

縁であることは、はつきりと感じてゐる」。マイシキンははつきして救世主ではない。ただ彼らと「一緒にゐる」だけである。しかし

人間と人間の関係は、マイシキンだけが映すことができるのである。

本居宣長

昭和五十二年十月三十日 新潮社刊

△「見者」宣長△

この大作は「検死人の手記めいた」宣長の遺言についての叙述から始まる。次いで宣長の桜の歌が引かれ、桜に対する宣長の「何か異常な」愛着が語られる。これがこの作品の言わば第一主題である。それは山桜とともにある宣長の墓の姿と言つてもいいし、「敷島の大和心を」という歌を書き添えた宣長六十一歳の自画像と置きかえることもできよう。やがて墓が動き、自画像が口をきき始める。彼は自己の精神形成について、源氏について、古事記の神々について語る。そういう宣長を、桜が親しげに見守っている、というように小林は書き進める。主題が様々な変奏を経て、再び冒頭の動機を再現して終わった後、読者はランボオの「見者の手紙」の一節を思い起こすかもしれない。「狂つて、遂には自分の見るものを理解出来なくなつたとも、彼はまさしく見たものは見たのである」(ランボオⅢ)。宣長もまた、「古代の戯れの厳密な観察者」として、「見たものは見た」と言っている。それが『本居宣長』の行間から聞こえてくる宣長の「肉声」である。

△「見る」こと、「見られる」こと△

宣長の遺言状が「検死人の手記めいた」感じを与えるのは、一つ

係ではないであろう。宣長はこの関係を、「式部が心」になつてみよ、という言い方で表現した、と小林は言っているのである。「古事記伝」の場合もまったく同様であつて、古事記という「歌物語」の神々は「作中人物」として、そしてその言葉の姿は「言霊」として宣長をとらえ、宣長を見ているに過ぎない。

△桜の意味△

しかし、自己の死が他者にとつての死であれば、自己の死体は他者によつて見られる死体でもある。それは他者の「悲しみ」と同時に、他者の言葉をも誘発せすにはない。現に宣長自身による墓地の見立ては、早速養子太平の異議を招いている。だが宣長はこれを黙殺するはかなかった。真淵の怒に対する宣長の「再入門の誓詞」も、秋成の論難に対する応酬も、本質的には黙殺である。小林は宣長に他者の視線、他者の言葉を飛びこえさせ、彼を「言語共同体」あるいは国語の伝統的秩序というイメージの中に置く。それらは環境ではなく、「私達の心に直結してゐる、私達の身体のやうなもの」であり、「確かにこちらの所有でありながら、こちらが所有されてゐる」ものである。言わば一種の共同主観の世界だが、それは他者の「悲しみ」が普遍化される場であり、宣長の死体という彼の対目的な意識が安定する場でもある。次から次へと生まれてくる桜の歌は、第二の自然としての共同主観の世界への宣長の渴きを表現しているのである。

△徂徠の役割△

形式的な構成という点から見れば、右に述べたような他者の存在とそれから生ずる誤解、そして宣長の「孤独」を第一主題と対立する第二主題と考えるべきであろうが、しかし宣長が他者を黙殺している以上、この考え方は疑わしい。形式的な構成ではなく、はたらかしとしての構造という点から見れば、『本居宣長』における真の第二主題は、宣長が深い影響を受けたという徂徠との関係に求めるべ

には死体に対して宣長が自己の学問における徹密な考証法を適用しているからである。命日の決め方をはじめとして、死体の処置、葬式の段取りの細かな指定などがそれである。ただその方法が、死んだ自己に対して用いられているということが、読む者に一種異様な感じを与えるのである。誰も自分の死を生きて経験することができない以上、死とは他者にとつての死にはかならない。それならば遺言書とは、たとえば契沖のそのように、自己と他者との最後の関係として書かれるのが普通であらう。

しかし小林は宣長の遺言書を、「自分で自分の葬式を、文章の上で、出してみようとした健全な思想家」の「最後の述作」と呼んでいる。なぜそうであり得るのか。それは宣長が自分の死体を、葬式を、そして墓を、言葉として、また「物」としてまざまざと「見て」いるからである。

言葉によつて自分の死体を見るとは、自分の死体に「見られる」ことでもある。少なくとも、『本居宣長』にあつては、言葉のはたらしきの原理は、触ることが触られることであるような身体的原初的な両義性においてとらえられている。宣長が源氏物語を見るとは、源氏物語という言葉の姿に見られることであつた。主体と対象とのこのような関係は、たとえば画家などにあつてはそれほど珍しい関

