

もののあはれ ——国体のもう一つの表現形式——

黄 世 軍
林 美 茂

日本近代政治思想研究において、我々は往々にして「国体」とは何か、「国体論」とは何か、という問いに直面しなければならなくなる。この問題に対しては、これまで様々な見解が提示されてきた。たとえば昆野伸幸は次のようにいう。

国体論は「国体」に関する議論のことだが、「国体」自体極めて曖昧なものであった。そのため時代状況や解釈者次第で、その定義には大きな幅を生じざるをえないが、国体論を最大公約数的にいえば、日本の独自性を万世一系の皇統に求め、アマテラスが皇孫に与えたいいわゆる天壤無窮の神勅に代表される神代の伝統と、天皇に対する変わらぬ国民の忠とが「国体」を支えてきたと強調する議論だといえるだろう¹⁾。

昆野の論は『教育勅語』、『国体の本義』、『臣民の道』などの文献の整理を基礎としており、その近代国体論の特徴もまたそれなりの説得力を有している。しかし、『教育勅語』を起点とした論述は、昆野の注目する 1930 年代より後の日本が、徹底して個人主義・自由主義を否定し、総力戦の体制構造を完成させた問題を解決するには充分であるものの、さらに広範な歴史的背景への視野に欠けており、「国体」という語のニュアンスそのものを明らかにすることができていない。たとえば時代区分の観点からいえば、昆野が選択した『教育勅語』などの文献はすべて明治憲法公布（1889 年）の後に出現したものであり、一般に理解されている明治維新を日本の近代の起点とする観念とは一致しない。また、これらの文献は天皇により、あるいは天皇の名の下で「臣民」に対して頒布されたものであり、昆野の「国体論」についての分析は、幕末から明治初期、ひいてはそれ以前の国体論を包括するものではないと同時に、天皇と国体との関係性、という重要な問題を曖昧にしている。

さらに肝心なのは、昆野の近代日本の国体論の分析において、実際のところ「国体とは何か」ということを直接的には定義していない。またそこで列挙される「最大公約数」もまたこれに対する叙述にすぎず、定義ではない²⁾。昆野が直接的に国体論の内包するものを概括するのは異なり、小林敏男はまず「国体」という概念の定義付けを行うことを試みる。

国体とは、ふつうの意味でいえば、国のかたち、国柄、国の有り方・本質であり、それらがさらに日本の日本たる^{ゆえん}所以、日本の国の特殊性・独自性、さらには日本の世界に冠たる優秀さへと深化していった³⁾。

これによれば、昆野の謂うところの「日本の独自性」、「神代の伝統」、「忠」といった内容は、「国のかたち」あるいは「国柄」に帰納されることとなる。筆者は、小林の国体によって国家の本質を解釈しようとする観点に基本的に同意する。ただし昆野と同様、小林の史料選択にも欠点がある。小林の選択した文献は明治憲法およびそれに関連する法律文書であり、これによって小林の「国体」の位置付けは「学問・思想を鼓舞した規制するイデオロギー」になっているが、これも明らかに限定的である。もし「国体」が単なる政治に関するイデオロギーであるとすれば、なぜ第二次世界大戦終結後に矢内原忠雄や南原繁、津田左右吉らが国体の必要性を強調するのであろうか。ここで、イデオロギーとしての「国体」は戦争との関連性によって、敏感な問題になっており、彼らが依然としてそれを主張するのは、「国体」が別の意味をもっているからだとしか考えられない。従って、小林自身が定義したような「国の本質」としての「国体」は、政治におけるニュアンスの他に、別の側面も当然ながら内包しているのではないだろうか。

もちろん、神国観念より発展してきた「国体」というものの、近代のコンテクストの下において、その政治的なニュアンスは否定できない。神国観念を基礎として日本の特殊性を確立した筋道も、現実の歴史において長きにわたって存在していたことは認めねばなるまい。その代表的な人物としては、北畠親房、豊臣秀吉、本居宣長が挙げられる⁴⁾。豊臣秀吉は「大日本ハ神国ナリ」ということを基本的な前提としてキリスト教を禁じ（『伴天連追放令』）、また「日輪物語」を根拠に朝鮮などの国に朝貢を要求した⁵⁾。秀吉が構築した「神国の独特性」は、比較・分析を経て他者を説得するのではなく、ある種の権威（神あるいは神国）を直接かざして相手に従うことを要求するものであり、すなわち「権威性」を通して独自性を確立しようとする方式である。これと比較して、北畠親房『神皇正統記』の構築した方式は対照的な面を有している。親房は中・印・日の三国の差異を自覚し、かつ普遍性によって皇統の「正理」を確立せんとした。ただし、まさに「応神天皇」条にみられるように⁶⁾、親房は日本人を呉太伯の後裔、および日本と三韓（朝鮮半島）の居民とする説に対して、はっきりと反駁しているものの、その反駁の根拠もまた日本神国論の基礎の上に確立されたものである。「大日本ハ神国ナリ」ということをもって有無を言わせぬ権威となし、これによって日本の独自性を説く。これは北畠親房と豊臣秀吉が共通して採用した方式である。このような「権威性」を通して独自性を確立したために、宗教的な神国観（豊臣秀吉の自己の神格化）であれ、あるいは徳治理念を含んだ神国観（『神皇正統記』）であれ、すべてが最終的に政治性を具える言説となってしまった。そうすると昆野と小林の研究のアプローチは正しいように思われる、すなわち、神国観を含んだ国体論はイデオロギーを備えたものであるた

め、国体論は政治面についてのみ分析を加えればよい、という論法である⁷⁾。しかし、北畠親房や豊臣秀吉らを代表とする、政治性を具えた「日本特殊性」の構築は、もとより「国体」の重要な表現ではある。しかし、我々は「国学四大家」の一と称される本居宣長が、その独特な文学論によって、文化面から「漢才」とは別した「大和心」⁸⁾を構築したということにも目を向けねばならない。これは国体のもう一つの構築・表現形式である。

筆者は、宣長が構築した日本特殊性に含まれる「神国」という前提を認めないわけではない。しかし、親房や秀吉のように「大日本ハ神国ナリ」という前提に権威性を持たせたとは異なり、宣長の説く「神国」は「古典」を経たものである。すなわち『古事記』が述べる「古道」によって確立したものであり、古道の存在が、他国（主に中国、インド）に対する日本の優位の根本ともなる。ただし「神道」としての「古道」の主体は、神にして人に非ざるものである。宣長の学説における「人の道」こそが、まさしく筆者が主張したい「独特な文学論」、すなわち「もののはれ」論である。では「神道」の特殊性と優越性が、如何にして神の領域から人の社会の問題と結びついていったのか。ここから宣長の古道論と「もののはれ」論の関係について、理解することが可能であろう。両者の連関性を整理することによって、宣長の神国観（および国体観）をさらに理解することにもつながる。

