

吉岡徳明の『古事記伝略』

——国家神道体制確立過程の一齣——

東（宮沢）より子

はじめに

明治16（1883）年10月から19年3月にわたって断続的に刊行された吉岡徳明の『古事記伝略』（以下、『伝略』と略記する）12巻は、明治前期の『古事記』注釈書の代表作の一つに数えられている。本書は、著者自身の例言に「古事記伝を節略して鈴屋大人のいまだ考へ得ずと云置れたることは古史徴並に伝を始めその他古今を撰ばずおのが考といへども如此あらむかと思ふほどは注しつ」（傍点引用者、以下同様）¹⁾とあるように、膨大な本居宣長の『古事記伝』の「節略」を第一の目的とし、それに平田篤胤の『古史徴』『古史伝』などや自説を補足して出版されたものであった。一之巻の冒頭の「本居宣長謹撰」の言葉、その下の「皇典講究所教師・本居豊穎検閲、吉岡徳明恐々略」の言葉からみても、たんに吉岡徳明の個人的著作という意味を越えて、皇典講究所公認の書という意味を有していることは明らかであろう。そのことは巻頭に、本居家の家学を継ぐ豊穎とともに、皇典講究所副総裁久我建通が序を書いていることから裏付けられよう。つまり、吉岡の『伝略』は、明治15年の皇典講究所の設立、ひいては近代国家神道体制の確立過程の検討と不可分な関係にあるように思われる。しかし、現在のところほとんど唯一の研究成果といってよい青柳（阿部）秋生氏の論文²⁾も、徳明の個人的な経歴と思想が説かれるばかりで、『伝略』執筆前に神道界を混乱の坩堝に巻き込んだ「祭神論争」とその一つの帰結である皇典講究所の歴史的 성격について、ほとんど何も触れられていない。その意味で、『伝略』はいまだ明治国学史上に正当に位置づけられていないといえよう。

吉岡徳明の『伝略』は、宣長の『古事記伝』が明治の近代社会の中でどのように受容され、またそこにどのような歴史的意味があるのかといった問題を考える場合、最も重要な研究対象の一つであろう。なぜなら、徳明は『開化本論』（明治12年刊）や『護国三論』（明治15年刊）等に見られるように、明治期の国学者の中でも西洋の近代文明と最も正面から向かい合って格闘し、そこから新たな神道理論を構築しようとした人物だと考えられるからである。本稿では、このような問題意識に立って、『伝略』の注釈と内容の特質を、当時の政治的・宗教的なイデオロギー状況を考慮しつつ、解明してみたいと思う。

1.

吉岡徳明は、天保元(1830)年に江戸に生まれ幼くして僧籍に入ったが、明治元(1868)年還俗して常陸国高田神社の権神主となり、明治6年から14年まで教導職として神職にあった。その後は丸山作楽の創設した忠愛社を始め、後に東大の史料編纂所となる修史館、内務省社寺局に籍を置き、明治31年に没している。彼は平田篤胤の著書を読み共鳴したと伝えられており、十数種の著書を残している。その中でも代表的なのがこの『伝略』である。しかし、徳明は学者というよりは活動家であり、彼の行動には錯綜した明治前期の政治・宗教状況の反映をみることができ、その点からいっても『伝略』の著者に相応しいといえよう。

周知のように、明治元年3月13日の祭政一致・神祇官再興の太政官布告、同月28日の神仏分離令に始まる神道国教化政策は、明治3年1月の「大教宣布の詔」、4年5月の官国幣社・府藩県社・郷村社規則と神官職制規則の布告、神祇官から神祇省を経て5年の教部省の設立、「三条の教則」の布告と教導職・大教院の設置などにより具体化されていった。しかし、表面的には着実にみえるこのような展開も、「信教の自由」の問題や神道思想の多様性と絡んで内実は紛糾していたことも夙に知られている。吉岡徳明も、信教の自由と神仏分離を精力的に説き仏教革新を模索する烏地黙雷との間に、明治7年に論争を引き起こしており、それは廃仏毀釈論争としては当時もっとも華々しい論争であったといわれている³⁾。徳明によれば、黙雷の神仏分離論はキリスト教の布教に依拠して無理に神仏を独立・離反させようとする国家に有害な議論であり、とくに自らを「仏神」と称するのは、「皇国」の禁忌にふれる傲慢不遜であると攻撃する。これに対して黙雷は、徳明の主張は皇室と国家の権威によって自己の「私説」を正当化しようとするものであって、それはかえって皇室を軽侮するものだと反論したのである。黙雷らの運動は効を奏し、明治8年の真宗4派の大教院からの分離に伴い、政府は神仏合併布教を禁止し、大教院は廃止されることになる。そして、代わって事前に準備されていた神道事務局が、神道者たちの結束の場となったのである。明治10年1月には、教部省も廃止され、内務省に社寺局が設置され、神道・仏教を管轄下におくことになる。こうした経緯は、明治初年の神道国教化政策という観点からみると一見後退・挫折を意味したようにみえるが、国家神道体制の確立という観点からみると、まさにその重要な一段階であったことは、以降の歴史展開からみて明らかである⁴⁾。

こうしたなかで、神道界が新たに対処を迫られたのは、全国のほとんどの神職者たちを巻き込んだいわゆる「祭神論争」⁵⁾であった。明治8年3月に創設された神道事務局内部には、伊勢神宮を神祇体制と教理の頂点におこうとする伊勢神宮派とそうした専横を非難する各宗派の神官教導職との対立があり、後者の立場を代表するのが出雲大社派であった。明治13年4月の

