

# 本居宣長と中山みき

——比較思想的考察の試み——

松  
本

滋

## Motoori Norinaga and Nakayama Miki: A Comparative Study of their Life-History and Thought

---

Almost no attempt has been made to see Motoori Norinaga (1730~1801) and Nakayama Miki (1798~1887) in a comparative perspective. Historically the period in which both of them lived on earth simultaneously is only three years and they had no contact or relationship. As for the field of activities Norinaga is a most established scholar on Japanese classics and National Learning (*kokugaku*) whereas Miki is the foundress of a religion called Tenrikyo.

This essay, motivated by the author's personal continuous concern with the integration of the two persons, is to try to compare their life-history and thought so as to find some significant parallels between them.

It is interesting, first of all, to see that both Norinaga and Miki were grown up in the family devoted to Pure Land Buddhism and had pious faith in it themselves. They received *gojū sōden* (the fivefold secret teachings of the Pure Land Buddhism) at the same age of nineteen. However, in the thirties the focus of their religious concern changed from Buddha to kami. Norinaga made utmost efforts for the completion of his life-work *kojiki-den* (the commentary on the *kojiki*) throughout his life. Miki received the divine revelation when she was forty and dedicated her life to the mission in accordance with the divine will.

Based upon different sources, Norinaga and Miki coincide with each other in being opposed to the *kara* or *karagokoro*, which literally means "foreign countries" or "the mind of foreign countries" but this implies man's arrogant attitude of disbelief in divine acts underlying natural and mysterious phenomena.

Most interesting is the "this-worldly" orientation shared by Norinaga and Miki. In spite of their Pure Land Buddhist background, they do not talk of the paradise after life. According to Norinaga human beings, good or bad, have to go to the *yomi-no-kuni* (the underworld), which is a dark and dirty world for the dead to stay and, therefore, it is natural that man hates the death and wishes for a long life in this world. Norinaga did not believe in reincarnation, but tried to make it possible that his soul stay long in this world, by making a unique will in which he emphasized the identification of the cherry-tree and himself. For Norinaga the cherry-blossom was the symbol of his life and identity in this world.

Miki, on the other hand, talks about man's re-birth in this world, but not about the other world. According to her, this place is to be the *gokuraku* or the paradise, and it is the divine will that human beings shall become able to live long on earth without disease, weakening, and death. For Miki human beings were originally created by Oyagami (God the Parent) so as to lead the joyous life in this world and they repeat birth and rebirth there a number of times until the original purpose is realized.

The similarity between Norinaga and Miki could be further traced on the level of the "maternal" principle which deeply underlies the Japanese cultural and religious tradition, but it is a task beyond the scope of this essay.

国学の大成者である本居宣長と天理教の教祖中山みきの両者を、比較思想的視点から取り上げる試みは、今まで殆どなされたことがないと言つてよい。それは、時代が多少重なるとはいえ、両者の活動領域、社会的影響のあり方が余りにも違うために、並べて考察するということに誰も思い至らなかつた故ではなからうか。

私とて、一般的な比較宗教あるいは日本思想史のテーマとしては考えもしなかつた。しかし私個人の主体的な精神形成のプロセスを顧みる時、この両者は共に重要な意味をもつ人物なのである。一言で言えば、宣長は学者であり、みきは宗教者である。我国では通常、学者が宗教者であつたり、宗教者が学者であつたりすることは、一部の仏教者、キリスト教者を別として、余り無いように思われる。とくに「民衆宗教」と言われる宗教に関してはそういうことが言える。

したがって、宣長と中山みきにしても、一方は学者、他方は宗教者としてはつきり色分けされ、研究者もそれぞれの専門的関心に応じて、殆どの場合どちらか一方を対象にする。たまたま広い観点から両者を取り上げることがあつても、その両者に主体的に関わるということはないであらう。その点、私は特殊な存在と言えるかもしれない。

はつきり言つて、私にとって、「中山みき」は第一義的には信仰の対象である。キリスト教者にとってイエス・キリストが信仰対象であつて、単なる学問研究の対象ではないのと同じである。いや、時代的距離がずっと近いだけに、

より以上に客観的スタンスが取り難いと言えるかもしれない。学問的には幕末・明治期の一宗教者、教祖としても、信仰的立場からすれば、「全人類の親」、「母なるもの」の、この世における具現としての意味を持つ。<sup>(1)</sup>

他方、本居宣長は、私にとつて第一義的には学問研究の対象である。私が宣長を真正面から取り上げ始めたのは、約三十年程前、アメリカ留学中であつた。私はロバート・N・ペラーに師事し、日本の文化伝統の基本的特色の解明を目指すとともに、E・H・エリクソンから学んで個人の思想形成の心理分析にも深い関心を抱いた。そしてその面から本居宣長という人物及びその思想を考察することにしたのであつた。<sup>(2)</sup>

宣長は、それまであまり言葉に表わされることのなかつた基本的な日本の文化伝統を、思想的レベルにおいて明確に表現した人物と言えよう。私は宣長の思想構造及び精神形成の軌跡を分析し、その中から「母性的原理」なるものを抽出した。この研究の営みは、一面において私自身の文化的アイデンティティー探究の努力に深く根ざすものであつた。

このようにして、私の心の中に、中山みきと本居宣長という二人の重要な人格が同時に存在するようになった。始めのうちは、みきは信仰対象、宣長は学問研究の対象という風に分けて考えていたが、しかしその両者が単なる「同居」ではなく、有意味に「統合」されなければならないと、かねがね思っていた。私自身の生き方、人生に、深く関わる両者である。その二人に関わりを持つということは、決して偶然ではあるまい。宣長のいう「神の御所為」<sup>みしわざ</sup>によるものと言えるかもしれない。

