

## 小林秀雄『本居宣長』試論

——言語論と歴史論をめぐって——

綾 目 広 治

### 一

いわゆる「物のあはれ」論は、文学論の次元に収まるものではなく、広く人間の基本的経験のありようを扱ったものであり、しかも、それは、感情論、主情論というよりも、認識論の色彩が強い。したがって、「物のあはれ」論は、「物のあはれを知る」説と言ったほうが適当である。小林秀雄は、本居宣長の「物のあはれ」をこのように解釈する。

明らかに、彼は、知ると感ずるとが同じであるやうな、全的な認識が説きたいのである。知る事と感ずる事が、こゝで混同されてゐるわけではない。両者の分化は、認識の発達を語つてゐるかも知れないが、発達した認識を尺度として、両者のけぢめもわきまへぬ子供の認識を笑ふ事は出来まい。(略) 心といふものゝ有りやうは、人々が「わが心」と気楽に考へてゐる心より深いのであり、それが、事にふれて感<sup>ク</sup>く、事に直接に、親

密に感<sup>ク</sup>く、その充実した、生きた情<sup>ココロ</sup>の働きに、不具も欠陥もある筈がない。それはそのまゝ分裂を知らず、観点を設けぬ、全的な認識力である筈だ。問題は、たゞこの無私で自足した基本的な経験を、損はず保持して行く事が難かしいといふところにある。難かしいが、出来る事だ。(略) それが、宣長が考へてゐた、「物のあはれを知る」といふ「道」なのである。(第十四章)

これは、『紫文要領 卷上』における、宣長の「物のあはれ」の定義を注解した一節である。小林秀雄の解釈の基本的なものは、ここにほとんど言い尽されているのだが、その補足として、「物のあはれ」の世界に現れる「物」がどんな様子をしているのか、それについての小林秀雄の説明を引いておこう。

そして極く普通の意味で、見たり、感じたりしてゐる、私達の直接経験の世界に現れて来る物は、皆私達の喜怒哀楽の情に染められてゐて、其処には、無色の物が這入つて来る余地などな

いであらう。それは、悲しいとか楽しいとか、まるで人間の表情をしてゐるやうな物にしか出会へぬ世界だ、と言つても過言ではあるまい。それが、生きた経験、凡そ経験といふものの一番基本的で、尋常な姿だと言つてよからう。合法的な客観的事実の世界が、この曖昧な、主観的な生活経験の世界に、鋭く対立するやうになつた事を、私達は、教養の上でよく承知してゐるが、この基本的経験の「ありやう」が、変へられるやうになつたわけではない。(第二十四章)

これらの引用を読むと、小林秀雄が提示する、「物のあはれを知る」説は、現象学的な認識に通じるものを持つてゐるという印象を受ける。そういう指摘はすでにあるが、たしかに両者は、理論的認識の対象である客観的世界よりも情状性に色彩られた生活世界の方が根源的であるという観点から、合理主義、科学主義の狭小性を批判するという点で、相通じるものがあると言えよう。

しかし、そのような批判では重なり合いながらも、やはり現象学と小林秀雄とは、その批判の目指す方向、さらには批判の方法において異なつてゐると思われる。何よりも小林秀雄には、合理主義や科学主義が生じたつた所以を説明することによって、それらを止揚しようとする志向はない。合理的なもの、分析的な知性を峻拒すれば足りるといったふうである。『本居宣長』ではとりわけそうである。その強固とも言える姿勢がどのようなところへ小林秀

雄を導いて行くのか。

『本居宣長』は、昭和四十年六月から五十一年十二月までの長きにわたつて『新潮』に連載された。定本では大幅にそれらが削除されている。本論では、それらを視野に収めながら、今述べた問題を言語論と歴史論の視角から考えてみたい。

## 二

「物のあはれを知る」世界が認識の初源の場であるならば、そこで発せられる言葉をめぐる考察は、必然的に言語起源論の性格を強く持つ。『排蘆小船』や『石上私淑言』の歌論から、小林秀雄は次のような認識を抽出する。

言語表現といふものを逆上つて行けば、「歌」と「たゞの詞」との対立はおろか、そのけぢめさへ現れぬ以前に、音声をととのへるところから、「ほころび出」る純粋な「あや」としての言語を掴むことが出来るだらう。この心の経験の発見が、即ち「うたふ」といふ言葉の発明なら、歌とは言語の粹ではないか、といふのが宣長の考へなのである。(第二十三章)

