

本居宣長の神の定義について

本居宣長に関する論文、著作は非常に多いが、その神を主題として正面から論じた著作はなく、論文も数える程である。近世の神道家として頂点の一つに立つ宣長の神について総括した研究が見当たらないことは、思えば不思議なことである。

その理由として次のようなことが考えられる。第一に、宣長の場合、最初にその歌論についてまず論じられ、それを前提としてそこから神の問題が考察されるため、神の問題は二義的に扱われる場合が多かったということがある。^①

第二の理由は、宣長の神の内実と神道論の構造が非常にわかりにくいということである。これは神の問題に限らず、宣長の思想全般にかかわる。神道も儒教も仏教もおよそ超

大久保 紀子

越的な存在を問題にするものはみな、超越的な存在と人との関係を説明する理論をもっている。しかし宣長はその理論的な説明をさかしらとして斥け、人智のあずかり知らぬところとして人が介入することを許さない。ただ神に従うことを求めるだけで、神に至るための修養も示されない。

したがって神の本質もわからず、神に至る方法もわからない、神道論全体の構造もわからない、結局どこから論じたらよいのか見当もつかないということになる。垂加神道のように朱子学の構造を背景に持っていれば、山崎闇斎の朱子学の用語を分析し、闇斎がそれをどのように再構成しているかをみることによって、その神道論の構造を論じることができる。しかし、宣長の場合は、理論的背景も骨格も

なく、神は人智でははかり知れないというばかりである。宣長の神について論ずるためには、宣長の残した文章の中から神の内実や神道論の構造を示唆する言葉を拾い上げ、確かめながら、空虚なように見える神の内実を埋め、神道論の骨格を宣長自身の言葉によって構成していくよりほかない。

これまで宣長の神の概念についてあるいは神の定義について取り組んだ論文は幾つかあった。たとえば中野裕三氏は「本居宣長の神観念」^②で、宣長の神は産巢日神を至上の絶対神とする一神教なのか、あるいは『古事記伝』の神の定義できわめて広範なものを神と認めていることからわかるように多神教なのか、あるいは村岡氏以来のこれらの両方を認め宣長の神観念は二面を持つという理解のしかたが正しいのかについて考察、論証している。結論は諸々の神の御所為を根源神（産巢日神）の働きに集約する「一即多」の論理を受容しながらも、宣長は「あくまで「神の定義」に示されたやうに、個別神格の独自性は認めてゐた」ということである。従来の一神を奉ずる絶対神的な面と自然宗教に近い多神教的な面の両方を認める理解を訂正し、宣長の神観念の基本はあくまでも広範な神々を認める点にあることを確認している。

さらに中野氏は「ルドルフ・オットーのヌミノーズ概念

——本居宣長の神の定義との比較——」^③で、宣長の神の定義である「尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏きもの」のうち「尋常ならず」にはオットーの「全く他のもの」が対応し、「可畏きもの」には「恐怖に満ちているという契機」と「魅するもの」という契機が対応すると述べている。しかし宣長の神の概念全体あるいは神道の神観念全体を考えれば、こうした比較は決して単純には成立し得ないであろう。中野氏自身も別稿でそれを認めている。^④

東より子氏も宣長の神について幾つかの論考を発表している。「宣長神学の構造——善悪観を中心に——」^⑤では、宣長の神は古代の神々が備えていた「産霊」のもつ躍動的な力強いイメージや剛強で荒々しい荒ぶる神という性格を失い、古代の神観念とはかけ離れたものになっていると結論している。その理由として、神について論じる際も「物のあはれ」論という美意識が根底にあったこと、また鎮魂ではなく比較的新しい祭祀である祓いを神学の基礎としていることの二点が挙げられている。さらに東氏には宣長の神の定義について論じた「宣長学における神の実在——現身・御霊」論を中心にして、^⑥宣長の神学の成立過程について論じた「宣長神学の成立——「自然」から「神」へ——」^⑦がある。

このうち「宣長学における神の実在——現身・御霊」論を中心に——」は宣長の神の概念について考える上で非常に重

要な論文である。東氏は宣長の神の定義に含まれる広範な神々に一貫しているのが「普遍的な聖性概念」と「物としての實在」であるとし、宣長がこのように神を實在する物としてとらえたことの背景に「物のあはれをしる」という宣長独自の認識のしかたがあると考ええる。また實在する物として神をとらえるがゆえに生じる問題点としては、たとえば産巢日神や禍津日神のように総括的な育成や禍の根源神として措定されている神々の場合は、その身体性が徹底し得ないこと、宣長の物としての神を実証的に探求していく方法は、神信仰のあり方からみれば批判を受けるべきものであること、神の身体性を問題にすれば、神は必然的に人間化か自然化かのどちらかをたどることになり、無神論への方向性を含みかねないことの三点を示している。

東氏の論文はいずれも該博な知識に裏づけられ、広い歴史的な視野に立った優れた論文である。しかし、問題は宣長の神の内実について詳細な検討がないことである。たとえば「普遍的な聖性概念」とある。これは「尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物」という言葉から導き出されているのだが、宣長のいう「可畏」についての検証が必要なのではないだろうか。また「物としての實在」とあるが、その実態も宣長の記述に即してより具体的に検討することができないのではないだろうか。

