

本居宣長の神道・国学と医学

——宣長における宗教と自然科学——

石 田 一 良

は し が き——宣長における神道・国学と自然科学

「形而上」と「形而下」への両志向をどう関係づけるかという問題を、さまざまな時代および領域において追究することは、日本文化史学ことに日本思想史学の主要な研究課題の一つといえよう。しかしこの問題の内容を限定し輪郭を鮮明にすると、「宗教」と「自然科学」の関係、さらに焦点を絞ると「超越者への宗教的帰依」と「自然現象の実証的研究」の関係の仕方の如何ということにもなるうか。これを考える最も適当したテーマを日本文化史・日本思想史のうちに求めるならば、本居宣長における両者の関係の仕方もまた最も恰好なものの一つであろう。我々は宣長における両者の関係の仕方を照明することによって、ひろく人間がもつところの「宗教」と「文明」をどう関係づけるかという問題についてさまざまな解答し得る可能性の一つを見出すことになる。

「日本思想史」第十一冊に掲載した拙論「本居宣長と儒教」は本小論とコインの表裏の関係をなすものである。「本居宣長と儒教」は朱子学との連続面を、この小論は非連続面を、主としてあきらかにするものであるから、併せて御覧頂きたいと思う。

さて宣長は、衆知のように、『古事記』に記載された神々とそのはたらきを記載通りに実在し実現していたものと確信した、その態度はまことに信仰的で、一見、非科学的に見える。ところが一方では彼は極めて実証的な自然研究を行っているのである。

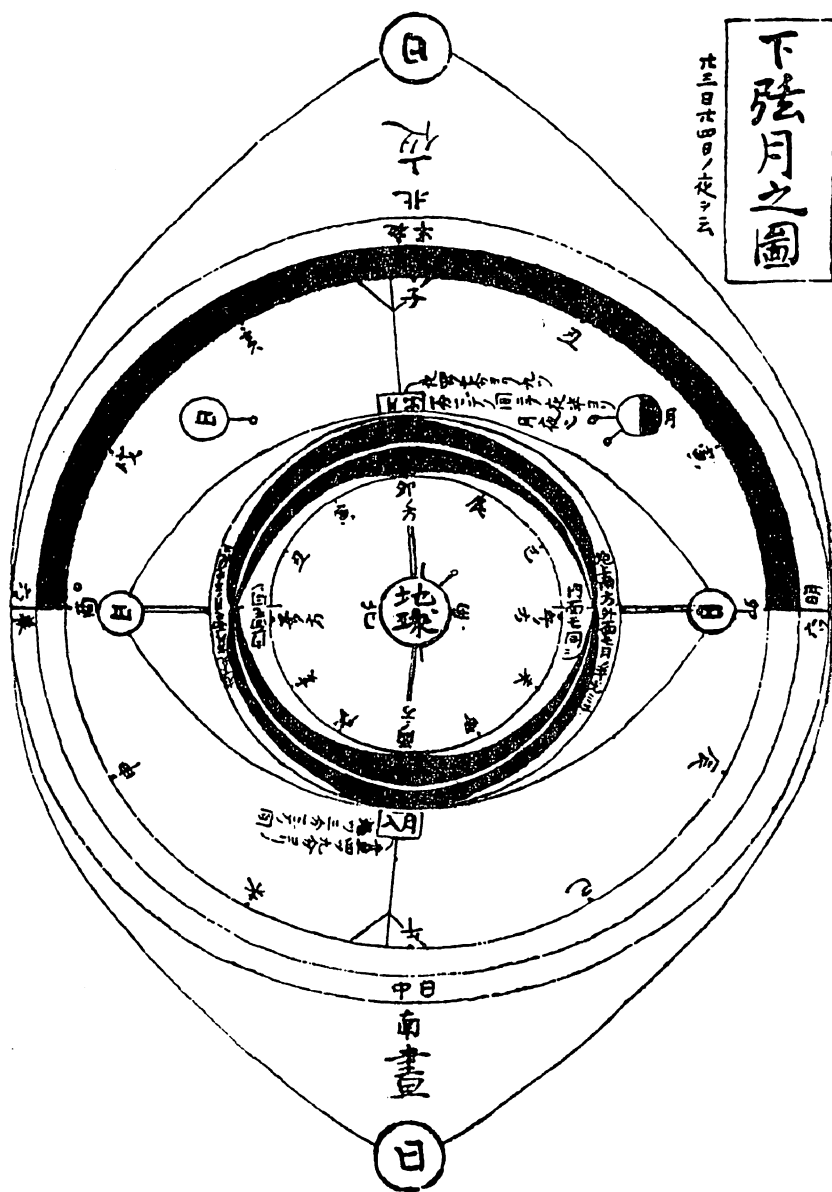
すなわち宣長は明和元年（一七六四、三十五歳）ごろから『古事記伝』の稿をおこし、安永七年（一七七八、四十九歳）に至って『古事記伝』の中で、最も重要な、おそらく宣長生涯の最大事業であった「神代の巻」の伝を書き終えている。宣長はこの大事業完成の前後に古道に関する重要な著述のいくつかを著わした。『馭戎概言』（安永七、一七七八）、『玉鉾百首』（天明六、一七八六）、『玉くしげ』（天明六、一七八六）などである。さらに、この間に宣長は、市川匡麿（なすまろ）に『葛花』（安永九、一七八〇）を、藤井貞幹に反駁して『鉗狂人』（天明五、一七八五）を、上田秋成の批難にこたえて『呵荊蔑』（天明七、一七八七）を著わして、彼の生涯中最もはげしく論争を行っている。一方、注意すべきことは、このころ、彼は医者として、患者の診察や患者への投薬の回数が、従って医業による収入が最も多く、（筑摩書房『本居宣長全集』第一九巻——以下全集一九という風に略称する——「解題」参照）天明三年、六年には自ら広告文を書いて、自家製の売薬の販売にも努力しているのである（『齊世録』全集一九）。要之、この時期は、古典の研究においても、生計のもとである医業においても、宣長の生涯で最も「油の乗った」時期であったといえる。

さらに宣長はこの間、天明二年（一七八二）五十三歳の夏八月、『天文図考』という自然研究の書物を著わしている。この図説は、「朔月之図」「上弦月之図」「望月之図」「下絃月之図」「月出入時刻方位図」「天行日月先後図」等の九図をかかげて「天学の大意」を述べたもので、内容はきわめて実証的である。左にその図の一、二をあげて内容の一斑を紹介しよう。（いずれも全集一四より転載）この図説が、たとえ宣長の独創でなく、先人の研究によるところがあるにして

下弦月之図

下弦月之図

九月十四日ノ夜云

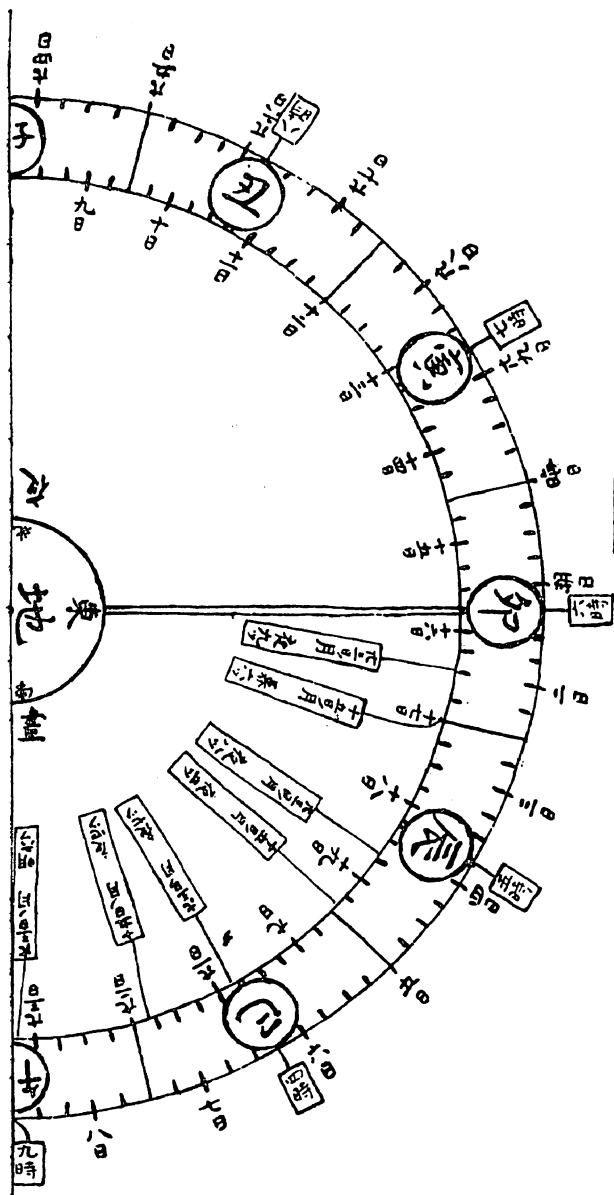


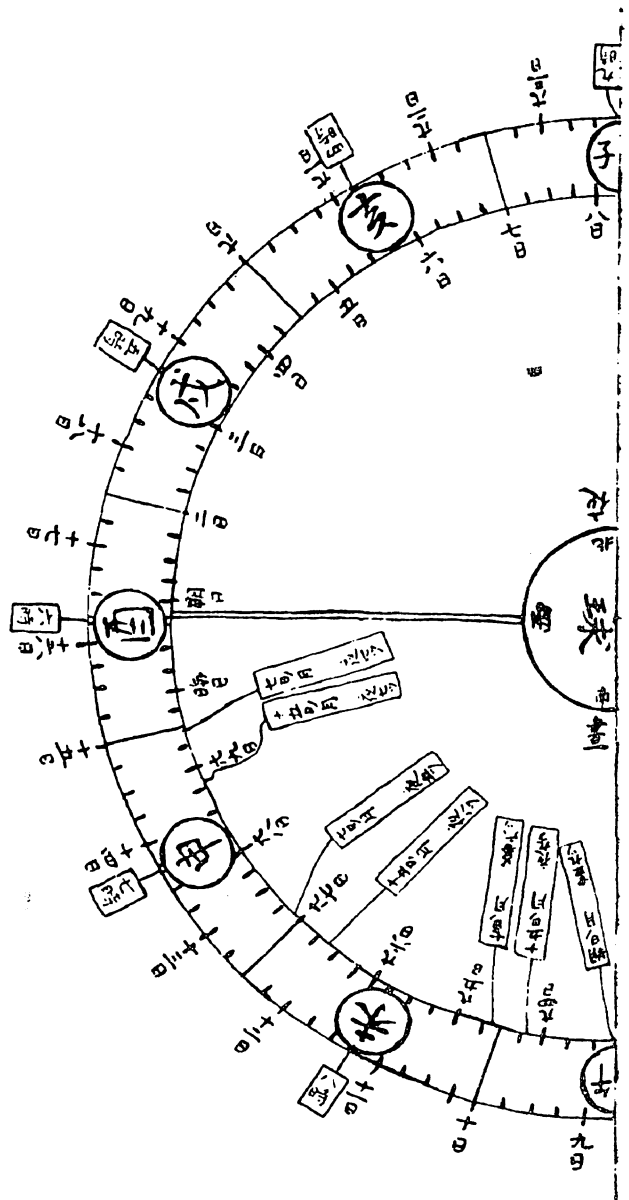
第一図 一筑摩書房刊『本居宣長全集』より転載・原本，本居宣長記念館蔵一

月出入時刻方位図

○朔日ノ月ノ出入ハ、若前ノ月小ナリシ時ハ、四分オクレテ、晦日ノ時刻ノ如クナリ、然レトモ、其如クイツマデモオクレ行ニアラズ、日々少ツ、入合セ行テ、二月ノ間ニ又正シクナルナリ、其日々ノ入合セハ、十日ニ六厘六毛餘ツ、ニテ、六十日ニ四分トナルナリ、

月出入時刻方位圖





○右ノ圖輪中ノ十二支ハ時刻ナリ、方角也、一時ヲ十刻ニ分ツ、晝夜百二十刻ノツモリ、方角ニテモ此ツモリ也、

○輪外ノ日附ハ、月ノ出ノ時刻ナリ、輪内ノ日附ハ、月ノ入ノ時刻ナリ、

○輪内ノ ハ、月ノ在處ニシテ、ソレヨリ朱線ヲ係ル處、其在處ノ方角ナリ、タトヘハ、天月夜此

朱線、正卯方ヨリ三分南ノ方ニ係レリ、故ニ廿三日、夜九ツ時ニハ、卯方ヨリ三分南ノ方ニ在リトシルナリ、何モ是ニ准シテシルベシ、

も、この書に示された彼の実証的な自然研究への興味と熱意は見逃がすわけにはいかない。宣長はこの『天文図考』の成った天明二年には『真暦考』（寛政二年一七九〇）には「沙門文雄が九山八海解嘲論の弁」、寛政十二年には『真暦不審考弁』を著わして、天文学や暦学に対する深い関心を示しているのである。（全集一六）

それにもかかわらず、従来のほとんどすべての宣長研究者は、宣長の国学研究の優秀さや神道論の後世への影響の強さに心を奪われて、医学や天文学などの実証的な自然研究に対する彼の精進とその特徴をほとんど看過してきたのである。それどころか医学は、宣長の神道・国学の研究を可能にするための生計を得る手段にすぎない、神道・国学研究とは関係がない、と考えてきた。この見解は、国学の研究、古道の主張と天文学の研究、医学への精進が宣長においては不可分の関係にあることを看過させ、また従って、宣長の思想の秘奥に到着する最も重要な通路をふさいでしまったように思われる。この小論は従来看過された領域に光をあてて、宣長の自然研究を通して宣長の思想の特徴を明らかにし、その歴史的意義を見出そうとするものである。

