

Title	神の「場所」という概念をてがかりに : 東アジアの宗教思想空間と近世日本「前期神話論」の序論として
Author(s)	清水正之
Citation	聖学院大学論叢, 21(2): 261-273
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/rep/modules/xoonips/detail.php?item_id=934
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

神の「場所」という概念をてがかりに

— 〈東アジアの宗教思想空間と近世日本「前期神話論」〉の序論として —

清 水 正 之

The Concept of Deities' "Basho": Space or Sphere

Introduction to "The Space of Religious Thought in East Asia
and Mythology in Early Tokugawa Japan"

Masayuki SHIMIZU

The topic of the precedence of polytheism over monotheism in Japan has been hotly debated as a recent religious phenomena tightly connected and intertwined with worldwide political affairs in both society and academic circles.

For instance, the quality of nature-based religion inherent in Shinto has worked cathartically to spearhead a return to a chaotic sphere where the Gods and Buddha exist in relationship with each other. This study, which will be carried out over a three-year period, highlights the construction of the pre-modern mythology of Japan as the main basis for examining the "theorization" of the world of Shinto as the next step in this process.

Motoori Norinaga especially plays a crucial role in finding out new possibilities and perspectives in analyzing Japanese mythology of the pre-modern era. Yet, ideas reflected in Norinaga's works undoubtedly stem from previous research carried out by other scholars such as Arai Hakuseki, well known for introducing mythology based on Confucianism. Hakuseki's thought, influenced by Confusion, is especially important since "Kokugaku," the study of Japanese classical literature, is not the sole factor behind the development of pre-modern mythology.

In light of these points, this paper will first aim to reveal the causes and effects of issues surrounding past mythology.

One of the characteristics of past mythology is that it tends to compare Japanese knowledge with that of China. This concept of relativity taken from the Japanese history of thought is one of the factors which contributed to the construction of the formation of Japanese mythology in the pre-modern period. Norinaga, in the middle of the Tokugawa era, tries to figure out how to get rid of this specific relativism peculiar to Japan, yet still uses it as one his methods to advance the study of mythology. He comes to the conclusion that, in the case of Japan, there is some vague concept of "basho," which could be translated as "spheres" in English, i.e., where the gods reside, as compared to other kinds of religions in East Asia where such a notion is rarely advocated through new realization of absolute truth, but as knowledge which exists in relation to other kinds of knowledge, not in separation from them. By focusing on and examining in depth Norinaga's reevaluation of this belief in absolutism instead of relativism, this turnaround in terms of thinking will surely help analyze previous research of pre-modern mythology and help in understanding its meaning and significance in depth. Previously, pre-modern mythology was shrouded in secrecy and therefore it has been difficult to gauge its impact on ongoing research to date.

Key words: Motoori Norinaga, Arai Hakuseki, Kokugaku, Shinto, Mythology

1 はじめに 一問いの意味

日本の神観念を倫理思想史、あるいは宗教と倫理の問題として考えることは、今日的な状況と深く関係する。学問的規矩をややはなれてもふれておきたい。昨今の論壇や学問的議論のなかに、世界中のテロリズムの激化、とりわけその遠因に当事者たちの一神教的文化の背景があるとし、他方、宗教価値が多元なゆえに宗教が関係する紛争がすくなくと多神教的世界を対置させ、その優位性を説くといった論調がでてきたことである。

そして、その議論が、多神教と規定しされたとしても、現実の「信仰」のありかたが、人々がどこまで自覚的か明確ではないような（おもてむき無宗教的雰囲気のみちた）現在の日本にまなざしが向かう場合には、上記のような対抗的な議論を有効なものとしてたてるためには、あらためてその「信仰」自体を、確とした枠取りで位置づける必要が出てくる^①。明治維新における廃仏毀釈による神道と仏教の分離を、今に至る宗教的現象の原因のひとつとみ、その回復をもとめる主張や実践的運動^②は、その一つであろう。明治政府の宗教政策が、近世までの伝統的な生活に根ざした宗教心と、そのゆたかさを奪ったことが、今日の無宗教的状况に通じているとみなすことや、多神教的なシンクレティズムが宗教的なゆたかさに通じるという見方には、一定程度の歴史的裏付けはあるし、肯定できることである。