宣長の実物としての神について考える場合、方法は二つあると考えられる。第一は、神が実物として在る、その在りかたとその意味について考察する方法である。第二は、神が実物であるということから派生することがらについて考察し、神が実物であることの実質的な意味をさぐっていく方法である。本稿では第二の方法によって、宣長の実物の神について考察する。つまり、神が物として實在するということがそれ自体について論じるのではなく、神が実物であるがゆえにおこってくる事態を追って、宣長が神をどのようにとらえていたかをより具体的にみようとするわけである。

宣長の著作に接する者は誰でも「神の御所為」という特異な表現が頻出することに気づくであろう。実物の神に肉薄するためには、中野氏や東氏が試みたように「聖性」や「神の身体」等を糸口として迫るよりも、神が行為するという点から考察を進める方が有効なのではないだろうか。本稿では、最初に宣長の神の定義を「可畏きもの」と「御霊」という二点を軸に分析し整理する。次に、神が実物であるために、主体として行為する神となり得ることを示す。さらに神の行為の内容について考察して、宣長の神の性格の一端を明らかにする。

1 可畏きもの

宣長の神の定義は、周知のとおり『古事記伝三之巻』に次のようにある。

さて凡て加微とは、古御典等に見えたる天地の諸の神たちを始めて、其を祀れる社に坐御霊をも申し、又人はさらにも云ず、鳥獣本草のたぐひ海山など、其餘何にまれ、尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物を迦微とは云なり、【すぐれたるとは、尊きこと善きこと、功しきことなどの、優れたるのみを云に非ず、悪きもの奇しきものなども、よにすぐれて可畏きをば、神と云なり、さて人の中の神は、先かけまくもかしこき天皇は、御世々々みな神に坐こと、申すもさらなり、其は遠つ神とも申して、凡人とは遙に遠く、尊く可畏く坐ますが故なり、かくて次々にも神なる人、古も今もあることなり、又天下にうけばりてこそあらね、一国一里一家の内につきても、ほど／＼に神なる人あるぞかし、さて神代の神たちも、多くは其代の人にして、其代の人は皆神なりし故に、神代とは云なり、又人ならぬ物には、雷は常にも鳴神神鳴など云ば、さらにもいはず、龍樹靈狐などのたぐひも、すぐれてあやしき

物にて、可畏ければ神なり、(中略)又虎をも狼をも神と云ること、書紀万葉などに見え、又桃子に意富加牟都美命と云名を賜ひ、御頸玉を御倉板拳神と申せしたぐひ、又磐根木林艸葉のよく言語したぐひなども、皆神なり、さて又海山などを神と云ることも多し、そは其御霊の神を云に非ずて、直に其海をも山をもさして云り、此らもいとかしき物なるがゆえなり、】

〔『古事記伝三之巻』全九、一二五頁〕

「何にまれ、尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物を迦微とは云なり」、「悪きもの奇しきものなども、よにすぐれて可畏きをば、神と云なり」、「すぐれてあやしき物にて、可畏ければ神なり」とあり、単なる海山も「いとかしき物なるがゆえ」に神であると述べられていることからわかるように、神の定義の核は「可畏さ」である。右の定義を細かく考察すれば、「天地の諸の神」と「御霊」の神がどのように違うのか、人あるいは単なる物は神となり得るのかといった問題がでてくるが、どのようなものでも非常に可畏きものを神という点は動かない。宣長は人ほどのようなものを神と言うかという視点から帰納的に神を定義した。その結果神とは「何にまれ、尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物」であるとされ、非常に広範囲なものがそれに取り込まれることとなった。その中で神々が

様々に分類されおり、「可畏さ」はいわば広義の神の条件であると言ってよい。ではこの「可畏さ」はどのような内実を持っているのか。

(1)「可畏」の意味

訶志古は、古書に、畏可畏恐惶懼などの字を書いて、
(割注略) おそる、意なり、

〔古事記伝三之卷〕全九、一五〇頁

加志許牟はおそる、ことなり、書紀推古卷の歌に、
訶之胡彌弓とあり、字鏡に、悸を惶也と注し、加志許
牟とも於曾留ともあり、

〔古事記伝六之卷〕全九、二四七頁

可畏むとは畏れることである。ならば何をどのように畏れるのか。可畏む対象は何なのかを用例によってみる。

(2)可畏む対象

無令惶畏は、那訶志許麻世麻都理曾、と師の訓れたるに従ふべし、こは凡て海中を行はどは、可畏き物なる故に、其心して、懼賜はぬさまに物せよと戒め給ふか、将鰐は猛くおそろしき物なる故にてもあらむか、

〔古事記伝十七之卷〕全十、二六七頁

(言離之神について注釈して——筆者註) さて此御名を負

坐る由は、凶事にも吉事にも此神の一言にて解離る意なるべし、然れば言は借字にて事離なり、〔中略〕たゞ御一言にて、凶事も吉事も忽に解離らむはいとく尊く可畏き大神にぞ坐ける、】

〔古事記伝四十二之卷〕全十二、二九八頁

そもく此一言主大神は、此天皇すら如比畏み賜ふばかり、いみじき御威徳ましまして、尊き大神に坐々ものを、(後略)〔古事記伝四十二之卷〕全十二、三百二頁
不_レ畏_二其態_一とは、祈狩に、如此くなるは甚不吉怪なれば、畏むべきことなるに、猶畏まざるを云、【たゞ猪を畏まずとは非ず、】