第一章 宣長学の基層

I 朱子学の学習

——堀景山の教育

本居宣長は宝暦二年（一七五三）二十三歳の春三月、傾く家運を支えるために医術の修得を志して京都に上った（『家のむかし物語』全集二〇）、そのときすでに宣長は、①和歌（文学）を作ることと、②神道を研究することにホビー（趣味）

以上の関心をもつようになっていた。

和歌について、宣長は『玉勝間』の中で、「十七八なりしほどより歌よままほしく思ふ心いできてよみはじめける」(『玉勝間』二、全集一)と述べているが、寛延三年(一七五〇、二〇歳)には伊勢山田の宗安寺住職法幢和尚につき(「宗安寺法幢添削詠草」全集一八)、また上京早々には冷泉為村門の新玉津嶋神社の社司森川章尹について和歌を学び、しばしば歌会にも出席している(『在京日記』全集一六)。宣長自身「僕ノ和歌ヲ好ムハ性ナリ又癖ナリ」と告白している(「清水吉太郎宛書簡」『本居宣長書簡集』)。

一方、神道については、後年『玉勝間』(二)において「まづはじめより、神書といふすぢの物、ふるき近き、これやかれやとよみつるを、はた**ちばかりのほどより、わきて心ざし有しかど、とりたててわざとまなぶ事はなかりしに、京にのぼりてはわざと学ばむところざしはすすみぬる**」と記している(『玉かつま』四、全集二)。後に「医師」宣長が日本の「文学」と「神道」の専門研究者になる嫩葉がすでに芽生えていたのである。

さて当時の医学修業は、まず儒教的教育をうけ、その後に医書を学び、次に医術を修めるのが常套であった(この履修順序は天明元年、李朱医学派の大家畑黄山が京都に設立した「医学院」で課程化されている 日本哲学全書七、三枝博音氏『斥医談』解説)。宣長もまず儒学を学ぶために、堀景山の塾に入り、その家に寄宿した。しかし従来の研究者は、景山と文通した徂徠の手紙を通して宣長は徂徠の影響をうけたとか(吉川幸次郎氏著『本居宣長』所載「景山徂徠往復書簡」)、景山は和歌を好むことによって宣長に契沖への関心を生ぜしめたとか説いて、景山が優れた朱子学者であったことや、宣長が景山塾において忠実に朱子学を学んだことを軽視している。いかにも景山は徂徠にも興味をもち、契沖にも関心を示して学問的に抱容力のある寛厚な人柄であったが、しかし彼の本領は朱子学者たることにあった。景山の曾祖父は〔彼と同じ

く藤原惺窩四天王の一人といわれた林羅山が師の陽明学的な学風に反対して朱子学者となったように」純粋な朱子学者となった堀杏庵（寛政十九年一六四一歿五十八歳）で、その後、堀家は世々程朱学を家学として広島藩の藩儒となっている。景山も儒業をついで芸藩に仕えたすぐれた朱子学者であった。

もともと「詩ト云モノノ見ヤウハ朱子ノ註ソノ意ヲ得ザルコト也」といい、詩について孔子が「（とく）邪なし」といったことを朱子が勸善懲惡の意にとったのは誤で、「実情ノスグニアラハレタルモノ」（『不尽言』、日本経済叢書一）——人情に感じた通りを率直にそのままあらわす意にとるべしと説いた。しかし「欲ハ即チ人情ノコトニテ……天地ノ自然ノトホリ（朱子の「天の命、これを性という。性に従う、これを道という」というをうけた語。景山の言葉を借ると「理義ノ通り」——石田註）ニシテハ居ヌモノニテ、色々様々ニ己レガ身勝手ナコトヲ思ヒ、私ノ料見ヲ出シテ造拊つくどしユルカラシテ、理義・ニ・ソ・ム・キ・アラヌコトヲ欲シネガフユエニ、私欲ト名ガツケバ惡シキモノニナリユクナリ」と朱子の天理人欲の説に忠実に従っている（この点、羅山と全く同じである。『江戸の思想家たち』所収の拙論「林羅山」参照）。しかもそれだけではなく、詩を学ぶことは政治に必要だという朱子の考えをも、景山は忠実にうけついでたのである。そのうえ彼は自ら彼の「經学ハ朱学ヲ主トスル」と明言して（『不尽言』）、その塾においても朱子学を政治的倫理学（道学）として教授していたのである。

宣長は上京以前から『経籍』と題する冊子をつくり目にふれた書名を逐次記入していたが、その冊子の裏表紙の裏に（在京中のある時期に購入した書名を書き込んだ余白に）次のように記している（全集二〇）。

初学ノ者、先ツ四書ヲヨク見テ五經ヲヨクヨミ、文義ヤウヤク通ゼバ、四書ノ『註』（朱子集註のこと——石田註、以下括弧は石田註）、『大学』『中庸』『或問』（朱子の『大学或問』『中庸或問』）ヲ見テ後、五經ノ『註』ヲ見ルベ

シ、次ニ周・程・張・朱ノ四家（いづれも宋学者）ノ書ヲ見ルベシ、就中程朱（程子兄弟と朱子）ノ書、尤ヨク見ルベシ、殊ニ『小学』ノ書（朱子の編）ハヨクヨンデ義理ヲ習知ルベシ、又歴代ノ史、『左伝』、『史記』、朱子『通鑑綱目』ヲ見ルベシ、是レ道ヲ知り古今ニ通ズル學問ノ法也、先ヅ經學ヲ專トシ、次ニ史學、次ニ諸子諸集ヲ見ルベシ、朱子『綱目』尤好書ナリ、其外和漢ノ記録、力ニマカセテ見ルベシ、又イトマアラバ諸子百家ノ書ヲ見テ、經說ヲ發明シ義理ノ趣ヲヒロムベシ

○學問ニ四アリ、○訓詁學トハ、聖人ノ書ノ文義ヲクハシクシル事ヲツトム ○記誦ノ學ハ、ヒロク古今ノ書、古事事迹ヲ覺ル事 ○詞章學ハ、詩文ヲツクル事ヲツトム ○儒者ノ學ハ、天・地・人ノ道ニ通ジテ、身ヲ治メ人ヲ治ル道を知を云。

これは宣長が景山塾の教育方針を書き留めたものと考えられる。景山の學は、訓詁學・記誦學・詞章學を修めて、究極は「儒者の學」に至ることを目的とするものであった。

景山の『不尽言』にも「日本人ノ學文ノ入りヤウハ、外ノ事ハ先ヅサシオキ、文字ノ意義ヲ能々味ヒ合点スルコト第一ノコトナリ」とある（日本經濟叢書一一）。この言を徂徠の古文辭學に従ったものと主張するのは誤で、闇齋に『仁說』、仁齋に『語孟字義』の書のあることも考え合わせるべきである。また儒者の學を倫理的政治學と考えることは、徂徠學の影響によるというのも同意しかねる。この時代の儒者一般の通念で、徂徠に限ったことではない。

宣長は京都留學時代の終りころに、京都に来てしばらくの間（多分三年間ぐらいの間）は、「道學（朱子學のこと―石田註）を執る」のが「素心」であったと、親友への手紙の中で告白している（「文興藤君宛書簡」「詩文稿補遺」全集一八、詳細は後述、六四頁参照）そして宣長は景山の塾の教授法通り、經學に次いで史學、諸子諸集、和漢の記録、諸子百家の書を

読んでいることが、彼の『在京日記』や『隨草』に記されている。

II 李朱医学の修得

——堀元厚・武川幸順の授業

さて宣長は、景山塾に入門してより一年後の宝暦三年七月から、朱子学を学びながら、堀元厚について「医書を学ぶ」ことになった。元厚は宋の性理学（程朱学）にもとづく医学の流れ（当時日本医学界の主流であった李朱医学）を奉じていた。宣長は入門直ちに元厚から毎朝、中国の医書『靈枢』および『局方發揮』の講読を聞き、また夕には月に数回日を定めて『素問』『運氣論』『滌洞集』の講義を受けている。これらの書物はいずれも李朱医学派が依拠していた医学の古典であった。

堀元厚は一年半後の宝暦四年（一七五四）一月に死去したので、宣長は元厚から李朱医学の基本を学習し終っていたが臨牀的な医術を学ぶには至っていなかったようである。そこで宝暦四年五月一日より小兒科医の法橋武川幸順について「医術を修行した」と『在京日記』に記している（全集一六）。宣長は武川幸順のもとでは、李時珍の『本草綱目』や『千金方』『婴童百問』など診察・投薬——臨牀治療に役立つ書を学んだ。幸順もまた早くから景山塾で朱子学を学び（『在京日記』）、李朱医学を奉ずる高名の医師であった。後年、李朱医学を弁護して古医方を非難した畑黄山の『斥医断』に跋文を書き与えていること、また宣長が多額の入門料を払ったことによって、彼が当時の京都における李朱医学の大家であったことがわかる（『斥医談』、日本哲学全書七）。

さて宣長が学んだ李朱医学というのは金末元初の李杲、それをつぐ朱震享の唱えたところである。李杲（東垣——『内外

傷弁惑論』『脾胃論』を著わす）は、内外二傷によって疾病が起るとしたが、宋儒性理の説により陰陽離合・五行生剋の理によって病因を論じ、五行のうちの土は万物生成のもとであるから人身で土に当る脾胃を補うべきことを説いた（参照、名古屋玄医『丹水子』下、日本哲学全書七）。朱震享（丹溪——『格致余論』『局方發揮』を著わす）は李杲の学をついで、朱子の性理の説を参酌して病理を説き、陽有余・陰不足論を唱えて、治療には慈陰の方（処方）を執った。わが国では室町時代の末に田代三喜（天文六年、一九三七歿）が明に留学してこの李朱医学を伝え、安土桃山時代に入って曲直瀬道三（文禄三年、一五九四歿）が京都でこの学を唱えて、「諸疾、皆陰陽の偏勝に因る。其治は中を守るに過ぎず。是れ当流の奥義なり」（岩波思想大系六三、大塚敬節氏解説引用「切紙」）と説いている。徳川時代に入って朱子学が流行すると、この朱子学系統の李朱医学がわが国の医学界を風靡するにいたったのは当然であろう。明暦・寛文のころ饗庭東庵（延宝元年、一六七三歿）らが『素問』『靈枢』『難経』等の中国の古医書を講究し、ことに金の劉完素（守真——『素問玄機真論』を著す）の説を奉じて、陰陽五行・五運六氣・臟腑経絡配当の説を唱えた。この東庵の門に味岡三伯、その門に岡本一抱・小川朔庵、朔庵の門に宣長の師事した堀元厚らが出て、彼らの努力によっていわゆる後世派（李朱医学の日本派）が大成する。宣長の師事した堀元厚は『医学須知』（京大富士川文庫・東北大狩野文庫所蔵写本）の中で『易』の理論をもって病因と治方を説いて、「四時陰陽者万物根本也」といい、「陰陽」と題して「太虚廖廓、肇基化現、万物資始、五運終天、……陰陽者天地之道也、万物之綱紀、變化之父母、生殺之本始、神明之府也」といい、「医範」と題しては、およそ大医たらんと欲すものは「素問甲乙、黄帝鍼経、明堂流注、十二経脈、三部気候、五臟六腑、本草経方」を誦んじなければならない、また『周易』を理解し得てはじめて大医となることが出来る、さもないと目がなくて夜外出して顛殞するようなものだ、という孫真人（『千金方』）の言をひいている。元厚はまた『医案啓蒙』（京大富士川文庫蔵写本・東北大狩野文庫所蔵板本）の中で

陰陽五行の理をもって病状および調薬を説明し、診断書・処方箋の書き方を懇切に教えている。

宣長はこの日本の李朱医学（易医）の大家として当時令名の高かった堀元厚に「医学」を、武川幸順について「医術」を学んだのである。彼は宝暦五年（一七五五）に医師の資格をえて春庵という号を与えられたが、この名は終生、医師宣長の公称となり、晩年には春庵の名で針医格として紀州藩に召しかえられている（本居宣長稿本全集一所載「勤書」）。

この宣長の医者名につけられた「春」という字は、朱子学系統の医者の名によく用いられるものであった（『羅山文集』に向春庵とか定春とかの「説」がある）。すなわち、天の四徳を元利亨貞といい、それが人に賦与されて仁義礼智となる、元は天の物を生じる働らきで、仁は人が天の元徳をうけて天の生物の働らきを助ける徳である、故に朱子学や李朱医学においては「医は仁術」という、さてこの四徳を四季に配すると春秋夏冬となる、春は天の元徳、人の仁徳に照応し、万物の生ずる時節である——このような『易』の形而上学的考えによって、宣長は朱子学系の医者として春庵という号を与えられたものと考えられる。

『在京日記』宝暦五年三月三日の条に「為稚髪更名曰宣長、更号曰春庵、以春菴嘗相呼矣」とある（全集一六）。三月二十三日付の母方の叔父の清兵衛から宣長に宛てた書簡には、宣長が稚髪し、十徳を着て、「段々療養等も御勤之由、第一段之義、随分医行無御油断出精可被成候」と述べている（全集一九、大野晋氏「解題」）。宣長はこのとき、公式に医師の資格を得たものと思われる。

要するに宣長が留学のはじめ——宝暦二年（一七五二）二十三歳で堀景山塾に入門してより宝暦五年（一七五五）医師となって春庵と号するところまでの三年間ほどは、儒・医両面において朱子学の形而上学的思想にひたっていたわけである。

