

## 宣長神学のコスモロジー

### — 「国」概念の発見 —

東（宮沢）より子

#### はじめに

わたしはかつて、本居宣長の神学が、宇宙の究極を「自然」と捉える立場から「神」を究極におく立場へ転換するところに成立し、さらにその「神」は儒教の「理」のような観念的なものではなく、外在的に実在する「物」であったことについて論じたことがある<sup>1)</sup>。宣長によれば「物」として実在する神といっても、その存在の仕方は多様であって、可視的な「現身」をもつ神もあれば、「御霊」だけの神もある。その中でも主要な記紀神話に登場する「神代の神」は、現在でこそ目に見えないが当時は多くは目に見えたのであり、中には天照大御神のように今でも太陽として「諸人の目に見え給ふ」（『くず花』Ⅷ、160頁）<sup>2)</sup>神もあるという。つまり、宣長神学においては、記紀神話にみられる「神」は、正しき古文獻に神々の「事跡」として記載されているという理由で、それは人々の心的な現実として存在しているだけでなく、客観的な現実の世界に実在するというのである。こうした神の实在論は、現実の世界と関係づけるといっても、神を遠い過去の歴史上の偉大な人物に准えたり、高天原を地上のどこかの地域に比定する儒家神道と違って、現実の宇宙構造と合致する新たなコスモロジーを必要とすることになる。宣長神学によって提示された「高天原・葦原中国・黄泉国」という三層構造のコスモロジーは、18世紀終わりから19世紀初頭にかけて盛期を迎える近世の曆算天文学の発展と結びつき、現実の天体の構造と関係づけられていくことになる。そこから科学的な宇宙論と神話のコスモロジーとの混同が生まれてくるが、それは彼の神实在論の当然の帰結ともいえるのである。

本稿の課題は、記紀神話における「天地」と「国」の関係について師賀茂真淵の教示を得た宣長が、どのようにして『古事記』の神代の古伝説を天地の創世神話として読み解き、三層構造のコスモロジーを構築していったか、またそこにはどういう意味と問題点があるのかを検討することにある。そしてそれは、いわゆる「三大考」論争を経て近代に引き継がれていく「国学的」コスモロジーの形成過程を考察することになる。

## 1. 「天」と「地」「国」

宣長は宝暦11(1761)年3月、32才の時に「天地」の訓を考証した小冊子『阿毎菟知辨』を執筆している。彼は「天地」を「アメツチ」と訓むのは「古言」ではないと主張する。その根拠は『旧事本紀』を初め紀記などの「古史」における神名などをみても、「アメ」に対して「ツチ」と言う例はなく、「クニ」が対応して用いられ、「六合」も「クニノウチ」と訓まれているという文献的実例にある。それとともに、彼は「国」の生成は諾冊二尊に待たなければならないのに、『日本書紀』の一書の冒頭に「国稚地稚」(傍点引用者、以下同様)という表現があるのは矛盾するとして、これは「地稚土稚」の意味で「クニ」という古訓が使われた結果起こった矛盾だとする。したがって、「クニ」こそが「海洋国土」を一括する「地」の「正訓」であり、「ツチ」は「木火風水等」と異なることのない「天地間ノ所有ノ一物」としての「土」でしかなく、決して「天之尊」に配すべきものではないという(XIV, 137~138頁)。「古史」において「天地」と記すのは著者の「修辞」であるとし、漢字が古語に害を及ぼすことを指摘する宣長の言葉に、彼の「古語」に対する根本的態度をみることができよう。

宝暦13(1763)年12月に賀茂真淵に入門した宣長は、この『阿毎菟知辨』を師に見せ意見を仰ぐが、賛成はえられなかったようである。しかし、師の答えに納得できなかった彼は、再度問うている。それは基本的には『阿毎菟知辨』の繰り返しであるが、「古史」のなかでも『古事記』を第一としており、先の『日本書紀』に代わって「古事記ニ、イサナギノ神ノ国土ヲ生タマフ以前ニ、国ハナキ事ナルニ、国稚如浮脂<sup>ウキア</sup>テフ国ハ、地ノ事ニテ、天ニ対スル久爾ナルヘシ」(VI, 174頁)という実例をあげている。こうした宣長の文献実証主義を「才かましき人のいひめくらす事也」と真淵はたしなめながら、「却て天と国といへるこそ、少し後の言と聞ゆれ、神名なども、必神代の言とのみは聞えさる也」(同, 175頁)と語り、「別に書しもの」を送るといつている。それが明和2(1765)年11月に執筆され翌月に送付された『久邇門致考』である。

そこで真淵は、「ツチ」の語源は「積凝土」であり「クニ」の語源は「加伎利」であるから、「地は天とひとしくひろく国はかぎりあれば狭に似たり」という。つまり、「クニ」は天に対する語ではなく、「限りてしらすところ」という語であって、広大な天に対しては「ツチ」というべきであるとする。そもそも神名というものは「神功」によって後に名付けられたものであるから、天地の分離し始めた時に成った神に「天」とか「地」とかつけるのは後の代の合理化された命名にすぎない。まして、『古事記』などで「天つ神」に対して「国つ神」というのは、もっと後代のものである。なぜなら、本来「地の神」というべきところを「国つ神」と呼ぶようになったのは、大名持命(大国主神)が作り御孫命がしろしめす国が限りなく広がったので、「国」を「地」と同一視するようになったからであるとして、宣長説にあくまで反対

