

宣長の不可知論

伊藤 益

一

プラトンの対話篇『ソクラテスの弁明』によれば、ソクラテスの友人カイレポンがデルポイにおもむき、ソクラテス以上の賢者はありや、との伺いを立て神託を求めたのに対して、神は巫女ヒエタイを通じて、ソクラテスよりも知恵ある者は誰もいない、と答えたという(Apologia 21A)。同対話篇において、プラトンは、その事実性を確認するためのソクラテスの具体的行動(一般に知恵があると目されている人物の吟味)がソクラテスの思惟の根底とも言うべき「無知の知」という考え方を導き出すに至ったその神託の、真に意味するところについて、主人公ソクラテスに、こう語らせている。

しかし実際には諸君、ひとり神のみが真の知者なのかもしれない。この神託のなかで神が宣わんとするところは、人知は

まるで価値のないものだということであるように思われるのだ。(Apologia 23A)

この発言は、神と人とを対比しつつ、神の人に対する優越性を強調し、神知に対する人知の卑小さに言及するものにほかならない。ここでは、人間の思考能力ひいては理性の権能に確信を置く態度が疑問視されているように見うけられる。ここにおいて、理性は、おのずからに有限性を抱えこんだものと目され、そして、その有限性のゆえに、事物の本質をめぐって展開される人間的思惟は、いわば宿命的に限界づけられて在るものととらえられているように思われるのである。

理性の権能に関するかような限界認識は、実在の世界を、人間的思惟(人知)によって把握可能な領域と、そうした把握が不可能な領域とに二分してとらえる思考を生む。たとえば、プラトンにおいては、日常のかつ人間的な事象・事態の成立する地平が、整合的に厳密な言論を以て言及されうる領域(人間的思惟によつ

て把握可能な世界」と目されるのに対して、日常性の埒外にその存在を措定される超人間的な(神々に関わる)世界は、「ありそうな言論」(εἰκων, μῦθος)、すなわち、論理性の希薄な物語的(神話的)言述を以て描出さるべき領域(人間的思惟による厳密な把握が不可能な世界)とみなされる。この場合、限界認識は、理性の活動の枠内に存する事物と、その枠を超えて出でる事物とを截然と区別しつつ、しかも、その各々の事物に対してそれぞれに固有な存在領域を付与し、両者の実在性を確定するための理論的装置として機能している。このことは、限界認識、すなわち、理性の適用可能範囲を人為の成立する地平上に局限してゆこうという志向性が、合理的世界と非合理的世界とを、各々に固有な原理に基づいて成る自存的かつ自律的な世界として、別個に並立させようという意図するものにほかならないことを如実に示しているように思われる。

本稿の目的は、一般に「国学」の大成者と目される本居宣長が、その著作のあまたの箇所において呈示する「不可知論」について、それが宣長自身の思想体系の内部において有するところの意義を問うことに存する。プラトンの限界認識の右のごとき内実を参照することは、その問いへの解答を模索するための予備的作業となりうるであろう。宣長の「不可知論」が、人間的思惟の存立可能性と有効性の範囲を人為性の枠内に限定しようという意図を示していること、したがって、それが、プラトンのないしは西洋の思想

的文脈のなかで呈示される限界認識とのあいだに質的な類縁性を有することは、否定しがたいからである。となれば、プラトンにおいて露わになるもの、とりわけ、合理的世界と非合理的世界とをそれぞれ自律的な世界として措定してゆこうという志向性が、宣長においても顕在化しているものと予想される。この予想の当否を明瞭にすることは、本稿の主たる課題の一つとなるであろう。

さて、宣長の「不可知論」に論及する際には、それが、学問研究において彼が駆使する方法の宿命的な帰結なのか、それとも宣長の思惟全般を根底から支えて立つ思想的基盤なのか、という問題を追尋しなければならない。つとに西郷信綱氏も示唆しているように(『国学の批判』昭和四十年、未来社)、宣長がみずから学問の方法として採る文献学的実証主義は、それ自体のうちに、方法主体の思弁の対象範囲を文献の表層に局限しようという傾向性を内含し、しかも、その傾向性は、文献に対して外在的な(あるいは、文献の背後に秘匿された)諸要素を、可知性の域外に存するものとして学的考究の外側へ捨象してゆこうという意図を示す。宣長の「不可知論」は、かような文献学的実証主義の、いわば必然的な要請にすぎないのか否か。宣長の「不可知論」の内実に対する論及は、当然、この問いへの応答を伴うべきものと考えられる。

