

宣長における「心だに」の論理の否定——垂加神道と宣長との関係——

前田 勉

一

本居大平が『恩頼図』のなかで、養父宣長の学問の源流のひとつとして「ソライ、タサイ、東カイ」らとともに「垂加」、すなわち山崎闇斎を挙げていることはよく知られている。これまで、この闇斎の創始した垂加神道と宣長の関係について、ふたつの側面が問題にされてきた。ひとつは尊王論である。言うまでもなく、戦前の研究はこの側面を強調してきた。たとえば中国に対抗する日本中心主義、なかでも天皇の尊厳性の根拠となる太陽⇨天照大神⇨天皇の三位一体的な考え方は、村岡典嗣によれば、垂加神道にそ

の先駆があると指摘されたのである^①。だが皇国史観への反動からか、あるいは余りに自明な事柄だからであろうか、戦後の宣長研究においては、この側面からの論及はそれほど多くはない^②。

さらに垂加神道と宣長の関係のもうひとつの側面は、宣長が「かの垂加にいたりて、いよいよますます漢意の雲霧、ふかく立ちちて、闇の夜のごと」(『天祖都城弁弁』、全八、四頁)と説くような、「漢意」批判の対象としての垂加神道である。ここでは、垂加神道は陰陽五行の「理」によって「神典」を曲解・歪曲する代表者として取り上げられ、宣長学の本質を文献学と規定する立場から否定的にとらえられたのである。最近では、こうした研究者自身が宣長の視線に

制約された一面的な批判ではなく、垂加神道と宣長とを相対化する神話解釈学の観点から両者の関係をとらえ直そうとするH・オームスのような研究も生まれているが、戦後の宣長研究は主としてこの垂加神道との非連続面を論じてきたと言つてよいであろう。

本稿もまた「漢意」批判の視点から、垂加神道と宣長の関係を考える。ただし、ここで問題にするのは、宣長の「漢意」批判を儒教的な「合理主義」あるいは「形式的規範主義」に対する反発として総体的にとらえるのではなく、もっと焦点をしばつたものである。それは、宣長が「道」を論じた『直毘霊』のなかで批判する歌に関わっている。

(天皇と同様に——筆者注)下なる人どもも、事にふれては、福を求むと、善神にこひねぎ、禍をのがれむと、悪神をも和め祭り、又たまたま身に罪穢もあれば、祓清むるなど、みな人の情にして、かならず有べきわざなり。然るを、心だにまことの道にかなひなば、など云めるすちは、仏の教へ儒の見にこそ、さることもあらめ、神の道には、甚くそむけり。又異国には、神を祭るにも、ただ理を先にして、さまざま議論あり。淫祀など云て、いましむることもある。みなさかしらなり。

(『直毘霊』、全九、六一頁)

ここで宣長は、人間が「福を求」めたり「禍をのがれ」

ようとして善神や悪神に祈願することを「人の情」として当然のことだと認めた上で、そうした神々に直接に救いを求めようとせずに、まず「自己」の心のあり方を問題にする「心だにまことの道にかなひなば」という考え方を儒仏の「さかしら」だと批判する。周知のように、この「心だに」と

心だに誠の道にかなひなば

いのらずとも神やまもらん

という歌で、北野天神すなわち菅原道真の歌とされているものである。この歌は後に示すように近世日本の人々の間で愛誦され、「心」「誠」(これはしばしば「正直」と読みかえられる)「神」の三者の関係を端的に表現した道歌として広く浸透していた。本稿が問題にする垂加神道においても、その例外ではない。否、むしろその中心に位置していたと言つてよい。というのは、閻斎の霊社号である「垂加」の号は、まさにこの歌に表れている「心」「誠」「神」の連続的な考えによつていたからである。もともと「垂加」の語は神道五部書のひとつ『倭姫命世記』のなかの「神垂以三祈祷為先、冥加以三正直為本」という一節に基づいているが、これと北野天神の歌とは密接な関係にあると認識されていたのである。そのことを示す資料が、垂加神道家伴部安崇の『神道初伝口授』である。

神の垂とは、神の御恵みの下ることなり。神は恵ませ玉へども、人の方より祈らぬ者には便なし。ねぎごとは祈り也。祈る心は誠なれば、神の恵がしでかかり下ることなり。冥加とは、神慮を冥と云。神慮に叶ことなり。正直にさへあれば神慮に合との意なり。垂加靈社と云も、此文字を用玉ふ。神垂祈禱、冥加正直の八字を一生是を守てまじと御誓もあり。さて北野天神の御歌に、祈らずとても神や守らんと読玉ふを、会津の土津靈神説せ玉ひて、祈らば猶更守り玉はんと宣ふ可レ尊ことなり。世俗はあしく読て、祈らずにすむと云は、甚心得そこなひたるもの也。

「誠」「正直」であることよって、人間の「心」と「神」は通じ合う。こうした考えは、天人唯一を説いて、自己の「心」を生きながら「神」にまで祭り上げた、あの闍斎の異様な生祀の思想の基底をなしていたものと言えよう。ところが宣長にとってみれば、この「心だに」の歌こそが闍斎を初めとする「宋儒」の誤りなのである。「心だに誠の道にかなひなばといふ歌を、儒仏の意也と余がいへる、儒は、宋儒のたぐひを指也。」（『くず花』巻下、全八、一七四頁。この『くず花』を批判をした沼田順義の『級長戸風』に、「それ神の道は、己々が性にふくめる天津理のまにまに行ふことををしふるなれば、そのまま誠の道なり。神の善事

ぞとて、のりごち給へるまことの道にだにかなひなば、神もめでさせ給ふめれば、いのらじとてもまもらせ給ふらん。まひて誠心多かる上に祈請輩をや、利をも給ふめりといへるぞ御歌の心なる」(『級長戸風』巻下)とあるような、「神の道」を人間の本性からとらえようとする言説をみると、たしかに宣長の批判が正鵠を射たものであったことが知られるだろう。本稿では、こうした「宋儒」的な論理をもつ「心だに」の歌に注目することよって、宣長の「漢意」批判について、これまでの宣長研究とは異なる視角から光をあててみたい。

