

日本における他界観に関わる考え方をめぐって 幻想の組織のあり方について

著者	野崎 守英
雑誌名	日本人の他界観
巻	3
ページ	151-214
発行年	1994-03-31
その他のタイトル	Nihon ni okeru takaikan ni kakawaru kangaekata o megutte: Genso no soshiki no arikata ni tsuite
URL	http://doi.org/10.15055/00005784

日本における他界観に関わる考え方をめぐって

——幻想の組織のあり方について

野 崎 守 英

《1》

他界という言葉がある。言葉があれば、そのうちには意味が内包されている。意味を内包させる人間の心がある。そのあり方はどのようなものとしてあるのか、その点に関して詮議してみることがここで行いたい営みである。したがって、他界という言葉についての定義を最初からするのではなく、事の展開の中でその含意を徐々に明らかにするという仕方をとる。

まずは、他界という概念が日本語としてあるという一事を受けとめて、その他界についての見方を問題化しようとする。試みようとする時、どういう勘案事項があるのか、を考える方向に出発地点を置いてみる。

この問題に対して関心を差し向ける一つのやり方は、他界をどのように人が見てきたか、見ているか、に関して、事実相の面に主眼を置いて考察する方向である。

その指摘をした上で、始めに述べておきたいのは、本稿の関心は、そうした事実相としての事項の直接の究明だけにはない、ということである。ここで行ってみたいのはむしろ、他界を問題にする発想が成り立つところにはどんな問題が背負われることになるのか、という問いを立てた場合に、その問いのなかに埋蔵されている事項を掘り起こす

作業である。事実相の点検に主題を置いてみるやり方を一の項、問いの中で他界観念が生じる、いわば構造、または根拠といったものを明らかにしようとするやり方を二の項ということにしてみると、二の項の見方においては、他界観のさまざまなあり方に関しての事柄的な諸相よりは、他界という観念が出現する場の条件を問うことに主眼を置くことになる。

他界という言葉の意味内容として内包されている二義のことから考えてみる。

一面では、他界とは、とりわけ死後の世界としてあるという含意を備える。現在でも、他界すると動詞形をとって使われる時には、死の領分に入ったという意味になるのが普通だろう。「界」とは、空間を意味して用いられる言葉である。つまり、「他界」が成語になっているのは、死者が、ここからは「他」としてあるどこかの死者空間に旅だったと仮想されるからなのだ。この言葉は今でも用いられている。が、それを用いる者で、「他界」がどこにあるのかを指し示すことができる人は、多分、ほとんどいない。しかし、それは現在のことなのである。現在はそうであつても、人の経た長い歴史の中で、他界の領分が空間の中に確かにあるものとしてイメージされた時期があつたかも知れないという方向に考えの向きを立ててみた方がよい。そうすると、具体性を帯びている場所として他界を想定するところにはどんな心の装置が働いていたのか、と問うことを試みる局面が開けるのだ。

今でも、この世からは見えないかも知れない他界を問題にしたがる心性と馴染む傾きがあるらしい証跡となつていえるような人の心の二つのあり方がある。見返りのない営みとしての旅をしばしば好んですること、物語を想起する世界の方に赴く性向をもつことがそれである。この二つの心は重なるところがあるように考えられる。

この世という言葉がある。そこでこの世の涯てというようにいかたもなされることになる。そこはどこだと特定することはできないが、世の涯てというものの方に思いを傾けることを、人はするのである。心の機能がそうし

たかたちで働くものとしてあることは、先に挙げた二点——実利的にはうるることが何もない旅に出向くことと、物語を作話することと——に深くかかわって生じているのではあるまいか。つまり、旅に出たり、話を作る人の心のうちに動いているのは、この世とされている場所から区切られる境の向うの、「他」としてあるような地点に接してみたいという願いののだ、といえるのではないか。むろん、その試みにおいても、多くの場合、人は、いわば究極の境界とでもいえる場に到りつくことはできない。日常で慣性となった感情の構図を少し抜けてみるといった程度のことをするのに留まる場合が普通なのである。が、この試みで意味があるのは、境界のありかとその彼方と見做される方向けて眼差しを漂わせることを人がしているということなのであって、問題は予感の中のこととして境界が問題になっているという事態そのものにあるのだ。そう考えてみると、死後の世界としての他界を想像することと、この世の外にあるらしい、この世とは異なるものとしてあるとされる異界としての他界を想像することが、人間の感情の上ではつながりを備えているはずだということを問題の俎上に載せる道も開けてくる。このような心的な装置は、どうやら、人間の想像力の働きとかわかって生ずるものらしいこともほの見えてくるのである。

この指摘をした今、他界に関する表象を世界観として備える傾向が、人間の古型といえる発想を保つ傾きが強い人びとの間にしばしば見られるのはなぜなのか、ということを考えてみるのにふさわしい場に至ったとしていいだろう。古型というのは古代の風を残すという意味だが、古代とだけいうのでは、時間的に過去の程度が濃いというニュアンスが強くなってしまいうから、私としては、人間の古型という用語を使いたいのである。マリノフスキーの『パロマ』^①には、トロブリАнд諸島において死後世界がどのように表象されているか、そのさまが克明に記録されている。日本にかかわる事例でも、他界に関する共同の通念が沖繩やアイヌの人びとの世界観のうちに大きな位置を占めることはしばしば話題となることである。^②その内容の詳細を言及することはここでは省くが、これらの人びとにあっては、

死後に赴く他界空間が実在しているものとして共通に承認されている点に特質があるといえるだろう。人類の古型といえる人々の他界に関する表象はこうしたかたちのものとしてあったと、私は想定したのである。そう考えられる根拠を示すことに向けて、この発想の特徴にかかわるいくつかのことを検討してみたい。この発想に見られる特徴に光を充ててみると、他界というものが原型において構想される場面での想像力の構造の基本的なあり方が見えてくるだろう。

まず指摘したいのは、こうした他界についての見方は、発生の時点というものに思いをやって考えてみると、文字がないところで人びとのものとなっただろう、ということである。口移しで伝えられるものとして、こうした想念はいつからということもなく人びとの間に定着したのに違いない。文字が生ずると、事の証跡といったものが重要視されることになって、このような幻想が共同のものとして所有される傾向は衰退するのである。それに、死者が行く先が場所として捉えられている点にも注目を寄せてみた方がよい。なぜ、死者はもう一つの場所に行く構想されたのだろうか。

どこかの場所に身を置かないで、この世界に人があるあり方というものはない。そうした事態を基盤にしている感じ方を延長させてみるのが、原型においては当然のことだったと仮定するなら、死後においても場所に属さない者があるといったあり方を構想してみることなどは、その人びとには、つゆほどもできなかったものではあるまいか。こうした発想の転移の軸にあるのは、いわゆる合理的な見方からすれば稚い置換といえることなのだが、想念のこのからくりは、人が場所にかかわってあるということはどういうことなのか、について考える材料を一面から示してくれる。このことが語っているのは、人がどのような仕方で場所に制約されてあるか、ということなのではあるまいか。一つの仮設を提示してみよう。人がある程度場所から自由であるという感じ方を手にするようになるのには、文字の所有

ということが不可欠な条件だったのではないか。具体的な場を越えて事を流通させる方法があることを人が思い知ることになったのは、文字の体得を通してだったのではあるまいか。場所を越えて飛翔して、他のところにも痕跡を刻みつけるのが書かれた言葉の特質といえる。対照してみれば、声としてだけある言葉は口から出て、見えない彼方に消えてしまう。そうした状態にある条件では、見えない彼方という場所に関して確定したことが分らず、結局は、想像の力を駆り立てること、どんなところも自分が現に属する場所に類似したもの、あるいは類似しながら、更に質を高めた姿であるもの、としてあるのだと信ずる方向に向うことになる。そういうわけで、言葉が、口から出るものとしてのみある場面では、人は、場所に属さない存在のあり方を構想することはできなかったといえるのではあるまいか。

そうした時期を、人類は、文字社会に至るまで、その数層倍も長く過ごしてきたのであって、われわれの個々の深層には、その時期の視法が埋蔵されているのではないかと私は想定しているのである。

死者のための墓所を構えるのは、今では多数の人びとが従う習慣になっている。が、原型と見做される人びとが他界を構想したあり方にこの墓所がつながるとは、直ちに考えない方がよいのではなからうか。昔むかしのこととしては、神秘としてことを捉える古代風な見方に基づく発想の中で、動かぬ事になった身体がある種の賦活を施されて赴く先として他界という場所は構想されたのだ、と想定してみた方がよいだろう。また、生のエネルギーの支えとなっているものを意味して成語になったと思われる魂がそれに伴って行く、とも見做されたようである。そうだとすると、今でも物語を構想する人が、銀河世界の周遊などを着想するように、旅立つ他界は、遠い、見えない聖なる場所として思い描かれたところとした方がふさわしいことになるのである。

魂という観念が原型としての人間の中にどのようにして位置付くことになったのか、その点に楔を入れるのは、大

変難しい仕事になるように思われる。

考え合わせると興味深いことになるのは、次のようなことである。生きている者は必ず死ぬ。しかし、逆に考えれば、死ぬことができるのは生きている者のみなのだ。生とは、何かを構え、成し遂げるということを場としている領分である。その基盤には、そうした営みに励む生き生きした人間の働きというものがある。そうしたかたちであった者が、死という事態に面したあとで、その存在の気配をまったく失うことになるのは腑に落ちない、という思いが人びとのうちに生じて、魂という領分を想定した、ということだけは想像していいことのように思われる。そこで死者たちは、海の彼方や山中の聖地に向って追遙し、どこかに住みつくことになる、と想像されたことだろう。そうした点からしても、埋葬所としての墓地とは異なる領域として他界という場をイメージしたのだとした方が原型人の思いの筋には適っていることになる。そうした構想の方向で思い描かれた他界が、墓地の像と重ねられてイメージされることになるという経過に関しては、精神史上のある階梯を想定してみるのが妥当だということだろう。そこには、文字がない場面からある場面に転ずる際の錯綜した事情といったものがあつたことも予想されるのである。

そうした階梯にかかわることに關して、日本という場に限定した時に見えてくることの一端に照明を当ててみよう。

《2》

日本語の概念としては、他界という表象は明治以後に定着したものではない。抽象的な内容にかかわる多くの言葉が明治以後に成立したことに思いをいたせば、この点はまず注目しておくべきことになる。この言葉が成語となったのは、仏教が移入されて普及したことに伴って、である。死の問題を注視するところで構想された要素が強いこの考

え方と結びついて他界という言葉が成語となったことには、意味実質を考える点からしても注意しておいた方がよい。他界が死後世界を意味する言葉として使われることになった背景にあることとしてまず言及しておきたいのはこのことである。

ここで言葉に関する系譜学のような方向に眼をやってみよう。日本における言葉の古層といえる大和言葉の中で他界を意味するものとしてあったのは、周知のように「あの世」という言葉だった。この場合は、他界という言葉よりは、現世世界との対照性が際立つところで言葉が出来あがっている点に特質がある。つまり、「あの世」に対するものとして「この世」という領域が対置されて、いわば二つがセットになったところで成語となっていると見ていいのである。この場合は、「あの世」とは、当然、「この世」での生を果した者が行く空間である。場所的なものとしてこれを捉える発想が濃厚な下敷きになっていることに再び注目を求めたい。

そうしたことを配慮すると、「あの世」と他界というそれぞれの言葉に含意されている内容のうちに生じている微妙なずれのことが興味を惹く。その点について一般的な意味を振り返るといふ視点を立てて考えてみると、事態を解明するのに有効な手がかりがえられるのではなからうか。

「あの世」とは、先にいったように、死後世界の空間という意味として一義としてあるだけなのに対して、他界というとは、他の世界という意味も合わせ持つことになる。語義上だけのこととしてみれば、この世界に対して異なる世界、いわば異界という領分も含意しうるのである。他の場にある言葉という語感からすると、英語の the next world と the other world という二義を重ねて含みこみうるわけである。そうした点とかわるだろうもう一つの特質があることも見逃せない。他界の場合は、対照として此界という熟語を成語化させる度合いは薄いということである。こちらがこちらとしてあることは前提としたところで、向うにあるはずの、しかとは知ることができない「他なる領

分”に眼差しを向けるニュアンスを強くした雰囲気の中で成り立っている言葉であることが、この点から見るとれよう。どうしてそういうことなのか。仏教的発想の反映が見られるというべきなのか。つまり、彼方なる場所に身を預けてこそ救済があると考え、傾きをもつ仏教の思考枠では、こちらの世界を意味として定める方向よりは、向うの場所を想定する発想の方が優位ということなのか。

更にこの言葉に関しては、指摘してみたいもう一つの特徴がある。この世界ではないどこかを他界という言葉で名指しながら、その内実に関してはきわめて具体性に乏しいのがこの語に内包されている内実だということである。

浄土思想の軸となる浄土も、想像の力を通して思い描かれた境域であって、実際上はどこも特定できる性格のものとしてあるわけではない。が、多大な価値表象が籠められていることから、ここは、たとえば「欣求浄土」というようないい方を成立させることを基本に置く性格の世界だった。ところが、「欣求他界」というようないい方が成り立つことはないのだ。意味内容が中性的になり、概念としての抽象度が高くなったからである。そこで、含意できる内容として異界の領分も時に含みうるということになって意味範囲が広い語として働くことになった。そのことに応じて、往生という仕方で望みを託す場として捉えられる方に意味が結晶する度合は弱まったのである。

この言葉が日本で比較的使用されるようになったのは、鎌倉期以降のようである。浄土といったたぐいの美化を含んだいい方が一方にありながら、更にこうした中性度が強い言葉が加わってきたことには理由があろう。中でも、世が武士社会に転じたことは大きな契機になっているのに違いない。殺伐な殺し合いを経るといふ経験が重なれば、美しいものとして死後世界を描くというような心の働きは減退の方に向わざるをえなかったろう。武士の仏教にかかわる信仰が禅的なものに傾いたのも、そう考えると理由があることのように思われてくる。死後を美化するような発想は禅にはないからである。とすると、野辺に横たわったたくさんの死者にまみえた者たちの眼差しからすると死後の世

界を浄土といういい方で名指すのにはどうしても馴染むことができず、そこで他界という言葉が通用語となったというようなことも、想像上のこととしては考えられるのである。^③

