

## 田安宗武の『古事記詳説』

——皇位継承観を中心に——

東（宮沢） より子

田安宗武は、1715（正徳5）年12月に紀州藩主であった徳川吉宗の第2子として江戸に生まれた。父吉宗は、翌1716年に8代将軍となり、以後30年の長きにわたって政権を担い「中興の祖」といわれている。宗武は、17才のとき後年御三卿の一つとなる田安家を創立し、21才で関白近衛家久の娘と結婚し、1771（明和8）年6月に57才で没するまで、終生江戸で生活することになる。彼の子に白河藩主で老中になった松平定信がおり、享保改革と寛政改革という、政治の表舞台で活躍した著名な父や息子と違って、宗武は政治的には注目される存在ではないといえよう。しかし、彼は荷田在満や賀茂真淵を招聘したことで知られているように、歌人であるとともに古典への造詣が深く歌学・古典注釈・仮名遣い・有職故実などに関する著書を多く残している。あまりの学問好きは三卿に似合わぬ不行状として、将軍に注意を受けたほどであると伝えられている<sup>1)</sup>。

宗武の学問でもっとも有名なのは、彼と在満や真淵との間に展開された『国歌八論』論争であるが、将軍家に直結する人物であるとともに前期国学の代表者真淵を師と仰いだ人物であることを考えると、彼が『古事記』の注釈を行っていることはもっと関心をもたれるべきだと思われる。宗武の『古事記』観は、遺臣長野清良が宗武没後の1780（安永9）年の識語を付す『古事記詳説並別記』（以下『古事記詳説』と略記）にみることができる。成立は、宗武が50才を越えた晩年に近い頃と考えられる。彼にはそれ以前に成る『古事記頭書』という書き入れ本が残されているが、両者の間には著しい研究上の進展がみられる。彼の研究は、近世の『古事記』研究の基礎を築いた度会延佳の『鼈頭古事記』をもとにし、荷田家や真淵の影響下に進められていたであろう。また、新井白石の『古史通』はすでに成り、未刊ではあったが、白石門下の土肥元成を師にもつ宗武は恐らく読んでいたと考えられる<sup>2)</sup>。彼は記紀研究が新たな時代を迎える真っ只中で『古事記』に取り組み、それまでの『古事記』全巻の注釈としてはもっとも詳細で独自の解釈を提示している。本稿の目的は、宗武が『古事記』の「神代」に何を見出し、自己をどのように認識したのかを明らかにし、彼を近世国学に位置つけるための一つの素材を提供することにある。

## 1.

宗武の『古事記』理解の特質は、神代も含めて全巻を、人間の政治的世界の出来事として歴史的・合理的に解釈し通すことにある。国文学の立場から唯一の全体的な宗武研究書を書かれている土岐善麿氏は、「歴史を伝説から独立せしめる態度をとつた『古史通』及び『古史通或問』の著者新井白石と宣長との間にあつて、古事記研究の発展過程を示すものといへるであらう」<sup>3)</sup>とされており、また次田真幸氏は「白石の『古史通』における古伝解釈法と極めて類似性が多く、神話伝説の類を総て歴史事実として解釈する傾向が強い」と言われている<sup>4)</sup>。周知のように、白石の記紀理解の特質はその徹底した歴史主義的解釈にあるが、その目的は「旧事紀古事記日本書紀等の書はみなこれ朝廷の勅旨に係りて我国上古神世より始て歴代君臣の事業を記載せられし所」(『古史通』読法凡例<sup>5)</sup>)というように、勅命による史書を『旧事紀』を中心に据えながらも一応資料的に等価に扱い、その上で「いづれの書に出し所なりとも其事實に違ふる所なく其理義において長ぜりと見ゆる説にしたが」(同上、傍点引用者、以下同様)<sup>6)</sup>って自ら取捨選択し、正しい「古史」を復元・再構成することにある。それに対して宗武は、すでに定説となっていた『旧事紀』偽書説をとり、また『日本書紀』ではなく『古事記』を「国史」の第一に置いて、しかも校訂よりも訓読に重きを置きながら、注釈という方法で対象に取り組んだのである。つまり、『古事記詳説』と『古史通』および『或問』とは、基本的な視点そのものが極めて異なっているのである。しかし、白石が中世神道流の神秘的諸説を排して、儒教的合理主義と古史尊重とを判断基準にして、錯綜する古史古伝を整理した点<sup>7)</sup>において、宗武はまさに白石の後継者たるに相応しい。そこで、宗武の独自性を探るために、白石の神代観と対照しながら、彼の『古事記』観をみていくことにする。

