

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 反哲學的讀書論：三木清〈讀書論〉

Anti-Philosophical Essay on Reading: "An Essay on Reading" by MIKI Kiyoshi

doi:10.6752/JCS.200809\_(7).0010

文化研究, (7), 2008

Router: A Journal of Cultural Studies, (7), 2008

作者/Author：子安宣邦(Koyasu Nobukuni);馮啓斌(Ci-Bin Fong)

頁數/Page：208-219

出版日期/Publication Date：2008/09

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200809\\_\(7\).0010](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200809_(7).0010)



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



## 思想翻譯

《文化研究》第七期（2008年秋季）：208-219

### 反哲學的讀書論：三木清〈讀書論〉\*

Anti-Philosophical Essay on Reading: “An Essay on Reading” by MIKI Kiyoshi

子安宣邦

KOYASU Nobukuni

大阪大學名譽教授

馮啓斌 翻譯

Ci-Bin Fong

交通大學社會與文化研究所碩士生

斐德洛斯：「那是指什麼樣的話語呢？」

蘇格拉底：「知道對應該說的人說話、  
對該沈默的人閉上嘴的話語。」

——柏拉圖(Plato)，〈斐德洛斯〉<sup>1</sup>

讀書的純粹形態即是得以實行哲學方法的。

——三木清，〈讀書論〉<sup>2</sup>

## 一、讀書是種邂逅

三木清說「讀書是種邂逅」。邂逅或者說意外地相遇，的確屬於

---

\* 本篇由子安宣邦教授同意授權，出自子安宣邦新著：《昭和とは何であったか—反哲學的讀書論》（昭和是什麼？—反哲學的讀書論），東京：藤原書店，2008。本篇為序章〈反哲學的讀書論—三木清「讀書論」〉，頁10-31。

1 〈パイドロス〉(Phaedrus, 斐德洛斯)，藤澤令夫譯，《プラトン全集：5》(柏拉圖全集：5)，東京：岩波書店，1974。

2 三木清，〈讀書論〉，原刊載於1941（昭和16）年5月的《改造》，收錄於《三木清全集：第十四卷》，東京：岩波書店，1967。

偶然事件。讀書時遇上預料之外的書籍固然令人欣喜，然而在人生之中擁有重大意義的相遇，並不是去找尋那些自己無所求的事物。相遇原本是指與人的相遇，與朋友、老師的相遇。只有在所求之物中才得以與可能存在的良師相遇，這種邂逅可說是必然的，或者不如說是在有所求之間會將偶然的邂逅變成必然吧。這是把已經遇上的事物後設地當成宿命來談論，若沒有像這樣與書籍邂逅的經驗，三木認為「無論讀過多少書，跟什麼都沒讀是一樣的。」

相遇確實是依己身所求之物而遭遇。三木說，從日常生活中追尋，才能體會讀書是與書本的邂逅，三木將這個邂逅的內在過程對比於柏拉圖長久探究的對話，他說「對於將認識視為回憶的柏拉圖而言，在達到（與蘇格拉底〔Socrates〕的邂逅）之前有場漫長探究的對話，邂逅並非不需要對話，對話反倒是邂逅的必然條件」。柏拉圖認為，在自身之內反覆的對話過程，讓能夠實現真理對話的與蘇格拉底邂逅成為可能，三木認為這個引發真理對話的邂逅才是真正的邂逅。如果與書籍的邂逅是真實的，那麼該書籍儼如真理對話中的師長與友人，可稱為「吾人生涯之師友」吧。那麼，三木引用柏拉圖來談讀書，只是個單純的比喻嗎？

藉著這種邂逅的體驗，書籍與讀者的關係在此召喚出柏拉圖與其師蘇格拉底的對話關係，正如同真理的對話由真正的邂逅引發，真正的讀書也由真正的邂逅產生，三木這種譬喻式的召喚（回憶）展現了讀書對他而言是某種原初的、且是本質的哲學對話的回憶，讀書是將那種哲學的對話在讀書的行為中再生、再現，這才是真正的讀書。三木以「讀書的精神就是對話的精神」為始，展開其讀書論。

## 二、讀書即是對話

所謂讀書的精神就是對話，是指在讀書時，讀者與作者之間必定存在相互詰問的關係，在書中人的相遇是指在該書中聽見作者自我質疑的聲音，然而為了聽見這個聲音也必須向自己發出疑問，提出疑問

