

宣長学における〈生〉の立場と その一元論的思惟傾向に関する一考察 — 人格主体の意図的形成についての否定の思想 —

河原 国 男

Die vernichtende Negation der Menschenbildung
durch den Monismus der Intuitionismus 《 von Motoori Norinaga

Kunio KAWAHARA

1. はじめに

本稿は、本居宣長（1730—1801、享保15—享和元）の学問的思想的総体としての宣長学を主たる検討の対象として、今日ではもはや一般的な教育用語としてもひろく流布している「人間形成」あるいは「人格の形成」「人格の完成」という観念¹⁾、に一見類似するものが、宣長によって思想的にいかん否定されていたかを、〈生〉の立場というべき思想傾向に着目しつつ論究するものである。

1) 宣長学の「現実的所与」の立場について

丸山真男はわれわれにはすでに周知の論稿「近世日本政治思想における『自然』と『作為』——制度観の対立としての——」において、宣長学に代表される国学の思想的特質、とくに「現実的所与」の立場について、つぎのように述べていた。まずそれをここに想起しよう。徂徠より春台にいたり儒教規範は「外面化形式化」の過程を示した。国学者はこうした規範の人間性よりの疎外を利用して内面的心情の世界の不可侵性を宣言した。しかし国学のこの自然主義は一つのイデーにまで高めることはしなかった。なぜなら「『自然』の立場が一つの『イズム』として現実的所与から浮上がった瞬間にそれは内面的心情に対して新たな『為』として迫り、かくて流動する心情は再び固定的な規制に服することになる。そこには既に心情の純粹な発露は失はれてしまふ。このことを明確に意識したのは宣長である。・・・かくして人間の作為に対して内的自然性を優位せしめつつ、しかも『自然』それ自体の観念的絶対化を避けるためには、この内的自然そのものの背後に、それを根拠づけるところの、超人間的な絶対的人格を置く以外にない。神の作為としての自然——それが宣長の行きついた立場であった。・・・その所為に対して人力は如何ともし難い。・・・結局一切の歴史的所与を所与としてすなほに肯定する事が、『ゆたかにおほろかに雅たる』『歌のおもむき』（うい山ふみ）を本質とする国学的精神の必然の帰結であり、その思想的根底となったのが『世のなかのよきもあしきもことご

とに神のこころのしわざにぞある』・ ・ ・といふ神の作為に対する絶対的帰依なのである²⁾。

2) 本稿の課題

本稿の主たる問題関心は、「作為」(“主体的作為”)の論理が宣長学にいかにかに継承されたかに注目した丸山の以上の論述を承認したところから出発する³⁾。徂徠学の場合に「作為」の主体として想定されていたのは人間——ただし、丸山が指摘するように、政治的支配者(第一義的には中国古代の堯、舜など先王、そしてかれらの作為に妥当根拠をおきつつ、それぞれの時代にそのつどの“主体的作為”が要請される君主)に限定されるにとどまり、すべての個人にまでは拡張されない——であったが、宣長学では神とされる。宣長のことばに即せば、「神の御所為^{ミシツガ}」がその作為にあたる。このような思想的特質と表裏して——丸山の上の論述でも、また他の多くの諸氏の研究でも明らかのように——宣長学の場合に人間は、「自然^{オノノカラ}」ということ、すなわち、各人は自己のおかれた歴史的現実的な所与を所与としていわば‘無前提的’(voraussetzunglose)に把握しうるものとして、肯定的にすなわちうけ容れるという態度が、「道」にかなった生き方とされる。この場合に、丸山が上に指摘するごとく「自然」の‘イズム’として純粋に当為として規範化されることは拒否される。宣長のこうした「自然」の説は、「人力は如何ともし難い」と理解されるように、神ならぬ人間の「作為」はすくなくとも原則的には“否定”をもって評価されたということを意味する。純粋に規範化する自覚的行為もまた否定すべきその「作為」に属する。そうした評価の基本姿勢を、ひとつの限定づけられた領域として——丸山の上の論稿では制度観の問題として把握されていたが——本稿では教育認識にかかわる問題としてここに把握してみたい。すなわち、「作為」の論理に基づいて人間一般を意図的に“形成する”(Bilden)という人間のこころみ⁴⁾は、宣長によっていかに否定をもって評価されたか、という問題である。本稿の問題関心の中心とするところはただこの一点に集中する。この評価は、たとえば「人は教によりてよくなるものにあらず⁵⁾」ということばとともに、「教へ」の否定として——とくに封建的道学的抑圧の教化主義に対する反抗と「実情」(まごころ)の権威についての主張とを意味するものとして⁶⁾——もはや既知のことと思われるかも知れない。にもかかわらず上記のように問うのは、「教へ」と宣長が批判的意識をもって自覚的にいうところと、かならずしもかれ自身の明確に表明された自覚はなくとも「作為」の論理に基づいて‘人間一般’を‘意図的’に‘形成する’こと、この二つを概念的に区別されねばならないと考えるからである。後者の場合には、とくにつぎの諸事項をもって形式的に規定されるものとして、本稿ではあらかじめ了解したい。a) 形成物(Gebilde)と云うのは、芸術的に美しい作品、学問的に真なる命題として絵画・彫刻・楽曲・言語などに具体化された事物(Sache)ではなくて人格(Person)としての生一般——それが個人のものとして説かれるか、それともなにかしら超個人的な有機体として比喩的に、もしくは実体そのものとして説明されるかは第一義的には問わず、いずれにせよ一般的にいえば「心」「意」「性情」「欲」あるいは「身」などの機能的諸部分によって構成されるもの——であること。b) その生の諸特性が時の経過において、なにかしら恒常的に持続する特性とともに、なにほどか量的増減・性質的变化をとまなうとすれば、そうした運動変化の主たる原因の一切は、生自身のうちにその運動変化の原理を内在させる自然的なものではなく、したがって基本的な生き方として受動的であること(所与の諸現実に従順たること)が尊重されるのでは

なく、むしろ技術的であること、すなわち価値そのものに対する顧慮とともにその価値を人格のうちに現実化せんとする、評価する主体 (wertende Subjekt) の行為⁷⁾によること。その場合に行爲の目的・手段、価値・結果に対する相互の考量が、ある程度には合理的にはたらくこと。c) そして時の経過における生の運動そのものの様相は、形式上の諸要素を欠いた流動的ともいえる変化の連続ではなくて、形成する(受動的に、形成される、ではなく)という能動的な、なにかしらの価値の形式をもつての意図的な限定づけをともなつた変化を示すこと。——以上に説くところが、本稿で着目しようとする人間形成の概念上の諸規定である。‘教育’思想史上の検討対象として、また‘徂徠’以後の対象⁸⁾としてなぜ宣長か、その思想の一面の重要性はたんに自覚的な言明をもつて厳しく「教へ」が否定されたということより、それをもふくめて〈人格主体の意図的形成〉ということを原理的に否定する思想——この〈人格主体の意図的形成〉が、まとまったひとつの観念、あるいはさまざまな実践の営為として十分に宣長により認識されずとも、その概念全体を中核的に構成する諸部分(価値・変化・人格)が否定的評価の対象とされること、そのようなかれの思想的営為——が宣長学に示されていると考えるからである。かれ自身が自覚すると否とは問わず、こうした否定の態度が示されていたとすれば、それはどのような思想的立場に基づくのか、またその否定そのものは自覚的・無自覚的にいかに遂行されていたか、という諸点を分析的に明らかにすることにより、その否定の思想が、宣長学それ自体においていかなる思想構造を示し、歴史の場にどのような諸問題、とくに教育思想上の問題を原理的に呈示していたかを全体として考察すること、それを本稿の主たる課題としたい。

3) 接近の方法

こうした課題もふくめ宣長の思想を一般に把握するにさいして、まず基本的な方法上の困難がある。それはかれの場合、例の「漢意」批判でひろく知られ、また本稿でも論及するように、思想を概念化するころみ——「和歌ミナ、アハレノ一言ニ帰ス」⁹⁾と総括的にとらえたのはその代表例ではあるが、しかし——を原則的には排斥し、実際にもつとめて注釈などを通じて即事的姿勢¹⁰⁾を示していたという特殊事情である。そのゆえに本稿の課題のための概念化の操作を、その対象としての宣長の自覚の有無とは別に研究者の側でよりいっそう能動的におこなわざるをえない。この点にかかわって本稿でとくに注意をむけたいのは、「所与」の立場に関する概念である。丸山は、他の論稿——現実を作り出してゆく契機は無視され、現実の所与性のみがもっぱら強調され、“既成事実”へ容易に屈服してしまう精神傾向を指摘した『『現実』主義の陥穽』(1952年)、またこの『現実』主義を歴史的持続力を帯びつつ基礎づける意識構造を究明した『歴史意識の『古層』』(1972年)など¹¹⁾——は別として、さきに引いた論述では特別な強調符とともにこのことばを使用していたわけではなかった。しかし、宣長の思想的立場の中核にかかわる用語としてこの「所与」の概念はけっして逸することはできないと、本稿では考える。このことばの思想的意味に関して、「直観主義の一元論」(Monismus des Intuitionismus)についてのH.リッケルト(Heinrich Rickert, 1863-1936)の以下のような言及をここでとり上げよう。「一元論的志向をもつたすくなくからぬ思想家の見解にしたがえば、統一的で自己同一的な世界の本質は直接的な『直観』のうちに開示されるべきものである。『直観主義』こそがわれわれの問題を解決しうる、と信じている。それによって、価値と現実

との統一は概念的にまだ混濁されていない“体験”のうちに見出されるべきだろう（‘Die Einheit von Wert und Wirklichkeit müßte danach im begrifflich noch ungebrochenen “Erlebnis” zu finden sein.’）。現実存在するものと非現実的に妥当するものとの二つの領域へと解体されてしまったのは、その直接的で絶対的なものが引き裂かれたことによるのであって、その分裂の現存はひとえにわれわれの知性あるいは悟性のみのはたらき起因している（‘Die Auseinanderlegung in die beiden Reiche des real Seienden und des unreal Geltenden wäre eine Spaltung des Unmittelbaren und Absoluten, die “nur” unserem Intellekt oder Verstand ihr Dasein verdankt.’）。この分離が世界の本質に欠かせないということは導き出されない。むしろ考へることは、この世界の本質というものが自身を永久にわれわれの知性から引き離すことである。そうであってもしかしその本質は保持されるであろう。いやそれどころか、われわれにとって必要なことは、われわれの万有の概念もたらず基礎となったあの二元論的概念構成をふたたび忘却し、世界本質の純粹でしかも統一的な状態へと回帰すること、それ以外になすべきことはないのである（‘Ja, wir brauchten nichts anderes zu tun, als die dualistische Begriffsbildung, auf deren Basis wir zu unserem Weltallbegriff gekommen sind, wieder zu vergessen, um zur Reinheit und Einheit des Weltwesens zurückzukehren.’）¹²⁾。リッケルトはこのように一種の一元論、すなわち所与の直観を第一義的に重んずる「直観主義の一元論」の思惟をとり上げた。かれ自身にしても「所与」ということ、とくに経験的現実として各人に与えられたものを肯定的に認める。けれどもその場合にもそれはけっして無前提的なものとしてではなく、最小限度において認識主観によってなほどこかは概念的に限界づけられ、それゆえ流動する体験内容の‘静止したもの’《zum Stehen》《Gekommene = 状態 (Zustand)》として認めるのである。すなわち、認識主観から独立した事物の世界にしたがうべき表象でもなく、また対象 (Gegenstand) という構成 (Konstruktion) する認識主観の作用に根本的に依存しこの主観に対立するものでもなく、「所与性」の範疇 (Kategorie der Gegebenheit) という‘これがある’（‘dies ist real’）という個別的のもの判断 (問いに対する肯定あるいは否定の答を意味する) の形式の媒介によって、‘作り出され’ (produziert) されたものとして——良くとも前科学的あるいは前理論的立場 (vorwissenschaftlicher oder vortheoretischer Standpunkt) として認めるのであった¹³⁾。しかし上のように概括される「一元論」の立場では、認識の諸範疇など一切の形式の媒介をへていないものと主張する、直観を通じての直接的な「所与」こそが価値と現実とが識別されない同一的、無差別的な統一 (Einheit der Identität oder Unterschiedlosigkeit) として、一種の「価値現実」 (Wertwirklichkeit) として本質的な重要性が認められることになる。それは価値‘と’現実との区別、すなわち、無時間的で非実在的に妥当するもの (das Geltende) としての諸“価値”と、時間的 (歴史的) でたんに実在するもの (das Reale) としての“現実” (生 Leben そのものは現実) に属す。後注の150) を参照。), という二面性とそれぞれの特異性を保つこと——リッケルトの思想に即してより精確に言えば、前注でふれたように「一者」と「他者」として措定される関係性を意味する——を通じて二元論的に分離・峻別し、そのうえで両者の中間的な媒介領域 (Zwischenreich / Mittelgebiet), すなわち主観のはたらきとしては“評価” (称賛・非難) すること (bewerten), 客観的には価値に充ちた現実 (wertvolle Wirklichkeit) として事物あるいは人格上に具現化される諸々の文化客体 (学問, 芸術, 道徳, 政治, など) = “財” (Güter) を措定するリッケルトの基本的立場とは根本的に異なる¹⁴⁾。こうした意味を帯びた「直観主義の一元論」の立場

からの「所与」尊重の基本姿勢について、本稿ではそれを主要な分析概念のひとつとして把握し、宣長思想の解明の手がかりとしたい¹⁵⁾。

さきにふれたように丸山の宣長への接近でも、先行した思想として徂徠学が位置づけられ対比されていたが、本稿でも設定した課題にかかわるかぎりその特質に論及しておきたい。それはとくにつぎの二つの点からである。一つは、リッケルトの所論から上記の概念を参照すること——ベルグソン、ニーチェ、デイルタイなどによって積極的に主張されたものではなく、まさにリッケルトによってデイルタイらとは距離をもって批判的に吟味された概念の方を選択して対象認識のための基本的観点として参照すること——が研究者の側からのたんに一方的で恣意的操作ではないこと、すなわち価値と現実の二元論的構成に関するリッケルトの認識態度と近似する基本的なところは、宣長の先行者としての徂徠（1666—1728）の学的営みにもすでに内在的に確保されていたと思われること。それゆえ宣長の基本的な思惟傾向の特質が、徂徠のそれとの関連いかんという歴史的現実の場に可能なかぎり即して鮮明になると考えるからである。いま一つは、この非連続性にもかかわらず、両者のあいだに認められる、「真情」（「人情」「真心」「実情」）論に関する周知の連続性に関係する。「物語はさよの教誡の書にあらねば、儒仏にいふ善悪はあづからぬことにて、たゞ〔よしあしとする所は、〕人情にかなふとかなはぬとのわかちなり¹⁶⁾」といった、「真情」の言語表現を通じての芸術上の固有価値が政治・道徳などの文化的諸領域からどのように自立して示されているかを問う宣長の意識¹⁷⁾が、先行する国学の運動¹⁸⁾・同時代の通俗的文化¹⁹⁾などのかかわりとともに、徂徠の詩歌論を受け継ぐものであること²⁰⁾は、すでに知られている。本稿ではこの「真情」論をもふくめた、両者（徂徠・宣長）に共通するであろう原理的な問題意識のいかんを基礎作業として理解したい。それは人間の〈生〉をいかに尊重するかという根本的ともいえる問いである²¹⁾。仮説的にいえば、この〈生〉についての宣長の思惟——ひとつの特定の著作のうちに主題として定着しているというわけではなく、むしろ生涯において書き記したさまざまなテキスト（著作、書簡、日記など）のうちに持続的に、しかも個々の関心の表面上の諸領域（古神道、歌物語、経世論、医道、その他）を越えて底層部に流れている思惟——は、「生」というかれの概念的な自覚いかんは別として、価値に対する、また直接体験の實在に関する基本的立場として性格づけられよう。すくなくともかれの教育認識の特質は、この立場によって根底的に支えられたものとして把握されるだろうと推測する。こうした〈生〉の立場の性格を理解するうえで、徂徠との対照によって両者の異同を検討することは不可欠な作業のひとつと考える。

この〈生〉の立場の性格づけの問題にかかわって、この本稿でも見逃しえないのは、歌道においてことばの「作り事」の必要性を宣長が強調したことである。周知のように、それは『万葉集』の直接的感動の素朴な表出とともに『新古今集』の優美な表現技巧を重んじていたという、村岡典嗣『本居宣長』（岩波書店、1928年）において「中古主義と上古主義との混在」と指摘され、以後の研究史でもしばしばとり上げられてきている²²⁾。この「作り事」重視の姿勢は、ことばの「形式」というものの表現技巧上の意義をかれが積極的に認めていたことを意味する。とすれば、この評価の態度はかれの〈生〉の立場、ならびに教育認識の特質に対してどのような関連を示すものであったか、この場合に形式の媒介的意義が歌道の領域を越えていかに認められたかどうか、あらためて検討されねばならない。それによって、人格主体の意図的形成という觀念のいかんを宣長学それ自体のうちにたずねてゆきたい。

以上述べたところを本稿では接近の方法として重視する。それに基づき、上に設定した課題

にむかってゆこう。

2. 徂徠学の特質

朱子学よりはじまる近世儒教の発展過程における徂徠学の特質については、本稿でも丸山の精緻な研究をとくに参照したい。それによれば形而上学・人性論・実践倫理にわたる「道」に関する朱子学体系の自然法的な連続的思惟、すなわち「天人を貫通し、社会と自然を包摂し、規範であると共に法則であり、当為であると同時に存在（本然の性）」である「道」が素行・仁斎・益軒らを通じて漸次に諸契機が独自化し、「人道は天道から；規範は人性から、当為は（自然的）存在から離れて行った」²⁹⁾。そうした分離過程の総決算として徂徠学は歴史的に位置づけられるのだった。このような丸山の論究のうち本稿の課題との関連でとくに着目したいのは、人性論上の歴史的变化についてである。朱子学説では、人性における種々の情欲を生み出している「気質の性」と呼ばれる現実性のうちに、「本然の性」という価値的な実在根拠が内在すると見なされる。それゆえいかなる人間も絶対善を実現して聖人たりうる（「聖人学んで至るべし」）と主張されていた。しかし、徂徠学では人性に関するこの現実性と価値性との連続関係を断ち切って、基本的には価値（「道」「徳」など善なるもの）・現実（「物」）の概念構成による二元論の立場に立脚するにいたった。すなわち、何びとの人性といえども「気質の性」のみの、それゆえに人により痴愚賢不肖ある現実態を示すのであって、絶対善を示す「本然の性」というものは人性への内在どころか、この存在そのものが否認された。そしてこうした基本的諸価値それ自身——「仁」「智」「勇」「義」などの諸価値やそれらを全体的に統合して「安民」という理念を実現する最高善の価値というべき「道」などを指し、代表的には主著のひとつ『弁名』に範疇論的形式において説かれているもの——は抽象的名辞として人性に外在するという意味で超越性をそなえたものと見なされたのだった。そして価値理念と現実態との中間領域、すなわち価値の現実化した具体的形態としてとりわけ重視されたのが、「礼・楽」であった。あれこれのたんなる「礼・楽」一般ではなく、あくまでも「道」という価値理念を具体化する手段的な価値（中・和）を付着する「制度」としてのそれである。つまり、リッケルトのいう意味での一種の文化財（Güter）が徂徠学においても想定されていたと把握できる。それゆえ徂徠のこうした識別の様式のうちに——価値そのもの（規範ではなく）を各人の認識主観から独立させて先験的妥当性をその本質とするものとしたリッケルトに対して、徂徠の場合には「先王の道は、先王の造る所なり、天地自然の道に非ざるなり」³⁰⁾と人格主体によって作り出されたものとしてとらえていたという点で、価値の基礎づけにおいて彼此の違いが留意されるが、しかし——リッケルトの価値・現実の二元論的立場と近似するものをうかがうことができる。

この価値の現実物としての礼・楽という制度のうちに、かれはなぜ道を達成する手段的意義を認めたかといえば、その主たる理由はこうである。消極的には、人間は「活物」として生の活動性（生氣性）をみずからのうちにそなえている——まずその認識自身がきわめて重要である徂徠は認め、「天地は一大活物」ととらえた仁斎を時流を越えると絶賛したのではあったが——とはいえ、それ自身の内在的な生起（Geschehen）だけではそれをプラスとしてただちに無条件には評価できないこと。すなわち、「一元気は渾渾爾たり。何を以てこれを極と謂ふことを得んや」³⁵⁾と記して、生の混沌とした活動そのものものではこれに準拠しえないという判

断を示していた。そして「直情径行する者は、^{じゅうてき}戎狄の道」という『礼記』のあまねく知られた言句をかれは共感とともに理解していたのだった²⁶⁾。積極的には、「活物」としての人間の生の現実に対して、礼・楽は価値を具現した制度的形態として人々を習慣づけを通じてあるべき方向へと形成作用をはたすと、期待されたこと。人間の理想的ありかたに関する「文質彬彬」というかれの愛用句は、礼楽に対するこうした評価の姿勢に根ざすものであったことも、後述する宣長思想の一面を理解するために記憶にとどめておきたい。このような積極・消極両面からの評価は、人間のありかたに関するつぎのような原理的熟慮から導かれるものだった。——生それ自身では混沌におちいるので、生は形式の原理を必要とする。しかしこの場合に形式が生に対して抑圧的に、あるいは硬直的に働くようであってはならない。“生と形式”とのあいだに示される、こうした牽引・反撥の緊張関係の認識をふまて、一面では形式は生の側に歩み寄り生のいきいきとした活動性を尊重しつつ、しかも他面では形式はみずからの側に生を引き寄せこの生をあるべき価値目標へと規制し方向づけるという両面の課題に答えること。こうした“生と形式”との関係にかかわる原理的な熟慮がそれである²⁷⁾。この点にかかわって、「楽」の形式としての楽律のありかたについて、徂徠はこう述べていた。「律はもと人音を以て準と為せり。後世は乃ち尺度累黍を以て之を求む。失する所以なり。……何ぞ必ずしも紛紛たらん。三分損益（古代の音律算定法——注）の如き、亦た大概に之を言ふ。何となれば則ち必ず耳を聴きて乃ち定まれなり。後世、尺度を以て律管を截が如きは、必ず毫忽の数有りて、目も睹ること能はず、刀も截つこ能はず、^は將た何の益あらんや。故に古来大概に之を言ふもの、反って妙理に至るなり」²⁸⁾。楽律の形式が微細をきわめたものではなく「大概」に定められたものの方を徂徠が重んじるのは、それによって「人音」という生それ自身の表現が生かされると判断したからである。

こうした「楽」そのものの形式づけの説につきとくに注意したいのは、それが他に対してはたす意義づけにかかわる徂徠の認識であった。すなわち、「楽」は「礼」とともに結果的な機能において徳の形成に与る、とかれは説いていた。「礼楽なる者は徳の^{のり}則なり。中和なる者は徳の至りなり。……礼は以て中を教え、楽は以て和を教ふ。先王の、中和に形づくれるなり。礼楽は言はざれども、能く人の徳性を養ひ、能く人の心思を易ふ」²⁹⁾。徳の形成という目的のために「楽」は直接的に従属するものとして見なされているのではない。「楽」そのものの固有な美的表現の形式が意図せざる客観的な結果として——上に引く「言はざれども」という説明はこの結果としての事態を強調している——各人それぞれの徳の形成に寄与する、という認識をかれは明らかにしていたのである。人格主体に対するこうした「楽」のいわば‘おのずから’の形成作用の事実を、徂徠は尊重する。その場合にも注意を要するのは、「楽」が第一義的に政治・教育など他のものから従属してしまうような意義づけは退けられる。あくまでも「楽」固有の自律性をそこうことなく、その作用の結果がそれとして示されることを徂徠は第一義的に尊重する。そのうえで、「楽」の作用の事実が「道」という至高の価値理念に適合的に関係づけられものと判断し、その因果的意義をあらかじめ‘意図的に’計算に入れ、目的・手段の系列に制度的に組み入れること（「楽を制するや、八音五声、相和して以て相済すこと……以て人の徳を養ひ」³⁰⁾、「古ノ聖人楽ト云事ヲ作り出シメ人ノ心ノ楽トコロヨリ、正シキ道ニヒキイレテワレシラヌ邪ノ岐ニイラザルヤウニナシ玉フ」³¹⁾）をかれは重視するのである。つまり因果関係を必然的関連（自然法則的決定性はそのひとつ）に直結させるのではなく、“目的論的”に転換する（das Kausalverhältnis teleologisch um kehren）わけである³²⁾。

これもまた、人間の“主体的な作為”（技術）の論理に立脚した実践的評価の姿勢を示していた。

人格主体に対するこうした意図的形成の思想は、宣長の継承意識のいかんを越えて、宣長学のうちに客観的事実としていかに受け継がれていったかどうか、この点をつぎに検討したい。

3. 「作り事」（Konstruktion）の主張

虚構あるいは仮構というごとの方法的意義を宣長が重んじていたことは、もはや既知の事柄に属する。だが、本稿の主題に深く関係するかぎりて一部の重複をいとわずにここに論及することにした。

上述のように、人間の理想的ありかたを示すことばとして徂徠の愛用していた「文質彬彬」という語句を、宣長もまた美的理念の実現にかかわるみずからの思想を凝縮的に明らかにするものとして初期のうちから積極的に意解していた。すなわち、宝暦9年（1759）30才のときに成った『排蘆小舟』にいう。「文質彬々ト云ハ、タ・アリノマ・ニテ、根カラ美醜ヲカヘリミズ、アリテイナルヲバイハズ、誠実ナル上ヘニズイブン醜ヲノゾキ、美ヲツクロヒカサリテ、スクレテウルハシクケツカウナルヲ云也、サレバ和歌ハ・・・ヨキガ上ニモヨキヲエラヒ、ウルハシキガ上ニモウルハシキヲトルヘキコトナラスヤ」³⁰。文・質（素地）のうち前者、アヤ（文）をなすこと、すなわち「優美の辞」をもってことばを形式的にととのえるという表現技巧が和歌の道には重要であると、宣長は強調する。かれによれば、この技巧はむしろ「心のアリテイ」（ありのまま）を模写するものではない。むしろ技巧による歌そのものは「イツハリ」といってよい。しかしたんなる「イツハリ」ではない（「偽ニシテ偽ニアラズ」³¹）。いわばその歌は仮構されたものなのだ。それによってこそ、歌の詞のうち美的理念としての「風雅」——「野鄙ナル事、龜相ナル事、セハセハシキ事ナトハ、キラヒテ、心詞行儀マテ、イカニモヲタヤカニ、和ヲムネトシ、ヤスラカナルヲヨシトス」³²とも説かれる——という心情内容を形づくる。つまり「文ニヨリテ実モアラハレ」るものである。かれはこのように指摘していた。

こうしてことばの技巧を重視する青年期宣長の認識は、「古へのをまねぶは、はじめは^{イツハリゴト}偽事に似たれども、つみにまことになりて、又詞を^{アヤ}文なす道にもかなふ也。されば歌よむ人は、とにもかくにも古への^{ミヤビ}雅やかなるころことばに^{ココロ}情をそめて、そのおもむきをならふべき事也かし」という『石上私叔言』³³の所見（宝暦13年、1763、34才）をへて晩年にいたるまで保持されていた。すなわち『宇比山踏』（寛政10年、1798、69才）には、つぎのように記されている。