神道事務局の神殿落成を前にして、出雲大社大宮司の千家尊福は、かねてより神殿に天之御中主神・高皇産靈神・神皇産靈神・天照皇大神4柱とともに、大国主神を幽冥主宰神として「表名合祀」すべきだと主張していたので、遷座を機会に合祀すべきだと建議書を同年1月に提出し、神道界の公論に訴えて議を決すべきことを要求した。大勢は賛成に傾いたけれど、断固これに反対したのが、伊勢神宮大宮司の田中頼庸であった。神宮派の頼庸らは、既存の四神によって顕幽両界の教理は具足しているの、この上に大国主神を合祀する必要はないというのである。神宮派からすれば、大国主神を幽冥主宰の神と認めれば、天照皇大神は顕界だけを支配する神となって幽冥界には何らの神威も発揮できないことになってしまうからであろう。この大国主神合祀問題に、神道事務局の組織改革問題も絡み、神道界は1年余りにわたって、「祭神論争」の渦に巻き込まれることになるのである。

当時、吉岡徳明は備後国の沼名前神社宮司であったが、社寺局長・桜井能監の命によって上京し、調停者の一人として奔走することになる。彼は数度にわたって意見表明しているが、最も彼の考えを要約しているのは明治13年12月に田中頼庸に宛てた次の建議書であろう。

三神ノ造化ハ、万国普通ノ道原、天祖ノ神勅ハ皇国本教ノ基礎、顕幽分任ハ国教拡張ノ梁柱ナリ、…天壤無窮ノ神勅と顕幽分任ノ事跡トニ於テ、一点ノ疑ヲ懐ク者ハ、決テ吾カ神道教職ニハ非スト信ス、是ヲ以テ余謂ラク、本局ノ神殿四神ノ外ニ分任ノ両神ヲ奉祭スルハ、理ノ当然ナル…若シ普通ノ道原ヲ教ル而已ナラハ、唯造化ノ三神ヲ祀テ止ムヘシ、若シ苟モ国教ヲ主張セント欲セハ、豈嘗堅ニ天祖ノ神勅ヲノミ説テ止ム可シヤ、必ス横ニ分任ノ区域ヲ拡充セサル可ラス、⁶¹⁾

徳明は、神道の根本が「三神ノ造化」「天祖ノ神勅」「顕幽分任」にあるとの考えから、幽冥主宰神である大国主神を合祀することを求めるのであるが、それに顕界の瓊々杵尊を対応させペアを組むことで、両者を越える天照皇大神とのバランスを図ろうとする。これは、彼が既に同年の9月に神座の位置を、

高皇産靈大神	瓊々杵尊
天之御中主大神	天照皇大神
神皇産靈大神	大国主神 ⁷²⁾

のようにする調停案を出していることにも明瞭に示されている。この案は、四柱神に岐美と須佐之男及び皇孫尊と大国主神を合祀する平田篤胤以来の定説を踏まえて、そのうちの岐美と須佐之男を省いたものである。12月の建議書で注目されるのは、「堅」(縦)の「天祖の神勅」が「皇国本教ノ基礎」であるのに対し、「横」の「顕幽分任」は「国教拡張ノ梁柱」だといっている点である。つまり、前者が「皇統一系」の国体維持の根拠であるのに対し、後者は「幽政ノ神威」が「顕政ノ皇威」を万国に発揮する根拠になっているというのである。そして、儒教は「人世一生ノ道ヲ教ル」にすぎないが、神道は顕幽分任により「生前死後ヲ教」えることに

こそ「皇国惟神ノ大道本教」があると主張する。当時、教導職にあって民衆の教化に当たっていた徳明にとって、「生前死後」を一貫して神道を説くことが布教には欠かせないとの確信は、天台の僧侶から篤胤派の神道家に転じた自らの経験に深く根差していたであろう。

ところで、紛糾を極めた「祭神論争」が漸く収拾に向けて動き始めた頃、出雲派の中心メンバーであった本居豊穎らは、神道は「天皇自親ヲ其大本ヲ執リテ皇化ヲ宣敷シ、民心ヲ陶冶シ賜フ所以ノ大道」で「神国国体ノ命脈」であるから、「神道ノ宗教ニ陥シテ痛歎シ、神祇官ヲ再興」⁸⁾することを建議した。つまり、豊穎らは、祭神論が神道界に深刻な混乱をもたらす中で、その原因が神道を宗教と見做してきたことにあると自覚し、打開の方向を神道非宗教論の立場から神祇官の再興に求めるようになったのである。翌明治14年1月に神道大会議は、このように神道を宗教から分離し超越させる認識に基づいて開催され、祭神問題については勅裁を仰ぐことが決定された。政府から神道取調委員に命ぜられた山田顕義は、最後まで祭神を勅裁で決定することに反対していた尊福に向かって、神道は「皇家ノ古典」によって講明する「大教」であるから「神官教職ノ私見」で「神典皇史」を勝手に解釈するのは大罪であること、また、教導職は皇室に密着する「朝旨賛補ノ職」であるから今後「保護ノ道」を立てる、と説いたので、尊福も遂に同意するに至った⁹⁾。ここには、天皇の神聖不可侵性を堅持するために、神道と宗教を分離するだけでなく、「神典皇史」の自由な研究・解釈を認めず、国家の教学を確立していこうとする強い姿勢がみられる。こうして結局、宮中の三殿に奉斎されている「天神地祇・賢所・歴代皇霊」を、神道事務局でも遥拝することに決するのである。そして、翌15年1月には神官の教導職兼務が廃止され、神官が葬儀に関係することも禁じられ、「祭神論争」は漸く幕を閉じるのである。しかしながら、「祭神論争」のこのような政府主導の決着の仕方については、神道家内部に強い不満があっただけでなく、徳明の同年3月30日付の「神祇官再興建議書」¹⁰⁾に、「内閣ニ古道復興ノ議アリト聞キ…屢々新聞紙上ニ、演説壇上ニ、神道ハ宗教ナリ、政府ノ干渉ス可ニ非スト諷ヒ、或ハ神道ハ開明ヲ妨ルト斥ヒ、或ハ神官教職ハ、卑屈ナリト誹」るといっているように、依然として「自由民権ヲ主張」する人々の間にも厳しい批判があったのである。

2.