きではなからうか。確かに「格物致知」と「かむかふ」は同じような意味を表現していると言えるが、しかし言葉の姿はまるで違ふのである。そうでなければ、小林が「考へるヒント」「考へるヒント2」で繰り返し徂徠に言及し、『本居宣長』でも少なからぬページを割くはずはない。「考へるヒント2」で小林は元禄時代における「徹底した純潔」を貫いた学者として契沖・仁斎・徂徠を挙げ、宣長には契沖のような(ということは徂徠のような)純潔はもはや見られない、と言っている。これは宣長にあつては、徂徠における「経」と「史」との関係、徂徠とはまったく違った言葉の姿によつて、自覚的に保持しなければならなかつたということであらう。少なくとも宣長には徂徠のような「豪傑」ぶりは見られないのである。「はかなく、みれんに、おろかなる」人の心、古道の「本質的な難解性」というある「暗さ」、これが宣長の批評の源泉である。

△「本居宣長」の位置△

この『本居宣長』という批評作品、言いかえれば小林の徹底した読書経験談が、小林の思想の集成であり円熟であると言ふことはやさしいが、それが小林の作品史の上でどのような意義を有するのかわ、というのはむずかしい問題である。ただ言い得るとすれば、この作品は敗戦を日本人の悲劇として受けとめた小林が、日本文化の生命力の根源を探ろうとした試みではないか、ということであらう。もしそうならば、『本居宣長』は悲劇の源泉への遡行であると同時に、健康回復の物語であると言ふことができる。この作品を書き終えるまで、小林にとつては病んだ文化である戦争も戦後も終わっていないのかもしれないのである。

〔付記〕 本稿は「本居宣長」の項を除いて、「解釈と鑑賞」昭和五十年八月号掲載「小林秀雄・その著作」に加筆補正したものである。

証言」文芸春秋、昭44所収）、吉田の前掲解説、越知保夫「近代・反近代—小林秀雄の『近代絵画』を読む」（『好色と花』筑摩書房、昭38）などがセザンヌの章を重要とし「自然」についてふれるなどをはじめとしてまだ緒についたばかりである。中山公男「批評と沈黙」（『ユリイカ』昭49・10）はセザンヌを語る小林の「苦渋」に「絵画の純粋性」とそれについて書くことの意味」を問う。岡田隆彦「西欧美術への視覚」（『國文學』昭51・10）は「絵画を語らず精神を語る」方法を批判し、ピカソの「注意力」を強調してシュルレアリスムを否定することに疑問を呈する。東野芳明「小林秀雄とピカソ」（『國文學』昭55・2）は小林が「感動の特権化」とその私有の絶対化」を超えて、ピカソを通じて「内部からの決定的な脱走」をとげられず、結局「現代に訣別を告げる」と評する。

田中英道「『偶像崇拜』の遍歴—『ゴッホの手紙』から『本居宣長』へ」（『小林秀雄をへ読む』現代企画室、昭56）は、文学の殺した「審美的経験—『偶像崇拜』を近代美術に見出した小林秀雄の道程を語る。田中は、現物より解説書に頼る小林の客観的事実認識の浅さ、また印象派のゴッホ、モネらと浮世絵との関わりが無視、セザンヌにおけるワグナー、ゴーガンにおける

るタヒチの意味への誤解などをあげる。結局小林は西欧の近代を「わからぬ」ものと断念し、本居宣長の「古学の眼」に「偶像崇拜」を託したと田中は説く。今後の「近代絵画」研究は、この田中の各章にわたる詳細な美術史上の事実の指摘をどう受けとめるか、また小林の「戦後」をどう判断するかにかかっているとと思われる。

（伊中悦子）

「本居宣長」

十一年半にわたる連載のうちに刊行された「本居宣長」は、「新潮」連載の本文との照合検討という基礎的研究に立脚した論はまだみられず、この大著の主題と方法をめぐっての評論が発表されている段階である。すなわちこの書を「宣長の精神史」として読むか、「言語論をはじめとして物

語あるいは詩の発生する地点を見極めようとする試み」であるか、あるいは「源氏」「古事記」などの「字問史」として読むか（山口昌男、後述）、という、批評主体の問題に関する論議と、批評の内容の問題に関する論議とに批判および評価が分かれている。

小林自身は「本居宣長」の本文で、あるいは江藤淳との対談「本居宣長」をめぐって（『新潮』昭52・12）で、宣長の「道」は「形而上なるもの」を求めることであるから、近代科学の実証主義に反する、ゆえに「方法はたった一つ」（この人間の内部に入り込み、外に出ない事）「訓詁の仕事」をめざしたという。その「方法」、批評態度がまず評者たちに問われるのは必然であった。