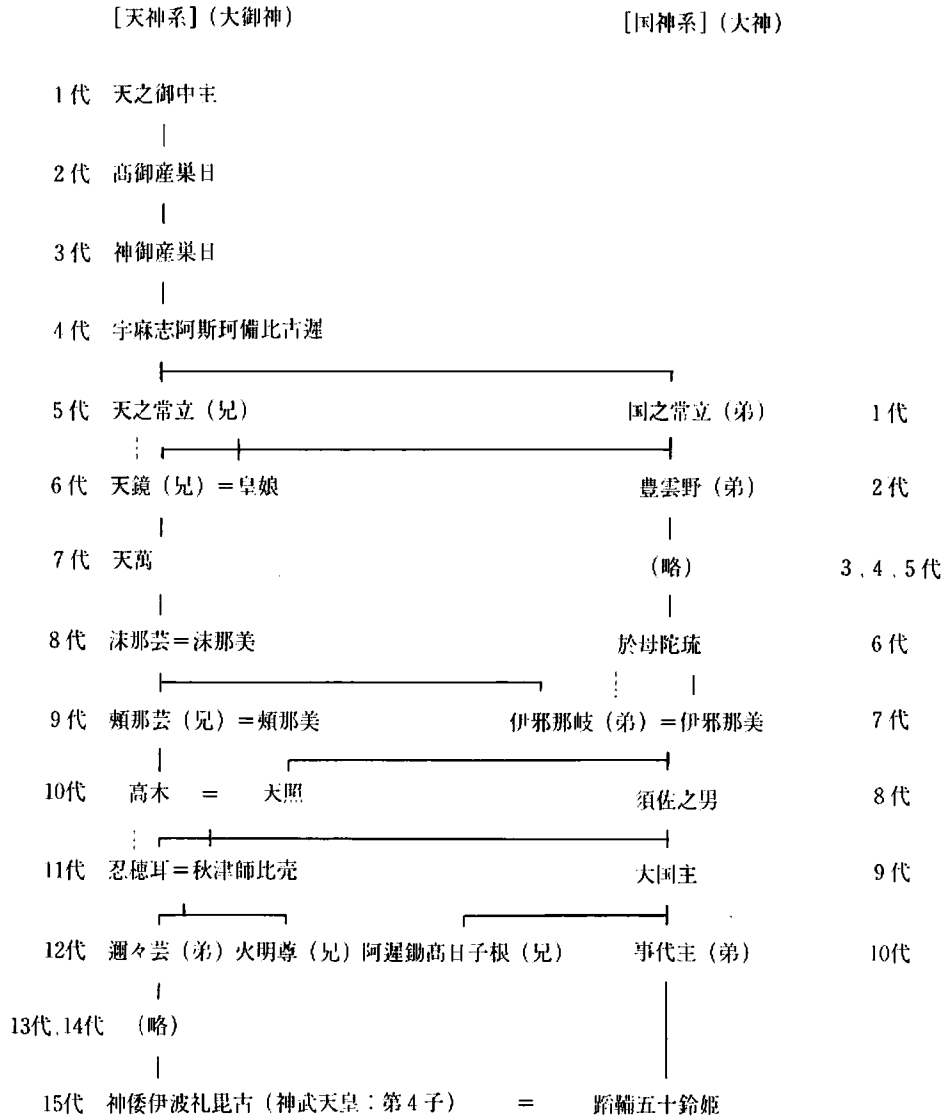
宗武は、冒頭の「高天原」を「後にいふ皇都なり」(135頁)<sup>8)</sup>と明言し、同じく高天原といっても漠然と天を表す場合と区別している。この高天原解釈は、もっとも白石の影響下にある理解であり、二人の歴史主義的な方法の原点だといわれている。宣長が「高天原」を「天神の坐ます御国」である「天」としたことが、彼の神代観の出発点となったことを考えれば、宗武には白石に比べて大きな発想の転換はないともいえる。しかし、そこにも彼の独自性が息づいているように思われる。白石は、「高」の訓みは「多珂」だから常陸国多珂郡を指し、「天」は「阿麻」と訓むように注があるので「上古の俗に阿麻といひしは海」であり、「原」は「上古之俗に播羅といひしは上」であるとして、古語の「多珂阿麻能播羅といひしは多珂海上之地」(『古史通』巻1)<sup>9)</sup>と解釈する。彼は、高天原が日本のどの地に当たるのかに強い関心を示し、語呂合わせとも思える方法により場所を確定していく。彼にとって「上古の語言のありしまゝに猶今も伝はれるは歌詞と地名との二つ」(『古史通』読法凡例)<sup>10)</sup>なのであるから、地名に

還元するのは彼の一貫した方法であり、そこに歴史的事実としての実証性の根拠の一つを置くのである。それに対して、国語学者でもある宗武はそうした牽強付会には組みせず、高天原の「高天ハ貴きいひ、原ハ宏大のいひ」(135頁)として、天上の世界ではないが、皇都の尊称の意味として捉えるに留まっている。つまり、宗武は歴史主義的とはいっても、白石のように具体的実証性をストレートに『古事記』に求め古代史を明らかにしていこうとするのではなく、あくまで『古事記』が描いている政治思想的意味を探ろうとしているように思われる。そこに、ある意味では、『古事記』に規範的原型をみようとする宣長の方向へと通じるものを見ることのできるかもしれないが、それは後述するように極めて限定された関心に基づいていたのである。

次に高天原に成る神々について宗武は、「天御中主神とは、都の主とまうせるに同じければ、独りの御名にハあらで、天皇の御通称也。高御産巢日と神産巢日とハ、後に高木大御神をまうしまつれば、是も天子皇帝などの号に同じ」(同上)とし、この3代は「独りの御名しられざるより」そうした通称で名付けられているが、実際は、天御中主神は「天皇の始メ則チ高祖」であり、高御産巢日・神産巢日はそれぞれ2代・3代の天皇である(195頁)としている。そして第4代天皇が、「国稚く浮きし脂の如くして、久羅下那州多陀用弊流時、葦牙の如く萌え騰る物に因って成」った宇麻志阿斯珂備比古遲である。この名は、「いまだ幼なくませし程に、父の大御神(神産巢日神：カッコ内引用者、以下同様)崩御ませしかば、世の中骨なくなりぬ。さるからに、ややおさまらざりしに、此大御神葦牙のきざしのぼるがごと、およずけますまにまに高天原もとのごとく治りて、つみに天つすめらぎにならせ給ひし」(同上)ことに由来するという。そこで、宇麻志阿斯珂備比古遲は幼い時に国が不安定であった経験を「おほしてにや、第一の皇子にハ天譲りまし、第二の皇子には、しらすべき国あがち給ひて、此御宇より天都神国都神の二つの御流れとはなしませし」(同上)のだという。だから、第5代天皇は第1子である天之常立大御神で、その弟の国之常立大神は「国都神の上祖」となり、それに続くいわゆる神世7代が「国都神」の系譜を継ぐという。要するに、彼は天皇家の系譜を記の冒頭から始め、それを「天都神」=「大御神」とし、それが5代となった時点で新たに「国都神」=「大神」の系譜も誕生したとし、これ以降の神々を両統に分類し系譜つけていくのである(次頁の神統譜参照)。