こうしたあり方は、他界という言葉は使いながら、その場所に関しては不問に付すしかない現代の人びとの心性と通底するものがあるともいえるだろう。

そのあり場所に関しては定かなものをもたないのに、それでも他界という場所にかかわる表象が使われることになるのはなぜなのか。

そうした心的装置が根付くのはどんな地点になのか、ということを考えてみたいのである。

ここで、前の節で指摘したことをまた振り返ってみたい。

人間の原型といえるあり方の中では、死後の領分を場所として想定するのがごく一般的であったということをそこで述べた。死を意識できる存在は人間しかいないといわれる。原型という概念を古層という言葉に置き換えてみると、人間が人間である古層においてはそうした発想こそが、死にかかわるところで生ずることになった意識のあり方の、最初の具体的な発現だったのかも知れないのである。とすると、点検すべきは、そうした発想を人がはじめに抱くことになった事情について、文字がなかったという先の指摘点をもう少し掘り下げてみるとどんなことが想定できるのかということだろう。

人間の古層に属するあり方として注目に値する点は、他界に関する構想が生じる時点では、いわば大教義^④というべき考え方がまだ発生しない、乃至入り込んでいなかったということである。

日本に即して考えてみると、中国から入ってきた文字の使用が上層階級の間に限ってとはいえ、ある程度一般化しはじめたのは、せいぜいが古墳時代以後のことだろう。中国辺りから農耕文化が入りこむことで成立した弥生期にお

いても文字が用いられる程度は低かったか、なかったかのいづれかだ、と想定していいはずである。いわゆる縄文期には、流通するものとしての文字はまずなかったと断定して差し支えなからう。大教義からもっとも自由な時期としてあったのはこの頃だ、ということになる。

こうした時期、人の視法として示されることになる特徴はどんなものだというべきだろうか。想像の領分と事実認定の領分とを区分しない見方が場面を主導しているといってみることはできないか。この見方の中では、人の側から見て認知不可能な事柄を補完するものとして、想像の働きが多くの役割を担うはずである。想像の営みが、ここでは、認識の主要な部分において働くのだ。月の中に見えている像を兎の姿に似たものとして捉えることが、個人の発案ではなく一般の了解として働くことになるという次第だ。月には兎が棲むという共通の伝承は、こうした装置の中でこそ事実であるかのごとくに成立するのである。このような認識法の特質として重要であると私に思われるのは、この状態の中では、物語を作ること、あるいは語りごとをすることが、あたかも現実の事実を見ることがの延長でもあるかのように見られている点である。ここでは、世界にあることは物語の場にあることに等しいといっているのだ。作話の働きを生きていることが現実を生きていることであつたといつてもいい。こうした想像の力が精神活動の主力をなす場所でもっとも顕著なこととして特記すべきなのは、“ない”ことと“ある”ことを、事実上のこととして区別しないということだった。神という名称が人びとの言葉として住み着くことになったのは、こうした精神の風土においてこそだ、と考えるべきだろう。どうしてか。事実上のこととしては、神はあるかどうか分らない。が、想像上のこととしてなら神はあるかもしれない。いや、あるということにしよう。——という風な仕方で、ないかもしれないものをあつめるものにしてしまう認識法を行使するのがここの特質だからである。とするならば、“この世”と対比するかたちで“あの世”という言葉が定着するに至つた点についても類似の過程を思い描くことができるのではあるまいか。

ここで考えてみると面白いのは、現在のわれわれの次元のことにおいて人間の精神の働きのうちで、事実としての事柄、想像としての事柄、言葉としての事柄、がどのようなかわりとしてあるのか、ということだろう。事実とは、実際にしかとそれがあることが確認できることの謂いであると定義してみよう。この発想の枠の中で、他界はあるかと問うて、それはないかも知れない、と答えることは事実としての公約数が高いということになるわけである。が、そのことを確認した上で、更に、ある意見陳述を行う場面を想定してみよう。他界（あるいは、より原型の言葉でいえば「あの世」）があるということは疑わしいとすることの妥当性を事実のこととして主張することはできるとしても、その場所を意味として指す言葉があるということをどう考えるのか、その点に関して意見を述べよ、といわれたら、どう答えるか、と事を展開してみるのだ。この場面では、事実に関わる対応の中からだけでは答えが出ないのである。他界とかあの世とかいう言葉の内実は、事実という枠を判断の主要点とする立場からすると、虚偽ということになりうる。そうだとすると、これらの言葉を今でも口にすることをしているかなりの人びとは、つまるところ、虚偽の中で言葉を発しているのだと断定していいことになるのか。

その考えを延長させて行くと、想像の領分に与えられた言葉というものは、大部分が虚偽のものであるということになりうる。恋ごろころというのは、多く、幻想によるものであることは、人の知るところだが、この幻想の領分の中で生の糧をえている人がいない、といったら、今度はこのいい方が事実に戻ることになるだろう。この領分が、今でも作り物語を成り立たせる多大のエネルギー源になっていて、作られた話の中をたゆたうことが、時に、人の愉楽になることがあるということについては否定できる者はどこにもいない。事実の事実性という観点に立って、この領分を虚偽と定義してしまうと、人間とは、そのかなりの部分で、虚偽の基盤の上に生存を続けている生きものだ、といった定義でもしないと済まないことになってくる。とこう、事を展開してくると、明らかにするのは、言葉というもの

は、事実性の枠を越えた広い範囲のものに対して名を与える性格があるということである。どうしてそういうことになるのか。人間が出会っていると信じられる事象に対して命名の営みに出るのが言葉というものの働きだからである。そこで、想像の領分で思い描かれたことも名辞化されることになるのである。他界なり、あの世なりが言葉になったのは、そうした名辞を人が共通観念として必要としたからだだったのに違いない。

想像の領分に取り込まれる範囲が、言葉の領分とまったく同心円を描くということはない。想像の中で描かれる世界は、事実とされる領分や言葉に取り込まれる領分やがそれぞれに固有の場をなしてあるように、人間の中に一つの独立した働きの場を占めるものとして位置づいているだろう。しかしまた、この三領分は、交錯しながら、人間の精神の営みを支えるものとして機能しているということでもあるだろう。事柄としての人間がどういう存在としてあるのかを考える営みを続ける一貫として、そのかわりに関していく筋かの考察の道筋を引く営みを私はしてみたいのである。

他界についての見方を考えるのもそうした作業の一貫として、ということなのだ。

かつて人は、どうして、また、どのようにに他界という観念を必要としたのか。そして、人はまた、どのようにしてその観念を必要とする事態から後退することになったのか。

その点がここで考えたいことのポイントをなすといっているのだが、日本という場に生じたことに主たる焦点を定めて事を具体的に展開するについてここでは二つの道を設定したい。

第一は、近世社会になって、観念の表示にかかわる言葉として儒学のものが世に流通することになった結果、他界的なものを幻想する力が時代の中から消えかけたあと、国学の言葉の中で、独特な仕方でその復権が意図されてくる過程に見られる問題点の考察である。第二は、移入思想として仏教が入りこんだことによってそれに影響されたかた

ちでの他界観が広がることになるが、そのさまざまなヴァリエーションの過程で出てくる中世的な事態に見られる一つの問題点の考察である。この二項目は、時代からいえば後者が先だが、ここでは取り上げたい順序にしたがって前後を定めたのである。第一の点を見たあと、第二のことを照射すると他界観という姿をとって展開する思想現象の意味しているものの実相がより鮮明になるのではないかと予想されるのである。

《3》

一般に、ある場所、ある時代の思想現象に照明を当てる仕方には二つの側面がある。無名者というか、世間の通念というか、そうしたところで思いのかたちとして現われている事柄に焦点を置いてみる方向がその一つである。思想家といわれる人びとが樹立した思想に焦点を定めて、その考えの意味するものを探る方向がもう一つである。他界観を問題にする場合は、概して前者の側面を主軸にしてことを論ずる場合が多い。思想家の考えに焦点を据える場合でも、その考えをある場所、ある時代の関数として把握するという視法の中で論ずるのが、この主題に迫るのに通常採用されやすいやり方である。そうした視法に立って見ると、これまでにもいくどか言及したことだが、現代では、通念としては、他界の存在が実体的なものとしてあるという見方は実効を失っているということになる。どんな思想を語る者も、時代の関数である限りではそうした枠の中に自分を置くしかない。あなたは、死後、自分があの世に行くとはいいますか、と問われて、はい行きます、という人は、ごく少ないのに違いないのである。死んだら死に切り、何ものかとしてあるのはこの世の一時の生だけ、という考え方が、いわばわれわれの時代の通念だといっていいはずである。

しかし、そうした確認の先に、本当の問題が潜在しているのではないか。

他界がないのなら、他界という概念そのものを「無」化してしまってもいいのにそれをするのが時代の通念ということになってはいない。事実世界についての認識と言語世界での慣例とが、この場面では分裂しているのだ。考えるに値する本当の問題は、この分裂の事態のうちに孕まれているものを問うことにあるのではないか。われわれにとつて他界問題が切実に問題化することになるのはこの位相に立ち入る時なのに違いない。

他界は実在しないという通念が日本で一般化する方に向ったのは江戸時代以降だと考えられる。

そうなることの根底には、二つの契機があったと想定できる。

一つは、他界的なものを無化してもいいほどに意味世界として現世を認定することができるとする条件が成立したことである。現世の享樂だけで事足りると思う人が出現していいほどの享樂心を充たすことができる場が現世の中で構えられ始めたのである。「憂き世」が「浮き世」として形象されるようになった、という点にその事態は、如実に現われているだろう。

もう一つは、人間の中で幻想の力が衰退し始めたのではないか、ということである。他界を思うということは、いわば、幻想の装置の問題である。幻想というものが、近くよりは遠くに向うことに特質があると考えると、江戸期以降のそれは、近い場に結集させる傾向を強めたということができる。第一の点とかかわって生じたことだろう。結果として、眺望の力というべき内実が人びと全体の傾向としては幻想のうちから欠如する方向に向ったのである。

具体的な方に眼を転じて、事態を点検してみよう。

この時期になって、それまで、思想の言葉として機能していた仏教の思想力としてのインパクトが後退し、それに変わって、儒学の言葉が表てに立つようになった。その点については、政治の側からの仕掛けということも考えられる。

信長が比叡山を焼き討ちしたり、一向一揆のグループを壊滅にまで追い込んだということは仏教の社会的な影響力を削ぐのに大きく働いたといっていだらう。しかしまた、人びとの側に、仏教の思想軸では自足することができない心の世界が開けたことも確かなことである。この世を穢土と見做し、衆生は無明に閉ざされていて、それゆえ、その無明の枠から出るためには、この世にある自分のあり方に対して否定をもって対さなければならぬという考え方を提示した点に仏教の一面はあったが、そうした現世否定的な発想が馴染まなくなってきたのである。この発想は、享乐的に現世に向うという側面からばかり生じていたわけではない。この世にあること自体が意味充実の場になりうるとする方向から考えを構想するしたらどんな道があるのかということが、この時期になって人びとが直面することになった、一つの、しかし主要な課題だった、といっているように思われる。その方向は現在に至っても引き継がれているといえるだろう。

江戸期の儒者伊藤仁斎は、そうした思想的課題に直截にぶつかり、自分なりの思考を続けて一つの活路を開いた人であった。彼の中では、民衆の中の通念としては、この時期にもまだあったかも知れない「あの世」信仰のようなものは虚妄な幻想であると見做されたはずである。そのような見做しが仁斎のものとしてあったとすると、そうした視点が立つ場所はどうのような装置として構えられたものであったのかを照射してみることに問題にすべき基軸はある。別のいい方をすれば、仁斎のうちでは他界観というものが思想的な契機としては重要な場所に位置づけることがなかった、そうした方向に進むことは否認される事項であった、として、他界論がないということがその思想にどのような装置を組み込むことになったか、ということが、考えるに値することなのである。

その考察に進む前に、前提事項として触れておきたい二つのことがある。

一つは、意味充実を果すべき場所としてあるのはこの世こそなのだと思える方向に向うとしても、人というも

のはその存在の仕方として、自分にいづれ訪れるはずの死というものをまったく考えずに生きることをしてはいない、ということである。その意味では、他界観念というのは、人が人であることの根のところに染みついて人間のうちに揺れ動くものだといってもいいのかも知れない。それとなくだが、幼児期のうちでこそ、人は他界の存在といったものに心を向けるのではあるまいか。というのも、人間の幻想、想像の領分の働きがこの心の動きにはかかわって働くのが他界についての思いのあり方にほかならないからである。その例証になるかも知れない二つの点を指摘しておきたい。死にかかわる観念は幼児期にして人のうちに住み着くものなのではないかということ、その結果としてということになるが、生きる営みをしていることの条件として死すべき自己という自己構図を絵描くことになる枠組みは、無意識に近い仕方で、早い時期から人の頭のうちに組み込まれるのだろうということ、その二点である。

幼児期にして死に関してどんなイメージも持たない人がほばいないのは、このことに関する経験の訪れが日常の場から遠くはないものとしてあるからだろう。近隣での葬礼の傍見や近親に近い老人の死に立ち合うことが、偶然というかたちで、幼年期の場を見舞うことはしばしばある。そのことは、生のある者が持つしかない拭きたい運命といったことにかかわる印象のようなものを、幼児のうちに刻みこまずにはおかないはずである。注目すべきなのは、ここで優先しているのがイメージだ、ということだ。つまり、幼児にとって、死とは、言語の方に向けて有意味化されるような性格とは逆の、わけがわからない漠然とした像として体験されるのだ。言語を使つての思索のようなものが訓練を経ないと身につかないものであるのに比べると、死についての思いというのは、悲しければ泣くというような営みのあり方とある程度同じように、人のうちに根づきやすい感性なのではあるまいか。その点に関連して思い合わされるのが、人はしばしば、死という言葉を比喩として使う傾向があるということである。幼児期にしてすでにこの傾向は見られる。悪口として「おまえなんか死ね」といったりすることは、残酷さのもたらすことに対して知ると

ころの少ない子供にとっては、時に慣用句ともなる。更に、疲れたときなど、もう死にそう、というようないい方をするのは子供に限らないが、極端な感じをこんない方でいってみることが人のこととしてあるのは、最悪事として死がいつもどこかに控えていることを無意識に意識しているからなのには違いない。だから、人が生きているという営みのうちには、これも無意識にといった方がよいが、自分を死から遠ざけようとする志向を多少なりとも含みこませているともいえるのである。つまり、生きるとは、死なないように自分に對しての配慮を続けることとしてあるのだ。そうでなければ、いつも危険性と紙一重のところまで動いてくる自動車に對してとっさに身を避けることが身に備わることになるということもないだろうし、健康への配慮ということで身体を動かすように案ずるということもなくなるだろう。

