

「宿世」の思想

木 村 純 二

1. 日本倫理思想史の基本的立場

本論文は、『源氏物語』における「宿世」の概念の内実を、倫理学の一部門である日本倫理思想史研究の立場から明らかにしようと試みるものである。そこで、まずはじめに、倫理学研究の対象として文芸作品を取り上げることの意義について論じ、日本倫理思想史研究の基本的立場を確認することとしよう。

日本倫理思想史研究の創始者である和辻哲郎は、著書『日本倫理思想史』の「緒言」において、倫理の「言語的表現」が「学」と呼べるほど整ったものでなくても、「神話、呪文、神の命令、格言、誠めなどの形」で「思想的表現」となることがあるとして、「倫理思想」と「倫理学」を区別し、その歴史的変遷を次のように説明している¹。

1. 風習・儀礼・制度、あるいは神の命令などについて、理論的根拠に基づいて説明するのではなく、歴史的起源から物語ろうとする。
2. 歴史的起源を越えるものとして、根本の倫理に触れた賢者の教えが与えられる。
3. 教えに対する懐疑が生じ、理性的に根拠が追究される。（倫理学の成立）

そして、和辻は、日本においては「厳密な意味で倫理学と呼ばれてよいようなものは、まだ現われていない」、しかし、「文芸の作品や教養のための著作のなかにきわめて豊富な、また讃嘆すべき倫理思想が現わされている」と述べている。倫理学研究の対象として日本の文芸作品を取り上げることの意義は、こうした点にあると言える。更に和辻の議論に寄り添いつつ、問題を整理しておこう。

和辻は、著書『孔子』において、「人類の教師」として「釈迦・孔子・イエス・ソクラテス」の四人を挙げている²。和辻が『日本倫理思想史』で「賢者」と呼んでいるのも、彼らを指すものだと考えられる。和辻は、彼らの「教え」が弟子や孫弟子たちによってまとめられることで、「人類の教師」としての「普遍性を獲得した」のだと論じている³。いわゆる聖典・経典の成立である。日本では、釈迦や孔子の教え、すなわち仏教や儒教が、紀元六世紀ごろに伝来され⁴、それぞれに日本の思想史の重要な位置を占めつつ、傑出した思想家によって、独自の展開をも遂げている。親鸞・道元らのいわゆる鎌倉新仏教や、伊藤仁斎・荻生徂徠らの古学は、それぞれの代表例と言えよう。しかし、彼らの思想は、

飽くまでもそうした経典の注釈を前提としている⁵。

このことの意味は、対する西洋のソクラテス・イエスについて考えてみると分かりやすい。ソクラテスの言行は、弟子のプラトンによって対話篇としてまとめられたが、更にその弟子であるアリストテレスは、対話篇の注釈としてではなく、独立した一つの体系として倫理学を形成している。また、イエスの言行は福音書などにまとめられ、聖書を前提とする神学へと連なっていくが、それとは別個に、例えばカントの倫理学が体系化されている。つまり、西洋においては、特定の経典の注釈を直接的前提としない、その意味で普遍化・体系化された倫理学というものが成立している。これが西洋倫理学史はあり得ても、日本倫理学史があり得ないゆえんである⁶。

ただ、日本倫理思想史研究を創始した和辻においては、相良亨が指摘しているように、いわゆる和辻倫理学が体系化された後に『日本倫理思想史』が著されたために、体系の枠組に沿うように思想史がかたちづくられてしまっているという問題点がある⁷。少し具体的に言えば、和辻倫理学は人間を全体性と個性の二つの契機の否定的関係において捉えるものであるが、全体性を否定して個人性を実現することよりも、個人性を否定して全体性に帰ってゆくことの方が重んじられており、その点が問題としてしばしば指摘されている。『日本倫理思想史』という著作においても、同様に、個々のテキストや歴史的事象を、全体性への帰一の表現として読み解こうとする傾向が強くうかがえる。それゆえ、日本倫理思想史研究においては、和辻の学に学びつつも、個々のテキストの解釈を通じて、和辻とは異なる新たな日本倫理思想史の全体像を提示し、和辻の学を批判的に継承していくことが課題となっているのである。

