

本居宣長の「まごころ」について

渡 部 武

〔I〕

本居宣長は広範囲にわたる学問的業績をのこしたが、それはすべて人の道を明らかにするための過程に生じたものである。宣長がその生涯を通じて探求した一筋は「人の道とは何か」ということであつた。寛政十年の六月、畢生の大著である『古事記伝』を完成した六十九歳の本居宣長は、その十月に、古学の継承を後学に托した遺言状ともいふべき『宇比山踏』に、「そもそも人としては、いかなる者も、人の道をしらでは有べからず」とのべ、彼の最終の関心が人の道の解明にあることを明らかにしている。

では、「人の道」について、宣長はどのような結論を得たであろうか。『直毘靈』には、「ただ天皇の大御心を心として、ひたぶるに大命をかしくみゆるやびまつろひて、おほみうつくしみの御蔭にかくろひて、おのおのおの祖神を齋祭つつ、ほどほどにあるべきかぎりのわざをし

て、穏しく楽しく世をわたらふ」ことが、人の道であると述べられている。『玉くしげ』の末尾には、「今の世の上の御掟を、よくつつしみ守りて、己が私のかしこだての、異なる行ひをなさず、今の世におこなふべきほどの事を行ふより外あるべからず」とある。

人の道とは、慣習に従い、日常平凡に日々を送る庶民としての生き方である。このような宣長の結論を前に、人は非常な驚きと当惑を感ぜざるをえない。

宣長は、その生涯を通して大著『古事記伝』の完成に心血をそそぎ、うまくもない歌をあくことなくよみつけ、人々とはげしい論争を展開し、師真淵に対してさへ一步も譲らうとしなかつたし、その死の直前に門人服部中庸にわが道の学問をつぐ者のないことを深く歎いているなど、これらにみられる宣長のすさまじいばかりのエネルギーに比較して、人の道についての結論の卑小さはあまりに平衡を失っている。まして、『玉くしげ』で、「君によく仕奉り、父母を大切にし、先祖を祭り、妻子奴僕をあはれみ、人にもよくまじはりなどするたぐひ、又面々の家業をつ

とむることなど」を人の道の内容として挙げるにいたっては、宣長自身が激しく排撃した儒教の五常五倫が息きをふきかえしてはいないか。

本居宣長の人の道の探求を中核とする学問と思想の本質は、彼の生涯の学問的営為とその結論の間の不均衡と矛盾をつくことなしには明らかにならないのではないか。

ところで、宣長は、学問にはもっぱらまごころが大切であり、人の道もまごころによって明らかになるとのべている。したがって、宣長の、人の道についての結論と、彼の学問的営為との間の不均衡と矛盾をとく鍵は、このまごころにあるとみてよからう。ここに、まごころの解明を、宣長の思想と学問の本質に迫るための前段階の作業として試みる理由がある。

〔II〕

われわれには、まごころといえは無条件に許容し、あるいはすすんで倫理的に肯定しようとする心情主義的傾向があり、ここに、まごころに対する日本人の民族的な一種の合意をみることができる。しかしこの間の事情については、まごころを無私、無偽、無欲、天地一体の心などと説明するのみであって、議論は一向に展開しないのである。ここにまごころ論のむずかしさがある。宣長の場合にも、まごころは、生まれついたままの心とか、産巢日神の御霊によって生まれつき備わっている心とか説かれていて、事情は同じである。まごころを、無私、無偽、無欲な

どというように、消極的に規定するほかはないという事情は、宣長の場合には、まごころの回復のために展開したはげしい漢意の排撃にあらわれている。したがって、宣長の漢意論を検討し、漢意の特質を明らかにすることは、まごころ論展開のための有力な手段となるはずである。

さて、宣長は、『玉勝間』の中で、漢意を次のように定義している。

漢意とは、漢国のふりを好み、かの国をたふとぶのみをいふにあらざ、大かた世の人の、萬の事の善悪是非を論ひ、物の理をさだめいふたぐひ、すべて漢籍の趣なるをいふ也。

この漢意について、宣長が指摘する特質を整理すると、(一)人のあるべきかぎりを過ぎて、(二)己が智をもてはかりしり、(三)萬の道理をみだりにつくりもつけ、四思ふにたがへる事はあるまじき事と思ふ心ということになる。この漢意について、ひとは、事実の世界を離れて、理にもとづき、合理的ではあるが恣意的な秩序を立て統一を行って、作為と虚構の世界をつくりだす。そのうえでさらに、この作為虚構の世界をもって、理想としてのあるべき世界として、自己の実践の基準乃至目標とし、人々には倫理的な努力実践を要請するのである。