しかしながら、神道の思想的展開を考察してきたものとしては、十分にその主張を理解しながらも、なお留保をつけておきたい。それは、神道の思想史への価値判断にかかわる。

上記のかつてあった豊穡さの〈回復〉の運動には、伝統的な神道は理論ではないという判断、近代的な意味で理論的に純化されたものではないという判断、それらは生活宗教であったという判断等が含まれているということである。神道はそもそも無自覚な宗教である（したがって宗教でないということにもなる）という言説が、むしろその宣揚に戦略的にもつかわれてきたことはいえるだろう。しかし、過去の時々の神道は、近代の国家神道もふくめ、時代に応じて神道史や神道理論を、それなりに理論化してこようとしてきたということを忘却してはならない。たとえば、神仏分離よりも以前から、たとえば古代・中世の神仏習合思想であっても、一定の理論化がもくろまれてきた。本論は、神道に一方的な否定的評価、あるいは肯定的評価をくだすことを目的とはしていない。そうではなく、それ自体を、知らないし理論にはらむものをとらえるために、一定の相対化、そして客観化の立場に立つことで、逆に神道のもつ〈神学〉の言語化、あるいは理論化の深化をもとめ、そのことで日本での宗教を巡る知的議論の深まる端緒をもとめる必要性を考察しようとするものである。

論者は、鈴木大拙がかつて神道思想史にとった対応をひとつのありかたとみる。禅の立場に立つ鈴木は、日本の仏教の展開とりわけ鎌倉時代以降に、かれのいう「靈性」の高まりを見る立場をと

るが、神道については、古代の神道を靈性なきものとみるとともに、他方で中世の伊勢神道の「心は神明の舎」といった命題に、宗教的靈性の一定のめばえをみようとする立場に立つ^③。このように神道史のなかに、宗教が倫理と結びつく端緒をみてとろうとすることは、戦後の視点からは、発表当時の社会的状況との連関から、国家的神道とむすびつくような印象をあたえることにもなるが、そう理解されるべきではない。本研究は、方法・素材とも限定された研究であるが、そうした現在の状況に、歴史的視点からの考察をめざすことも含まれる。宗教の多様な伝統を、安易に妥協させるのではなく、それぞれを、明確な〈自覚〉として抽出することで、情緒的に多神教の優位を引き出すような、学問外のながれには対応する必要があるからである。

この研究の序論にあたる本稿の最後に触れる宣長は、東アジアの宗教的現実をみわたすとともに、同時に既成神道への批判を明確にし、結果的に〈道など説かなかった〉神道と規定をしながら、逆に哲学的・神学的に〈道〉を深く思索するという過程をたどった。後の時代から〈日本の道〉を称揚として批判される宣長の、きわめてさめた知性の一側面である。このことなども参考になろう。

2 研究の方向

本研究は、対象を、近世前期というきわめて限定的な時空にとるが、日本の神道、神観念をめぐる宗教倫理思想史の全体にわたる問題と深く関係している。江戸時代の神話研究（当時は「古史」あるいは「古御典」など、評者の立場から様々に呼称されていたので、神話という近代用語をつかうことには一定の注意がいるが、包括的概念としてあえて使用し、神話という用法自体は、今後の展開のなかで明らかにしたい）は、本居宣長において大きく変容し新たな段階に入った。本居以降を「中期」とみなすゆえんである。それまでの『日本書紀』を中心とした神話研究、神道理論が、宣長において、難読性からほとんど手つかずにままだあった『古事記』の解明という展開が、江戸期の神話論にいったいその精彩を加えることとなったのである。その後の明治初頭までの展開では、宣長の議論が惹起した論点そのものが、神話解釈のいったいその相対化をまねき、むしろ再び『日本書紀』を重視する形が同時に、その絶対性を見失い。あらたな混乱におちいったとみえることは、別の論考等で指摘しておいた^④。

近世から近代にかけての神話研究は、その立場がどうであれ、戦後の国家神道の批判という流れの中で、一時かえりみられなくなった、あるいはタブーと化したといってよい。近世はその淵源をなすものという、それなりの根拠ある視点からの、研究への外的・内的な掣肘があったといえよう。しかし、本稿の論者も同様に考えるものだが、国家神道批判の理由付けの正当性とは別に、近世の神話研究、あるいは神話をめぐる近世的知を、まさに「知」の問題として正面から問題にしなくてはならない、と考える流れが研究者の間に、徐々にめばえてきている。

その多くは、宣長およびそれ以降の後期国学、神道思想を対象としてきている。論者もその事象

を問題としてきたが、全体に一定の行き詰まりをみせてもいる。筆者自身は、その行き詰まりは、宣長以降の中期という画期を、後期との連関でなく、先行する時代、とくに近世前期の展開と関わらせることが、隘路を打開する道のひとつではないか、と考えている。『古事記伝』にかぎっても、それは先行する新井白石らの古代史、神話論等への言及、参照をおおくふくむ。『古事記伝』の神代巻の冒頭部の解釈に、宣長は多くの時間をかけているが、それは先行する研究への参照であると共に、本来宣長が「漢意」の書として評価をしない『日本書紀』への言及がおおく、いうならば『日本書紀』を参考書にして『古事記』を読んでいくという印象さえもあたえるほどである。

