

## 「タマ」の神話

——現象学的解釈学の立場から探る本居宣長『古事記伝』の今日的意義——

岩澤 知子

### はじめに

これまで本居宣長の学問については、「日本思想史」の枠内で議論されることが多かった。その議論のあり方は、おおむね次の二派に大別される。ひとつは、宣長の思想を日本独自の思考様式を探索しようとする「日本文化論」の先駆けと捉え、これを概して肯定的な立場から解釈しようとする試みである。この立場に立つ人々は、宣長の著作に内在的に寄り添い、彼の緻密な注釈学的作業を再現・再解釈することを通して、そこに仄見える「日本人の思考と記述の様式についての基底的枠組」（丸山眞男）を明らかにしようとする。これに対しもう一方の立場は、「宣長をいかに読むか」という前者の内在的姿勢を批判し、むしろ「宣長がいかに読まれてきたか」という外在的・歴史的視点に立った分析を強調する。後者は、宣長の排他的「日本」認識の枠組みが近代日本のナショナリズムに与えた影響の大きさを指摘することによって、注釈学的精緻さの背後に隠

された宣長の思想のイデオロギー性を問題にする。

本稿の目的は、宣長の思想をこうした「日本思想史」という枠組みから一旦解放し、従来とは異なる哲学的視点——「現象学的解釈学」の立場——から新たに考察してみることにある。宣長を肯定するにせよ、否定するにせよ、これまでの議論に共通するのは、「宣長が開示したのは、日本固有の思考様式である」という前提を暗黙の了解としている点である。しかし一旦この前提から離れ、宣長の学問的営みを違った角度から分析する時、我々は彼が到達した思想の中に、「日本思想」という枠組みを超えた、より普遍的なメッセージを読み取ることができないのだろうか。

本稿では、『古事記伝』に結実する宣長の日本神話解釈の意義を、西欧の解釈学の歴史をも含めたより普遍的なコンテクストの中で捉えなおしていく。その手段としてまず、宣長学の意義を「近代性」という視点から分析した二つの先行研究——村岡典嗣と丸山眞男の本居宣長論——を取り上げ、これらの研究の批判的分析を通し

て、宣長学を語る新たな視点を提示する。次に、宣長が『古事記伝』の中で、日本人の神の意識を基底から特徴づけるものとして取り上げた「産靈の御靈（むすびのみたま）」の概念に焦点をあて、そこで語られる「タマ」をめぐる思想が、現代の我々に対していかなるメッセージを発するのかを、現象学的解釈学の立場から考察していく。

### 一 「道の学び」としての宣長学

近代における日本思想史研究の基礎を築いた村岡典嗣は、その著書『本居宣長』（一九一一）の中で、宣長の多方面にわたる研究業績を、①語学説（古語の学）、②文学説（中古を対象とした古意の学）、③古道説（上古を対象とした古意の学）の三つに分類した上で、これらの学問が、宣長学の究極の目標——「道の学び」——に向けて、いかに発展的に関係づけられていたかを分析している<sup>1)</sup>。村岡の指摘を待つまでもなく、宣長自身が、自らの弟子たちに向けて書いた手引書、『宇比山踏』<sup>2)</sup>の中で、学問の意義について次のように明確に語っている。

主としてよるべきすぢは、道を学ぶを主とすべき子細は、今さらいふにも及ばぬことなれども、いささかいはば、まづ人として、人の道はいかなるものぞといふことを、しらで有べきにあらず、学問の志なきものは、論のかぎりにあらず、かりそめに

もその心ざしあらむ者は、同じくは道のために、力を用ふべきこと也、然るに道の事をば、なほざりにさしおきて、ただ末の事にのみ、かかづらひをらむは、学問の本意にあらず<sup>3)</sup>。

宣長にとつて、学問の究極目標は「道」の探究にあつた。ここで彼がいう「道」とは、「人としてあるべき道」、「人としての道理・道徳」を意味している。「語学説」、「中古説」、「古道説」と広範にわたつた彼の研究は、結局この「道」の探究のための道程であり、その道程の最終地点として彼が位置づけたのが、他ならぬ『古事記』のテキスト解釈であつた。宣長学は、まず精緻な「語学」分析を基盤に、古語を明らかにすることを旨とする。更に、その古語の知識を道しるべに「中古文学」（『源氏物語』）、そして「上古文学」（『古事記』）へと遡り、それらのテキスト解釈を通して、古意があるがままに捉え再現することを目指す。宣長が「道」の探究の最終地点に『古事記』を選んだのは、日本最古といわれるこの古代テキストのうちに、日本という伝統文化の基層に横たわりながら、後世の我々の意識形成にすら影響を与えているであろう「古代人の意識」を見出せると考えたからである。こうして宣長は、『古事記』が語る「言（ことば）」に耳を傾け、そこに生起する「事（こと）」を解釈の中で体験することにより、古代人の「意（こころ）」に迫ろうとする。ここで彼の学問的方法論を支えているのは、「意（こころ）と事（こと）と言（ことば）」とは、みな相稱へる物<sup>4)</sup>という哲学に他ならない。宣長はこの自分の学問を「古学」と呼び、それを「すべて後世の説

にかかはらず、何事も古書によりて、その本を考へ、上代の事を、つまびらかに明らむる学問也<sup>⑤</sup>と定義した。

本稿はまず、こうした宣長の学問的方法論を「解釈学」の発展的歴史の中に位置づけることによって、その今日的意義を明らかにしたいと思う。この議論を進めるうえで我々の出発点となるのは、宣長の学問的意義を論じた代表的な二つの研究——村岡典嗣と丸山眞男の本居宣長論である。この二つの研究に共通しているのは、宣長の学問的方法論を「近代性」という枠組みの中に位置づけた点にある。これらの研究の批判的分析を通して、本稿は宣長学を語る新しい視点を提示してみたい。

