを物のあわれの角度から論じている。

姪欲は仏のいみじき戒なれば、深くつつしむ事とは、たれもたれもいとよくしることにて、……歌はずちことなる事にて、必儒仏の教にそむかじとするわざにもあらねば、そのしわざのよきあしきなどは、とかくいうべきにあらず。ただ物のあはれをむねとして、心に思ひあまる事はいかにもいかにもよみ出る道也。……人とある中にも、殊に法師は妻をももたらさず、この欲を常につつしむ物にて、いよいよ心には思ひのむすばるべき事なれば、俗よりもまさりて、恋の歌は多くあはれにいづくべき事也。

ここでは歌が物のあわれの表現を使命とするのに対して、仏教は悟りに至るための教誡を旨とするのであるから、「すじ異なるもの」すなわち別個の原理に属するものである。したがって両者は、たがいに相手の領域を侵すことさえなければ、両立が必ずしも不可能ではないことを暗示している。ここでは、宣長は仏教に固有の領域があることを、必ずしも否定していないのである。

『紫文要領』は源氏物語を中心として物のあわれ論を展開しているだけに、儒仏に対する反発は前書よりも一層その度を強めている。その理由は、源氏物語には昔から儒仏に事よせた牽強附会の解釈が多かったからである。

物語はさような教誡の書にあらねば、儒仏にいう善悪はあづからぬ事にて、ただよしあしとする所は、人情にかなふとかなはぬとのわかちなり。その人情の中には、かの儒仏にかなはぬ事有故に、儒仏の道にいふよしあしとかはる也。……

然るを古来の註釈は、みな儒仏の道々しき書物の議論をみて、それをうらやみ、強て、物語をも教誡のかたへ落さんとする故に、よくいへる事もあしき事のやうに註して、これはしかしかのいましめ也、是はしかしかのをしへ也、などと註してよむ者の心をまどはし、作者の本意をうしなふ事おほし。其故は、しるていましめの方へよせて、懲悪の事に見るときは、物のあはれの深き所もさむる物也。

このようにして宣長は、源氏物語についての儒仏的解釈の実例を列挙し、これを一々論破している。しかし宣長は、前の『石上私淑言』の場合と同様に、儒仏が文学と異なる固有の領域をもつことを、必ずしも否認しようとはしていない。のみならず、儒仏もまた本来は物のあわれと無縁のものでないことを認める。

儒仏のをしへも、本人情によりてたてたる物なれば、ことごとく人情にたがふべき道理にあらず。然れ共人情の中には善悪があれば、その善をそだて、悪をおさえて、善にうつるやうにとするがをしへなれば、その悪をばきびしくいまして人情にさかふ事有也。

特に仏教については、それが本来的に物のあわれの深い理解から出発していることを認めるのである。ただ仏教は物のあわれを知るといふ弱い心では行えぬ道であるから、「いかにも物哀をしらぬ人となりておこなふ道」なのである。

されどそれはもと仏の深く物の哀をしれる御心より、此世の恩愛につながれて生死をはなる事あたはざるを、哀とおぼすよりの事なれば、しば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。……儒仏は物の哀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也。……仏道は物の哀をすつる道にして、返て物の哀有事おほし。

ここでは「儒道も心ばへは同じ事也」といい、一応は儒仏を同列にしているようであるが、しかし他方では物のあわれを知る点において、仏教は儒教に勝ると見るのである。

すべて仏道は儒道よりも教へのきびしくして、人情に遠き物なれ共、返て儒道よりも人を感じしむる事深く、物の哀の深きおほくてやわらかなる所有故に、つやつや物の心もしらぬ山がつ女童迄感ずるもの故に、物語には儒道の事よりも仏の道をおほくいへり。

また「源氏物語には出家遁世や仏事のことが多く書かれているが、これは作者の本志が人をして仏道に赴かしめることにあったためではないか」という設問に対して、次のように答えている。

仏の道は深く人情を感動せしむる物にて、智者も愚者も此道には心をかたぶくるもの也。ことにわが国は、いにしへより世のうき事あるときは、必かたちをやつし、此道にいる事、世間普通の風儀人情也。さるから此道につきては物のあはれふかき事おほし。この故に仏道の事おほくかける也。……もしかくのごとき風儀人情にそむきて、をのが見識にまかせて仏道をあしくいひ、又は仏道へ一べんにひきいれんとしなどせば、一偏にかたよれるならばにくかるべき事也。紫式部はかならず然らじ。

