

# 本居宣長における「欲」の位置づけ

田 畑 真 美

富山大学人文学部紀要第54号抜刷

2011年2月

## 本居宣長における「欲」の位置づけ

田 畑 真 美

### はじめに

人間が人生においてそしてこの世界において不条理で自身ではどうにもできない事柄に遭遇するときの態度は、多種多様である。たとえば人は、知の限界内において、生じた事象に正当と思われる理屈をつけることで、あるいは、仕方がないこととして事象をまるごと受容することで、気持ちの落ち着けどころを模索する。前者においては何を正当とするかといったその基準とするところがまた多種多様であり、後者においては全く何にも価値を見いださない二ヒリズムに陥るか、もしくは人間を支える超越的な存在や理念が提示されることになる。

このような不条理で理不尽な事柄にいかに向き合うかといった問題は、本居宣長における漢意をとおして事象を把握するか否かという問題にも通じるであろう。宣長のそのような事象に対するスタンスは「せむすべなし」もしくは「せむかたなし」の語に集約されるが、<sup>1)</sup> 人間の避けられない理不尽の最たるものである「死」や、どうしても妨げられない禍津日神という悪神のあらびに対して、宣長は「かなし」や「なげかはし」という感情をみせてはいるものの、<sup>2)</sup> 基本的には生じる事象を裏で支える神々への随順の姿勢をとる。

このことは、国学者としての性格やおのおの時代背景の相違にもよるであろうが、平田篤胤の禍津日神の捉え方と宣長のそれを比較してみても、明らかである。<sup>3)</sup> 理不尽な事象に対して激しく怒りや憎しみを示すことを宣長はしないのである。

ところで、宣長は人間の情を和歌の生じる源とし、人間存在を和歌を詠まざるを得ない存在として規定していた。その際重要なことは、全ての情が和歌を生み出すわけではないことである。つまり、和歌を生み出さない、もしくは和歌にはふさわしくないマイナスの情があるのがある。それには本来の女々しく弱い人情を隠し、強がって取り繕おうとする漢意が含まれるのはいうまでもないが、怒りや憎しみ、欲といったものも、和歌を生み出さない情として考えられている。これら怒りや憎しみ、欲というものは、少し乱暴な言い方をすれば、自身ののぞみにそわない事態において特に爆発するものである。つまりそれらは、自分が望んでいるにもかかわらず自分ではどうしようもない、自分にとって不条理で理不尽なありように対する反応としてあらわになる類のものであると言える。もちろん、この中で欲は、基本的には宣長においては朱子学との対比で、人間存在が当然持つものとして肯定的に位置づけられている。しかし、一方で宣長は貪欲に対しては肯定的には評価していないところがある。したがって欲に関しては、あふれるほどの欲を持ち、のぞましいものを直截にのぞむことを当然であるとするのと、

過度の欲を貪りとして否定的に捉えることは厳密に区別して捉えられるべきではないかと、考える。さらに貪りは、先取りして言えば、他者に対する怒りや憎しみ、ひいては自己中心的な行為や悪行にもつながるものとして、否定的側面を持つと言える。その意味では、貪欲という欲の一形態は、自らの抱える欲を実現させられない自分にとっての理不尽さ、不条理さに対して対応する何らかの行為へとつながり、その点で、否定的とされるのではないかと考えられる。つまり、欲の問題も、理不尽や不条理に立ち向かうときの人間のありようと結びつけて考えられるということである。

ともあれ、欲を含め、これらの情をあしがかりとすることによって、人間が自身にとってままたらぬ不条理で理不尽だと思われる事象や事態に対してとるふさわしいありようを宣長がいかに考えていたかが浮き彫りになるのではなからうか。そして、なぜ怒りや憎しみ、欲は和歌を詠むことから閉め出されるのかということも明らかになるのではないか。それらの情が和歌を詠むことから閉め出されるということは、和歌によって他者とつながり、共感し、共有していく空間を構築することがそれらでは不可能であるということでもある。このことは勢い、宣長が考える人間の本質の問題にもつながっていくであろう。<sup>4)</sup>

本論では、そうした大きな視野も考慮に入れつつ、特に欲に焦点を当て、宣長が人間における欲をどのように位置づけようとしているかを、不条理や理不尽な事象への態度と絡めながら、考察する。また今回の考察を通して、その他の怒りや憎しみといった否定的、消極的に捉えられはするものの、人間存在に内在せざるを得ない情<sup>5)</sup>をいかに位置づければいいのかといった、人間の本質を巡る普遍的な問いに答えるための手がかりを見つけた。

## 一、和歌と「欲」

まず、宣長の考える欲について和歌との絡みで考える。宣長において欲が情と区別されていることは周知の通りである。<sup>6)</sup> 煩を厭わず、歌論『石上私淑言』における宣長の説明をここで確認してみることとしよう。和歌と欲の関係について、宣長は次のようにいう。

情と欲のわきまへ有。まづすべて人の心にさまざま思ふおもひは みな情也。その思ひの中にも とあらまほしかくあらまほしともとむるおもひは欲といふ物也。されば此の二つはあひはなれぬ物にて なべては欲も情の<sup>一</sup>くさなれ共 又とりわきては 人をあはれとおもひかなしと思ひ あるはうしともつらし共おもふやうのたぐひをなむ情とはいひける。さるはその情より出て欲にもわたり 又欲より出て情にもわたりて 一やうならずとりどりなるが いかにもあれ歌は情の方より出来る物也。これ情のかなたの思ひは物にも感じやすく あはれなること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。かの財寶をむさぼるやうの思ひは此の欲といふ物にて物のあはれなるすぢにはうときゆへに歌はいでこぬなるべし。色をおもふも本は欲より出れ共ことに情の方に深くかかる思ひにていきとしいけるものまぬかれぬ所也。まして人はすぐれて物のあはれをしる物にしあれば殊にふかく心にそみてあはれにたへぬは此のおもひ也。其の外もとにかくにつけて物のあはれなる事には歌は出来るものとしるべし。(中略)後の世にいたりて優になまめかしくよまむとするにはいよいよ物のあはれなるかたをのみむねとしてかの欲のすぢはひたすらにうとみはててよまむ物とおもひたらす。まれまれにもかの萬葉集の三の巻に酒を讃たる歌のたぐひよ詩には常の事にてかかるたぐひのみおほかれど歌にはいと心づきなくにくくさへ思はれてさらになつかしからず。何の見どころもなしかし。これ欲はきたなき思ひにてあはれならざる故也。<sup>7)</sup>

(『石上私淑言』 卷二pp.157-158 下線は田畑による)

まず宣長によれば、人間が心に思うことはみな情である。この広義の情で言えば、～したい、～がほしいという思いである欲も情の一種である。この欲と区別して宣長は、人間関係に関わる、人を愛しく思ったり、つらいと思うような様々な情を狭義の情とし、こちらを和歌をうみだすものとして重視する。欲と狭義の情の決定的な相違は、それが「あはれなることこよなう深き」か否か、もっと言えば「あわれ」かどうかである。欲はそうした人間を深く感動させるような情ではなく、ただ「一すぢにねがひもとむる心」でしかない。さらに言えば、それは「きたなき思ひ」なのである。つまり、欲はあわれではなく、人にも深く感動を生じさせない単純な、深みのない情であり、それ故に和歌には詠まれない、相応しくない類のものなのである。

この欲の位置づけをより明確にするために、同じ箇所でも宣長が述べていることをもう少しみてみよう。「心よはきをはづる後の世のならばしにつみ忍ぶ事おほきゆえにかへりて欲より浅くも見ゆるなめり」(同p.157)と述べてもいるように、宣長は人間の本来の情とする女々しく弱い情を隠そうとする漢意にそまったあり方を欲よりも浅いと批判している。欲を漢意よりはましであるように位置づける点は非常に興味深く重要な点であるが、つまりは、心が動き、深く感動してしまう情を抑えようとする漢意と、欲とでは、「もののあはれ」から距離があるものとして同じベクトルを持つものとされているのである。

さらに宣長は、上記の引用にもあるように、欲が題材となることは「詩には常のことにてかかるたぐひのみおほ」いと指摘するが、和歌では少ない例はあるもののそれは例外に過ぎないような位置づけがされる欲<sup>8)</sup>が、漢詩では普通の題材として使われることを指摘する。漢詩と和歌の相違については、他者に深い感動を与えるか否か、他者の心の奥深くに届くか否かという点について、他者を感動させるのではなく、理で戒めたり論じたりする漢意の部分に即してすでに拙稿で論じているが<sup>9)</sup>、このことと絡めて言えば、欲もまた、他者の心奥深くに染み

ていけないものであるがゆえに、同様に他者に深い感動を与えられない漢詩の題材たりうるのであるのではなからうか。いわば欲は、和歌と対置される漢詩には居場所があるのである。

もちろん宣長によれば、欲と情は真っ向から対立するものではなく不分離の関係にあり、前者から後へ、後から前者へとつながってさまざまに生じ、展開していくものである。たとえば、和歌の最適の題材である色恋にしてもそうである。色恋の情は他者存在とのつながりを一筋に願ひ求めることから始まるにしても、人の心にしみるような深い情になっていく。したがって、あわれが浅い、もしくは皆無の情であるとして、単純に欲がその存在を全否定されている訳ではない点は見過ごしではならない。欲も、人間存在の心の中の動きなのである。

重要なのは、人間において欲という対象をひたすら求める情が存することを宣長が認めていること、及びそれが和歌に詠まれる類の情ではないこと、換言すれば他者の心に届き、他者とつながる類の情ではないと位置づけられているということである。

では、欲はどうしてあわれ深い部分がなく、それゆえに浅く、きたないものとされているのだろうか。また、きたなく浅いものであり、漢意と対比されたりするにもかかわらず、なぜその存在を全否定されないのだろうか。これらについては次章のまごころの問題とも絡めて検討する必要があるが、さしあたり、現時点で見通しとして言えることを言うておく。