そのことには、いままであまり目が向けられてこなかったといえるだろう。換言すれば、宣長をそれまでの研究と宗教意識の総覧的性格をもったものととらえ、そこをおさえることで、展開の意味を明確にする必要があるということである。しかしながら、何を総覧したかがなお明確でない研究の現状では、近世初頭から宣長直前までの神話、神道論をあらためて中期以降の連続性ないし非連続性をまず見ていく必要があるということになる。

吉田神道、儒家神道、また、新井白石の神話解釈、谷川士清の神話論をあらためて、総覧することが必須と考える。さらにその背後には、近世のキリシタンの伝来、民衆の宗教意識一般の動向がひかえてもいるし、宣長にとって東アジアの宗教とはなにかという、これまでほとんど指摘されてこなかった問題が伏在することもふれておきたい。

以下、こうした視点から、宣長の宗教倫理史への視点をみて、そのうえで、一つの端緒となる、〈神の場所〉という問題にふれ、序論としておきたいとおもう。

3-1 近世朱子学的世界と東アジアの諸宗教—本居宣長の宗教的観念の位置づけ

本節の目的は、中期宣長を、前期をさぐる結節点とすると、考慮すべきことにふれる。

極東の島国である日本では、思想・文化のさまざまな面で、東アジア（あるいはさらには南アジア）に由来する諸要素を累積的に受容してきた。宗教思想という面でも、それはかわらず、今に至るまで、宗教的には「シンクレティズム」と形容される状況を形成してきた。伝説によれば、応神天皇の時代、すなわち4世紀の後半に百済から王仁^{わに}が来朝し『論語』や「千字文」を伝えたとされ、さらには、6世紀前半には、やはり百済の聖明王が仏像や経論をもたらしたことで、日本に仏教が公式には渡来したとされる。儒教はその後、宗教思想としてよりはもっぱら先進文化の学問、というかたちで知の制度のうちにとりこまれていったが、宗教としての仏教は、受容の当初は古来の神信仰と少々の摩擦をおこすことになった。しかし結果的には両者は共存という形をとり、神道の思想・信仰形式にも、他方で日本仏教の思想・信仰形式にもそれぞれの相互的影響をあらわにしなが、長くその後も共存しつづけてきた。

近世にはいると、それら諸価値の相互的ありかたについての思想は新たな様相を呈してくる。朱子学的価値の受容がそのきっかけのひとつになるが、たとえば本居宣長は日本では宗教としては機

能しなかった儒教をひとつの宗教的価値とみて（もちろん当時の用語として「宗教」という言葉は正確ではない。しかしまた宣長は「道」という表現で、諸思想の体系を現在でいう「宗教」とはほぼおなじとらえ方をしていたといえる）、仏教とともに批判の対象としたが、そのことで古来からの宗教的価値（神道）を独自に対自化し言語化した。本居宣長は、朱子学の影響下で形成された日本の近世思想のなかで、儒学内部の反朱子学思想につながるものをもちながら、あくまでの儒学の外から朱子学的思考を批判した。彼の宗教思想の特質をよりよく理解するためには、彼自身の歴史意識の方向と相まって、前史としての日本の思想史を簡単に振り返っておく必要がある。

3-2

儒教思想・仏教思想、さらに神道の相互的な関係の思想的表現は、古くは七世紀初頭の聖徳太子の「十七条憲法」と呼ばれる政治的・道徳的教えにあらわれている。それは、例えば「和」（第一条は「和をもって尊しとする」ではじまる）という用語一つをとっても、儒教的価値観と仏教的価値観のどちらのものと正確には確定できない。しかし、その出自はどうであれ、大陸からの諸価値を、独自の人間観・共同体観でまとめたものといえよう。しかし儒仏の価値の共在は、必ずしも意識的とはいいがたく、当時の先進文化たる大陸の諸価値を、実践的に受容しくみあわせたときの一つの形であったと思われる。その後、奈良時代には仏教がいわば国教的位置をしめるが、その奈良仏教（南都六宗）は、中国に由来し伝来した仏教諸宗派のそれぞれの哲学的立場を受容しつつ、かつそれらを相対化して、学僧はすべてを兼学することが通常であった。

古代において、大陸の宗教価値を対比し、それらを意識的に対象化しつつ、その中から一つの宗教的価値を選択するという、いわば実存的選択の形を、今の私たちに伝えるのは、平安仏教二宗（天台宗・真言宗）の開祖の一人、空海である。空海は、若年の精神的放浪のはてに、唐に渡り密教を学び帰国し、真言宗という組織的な密教思想を構築した。

