

出窓に寄りかかりながら思う。私は死なない絶対死なない一生死なない私は不死身だ。生首は落ちて来ない。もう自分が死ぬだなんて、想像も出来なかった。私はきつと、自分自身で自分自身を変化させていく事が出来るだろう。

——金原ひとみ『オートフィクション』

いまなお神の言葉が記録される書物がある。たとえば金原ひとみによって綴られた『オートフィクション』。創作された自伝として、彼女は四つの過去の独白を、時の流れに抗いながら捏造した。神話とは実証できない史実なのだとしたら、彼女は確かめる術のない預言を紡いでいる。はたしてこの物語は、生命の記憶からわれわれの歴史が完全に失われた未来においても、唯一の真実が刻まれた神典となり機能するであろう。ひつきよう、神々の行迹はどのように言葉を規定していくのか。さあ、その叙述を開始しよう。

■土地に立つ思考者

何かについての思考は、己の精神のうちにある論理と良心のみを頼りにして、言葉を重ねてゆくものだと信じる人がいる。しかし、いかなる思弁も自分の体がいまここに在るという事実からは自由になれない。どんな崇高も抽象も唇から生まれるのであって、常に自身が物体として存在していることを絶望するほかない。言論は必ず暴力に曝され続けよう。いつか、魂が肉体から解放される日はやって来るのだろうか。

かつてデカルトは言った。

どうしても、私、つまりそう考えているものは、何かでなければならぬ、ということとです。そして気がついてみると、この「私は考えている、だから私は有る」という真理はいかにもしつかりしていて、いかにも保証されているので、いくら〈懐疑論者たち〉がおよそ常軌を逸した想定を持ち出してきたとしても、この真理をゆさぶる力はどれにもないから、私は次のように判断しました。この真理を〈哲学〉の第一原理、それを私は探していたのですが、その第一原理として、何のためらいもなく、受け入れることができる、と。(デカルト『方法序説』三宅徳嘉・小池健男共訳)

デカルトが提唱した「第一原理」すなわち「ユギト・エルゴ・スム」に異議を挟むことは難しい。ここから近代の思考が始まったのだという認識にも異論はない。けれども、デカルトはある重大な前提を自明なものとして懐疑の対象から外している。それは、「私は考えている、だから私は有る」という「私」が果たしてどの土地に立っているかということだ。

つまり彼はここに有る自分に対しては懐疑できない対象として、それから続く演繹の出発点を設定することに成功したのであるが、その自分が世界のどこに存在しているかを問うことをしなかった。なぜならデカルトには己の生きる土地について懐疑する動機がなかったからである。

懐疑する出発点が土地ではなく己そのものであったことは、彼の思考が、精神世界を構築する中心の場にあつたからではないだろうか。ヨーロッパ各地を放浪したデカルトが、『法序説』を当時のアカデミズムの普遍語であるラテン語で記すことをせず、己が出生した土地の言語であるフランス語で著したことは、現地語であつたフランス語がデカルトにとって普通の言葉となつたことを意味する。

デカルト以後、思考者は、自らの母語で思考を綴つた。カントはドイツ語を用い、ロツクは英語を用いた。キルケゴールも何のためらいもなくデンマーク語を使用した。オルテガ・イ・ガセットは、自身が蔑視する「大衆」の喋るスペイン語で「大衆」を非難した。土地に束縛された言語によって、普遍の事実と思考が述べられるのであれば、おのおのの言語が真理と連結する権利を獲得した証左である。

逆に、自分の立つ土地の言葉では思考できない一文があつたでしょう。その一文に取り組むことで、彼は否応なく己の土地が中心から外れた辺境のものであると認識させられるだろう。外国語でのみ、思考が許される場合があるとしたら、人々は土地について卑下せざるを得ない。

『古事記』に日本に漢字が伝わつたとされる記録がある。

又科賜百済国若有賢人者貢上故受命以貢上人名和邇吉師即論語十卷千字文一卷并十一卷付是人即貢進（『古事記』応神天皇卷）

書き下すと、「また百済国に、『もし賢しき人あれば貢上れ』と科せたまひき。故、命を

受けて貢上れる人、名は和邇吉師。すなはち論語十卷、千字文一卷、并せて十一卷をこの人に付けてすなはち貢進りき」となる。百濟から『論語』と『千字文』を携えた博士が来日したというこの記述に内包されている捻れとは、『古事記』が世界の創始と神々の時代からの物語を文字を使って表現しているにも関わらず、文字が到来したのが応神天皇の御代であるという矛盾である。応神天皇以前の物語は文字なき時代のテキストであって、そのテキストが歴史を構成するには虚飾が必要となる。文字の無かった世界を外来の字である漢字で記述せざるを得ない卑屈は、テキストとしての日本の神話に本質的な問題として横たわりながらも、われわれが意識しないまま、歴史と文字との関係のなかに内在されていて、その難題は日本という土地を原因としている。実際、思考と言語はいかなる背反を含むのか。

日本思想史を鑑みると、古代において『古事記』『日本書紀』や『古語拾遺』のテキスト群が示す「神話」の言説がまず構築され、中世では、法然や親鸞、道元、日蓮らによる「仏教」についての思考と、神宮の祠官度会一族を中心に形成された「伊勢神道」に代表される、仏教理論によつて日本の神々を正統化しようとする「神道」についての思考が、日本の地に思弁の豊穰をもたらし、近世になると、儒学の思考の開始点である藤原惺窩や林羅山の朱子学、それを批評的に解体した中江藤樹の陽明学と伊藤仁斎の古義学、そして、近世儒学思想の最高点に君臨する荻生徂徠の古文辞学、これら一連の儒学の隆盛と、その儒学からの反動を動機に日本の歴史を引き受けた契沖に始まり賀茂真淵、その弟子の本居宣長に到達する「国学」の展開が入り乱れており、われわれがここで考えるべきことは、その思想の系譜ではなく、これらの思考はいかなる文字でテキストをなしているのか、という問いそのものである。

古代における「神話」も、中世における「仏教」と「神道」も、近世における「儒学」も、みな、漢文を母体とする文章で書かれていた。つまり、これらは日本の土地に吸収されていった外来であると言える。しかし、右の思考の歴史において、「国学」のみが漢文を忌み、そこから自身の思考を日本語で記述しようとする試みが始まるのだ。そして、その「抽象を記す言語」としての「日本語」を初めて完成させたのは、近世中葉の国学者「本居宣長」その人である。彼は、平安時代の仮名のテキストをひとつの規範とし、そのうえで、その規範に忠実でありながらも、今まで誰もなしえなかった「思考する道具」としての日本語を開発したのである。たとえば、次の文章を見て欲しい。

皇大御国は、掛まくも可畏き神御祖天照大御神の御生坐る大御国にして、大御神、大御手に天つ璽を捧持して、万千秋の長秋に、吾御子のしろしめさむ国なりと、ことよさし賜へりしまに、天雲のむかぶすかぎり、谷蟻のさわたるきわみ、皇御孫命の大御食国とさだまりて、天下にはあらぶる神もなく、まつろわぬ人もなく、千万御世の御末の御代まで、天皇命はしも、大御神の御子とまし、天つ神の御心を大御心として、神代も今もへだてなく、神ながら安国と、平けく所知看しける大御国にもありければ、古の大御世には、道といふ言挙もさらになかりき、(本居宣長「直毘靈」)

「皇国」すなわち日本は神々の祖先である天照大御神が生まれた国であり、その天照大御神が三種の神器を天皇に永遠の統治の象徴として下賜し、よって天皇統治の下、いつまでも日本には平和が続くのであるがゆえに、いにしえの時代は儒学者がことさらあげつらう「道」という言葉はなかったのだ、という宣命体の祝詞に似たこの文章を宣長が書いたとき、テキストと土地は連結し、日本は中心になった。ようやく日本を日本語で記述する思考が成立したのだ。それは日本語が国語となった瞬間である。