まず前者について言えば、欲とは宣長が言うように、「ひとすぢに願ひ求むる心」である。ここで注目したいのは「ひとすぢに」という様態である。それは、対象の価値を認め、それを自分の物にしたいという一本筋の通った明白な思いであると言えよう。その思いの明白さ、単純さが「浅い」と言われることに通じるのであろう。このことは、宣長が『排蘆小船』で「欲ハタヽネカヒモトムル心ノミニテ、感慨ナシ」（『排蘆小船』[三十]p.27 下線は田畑による）<sup>10</sup>と述べていることから明白である。「ほしい、ほしい」と願ひ求める心のみ一色を「ひとすぢに」表出するがゆえの浅さといえよう。

またその「ほしい」という思いを表現する際も、その思いそのものが単純明快であるが故に和歌を詠むときのように「詞のほどよく文有て長き」（『石上』巻一p.110）形で表す必要がないのであろう。つまり、自身においても「物のあはれにたへぬ」（同p.108）ほどにはその思いは深まっていないが故に、和歌に詠み出す必要がないのである。つまり、自身の心を晴らす必要がないのである。それでおそらく、なにかがほしいという欲の発動の際には、「ほしい」「ほしい」という単純明快な思いを表出することになるのであろうが、それはたとえば、自身の深い悲しさを「ただの詞」で、「かなしかなし」と繰り返す<sup>11</sup>ような状況と通じるであろう。このとき、極端なことを言えばその思いを伝える相手は必要ではないのである。共感してくれる相手と共有する世界を作るまでもないからである。相手の感動によって自身の思いを晴らし、相手と通じることでさらなる共感の世界を求めていくまでもない、言うなれば自身の中の閉じた世界にとどまるのである。

またさらに、欲は対象物を自分の物にしたい、自分の思い通りにしたいという思いである故に、対象よりも自分自身の方に力点があると言えよう。つまりは、自分が主体なのである。そうすると、対象をその「事の心をわきまへしる」(同p.100)というよりは、それを自分の主導権下に置きたいという思いの方が勝つことになる。「物のあはれを知る」こととはずれてくるのである。もちろんこの場合、なぜその対象を自分の物にしたいと思ったかは、その対象のよさを認識したからにはかならない。おいしいもの、きれいな着物、美しい異性を欲するのが、常であるからである。しかしここで重要なのは、いいと思った後の心の働き具合であろう。それをいいと認識することでとどまるか、だからこそ自分の物にしたいと踏み込むか。後者が欲の働きであり、物の本質を知ることとは方向や力点がそれていくのである。

なお、対象が財宝や食べ物、着物や名声等のような無生物であることと、愛しい人といった人間であることとでは、相違が出てくる。前者は対象が自身の所有になることで自身を快楽に導くものであり、いわば自身の思いを満足させるための手段にとどまることが多いだろう。一方後者の場合、対象は自身と同じく情を持ち、「物のあはれをしる」存在として主体を持つ人間存在である。それは自身によって所有されるべきものというありようにとどまらず、自己と他者としてお互いに独立した一人格を持つ者同士のかかわりあいを展開することが出来る存在である。それゆえに色恋の場合は、欲にとどまらずに、相手の本質と向き合う、いわば「物のあはれをしる」境地へと進んでいけるのであろう。<sup>12)</sup>

このことは、宣長が同じ欲でも色欲と利欲を和歌の題材として区別していることからわかる。色欲は、「人欲ノ切ナル所」(『小船』同p.26)であるため恋を詠んだ和歌は趣深い名歌が多くあるが、利欲はそうではない。「利慾モ人情ノ大ナルモノナレトモ、利ヲ貪ルハ大不風雅ノ至リ」(同)であるという。物をほしい、手に入れたいという自身の利益を求める思いは「大不風雅ノ至リ」であるとして、人々は「コレヲ恥」(同)、その思いを和歌に詠み出すことは避けるし、仮にそういう和歌があったとしても「イトニクカルベシ」(同)と否定的に評価している。

ここで注意したいのは、色欲と利欲が人間存在の持つ代表的な欲とされた上で、和歌に相応しいか否かが指摘されていることである。確かに人間は利欲を持つが、風雅という基準に照らせば、利欲は相応しくない、好ましくないものなのである。そして特に不風雅というありようは、脇目もふらず対象を「貪る」ありようにおいて言われていると考えられる。

さらに、その表出を「恥」と思う感じ方をも人間は共有するとされているが、このことは、何が風雅であるかということを感じるとき、人間は一定の美的基準を共有するということを示すのではないかと考えられる。<sup>13)</sup> 脇目もふらない、利欲に集中するありようは、誰がみても美しくない、きたないありようなのである。だからこそ、人はその和歌における表出を恥じるのである。

ともあれ、対象の本質に対峙しない、もしくはし続けられないという点では、生じる思いは「浅

く」ならざるをえないと言える。そして、自身の方に力点が置かれるということ言えば、欲は「浅い」だけにとどまらず、自己の思いが中心点、もしくは基準になるという点で、自己中心性を帯びるものとして「きたない」ものとなろう。つまり、欲がきたないのは、それが「自分自身の利益や快樂」を何のためらいもなく表出する点にある。この表出は、それを理解し、共感する他者をも必要としない、ひたすら自身の思いを強く押し通すものである。この自己中心のありようが、もっと言えば、他者とのつながりなさが、「きたない」というのではなからうか。なおかつ、願い求める心は、他者との共感によって晴らされるのではなく、目的の物を自身の手にするという実際の行為において満たされうる。「自分が手に入れる」という、自身の世界における自己完結性が「きたない」のではないかと言える。

さらに欲は、貪りにも直結していく。前にも少し触れたが、宣長は欲を持つこと自体は否定しないが、それが過剰になり「食欲」になることは否定的に評価している。それは、食欲がここで述べた自己中心性を際限なく展開していくものであるからではなからうか。この点に関しては、貪りや、分を知ることとの関連で後に詳述することとしたい。

また後者についてであるが、欲は、そもそもの人間の本質としての女々しく弱い情を取り繕ったり、抑えたりする漢意と同列に扱われている。しかし上述したように、宣長は、欲よりも漢意の混じる情の方を浅いとしている。つまりは、欲のありようをまだましであると段階付けをするのであるが、それはおそらく、欲を持つことが人間の自然であるといった認識によるのではないかと考えられる。というのは、漢意の混じった情は、人間の自然の情に反するものだからである。人間の自然性を保つという点では、欲は漢意ほどは浅くはならないのであろう。

ただそう考えると、漢詩の題材に欲という自然な思いが多く取られていること宣長が述べていることと齟齬を来すかもしれない。というのは、漢詩であっても、自然の思いの表出—ほしいものをほしいと表現する—を率先して行っているということになるからである。この点については、漢詩が和歌では切り落とされているきたなき情を平気で題材にしているという、漢詩と和歌を比較した際の漢詩における「物のあはれを知る」ことの浅さ、和歌に対する劣等性を示したかったのではないかという説明が可能であろう。この説明はまだ不十分であるが、この点も含め、宣長の欲の肯定という問題については、次章の「真心」の考察において詳述することとしたい。

## 二、「真心」と「欲」

以上、歌論における欲の位置づけをおおまかにみた。端的には、それが人の心に深くしみ通るものではない、つまり人を感動させるあわれの深い情ではないという点から、欲は、和歌に詠まれる情から外れるものであった。それは浅く、きたないものであり、そういう意味では、作為的に取り繕う、中国のならいに染まったもの、漢意と同傾向のものであった。

しかし、一方で宣長は、人間の持つ生まれつきの欲とその傾向を肯定している。「きたない」「浅い」という評価は、その情の存在を根底から否定するものではない。このことは、「真心」という神道論においてでてくる概念をみてみると、一層明らかである。

それでは「真心」とは何であろうか。まず宣長は『くずばな』において次のように述べる。

真心とは、産巢日神の御霊によりて、備へ持て生れつるまゝの心をいふ、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、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。然るを難者、智巧の事などは、真心の行ひにあらざると心得たるは誤れり。さて余が、外国の学問おこなはれて、天下の人真心を失ひたりといふは、世人或は仏道、或は儒道を信じて、何事もその意をよしと思ふは、学問せざる者もそのならひに化りたる物にて、生れつきたる心にはあらざれば也。 その一端を挙げていば、或は仏の説に溺れて、父母妻子を棄て出家をし、或は儒の道に惑ひて、君を軽んずる輩などの出来たるたぐひ是也。其外もすべて善にもあれ悪にもあれ、生れつきたる心を変てうつるは、皆真心を失ふ也。

(『くずばな』上つ巻p.147 下線は田畑による)<sup>14)</sup>

単純に言えば真心とは、生まれつきの心である。それと対になるのが儒教や仏教の影響によって変化したものである。つまり、漢意に影響されて変化した心のありようは、真心ではないのである。そして重要なことは、その内容が人の心にあるありとあらゆるものを指すということである。内容如何も重要ではあるが、まずはそれが「生まれつきのもの」であることが重要視されるのである。この場合、歌論においては自然の素直な心のありようが作為的な心のありようと対比されて重んじられていたが、神道論においては真心の根拠として、産巢日神の御霊が設定されている。産巢日神は生成を司り、善なる性質を持つものである。<sup>15)</sup> その御霊が人間に分与されているというのである。人間が持つありとあらゆる心のありようは、神によって根拠を得ることにより、そういう存在としてそのありようを肯定されると言える。いわば心の内容物すべてが、神によって保証されるのである。しかも、その真心は神代の神々がそれによって行為するところのものである。このことから、人間の持つ真心は、神代の神と同じであり、産巢日神に由来するという二点によって、その存在根拠が確かなものとされるのである。<sup>16)</sup>

そして、ありとあらゆる心の内容物の中に、欲も含まれる。欲は、神が与えたものとしてその存在を認められるということになる。このことは、宣長が人間の性を天理と人欲にわけて後者を消極的に評価する朱子学の人性論を批判し、人欲の存在を積極的に肯定することと考え合わせる一層明白である。宣長は、次のように言う。