才能聽見作者的聲音，讀書時理解作者的話語，大概就是指透過這種方式傾聽作者發出的聲音吧。三木說「我們正是爲了傾聽作者的話語並理解其意義才讀書，儘管如此，只是聽他說是無法真正地瞭解其含意，我們必須提出質問，這不是單方面的提問，我們向作者提問意謂作者亦正向我們提問。」而倘若正是向自己提問並且促使答案出現的老師才是良師，同樣地，應該可以說向自己提問並等待答案的書才是好書吧。「最好的書是不斷地向我們提問的書，接著產生問答，疑問中分化出疑問、答案亦產生新的提問，問答永無止境地發展下去」，讀書的精神即爲對話，讀書即是問答之濫觴。

三木也說，並不是只有與人相遇、和作者對話而開始問答的讀書才是讀書，有些人因爲需要實用的知識而讀書、也有爲了工作而閱讀技術性指引手冊的讀書、還有單純爲了娛樂的讀書，但是那難以被取代、並從中給予讀者快樂和喜悅的讀書，應該是從閱讀那些與人相遇、和作者產生對話的書籍之中獲得，像這樣的讀書，三木稱之爲「哲學的」讀書。爲什麼這是哲學的？寫下「讀書的精神就是對話的精神」一語作爲〈讀書論〉開端的三木認爲，「對話的精神也就是哲學的精神」：

蘇格拉底及柏拉圖將對話作爲哲學的形式，是哲學精神的根本性主張，從那之後，所有創新的哲學都是以各種不同的方式回歸蘇格拉底與柏拉圖式的對話，對話即爲哲學活力的運動的根本形式。

所謂讀書是哲學的，乃因讀書是本質上從對話中產生之故，且作爲對話的讀書是哲學的。這所謂的「哲學的」是指在自己的讀書行爲中，再現被概念性地追求的雅典哲學家們的那種哲學對話。三木是哲學家，以他的讀書論來說，他藉由在自己身上將雅典哲學家們的哲學對話再生的讀書來成就其哲學。然而蘇格拉底、柏拉圖所謂對話是「哲學的」究竟所指爲何？雖然三木的〈讀書論〉以前述的陳述展開，卻沒有針對「爲什麼對話是哲學的」提出疑問，儼然藉著對話來談哲學已經是不證自明的前提。

### 三、「哲學的」

不知道正義與不正義、善與惡、醒著所見到的真實之姿與夢中的影像之間的區別在哪，即便是群眾齊聲讚揚，亦絕對無法避免在真理之名上遭受批評。（柏拉圖，〈斐德洛斯〉）

柏拉圖的〈斐德洛斯〉篇中蘇格拉底如此斷言，眾所周知，〈斐德洛斯〉篇最後的篇章中談及相對於文字語言的真正的靈魂的話語。蘇格拉底將文字話語稱為前述段落中的「夢中的影像」，文字話語本質上是複製品。蘇格拉底說，書寫是「為了消遣娛樂」、因年老健忘而「為了自己，以及所有追尋相同足跡朝著探究的道路前進的人們所留下的備忘錄」，書寫是為了一張路線圖式的備忘錄給自己以及其他同樣要走上自己留下的足跡的人們。書寫物則提供讀者兩種複製品，其一，被書寫下來的東西是作者靈魂的話語的複製品；其二，書籍作為二次複製品向讀者傳布。文字話語本質上是複製品，真正的话語則是「將真正的意義寫入靈魂的話語」，那麼，真正的话語又如何寫入靈魂？

最美好的事物「別無他者，正是在對方那兒找到適當的靈魂，運用哲學問答法的技巧，將話語隨著知識更進一步地植入那個靈魂中的時刻」，真正的话語是藉著哲學的對話術植入靈魂，但並非任何靈魂都適用這種植入，只有「適當的靈魂」才有此可能。哲學的對話就是在辨識對話者，真正的话語是經由哲學的對話而寫入適當的靈魂。那麼是誰能寫入這種真正的话語呢？寫文章的人也好、寫詩的人也好、甚至是撰寫法律著作的人也好，蘇格拉底認為，如果該作者「知道真實如何存在，自己寫下的事被質問時能維護之，並且，假使自己能夠擁有依據實際上說的話語來證明書寫下來的東西沒什麼價值的這種力量，這種人就不能用從他們的書寫物被賦予的名稱來稱呼他們」。那麼應該怎麼稱呼這樣的人？就稱之為「愛智者」（哲學家），只有那些能夠用自己的話語證明所謂的書寫物只不過是真實的複製品的人，才應當被稱為哲學家。