以上述べてきた「祭神論争」によって露呈した神典解釈の混乱、神道界の四分五裂を克服するために、神道界の指導者たちは政教分離・教学分離の情勢のもとで、祭祀としての神道を「国体」と結びつける「国家神道」の道を歩み始めるのである。すでに明治14年7月、内務卿松方正義は「教義ト字事・祭儀トヲ分離スルニアラサレハ、政教混淆管理上猶支梧ナキ能ハ

ス」¹¹⁾とし、「司祭上ノ義」については迫って「改正」し、「修学ノ義」は「皇典」を研究して「祭祀并旧儀古式」を明らかにするものを養成する機関として「皇典講究所」の設立を太政大臣三条実美に建議する。そして、松方に代わって内務卿に就任した山田顕義より、翌15年2月に恩賜金下賜の沙汰が伝えられ、11月皇典講究所は開学の式を挙げるに至った。岩倉具視と薩長出身の官僚の支援のもとで設けられた皇典講究所は、右柄川宮職仁親王を総裁に頂き、本居・平田系の国学者と宮内省式部寮関係の人々によって構成されていた。その講究所の設立目的は、「告文」に

文明ノ化ハ術芸ニ立チ、道德ニ成ル…全国精英ノ少年ヲ募集シ、専ラ国典ヲ講明シ、礼楽ヲ修習セシメ、其心志ヲ鞏固ニシ、其徳性ヲ涵養セシメ、兼ヌルニ漢洋ノ学武技操ノ術ヲ以テシ、其才識ヲ博メ、其元氣ヲ養ヒ、以テ国家有用ノ人物ヲ陶冶シ、国体ヲ万世無疆ニ保維シ、皇道ヲ四裔ノ外ニ発揚スル大基礎ヲ立テントス、¹²⁾

とあるように、「国典」や「礼楽」といった「道德」を涵養する学問を中心にして、併せて外国の学芸を学ばせ、「国家有用」の人材を養成することによって、欧米列強の脅威と文明開化の荒波の中で「国体」を維持し、「皇道」を海外に発揚する基礎を築こうとするものであった。以後、府県社以下の神官はすべて皇典講究所の卒業証明書か同本分所の試験済みの証書が必要となった。

ところで徳明は、皇典講究所設立が決定された明治15年2月に、「護国三論」¹³⁾の稿を著している。これは、自由民権運動の勃興が「大義名分ヲ紊乱シ、吾国体ヲ蹂躪セント為ル」危機意識から、西洋文明の諸相の利害得失を論じた『開化本論』（『明治文化全集』第24巻所収）を原理的に基礎づけるとともに、当時の活発な憲法論議のなかで、「国体」に基づく憲法論を展開したものである。「祭神論争」による神道界の混乱と明治14年の政変による国家の危機が、国学者としての徳明に新たな対応を余儀なくさせたのであろう。こうした立場から、彼は「国体ノ枢機タル君臣大義ノ理論」を窮めようとした『皇学ノ先哲』の著書はそれこそ「汗牛充棟」であるが、しかし、それらの多くは「維新以前ノ著述」であるため、現在の「洋学窮理の緊喉ニ的切スルモノ殆ント稀ナリ」と断言する。

徳明によれば、「国体」の淵源を「天壤無窮ノ神勅」に求めるのは通有の議論であるが、それはあくまで「近因」でしかなく、大切なのは「遠因」であるという。彼は、「事々物々、自カラ成立スルカ如シト雖ドモ、若哲学ノ心眼ヲ以テ、朗ラカニ之ヲ観察スレハ、一事一物トシテ、自然ニ成立スルモノ有ルコト無シ」として「天地組織ノ理原」を追究する。それを知るには、身近な人間の身体組織から推察するしかなく、人体は「父母ノ精神精氣」の「主宰」によって托胎・成長し、この「主宰ノ精靈」が人体から脱却すると「四肢百骸分散」してしまい死を迎える。それと同じように、天地未発の時には、「太虚」に「七十余種ノ諸元素ノ瓦斯」が散在し、その中に「一種不測ノ神靈」があり、当初は「主宰」する者とされる者との区別は

ないが、「神靈」が諸元素の「性質ヲ覺了」する「徳」をもっていたため、「神靈之ヲ主宰シテ、修理固成シ、終ニ天地と成シ、万物ト成ス」のだという。そして、この「神靈」こそが「吾カ神典ニ謂ユル天ノ御中主神ノ靈体」であるから、その嫡孫である天皇が「天地ヲ統御シ給フヘキ無上ノ天権ヲ有スル」のは「天理ノ常数」であるという。このように徳明は、漢籍とともに西洋の近代科学から摂取した知識を駆使して天地開闢の原理を究明し、そうした「遠因」にまで遡って「国体」を基礎づけようとしているのである。

このような理論的な立場にたつて、徳明は民権論者の説く「欧米ノ民約論」は「人為憶測ノ妄理」であると主張する。すなわち、ホッブスからルソーに至るヨーロッパの「社会契約説」を振り返りながら、最初から定まった「真主無キ国」といえども、その人民が「契約」するに際しては必ず「社会ヲ主宰スヘキ勢力」が「契約」を首唱して、社会を組織するのであって、民権論者のいうように、自由平等の権利を有する人民が社会を組織するに際して「初テ主宰ヲ立ルモノ」ではないという。まして、我が国のように「天壤無窮ノ神勅」によって真の君主が定まっている国においては、「太古ヨリ皇室ニ伝ヘ給フ所ノ古格古式ヲ以テ欽定憲法ノ大基礎ト為ス」べきであつて、「君民約束ノ国約憲法、人民合議ノ民約憲法」のような英仏の憲法に決して倣うべきではないというのである。そして、「皇国ノ欽定憲法」は「君臣共ニ、己カ心ヲ以テ心トセズ、神聖ノ御心ヲ以テ其心ト為シ、各国ノ良法ヲ斟酌シテ、上下一致、神習フ」「世界無比ノ国憲」だと賛美するのである。