誰の実情も、訓練され、馴致されなければ、その人のはつきりした所有物にはならない。わが物として、その「かたち」を「つくぐ」と見る「事が出来る対象とはならない。私達が理解してゐる「意識」といふ言葉と、宣長が使つた意味合での「物」といふ言葉とを使つて、かう言つてみてもよささうだ、歌とは、

意識が出会ふ最初の物だ、と。(同右)

言葉は、情動の自然な発露としての歌から生まれ出たものである。情動の基盤が身体にあるのだから、最初の言葉である歌は、私達の身体が「われ知らず取る或る全的な態度なり体制なり」(同右)に胚胎していたと言える。しかし、その歌は、単なる感情の表白ではなく、「おぼえずしらず、声をさへげて、あらかなしや、なふ／＼と、長くよば／＼」(『石上私淑言、卷一』)<sup>(3)</sup>る歌声にはすでに「内省意識」(ヘルダー)<sup>(3)</sup>の契機が含まれている。声を発することによって、人は、自己の情動をはっきりとした「かたち」として対自化するのである。言語表現は自己認識と一体化しているわけだが、それは同時に物を対象として措定することでもある。つまり、自己認識と対象認識とが言語表現の媒介によって成り立っているのだ、そこには、「まづ大かた人は、言と事と心と、そのさま大抵相かなひて」(『うひ山ぶみ』)という三位一体の構造がある。そして、こういう言語表現を通して、人は世界を開示させてゆく。

小林秀雄が宣長の述作に見たのは、このようにいわば△言語としての人間Vの姿であったと言えよう。さきに小林秀雄の言語論は言語起源論の性格を持つと述べたが、むしろ、小林秀雄は、ルソーやヘルダーのように言語の起源自体を問題にしているのではない。情動に根付く言葉＝歌にその起源を見ようとするところなどは、彼等の言語起源

論と重なる部分があり、とくに文字論においてはルソーのそれとかなり類似しているが、小林秀雄の言語論の主眼は、言語起源の場に立ちかえることによって、「直接経験」を深めようとするところにあったのである。次に引くのは、定本収録の際に削除された箇所だが、そこには今述べた小林秀雄の志向性が鮮明に出ている。

宣長は、勿論、言語の起源といふやうな空漠たる問題につき、仮説など立てやうとしたのではない。彼はたゞ、事物との直かな接觸に、私達の生活の端緒を見ていゝのなら、其処に、言語の誕生といふ事件が、重なり合つて見えて来るのは必至だといふ事、それを何の無理もない、誰にとつても全く自然な考へだとしたまなのである。事物との親身な交はりの保証人としての言語、事物の直かな味はひを確かめようとするとき生れて来る言語、さういふものが考へられてゐる。(略)私達が、言葉の根本的な働きを、しつかりと身に付けて了ふのは、未だ内外、主客のはつきりしたけぢめも弁へぬ、弁へる必要もない幼年期を通じて行はれる、疑ひやうのない事物との出会とその身体ぐるみの応接といふ長い訓練による。さういふ場合、私をしつかりと取巻いてゐる手応へのある諸事物は、言はば、引延された自分の肉体のやうに、私に親しいものと言へるだらう。(第四十四回)

まことに親和的な世界ではある。しかし、ここで気にかかるのは、小林秀雄の言う「直接経験」の世界が、結局は、いわば系統発生的には言語起源の場であり、個体発生的に

は「幼年期」であつて、しかもそういう世界のみが「事物の直かな味はひ」を保証すると小林秀雄が考えていることである。先に引用した第十四章の一節で、小林秀雄は、「全的な認識」を持つものの例として「子供の認識」をあげていた。それは「分裂を知らず、観点を設けぬ」というふうに形容されていたが、これを言語経験の場に移せば、新しいものに接する時の子供の言葉ということになるだろう。なるほどそれは固定した先入見に捉われない白紙の状態であるから、「観点を設けぬ」と言うことができる。しかし、その直接的な世界は豊かな世界なのだろうか。

これまで引用してきたような言葉を小林秀雄は繰り返し語っているのだが、その「直接経験」の記述に出あう度に私は、ヘーゲルの『精神現象学』の言葉を思い出した。「直接的なもの」すなわち「感覚的確信はその具体的内容からみてそのまま最も豊かな認識であり、いや無限に豊かな認識であるように思われる」<sup>(4)</sup>「だが、この確信は、実際には最も抽象的で最も貧しい真理である」。要するに、そこには（否定的な）媒介が欠けているためにあまりに一般的すぎて無内容だとヘーゲルは言っているのだが、小林秀雄の提示する親和的な世界もそのような趣きがある。そのことは、『本居宣長』の文体が概して抽象的であること（引用からも感じとることができるのではないだろうか）とおそらく関