こうした考えの中にも、白石の『古史通』などの影響をみることができる。まず第1に、「通称」という見方である。『旧事紀』を基本的に信用する白石は、忍穂耳尊の息子には瓊々杵尊のほかに見である饒速日尊があり、前者が日向国の高千穂峰に後者が河内国河上の哮峰に降臨したとしているが、そうすると『日本書紀』との間に一つの齟齬が生じる。というのは、書紀では神武天皇東征の最後の段階で饒速日尊が登場するので、天孫降臨から神武天皇の代までの、つまり3代の時間的隔たりを説明しなければならなくなるからである。その矛盾を白石

『古事記詳説』の神統譜



注) — 実子, --- 養子, = 婚姻

は、「天地剖判の初所生神の後世々相襲て天御中主尊と称せしなるべし」(『古史通』卷一)<sup>11)</sup> という先例を挙げ、「饒速日尊の御後世々相襲て饒速日尊と称しければ、宇麻志麻治命の事をも古事記日本紀古語拾遺等には饒速日命」(同上、卷三)<sup>12)</sup>と呼んでいるのだとして、「襲名」という習慣で解決しようとする。白石のこうした説明は、それぞれの古史の食い違いをどう整合的に理解するかにあるが、『古事記』を中心とする宗武にはそうした必要性は少ないにもかかわらず、これらの神々を「通称」と捉える点は共通している。それは、白石同様に、神を不

死ではなく、生身の人間と捉えるので、時間を異にする同じ神の出現は「通称」と解するほかはないのである。

第2に、「天都神」・「国都神」の系譜分けは、白石の「天統・国統」を想起させる。天御中主神を天皇家の始祖国常立尊と団体異名の神とする中世神道以来の儒家神道の伝統を大胆に否定した白石<sup>13)</sup>は、改めて両者の関係をどう理解すべきかを考え天統・国統という二つの血統を立てている。つまり、古い時代に天下を統一した「大一統の君」(『或問』上)<sup>14)</sup>である天御中主神を始祖とする天統と、次の時代に「天命」により君主となる国常立尊を始祖とする国統という二つが並存し、結局、天統の高皇産靈神の娘と国統の天照大神の息子である忍穗耳尊との間に生まれた瓊々杵尊によって、両統は統一され現在の天皇家へとつながると理解するのである。したがって、こうした観点から、『旧事紀』冒頭の「天祖」の名が「天讓日天狭霧国讓日国狭霧尊」であるのは、「天統国統日神の御孫に帰したまひし義をしめされ」(同上)<sup>15)</sup>たものであるという。しかしながら、両者を具体的に検討していくと明白な相違がみられる。白石にとっては、時間的ズレはあるが両統は対等な二つの政治的勢力であり、そこには優劣関係は想定されておらず、両統の血統的統一の結果である瓊々杵尊とはいっても、実際のところ「天命すでに帰する所ありて国常立之神統遂に大八洲之國をたもたせたまふ」(同上)<sup>16)</sup>というように「天命」によって天統から国統へと移り、「王朝交替」<sup>17)</sup>があった、とされるのである。易姓革命を肯定する儒者白石にとっては、王朝の永続ではなく交替こそが歴史的に解明されなければならないのである。これに対して宗武の論理には、両統の優劣関係が前提されており、二つの系譜は相互に関係づけられはするが、決して交替可能な血統とはみなされていない。宗武は、先にみたように「天都神」を「大御神」、「国都神」を「大神」の尊称で呼んでいる。

『記』では天照大御神だけに「大御」の2字の尊称を加えて、「五柱の天神及高木尊にハ、大御の二字を加へ奉らず。こハ皆同皇祖なるを、かく書るハ、安萬侶が甚しき誤りなり」(136頁)として、このほかの天神系の神々もすべて、またその「大妃」にもその出自が国神系であったとしても「大御神」をつけて記している。こうした徹底した両系譜の尊卑の区別は、まさに『古事記詳説』の凡例として長野清良が「皇統皇別諸臣の世系など、その書法混雑し、または本文なるべきを注とするの類、例にならひて改め正たまふ」(131頁)と記していることである。つまり、「天都神」=「皇統」と「国都神」=「皇別」とを、神名の書法において明示しているのである。さらに宗武の独自性は、次に述べるように、尊卑の別を明確化した上での、縁戚関係にある両統の並存の意味づけにある。

『記』の記述を歴史主義的にみると、宇麻志阿斯珂備比古遲を不安定で混沌とした世の中を治めた神とするのは一応納得のいく解釈である。だが、その不安定な政治状況は父神産巢日神が早く亡くなり、幼帝宇麻志阿斯珂備比古遲が残されたからだとする点、およびその経験から直系の「天都神」系の他に第二の皇子に「国都神」系の流れを託したという点は、全く彼の姿

意的な独断である。この奇妙な解釈は、古代というより近世の皇位継承のあり方が影響を与えているのではないと思われる。1710(宝永7)年、白石の献策と東山天皇の遺勅を受けた近衛基熙の尽力により閑院宮家が創設された<sup>18)</sup>。その間の事情が、『光台一覽』には「中御門院御幼年之砌は随分御懦弱に見へたまひける故、其事閑東えも洩聞へ、若もの事欠にと思召入有之候而、俗親王(閑院宮)にて被差置なり」(巻二)<sup>19)</sup>と、書かれている。つまり、天皇が幼少で亡くなった場合を考えて、皇位継承者を補充しうる家系を創設したというのである。閑院宮家の創設の理由は、後述するような5代將軍綱吉以来の度重なる直系継嗣の断絶に直面した幕府が「尊王」の実を示すことで公儀権威の強化を図ることにあったが、この皇位継承者の提供としての役割は、後に光格天皇の即位という形で現実化することになる。