## 二 村岡典嗣の本居宣長論

村岡は『本居宣長』の中で、次の三点を挙げて、宣長学の近代的精神を評価する。すなわち、①「従来の伝統的見解に盲従することなく、自由にかつ、根本的に、古代そのものの本義を明らかにしようとした」自由討究の主義、②「飽くまでも主観的成心を挿むを排し、空理、空論を斥けて、一切、古典に於ける事実を基礎とし、根拠としてありのままに、古代を理解しようとした」帰納主義、実証主義、もしくは客観主義、そして、③「独断闇推に流れるのを避けた、用意周到な学者的態度」である。村岡は、宣長学を特徴づけるこれらの性質をまとめて「科学的態度」と呼び、この厳格な客観性を保持しながら古代人の意識を再現することに成功した宣長学は、「文献

学 (philology)」と呼ぶにふさわしい、と結論づける<sup>⑥</sup>。ここで彼がいう「文献学」とは、十八世紀末から十九世紀にかけ、ドイツのヴォルフ、シュライエルマツハー、ベックといった学者たちを経て発展してきた学問を指す。この「文献学」で強調されるのは、村岡も指摘する通り、古代のテキストを主な題材としながら、そのテキスト分析に際してあくまでも言語研究に基づいた帰納主義的な態度を保持し、主観的な言述に陥ることなく、歴史として存在する古代生活の統一的意義を客観的に叙述する、という科学的態度である。

宣長学を文献学として定義づけるといふ試みは、しかしながら、それを提起した村岡自身の議論の内部に矛盾を惹き起こした。というのも、宣長学は最終的に、この客観的文献学の思想からはみ出していくからである。そのことを、村岡は次のように表現している。「宣長学は、文献学たる域外を出でて、単に古代人の意識を理解するに止まらないで、その理解した所を、やがて、自己の学説、自己の主義として、唱道するに至っている<sup>⑦</sup>。宣長学は、そもそも「道の学び」であることを目指した学問である。この「道」が「人としての道理」という倫理的な意味合いを帯びる以上、そこに「道」を語る際の価値判断が生じるのは避けられないであろう。宣長学が、最終的に「古道」を唱道する学へと変容していく所以である。宣長学が示すこの文献学からの離反を、村岡は結局「文献学からの変態 (metamorphosis)<sup>⑧</sup>」<sup>⑧</sup>という否定的な言葉で表現せざるを得なかった。現代の宣長批判論者たちが攻撃の対象とする論点も、実はこの宣長学の「変態性」に向けられている。彼らはこう批判する——

宣長学は、近代的学問が本来維持すべき客観性に踏みとどまることのできなかつた。それは、古代歴史の客観的叙述を超えて、歴史を素材にした倫理的価値の創出へと至り、更にその価値の唱道へと堕した。宣長学は結局、単なるイデオロギーと化したのであり、学問の名には値しない、と。

テキスト解釈におけるこのような主観と客観の対立をめぐる議論は、西欧の「解釈学 (hermeneutics)」の歴史においても中心的テーマであった。この議論の中で解釈学は、厳密な客観性を主張する文献学の立場を批判しながら、次のように自問していく——テキストを解釈するというのは、そもそもいかなる行為であろうか。それは、「主体」である我々が、「客体」として与えられたテキストをただ黙々と客観的に叙述するという作業に等しいのだろうか。そもそもここで「主体」が叙述しようとしているテキストの「客観的意味」とは何なのか。それはテキストの「作者」によって定められた永遠不変のメッセージなのか、それともテキストを読む「主体」もまたこの「意味」の生成に与るのか、と。客観性の絶対的保持を標榜する近代的思考にとつては、テキスト解釈は、「主体」と「客体」とがどこまでも歩み寄ることのない二元論的関係のままに対峙する行為となろう。西欧の解釈学の歴史は、しかしながら、この近代的二元論に踏みとどまることなく、これを超える新たなテキスト解釈の理論を生み出していく。この新たな理論とは、二十世紀西欧において、フッサール、ハイデガー、ガダマー、リクールといった哲学者たちのもとに発展してきた「現象学的解釈学」である。

宣長学を「近代性」において捉えようとする限り、我々はこの「主体——客体」の対立をめぐるアポリアから抜け出すことはできない。本稿が提起するのは、「近代性」に代わる新たな視点で宣長学を語りなおすこと、言い換えれば、村岡の分析においては汲み尽くされなかつた宣長学の本質を、「文献学」とは異なる「現象学的解釈学」という概念において捉えようとする試みである。「文献学」が、その客観性・実証性において近代的・科学的精神を象徴するのに対し、「現象学的解釈学」は、こうした「近代性」を包含しつつも、その「近代性」が生み出した主客分離の弊害を超えていこうとする精神の営みを志向する。宣長学を「現象学的解釈学」と見做すことによって本稿が明らかにしようとするのは、従って、宣長学の「近代性」ではなく、むしろその「超近代性」である。