したのである<sup>3</sup>。結局、宣長は『古事記伝』では自説を変え、「古事記」冒頭の「天地初発」の箇所を師説を受け入れ「アメツチ」と訓み、「ツチ」は「泥土の堅まりて、国土と成れるより云る名」なので、「一撮の土」から「海に對へて陸地」、「天に對へて天地と云ときは、なほ大きにして、海をも包」という（IX、121～122頁）。このように、真淵の教示が宣長の訓を変更させたのであるが、それは単に「天地」の「訓」の問題だけではなく、以下にみるように彼の古語認識を変え、古伝説注釈の方法そのものを開眼させる出来事であった。

『古事記』は、周知のように「天地初発の時、高天原に成れる神の名は、天之御中主神、次に高御産巢日神、次に神産巢日神」という文で始まる。それは、『日本書紀』が「天地未剖」の状態から陰陽論で「天地」の始まりを説くのと対照的に、「天地初発」後の高天原における神々の誕生から説き始めていると読み解くのが妥当な解釈ではなかろうか。しかし、産巢日神を天地万物の創成神として捉える宣長は、「天地」の始まりを説く古伝説として『古事記』を読み始めるのである。つまり、始源の時は「大虚空」でしかなく、「後に天地成ては、其成坐りし処、高天原になつたのであり、三神は「天地よりも先だちて成坐」（IX、132～133頁）したという。「天地」「高天原」という語が記されても、三神のようにその物があるわけではなく、あくまで物語上の技術だというのである。これは、「天地交て物を生し夫婦交て子を生する」<sup>4</sup>とする立場から「神代」の古伝説を解き、「神の名の後代性」を指摘した先の真淵の思考を逆手にとった見方、つまり「物の名の遡及性」の観点といえよう。しかし、こうした注釈の方法がいかにか危険性を孕んでいたかは、たとえば橘守部が『難古事記伝』において、「後の名を借て其始」をいっているとすると「つひに後の作物」<sup>5</sup>となってしまうと批判していることから推察される。それでもなお「天地」の生成を産巢日神の創成神としての役割のうちに語るここそが、宣長神学のコスモロジーには必要だったのである。ここには、宇宙の究極を「自然」から「神」に転換した宣長の『古事記』注釈の原点があるととも、後に服部中庸の『三大考』のようなコスモロジーに至る必然性が内包されているといえよう。

次に『古事記』は「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りて成れる神の名は、宇摩志阿斯訶備比古遲神、次に天之常立神……次に成れる神の名は、国之常立神、次に豊雲野神」と記すが、宣長はこれが「天地」の生成を語るのだという。まずここで「国稚」と記されているが、「国土」は岐美二神が生成したのであるから、未だない物をそう呼ぶのは「成れる後の名を借て、其始の状を談れる」（IX、134頁）と、また物の名の遡及性という観点を導入して、かつての自らの疑問へ答えるのである。そして、「浮脂の如く漂蕩へりし物」のうち「葦牙の如く萌え騰る物」によって「天」が成り、残って留まった物が後に「地」と成ったとされる（同、135～137頁）。「天之常立神」と「国之常立神」という神名は、こうして「天地」が分離したことを示しているという。さらに、もし「浮脂の如くなる物」のなかに「天になるべき物」が含まれているとするならば、何故「天をば云ずし

て、たゞ「国稚と云」うのかという疑問に対しては、「神代の事跡」は何事もこの国で語り伝えるものであるため、「国を主として云」うからであると答える。天地の生成を語り伝える視点を問題にすることによって、対象の表現が規制されていることに宣長は注目しているのである。

しかし、『日本書紀』本文で「天地の中に一物生れり、<sup>カサガ</sup>状葦牙の如し、<sup>スサハ</sup>便ち神と化爲る」とあるように、「葦牙の如く萌え騰る物」は「天」ではなく「神」であるとも考えられる。同様に、『古事記』では、残った物が「地」と成ったとは書かれていない。もちろん宣長はそうしたことを充分意識したうえで、「此ぞ天の初め、此ぞ地の始めなど、きはやかにさかしくは言はずして、只其時神の成坐る由縁につけて、如此なだらかに語り伝へ」(同、138頁)ているのだと説くのである。つまり、古伝説は具体的な神名でその生成を語られるのが相応しいとされるのである。『古事記伝』の冒頭で「阿米てふ名義は、未思得ず」(同、121頁)としながらも、阿斯訶備比古遲神という神名と「天」との結び付きから、「阿米てふ名は、<sup>シキモ</sup>葦萌の切まりたる」(同、137頁)のではないかと推測しているのも、この点に関わっている。