われわれはこれから宣長についての思考を紡いでいくことになる。最初に、彼の人生に向き合い、宣長の生を受諾することから始めよう。

宣長が生まれたのは享保十五年(一七三〇)の五月七日のことで、この時、江戸幕府の將軍は八代目の徳川吉宗であり、江戸では享保の改革が進んで元禄期のような絢爛は過去のものとなりつつあった。宣長がその生涯の大部分を過ごしたのは、伊勢国飯高郡松坂で、その地は現在の三重県松坂市の市街地にあたる。私は松坂市にある県立高校を卒業しているが、松坂を含めた三重県南部は大型ショッピングセンターが最も文化的な施設だと言えるくらいの凡庸な「地方」となっていて、もう学問の土地ではない。宣長は松坂について次のように語っている。

松坂はことよき里にて、里のひろき事は、山田につぎたれど、富る家おほく、江戸に店といふ物をかまへおきて、手代という物をおほくあらせて、あきなひさせて、あるじは、国のみ居てあそびをり、うはべはさしもあらで、うち／＼はいたくゆたかにおごりてわたる、(中略)人のかたち、男も女もあ中びたることさらになくよろし、女は里のゆたかににぎは、しきまゝにすがたよそひよし、すべてをさ／＼京におとれることなし、(中略)いはゆる呉服物、小間物のたくひ、松坂はよき品を用ひて、山田津

などとはこよなく代物よし、されば商人の、京よりしいるゝも、松坂はことに物よく上々の品なり、京のあき人つねに來かよふなり、時々のはやり物も、をり過ぎず、諸芸は所からにあはせては、よきこともあらず、もろ／＼の細工いと上手なり、あきなひごとにぎはゝし、芝居、見せ物、神社、仏閣すべてにぎはゝし、(本居宣長『玉勝間』)

近世の松坂では商業都市として高尚な文化が爛熟しており、市中の男女は京にも負けることのない粋な着物に身をつつんでいて、店には京から運ばれた良き品々があふれ、芝居は盛況で神社や仏閣に人が絶えることがない、それが宣長が生きた土地の様子だった。

宣長の父、小津三四右衛門定利は江戸の木綿問屋を中心に経営する商人で、母は村田孫兵衛豊商の娘のお勝、定利の後妻である。結婚後、夫婦は子供の誕生を切望し、子守明神として知られる吉野の水分神社みくまりに「もし男子を得しめ給はば、其児十三になりなば、みづから率すて詣て、かへり申し奉らん」と祈願して生まれたのが宣長であった。

「水分の神の申し子」と信じられた宣長を最初に襲った不幸は父の死である。父の定利が四十六歳の若さで江戸滞在中に突如、病死する。この時、宣長、数え十一。

父の死後、一家は遺産でなんとか生活していくことができたのだが、宣長は十三になると亡き父が水分神社で立てた誓いに従い、水分神社に御礼参りをする。母かつはそれをたいそう喜んだという。

少年時代の宣長は幾冊もの書に触れて勉学に励み、同時に商人として身を立てるための修行もさせられた。十六のときには叔父源四郎の江戸店で一年間、丁稚奉公をし、十九の時分、伊勢の山田で紙問屋を営む今井田家の養子となるがわずか二年で離縁となっている。

「あきなひのすぢにはうとくて、たゞ書をよむことをのみこのめば、今より後、商人となるとも、事ゆかじ」と息子の商才に見切りをつけた母かつは、宣長に京で医学を修得させることを思い付いたのだった。

上京した宣長は二十三歳、藤原惺窩の高弟の血をひく儒師、堀景山の塾に寄宿する。そこで漢籍の読解力を訓練した上で、翌年、堀元厚に入門し、医学の勉強を始めた。京での生活は宣長の遍歴時代で、大酒を呑み母を心配させたり、公言できないような青春の遊びもしたらしい。小津姓から本居姓に変え、名を宣長と決めたのも在京中のことだった。

二十八になって、六年間に及んだ遊学も終え、宣長は松坂に帰りさっそく医業を開いた。三十一で、松坂魚町の村田彦太郎の娘、みかと結婚するが、わずか三か月で離婚となる。三十三のとき、津の分部町の草深玄弘の次女たみと再婚する。今度の夫婦生活は順調で、

たみは生涯の伴侶となり、二人は三男四女の子供を授かることになった。

昼は生業の医者として往診に出かけ、夕方からは弟子を相手に講義をする生活が宣長のその後の人生だった。四十三歳のときには、三十年ぶりに水分神社に参詣し、感激の涙を流し、己の学問の方向を確認した。六十一で上梓した『古事記伝』第一帙は妙法院宮を通じて光格天皇の御覧となる栄誉もあり、六十五で松坂を治めている紀州藩に御針医格として出仕する。七十で三回目の水分神社の参拝をし、享和元年（一八〇一）九月二十九日の早暁、葬送の詳細を記した『遺言書』を残して、病死した。享年七十二。

刊行に四半世紀を要した筑摩書房版『本居宣長全集』の最終巻に収載されている宣長の詳細な年譜を作成した岩田隆は、宣長の生涯について「宣長ほどの学者で、かれほど逸話の少ない人物も珍しい」と呟いている。しかし、そのような宣長においても、やはり苦悩というものはあつて、その最大は、長男春庭が失明したことだろう。

春庭は宣長三十四歳のときの子で、偉大な父の指導のもと、宣長の後継者となるべく学問に一心不乱だった。特に書写に励み、あたかもその姿は宣長の従順で勤勉な助手という体である。しかし二十九歳のときにはすでに眼病の症状が出て治療を受けている。そのまま視力は徐々に衰えていき、三年後、完全に失明する。宣長は息子の失明について、自責の念を抱いていた。春庭の助力があつてこそ自分の学問業績を積み上げることができた、だから息子は己の学究の犠牲になったのか、と宣長は苦悶したのだ。尾張国の当時すこぶる世評の高い眼科専門医院の明眼院で三か月に及ぶ入院治療を受けさせたり、失明してからは、春庭を京へ遣り、鍼医の修行をさせたりした。松坂に帰った春庭は、盲目ながらも学問を続け、遂には動詞活用の法則性を明らかにする『詞八衢』（ことばのやちまた）を著し、国語学史上の画期的な業績を残したのだった。

宣長の最大の学問業績は『古事記伝』で、これは和銅五年（七一三）に撰上された日本に現存する最古の歴史書『古事記』の注釈書である。漢文としても成立していない漢字の羅列でしかなかった「読めない」テキストである『古事記』を仮名交じり文に書き下して「読める」ようにし、さらに一文一語について極めて詳細な解説を施した。宣長以前、『古事記』は、養老四年（七二〇）に成立した『日本書紀』の威光の陰に隠れ、歴史の彼方に埋没していたのだけでも、宣長の『古事記伝』こそが、『古事記』に古代日本の最も正統な歴史書としての地位を与えることになるのである。

■実情から信仰へ

宣長は好んで和歌を詠んだ。まだ松坂にいた十九の時に歌道を志してからは、歌会に足繁く通い、京都遊学中も、そして郷里に戻り医師としての一生をまっとうする時まで、倦むことなく宣長は己の「実情」を五七五七七の旋律にのせていった。その生涯で詠まれた歌はあわせて一万首を超えるという。しかし、『新古今和歌集』を和歌の手本としている宣長の作品は、芳しい評価を得ることはなかった。「しき島のやまどごころを人とはぐ朝日にゝほふ山さくら花」との自作を一幅の自画像に書き添えたことを、上田秋成に『胆大小心録』で嘲笑されたのは当然としても、宣長の作歌にたいし、学友荒木田久老は「宣長が歌の下手成る」と腐し、宣長に陶醉しきっている平田篤胤すら「難ずべき節こそ無けれ、面白からず」と師の欠点をあげつらう。