係している。宣長研究家でもある野崎守英氏も、『本居宣長』の文体の抽象性を指摘しておられるが、氏は、その理由を、宣長という「対象に、自己との対立性、自己とは違う者としての他者性、を認定しないその読み」<sup>(5)</sup>にあるとしておられる。位相は異なるが、それも（否定的な）媒介の欠如ということであろう。

そのことと関連するが、「直接経験」の世界に「自足」し、それを「損はずに保持する」ことは、柔軟さを失うまいとしながらも、柔軟なうちに硬直してしまうという逆説に陥ることになると思われる。すくなくともその世界は静止している。『本居宣長』全体にそういった印象があるが、おそらくそれは、小林秀雄が初源の場における「直接経験」のみを「物に直かに行く道」として、その場から離れることがすなわち「物と物との関係を目指す」ことになるというふうに、二元対立的に捉えていることに一つの原因がある。

「さかしだちて物を説く」人は、（略）物を避け、ひたすら物と物との関係を目指す。個々の物は、目に見えぬ論理の糸によつて、互に結ばれ、全体的秩序のうちに、組み込まれるから、先づ物は、物たる事を止めて、推論の為の支点と化する必要がある。なるほど物の名はあるが、実名ではない。（第三十九章）

しかし、物を説く為の、物についての勝手な処理といふ知性の

巧みが行はれる、ずっと以前から、物に直に行く道を、誰も歩いてゐるのは疑ひやうのないところだ。(同右)

これは、『古事記伝 三之卷』における神の命名を問題にした部分の注解の一節だが、ここに小林秀雄の姿勢がよく現れ出ているように思われる。「物に直に行く道」における命名にも弁別作用という関係性の契機があることぐらい、むしろ小林秀雄は承知のはずである。しかし、そこに目を向けず、「直接経験」と「知性」、「直に行く道」と「関係を目指す」道、というふうに二元的に対立させてしまふのである。思うに、その硬直した姿勢が小林秀雄の言語論からダイナミズムを失わせている。たとえば、身体の所作に言語の母胎を見る点で、小林秀雄と相通じる言語論を展開している、『知覚の現象学』のメルローポンティと対比させれば、そのことがよくわかる。<sup>(6)</sup>

メルローポンティによれば、知覚は、いわゆる $\wedge$ 知と $\vee$ との形態化(関係化)、構造化によって、対象世界を人間的に有意味化し、私達にとっての $\wedge$ 世界 $\vee$ というものを現出させる働きを持つ。この身体の知覚作用が、私達の $\wedge$ 世界 $\vee$ 経験の原現象であるのだが、注意すべきは、あくまでもそれが $\wedge$ 世界 $\vee$ を有意味的に分節化させる能動的な形態化作用、構造化作用であるということである。そしてこの作用にもとづいて、私達の身体的所作は、さらなる $\wedge$ 世界 $\vee$ の構造化を行ってゆく。発話(声)行為もこの一過

程であつて、「音声的所作は、語る主体にたいしてもそれを聞いている主体にたいしても、経験の或る一つの構造化、実存の或る一つの転調を実現するのであつて、それはまさしく、私の身体の行動が私にとつても他者にとつても、私の周囲の事物に或る一つの意味を授与するのと相等しい。」<sup>(7)</sup>このように言葉による表現行為は、身体による $\wedge$ 世界 $\vee$ の動的な形態化に連続しているのだが、問題は、この運動が停止した時である。言語の領域について言えば、「語られた言葉」の体系の中に埋没してしまう状態で、おそらくその場合、言葉は事物の味わいをなくして単なる符号と化し、事物も表情を失うだろう。しかし、ここで大切なことは、その固定化が行われた以前の状態を復原させるのではなく、また、たとえそこに遡源したとしても、そこから養分を得て新たな形態化の道を歩む方向に進み出ることである。言いかえれば、新しい意味を生み出してゆく「語る言葉」によって、静止した「語られた言葉」の体系を再統合化、再構造化してゆくことである。そうした過程を経ることによって、 $\wedge$ 世界 $\vee$ は重層化し、豊かにふくらんでゆくはずである。事物が(新しい)面貌を生き生きと示し、言葉も事物の(新しい)味わいを湛えるのも、その再形態化、再関係化の過程においてである。「語る言葉」も「語られた言葉」にやがてなつてゆくのが必至であるならば、そうした運動を重ねてゆくことこそ、私達の経験を豊かにして

ゆく道であろう。すなわち、「波のように、寄せてきて自分を捉えるかと思えば、やがてまた自分自身を超えた彼方へと自分を投げ出してゆく、そうした作用」を繰り返すのである。