「天地」の分離が終わると、天神から「修理固成」の「事依」を受けた岐美二神の国生みとなる。次々と八つの嶋が生まれ、それを合わせて『古事記』では「<sup>オホヤマトクニ</sup>大八嶋国」という。宣長によれば、元来「<sup>シマ</sup>志麻」とは「<sup>シマ</sup>周廻りに<sup>カギリ</sup>界限のありて、<sup>ヒトツボ</sup>一区なる<sup>トコロ</sup>域をいふ名」(『国号考』Ⅷ、449頁)であって、海に限らず山川に囲まれた地域も指していた。嶋には大小さまざまあり、大きなものは「国」を意味しており、この大八嶋の嶋も「海の周りに<sup>ヒトツボ</sup>隔れる<sup>ヒトツボ</sup>一界の国」をいう。ここでは、「嶋」＝「国」なのである。また、この「大八嶋」の「八」は多いことではなく実数であることは、『記』に記載された八つの嶋がすべて「畿内七道」に含まれていることが示しているという。神代の事跡を歴史的な事実とみなす宣長は、岐美二神の国生みについても、現実との対応を検証せざるをえないのである。それが「神代」より「人代」をみるということでもある。実際、大八嶋国の範囲は記紀神話において大国主命が統一した地域であり、さらに古代天皇制の支配領域とぴったりと一致するのである。このように「大八嶋国」は後に天皇が統治する版図であるが、留意すべきことは「<sup>トククニ</sup>外国に対はず、ひとりだちて天の下を<sup>スベレフナ</sup>統言名なり」(同、450頁)といていることである。つまり、大八嶋国は「外国」を意識しないで、天皇の統治する「天の下」を国内的に命名した国名であるというのである。その事例として、八千矛神(大国主命)の歌や倭建命の言葉や孝徳天皇の詔に「八嶋国」という表現がみられることを挙げている。その点で、対外的な国名である「倭」や「日本」とも、また次節でみる「葦原中国」とも異なる名称なのである。

## 2. 「高天原」「葦原中国」「黄泉国」

『古事記』は、黄泉国から戻った伊邪那岐命の「禊祓」によってまず<sup>ニギハヤヒ</sup>禍津日神・<sup>スサノヲ</sup>直毘神・伊

豆能売神が生まれたことを記している。宣長は『記』ではこの箇所にはしか出てこない神々についてそれぞれ、禍津日神は「世間にあらゆる凶悪事邪曲事」を起こす「御霊」、直毘神は「禍を直したまふ御霊」、伊豆能売神は「直く清く明くなれる御霊」であると、特異な意味づけを行っている（Ⅸ、272～276頁）。そして、黄泉の穢悪により禍を為す禍津日神が初めに生まれ、その凶悪を直す直毘神が次に生まれ、最後に吉善に清められた時に伊豆能売神がなったところから、「世中に所有吉善事は、皆此御禊より起る」という宣長の〈祓の神学〉の要諦が説かれるのである。しかし、こうした解釈は、『大祓祝詞』『御門祭祝詞』などの祝詞を中世の『倭姫命世記』を媒介としながら『古事記』と関連づけることによってようやく可能になったものにはすぎない。したがって、宣長の禊祓のこのような解釈は、たとえば上田秋成が『安々言』で、「禍津日ノ永世ニ禍悪ヲ為ントモ、直日ノ爾為ハ吾其ヲ福善ニ転ントモ、誓ヒ玉ヒシ文辞有コト無レハ、臆説ナルコト明白ナリ」と断じ、これは「中臣家ノ伝説」に依拠して「古事記ヲ解ント為ルハ、強テ其旨意深カラシク欲スル俗情」による恣意的な解釈だと非難されても無理からぬ面を有していたのである。

『古事記』では、伊邪那岐命は、黄泉の穢を祓ってから最後に天照大御神・月読命・須佐之男命の「三貴子」を産む。宣長は、「日月は天地の初発より自然ある物」とする常識的見方を排して、天照大御神と月読命の誕生によって初めて日月が生成したのだという（Ⅸ、283～284頁）。つまり、『古事記』は「天地」とともに「日月」の創成神話をもっており、それが先に「天地」の生成が神名によって語られたように、神名によって語られていると考えるのである。確かに、神名の列挙によって天地や山川草木や風水火の創成を語る場所に『古事記』の方法をみる宣長にとって、天照大御神・月読命の誕生をもって日・月の創成と理解することは当然の帰結といえるかもしれない。しかし、天照大御神が日（太陽）であると主張することは、他の自然神と違って人体神として物語で活躍するため、以後さまざまな問題を投げかける。天照大御神が即太陽でもあるというテーゼは、自然の生成を神名で語るという古伝説の口調だけでは説明できないのである。宣長のこの解釈を助けたのが『日本書紀』本文の「日月既生」という言葉であった。ここでは、日月の神ではなく日月そのものが生まれたと記されているからである。

三貴子は伊邪那岐命より高天原・夜之食国・海原という国々の統治を委ねられる。いわゆる三貴子分治神話といわれるものである。宣長が『阿毎菟知辨』を書いた時、彼が「古史」にみたのは、「天」という神々が住む尊い天空と「国」という人間が住んでいる土地に二分される「上下」の空間意識であり、それは極めて素朴な空間区分ともいえるものであった。ここでは、「天」は「天之尊」というように茫漠たる神話空間を意味していたのであるが、それが『古事記伝』では「虚空の上に在て、天神たちの坐ます御国」（同、121頁）であるという主張に変わる。「天」は「実形なき」無限の天上の空間を意味するのではなく、「全御孫命の所知看此御