宣長学の本質を「超近代性」の中に見出すためには、その宣長学が超えようとした「近代性」とはいったい何だったのかを一層明らかにせねばならない。ここで我々は、宣長が置かれた歴史的思想状況に視線を投じることになる。というのも、既によく論じられてきたように、宣長が「道の学び」と言う時、彼には常に当時（江戸時代）の社会思想の基盤をなしていた儒教思想のことが念頭にあったのであり、彼の「道」の概念は、儒教が説く「道」に対する強いアンチテーゼとして提起されたからである。

### 三 丸山眞男の本居宣長論

この儒教思想との関連を通して宣長学の本質的意義を分析したが、丸山眞男の本居宣長論である。といっても、丸山の分析の中心課題は、宣長にあったわけではない。彼は、『日本政治思想史研究』（一九五二）において、近世日本政治思想における「近代性」の萌芽とその発展を、近世儒教の歴史、中でも、荻生徂徠の儒教思想に焦点をあてて論じていく。丸山の宣長論は、その徂徠学との関連において語られる。ここで丸山の議論がユニークなのは、従来の学説が徂徠学と宣長学との対立点を強調してきたのに対し、この二者に存する思维方法の共通性を明らかにしようとした点である。その共通性を彼は「近代的思维」と呼んだ。では、丸山がこの二者に見出した「近代的思维」とはいったい何だったのか。それを明らかにするために、我々はまず丸山の議論に沿って徂徠学の特徴を概観し、そこに見出される「近代的思维」のありようを探ってみようと思う。

十七世紀、徳川封建体制の社会思想的基盤として重視された朱子学は、時代の進展とともに、朱子の本来の教えを離れ、日本固有の儒学の流れを生み出すべく変容させられていく。その動きはまず、山鹿素行（一六二二—一六八五）による古学、更に、伊藤仁斎（一六二七—一七〇五）による古義学の提唱として現れ、その後、荻生徂徠（一六六六—一七二八）の古文辞学へと発展していく。これら日本の儒学者たちは、いかなる点において、朱子学本来の教えから離脱していったのだろうか。

朱子哲学の根本をなすのは、有機体的思维に基づいた「天人合一の思想」である。それは、世界の窮極の根源として「太極」の概念を掲げ、天地万物はことごとくこの「太極」から生じる「形而上」の「理」と、「形而下」の「気」の結合より成ると説く。言い換えれば、朱子学の世界観においては、宇宙の法（理）と自然界に存する事物や人間（気）とが、「太極」というひとつの原理で貫かれているのである。ここで天地万物に偏在する「理」は、事物に内在しその存在の原理をなす場合には自然法則と見做されるが、人間に内在せしめられるときはむしろ人間行為が従うべき規範と化す。というのも、全ての窮極の根源である「太極」、更にはそこから生じる「理」という概念を、朱子学は何よりも倫理的範疇において捉えているからである。丸山はこのような「理」の性格をもって、「理は物理であると同時に道理であり、自然であると同時に当然である」と表現し、朱子学における「自然法則と道德規範との連続性」を指摘している。丸山は、江戸の儒学者たちによる朱子学批判が、まさにこの「自然法則と道德規範の連続性」に向けられていたことを明らかにしていく。

この連続性において前提とされるのは、自然法則に対する道德規範の優位性である。これは朱子学が、あらゆる存在の根源である「太極」とそこから生じる「理」を、倫理的原理として捉えていることからくる帰結である。この思想のもとでは、「形而下」の存在である自然や人間の歴史は、「形而上」的道德の世界に従属させられることになる。こうして歴史が道德に従属せしめられる時、歴史

的存在である人間の自由は否定され、更にこの人間の自由意志に根拠をおく社会変革の思想は断たれる。徳川幕府の安定期を過ぎた十七世紀後半は、日本社会が、急速な経済の拡大とそれに伴う近代的貨幣経済の進展のもと、新たな有力社会階層（商人）の台頭と、その陰で進行する武士階級の困窮とを経験した時代であった。こうした社会秩序混乱期にあつて、日本の儒学者たちは、朱子学が従来説いてきた静態的世界観に代わる新たな社会道德思想を打ち立てる必要に迫られていたといえる。山鹿素行、伊藤仁斎、荻生徂徠と連なる江戸の儒学者たちによるこの新たな社会道德の模索は、「形而下」の存在である自然や人間の歴史を「理」によつて覆いつくされた「形而上」的道德世界の絶対支配から解き放ち、より自由な動態的自然観のもとにこれを語りなおそうとする試みとして現れた。丸山の言葉を借りれば、それは「自然法則と道德法則の連続性」を断ち切ろうとする試みであつた。

この自然法則と道德法則との断絶は、荻生徂徠の古文辞学において完成の域に達した、と丸山は分析する。徂徠は、儒学の基本教典として朱子学がそれまで掲げていた四書に代わり、孔子時代以前に著された六経をその教えの中心に据えることを主張する。この六経への回帰を通じて徂徠が目論んだのは、「理」の概念の読み替へであつた。徂徠は言う——儒教における「理」の概念は、そもそも朱子学が説くような形而上的・抽象的観念を意味していたのではなく、六経を忠実にたどれば、「理」が本来は古代の先王たちによつて創られた具体的な法や慣習を意味していたということが理解され