福田恆存は、もし「宣長の真知」に「混乱や矛盾」があるなら、「それはそのままそつとしておかなければ、古典（過去）と自分（現在）との附合ひが崩れ去り」、自己も宣長も存在しなくなる、というのが小林の批評態度だといっている（『小林秀雄「本居宣長」』小説新潮スペシャル創刊号、昭56・1。『問ひ質したき事ども』新潮社、昭56所収）。

しかし加藤周一は、この小林の立場を自然主義以来の日本の文学者のそれに似ると

し、魅力がそのまま病弊にかわることを指摘する。「内証」に徹した結果忘れられた、宣長の学者としての客観的、分析的、実証的作業の独創性。宣長の「文献学と古代主義」つまり「学問とイデオロギー」との関係は、宣長自身の言葉と外部との関係においてしか、納得のゆくように説明できない」とする加藤は、小林はそのことは見抜いていたにしろ、やはり、宣長の「超国家主義の情熱」の根拠がみえていないとし、次のように指摘する。その情熱は「小児科医の日常生活とその社会的役割」から生まれ、徂徠学・漢学の教養を超える独自の方法を得るに至る「中央と地方、知識人と大衆という社会的二元性、および外来の概念的道具と土着の伝統的心情という文化的二元性が個人において内在化されているという事実の自覚（内省的な意識化）」が宣長にはあり、小林の批評態度ではそのことに言及しえぬとする（『文芸時評』「朝日新聞」昭52・12・22〜23夕刊）。

また、吉本隆明は「じぶんの経験に還元できる思想だけが思想だ」という小林の批評の「宿痾」をみ、「いいようのない停滞感におかれる」という。吉本の批評主体への鋭い批判は、天武朝の「国民」が古伝承の上に立つ物語を疑わなかったはずだという小林の解釈に対し、この「国民」が「細

文時代の堅穴住居からそれほど違わない床なしの掘立小屋に住んで」「古事記」とほとんど無縁であったことの想像の欠落、小林の言語感覚への不信を訴える。「原理的なものなしの経験や想像力のまにまに落ちてゆく誤謬、迷信、袋小路に小林も陥ち込んでいる」という。さらに吉本は、「小林自身が潜在的に戦後Vの史学や思想や文学の成果を、そしてもしかすると戦後Vの全歳月を無化Vしたいというモチーフをもっている」という批判を下す（『本居宣長』を読む「週刊読書人」昭53・1・2。『悲劇の解説』筑摩書房、昭54所収）。

吉本のいう「戦後」が何をさすか必ずしも明快ではないが、「思想をつきつめる」ということは、ほんらいは論理をつきつめるというところ、という小田切秀雄の評をかりれば、社会的存在性の確認ということになるか。小田切自身は宣長の『紫文要領』『玉の小櫛』に、「めめしくはかない」人間存在への共感からする、封建制下の厳格な身分社会、差別的に固定した人間観からの解放を読みとり、吉川幸次郎の説（『文弱の価値』物のあはれを知る『補考』『日本思想大系40本居宣長』岩波書店、昭53）を引く。宣長の封建体制批判に至らざるをえぬ論理、またそれゆえの警戒と自己限定による倫理的屈折、内的格闘、それに対して

実証の不足を「信念でケリをつける」小林の批評は「きめつけ」であると非難する（『本居宣長』問題「すばる」昭53・8）。

加藤周一・吉本隆明・小田切秀雄らの批判は、小林の批評の「円熟」とは「断念と停滞」であり、「ひたすらの訓詁注釈」がそのまま「むき出しのイデオロギー」をはらむ」と評する。それらの特徴は針生一郎「小林秀雄「本居宣長」批判」（『新日本文学』昭53・4）をも含めて、『本居宣長』文中、『源氏』をめぐる作家論解釈と「ものあはれ」を論ずる部分を高く評価し、転じて「まことの道」を『古事記伝』に探るうとして「思想」を叙するあたりに否定の評価を集中させるところにある。

同じように「あはれ」に言葉の始まりをみて、それを確認する部分の充実と『古事記伝』にふれた部分の「硬直」を指摘する亀井秀雄は、その理由を「言語論（ものゝあはれ論）的な考察のなかに含意されていた一般生活者の像から歴史性が排除された」ためとする（『イデオロギーと方法の彼方を目指して—「本居宣長」における身心相関論的な直観の場合—「國文學」昭55・2）。亀井は小林が説きたかったのは「人の心が互いに開かれ合っているような共同体への観照を、原初的な言語への直観を通して獲得することであった」と述べ、

「ものゝあはれ」解釈では日常の感性的世界の構造に近づきえた批評の自意識が、そこで自己完結してしまい、他人との関係意識を育てえず「かれ（小林）の生活者像は単なるイデオロギー的仮構に転落する」と評する。