こうした思いから、今まで漠然と考えて来た宣長とみきとの思想的連関性について、自分なりに整理してみようと思ひ立つたのである。

したがつてこの小論は「比較思想的考察の試み」ではあるが、同時に私自身の「学問と信仰の間における一考察」<sup>はてま</sup>

と言うこともできよう。

二

先ず、両者のライフ・ヒストリーを見てみよう。本居宣長は一七三〇年（享保十五年）から一八〇一年（享和元年）まで生き、七十二歳で歿した。中山みきは一七九八年（寛政十年）から一八八七年（明治二十年）まで在世し、九十歳でこの世を去った。両者の生存期間が重なるのは、一七九八年から一八〇一年の間、僅か三年間のみである。

ただ、その中で寛政十年（一七九八年）という年は、宣長がそのライフワーク『古事記伝』全四十四巻を完成した年である。奇しくもその年の四月にみきが誕生したのであった。

両者の幼少期（生後、十三歳乃至十五歳位迄とする）を比較してみると、著しい共通点の一つ見出すことができる。それは家の宗旨が代々浄土宗で、しかも信仰熱心な家風の中に生育したということである。

宣長は後年「家のむかし物語」<sup>(3)</sup>の中で、曾祖父小津三郎右衛門道休、祖父三四右衛門唱阿が浄土宗の信心に熱心だったということを記している。また父定利も、宣長の精神形成に関わった主要因を示した「恩頼」<sup>(4)</sup>図に「父主念仏者ノマメ心」とあるように、浄土宗の誠実な信仰者であった。母かつ（恵勝）の実家村田家も浄土宗で、長兄は幼時に出家している。かつも、宝暦十二年、宣長が結婚したのを機に信州善光寺で剃髪した。宣長の妹はんもしゅんもそれぞれ尼になっている。

宣長自身、そうした家庭環境の影響のもと、仏教とくに浄土宗に幼少時より深い関心を抱いていたことは間違いない。後年、京都遊学中に記した書簡の一つにも「僕也不佞少来甚好レ仏」という一文を見ることが出来る。十歳の時、

すでに浄土宗の血脈を受け、「英笑」という法名を与えられている。また十四歳の秋、圓光大師法然の伝記を筆写している位、熱心であった。更に十五歳、元服の年には、「融通念仏百反之日課」および「十万人講ノ日課百反」を修している。<sup>(4)</sup>

一方、みきは、大和国山辺郡三昧田<sup>さんまいでん</sup>の大庄屋前川家に生まれた。十三歳の時、望まれて同郡庄屋敷村<sup>しややしむ</sup>の中山家の長男善兵衛に嫁ぐのだが、それ以前から家の宗旨浄土宗に熱心に帰依していた。十二、三歳の頃までには、いつしか習い覚えて浄土和讃を暗誦するまでになっていた。また、『稿本天理教教祖伝』によれば、両親から結婚の話聞かされた時、「生来身体が余り丈夫でない処<sup>ところ</sup>から、浄土に憧れ、かねて尼になりたいと思われて居た頃の事として、返事を決して居られた」という。<sup>(5)</sup>

生来温和で優しく、親にさからうことなど絶えて無く、むしろ親の教える手習いも針仕事も器用にこなし、農繁期などには近所の小さい子供たちを集めて遊んでやるなど、親も誇りに思っていた素直な「良い娘」が、この結婚の事に關しては、両親の言うことを容易に聞き入れなかったのである。

親の重ねての懇ろな説得<sup>ねんご</sup>に對し、みきは一つの条件とも言える希望を添えて、漸く承知したという。その希望というのは、

「そちらへ参りましても、夜業<sup>よな</sup>終えて後は、念仏唱える事をお許し下さる様<sup>(6)</sup>に」

ということであった。幼な心にも熱心な信仰心の程がうかがわれる。

青年期（十五歳以降二十歳台後半までとする）に入ると、当然の事ながら男性と女性（とくに嫁となった女性）との生き

方の違いが出てくる。宣長は親ゆずりの商人の道を捨て、学問を志し、二十三歳の時京都遊学に旅立つ。そして数年間、儒学、医学、和歌などを学んだ後、故郷松坂に帰る。宝暦八年二十八歳の時である。

みきは中山家の人となつてから、家事に一日中精を出すだけでなく、農繁期になれば様々な農作業に励んだので、その仕事ぶりにすっかり安心した両親は、十六歳という若さにもかかわらずみきに所帯を任せただけであつた。二十四歳の時、長男秀司が授かり、更に二十八歳の年には長女おまさが生まれた。

青年期における宣長とみきに共通しているのは、共に十九歳の年に浄土宗の伝法の儀である五重相伝を受けていることである。「五重相伝」とは、『岩波仏教辞典』によれば、「浄土宗の奥儀を相伝する行事。五重の次第を立てて相承し、五通の血脈を伝授するもの」である。一般には秘儀とされているが、宣長はその「日記」に、儀式前後の模様をかなり詳しく記している。それによれば、相伝の儀の前、七日間は、「毎日、称名一万返。沐浴一度、礼拝二度也。七日、魚酒煙草等断慎ム」とあるから、受けようとする者はかなり真剣だつたと思われる。

青年期前期（十代後半）において五重相伝を受けるまでに高まつた信仰の熱度も、後期（二十歳代）になると落ち着いてくる。これは宣長についてもみきについても言えるように思われる。少くとも信仰活動を明確にうかがえる資料に乏しい。恐らく両者とも、生活のため（学業、家事の違いはあれ）時間とエネルギーの多くをとられていたのではなからうか。宗教心理学的に言えば、二十歳代というのは、宗教的心情（「靈性」と言ってもいい）の芽生える十代の思春期と、心の深みあるいは内面に関心が向かう四十歳前後との間に位置しているのである。