ここでは仏教が「深く人情を感動せしむる事」が多いために、わが国の風儀人情として人々の間に深く浸透している事実を認め、「をのが見識にまかせて仏道を悪しくいう」ことを戒めていることが注目される。この点からいっても、仏教が儒教よりも優位におかれているといえよう。この宣長の態度は、こののち儒仏に対する攻撃が激しくなった後にも持続されたものであり、儒仏といえながら、その攻撃の主たる目標は儒教にあり、仏教はこれに随伴する位置におかれた。

したがって、この頃までの宣長は、ある程度まで仏教に対して同情的な立場にあった。それは少年期の仏教信仰のほのかな残照であったともいえよう。

四

しかし、三十歳を過ぎ、宣長の神道説が次第に形成されるにつれて、この事情が次第に大きく変化するようになった。

四十二歳の『直靈』なおびのたまは、彼の神道説の骨格が完成したことをしめす、記念すべき作品である。「物のあわれ」の論を根拠としている間は、それはたとえ道であるにしても、なお「文学の道」であつたから、儒仏の道と領域を異にするものの、相互に相手の領域さえ侵さなければ、両立することも不可能ではなかつた。しかし神道という道に成長すると、それは普遍的な原理であるから、もはや儒仏と共存することは許されない。『直靈』以後、宣長の儒仏への対決が厳しさを増す原因が、そこにあつた。

以下、四十歳以後の宣長の思想展開をたどりつつ、彼の仏教観と関係の深い問題のそれぞれを取り上げてみよう。

(a) まず宣長が儒教の攻撃に主力をおき、仏教に対しては、比較的ゆるやかであつたという問題がある。

このことに関しては、『直靈』が公刊されたとき、名古屋の儒者市河多門が『まがのひれ』を著し、これを論難したことがある。宣長はこれに対して『くず花』の著をもつて答えた。その中に次の一節がある。

或人云。……今直靈の書を見るに、儒道を弁じたることのみ多くして、返て仏道を弁じたる事はさらに見えず。此義いかが。仏道は道にかなひて、害なきにや。

答。仏道はみだりに造りたる物にて、道にたがへる事勿論なれ共、その害あらはにて、よく見ゆるうへに、漢国にても儒者既にこれを弁じ、又御国にて近代神道者も、皆よく知て弁じおきつる事なれば、今さら煩しく同じ事をいふべきにあらず。

これは決して宣長の言い逃れではない。実際、江戸時代ほど仏教が儒教や神道からの激しい攻撃にさらされた時代はない。特に幕府の官字に採用され、当時の儒学の主流となつていた朱子学は、中国においても仏教の排撃を使命の一つにしていたのであるが、これが江戸時代の知識階級にみられる仏教離れの風潮に結びつき、仏教攻撃の主力となつた。このような仏教排斥の盛んになつた時代に、宣長がそれほど仏教に攻撃を加える必要を感じなかつたとして

も、さほど怪しむに足りないといえよう。それよりも上層支配層に確固たる根をおろしていた儒学への批判が、宣長にとつては何よりの急務であった。

(b) この事実に関連して、宣長の神道説には、浄土教の信仰が形を変えて持続していったのではないかという問題がある。

この考え方を代表するものとして、早く世に出た村岡典嗣氏の『本居宣長』がある。宣長の一家に浄土宗の篤信者が多く、彼自身も少なからぬ影響を受けていたことは事実である。後年、彼が神への絶対の随順を説いたのは、その対象こそ異なるにしても、絶対者への随順という敬虔性において相通するものがあるのではないか、というのがその主張である。

たしかに宣長の神への信仰は、尋常のものではない。特に、悪神もまた神なるが故に、これに従うという態度は、少しく異常の感をさえあたえるほどである。宣長の全体としての性格は、その代表作『古事記伝』に見られるように、客観的事実にもとづく冷静な合理主義の傾向が強い。その他の著述においても、その文章は極めて論理的であり、明晰である。その宣長が、たとえ他に理由があるにせよ、神へのひたすらな随順を説いたのは何故であらうか。やはり村岡氏の指摘のように、少年期に養われた浄土教的な敬虔さが、形を変えながらも持続されていたとするのが、最も有力な考え方ではあるまいか。