空海は、四六駢儷体の文体を駆使した『三教指帰』(797年)において、その仏教への帰依を、儒教・道教・仏教の「三教」を登場人物にかたらせるという思想的ドラマを作り上げて示している。そこでは、それぞれの思想を体現した人物の自らの正しさを他者に説く言葉をとおして、その真髓が表明される。最後は、仏教の卓越性を、参加者が認識するという形をとってこのドラマは幕を閉じている。ところでここでいう「三教」のなかには日本の固有信仰たる神道がはいっていない。空海がその霊場高野山を開くとき、山の神「狩場明神（高野明神）」の先導をうけたとされるように、空海の時代また空海自身にとって、神道はあまりに身近な、また仏教とは密接できない〈習俗〉と理解されていたのであろう。

アジアへの相対的なまなざしは中世期にもさらに空間的な進展をみせ、地理的かつ文化的な日本の位置を、中国大陸さらに天竺へとひろがり展開するという形をとった。中世の歴史書である『愚管抄』や『神皇正統記』では、日本の歴史を、「漢家年代」に関連づけ位置づけるとともに「宗廟

社禊の神」の「照らす」「日本国」の歴史を、仏教の宇宙的時間系の内に位置づけ（『愚管抄』）、あるいは、古天竺および中国の歴史から説き始め、神国日本を、「三国」の比較の中で、位置づけようとする（『神皇正統記』）。いずれも、日本を当時の普遍社会の一員であると共に、そのなかでの独自の歴史とみるのである。

この二書もそうであるが、中世期には、日本の固有性を神道におき、その神道を儒仏の価値とは相対的に独立したものとして、体系化しようとする動きが出てきた。たとえばそれは伊勢神道がそのひとつである。こうした多様な宗教的価値の併存への自覚、またアジアの宗教的価値への相対主義的な意識は、早くから島国日本の思想史でみられたことであった。

3-3

以上のような思想史のながれを念頭に置き、日本の思想史を、たとえば韓国の思想史と比較するなら、日本の特徴として、宗教的諸価値の共在として儒教や仏教をとらえ、かつそのことで、民俗宗教をも対自化し、あるいは言語化してきたことがあげられよう。

近世初頭の日本での朱子学受容の場面でもそうであった。それとともに時代的な特徴が現れる。藤原惺窩や林羅山ら、朱子学受容のもとをひらいた人物は、五山という禅宗寺院の中であるいはその雰囲気の中で、朱子学にふれ、その後仏教を離脱した。そして彼らは神道を、その朱子学受容と理論的にむすびつけもした。

もちろん、そうした流れに意図的に抗し純粋な朱子学にとどまろうとしたものもいるが、日本という境域を、その理論の中に位置づけようとした動きは、儒教的思想潮流のなかに、確実に本居宣長に先行してあった。

本居宣長は、中国と日本との差異をたしかに強調したが、差異の強調だけが彼の意図したことではない。しかしまた、近世に限っても一八世紀の日本の知的状況ということでは、差異への感覚というものがいろいろな形で現れていた。宣長に先行する思想として、朱子学的学問の中から、日本と漢土の風土（水土）との違いを論じ、日本こそ「中華」であるとする「水土論」（西川如見1648-1724、『日本水土考』1720など、）という言説が登場していたし、また日本を中国や朝鮮がどのように描いていたか、他者の目に映った日本を中国・朝鮮史書を精査し歴史的に調べるという問題への関心が宣長以前に起こったこと（松下見林1637-1703『異称日本伝』1691刊行）、あるいは儒者新井白石（1657-1725）の、日本の古代史への関心（『古史通』など）、また熊沢蕃山の水土論などもその流れの中にある。

同時に、近世社会は、広義の脱宗教の時代でもあった。儒教の採用は、仏教の出世間的価値観を否定する近世的心性になったものであり、仏教側からでた世俗化に対応する動きを考慮してもそういうえるだろう。

以上のような、宗教的価値の相対化、そして反宗教という心性を一方で背負いながら、先行する

潮流とは別の形で神道および習俗を対自化し、言語化しようとしたのが、本居宣長である。

3-4

宣長の視点は中国とは異なる風俗、宗教の場としての日本をどうとらえ、相対する宗教的にどのように言及しているかをみておくことではっきりするだろう。宣長は、儒教・仏教の影響をうけるまえの古代「日本」という境域を理想視するが、その宣長の目にうつった東アジアの宗教的諸価値の現実とは、どのようなものであったか。

