

Title	表現されるものと私私なるものをめぐる思索：国学・宣長再考
Author(s)	清水, 正之
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.33, 2005.10 : 300-329
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4030
Rights	

SERVE

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

表現されるものと私秘なるものをめぐる思索

— 国学・宣長再考 —

清水正之

はじめに

かつて、丸山真男は『日本の思想』のなかで、日本思想史に通史を描いた書物がない、という指摘をした。このことは日本思想の歴史において、儒教あるいは仏教といった学派や思想単位をこえて日本思想とよべるような座標軸がないという丸山の見解と結びついたものであるが、他方では、近代の學術の現状の中で、「政治」思想史や「歴史」思想史あるいは「経済」思想史という個別の思想史はあるが、どのディシプリンもが参照可能な思想史、いわば哲学史の視点の不在を指摘しているものともとれる。

本稿は、国学という思想史の中の狭い領域に視点を限定したものである。一般にいわれる哲学史がないという日本思想史研究の状態はなおつづいており、日本思想史の研究がときに恣意的となり、相互参照を可能とする研究、あるいは確実な蓄積をのこす研究領域として根付かない、という状況とかさなっている。そのことは個々の思想家や思想の位置をその深度において位置づけることの困難さもなっている。ここでのこころみも結局は一つの主観的な像におわつて

しまいかもしれない、と自戒しながら、ともかくも限定された対象の中に、その筋目を追うこととしたい。

宣長につづく世代に属する富士谷御杖は、みずからの学問を、自負をこめ「儒仏の後学」(『百人一首燈』草稿天理本・富士谷御杖全集四一九一頁)と呼び、独自の問題領域があるといっているが、長い伝統をもつ仏教学あるいは儒学にたいして、両者からのくびきを脱して日本を研究の対象にしたことにおいて、近世に後発の学問として発展した国学である。

国学とりわけ後期国学の思想的傾向が、戦前の命運に深いところである意味の罪過をもたらしたとみられることから、国学研究自体が長らく、タブー視されてきたのも事実である。日本の哲学史あるいは倫理学史のころみでは、そうした図式的枠組みを前提とせず、功罪の全てを包み込んだ根底的な再把握がなされねばならないだろう。⁽¹⁾

国学を考えるということ

そうした国学のとらえかえしを考えると、国学および本居宣長に目を向けた現代の思想家の一人として森有正をあげることができるだろう。本稿の視角とも深く関わるものでもあるのであえてふれておきたい。

森は、戦後、デカルト・パスカル等フランス思想の研究者であったが、フランスに留学しそのまま滞在を続け、思索をつづけた。後年、森は長年のヨーロッパ生活をふまえ、自らの日本人としての日本語を通じての「経験」という問題に関わるようになる。多くの近代日本の知識人がフランスに、パリにあこがれ、そしてのち日本の風土・文物に回帰したことは例を挙げるまでもない周知のことである。しかし森の例を、単なる回帰の一つとしてあげるにはその問題性の深さからみて同列には論じられないだろう。その森が、晩年の十年ほど、毎年のように帰国しいろいろな大学で集中講

義をおこなっていたが、そのなかで、北海道大学で学生たちと、本居宣長の初期のテキスト、『あしわけおぶね』を読んでいたことがあったという。森の宣長への関心の由来・方向は、ある程度は全集所収の『本居宣長をめぐる』(第五卷^②)で知ることが出来る。ここでは『石上私淑言』によつて宣長と出会つたこと、宣長の古道論、神道論には「存在と本質」というヨーロッパ近世とも通有の哲学的問題が「伏在」しており、それは日本人にとつて「避けてはならない」「ほとんど原爆的規模の危険な問題」(同三九三頁)だと言っている。

そのほか、いくつかの文章で森は、国学および宣長にふれている。しかし、とりわけ私の興味を引かれるのは、この本居宣長の初期のテキスト、とりわけ『あしわけおぶね』という歌道論を読んでいたということである。どのような方向から宣長を読んでいたのか、森自身による明示されたテキストはないのだが、宣長の歌論に、森のいう日本語を通しての「日本の経験」にかさなる問題を見いだしたことは想像に難くない。本稿は、けつしてその森の見出したかもしれない宣長観にむけ、目的論的に論じるつもりも、森を権威としてたてようとするものでもない。宣長のテキストの内面的な方向をそれ自体として考えながら、その先で、森との接点へ、あえて考えを及ぼしたいと思う。

国学という思想のあり方が概して、強いイデオロギー的側面をもつものであり、それが現代のわれわれにはいわば兎戯に属するというべきような、納得しがたいものをもつことはたしかである。とりわけ鎖国日本の中で具体的な生身の異文化との接点のないなかでの中国観などはまさにそれにあたる。しかし、こんな良くないところもあるが、こんな良いところもある、といった折衷的な評価では、その問題性を十分にくみ取ることができないこともまた確かであろう。国学の問題性は十分すぎるほど議論をへたようにみえながら、しかしまたその問題の本質と射程はいまだあきらかではない。そのためにもたとえば宣長だけに目をむけるのではなく、国学という思想的態度の底を流れる彼らの基礎経験ともいべきものに目を向ける必要があるだろう。

ここでは国学の思想の一つの面が、自他の断絶とその先でのあらためての自他をむすぶものをめぐるものである、と

いう視点から論じる。倫理思想としていうなら、自他の間の「誠実」の倫理に対して、あえて「偽り」に着目することが、国学という思想の動態の深いところに流れていることを指摘したい。

国学のテキストに近いものには、自明のことと見えるかもしれないことであるが、国学は「差異」にきわめて敏感な思想であった。その差異の意識は第一義としてはなによりも、おなじ共同体内の他者に向けられており、差異の意識は異国あるいは異文化としての他者だけが対象ではない。

最近の国学研究は、国民国家批判の動向などと連動し、国学の他者をただちに異文化、具体的には中国とする。宣長国学の最近の批判は子安宣邦の議論が代表的である。子安はいう。

「日本」の自己同一性にかかわる形で日本人が自らに言及するとき、そこには常に宣長がいる。宣長の国学的言説は、「日本」の自己同一性にかかわってなされる日本人の自己言及的な言説としてたえず近代日本に再生する。(子安宣邦『宣長問題』とは何か』一二頁、青土社、一九九五)

こういう視点から、子安は国学の、他者＝中国をめぐる宣長の言説を批判する。

子安を代表とする近年の宣長・国学批判は、戦後から一九八〇年代くらいまでのながれとはまた異なる視角からなされるようになった。たとえばそれは、日本自体を脱構築するという観点から、一層先鋭化し、拡大され、いわゆる国語・国文学批判、あるいは植民地政策の批判等々として遂行されてきたりもした。それらも思想史研究の場では、内在批判のひとつであって、無下にしりぞけるつもりはない。ただ指摘しておきたいのは、「自己言及的」だという宣長にむけられる批判そのものが、論者自身が、他者をどううけとめるかという問う者のありかたに関わるということである。端的に言って他者とは、たとえば子安の場合、「異国」中国であるが、しかしなぜ他者とはつねに異国としてでな

ければならないのか。

本論でいう他者とは、まずは、自己に対面する他者、いわば共同内部の他者であり、中国等の異国・異文化をもつぱらさすわけではない。自他の間柄に立ち現れてくる他者性とはなにかがまずは国学的思惟の問題の端緒であり、異文化としての他者は次の問題であつたといふことができる。さらにいえば、国学のもつ日常の解釈学という側面こそが、国学を国学たらしめており、同時代の儒教・仏教との違いを示しているといえるが、そのような意味で国学が問題にする「他者」は、日常の感覚、人情に根ざしながら、決して素朴でナイーブなものにとどまつてはいないし、彼らの学的方法の全体の重要な結び目であつた。

