

本居宣長の生成論

——丸山真男と小林秀雄——

田中 希生

序論 「名」と生成変化について

われわれの思考は通常、名に囚われている。名は無い、といったとしても、それは囚われていることになる。

たとえば歴史がそうだ。そこに権力者の名が相対的に多く刻まれているのはたしかである。だからひとは、権力者だけが名をもつ、と誤解する。だが、その考えは浅はかである。むしろ権力者の望みは、名のもとにすべての存在を回帰させることである。けっきょくのところ、存在とは名の謂いであって、古代の名分論から近代の福祉国家にいたるまで、これまで生きて死んだあらゆる人間の名の刻まれた名簿を手に入れることが、権力の野蛮な望みなのである。

こうした権力に異を唱えるひとたちは、即座にこう反論する。無い、名の存在がありうるのではないかと。たしかに歴史とは、一方に

喧騒を、他方に沈黙を強いる装置である。記録にはかぎりがあるからだ。この調子はずれの手回しオルガンをどうにかすれば、沈黙の側に存在を割り振ることもできるのではないかと、というわけだ。それで、そうした無名の存在を民衆といたり群衆といたり大衆といたり市民といたり民族といたり国民といたりして、かぎりなく透明に近いゼロ記号を目指して、手かえ品かえ、たくみにこれを変奏してみせる。さもなければ沈黙して、後世にこの重荷を継承する沈黙の一族を形成する。

しかし、少々の想像力があれば、喧騒と沈黙とが結託していることは、すぐにわかるはずである。政治家同様、民衆はそも騒いでいるか、黙っているかのいずれかだからである。ゼロが数字であるように、無名の存在に「民衆」の符牒を貼付けても、それも名である。名Ⅱ喧騒と存在Ⅱ沈黙は、ついには同じものなのだ。

真の人文学は、有名であるにせよ、無名であるにせよ、この「名」

[Article]
TANAKA, Kio
Norinaga Motoori's theory of
becoming: Masao Maruyama and
Hideo Kobayashi
(Received 31 March 2018)

A Noon of Liberal Arts, No. 9, 2019

存在を越えようとするところにしか存在しない。そうでない学は、特定の人間に仕えるか、神に仕えるか——どちらも同じことだ——のいずれかをしか教えない。反対にいえば、どれほどその学が「名」に奉仕してしようと、「名」はしよせん、調子はずれの手回しオルガンにすぎない。だから学の望み如何にかかわらず、意識してか無意識にか、「名」を逸脱する生成変化を語っているはずなのである。

つまり問題は、名の、あるいは存在の、生成変化なのである。

こうした生成変化に積極的に、あるいは自覚的にとりくんだ哲学者が何人かいる。思いつくかぎりといえば、ヘラクレイトス、ニーチェ、ベルクソン、ドゥルーズらがそうである。フーコーもまたそうだろう。存在ではなく《流転》に真の哲学的意義をみいだしたヘラクレイトス。さまざまな動物や子ども、女、ひとことといえば人間ならざるものに《なる》ことを至上の欲びと考えたニーチェ。ありうべき進化の線を逸脱する多様な《創造的進化》について語ったベルクソン。微分 differentiation を差異化 differentiation と強弁したドゥルーズ。ときどきのエピステーメーに支配され、認識の檻に閉じ込められた言説とは異なる、言葉から現実へ、現実から言葉への奇妙な生成作用それ自体としての《言表》について語ったフーコー。彼らはみな、おのれの人文学の最高のフィナーレを、コロノスのオイディプスのように、たえざる生成変化の嵐のなかに置いたのである。

試みに、ドゥルーズの差異化について論じてみよう。微分曲線はもちろん、現実の曲線を描いたものだ。問題は、そのために導入さ

れた無限小である。「無限小は、実在的であるのか、それとも虚構であるのか……」^{★1}。ドゥルーズはこれについて、端的にこういっている。「偽の問い」である、と。この問いは、そもそも、微分曲線が現実の曲線の再現前化であること（でなければならぬこと）に起因している。つまり微分曲線が、現実の曲線を寸分違わず再現したのでなければ、（一九世紀的な意味で）数学的に正しいとはいえないのだが、そこに導入された無限小が存在認定をその定義からして剝ねつけている以上、どこまでもあやしげなものではないのである。それについてさまざまな思考上の操作といったものがありうる。

ひとつは、微分を現実の審級から切り離れた数学的ゲームにしてしまうことだが、ドゥルーズの解決はもっとひとを食ったものである。そもそも微分曲線は、現実を再現前化するものではなく、現実を多様化するものである、と。現実の曲線と同様、微分曲線もまた一個の、しかも別種の現実であって、だから現実の再現前化を目指す数学としてはもはや用をなさないにしても、依然として現実の問題、つまり哲学上の問題なのである。微分曲線は、現実の曲線の多様化にあずかる、別種の現実なのだ。ドゥルーズはそれを、「微分」と区別して、「差異化」と呼んだ。

このことを、先の議論と重ねあわせてみよう。現実の曲線とはすなわち存在である。また微分曲線とはすなわち名である。だから曲線と微分曲線の関係は、存在と名の関係に等しい。したがって、ドゥルーズならこういうだろう。名は存在の生成変化であるにすぎず、存在はまた名の生成変化であるにすぎない。名と存在とが一致して

いるかどうか（実在か虚構か）という問いは偽の問いにすぎない。裏を返せば、名が存在をそっくりそのまま適切に再現する、などということは現実には起こりえない。問題は、名や存在などにはなく、両者を相互に行き来する生成変化のほうである、と。というよりも、名や存在は、一義的な生成変化のあとで生じる二義的な残闕であり、かつ、それらは生成変化から取り残されるというよりも、歴史という第二の生成変化の流れに身を置くのである。^{★2}

同じようにフーコーの言表についても考えることができる。言表について考える際に一番有用な文献は、古代ストア派のクリュシッポスの「車」と口にすれば、口から車が飛び出す³である。言語についてのこの異形の思考をわれわれはついつい考慮の外に置きがちであるが、ではそれ以外にどのようなタイプの思考がありうるだろうか。

やはり二つしかない。「車」という語が現実の車を指し示しているのか、それともそうではないのか。この二者択一に誘われて、「車」という語がもつ音声（くるくるまわる……）や言語使用の歴史性（車輪は中国から伝わったものだ……）に現実の車の語源を探したり、あるいは異なる体系の偶然の一致（語とその意味……）にすぎないものとみなしたりしてきた。要するに、「言語は、実在的であるのか、それとも虚構であるのか……」。たしかに、音声上の「車」と現実の車の紐帯はあやしげなものだが、それでも「車」と口にすれば、口から車が飛び出す⁴式の考えかたよりましたといえるだろうか。

君の背中に車が迫っている。君はそれに気づいていない。それで

わたしはあわてて君にむかって「車！」と叫んだ。君はわたしの言葉を聞くや、すんでのところで車をかわしてことなきをえた。このとき言語にいったいなにが起きていたかといえは、それは「車」と口にすれば、口から車が飛び出す⁵としかいえないのではなからうか……。すなわち、「車」は車に生成変化したのである。フーコーならばこういっただろうか。「車！」は、男の背中にむかって車が突進してくる、しかもそれに気づいていない男がそれをあやうく避けようとするこの《言表》である。男が車に轢かれたか否かはさだかではないにしても、上記の一連の出来事をひとことであらわしているのが、「車！」なのである。^{★3}

つまり、われわれはここで「名」にまつわる三つの思考を手にしたことになるのだが、はたしてそれがもつとも現実的だろうか。ひとつは、「車」は現実の車を指し示しているというもの。もうひとつは、「車」は現実の車の比喻であり、厳密には指示しえていないというもの。そしてもうひとつは、「車」はたんなる「名」であることをやめて、現実の車に生成変化する、というもの。

前二者が現実的にみえるとすれば、それは近代言語学の占めている学問領域の都合にすぎない（二つの目の思考は、言語の現実性を放棄することが現実的だと考えられている）。言語学的な公準にしたがった前二者の現実性は、かえって根本的に乏しいのだから、みてのとおり、人文学的には、一見もつともあやしげに思われたクリュシッポスのそれ、すなわち言葉の生成変化に賭けるしかないのである。