る、と。彼はこの先王たちの教えを、「理」に代わる新たな概念——「道」という言葉で表現する。

六経はそれ物なり。礼記論語はそれ義なり。義必ず諸を物に属し、而る後に道定まる。(学制)<sup>⑩</sup>

道とは統名なり。礼楽刑政凡そ先王の建つる所のものを挙げて合せて之に命ずるなり。礼楽刑政を離れて別に所謂道なる者有るに非ざるなり。(弁道)<sup>⑪</sup>

徂徠は言う。儒教的世界観の基本をなすのは、あくまで六経に叙述されている歴史的事実(物)であり、論語礼記はその事実の意味づけ(義)に他ならない。にもかかわらず、「その物を捨てて独りその義を取る」(弁道)<sup>⑫</sup>とことから、後世の儒学者たちに混乱が生じる。大切なのは、六経を精読し古代の具体的な制度の知識を得た後に、論語に及んではじめて孔子の真意を得ることである、と。こうして徂徠は、形而上的「理」に代わり、あくまでも「形而下」の歴史的事実に存在の根拠をおく「道」の概念を、新たな社会倫理の土台として提唱する。徂徠は、朱子学が説くような抽象的・形而上的「理」の観念を議論することは無意味だと考えた。なぜなら、「夫れ天なるものは知るべからざるものなり。且つ聖人天を畏る。故に止だ命を知ると曰ひ、我を知る者は其れ天かと曰ひ、未だ嘗て天を知るを言はず。敬の至りなり」<sup>⑬</sup>と彼自身が語るように、形而上的存在である「天」は、我々の「敬」の対象ではあつても、「知」の対

象には決してなりえないからである。この「天の不可知性」を前提に、合理主義者たる徂徠は、徹底して具体的かつ客観的な歴史次元に「道」の根拠を見出そうとする。徂徠学における「道」は、こうしてそれ自身の絶対的窮極性を否定し、先王という人格によって制作された歴史的産物と化する。

だが皮肉にも、こうして「道」が実は歴史的産物に過ぎないと主張することは、それがもはや相対的価値しか持たないことを言明するに等しい。そのような相対的・歴史的次元にしか根拠をもたない「道」が、いかにして社会に倫理基盤を提供する根拠たりうるのか。この疑問に対し徂徠学は、「先王」を一般人からかけ離れた「聖人」と同一視し、そこに宗教的絶対者としての価値を見出すことによつて、「先王＝聖人の道」に作為的な彼岸性を付与しようとする。こうして徂徠学の「道」は、歴史的人格による制作にその根拠を置くにもかかわらず、その歴史的人格を聖人として絶対化するという矛盾を含んだ神話を提示することによつて、自らの根拠を主張することになる。

徂徠が辿つたこの「道」の探究のうちに、丸山は前近代的思惟から近代的思惟への変化を見出す。徂徠は、道の一切の価値性を先王という歴史的人格の作為に帰属せしめることによつて、それまで何の疑いもなく所与（自然）とみなされていた宇宙の法たる「理」を完全に駆逐した。言い換えれば、前近代的思惟が所与と見做してきた社会の規範や秩序は、今や人間が主体的意識をもつて作為的に形成、変更しうるものと考えられるようになったのである。こうして

近代的思惟は、「当為」の絶対的支配から解放され、新たな秩序観を創造する自由を手に入れる。

この自由が徂徠学にもたらした可能性を丸山は次のように表現する。それは、①非人格的なイデーたる「理」の優位性を否定することによつて可能となった歴史的事実の客観性の確保、②この歴史的事実の客観性に立脚した帰納的・実証的な学問方法論、③「理」が支配する道徳的厳格主義からの人間自然性の解放、である。丸山は、徂徠学によつて示されたこの新たな学問的態度がのちの国学にも大きな影響をもたらし、その方法論の中にはつきりと引き継がれていったことを指摘する。そして宣長学は、この方法論を忠実に体现するものとして、丸山によつて近代的思惟の発展の延長上に位置づけられるのである。

丸山の指摘の通り、宣長学は近代的思惟に基づく科学的態度を前提としているといえよう。このことは、前章における村岡による宣長論の分析を通じて、我々も明らかにしてきたところである。宣長を取り巻く時代精神は、「当為」として与えられた世界観に盲目的に従うナイーヴさから、もはや決別しつつあったのである。だが、宣長学の全体像を最終的にこの近代的思惟の範疇に取り込んでしまうことは果たして正しいのだろうか。宣長が目指したのもまた、近代的思惟の目標と同様、自然法則と道徳法則の連続性を完全に断ち切ることだったのだろうか。

ここで西欧の思想史をも含む人間の自己意識の大きな流れへと視線を転じてみれば、江戸時代を生きたこの荻生徂徠の思想の中に、

我々は、近代化する自己意識が至るひとつの帰結——「世俗化 (secularization)」——の要素を見出さずにはいられない。マックス・ウェーバーは、近代社会におけるこの世俗化現象を「世界の脱魔術化 (the disenchantment of the world)」と呼んだ。古代から中世にかけて人々の世界観を根拠づけていた「聖なる次元」は、経験的世界にのみ確実な知識を容認しようとする近代的知性の登場によって、その存在を危うくさせられる。それまで一体となっていた聖なる領域と俗なる領域とが、近代意識の登場とともに分離を開始するのである。実証主義と経験主義を旨とする近代意識は、ミクロ・コスモスとしての「個」と、マクロ・コスモスとしての「全体」とを有機的に繋ぎとめる手段としてそれまで効果的に機能していた宗教的・神話的言述に疑問を投げかける。近代意識にとって意味をなすものは、全て経験的世界に属する事象へと還元され、宗教的・神話的世界はもはやその存在根拠を否定され、経験的世界から完全に切り離されるのである。

