

心のよさとは何か―「不生の仏心」と「もののあはれ」を手引きとして―

佐藤 透

一 はじめに

「心の豊かさ」は、物質的繁栄を達成したかに見える日本が次に求めるべき価値とみなされたり、戦後の日本人が物質的繁栄と引き換えに見失ったものとされたりする。けれども、本当のところ、この言葉は何を意味しているのだろうか。「物」の豊かさはわかりやすいが、「心」となると、一体その豊かさや貧しさをどのような基準で測ったらよいのか、あるいはそもそもそれを測る適切な基準など本当にあるのだろうか。

それをどのように測るにせよ、豊かさは「よい」ことであり、貧しさはその逆とみなされているのだから、ここに心の状態に関する一種の価値判断があることは確かであろう。心の豊かさとは心のよさの一種であろうから、私たちはこの問題を心の「よさ」とは何かという問いへと取って返し、そこから考え直してみることもできる。私たちはそもそもどのような心の在り方を善とし、また悪とするのだろうか。

「心のよさとは何か」というこの問題は、しかし、「心とは何か」「善とは何か」という二つの哲学的難問を掛け合わせたようなものであって、本稿はもとよりこの問いに全面的に答えようと試みるものではない。ただ日本の思想的文脈から、この問題を考えるための題材を拾って、その機縁としたいのみである。

さて、人の心が「よい」と言われるとき、それは少なくともその人に帰属する物質的な環境についてのことではない。意識の内実は本人にしかわからないから、他者の心は普通、その人の表情や行動傾向から忖度される。いま、「よさ」ということを社会通念上、その折々の社会規範に合致していることにおくならば、心のよさとは、その社会規範をよく守って行動する心持、性格といったところとなろう。「その折々」というのは、この社会規範は時代によって動き、また社会を構成する各層においても異なることがあるからである。江戸時代の武士にとっての規範と商人にとってのそれはおのずと異なろう。またそれらと現代日本の社会規範についても同様である。人が置かれている立場や時代の通念によって彼らの行為規範は異なろうが、それに則って行為するものの心は「よし」と見なされよう。「善良な市民」とはそうしたものであって、この場合の善良とはその市民の物質的状況でも社会的地位でもなく、社会規範との関係におけるこの市民の行動傾向を言うものであろう。

それで話が済めば何も問題はない。だが、「心」として名指されるものにも「善」として言挙げされるものにもかなりの振れ幅があって、そこで「よし」とされ、価値が置かれる「心」は、そうした善良な市民の心持とはかなり異なるものを含んでくる。ここでは、江戸時代の前期と中期を生きた二人による「心」の捉え方を見てみたい。

二 明德と仏心

江戸時代前期を生きた臨済宗の盤珪禅師（一六二二年～一六九三年）は、同じく江戸時代中期の白隠禅師（一六八五年～一七六八年）、鎌倉時代初期の道元禅師（一二〇〇年～一二五三年）と並んで、日本の禅宗に独自の宗風を挙揚した三人に数えられている⁽¹⁾。

彼は若くして出家するが、その出家の動機は私たちの視点からして十分興味深いものである。当時儒学がはやって幼少の彼も『大学』の素読を習うのだが、「大学の道は明德を明らかにするに在り（学問のしあげとしてなすべきことは、自らの生まれつきの立派な徳性を発揮することであり、・・・⁽²⁾）」という所に来て、その明德ということに疑問を持ち、明德とはどのようなものかと師に尋ねるのである。

確かに一見して「明德を明らかにする」という言い方は奇妙に思われる。「明德」とは「明らかな徳」なのであろうから、それを何故さらに明らかにしなければいけないのか。また、そもそも私たちに本来備わっている徳（優れた性質）とはいったい何なのか。問われた師は、「性善是なり（我々の本来善なる本性のことだ）」と答えたようであるが⁽³⁾、幼年の盤珪にはまだ納得がいかない。この辺りの経緯を盤珪自身が後に回顧して次のように言っている。

二 ……母が大学の素読をならはせ、大学を読まするとき、大学の道は明德を明らかにするにありといふ所にいたり、この明德がすみませひで、疑わしくごぞつて、久敷此明德を疑ひまして、或とき儒者衆に問ましたは、此明德といふ物は、いかやうな物ぞ、どのやうなが明德ぞといふて、問ましてござれば。どの儒者もしりませひで、ある儒者のいひまするは、其やうなむつかしき事は、よく禅僧が知て居る物じや程に、禅僧へ行ておとやれ。我らは我家の書で、日夜朝暮、口では文字の道理を説てよくいへども、実に我らは明德といふものは、どのやうなが明德といふ物やら、しりませぬといひまして、埒が明ませなんだゆへに・・・⁽⁴⁾

（・・・母が『大学』の素読を習わせ、『大学』を読みましたときに、「大学の道は明德を明らかにするにあり」という所に来ると、この明德ということに納得がいかず疑問を感じまして、かなりのあいだこの明德ということを疑い、あるとき儒学者達に聞いてみたのですが、この明德というものはどのようなもののでしょうか、どのようなのが明德でしょうか、と尋ねてみましたところ、どの儒学者も知らず、ある儒学者が言うことには、そのような難しいことはよく禅僧が知っているので、禅僧のところへ行て聞きなさい。私らは家伝来の書で毎日朝晩、口では随分文字の解説をして語りますが、本当のところ明德というものは、どのようなものが明德というものなのか知りませんが明きませんでしたので・・・)

こうして禅師は「明德」とは何か、私たち本来の善性とは何か、それが知りたい一心で座禅に取り組むこととなる。ほとんど寝食を忘れ、病が重くなって死の寸前に至ったとき、「とくに思い残すこともないが、ただ平生の願望が成就せずに死ぬことだな」とばかり思っていたところ、折ふしひよっと「一切のことが不生ふしょうでとどのう」と悟るところがあり、やれやれ今まで無駄骨を折ったことだと、ようやく落ち着いたのである。