## 三

成人期（三十歳代乃至五十歳代）には、両者ともそれぞれの人生のあり方を決定的に方向づける出来事を経験し、かつその方向に向かつて一途につき進んでいる。宣長は宝暦十三年五月、三十四歳の時、松坂新上屋において、かねてから私淑していた賀茂真淵と対面する機会を得る。宣長はそれ以前に『源氏物語』を深く研究し、『紫要要領』等の著作にその成果を表わしていた。有名な「もののあはれ」の歌論も、その中核はほぼ出来上っていたと言える。しかし宣長は更に求めるものがあつて、『古事記』に目を向けていた。真淵に親しく相見<sup>まみ</sup>えることができた時、彼はその思いを真淵に話した。すると真淵は、「自分はこれまで古えの世の事どもを明らかにするため、万葉集の研究に打ち込んで来た。古事記も大事な文献であり、研究しなければ、と思ひ続けては来たが、万葉で時間をとり、古事記まで手がまわらぬうちに年をとってしまった。お前はまだ若いのだから、これから古事記の研究に励めばきつと立派な成果を挙げることができるだろう」という意味のことを、宣長に言つたという。

尊敬する人物からの励ましの言葉は、若い人にとつて力強い心の支えとなる。宣長は時を移さず入門の手續きをと<sup>と</sup>り、翌宝暦十四年（明和元年）一月、三十五歳の時、正式に真淵門下に入門した。そして、ただちに『古事記』研究に取りかかり、以後三十余年もの歳月をかけてライフワーク『古事記伝』を完成するのである。

他方、みきは文政十一年三十一歳の頃、すでに一男二女の母親となつていたが、更に近隣の家の赤子を預り、自らの乳を与えながら世話していた。ところが、その子が疱瘡にかかり、医者にさじを投げられるという事態になつた。そこでみきは必死になつて近所の氏神に百日のはだし詣りをした。そして天に向つて八百万の神々に、



「無理な願では御座いますが、預り子の疱瘡難かしい処、お救け下さいませ。その代りに、男子一人を残し、娘二人の命を身代りにさし出し申します。それでも不足で御座いますれば、願満ちたその上は私の命をも差上げ申します」<sup>(9)</sup>

と、生命がけで祈願した。その甲斐あって、預り子は奇蹟的に快癒したが、程なく次女が四歳で没し、続いて生れた四女も三歳で夭逝した。この一連の体験がみきの心に与えたインパクトは、極めて強かつたであろうと察せられる。

この預り子の一件から丁度十年して、当時四十一歳のみきに思いがけぬ神が下がり、「みきを神のやしろに貰い受けたい」と伝えた。そして三日三夜、家族・親族との押問答が行なわれた後、天保九年十月二十六日朝、ついに神の意志に従うことになる。これが天理教では「立教の元一日」とされているが、みき自身にとつても、大変な人生転換の節目となった。みきは四十一歳のこの時から、九十歳で他界するまで五十年の間、自らに下った神の意志である「世界たすけ」の実現に向けて、我身我家の都合を一切捨て、全身全霊を傾けて突き進んだのであった。

この両者の成人期に共通する注目すべき点は、宗教的崇敬の対象が「仏」から「神」へと移っていることである。宣長は三千代から四十代にかけて、『古事記』の研究が深まるにつれて、神代、神々の事への関心が高まり、仏教に對してはむしろ批判的な態度を示すようになる。そうした宗教意識の変化は、彼の人間観を表わす用語の推移の中にも見ることができる。

既に拙著『本居宣長の思想と心理』でも指摘しているように、青年期の著作に見られる「凡夫」という仏教的な語句は、成人期には殆ど姿を消し、「凡人」<sup>たんと</sup>の語がそれに代つて用いられている。言う迄もなく「凡夫」は「罪惡深重の凡夫」というように仏教において煩惱にとらわれ迷いの世から脱けられぬ凡愚の者、という意味に用いられている。

それがもとも仏教的な語であることを宣長は意識して、神への信仰心が深まるにつれて「凡夫」に代えて「凡人」という語を使うようになったと思われる。

みきも宣長同様十歳代には五重相伝を受ける程熱心な浄土宗信仰者であったが、三十一歳の時には、先述のように氏神にはだし詣りし、「八百万の神々」に祈願をこめている。仏寺に参詣して祈ったという記録は何もない。勿論日常的には念仏を唱えていたかもしれないが、切羽詰まった時の頼りとはしていなかったようである。そして四十一歳以後は、全く「神一条」の生活に入る。この「仏」から「神」への心の変化が、宣長と軌を一にしているのが興味深い。

#### 四

老年期（六十代以降）においては、両者ともそれぞれに社会的影響力を強め、弟子・信奉者など、慕い寄る人々の数も次第に増してくる。宣長は松坂を離れて、紀伊、名古屋、京都などに出かけることが多くなった。各地で集まる人々に講義するためである。それにつれて宣長の説に批判を加える人々も現われるようになった。また、この時期に主著『古事記伝』を始め、多くの著書を完成、刊行している。

みきの場合は、遠出をすることは殆ど無かったが、六十代後半から信者がふえるにつれて、他宗教からの弁難、更には明治政府による統制、弾圧と風当たりが強くなった。その中で慶応年間には『みかぐらうた』、明治二年から十五年頃にかけて『おふでさき』を執筆している。いずれもみきの説く教えの根幹をなす書物である。

前述のように、両者は寛政年間（一七九八―一八〇一）においてライフサイクルが重なり、大づかみに言えば宣

長は幕末時代、十八世紀の人、みきは幕末から明治時代にかけての、十九世紀の人と言える。こうした時代の違い、また活躍した領域の相違にも拘らず、両者の間には、興味深い思想構造上の共通点を見ることができると。