第一章 实在論・虚構論・生成論

二度にわたる世界大戦の衝撃は、ひとびとの思考を独特な形で方向づけていたように思われる。というのは、多くの場所で、ひとが真実とみなしてきたものが崩壊したからであり、また真実の重みがひとを苦しめていたからである。戦後、それらはなにもかもが作爲的なものにみえた。真実なるものをつくりあげる学知は、畢竟するに権力にほかならず、だから権力批判とは同時におのれの学知を批判することでもあった。戦後知識人は、こうした苦しい身ぶりのなかで細い息をするほかなかったようにみえる。

たとえばエリック・ホブズボームは、古来変わらぬ不変性をたもつとされた伝統概念の作爲性を指摘していた。伝統なるものは、近代がつくりあげた虚構である、と。また、ベネディクト・アンダーソンは、暴力装置をとまなう実体的な国家論や民族実在論的言説に對して、国民国家の想像性^イ虚構性を語っていた。さらにはヘイトン・ホワイトは歴史なるものが実態というよりは歴史家の物語といひ、歴史の实在を信じる実証主義にかえてその虚構性を語る「言語論的転回」なる論調が一世を風靡していた。ほかに、東洋なるものは西欧人のつくりあげた虚構であると結論づけたエドワード・サイードがおり、純文学者の語る風景や内面は近代社会によってつくられた病だと決めつけていた柄谷行人がいた。

不動の实在性は、ひとえに言語と対象との確固たる結びつきに

よって可能になる（ジャック・デリダによるなら、それをなすとみなされていたのは、記録性を帯びる文字ではなく消え去る音声の現実性である）。裏を返せば、それは言語を現実の再現前化の装置にたるものとして、多くの者がこれを是としていたからである。要するに、実

証主義の背後には、言語が対象と結びつくことを認める公共的合意があったのだ。しかし、この合意がひとたび失われれば、真実を生み出すはずの再現前化の装置は、かえって虚構を生み出す装置となる。あやしげな音声の現実性（ルソーの語る言語の根源的比喩性）に端を発して、再現前化の装置の不備を指摘して回る、デリダの《脱構築》を基調とする批判が、あらゆる学問領域で意識するとなしなにとせよ、さかんになされるようになった。存在認定の権力に抗するに、その虚構性を指摘することが、まずもって優先され、そしてそれで十分だと考えられた（たとえばメディアに存在認定における過大な権力を認めつつ、これを真の存在と区別して批判するような）。気づけば、超歴史的普遍性をもつとみなされてきた多くのものが、近代に入つてつくられたものとみなされるようになっていったのである。哲学的にもあきらかな理論上の決定的なちがいはもちろんのこと、本人たちの徹底した反目にもかかわらず、ドゥルーズの差異化やフーコーの言表と、デリダの脱構築があいまいに同居していたポスト・モダンの状況は、ある意味で虚構論の世界史的な横行と軌を一にしていたとみることができる。ポスト・モダンとは、理屈はともかく歴史的には、こうしたごた混ぜ状態の別の名である。とはいえ、前章で述べた三つの議論（实在論・虚構論・生成論）を

実際に区別するのは、さほど容易なことではない。とくに後二者の虚構論と生成論の区別は微妙なものである。念のため、これら三つの議論を図式的に示してみよう。

实在論は、もっぱら神や徳の实在を語るものとして誕生し、その後、道や主体に変奏されて今日に命脈を保っているものである。神や徳、道や主体は、自然同様に人間の短い一生などはるかに越えて不動であり、すくなくともそうあるべきであり、日本語でいえば「デアル」(存在動詞)という明確な符牒をもつ。I am a doctor (私は医者である) といえ、まさに「私」は医者としての实在を語ることになる。

その反対の虚構論は、实在論の信じる神・徳・道・主体を疑うことにはじまるが、实在論のたんなる否定ではない。時空間にあまねくいきわたる不動の实在に対して、起源と終末とをもつ(物語・神話)。必然的に、こうした虚構を作りあげようとする自意識をもつた作者も前提される。こうした点を顧みるなら、虚構論には实在論の否定とは異なる明確な徴候があるといわねばならない。要するに、虚構論には、消極的であるにもせよ、演じられること・作為されることによる人為的な効果をひとつの現実として受け容れようとする批判的な態度があるのだ。日本語でいえば「スル」の符牒をもち、英語で I play a doctor (私は医者を演じる) といえ、**「私」**はある特定の舞台(たとえば病院)において、医者という仮の姿を受け容れることを意味する。

实在論・虚構論ともに抱えているひとつの困難は、「私」(神・徳・道

主体)という前提を「医者」以前に必要とするデカルト問題を内包していることである。そこで前提されているのが主体であるなら、それはきわめて近代的な装いを得ることになるが、「私」は「医者」なるものといったいかなる関係をもつのか、つまりすべてに先立つはずの「私」は、あるいは超越論的統覚Xは、「医者」なる实在を作為する、それ以上の作為でしかないのか……。

では生成論はどうだろうか。ここにおいては、上記の命題は I am to be a doctor (I become a doctor) (私は医者になる) としかいいようのないものだ。日本語ではもちろん、「ナル」の符牒をもつ。生成論にも虚構論と似たはじめと終わりがあるが、それは厳密には、始終というよりは、生滅というべきものだ。虚構論の始終が区切りを意味するのに対して、生成論は明確な区切りをもたない。というよりも、生滅はひとつの山場ビュックなのである。この議論では、なにか先立つのか、というデカルト問題は無関係である。いいかえれば、前提としての主体、という観念をもつ必要がない。実際、週末にひとりの父親であった彼は、週末が終われば、ひとりの医者になる。病院を出て帰宅すれば、彼はまた父親になるか、それとも夫になる……。そのいずれかを、じつは演じているだけだとみなければみてもいいが、だからといってそのいずれかが非現実と呼ばれるわけではけっしてない。もしうまく演じられないとしても、それはたんに失敗しただけで、虚構とは無関係である。本人がなにかになろうとしても、うまくなれるかどうかは本人の意志とは無関係だが、この無意識にこそ、神も徳も、道も主体もある。生成論ならば同じ

主題について、そう考えるだろう。

フーコーはドゥルーズの哲学を高く評価して「劇場」の用語を使ったことがある。^{★6} その一方で、ドゥルーズは、ガタリと書いた書物のなかで「劇場」の語を批判して、哲学を「工場」の概念とともに論じていた。^{★7} 劇場にせよ工場にせよ、生成変化を論じるにふさわしい用語ではあるが、微妙な問題を含んでいるのもしかたである。つ、く、るという語は、生成にも作為にも通じている。語法的には、木に果実が実るという同じ現象について、木が果実を実らせるといつてもかまわないからである。ここに困難がある。だから哲学者たちの概念上の挑戦と試行錯誤がある。そして虚構論と生成論の安易な混同、ないしは生成論の黙殺といった局面も生じてくる。

第二章 荻生徂徠と虚構論

丸山真男が「である」ことと「する」こととに、世界の人格を二分していたのはよく知られている。^{★8} 日本人は「である」民族であり、西欧人は「する」民族である、と。もちろん、前者の未開性を非難し、後者の先進性を賞賛している。ワレアリ(デアル)にワレオモウ(スル)を先行させる西欧近代の実現のためには、日本人にも「ワレオモウ」の思考を植え付けねばならない……。

この通俗的理解の背景には近代天皇制の問題がある。天皇を現人神とみる日本人はあまりに実在論的にすぎた。虚構の神をそれとして信じる西欧人の民族性とは異なる、とみたわけである。

戦前、丸山はこの視座——天皇は、現人神ではない——を秘めた通奏低音に『日本政治思想史研究』を書いた。といっても戦時中、天皇＝現人神という論調を素直に信用していた知識人や民衆がどれほどいたかという問題は、さしあたり措くとしよう(その信仰の身ぶりが構成的なものか、統整的なものかは率直な言明なしには証明不能である)。とにかくこの視座からすれば必然的に、日本政治思想史の近代的な画期は、「である」から「する」への移行にはかならないはずである。実際、そこで見いだされたのが、伊藤仁斎と荻生徂徠との差異である。

伊藤仁斎は「道」について、次のように語っていた。

道はなお路のごとし。人の往来するゆえんなり。故に陰陽ごもごも運る、これを天道と謂う。剛柔相須うる、これを地道と謂う。仁義相行なわるる、これを人道と謂う(『語孟字義』)