現在、和辻とは異なる新たな日本倫理思想史の構築を試みているのが佐藤正英である。佐藤は、「日本倫理思想史は、ひとびとがなにを信じ、なにを恐れ、なにを愛し、なにを願っていたかを捉えようとする学問である」と定義し直している⁸。この定義は、その前提として倫理学を「自己の現存の意味はなにか」「自己はなにを拠りどころにして生きているのか」を問うものと位置付けることに由来している。いうなれば、「人間とは何であるか」という人間の「存在」を問うものとして倫理学を規定しているのである。ここには恐らく、「倫理思想」を「行為の仕方としてロゴス的に自覚せられたもの」と定義することで、倫理学を「人間は何をすべきであるか」という「行為」あるいは「当為」の問題として捉えようとする和辻へのアンチテーゼの意味合いが込められているのであろう⁹。

本論文の立場も、倫理学の問題として人間の「存在」の一端を明らかにすることを目指し、『源氏物語』における「宿世」の概念を考察するものである。

2. 「宿世」の受け入れ うつせみ ～空蟬の場合～

「宿世」は、もともと仏教においては「前世」を意味する言葉であるが、日本の文芸作品においては「前世の因縁」、仏教語でいうところの「宿業」の意味で用いられることが

多い。本節ではまず、今ここでこのように生きていることは前世の因縁によるものであるという確信がどのように獲得されたのか、登場人物の内面により沿いつつ、その道筋を確認するとしよう。そのために、実際に「宿世」という言葉で己れの人生を捉えている次の個所から考察を始めることにする。

心の中には、いとかく品定まりぬる身のおぼえならで、過ぎにし親の御けはひとまれる古里ながら、たまさかにも待ちつけたてまつらば、をかしうもやあらまし。しひて思ひ知らぬ顔に見消つも、いかにほど知らぬやうに思すらむと、心ながらも胸いたく、さすがに思ひ乱る。とてもかくても、今は言ふかひなき宿世なりければ、無心に心づきなくてやみなむと、思ひはてたり¹⁰。

（現代語訳）心中では、こんな風に分の定まってしまった身の上でなく、死んでしまった両親の名残のある生家にて、ごくたまにでも（光源氏の訪れを）お待ちするのであれば、どんなにかよかっただろうに。無理に知らぬ顔で無視するのも、どれほど身の程知らずとお思いかと、みずからしたことはいえ胸が痛み、やはり心が乱れるのであった。ともかくも今は言っても仕方のない「宿世」なのだから、あさはかな氣に食わない女のまま関係を終えてしまおうと心に決めたのだった。

引用は、『源氏物語』の中で、光源氏のごく最初のうちに関係を持った女性である「空蟬」の心境を記した個所である。空蟬は、父衛門督が彼女を宮仕えに出そうと考えているうちに死んでしまい、今は年老いた中流貴族である伊予介の後妻に納まっている¹¹。引用文中の「かく品定まりぬる身のおぼえ」「言ふかひなき宿世」は、そうした己れの身の上を指している。そこに、ふとした偶然から光源氏が訪れるようになるのである。空蟬において、彼女自身の身の上が「宿世」として理解されるのは、なぜであろうか。

「かく品定まりぬる身のおぼえ」「言ふかひなき宿世」は、生家にとどまって光源氏の訪れを待つという願いとの対比において語られている。空蟬の願いは、年老いた伊予介の後妻になる前の己れとして光源氏と出会うことである。この願いは、現実において光源氏との出会いが伊予介との結婚後に生じている以上、初手から不可能な願いと言うほかない。しかし、まさにこの願いを通じて、己れの身の上を「宿世」と捉え返す空蟬の自覚は生じている。光源氏との恋に対する過剰な願いによって、今ここに存在している己れの現実を総体において捉えることが可能となったのである。ここでは、願いあるいは理想の自覚と現実の自覚は、表裏をなして同時に成立している。