「歌は、おもふまゝに、たゞいひ出る物にはあらず、かならず言にあやをなして、とゝのへいふ道にして、神代よりさる事にて、・・・既に万葉にのれる歌とても、多くはよき歌をよまむと、求めかざりてよめる物にして、実情のまゝのみにあらず、上代の歌にも、枕詞序詞などのあるを以てもさとるべし、枕詞や序などは、心に思うことにはあらず、詞にあやをなさん料に、まうけたる物をや、・・・されば世のうつりもてゆくにしたがひて、いよいよ詞にあやをなし、よくよまむともとめたくむかた、次第々に長じゆくは、必^ス然らではかなはぬ、おのずからの勢^トにて、後世の歌に至りては、実情をよめるは、一^ツも有がたく、皆作りことになれる也、然はあれども、その作れるは、何事を作れるぞといへば、その作りざまこそ、世々

にかはれることあれ、みな世の人の思ふ心のさまを作りいへるなれば、作り事とはいへども、落るところはみな、人の実情にのさまにあらずといふことなく、古への雅情にあらずといふことなし³⁷⁾。

ここに主張されている「作り事」と対比してかれが否定的に評価しているのは「今思ふ実情のまゝによむ」ことである。それは善かれ悪しかれ内面の流動的な心情——「情はうごきてしづかならず。うごくとは、あるときは喜しくあるときは悲しく、又ははらだしく、又はよろこばしく、或は楽しくおもしろく、或はおそろしくうれはしく、……さまざまにおもふ事のある³⁸⁾」と流動性を本質的特性としてかれは理解している——そのままを直接的に模写する表現である。これにあつては、一切の形式を廃棄するまでにいたらずとも現実の心情内容をそごなうような形式的な諸要素はとり除かれるだろう。かれがここで肯定的にいう「作り事」とはそうではなく、積極的に形式の媒介をもとめるものである。その場合にとくに重要な点は、現にある心情内容そのままに即応した形式ではなく、むしろその順序主客を逆にして形式をもって限定的に「意を作りよむ」ことである。すなわち、それは、うたう場合の定型律とみなしうる五言と七言、五・七・五・七・七の区切りの組み合わせからなる短歌形式、五・七の定型律を反復して重ね、終末を七・七と結ぶ長歌の形式、また、枕詞、序詞、題詠、古言、古風、後世風そして、風の音・虫の音などの「物に託てうたふ³⁹⁾」ことなど、美的理念に合致したことばの諸形式それ自身を規範として重視して、その諸形式によって歌の表現のうちにあるべき心情を形づくるという作用である。この作用を自覚してかれはいう、「俗き意を雅やかなる詞にはよみがたき物なれば、詞をだにも雅やかにとゝのふれば、をのづからいやしき意はまじらず、又意はさしも深からねど、詞めでたきにか引かれては、あはれにすぐれたる歌つねにおほし⁴⁰⁾」。形式的にととのえられたことばによるこうした意図的な形成作用（Gestaltung）こそが、かれの歌の道には期待されている。

以上のように「作り事」（Konstruktion）の必要を生涯にわたり説いている歌道論をかれのうちに認めるのであるが、そのさいとくに見逃すことはできない点がある。それは、歌それ自体の本来の目的（「本体」「本のあるよう」）とそれが結果的にはたす効用（「用ユル所」「用るうへの功德」）を、かれが以下に記す内容をもって自覚的に区別していたことである。すなわち、初期の『排蘆小舟』にいう、「モト和歌ノ本体ハ、政道ノタスケトスルモノニアラズ、只思フ事ヲ、ホドヨクイヒノブルマデノ事也。政道ノタスケトスルハ、其ノヨミタル歌ヲ取り用ル時ノ事也、……上下君臣万民マデヲノヲノミナソノ思フ事ヲヨミ出タルモノナレハ、コレヲ取り上ケ見テ、上ミタル人ノ、下民ノ情ヲヨクヨクアキラメ知ランタメ也⁴¹⁾」。また『石上私淑言』にいう、「歌も本の体をいへば、たゞ物のあはれなることをよみいづるより外なし。……その用をいへば、まず思う事をよみ出れば、心につもりてたえがたきあはれもをのづからなぐさむ。これ第一の用也。又古今序にちからもいれずして天地をうごかし、めに見えぬおに神をもあはれと思はせ、男女の中をもやはらげ、たけきものゝふの心をなぎさむるは歌也とある。これ又大きな効用也⁴²⁾」。そして晩年の『宇比山踏』にいう、「すべて人は、雅の趣を知らでは有ルべからず、これをしらざるは、物のあはれをしらず、心なき人なり、かくてそのみやびの趣をしることは、歌をよみ、物語などをよく読見るにあり、然してして古へ人のみやびたる情をしり、すべて古への雅たる世の有るさまを、よくしるは、これ古の道をしるべき階梯也⁴³⁾」。このように歌を詠むことの効用として、神や人との共感という社会的意義、下民の情を上たる人が知るという政治的意義、「古の道」を知るという史学的意義、などはたし

かに宣長によって確認され、あるいは積極的に主張されてはいる。のみならず、先行研究でも注意をむけているように、歌道論の「作り事」の主張に示された、形式の構想によって「意を作りよむ」という意図的な形成作用の原理をもって、歌を詠む人格主体そのものが自然的に“形成される”という所与的なものに属する事実にも、明らかにかれは関心をむけていた。けれども、この人格主体の形成ということは、あらかじめ技術的な意図をもって能動的に“形成する”という実践的課題として自覚・主張されることはなかったのである⁴⁴⁾。なぜなのか。『排蘆小船』の冒頭には、「歌ノ本体、政治ヲタスクルタメニモアラズ、身ヲオサムル為ニモアラズ」と言明されていることに注意をむけるべきだろう。歌道の領域で、形式の構想力を通じて人格的主体そのものを形成するということが課題としてかれの考慮の対象にならないのは、その当為が吟味の対象として意識される以前の事情があったといわねばならない。つまり、同時代の教育界一般に通俗化している「道学先生」風な「身ヲオサムル」営みの規範によって歌そのもの領域の芸術上の固有価値が汚されること、それを防がねばならず、道学者流の修身に対するこの反撥⁴⁵⁾のあまり、その二つの識別——人格主体の意図的形成ということと、かれが批判の対象としてとくに意識している道学的な修身との識別——そのものがおこなえなかったことが、理由のひとつとして着目される。だがそれは消極的な理由にとどまる。積極的(攻撃的)には、価値に対する、また体験の實在に関する宣長の基本的立場を根底にしていることではないか。この点を、つぎに4、5で追究してゆきたい。

4. 直接的所与 (unmittelbar Gegebenes) としての〈生〉の立場

1) 直観 (Intuition) への信頼

知ること。それは宣長にとって、あくまでもわれわれの生の体験的な現実のなかで遂行されるべき事柄である。かれはいう、「目に見えね共、声ある物は耳に聞え、香ある物は鼻に嗅れ、又目にも耳にも鼻にも触ざれ共、風などは身にふれてこれをする、其外何にてもみな、触るところ有て知る事也、又心などと云物は、他へは触ざれども、思念といふ事有てこれをする、・・・然るにかの陰陽の理といふ物は、無きことなる故に、さらにそれと知ルべき徴なし⁴⁶⁾。物事を知るとは、かれの重視するところでは、おのずからの体験的現実のなかで実際おこなわれるし、またおこなわれるべきものである。いいかえれば、その体験的現実を可能なかぎり対象化して距離をもって知ること——「習俗ノ見」(習俗に制約されていることに無自覚的な見方)と対極的に、「飛耳長目」という愛用句で徂徠が重んじた認識態度(『太平策』)のように——が重んじられているわけではない。そして体験的現実のなかで、なによりも「触る」ということ、すなわち、みずからの感官——むろん、この場合には五官の一つとしての触覚には限定されない——を通じてそのときどきに直接的に知覚すること、つまり感性的に直観することが、かれによれば知るというはたらきの本来の姿なのである。外界の諸事物ではなく感情や意志などを指す「心」という内部的対象についての認識手段も、たしかにかれはここで「思念」といって、なにほどか注意をむけてはいる。それは経験世界の認識に属するとはいえ、感性的知覚と区別してよいだろう。こうした非感性的対象について、また別のよく知られた箇所でかれはいう、「世中にありとしある事のさまざまを、目に見るにつけ耳にきくにつけ、身にふるゝにつけて、其よろつの事を心にあじはへて、そのよろつの事の心をわか心

にわきまへしる、是事の心をしる也、物の心をしる也、物の哀をしる也⁴⁷⁾。ここにいう「心にわきまへしる」の対象は、たしかに直観それ自身では認識しえないところの意味や意義——一般に「事の心」とも「おもむき心ばへ」ともいう。この場合には「物の哀れ」についての意味や意義を指す——の領域に属するものとして考えられてはいる。このような場合がとくに重んじられても、しかし、「触^{フル}」という外的事物に依存し受容するという感性的知覚を認識の第一義的な手段として仰ごうとする基本的態度そのものは疑われてはいない。いいかえれば、認識主観の概念的構成による思惟作用という自発的働きが、受容的な直観＝感性的知覚とは別の方法的原理としてとくに考えられているわけではないのである。

こうしたいわば知識＝感覚説をもっともよく具体的に例証するものとして『真暦考』という著述をもってかれが重視するのは「来経ゆき」、すなわち、「年月日いづれにまれ、いまだ来ざりしが、つぎつぎに来つゝ」という時の経過についての認識である。この場合にも、人それぞれの個々の感性的知覚のはたらきとその内容に依存する。かれはいう、「夏秋冬のはじめなかばすゑも、又そのおりおりの物のうへを見聞て知れりしこと、春のはじめと同じくて、天^{ソラ}のけしき、日の出入^{イデル}かた、月の光^{キヨ}の清さ^ヘにおきなどに考へ、あるは本草のうへを見て、此木^{コノキ}の花さくは、その季のそのころ、その木^キの実^ミのなるは、そのときのそのほどころ、この草^{クサ}の生^{オビ}出^デるは、いつのいつごろ、そのその草^{クサ}の枯^カるゝは、いつのいつほどとしれり⁴⁸⁾。こうした四季の循環の認識こそ何びとにも日常的で、しかも類似する感性的知覚の反復であつて、かれにとってはみずからの知識＝感覚説を具体的に立証するにふさわしい。

このように時の経過を知るにさいし、外界のおりおりの事物にふれたためいめいの個々の知覚に依存するとすれば、時の認識は必然的に各人各様になされ、その結果は多様で収拾がつかないのではないか。「カクメイメイニ定ムレバ、一人ハ大ノ月ノ如ク長シ、一人ハ小ノ月ノゴトク短クスレバ、晦朔ハモトヨリ乱レテ居ルナリ⁴⁹⁾。こうした危惧の指摘——宣長『真暦考』に対する川辺信一の駁論『真暦不審考』で示されたもの——に対してかれはいう、「朔望晦人々ノ見ル所各々タガヒテモ、タトヘバ郭公ノ鳴クヲ聞テ鶯ゾト思ヒテ居テモ、妨ハナキガ如シ……聞人ハ、郭公ガ鳴ゾ、鶯ガ鳴ゾトハ思ヒモシ、云ヒモスル事ナリ、……郭公ノ鳴タルヲ、妻ハ鶯ゾトイハバ、夫ハ笑ヒテコソアルベケレ、何ノ喧花ヲカセム⁵⁰⁾。認識の結果はたしかに各人各様でくい違いが生じるであろうが、そうであつてもしかし実際上は不都合はないと、かれは強調する。

そして思惟をもって人為的に構成（構築）された概念装置——かれのことばでいえば「道理を以て、此方より作り設けたる物⁵¹⁾」あるいは「己^{オノ}がさとりもて推量^{オシハカリ}ごとする⁵²⁾」とも指摘される——は物事を「きはやかに、堺^{サカイ}を立て定め申す⁵³⁾」ものであつて、それゆえにこの概念による認識内容は現実のものではないとかれは難ずる。「妄説」「妄作」といわざるをえないのだ。そうした概念装置としての「人作の暦」をかれはこう批判した。「後の世には暦といふ物有て、月日のさだめはみなゆだねおく故に、天地^{アヒダ}の間の物のうへを見聞きて、考へむ物ともせず、常^{ツネ}に心をつけざれば、見ても見ることなし、……いにしへこよみなかりし代^ヨには、かならず然^{シカ}して定むるならひなりしかば、人みなよく見しり聞きしりて、違^{チガ}ふことなかりし⁵⁴⁾。後世の暦の場合では、各人そのつどの感性的知覚による時の認識を要せず、むしろその知覚から離れて人為的に時の経過を四季のみならず月次、日次をも厳格に定めて標準化されたものに依拠することを要請する。そのことはかえつてわれわれの時の認識を疎遠なものとする。暦という人為的に構築された標準が現実生活に示す有効性を、かれはこのように直観＝感性的知覚

を基本的に信頼する一方で疑うのだった。

2) 体験の直接性 (Unmittelbarkeit) の尊信

概念の人為的構成をもって現実を認識するという思惟のはたらきを問題視し、感性的知覚＝直観をもって直接的に現実そのものを認識せんとした宣長。かれのその姿勢を支える重要な志向として、いかにして直観によって各人に与えられた現実の体験内容——とくに生活上の諸事実としての「事」、言語のさまを指す「言」、そして思想のありかたをひろくいう「意」(「心」)、にかかわる個々の生の具体的内容——の直接性をそれとして尊重するか、そしてこのことと表裏して体験の直接性をそこなう媒介物をどのように排除するかという目標が定められていたことに、つぎに注意してゆきたい。

周知のように事・言・意(心)との関係のありかたに宣長は着目していた。すなわち、「大かた人は、言と事と心と、そのさま大抵相かなひて、似たる物にて、たとへば心のかしこき人は、いふ言のさまも、なす事のさまも、それに応じてかしこく、心のつたなき人は、いふ言のさまも、なす事のさまも、それに応じてつたなきもの也、又男は、思ふ心も、いふ言も、男のさまあり、女は、おもふ心も、いふ言も、なす事も、女のさまあり、されば時代々々の差別も、又これらのごとくにて、心も言も事も、上代の人は、上代のさま、中古の人は、中古のさま、後世の人は、後世のさま有て、おのおのそのいへる言となせる事と、思へる心と、相かなひて似たる物」⁵⁵⁾。人の事・言・意との諸関係には本来的に相即するという一体的な性質があるとかれは指摘していた。しかもこの場合に注意せねばならないのは、この一体性(相即性)が二重の意味で把握されていることである。すなわち、事・言・意は各人の生の現実状態においてたがいに相即しているという事実の意味とともに、当為としてそうあらねばならないという規範的な意味をも示していたことである。たとえば後者の意味をより意識しつつかれはいう、「凡て言語は、其世々のふりふり有て、人のしわざ心ばえと、相協へるもの物なるに、書紀の人の言語は、上^シ代^ワのありさま、人の事態心ばへに、かなはざることの多かるは、漢文のかざりの過たる故なり」⁵⁶⁾。事・意の本来的な一体的(相即的)な現実に対して言のさまが不相応に離れ、その一体性を欠いているとかれは問題視していた。事・言・意のいずれにせよこのように本来の相即性をそこなう異質なものへの転化はズレとして否認されねばならないと、かれは考える。こうしたかれの意識の根底にうかがえるのは、事・言・意の諸関係の相即的な直接性をそれぞれの生に即して保持しようとする基本姿勢といつてよい。

この直接性を確保せんとする姿勢は事・言・意の総体のみならず個別にそれぞれに対してもむけられていた。それらの内容は既知のこと、あるいは当然予想されることで、ここに引くまでもないかも知れない。けれども、宣長が体験の直接性をいかに確保せんとしたかという観点から、あらためて確認してゆきたい。

まず事に属するひとつについて。「足ことをしる」こと⁵⁷⁾、あるいは「其身の分際相応にする」こと⁵⁸⁾、すなわち人それぞれがみずからのおかれた現実の所与に属する諸条件——境遇・身分・家職などから脱せずにあんずることを、かれよしとした。各人それぞれの境遇等への自足という、こうした所与の直接性をもとめる意見は徳川社会一般に通俗的に流布していた「分限」の道德観(『六論衍義大意』では「各生理をやすんずる」ということ)をうかがわせるが、宣長に特徴的なのはなぜその境遇等の所与にあんずべきかの説明——その平易な例としてた

だちに石門心学の道話のこと（「本心」「無理のない心」に訴える）が思い起されよう——をむしろ意識的に拒絶していることである。かれはいう、「まづ、下たる者はたゞ、上より定め給ふ制法のまゝを受て、其如く守り、人のあるべきかぎりのわざをして、世をわたり候より外候はねば、別に安心はすこしもいらぬ事に候、然るに無益の事を色々と心に思ひて、或は此天地の道理はかやうかやうになる物ぞ、人の生るはかやうかやうの道理ぞ、死ぬればかやうかやうになる物ぞなどと、実はしれぬ事をさまざまに論じて、己がこゝろにかたよりにて安心をたて候は、みな外国の儒仙などのさかしら事にて、畢竟は無益の空論に候、すべてさやうの事はみな、実は人の知を以てはかり知べき事にはあらず候」⁶⁰。それぞれが身のほどの境遇等に安んずることについて人々がなほどうか知的に理解することを、かれはことさら要求したりはしない。むしろ「神代よりのまことの道のおもむき」⁶⁰として信すべき事柄とした。

つぎに言について。周知のように「言挙げ」というものをかれは批判した。「事のさまあるべきさまを、云々と挙げて言立る」⁶¹と説かれるその指示行為は事柄それ自身ではなく、事柄について言明するところみを指す。かれがこのところみを批判するというとき、その対象は言挙げという言語行為一般であるよりはむしろ特定の対象についてのそれ、すなわち「道」についてのあれこれの言挙げであった。かれはいう、わが御国の古へは「実は道あるがゆゑに道てふ言なく、道てふ言なければ道ありし也けり。それをことごとしくいひあぐると、しからぬとのけじめをおもへ。言挙げせぬとは、……たとへば才も何もすぐれつる人はなかなかにいひ立ぬを、なまなまのわるものぞいさゝかの事もことごとしく言あげつ、高ぶるめる如く、漢国は道ともしき（乏しき——引用者注）故に、かへりて道々しき事のみいひあふめり。儒者はこゝをえしらで、御国をしも道なしとかりしむるよ」⁶²。かれが尊重するのは「道」といってよい諸事実（事跡）の総体そのものであって——『古事伝記』で大部分をしめる注釈箇所は長期におよぶその追究の具体的成果を意味する——、その諸事実についてのあれこれの議論（「論ひ」）ではない。そうした議論が、もし当の事実そのものとは異なるという自覚的峻別に基いてなされるならば、その議論は事実についての意味づけとして有意義と考えてよいかもしれない。徂徠学にはそうした峻別に基づく議論の例——価値（「道」「徳」）の領域・現実（「物」）の領域とも区別される意味（「義」）の領域として徂徠は把握していた——をわれわれは見いだすことができた。しかし、宣長の評価の姿勢はそうではない。言挙げにとらわれた者たち——その代表格としてかれが批判しているのは儒者たち——は事実そのもの認識を基本的に怠ったものとしてかれは見なし、当の事実についての議論一般までもただちに原則的に拒絶してしまう。なぜならその議論にあっては、当の事実そのもの——しかもたんなるあれこれの個々の事実ではなく、「道」でもある事実であればなおさらのこと——を直接的に尊重することが疎略になると、かれは考えるからである。

そして意に属する問題。これに関しては、われわれはみな漢意を清く除かねばならない、というかれの有名な主張のことが注意される。たとえばかれはつぎのようにいう、「この陰陽の理といふことは、いと昔より、世ノ人の心の底に深く染着たることにて、誰も誰も、天地の自然の理にして、あらゆる物も事も、此ノ理をはなるゝことなしとぞ思ふめる、そはなほ漢籍説に惑へる心なり、漢籍心を清く洗ひ去て、よく思へば、天地はたゞ天地、男女はたゞ男女、水火はたゞ水火にて、おのおのその性質情状はあれども、そはみな神の御所為にして」⁶³。ここにいう陰陽の理とは人為的に「作り設て、天地万物みな、此理に外なきが如く説なせる」⁶⁴もので、すでにふれた概念的装置の一つとして把握されているものである。それをを用いれば、

現実には「仮の作りことの如く」⁶⁵⁾になってしまう。現実を認識するとはもともと概念の構成という作りごと（「繁を御するの術」⁶⁶⁾）を方法的手続きとして要請するものである、という基本的認識は徂徠にはあった。しかし、宣長にとってそうした要請はむしろ憂慮すべきで、概念という媒介物（「媒」⁶⁷⁾）は現実に対するわれわれの認識を曇らせるたんなる不純物にすぎない。しかもそれは人々の認識上の慣習とあってよい「習気」として歴史的に牢固として存続していると、かれはいう。「千有余年人心の底に染付き候へば、随分によく洗ひ清めたりと思へ共、猶残りは有物にて、とかくぬけがたき物に候」⁶⁸⁾。こうした不純物に曇らされた認識上の習慣は批判すべきで、断じてかれには受け入れられない。天地は天地として、すでにふれたような直観によって直接的に把握されうるし、そうされねばならないと、かれは考える。直接体験の実在こそが「真実の物」であって、しかも「神の御所為」として信すべきものにほかならない⁶⁹⁾。

3) 生氣性 (Lebendigkeit) の賛美

直観への信頼と体験の直接性の尊信とともにかれの立場を基本的に規定するもうひとつの姿勢に注意したい。それは生氣性の賛美ともいべきものである。

「歌は、おもふまゝに、たゞいひ出る物にはあらず、かならず言にあやをなして、ととのへいふ道」と述べて、ことばの諸形式を通じての技巧を宣長がもてていたことはすでに言及した。この形式によってこそ「雅」（みやび）という美的理念を実現できるとかれは思っていたのだ。ところでわれわれはこの種の歌論への着目とともにどうしても軽視できないのは、そうした形式をもって「よき歌をよまむ」⁷⁰⁾と意識する以前の、より基礎的な問いとして、あれこれの個々の歌ではなく歌というものの一般の生起の要件としてなにをかれは重視していたか、という点である。

「おもふまゝに、たゞいひ出る物にはあらず」とここでは否定された「おもふまゝ」という表現の様式——すでにふれた「活物」説を示した伊藤仁斎の、その弟子筋にもあたる儒学の師・堀景山の『不尽言』で中心的に主張され、宣長もそれを丁寧抄録（『本居宣長随筆』）し、特別な注意をむけていたことば（『安波礼弁』など）でいえば、「思無_レ邪」ということ——は、宣長においてかならずしも否定されるべきものではなかった。いやそれどころか、まずはその重要性の認識をかれはもててやまなかった。たとえば、「詩歌はこと書のやうに、とあらんかくあらんとよろずにつくろひかまへていふべきならず、たゞよくもあしくも思ふ心のありのまゝなるべきことなるを、今の様に是は不可_レそれは近婦人といふ心ばへなるかしこき詩は、詩の本意にはあらず⁷¹⁾」という主張がくり返されているのを、すでにわれわれは知っている。それでは「たゞよくもあしくも思ふ心のありのまゝ」という発想が歌の表現様式として、人々に自明のこと、既知のこと、言うまでもないこととしてとくに顧慮せず、ということなく、あえて強調されつづけたのだろうか。

「物おもひしてなげくことを奈我_ナ牟流_ムといへること、歌にも物語_ナぶみにもおほし。これは奈_ナ宜_イ久_クといふ言と同じ事也。其ゆへは奈_ナ宜_イ幾_キは長_ナ息_キといふ事也。それを奈_ナ宜_イ久_クともはたらかしていふ事は、息_イと生_イと同じ言也。生と死とは一つの息_イにより分るゝ物にて、息すれば生也。せねば死也、されば生は息するといふ意にて、本は息_イと生_イと同じ言なれば、息も以_ナ久_クともはたらく言也。されば其息を長くするを奈_ナ我_イ以_イ久_クといひ、それをつめて奈_ナ我_イ久_クともいふなれば、奈_ナ

我久はながいきするといふ事也。・・・さて何故に息を長くするぞといふに、すべて、情に感^{アハレ}と深く思ふ事あれば、必長き息をつく^{コトバ}」⁷²⁾。

一見、不得要領の文に見えるが、要するに直観的に与えられたものに対する嘆息＝長息という人間の生における根源的な生氣ともいえる事実が、ここに着目されている。「アハレ」とはそのときの「深く心に感ずる辞」⁷³⁾なのである。それは歌うという行為以前にあって、歌というものが生成する本質的要件に属する。しかも「すべて世中にいきとしける物はみな情^{ココロ}あり、情あれば、物にふれて必おもふ事あり、このゆへにいきとしけるものみな歌ある也。其中にも人はことに万の物よりすぐれて、心もあきらかなれば、おもふ事もしげく深し」⁷⁴⁾という所見にここで着目すれば、嘆息というその生氣の事実は何びといえども生あるかぎり普遍的に認められる本性として賛美すべきものである。

この生氣性は大別すれば歡喜と悲哀という二つの方向でかれは把握していた。すなわち、「おかしき事うれしき事など」に嘆息する場合と「かなしき事こひしきなど」に嘆息する場合である。これを上昇する (steigend) 生氣と下降する (sinkend) 生氣と呼ぶことにしよう。この二つを比較してかれはこう評価していた。「人の心は、うれしき事は、さしもふかくはおほえぬものにて、たゞ心になはぬことぞ、深く身にしみておほゆるわざなれば、すべてうれしきをよめる歌には、心深きはすくなくて、心になはぬすぢじを、かなしみくうれへたるに、あはれなるは多きぞかし」⁷⁵⁾。あはれと嘆息するときのその深さ浅さという点から、上昇するよりもむしろ下降する生氣の方にかれは「雅」という価値理念を実現する基礎要件を認めていた。たとえば、倭建の命の東征中の「思国歌」をかれはつぎのように意解していた。「此、御歌の凡ての意は、御病漸々に重り坐すまゝに、いよ、倭恋いしく所念^{オモホシシ}看てよみ賜へるにて、命の全くて在む人等は、倭、国に還りて、平郡、山の白禰を、・・・折挿頭して、歡樂く遊べ、・・・吾は倭にも得還らず、此処にして今死なむとするが悲哀きことと説給へるなり、甚も甚もあはれなる御歌にぞありける」⁷⁶⁾。歡樂とは異なって、「今死なむとする」悲哀の嘆きこそが、宣長の深切な関心をもって注視するところだった。それならばこの生氣、「心になはぬこと」「かなしき事こひしきなど」を人は当為的規範として積極的に追求すべきなのだろうか。かれはいう、「然りとて、わびしくかなしきを、みやびたりとてねがはむは、人のまことの情ならめや、・・・人のまごゝろは、いかにわびしき身も、はやくしなばやとはおもはず、命をしまぬものはなし、されば万葉などのころまでの歌には、たゞ長くいきたらん事をこそねがひたれ」⁷⁷⁾。断じて願ひもとむべきものではないのだ。そうするのは人の真実の情からかけ離れた「つくり風流」であると、かれはむしろ非難する。価値理念を実現する基礎要件はたしかに下降する生氣の方に認められてはいる。けれども、自然的欲求の傾向としては上昇する生氣、「おかしき事うれしき事」などの方をもとめることが「まことの情」ではないかと、かれは説いていた。事実、宣長自身にしても和歌をもって「私かに自づから楽しむ」と語り、【論語】の有名な章、孔子の弟子・曾皙が「天下を安んずるの道」ではなく「沂に浴して詠じ帰る」(沂水でみそぎし、そこの雨乞い台で舞を舞わせてから、歌を口ずさみながら帰る) ことが自分(曾皙)の希望だと述べたことにふれ、「孔子の意、斯ち亦た此れに在りて彼れに在らず矣。僕茲こに取る有りて、至つて和歌を好む」⁷⁸⁾と告げていた。しかし、この生氣の「楽しみ」として上昇する方向——宣長の場合は和歌の楽しみを指すが、もちろんここでは生氣の上昇する方向であればその内容のいかんは問われる要はなく、和歌に特定づけられることは事柄の本質的要件とはしない——にしても、「僕の和歌を好むは、性也。又た癖也」とも断っているように、かれ