古典文献から「道」なるものの名義をあきらかにしようとする仁斎は、これを自然の「路」と同じものとみた。というより、自然の「路」は、聖人の「道」の実在的なリプレゼンテーションなのである。この点、よくいわれるとおり、朱熹の「道」理解からはずれていない。朱熹はいう、「人物各々其性ノ自然ニ循ヘバ、即チ其日用事物之間、各々当ニ行フベキノ路有ラザルナシ」(『中庸章句』)。

以上のような「道」の実在論的な理解に真っ向から異を唱えたのが、荻生徂徠である。彼はいう。

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。

(『弁道』)

徂徠は同じ「道」を、先王_ニ聖人の作為せる虚構とみた。「聖人の道」を「先王制作の道」と見、「聖なる者は作者の称なり」(『弁名』)といった。徳(理)にせよ道にせよ、それらはみな、実在でもなければ自然に備わっているものでもない。神や聖人に擬せられたならんかの主体によって人為的に仮構された、虚構であることを意味する。

むろん、すでに述べたように、虚構は実在のたんなる否定ではない。むしろ、統治に必要なひとつの技術である。「道」とは実体なるものとかならずしも関係しない、虚構的なリプレゼンテーションだが、それゆえ「道」は人為的な「法」に近づく。だから徂徠は、仁斎と異なり、自然主義的な傾向をもつ徳治主義や理に過度に依存しない、「碁盤ノ目ヲ盛ル」(『政談』)のように精緻に整えられた、法治主義的な統治論を語る事ができた。

むろん、名義のうちに現実を収束させようとする儒学の名分論の傾向が依然として色濃いぶん、それを近代と同じものとみなすわけにはいかないが、近代を虚構論のうちに把握しようとした丸山が徂徠に重大な関心を寄せ、高く評価したのはもつともなことだろう。王にせよ聖人にせよ將軍にせよ、それは一個の實在_{アタル}というよりは、演技_{スル}の問題なのである。

戦前の丸山がすでに虚構論に光明を見いだしていた点を公平にみ

るなら、戦後の世界史的な虚構論の隆盛に対してけっして遅れをとるものでなかったのはあきらかである(丸山はホブズボームより三歳年長である)。丸山が西欧と比較しつつ日本に批判的な視座を維持するのは当然だが、西欧においても、伝統や民族にまつわる不動性は批判の標的だったのである。その帰結が、ホブズボームの伝統批判やアンダーソンの国民国家批判、デリダによる実在論の脱構築だったのであり、近年の柄谷による丸山再評価につながっている。^{★9}

第三章 本居宣長と生成論

本居宣長は「道」について、次のように論じていた。^{★10}

其_ソはたゞ物にゆく道こそ有_リけれ、

美_ミ知_チとは、古事記に味御路_{ウツジミチ}と書る如く、山路野路_{ヤマヂメダチ}などの路_チに、

御_ミてふ言_{コト}を添_ソたるにて、たゞ物にゆく路_チぞ。これをおきては、

上代_ツに、道といふものはなかりしぞかし、

物のことわりあるべきすべ、萬_{ヨロツ}の教_{ヲシ}へことをしも、何_{ナニ}の道く
れの道といふことは、異國_{アザシニ}のさだなり、(『直毘靈』九、五〇)

上代に儒家や仏法流の「道」などはなく、ただ「ゆく道」だけが
あった、という。

これだけをみれば、「道」はきわめて自然主義(実在論)的に理
解されていると考えられるだろう。仁斎に近しくもみえる。だが宣

長によれば、慈円の説く仏法の道理も、近世人の知る儒家の道徳も、そのすべてが特定の作者をもつ人為的なもの、すなわち仏意ないし漢意にすぎない。「あたし國にて、佛の道には因果とし、漢の道々には天命といひて、天のなすわざと思へり、これらみなひがことなり」(『直毘靈』九、五四)。因果も天命も、天地を人格化する(天地、全存在の原因として有でも無でもない太極理を想定する)、人間理性の不当な拡張にすぎない。

ならば老荘の自然はどうか。「ざかしらを厭ふから、自然の道をしひて立んとする物なる故に、その自然は真の自然にあらず」(『くず花』八、一六三)。

「道」はもつとずっと微妙なものだ。「實は道あるが故に道てふ言なく、道てふことなけれど、道ありしなりけり」(『直毘靈』九、五二)。道はあるのでもなく、ないのでもない。道はそこをゆくひとの営為にしたがって、生まれて、そして消える。

宣長の高唱する神道とは、いかなるものだろうか。

そも此道は、いかなる道ぞと尋ぬるに、天地のおのづからなる道にもあらず、

是をよく辨別て、かの漢國の老荘などが見と、ひとつにな

思ひまがへそ、

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靈によりて、

世中にあらゆる事も物も、皆悉に此大神のみたまより成れ

り、

神祖伊邪那岐大神伊邪那美大神の始めたひて、

よのなかにあらゆる事も物も、此二柱大神よりはじまれり、

天照大御神の受たまひたまひ、伝へ賜ふ道なり、故是

以神の道とは申すぞかし、(『直毘靈』九、五七)

「道」は、産土の高御産巢日神の御靈より成つた、という。あきらかに、人間の作為に対する自然的なもの優越を語っているのだが、その一方でこの自然を絶対視することも禁じているようにみえる。というのは、先の引用の前半部にこう書かれているからである。

そも此道は、いかなる道ぞと尋ぬるに、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、

つまり、道は自然にも人為にも属さないものである。

丸山真男はこれをどのようにみていただろうか。結論をいえば、宣長の思考を徂徠と同型のそれとして、あるいは、その徹底として読んだ。

仁斎は朱子学の理を否定しつつも、道それ自体を「自然」

として窮極の価値を認めたら、天地概念は充分な展開を見ずして止んだ。徂徠によつて道の一切の価値性がそれを作為した人格(聖人)に帰属せしめられ、しかもその人格が天と連

統して彼岸性を帯びるに至って、人格的な天による非人格的な理の駆逐が完成された。ここに徂徠学と宣長学との思惟方法における深き契合が存在する。……むろん宣長は聖人を地上に引ずり下したから、彼の意識においては徂徠学の思惟構成は「人の作れる道にもあらず」といふ簡単な言葉を以て、皇祖神の創始した道といふ思惟構成と範疇的に区別されてゐる。……にも拘らず徂徠学を宣長のごとく超越的に批判せずに内在的に理解するとき、聖人は天に連続する事によつて一般人と質的に区別された彼岸性を帯び、又逆に天は聖人と連続して道を根拠づける人格的存在となつてゐる以上、徂徠学における聖人乃至天の体系的地位と宣長学における神のそれとの共通性は到底否定しえない。宣長学は徂徠学と道の内容を全く異にしながら、道の根拠づけにおいて同じ方法を取つたのである。^{★11}

仁齋がまた自然なものとして措定していた「道」を、徂徠は人間（聖人）の作為せるものと捉えた。天地を差配するのは人間なのである（付け加えておくと、丸山は自然から人間への社会的な移行をありうべき近代的発展と考えている）。それに対して宣長は、徂徠の人間を「神」に置き換えることで応えた。徂徠において自然の背後に聖人がいるように、宣長において自然の背後に神がいる。その背後的存在を聖人と呼ぶにせよ神と呼ぶにせよ、特定の人格が天地を作為するというその構造はまったく同じである、とみたのである。

宣長のなした聖人の絶対的な拒否は、かえって正反合のヘーゲル弁証法的に、聖人と皇祖神の絶対的同一化を招かないわけにはいかない、ともいう（「宣長による「道」の」規範性の否定が否定として徹底化されるや必然的にそれはそのまま肯定に転ずる……」^{★12}）。
もうすこし丸山の読解をみておこう。

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」それ自体の觀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つた。……人間の「作為」した規範に対する「自然」の高唱者として出発した国学は、「自然」自体の規範化を防止すべく、それを神の作為に依拠せしめることによつて、結局、主体的作為の論理的帰結をまた自らのものとしなければならなかつたのである。見よ、宣長が「神のはじめし道」と「聖人の作り設けたる道」とをあらゆる語彙を用ひて峻別するに拘らず、また、両者が事実いかにその内容を異にしようと、宣長の神と徂徠の聖人との体系的地位の類似は掩ふべくもない。^{★13}