ただし、その応答は、合理性に支配される实在領域と、非合理性に蔽われつつ仮想的にその実在性を措定される領域との並存を

認容する思考が、宣長の思惟の基本構造を形成している点を明らかにすることを以て、おのずからに果されるように思われる。そうした思考の宣長における定位は、非合理的世界を合理的世界から切り離して自立させる——それは、本来、合理的世界が非合理的世界の浸蝕を免れて自立することをも意味する——ための理論的装置としての「不可知論」が、宣長の思想体系の基軸（前提的かつ根底的な論理）をなすことを意味しているからである。

では、宣長の「不可知論」とは、具体的にはどのような認識論上の事態をさすのか。本稿はまず、この点に関する考察から出発しなければならぬ。

二

すべて神の御所行は、尋常の理をもて、人のよく測り知ところにあらず、人の智は、いかにかしこきも限りありて、小き物にて、その至る限の外事は、えしらぬものなり、さてその神の御しわざは、直なれども、返て浅はかに聞え偽のやうに思はるゝは、人の智の測知る限と、遙にへだゝれる処なる故に、その説を聞人^ウの心に疎く遠くて、入がたく信じがたきなり、漢国の説は、みな妄なれども、もと人の智の至る限をもて測り設けたる物なる故に、聞人^ウの心に測り思ふ処と、親しく近くて、入やすく信じやすきなり、然るに漢国の人は、聖

人の智は、天地万物の理を周く知盡せるものと心得居るから、そのさかしらを手本として、己が限ある小智をもて、知かたき事をも、強てはかりしらんとする故に、その理の測りがたき事に至りては、これを信ぜず、おしてその理なしと定むるは、かしこげに聞ゆれども、返りて己が智の小きほどをあらはすものなり、

市川匡鷹の『まがのひれ』に対する弁駁の書「くずばな」（上つ巻）における宣長のこの発言は、神為と人知の関係をめぐって披瀝される彼のあまたの揚言のなかにあつて、その不可知論的な視座を最も鮮明にきわだたせるもの一つである。ここでは、「人の智」、すなわち人間的思考力は、おのずからに限界を有し、その限界外に措定される実在領域に対しては論及の可能性を一切もたないとは断ぜられる。その際、「理」という概念を演繹的に敷衍することのうちに、万事・万象の人間的原理に基づく説明可能性を予測する朱子学的ないしは儒教的な論理は、「さかしら」、すなわち理性の僭越を示すものとして斥けられる。宣長は、理性の彼岸に理性の及びえない領域を措定する不可知論の立場に立つて、それを措定しえない論理、換言すれば、彼岸性ないしは超越性を否認する形で万事を人間的思考力の枠内に閉じこめてしまおうとする論理が、真理究明のための認識論的な基盤とはなりえないことを証示しようと企図するのである。

宣長は、人知にとつて不可知の領域を、不可知であるがままに

それ自体で、自存・自律する領域にとらえ、かつ、その実在性を積極的に確認してゆこうとする。そのかぎりにおいて、宣長の右のごとき不可知論は、能動的な性格を濃厚に帯びていると言わなければならない。その能動的な不可知論において自存性・自律性を保証される彼岸的かつ超越的な領域とは、記紀の神話的文脈が開示する神代の神々の世界にはかならない。以下に見るように、不可知論を披瀝する宣長の言述が、記紀の神話的文脈への言及を伴う所以である。

宣長は、たとえば、『玉勝間』において、次のように述べている。

又天照大御神を、天津日にはあらずとするも、漢意のチヒヤ小き理にかゝはり泥みて、まことの道の、微妙なる深きことわりあることを思はざるもの也、此大御神天津日にましくて、その御孫命天より降り坐て、御国にしろしめす御事は、人のちひさきさとりをもて、其理は測りしらるべきにあらず、おのが智もてはかりしることあたはざるをもて、其理なしとおもふは、例のチヒヤ小きからごゝろなるをや（一の巻「漢意」）

ここでは、天照大御神が太陽神として天上に君臨し、その「御孫命」が地上界に降臨してそこを統治するという神話的（記紀神話のうえで）事態が、通常の人間的思考力にとって不可知なるもの、すなわちその思考力の限界外に定位する事態として措定される。だが、宣長にとって、神代の神々にまつわる事象・事態は、

厳然として自存・自律する事実にはかならない。彼は言う。「凡て神代の伝説は、みな実事」（『古事記伝』六之巻）である、と。

宣長は、みずからが人知の彼岸に「実事」として超然かつ厳然と定位するものとみなす神話的事態（＝「神代の伝説」）に対して、人間的思考力の適用を図ろうとする試みを、「異国のさだ」（『くずばな』下つ巻、附録）ないしは、「漢意」に特有な僭越として排除する。こうして、宣長においては、人知（＝理性）の適用可能範囲たりうる人間的な世界と、その適用が不可能な神的世界とが峻別されることになる。このいわば認識論的な区別を導く直接の動因が、人知に限界を見いだす思考、すなわち不可知論にほかならないことは、もはや殊更に強調するまでもないであろう。

