

研究発表Ⅱ 経験、言葉、自覚、自然、いのち、…

吉田喜久子

はじめに

「経験」、「言葉」、「自覚」、「自然」、「いのち」、…これらは、今回の学会の主題である「上田閑照先生の思想」にとって重要な意味を担った術語である。自由研究も上田先生の思想に何らかの関わりがある事柄をという規定を受けて、以下の小論ではこれらの言葉に関わる問題について考察する。

神道についての序論的言及

西谷啓治の神道観

西谷啓治先生の晩年（昭和六十一年）に行なわれた座談会の中に、先生の次の発言がある。

私は宗教学をやっている感じでは、仏教でありませんが、やっぱり神道ということが基礎になっていると思います。何と云うか民族宗教と言いますか、宗教というものはたくさんあるんですよ、方々に。それぞれその民族の特色を出しているという感じはあります。だけでも、自分が日本人であるからということもあるかもしれませんが、仏教、儒教そういうふうなものはそれぞれの国で、キリスト教はもちろんそうですけれども、発展してきているわけですから、何か日本人の気持ちのなかにやっぱりそういう民族宗教というふうなものとしては、神道というものが成り立っている。

神道は日本だけしかないということですが、しか

し神道のなかに、私は商売は宗教学か宗教哲学かし
らなければ、そういう見地からみて何か非常に特
色があるという感じがして、他の民族にないような、
何かがあるのではないかという感じがだいぶありま
す。これはどこにあるかということを感じる考え
たことはあるのですけれども。やっぱり言った
らいいかなあ、非常にむずかしい問題ですけれども、
私はどうも聖なるものと言うのでしょうか。宗教は
みんな聖なるものを問題にするのですけれども、そ
このホーリーを神聖なという感じですね。何か非常
に日本の場合、個性的な特色がどこどこにある。
それがどこにあるのだろうかということがだいぶ考
えさせられたことが実はあるのです¹⁾。

小林秀雄の『本居宣長』（後出）を指して「日本回帰」
を言う批判が当たっていない（小林の日本の文化や歴
史に対する関心は若い頃からのものであることは、小
林の読者であれば、あまりにも周知のことである）の
と同様に、西谷のこの発言を「日本回帰」とみるのも、
当たっていないだろう。

この対談より二十数年前後遡る講話や論文において
も、「廣い意味でこの禪的な宗教性といふものを考へて
みますと、それは日本の場合のやうに生活文化そのも
のの中にまで滲透する力をもつてきたといふことは、
どうもほかの國、インドや中國では見られなかつたの
ではないか²⁾」と感ぜられて、「禪が日本の中で、他の國
では展開できなかつたやうな最後の一步、つまり禪が
代表する宗教性といふものが日常性と結びついて一つ
の筋みちを開いたといふことは、民族の宗教性がこれ
に關係してゐるのではないか」（五八）と考えられてい
る。日本の場合、この民族の宗教性は神道ということ
になるが、西谷は、「神道といふ宗教の基礎にあるもつ
と一般的な、宗教以前の特質」（二四）、「神道プロパ
ーよりも、むしろ神道といふ宗教の形をとつて現はれ
てゐるその魂と申しますか、日本といふ民族のタマ、心、
メンタリティー、さういふもの」（五八）を考えてみる。
「日本の基礎的メンタリティーとでもいふふうなもの」（
四六）、西谷によれば、それは、神道で「心の麗しさ」（
六一）として問題とされ、「清き明き直き心」という

言葉で言い表わされてきた。この「清明心」とは、「美的でもあるし、同時に道徳的でもあり、宗教的でもある」ような心、つまり「分析できない形で美的、道徳的、宗教的な意味が一つに含まれてゐるやうな心」（四六）であり、神道では、「神の前で精進潔齋し謹んだ時の宗教的な心境」（同前）であろうが、ただこれは、心のどこか途中のところであろうという態度を取るのでなく、人間的心そのものが、「成り立ちの根本から」

そういうように出来ているということ、従って、神の心に似るといふ言い方も既に不適切であつて、「神の心のまにまに神の心の通りになつてゐる」、「通りにといふのは、神の心がずつと人間まで通る」ということで、それが神道で「神ながら」といふ言葉で表現されてきたことである（六二―六三）。そういう心持ちが原動力となり、「神道に現はれてゐる清き明き直き心といふ風なもの、どこまでも働いてゐて、自分自身を深めるという形で佛教の精神を取り入れてゆく」。かくして、「清き明き直き心」として成り立っている「神の心が人間の心に通るといふ宗教的な次元の心」（六五）と、「禪

に含まれてゐる人間の自覺の立場」（六六）との結びつきが非常に素直にでき、禪が「日常生活の中まで浸透」しえ、「禪が本當に文化の道を開く」（五七）ということが、禪が日本に来て初めて実現されたのではないかと西谷は考えるのである。

上田先生は、「思想の可能性」が実際に現実化するには、「違う文化の伝統ということが現実的な地として前提されている」^③と述べられているが、西谷は、禪が「本當に文化の道を開く」ことを日本で可能ならしめた「現実的な地」に、神道の宗教性があると考へているわけである。

神道理解の二つのあり方と神道の場の性格

では神道とは何かということが問題となるが、周知のように、外来宗教との関わりの中から、元來教義も教理もたなかつた神道を、宗教的な教説の体系として、或いは理論的に構築された一種の神学として提示しようとする試みは、日本思想史上様々になされてきた。