二十代半ばの京都遊学は、医師になるための勉学こそ目的であつたが、それは宣長自身にとつて懐古するにふさわしい青春の毎日だった。儒者である堀景山の薫陶の下、儒学に基づいた医学を修め、同時に漢学の素養を深めていった。宣長にとつて勉学の生活のなかでもっとも楽しみにしていたのは歌会への出席であり、この遊学中に詠んだ歌は約六年間で一四三五首にのぼる。京での学問も見当がついてきて、医師としての知識を修得し、松坂への帰郷が近づいてきたとき、彼はある決心をするのだった。「歌を詠むことについて自分の考えを文章にしてみよう」そう心のなかで宣長が呟いたとき、彼の著述活動が始まった。

宣長の処女作ともいえる『排蘆小船』は、誰かに読ませるために書かれたテキストではない。自身が立てた問いに己が回答を続けていく形式で、六十六の断片に分かれたこの書は、宣長の生存中は未完の書として筐底に秘められたままになっていて、大正時代になってようやく上梓されたのだった。つまり、『排蘆小船』は、宣長にとつて最も切実な問題について己のために思考した痕跡である。

『排蘆小船』の次のように始まっている。

問 歌ハ天下ノ政道ヲタスクル道也、イタツラニモテアソヒ物ト思フベカラズ、コノ故ニ古今ノ序ニ、コノ心ミエタリ、此義イカ、

答曰、非也、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、タ、心ニ思フ事ヲイフヨリ外ナシ、其内ニ政ノタスケトナル歌モアルベシ、身ノイマシメトナル歌モアルベシ、又国家ノ害トモナルベシ、身ノワサハイトモナルベシ、ミナ其人ノ心ニヨリ出来ル歌ニヨルヘシ、悪事ニモ用ヒラレ、善事ニモ用ヒラレ、興ニ

モ愁ニモ思ニモ喜ニモ怒ニモ、何事ニモ用ラル也、其心ノアラハル、所ニシテ、カツ
ソノ詞幽玄ナレハ鬼神モコレニ感スル也、(本居宣長『排蘆小船』)

『古今和歌集』の紀淑望による真名序を「和歌は政治を助ける道具であり、みだりに用いてはならない」と書いてあるのだと解釈し、宣長はそれを否定する。和歌とは政治や修身の道具ではなく、ただ心に思うことを言うまでのことなのだ、と。歌には害になるものも禍になるものもある。どのように歌が作用しようとも、人は心のままに歌を詠まなければいけない、と宣長は言う。それは当然のことだろう、とわれわれは思う。けれど、心そのままに何かを表現するとは、実際、可能であるのか、と宣長は考え込んでしまう。

「只意ニマカスベシ、コレスナハチ実情也」として、宣長は表現の根幹に「実情」という心のはたらきを導入する。「実情」のままに詠んだ歌がいいのだとしても、現実の表現活動においては何が「実情」なのか、創作者自身も分からなくなることもある。

例えば、近世の和歌には流派ごとにいろいろな決まりごとがあつて、その決まりを遵守した作品でなければ、歌壇で高い評価を得ることができない。しかし、そんな不条理な決まりは「実情」の表現のさまたげになるのだから、決まりを無視して「実情」の趣くまま、ありのままに作歌したほうがいいだろう。けれど、人々から評価されたいと思うのもまた「実情」なのであつて、高評価を得るために決まりごとをちゃんと守って試験の答案を書くように作られた和歌であつても、それもまた「功名心」という「実情」に基づいた表現行為であると言える。

ここにある「実情」の論理は、現実肯定の思考に他ならない。理想と現実のあいだに折り合いをつけているのではなく、「実情」という心のはたらきを無条件で承認しているのだ。いかなる「実情」も心のはたらきなのだから、それは絶対に肯定されるべきなのだ、という宣長は原理主義である。その原理主義は、何をも排除せず、全てを受け入れる。あらゆることを撰取する宣長の原理主義は、時にテクスト自身に向かう。

問曰、サキニイヘル、歌ヲヨミテ雨ヲフラセ、鬼神モ感応ストイヘルハ、尤アヤシキ
事、アルマジキ理也、故ニ今ノ世ニハ左様ノ事カツテナシ、今ナキ事ハ古モノナキコト
ハリ也、決シテ虚説ト思ル、イカ、

答曰、今現ニナキヲ以テ、古モアルマジトハ、大ナルアテスイリヤウ也、古ノ事イカ
テハカリ知ヘキ、古ノ事ヲ知ルハ、只書籍也、ソノ書ニシルシオケル事ナレハ、古ア

リシ事明ラカ也、儘^{コト} 書ヲ信スルハ愚也トテ、信セサル時ハ、古ノアラユル故事、ミナ信セラレス、然ル時ハ昔ヲシルヘキタヨリナシ、其ウヘ、靈異^{アヤシキ}ヲミテ偽^リトシ、決シテ無事ト思フハ、ユキツマリタル腐儒ノ見識、ハナハタセハシ、夏虫氷ヲ説ヘカラズ、凡夫ノ憶見ヲ以テハ、ハカリカタキ妙用ハシラルマジキ事也、内典ニイハユル、不可思議ノ理也、怪力乱神ヲ語ラストハ、孔子一家ノ私言也、イハンヤ吾邦 神靈ノ妙々、尋常ノ見解ヲ以テ、トカク論スルハ、イトアヂキナキ事也、日本紀神代卷、見ルヘシ
く、(本居宣長『排蘆小船』)

鬼神が和歌に心動かされ大地に雨が降ってくるなどというのは、昔の書物に記述されていても、そんなことが現実にあるわけがない、という問いに、宣長は回答する。昔のことを知るには書籍しかないのだ、信じることができない人は書物なんて読んでも何も理解できないだろう、自分は全てを信じることができる、と。宣長のこの狂気は「実情」を理解できれば、解ける謎である。

「実情」を無条件で肯定することは、心のはたらきを肯定することであり、そして、書物はすべて人間によって書かれているものである以上、どんな書にも作者はいて、当然、その作者にも「実情」はある。テキストの作者が「実情」に従って書くのであれば、テキストの書かれた内容に拠らず、われわれはそのテキストを受諾しなければいけないのである。『日本書紀』神代卷に書かれてある非現実的な神話を読んで、その書に「実情」のあらわれを認めるならば、それを否定することは良心に反する。「実情」肯定の良心に則ると、われわれは書物を信じることしか許されなくなる。自分が「実情」という心のはたらきのままに表現することは、倫理的に、すでに表現された「実情」を受け止める良心を求めるのであり、つまり宣長はきわめて誠実な人間だったのだ。人間に対しても、テキストに対しても。

宣長の出発点『排蘆小船』で構築した「実情」の論理は、宣長の思考のすべての核となっていく。日本倫理思想史の学者である菅野覚明は「宣長の実情論は、世の常の儒学と正統な二条派歌学の世界から出発した宣長が、それらとは決定的に異なる彼独自の方法を最初に定めた分岐点であり、宣長思想を考える上で、その持つところの意味はきわめて大きい」と言っている。宣長の伝記を書いた歴史学者の城福勇は「詠歌は、彼にとって余技や業余の息抜き・気晴しなどでは決してなく、歌の道は直接古えの道Ⅱ神道の構造に参加していたから、巧拙にかかわらず専念すべきものだったといえるのである」とまとめている、

宣長の歌論は単なる文芸批評にとどまるものではなく、国学において詠歌が真理に達するための手段である以上、歌論の構築は自分の思考全部を賭した冒険なのである。宣長は晩年、弟子に請われて学習指南書『宇比山踏』を書いているが、その内容もまた和歌に対しての研究方法を中心とするものなのだった。

『排蘆小船』の後、宣長の国学は『源氏物語』の研究へ向かう。『紫文要領』では「物のあはれを知る」ための物語研究を展開している。この有名な「あはれ」論は、実は『源氏物語』に特有な論理なのではない。『紫文要領』と同時期に書かれた『石上私淑言』は、宣長二作目の和歌論であり、これも『排蘆小船』と同様、生きているうちに公表することがなかったのだが、この歌論は前作『排蘆小船』の内容に文献学的実証を加え、さらに「心に思ふ事といふも。又すなはち。物のあはれをしる心也」として、人の心のはたらきの素直さを表現している。「実情」という語を「あはれ」に置き換えているのであり、宣長は「実情」という概念に「あはれ」という名を付けたのだと分かる。