こうした事例は、死の意識なしにわれわれの生はないという一事を語っているといえるのだが、それなら、人が無意識に絶えず死を意識しているということは、その深みにおいてはどんな事としてあるのか、という点に言葉を与えようとすると事柄は混乱してこざるをえない。死に関して問題化できる道筋が、言葉が言葉である仕組みの中に備わっているかどうか、そもそも疑わしいのである。辿ることができるのは遠回りの道だけなのかも知れない。他界にかかわる表象の在、非在、そうした壁の中に思想として定立されることになるかたちと構図、に関して思想家といわれる人の考えの筋を追う必要もそうした事情あってこそ生じてくるのだろう。仁斎の中でことを問題化しなければならぬゆえんもこの地点であるということになろうか。

仁斎に関して考察を始める前に触れておきたいもう一つのこととは、死に対応するわれわれの経験のうちにある三つの側面のことである。死という事態を心に思い描く際にわれわれが面していることを分類してみれば、次の諸タイプということになるだろう。整理してみれば一、予定せざるをえない将来としてある自己の死、二、自分に親しい近

親や知己の死、三、関係が直接には訪れないかたちで生ずる他者の死、である。一言で死という言葉を使っても、われわれの経験に照らしてみるならば、この三種の死はきわめて位相を異にしているのであって、三つのものに共通点があるとすれば、生の終焉にいずれもがかかわる事態があるということだけである。三としたことから問題にしてみる。新聞という現代の情報機関には訃報というものが絶えることがない。このことは一般的には無数のとわいていい死者の立ち去りの場としてこの世界があることを示していることになるだろう。これに見合って、この世は、ときどきの無数の、とこれもいい新しい新しい生者の訪れの場としてもあるということになるわけである。一般的な訃報というものをわれわれがまったく気にしないということはない。しかし、気に病むほどに気にするということをしないのは、この世界がそれ自体としての性質において基底に死を置いてできあがっていることをどこかで認知しているからなのにはかならない。われわれの感覚は、諦めるしかないことがあるのを前提とするところで一つの均衡をあらかじめ保つようにできあがっているのだ、ともいえよう。

死とかかわるこうしたあり方を外延としてある死と定義してみよう。

こうした死がこの世界の大きな包みとしてあるがゆえに、時に、近親、知己の死にも面することになるわけだが、この領分は、それに立ち合い、責任をもってかかわり、納得してみるしかない死として感じられるものであって、不如意という思いはここでもっとも極まることになる。死者その人としては、それぞれの仕方で生き果したということであるはずなのに、残された者としては、事後の始末をし、その人を弔うというかたちの対応しかなければいけないことを思い知らされるのがこの場合である。つまり、ここにあるのは、絶対的離別とでもいうしかたのない経験の、実際の姿なのだ。この経験の中で、人は、こうしたことに出会わずには生の場にあることはできないことを知らされることになる。こうした質の体験を人が重ねざるをえなかったことと、死後世界として他界があるはずだという人類の原型的な通念

が生じたこととは密接な関わりがあるのだろう。この領分は、他者としての死者について人が構想力を行使せずにはませられない場面なのだ。

ここで考えてみていいのは、原型的な社会においては、二の項の死と三の項の死とは内容がまったく違うものとして受けとめられたかも知れないということである。戦闘で対者となった者を殺す^⑤ということは、しばしば行われたことだった。その死を発生させた者は時に勇者ということになって、共同体に属する人びとから称揚されることになった。が、勇者に殺害された相手の近親からすると、死者の死は悲しむこと以外のものではない。勇者にしても、もし近親が殺されるということになったら嘆きのうちに身を置くしかないのである。

そこで、考慮した方がよいのは、原型的な社会においては、一般性という領分というものが、現代に比べれば極度に欠如しているだろうことである。三の項というかたちで死を考えることも通常の通念になることから遠かっただろう。三の項の死というものに常時人が接するということになったのは、現代の通信の普及のせいなのであって、ほんのここ百年程度のことでしかないのである。時に生ずる、戦闘のような場で対した相手を死に追いやったというようなこと以外の大部分の死は、項でいえば二に属するものとして人びとに受けとめられるのが原型だったはずである。とすれば、残された者のうちに死者を弔う心が高まる条件は、かつては現在よりずっと強かったことになる。ここで、人が長いこと、共通のものとして文字をもたなかったということも想起されたい。口頭の偲びの言葉をもってのみ死者に対する状況を想像してみると、二の項としたことのありようがずっと鮮明に見えてくるのではあるまいか。^⑥

一の項ということになる自分の死は、未来における予定としてしかそれに接することができないという性格のものとして人にかかわっているものである。よくいわれるように、死とは意識が消え去る状態だから、われわれは、死に向っている、ということは意識できても、死自体を意識することはできないという次第のことになる。その性格は、

死に向う者として自分があるということを意識する際のわれわれの意識のあり方を照らしだすことにもなる。到来するはずの自分の死とは、われわれの意識の中では、いつでも虚としてある焦点のようなものである。それは、林檎の実在、非実在を確かめるようには、生の中で実在を確かめることができないから虚であるしかないのである。この虚は、しかし、ないのではない。あるのである。とすると、そのあり方が問題になる。もしかしたら、こうした、自己にとつての死が虚としてあることに思いをやるほかない心のあり方が、想像力の方に向う心の動きを人間のうちに生じさせることと大きくかわる点があるのではあるまいか。そう考えてみると、死にかかわる領分を一の項、二の項という仕方で人間が備えていることが想像力の心性を育てている土壌の一つになっているという見方が成立しそうでもある。問題は、一の項と二の項とがそこどうかわっているのか、という点にあらう。が、この課題を考えるための見通しがよい地点に達することができるのは考察を先に進めたあとのことになりそうである。その前に、近世といわれる時代に生じた事態を具体的に点検してみる必要があるのだ。

日本の近世的な風土では、虚焦点としての死の位相を思想の場から遠ざけるのが強い傾向になったということを、まず確認しておきたい。戦国時代の遺風を軸に死の覚悟を常住に身に体することを説いた『葉隠』のような傾向と、愛の完遂の意味化を心中というかたちの向かい合つての共死が成就することに見ようとすると浄瑠璃に描出される傾向とが、この時期、死にかかわる形象として目立つといえるが、これは日常を敢えて離れるような方向を設定して想像的に思い描くことをした極限的な死のイメージ化といえるのであって、こうした極端な方向を想定するあり方自体が近い感覚の上では死が遠ざかった事態の反映なのだ、といえるのではあるまいか。とするなら、なぜそうだったのか、が問題になる。考えの筋道はさまざまな方向から立てられるだろうが、その論点の一つとして重要項となるのは、思考の言葉として儒学の言葉が流通するようになったことだと仮定してみよう。

このことがどういうこととしてあるのか、を照射してみようとするとき、孔子の「我は生を知らず。いづくんぞ死を知らむや」という有名な言述に見てとれる思想の構えのあり方に焦点を置いて考える方向が、一つある。こうした考えの内容から死のことを問題化しない方向が展開することになったのだというという見方に立って論述に進む道である。が、ここで私がとってみたいのは、こうした思想内容の点だけではなくて、儒学にかかわる言葉が思考の道具として近世期に採用されたことが、死の問題の領域にかかわることの、いわば無化を導き出したのではないか、とするような視点である。その視覚の中でこそ事柄として見えてくる点をまず指摘してみよう。

日本という場の特質として、思想家といわれる人びとの思考の言葉と日常生活で使われる言葉との間には距離があるということとはよく語られていることである。その事態が始まったのは仏教の言葉の移入によってということだったが、儒学の言葉が主たる思想言語として機能した徳川期においては、そのコントラストがそれまでの歴史の上では見られなかったほどにきわだつことになったのではないか。仏教の場合、考えが構えられる場は主として僧院の中であつたのに対して、抽象語として儒学の言葉を使う人たちは思想展開の場を市井のうちに置くことが多かった。そうしたことの結果として、学問は、人が日常にあることの意味を問うという主題に関与することになったが、また、日常の言葉とずれが生ずる地点をも問題化させることになったのではないか。その典型的な事例になるのが仁斎の場合であるといえるのではあるまいか。

このことを勘案したとき、考えれば興味深い二つの問題があることが見えてくる。

仁斎は移入言語である儒学語で考えることを捨てた場合に思考世界がどう成り立つか、という方向に眼を向けることを一度もしなかったのだろうか、というのがその一つである。談話の言葉として残されることになった『論語』を尊重し、その書に人間世界の原理を思索する営みを初めて行った人として孔子の生きた姿を見出だし、その孔子の説

いたところを跡づけようと試みるのが自覺的に仁斎がなしたことであると定義できるが、その思考の枠組みを日常の言葉に移してみる事ができるかどうかという方に思いを向けたとしたら、日常との関わりの中に『論語』や孔子はどのように位置づくことになったか、というのがその二つである。この二つのことは近接したものだといっている。仁斎は、普通の生活では、京都地域で通用している言葉を話していたはずだが、実際のところ、考える際には彼は、漢語か、日本語か、どちらでことを行つたのだろうか。

こうした問いにかかわることが具体的にどのような局面において問題となるのかという点を実際の言述の中で検討してみよう。対象としたいのは、『童子問』中・第六十七章である。

問、「理を以て学問の本原とするときは、則おのづか自ら流れて異端に入る。その旨如何」。曰く、「是れ爾が知る所に非ず。学問は其の本づく所のもの者如何と視るのみ。本づく所少しく差へば、邪正相反す。聖人は天地を以て活物とし、異端は天地を以て死物とす。此の處一たび差へば、千里の謬りあり。蓋し天の活物たる所以のものは、其の一元の氣有るを以てなり。一元の氣は、猶人の元陽有るがごとし。飲食言語、視聽動作、身を終わるまで息むこと無し。正に其の元陽有るが為めなり。若し元陽一たび絶すれば、忽ち異物となつて、木石と異なること無し。唯天地は一大活物、物を生じて物に生ぜられず、悠久窮り無し。人物の生死有るに比せず。夫れ太虚無きときは則已む。太虚有るときは、則斯氣無きこと能はず。斯の氣や、既に生ずる所も無く、亦生ぜざる所も無し。萬古獨り立ちて、擲撲破れず。豈虚無を以て之をなづくべけんや。故に曰く、『大なるかな乾元、萬物資つて始む。乃ち天を統ぶ。至れるかな坤元、萬物資つて生ず。乃ち順にして天に承く』と。聖人の天を論ずる、此に至つて極まる。此れより以上、更に一層の理を説かず。漢儒太極を以て一元氣とする、是なり。此れは是れ千古不伝の

秘、大易の天機を露洩する者なり。明かに之を言はんと欲するときは、則義解に落つ。言はざらんと欲するとき
は、則亦惜むべし。子意を以て之を逆へて可なり。」

まず注目したいのはここでの遺体についての見方である。人が生命を保っているのは「元陽」によるのだが、「若し元陽一たび絶すれば、忽ち異物となつて、木石と異なること無し」とされるのであって、遺体はそういうられる点で、脱殻（ぬけがら）でしかないと見られているのだ。当然、遺体になる前に生者であつた者が、死後、どのようなのか、といった主題はここで詮議の対象にされることはない。この見方の中では、価値あると見做しうるのは生が生としてある領分に限られるのである。限られるというよりも、全領分を生的なもので覆い尽くそうとする志向がこの言明のうちには充ち溢れているといふべきか。が、「若し元陽一たび絶すれば、忽ち異物となつて、木石と異なること無し」というかたちで「死」について言及するだけで、仁斎はその問題を処理仕切つたことになつたのだろうか。その点についての探索をすることはもう少しここでの問題を点検してからのことにしよう。

基軸として「天地」の生命的な活動があることが、人の中でも生的なるものが生的なあり方を維持できる基盤になっている、と見るのが、仁斎の論が立つ根拠になつていゝといえよう。もしかしたらこうした見方を手に入れたことで、彼は個体としての死の問題に直面することを回避しうることになつた、と思えたのかも知れない。というのも、この基本軸ということにして天地が働いていると捉えられるならば、死とは彼にとって大宇宙に還帰することであると考へられたはずだからである。宇宙が生命体としてあると見る見方への信頼を無条件化しようとする志向がこの立論の基盤にはある、といふべきだろう。

こうした把握が仁斎のうちに芽生えることができたのは、『易経』の宇宙把握を軸にしたからであつたことを、今、

想起したい。『易経』は、中国古代の宇宙観を展開した古典ということになる書冊である。しかし、そこに「一元氣」の運動の場として「天地」があると書かれているからといって、そのことを実際の場面に転化して、生的なる「大地」が現にあると見る支えとすることがどうしてできたのか。それは問題にするに足る。この見方を正当だとする根拠として、中国古代においては、この把握に立って、宇宙の事が正しく捉えられていたと主張する者がいたとしてみよう。しかし、それはあくまで仮想なのだ、とする者がいたらそれを論駁できる内容をこの見解から導くことはできないはずなのである。そうだとするなら、ここには仁齋の「信」とでもいったものがある仕方で働いているからこうした見方が出されることになった、と考えるしかない。とすると、それはどんな「信」であったか。書冊になっているものへの「信」とでもいうしかないものだろう。文字になっていることには、何がしか信じるものがある、ということが仁齋の判断のうちで前提となっていなかった、とは思えないのである。それに、その書冊が、古くから世界についての視法を開いた中国のものであったということも仁齋の判断のうちで先行してあらかじめあっただろうと想定しなければ、彼の言葉は意味をなさない方になる。

ここには、検証を徹底的にして、という筋道は歩まずに、書記言語として記述されている見方の上に乗った思索展開があるというほかないのである。とすると、考えてみたいのは、その古典の言語によってことを陳述することで仁齋は自分にふりかかってくる問題を十全に解決しえたのか、どうか、という点だ。