それにしても、なぜ、己れの置かれた現実が「宿世」でなければならないのだろうか。空蟬にとって、伊予介の妻として「今ここで、己れが、他のどのようになでなく、このようにある」ということは、かつての己れとして光源氏と出会うという願いと決定的に対立している。そのことの自覚により、空蟬は「なぜ、己れは、今ここで、他のどのようになでなく、このようにあるのか」を問わずにはいられない。そして、それは、己れ自身の意志によるものでもなければ、他の誰かの意志によるものでもない。つまりは、究極的に答

えようのない問いであるといわざるを得ない。むろん、伊予介との結婚に至る個々の状況においては、空蟬自身や他の誰かが何らかの現実的判断を下しているには違いない。しかし、ここでの問いは、そういった具体的判断の可否を問うものではない。もう少し具体的に言えば、なぜ父衛門督は自分が宮仕えする前に死んでしまったのか、なぜそこに伊予介という男が現れたのか、なぜ伊予介と結婚したあとになって光源氏と出会ってしまうのか、空蟬が問うているのはそういった次元の問いである。それには答えがない¹²。そうした答えようのない問いが切実に問われるところに、「宿世」の観念が受け入れられるのである。なぜなら、己れを取り囲む現実とは、たとえどれほど己れの願いとかけ離れていようと、己れ自身が引き受けるほかないからである。それゆえ、己れを取り囲む現実を「宿世」と捉え返すことは、その現実が、たとえみずから望んだものでないとしても、他の誰にも責を帰することができるものではなく、己れ自身で引き受けるほかないものであると自覚することにほかならない。己れの現実を「宿世」として捉え返すことは、しばしば誤解されるように現実からの逃避なのではなく、己れの願いとは異なる現実をそれとして引き受けようとする自覚的営みであるといえよう¹³。そこでは、己れを超えて己れに働きかけ、己れを今ここにおいてこのようにあらしめている〈なにものか〉が、「宿世」として主体的に表象されているのであり、そうした超越的な視点を媒介とすることで、己れの現実を捉え返すことが可能になっているのである。

では、「宿世」を「宿世」として自覚したとき、ひとはどうするのだろうか。空蟬のその後の消息をたどっておこう。

うき宿世ある身にて、かく生きとまりて、はてはてはめづらしきことどもを聞き添ふるかなと、人知れず思ひ知りて、人にさなむとも知らせで、尼になりにけり¹⁴。

(現代語訳)「つらい「宿世」の身の上で、このように生き長らえて、遂には聞いたこともないような事態(伊予介の前妻の子、すなわち空蟬の義理の息子である河内守に言い寄られたこと)に出会ってしまった」と、人知れずつくづくと思い知って、誰にも知らせることなく尼になってしまった。

己れを取り囲む現実が「宿世」によるものであると自覚したとき、ひとは出家するほかない。因果の連鎖を断ち切るほかに、みずから望んだのではない己れの現実を越える道はないからである。特に古代中世においては、因果の連鎖を断ち切る道は来世に極楽浄土へ往き生まれることとして求められた¹⁵。「今ここで、己れが、他のどのようにでなく、このようにある」ことの由来が己れの外部としての前世にある以上、その克服の道筋が来世という外部として要請されているのである。

3. 「宿世」の拒絶 ～六条御息所の場合～

前節では、己れを取り囲む現実を「宿世」として捉え返した人物として空蟬を取り上げたが、「宿世」を受け入れることができない場合、どうなるのであろうか。本節では、この点について、六条御息所を取り上げ考察することとしよう。

六条御息所は、かつて皇太子妃でありながら、その皇太子に先立たれたため立後の夢もかなわず、世間から忘れられようとしていた。そこに今をときめく光源氏が通ってくるようになったのである¹⁶。御息所の心の葛藤が語られる場面を、少し長くなるが引用しよう。