かかる漢意と漢意による作為虚構の世界とを、日本人は漢籍を通して身につけ、まごころを、大和魂を見失ってしまったと、宣長は考えるのである。宣長は、この今日の状況を慨嘆し、きびしく漢意を批判し、その排除を説くのである。では宣長は、漢意をどのように批判するのであ

るか。

漢意批判の第一は、漢意が人間の能力や分をふみこえるものであるという批判である。そもそも、「まことの理は、思慮の及びがたきことにして、人の思ひ測るところとは、大に相違せる事のある」(『玉くしげ』)ものである。奇々妙々なる神の御しわざであつて、人の智恵をもって測り識るべきところにあらざる「天地萬物の道理をも、或は陰陽八卦五行などという理窟を立て、これを説明さむとすれども、これらは皆、人智のおしはかりの妄説にして、誠には左様の道理あることなし。」(同前)しかるに漢意はこの点を無視して、人智のおしはかりによつて、こゆべからざるところをこえ、妄説を立てているとして批判されているのである。

批判の第二点は、漢意が強事をしている点であり、越権の結果、作為虚構の世界をつくりあげて、それを押しつけようとする強制的な態度に對してである。宣長は漢国に例をとつて具体的に批判する。漢国で、禍福、治乱などをはじめとして、この世の万事を天のなすわざであるとし、天道、天命、天理などで説明するのは、「万の事みな、神の御心御しわざなることをえしらざる故に、みだりに造りもうけていへるもの」(『玉勝間』)なのである。このように、人のあるべき限りをこえて、甚しく設けたる強事であるゆえに、漢国の道、聖人の道は、聖人を去ることいくばくもない春秋の世にすら、臣として君を弑せるもの三十余人、子として父を殺した者また多数という有様で、一向に守られることがないのである。しかも、重ねて、このような作為虚構の聖人の道をもつて人も世をも治めようとするところに、無理は倍加する。「儒の道などは、

隅から隅まで掃清めたるごとくに、世中を善事ばかりになさんとする教にて、とてもかなはぬ強事」(『玉くしげ』)であり、「惣体の人を、きびしくをしへたてて、悉にすぐれたる善人ばかりになさんとするは、かの唐戎風の強事」(同前)である。宣長は、漢意に、作為虚構とそれの強制の二つの強事をみて批判しているのである。

第三の批判は、漢国風をもつてこの世界の万事を割切る態度、漢という特殊をそのまま普遍として疑わない態度に向けられている。宣長は、聖人と聖人の道についてその内容と特殊性を、彼なりに史実によりながら説明している。それによる、聖人とは、「威力あり智り深くて、人になつて、人の国を奪ひ取て、又人にうばふるまじき事量をよくして、しばし国をよく治めて、後の法ともなしたる人」(『直毘靈』)である。この「聖人どもの作りかまへて、定めおきつることをなも、道とはいふなる、かゝれば、からくににして道といふ物も、其旨をきはむれば、たゞ人の国をうばはむがためと、人に奪はるまじきかまへとの、二にすぎ」(同前)ないのである。中国特有の社会状態を背景にして、政治的意図によつて案出された策略を道として、天下に施そうとすることは、私の道を公の道と、特殊の道を普通の道と言ひ張ることであり、あるいは兩者の区別に気づかない者のすることである。

さらに第四に、理による事の否定が批判される。漢意は、人のあるべき限りをすぎて強事をし、私のための作為虚構の世界をつくりあげる。そこに結果した道なり世界なりは、現実の事実と大きく喰ひ違つてしまふ。この喰ひ違いを、漢意は、こざかしい智恵のつくりだす道理なるも

のをもちだして処理し、事実の方を否定し去ってしまふ。漢意は、事実判断と価値判断との区別を無視ないし混同して、価値判断による事実の否定という越権ないし誤りを犯している。宣長の漢意批判は、この点を鋭くついているといえよう。