禅師は自ら悟ったところを「不生の仏心」として人々に説き聞かせた。

拙僧が何れもへ申聞せまする説法は、別の事でもござらぬ不生ふしょうの断ことわりでござる。人々佛心そなはりてござれども、それを御存知なき所を、拙僧が申聞せまするでござる。されば佛心有とはいかやうなる事ぞと申に、此の御屋鋪の面々、拙僧が申事を聞きしめされんとおぼしめして、何れも御宿より覚悟なされ御越あつて、説ぼう聴聞の内に、此寺の外にて犬が鳴ますれば犬の声と聞きしり、からすが鳴ば、鳥の声としり、大人の声を大人としり、子供の声をば子供としりたまふ。これはは何れも宿々より、此寺へ参詣せんとおぼしめすとき、それがしが法談いたす中に、余所になく犬の声、からすの声、大小の人のものいふ事あれば、聞んと覚悟なされて御出はなけれども、此会座におゐて、余所になく犬からす人のものいふ事を、耳に聞、目には赤しやく白びやくの色を見わけて、鼻には善悪よしあしの香をかゞしやる。前廉まえかどより覚悟なくては、いかでか物の声も色香をも、此会座にてしらつしやろうやうはなけれども、其覚悟なき事を、見しり聞きしり致す所が面々にそなはりたる不生の気たとへ（機）と申ものでござる。仮令ば何れものきかつしやる犬の声を、千万人が今のはからすの声で有たと申とも、合点なされふや。中々人には云まどはされまい。是が靈明なる不生の佛心でござる。見ようの、聞ふのと、まへ方より覚悟なく、見たり聞たりいたすが、不生でござる。見よう聞ふと存る、気の生じませぬか、是不生でござる。不生なれば、不滅でござる。不滅とはめつせぬでござるなれば、生ぜざる物、滅すべきやうはござらぬ。爰が面々の佛心そなはりたる所でござるによつて、面々の名に、此佛心そなはりて有ではござらぬか。其佛心有事をご存じなきにより、何れもが迷はつしやるでござるぞ。⁽⁵⁾

三

(私が皆さんに申し聞かせます説法は、他の事でもございませぬ、不生の道理でございませぬ。人々には仏心が備わつてございませぬが、それを御存知でないので、私が申し聞かせるのでございませぬ。では仏心有るとはどのような事かと申しますと、このお屋敷にお集りの皆さんは、私の申し上げる事をお聞きになろうと思われて、みなさん御宿泊のお宿より心を決められて御越しになり、説法をお聞きになるあいだに、この寺の外で犬が鳴きますと犬の声だと聞きわけ、からすが鳴けば鳥の声だと知り、大人の声を大人と知り、子供の声を子供とお知りになる。これはつまり、どなたもお宿からこの寺へ参詣しようと思ひになつて私が法談をするあいだに、よそで鳴く犬の声、からすの声、大人子供が何か言う事があれば、聞こうと心に決めてお出でになつたわけではないのに、こ

の会場でよそで鳴いている犬、からす、人の何か言うことを耳に聞き、目では赤白の色を見分け、鼻では良い香り悪い香りをかがれる。前々から心に決めていないのでは、いかにしても物の声も色香をもこの会場でお知りになるはずはないのに、その心に決めたことがない事を、見知り、聞き知りするところが、各々に備わっている不生の働きというものでございます。たとえば皆さんがお聞きになる犬の声を千万人が今のは鳥の声だったと言っても納得されましようか。中々人には言い惑わされないでしょう。これが靈明なる不生の佛心でございます。見よう聞こうという前から心に決めていることがなく見たり聞いたりするのが不生でございます。見よう聞こうと思う気の生じないのが、すなわち不生でございます。不生であれば不滅でございます。不滅とは滅びないことでございますから、生じないものが滅びるはずはございません。ここが各々の佛心が備わっている所でございます。そういうわけで、仏陀や菩薩の世から今の人の世に至るまで、佛心というものは不生不滅でございますので、各々の名に、この佛心が備わっているではございませんか。その仏心があることを御存知でないから、皆さん迷われるのでございますぞ。)

四 禅師の言うのは、私たちに備わっているという仏心についてである。仏心というからにはこれは私たちの心のことなのであろうが、私たちが通常そう呼んでいるものとは異なるものようである。

禅師の説くところで比較的わかりやすいのは、私たちが何かを聞こうとか見ようと思ったり、心を決め、意識を働かせるのではなく、そうした意識や思念の働き以前にあって、しかも声を聞き、色香を知る、いわば直観的な心の働きが名指されているということである。そのように意図せずして現われる働きは「靈明なる」ものであり、また別のところでは「靈明の徳用⁽⁶⁾」ともいわれる。これはまさに明德ということであろう。「見よう聞ふと存る、気の生じませぬか、是不生でござる（見よう聞こうと思う気の生じないのが、すなわち不生でございます）」という文言からすれば、「不生」とは、まさにそうした念の「生じない」前の心を指すとも思われる⁽⁷⁾。

しかし、それだけではない。「生ぜざる物、滅すべきやうはござらぬ（生じないものが滅びるはずはございません）」というのであるから「不生」は「不生不滅」の不生であり、つまりは生き死にを超えた仏心を指すのである。私たちの思念や意図が尽きたところ、そこでなおも働く心の働きが、何故生き死にを超えた不滅の心に繋がるのか、この消息は禅師の普段の説法からはすぐには読み取れない。そこである儒者からは次のような質問も出た。

されば江戸にてきる儒者が、それがしに不審の致されたる事がござる。何れも聞せられい。よき事でござるあいだ、申聞せませう。其問れやうは、不生不滅の理、成程うけ玉はり得、御尤に存じます。然ども此身堅固なる内には、自分より思ひもうけざる事を、耳には聞、目には物を見わけ、鼻には匂ひをかぎ、口には五味の味ひを覚へ、或は物を