〔古事記伝三十一之卷〕全十一、四〇五頁

右の用例から、「可畏き」あるいは「畏む」という言葉が、尋常ならぬ力や事に対して用いられていることがわかる。最初の例から順を追っていえば、海の中を行くこと、一言で凶事も吉事もたちまち解き放つてしまうこと、非常な御威徳をもっていること、占いで非常に不吉な結果が出たことに対して「可畏き」あるいは「畏む」という言葉が使われている。このように可畏む対象は一般的な水準をはるかに超えた力や出来事である。

(3)畏れの内容

宣長は、「可畏き」ものや事にふれたときの畏れをどのような畏れとしてとらえているのか。用例によってみていく。

a あなかしこ萬の禍は、火の穢る、から起るぞかし、禍の起るは、此黄泉の穢より成坐る禍津日神の靈なり火穢る、ときは、此神ところ得て荒ぶる故に、萬の禍おこるなり、(『古事記伝六之卷』全九、二四一頁)

b 此教諭し給ふ神は、(割注略)天照大御神に坐を、痛可畏、其大命を信賜はず、為_レ詐神とさへ申給へれば、大く忿し賜ふこと宜なり、天下得所知看さぬも宜なり、痛可畏、痛可畏、[世人よ、世人よ、此をよく思ふべし、よく思ふべし、天皇のみにも坐まらず、天下には、誰しの人か此大御神の大御心に背奉ては、一日片時も得在べき、あなかしこ、く]」

(『古事記伝三十之卷』全十一、三五〇頁—三五二頁)

c 抑さきに此大神の御覚しに、修_レ理我宮云々とありつる隨に、此宮は、其即造奉賜ふべかりつるに、其よりさきに、先御子を参拝ましめ賜はむことは、然もあるべけれど、誠有_レ験者として、宇氣比試み賜ひ、さて今かく験ありし報命を聞賜ひて後に、此宮造奉賜ふを見れば、初に彼御覚を、なほ疑ひ所思ししが如思はる、故思に、彼肥長比賣の、蛇形を現して、御子を

追奉しは、若くは此御疑ひを、大神の怒らせる御所行にもやありけむ、あなかしこ、

(『古事記伝二十五之卷』全十一、一三四頁)

d 驚懼は、天皇の忽に崩坐ぬるを驚き神の御崇を懼むなり、(『古事記伝三十之卷』全十一、三五四頁)

e さて何の故に、天皇を弑し奉賜へとはのたまへるぞと云に、初より天皇の乞賜ふに従ひ奉らずして、速総別王に婚給へれば、必天皇の、御咎あらむ事の、恐しく畏くてなるべし、

(『古事記伝三十七之卷』全十二、一二五頁)

f されば神は、理の当不をもて、思ひはかるべきものにあらず、たゞその御怒を畏みて、ひたぶるにいつきまつるべきなり、(『直毘靈』全九、六一頁)

「此神ところ得て荒ぶる故に」(a)、「大く忿し賜ふ」(b)、「大神の怒らせる御所行にもやありけむ」(c)、「神の御崇を懼むなり」(d)「御咎あらむ事の、恐しく畏くてなるべし」(e)、「たゞその御怒を畏みて」(f)とあるように、神(eでは天皇)の怒りが「可畏む」ことと背中あわせになっている。単に畏れるのではなく、神の意にそわず御怒をかうことが怖れられ、それが畏れにつながっている。神の怒りにふれると、aのように禍事が起こったり、bのように死に追いこまれたり、d、eのように崇や罰が予想され

たりする。それを怖れて「ひたぶるにいつきまつるべきなり」(f)ということになる。このように、「可畏む」とは、尋常ならぬものの怒りとそれによってもたらされる不幸を怖れるということである。

宣長が可畏むべき対象として想定しているのは、尋常でない出来事あるいは力であった。そしてaからfまでの用例から、「可畏む」の基底には、尋常ならぬものの怒りに対する怖れとそれによってもたらされる不幸への怖れがあることがわかった。

さらに「可畏む」は右の原義から派生した次のような意味を合わせ持つ。

(4) 「可畏む」の派生的な意味

① 「可畏き」が行為を規制する意味で使用されている場合。

g 又凡て神社に奉仕する人の、己が仕る神を、強て尊き神にしなさむとて、此外宮の神を、国常立ぞと云たぐひの、みだりごと、世に多し、そは其神の御為にも、いと可畏きわざなり、さる直からぬ偽りごとを、神は喜び給はめやは、(『古事記伝十五之巻』全十、一七〇頁)

h さて上代の御陵どもは、上にも云る如く、何れもく甚大きに、厳き御構なりけるは、誠に然あらまほしき

わざなるを、仏の道の広く行はれて、いともく可畏く火葬と云にし奉ることの始まりて、中ごろの御世々々は、皆然らぬはなく、御陵も無きが如くにてたゞ法華堂とか申して、全仏舎のさまなりけるは、甚もくあさましく、哀きならひなりけるを(後略)

(『古事記伝二十之巻』全十、四五七頁―四五八頁)

i そもそも此一言主大神は、此天皇すら如此畏み賜ふばり、いみじき御威徳ましまして、尊き大神に坐々ものを、小角が如き微賤き者の、いかでかよくいさ、かも制し奉ることを得む、かへすくおふけなくいとも可畏き妖言にこそありけれ、

(『古事記伝四十二之巻』全十二、三〇二頁)