その一つは、「から」あるいは「からごころ」に対する徹しい批判である。この点については、既に小論「『から』と『にほん』——本居宣長のからごころ批判との関連から」で論じているので、ここでは簡単に要点だけを述べておくことにしたい。

宣長によれば、天地自然の事、人間世界に起る事、すべて「神の御所行」によるものである。それは人間の知恵によつて推し量ることはできない。それなのに、いろいろな理屈をつけてあたかもすべて説明しつくし得るかのように論ずるのが「漢籍説」で、そうした心のあり方を「漢意」というのである。つまり「からごころ」とは、人間の限りある知恵をもつて神の奇しき働きを推しはかり、説明しようとする態度といえる。

それに対して「御国ごゝろ」とか「やまと魂」というものは、「神の御所為」を「奇霊く、微妙なる物」として、そのまま素直・素朴に受け容れる態度と言えよう。その根底には人間の知恵の限界の意識と、「古事記」等の日本古典に描かれた神への信仰の心があると言える。

みきは、七十二歳以後執筆した『おふでさき』の中で、「から」への批判をはっきり示している。一、三引用すると、

いまゝでハからがにほんをまゝにした

神のざんねんなんとしよやら (二三号 86)

いまゝでハにほんかからにしたごふて

まゝにしられた神のざんねん (四号 128)

いまゝでわからハゑらいとゆうたれど

これからさきハをれるはかりや (三号 89)

にほんみよちいさいよふにをもたれど

ねがあらハればをそれいるぞや (三号 90)<sup>(11)</sup>

この一連の歌に見られる「から」には、いろいろな解釈があるが、私は全体的コンテキストから考えて、「から」というのは、人間が人知によつて神の言葉（みきの説く神の話——とくに人間世界創造の元初まりの話）を否定する態度を指しているように思われる。それに対して「にほん」とは、神の話を素直に聞き分け、信ずる人々の心を示していると言えよう。

こうして見ると、宣長とみきの思想の根底に、一脈相通ずる態度を見てとることができよう。

## 五

更に、宣長とみきの思想構造を比較考察してみると、世界観・人間観の基調が、共に「この世」志向という特色をもっていることが分かる。

「厭離穢土、欣求淨土」という淨土教思想と全く対照的であることが注目される。

宣長はこの世以外の世界（他界）に何の希望も持っていなかった。彼によれば、

世の人は、貴きも賤きも善<sup>ヨキ</sup>も悪<sup>アク</sup>きも、みな悉く、死すれば、必<sup>カナラ</sup>ずかの豫<sup>ヨ</sup>美<sup>ミ</sup>国<sup>クニ</sup>にゆかざることを得ず、いと悲しき事にてぞ侍る。

（中略）

さて死すれば、妻子眷属朋友家財万事をもふりすて、馴たる此世を永く別れ去て、ふたゞび還来ることあたはず、かならずかの穢<sup>ケガレ</sup>き豫<sup>ヨ</sup>美<sup>ミ</sup>ノ国<sup>クニ</sup>に往くことなれば、世の中に、死ぬるほどかなしき事はなきものなる……（『玉匣』<sup>(12)</sup>）

という。

宣長の関心は専らこの世における生にあつた。いかにしたらこの世に長く生きてゆけるか、ということが晩年の最大関心事であつたように思われる。すでに五十七歳の時の歌集にも、

たまきはる二世はゆかぬうつそ身を

いかにせばかも死なずてあらむ

きたな国よみのくにべはいなしこめ

千代とことはに此世にもがも（『玉銚百首』<sup>(13)</sup>）

という歌が見られる。更に七十歳頃の随筆では、次のように率直な心情をあらわしている。

人の齡など、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、末のみぢかき事をのみ歎きて、九十までも、百歳までも生かまほしく思ふぞ、まことの情なりける。(『玉勝間』十四)<sup>(14)</sup>

宣長はこの世における生を、心から希い、いとおしんだ。「後世」や「来世」での幸せを説く教えなどはすべて「<sup>イツワリ</sup>虚偽」であり、人間の真情には合わないとした。彼は、人間にとつての価値と意味を、「あの世」ではなく、「この世」の生の中に見ていたのである。

筆者はかつてこうした視点から、宣長の「遺言書」や墓の構造について分析を試みた。<sup>(15)</sup>今は詳論を差控えるが、彼は、先祖伝来の樹敬寺の墓とは別に、山室山に特別の墓を作ること希い、とくに彼の「分身」とも言える桜の木をそこに植えることを求めた。そしてその詳細を「遺言書」に書き記したのである。これは、「<sup>いっ</sup>にこの世とのつながり、あるいはこの世におけるアイデンティティーの永続を求める彼の切なる心情に根ざすものと言えよう。

彼は自らの墓所を定めた後、次のような歌を詠んでいる。

山むろにちとせの春の宿しめて

風にしられぬ花をこそ見め

今よりははかなき身とはなけかしよ

千代のすみかをもとめえつれば〔鈴屋集〕八<sup>(16)</sup>

次に、中山みきの世界観・生死観を直筆の『みかぐらうた』及び『おふでさき』を資料として考察してみよう。前者は、みき七十歳の頃に、儀礼（つとめ）の地歌として作られた数え歌形式のものである。後者は七十二歳から八十五歳頃までの間に十年余りかかつて書き誌された和歌一、七十一首から成る。とくに後者は所謂「自動書記」の形で書かれたものとして知られている。

これらの資料から見ると、みきも死後の世界のことには余り重点を置いていない。それよりもむしろ今のこの世をいかに楽しく有意義に生きるかということに、思想構造の焦点があると言える。