一 古道論を基礎とする宣長学

古道論と「もののはれ」論の関係性を整理するために、我々はまず、その具体的な内容についておおよそ把握しておかねばなるまい。村岡典嗣の説によれば⁹⁾、宣長の学説は訓詁の注釈を中心とし、語学説、文学説、古道説に分かれる。「もののはれ」論は『紫文要領』における物語論、および『石上私淑言』における和歌論が主要なものであり、これが宣長の文学説の根本となる。「古道」論の構築は、『古事記伝』において完成した。村岡によれば、宣長自身の「まなぶこと」は「道の学問」を奉ずることを主たる筋道としていると『初山踏』（『宇比山踏』）にて宣長自身が語っており、「宣長学」は古道説を主体として総合的な学説で、語学説や文学説は古道説を補い豊かにするものであるとされる。しかし時間軸で見れば、『古事記伝』の第一巻から第五巻までが正式に発表されたのが寛政二年（1790）、「もののはれ」論などの文学説に関する重要な著作、たとえば『石上私淑言』（1763）や『紫文要領』（1763）などはそれ以前に発表されており、宣長の文学説（特に「もののはれ」論）の成立時期にはすでに古道論が成立し、かつ宣長の早期の著作である『排蘆小船』や『紫文要領』などにおいても、「古道」についての論述は明確に見出されない。よって、宣長の文学説と古道説の間に直接的かつ必然的な関連があったとはいいがたい¹⁰⁾。村岡は、宣長の使用した「訓詁注釈」という学問方法によってこのことを考察していったが、しかし「訓詁注釈」の一般的な過程は字句から篇章にわたり、さらに思想へと発展していくものである。このような過程で、語学説（すなわち字句の研究）は文学説（篇章ないし思想の研究）に当然先行すべきものになる。言い換えれば、村岡は「訓詁注釈」の方法をもって「宣長学」を整

理したわけであるが、それ故に一定の問題も存在している。

村岡の区分と整理を基に、高神信也は、村岡の主張する古道論こそ宣長の思想の主体であるという観点を発展させた。高神は、村岡典嗣の『本居宣長』の時期区分に従い、成書時期から宣長の思想をみて、「初期は専ら文学論を中心に研究が行われ、その後語学論をへて、最後に古道論へと展開している」と考えた¹¹⁾。ただし村岡とは異なり、高神は宣長の「古道」に対する関心が、実際には「神の申し子」という自覚から来たものであるとみなしている。要するに宣長の「古道」に対する関心は、和歌や物語などの文学様式への関心よりも先んじているというのである。したがって、高神の論によれば、やや遅れて形成された「古道」論が、実際には「もののはれ」論に先行ということになる。あるいは、宣長の文学論が古道観（古道論）を基礎としているともいえよう。それまでの儒学的な「善悪是非」によって『源氏物語』を読み解くことを排除した宣長は、確かに儒学とは別の理論的基盤を確立する必要があった。また宣長は、自身の理論を構築し始める前に、契沖や荷田春満といった人物の国学思想から学んでいる。このことから宣長は、古語に通じることで古義を明らかにし、さらには古道の理を捉える、という春満の影響を受けていたとしても不思議ではない。

筆者は基本的には村岡や高神の観点到同意する。しかし気をつけねばならないのは、根拠となる『宇比山踏』の成書時期が、『古事記伝』の完成後である寛政十年(1798)であるということである。したがって我々は、総括的な「道の学問」そのものが、宣長の思想の脈略の中に本当に存在していたものなのか、それとも宣長が自身の学説を統合するために「創設」したものなのか、を問わねばならない。つまり、宣長の思想における論理的統一性の問題である。西澤一光は、村岡典嗣と小林秀雄、および久松潜一の議論を統合し、宣長における「文献学」と「古道学」をおよそ分けて考えた。西澤によれば、村岡と小林が両者の統一性を強調したのは、江戸時代の学問は朱子学の弁証法に基づいて発展したという前提の上に立っていたからであり、したがって「漢意（からごころ）」に反対する宣長は、統一したロジックによって自身の学説を展開したのだとする。一方で、久松は皇室への崇敬を日本の学問の一貫した立脚点であることを前提に、両者を分離せんと試みたのだ、と指摘する¹²⁾。もし単に『宇比山踏』における論述からみるのであれば、宣長は言語と文学を研究して習熟することが古意と古道を理解する基礎であるとみなしていたといえる。しかし一方で、まさに丸山真男が引用した本居大平の説のごとく、宣長一派のいう「学問」と「政事」との間の連関性は決して緊密なものではない。久松の見解は、イデオロギー性があまりにも入り込みすぎているのではないかと疑われる。しかしいずれにせよ、古道論と「もののはれ」論の間に存在する関連は、両者を通してロジックの上では一致して説明できる。この点からいえば、古道論によって宣長の思想を統括することは、充分ありうるといえよう。

宣長の思想を統括する古道論の位置は基本的には明確となった。ではそのロジックの延長線にある「もののはれ」論はどのように位置付けるべきであろうか。本居宣長の思想研究の開拓者として、村岡は「もののはれ」論を文学（芸術）の範囲に限定して研究を進め、

この路線に従った宮本隆運は「もののあはれ」論を文学を規定（規範化）する学説であると見なし、その美学的な価値を指摘した¹³⁾。言うまでもなく、文芸理論としての「もののあはれ」論は美学的・芸術的な価値を含む。しかしもし「もののあはれ」論を文芸理論からのみ見るなら、「もののあはれ」が含まれているであろう、その他の価値を覆い隠してしまうことにはならないだろうか。この点において、丸山真男の『日本政治思想史研究』は一つの突破口になる。丸山は直接「もののあはれ」論を考察対象としたわけではないが、丸山の研究において、宣長の学説は「作為」というロジックの起点となった。この「作為」はまた、「秩序」すなわち現実の政治とも関連する。もっとも、丸山は、国学の非政治性を強調したが、しかし丸山に言わせば、「非政治性」から派生してくるものは封建社会に対する肯定であるため、いずれにせよ、国学は政治性を具えているということになる¹⁴⁾。丸山のこの観点を受け継いだ者として、浜本純逸と山下久夫がいる。浜本は、宣長の「もののあはれ」論の発展過程を整理し、宣長の果たした貢献とは、文学を儒・仏の教えから解放したことにより、宣長の「情」の重視にもまた、「封建社会の秩序」を打ち破った価値がある、と主張する¹⁵⁾。浜本とは反対に、山下久夫は、宣長の「擬古」の重視は、すなわち典雅や表現方式を追求したもので、実際には「伝統の秩序への帰属を求める正統意識に帰着する」ことを含んでいると主張する¹⁶⁾。

村岡典嗣から丸山真男への転換は、単純な「もののあはれ」論の位置の変化に留まるものではない。さらに肝心な点は、このような転換によって、文学理論とは異なった角度から「もののあはれ」論を分析する可能性が登場すると同時に、「もののあはれ」論も純粋な文学理論から抜け出して哲学性や思想性を獲得する可能性を得た、ということである。文学理論としての「もののあはれ」論は、ロマン主義、自然主義等々の文言の中に限定させられ、文学を政治的な訓戒の作用から独立させる方に発揮していた。また丸山の観点を受け継いだ浜本純逸と山下久夫の研究もまた、文学理論としての「もののあはれ」論に限定されており、どのように「秩序」に順応、あるいは抵抗するかというものであるため、本質的には文学の制限を打ち破ったというわけではない。筆者は、丸山真男が果たした貢献は、「人間学」（すなわち人間の学説、人間に関する学説）の視点によって改めて宣長の学説の価値を見た点にあると考える。

具体的にいえば、丸山真男が宣長の学説の再構築を通して肯定したものは、人としての主体性と創造性（すなわち「作為」）である。この人間の主体性と創造性を重視する結果は、「もののあはれ」論の中に含まれる主体と客体、及び両者の関係を考えなければならない。一方で、文学理論として位置づけようとする「もののあはれ」論の研究の大半は、「もののあはれ」を一つの総体とみなしており、「あはれ」から「もののあはれ」が展開された過程に関心を向ける傾向にある。しかしその「もののあはれ」論は、依然として「あはれ」の側面に中心に置き、「もの」の存在は捨象してしまっている。このような「あはれ」に注目するのは主体という側面のみであって、客体（もの）や両者の関係についての解釈は不十分で