徳明が『護国三論』でこのような議論を展開していたとき、時代は大きな転換を迎えようとしていた。すなわち、西南戦争後のインフレーションを抑制するために松方財政が推進されるなかで、一方で、国会開設運動に力を注いできた自由民権運動も政党結社の段階に入り、運動の頂点に達しようとし、他方で、明治政府によって「国体」に基づく憲法が構想され、道德教育の強化がはかられ、軍人勅諭が發布されるなど、近代天皇制国家の支配原理が確定してくる時期であつた¹⁴⁾。そして、神道を宗教から分離し、神官の養成機関を設立するという先の「祭神論争」の帰結は、明治政府の方向を示す具体策の一つであつた。こうした急変する社会状況のなかで、しかも、「神代」や上代の出来事が当代の人びとにとって奇怪にしかみえないような状況のなかで、皇典講究所の使命を背負って、吉岡徳明は本居豊穎の協力のもと、宣長の「古事記伝」を簡略・改訂して、半ば国家公認の正統な古事記注釈書を作成することになつたのであろう。それは、かつて島地黙雷と「廃仏毀釈論争」をして神道を擁護し、今また「祭神論争」で「調理者」の役割を果たし、のちに内務省社寺局の官僚に転身する彼にまさに相応しい仕事だといえるかもしれない。

3.

「はじめに」で述べたように、『伝略』12巻は『古事記伝』44巻を「節略」することを第一の目的としているので、それがどのようになされたかを、まず問うべきであろう。青柳氏がいわれているように、一括して削除しているのは、「書紀の論ひ」、「旧事記といふ書の論」、「直毘靈」、「大御代之継継御世御世之御子等」という系図、17巻に付した服部中庸の「三大考」の5項目であり、ほかは「伝」の構成を忠実に踏襲しながら、詳細を極める補注を大幅に圧縮する方法がとられている¹⁵⁾。削除した項目のうち、「書紀の論ひ」は「例言」に「総論等の中には皇国上古文字の有無または紀記二典の論ひなど古今其是非の定まらざる事に係れることは凡て省きつ」（6頁）とあることから削除の理由は明白であり、「旧事記といふ書の論」はすでに『旧事記』偽書説が定着している時点では不用ともいえるし、系図は省略しても問題はないといえるし、「三大考」は宣長自身の著作ではないからともいえるが、しかし「直毘靈」については、徳明が何故削除したかについて考えてみる必要がある。

周知のように、「直毘靈」は、『伝』の思想を集約し古道論を展開した宣長学の精髓ともいえる部分である。その論争的性格ゆえに、徳明は「書紀の論ひ」と同様に「古今其是非のさだまらざる事」と見做し、削除したのであろうか。だが、それは、上古文字の有無や日本書紀論などの部分的な問題と同列に位置付けることはできない。余りにも重要な項目である。では、「例言」の二番目に「伝の説といへども今にして誰もいかにぞやとおもふことは都て取らず」（6頁）というように、宣長の「直毘靈」の主張をすべて徳明は捨象したかったのであろうか。もしそうであれば、「記伝に於ける宣長的な色彩を捨て、しまふ事」¹⁶⁾を意味するし、『伝』そのものを否定することになるであろう。本文注釈と違って、ある部分だけを省略するという方法がとりにくい「直毘靈」の論述形態のゆえに、一括して削除されているが、徳明がその全部を否定したかったとは思われない。したがって、彼にとって受け入れがたかった「宣長的な色彩」が何なのかを知るためには、あわせて本文注釈の省略・加筆の仕方を個別に検討していくほかはないであろう。ただその場合、『伝略』には徳明自身の思想がほとんど述べられていないので、『伝略』を執筆して数年後に書かれた『建国』6篇¹⁷⁾を参照しながら、徳明の『伝』への態度を探っていこうと思う。

『古事記』は「天地初発」時に成った天之御中主神・高産巢日神・神産单日神三神の別天神から説き起こされる。宣長は、最初の天之御中主神ではなく次の2柱の産巢日神の神観念により特異な秩序生成論を展開する。つまり、彼は「ムスビ」の語義と「神代の事跡」から、産巢日神を万物と「事業」の生成者と位置づけるのである。しかし、徳明はそうした語釈を受け入れながらも、記序の注釈で異なる生成論を展開している。そもそも彼の記序への関心のあり方が宣長と大きく違っていることは、「節略」を言いながら、「序解附録」を増補し、「例言」で

も『伝』の「序の解は甚簡略に過てことのアきらめ難き節も少なからず、故し今伝略の題意に違ふといへども還て之を詳細に為むことを勉む」(6頁)と言っていることから明らかである。宣長が、「記」成立の経緯を語る後半部分以外は、「たゞ一わたり解釈で、委曲はいはず、其はみな漢ことにして、要なければなり」¹⁸⁾とする態度をとっているのに対し、徳明は漢文で綴られた「記序」に天地が生成する原理を見出しているのである。