とてもけっして当為の規範として重視することはないのである。

上昇・下降のいずれの生气にしても、「真情」（「真心」）として生の体験内に事実として与えられたものを直接的にそのものとして、かれは賛美する。その場合われわれはつぎの二つの特徴に注意をむける必要がある。一つは、その「真情」という所与が二重の意味を示していたことである。すなわち価値的意味——たとえば、「恨み奉るべき事をば、恨み、悲むべき事をば悲み泣賜ふ、是ぞ人の真心にはありける」⁷⁹⁾というごとく、内容的にとくに悲哀の情感についてとり上げる場合——ととともに、智、愚、巧、拙、善、悪、などさまざまな現実態としての意味——たとえば、「うまき物くはまほしく、よききぬきまほしく、よき家にすまほしく、たからえまほしく、人にたふとまれほしく、いのちながらまほしくするは、みな人の真心也」⁸⁰⁾というごとく、「いつわりかざりたる事」を否定して「真心とは、よくもあしくも、うまれつきたるまゝの心をいふ」⁸¹⁾場合——をそなえたものとして。しかもこの二重性がそれとして自覚的に認識・峻別されることなく一元論的に思惟されていたことである。それゆえわれわれがこの区別をかれのうちにおこなうのは実際には難しい。たとえば、「コトシアレバウレシカナシトキトキニウゴクコロゾヒトノマゴコロ」「ウゴクコソヒトノマゴコロウゴカズトイヒイテホコラフヒトハイハキカ」⁸²⁾と、心の流動そのものが「真心」の本質的特性として際立たされる場合には、そこに価値と現実の二重の意味が同時に混在融解しているのを認めるだろう。もう一つの特徴は、生气性が、かれの場合にはもっぱら死と対比して生そのものを証す嘆息（長息）ということ——それはまた一種の「発生」⁸³⁾でもある——を根源的に意味するものだったことである。したがって後述（5、3）するような成長の意味ではなかった。とくにこうした二つの特徴を示した生气性を宣長は讃えるのだった。

以上に述べた、直観への信頼、体験の直接性の尊信、生气性の賛美、という諸特質はいずれも人間の現実的な所与性を根本特徴とした〈生〉の立場を示すものとして性格づけられる。とくに生气性とその表現としての「真情」の説はこの〈生〉の立場の中核として位置づけられよう。そしてこの「真情」を中核とする〈生〉は、それみずから価値的意味を示すとともに現実的実在でもあるという無差別性（Unterschiedslosigkeit）としての統一状態——リッケルトのいう「直観主義の一元論」から把握された“価値現実”（Wertwirklichkeit）にあたるもの——として、宣長において一元論的に思惟される傾向を示している。

さきに言及した「作り事」の主張のところ、形式の構想による意図的な形成作用の原理に基づいて人格主体を形成するということは宣長の場合には課題として積極的に考慮されてはいなかったと指摘したが、その主な理由はこのような一元論的思惟傾向に基づく人間の〈生〉の把握が示されていたからである。ところで問題はそれに尽きなかった。さらに積極的（攻撃的）には、人格主体を意図的に形成してゆくという努力を、以下に論述するように、かれはこの〈生〉の立場に自覚的・無自覚的に拠りつつ否定的に認識・評価したのである。

5. 教育認識 —— 人格主体の意図的の形成についての否定 ——

ここにいう教育とは、人間の人間に対する一種の技術的な営みであって、真理・善・美・正義・聖などなにかしらの積極的な価値の現実化をめざして人格主体を意図的に形成する営みの総称を指すものとする。このような教育についての宣長の認識・評価のありようを、以下、価

値の観念、変化の観念、人格主体の観念、という諸点にわたって分析的に解明してゆきたい。その場合にとくに「教へ」と「学」についてのかれの所見が、ここで中心的に着目されるだろう。

1) 価値観念の特質

上記の教育認識のいかんを問う場合でも、宣長の価値観念の特質としてまず容易に気づくことは、諸価値のなかでもとくに善なる価値を現実化せんとするその意欲に対するかれの軽視、いやそれ以上にその意欲が無意味であるという認識を基本的なものとめていることである。かれはいう、「漢意とは、・・・大かた世の人の、万の事の善悪是非を論ひ、物の理^リをさだめいふたぐひ、・・・そもそも人の心は、皇国も外つ国も、ことなることなく、善悪是非に二つなければ、別に漢意といふこと、あるべくもあらずと思ふは、一わたりさることのやうなれど、・・・人の心の、いづれの国もことなることなきは、本のまごゝろこそあれ、からぶみにいへるおもむきは皆かの国人のこちたきさかしら心もて、いつわりかざりたる事のみ多ければ、真心にはあらず、かれが是とする事、実の是にはあらず、非とする事、まことの非にあらざるたぐひもおほかれば、善悪是非に二つなしともいふべからず、又当然之理とおもひとりたるすぢも、漢意の当然之理にこそあれ、実の当然之理にはあらざること多し」⁸⁴⁾。善悪の価値にしても、当為の規範にしても普遍妥当なものはなくしよせん相対的な妥当性を示すにすぎないとかれは指摘する。現実の所与の「まごゝろ」こそがわれわれ誰しもが依拠することのできる普遍的な支柱だという認識が、その基本にうかがえる。さらにかれは現実的根拠をもとめつつ、つぎのようという、「和漢古今の实事の跡につきて見よ。悪人も福え善人も禍る事、近くは漢国にて聖人と仰がるゝ孔丘も、一生不仕合^セにて過ぎ、亜聖といはれしへ顔回は、貧賤なるのみならず、短命にさへ有て、此兩人子孫に至りて榮えし事だに聞えず、難者これらをば何とか解せんとする。世の中にはすべてかくの如く、道理に違へる事、今眼前にもいと多し。然るを善人は必福え、悪人は必禍るとことは、いさゝかもたがひなしといふは、かの売薬を能書の通りにたがはず、よく験ものと思ひ惑へる、愚昧の心歎^ス」⁸⁵⁾。「悪人も福え善人も禍る」という禍福の不合理的が多いのがわれわれの普遍的ともいえる現実の実態ではないかと、かれは述べる。禍福という行為の帰結（行為者の主観的意図ではなく）から判断して、生き方において善と悪という道徳的な価値規準に準拠することの不合理的（理不尽）を冷静に認識せよ、というのがその根本的主張である。そしてかれはいう、「神代の神たちも、善事にまれ悪事にまれ、おのおのその真心によりて行ひ給へる也」⁸⁶⁾。価値（とくに善なるもの）を現実化せんと意欲することはほとんど無意味に近く、所与の「真心」の現実こそが神の事跡にも徴しうるほどにたしかで正しい拠りどころであると、かれは考えるのである。

価値（とくに善なるもの）そのものへの意欲のみならず、自覚的な形での評価的判断の行為そのものをかれはつぎのように問題にした。「唐土ハ、全体ニ人情ノアハレト云事ニウトクテ、トカク善悪ヲキビシク判断シテ、諸事ノ議論厳密ナリ、吾邦ハ風儀ヤハラカニシテ、古來人情ヲソダテテ、物ノアハレヲ感スル事深クシテ、善悪ヲトカク論スル事ナシ、サレハ天照大神ノ、万々世無窮ニ及フホトノ至聖大徳ヲサヘ、サノミ譽タル事モナシ、譽顯ス事モナケレド、自然ニソノ徳ノアリガタキ事ハ、今ニ至ルマデ庶民マデ戴キウヤマヒテ、コレヲ信仰ス、サテ又、人ノ悪事トテモ、サノミ非議スル事モナケレドモ、アナガチ唐土ヨリ吾邦ニ悪人ノ多キ事モナ

シ、タゞ吾邦ハ、古来ヨリ長者風儀ニテ、人ノ善悪ヲサノミ批判セズ」⁸⁷⁾。所与としての生の現実には多数の人々の生の総体として「風儀」という慣習的現実 (Sitte) のうちに把握される。かれによれば、その慣習的現実のなかでは賞賛とか非難とかの「判断」(評価の意)の行為そのものは産み出されない。そしてそのことは美風でさえある。なにが人間の理想的ありかたとして善いことかという自覚も、ここではうながさない。むしろ、与えられたものに対する「真情」を尊ぶこの「風儀」にしたがえば、この自覚は相容れないものとして批判すべきものなのである。

価値への意欲、評価的判断の行為そのものに否定的であるということは、諸価値それ自体を認めなかったということと同一ではない。この点につき、すでに体験の直接性に対する尊信のところでふれた「実は道あるがゆゑに道てふ言なく、道てふ言なけれど道ありし也けり」⁸⁸⁾という見解にまず着目しよう。それは言挙げに対する批判であるとともに、現実と価値との一元論的把握、すなわち、価値(「道」)は現実から分離したものではなく現実の形式のうちに、神々の御所為の「事跡」として具体的に存在しているとするかれの基本的な認識をも示していた(「此道は、古事記書記の二典に記されたる、神代上代の、もろもろの事跡のうへに備はりたり」⁸⁹⁾)。この事実ゆゑに「誨ハ自然ト其中ニ備ハル」⁹⁰⁾とかれは言明する。こうした一元論的把握に基づいてかれは、つぎのような困難な事態を指摘した。「或は忠或は孝或は礼或は義などいふ、その名こそ漢国聖人の始めつらめ、その実は皇国にも本より有て、人たる者は皆よく知て行へる事にて、殊にこれを教へ諭すまでもなかりし故に、その名はなかりしを、漢国の聖人の、これらの名共をまうけて、ことごとしくいひたつるは、返りて諺に、盗たけだけしといへるものなるを、儒者はその名に惑て、名なければ其事もなしと思へるは、いと愚なり」⁹¹⁾。忠・孝・礼・義という儒教の諸徳(道徳的諸価値)の形式にかれは着目しているが、その諸徳そのものの普遍的妥当性を疑っているのではない。儒教の諸徳(諸価値)の妥当性については、かれはここでは基本的に認めている。かれが問題にしているのは、とくに二つある。一つは、こうした諸価値——かれの総括的な名称でいえば「道」——は現実のうちに内在して実現されているにもかかわらず、現実を超越したたんなる形式上の「教へ」として設定されること、つまり価値の超越性に対してである。もう一つは、諸価値のすべては発生的起源としてすでにわが国の神代の「事跡」のうちに——‘特殊日本的’な来歴をもちつつ——実現され、したがって「たゞ神代の古事のまゝ」⁹²⁾におこなうことが期待されるにもかかわらず、そうした諸価値の発生的起源を無視して後の者があえて人為的に「教へ」として規範化して設定すること、つまり価値規範のそのつどの作為性に対してである。こうしたとくに二つの問題意識は、「聖人の道は九尺堂へ階なしに飛昇れと教るやうなるしひごと也」⁹³⁾という批判的言句となって強調される。価値規範の超越性や作為性はつまりは飛躍・強事として——かれによれば孔子の場合でさえそうであったように——実行の「不可」な事態として否定的にしか受けとめられない⁹⁴⁾。ここで注意すべきなのは、みずからの価値観念とは異なった理解の仕方に宣長は接し、その異論の存在を承知していたことである。すなわち、徂徠門下に学んだ市川鶴鳴『末賀之比礼』がそれで、諸価値は名として構成された「作り物」であって、「自然」ではないとする説を示していた。なぜこの説が妥当か。市川はいう、「礼讓ハ、人ト接ウヘノ所為ノ名、孝悌ハ、親兄ニ仕ル所為ノ名、忠信ハ、言ト行トヲ令枉マジキ所為ノ名ナリ、如是諸ノ名ヲ設テ教ル所由ハ、教ヲ受けルモノノ曉ヤスカランガ為ニテ、タトヘバ方ノ名ヲ設タル後、西ヨ東ヨトイヘバ、幼稚モノモ衛ニ迷ザルガ如シ」⁹⁵⁾。現実に対して価値は「名」という超越的な形象としての性

格をそなえ、それを価値的目標としてもとめる現実の人間のありかたを限定的に方向づける、つまり人為的に形づける。宣長は駁論『くず花』でこうした所見を自覚的に否定して、あくまでも価値を現実の形式のうちに、しかも発生的にすでにおのずからに内在する“価値現実”として一元論的に把握せんとしたのである。

2) 変化観念の特質

すでにふれたように、教育という営みを一種の技術として意図的に形成する作用として本稿ではとらえた。この形成作用について認識を基礎づける、変化一般、さらに人間の変化についてどのような基本的観念をかれが示していたかを、つぎに明らかにしてゆこう。

神の作為に絶対的に帰依することをもとめたことと表裏して、この神の作為に対して人間の作為＝人力はいかんともし難いものとしてかれが否定的だったことは、丸山氏の研究が論及したところだった。このことは、変化の要因についての宣長の所見を規定する原理的な意味をもっている。すなわち、作為にはよらないおのずからの変化と、作為による変化との区別である。それはかれ自身によっても概念的に「^{ミズカ}自^{シカ}然^{スル}」と「^{ヌル}人の為^{スル}」との区別として把握される⁹⁶⁾。後者はさらに、「^{シム}令^レ然^ラる^ル」⁹⁷⁾という他者による変化と「^{ミズカラスル}自^ミ為^カ」⁹⁸⁾という自己による変化と識別される。たとえば浪がおのずから起つという場合は自然の変化、浪を起たせるという場合は人為的な変化に、それぞれふくまれる⁹⁹⁾。また、「^{ヨク}万^ノの事に凶悪を^{ヨク}吉善^ナすを令直と云ヒ、^{ナホ}吉善^ナなるを直るといふ」¹⁰⁰⁾場合も、この区別に基づいている。

こうした区別に基づく変化を、具体的に宣長はどのように認識・評価しているだろうか。

改めるといふ目的意識的な作為一般についてかれはいう、「すべてなにわぎも、久しくなれ来つる事は手著よくて、にはかに改まりぬる事は、たづきあしきならひ」¹⁰¹⁾。人間のこうした作為による変化のころみではなく、むしろ持続的なもの一般をかれは尊重する。そのことはより限定して「道」というわれわれの秩序にしても同様である。すなわち、「道にかなはずとて、世に久しく有^リならひつる事を、にはかにやめむとするはわろし、たゞそのそこなひのすじをはぶきさりて、ある物はあるにてさしおきて、まことの道を尋ぬべき也、よろづの事を、しひて道のまゝに直しおこなはむとするは、中々にまことの道のころにかなはざることあり、万の事は、おこるもほろぶも、さかりなるもおとろふるも、みな神の御心にしあれば、さらに人の力もて、えうごかすべきわぎにはあらず」¹⁰²⁾。道をめざして改め直すという人間の作為はたしかに否定的にとらえられている¹⁰³⁾。かれが積極的に評価するのはなにか。「おこるもほろぶも、さかりなるもおとろふるも・・・」という事態を認めるということは、変化一般を拒絶したのではないことを意味する。かれはいう、「天下ノ大法ハ改ムルト云事ナシ、タダ自然ノ勢ニヨツテアラタマリユク事也、其自然ノ勢ト云ハ、ミナ天照大神ノ御心ヨリ出ルナリ」¹⁰⁴⁾。自然の成りゆき —— 神の作為に基づくわれわれの秩序のおのずからの成りゆき —— にまかせて変化すること、そうした変化する事態が持続することを、かれは肯定的に評価する。これにかかわってかれがとくに注意をうながすものがある。それは老荘らの主張である。かれらは「さかしらを厭て、自然を尊ぶ」。かれらのいう「自然」には「自然の道をしひて立てんとする」もので‘主義’という目的意識的な人間的作為（「作りごと」）の意味が潜んでいると、かれは否定する¹⁰⁵⁾。人間の目的意識的な作為を排除した自然の成りゆきのままなる変化 —— 丸山氏の指摘する‘神の作為としての自然’を意味する ——こそ、かれの尊重するところなのだ¹⁰⁶⁾。

成りゆきを重視するかれの姿勢は、人間そのものの変化の要因の見方にも示される。すなわち、意識的作為による人間の変化に反対して、人間のおのずからに成るといふ変化を、かれは重んじるのである。すでにふれたように、かれは和歌をもって「私かに自づから楽しむ」と自身を語り、孔子の弟子・曾皙が「沂に浴して詠じ帰る」ことが自分の希望だと述べたことに共感するものであると述べていた。そうした自己に対する批判を意識しつつかれはいう、「或るひと焉れを非として日はく、学也者は、以つて徳を明らかにし身を修む可し矣。其れ奚んぞ是くの如くならん耶。人にして礼義無くんば、其れ禽獸を如何せん。僕日はく、吾子將に聖人の書を読みて道を明らかにし、而うして後に禽獸為るを免がれんとする歟。亦た迂なる哉。知らず異国人は其れ然る乎。吾が神州は則ち然らず。上古の時、君と民と皆な其の自然の神道を奉じて之れに依り、身は修めずして修まり、天下は治めずして治まる矣。礼義は自のづと有り焉存す矣。又た奚んぞ聖人の道を須ひん焉」¹⁰⁷⁾。またここにいう「身は修めずして修まり」について、「礼義智仁、求めずして、有り焉」とも説かれる¹⁰⁸⁾。かれは明らかに、「学」などの意志的作為によってではなく、人間のおのずからに成るといふ内在的な変化の方こそがわが国に見られた事実であったと強調している。「神道を奉ず」といふ先行原因となる人間の意志的な行為を要請しているわけで、厳密に言えば純粹に自然的とはいえないだろう。しかしかれの強調の度合いを測れば、意志的な“主体的作為”を意味する努力を明らかに否定して、内在的なおのずからの変化の方を事実として認め、高く称揚している。しかも事は、たんなるおのずからの変化ゆえに尊いのではない。ここにいう身が修まるとは、より精確に言えば礼義智仁などの徳性をおのずからに実現してゆく価値的な変化として把握している。このことに関して自身についてもかれはいう、「不佞の六経論語を読むや、唯だ其の文辞を弄ぶ而已矣」¹⁰⁹⁾。儒学の教えによれば、六経、論語を読むということは身を修めるといふ意志的作為としての「学」の行為を意味するものとして、一般に、また宣長自身の理解するところでも、重視されよう。しかし、自分が六経、論語を読むのはそのような意味からではない。ただ文辞を弄ぶにすぎないのだ。かれはこのように弁明し、身を修める「学」といふ能動的な作為を徹底的に否定する。のみならずかれが否定するのは、この「学」だけではなかつた。「教へ」もまた、一般に意志的な作為をもって理想的な人間のありかたを実現しようとする。そのゆえに「教へ」と同種の問題をふくむものとしてかれは把握する。たとえば人々の時の認識のしかたについてかれはいう、「天地のおのづからなるこよみにて、民は授けざれども、時をばみづからよくすることに、・・・年々にかくしもてゆけば、いかで其時々しりがたきことはあらむ、教へずて有るべき事を、なほこちたくをしふるは、すべてかの国人のくせなりかし」¹¹⁰⁾。「教へ」といふ作為をまつまでもなく、日常の生活の場での直観によっておのずからに知識（ここでは時の推移についての知識）は与えられる。発語、飲食、歩行、などや「礼義忠孝等の類」にしても「必万人皆知らでは叶はぬ事なる故に、教をからざれども、おのづからによく知てする」。教えをとくに要請するのはただ「諸匠諸芸のたくひ」にすぎない。この教えの内容は、その職の人のみ専門的に知ることが要求されるものである¹¹¹⁾。この場合を除いては、作為、しかも「学」「教へ」といった目的意識に支えられた作為による人間の変化のこころみを、かれはこのように無用なもの見なした。「学」にせよ「教へ」にせよ、教育という技術的な働きをかれが以上のように斥けたのは、内在的におのずからに成るといふ状態のうちにこそ人間の価値的な変化が実現されると考えたことのみではなかつた。より根本的には、本来不定形なものとして認められるものを作為的努力によって限定づける作用そのものに対する否定的感情が、かれのなかにあ

ることである。この点にも注意をむけるべきだろう¹¹²⁾。

おのずからに成るといふ人間変化の要因についての肯定的評価とともに宣長のうちに見落としてはならないのは、人間の成るといふ時間的な変化の様相そのものにかかわる所見である。人間にかぎらず諸事物の「成」(なる)ということ一般を、かれは概念的につぎのように三つに区別していた。「一ッには、無りし物の生り出るを云ッ、【人の産生を云も是なり、】神の成坐と云は其意なり、二ッには、此ノ物のかはりて彼ノ物に變化を云ッ、豊玉比売ノ命産ミコウミ坐ス時ニ化_二八尋相迹_一たまひし類なり、三ッには、作事の成終るを云ッ、国難成とある、成の類なり」¹¹³⁾。一つは発生、二つには、状態aから状態bへの過程的な転化、そしてもう一つは完成、として把握できよう。これらの区別にしたがえば、生涯における人間の時間的な変化の様相そのものにかかわる宣長の観念として着目すべきなのは、二と三である。この点、かれはどのような所見を示していただろうか。「治養」(ひたしまつる)という語について「日足奉」と意解して、かれは「児は日数の積るに随ひて、成長る物なる故に、日数を足らしむる意を以て、養育することを、然云なり、書記にも、養、また、子-養長-養持-養膝-養など、皆然訓り」と記していた¹¹⁴⁾。時間的な経過ともなう個人の変化(身長、体重、胸囲など形態の増大、等)を意味する「成長」という語にかれは注目している。また徂徠の特別に重視するところだった「長養」の語にもあわせてかれはここで留意している。そしてこの長養という意味も、ながい時間を要して成長をうながすと解していたかぎり、たしかに通例の理解を示していたといつてよい。すなわち、かれは別のところでこう述べていた。「牛馬鶏犬などのたぐひは、生れてより成長すること甚速なるを、人はこれに比ぶれば、成長する事甚遅し、これらを以て准へ見るに、勝れる物、変化すること遅き道理も有ルべし」¹¹⁵⁾。けれども、こうした長養の意味をふくんだ「成長」についての見解は皇国の伝統、すなわち「世」中の模様のよ、にうつり変ることも、おのづから速にはあらざりしなり」という「重厚の風儀」を主として説明するためのたんなる範例、つまり認識の手段としてとり上げられるにすぎない。ほとんど価値中立の意味で使われている成長ということそれ自身も、成長のうちなにかしらの価値の実現とその蓄積をともなった意味での発達ということも、かれは主要な関心とともにとくに肯定的に評価することはなかったのである。われわれの注意をひくのは、“成る”という変化そのものが時間的に持続して不断に成りゆく姿であるよりは、むしろ成ることによってなにかしらの固定的な状態が持続するという人間の“在る”という様相についての、かれの評価の姿勢である。たとえばかれはいう、「皇国は君臣の分早く定まりて、君は本より真に貴し、その貴きは徳によらず、もはら種によれる事にて、下いかほど徳ある人あれ共、かはることあたはざれば、万々年の末の代までも、君臣の位動くことなく巖然たり」¹¹⁶⁾。徳のいかにより以上に、先天的に成ったところの血統的(世襲的)連続性の維持こそを、かれは賞賛する。それはすでにふれた体験的所与(とくに「事」)の直接性に対する尊信の表れと解されよう。より概括的にいえば、人間の、“成りてゆきて在る”という姿が、かれの尊重するところなのである。

3) 人格主体の観念の特質

教育を一種の技術的営みとして、人間に対する人間の一種の意図的形成作用としてとらえ、宣長のその認識のいかに問うにつき、ここに概括的にいう人間に対する人間という意味が、まず基本的に注意される。一個人の場合でいえば、その個人における‘なにが’という主体と

しての我 (Ich-Subjekt) と ‘なにを’ という客体としての我 (Ich-Objekt) —— この場合にはいわば自己教育が想定される —— が、個人とその個人以外の者との関係でいえば ‘誰が’ という主体と ‘誰を’ という客体 —— この場合にはいわゆる他者教育が想定される —— が、それぞれの場合に分離し対立 (Subjekt-Objekt-Spaltung) していなければならない。この二つの場合ともに認識論にとらえれば、主観と客観との対立といえる¹¹⁷⁾。主体 (主観) と客体 (客観) が未分化であるかぎり本稿にいう教育という意図的行為は成立の基本的要件を欠くことになるだろう。たとえば、宣長に先行した徂徠は、「敬」という理念をもって身を修めることを実践課題として重視していた一学派 (山崎闇斎学派) の考え方について、「徒らにその心を持ち、出入せしめず、これを命^{なづ}けて敬と日ふ。それその心を持す者もまた心なり。心を以て心を持せば、両者こもごも戦ひて已まず^や」¹¹⁸⁾と述べていた。主体と客体とが観念の上ではそれぞれたしかに存在したとしても、その所在は同一の「心」へと帰せられるいわば自己言及的事態を問題視して、これらが分離する関係のありかたを徂徠は要請・主張していたのであった。「作為」(“主体的作為”)の論理を重んじ、技術(「術」)をもとめた徂徠が示した、こうした主体と客体とを意識的に分離する認識態度は、宣長の場合にどうだったろうか。

すでにふれたように、認識するとは各人がそのつど具体的に感じるということという直観の直接性をかれは重んじていた。そのことは同時に、なにかしらの概念を思惟的に構成してその媒介によって認識の対象を‘作り出す’という姿勢を、原則的に拒絶することでもあった。作るということに対するこの否定は、先述のように、身が修まるという自然的な成りゆく変化の事実を賞讃した他面、能動的な意志の作為をもって身を修めるという変化のころみに対する否定的評価としてもまた明らかにされていた。もしも後者の作為(人間のそれ)が宣長の重視するところとすれば、主体と客体とは明確に分離され峻別されていたはずである。しかしこの峻別の基本的認識は、かれの場合には見いだすことはできない。この点を以下述べていこう。

まず注意すべきことは、‘主体としての我’から分離した教育の客体というものが、個人における主体としての我にあらざるなにかにせよ(自己教育の場合)、また個人以外の者にせよ(他者教育の場合)、認識の対象として産出されなかったことである。

個人に関して。「生れつるまにまに、身にあるべきかぎの行^{なづ}は、おのづから知りてよく為る物」ゆえに、「皆人の必^まあるべきわざなれば、あるべき限^りは、教へをからざれども、おのづからよく知りてなすこと¹¹⁹⁾」という認識に基づきかれは、よく知られるようにこう述べていた。「其、道にそむける心を、人欲とひてにくむも、こゝろえず。そもそもその人欲といふ物は、いづくよりいかなる故にていできつるぞ、それも然るべき理^りにてこそは、出来たるべければ、人欲も即^ち天理ならずや¹²⁰⁾」。「モノニ感シテ慨嘆スル」情とは区別され、「タ、ネカヒモトムル心ノミニテ、感慨ナシ¹²¹⁾」という人欲というものを除去すべき対象として否定的に評価するのではなく、人間なら誰でも起こりうべきものとして肯定的に認める。のみならず、こうした人欲は積極的な価値の具体化として称揚すべき場合さえある。かれはいう、「色欲ハ、スマジキ事トハアクマテ心得ナカラモ、ヤムニシノビヌフカキ情欲ノアルモノナレハ、コトニサヤウノワザニハ、フカク思ヒ入ル事アル也。サルヲ克^テ己^ニシノビツ、シムト、エシノビオホセスシテミタル、トノチカヒ也。ソレヲ忍ビツ、シムハ、ヨキハ勿論也。エシノビアヘズシテ、色ニイデ、アルハミダリガハシキ道ナラヌワザヲモスルハ、イヨイヨ人情ノ深切ナル事¹²²⁾」。

個人以外の者に対して。政治経済上の具体的意見を述べた論策のなかでかれは、一般人民をいかに「教」えるかではなく、それ以前に、かれらを「教」の客体とすべきかどうかを吟味し