先ず『みかぐらうた』は、全体として、陽気な人生の生き方、その中で、精神的成長のあり方について述べている。例えば、

五ッいつもたすけがせくからに

はやくやうきになりてこい

六ッむらかたはやくにたすけたい

なれどこゝろがわからいで

七ッなにかよろづのたすけあい

むねのうちよりしあんせよ

八ッやまひのすつきりねはぬける

こゝろハだん／＼いさみくる

九ッこゝはこのよのごくらくや

わしもはや／＼まゐりたい

十ッこのたびむねのうち

すみきりましたがありがたい

(四下り目五ッ十、傍点筆者)  
(17)

これらの歌の中でもとくに「こゝはこのよのごくらくや」という言葉が注目に値する。「ごくらく(極楽)」という仏教的な語ではあるが、その内実は「西方浄土」における救済・解脱などではない。あくまでも「このよ」において「たすけ」(救け)にあずかる境地を指している。

『おふでさき』では更にその「このよのごくらく」の具体相が述べられ、かつその実現へ向けての神の意志が記されている。とくに注意すべきは、神の「たすけ」(救済)に浴した究極の境地が「やまず、しなず、よわらず」という人生のあり方として表現されていることである。しかも「百十五歳定命」という理想まで示されていることは非常に興味深い。平均寿命が現在の半分位の時代においてである。

しんぢつの心しだいのこのたすけ

やますしなずによはりなきよふ (三号 99)



このたすけ百十五才ぢよみよと<sup>(定命)</sup>

さだめつけたい神の一ぢよ<sup>(巻)</sup> (三号) 100

そのゝちハやまずしなすによハらすに  
心したいにいつまでもいよ (四号) 37

またさきハねんけんたちた事ならば  
としをよるめハさらにないぞや (四号) 38

ことしから七十ねんハふうくとも  
やまずよハらすくらす事なら (十一号) 59

それよりのたのしみなるハあるまいな  
これをまことにたのしゆんでいよ (十一号) 60

このたすけどふゆう事にをもうかな  
やまずしなすによハリなきよに (十七号) 53

このように、みきの説き示した理想の境地は、「あの世」においてではなく、「この世」において、「やまず、しなず、よわらず」共に楽しく生きるという所にあつた。

## 六

以上見て来たように、宣長、みき、両者共、この現世において生を楽しむということに価値と救いの焦点を置いてゐるが、しかし、それにも拘らず人間にとって、「死」は抗う術のない現実として迫ってくる。では、両者はその死の現実を越えるあり方については、どのような見方をしていたのであろうか。

宣長とみきとは、この点において多少の違いが出てくる。一言で言えば、この世への「再生」如何という問題をめぐつて、両者の思想は別れるのである。

宣長によれば、死後、どういう人も皆「夜見ノ国」にゆく。その場合、

此身はなきからとなりて、しるくウツクニ頸国トモリアに留トモ在れば、夜見ノ国には魂タマの往ユクなるべし（『古事記伝』六）<sup>(18)</sup>

という。その魂は二度と再びこの世に生れ更わつて来ない。しかし、「夜見ノ国に去る魂」が「此ノ世にも残る」ことは可能だという。その様相を、宣長は火と光との關係にたとえて説明している。

彼ノ本ノ火を他アゲントコロ処チチサリコウへ將去往に、其ノ光りはなほ本の跡へも及びて、しばしは明きが如し、然れども將去る火の遠

ざるまゝに、及べる本の跡の光りは、やう／＼に微カスカになりて消行キョウコウ如く、数多アツタの年を経て、久しくなれば、残れる靈タマは滅キユゆくを、尊キミ神などは、黄泉ヨミノ国サリに去坐サるも、此世に残ノコリ坐ス御魂ミタマの、恒常トコシヘに衰シヤることなく、熾サカなるは、火大ヒなるが故に、持ミテ去サりて他処アゲシトコロに到着イカリキての後も、本ノ跡へ及ぶ光りも、なほ盛シメりにして、かはること無ナきが如し（『古事記伝』三十）<sup>19</sup>

宣長によれば、魂が死後もこの世に留まり残るには、生前深く心にかけたものが必要であつた。その例として宣長は倭建命にとつての草那芸剣を挙げている。この剣は「三種の神器」の一つで、倭建命はそれによつて野火攻めの難をのがれることができた。つまり彼にとつては生命を守つてくれた大切な宝であつた。ところが、どういふ訳か、最後の出陣の折に、その剣を愛する美夜受比売ミヤヤヒメの所に置いて出かけ、陣中、病に倒れ、ついに帰らぬ人となるのである。その臨終の際に、剣のことを思い、有名な歌を残すのである。

をとめの、とこのべに、わかおきし

つるぎのたち、そのたちはや

『古事記』のこの条に、宣長はとくに入念に注釈を加えている。そして言う。

此ノ御子の御心の、永世までに、この御大刀に留まり坐スほど知られて、いとも／＼あはれに難有アリガタき御歌なりかし、……又此ノ御子の御靈ミクマは、とこしへに此ノ御大刀に留まり坐スことを思ひて、熱田ノ社をなほざりに勿思ナひまつり

そ。〔『古事記伝』二十八〕<sup>(20)</sup>

晩年の宣長にとって切実な課題は、死ねば皆予美国へ赴くという大前提と、この世の生への限らない執着とを如何に統合するか、という点にあったと思われる。この世への再生ということを信ずることができれば、それはさして問題ではなかったであろう。しかし『古事記』を始めとする日本の古文獻に依拠する彼には、それは難しかった。この点でも、宣長は「勝五郎再生記」などを著した平田篤胤と大きく違う立場に立っていた。