第二章 宣長学の形成

——因果論的思考の放棄——

I 朱子学より神道、国学へ

——莊子の影響——

ところが、注意すべきことは宣長が京都留学の終りころ、宝暦五年（一七五五）三月に医師の資格をえて春庵と号したころより、朱子学から離れると同時に、朱子学系の李朱医学からも離れたという事実である。

通常、このころの宣長の思想の変化を示すものとして景山塾同門の清水吉太郎（宝暦六年当時十六歳）宛の二通の書簡があげられるが、それよりも医術修行の友人で遊び仲間でもあった景山塾同門の（多分同年輩の）藤文興（岩崎栄良。宣長が清原姓を自称して清宣長と中国風に略称したと同様に、岩崎栄良は藤原姓を自称して藤文興と称していた）に与えた一通の手紙と一篇の送序『送藤文興還肥序』が注目される。この栄良宛の手紙と送序は『詩文稿』および『同補遺』（全集一八）に収められているが、この書翰と送序を用いた宣長の思想の研究は算聞にして聞き及んでいない。私はいま栄良宛の手紙を取り上げ、吉太郎宛の手紙を参照して、宣長の思想の変化の経緯を照明してみようと思う。

もともとこれらの漢文の手紙は、軽い気持で（吉太郎宛の場合）、あるいは遊び気分（栄良宛の場合）、かれらの手紙に答えたものである。しかし気のおけない後輩や同年輩の友人に対し、心安だてに書いているだけに、真実を物語っていると思われる。

「文興藤君宛書簡」には宛先の氏名と日付がないが、『在京日記』宝暦六年一月十三日の条によってそれらを知ることが出来る。

「岩崎栄良とて、筑紫肥前の大むらの人なるが、物まなびに京へのほり居られける。屈門（堀景山塾）にいりて、いたう学文に心をいれてはげまれける。年ごろ心やすくいひかはしける。此比やつがれが方より尺牘をよせ侍ければ、此人いと文章をこのめる人にて、いたうめでて返翰せられける。やつがれとりあへず又返事したりける。此往来の書簡いと興あることなりし。まめ／＼しきことはさらにもいはず、いとあざれたること、なめげなること迄、かたみにいひかはし、いとおもしろかりし。長ければこゝにはしるし侍らず」とある。いま取り上げようとしている藤文興宛書簡の内容と一致する。また送序にも藤文興は肥前大村の人と記している。したがってこの栄良が藤文興であることはまちがいない。因みに宣長は『在京日記』に栄良を栄令とも書いている（全集一六）。

もっとも宣長はこの宝暦六年一月の栄良宛書簡（「文興藤君宛書簡」）の中で、祇園での放蕩ぶりを自面白贅しているあたりは文面通りに受取れないが、全くの虚構ではない。宝暦五年三月、母方の叔父の清兵衛は手紙で（全集一九、大野晋氏解説所載書簡）宣長の金遣いが荒くなったことに忠告し、宣長の母が心配していることを伝えている。また翌六年二月ごろには、母が直接、宣長に手紙を送って、彼が大酒を飲むようになったことを懇々と戒めている（同一）。事実、宣長は『在京日記』によると、しばしば祇園で遊興している。

それはとも角、この手紙の冒頭部分で、栄良が宣長を「特操（他人に引きづられない主体性、彼独自の思想的・一貫性のこと。『莊子』に出る語）がない」といって非難したのに対し、「御説の通り」と承認して次のようにいう――

「初め道学（朱子学）を執るは是れ僕の素心（本心―石田註）なり。……中に至りて莊子に依る……終には鄭声に流る、しかし僕を非難する君も特操のないのは御同様で、「はじめ道学（朱子学）を悪視して物子（荻生徂徠）の軽率の学に泥み、『我が物先生』と称するに至る。何ぞその諂ることの甚しきや。中ごろは『物に物とせられず』（『莊子』『山木篇』

の語。『莊子』本来の意味の外に物・徂徠を物ともせぬ意をも含ませている。この語は後掲の『莊子摘腴』に宣長が抄出している（の語を出して、恬・沮・虚・無の帰（次にいう「莊子の真然」に当る）に落つ。終には島原の姪藤を以て至楽となす。それ物・子（徂徠）の教訓か、そもそも莊子の真然（前にいう「恬・沮・虚・無の帰に当る」か）と擲擲（ひき）している。ここに鄭声というのは俗曲のことである。中国古代の鄭国において洧水・溱（鄭）水の合流するあたりに男女が集まって謳歌し相感したので「鄭声の淫」という言葉が生れたというが（劉宝楠『論語正義』所収「五經異義魯論說」）、京都の鴨川と白川の合流するあたり、青楼や劇場の櫛比する祇園・四条川原付近の絃歌を宣長は鄭声に見立てたのである。宣長はこの手紙の中で島原を「西廓（にしのかくわ）」といい祇園四条のあたりを「東方」と称し、榮良は「西廓之娛」に溺れ、自分は「東方之遊」に流れたといい、島原は狭く汚いが、祇園は広くて美しく、はるかに楽しい所である、君は島原の女郎に惚（おろ）けているが、その実、嫌われているのを知らない、それに引きかえ僕は広帯・広袖の着物をゾロリと丈長に着こなし、髪 of 香脂をにほわせて祇園に遊び、芸妓に大にもてている、などとふざけた内容を漢文で書き連ねている。

しかし大切なことは、後段のこの廓話（くわはなし）ではなく、冒頭の学問・思想に関する記述である。すなわち榮良が徂徠・心粹から莊子・傾倒に移り、宣長がはじめは本心（素心）から朱子学を執っていたのに莊子の思想に移り変ったと述べているところである。この文面によると、当時の宣長は、意識の上では、通常の「定説」にいわれているほど、徂徠学に心酔してその影響をうけていなかったと考えられる。彼はこのとき友人の徂徠崇拜を「輕率の学に泥んだ」と非難しているが、宣長は後年の『王勝問』（一四）の中でも「近き世の古文献家の学問はようせずば、いみじきあやまちを引いづべし」と批判しているのである（全集一）。

さてこの手紙は宝暦六年一月の作であるが、宣長はその前年の宝暦五年九月十五日から莊子の会を催し、毎月二回会読

して宝暦六年二月二十一日に会が終ると、早速二十七日に『莊子』から抜き書きして『莊子摘腴』と題する稿本を作っている（全集一六）。この会は年長の宣長と栄良が発起したものらしく、『在京日記』では栄良の名を会衆の筆頭にあげている（全集一六）。

このころ、宣長はこの莊子会にも出席していた後輩の清水吉太郎に手紙を出して、朱子学から国学に移ることを宣言したのである――

足下は僕の和歌を好むを非とす。僕もまた足下の儒を好むを非とす。是れ何となれば則ち儒なるものは聖人の道なり。聖人の道（清水吉太郎は堀景山塾の秀才であつて、徂徠学に傾倒していた事実はない。また前掲の『経籍』への書き入れに朱子学を「天地人ノ道ニ通ジテ身ヲ治メ人ヲ治ル道ヲ知ル」ものと記していることも参照せよ―石田註）は国を為め天下を治め民を安んずるの道なり。私有・自・樂する所以のものにあらず。今、吾人には（町人には―同上）国の為むべきなく、民の安んずべきなし。則ち聖人の道は抑も何にか為んや。……足下の聖人の道を学ぶは屠竜の技（町人であるあなたにとっては無用のわざ―同上）にあらずるを得んや。足下は縦ひ以て自ら樂しむべしと謂うとも、ああ、聖人の道は天下を安んずるの道なり、自ら樂しむ所以のものにあらず。即ち以て自ら樂しむは是れ君・師（民の君となり師となる支配者―同上）の事のみ。士・民（被支配者―同上）は何ぞ以て樂しみと為すを得ん。……点（曾皙）は孔門の徒なり、而もその樂しむ所、先王の道に在らずして、浴沂詠帰に在り。孔子の意も、斯（すな）ちまた此に在りて彼に在らず。僕は茲（ここ）に取ること有りて和歌を好むに至る。（『本居宣長書簡集』）

宣長は景山塾で朱子学を修め、真面目に朱子学を奉じている後輩に対して、朱子学を棄てて和歌に走った理由をこう説明したのである。宝暦七年三月の他の友人（上柳敬基）への書面にも、郊外への遊びをさそつて「峨山堰水（嵯峨と大堰川）

ノ勝、平安（京都）ニ冠タリ。時マタ暮春、惟ウニ浴沂ノ歛タダナラズ。足下意ナカラシヤ」と述べている。（『本居宣長書簡集』）「暮春……浴沂」の語は『論語』『先進篇』にあるもので、このころの宣長の思想にふかかかわる言葉であったと考えられる。『論語』の「先進篇」によると、あるとき孔子が四人の弟子に志を話させたところ、三人は国政や宗廟の祭にあづかつて成績をあげたいといったのに対し、曾点（曾皙）一人は「暮春に新調の春服を着て沂水のほとりに遊び、川に浴し、舞雩の台で風に吹かれて詩をつくってかえりたい」といい、宣長のいう「私有自楽」の境地に入ることが自分の志だと語ったので、孔子は自分も願うところだと賛成した、という。『論語』のこの段の解釈について徂徠は、曾点は「明王ノ興ルヲ待ツテ出テ、出ヅレバ道ヲ大イニ天下ニ行ヒ、礼楽ヲ制作シテ天下ヲ陶冶セン」（『論語微』）と考えていたと解して、彼の政治的性格をあらわに示しているに對して、宣長の解釈には非政治性が顯著にあらわれていたのである。

さて「老莊」思想と一口にいうが、老子が政治的であるに對し莊子は極端に政治を嫌う、「逍遙遊篇」に「予は天下を用つて為すところなし」といい、また外篇の「秋水篇」や雜篇の「列禦寇篇」では天子諸侯の宗廟（つまりは政治）の犠牲になる神龜や犧牛になるよりも泥龜や孤犢になることを願うている。莊子は何ものにも束縛されない自由な人間の生き方を求め、それを「逍遙遊」という語でいいあらわしたのである。宣長が清水吉太郎宛の手紙の中で、孔子も曾点の考えに賛成して政治を厭い離れて私有自楽の境地を求めたと説くところは、宣長による『論語』の莊子の解釈である。現に宣長はこの手紙の中で「足下僕ノ和歌ヲ好ムヲ非トスルハ其ノ楽シミヲ知ラザルナリ。請フ、ココロミ足下ノ為ニ之ヲ云ハン、心ヲ遊バシメ和シテ大イニ物ト同ジ、物ト大同シテ六合ニ横ツテ物に逆フナシ」と書いている。明らかに莊子の『斉物篇』の「万物与我為一」の思想によるものである。「又夫ノ奔馳ノ鳥ニ乗ジテ逍遙トシテ抃垠ノ野ニ遊ビ彷徨シテ

無可有ノ宮ニ出入ス。亦樂シカラザランヤ」という宣長の文章は、莊子の「応帝王篇」の語をそのまま借用したものである。この時期（京都遊学の後半期）の宣長に莊子の思想の影響が決定的であつたことを示すものである。

これより先、宣長は京都留学以前から国文学に興味をもち、上洛早々、宝暦二年、新玉津嶋社司について和歌を学んだが、宝暦六年、安太郎宛の手紙で、いよいよ本格的に儒教を離れて和歌に生きる意向を宣言したのである。宣長はこの年の前年の季秋に

朝な夕なみちくるしほのいやましに。

心をよする和歌のうら浪（『鈴屋百首歌』二、全集一八）

と「述懐」の歌を詠っているが、吉太郎に和歌に走ることを宣言した年からは、松永貞徳の流れを汲む有賀長川について本格的に和歌を学ぶようになったのである。そのころ宣長は（彼の文学論の名著『石上私淑言』『紫文要領』などの濫觴をなす）『排芦小舟』を著わして、人間自然の情の（政治・道徳に束縛されない）解放をつよく要求したのである。（「私」は後に述べる理由によって『排芦小舟』は帰郷直前か直後の作と考えている。）宣長のこの主張は、詩を朱子学の倫理性から解放した徂徠の思想の影響によるものと説かれているが、宣長は終生——ことにこのころは、特に政治に劇しく反撥しており、徂徠の詩論を読んでいたとしても、莊子の自然（おのずから然る^{そうた}）思想（政治的道徳的制約を排除して人情の自然発露を主張する思想）の影響の中へ断章取義的に取り入れていたにすぎないと考える。宣長は莊子によって朱子学から国学への転向を成就したといつてよからうと思う。

また、宣長は上京以前から神道にも関心をもっていて「京にのぼりてはわざと学ばむところろざしはすすん」だという

（「玉勝間」二、全集一）。彼は吉太郎宛の手紙で「吾神州ハ……上古ノ時、君ト民ト皆、其ノ自然ノ神道ヲ奉ジ、之ニヨツテ身修メズシテ修マリ、天下治メズシテ治マル、礼儀自ラ有リテ存ス。又ナンゾ聖人ノ道ヲ用インヤ」というている。（奥山字七編『本居宣長翁書簡集』）徂徠が『護國談余』（一）で「上古ハ淳朴ニテ礼文（政治的制度・法制）イマダ備ラズ」「政事ミナ神明ノ命ヲウケテ行ヒ玉ヘバ、王道・神道差別ナク治世安民ノ道ニテゾアルベキ」と政治的に説いているのは、心のおきどころがちがっている。宣長の上古の世についての考えは徂徠の影響によるものではなく、『莊子』『応帝王篇』を下敷きにしたものと考えられる。