一方、亀井のいう小林の言語論を、小林が『古事記伝』の「文体」を分析するにあたって、言葉と純粹意識の相関物として捉え、意味を剥ぎ取った「言葉の裸形」を通じて「歴史のうちに客体化された『かたち』に到達しようとする方法」となったとして、むしろ高く評価するのは大江健三郎「小林秀雄『本居宣長』を読む」（『新潮』昭53・1）、山口昌男「小林秀雄『本居宣長』を読む」（『中央公論』昭53・2）、磯谷孝「小林秀雄の死生と時」（『小林秀雄をへ読む』現代企画室、昭56）などである。言語表現を意識の函数とみ、実体的ではなく機能的に捉えようとする小林の立場に、現象学やソシュール言語学に似た性格があることはすでに指摘されているが、大江・山口・磯谷は現象学、ロシフ・フォルマリズム、構造主義に通ずる要素を取り出す。

山口は、疑似科学的解釈を除いた「判断停止の眼」があたりまえの事実の底に「あやし」の「かたち」を見つけるといふ小林

「宣長の方法を、『現象学的エポケー』の方法」として評価する。「神世七代」に対し「生活世界」を浮上させる小林の方法が「共同主観性の上に成り立っていること」に驚きながら、「あやし」の両義性を見出した点はフォルマリズムにおける「異化」と共通すると説く。人類学者としての山口は、「絶えず自己の説明原理を破産させて、新なる共同主観を対象との間に打ち立てる」使命、二十世紀の西欧が世界に共時的に存在するあらゆる「文化」に対してとりうる学的方法の成果を小林にみている。

それはまた、大江がレヴィ・ストロースの言を引き、「文明の思考」に対し、全体性と構造性において見合うところの「野性の思考」の实在を『古事記』において捉えたと小林を評価することに重なる。小林は、墓について書くことによって宣長の死を見えるものにしたという大江は、この「生死の『景観』」に自己の文学的主題の解法を得たという。また磯谷孝は「生死の経験」のテーマをみてハイデッガーの思想との親近を指摘し、死の「体験の異化作用」は理性を越えて、「物そのもの」を見せるはずとする。小林の詩的言語観は「神観とベルグソンの Vision を架橋する」ものであり、「共同体的共創造」といふ宣長の一般言語的所感」における「意事言相称の原

則」を引き出して「生きた言語観」を示したと評する。

これを、ソシュールをはじめとする西欧の言語理論、文学理論を消化し尽くした結果とする前田愛は「言霊」を、言葉の身体性と言語活動に還元してみせた「点を評価しつつ、「言語の解明が古代人の共同幻想の解明へとひらかれて行く、その戸口のところで小林は立ちどまってしまった」とする（『本居宣長』における言語意識）「國文學」昭55・2。前掲「小林秀雄をへ読む」所収。

それに対し、「存在と意味が分離する以前の小児原始人の心」こそ自意識の錯乱に苦しんだ小林の批評が得た「近代の相対超克の支点」であるとする清水孝純は、一貫する原初回帰への歩みを読みとる（『鑑賞日本現代文学16小林秀雄』角川書店、昭56）。清水は小林がソシュールや構造主義的言語学に批判的だとし「ソシュールでは言語は各人の外にある普遍的客観物である。しかし、秀雄の理解する宣長の言語観では、言語を自分流に体得する不断の行為が、言語共同体を成立させる精神の普遍性を保証する」と説く。言語伝統の普遍性を「言霊」に見出す小林の言語共同体論は、西欧近代言語学から脱けた独自のものと清水は評する。さらに「本居宣長」

には、「死後の世界への眼差し」とその「逆光」「死の工夫」を求めて「現代の相対的ニヒリズムからの超克を見い出す」という「窮極の主題」があると結んでいる。

これは安岡章太郎が「本居宣長」の文章の底に感じるといふ「悔恨のやうな」「敗戦に際会した人の心情によく見合ふ」「何

ともいへない淋しさ」の流れに通じるかのようである（『小林さんの宣長』「波」昭52・11）。結局これは「生きた精神の流れ」の「持続性」を語るものか（池谷敏忠『本居宣長』における伝統論「視界」昭53・8）、あるいは「審美的なもの」と倫理的なものの合一」であるか（栗津則雄『小

林秀雄論』中央公論社、昭56）、さらに中村光夫のいう「明治以来の『文明開化』の枝道から我々の精神を救助しよう」とする姿であるか（解説『新訂小林秀雄全集』第十三巻、新潮社、昭54）、今後の研究が待たれる。（伊中）