思わずメルロー・ポンティの記述を踏み越える部分もあったが、小林秀雄の言語論にはこのようなダイナミズムがないことは確かであろう。「あゝはれ」という言葉が発せられた初源の場に遡行し、そこにおける「直接経験」に「自足」し、その体験を「損はず保持して行く」というのでは、やはり「世界」は広がってゆかないと私は思う。おそらく、その体験も、「語る言葉」が「語られた言葉」となるように、やがては硬化してしまうだろう。その時、小林秀雄は遡源運動を繰り返すのだろうが、それは深化こそあれ、同一の地平における同一の経験ではないのではなからうか。後述するように、削除された部分をながめると、『本居宣長』（雑誌連載）は、「物のあはれを知る説」に幾度も立ち還るといふ構成になっていて、しかも本質的な意味での論理の展開といったものはない。よりすぐれた叙述も見つけられるが、ほとんど再論である。その叙述の進行ぶりは、小林秀雄が今述べた遡源運動を行っているように私には思えるのである。

さて、文字論について見てみよう。小林秀雄によると、

話し言葉には、身ぶり手ぶりや肉声のニュアンスなどが発話行為の中に含まれるから、話し手の微妙な心身の動きと直結しているという「徳」がある。一方、文字は、その生きた意味合いを「固定した智識」（五六五頁）にしてしまう傾向がある。

動く話し方の方を引離して、これを無視すれば、後には、動かぬ内容が残し、定義を待つ事になっただらう。文字の出現により、言語の機能の上で、思ふにまかせぬ表現の様から、意のまゝになる内容の伝達への、大きな転回が可能になったわけだが、宣長は、これを、人々の心を奪ふやうな大事とは、考へてゐなかつた。太古の人々は、そのやうな事に未だ思ひ及ばなかつたのではなく、そのやうな余計な事を思ひ付く必要を、感じてゐなかつた、といふ考へだつたからである。（第四十八章）

『くづ花 上つ巻』の冒頭部分における、「言伝へ」と「文字伝へ」についての宣長の論を、このように小林秀雄は注解しているのである。ここでも二元的対立の思考パターンを見ることができよう。あらためて言うまでもないが、文字言語は話し言葉の貧弱な翻訳ではない。一見すると文字言語は、固定しか導入しないようであるが、反面、それは、具象的な現前を持つ或る対話状況からの解放でもあって、それによって話し言葉が指向する現実とは別のレヴェルの世界を開示する可能性を持っている。むしろ、文字言語の方により豊かな世界開示の可能性を見ることがで

きると思われるのだが、それはともかくも、文字言語もまた、一つの世界を開示しうる創造性を持つていることだけはたしかだと言えよう。要するに、文字であれ、話し言葉であれ、それらは多層的な構造を持つ人間経験の各レベルに対応したものである。「言語表現の本質を成すものは、習ひ覚えた智識に依存せず、その人の持つて生れた来た心身の働きに、深く関はつてゐるものだ」(五六七頁)という小林秀雄の言葉には、おそらく虚偽はないだろうが、それを主張するあまり、「持つて生れた心身の働き」という基層部分に対応する言葉(話し言葉)のみを取りあげることになれば、やはり、人間経験を狭めるものになっていると言わねばなるまい。

### 三

小林秀雄の歴史論 (小林秀雄にとって歴史は文学であるからこれは読解理論でもある) については、あらためて縷述するまでもないだろう。大ざっぱに言えば、ディルタイの解釈学によって一応の完成を見た歴史論の流れに通じるもので、言語を重視し、言語やその他の史料を歴史上の人物の生の表出と捉え、その中に感情移入して、その生を追体験することによって、人物や出来事を了解しようとするものである。むろん、小林秀雄の場合は、ディルタイのように生の範疇とか連関といった視点はなく、「直知」するだけで足

りするという方法をとる。「直知」はまた、内知——人物の内奥に這入り込む——と言つてもいいだろう。つまりは、その方法によってのみ、歴史上の人物の生きた姿を捉えることができるのである。『本居宣長』でも、こういった主張が一般論の形で繰り返し語られている。

もっとも、それはそれなりにいいわけで、その方法が有効性を発揮する場合も多々あると言える。たとえば、今見してきた「物のあはれを知る」説の解釈がそれで、吉川幸次郎氏は、「それが認識論であるという判断を含めて、従来の研究への画期であろうと予想する。」と述べておられる。