先の引用の中に「唯天地は一大活物、物を生じて物に生じられず、悠久窮り無し。人物の生死有るに比せず」とある。「人物の生死有るに比せず」といいたとき、仁齋は、虚としてあるはずの「人」と「物」の生死問題から完全に離陸して、その虚の部分の問題化しなすむ地点に立つことができたのだろうか。「人物の生死有るに比せず」という、せつかちとも見える断定の調子がかえって、検証を飛び越そうとしている雰囲気表現のように私には見え

る。といっても、この件に関して事の真偽を確定しようとするのは、ここまでくればすでに無意味だといえるだろう。「信」の領分に事はかかわらざるをえないからである。考えられることがあるとすれば、こうした「書」に頼る仁斎の発想の中では想像力の領分は落ちてきどころをなくすのではないか、という点だろう。使われる言葉が、語義としての意味の内容を明確にすることが望まれる外来語の書記言語に置かれ、そこで展開することを基軸にして思考がなされるとき、茫漠と彼方なるものに目を向けてそこで思いとなるものを掘り下げようというような現実の場での思考は、後退するか、あるいは表面からは隠されたところに置かれるか、ということになるのではないか。仁斎の思考の善さというものがどこにあるのか、という点に眼を向ける視角に立っていえば、ひたむきながんばりの意志をしつかりと見せる書き振りの中で生の確かさの場といった領分の確定を志そうとしている点にそうしたものはあるといい。それだからかえって、世界に対して自分の感じのままをむきだしにさらすといった性格を備える想像の感性の部分に対しては虐待をもって対することになっていてのではないかという印象が生ずるのも否めないのである。

宇宙の元をなしているものは「一元氣」だということに関して「明かに之を言はんと欲するときは、則義解に落つ。言はざらんと欲するときは、則亦惜むべし。子意を以て之を逆^{ひか}へて可なり」といわれることで、この章は締め括られる。このことをいってしまうとこじつけのようになってしまいが、いわずにすましてはことが明確にならない、だから、自由にあなただの考えで解釈しても構わない、という含意だが、このいい方にはある種の不安定さに直面している者の感受性が反映しているように、私には見受けられる。仁斎としても、書面の記述だけを根拠にして説を展開するあやふさ、といったことが念頭にちらつかせているのだ、と思わざるをえないのである。その姿については、これから先の考察で触れることになるう。

しかし、それにしても、この思想家は、時代の条件を背負いながら、「生」を確かな方に向けることができる言葉

を掘り起こすことをしたのは充分に問題적である。

どうして仁齋に、生の場の確かめ、といった問題をひたむきに追う志向が基本の課題として位置づくことになったのか。その点についても少し検討しよう。『童子問』中の六九章を見る。当面していることを検討するのにふさわしい記述が見られるからである。

問、「先生天地は一大活物、理の字を以て之を盡すべからずと謂ふ。即字義に所謂『生有て死無く、聚有て散無く、生に一なるが故なり』の理か。曰く、「然り。凡そ天地の間は、皆一理のみ。動有て静無く、善有て惡無し。蓋し静とは動の止、惡とは善の変、善とは生の類、惡とは死の類、兩つの者相對して並び生ずるに非ず。皆生に一なるが故なり。凡そ生者は動かざること能はず、惟だ死者にして後其の真静を見る。其の生ずるや、昼動いて夜静かなり。然れども熟睡の中と雖も、夢無きこと能はず。及び、鼻息の呼吸、昼夜の別無し。手足頭面、覺えずして自から動揺す。是れ皆其の動處、字義に所謂『死とは生の終、散とは聚の盡くる』と、是れなり。之を天地に驗すに、亦益々信然なり。日月星辰、東に升り西に没し、昼夜旋轉して、一息の停機無し。日月相推して明生り、寒暑相推して歳成る。天地日月、皆斯の氣に乗じて行われずといふこと莫し。走馬燈の若く然り。兵卒興馬、火氣に隨ふて往来驅逐、旋つて已まず。流水の物たるや、昼夜に亘つて舍かず。草木の生有るや、隆冬と雖も亦花有り。皆動有つて静無きが為なり。善有つて惡無きことも然り。人の是の四端有るや猶其の身の四体有るがごとし。天下皆然り。然れども適々生じて耳目口鼻無き者有り。之を不成人と謂ふ。其の人を成さざるを以てなり。故に曰く、『惻隱羞惡辭讓是非の心無き者は、人に非ず』。所謂『惡とは善の変、相對して並び生ずるに非ず』と。其の理亦彰然たらずや。故に伏羲の目に死物無く、孟軻の目に不善の人無し。道を知る者に非ずんば、

孰れか能く之を識らん」。

仁斎が考えを打ち立てようとしたとき、朱子の発想は批判の対象にならざるをえなかった。両者の備える構造の違いから生ずる必然としてだった、といったいうるだろう。なぜか。仁斎は、朱子とは足場が違うところで考えを組み立てることをしたからである。どうしてそうであったか、が事の焦点になるだろう。

漢語として成語がある特質は、意味の浮動が少ないものとして使用者がその概念に対応しうる点にあるのではあるまいか。そうした性格を備えることになったのは意味固定度の強い書き言葉として漢語が定着したことによるだろう。そこで、定まったとされる意味に即して論述を十全に展開できるといふ発想も無理なく成り立ちうることになる。たとえば、世界の元にあると想定するものを「理」といふ概念として定義すれば、その「理」といふ語に意味内実を託すことで、思考展開が可能だとされることになるのである。朱子が、宇宙や個体の軸になるものとして「理」を置く発想をとることができたのはそうした傾向の中にあらかじめ身を置いて考えていたことによる、と想定することができらう。

だが、こうした朱子の用語の行使のあり方と対比して仁斎の側に生じた事情を考えると、朱子とは異なる一つの特徴が潜んでいるのが見えてくる。

彼は、思惟の道具となる言葉として漢語を使うことをしたが、漢語を通して提示されている意味の実質を現実の場のこととして検証してみるといふ視野を広げる方向に向うことをしないわけにはゆかなかったはずである。移入された言葉をそのまま真であるとして鵜呑みにして受け止めるだけでは、現実の場に生きている自分への説得性に欠けることになるからである。

仁斎が、こうした二重の課題を背負うことになったのは、考える行為をまともに行うことを志す者としては当然のことだったが、そこでその言説は、一つの不安定な足場でことを語るといふ性格を背負わざるをえないことになった。「凡そ天地の間は、皆一理のみ。……皆生に一なるが故なり」と仁斎はいう。先に見た、「天地」という大きな囲いに囲まれて人間がこの世界にあるという視点を軸に置いて考えを具体的なものにしようとしているのである。

仁斎のうちにこの「天地」概念が根付いたのは、繰り返せば、『易経』に展開される宇宙観についての知見を通してだった。が、現にこの「天地」の領分として見ている中に生起している事柄の様について考えを展開する概念としても使うことができるかと彼は考えることにもなったはずである。論が実際の睡眠中のことに及んでいることがその例証になる。そこで、「天地」の様はいわば生氣一元の相としてあるとする主張がここで展開されるわけだが、その主張は朱子的な発想を批判することを意図として含みこむことになる。朱子の論調は、左右対照的な概念対比として生死の二つを羅列することに基盤を据えるものだから、結果として、活性の元としてある生的なものの発現を意味化することができないと、仁斎からは見えただけである。朱子に対する仁斎の批判は、漢語の抽象概念の概念対比による思考と、現実が生じている事の実相から考えとなる思考とが対応しないという発見に端緒があったと見ることもできるだろう。移入言語としての漢語を受容して考えを展開しながら、異言語の中で考えたことと見てもかえって、その言葉を使つてなされた一つの、代表的な思考運用のあり方に人工的に過ぎる構えを見い出すほかなく、それを虚偽と見做すことになる、そうした事例がここに見られるのである。

が、こうした仁斎の考え方の、いつてみれば姿は、その論に他に例を見出だしがたい固有の特徴を与えることになったと同時に、その論述の領分からは思考を及ぼせることができない落し穴のような部分を作ることになってしまったともいえるのではないか。

見るべきは文中の「惟死者にして後其の真静を見る」という言述である。大方は生命的な相としてあると見られるこの世界の相の中で、ただ一点、死者がある場面だけには「真静」があるとされているのだ。死者の位置と生命体としての「天地」の様と、この二つが醸し出す対照は、どのような交叉構造をこの論述の中で備えているのか。つまり、この一文が、記述の流れの中で、どのような位置に納まるのかが分りにくいのである。単なるレトリックなのか。あるいは、思惟を及ぼしたい対象として死者が死者である領分にも思いを馳せて言及したということか。しかし、言及の中に取り入れられはしても、論立ての構造の上での包括力という点からすると、死者の問題は主要な言葉の筋の外に放置されたままで言説が展開することになっているのが、記述の上での実際のありさまである。そういうことになることの基底にはどんな問題があるのか。

この章の記述は生きものとしての人間の姿が絶え間ない生成としてあることを強調することから、更にその主張を補強するといった仕方であらう。天地の間断ない活動に眼を向ける方に論点が進む。「之を天地に験すに、亦益々信然なり」という書き出し以下がその部分になる。ここでの記述の趣にも仁斎の実感のようなものが投影されていると推測できるだろう。そこで、先の「真静」なる「死者」を挙げるのと同様に注目を呼ぶのが、天地にかかわることをいった後、「然れども」といって、こう付け加えられる箇所である。「適々生じて耳目口鼻無き者有り。之を不成人と謂ふ。其の人を成さざるを以てなり」と。これは、文脈の流れからいえば、書かなくても前後を通すことはできる文章なのだ。しかし、この、一見、余剰とも見える一文を入れなければならないところに仁斎の思考の特質があったということになるのだろう。とすると、その特質とはどのような質のものなのか。

人という枠の中に生まれたはずだが、「耳目口鼻」を備えなかった者がいるとして、これは人という定義からはずしていいというのがここでいわれていることの趣旨である。こういうかたちで事柄の例外を認めざるをえないが、例

外は論外ということにしたいと彼はいうのである。この方向でいい切りたいのなら、この方面への論述を断つてもよかったわけだし、この方面のことを主題にしたいのだとすると、これを例外としてしまつて、言及をそれ以上に進めないことに對しては不自然な感じが生ずるのは否めない。が、こうしたかたちで、いわば「虚」となる領分を提出せずにはことを済ますことができなかった点に、仁斎の思考の特徴が露出している、と考えられないだろうか。例外的な存在としてあるものをそれとして認め、そしてそれを切り捨て方向をも設置することで考えの筋を引こうとする、そうした思考がここにはある。

だとするなら、この思考の装置の支えとしてあるのはどんな視法なのだろうか。

私の側で概念を設定して表現を試みてみよう。包括体としてある「実」と点としてある「虚」の対比、といういい方をして二つの領分を定義してみたいのである。人間の絶えざる生命活動や、それを支えたとされる宇宙の停止なき運動は、「実」の領分を構成するものである。これがこの世界が世界になっているベースであるとみなしうるものなのだ。が、その「実」から脱落するあり方を世界が抱えこんでいるのは、いわば必然のことである。それが「虚」の現れということだが、その「虚」とは常に偶発的な点として現われるのであって、相、または絶えざる展開としてある「実」とは、そのあり方の位相を根本的に異にするものだ、というのが、仁斎が確信しようとした見方だったのではあるまいか。

事を一つの方角に向けて強引に畳み掛けるような雰囲気が見られるのが仁斎の言葉の運び方の、一つの特質であるといえる。この点を彼の中に隠されてある不安定または不安と結びつけて考えてみれば、それなりの実効性を備えた見解を記すこともできる。強迫観念に追われながらその外に出ることを試みた精神の冒険の事例を、心理主義的な見地からここに見てとれることは、多分できるのである。しかし、その次元で議論を展開させることはどこでも見られ

る場面の一つの例を仁斎にも投影してみるというだけのことになるだろう。彼において卓越していたのはどの点なのか、ということの究明に考察の要所を定めた方がよいのだ。

朱子的な二分法を廃しながら、仁斎は、彼なりの新しい二分法を作り出した、といってみることができる。それが「実」と「虚」という二分法なのである。「虚」という領分を立てることによって、彼はマイナスとして背負わざるをえない人間の部分をそれとして取り上げながらこの領分に対して一つの処置が施せるのではないかと思案したのである。

その思案がどういう内実のものが事の要点だろう。

いってみればそれは、包括する領域を定かなものとして確定して、当面している問題項はその包括領分とされるものの中に吸収するという方向設定を徹底的に追及する試みとして行われた。包括領分とされるものが「天地」であることはいうまでもないだろう。要求者の側の欲求の肥大した願いにかかわって設定されたことからして、「天地」はあたかも万能であるのに近い内容を与えられることになる。そうした「実」なる「天地」が広い対照領分としてあるから、矮小な「虚」の部分は、矮小のままに点のような現れをするのも仕方がないと、それに対してはいわば諦めといった対応をする人間の心の領分も整合的に保証されるはずだ、というのが、仁斎が確定しようとした思考の対位法であったのではないか。如何ともしがたい内容を含むものとしてある此の世も、「天地」という充実に囲まれているがゆえに充足の可能性を絶えず追及することができる場としてある、というのが、そこで今の緊急時として採用される論理の立て方である、ということになるだろう。この見方を押し詰めて行くならば、絶えず生起する今を正念場として受けとめて、それに対応仕切ろうとすることに意味を見いだす発想が、生きる方に向けて大きな力を与えるものとして提示されることになる、と仁斎は考えたのではあるまいか。この考えを極端化すれば、意識の上で予感される

自己の死は、ついに予感にとどまるのだから問題化する必要はないとみなす見解も生じうることになる。

他界観に関わるところで仁斎の考えの方向を照らし出そうとすると、見えてくるのはどんな事柄だろうか。

事を次のように展開させてみよう。人というものは、思想を構えようとする場合、その展開を支える足場を組むために、考えの基盤となる囲いのようなものを自分の周りに定めるものである。かつて、共同の思いの赴くところとして、他界という境域をこの世とは異なる境域に構想したとき、人びとはその境域を置くことで、外枠としてある場に対置させうる内枠としての此の世をもイメージのうちに置くことができるようになったのだ、ということが出来る。仁斎の場合でいえば、採択された囲いは、この世界のあり方の基盤となって躍動していると見られた「天地」の広がりだった。それを設定することの中で企図されていたのは、「虚」の領分が消極性自体としてあると限定してしまえる方向を模索することだったのではないか。問題は、「虚」の領分をそうした位相に置こうとすることである。この領分に対しての完全な処置を施すことができた仁斎が思えたのかどうか、ということである。