では、以上のような漢意批判は、宣長にいかなる成果をもたらしたか。それは、まごころの内容、実質をときあかす鍵であるので、その考察をすすめなくてはならない。

漢意批判の成果の第一は、「奇異しさ」の発見である。漢意が、人の知をもつて道理をたてて説明しつくそうとして事実を無視するのに対して、漢意を排するとき、事実にはひそむ、人知をもつて説明しつくされない不可測神妙な奇異しさがあらわになってくるのである。宣長は、「人の代の事」については、みな奇異であることを発見する。人はいま現に見なれ聞きなれて、つねにその中にいる故に、奇異しさを感ぜないだけのことである。天地のありよう、ありさまについて思いめぐらしてみよ。そういつて宣長は、漢国の渾天の説を例にし、そのような説明では天地の事は尽くせないとし、漢意を去って、天地の奇異しさを発見せよとのべている。この点を、宣長は『くず花』でさらに次のようにのべている。

又人の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、或は鳥虫の空を飛、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虫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也、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うことなく、ここに至ては、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さるべく、又神の御しわざの、限なく妙なる物なる事をもささるべし。

宣長は、このように、この人の代のさまざま事物の奇異しさに目をむけたうえで、さらにすすんで神と神代の奇異しさに目をむけてゆくのである。

宣長は、人の代の事の奇異しさをみて、それを人知や理によって可知・可測のものとすることをいまいしめ、奇異しさを奇異しさのままにながめよと説くのであるが、宣長の実際の作業は、奇異しさの背後に立入って行くのである。すなわち、人の代にあって当然とされることでさえ奇異なのであるのだから、まして神代の奇異しさは当り前ではないかとして、古伝説に伝えられる神代の存在が肯定されるのである。そして、さらに、奇異しさを媒介として神代と人代との連続性が確認され、神代は人代の原型であり、人間の故郷であることの確認へとすすむのである。こうして、宣長の奇異しさの発見は、事としての人の道の発見を準備したものととして、極めて重要な意義をもつのである。

第二の成果は、先の引用文にあるように、奇異しさは、「神代の事」「人の代の事」であるという指摘、すなわち理にかわる真実としての

「事」の発見である。さかしらを排し、作為虚構を拒否するとき、奇異しき事が掘り起され発見されたのである。

事の発見とは、今日いうところの自然科学的な意味の対象や真理の発見をいうのではない。それは、事が奇異しいものとしてあるという真実の発見にかかわっている。さらにいえば、それは、人の身の上や天地万物について、それが奇異しいものとしてあるというこの発見である。

事とは、物の存在と機能（わざ）について、それを人間が奇異しいとしるところに成立するといえよう。事とは、客観的な対象としての物に人間が奇異しさというかかわりをもつところに成立するのである。宣長にあっては、理の発見は、人間の作為、虚構の現成であるのに対して、事の発見は、人間の真実の発見であった。

このような「事」の論は、宣長の「もののはれ」の論と内的に深いかかわりをもつことが考えられる。客観的にある「もの」が、それ自身であるのみでは、「あはれ」は出てこない。だからといって、「もの」を分析し説明しようとするさかしらは禁物である。人が花をみてあはれと感じ、「みづからの心にもしたがわぬわざ」である恋のあはれをしるなど、花なり恋なりに、人としてどうしようもないところでかかわるところにあはれを感じ知るであつてみれば、その人としてのどうしようもなさは、人にとって一種の奇異しさといつてよいのではないだろうか。「歌は神代よりのならはせにて、事にふるよごとくに、詠して情をのぶる事」〔『排簾小船』〕であり、その事とは「物のはれなる事」なのである。

事の発見とは、つきはなされた、人間とかかわりのない事実の発見で

本居宣長の「まごころ」について

はなくて、人間の真実の発見であった。換言すれば、それは真実の意味の発見といつてよからう。その真実とは、冷めたい死せる存在、物質の世界、客観的事実などをいうのではなくして、人間にとって、奇異しきもの、あはれなるものとしてかかわりあうところにあるのであつて、奇異しさを奇異しさとして、あはれをあはれとして、ありのままに感じ知る人間のありかたこそ、真実なのであるとも解説されよう。真実とは、宣長にとって、きわめて人間的な事柄なのであつた。