「中国では、道教というものが代々盛行で、だいたい仏道とおなじくらいである。この道は、老子を祖としてたてているが、老子の趣旨とたいへん異なっており、ただ奇怪なふざけたわざのようなもので、その趣旨のきわみは、意味もないどうしようもない無用なものである。^{みくに}皇国に、この道が渡ってこなかったことは、幸いであった。そうではあるが、天下の人の心が、仏道と儒道にことごとく奪われたことは、また嘆かわしいことである。天下の人の大半が、上中下とも、賢いものも愚かなるものも、一様に、深山の身分の低い民でさえ、仏を信じないものは一人としてなく、その中でも漢字を少しで読むことのできるものは、また半分ほど儒意をまじえて、万事を考え定めるようである。だから、神のまことの道を心にうかべる人は、千万人のなかで、ただ一人二人であり、そのほかには、神社に仕える人の中に、まれにさすがに自分の家業とすることができ、神の道を尊ぶものもいるが、そういう人も、多くは儒の意や、仏道の意によっている。また、神の道というのも、みな儒仏に依拠して曲げて説くものであるから、まことの道は、大半絶え果てたとおなじことである・・・。」^⑤（『玉勝間』巻14・全集986頁）

なお宣長は、中国については、宋代の理屈の悪さを知るものでた世として、明代を評価している。と同時に、その明代が終わることになったのは「神の国」でないからであるという（同987頁）。このように、宗教の状況についても東アジアの宗教的環境に十二分に目をむけて論じているが、こうしたことを宗教思想に限定してみていくために、最初にふれておくべきことがある。儒教、仏教を批判の俎上にのせる考える宣長のなかで、その批判の哲学的根拠はどこにあるのか、という問題である。上に引用した文章に限るなら、宣長の議論は一見すると各宗教的価値の相対化のみに見える。しかし、彼の思想全体のなかでは、いくつかの理論的問題をはらんでいる。ここでは、ふたつほどあげておきたい。

まず仏教については、その出世間の志向、欲望の否定等を人間のありかたに反したものと批判している。そして、仏教にはただ「悟」と「迷ひ」^{さとり}を区別することに意義があるので、それ以上に「悟」というものがどのようなものかといった仏教の議論は「無用の空論」であり「枝葉の方便」（『玉勝

間』14巻、440頁）である、という言い方が、とくに宣長の真意をあらわしているだろう。このことは、儒教に宣長が批判の目をむける一つの論点の深いところにある問題に関わっている。

宣長は母の宗教である仏教（浄土宗）に深く関わっていた。その宣長の儒仏の批判の方向には、仏教を「悟」と「迷ひ」の弁別に意味があると一定の理解をしつつ、仏教を批判することが儒教の批判に通じると見ている面と、それをはなれて儒教そのものに直接向ける批判の二つの異なる方向があると思われる。前者は、心性論、後者が宋学的「理」への批判である。

ここでは心性論にのみふれておきたいが、仏教を批判することがそのまま儒教の批判につながるものとなっている。宣長51才から63才にかけて書かれたと比定される無題の随筆（『本居宣長随筆第八巻』所収）（1780-1792年）が良き材料となる。そこに、「心性」「性理」をめぐる書き抜きと感想がある（全集第13巻、478頁）。

「法性即宋儒所謂性理也」

「作用属心，非性」

「仏家論性，似儒論心」

「（分）心性為二者非也，心性一源也，性也依源（本）之理，曰法性，，依不變之義，名真如，依不可思議，号仏性」

ここからわかることは、儒家の「心性」・「性理」をめぐる議論を、仏教の「心性」論との類似ないし借り物みていること、他方で、仏性論、あるいは法性の問題を、「心性」は本体でなく「作用」であること、その観点からは、「心」と「性」とはわけられず、根本では一つである、という受け止めをしていることである。

宣長の議論は、仏教への批判を通して、その類似性を儒教の心性論にみて、双方をともに批判するとともに、宋学的な「理」については、仏教への批判とはことなり、すなわち、心性論としての仏教の批判を通しての宋学批判としてではなく、あくまでも宋学特有の思惟方式として、あとに批判を向けていたといえるのではないかということである。

3-5

一方、道教への批判と警戒は、道教的信仰形態が、民間的宗教習俗の神道と類似していることからくるものといえるだろう。またその哲学的背景となる老子の思想と自らの考え方との類似（「もろこしの老子の説まことの道に似たる所ある事」）も理由であろう。

しかし、宣長の相対化・対自化のまえでは、既成の神道も無傷ではありえない。当然に言語化され（宣長自身、神道は言語化とは無縁のものだといいつながら・・・）思想的に対自化されることになる。宣長の古伝説（『古事記』）に依拠する〈死の教説〉もそのようなながれのなかで理解されよ

う。

『古事記』によれば、夫である男神「いざなぎ」とともに、この国土、自然、神々を生んだ女神「いざなみ」は、最後に火の神を生んだことにより、火傷し病におちいり、ついに「黄泉国」に去る。妻を恋慕って「いざなぎ」は、「黄泉国」へ「いざなみ」に会いにいくが、そこで目にしたのは、「蛆」がたかり腐敗し、雷神にとりつかれた（火傷の痕跡の描写か・・・）凄惨な妻の死体であった。畏れ怖^おじた夫はこの世に逃げ帰ってくる。