宣長学は確かに近代的思惟が産んだ学問であろう。だがその宣長学は、自らの根拠たる近代的思惟のあり方自体に違和感を抱き、それを更に乗り越えていく道を模索していく。宣長のこの違和感とは、近代意識に特有な「世俗化」に対する強い異議申し立てだったといえよう。近代意識を特徴づけるこの世俗化現象は、当時の神道をめぐる言述にも影響を与えずにはおかなかった。徂徠学が語る「聖人」の概念に呼応すべく、日本の「神」の概念もまた世俗的に再定義されていくのである。それは、徂徠や宣長と同時代を生きた

儒学者、新井白石（一六五七——一七二五）による「神」の定義の中にはつきりと現れている。

上古の時、神といひしは人也。日本紀に、神聖神人等の字、讀てカミといひし、即此也。我國の語、凡そ稱じてカミといふは、尊尚之義也ければ君上の如き、宮長の如き、皆是をカミといひ、近く身に取りても、頭髮の如きをいひ、遠く物に於ても、上なる所をさして、カミといふ。ましてや斯人の神聖なる、これを尊び稱じてはカミといひ、また大神とも、大御神ともいひける也。<sup>(4)</sup>

その当時の時代精神を象徴するかのように、白石は、「神」とはそもそも人以外の何者でもない、「カミ」は「上」とも表現されるようにただ尊称を意味するに過ぎないのだ、と宣言するのである。宣長の批判の矛先は、他でもないこうした近代精神の世俗化現象へと向けられていく。我々は次章において、宣長を『古事記伝』の著作へと向かわせた思想的背景を、宣長自身の言葉をもとに辿っていく。そこで明らかになっていくのは、宣長の「近代性」ではなく、むしろその近代性を超えていこうとする彼の「超近代性」なのである。

#### 四 本居宣長による「タマ」の神話論

本居宣長（一七三〇——一八〇一）は、『古事記伝』（一七九八



年完成<sup>6</sup>)の序章となる「直毘靈」において、自らが追究する「道」の本義を、儒者が主張する「道」の概念と対比させながら、次のように述べている。

古への大御世には、道という言葉挙げもさらになかりき。故、古言に、あしはらの水穂の國は、神ながら言挙げせぬ國といへり。其はただ物にゆく道こそ有りけれ。……然るに儒者の、ただ六経などいふ書をのみとらへて、彼ノ國をしも、道正しき國ぞと、いひののしるは、いたくたがへることなり。かく道といふことを作りて正すは、もと道の正しからぬが故のわざなるを、かへりてたけきことに思ひいふこそをこなれ。……さて其道といふ物のさまは、いかなるぞといへば、仁義禮讓孝悌忠信などいふ、こちたき名どもを、くさぐさ作り設けて、人をきびしく教へおもむけむとぞすなる。さるは後ノ世の法律を、先王の道にそむけりとして、儒者はもしれども、先王の道も、古への法律なるものをや。……そもそも天地のことわりはしも、すべて神の御所為にして、いともいとも妙に奇しく、靈しき物にあれば、さらに人のかぎりある智りもては、測りがたきわざなるを、いかでかよくきはめつくして知ることのあらむ。然るに聖人のいへる言をば、何ごともただ理の至極と、信たふとみをするこそいと愚なれ<sup>6</sup>。

既に多くの論者によって指摘されてきたように、宣長が批判の対

象としている儒者とは、荻生徂徠を祖とする護園学派を指す。ここでひとつ注意すべきことは、宣長の攻撃は、正確には当時の日本の思想界において影響力をもった徂徠学が提唱する「道」の教義に向けられているのであって、中国思想を直接に槍玉に挙げているのではないということである。では宣長は、日本の儒者たちが説く「道」の概念のいったいどのような点を批判したのだろうか。それは、彼らが「天地のことわり」としての「道」を、言語化の及ばぬ神秘的次元から引きずり下ろし、人間の限られた理性の範囲内で語りうる倫理的概念へと矮小化してしまったことへの批判、言い換えれば、日本の儒者たちによる「道」もしくは「神」の概念の「世俗化」に対する批判として現れた。ではそれに代わる「道」・「神」の概念として、宣長はいったいいかなる主張を展開するのか。彼はその答えを導き出すために、日本古代のテキスト『古事記』解釈へと分け入ったのである。

宣長はなぜ『古事記』（七十二年編纂）を自らの研究対象に選んだのだろうか。それはこのテキストが、日本古代の表記法の主流であった漢文による叙述を排し、日本の古語・古意を忠実に表現しようとする意図によって考案された独創的な表記法を採用していたからである。『古事記』の編者とされる太安萬侶が、その「序」に記すところによると、『古事記』編纂にあたり、日本の古語・古意によって表されるころの古代というものを叙述するという目的に対し、中国の言語と思想とを表すための漢字および漢文体を使うのは適切ではないという判断がなされたことがうかがえる。だがこの安

萬侶の洞察も、その当時の日本には漢字という文字しかないという現実の前で、限界にぶちあたらざるをえなかった。この極限状況において生みだされたのが、『古事記』の独創的な文字表記論である。それは、漢字をその機能に基づいて、正訓示（意味を表す機能）と仮名（音を表す機能）とに分け、その文字を連ねて書く上では音訓交用表記と変体漢文体表記（訓専用）とを併用するという全く独特な方法であった。この独創を経て、『古事記』というテキストは結果的に、日本古来のやまとことばが、漢字という文字を媒介としながら、話し言葉から書き言葉への移行の中で多義性を獲得しながら変容していく、まさにそのダイナミックな瞬間を再現する場として、我々の前に立ち現れることになる。