二

ところで、「心だに」の歌はすでに室町時代の謡曲のなかに見えているが(たとえば世阿弥「班女」)、それが北野天神菅原道真の歌と見なされて、近世日本人々のなかに広まる契機になったのは、おそらく鴨長明の作とされる『歌林四季物語』(貞享三年刊)であつたらう。思うに、この道歌は中世神道以来の「正直」を媒介とする人間と神の関係をよく表現している。たとえば、「垂加」の語のもとになつた先の『倭姫命世記』の一節のほかにも、垂加神道に大きな影響を与えた忌部正通『神代卷口訣』には、「神者無

形有_レ化、而以_三正直_二為_レ社、故正直所必有_レ神_⑧（卷一、谷川士清『日本書紀通証』卷一所引）とあり、また慈遍『旧事本紀玄義』にも、「心正直自_レ淨神_⑨」（卷三、『日本書紀通証』卷一所引）とある。正直な心であれば神に通じる、さらに一步すすめて、心さえ正直であれば神は祈らなくても助けられるという、この「心だに」の歌が近世日本に広まった理由は、何よりこの「正直」「誠」という道德的なあり方を通路にして人間の心と神とを直截に結びつける考え方が、ほかならぬ北野天神という神自身の言葉として提示されていたからであろう（以後、この「心だに」の歌に示されている人間と神の関係の仕方を、本稿では「心だに」の論理と呼ぶことにする）。

ここで注目しておくべきは、近世日本において、この「心だに」の歌が儒教と神道とを連結する媒介を果していたことである。いわゆる神儒一致の先鞭をつけた、藤原惺窩の著作とされる『仮名性理』（寛文七・九年頃成）のなかにすでに、この歌が引かれていた。

神道には正直をもつぱらとして、万民をあはれむを極意とするなり。上一人正直なれば、下万民すぐなるものなり。上一人欲ふかければ、下万民上のごとくなるものなり。「心だにまことの道にかなひなば、いのらずとても神やまほらん」。誠濃道とは天道のまことなり。

神仏に金銀をしん上して我身のうへ祈事、おろかなることの第一なり。人さへすこし道の心有ものは、邪なるまいなひをうけず、悪人にちかはずかず。まして民をくるしめ、被官一類をかつえにをよばせて、神仏に音信申たるとうけ給はんや。その身正直にして慈悲を人に施ぬれば、祈ねども神はまもり給ふなり_⑩。

ここにあるように、「金銀」のような現世利益を求めて神仏に祈願する当世の人々の「欲」に対して、道德的な「誠」や「正直」の重要性を説く文脈で、しばしばこの「心だに」の歌は近世日本の書物に引照されていくのである。

ここでは、管見に入った資料を挙げておこう。「問曰、祭と祈との分ある事は聞ぬ。但祈て其しるしあるもあり、又何のしるしなきもあるはいかに。答曰、神の祈をうけたまふと、請たまはざるは其人の誠と不誠とにある事なり。誠に神に祈に其しるしなきとおもふとも、身にかへりて自の誠いまだいたらざるとおもふべし。ゆめゆめ神を怨むる事なかれ。是神道也。武王は聖人にてましませども、御病脳の時に周公祈給ふぞかし。末代の凡夫の、をかせる過もなきものがほにて、神にいのる事もなく、心だに誠の道にかなひなばいのらずとても神やまらんと云歌を、あしく心得て口にしき。誠の道にかなひたるかほするは甚僻事なり。誠の道にかなひたる人は聖人なり。かろがるしくおも

ふべからず。其上いのらずとても神やまもらん、ましていのらば猶まもらんと云心、詞の外にあるをや。」(度会延佳『陽復記』、慶安三年成)。「菅原の神靈の御詠「花は合掌に開香は禪心に生」(是両部習合の心なり)。「心だに誠の道にかなひなばいのらずとても神や守らむ」(此は理当心地の至誠感格なり)。(増穂残口『神国加魔祓』巻入、享保三年刊)。「人よく心の清浄を極め、人欲の穢を去時は、我が心体の天理を全して神のおしへに背くことなく、身を守るべし。是を神の応護といふ。我が一僕といへども、主人の命を守る時は、求めずして自然に賞あり。主人の命を背く時は忽に罰あり。天神の御歌なりとて、心だにまことのみちにかなひなばいのらずとても神やまもらん誠のみちすなはち神道にて候。」(佚齋樗山『英雄軍談』巻三、享保二十年刊)。「心だに誠の道にかなひなばいのらずとても神や守らん」の歌、亦出於同口。(天神)而如合符節、蓋、是此神の家風。精誠通神のしからしむるなり。夫誠者天人之道也。無誠無物祭神致如在二者、玉帛ヲシモ云ンヤ乎、拜趨云乎。神詠之妙、至矣、尽矣。」(谷川士清『鋸屑譚』、寛延元年成)。「心だに誠の道に叶ひなば祈らずとても神や守らん」との教の哥は、「丘之禱久矣」といふ孔子の詞に符合せり。人は天地の靈なれども、私の雲に覆れ、人欲の雨風はげしき故、災を生じ病を生ず。事に臨で祈といふは、人欲の私をしりぞけ、浮雲を