これに対して、本居宣長の古学の際立った特徴は、それまでの神道理解に対して、神道は宗教的ドグマや教説として示しうる宗教ではないし、原理を主張する思想でもなく、抑々いかなる仕方でも神学として構築されることを拒んでいるところに、神道の神道性を見出したところにある。

日本の精神史の上で、さまざまな教説や神学の形成という仕方でも試みられた神道理解においても共通しているのは、神道を外来の思想や宗教渡来以前からあった、日本人の物の考え方や経験の仕方と捉える点である。宣長は、それを知るのに、『古事記』にまさるものはないと考えた。

ただ、宣長の神道論に入る前に、神道ないしその理解に関わる二つの批判と、それに関わる問題に言及しておく必要がある。

一つは、外来宗教の渡来以前に何か日本の宗教性があったというような考えは認められないという批判である。例えば、有名な例では、鈴木大拙の『日本の靈性』や『日本の靈性化』等がある。前者からいくつつかの例

を挙げておく。

「神道には、まだ日本的靈性なるものがその純粹性を顕わしていない。それから神社神道または古神道などと称えられているものは、日本民族の原始的習俗の固定化したもので、靈性には触れていない。」「古代の日本人には、本当に言う宗教はなかった。彼らは極めて素朴な自然児であった」。「『神道』は元来が政治思想であって、厳密には、宗教的信仰性のものでない」。或いは、後で述べる宣長の「物のあはれ」論との関連でいえば、「『源氏物語』…、こんなもので日本精神が—それがなんであるにしても—代表されては情けない。…平安文化は優雅で、或る意味の上品さを示したということのほかにも、まず取り柄がないと言ってよい」等々。大拙のこのような断定に対しては、この時点では、同じく禅の立場に立ちながらも、「神道のなかに、…宗教学か宗教哲学か…、そういう見地からみて何か非常に特色がある」という「感じ」をもち続けた西谷の言葉を思い出しておくにとどめよう。

宣長の神道論に移る前に触れておくべきもう一つの批判として、たとえ宣長の考えを一応認めるとしても、『古事記』に現れたようないわば神話の宗教性が、果たして現代まで生きているのかという疑問である。こういう疑問に対しては、差し当たって次のような実例によって考えておくこともできるであろう。

幕末から明治にかけて初めて日本を訪れた多くの西洋人の中には、日本人の宗教に注目する人々もおり、特にイギリスの三大ジャパノロジストといわれるB・H・チェンバレン、W・アストン、E・サトウは、『古事記』や『日本書紀』などの神道文献の英訳や祝詞についての注釈を行なっている。しかしながら、神道文献を通して神道を理解することから始めたこれらの研究者は、ことごとく神道に失望した。例えば、チェンバレンは『日本事物誌』の中で次のように述べている。「神道は、しばしば宗教と見做されることが多いが、ほとんどその名に値しない。体系的な教義もなければ、聖なる書物もなく、道徳規約さえも欠いている。…神道はいわば根無し草で、その中には何もないから、人々

の心を捉えることができない^④。宗教としての神道に関しては、サトウやアストンのみならず、彼らに続く日本アジア協会の研究者も、チェンバレンと全く同様の評価を下している。

これに対して、没後百年を迎えたL・ハーンは、神道には「何も無い」ことを同様に認めた上で、逆に次のような見方をしている。「仏教には万巻におよぶ教理と、深遠な哲学と、海のように広大な文学がある。神道には哲学も無ければ、倫理も無い。また形而上学も欠いている。しかし、そのまましく『無いこと』によって西洋の宗教思想の侵略に対抗できた。これは東洋のいかなる宗教もなしえなかったことである。…これに戦いを挑んだ外人宗教家は、自分らの必死の努力が、空気のように捕らえがたく磁気のように謎めいた力によって、雲散霧消するのを見て、なす術もなく茫然としている」^⑤。

神道文献を基礎とした、チェンバレンやサトウ、アストンなどの神道研究は、日本アジア協会員によるそれ以降の学術研究とともに、欧米のみならず、日本の

一部の研究者においても、当時も今日も神道研究の正統と見做されている。これに対して、ハーン及び、ハ

ーン以降来日した西洋人で神道に非常に共感を寄せた人々、例えばフランスのカトリック作家P・クローデル、ドイツの建築家B・タウト、フランスの詩人にして作家A・マルロー、現代フランスの作家O・ジェルマントマ等は、前者に比べれば、日本語能力は殆ど或いは全く欠いているから、日本に関して書き残されたものを見る限り、細かな事実関係について誤りもある。しかし、逆に日本語能力の欠如のお蔭で、彼らの神道理解は、初めから、伊勢神宮や出雲大社などの神社、或いは那智の瀧といった神道の神域の場に入ることを経験によって、建築物から、或いは自然に囲まれた神域全体から、また或る場合には神域を形成する自然から、極めて強い印象と或る種の啓示ともいえるものを受けて形成されることになった。

このことは、「宗教と文化」、或いは「宗教の受肉(incarnation)としての文化」(F. S. Eliot)、「宗教の地」乃至「宗教の場」としての文化という問題についても、