所謂「哲學的」就是在靈魂之處講述真正的话語、並將之寫入適

當的靈魂之中，哲學的對話術則是將真正的话语植入靈魂的技法。三木概念性地追求雅典的那種哲學對話並聲稱「讀書的精神就是對話的精神」的時候，他認為真正的讀書乃是哲學的，也就是必須將哲學的對話再生。「哲學的」意指講述真正的话语、在自己的靈魂中聽取之並將之植入靈魂。

我曾提過在三木的讀書論中並沒有追問什麼是哲學的，便將之作爲前提，若依循三木所說，「精神就是一種純粹的形態、本質性的存在」，讀書的精神——即那種純粹、本質性的存在——就變成是對話的、哲學的。哲學的讀書是從靈魂傾聽真正的话语，並且將之帶進自己的靈魂。三木視爲不證自明者而當作前提的是傾聽靈魂的话语、聆聽內在真實的话语的精神，也就是以雅典爲濫觴的哲學的精神，他的讀書論是把這種哲學精神當作自明的前提來談論的讀書論，也正是因爲他把這種哲學精神當作自明的前提，才不得不說他是近代日本正統教養下的哲學家。所謂的「教養」，是指將雅典哲學精神再生的闡述當作不證自明之物，並將之傳遞給近代日本中擁有知識的讀者們。

#### 四、稱爲書籍的物品

以靈魂之間內在授與真正的话语的過程來談論的讀書論，基本上缺乏看待書籍這種物品之存在的觀點。蘇格拉底認爲文字话语不過就是靈魂的话语的影像，明瞭文字的價值之卑微者才是哲學家。以蘇格拉底的對話作爲原型的理念並追尋之的三木讀書論，因而也根本性地缺乏對書籍等文字话语的提問，最多只在最後談到作爲歷史性、物質性形態存在的書籍其科學的閱讀方式。三木在〈讀書論〉結尾說：「無論是如何精神性的書本，依其歷史性存在而言就已是物質性的，思想是在话语等這類物質性之物中表現」，他在最後猶如補註般地談到，由於書本的存在是歷史性的、物質性的緣故，「哲學的讀書論也是種文獻學，並且應該要一般性地理解歷史學，而這必須要有科學性的閱讀方式」，然而，甚至可以說是決定性的所謂歷史性的、物質性的此項命題，三木滔滔不絕地談論哲學性讀書論之後才附帶一提而

已，此項事實可能表示對於三木而言要談及書本的歷史性、物質性，只能以附加的方式來談。恐怕僅以附加的方式談論，對於三木哲學而言應該可說是種歷史唯物論的思考方式吧。

談論書籍這種存在的歷史性和物質性，與哲學的讀書論非但是完全對立，甚至對於哲學性讀書的討論本身提出質疑。讓我們從哲學的讀書論中關於書籍的附加討論開始重新思考讀書吧。以所謂書籍的物品為起點的讀書論，批判地重新閱讀「哲學的」讀書論，故或可稱為反「哲學的」讀書論吧。

所謂的讀書，無疑地是閱讀書籍，但哲學的讀書論並不是以閱讀書籍這種物品的問題作為議論的開端，反而旋即將書本還原為精神本身。然而所謂的書籍包括書寫下來的東西、印刷出版品、現今尚有透過電子訊號再現的物品，書寫物是用文字、印刷字、電子訊號等方式刻印在歷史性時空中的物品。書籍以不透明的厚度存在，是因其作為一種被刻印在歷史時空中的物品而存在，書籍作為一種被刻印在歷史時空中的物品而帶有不透明的厚度存在，時間及空間的厚度同時被刻印在書籍上，這種厚度是時間和地點的幅度，也是物品的多元性。相同世界中的某一書籍既是我的東西、也是沒見過、不認識的他的東西、也可能是某人的東西，是以我的閱讀方式閱讀、以你的閱讀方式及她的閱讀方式來閱讀的東西。不透明的厚度是物在世界存在的徵兆，書籍是帶著不透明的厚度送到讀者手上，其帶有不透明的厚度並非只在作為接收者的讀者、在作為傳送者的作者手上亦是如此。在某個時空中刻印後，作品一旦從作者手中離開的那刻開始，它就成為擁有不透明厚度、在時空之中以物的姿態存在，即使該著述是以特定的接收者為目標而暗中寫下，其作為物而在世上存在並沒有任何改變。若以作者或讀者的存在的內部的直接性來看，所謂書籍的物品，是擁有外部的他者性而存在，書籍帶有不透明的厚度而存在，意指書籍是擁有外部的他者性而存在，正因為書籍是帶着他者性的物品，相遇於焉產生。