いひまするが、此体去て終りましては、後はいか程ものをいひかけても答ず、目には赤白しやくびやくの色を見わけず、もつとも物の香をかぎしると申事もござらぬ。然るときは不生とも不滅とも申されまいと云れてござる。

是は一段問の心が尤のやうに聞えますれども左様ではござらぬ。是に附て、いよいよ不生不滅の理が能通じます。其ゆへは、此体と申まする物は、一たび地水火風を借りあつめ生じたる身でござるによつて、生じたる物は、又滅しいでは叶はぬ道理でござるによつて、終には此体は滅します。然れば心は不生なるものでござるによつて、体は土とも灰とも成ますれども、心は焼てもやけず、尤うづみてもくちる物でもござらぬ。只生じたる体を一心が家といたして、住まするによつて、其内はものを聞、香をかぎしり、物いふ事の自由なれども、かりあつめ生じたる此体が滅しますれば、一心の住家すみかがなく成りますゆへに、見聞物いふ事ならぬまでの事ことでござる。右申ごとくに、体を一度こしらへたる故に生滅がござる。一心は元よりの一心でござるによつて、不生滅と説きかせましたが、此理はよく立てござらぬか。⁽⁸⁾

五 (さて、江戸である儒学者が私にお尋ねになった事がございます。皆さんもお聞きなさい。よい事でございますので、話して聞かせましょう。どうお尋ねになったかという、不生不滅の道理は、確かにお聞きすることができ、ごもつとも思います。ですが、この身が丈夫であるうちは、自分で前もって考えていない事を、耳には聞き、目では物を見分け、鼻では匂いを嗅ぎ、口では五つの味わいを覚え、あるいは物を言いますが、この体が去り終わりました後は、どれだけ何か言いかけても答えず、目では赤白の色を見分けず、香りを嗅いで知るといふことも少しもありません。このようなときは不生とも不滅とも言えないでしょう、とおっしゃったのです。

これはこのように尋ねる気持ちがいっそもつものように聞こえますが、そうではありません。このことについていよいよ不生不滅の道理がよく通じます。なぜならば、この体というものは、いったん地水火風[四大=四元素]を借りあつめて生じた身ですので、生じたものはまた滅せずにはおらない道理ですから、ついにはこの体は滅します。ところで心は不生なものでございますから、体は土とも灰ともなりますけれども、心は焼いても焼けず、土に埋めても少しも朽ちるものではありません。ただ生じたからだを一心の家として住みますので、そのあいだはものを聞き、香を嗅ぎ知り、何か言うのは自由ですが、借り集めて生じたこの体が滅すれば一心の住家すみかがなくなりますので、見聞きし、ものを言うことができないまでのことことです。今申したように、体を一度こしらえたので生滅があります。一心は元よりの一心ですから不生滅と説き聞かせましたが、この道理はしっかりとしたものではありませんか。)

この説明を聞いた儒学者がさらに問い尋ねたかどうか、語録には記載がないが、私たちはこの儒学者に代わって禅師の説明に次のような疑義を呈することもできるだろう。先に

説かれたところでは、私たちが聞こう見ようという思念を働かせる前に、それでも見聞きする働きが不生の働きと言われていたのであるから、不生はやはり見聞きするのである。ところが今度の説明では、見聞きは四大が仮に集まった身体によるもので、それは滅ぶけれども不生は滅びないと言われ、すると見聞きするのは身体で、不生は見聞きからは離されている。こう説明すれば仏心が不生不滅なのはわかるが、今度はそれが見聞きするという先の説明がわからなくなる。また、この説明の持つ二元論的な匂いも気にならなくはない。身体とは区別される個我の魂を立て、それが不滅だと理解するなら、それは仏教が否定する「常見の外道」となる。

もっとも筆者は、禅師がそうした主張をしていると言うつもりは毛頭なく、また前後で矛盾をはらむかもしれない言い方をしていることをもって禅師を非難しようという気もさらさない。禅師に限らず祖師方の説法は機に応じてなされるので、その場の質問者を導くことが主であり、彼を救わんという熱烈な慈悲心から出ないものは何もなく、文言の整合云々は二の次なのである。またそもそも「不立文字、教外別伝」を標榜する禅の内実が言語化されるのであるから、その部分部分を比すればむしろ整合を求める知的理解にとっては矛盾に満ちたものとなるのが普通である。仏とは何かと問われた中国唐代の馬祖禅師が「即心即仏（心そのものが仏である）」と言う一方で、「非心非仏（心でもなければ仏でもない）」と答えるのはその好例である⁽⁹⁾。

六 実際、私たちが物を見、聞くことと仏心との関係如何は難しい問題であって、ここではそれを詳述する場ではないが、ただやはり唐代の黄檗禅師『伝心法要』にある懇切な叙述だけを挙げて補足としておきたい。紙幅の都合上、ここでは現代語訳のみを記す。

この本源清浄の心は、つねに完全な輝きに満ちて、あまねく一切を照らす。しかるに世人はこの内なる光に目ざめず、外的な知見と認識[見聞覚知]を心そのものと感ちがいし、その知見認識に目をふさがれてしまって、純粹無欠な本体そのものを見ることができぬ。いまそのまま無心になれば、本体はおのずから顕現し、あたかも虚空に昇った大日輪が、あまねく十方を照らして自在無碍なるが如くであろう。されば、ただおのが知見認識のみを軸として営為し行動する修行者たちは、その拠りどころとする知見認識を取り払われてしまうと、おのが思念の路を絶たれて、悟入への手掛かりを失うことになる。ほかならぬその知見認識の場そのものに、おのが本心（本源の心）を覚知せよ。しかしながら、本心そのものは知見認識に属するのでもなく、かといってそれと離れてあるのでもない。要は、おのが知見認識に立って解釈を試みようとすること、また、その知見認識について思念をめぐらさぬこと、と同時にまた知見認識を離れて心を求めたり、それを捨てて法にとびついたりせぬことだ。即かず離れず[不即不離、即せず離せず]、居座らず執着せず、縦横自在にふるまえば、いづこも道の顕現の場ならざるはない。⁽¹⁰⁾