仁斎の思想の世界では、いわば盾の両面とでもいえるような二筋の面をはっきりと区別しようとする方向をきわだたせることになった。その二面の峻別の操作の仕方の中にその思想定立の特質が現われているといえそうである。

その一つの筋の中では遠い周辺に他界を思い見るといふ考え方の逆を行くことが試みられた、といえるだろう。つまり、死後に他界を見る見方を消去する方向が、ここで模索されていることなのである。他界論を構える際の文脈に立っていえば、仁斎がすべての元をなしているものとして見る「天地」は他界的な位置にあることになるだろう。これは、そう見えていいだけの「この世」からの遠さを備えた場なのである。ところが、仁斎は、この「天地」が「この世」をも含みこんである大きな広がりとしてあるという視点に立ち、それが人の生命のあり方を支える原理として作用しているとして、言葉の腕力を延ばしきるような論述をすることで「天地」を「この世」の方に呼び込んだのであ

た。

こうして、もっとも外部にあるはずのものが内側をも包み込むものたりうると考え、それを普遍的な原理にしてすべてをそこに取り込む営みは、他界の外部性を消し去るものとして機能することになる。その結果、世界は二世界性を備えないもの、全部が同質である一つの面のようなものとして描かれることになる。もう一つの筋が登場するのは、そのように世界の姿が構想されることに伴って、なのだ。一つの面として世界を捉えようとするとその原則に対して不整合なるもの、逸脱するものとして現出する事態がある。ここでは死、または死者が異様なものに転ずるのだ。死というものを背負う人間のあり方に着眼せずに済ますことは、思想を全体的に展開しようとする者としては、欠かすことができない。それに、この問題は、仁斎においては、隠された関心事だったらしくもある。論述の中で死者が死者である場合が、思想の全体的な文脈の筋からは放置されながら、それでもこの場合に言及が及ぶのはそうしたことの反映である、といえよう。こうした視角の中にある者が、根底にある思いを無造作に表現すれば、生きている今こそ肝腎、死んだら死にきり、といったものの言い口にされることになるだろう。そうした物言いが仁斎の眩きとならなかったとは誰もいえないのである。

この発想の問題点となるのは、「生きている今こそ肝腎」という項と「死んだら死にきり」という項との間には、断絶を置くしかないということである。死者が想像世界としての他界、「この世」とは異なるもう一つの世界としての「あの世」という場に帰属する方向を剥脱されたことからこの断絶は生じている。そして、この断絶をどのように意味化できるのか、が現在われわれに問われていることに違いなからう。さしあたって、仁斎がこの件に与えた対処の仕方についていえば、この問題の意味化はできないというものであった。それはそれで、一つの答えの仕方である。が、そうだとすると、改めて問われることになるのは、仁斎のよった前提、——「天地」の活力というものが、この

断絶を放置しておいてよいとするに値するほどの確固たる前提たりうるのかどうかという問題である。

とにかく、仁斎によって示された見方は、幅を広げてみれば、現在、それとなく一般的に瀰漫している死生観のモデルの根になるようなものであるということはいっておく必要がある。

そこで、「天地」という概念が仁斎の中で主導性を生ずることになった事情について振り返ってみる。

移入言語として「天地」という言葉がある点にまた注目しよう。

しかも、これが空間の広がりを意味するものであることにも注目しよう。

一つの推定を記してみる。空間を意味する概念として「天地」とは、江戸期の思想風土において、考えを定めようとする際に人が抛りやすいグラウンドだったのではあるまいか。なぜか。仁斎の事例で見れば、朱子の概念行使の緊縮性といったものとの対比の中でこの「天地」の領分が思い描かれたらしいことは注意してみるに値しよう。のちの三浦梅園の事例もあるが、実際に実在する空間の表象である「天地」を概念軸にすると、現実の事態を捉えることの方に視座を構える道がつけられると、この時期の人には思われたようなのである。

人は、思考を展開しようとするとき、自分のいる場とは離れた彼方において、自分の場を包みこむ働きをするものとしてもある、そうした何ものかを想定することを好む。そうしたもののうちに、究極のものといった何かを思い見る傾きがある。この究極のものを、最大限の包括空間として措定することができる場合に、到り着くはずのところには、思考が到ったというある種の安定を手にするのかも知れない。それを措定するについては、多分、条件のようなものがある。その言葉で意味されているものが、思考者にとって事の喚起力を刺戟するものであると見做されているということである。「天地」という言葉はそうしたものとして仁斎からは見られたはずである。

どうして仁斎にとって「天地」の内実が魅惑的なものに見えたのか。

やはり儒学の粹の言葉でぶつかるものとしてはこの概念のうちに意味されている実質が自分の置かれた場に生ずる経験をもっとも総合的に包括していて、いろいろなことがこれで説明できると思われたからだろう。ここには、流入してきた概念に対して流入したものであるがためにそれに依拠して使うことになるという、受容者の側に特有の心理が働いていると見ることもできる。浄土教がもたらされた時、それに肯定的に対応したある人びとにとっては、浄土という名ゆえにそれが魅惑的に見えたような事情に似たあり方をここにも想定できるのである。

この点に着眼すると、他界観を考える視点の立て方に関して寄与することになる一つの問題がここにあることが見えてくる。浄土という場合は外部からもたらされた他界のイメージとして提示されたものであることは明らかである。だが、類比して見れば、仁斎における「天地」も、現実世界を活性化させる新しく到来した他界のようなものとして受けとめられたのかも知れないのである。しかも、実際の現実をも包みこむ空間として働いているように見えるのが「天地」という概念に含まれる特質である。その点で、この概念に拠ることは、現実を新たに発見するように感じられる視法を彼に提供したはずなのだ。

「天地」が空間概念であることに再び着目しよう。この時期、「天地」という言葉が好まれたということは、人が自分の属する空間を全体的に理解したいという願いの現れとしてだったのではないか。つまり、そうした願いこそがこの時期の知的好奇心の中心を構成していたのではないのか。問題解決の場として現実に対処することを始めた際に動いていた認定方法の実際のかたちは、日本ではこうした姿をとったということだろう。

そこで、空間を安定点にするという発想は、それ自体のこととしてどういうものなのか、が更なる問題になる。そのあり方には、原型を示しているタイプとして前に言及した人びとが他界を想定した場面との共通点が見られるのである。仏教の思想の中での「浄土」が空間のうちに想定された場所であることにも注目したい。

これはただの偶然なのだろうか。それとも、このようなあり方に日本において「他なるもの」を構想する場合にいつも生じることになる、一般化できる特徴の現れが見られるということなのだろうか。あるいは、もう少し普遍化できる事項として、人間における空間表象の姿といった問題にまで掘り下げが及ぶ事柄なのだろうか。これは考えてみるに値することだろう。その考察においては、内容は当然異なりながら、空間を基軸にしてことの安定を企てるという発想を支えるものとして、どのような心性を想定できるのが課題になる。

思いを寄せる拠り所として一つの空間を指定する心の装置のあり方を考えてみる原理的な探究をする必要があるのだ。

仁斎の発想のうちでは、死後問題に対しては、それを虚の一点に囲い込み、そうすることで無化しきろうとする志向性を軸にして成立するものであったこと、前述のごとくである。この発想の中では死すべきものとしての自分を見つめて考えるといったあり方に焦点を定めてそこに意識を向けるという面は、構造的に脱落せざるをえないのである。場面の中に事を共通に包み込むという性格が強い「天地」という概念に託して考えるという条件にあっては、個というものが基軸として立たないということなのだろうか。とにかく、死の問題を洞察する思考の錨を底深くまでおろし、その領野のことを扱うことでかえって生のエネルギーを論述のうちに染み透らせることになるといった種類の営みは仁斎の表現からは欠落することになったのである。判断を停止させるしかない領分に置かれることになったともいえる。その意味で、仁斎においては、どうしても意味化できない部分を留めたままにしておくということが、考えの構造にかかわるあり方として背負われることになる。それは、意味化できない部分は、孤立したイメージ群となって沈黙の言葉を彼の中で発し続けた、ということでもあろう。

こうしたことを考えると、宣長が、個人が背負わざるをえない運命に焦点を据えて儒者的視法を攻撃する言葉を述

べることになるのが興味深いことになる。

《4》

本居宣長の『鈴屋答問録』に次のような言葉がある。

無益のことを色々と思ひて、或は此天地の道理はかやう／＼なる物ぞ、人の生るゝはかやう／＼の道理ぞ、死ぬればかやう／＼になる物ぞなどゝ、実は知れぬことをさまざまに論じて、己が心々にかたよりて、安心をたて候は、皆外国の儒仙などのさかしらごとにて、畢竟は無益の空論に候。

また、こうもある。

抑仏者は、此生死の安心を人情にかなへて、面白く説きなし、儒者は天地の道理といふことをこしらへて、誠にまをすことに候故、天下の人皆、此儒仙の説を聞慣て、思ひ／＼に信じ居候所へ、神道の安心は、たゞ善悪共によみの国へ行とのみまをして、其然るべき道理を申さでは、千人万人承引する者なく候。(傍点、引用者)

「儒者は天地の道理といふことをこしらへて」とあるように、仁斎のように「天地」を立てて論を展開するのはないものがあるかのごとくすることだというわけである。だが、この宣長の論の立て方でも、どのような根拠から彼の

考えが正当だとされるのか、は当然検討に付される必要がある。

「神道の安心は、たゞ善惡共によみの国へ行とのみまをして、其然るべき道理を申さでは、千人万人承引する者なく候」という一文がここで注目すべきものになる。死者が「よみ（黄泉）の国」に行くと言長がいう根拠は『古事記』の記述にそうした場所として黄泉という領分が記述されていることによる。『古事記』とは、古代日本世界にかかわる一つの文献にすぎないといえそうなのであって、それを宣長が絶対視するのは、理不尽といえば理不尽なのだ。どうしてそういう議論が展開されることになったのか。日本の古代世界の様が『古事記』には過不足なく記述されている、という視点選択によってであるということになるだろう。ここでも、仁斎と同じように、文として残された記録に依拠することで論立てがなされていることに眼を向けるべきである。というのも、黄泉の国とは古代に構想された一つの他界像だと見ることは出来るとしても、それをそのまま、古代日本の他界像一般の表象とすることにはさまざまな問題を孕んでいるからである。問題点を列挙してみよう。第一に、黄泉の国という他界像が口誦世界だけのものとして流通していた時の他界のあり方の反映とは限ることができない。口誦世界としてあった古代日本において、他界像が一つしかなかったとは思われないという点でもそうだし、内容の上で黄泉という暗いイメージが他界観の主要な部分をなしていたとは思われないという点でもそうである。第二に、文字言語を用いることになった時期においても黄泉の国という形象が古代日本の共通の他界認識として流布していたといえるかどうかは疑わしい。文字言語が伝わったのは日本空間の一部だったろう、という点でもそうだし、『古事記』という本は特定の何者かの陳述の作業であるとするのが事の実際に即しているだろうと考えられる点でもそうである。黄泉の国が古代日本の他界の場であるというにとどまらず、宣長のいる時代の人々も死後に赴く場なのだ、と言長が見做すことになったのは、いつてみれば、彼が『古事記』という文献に呪縛された結果だった。問題は、どうしてそういうことになったか、という

ことである。

近世の精神風土を考える場合に、想像してみるべきなのは、思いのほか文字言語のいわば圧力が強かった、ということなのではあるまいか。学問が、文字言語としてある漢字の受容を契機にして初まったということが文字に記述されていることのみを真の根拠とするという判断の傾向を広がらせるのに与って力があつたろう。『古事記伝』で宣長は、文字がなかった時期、言葉が口誦の伝承の中で伝えられていた様にさまざまに思いを馳せているが、口誦の言葉と書かれた言葉との断絶の様如何、といったことを考えてみることはしなかった。『古事記』の言葉が一つの場に限られて発生したもので、日本空間に他の言葉が多様に生起していたのではないかという方向に思いを寄せてみることも充分にはしなかった。日本に関する彼のイメージの仕方でも何よりも特徴的なのは、日本を一つの像に収斂させていることである。あの日本、この日本といった多様性に立ってこの場を見ようという傾向性がまったくないのだ。というのも、彼が日本の方に関心を向け始めることになったのは、青年期に骨身に染みるというかたちで接した書記言語としての漢字の中でなされる思考への反撥ということを動機としていたからなのかも知れない。最初の習作『あしわけをぶね』には、漢字の思考が四角だとすれば日本語の思考は丸いものとしてあるのだ、といった見方が書きつけられているが、そうした漢字の思考への違和感を軸にして『源氏物語』や『古事記』の解説に向うことになって、も文字の言葉とは徹底的に異なるものとして文字がない時期の言葉をさまざまな場所に関わることとして構想してみるといったような方向に行くことなど思いが及びもしなかったのである。もう一つの書記言語としてあった漢語ではない言語、日本語を日本という場を一つに集約できる言葉としてどう法則づけられるのか、という方向に宣長の関心は向ったのだ。その場合に、一つとしてある日本というイメージの原型を提供したのは、古代大和と、そして平安期京都とに実現された文化のあり方だった。その二つの場には、書き言葉として残された文献がそれぞれあった。そ

の文献を解読することが、総体としてことを掴む対象としてはまだほとんど立ち入られることのない領域としてあったこの場を解明するための主たる作業になったのである。こうした事情から考えられるのは、書くことを伴わない言葉を書くことから切り離してそれだけのものとして問題にするという方向に行くことが、この時期いかに難しかったか、ということだろう。

死に向う者にとっての「神道の安心は」死後「たゞ善惡其によみの国へ行」くこととしてあるという宣長の言述はこうした条件の中で述べられたのである。あとに「其然るべき道理を申さでは千人万人承引する者なく候」といわれるのも納得できよう。これは民間知といったものに乗ったものではなく、人びとにとって新しくもたらされた知だったのである。とすると、そこでどのようにこの新しい知が知として機能することになったのか、が問うべき事項になる。

先にいったように、「黄泉の国」という形象は『古事記』に拠ったものである。とすると、どうして『古事記』に記述されていることがそうであるという理由で「真」なるものと見做しうることに宣長の中であつたのか、その点が問うべき要点になろう。