それぞれ祭神を勝手に決めること(g)、天皇の遺体を火葬にすること(h)、役小角が一言主神を縛ったという故事(i)が「可畏き」と形容されている。「可畏き」の本来の意味は、尋常ならぬものの怒りをもって不幸がもたらされることを怖れるということであった。ここでは、さらにその原義から進んで、怒りが予見される行為を規制する意味となっている。

② 「可畏き」が命に従うことを意味する場合。

恐立奉は、下に天尾羽張神の答に、恐之仕奉と見え、

又事代主神の語にも、恐之此国者立_ニ奉天神之御子_一と見え、又下卷穴穗宮段に、恐随_ニ大命_一奉進などあると、同語格なり、恐は詞志許斯と訓べし、速に諾して承る詞なり、〔古事記伝九之卷〕全九、三九九頁

恐之は加志許志と訓べし、如此言て、即仰を承り諾なふ辞になるなり、今世に加志許麻理白多と云も是より出たり、〔古事記伝十四之卷〕全十、九三頁

これらの「恐（かしこし）」は、神あるいは天皇の命を直ちに受諾するという意味である。

(5)まとめ

「可畏」むとは畏れることである。何を畏れるのか。その対象は、尋常ならぬ力あるいは出来事であった。具体的に言えば、尋常ならぬものの怒りとそれによってもたらされる不幸への怖れ、それが畏れの内容であった。

さらにそれから派生した意味として次の二つがあった。

第一に人間の行為を形容して、その行為が可畏きものの怒りを引き起こすことが予見される故に、禁止あるいは規制の意味をこめて使用される場合①。第二に、神あるいは天皇という可畏きものの命を直ちに受諾する意味で使用される場合②。行為の規制あるいは禁止と、命をうけて進んで行為することでは正反対の意味になっているよ

うに見えるが、この二つは根底に同じ怖れをもち、そこから生じた異なる局面である。①の場合、常ならぬ力をもつ神や天皇の怒りを怖れるが故にある行為が規制、禁止される。同様に②では、その怒りを怖れるが故に、命を直ちに受諾しそれに従って行為することが誓われる。ともに怒りを怖れる故の「可畏」むである。「可畏」む対象は、尋常ならざる力あるいは出来事であり、怖れの具体的な内容は尋常ならざるものの怒りあるいはその怒りによってもたらされる不幸に対する怖れであった。つまり宣長は、常ならぬもので、それに従わなければ大変な不幸がもたらされるものを神と定義したということになる。この定義には先にみたようにきわめて広範囲なものが含まれ、広義の神の定義ということができる。

宣長の神はこのように畏怖の対象であるが、宣長が中世の村々の人々が神を畏れたように、神を畏れていたかというところではない。3の(3)で考察するように、宣長の場合、神のはたらきはめぐみとしてあらわれ、畏怖するよりもそのめぐみを感謝することに重点がおかれている。

2、御霊の神

「可畏き」ということが宣長の広義の神の定義であるな

らば、狭義の神の定義は御霊の神ということになる。御霊とは神の力、はたらきをいう。⁸⁾最初に宣長の神の定義の中で御霊がどのように扱われているかを分析し、次に御霊の神を狭義の神の定義とすることが誤りないことを証明する。

(1) 御霊の有無が神であるか否かを決定することを示す用例

a 凡て古は禽獸は更にもいはず、さらぬ雜物までも、

靈しあれば皆神と云し例なれば、今此曾富騰をも神と云ること、異むべきに非ず、

〔古事記伝十二之卷〕全十、一二頁

b 伊都之尾羽張神は、伊邪那岐大神の、迦具土神を斬給ひし御刀の御霊にて、即其御刀の名を、天之尾羽張とも、伊都之尾羽張とも云よし、上に見えたり（割注略）考合すべし、さて其処には、神と云ざるは、直に其御刀をさす故なり、此は其御霊を云故に、神と云り、

〔古事記伝十四之卷〕全十、九一頁—九二頁

a、bは御霊の有無が神であるか否かを決定している例である。aでは、御霊さえあれば全て神であると述べられている。bは、ある物自体を指す場合は神とはいわないが、その物の御霊を指す場合は神という例である。bの例によれば伊都之尾羽張神と言えば御刀の御霊をいい、伊都之尾羽張ならば単にその刀を指すということになる。同じ一振

の刀でも、その御霊を指す場合は神であり、刀自体をいう場合は物である。御霊があれば神である、あるいは御霊を指して神というところから、宣長の神の定義の基盤は御霊にあると考えられる。

御霊が基盤であることは、御霊のはたらきによって真正なる神と認められる例があることから明らかである。

c 其菟白云々、此言のごとく果して、八上比賣をば、大穴牟遲神の得たまへるは、この菟の霊ちはひなるべければ、まことに神なりけり、

〔古事記伝十之卷〕全九、四三三頁

菟はその御霊のはたらきによって、大穴牟遲神に八上比賣を得させたゆえに、真正なる神と認められている。御霊が神であるか否かを決する条件となっている。

(2) 御霊の有無に関せず物あるいは人自体を指して神という場合

一方、御霊の有無に関せず物あるいは人を神という場合がある。(1)でみたように、御霊が神の定義の基盤をなすならば、そうしたことはあり得ないはずである。御霊ではなく物や人自体を神というのはどのような場合なのか。そしてそれは(1)で得た御霊があれば神であるという結論とどのように整合するのか。

d さて又海山などを神と云ることも多し、そは其御霊

の神を云に非ずて、直に其海をも山をもさして云り、此らもいとかしこき物なるがゆえなり、

〔古事記伝三之卷〕全九、一二五頁

e 此八島六島の亦名どもを、其の国御魂神の名と謂は、ひがことなり、此はたゞに其島国を指して云る名なり、〔古事記伝五之卷〕全九、二〇二頁

f 八十神とは、八十と多くの神たちを云、上卷に大國主神之兄弟八十神ともあるに同じ、〔割注略〕さて此は、当時の人なるを神としも云るは、〔神の御霊を云には非ず、〕右の伊豆志袁登売をも神と云ると同くて、甚も上代にて凡ての事のさま神代の如くなるを以て、神とは語伝へたるなり、