宗武は、第5代天皇の天之常立大御神には男子がなく、弟であり国神系の「上祖」となった国之常立大神の長子である天鏡尊を養子とし、天之常立の皇女を皇后として天鏡尊が第6代天皇になったのであり、国之常立を継いだのは次男の豊雲野であるという(195-6頁)。この考えは、神統譜のいくつかの疑問への解答として導き出されている。まず、『日本書紀』の一書に「国常立尊、天鏡尊を生む。天鏡尊、天萬尊を生む。天萬尊、沫蕩尊を生む。沫蕩尊、伊奘諾尊を生む」とあるが、天鏡尊・天萬尊・沫蕩尊の3神の名が『記』にも『紀』本文にも国常立尊以降の神世7代にみえないし、国神系には「天」を冠する神名が他にはない。次に、『記』には天之常立大御神までの5柱の神々を「別天神」と記しているがその意味は何か。また、歴史上の人物である神が、「独神」とはどういうことなのか。これらすべての疑問への答えとして、彼は先の神々の継承関係を提示するのである。つまり、「別天神」という称号は、直系の皇子が天皇位の継承者であったことを示し、それ以降と区別されているのだと考える。また『記』では、別天神と国之常立神・豊雲野神を「独神」としているが、その意味は「衆妃のミ有て后を立給ハぬをまうせる」(135頁)ことであり、天之常立大御神の皇女が初めての「后」、つまり皇后位の起源ということになる。それらを総合して、天神系(皇統)男子による継承が不可能になった時には、国神系(皇別)から養子を迎え、皇女がその皇后となることによって、天神系の系譜が維持されたのであり、その系譜が『紀』の一書に残っていたのだと考える。これは、同時に国神系の神世7代に相当する、天之常立から高木神へ至る天神系の空白を埋めることにもなる。先にみたように宗武は、国神系の創設は幼帝の場合を考慮してのことであったと考えたが、それとともに、皇女しかいない場合に皇位継承者を提供するという役割をも合わせてもたせているのである。皇位継承が正当に行われるかどうかは、天下の安定には決定的な意味をもつ。それが問題になる幼帝・女帝の場合の解決策という、極めて現実的な政治の世界のモデルを、彼は『記』冒頭の天地の初めを語る神代の段に読み取ったのである。

こうした皇位継承のあり方は、一方的に天神系だけのために考えられているわけではない。先の『紀』の一書によると、伊奘諾尊は天神系であるが、しかし、『記』では国神系の神世7

代の最後に位置している。それは、国神系6代の「淤母陀琉大神に王子まさねば、頼那芸大御神の御弟伊邪那岐大神を給はりて、御女伊邪那美大神にあはせまつりて、国の第七代とはなし給へる」（196頁）からであるという。そのために宗武は、『記』の神生みの段から「沫那芸神、次に沫那美神、次に頼那芸神、次に頼那美神」という系譜を取り出して、『紀』の一書に連結して、沫那芸大御神（＝沫蕩尊）には兄の頼那芸大御神と弟の伊邪那岐大神という二人の息子がいたのだとする。そして、天神系であっても長男でなければ、国神系に男子がいなかった場合養子となって、国神の娘と結婚して王位継承者となると考えるのである。同じく養子関係を結ぶにしても、天之常立大御神を継いだ天鏡尊は、国之常立大神の長男であったにもかかわらず天神系の養子になるわけであるから、天神系の継承を第一とする尊卑の序列はここでも歴然としているといえよう。

さらに、宗武の家系の存続への関心は、皇位・王位という限定された人々における問題に留まっていた訳ではない。というのは、たとえば『徒然草評論』で「いにしへ勢ひゆゆしかりし人の、その末まことしくつづきたるは少し。つづきたる中にも誠の血脈は絶えて、人の家の子をやしなひてつがせたるも多かるべし<sup>20)</sup>」と述べているように、若い頃から日本の歴史における正統の断絶と養子縁組みの多さに注目しているからである。同姓婚と異姓養子の禁をめぐる儒学者の間で激しい論争が展開された近世社会<sup>21)</sup>の中で、「神代」＝「人代」における「万世一系」につながる皇位継承の原理は、支配階級の「家」の永続を願う宗武の熟慮された解答であった。その意味で、国学者宗武は儒者白石と決定的に異なった立場にいたのである。

## 2.

宗武は以上のように、養子・婚姻による両系の関係付けに強い意欲を示しているが、それは単に皇位継承問題への関心からきているのであろうか。『記』中心主義を最も徹底した宣長は、天照大御神を最高神とする立場を明確に打ち出した。その根拠は、天照大御神のみに高天原の統治が「事依」されていることにある。しかし宗武の場合、『記』に則りながらも、天照大御神にそうした支配者像を読み取ろうとはしない。彼は伊邪那伎命の天照大御神への「事依」の言葉を「高木大御神の皇后に立たまふ事」なのであり、だから「祝詞に、神漏伎神漏美と申奉るもの、神漏伎とハ、高木大御神の御事、神漏美とハ、天照大御神の御事」（140頁）になるのだという。天孫降臨の指令者としての天照大御神と高木神（高御産巢日神）との並存は、現代でも問題になるところであるが、近世の武家領主に通有な儒教的な男尊女卑の立場から、「女帝」を正当化しかねない天照君主説を容認することができなかった宗武は、それを夫婦の関係として捉えることで解決しようとしている。伊邪那岐大神という国神のもとに生まれた天