宣長はこの『古事記』の存在意義を、自らの哲学のそのままの表明として重視するのである。その哲学とは、本稿第一章で既に触れた「意（こころ）と事（こと）と言（ことば）とは、みな相稱へる物」という彼の強い信念である。現代の現象学的解釈学の表現を借りるならば、宣長の主張は次のようにも言い換えることができる。——我々は古代における言葉の生成のさまを辿ることによって、我々の原初的な意識が発生する場、すなわち、我々の意識が、現象として次々に生起する「事」を言語によって捉えていく場に立ち会うことができるのだ、と。宣長のこの言語をめぐる哲学は、現象学的解釈学の主唱者のひとりであるハイデガーの言葉——「言語は存在の住家である (Language is the house of Being)」——を我々に想起させる。ハイデガーは、西欧の意識の古層を探

るべく、ソクラテス以前のギリシア思想に遡り、西欧哲学を特徴付けてきた様々な概念がどのようにして発生してきたのか、そのダイナミックな生成の瞬間を、古代ギリシア語の分析を通して明らかにしようとした。我々はこの試みを、「言葉」というひとつの文化伝統の根源に迫ることによって、その伝統に属する人々の意識の古層を明るみに出そうとする「意識の考古学」と呼ぶことができよう。興味深いことに、このハイデガーの思想に通じる要素を、我々は八世紀の日本に生きた本居宣長の中に見出すことができる。宣長の研究対象は、あくまでも「言葉」であった。ある伝統を形づくってきた言葉の生成変化をつぶさに観察することによってこそ、我々はその伝統を特徴づける意識のありようを解明することができる。この信念に突き動かされながら、宣長は『古事記』へと向かい、そこに立ち現れる古代日本語の生成変化のありようを追っていったのである。

『古事記』に向かい合いながら宣長が目指したのは、古代日本人にとつての「神」の意識を明らかにすることであった。が、この「神」の足跡を古語の中に辿るうち、彼はこの言葉の奥に隠れた、より原初的な意識を探り当てることになる。宣長は「神」という言葉について次のように語る。

迦微（カミ）という名義は未だ思ひ得ず。さて凡て迦微とは、古御典等に見えたる天地の諸の神たちを始めて、其を祀れる社に坐す御靈をも申し、又人はさらにも云ず、鳥獸木草のたぐひ

海山など、其餘何にまれ、尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物を迦微とは云なり。抑迦微は如此く種々にて、貴きもあり賤きもあり、強きもあり弱きもあり、善きもあり悪きもありて、心も行もそのさまざまに随ひて、とりどりにしあれば、大かた一むきに定めては論ひがたき物になむありける。まして善きも悪きも、いと尊くすぐれたる神たちの御うへに至りては、いともいとも妙に靈く奇しくなむ坐しませば、さらに人の小き智以て、其の理などちへのひとへも、測り知らるべきわざ(18)に非ず。ただ其の尊きをたふとみ、可畏きを畏みてぞあるべき。

宣長は、「神」という言葉の意味は、自分にはまだよく分からな  
いと言う。そのかわりに彼がここで語るのは、「神」という概念に  
まとめられてしまう以前の原初的な意識が体験する聖なるものとの  
出会いの諸相である。それは古代人にとって、彼らを取り巻く世界  
に「いともいとも妙に靈く奇しく」偏在し、「尋常なら」ざること  
を生起させる「可畏き物」に出会うまことに靈妙な体験であったの  
だ。この「可畏き物」は、人間の限られた「智」を超える存在であ  
るがゆえに、人間がこれをいくら概念化しようとしても、その本質  
を語りつくすことはできない。それは、人間の小賢しい倫理的判断  
を超えた存在、「善悪の彼岸」に横たわる存在である。こうして宣  
長の「神」をめぐる考察は、この言葉の奥に隠された、より原初的  
な宗教意識を我々に伝えようとする。実は、宣長がここで語る日本

古代の意識は、後にドイツの宗教哲学者、ルドルフ・オットー（一  
八六九—一九三七）によって分析された本質的宗教体験としての  
「聖なるもの」の体験に酷似している。オットーは、「聖なるもの」  
を、「その圧倒的威力のゆえに人間に畏怖や恐怖を抱かせる存在で  
あり、同時に人間を魅惑せずにはおかない神秘に満ちた力  
(mysterium tremendum et fascinans)」と表現し、この「圧倒的  
な力」の体験が、人間の理性的思考の及ばない「非理性的」領域に  
属することを強調しているのである。(19)

宣長にとって「道」とは、この「可畏き物」が我々に指し示すメッ  
セージ（二十世紀ドイツの宗教哲学者、カール・ヤスパースの表現  
を借りるならば、「聖なるものが我々に啓示する不思議な印  
(ciphers)<sup>(20)</sup>」を意味していた。彼は「道」について次のように語る。

まことの道は、天地の間にわたりて、何れの國までも、同じく  
たゞ一すぢなり、……その道理とは、此天地も諸神も萬物も、  
皆ことごとく其本は、高皇産靈神、神産靈神と申す二神の、産靈  
のみたまと申す物によりて、成出来る物にして、世々に人類の  
生れ出、萬物萬事の成出るも、みな此御靈にあらずといふこと  
なし、……抑此産靈の神靈と申すは、奇々妙々なる神の御しわ  
ざなれば、いかなる道理によりて然るぞなどいふことは、さら  
に人の智慧を以て、測識べきところにあらず(21)