払て清天を望む、これ一心の誠より、其本にかへるなり。」(平賀源内『根無草後編』巻五、明和六年刊)。「神仏に詣でて、只諸願成就と口に唱へたるまでにて、其願心の通身につとめざれば、それは神仏の前に偽事をいふて出るが如し。たとひ鉄丸はくひ給ふとも、其伝はくひ給ふべきや。たとへば願といふは己がこけてをきがたきに、人におこしてたべといふ時、人をこしてくるる、己もおきんと、互の力にてこそをきるなれ。いかに大慈大悲の神仏なればとて、起してたべと願かけて、己は死身に成てぶらさながら、おこされそふなものか。虫強き神仏も是はたまらぬと、手を離し給はんは必成るべし。其時思ひ当るを、罰あたりといふ也。神仏の冥罰おそるべし。北野聖廟の御神詠に心だに誠の道に叶ひなば、祈らずとても神や守らん仰でとふとぶべし。」(手島堵庵『為学玉箒後篇』巻中、文化五年刊)。

自己の心が「誠」「正直」であれば、殊更に求めなくても、願いはきつと「神」に通じる、まず大事なのは「人欲の穢」「人欲の雨風」といった心の穢れを去って、心を清浄にすることである。この考えは、ここに挙げた宣長と同時代の谷川士清のような垂加神道家に限らず、広く近世日本人々に受け入れられたのである。

ただ注意すべきことは、この「心だに」の論理は人間の心の「誠」「正直」を強調することによって、神への「い

のり」自体を蔑ろにさせる可能性をはらんでいたという点である。それは、神の实在を信じ、それへの畏敬を求めようとする神道家たちにとって、実は自己の立脚点を揺るがしかねないものであった。先に挙げた伴部安崇の「世俗はあしく読て、祈らずにすむと云は、甚心得そこなひたるもの也」（前出）、あるいは度会延佳の「神にいのる事もなく、心だに誠の道にかなひなばいのらずとても神やまもらんと云歌を、あしく心得て口にしき」（前出）という言説はそれを示唆しているだろう。後に述べる宣長の批判は、こうした心の「誠」を説きつつも、なお一方で神への「いのり」を求める神道家の矛盾を、人間は心を「誠」にすることに よって神に通じるのだという考え方そのものを否定することによって突破するものであったのだが、これについては、宣長がこの「心だに」の論理をどのように批判していったのかをたどりながら考えてみよう。

三

そこで宣長における「心だに」の論理への批判を考える前提として、まず垂加神道の歌論を見ておこう。というのは、これまで垂加神道が取り上げられる場合、神道論の側面から専ら論じられてきたのだが、垂加神道の歌論もまた

問題にシなくてはならない。思うに、この面が看過されてきたことよって、宣長の歌道論と神道論（古道論）の関係もまた別個に切り離されていたのではないだろうか。ともかくも、そこでは、意外な感をもつかもしれないが、単純な道学的な勸善懲惡論ではなかったことに注目しなくてはならない。たとえば、『雅筵醉狂集』（享保十六年刊）という狂歌集をもつ闇齋の直弟子正親町公通の次のような論を見てもらいたい。それは六歌仙の一人僧正遍昭に対する「歌のさまは得たれどもまことすくなし」（『古今集』序）の評価に関わっている。

神代巻では、和歌の神と云事はなし。さりながら浮橋の段、あなにゑやの御詞を始とする也。和歌の極々の所は、宗祇抄にもある通り。順徳院の俊成に、古今六歌仙の中に、誰が勝たりと勅問有しに、花山の僧正は歌のさまはえたれども、まこと少しとあり。歌は心の誠を本にする事なるに、何とて僧正を第一とは申ぞと有しに、俊成の、そこが勝れたりと也。是至極の義也。是迄は知る人もあれど、此上を知る人なし。されば誠のないが歌かと云ば左に非ず。桜を雲と見るは、桜と見て雲と見るに非ず、紅葉を紅葉と見て錦と見るにも非ず。されば古今の序に、秋のゆふべ、立田川になるる紅葉をば、帝のををん目に錦と見玉ひ、春のあし

た、吉野の山の桜は、人丸が心には雲とのみなんをほへけるとあり。桜を雲雪と見るは後の事なり。和歌は恋慕の情出るが恋の情也。そこで好色は悪と思ふは後の事也。業平は此伝を見そなひて好色に流し也。此すぢで花山僧正を勝れたりといへり。¹⁷⁾

（『正親町公通卿口訣』、享保三年成）

公通は「和歌は恋慕の情出るが恋の情也」である限りにおいて、「好色は悪と思ふは後の事」であつて、僧侶の恋もその心情の「誠」から遠慮がちにはあるが、容認しているのである。また享保期の垂加神道の中心人物である玉木正英が公通から伝授された「和歌極秘伝」には、次のようにある。「心ノマコトラ云スト云フマコトハ、情ノ字ノマコトノ気味也。実ノ字ノマコトノコトニ非ス。仍テ実ハスクナシトハ云タコトソ。ズツト心ニ浮出タルナリノマコトラヨムコトソ。安排シテヨミ出スコトニハ非ス」¹⁸⁾（『自従抄講習記』）。注目すべきは、こうした歌の詠み手の心情の「誠」を容認する根拠になつていたのが、「神」であつたことである。玉木正英は垂加神道の秘伝を集めた『玉籤集』（享保十年頃成）のなかで、「歌は情を種として、何となりとも情に浮びたる事を、まずぐに詞に述るが歌也」と述べ、「恋の歌は殊に情を深述る者也、歌は感情ある所を第一とする也、感情なきは歌に非ず」と恋の歌を容認した上で、

「扱何にても情に浮むことを、まずぐに言葉に出すは祓也。住吉三神は、祓の時に心化し玉ふ神也」¹⁹⁾（『玉籤集』巻四）と祓えとの関係を示唆している。これに関連して、垂加神道では、祓えや祝詞・祈禱においてもつとも重視されたのは、心の「誠」であつたことを想起せねばならない。

祈禱申してとは、のみは吞込、心源に入る也。いのるは言宣る也。心中に湛たる誠を有の儘に言葉に宣る也。祈禱は様々式法あれども、畢竟誠の感通する所にして、祈禱成就すること也。式法に泥むべからず、又古き式法を背くべからず。至誠を以祈るべし。一毫も私意疑心あれば、曾感通无き也。²⁰⁾