ただし、宣長は、存在論的な視座に立つて、人間的な世界と神的世界とを、相互に存在の位相・次元を異にするがゆえに互いに交流しえない別個の世界にとらえていたわけではない。宣長は、永遠なる世界（神の世界）を、時間的な世界（人間の世界）の彼岸に隔絶的に存するものとしてとらえる思考とは、基本的に無縁である。彼は、

大かた世中のよろづの道理、人の道は、神代の段々のおもむきに、ことごとく備はりて、これにもれたる事なし（『玉くしげ』）

と説くことによつて、あるいは、

凡て世間にある事の趣は、神代にありし跡を以て考へ知べき

なり（『古事記伝』三之巻）

と述べることを通して、神代、ひいてはそこに展開する神々の世界を、人代の人間的現実を規定する規範として措定する。規範は、現実の基底に深く浸透することによってこそ、現実を左右する権能を有する。宣長が、人代の人間的現実を「神代の段々のおもむき」「神代にありし跡」によって規定されて在ると断ずるとき、神代の神々の世界は、人代の人間的世界の内奥に浸潤しているものと目されている（本稿五参照）。

さて、人間的知（＝理性）の対象となりうるか否かという認識論的な基準に基づいて、実在の世界が神域と人間的領域とに画然と区分されるとすれば、その場合、二つの領域は各々別個の原理に根ざして成りかつ在るものと目されることになる。宣長は、それら二つの領域に、それぞれどのような原理を見いだしてゆくのであろうか。

三

宣長の不可知論は、ただ単に理性の活動を限界づける論理としてのみならず、人間の存在上の限界を画定する事態、すなわち「死」をめぐる立論に関して、その成立不能性を強調する論理としても機能する。宣長によれば、「正しき神代の伝来にして、其本高御産巢日神、神産巢日神の産靈によりて、伊邪那岐伊邪那美二柱神の

始め給ひ、天照大御神の受行ひ伝へ給へる道」（『答問録』）たる「皇国に伝はれる道」（同上）を強調するのが、「神道」であるという。その「神道」が、人間の死については、ただ善人悪人ともに黄泉の国へ行くと説くにとどまることを指摘する『答問録』の文脈のなかで、宣長は次のように述べている。

神道の安心はたゞ、善悪共によみの国へゆくのみ申てその然るべき道理を申さずは、千人万人承引する者なく候、然れども其道理はいかなる道理と申事は、実は人のはかりしるべき事にあらず、

ここには、明白に、死についての不可知論が打ち出されている。人がその死を契機として黄泉の国へおもむかざるをえない点を、人知の次元において論理化する（「道理」としてとらえる）すべはない、と宣長は断ずる。

こうした死についての不可知論は、たとえば『玉くしげ』の左のごとき言述において、いつそう詳細に展開される。

さて世の人は、貴きも賤きも善も悪きも、みな悉く、死すれば、必かの豫美国にゆかざることを得ず、いと悲しき事にてぞ侍る、かやうに申せば、たゞいと浅はかにして、何の道理もなきことのやうに聞ゆれども、これぞ神代のまことの伝説にして、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、然るを異国には、さまざまの道を作りて、人の生死の道理をも、甚おもしろく

かしこげに説ことなれども、それは或は人智のおしはかりの理窟を以ていひ、或は世の人の尤と信すべきやうに、都合よく造りたる物にして、いづれも面白くは聞ゆれども、皆虚妄にして、実にあらず、惣して人のかしく造りたる説は、尤もなるやうに聞え、まことの伝へは、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、人の智慧は限ありて、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、返て限なく深き妙理はあることなるを、及ばぬ凡智を以てこれを疑ひ、かの造りごとの、尤らしく聞ゆる方を信するは、己が心を信ずるといふものにて、返ていと愚なることなり、

ここでは、「生死の道理」を論理化して説く「異国」の教説(仏教や儒教のそれ)が、「人智」の僭越をおかすものであつて、一見いかにもっともらしく見えようとも、つまるところそれらは、生死が「限」ある「人の智慧」を超越した独特の原理によつて貫かれてゐることを悟らぬ妄説にすぎない、とされる。その際、宣長は、その、生死を貫く独特の原理を、「妙理」という語を以て言い表わす。つとに宮島克一氏が詳細に論究してゐるやうに、宣長にとつて「妙理」とは、「理性の如何ともし得ない」領域たる神代の神々の世界を貫き流れる理法を意味してゐた(『宣長の哲学』昭和十八年、高山書院、四六ページ以下参照)。宣長において、この理法が、生死の原理としても措定されることになるのは、彼にとつ