国土の如く」(同、123頁)山川草木を初め宮殿などがみられる「実形ある」優れた「国」として理解されているのである。「高天原」とは、そういう天上の神々が住む国を「此国上より云」(同、124頁)う名称だという。人間の住む国土とは別に天上にもう一つの尊い国土を発見することは、すでに「上下」という素朴な二分法の空間区分から脱していることを示している。その際、真淵が「クニ」には限りがある事例として、須佐之男命が昇天した時、天照大御神が「我國を奪はむと欲ふにこそあれ」と言ったことを挙げているのが、示唆的であったろう。つまり、ここから限りある「国」が「地」に限定されるものではなく、「天」にも適応できるということを宣長は学んだと思われる。それに加えて、『古事記』で高天原や海原を指して「国」という場合があるのは、すべてその当時の言葉ではなく「本皇御孫命の所知看天下の界限を、国と云より、其名を上神代へも廻し」(同、292頁)たものであるという真淵の指摘は決定的であった。なぜなら、天孫降臨以前に登場するさまざまな神話世界を指す「国」という重要な言葉を、その初出の時ではなく、ずっと後に天皇が統治する皇国に由来する言葉として理解しなければならなくなるからである。

宣長にとって、「高天原」は天之御中主神・両産巢日神を始めとする天神たちが住む所であったが、その国は未だ「君主」をもたない国であった。伊邪那岐命の「事依」に従い天照大御神がしらしめすことによって初めて、高天原は「君主」をもつことになるのである。先にみた真淵の「国」とは「限りてしらするところ」という指摘は、「国」が「国」であるには統治者の存在が欠かせないことを教えたであろう。その意味で、「高天原」は天照大御神が伊邪那岐命の「事依」に従って統治することによって初めて「国」として成立したのである。そして、高天原を統治する天照大御神が「天地の表裏を、くまなく御照し坐」す太陽であることは、「天地の限の大君主に坐々て、世に無上至尊」(同、291頁)き存在であると同時に、神話と現実を媒介する核心的な神格であることを意味している。

次に、月読命が「事依」を受けた「夜之食国」はどこにあるのだろうか。宣長によれば、月読命は天にあり夜に映える月なのであるからその居所は当然「高天原」ということになる。では、「食国」という表現は何を意味しているのだろうか。宣長は次のようにいう。「食国」とは本来天皇の統治する天下国土の総称であるが、高天原で夜を統治する月神の国をこのようにいうのは、天照大御神が委ねられたのは日の輝く昼だけではなく「全高天原」であるのに対して、高天原の夜のみという「界限る意」で「国」という言葉が使われたのだ。これは師説の「国」=「界限の表裏」にあてはまる、と(同、292頁)。つまり、「夜之食国」は「高天原」という天に属する「国」と捉えられているのである。

三番目に須佐之男命が委ねられた「海原」については、「高天原又根国などに対へては、海原もなお此地」(同、303頁)とあるように、「地」の一部と宣長は考えている。その須佐之男命は母なる伊邪那美命を慕い伊邪那岐命の「事依」に従わず、結局「根之堅州国」(根国)に赴

くことになる。宣長はこの「根国」を「黄泉国」だとしている。その訳は、火神を産んだため病み遂に伊邪那美命が「避」ったのが「根国」であるので、母を慕う須佐之男命が行った「根国」は当然、「黄泉国」だという（同）。

この「黄泉国」はその生成の物語をもっていない。宣長も黄泉国は下方の「死し人の往て居国」である、とのみ述べるだけで、それがいつどのようにして生成されたかについてはふれることはない。それでも「夜見国に往と云は、実にはたゞ地下に蔵すを云るにこそあらめ、別に其国のあるにはあらじか」という質問を「そはたゞ例の漢意」と批判しているように、彼は生きた人間の住む国土とは異なる、もう一つの死者の「国」という第三の世界を発見したことは確かである（同、237～238頁）。とはいっても、「天地」と違って「初発」の物語を全くもたない「黄泉国」に対し、敢えて生成を読み込もうとはしていないところを見ると、「天地」と並ぶ程の比重をみてはいないと考えることもできるかもしれない。しかし、宣長神学のなかでとりわけ異彩を放つのがこの「黄泉国」なのである。なぜなら、先に述べたように、世の中の凶悪事はみな黄泉の汚穢より起こるのであるから、凶悪事の元凶とされた禍津日神が属する黄泉国は、単なる死者の国ではなく凶悪事の源泉の国と捉えられているからである。伊邪那岐命の禊祓によって、清き方に属する「善神」である月日の神の居所は清浄な高天原であり、悪臭の名残が消えがたい鼻に成った「悪神」である須佐之男命は汚穢の黄泉国に属するということになる（同、286頁）。こうして浄穢の価値意識を帯びた神話世界は、いわば聖なる天上の「高天原」と穢なる地下の「黄泉国」に二極化される。では、地上の葦原中国はどうなったのであろうか。