いろいろなことを考えさせてくれるであろう。

いのちの敬虔という境位において開かれる場

上田先生は、自然という問題を考える際、「自然／自然／超自然(西谷の術語でいえば非自然)」という図式を提出され、それは「生命／生(生活／人生)／いのち」とパラレルであると見られている^⑤。上田先生の考えによれば、人間及び人間の営みとしての文化は、「自然」に対していえば、基本的に「不自然」の範疇に属する。超自然ないし非自然は「伝統的にはだいたい『宗教』ということで成立していたこと」^⑦だが、「宗教」ということがわからなくなり、「文化の超肥大とも言うべき現象が起きている」^⑧現代においては、「いのち」への道が塞がれるということが起こっている。しかし「生きる」とは、「この三者の連関全体が生きられる」^⑨ことであるはずである。

上田先生のこの図式の術語を借りれば、神道は、「(人間の)生」は「自然」と切り離してはありえないという現実の中で、「生」と「自然」に直接して、「生」と「自然」

の双方に「いのち」の敬虔を見る。そのことによって、「生（生活／人生）」は「もう一つ別の次元」を映すものとなって、「生」に閉じられた単なる「生」ではなくなるし、「自然」も単なる物的な外的「自然」ではなくなる。従って、上田先生によって「生」ないし「不自然」の領域とされた「文化」の場面に映された「超自然」或いは「いのち」を感じるか否か（上田先生の所謂「センス」の事柄）が、尚且つどこまで感じるか否かが問題となる。殊に「いのちの敬虔」が凝縮された神道の神域は、実際は、建築物という「文化（上田先生の所謂「不自然）」と、それを取り巻く木立ちという「自然」によって、或いは那智の瀧のように「自然」だけによって構成されているのだが、そこに、単純で脆弱なだけの「失望を禁じえない」「掘っ建て小屋」しか見出せない（サトウ）か、「天から降ったとしか考えられない」「純粹無雑さ」（タウト）を、或いは「自然の超自然」として、つまり自然の精神化としての神（マルロ）を観るかは、その場にたつ人の「センス」の事柄、言い換えれば、その人の自己が、その場に開かれ

るか否かにかかっている。「場」は必ずしも意識化されるとは限らないし、自覚化されるとは限らない。神道は、外来宗教の日本における「地」ないし「場」という意味においてばかりではなく、以上述べた意味において、もともと場的な性格を有する。というよりも寧ろ、神道はもともと場的な性格を有するがゆえに、外来宗教の「地」或いは「場」になりえたというべきであろう。それが西谷では、「神道といふ宗教の基礎にあるもつと一般的、宗教以前の特質」として見られているともいえる。

この「神道といふ宗教の基礎にあるもつと一般的な、宗教以前の特質」について更に付け加えれば、西谷のいうように、「禪が日本の中で、他の國では展開できなかつたやうな最後の一步、つまり禪が代表する宗教性といふものが日常性と結びついて一つの筋みちを開く」結果をもたらしたといえるなら、それは、西谷の「精明心」の指摘に加えて、とりわけ禪の十牛図第九図との関係で考えられなければならない。

このことは、例えば、「草木国土悉皆成仏」という言葉の一つの傍証として挙げることができるであろう。中村元によれば、この言葉を言い出した日本天台宗は、その出典を『中陰経』としているが、実際には『中陰経』には存在しない。「大陸に住んでいた人達は、自然と人間との一体感という事を、それほど言わない」のに対して、「日本人のやむにやまれぬ自然愛」、日本人が特に感じていた「自然と人間との一体感」を言いたかった為に、日本人が勝手に作って經典の権威と結びつけてしまったと考えるほかない。^⑩

また、明恵のような僧侶の存在も、一つの傍証になるであろう。たとえば、

月共船出、風任嶋ワタル、團々タル月光ナカシテ、磯浪友颯嵐聲冷峯梢ヲトツル、情少漁、空見メツラシクセス、心淺釣人、徒過甌、彼徳雲比丘、大海觀シテ、普眼契經得如、智依心發、娑婆即シテ忽淨利ミ、隨教信順スレハ、凡身速妙惠、然者今嶋法門入實相門道理思、顯蜜ノ聖教向ヘルカ如、更此外何聖教求。^⑪
また別の傍証。韓国や中国の人々の少なからぬ証言

によれば、現代の日本に、それらの所謂東洋の人々がやって来て驚くのは、日本のハイテクノロジーの到達度ではなくて、近代化現代化に先んじた日本において、一体的な自然観がなお「文化の中心部」に残っていることだというのである。かれらの国においては、一体的な自然観は、文化の洗練化や近代化の段階で、少なくとも意識の上では乗り越えられるべきあり方とされているそうである。今日の日本で目立つ自然破壊の現状だけを見て、例えば「日本人が自然と一体になった文化を築いてきたという見方は誤りである」というような断定を下すのは、「宗教の受肉としての文化」を見誤ることになるのみならず、「宗教」をも見誤ることになるであろう。「日本人は自然と一体どころか、破壊と一体になっている」かのように見えるのは、この百年余りの歴史においてであり、近代化という問題と、その外発性という問題（つまり日本史の宿命ともいえる外来文化の受容という問題）の二つが絡み合っ、単に「近代化」の清算という問題だけを背負う西洋においてよりも、事態が混乱していると考えるべきである