この不即不離が十分納得できるかどうかは、個々の参学者に委ねられるべきことである

うから、ここではこれ以上文言を加えることはしない。

確認しておきたいのは、ここでは心というものに明らかな価値が置かれているということ、そしてこの場合の心というものが、私たちが普通に考えているような、意識したり思念したりするものではないということである。それは私たちの思念以前に靈妙な働きをするもので、一種の永遠に通じている。

こうした心の「よさ」は、私たちが冒頭で見たような通常の、世俗的な是非善悪を超えた「よさ」なのだが、そうした「よさ」に関する主張には別種のものもある。

三 もののあはれ

江戸時代中期の本居宣長（一七三〇年～一八〇一年）が和歌や物語の本質として「もの
のあはれ」を説き、これが、世間的な勧善懲悪の勧奨とは次元を異にする心のよさを主張
するものであったことは、しばしば論じられている。少々長くなるが、ここでは『紫文要
領』から引いておきたい。

七 さて其の歌物語の中にていふよしあしとは、いかなる事ぞといふに、かの尋常の儒仏
の道にていふよしあしと格別のたがひあるにもあらねども、おのづからかはる所あるは、
まづ儒仏は人を教へみちびく道なれば、人情にたがひて、きびしくいましむる事もまじ
りて、人の情こころのまゝにおこなふ事をば悪とし、情をおさへてつとむる事を善とする事多
し。物語はさやうの教誡の書にあらねば、儒仏にいふ善悪はあづからぬ事にて、たゞよ
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
儒仏の道にかなわぬ事有る故に、儒仏の道にいふよしあしとかはる也。かやうには、
たゞ善悪にかゝはらず、人情にしたがふをよしとして、人にもさやうに教ゆるかと思ふ
人あるべけれど、さにはあらず。右にいふごとく教誡の道にあらざる故に、人にそれを
教ゆるといふ事にはあらず。教誡の心をはなれて見るべし。人情にしたがふとて、己おのが
思ふまゝにおこなふとはあらず、たゞ人情の有りおののまゝを書きしるして、見る人に人
の情はかくのごとき物ぞといふ事をしらする也。是れ物の哀れをしらする也。

さてその人の情のやうをみて、それにしたがふをよしとす。是れ物の哀れをしるといふ
物なり。人の哀れなる事を見ては哀れと思ひ、人のよろこぶを聞きては共によろこぶ、
是れすははち人情にかなふ也。物の哀れをしる也。人情にかなはず物の哀れをしらぬ人
は、人のかなしみを見ても何とも思はず、人のうれへを聞きても何とも思はぬもの也。
かやうの人をあしゝとし、かの物の哀れを見しる人をよしとする也。たとへば物語の中
に、いたりてあはれなる事のあらんに、かたはらなる人これを見聞きて、一人はそれに
感じてあはれに思ひ、一人は何とも思はずあらん。その感じて哀れがる人が人情にかな
ひて物の哀れをしる人也。何とも思はぬ人が人情にかなはずあしき人也。されば其の物
語を今よむ人も、その哀れなる事を見て哀れと思ふは、人情にかなふ人也。何とも思は

ぬは物の哀れをしらぬ人也。こゝにおきてかの物語の中の一人、物の哀れをしる人をよしといひ、物の哀れをしらぬ一人をあしゝとするをみて、かのよむ人の物の哀れをしらぬも、己^{おの}があしきをしりて、自然と物のあはれをしるやうになる也。これすなはち物語は、物の哀れを書きしるしてよむ人に物の哀れをしらすといふ物也。されば物語は、物の哀れを書きしるしてよむ人に物の哀れをしらすといふ物也。されば物語は教誡の書にはあらねども、しひて教誡といはゞ、儒仏のいはゆる教誡にはあらで、物の哀れをしれと教ゆる教誡といふべし。(11)

八 (さて、その和歌や物語の中でいう善し悪しとはどのようなものかという、あの通常の儒教・仏教でいう善し悪しと特別な相違があるわけではないが、おのずと異なる点があるのは、まず儒教・仏教は人を教え導く道であるので、人情に逆らって厳しく戒めることもあり、感情のままに振る舞うことを悪とし、感情を抑えて努力することを善とすることが多い。物語はそのような教戒の書ではないので、儒教や仏教でいう善悪とは関係がないのであって、ただ善や悪とされるのは人情に合致するかしないかの違いである。人情の中には、そのような儒教や仏教の道に合致しないこともあるので、それらの道でいう善悪と異なるのである。このように言うと、ただ善悪にかかわらず人情に従うことをよしとし、人にもそのように教えるのかと思う人もあるだろうが、そうではない。右で述べたように教戒の道ではないのだから、人にそれを教えるということではない。教戒の心を離れて見るべきである。人情に従うからといって、自分が思うままに振る舞うというのではない。ただ人情のありのままを書きしるして、見る人に人のこころはこのようものだということを知らせるのである。これはつまり物のあわれを知らせるのである。そうして、その人の心のありさまを見て、それにしたがうのをよしとする。これが物のあわれを知るということである。人の哀れな様子を見ては哀れと思い、人の喜ぶのを見てはともに喜ぶ、それがすなわち人情に合致することであり、物のあわれを知るといふことなのである。人情に合致せず、物のあわれを知らない人は、人の悲しみを見ても何とも思わず、人が嘆くのを聞いても何とも思わないものである。このような人を悪いものとし、その物のあわれを知る人をよしとするのである。たとえば物語の中で非常に哀れな事があつたとして、そばにいる登場人物がこれを聞いて一人はそれに心を動かされて哀れに思い、もう一人は何とも思わないとする。その心を動かして哀れがる人が、人情に合致していて物のあわれを知る人である。これをよい人とする。何とも思わない人が人情に合致せず悪い人である。