照大御神は、高天原の君主ではなく、高木大御神の皇后になることによって初めて天神となりえたというのである。

さて、天照と須佐之男の天安河での神生みとその交換を、宗武は「人質を取かへすのはじめ也。考るに、此三人の比売命則高木の大御神の御むすめ、五人の男命ハ須佐之男命の蘆原の中国より率たまひし御子也」(142頁)という。須佐之男の心を疑っていた天照であったが、「もしきたなき心ならば、男子を奉りたまふまじきに、詔のまにまにとりかへたまひつれば、御疑ひはれたり」(143頁)というように、須佐之男が「男子」を人質として差し出したことが、反逆心の無さを証明していると考えている。「宇気比」を人質の交換とする見方は、既に白石の『古史通』(巻二)にもみられるが、宗武の特異性は、三人の姫を高木と天照との娘にし、高木には男子がいないとしている点である。『記』には高御産巢日神の子として思兼神、神産巢日神の子として少名毘古那神が登場するが、それは「むかしハ良臣をも御子といへる」(197頁)からであって、「真の皇子ハ皇女のミにて、男皇子ハマさざりしかバ、質にとり給ひし忍穂耳大御神を養ひて皇太子とはなしたまひし」(同上)という。『記』の神統譜においては、天照大御神から忍穂耳神への継承は、天皇家として最重要の系譜であるが、それが天照ではなく須佐之男の子に、変質させられてしまっているのである。

こうした人質論は、「宇気比」による神生みを天照と須佐之男が「交合したまひしと、うたがはん人もありなむ。依て天安河を中に置てと云事をあかして、その疑ひを解るもの」(142頁)でもある。また、彼の特異さは、伊邪那岐の日向の阿波岐原での禊祓には全く注目していないにもかかわらず、この「宇気比」については、「大事をハかるに」は「私よりいづれば則心のけがれ也。此けがれをさらざれば、事さだむるに誤りあり。故に是をまづさりたまふを、真名井にふりそそぐにたとへり」(同上)と、禊祓的な解釈をしているところにもある。それは、「御ハかり事にて、治乱のわかるる所をしらせたるなるべし」(143頁)というように、この場面を政治的支配の危機に結び付くような緊迫した事態だと見做しているからであろう。彼は、神話的な黄泉国の穢れには無頓着でありえたが、しかし政治的「治乱」の分かれ目における穢れへの対処の仕方については、重要視しないではいられなかったのである。

宗武が、天照大御神にいかに関与した位置付けをしているかは、天の石屋戸隠りの段の解釈によく表れている。この極めて神話的な段を、記紀ともに「天照大御神を貴とむ余り、天皇のごと書なし、却て御徳をかくせる故也」(184頁)といい、彼は次のように読み解いていく。須佐之男命の悪行により死んだ天衣織女(『紀』の稚日女尊と同じ)は、天照大御神の腹ではないが高木大御神の皇女であり、忍穂耳尊の妃となっていた。天照大御神の石屋戸隠りは、普通考えられているように須佐之男を「恐ミ給ふ」たからではなく、自分の兄が天神高木大御神の皇女稚日女尊を殺した悪業の責任を自ら負い、后を辞して政治から離れ「閉居」したから「世の中くら」くなったのであり、また八百萬神の神事は「国家の治り」の要諦である「賞罰の節」



(同上)をよく知る天照大御神の再立後のための婚礼の準備であったというのである。后を辞して「天齋殿」に「閉居」した天照大御神を真の「聖」と呼んでいることから分かるように、宗武は、儒教的な謙讓の「徳」の体現者として天照を高く評価している。皇位継承の問題を、男系の視点のみで捉えるのではなく、後の存在、つまり婚姻がもたらす意味をも含めて考えようとしているのである。それは、血統のみならず徳をも考慮に入れたものになっている。しかし、それはあくまで高木大御神の政治を補佐する皇后としてであり、決して単独で政治的支配者とはなりえない存在としての評価なのである。

天照大御神を皇后とみなす考え方は、外宮(度会宮)に祀られる「登由宇氣神」(豊受大神)を高木大御神とする解釈を導いている。まず宗武は、豊受大神は「御饌(食物)をつかさどる神」、つまり食物を供する神と思われているが、それは全く立場が逆で「饗応し奉るの詞、客神といへるがごとし」(193頁)だという。そして、彼は『倭姫命世記』を偽書としながらも後人の知りえないことが記されているとして、「皇太神吾一所耳不坐談、御饌毛安不開食」を根拠として、妻である天照大御神が夫である高木大御神に食事を用意するために自分(内宮)の近くに祀ることを求めたのだという。だから、「吾祭奉レ仕之時、先可レ奉レ祭ニ止由氣太神宮-」というのだと考える。そこには、夫の世話をし仕える妻の姿が想定されており、天照は婦徳の持ち主として評価されるのである。結局、伊勢の内・外宮は高木と天照の「夫婦の道正しくませる」ことの証なのであるが、「いにしへ天照大御神を貴とむが余り、天皇のごとく書なせるより、此義を知ものなし」(192頁)として、天照の皇后、つまり妻としての側面に焦点を当てることに、彼の主眼があったといえる。これは、「日神とは日を主りたまふ神」として「天上の事」を伊邪那岐に「事依」された点をそのまま伝える白石の理解<sup>22)</sup>からも大きく逸脱したものである。宣長学における天照の肥大化を視野に入れる時、宗武の天照の極度の矮小化は国学史上における一方の流れの行き着く先を明示しているといえよう。