〔古事記伝三十四之卷〕全十二、一二頁

dに「其御霊の神を云に非ずて」、fに「〔神の御霊を云には非ず、〕」とある。これらはどのような意味なのか。eを参考にして考える。eに島々の異称はその島々の国御魂の神の名ではなく、その島国を指す名であると述べられている。この島々の国御魂の神とはどのような神のことかといえは「何神にまれ国を經營坐し功德あるを、其国々にて、国魂とも大國魂とも申して拝祀るなり、」〔古事記伝十二之卷〕全十、二二頁、二三頁とあるように、島々を「經營坐し功德ある」神のことである。従つてeの主旨は、島々の異

称はその島々を「經營坐」国御魂の神ではなく、島々そのものを指す名であるということである。

宣長は、海、山、島等の自然あるいは人の呼称には、その御霊の神を指す場合とそのものの自体を指す場合の二通りがあると考へている。御霊の神を指す場合とは、それを「經營坐」神をいう場合である。たとえば山の神といった時、それが御霊の神を指すとすればその山を「經營坐」神のことである。一方dのように「其御霊の神を云に非ずて」という場合は、山そのものを神という。山について「經營坐」というのはたらきを及ぼす神と、山そのものの神の二種があることになる。御霊の神の条件は「經營坐し功德」があるか否かであり、そのものの神の条件はdに明らかなように「いとかしこき物」であるか否かである。fも同様である。当時の人を神と言つたのは、御霊の神をいうのではない。当時はかなり古い上代であつたため、すべて神代のようであつた。つまり神代の神々のように人も可畏かつたために、人そのものを神といったという主旨である。このようにあるものについて、その御霊の神を神という場合と、その存在そのものが可畏い故に神という場合がある。

では、御霊が条件である御霊の神と可畏さを条件とする存在そのものの神との関係はどのようなになっているのか。

(3)御霊の神と可畏さを条件とする存在そのものの神との関係

g 天鳥船、名意上の鳥に同じ、さて書紀に、蛭児を天磐楸樟船に載て流やるとも、又鳥磐楸樟船を生みて、其に載てとも、又別段に、高橋浮橋、又天鳥船亦將供造、などもあり、はた此の亦名にも、神と云ぬなどを見れば、是は直に船を指て神と申歟、されど次生神名と云、下に天鳥船神副建御雷神^二而遣、ともあるを思へば、正しき神とも聞ゆ、

〔古事記伝五之卷〕全九、二一六頁

「次生神名鳥之石楠船神。亦名謂天鳥船。」という原文の中の「天鳥船」についての注釈である。天鳥船とは鳥之石楠船神の異称であり、他に天磐楸樟船、鳥磐杼樟船といわれることがある。「天鳥船」は、直に船を指して神といわれるのか、あるいは「正しき神」なのか。結局宣長は判断を留保し、どちらの可能性も認めるわけだが、今ここで問題にしたいのは宣長がいう「正しき神」とはどのような神のことなのかということである。「正しき神」とは文字通り真正なる神ということだから、この「正しき神」の意味するところがわかれば、宣長の神の定義の核心をつかむことができる。

これらの異称に神がついていないのは、「直に船を指て神」といっているからかもしれないと宣長は考えている。

その可能性を残しながらも、宣長は、原文が「次生神名」つまり次に生んだ神の名はという言葉で始まっていること、また後に天鳥船神という言葉が出てくることを考えれば「正しき神」なのかもしれないと判断を留保する。「正しき神」は「直に船を指して」神という場合の神と対比されている。そして(1)のb、(2)のd、eからわかるように「直に」を指して「神」という場合の神は、御霊の神と常に対比されていた。だから「正しき神」とは御霊の神を指すと考えられる。

例文によつて詳しく説明すると次のようになる。(1)の例文bに「さて其処には、(天之尾羽張あるいは伊都之尾羽張と言つて——筆者注)神と云はざるは、直に其御刀をさす故なり、此は(伊都之尾羽張神といつて神をつけているのは——筆者注)其御霊を云故に、神と云り、」とあり、「直に其御刀をさす」と「其御霊を云」が対比されているのに始まつて、(2)のdでは御霊の神ではなく「直に其海をも山をもさして」、eでは国御魂(御霊)の神ではなく「たゞに其鳥国を指て」とあつて、いずれも「直に」ある物そのものを指すことと御霊の神を指すことが対比されている。「直に」を指て」という言い回しは、それと御霊の神とを対比させる時の常套句である。「直に」を指て「神」という場合の神は御霊の神と対比されているのだから、「天鳥船」について二つの