国学史から——近世初頭の世俗社会の形成と前期国学

国学は反儒教というその思想的姿勢の問題が語られることが多いが、思想史としてみるなら、中世の仏教を背景とした全体的構想力の崩壊のなかで、最初の志向が萌したことは十分顧慮されるべきことである。^③近世社会とりわけ都会の人間の多様性、あるいは相対化がすすむなかで、あらためて人々の紐帯がなにかが問題となり、世俗化の中での生活儀礼のあらたな意味づけ、あるいは人情の重要性が模索されるようになったこと、その中で仏教的な意味での罪を積極的^④に生きざるをえない人々の生の実態、という問題が思想的問いとして一挙にあらわれてきたこと、国学的思想はそうした近世的問題に直面するかたちで生成してきた、といえるだろうということである。

以上を捕捉し説明するために、国学史を必要な点にかぎり簡明にふりかえつておきたい。

国学の系譜をめぐることは、国学者のなかにも見解の相違がある。たとえば、荷田春満（一六六九—一七三六）・賀茂真

淵（一六九七—一七六九）・本居宣長（一七三〇—一八〇二）・平田篤胤（一七七六—一八四三）を四大人としてあげる見方がある。この見方は、契沖を学統からはさすが、それはかれが仏者であるからであり、日本の「神の道」を考えたのが春満・真淵・宣長・篤胤と続いたとみる平田派を淵源とする考え方である。本稿でふれる国学史とは、戸田茂睡（一六二九—一七〇六）、僧契沖（一六四〇—一七〇二）等の前期国学といわれる一群、さらにそこから展開した、賀茂真淵、本居宣長それにつぐ世代で独自の位置をしめる富士谷御杖（一七六八—一八二三）とつらなる系譜であり、国学史の中では歌論というジャンルに属する系譜である。⁽⁴⁾

まずは契沖であるが、彼については、後に宣長が、その歌の解釈の仏教臭を批判しながら、国学のたしかな基礎を築いたものとして敬慕する、いわば国学という学問の創始者と目される存在である。他の前期国学者に共通する市井の隠者という性格を同じくもち、真言の僧でありつつ自殺未遂を若いときひきおこしたとされる。そうした既知の伝記とは別に、後の国学の展開との関係で挙げるべきことは、二点ある。まずは、その古代の仮名が「を」と「お」、「い」と「あ」、「え」と「ゑ」別の漢字でかき分けられていたこと（古代仮名遣い）を発見したという業績にかかわることだが、契沖によれば、中世歌学・言語学がそのかき分けを見いだせなかつたのは、個別性（「差別」）をさきとせず、通有性（「平等」）を先としていたからである、といった彼自身の議論を紹介しておきたい。⁽⁵⁾ 契沖の思考の様式にはこの「差別」（事柄の個別性）の重視という明白な傾向がある。第二には、中世歌学に対抗する歌論を、古今集の「仮名序」の解釈をとおして展開したのだが、そのことが、宣長、あるいは御杖の議論の、その後のいわば下敷きとなることである。その端緒をつくつたのは契沖であったが、その核心は、歌がこころの表現であること、さらには「ことば」と「心」と「まこと」との関係（なぜ言葉のまことも心のまことも、「まこと」といわれるのか）、等の論点、また歌がひとびとの多様さ、すなわち（異なり）のあらわれてあることなどであった。契沖はのちの宣長のように激しい漢意批判とは無縁であり、日本の文学・学芸が、中国の修辞の参照や引用により成り立っていること、日本の文化がインドや中国の影響の重

層的な展開によって成立したことに公平な目を向ける。その見方からは、『日本書紀』も『古事記』も等価であることなど、事柄の「差別」相を重んじる契沖にあつては、日本とインド、あるいは中国との差異は、人間の普遍性が、差異としてあらわれたものであり、あくまでも「平等」(ことがらの通有性)が、「差別」あるいは「守自性」(個性)の背後にあるのである。しかしまた、その「差別」相が、後の国学的な特殊日本論につながる起爆性をもっていたことも念頭に置かねばならないだろう。

ついで戸田茂睡をとりあげよう。彼は、前期国学者の都会の隠者という性格を体现しており元禄期の一典型と目される。はやくに『万葉集』に着目し、和歌における「制詞」(使用してはならない言葉)を否定し、「俗語」の使用をみとめるべきと主張して、中世歌学に反旗をひるがえしたものと位置づけられている。人情を基盤にしながら(身分の上下なく良き歌を人はわかるのだ、等)、同時に古代の難読の歌をどうよむかを解明する、学の公開性の重要性をといた。その思想は戯作的作品として残されているが(『梨本書』は武士道の形骸化したことをなげく武士渡辺茂右衛門、僧形で、仏教の「役」としての世俗的意味をみとめる茂法師、おなじく僧形をした求道家にして懷疑家睡法師、という三人の登場人物の鼎談という形式で、時代の倫理思想の淵源をあらわにする。最後は「仏法を用」ず「情を断」ない、という形で終わる)この世が、すでに人が罪なくして生をおくることのできない世俗世界であること(「主人の(を)持、家を持、家人を持たるものが、なにとして名利がはなれるべきにや。貪、瞋、痴、三毒も、毎日、く、につとめなるべし」(日本思想大系三九、二九八頁、以下大系)、それゆえに習俗・儀礼が人情を規矩する重要なかなめであるとき、その儀礼を神道的な方向にさぐること、しかしまた仏教をこの世の「役」として認めるなど、仏教的世界との微妙な断絶と連続をしめしている。

茂睡のかかえた問題の一端をしめす例を歌論からあげておこう。「名にしおはゞあふさか山のさねかづら人にしられでくるよしもがな」(『百人一首』三条右大臣)を堂上歌学が「ひとにしられても」と解釈することを批判している。

前にも申すとをり、かはりたる事をいはんとて、本意にそむくと申たるは、かやうの事にて候、恋の歌のな
らひしのおを以て本意とする、顕恋といふ題などもあれども、随分忍びてもたびかさなればあらはるゝなら
ひ、それをうくもつらくも、なげきかなしむころをよむならひ也、此方よりあらはし人にしられてもくる
よしもがなとは、中々読ぬ事也、しのおを以て恋と云名あり、しのお事なくば夫婦婚礼也、恋とは云べから
ず。(『百人一首雑談』全集三四〇)

茂睡はここで直接には、旧来の歌学を、その歌の解釈を通して批判しているのであるが、歌の解釈を越えて、人情を
どのようなものとして理解するかという問題が示される。そこには飛躍があるように一見見えるが、歌の論議から、人
情一般への踏み越えこそ、摇篮期の国学的な思想にはじまり、そして、これ以降にも通底する考え方なのである。「夫
婦婚礼」を、日常を支える矩り、通常道德とするなら、「恋」(不倫の恋)はその習いを逸脱する人情の現れであること、
そして恋の歌とは、逸脱していく人情を表現するものである。「しのお」ことにおいて恋と、制度としての夫婦とは、
全く異なる質のものである。