そのため、宣長は自らの死後も、自分の魂が留り得るようなものを、この世に残しておくことに、人一倍熱心であったと考えられる。

宣長にとって、倭建命の「劍」に相当するものは「桜」であった。彼くらい桜を愛した人は少ないであろう。彼の魂は生前すでに桜と一体であったようにさえ思われる。宣長が桜への思いをこめた歌は数百首にもものぼるが、その中からいくつか引用してみよう。

おいの世にわか木のさくら猶うゑて

いつまでとてか花をまたまし

さくら花あかぬ此世はへたつとも

さかは見にこむあまかけりても

かくなからちよも八千世も見てしかな  
桜もちらす我もしなすて

桜には心もとめて後の世の  
花のうてなを思ふおろかさ

人はいさわれは死なすて桜花  
千世もやちよも見むとこそ思へ

とことには絶せすさけよ桜花

我も萬代しなて見るへし（まぐらの山）<sup>(21)</sup>

かく、宣長の希<sup>ぞ</sup>んだのは、この世への“再生”ではなく、むしろこの世での“永生”であったと言えよう。

これに対して、みきには明らかに再生思想があった。人間はこの世に繰り返し生れ更わり出更わりをして、だんだん魂の成長をとげてゆく。死ぬということは、親なる神から借りている身体を神に返して、魂はその親神のもとに「迎えとられ」、「だきしめ」られることに他ならない。そして又、いつの日にかこの世に返され帰ってくる。言いかえれば、死とは「古い着物を脱いで新しい着物に着換えるようなもの」だという。

『おふでさき』には、身近な者の死に関連して、“死と再生”について示した次のような一連の歌がある。

このものを四ねんいせんにむかいとり

神がだきしめこれがしよこや (三号 109)

しんぢつにはやくかやするもよふたて

神のせきこみこれがたい一 (三号 110)

このたびのはらみているをうちなるわ

なんともふてまちているやら (七号 65)

このもとハ六ねんいぜんに三月の

十五日よりむかいとりたて (七号 67)

それからハいまゝて月日しいかりと

だきしめていたはやくみせたい (七号 68) いずれも傍点筆者

これによれば、人間の「死」からこの世への「再生」の過程は、神が「迎えとり、だきしめ、返す」という構造で意味づけられている。更に、伝えによれば、みきの三女おはるが慶応元年に懐妊した時、みきは「今度、おはるには、前川の父（みきの実父）の魂を宿し込んだ」と言ったという。またその生れた子供は、後に中山家の養嗣子となる真

之亮であつたが、みきによれば、「先に長男亀藏として生れさせたが、長男のため親の思いが掛つて、貰ひ受ける事が出来なかつたので、一旦迎ひ取り、今度は三男として同じ魂を生れさせた」とのことである。<sup>(22)</sup>

この話の中にも、先述の死と再生についての考え方がよく示されていると言えよう。

## 七

前述のように、宣長は「再生」ということは考えていなかったが、この世に死後も魂レベルにおいて永く生き続けたいという願いを強く持っていた。言うなれば魂の「再生」ではなく、「永世」への希求である。それを彼は「遺言書」の中で、いろいろな形で表現している。

既に別の小論で詳述しているので、ここでは特に興味深い二、三の点を指摘するにとどめたい。

その一つは、宣長が山室山に自ら作らしめた墓の構造である。先ず樹敬寺にある先祖伝来の墓とは違つて、この墓の墓石にはただ「本居宣長之奥津紀」とのみ記し、死去の年月日などは要らないとした。通常の感覚あるいはしきたりでは、何はともあれ故人の歿年月日、西欧なら生歿年を墓石に刻み込み、故人を偲ぶよすがとするであろう。ところが、宣長は明確にそれを拒否したのである。

その心中を推察するならば、恐らく彼は、それによつてこの世との明白な別れを否定したかつたのではなからうか。つまり、彼の思いではたとえ死ねば自分も予美の国へ行かざるを得ないとしても、魂とこの世とのつながりは存続する、いや存続させたい。生前同様、魂レベルにおいてこの世との関わりを持続できるならば、死は何も絶対的な別れではない。したがつて墓石に殊更に刻むべきことでもない。ただ、自分の名前——それも戒名や法号などでなく、生

きている間、皆に親しまれた名前——さえ記しておけばいい、と考えたのであろう。

「他所他国之人我等墓を尋候はゞ、妙楽寺〔山室山〕を教へ遣し可申候」と「遺言書」に記した宣長の心中には、このようにしていついつまでもこの世の人々との交りを楽しみたい、との思いがあったのではないだろうか。

この墓石の後部には、桜の木を一本植えるよう、宣長は指示している。この桜の木は、右に述べた墓石の刻名と並んで、彼の思想を象徴的に表出しているものとして興味深い。桜は「山桜之随分花之宜き木」をよく吟味して植えるべきこと。それも枯れば新しく植えかえ植えかえ、いつまでも存続するよう計らうてほしい。こうした指示の根底には、宣長の桜への同一化があることは言う迄もない。「朝日にほう山さくら花」は、「志き嶋のやまとこゝろ」を表わすのみでなく、彼自身の心魂の最高の表現だったのである。山室山を訪れる人々は、そこで生きた宣長と出会い、語らいをする機会を得るのである。

墓地と並んでもう一つ興味を引くのは、宣長が自分の祥月に催してほしいと希望した歌会のあり方である。「遺言書」を見ると、先ず自分の書齋「鈴の屋」の床に祥月命日の前夜より「像掛物」すなわち自画像の掛軸を掛け、長年愛用して来た小さな机を置き、その上に「霊牌」を立て、花を立て、膳を備えるよう等々と細かな指示がなされている。この自画像は、宣長六十一歳の時のもので、そこに有名な「志き嶋のやまとこゝろを人とは、朝日にはふ山さくら花」の歌が題されてある。「霊牌」は、宣長が常に手許に置いて手馴れた桜の木の笏を、台にさしこんで作るよう、そしてそこには「秋津彦美豆桜根大人」と書くよう指示している。<sup>(24)</sup>