しかし、この問題は、もう少し広い場面を背景におきながら考えるのがよいと思われる。元来、日本人の宗教観には、アジアの農耕民族の例にもれず、本質的に多神教の傾向が強いとされる。多神教は崇拜の対象が多元的であるために、いきおい信仰そのものが拡散的になりやすく、一神教にみられるような集中性がなく、強い敬虔性を欠く傾向がある。しかし日本民族は、隣国の中国などとは異なり、汎神論的傾向をもちながらも、他面において一神教的信仰

を育てる可能性をも備えているように見える。

その例としては鎌倉仏教があげられよう。鎌倉仏教に共通する特色は、多義的な仏教の教理のうちの一つを選択し、そこにすべてを集中しようとするところにある。法然・親鸞の阿弥陀仏、道元の坐禪、日蓮の妙法など、みなそうである。特に浄土真宗のように、キリスト教にも似た一神教的なものが、わが国最大の仏教に育ったことを思えば、日本民族の性格のうちに一神教的傾向が潜在していることは否定し難いであろう。

さらには安土桃山時代のわずか四・五十年間に、キリシタン宗は五十万に近い熱心な信仰者を得たといわれる。同時期に宣教師を迎えた中国では、このような現象は全く見られなかった。これまた日本人が一神教を受容する素質をもつ例証の一つとすることができよう。

しかも江戸時代に入っても、その伝統が潜在しつづけていたことがわかる。たとえば、宣長にさまざまな面から影響をあたえた徂徠学にも、明らかにその一面がある。荻生徂徠(六六〇一三〇)は、その学問にもあらわれているように豪放な性格の持主であったが、他方では宗教的な面をそなえていた。それは中国の「聖人」に対する信仰である。その言葉に「学者は聖人を信ずるを以て本となす」(弁名)、「愚老が心は、深く聖人を信じて、たとひかくあるまじき事と我心に思ふとも、聖人の道なれば定めて悪しき事にてはあるまじと思ひ取りて、これを行ふにて候」(答問書)といったものがある。

その門人の太宰春台は、真淵や宣長に最も直接的な刺激をあたえた人物であるが、その所論は師の徂徠よりもさらに徹底している。「釈氏の書に、仏法大海、信為能入の語あり。名言なり。……聖人の道は、人情に因りて立ちたる教なれども、信ぜざる者は入ること能はず。されば学問の道は信ずるを初入となす」「日本の仏者の中に、一向宗の門徒は、弥陀一仏を信ずること専らにして、他の仏神を信ぜず。如何なる事ありても、祈祷などすること無く、病苦あり

ても呪術符水を用ひず。愚なる小民婦女、奴婢の類まで、皆然なり。是れ親鸞氏の教の力なり。今、純(春台)は一向宗にあらざれども、孔子を信すること、彼等が弥陀を信する如く、鬼神に遠ざかりて祈祷祭祀せざること、全く一向門徒の如し(『聖学問答』)。

このように日本人は何らかの端緒さえあたえられたならば、一神教的敬虔性をしめす可能性を潜めてゐる。宣長の場合、その端緒をあたえたものは浄土教の信仰であり、それが彼の神道説における敬虔性となって結実したともいえる。

(c) 宣長の神道説の特色の一つは、悪神の存在を認めたことである(第二項)。しかも悪神もまた神であるとし、その命に随順しなければならぬとしたために、宣長の思想に運命随順の色彩が強くなった。その結果、神道が衰えて、世に儒仏の行われるのも、また神の命であるとして、一種のあきらめの心境を生むことになったのである。

宣長が悪神の存在を認めなければならぬ理由については、すでに前述した。一口にいえば、それは弁神論からの要請によるものである。それではなぜ悪神の命に従わなければならないのか。『鈴屋答問録』は、これを説いて詳らかである。