要するに、宣長は莊子によって和歌と神道を朱子学から解放して、自然ノ神道ヲ奉ジ、和歌ヲ好ンデ之ヲ樂シム（私有自樂する）」ことを「わが生き方」と宣言するに至ったのである。

II 李朱医学より古医方へ

—— 香川修庵の 影響 ——

宣長は、朱子学から国学へ移行すると同時に、医学の面では李朱医学から古医方に移っていった。このことは従来宣長の研究者に気づかれていないが、宣長学——ことに国学の成立を考える場合には看過出来ない、きわめて注目に価する出来事であったのである。すなわち宣長は宝暦五年三月三日医学・医術を学び終って医師となったが、翌宝暦六年三月、前述の友人の岩崎栄良（藤文興）が医学・医術を学び終って、故郷の肥前に帰るのを送る序（「送藤文興還肥序」全集一八『詩文稿』）を作っている。この送序で宣長は古医方をあげて李朱医学を抑え、彼の私淑する古医方の大家後藤良山や香川修庵の医学論を継承・展開しているのである。

ここに古医方というのは、寛永のころの名古屋玄医（元禄九年一六九六歿）にはじまる新しい医学の流派をいう。彼は明末の喻嘉言（『傷寒尚論』を著わす）によって中国古代の名医張仲景（『傷寒論』『金匱要略』を著わす）を師と仰いで、宋儒の性理の説にもとづく李朱医学をはげしく非難し、「病・因・陰陽虚実を問・わ・ず、ただ見証（現証）について治を施すべし」といった。彼によれば、百病はみな寒氣に傷（やぶ）られることによって生ずるが、それは衛氣（身体の内を養うものを陰の氣とい、身体の表を衛するものを陽の氣という）の衰えによるから、薬方は必ず衛氣を助ける温熱の剤を用いるを本とする」と説いている（『丹水子』日本哲学全書七所収）。玄医がこの説を提唱したのは伊藤仁斎の氣一元論の成立に先立つ十余年前のことである。仁斎の所説が明らかに古医方に影響を与えるのは、次いで医学界に現われた後藤良山・香川修庵を待たねばならなかった。

すなわち、元禄のころ、後藤良山（養庵と号す、享保一八年、一七三三歿）は、はじめ程朱の学を学んだが（「先府君養庵先生行状」）、伊藤仁斎の一元氣論の影響をうけて、一氣留滯論を唱えた。天地万物を育成する元氣が人の四肢百骸・五臓六腑を貫通循環して人身に温湿活潑の勢を与えている、「半日食せざれば氣衰え、一日食せざれば氣少し、終に寒うして死す」というところ、良山のいわゆる元氣は今日いう意味での元氣というに近い（「養庵先生遺教」京大富士川文庫所蔵写本『後藤良山伝』附載）。ところでこの人身に病が生ずるのは、風寒・飲食・七情によって元氣が鬱滯するからである、あるときは経絡に、あるときは皮膚に、果は腹内に鬱滯する、治療に当っては、そのときどきの病状をよく診察して、外邪による場合は順氣剤に症（病氣）に応じた薬を加えて氣の順行を助け、内傷による場合には餌食で元氣を補益するように指導した——という（岩波思想大系六三『師說筆記』。京大富士川文庫所蔵写本『後藤良山伝』所収香川修庵撰「養庵先生後藤君墓誌銘」）。「先生……（宋明諸家の）陰陽五行・府臟経絡、高妙深邃、濟世に切ならざる者は却けて取らず、田畯野老の伝ふ

る所にして経験の実ある者、拳々服膺して之を記して失はず」と山脇東洋は語っている（岩波思想大系六三『東洋洛語』）。良山は「宋明諸家の陰陽旺相・府臓分配の区々の弁に惑はされず、百病は一氣の留滞に生ずると識れば思ひ半ばに過ぎん」（同上「養庵先生遺教」）といい、仁齋に従って天地人を一貫する元氣を説きはしたが、（仁齋が天道を人道から分離して人道のみを説いて、天道は措いて論ぜざるを可とするも、強いてをいえば一元氣か、と述べているのにならって）元氣の鬱滯も「其大ワリヲ心得レバヨシ、精審ニセンギスルハイラヌモノナリ」と述べている。（岩波日本思想大系六三『師説筆記』）。そして良山自身も『校正病因考叙』（宝暦七刊、京大富士川文庫所蔵写本）の中で、「必ズコレヲ実詣ニ正（シ）、愈々ソノ（李朱医学の病因論の）妄説ヲ知（ル）」と述べて、親試実験を重んずべし、と説いたのである。

この良山をついだのが、良山の門人の香川修庵（宝暦五年、一七五五歿）であった。彼は「予、少時、播（播磨）より京に來り、學を仁齋伊藤先生に受け、大義略通じて後、医を後藤（良山）先生に學ぶ」というている（京大富士川文庫所蔵板本『一本堂藥選』『跋藥選』）。事実、修庵は『古學（仁齋）先生文集諺解』（京大富士川文庫所蔵写本）を著わし、その文章も仁齋の口吻をまねるほどに仁齋に傾倒していた。ことに彼の公刊した『一本堂藥選』（京大富士川文庫所蔵板本）は、仁齋の著書を扱った京都の文泉堂から堀川塾出版物のトレードマークである藍色の表紙をつけて出版されているだけでなく、仁齋の長子東涯の序を載せている。そして『一本堂藥選』の凡例に「陰陽六氣四時五運六淫五臓六腑升降浮沈など、陰陽の空論は治事（病氣の治療）に益無し、此等区々の言に泥む勿れ」という。（参考、東北大狩野文庫所蔵板本『行余医言』・『医事約説』）

もっとも、修庵も、師の良山同様、医は病因を知らねばならぬといい、良山に『病因考』があつて「医を志す者は其の病因を弁ずるを先と為す」（『良山先生六氣弁』『知己論』、京大富士川文庫所蔵写本）と述べているように、『病因論』を著わ

して、張仲景の論をついだ陳無枳の三因論——内因と外因と不内外因に病因を三分する説——を批判して一切の病因を内外の二因にまとめ、究竟は元氣（元氣）の衰弱が根本の病因であると説いている。彼は宇宙を貫通する元氣の人間における活動を説く点で、形而上学的残屑を残しているが、人間について元氣を説くときは、人間の生命力ないしは体力というに近く、体力の衰弱に内外の原因が加わって百病を生ずる、したがって治療にはまず体力をつけるとともに、病の症にしたがって薬を与えるべきである、そのさい「善く本草を読んで明らかに薬物を弁じ、審かに性味・機能を識り、親試して驗あるものを撰び取り、また古今の医籍を渉獵して唯だの実・正当にして以て徵信するに足り、生を養ひ病を療するに裨あるの言を取る」と述べている。つまり、某の薬が某の病を治すことを親試・実験・確証するのが「治療の要」であると主張して、『一本堂薬選』を著したのである（富士川游『日本医学史』）。

宣長が医学生であったころ、京都の医学界（したがって日本の医学界）に艮山・修庵の新風が吹き荒れたのである。宣長ら新進の李朱医学研修生はこの古医方に対して態度の決定を迫られていたと考えられる。

宣長は藤文興への送序の中で、李朱医学の固陋の僻説（陰陽旺相・五行生尅の理）に「愚昧の世医」は惑わされている、近ごろ後藤（艮山）・香川（修庵）が李朱医学を迂誕として擯棄し、甚しきは五臓・六腑・経絡の目を廢するに至った、その論は千古に卓絶した盛言である、とほめてゐる。宣長は師事していた堀元厚・武川幸順をも「愚昧の世医」の中に入れた勘定になる。しかし、艮山・修庵もその言うところは必ずしも誤謬（みよ）がないわけではない——と宣長はいふ。今日少しく見識あるものは古医方の劇薬を使うが、使う所以を明らかにしないから危険である、と述べて、艮山・修庵の病因論をつぎ、「元氣」の説を取って、「『その（元）氣は神（神秘的不可測の意——石田註）にして測るべからず。本、これを天にうけてこれを身に充つるもの』で、五臓六腑より四支九竅までこの氣が及んでいるから、それぞれの器官が作用す

る、この氣があれば人は生き、氣がなくなれば人は死ぬ（艮山・修庵説に同じ）、そして氣の盛衰・過不足から邪氣が生れて病がおこる、ただ熙然たる一氣（真氣）のみが独り能く病に抗してこれを制することができるから、湯熨鍼灸によって真氣を助け、邪氣を攻めると病が治ると説き（東洞の毒を攻める論によるか）、氣は養うべく補うべからざるものであるから、衛生家は平生から氣を養っておくことが大切である、氣を養うには食を薄くし形を勞し思慮を寡くし氣を從順にして、体に周流して滞らないようにすると病が起らない（艮山の一氣滯留論の影響と東洞の万病一毒論の仄聞によるか）、「養氣ハ医ノ至道ナリ」と説いている。

宣長はその前年『在京日記』の宝曆五年三月三日の条に、医師となったことを記したすぐあとに、わざわざ「去る二月十三日、一本堂修徳先生香川太沖没、七十三、同廿五日葬嵯峨二尊院」と追記している。またこのころ宣長は『折肱録』と題する冊子をつくっていたが、「張仲景の傷寒論摘方」「同金匱要略摘方」と題した古医方の祖の処方二百有余を書きぬくとともに、「一本堂家方拔翠」と題して香川修庵の処方を書き出している（全集一九）。修庵（修徳）を「修徳先生」と尊称してその墓地を記し、彼の処方を書き取るところ、宣長の修庵に対する傾倒ぶりを知ることが出来る。（医者であると同時に学者たらんとした修庵のいわゆる儒・医「一本」の趣旨が、医を生業とすることにひきめを感じつつ国学者たらんとする宣長の意になつたところもあろうか。）

○

ここで注意しておきたいことがある。この時代の宣長における国学の形成には莊子の影響がつよく、医学説の転向には古医方の影響がつよかったこと、この両者の影響によって宣長のもつ朱子学的思惟の体系が解体したこと、しかし医学説と国学との間に有機的連関がまだ認められなかったこと、である。「もっとも有機的連関を成立させる契機がこの両者併

存の間にないわけではなかった。現に『莊子摘腴』の中に莊子の因果論的思考否定の文章が抄出せられ、また彼の医学説に「氣は神にして不可測」の語が記されている。しかし、それでもなお因果論的思考の否定が彼の思想活動の諸領域を結合するエレメントとなるに至っていないかったといえる。」

今一つ注意すべきことは、在京時代の彼の医論および『折肱録』には古医方を究極まで押しつめた吉益東洞の医説や処方が引用されていないことである。東洞の著書や処方はまだ公刊されていなかったことがその原因かと考えられるが、しかし東洞の考えは当時の京都の医学界にはすでに知られていたはずである。

要之、宣長は、経験的実証主義の埒内に医学を閉じ込めようとする当時の新しい医学界の因果論的思考否定の新傾向に、新進の医師として、敏感に反応して、その方に傾いていったことは確かである。

第三章 宣長学の成立

—— 神信仰と経験的実証主義の結合 ——

I 神道的自然科学の成立

① 『答問録』における医学論

吉益東洞は寛延元年（一七四八、四七歳）に京都東洞院に門戸を張って彼独得の医説を唱え、門人鶴元逸が延享四年（一七四八）に東洞の医説を一書にまとめて『医断』と称し、宝暦二年（一七五三）に東洞に「後序」を求めた、この書は鶴元逸の死後、宝暦九年に東洞によって板行されたことは前に紹介したが、板行がおくれた理由は東洞を推挽した修庵がその晩年には東洞と絶交したことに関係があるのではないかと考えられる。その修庵が宝暦五年に没したので、東洞はその死

を待つてこの書を刊行したかと思われる節がある。この推測はとも角、東洞の万病一毒論——実は病因否定論——は『医断』刊行以前から京都の医学界に知られていたと見てよからうと思う。

東洞の万病一毒論は形而上学的残屑をとどめる良山・修庵の病因論を否定し、医学を経験的実証の枠内に厳密にとじこめようとしたものであった。（東洞自身は「不佞は香子の轍を蹈みて」「諄然」たるものだといっている——『東洞遺稿』下、「復木竜介書」）

東洞も一応は、良山・修庵の説を承けて「元氣は天地根源の元氣にして人の胎内にやどる時にうけ、造化の司所ゆへ人力をうけ、^{かよふ}変事あたはず、其の氣虚する時に死ぬるなり」と説いてはいるが、しかし李朱医学徒のように「陰陽五行」を以てはもちろん、良山・修庵のように「一元氣」をもって「病因を穿鑿」するものも「医に益なき無用の徒」とけなし、「造化を人事に混ざるもの」と非難した。「陰陽は天地の氣なり、医に取ること無し」、「元氣は天地の司るところゆゑ、人のいふべき所ならず」（以上、岩波思想大系六三『医事或問』）、「夫れ医術は人事なり、元氣は天事なり、故に仲景は言はず」（岩波思想大系六三『藥徵』上）という。（参考、東北大狩野文庫所蔵板本『東洞先生答問書』）

東洞は病因の形而上学的説明を排斥して水穀の濁氣の成す毒が動いて万病を發すると説く、しかし「此毒、何の毒にして、何によって動くといふ時は、因を論ずるといふものなり。吾いふ所はしからず。其の毒の何によって生ずるや、又何によって動くと云ことを知らず。唯毒の所在を視て治療を加へ、敢て病の因を論ぜず。その原因を論ずれば輒ち實際を離れて臆見に落つればなり。然れども己むことを得ずして之を論ずれば……其^{おこ}発る故なきといふにはあらず。其発る故をほりうがちて論じ理を窮むること人力の及ぶ所にあらず。……たとえ因をしろとも無益なり。因なしと云はゞ無理なり。唯だ空論理窟にて道に害あるゆゑ吾党にはいわざるなり」（『医事或問』下）という。門人鶴元逸も東洞の語を伝えた『医断』