このように、自らの存在あるいは心魂を象徴するものを自室にセットした上で、毎年祥月には一度ずつそこで歌会を催し、門弟たちが相集うことを希望したのである。歌会は宣長にとって、青年時代以来ずっと大切にしてきた楽しいコミュニケーションの場であった。自分の死後も、同じような形で歌会を催してもらふことによって、この世との



つながりを密に保ち続けたい、というのが、宣長の偽らざる心情であつたように思われる。

このように、宣長はこの世への「再生」は信じなかったが、この世にいつまでも留まり、この世の有様を見、この世の人々との語らいを続けたいと希求し、その実現のための手立てをいろいろ整えていた、と言えるかと思う。そこに、あくまでも「この世」を中心的価値の場とする世界観・生死観をはつきりと見てとることができよう。

## 八

これに対して、中山みきによれば、死後、魂は一たん親神に「迎えとられ」、「だきしめ」られるが、その後この世に生れ更わつてくるという。つまり魂は新たな身体を神から借り受けて、この世に再生してくるというのである。この点は宣長の死後観と異なっているが、しかし死と再生の間の状態についてのみきの見方を探ると、基本的には宣長の考えと通ずる所があるように思われる。

それは、みきにとつて「あの世」と「この世」とは、絶对的に断絶したものでなく、両者の間の交流が可能と考えられていたからである。例えば、頼みにしていた五女こかん、そして長男秀司に、相次いで先立たれた後のエピソードとして、次のような話が伝えられている。

ある時、訪れる人がいないで、居間で一人、手仕事をしているみきに、側の方が「お一人で、お寂しゅうございましょう」と、声をかけると、

「こかんや秀司が来てくれるから、少しも寂しいことはないで」と答えた、という。

また、ある時、みきは味醂を口に使っていたが、三杯口にして、

「正善、玉姫も一しよに飲んでゐるのや」

と言つた、と伝えられている。<sup>(26)</sup>「正善」も「玉姫」も当時、この世には生きておらず、やがて生れ変わつてくるときにいた人々の名前である。<sup>(26)</sup>

また更に、直接的資料とは言えないかもしれないが、みき、自身の歿後のあり方が、魂の生き通し、「存命のまま」の働き、つまりこの世での「永世」という形で意味づけられている。みきの他界後、間なしに「本席」の座に着き、「神言」を取次ぐようになった飯降伊蔵の口を通しての言葉の中に、次のような言葉がある。<sup>(27)</sup>これは、みきが生前着用していた赤衣を小さく切つてお守りとして信者に配布していたのだが、それを皆出してしまい、無くなつてしまつたので、これからはどうしたらいいか、という「伺」に対する答である。

さあ／＼尋ねる処、守いつ／＼続かさにならん。赤衣という、いつ／＼続かんなれど、そうせいでもいと、何尺何寸買うてそうすればよからうと思うなれど、赤き着物に仕立て、供え、これをお召し更え下されと願うて、それを以ていつ／＼変らん道という。

この言葉に対して、なお深い意味の分りかねた側近の一同が「御霊前に供えますや、本席へ御召し更え下されませと御頼み申しますや、どちらでありますや」と再度尋ねている。それに対して、次のような言葉があつた。

さあ／＼これまで住んで居る。何処にも行てはせんで、何処にも行てはせんで。日々の道を見て思やんしてくれ

ねばならん。

更に念を押して尋ねると、

さあ／＼ちゃんと仕立てお召し更えが出来ましたと言うて、夏なれば単衣<sup>ひとえ</sup>、寒くなれば袷<sup>あはせ</sup>、それ／＼旬々の物を拵え、それを着て働くのやで。姿は見えんだけやで、同<sup>お</sup>んなし事やで、姿が無いばかりやで。

という言葉が示された。<sup>(28)</sup>

今日なら録音され、その語調、発音等も記録されているであろうから、言葉の主が誰であるか、学問的にも確かめられるであろう。明治時代のこと故、そこまでは不可能であつたが、言葉は複数の側近の手によって正確に記録されているのである。信仰者の立場からすれば、これらはみき、本人の言葉に他ならない。この一連の言葉にはつきり示されていることは、みきは「姿が見えんだけ」で、魂は「何処にも行てはせん」で、今迄と同じように働いている、だから「赤衣」も旬々に新しく作るように、ということである。

今日の心靈研究あるいはスピリチュアリズムの立場から見ても、これらの言葉は、飯降伊蔵という媒介者を通して語られたみき、自身の言葉と考えられよう。そうした「靈言」の問題に立ち入ることは今は差控えるが、少なくとも、みきの最も身近にあつた人々の心の中で、みきの思い——とくに生死観、死後観——が生きて受けつがれていた、と言ふことはできるのであろう。

みきは存命のまま、この世に働き続ける、だから存命同様の世話を続けることによって、みきの魂との関わり、つ

ながりを保ち続け得る、という信仰信念は、教団成立のごく初期に芽生え、今日までずっと続いている。食事の給仕は日々三度ずつ行なわれ、風呂も毎日たてられている。次の「神言」にも、そうしたこの世での交わり、魂の永世存続のあり方がよく物語られている。

宵の間は灯りの一つの処は二つも点<sup>つ</sup>け、心ある者話もして暮らして貰いたい。一日の日が了えばそれ切り、風呂場の処もすっきり洗い、綺麗にして焚いて居る心、皆それ／＼一つの心に頼み置<sup>(29)</sup>こう。