漢意の排除による成果の第三は、まごころの発見である。

そもく人の心は、皇国も外つ国も、ことなることなく、善悪是非に二つなければ、別に漢意といふこと、あるべくもあらずと思ふは、一わたりさることのやうなれど、然思ふもやがてからごころなれば、とにかく此意は、のぞりがたき物になむ有ける、人の心の、いづれの国もことなることなきは、本のまごころこそあれ、からぶみにいへるおもむきは、皆かの国人のこちたきさかしら心もて、いつはりかざりたる事のみ多ければ、真心にあらず」〔『玉勝間』〕

漢意の排除によって、いづれの国も、いづれの人も、ことなることのない普遍的な「本のまごころ」が発見されたのである。

道を学ばんと心ざすともがらは、第一に漢意儒意を、清く濯ぎ去て、やまと魂をかたくする事を、要とすべし。〔『宇比山踏』〕

ここでは、普遍的な本のまごころが、漢意に対する大和魂としてとらえられている。すなわち、宣長の意識に、日本がのぼっていることに注目したい。宣長は、漢意批判において漢国の国柄をきびしく非難して、次のようにのべている。漢国は、その根本となる王統が続かず、国を奪い王位についた者が保身のための理窟を考え出して、世人をたぶらかし、その結果まことの道が絶えて、末々の枝道のみになってしまっている。このように乱れに乱れた漢国の国柄に対して、わが国は万世一系の皇統が連綿として続き、まことの道がつたわっている。かくのべて、宣長は、漢国と極めて対照的な国柄としての日本に注目することになったのである。

この宣長の日本の発見と日本に対する高い評価は、国内的にはともかく、外から迫る民族的危機を原因とするものではなく、道の認識の問題から出発したのであるが、漢意の批判と漢国の国柄との対比から具体化し、そして市川匡麻呂との論争にみられるような儒者たちとの論争を通じて極端な表現をとるまでに至っている。そして、これが、われわれが宣長に迫ろうとする時に、つまぎの石のひとつとなっている。宣長にとって、日本の発見と評価は、「まごころ」なる真実の発見にかかわっており、他国に失なわれた真実が伝えられている場としての日本の発見であり評価である。その真実とは、日本に特殊な真実ではなく、普遍的な真実である。人間とこの世界に普遍である真実を探ぐる可能性の残された国土として日本が発見されたのであって、特殊な世界としての日本をそのまま真実として普遍化することを主張するものではないのである。

さて、宣長の漢意排除の議論をここまでたどることによって、人の道の究明に不可欠の三つの素材を手中にすることができたことを確認しておきたい。その三つの素材とは、道の実践の主体としての人間、道の原点としての神代、場としての日本である。そして、この三つの素材によって、人の道をあらわにし具体化するのが、「まごころ」なのである。

〔III〕

さて、宣長は「まごころ」に関して、「産巢日神の御霊によりて、備へ持て生れつるままの心」(『くず花』)とか、「よくもあしくもうまれつきたるままの心」(『玉勝間』)とのべている。この生まれつきたるままのまごころは、漢意と対比して、その特徴をみるならば、漢意がこちたさ、さかしさ、いつわりかざりとされるのに対して、まごころはすなおさ、おおらかさ、すがすがしさが特徴としてあげられる。この両者の特徴を比較しただけでも、漢意の知的傾向に対して、まごころの情的傾向を理解できよう。

また、宣長がその著作のなかで、情をこころと読ませ、まことの情という用い方をしていることも、情即ちまごころをいつているわけではないにしても、まごころが情を主体とし核心とするものであることのあらわれといつてよからう。

そこで、まずまごころを、情としてのまごころから考察を進めよう。

宣長の「玉鉾百首」に次の一首がある。

事しあればうれしかなしと時々にくぐく心ぞ人のまごころ

本居大平は、この歌に注解して、うぐくとは、「うれしともかなしとも思ふは、心のうぐくなり。何事にても、楽しき事にても、憂はしき事にてもある時は、その事に触れて、感動するぞ、まことの真心といふ物なりける」とのべている。「事にふれてうぐく」「事にふれて感動する」ということが、情としてのまごころの重要な内容なのである。したがって、「すべて喜ぶべき事をも、さのみ喜ばず、哀むべきことをも、さのみ哀まず、驚くべき事にも驚かず、とかく物に動ぜぬを、よき事にして尚ぶは、みな異国風の虚偽にして、人の実情にはあらず、いとうるさきことなり」〔玉くしげ〕ということになる。すなわち、事にふれて、その事がよろこぶべき事であれば、そのよろこぶべき事の心をそのまま素直に感じとり、何らの作為を加えることなく、感じとったままに喜びをあらわし、かなしむべき事であれば、その事のかなしき心を感じとって、ありのままに素直にかなしむ、これが情としてのまごころである。このようにまごころが把握されているのであれば、この情としてのまごころは、「物のあはれをしる心」と重なりあうように考えられるので、この点をたしかめておこう。