考え方があり、一方が「直に船を指て神」としてゐるのだとすれば、もう一方の考え方は、御霊の神としてとらえることであるということになる。gにおいて「直に船を指」す神と対比されている「正しき神」とは御霊の神であるということになる。

gにおいて「正しき神」が御霊の神を指すことは次のことから明らかである。(1)のbで「直に」物を指す場合は名称に神をつけず、御霊の神の場合に神をつけると言明されていた。その通り天鳥船に神がつかないのは「直に船を指」しているからであると解釈されている。とすれば天鳥船神といわれる場合は、神がついているから御霊の神であり、この天鳥船神と記されている方が「正しき神」なのだから、「正しき神」とは御霊の神を指す。御霊の神が「正しき神」であるならば、「直に」を指して神という存在そのものの神は二次的な位置にあるということになる。

(2)のdから明らかのように「直に」を指して神という存在そのものの神の条件は「いとかしき」ということである。「可畏き」ものが神であるという定義と、2の(1)でみた御霊を神という定義、これら二つはどのように整合しているのか。これについては次のように考えることができる。御霊の神の場合は御霊のはたらきによって可畏いことは自明であるから、可畏さを条件とする神の中に含まれる。

可畏さを条件とする神は、御霊の神だけでなく他の雑多な神を包含する広い概念であり、広義の神であるということが出来る。それに対して御霊の神はより限定された狭義の真正なる神である。

3、神が実物であるということ

(1)実物としての神

1と2の考察から宣長の神の定義が可畏さを条件とする広義の神と、御霊があることによる狭義の神から構成されていることがわかった。神のような可畏さをもつ人や物を広い意味で神と呼ぶことは一般的であり、また厳密な意味で神というならば神社の御神体によりつく御霊、あるいは人にやどる御霊をさすことも一般的である。つまり宣長の広義、狭義の神の定義は妥当なわかりやすい定義であるといえることができる。問題は、宣長が神を実物であると主張する点にある。宣長はどのような意味で神が実物であるといっているのであろう。

サテカミト唐ノ神トハ、大抵ハ同ジキ故ニ此字ヲアツ、然レドモ、カミト唐ニ云フ神トハ、七八分ハ同ジクテ、二三分ハ異ナル事アリ、然ルヲ、古来タゞ神ノ字ニ委ネテ、全ク同物トノミ心得テ、異ナル処アル事

ヲ考ヘズ、今ソノ異ナル所ヲイハバ、易ニ陰陽不測之謂_レ神、アルヒハ、氣之伸者為_レ神、屈者為_レ鬼、ト云ルタグヒ、コレラハ神ト云物ノ現ニアルニハアラス、不測ナル処ヲサシテ云ヒ、氣之屈伸セル処ヲサシテ云ルノミ也、故二人ヲホメテ神聖ナド云トキノ神字モ、タゞ神靈不測ナルト云ルニテコソアレ、其人ヲ直ニ神ト云ニハアラス、サテ皇国ニテ云カミハ、実物ノ称ニ云ルノミニテ、物ナキニタゞ其理ヲサシテ云ル事ハナキ也、サレバ唐ノ易ニ神道ト云ルモ、神靈不測ナル道ト云意ナルヲ、御国ニテ神道ト云神ハ、実物ノ神ヲサシテ云リ、又杜ニ祀ル神ノ御靈ナドヲカミト云ハ、実物ニハアラヌニ似タレドモ、是モ其御靈ヲ直ニ指テカミト云也、唐ノ如クソノ靈ナル処ヲ云トハ異也、故ニ皇国ノカミハ体言ニノミ用テ、用言ニ元ル事ナシ、唐ノ神ハ体言ニモ用言ニモ用ル也、故ニソノ用言ニ云ル神字ヲバ、アヤシキナド訓テカミトハヨマズ、サテ又御国ニテハ人ノミニ非ズ、龍雷ノタグヒ、或ハ虎狼ナドノ類ニテモ、凡テ神靈アルモノ、可_レ畏物ヲ、ミナ其現身ヲカミト云、又生類ノミニモアラス、山川海ノタグヒニテモ、神靈アル、又可_レ畏ヲバ、直ニ其物ヲ指テカミト云、(『答問錄』全一、五三四頁—五三五頁)

「神靈不測」な状態、あるいは「氣之屈伸セル」状態を

神という唐国とは異なつて、日本の場合、神は「実物ノ称ニ云ルノミ」である。神は実物であり、虎でも龍でも、山でも川でも、その「現身」あるいは「直ニ其物」を指て神という。だから杜にまつられている御靈も、「実物ニハアラヌニ似タレドモ、是モ其御靈ヲ直ニ指テカミト云」。唐の場合神は状態を指すから、形容詞として用いられる。しかし日本の場合は、神は実物であるから神は体言として用いられるのみである。

(2) 神が体言であることの意味

同じ主旨の文章が『古事記伝三之卷』にもある。

迦微に神字をあてたる、よくあたれり、但し迦微と云は体言なれば、たゞに其物を指して云のみにして、其事其徳などをさして云ことは無きを、漢国にて神とは、物をさして云のみならず、其事其徳などをさしても云て、体にも用にも用ひたり、

(『古事記伝三之卷』全九、一二二六頁)