どうやら丸山には、自然（實在）と作為（虚構）の二元論しか頭にないようである。作為に対して自然を優位に置いたとしても、その自然を批判するなら自動的にまた作為に戻る、というのだから。

たしかに、絶対化された不動の自然を批判するに、それを人間の認識論上の作為として相対化することはできる。たとえば自然界の犬に対して不動の實在の符牒として「犬」の名を与えたとして、とはいつても、それは日本人がそう呼ぶにすぎない、ということではできない。しかしそれだけが、許された批判の仕方だろうか。また、人間の作為に対して内的自然性の優位を主張しつつ、その自然の相対化を同時に達成するためには、けつきよく超人間的ではあっても「人格」神を置く以外にない、というのもほんとうだろうか。そもそも宣長はアマテラスとは太陽それ自身だといっていたではないか。^{★14}彼にみえていないのは、《生成》の視座である。宣長の神とはどのようなものだっただろうか。

迦微カミと申す名義は未思得ず。さて凡て迦微カミとは、古御典等イニシハノミヅミトセ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スマミ靈タマをも申し、又人はさらにも云ず、鳥獸木草のたぐひ海山など、ソノホカガニ其余何にまれ、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微カミとは云なり、(『古事記伝』九、一二五、割註は省略した。)

冒頭に「未思得ず」とあるように、宣長は神を定義しようとしていない。とかく事物に対する古典由来の定義にこだわった儒家の熱意を、彼はもたないのだ。事例を列挙しているだけであり、強いていえば、尋常ヨソツネでないもの、という消極的定義をなしたにすぎない。もちろん、「人」とかきっていない。鳥獸木草はおろか海山にいた

るまで、どこにでもあらわれうる、「人」の抱く常識よその常識のおよぼなものかである、というのみである。すくなくとも、丸山のいうような人格神とは思われない。

さらに引用をつづけよう。

人の行ふべきかぎりをば、行ふが人の道にして、そのうへに、其事オトコトの成ナラと成ナラざるは、人の力チカラに及ばざるところぞ、(『玉くしげ』八、三二〇)

宣長が作為オトコト(「行ふ」)の上位にみているのは、「成ナラ」である。たとえば子どもオトコの成長が、意識的な食事の摂取量とはかならずしも関係ケガレしていないように。不動の實在としての自然に対して、人為オトコを持ち出すことだけがその批判の仕方ではないのだ。そもそも自然は不動か、人為オトコだけが変化なのか、自然はむしろ人間の想像を超えて千変万化するなにかではないのか、と問い返してもよかつたのである。そしてつまるるところ、人間の自意識を超えた神性とは、人格とは無縁な「成」のはたらしきそれ自体と考えてもよいのではないか。先にみたとおり、「道」は、産土ウツチの高御産巢日神の御靈より成った。高木神ともいわれるこの神は、樹々が大地から天に向かって高く伸びるように、生成を司る、生成それ自身の神格化である。この神に加えて「神産巢日神」が「御靈」なす二柱の神であり、これについて彼はこのようにいう。

世間に有とあることは、此天地を始めて、万の物も事業も悉に皆、此二柱の産業日大御神の産靈に資て成出るものなり、(『古事記伝』九、一二九)

「成出る」という語が示しているように、彼は慎重に、産業日神の人格化を避けている。この世界のすべては生成するのであり、道も例外ではない。それは実在(自然)でもなければ制作(作為)されるでもなく、生成するのである。たとえば「天道」は、あくまで太陽(すなわち天照大御神)の天空における運行路である。儒学のいう「総天地之理」の主催者として、世界に先立って存在する人格化された太極(天理)をもつような仰々しいものではないし、仏教のいう、往生に臨んでひとを惑わせる六道のひとつというのでもない。

こうした表現上の配慮はほかにもみることができる。記念すべき古事記の劈頭、「天地初發之時」を、宣長は「阿米都知波自米能登伎」と訓んだ。「初發」をハジメテヒラクルと読むことを漢籍言として否定したのである(『古事記伝』九、一二一～一二三)。今日では、後者の読みかたのほうが主流になっているのだが、いずれが正しいかはともかく、時空の生成を非人称的に語ろうとする宣長の強い主張には、古事記を生成論的に読み込もうとする思想的な一貫性が感じられる。この冒頭の一文は、次の「於高天原成神名。天之御中主神」とひとつづきである。つまり、「發」をヒラクという動詞として読み取った場合、天之御中主神登場以前に、それを作為する主

語が暗黙に予期されていることになる。「天地」の語は儒学的にもきわめて重要な用語だが、とくに朱子学において、天地万物を総宰する根源的な原因として、その背後に人格的な「太極(天帝)」が想定されている。こうした概念に対して宣長が無配慮であるはずがない。時空が神の存在に先立って開けるのもなければ、時空を満たす神的人格が存在するのでもなく、ましてや時空に先立つ暗黙の第一原因があるわけでもない。時空の生成それ自体が神なのである。

「生成」の語の日本史上の初出は、古事記における伊邪那岐大神伊邪那美大神の国生みのくだりである。これを宣長はウミナスと訓る(『古事記伝』九、一七〇)。宣長にとって、神は、こうした生成変化はたらき以外のものではない。伊邪那岐の涙ないし目脂から生まれた天照大御神や月讀命にせよ、鼻水から生まれた建速須佐之男命にせよ、それらは神々のなす新陳代謝のはたらきであり、垢(褌津日神)や尿(弥都波能売神、水の神)や尿(波邇夜須神、土の神)でさえ、人格化される。神でさえ、変化のただなかに身を置くのであり、人格(偶像崇拜)でも物格(物神崇拜)でもない、変化それ自体を指している。だから、宣長は神の定義を避けた。「名」の概念は、生成変化を捉えられないからだ。「道」も同様である。目指すべき実在でも、その制作をありがたがる虚構でもない。いたるところではたらいっている生成の効果にすぎない。問題は、実在でも虚構でもなく、生成変化なのである。

第四章 生成変化を捉えることの困難について

自然から人間へ、存在から作為へ。丸山真男が歴史発展の正しい順路とみていたこの移行を画すという点で、考えてみれば徂徠学だけが特権的だったわけではない。もっと端的に、新井白石は「神とは人も。我國の俗凡其尊ぶ所の人を称して、加美といふ。古今の語相同じ、これ尊尚の義と聞えたり。今字を仮用ふるに到りて、神としるし上とするす等の別は出来れり」（『古史通』）といっていた。

さらにいえば、すでに林羅山が天照太神を中国の先王^{てんしょうたじん}＝聖人である堯舜に比すべき道德的存在として人格化していた（いわゆる神儒合一論）。白石は、神の存在を信じる「太古朴陋の俗」を取り除き、ひとの精神を合理化することに腐心したが、神を人間とみなすところに正しい歴史の進歩がある、という観点は、じつは同じくらい素朴なものだ。古代地中海世界に冠絶したローマ皇帝は神それ自身なのか、それとも神に比すべき第一人者なのか。素朴な庶民と懐疑的なエリートとで、その内面にちがいはあれ、やることは同じである。要するに、崇め奉るか石を投げるわけだ。物神と偶像のあいだで、ひととは長らく弁証法をつづけてきたのである。おそらくむしろ、真の歴史発展は、この弁証法を禁じるか、それとも生成変化に身を委ねるか、この秘められた螺旋運動のなかで生じてきたのではないだろうか。

ともあれ、生成変化を捉えるのは、その本質からして困難なもの

だ。後年、丸山は「歴史意識の『古層』」（一九七二年）^{★15}のなかで、宣長の「凡て世間のありさま、代々時々、^{ヨメナカ}、^{ヨトキトキ}、^{ヨトマダマ}、^{ヨトガゴト}、^{ヨトキトキ}に移りもてゆく理は……悉に此神代の始の趣に依るものなり」（『古事記伝』九、二九四）を引用しながら、日本人ないし宣長に存在する「基底範疇」としての生成変化の可能性に気づいていたようにみえる。その意味で、以前の彼が日本人に見いだしていた実在論は、じつは放棄されているといってもいいのだろうか。彼が宣長のほかにとくに注意を促すのは、慈円の『愚管抄』にいう、次の一節である。