まず、「物のあはれをしる」の説明を宣長に聞いてみよう。「物のあはれをしるといふ事、まづすべてあはれといふはもと、見るものきく物ふるゝ事に、心の感じて出る、歎息の聲にて、今の俗言にも、あゝといひ、はれといふ是也、たとへば月花を見て感じて、あゝ見ごとな花ぢや、

本居宣長の「まごころ」について

はれよい月かななどいふ、あはれといふは、このあゝとはれとの重なりたる物にて、漢文に嗚呼などあるもじを、あゝとよむもこれ也」〔源氏物語玉の小櫛〕

また「たとへばめでたき花を見、さやかなる月にむかひて、あはれと情の感く、すなはち是、物のあはれをしる也。」〔石上私淑言〕

そして、「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、情の感くが物のあはれをしるなり。」〔同右〕

さらに、「うれしかるべき事にあひて、うれしく思ふは、そのうれしかるべき事の心をわきまへしる故にうれしき也。又かなしかるべき事にあひて、かなしく思ふは、そのかなしかるべきことの心をわきまへしる故にかなしき也、されば事にふれてそのうれしくかなしき事の心をわきまへしるを、物のあはれをしるといふ也。」〔同右〕

これらの引用によって、「物のあはれをしる心」と「情としてのまごころ」とを比較してみると、両者はほぼ重なりあうといつてよからう。そして両者の重なりは、「生まれながらの真心なるぞ、道には有ける」という立言と、「物のあはれをしる」ということを、おしひろめなば、身ををさめ、家をも国をも治むべき道にも、わたりぬべき也」〔源氏物語玉の小櫛〕という立言とによって、確かめうるのではないだろうか。このように、両者がほぼ重なりあうならば、「物のあはれをしる心」の特質を探ることによって、「情としてのまごころ」を明らかにすることが出

来るはずである。

では、「物のあはれをしる心」の特質とはいかなるものであろうか。宣長のことばから探り出してみよう。

さて人は、何事にまれ、感ずべき事にあたりて、感ずべきことをしりて、感ずるを、ものあはれをしるとはいふを、かならず感ずべき事にふれても、心うごかず、感ずることなきを、物のあはれしらずといひ、心なき人とはいふ也。(『源氏物語玉の小櫛』)

このように総括されているが、これを『源氏物語玉の小櫛』の草稿ともいうべき『紫文要領』の文章によって分析してみたい。

まず、「さて其見る物聞物につきて、哀也共かなし共思ふが、心のうこくなり、その心のうこくが、すなはち物の哀をしるといふ物なり」とある。これによれば、ものあはれをしる心は、物にふれて、受動的にうごく感性的な情として、説明されている。

つぎに「さてその物事につきて、よき事はよし、あしき事はあし、かなしき事はかなし、哀なる事は哀と思ひて、其ものごととの味をしるを、物の哀をしるといひ、物の心をしるといひ、事の心をしるといふ」とある。すなわち、うごく心が感じうごくのみでなく、よしあしうれしかなしと思つて、そのものごととの味をしることが、さらに附け加えられている。「味をしる」ということは、「物の心をおきまへしるが則物の哀をしる也」の説明で一步前進するが、さらに丁寧につきのようにな説か

れている。

猶くはしくいはは、世中にありとしある事のさまくを、目に見るにつけ耳にきくにつけ、身にふるゝにつけて、其よろつの事を心にあぢはへて、そのよろつの事の心をわか心にわきまへしる、是事の心をしる也、物の心をしる也、物の哀をしる也、其中にも猶くはしくわけていはは、わきまへしる所は、物の心事の心をしるといふもの也、わきまへしりて、其しなにしたかひて感ずる所が物のあはれ也。

さらに、宣長は次のような具体例をつけくわえる。

たとへはいみしくめてたき桜の盛にさきたるを見て、めてたき花と見るは物の心をしる也、めてたき花という事をわきまへしりて、さてめてたき花かなと思ふが感ずる也、是即物の哀也。