ある。いいかえれば、宣長の「もの」論への軽視につながってしまっているのである。他方、丸山のロジックによれば、「もののあはれ」論は、文学論よりも、むしろ人間の主体性を中心とする主客関係を考察することにあつた。この転換によって、「あはれ」論ばかりでなく、「もの」論が可能になった。

「もの」論がなぜ独立して論述するに足るか。筆者は、「もののあはれ」という表現における「の」の存在によって説明できると考える。もし「もののあはれ」自体が一つの総体であるとするれば、ただ「もののあはれ」と言えばよいはずである。相良亨は、「物のあはれをしる」を読み解くにあたり、「[“物”のあはれ]をしる」ことを強調している。つまり「しる」「物」「あはれ」という三つの角度から分析を行っているのである。このことも、筆者がかくのごとく判断するに至った傍証の一つとなった¹⁷⁾。一方で、これまでの研究において「もの」論が軽視されてきた根拠として、宣長の謂う所の「物」とは「添える言葉」である、ということがたびたび提示されてきた。『源氏物語玉の小櫛』において、宣長は日本語における「物語」「物まうで」「物見」「物忌み」などの語の核となるニュアンスは皆「物」と関連が薄いと見ており、これらは単なる「物」に「添える言葉」にすぎないと見なしている¹⁸⁾。しかし、宮本隆運が指摘したように、もし「物」が実際の意味を持たないのだとすれば、「もののあはれ」の構造は「物語」などの語と一致せねばならぬはずである¹⁹⁾。また和辻哲郎は「物見」などの語の分析を通して、宣長の説く「物」とは「(かくのごとく)「もの」は意味と物とのすべてを含んだ一般的な、限定せられざる「もの」である」と述べた²⁰⁾。

二 古道——「日本にのみ伝わっている」「まことの道」

古道論と「もののあはれ」論のロジック面における一致性を分析するために、まずは両者の具体的な内容を整理する必要がある。いわゆる「古道」とは、簡単に言えば他国（中国・インド）には無い「神道」のことである。注意したいのは、宣長の「神道」は決して北畠親房式の儒学の徳治観念を融合したものではなく、それどころか、宣長がまず排斥したものが、儒学を代表とする「からごころ」であったという点である。『古事記伝』の総論と称される『直毘靈』において、宣長はまず日本の「神国」という属性を肯定している。しかし宣長は、いわゆる「神（の）道」という命名は、いにしえ以来の伝統などではないとし、「古の大御世には、道といふ言拳もさらになかりき、其はたゞものにゆく道こそ有けれ」と述べる²¹⁾。「物のことわりあるべき」ということがすなわち「道」であるならば、「道」が超越性を備えていないという点において、日本は「異国（アダシクニ）」（すなわち中国とインド）とは異なるものとなる。「神道」の名は漢籍が輸入されたことに由来するが、これも日本が元来の「大御政」を完全に「漢様」に改めたということになる。命名の上で宣長は「神道」という語が中国由来であることを認めているが、しかし宣長は日本の「古道」と中国とが完全に異なっていることを強調し、「異国は、天照大御神の御国にあらざるが故に、定まれる主なく」と述べる。国家を奪う過程においては、貴賤を問わず、「威力有り智り深く」

者が君主となることができ、同時に君主の位にいながら国家を安定ならしめ（「治まり」）、かつ後世の手本となる君主こそが「聖人」とされる²²⁾。宣長から言わせれば、このような「聖人」とその「道」とは取るに足らぬものである。宣長は「この聖人といふものは、神のごとよにすぐれて、おのづからに奇しき徳あるものと思ふ、ひがことなり」と述べ、「道」とはすなわち「人の国を奪ひ取む」にすぎないと説く²³⁾。一方で、「道」がに聖人（先王）よって現れるため、それはもはや自然のものではなく、「作り」すなわち作為によって超越性を獲得したものであるから、これと「神の御所為」^{ミシフサ}とは完全に異なる²⁴⁾。

この「神道」の特殊性や中国とは異なることの強調は、それまでの北畠親房の議論にも存在しているが、宣長からすると、「神の御所為」はきわめて奇妙にして靈妙なものであり、「人のかぎりある智りもては測りがたきわざなる」ものであり²⁵⁾、「此の道靈く奇く、異国の萬の道にすぐれて、正しき高き貴き微なりける」である²⁶⁾。神に属する靈妙が人智では測りがたいものであるからには、いわゆる聖人の言を「理の至極」^{コトワリ}とする観念は明らかに間違っている。儒学の「天理」は禍福と善悪とがともに関連しあうことを強調するが、宣長は秦の始皇帝が民を暴虐して却って天下を奪い取ったことを例にして、いわゆる君主が天命を受けるということは、下位の者が口々にこれを称した結果であって、「天理」とは相反するものである。そうしてみれば、天命説とは位や国を篡奪することの方便にすぎなくなってしまう²⁷⁾。しかも、「聖人の道」は「人の国を奪ひ取む」要素を含んでいるということは、これは「聖人の道」が治国の道であると同時に「国を乱れる」物でもあるということである²⁸⁾。宣長の聖人の理に対する批判は、実際には、彼が「漢意」を排除するロジックの前提になっている。彼は日本（「皇国」）の学者が天津日嗣より受け継がれた「神の道」を放棄し、ひたすら「漢国」の道を探ね求めようとすることは不合理であると考えていた。

また中国の「道」の概念を借りてできた「神の道」あるいは「古（の）道」は、「神の御心」の中にも含みこまれている。宣長は「そもそも此天地のあひだに、有とある事は、悉皆に神の御心なる中に」いると述べる²⁹⁾。また測り知れない「神の御心」は、すなわち善悪等の価値判断と完全に無関係である。宣長は禍津日神^{まがつひのかみ}を例にして、作為的な「天理」の錯誤と「神の御心」の「当然理（シカルベキコトワリ）」を説明する。先に述べた通り、「天理」は禍福と善悪の関連性を強調しており、「善には善報有り、悪には悪報有り（善有善報、悪有悪報）」ということが「正しき理」あるいは「尋常の理」であると認定されている。そこで宣長は、善人が禍に遭い悪人が福を得るようなことは現実においてしばしば見られるから、これは禍津日神がいわゆる「天理」の行いに決して従おうとしなかったことを意味している、と考えた³⁰⁾。

しかしながら、これは神祇に従うべき「理（ことわり）」が無いことを意味していると言っているのだろうか。宣長はそうは考えない。『古事記伝』中に出てくる「妙理」および『直毘靈』中に出てくる「（神）道」は「天地のおのづからなる道にもあらず、人の作られる道にもあらず」³¹⁾、高御産巢日神の「御靈」^{たかみむすびのかみ}によりて来たる、「不測くあやしき道」^{みたま}である³²⁾。