日本国ノ世ノハジメヨリ次第ニ王臣ノ器量果報ヲトロヘユクニシタガイテ、カヽル道理ヲツクリカヘシテ世ノ中ハスグルナリ。劫初劫末ノ道理ニ、仏法王法、上古中古、王臣万民ノ器量ヲカクヒシトツクリアハスル也。

慈円によれば、劫初において、国家統治はただひとりの王、すなわち天皇に委ねられていた。しかし歴史の進展は王者から「器量」を奪い、単独での統治は次第に困難になっていった。しかし、相対的にましなひとびとを集めた合議によれば、古い秩序の再建は可能だという。彼の『愚管抄』は、まさにその実現可能性に寄与するための歴史書である。丸山はこれのように解説する。

ヨーロッパの場合、歴史意識の発展にとってヘーゲルが果たした巨大な役割は「理性」を歴史的現実にたいする超越的批

判原理とするかわりに、これを歴史的過程に内在せしめ、まさに歴史における理性 (Die Vernunft in der Geschichte) の構築を志したところにあった。けれどもヘーゲルにおいて唯一であった「理性」は、十三世紀の慈円にとつては、すでに「諸道理」(Vernunft) という複数形で提示されていたのである。「歴史相対主義」の花がどこよりも容易にさきこばれる土壌が日本にあった。^{★16}

丸山は、自身で見いだした日本の歴史意識の「古層」を、ヘーゲルの《一》と対比させて《多》とみなしている。彼がヘーゲルの原理の普遍性に対して、「歴史相対主義」を引き合いに出すのはそういう意味である。そこから、一度は触れかけた生成論から遠ざかり、やや性急に、次のように批判的に結論づけることになる。

経験的な人間行動・社会関係を律する見えざる「道理の感覚」が拘束力を著しく喪失したとき、もともと歴史的相対主義の繁茂に有利なわれわれの土壌は、「なりゆき」の流動性と「つぎつぎ」の推移との底知れない泥沼に化するかもしれない。現に、「いま」の感覚はあらゆる「理念」への錨づけからとき放たれて、うつろい行く瞬間の享受としてだけ、宣命のいう「中今」への賛歌がひびきつづけているかに見える。「普遍主義に對して」すべてが歴史主義化された世界認識——まずまず短縮する「世代」観はその一つの現われにすぎない——は、かえつ

て非歴史的な、現在の、そのつどの絶対化をよびおこさずにはいないであろう。^{★17}

丸山はここでも、万世一系の天皇に端を発する線状の時間をそのつどの瞬間、今に分割する《多》を見いだしている。彼には、生成論が、過去なる虚構(ないし実在)を信じようとしない、極端な現在主義にしかみえない。日本人が意識するのは、うつろいゆく現在だけ、というわけである。

歴史相対主義の土壌……それは理想社会を太古に求め、それを基準として歴史的現実を裁くという意味での「復古主義」
とも、また反対に、未来に歴史の目標を託し、現在をその目標へのステップと見る「進歩の観念」とも、所詮は摩擦せざるをえない。^{★18}

だが、それはほんとうだろうか。生成変化を《現在》の多数性に還元して歴史相対主義と捉えるかぎりではそのとおりだが、本来の生成変化は、過去と未来とを《今》のうちに同時に含まねば成立しない概念である。宣長はそれを「中今」といつたのである(「中今とは、今をいふ也、後世の言には、当時のことを、降れる世後の世などいふは、よろしくもあらぬいひざまなるを、中といへるは、當時を盛りなる真中の世と、ほめたる心ばへ有て、おもしろき詞也」『統紀歴朝詔詞解』七、一九八)。だから、復古は同時に維新たりうるのだ。そもそも、『古

事記』をあれほど鮮やかに読み解いた宣長の学問が、たんなる現在の絶対化を生み出していたらどうか。かくして、丸山はもとの構図に逆戻りする。彼のなかで、生成変化は、無数の「である」を生み出すだけなのだ。彼にとつて、この現在の《多》は「泥沼」をも意味する。この泥沼は、かつて彼が「日本の思想」で論じた「ズルズルべったり」の濁流でもあり、日本特有の「無責任の体系」が導きだされる源泉でもあり、のちのポストモダンイズムの洪水を準備する波濤でもある。^{★19}

丸山は多様性と多数性とを区別しなかった。生成の概念は、理論的には変容可能性をもった多様性に属する。しかし彼は、それを多数性と混同し、日本に諸理念のせめぎあう歴史相対主義、さらには時間を瞬間に分断する無数の現在主義を導きだしたところで満足してしまった。だから彼にはそれは日本的ニヒリズムにしかみえなかった。彼の思考にはつねに《一》か《多》かの貧しい二者択一が準備されていて、その観点からの批判で充分に思われたのである。

《一》に帰着する雑種やササラ型か、《多》にとどまる雑居やタコソポ型か。「である」と「する」の一对においては、諸行為（する）から同一性（である）に収斂するのか、それとも同一性から諸行為に散開するのか。生成変化の概念それ自身が、丸山にとっては、実在論と虚構論のあいだに捕獲された二義的な、カテゴリー的に劣位にある概念にすぎないのである。

小林秀雄の宣長読解はどうだろうか。小林は、宣長を安易に日本人論の内部に回収しようとする戦後の風潮をきらった。すくなくと

も、後年のナシヨナリズムの源泉とみる通俗的な見方とは異なるところで、これを読んだ。彼がみるのは、日本人という語では尽くせない、「孤独」^{★20}な宣長である。そして、近代科学の外在的・客観的な実証主義的態度とは異なる、「この人間の内部に入りこみ、入りこんだら出ない」という態度のうちに読んだ。宣長が稗田阿礼の『古事記』に対してそうしたように。この点、自身の信じる外在的カテゴリーに宣長をあてはめようとした丸山とは異なっている。しかし、村岡典嗣の古典的な宣長研究に引き寄せられて、小林もまた、宣長は徂徠学の影響のもとにあるとみていた。^{★22}村岡の研究は、宣長の蔵書中にあつた和漢の書籍の抄録に含まれた徂徠学にかかわるそれをつぶさに精査した実証的なものだが、徂徠の孫弟子、市川匡の宣長批判（「未質能比礼」）に対する反批判の書「くず花」における強烈な儒者批判にもかかわらず、じつは宣長は徂徠学からその本質的な部分を受け継いでいた、ないし影響されていた、とみるのは正しいだろうか。

当然、小林は実証主義とは異なる、もっと深い場所でのその類似をすくい取るうとしている。深い場所、それは言語である。

彼は徂徠の「凡ソ言語ノ道ハ、詩コレヲ尽ス」（『論語徴』）を引く。詩に言語の本質をみる孔子・徂徠の態度は、たしかに歌を重視する宣長の態度とよく似ている。小林はここに「言語の本能としての、比喩の働き」をみた。^{★23}そして「言語は物の意味を伝える単なる道具ではない。新しい意味を生み出して行く働きである。物の名も、物に附した単なる記号ではない、物の姿を、心に映し出す力である」

と読んだ。小林はこの言語の根源的比喩性を全面的に肯定している。^{★24}
だが、はたして徂徠においてことはそれとおりだろうか。徂徠はこ
ういつていた。

宇（空間的隔たり）はなほ宙（時間的隔たり）のごときなり。
宙はなほ宇のごときなり。故に今言を以て古言を視、古言を
以て今言を視れば、これを等しくするに朱離鳩舌（鳥獸の鳴き
声や異國語）なるかな。（『学則』）

徂徠がみているのは、古い言語と現代の言語のあいだのへだたり
である。古い言葉は鳥獸の鳴き声や異國語に等しい。また、「道」
をつぎのように論じている点も注目できる。

道は知り難く、また言ひ難し。その大なるがための故なり。
後世の儒者は、おのおの見る所を道とす。みな一端なり。思
孟よりしてのち、降りて儒家者流となり、すなわち始めて百
家と衡を争ふ。みづから小にすと謂ふべきのみ。（『弁道』）

道は言語よりも大きい。言語は道よりも小さい。後世の儒者があ
きらかにしたと思つていたものは、みなその一端にすぎない。そう
いつている。この、「道」に対する考察は、つぎのように閉じられる。