う。

ただ、誤解されてはならないが、以上の言及によって、神道の宗教性は「自然との一体感」、「自然との一体化」にある、ということが意味されているのではない。また、例えば「木や鳥と人間とに共通したものを人間化し得るかぎりのところで受け取る」「人間中心主義」を脱却しない態度¹²でも勿論ない。「一体感」ないし「一体化」という一般的な言葉を使うのであれば、寧ろ、神道は、「一体感」、「一体化」も成立しうるような場を、「いのちの敬虔」という境位において開く、というべきであろう。

本居宣長における経験と言葉の問題

「物のあはれをしる道」

宣長が『古事記』に見出した宗教性、それは、現代の言葉でいえば、経験という問題に関わっているが、上古に比して中古に頹落性を見る賀茂真淵とは異なり、宣長においては、『古事記』に表された神道的宗教性は、

『源氏物語』研究において開眼したといわれている「物のあはれをしる」心によってのみ近づきうる。

さて、宣長のこの「物のあはれ」論は、「物のあはれ」とは何かという感情論ではなくて、「物のあはれをしる」とは何かという「一種の認識論」とでもいうべきものであり、それは、宣長の経験論であると同時に言語論である。

「あはれ」という言葉は、後世「哀」の字が当てられて、専ら悲哀の意味にのみ解されるようになるが、元来は悲哀に限らず、嬉しいことにも、楽しいことにも、或いはおかしきことでも、「見るものきく物ふるゝ事に、心の感じて出る、歎息（ナゲキ）の聲」¹³である。しかし、それがとりわけ悲哀を意味するようになったことにも理由がある。おかしきとき嬉しいとき楽しいとき、心は外に向かい、内に向かつては「感ずること深からず」。しかし、「たゞかなしき事うきこと、戀しきことなど、すべて心に思ふにかなはぬすぢ」には、心は心自身を見つめざるをえず、「感ずることこよなく深きわざなる」（四—二〇二）が故に、感ずることの深いほう

を特に「あはれ」というようになったのである。「あはれ」という感慨が深くなれば、その感慨はおのずから感慨自身に向き、感慨自身を見つめる。宣長の「物のあはれ」論が、「あはれ」とは何かという感情論ではなくて、「物のあはれをしる」とは何かを問うことにならざるをえない必然性は、このように「あはれ」の経験自体の深まりの中にある。

では、「物のあはれをしる」とはどういうことか。「世中にあるとしある事のさまを、目に見るにつけ耳にきくにつけ、身にふるゝにつけて、其よろつの事を心にあぢはえて、そのよろつの事の心をわか心にわかまへしる、是事の心をしる也、物の心をしる也、物の哀をしる也、其中にも猶くはしくわけていはは、わかまへしる所は、物の心事の心をしるといふもの也、わかまへしりて、其のしなにしたかひて感ずる所が物のあはれ也」（四一五七）。

「物のあはれをしる」とは、物に感じてただ「あはれあはれ」と言い、その感情に流されることではない。「あはれ」という感情に溺れては、「あはれをしる」ことは

できない。また、日常生活でただ普通に物を見たり聞いたりしている、そういうことを言っているのでもない。宣長が問題にしたかったのは、この世に生きる私達の経験の本来の「ありやう」であって、以下述べるように、「物のあはれ」は、経験の本来の「ありやう」の中におのずと現れる。

人間の心は、よろずの事に触れておのずから動く。これは、人間にとつて最も自然な、また基本的なことである。しかしながら、通常私達の心は、実生活上社会生活上の目的意識によって抑制されている。物事を何らかの目的や関心の支配下に置こうとする「(意)欲」をもつ自我にとつては、その目的に沿って対象化される世界しか現れてこず、感慨が頭わにする世界を妨げる。かような「欲」の根には「我執」があるが、「あはれあはれ」と感情に流される人も「我執」を離れられない人であつて（四一五二、六三三）、この「我執」が私達の直接的な経験を妨げる。

それ故、「情（ココロ）」が実用的な目的や必要を願い求める「欲」からも、「我執」からも解放されて、「情（コ

ココロ)本来のあり方専一に向かつて解き放たれるなら、「あはれ」という感慨の中に、物事の心を最もよく知る道が開かれていると、宣長は考えるのである。

しかし、心の「おのづからなる有りやう」が「感ずまじ」と思ひても、自然としのひぬ所より感ずる」「わか心ながら、わが心にもまかせぬ物」たるところにあるとは、「物のあはれをしる」とはいっても、それは、「私」が、「物のあはれ」を捉えるということではない。「私」を押し立てるところ、「我執」のあるところには、「物のあはれ」はない。寧ろ「あはれ」のほうが私を捕らえるのであって、「あはれ」の中に先ずあるのは、私ではなく、物事の全的な受容であり、物や事への共感や直観である。宣長が注目したのは、人間にとって最も自然な「あはれ」という「情(ココロ)」の無私性である。

先に述べたように、「あはれ」と感ずる「情(ココロ)」は、「情(ココロ)」本来のあり方に置かれていれば、「あはれ」自身を見つめるように働かざるをえず、物事についての直観や共感が感動を深め、深められた感動が