ここに一つの思考の型を見ていいはずである。「真」はなんらかの形で文書に残る、というのがその思考の型の特質なのだ。いい換えれば、文書にないものには「真」を求める契機がない、といっているにすぎなければ、少ないことになるのだ。その発想の中で文献を元にした中国の思想家といわれる人びとの表現は文字に刻まれてきたといえるだろう。日本の儒者たちが受けとめたのは、繰り返していえば、こうした文字の学問だった。それ以外の学問の可能性は考えられなかった。その状況が宣長のうちに反映することになったとしても、それは当然だろう。

仁斎の場合に一例を見たが、当時の儒学の学問の趨勢は中国の古代の探究に向っていた。仁斎の批判者として徂徠

が登場したことについては改めて触れるまでもないだろう。仁斎は孔子の個性に学問が学問になる機微を見、徂徠は孔子以前の、諸帝王がなしたとされる文化的事跡に注目したが、いずれも「古代」という場を軸にしての思想展開であった点を特質とするのである。こうした方向が大きな力を思想界のうちで占めるに至った事情については、一因として、朱子のように概念の運用の中だけで思考事項を展開させることに馴染むことができない日本の側のあり方のことが思い浮かぶ。その一端については、先に仁斎の場合を通して述べた。とにかく、宣長が古代の日本に向ったのは、考えの原型を古代に探る古学派思想の傾向が流布する時代の中に息をしていた結果であることは見逃せない。それに、自分の属する日常現実の枠の中に考えの軸を据えることが出来ないというのが宣長のうちに育くまれた青年期の感性のあり方であったことにも言及しておくべきだろう。そこで当時としては遠い世界であった平安期やもっと古い時期に関心を飛ばすという、近い場所で問題を処理するのとは異なるこの人に固有の思想運動が成立することにもなったのである。

しかし、古代に向うといっても、日本には、中国の諸子百家のような個性が濃厚に現れ出た思想の拮抗が生ずるほどの自立した知の開けは当然なかった。いわば、未開だったのである。死者の行く他界として、宣長が「黄泉の国」を『古事記』から引き出すことになった理由もその点に求められるといえよう。仁斎が、人の世界を包み込むもっとも大きな包括体として提出した「天地」は、実体としての限定内容に定かでない点があるとしても、その語が示す内実は現実に認容できそうなものとしてある。しかし、宣長の提示する「黄泉の国」は、想像上の領分としてあるとしかいえないものである。この「黄泉の国」という表象は、外来の観念に由来して日本に生じたのかも知れないというような問題もあるが、その内容という点からすれば、これは著しく民俗上の想像力によって構えられることになった場であることは確かなことだろう。現実で経験できるものの中にはこの存在を確かめることができる材料は基本的な

は何もないのである。⁽⁸⁾

注目すべきなのは、「黄泉の国」が存在するという根拠は、基本的には『古事記』の記述にのみ求められていることである。つまり、真であることの由来は書に記載されているという点だけにあるのだ。宣長が示す知の内容とはこうした質のものとしてあることがここでも確認できる。

この発想の基盤にはどういう視法があるとしたらよいかを更に掘り下げてみよう。

二つの事項が考えられる。

第一は、文字として記録されることが真であることが定まるという見方がここにはあるのではないかということである。文字信仰の根にあるような発想を軸にして宣長の見方は立てられているのではないか。文字が人びとの間に流通したのは、初めはしかと記録に留めることによってそのことを事実として共通に確定するという志向においてだった、と考えられる。その志向は、しばしば逆転して、文字に書いてあればそれは真である、というような了解が人びとの間に共有される方向にことが展開したということも考えられる。宣長の考えが乗っているのはその位相なのではあるまいか。こうした見方が彼のうちに根付いた点については、やはり、文献を元にして学問の言葉を進める中国のやり方を下敷きにする当時の習慣の、素直な投影を見ないわけにはゆかないのである。言葉が記録されるようになった古代においては、記録することで事項を後代に伝えうろと思われていただろうことも、その場面での「真」の意識の仕方に関わる特質として考慮しておくべきことだろう。

第二に、文字信仰にかかわる日本的事情ということを考えていいだろう。広く行き渡る自前の文字は日本には成立しなかった。外から来たものとして文字の異様な記号性に接したこの国の人びとが文字の中に秘められているように見える不思議な伝達力に目を見張らせることがあった、ということは十分に想定しうるのである。宣長の見るところ

では、漢文の風でことを描きとった『日本書紀』に対して、日本の元もとの語り言葉を可能な限り忠実に漢字を借りて記録しようとしたところに『古事記』の特質があるとされるが、そうした傾斜の中で記録への意志を理解しようとする眼の据わり方に文字の不思議な記録性を追体験しているかのごとき眼差しが感じられるのである。そのような志を示しているという点では古代に実現したただ一つの書物である『古事記』に記載されていることは、宣長にとっては、疑う余地なく真であるはずのものとなった。「人は人事を以て神代を議るを、我は神代を以て人事を知れり」(『古事記伝』七之巻)といった『古事記』の記述に全面的に身を託しての立言がなされるゆえんである。『古事記』の出現が奇蹟のように見えたことと相い絡むことになって、言語に残されている事項への過度の信頼が、死者の今も赴く他界として「黄泉の国」はあるという見解の提示となったのではあるまいか。

このようなおよそ時代離れた他界観念が、同時期のうちに容易に浸透したとは思われない。『鈴屋答問録』の語り口に見られるひとり呟くような調子もそうしたことの反映なのかも知れない。ここに提出されているのは、徹底して諦めの中でことを受容するしかないという心情である。自分の側にことを審議する余地は一切ないのだ。

御國にて上古(中略)、たゞ死ぬればよみの国へ行く物とのみ思ひて、悲しむよりの外の心なく、これを疑ふ人も候はず、その理窟を考る人も候はざりし也。さて其よみの国は、きたなくあしき所に候へども、死ぬれば必ずゆかねばならぬことに候故に、此世に死するほど悲しきことは候はぬ也。(『鈴屋答問録』)

引用中の「死ぬればよみの国へ行く物とのみ思ひて」の「思ひて」の箇所注目しよう。この場合、思うというのは自分に発する心の動きとして思いが生ずるということなのではない。「死ぬればよみの国へ行く」のが共同の了解

だからそう思うのである。ここでの「思ひ」がそうした性格のものとして使われていることには意味がある。ここでの思惟では世界の様を解読する地盤となる言葉は、自分の中にあるのではないのだ。自分を越えた、人の言い伝えによる共通の想念の中にそれはあるのである。こうした発想の性質からすると、ここに示されているのは文字がなかった頃、共同体の伝承を軸にして死後世界を描いてきた人びとのものの見方と類似する内容だ、といえる。他界の内実とされていることは問わず、構想のかたちということに限ってのこととしてである。古代の人びとは、自分という枠の中では何の確証がなくてもそれが共通の通念であるから、死後に他界に赴くと誰しもが考えたのだ。が、そうした他界通念が成立したのは、文字記述が発生する前の共同性を軸にした暮らしの中に人びとがいたからだ。そう考えてみると、宣長の達した場所は、何か奇妙な様相にも見えるのである。

無文字の場面で生じたと予想されることを書物の記載を通して見出すという作業——こうした作業に従事するあり方から出てくる見解は、内容として矛盾を孕みこむものにならないだろうか。そうなるとはただちにはいえないだろう。無文字の世界のあり様を見出すのにきわめて相応しい資料として『古事記』がある点にその本質を見出だして、これに対応したことが、この本に向った基本的な宣長の動機だったからである。他の読書の体験では、こうした事態がもたらされるということはなかったのである。書記の中に含まれているものは書記の枠内のもの、無文字の場合は書記の中に組み込むことが出来ない低い程度のもの、という前提の中で多くの本の言説は行われていると宣長には見えただことだろう。そうした点で『古事記』は、彼には、類書と異なる、稀有な一書だったのだ。

矛盾というものを考える局面があるとすれば次のようなこととしてだろう。一人離れて行われた知的な書面探索という孤独さの面と、その結果として共同の通念としてあったはずの古代の幻想のあり方を発見することになるという面との間に潜在する精神の事態が示しているのは矛盾なのかも知れないのである。この事態は、矛盾というよりは逆

説といった方が相応しい事柄かも知れない。しかし、こうした発想が登場することは決して珍しいことではない。共同性の場なくしては行われぬ儀礼のようなもののあり方に単独の心が思いを馳せるというのは、ロマン的心情のあり方としては通有のことだといえる。注目すべき点があるとすれば、こうした精神が生ずる素地があったのが一八世紀の日本のことだったということである。

「死ぬればよみの国へ行く物とのみ思ひて悲しむよりの外の心」がなかったのは、宣長からすれば、古代の人一般のことであることになる。その心を追認し、思うことが必要な思い方として「此世に死するほど悲しきことは候はぬ」と捉えるように聞く者に彼は説くのである。宣長自身やその語りに促されてその思いを思う者たちは個人の中の心の中にしか事を定める場はない。その思いをたとえば祭祀の実行を通して確かめるといった実際経験はこの時期においては遠くなっているのである。そうであることによって、古代の人が死を悲しみとして受けとめたとしても、その内実とは変質しているという思いがここで思われているということにもなるだろう。古代にあったはずの集団感情を考えるのは、宣長の「個」の思いの場においてでしかないのである。その「個」とは文献の受けとめ手であることによって、己れなりの古代像を描くことをしている「個」でもある。いわば、悲しみの場としての「自己」の発見とでもいえるような事態が見られるのだが、その点について再三にわたって私が触れるのには理由がある。宣長の眼のこうした位相が魂という概念についての彼の理解の仕方の一つの特徴を与えたのではないかと考えられるのだ。そして、のちに篤胤がそれに乗って一つの独特の考えを展開する素地を用意することになったのではないとも思われるのである。その点に、他界についての見方に関する、この時期に背負われることになる示唆的な問題が潜んでいるのである。宣長の構想の中では、黄泉の国に行くのは死者となった者の身体と魂である。『古事記』に伊邪那美の神の身がそこに行つて言動をなすさまが記録されていることからそう考えたということだった。死んでこの世から去ったあと、

他界に移住することになるとする考えに古代的な想像の描き方に近いものがあるのは注目していいだろう。

古代の人びとが生きものの働きにかかわるところで編み出した一つ概念として魂という言葉はある。魂という言葉に意味を与えた心のあり方について考えてみたい。

ひらがな書きしてみれば、たましい、こころ、からだという三つの枠どりが古代の人びとが思い描いた生物、とりわけ人間を構成する基本要素だったろう。こころ、からだという枠は生き身の人が個人としての生を根づかせている二つの軸ということになるうか。が、それと異なる働きをするものとしてたましいという概念を立てることなしには、この人びとは人が人としてあることを了解できなかったのではあるまいか。理由として、さしあたって二つのことが考えられる。一つは、人間の死後、生きている間に活動していた動きがまったく消え去ってしまうとは思えず、死後も働く何らかのあり方を想定せざるをえなかったろう、ということである。もう一つは、個人という枠を越えて交流の場を作り出して働く精神の事象に名を与えるのに、心という言葉の中に取り込まれるのとは異なるものが思い描かれて違う響きの語を当てるしかなかったろうということである。たましいという言葉が結晶することになったのは、実体は定かでなくとも、こうした二つの働きを支えているらしいものを一つの囲いのうちに括ってみることによってだった。

宣長の言説に接する限りでは、彼がこの言葉について厳密に検討した形跡は見当らない。通念に基づいての断片的な言及が見られるのみである。中で、そのたましいについての見方が比較的是っきりしたかたちで陳述されているのは『古事記伝』三〇之卷の一文である。

神に御霊ある如く、凡人といへども、ほどく^{たま}に霊ありて、其は死ぬれば夜見の国に去るといへども、なほ此

の世に留まりて、福さいはひをも、禍をもなすこと、神に同じ。但し其の人の位の尊たかき卑ひくき、心の智さかし愚おろかなる、強き弱きなどに随したがひて、此の世に魂たまののこることもけじめありて、始めよりひたぶるに無きが如くなる者もあり、又数やほとせちと百千年を経ても、いちじろく盛りにて、まことに神なるもあるなり。さてしか夜見の国に去れる魂の、此の世にも残るは、如何なるさまぞと云に、彼の本の火を他あたごころ処へもちさりゆくに、其の光はなほ本の跡へも及びて、しはしは明きが如し。然れどももちさる火の遠とほざかるまゝに、及べる本の跡の光はやう／＼に微になりて消え行く如く、数多の年を経て、久しくなれば、残れる霊は滅きえゆくを、尊き神などは、黄泉の国に去り坐せるも、此の世に残り坐す御魂の、恒常とこしへに衰ることなく熾さかなるは、火大なるが故に、もちさりて他処に到り着きての後も、本の跡へ及ぶ光もなほ盛りにして、かはること無きが如し。

述べられているのは、魂という言葉で捉えられているものの内実に関する、ごく普通にありそうな素朴な見解だと、とりあえずはいうことができるだろう。

しかし、この発言を江戸期という場のうちにさし戻して考えてみると、幾つかの考慮に値する事項が浮かび出てくる。

江戸期というのは、現代と同じように、他界に価値を置かなくなっていた時代だった。それを他界が見えにくくなった時代であったという風にいつてみることもできよう。宣長が、彼の時代からは遠い書物である『古事記』を軸にして他界観念を培養することになった点にそのことは何よりも現れている。そうしたことを考慮に入れてみれば、宣長の立言は時代に対してはかなりの非常識な言葉だったといえるのである。

そうであるにもかかわらず、黄泉の国という他界を死者の赴く先として提示することが宣長の中では、考えている

ことを展開するための必要事だったのではないか。そう私には考えられるのだ。魂という概念で考慮している事項に落ち着きを与えるために、だ。

引用に見られるように宣長の魂についての見方の特徴は、流通性という一点に絞ってこれを捉えようとするにある。亡くなった者は魂となって黄泉の国に行くのだが、魂の力が強ければこの世にも留まり続けると彼はいう。彼は、『古事記』の記述から、神がみの領分としての「高天原」は、見えない虚空の中に今でも実在するとし、この世界における、その神がみの痕跡が神社なのだ、と捉える。その把握の中で重要なのは、神社に宿るのは、神がみの魂だとされることである。このように捉えられることで、魂というものは、神がみと人とに共有されている不思議な権能を示すものとしてであると、宣長の視法の中では、見做されるのである。重要なのはこの点である。