（『玉籤集』巻四）

祈禱する者の心が誠であれば、神に感通する、まさにこの神に感通することによって、その誠の心情は容認されるのである。しかも、垂加神道においては、この心の誠に感通する神は、単なる言葉の修飾や比喩の類いではなく、実在する神であつたことにも注意しなくてはならない。²¹⁾ 垂加神道には「菊理媛之伝」や「虚空彦之伝」という秘伝があるが、それは「菊理媛則清明本心、所ニ感格之神」²²⁾（『日本書紀通証』巻三、宝曆十二年刊）とあるように、祭主が神を勧請する際に「清明本心」であれば来格する神であり、「其形を現するもの」²³⁾（『玉籤集』巻四、菊理媛之伝）、「形を現し玉ひ、有かとすれば忽なく、目恥くして見定難」²⁴⁾（同右、虚空

彦之伝)いものであった。このように心を誠にすれば、実在する神に通じるのだという「心だに」の論理が、垂加神道では神への祈禱ばかりか、歌道論にまで貫かれていたのである。

四

では、宣長はこの当世の歌道論²⁴や神道論の奥深くまで規定していた「心だに」の論理をいかに否定していったのだろうか。宣長はこれを歌道論から始めたことに、まずもって注目しなくてはならない。宣長の最初の歌論書『排蘆小船』(宝暦九年頃成)の段階は、思うに「心だに」の論理の枠組みから抜け出ようと苦闘していた時代であった。それが現れているのは、周知の実情論である。宣長は歌の実習において、「心」とともに「詞」を重視する。彼は詞を整えてよい歌を詠もうとする意識もまた「実」であるところからえることよって、この両者の関係を調停しようとしていた。子安宣邦氏によれば、実情概念をひきずりながら理論展開の上で難渋していたのである²⁵。

この実情論を、「心だに」の論理の基本となる神と人間との関係如何という視角から見れば、この時期には歌の詠み手の「実」によって「心」だけではなく、「詞」を不可欠に

したと言っても、「鬼神」に通じるのだという、「心だに」の論理の枠内から抜け出ていなかっただと言えよう。そのことを示しているのは次のような議論である。

問曰、実ヲライテ、詞ヲノミカザリヨマハ、イカニヨキ歌也トモ、鬼神ヲ感セシムル事ハアルマジ。

答曰、天地ヲウゴカシ、鬼神ヲ感セシムル事ハ、情ノフカキト、歌ノヨキトヲ以テ也、イカニ情ガフカキトテ、悲シカリケリ悲シカリケリナトイヒテ、鬼神ハ感ズマジ。深切ナル心情ヨリ出テ、其歌シカモ美ケレハ、ヲノツカラ感応モアルベシ、又詞ノミイカホト優美ナリトモ、情ノナキモ感応ハアラシ、情意フカク、歌ノサマウルハシキ時ハ、聞人モヲノツカラ感心シ、天地ヲモ動シ、鬼神モ感応スヘシ。

(『排蘆小船』、全一、八〇九頁)

宣長は歌作者の「情」と「詞」の両方が「実」になることよって、「鬼神」を感応させうるのだと考えていた。だからこそ、「情」と「詞」を「実」にする詠み手の能動的な働きが問題となっていたのである。しかもその際、注意しておかねばならないことは、この引用が踏まえている『古今集』仮名序に説かれている歌に感応する鬼神の存在を、宣長が「虚説」ではなく「古」の事実としてとらえていたことである。

問曰、サキニイヘル、歌ヲヨミテ雨ヲフラセ、鬼神モ感応ストイヘルハ、尤アヤシキ事、アルマジキ理也。

故ニ今ノ世ニハ、左様ノ事カツテナシ。今ナキ事ハ古モノキコトハリ也。決シテ虚説ト思ル、イカカ。答曰、今現ニナキヲ以テ、古モアルマジトハ、大ナルアテスイリヤウ也。古ノ事イカテハカリ知ヘキ。古ノ事ヲ知ルハ、只書籍也。ソノ書ニシルシオケル事ナレハ、古アリシ事明ラカ也。尽書ヲ信スルハ愚也トテ、信セサル時ハ、古ノアラユル故事、ミナ信セラレス。然ル時ハ昔ヲシルヘキタヨリナシ。其ウヘ、靈異ヲミテ偽トシ、決シテ無事ト思フハ、ユキツマリタル腐儒ノ見識、ハナハタセハシ。

〔排蘆小船〕、全二、二五頁

ここで「鬼神モ感応」する歌の効用を「虚説」と見なす者とは、たとえば国歌論争のきっかけを作った荷田在満である。在満は『国歌八論』（寛保二年成）で「古今の序に、天地を動かし鬼神を感じしむるといへるは、妄談を信ぜざるべし」²⁶（『歌論』）と説いている。ところが宣長によれば、鬼神が感応するとは言葉の上での修飾や比喩ではなく、実在している鬼神が事実として感応したのである。実際、宣長はそれを自ら確かめるかのように、随筆のなかに多くの歌徳説話を抜き書きしていったのである（『本居宣長随筆』巻五など、全一三、一二三頁）。もちろん、垂加神道家が心を

誠にして神秘的な儀礼をすることよって、今ここに神は「形を現し玉」（前出）うと弟子たちに伝授したのとは異なり、「書籍」に記された事実だから神の实在を信じるという学者風な態度は、後の古道論につながるものであることは言うまでもない。このように『排蘆小船』の段階では、神を实在するものとして理解していたところに宣長らしきがあるとは言え、詠み手の「実」なるあり方を通して、換言すれば、人間の側から鬼神に向かう能動的なベクトルで考えていた点で、なお「心だに」の論理の枠内に留まっていたと言つてよいであらう。