そういうわけで、その物語を今読む人も、その哀れなことを見て哀れと思うのは、人情にかなう人である。何とも思わない人は物の哀れを知らない人である。ここで、先の物語の登場人物の一人である物のあわれを知る人をよいと言い、物のあわれを知らない人を悪いとするのを見て、その読者で物のあわれを知らない者も、自分の悪さを知って、自然に物のあわれを知るようになるのである。これがつまり、物語が物のあわれを書き

しるして、読者に物のあわれを知らせるとのことなのである。そういうわけで、物語は教戒の書ではないのだけれども、しいて教戒というなら、儒教や仏教のいわゆる教戒ではなくて、物のあわれを知れと教える教戒というべきである。)

宣長の言うところは明白だと思われるが、彼がこの少し後のところで実例を出して説明しているのはいっそうわかりやすい。その例の一つは、ある男が人の娘にたいそう思いを懸け、その娘も男の情を哀れとあって父母に隠れて密会するというものだが、儒仏の道で論ずれば親の許さぬ娘を恋することも親の許さぬ男に会うのも教えに背くことになる一方、姿のよいかわいい娘を恋しく思うのも、また男のこころざしを哀れと思ひ知るのも物の哀れを知るといふものだ、といふのである⁽¹²⁾。

先の引用では、人の哀れな様子を見ては哀れと思ひ、人の喜ぶのを見てはともに喜ぶことが物の哀れを知ることだとされておられ、また人の有り様のみならず、四季折々の景色に触れて感じることも物の哀れだと言われることを見れば⁽¹³⁾、物のあわれとは、物事に触れた時の私たちの自然な感情の発露のことであり、別の言い方をすれば自然界と人界とを問わず、私たちが本性的に持つ、対象への「共感」のことに他ならない、とも言い得よう。

その点で、西洋等の芸術論と比較しつつ「もののあはれ」を論じようとする唐木順三が、この概念の説明に「感情移入」という言葉を用い、またT・リップスを引き合いに出しているのも頷ける⁽¹⁴⁾。唐木は強調していないが、同じように「共感」を論じる西洋の思想家もいる中で、リップスが取り上げられていることには少し注意しなければならない。というのも、いくらか反省してみれば誰でもわかるように、私たちが「共感」と呼んでいるものには大きく二種類があるからである。その一つは他者の表情を見て咄嗟にその人の気持ちが伝わってくるというようなある種の受動的、感覚的過程であり、もう一つは他者の状況を知り、話を聞いて後に相手に共感を覚えるという能動的、知的過程である。常識的に考えれば他者の心中など元来知り得ようはなく、それゆえ「共感」を倫理の根本においたヒュームやアダム・スミスは他者への共感を人が他者の心中を推論する知的作用に基づけようとするのであるが、それに対してT・リップスは、他者の表情からその悲しみを見るといった体験が類推によって成立するという見方を否定し、それを本能の概念によって説明しようとする。そしてその過程を「(感情) 移入 (Einfühlung)」という言葉で呼び、また本能的共感 (Die instinctive Sympathie) とも呼んだのである⁽¹⁵⁾。私たちが何か思考によって他者の心中を慮るといふのではなく、自然と、本能的に他者の感情に共感するというこのリップスの立場は、確かに美しい花を見てはおのずと美しいと感じ、人の哀れな様子を見ては自然に哀れと思う宣長の「もののあはれ」と通じるように思われる。

そして自然や人の有り様に、そのようにおのずと、本能的に共感することが「よし」とされ、思慮分別で行動を統御しようとする教戒の次元とそれが対比されるわけである。

四 善さの根拠

盤珪禅師の「不生の仏心」と宣長の「もののあはれ」とを挙げたのは、通常の「心のよさ」を逸脱する事例を、江戸前期と中期の思想から挙げてみた、というだけのことではない。宣長は儒仏を「漢心（からごころ）」として退けるわけだが、儒教の「明德」から仏心を悟る盤珪禅師の主張と、宣長の主張にはむしろ通底するところがあるのではないか、ということを示したいのである。

(一) 和辻哲郎の所論

そのための手引きとして、和辻哲郎による宣長批判について触れておきたい⁽¹⁶⁾。

和辻哲郎は、宣長が「もののあはれ」論によって「哲理および道徳」に対する文芸の世界の独立性を主張したことを高く評価しながらも、その主張の根拠について十分述べていないことを指摘する。宣長は源氏物語を文芸の典型と見、そこで表現された「もののあはれ」を読む者も、自分の身の上を思いやって物のあはれを知り、心を晴れさせ、憂きを慰めるというのであるが、そのように物語に表現された物のあはれが何故読者の心を晴れさせるのか、またそうした心の状態は何故、高められ浄化されたものとして価値を置かれるのか、そうした疑問に答えないままでは、宣長の試みは無根拠に終わると言われるのである。

和辻によれば、宣長が根拠として持ち出すのは、「物のあはれ」は「心のまこと」だからだ、というものである。道理に適い立派なのは上辺に過ぎず、人の心とはそもそも頼りなく「女々しき」ものなのだから、表現された「もののあはれ」に没入することはそうした人性の奥底に帰ることを意味する。しかし、そうすると、「いかなる感情も直ちにそのままに『物のあはれ』と見らるべきであるとすれば、右のごとき『物のあはれ』の浄化作用は解き難いものとなるだろう」。たとえば儒仏の教戒をどこまでも貫こうとする雄々しい感情もまた感情であろう。そうしたものもまた「物のあはれ」とするなら、物語を読んで読者が感じる浄化ということは説明できなくなる、というわけである。それで、和辻は宣長が「物のあはれ」に一種の性質上の制限を加えているとして、物のあはれとは出家の道とは異質で世間の人情であり、誇張を避けた純な感情であり、感傷的ではない深い感情だと言う。