事わざしげき物なれば。其事にふるゝことに。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。或は愛くしく或は悪ましく或はこひしく或はいとはしく。さまざまにおもふ事のある是即もののはれをしる故に動く也。

（本居宣長『石上私淑言』）

生活のなかで感じること、悲喜や苛立ち、悦び、愉快、恐怖と憂鬱、愛憎、恋、厭わしさ、そういう機微を知ることが「物のあはれを知る」そのものなのだ、と宣長は言う。ここにある宣長の現実への楽観が、人間を無条件に肯定するものであると同時に、先ほどの「実情」論で検討したように、テクストを絶対的に信奉する可能性をも秘めているのである。宣長は『紫文要領』と『石上私淑言』の成った翌年、明和元年（一七六四）に『古事記伝』の執筆を始めている。現在、宣長が神道思想家のひとりとして数えられているのは、『古事記伝』における神への言説があるからに他ならない。いったい「実情」は「あはれ」に変わった後、どのように神に結びつくのだろうか。

宣長の国学は、現代の学問の分類だと、大きく三つに分けられる。和歌論や『源氏物語』論に代表される「文学」、次に、係り結びの法則の発見や「てにをは」の助詞の用例、語の活用変化、漢字の読みなど、日本語の正書法を決定した「語学」、そして、『古事記伝』を

筆頭に作る、文献学的手法によって日本固有の文化や精神の構造を明らかにしようとした「古学」、この三分類に従って宣長が語られることが多い。むろん、この分類は後世の便宜的な指標にすぎず、宣長の意識が三つに分裂していたわけでもなく、近世において宣長の研究成果は「国学」という一貫した学問領域で捉えられていた。

実際の宣長の思考の形跡を見るに、宝暦七年（一七五七）、京から松坂に帰郷したころ、賀茂真淵の近刊『冠辞考』を江戸から上ってきた人から見せてもらい、それを繰り返し読むうちに「つひにいにしへぶりのこゝろことばの、まことに然る事をさとりぬ」とあるように、古代の人々の心と言葉について真実を知りたい、との古学への決意を固めたことが晩年から歿後にかけて刊行された随想集『玉勝間』に記されている。その後、『古今集』以降の二十一の勅撰和歌集から秀歌を選び『古今選』としてまとめ、松坂の歌壇「嶺松院歌会」に参加し、宝暦八年（一七五八）からはその「嶺松院歌会」の会員相手に自宅で『源氏物語』の講義を始めていて、真淵の書に耽溺しながら文学研究を進めた宣長にとって、すべての思考は「古学」に収斂されるべき運命にあった。

宣長の「古学」が『古事記』研究という形で具体化することになったのは、彼が私淑する真淵と松坂で一夜限りの対面をしたからである。賀茂真淵は号を県居といい、遠江の人で、京で荷田春満に師事した後、江戸に移り国学を教授していた。宣長が陶醉した『冠辞考』は『万葉集』の枕詞三百二十六語について、その懸かる詞を記して出典を明らかにし、精密な解釈を加えたもので、「古代語の研究を通して古代人の心をさながらに把握することができるはずと信じて、興奮を覚えたにちがいない」（城福勇）と断言できるくらい、宣長はこの書から「古学」に対する刺激と研究の方針を見出したのだった。宝暦十三年（一七六三）の五月二十五日、宣長は真淵の松坂宿泊の噂を聞きつけ、伊勢参宮の帰りに新上屋に泊まる真淵とついに邂逅を果たすのである。この時、宣長は三十四歳、真淵は六十九歳で、その夜の思い出を宣長は後にこう書いている。

宣長三十あまりなりしほど、県居^{ミフキ}大人のをしへをうけ給はりそめしころより、古事記の注釈を物せむのこゝろざし有て、そのことうしにもきこえけるに、さとし給へりしやうは、われももとより、神の御典^{ミコトノミコトノミ}をとかむと思ふ心ざしあるを、そはまづからこゝろを清くはなれて、古^コのまこと^{マコト}の意をたづねえずはあるべからず、（本居宣長『玉勝間』）

『古事記』の注釈をやりたいのだと言う宣長に対し、真淵はこのように返す。「私も『古事

記』や『日本書紀』を研究したいと思っている。そのためには、『漢意』かんいから清く離れて、いにしえの本当の心を見つけないといけないだろう」そして真淵は宣長を諭す。「古代の心を理解するには、古代の言葉を知っていなければならない。古代の言葉は『万葉集』を研究することで解明されるだろう。私は『万葉集』の研究を進めてきたが、もう老いてしまった。私の人生も残り少ない。神典の研究を成し遂げることはおそらく無理だ。君は壮年でまだまだこれからなのだから、学問を弛まず努力を重ねなさい。そうすれば志を遂げることもあるだろう」真淵はゆっくり息を吐いてから、宣長をじいと思つめる。「世の中の学徒は低い所で足を固めることなく、いきなり高みに登ろうとする。結果、低いところも得ることができず、もちろん高いところも間違いだらけになってしまう。このことを心にとめて、まず低いところをしっかりと固めて、それから高いところに挑戦するようにしなさい」真淵のこの助言に宣長は忠実だった。『古事記』を解するために、言葉を知らなければいけない。言葉を知るには書物を知らなければならぬ。その思いが「文学」と「語学」の研究を手段にして「古学」に流れ込むことになったのである。

『古事記伝』は、松坂での一夜の後、正式に真淵の弟子となった宣長が三十五歳のときから取りかかった全四十四巻の大書で、完成したのは寛政十年（一七九八）、時に宣長、齢六十九であった。原稿が全て刊行されるには文政五年（一八二二）までかかり、宣長の歿後となってしまう。巻一は全体の総論で、神道論の要訣「直毘靈」ナホビノミクマはこの巻の最終章となっている。巻二は『古事記』序文の注釈と神話に登場する神々の系図で、版本には付録として門人の服部中庸の宇宙論『三大考』を収録している。巻三から巻十七は『古事記』上巻の注釈で、神武天皇即位までの神話についての話である。巻十八から巻三十四は、『古事記』中巻、すなわち、神武天皇から応神天皇までを取り扱い、巻三十五から巻四十四までは『古事記』下巻で、仁徳天皇から推古天皇までを解釈している。

宣長が三十年以上にわたって対峙した「神の御典」である『古事記』から、いったい彼はいかなる神を見出したのだろうか。そして、宣長の信仰とは何であろう。本居宣長の神道は、はたして彼が残したテキストから明らかにになるのか。

■文字と偽り

言葉が至貴の存在を生み出すことがある。制御されない意識から書きためられていく言葉のつらなりが、その作者自身も気付いていなかった巨大な存在を暗示してしまう。文字を重ねることで神々を記してしまう現代作家の一人として金原ひとみを論じよう。

「ほんの些細なことがきっかけで、もうこんな世界にいたくない、明るいものの届かない影になってしまったと思う時があるんです。だからといって、暗く目立たない存在になるのはあまりに悲しいし、そんな人間で終わりたくない」と喋る二十歳の穎才は、すばる文学賞で文壇に登場し、さらその作品で芥川賞をそれまでの最年少記録で受賞した。金原ひとみは、己の才能の可能性と限界を知り尽くした作家である。彼女の処女作『蛇にピアス』と第二作『アッシュベイビー』こそ純粋な虚構の世界を構築した小説ではあるものの、三作目の『AMERICAN』以降、六冊の作品に触れたならば、われわれは作者の肖像と物語の主人公を繋がずに読むことができない。