ところが、『石上私淑言』の段階では、はっきりと「心だに」の論理は否定される。その端的な主張は卷三の一節、これまでもしばしば問題にされてきた箇所²⁷に現れている。それは「歌よみて神をも人をもあはれと思はすることはさも有べし。されど人こそは詞のよきをめでつべけれ。神はただ深きまことの心をこそうけ給ふべき事なるに。詞のうるはしきをあはれと聞給ふといふこといと心得ず」というまさに「心だに」の論理の立場からの問いに対する解答として展開されている。これに対して、宣長は「大かた目にも見えぬ事を。これはかく有べき理。それはさはあるまじきことはりなどと思ひいふは。もとみな唐文の心ばへ」と述べ、人智の限界性を説いた後に次のように言う。

されば今神は心のまことこそうけ給ふべけれどおもふも。やがてこのから文の心にて。一わたり誰もげに思ふことなれども。大きなるひが事也。その故は天地のあひだにある事の理は。ただ人の浅き心にてことごとく考へつくすべきにあらず。いかにさとり深く才かしくこきも。人の心はをよぶかぎりのある物なれば。いにしへのいとかしこきからの聖人の。心をつくして深く考へさだめていひをかれたる事の。後の世迄ゆるぐまじく。たれもたれもさるべき事と深く信じたる事も。はるかにたがひて思ひの外なる事もおほかるわざなるをや。かの神代に有けんさまざまの靈異事共などをこのからぶみにまよひはてたる後に世の人の心から。あるまじき事と疑ひつつ。己がをしはかりにさまざままのことはりを附て。つきづきしくときなすは。いとも恐こくおほけなき事にて。神の道には大きにそむける事也。

〔石上私淑言〕卷三、全一、一七四―五頁

宣長によれば、神が感応するのは詠み手の「心」ではなくて、どこまでも「詞のうるはしさ」なのである。「今の人の心」を「今の詞」によってありのままに詠んだ「今の世」の「しづのめわらはへの謡ふ小歌はやり歌など」のような「いといやしくきたなき歌」は「たとひ実の情よりよみ出たり共、よも神も人もあはれとはきか」(『石上私淑言』卷三、全二、一七四頁)ないのである。

歌道論の展開に即して言えば、この『石上私淑言』卷二での宣長の批判は「実」概念の欠落と言ってよいだろう。宣長によれば、歌が詠まれるのは「物」に感じて「あはれ」に堪えきれず歌いだされるものだという。歌作者が「実」であることによって神を感応させるのではなく、主格としての神は何より「物のあはれを知る」がゆえに、詠み手の「あはれ」に感応するのである。「排蘆小船」の段階では「心」にせよ「詞」にせよ「実」であることを通して、詠み手の方から神に向かうという能動的なベクトルをもっていたの対して、ここでは、詠み手は徹底して受動的であることによつて、主格としての神を「あはれ」に思わせるのである。古今序にちからをもいれずして天地をうごかし。めに見えぬおに神をもあはれと思はせ。男女の中をもやばらげ。たけきもののふの心をもなぐさむるは歌也とある。これ又大きな功用也。これを真字序には。動二

天地感鬼神^レ化^レ入倫^ニ和^ニ夫婦^ニ莫^レ宜^レ於和歌^ニとあり。ともにこれもから国の詩序に。動^ニ天地^ニ感^ニ鬼神^ニ莫^レ

近^ニ於詩^ニといへるより出たることながら。これは歌ももはら同じ事にて。物をあはれとおもはずることは詩よりも猶まさりて。まさしくそのためしも古へよりいとおほかる事也。かく神をも人もあはれと思はするにつきて。その功德いと広くさまざま也。まづすべてあめつちの間にある事は。よきもあしきもみな神の御心よりいづる物なるが。万のわざはひおこりて上も下もやすからぬ時も。あらぶる神の御心をなぐさめ奉れば。をのづから其わざはひはしづまりなをりておだやかになるは。力をもいれずして神をあはれとおもはする徳也。人をだにもあはれと思はする歌なれば。神の御心のなぐさむ事はいふもさら也。

〔石上私淑言〕卷三、全二、一六六―七頁

「あはれ」に思うか否かの主導性は、詠み手の「実」のあり方とは無関係に、すべて神の側にあった。ここから、人間はすべてを「神の御心」に任ずることが説かれていくのである。それはまた本稿の言う「心だに」の論理の否定を意味していたのである。

五

こうした『石上私淑言』卷三における歌論における「心だに」の論理の否定は、神道論のなかにそのまま滑りこんでいた。『石上私淑言』を書いたと推定される宝暦十二年（一七六三年）に、宣長は賀茂真淵との対面ののち入門し、古事記の研究を本格化する。いわゆる古道論の展開となるわけであるが、その早い時期に、宣長は古道論の総論とも言うべき『道云事之論』（後に「直毘霊」としてまとめられる草稿）のなかで、「心だに」の歌を「儒仏ノ見」だとはつきり認定する。それは最初に引いた『直毘霊』の「心だに」の歌を批判する一節のもとになった箇所である。

心ダニ誠ノミチニカナヒバナド云ハ、儒仏ノ見ニシテ、痛ク神道ニソムケリ。異国ニハ神ヲ祭ニモ、タダ理ヲ先ニシテ、サマザマ議論アリテ、非^レ礼不^レ享ナド云モ、ミナヒガコト也。凡テ神ハ、仏ナドトハ異ナル物ニテ、善神モアリ悪神モアリテ、所為モソノ心ニシタガヘバ、悪キ人モ福エ善キ人モ禍ル事世ノ常也。カカレバ神ノ理ノ当不^レモテ思ヒハカルベキニアラズ。唯ソノ怒ヲ懼テ、ヒタフルニ敬キ祭ルヨリ外ナシ。然レバ祭ルニ就テモ其意バヘアリテ、イカニモ神ノ悦ビ給フワザラ