しかし、そのように規定してみても、人の心は本来そのようなものであり (Sein) またそのようであればならない (Sollen) ということは出てこない。それは宣長が平安朝文芸の特質を好み、それを一般化しているだけではないか、とも考えられる。そこで和辻は、そうした最終的な根拠づけを宣長に変わって行なおうとする。

「物のあはれ」の「もの」は、すでに宣長自身が規定を与えているところではあるが、和辻はここにさらに深い意味合いを読み込もうとする。

「物いう」とは何らかの意味を言葉に現わすことである。「物見」とは何物かを見ることである。かくのごとく「もの」は意味と物とのすべてを含んだ一般的な、限定せられ

ざる「もの」である。限定せられた何物でもないとともに、また限定せられたものすべてである。窮竟の Es であるとともに Alles である。「もののあはれ」とは、かくのごとき「もの」が持つところの「あはれ」—「もの」が限定された個々のものに現われるとともにその本来の限定せられざる「もの」に帰り行かんとする休むところなき動き—にはかならぬであろう。

(中略)

かく見ることによって我々は、「物のあはれ」が何ゆえに純化された感情として理解されねばならなかったかのゆえんを知ることができる。「物のあはれ」とは、それ自身に、限りなく純化され浄化されようとする傾向を持った、無限性の感情である。すなわち我々を根源に帰らせようとする根源自身の働きの一つである。文芸はこれを具体的な姿において、高められた程度に表現する。それによって我々は過ぎ行くものの中に過ぎ行くものを通じて、過ぎ行かざる永遠のものの光に接する⁽¹⁷⁾。

こうして和辻によれば「もののあはれ」の「もの」とはあらゆる個別的・限定的で、刹那的なものがそこから由来し、そこに根源を持つような永遠の实在を意味し、「もののあはれ」とはその個別の相に触れたときに私たちが感じる、永遠の实在への思慕だということになる。

二 (二) 疑問点—誇張と揺れ

私たちは、ここでの和辻の主張を二つに分解して取り出すことができるが、その一つ目は、「窮竟の Es[それ]であるとともに Alles[すべて]」であり、「過ぎ行かざる永遠のもの」が確かに存在するという形而上学的主張であり、二つ目は、日本語の「もの」という語がそれを指示しているという国語学的な主張である。前者はともかく、後者については、それが一種の誇張ではないかという疑念を禁じ得ない。「もの」という語が非常に一般的な語であって、それゆえ特定の何物をも指示しないと同時に、あらゆるものを指示しうる、という所までは認めたとしても、はたしてそれは「永遠」の「根源」を指示しているのだろうか。国語学の立場からすれば和辻の主張は行き過ぎであるという指摘は、それゆえ、つとに為されてきたものであった⁽¹⁸⁾。

和辻の所論に関するもう一つの疑念は、それが論旨の揺れを孕んでいるように見えるということである。先に見たように彼は、物語を読む者がそこで表現されている「もののあはれ」に触れて浄化作用を受けることを説明するために、「もののあはれ」が感情一般ではなく、性質上限定されたものだとした。ところが、その最終的な根拠を説明する段になると、その「もののあはれ」の特殊性は消されてしまう。

「もののあはれ」とは畢竟この永遠の根源への思慕でなくてはならぬ。歓びも悲しみも、すべての感情は、この思慕を内に含む事によって、初めてそれ自身になる。⁽¹⁹⁾ (傍点は筆者)

ここではいったん限定された「もののあはれ」が感情一般へと差し戻されているように見える。しかもそれだけではなくて、この根拠へと帰り行こうとする動きに関しては「理知及び意志に対して感情が特に根本的であると主張する必要を見ない⁽²⁰⁾」とも言われる。つまり、感情一般だけではなくて、理知も意志もみな無限定の根源に引かれるというのである。だとすれば、理知も意志も、また儒仏の教戒を守ろうとする雄々しい感情の動きもまた、根源へ引かれ、永遠なるものに触れ、浄化の働きを持つのではないのか。こうした説明は、他と区別される「もののあはれ」に触れることでもたらされる浄化作用をはたして説明しえたのであろうか。

このような国語学的な疑念、あるいは論旨の運びに関する疑念があるからといって、筆者は和辻の主張をすべて退けようというのではない。宣長の「もののあはれ」論に着眼してこれを高く評価した和辻の慧眼は変わらないし、また逆手をとれば、つまり先の疑念を除去してしまえば、和辻の主張は興味深くも思われるからである。つまり、「もの」の拡大解釈を止め、「もののあはれ」の限定を保持すれば、その根拠を問わねばならないという和辻の問題意識は有効であるように思われる。本稿の立場から言いなおせば、宣長は、「もののあはれ」を知ることを「よし」とし、その「よさ」が儒仏のものとは異なると言うわけだが、何故もののあはれを知ることが「よい」ことなのか、その根拠を問うということである。

一一一

「もの」や「あはれ」の内実を国語学的に精査することは本稿の目的ではないが、少なくとも「もののあはれ」は、内発的な感情を意味しないように思われる。たとえば空腹で何か悲しい気分になる、といった感情は、「もののあはれ」でも、それを知るということでもなからう。「よし」とされるのは、人が何か外の状況に触れて、素直に感情を発露させるという姿であって、それゆえ「ものあはれ」は先の唐木がそう理解していたように、どうしても広い意味での他者との共感ということを含むように思われるのである。そうすると問題は、「もののあはれ」を知る者、すなわち豊かな共感力を持つ者が何故よしとされるか、ということになる。

(三) ニーチェおよびショーペンハウアーとの対比

この点で、和辻が先の文章を書いた時におそらく念頭に置いていたであろうニーチェの『悲劇の誕生』と、この書のニーチェが影響を受けているショーペンハウアーの思想を振り返っておくことには意味があるように思われる。