て、つぎのように論じていた。「下々の惣体の人の身の行ひかたは、まづすべて人と申す物は、かの産霊大神の産霊のみたまによりて、人のつとめおこなふべきほどの限は、もとより具足して生れたるものなれば、面々のかならずつとめ行ふべきほどの事は、教をまずして、よく務め行ふものなり、君によく仕奉り、父母を大切にし、先祖を祭り、妻子奴僕をあはれみ、人にもよくまじはりなどするたぐひ、又面々の家業をつとむることなど、みな是れ人のかならずよくせではかなはぬわざなれば、いづれも有べきかぎりは、異国の教などをからざれども、もとより誰もよくわきまえしりて、よくつとめ行ふことなり、・・・中にはあしきも必ずまじるものなるが、・・・然れども大かた神は、物事大やうに、ゆるさるゝ事は、大抵はゆるして、世、人のゆるやかに打とけて楽しむを、よろこばせたまふことなれば、さのみ悪くもあらざる者までを、もなほきびしくをしふべきことにはあらず」¹²³⁾。以上はすでにふれた「教へ」不要の説の展開としても性格づけられることはいうまでもない。しかしここでは、「万人皆・・・教をからざれども・・・」という基本的事実を述べた人間論としてよりは、具体的な対策の問題として、一般人民を「教」の客体として把握することそれ自体についてのかれの否定的な意見の表明として受け取るべきだろう。そして上古では「惣体の人は、心直く正しくして・・・」¹²⁴⁾とさらにかれが言及していることに注意をむければ、一般人民を客体化するよりも主体化する方向にかれの基本的関心がおかれていることがわかる。

個人における‘主体としての我’にあらざるなにかに対しても、また他者に対しても、宣長の場合、教育すべき客体として認識されず、むしろ客体として認識されるべきものが逆に、おのずからに価値を実現してゆく主体性の方向で把握されてしまうとすれば、主体として認識されるべきものの方は、いったいどうなのだろうか。

人間の主体という場合、感じる、言う、歌う、信ずる、など主体の諸側面のはたらきをかれはそれぞれの関心に即して把握している。しかし周知のように、その把握の仕方はいずれも究極的には「人のなすわざ」も「その本をたづねれば、みな神の御心より出る事」¹²⁵⁾、「人の所為も即神の所為」¹²⁶⁾、あるいは「世、中の事はみな、神の御はからひによること」で、「世、中の人は人形」¹²⁷⁾とされていた。具体的にたとえば、治療——主体（医師）と客体（患者）とを分離して成り立つ技術を代表するといつてよく、宣長自身は医師としてこの実践に日々従事していたことは、人も知るとおり——という主体的行為もそうである。「いづれの病も神の御しわざにあらざるはなし、さて病あるときに、或はくさぐさのわざをしてこれを治むるも、又みな神のしわざ也、此薬をもて此病をいやすべく、このわざをして此わづらひを治むべく、神の定めおき給ひて、その神のみたまによりて病は治まる也」¹²⁸⁾。そしてむろん、理想的人間の実現をもとめる教育の主体的営みにしても、「人の所為も即神の所為」という例にもれるものではなかった。「礼義を行ふも、人のあるべき限の礼義は、教へをまずして、是も神の御霊によりて、自然に誰もよく知て行ふ事也」¹²⁹⁾とかれはとらえていたのである。

このように宣長の所見をたづねてゆくと、人間のありかたの本質的重要性にかかわるの認識の基本的対象が主体と客体との関係から、神代の神々の所為という“始源”（Anfang）とそれからの“流出”（Emanation）という関係へと重点移行していることがわかる¹³⁰⁾。つまり、この始源以外のいっさいの諸事物（むろん人間の諸行為とその出来事もふくまれる）はみな流出論的な素性（emanatishche Provenienz）をそれぞれの度合いに応じて——「天つ神」から臣下・下万民にいたるまで「自然」的な支配と服従の関係が生み出されよう——有するのである。「人は人事を以て神代を譲るを、・・・我は神代を以て人事を知れり、・・・凡て

世間のありさま、代々時々、吉善事凶悪事つぎつぎに移りもてよく理^チは、大きなも、小きも、・・・悉^{コトゴト}に此^{コトゴト}、神代の始^{コトゴト}の趣^{コトゴト}に依るものなり」¹³¹⁾という自覚は、そのような素性の事実を端的につたえるものだった。この始源とはたんに時間的な発生時点 (Ausgangspunkt) を意味するにとどまらない。この意味とともに、われわれ人間の一切の实在の究極の根拠 (Prinzip alles Seins / Grund der Welt) としても性格づけられるものであることにも、注意されねばならない¹³²⁾。このように発生的起源を实在根拠の意味においても把握し、両者を無差別的に同一視し、それを神聖なものとして — 人知をもってしては測りがたいことを意味する — 権威づけたことの帰結を、さらに見届けねばならない。すなわち、それは人間のそのつどの行為にさいしての人格的責任主体への問いかけそのものを本質的に無化し、つまり人間は無責任主体として性格づけられることである。たとえばかれはこう述べていた、「此^{コトゴト}、大后 (神功皇后 — 引用者注) の韓国を征伐賜^{コトムケ}へりし事を、儒者どもなどの論^{アガツラ}ひて、・・・何てふ罪も無かりしに、故なく征給^{ウチ}ふは、只寶^{ウチ}貨^{ウチ}を貪賜^{ウチ}へるにて、不義^{ウチ}の挙^{ウチ}、無名^{ウチ}の軍^{ウチ}ぞなど申すなるは、たゞ己^{ウチ}が私^{ウチ}の心^{ウチ}小^{ウチ}き智^{ウチ}を以て、物の義理^{ウチ}を定むる例^{ウチ}の漢国^{ウチ}意^{ウチ}にして、真^{ウチ}の道^{ウチ}を知^{ウチ}らざるものなり、抑此^{ウチ}、御征伐^{ウチ}は、皇神^{ウチ}の御心^{ウチ}より起りて、悉^{ウチ}に神^{ウチ}の御所^{ウチ}為^{ウチ}なれば、必^{ウチ}々如此^{ウチ}あるべき義理^{ウチ}あることにて、其^{ウチ}の義理^{ウチ}は甚^{ウチ}も微妙^{ウチ}なる物なれば、さらに人の能測^{ウチ}識^{ウチ}べき限^{ウチ}りに非るを、左右^{ウチ} 言論^{ウチ}ふは、いと可畏^{ウチ}く負^{ウチ}気^{ウチ} なき非^{ウチ}なり」¹³³⁾。このように神聖化された始源を人間行為をふくめ一切の出来事の根拠としてかれは把握することにより、人格に対する責任追求そのものを非難の対象とするのである¹³⁴⁾。

6. むすび

以上の論述によって、われわれは宣長のうちに一種の“否定” (Negation) を見てとることができる。すなわち、価値の現実化をめざして人格主体を意図的に形成するという、「作為」として性格づけられる人間の技術的営みに対する否定的評価である。たしかに歌道の領域では「作り事」=作為の必要を積極的に主張していた。この点に関するかぎり、先行者徂徠の作為の立場をうけ継いでいたといってもさし支えない。けれども宣長の芸術上のこの作為の立場は、技術的なものへの関心をもって人格主体一般を意図的に形成するという課題の領域にまでは、さらに拡張し転用されることはなかった。こうした“否定”の思想¹³⁵⁾が宣長学の総体との関連でいかなる意味をもって、どのような問題を原理的に呈示するものだったか、おわりに考察したい。

かれの原則的に尊重する人生態度が、「自然」^{オノゾカラ}ということ、各人がみずからのおかれた歴史的現実的な所与を「無前提的な」所与としてすなおに肯定的に受け入れるという態度、さらにいいかえれば、現存秩序に対してそれが良くても悪くても、「人の力には、いかにともせむすべなし」と無条件に受動的に随順するという生き方であったことは、すでに諸研究によってわれわれの知るところだった。こうした人生態度にかかわるかれの随順尊重の姿勢にここであらためて留意してみると、その随順尊重の姿勢と本論で明るみに出した“否定”の思想 — 神ならぬ人間の「作為」に対する否定的態度に属する、教育思想としてのその表出を意味する — とは、「自然」(神の作為としての自然)の主張と人間的「作為」の否定という宣長学の原理的な対立の構図に拠るならば、人間のありかたの点で相互に補完的な関係として意味づけることができる。

こうした意味合いの“否定”がいかなる立場から、またどのような犠牲をともなって思想的に遂行されただろうか。この点はすでに本論でふれたように、根底的には現実的所与としての〈生〉の立場から導き出されていたことに注意したい。それは、リッケルトが「直観主義の一元論」と呼んだところに基本的に等しいものだった。すなわち、価値と現実とが二元論的に峻別されることなく、前者は後者の形式のみにおいて存在するものとして、したがって価値であると同時に現実でもあるという無差別的な統一状態（unterschiedslose Einheit）を意味する一種の“価値現実”（Wertwirklichkeit）として一元論的に思惟された、「真情」を有することを本質的特性とする現実的所与としての〈生〉の立場であった。リッケルトの注意する“感情の一元論”（Gefühlsmonismus）が、宣長のそれと同種のものとして着目されよう。そのかぎりで宣長学は、賛美されるにせよ指弾されるのせよ、しばしば強調されるように‘特殊日本的’な思想的特質をもつとはかならずしもいえない¹³⁶⁾。この宣長の立場は、直観への信頼、体験の直接性の尊信、生氣性の賛美、といった思惟の諸特質を示していた¹³⁷⁾。リッケルトの言及したこの一元論の思惟として、「現実に存在するものと非現実に妥当するものとの二つの領域に解体されてしまったのは・・・ひとえにわれわれの知性あるいは悟性のはたらきに起因している」と把握されたことをここで想起したい。たしかにこの「問題性」の指摘のとおり、これらの諸特質の一方で注意されるのは、人間知性のはたらきが宣長によって否定的にしか認められなかったこと、あるいは一定の条件のもとで限界づけられていたことである¹³⁸⁾。このことはかれの場合にふたつの側面から見いだせた。

ひとつは、感性との関連において。直観への信頼について述べたように、直接的に感ずることがほかでもなく認識することそのものを指すとらえていた。その一方では、思惟的に構成された概念をもって人為的に認識されたもの＝「対象」（Gegenstand）は現実そのものではないということ——徂徠のようにそれを当然視するのではなく——、現実そのものの直接的なありかたを知ろうとする立場からかれは否定的にとらえた。概念と現実とを方法的原理として峻別し、そのあいだの隔たりを本来的なものとして認める姿勢は、宣長のうちには見出すことはできなかつたのである。

もうひとつは信仰との関連である。「まことの伝えは、^{カヘツ アサアサ}返て浅々しく、おろかなることのやうに聞ゆる物なれども、人の智恵は限ありて、^{チ エ カギリ エハカ アサ}得測りしらぬところ多ければ、すべてその浅はかに愚に聞ゆる事に、^{オロカ カエツ カギリ メウリ}返て限なく深き妙理はあることなるを、^{ツク モツトモ}及ばぬ凡智を以てこれを疑ひ、かの造りこと、^{オロカ}尤もらしく聞ゆる方を信ずるは、^{オン シン}己が心を信ずるといふものにて、^{カヘツ}返ていと愚なることなり^{オロカ}」¹³⁹⁾という、神の‘不条理なるもの’——^{ハカリガタ タヘルコトワリ}「不測く妙理」とでも消極的にいうほかないような、人間知性による‘計算不可能性’¹⁴⁰⁾でもある不測に対する信仰との関連で、人間自身のはたらきによる知性の限界、さらに無力については、周知のごとくかれのしばしば強調するところであった。ギリシア哲学に対して神の啓示と人間理性との絶対的対立を説いた護教家・テルウトウリアヌス（Tertullianus, 160頃 - 220頃）のあの《不条理ではあるが信ずるのではなく、不条理だからこそ私は信ずるのである》ということばは、両者のあいだの信仰内容の異同を別にして、たしかに宣長のことばとしてもそのままに妥当する¹⁴¹⁾。そしてこの‘不条理なるもの’への信仰ゆえに、なにほどかの居直りの感情をともないつつ“知性の犠牲”（Opfel des Intellekts）が尊ばれるのである。だが、M. ウェーバー、あるいはH. リッケルトなどが鋭く指摘する¹⁴²⁾ように、この立場はただちに“知性主義”（Intellektualismus）をみずからの信仰の目的のためにたえず利用しようと努力する¹⁴³⁾。宣長の場合とてその例外では

なかった。神々の「事跡」^{フシコト}「故事」を疑いえないものとしてたんに信ずるのみでなく、みずから信じたものを擁護し、説明し、理解できるほどにその信を知性的に根拠づける洞察をうること——したがって、信の領域と知の領域のそれぞれに固有な秩序があるとする区別ではなく、ましてやその領域それぞれの「二重真理」的な分離でもなく——、つまり“知解を求むる信仰”（アウグスティヌス）あるいは“信仰の知解”（アンセルムス）といわれる格律の実践¹⁴⁴をもとめたのであった。信すべき「道」について、かれはこう述べていた。「そもそも道は、もと学問をして知ることにはあらず、生れながらの真心^{マゴコロ}なるぞ、道には有りける、真心とは、よくもあしくも、うまれつきたるまゝの心をいふ、然るに後の世の人は、おしなべてかの漢意にのみうつりて、真心をばうしなひはてたれば、今は学問せざれば、道はえしらざるにこそあれ¹⁴⁵」。よく知られたこうした矛盾するかのような語り口に示された、学知——直知、智恵などから区別される、なにかしらの諸名辞や諸原理から導き出されるような明証的な知（認識）——の棄捨¹⁴⁶と要請という二重性は、信との関連を潜めていたことに注意せねばならない。しかもこの場合いずれも信への従属的関連のもとで知性は限界づけられていたのである。

宣長学においても、知性のはたらきを感性・信仰との関連でこのように否定、あるいは制限づけたことは、教育の領域にも看過しえない諸問題を以下のように原理的に呈示する。

それはまず、非難するにせよ称賛するにせよ実践的に評価する（Werten）という以前に、信（Glauben）の形式ではなくあくまでも“事実の確定”（Tatsachenfeststellung）ということをも職分とする知（Wissen）の形式としての価値態度が示されていたかどうか問われる¹⁴⁷。すなわち、価値・現実の二元論的把握に基づきつつ現実を自覚的に“価値へと関係づける”（Wertbeziehung）¹⁴⁸という、現実への一種の認識志向のいかにかわるのである。先行した徂徠学の場合はどうだったろうか。「学なる者は先王の道を学ぶを謂ふなり。先王の道は、詩書礼楽に在り。故に学ぶの方も、また詩書礼楽を学ぶのみ¹⁴⁹」という根本的主張に示されているのは、「道」という価値を具体化して財として価値関係づけられる「詩書礼楽」への、まずは冷静な「学」的な認識志向だった。しかし宣長の場合には上記のような事情のために、知の形式において現実を価値そのものへ自覚的に関係づけるという認識志向が成立しなかったことである。

このことは積極的な価値の現実化をめざして人格主体を意図的に形成してゆくという課題の実現のための、もっとも本質的な重要性を欠落させることを意味する。すなわち、原理的にいえば、知の形式での「学」的志向を欠いた宣長の〈生〉の立場の場合に、人はみずからの生の現実のうちに価値と見なしえるものをおのずからに内在するとはいえ、G. ジンメル（Georg Gimmel, 1858-1918）の用語でいえば〈より以上の生 Mehr-Leben〉¹⁵⁰という生の内在的な充実——その内容は「真情」のいかにを重んじる宣長の立場では、「いきとしいける物はみな情^{ココロ}あり」とされるが、人間の場合では歓喜よりはむしろ悲哀を深く実感させるものが、〈より以上の生〉——にとどまらざるをえない。なるほどこの状態は、みずからの生のありようを充溢感とともに実感させる。またその「真情」の歌の表現によって人との共感も望みうる¹⁵¹（「これを聞人感とおもへば、こなたの心もはるゝ事こよなし¹⁵²」）とすれば、たしかに生の充溢も倍加するだろう。しかも「真情」の現実的所与性を重んじる受動的姿勢は、「世中は、何事もみな神のしわざに候、是第一の安心に候¹⁵³」と自覚するにいたるや、さらに安心を究極の根拠とともに確保するにちがいないのである。しかしこうした内在論傾向の姿勢は、価値へと関係づけるという認識志向を通じて、「彼を彼とし吾を吾とし、有るを有りとし無きを無しとし¹⁵⁴」

という基本的態度を重んじる徂徠の立場とは著しく異なる。後者の場合でわれわれがとくに注意すべきは、「吾」という一者 (das 'Eine') とともに「彼」という“他者” (das 'Andere') が積極的なものとして構成的に措定されている、という点である¹⁵⁵⁾。そのような基本的立場に基づき、この“他者”としての財 (中国の言としての「詩書礼楽」) が存在することをまず自覚することが要請されていたのである。そしてもしも、その自覚に反して、詩書礼楽は中国のことばであるのに、それに対するわれわれの見方がわが国のことばに対するのと同じであるとすれば (「吾視ることなほ吾のごとくんば」¹⁵⁶⁾)、その結果は、ついには詩書礼楽を兜味など低俗な舞楽と同じに見なすまでになるだろうとかれは問題視したのであった。こうした“他者”としての財の認識に基づき、各人 (「学者」) それぞれがみずからの生に対して“生の他者” (ein Anderes des Lenens)¹⁵⁷⁾ としてその財たる詩書礼楽を積極的に喚び入れること、それが徂徠の基本的に重視する思想的立場であった。だが、宣長の場合には「皇国」という崇敬すべき共同体——「真情」の表現とその共感を通じての心情共同体の一形態——がまず本源として存在し、その照りかえしとして「異国」^{アゲンクニ} という拒絶すべき否定的な他者像は存在しても、徂徠のように積極的に受容すべきものとして措定される他者像は存在しない。

そうした“他者”の積極的喚起によってこそ徂徠は、〈生より以上のもの Mehr-als-Leben〉、つまり超越化という実践的課題をみずからの生の現実に対して遂行することを各人 (「学者」) に期待した。すなわちかれは、こう述べていた。「道は外に在り、性は我に在り。習慣、天性のごとくなるときは、道と性と合して一つとなる。……故にその大要は、学んで以て徳を成すに在り」¹⁵⁸⁾。「道」は、各人の「性」に内在するのではなく、「外」に超越する。しかもその「道」たるや、「聖人の世には、棄材なく、棄物なし」という根本理念の実現をめざし、「孝弟」の徳という自然の情誼に裏付けられた特殊の人間関係 (父子・兄弟) の倫理をはるかに越えたところに、つまり普遍性をそなえたものとして垂直的で向上的に追求されるのだった。けれども宣長には、このような超越し、かつ普遍性をそなえた課題そのものも自覚されない。「内外のわきまへなくてはあるべからず。皇国は内也。もろこしは外」¹⁵⁹⁾と説かれたように、「外」という場合でも、‘特殊な’属性 (血統的・世襲的連続性) を本位とし、そのゆえに「正しき高き貴き」^{ツカクツフト} 道を誇る「内」なる日本という場から地理的 (水平的) に外れた、したがって価値的にも低劣なものとして見下される空間にすぎなかったのである。

以上、宣長学のうちにわれわれが認めた、一元論的に思惟したところの現実的所与としての〈生〉の立場が、宣長以後の徳川思想史、とくに国学の系列において自覚的・無自覚的にどのように継受されたか、という点は別に検討されねばならない¹⁶⁰⁾。この本稿では、徳川思想史という歴史的文脈そのものからあえて離れて、さいごに以下のことばに着目しておこう。それは、宣長学の所与としての〈生〉の立場が、人間的作為としていかなる努力を否定したことを意味するか、いいかえれば、普遍的なるものへの超越化という実践的志向が——‘特殊日本的’な「道」という一元的な“価値現実”を尊信する宣長学とは異なって——どのような価値的意味をその生のうちに獲得することになるのかを原理的に明らかにするものとして注意されるものである。

「個人人格 (Persönlichkeit) は、それが反省的明瞭性へ向かって進めば進むほど、自己自身のうちにはその生来自然であった単なる個人的要素ますます否定し去って行く。……かくして個人人格は、自ら自己以上のものであること (‘sie mehr ist als sie selbst’) によって、自らの歴史的意義を獲得するのである。個人人格がうちに超個人的な価値 (überpersön-

liche Werte) を展開し外界に形成するという、これによってこそ優れた人格性の本質というものである。そのような価値が、その価値を担う個性のうちに生来自然に与えられたところの諸制約から独立であるということは、またつぎのごとくにも言い表されるであらう、——かような価値には、種々なる時間的動因からは独立の、則ち永遠の妥当性が属する、と。」(ヴィンデルバンド『哲学概論』清水清訳, W.Windelband, *EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE*, 2. Aufl. Tübingen, 1923, S.345-346)

宣長学の場合、神代の神の所為という“始源”は歴史的人間のありようを根拠づける究極の「時間的動因」として性格づけられる。一方では、理想とする人間のありかたを根拠づけるものが、その動因から断ち切られることなく根本的に制約されるとともに、他方では、自己の生の現実を越えたところに普遍的な諸価値を追求することも、その非現実性ゆえに、あるいは自然的な所与に離反するゆえに、否認されるとすれば、そうした二つの事態の帰結は、永遠の妥当性を有する、優れた人格性の本質というもの(Wesen der bedeutenden Persönlichkeit)の棄却を意味すると、われわれはヴィンデルバンドとともにいう。そしてそう帰結されたこの人格性の本質を、歴史的なひとつの可能性としていえば、神の‘不条理なるもの’に対する尊信に必然的にとまなう、個人人格における‘不条理性’(計算不可能性)に対する信仰をその本質とするものでは断じてない。そうではなく、まずもって“緊張”(Spannung)の自覚に支えられ、すなわち、一方ではすでに現実であるもの、他方いまだ現実ではないがしかし——超越的価値の現実化を志向することを通じて——現実となるべきもの¹⁶¹⁾、こうした二重性の認識を基本として、主体のおかれた歴史的状況において目的を定立し、さらに諸手段のなかから目的に対する適切な手段を選択し、そしてこのような行為の結果的事態に対して責任の意識とともに考量することをもちろぬという——基本的にはリッケルトの二元論的立場に拠りつつ、ウェーバーの学問論(とくに『ロッシュャーとクニース』)に集約的に表現され、よりひろくは“*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*”〔『科学論集』〕と題して編集された諸論稿)で尊重される「個人人格」(Persönlichkeit)の概念として定式化され、史的な現実的根拠としては宣長に先行する徂徠学の「学」の概念などに特徴的に見出された¹⁶²⁾ような——“目的論的”意味において合理的に行為する(teleologisch rationales Handeln)主体の“自律的態度”(autonomes Verhalten)、それこそを上という(宣長によっては棄却された)人格性の有する本質的要件として把握されよう。

もしわれわれが宣長の〈生〉の立場になにほどかの共感をいだくとすれば、あるいはこの立場を自覚せずして共感的に理解しなくともわれわれの心的習慣の実際として——ひろくは、人々のあいだに歴史的に伝承・持続して共有される日常の生活様式としての習俗¹⁶³⁾という形で、またより意識的には知識層をもふくめて、さまざまな姿で出現する「現実」主義(直接体験の立場)¹⁶⁴⁾という形で——かれの立場に近くに位置しているとすれば、そのような場合に人間形成(人格の形成)ということ——その内容がいかなるものであれ、まずは本稿のはじめにふれた形式的諸規定が第一義的に意味をもち、より洗練した原理的な形ではリッケルト＝ウェーバーによって定式化されるような意味において、そしてこのかぎりでは「近代化」の概念的指標のひとつとして把握できるもの——を当為的目標として主張すること、また具体的に実践することには、それに対して否定的にはたらく思想的困難をとまなうものであることを、われわれは承知せねばなるまい。「人間形成」「人格の形成」という用語が一般に、とくに戦後日本の教育界で流布し、肯定的に——しばしば、それを使用する側の正当性を証す言語象徴

としてのたらしきが自覚的無自覚的に期待されて——受け入れられていたとしても、しかし、今日のわれわれの日常的現実はまだ依然としてそうした困難をともなう窮境にあるかも知れぬことをおわりに指摘して¹⁶⁵⁾、この拙論を閉じたいと思う。

注

- 1) 「人間形成」, 「人格の形成」, 「人格の完成」という語が、日本において歴史的にどのような主観的意図と結果的機能をもってさまざまな場で使用されたか、という点は興味深いが、しかし本稿で詳細に描き出すことはほとんど必要ないし、また不可能でもあろう。以下においてはただ、本稿でとり上げる歴史的対象の思想的特性にふれるとともに現在の教育の問題状況にもかかわる、そうした結節点に位置すると思われる例にわずかに着目するにとどめる。人格の形成(完成)という語はとくに教育基本法(1947年)第一条の「教育は人格の完成をめざし」という目的規定をもって国レベルでの公教育理念の重要な事項として自覚されて以後、今日にいたるまで継続的に、しかも広範囲に——学術的にも学校教育の現場でも、また政府刊行の諸資料を通じても——普及したということは、おおそ合意できよう。その同法作成に中心的に指導した田中耕太郎(勝野尚行『教育基本法の立法思想——田中耕太郎の教育改革思想研究——』法律文化社、1989年参照)の『教育基本法の理論』(有斐閣、1961年)には、「人格は人生の目的を前提とし、価値概念に関係している。それは単に存在するものではなく、aufgegebenすなわち『課題とされたもの』である(ガウデヒ)」(74頁)とその本質的特性が指摘されている。こうした規定は、シラーの『人間の美的教育について』を青年の日より愛読していた田中の人間論において核的に重要であった。すなわち、かれの「人間の二元性」の概念について、半沢孝麿はつぎのように説明している。「それは、『人間のあるがままの生活があるべき(いずれも傍点原文)生活に一致しない』との意味であり、人間にとっては世の終わりまで『存在と当為との決して相合ふことなき平行線』が続くとの意味である」。半沢「思想形成期の田中耕太郎——地上における神の国の探究——」『日本における西欧政治思想』日本政治学会年報、岩波書店、1975年、225頁。存在と当為(課題)との峻別に基づく「人格」のこのような概念規定——念のため断っておけば、田中が教基法(上記の教育の目的規定もふくめ)作成の中心的指導者であったとしても、その「事実」関係(経緯)をもってただちに必然的に、教基法上の「人格」概念もその峻別にしたがって把握されるべきであると、筆者(河原)は「当為」的に主張するものではない——は、宣長の価値と現実との関係にかかわる思惟傾向をとくに問う本稿の主題に即して、見逃すことはできない。なお、存在と当為、現実と価値といった峻別が原理的なものとして自覚的に示されているわけではないが、「人格」の形成ということと田中と同じく教育の理念的なものの表現として積極的に主張している比較的はやい例として着目されるのは、留岡幸助の論説「教育の粗製濫造」(1907年、明治40)である。「吾人は機械的知識的に組織せられたる教育制度の進歩せる今の時に於いて更に進みて人格形造“Character building”の教育を唱道せざるべからず」と、かれは主張していた。『留岡幸助著作集』第2巻、同朋舎、1979年、343頁。
- 2) 丸山『日本政治思想史研究』東京大学出版会、1952年、以下『研究』と略記、第2章、以下第二論文という。270-272頁。
- 3) ここにいう承認とは、丸山の学術的スタイルをとった論著にうかがえる超学問的といえる思想的側面を第一義的には指し示さない(この思想的側面の論究は数多くあるが、単著にかぎれば池田元『日本市民思想と国家論』論創社、1983年、笹倉秀夫『丸山真男論ノート』みすず書房、1988年、都築勉『戦後日本の知識人——丸山真男とその時代——』世織書房、1995年、など参照)。本稿で承認せんとするのは、あくまでも徳川思想史という研究上のレベルである。その場合にここで筆者(河原)がおもな対象とするのは『研究』所収の第二論文である。とくに二つの