認識を促すという仕方では、感慨が生み出される。従って、「物のあはれをしる」ということで宣長が問題にしようとするのは、知情意と分けられる意味での「知」ではなくて、無私な感慨を離れずに働く智、感慨を離れずとその感慨を意識化することであり、「知ると感ずるとが同じであるやうな、全的な認識」である。物に感ずることがどこまでも深まりうるようになり、それを直観し意識化することも、つまり「物のあはれをしる」ことでもどこまでも深まりうる。

以上から明らかなように、宣長の「物のあはれ」は、国文学史上の紀貫之等の用例とは異なって、単なる文学的情趣といった内容大きく越えた意味をもつことになる。「うしろみの方(家内の世帯向きの世話)の物の哀(四一五八)とまでいわれうるようになり、「物のあはれ」は、「萬事にわたりて、何事にも其中／＼につきて有(四一五二)る。

「歌といふ物のおこる所」と言葉の創造的表

現性

宣長の詳しい語源調査（二一―一八―二〇、一一六―一二五、九―一五〇等）によれば、「うたふ」という言葉のもとの意味は、「ながむる」或いは「なげく」という言葉の元来の意味と同義の「聲を長く引く」という意味であって、歌の源泉は、私達が、物に触れ、事に感じて思わず「あゝ」とか「はれ」と発する「なげき」の声にある。ところが、前節で見たように、物事に心が動いて「あゝはれ」と感ずるとは、私達が物事を経験する際の、最も自然なあり方である。

このように、「うたふ」とは元来物に感じて「あゝはれ」と発する「なげき」であり、物事を「あはれ」と感ずるところに私達の経験の初発があるのなら、歌と経験は、その源泉を同じくしているということになるのだが、それは同時に、発生的には、「たゞの詞（コトバ）」、「つねの言語」（日常言語）よりも、歌の言葉が先であることを意味する。宣長の言い方でいえば、「歌といふ物のおこる所」は、言葉というものの「出で来る所」

である。つまり、私達の言語活動は、日常言語と詩的言語というような区別が現れる以前に、表現性そのものといえる「おのづからほどよく文（アヤ）あゝる」（二一―一〇）言葉を発することから始まったのである。

宣長が、ここで「文（アヤ）」（別のところでは、「かたち」、「すがた」とも）という言葉で言おうとしているのは、言語本来の強い表現性である。言葉を言葉たらしめているのは、言葉独自の強い創造的な表現性であり、このところを外さないで考えられているのが、宣長の言語論である。

歌の本義は、言葉の表現性の完成をめざすことにあるなら、歌のいのちは、その「詞（コトバ）」の「あや」（或いは「かたち」、「すがた」）にある。これが、歌道における「コトバ第一」という意味であって、「意（ココロ）」を旨とすべきか、「詞（コトバ）」を旨とすべきかという問いに対しては、「詞（コトバ）」が先と答えるべきである。言語の有用性を旨とするとは、言葉の「意（ココロ）」さえ通じれば、「詞（コトバ）」は、つまり言葉の「すがた」（「かたち」、「あや」）は顧みないあり方で

ある。

漢文体の文章の中でも、和歌だけは漢訳されず、日本語の音が保存される表記法がとられているということは、和歌のいのちは、「詞（コトバ）」そのものにあることを上古の人々は知っていたからである。現代の私達も、例えば万葉集の歌に感動して、それを記憶しておきたいと思うとき、歌の意味だけ記憶すればよいとは考えない。一語の変更もない、そのままの「詞（コトバ）」でなければ、無意味であることを知っている。

日常言語においては、言語の表現性は、言語の有用性と一体をなし、というより、多くの場合有用性の陰にかくれてしまっているけれども、その有用性も、もともと言語に表現性が備わっていなければ、成立しえない。

従って、宣長においては、「有用性を離れて自立する言葉の表現性」⁵⁵の自覚的遂行である詠歌とは、私達を言語経験の源泉につれもどす「言辞の道」であると同時に、世界のただ中で生きている私達の経験の直接性に、私達を連れ戻す道である。その意味で、詠歌は「技

芸ノ一流」ではなく、「人は歌なくてかなはぬ」（一九九）ものである。

「物のあはれをしる」道は、有用性の世界に逆行して、どこまでも深まりうる道である一方で、様々な度合いにおいて、私達の却下に開いている道でもある。宣長の場合には、詩的言語や神話的言語ないし宗教的言語の根源性を指摘することが、日常言語を低く見る結果にはならない。私達の日常生活においても、言語の有用性自身、言語本来の創造的表現性がなければ成り立ちえない。上田先生も、『お早うございます』。こう挨拶しますと、ほんとうに朝という感じが湧いてきます⁵⁶とお書きになっているが、その都度意味を意識しないで使われる挨拶のような言葉も含めて、ありふれてはいるが、生き生きとした日常の言語生活の生き生きとしている所以は、たとえ自覚されなくても、言語の表現性に対する私達の信頼から来ている。「信頼」という言い方も大袈裟なほど、言語は「おのがはらの内の物」になっている。日常言語も、その有用性という覆いをとれば、いつでも表現性を隠しており、「言辞の道」に

通じうる。その意味で、私達は依然として古人が「言靈」と呼んだ言葉の力の中にいるといえる。有用性という覆いをとる仕方が、宣長のいう、「物のあはれをしる」ということなのである。

『古事記』における二重の言語経験

『古事記』の本文の内容は、今日の私達が神話と呼ぶ言語経験である。それを宣長は、「たゞ物にゆく道」と表現する。「たゞ物にゆく道」は、「物のあはれをしる道」の一つの純化されたかたちである。