西洋において、悲劇を鑑賞する者が感じる精神的変化を「カタルシス（浄化）」と呼んだのは、アリストテレスの『詩学』であった⁽²¹⁾。そこで悲劇の本質を指すものとしてたった一度だけ使われたこのカタルシスという語は、その解釈を巡って後世きわめて多くの研究書をもたらすことになったが、ニーチェの『悲劇の誕生』もこれについて語っている。ニーチェがそこで行なっているアポロンの芸術とディオニュソスの芸術との区別はよく知られているが、彼は、ギリシア悲劇の核心がディオニュソス的なものにあると考えていた。

すなわち、悲劇において主人公が没落し、個別的なものが消失すると、かえってそうした個々のものの根源、あらゆるものを統べる一者への予感が立ち現れ、そこに一条の喜びの光線が差し入る。こうして個別化の呪縛が解かれ、根源的な一者、現存するもの一如性についての予感が与えられることにニーチェは浄化の本質を見ようとするのである⁽²²⁾。

人が物語を読んでそこで表現された「もののあはれ」に触れ、一種の精神的浄化を感じるという事実を説明するため、永遠の根源である形而上学的実在との接触を持ち出す和辻の所論が、このようなニーチェの所論と類似していることは明らかである。けれども、「あはれ」の概念は、「悲劇」の概念と重ならない。宣長がそう言い、和辻もまた確認しているように、「あはれ」に「哀れ」の字を当てて特に悲しみの感情を表すのはむしろ後世の習慣であって、もともと「あはれ」はもっと広い感情の動きを表す語であった。和辻は、基本的にはニーチェ的な思考の線に沿いながらも、「あはれ」の持つそうした概念的広さに鑑みてニーチェの悲劇論を無理に拡大しようとしたため、論旨の乱れを呼んだ、と推測できないこともない。

それはともかく、こうしたニーチェの悲劇論自体は、ショーペンハウアーに大きな影響を受けていて、そのショーペンハウアーは、同情について次のように語っている。

一三 すべて完全な善行、他人の困窮だけを動機とするような、本当にまったく無私な援助のすべては、その最終的な根拠まで尋ねてみるならば、本来、神秘的な行為であり、実践的な神秘主義である。というのも、それは結局、あらゆる真の神秘主義の本質をなすものと同じ認識から発しており、別の仕方では正しく説明できないからである。つまり、他者を苦しめている困窮が和らげられるということ以外にはいささかの目的もなしに施しをすることが可能なのは、今彼の前にその悲しげな姿を現しているものは彼自身であり、他者の姿の中に自分自身の本質を再認しているのだと認める限りにおいてなのである。それゆえにわたしは、第三部において同情 (Mitleid) を倫理の偉大な神秘と呼んだのである。⁽²³⁾

個別的なものは、互いに空間的・時間的に隔たっているが、カントの時間・空間論を引き継ぐショーペンハウアーは、時間・空間は現象世界の形式にすぎず、その背後にある実在の世界はそれらを超えており、それゆえそこでは自我と非我とを隔てるものはないとする。そして彼は、同情こそ、この見解の「現実における表現」とみるのである⁽²⁴⁾。彼はニーチェのように悲劇の主人公の個が没落した後に全が現れるとするのではなく、日常的に見られる他者への無垢な共感の根源に形而上学的一者を見ようというのである。もちろんショーペンハウアーのいう「同情 (Mitleid)」もまた、宣長の「もののあはれ」とは等しいものではなく、他者の困難な状況、ネガティブな状況への共感という側面が強い。けれどももし私たちがそれを他者との自然な共感一般へと拡大するならば、「もののあはれ」を知ることが「よし」とされる根拠が、それによって与えられる可能性がある。すなわち、「も

の「もののあはれ」を知ることは実在の発現であり、私たちが真実の存在へと接近することを意味し、逆に「もののあはれ」を知らないことは、そこから離れることを意味するのである。

(四) 帰一の可能性

ショーペンハウアーが、たとえ彼の理解に明らかな限界があるとしても、古代インド思想や仏教に深い関心を持っていたことはよく知られている。彼が同情の根拠に見ようとしているもの、カント流の「物自体界」という語の実質として理解しようとしたのは、やはりそうしたヒンドゥー教や仏教に通じる実在概念であった。だとすると、宣長の「もののあはれ」がよしとされる根拠も、前節でみた盤珪禪師の不生仏心のよさも、結局、一に帰するのではないかとも思えてくるのである。

五 結び

本論冒頭で私たちは、心のよさは通例、物的なよさとは区別されるものであること、またそれは多くの場合、その時代時代の、あるいはその時代の中でもさまざまな場面での「善さ」の基準に応じた行動を取りうるという性向を指すこと、しかし、それを逸脱するものもまたあること、について述べた。そしてその逸脱例としてまず盤珪禪師の不生の仏心を挙げ、さらに儒仏とは異なる善さだと主張される宣長の「もののあはれ」を見た。しかし、
一四 和辻を導きとしながら、「もののあはれ」を知ることがよしとされる根拠を問い尋ねてゆくと、私たちはむしろ同じ故郷に帰りつくのではないかという予感を得るのである。「不生の仏心」と「もののあはれ」とは、両者ともに理知分別を排するという外見において同じというだけではなく、それが根拠としては同じ根源的一者へと遡源しうるという点で、帰一するところがあるように思われる。しかし、宣長は善さの根拠の自覚を欠くのに対して、禪者にはもちろんその根拠の自覚があることは大きな相違である。