この一連の作品において読者は、その主人公を金原ひとみ自身として解釈してしまう。彼女の全ての作品は一人称で書かれていて、男性のそれも登場するが、それすら作家「金原ひとみ」を取り巻く男たちの独白であり、結果的に劇中の言葉のすべては、作家としての「金原ひとみ」について言及されているものである。むろん、生物的存在としての一人金原ひとみと、作家の衣裳をまとった「金原ひとみ」に相違はある。だが、われわれ読者が作家「金原ひとみ」に期待するものすべてが彼女の小説によって曝露されており、たとえそれが創作された偽りであったとしても、作家「金原ひとみ」は私の目前にいる。必ずしも文学に精通している者でなくとも、その読者であることが許される川上未映子にしろ、綿矢りさにしろ、彼女たちの小説は決して私小説ではない。金原ひとみの一群の小説は、私小説であろうことを読者が期待せざるを得ない場所に立っていて、今のところその代表例といえるのが『オートフィクション』である。作家「金原ひとみ」自身であると読者に錯覚させる主人公リンの物語は、まず著述業をいとなむ二十二歳の彼女の独白から始まる。そして十八歳、十六歳、十五歳の順に、それぞれ、リンは己を語り通してゆく。この二百数十ページの小説をつくるにあたって、彼女は千枚以上の草稿を準備したという。おそらく自分の体験を綴ったその膨大なテキストを再構成してゆくことで、偽りの私小説、つまり私小説の体裁をとった確かめることのできない彼女の歴史を金原ひとみは記録していったのだ。実証を拒絶する歴史とは神話であり、それは、われわれが共有する作家「金原ひとみ」にとっての真実そのものである。言葉がはじめにあって、事実が言葉に従っている。書かれることによって、事実は姿を顕してゆく。この感覚は宣長の思考を理解するための重要な鍵となる。

皇国は。四海万国を照し坐ます天照御大神の生坐る本つ御国にして。その皇孫命の。

天より降りまし／＼て。天地とともに遠長くしろしめす御国なれば。万国の元にして。万国にすぐれたるが故に。天地の始より神代の事共。いと詳に正しく伝はり来て。今も古事記日本紀にのこれり。(本居宣長『鉗狂人』)

皇国日本は、全世界を照らす太陽神たる天照御大神の子孫である天皇が統治する偉大な国であり、それらすべての神の奇蹟は『古事記』と『日本書記』に正しく書いてある、と宣長は、歴史書にすぎないはずの『古事記』を信仰の道具とした。『古事記』における神々の逸話を、宣長は真実そのものだと信じることで、近代にも通じる神道の原型を思想的に整備した。もちろん、これらの荒唐な神話たちは、物理法則に反しており、史実ではありえない。つまり、神話が創作物であることは近世の人間にも明白なはずである。宣長と同時代の知識人、たとえば上田秋成は、その点において宣長を嘲笑する。

月も日も、目・鼻・口もあつて、人体にときなしたるは古伝也。ゾンガラスと云ふ千里鏡で見れば、日は炎々タリ、月は沸々タリ、そんな物ではござらしやらぬ。い中人のふところおやじの説も、又田舎者の聞いては信ぜべし。京の者が聞けば、王様の不真面目也。やまとだましといふことをとかくにいふよ。どこの国でも其国のたまたしいが国の臭気也。(上田秋成『胆大小心録』)

月や太陽を人間に見立てるのは昔話の世界であつて、実際は天体なのであり、宣長の言っていることは田舎者の下らない妄言だ、と秋成は憤慨する。『古事記』がどうであれ、太陽が天照御大神であるはずがないのだ。小林秀雄は、宣長のこの態度を「宣長の皇国の古伝説崇拜は、狂信というより他はないものにまでなっている」と言い切った。創作物としての神話、つまりは偽りの記録が宣長の狂信によって史実となるのであれば、作家「金原ひとみ」による偽装された私小説群もまた、彼女の信奉者によって人間金原ひとみについての事実そのものに書き換えられる。小説の主人公と作家が同一視されるこの手法は、まさに神話の創出と同じ構造を持っている。そして、金原ひとみが神話を記述しているのであれば、その神話が一人称によって制御される限り、彼女は自らを神として振る舞おうとしているのだ。

生首を見るようになってどれくらいが経つのだろう。子供の頃から、時折もやのよう

な物体を発見する事があり、成長するにつれて次第にそれが生首の形になっていった。

（金原ひとみ『オートフィクション』）

小説の主人公が見ている「生首」は幻覚でない。確かに生首を彼女の目は捉えている。見えるものが存在している。自分が見える世界、自分が感じる世界と客観的な世界そのものは同一であり続ける。事実は、己の認識と一致する。

天才には幻視が多く、病者に幻聴が多いのは周知のとおりである。その内容を吟味すると、病者の幻聴は、嘲弄し、迫害し、命令する人声であることが多い。それにひきかえ天才の幻視の多くは、未来の出来事を前もって予告する意味内容をもつ。（津本一郎「精神分裂病とカリスマ症状群」『臨床精神医学講座S8 病跡学』）

病跡学者の津本一郎は、人知を超越する傑出人に多くみられる症状群を「カリスマ症状群」と命名した。「思考可視、幻視、自己像幻視、感情・意志の領域における能動的影響症状、あやつり体験、能動的思考干渉、思考吹き込み、思考奪い取り、透視・千里眼、予知体験、既知感」を津本は「カリスマ症状群」の症状例とし、この症状群の病態を呈した天才人として、南方熊楠、夏目漱石、芥川龍之介、三島由紀夫、宮澤賢治、明恵上人、さらに佐藤春夫、石川啄木、川端康成をあげた。病者は己の精神が外界に侵食されていき荒廃するのに対し、天才は自分の精神が外界に影響してゆき創造性が開花するのだという。「カリスマ症状群」の天才においては、彼の思考や認識に世界が従うのである。

世界と己の認識が一致している作家として、石原慎太郎がいる。『わが人生の時の時』には幽霊の目撃談がいくつもある。たとえば、次の逸話が収載されている。

気のせいか、と思ったが人間だった。丁度、さつき、あの男を拾ったあたりだった。

本当に、確かにそうだった。さつきと全く同じところに、さつきと同じ男がレイン

コートを着て、ずぶ濡れになって立っていたのだ。（石原慎太郎『わが人生の時の時』）

見知らぬ男を赤坂離宮から日本橋まで車で送った。そのすぐあとに赤坂離宮を通りすぎるとその男が雨のなかを立ちすくんでいたのである。

石原にとって、彼が幽霊を見たならば、それは客観的に存在しているのである。他の者

に見えない物であっても、彼が確信するかぎり、世界の事実は彼の認識と完全に一致する。

本居宣長は『古事記』の一言一句を史実とした。それは金原ひとみや石原慎太郎の感覚と似ている。己があると認識するものは必ず存在している。主観と客観の差違はどこまでもない。有ると信じるものは実際にある。

小説家でない宣長には、自らの主観を物語としてではなく、実証によつて客観と合致させる必要があつた。彼の主観、「皇国」のイデオロギーを証明するための手段として彼は文字にも着目した。その考察の一例として『漢字三音考』を見てみよう。

『漢字三音考』は表意文字と表音文字の同時使用を生んだ土地についての考察であり、表意文字たる漢字をいかに読み、それをどう表音文字の体系のなかに溶け込ませていくかを、生涯、宣長は考え続けた。それは明治以降の国語学に強い影響を与え、特に歴史的仮名遣いや漢字の音読みである字音の決定など、近代以後の日本語における正書法の確立は、宣長の成果によるところが大きい。宣長は、この書で、文字の表意と表音の擦れの関係を述べている。