そもそも、宣長によれば「葦原中国」は、この「大御国」の名であって、元来「天神の[天照大御神天之忍穂耳命] 御代に、高天原より云る号」（同、251頁）であるという。これは「高天原」が地上からつけた名であることに対応している。いずれの名称も、『日本書紀』のように第三者的視点ではなく、それを見ている他者の視点からつけられているのである。したがって、それは天上とか地上の視点に固定されたものでなく、その時々状況に応じて移動していくものと考えられている。こうした立場から宣長は、葦原中国の「中」に独自の解釈を施している。すなわち、葦原中国の「中国」を「中華中国」と同じように中心の国と解してはならず、「葦原の中なる物」（同）の謂であるという。というのは、「上方より見下せば、葦原のめぐれる中に見えける」（『国号考』Ⅷ、450頁）からである。このように葦原中国の「中」は、現代の『古事記』研究者のいうような「上中下」の「中」<sup>8</sup>でもなければ、中心と周縁の「中心」<sup>9</sup>でもなく、上方の高天原から見た葦原に取り囲まれた「中」なのである。しかし、『古事記』で葦原中国の名称が最初に使われたのは、高天原ではなく岐神が黄泉平坂で語る言葉の中であった。その齟齬は、天上で使われていた名が地上でも用いられ、それが当時の古伝説を語る言葉になったことによるという（Ⅸ、251頁）。先に高天原のところでもみた物の名の遡及性の用法が、

ここでも同じように用いられているのである。また、「天神の御代」の箇所に「天照大御神天之忍穗耳命」と注記してあるのをみると、岐美神話の段階ではまだ「葦原中国」という名称は存在しなかったことになる。『続日本後紀』の仁明天皇紀に、大国主命と少名毘古那神が国を作り堅めるために葦を海辺に「<sup>ウサハ</sup>植生し廻らし」(『国号考』Ⅷ、451頁)たと記述されていることに注目し、大国主命の国作りが終わり、天孫降臨の段階になって初めて「葦原中国」という名称が用いられたというところに、「国」をあくまで統治者の存在と結びつけて捉えようとする宣長の思考をうかがうことができる。

さて、三貴子の分治が確定するなかで、葦原中国だけが空白のまま残された問題に、宣長は特別に深い意味を見出している。三貴子の分治にはいろいろな異伝があり、たとえば『日本書紀』本文では、そもそも岐美両神は「天下の主」たるべき神としてこの三貴子を産んだが、月日の二神は「<sup>フシノニアヤシキミ</sup>靈異之御兒」であるからこの国に留めず天上を統治させ、須佐之男命は「無道」であるから天下を統治する君主の資格がないとして「根国」へ追い遣られたという。また一書では、須佐之男命に天下の統治を任せたらばこの国に害をもたらすので根国を統治せよと命じられたという。このように、『書紀』の諸書の伝えはさまざまであるが、どれも最後は須佐之男命が「根国」に赴くことは同じだと、宣長は説く(Ⅸ、293頁)。つまり、葦原中国を統治するに相応しい者は、天照大御神や月読命のような「靈異之兒」でも、また須佐之男命のような「無道」な子でもないもっと別な存在が求められている。それがいわゆる「皇御孫命」なのである。

皇御孫命は、天照大御神と須佐之男命との「<sup>カケ</sup>誓約」の時に生まれ、天照大御神の子とされた忍穗耳命より始まる。確かに、皇御孫命は天照大御神の血統上の子孫であるにちがいないが、しかし宣長は他の国学者や近代の国文学者のように天皇を清浄潔白で善なる存在とは考えていない。なぜなら、「月日神の善は天に、須佐之男命の悪は、終に根国に<sup>オホクニ</sup>帰賜へる、その善神と悪神との、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ものなり」(同)と、天皇が天照大御神と須佐之男命の子として善悪を兼備する存在であることに注目し、そこに葦原中国を統治する「<sup>アマツヒノミコ</sup>天皇の天日嗣」が永続する根拠＝「<sup>フシノニ</sup>幽契」を見出しているのである。天皇が善悪を併せもつことは、聖なる高天原とも穢なる黄泉国とも異なって、浄穢善悪が混在している俗なる葦原中国の君主の性格に相応しいと考えるのである。それが、葦原中国の統治者不在を「<sup>シラサキ</sup>豊葦原之水穂国は、我御子之所知国なりと、後に天照大御神の詔へるを以思えば、もとより後に皇御孫命の所知看すべき、深き所以あり」(同)と考える理由であろう。

このような立場から天照大御神と須佐之男命の抗争を解釈する宣長にとって、とくに理解に苦しむのは『古事記』における「誓約」の物語上の位置である。「記」を始め『書紀』の多くの諸書は須佐之男命の「勝さび」による高天原での悪行を記すが、宣長は「御心の清明」が証



明されたにもかかわらず、たちまち悪事をするのは納得できないと、疑問を投げかける。両神の「誓約」は、『書紀』の一書のように、須佐之男命が高天原でさまざまな悪事を働き、天照大御神が岩屋戸に籠もった結果ついに「此神に解除を科<sup>つら</sup>て遂<sup>つひ</sup>し事」の後ではないかとの自説を提出する。須佐之男命の悪行を黄泉国の穢<sup>けが</sup>れによると考える宣長からすれば、須佐之男命の「誓約」での勝利は罪科が「解除」によって取り除かれた後でなければならぬはずである。それで、『古事記』などの古伝説は、須佐之男命が岐神に追い遣られたことと高天原の諸神に「解除」の後に追放されたことを、混同したのではないかという（同、347～348頁）。このように、宣長としては珍しく「記」の叙述自体に異議申し立てをしているのであるが、それでも結局「記」の記述の重さは否定できず、須佐之男命は「勝さび」で「本性の悪<sup>あく</sup>心<sup>こころ</sup>」が起こったのではないかと得心しようとする。古来注釈者たちが、この矛盾に気づかないことを不思議がり執拗な疑義を抱く宣長に、「吉善穢<sup>けが</sup>悪<sup>あく</sup>」の転換を重視する〈祓の神学〉の特異性をみることができる。