の中に「病因」と題する一節を設けて、「後世、病因を以て治本と為す。曰く『之を知らずんば焉んぞ治を得ん』と。……先生（吉益東洞）は見証を以て治本と為す。因に拘はらざるなり。即ち仲景の法なり。……若し止むことを得ずして之れ（因）を論ぜば則ち二有り、飲食・外邪これなり。然りと雖も、口に入るものは飲食に出でず。蓋し留滯するときは則ち毒と為る。……千變万怪、名状す可からず。……故に仲景は毒の所在に随つて方を処す。是に由て之れを視れば、因無しと曰ふと雖も亦可なり。是を以て吾党は因を云はず。因に眩^{くら}ふて治を失せんことを恐る」（『医断』日本哲学全書七）。

東洞は「医者は病を治するものなり。病を治するは方なり。故に医の学は方のみといふ」（『医事或問』日本哲学全書七）と断言して、『藥徴』をあらわし、それにおいても「疾医の薬を論するや、唯その功に在るのみ」といい放つ（岩波日本思想大系三）。彼は医学から因果論的思考を徹底的に排除しようとしたのである。宝曆十二年、当時の太上天皇の侍医であつた畑黄山が東洞の一毒論を批判して『斥医断』と題する書物を刊行したとき、幸順はその跋文を書き、東洞の説は「全然香子（香川修庵）の説なり、剿^{くさ}めて以て己が有と為し、稍々其の字を換へ、或は微^{すじ}く其の意を變じ、左支右吾、敷衍して篇を成し」たと説いている（『斥医断』後跋、日本哲学全書七）。前述のように修庵は、医は治療に當つて病因を知らねばならぬと述べはしたが、「元氣」を経験的に認識しうる体力のように考え、その衰弱を病因と見ていることを考えると、修庵が東洞の無因論を生む俑をなしていることは、まちがいない。東自洞身も「不佞は香子（修庵）の轍を蹈みて」「醇然」たるものと誇っている。幸順の批判は見当外れとはいえない。

しかし艮山の孫の後藤慕庵は、艮山の「万病生於一氣留滯」論と東洞の「万病一毒論」は一見同じに見えるが、大いに異なる、「仲景果して因を謂わざるか、吾れ未だ之を聞かず。因は治の本づく所にして発せざるべからず。然るに万病一毒とするが為に其因を云はず、其名を弁せず、唯だ某湯の証（病氣）、某薬の証と曰ふ、これ仲景の言を誣^しふるものなり」と

非難した（『日本医学史』所引赤沢容斎『救弊医話』）。まして病因を重視する李朱医学徒は東洞の医学説には劇しく反対したのは当然である。前掲の黄山の『斥医断』も李朱医学の立場から病因を求めるのは治術の要領で、古の法である、「若し或は陰陽を置いて（因を）論ぜざれば、偶々一の功を得るも亦是れ詭遇のみ。何ぞ尚ぶに足らん」と批判している（日本哲学全書七）。

これに対し宝暦十三年には東洞門の田中愿仲（栄信）が反論して『弁斥医断』を出版し、明和三年（一七六六）には堀江道元が『弁医断』を著わして『医断』を攻撃した。その間、明和二年（一七六五）に東洞は『類聚方』を刊行し、一カ月で一万部を売り尽してなお毎年版を重ねたという。東洞はさらに『建殊録』『方極』『葉徴』をも刊行してゆく。（岩波思想大系六三「解説」大塚敬節氏所引『東洞先生著述日記』）日本の医学界に東洞医学の旋風がまき起ったのである。

宣長は宝暦七年（一七五七）に松坂にかえってから、彼の旧師をまき込んだ医学界の大論争を知らなかったはずはない。私はその資料を求めて伊勢松坂の本居宣長記念館に向いたが、宣長が読んでいたはずの後藤良山・香山修庵の著述も、吉益東洞の諸著も全く襲蔵されていなかった。本居家の人々が、医書は国学者宣長の旧蔵書たるに値しなないと思つて散逸させてしまったのであろうか、惜しみても余りあるの感を禁じ得なかった。それは兎も角、読書好きで、当時京都がえりの新進の医師として診療に力を入れていた宣長がこうした論争の書物に注意を払ったと考えて間違ひあるまい。宣長は、松坂に帰るころは良山に発し修庵を越えて延長する古医方の発展線上を歩きはじめていたが、帰郷後、おそらく『石上私淑言』を著わした宝暦十三年（一七六三）ころに、宣嶺はさらに進んで東洞の医学に近寄っていったと考えて、まず間違ひなからう。現に宣長は帰郷後、二十年を経た安永六・七・八年（一七七七—一七七九、四八—五〇歳）ころ、彼独得の医論をこう語っているのである（『答問録』全集一）。

「さて天地の間の事はみな神の御しわざにて……世に、この疱瘡、又疫病、あるひはわらはやみなどを、殊に神わづらひと思ふなれど、これのみならず、余のすべての病もみな神の御しわざ也。其中に、そのわづらふさまのあやしきと然らざるとは、神の御しわざなることのあらはに見ゆると、あらはならざるとのけじめのみこそあれ、いづれの病も神の御しわざにあらざるはなし。さて病あるときに或は薬を服し、或はくさくさのわざをしてこれを治むるも、又みな神の御しわざ也。此薬をもて此病をいやすべく、このわざをして此わづらひを治むべく、神の定めおき給ひて、その神のみたまによりて病は治まる也。

と説いている。宣長は神を一切の罹病・治療の原因とすることによって、「一切の病因を穿鑿しない古医方」と「自然の神道」を結合して独得の神道医学を成立させたのである。徳川時代の医学の一派に和方家と称するものがあって、富士川游氏（『日本医学史』）によると、『本朝医考』（寛文三、一六六三）を著わした黒川道祐に濫觴し、地方の奇方妙薬をあつめて『採用国伝方』を著わした森共之（四世養竹）らにはじまるといわれているが、私は宣長に神道医学の創設者の榮譽を与えたいと思う。宣長の神道医学の性質はその流れの末に出た花野有年の医論によって一層判然とする。花野有年は『医方正伝』（嘉永四年、一八五二）の中で

大御国は上古より神随にものしきつれど、後の御代／＼に唐招のこののみ行はれ、今時にいたりては大御国の人としてかへりて大御神たちの定ありし医事をば、えしらざるもののみおほし。われこれを悲しむのあまりに、その正伝を著して、今、世にのこりていと奇靈なるゆえよしを、いささかこゝに言挙ことあげするものなり。

と前置きをして、唐土の医学が五運六氣・陰陽五行・臟腑経絡・三部九候など多くの名称を立てているのは、「神の教え」でなく後世のつくりごとで、ひがごとが多い、オランダの医学も諸々の元素を立てて元素の分離聚散を窮理の本（原理）

とし、人身の解剖、臓器の官能、繊維の強弱などを説くのはいずれも臆説で論ずるに足らぬ、としている。そしてわが国には天御祖神をはじめ、大穴牟遲・少彦名命が伝えた貴い正伝がある、すべて病気は神々の荒ぶとき禍神の荒ぶるときに起るものであるから、「神の正伝」による薬によって治療するより外はない、その方（処方）は一部は『古事記』『日本書紀』に伝えられ、一部は地方の諸家に秘方として残されている、という。

有年の医学論は宣長の神道医学の特質を拡大して示したものだといえよう。すなわち、神道医学は古医方の「医学を経験の実証主義の埒内にとち込める方向」に従いながら、古医方とちがって、病と方の原因・根拠・原理を不可測の神慮に帰したのである（服部敏郎氏『江戸時代の医学史の研究』所引。富士川游氏『日本医学史』参照）。（かくて有年の言葉にも明らかに語られているように、宣長の神道の医学の発展線上に近代西洋の自然科学的医学は成立することが出来なかったのである。このことは後に述べるつもりである。）

○

私は先に宣長が『莊子』に傾くと全く同じところに古医方に移ったことを紹介したが、宣長は、莊子に「自然」の觀念を、古医方に經驗的実証主義を見出したのである。この莊子と古医方に共通するものは因果論的思考の拒否であった。

莊子は「齊物論篇」で、罔両が影に対して「特操なし」というたのに対し、影に「吾は待むところありて然るものか、その待むところは、また待むありて然るものか、……惡んぞ然る所以を識らんや、惡んぞ然る所以を識らんや」と反論させている。また「地籟」「人籟」の外に「天籟」というものがあるかという問に対して、子綦に「夫れ吹たつるものは万ざまにして同じからざれども、其れをしてみな己れに自はしむ、咸く其の自ずから取るなり。怒たてしむるものは、其れ誰ぞや」と答えさせている。すなわち莊子は人間・自然の事象を因果律をもって秩序づける（換言すれば制約する）こ

とを嫌い、万象は自らに生じ自らに変化するもので、何ものとも因果關係をもたないものと主張する。この因果論的説明を拒否する思考が、李朱医学の形而上学的根拠づけを排してただに経験的実証を重んずる古医方の考えと結びついて、在京時代の末ごろの宣長の思想のコペルニクスの転向を促がしたと私は考えている。

② 『真 曆 考』

さて小論の冒頭で紹介したように、宣長は『天文図考』において日月がどのように運行しているか How を説いたが、何故そういう運行が起るのか Why を全く説かなかった。つまり、「現象および現象間の法則（経験則）」の経験的実証的な観察と観測の結果だけを報告して、それらを成立させている「然る所以の理（根拠・原因・原理）」については全く語っていないのである。そこで私はこの著と同年に書かれた『真曆考』を取り上げて、『真曆考』からこの『天文図考』を見込んで彼の自然研究の特質に迫り、『古事記伝』研究の秘密に到達する通路を見出したいと思うのである。

さて宣長は『真曆考』（全集八）で次のように説いている——中国から曆法が伝わる以前には、日本人は一年が十二月、三百六十日にわかれるという知識を持っていなかった、ただおおらかに季節の変化の経験から一年を春夏秋冬に分け、各季を、はじめ、中ほど、すえに三分していた、春夏秋冬のはじめなかばすえは「又そのをり／＼の物のうへを見聞て知りしこと」で、

天のけしき、日の出入かた、月の光の清さにぶさなどに考へ、あるは本草のうへを見て、此木の花さくは、その季の
 そのころ、その木の実なるは、そのときのそのほど、その草の生出るは、いつのいつごろ、その草の枯るゝは、いつの
 いつほどとしり、あるは田なつ物、畠つものにつきても、稲のかりどきなるはそのほど、麦の穂のあからむはそのこ
 ろ、といふごとくこころえ、あるは鳥のところにゆきかへるを見、虫の穴にかくれ出るをうかがひなど、すべて天地

のうら（裏^{ウラ}うちのこと）に、をり／＼にしたがひて、うつりかはる物によりてなむ、其季^{そのとき}のいつほどとはさだめたりける――

なお上代の日本人はこの四季のめぐりと無關係に月のみちかけを見て、その間をまた三つに分けていた、

そはまづ西の方の空に、日の入ぬるあとに、月のほのかに見えそむる比^{くら}を始として、それより十日ばかりのほどかけて、月立^{つきたち}といへり。月の形の満^{みち}たればなり。その中に月立の初より十四五日にあたる日の夜の月は望^{もち}のきはみなり。

さて末十日ばかりがほどを月隠^{つきもり}といへり。月のやう／＼に隠^{こも}り行^{ゆく}ほどなればなり。その中に三十日ごろにあひたる夜は、月隠^{つきもり}のきはみなり。かくて一月とは定めたりしかども、月々の名もなく、これは何れの月のはじめをはりという次第もなく、四時にもつかず、たゞ一月／＼と経^へゆくのみにて、すべて年のめぐりとは別の事なりき。……かく二かた別のことにて有ければ、閏月といふ物をかまへざれども、年のめぐりたがひゆくことなかりき。

上古の日本人は来^き経^へゆく時の流れをこのようにして年に分け季に分け月に分けたが、年のはじめ、季のはじめ、月のはじめなども、はっきり某日よりということなく、その知識は至極大まかなものであった、と宣長はいう。但しここに注意すべきことは、

これぞこの天地のはじめの時に、皇祖神の造^{つく}らして万の国に授けおき給へる天地のおのづからの暦（天地自然の暦―石田註）にして、もろこしの国などのごと、人の巧^{たくみ}みて作^{つく}れるにはあらざれば、八百万千万年を経^へゆけども、いさゝかもたがふふしなく、あらたむるいたづきもなきたふときめでたき眞の暦には有ける。

と述べていることである。また『真暦不審考弁』（全集八）をみると、

タゞ四季ヲ大ヤウニ三ツニ分タルマデニテ、其始メ終リノ日モキハヤカニ定メズ、大ラカナルゾ、実ハ宜キ理アリテ

コソ神ノカク定メオキ玉ヘルナレ。其然ル理ハ、人ノ知ヲ以テ測知ベキニアラス。

と述べている。また『直毘靈』には

凡ソ此世中の事は春秋のゆきかはり、雨ふり風ふくたぐひ……みなことごとくに神の御所為なり……大かた尋常のこと。わりを以ては測りがたきわざなりかし。

そもそも天地の理はしも凡べて神の御所為にして、いともいとも妙に奇しく又靈しきものにしあれば、更に人の限り有る智りを以ては測り難きわざなるを、いかでか能く究め尽して知ることのあらむ。