この「道」自体はまた人智の認めるところの禍福や善悪とは関わりがない。言い換えれば、「神道」の「理」はたとえ存在していたとしても人がどうこうできるものではなく、これに従順すればこそ、自身ないし子孫の繁栄が保障される。宣長は「天理」によって「人の智の得測度ぬ」³³⁾を把握しようと試みる行為を批判することに力を入れたが、それはそのような試みが道において益のないものであり、またそうしたものは中国の典籍を学ぶことから始まるものだと考えていたからである。宣長は、日本の古典を理解するために、漢文を学ぶことが必要であると認めていた。しかし「皇国魂」の認識からいえば、漢籍を通じてやってきた「漢意」は、排除しなければならぬ。一方で、宣長は「天理」を「強事（シヒゴト）」とみなすが、これもまた決して「こころ」に従ったものではなく、発せられた「空理」であり、したがって「道」とはとても称することができない。「神の御心」から生まれた神道は天理と人欲を兼ねており（あるいは天理・人欲の区別がないともいえる）、真に超然とした状態によって人より独立したものである。

以上の分析を通して、宣長にとっては、「作り」でも「自然（おのずから）」でもない「(古)道」は「天照大御神の道にて、天皇の天下を治める道、四海万国にあまねく通ずるまことの道であるが、ただ日本にのみ伝わっているものである」³⁴⁾。これも、日本が儒仏の国よりも優れたところであるということで、「道」を知る唯一の方法は古典（すなわち『古事記』）を学んで「漢意」を斥けることである。古道論を通して、「神国」としての日本の特殊性がある種の優越性を生まれる。この優越性は、少なくとも『直毘靈』における文化面（すなわち「こころ」）に表れている。宣長は、この古道論によって従来の儒学観念における徳と治が一体化した関係を引き剥がした。これにより、政治あるいは政事の側面（すなわち「まつりごと」）に直接つながる方法がなくなったのである³⁵⁾。これもまた筆者が強調したい、宣長の文化面において神国観念を構築した原因である。

三 「もののあはれ」論：「もののあはれを知る」と自発（おのずから）・自主（みずから）

ここまでで、宣長の古道論の内容を基本的に理解した。つぎに「もののあはれ」論の分析と整理に入りたい。先に紹介したように、和辻哲郎は「もののあはれ」論の中の「もの」を、「意味と物とのすべてを含んだ一般的な、限定せられざる」と理解した。宣長の論述から見れば、このような観点は合理性を帯びている。宣長が「もののあはれ」論を提出した背景として、当時の日本が中国の「文を以て道を載す（文以載道）」という思想に従い、和歌は「政治をたすけ」る文学様式として存在すべきであることが主張されており³⁶⁾、熊沢蕃山の『源氏物語外伝』などは『源氏物語』を訓戒の意味が込められた作品であるとみなして書かれた³⁷⁾。これもいうなれば、文学の対象が一定の範囲内に限定されてしまっている。これに宣長は明確に反対し、「和歌為性情之道也、固亡（無）論矣」と述べた。この「性情之道」は「聖人之道」とは異なり³⁸⁾、「助天下至政道」という見解に対して、宣長は「歌は政治をたすけるものでもなく、身をおさめる手段でもない。ただこころに思うことをよむ、と

いう以外にいいようがなく、そこに歌の本来のすがたがある」と述べている³⁹⁾。

このような反対意見によって、一方で文学を政治的な訓戒から独立させ、もう一方の「もの」論からいえば、和歌などに人為的に託ける内容や価値様式が徹底的に否定された。宣長の「物語」に対する論述は、さらにこの傾向を明確にしている。宣長は次のように言う。物語は一種の文学様式として、そこに込められるものは「ハナシ」、すなわち昔の話を述べるものである。これは平安時代の「物語」に始まったが、その起源は『日本紀』中の「談(ものがたり)」にまで遡りうる。後世の「物語」は「昔の話を述べるもの」という基本的な定義を保たれたが、表現形式などの方面では変化があった。宣長から見れば、まさしく「物語」の定義はすなわち話を述べることであるため、その役目もただただ忠実に世情の千態万状を記録することであり、その善悪は区別しない。読者からすれば、物語も「無聊」であったり憂鬱であったりした時に人々が「世態人情に通じ」「物のあわれをも知る」ことにすぎない⁴⁰⁾。これもすなわち、物語と和歌はどちらも「訓戒」あるいは政治的な機能を担わないということで、ただ単純に世情の千態万状に応ずる「物思い」として存在するにすぎない。

ここでいう「物思い」や「心に思ふ」などは、まさに宣長の「もののあはれ」論の起点であり、これまでの研究においても、「物思い」は往々にして「あはれ」論と結合してともに述べられてきた。当然、「物思い」と「あはれ」には切り離せぬ関連性が確かに存在するし、あるいは「物思い」の具体的な内容として、「あはれ」が存在しうるともいうことができよう。しかしこのような混在は、「物思い」そのものがどこから来たかということ、およびそれ自身の性質の根幹たる問題を、我々が見落としてしまうことにつながっている。『石上私淑言』において、宣長は「古今序」(「古今和歌集序」)の「やまと哥(歌)はひとつ心をたねとして」と「真名序」の「思慮易遷、哀楽相変」といった論を引用し、「情あれば、物にふれて、必思ふ事あり」と述べ、これは「いきとしいけるものみな哥(歌)ある」ことの所以であると説いた⁴¹⁾。「情」あるいは「思物い」が、人のみが持っているのではないのなら、ここを基礎とする「あはれ」も、人のみが持っているとは限られないのではないか。この問題に対して、宣長は禽獣と比較し、人が物に感じて生じた、「欲」とは異なる「情」に、「しげく」と「深い」という特質が備わっていることを指摘する。この点において人は禽獣よりも優れており、それゆえ人の本性と最も適合する。人獣の別とは、要するに「あはれ」ないし「もののあはれ」を生じさせる「物思い」が必ず「しげく」と「深」の性質を具えており、そうでなければ禽獣と大差ない、ということの意味する。これと相對する「簡」や「浅」といった「情」は、ある種の自然な属性としてあらゆる生物の中にあるものなのである。

ただここでいう「自然な属性」の「自然」を、どのように理解すべきであろうか。先に引用した『直毘靈』の文(「人の作られる道」)にあるように、宣長は「自然」を「おのづ(ず)から」と訓じているが、この「(人の)作り」と相反する「(天地の)自然」とはまた何であろうか。『直毘靈』の論述において、「作り」の主体は人であって神ではない。またこ

の「作為」は、主体性の角度からみれば、紛れもなく完全な人間の主体的行動である。しかし、神と人との違いは、まさしく人の有限性にある。有限性とは、人の一切の行為に限界があるという意味であり、「作為」はこの限界を破ることである。宣長は、作為を「人の智」によって神を推し測ろうと企むことであると考えた。また一方では、神の上にはさらに高く、外在する支配的な力などいないわけで、したがって「作為」と相対する主体が不在あるいは潜在している状態、すなわち自発的状态（おのずから）は神からしてみれば同様に存在しないものである。この角度からいえば、「神の御心」という存在は、神の行動は主体性を具えたものを意味しており、「自然（おのずから）」でも「作為」（みずから）でもない「神の理」は、『石上私淑言』中にある「哥（歌）」を「自然の事」となす論と合わせて読めば⁴²⁾、自主的なもの（みずから）であるとしか考えられない。人についていえば、この自主性は同様に存在している。宣長は、一方では主体の存在によって引き起こされる必然性・普遍性の欠如を否定し、自発性（おのずから）を強調する。しかし他方、もし主体の存在を取り消せば、自発性が齎すところの均一性もまた、「歌」という行動において「情」の深淺繁簡を区分することができなくなってしまうかねない。これ故、彼は自主性（みずから）が存在せねばならぬことを認めたのである。ただ上述のように、神祇についていえばさらに高位の支配的な力がもはや存在しないので、自発が意味する「自然」（おのずから）も存在しないことになりかねず、人智によって推し測る「作為」も否定せねばならなくなる。この点からいえば、「神道」はただ自主的なものであって、これに対して、「神道」と密接に関係する「人の道」は、自発と自主の両者に従わねばならない。これも「神道」と「人の道」の本質的な違いである。