### 3. 『三大考』への道

以上のように、本居宣長は『古事記』に聖なる天上の「高天原」・俗なる地上の「葦原中国」・穢なる地下の「黄泉国」という三つの異なる神話世界を発見した。それは、日本神話の三層構造論の原型として、批判を受けつつもいまなお生き続けている、『阿毎菟知辨』に見られるような彼の素朴な天地観は、真淵の『久邇門致考』を契機として大きく飛躍し、それは『古事記伝』の神代注釈に結実したのである。しかし、そのことは同時に、新たなコスモロジーの論争を呼び起こしていくことになる。「日の神」論争と「三大考」論争がそれである。

真淵の教示で「国」と「地」との関係が明確化することで、『古事記』の国家意識の特質が浮かび上がってくることになる。たとえば、『古事記伝』の「記題号の事」では「古の事をするせる記」という『古事記』の名称が貴いのは、「国号」をあげる『日本書紀』と異なり、「異国を邊つらい思はず、天地の極み、たゞ天神御子の所知看食国の外なき意」（同、15頁）をよく表現しているからだという。ここで注意を要するのは、「異国を邊つらい思はず」という文句である。『古事記』の世界観からすれば、「伝」の草稿である『古事記雑考』に「コノ記ハ……異国アル事ヲシラス、古往今来、四方上下ヲオモハス」（XIV、48～49頁）と書かれているように、他国の存在を知らず、歴史的推移や地球に上下四方があることを思わず、天皇の統治する皇国が大地のすべてであったのであるが、宣長はそうした『古事記』の世界観の位相を超えて、「異国を邊つらい思はず」と異国の存在を熟知した上で皇国が絶対的なものとする「こころばへ」を国学に志す者に要求する。なぜなら、『古事記』の神代の古伝説を日本のみならず世界全体の生成を語る物語として読み切ることが、彼の注釈の方法であったからである。それは広

大ではあるが日本に限定された神話世界を超越し、万国に共通した普遍的な神話と解することを意味している。そして、天明6(1786)年に上田秋成との間に展開された有名な「日の神」論争は、まさにここに端を発しているのである。

天照大御神の日神としての普遍性を主張する宣長は、天照大御神の岩屋戸籠もりにより闇の世界となったのは、皇国だけではなく万国であると解釈する。それに対し秋成は、『日本書紀』で天照大御神は「六合」を照らすといってもこれは「御国の内」の漢語的表現である、その証拠に『古事記』に「葦原中国悉暗」とあるように、闇となったのは皇国一国で、「四海万国」ではないと批判する(『呵刈葭』Ⅷ、403頁)。これは、異国の存在を考慮せず皇国がすべてであるかのようにみなしていた『記』の世界観を正しく捉えていたものであった。宣長も『伝』の草稿ではそのことを認めていたことは、先にみた通りである。ところが、ここでは『書紀』の記載に基づいて天照大御神が「四海万国」を照らすと執拗に反駁する。葦原中国で生まれた天照大御神が太陽であり万国を照らしていることが、皇国の優越性を説く宣長神学の要であったからである。秋成はこうした皇国至上主義の宣長に向かって、オランダから渡った地球図を示して世界の中で日本がいかにか小さい島国であるかを語り、「書典はいつれも一國一天地にて、他國に及ぼす共諺にいふ縁者の證據にて、互に取あふまじきことなり」(同、404頁)と、各国の神話伝説の相対性を主張する。秋成にとって、古伝説は古代人の信仰を表すものであって、現実の世界を説明するようなものではなかったのである。これに対して宣長は、我が国の古伝説が外国のものとは比較にならぬ絶対的な正しさを有していることは、「今日世界人間のありさま、一々神代の趣に符号して」(同、406頁)いることから明らかであると反論する。現実の世界が神代の古伝説の正しさを裏づけているというのである。そして宣長は、「天地は一枚なれば此国の人のみならず、万国の人みな信ずべき」(同、407頁)だと古伝説の普遍性を主張する。しかし、それはどんなに強弁しても、結局「信」の問題に帰するので、最終的には「濁なき純一の古学の眼」(同)をもってみればどれが「真実の物」かは明白であると言いつつしかなかったのである。秋成との論争は、古代の「一國一天地」的な神話を、西洋の天文地理学の知識を有する当代の人々に納得させることがいかに困難であるかを、宣長に教えたであろう。彼は皇国の古伝説の正しさを論証するために、改めて天文学へ関心を向けていかざるをえなかった。つまり、国学を皇国主義のイデオロギーとして完成させていくため、古伝説と現実の世界を架橋し現実的リアリティーをもたせる方向へと進んでいったのである。『三大考』をめぐる一連の問題はここから生まれてきたといえる。