てその原理が、「神代のまことの伝説」(イザナキ・イザナミに関する神話)において開示されたものであつたからにはかならない。換言すれば、宣長は、生死の定めはすでに神代において決定されていると見るがゆえに、それは神代の理法たる「妙理」によつて支えられて在ると考えたのであつた。

このやうに、宣長は、人知の彼岸に定位する存在の領域、すなわち、「凡智」を超出して在る神々の世界のうちに、それを根底から支えて立つものとして、「妙理」という原理を見いだす。これに對して、彼が、人知の此岸に位置づけられた存在領域たる人間的世界のうちにみとめる原理は、「常理」である。「古事記伝」(七之巻)において、彼は、こう述べてゐる。

すべて漢人は、たゞ今日見聞事物の、尋常の理になつて、其外に測がたき妙理のあることをえ知らぬを、此方の人も、ひたすら其をよきことに思ひならひて、動れば神代の奇事どもをも、凡、人の常理に強ひて當むとするは、返々も謬れることぞかし、(傍線は本稿による)

ここでは、「常理」なるものが、「妙理」の對極に存することが明示される。したがつて、宣長にとつて、「常理」とは、神々の世界の對極たる人間の世界に存し、人間がそれに基づいてみずから有限なる知を駆使するところの、人間的原理であつたと推断しうる。

宣長の考えるところによれば、「妙理」の支配する世界は、人知

にとつて不可測の領域である。人は、その領域に内属する事象や事態を、それがいかに浅薄に見え、あるいは不可解かつ不可思議に思えようと、ただひたすらに事実として信じなければならぬ、と宣長は言う。³かくして、宣長は、「妙理」に貫かれた存在領域を、いわば「信の世界」(信仰の対象)として措定することになる。これに對して、「常理」が支配する存在領域は、宣長にとつて、人知による説明づけがあくまで可能な、いわば「知の世界」であつた、と言えよう。

その「知の世界」は、感性的知覚を基盤として成りかつ在る世界にほかならなかつた。『くずばな』(下つ巻)の左のごとき言述は、宣長が、感性的知覚を人間的知の唯一の源泉と見る経験論的な立場に立つていたことを如実に示している。

余が本書に、目に見えたるまゝにてといへるは、月日水火などは、目に見ゆる物なる故に、その一端につきていへるなり、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れざれ共、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ことなり、

視覚、聴覚、嗅覚、あるいは触覚等に根ざした感性的経験を介してこそ「知る」という行為は成り立つとする経験論が、ここでは明確に呈示されている。かような経験論は、宣長の場合、「知る」ことの成る位相を、ひとり感性のみが躍動する地平(情緒)のう

えに求めようとする主情主義に直結している。彼が、「物のあはれ」という情緒的境地を、「知る」という行為によって掌握可能な境地としてとらえ、しかも、その「物のあはれを知る」という事態のうち認識論上の最上の価値を見いだす所以である。

宣長の主情主義は、人間がその本性的情緒のうちに抱えもつ弱点を、在るがままに肯定する思考として、彼の文脈のなかに顕在化する。たとえば、『玉勝間』において、宣長は次のように述べている。

詩に、みづからの恋の詩のなきは、かの国人のくせにて、たゞうはべをかざりて、をしく見せて、まことの心の、めしきをば、いひいでず、つみかくしたる物にこそ有けれ、皇国の歌の、恋おほきぞ、まことに性情をのぶる道には有ける、(十の巻「性情の切なること夫婦の間にしくはなしといへる漢人の詞」)

ここでは、「まことの心」、すなわち人間性の本然的な在り方が、けつして「をしく」いものではなく、むしろ「めしき」ものであることが強調される。宣長によれば、その「めしき」さは、人が死に臨むときに露わな形をとるといふ。左に挙げるのは、『玉くしげ』の一節である。

さて死すれば、妻子眷属朋友家財万事をもふりすて、馴たる此世を永く別れ去て、ふたゞび還来ることあたはず、かならずかの穢き豫美国に往ことなれば、世の中に、死ぬるほどか

なしき事はなきものなるに、かの異国の道々には、或はこれを深く哀むまじき道理を説き、或は此世にてのしわざの善悪、心法のとりさばきによりて、死して後になりゆく様をも、いろ／＼と廣く委く説たる故に、世人みなこれらに惑ひて、其説共を尤なる事に思ひ、信仰して、死を深く哀むをば、愚なる心の迷ひのやうに心得るから、これを愧て、強て迷はぬふり、悲まぬ躰を見せ、或は辞世などいひて、ことごとしく悟りきはめたるさまの詞を遺しなどするは、皆これ大きな偽のつくり言にして、人情に背き、まことの道理にかなはぬこととなり、