このようにしてみると、宣長とみ<sup>き</sup>の死後観の間に意外と近いものが感じられてくる。魂がこの世に再生して来るか来ないか、という問題を別にすれば、死後も魂がこの世に何らかの形で永く留まり、この世の人々との交わり、つながりを保ち続ける、という思想は、不思議に両者に共通しているようである。

これはもしかしたら、古来、日本人の心の中にずっと生き続けて来た共有普遍的な世界観、人間観の一端を示すものと言えるかもしれない。

これに関連した事としては、かの柳田国男が「魂の行くへ」の中で、次のように述べていることが改めて思い起こされるのである。

魂になつてもなお、生涯の地に留まるという想像は、自分も日本人である故か、私には至極楽しく感じられる。出来るものならば、いつまでも此国に居たい。そうして、一つの文化のもう少し美しく開展し、一つの学問のもう少し世の中に寄与するようになることを、どこかさゝやかな丘の上からでも、見守つて居たいものだと思う<sup>(30)</sup>。

国学の大成者本居宣長と天理教の教祖中山みき、この二人の思想と生き方を比較対照してみると、以上のように思いの外、互いに相通じ合う所が多いことに気づかされる。就中、若い頃における浄土宗への傾倒から、中年時代に人生体験の深化とともに神中心の思想・生き方に転じたこと、また晩年において明確となる生死観、人間観に「この世」志向的特色が共通して見られることなどは、特に注目に価する。

この比較研究の試みは、更に一步を進めて、両者の思想の根底に流れる「母性的原理」の問題にまで入りたいのであるが、紙幅の関係もあり、別の機会に譲ることにする。

# 注

(1) 中山みきの生涯と思想については、拙著『人間の元なるもの』、道友社、一九八三年、とくに第三章「中山みき——その生涯と思想」において、信仰の問題を含みながら可能な限り客観的に叙述している。

(2) 拙著『本居宣長の思想と心理——アイデンティティー探求の軌跡』、東京大学出版会、一九八一年、参照。

(3) 「家のむかし物語」は、寛政十年、宣長六十九歳の時の作で、『古事記伝』全四十四巻を書き了えた直後に、自らの人生を意味づけ、確かめるような思いで書いた一種の自伝である。宣長の自己像を知る上に最も重要な資料と言える。吉川弘文館刊、『増補本居宣長全集』第九卷（筑摩書房刊『本居宣長全集』第二十卷）、所収。

(4) 本居清造編『本居宣長稿本全集』第一卷、博文館、大正十一年、一六一二〇頁参照（筑摩版『本居宣長全集』では、第十卷、所収。尚、『本居宣長の思想と心理』、四頁参照。

(5) 天理教教会本部編『稿本天理教教祖伝』道友社、一九五六年、一三頁。

(6) 同右。

(7) 中村元他編『岩波仏教辞典』、一九八九年、岩波書店、一二二頁。

(8) 『本居宣長稿本全集』第一卷、二二六―二七頁。尚、『本居宣長の思想と心理』、五頁参照。

(9) 『稿本天理教教祖伝』、二二頁。

- (10) 拙著『たましいの物語としての「元の理」やまと文化会議、一九九一年、所収。
- (11) 天理教教会本部編『おふでさき』、一九五二年、より（以下に引用する場合も同じ）。
- (12) 『増補本居宣長全集』第六卷、一〇〇―一一頁。
- (13) 同右、第十卷、一一―四頁。
- (14) 同右、第八卷、四三八頁。
- (15) 『本居宣長の思想と心理』、とくに第六章―第八章、参照。
- (16) 『増補本居宣長全集』第九卷、七二―頁。
- (17) 『稿本天理教祖伝』、第五章、八〇―八二頁にも所収。
- (18) 『増補本居宣長全集』第一卷、二六〇頁。
- (19) 同右、第三卷、一、五九四頁。
- (20) 同右、第三卷、一、四八三―四頁。
- (21) 同右、第九卷、七五七頁。
- (22) 『稿本天理教祖伝』、六六―六七頁。
- (23) 『本居宣長の思想と心理』、とくに第六章、第七章参照。
- (24) 『遺言書』、『稿本本居宣長全集』第九卷、八〇―九頁参照（筑摩版『全集』では、第二十卷所収）。
- (25) 天理教教会本部編『稿本天理教祖伝逸話篇』、道友社、一九七六年、一九〇―一九一頁参照。
- (26) 『玉姫（たまひめ）』は、明治十四年の「こふき話」（和歌体十四年本、山沢本）の中に、「くにさつち」の神の魂の持主として、その年から三十年後に由緒ある所に生れ出る者として描かれている。

くにさつちこのかみさまハ親さまの

たいたいこもりだきしめござる

ことしから三十年たちたなら

なあハたまひめもとのやしきへ

中山正善『「こふき」の研究』、道友社、一九五七年、六〇頁。

- (27) この「神言」を記録編纂したものは天理教教会本部より「おさしづ」全七巻として刊行されている。明治二十年から四十年にわたる大部な文書である。「おさしづ」には「刻限」(神の側から刻限迫って発せられる言葉)と、「伺い」(人間の側から諸々の問題について神意を伺うこと)への指図との二通りがある。
- (28) 明治二十三年三月十七日付「おさしづ」、天理教教会本部編「おさしづ」(改修版)巻一、昭和三十八年、六二八―六二九頁。
- (29) 明治二十五年二月十八日付「おさしづ」、「おさしづ」(改修版)巻二、一、三五一頁。
- (30) 『定本柳田国男集』第十五巻、筑摩書房、五六一頁。