蛇足を付け加えれば、それと同時に、小林秀雄の独創性は、宣長の歌論からその言論を抜き出したところにあると私は思っている。小林秀雄の歴史論を一種の解釈学と言いうるならば、「物のあはれを知る」説をめぐっての言語(認識)論は、「著者自身が自分を了解していた以上に、よく著者を了解することである」という<sup>(10)</sup>解釈学の最終目的を果たしていると言えるかもしれない。私はその判断から、言語論では宣長当人を無視した形で論を進めたのである。

しかし、小林秀雄の方法は、自己と同質なものには深く入り込むことができるが、反面、その共鳴できる部分で対象全体を覆い尽くしてしまう危険もある。このことは、小林秀雄の批評についてしばしば指摘されてきたことだが、『本居宣長』においても同様のことが言える。言語(認識)

論で見たような、「直接経験」以外のものは峻拒するといふ姿勢、歴史論に置き換えれば「直知」以外は排除するといふ姿勢が、その危険性を増幅させていると思われる。それが結果となって露呈してくるのが『古事記伝』を扱った後半部分だが、ここではその姿勢の一端と、宣長の古道論についての小林秀雄の位置づけをひとまず見ておこう。

彼の回想文のなだらかに流れるやうな文体は、彼の学問が「歌まなび」から「道のまなび」に極めて自然に成長した姿であり、歌の美しさが、おのづから道の正しさを指すやうになる、彼の学問の内的必然の律動を伝へるであらう。(略)「物のあはれ」を論ずる筋の通つた実証家と、「神ながらの道」を説く混乱した独断家が、宣長のうちに対立してゐたわけではない。だが、私達の持つてゐる学問に関する、特にその実証性、合理性、進歩性に関する通念は、まことに頑固なものであり、宣長の仕事のうちに、どうしても折合のつかぬ美点と弱点との混在を見附け、様々な条件から未熟たらざるを得なかつた学問の組織として、これを性急に理解したがる。(第十九章)

管見によれば、単行本として上梓された近年の宣長研究は、必ずしも小林秀雄の忌避するような宣長論ばかりではないが(むしろ、ほとんど見当たらないが)、<sup>(1)</sup>ともかくこのようにその古道論を位置づけ、それを現代の学問の方法によつて捉えた宣長像に對置させるのである。そして、

宣長の思想の一貫性を保証してゐたものは、彼の生きた個性の持続性にあつたに相違ないといふ事、これは、宣長の著作の在

りのまゝの姿から、私が、直接感受してゐるところだ。(第二章)

とも語っている。また、「宣長の思想の一貫性」を叙述することが、この宣長論の主要なヒチーフであつたと、この引用の直前の箇所小林秀雄は述べているが、では、その「直接感受」された「一貫性」とはどのようなものだったのか、つまりは宣長の『古事記』体験を小林秀雄はどう捉えるのか。

物のたしかな感知といふ事で、自分に一番痛切な経験をさせたのは、『古事記』といふ書物であつた、と端的に語つてゐるのだ。更に言へば、この「古への伝説」に関する「古語物」が提供してゐる、言葉で作られた「物」の感知が、自分にはどんな豊かな経験であつたか、これを明らかにしようとすると、学問の道は、もうその外には無い、といふ一筋に、おのづから繋がつて了つた、それが皆んなに解つて欲しかつたのである。(第三十四章)

「物のあはれを知る」説と全く同質的な連続性において宣長の『古事記』体験を位置づけようとするわけだが、これは、『直毘靈』の「物にゆく道」という言葉にポイントを置いた見方であらう。あるいは、いわゆる「真心」の説を小林秀雄流に捉えた解釈と言つてもいいだらう。「物にゆく道」については論議があるようだが、<sup>(2)</sup>たしかに「物にあはれを知る」説と「真心」の説とは、その間に「自然な成長」があつたのではないかと思われる。しかし、その一筋で宣長の『古事記』体験を覆いきれるのだろうか。だが、



小林秀雄はそのような方向でのみ宣長の「道のまなび」をとりあげるのである。

こころみに、すでに触れた『古事記伝 三之巻』における神の命名の問題を扱った箇所を見てみよう。しかし、命名の問題そのものについては多くを語る必要はあるまい。「神に直かに触れてゐ」た上古の人々は、「その直観の内容を、ひたすら内部から明らめようとする努力で、誰の心も一ばいだつたであらう。この努力こそ、神の名を得ようとする行為そのものに他ならなかつた」(第三十九章)というぐあいに、既述した言語(認識)論が神の命名の問題で再説されているだけだからだ。ここでは次の言葉を見ておけばよいだろう。