点に着目したい。一つは、とくに「中世的な社会=国家制度観と近代市民的なそれとの対立といふ世界史的な課題を、内包している」(197頁)主題、すなわち「政治的=社会的秩序が天地自然に存在しているとする朱子学的思惟から、それが主体の人間によって作為されるべきものとする徂徠学的論理への展開」(227頁)という主題について。もう一つは、その主題に基づき論及された宣長学に関する当該箇所¹の所見について。この二つの丸山の論述を、本稿はとくに承認する範囲とするものである。

周知のようにこの丸山の古典的業績も、研究上のレベルにおいて今日にいたるまで称讃とともに肯定的に受けとめられ発展的な継承の対象とされる一方では、本質的な点、非本質的で末梢的ともいえる点もふくめ批判的疑義がむけられてきた。こうした正負の評価にかかわる歴史現象自身が思想史の研究対象(とくに戦後日本における‘近代化’理解の質を問うことになろう)となりうるものであるが、ここではもっぱら本稿の研究関心の出発点にかかわる上記二つにかぎって、若干検討しておく。

まず第一の問題。とくに徂徠像に具現化される基本的主題の内容とその構想態度(歴史叙述)に対してむけられている疑義がある。はやくは周知のように吉本隆明が第一論文もふくめその「虚構」性を——「現実社会そのものの動き、現実的存在としての人間の実体」と対比しつつ——批判したことがあった。「丸山真男論」(1963年)『吉本隆明全著作集』第12巻、勁草書房、1969年。「虚構」性を問うその姿勢は、以後の丸山批判の基調をなしてきた。近年では、子安宣邦の所論が着目される。氏はつぎのように論ずる。「徂徠の聖人のうちに無より創造する絶対的作為主体としての神を読みこみ、そして徂徠政治論における支配者を、絶対神を範型とする絶対君主に比定するのである。この筋立てによって、徂徠学のうちに作為的秩序観を辛うじてとらえようとするのである」。『研究』が描く徂徠像は「未完の近代」という丸山の歴史哲学的立場の自己確信に基づいて、恣意的に読み込まれた「語り」=「虚構の筋立て」にすぎない。したがってその「思想史」は虚構でしかない。『事件』としての徂徠学 青土社、1990年。読みこまれた「語り」ということを強調し、子安はこのようにその「虚構」性を否定的に評する。この点につき、W. J. T. ミッチェル編『物語について』平凡社、1987年、所収のヘイドン・ホワイトの論稿「歴史における物語性の価値」を参照しよう。「歴史的物語にはすべて、密かな、あるいはあからさまな目的として、それが扱っている出来事を教訓的に説明しようという欲求が備わっている」(34頁)という指摘に、子安の議論もくみすることになろう。だが、丸山みずから自覚しているように、もともと『『自然』と『作為』といふ二つの概念を指標として捉へ」(197頁)ものである。したがって、現実、複雑多様で見極めがたい現実、を測定する(指標のどれかに近似しているか、その混合というべきか)ための指標としての概念を現実そのものと混同せず、両者を峻別するかがり、概念——第二論文ではとくに「自然」と「作為」という二つの概念——は仮構物として人為的に構成(構築)されたものと、われわれは丸山とともに見なさなければならない。構成するかがり、原理的に、いって認識の客観的な現実の契機とともに認識の主観的契機は排除しえない。その一方の主観的なものとは子安のいう「読みこみ」と本質的には等質なものではないか。重要なことは、この種の構成作業にともなう主観性をそれとしていかに自覚するかである。(かりに「事件」として徂徠像を把握したとしても、その作業にもまたなにほどかの主観的な「読みこみ」をともなうだろう)。現実から区別される概念のこうした虚構(仮構)性を理解するために、ここでM. ウェーバーの理念型的概念構成にかかわる議論(歴史的現実の認識では「客観的な」事実を「前提なしに」模写するものとする立場などを批判する『客観性』論文、等)にあえて立ち入って引照するまでもない。徳川思想史における「自然」から「作為」への移行が、『『中世的』社会意識の転換過程にはほぼ対応している』(228頁、傍点は丸山)という指摘は、そうした現実測定のために概念・現実を峻別する方法的自覚を端的に示すものといえる。したがって問題意識としてより重要なことは、「虚構の筋立て」と批判するごとく、虚構性一般を問題にすることではなく、なにかしらの現実を特定の概念をもって加工することを通じてどれだけの確に現実を認識しえたか、という認識の手段的意義い

かんを具体的な事例に即して個別に検証することである。その点に関するかぎり「自然」から「作為」へという丸山の分析指標は—— 対比する思想像と対比される思想像の相互あいだに、当然のことながらいかにほどかのズレが認められたとしても—— 徳川思想史という歴史的現実に対して「日本思想の近代化の型」を構成するという作業に有効にはたらいたと判断してよいと、筆者は考える。

第二について。この問題にかかわって注目すべき業績といえるのは、山下久夫『本居宣長と「自然」』沖積舎、1988年、である。山下は、宣長の「神」が徂徠の聖人と類似して「ともにこの世における一切の制度文物の究極の根拠である」という『研究』第二論文のことは引きつつ、神の作為に根拠づけられる自然という丸山の基本的認識をつぎのごとく問題にする。すなわち、宣長において究極者は神ではなく、神々の背後の「不定そのもの」である、そして神は「不定者の現れる通路」にすぎない、という和辻哲郎の指摘（『日本倫理思想史 上』和辻哲郎全集、第12巻、岩波書店、1962年、62頁）に山下は同意とともに言及し、そのいうところの「不定者」を氏は「おのずから」=「自然」といいかえる。そしてつぎのように述べる。「結局、宣長の『神』は絶対者どころか、人間に『自然』の相をより深く凝視させる役割を果たしているのだ。『神』を絶対化すればするほど、『自然』の靈妙性・不可思議性がより一層喚起されるという構造に留意しよう。根源は『自然』であって、『神』はその『通路』である」（243頁）。山下の同意するように、宣長の場合においても、神々の背後の「不定そのもの」が実在するのはたしかであろう。それは靈妙性・不可思議性を重要な特性とする。そうした洞察それ自身は興味深い問題を呈示するといえる（丸山真男「^{まつりごと}政事の構造—— 政治意識の執拗低音——」『現代思想』第22巻第1号、青土社、1994年、も同様な論考をふくむものとして参照）。しかし、「神の作為としての自然」（丸山）として神と自然との論理的前後関係を把握する場合には、山下のことはでいえば「上古以来の世の推移とその結果としての当世の有り様には人一倍強い関心を抱いていた」（251頁）という宣長の認識態度が第一義的に問題になるはずである。そのかぎりでは「一切の制度文物の究極の根拠」としての神という丸山の見解は、依然として妥当性を失っていないと、筆者は判断する。

- 4) Bildung の概念も哲学・文学・歴史学などの諸領域の思想史上にかぎっても一義的に使われてきたわけではないようであるが、本稿では対象（宣長の思想）の特質を際立たせるために、P. ナトルプ（Paul Natorp, 1864-1924）の“SOZIALPÄDAGOGIK” 5. Aufl., STUTTGART, 1922, S.5）のつぎのような概念規定に基本的にしたがっておく。「陶冶（Bildung）の概念は、本来哲学的性質を帯びた問題、すなわち当為（Sollen）または目的（Zweck）、あるいはもっとも好ましい言い方をすれば理念（Idee）の問題をすでにふくむ。陶冶する（Bilden）とは、われわれの言ったごとく、形成する（formen）の意味であり、あたかも混沌から構成する（‘wie aus dem Chaos gestalten’）ことである。それは一つの事物をその固有の完全態に達せしめることであり、しかもここにいう完全であるとは、あるべきものであることを指し示す（‘es heißt, ein Ding zu seiner eigentümlichen Vollkommenheit bringen; vollkommen aber heißt, was ist wie es sein soll.’）。現実（混沌）に対する当為（Sollen）ということをも基調とするナトルプの上記書の規定は、教育思想史上のBildungの概念としては、たとえばヘルダー（J.G. Herder, 1744-1803）のBildungの概念と対比されよう。三輪貴美枝「Bildung 概念の成立と展開について—— 教育概念としての実体化の過程——」『教育学研究』第61巻第4号、1994年、によれば、ヘルダーはBildungの概念を植物・動物・鉱物の類推によって自然による自己形成活動として用いていた。この点についてF. マイネッケ（F. Meinecke, 1862-1954）の把握を参照すれば、ヘルダーのそれはより包括的にいえば「展開思想」（Entfaltungsgedanken）として特徴づけられる。展開とは、「自己発動性」（Spontaneität）・「可塑的な変化能力」（plastische Wandlungsfähigkeit）・「予測不可能性」（Unberechenbarkeit）をともなった発展概念（Entwicklungsbegriff）—— 人間本性の普遍妥当的な理性への信頼を根本とした自然法的思考法の解体とともに、ゲーテそしてシラーにおいてその頂点的な達成をとげた歴史主義の発展概念—— とは区別され、広義には発展概念に属するとはい

え、「あたえられた萌芽の単なる展開 (bloße Entfaltung gegebener Keime) にすぎない」思想として把握されるものである。“Die Entstehung des Historismus, FRIEDRICH MEINECKE WERK” 4. Aufl., MÜNCHEN, 1965, S. 5, (『歴史主義の成立 上』菊盛英夫・麻生健訳, 筑摩書房, 1967年, 8頁)。ヘルダーに即していえば、「始源の意味を誇大視して、歴史的発展の後の経過において新しい要因の作用によって起こりうる変化と新生とを正当に評価していない」とマイネッケは指摘していた。Ebd., S. 373, 『歴史主義の成立 下』菊盛英夫・麻生健訳, 筑摩書房, 91-92頁。ヘルダーのBildung 概念, 発展(展開)概念にあつては、自然の所与, しかもその始源的なもの(Ursprung)のうちに価値(神性)が内在しているものとする点で、当為と構成的努力を要請するナトルプ上記書から引いた Bildung 概念とは対極的な例として着目されるのである。後者によって規定されるような Bildung のところみが宣長によっていかに否定されたかという問いを設定すとすれば、宣長のその思想は前者——生没年はほぼ宣長と同じ——に近づいて同定把握してゆくことが自然であろう。西洋思想史と対比する場合に、その余地を認めつつも、始源的なものの性格につき両者のあいだに重大な違いが示されていると考える。この点は、5, 教育認識の特質 2) 変化概念の特質, を参照のこと。本稿ではヘルダーよりも遡って宣長思想の一特質を理解してゆきたい。具体的には、注136)を参照されたい。なお、ヘルダーとともに、ディルタイ(Wilhelm Dilthey, 1833-1911)のBildungの概念もまた、人間の自然的な所与のうち(「素質」)に価値的なものが現実に内在するという把握(「心的生の目的論的性格」)に基づいて用いられる点で、ナトルプの概念とは対極的なものとして注意される。この点は、注137)を参照のこと。

- 5) 『玉勝間』(『本居宣長全集』第1巻, 筑摩書房, 438頁, 以下「全集・1」438頁のように略記)
- 6) 古くは、長谷川如是閑「自然主義者としての本居宣長」『改造』1930年3月号, 46頁, 同「本居宣長集解題」『本居宣長集』近世社会経済学説体系, 第7巻, 誠文堂新光社, 1936年, 32-33頁, 羽仁五郎「国学の誕生」(1936年)『日本における近代思想の前提』岩波書店, 1949年, とくに31-38頁。近年では海原徹『近世私塾の研究』思文閣出版, 1983年, など。とくに海原の研究では、「秘事口授」を排すという自由な批判的精神にみちた宣長の学問・教育観が、鈴の屋塾の運営を通じての教育活動の実際——講義中心, 各地への出講, 書簡による通信教育, その他——として具体的にも示されていることを精細に実証する。
- 7) 宣長を離れてより一般的にえば、価値の現実化をめざすというさい、評価的といつてよいその意志的行為ははたして本質的に知性に依存することなく、その意志それ自体でおのずからに価値にむかうものであるか、という「知意優劣論」(Der Primat des Willens oder der Verstandes)の問題がここにある。ヴィンデルバンド『一般哲学史』第2巻, 井上欣治訳, 第一書房, 1941年, 参照。しかし、宣長学の場合には価値(とくに善なるもの)の現実化をもたらす意志と知性との関係の問題以前に、情をどのように規定したかという、それ自身では「価値に無関心な心理的存在」(wertindifferentes psychisches Sein)の意味づけの問題が本質的重要性を示すだろう。この点については、以下の論述全体を通じて留意しておきたい。
- 8) 本稿も徂徠学について多角的に検討された先行研究の諸成果をふまえる。しかし以下には、教育思想の視角から論究して、しかも本稿の課題にかかわるものとして拙稿のみをとり上げる。「徂徠学における主体形成の方法認識に関する一考察——『気質』『長養』『自得』の思惟とその展開を中心に——」『教育学研究』第52巻第4号, 1985年, 「徂徠学における発達観念に関する一考察——『気質』と『職分』の関係の問題を手がかりに——」『教育学研究』第54巻第4号, 1987年, 「徂徠学における『制度』の人間形成機能・論に関する一考察——2項対立の人間観との関係において——」『宮崎大学教育学部紀要・教育科学』第68号, 1990年, 「徂徠学における『学』の概念に関する一考察——媒介的師弟関係の思想——」『宮崎大学教育学部紀要・教育科学』第73号, 1993年。

- 9) 『安波礼弁』(『全集・4』585頁)。
- 10) この点をはっきりと述べているのは、吉川幸次郎だった。「宣長の方法の根底には、個別的な言語こそ、重要であるとする思考がある。総括的な言語よりもより重要であるとする思考がある。個別的な言語を、単なる個別的な言語として扱うのではない。個別的な言語は、個別的であるゆえに、その周辺にひろまる波紋、個別をこえたものへとひろまる波紋を、具体的に強力に具有しているのであり、そのゆえに個別をこえたもののもっとも鮮烈な顕現であるとする思考があった」(『本居宣長』1977年、筑摩書房、264頁)。
- 11) それぞれ丸山『増補版 現代政治の思想と行動』未来社、1964年、『忠誠と反逆』筑摩書房、1992年、に収める。
- 12) H. Rickert, *SYSTEM DER PHILOSOPHIE* 1.1. Aufl., Tübingen, 1921. S. 247-248. 以下、*SP*と略記。一元論(Monismus)についてのリッケルトの問題理解は本書第5章1, 'Das Problem der Welteinheit und der Monismus'で主として論じられる。とくに感情の一元論(Gefühlsmonismus)の概念に着目したい。S. 250 - 252. この種の一元論ではなく、価値と現実との二元論的構成を重んずるリッケルトの立場は、われわれの経験する世界全体、すなわち感覚的に知覚される世界のみならず、非感覚的に理解される「叡知的世界」(mundus intelligibilis)もふくめた世界全体に対する、かれのいう「定立と異定立の思想」(Gedanke an Theses und Heterothesen)に原理的には基づいていた。H. Rickert, *Das Eine, Die Eineheit und die Eins*, 2. Aufl., Tübingen, 1924, S. 16 - 23, (『一者、統一及び一』伊藤一郎訳、岩波書店、1931年)。その要点を三つに整理しておこう。イ) 他者(das Andere)は一者(das Eine)という内容を有した自同的なもの(das Identische)と論理的必然性をもって組をなす。すなわち、「客観的にいえば、一契機は他の契機との比較においてのみ、あるいは関係してのみ一者として存立するのであり、主観的にいえば、一者とともにつねに他者が「措定」されているのである」('Objektiv ausgedrückt: das eine Moment besteht als das Eine nur im Verhältnis oder in Beziehung zum andern Moment. Subjektiv: mit dem Einen wird stets das Andere "gesetzt"'. Ebd., S. 18)。つまり両者は、はじめから同時に措定されるのであって、一者は他者に、あるいは他者は一者に時間的にも、論理的にも先行するものとは思惟されない。ロ) また、他者は一者とともに、「積極的に」措定される。すなわち、他者は一者にあらざる者(das Nicht-Eine)、一者のたんなる否定(Nein)ではなく、他者は差異性(Verschiedenheit)、他異性(Andersheit)を有するものとして措定される。ハ) そして他者は一者とともに包括する紐帯(übergreifendes Band)を意味する統一(Einheit)をもとめるものとしてはじめから措定される。ただし、その統一は無差別性(Unterschiedslosigkeit)としての単一性(Einheit)を意味しえず、むしろ他異性(Andersheit)を要求する。すなわち、異なるものの、相互に関連づけられたものの総合的統一('synthetische "Einheit" des Verschiedenen, aufeinander Bezogenen')である。それゆえこの統一は、一元論的傾向(monistische Tendenzen)に反するのみならず、単数なる一性(Einheit)とも区別されねばならない。

このような概念規定に基づき、リッケルトは“*DIE PHILOSOPHIE DES LEBENS*” 2. Aufl. Tübingen, 1922, 以下、*PL*と略記。(『生の哲学』小川義章訳、改造社、1923年)において生という現実を一者としその他者を価値とする概念的関係を、もうひとつの生——とくに生物学主義の原理に基づいた、ベルグソンによって理論化され流行思潮とも化した生——の概念と区別して積極的に提示した。すなわち、生というものが包括的には否定(Nein)として、いいかえれば概念されざるものの概念として規定され、より限定的には一切の価値は生の価値として、生が存するという理由だけで生に付着する価値として賛美される生として、したがっていかなる他者——生に関する思惟——も必要としないものとして説かれる、こうした生の概念から区別して、リッケルトはあらためて一者(生)・他者(価値とその現実態としての財)の概念を上記のような意味で措定したのである。そしてリッケルトはいう、「生というものがそれに付着した価値をともなった

一切の財の実現の条件であるかぎり、生というものはいかなる固有価値をもちえない。われわれが自存する固有価値を顧慮してのみ生から財を作り出す。それによつてはじめて生は価値を獲得するのである」(‘Gerade weil das Leben Bedingung *aller* Verwirklichung von Gütern mit daran haftenden Werten ist, kann es keinen Eigenwert haben. Es erhält Wert immer erst dadurch, daß wir mit Rücksicht auf in sich ruhende Eigenwerte aus ihm ein Gut machen.’ Ebd., S.136)。

要するにリッケルトの基本的に主張するところは、価値と現実をまずは二元的に分離峻別し、そののちに両者の統一(‘Einheit des Bandes stets Getrenntes’ SP,S.234.)を追求せんとする点にその眼目がある。上記ハ)にあらためて注意したい。はじめから無差別的な統一(unterschiedslose Einheit)をもとめる立場ではない。

- 13) H.Rickert, *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare*, in: Logos, Bd.12, Tübingen, 1923, Heft 2, bes. S.247-254. ‘Gegenstand und Zustand’. —, *DER GEGENSTAND DER ERKENNTNIS*, 6. Aufl. TÜBINGEN, 1928 (『認識の対象』山内得立訳, 岩波書店, 1927年, ただし第2版の訳)。—, SP, S.250.
- 14) H.Rickert, *KULTURWISSENSCHAFT UND NATURWISSENSCHAFT*, 6./7. Aufl. TÜBINGEN, 以下, KNと略記(『文化科学と自然科学』佐竹哲雄, 豊川昇訳, 岩波書店, 1939年, とくに第4章 自然と文化, 第10章 歴史的文化科学)。自覚的に価値と現実とを二元論的に識別せんとするリッケルトのこの基本的立場からすれば, 「直観主義の一元論」のように価値現実として積極的に主張される立場とともに, やや無自覚的に価値と現実とが混同される場合もまた同様に注意される。そのような典型的な例として「人間的」(Menschlich)ということばと「自然的」(Natürlich)ということばが指摘されている。「認識論の二途」(1909)『認識の対象』山内得立訳, 岩波書店, 1927年, 322—323頁。とくに「自然的」という事例は, 本稿でとり上げる宣長の思惟傾向の特質を指し示すものとしてとりわけ注目されるべきだろう。
- 15) 松本三之介は, 国学の基本的性格について, 規範に対して事実を重んじ教戒に対して自然の心情を強調するという非規範主義的性格と, 同時に他方では神代の事跡をそのまま「まことの道」として規範性を与えるという規範主義側面をも備えていたと指摘し, 国学研究もこの二側面のうちいずれを本質的なものとして理解し意義づけるかによって, 二つの傾向に大別することができると述べられ, そして「一見たがいに矛盾するこの二側面が, 国学の思想体系の中でどう結び合っているか」, この点こそ国学の思想的特色を解き明かす糸口として問題にされねばならない, といわれた。「国学の成立」『岩波講座日本歴史』第12巻, 岩波書店, 1967年。本稿の問題関心は, この側面, すなわち松本のいう規範主義と非規範主義という二側面をいずれかを本質的なものとしてより重視するのではなく, この両面の並存そのものを同じウエイトで把握し, しかもその一元論的な思惟傾向を本質的なものとして理解せんとするものにはかならない。

宣長のこの思惟傾向の本質的重要性については, 厳密にリッケルトの概念と同一なものではなくとも, 先行研究において基本的なところではすでに一定の了解をえている。

この思惟傾向の本質的重要性を肯定的に評価していた先駆として着目されるのは, 長谷川如是閑の宣長理解である。『かくあるべき』は『かくある』の上に成り立つ」という宣長の認識を如是閑は賛同しつつ, 「抽象的人格教育を否定して具体的職業教育を主張したのは卓見であった」と宣長の「自然主義」的主張を評価していた。前掲論文「自然主義者としての本居宣長」46頁。この点については, 池田元の精緻な研究『長谷川如是閑「国家思想」の研究——「自然」と理性批判——』雄山閣, 1981年, 第3章第4節「存在=当為」思考の基盤, 第4章如是閑の本居宣長論, を参照のこと。戦後にいたっては, 「人間の『まごころ』に内在するところの, 『すべき限りはなす』という先天的な道德律を信ずる宣長」についての本山幸彦の論究「国学におけるヒューマニズム」『近世日本の人間尊重思想 下』福村書店, 1969年, 413頁, が典型的なものとしてとり上げられよう。太宰春台の「厳格な外面的規律主義」と対照的に「自然」(おのづから)の観念を捩

りどころとして、「人為的強制を否定して、あくまで『心』の内発性に秩序の実現を委ねる」人間像を創り出したとする山下久夫『本居宣長と「自然」』沖積舎、1985年、178頁、も本山の論旨に近い。

こうした宣長の一元論的な思惟傾向に対する肯定的に評価に対して、他方、規範意識にかかわる問題性を示ものとして否定的に評価する立場がある。それを代表しているのは周知のように丸山である。『日本の思想』岩波書店、1961年、19-20頁、において丸山はこう指摘していた。「宣長が、道とか自然とか性とかいうカテゴリーの一切の抽象化、規範化をからごころとして斥け、あらゆる言あげを排してして感覚的事実そのままに即こうとしたこと・・・そのあげく、一切の論理化=抽象化をしりぞけ、規範的思考が日本に存在しなかったのは『教え』の必要がないほど事実がよかった証拠だといって、現実と規範との緊張関係の意味自体を否認した。そのために、そこからでて来るものは一方では生まれつきたままの感性の尊重と、他方では既成の支配体制への受動的追随となり、結局こうした二重の意味での『ありのままなる』現実肯定でしかなかった」。同様に松本三之介も、「そもそも、『善くも悪しくも、生まれつきたままの心』それこそが『道』であるとする主情主義の思考様式には、現実を規律する規範の意義と機能とについての認識が根源的に欠落していたのである」（傍点は松本）と指摘していた。「近代思想の萌芽」（1966年）『近世日本の思想像——歴史的考察——』研文出版、1984年、132頁、所収。また、世界を所与として客観的に認識しようとする「学」と、当為を追求する「道」とがそれぞれ峻別されることなく「両者の不用意な混淆」が示されていたと指摘する、梅沢伊勢三「宣長学の性格と古事記」『季刊日本思想史』第11号、ペリかん社、1979年など。

大別して以上の二つ立場のうち、本稿の主題は後者の方向をもつばら強調する。本山ら前者が照明をあたえる側面を筆者も否定するものではなく、また今日でもなお、その側面を重視することの意義を失わせていない深刻な問題状況が持続していると、筆者は考えるが、しかし本稿ではその点についてはとくに論及しない。本稿では宣長の一元論的思惟傾向が教育思想の視角から把握してどのような問題性を示すか、この点を主として具体的に検討するものである。

- 16) 『紫文要領』（『全集・4』37頁）、引用中の〔・・・〕の箇所は宣長による末梢部分。
- 17) 文化諸領域の独立化と個別化の過程 (Prozeß der Verselbständigung und Differenzierung der Kultur), すなわち、学問、政治、宗教、芸術などさまざまな文化領域のうち、ある領域を他の領域よりも優遇せずに独自に評価し、文化的諸領域の固有法則性 (Eigengesetzlichkeit der verschiedenen Kulturgebiete) やその固有価値 (Eigenwert) を獲得せんする努力とその達成——それをリッケルトとともにわれわれは、分割し限界を設ける ('scheidend und Grenzen ziehend') という意味の批判主義 (Kritizisms) と呼ぶこともできよう (H. Rickert, *KANT ALS PHILOSOPH DER MODERNEN KULTUR*, 1. Aufl., Tübingen, 1924, S. 141, 『現代文化の哲人カント』三井善止・大井精志郎訳、理想社、1981年、180頁)——が、中世の包括的文化 (umfassende Kultur) からもっとも顕著に区別される近代化の重要な指標の一つとすれば、そうした独立化と個別化の過程——その分離した個々の文化的諸領域が相互にどのような関連を示すか、という点が、つぎの段階で問題になる。大別していえば体系的秩序として把握されるか、それとも葛藤的緊張の状態として解されるか、など。この点については後注162)を参照のこと——はヨーロッパにおいてのみ固有な現象ではなかった。日本の徳川期においても、近似する思想的動向を示していたことは、周知の丸山「近世儒教の発展における徂徠学の特質並びに国学との関連」『日本政治思想史研究』第1章（以下第一論文という）、が明らかにするところだった。丸山はスコトウス、オッカムら「後期スコラ哲学がトマス主義に対して持った思想史的意味と、儒教古学派乃至国学が朱子学に対して持ったそれとは看過すべからざる共通性を担っている」（186頁）と述べてのち、こう結論づけていた。「要するに朱子学の連続的思惟によって、倫理に全く緊縛されていた政治、歴史、文学、等の諸領域が夫々その鎖を断ち切って、文化上の市民権を要求した。かくて政治は修身齊家の単なる延長たる地位を、歴史は教訓の『かがみ』たる地位を、文学は勸善懲悪の手段たる地位を

それぞれ脱することとなった。さうして第一のものには『安民』、第二のものには『実証』、第三のものには『物のあはれ』といふ固有の価値規準が与へられた。かかる文化価値の自律性こそは、『分裂せる意識』として近代意識の最も象徴的な表現であったのである(188頁)。本稿の論究全体を通じて強調せんとするのは、丸山が第一論文で追究した以上のような‘近代的’な思惟傾向——その論稿では、個別化、すなわち「文化的諸領域の固有法則性」の認識——ではない。むしろ第二論文で丸山が追究するような近代性——その論稿では「作為」の立場、とくに人間の“主體的作為”の立場——に対して否定的にはたらく思想的条件の方に、本稿は強調点をおこうとする。