漢国では神は体言あるいは用言として用いられるが、日本では神は体言である。神が体言であるということを、神道という言葉例にとつて具体的に考えてみる。

a サレバ唐ノ易ニ神道ト云ルモ、神靈不測ナル道ト云意ナルヲ、御国ニテ神道ト云神ハ、実物ノ神ヲサシテ

云り、『答問録』全一、五三四頁)

b たとへば彼国書に神道と云るは、測りがたくあやしき道と云ことにて、其道のさまをさして神とは云るにて、道の外に神と云物あるには非ず、然るを皇国にて迦微之道と云へば、神の始めたまひ行ひたまふ道、と云ことにこそあれ、其道のさまを迦微と云ことはなし、もし迦微なる道といはば、漢国の意の如くなるべけれど、其もなほ直に其道をさして云にこそなれ、其さまを云にはならず、『古事記伝三之卷』全九、一二六頁)

c さて皇国の神は、今の現に御宇天皇の皇祖に坐て、さらにかの空き理をいふ類にはあらず、さればかの漢籍なる神道は、不測くあやしき道といふこゝろ、皇国の神道は、皇祖神の、始め賜ひたまふ道といふことにて、其意いたく異なるをや、『直毘靈』全九、五八頁)

漢国では、神道といった場合、神は形容詞でその道のありさまが測りがたく靈しいということ意味する(a、b、c)。この時、道のほかに神というものがあるのではなく、神は道の修飾語にすぎない。日本においては神道という場合、その神とは「実物ノ神ヲサシテ」(a) いるのであり、迦微之道といえは「神の始めたまひ行ひたまふ道」(b) あるいは「皇祖神の、始め賜ひたまふ道」(c) を意味する。漢国では神は形容詞であり、道の様子を表現する。

しかし日本の場合、神は主格であり、道を始め行うという行為の主体である。神が体言としてのみ用いられるということの意味の一つは、主格として用いられるということである。それは行為の主体となることを意味する。

神が体言としてのみ用いられるためにおこるもう一つの現象がbの最後の部分に出ている。「もし迦微なる道といはば、漢国の意の如くなるべけれど、其もなほ直に其道をさして云にこそなれ、其さまを云にはならず」。「迦微なる道」といえば、漢国の用法のように神を神靈不測なるという意味にとつて、あやしい道という意味になるように考えられる。しかしそうではない。神はそれでもなお直に道を指しているのであつて道を形容しはしない。つまり、神なる道という時、その意味は道は神であるということであり、神が道を形容することはない。神のような道という意味にはならない。神自体が実物だから、他のものを形容することはできないのである。だから神なる道といえは、道が神であるという意味になる。

つまり、神は実物であり、体言でしか用いられないために、文の構成要素としては、先に述べたように主格となるか、このように体言として補格となるかのどちらかである。たとえば神なる家という言葉の意味は、神のように靈しい家ではなく、家がすなわち神であるということである。

宣長における神は「実物」であるために、形容詞とはなり得ない。文の中では主格となるか、体言として補格となるかのどちらかである。主格となれば、当然下に続く動詞が示す行為をなす主体となることが考えられる。宣長の文章に頻出する「神の御所為」という表現はここに由来する。神が補格となる場合は、主語すなわち神ということになる。山や川などそのものを直に指して神という宣長の表現も神が実物であることから発している。

先に考察した御霊の神とは、神が主格として用いられて、何らかの行為を為すもの、あるいははたらきをおよぼすものとして用いられた場合のことであり、また可畏きがゆえに存在そのものが神であるといわれるのは、神が補格として用いられている場合であるといことができる。

(3) 神の行為の内容

神は「所為」によって「人に触る」。それによって人は神の実在を知る。

此外も、目には見えね共、声ある物は耳に聞え、香ある物は鼻に嗅れ、又目にも耳にも鼻にも触ざれ共、風などは身にふれてこれをする、其外何にてもみな、触るところ有て知る事也、又心などと云物は、他へは触ざれども、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物也、其中に天照大御神などは、今も諸人の目に見え給ふ、又今も神代も目に見えぬ神もあれ共、それもおのゝその所為ありて、人に触る故に、それと知事也、(『くず花』全八、一六〇頁)

神は実物であるから本来目に見えるものである。しかし、見えない場合でも「それもおのゝその所為ありて、人に触る故に、それと知」ることができるといふ。神の「所為」が「人に触れる」。それによって、人は神の実在を知ることができ。宣長の神は主体として行為し、そのはたらきによって人は神の実在を知ることができる。では、神はどのようなはたらきを為すのか。

神のはたらきは日々の生活のすみずみまでを支えるめぐみとしてあらわれる。

上は位たかく、一国一郡をもしりて、多くの人をしてたがへ、世の人いうやまはれ、萬ゆたかにたのしくてすぐし、下はうえず食ひ、さむからず着、やすく家る、これらみな、君のめぐみ、先祖のめぐみ、父母のめぐみなることはさるものにて、その本をたづねれば、件の事どもよりはじめ、世にありとあるものゝこと、みな神のみたまにあらざうことなし、しかれば、世にあらむ人、神を尊まではえあらぬ事なるを、平日

になりぬることは、さしも心にとめず、忘れをるならひにて、君のめぐみ、先祖のめぐみをもさしもおもはず、もとより神の御たまなることは、みなわすれはてて、思ひもやらぬは、いとくかしこくあるまじき事なり、一日も、食物なくはいかにせむ、衣物なくはいかにせむ、これを思はば、君のめぐみ、先祖父母のめぐみをつねにわするべきにあらず、(『玉勝間』全一、四

四七頁)

「うえず食ひ、さむからず着、やすく家る」これらはみな「神のみたま」であるとされている。人の日常は神の「御所為」によって支えられている。それが欠ければ「食物なくはいかにせむ、衣物なくはいかにせむ」という事態に立ち至る。神の「御所為」は、それほど日常のかつ実質的なめぐみとして人にあらわれた。