自然や人間の生や死を、「奇（アヤ）し」、「可畏（カシコ）し」と感じた上古の人々の経験、現代の私達はそれを直接経験というような言葉で表現する。一般に、言葉の端緒は命名という行為にあるが、「物の可畏（カシコ）きに觸（フレ）て、直（タゞ）ちに歎（ナゲ）く」（九一―一五〇）ことが、神々の命名という行為にほかならないのだから、神々に命名するという行為が、そのまま神をどう経験したかを表している。言い換えれば、神名の列挙によって、既に神々の物語りは始まっているのである。

るのである。

さて、『古事記』は、その序文によれば、天武天皇の着想が元となり、「稗田阿禮が誦習（ヨミウカベ）たる故事（フルコト）ども」（それは太安萬侶自身（上古之時）「言意並朴」と記しているほどの「故事（フルコト）」であった）を、太安萬侶に書き記させたものである。しかも、本文全文を漢文で書くことは十分可能な状況であったにも拘わらず、敢えて漢字を使って、口誦されてきた日本語のままに書こうと試みられたものである。

従って、ここには当時既に「故事（フルコト）」として伝えられていた上古の人々の言語経験と、その「古事（フルコト）」を「古言（フルコト）」のままに書き記そうとした、撰録者の言語経験及び言語意識という、二重の言語経験が重なっているわけであるが、言語経験への後者の反省が、前者の言語経験を記録せしめた。宣長は、このことの中に、言語の本質的な問題が現れているのを見た。

言語経験への後者の反省、これには、当時の日本独特の事情が関わる。漢字が渡来して、例えば「天」に

相当する日本語を「アメ」とし、「天」を「アメ」と読むようになって、それは、「アメ」という日本語の「似セガタイ」姿が、直ちに漢語の「天」であるということとを意味しない。しかし、それと同時に、「天」以外に「アメ」を表す文字をもたない日本人にとつて、「アメ」に「天」という文字を当てて書くことは、「天」という漢字の強い表意性に捕えられる経験でもあったであろう。しかし、同時に、漢字の「天」は、和歌に詠まれる「アメ」ではないという意識も強めることになったであろう。ここに、口誦で伝えられてきた「古事(フルコト)」を、漢文ではなくて、「古語(フルコト)」のままに記録しておくべき必然性があったと、宣長は考えた。「意(ココロ)と事(コト)と言(コトバ)とは、相稱(あひあ)る物」(九一六)であるなら、「言」が変えられてしまえば、伝えられて来た「事」も変質してしまうのは不可避的である。「すべて意(ココロ)も事(コト)も、言(コトバ)を以て傳(つた)ふるものなれば、書(フミ)はその記(しる)せる言辭(ことば)ぞ主(ムネ)には有(あ)ける」(九一六)。『古事記』撰録の決断がなされた背景にはかような鋭い言語意識

が働いていると宣長は考えるのだが、撰録者天武天皇は、鋭い言語意識をもちえたすぐれた歌人でもあった。

「たゞ物にゆく道」

宣長の「物のあはれをしる」という表現は、「一種の認識」ないし自覚の仕方を使い表す言葉であると同時に、経験そのもののあり様を表すが、それが無私を要求することから、「物のあはれをしる道」は、宗教性を帯びる。その一つの純化された形が、『古事記』という「古傳説(イニシヘノツタヘゴト)またはコデンセツ」であり、宣長はそれを「たゞ物にゆく道」と呼んだ。

その「道」は、朱子学者のように、陰陽と言うような先験的原理を、「當然之理(シカアルベキコトハリ)」として立てて、それによって世界の一切と人間経験全体を一挙に説明しようとする「道」ではない。そういう「空(ムナシ)き理(リ)」によって、一切が説明できるといふ「無(ナ)きことを、理(リ)を以て、有(アリ)げにいひなす」という意味においてなら、吾が国には「道」はなかった。しかし、「天地はたゞ天地、男女(メヲ)

はたゞ男女(メヲ)、水火(ヒミツ)はたゞ水火(ヒミツ)「

(九一〇)と経験され、そういう仕方でも物事が経験される

ることが、生きて、物事を経験するということの最も尋常なあり方であり、人間の生死の意味は、そこから汲み上げるしかない、しかもそれは、言葉に表現されるという自覚化を必ず伴う、そういう意味では「道」

はあったのである。「實(マコト)は道あるが故に道てふ言(コト)なく、道てふことなけれど、道ありしなりけり」(九一五二)。従って、物事についての直接的

な経験以外に何か「教へ」があるかのごとく説くのは、本来の意味での「道」ではないが故に、吾が国の「迦

微の道」には「教へ」がないことが、寧ろ「眞ノ道ナル證」(一一五四七)である。しかも、このことが自覚的にそ

うであったことは、「神(カム)ながら言擧(コトアゲ)せぬ國」という古語が使われていたことに現れている

と、宣長は考える。

宣長が見た神道は、このように「天地はたゞ天地、

男女(メヲ)はたゞ男女(メヲ)、水火(ヒミツ)はたゞ水火(ヒミツ)」と経験し、そういう直接的な経験のみ

「教へ」とする。

上田先生の言語論への感想

上田先生の所謂「A—B—C」連関は、言葉という観点で性格づけるなら、Aの純粹経験は「言葉を絶すと同時に新しい言葉の発端になる根本経験(根源語)」であり、Bは「純粹経験自身が語る言葉、純粹経験の言葉(詩的、箴言的)」、Cは「純粹経験について語る言葉、純粹経験について語りつつ経験の全体を連関づけて語る理論的な言葉」である。この三レベルの連関は、「言葉から出て、言葉に出る」円環的な運動として捉えられている。