大殿には、御物の怪いたう起こりていみじうわづらひたまふ。この御生霊^{いきすたま}、故父大臣の御霊など言ふものありと聞きたまふにつけて、思しつづければ、身ひとつのうき嘆きよりほかに人をあしかねなど思ふ心もなけれど、もの思ひにあくがるなる魂は、さもやあらむと思し知らるることもあり。年ごろ、よろづに思ひ残すことなく過ぐしつれど、かうしも砕けぬを、はかなき事のをりに、人の思ひ消ち、無きものにもてなすさまなりし御禊^{みそぎ}の後、一ふしに思し浮かれにし心鎮まりがたう思さるるけにや、すこしうちまどろみたまふ夢には、かの姫君と思しき人のいときよらにてある所に行きて、とかく引きまさぐり、現にも似ず、猛くいかきひたぶる心出で来て、うちななぐるなど見えたまふこと度重なり¹⁷にけり。

(現代語訳) 左大臣家では、物の怪たちが数多く現れて、葵の上がひどくわずらっていらっしゃる。六条御息所は、それが自分の生霊であるとか、父の霊であるなどと噂する者がいるとお聞きになったので、あれこれ考えてみると、みずからの身の上のつらいことを嘆く以外に人の不幸を願うような気持ちはないけれども、物思いをすると魂が体から離れ出て行ってしまうというし、もしかしたらそういうことなのかもしれないと思い当たることがあった。ここ数年、これ以上ないというくらい物思いに心を尽してきたけれども、それも今ほどの心の乱れではなかったのであって、ほんのささいな出来事の折に、葵の上が私を無視し、ものとも思わない態度を取った例の御禊の後、ひたすらに動揺してしまった心をなかなか静められないと思っていたせいか、少しまどろんで見る夢には、あの姫君と思われる人がとてもきれいにしているところに行って、やたらと引き回して、正気のときとは違う強く荒々しくひたすらな心が生じて、引きむしったりするのを見るのが度重なった。

結論を先取りして言えば、御息所は己れの「宿世」が受け入れられないために、「物の怪」となってしまったのである¹⁸。旧皇太子妃という己れの身の上については、「身ひとつのうき嘆きよりほかに人をあしかねなど思ふ心もなけれど」と述べ、もとより引き受ける覚悟を示している。御息所を物の怪にしてしまったのは、左大臣の娘であり、かつまた光源氏の正妻として、今をときめく葵の上の存在であった。ここで御息所が回想している二人の衝突とは、新しく賀茂神社に奉仕する斎院に決まった皇女の「御禊」という行事が催された際、行事に参列する光源氏を一目見ようと御息所が待ち構えていたところ、彼女の俵を葵の上の俵が押しのけたという事件である。それ以降、光源氏の子どもを身ごもっている葵の上のところに物の怪が現れるようになり、御息所自身も葵の上に暴力を振るう夢を見

るようになった、というのが引用の場面である。

前節で考察したように、「今ここで、己れが、他のどのようにでもなく、このようにある」ことを引き受けるとき、己れをそのようにあらしめている「宿世」が自覚されるのであった。「身ひとつのうき嘆きよりほかに人をあしかれなど思ふ心もなけれど」と述懐する御息所は、みずからの自覚においてはそのことを引き受けようとしている。それでもなお、心は「鎮まりがた」く、「魂」が「あくがれ」出て葵の上に襲いかかる。ここで、「物の怪」とは、己れの現実を背負いきれずに、その責を他人へ転嫁しようとする、あるいはその鬱憤のはけ口を他人に求める、そうした者の姿である。

上の引用に続いて、御息所は、更に次のように己れを省みる。

「ひたすら世に亡くなりて後に怨み残すは世の常のことなり。それだに人の上にては、罪深くゆゆしきを、現のわが身ながら、さるうとましきことを言ひつけらるる、宿世のうきこと。すべてつれなき人にいかで心もかけきこえじ」と思し返せど、「思ふもものを」なり¹⁹。

(現代語訳)「死んでから後に、ひたすらに恨みを残すのはよくあることだ。それでさえ、他人事として聞いても、罪深く不吉に思われるのに、生きたままの身で、こんなうとましいことを噂されてしまうなんて、「宿世」のつらいこと。これからは、あのつれない人のことをまったく心につけないようにしましょう」と思い返すのだが、「思うまいと思っていることが思っている証拠」なのである。