シテ祭ルゾ古ノ道ナル。其ハマヅ重ク齋忌テ火ヲモ清クシテ、サテ堪タルカギリ美好物サハニ進リ、或ハ琴ヒキ笛フキ、ウタヒマヒナド、面白キ態ヲシテ祭ル、コレミナ神代ノ古事ニテ、神ノ悦ビ給フワザ也。

（『道云事之論』、全一四、一一五―一六頁）

ここで、「異国ノ心」として批判されている「非礼不享ナド云」説とは、たとえば林羅山の『神道伝授』（正保年中感などに見えていたものである。「神ハ人ノ敬ヲ請、人ノ信ヲウク。ケツコウニ美々布祭テモ、其人誠心ナク、謹ウスケレバ納受ナシ。神ト人ト能ク心ニ叶ヲ礼ト云。其分際ニ過タルヲ非礼ト云也。宝物ヲ備、種々ノ捧物アリト云トモ、是ヲ祭人ニ相応セザレバ、神明是ヲ請不レ主。喩ヘバ一枝ノ華ヲ捧テ、一杯ノ水ヲムスビ、ナノハ・ウキクサヲタクトモ、誠心アレバ神ハ請也。物ヲ費シ民ヲ苦ルハ、神明嫌玉フ事也。黍稷不レ香明徒是香シト云ルモ此義也。」²⁰）
（林羅山『神道伝授』七二）。羅山は「非礼」な行いをせずに「誠心アレバ神ハ請也」と説いていたのだが、宣長は、このような予め規範に当たっているか否かという人間の道徳的なあり方を条件にして神への加護を求めるところを、「理」を先に押し立てる「儒仏ノ見」だと批判するのである。それはちよūd歌論書『石上私淑言』において、詠み手が「深さまことの心」であれば神は感應するという考えを「から

文の心」であると否定したことに対応するのである。

このような神道論（古道論）における「心だに」の論理批判の理由には、宣長が「心だに」の論理のはらんでいた神の否定の可能性を強く感じ取っていたのではないかという点が指摘できよう。それは要するに人間の心のあり方に重点をおくことによって、実在する神への「いのり」を軽視してしまうことへの危惧であった。後年のものだが、次のような一節にはそうした危惧がよく現れているだろう。

惣じて、世中の事は、神の御霊にあらではかなはぬ物なれば、明くれ其御徳をわすれず、天下国家のためにも、面々の身のためにも、もろもろの神を祭るは、肝要のわざなり。善神を祭りて福を祈るは、もとよりのこと、又禍をまぬかれんために、荒ぶる神をまつりやすも、古の道なり。然るを人の吉凶禍福は、面々の心の邪正、行ひの善悪によることなるを、神に祈るは愚なり、神何ぞこれをきかんとやうにいふは、儒者の常の論なれども、かやうに己が理窟をのみたてて、神事をおろそかにするは、例のなまさかしき唐戎の見識にして、これ神には邪神も有て、よこさまなる禍のある道理を知らざる故のひがことなり。

（『玉くしげ』、全八、三三二頁）

また宣長の『玉銚百首』のなかの一首「あぢきなき何の

さかしらたまちはふ神いつかずておほろかにして」の歌に
対する「あながちに、祭り祈らずとも、神の加護はある
なりといひて、神を重んじ敬ふこともせず、なほざりにし
奉るものもあるなり」という本居大平の注釈は、先に示し
た度会延佳らの「神にいのる事もなく、心だに誠の道にか
なひなばいのらずとも神やまもらんと云歌を、あしく心
得て口にしき」(前出)という危惧と同じものである。先
にも述べたように神儒一致論に立つ近世神道家には、どこ
までも自己の心の「誠」を通路にして神に通じるのだとい
う前提があつたために、心の「誠」と神への「いのり」の
両者の矛盾を解決することができなかった。ところが、宣
長は「心」と「詞」の関係をめぐる歌論の展開過程のなか
で、人間の側から能動的に神に向かうベクトルを遮断して、
そうした前提を崩してしまったことよって、神道論にお
いては、人間は一方的に神の前で「ヒタフルニソノ怒ヲヲ
ヂテ、ナコメマツルヨリ外」ない存在としてとらえられる
ことになった。そしてそれにともない、神の実在とそれへ
の畏敬が強く押し出されていくことになるのである。

こうした「心だに」の論理否定の考えは、先の『道云事
之論』のなかでも「齋忌テ火ヲモ清クシテ」と説かれ、示
唆されていたように、「穢」に対する独自の見解として現
れている。よく知られているように、宣長は穢れを心では

なく、身につくものであると説いていた。

凡て禊祓は、身の污垢を清むるわざにこそあれ、心を
祓ひ清むと云は、外国の意にして、御国の古さらにさ
ることなし、もし心を主とせば、御心之禊とこそ云べ
きに、さはなくて、上段にも御身之禊と云、書紀にも
盪_二滌身之所汚_一、とあるはいかに、軽き方を挙て、重
き方を略くべき由なきを思へ、かにかくに心法のさだ
は私事なり、

(『古事記伝』巻六、全九、二七四頁)

こうした宣長の身につく穢説は、中世神道以来の内面化
された穢れとは大きく異なるものであつた。たとえば、代
表的な中世神道家一条兼良や忌部正通は次のように言う。

「清浄有三義、謂_二内清浄外清浄_一也、滌_二去身垢_一、着明
衣布_一、不_レ與_二惡人_一交_レ者、外清浄也、七日戒三日齋、使_二

其心_一誠_一而神交者、内清浄也」(『日本書紀纂疏』卷上第三、

『日本書紀通証』卷三所引)。「祓除焉者、触穢之身與_レ心_一祓也」

(『神代卷口訣』卷二、同右)。垂加神道においても、この内面
的な心の穢説はそのまま受け継がれていた。ここにあげた
兼良や正通の所説は、そのまま閻齋『風水草』や『日本書
紀通証』にも引照されているのである。また垂加神道の展
開において大きな役割をはたした玉木正英は次のように説
いていた。「玉木翁曰、言_レ身則心自在_一其中_一矣、身清則心
亦清、故合_二心身_一二祓除焉、此其道也、」(『日本書紀通証』