上田先生の言語論でもう一つ注目すべきは、「根源語(ドイツ語を当てるなら、所謂 Grundwort ではなくて Urwort)」という「仮説」である。この仮説が提出された意図は、経験の経験性が最もよく現れていると上田先生によって考えられている禅体験のような言詮不及の(宗教的)経験(A)と、そこから出て来る言葉(B)との関係性及び結び付きという問題を説明せんがため

である。

「根源語」とは「元の経験」、西田の「純粹経験」であるが、これが何故「根源語」と呼ばれたかといえ、この経験そのものが「言葉が徹底的に奪われる」という根本経験であり、それと一つに、言葉が新たに生まれるという根本経験であり、そのようなものとして根源的な『言葉の出来事』⁸⁵だといえるからである。「絶対の沈黙から原初の言葉、言葉以前の言葉ならざる言葉が発せられること自体が根源的な出来事であるわけですから、根源語としては言葉と現実とが原始的に一つです。言即事⁸⁶」⁸⁷とは言われているが、それは「ふつうの意味でまだ言葉とは言え」ない言（葉）⁸⁸、即事という意味である。しかしながら、古来いわれてきた言即事とは、普通の意味で言葉といえる言（葉）⁸⁹が、事であるということであった。

宣長に於いては、普通の意味で言葉といえる言葉で表現されなければ、経験の中の「無限の余韻」は消えてしまう、そこまで含めて、言葉の力は「創造的な力」であると考えられている。ただ、この言葉の創造性と

いう問題は、禪の見性体験を典型とする純粹経験を頂点Aに置いて、以下それがB、Cと展開するという説明の仕方では、主題となりにくいのではないか。宣長の言語論は、言語本来の力である創造的表現性が、卑近な日常会話にまで及んでいる事実を確かめることで、論じられている。

また、詩や神話の言葉は、上田先生の説によれば、根源語からの詩的分節によるBレヴェルの言葉である。しかし、言葉が否定されるという経験が言葉になる詩人にとっては、なった言葉が全てであり、詩人にとって、言葉とは自分である。詩や神話の言葉は、言葉そのものが命であって、言葉を離れて経験はない。詩の言葉は、生み落とされる前も後も、徹頭徹尾、言葉そのものを、ということとは、言葉本来の表現性を命とする。先にも述べたように、私達が、詩に感動したとき、私達は、その詩の言葉そのものを覚えておきたいと思うので、決してその詩の意味を記憶しておきたいと思うのではない。言葉の表現性は、言葉そのものにあるから、言葉から意味だけを取り出されれば、表現性は離れて

しまう。

しかしながら、上田先生の説明では同じくBレヴェルに置かれている禪的「根本句」については、必ずしもそうではない。徹頭徹尾、表現性によって自立している言葉ではない。ただ、宣長的言語観に従うなら、それが、悟りから内発的に出て来た言葉である限り、禪者には気づかれていなくても、禪者が言葉の創造的表現性に捕えられるということがなければ、真に悟りの言葉として成立しえない。しかし、少なくとも上田先生の考えでは、禪的「根本句」は、先ず悟りの経験があつて、その内容の自覚が言葉となつたものである。もともと、言葉そのものが求められていたのではなく、悟りの「内容」としての言葉が、即ち「意」としての言葉が、求められていたのである。従つて、初めから、「詞」はいわば第二義的であるから、「話された言葉」となつてしまつた後は、第一義たる悟りの内容、つまり「意」の固定化を避ける為に、「詞」そのものが否定される必然性をもたせられている。

このことはまた、上田先生の基盤となつている禪が

「漢語的」世界である、ということにも関わりがあるように思われる。実際上田先生には、「元来言葉を超えると言われながら歴史的伝統のなかで自己理解のエレメントとしての漢語的表現と事実引き離せないほどになっている禪の事柄³⁾」という文がある。既に漢語が日本語の中に消化されて久しいとはいえ、少なくとも日本人にとつて、漢語に「表意性」が強いという側面は、完全に消え去つてしまつたとはいえないであらう（もし消え去つたように見えるとしたら、それは今日言葉というもののもつ力が総体的に弱まっているからであらう）。それは、元来が表意文字であつたからということに加えて、由来の外來性の為である。このことについては、例えば和歌史を振り返ってみることが、一つのヒントになるかもしれない。和歌の歴史を振り返ると、明治維新までの和歌の語彙は、基本的に大和言葉だけである。特に名歌といわれるほどの歌には、漢語を使ったものは見当たらない。詠歌には、とりわけ言霊が意識されてきたが、言霊とは、まさしく言語の創造的表現性である。

さて、勿論詩の詞も、それが「話された言葉」になつた以上、いつでも、「詞」を離れて意味だけが取り出されることは、可能である。しかしその場合、詩は、既に詩として受け取られているのではない。詩は、詞だけを手掛かりとして、言葉の創造的表現性の経験の回復を、私達に要求しているのである。言葉以外に、求められるべき別の経験があるのではないという仕方で受け取られるときにだけ、詩は詩として受け取られたといえるのである。