要するに、<sup>オモダマ</sup>淤母陀琉、<sup>アヤカシ</sup>阿夜訶志古泥神の出現といふ出来事に、古代人の神の経験の性質が、一番解り易く語られてゐると宣長は考へた、と見てよいのだが、その神名の解によれば、この経験の核心をなすものは、——「其ノ可畏<sup>カシコ</sup>きに<sup>フ</sup>触て、直に<sup>ナ</sup>歎<sup>ナゲ</sup>く言」にあつたとするのだ。これは、明らかに、「古の道」と「雅の趣」とは重なり合ふ、或は「自然ノ神道」は「自然ノ歌詠」に直結してゐるといふ、言ひざまであらう。彼は、「物のあはれを知る心」は、「物のかしこきを知る心」を離れる事が出来ない、と言つてゐるのである。(第三十九章)

『古事記伝』の宣長を、このように捉えるのだが、しかし、宣長が『古事記』に見たのは、「物のたしかな感知」

とそれを生きていた上古人の「産巢日神の御霊によりて、備へ持て生れつるまゝの心」(『くずばな、上つ巻』)だけだつたのだろうか。

『古事記伝』、とくに「神代巻」を繙く時、たとえば「七七附巻」として載せられた服部中庸の「三大考」に目をうばわれる。天、地、月の生成の様を「神代巻」の叙述にそつて図解したもののだが、その図解に「これによりてもいにしへのつたへごとは、いよゝますくたふとかりけり」という絶賛の言葉を与えた宣長を考えると、『古事記』は宣長にとって一つの宇宙論でもあつたことが知られるのである。むろん、本文そのものにもそのことが感じられるが、その他、世の中の変遷の「理り」が、「神代巻」に記されているという、「神代五之巻」の「人は人事<sup>ヒトノコト</sup>を以て神代を議<sup>カ</sup>るを」云々ではじまる注解などを見ると、『古事記』は、また、社会論、歴史論としても宣長に意識されていたと言えよう。事実、その「善事凶悪事」の交替法則にもとづいて、社会論、政治論を『玉くしげ』で展開している。社会論と言へば、やはり『玉くしげ』で論じられた「頭露事<sup>アラハヘゴト</sup>」と「幽事<sup>カミゴト</sup>」の説も、「神代十二巻」の記述にもとづいている。そして宣長は、それらの説が、現在までの歴史にことごとく付合していると主張しているのである。要するに、『古事記』は、宣長にとって宇宙論や社会論を抱攝する文字通りの神書であり、「世界の全意味を開示する」<sup>(13)</sup>原典で

あったと考えられる。

宣長研究者から見れば、常識に属することを挙げてしまったが、小林秀雄は、こういった側面にほとんど触れないのである。わずかに、書下された最終章で、「善事凶悪事」の法則が上古人の想像力の産物であり、宣長はするように捉えていたというふうな叙述があるだけである。小林秀雄の「直知」は、「宣長の思想の一貫性」を自明とした。たしかに「一貫性」は明らかにされたと言える。しかし、一方で、宣長の『古事記』体験を一面的なものにしてしまったのではなからうか。

このことに関連して思いおこされるのは、『本居宣長』の中で『古事記伝』に言及されている部分が極めてすくないということである。小林秀雄が『古事記伝』について論述しているのは、削除された部分（定本の約三分の一）を含めて、『古事記』の「序」を扱った箇所を除けば、既述した神名の部分（第三十八章、第三十九章）を含めてわずかに五回である。しかも断片的な叙述となっている。「物のたしかな感知」、「真心」という主題に関わっているのが、上古人の時空観念について述べている第四十八章、伊邪那岐伊邪那美の話を中心とした最終章で、あとの二つは、その主題とは直接関係せず、宣長の訓みの卓抜さを指摘した箇所（第三十章、第四十五章）である。頁数で言えば、五回全てを入れて、三十頁たらずである。むろん、量を言うこ

とはナンセンスだが、しかし、「物のあはれを知る」説の分厚い叙述を思うとやはりバランスを失していると言わねばならない。しかも『古事記伝』は宣長学の集大成なのである。（因みに、後半部分は、宣長の古学の方法、精神といったものについて、白石、秋成、真淵、市川匡等との対比がその主要部分を占め、神話解釈における、いわゆるエウヘメリズム的な解釈や合理的知解への批判にほとんど終始している。）

つまり、小林秀雄は『古事記伝』そのものに入りきっていないのであって、そのこと自体が、『古事記伝』における小林秀雄の宣長像の狭小さを裏書きしていると言えないだろう。また、削除された部分を見ると、三十四回、三十五回の徂徠論を除けば、四十二回から四十六回まで（定本では第三十六章と第三十七章の間にあたる）、五十九回から六十二回まで、（第四十六章と第四十七章の間にあたる）などは「物のあはれを知る」説の再論で、さきに述べたように、古道論に入っても、「物のあはれを知る」説に繰り返しもどっているのである。