以這個被稱為書籍的物為基礎，我們再一次重新對讀書提問：所謂哲學的讀書論是不是真的在鼓勵閱讀書籍？

## 五、內在對話與書籍的消失

爲了得以實現透過讀書成爲內在聲音的真理傾聽者的這種哲學的對話理念，即使藉由書本這種書寫物，仍然必須要能夠聽取內在靈魂的聲音。爲何我們必須回想雅典的哲學對話，並且透過讀書試著追求其內在對話的實現？因爲內在的靈魂之聲已經變成難以傾聽，也就是它在傾聽者面前以具有不透明厚度的物品方式而存在著。從這點來看，我們可以說，從哲學性讀書論完全缺乏以書籍當作物品的觀點，這一點反而剛好證明哲學性讀書論無疑是屬於書籍以物品方式存在之時代而產生的讀書論。

對於將讀書視爲傾聽內在靈魂之聲的過程，所謂「我」的靈魂之聲的傾聽者與發出這個聲音的說話者無疑地必須同時存在，但所謂有發出靈魂之聲的話者、也有接收這個聲音的聽者存在，並非只是將書本的作者和讀者的存在置換，不如說，作者也好、讀者也好，都要透過成爲真理話語的話者及聽者，哲學的內在讀書才得以成立，那麼書本的讀者如何成爲此聲的聽者？而人又是如何在書本中找到話者？如何能在其所言之中聽取真正的话語？

三木談了邂逅，他從邂逅或者是預期外的相遇開始談讀書論，係因一般來說讀者極少能夠成爲某個聲音的聽者，不管對哪個讀者來說，都不能說其能夠聽見作者真正的聲音，而且作者也沒有對任何一位讀者談論靈魂的話語，讀者能夠成爲某個聲音的聽者，是該說成爲邂逅般少見的情況。但本來從邂逅開始，在與帶有他者性的外部的書籍相遇之中找出意義的讀書論，就不是個相應於內在讀書論的起點，三木的讀書論故而是以追求與某個聲音相遇的心的必然性來談論。在自我內心反覆的問答是聽取向自己提問的聲音，這種相遇，似乎常以「宿命的」等辭令來修飾，與將話語寫入自己的靈魂的說話者相遇，被引導成一種視爲「宿命的」那種內在必然性的相遇來談論。這不是遇見任何人都有事，而反倒是由「我」所選擇的相遇。

的確向靈魂發出的真正的话語並不是給任何人的話語，蘇格拉底針對與文字話語有兄弟關係但卻如嫡子般正當的話語——也就是寫入



靈魂的話語有如下描述：

是在學習者的靈魂中與知識一同被寫入的話語，知道僅以捍衛自己的力量、對應該說的人說話、對該沈默的人閉上嘴的話語。（柏拉圖，〈斐德羅斯〉）

斐德羅斯應和著：「你說的是瞭解事物的人所說、富有生命、靈魂的話語吧，而文字話語只是其影像。」這裡所謂的「瞭解事物的人」所指涉者，即是剛才所說應該被稱為「愛智者」（哲學家）的人，在靈魂中寫下真正的话語者、哲學家的話語，是指對應該說的人所說的話語，這種話語是選擇與之相符的人的靈魂而植入，哲學家所說的話的傾聽者是被選中的靈魂的特權。

哲學的讀書論所說明的是在被選中的靈魂裡的內在對話的讀書論，作為書寫物、帶有不透明厚度的書籍則從這個讀書論中消失了，書寫、印刷的書本不透明地在書寫者與閱讀者之間將兩者隔開，然而作為內在對話的讀書中的靈魂與靈魂的直接性所意圖達成的便是使書籍透明化。宿命地相遇的書籍是已經寫下地址的信件，而那位已決定的收件人的確從中傾聽靈魂的聲音，從宿命的相遇為起點的哲學的讀書論，其所稱的書籍已經喪失了不透明的物質性。

## 六、書籍自遠處而來

三木的哲學的讀書論中並沒有討論如何閱讀的方法，僅提及「精神同時也是方法」以及以對話精神來闡述讀書論。明白地闡述對話精神的讀書論，已經喪失了書本的物質性，在喪失其物質性之處，並沒有討論如何閱讀作為物的書籍。宿命地遇見書籍、便已預定實現與該書作者的內在對話，如此一來，以宿命的相遇為起點的讀書論便發生問題，無疑地在這種讀書論中不存在作為物的書籍。