宣長は「天地のいまだ割れざりし前の状」を「混元」、「万物の成出る」ことを「陰陽乾坤」(同上)の理論で捉える記序の文句を「漢意」とであると否定し、産巢日神による天地万物の生成説を主張する(『伝』Ⅸ、129-130頁)。ところが、徳明によれば、「誰も其状を知べき訳は無もの」は始源の「混元」だけであって、「乾坤」「陰陽」による万物の生成は「知るべき条理の、あることを説出して」(23頁)いるとされる。こうした立場から、「本居大人等ハ、天地開闢の有状などハ、固より造化の神靈の御所為なれば、凡慮の測り知るべきものに非ずと云ハれて、先づ棚の上へ挙げて置かれたて有ます」が、「今の世の中ハ、理論流行て有ますから、中々其でハ合点致しませむ」(『建国』第1篇)というように、宣長の「神の御所為」による不可知論が徹底的に批判される。徳明は田中頼庸の説を踏まえて、産巢日神の「造化」の機能を天之御中主神に一元化し、「乾坤」を「天地」に「陰陽」を「雌雄」に比定した上で、「総ての文意は、天地万物は、悉く皆神業に由て、出来たるものなればと云意を出でず、其の漢語を修飾て、文を作せるのみ」(24頁)と、天地万物の生成を陰陽論で説明することと「神業」で説明することとは本質的に異なるものではなく、両者の違いは無視することが可能なのだという。これでは、宣長が力説した「漢意」批判は全く無意味なものになってしまうであろう。では、徳明は儒家神道の陰陽論に復帰したのであるか、そうでないことは、彼の一元化された天之御中主神の観念によく表れている。

先の『護国三論』において、天之御中神は「主宰ノ神靈」と位置づけられていたが、『建国』第4篇では、記紀神話に即しながら、ヨリ詳細な見解が述べられている。彼は、「天御中主大神の大霊体」を「一大元氣」といい、それは仏教で「法体」、西洋科学で「元素」に当り、「無始無終不生不滅」の人智不測の物だという。この「大霊体」の「靈明智覚の性」が、仏教で「覚性」、西洋科学で「靈素」という「天御中主大神の大神靈」だという。これは、「全智全能を具備して、甚だ清く明かに坐せば、之れを称へ奉りて嚴之神靈と申」し、それが天地万物の「大本」で「惟神皇道の大基礎」だという。この「嚴之神靈」が、伊勢神宮にある三種の神宝の一つである「靈鏡の本体」なのであるが、これと霊体の一大元氣が相交じり自由自在の神徳を備えたのが、仏教の「慈悲」、キリスト教の「愛友」、儒教の「仁」に当る「和魂」であり、その「靈代」が「神靈」であるのに対して、両者(神靈と霊体)が「主宰する物と主宰せらるゝ物と嚴然に差別ある」のが「荒魂」であり、その「靈代」が「宝剣」であり、「人事の規則にして礼儀の因て起る所以」であるという。つまり、天御中主大神は和魂と荒魂とを備える

「元徳の神」なのであり、二つの魂の関係により「幸魂」の高皇産霊神と「奇霊」の神皇産霊神に分かれるので、結局、「造化三神とは申せとも其実は一柱の如く坐ます」というように、一元化された機能と役割を天御中主大神は担わされているのである。

こうした生成の原理のもと、天之常立神は宇宙の星々という「天体の退立限を統へ司どり」、ウマシ・アシカピ・ヒコチの3つの語句がそれぞれ「鉱物・植物・動物」を意味する宇麻志阿斯訶備比古遲神は「万物の精気を含蔵護持し」、これら計5柱の別天神は、地球という「一天地」だけでなく「太虚中に数多の天地世界ある其天地を統べ司とる天神」だという。それと同様に、次に成る国之常立神は天の「鉱物玉石の精気」が地軸となり出来た大地球を司どり、豊雲野神は地中の水気が凝りて出来た泉界とそれが蒸発して出来た月球を司どるが、ともに「一天地」に限定された地球・泉界ではなく数多くの世界のそれなので、「別天神」「別泉神」ともいべき神だという。つまり、徳明の考える別天神と国之常立神・豊雲野神による天地万物の生成は、日本でも地球でもなく宇宙全体として普遍化されているのである。次にくるのが、いわゆる対偶神といわれる5対の神々である。宣長は豊雲野神から訶志古泥神までの9柱の神名は「国土の初と神の初との形状を、次第に配り当て負せ奉りしもの」(『伝』Ⅸ、151頁)と捉えていたが、徳明はこの宣長の総括的な注釈を削除している。それは「皇国の神典の上にて云は、産霊二神より、伊邪那岐伊邪那美の神に至るまでの、神の御所為にて、陰陽の理、原より正しきなり、五行の序は、謂ゆる風火金水上の、五元神の御所為の、順序を申すなり」(32頁)と、陰陽五行説で捉えていたからであろう。彼は、大國隆正説を敷衍して、宇比地邇神・須比地邇神は鉱物の「玉・金」、角杙神・活杙神は「木類・人類」、意富斗能地神・意富斗能弁神は「男と婆」、而足神・惶根神は「而足る男を惶む女」であり、「誘陽精・誘陰精」である伊邪那岐神・伊邪那美神は国土万物・諸国の国魂神・風火金水上の「五元神」を「産生」したという。ここに、当時における西洋文明の圧倒的な優位性のなかで、それを取り入れながら神儒仏洋のいわば四教一致ともいえる方法で、それに対抗しようとする彼の必死の努力を読み取ることができるであろう。宣長が、「神の御所為」を古典に限定することによって、沈潜し読み解いたのとは全く反対の方向に、徳明は目を向けているといえよう。

4.