- 18) 三枝康高『国学の運動』風間書房、1966年、などを参照のこと。
- 19) 日野龍夫『宣長と秋成』筑摩書房、1984年、には宣長の「物のあはれを知る」の説はかれの親しんだ同時代の通俗文化(とくに時代物の浄瑠璃の「物のあはれを知る」精神)と親縁関係にあることが論証されている。
- 20) 村岡典嗣『徂徠学と宣長学との関係』『日本思想史研究 第三』岩波書店、1948年、津田左右吉『文学に現はれたる国民思想の研究』第四卷、岩波書店、1955年、436-438頁、宣長の『紫文要領』『石上私淑言』を取録した『本居宣長集』新潮社、1983年、の日野龍夫の校注、など。
- 21) 死への意識とともに、人間の〈生〉をいかに尊重するか、という問いにむけられた思考のはたらしを宣長に認め、その展開のありようを可能なかぎり内在的に理解することに努めた代表的人物は、かの小林秀雄といつてよい。『本居宣長』(新訂小林秀雄全集、第13巻、新潮社)において、小林はこう述べている。「誰にとっても、生きるとは、物事を正確に知る事ではないだらう。そんな格別な事を行ふより先に、物事が生きられるといふ極く普通な事が行はれてゐるだらう。そして普通の意味で、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、無色の物が這い入って来る余地などないであらう。……それが、生きた経験、凡そ経験といふもの、一番基本的で、尋常な姿だと言ってよからう。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った事を、私達は、教養の上ではよく承知してゐるが、この基本的な経験の『ありやう』が、変へられるやうになったわけではない。……『物のあはれ』は、この世に生きる経験の、本来の『ありやう』のうちに見れると言ふ事になりはしないか。宣長は、この有るがまゝの世界を深く信じた(228-229頁)。ここにいう「生きた経験」——「直に触れて来る物の経験」(331頁)ともいう——を宣長が重んずるとはどうか。リッケルトは『生の哲学』(小川義章訳、改造社、1923年)において、ディルタイ、ニーチェ、ベルグソン、ジンメルなどが共通して重んずる「生」の特性が、概念せざるものであって、感性的直観によって認識されたものであること、直接的に体験せるものであること、生をよぶところのもの=生氣性を帯びていること、こうした基本的傾向を示していると指摘した。「生きた経験」を重んじたという小林の宣長思想の把握も、小林の自覚のいかん——周知のようにベルグソンに小林は拠りどころをえていた——は別にして、こうした「生の哲学」の基本傾向をもって説明しうる。すなわち、感性的直観の重視について、かれはこう述べている。「万葉歌人等の『見聞物ニヨリテ時ヲシレル』歌に、暦学の粹などに制約されぬ自由な心が、知らずして暦学の意味を体得してゐる人間の姿を、彼は観ずるのである。万葉歌人等にとって、時を知るとは、暦学の取決めに従ふことではない。それは、『来経数』といふ持って生れたと言つてもいい、智恵の自発的な働きであり、知る事が直ちに感ずる事である各人が行なつてゐる『わざ』である」(『本居宣長』補記)同全集別巻1、42-43頁)。また、体験の直接性の尊信については、こう述べている。「宣長は、言霊といふ言葉を持ち出した時、それは、人々の肉声に乗って幸はつたといふ事を、誰よりも、深く見てゐた。言語には、言語に固有な霊があつて、それが、言語に不思議な働きをさせる、といふ発想は、言伝へを事とした、上古の人々の間に生れた、といふ事、言葉の意味が、これを発音する人の、肉声のニュアンスと合体して働いてゐる、といふ事、そのあるがまゝの姿を、そのまゝ、素直に受け納れて、何ら支障もなく暮らしたといふ、全く簡明な事実、改めて、

注意を促したのだ]。(同全集第13巻, 442頁)。さらに生氣性の賛美について, かれはいう。「人の生きた心は動いて止まぬ。この, 言はば『わが心ながら, わが心にもまかせぬ』心の裡にあって, 己れを立て, 己れに執するとは, 自我とは, かくの如きものといふ『不動心』を案出する事に他なるまい。これはどうしても無理を通す事になる。人為的に案出された自我観念は, 意欲と結んで, 絶えず自己を主張し, 自己を防衛してゐなければ, 『動くこそ人のまごころ』といふ, 心の自然な有りやうに対抗し, これに伍して行けないのである」(同全集第13巻, 354頁)。こうした小林の接近の仕方は「宣長の思想の自発性に触れる事」(同全集第13巻, 377頁), いいかえれば, 「自分はこのやうに考へるといふ, 宣長の肉声だけ」(同全集第13巻, 24頁)を辿ることであつた。そしてこの基本姿勢は, 「傍観的な, 或は一般観念に頼る」(同全集第13巻, 23頁)ことの拒絶を意味していた。

本稿の基本的な接近の仕方は, 小林がむしろ拒絶せんとする「一般観念」——本稿の場合でいえば, とくにH.リッケルトがみずからの立場を特徴的に際立たせるためにそれと対立するものとして引照した「直観主義の一元論」の概念など——に可能なかぎり依拠しつつ宣長学の思想的特色を把握しようとするものである。それによって宣長のかならずしも明確には自覚しなかつた思想の構造——とくに人間の形成をめざす主体的営為に関する思想の構造——の特質にも注意をむけてゆきたい。小林は「思想の自発性に触れる」という姿勢を貫きつつも, こう述べていた。「学問は, 経験的所与から出発しなければならぬ, と宣長が考へたのは正しかったが, 彼が『物』と呼んだ, その経験的所与の概念は, 大変曖昧なものであり, 未熟なものであつたから, 経験に与へられた事実の, 例証の為の合理化とか客観化とかが, 充分に行はれなかつたのも無理はない」(同全集第13巻, 329頁)。ここにいう「合理化」「客観化」とは実際どのやうにおこなわれなかつたのだろうか。小林はこの点について上の言及にとどまりさらに立ち入っては論及することはなかつたが, 人間形成をめざす主体的営為の思想いかんを問う本稿にとって, その問いの追究は, 主体と客体との分離・峻別に基つて人格主体を形成するという“主体的作為”の思想の問題にかかわって度外視することはできない。

- 22) 村岡は真情表現と形式的技巧というこの二つの主義を文学説としての中古主義(形式技巧主義), 古道説としての上古主義(真情主義)と分けてその「混在」——古道説からみればその主義の不徹底を意味すると村岡は解す——を指摘したが, 久松潜一はその著『日本文学評論史』(近世近代篇)至文堂, 1952年, において「宣長の文学論の価値は真情と技巧もしくは内容と形式との調和的統一を日本の文学論の中で最も合理的に或いは論理的に解釈した所にある」(143頁)と理解していた。この二つの主義が宣長の所説に認められたことを「混在」ととらえるか, 「調和」と解するか, いずれにせよ形式的技巧の意義を宣長が認め, 擬古主義を主張したことは, 以下のような論著——直接的な生の体験を重んじる宣長に共感的に理解する小林の下記の論及もふくめ——が示すやうに研究史のうへでおおむね定説といえる。野口武彦「江戸文学の『詩』と『真実』」『江戸文学の詩と真実』中央公論社, 1971年, に所収, 渡辺浩「『道』と『雅び』(一)——宣長学と『歌学』派国学の政治思想史的研究——」『国家学会雑誌』第87巻9・10号, 1974年, 唐木順三『日本人の心の歴史』下(筑摩叢書)1976年, 165-170頁, 子安宣邦『宣長と篤胤の世界』中央公論社, 1977年, 34-41頁, 田中裕「宣長の『新古今』理解」『季刊日本思想史』第11号, ぺりかん社, 1979年, 小林秀雄『本居宣長』(新訂小林秀雄全集, 第13巻), 新潮社, とくに208-217頁, 相良亨『本居宣長』東京大学出版会, 1987年, 32-36頁, 平石直昭「初期宣長の思想形成——『古道』論を中心に——」『社会科学研究』(東京大学社会科学研究所紀要)第35巻第5号, 1984年, 山下久夫『本居宣長と「自然」』沖積舎, 1985年, 67-77頁, 清水正之「国学と神話」『現代のエスプリ別冊 江戸とは何か 3, 江戸の思想と心情』至文堂, 1985年, 小島康敬「近世日本における『心』と『形』——本居宣長と『型』・宣長論への助走——」源了圓編『型と日本文化』創文社, 1992年, に所収, など。
- 23) 丸山『研究』152-153頁。

- 24) 『弁道』(『荻生徂徠』日本思想体系, 岩波書店, 15頁, 以下「体系」と略記)。
- 25) 『弁名』(「体系」163頁)。
- 26) 『弁道』(「体系」27頁)。
- 27) 具体的には以下の本論の言及とともに, 前掲の注8)の拙稿(1987年)(1990年)(1993年)も参照されたい。またその原理の普遍の意味に関して, <より以上の生>および<生より以上のもの>という二つの概念にふれた注150)と「他者」の概念にふれた注12)も, あわせて参照のこと。
- 28) 『徂徠先生学則』(『荻生徂徠全集』第1巻, みすず書房, 110頁)。
- 29) 『弁道』(「体系」32頁)。
- 30) 『弁名』(「体系」110頁)。
- 31) 『琴学大意抄』東北大学所蔵本。
- 32) 源了圓は徂徠学の思想的特質をM. ウェーバーのいう「目的合理性」の思想体系として把握した(『徂徠試論——徂徠の政治思想における文化と宗教の問題をめぐって——』『季刊 日本思想史』ペリカン社, 第2号, 1976年)が, この把握は徂徠学の根本的な思想を人間の「主体的作為」を重んずる立場とする丸山の理解からも当然導かれるものとして, 本稿でも注目すべきであろう。ここでは, 価値と現実との識別態度にかかわる本稿の基本的な問題関心に即してウェーバーの「目的合理性」に関する議論——とくに, リッケルトの説(概念と現実との区別, 価値への理論的な関係づけと実践的な評価との区別, など)に準拠する言及がしばしばなされる『ロッシャーとクニース』松井秀親訳, 未来社, 1988年——を参照しておこう。「自由の因果性」の概念に根本的に同意するとともに, 「存在」と「為当」との対立をあいまいにして混同することに批判的たろうとするウェーバー(同上, 266頁)は, 自然の因果性に對置するものとして人格的行為の「非合理性」(ここでは「計算不可能性」Unberechenbarkeitの意味)に人格の尊厳をもとめる精神科学, あるいはF. マイネッケなどの根本的信念を指して, 「『意思の自由』をか自然領域のなかへ封じこみかねないもの」(同上, 271頁)と批判した。かれが人間の行為として積極的に評価せんとするのは, かれらのごとく因果性を自然法則的な決定性と同一視することを通じて因果性一般を拒絶することではなく, むしろ因果的諸連関をそれとして受容してそれを目的論的に意味を転換することである。すなわち, よく知られるように——W. シュルプター『現世支配の合理主義——マックス・ヴェーバー研究——』米沢和彦・嘉目克彦訳, 未来社1984年, 105頁, の指摘にしたがえば, 方法論的倫理的な意味で使われる「人格」概念について——, ウェーバーはつぎのように述べていた。「行為者の『決意』が『ヨリ自由に』なるにつれて, すなわち『外的な』強制とか抑えることのできない『激情』とかに曇らされない『自己の』『考量』にもとづいてなされることが多くなるにつれて, 動機づけは, 他の条件がひとしい場合には *ceteris paribus*, ますます徹底的に『目的』と『手段』との範疇のなかへはめこまれ, したがってその合理的分析, および場合によっては合理的な行為のシェーマへのそれをあてはまるということが, ますます完全におこなわれる……『行為』がここで述べられている意味において『ヨリ自由』であればあるほど, すなわち, それが『自然なままの出来事』という性格をおびることがしだいに少なくなるにつれて, それとともに最後には, 次のような『人格』の概念, すなわち特定の窮極的『価値』と生の『意義』——これらは右の人格の所為のなかでみずからを目的と化しかくしてこれを“目的論的”に合理的な行為へと転化せしめる——に対する恒常的な内的関係のうちその『本質』が見出せるような人格の概念も, ますます多く力をもってくるのである」(傍点は原文, 『ロッシャーとクニース』270頁)。以上のようにウェーバーの重んずる行為者の姿勢, すなわち因果連関を自然法則的決定性と同一視せずに目的論的に転換してゆく行為者の合理的な考量 *Erwägungen* の姿勢は, 内容の異同いかんは別として, 徂徠が「学」の主体(為政者)に期待したところ——「道」という根本的な価値理念を志向するとともに, 礼・楽に対する「学」の営みを通じて人格主体を形成する機能を指す——と近似するものとして把握できよう。徂徠については, 注8)に掲げた拙稿参照。なお, マイネッ

ケの「計算（予測）不可能性」の尊重については、注4）を参照のこと。また人格における「非合理性」（計算不可能性）に対する尊信態度については、結論でさらに言及する。

- 33) 『排蘆小舟』（「全集・2」44-45頁）。
- 34) 同上（「全集・2」6頁）。
- 35) 同上（「全集・2」13頁）。
- 36) 『石上私淑言』（「全集・2」177頁）。
- 37) 『宇比山踏』（「全集・1」22頁）。
- 38) 『石上私淑言』（「全集・2」99頁）。
- 39) 同上（「全集・2」111頁）。
- 40) 同上（「全集・2」179頁）。
- 41) 『排蘆小舟』（「全集・2」49頁）。
- 42) 『石上私淑言』（「全集・2」166頁）。
- 43) 『宇比山踏』（「全集・1」29頁）。
- 44) ただし擬古を主張する宣長のことばに、その擬古の行為が創作する人格主体の形成にもかかわるとする所見がある。たとえばかれはいう、「此の歌ノ徳、只性情ヲノヘテ思ヒヨハラスノミナラス、古昔ノ風雅ニ化シテ、古人ノ心ニナリ、古人ノ詠吟ヲナスコト、ナニヨリノ勝事ナラズヤ」とか、「古ノ歌ヲマナビ、古人ノ詠シタル歌ノ如クニヨママヨママト心ガクレハ、ソノ中ニオノヅカラ、平生見聞スル古歌古書ニ心ガ化セラレテ、古人ノヤウナル情態ニモウツリ化ス。『排蘆小舟』（「全集・2」42-43頁）、など。この箇所にとくに着目して、渡辺は上掲論文で、「本来『歌道』の問題である擬古主義も、事ここに至れば、到底、人の営為の一部としての文芸上の立場というに止まるものではない。今や、擬古主義・擬『風雅』主義は、人生の全面に浸み渡り、俗悪卑陋なる『今』に『和ヲムネトシ』て平穩なる生を営みながら、『雅び』た『古人』への同一化を持続するという、一つの生き方、生きる道、a way of life を指定するに至ったと言うべきであろう」（27頁）と述べていた。歌道上の擬古の行為が作品のみならず作品を創作する主体（「心」「性情」）の形成——渡辺自身は形成という語を用いず、またすぐあとでふれるように、むしろ内実としても形成とは呼びえないのかもしれないが——にまではたらくということ、それを宣長が意義づけていたという点を指摘するものといえる。こうした指摘に対して否定的な見解を示しているのは、小林の論及である。すなわち上掲書にいう、「古歌をまなばうと努力してゐるうちに、古歌に『心ガ化セラレ』るといふ事が起こる。——『ソノ時ハ、マコトノ思フ事ヲ、アリノマヽニヨムト云モノニナル也』——何故かといふと、——『古ヘノ歌ノマネヲシテ、カザリツリテ、ヨミナラヒ、見ナラヒタル、ソノ徳ナラズヤ。コレ和歌ノ功德ニヨリテ、我性情モ、ヨク化スルト云モノ也』——と続く。こゝに、はっきりと見て取れるのは、『和歌ノ功德』といふ宣長の考へだ。言ふまでもなく、彼は、歌の目的は、性情を化するにあるとは考へてゐない。歌は歌である事で充分なものだ。この歌の自律性と、人の心が深い交渉を持つなら、心は、知らぬ間に、歌に化せられるといふ、さういふ歌固有の価値、或は働きの問題が、宣長の歌学の問題なのである。（改行）『和歌ハ言辭ノ道也。心ニオモフ事ヲ、ホドヨクイヒツマクル道也』といふ彼の言葉は、歌は言辭の道であつて、性情の道ではないといふはっきりした言葉と受取らねばならない」（206-207頁）。対照的といえる二つの見解（渡辺・小林）はともに、歌道上の擬古の行為と歌を創作する人格主体の形成とのかかわりの事実——「化ス」ということばに集約される、前者の后者に対する促進的なかかわり——を宣長が見出していた、ということを確認している。見解がわかるのは、「化ス」という性格についての宣長の評価である。すなわち、主体の形成ということが、イ）よき歌を詠むということともに、第一義的な、あるいは副次的な目的として重視されていたのか、ロ）よき歌を詠む有効な方法として期待されることなのか、ハ）それとも結果的な機能として尊重されることか。基本的にこのいずれかに識別できるとすれば、渡辺の見解はイ）に、小林の見解はハ）に、それぞれ属する。たしかにこのイ）の点にかかわる渡辺の問題関心それ自身は、いっそうの考察を要するものとして注意されね

ばならない。要するに宣長の主張する擬古にあっては、「自覚した生のかたちとして演じ続けるものとしてのコンフォーミズム」（傍点は渡辺）であること、そして「古」はたしかに過去に実在しながらも、『今』を『己が心もて改め変』（『秘本玉くしげ』）えて『古』を復歸させることにつながる一切の努力は放棄されねばならないような、「古」は「今」と「融即」的に結合してしまうという時間構造の意識のうちにある——渡辺はこう指摘していた（68-69頁）。しかし、擬古の行為が人格主体の形成——渡辺の指摘するように古人の「演技」に終始して、生の実質の内容を変化させ形づけるまでにいたらないとすれば、それは形成とは呼びえないと判断されよう——にまではたらくことを宣長が尊重した場合でも、小林が論及するように「歌は言辞の道」という積極的断定は、文芸的価値の自律性の主張に通ずるその本質的な重要性をうしなわないのではないか。とすれば、ハ）のように判断すべきであろうと、筆者は考える。よりいっそう重要な問題はそこから先にある。結果的機能を尊重したという点で、宣長はすでに論及した徂徠と共通するのである。両者が異なるのは、後者が「礼」「楽」の実践が示す「能く人の徳性を養ひ、能く人の心思を易ふ」という、おのずからの結果的機能（人間形成機能）をそれとして尊重しつつ、「主体的作為」の立場から、あらかじめその事実を計算に入れて、「礼」「楽」を目的-手段の系列に自覚的に組み入れ制度として編成しているのに対して、宣長の場合では、この擬古の主張においても基本的には「自然」の立場に依って、人格主体（「心」「性情」）を「化ス」ことそれ自身は目的化されてはいないのである。徂徠のこうした目的論的な意味転換については、注32）を参照のこと。

- 45) その反撥を文学上の領域でもっとも典型的に現しているのは、『源氏物語』の理解であった。日野龍夫、前掲書、にはつぎのような注目すべき考証が示されている。源氏と藤壺の恋など三つの密通を道徳的批判から宣長は救済し、そこに表れた「物のあはれ」という人間の真情を読みとること努めた。けれども、「密通者たちの恋の切なさに感情移入するだけで、密通者たちの罪の意識、恐怖、あるいは罪の子薫を抱いた源氏の、因果の理法をわが身の上に悟ったおののき、そうした事がらには何の関心も向けていない。これらは作品の中に歴然と描かれ、作品世界に陰影をもたらす重要な要素となっているのだが、宣長にはそのことが理解できなかった」（215頁）。「宣長は作品に外在する道徳と内在する道徳とを区別することなく、道徳への関心一切を自己の文学論から追放してしまった」（217頁）。
- 46) 『くず花』（「全集・8」160頁）。
- 47) 『紫文要領』（「全集・4」57頁）。
- 48) 『真暦考』（「全集・8」205頁）。
- 49) 『真暦不審考弁』（「全集・8」242頁）。
- 50) 同上（「全集・8」242頁）。
- 51) 『くず花』（「全集・8」142頁）。
- 52) 『直霊』（「全集・14」122頁）。
- 53) 『古事記伝』（「全集・11」438頁）。
- 54) 『真暦考』（「全集・8」205頁）。
- 55) 『宇比山踏』（「全集・1」17-18頁）。
- 56) 『古事記伝』（「全集・9」11頁）。
- 57) 『玉勝間』（「全集・1」348頁）。
- 58) 『秘本玉くしげ』（「全集・8」348頁）。
- 59) 『答問録』（「全集・1」525頁）。
- 60) 『玉くしげ』（「全集・8」324頁）。
- 61) 『古事記伝』（「全集・11」267頁）。
- 62) 『直霊』（「全集・14」123頁）。
- 63) 『古事記伝』（「全集・9」10頁）。
- 64) 同上（「全集・9」10頁）。

- 65) 同上 (「全集・9」10頁)。
 66) 『弁名』(体系・160頁)。
 67) 『古事記伝』(「全集・9」10頁)。
 68) 『答問録』(「全集・1」526頁)。
 69) 『呵刈葭』(「全集・8」407頁)。
 70) 『宇比山踏』(「全集・1」22頁)。
 71) 『石上私淑言』(「全集・2」153頁)。
 72) 同上 (「全集・2」123頁)。
 73) 同上 (「全集・2」100頁)。
 74) 同上 (「全集・2」99頁)。
 75) 『玉勝間』(「全集・1」144頁)。
 76) 『古事記伝』(「全集・11」284頁)。
 77) 『玉勝間』(「全集・1」144-145頁)。
 78) 清水吉太郎宛書簡 (「全集・17」20頁)。
 79) 『古事記伝』全集 (「全集・11」219頁)。
 80) 『玉勝間』(「全集・1」145頁)。
 81) 同上 (「全集・1」47頁)。
 82) 『玉鉾百首』(「全集・18」326頁)。
 83) 『本居宣長随筆』(「全集・13」56-57頁, 屈先生自筆不尽言拔書)。注137)のディルタイとの対比を参照のこと。
 84) 『玉勝間』(「全集・1」48頁)。
 85) 『くず花』(「全集・8」145頁)。
 86) 同上 (「全集・8」147頁)。
 87) 『本居宣長随筆』(「全集・13」607-608頁)。
 88) 『直霊』(「全集・14」123頁)。
 89) 『宇比山踏』(「全集・1」5頁)。
 90) 『本居宣長随筆』(「全集・13」600頁)。
 91) 『くず花』(「全集・8」137頁)。
 92) 『古事記伝』(「全集・9」49頁)。
 93) 『くず花』(「全集・8」167頁)。
 94) 清水吉太郎宛書簡 (「全集・17」19頁)。
 95) 『未賀之比礼』(「全集・8」185頁)。
 96) 『古事記伝』(「全集・9」258頁, 「全集・12」17頁)。
 97) 同上 (「全集・12」17頁)。
 98) 同上 (「全集・9」261頁)。
 99) 同上 (「全集・12」17頁)。
 100) 同上 (「全集・9」276頁)。
 101) 『真暦考』(「全集・8」216頁)。
 102) 『玉勝間』(「全集・1」69頁)。
 103) 改め直すという作為——「道のまゝに」という理想実現の意志に基づいて「人の力」をもって行う積極的作為——に対する否定的評価と矛盾するかに見える主張を、別の箇所では宣長は示していた。^{タガヒ}すなわち、凶悪(不幸と悪)は吉善(幸福と善)よりおこり、吉善は凶悪より生ずるという「互にうつりもてゆく理」^リがあると注意をうながして後、かれは「人は必凶悪を忌去て、吉善を行ふべき理」^リをも知ルべきなり」と述べていたのである。吉事を行わねばならないというこの当為の基本的主張は、他の論著——とくに雑多な話題のとり上げられている随筆集『玉勝間』など——の個々

の議論のなかではより具体的な事項に即して述べられていることについては、その逐一をここで紹介するまでもないだろう。一例を示せば「師の説になづまざる事」という主張がある。それは現実的所与、しかも師説という権威的な重みをもった現実的所与、に対する「よきあしきをいはず、ひたぶるにふるきをまもる」といった迎合の姿勢を批判して、「道」そのものを明らかにせよ、といった主旨のものだった。学問研究上の認識に限定されてはいたが、当為的性格を帯びた規範の実践をもっとも激しく主張するものといえる。こうした当為の要請と、「人の力」をもって改め直さんとする姿勢に対する否定的評価とを引き合わせれば、たしかに整合的ではない。それゆえ「二重構造的姿勢」という相良亨の指摘（『本居宣長』東京大学出版会、209-223頁）も、当為をもとめる個々のかれの意見に着目するかぎりでは基本的に同意できよう。しかし、宣長のみずからのそのつど言明された個々の具体的な事項に関する意見でもなく、また学問研究上の知識を追究する基本姿勢についての意見でもなく、一般に人はいかに生きるべきかという問いに関する、一定の持続性と相互関連性を示した原理的な思想展開の方向に留意するとすれば、改め直すという積極的作為に対する否定的評価をより本質的なものとしてとらえる方が適當ではないか。その点について問題の、「吉事」を行わねばならないという上記の主張に即して検証しておきたい。その主張に続けてかれはこう述べていた。「【伊邪那岐、命の、黄泉の穢悪を忌悪ひて、御禊ぎしたまふ是なり、・・・世、人の、凶悪を直して吉善を為べき道は、彼、御禊ぎの理_リによることなれども、彼、大神、此、御禊ぎを以て、世、人に、凶悪を忌去て、吉善を行へど、教諭したまふにあらず、其故は、彼、御禊も、其時にことさらに神の教へによりて為たまふには非ず、元來産巢日ノ神の御霊によりて、おのづから黄泉の穢悪を穢悪しとおもほす、己命の御心から為たまへば、世、人も亦其、如くにて、産巢日、神の御霊によりて、凶悪をきらひて、吉事をなすべき物と、生れたれば、誰が教ふとなれども、おのづからそのわきためはあるものなり、・・・】」（『古事伝伝』「全集・9」295-926頁）。とくに三つの点に注意をむけたい。一つは価値そのものの基本的性格について。「吉善を為べき道は、彼、御禊ぎの理_リによること」という。この見解は、善・悪という価値がそれ自身として自立せず、清明・穢悪という価値を主要なものとしてそれに従属的に根拠づけられることを意味している。第二に、価値実現の主体について。この穢悪から清浄へという状態変化を規定し「凶悪より吉善に移る為」としての禊ぎもまた、神の所為に根拠づけられる。したがって「吉善を為べき」とはいえ、その行為の本質は断じて当為的規範にしたがう人間みずからの主体的な行為ではなかった。いま一つは、規範それ自体の現実的根拠について。「世、人に、凶悪を忌去て、吉善を行へど、教諭したまふにあらず・・・」という。「己命の御心から」「おのづからそのわきためはあるもの」と断っているように、あくまでも自然的（心理的）に存在するものによる基礎づけをかれは第一義的に尊重していた。そして、人間自身による、自然的根拠によっては規定されない、善・悪の価値それ自身を顧慮した当為的規範の意識は、自覚的に退けられていること。

104) 『本居宣長随筆』（「全集・13」603頁）。

105) 『くず花』（「全集・8」163頁）、『答問録』（「全集・1」527頁）。

106) 念のため一言すれば、自然の成りゆきの変化を人間の生に対する姿勢として尊ぶということと、人間の理想的ありかたを「意図的に」実現することとは、宣長において矛盾するものではない。「とにかく世、中の事は、神の御はからひならでは、かなはぬものなり、然らば何事もたゞ、神の御はからひにうちまかせて、よくもあしくもなりゆくまゝに打捨おきて、人はすこしもこれをいろうふ（対応する）まじきにや、と思ふ人もあらんか、これ又大なるひがことなり、人も、人の行ふべきかぎりをば、行ふが人の道」（『玉くしげ』「全集・8」320頁）。ここにいう「人の行ふべきかぎりをば、行ふ」ということについても、「身分々々に、かならず行ふべきほどの事をば、行はではかなはぬ道理の根本」（同上「全集・8」320頁）といいかえているように、身分・家職・境遇などの分限にしたがうということを目指し、生来的・経験的所与として自然的に存在する規範に、従順に——複数の諸価値のなかから特定のそれのみずからの当為的な規範として主体的に選択して、ではなく——導かれて行為する、ということの意味している。