ここに示された、歌に託された恋の情と通常道德に支えられた制度との(あわい)、あるいはさげめに着目すること
こそ、国学の思想といわれるものの重要な論点があった。歌は私秘なるものをうたう、と同時に他者に向けられる、そ
のあいだにあるものをどうみるか、という問題であり、外部にすでに有効な仏神はなく、かつ「情を断た」ないとすれ
ば、道德の外部へ逸脱する志向そのものも人自らが、人の情が、支えるしかない⁶⁾。その意味で、歌は、そして恋の歌は
かつての「仏神」と、おなじ位置にあるかのようなものである。

そのことは、歌をめぐる感受に微妙な變をうみだす。他者との共感的場面としての人倫を逸脱しかねない(私秘)の
情は、私秘であることにおいて、他者の共感を呼ぶ。そのためには「しのお」べきはずの私秘の情は、歌にうたわれ、

他者の共感的關係にむけて表現されねばならない、という微妙さである。

茂睡においてはこの問題が十分な展開を見せたとはいえない。まずは、「秘事口伝」をもつぱらとする従来の歌学への批判、習俗道德の自明性への懷疑的まなざしというかたちをとった。他方、『古今集』の内に低回し、『万葉集』の意味を発見し、町民のサークルをつくり歌をよむ。歌と神道との結びつきは、茂睡ではいまだ明確でないが、制度を支える神道への並々でない関心は、仏教的な超越には依ることのできない中で、それにかわるより大きな制度的規矩あるいはあらたな超越のありかたを模索しているかのである。それは茂睡の中では、直接には中世的なものとの対峙というかたちで意識され、近世の思想の中核、儒教はそれほど切実な問題としては浮上しない。これが茂睡の立てた問題の範囲であった。前期国学の一端に触れたが、国学はこのような視点を持ち、まずは歌の学としてはじまった。

賀茂真淵——「同じきに似て異なる心」の風景

国学が広範な学習者をもつのは賀茂真淵のあたりからである。真淵は江戸に出て、多様な人々に出会い、さまざまな風習、言語、見解に接して、その視野が開けたと自らいう（『万葉大考』全集一—三三頁）。近世の都市文化で経験したひとびとの（異なり）のありようこそが彼の基礎経験だったといえる。

真淵は茂睡・契沖と違い、反儒教の口火を切り、また中世歌学の背後の仏教への反感をあらわにする。そこには古代の日本を理想とみる歴史の意識がある。

彼の「古学」とは、万事簡素で作為なく道德的強制もなく「天地にかなって」治まっていた「いにしへの安国のやすらげき」上代のあり様を「知り明らめむ」ものとして、「いにしへの歌」を学び「己がよむ歌」を修練することで

あつた(『歌意考』、大系『前期国学』三五頁)。「さかしら」やそれを助長する儒教の影響を断ち切るために、歌詠を通じて、「いにしへを己が心言にならば」(『賀茂翁家集卷之三』全二一―六二二)すことで、上代の理想の風を実現できる。人の心をうたう歌というものは、一見無用のものとみえるが実は世の治乱興亡の要で、「家より国におよび国より天が下に至るまで用をなす」(『万葉秘説』全一―五〇六)ものである。同じく治国平天下に効あらんとする儒教が「理り」を説くことで世に争いをもたらすに對して、和歌は「和らぎ」をもたらすとみた。

それでは、真淵のみる、多様な情になつた個別存在によつて織りなされている社会とはどうあるのか。世とは本来「教えねども」「ことゆく」ものである。儒教が理や仁義礼智しいて説いたことで逆に混乱をもたらしたと真淵はみる。が、理や仁義礼智のようなものは、あえて名づけるまでもなく、「おのづから」人間社会に備わっているものであつた(『国意考』大系三八二)。こう真淵はいうが、ひと度、その社会の構成に目を移すとそれは決して一枚岩ではない。まさしく一触即発の可能性を秘めている。引き続き『国意考』より書きぬく。

(唐国は)如是世々にみだれて治ることもなきに、儒てふ道ありとて天が下の理りを解きぬ。げに打聞たるには、いふべきこともならざる覚れど、いとちひさく理りたるものなれば人のとく聞得るにぞ侍る。先もの専らとするは、世の治り人の代代伝ふるこそ貴め、さる理り有とて生てある天が下の、同じきに以て異なる心なれば、うはべは聞しやうにて、心にきかぬことしるべし。(大系三七六頁)

人々の「生きてある天が下」の本質と真淵のみるものは「同じきに以て異なる心」という認識に集約されよう。争乱の続いた「唐国」だけではない。「春夏秋冬の漸なる」風土の中で皇統が連綿と続き治つてきたこの国の「天が下」ですら、「うはべ」は安らかな心情に満ちていると見えながら、その心情の内部に分け入るなら、「心にしのばぬ」||抑圧

しがたい、怒り、憤激、「わりなき」非合理的願ひ、「世を奪はんとする」思ひさえが渦巻いている。支配する者として例外ではない。「多く殺せしは、一国のぬしと成ぬ。さてそを限りなく殺せしは、いたつてやんごとなき御方とならせたまひて」(大系三八八)今の地位にいる。このように個々の人間は、「心の偽りは人毎に有る」(大系三九〇)もの、虚偽をはらんだ存在である。ありのままの心を見る限り、人間は相互に共感しがたい断ち切られた存在である。

個別の存在が虚偽に満ち、他者に対しては異和としてしかない社会が、なぜ「和ら」いでいることができるのか。まさにそこにこそこの社会の特質というべきものがある。それを真淵は「直き心」ゆえだという。

或人問、さらば古へは皆あしき人はなきかと。答、此問はまたよく直きてふ意をしらぬ故なり。凡志の直ければ、万に物少し、もの少なければ心に深くかまふることなし。さて直きにつきて、たまたまわるきことをなし、世を奪はんと思ふ人もまゝあれど、直き心より思ふことなれば隠れなし。隠れなければ、忽に取ひしがる(注―平定される)、よりて大なる乱れなし。直き時はいささかのわるき事は常にあれど、譬へば村里のをこのものの力を争ふごとくにて、行ひしづめやすき也。(大系三八六頁)

ここでいう「直き心」なるものが、心性のもちうる道徳判断、たとえば「直き」から連想するような誠実、あるいは善悪の判断とおよそ次元の異なることは明らかである。真淵は「直きといふ中に、邪にむかふと、思ふ心の強く雄々しきと、心に思ふ事をすさびといふとの三つあり」と三義あげ、どれをとるかは「事にしたが」つて決めるべきだという。だが、つづいて「その中に、古人は思ふ事、ひがわざにても隠さず歌によめる、此直きにぞ、歌はあはれとおぼゆること有なる」(『邇飛麻那微』欄外注記、大系三六九)と書いているように、歌による心の隠蔽なき表明を重視していることは明らかである。「直き」ゆえに秘秘の思ひは歌に詠まれ、「異なる心」が「心の偽り」を抱いたままで他者の共感

に収めとられていく。しかしその「直き」ことも作為ではなく、「直き心」より発するものである。「直き心」とは心性の内包する公共性、他者を志向する傾向性ともいふべきものであろうか。心は本性上、そうした機能を備えており、「心の偽り」によって主観的に隔てある個々の人が客観的には大きな「和らぎ」の内にあることができる。

真淵のいわゆる「自然」思想の例として挙げられる、「凡天地の際に生とし生けるものはみな虫ならずや」「天地の父母の目よりは人も獣も鳥も虫も同じこと成べし」（『国意考』大系三八六）も、自然性の称揚としてでなく、そうした脈絡の中で理解されるべきであろう。真淵の眼目は、人は心によつて結びつくのだが、心は「人毎に」異なっているから対立の関係になりがちであるがその断絶した個別存在が、「言」を通じてこの世界にあるということのままに「おのづから」一体なる共感の構造の内に組みこまれてある、ということだろう。この一体化は「天地のこのころのまゝ」に人間社会に備わつた機能なのであるから、人々の心を共感的関係の内から始めるとる人間社会は、心も言葉もないが「ことゆく」虫の世界と機能的には同じことなのである。