何事も皆、神のしわざにて、世中にわろきことどものあるも、悪神のしわざに候へば、儒仏老などとまをす道の出来たるも、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、其時々神也。神には善なるあり、悪なるある故に、其道も時々善悪ありて行はれ候也。然れば、後世、国天下を治むるにも、まづは其時の世に善なきことには、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めがたきことあらば、儒を以て治むべく、仏にあらではかなはぬことあらば、仏を以て治むべし。是皆、其時の神道なれば也。然るにただ、ひたすら上古の

やうを以て、後世をも治むべきものやうに思ふは、人の力を以て、神の力に勝むとする物にて、あたはざるのみならず、却て其時の神道にそむく物也。……後世は悪神あらびて、上古のままにては治まり難く成ぬる也。かくの如く時有て悪神あらび候へば、善神の御力にも叶はぬことあるは、神代に其証明らか也。然らば人の力にはいよいよ叶はぬわざなれば、せむかたなく、其時のよろしきに從べき物也。

このように儒仏もまた「その時の神道」であることを認め、「せむかたなく」ではあるが、その時のよろしきに從うべきものとされる。これが神道説に入った後においても、浄土宗の法事に勤めた宣長の心境でもある。

吾はかくのごとく思ひとれる故に、吾家、すべての先祖の祀、供仏施僧のわざ等も、ただ親の世より為来りたるままにて、世俗とかはる事なくして、ただこれをおろそかならざらんとするのみ也。 (『うひ山ぶみ』)

もちろん世俗のままに従うをよしとするにしても、道を求める学者としての本務は、これとは別に存在する。

学者はただ、道を尋ねて明らしめるをこそ、つとめとすべけれ。私に道を行ふべきものにはあらず。されば随分に、古の道を考へ明らめて、そのむねを、人にもをしへきとし、物にも書遺かき遺しておきて、たとひ五百年千年の後にああれ、時至りて、上にこれを用ひ行ひ給ひて、天下にしきほどこし給はん世をまつべし。これ宣長が志也。

(同上)

この苦渋にみちた認識と実践の分離こそ、宣長が自らに課した任務であった。

(d) 次に宣長の運命観ないしは生死観を取り上げることにした。

宣長は、世の移り行きは、すべて天照大神を代表とする善神と、禍津日神とよばれる悪神の意志によって決定されるものとした。神の意志は底知れぬ深さをもつものであり、人間の理性をもっては測り知ることができない。したがって人間に可能なことは、ひたすら善悪二神の命のままに生きることのほかにはない。

この宣長のいう「神の命」は、これをそのまま「運命」と言い換えてもよい。これを「摂理」とよぶのは不適當である。なぜならば、摂理とは善神の意志によって決定された合理的な秩序をさす言葉であるからである。宣長の場合、悪神の意志が混入するのであるから、その結果として不合理な要素を多く含まざるを得ない。そしてこの不合理性こそ、「運命」のもつ特性である。したがって宣長の立場は、運命のままに従えという運命随順の思想に近いものとなる。

人間にあたえられた運命のうち、最も決定的な意味をもつものは死である。宣長はこの死の運命を、どのようにして迎えようとするのであるか。

仏道の意は、悪人は地獄、善人は天上浄土に生るといふ。これ吾道と大に異也。彼れは方便の作り言なるゆえに、善惡当然の理に叶へるやうにかまへたり。〔答問録〕

仏教の業報説、地獄極楽の説は、もとより方便の虚構でしかない。「さかといふ大をそ人のをそ言に、をそ言そへて人をまどはすも」〔自撰歌〕四〕とよんだ時の「をそ」とは、この地獄極楽の説などを意味するものであろう。

それでは神道説は死後の世界をいかに見るのか。

まず予美と申すは、地下の根底に在りて、根国底国とも申して、甚きたなく悪き国にて、死せる人の甕往ぶたりのゆくところなり。……さて世の人は、貴きも賤よきも善よきも悪あきも、みな悉く、死すれば、必かの予美国にゆかざることを得ず。いと悲しき事にてぞ侍る。……さて死すれば、妻子眷族朋友家財万事をもふりすて、馴なれたる此世を永く別れ去て、ふたたび還來ることあたはず、かならずかの穢けき予美国に往かなれば、世の中に、死ぬるほどかなしき事はなきものなるに、かの異国の道々には、或はこれを深く哀あむまじき道理を説き、……死を深く哀あむをば、愚なる心の迷ひのやうに心得るから、これを愧はて、強て迷はぬふり、悲しまぬな体を見せ、或は辞世などいひて、ことごと