このような天照大御神の取り扱いをみてくると、天神系と国神系を養子縁組で捉える宗武の発想の原点にあるのは、記紀において「天皇」のごとく見做されている天照大御神を、いかに儒教的な家父長制の論理で捉えていったらよいのかという問題であったことが分かってくる。結局のところ、宗武は皇位の継承の正統性という観点から「女帝」の存在を否定的に考え、それが天照大御神を謙讓の「徳」を備えた理想的な皇后とする強引な解釈を導いたのである。宗武が『古事記詳説』を執筆したと思われる晩年は、実は7才で即位し、宝曆事件に関わった桃園天皇が急逝し、その幼い子が成長するまでの中継ぎとして桃園の姉の後桜町天皇が位にあった時、つまり日本史上、最後の女帝の時代(1762~70年)であった。当時は、幕初の明正天皇の先例があったことと、幕府が朝廷への干渉を余りしない時であったため、揉めることなくすんだもの<sup>23)</sup>、女帝が歓迎されないことには変わりがなかった。それはともかく、宗武の死の前年、皇位は計画通り後桃園天皇へとバトンタッチされるが、彼も父と同じく22才で世を去っ

てしまう。後にはわずか6ヶ月の女一宮しか残されていなかったので、1779(安永8)年11月に閑院宮家から養子を迎えて踐祚が行われた。その際、将来の女一宮との婚姻を想定し最も若い宮が選ばれたという<sup>24)</sup>。それは、宗武の皇位継承のルールと奇しくも一致しており、『古事記詳説』は家臣の手で翌年まとめられている。そして、踐祚したのが朝儀再興に尽力した光格天皇であり、後に宗武の息子松平定信と所謂「尊号一件」で対立する人物である。宗武は、そうした朝廷―幕府の関係そのものが、大きく転換し始めようとしていた18世紀後半に、この『古事記』注釈書を書いたのである。

さて宗武は、天孫降臨の段の注釈で『古事記詳説』の中でもひときわ異彩を放つ見解を披露している。それは、事代主神についてである。事代主神は、大国主神の第2子であり、建御雷神が天孫降臨のために派遣された際に、大国主神に代わって真っ先に葦原中国を天孫に譲ることに同意した神である。建御雷神がやってきた時、事代主神は「鳥の遊為、魚取り」しており、すぐに国譲りに同意し「其の船を踏み傾けて、天の逆手を青柴垣に打ち成して、隠りき」と『記』には記されている。宗武はこれを、「貴人」であれば船の乗り下りに跳板を設けるはずだが、「国を奉り給ふ御心」(199頁)から「凡人」と同じように船から直接陸へ下り、青柴垣を間に置き離別の印として「天逆手」を打ったのだと解釈する。これらの行為は、「葦原の中つ国を、父神(大国主神)のわたくししたまへるを、常に憂たまひしからに、うとめる妹と契りたつこと、速やかに去りて奉れ給へるたとへ」であり、また事代主大神が鳥遊び、魚取りをしていたのも「父神のたけくますからに、葦原の中つ国をなびかし、私したまふをうれひ、且、諫むべからぬをさとりて有にしのびたまはず、三穗崎にあそび給ひしにぞ有ける」(200頁)のだというのである。事代主神は、須佐之男が支配を任された葦原中国を捨てて伊邪那美のいる出雲の国に行つて以来、この葦原中国は「天神の御国」(152頁)であるにもかかわらず、父の大国主神が権力にまかせて「私したまふ」のを憂いて、しかも諫むべきでないことを悟って、三穗崎に引き籠もっていたのだと解する。事代主は、それほど天皇家への忠義と親への孝行をわきまえた、賢い神だとされているのである。だからこそ、大国主大神はこうした事代主大神の心を知って、国譲りの際に「僕が子等、百八十神は、即ち八重事代主神、神の御尾前と為りて仕へ奉らば、違ふ神は非じ」と言ったのだとする。つまり、事代主神はこうして第2子でありながら「父神の御後継せ給ひし」「嫡子」(201頁)になったのである。宗武は、もしこの事代主大神がいなかったら天孫降臨も「いかでたやすからむ」と思われるし、父の大国主も建御名方などの兄弟も「さがなからむ」ことになっていたであろうから、「まことに君にも御親にも人民かけて云ばかりなく、功ませる神」(同上)なのだと称賛する。したがって、国統の正統は須佐之男から大国主を経て事代主に至り、「俗に此三神をば、何れをも日本国地主神とまうせ」(202頁)るといふように、国統の系譜において、事代主大神は大きな意味をもっているのである。

宗武は、こうした『記』への独自の解釈に基づき、事代主大神の意味付けをさらに肥大化させる作業を行っている。まず第1に、『記』では大国主の第1子である「阿遲鋤高日子根神は、今、迦毛大御神と謂ふぞ」と記されているが、これは事代主の誤りであり、阿遲鋤高日子根神は高迦毛神であるという。この間違いが起こったのは、事代主が第2子ながら嫡子になったのに、「鴨大御神ハ、大国主神の嫡子にますと云を、もとの嫡子にますなる高迦毛神に誤り云る」（201頁）ことになったからだという。したがって、延喜式神名帳の加茂御祖社二座についていろいろ言われているが、正しくは「一座ハ事代主大神、一座ハ玉櫛姫大神」だという。第2に、「二十二社注式」や「豊葦原ト定記」にみえる葦原中国の平定に寄与した建角身命も「事代主大神の国神の、天に帰順ハぬをば伐給ひし時の功より、建角身命とも称せしかばかくつたへたりとぞおほゆる」（202頁）という。第3に、『記』神武天皇の段に、三輪の大物主神が「丹塗ニリ矣」となって三島溝咋の娘と交わり生まれたのが神武天皇の大妃となる伊須余氣理比売（踏鞴五十鈴姫命）だという話があるが、「神代の間の事ハ、此書まされる事多けれど、神武以下ハ、紀のかた正しき多し」（204頁）とし、『紀』に基づいて大物主神は事代主大神のことを誤って伝えたものである（203頁）、という。さらに第4に、『紀』の安寧紀には、綏靖天皇の皇后五十鈴依媛命は事代主神の娘だと記され、懿徳紀には綏靖天皇の皇后は事代主神の孫で鴨王の娘だと記されているのを踏まえて、事代主大神は「カンサリ薨まさざりし間御子まさず、故に神となり、まして、二柱の女御子（踏鞴五十鈴姫命と五十鈴依媛命）生まれ、神武、綏靖の后に立まし、代々の天皇、此御末ならぬなれば、内外の宮に次で、外祖の皇太神とて仰がれまし、御孫王ハ、是また懿徳天皇の御外祖にて、将、加茂の氏人栄えて今に絶え」ないのであり、「忠孝またく、且、功たぐひな」い神だ（205頁）、ということになる。結局、事代主大神は、天神系の高木大御神と天照大御神に次ぐ尊い神として浮上しているのである。『記』において、同じ国神系の須佐之男や大国主に比べても、決して重要とは思えない事代主をこのような特筆することで、宗武は何を言おうとしているのであろうか。