という。

かくて宣長は『真暦考』において自然の現象とそのくりかえし（経験則）のみを語り、その「然る所以の理」（原因・根拠）はこれを不可測の神にあずけて、因果論的説明を拒否しているのである。先掲の『天文図考』がHow（如何に）を説きWhy（何故）を説かなかった理由をここに見出すことが出来る。『真暦考』（天明二年一七八二）は彼が神道の医学を樹立して罹病・治療のすべてを「神の御しわざ」であると説いたのと全く同じ時期に作られたことは、宣長の思想を理解する上に極めて重要である。（小論の末尾に載せた宣長の年譜を参照せよ）

さらにこの『真暦考』を著わしたのと同じころに、宣長は『古事記伝』の「神代の巻」の伝を完成したことは、一層注目すべきことである（『古事記伝』全巻の完成は天明六年一七八六年）。

II 『もののあはれ』論と古学神道の成立

——『石上私淑言』と『古事記伝』

① 『石上私淑言』——莊子の「自然」より「神の御所為」へ

これより先、宣長は松坂に帰る直前か直後に『排芦小舟』（全集二）を著したと私は推測しているが、この書の中で「吾邦ノ大道ト云時ハ自然ノ神道アルコト也。自然ノ神道ハ天地開闢、神代ヨリアル所ノ道ナリ」と説いている、帰郷の前年に吉太郎に宛てた手紙に用いた「自然ノ神道」の語に呼応する文章である。ここに推測の根拠がある。

一方、宣長はこの書では「スベテ此道（和歌の道）ハ風雅ヲムネトシテ物ノアハレヲ感ズル処ガ第一」とか「歌ノ道ハ善悪ノギロンヲステモノノアハレト云事ヲシルベシ」とか説いているが、これ以上に「もののあはれ」論を展開させてはいない。現に松坂に帰った直後（宝暦八年一七五八）に著わした『もののあはれ弁』の中でさえ十分説明しえないで、「タヤスク思フベキコトニアラズ」と嘆息しているぐらいである。（両書には因果論的思考排斥の語はまだ現われていない。）

しかし、宣長は『排芦小舟』の中で「モトヨリ我邦自然ノ歌咏ナレバ自然ノ神道ノ中ヲハナル、ニアラザレドモ」と述べて、「自然」の觀念によって和歌と神道を結びつけようとしていることは注意すべきことである。しかしこの考えも『排芦小舟』ではそれ以上深められてはいなかったのである。

ところが、それより四年後の宝暦十三年に『紫文要領』『石上私淑言』が著わされた。宣長はこの二書の中では和歌の道を神道に緊密に結びつけているのである。「もののあはれ」は神が「もの」に与えたものであり、このあはれを感じる人の心もまた神の与えたものであると説くに至っているのである。少し詳しく説明しよう。すなわち——

まず宣長は「ものあはれを知る」ということは二つの要素からなっているという。

①「物の心をわきまへしるが則^{すなわち}物の哀をしる也」(『紫文要領』上、全集四) というように、ものごとの心(意味)を理解すること。

②「見る物、聞くこと、なす事わざにふれて情^{こころ}の深く感ずることをいふ也」(『石上私淑言』一、全集二)、「その心のごくがすなわち物の哀をしるといふ物也」(『紫文要領』上) というように、ものごと^{ことごと}にふれて心の感^{あはれ}くことをいう。

この二つの要素を結び合わせると、「物事の意味を知って心が感動すること」「物のあはれを知る」ということになる。『紫文要領』にも

①感ずるとは、俗にいう意は一篇につきて心得れ共、すべて、見る事、聞事につきて、おもしろし共、おかし共、おそろし共、めづらし共、にくし共、いとおし共、哀共思ひて、心^{こころ}のうごくは、みな感ずる也。②さてその物事につきて、よきはよく、あしき事はあしし、かなしき事はかなし、哀なる事は哀と思ひて、其ものごとの味をしるを、物^{もの}の哀をしるといひ、物^{もの}の心をしるといひ、事^{こと}の心をしるといふ(『紫文要領』上)

世の中にありとしある事のさまぐを、目に見るにつけ、身^みにふるゝにつけて、其よろづの事を心にあじはへて、そのよろづの事^{こと}の心^{こころ}をわが心にわきまへしる、是^{これ}事^{こと}の心^{こころ}をしる也。物^{もの}の心^{こころ}をしる也。其中に猶くわしくわけていはば、①わきまへてしる所は物^{もの}の心^{こころ}、事^{こと}の心^{こころ}をしるといふもの也。②わきまへてしりて、其しるにしたがひて感ずる所が物^{もの}のあはれ也(同上)

宣長は二要素をはっきりと弁別しているのである。

以上の文章によると、まず「物のあはれ」は物・事に接した時に人の胸中に生れる情^{こころ}感^{かん}ということになる。しかも

「物のあはれ」は物・事そのもののもつあはれということにもなる。（ものそのものもつ「あはれ」が「もののあはれ」であることは、早くは吉川幸次郎・日野重夫氏、つづいては相良亨氏も言及しておられる。）

宣長は『紫文要領』（上）で「物の哀といふことは、万事にわたりて何事にも其事／＼につきて有物也」といい、「もののあはれを知る」能力は万物の靈長である人間に特に豊かに与えられている、というている。

『石上私淑言』（一）では

其中にも、事の心をわきまへしるに、浅深のちがひ有て、禽獣は浅ければ、人にくらぶるときは、物のわきまへなきが如し。人は物にすぐれて事の心をよくわきまへ、物のあはれをしる也。

こう説いた上で、彼は「すべてあめつちの間にある事は、よきもあしきも、みな神の御心よりいづる物」であるという（『石上私淑言』三）。とすれば、「もののあはれ」を生み出す二要素、すなわち物・事・の・心・も、その心を知っておこす感動も、ともに神の心より出たものということになる。

すべてあめつちの間にある事は、よきもあしきもみな神のみ心よりいづる物なるが……神の御心は……人の心にてはうかがひがたき事にて、この天地のうちのあらゆる事は、みなその神の御心より出て神のしたまふ事なれば、人の思ふとはたがひ、かのからの書の道理とははるかに異なる事おほきぞかし。……されば歌の道も、よしなきからぶみの道理をすてゝ、この心ばえをもて思ふべき事也（『石上私淑言』三）。

されば、此道はしも、吾御国の大道といふ事の聞ゆるも、さる事ぞかし。此道のみ神世の心を失はねば、よろこびても猶あまりある事になむ（同上、二）。

というている。

それだけではない、宣長はこの書『石上私淑言』（三）の中で因果論的思考を鋭く非難するのである。

わが御国はただ直くみやびかなる道のみ有て、さやうの目に見えず、耳にも聞えぬかくれたる理をたづねまうけて、とかくいへる事さらになければ、火はたゞ火也、水はたゞ水也、天はたゞ天也、地はたゞ地也、日月は日月也と見る外なし。まさに陰陽といふ物有なんや。しかるを人ごとに天地の間にあらゆる物は、をのづから、此陰陽のことはりそなへたるやうに思ふは、みなから文にそみたる心の惑にて、実にはさる物あることなし。

物のことはりというものは、すべてそこひもなくあやしき物にて、さらに人の心もてうかがひはかるべき物にはあらねば、しひてあきらめんとせず、よろずの事はたゞ神の御はからひにうちまかせて、をのがさかしらを露まじへぬぞ、神の御国のころばへには有ける。

己がをしはかりに、さまざまのことはりを附て、つきつきしくときなすは、いとも恐こくおほけなき事にて、神の道には大きにそむける也。

要之、『石上私淑言』で宣長は「もののあはれ」をはじめ、すべてのものごとの存在および現象の原因・根拠は不可測の神慮にあると語るに至ったのである。（賀茂真淵の『国意考』は『石上私淑言』の後に著わされている。）

ここには、数年後に著わされた『道テフ物ノ論』に述べる次の考えがすでに生れていたと考えられる――

老莊ハ……自然ト云モ、ナホ聖人ノ云自然ニテ、神ノ御心ヨリイヅル事ヲシラネバ、大御国ノ道ニハカナヒガタシ。

（全集一四）

宣長はこの考えを『直毘靈』で布衍し、莊子の「自然」論からの離脱を宣言して、

然らば神の道は、からくにの老莊が意にひとしきかと、或人の疑ひ問へるに、答へけらく、かの老莊がともは、儒者

のさかしらをうるさみて、自然^{オノソカラ}なるをたふとめば、おのづから似たることあり、されどかれらも、大御神の御国ならぬ悪国に生れて、たゞ代々聖人の説をのみ聞なれたるものなれば、自然^{オノソカラ}なりと思ふも、なほ聖人の意のおのづからなるにこそあれ、よろづの事は神の御心より出て、その御所^{ミソツガ}爲なることをしも、えしらねば、大旨^{イササ}の甚^{オビ}くたがへる物をや。（全集一四。なお『答問録』『くす花』参照）

と詳説している。宣長は「自然」の語をこの書より十一年後（天明二年）の著『真曆考』でも使っていることは前章で紹介したが、『直毘靈』以降「自然^{オノソカラ}」は神の御心のままにそうなっているという意味をもつことになったと考えるべきである。莊子のいう「自然」が存在および現象の背後に然らしめる神的存在をも否定するのは、ちがってきたのである。

先にもあげたが、『莊子』「齊物篇」は、「地籟」「人籟」の外に「天籟」というものがあるかという問に対して、子綦をして「夫れ吹たつるものは万^{オホ}さまにして同じからざれども、其れをしてみな己^{シタタ}れに自^ミはしむ、感^{カント}く其の自^ミずから取るなり。怒^オたてしむるものは、其れ誰^{ナニ}ぞや」と答えさせている。「あらゆる現象の奥に現象を現象として成り立たしめる一者（神）が存するというのは世俗の立場である……子綦はこのような因果的思惟を救い難い妄執として却けるのである」と福永光司氏は解説している（福永『莊子』）。宣長は従来、莊子の「自然」の觀念を使用して彼の思想を展開してきたが、今や彼の考えと合致しなくなったことを意識して、説明し直すに至ったのである。この「直毘靈」に述べているような考へは、宣長が『石上私淑言』を著わしたときに、すでに芽生えていた、と考へてよからうと思う。

宣長は『石上私淑言』を著わした翌年、『古事記』の神代の巻の講義と「伝」の作成を開始したのである。

③ 『古事記伝』——Howの理とWhyの理

さて、宣長は明和元年（一七六四）に『古事記』の講義を開始し、『古事記伝』の述作をはじめたが、三年後の明和四年

に早くも成就している。宣長はこの稿本に『道云事論』という一篇をつけ加えたが、明和八年（一七七二）にこれを『直毘靈』と改題し、安永三年（一七七四）にはこれを講義している（『日記』全集一四）。こうした事情から、この書の内容はおそらく「神代巻」開講の当初から、少くとも開講後間もなく、形成されていたものと考えられる。この『直毘靈』に対し安永九年（一七八〇）に名古屋の儒者市川匡麿が『まがのひれ』を著わして論難を加えた。宣長は直ちに『葛花』を著わして反論したが、そのさい『直毘靈』を布衍し解説している。

そこで『葛花』を含めて『古事記伝』（「神代巻伝」と『直毘靈』の中から宣長の『古事記』研究の指導理念——基本的な考え方を取り出してみると、おほよそ、次のようになるであらう——

(一) すなわち、その第一は、上古において人は神であり神は人であった、つまり『古事記』記載の出来事（これを宣長は「おもむき」とも「伝説」ともいう）は記載通り実際におこったことであつた、という考えである。

宣長は「天ツ神は正しく人などの如く現身まします神なり」「此天神たちは実にましくて万のわざをなし給う」たし、今もなし給うている、という（『くず花』下、全集八）。

余が本書に目に見えたるまゝにといへるは、日月火水などは目に見ゆる物なる故にその一端につきていえる也。此外も目には見えね共、声ある物は耳に聞き、香ある物は鼻に嗅れ、又目にも耳にも触れざれど、思念といふ事有てこれをする。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也。其中に天照大神などは今も諸人の目に見え給ふ（『玉くしげ』（全集八）には「天照大神と申し奉るは、ありがたくも即ち今此の世を照します天津日（太陽）の御事ぞかし」という一石田註）。又今も神代も目に見えぬ神もあれ共、それもおの／＼の所為ありて、人に触る故にそれと知事也。（『くず花』下）

と説いている。宣長は神々の中には天御中主神のような地位の高い神もいるが、きつねのような低い地位の神もいる。きつねが人か化すことは人々が日常実際に経験している事実であるが、それと同じように神と神わざは上代においては人々によって見聞触知することが出来た事実であつた、というのである（『伝』三）。

また上代人にとって「天は即ち高天ノ原なれば、実形あること云もさらなり。仰ぎ望みて見えざるは、たゞ遠き故に眼の力の及ばざるにこそあれ」（『伝』三）と宣長は説明する。

(二) 但し、上古の人は見聞触知した神わざの背後にかくされている「然る所以の理」をせんさくすることはしなかつた、「凡て上古の人は神の御しわざを己が智もて私にその理などをはかることはなく」、「目に見、耳に聞き、香にかぎ、身に触れ、心に思ふ」ことを、そのまま『古事記』に書き残したのである（『くず花』下）。けれども、

大御国の説は、神代より伝へ来しまゝにして、いさゝかも人のさかしらを加へざる故に、うはべはたゞ浅々と聞ゆれど、実はそこひもなく、人の智の得測度ぬ深き妙なる理のこもれる