宣長の説明によれば、「味をしる」とか「あぢはふ」とは、儒仏の道々しき書籍の議論の影響をうけて、花は盛りでない方がめでたく、月は欠けたのがよいとしたり、物語を読んでも教誡のかたにねじまげたりするのではなくて、物事のしなにしたがい、物語の文章の書きざまにしたがつて、よしあし、うれしかなしとしりわけ、わかることである。宣長は『源氏物語玉の小櫛』で『源氏物語』にこのありようの具体的適用の実例を示している。いまその一例をとりあげ、「味をしる」をさらに考

えよう。致仕大臣が、夕霧と雲の雁の間の不義を、つよく折檻した場面について、その文章の書きざまからすれば、致仕大臣のやり方があまりに心なきさまに書かれているのであるから、この点を感じとり、致仕大臣は物の哀をしないのであるからあしき人であるとしらなくてはならない。それを、この物語の書きざまを無視してしまえば、夕霧と雲の雁の不義が浮びあがり、それを折檻する致仕大臣はよき人となり、よしあしは全く逆転してしまう。こうして、物語の心から全く離れてしまうのである。宣長の当時において、さまざまな形で『源氏物語』は国民に読まれていたであろう。しかし、その読みざまは、大むね、淫奔の書として好奇の目で読まれるか、あるいは善悪教誡の書として倫理的教養の書として読まれていたらしい。宣長は、物語を書きざまによって物語りの事の心をしり、好奇や教養の世界から物語の世界を救い出し、自立させたのであり、このことを可能にしたのが「味をしる」のはたつきであった。

さて、このようにみてくるとき、「味」とは、物語の事の心、すなわち物語の主旨、おおむね、その領域、その世界の固有性をいい、「味をしる」とは、それらを含めそのままに感じとり、決してとりちがえないことである。

このように、味をしり、味わえて、進んで「そのよろづの事の心をわきまへしる」ことが可能となる。「其よろづの事を心にあぢはへて、そのよろづの事の心をわが心にわきまへしる」のであって、その逆ではない。味わえしることが先行するゆえに、事実から離れないですむのであり、わきまえしることが先行するとき、人のあるべきかぎりを過ぎてさ

かしらによるいつわりを生じ、味はえることは不可能になり、人は事実の世界から作為虚構の世界へと転入してしまうのである。この「味はへしる」ことの先行に、宣長の「人のあるべきかぎり」をすぎない保障をみることができよう。

では、味をしり、味わえたりえでの「わきまへしる」とは何か。「わきまへしる」とは、味をしり、味わえて感得した事の心を己のものとし、それを他の事の心と混同しないよう判別することである。その物事の「しな」を判別知覚し、しなの固有性、独自性を了解することである。一人の人間の行動はさまざまな意味内容を持つが、物語の場面においては、致仕大臣の行動はまた固有の意味内容をもつ。ひとつの文章はさまざまな意味内容をもつが、物語であれば、それは文芸の世界、物のあはれの世界にかかわる。事の独自性を無視し、あるいは識別しそのなうことなく、物語であれば、物のあはれのすぢに従い、善悪教誡のすぢや、公の政治のすぢと混同しないことが「わきまへしる」ことであろう。

一事一物それぞれにさまざまな存在の領域をもち、それに相応した意味内容をもつのであるが、そこへ、人は自分に都合よく、政治・道徳・宗教・文芸など諸々の領域に物事をひっぱりこんで判断し了解把握しようとする。このように物事の心を離れて判断し了解把握することは、人間の私意であり、強事であって、人のあるべきかぎりをこえた漢意である。漢意は、漢国のが国と異なる政治状況を反映して、きわめて政治的・道徳的指向性が強く、そのために、物語が本来もののあはれをしる文芸の世界に属するにも拘らず、道徳の世界にひっぱりこんで判断し

解把握しようとするものである。

「わきまへしる」が以上のように説明されるかぎり、「わきまへしる心」は、一種の識別的分別的判断力であり、事と世界とをその固有性において識別了解する能動的な精神作用といえよう。

以上の考察をまとめてみると、「もののはれをしる心」は、「受動的な感じうごく心」と、「能動的なわきまへしる心」との複合である。したがって、「もののはれをしる心」と重なりあう「まごころ」も、そのような複合として理解しうるのである。