「漢字トハ。字ハ皇国ノ字ニ非ズ」この序文から続くこの論考は、序章の「皇国ノ正音」を次のように始める。

皇大御国ハ。天地ノ間ニアル万国ヲ御照シ坐マス。天照大御神ノ御生坐ル本ツ御国ニシテ。即其御後ノ皇統。天地ト共ニ動キナク無窮ニ伝ハリ坐テ。千万御代マデ天下ヲ統御ス御国ナレバ。懸マクモ可畏天皇ノ尊ク坐マスコト。天地ノ間ニ二ツナクシテ。万国ノ大君ニ坐マセバ。異国々ノ王等ハ。悉ク臣ト称ジテ。吾御国ニ服事ルベキ理リ著明シ。(本居宣長『漢字三音考』)

「皇国」の文字ではない漢字には、音読み、つまり漢音呉音唐音の三つの字音があるが、その正しい読み方と由来を『漢字三音考』において明らかにすると宣言した宣長は、まず、「天照大御神」が「皇国」に座しており、天皇の偉大さを称賛することから論を始めている。そしてこの『漢字三音考』における思考は次の構造を持っている。「然ルニ輕嶋ノ明宮御宇応神天皇ノ御世ニ。百済国ヨリ阿直トイヒ和邇ト云シ二人ノ博士ヲ渡シ奉リ。又論語ナドノ漢籍ヲモ貢獻セル。是大御国ニ漢字漢籍ノ参入レル始メ也」として、当然、漢字は中国から渡来した事実を押さえたうえで、「皇国ノ字音。今伝ハルトコロ漢呉共ニ。古ニ定マリツルマ、ニシテ。訛レル事ナシ」日本における漢字の読みは古来、中国から伝わった

音がそのまま保存されており訛っていないと考える。もともと中国語の漢字の読みは人間にとつて自然な音ではないので、中国という土地において人々の言葉は、それぞれに訛ってしまい漢字の読みについてもとの正統な姿を検証することができない。だが、「片仮字平仮字出来テヨリ以来ハ。イヨ／＼字音ノ訛リハ出来ザル理也」仮名で日本語が記述されるようになってからは、日本ではもう字音が変化することはなくなったのだから、「皇国」においてこそ、人間にとつて純粹で正しい音のみから構成される日本語のなかで、古代中国で使われていたはずの正統な漢字の読みが実行されているのだと宣長は主張する。

ソシユールが『一般言語学講義』で示したラングとパロールの関係性、つまりラングがパロールを秩序だて、また、パロールの変化がラングを書き換えてゆくこと、それが物理法則に従うかのような規則的な運動をするのであれば、文字と音声においても同様であろう。壁にぶつかった運動体がニュートン力学に則って跳ね返るように、固定された文字は、必然的に音声を法則の下で変動させる。音声は常に生者によって発せられるのであるから、文字の形態とその種類が、死者によって重ねられた文字の集積物としての歴史を決定してゆく。漢字から発生する歴史とは、時間の流れを記したのではなく、創世の傷跡に違いない。日本と中国におけるそれぞれの漢字の運命の相違は、表音と表意の本質が表象しているものであり、先の宣長の認識は、彼の思い込みにとどまるものではなく、日本語そのものが、「皇国」でありつづけるこの土地から解放されないかぎり、なんども生み出されるだろう。

宣長において、日本における漢字の読みの正統性を担保するものは、「皇国」としてある日本の土地の優位性ではない。しかし、日本から世界をどう解釈するか、近世においては中国とどう対峙するかは、漢字を輸入し仮名を発明するという行為のはじまりからの、文字によつて書かれてゆく歴史に拘束されつづける。日本語を記す文法が「皇国」の地のみによつて構築されていた現実に向き合えば、われわれが漢字仮名交じり文を使って、書き伝え読むことのすべてが、それぞれの言葉の使い手の意図と関わりなく、「皇国」と連結している。もし「皇国」から完全に自由になりたければ、日本語を破棄するしかない。「皇国」の思考を構成する道具の一つである漢字が、中国からの伝来でありながらも、その正統性をも「皇国」の土地の作用により己の身体中に回収してしまうのだから、「皇国」は一種の関数なのだろう。その関数は、外来を栄養素にして己の肉を形成し、そしてその肉こそが自らの出生の姿であると読み替える。「皇国」に流れ込んだあらゆるもの全てが「皇国」の伝統と歴史を保守する要素に変換されていく。

「皇国」の実際として、丸山眞男が「国学が主として歌学の領域にとどまっていた初期の段階はもとより、それが漸く古道といふ一定の思想的立場を自覚するに至った真淵・宣長に於ても、彼等の生きた現実の政治的社会的環境を直接の対象とした考察は彼等の歴大な労作の中で殆んど云ふに足る程の地位も占めてゐない」（『日本政治思想史研究』）と指摘したように、宣長の言説が必ずしも政治のものではなかったにも関わらず、近代の政治システムを用意してしまつた現実を、明治以後の宗教政策に見ることが出来る。近代において、神道は特別の地位を得たのだが、まず明治維新がある種の宗教革命であつたことを押さえるなければいけない。明治二年（一八六九）に神祇官が再興され、祈年祭をはじめとする律令国家の恒例祭祀が復興したように、皇室における祭祀から仏教的なものや儒教的なものが排除され、天皇の祭祀はすべて、古代に確かにあつたと想定される理想としての神道に礎を置くものに整理された。近代天皇制と神道は分かちがたい婚姻をし、神社は国家の機構のなかに吸収されていった。

いわゆる「国家神道」について、いろいろな立場の者がさまざまな声を上げているが、ここで気付くべきことは、その誰しもが皆、被害者としての自覚をもっているということだ。弾圧と強制あるいは戦争の象徴として「国家神道」が機能していたという、村上重良に代表される神社界の外からの非難であろうと、「国家神道」によって神社の活動が制限され宗教的干渉を受けたという、たとえば神道界の重鎮、葦津珍彦の認識であろうと、皆が戦前の神社が置かれていた状況を肯定していない。

明治初期、近代国家のシステムが生成されていく過程において、神社は信仰の場としてのみ純粹に存在することが許されなくなった。明治政府は明治四年（一八七一）に太政官布告「官社以下定額・神官職制等規則」を公布し、全国の神社を官社と諸社に分け、さらに官社を、官弊大社、国弊大社、官弊中社、官弊小社、国弊小社、別格官弊社の七つに格付けし、官弊社は中央政府の神祇官が祭るものとし、国弊社は地方官が祭祀を行うこととした。そして明治三十三年（一九〇〇）には神社行政を他の宗教行政から区別し、内務省に神社局が設置される。以後、神社制度は戦後になるまでの変遷があつたものの、神社が政府の行政下で統制の対象となつていたことは否めない。

「大日本帝国」が対外的には純然たる近代国家でありながら、同時に「神聖ニシテ侵スヘカラ」ざる存在である天皇によって統治されている矛盾は、神道そのものにも混乱を引き起こした。政教分離を達成した近代国家の下部組織であるということと、民衆の純真な信仰の場であるということと、そのふたつを神社は引き受けなければならなかつた。この二

律背反を解決する方法として神社は語ることをやめた。もし神道に教義があれば、それは宗教にほかならず、もはや近代国家の一部分である以上、神道を言葉で整理することは憚られたのである。

戦前の神社は言葉のない神道の信仰の場ではあったものの、言葉のない信仰は宗教としての体制を確立できないのだから、神道は宗教ではなかった。宣長が書から「皇国」を見出し、それが現実の構造となった近代日本には、宣長が持った類の信仰が生きる場はなかった。現在に至るまで神道はただ祈ることしかできていない。宗教の熱狂は、神道から遙か遠くに去っている。

■宣長の神道

『古事記伝』が物語ではなく思弁なのだとしたら、宣長は預言者ではなく神学者である。宣長は神の言葉を聞いていない。古典から神の言葉を探し出したにすぎない。『古事記伝』のなかでも最も有名な、神の定義として知られる一節を引こう。