「神」の概念が形成される以前の、より原初的な意識によって捉

えられた「聖なるもの」、我々に何らかの「道」を指し示さんとするこの「可畏き物」を、宣長は「産靈の御靈（むすびのみたま）」によって象徴する。そして、天地万物、更には神までもが、この「産靈の御靈」の力によって存在していると説くのである。既に多くの研究者が指摘してきたように、宣長の『古事記』解釈の獨創性は、このように、「神」ならぬ「産靈の御靈」を『古事記』の世界観の中心に置いた点にある。

では、宣長が注目したこの「産靈の御靈」という象徴は、我々にいったい何を語りかけてくるのだろうか。第一に、「靈（タマ）」は、近代的思惟がもたらした二つの領域の分裂——「聖なるもの」と「俗なるもの」の分裂、もしくは「形而上」と「形而下」の分裂——を否定し、これらを再び繋ぎ合わせようとする働きを象徴する。「靈」という字は、もともと「雨」、「口」、「巫」を組み合わせたものであり、それが意味するところは、雨乞いのために、神への祈りの文である祝詞を器（ヒサイ）に入れて並べ、その前で巫女が踊っている様子を表したものだ<sup>22</sup>という。ここから転じて、「靈」は「この世に降りてくる神のミタマ」を意味するようになる。この「靈」の由来が我々に教えてくれるのは、「タマ」は、聖なる領域に属しながらも、同時にこの世に「降りてくる」内在する「神秘的な力、すなわち、近代的思惟によって分裂へと追い込まれた「聖なる領域」と「俗なる領域」とを再び強く結びつける原理を示唆している、ということである。

この「タマ」が具体的にどのような原理を象徴するかは、これを

「産靈（ムスビ）」という言葉を通して理解することで、より明確となる。これまで多くの研究者が指摘してきたように、「産靈」の「ムス」は、「産す・生す・蒸す・息」といった多様な日本語の概念を宿しながら、これらを結びつけるものとしての「生成」を意味する。さらに「ビ（ヒ）」は、これもまた「靈・火・日」といった多様なイメージを伴いながら、この生成の「靈妙なる力」を象徴する。すなわち「産靈」は、有機物がおのずから発生・生長・増殖していくイメージ、丸山眞男の表現を借りれば、「つぎつぎになりゆくいきほひ<sup>23</sup>」を、存在の根本原理とする概念として理解されるのである。『古事記』は、こうした「産靈の御靈」を自らの神話の支配的原理とすることによって、一神教伝統の創世神話を支配する「創造する神」という概念とは対照的な世界観を提示することになる。「創造する神」の神話が前提とするのは、創造する主体（造物主たる神）と、創造される客体（被造物）との非連続な二元性である。この神話体系における神は、世界をつくり上げた唯一神・超越神として、常にこの世界の外部に位置づけられるのである。これに対し「産靈」の神話は、こうした神の外在化を否定し、その外在化に伴って生み出される主体と客体の二元性を無化しようとする。そして代わりに、「産靈」の生長増殖の概念に見出されるような、刻々と変化していく生命のダイナミズムを内側から支える動態的な存在原理を、世界観の中心に据えようとするのである。

一神教伝統が拠りどころとする「創造する神」は同時に、人間に律法を授ける「倫理の神」でもある。これに対し「産靈の御靈」は、

「倫理化を拒否する神」であるといえよう。宣長によって指摘された通り、「タマ」は人間的規準による勧善懲悪史観を排する原理、すなわち、「善悪の彼岸」に横たわる原理なのである。それは、「貴きもあり賤きもあり、強きもあり弱きもあり、善きもあり悪きもあり」の様々な生のありようを、そのあるがままに受容することによって、人間の意識の中で固定化しがちな善悪の判断をダイナミックに相対化する役割を果たす。というのも、「タマ」という概念は、人間の理性（智）という限られた範疇を超えたより大きな枠組みで、生命の全体性を包み込む原理を指し示そうとしているからである。

宣長が『古事記』の中に見出した「タマ」の概念は、彼の同時代の儒学者たちがこの世界から切り離れた「聖なる領域」を人々の意識の中に再び取り戻そうとする、宣長の強い思いを象徴しているかのようである。宣長によるこの「聖なる領域」の回復は、そこに絶対的権威者として君臨する倫理の神を想定することによって成し遂げられるようなものではなかった。それどころか、彼がこの「聖なる領域」の根本に見出したのは、「倫理化を拒否するタマ」の原理だったのである。このことはいったい何を意味するのだろうか。近代意識がもたらした世俗化現象を否定し、それを超えていこうとした宣長が最終的に辿りついたのは、結局、一切の価値の相対化と人間の知性の放棄だったのである。丸山が言うように、宣長における神の倫理化の拒否は、神を人間的価値判断の彼方に置くことによって、逆に神に絶対的彼岸性を付与しようとする近代的精神の現われだったのである<sup>(24)</sup>。——否。絶対者として社会を覆い尽くす

「倫理の神」がいなくなったとき、我々に必要とされるのは、従来の道徳倫理への盲目的な追従ではなく、むしろ自らの力で新たな倫理を模索していく「自律性」ではないか。宣長は我々に最終的な答えを与えはしなかった。ただ彼が我々に示してくれたのは、我々の模索すべき「道」のありかを「タマ」のダイナミズムの中に見出したことである。