又其道にそむける心を、人慾といひてにくむも、こころえず。そもそも、その人慾といふ物は、いづくよりいかなる故にていできつるぞ。それも然るべき理にてこそは、出来たるべければ、人慾も即ち天理ならずや。(『直毘靈』 p.60)<sup>17)</sup>

人慾もまたその出所は無軌道な野放図なものでありえず、然るべき理に基づき、それとして存在するはずである。とすると、人慾も朱子学者が言う天理と同じで天という超越的な存在を根拠として出てきているのではないか。人慾も天に基づく理であって、否定したり、無理矢理抑制したりするべきものではないのではないかと、宣長は考えるのである。この人慾の根拠に天があると考えるときではないかという発想と、欲も神によって与えられている、それ故にその存在やありようを肯定されるべきであるという発想は通底している。つまり、欲も神の名の下に堂々とその位置を得るのである。

次に、欲を真心という言葉を使用して説明する箇所をみよう。宣長は『玉勝間』四の巻「うはべをつくる世のならひ」において、次のように述べる。

うまき物くはまほしく、よききぬきまほしく、よき家にすまほしく、たからえまほしく、人にたふとまれまほしく、いのちながからまほしくするは、みな人の真心也。然るにこれらを皆よからぬ事にし、ねがはざるをいみしきことにして、すべてほしからず、ねがはぬかほするものの、よにおほかるは、例のうるさきいつはりなり。(『玉勝間』四の巻)<sup>18)</sup>

ここで宣長は、うまいもの、よい着物、よい家、富や名声、長寿を願い求めることを人間の生まれつきの真心だとしている。また続く箇所では、月花の情趣深さや美しい女性を求めるありようをも人間が人として持つ、当然の傾向であると説明している。<sup>19)</sup> これらよいもの、望ましい物に対してそのよさを正当に評価し、率直にそれを求めることが人間の生来の傾向性であるということになる。つまり宣長は、欲において人間が則るべき一つの方向性を考えているのである。

この欲の方向性については、同じく『玉勝間』四の巻「兼好法師が詞のあげつらひ」において、より明瞭に示される。宣長はここでまず、吉田兼好の随筆『徒然草』第百三十七段「花はさかりに」における兼好の美意識に対して異を唱える。

けんかうほうしがつれづれ草に、花はさかりに、月はくまなきを見る物かはといへるは、いかにぞや。いにしへの歌どもに、花はさかりなる、月はくまなきを見たるよりも、花のもとには、風をかこち、月の夜は、雲をいとひ、あるはまちをしむ心づくしをよめるぞ多

くて、こゝろ深きも、ことにさる歌おほかるは、みな花はさかりをのどかに見まほしく、月はくまなからむことをおもふ心のせちなるからこそ、さもえあらぬを歎きたるなれ、いづこの歌にかは、花に風をまち、月に雲をねがひたるはあらん。さるをかのほうしがいいへるごとくなるは、人の心にさかひたる、後の世のさかしら心の、つくり風流にして、まことのみやびごゝろにはあらず。(中略) すべてなべての人のねがふ心にたがへるを、雅とするは、つくりことぞおほかりける。恋に、あへるをよろこぶ歌は、こゝろふかゝらで、あはぬをなげく歌のみおほくして、こゝろ深きも、逢見むことをねがふから也。人の心は、うれしき事は、さしもふかくはおぼえぬものにて、たゞ心にはなほぬことぞ、深く身にしみてはおぼゆるわざなれば、すべてうれしきをよめる歌には、心深きはすくなくて、心にはなほぬすぢを、かなしみうれへたるに、あはれなるは多きぞかし。然りとて、わびしくかなしきを、みやびたりとてねがはむは、人のまことの情ならめや。

(『玉勝間』四の巻p.144.下線は田畑)<sup>20)</sup>

ここで宣長は、人間の願いの方向性と絡めて、「まことのみやびごゝろ」と「つくり風流」の相違を指摘する。月や花の美しい極致を最高の状態で見たいというのが人間本来の願いである。その願いどおりに月や花を観賞できない歎きを表現した和歌が深い感動をもたらすのは、ままならない状態で月や花を思うことそのものが推奨されているのではなく、むしろ、その裏に万全な状態で月や花の完璧な美を鑑賞したいという願いがあるからであると、宣長は考えるのである。ここにおいて、人間の持つ願い、美的鑑賞に関する欲の方向性が明確に示される。つまり、「まことのみやびごゝろ」とは月花の美を盛りや雲のない最高の状態で楽しみたいというものであり、いわば月花の持つ真の価値を求める心である。「つくり風流」とはそうした月花の持つ真の価値に目をやらず、評価しようとしないうちに斜に構えた心である。人間本来の物事に対する欲の方向性は前者、すなわち物の持つ真の価値を率直に求めていくということになると言える。

このことは、恋についてもあてはまる。確かに恋人と願い通りに会えた喜びを詠う和歌よりも、意に反して会えないつらさわびしさを詠った和歌の方が感動は深い。しかしだからといって、恋人に会えないことを望む人間がどこにしようか。誰でも、愛しい人には会いたいのである。それを望むのが人間本来のありようだというのである。

かくて、月花や恋において、それらが自身の願いに反してしまうことを望むのは、換言すればそのような事態に陥って「わびしくかなしき」思いをするのを真に望むのは、人間本来の情ではないし、人間の持つ欲の方向性としては、真ではないのである。

この方向性は、続く箇所でも指摘されている長寿についてもあてはまる。宣長は、兼好法師が『徒然草』第七段で「命長ければ恥多し。長くとも四十に足らぬほどにて死なんこそめやすかるべ

けれ。」<sup>21)</sup>と述べたことについて次のように言う。

又同じほうしの、人はよそぢにたらでしなむこそ、めやすべかりけれといへるなどは、中ごろよりこなたの人の、みな歌にもよみ、つねにもいふすぢにて、いのち長からんことをねがふをば、心ぎたなきこととし、早く死ぬるを、めやすきことにいひ、此世をいとひすつるを、いさぎよきこととするは、これみな佛の道にへつらへるものにて、おほくはいつはり也。言にこそさもいへ、心のうちには、たれかはさは思はむ。たとひまれまれには、まことに然思ふ人のあらんも、もとよりのまごゝろにはあらず。佛のをしへに惑へる也。人のまごゝろは、いかにわびしき身も、はやくしなばやとはおもはず、命ををしまぬものはなし。(『玉勝間』四の巻「兼好法師が詞のあげつらひ」 pp.144-145 下線は田畑による)

つまり、人間の真心は、早く死ぬことではなく長寿を欲するというのである。それは、人間の心が素直であり、まだ穢れていない時のありようをみても明らかであるとして、宣長は万葉集では「ただ長くいきたらん事をねがい」(同p.145) 和歌を詠んでいるとしている。しかし、時を経て仏教などの外国の教えに染まり、もとからの真心を見失ってしまった人々は、かえって長寿を願うことをいじきたないこととして消極的に評価してしまう。兼好法師がその最たる例でもあるし、「中ごろこなたの歌」(同)もそうになっている。だがそれらは、いつわりのありようにほかならない。宣長は、月や花、恋などの風雅なもののみならず、人間の生死といった深刻な問題までを含め、欲の対象となるありとあらゆる事象について、欲の真の方向性とは人間自身にとってよりのぞましいものに向かうことであるということ、いつわりの価値観との対比を通じて示そうとしているのである。

このように、人間は本来、質の悪い物よりよい物を、悲しみより喜びを、さげすみより賞賛を、貧窮よりも富を、短命よりも長寿を選び取り、欲していく存在であると、宣長は考えている。そして、そうした方向性に沿った欲の発動もまた、肯定するのである。

それではそうした欲は、どこまでいけば満たされるのであろうか。端的に言えば、宣長は基本的に欲を際限なきものとして考えている。そして、その際限なさをも率直にそれとして受け入れ、引き受けていくことが、人間の真のありようなのである。宣長は次のように言う。

まことには、わが身を安しとして、足る事をしれるものはなきものなり。たとへば人の齢など、七十に及ぶは、まことにまれなる事なれば、七十までも長らへては、はやく足れりと思ふべきことなれども、人みな猶たれりとは思はず、末のみじかき事をのみ歎きて、九十までも、百歳までも生まほしく思ふぞ、まことの情なりける。(『玉勝間』十四の巻「世の人のこざかしきこといふをよしとする事」 p.446 前掲書所収)

つまり、欲は際限なきものであり、どこまで行ってもこれで十分満たされたという境地には達しない。次のよりよきものを欲し続ける。それが人間の「まことの情」なのである。人間は本来、足る事を知らない存在なのである。

注意すべきは、宣長はここで、「人間はそういうものである」という人間の真実を示しているに過ぎないということである。もちろんこの箇所直前の部分で、自分は十分満ち足りている、足ることを知っているとして取り澄まし、賢ぶる態度を、宣長は批判している。「世の中のこざかしき人は、いはゆる道歌のさまなる俗歌をよみて、さとりがましき事をよくいふものなり。或は身こそやすけれなどいひて、わが心のさとりにて身のやすきよしをよむこと、みな儒佛にへつらひたる偽ごとなり」(同p.446)というように、さとりによって自身の無際限な欲をコントロールし、安定し、満ち足りたありようになつたことを得意げに表出するのは、けっして真心に沿ったありようではないのである。むしろそれは、「偽り」の態度であった。ここで宣長は欲の無際限という人間の真実を直視せず、きれいに取り繕おうとし、なおかつ取り繕うことに価値を見いだすありようを真心と離反するものとして批判しているのである。

それでは、真心に沿って欲を無際限に表出するありようは、それが人間の真実であるが故にどんな場合においても無条件に肯定されるのであろうか。詳しくは後述するが、欲の無際限に関しては、以上の点も含めて問題がいくつか出てくる。たとえばまず、こうした欲の無際限は貪るということと結びついていくということがある。天性の無際限な欲と、貪るという、宣長も消極的評価をするありようはいかにして矛盾なく関係づけることができるのか。無際限な欲の発動は内面的な問題にとどまらず、その欲をどのように満たそうかといった行為の問題が必然的に生じてくる。行為の問題が加われば、先に挙げた問題の、欲の無際限についての無条件の肯定は、慎重に検討する必要が出てくる。この点については次章で詳述したい。