宣長は、ここで、死への悲しみを「心の迷ひ」の発露と説きなしたり、あるいは、悲しみを超克して死を泰然と受容しうるかのように装うことは、いわば「人情」の自然に背くものであると主張する。宣長によれば、死に臨んで、ただひたすらにそれを悲しみと感ずるのが「人情」であり、彼は、そうした「人情」のうち「めゝし」さを、すなわち人間の本性的な弱さを肯定的に見取っている。

宿命的に弱さを内含するものとしての人間本性を、それ(弱さ)を克己的な志向性に裏打ちされた思弁によつて糊塗しようという試みを斥けつつ、明るみに引き出す点において、宣長の主情主義は、人間に関する本質的で深化された認識を披瀝するものであると言えよう。すくなくとも、その主情主義が、ともすれば狭量な

理知主義やりゴリズムによつて隠蔽されがちな人間性のありのままの(「真」なる)姿を露呈させることに寄与することは疑えない。しかしながら、その一方で、宣長の主情主義は、すべてを感じるの次元に押しとどめて、一切の理性的認識を排除しようとする非合理主義を導く。そして、その非合理主義が、理性の可能性に対する限界認識を支えとして肥大するとき、宣長の不可知論は、人間の認識能力全般の存立可能性を疑う懷疑論に陥る。

四

上に述べ来つたごとく、宣長は、人間の認識能力ひいては理性が人間の世界の内部においてしか効力を有しえないとする不可知論の立場を貫くことを通して、人間の世界の彼岸に一個の自律的世界として神々の世界を措定することに奏功する。宣長にとつて神々の世界は、その成り立ちや在りように関する人間的理解を拒絶する不可測な世界で、人はそれをただ「信」の対象となしうるのみであった。一方、宣長は、人間的世界を、あくまでも人間的「知」によつて把握可能な領域としてとらえてゆく。かくして、宣長は、不可知論に基づいて「知の世界」と「信の世界」とを截然と区別しつつ、「知」と「信」とに対して、それぞれが独自に、みずからに固有な機能をいかんなく発揮しうる可能性を付与したのであった。したがって、不可知論は、宣長において、文献学的実

証主義という学的方法の必然的帰結などではなく、「知」に対する「信」の、あるいは逆に「信」に対する「知」の自律（立）性を確定するための、思想上の前提（基盤）としての役割を担っていた、と言わなければならない。

不可知論に基づいた宣長の以上のごとき思惟のもとでは、「信の世界」に浸蝕されない「知の世界」が、そこにおいて透徹した科学的思考が確立を見る地平として形成されるはずであった。感性的知覚を認識の唯一の源泉とみなす経験論の宣長における定位（本稿三参照）や、あるいは、儒教（わけても朱子学）の理性性のみ基づく演繹的かつ形而上学的な思考法に対する彼の徹底した批判的態度は、彼の思惟方法が近代科学のそれとけっして無縁ではありえなかつたことを示唆している。ところが、実際には、宣長は、いったんは「信の世界」の存立する位相と「知の世界」のそれとを截然と区別しつつも、やがて、「信の世界」を「知の世界」のただなかに流入させることによって、「知」が独自に（自存的かつ自律的に）科学的なものとして成立しうる可能性を無みしてしまう。宣長にとつて、「信の世界」、すなわち「妙理」という原理によつて貫かれた神代の神々の世界は、「奇異クニシヤサきもものであつた。彼は、その「奇異」さのゆえに、神代の神々の世界は人知を絶して不可測であるとする。「奇異」さの概念は、端的に不可知性を指示しており、もしこの概念が人代の人間的現実に応用されるとすれば、それもまた神代の神々の世界と同様に、人間にとつて不可知

なるものとなつてしまう。『くずばな』（上つ巻）における左のような発言は、宣長が、その概念を積極的に人代の人間的現実にまで押し当てようとしたことを、如実に示している。

神代の事クニシヤサの奇異クニシヤサきは、人の代の事と同じからざる故に、あやしみ疑ふなれ共、実は人の代の事も、しなこそかはれみな奇異きを、それは今の現ウツに見なれ聞なれて、常に其中に居る故に、奇異きことをおぼえざるなり、……又人の此身のうへをも思ひ見よ、目に物を見、耳に物をき、口に物をいひ、足にてあるき、手にて万のわざをするたぐひも、皆あやし、或は鳥虫の空を飛トビ、草木の花さき実ミのるなども、みなあやし、又無心の物の有心の鳥虫などに化するたぐひなどは、あやしきが中のあやしきなり、されば此天地も万物も、いひもてゆけばことごとく奇異からずといふことなく、こゝに至ては、かの聖人といへ共、その然る所以の理は、いかにとも窮キウめ知チこゝとあたはず、是をもて、人の智は限ありて小きことをさとるべく、又神の御しわざの、限なく妙なる物なる事をもさとるべし、