ここで、注意しておかなければならないのは「これらみな、君のめぐみ、先祖のめぐみ、父母のめぐみなることはさるものにて、その本をたづねれば、件の事どもよりはじめ、世にありとあるものゝこと、みな神のみたまにあらずということなし」とあって、君、先祖、父母のめぐみがその本にある神のめぐみと本質的に同じであると考えられている点である。『家のむかし物語』にも、たくさんの本を書き著し、古道を広めることができたのは「皇神たち

のめぐみ、君のめぐみ、先祖たち親たちのみたまのめぐみ」(全二十、二九頁)によればこそであったと記されており、神のめぐみと君、先祖、親のめぐみが同質のものとしてとらえられている。神のはたらきは、めぐみとしてあらわれた。そして、そのめぐみは、本を神のみたまにおく君や先祖、親のめぐみとして日常の中に具体的に示されている。

4、宣長の神の位置づけ

以上、宣長の神は広義では「可畏きもの」であると定義され、狭義では御霊の神と定義されることをみた。また、神が実物であるために体言でしか用いられないということの意味の一つは、神は主格として行為することであった。そしてそのはたらきは、きわめて日常的、実質的であることがわかった。

垂加神道では神は超越的な力であった。神は整えられた人の心に宿って、その力を全身に充溢させると考えられた。人と神が全く異なる存在であるからこそ、神との合一が観念された。人は特別な修養を経て、特別な状況において、神と特別な関係を結ぶ。

これに対して宣長の神は、行為する神であり、その「御所為」は日常的にめぐみという形ではたらきを人におよぼ

す。神の行為は、君や先祖や親のめぐみとして、日々そこに見出すことができる。その意味で、宣長が、神を如何に人智の及ばぬ遠く遙かな所においていたとしても、その実、神は人の日常の世界の中に取り込まれていたということが出来る。

註

*宣長の文章はすべて『本居宣長全集』（筑摩書房、昭和四三年・平成五年）から引用した。巻数はたとえば一卷ならば全一と記した。引用に際して表記を改めた部分がある。

(1) たとえば村岡典嗣氏は『本居宣長』の中で、歌論から神道論への変化について「彼（宣長——筆者註）の思想全体の発展の結果」（村岡典嗣『本居宣長』岩波書店、昭和三年、二八四頁）であるとし、歌論を「更に高き古道の主義の階梯」（同右、一八三頁）と位置づけている。

歌論から神道論への変化あるいは移行を軸にして宣長を論じている点は、相良亨氏も同じである。相良氏は歌論時代から神道論時代への転換の鍵は『石上私淑言卷三』にあるとする（相良亨『本居宣長』東京大学出版会、一九七八年、まえがきiv頁）。氏は『石上私淑言卷三』で初めて「世の中のすべての「事」は神のしわざであり、よくもあしくもこれにしたがわなければならないという神観念が登場したということ」（同右、一〇四頁）に注目する。そして、

この神観念は「はらし、なぐさめないではおられない堪えがたいあわれ」が、ただ歌に向うだけでなく、歌の粹をこえて新しい神観念の形成を求め」（同右）た結果であると述べる。村岡氏の場合も相良氏の場合も、歌論が前提としてあり、そこから神道論が導き出されている。

もちろん、村岡氏も相良氏も歌論と神道論を個々に分離させて論ずべきものと考えているわけではない。相良氏が述べているとおり、宣長は京都遊学中から「自らはつきりと神道を奉ずる立場を宣言していた」（同右、一七頁——八頁）し、「外に現れた形で」の歌論から神道論への移行は、脇においておいたもの、あるいは底辺に流れていたものを、正面から問題にしなければならなくなった宣長の内的な欲求によって現れた」（同右、一九頁）ものだからである。神道は、いつも宣長の中にあつた。

また歌論と神道論の位置関係についても、歌論から神道論へと展開したからといって歌論を優位にしているわけではない。相良氏は「世の中の「事」はすべて神のしわざであり、よくもあしくもそれにしたがうべきものとしての神をもつことは、世の中の「事」に堪えがたいあわれを感じる時にも、その「事」をそのようなものとしてわれわれの前にいたのは神のしわざであると理解することであり、この神とのかかわりをもつことによつて、そこには、一種の救済が得られるということになろう。」（同右、一〇四頁）と述べる。すべては神のしわざであるということを認めることによつて、物のあわれ論も神の支配下におかれたということである。

しかし、このように理解されていながらもなお歌論から神道論へという流れによっているために、神の問題は第一義的に取り上げられることがなかった。

(2) 『神道学』一四九号、平成三年五月。

(3) 『明治聖徳記念学会紀要』復刊第十二号、明治聖徳記念学会、平成六年八月。

(4) 『神道宗教』第一六一号、神道宗教学会、平成七年十二月。

(5) 『思想』六九七号、一九八二年七月。

(6) 『季刊日本思想史』第二十五号、一九八五年。

(7) 『日本史研究』三三二号、一九八九年。

(8) このように定義することについては、拙稿「本居宣長の「現身」に関する考察」『日本思想史学』第二十六号、平成六年参照。

(9) 垂加神道については高島元洋『山崎闇斎—日本朱子学と垂加神道』ぺりかん社、一九九二年を参考にした。

(元お茶の水女子大学聴講生)