もとより宣長が「儒仏」で想定しているのは長幼の序や戒律を説く儒仏の世俗的相であって、禅僧の悟道ではない。後者に着眼すれば、むしろ禅僧たちの言動にも「もののあはれ」を読むことができよう。たとえば明恵上人の和歌としてよく知られているものに「雲を出でて我にともなふ冬の月風や身にしむ雪や冷たき」があるが、これはむしろ世俗の人よりも自然物への共感力の高さを示しているように思えるし、江戸後期の禅僧、仙涯和尚が自らの臨終に際して「死にとくない」と言ったという逸話なども、宣長の言うような女々しい人情の発露が、実は悟道に裏打ちされていることを示しているように思われる。こうした次元に置かれる「善さ」と、世俗的な「善さ」とがどのように関係しているのかを考えることも、興味深い課題であるように思われるが、それにはまた他日を期すことにしたい。

註

(1) 鈴木大拙「禅思想史研究 第一—盤珪禅—」『鈴木大拙全集 第一巻』岩波書店、二〇

〇〇年、特に五七頁以下。

(2) 現代語訳は『筑摩世界文学大系5 論語 孟子 大学 中庸』筑摩書房、昭和四七年、二九三頁によった。この訳書の注記にあるように「大学」という語の理解については朱子と王陽明では異なるが、ここではこの訳書によって朱子に従う。また、これ以降、既存の現代語訳を用いる場合にはその都度明記するが、記されていない場合は拙訳である。

(3) 「大法正眼国師盤珪琢大和尚行業曲記」鈴木大拙編校『盤珪禪師語録』岩波書店、一九四一年、二〇五頁。

(4) 「盤珪佛智弘濟禪師御示聞書 上」同前『盤珪禪師語録』、四三～四四頁。なお以下同様に、旧漢字は現代のものに改める。

(5) 「盤珪佛智弘濟禪師御示聞書 下」同前『盤珪禪師語録』、五七～五八頁。

(6) 「盤珪佛智弘濟禪師御示聞書 上」同前『盤珪禪師語録』、三四頁。

(7) 通常の念慮の働きを超えた所を指示するのは盤珪禪師に特有のことではない。例えば中国第六祖の慧能禪師が恵明上座を諭す言葉は「善を思わず、悪を思わず、正に与磨の時、如何なるか是れ上座本来の面目（善も思わず、悪も思わないというちょうどそのとき、どのようなのがあなたの本当の姿なのか）」というものであった。『禅の語録4 六祖壇経』（筑摩書房、昭和五一年）四七頁。

(8) 「盤珪佛智弘濟禪師御示聞書 下」同前『盤珪禪師語録』、六〇～六一頁。

(9) 『禅の語録1 8 無門関』筑摩書房、昭和四四年、「即心即仏」は第三十則、「非心非仏」は第三十三則にある。

(10) 『禅の語録8 伝心法要・宛陵録』入矢義高訳、筑摩書房、昭和四四年、二二～二三頁。

[]内は筆者が原文および読み下し文を補ったもの。

(1) 子安宣邦校注『紫文要領』岩波書店、二〇一〇年、六三頁～六五頁。

一五 (2) 『同』六六頁以下。

(3) 『同』六五頁。

(4) 唐木順三「もののあはれ」、『唐木順三全集 第七巻』筑摩書房、昭和四二年。

(5) Theodor Lipps, *Die ethischen Grundfragen*, Leipzig und Hamburg, Dritte Auflage, 1912, S.16. また、ヒュームおよびスミスについては、David Hume, *A Treatise of Human Nature, Second Edition*, Oxford U. P., 1978, p.576、Herbert W. Schneider(ed.), *Adam Smith's Moral and Political Philosophy*, Harper Torchbooks, 1970, pp.73-74 を参照。なお筆者は共感の概念について、「共感のクオリアー形而上学への通路としての」（栗原隆編『共感と感応一人間学の新たな地平』東北大学出版会、二〇一一年）においてやや立ち入って論じたことがある。

(6) 和辻哲郎、「『もののあはれ』について」（『和辻哲郎全集 第四巻』一九六二年、岩波書店、所収）。この論文は、もと雑誌『思想』（大正一一年＝一九二二年九月）に発表されたものを『日本精神史研究』（大正一五年、一九二六年）にまとめたものである。

(7) 『和辻哲郎全集 第四巻』一四九頁～一五一頁。

(8) たとえば、高木市之助、「古文藝の論」、『高木市之助全集、第六巻』昭和五一年、講談社、一〇二頁以下。該当部分のもと「もののあはれの課題」として昭和二四年＝一九四九年に発表されたもの。

(9) 『和辻哲郎全集 第四巻』一五〇頁。

(20) 同前。

(21) 『アリストテレス全集 十七』岩波書店、一九七二年、二九頁。

(22) F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie, Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Deutsche Taschenbuch Verlag, 1999, Bd.1. bes. §10, 16, 22.

(23) Arthur Schopenhauer, *Die beiden Grundproblem der Ethik, Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, Dritter Band, herausgegeben von Dr. Paul Deussen,

München, 1912, S.742.

(24) *Ibid.*, S.740. ショーペンハウアーは、このような同情の概念を倫理にとってきわめて重要なものと考えているが、そこからしてまた、彼の倫理観にはカントのものとはまったく異なる性格が与えられることになる。カントの道徳法則は人の従うべき「義務」として現われるが、これに関してショーペンハウアーは次のように言っている。

人間の行為の倫理的意味が形而上学的なものであり、つまりは現象するこの現存在を超えて広がり、永遠に触れるものだということが、いっそう明白に、あらゆる民族、あらゆる時代、あらゆる信仰の教義、さらにまたあらゆる哲学者（ただし、本当の唯物論者たちはそのぞいて）に承認されるならばそれだけ、命令と服従、法則と義務という形で把握されるものは、人間の行為の倫理的意味にとって本質的なものではなくなる。(*Ibid.*, S.592)

他者の困窮に同情し、他者のために尽くそうとする行為が真実在である一者に由来するのであれば、他者のために貢献することはけっして義務ではなく、むしろ自然な行為であって、人にとって本能的とも言うべきものとなる。

(了)