書籍從遠方而來是相遇的真相，並不是作為宿命而相遇，真正的相遇反倒十分不尋常。本居宣長談及最初與作為其終生之師賀茂真淵的書的相遇，他是在得到真淵的《冠辭考》後才知道這位老師的名

號，其在《玉勝間》中這麼說：「從江戶來的人告訴我最近的出版物並讓我看了《冠辭考》，這是我第一次知道賀茂真淵這個名字，也是第一次讀他的文章。接著卻盡是些意料之外的事，書的內容讓人覺得十分不真實與怪異，甚至到了難以置信的程度。……」<sup>3</sup>宣長如此描寫其與終生之師及景仰的真淵的書的相遇，這書對他來說很奇特、很遙遠不切實的事物，甚至讓人不敢相信。這便闡述了與書籍相遇的真相。

真正的相遇是與不尋常的書籍相遇，和產生方式、描述的話語、思考方式特異的書相遇，這種相遇等同於和沒見過、不認識的人相遇。刻印在某個時空中、帶有外部他者性而成立的書籍之中，初次遇見的書籍，或多或少有些怪異、遙遠不切實際，從與這種帶有不真實感的奇異書籍的相遇開始，會產生理解的衝動並愈加被催促著去讀它，藉著與不尋常的書籍相遇將自己從同一世界的安逸中喚醒，促使自己改頭換面、產生蛻變。如果這種相遇當作宿命的相遇來談，相遇中的不切實感就在與宿命的內在連結中被解消，且異質性也於內在連結成的同一世界之內被完全取消。

從宿命的相遇為起點來談論的哲學的讀書論並不論及與遙遠不切實、不尋常的書籍相遇，在那兒本來就沒有與書籍的相遇。以宿命的相遇為起點的哲學性內在對話的讀書，只不過是使所謂「哲學」的同一性再生的內在的工作而已。遇見促使「哲學」的同一性再生的書籍，這種相遇才被稱為宿命。日本近代裡，談及前述所謂宿命的相遇的作品包括西田幾多郎以及海德格(Martin Heidegger)的哲學著作，正因為實踐了宿命的相遇之故，同一的絕對無的哲學、抑或是本質性的存在論哲學才不斷地被再生。

書籍本來就是從遠處而來，所謂書籍的特殊性，是指能將他者帶給安逸地處在同一世界的人們的那種特殊性，與這種承載他者性的書

---

3 〈おのが物まなびの有りしやう〉（吾習物之因），收錄於《玉勝間：二之卷》；《玉勝間：二之卷》則另收錄於由筑摩書房出版的《本居宣長全集：第一卷》之中。

airiti

相遇的讀書論，才是我所主張的反哲學的讀書論。

## 七、內在理解的條件

狄爾泰(Wilhelm Dilthey)在〈詮釋學的成立〉<sup>4</sup>一文中提到「從某個作為外在感覺的給定物的表徵認識內在事物的過程，我們稱為理解(Verstehen)」，此言決定了詮釋學中何謂「理解」。從外在書寫物如何理解作者的創造精神——即所謂的內部性，此課題形成近代詮釋學。由於三木讀書論以宿命的相遇為起點的，連同書本一起割捨的，便是圍繞這個「理解」方法的詮釋學議論。回想起雅典的對話，並以要求成為「內在事物的真理傾聽者」為起點的施萊爾馬赫(Friedrich Schleiermacher)詮釋學，自始即是作為內在對話的讀書論其沈默的前提，但我在此提起詮釋學並不是為了補足三木讀書論的缺陷，他的教養的讀書論雖討論與書本的內在對話，卻因知識上的不負責而使之缺乏詮釋學的議論，我是為了藉由這點來看內在事物的理解如何成立才提及詮釋學。關於施萊爾馬赫的內在理解，狄爾泰說：

他將理解當作一種追體驗式的形成與構想而得以分析之，這不過是藉著將文學產出及其過程置於自己的生命關係中來看待。用活著的自己的雙眼盯著產生充滿生命力的文學作品的創造性過程，於此，他藉著書寫的文字表徵來理解作品整體，再由此理解原作者的意圖和心理，以及為了找出另一個認識文學過程的條件。

針對從文學形象、以此為作品來造形、構成的作者，要如何做到理解其曾經活著的創造性精神的作用？狄爾泰說，施萊爾馬赫以追體驗的方式介入作者創造作品及造形過程使得這種理解成立，在這個理解的成立中之最者，是將作者的創造性生命置於自己的生命中、將創造性的精神置於活著的己身之內來看。倘若讀者想要透過讀書實現與