黄泉国の神話は、宣長にとって、死・穢・悪などを説明するのに最も重要な意味を担ったのである¹⁹⁾が、徳明は黄泉国へ神去った女神を男神が追ったのは「雌々しき和御魂」の極みであり、女神は穢しき黄泉国の「真相」を見せて「雄々しき荒御魂」を振り起こさせたのであり、千引の岩をはさんでの言い争いも「男神の諍ひ勝給ふは則ち天地自然の道理」であり、もしこ

のとき負けていたら「此世は挙て泉津国と成るべきなり」(『建国』第4篇)という。さらに徳明は、ここに一つのエピソードを挿入する。彼は、伊邪那美神は青人草を千人殺すと言った後「菊理媛神」という自らの荒魂を生み、千人殺すと言ったのは岐神が千五百人を生むための「基」をなすため、黄泉国より「汝命の顕世の事業を助け護」と言わせている。それは、伊邪那岐神の「絶妻誓」だけでは「陰陽の結び絶果て、世界の事業は止むべきか故」であるという。つまり、黄泉国という一つの世界は、陰陽に比定された男尊女卑の論理で読み解かれ、死者の世界として独自性を発揮することなく、善悪の問題も生死の問題も語られることはないのである。

こうした徳明の黄泉国神話の捉え方は、宣長が岐美の国生みから三貴神の分任に至る出来事から抽出した「吉善事凶悪事つきつきに移りもてゆく理」(『伝』IX、294頁)を、本文からすべて削除してしまったことにも表れている。これは宣長学のなかでもとりわけ独自の性格を有する禍津日神の「世間にあらゆる凶悪事邪曲事などは、みな元は此禍津日神の御霊より起るなり」(『伝』IX、272頁)という語釈を彼が削除していることにも関係している。『建国』第4篇では、伊邪那岐の櫻菰で生まれた神々として、天照大御神・須佐之男神のほかは、瀬織津・速秋津・伊吹戸主・速佐須良という『記』ではなく『大祓祝詞』に出てくる神々を挙げ、それら4神を「荒魂・和魂・幸魂・奇魂の4徳の神」としている。ここでは、「吉善事凶悪事」という世間の出来事を説明する神は、再び思弁の原理の世界を弁証する神に置換されてしまっているのである。

黄泉国神話と天孫降臨との間に位置する天照大御神と須佐之男神の物語に対して、徳明は陰陽=男女の観点から独特の意義づけをしている。天照大御神が父伊邪那岐神の「事寄し」のままに高天原を治めたのに、須佐之男神が葦原中国を治めず母を慕い泣き続けたことについて、「女神にして父に従ひ、男神にして母に意引るゝは、此亦天地陰陽自然の道理」(『建国』第5篇)であるが、しかし前者が「順にして吉事」であるのに対し後者は「逆にして凶事」であるから、葦原中国に災いが起こったのも当然の「理」だという。その天地陰陽の理は「一身を修むるより始て天下国家を平治する事業に至る」まで貫徹していると主張する。ここには、儒教の家父長制道徳を基礎にした「修身齊家治國平天下」という朱子学的な政治理念をみることができよう。そして、両神の誓約により、天照大御神の頸珠より天皇の血統、須佐之男神の剣より天皇の母方の血統となる「御子」が生まれ、「神胤」が現代に至るまで永続していることを賛美する。つまり、徳明は誓約の事跡に「天地陰陽交互する道の絶ざる理」を認め、そこに「吾が皇統の由て起る一大事業の基本」を見出すのである。このような男女という陰陽の理によって天皇支配を根拠づける議論は、宣長が、「善神(天照大御神)と悪神(須佐之男神)との、御誓の中に生坐る御子の御子の、此天下を永く所知看こと、又深き所以あるべき」(『伝』IX、293頁、カッコ内注引用者)として、天皇の永続的支配の根拠を「悪神」である須佐之男

神との子であることに認めていたのと、まさに対照的であるといえよう。

さて、記紀神話における天孫降臨を徳明はどのように捉えているのであろうか。彼にとって、楔祓で生まれた天照大御神は「有形の天之御中主」であり、天上から天下を照らし、天孫は天之御中主神に対応する「国之御中主神たるを以て現津御神と称へ」（『建国』第5篇）られているというように、天照大御神も天孫も天之御中主神まで遡及して初めて根源的な価値を有していた。それは、宣長が岐神の「事依」に高天原支配の正統性を見出し、天照大御神を最高神と位置づけたのとは違って、宇宙創成の始源にまで遡ることによって、ヨリ普遍性を獲得しようとする徳明の基本的な発想を表現している。そうすることによって、彼は「神典」の語りから「神代」の位相を捉える宣長神学の枠組を乗り越えようとするのである。

宣長は黄泉国での岐神の言葉として初出する葦原中国を日本と理解し、高天原より見て「葦原の中なる物」（『伝』Ⅸ、251頁）による命名だと捉えていたが、徳明は「中国とは地上の総号にして、夜見国よりは、上国とも、中国とも云るなるべし」（119頁）として、宣長の考えを真っ向から否定している。「中」の捉え方の方向が全く逆であるとともに、日本を越えて地球規模の空間であることが明言されているのである。そして、そのことを史料的に裏付けるために、天孫降臨の際の「豊葦原之千秋長五百秋之水穗国」という国名を日本の美称を表す一語とするのではなく、「豊葦原の中国にて取分け都し玉ふべき国を指定め」、それを「水穗国（瑞穂国・玉垣内国）」（『建国』第1篇）と呼んだのだというように、「地上の総号」である葦原中国の中に「瑞籬」して「都し玉ふべき国」である日本というように二段階の語に解釈する。したがって、天孫が降臨したのは「瑞籬之内津御国なる大八洲」であって、天孫はここを拠点にして「終に地球上を統御し給ふべき天徳を備へ」（『建国』第5篇）しているというのである。