冒頭に述べたように宗武は將軍の子に生まれながら、次男であったために將軍になれなかった人物である。その代わり彼は、父吉宗の意志のもと、前述したように田安家を創立した。御三卿は、家康の3子を藩祖とする尾張藩、紀伊藩、水戸藩の御三家に倣い、家康を模範とする吉宗が新設したものである。しかし、御三家が、関ヶ原勝利もない時点で、兄弟の協力徳川將軍家の安泰を図ろうとするものであったのに対し、御三卿は、江戸中期に至り御三家の血統も疎遠となり、將軍継嗣の資格者にも不備を生じたので、その欠陥を補うとともに、御三家を制御する意図から創立されたのだと推察されている<sup>25)</sup>。徳川家は、初代家康から4代家綱までは父子関係で相続できたが、5代綱吉も6代家宣も父子相続ではなく、すでに他家を相続している傍系の親藩からの相続者である。そして、8代吉宗自身も御三家の紀伊藩主から將軍家を相続した人間である。徳川幕府が生まれて1世紀も経たないうちに、直系相続はすでに3回

も壊れていたのである。世嗣家重が不肖で将来に強い不安を抱いていた吉宗が、御三家に加えて田安・一橋の二卿を創設し、宗武と宗尹を養子に出さなかったことは、そうした危機意識の表れであるといわれている<sup>26)</sup>。

宗武の置かれた以上のような將軍家をめぐる状況を考えると、『古事記詳説』の見解には、単なる古代の皇統解釈の問題をこえて、彼自身の政治的メッセージが提出されているように思えてくる。宗武は、廢疾者といわれた異母の兄（後の9代將軍家重）と違って幼い頃よりその聡明さが期待され、父吉宗の寵愛を受けて育った人物である。そこで、將軍権力の維持・強化のために家重ではなく宗武を將軍にしようとする動きが幕閣の内部に起こっても不思議ではない。事実、吉宗の信任を得て享保改革を推進した老中松平乗邑は、宗武を將軍に推す運動を秘かに展開したようである。しかし、吉宗は、將軍家が「嫡庶の順」を無視するような相続を行ったら諸大名もそれに倣い、「天下大乱の基」であると「長大息」したと伝えられている<sup>27)</sup>。そして吉宗は1745（延享2）年9月に隠居し、將軍職を家重に譲り西丸に入った。その間、松平乗邑は突然罷免されたばかりではなく、1万石減封のうえ隠居・謹慎という厳しい処分を受けている。松平乗邑処罰の理由は定かでないが、近年の研究では、廢疾に近い家重の將軍職就任に反対し失脚したのではないかといわれている<sup>28)</sup>。

宗武自身が將軍職についてどう考え、松平乗邑の罷免事件にどう関わっていたのかはわからないが<sup>29)</sup>、治者としての充分の教育を受けた宗武にとって、家重の將軍職就任は、以後も、治めるべき国と民をもたない田安家の当主であり続けることを意味し、それは自己の政治的な見識と能力を発揮する可能性をほとんど閉ざされたようなものである。元來、向学心の旺盛な宗武がこの事件を契機にヨリ学問の世界に没頭していくのは、ある意味で当然の成り行きであろう。その中で彼は、皇位継承の正当なあり方を『古事記』などの神道書の研究を通じて知り、自らのあり様を納得していったのではなかろうか。殊に、天照の謙讓の徳を称えたように、葦原中国（日本）を「天神（天皇）の御国」とみなし、「たけくます」父の大国主神（將軍）が「私」することを憂い隠棲した事代主神に対する強い共感は、何よりもそのことを明示しているように思われる。息子である松平定信は、幕閣で初めて「大政委任」論を説いた人物として有名であるが、宗武の天神・国神の両統に対する明確な尊卑の区別と事代主神の独自の評価の中に、その萌芽を見出すことが可能ではなかろうか。以降、幕末に向かって「委任」論は、觀念のレベルをこえて現実的な政治行動の規範となっていくが、その端緒の一つを宗武の『古事記』注釈にみるができるように思われる。