## 五 「タマ」の再神話化にむけて

一九五〇年代ドイツにおいて、哲学者カール・ヤスパースと神学者ルトルフ・ブルトマンの間に繰り広げられた議論は、「神話化——脱神話化——再神話化論争 (mythologizing——denythologizing——renythologizing debate)」として、解釈学の歴史にひとつの事件を巻き起こした。現代人にとって意味あるメッセージを見出すと革新的な聖書解釈を進めていたブルトマンの業績に対し、ヤスパースが、彼の業績はキリスト教にとって重要な要素をなす神話性を剥ぎ取る「脱神話化」の行為であると厳しく批判し、聖書解釈における「再神話化」の必要性を主張したのである<sup>(25)</sup>。この論争をきっかけに二十世紀ヨーロッパの解釈学は、「神話化——脱神話化——再神話化」の意味を深く問うていくことになる。ヤスパースによれば、「神話化」と「脱神話化」とは、結局、同じ精神の反映に過ぎないという。この精神とは、複雑な生のありようをその複雑さのまま享受し表現しようとするのではなく、これができる限り単純な言

述に還元してしまおうとする怠惰で硬直した精神を指している。このような精神が、自らの解釈の対象を絶対化し盲目的にこれに服従しようとする場合には「神話化」を引き起こし、また逆に、対象が発する意味を全て歴史的事実という客観的次元に還元して語ろうとする場合には「脱神話化」をもたらすことになる。ポール・リクールはこの議論をさらに進めて、「脱神話化」と「再神話化」との関係性を明らかにしようとした。リクールは言う。まず「神話化」とは、我々の意識と対象との原初的な一体化を意味している。この原初的一体化を解消し、我々の意識を自由へと導くプロセスとして、次に「脱神話化」の段階が要請される。だが、ここでいう「脱神話化」とは、対象の神話性を全て剥ぎ取ってしまうことを意味しない。本来の意味のある「脱神話化」とは、伝統の中で培われてきた神話の意味を、一義的ではなく、その「多義性」において解釈する「再神話化」の自由を、我々の意識が獲得することを可能にするものである、と。<sup>(26)</sup>

この「神話化——脱神話化——再神話化」のコンテクストに沿って宣長の日本神話解釈の意義を捉えなおすとき、それは、朱子学における倫理道德の「神話化」から脱皮して社会を「脱神話化」しようとした当時の日本の儒学者たちに対抗する、強力な「再神話化」の試みであったといえるのではないだろうか。但しここで注意すべきことは、宣長の「再神話化」は「脱神話化」を否定することによってではなく、「脱神話化」を成し遂げたことを前提として初めて成り立つということである。言い換えれば、宣長学は、「近代性」の

否定の上に成り立つものではない。むしろそれは「近代性」を前提とした上で、それをさらに乗り越えていこうとする「超近代性」を有した学として理解することができるのである。

## 【注】

- (1) 村岡典嗣「宣長学の意義及び内在的關係」(『本居宣長 2』平凡社、二〇〇六)、一〇一—四七頁。
- (2) 「宇比山踏」は、三十五年の歳月を費やした大著、『古事記伝』全四十四巻の執筆を完了したその年に、宣長が弟子たちに向かって学問の道しるべを示したものととして知られている。この時、宣長は六十九歳、寛政十年(一七九八)のことである。
- (3) 本居宣長「宇比山踏」(『本居宣長全集 第一巻』筑摩書房、一九六八)、九頁。
- (4) 本居宣長『古事記伝(一)』岩波文庫、二〇〇三、二六頁。
- (5) 本居宣長「宇比山踏」、前掲書、十五頁。
- (6) 村岡典嗣、前掲書、三一—四一頁。
- (7) 村岡典嗣、前掲書、三五頁。
- (8) 村岡典嗣、前掲書、三九頁。
- (9) 丸山眞男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、一九八三、二五頁。
- (10) 荻生徂徠『日本倫理彙編 卷之六』、百二十一頁。
- (11) 荻生徂徠、前掲書、十三頁。
- (12) 荻生徂徠、前掲書、十二頁。
- (13) 荻生徂徠、前掲書、八一頁。
- (14) 新井白石、『新井白石全集 第四』、一九〇六、七五頁。
- (15) 宣長は一七六四年(三十五歳の時)に『古事記』の研究を始め、『古事記伝 第一巻』を一七九〇年に上梓、その後、一七九八年に最終巻

- (四十五卷) を完成するまで、実に三十五年間を『古事記』の研究に捧げた。
- (16) 本居宣長『古事記伝(一)』、前掲書、九一—九三頁。
- (17) Martin Heidegger, "Letter on Humanism," in *Basic Writings* (NY: HarperCollins Publishers, 1977), 193.
- (18) 本居宣長『古事記伝(一)』、前掲書、一七二—一七四頁。
- (19) Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (NY: Oxford University Press, 1958).
- (20) 宣長の思想とヤスパースの "ciphers" の概念との類似性については、二〇〇四年に開かれたアメリカ哲学会太平洋支部第七十八回大会における筆者の発表に対してなされた、ポストン大学・オルソン教授の指摘に拠っている。
- (21) 本居宣長「玉くしげ」(『本居宣長全集 第八巻』筑摩書房、一九七二)、三〇九頁。
- (22) 白川静『常用字解』平凡社、二〇〇三、六六〇頁。
- (23) 丸山眞男「歴史意識の古層」(『忠誠と反逆』筑摩書房、一九九二)、三三四頁。
- (24) 丸山眞男『日本政治思想史研究』、前掲書、一六四—一六八頁。
- (25) Karl Jaspers and Rudolf Bultmann, *Myth and Christianity: An Inquiry into the Possibility of Religion without Myth* (NY: The Noonday Press, 1958).
- (26) Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (Boston: Beacon Press, 1967), 162.

(いわたわ ともし) 本学非常勤講師)