また欲が無際限であると、どうしても現実には決して達し得ない不可能なことを望むことになるということがある。溢れんばかりの欲と現実のありようのずれは人間においてどのように解決されうかということ、換言すれば限界なき欲と有限な現実の折り合いの問題である。このことは、さきほどの寿命の問題において、特にみえやすい。人間には必ず死が存する。したがってどれほど長寿を望んでも、必ず限界が来る。永遠には生きられず、決して免れ得ない死というものに直面するという、人間の現実。寿命の例は極端であるが、人間が生きる現実は、少なからずながしかの限界をもって人間の欲に対峙する。恋した人とけっして結ばれない、望んだ職につけない等々、際限なき欲は、人間に限界を容赦なく見せつける。

がしかし、ここで重要なことは以下のことであろう。すなわち、人間がそういう無際限の欲を持つものだということと、それを満たすために実際になんらかの行為をすること、それらを区別して考えるべきであるということである。そして、回避できない欲の限界に立ったとき、

人間がどう振る舞うか、それが問題なのである。このことは冒頭に挙げた問題、自身にとって理不尽で不条理だと思うことにどう向き合うかということとつながっていく。自身の際限なき欲が、それを満たすことを許さない現実に阻まれている、そういう自分にとっての不条理や理不尽のありようを、それを持つのが自然で当然だとされる欲を抱えながらどのように受け入れるのか。先取りするならば、宣長はそういう事態にたいして「せむすべなし」「せむかたなし」といった、しかし単なる諦観でもない情趣的な色合いを持つ、やるせない現実への詠嘆、その現実をあわれとして感動的に把握する態度を取る。それが怒りではなく歎きや悲しみであるのはやはり、注目すべきところであろう。こうした態度においては、満たされない欲は怒りや憎しみを生み出すことはない。怒りや憎しみならば世の中への攻撃となり、自身と人や世との関係を悪化させたり、断ち切ったりする。そういう意味では、満たされない欲によって生じる怒りや憎しみは、自らの欲に囚われて自己のことばかりを考えるようになった自己中心的な状態と同様、きたなきものである。見通しとして言うならば、貪りは歎きや悲しみではなく、怒りや憎しみにつながるからこそ、否定されるのである。

ともあれ、宣長が肯定する欲と、貪り＝貪欲の差異は何かをはっきりさせる必要がある。次節ではこの点について、宣長が一方で否定的に評価する欲の抑制の態度と対比しながら考える。

### 三、貪欲とその行方

前節では、真心に即して欲がある方向性—人間にとってよりよいもの、のぞましいものへと向かうことと、その無際限な性質について考察した。ここではそうした欲と貪りの相違、及び欲の抑制について検討することにより、宣長の考える欲の地平を一層明確にしたい。

まずは欲を抑制する、もしくは持たないようにするという点についてである。何度も述べてきたように人間の持つ欲には方向性と、無際限があった。そして、その人間に本来存する欲の方向性や無際限を認めないのが漢意であり、それに慣れ親しんでしまった「よのならひ」に基づくありようである。そういう態度は真心が天性のものであるのに対して、作爲的・後天的であり、儒教や仏教などの教えに基づく「つくりごと」である。漢意は、自らの内に存する欲をそれとして表出することを恥と思わせ、コントロールすべきものとして欲を位置づける。それは、表面的には欲に振り回されない整った自我のありようを他者に示すことである。自分は禁欲している、寡欲であるというその取り繕いの態度を、宣長は偽善的なもの、「偽り」と捉える。

では、そうした「偽り」の態度とは対極にある貪欲はどう位置づけられるのか。てがかりとなる『玉勝間』の一節をみてることにする。

金銀ほしからずといふは、例の漢やうの偽りにぞ有ける。学問する人など、好書をせちに得まほしがる物から、金銀はほしからぬかほするにて、そのいつはりあらはなるをや。

いまの世よろづの物、金銀をだにだせば、心にまかせてえらるゝものを、好書ほしからむには、などか金銀ほしからざらむ、然はあれども、はゞかることなくむさぼる世のならひにくらぶれば偽りながらも、さるたぐひは、なほはるかにまさりてぞ有るべき。

(『玉勝間』十二の巻「金銀ほしからぬかほする事」 pp.370-371)

宣長は、お金を欲しいという思いを露わにしないのは漢意であり、偽りであるという。宣長によれば、真心に従えば人間は金銀といった財宝をのぞましきものとして望むのが真である。「金銀ほしからぬかほ」をして自らの「金銀が欲しい」という真の欲を抑え込んでごまかし、取り繕うのは、生まれつきの心を変化させることに通じるので、「偽り」となるのである。欲の抑制は、そもそもの弱々しく女々しい人情を取り繕って隠そうとするありようと同様、「偽り」として消極的に評価されるべき態度である。

ここで注意すべきことは、この「偽り」の位置づけである。前にみたように、宣長は「心よきはきはづる後の世のならはしにつみ忍ぶ事おほきゆえに かへりて欲より浅くも見ゆるなめり」(『石上』巻二 p.157) と述べていた。つまり、本来の有り様を偽る漢意は欲と比べると、浅いものであった。欲も「偽り」としての漢意もともに、深い感動をもたらさない心であったが、序列的には欲が上位なのである。このことを踏まえて先の引用を見ると、面白いことがわかる。金銭欲を抑えて取り繕う「偽り」と貪りとは、前者の方がましだということである。整理すると、人間が一様に持つ欲は、「偽り」としての漢意より評価され、欲が高じて貪りの態度に繋がるとそれは、偽りよりも消極的に評価されるのである。単純にいうと、貪欲<偽り<欲ということになる。

ではいったいなぜその序列が成立するのだろうか。欲と偽りの序列については、第一章で述べたので触れないが、なぜ貪欲の評価が一番低くなるのだろうか。

この問いを解くために一つ確認しておく、宣長は「偽り」の態度を嫌いつつも、それを徹底的には攻撃していない。前に述べた「せむすべなし」「せんかたなし」の態度をもって、穏やかに処している。たとえば宣長は「月花はあはれ也。女の色はめにもとまらずといはんは、人とあらむもの心にあらず。いみしきいつはりにこそ有けれ、しかはあれども、よろづにうはべをつくりかざるは、なべてのよのならひにしあれば、これらは、いつはりとして、さしもとがむべきにはあらずとなん」(『玉勝間』四の巻「うはべをつくるよのならひ」 p.145) と述べ、偽りを偽りと認識し、人間の心ではないとしながらも、そうひどく咎めるべきではないとする。そしてその根拠は、「よのならひ」だからなのである。そしてそのような「よのならひ」が形成され、漢意が浸透するという宣長にとってはのぞましくないことが生じる背景には、禍津日神の存在がある。

さて何事も世中にわろき事共のあるも、みな悪神のしわざに候、然れば善悪邪正の異こそ候へ、儒も佛も老も、みなひろくいへば、其の時々の神道也。(中略)後世かくの如く時有りて悪神あらび候へば、善神の御力にもかなはぬ事あるは、神代に其の証明らかなり。然れば人の力にはいよいよよかなはぬわざなれば、せんかたなく、其時のよろしきに従ひ候べき物也。(『答問録』 p.528) <sup>22)</sup>

禍津日神が暴れることで、漢意にそまった「よのならひ」となる。しかし、現状に厳しい態度で逆らうことは出来ない。なぜなら、悪神の所為は善神にもどうすることもできないからだ。宣長が「偽り」を厳しく咎めないのも、こうした世界観が背景にあるからである。しかし、翻って考えると、「偽り」のみならず、「むさぼる」ありようも「よのならひ」であると言われていた。宣長の論理からすれば、「はばかりことなくむさぼるよのならひ」の背景にも同様に悪神の存在があり、それ故に貪りに対しても厳しくは糾弾できないのではなかろうか。「偽り」と貪欲の傾向はいずれも、禍津日神のあらびによるものである点では同様である。しかし、禍津日神がなす悪の中での序列とすれば、偽りよりも貪欲の方が甚だしいという点は残る。したがって、宣長の中でのその存在は神の仕業故に認めるにしても、貪欲は偽りよりも一層のぞましくないもの、咎めるべきものとされている点は動かない。

とすると、単なる欲と貪欲とではどうなのか。背景に神があるという点で、いずれその存在やそのありようも最終的には認められるものである。ここで改めて貪欲とは何か考えると、簡単に言うそれは過剰な欲であると言える。しかしそうすると、欲の持つ無際限の性質と貪欲とがどう違うのが問題となる。前にも触れたが、無際限の性質をそれとして認めることと、それが実際に発動してどんな行為に結びつくかは区別して考えるべきである。欲の無際限の性質を自身の中で受け入れつつ、それが成就しきれないものであることをも受け入れる、そして嘆く、という形になれば、その場合の欲は咎められないものであろう。場合によっては「遂げられない思い」を詠う情に発展して、深い感動を生じさせるかもしれない。この点に即して、感動との繋がりやすさで言えば、欲>偽りなのであろう。一方、貪欲はその無際限さを何らかの行為につなげてしまい、ともすればそれを満たすための行為に歯止めがかからなくなることであるとすると、区別が出来るのではないか。つまり、欲の際限なきを実際に行為に結びつけてしまうことにおいて貪欲は、そのきたなさにおいても、またそれがもたらす行為の悪質さにおいても、ただの欲とは区別される。

となると、さらなる貪欲のイメージを明確にしておくことが必要である。翻れば、宣長は「はばかりことなくむさぼるよのならひ」と述べていたが、これは宣長が実際見聞した現実に即した言葉である。宣長は実際にはどのようなことを見聞し、「貪る」と言ったのだろうか。