この場面を宣長はこう説明する。これらのことは「凡てみな伝説のまゝに心得べきこと」すなわち「実事」であり、しかもこれは単に神々の「跡」（事跡）であるだけでなく、「貴きも賤きも善も悪も死ぬればみな此夜見国^{よみのくに}に往^{いく}ことぞ」という人間の死の描写であるという（『古事記伝』6の巻。全集第9巻）。この部分についての宣長の説明はほぼこれに尽き、これ以上の詳細な意味づけをみることはできない。

次の『玉勝間』の文章は、こうした『古事記』理解とつながっている。

「人の生まれてくる始まりや死後が、どのようなものかは、だれも心にかけて明らかにしたいというのが習性であるが、仏教の説く生死の趣旨や、心性をめぐる議論は、大変詳細だが、みな人が考案した作為の論であるから、よく悟り明らかにしたものでも、結局は無用ないたずらである。^⑥」（『玉勝間』巻10・672頁）

宣長は、仏教に対して儒者の説は、ある程度評価できるという。それは儒教が「死んで身体がほろび心神がともに消失し残るものはない（死にて身ほろびぬれば、心神もともに消うせて、のこることなし）」といっていることはもっともだからである。しかしその死をめぐる理をとく教説は信頼できない。なぜならすべて「理」と視点からの世界のとらえかたには限りないものである。火は赤いのに、焼けたものは黒くなり、灰となれば、白くなる、ということなどでわかるように、この世界には人間にとっては思いの外なることが多くあって、主観的な推量（「理」）を越えていることが多いからである。

以上から、死については、「日本の神代の伝説である、よみの国へいくということこそ、大変尊いものである。中国の理論がふかそうな、知的ぶった説は、かえってあさはかなものである」（同上）と断言する。宣長の批判は、死を意味づけようとする「理」そのものに向かうのである。

この箇所をめぐって、『古事記伝』では、あくまで『古事記』の解釈という形をとり、ことさらに死の哲学を開陳しているわけではない。その宣長の抑制が一瞬とけ、〈死の哲学〉を語ったとみえるのは、周知の、ある弟子の質問に答えたとされる書簡においてであった（『答問録』全集第1, 1778年）。

弟子の問いは、先生のみる神道の見解はわかったが、では神道には「人々の小手前にとりての安^{あん}

心^{じん}」（人々のそれぞれにとっての心の救済）ということは無いのでしょうか、というきわめて実存的な問いであった。宣長は丁寧に周到に答える。その趣旨はまずは端的に、「人それぞれにとっての安心というものは無いものです」というものであった。宣長の答えは「下たる者」はただ「上」のさだめた「制法のまゝ」を守り、生業をなし生きていくほか無いのだから、別に「安心」は要らない。儒仏老子などによる「安心」は、それをたてないと人が「心のより所」がなきように人が思うことだからであり、神道が「安心」をいうようになったのもその影響で「古への道」には適わない。しかし、もししいて神道の安心を求めるなら、心に残る千余年しみついた「儒仏等の習気」をすて、『古事記』『日本書紀』をよめば、「安心」などないこと、「安心」とは外国人の「つくりごと」であることも分かるであろう。

しかしまたこれだけでは人は納得しないだろう、と宣長は続ける。すなわち、人は死ねば「善人も悪人もおしなべて、皆よみの国へ行」くのであり、「善人とてよき所へ生れ候こと」はなく、くわえて、「よみの国は、きたなくあしき所に候へ共、死ねれば必いかねばならぬ事に候故に、此世に死ぬるほどかなしき事は候はぬ也」という。最後にこのように至ってかなしいことを、「かなしむまじき事のように」様々な理屈をいうことは「真実の道」ではない、と書簡をおえる。

腐敗し蛆がたかるといふ凄惨な死は『古事記』のイメージに直接喚起されたものであるが、また医師として人間の生死に関与していた宣長の感性も幾分かは依っているだろう。さて、しかし宣長には、儒教・仏教に日本の死の言説をさしむけて相対化することに真意があるとはみえない。むしろ、さまざまに理屈づけられてきた人間の死の〈実相〉とは、詮ずるところ、こういうものではないか、という〈普遍的な〉死の提示であったといえる。