真淵のこの見方には、私秘の心性と社会の間には、ある種の飛躍があるというべきであろう。真淵のこうした方向は結局のところ協同の成立している実体的基盤「古へ」という時代のありように行きつく。ひとは「神」と「皇」とへの「二つの崇み」を共感の実質内容とする共同体へ、偽り多き「己が心」のままに組みこまれていくのであつて、それが「ますらを」のあり方である（『書意』大系四六六）。私秘と、「神」「皇」との断絶を、ある種雄々しきによつて飛び越えるという、真淵の思想のもつ、武断的性格ともいふべきものは、国学史のなかでは珍しいものであるが、母性的な一体性を背景に、男性的ないし父性的原理をもつて個が存在するという把握には、他者に向かう「直き心」と私秘なる「心の偽り」との分裂と同質の問題があるように思われるし、たとえば宣長においての自然性と能動性とのあり方とは逆方向にあるようにみえる。宣長は真淵をなほ漢意からこころの影響下にあるとみなしているが、この点にまさに関わつていよう。

宣長の初期歌論における自己と他者——実情と「偽り」

以上のような流れの中で宣長に目を移す。実体的な共同体が思想上の鍵となるのは宣長も同じである。だが一方、周到に自他の共感的感情のひだの内に分け入る初期の宣長がいる。その際宣長がこだわるのは、真淵のいう「心の偽り」にも通う、自己意識に映る虚偽の影である。以下初期歌論である『あしわけをぶね』を中心に宣長の心性の理解を簡明に追いなおしておこう。真淵の心性論が個と社会という場面で専ら論じられたのに対して、宣長は「歌をよむ」という場面に即して議論をたてるが、その議論はおのずと心性あるいは人情一般に踏みこんでいる。

彼の初期歌論『あしわけをぶね』は、歌が政治、道徳から独立した領域であり、「ただ心に思ふ事をいふ」のが歌の目的であり本質であるとする冒頭の宣言で始まるものとしてよく知られている。そこから歌の母胎たる心性が、とくに「実情」概念との関りの中で論じられることになる。

(前略) 世人の情、楽みをばねがひ、苦みをばいとひ、おもしろき事はだれもおもしろく、かなしき事はだれもかなしきものなれば、只意にしたがふてよむが歌の道なり、姦邪の心にてよまば、姦邪の歌をよむべし。好色の心にてよまば、好色の歌をよむべし。仁義の心にてよまば、仁義の歌をよむべし。ただただ歌は一篇にかたよれるものにてはなきなり。実情をあらはさんとおもはば実情をよむべし。いつはりをいはんとおもはば、いつはりをよむべし。詞をかざり面白くよまむとおもはば、面白くかざりよむべし。只意にまかすべし。これすなはち実情也。秘すべし。(一条、以下漢数字は宣長全集『あしわけおぶね』の条数を示す)

歌の母胎である「世人の情」は政治、修身などに無関係な自由な抔りをもっていること、歌はその自由な抔りからよみ手の「意にしたがふて」紡ぎ出せるものであること、「意にしたがふて」よむことができるのである以上、情の自由さを規矩するようなもの、規範（たとえば「仁義」）をもよみこむことができる、ということになる。この第一条は「ありのままによむ」という頭注がついているが、素朴にありのままをよむことが実情であるなら、ありのままを隠して「いつはり」をよんだり詞を飾ることも、そもそも人の「意」の抔りの中にある以上、実情であるといつてよい、という展開が予想できよう。大まかにいつて宣長は前者の常識的な狭義の実情に対して、後者の実情をも実情としてすくいとする方向に向かうことになる。冒頭的一条から始まる実情概念のきしみの内にみえる宣長の関心の方向は、歌によみこまれるべき「心」と、その「心」を詠みこもうとするときその作業に向けて動員される「心」との分裂にあるといえる。

思ふ心よみあらはずが本然也。その歌のよきやうにとするも又歌よむ人の実情也。よきが中にもよきをえらび、すぐれたるが中にもすぐれたる歌をよみいでむとするが、歌の最極無上の所也。

歌が、「心に思ふ事」と全く同じ物理的量として表現されるものなら、何ら問題は生じない。心が歌に向けられたときの分裂は、「すぐれたるが中にすぐれたる」歌をめざしたとき最高度に意識されることになる。以下二条の実情論の議論の骨子を示すこととしよう。

- (一) 「思ふ心をよみあらはず」のが歌の「本然」である（注―狭義の「実情」）。
- (二) その歌を「よきやうにとする」のも「又歌よむ人の実情」だ。

(三) その際に「よくよまん」とするゆえに、「実の心」と「たがふ事」もあるが、その背反も「実情」である。

(四) なぜなら「心には悪心」をいだきながら「善心の歌をよまむと思」つてよんだ歌は「偽り」だが、その「善心をよまむと思ふ心」には「偽り」はない。だからこの場合でも「歌というものはみな実情より出る」といつてよい。

(五) 逆に、「よくよまむとおも」いながら「よくよめば実情をうしなふ」から「わるけれどありのままによむ」ことはどうかというとき、「よくよまんと思ふ心」に背反しているから「偽り」ではあるが、「実情をうしなふ」から「ありのままによまむと思ふ」ことは「又実情」である。

歌人は、歌に表現されるべき「心に思ふ事」（「実の心」）を確かに手中にしなから、心を如何に「よくよむ」かに集中していくとき、ありのままの「実の心」をさしあたって括弧でくくり、目の前の「よくよむ」ための配慮に没頭する。その結果、「よくよむ」ことに集中する意識が紡ぎ出す歌は、しばしば「実の心」とくいちがうものになるが、その背反も実情と承認されねばならない。歌論という形で論じているが、宣長は、基本的に他者の目差しの内で、関係の只中に生きざるを得ぬ人間の心性が、他者に向き合うときに内包する分裂を描いてみせるといえるだろう。

こうしてみると狭義の実情は宣長の構築しようとする概念とは殆んど無縁となる。素朴にありのままなることは事態としてありえても、歌にあるべき実情ではない。要約(五)にいうように、宣長は「ありのままによまむと思ふ」ことも「又実情」だと云う。しかしこの「ありのまま」は、「よくよまん」と様々に慮つた挙句、「よくよまん」とする意識の統制のもとで一つの修辞上の選択として「えらび」とられた「ありのまま」である。「ありのままによまむと思ふ」意識を透過した「ありのまま」は、すでに「実の心」の「ありのまま」ではありえない。

この議論そしてその後の『あしわけおおぬ』の論理の展開のなかで、特徴的なことは、「実の心」と「よくよむ」との乖離を宣長が「偽り」と意識し苦慮しつづけることであろう。宣長には真淵のような「偽り」がそのままだからめとられていく基盤は宣長の、この段階ではない。古代のこととしてではなく、現に歌をよむ歌人の心性の分析に向かっ