こう見てくると、小林秀雄の宣長とは、『石上私淑言』や『紫文要領』の宣長であって、その宣長に最も共感できなかったのではないかと思われるのである。その同質的な連続性の上にイメージされている「道のまなび」の宣長とは、つまり小林秀雄自身に他ならないと言うことでもある。

そして、宣長が小林秀雄その人となっていているもつとも端的な例が、「呵刈葎 下」を扱った箇所である。

第二条で、秋成は、自国の古伝説を信ずるのは当然のこととしても、それを唯一真実なものとして他国に説き及ぼし、「此小嶋こそ萬邦に先立て開闢たれ、大世界を臨照まします日月は、こゝに現しましし本也、因て萬邦悉く吾国の恩光を被うぬはなし」と強説するのはどうかと思う、他国にも「太古の靈奇なる伝説」はあるのだし、いずれが正しいかは決められるものではない、と言う。

それに対して宣長は、そのような物言いこそ「例の漢意」であつて、その「なまさかしら」を去つて「純一の古学の眼」で見れば、答は「明白」である、上田氏の論法は、たとえば十枚の色紙があつてその中に一枚だけ定家の真筆がある時、これらをすべて贋物であるとするのと同じで、「たゞ贋物に欺かれざる事を、かしこげにいひなせる物也」と答える。

だいたい以上のような骨子から成り立っている第二条の論争について、小林は次のように注解する。

彼等（当世の学者等——引用者）が固執する態度からすると、大事なものは真ではなく、むしろその証拠だと言つてよい。真が在るかないかは、証拠次第である。証拠が不十分な偽を真とするくらゐなら、何も信じないでゐる方が、学者として「かしこき事」と思ひ込んでゐる。

そんな馬鹿な事があるか。生活の上で、真を求めて前進する

人々は、真を得んとして誤る危険を、決してそのやうに恐れるものではない。それが、誰もが熟知してゐる努力といふものの姿である。（第四十九章）

小林は、「証拠」にもとづく知的判断を頼む「彼等」「当世の学者達」と、「生活の上で、真を求めて前進する人々」とを対立させ、秋成を前者に、宣長を後者に入れる。たしかに宣長には、「さかしら」と「生れつるまゝの心」という対立軸があつたが、小林秀雄風の、知識人対生活者という対立軸があつたのだらうか。すくなくとも「呵刈葎 下」における宣長にはそのような対立軸はない。あるのは神と「凡人<sup>(1)</sup>」との二項である。彼が苛立々しげな口調で「信」を持ち出してきたのもこの対立軸にそつてである。つまり、秋成の相対的な神話観を認めることは、神々を上から鳥瞰することになるわけで、宣長にとってそれは「凡人の小智」「呵刈葎 下第二条」を越え出ることを意味したのである。小林秀雄風の対立軸を主張するにしても、このような側面を無視することはできないのではないだらうか。

次に証拠の問題についてだが、よく知られているように宣長は証拠をけつして軽視しないので、論争においては証拠を相手に突き付けるといふ論法をとる場合もある。なぜか小林秀雄は引用していないが、そういう論法による叙述は、この第二条にもあるのである。さらに端的な例としては、『くず花上つ巻』の

まづ御国の伝へは、人のさかしらを以て考へ作れる物にあらず、  
真実の古伝なる故に、和漢古今の事を以て、引当て考ふるに、  
符を合せたるが如くにて、いさゝかも違へる事なければ、世中  
の萬の事は、善惡の神有て、その御所為なること、いさゝかも  
疑ひなし、

という言葉、また「神代の遺跡今なほ国々に存」すること  
の具体例を挙げ、「皆その古事の実なりける明証也」(同右)  
という言葉がある。

ここには、小林秀雄とは異質な実証家としての宣長が  
いる。その異質な部分を削り落とした時、宣長が小林秀雄自  
身になるばかりでなく、両者の間にある時間(歴史)が欠  
落し、小林秀雄の現在の関心がそのまま宣長に移入され  
る。「余が信ぜざるは、異国の書なるが故にはあらず、そ  
の妄作にて、世中の事に合はざるが故也」(同右)と語っ  
た宣長が批判したのは、朱子学を代表とする思弁的合理主  
義であるが、小林秀雄は、その批判を近代合理主義への批  
判に置き換えているのである。それについてはもう解れな  
いが、これまでの叙述からでもあきらかなように、「直知」  
的了解の方法は、その硬直した姿勢によって、後半部分に  
おいて負の面を拡大してしまったのである。