- 107) 清水吉太郎宛書簡（「全集・17」26頁）。
- 108) 同上宛書簡（「全集・17」23頁）。
- 109) 同上宛書簡（「全集・17」23頁）。
- 110) 『真暦考』（「全集・8」214頁）。
- 111) 『くず花』（「全集・8」172頁）。
- 112) 自然状態において流動的で不定形なものをなにかしらの形へと意志的作為をもって限定づけること。そうした作用に対する宣長の否定といえば、すでに本稿でも言及したように、「きはやかに、堺を立て定め申す」（『古事記伝』「全集・12」438頁）ということ、すなわち概念的加工によって事物のありようを截然と画定するという人為的な認識態度に対するかれの否定的評価がただちに着目されよう。事物そのものの本来の姿はそう「きはやかなる差はなき」（『古事記伝』「全集・9」153頁）ものといった、事物そのものの直接的なありようを第一義的に知ろうとする基本認識がかれにはあったのだった。関連して注138）を参照のこと。こうした限定づけに対するかれの否定、あるいは抑制についてさらに注意を要するのは、そうした姿勢が認識態度の問題のみならず、人格主体としての生という一面では不定形な流動をともなうものを意志的作為をもって限定づけることに対してもまた示されていたことである。人間の生氣性を「真情」の事実（「長息」）としてかれは把握し、歌の生起にかかわる本質的要件として賛美したことはすでに論及した。こうした人格主体の生氣性を所与として実現することは、歌という文化的一領域に属するのみではなかった。ヒトの病の治療という自然的領域にもかかわるものだったことも、ここに見落としてはなるまい。すなわち、医論として知られる『送藤文輿肥序』（『詩文稿』「全集・18」8-10頁）に、「夫れ病は輕劑薄薬のよく治する処に非也。唯熙然たる一氣、独りよく病に抗して之を制するのみ」（原漢文）とかれは述べていた。「氣」の自発的なはたらきに期待したのである。そしてそのような氣を養うこと、具体的には、食を薄くして飽かず、労して倦まず、思慮を寡くすることなどを重んじ、そのゆえに、古法の医術についてはその攻伐主義を問題にした。高橋正夫『本居宣長——濟世の医心——』講談社、1986年、参照。こうした生氣性の發揮に対する賛美と、それを妨げるはたらきに対する否定的な態度は、宣長を越えてどのような意味があったろうか。この点につき想起されるのは、丸山の「歴史意識の『古層』（1972年）『忠誠と叛逆』筑摩書房、1992年、所収、の論究である。記紀神話に表れ日本の歴史意識の古層をなし、以後においても歴史のさまざまな展開を通じて基底的な範疇として持続してきたものと推察されるれる一つ、「いきおひ」の觀念について氏は、「『徳』があるから『いきおひ』があるのではなく、逆に『いきほひ』があるものに対する讃辭が『徳』なのである」（322頁）と述べられた。この指摘は「長息」や「氣」のはたらきを賛美する宣長の姿勢に対しても妥当する。この「いきほひ」の範疇について、さらに氏はつぎのように指摘された。それは他の二つ、すなわち、「なる」「なりゆく」という範疇、「つぎ」「つぎつぎ」という範疇と化合しつつ、一種の歴史的オプティミズムの原点となる運命をもった。とくにそれが「いま」中心の觀念と結びつくとき、「新たなる『なりゆき』の出発点としての『現在』（生る→現る）は、まさに不可測の巨大な運動量をもった『天地初発』の場から、そのたびごとに未来へ向かっての行動のエネルギーを補給される可能性をはらむことになる」（327頁、傍点は丸山氏。ここに氏のいう「いきほひ」のオプティミズムとの関連で、注意されるのは人間のありかたについての宣長のつぎのような把握である。「抑万の事漢国の如くきはやかなるは、正しくうるはしきが如く、大らかなるはしどけなく、みだりなるに似たれども、実は然らず、大かた人の世は、何事ももとより然きはやかなることは無き物にて、たゞ大らかなるぞ、眞のありかたにはありける」。（『古事記伝』「全集・11」439頁）。「きはやか」と対照される「大らかなる」という人間のありように対するかれの称讚の態度は、ある種のオプティミズムに支えられている。そうした称讚の態度は、丸山の指摘する「いま」中心の觀念と結びついた「いきほひ」の範疇のひとつの表出といってもよいだろう。
- 113) 『古事記伝』（「全集・9」124頁）。

- 114) 同上(「全集・10」281頁)。
- 115) 『玉くしげ』(「全集・8」314頁)。
- 116) 『くず花』(「全集・8」153頁)。
- 117) H.Rickert, *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare*, in: Logos, Bd.12, Tübingen, 1923, Heft2, S.245-247.
- 118) 『弁名』(「体系」97頁)。
- 119) 『古事記伝』(「全集・9」59頁)。
- 120) 同上(「全集・9」60頁)。
- 121) 『排蘆小舟』(「全集・2」27頁)。
- 122) 同上(「全集・2」30頁)。
- 123) 『玉くしげ』(「全集・8」322-323頁)。
- 124) 同上(「全集・8」323頁)。
- 125) 『答問録』(「全集・1」544頁)。
- 126) 『くず花』(「全集・8」141頁)。
- 127) 『玉くしげ』(「全集・8」320-321頁)。
- 128) 『答問録』(「全集・1」540頁)。
- 129) 『くず花』(「全集・8」159頁)。
- 130) この流出論も、複雑多様な現実と、人為的に構成される概念とのあいだの懸隔を本来的なものとして自覚することなく、概念と現実を同一視する認識態度に支えられている。関連して、注138)を参照のこと。
- 131) 『古事記伝』(「全集・9」294頁)。
- 132) H.Rickert, *Vom Anfang der Philosophie*, in: Logos, Bd.14, Tübingen, 1925, Heft2/3, S.123.
- 133) 『古事記伝』(「全集・11」390頁)。
- 134) 人格に対する責任追及そのものを非難するということは、基本的に罪というものに対するかれの概念規定のしかたにかかわっていた。すなわち、「都美といふは、もと人の悪行のみにはかぎらず、病にもろもろの禍^ヒ、又穢きこと、醜きことなど、其外も、すべて世に人のわろしとして、にくみさらふ事は、みな都美也」(「大祓詞後釈」「全集・7」129頁)と、かれはいう。つまり、「ことさらに犯す罪」のみならず、虫の害などの穢災^{ツミ}といった「おのづから有ル事」までも包括する概念としたのである。とくにその場合に注意を要するのは、もっぱら限定的に前者として把握することをかれはつぎのように論難していることである。「都美といふは、悪行のみにはかぎらざるを、罪^{ツミ}字は悪行一つにつきて、あてたる字なれば、都美てふ言の、すべての意にはあたらざる也、……世々の物しり、たゞ此の字にのみなづみて、都美てふ言の本の意を考へず、ひたすら悪行とのみ心得たるから、解得^{トク}ざること多くして、くさぐさ強^シたることをのみいひあへる也」(同上「全集・7」129-130頁)。こうして悪行だけを罪と結びつける把握が非難されるのみならず、しかもそうした人間の悪行とでも、その主体は究極のところ神の所為にはかならぬと解されるすれば、自己の行為の結果についての道徳的責任(功績・罪過)の自覚いかんを行為者その人に問う余地は、根本的になくなってしまう。
- 135) これも否定に属すとはいえ、その意味は廃棄(Vernichtung)あるいは剥奪(Privation)であって、リッケルトのいう「一者の他者」を見出すことを可能にするものとして重要な意義の認められる否定——かれのいう‘Negation des heterologischen Denkens’——ではない。その「一者」「他者」の概念については、注12)参照のこと。H.Rickert, *SP*, S.245, ff.
- 136) 徳川時代では垂加派、真淵、篤胤らとともに、宣長の学問的・思想的特質に「日本精神」「和魂和心」といった特殊日本の性格を認めたすくなくならぬ議論——戦時期日本の教育論でいえば、加藤仁平『日本精神の発展と教育』同文書院、1934年、など——とは別に、より普遍的に性格づける見方も、周知のようにこれまでに存在していた。

村岡典嗣は前掲『本居宣長』（1928年）において、宣長学の学問的側面をもって、「人文主義的教養」を結果的にもたらす「文献学」（Philologie）、とくにベエク（A.Boeckh 1785-1867）によって担われたその学的営み、すなわち「知られたることを知ること」という根本観念との共通性を指摘していた。また久松潜一は、前掲書（1952年、99頁以下）においてシラー（F.Schiller 1759-1805）の「素朴文学と情感文学について」（*Über naive und sentimentalische Dichtung*）——ベエク以前に同様な文献学的研究の成果を示したものとして村岡も留意し、「中古主義のSentimentalism と上古主義のNaivism」との混在を指摘していた（村岡、前掲書、471頁）——にとくに着目して宣長学の文学的側面に表れた感情内容と道徳的感情との関連について分析していた。また、伊東多三郎は『国学の史的考察』大岡山書店、1932年、は国学（宣長だけでなく、真淵、篤胤などもふくめ）の復古思想をルネサンスと比較し、「失はれた人間性の発見、その主張に基づく思想」としての「ヒューマンイズム」を共有していると指摘した（377頁）。また、長谷川如是閑は、前掲論文「自然義者としての本居宣長」（1930年）において「論理によって観念そのものを検討することをせずして、感覚によって、観念の基底たる現形態を検討する」（34頁）という点で宣長ら復古主義者は科学者と共通すると論じていた。そして、すでに言及したように丸山第一論文は、以上のような諸氏の類比するルネサンス以降のヨーロッパ近代思想より以前の時期に遡り、スコトゥス（J.Duns Scotus, 1265/66 - 1308）、オッカム（William Ockham, 1288 - 1347/49）ら14世紀の後期スコラ哲学の精神傾向——信仰の領域に属するものと認識の領域に属するものとの分離に基づく、「唯名論」として性格づけられる経験的な認識志向——と対比し、その「近似性」（丸山、『研究』190頁）を把握したのだった。これらはいずれも宣長の学的営みに‘近代的’な表徴を認めるものである。

こうした先行研究の動向に対して、本稿で宣長学に見出そうとするのは、丸山第二論文で論及される——「神の作為としての自然」として性格づけられる——ように、むしろその逆である。注15）参照。つまりわれわれは、まさに同時に宣長学のうちに近代的思惟に対する順逆の二つの契機——羽仁のいう「国学の清新の一面」とその「限界」——を認めるわけである。この両面を同等の重みで認めるとすれば、いったいこの順逆の関係は宣長の場合どのように説明されるべきだろうか。この点についての基本的事項を、その両面の特性にかかわる人物としてオッカムと対比して検討しておこう。

絶対的に最高の存在としての神の存在は自然理性によっては証明されず、信仰の上でその啓示を受け入れているのみである以上、また、全能、無限、永遠性のような属性や、無から創造する能力がその本質に属することもまた証明されないと、オッカムは答えていた。こうした純粋な信仰の領域と区分された認識の領域についてかれは、個別的なものだけが存在する、もしくは、実在するところのすべてのものは個別的である、という命題によって言いあらわされる「唯名論」ないし個体主義をその基本的立場とした。そしてこの立場は、「直観的に知らなければ、いかなるものも自然的にそれ自体として知られない」こと、つまり、「事物それ自体は、事物それ自体を見たり把握したりする働きとの間にある媒介物なしに直接的に知られる言える」というように、直観認識に支えられたものだった（コプルストン『中世哲学史』創文社、1970年、645 - 646頁）。このようなオッカムの信仰と認識の基本的態度のかぎりでは、たしかに宣長の信仰と認識との態度と基本的に近似するものといえる。とくに認識の側面でのそうした具体的個物へ向かう態度は、経験科学、あるいは、文化諸領域の固有法則性を部分的にも——古典に対する文献学的=実証的立場、感覚的世界にのみ確実な知識を容認しようとする立場として（丸山、『研究』186 - 187頁）——認識させる近代的な基本的な志向をうながすものとなったといえる（コプルストン、同上書、735頁）。けれども、オッカムと宣長のあいだには、価値的態度、とくに人間の道徳的律の実現にかかわって重大な違いが注意される。すなわち、人間はまったく神に依存するという立場である点では、たしかにオッカムと宣長は共通するのだが、その根拠づけが決定的に異なっている。オッカムは感覚的欲求によってもとめるものに対する意志の自由を強調し、この自由な意志をもって神の命

令に従うという道徳的義務に服するものとした。つまり、オッカムの場合では、神の意志とともに、人間の自己の意志が重んじられ、それらが一致すること、すなわち、「人間は神の命令に一致していると良心に誓って信ずるものをなすよう道徳的に義務づけられている」(コプルストン、同上書、693頁)という立場であった。それに対して宣長の場合では、こうした当為的な命令規範はいかなる意味でも峻拒され、「真情」の体験という人間性のなかのあくまでも自然的に存在するものに価値の実在根拠をもとめたのだった。その意味でこの宣長の場合は、リッケルトの注意するごとく、「lebendiges Leben」という近代の生の哲学の表現に示される多義性、すなわち現実概念であるとともに意味・価値の概念でもあるという例に近似するものといえる。

- 137) 「生」を尊重し、教育思想として「直観主義の一元論」の立場を典型的に示しているのは、ディルタイである。かれはア・プリオリに教育目標の確立から出発する普遍妥当的教育学に対して批判するとともに「心的生の目的論的性格」(teleologischer Charakter des Seelenlebens)」を重視した。この「心的生」のうち「素質」(Anlage)には、「人間性における、基本的なもの、矛盾にみちたもの、非合理なもの、そして同時に力強いもの、発展とさらに高い調和に向かって努力するもの」(‘das Elementarische, Widerspruchsvolle, Irrationale, zugleich Machtvolle, der Entwicklung und immer höheren Harmonien Zustrehende in der Menschennatur’)が存在するとかれは認めた。W. Dilthey, *GESAMMELTE SCHRIFTEN*, Bd. 9,4, unveränderte Aufl., STUTTGART/GÖTTINGEN, S.187, 『教育学論集』日本ディルタイ協会訳、以文社、1987年、104頁。「生」を重んじ、「生」における価値的なものと現実的なもの一元論的な把握を示していたという基本的なところでは、宣長に類似する。

ただし、つぎのことをつけ加えておこう。ディルタイの場合にわれわれがリッケルトとともに「価値」と呼ぶものは人間本性に内在的に支配する発展という法則をとくに指す。それは動物的存在というもっとも低い段階から上方へと順次に秩序づけられ高次の宗教的意識の段階へと向上するという発展の法則である。そしてこの「発展は、原因は結果に等しい (causa aequant effectum) ということ拒む。発展は原因のうちに存するよりも以上のものを結果のなかに含んでいる」(同上、邦訳、99頁)という考え方——因果同等性 Kausalgleichheit の原理に対する批判——に支えられている。こうした発展の思想も基本的に一元論的であるという点において、たしかに両者は共通するのだが、その価値といえるものの内実の点では異なる。生氣性を賛美したとはいえ嘆息という心情の動きこそ重要だった宣長の思想には、発展の考えはうかがえなかった。このような明かな相違を示しながらも、ディルタイの重んじる発展思想 (Entwicklungsgedanke) も二元論の克服ということが企図されていたかぎりでは、宣長の「真情」論と基本的なところで共通の問題関心に導かれていたのであった。

- 138) 人間知性の限界(無力)についての自覚とともに、人間に関する諸事象むふくめ天地の諸事象が不可測であるという基本的な認識は、宣長にかぎらず、徂徠にもあった。すなわち、「風雲雷雨に限らず、天地の妙用は、人知の及ばざる所に候。草木の花さきみのり、水の流れ山の峙ち候より、鳥のとび獣のはしり、人の立居物をいふまでも、いかなるからくりというふ事をしらず候」(『徂徠先生答問書』荻生徂徠全集、第1巻、みすず書房、438頁)。けれども徂徠の場合、その不可測ゆえに人知の一切はやむなく棄却せざるをえない、というまるごとの断念、あるいは宣長のごとくの積極的な否認(廃棄)にはつながらなかった。注の112)も参照のこと。徂徠にとって重要なことは、そのような諸事象の人知によっては見極めがたい複雑多様(「天地の間、物は算なし」『弁名』「体系」160頁)を基本的な前提として認めつつ、そのうえで人知による可能なかぎりの認識をもとめたことである。すでにふれた「繁を御する術」としての諸概念の構成は、そのような限界性の自覚をともなった現実認識への意欲に基づいていたのである。したがって、この「術」=概念構成によって認識された対象(Gegenstand)は、あくまでも現実そのものとは異なるという基本的認識を要した(「あに必ずしもその理あらんや。また繁を御するの術のみ」『弁名』「体系」160頁)。しかしこのような認識態度は一般にはたやすくは了解しがたい。その基本的な認識態度に反

する例を徂徠はただちに指摘せねばならなかった。すなわち、不可測性についての上に引く文につづけてこう述べていた。「理学者の申候筋は、僅に陰陽五行などと申候名目に便りて、おしあてに義理をつけたる迄に而、それをしりたればとて誠に知ると申物にては無御座」。概念によって現実そのものを規定づけられとするこの種の人知を万能とみる立場についても、徂徠の断じて認めるところではなかった。宣長にしても、みずからの主観的意図において、この人知を万能とみる立場を厳しく峻拒するものである。けれどもかれもまた、概念を構成された道具として積極的に意義づけることはなく、現実そのものによって概念が規定づけられると見ていたことに、われわれは注意せねばならない。この点では、この両者、宣長と「理学者」はたがいに逆立ちした関係にあるがしかし、ともに概念=現実と帰一するものと把握する認識態度を示していたのである。しかも神についての宣長の議論の場合には、すでにふれたような流出論の立場から、認識されたそのものは形而上学的に実体視され、しかもそのそれぞれは多かれ少なかれ神の所為の流出という聖なる価値を帯びた実在根拠をとまなうことになる。

139) 『玉くしげ』(『全集・8』315-316頁)。

140) 注32)を参照のこと。

141) 「信知二元論的な問題図式を、近代以前の日本思想のあり方に直ちに適用しようとすると、往々にしてそれは近代の思考を古いものの上に投影しただけの虚像を構成しがちであり、・・・」という指摘(菅野覚明「国学における信と知」日本倫理学会編『信と知』慶応通信、1993年、168頁)も一方では留意されるが、宣長の思想をこの信(信仰)と知(知識)の関連性に注意をむけながらすでに先行研究では積極的に特徴づけていた。そのもっともはやい例として着目されるのは、村岡典嗣「本居宣長の古伝説信仰の態度」(1927年)『増訂日本思想史研究』所収、岩波書店、によれば、アストン(W.G. Aston, 1908)である。村岡もまたこの特徴づけに同意しているが、それぞれ着眼点が異なっている。アストンの場合、村岡によれば、本居の人格神的信仰の頑な態度の説明としてそのことばが言及されている。村岡の場合には、すでにふれた「中古主義と上古主義の混在」についての無反省と、古伝説に対する無批判的信仰という、この両面の「古代主義に於ける絶対的信仰の態度」に示される「神典の神聖視」の説明としてそのことばが言及されている。『本居宣長』岩波書店、1928年、475-476頁。

テルトウリアヌスのものと記憶されているそのことばが、宗教史上の個々の思想においてどのような意義を示すものとして特徴づけられるにせよ、そのことばの意味は信仰と知識との諸関係にかかわるひとつの典型的ありかた、すなわち、「キリスト教の啓示の自己充足(self-sufficiency)」を凝縮して示すものとして注意されている。E.ジルソン『中世における理性と啓示』峠尚武訳、行路社、1982年、12-15頁(Etienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, 1938)。またひとつの典型という以上に、すべての宗教的なものの基底に普遍的に認められる姿としても、着目されている。すなわち、カッシーラーはつぎのように指摘している。「人間は抽象的な『理性』の支配に従うものではなく、本能と欲望の力に従うのである。・・・最初に人間を信仰に導き彼をそこに引きつけておくものは、むしろ希望と恐怖の感情である。ここにわれわれは宗教的なものの真の基底を見出す。宗教は論理的もしくは倫理的な根拠を何ひとつもっていない。・・・つまり超自然的な力を畏怖し、この力を和らげ宥めて自らの意志に従わせたいという人間の願望から宗教が生まれたのである。・・・われわれがこのような『原始的』な神の観念の端初をはるかに越えた高級で純粋な『精神的』宗教に就くことによってこの結論を回避しようと信ずることは誤りである。事実この種の論議も、もしもわれわれが宗教をその合理的な解釈や理想主義的な仮装においてでなく、冷静な経験的现实において考察するならばたちまち無力なものとなる。・・・もしわれわれが『高級な』宗教がまとっている言葉や抽象概念や倫理的観念などのヴェールを剥ぎとるならば、宗教の姿はどこにおいても同一であることをわれわれは見出すであろう。『不合理ゆえにわれは信ずCredo quia absurdum』というモットーはつねにいかなる場合においてもその旧来の力を発揮する」。『啓蒙主義の哲学』中野好之訳、紀之国屋書店、1962年、220-2

21頁。

- 142) ウェーバーは『宗教社会学論集』全3巻における周知の中間考察「宗教的現世拒否の段階と方向の理論」、『経済と社会』の第2部第5章「宗教社会学」第11節「宗教倫理と『現世』」(ともに『宗教・社会論集』河出書房新社, 1988年, 所収)等において、「宗教と知的認識との緊張状態」の反面における親和的な関係として宗教が「經典宗教となり教義となる」傾向とともに、宗教が「祭司の手からますます離れて俗人の合理的な思惟を誘発するようになっていった」(中村貞二訳, 183頁)こと、またキリスト教については、「すでに古代において、ギリシャの思惟形式をますますみずからの内部に浸透させることによって、次いで中世において、もっぱら弁証法研鑽の場として大学を設立することによって、新たに——しかも遥かに力強く——、主知主義を助長している」(英明訳, 298頁)と指摘していた。こうした積極的な主知主義とともに、より消極的なものも注意される。すなわち、リッケルトも“KANT ALS PHILOSOPH DER MODERNEN KULTUR” 1. Aufl., Tübingen, 1924, S. 190 (『現代文化の哲人カント』三井善止・大井精志郎訳, 理想社, 1981年, 第13章 知識と信仰)において、つぎのように指摘していた。「宗教的『真理』が逆説的であるという承認は全く主知主義的である。・・・逆説あるいは不合理あるいは矛盾は、信仰されることの蓋然性の意味において、同一性あるいは理論的一致と同じく論理的カテゴリーである。・・・知性に逆らうものの中に最高の価値が見出されるという事情は、主知主義の根本的原理を放棄するということではない。・・・なぜなら宗教的価値を反論理的なものに移すことは、信仰を積極的理論的な知識や理論的に蓋然的な見解の中へ解消するのと同様に、非合理的な内容の主知主義的偽造を意味するからである」(邦訳, 230頁)。

- 143) 神への信仰に属する諸真理を各人それぞれの名状しがたい体験として感得するのではなく、知性主義をその信仰の目的のために利用するという場合、とくづぎの三つの点に注意される。

一つは「神」の概念について。かれはいう「凡人の智は限りありて、まことの理はえしらぬものなれば、かにかくに神のうへは、みだりに測り論ぶべきものにあらず」(『古事記伝』「全集・9」126頁)。神というものは、いわば、知られざるものとして識られているということ、つまり、語り難く積極的規定から自由(von positiven Bestimmungen frei)なのである。かれによれば、そのことが本質的に重要である。だがしかし、より積極的なことばでかれが説明をこころみていたことも留意されねばならない。この点につき、二つのことが着目される。一つは迦美(かみ)に「神」の字をあてたことを妥当としたこと。かれによれば、迦美といえは体言で、ただその物を指ていうのみであり、その事跡その徳などを指していうのではない。しかし神と表記すれば、体言にも用言にも用い、その事跡その徳をも指すことになる。そして、「測りがたくあやしき」というさまが、神ということばに含意されることになる。宣長はこうした認識を示した(『古事記伝』「全集・9」126頁)。もう一つは迦美を「神」と認識したことにかかわって、神とは、要するに「種々」のものといわざるをえない、とらえたこと。つまり積極的規定がなかったとしても、しかしけっして空虚なものではなく、無限定ともいえる雑多な内容を示していることにほかならない。例示しかれはこういう。「古御典等に見えたる天地の諸の神たちを始めて、其を祀れる社に坐御霊をも申し、又人はさらにも云はず、鳥獸木草のたぐひ海山など、其余何にまれ、尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物を迦美とは云なり、【すぐれたるとは、尊きこと善きこと、功しきことなどの、優れたるのみを云に非ず、悪きもの奇しきものなども、よにすぐれて可畏きをば、神と云うなり、・・・】抑迦美は如此く種々にて、貴きもあり賤きもあり、強きもあり弱きもあり、善きもあり悪きありて、心も行もさまざまに随ひて、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」(同上, 「全集・9」125-126頁)。ことばをもってのなほどこ積極的な形でのこうした定義づける認識作用が、まず知性主義のもっとも基本的な実践として着目される。

第二に、「神の途方もない力の高揚を、彼が創造し支配するこの世界の不完全性という事実といかにして和合させることができるか」(M. ウェーバー『宗教社会学』武藤一雄, 他訳, 創文社, 1

78頁)という神義論(Theodizee)の問題について。悪の出現また人知によっては測りがたいものひとつとして、かれは認識していた。しかも「奇しきかも、靈しきかも、妙なるかも、妙なるかも」として形容されるように、悪の出現の事情は人間知性のおよぶ範囲外ということがとりわけ強調される。仏教の「因果応報」の説、ならびに儒教の「天道天命」の説に対するかれの反撥(『玉くしげ』「全集・8」316-317頁)は、そのゆえであった。しかし、悪の存在と出現についての認識、とくに原理的なそれを、宣長もまた重要視していた。不完全性の事実、とくに自然的害悪ではなく不義、不正、罪などろもろの道徳的害悪の出現について、周知のように、かれは「人の所為も即神の所為」という考え方にに基づき、「もろもろの悪事は、禍津日、神のしわざ」(『古事記伝』「全集・9」257頁)と把握した。それはすでに注記で言及した。そうした悪の存在とその出現について、かれが「つぎのような理法として認識したことも、すでに諸研究によって知られている。「世ノ中には吉善事のみならず、凶悪事も無くてはえあらぬ理」があること、その場合、吉善(幸福と善)から凶悪(不幸と悪)は生じ、凶悪から吉善はおこるという「悪と善と、たがひに根ざすことわり」を示しつつ「互にうつりもてゆく理」があること、このように凶悪は吉善と相互移行しつつ出現するけれど、凶悪は「終に吉善に勝事あたはざる理」があること(『古事記伝』「全集・9」294-295頁, 446頁。こうした理法は「神代の始、の趣に依る」として説明されるが、東より子の指摘するように、かれの知るところだった『老子』の「禍ハ兮福、所レ倚、福ハ兮禍、所伏」(『本居宣長随筆』「全集・13」485頁)という理法にそうものだった。東より子氏「宣長神学の構造——善悪観を中心に——」『思想』1982年第7号、岩波書店、平石直昭「初期宣長の思想形成——『古道』論を中心に——」『社会科学研究所紀要』第35巻第5号、1984年、とくに34-35頁、等。