ものであると、宣長は説いている（『直毘霊』）。

但しここで注意すべきことは（今までの宣長研究者が気づいていないことは）、宣長が理を「Howの道理」と「Whyの道理」に区別していることである。

①「大かた世中のよるづの道理、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。…その段々の趣は皆これ神代の伝説なるぞかし。（『玉くしげ』全集八）

ここで宣長は「道理」という語で「Howの道理」を語っている。

②「奇々妙々なる神の御しわざなれば、いかなる道理によつて然るぞということは、さらに人智を以て測識るべきと

ころにあらず。（『玉くしげ』）

ここでは宣長は「Whyの道理」を語っている。

宣長はこの二つの道理を ①「あらはに見えたる道理」と、②「あらはならぬ道理」といいわけする。

「顕はに見えたる道理」は出来事としてあらわれていて見聞触知しうる道理をいう。市川匡麿が宣長に「凡て世間のありさま代々時々吉事凶事つき／＼に移りもてゆく理」、つまり「善悪相代ト云道理ヲ立テ」神代の巻を説くのは、理を拒否する宣長の自己矛盾でないかと非難したとき、「ただ理といふ事を嫌ふに過て明らかに見えたる理を得知らざる也。いかに理といふ事を厭へばとて、顕はに見えたる理をも、しひて覆ひ隠すべきにあらず」と反論している。（『くず花』下）

宣長は同じ論法で、人が死を悲しむという「顕はに見えたる理」の「根本」（最初の事例）を『古事記』に伝える諸冊二尊の黄泉国の「伝説」に求めるのである（『くず花』下）。

「世ノ人」は「死すれば必かの預美国にゆかざるを得ず、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は聞ゆれども、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（その妙理 Why は）なまじひの凡智を以てとやかくと思議すべき事にあらず。（『玉くしげ』）」

上古の人は「死ねれば預美国にゆくことを道理（Howの道理）のままに心得て泣悲むよりほかはなかりしぞかし」

「これぞ……（今の）世人も、かならず左様になくはかなはぬ道理」であるという（『玉くしげ』全集八）。（ここに日本人のシルこと——知識——の非理論的経験的性質が語られている——後述）

さて宣長は、この「あらはなる道理」の「然る所以の理」（「あらはならぬ道理」）、宣長のいわゆる然らしめる「妙理」は「不可測」である、仏教や儒教でとやかく穿鑿するのは根拠のない妄談だ、と主張する。——これが『古事記』研究の

第二の基本的考えである。

もし陰陽も火水の熱く寒きが如く、事にてあらはなる物なりせば、偽ならぬこと明らかなれば、これを偽事とはいふことあたはざるを、陰陽は事にあらず、その理なる故に、あらはならぬ物にて、その偽ならぬ証拠なければ、などか偽也といはざらん。（『くず花』下、）

火はただ熱く水はただ寒き物にて、その熱く寒きは何の理（Whyの道理）にて然りといふことは、はかり知りがたき事なるを、強て知りがほにせんために陰陽といふ物を設け、又その奥ノ院に太極といふものを設け、或はかの離坎の卦などの如く左へも右へも通ふやうの逃道などをも構へたる、是皆漢国聖人の妄作なるものをや。（『くず花』下）

漢籍心を清く洗ひ去てよく思へば、天地はたと天地、男女はたと男女、水火はただ水火にて、おの／＼その性質情況はあれども、それは（陰陽の理によるものではなく——石田註）みな神の御所為にして、然るゆゑのことなり（Whyの道理——石田註）は、いともく奇靈く微妙なる物にしあれば、さらに人のよく測知べきにあらず。（『古事記伝』

「書紀の論ひ」）

（註）この考えは宝暦十一年前後に書かれた『舜庵隨筆』にすでに述べられている。「自然ノ神、豈ヨク異国ノ五行相生相剋ナドノ預ル所ニアラムヤ、不測ノ妙アッテ存スル者也」（全集一一）

又易ナド云物ヲ作リテサマ／＼ノ事ヲ、天地ノ理ヲ尽シ究メタリト云ヒナスヨ……天地ノ理ト云フモノハ神ノシワザニテ度リ難キモノナレバ、イカデカ極メ尽シテヨク知ル事ノ有ン。（『道云事之論』全集一四）

其理はさらに凡人の小智を以てとかく測り識べきところにあらず。かくいはば又例の不測に託すといふべけれど、不可測なることは不可測といはで何とかいはむ。不可測をしひて測りいはむとするは小智をふるふ漢意の癖也。（『くず花』下）

と説いて、宣長は不可知論に居るのである。

ここに特筆すべきことは、宣長が「然る所以の理」は「知ることができない」だけでなく、知ろうとするのは不遜である、不敬である、と説いたことである。

然るを世人の外国にいはゆる仏菩薩・聖人などと同じたぐひの物のごと心得て、当然き理と云ことを以て、神のうへをはかるは、いみじきひがことなり。……凡て人の智は限ありてまことの理はえしらぬものなれば、かにかくに神のうへは、みだりに測り論ふべきものにあらず。……たゞ其の尊きをたふとみ、可畏きは畏みてぞあるべき。（『古事記 伝』三）

「みだりに」測るなとは、「慎重に」測れという意味ではない、測ることがみだりである、つまり不遜である、不敬であるから測るな、という意味である。『石上私淑言』（三）でも既にこう述べている――

されど物のこと。といふものは、すべてそこひもなくあやしき物にて、さらに人の心もてうかがひはかるべき物にはあらねば、しひてあきらめしらんとせぜ、よろづの事はたゞ神の御はからひにうちまかせて、をのがさかしらを露まじへぬぞ神の御国のこゝろばへには有ける。さを強てしりきはめんとするは、から国の事にて、かの陰陽五行などいふ事のすぢもて、ことごとくあきらめしるべしとおもへるは、いともおふけなく、かへりておろかなるわざ也。

（『石上私淑言』三、全集四）

宣長はこうした不可知論の立場に立って因を問わず、神代の神々もそのしわざも、今の世の事物と同じように、経験的事実であり、経験則をあらわすものであると考えて、彼の神道医学・神道暦学と全く同じ『経験的実証』的方法で『古事記』『神代卷』の研究を進めたのである。（従来、研究者や評論家が宣長の論争の理論的根柢を大變むつかしく考えてい

るが、この二つの理を使いわけていたことを考えると、これらの論争は判り易いものになる。）宣長の『古事記』の研究とその成果（『古事記伝』）は、宣長の医学・天文学・暦学の研究およびその成果と性質を別にするものではなかったのである。村岡典嗣氏は宣長は思想家というよりも科学者であるといったが、私は村岡氏とは別の観点から、また別の意味で、そのように考えている。（宣長に対する仁斎・徂徠の天・神の觀念の影響については稿を改めて発表するつもりである。）

我々はようやく宣長の学問・思想の本質をあらわし得たように思うのである。

Ⅲ 神信仰と經驗的実証主義の結合

① 宣長における宗教と自然科学——徳川時代における自然科学の種々相

我々は宣長において、朱子学的自然科学とも西洋近代自然科学ともちがった神道・自然科学ともいうべきものをもったことになる。いま宣長の自然研究（『古事記』の研究も同じ性質をもつ）を改めてそれらと比較してその特色を一層明らかにしたいと思う。しかしここでまずお断りしておきたいことは、宣長の神道的自然研究を徳川時代に存在した他の自然科学的研究と比較するに当って、それらのあらゆる側面に光を当てて比較を行おうというのではなく、この小論の観点——つまり形而上と形而下、神と自然、宗教と自然科学、超越者への帰依と自然現象の實証的研究の關係の仕方、をあきらかにしようとする観点からのみ、光をあてて輝き出る側面を比較しようとする、ということである。このさい朱子学の自然研究の性質を説明する必要があるが、既に拙論「徳川封建社会と朱子学派の思想」に詳論しているので、詳細はそれを御らん頂くことにして、簡単にその特質を紹介しておきたいと思う。（東北大学文学部研究年報一三号下）

朱子学の自然研究は「自然現象および現象間の經驗則」を経験的実証的に研究し、それらの「然る所以」を合理的に説

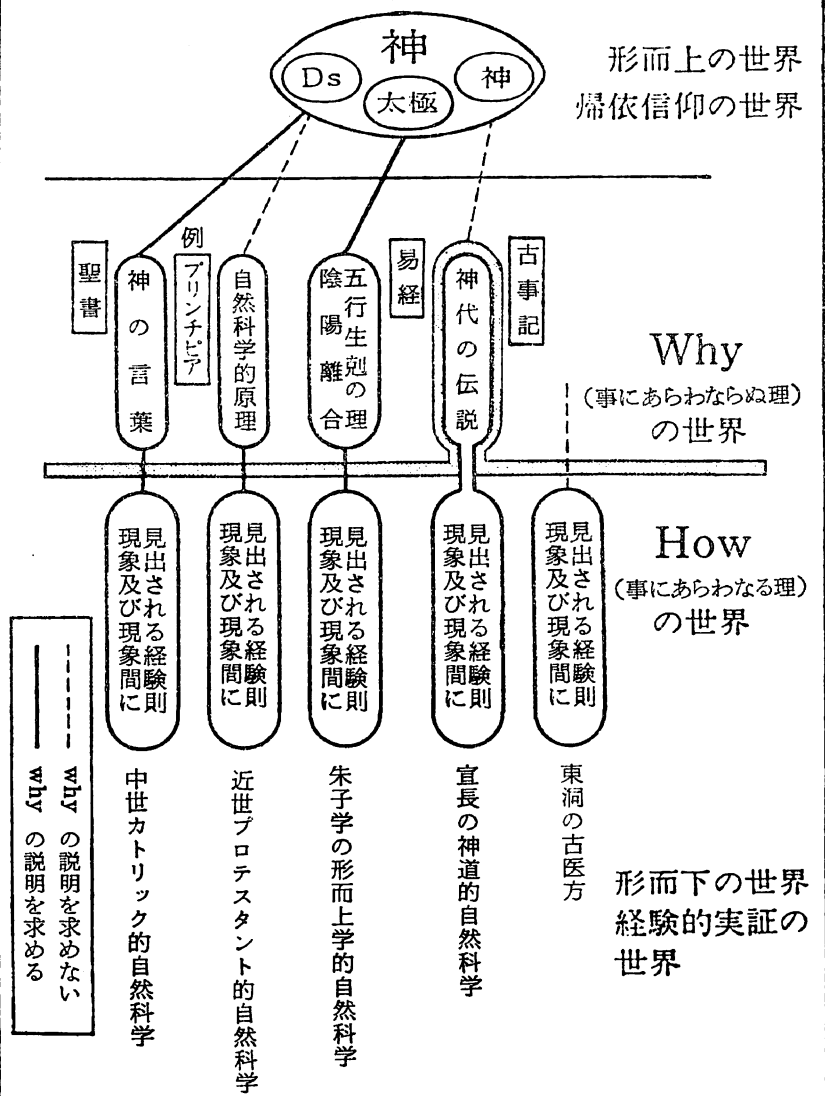
明しようとする。すなわち朱子学においては無極而太極（天理）が宇宙の一切の現象および現象間の経験則の究極的な「然る所以の理」である。この太極は理と氣に分れ、氣の動静によって陰陽二氣があらわれ、陰陽二氣は木火土金水の五行にわかれ、五行はさまざまにまじわって万物を生ずる、と同時に、太極は分殊の理（それぞれへの天命）として事々物々に自らを分賦する。つまり太極は分殊の理を総括する「總天地万物之理」として、天地間の人・物を支配してそれらの間に秩序を構成する。そこで「格物」によって現象を経験的実証的に研究して現象間に経験的法則を見出す、そしてこの経験則が分殊の理であることを確認する、つまり格物の結果を太極に結びつけることが「究理」であり、「格物」と「究理」によって自然研究は完成する。

もし格物の結果が太極にまであとつけることが出来ないときは、究理の誤か、不十分によるものとして一層の究理が求められる。つまり天の理（理氣陰陽の理）は絶対に誤りのない、永久普遍で不可変の究極原因とされる。ここに究理が強率を生む所以がある。古医方医や宣長が朱子学流の究理（然る所以の理を究めること）に対する不信のあまり、経験的実証主義の埒内に自然研究をとりこめようとした理由がここにある。

一方、西洋の近代自然科学は、自然界の現象および現象間に認められる経験則の奥に「然る所以の理」を立てて、両者の因果関係、つまり「然る所以」Whyを説明する。そして、もし、その後の実験の結果が既に設定した原理に合わないことが起った場合、その原理は疑われ、とりかえられる。また実証的研究の範囲が広がれば、より包括的な原理が設定されて、従来の原理は条件つきで新原理に組み入れられる。西洋近代の自然科学の原理は可変的で、暫定的中間項的性質をもっていて、最終的究極的原理とは考えられない。ここに朱子学の形而上学的自然科学と西洋近代自然科学の相異がある。

しかし朱子学による形而上学的自然科学と近代西洋自然科学は経験的に把えられた現象および現象間に認められる経験

形而上と形而下への関心の関係の仕方——信仰と科学の関係の仕方——
 という観点から見た
 自然科学の種々相



則をその背後にある原理に關係づけて合理的に説明しようとする点では相似している。

それに対して、宣長の神道自然科学は一切の「然る所以の理」を不可測の神意に吸収しつくして、「然る所以の理」は不可知なものとして一切の合理的説明を拒否する。ここに神道的自然科学に非合理性の生まれる所以がある。