宣長が寛政8(1796)年に『古事記伝』17巻に服部中庸の『三大考』を付けて刊行したことは、周知のように、本居学派を危機に陥れる一大論争を引き起こしていく。というのは、『三大考』が『古事記伝』に基づき、しかも宣長の指導を受けつつ、天地泉の生成を10の図に図式化したものであるにもかかわらず、『古事記伝』本文との間に大きな齟齬があり、むしろ本文

批判の意味をもっていたからである。それなのに宣長は『三大考』を『古事記伝』の付巻とし、その跋文に「かくてこそ高天原も夜之食国もいふかきくまなくはあからいぬれ」(X、316頁)と高い賛辞の言葉を記している。それでは、『古事記伝』と『三大考』はどのような関係にあり、宣長の真意はどこにあったのであろうか。

宣長の『古事記伝』は、産巢日神による天地の生成を語る創世神話として『古事記』を読むことから始まっていた。そして、「高天原」という神話世界を「葦原中国」と同じように君主が統治する「国」として明確な意味づけを行っていったのである。先述したように、宣長は「天」＝「高天原」を「天神たちの坐ます御国」であり、天照大御神はその国を統治する「君主」であるとし、無形な「虚空」の天を「国」として限定づけたが、その具体的な所在に言及することはなかった。長年の『古事記』研究の成果を踏まえて神統譜を天体的に図解した『天地図』(天明6～8年頃成立)でも、高天原の場所は明示されていない。しかし、天明7年12月に紀州藩主徳川治貞に提出された『玉くしげ』に「抑天地は一枚にして、隔なければ、高天原は、万国一同に戴くところの高天原にして、天照大御神は、その天をしろしめす御神にてましませば云々」(Ⅷ、310～311頁)と記されているところをみれば、『天地図』の外枠の大きな楕円は宇宙圏<sup>10)</sup>ではなく、「天」＝高天原ではなかろうか。事実、寛政3年3月に小篠敏に宛てた書簡では天体の略図が示され、高天原が地球の頂上にある「皇国」の真上に描かれ、高天原から引かれた地球を覆う大きな楕円の線に「天ハ地ヲ包ム」(XⅦ、150頁)と注記されている。

一方、神代の古伝説のコスモロジーを西洋の天文学の知識に基づいて合理的に理解しようとする中庸は、「天」＝高天原を「国」とする宣長の解釈を一步推し進め、それを可視的な天体の構造の中に位置づけようとする。そして、日である天照大御神が現実に空に見えるのに、その統治する国が見えないことを疑問視し、現実に目にするのできる日こそが高天原であり、天照大御神はそれを統治する神であると主張する。宣長にとって天照大御神が現実に仰ぎみることが出来る太陽であることが、神の实在証明の核心にあったように、中庸にとっては、太陽が天照大御神の統治する「国」であることが、皇国の古伝説の正しさを証明する確かな証拠なのである。つまり、「現身」をもった神の实在を主張する宣長が、天照大御神を太陽とすることによってそれを現実の天体の中に位置づけたのに対し、神が統治する「国」を確定しようとする中庸は、神話的な神秘性に包まれた高天原を太陽と同一視するのである。宣長の「神」に代えて、神話の「国」を現実の天体の中で定位する中庸の思考は、黄泉国においても明確に認められる。

宣長は先に述べた如く、黄泉国を「下方に在る国」で「死し人の往て居国」として、単なる「地下」とする見解を斥けたが、その生成については何らふれることがなかった。そのきっかけとなったのは、宣長の『三大考』作成への関与であった。中庸の『三大考』初稿本では、第3図に「夜食国シタ、ル」と書いてあったが、宣長はこれに「降り」の二字を加筆し、その傍

らに「夜食国ノ始メ伝ヘナケレドモモエ上レル物高天原トナレニ准ヘテ垂リ降レル物夜食国トナレルコト知ベシ」と注記し、また第6図に黄泉国を地中に記してあったところを、「黄泉国ノ事ヲコ・ニ出テハタガヘリ」といい、下方の夜之食国の場所に変更することを要請している<sup>14</sup>。注釈者としての宣長は、『古事記伝』本文にそれらを採用することはなかったが、『古事記』の神代の物語を創世神話として読み切めることは、天地だけではなく黄泉国の生成も語る志向をもっていたのである。中庸は宣長のこれらの指示に従って『三大考』では、黄泉国の生成は、伝説がないから知るべきでないとしながらも、「かの萌騰る物」が天となったことに「准へて思ふに、彼一物の中より、垂降る物」が有ってそれが黄泉国に成ったのであろうという（X、302頁）。

中庸が夜之食国と黄泉国を同一視するようになったのは、宣長のこの指示からだけではない。この問題を考える契機は、宣長がすでに月夜見命と須佐之男命とが同一神ではないかとの疑問を提示していたことにあった。それは、記紀において海原の統治や食物神の殺害に両神の名が錯綜して用いられていることや、「黄泉」と「夜見」の訓が重なることからの類推である。だが、両神が同一であるとする古文献がないので結局「別神」とするしかなく、そこには「深い所以」があるのだろうと推測するに留めている（IX、388頁）。これを同一神と断定し、「月読命須佐之男命を、一神として見るときは、その本の紛いちじるく、何事も明らかにして、夜食国といふは、すなはち泉国根国なること、疑なきものなり」（X、309頁）と月夜見命が統治する夜之食国が黄泉国・根国であることの根拠にしたのが中庸である。宣長があげた理由に加えて「今現に海潮の満干の、月のめぐりに随ふ」ことを中庸は挙げて、海原の統治を命ぜられた須佐之男命は月読命の別名であるとする。そしてさらに、神代の古伝説と現実の天体構造との合致をめざす中庸は、高天原という「国」を可視的な日としたように、黄泉国・夜之食国も可視的な月であると考えているのである。その結果、天照大御神と同様に、月夜見命は月ではなく、月の中にいてその「国」を統治する神ということになる。