さて凡て迦カ微ミとは、古イニシ御典等ノミフミトモに見えたる天地の諸モロモロの神たちを始めて、其シを祀マツれる社ソノホカナニに坐御スミタマ霊マをも申し、又人はさらにも云ハず、鳥獸トリケモノ木草のたぐひ海山など、其ソノ余何ホカナニにまれ、尋常ヨソツネならずぐれたる徳コトのありて、可畏カシコき物を迦カ微ミとは云なり、抑迦カ微ミは如カク此コトく種々ツネツネにて、貴タカきもあり賤イセきもあり、強ツヨきもあり弱ヨワきもあり、善ヨシきもあり悪アシきもありて、心も行シヨフサもそのさまぐに随シタガひて、とりぐにしあれば、大かた一ヒトむきに定めては論イひがたき物になむありける、まして善ヨシきも悪アシきも、いと尊タカくすぐれたる神たちの御ミうへに至りては、いともく妙タマに靈アハシく奇クスしくなむ坐シませば、さらに人の小チヒサき智サトリ以て、其理シなどちへのひとへも、測ハカり知らるべきわざに非ず、たゞ其尊シきをたふとみ、可畏カシコきを畏カシコみてぞあるべき、(本居宣長『古事記伝』)

勝れた徳があつて畏れおおい「モノ」が神であるのなら、人は神と対話することができのだろうか。『古事記』に出てくる神々は、形而上の存在ではなく、物語を織りなす役者としてある。けれども、その神話は三人称の物語で構成されている。また、神話の登場人物以外でも、動植物や自然環境など神となるものはあるのだが、それらがいくら尊く畏れるべきものであつても、神は「彼」ではあつて、二人称の「あなた」では決してない。

では、たとえば「私」と「あなた」の関係に自分と神があるのなら、われわれは神の本質

をたやすく理解し感じることが出来るだろうか。アウグステイヌスの『告白』からは「私」と「あなた」の関係にこそ、キリスト教における信仰の言葉があることが読み取れる。

主よ、わたしはあなたを疑惑をもってではなく、確信をもって愛するのである。あなたはわたしの心をあなたの御言をもって貫かれたから、わたしはあなたを愛した。そのうえ天地も、天地の万物も、いたるところからわたしに語りかけて、わたしにあなたを愛するように語り、またすべての人に語りつづけて、「かれらにいいのがれができないようにしている」。しかし、あなたはあなたがあわれもうとするものに深くあわれみをあたえ、いつくしもうとしたものに多くいつくしみをあたえられる。もしもそうでなければ、天地は聞く耳を持たぬものに向かってあなたの賛美を語ることになるであらう。(アウグステイヌス『告白』服部英次郎訳)

アウグステイヌスにとって、神は三人称の対象ではない。「私」が対峙することができる「あなた」こそ、『告白』を貫いているアウグステイヌス自身の神である。信仰が「私」と「あなた」のあいだにあるのなら、われわれは神に希望を伝えることができる。信じることで愛されるのなら、神は契約の相手となり、信仰から愛を得ることになる。

しかし、宣長が考える神は、三人称の「彼」の領域から外れることなく、われわれは神に望むことができない。神のうちに真理があるのだとしても、それはあたかも世界を決定している物理法則のようであり、われわれは神を信じることができても、神から愛されることはない。

宣長は自らを「水分神の申し子」であると堅く信じていた。その一方で二十代のはじめ、彼は熱心な浄土真宗の信徒で、宝暦年間の岩崎栄令宛の書簡で「僕也不佞ふねいにして、小来甚だ仏を好む」と言い切っている。しかし、歿する前年に書かれた『遺言書』からは、七十一歳の宣長が仏道を忌んでいたことが読み取れる。たとえば、「相果候而送葬迄之間、念仏申候事無用に候」「右棺者、山室妙楽寺へ葬可レ申候、夜中密に右之寺へ送り可レ申候」「右之通に而樹敬寺本堂迄空送カラヅレ也」とあって、送葬までの間、念仏を唱えてはいけないうこと、遺体の入った棺桶は夜中に人に知られないようにして山室山の妙楽寺まで密かに運ぶこと、仏式の葬儀をする樹敬寺には空の棺を送ること、と書かれており、菩提寺である樹敬寺の墓には自分の亡骸をおかず、山室山の妙楽寺に自分を埋葬し、「戒名」ではなく「秋津彦美豆桜根大人」という「後諡ノチナヒ」を記した笏を墓石の代わりとすることを望んだ。

両親が水分神に祈願して自分が生まれたのだとしても、それは奇蹟ではなく合理的必然である。その場合、神は法則であり、その法則が真であるかぎり、祈りは必ず現実となる。けれども、浄土真宗の他力本願は、阿弥陀仏の「意志」であって法則ではない。

実際、宣長が神を選び仏から遠のいたのは、京から帰ってからのことで、国学の研究が深まるほど、書籍から見出した法則としての神を確信していくのだった。『古事記伝』の作業は、「神の言葉」を確定していく作業ではあるけれども、それはルターがワルトブルク城に匿われて『新約聖書』をドイツ語訳していったことは全く性質を異にしている。

たましいは、聖なる福音すなわちキリストについて説教された神の言のほかには、これを生かし義たらしめ自由にしそしてキリスト者たらしめる如何なるものをも、天にも地にも所有しない。(中略) すなわちたましいは神の言以外のあらゆるものを欠くことはできるが、神の言なしには他の何をもってしてもその代りにはならない。しかしたましいがもし神の言をもつなら、もはや他の何ものをも必要としない。それは言だけで充分であり、そのとき食物も喜びも平和も光栄も技能も敬虔も真理も智慧も自由もあらゆる財も充ち溢れるばかりに所有する。(ルター『キリスト者の自由』石原謙訳)

ルターは『聖書』の翻訳を通じて、結果的にドイツ語を形成していった。同様に宣長は『古事記』の読解のため、日本語の正書法を決定していった。しかし、宣長とルターの決定的な違いは、ルターが『聖書』の記述こそ魂にとっての切実な課題と捉え、そこに己のあるべき信仰を発見したのに対し、宣長は、『古事記』というテキストを三人称で書かれた無機質な歴史として読んだことにある。どんな不条理な神話も、宣長にとっては「であった」と記述される史実なのであって、「べきである」と信じる奇蹟と愛情ではなかったのだ。

宣長の信仰がテキストを純粹に信じることを意味するのは、彼の思考が「実情」という心のはたらきの肯定を起点にして始まっているからだ。宣長が神典に向かう態度から分かるのは、「私」としての宣長自身に直面している「あなた」は神話で活躍する神ではなく、「あなた」とは『古事記』の作者にすぎないということであって、ゆえに神は、人間と向き合っている父でも母でもなく、精神的というより物理的存在なのであり、それは自然の構造のようなものだろう。だから、ルターのように『聖書』を媒介に神と対話することは、宣長の信仰では原理的に起こり得ない。

その意味で、宣長が考える「神道」は、魂のあり方を問う問題ではなく、歴史の運動法

則となつて帰結する。

そも此道は、いかなる道ぞと尋ねるに、天地のおのづからなる道にもあらず、人の作れる道にもあらず、此道はしも、可畏きや高御産巢日神の御霊によりて、神祖伊邪那岐大神伊邪那美大神の始めたまひて、天照大御神の受たまひたもちたまひ、伝へ賜ふ道なり、故是^{カレコヲモテ}以神の道とは申すぞかし、(本居宣長「直毘靈」)

「この道はどんな道なのかと尋ねると、天地の自然の道でもなく、人間が作った道でもなく、タカミムスビの神の心によつて作られたもので、先祖の神であるイザナギの命とイザナミの命から始まつて、天照大御神が引き受け、引き継ぎ、伝えている道である。これこそを『神の道』というのだ」と表現される「神道」は歴史法則そのものであり、「皇国」は歴史の必然であると言える。