これによれば、物を見たり聴力を働かせたりといった人間の日常的行為、およびその日常において生起する諸事象は、すべて「奇異」なるものであり、したがって、それらの「然る所以の理」は、たとえ聖人といえども「窮め知こと」ができない、とされる。ここでは、神代の神々の世界の「奇異」さが、人代の人間的現実

まで敷衍される。換言すれば、宣長は、「奇異」という概念を媒介として、神代の神々の世界を人代の人間的現実のただなかに流入させ、それによって、本来神々の世界に固有であったはずの人間に対する不可測性を、人代の人間的現実をも蔽う特性として措定しているように見うけられる。

かくして、宣長にあつては、「信の世界」のみならず、「知の世界」もまた、人間的思考力（理性）の適用範囲外（限界外）に存する領域と目されることになる。宣長は言う、「天地のことわり」は、「すべて神の御所為にして、いともく妙に奇しく、靈しき物にしあれば、さらに人のかぎりある智りもては、測りがたきわざ」である（『古事記伝』一之巻「直毘靈」）、と。要するに、宣長は、「天地」のうちに成りかつ在る万事・万象を、神の所為とみなして、それらに対する（人間による）合理的かつ理性的認識の成立可能性を疑う。かような、一切の合理的・理性的態度への懐疑論は、上述（本稿三参照）のごとく、在るがままの情の横溢に人間の本来性を認める主情主義の、必然的に結果するところでもあつた。

理性の権能がいかなく發揮されるためには、情の横溢の抑制が要請される。在るがままの情の躍動が全的に肯定され、感性の権能が理性のそれに対して絶対的な優位性を保証されるとき、理性は活動の場を喪失する。それを失いながらもなお、理性がみずからの権能を主張しつづけるとすれば、その際、理性は、その存

立の意義を根底から疑われざるをえないであろう。宣長の主情主義が、理性的思惟に対する徹底した懐疑論に直結する所以である。以上のように、宣長の不可知論は、いったんは、「信の世界」と「知の世界」とを截然と区別する論拠、すなわち、両世界がそれぞれ原理に基づいて独自に自存・自律（立）することを証示する論拠として機能しつつも、やがて、「信の世界」に対してのみならず「知の世界」に対してさえも一切の理性的認識の成立可能性を否認する徹底した懐疑論、ないしは非合理主義へと陥る。その非合理主義は、主情主義のいわば必然的に帰結するところであると同時に、古代文献に対する宣長の理解が彼の精神のうちにそのままの形で取りこまれたことに起因するものでもあつたように見うけられる。以下、この点を明確にすることを以て、本稿の閉じめとしたい。

五

『古事記』本文の冒頭部（上巻）には、次のような言辭が見える。

天地初発之時、於高天原成神名、天之御中主神。次高御産巢日神。次神産巢日神。此三柱神者、並独神成坐而、隱身也。

今日、一般に、ここに登場する三神は、「原初的・第一次的な dramatis personae」のなかに「後期的・第二次的に参加させられ」

るといふ形で（松村武雄『日本神話の研究（第二巻）』昭和三十年、培風館、四〇ページ）、その存在を措定されたもの、すなわち加上されたものと考えられている。稗田阿礼による「誦習」時の底本を、その成立に関して複雑な経緯を経たとおぼしい現存の『古事記』の「原本」と見て、そこ（「原本」）に既存の文脈と、それ以後の撰録作業（太安萬侶による）の過程で付加された文脈とを区別しつつ、それぞれの文脈を支える史的層とその層に内属する精神性（情、観念、思想等）とを浮き彫りにしてゆこうという読みは、おそらく、その加上性によって開示される比較的新たな層に固有な精神性を追尋してゆこうという志向性をもたざるをえないであろう。そうした志向性にとって、最も有効な足場となりうる提言の一つが、宣長によって呈示された左のごとき解釈である。

さてかく浮脂の如くなる物の生初めしも、其が分かれて天地と成れるも又此次々の神等の成坐るも、悉に皆二柱の産巢日大神の産靈によらずと云ことなし（『古事記伝』三二之巻）