御息所は、己れの現実をみずから引き受けることなく、他人を「怨」むことが「罪深」いことであると知っている。だからこそ、葵の上をめぐる一連の出来事をすべて「宿世」であると己れに言い聞かせようとする。そして、それらすべての原因である光源氏への思いを断とうとするのである。しかし、湧き上がる思いは、意志によって断つことができない。これらの場面の直前、御息所は光源氏に次のような歌を送っている。

袖ぬるるこひぢとかつは知りながら下り立つ田子のみづからぞうき²⁰

(現代語訳) 袖が濡れてしまうと知りながら「泥」に降り立つ農夫のように、涙に袖をぬらすと知りながら、この「恋路」にはまり込んでゆく私自身が悲しいのです。

古来、『源氏物語』の中で「第一の歌」と評されている歌である。ここで歌われているのは、直接的な恋の情念ではない。この恋が己れに悲しみをもたらすものでしかないと知り、己れの恋の情念を制御しようとする。しかし、恋の情念は己れの意志では制御し得ず、更なる深みへとはまり込んでゆく。そうした己れ自身を「憂き」ものとして捉え、歌として表出しているのである。恋をめぐる、幾重にも屈折した心理が歌に深みを与えているのだといえよう²¹。

『源氏物語』において、「宿世」の自覚を通じた人間の存在へのまなざしは、六条御息所

によって、いっそう深められたといえよう。御息所にとって、光源氏への恋や葵の上への怨みといった情念は、みずからの意志によって制御し得るものではなかった。以後の物語の展開においては、六条御息所が光源氏のもとを離れ出家することになるが、死後、葵の上亡きあと光源氏の正妻となった紫の上に崇るなどして、極楽への往生を果たし得ていないことが分かり、娘の秋好中宮が追善供養をすることになる。

4. 「宿世」の思想史的位置付け

空蟬、六条御息所の二人の女性を通じて、『源氏物語』における「宿世」の思想を検討してきたが、最後に「宿世の思想」の思想史的位置付けを確認しておくことにする。

まず確認しておくべき点は、「宿世」という概念によって、人間の個としての実存的な性格が、平安という時代にあって、強く自覚されたという点であろう。古代の日本において、仏教は「因果の理法」として受容され、その応報思想によって個としての自覚がもたらされたと考えられるが²²、その場合、「宿世の思想」を日本における「因果の理法」の自覚形態であると捉えることができよう。無限の過去世から無限の未来世へと連なる存在として己れを捉え返したとき、その無限の連鎖を一挙に見て取る「仏」の視点が意識されることになる。このとき、人間は、己れの存在を知り尽くして己れの在りようを制御することができないものとして、特に情念的な側面から捉えられ、その救済が人間を超えた「仏」に要請されているのである。

近世に入ると、このような人間の捉え方は大きく転換してゆく。人間は、他の人間と交換不能な実存的存在としてではなく、他の人間と共通した人倫的存在として捉え返されるようになるのである。近世初期の儒者による「人倫」論は、いかに人間の共通部分を押し広げ、個別的な部分を制御するかという論点をめぐって、思索されたものであったと言える²³。倫理学の問題として言うならば、「情念」は「理性」や「意志」によって制御され克服されるべきものと理解され²⁴、「存在」の側面よりも「当為」の側面から人間が捉えられるようになったのである。そのような儒教思想に対して、人間の「存在」の側面にあらためて着目したのが、国学であったということができよう。例えば、本居宣長は本論文で取り上げた『源氏物語』を独自の観点から論じ、またあるいは、平田篤胤は「物の怪」に積極的な関心を向けている。しかし、そうした国学思想も、むしろ儒教思想に連なるような此岸的志向を持っており、人間の存在の根拠としての神話世界を実体化することで、己れの内に向かって「自己の現存の意味」を問うよりは、己れの外に実体としてある神話世界を解明しようとする傾向が見られるのである²⁵。その意味では、古代から中世において、人間の「存在」の側面を深く捉えた「宿世の思想」の持つ思想的可能性を、それを解釈する方法をも含めて掘り下げていくことが今後更に必要であると言える。