この点を、宣長の政道論『秘本玉くしげ』で考えてみよう。ここで宣長は、貨幣経済の浸透

に伴い、人々の生活が豪奢になったことを批判する。中でも町人の豪奢は甚だしいもので、そのことが町人の生活の困窮に繋がることを指摘する。

今の世町人の奢りは、殊に甚だしき事也。すべて飲食衣服よりはじめ、諸道具住居等、みな高貴の人のうへとさのみ異ならず、中にもすぐれて富める者などは、内々こまかなる事のおごりは、大名にもをさをさおとらず、何事も善美をつくして、ゆたかにくらすこと也。さて町人は、殊に定まれる階級のなきものにて、先はひら一まいなるが故に、身上の大小は雲泥ちがひても、とかく富たる者のうへを見ならひうらやみて、さしもなき者もそのまねをして、分不相応にゆたかに暮らさんとするから、内証は困窮する者甚多也。或はその困窮を隠さむとするから、いよいよ困窮つものり、或は身上を持直さむために、急に大利を得んと欲して、あらぬ殊にかゝり、家をほろぼす者も多し。(『秘本玉くしげ』上 pp.343-344)<sup>23)</sup>

ここで問題なのは、分不相応ということである。人が「奢り」、「善美をつくし」、分不相応に華美を求め豪奢になっていくことはまさに際限なき欲の発動であり、また、「はばかりことなき」貪りであると言える。むろんここでは悪質な行為は表に出てはいない。しかし、富んだ人を「うらやみ」(同p.443)、また「人ごとに我おとらじとよき物を望み」(同p.345)、物や金の流通について「自由なるがうへにも自由よからん」(同)ことを求める姿勢は、あくなき欲望の果てにあるものを示唆していると言える。特に他者よりよいものを手に入れたいという欲望は、それを入手するための他者との競争をも想定させる。もとより、他者よりよいものを持ちたいというのは、他者に打ち勝ち、自分を優位に保ちたいという、自己中心的なありようである。そういう意味で、自分よりも富んだ人への羨望も、その人への憎しみや恨みを含むものになる可能性がある。ともあれこのような態度は、後述するように、自分のためだけによいものを、際限なく貪るが故の他者への怒り、憎しみ、恨みにつながり、さらにそれらの感情に基づく他者否定的な行為へと結びつく可能性があると言える。

また宣長によれば、人々の豪奢は商業を発展させ、世の中を豊かにするように見えるが、実情は逆で、「上中下共に身分不相応におご」(同)っているがゆえに困窮をもたらしている。<sup>24)</sup>流通する物の種類が増えればそのなかでもよいものを求めたいのが真心であり、欲の方向性に沿っている。また華美になれば、そのものの手入れによけいに手間や金がかかるようになる。ここで重要なのは、「奢り」に向かう姿勢が、人々自身を幸せどころか不幸に追い立てていくということである。「奢り」は自身が豪奢を求めているという意識を持つ持たないにかかわらず<sup>25)</sup>、その当人を不幸にする。「奢り」は当人に安寧をもたらさず、次から次へと休みなく貪り続けるありようを強いる。つまり、分不相応に奢り、貪るありようは、他者との関係におい



てのみならず、その人自身を不幸にするのである。言うなれば、この不幸との密接な関連が、貪りすなわち貪欲の消極的な評価に繋がるのである。

これに対して宣長が提示するのは、分相応ということである。

人は何事も、其身の分限相応にするがよき也。分限に過て奢るがわろき事は、申すに及ばず、又あまり降して軽くするも、正道にはあらず。(中略) すべて事を軽くするがよろしとて、又あまり身持かろがろしければ、それに応じて、おのづから心も萬の行ひも、いやしく軽々しくなりて、上に立つ人などは、殊によからぬ事多きもの也。また儉約を心がくれば、おのづから恪蓄きかたに流れやすき物にて、必ずすべき事をも止てせず、人にとらすべき物をも、惜しみてとらさず、甚だしき者は、人の物をさへ奪はまほしく思ふやうの心にもなりやすし。然るに此所をよく心得て、儉素にしてしかも恪蓄に流れぬやうにはありにくき物也。殊に上に立つ人など、此のわきまへなくして、恪蓄なるときは、下の潤ひわきて、甚よろしからず。されば儉約も実には宜しきことにあらず。とかく上中下各身分相応にくらすがよきなり。(同p.348)

ここで重要なことは分相応という場合に、奢って華美になることだけでなく、必要を超えて節制することも指す点である。いくら質素が奨励されるとはいえ、武士は武士らしいありようを保つべきであるし、他の身分の者も然りである。寡欲・無欲が消極的に評価されることとこの点は、通底しているであろう。結論として宣長は儉約もよくないというが、それは第一にあまりに質素に過ぎると、自身の心と行為にも影響があるからである。そして次に、儉約は吝嗇に流れやすく、吝嗇になれば必要以上に物惜しみとなり、人に物を与えることを嫌ったり、ひどいときには物惜しみするあまりに他者の物を奪おうとまで考えるようになるからである。つまり、欲に溺れずに質素にすることは、度を超せば、他者との良い関係を壊す方向に繋がるのである。

ともあれ、いずれにしても分相応ということが重要である。各の分に不相応なとき、超えていても及ばなくとも、いずれにしても、人と人とのつながりにおいてマイナスをもたらすからである。そして特に、今回の論点である分を超えることに焦点を置けば、分を超えて望むこと、貪欲は、自身の欲を満たそうとする過程において、怒りや憎しみ、恨みを生み出し、実際の行為にも繋がっていくのである。そしてなお言うならば、分相応を知るとは、現実世界における自分自身との折り合いを納得してつけるということであろう。<sup>26)</sup>

この、貪欲が怒りや憎しみ、及び具体的な行為に結びついていくということに関連して、もう少し見てみよう。たとえば宣長は『大祓詞後釈』で、大祓で祓われる罪(国津罪)を穢れ・姦・

災・悪行の四種類に分ける。それらはいずれも「世に人のわろき事としてにくみいとふたぐひ」(『大祓詞後釈』p.130)<sup>27)</sup>であるが、宣長は「畜仆」と「蟲物」を悪行に分類する。悪行とは人間が意識的に行った悪なる行為である。前者は「其の主を恨みいきどほる事などありて、仇なふしわざ」(同p.127)であり、後者は「人をのろひ詛ふ」(同p.128)ものである。「祓の要は、悪行をば第一とせず、穢れを以て罪とする也」(同p.130)とあるように『大祓』の主たる罪は穢れであり人間の悪行ではないが、何をもって宣長が悪行とするかという点に着目すると、二者はいずれも他者への怒りや憎しみ、恨みに発する行いであるということがわかる。他者との関係の中で自身の意に沿わないことがあったとき、それを呪いという怒りや恨みといった負の感情が詰まった行為で晴らす。その自己中心的なありようがまずは道徳的に許されぬ行為として、そして人間ならば様に悪み厭うものとして位置づけられている。つまり、宣長は人間が抱く怒りや恨みや憎しみは、望ましくない行為をもたらすと考えているのである。そしてその限りで、それらの感情を消極的に評価するのではなかろうか。前にも述べたように、それらの感情は人間関係を修復するどころかなお悪化させるようにはたらく。感情の行き違いがあり、相手に対して深い恨みを抱いたとして、その自分を中心に置いた感情をほしいままに発動させ、実際に相手に不利益を被らせる。そうした行為だからこそ、これら二者は罪であり、悪行である。怒り、憎しみ、恨みは、こうした自己中心的に他者に不利益や災いをもたらそうとする行為に繋がっていく故に、きたないのである。

そして翻って考えれば、この怒りや憎しみ、恨みを生じさせやすいのが、貪欲であった。自身の欲しいと思う物を自分のためだけに思う存分貪る。自身の分を顧みず、すべてが自分の都合よく整うことを望む。そうした自己中心的な、他者と繋がらず、むしろ切り離す方向に働くありようが連鎖的に、なお一層他者との絆を断ち切る行為へと人を向かわせるのである。

そうすると、欲の持つ無際限さを発動することが無条件に肯定されるのかという先の問いに、答えることが出来る。答えは否である。宣長は、このことを「神の恵み」への人の態度に即して次のように述べる。

生れいづるより死ぬるまで、神の恵の中に居ながら、いさゝか心になはぬ事ありとて、これをうらみ奉るべきことかは。又祈ることきゝ給はねば、神は尊みてやくなき物のごと思ひなどするは、いかにぞや。かへすがへすも萬の事、ことごとく神のみたまなることを、平日にわするゝ事なくは、おのづから神のたふとまではかなはぬ事を知べし。たとへば百両の金ほしき時に、人の九十九両あたへて、一両たらざるがごとし。そのあたへる人をば悦ぶべきか、恨むべきか、祈ることかなはねばとて、神をえうなき物にうらみ奉るは、九十九両あたへたらむ人を、えうなきものに思ひてうらむるがごとし。九十九両のめぐみを忘れて、今一両あたへざるを恨むるはいかに。(『玉勝間』十四の巻「神のめぐみ」p.447)

ここで重要なことは、人間が受けている神の恵みに対し傲慢になることを批判している点である。百発百中で自身の祈りが聞き届けられないと、人は神をかえって恨む。この態度は、生のあらゆるところにおいて神の力により生かされているということに対する無自覚から来ており、神の恵みへの感謝の念の足りなさ、もっと言えば神に対する人々の自己中心性によるものであると考えられる。つまり、神に生かされていることに素直に感謝できないのは、神ではなく結局のところ自分自身に力点を置いているからであり、神は自分に都合よくあるべきだという傲慢ゆえなのである。これは、自らの欲を全て成就したいという貪欲の表れにほかならない。つまり、今恵まれているものに目をやらず、恵まれていないものを数え、もっともっとさきを望むという、際限なき貪りの態度なのである。この態度は、さきの分不相応な奢りとも同質である。