卷三。

本稿の問題としてきた「心だに」の歌は、まさにこのような心の穢説を前提としていたと言えよう。つまり心の穢れ（前出の「人欲の穢」「人欲の雨風」を除去して、心を清浄にすることが「誠」「正直」にはかならないし、またそうすることによって、「神明の舎」である心に、神がやどるというわけである。その意味で、心の穢を祓うことは、先に見た心が誠であれば神に感通するという「心だに」の歌論と等しいものとされたのである。「歌謳也、訴也、言其志」迷³⁹其懐⁴⁰者也【蓋感⁴¹於情⁴²動⁴³於詞⁴⁴、与⁴⁵祓除⁴⁶相⁴⁷発⁴⁸】」（『日本書紀通証』巻五。因みに、宣長はこの谷川士清の『日本書紀通証』の一節を、京都遊学中の随筆のなかで抄出している（『本居随筆』巻二、全一三、一〇三頁）。

ところが、このような心の穢説に対して、穢れを身につくものとする宣長は、その穢れが自己とは関わりのない「穢津日神」によるものであるとともに、穢れをどこまでも即物化していく。それが忌火などの禁忌の問題であった。もともと、こうした禁忌は、心の穢説をとっていた垂加神道では必ずしも一義ではなかった。たとえば、次のような議論にそれは窺われよう。「神ハ清浄正明ヲ好ミ玉ヘハ、神道信心ノ者、汚穢不浄ヲ云（棄カ）テ正明ニ至ラハ、神明ノ加護アルヘシ。今神ヲ信スル人、血忌、火忌、死穢、

服忌ナトヲ忌ミキラヒ、杜家流ノ言感（惑カ）ヒテ、鼠猫カ死シタ、鶏兔ヲ喰タト云テ禁忌スルコトハカリ心得テ、カヤウノ祓ノ筋ハ、ユメユメ知ラヌハ愚ナリ。」（高田未白「中臣祓清明抄」巻上）。垂加神道においては「愚」なことでして排斥されていた禁忌が、宣長では、かえって神への祭祀に不可欠なものとして前面に出てくることになるのである。

六

本稿では宣長の「漢意」批判の意味を、近世日本人々に愛唱されてきた「心だに」の歌に焦点を絞ることによって、これまでの宣長研究とは異なる視角から考えてきた。ここで明らかになったことは、宣長の歌論と神道論（古道論）を貫通する「漢意」批判が、それまでの「誠」「正直」という人間のあり方を通路にして、人間の側から神に接近しようとする志向（自らの心を生きながら神にまで祀りあげた開斎の生祀観は、その極限に位置していた）を徹底的に方向転換させる意味をもっていたということである。より端的に言えば、宣長における「心だに」の論理の否定は、「神ハ人ノ敬ヲ請、人ノ信ヲウク」（前出）という羅山の言葉に端無くも表れているような、神と人間との間の一種の親和関係を否定するものであったのである。

宣長によれば、人間の心のあり方如何にかかわりなく、現に実在する神の前では、人間はただ「ヒタフルニソノ怒ヲラヂテ、ナコメマツルヨリ外」(前出)ない。宣長の周知の比喩によれば、人間は神のあやつり人形に過ぎないのである(「玉くしげ」、全八、三二一頁)。思うに、宣長における「漢意」批判とは、彼の目からすれば、本来、こうした隔絶しているはずの神と人間との関係を認めようとしないう人間の思ひ上がり³⁶と甘さへの痛罵としてとらえることができるのではないか。これが「心だに」の歌を通して浮かび上がったきた宣長の「漢意」批判の一側面である。

しかし、こうした神と人間との断絶観はなかなか人々の理解を得られるものではなかったようである。時代はずつと下るが、たとえば大正時代、東宮御学問所御用掛を勤めた杉浦重剛の次のような議論を見てもらいたい。

神教は固より広大無辺なり。然れども試に神社々頭を見るに、多くは杉の木を栽して老樹鬱々天を刺さんとするあり。森蔽の気社前に満つ。杉は直木なり。直なり。我が惟神の道も其の根本は正直の二字に在りといふべし。故に神を祭る人々の心も清潔にして汚れなく、正直なるを旨とすべし。古歌に、「心だに誠の道にかなひなばいのらずとも神やまもらん」といへるも、亦「正直の首べに神宿る」といへる俗謬も共に皆此の

道理を説明したるものに外ならざるなり。³⁷

われわれは、宣長の批判する「千有余年、世中の人の心の底に染著である、痼疾」(「うひ山ふみ」、全一、一二頁)である「漢意」の根深さを思うとともに、なおこのような神道の道德化が近代にいたるまで執拗に要請され続けた問題については、別に考えていかななくてはならないだろう。

註

- (1) 村岡典嗣「垂加神道の根本義と本居への関係」(『増訂日本思想史研究』、岩波書店、四〇年)参照。
- (2) この側面からの最近の研究に、安蘇合正彦「本居宣長と伊勢・垂加神道——宣長の思想形成をめぐって——」(『季刊日本思想史』十一号、七九年)がある。
- (3) 本稿では筑摩書房版『本居宣長全集』をテキストにした。以下、全集の巻数と頁数を略記する。
- (4) H・オームス「山崎闇斎の『神代卷』における解釈学」(『思想』七六六号、八八年四月)。
- (5) 山本信哉編『神道叢説』(国書刊行会、一一年)三二二—三頁。
- (6) 『日本思想闘争史料』(名著刊行会、六九年)巻七、四五頁。
- (7) ただし宣長はこの歌を北野天神とする『四季物語』を「うたがはしき書」と見ていた(『玉かつま』巻八、一一七、北野の御詠といふ歌)。
- (8) 『神道大系 日本書紀註釈(中)』(神道大系編纂会、