宣長の『古事記』の読みは、『古事記』の文脈を、史的層の新旧を顧慮しつつ分節化してゆこうという読みとは、根本的にその質を異にしている。宣長において、分節化への志向は意識的に排除され、『古事記』は、新旧を問わずその全文脈が有機的に結合した自律（立）的統体として、現存の文脈通りに順次に読み解かれる。それにもかかわらず、ムスヒ二神をめぐる宣長の如上の解釈は、分節化への志向によって方向づけられた読みに対して、有効性

を発揮しているように見うけられる。

如上の『古事記伝』の解釈によれば、天地や神々の生成は、その根源を「産靈」という靈威のうちにもち、その靈威を神格として具現して在るのが高御産巢日神と神産巢日神の二神であるという。すなわち、宣長のこの解釈は、『古事記』に描き出されたすべての事象・事態の根源的な生成力として、ムスヒ二神を措定するものにほかならない。そして、この解釈は、これらの二神の靈威と、国生みにおいて具現するイザナキ・イザナミ二神の靈威、および、高天原の支配者であり、しかも普く現世の地上界を照らす天照大御神のそれとを統括的に結びつけることによって、神代と人代とを、すなわち全時間・全空間を貫き流れる「神の道」という観念を導き出す。宣長は言う。

道は、高御産巢日神産巢日御祖神の産靈によりて、伊邪那岐伊邪那美二柱の神のはじめ給ひ、天照大御神の受行はせ給ふ道なれば、必万の国々、天地の間に、あまねくゆききたらふべき道也、（『玉勝間』九の巻「道」）

宣長は、ムスヒ二神と同じく加上性を濃厚にもち、おそらくはムスヒの力を支えて立つ潜勢力として措定されたものとおぼしい天の御中主神へのまなざしを欠く。その点において、『古事記』本文冒頭部に対する彼の解釈は、かならずしも透徹したものではない、と言わざるをえない。しかしながら、ムスヒ二神に源を発して万事・万象を貫く「神の道」という観念は、神代ないしはそこ

に発現する諸事象・諸事態を人代の人間的現実の規定根拠とみなす⁸⁾古代人の精神のうちに、いきいきと脈打っていたものと思われる。とすれば、宣長は、古代的視座に立つて、言いかえれば、いわば古代人になりきって、『古事記』本文冒頭部を読み解いていると言えよう。

そうした古代的視座は、神代を、史的始原に位置する過去としてのみならず、人代の人間的現実のただなかに浸透して在るものともみなす。古代的視座に立脚する宣長が、「さて産巢日神も、天地のはじめより、今の現にまし／＼て……」（『くずばな』下つ巻）と述べ、神代の根底たるムスヒの神の威令が時空を超えてなおも現存するという認識を披瀝する所以である。

ただ神話の形式によってのみ語られうる神代の事象や事態は、人間が合理とするものの域外に存する。神代とは、本質的に非合理性によって貫かれた時空であると言えよう。神代の人代への流入、ひいては神代と人代との等質化を図る古代的思考は、「世界」（実在の全領域）に関して、その非合理性を強調するものにほかならない。

したがって、宣長の古代への学的なまなざしが彼をそこに立たせたところの古代的視座は、万事・万象を、人知の彼岸、理性の彼方に存する非合理なるものとして受けとめる思考へと彼を導くことになる。その思考のもと、彼の不可知論は、理性の限界内において経験に根ざした思惟を躍動させようとする、限定的であり

つつも積極的な論理たることをやめ、一切の理性的認識の成立可能性を疑問視する非合理主義へと転化する。そして、その結果、本来自律（立）的であるはずの宣長における「知の世界」は、その自律（立）性を喪失しつつ、ただ感性のみによって支えられて在る「信の世界」の背後へと立ち退いてゆく。

注

(1) プラトンは対話篇『ティマイオス』のなかで、主人公ティマイオスにこう主張させている。

だからソクラテスよ、われわれが、神々（天体）や万有の生成等々のさまざまな事に関して、どこから見ても完全に整合的な、高度に厳密に構成された言論を付与しえない点があまた生じてくるとしても、けっして驚いてはならない。否、むしろ、語り手たるわたしも、審査員たる諸君も、所詮は人間の性を有するものではないということ、したがって、かような問題に関しては、ただありそうな言述を容許するにとどめ、それ以上は何も求めぬことがふさわしいのだという点を想起して、われわれが何人にも劣らずありそうな言論を付与しうるならば、それでよしとしなければならぬ。（*Timaeus* 29C~D）

ここでは、神々に関する事柄が、通常の理性（人間的思考力）に基づく整合的な把握の不可能な事柄、すなわち、「ありそうな（それらしい）言論」によってしかとらえられない事柄と目されている。プラトンが、神々に関する超越的な事象・事態の対極に存するものとして、人間に関する日常的な事象・事態を位置