しく悟りきはめたるさまの詞を遺しなどするは、皆これ大きな偽のつくり言ことばにして、人情に背き、まことの道理にかなはぬことなり。……それ故に、上古いまだ異国の説の雜らざりし以前、人の心直かりし時には、死して後になりゆくべき理窟などを、とやかくやと工夫するやうの、無益のこざかしき料簡はなくして、ただ死ぬれば予美国にゆくことと、道理のままに心得居て、泣悲むよりほかはなかりしぞかし。

〔玉くしげ〕

理論による虚構をきびしく排し、人情の眞実を尊ぶという宣長の根本的立場は、青年の頃より円熟期に至るまで一貫し、いささかのゆるぎも見せていない。

この死を悲しむ心と関連して、契沖法師を賞賛した一文が『玉勝間』（五卷）に見える。古今集に、在原業平が病んで身体の衰えた時に詠んだ歌として、「つひにゆく道とはかねて聞しかど、きのふけふとは思はざりしを」の一首が載せられている。これに対して契沖は次のような意味の感想を述べた。「これこそ人の誠の心である。後々の人は、死に臨んだ時に、ことごとしい歌をよみ、あるいは道を悟ったような心境をしめす歌をよんでいるが、眞実味がなくて、興ざめがする。平常無事の時ならば狂言綺語をまじえるにしても、せめて最後の時だけには、心の誠に帰りたいものだ。この朝臣は、一生の誠を歌に現しているが、後の人は一生の偽りを現して死ぬ者が多い。」

この契沖の言葉に対して宣長は、次のような賛辞を呈している。

ほうしのことばにもにず、いといたふとし。やまとだましひなる人は、法師ながら、かくこそ有けれ。からなる神道者、歌学者まさにかうはいはんや。契沖法師は、よの人にまことを教へ、神道者歌学者は、いつはりをぞをしふなる。

このように死が悲しみ以外の何ものでもないとするれば、宣長自身の「安心」は果たしてあったのかどうか、問題になるであろう。

この疑問に答えるものに、『鈴屋答問録』の第十二の書簡がある。そこでの回答を、一言でいうならば「神道に安心といふことなし」に尽きる。そもそも安心といったことが問題にされるようになったのは、異国から儒仏が伝えられてより後のことであり、古代の人々はこのようなことには無関心であった。

下たる者は、只上より定め給ふ制法のままを受けて其如く守り、人のあるべき限りのわざをして、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ことに候。……御国にて上古かかる儒仏等の如き説を、いまだきかぬ以前には、さやうござかしき心なき故に、ただ死ぬればよみの国へ行く物とのみ思ひて、悲むより外の心なく、これを疑ふ人も候はず。

宣長は儒仏の唱える安心論は、すべて虚構の上を立てられたものとし、「死ぬればかやうかやうになる物などと、実は知れぬことをさまざまに論じて、己が心々にかたよりにて、安心を立て候は、皆外国の儒仏などのさかしらごとにて、畢竟は無益の空論に候」として退けるのである。その理由は「凡てさやうのことは、みな実は人の智を以てはかり知べきことにはあらず候へば、色々にまをすも皆おしはかりのみに候」ということにある。

しかし宣長も、このような無益な空論は別としても、なお人々が死後の世界に強い関心を抱くという事実を無視することはできなかつた。

只一つ、人のきはめて承引し候はぬことは、人死て後にはいかになる物ぞと云こと、是^{まづ}第一に、人毎に心にかかる物也。人情まことに然るべきことに候。此故に、仏の道はこをよく見取て、造立^{そと}候物に候。されば、平生は仏を信ぜぬ者も、今はのきはに及び候ては、心細きままに、ややもすれば彼道におもむくこと多き物に候。これ人情のまことに然るべきことわりに候。

死後のありさまを知ることにより安心を得たいと願うのは、まことに人情の自然である。宣長もそれは十分に承知

している。しかし不幸にして、神道ではそれが許されないのである。それは何故か。

神道の安心は、ただ善悪共によみの国へ行とのみまおして、其然るべき道理を申さずは、千人万人承引する者なく候。然れども其道理とまおすことは、実は、人のほかり知べきことにあらず。