さらに、宣長の「もののはれ」論における情と欲の異同の論に切りこんで、まごころの内容把握を深めたい。宣長は、なべて欲も情のくさであるとしながらも、情と欲とのわきまへの必要を説き、歌論において情と欲をつぎのように区別している。

いかにもあれ歌は情の方より出来る物也。これ情のかたの思ひは物にも感じやすく、あはれなる事こよなう深き故なり。欲の方のおもひは一すぢにねがひもとむる心のみにて、さのみ身にしむばかりこまやかにあらねばにや、はかなき花鳥の色音にも涙のこぼるる計はふかからず。かの財宝をむさぼるやうの思ひは此欲といふ物にて、物のはれなるすぢにはうときゆへに歌はいでこぬなるべし。〔石上私淑言〕

その欲と情とのわかちは、欲はたゝねかひもとむる心のみにて、感慨なし、情はものに感して慨歎するもの也。〔排蘆小船〕

情と欲とに関して、宣長は、欲はもともと情であって、情から出て欲

にわたるものもあれば、欲からでて情にわたるものもあるとしているがしかし、その機能において、その状態において区別している。情が、ある一点についての、ある一点をめぐってのたゆたいであるのに対して、欲は、ある一事一物に向って直線的に指向する「ただねがひ求むる心」であって、ひたすらな欲求的意志作用とされている。

宣長が、欲も情のくさと考えている点からすれば、宣長の情には、したがってまたまごころには、欲として現象する欲求的意志作用が含まれているとみてよいであろう。

しかし、宣長は、欲と情とを厳密に区別もしている。それは、ただねがいを求むると、身にしみるたゆたいとの違いである。この違いを、まごころとも関係させて、内容的に明確にしようとする場合、つぎの『玉勝間』の文章が手がかりを与えてくれる。

うまき物くはまほしく、よきぎぬきまほしく、たからえまほしく、人にたふとまれほしく、いのちながゝらまほしくするは、みな人の真心也。

ここにあるように、人間の自然の欲望をよからぬこととして、すこしも願わないという態度をとることは、もちろん漢国風のいつわりであり、真心に反する。だからといって、欲望にとらわれることは欲であって、これまた真心をはなれてしまう。富をえたいと思つて努力しても必

ずしもえられるとは限らない。このことを事実として、この世界の真実として、そっくりそのまま受けとることを拒むところに、わが貧乏を清貧なりとする理窟があらわれ、人間の欲望の否定に及ぶことになる。いのちの長からんことを欲しても死は必ずやってくる。死の別れほど悲しいものはないのだから、素直に泣き悲しむほかはないのである。この人間の真実を拒んで、長寿への期待に固執したり、死の悲しみから逃れようとするとき、「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」ことになり、人のあるべきかぎりをこえて、真実を見失い、作為虚構の世界に入ってしまう。宣長は、この点に目をむけて、きびしく批判するのである。そして、人がまごころのままにあるかぎり、そのようなことはおこらないのである。こうしてみると、まごころや情と峻別される欲とは、構想し構成する能力、創造する能力、価値を志向する能力などの複合を主体とすると考えられる。したがって、まごころや情とあいわたる欲とは、これらの積極的な要素を含まないものであり、内発的ではあるが、きわめて消極的・受動的に機能する感慨的な内容のものである。このような内容の欲・欲求的意志作用が、宣長のまごころの一構成要素となっていることに注目しておきたい。

まごころが、これまでのべてきたような内容と構成と機能を有する複合であるならば、まごころは、そのことばから一般に判断されているような、倫理的価値・道徳の根拠や実践の原理であるのではなく、それらを超える内容と性格をもつものとなる。宣長が『くず花』でつぎのよう

にのべているのは、そのことのあらわれといえよう。

本居宣長の「まごころ」について

さてこの真心には、智なるもあり、愚なるもあり、巧なるもあり、拙きもあり、善もあり、悪きもあり、さまざまにて、天下の人ことごとく同じき物にあらざれば、神代の神たちも、善事にまれ悪事にまれ、おのおのその真心によりて行ひ給へる也。