- 八五年) 一三頁。
- (9) 『続々群書類従』巻一、一三九頁。
- (10) 『藤原惺窩 林羅山』(日本思想大系28、岩波書店、七五年) 一四五―六頁。
- (11) 『近世神道論 前期国学』(日本思想大系39、岩波書店、七二年) 一〇三頁。
- (12) 『神道大系 増穂残口』(神道大系編纂会、八〇年) 二九九頁。
- (13) 飯田洋一校訂『佚斎栲山集』(国書刊行会、八八年) 三三―四頁。
- (14) 『日本随筆大成』(新版、一期卷六、吉川弘文館、七五年) 四五五―六頁。
- (15) 『風来山人集』(日本古典文学大系55、岩波書店、六一一年) 一四五頁。
- (16) 『増補手島堵庵全集』(清文堂出版、七三年) 三八三頁。
- (17) 前掲『神道叢説』二〇六頁。
- (18) 写本。名古屋市鶴舞中央図書館、河村文庫所蔵。
- (19) 前掲『神道叢説』二七九頁。
- (20) 同右、二七五頁。
- (21) 筆者の垂加神道理解については、拙稿「呪術師玉木正英と現人神」(『日本文化論叢』三号、愛知教育大学日本文化研究室、九五年三月)、「守護される現人神」(『江戸の思想』四号、ぺりかん社、九六年七月)を参照されたい。
- (22) 『日本書紀通証』(国民精神文化研究所、三七年) 卷三、一八八頁。
- (23) 前掲『神道叢説』二七七頁。

- (24) こうした「誠」概念によって歌の本質をとらえようとする考えは垂加神道に限った奇異なものではなく、近世の堂上派歌学に広く見られるものであった。ここでは、そのひとつの例として宣長当時最も権威をもち、宣長もそれを学んだ二条派の代表歌人烏丸光栄の歌論を挙げておこう。「凡そよみかたの教はただ一なり。一は心の真実なり。思ふ所の誠をいひのぶるより外のことなし。意をいひのぶるは実意、景をいひのぶるは実景にして、毫末も実にもむけば、歌とのはず。古来の秀歌ただ此の実のみなり。されば聞く人感せず、刺へ神明仏陀も感応あり。実ならぬは聞く人先感せず、況や神霊をや。」(『内裏進上の一巻』、元年、佐佐木信綱編『日本歌学大系』巻六、風間書房、五六年、五〇八頁)。もちろん、これら堂上派の歌論は伝統的な古今集序のテーゼを、朱子学的な「誠」概念によって粉飾したものであることは言をまたない。宣長のような文字通りの、歌に感応する神の実在性への確信があったかどうか、はなはだ疑問である。
- (25) 子安宣邦『宣長と篤胤の世界』(中公叢書、七七年) 三八頁。
- (26) 『近世文学論集』(日本古典文学大系94、岩波書店、六六年) 五三頁。
- (27) 相良亨『本居宣長』(東京大学出版会、七八年) 二五頁。
- (28) ここで問題となるのは、宣長の「真心」説であろう。周知のように、宣長は「真心とは、産巢日神の御霊によりて、備へ持て生れつるままの心をいふ、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」(『くず花』巻上、全八、一四七頁)と説き、「真心」を「産巢日神の御霊」によって賦与された「生れつるままの心」だとする。ただ注意すべきは、宣長が「真心」であることによって、神に感通するとは説いてはいいことである。かりにそうなつてしまえば、論理的に「真心」はめざすべき価値理念として規範化されてしまふだろう。

(29) 前掲『近世神道論 前期国学』四五〜六頁。

(30) 『直毘霊 玉鉾百首』(岩波文庫、三六年) 八八頁。

(31) 注(8)前掲書、一一〇頁。

(32) 同右、三八頁。

(33) 注(22)前掲書、一七〇頁。

(34) 同右、二八九頁。

(35) 『大祓詞註釈大成』巻上、七〇八〜九頁。

(36) この宣長と正反対の立場から人間の甘さを指摘しているのが、闇齋学派のなかで神儒一致を批判した佐藤直方である。「学者ハ自己ノ理ヲ信ズルデナケレバ本ノコトデハナイ。聖賢ヲ信ズルハ善イハ善イケレトモ、我理ヲ信ズルニハ及ズヌ。曾子子夏ニテ見ルベシ。程子曰、信人而不信理、神道者ノ神明ヲ信ジテアソコヘトリツクハ、本ヲ失フタモノナリ。人々有尊於己者、天理也、其尊無対。我心ヨリ外ニ頼ミカニスルコトハナイ。」(『韃藏録』巻二)。直方によれば、神道者が神の存在をもちだすのは「本ヲ失」つている。そこには不純な「我一分ノ冥加ヲモトメ」る心がまじっている。「日本デ神ヲ尊敬スルハ皆我一分ノ冥加ヲモトメタモノナリ。」(同右)。最後のところに神をおく限り、

この功利性をまぬがれがたいのである。人は「神ノ冥加」などを期待することなく、どこまでも「自己ノ理」を信じていかななくてはならない。なぜならば「我心ヨリ外ニ頼ミカニスルコトハナイ」からである。これは、「誠」「正直」と言っても、ぎりぎりのところで神の恵みを期待して、神にもたれかかる「心だに」の論理のもつ人間の甘さを、直方一流の論理的徹底性によって暴露するものであろう。その意味で直方は、宣長とは対極の地点から「心だに」の論理を否定していたのである。

(37) 『選集倫理御進講草案』(第一書房、三八年) 三五頁。

(愛知教育大学助教授)