宣長は、彼が住まう世界の様とそこに人がある様とを包括できる仕方で了解したかったのだ、と仮定してみる。それを、日本の古書の中から引き出すことができる概念にしたがって一つの筋の中で捉えて見ようとしたのだ、とも仮定してみよう。その関心の進めに従って、神と人とを繋ぎ、死者の領分と生者の領分とをも繋ぐものとしてこの「魂」という概念を行使しようと気が付いた時、その視野のうちで、事を一つの全体の像として描きとることができると思えたのかも知れない。

先に引用した部分の物言いには、事を全体的に捉えているという確信をもつ人の精神の気配のようなものが感じられるのではあるまいか。

といっても、この点についての宣長の言葉は、体系的な整合性を備えるということからは遠い。われわれとしては、断片としてある言説からその問題点を推し量るというような仕方です事に迫るしかないのである。

魂のあり方にかかわる宣長のいわば思考軸には二つの筋がある。神との関わりで展開する面と黄泉の国との関わり

で展開する面とである。その二つの面がいわば二重構造になって重なっているのだが、その重なりにより独特の構造が見られるのである。

神とかわかる面は、空間のこととして見れば、神がみの空間である「高天原」と人間の空間である「葦原中国」との関係として現われる。宣長の見方、そして宣長が依拠した『古事記』の見方に立つと、この世界の初めは神がみの世界として始まったのであって、「葦原中国」の空間における人間の暮らしが生ずることになったのは、神が空から降りてきて生の種が播かれたから、ということになる。そこで、先に述べた高天原に身を置いている神がみが魂を「葦原中国」に置くといった発想も、神話的な思考の一貫としてなされることになったわけである。この場合、人間の魂が高天原に行くということは考えられなかった。『古事記』の記述では、神の代の次に人の代が来ることになっているが、『古事記伝』の解釈によれば、人の代になると、空とこの世との間の懸け橋がなくなって人の側からの神への関わりが切れることになった、とされるのが、理由ということになる。これも、神話的な思考の変奏である。

黄泉の国との関わりに関して見ると、特徴とするに足るのはここが神も人も共に行く場所として構想されていることとである。死なない神という発想はここにはないのだ。というのも、黄泉の国が話題になる事の元は神である伊邪那美がこの場に行くことに基づいているからであって、もしも『古事記』の中に神の不死が語られていたら黄泉の国と神がかかわるという形象は生まれなかったに違いない。すべて、古代の書物の記述によってのちの見方も規定されるということだったのである。

こうしてみると、神と人との関係と、神・人と黄泉との関係とは、かなり次元の秩序が違っているようである。個体としてある神の動きの様がわれわれの経験のうちでも想像できるような質のものとしてあるのが神・人関係のあり方だ、といえる。不思議なあり方をしているのが神の特性である、ということになるが、不思議というなら、人間が

この世にあること自体が不思議だ、とすることもできよう。雨が降り、風が吹くことも不思議なことだ、と見ることもできよう。そう考えれば、さまざまな不思議さに囲まれてわれわれはあることになる。そうした不思議な風に感じられることの表象を更に増幅させてみれば、神というあり方のイメージをわれわれのうちに置くことはさして困難ではないだろう。そうした面には子供でも心を向けることができるのである。だが、黄泉の方は、清雅な傾きがある方に価値を置きたがるわれわれの通常の傾向からすると、その逆の、汚穢の場として表象される領分であることからしても、人の感受性を逆撫するような雰囲気のところなのだ。こうも考えられよう。神・人間係においては、神と人とは、神が上位のものとしてあるとしても、相称的な対の像を描くこともできそうなのに対して、黄泉の方は、そうした対として生の領分と対照される内容がマイナス的なかたちでしか示されることはない、と。

そのことを確認した上で、注目すべきなのは、黄泉の国の包括力といったものだろう。包括のあり方の実質は神も人も等しく包み込むと形象される点によく示されている。つまり、死の吸引力とでもいうべきものが強く自覚されたところに成り立つ表象だ、といえよう。こうした見方を死に関してイメージする背後にあるのは、どんな感受性だろうか。死の威力を極度に感ずるような質の感性ではないのか。とすると、『古事記』のうちにそのような感性が刻まれることになったのには理由があるのだろうか。

その点については、今の私は確認できることを何ももない。

ここでこの黄泉の特質について言及したのは、宣長の他界観の基軸にある感性が、黄泉の性質に深くかかわって成立しているのを見ておきたからだ。彼は「其よみの国は、きたなくあしき所に候へども、死ぬれば必ずゆかねばならぬことに候故に、此世に死するほど悲しきことは候はぬ也」という。「死するほど悲しきことは候はぬ」けれどもだからといってそれをそれとして受けとめないあり方はない、というわけである。そこで、人のうちにはその

事態を受けとめる「個」の悲しみだけが露出するしかないことになる。ここには「個」というものがあることを内省的なこととして自覚するという経験の表明があるといっているが、その「個」とは、死を背負う悲しみを基体としない「個」なのだ。そして事の眼目は、そうした「個」の提示と相わたるところで、『古事記伝』のうちにあるような魂についての見方が立てられるところにあるのである。魂が現世にとどまりうる条件が、生きている際の人の器量、力量の程度に求められている点に、いわば裏返し of 生の領分に向けられる執着を讃歌にまで高めたいという志向、が見られるのではあるまいか。

どんな者も黄泉に行くという死者のあり方を一つの軸として受けとめざるをえないところで、その考えをかえって逆の方を望み見る梃子とすることによって、この世での魂の拡充の可能性の方への眼差しを延ばす場所を築いているといった様子が宣長の発想には見られるのである。

宣長に見られるこうした特質を一言にしてみると、他界に関して問題にする場を時代通念としては剥脱された条件にある人が、古書の中にある他界観を掘り出してきて、それをもって現実の生をも光輝ある方向に読み替えようとしている試みだ、といってみることができよう。

仁斎に関して指摘した「生きている今こそ肝腎」の項と「死んだら死にきり」という項との間の分裂は、この魂についての見方に立てば一つの接続点を見出だしうる、ということになろう。それに、流通的な働きをするものとして、人のうちに魂という働きがあるということが確かなものとして承認されることになれば、人が生をえてこの世にあることに意味を与える可能領分が、魂がないとするよりはずっと広がるのに違いない。が、それは、古代的な一つの幻想を彼の時代の共通の想像世界として誰もが共有することを条件とすることによってである。

したがって、宣長の試みが成功したといえるかどうかということは直接にできる議論の範囲を越えているというべ

きだろ。他界の見方にかかわつてのこうした魂についての捉え方がのちに呼び出す別の見解のうちに含まれる問題性を検討することが、この議論を進めるための補助の線を間接的に用意することになるはずだ、と今はいっておくかない。

《5》

引用からまず始めよう。

すべて、古えの墓所はかどころをかまふるは、その魂たまを其の処に留めむとの事なること、この倭健命を、始め能煩野に葬奉かくまつりしが、その御霊みたまの飛行とびいでし故、またその行留給ゆきてまゐりへる処々に、御陵みはかを作れるにて暁さとるべし。さてかく上代より墓処なきからは、その骸なきを隠かくした、その魂を鎮めむ料ために構ふるもの故、吾も人も、死ぬれば其の魂は骸を離れつゝも其上に鎮り坐まるなり。さてこそ、諸夷からも大倭やまとも、上古いにしへにも今の世にも、人の靈魂たまの、墓上はかのほりに靈異しるしを現したること、数かずへも尽されず。(中略)

然らば、老翁をじの御魂おはの座する処は、何処ぞと云ふに、山室山やまむろやまに鎮坐しずまりますなり。さるは、人の靈魂たまの、黄泉はかどころに帰かへてふ混説まぎれことをば、いやしみ坐せる事の多さなりし故に、ふと正しあへ給はざりしかど、然しかすがに、上古いにしへより墓処はかどころは、魂を鎮留しずめむ料ために、かまふる物なることを、思はれしかば、その墓所を、かねて造りおかして、詠ませる歌に、

山室にちとせの春の宿しめて風にしらぬ花をこそ見め

また、

今よりは墓無き身とは歎かじよ千世の住処すみかを求め得つれば

と詠よまれたる、此は凡て神靈たまはこゝぞ住処すみかと、まだき定めたる処に鎮居しずまりるものなる事を、悟らし、趣なるを、まして彼山は、老翁の世に坐ましし程、此処ぞ吾が常磐とこしはに鎮坐するべきうまし山と、定置き給へれば、彼処かしこに坐すること何か疑はむ。その御心の清々しきことは、

師木島しきしまの大倭心を人とはゞ朝日に匂ふ山さくら花

その花なす、御心の翁なるを、いかでかも、かの穢きたなき黄泉国には往いでますべき。

〔『靈能真柱』〕

平田篤胤の言葉である。

この物言いにおいてまず注目したいのは、魂といわれるものの存在がほぼ疑いのない前提とされていることだ。しかもここでは、神の魂などは問題項とならず、人が死後に残す霊のようなものだけがイメージされている点に特質がある。

ここに一つの疑問が起ころ。

篤胤は魂といったようなものがあるということに関して、いわば無前提にそれを認めることができたのだろうか、というのがその疑問である。そうした疑問が生じることになる底にある事情について考えてみなければならぬ。

宣長が、人の死後の行き先を黄泉の国とすることになったのは『古事記』の記述に拠ればこそであった。その場所が汚いところだということになるのも『古事記』の記述を介して、ということになる。魂という概念もまた、『古事記』の中でそれが使われているから通有の言葉としても用いることができるということになるのが宣長の思考の回路

であつた。ところが篤胤の發想の中では、汚い黄泉の国は死者の行き先としてはふさわしくないということになって、納まりどころとして墓所があるのだという見解が提出される。篤胤の側からの選択が、一つの価値観を立ててなされているのである。

「倭健命」の事例として挙げられる部分を引用のうちに写したが、古代においても魂の安らぎどころとして墓所は構えられたということを文献から実証しようとする姿勢は、『靈能真柱』には、ほかの箇所でもなされているのである。が、現在の知見を元にすれば、それはきわめて恣意的な資料提示になっているといわざるをえない。墓所とは死者の安息の場所としてしつらえられる一種の聖地であるという考えは、篤胤の時代の通念を示しているとしても、その見方の中に古代の埋葬地のあり方を吸収できるかどうかは疑わしいのである。が、まあそれは、時代のものの見方の条件のことも考慮して仕方がないということにしていだろう。それでも指摘しておかざるをえないことがある。魂という領分をあらかじめの検証なしにどうして立てることができるのか、という点についての言及がないのは問題なのだ。『古事記』という原資料のある部分は落してもいいという見方に立つのなら、その説を説得的なものにするためには、魂があると見做すことがどうして可能なのか、その根拠についての論立てから始めなければならなかったはずなのだ。篤胤に関してこのような物言いをすることで彼の言葉がいわゆる学問的な不正確さを備えるとして、その主張の価値を低くする方向に向うことには私の眼目はない。その筋についてみてても仕方がないことだ、と私には思える。考えてみたいのは、ある種の強引さの中で成り立っているこの發想の基底にはどういう衝動、といつては少しずれるなら、願望があるのかということなのだ。

引いた文の中で、生前、山室山^⑨を「此処ぞ吾が常磐に鎮坐るべきうまし山と定置き給へれば」、宣長が「彼処に坐すこと何か疑はむ」と述べられている。そう望んだのだから必ずそうなっているに違いないのだ、というのが、ここ

にある述定の法式である。そして、これこそが篤胤の基本的な論述形式と見てよいものなのだ。この見方がどのような視法を軸にしているかを検討してみると、われわれにとつての課題の位置している磁場といったもののあり方が明らかにになりそうである。

ここで追及する課題が、日本での他界観問題であることを、今、また確認しておこう。先に記したように、古民族といえる人びとの多くは他界イメージをもつのが通例だった。文字がゆきわたらない時点で、他界が人の表象のうちに根付くことになったのは、そこでの世界の見方の深奥部のあり方にかかわるはずである。

考えてみれば、他界をそうしたかたちで人が思い浮べる基底にあったのは、それがあることが願わしいとする願望だった。その願望が軸になって、想像の境域の中に思い見られた他界が実在するものであると捉えられることになったのである。諸事象に対応するのに、ここでの考えが動いてゆく姿のうちに働いているのは、多分、古思考とでもいったらよさそうな視法である。そこにあったのは、イメージされたことと事実との間に区分を設けず、むしろ、イメージの中に浮かんだことを事実と見做すという方向に事の展開を進めるような考えのかたちだったと思われる。文字という手段を使って記録を残すといった習慣がまだ普通にはならなかった時期には、このような認識の方が通常のものだったろうとは、先にも述べた。

とこう考えてみると、篤胤が示しているのは、今想定したような古思考の実践なのだ、と定義することができのではあるまいか。しかし、それがなされているのが江戸期という文字社会であれば、妄想と呼ばれるかも知れないものとしてこの言明はなされているということでもある。

考えたいことの焦点は、こうした篤胤的な発想が、他界問題にかかわって、なぜ出現するのか、出現しえたのか、ということにある。

人というものは、他界問題というものを無視、無化してしまうことはけっしてできないだろう。未来に自分の死を予感として感じざるをえない存在である限り、死後の領分といったことについて心のうちに漠としたイメージを浮べてみた経験は、誰しもにあるはずである。死後についてなにがしかの思いを抱くということは、人の生を構成する意識の基本に住みつく重要な要素をなしている、といってもいいほどである。だが、他界という表象が実在のものとしてもあるという方向に向けて、書き言葉、とりわけ「理」を問う言語で論証して万人を説得することは、結局のところ、なしえないことに属しよう。とすると、そこで露わになるのは、人間の中の、イメージの領分と言語行使においての「理」の筋立ての営みとしてある領分との間には、分裂がある、ということである。「理」の筋立ての営みからは他界といった表象には何の意味も与えることができない。しかし、イメージの側としては、在、不在を問うことは違う次元で、他界を問題にしたいとする心を消しきることができない。人の生があるのはこうした条件を基底にして、とすると、篤胤がやろうとしたことは、何の保証もないということをかえって梃子にして、イメージの領分のこととして生起している想念は現実のこととしてもありうるとする見方を拡大してみる作業だった。実際、生きがいといわれているような心の領分のことを考えてみれば、そこで支配的なのはイメージなのであって、そうしたイメージの領分は意外に深く人の心性を動かしているのである。が、そのことを死後の魂の実在ということにつなげていかどうかは疑問だ、というべきだが、篤胤としては、宣長の言説に乗りながら、自分の想念の方を思いきり飛翔させてみて、魂という概念に公民権を与える方向を模索したということだったのに違いない。魂をとりわけ人の死後のあり方に限定して、その憩う場所として墓所はあるのだという見解が提出されることになる経緯に想定できるのはそうした事情だが、「個」の消滅を死後に予感するがゆえに永生といった觀念に眼差しを注がずにはいられない一つの不安がここに潜んでいることを看取することは見当はずれにはならないだろう。