たことの必然の流れでもあつたらう。

そうした事態を説明するかのように、八条・九条で宣長は「偽り」の歴史的な必然性を繰り返し論じることになる。八条ではこういう。「世くだり人の心もいつはり多く」なつた今、「歌の本体」の論議と、「今の代の歌の勢」の論議とは分けねばならない。だから今でも「歌の本体」を守るといふなら「心の思ふとおりまつすぐ」によめばいい。それも「実情(狭義―注)の歌にちがいな」い。しかしそれでは「わがままの歌」であつて「歌にあらず」といつても「過當」でない。「今の代」は何よりも「詞をかざりてよくよむ」ことが歌の肝心である、と。

あるいは九条では更に一步すすめる。即ち、八条では古代の「質朴」な時代には素朴な実情がありえたといつていたにもかかわらず、小野小町、能因法師の歌を引き、「偽り」なきその時代に神にむかつてすら、悲しいことを「悲しかりけり悲しかりけり」などとありのままには表現せず、「詞」の「つくりかざり」「偽り」はあつたのだという。

こうして宣長は歌論を論じつつ、当代の共感が如何ともしがたく内包した逆説的な構造を提示する。人心が「軽薄」「姦邪」「悪心」等の虚偽にひたされている時、他者との共感とは、人が自己の自己性Ⅱ「ありのまま」「実の心」に立っている限り開かれえぬこと、共感をひろくには、自己の虚偽にみちた「ありのまま」を虚偽の表現で伝える、いわば二重の虚偽を通じてしかない、ということであらう。

実情という概念についていえば「ありのまま」を詠むことでは良い歌にはならないという歌論の定着の中では、虚偽を虚偽を通じて表現するという意味をも負わされた実情概念は二度と駆使されることがない。だが一時にせよそうした概念が実情に盛られたのは何を意味するのか。私には宣長が言おうとしているのは、自己の心性をいかに掘りこんでいつても「実」なるものは他者の共感を志向する心性だけではないか、ということである。しおかしそれはきわめて不自然な力わざを必要とする認識であつた。『あしわけをぶね』の難解さは正にその不自然さによる。なぜなら宣長自身、自他の関係を離れたところに「実の心」「ありのまま」、いわば(私秘性)となづくべきものが確かにあることを気づい

ている。だがそれは「輕薄」「姦邪」「悪心」としか呼びぶよのないものだから忌避されるべきものである。

かくして宣長の自己省察ともいべき心性論では、自己意識は「ありのまま」の直接的意識と、その「ありのまま」の虚偽を忌避し、共感を志向する意識、その忌避に呵責を感じる意識等々に分裂することになる。『あしわけをぶね』後半の人情論、神道論は、こうした分裂のなかで、あらためて「ありのまま」「ありてい」の意味を問うこと、それを通じて自己意識に揺曳する「偽り」の意識を消去することの中で構築されていくと見える。

人情のありていと心のありていの分裂

その消去は二つの方向に向かう。『あしわけをぶね』の中盤の議論の顕著な特徴は二つの「ありてい」即ち「人情のありてい」への肯定的な傾斜と、「心のありてい」への否定的対応とである。

特に後者は「人情もをのづから輕薄にな」つたという「人情の変化」(三六) 観と共に「心のありていをよまんとおもへば甚下劣の歌になるべし」(三六) ないし「上代は質朴なるが実情なりとて、今の世にて思ふ事をありのままによみ出たらば、えもいはれぬ見苦しき歌どもの出来ぬべし」(四二) 等、既に我々が見てきた忌避の感覚を伴いつつ論じられている。ここで注意したいのは、この感覚が一貫して尾を引いている事実に併行して、肯定としての「ありていの人情」の論がその姿を現すことである。人情論の典型は三八条である。

さて人情と云ものははかなく児女子のやうなるかたなるもの也。すべて男らしく正しくきつとしたる事は、みな人情のうちにはなきもの也、正しくきつとしたる事は、みな世間の風にならひ、或は書物に化せられ、

人のつきあひ世のまじはりにつきて、をのづから出来、又は心を制してこしらへたるつけ物也。もとありて、
いの人情と云うものは、至極まつすぐにはかなくつたなくしどけなきもの也。

「しどけなき」「ありていの人情」が具体的にはどんな内容のものであるか。宣長は豊富な例を示して説明するが、例えば、人が死ぬ時に「親兄弟妻子を思ひ、何となくかなしく哀をもよほし、なげかはしく思ふは、千人万人人情の本然」だという。だから武士が死に際して「正しくきつとして」乱れないなどは「心を制し」外見をつくらつたもので「もとありていの人情」にはない。とにかく「しどけなくつたなくはかなかるべき」ものが人情である。その点「人情、本然」は、聖人凡人かはる事なく「古今和漢かはる事なき」ものだという。歌は「もと本情をのぶるものなればはかなくしどけなくをろかなるべき」はずのものである。

この三八条の「ありていの人情」にいたるまでの議論をふりかえっておく。それは三〇条、三二条、三三条、三四条の各条である。そこではたとえば「さて人欲の切なる所ゆへに恋の歌には別して名歌多し。又利欲も人情の大なるものなれども、利を貪るは大不風雅の至なれば、人これを恥て、よみ出るとも、いとにくかるべし」(三〇)、「僧が表面廉正にみせながら色を好むのは、俗にもすぐれて淫乱好色なる、そのいつはりにくむにあまりあり」(三三)等、その人情論は、宣長自身の道德観の影をさえみることができるところ、歌によりみ出される母胎の人情の善悪の判断、道德的判断に——最終的には容認するにしても——立ち入るものである。この方向に極まるならば次に和歌の本質の否定に至りかねないが、しかし又これらの各条はそうした道德的判断への踏みこみの姿勢を逐一修正しながら展開される。「理非議論になづむべからず」(三〇)、「その行跡のよしあし、心の邪正善悪は、その道々にて褒貶議論すべき事」(三三)「僧の不行跡を非難したあと」生ずる所の清穢は、花を愛する人のかまはぬ事也」(三三頭注)等である。そうして、その議論の涯に「歌の善悪の議論のすてて、もののあはれと云事をしるべし」(三四頭注)と、あのよく知られた概念である

「もののははれ」が初めて頭注という形で、ふれられることとなる。

こうしたプロセスを経て登場する「ありていの人情」そして「もののははれ」には虚偽や呵責の影はすでない。忌避されるべき「心のありてい」にむけた議論がいささかの自己省察の目差しを含んでいるに對して「ありていの人情」(そして「もののははれ」論)は全面的な他者理解、私秘性のかげのない他者の理解として成り立っている。宣長が他者たちの織なす人情世界に、自己省察を停止し虚偽を剔抉することをやめて向き合つたとき浮上る人情の構図である。

歌論との関りでいえば、「よくよまん」と他者の共感を志向する心性が、つきまとう呵責の意識をふりすてたとき成立する共感の世界でもある。宣長自身もその一体的世界の構成員である。思えばこの一体的世界は一条の最初から氣づかれていたものだった。そこでは「樂をばねがひ苦をばいとひ、おもしろき事はだれもおもしろく、かなしき事はだれもかなしきもの」という「世人の情」がゆるやかにかたられていた。しかし己が「偽り多き」心に向き合つたとき心性はひと度最初にあつた一体的世界から退落する。だが心性の省察は今また一体的共感の世界に還歸することになった。

結局、こうした作業のはてにとりあえず歌論の中では、自己意識につきまとう虚偽の意識をふりはらえることになる。そしてあれほど忌避していた「心のありてい」にさえその「いつはり多きを悪」むのではなく「いつはり多き情のままに」「自然」に對面できることになる(四二)というのである。最終的にはこの議論は「和歌のいつはりは古のまこと、をまなぶ偽りなれば、いひまわせばまことに帰する也」(五二)という形をとつて完結する。