3-6

宣長の神道論は、既成の神道（本来言語はされないものと宣長自身がいうところの神道）の宗教的価値とも相容れぬ内容をともなっていた。宗教的価値の相対化は伝来の神道信仰にも向かったものであった。この死の理解は、彼の構想した「^{いにしへまなび}古学」の論理的帰結の一つとして〈習俗〉とも異なっていた。それとともにまた、反儒反仏の立場を取る宣長自身、自らの「古学」の隆盛そのものが、朱子学的学問の隆盛の一面であったという認識を宣長自身がもっていたことも忘れてはならない。いまや漢意が人心の常態となってしまった（「人の心の底に染めつきて、つねの地となれる」）。宣長は、そうしたありかたを離脱する方途をさぐる。しかしまた同時に、宣長から見ると、また漢学と国学は相補的でもあった。漢学の隆盛こそが、国学（和学）の隆盛をもたらしたと宣長はみてもいるのである^⑦。それゆえにこそ、そこからの離脱は、きわめて困難をともなうものでもあった。

宣長は、中国風の優勢な知のただ中に生きながら、そのこと自体を別種の知によって対自化し、さらには相対化する立場に立とうとするのである。儒教を批判し、仏教を批判し、既成の神道を批判し、他方で、老子を一定程度肯定しつつ自らの思想との違いを強く主張する^⑧。その対自化と相

対化は、これでもない、あれでもない、と他と自らの立場との差異を、否定を重ねるかたちで示しつつ、自らの立場を主張する、という風になされる^⑨。しかし、日本の古典を学の主要な対象としつつ、若年からの習慣のまま、広範な中国の史籍、日本の儒学者の書物等にも常に目を通しつつ形作られる宣長の学問と思想は、おのれもそのなかにいる文化の現象自体の対自化、相対化をもとめながら、そこに止まること自体がその目的ではない。相対化をとおして、そこからどのように抜け出ることができるか、その道を探ったものであった。そのことが宣長に、東アジア諸思想のそれぞれを“宗教的価値の体系”ととらえる視点の獲得を可能とした。

3-7

こうした宣長の志向なかに見て取れる、前期との連関に伏在する問題を一点をとりあげておきたい。村岡典嗣が『神道史』で評しているように、宣長の主張する日本固有の神の道が、それ自体近世という時代のあたらしい宗教の主張であったこと、しかしまたその歴史性を宣長の古学が理解していなかったとはいえるであろう。だが、神道史の内部から目をはなすなら、宣長のもくろみの方向としては、既成神道もふくめた宗教批判というべきものがあつたことをみおとしてはならないだろう。宣長は、東アジアの宗教性のあり方として、天一理、仏一悟、神一信、という構図を描いていたかと思われる。なお、宣長は、その批判はとりわけ一貫して「漢意」に厳しいが、信念の体系としては、天系（天理・天命）と神々系とを対蹠的にとらえていたと思われ、その点では、「悟」を主とする宣長がみる仏教は儒教や神道とややことなる位相に宣長はおいて、と思われる。そのことは「信」をもって「知」の究極、あるいは「信」こそが「知」を含みとるとみた、宣長の〈普遍〉の概念に微妙な影をおとしている。天命・天理の概念に反対する理由として、宣長は日本の神々は「場所」をもつ、という趣旨を述べている。「場所」（近世ではほぼ「悪場所」の意味で通常つかわれていた）という用語が思想的場面でつかわれたのは最初の例である。西田幾多郎さえ想起させる「場所」という用法は、「信」の場がつねに日本に局限される、その宣長の深部を暗示している様に見える（『玉勝間』「天」巻14・990頁）^⑩。「場所」が神道の真理性を担保し、その「場所」がこのように日本に限定されるとみていたといえるだろう。なお宣長の初期著作、とりわけ歌論では、神を「場所」と見る見方よりは、内心との関係でみており、そこには神観の変化があつたといえるだろう^⑪。

宣長の視野には、キリスト教・蘭学をもすではいっていた。既成の宗教的諸価値の批判は、近世の思想体系もふくめて、それらに通有の位相（それを宣長は〈古層〉とみる）を見いだすことであつた。宣長の近世の多様さへの認識は、朱子学が宗教的価値として受容されたのではない日本の、当の朱子学的世界そのものが宣長に、反面教師的に用意したともいえるだろう。その周到的理解のためにも、宣長に先行する前期神話論と宣長の中期の展開とを連関づける視点の深化が必要となるのである。 終わり

(本稿は、2008年度・科学研究費基盤研究(C)『近世「前期神話論」の形成と展開—その倫理思想史的研究』(研究代表者 清水正之 課題番号20520031)による序論にあたる。なお、3節以降は、「第2回日韓共同学会：東アジア思想空間の再発見(韓国安東・国学振興院)」における招待講演(2008年8月11日)の内容およびその予稿をもとに改め、本研究の序論の一部としたものである。また本稿では本宣長の「場所」をめぐる議論は、前期神話論との関係でのみ簡潔にふれたのみだが、彼の思想のなかでの詳細な議論は、『茶山学』第五号(韓国・茶山学術文化財団発行)に韓国語訳として掲載予定である(2009・3月予定)。ちなみに茶山とは丁若鏞(チョンヤクヨン)〈1762-1836没〉、1801年の李朝のキリスト教(カトリック)弾圧＝「辛酉迫害」のとき流刑に処された両班・儒学者である。)