これを他界を思い描く構想の仕方の歴史という視野の中で見てみると、こうもいうことができる。彼方なるところにあると幻想されるのが普通だった他界をこの世の近くに引き戻してそれを聖地として捉えようとする試みがここのでなされていると。こうした見方の文脈を少し一般化すれば、現実として実際にある事のうちのものを見る基盤とできる内実をどう探れるか、その可能性に向けて思いを最大限に凝らす時期だったから、篤胤のような発想も生じたのだ、という見解を導き出すこともできるのである。

篤胤がこの見解の提示で疑いが一切消える納得点に達したかどうかは問いの事項を越えているだろう。事は幻想のことだからである。

だが、この見方を点検したところで、これから先の課題として追及する必要がある、残されることになった二つのことに関して述べておきたい。

篤胤の魂についての見方は、前にいったように個人の死後のあり方の一樣態としてこれを捉える点に特質がある。そうしたかたちで「個」の運命に関心を払う精神がここにはいる。この見方の中では、仁斎が探ろうとしていたかに見える宇宙感情のようなものはどうなるのだろうか、というのが問いたい第一点である。

篤胤の場合も宣長の場合も、その関心は、宇宙の広がりよりは、世に人間があるあり方の方に集中しているように見える。国学と呼ばれる学問傾向に関心を向ける人の考えの姿はそうした方向を備えるということなのだろうか。そういうことが考えられるのかも知れない。人間が世にある様に眼差しを集中して歌や物語を展開するというのがいわゆる日本の古典に見られる主たる傾向だからである。

こうしたことに思いを向けてみると、他界観にかかわるところで宣長の中にも篤胤の中にも析出される一つの特徴がどういう意味を持つのか、が注目すべき点になる。その特徴をこうもいってみることでできようか。二人の見方の

中で、他界として何かあるかということは、基本的な関心事になってはいないのではないかとことだ。仁斎の場合に見られたのは、直接的な他界表象としてではないとしても、遠い「天地」に眼を向けるというあり方であった。その遠いものと思う思いは、その昔、死後に往生の場としての他界があるとしてそこに熱く眼を注いだ人々の心の姿にも、一脈のこととしてだが、通ずるような側面を備える質のものであった。だが、こうした彼方としての空間の広がりによって遠く思いを馳せる眼差しが、宣長や篤胤においては表現の上に現われることがない。遠いこととして彼らが興味を寄せるのは歴史上の人間の過去か、またはどこかにありそうな人間の経験の不思議な事象なのである。この事実が語っているのはどういうことなのだろうか。

一つの仮設を記してみる。宣長と篤胤との見解を隔てることになる基本点は、他界と見られる場についての位置設定の相違である。その内実は、先に見たので繰り返さない。今は、興味の焦点をこの事実から引き出すことができる考えの構造のことに定めてみたいのである。いつてみたいことの要点は、他界のあり場所がどこでも、それは主要なことにはならないという見方を、構造上のこととして二人の発想は共通に背負っているのではないかとことである。このことが意味しているのはどういうことなのかを考えることから、今述べたことを検証してみたい。

対比して事を鮮明にするという意味でいうのだが、たとえば浄土教の説くところでは、不可思議なのは浄土に生まれ変わることがあるということ、そのことであつた。浄土教では善さの基点としてある他界が現世に迸り出ている、という幻想のあり方が基本を支えていて、だから浄土に行くことが願わしい、というのが他界的なものが表象される場合の下敷きにある思いの様式なのだ、といえる。ところが、宣長や篤胤においては、不可思議なことの基盤は黄泉に行ったり、墓のうちに憩ったりすることではなくて、現世にあることそのことなのである。この発想の中では、一切のことが湧出する軸は現世にこそ置かれているのである。

こう指摘してみると、一つのこと考えを向けないわけには行かなくなる。

こうした精神の構造は、二一世紀に近い日本空間にある者にかなり類似した点があるのではあるまいか。とりわけ篤胤の死後幻想は、確定性という点を別にするならば、現在、墓地というものが死者の場として構えられているその死者世界の描出の仕方の基底をなす見方に似通っている、といえるのではあるまいか。国学という発想を通してこうした見方が実体的なものになったのはなぜなのか。自分の属する場を材料として考えることをした点にそれはかわりがある。

その指摘をした上で、いわゆる国学思想の中で描かれる他界がいわば未知空間としての多彩性ともいうべきものを欠く傾向にあるのはどうしてなのか、という点に、再び、問いを向ける必要がある。その問いの中で考えとなる一つの点を記してみると、死後幻想の低下といったことがその理由として挙げられないだろうか。

さまざまに死後世界の可能性を思い見る発想が、かつて、日本の平安期を中心にして、主として仏教の考えの枠内のこととして示されるということがあった。さまざまな話が往生譚などとして語り残されている。これらの話は、幻想、または妄想といえはそういうことになるのだが、逆に考えれば、それらは、幻想、または妄想だからこそ、奇異な雰囲気富んだいろいろな他界について記述することができたわけである。宣長や篤胤の他界像は、そうした他界に関するイメージを虚妄と見る見方と重なるところで提示されているのである。仏教的な他界像を虚妄としてしまうとき、結果として、他界イメージの貧困という事態もたらされることになったように思われる。死後幻想の低下、とはそうした事情に関しての規定としていつてみたことだが、ここで提起してみたいのは、死後幻想の低下と空間とのかかわりにおいてことを構想する力の低下ということとは見合っ生ずるのではないか、ということである。更に、そのことに見合っ、死後の可能性といったものを幻想する力の働きが低くなることをもおそらく生じさせるといえ

ないだろうか。このことは、イメージを培養する土壌として空間というものはあるということを示唆しているのではないかと、私には思われる。死後イメージの低下という事態に関してもっと解明するためには、無文字から文字への転化ということの意味についても、更にそればかりではなく、人間の幻想の構造についても、その深部に到りうる質の考察がなされる必要がある、ということだろう。ここでは、問題にかかわる足場を定める作業をするにとどまったようである。

ここでの描出は、他界観に関する下降史観の披瀝といった雰囲気のものになった。事態に関わる分析をしていたら、はからずもそうなってしまった、というのが、ここまで辿り着いて浮かぶ感想である。が、ここに見た傾向が、上昇史観の方に転ずる可能性が、今後、まったくないのかどうかについては、誰も確言はできないだろう。イメージと空間との関わりを原理的な視点から考えて見る作業をもっと方法的に詰めてみると、意外な可能性が見えてこないとも限らないのである。

第二に考えてみたいのは、概念の質という点から見た場合、他界という言葉にはどんな特質が想定できるのか、という点である。

考えてみたいのは、実在的なものにかかわる言葉と非実在的なものにかかわる言葉との境界に位置を置いている概念として他界という言葉はあるのではないか、という方向のことだ。たとえば、林檎は実在物への名称である。真理とか精神とかは、非実在物への名称である。後者に関して敷衍すれば、それは非実在物であるとはいっても、内包されるものがないのではない。そこには抽象されて意味包括されている内実が含まれているのである。そのことを言葉の行使者はあらかじめの共通の了解としてそれらを用いていることは、われわれの経験に照らせば明らかだろう。そうした点に、概念がそれとして働く特徴は、あるのだ。そう整理してみると、他界という言葉はこの二つのものに

は属さないことは明らかだろう。境界といってみたのはそうした特質に考慮を及ぼしたかったからだ、そうするとこの言葉が境界にあるというのはどんな意味でなのか、が考えるに値することになる。この言葉が、境界概念的なもの、つまり、実在にかかわる語と非実在にかかわる語との中間的な概念として位置づくことになるのは、イメージの中で培われたことに拠ると考えられないだろうか。

そういった上で更に、先にあげた抽象概念は、理り立ての思考の際に使われるということを確認事項としてみると、理り立てにおける論の運びの中での言葉とイメージを想起するという働きの中での言葉とはどんな関わりとしてあるのか、という問題が考慮すべき興味深い事項になる。

そこで考えとして浮かぶことを記してみると、理り立ての言葉とイメージにかかわる言葉とはすれ違いの位相にあるのではあるまいか。どういう質のすれ違いか。語のうちに意味を内包させ、結晶させる方向と、場面のうちに意味を延べ展げ、場の広がりに合わせて言葉を拡散する方向とのすれ違いである、とたとえばいえないか。あとの場合についての言表はどうしても舌足らずない方になりがちなのでもう少し記述してみる。この場合の言葉の働きとしてあるのは、場にあることの中で像として固まってくるイメージを場のうちに戻し返すような働きではなかろうか。絵画の画面を描きとるのと近いところでこの言葉は働いている、とでもいったらよからうか。

そういうわけで、二つのものにおいては、語が語として機能する方向が逆なのだ。そこで、二つのそれぞれのうちに属するわれわれの心のあり方は、内部ですれ違いを起こしているのだ。

他界という言葉が成語になったのはこうしたイメージの言葉として、だったことを、ここで確認しておきたい。そうだとすると、イメージは、実在に関わる領分と実在はしないが抽象的な内容を内包する領分との中間領域にある精神の働きだ、というような定義を試みることができそうだが、この点についての精細な論議は、問題の立て方を

よく考えて改めて試みるべきことに属すだろう。その点について考えを深めることができれば、人間のうちに理論にかかわる場が立っている立ち方とイメージが生じている場があるあり方との両方が少しづつ鮮明に見えてくることになる。そうした考察を、この論の先で、いづれは展開したいのである。

さて、最後に、他界という言葉が言葉として定着することになったことに關して考えられる、人間に固有の条件とといった事柄に關して是非言及しておきたい。

他界問題という言葉を使ってみると、他界問題というものが生ずる地盤は、人が人としてあることの不安定なあり方にもっともかかわるような地点にあるのではあるまいか。自分が生存をうることになったのはどういうことなのか、ということを問い詰めても納得がゆく答えを最終的なところに到らすことができず、死という運命を将来にいつかという仕方で背負うことをどう了解するのかという点についても決定的な解答を見出だすことができない存在として人間はある。そうした点では、生きものの中でもっとも不安定さを底のところに置いているのが人間なのである。その不安定さを解消するための一つの事業として、多くの古民族は他界という場を共同のイメージとして所有することになった。とするなら、他界の構想についての過去のさまざまなあり方をなぞり返して考えてみることは、人間の不安定なあり方のうちより深い箇所に入りこんで光を充てる作業といったものになるだろう。

現在、そうした不安定な部分について考えることを忌避する心性がゆきわたっているように見える。不安定な部分が隠蔽されたままになっているといってもいい。しかし、本来からするなら、不安定な部分を見通すような眼を持つてこそ、何が安定なのかが見えるというべきなのではあるまいか。その不安定な領分がよく見えないのだとしたら、そうなるのはわれわれの中のイメージがそもそも備えている不安定さを見る眼がわれわれに備わっていないことに原因がある、ということだろう。イメージの構造を掘り下げる営みをする必要があるゆえんである。そうした眼の備

えに向うのには、どんな視法を考えたらいのか、その点について思いをめぐらしてみることが肝要なのだ。

その観点から、仏教の立場の一つの視覚から捉えられた他界についての見方が刻まれている『沙石集』を通しての、ここでの主題に関わる考察をすることをこの先に予定しているが、今は、とりあえず終稿とする。

註

(1) マリノフスキー『パロマ』(邦訳、未来社刊による)。

(2) 谷川健一氏や藤村久和氏の仕事などが念頭にある。更に、梅原猛氏のこの問題に対しての言及なども考慮のうちにある。

(3) のちに論ずる予定にしているが、『沙石集』のうちでは、死に赴くことに当てる概念として、「他界」という言葉が比較的用いられている。一例だけ挙げておく。「和州生馬ニ、論識房ト云フ僧有リケリ。法相宗ノ学生、説経ナドシケルガ、信施受ケテモ由ナシト思ヒテ、持斎に成リテ、小田作ラセテ時料トシ、庵室ヲ構ヘテ隠居シツゝ法花経ヨミテ、後世ノ事思ヒアテケリ。他界ノ後、讃岐房トイフ弟子ニ、庵室ヲバ譲リテケリ。」(巻第二の六)

(4) 大教義とは、キリスト教や仏教のように世界のうちに広く普及することになる宗教のことを念頭においていっている。この論考との関わりでは、さしあたっては仏教ということになる。そうした宗教が、なぜ影響力を強く持つて展開することになったのか、ということは、影響を与えた側の思想の構造を考えるという点でも、影響を与えられた側の思想の構造を考えるという点でも、大変興味深い主題なのではなからうか。

(5) 拙論「古代的な場における死への対処の諸相」(『死—倫理学的考察』、以文社刊)において、この問題に関して言及したことがある。

(6) 死という言葉は、元、漢語だが、ここにいう三つの死を包括する抽象概念としてこの言葉が移入されたことによって、日本では、三つの死に共通点を見出す発想が定着することになったのではないか、ということが考えられるのである。それ以前は、言葉を変えて、それぞれの場合に、全然別のものを想定していたのかも知れないのだ。

(7) 和辻哲郎が、ハイデガーの時間概念に対照させる試みとして空間を軸に考えてみる営みを『風土』で行なったことが想起

される。和辻にとってなぜ空間でなければならなかったのか、が問われる必要がある。

(8)

宣長は、『古事記伝』で出雲に黄泉の入り口に当るとされるものが伝承されていることについて『出雲風土記』の記事を参照しながら言及しているが、これこそ言い伝えのうちで信じられていることであって、理性的乃至悟性的な仕方では真偽を検証できることではないのは明白である。

(9)

山室山とは宣長が構えた二つの墓所のうちの一つがある場である。宣長は、一つの墓所を先祖の菩提寺に置いたが、別に彼の居住地だった松阪の郊外にある山中にも、生前に墓地を用意した。これが山室山である。古代風な山中他界の構想への宣長なりのなぞらえだったのかも知れない。