- 1 『和辻哲郎全集十二巻』 p. 9～12 (岩波書店、1962)
- 2 『孔子』 (岩波文庫) p.11。
- 3 同上p.15～17。
- 4 むろん、現代においては、釈迦や孔子の教えとされる経典のすべてを彼らが説いたのでないことは広く知られているが、さしあたりここでは問題としない。
- 5 日本には倫理学がなかったと見る和辻と同様に、中江兆民は『一年有半』において、「わが日本古より今に至るまで哲学なし」と断じ、本居宣長・平田篤胤ら国学者を「考古家」、伊藤仁斎・荻生徂徠の儒学者を「経学者」、新しい宗派を開いた仏教者を「宗教家」と、それぞれに位置付けている (『一年有半・続一年有半』 p.31、岩波文庫)。ただし、そのことは、彼らの思想が護教論に過ぎないということを意味するものではない。なお、日本の思想を抜くことの問題性については、菅野覚明「日本思想の根本問題」 (『理想No.648』理想社、1992) を参照のこと。
- 6 倫理学史と倫理思想史をめぐる問題については、相良亨「日本倫理思想史研究の意義」 (『誠実と日本人』ペリカン社、1980) および同論文をもとに西洋倫理学の研究者小倉志祥らと討議した「思想史研究の意義」 (『講座哲学4 価値の哲学』東京大学出版会、1973) を参照のこと。
- 7 相良亨『日本の思想』 p.237～239 (ペリカン社、1989)。また、和辻の『日本倫理思想史』の問題点については、市倉宏祐「倫理思想史の可能性」 (『日本倫理学会論集 歴史』理想社、1973) も参照のこと。
- 8 佐藤正英『日本倫理思想史』「はしがき」 p. i (東京大学出版会、2003)
- 9 直接に和辻倫理学や日本倫理思想史について論じたものではないが、ギリシア哲学研究者の加藤信朗は、「行為はひとの発現ではある。しかし、行為はひとの存在ではない」として、アリストテレス以降、倫理学の指針が「何をなすべきか」という「行為」の問題に偏向していることを問題視し、ひとが「いかにあるのか」「何であるのか」という「存在」の問題においてこそ、「倫理学の思索の本来の場所が回復される」と主張し、「情念論にはこれまで以上に大きな位置が倫理学において与えられるべきである」と結んでいる。本稿は、加藤のこうした議論から大きな示唆を得ている。加藤信朗「倫理学とは何か」 (『日本倫理学会論集23 倫理学とは何か』慶應通信1988)
- 10 小学館日本古典文学全集『源氏物語 (1)』 p.186。以下、『源氏物語』からの引用は、同全集のシリーズに拠るが、現代語訳は独自に施した。
- 11 論者は、『源氏物語』における「恋」が、親の喪失に表象される「抛りどころなく心細げ」という状況において成立するものであると捉えている。こうした捉え方は、吉田貞樹の一連の論考と相通ずるものであるが、現時点では、論者も吉田もまとまった形で『源氏物語』に関する論考を発表していないため、解釈の相違点についてはまだ明らかになっていない。吉田の『源氏物語』に関する既発表の論考は、「源氏物語の倫理思想 ～光源氏像に即して～」 (『日本倫理学会大会報告集2000年号』東京大学大学院人文社会系研究科)、「源氏物語における死と生」 (『死生学研究2003年春号』) など。また、吉田の「和辻哲郎における「文芸」と「道德」」 (『道德と教育 306・307号』日本道德教育学会、2000) も参照のこと。論者の方では、「情念論のゆくえ ～物語か歴史か～」 (『差異のエチカ』ナカニシヤ出版、2004) において、一部『源氏物語』について論及している。
- 12 九鬼周造は、「現実の世界が無数の可能な世界の中の一つに過ぎぬ」ということこそが「事実」なのであり、そのような「事実を事実としてありのままに捉え」るところに「形而上学」とし