## おわりに

近世の「神代」研究において、以上みてきた宗武の『古事記詳説』はどのように位置付けることができるのであろうか。宗武の研究は、「神代」を人間の政治の世界における歴史的「事実」とみる点において、明らかに新井白石の『古史通』の流れをくむものであった。しかし、白石が天上界の「神代」を地上の古代人の歴史へと還元する神話史実説をとり、具体的な史実との関わりを重視したのに対して、宗武は「神代」をそのまま人代であるかのように捉えているため、史実との関連には余り意をもちいてはいない。白石にとっての古代研究の課題は、「旧事紀古事記日本紀のごときもまた事を記せし所のものにして道を論ずる所のものにはあらず」（『或問』下）<sup>30)</sup> というように、中世・近世初期の仏家・儒家神道の「道」を神代に読み込むことを拒否し、正しい「古史」を再構成することにあつたため、彼は「神代」を史実として読み切ることが必要であったのである。それとともに、「史は実に拠て事を記して世の鑑戒を示すもの」（『古史通』読法凡例）<sup>31)</sup> というように、彼にとって歴史は単なる事実ではなく「鑑戒」になりうるものであった。とはいえ、彼は「古」という時代に歴史的に特別の意味を見出してはいなかった。それは中世から近世へと続く歴史の1コマでしかなかったのである。それに対し宗武にとって、「古」＝「神代」は単なる歴史の1コマではなく歴史を超えて規範的意味をもちうる「聖」なる時代であった。彼は、白石の研究を前提としながらも、「神代」に政治的な規範となる「道」をみていくのである。しかしそれは、儒家神道のように陰陽五行などの概念を「神代」に持ち込んで解釈するのではなく、結果的にはいかに自己の関心に偏した恣意的な解釈であったとしても、あくまでも『古事記』の記述に即した注釈を通して政治的意味を導出しようとしたところに大きな特色がある。その意味で、彼の方法は真淵を経て宣長へとつながっていくといえるであろう。

確かに、宗武の『古事記詳説』は、真淵の『古事記』研究を参照して自説を展開したものとされている<sup>32)</sup> 通り、真淵の注釈と共通したところも多い。しかし、それはあくまでも訓読・語釈のレベルであって、注釈の根底にある世界観は全く相違しているように思われる。つまり、汎神論的世界観に立つ真淵は、記紀神話の天地創出の世界を一応そのまま肯定する姿勢を貫いているのに対して、朱子学的世界観に立つ宗武は、記紀神話のコスモロジーを全く認めていないからである。さらに、宣長においては「高天原」を天上界と断定する神学が形成されるのであり、宗武と宣長とでは、同じく「文献学」的方法といっても、「神代」へ向かうベクトルがまるで逆なのである。「神話にいかに接するか」という視点から近世における記紀の「神代」研究をみれば、その分水嶺は「高天原」を天上界と見做すか人間界と見做すかが決定的に重要である。そこには、近世の知識人の人間観と世界観が神話的想像力の形をとって露呈

しているからである。この観点からすれば、反対に、神代に「道」を導入した垂加神道に宣長学との関わりをみることができる<sup>33)</sup>。宗武にしても白石にしても、神話に政治史を読めば充分であったが、間斎や宣長はもっと広範な世界観の基礎となるコスモロジーまでをも読む必要があったのである。近世の「神代」研究は、様々な人間観や世界観が錯綜し複雑な様相を呈しており、決して一直線の流れとしてみるできないといえよう。

## 註

- 1) 『神道大系 古典註釈編一 古事記註釈』解題，神道大系編纂会，1990年，21頁より重引。
- 2) 同上，22頁。
- 3) 土岐善麿『田安宗武』第3冊，日本評論社，1945年，72頁。
- 4) 次田真幸『日本神話の構成と成立』，明治書院，1985年，177頁。
- 5) 『新井白石全集』第3巻，吉川弘文館，1905年，215-6頁。
- 6) 同上，216頁。
- 7) 宮崎道生『新井白石の研究（増訂版）』，吉川弘文館，1958年，438-42頁参照。
- 8) 以下，註1文献所載の『古事記詳説並別記』からの引用は頁数のみを記す。
- 9) 前掲『新井白石全集』，225頁。
- 10) 同上，214頁。
- 11) 同上，225頁。
- 12) 同上，287頁。
- 13) 宮崎前掲書，406-9頁。
- 14) 前掲『新井白石全集』，334頁。
- 15) 同上，330頁。
- 16) 同上，334頁。
- 17) 尾藤正英『新井白石の歴史思想』、『新井白石（日本思想大系35）』，岩波書店，1975年，558頁。
- 18) 栗田元次『新井白石の文治政治』，石崎書店，1952年，586-90頁参照。
- 19) 『増訂故実叢書』第13巻，吉川弘文館，1929年，272頁。
- 20) 土岐前掲書，第2冊，369頁。土岐氏は『徒然草評論』の成立を，1743（寛保3）年頃と推定されている。
- 21) 渡辺浩『近世日本社会と宋学』，東京大学出版会，1985年，123-34頁。
- 22) 前掲『新井白石全集』，234頁。
- 23) 三上参次『尊皇論発展史』，富山房，1941年，52頁。
- 24) 久保貴子『江戸時代における皇位継承』、『早稲田大学教育学部学術研究』40号，1991年，41頁参照。
- 25) 北原章男『三卿』、『国史大辞典』，吉川弘文館，1985年，514頁参照。
- 26) 北原章男『御三卿の成立事情』、『日本歴史』187号，1963年，90頁参照。
- 27) 土岐前掲書，第1冊，34-5頁参照。
- 28) 辻達也『政治の対応』、『日本の近世 10 近代への胎動』，中央公論社，1993年，133-4頁参照。
- 29) 土岐氏は前掲書で，乗邑罷免に関連して，後に宗武も「屏居」を命じられたという説を記している（36-7頁参照）。
- 30) 前掲『新井白石全集』，395頁。
- 31) 同上，212頁。
- 32) 荻原浅男『古事記研究解題』、『古事記大成 研究史篇』，平凡社，1956年，300頁参照。
- 33) 村岡典嗣『日本思想史研究』，岩波書店，1940年，252-5頁参照。