神道では善人悪人の差別なく、予美という地底の暗い世界へゆくほかはない。これは人間にとつては不合理極まることに思われる。そこには必ず神のみぞ知る道理、『くず花』にいう「妙理」があるに違いない。しかし、その妙理を知ることは人間の理性の能力を越えたものである。これを強いて推し測ろうとすれば、儒仏のような憶測に陥り、無益な空論に過ぎなくなる。したがって神道では「人のほかり知べきことにあらず」とし、その道理の説明を断念するほかはない。

結果としては、万人が承服しないことを十分に承知しながらも、神道には安心がないと答えるほかないのである。もし宣長の神道を宗教とよぶならば、それは救済のない宗教であるということになる。

しかし宣長も人間であるからには、たとえ理論としての安心論を説くことは許されなくても、なお何らかの意味において、事実としての安心を持たざるを得なかつたのではないか。たとえそれが世の常の安心ではないにしても、なお「安心なき安心」といったものがあつたのではないか。⁶⁾

ひる返って考えてみると、宣長の神道に完全な意味での救済ないし安心がないのは、遠くその根源を彼の青年時代からの主張である「物のあわれ」論に発しているともいえる。物のあわれとは、それが特に悲哀をさす場合、人間の思いのままにならない時に現れるものである。宣長は、この「悲哀の美」を文学の本質としたばかりでなく、これをひろく人生観の根本になるものとした。その人生観において悲哀を肯定し、むしろ悲哀を樂しむといった態度さえ、見られなくはない。

四十歳を過ぎる頃から、禍津日神まきつひのかみという悪神がその姿を現すが、これによって「物のあわれ」は不動の根柢をあたえられたといつてよい。物のあわれは人生の矛盾に直面した時に現れるものであるが、その矛盾をもたらずのは外ならぬこの禍津日神である。しかも、この悪神もまた神なのであるから、その命に随順するほかはない。宣長の人生觀のもつ悲劇性は、すでにこの時に決定的なものとなつていたといえよう。

臨終の詩や歌に悟りめいたことを述べるのは、「一生の偽りをあらはして死ぬ也」と批評した契神の態度を絶賛してやまなかつたことも、この立場のあらわれであつた。もし宣長が臨終の時に求められる「神道の安心」を説いたとするならば、それこそ従来一貫して変わらなかつた彼の根本的立場が、一挙に根底から崩れ去ることになるであろう。

この意味からいっても、宣長の神道に安心がないのは当然であり、むしろ安心はあるべきものではないのである。ただ宣長の心の唯一の支えになつたものがあるとすれば、それは悲哀のうちにあるながらも、「常に神と共にある」という満足感であつたのではあるまいか。

(e) 最後に、富永仲基の『出定後語』に対する宣長の評語を附記しておきたい。

ちかきよ大坂に、富永仲基といへりし人有。延享のころ、出定後語といふふみをあらはして、仏の道を論まづらへる、皆かの道の経論などいふ書どもを、ひろく引出で、くはしく証あかしたる、見るにめさむるここちする事共おほし。そもそも此人、儒のまなびをも、いふかひなからずしたりと見えて、その漢文も、つたなからず。仏ぶみを見明らかめたるほどはしも、諸宗の物しりといはるるほうしも、かばかりはえあらぬぞおほかめるを、ほうしにもあらで、いとみじきわざにぞ有ける。そのち無相といひしほうしの、非出定といふ書をあらはして、此出定をやぶりたれど、そはただおのが道を、たやすくいへることをにくみて、ひたぶるに大声を出して、ののしりたるの

みにて、一くだりだに、よく破りえたることは見えず。むげにいふかひなき物也。さるは音韻のまなびに、名高き僧なるを、ほとけぶみのすぢは、うとかりしと見えたり。されどかの道のまなびよくしたるほうしといふとも、此出定をば、えしもやぶらじとこそおぼゆれ。