徳明はこうした思考に基づいて、岐美が産んだのは大八嶋だけではなく「一大地球」なのだから岐美は地球に対し「義務」があり、洋学者がいうように「一箇の義務が有れば一箇の権利があるハ天然の原則」だから、「其皇孫の承継玉ふ権利」（『建国』第1篇）があるのは日本だけでなく地球全体だと主張するのである。このような議論は、洋学者からすれば「望外の空理」にみえるかもしれないが、「天津神より授け玉ひし俣に伝へ来たる」「祈年祭の祝詞」にも明確な根拠があるという。すなわち、すでにそこに「遠国ハ八十綱打掛て引寄る事の如く、皇大御神の寄さし奉らば云々」（同上）とあるように、外国が天皇の威光に服して貢ぎ物を捧げることが、強く期待されているというのである。もちろん、こうした「国威を海外に振起して万国統御の事業」を夢見ること自体は、「皇大御国」が天照大御神の生まれた国であり、その「御子」である天皇が永遠に統治するという『直毘靈』冒頭の宣長の国家論にその萌芽をみることができようが、同じく「皇大御国」の優越性、天皇統治の絶対性といっても、宣長の生きた「鎖国」下の対外的には平穏な時代と違って、徳明の「皇大御国」視は、欧米列強の厳しい外圧のなかで、国民国家を形成する万国対峙の時代に照応するかのように、遙かに膨張し肥大

化しているのである。世界のなかの弱小国でしかないことを強く自覚せざるをえない状況のなかで、徳明は「皇典」に基づいて皇国の尊厳を学び「愛国の精神を發揮する」ことしか、世界に「雄飛」(「愛国心の弁」)する方法がないと考えていたのである。「国民」というものが、B. アンダーソンのいうように「イメージとして心に描かれた想像の政治共同体」²⁰⁾であるとするならば、「愛国心」の核心を「一國の人民が世態千万の変遷を経て懐古の情を同ふするもの」に求め、その「懐古の情」はその国の歴史上に伝わる「事跡」(同上)の研究より生じるとし、自らの国学の課題をそこに据えて国民国家の形成に寄与しようとした徳明の戦略は、確かに正鵠を射ているといえるかもしれない。

最後に、徳明が『三大考』を削除したことに少しふれておきたい。先に、宣長自身の著作でないから省いたともいえると述べたが、こうして見てくると、もっと根本的な理由があったと考えた方がよさそうである。彼は、「天」が「日光の及ぶ限りを日と云ひまた昼とも云ふ」のに対して、「泉」は「日光の及ばぬ限りを夜と云ひ又暗とも云ふ」(『建国』第4篇)と述べ、「泉」の本部は地球の大地の中心にあって、伊邪那美大神がそこに鎮座しているという。そして、須佐之男神が母伊邪那美神を慕って泣き続けたため父伊邪那岐神が行けといった「根国」は、「泉の一大新都」である「月界」であるという。それは、伊邪那岐神が鎮座した「日之少宮」が、天照大御神が誕生するまでは「天界の諸政皆斯より発」する「天の本部」であったが、その後は天照大御神が鎮座する「日之大宮」が「新都」となったのと同様であるという。これらの解釈が、「天・地・泉」の垂直的三世界の分離生成を凶解し解説した『三大考』と異なることは明白であろう。それとともに、先に述べたように、国之常立神と豊雲野神を「一天地」に限定された地球・泉界ではなく数多くの世界を司る「別地神」「別泉神」としていることから分かるように、彼の関心は「一天地」の「天・地・泉」という三世界の生成を越えて、それ以前の宇宙生成という天文学的世界から始まる生成まで究明することにあつたのである。

徳明はいう、「本邦は皇統一系万世不易にして、徒に他の革命の国に異なる而已に非ず、其建国ハ遙かに大古神代の時に淵源し、其原理は遠く天地未開以前に胚胎せり」(『建国』第2篇)。そうした「原理」主義からいえば、『三大考』の世界は歪小なものにしかみえなかったであろう。「伝略」に「黄泉国」を「史伝には、黄泉国には非ず。幽界にて、其処は、此大地上に在て顕界と、間隔るのみと云り」と篤胤の『古史伝』を引用してわざわざ大国主神が去った所は「黄泉国」ではなく、「幽界」であると注記しながらも、『建国』などで全く幽冥界の主宰神としての大国主神に触れず、死後の問題を語らなくなったのは、祭神論争における「平田神道の敗北」²¹⁾を何よりも明瞭に物語っている。

おわりに

本稿は、吉岡徳明の『古事記伝略』の歴史的立場を明らかにするために、祭神論争を中心にした『伝略』の成立事情に焦点をあてて検討をすすめてきた。なぜなら、既に藤井貞文氏も指摘されているように、この祭神論争に国学史上の近世と近代の分岐点があるように思われるからである²²⁾。

当時の新聞は、祭神論争の決着と新たな出発のために開催された神道大会議の模様を、こぞって報道したが、その中で『東京日日新聞』には、次のような興味深い記事が掲載されている。

神官等ノ所謂ル今日ノ神道トハ、神代史ヲ古書ニ考証スルノ専門学ヲ云フニ外ナラサルヘシ、僅々ノ古書ヲ論拠トシテ、一家ノ説ヲ立ルカ故ニ、或ハ安万侶カ古事記ノ序ニ、乾坤初分、參神作造化之首ト叙ヘタルヲ証トシテ、天之御中主神・高御産巢日神・神産巢日神ヲ造化三神ナリト云ヒ、或ハ百不足八十咽手隠而待トアルヲ引キテ、大国主神ハ幽冥ヲ主宰スルナリト云ヒ…各自其信スル所ヲ論拠トシテ一家言ヲ立ル者ナルノミ、去レハコソサシモヤカマシカリシ幽冥主宰ノ弁論モ、一和協議ニ相成リタルモノナルヘシ、若シ信ニ是レカ真ノ宗教ナラハ幽冥ヲ主宰スル神ノ事ニ付キテ、協議ノ出来ヘキ筈ハナキ事ナリ…幽冥主宰ノ事ハ、畢竟、学問上ノ議論ニシテ、宗教上ノ議論ニ非ナルカ故ナリ、²³⁾