このように、貪欲の態度は、自分の都合のいいように動いてくれない神への恨みを生み出す。今得ている物や現状に満足するということが神に感謝を示すことであり、神への随順の態度に他ならないのであるが、ここで宣長はそれと対極にある態度を指摘しているのである。今得られていない物を望み、それが成就できないことを理不尽、不条理だとして神にマイナスの感情、恨みを向ける。貪欲は恨みを生み出し、神と人の心情的なつながりをも断ち切ってしまう。そしてそれゆえに、無条件の欲の肯定には、制約が必要となる。きつい言い方をすれば、その態度は神への反逆であり、現実そのものへの反逆でもあるからである。現実を受け入れられないのは、その人自身にとっても、不幸なことである。さらに恨みは、実際のマイナスの行為にも転換しうる。相手が人であれば、自身の力で、今持つことを許されていないものを手に入れようと他者の所有権を侵害したり、自身の恨みを晴らすため他者の命を奪ったりするといった行為にも繋がる。だからこそ、欲が自身や他者とともにあることを妨げる方向に発動するのであれば、すなわち貪欲になるのであれば、欲の肯定には制約がかかるのである。欲の肯定への制約は、いわば自他の幸せの実現にかかっている。その意味で、宣長においても、欲は無条件にそのままの形で肯定されているわけではない。より正確に言えば、貪欲という形の欲は、それが導くありようにおいて、手放して肯定されているわけではないと言える。そしてその制約は、「分を知る」、換言すれば神に従うという形で根拠を与えられるのである。

#### 四、神の恵み —おわりに にかえて

もちろんその制約は、自らの欲を「そんなきたいものはありません」と取り繕ったり、抑制することとは異なっている。欲を発動しながら神の恵みに感謝し、欲が完全に成就しなくてもそれを受け入れて満足する。足るを知る。それが、宣長の理想とする人間のありようであろう。それがまさに、「ほどほどにあるべきかぎりのわぎをして、穏しく楽しく世をわたらふ」(『直毘霊』『古事記伝』一之巻p.62) ことなのであろう。

しかしそれでも、際限なき欲がもたらすありようと葛藤を続けざるを得ない。それが人間存在なのである。そうしたどうしようもない欲を抱えながら、それはそれとして受け入れつつ、それが成就しないというどうしようもないことをもそれとして受け入れる。自身の現状と、自身を取り巻く現状、すなわち、自分のために際限なく欲してしまう現状と、それがけっして完全な形で充足することはありえないという現状、それらの齟齬を知りながらも、両方の現状を受け入れる。そのようなありようを宣長は示そうとしているのではなかろうか。

もちろん見る立場が違えば、どうしても発動する欲を持ち続けてしまうことこそが人という種の持つ弱さであり、克服すべきところであるということになろう。しかし、宣長はそのような態度は取らないし、たとえ食欲がよのならひととして蔓延っても、義憤をはっきりと示さない。

そしてここに、重大な問題が残ることも確かである。今あるありようも、今あるありようをそれとして受け入れることも、また、今あるありように不満を覚え、理不尽だとして実際の行為に出してしまうことまでもすべてが、神の手によるのである。先の例で言えば、分を知ることができずに、豪華・華美に流れていく「よのならひ」も、神の手による。しかし、どれも徹底的には否定され得ない、人間に与えられた、人間の生きるあり方である。根底に神があるとされ、全てが神に帰される時、人間は生まれつきの真心を、欲を抱えながら、何の葛藤もなしに穏やかに生きることが本当にできるのだろうか。神の恵みと神のあらびを身に受け、有限であるこの身を引き受けつつ、日々の躓きをも自らの物としながら生きていくことができるのであろうか。そしてそこには、宣長の消極的に位置づけた感情は、居場所はあるのであろうか。

結局は「せむかたなし」「せむすべなき」ありようをすべて神の恵みとして受け入れる安心に全てが帰着していくとき、極端なことを言えば居場所がなくなってしまうような食欲や怒りや憎しみはそれでも、人間の現実認識として解消しきれず、きれいに整えられた安心からはみ出したものとして処理される可能性はないのだろうか。神がでてくるとき、たとえば分相応を知ることが必要であったとしても、分相応ということが結局は曖昧になり、有限な人間存在には明確にはつかめないといった独特の不確かさがあるが、そうした不確かさはそれとして受容しきれれるものであるのか。もしくは、食欲や怒りや憎しみとしては表されないけれども、そうした方向に向かうかもしれなかった、自身の現実における躓きの感情は、あわれという形に昇華するのではなかろうか。

実際、人間にとっての負の感情の置き所とは、そうした危ういが絶妙のバランスのうちにあると言える。そしてそれは特別なことではなく、神々を背景として生きる人間存在が共有する苦しみであり、かつ楽しみでもあるのである。そこに、同じ運命を共有する人間という種の連帯の可能性がある。<sup>28)</sup>宣長はそこを見通しているのではなかろうか。機会を改めて検討したい。

## 注

1) ただし、これは消極的な諦念ではない。神々に安心して身を委ねるといった態度と表裏一体である。たとえば相良亨は『本居宣長』（東京大学出版会 1978）や『日本人の死生観』（ペリかん社 1984）などにおいて、宣長の「せむすべなし」という態度に注目している。悪や死といった人間にとって理不尽で不条理なありように対する態度として、「せむすべなし」「せむかたなし」がある。たとえば宣長は、禍津日神について、「禍津日神の御心のあらびはしも、せむすべなく、いとも悲しきわざにぞありける」（『直毘靈』『古事記伝』一之巻 p.55 編集校訂大野晋・大久保正『本居宣長全集』第九巻 筑摩書房 1968 所収）と述べる。相良はこの「せむすべなく」「悲しき」状態と、死について言われる神道の安心の関係についてほぼ同じであるとし、「せむすべなく、いとも悲し」も、神に身をまかせ一つのあり方（『本居宣長』pp.421-422『相良亨著作集 4 死生観 国学』ペリかん社 1994 所収）であったとする。そして、その態度は宣長自身の「善を志向しつつも神のしわざに身をまかせた安らいだ姿」（同 p.422）、すなわち「学問」をして「まつ」、そして「其の時の神道」にしたがう「二重構造的な生活の形」（以上同）であるとして、宣長の理論のみならず生活態度にまで浸透していると指摘する。宣長の理論は、安心でもある「せむすべなし」というありようをもって生きることと不可分であると言えよう。なお、村岡典嗣は宣長の神道の安心（安心なき安心）に関連して、「彼が神道の宗教的情操には、古神道そのものには固より認められない一層発達した絶対的信頼の境地が存した」（『神道史 日本思想史研究 I』創文社 1956p.119）と宣長の持つ「宗教的情操」の存在を指摘している。それは宣長のいわゆる不可知論的態度にも通じるが、村岡は「宇宙人生の事凡て神秘であるというふ認識論的見地」（同）について「かかる認識論的見地あるが故に、その信仰の境地を有したのでなくて、後者あるが故に、かかる見地を取った」（同）と述べ、宣長の学問の根底にある「宗教的情操」の重要性を指摘している。いずれにしても、宣長の「せむすべなく」「安心」するありかたは、学問及び彼の人生を根底で支える根本的態度であると言えよう。

2) の内容も参照。

2) 1) も参照。宣長の漢意批判の場面や、道の衰えについてコメントしている箇所でのような感情を表す言葉を使用しているかは、一度厳密に統計的に確認するとよいだろう。ただ、厳密に検討はしていないものの、「悲し」という言葉や嘆いているシチュエーションは多いように思う。重要なのはやはり、怒りや憎しみがあまり前面に出ていないことである。ともあれいくつか例を挙げておくと、たとえば宣長は表題の中に「いにしへよりつたはれる事の絶るをかなしむ事」（『玉勝間』十の巻）と「悲し」という語を入れ、昔のことが衰退していくことを「いふかひなく。くちをしき」（同 p.298（編集校訂 大野晋 大久保正『本居宣長全集』第一巻 筑摩書房 1968 所収。）と嘆いている。また、「世の人まことの道にこゝろつかざる事」（同十四の巻 pp.440-441）では神の道がその価値を世人にみだされていないことを「いともいともかなしき事ならずや」（同 p.441）と嘆いている。しかし、その歎きが自暴自棄や諦念などの消極的な状態に結びつくというよりは、1) でも確認した安心に裏付けられた、ある種穏やかな歎きである点には注意したい。

3) 宣長によれば、禍津日神は黄泉の穢れから生じた悪神であり、「世間にあらゆる凶悪邪曲事などは、みな元は此の禍津日神の御霊により起こるなり」（『古事記伝』六之巻 p.272 編集校訂大野晋・大久保正『本居宣長全集』第九巻 筑摩書房 1968 所収）というように、諸悪の根源である。そしてその荒びには人も神も「せむすべなき」状態である。一方、平田篤胤は、そうした宣長の説に異を唱え、禍津日神が暴れることについて「穢き事を甚く悪み賜ひて、汚穢の有れば、荒び賜ふなり」（子安宣邦校注『霊の真柱』岩波文庫 1998 p.76）と説明する。篤胤によれば、禍津日神は穢れに対して怒り、その結果「理の如くならぬ曲事」（同）してしまうのであり、そもそも穢れがなければ暴れることはなく、逆に幸いを人に与えてくれる神であるという。つまり、禍津日神は穢れという悪を許さず、悪む故に暴れるのであり、自身が根本的に悪なのではない。基本的には善神である。

こうした悪神の解釈の相違は、悪への対処の仕方の相違にもつながる。宣長においては、禍津日神のあらびといった悪には随順するという態度が示される。篤胤においては、悪に対しては怒り抵抗すると

いう態度が示される。このような態度の相違に関して、たとえば佐藤正英は、宣長においては「せんかたなき」ことや「もののあはれ」の存する世界が存立するが、平田篤胤の教説においては、世界には基本的に悪がなく、したがって「せんかたなき」や「もののあはれ」も存しないということを指摘している。(佐藤正英『日本倫理思想史』東京大学出版会 2003 pp.151-153 参照) つまり、二人の悪神観は、その世界観の相違と不可分につながっているのである。