このような「作為」「自主」「自発」の三つの状態を持つ人間は、神とは完全に異なっており、また禽獸とはただ自然発生的に区別される。この点から、「浅い」と「簡」の「情」は自発的なもの、物と接触したのちに生き物において自然発生的に生じる情感であると認められるだろう（「みな歌ある」）。加えて、「しげく」と「深い」の「情」としての「物思い」または「あはれ」は自主性を具える必要があるが、この自主性はまたその限度を超えて「作為」のレベルまで到達することはできない。ここでいう「作為」は、熊沢蕃山らが表現した、文学作品にみられるある種の価値的訓戒の機能の要求のようなものとして理解すべきである。同時に、「物思い」の「しげく」と「深い」、これも人が均一にこのような情感を具えている訳ではないことを意味しているため、すなわち宣長の謂うところの「しる」と「しらぬ」の違いである。

「しる」と「しらぬ」の問題について、宣長は『石上私淑言』と『紫文要領』の両作において、はっきり相反すると思われる結論を出している。同じ年に完成した両作品だが、『石上私淑言』は『排蘆小船』を基礎として編纂・校訂されており、『紫文要領』はその後すぐの修訂によって拡充され『源氏物語玉の小櫛』となった。この両作品が同時に展開した「ものあはれ」論において疑うべくもないのは、ロジックに一貫性があるという点である。し

かし『石上私淑言』において、宣長は、人の中にも「情」の深浅の別があり、「ふかく物のあはれをしる人」に比べて、まったくものあはれを知らない者もいるわけで、こういう人間が大多数である、と考える。ただ宣長は、これらの人間は「是は誠にしらぬにあらず、深きと浅きとのけぢめ也」と言う。その理由はこのようにいえる。「感」というものは、万物（人や動物、および生命のない物体をも含む）がすべて具えている機能である。ここで宣長のいう人の「感」とは、すなわち「心動」である。これは外物に向き合う際の心理的活動であり、外物そのものの好悪や善悪とはさして区別されない⁴³⁾。また『紫文要領』において、宣長は桜が満開に咲いている場面を見ることを例として、きらびやかさを確認・感知する人と、満開のさまを見ても識別・感知できない人とがいる、と述べる⁴⁴⁾。もし後者のような人間が本当に存在するならば、『石上私淑言』での判断は成立しないことにならないだろうか。

もちろん、『紫文要領』のこの説明は「物の心をしらぬ」であって、「もののあはれをしらぬ」ではないとして、ひとまず矛盾を回避することはできよう。しかし、「心」が外物を感知し「もののあはれ」に到達するという連続的な過程において、「物の心」の存在は必ず経ねばならぬステップである。もし「物の心をしらぬ」ならば、「もののあはれ」に到達できなくなる。これも一種の「もののあわれ」の「しらぬ」ではあるまいか。では、どのようにして宣長のこの二書における論述の齟齬を理解すべきであろうか。水野雄司は「物の心」の考察を通して次のように考える。「物の心」の二つのニュアンスは、「物事の道理」（知識性を強調）と「物事の情緒」（感受性を強調）であり、物語類の文献において多く出てくるものである。宣長が明確に分けたところもまさに知識と感受であり、彼の使用する「物の心」とは基本的には知識性のニュアンスを含んでいない⁴⁵⁾。まさしく宣長において、「物の心」は知識ではないため、「もののあはれ」にしてようやく均一性から抜け出して自主性を獲得する。しかも「物の心」は「感」という感受に基づいているため、「もののあはれ」にしてようやく普遍性を持つこともできる。

「もののあはれ」は普遍的なものだが、しかし宣長が強調する「もの」の性質と人の主観を通しての「作為」が規定するところの「物」の性質とは違うため、「あはれ」はきわめて小さな範囲に限定されてしまっている。これは「しらぬ」をもたらず重大な原因となっている。なお、注意しなければならないのは、宣長の論述において「うれしかるべき事」「かなしかるべき事」などといった論が出てくるが⁴⁶⁾、「作為」を排斥する宣長にとって、「べき」の存在はどう理解するのか。いわゆる「べき」は、人々は自分の主体を経由して感知したのちに得られる判断であり、個体の主体的な判断は普遍化ののちに自発性を具える「べき」となった。即ち、人々が限定されない「事」に対して様々な「情」が生ずる。しかし、個体がどんなに異なっているにしても、同様な「事」に対する普遍的な「情」が生じる。この普遍的な「情」を基礎にして、「べき」が成立したのである。それ故、「べき」とは決して一種の設定ではない。さらに、その「べき」は強制力を持たず、「作為」によって人の自主性を奪い取ることができない。言い換えれば、人が自主的に感知して得たところの「物思い」ある

いは「あはれ」は、本質的な違いを現すことなどが無い、ということ宣言が信じていたの
である。一方で、宣長が何度も強調したのは、いわゆる「あはれ」というのが嘆息の声であ
り、人が外物に接触した際の最も直感的な感受である、ということである。しかし、日本が
漢字を導入したのち、「あはれ」を漢字の「哀」が代表する悲しみや哀愁といった情緒と等
しいものであるとし、「もののあはれ」に対する理解も感傷に絞られることとなってしまっ
た⁴⁷⁾。宣長は、人が接触するところの物と事とは複雑であり、喜びや驚きもあれば、悲しみ
や恋しさまで含むが、人の主観的な行為は、喜びに対して「感」ずるところが「浅」く、悲
しみに対して「感」ずるところが「深」いものであるため、「俗に悲哀をのみあはれ」と考
えた⁴⁸⁾。これこそ「もののあはれをしらぬ」ということの具体的な表現の一つである。一方
で、「もののあはれ」はまた単純な嘆息などではなく、ある修飾を経てから表現されねばな
らない。宣長はこれを「歌の本然」と称した。すなわち文辞を修飾して適切に声を伸ばして
吟じることである⁴⁹⁾。

「もののあはれ」が、「物」に対する広範的な認知を含む表現形式に対し厳格な限定をもつ
ているため、「もののあはれをしる」ことは、自発的な本能としてではなく、自主的な選択
によって確立されるものとなる。ここに至って、我々は次のように考えることができよ
う。宣長のいうところの「もののあはれをしる」とは、人の生物としての本能の一つであ
り、以下のような過程を経るのである。

まず、一般的かつ非限定的な物は客観的な存在、すなわち純粋な「もの」の状態にあり、
価値設定（すなわち「作為」）は存在しない。次に、人は「感」、「物を感じて動く」という
自発性を備えているため、「情」あるいは「物思い」が出現し、人もこれによって「物の心
をしる」という状態に達する。そこで、「情」が自発的に「あはれ」を生み出すが、この際
に人の自主性もまた現れはじめるわけで、すなわち個体が自主の方式を通して「あはれ」を
もってしげく深い「情」を拡大させることで「もののあはれ」を出現させることができる。
「もののあはれ」の表現は、必ず「正確な」あるいは「洗練された」ものでなければなら
ず、そうしてようやく「もののあはれをしる」と称するに足るものとなる。この過程はまた
相対性を含む。「もの」は紛れもなく客観的な存在である。しかし、まさにこれまで言及し
てきた「べき」、人が「もの」に対する「感」は、事実上、自主的な判断が普遍化したのち
の自発である。すなわち「もの」と比較すれば、「感」とは自主的なものである。また、
「(かなしかる)べき」の「情」あるいは「物思い」と比べると、「感」は自発的なものでも
ある。「あはれ」はこれと似て、「情」と比較すると自主的であり、「もののあはれ」と比較
すると自発的である。「もののあはれ」は、「あはれ」と比較すると自主的であり、「もの
のあはれをしる」と比較すると自発的である。たとえ「もののあはれをしる」ことであつ
ても、一連の自発的な本能の基礎の上に打ち立てられた自主であるため、人間からしてみれば
主体の顕現にして隠蔽、主観にして客観であることを意味している。敢えて哲学的な表現で
言えば、これらの過程は、まさに一種の非連続的な連続過程であるといえよう。