この『あしわけをぶね』での、人情からその虚偽の影をはらうことが、初期宣長の重要な問題であつたかは、『石上私淑言』(七六)に、好色を忌む法師の歌がなぜ「あはれ」が多いかを論じて、「さやうに心のうちに深くつもれる妄念をも、この歌によみいでいささかもおもひはるかさむは発露懺悔の心にもかなひぬべくや」と歌を仏教でいう、「発露懺悔」とみなす議論、さらには『紫文要領』で、「法師の恋」の歌が、秀歌となり共感を呼ぶという問題への多くを割いての言及にあらわれていよう。

仏教・儒教の道と和歌および神道

こうした歌論の成立の中で、偽ることの呵責は減じることができたのだが、宣長にとって人情一般に解消できない個々の「心のありてい」に宿る「姦邪」「悪心」は依然残りつづけることとなった。とりわけ問題は「鬼神」に直面したときの「心のありてい」の帰趨である。

行論の全体としては、「実をおいて、詞をのみかざりてよまば、いかによき歌也とも鬼神を感じせしむる事はあるまじ」(九)という序盤での問いの重さは、最終的には「和歌のいつはりは古のまことをまなぶ偽りなれば、いひまわせばまことに帰する也」(五二)という答えにしめされることになるが、「いつはり」の処理の一応の完成は、心的過程をみそなわすごとくたてられた内的な「神」にも一定の解法を見出すこととなる。すなわち神が、異相の文化、道との和歌のありかたとふかくかかわった形で問われることとなる。

四三条で宣長は「古の実情のうるはしき、誠の歌」を学ぶならなぜ日本紀・万葉集をとらずに「少々かざりつくろひもあるやうになりたる」古今集をとるかという問に答える形で次のようにいう。すなわち、孔子を引きつつ「文質彬彬と云は、ありのままにて、根から美醜をもちえりみずありていなるをばいはず。誠実なる上に、ずいぶん醜をのぞき、美をつくるひかざりて、すぐれてうるはしくけつこうなるを云也」と述べる。孔子の思想の核心も歌の道がそうであったと同じく「ありてい」さの「つくろひかざり」にあったとみるのであるが、それをうけつづく四三条で「和歌は吾邦の大道也と云事いかか」とたたみかけるように問う。「儒は聖人之道を大道として、釈氏は仏道を大道とし、老荘は道徳自然にしたがふを大道」としているが、和歌は「鬱情をはらし、思ひをのべ、四時のありさまを形容するの大道と云

時はよ」いが、吾邦の大道と云う時は「自然の神道」があるのではないか、というのが答えである（自然の神道という用語には既成の神道各派を批判して止まない宣長にとって、おそらく〈みそなわす〉神のあり方というほどの意味であることは留意しておきたい）。この答えに前条の孔子の言を重ね、更に遡って「ありていの人情」を論じた三八条に「詩歌の政道の助けとなる事も、全くそのつたなくして、しどけなく実情をよみ出たるにて、民間情態のあらはれしるゆへなり、聖人刪定の意も全く此他はなき也」とつけた頭注をも加味するなら、宣長にとって歌道とは、彼が今ようやく手に入れ人情の「ありてい」さ（直接性）とでもいうべきものを自在に処理し刪定する方法であり、その限りで仏教・儒教と肩を並べうるものとされる。歌道と神道との関係は、このようにきわめてささやかな形で暗示されて終わる。初期歌論においては、神道は儒教仏教に優越する位置を占めていたわけではないことは興味深い。

以上『あしわけおぶね』を参照してきた。以上を心性と他者の問題としてみるとこうなる。「心のありてい」にあると宣長の見る虚偽は歌には決してそのままの形で表現されることがなく、いわば自他の共感的関係からはつねにこぼれおちるものである。現代の我々ならそれこそ自我であると片づけるであろう「心のありてい」に宣長の示す禁忌的感覚に、他者から見通せぬ自己をもつことに罪悪感をいだき、心に思う事はつねに関係にむけてひらかれてあらねばならぬという清明心的伝統の影をみることができるともいえない。しかし宣長の歌論には、人間との関係の内には決して開かれぬ「心のありてい」にやどる虚偽がある方向をもつて消去し、「いつはり」という形であれ関係に解消できぬ人間の本質を頭わにし、そのことで伝統的倫理観の只中に立ちつつ、その超克の可能性を秘めたものを蔵するというのが、私の見通しである。

つづく『石上私淑言』『紫文要領』などの歌論・物語論で「もののあはれ」を確立する。さらにその後の古事記解釈への傾注の中では、「真心」を中心として論ずる。そうした人情論、神道論について一言述べておきたい。

宣長の中期以降の、真心論や人情論は、『あしわけをぶね』に頭著だった自己省察の矛先をおさめて成り立つ他者の

一般的構図(たとえば『源氏物語』にえがかれていたかたちで)であり、神はまた内観的な神でなく、人間の心性から断ち切られた「神学」の神となる。初期の内観的な心性論、あるいは神観念は、その痕跡をほとんどどめぬ(「神に祈るは愚なり」「玉くしげ」全集八一三二一、など)。ものあはれ論も基本的には、他者の構図であり、その点では古事記伝の神とおなじ質のものであると考えられるだろう。私秘性のかげをぬぐいさつた世界のあり方として論じているといえる。

しかし、『あしわけをぶね』の自己意識への禁忌が、彼の生涯を一貫したものであったことは、晩年の『玉勝間』で、「我とかいう禍神」という表現で、対象の理解にはいりこむ私意、あるいは(特権的な認識主体)としての自己を否定しているところに、よくしめされている。ときに実証的とされる宣長の学も、自己意識への忌避感のうえに周到にねらわれた一つの方法であつたといえる。

初期歌論に戻るなら、のちに「神道とはすべて言にいださずして、人、中心におもふ所をさしていふ名也と知るべし」(『言霊弁』)と、歌論を通じて、関係の中に表出されない心(私秘性)をもって神道の起源とみた富士谷御杖との連関を直ちに想起するが、宣長の初期の思想的営為の至った地点は、確かに御杖流の思想を生み出す接点であつたといえよう。と同時に、自己への宣長的な禁忌の感覚を、「欲情」をもって神道の起源とする御杖においては、肯定に転ずる方で論ずることで、また大きく異なる展開をすることとなった。

森有正——二項方式

冒頭でふれたように、自他の関係をふまえた他者論を多様な視点からみるための一例として、本居宣長と近現代の思

想的問題との連関を暗示する森有正をとりあげてみよう。

『あしわけをぶね』については、どのような方向から読んでいたのか、残念ながら十分に明示的なテキストを森は残していない。宣長の歌論の中に、日本語を通しての「日本の経験」のある形を見いだしたのではないか、ということはあるだろう。

簡明に言えば、私は宣長のテキストを、「二項方式」を体現しつつ、「自分一個の経験」を打ち出す修辭の可能性を示唆するものと、森が考えたのではないかと、考えている。

周知のように森は、『経験と思想』の中で彼は長年のヨーロッパでの生活は「体験」を増したが、それは決して「経験」とならなかった、ということをいつている。

「経験」にしても「思想」にしても、それらは「言葉」とはなすことの出来ない関係に立っている。「経験」はその本質的契機として。「言葉」と呼ぶ外ない機能を含んでいる。……我々の場合は、「言葉」は日本語である。我々は日本語において「経験」をもち、「思想」を組織する。(全集十二―三〇頁)