また、木村純二は、死の見解の相違に関して、死をそれとして受け入れることを神への随順とする宣長と、死の穢れを憎悪することを神に従うこととする篤胤を対比させ、後者の考えが現実肯定につながり、現実善であるべきであり、現実にある否定的な事柄を力で排除することをめざす方向へとつながったことを指摘する。つまりは、思想が運動や実践的活動へとつながったのである。(木村純二『往生要集』と『栄花物語』～日本の思想風土と仏教の葛藤の一断面～』『国史館哲学』第5号国史館哲学会 2001 p.22 参照) ここで木村の指摘することは非常に重要であると思われる。感情という観点から言えば、平田篤胤は怒り → 力 による現状の解決ということになり、宣長は、現状に対して歎きや悲しみはみせるが、激しい怒りや憎悪は見せない。それは、自分の力で現状に対処しようという方向にもつながってはいかない。怒りという感情を重く見るか否か、そして重く見たときにそれがいかなる方向に行くか、つまりは力を恃むのか否かということが、宣長と篤胤の対比によって、明白になる。このことはおそらく、宣長の学問(おそらく生活態度にも通じるのであろうが)のなかで、怒りや憎しみの居場所が、歌論のみならず神道論においても無いということの理由やその意味を考えるうえで、大きな示唆を与えてくれると思われる。また、平田篤胤について言えば、明治期の国学の特徴を見る上で義憤としての怒りの位置づけ方は軽視してはならない点であると思われる。

4) 拙稿「弱さ」を受容するということ一本居宣長「物のあはれ論」に即して(富山大学人文学部紀要第52号 2010.2)において歌論『石上私淑言』に基づき、弱さを介して相互に連なるありようを人間の本性であるとした。もちろん、宣長の人間性を巡る問いは歌論物語論全体、及び神道論を総体的に検討する必要はある。ただ、見通しとして、拙稿で述べたようなありよう、すなわち、孤立して存するのではなく、他者存在と情的に、及びお互いの弱さという共通部分を介して連帯していくありようが人間の真の姿であり、宣長においては他者と連帯し、通じ合うことこそが人間の本質であると考えられていたのではないかということはおきたい。

5) 真心論を踏まえれば、基本的に宣長は人間のありとあらゆる心的事象を根底から否定することはないと言える。誤解を恐れず言えば、漢意に染まったありようも、それはそれで「よのならひ」ということで、その存在そのものを否定されている訳ではない。宣長においては、漢意を含めありとあらゆる感情はどうしても存在してしまうものなのである。このとき、どうしても存在してしまう情の多様な中身をいかに評価するのが問題であろう。私のなかでは、怒りや憎しみ、怒りという攻撃的な感情はどう位置づけられるのが、大きな問題である。本稿もそれを解き明かすための一助である。今回は、怒りや憎しみ、恨みとも密接に関わるであろう欲、特に食りをまず考察するが、いずれ怒りや憎しみ、恨みについても考察するつもりである。なお、宣長の否定的に評価する感情は、仏教における三毒(貪、瞋、癡)と共通している。もちろん安易に考えることは避けるべきだが、宣長がたとえば欲をきたないとする感覚は、仏教で貪を否定的に考えることと通底する部分はあるのではないか。

また、もうひとつヒントになりそうなことは、歌論『石上私淑言』巻一第十二項で、心が事象に触れて動くというとき、まずありとあらゆる思いが挙げられることである。「其の事にふるゝごとに、情はうごきてしづかならず。うごくとは、あるときは喜しくあるときは悲しく、又ははらたたく、またはよろこばしく。或は楽しくおもしろく、或はおそろしくうれはしく、或はうつくしく或はにくましく或はこひしく或はいとはしく、さまざまにおもふ事のある是即もののあはれをしる故に動く也(『石上私淑言』巻一 p.99, 大久保正編『本居宣長全集』第二巻 筑摩書房 1968 所収)とあるように、怒りや憎しみも入っているのである。例示していないだけかもしれないが、ここに欲が入っていないのは注意すべきであろう。また、憎しみや怒りが入るにしても、宣長はあはれの深淺で情を評価する。たとえば嬉しいよりもかなしい、あわれ、という方が感動が深い、このことを考え合わせると、憎しみや怒り

の類も「ものあはれをしる」中に入るが、心の動きが浅いものとして位置づけられる可能性はある。

なお、野口武彦は宣長の情の穏やかさ、攻撃性の少なさについて、こう述べている。「人間の神意に対する絶対的受動性の反面として、宣長の思考は人間同士の他者攻撃性を備えていない」（編注 野口武彦『宣長選集 直毘霊・くず花・玉くしげ・秘本玉くしげ』筑摩書房 1986 所収の『玉くしげ』本文「悪き事する者は、その軽重によりて、上よりもゆるしたまはず。世の人もゆるさねば、其の餘は、いさゝかは道理にあはざる事などのあればとて、人をさのみ深くとがむべきにもあらず」の注五 p.193）この指摘は、宣長の怒りについて考察する際の上記でがかりとなろう。

6) 拙稿「『弱さ』を受容するということ一本居宣長「物のあはれ論」に即して」（富山大学人文学部紀要第 52 号 2010.2）p.73 及び注 8 においても言及した。

7) 『石上私淑言』巻二 第七二項 大久保正編『本居宣長全集』第二巻 筑摩書房 1968 所収。以下、『石上私淑言』からの引用は同書による。読みやすさを考え、適宜表記を改めた箇所もある。また、以下引用する場合は、書名を『石上』と略記し、巻数とページ数を併記する。

8) 『石上』巻二 第七三項 p.158 参照。宣長はここで「又人問ひけらく 上つ代には飲食財寶をむさぼる心の歌も まれには見えたるに 欲よりは歌のいでこぬといふはいかに」という問いをたてた後で、そのような数少ない例をことさら取り立てて人の意見にたてつくありようを「あらそひといふ物にて わろ者のかならず有事也」と批判する。そして、何事もすべて一様にはきっちり決めらぬものなので、少しの例外があろうとも「そはなだらかに見なして ただなべておほかる方をもて いかにもいかにも物は定むる事ぞかし。」と述べる。確かに万葉集の中にも「太宰帥大伴卿、酒を讀むる歌十三首」（巻三）等があり、欲が題材となる和歌が存在し、和歌の中には欲は詠まれることは皆無であるとは言えないが、宣長は、その数少ない例外に必要以上に拘る必要を感じていない。むしろ、本項にあるように、例外はあるが、大多数みられる現象から物事を判断することが重視されている。この態度は、宣長の研究態度として興味深いものである。なお、本筋に戻れば、宣長が基本的には欲は和歌には詠まれぬし、そぐわないものであると考えていることは疑えない。

9) 拙稿「和歌の説 - 『石上私淑言』巻三第八一考」（『富山大学人文学部紀要』第 53 号 富山大学 2010 8 月所収）参照。漢詩が和歌より他者に感動を伝える点で劣っているということであれば、感動をあまり与えない欲の表出にふさわしいものであると言える。

ただし、欲を素直に表出することや極力コントロールしようという漢意との関係を考えて、欲が題材として詠まれる漢詩という場所があることは、その漢意のありようと矛盾を来すと考えられるかもしれない。抑えるべき欲をどうして漢詩において表出するのかということになるからである。ただしこの点は、宣長が歌論で和歌と漢詩を基本的に人情を素直に表すものと考えていたこと、および歌論と神道論と比して宣長の視野が和歌から人間の生全般へと広がっていることを考え合わせると、説明がつく。

10) 大久保正編『本居宣長全集』第二巻 筑摩書房 1968 所収。以下、『排蘆小船』からの引用は本書による。以下引用する際は、『小船』と略記し、頁数を記す。引用の際、表記を改めた箇所もある。

11) 「それをただの詞にいふは、哀の浅きときの事也。」（『石上』巻一 p.109）というように、まずは自身の情の浅い場合は、日常の普通の言葉で表現することになる。それは聞き手からみても同様である。「それをきく人も ただの詞にていふをききては いかほどあはれなるすぢをききても 感ずること浅し。」（同 p.110）とあるように、日常の言葉は聞き手を深く感動させない。さらに、自身が深く感動している場合は、「又ひたふるにかなしかなしとただの詞にいひ出ても 猶かなしきしいのびがたくたへがたきときは おぼえずしらす 声をささげてあらかなしやなふなふと長くよばはりて むねにせまるかなしさをはらす」（同）というように、文ある言葉で表現することによって、その心が晴らされる。さらには、それを聞く聞き手の感動が、詠み手の心を晴らすことにもなるので、和歌の場合は、聞き手の感動が重要な問題となる。ここでは、欲自体が本人にとっても浅いものであり、和歌に乗せて表出することで自身の心を晴らしたり、ましてやそのために聞き手という他者の感動が必要になることはないのではと考えた。宣長は、欲を表現した和歌については具体的に分析していないので推測の域を出ないが、欲を表現するとき使用される言葉は、工夫されていない日常の言葉なのではないかと考える。数少ない例とし

ての万葉集巻三「大宰帥大伴卿、酒を讀むる歌十三首」でも、たとえば「いにしへの七の賢式費とともも欲りせしものは酒にしあるらし」（佐佐木信綱編『新訂 新訓万葉集上巻』岩波文庫 1927 p.130）等、酒に対する愛情が素直に、単純に表現されている。宣長が古代の素直な人情を評価していることも確かであるため、詠み手に感動や共感を全く与えられないのか、例外として取られている和歌は全く見どころがないのかということ、和歌の鑑賞や評価という点から、慎重に検討する必要がある。ただし宣長は三代集の和歌を基準とし、人情の素直さではなく風雅を重んじている。この点と、宣長における万葉集の評価をおさえながら検討する必要があるだろう。

- 12) もちろんこの場合、相手の持つ美貌や性格を単に自分の物としたい、支配したいというのであれば、それは「物のあはれを知る」こととは区別されよう。「物のあはれを知る」場合は、相手を全人格的に認識することが不可欠であると考えられる。