結論：本居宣長の神国観の古道論と「もののあはれ」論

以上、古道論と「もののあはれ」論の関係性についての考察をしてきたが、以下の点において、両者にロジックの一致性が具わっていることがみてとれる。まず、古道論であれ「もののあはれ」論であれ、ともに「漢意」を排斥することを基本的な目標とし、「漢意」が代表とするものは実質的には「作為」であるため、これもまた完全な主体性の執着である。さらに、両論が強調するのは、その他すべての国家（とりわけ中国）と比較した際の日本の特殊性と優越性であり、それが追求する最終目標もまたすべて「まごころ」（実情）であると考えられる⁵⁰。「まごころ」については、基本的に「漢意」と相対する一つ概念であると認められ、これを前提として宣長の学説の内部の連関性を構築しようという試みがなされてきた。名倉正博が指摘するように、宣長が提出した「実情論」は「偽り」、すなわち度を越して文辞の修飾を強調して「実を失ふ」ような状況に対処するためのものである⁵¹。また『排蘆小船』を考察すると、「実を失ふ」原因の一つを作ったものこそ「漢意」であり、これも「偽り」あるいは「作為」であると理解することができる。また渡部武は、「漢意」に対抗する「まごころ」や「人の道」を関連させて、「古道」論と「もののあはれ」論の関連性の構築を完成させた⁵²。山下久夫は、『排蘆小船』における宣長の「実情」という概念は、自身の思うところの価値を、典雅な表現をそのまま手を加えずに用いて表現しようとすることを含んでいるが、「思うこと」と「典雅な表現」とは相反する要素であると述べた⁵³。先に「歌の本然」に言及した際、宣長の和歌の形式に対する要求にも言及し、それと「もののあはれ」との関係についても説明したが、これによって山下が提出した問題を解決することができよう。山下の最も重要な主張は、すなわち「物思い」と和歌の表現形式を包摂する「もののあはれ」が実際には「まごころ」と一体のものである、というものである。以上の研究から、「漢意」を排斥する「まごころ」は、古道論と「もののあはれ」論は共通する目標を持つという観点が成立しようとする。

次に、「古道」論において、「神道」を尊奉することは報いのあるもの、すなわち自身と子孫に益をもたらすものである。しかし、この「尊奉」が強調するのは——「神の御心」は人智をもって計り知ることのできないものであるため——感知すれども予測や把握はできないということであり、「神道」はすなわち、これにより一切の主観を超越した絶対的な客観性となる。同じように、人は「もののあはれ」の存在を感知できるが、しかし個体が具体的な状況においてどのようにそのような情感を表現するかということを確認して予測することなどできず、「もののあはれ」の基本原則に従うことで最終的に自身を「しる」の境地に到達させることができる。このような絶対的な客観、あるいは客観に向き合う自発的状态は、すなわち「古道」論と「もののあはれ」論の第二の共通点である。

最後に、「神の御心」と「人の心」は本質の上では異なるが、「自然」的な存在かどうかは両者の違いを区別する鍵となる。宣長が『直毘霊』において「おのずから」と訓ずる「自然」は、ある種の予知、把握が可能な必然性を意味しており、これは神からすれば存在しな

いものになる。したがって「神道」の尊奉は、「神の御心」に対して絶対的に自身の主観性あるいは主体性を排斥することを意味している。しかし「もののあはれ」に従うことは、人が主観であり且つ客観であることを意味し、人の主体性は展開すると同時に隠蔽されていることとなる。こうした「もののあはれ」の奇妙なロジックは、上述した非連続的な連続から来ている。つまり、「もののあはれをしる」ということは、あらゆる物と事に対して、まずしげく深い「情」を芽生えさせねばならないということの意味する。この際に人は自身の主観的判断（個人的なものや普遍的なものを含む）を放棄しなければならない。言い換えれば、感知した特定の「悲哀」を展開してはならない。また、いわゆる「物の心」は物について生じた情の普遍性を意味している。この普遍性は、一方では「ものを感じて動く」という普遍的な基礎の上に築かれたものであり、一方では人が能動的に感知していかねばならないものでもある。宣長の「歌」に対する「もののあはれ」としての表現形式の強調、および擬古式の言語や格調に対する要求は、すべて人としての主観性の側面という問題である。また「もののあはれ」は、「正確な」あるいは「洗練された」表現によって、初めて「もののあはれをしる」と称することができる。例えば、「死亡」ということに対して、自身の死か、あるいは親しい者の死か他人の死かなどということに関係なく、我々は概して何かしら反応してしまう。このような最初の反応がすなわち「感」であり、「感」を通して人々は「もの」から「物の心」を芽生えさせる。しかし、このように自発的に生み出される情感は、必ずしも「もののあはれ」という表現に転換されうるものではない。たとえ特定の形式（宣長の言う「歌」）をもって表現したとしても、例えば荘子が盆を叩いて歌ったことと陶淵明の『挽歌詩三首』の違いのように、個人の差異のために言葉や行為に違いが生じるおそれがある。しかし、荘子あるいは陶淵明はみな「もののあはれをしる」者であり、しかも彼らが伝えた情感（「物思」）は共通するものであった、ということは認めなければならない。

神と人、「神の御心」と人の「心」は本質上異なるが、しかし、それらを感知する人からみれば、方法の上で非常に近い。人が「天理」を作り出して「神の道」を規定することができないように、人も「作為」を通して人心を規定することはできない（この「作為」方式がすなわち「漢意」である）、と宣長は指摘する。しかしながら、神が自己認知や自己把握を必要とするか否かについては人がよく答えられるものではないものの、人は常に自己認知の問題に直面し、この問題に答えるために、「自然」の自発・自主の両側面の問題が現れてくる。これもまた「古道」論と「もののあはれ」論は、ただ論述対象（神と人）が異なる状態において区別されるものの、その他の状態においては、両者のロジックは共通したものである、ということの意味している。

我々にとって、神国観念を含む古道論は、宣長の思想の基礎であり、これと同じロジックをもち、かつその中に包摂される「もののあはれ」論は、ともに宣長が理解する日本文化の優越性そのものである。この作業を完成させたものこそ、まさしく「まごころ」という観念である。すなわち、宣長の神国観は、「古道」論と「もののあはれ」論を通して、北畠親房