---

4 Wilhelm Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, Gesammelte Schriften V, Stuttgart, 1957. 日文版《解釋学の成立》(詮釋學的成立)，久野昭譯，東京：以文社，1973。引文由本文作者自德文版直譯。

作者的內在對話，讀者就必須從寫下來的文字與文字的空隙之間、或是文章的行與行之間，聆聽那從紙張表面無法聽見、作者直接傾訴的真正的聲音，不過這種聲音難道是使耳根清淨後就能從紙張背面聽見的嗎？狄爾泰說，將作者的創造性生命疊加在自己的生命並且將作者的創造過程置於己身、追體驗式地、無所不至地重新追尋，從中才得以聽見作者真正的聲音。透過真正的意義成立書寫物的內在理解，係依據書寫文字徹底地重新追尋作者的內在思索過程，並將作者的思索性生命置於自己的生命之中來捕捉。成為「內在真理的聆聽者」即是此意。

## 八、近代日本的內在解讀

近代日本中，將這種內在解讀作為一種思想以究極形態完成者當屬小林秀雄，以究極形態實踐的內在解讀留存在小林的著作《本居宣長》中，宣長和上田秋成之間有場被稱為「日神」論爭的論戰，這是一場以神話式古傳說以及記錄此傳說的古籍的理解問題為中心的論戰，以這場論爭為主軸的章節中，小林說道：

從外部眺望古老傳說能看見什麼呢？與其稱其荒唐，毋寧說什麼都看不見，何故不坦率地承認？宣長意圖這麼主張。實際上，所謂《古事記傳》的理解，是指要在這個古傳說的內部深入探究到哪、這種作者努力的痕跡。<sup>5</sup>

在宣長的古傳說理解發出批判的秋成身上，小林觀察到朝向古老傳說的外部視線。替宣長辯駁的小林說，「從外部眺望古老傳說能看見什麼呢？」他觀察到這個批判之前有個沒進入古傳說內部的「外部解讀者」。不僅是秋成，小林也將矛頭指向那些駁斥古傳說的「不合理性的理性知識分子們」，以及主張古老傳說是歷史的人造物的歷史主義批判者吧。拋出這些批判性話語之際，小林也和宣長一樣選擇踏上《古事記》的內部理解之道，《本居宣長》就是一本依據小林的內在解讀、

以追體驗的方式重新追溯宣長深入《古事記》內部努力的痕跡的書籍。小林的這種內在解讀暗示我們幾個重要問題，前面引述圍繞在與秋成論爭的小林的話，展現內在解讀是與外在解讀的立場以論爭的方式來捕捉的思想性立場，且小林選取的內在解讀立場也一併將宣長變成內在解讀者，拜內在解讀者小林之賜，宣長的《古事記傳》被視為達成《古事記》的究極內在解讀而被世人閱讀。

小林的著作第一章寫道：「從宣長的著作中，我並不想抽出宣長的思想形態或構造，實際存在的只有宣長原始的聲音，我自己是這麼想的。」確實小林聽見宣長原始的聲音，《本居宣長》可說是聽見原始的聲音後、留下進入內部努力的痕跡的一本著作，但閱讀此書的我們，始終只聽見小林說的話，所謂的內部性的解讀是依照過去、先人留下的書籍，將同一性再生的確切證據於己身之內實踐的內部作業，小林的這本書以一貫的形態向我們展示這點。

書籍本是從遠方降臨，《古事記》可說是從非常遠的地方到來，但此書不切實的殊異性並不存在於內部的解讀者，宣長表示從此書的內部讀完之時，小林和宣長一起被「國語的力量」所擄獲，在被稱為日本的「命運」中找到某個自己：

即便不刻意地將眼睛閉上，誰都能看見現在尚沉浸在古傳說之流的人們的表情，此如同我們被國語的力量捕捉而或許可以說是我們的命運吧。

我認為與書籍的相遇本來就是與遠處的書相遇，書籍帶著外部他者性而存於此世之內，人則與作為他者的書本相遇。相遇原本就是如此，人則是一再重覆這種相遇，我們讀書應該就是不斷重演的相遇吧。遇上的書籍的他者性則是將我的生命不斷地朝外部開展的可能性，我的著作能引發什麼意想不到的相遇呢？這才是作為一個作者的我所能得到的喜悅。