まごころは、倫理・道徳に先立つ世界、理想・理念に先立つ世界へと人間を導くのである。人間は、まごころによって、存在の世界、事の世界、奇異しき世界、したがって真実の世界を発見する。この場合、人間は、その世界を単に対象的に発見するのではない。それをまごころは、人間と世界とを結びつけ、融合させ一体化するという仕方においてするのである。それゆえに、まごころは、人間を世界内の存在とし、現実の中に生活する人間とする。ここに、人間はまさに生きてあるということを実感し、世界と一体となって真実の中に生きていくという安心がうまれるのである。だからこそ、まごころにおいて、事と意と言とは一致するのであり、「生まれながらのまごころなるぞ、道にはありける」なのである。

かかるまごころが発見回復されたとき、そのまごころは、現実との関係において破綻を生じている漢意と儒教を徹底的に批判し、その虚構性を解明し暴露する力をもつのは当然であろう。すなわち、まごころによれば、漢意は世界を対象化し、対象化した世界を知性で分析し、自己の関心に対応する一要素、一側面を重視し、理論的に構想して世界像を構成するものである。それが具体的に儒教では、為政者の立場から、政治

的秩序とそれを支える社会道徳とくに家族道徳を中心とする倫理的秩序をとりだし、これらを軸に為政者に都合のよい世界像を作為し構成している。このため漢意によって構想された儒教的世界像は作為虚構の世界であるばかりでなく、為政者が自己の立場を維持するためにつくりあげた私智による私の世界なのである。この私的な虚構の世界とその秩序を儒教は、目指すべき理想、遵守すべき規範として、人々に強制しようとするのである。かくして、漢意と儒教は、人々に世界の真相、人生の真実を見失わせるのみでなく、人生と世界の混乱を招来し、それを激化させるのである。まごころは、宣長においては、このように漢意と儒教の実態を暴露する。

このまごころは、さらにすすんでそれ自身によって、儒教伝来以前の、漢意に毒されていない時代の『古事記』を主とするわが国の古典と古伝説・古俗を資料として、この人生と世界の真実の把握に向うのである。漢意をもってして理解しえない『古事記』とくに神代の物語は、まさに奇異しき真実を伝える貴重な資料であるだけに、まごころによって読み解くことは、事の本質と人の道を理解し把握することであり、また学問としての宣長学・国学を確立し、その成果を約束するものでもある。かかる意味において、宣長が、ここに心血を注いだのはまさに当然の事なのである。

〔IV〕

まごころに立脚する宣長の学問の有効性は、その古典研究の領域における今日に生きている業績からして、また現実認識の面においても、彼の唯一の政治論である『秘本玉くしげ』が当時の政治状況を鋭く分析し、適確に現実の問題の所在を指摘しかつ批判していることなどからして、明らかである。

しかし、このまごころによる認識もさかしらに転落する危険はないだろうか。それは、さかしら心、漢意が現実との間に破綻矛盾を生じておりながら、自己を対象化することができなかったために、現実を無視し否定抑圧して虚偽に陥り、その結果宣長の批判を浴びたが、それと同様のことがまごころにも生じる可能性がないだろうかということである。

まごころが、現実との緊張をつねに正しく感得し、それに耐えて、現実と乖離しないよう事の真相を把握しつづけることは、まごころが自己を対象化する契機をもっているか、またそれを堅持しうるかということにかかっている。この点に関しては、物語の世界においてまごころを論じている過程では問題はない。しかし、記紀の研究を通じて、まごころが神のまごころとして把握される段階に至って、まごころは神の世界、不可知の世界へ上昇し転入して、まごころを対象化する契機はここに失われてしまい、日本の神代古代がそのまま規範化され理想化される可能性を持つことになったといえよう。神のまごころを論ずる中で、奇異しさがまごころの対象化の契機として、虚構の世界への転落の歯止めとして残されているとも考えられるが、その奇異しさも、ここでは人智をもって

しては測り知ることのできない不可知の絶対の根拠となって働く可能性をもつことになる。

ここに、宣長自身が市川匡麻呂、藤貞幹、上田秋成らとの論争においてイデオロギッシュな主張を展開し、また平田篤胤らにみられる後世の逸脱がおこる緒口をみることでできよう。そして、このようなまごころの内容は当然宣長の人の道の論への反映をまぬがれないはずである。

〔附記 本文中の引用は、『本居宣長全集』（大野晋、大久保正編集校訂、筑摩書房版）によっている。宣長の伝記については、『本居宣長』（村岡典嗣著、岩波書店）によっている〕