六経残欠す。たとひそれ完存すとも、また古時の言なり。い

づくんぞ能く一一その義の謬らざるを得んや。…然れども
吾もまた学者の吾が言に因りて以て宋儒および諸家の説を廃
することを欲せざるなり。古今邈かなり。六経残欠す。要は
理を以てこれを推さざるを得ず。理を以てこれを推す者は宋
儒が嚆矢たり。ただその理いまだ精しからざるや、ここを以
て理に滞る。これを精しくしまたこれを精しくせば、あに宋
儒および諸家の過ちあらんや。かつ学問の道は、思ふことを
貴ぶ。思ふの時に方りて、老・仏の言といへども、みな吾が
助けとなるに足る。何ぞいはんや宋儒および諸家の説をや。（同）

徂徠が求めた先王の道はますます遠い。だから言葉に理に頼るほ
かない。しかしそれとどこまでも不完全なものだ。精確を期して
断言すれば、かえって過ちを犯す。だから「思ふ」という不確かな
ところで満足せざるをえない。というよりも、実態とはかならずし
も関係しない、つまり「思ふ」としかいえない、この言葉に理に名
にひととはとどまるべきなのであり、それこそが学問なのだ。だから
彼は次のように老子を批判する。

「老子はいう、「車を数へて車なし」と。しかも車の名あり。
古の道なり。聃（老子）の言の失せるに非ざるなり。「道の道
とすべきは常の道に非ず」とは、聃の言の失せるなり。それ
聖人よりして道の名あり。聃あに非ならんや。ただその知、
聖人に及ばず。（『学則』）

この言葉の意味はこうだ。車を分析すればするほど、かえって「車」は存在しない、と老子はいう。しかし、「車」という名があるではないか。これこそ古の道である。もちろん（車が物であるかぎり）老子の言にも一理はある。だが、同じ論法で「道の道とすべきは常の道に非ず」と彼がいうのはまちがっている。というのは、「道」とはそもそも天地自然の道ではなく、聖人の制作したものであるからだ。してみると、老子はつねにまちがっているわけではないが、その知は聖人にはおよばない、ということになる。

徂徠は、実態に縛られない、理に模^{かた}られた名義（用語の意味）にこそ、価値があると考えている。したがって問題は「名」ということになる。これについて彼はこういっている。

生民より以来、物あれば名あり。名は故^{もと}より常人の名づくる者あり。これ物の形ある者に名づくるのみ。物の形なき者に至ては、すなはち常人の睹^みること能はざる所の者にして、聖人これを立ててこれに名づく。（『弁名』）

物にはすべて、常人のつけた名がある。それだけではない。形なきものにもまた名がある。それこそが聖人のつけたものだ。重視するのはむしろ後者である。こうしてこの世界は、「名」で覆い尽くされていることになる。だが、老子がそうだったように、ひとはすくなく言葉と物の一致を夢想する。言葉のあるところに、物の在りを

想定してしまう。だから、道が天地自然の道と混同される。その回避のためには、つぎの態度こそ、道を学ぶにふさわしいことになる。

学ノ道ハ、黙シテ之ヲ識ルニ在リ（『論語微』）

沈黙である。言語≡詩とは、黙して語らぬ聖人の前で漏らされた啞の喚きであり、一端だけをほのめかして聖人が地上を去ったのは、ひとはけっして目的地≡起源にたどりつけぬまま途上を歩むほかない。近代風のいいかたをするなら、徂徠にとつて、言語はリブレゼンテーションであろう。言語は対象とは一致しない限界を有し、たえず現実とすれちがっているような虚構をつくりだす。ひとの知が言語とともにあるかぎり、この虚構にとどまることを是とするほかない。虚構の価値を、虚構をなす人爲のうちに認める消極的な肯定こそ、「道」なのである。

先に触れたように、小林は、名義を重視する徂徠から「言語は物の意味を伝える単なる道具ではない。新しい意味を生み出して行く働きである」という観点を引き出していた。われわれのいいかたでは生産／生成変化である。だが、その新しさは、必然的に、古言に属する聖人の道からは遠ざかるものである。聖人の制作した道は論理上、どこまでもひとつであるべきであり、そこに端を発する後世の数の解釈は、本質的には排除されねばならないはずである。宋儒に対する徂徠の批判は基本的にこの原則に貫かれていて、ただ自らも浴している古今ないし新旧の隔たりを消極的に受け容れていた

にすぎない。言語の「新しい意味を引き出して行く働き」を全面的に肯定したのでは、そも徂徠学の目指す聖人起源への回帰は意味をなさない。徂徠が言語の本質を詩に比喩性にみたのは、言語がどこまでも現実との隔たりを生み出す虚構に属したからである。「蓋シ先王（聖人）ハ、言語ヲ以テ、人ヲ教フルニ足ラザルヲ知ル、故ニ礼楽ヲ作りテ、以テ之ヲ教フ」（『論語徴』）。だから言語だけではない、礼楽の実践を必要とするのだし、究極の知性は沈黙によつて代表さるべきなのである。

小林は、『弁名』にいう「物あれば名あり」を強調して、物と名が出会う不思議について語っていた。物はもちろん、感覚可能なものである。しかし本来、徂徠が強調しているのはこの次の文章、すなわち「名は故より常人の名づくる者あり。これ物の形ある者に名づくるのみ。物の形なき者に至ては、すなはち常人の睹ること能はざる所の者にして、聖人これを立ててこれに名づく」である。形なきもの、感覚できないものに名を与える聖人の制作こそ重要なのである。よつて、『弁名』で書かれているのはすべて、道や徳、仁など、感覚できないものの名の意味である。小林はこの一文を看過している。だからあるがままの天地を受け取れという宣長と一致させることができる。

市川匡は宣長の『直毘靈』を批判してこういつていた。

目ニ見エタルマヽテ、^二 其外ニ何モ無事ゾトイハバ、^一 諸ノ神目
ニ見エタマハヌヲバ、^二 皆無モノト定メンヤ、^一 御国ノ説ニ、人

死去タレバ夜見ノ国へ行トイヘリ、夜見ノ国モ、目ニ見エザルモノナレバ、何処へ向テ首途スベケン（『末賀能比礼』）宣長全集』八、一九五）

宣長はこれにこう応える。――

余が本書（『直毘靈』）に、目に見えたるまゝにてといへるは、月日火水などは、目に見ゆる物なる故に、その一端につきていへる也、此外も、目には見えね共、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しる、其外何にてもみな、触るところ有て知る事也、又心など云物は、他へは触ざれども、思念といふ事有てこれをしる、諸の神も同じことにて、神代の神は、今こそ目に見え給はね、その代には目に見えたる物也、其中に天照大御神などは、今も諸人の目に見え給ふ……（『くず花』八、一六〇）

徂徠に即していえば、目に見えぬ世界こそ重要で、そこにこそ聖人の道がある。市川匡は師の観点に忠実に、日本の神々の世界にも目に見えぬものがあるのではないかと問うた。宣長は頑なである。感じることができるがすべてであり、神々の世界としてそれはかわらない、と。徂徠において断言を避けるためになされた「思ふ」でさえ、宣長にあっては、心を感じることである。こうした感覚可能な対象な

き「名」など、「無きことを、理を以て、有げにいひなす」「空理」にすぎない。

こうした読解は不自然だろうか。物ならぬ、感覚できないものこそ、名の本性を見いだしていた徂徠と、感覚できるものがすべてだといひ、「詞」の「意」よりも、「詞」に連動して呼び覚まされる「事」を重視した宣長を無理に一致させる必要があるだろうか。あるいは沈黙に知の到達点を見いだした徂徠と、「言霊のさきはふ国」に理想を見いだした宣長とを、無理に一致させる必要があるだろうか。むしろ、言語において鮮烈なコントラストをもたらす両者の思考の決定的な差異について、もっと考察すべきではなかったろうか。

小林の『本居宣長』は、宣長が終生、師と仰いだ賀茂真淵に対する部分的な批判を全面的に強調するところで終わる。小林の言が正しいなら、宣長は徂徠を師と仰ぐべきだったろう。宣長の生成論的な理解において、丸山とは比較にならない深さを披露した小林もまた、虚構論と生成論とを混同している。簡単にいえば、丸山は徂徠理解の延長上に宣長を同列に配置し、小林は宣長理解から遡行して徂徠を同列に理解した、といっている。