こうして見てくると、中庸の『三大考』の方法的特質、つまり現実の天体構造との照応を重視する立場から、古文献の内部に留まらず、想像力によって類推するという方法は、宣長自身のものでもあったことがわかる。神代の「事跡」をこのように現実の問題にひきつけて解釈することは、古典を厳密に注釈するという立場を超えて人々に古伝説の普遍性を説き、時代の課題に応えようとするからであろう。宣長は注釈者であることと古道論者であることの間を置いて『古事記』を研究したが、次世代の中庸や平田篤胤はもっと時代の激しいうねりの中にいた。いわゆる「内憂外患」という危機意識が知識人の心を捉え始めていたのである。

宣長は『直隄霊』の古道論を敷衍した『玉銚百首』（天明7年刊）で「伝へなき事は知るべき由もなし知らえぬ事は知らずて終らむ」「伝へはしなくとも似たる類あらば他に准へて知ることもあらむ」（XVIII、324頁、原文は万葉仮名）という相反する趣旨の歌を二首を並べている。

中庸や篤胤は後者の立場から西洋の天文学の知識を積極的に援用して国学のコスモロジーに新しい地平を拓こうとし、宣長の養子の大平ら本居学の正統派は前者の立場から鈴屋門の動揺を防ごうとして論戦をはった。その結果、皮肉なことに、たとえば植松茂岳が「天ト云物カノ葦牙ノ如クナル物ノ成レルニモ非ズ、唯天地ノ初発ヨリ空ノ上ニアリ」<sup>12)</sup>というように、宣長の産巢日神による天地の生成さえ否定するに至るのである。こうした『三大考』をめぐる両派の論争は、どちらも宣長の『古事記伝』に端を發しており、もしも宣長がこの時まで生存していたら彼はどちらの説も認めていたかもしれないが、しかし最後まで自説を変えることはなかったであろう<sup>13)</sup>。事実、『三大考』の刊行後も、たとえば、北村佐兵衛に宛てた寛政12年6月の書簡(XVII, 499頁)を見るかぎり、高天原も黄泉国も『古事記伝』の説とまったく変わっていないのである。したがって、先にみた『三大考』初稿への宣長の書き入れと跋文での賛辞は、篤胤などがいうように自説の撤回を意味するものではなく、弟子である中庸の斬新な発想をほめ、あくまでも師としてそれを完成に導くための助言であったと理解すべきであろう。そして、宣長の〈祓の神学〉に基づく三層構造のコスモロジーは、中庸のように火星上星などをも含む広大な宇宙を科学的精神で探求する『七大考』<sup>14)</sup>や、篤胤のように顕幽の観点から死後の魂の救済を説く『靈能御柱』へと展開していったのである。

## 註

- 1) 「宣長神学の成立：「自然」から「神」へ」『日本史研究』322号、1989年、「宣長学における神の实在：「現身・御霊」論を中心に」『季刊日本思想史』25号、1985年参照。
- 2) 以下『本居宣長全集』（筑摩書房）からの引用は、書名（『古事記伝』については省略）、巻数（ローマ数字）、頁数の順で略記する。
- 3) 『賀茂真淵全集』第4巻、吉川弘文館、1904年、3897～3899頁。
- 4) 『校本賀茂真淵全集』思想篇下、弘文堂書房、1942年、1305頁。
- 5) 『橘守部全集』第2巻、東京美術、1967年、185頁。
- 6) 拙稿「宣長神学の構造：善悪観を中心に」『思想』697号、1982年参照。
- 7) 『上田秋成全集』第2巻、中央公論社、1990年、20～21頁。
- 8) 倉野憲司「古事記全注釈」第2巻、三省堂、1974年、258～260頁、西郷信綱「古事記の世界」岩波書店、1967年、26頁参照。
- 9) 益田勝美「古事記」〈古典を読む10〉、岩波書店、1984年、189～191頁、神野志隆光「古事記の世界観」吉川弘文館、1986年、144～154頁参照。
- 10) 子安宣邦「本居宣長」岩波書店、1992年、128頁、表智之「語られる〈神代〉と〈現〉」『日本学報』12号、1993年、72頁参照。
- 11) 西川順土「三大考を中心とする宇宙観の問題」『肇国文化論文集』神宮皇学館、1941年、9～10頁より重引。
- 12) 『天説弁』（『植松茂岳第1部』愛知県郷土資料刊行会、1982年）336頁。
- 13) 村岡典嗣「宣長と篤胤」創文社、1957年、222頁参照。
- 14) 中西正幸「三大考以後」『国学院雑誌』74巻1号、1973年、92頁参照。