づけていることは疑えない。したがって、『ティマイオス』の当面の発言は、一方で、超越的かつ非日常的な神々に関する事柄に対して理性的認識能力(それは、「どこから見ても完全に整合的な、高度に厳密に構成された言論」を導く)が限界をもつことを指摘しつつ、もう一方では、日常的で人間的な事柄に対して、人間が理性的認識能力を十全に展開しうる可能性を有することを示唆するものであるように思われる。

- (2) 丸山真男氏(『日本政治思想史研究』昭和三十三年、東京大学出版会)以下、諸家が示唆ないしは指摘するところによれば、理性による認識に限界があるとする「不可知論」は、わが国の思想史上において、その源を荻生徂徠に発すると言われている。宣長が、その、文学の自律(立)性についての主張などとともに「不可知論」に関しても、徂徠の影響下にあった可能性は否定しがたい。しかしながら、本稿の目的は、あくまでも宣長の思想体系の内部における「不可知論」の意味・意義を追尋する点に存するのであって、それを思想上の系譜に基づいて思想的にとらえてゆこうという試みは、本稿とは別の問題意識に属する。なお、日野龍夫氏によれば、宣長の「不可知論」が「理性による認識をさかしらとして排撃することを旨とする」ものであったのに対して、徂徠のそれは、「中国古代には完全無欠の政治制度があつたと信じた上での、そのような制度を考え出した先王の無制限の能力に対する賛嘆の念の表明」であつて、両者はその内実を異にしているという(「宣長学成立まで」―日本思想大系『本居宣長』解説)。
- (3) 宣長は、『くずばな』(下つ巻、附録)において、次のように述べている。

古事記に、天地の初発ひつめの時に、高天原たかまがはらに成坐なりまる神の御名は、

天之御中主神、次に高御産巢日神、次に神産巢日神とのみ見えて、此神たち、何れの御霊ミコトによりて生坐なまりといふ事は、伝へなければ知がたし、是のみならず、神代の事、又常の世間の事の中に、その理もその事も、はかり知がたきは猶いと多かり、然るにその知がたきことを、しひて知らんと思ひ、又しりがほにとかく推量オシハカリていふは、みな異国のさだなり、

- (4) 「常理」なる原理を「妙理」の対極に位置するものとして措定しようという志向性は、宣長の他の著作のいくつかの文脈においても顕在化する。たとえば、彼は、『伊勢二宮さき竹の弁』において、こう述べている。

すべて万の事をかやうに漢流の理を以て測りて、此理の外なしと思ふは、常理の外に、妙なる理のあることをえさとらざる、少量の見識にして、いみじきひがこと也、

- (5) 「妙理」によつて貫かれた神々の世界の事象・事態を、宣長が事実(「実事」として信じていた点については、本稿二参照)なお、宣長はしきりに神為・神意が人知にとつて不可測なることを強調する(たとえば『玉勝間』五の巻「漢籍と神御典とのけぢめ」において、彼は「神の御しわざは、よにはかりがたく、あやしむたへなる物ならずや」と述べている)が、その際、彼が、その不可測なるものを「信」の対象とみなしていることは、論をまたない。

- (6) この点は、つとに村岡典嗣氏(『本居宣長』昭和三年、岩波書店、四八五ページ以下)の指摘するところである。

- (7) この概念については、野崎守英氏(『本居宣長の世界』昭和四十七年、塙書房、一五〇ページ以下)が犀利な分析を披瀝している。

(8)(9) 拙著『ことばと時間』(平成二年、大和書房)第三章「神代論」参照。

Der Agnostizismus von Norinaga

Susumu ITOH

In diesem Aufsatz beabsichtige ich, die Bedeutung, die der Agnostizismus von Motoori Norinaga in seinem Gedankensystem hat, zu erklären. Mein Schluß ist im wesentlichen das Folgende: Durch seine Behauptung, daß die menschliche Denkkraft=vernünftige Erkenntnis nur in sinnlichem Bereich anwendbar sei, versucht Norinaga die Welt vom "Wissen" und die vom "Glauben", die über jenen hinausgeht, als die einzeln auf eigenen Prinzipien beruhenden selbständigen Welten zu setzen. Aber andererseits gerät Norinaga dadurch in den Skeptizismus, daß er die Möglichkeit einräumt, daß die Welt der Götter in „Kamiyo“, die die Welt vom „Glauben“ sei, mitten in die menschliche Welt in „Hitonoyo“, die die Welt vom „Wissen“ sei, eindringe. Infolgedessen verwandelt der Agnostizismus von Norinaga sich in den Irrationalismus, der die Möglichkeit des Bestehens von allen vernünftigen Erkenntnissen verneint.