第三には、悪の問題の解決について。この世の生において被った凶悪も、もしも彼岸での救済が望みえるならば、なにほどかの慰安とともに感受することもできよう。宣長学の場合はどうだったろうか。死後のこと、それもまた「妙理の然らしむるところなれば、なまじひの凡智を以て、とやかくやと思議すべき事にあらず」とたしかにかれはいう。だがしかし、周知のようにかれは、「世の人は、貴きも賤きも、善も、悪きも、みな悉く、死すれば」、「地下の根底に在て、根国底国とも申して、甚々きたなく悪しき国」である予美国にゆかざるをえないものである、ともまた明らかに説いていた。注目すべきは、その死後の事実について人々にかれのもとする認識である。「たゞ死ぬれば予美国にゆくことと、道理のまゝに心得居て、泣悲むよりほかはなかりしぞかし」(『玉くしげ』「全集・8」315-316頁)。ここにいう「泣悲む」ということが特別な意味をもっていることは指摘するまでもない。とりわけ深い「あはれ」として価値づけられるのである。彼岸での救済が断ち切れているということ、まさにその知性的認識ゆえに深く「ものあはれを知る」という知性のはたらきが期待されるのである。

- 144) E. ジルソンの把握(前掲『中世における理性と啓示』峠尚武訳、行路社、1982年)にしたがえば、アウグステヌスの“知解を求むる信仰”とアンセルムスの“信仰の知解”という格律は信仰と知識との根本的關係にかかわる同一のファミリーとして把握される。
- 145) 『玉勝間』(『全集・1』47頁)。
- 146) この点で注意されるのは、学問する人間の現状に対する批判に宣長もまた共鳴しつつ、つぎのように記していたことである。「学問ヲスレハ、人ガラ悪クナルトテ、子弟二物マナバセヌ人多シ、是レイハレタル事也、今ノ世、朱子学ヲスル人ヲ見レハ、マヅ我身ヲオサムル事ヲバサシオキテ、トニカク二人ノ非ヲトガムル事ヲ専ラニシテ、イサ、カノ事ヲモ難ズ、サテ己ガ身ノ行ヒニハ心ツカズ、返テ一文不知ノ者ニモ劣レル事多シ、・・・又己ガ身ノ行ヒヲ正ス人モ、聖人ノ教ヘノヤウニハ見ヘズ、タゞモノ名聞を詮ニシテ、世ノ人ニ異ナル事ヲシテ、コレゾ儒者ノオコナヒヨ、聖人ノ教ヘヨト、世ノ人ノ見聞ヲオトロカス、コレミナ表向キノ見セカケバカリニシテ、実義ニアラズ、・・・カヤウニ異ナ者ニナルユエニ、人ハ学問無益也、返テ人ヲソコナフト思フ也、コレミナ学問ノ筋アシキユエ也、サテ又、近キコロ盛ニ行ハル、詩文章ノ学問スル人ハ、道学ヲ微塵ニ打

クダキテ、只見識ヲ高クスル事ヲ、我レ一ヲトスルユヘニ、学問スレハイヨイヨ身持放埒ニナル」(『本居宣長随筆』「全集・13」619頁)。このように学問する人間の「身持ち」「身ノ行」を云々と批判した論説(学者批判論)は、この時代において——一方では「文盲」「無筆」「一文不通」を恥とする意識がひろく社会的に形成されてきていた江戸中期以降でさえ——けっして特異なものではなかった。すなわち、学問する人間のありかたが学界内部での批判のみならず、民衆側でも風刺・揶揄・罵倒の標的とされたことは、川柳・洒落本・滑稽本などでも知られるところである。伊東多三郎「江戸時代の学者の生態と学者批判論」(1970年)『近世史の研究 第三冊』吉川弘文館、1983年、所収、芳賀登「徳川時代知識人の学問論とその思想——とくに儒者を中心として——」『大阪教育大学紀要』第22巻、1973年、など参照。宣長の批判の内容にしても当時の一般の観念に通ずるものといってよい。こうした学者の現状に対する批判は、同じく現実(歴史・現在)に属するものであっても、学問する行為そのものに対する批判とも、また、より限定してある種の学問の行為に対する批判とも、かならずしも同義ではないだろう。また、学者の現状に対する批判は、現実とは異なる理念としての学者・学問に対する批判とも、同義ではない。これらは識別されねばならない。けれども学者の現状に対する宣長の批判の場合には、その根底に、信に依拠する根本的心情とそれに従属的に関連する学知の棄捨という基本姿勢をとまなうものだったことは注意されてよい。

- 147) 羽仁五郎は「国学の限界」(1936年、前掲書)で、総体としての国学における「知識否定」について、こう述べていた。「儒教等の道学による知識の抑圧及びその知識の道学隷従を指弾排斥しつつ、清新の知識と徳性との一致の発展を自ら反映しようとしたのであったのに、ここにも何時か国学は革新の約束をその革新の本領乃至基本に於ける徹底によって真実にはたすことを中途で曖昧にして、末梢に問題があるように云い、従ってウルトラ的な感情的な熱狂に人を導いてそれを真の重大問題であるかのように感じさせ、その間に本来知識を抑圧する空虚な道学を不満とし之を攻撃しようとした反抗力を逆に知識そのものの攻撃へとむけて奔馳せしめ、その間に旧道学の新装維持を遂げようとするに至った」(80頁)。こうして知識そのものを否定してしまうことは、「知識を進めて行くことが則ち人間の徳性的生活を高めて行く所以となる」(79頁)という原理の棄却を意味すると、羽仁は指摘するのである。国学、より限定して宣長学の場合に知識そのものの否定にまでいたったかについては議論があるだろう。「情」の表現にさいして、その素朴な直接的表出ではなく、外的な「事」の世界の認識をとまなうことを宣長が主張していたと、判断できるからである。源了圓『徳川合理思想の系譜』中央公論社、1972年、子安宣邦『宣長と篤胤の世界』中央公論社、1977年、など参照。けれども、「知」と「徳」との関係いかに問う羽仁の指摘は、宣長学を対象とした本稿でも、部分的真理にふれていると、筆者は考える。知識そのものではなく、ある種の知識の否定は、たしかに宣長のうちに認められるからである。
- 148) リッケルト『文化科学と自然科学』佐竹哲雄、豊川昇訳、岩波書店、1939年。とくに146—154頁。KN, S.87, 'es liegen in der praktischen Bewertung und der theoretischen Wertbeziehung zwei in ihrem logischen Wesen prinzipiell voneinander *verschiedene* Akte vor, auf deren Verschiedenheit man bisher leider nicht genug geachtet hat. Die theoretische *Wertbeziehung* bleibt im Gebiet der *Tatsachenfeststellung*, die praktische Wertung dagegen nicht.'
- 149) 『弁名』(「体系」164頁)。
- 150) <より以上の生>は、本論のすぐ後に言及する<生より以上のもの>とともに、ジンメル の“*LEBENSANSCHAUUNG* Vier metaphysische Kapitel” ,2.Aufl.MÜNCHEN/LEIPZIG, 1922(『生の哲学』ジンメル著作集9、茅野良男訳、白水社、1994年)によれば、互いに補足しあう生の二つの定義にはかならない。

前者の生の特性について、かれはつぎのようにいう、「生によって形成され形を仕上げられたそれらのものは、成立の瞬間すでに事象としての独自の意義、堅固さおよび内的な論理をもっており、

それらを形成した生にこれらによって対立する。というのは、生は休みない先への流れであり、あれこれの特定の形式だけでなく、いかなる形式であるがゆえにその上を超えて氾濫するからである。すでにこの原理的な本質上の対立のために、生はけっして形式に入りこむことができない。・・・それゆえ生は、それが形づくった形式をいずれも乗り超え、粉碎するのである。・・・生はまさしくつねに、生にとってそのつど分け与えられた生それ自身生え抜きの形式に収容される生よりも、より以上の生である」(邦訳35-36頁)。つまり、「おのれ独自の平面の内部でおのれの活動によって限界づけられた形式が生が超越すること」(邦訳38頁, 'das Transzendieren des Lebens über seine aktuell begrenzende Form hin innerhalb seiner eigenen Ebene' Ebd., S.24)である。

もう一つ、〈生より以上のもの〉である場合。生は「おのれとは疎遠なものを産み出す」(邦訳38頁)。その疎遠なものは、「おのれの自立性、すなわち、おのれが〈生より以上のもの〉であること」に、固執する」(邦訳38-39頁)。「生が創造する、言いかえれば生がそれに入りこんで生きるこの他者の、この〈より以上のもの〉の絶対性こそ、生きられる生の定式であり条件」である。というのは、「生はこれらの形式をおのれのうちに産み出し、そのことによって、生の諸内容に連関と温かさ、深みと価値を直接与えるのである。ところがいまや、それらの形式は十分に強くなり、おのれがこれらの内容から規定されることをもはや許さず、むしろ生をおのれの自身からまったく純粋に規定するまでになった。そして、これらの形式それ自身によって形成されながらいまではもはやそれらの制限された尺度には適合していない対象が、今後は生の指導を引き受けることになるのである」(邦訳112頁)。すなわち、「創造的な生は(産み出す生の継続として)、たえずみずから自分を超え出て行く。この生はみずからその他者をおのれの前に据え、この客体的であるものが生の創造したもの、生とひとつの生長連関を形づくっているものであるということ、次のことによって証明する。すなわち、この生が、客体的であるもろもろの意義、帰結、規範化をもう一度おのれ自身のうちに含ませることにより、おのれ自身から形成されたものにしたがっておのれを形成する、ということによってである」(邦訳124頁, 'das schöpferische Leben (in Fortsetzung des zeugenden Lebens) fortwährend über sich selbst hinausgeht, daß es selbst sein Anders vor sich hinstellt und diese Objektivität dadurch als sein Geschöpf, dadurch als mit ihm einen Wachstumszusammenhang bildend erweist, daß es ihre Bedeutungen, Folgen, Normierungen wieder in sich einbezieht und sich nach dem gestalt, was von ihm selbst gestaltet worden ist.' Ebd., S.94)。

要するに生は形式と二つの関連を原理的に示す。一つは、生が形式を超越することであり、いま一つは、生が、みずからの産み出された形式=形成物によって、みずからを形成することである。

こうした意味の〈より以上の生〉・〈生より以上のもの〉という二つの概念は、徂徠および宣長の思想の特質を把握するうえで有効であると考え、ここにとり上げる。

後者の〈生より以上のもの〉となる超越化についての付言。ジンメルはこの種の超越化にともなう当為の「現実性」について、つぎのように述べていた。「当為はけっして目的に由来するものではない」(277頁)こと、「この生の内部でいかにあるべきかという方式をもっている」(246頁)こと、「主体に対して客体的な命法として経験するときですら、このことでもって当為が現実性の範疇と同格であるということが捨てられるわけではない」(196頁)、したがって、「定言命法すらも真に定言的であるのではなく、われわれが論理的な世界を欲するか否かということに依存している」(279頁)。この点にかかわり、リッケルトも、当為(価値そのものではなく)が主観にかかわることに同意する。けれども、かれは当為にしても、規範を与えるということにしても、非実在的な超越性(妥当)をその特質とする価値から導き出すものであることを説いていた。のみならずリッケルトは '*Leben ist für sich gedacht etwas Wirkliches.*' (SP, S.255.)と、生それ自体の現実性を強調していた。ジンメルとリッケルトとのあいだに見られる強調点のこうした差異は、ここでは度外視しておきたい。前者が上に引くごとく、みずからを形成する(sich gestalten)

といい、後者がたとえば ‘Die geltenden Werte sollen jedoch nicht zur Vernichtung des sinnlich Wirklichen, sondern zur seiner Erhöhung dienen.’ (Ebd.,S.254) と述べるごとく、向上 (Erhöhung) といい、また諸財のうちに価値を現実化せんとする努力 (Streben nach Wertverwirklichung in Gütern) ということを重視する (Ebd.,S.377) にしても、両者ともに生の直接的状態を肯定せず、価値理念にむけてのそれからの超越化を志向しているからである。

- 151) 共感という心情の関係の確保ということが宣長学において重要な課題としての意味をもっていたことは、諸氏の指摘するところである。源了圓『徳川合理思想の系譜』中央公論社、1972年、清水正之「国学の心性論——心と共感の構造——」『現代思想』第10巻12号、1982年、など。この点についての山下久夫の論究はとくに注目できよう。「和歌の伝統の下に類型化した心性」にふれること、「忠実なる擬古の修練の間に個的なレベルの心性を突き抜けて共同体的な心性にふれること」がかれの重視するところだったと山下は指摘する。前掲書、39頁以下。
- 152) 『石上私淑言』(「全集・2」112頁)。
- 153) 『答問録』(「全集・1」527頁)。
- 154) 『学則』(「体系」190頁)。
- 155) ここにいう他者の概念も、リッケルトの用法 (H. Rickert, *Das Eine, Die Eineheit und die Eins*, 2. Aufl., Tübingen, 1924, S.16-23, 『一者、統一及び一』伊藤一郎訳、岩波書店、1931年) に基本的にしたがう。注12) を参照のこと。その他者の概念は、たしかに徂徠『学則』にいう「吾」に対する「彼」の概念にそのまま正確に対応するとはいえない。その明らかな相違といえるのは、一方が他方を、あるいは他方が一方を互いに欠くことができないという相補関係 (Ergänzung) の認識が、リッケルトとともに徂徠にも認められたとしても、その関係が論理必然的なものとしてはじめから措定されるという基本的認識が徂徠の「吾」・「彼」の規定にも示されていたとはいえないからである。けれども、こうした相違があったとしても、「吾」に対するたんなる否定 (Nein)、廃棄 (Vernichtung) あるいは剥奪 (Privation) を意味するのではない「彼」というものに対する徂徠の積極的な規定、しかも「吾」との統一をもとめる差異性 (Verschiedenheit) をそなえたものとして設定される「彼」の規定は、リッケルトの規定する「他者」の概念と近似するものとして、われわれは把握できよう。
- 156) 『学則』(「体系」189頁)。
- 157) H. Rickert, *PL*, S.189 (『生の哲学』小川義章訳、1923年)。
- 158) 『弁名』(「体系」93頁)。
- 159) 『馭戎概言』(「全集・8」67頁)。
- 160) 渡辺浩『『道』と『雅び』(三)——宣長学と『歌学』派国学の政治思想史的研究——』『国家学会雑誌』第88巻3、4号、1970年、を参照のこと。
- 161) H. Rickert, *GRUNDPROBLEME DER PHILOSOPHIE*, 1. Aufl. TÜBINGEN, 1934, S.228-229, 以下, *GP*と略記 (『哲学の根本問題』湯浅誠之助訳、理想社、1938年)。
- 162) たしかにリッケルトとウェーバーとはただちに同系列には把握しがたい違いが諸点あろう。この点については他の論での立ち入った究明を必要とするが、ここではさしあたりつぎの二つに着目しよう。イ) ウェーバーの場合、「具体的な歴史的諸連関の文化的意義の認識に努めること」という究極目標の自覚 (「客観性」論文、『現代社会学体系5 ウェーバー』青木書店、1971年、76頁) とともに、世界の「呪術からの解放」過程における多様な諸価値領域のあいだの調停しがたい「葛藤の事態」(「人生が、その真相において理解される限り、かの神々の永遠の争のみ成るといふ根本的事実」『職業としての学問』) についての基本的認識があったこと (関連して注17) 参照)。そのうえで、W. シュルプター『近代合理主義の成立——マックス・ヴェーバーの西洋発展史の分析——』(嘉目克彦訳、未来社、1987年、39頁) の指摘にしたがえば、一種の「自己意識と自己保存の統一性についての洞察」、すなわち「妥協と相対化への不可避的な強制に対して明晰、首尾一貫性および意欲に対する結果の背理の知識によって特徴づけられる独自の立場」を定式化すること

をもとめたこと。それに対してリッケルトの場合、文化の一切の価値の相対性の主張に対する危機意識をともないつつ（H. Rickert, *GP* bes.S.164）、無条件的に妥当するものとしての価値に対する形式的見地からの諸価値の‘体系的秩序’——図式的な一覧表（『哲学体系』）に端的には明示される——についての認識をもとめたこと（Ebd.,S.184, ‘Das system der Werte, das wir suhen, muß deswegen in doppelter Hinsicht formal bleiben. Erstens handelt es sich um Wertformen überhaupt, und zweitens dürften wir ihre systematische Anordnung nur nach formalen Gesichtspunkten vornehmen.’）。ロ）ウェーバーの場合、因果律を手放すことなく、むしろ積極的に目的論的に意味転換して目的・手段の系列のうちに結果責任を重んじた‘計算可能性’に顧慮する人格概念を提出したこと（本稿の注3 2）、および4）参照のこと。それに対してリッケルトの場合、因果律についての目的論的把握をみずからのものとして重視しないではなかったが（H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 3.u.4. Aufl., Tübingen, 1921, S.260）、むしろ因果性は因果律的な強制（kausales Müssen）の意味で強調され、（消極的には）そうした強制に服さない自律的態度（autonomes Verhalten）、すなわち（積極的には）自由に価値に対してその妥当のために決心する人間の態度が本質的に重視されたこと（*GP*, S.179—180, 231）。こうした相違点もたしかに注意されねばならないだろう。

しかしながら、ここでは両者に基本的に共通する思想的態度の方により注視し際立たせたいと思う。W. シュルツァー上記書でいう、「ヴェーバーはそれゆえ二重の二元論を擁護した。すなわち、現実と価値の二元論、および価値にかんして理論的なものの妥当性領域と実践的・具象的なものの妥当性領域の二元論、つまり認識判断と価値判断の二元論がこれである」（32頁）。ガイ・オークスも「マックス・ヴェーバーと西南ドイツ学派」『マックス・ヴェーバーとその同時代群像』ミネルヴァ書房、1994年、400頁、で同じ点を指摘している。その他、W. J. モムゼン『マックス・ヴェーバー 社会・政治・歴史』中村貞治・米沢和彦・嘉目克彦訳、未来社、1977年、33頁、なども参照のこと。そしてこのようにリッケルトとウェーバーに基本的に共通する識別態度——より詳細に言えば、H. Rickert, *MAX WEBER UND SEINE STELLUNG ZUR WISSENSCHAFT*, in: *Logos*, Bd.15, Tübingen, 1926, Heft 2, S.236 でリッケルトみずから問うているように、二元論とはいえ、「定立と異定立の思想」（注1 2）参照）に基づくリッケルトのそれが統一をもとめるものとして措定されるのに対してウェーバーの場合には二元論的緊張として徹底される（K. レヴィット『ウェーバーとマルクス』参照）、という違いが留意されるかも知れぬが、基本的な思想態度を問えば、共通するといってよいだろう——は、上のような違いにもかかわらずそれと矛盾することなく、存立する。この点にかかわって、たとえばウェーバーに即してシュルツァーのつぎのことばにわれわれは着目しておこう。「呪術から解放された現世においては、価値的立場と現実の二元論だけではなく、価値的立場の多元論がありうることも予期せねばならないのからである。責任倫理的な態度は個々の価値的立場と現実を和解させ、さまざまな価値的立場同士を和解させることはできない。・・・新たな一元論にすべり落ちないようにするためには、人間を操り支配する意味センターを人間自身がつくり出し、責任をもって別の立場に対峙する以外に途はないからである」（『現世支配の合理主義——マックス・ヴェーバー研究——』米沢和彦、嘉目克彦訳、未来社、1984年、53頁）。

ウェーバーに見られる‘緊張感’にみちたこうした識別態度——価値と現実とのあいだだけでなく、諸価値とのあいだの緊張の事態をも自覚した——は、同時代のリッケルトのみならず、たしかに本稿における、2、徂徠学の特質、および注8）に掲げた拙稿で論じたような、徂徠の提示した「学」の主体の思想的態度にもまた直結しえないこと、それは明かである。この「学」の主体は「道」という最高善ともいべき価値理念の普遍妥当性を信じるからである。しかし、リッケルトとウェーバーに共通する上記の識別態度の基本的なところにわれわれはより注視するならば、それは徂徠のものに近似的に符合すると把握できる。とすれば、宣長の思想的立場（〈生〉の立場とそれに基づく人格主体の意図的形成についての否定の思想）と対極的に位置するものとして、リッケ

ルトとウェーバー、そして徂徠の思想は——たがいの継承関係の自覚いかんは別として——類縁的關係にあるものとしてあえて徳川思想史という歴史的文脈を越えて視野に置いておく必要がある。こうした位相関係の特質は、本稿一篇の究明をもってはとうてい論じつくしえず、日本（教育）思想史における《リッケルト＝ウェーバーの人格主体の問題》として、問題設定そのものの妥当性をもふくめて今後われわれはさらに理論的にも実証的にも時間をかけて反省熟考してゆかねばなるまい。この点につき、安藤英治『マックス・ウェーバー研究——エートス問題としての方法論研究——』未来社、1965年、浜井修『ウェーバーの社会哲学』東大出版会、1982年、Rainer Prewo, *Max Webers Wissenschaftsprogramm*, Frankfurt am Main, 1979, Karl-Heinz Nusser, *Kausale Prozesse und sinnerfassende Vernunft*, Freiburg / München, 1986, Guy Oakes, *Weber und Rickert*, Cambridge / Massachusetts / London, 1988, Peter-Ulrich Merz, *Max Weber und Heinrich Rickert*, Würzburg, 1990, 九鬼一人「ヴェーバーとリッカート——価値論的視座から見た対照——」『思想』第831号、1993年、その他参照。なお、自律する主体とは何者かという避けがたい重要な問題にかかわって、アイザイア・バーリン『自由論』みすず書房、1971年、の指摘する、自由の「積極的」観念と「消極的」観念との衝突、という事態についても、人種、民族、国家、階級、など超個人的なものを形而上学的に実体視する傾向の著しい思想風土においてはなおさらのこと、考慮に置いておく必要がある。

- 163) 「風儀」=習俗に対する宣長の関心が平田篤胤をへて柳田国男の民俗学関心に通ずるという点は、諸氏の論稿から注意されよう。相良亨『本居宣長』東京大学出版会、1978年、170-176頁、小島康敬「近世日本思想史における『心』と『形』——本居宣長と『型』・宣長論への助走——」源了圓編『型と日本文化』創文社、1992年、芳賀登「平田篤胤の学問の社会的基盤——江戸の民俗的風俗的事実との関連を中心として——」『歴史人類』（筑波大学歴史・人類学系）第10号、1982年、など。その他、日本民俗学の歴史に関する記述も参照される。
- 164) 教育の分野で「現実」主義（注11）の丸山論文を参照）に属すると解しうる理論的認識を示した人物を近代日本の範囲でとり上げるとすれば、千葉命吉（1887-1959）の存在がひととき注目される。ベルグソン（1859-1941）の「生命の躍動」の思想とともに随神（かむながら）の道に共鳴しつつ、大正新教育運動の時期には「どの衝動でも価値のない衝動はない」という考えを基本にして子供の「好きなことの徹底」を主張する「一切衝動皆満足論」（1921年、八大教育主張講演会にて）を展開した人物としてひろく知られ、昭和期にはいっても「日本固有の思想に於ける『むすび』」を「価値と生命の不即不離態」としての「独創」の表出ととらえ、その基本的発想からファシズムの一翼を担った組織（「大日本独創学会」1928〔昭和3〕年創立）を導くこの興味深い人物については、堀松武一『大正自由教育の研究』理想社、1987年、が精細に解明している。日本における「近代教育」の思想的困難にかかわる示唆に富む論究として、宣長を論じた本稿でもとくに注意をむけておきたい。またこうした千葉の思想を包む時代の精神的雰囲気については、鈴木貞美編『大正生命主義と現代』河出書房新社、1995年も参照したい。
- 165) 関連して拙稿『「自然」（おのずから）の呪縛ということ』『近代教育フォーラム』（近代教育思想史研究会年報）第4号、1995年、も参照のこと。本稿と同様な主旨をもって、片桐芳雄「日本教育史における近代問題」（同誌同号、所収）に即しつつ論評した。現実的所与を重んずる立場というものが、明治以降の学校教育の現場でどのような事例として意識的無意識的に出現しているか、今後の検討課題のひとつとして受けとめたい。

〔謝辞〕

本稿は、とりわけ1992年秋、丸山真男氏と個人的にお会いしたおりに得られた、近代思想史一般、徳川思想史、徂徠・宣長等に関するかずかずの研究上のご助言などに導かれて出来上がった。長時間におよんだその得難い機会は、私にとってまことに言葉には汲み尽くしがたい豊饒な体験といえるものであった。その一片鱗でも形にすべくとこれまで努めてみたが、しかしおそらくは多くの誤解をとめないつつこのように皮相・拙劣なものしか出来えなかった。そのことを深く遺憾に思う。だがそのこと以上に、健康を著しく害しておられる先生のご容体が快方にむかわれることを切に祈念するとともに、無名の一学徒にすぎぬ者に貴重なお時間を提供して下さったことに、この場をかりてあらためてお礼申し上げたい。

(1995年9月27日 受理)

ZUSAMMENFASSUNG

Die vernichtende Negation der Menschenbildung
durch den » Monismus des Intuitionismus « von Norinaga Motoori

Kunio KAWAHARA

Es ist der Zweck dieses Aufsatzes, die Eigentümlichkeit der Stellungnahme zum Leben von Norinaga Motoori (1730 - 1801), seit langem als typisch japanischer Denker bekannt, zu kennzeichnen. Dabei lehne ich mich an den Begriff » Monismus des Intuitionismus « an, auf den Heinrich Rickert (1863 - 1936) den Blick lenkt, um seinen Dualismus, d.h. seine Lehre vom begrifflichen Unterschied zwischen Wert und Wirklichkeit hervorzuheben.

Das wird folgendermaßen zusammengefaßt:

1. Es wurde festgestellt, daß auch bei dem ihm vorhergehenden, bedeutenden Denker Sorai Ogyu (1688 - 1728) die Verwandtschaft mit der Rickertschen, "dualistischen" Begriffsbildung, nämlich der außerhalb der natürlichen Anlage transzendenten, geltenden Wertidee (vor allem *michi*) und der zeitlich bedingten, realen Wirklichkeit (*mono*) vorhanden ist. Ferner ist im Auge zu behalten, daß er den Begriff jener » Persönlichkeit « vorlegte, die mit Rücksicht auf die Wertidee *das teleologisch rationale Handeln* — ähnlich wie im Sinne der Lehre Max Webers — erwägte.

2. Im Gegensatz zu Sorai konnten wir im Fall der Denkweise Norinagas über das Leben eine Art metaphysische Wertwirklichkeit als *unterschiedlose* Einheit von Wert und Wirklichkeit verdeutlichen. Solche vom "Monismus" gesuchte Wertwirklichkeit bedeutet das eigentümliche, begrifflich noch ungebrochene und intuitiv gerichtete Gefühls-Erlebnis (*magokoro*).

3. Durch derartigen Monismus (*onozukara*) verneinte Norinaga — bewußt oder unbewußt — die Menschenbildung, die nicht mit dem göttlichen Handeln, sondern mit jener menschlichen, freien Tat möglich wird, die das Subjektstreben — mit Rücksicht auf die Wertidee — nach der Wertverwirklichung im ethischen Gut ist.

4. Diese vernichtende Negation bedeutet, daß Norinaga — solange er am Glauben an Gott festhielt — wie der berühmte Apologet Tertullianus immer wieder das » Opfer des Intellekts « unterstrich. Mit anderen Worten, er wies das reine, vom Glauben unabhängige Wissen vom "Anderen als Positiven" — um mit Rickert zu sprechen, das verschiedene Andere des "heterologischen" Denkens — oder genauer das nicht mit der praktischen Wertung, sondern mit der *theoretischen* "Wertbeziehung" erworbene Wissen zurück. Auch zeigt die vernichtende Negation von Norinaga, daß man infolgedessen stets im natürlich gegebenen einzelnen Leben bleiben muß und nicht durch die Heranziehung des Wertes *über* dem Leben stehen kann. Wir müßten uns in Anlehnung an Rickert und Weber mit dem vom *autonomen* Verhalten entfernten Monismus Norinagas als einem der üblicherweise immer noch bleibenden Hauptschwierigkeiten bei der "Modernisierung" auseinandersetzen.