実在（自然）には《何か what》、作為（人為）には《誰か who》、生成には《いかに how》という、混同を防ぐ、それぞれにふさわしい問いの指標がある。にもかかわらず、容易に物格になりうる前者に對置されて、とりわけ後ろの二者が混同されるのは、主語をもつわれわれ近代人の言語が、おそらく作為にも生成にも何らかの人格を想定してしまうからである（また権力者を糾弾するに、誰かの指標

をもつ作為論は好都合でもあった）。たとえば詩人は、生成変化に属する無意識の踊り手なのだろうか、それとも虚構の意図的な制作者なのだろうか。詩にはむろん、「作者」がいるものだが、これを虚構の作り手とみるのか、生をあますことなく謳歌しようとする一人とみるかで、話は変わってくる。この区別の困難が、戦後、あらゆる文学論を隘路に追い込んでいるのだが、だからといって、人間の意図的な行為を越えた生成変化にこそ神性を見いだした宣長の視座を見過ごしていいわけではない。

生成変化とは、人格とも物格とも関係しない、非人称の出来事なのである。そしてもし、宣長に端を発する国学に近代日本誕生の徴候をみようとするのであれば、われわれはもっとちがった形で近代を把握しなす必要に迫られている、ということである。

われわれは、徂徠（あるいは丸山）に代表される正しい近代と、宣長（あるいは小林）によって表現される不可解な近代、この二つの近代を手にかけている。この両者の混同が、あらゆる場面において、ことを難解にしている。

結論 生成変化の思想と明治維新

丸山真男のように、人為的な虚構に近代の近代たるゆえんを見いだすのであれば、徂徠で十分だったはずである。しかも徂徠の思想は、現実の国家統治にかかわる法治主義にすでに達していたのだから、わざわざ幕府を打倒する維新を招く必要もなかった。しかし現

実には、王政復古とともに維新が生じた。だから古言への回帰を志向する徂徠学をそのまま延長するだけでは、近代の謎は解けない。宣長の生成変化を拒絶した丸山よりも、そこに挑んだ小林秀雄の視座を評価すべきだろう。

宣長の思想は、時代にどのような作用をもたらしたのだろうか。彼は国家統治について、つぎのような意見を披瀝していた。

さてきやうに、世中のありさまのうつりゆくも、皆神の御所シツソ為なるからは、人力の及ばざるところなれば、其中によるしからぬ事のあればとても、俄に改め直すことニハカアラタナホのなりがたきすちも多し、然るを古の道カミマツリゴトによるとして、上の政も下々の行ひも、強て上古のごとくに、これを立直さんとするときは、神カミの当時の御はからひに逆ひて、返て道の旨にかなひがたし、されば今の世の国政は、又今の世の模様モヨウシタガに従ひて、今の上の御掟オキエにそむかず、有来りたるまゝの形を類カマさず、跡を守りてトリオコナ執行ひたまふが、即まことの道の趣オモにして、とりも直さずこれ、かの上古の神随治カミナガラササめ給ひし旨ムネにあたるなり、(『玉くしげ』八、三二二)

まず「うつりゆく」ことに注意が促されている。時代の流れ、変遷にこそ、神の所為レツヲ、「人力の及ばざる」点がある。それはもちろん、目に見えぬものではけつしてない。過去とともに未来を暗示しながら「今の世の模様」に表現されたものである。そして「今の世の国

政」にできることは、神々の描く「模様」に「従」うことだけである。彼は、権力者の政治も民衆の行為も、すべて意識的に上古と同じ、ものにするのは誤りである、という。そうした究極の理想を追い求めるべきではないのだ。鑄型エイドクに流れを押し込めることは、流れをあつかうというより、流れの否定である。たえず流れゆく生成変化こそ神であり、太極Ⅱ起源Ⅱ鑄型に回帰することは可能でもなければ目指すべきでもない。過去の完全な復元を求めるとは反復強迫にすぎない。復元という思想は、大陸をモデルとしてそれを模倣しようとする類いの、自意識オノカシに属すものである。

古学コガクはもちろん重視される。だが一方で、新しいものの優位性にも注意を促していた(『玉勝間』一、四三六)。だから古学の意味は、過去・起源への回帰ではない。それはもはや失われているのであり、だからついに空理しか生まない。彼の古学とは、古代から今日までつづく生成変化の線に身を寄り添わせることである。生成変化の持続するその勢いを保つことが、道を生み出す。

宣長にとって、「道」はけつして、「わたくしの家のものとすべき道にはあらず」。なぜなら、それは「高御産巢日神産巢日御祖神の産霊によりて、伊邪那岐伊邪那美二柱の神のはじめ給ひ、天照大神の受ケ行はせ給ふ道なれば、必ず万の国々、天地の間に、あまねくゆきたらふべき道」(『玉勝間』一、二八四)だからである。直接には秘伝の形式を保とうとした儒家神道(『答問録』一四、五二四)、ないし「仏の道なる蜜(密)教」(『直毘』一四、二〇〇)への批判だが、「天地の間に、あまねくゆきたらふ」といえば意味はもっと深まる。

道はむしろ、階級民族の差別なく、それどころか知性のあるなしにかかわらず、万人に開かれているべきものであり、しかも神々のもたらす生成のはたらきであるからには、すでに、そしてつねに、ひとは意識せずそうしている。

徂徠において、「道」は聖人に、さもなければそれを追究する学者に正確に限界づけられていた。常人は見えるものしか見ようとしないからであり、それに反して聖人は「常人の睹ること能はざる」ものに名をあたえる力をもっていた。道は、徳や仁などとならんでそのひとつである。多くの場合、ひとは「情」（欲望）に、つまり感覚できるもの、現代風にいえば現象に囚われ、揺り動かされている。その「心」を不動に保つ「忠」（文字どおり心の中心にあること）、これは常人にはなかなかみられないものだ。目にみえぬ「徳」の過ぎられた保持者（為政者やエリート）は、その不動の「忠」に端を発して、虚構の「道」を表立って描くことなく描くことができる。しかし宣長においては様相がまったく異なっている。「道」はもとよりあまねくいきわたっている。エリートはもろんのこと、時々為政者でさえ、神々の織りなす生成変化にしたがうほかない。その点では、民衆とかわらないのである。

宣長の称揚する、天地をあるがままに受け容れる「真心」とは、じつは「さまさまにて、天下の人ごとく同じき物にあらざ」るものである（『くず花』八、一四七）。しかも、「事志有禮婆字禮志迦那志登時時尔動心」（『玉銚百首』一八、三二六）である。多数を寄せ集めた同時代人の共通感官とも、聖人の、したがって唯一不動の精

神とも無関係である。不動の心、すなわち「忠」などは視界の外である。むしろ心は動かされることにおいてこそ心なのだ。儒学者に對する攻撃の手を緩めない宣長は、大陸由来の固定観念を正面に見据えて、ひとはみな異なるのであり、それどころか同じひとにあっても、刻一刻と変化している、そのことを欠くべからざる人間精神の重要な要素として特筆するのである。

道理を知らぬ者が、知っている者を統治する「無道」に、宣長はひとつの美しい言葉をあたえた、といってもいい。民衆の他愛ないおしやべりには、神の声なき声がある。

彼は、「法律」や制度なるものを総じて否定する。学者の賢しらがつくる「たばかり事」だからである（『直毘靈』九、五二）。徳川権力の定めた法でさえ、「時時之御法母神乃時時乃御命尔斯阿禮婆伊迦傳違牟」（『玉銚百首』一八、三二五）、すなわち神代から伝わる慣習を受け継いでいるからこれを守るにすぎない。彼は時の権力者の定めた法の上位に存在する「ミノリ」を認めている。

学者の賢しらを非難し、無知なる民衆の力を後見する宣長の古学は、この逆転をすくなくとも論理的に可能にしていた。彼の哲学は、当時の社会が張り巡らせていた道徳に對する攻撃性を充分に備えていたし、そのことも当然、自覚していたと考えざるをえない。彼は、近世社会がおのれの維持のために周到に準備していたイデオロギーを、あらゆる場所で全面的に破壊している。むしろ、彼がはじめから道理の転倒を意図していたのではないのはあきらかである。彼にとっては、のちに訪れる幕府の転覆も、近代民主主義国家の確立も、