と豊臣秀吉とは異なる思考の筋道を「国体論」に提供したのである。一方で、宣長は明らかに「権威性」をもって独自性を構築する方式から抜け出している。宣長の論述において、日本の独自性と優越性は、「神国」という仮定からのみ来るのではなく、「まごころ」というものに打ち立てられ、「漢意」の「偽」と比較したり、さらに人の属性の基礎に適合したりするものとされる。この優越性は政治面より文化面に集中して現れる。もう一方で、古道論にせよ「もののあはれ」論にせよ、「作為」を排斥する人の自発性と自主性は、明確に重要な位置に置かれている。もう一つの観点からいえば、宣長の「漢意」あるいは「作為」を通して日本（日本文化）の優越性を構築する方式は、実際には第二次世界大戦時の「超克論」で参考にされることとなった。「もののあはれ」論の展開する主体の相対性と曖昧さ（主観であり客観、顕現であり隠蔽）、および古道論で主張される「神道」に対する自発的な尊奉を見ると、宣長の理論の影響下にある近代国体論および「超克論」においては、果たして主体が同時に在と不在、あるいは「ある」と「欠如」という苦境に直面しているのであろうか、と疑わずにはいられない。

本稿は中国人民大学科学研究金重大項目「从“哲学”的接受到“中国哲学”的诞生」（プログラム番号：20XNL020）における一成果である。

註

- 1) 昆野伸幸「近代日本の国体論：教育勅語・『国体の本義』・平泉澄」、『近代』106号、神戸大学近代発行会、2012年。
- 2) 昆野に類似する論を採った者として、米原謙がいる。米原謙「近代国体論の誕生：幕末政治思想の一断面」、『政治思想研究』8(0)、政治思想学会、2008年を参照のこと。
- 3) 小林敏男「天皇の統治権を考える：「ウシハク」と「シラス」を通して」、『日本文学研究』54号、大東文化大学日本文学会、2015年。
- 4) この三人は、その時代から見れば、古代と中世の変更期、中世と近世の変更期及び近世中期に生きる代表的な存在である。また身分から言えば、朝臣、大名（武士）、民間人だとそれぞれを代表する。この三人の神国観比較すると、その特徴を確認することができると考えている。また、北畠親房の『神皇正統記』と本居宣長の国学は神国観ないし国体論を代表するものであることは、もはや言を俟たない。特に明治期に軍人向けに編纂・校訂された『軍人読本』のうち、第一条「国体」において選ばれているものが『神皇正統記』の内容である（内藤燦聚編『忠君愛国：軍人読本』元博文館、1892年）。かつ国体観念に関係する作品の中では、北畠親房と本居宣長はみな代表人物である（深作安文『我国に於ける国体観念の発達』明治出版社、1920年）。一方、豊臣秀吉と国体論の間の関連は、同時期において明確に指摘されたわけではないが、しかし『伴天連追放論』などを代表的な文献として、秀吉の神国観というものは明確に示されている。（関連する研究として、海老沢有道「豊臣秀吉の日本神国観：キリシタン禁制をめぐって」、『国際基督教大学学報 II-B 社会科学ジャーナル』17巻、国際基督教大学社会科学研究所、1979年3月を参照）。

- 5) いわゆる「日輪物語」とは、『太閤記』にある、秀吉の母が胸に太陽が入る夢を見て受胎し、生まれた子（すなわち秀吉）に「日吉丸」という幼名を付けた、というエピソードを指す。このエピソードは秀吉が1590年に朝鮮通信使の黄允吉に与えた国書が初出である。この挑発に満ち満ちた国書には「慈母日輪の懐中に入るを夢む」ということの他に、易者の「日光の及ぶ所照臨せざるはなし」という言葉があり、秀吉が自ら「天下大いに治まる」ということを誇るなど、自らを神格化することで朝鮮に服従を迫ったことが窺われる。そののち、秀吉は自らを太陽（神）であると称し、インドや琉球、呂宋、高山国への文書においても絶えずこの「神話」を強調しつづけた。
- 6) 「応神天皇」条はまず応神の時に漢文と中国典籍が百濟博士を通して日本に伝来したことを確定し、「異朝の一書の中」（今泉は『晋書』であるとする）には日本を呉太伯の後裔であるとする説が記録されている。親房はこれを「かへすがえすあたらしぬ事なり」とする。またその他の文献（今泉は『倭漢経歴帝譜図』であるとする）にある日本と三韓を同種とする説については、親房は「彼の書を、桓武の御代に焼き捨てられ」と言う。言い換えれば、親房はこの両説に対し、徹底して懐疑的な、もしくは完全排除の姿勢をとり続けているのである（今泉定介『神皇正統記講義』、誠之堂、1896年、103-104頁）。
- 7) 両氏は、「国体」のイデオロギー的な側面を重視し、文化的な側面や他の側面をほとんど論述していなかった。前掲の昆野と小林の論文を参照する。
- 8) 本居宣長の学説が政治性を具えているか否かということについて、丸山真男は、国学には非政治性の特質を有していると説く。丸山氏は本居大平『古学要』の「皇国は漢国とはちがひて学問といふ事は政事の要にあらずて、世のをさまるをさまらざるは学問事にかかはらぬ事」を引用し、国学は徂徠学や安藤昌益らの直接的に政治業務を検討するようなものとは根底から違ふと述べる（丸山真男『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、2002年、266-275頁）。また和辻哲郎は「もののあはれ」を読み解くにあたり、宣長の言わんとするところは「思慕」の情、すなわち「永遠の根源への思慕」であると繰り返し強調している（和辻哲郎「日本精神史研究」（『新編日本精神史研究』）燈影舎、2002年、69-81頁）。
- 9) 村岡典嗣『本居宣長』、警醒社書店、1911年、243-343頁。
- 10) どういうわけか、村岡は宣長がもっとも早く「もののあはれ」について言及した『排蘆小船』（1757）についてはまったく注目していない。
- 11) 高神信也「本居宣長の古道論について」、『智山学報』25巻、智山勸学会、1976年。村岡典嗣は宣長の生涯を四つの時期に区分している。第一期は寛延三年（1750）、宣長21歳までの、幼年および教育を受けていた時期。次に宝暦元年（1751）から宝暦十三年（1763）までの、京都遊学および和歌・物語研究の大成時期。明和元年（1764）から天明八年（1788）までの、上古学研究およびその大成時期。寛政元年（1789）から享和元年（1801）までの、社会に自身の学問を普及させた時代である（村岡典嗣『本居宣長』、警醒社書店、1911年、7頁）。宣長の『古事記伝』第一巻から第五巻までが寛政二年（1790）に発表されたが、『直毘霊』（なほびのみたま）は第一巻のうちの一巻として収録され、宣長死後の文政八年（1825）に単独で出版された。水野雄司の整理によれば、『直毘霊』が書となったその始まりは、明和元年（1764）の『道テフ物ノ論』の起稿である。これは1767年の五月の前に脱稿した。つづいて明和五年（1767）から同八年（1771）までの間に題名を『道云物之論』と変えて完成。明和八年十月、『直毘霊』と読みがまったく同じである『直霊』（なほびのみたま）を脱稿した。『直霊』から『直毘霊』までの20年近くの年月の中で、市川多門『末賀能比連』（まがのひれ）の批判にこたえるため、宣長は『くず花』を撰し、『直霊』を修訂

することとした（水野雄司「直霊から直毘霊へ：本居宣長における思想変化」、『武蔵野大学教養教育リサーチセンター紀要』4号、2014年3月）。また宣長と「もののあはれ」に関する論述（文学論）は1757年の『排蘆小船（舟）』（あしわけをぶね、高神は成書時期を1756年としている）から始まり、つづいて『安波礼辨』（1758）、『紫文訳解』（1758）、『紫文要領』（1763）、『石上私淑言』（1763）等を次々と発表していった（浜本純逸「本居宣長「もののあはれ」論の発展過程」、『国語教育研究』8巻、広島大学教育学部光葉会、1963年12月）。