「神代」の解釈をめぐる展開された国学者の主張が、ここではみなわずかな史料の根拠に基づく「一家ノ説」でしかないと断言され、だからこそ、あれほど紛議した「幽冥主宰ノ弁論」も政府主導によって「一和協議」して決着がつけられたのであり、それは、神官らのいう神道の主張が「宗教上の議論」ではなく「学問上の議論」であることを何より証明しているというのである。そして、祭神論争による神道界の混乱は、「真ノ宗教」でもない国学者の「一家言」をあたかも宗教の如くみなして国民の教化に役立てようとしたところに起因しているのであるから、学問と宗教を明確に分離せよ、と結論づけられる。

このような祭神論争の一つの帰結を考慮に入れて、『伝略』の性格を改めて考えてみると、徳明のような宣長とは対照的な神道思想のもち主が、何故に、本居学の継承者である豊穎や皇典講究所教師の「検閲」の下に、『伝略』のような著書を書くに至ったのか、という意味が少しは分かってくるように思われる。宣長の『古事記伝』の学説であれ、篤胤などの学説であれ、およそ国学者の独自の主張は、宗教から分離された祭祀に専念すべき神官を養成するための初級の注釈書としては好ましくないものと見做され、各学派の個別的な主張は極力抑制して、共通の認識の範囲内に留めようとしたのであろう。そしてその場合、こうした仕事を徳明がすることになったのは、「皇学ハ甚だ衰微シ漢学も余りに流行せず唯々洋学一方が盛なる」(『建国』第1篇)のような欧化主義が一世を風靡する状況のなかで、『古事記』の神話が人々に受容され、

各人の生活を律する思想として生き延びるためには、宣長の学説と注釈のどこを削除し、どこを補正しなければならないのか、という点について、彼が最も明確な意識をもっていたからであろう。その結果、「宣長をも篤胤をも踏み越えよう」²⁴⁾と意図した『伝略』であるにもかかわらず、ここには徳明独自の思想や解釈はほとんどみられず、それは専ら『建国』など他の著書に委ねることになったのである。そして、『伝略』とその思想的背景をなす『建国』にみられる「神代」の解釈は、篤胤学とくに大国隆正や鈴木重胤の神道思想の影響を受けて、洋の東西を問わず、当代のあらゆる思想を駆使して「神代」の道理の普遍性と「皇国」の優越性を説くものであったが、このような「神典」の文献を無視した思弁的解釈は、もはや国学の終焉を意味していたと考えざるをえないのである。宣長の「神代を以て人事を知れり」(『伝』Ⅸ、294頁)という視点の捨象はその端的な表れである。祭神論争による宗教と学問の分離は、近世の国学を、一方で、西洋の文献学を媒介にしたより科学的な学問としての「国文学」の方向に導くとともに、他方で、民間伝承の研究を基礎に据えて神道の再生を目指す「民俗学」の方向に導くのに、一つの大きな社会的契機になったように思われる。

註

- 1) 吉岡徳明『古事記伝略』上巻、国民精神文化研究所、1938年、6頁。以下、同書よりの引用は頁数のみを本文中に記す。
- 2) 青柳秋生「古事記伝略解題」、『吉岡徳明略伝』（前掲書所収）、阿部秋生「古事記伝略の史的意義」、『国文学 解釈と鑑賞』1943年9月号。なお、藤井信男「古事記伝略の成立事情に関する一考案」（『国学院雑誌』1941年6月号）は、徳明の記序文への註解が亀田蕨谷の『古事記序解』（明治9年9月刊）の影響下になされたものであったことを指摘している。
- 3) 今井淳・小沢富夫編『日本思想論争史』ベリかん社、1979年、352-353頁、参照。
- 4) 安丸良夫「近代転換期における宗教と国家」、『日本近代思想大系5 宗教と国家』岩波書店、1988年、阪本是九『国家神道形成過程の研究』岩波書店、1994年、等参照。
- 5) 藤井貞文『明治国学発生の研究』吉川弘文館、1977年、西田長男『国家神道の成立』、『日本神道史研究』第1巻、講談社、1978年、中島三千男『大教宣布運動と祭神論争』、『日本史研究』1972年6月号、宮地正人『天皇制の政治史的研究』第2部第1章、校倉書房、1981年、等参照。
- 6) 藤井前掲書、397-398頁。
- 7) 同上、308頁。
- 8) 同上、388-389頁。
- 9) 同上、625-627頁。
- 10) 吉岡徳明『角組草』（国立国会図書館所蔵）二之巻所収。頁は記載されていない。
- 11) 『国学院大学八十五年史』国学院大学、1970年、15-16頁。なお、皇典講究所については、阪本健一『明治神道史の研究』第5部第4章、国書刊行会、1983年、等参照。
- 12) 同上、24-25頁。
- 13) 吉岡前掲書『角組草』二之巻所収。
- 14) 猪飼隆明『自由民権運動と専制政府』、『講座日本歴史7 近代1』東京大学出版会、1985年、中島前掲論文、宮地前掲書、等参照。
- 15) 青柳前掲論文、10頁。
- 16) 同上、11頁。
- 17) 吉岡前掲書『角組草』一之巻所収。『建国』6篇の内訳は、第1篇「建国の説難」、第2篇「建国説序論」、第3篇「建国説例言」、第4篇「建国説之上」、第5篇「建国説之中」、第6篇「建国説之下」であるが、そのうち記紀神話に特に関わるのは第1篇、第4篇、第5篇、第6篇である。
- 18) 『本居宣長全集』第9巻、筑摩書房、1968年、66頁。以下、同全集よりの引用は、本文中に書名、巻数、頁数の順で記す。
- 19) 拙稿「宣長神学の構造」、『思想』1982年、7月号、参照。
- 20) B.アンダーソン『想像の共同体』リプロボート、1987年、17頁。
- 21) 西田前掲書、324頁。
- 22) 藤井前掲書、1頁、参照。
- 23) 同上、639頁。
- 24) 阿部前掲論文、148頁。