#### 四

宣長の述作から、私は宣長の思想の形体、或は構造を抜き出さ

うとは思はない。実際に存在したのは、自分はこのやうに考へ  
るといふ、宣長の肉声だけである。(第二章)

初出では、「宣長の考への形体或は構造、そんなものは、  
在りはしなかった。」(第二回)と強い言い方がされている  
が、しかし、「肉声だけ」を追っていった結果はすでにみ  
たとおりである。宣長の著作から「中古主義」と「上古主  
義」という思想の「構造」を抽出し、また「文献学」と  
「古道説」という「型態」を抜き出し、前者に「混在」を、  
後者の結びつきに「没批評」性を見出すやり方(15)を否定する  
にしても、『本居宣長』が村岡典嗣氏の『本居宣長』を強く意識  
して書かれているのはばい違いがない。この言葉を書いた時、小  
林秀雄の念頭にあったのも、村岡氏の著作であると思われる、  
やはり宣長には論理や型態としての思想はあったと思われ  
る。多くの場合、そういう思想は、生活実感にもとづいた  
ものでも一種の抽象である以上、他者には実感できない異  
質なものとしてある。それを捉えようとすれば、対象化  
し、関係づけるという操作が必要であらう。それはけっし  
て「直知」と矛盾しない。両者は相補的であるし、循環的  
であると思う。それを否定すると、言語論で見たように、  
経験を狭める結果になるだろう。それが『本居宣長』の後  
半部分であった。合理的なものを一切峻拒する姿勢が、小  
林秀雄をそういう窮屈なところへ追いやったと言えよう。  
そして、その頑固とさえ言える姿勢を考える時、やはり

半世紀に及ぶ批評營為の中でうけた、小林秀雄の傷の深さを思わないわけにはいかない。むろん、その責は、多分に小林秀雄自身にもあるわけだが、同時に、昭和文学全体が負うべきものでもあろう。このあたりの問題については、小林秀雄とその同時代の文学の足跡を丹念に検討することによってあきらかにしていかなければならないだろう。

(了)

〔注〕

- 1 山口昌男氏「小林秀雄『本居宣長』を読む」(『中央公論』昭和53・2)参照。
- 2 本居宣長の著作からの引用は、すべて筑摩書房刊『本居宣長全集』に拠っている。
- 3 木村直司氏訳「ヘルダー言語起源論」(大修館書店、昭和47・2)。
- 4 樫山欽四郎氏訳「精神現象学」(河出書房新社、昭和48・11)六七頁。
- 5 「出口のない『円球』」小林秀雄『本居宣長』(『文芸展望』昭和53・7)。
- 6 メルロ・ポンティとの関連性については、すでに亀井雄秀氏が「イデオロギーと方法の彼方を目指して——『本居宣長』における身心相関論的な直観の場合」(『国文学』昭和55・2)で示唆されている。
- 7 竹内芳郎・小林貞孝氏訳「知覚の現象学Ⅰ」(みすず書房、昭和42・11)三一六頁。「語る言葉」「語られた言葉」という語

もこの翻訳に拠る。

- 8 同右三三二頁。
- 9 「文弱の価値——『物のあはれをしる』補考」(日本思想大系40『本居宣長』所収、岩波書店、昭和53・1)五九八頁。
- 10 デイルタイ「解釈学の成立」(久野昭氏訳、以文社、昭和56・1)四〇頁。
- 11 田原嗣郎氏「本居宣長」(講談社、昭和53・1)、野崎守英氏「本居宣長の世界」(塙書房、昭和47・1)、子安宣邦氏「宣長と篤胤の世界」(中央公論社、昭和52・6)など。
- 12 たとえば西郷信綱氏は、「物にゆく道」を「知覚的・経験的現前における物そのものの把握という主題を紛れもなく志向するもの」(『物にゆく道』『文学』昭和43・8)としておられるが、それに反論するかたちで相良享氏は、「道路の意味」以上のものではないと述べておられる(『本居宣長』東大出版会、昭和53・9)。
- 13 野崎守英氏「道——近世日本の思想——」(東大出版会、昭和54・2)一九二頁。
- 14 松本滋氏の調査によれば、宣長の「凡人」という言葉は、「神」の反対概念として用いられている(『本居宣長の思想と心理——アイデンティティ探究の軌跡』東大出版会、昭和56・9)。「呵刈葭下」の言葉もそれに当たると思われる。
- 15 村岡典嗣氏「本居宣長」(岩波書店、昭和3・3)の第式編第八章「宣長学の根本思想」参照。

(本学講師)