なお、宣長の考える情から欲へ、欲から情へのプロセスは、欲と情が不分離のものであるというだけでなく、対象に対する人間の心の動きを宣長がどう捉えているのかということをも明らかにするために、細かく検討する必要がある問題ではある。

- 13) 自身の中に利欲があることを認めることと、それを和歌として表出することについて恥を感じるということは、人間の本性を考える際に厳密に検討されねばならない重要な点であろう。恥は、少なくとも他者の視線を意識する感情であるからである。他者を意識しないにしても、相応しい和歌を詠めない自身の至らなさを自身で恥じる自恥はあると考えられる。ここは歌論の中での指摘であり、基準が風雅になっているために、人間が自身の利欲を表出することを消極的に考えるという点に焦点が置かれ、人々は「恥」を感じるとされている。しかし、神道論において欲も天性の生まれつきの心であると宣長が主張する際、こうした恥を人間は感じるかとされるかという問題がある。私見では、和歌の次元ではなく人間の生全般の次元で言うならば、宣長はここで指摘していた種類の「恥」、つまりは利欲をめぐる「恥」を人間は感じないし、また感じる必要はないと考えていたのではないかと思う。本論では深く突き詰められないが、ここにある「恥」の行方を検討することは、宣長の考える人間と欲の関係、自らの欲と人間がどうつきあっていくのか（表出や、欲に絡む実際の行為に至るまで）という問題を考える際の有効な手がかりとなるのではないかと考えられる。

- 14) 『くずばな』上つ巻 p.147（編集校訂 大野晋・大久保正編集『本居宣長全集』第八巻 筑摩書房 1972 所収。適宜、表記を改めた箇所もある。）

- 15) 産巢日神について、宣長は次のように説明する。「産霊とは、凡て物を生成することの靈異なる神霊を申すなり」（『古事記伝』神代一之巻 p.129 編集校訂大野晋・大久保正『本居宣長全集』第九巻 筑摩書房 1968 所収）とし、天地や神、人などありとあらゆるものがこの神によって生み出されるとする。そして「余に諸の物類も事業も成るは、みな此の神の産霊の御徳なる」（同 p.130）とし、この神はありとあらゆることの成就にも関わるとされている。そしてそれゆえに、「有るが中にも仰ぎ奉るべく、崇き奉るべき神になむ坐ける」（同）として、その存在の尊さについて指摘している。なお、物事が生み出されたり、成就することは、広義の善に属することである。とすれば、産巢日神は、物事に善をもたらす神として位置づけることが出来よう。

- 16) 本論ではこの点は踏み込まないが、真心が産巢日神の御霊に根拠を持つことは、教示がなくても道徳的な考えを持ち、善行を為すことが出来るといった善性が人間の内部に存することにもつながっていく。生まれつきの心の内容は、漢意と比してたとえば出家の否定や主君を軽んじる事への批判など、一定の方向性を持つと考えられるが、人間存在として持つ善なる方向性もその中の一つとしてある。宣長は、『直毘霊』（『古事記伝』一之巻）において、次のように述べている。「世中に生としいける物、鳥虫に至るまでも、己が身のほどほどに、必ずあるべきかぎりのわざは産巢日神のみたまに頼て、おのづからよく知りてなすものなる中にも、人は殊にすぐれたる物とうまれつれば、又しか勝れたるほどにかなひて、知るべき限りは知り、すべきかぎりはする物なるに、」いかでか其の上をなほ強ることのあらむ（中略）いはゆる仁義礼讓孝悌忠信のたぐひ、皆人の必あるべきわざなれば、有るべき限は、教をからざれども、おのづからよく知りてなすことなるに（後略）」（『直毘霊』 p.59 前掲書所収）つまり、人間としてなす



べきありようを自然にできる性質を、産巢日神はすでに人間に与えているのである。

- 17) 『直毘靈』 p.60 前掲書所収。
- 18) 『玉勝間』四の巻「うはべをつくる世のならひ」 p.145 (編集校訂 大野晋 大久保正『本居宣長全集』第一巻 筑摩書房 1968 所収。) 引用に際しては、適宜表記を改めた。
- 19) 「又よに先生などあふがる物しり人、あるは上人などたふとまるるほうしなど、月花を見てはあはれとめづるかほすれども、よき女を見ては、めにもかからぬかほして過るが、まことに然るにや、もし月花をあはれと見る情しあらば、ましてよき女にはなどかめのうつらざらむ、月花はあはれ也。女の色はめにもとまらずといはんは、人とあらむものの心にあらず。いみしきいつはりにこそ有りけれ。」(同 p.145 前掲書所収。) なお、月花の趣深さを理解できる人は色恋の情趣も理解できる人であって、前者の良さを認め、後者を認めないことはあり得ないという人間の心性についての議論は、『石上私淑言』巻二においても言及されている。
- 20) 『玉勝間』四の巻「兼好法師が詞のあげつらひ」 p.144 前掲書所収。引用に際し、適宜表記を改めた。
- 21) 『徒然草』第七段 pp.83-84 佐竹昭広・久保田淳校注『方丈記 徒然草』(新日本古典文学大系 3 9) 岩波書店所収。
- 22) 『答問録』 p.528( 編集校訂 大野晋・大久保正『本居宣長全集』第一巻筑摩書房 1968 所収。) 引用に際しては、適宜表記を改めた。
- 23) 『秘本玉くしげ』上 pp.343-344 (編集校訂 大野晋・大久保正『本居宣長全集』第八巻筑摩書房 1972 筑摩書房所収。) 引用に際しては、適宜表記を改めた。
- 24) 人々の豪奢志向が困窮に繋がることについて、宣長は次のように説明している。「今の世は、人ごとに我おとらじとよき物を望み、自由なるがうへにも自由よからんとするから、商人職人、年々月々に、便利よく自由なる事、めづらしき物などを考へ作り出してこれを売広むる故に、年々月々に、よき物、自由なる物出来て、世上の人の物入は、漸々に多くなること也。すべて何事も、今まで無ければ無くて足ぬる事も、あるを見ては、無きが不自由に覚え、又今までは庵相なる物にて事たれるも、それより美き物出れば、庵相なるは甚わろく思はるゝ故に、次第次第に事も物も数々おほくなり、華麗になりゆくこと也。かくて事も物も、一つにても多くなり、華美になれば、それだけ世話も多く、物入は勿論おほき也。これ皆世中の奢りの長ずるにて、畢竟は困窮の基となることぞ。」(同 p.345)
- 25) 分不相応になり「奢り」に向かう傾向は、世の中全体の傾向である。それ故に、当人は自身の傾向を意識していく。「これ天下一同の事なる故に、地になりて奢りといふやうにも見え、面々みづからもおごり也といふ事を覚え、本よりかやうにあるべき物のやうに思ひ居る也。」(同 p.344) もちろん中には気づく人もいるが、質素に帰ることはできない。「その中にたまたま、世上奢りの長じぬる事に心づきて、物事質素を心がくる者もあれ共、世間並をはづれては、返て変なるやうに云ひなされ、人にわろく思はるゝによりて、せんかたなくおのづから世間にしたがふ事多き故に、これもおごりをまぬかるゝことあたはず。」(同)
- 26) とはいえ、宣長はこの箇所における分相応を具体的に検討すること、それを出来るだけ早く実現することの難しさを指摘している。「然りといへども、その相応といふはいかほどが相応なりや。手本のなき物なれば、よきほどは知りがたき」(同 p.349) ことであると述べた上で、「惣じて華美なるかたにはうつりやすく」「治平の久しくつゞける世は、一同に段々華美の長ずるならひ」(以上同) であるとして、当世何が分相応か決めること及び華美の方向から修正することの困難さを説く。『秘本玉くしげ』は政道論であるため、上の人の工夫が必要だとされている。ここで重要なのは、厳しく法制で取り締まるのではなく「おのづから化するやうにはからふ」(同) ことが求められる点である。「上に立つ人は、ずいぶんなるべきだけは、工夫をめぐらして、自他奢りの長ぜざるやうに、少しづゝにても質素の方へかへるやうに、はからひ給ふべきなり」(同) というのである。

こうした宣長の考えの背景には、華美に向かうことや、質素への戻り難さというような、人間にはどうしようもない世のならいの存在についての理解がある。そしてそれを支えているのは、神々である。また上の人の介入を必要としつつも、「物はかぎり有てのぼりきはまる時は又おのづから降ることなれ

ば、いつぞは又本へかへる時節もあるべき也。」(同)と、物事にある自然のリズムを想定している。これもまた当世働く神々の力によるものであると言える。政道論といった、人間の力でできることを提言せねばならない場面において、その根底に神々による世界秩序という枠組みが微妙に絡んでくるのが、宣長の世界観の特質であろう。ともあれ、分相応が何かということは、明確にこれだというふうには規定しにいと宣長が考えていることは確かである。ただ言えるのは、各人が各身分階級に照らしてある程度予測はたてられるであろうということであろう。pp.348-pp.350 参照。

- 27) 『大祓詞後釈』 p.130 (編集校訂 大野晋・大久保正 『本居宣長全集』第七巻筑摩書房 1971 所収。  
「さて右のごとく、世に人のにくみいとふたぐひは、みな都美なれば、これに挙たる條々にも、穢と災と悪行と、種々の都美あり。(中略) さてかく四種ある中に、祓の要は、悪行をば主とせず。穢れをもて、第一の罪とす。」(同) なお、大祓における罪に解釈においては、我々が一般に悪行とされる行為に即して理解してはいけない特殊な縛りがある。宣長自身もその点は慎重である。祓いにおける罪の質の問題はまた大きな問題であるので、機会を改めて整理し、考察したい。『大祓詞後釈』 pp.130-131 参照。
- 28) 現時点では、てがかりは、有限な存在としての人間が現実と出会うときにどう出会うのか、という点にあるのではないかと考えている。つまり、同じような現実との向かい合い方をした人々が相互に、横に連なり合う、そうした連帯があるのではないかということである。人と人の横の関係、神と人の関係の両方を視野に入れながら今後、考察を加えていきたい。