〔玉勝間〕巻八

『出定後語』は、いうまでもなく、後世のいわゆる大乘非仏説の先駆となつた書である。その著者の富永仲基(二七五)は、大阪の人で、大阪の民間漢学塾として有名な懷徳堂の創立者の一人、道明寺屋吉左衛門こと富永芳春の三男として生まれた。仲基は懷徳堂で漢学を学んだこともあつたが、儒学一辺倒ではなく、すべての教学に対して批判的な立場を守つた。その仏教学の知識は、多く独学によつて養われたと考えられる。この書物は、彼の歿する前年の延享二年(二七五)に刊行された。その構想は彼の二十四・五歳の頃に熟していたと見られ、しかも三十二歳の若さで世を去つていたのであるから、まことに世にも稀な天才であつたといふほかはない。

この書が刊行されたとき、その反響は主として仏教界にあらわれた。それはこの書が仏教非難の書として受け取られたためであり、その護教論の立場から、いくつかの反論の書が出た。この『玉勝間』の中であげられた「無相といひしほうし」も、その一人である。無相とは浄土宗了蓮寺(現百万遍)の僧、無相文雄のことであり、この人は音韻学の研究で知られ、宣長もその業績を利用している。

宣長が『出定後語』を読んだのは、『玉勝間』巻七・巻九が脱稿したのが寛政十年(二九八)であるから、それより少し以前のことであろう。それにしても『出定後語』の刊行から四十余年の後のことである。しかし、この書を正当に評価したものとしては、最も早い例に属する。これに先行するものとしては、わずかに京都の儒者服部蘇門の『赤俵俣』があげられるのみであろう。

のち宣長没後の門人平田篤胤は、『玉勝間』のこの一文をよみ、八方手をつくして探した末に『出定後語』の版本

を入手し、これを元として『出定笑語』をあらわした。篤胤はこの書が稀観書になってしまった原因について述べ、よほど広く仏教の経論を読んだ者でなければ、この書を理解することができないためであるとしている。

宣長はこの『出定後語』をよみ、「見るに眼さむるこちする」といった。まことに英雄のみ英雄を知るといふべきであろうか。

註

① ここで便宜のため、本論と関係のある宣長の著作名と、その成稿の年齢をあげておこう。

| | | | |
|-------|--------|-------|--------|
| 排蘆小船 | 二七〜二八歳 | くす花 | 五一歳 |
| 紫文要領 | 三四歳 | 玉くしげ | 五八歳 |
| 石上私淑言 | 三四歳 | 玉勝間 | 六五〜七一歳 |
| 直 壘 | 四二歳 | うひ山ぶみ | 六九歳 |

鈴屋答問録 四八〜五八歳

② 弁神論（神義論）は、キリスト教神学の用語である。万能の神がこの世界を創造したと説くキリスト教においては、悪の存在が大きな矛盾として残る。この問題を解決し、神の正しさを弁証しようとするのが、すなわち弁神論である。この弁神論を宗教一般に共通する概念として取り上げたのは、マックス・ウェーバーである。彼は、世界の主要宗教のうち、弁神論として合理的な解答を出したものとして、①インドの業報説、②ゾロアスター教の善悪二神の争いを説く二元論、③カルビニズムの神の予定説をあげている（木全徳雄訳『儒教と道教』所収「世界宗教の経済倫理序言」）。宣長は善悪二神の二元論を説くのであるから、ゾロアスター教の類型に入ると見ることができよう。

③ 『古事記』によると、伊邪那岐命が夜見の国に去った妻の伊邪那美命のあとを追って行ったが、追い返されて此の世に帰った。そのとき夜見の国で受けた汚れを清めるため、楔きをしたところ、その汚れの中から生まれたのが禍津日神である。しかし古事記では、禍津日神が宣長の説くような大きな働きをもつ神として説かれていない。この点について、宣長の禍津日神に關する所見は、古伝から逸脱しているとの批判もあった。

④ 「安心なき安心」という語は、平田篤胤の『靈能真柱』の「師の翁は、その安心のなきぞ、吾が古道の安心なるとやうにい
はれつれども」から出た。

⑤ 相良亨氏『本居宣長』（東大出版会刊）は、小林秀雄氏が、悲しみに徹するとき、悲しみが感慨の形をとって安定すると説
いたのに対し、「悲しみというのは神に身をまかせている情緒なのである。悲しみにただよう時、そこに安心があるのである」
と説かれた。私は相良氏の説に賛同したい。