宣長の「神道」が、「大日本帝国」の建国へ向かう法則であることを最初に指摘したのは村岡典嗣である。

東北帝国大学の文化史第一講座で教授職を得た村岡は、日本思想史研究という学問分野を開拓するのであるが、彼の学術研究は『本居宣長』という書から始まっている。「大日本帝国」の根底に足音もなくなったひたと皇国としての構造を構築していく何者かの正体について、村岡ははっきりとそれが本居宣長という思考様式にあることを指摘した。村岡にとつての古道とは、帝国の根幹を担保している思考であり、それは当時、日本思想史そのものにおける普遍と看做され得る概念でありながらも、村岡は、宣長の学問方法をドイツ文献学と比較することによつて、皇国の普遍性を否定するのだ。古道すなわち神道は確かに帝国内では普遍としての根本であると同時に、それが宣長によつて発見されたものであるという村岡の論理は、つまるところ皇国の建国者としての宣長を用意してしまう。「大日本帝国」で実行された神道は、宣長のテキストを読む者が新しく铸造していった陳列品にすぎないのかもしれない。

では、宣長の神道は、いかにして現実のなかで体现されていったのか。

宣長以後の国学の系譜を概観しよう。宣長の歿後に「宣長の門人」を自称した平田篤胤が、実証的な古典解釈から離れて主観的にテキストを読解することにより、幽冥界と称する死後の世界における靈魂の行方など神秘主義の言説を展開し、それは幕末の社会状況とも相俟つて在野に受容されていって、大きくわけて二つの学統を生んだ。まず、幽冥界が

従属している現世の統治機構を変革しようと政治思想に発展させた佐藤信淵や大國隆正らの系統が一つであり、その一方、政治支配に対する関心よりも神意の実現のために生活のなかの倫理的行為のあり方を考えようとした鈴木雅之や宮負定雄らの流れがある。島崎藤村は『夜明け前』で、幕末における篤胤国学の民衆への普及と維新への関わりを描いていて、宣長の国学が上流社会の非実学の教養であったのに対し、近世末期の国学は民衆の実践的思想として広がっていったことが分かる。

歴史法則としての宣長の「神道」が、どのような精神世界を構築していったのかを考えたとき、右記の国学の系譜とは別に、二人の国学者に注目したい。

たちばなのあけみ
橘 曙覧は、福井の紙筆墨商を営む家に生まれ、明治改元の十日前、慶応四年（一八六八）八月二十八日に五十七歳で病歿した国学者で、宣長門下の田中大秀を師としている。

曙覧は国学の学究の方法として和歌を作ることを選んだ。折口信夫が『橘曙覧評伝』で「歌は即学問であり、尠くも学立つて歌はじめて正しとしたのだ」と述べているように、作歌は創作や芸術などではなく、学問そのものであった。正岡子規が『歌よみに与ふる書』で「彼は歌人として実朝以後ただ一人なり」と絶賛したのをきっかけに、曙覧の和歌は近代短歌に大きく影響していくのであるが、作歌が思弁たりうる学問であったこと、そして、彼の和歌が明治以後評価されたことの二つには、宣長が定めた必然がある。宣長の思考が歌学における「実情」を明らかにすることから出発し、『源氏物語』と『古事記』の「実情」を闡明したのであれば、和歌の製作もまた「実情」の解明方法のひとつであって、国学の学徒の当然として曙覧は歌を詠み、結果、その歌は子規に「趣味を自然に求め、手段を写実に取りし歌、前に万葉あり、後に曙覧あるのみ」と批評されたのであり、子規は曙覧の「実情」の表出にこそ心を打たれたのだろう。逆に考えると、近代以降の文芸が「実情」を欲していたから、曙覧は高く評価されたのであって、それは明治以降の芸術が宣長の「実情」論に沿って構成されていったことを意味している。「独楽吟」は初句を「たのしみは」で統一した全五十二首の和歌連作だが、そこに「たのしみは鈴屋大人すずのやうしの後に生まれその御論みさとしをうくる思ふ時」との一首がある。子規が曙覧を評価し、その子規がなおわれわれの芸術の矩形のうちに収まるのであれば、「鈴屋大人」つまり宣長の後に生まれた現在のわれわれも同様に宣長の思考の範疇にあるのではなからうか。

思想と行動について国学者の可能性と限界をその死をもって体現した、生田萬いくたよろずという人がいる。萬は享和元年（一八〇一）に上野国館林藩士生田信勝の長男として生まれ、藩校で山崎闇斎の学問を学ぶが校風にあわず独学し、真淵や宣長の書を切っ掛けに国学を志し

て、二十四歳のとき江戸にある平田篤胤の私塾「気吹舎」に入る。文政十一年（一八二八）、二十八の萬は館林藩に藩政改革意見書『岩にむす苔』を建白した。しかし意見が通らないどころかそれが原因で藩籍を追放されてしまう。浪人となった萬は放浪の果て、天保七年（一八三六）越後の柏崎に住居を定め、「桜園塾」を開いた。翌年二月、大坂で大塩平八郎の乱が起きる。大塩の檄文に感涙した萬は、天保八年（一八三七）六月一日早朝、「奉天命誅国賊」「集忠義討暴虐」と大書した二旗の白旗をひるがえし、大塩一党を名告って柏崎陣屋を襲撃した。たった十五人での一揆だった。むろん、騷擾は鎮圧されて萬は負傷の末、自刃する。最期まで大義を貫いての三十七歳での死であった。

『岩にむす苔』は宣長が紀州藩主徳川治貞に奉った政論『秘本玉くしげ』に着想を得て萬が執筆したもので、そこには萬が体感した社会の閉塞が反映されている。過酷な年貢を原因として農村が荒廃してゆく現実から、百姓の負担を軽くするべきだと藩政を糺し、さらには、朝廷への大政委任と武士土着論を自説とした。彼の思想は、祖父より教わった陽明学や宣長篤胤の国学の焼き直しに過ぎず、萬は学者として二流かもしれない。事実、夭死のためか彼の門人で大成した者もない。しかし、萬には宣長のテキストを思弁のみに閉じ込めてしまう卑怯はなく、宣長が狂信だと揶揄されながら『古事記』を信仰したのと同じくらいの誠実さをもって、大義を行動として表現した。夢のなかで天皇と謁見したと吹聴する萬の人生は「神の道」そのものである。

曙覧の心性については宣長の「実情」論に還元することができるし、萬の行動も宣長の言説を盲信した結果であり、「実情」から生まれる信仰に殉教したのだと解釈すれば、二人とも宣長の思考を超えてはいない。問題なのは二人の才覚ではなく、文芸に内向した曙覧と、自らの思弁を一揆という形で外に向けた萬の両方を、宣長のテキストに基づいて納得してしまふ、われわれ自身の思考にこそある。ならば、宣長の思考としての神道は、われわれの言葉を未だに秩序立てていないのではないか。私は神道を引き受けようと覚悟する。

本居宣長の神道とは、常にわれわれが自身に問いかけている、自分とは誰であるのか、という叙述である。人は生きていく限り、己の置かれた状況について考え続ける。自分が立っている土地について、唇のあいだから生まれる言葉について、手元にある書物について、綴る文字について、信じられる真実について、それらを自明のものとして納得してしまふのではなく、懐疑の思考を何事にも向けることで自分が何者であるのか、だんだんと明らかになっていくのだろう。宣長が見出した神道は、その思考の解のひとつである。「実情」という心のはたらきを肯定することから、テキストへの信仰が発生し、その信仰の果

て、宣長がたどり着いた神道という法則は、今のわれわれ自身にとって、なお切実でかつ誠実な問題であり続けている。そして、近代日本の歴史を鑑みるまでもなく、われわれの思考そのものの中に宣長の神道が潜んでいて、学問も芸術も政治も暴力もすべては、宣長のテキストに回収されていくのだ。「実情」を否定することができない人に、神道を拒絶する権利はない。神道の可能性は、日本語を漢字と仮名で記述する全ての者に開かれていて、それを宣長の呪詛と捉えるか、われわれにとって唯一の希望であると考えるか、その自由はあるだろう。しかし、われわれにはこの二択しか用意されていない。どちらにしる、あるいは、神道の言葉に支配されている。信仰から逃れる道はない。

〈了〉