- ての哲学があると論じている（『偶然性の論理』、『九鬼周造全集第二巻』p.354、岩波書店、1980、原文は田字・田かな）。本論文は、九鬼の議論に示唆を受けつつ、空蟬の内面をそうした形而上的な問いとして再構成して論じている。ただし、九鬼が、そうした「偶然性の哲学」によって「現実」を「動的に肯定する」ことができると論じている点については、そのような価値判断においてこそ、まさに哲学と区別した際の倫理学の問題があると考えられ、再考の余地があるように思われる。このあたりに問題については、別の機会に論ずることとしたい。
- 13 九鬼周造は、「宿世」に類した言葉である「運命」について、ハイデガーの議論を踏まえつつ、「運命とは先駆的決意性の中に内在して初めて運命となるのである。……従って被投性（Geworfenheit）であると共に投企（Entwurf）でなければならぬ」と論じている（『偶然性の問題』、前掲『九鬼周造全集第二巻』p.234）。
- 14 前掲『源氏物語（2）』p.354
- 15 拙論『『往生要集』と『栄花物語』』（『国士館哲学第5号』国士館大学哲学会、2001）参照。
- 16 ただし、光源氏と六条御息所の出会について『源氏物語』は何も語っていない。なお、本居宣長は両者の出会いを擬古文「手枕」において描いている（『本居宣長全集第15巻』筑摩書房、1990）。
- 17 前掲『源氏物語（2）』p.29～30
- 18 己れの「宿世」を受け入れることができない者が「物の怪」になるという論旨は、『栄花物語』を題材にかつて論じたことがある。博士学位論文「栄花物語の人間観」第三章第二～三節。
- 19 前掲『源氏物語（2）』p.30～31
- 20 同p.28～29
- 21 佐藤正英は、謡曲『井筒』を題材に、成就されない「恋の情念」が己れの内へと屈折するものであることを述べ、「有常の娘の靈魂が靈魂にとどまる所以は、一つにはこの回折する自己意識にあるといっていであらう」と論じている（『井筒』をめぐって ～夢幻能の構造～、『季刊日本思想史No.39』ベリかん社、1992）。六条御息所をシテとした謡曲『野宮』においても、後の場でシテの語る葵の上との俾争いは、それ自体が怨念となって執着を残しているのではなく、あくまでも己れの内に光源氏への「恋の情念」を繰り返して折出させる屈折点として、捉えられていると考えられる。だからこそ、謡曲『野宮』の末尾が「火宅の門をや、出でぬらん」と成仏に疑問が付されているのであろう（小学館新編日本古典文学全集『謡曲集（1）』p.310）。そのことは、葵の上の側から描かれた謡曲『葵上』において、六条御息所の情念が基本的に「恨み」として単純化して捉えられ、最後には「横川の小聖」の加持によって「悪鬼心を和らげ」「成仏得脱の身となり行く」という結末を迎えることと対照をなしている（同『謡曲集（2）』p.284）。
- 22 菅野覚明「仏教の人間観をめぐって」（『聖学院大学総合研究所紀要 No.22』2002）を参照のこと。
- 23 菅野覚明「人倫の道と日本の古代 ～林羅山をてがかりに～」、『日本思想史叙説4 古学の思想』竹内整一他編、ベリかん社、1994）を参照のこと。
- 24 高島元洋は、『日本人の感情』（ベリかん社、2000）において、「問題は、「理性」を越え、「理性」が制御しえない感情が存在するということである」（p.32）と指摘している。ただし、同書においては、古代から近代に至る日本人の感情の捉え方が順に論じられており、上記の問題そのものが直接に問われ、答えられているわけではない。
- 25 本居宣長については、その一端を、前掲の拙論「情念論のゆくえ」で論じた。また、国学思

想に見られる近世的思惟については、佐藤正英「本居宣長と平田篤胤」（『国文学 解釈と鑑賞 458号』（至文堂、1971）、同「青山は枯山なす……」～原郷世界への衝迫（二）～」（『理想 No.613』理想社、1984）を参照のこと。

（弘前大学人文学部助教授）