さて神道的自然科学は形而上学的自然科学とある点で性質を同じくし、西洋近代自然科学とある点で相違する。すなわち神道的自然科学と朱子学の形而上学的自然科学は「然る所以の理」に神的權威を与え權威的因果律をもって然る所以を説明する点では性質が似ている。ここに權威的というのは、二つの意味においてである。(一)太極と神慮は永遠不變の絶対的真理であるという点で、(二)太極と神慮は現象および現象間の經驗則の究極の「然る所以の理」であって、この神意・太極の「然る所以の理」は存在しない、因果の系列は神慮・太極の前に遡らず、そこからはじめて發生するとする点で、自然科学的原理が暫定的であり、かつ因果系列の中間項であるのちがっているのである。

さて次に宣長の神道自然科学と西洋近代自然科学の相異を考えるについては、神道的自然科学の朱子学の自然科学に対する關係が、ヨーロッパにおけるプロテスタントの自然科学のカトリック的自然科学に対する關係に似ているように見えることである、しかし両者は根本的に相異している。

カトリック的自然科学がD_sに「然る所以の理」を求めて、このD_sと自然現象および現象間の經驗則との因果關係——然る所以を説明するのに對して、プロテスタンティズムの自然科学はD_sと自然現象および現象間の經驗則との中間に然る所以の理を求め、D_sはその理の背後に退く。そしてD_sと自然科学的原理との間に因果關係を存在せしめること、つまり自然科学的原理の然る所以をD_sによって説明することを拒否する。

ニュートンはユニテリアンの信仰をもつといわれているが、「自然界の事物の原因として、真実でありかつそれらの(発

現する)諸現象を説明するために十分であるより以上のものは認めるべきでない」という「哲学することの規則」を立てて有名な「自然哲学の数学的諸原理」を発見した。彼はその著『プリンチピア』に附けた「一般的註解」の中で、彼の発見した諸原理は至知至能の存在(神)の深慮と支配をたしかめるものと考えて、神を讃め神を崇めているのである。

それに対して神道的自然科学は経験的に把えた現象および現象間の経験則を全能の神慮に短絡的に結びつける。つまり神と現象および現象間の経験則との中間にニュートンの場合のような中間項的原理を置くことを拒否する、かつ神と自然現象および現象間の経験則との因果関係(然る所以)の説明はニュートンのように宣長もまた拒絶する。そしてニュートンのように、彼の発見した諸原理(但し宣長の場合は経験則)を、万物を生み、支配する靈妙な神の存在をたしかめ、神を讃め、神を崇める所以と考えたのである。神道自然科学は、プロテスタント的自然科学が聖書の束縛から人間と自然を解放して自然科学の発達を許したのに似て、朱子学の理の呪縛から人間と自然を解放して実証的研究をすすめる西洋自然科学をうけ入れる道を開いたように見える。事実、宣長は西洋の太陽中心の地動説を取り入れて西洋近代自然科学の説が彼の神道自然説に矛盾しないと述べているが、神道自然科学はニュートンの万有引力の理論は取り入れることは出来なかったであろう。地動説はHowの領域に成立しているが、万有引力説はWhyの世界に属しているからである。こうして神道自然科学は西洋近代自然科学のわが国における発達を阻害する役割を演じたのである。このことは、宣長の神道医学の特色を拡大してみせた花井有年の医学説を紹介した際に、すでに述べたところである。

② 本居宣長と上田秋成——神々の妖怪

さて、人事・自然の現象がすべて不可測な「神のしわざ」とすれば、それらすべては、宣長にとっては本質的に「あや

しき」ものとならざるを得ない、「神の御しわざはよにはかりがたく、あやしく、たへなる物ならずや」『玉かつま』五、全集一」と宣長はいう。

○すべて神代の事どもも、今は世にさる事のなければこそ、あやしと思ふなれ。今もあらましかば、あやしとおもはましや、今世にある事も、今あればこそあやしと思はね。つらつら思ひめぐらせば、世中にあらゆる事、なに物かはあやしからざる、いひもてゆけば、あやしからぬはなきぞとよ。（『玉かつま』五、全集一）

春秋オリ／＼ニウツリユクアリサマヲ始メトシテ、ソラク月日ノサマモ、目に見エヌ風ノシワザモ、雲霧雨雪モ、ミナアヤシク、又鳥ノ太ソラヲカケリ、魚ノ水ノソコニアソブナド、人ノモノイヒアリクマデ、スベテ思ヒモテユケバ、此天地間ニ一ツモアヤシカラヌ事ハナキゾカシ。（『講談後』全集四。なお『道云事論』参照）

又無心の物の有心の鳥虫などに化するたぐひ、狐狸のかりに人の形に化するたぐひなどは、あやしきが中のあやしき也。されば此天地も万物も、いひもてゆけば、こと／＼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、いかに共窮め知ことあたはず。（『くずばな』上、全集八）

○儒ニハ太極無極ヲ元トスレドモ、ソノ無極ハ何故ニ無極ナルゾ、何ノ因縁ニテ動テ陰陽ヲ生ズルゾト云ンニ、ソノ故ハシルベカラザレバ、畢竟、無益ノ妄説ナリ。（講談後）

その陰陽も、又必定然るべき所以の理は知ことあたはざれば、是も畢竟はあやしからざることを得ず。（『くず花』上）
○スベテアヤシキ事ヲ見テ、アヤシカラズトテ其理ヲ云ハ、カシコキニ似タレドモ、ソノ本ヲオシキハムルトキハ、ソノ根本ノ理ハイカナルユエトモシリガタケレバ、終ニハアヤシクテ、手ノツケラレヌト云物ニ帰スル也。（『講談後』）と説いている。

宣長と秋成の論争は種々の問題について行なわれたが、今の我々の観点からこの論争に光をあてると、経験的実証主義のもつ不可知論という共通の土俵の上で行われていたことが明らかとなる。

秋成もまた宣長と同じように古医方流の医者であつたらしい。中村幸彦氏は秋成は都賀庭鐘に医を学んだというが、もし事実なら庭鐘は前述（六九頁以下）したように宣長の思想的転向に大きな影響を与えた古医方の大家香川修庵の門人であつた。そのうえ秋成も宣長と同じように因果的思考を否定する莊子の思想の影響をうけていた。ただし宣長の不可測論が神の信仰、神への随順と結ぶに對して、秋成の不可知論は神を失つた懷疑主義と結ぶものであつた。つまり、宣長はあらゆる現象の原因に神慮を見たのに對し、秋成は見聞触知しえない一切の原因を全く拒否したのである。

宣長と秋成は狐狸が人を化すことを信じていた。宣長は「神と言へば皆等しくや思ふらん、鳥なるもあり虫なるもあるを」「卑しけど雷こだま狐虎、たつのたぐひも神のかたはし」と歌い（『玉鉾百首』全集二）、「かの仙人天狗などの類も、神の片端にてはあれ共、いと微しく劣れる神にこそあれ」（『くず花』下）といい、「今ノ世にをり／＼不思議なる事共のあるは、十に八九は狐のしわざ也。然ば是又神のしわざ也」（天明七年十一月「栗田士満宛書状」『本居宣長翁書簡集』）、「狐狸のかりに人の形に化するたぐひなども、あやしきが中のあやしき也」（『くず花』上）という。秋成も狐狸が人を化すことを信じて、彼自身や友人が化された経験を、大真面目に、詳しく、『胆大小心録』の中で報告している（岩波古典文学大系五六）。経験的実証主義に生れる不可知論の立場に立つと——然る所以の理の探求をを放棄すると——、（実証医学を奉じた宣長も秋成も）狐狸の人を化すという「彼らにとっての経験的事実」を否定し得なくなるのである。

ただ宣長においては、あらゆる現象の原因が神々の神慮に吸収し尽され、狐狸とそのあやしきわざも神とそのあやしきしわざの一つとして明るい光の中にひき出されるが、秋成においては、神々と妖怪は同一視せられて混淆し、不可知の闇

の中に黒々とうごめくのである。秋成の『雨月物語』の「吉備津の釜」の物語にあらわれる妖怪の非合理的な、えたいの知れない、おそろしさの所以もここにあるかと思われる。宣長のあやしさには、ついには善が悪神に神勝つという明朗なオプティミズムがあるに對し、秋成のあやしさには幽暗なベシミズムが纏綿する。宣長は『古事記伝』を著わし秋成は『雨月物語』を書いた、また宣長は『玉勝間』を著わし、秋成は『胆大小心録』を残した所以もこの相違にもとづくものと思われる。

徳川時代後期には經驗的実証の精神が高まると共に、妖怪變化が跳梁をした。ヨーロッパにおいてはキリスト教の伝来によつてゲルマンの神々はキリスト教に吸収されて聖者となり、取り残されて民俗信仰の片隅で妖怪になった、その妖怪が中世・近世の交にフランドル地方に集合して邪教を起し、ポツシュが彼らの醜態を祭壇に描いたという。日本では仏教と儒教が日本の神々を合理化し、神々はもちろん、宣長のいわゆる卑しい神々さへ原理的にはそのあやしさを奪われてしまった。ところが徳川時代後期に形而上学的合理主義に對して經驗的合理主義の思想が、ことに大都市の小市民の間に発達すると、合理的な部屋のまわりは不可測・不可知の世界となつて、神々や妖怪が再びその「あやしさ」を取りもどした、そして宣長は神々を語り、秋成は妖怪を語ることになった、といえようか。（この項については別の機会に詳論したい）

む す び——本居宣長の思想の歴史の意味

最後に、本居宣長の思想のもつ歴史の意味如何が問われなければならない。私はこれを三つに分けて考えている。

一、封建神学としての宣長学——私は宣長学は朱子学を町人の立場で換骨奪胎したもので、町人の側から封建神学を形

成したものと考えている。

二、町人の学としての宣長学——私は宣長学は仁斎—梅岩—宣長をつなぐ町人哲学の系譜の中に位置づけらるべきものと考えている。

三、日本人の学としての宣長学——私は宣長学は水稻農業時代の「生活としての思想」のロゴス化の結実であると考えている。

これらの私見を詳述するには、私は与えられた紙数を余りにも超過しすぎている。今回はこのあたりで擱筆して、別の機会に発表させていただくことにしたい。

（註）この小論は昭和五十四年十一月皇学館大学で催された第十一回日本思想史学会が主題発表のテーマとして本居宣長の思想を取上げたのを機会に執筆し、その主旨を翌月、同志社大学文学部文化史学科創設三十周年記念文化史学会大会の際に記念講演として口頭発表したものである。

（東海大学文学部教授・東北大学名誉教授）

〔宣長の国学神道の研究〕

〔宣長の自然研究〕

〔古医方の動静〕

寛延 元年（一七四八）

・吉益東洞、京都東洞院に門戸を張る

宝暦 二年（一七五二）

上京して医を学ぶ

・東洞『医断』の原稿成る

宝暦 四年（一七五四）

・堀景山に朱子学を学ぶ

・堀元厚に李朱医学を学ぶ

宝暦 五年（一七五五）

・『莊子』会説

・武川幸順に李朱医術を習う

宝暦 六年（一七五六）

・『莊子摘腴』

・岩崎栄良宛書簡に「医学論」を述べる

・このころ清水吉太郎宛書簡
・このころ『荊排小舟』

・古医方に移る

宝暦 七年（一七五七）

松坂にかえる

・医業の傍、古典を講じる

・医を開業する

宝暦 八年（一七五八）

・『安波礼弁』

・『源氏物語』開講

宝暦 九年（一七五九）

・この前後『薺庵隨筆』

宝暦 十一年（一七六一）

宝暦 十二年（一七六二）

・『紫文要領』

・『石上私淑言』

明和 元年（一七六四）

・『神代記』開講

・東洋『臍志』

・東洞『医断』

・宣長の師、武川幸順『斥医断』後序

・東洞門人田中某『弁斥医断』

明和 二年（一七六五）

明和 四年（一七六七）

明和 八年（一七七二）

安永 二年（一七七三）

安永 六・七・八年

安永 七年（一七七八）

安永 九年（一七八〇）

天明 二年（一七八二）

天明 三年（一七八三）

天明 五年（一七八五）

天明 六年（一七八六）

天明 七年（一七八七）

・この年までに『古事記伝』
巻一卷二初稿『古事記雑考』
成る

・『直毘靈』

・『鈴屋答問録』

・『古事記伝』十七之巻まで
成る

・『馭戎慨言』

・『葛花』（市川匡麿への反論）

・『鉗狂人』（藤井貞幹への
反論）

・『玉銚百首』『玉くしげ』

・『呵刈霞』（上田秋成への
反論）

・『秘本玉くしげ』

・『鈴屋答問録』中に「医学
論」あり、神道医学を説く

・『真暦考』
・『天文図考』

・売薬の広告文を書く

・東洞『類聚方』

一カ月に一万部を売る

・東洞歿す

目 次

はしがき—宣長における神道・国学と自然科学

第一章 宣長の基層—朱子学的思惟の習得

I 朱子学の学習—堀景山の教育

II 李朱医学の修得—堀元厚・武川幸順の授業

第二章 宣長の形成—因果論的思考の放棄

I 朱子学より神道・国学へ—莊子の影響

II 李朱医学より古医方へ—香川修庵の影響

第三章 宣長の成立—神信仰と經驗的実証主義論の結合

I 神道自然科学の成立

① 『答問録』における神道医学論

② 『真暦考』

II 「もののあはれ」論と古学神道の成立—『石上私淑言』と『古事記伝』

① 『石上私淑言』—莊子の「自然」より「神の御所為」へ

② 『古事記伝』—Howの理とWhyの理

III 神信仰と經驗的実証主義の結合

① 宣長における宗教と自然科学—徳川時代自然科学の種々相

② 宣長と秋成—神々と妖怪

むすび—本居宣長の思想の歴史の意味