森は、ふつう人間経験や思想は普遍的な通用性妥当性を持つと考えられるが、ドイツ語がカントの「経験」「思想」の内実をはなすことができないように、日本語をはなれて我々は経験や思想の実体はないのであり、日本語は「日本」というものへ我々を導いていく、という。

そして、日本語を通じて日本の「経験」を分析する中で、「関係の親密性」や「相互嵌入性」(同六八)(相互に腹を割る、真心の尊重など)とそこから派生する日本の公共性・共同性のなき、関係が水平から上下に傾斜する垂直性、などを批判的に例示しつつ、「日本人においては「経験」は一人の個人ではなく、複数を、具体的には二人の人間を構成す

る関係を定義する」(同六二)とし、それを「二項結合方式」(combination binaire) (略して「二項関係」「二項方式」となづけている。

森はそれを「日本人は相手のことを気にしながら発言する」といふとき、それは単に心理的なものである以上に、人間関係そのもの言語構成そのものがそういう構造をもっているのである」(八七)「日本語は本質的に二項関係の内閉性を持っている」(八八)と説明している。たとえばヨーロッパ語で「AはBである」といふ言明が、日本語では「AはBです」「AはBでしょう」「AはBでございます」「AはBでございます」等々表現されるとき、そこではA=Bの言明の内容よりは、会話の当事者である甲、乙の関係がむしろおもに表示されることになってしまふ。この「二項方式」の問題点は、「経験」が二人の人間関係に自閉し、一方で「自分一個の経験にまで分析されえない」こと、そして反面「三人称的、客観的」な真理、公共性が成立し得ない、ということであつた。

十分な紹介するには足りないが、公共性の再構築が問われている現在、森の見解はなおみるべきものがあるだろう。以上から分かるように森の立場は、日本語や日本社会の伝統の擁護に向かうものではない。森は再三、日本的伝統を擁護した和辻哲郎に言及し引用するが、森の立場が、個人主義を否定する和辻の立場と同じではないことはいうまでもない。近代日本における「家の重み」「自我の未確立」「革命の不在」などを二項方式のもつ問題点の具体例としてあげる森にとつて、和辻の日本人の認識をめぐる習慣性(因習性)の指摘は、その最終的な論理の帰結とはべつに、きわめて日本の「経験」を開示したものと映つたのであり、まただからこそ、その超克を示唆するものだったのであろう。

森の宣長への関心もこうした「日本語による経験」に関わつていたことだろう、と同時に、そうした森にとつて、宣長の初期のテキストは、ある方向を示唆したのではないだろうか。

最近、森有正の思い出をえがいた、柄折久美子の本が出版された。相手が死者であれ生者であれ、過去の友情や交情を一方的にえがくという最近の風潮には違和感をおぼえるものではあるが、しかしこの本で森有正の考えた方向が一層

理解でき、参考になったこともたしかである。そのひとつは森の手紙である。

お仕事の事、これを私は先ず第一に考えます。私どもはそれぞれ主体的には第一人称の人間、したがってお互いには第三人称(二人称ではありません)の人間でなくてはなりません。だから、お互いの関係は信頼ではなく、信仰なのです。(一九七〇年、十二月二日付けの栃折あての手紙。『森有正先生のこと』筑摩書房より)

森のいう三人称とは、決してお互いの差異を曖昧にした自他の関係ではなく、自他の差異を明確にしたうえで、決意をこめた姿勢を他者に対してとることであつたことがわかる。「信頼」とはこれも、おそらく和辻の用語を意識したものが、差異を我―汝の関係の内に解消してしまうのが日本であるとすれば、自己一個の深い内的経験を、他者に公的に押し出していくこと、その意味での自己確立を、理論としてだけでなく実践的にもうちたてること、が森のめざしたものであることを示していよう。そうだとすれば、それはまさに初期宣長にみたものとかかわる問題でもあつたといえるであろう。⁽⁸⁾

栃折も指摘する森の次の文章も興味深いものである。

……罪責と我執。この二つの言葉は十分にその時の僕の感覚を伝えてはくれない。ただ僕は、この二つの言葉であらわされるものが、僕の中で、お互いにお互いに対する絶対的無力の中で、対立しながら疼いているのを感じるだけだつた。そして僕は、本当に醒めている時に、自分が考え感ずることが、どんなにはかなく、また虚偽でさえあるかを感じた。罪責が醒めている時、人は容易に、かくれている我執を忘れる。

我執が醒めている時、人は自己の罪責の深みを忘れる。……だがしかし……もし僕に我執と反抗と、それから出発し、養われた一連の生活がなかったならば『自分は生きなかつた』という、どうしようもない苦しきにもたえるのではないだろうか。……（『城門のかたわらで』全集二、二二二—二二三）

三人称への信仰的希求は、みずからの我執⇨エゴイズムと罪責感の深度より発する。罪責と我執は表裏のものであり、森のいう第三人称に向かわせる当のものでもある。森のいう信仰とは、自他をのりこえられない限界点において、その限界点に深く内省的に降り立つことで、はじめて自他のあるべき関係の地平を切り開くものであつたとみえる。⁽⁹⁾ 表現は異なるが宣長が忌避した自己あるいは「私」との関係を示唆するものといえよう。

以上から、簡明に言えば、私は宣長のテキストを、「二項方式」を体現しつつ、「自分一個の経験」を打ち出す修辭の可能性を示唆するものと、森が考えたのではないかと、考えている。それでは宣長では、森のいう「三人称的、客観的」なものとはなんであつたかという問題はなおのこる。宣長のみた王朝的美意識としての「みやび」もそのなかにふくまれるだろうが、なによりも、歌論が目指したものの、すなわち第三項、自他をとりむすぶ公共的なものへの志向が、森の関心となんらかの関わりを持つてるとはいえるのではないか。

森への言及は、あくまでも宣長への新たな眼差しをひらくヒントを求めてであつた。初期歌論から晩年に至る宣長の思想は、日本人が多くの場合、無意識に自然とみている心理と倫理の構造を、意識的にわがものとしつつ、あたかも自らは無意識をへよそおう」という過程を隠し持つていると思われる。宣長の人格自体が、そうした強固に自覚的にねりあげられたものであつて、自覚的たらんとする人に（美しき）と写ることは十分な理由があるといえるだろう。しかも、眼前の日本社会を他国に優越した国だといいつのる宣長には、その政治性への嫌悪を多くの人に懐かせるこ

ともなつた。いづれにしても、その功罪の両面で、本居宣長は、〈意志的な反面教師〉として今後もたはだからである。富土谷御杖になつて宣長までに伏在していた私秘性の問題が一層明らかになるが、それは別の機会としたい。

注

(1) 本稿に前後して『国学の他者像——誠実と虚偽——』（ペリかん社、二〇〇五年四月）を出版している。そこでは専門的な立場から個別思想を論じているが、相互の思想的連関については十分にふれていない。本稿では、講演という性格上、筆者にとつて既知のことを主として論じたため多くの部分で自著の叙述と重なっている。その間をつなぐ思想的視点、かくれた意図をこの本での考察をふまえて描いたものである。聖学院大学総合研究所での講演（二〇〇五年二月二日）の草稿にもとづくが、同時期の「京都フォーラム」での発表とも視点は異なるものの、一部重なるところがある。