思いのほかであつたらう。たんに彼は、結果的に反・道徳的な配置をもつたおのれの哲学でもって、世界を实在でも虚構でもなく、生成のはたらしの持続においてのみ、みようとしたのであり、純粹におのれの学問にしたがつて、世界はけつして不動ではなく、不動であるべきでさえないと考えただけである。

*

時はうつり、あらゆるものに名を認め、名に实在と虚構の重荷を背負わせる近世名分論の退場したのち、ふたたび、近代名分論といつていいリプレゼンテーションの思想が世界を覆つた。その意味では、統治の観点は何もかわつていない。ひとはかわらず言語による統治を受けられ、生にあらかじめ用意された幸と不幸の符牒を貼つて、時を過ごしている。こうした統治に波風を立てるくらいなら、かつて丸山がしたように、生成変化を黙殺するか劣位に置くほうがいいと、ひとは考えているのだろうか。どのみち生成変化の思想は、稀なものである。

しかし、名やリプレゼンテーションでこの世界を覆い尽くそうとする人間のたゆまぬ努力にもかかわらず、この異端の思想が地下水のように足許に流れているのを、われわれは心のどこかで感じている。そもそも歴史という観念は、永続を冀^{こいねが}う統治よりもその誕生と滅亡とを見渡すことではじまつたものだ。人間によるとこまでも人間の努力を超えて生じる歴史の変化をこそ、書き留めようとして

いたはずだ。歴史は生成変化の産物なのである。

*

生成変化の地下水が、ときおり泉のようにわき出すことがある。時はさらに流れて一九一〇年、大逆事件で天皇暗殺計画にかかわつたとして検挙された幸徳秋水は、処刑の前に、こんな一文を残した。

人間が活物、社会が活物で常に變動進歩して已まざる以上は、万古不易の制度組織はあるべき筈はない、必ずや時と共に進歩改新せられねばならぬ、其進歩改新の小段落が改良或は改革で、大段落が革命と名けられるので、我々は此社会の枯死衰亡を防ぐ為めには常に新主義新思想を鼓吹すること、即ち革命運動の必要があると信ずるのです。^{★25}

万物は皆な流れ去るとヘラクリタスも言つた、諸行は無常、宇宙は変化の連続である。

其^{オプステン}実体には固より終始もなく生滅もなき筈である、左れど実体の両面たる物質と勢力とが構成し仮現する千差万別・無量無限の個々の形態^{フォーム}に至つては、常住な物は決してない、彼等既に始めが有る、必ず終りが無ければならぬ、形成されし者、必ず破壊されねばならぬ、成長する者、必ず衰亡せねばならぬ、

厳密に言へば、万物総て生れ出たる刹那より、既に死につつあるのである。^{★26}

生成変化ゆえに革命は不可避であると、秋水はいう。宣長と秋水、まるで正反対にみえる彼らの思考上の一致に、生成変化の思想の驚くべき豊穡さをみなければならぬ。大逆事件として、畸形的ではあったとしても、明治維新をもたらした生成変化の思想の、ひとつの帰結なのである。

★1 ジル・ドゥルーズ（財津理訳）『差異と反復』河出書房新社、一九九二年、二七一頁。

★2 筆者は拙著『精神の歴史』（有志舎、二〇〇九年）において、言文一致体の問題を論じたが、ここでの議論にあわせていえば、「文（名）」を「言（存在）」のリプレゼンテーション（虚構の一致）とみるのではなく、「文」を「言」の差異化とみようとしたのである。歴史的にいうと、ただ作家だけが、言文一致が「偽の問い」をつくりだすものであり、文は作家ごとに異なるスタイルの可能性であることに気づいていた。

★3 ただし、ミシェル・フーコーは「劇場としての哲学」（運賃重彦訳、『ミシェル・フーコー思考集成Ⅲ 1968-1970 歴史学／系譜学／考古学』筑摩書房、一九九九年）において、ドゥルーズ哲学について、「生成」や「回帰」を批判しつつ、「再来」の用語を用いて評価している（四二四頁）。ドゥルーズ自身が生成変化を評価す

る立場である点に変わりはないが、われわれはフーコーの視座も尊重したいと考える。フーコーが念頭においているのは、あるカテゴリーから別のカテゴリーへの移行にすぎない、ヘーゲル弁証法に馴らされた歴史主義的な生成変化だからである。安易な生成変化（猿から人間へ……、子供から大人へ……、ひとは向上すべきだ……）に対する警鐘として、フーコーの指摘は重要である。

ドゥルーズとガタリが『千のプラトー』（宇野邦一ほか訳、河出書房新社、一九九四年）において、文学者の生成変化を「近接のゾーン」と呼んでいたことを想起してもいいだろう。われわれの生成変化は、言語においてはたえず未然の、ないし潜在的なものである。

★4 「テクストの脱構築的方法にかんしては、それがどういふものかはよくわかりますし、素晴らしいものだとも思いますが、私自身の方法とは何の関係もないものなのです。私は、自分をテクストの注解者だとは全然考えておりません。私にとってテクストとは、テクスト外的な実践におけるひとつの小さな歯車にすぎないのです」（ジル・ドゥルーズ「ノマド的思考」立川健二訳『無人島 1969-1974』河出書房新社、二〇〇三年、二四六頁）。

★5 ミシェル・フーコー「私の身体、この紙、この炬」および「デリダへの回答」増田一夫訳『ミシェル・フーコー思考集成Ⅳ 1971-1973 規範／社会』筑摩書房、一九九九年。

★6 前掲フーコー「劇場としての哲学」。

★7 ジル・ドゥルーズ&フェリックス・ガタリ（市倉宏祐訳）『アンチ・オイディプス』河出書房新社、一九八六年。「劇場か、工場か」（三七頁）。

★8 丸山真男『である』ことと『する』こと『日本の思想』岩波新書、一九六一年。

★9 柄谷行人「丸山真男とアソシエーション」『思想』岩波書店、二〇〇六年八月。

★10 以下、本居宣長の引用はすべて『本居宣長全集』（筑摩書房、一九六八年）により、引用文のあとに（書名、巻数、頁）の順で示す。

★11 丸山『日本政治思想史研究』東京大学出版会、一九八三年（原書一九五二年、執筆は一九四〇～一九四四年）、一六二～三頁。

★12 同前、一八一頁。

★13 同前、二七〇～二七三頁。

★14 丸山においては、アマテラス＝太陽の視座は、徂徠学による文献学的徹底ないし近代合理主義・実証主義的態度と同一視されるのみである。前掲『日本政治思想史研究』を参照のこと。

★15 丸山「歴史意識の『古層』」『忠誠と反逆 転形期日本の精神的位相』ちくま学芸文庫、一九九八年（原著一九七二年）所収。

★16 同前、四〇八頁。傍点原文。

★17 同前、四二二～四二三頁。傍点原文。

★18 同前、四〇八頁。

★19 丸山「日本の思想」『日本の思想』岩波新書、一九六一年、一一、三七頁。

★20 小林秀雄『『本居宣長』をめぐって』（『本居宣長』下巻、新潮文庫、一九九二年（改版二〇〇六年）所収）。「ばくは宣長という人は大変孤独な人だと思えますよ」（三八六頁）。

★21 同前。

★22 小林『本居宣長』下巻。「宣長学が徂徠学の影響下にあった事については、村岡典嗣氏の「本居宣長」で、早くも説かれたところで、以来、これは宣長研究者の間の通説となった」（二二頁）。

★23 同前、二六頁。

★24 同前、二七頁。

★25 幸徳秋水「獄中から三弁護人宛の陳弁書」『幸徳秋水全集』第六巻、明治文献、一九六八年、五三一頁。

★26 秋水「死刑の前」『全集』第六巻、五四四頁。

本論文は、二〇一八年六月にウェブ上で刊行された『想文』第一号 (<https://ancho.jp/soubunnoisudof/entry-12380583115.html>) 掲載の同名・同内容の論文を想文編集委員会の許可を得て本誌に転載したものである。記して感謝申し上げますとともに、閉塞した本邦学界に清風を吹き込めんと学術雑誌を創刊した勇氣ある試みに満腔の敬意を表明する。

たなか・きお（奈良女子大学文学部助教）