注

- ① 阿満利磨『日本人はなぜ無宗教か』(ちくま新書、2004年)等。
- ② 2008年3月、比叡山延暦寺で発足した「神仏霊場会」の、西国(近畿一円)の協力による神仏和合の精神による相互巡拝の推進運動を挙げることできる。廣川勝美『神と仏の風景「こころの道」—伊勢の神宮から比叡山延暦寺まで』(ちくま新書、2008年8月)が参考になる。
- ③ 鈴木大拙『日本的靈性』(岩波文庫)等。
- ④ 拙稿「「古伝」から「神話」へ—神話をめぐる近代の起点と行方—」日本思想史学会『日本思想史学』第38号、11-19頁、2006・9・30。招待講演「古伝から神話へ」(日本思想史学会、シンポジウム「転成する神話・日本思想史は描けるか」2005・10・29)をもとに原稿化したもの。
- ⑤ 原文：「もろこしの国には、道教といふもの、世々に盛に行はれて、大かた仏道とひとしきばかりなり、此道、老子を祖とはたつれども、老子が意とはいたく異にして、たゞあやしきはふれわざになうることにて、そのむねをきはむれば、やうなきいたづらごととなり、皇国に、此道わたりまうでござるは幸ひなり、しかはあれども、天ノ下の人の心、仏道と儒道とに、こと／＼く奪はれはてたるには、又なげかしき事なり、大かた天下の人、上中下、さかしき愚なる、おしなべて、奥山の山賤までも、仏を信ぜざるは一人もなく、その中に、角なる字をもいさゝかよむほどのものは、又なかば儒意をまじへて、よろづの事を思ひ定むめり、されば、神のまことの道を思ふ人は、千万人の中にたゞ一人二人にて、その余りは神社につかふる人の中に、まれ／＼さすがに己が家の業と思ひ得て、神の道を尊ぶもあれど、さる人も、多くは儒意仏意なり、又神の道というも、皆儒仏によりて説きまげたる物なれば、まことの道は、大かた絶はてたるも同じ事なり・・・」(『世の人まことの道にこゝろつかざる事』(『玉勝間』巻14・986頁。引用は『本居宣長全集』筑摩書房による))
- ⑥ (『人のうまるゝはじめ死て後の事』『玉勝間』巻10・672頁)
- ⑦ 『うひ山ぶみ』では、中国的思惟の影響は「千有余年、世中の人の心の底に染着てある、痼疾」となっている、という。その現象はもちろんそれ自体は病んだ、本当の知からは遠いあり方である。なお、宣長はその状況のなかで、そこを抜け出るかすかな端緒が得られはじめた、と見ている。近代には学びの道が開けて、その漢意の学問がますます盛んになってきたが、一方では、近年、古の意にこころをつけるひとが、出てき、明るくなり始めた、という(以上『玉勝間』巻10)。この見方からは、漢学と国学(古学)は、相補的な関係にあるということになる。
- ⑧ 老子が儒教のさかしらを批判したことを評価するが、他方、その「自然」という概念は批判される。宣長によれば、すべては神のなすわざであるから、この世のことは「当然」というべきなのである。なお、本文中でふれたが、道教については、伝わらなかったのが幸いであったと述べている
- ⑨ とくに、自らの「古学」が、伊藤仁斎や荻生徂徠の古文辞学の影響によってなったという見方には反駁し、その影響を否定する
- ⑩ 同箇所より。「天は、たゞ神のまします国にこそあれ・・・」「万物の生育するも、みな神のこれを生育し給ふ場所のみなり、天地のこれを生育するにはあらず、・・・」。なお宣長の初期著作、とりわけ歌論では、神を「場所」と見る見方よりは、内心との関係でみていたと思われる。拙著『国学の他者像』(ぺりかん社)の宣長について論じた各章を参照されたい。カトリックの哲学者加藤信朗はその

アウグスティヌスの関する著作のなかで（『アウグスティヌス『告白録』講義』知泉書館，281-2頁），論文で「神の場所」という言葉でつかい，ドイツ人神父から，神に場所はありませんと，たしなめられたエピソードを紹介している。加藤はそのうえで，アウグスティヌスのおける「神の場所」を論じている。日本の宗教性・超越観を考えるとときに重要な論点であろう。

- ⑪ 拙著『国学の他者像』（ぺりかん社）の宣長について論じた各章を参照されたい。