(2) もともとは『本居宣長全集』第一四卷月報に所載の「本居宣長を繞つて思うこと」（一九七二年九月）なお森有正の引用は『森有正全集』（筑摩書房）による。

(3) 日本仏教全体に大きな影響をあたえた天台本覚思想が終焉をむかえたのは、江戸時代、近古天台と称される安楽派の妙立慈山（一六三七—一六九〇）靈空光謙（一六五二—一七三九）の二人が出、とくに靈空の『關邪編』（一六八九）が著されたことによるとされる（岩波日本思想大系九『天台本覚論』の田村芳郎の解説、四七八頁等）。まさに茂睡や契沖の時代となる。天台の「相即論」のもつていた調和的世界観の崩壊と近世国学のある種実証的な方法との関連はさらに探求されるべきことと思う。天台本覚とポジティブにもネガティブにも関わりの深い華嚴的世界観もまた天台本覚思想の終焉と無関係ではあり得なかつたであろう。契沖の学問も「事理」「事事」の「相即的」世界観の消滅と深いところで連動しているとい

えよう。

(4) 宣長は初学者に学問のあり方を説いた晩年の『字比山踏』で、「物まなびのすぢ、しなく有」といい、その種類を四つに分けている。すなわち、まず一つは、神代紀を中心に「道」を学ぶ、すなわち「神学」、二つ目に、官職儀式律令、装束調度などをまなぶ「有職の学」、三つ目として、六国史以来の古書から後世の書まで広く学ぶもの、そして四として、歌作と歌集物語の古典によつて歌を学ぶ「歌学」である。どれに力を注ぐかは好み・資質によつてよいという(以上全集一—三)。しかしまた宣長は、他の領域に及ぶ限りの努力を要求するとともに、「その主としてよるべきすぢ」は一にあたる「道の学問」(全集一—五)だと、説く。

(5) 契沖は明魏法師(二三三六—四二九、南朝の権大納言藤原長親の僧名)の見解、すなわち、「を」と「お」、「え」と「ゑ」、「い」と「ゐ」、を相互に通じあうとする見解(「五音通」)を批判する。契沖はそれらが相互に転ずることはないとみており、明魏の説はそれぞれの音の違いを区別しない説であるとする。仮名の音訓を重視する契沖よりすれば明魏説は、「通」を見て「別」を知らない議論ということになるが、それは単に諸文献を検討した実証的な観点からの言語観の批判を超えて、明魏の言語観の背後にある、教義・教理や形而上学に踏み込むことになる。

「今これにちなみてをしひろめていは、別は差別、通は平等なり。内典外典の教、無量なれとも、畢竟此ふたつに通ず。ふたつは俱時の法にして初より前後せず。天地は差別、四方は平等なり。」(私撰本『万葉代匠記』契沖全集一—二〇六)

契沖は、を・お、え・ゑ、い・ゐ、がかけ分けられていたという実証に基づく指摘にとどまらず、仏教教理との関係の中に批判の根拠をもとめる。契沖によれば、「差別」を重視した小乘(仏教)からはじまり大乘においても、相宗(法相宗)までは「差別」を先とした。それ以降、「三論以上」も大乘は、「差別の執」をのぞいたが、しかし差別というものをすてたわけではなく、差別から始めるのは、そうしなければ凡夫が道に入れないからである。差別と平等の両者は時間の前後関係が問題なのではなく、内典外典にうつる究極のものであるという点に意味がある。更に密教では、金剛胎部の両部をたてることで、「差別平等をつかさとりて、捨つることなくとることなし」(同—二〇六)という立場で両者を止揚した。

個々の実体は、そもそも「各々・守自性」、「各々・自建立」(一—二〇六)、すなわち個性性をまもり、個性をたもつ、とでも言い換えたらよいか、そうしたあり方をとっており、その上での平等である。一方、華嚴は、「不守自性」をいうが、この立場は法を尽くしてないといふとみなしうる。明魏はその華嚴の立場に立ち、「通」に執着したから区分け「別」をたてら

れず「通」もあきらかにできなかつた。「差別」の立場にたつことによつてこそ「を」と「お」などのかきわけが、そのものとして把握できるのである。「不守自性」に立つ限りこうした「差別」をたてることができない。契沖にすれば、『万葉集』と『日本紀』『続日本紀』『延喜式』『和名』などの仮名とを比べて研究すべきであるが、明魏の場合は「通は別をやふりて、通を執するゆへに通にもくらぎなり」（以上一一二〇七）という理由からみきわめることができなかつたのである。

(6) なお、不倫の恋は国学の重要なテーマであり続ける。くしかえし、行為をみとめるわけではないが、という留保付きで、論じられる。

(7) 『梨本書』で展開される仏教を現世の「役」とみる人道は、出家を「万民の悪心を治する役人」（『反故集』上）とみ、あるいは「世法則仏法」（『驢鞍橋』）をといた鈴木正三の仏教理解に一面で通ずるところがある。黒住真は「おそらく近世人は、私たちよりも人・我の敏感な一体性・呼応性を生きていたのであろう。それが応報観が受容されおこなわれていく基盤であつた」として仏教の近世社会にもつ意味の再検討をうながしている（『近世思想史における仏教の位置』一六三頁『近世社会と儒教』ベリかん社二〇〇三年）。茂睡の思想は、反仏教と仏教の残映との関係とみるよい思想的素材であるが、茂睡をふくめこのあとの国学者の反仏教論は、それまでの中世来の天台の本覚思想および、それと反発と親近の両面をもつ華嚴思想の、近世での崩壊とむしろ関連がつよいのではないだろうか。その意味では黒住の見解は儒教思想史からの見方としては興味深い。国学思想史からみると「人・我の一体性・呼応性」からの深刻な剥離の意識が個々の国学者にあつたようにみえる。

(8) 宣長への関心、言及が、森有正の近代個人主義的にみえる立場とどうかかわるか。その立場が、『個我意識からの脱却』（一九四八、全集第六巻所収）など以来の、個我意識の限界にふれた議論の流れの中で、どう位置づくかは、なお検討に値する問題である。

(9) 罪責を情念と中立化するというなら「人間関係の直接態である「情念」は、その本来の姿においては一人称―三人称関係に現れるものであり、二人称関係はその特殊な変容として、その中に包摂されるのである。日本人の「経験」において特殊なことはこの二人関係が、すでに述べたように、変容態としてではなく、常態としてそこに現われていることである」（『経験と思想』一〇一）と森のいうものにあたろう。宣長が忌避し、富士谷御杖が構造化して神との関係の中で解消させようとする「直接性」と深く関わる問題意識といえよう。

参考文献（引用文献を含む）

- 戸田茂睡全集、国書刊行会、一九一五。
日本思想大系三九『近世神道論・前期国学』岩波書店、一九七二。
契沖全集、岩波書店、一九八二—三。
賀茂真淵全集、統群書類従完成会、一九七七一—九二。
本居宣長全集、筑摩書房、一九六八—七五。
森有正全集、筑摩書房、一九七八—八一。
近世文芸研究叢書『戸田茂睡論』クレス出版、一九九五。
久松潜一『契沖』吉川弘文堂、一九八九。
井野口孝『契沖学の形成』和泉書院、一九九六。
吉田東朔・築島裕『国語学史』東京大学出版会、一九七二。
野崎守英『本居宣長の世界』塙書房、一九七二。
子安宣邦『宣長と篤胤の世界』中央公論社、一九七七。
相良亨『本居宣長』東京大学出版会、一九七八。
百川敬仁『内なる宣長』東京大学出版会、一九八七。
菅野覚明『本居宣長 言葉と雅び』ぺりかん社、一九九一。
ピーター・ノスコ『江戸社会と国学』ぺりかん社、一九九九。
栃折久美子『森有正先生のこと』筑摩書房、二〇〇三。