それ故、どこで言葉を問題とするかという基本的な問題にもう一度戻つて、考えてみる必要がある。言葉の言葉性は、他の何物からも説明することができない言葉の創造的表現性にある。従つて、言葉の問題として考える限り、上田先生によつてBレヴェルに置かれた言葉、就中詩や神話の言葉の、否定不可能性の生じる所以が問われる必要があるのではないか。

上田先生のA―B―C連関は、言語の言語性を問う論であるというよりは、「経験と言葉」の問題について本質的な洞察を含む説であり、西田の表現を使えば、「純

粋経験を唯一の实在としてすべてを説明してみたい」という立場から出された説であるといえる。

つまり上田先生のA―B―C連関は、もともと言語の問題を、その表現性という問題に於いて捉えようとするところに主眼があるのではない為に、「言葉から出て言葉に出る」円環的無限運動という言い方に現れているように、「意」と「詞」との間を、つまり有用性と表現性との間を絶えず行き来する言語論となつていのである。従つて、まさに言語の言語性を問題とする立場からすれば、「話された言葉」への、つまり「言葉」への否定に傾きがちな言語観と見做されることになる。しかしながらその一方で、上田先生は、『世界がある』ことの不思議さと『言葉があること』の不思議さとは等根源的に一つの不思議さ²⁾であると述べていられる。「言葉があること」の不思議さは、言語本来の力から来る不思議さがなければ、問題となりえない。

経験を頂点に置きつつ、しかもこの不思議さに無感覚ではありえない上田先生の言語経験を象徴しているのが、先生における「長年寝る前の習慣にもなつてい

る詩歌への親しみ^②であり、論としては、「根源語」という「仮説」である。「純粹経験」と言葉」という問題として、言葉が徹底的に奪われて絶対の沈黙へ、その沈黙が破られて始原の言葉へという「出来事」として外から眺められ、それを「説明する」為の仮説であり、「語」ではないが「語」と呼ばざるをえない、その意味で或る種の抽象性を伴った仮説である。

一時期、京都宗教哲学会でよく議論された大峯顕先生との対比でいえば、称名念仏する真宗門徒であるばかりでなく、俳人でもある大峯先生には、先ず言葉（或いは言葉の問題）があったのに対して、禅宗と西田哲学を基礎とする上田先生には、先ず経験（或いは経験の問題）があった、このことが両者の言語論の相違をもたらしたと考えざるをえない。

ただ、両者のこの相違は、「言葉があること」の不思議さが、世界経験の深まりの不思議さと「等根源的」であるがゆえ、と見ることもできるかもしれない。

この等根源性を明らかにする為には、いずれの宗教にも内在的ではない立場から、しかも文化と歴史を背

負った生活世界にまで広げて、言葉と世界経験の問題を考えてみる必要があるだろう。両者の言語論だけでは、生活言語への通路は、必ずしも開いているとはいえないからである。前者の言語観では、日常言語は、言語本来のあり方の頽落態であり、後者の言語観では、否定されるべき「話された言葉」という面だけに於いて、日常言語は、捉えられているといつてよい。

註

- ① 『伊勢神宮を語る』（神宮文庫、昭和六十一年）三三―三五頁。
- ② 『西谷啓治著作集』第十九巻五六頁。以下西谷からの引用は、同書からの頁だけを本文中に括弧で示す。
- ③ 『宗教哲学研究』一一号、一〇九頁。
- ④ *Japanese Things, Being Notes on Various Subjects Connected with Japan* (Rutland, Vermont and Tokyo, 1971), p. 419『日本事物誌』平凡社、一九六頁参照。
- ⑤ *Glimpses of Unfamiliar Japan* (1894; New York, Tokyo, Osaka and London, 2001). 『神々の国の首都』講談社、一七三頁参照。
- ⑥ 『上田閑照集』第十巻「生命／生／いのち」、同九巻「自

- 然の死と自然」、『東西宗教研究』第一号等参照。
- 7 『東西宗教研究』第一号、一一三頁。
- 8 同前、一二頁。
- 9 同前。
- 10 桑原、中根、加藤編『歴史と文明の探求(上)』(中央公論社、昭和五十一年)九九頁。
- 11 「高山寺明恵上人行状(假名行状)上」、高山寺典籍文書総合調査團編『明恵上人資料第一(高山寺資料叢書第一冊)』(東京大学出版会、一九九四年)、三五頁。
- 12 『上田閑照集』第三卷、二四〇頁(以下、「巻」と「頁」の漢字は省略して、ハイフンでしめす)。
- 13 『本居宣長全集』(筑摩書房)第四卷二〇一頁。『本居宣長全集』からの引用に関しては、以下(四―二〇二)という形で略記して本文中に括弧で示す。
- 14 小林秀雄『本居宣長』(新潮社、昭和五十二年)、二四四頁。
- 15 同前、二六五頁。
- 16 『上田閑照集』十一三三九。
- 17 同前五―八五。
- 18 同前二―二九七。
- 19 同前二―三〇四。
- 20 同前二―二九九。
- 21 同前四―三七五。
- 22 同前二―三一〇。
- 23 同前二―三九四。