- 12) 西澤一光「本居宣長論」、『青山学院女子短期大学紀要』51号、1997年12月。
- 13) 宮本隆運「文学を規定するものとしての『もののあはれ』考：本居宣長の所論を中心に」、『智山學報』第9巻、智山勸学会、1936年。
- 14) 丸山真男『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、2002年、266-275頁。
- 15) 浜本純逸「本居宣長『もののあはれ』論の発展過程」、『国語教育研究』8巻、広島大学教育学部光葉会、1963年12月。
- 16) 山下久夫「宣長の擬古主義：『実情』論の特質」、『日本文学』第34巻、日本文学協会、1985年。
- 17) 相良亨の基本的な観点については、イルマ・サウインドラ・ヤンティ「本居宣長の「物のあはれ」の形成：相良亨説・田原嗣郎説をめぐって」、『比較文学・文化論集』第29号、東京大学比較文学・文化研究会、2012年3月を参照のこと。
- 18) 『源氏物語玉の小櫛』（『日本の名著21 本居宣長』、中央公論社、1970年、408頁）。
- 19) 宮本隆運「文学を規定するものとしての『もののあはれ』考：本居宣長の所論を中心に」、『智山學報』第9巻、智山勸学会、1936年。
- 20) 和辻哲郎「日本精神史研究」、『新編 日本精神史研究』燈影舎、2002年、75頁。
- 21) 『直毘霊』（『四大人文鈔』、明治書院、1916年、57頁）。
- 22) 同上、55-56頁。
- 23) 同上、58-59頁。
- 24) 宣長が堅持した聖人が「道」を作る、つまり、「道」は「作為」であるという観念は、自身の思考による結果ではなく、荻生徂徠の思想の影響を受けたのではないかとも思われる。
- 25) 同上、60頁。
- 26) 同上、69頁。
- 27) 同上、64-65頁。
- 28) 同上、60-61頁。
- 29) 同上、64頁。
- 30) 同上、66-67頁。
- 31) 同上、70頁。
- 32) 同上、71頁。
- 33) 同上、73頁。
- 34) 『宇比山踏』（『日本の名著21 本居宣長』、中央公論社、1970年、35頁）。
- 35) ここにおいて述べておかねばならないのは、以下の点である。まず筆者のこの判断は『直毘霊』の一書のみに限って展開されており、『古事記伝』や『馭戒概言』といったその他の文献にまったく及んでいない。また「古道」論を含む宣長の学説には政治性があるか否かという考察については、学界において同様に論争が起こっている。村岡典嗣は古道論と政治に関する学説を明確に提出している（村岡典嗣『本居宣長』、警醒社書店、1911年、328-343頁）。田中義能も『本居宣長之哲学』の中に「政治論」という章を設けて論じている（田中義能『本居宣長之哲学』第三

篇第十章、東京堂書店、1912年)。また先の注において引用した丸山真男は、国学そのものは非政治性が特徴であると考えている。宣長自身の論述から見れば、『直毘霊』は「政事」ということをはっきりとは述べていないが、しかしその論の政治性は認めないわけにはいかない。また『馭戎慨言』などの文献において、この政治的な表現はさらにはっきりとしたものとなっている。したがって丸山の判断は成立しがたいように思われる。ただし一方において、宣長の学説の政治性は文化性に取り込まれてしまっており、宣長の学説は文化的観念の方が主導であるとも言えよう。ここも本居宣長が北畠親房や豊臣秀吉と明らかに区別されるところである。

- 36) 『分蘆小船』(『日本の名著 21 本居宣長』、中央公論社、1970年、69頁)。
- 37) 宣長が熊沢蕃山を引用して述べている議論については、『源氏物語玉の小櫛』(『日本の名著 21 本居宣長』、中央公論社、1970年、443頁)を参照のこと。
- 38) この説は前掲の浜本論文から引いたものであるが、元は宣長が清水吉太郎に宛てた書簡であり、宣長が23歳ぐらいの頃に書いたものである。大体の内容は次の通りである。「足下非僕好和歌、僕亦私非足下好儒。是何則儒也者聖人之道也。聖人之道、为国・治天下・安民之道也、非所以私有自樂者也。……僕之好和歌、性也、又癖也。然又無所見而妄好之哉、和歌為性情之道也、固亡論矣」。
- 39) 『分蘆小船』(『日本の名著 21 本居宣長』、中央公論社、1970年、69頁)。
- 40) 『源氏物語玉の小櫛』(『日本の名著 21 本居宣長』、中央公論社、1970年、373-374頁)。
- 41) 『石上私淑言』(『本居宣長全集 第六卷』、吉川弘文館、1926年、477頁)。「石上私淑言」において、宣長は「歌」について述べる際に「みづから」と「おのづから」を分けている。彼は「歌」を単に「物のあはれにたへぬ時よみいで、」自発の心(おのづから心)であるだけではなく、「あはれ」がきわめて深くまで至った状況の下で自主的に(みづから)吟詠して出てくるものでもありと考へ、これを「自然の事」であるとした。(『石上私淑言』(『本居宣長全集 第六卷』、吉川弘文館、1926年、488頁)。
- 42) 『石上私淑言』(前掲書、488頁)。
- 43) 『石上私淑言』(同上、478頁)。
- 44) 『紫文要領』(『本居宣長全集 第四卷』、筑摩書房、1969年、57頁)。
- 45) 水野雄司「「物の心」の史的考察：本居宣長の「物のあはれ」(その1)」、『武蔵野大学教養教育リサーチセンター紀要』5号、武蔵野大学教養教育リサーチセンター、2015年3月)。渡部武は、宣長の筋道は自然科学式の「理の発見」とは異なっており、「事の発見」という方式をもって自身の学説を構築したとして、「理の発見は、人間の作為、虚構の現成であるのに対して、事の発見は、人間の真実の発見であった」と述べる(渡部武「本居宣長の「まごころ」について」、『跡見学園女子大学紀要』第8号、跡見学園女子大学、1975年3月)。言い換えれば、宣長の探求するところは事物の理などではなく、人が外物に接触したのちの「情」を追求しようとするのであった。宣長に言わせれば、「理」は「作為」であり、これによって普遍的な意義を持った知識体系を構築することはできようが、しかしこれは事物と人そのものが自発的に生成するものなどではないのである。
- 46) 『石上私淑言』(前掲書、477-478頁)。
- 47) 『源氏物語玉の小櫛』(『日本の名著 21 本居宣長』、中央公論社、1970年、406-407頁)。
- 48) 『石上私淑言』(前掲書、484頁)。
- 49) 『石上私淑言』(同上、489頁)。
- 50) 本居宣長は「まごころ」に対応する漢字を明確には示していないが、後世の研究者の中で、村岡

典嗣や大久保紀子は「真心」と書くべきであると考え、山下久夫や名倉正博は「実情」であると主張し、河原国男は「真情」を用いている。このうち、筆者としては「実情」を支持したい。

- 51) 名倉正博「本居宣長の「実情」論」、『東洋の思想と宗教』第10巻、早稲田大学東洋哲學會、1993年6月。
- 52) 渡部武「本居宣長の「まごころ」について」、『跡見学園女子大学紀要』第8号、跡見学園女子大学、1975年3月。
- 53) 山下久夫「宣長の擬古主義：「実情」論の特質」、『日本文学』第34巻、日本文学協会、1985年。