

吉川 宜時

一 『日本書紀』との訣別

『古事記伝』総論部「書紀論^{アケツラ}ひ」に『日本書紀』冒頭文章に対する批判がある。批判は『日本書紀』の文章の形式の話に限定されるのではなく、その思想の内容にもかかわることがらである。当の宣長も自身の文章には自覚的であつたはずで、漢意批判の強烈な表現も、その前面に出てくる排外的な主張の側面だけを取り上げて見るのではなしに、その総体を思想表現として受けとめることが宣長研究では深く追求されてこなかつたと考えられる。⁽¹⁾そこには神観をめぐる対決が用意されていた。

次に乾道^{リス}独化^{コノユニセリ}、所以^ス成^{セリ}此^ニノ純男^ヲ、また乾坤^ノ之道^相參^テ而^{シテ}化^ス、所以^ニ成^ス此^ノ男女^トある、是^レらも撰者^ノの心^もて、新^ニに加^ハへられたる、さかしら文^{コト}なり、其^ノ故^ハは、まづ乾坤^ナどいふことは、皇国^ニになきことにて、その古言^ハなければ、古^{イニシラヘノツクヘコト}伝説^ニに非ること明らかし、もし古^ハ伝^ハならむには、たゞに天地^ノ之道^トこそあらめ、但しそはただ天地^ヲを乾坤^トと書れたる、文字^ノの異^{カハ}りなれば、なほゆるさるべけれど、此^ノ神^ノたちを、その乾坤^ノの道^ニよりて、化^{ナリマセ}坐^スるさまに書れたるは、いたくまことの意^ニに背^ケり、此^ノ神^ノたちも、たゞ高御^{タカミ}産^ム巢^ス日^ヒ神^{カミ}産^ム巢^ス日^ヒ神^ノの御^ミ靈^ミによりてこそ成^{ナリマシ}坐^スけめ、然^{シカ}成^{ナリマセ}坐^スる理^ハは、いかにとも測^{ハカリ}知^ルべきにあらぬを、かしこげに乾坤^ノの化^ナなどいひ

なすは、漢意のひがことなる⁽²⁾

神々が乾坤によつて生成したというのならばそれは古伝として承服できない、と否定する。そこで宣長が乾坤に對置したものが「高御産巢日神産巢日神の御靈」の根拠となる「成坐る理」であつた。ここは『古事記伝』において産靈の生成原理「成坐る理」について一番最初に言及した箇所である。実は産靈の對置は、従来神道との對決を意味していた。たとえば山崎闇斎「垂加社語」で言う。

天神一代は天地一氣の神、二代より六代に至りてこれ水火木金土の神、第七代は則ち陰陽の神なり⁽³⁾。

五行始生説を取り込むことは「天神七代」の系譜全体の理解に、周濂溪の『太極図説』との対応が念頭にある⁽⁴⁾。

宣長は「垂加ノ神道ノ師ハ、吉川惟足也、後ニ又度会延佳トス⁽⁵⁾」と見ていたように、こうした中世神道からの『日本書紀』解釈の伝統に連なる闇斎の神觀と對決したのである。すなわち『日本書紀』批判は、従来神道とのそれを意味したわけである。闇斎の天御中至尊の同体異名とする國常立尊を太極に配置し、五行の神を陰陽五行を示すとする解釈を宣長は拒絶した。

従来神道との闘いの真の意味を問うならば、宣長の神觀の基礎といえる産靈^{ウツク}について捉え直すことが必要である。神々の生成「成る」についての論理を問い直すことになり、

今日の『古事記伝』の読みの一新につながるものといえる。

まずは戦前以来の研究における「産靈」ないしは「成」の受容を一瞥して、そこにある問題点を抽出をしておこう。

二 『古事記伝』における「成」の解釈の受容

宣長は『古事記』の冒頭文「天地初めて発けし時、高天の原に成れる神の名は⁽⁶⁾」に出てくる「成」について『古事記伝』でこう解釈をした。

成は那理麻世流と訓べき由、首卷【訓法に条】に云るが如し、さて那流と云言に三の別あり、一には、無し物の生り出るを云、【人の産生を云も是なり、】神の成坐と云は其意なり、二には、此物のかはりて彼物に変化を云、豊玉比売命産坐時化⁽⁷⁾八尋和邇⁽⁸⁾たまひし類なり、三には、作事の成終るを云、國難成とある成の類なり、【此三の差によりて、漢字は生成変化など異あれども、皇國に古書には、訓の同じきをば通用ひて、字にはさしもか、はらざること多し、此の成も、成字の意とはいさか、異にして、書紀に所成⁽⁹⁾神とある字の意なり、○木草の実の那流、又産業を万葉歌などに那流と云る、これらは上件の三とは、本より別なる言か、はた三ツの中より出たる言か、未

考へず⁷⁾

『古事記伝』の受容には批判的継承という側面もあり、
こゝでは「成」の語をめぐっての受容を数例取り上げたい。
まず山田孝雄『古事記上巻講義一』では宣長の考えは
「あまりに常識的で平凡」であると云う。

人の生まれることを今までなかったものが生まれると
考へるのは甚だ疎漏な考へ方である。親といふ原因が
あり、親の身體の一部が分離して子が出て来る。木の
実もさうである。……無より生じた「ナル」ではない。
天之御中主神、高御産巢日神、神産巢日神の力の発動
である。この神様はあらゆる実力の根源の神である。
無始無終の根源の神は初と見れば初であるが、実は無
始無終である。唯吾々の言葉ではじめて認識した時に
「はじめ」と考へ奉つたのである。神様自體の本質は
無始無終である。

「成」は「天之御中主、高御産巢日神、神産巢日神の力
の発動」とされる。山田は天之御中主神について「今の語
で云へば天地（宇宙）の中心の主宰者の意である。天之御
中主神は無始無終の神様（時間的、空間的に）で斯くの如
き名をおつけした」と言う。これは闇齋が天御中主尊を太
極に配置したのと同じ理解とみてよい。

西郷信綱『古事記注釈第一巻』で「成る」について宣

長の前述の解釈を「第一の義である」として次のように言
う。

しかし、無かった物がなり出るといつても、それは
〈無からの創造〉ではない。〈無からの創造〉とは、神
の絶対性を強調した中世キリスト教神学の鑄造にかか
る概念であるらしく、旧約聖書においても、神は無か
らではなく混沌から秩序を創造した。神話における創
造はつねに混沌からの創造である。混沌は空虚な空間
ではなく、また絶対的始まりでもなく、いわゆるいいが
たいこの世の出発点に他ならない。その混沌から生ず
るのが「成る」である。だから草木に実が結ぶのも、
人間が生まれるのも「成る」にあたるわけで、神々も
あつたのではなく、成つたのである。

西郷によれば「創造」は「無」からではなく、「混沌」
から始まる、とされる。「混沌」という現象から始まるの
であれば、神々は「成つた」というより「あつた」とい
う方が事態に近いのではないか。こうした西郷と同じ見解は
他にも多く見られ、次に見る丸山眞男もそうである。

丸山眞男は「歴史意識の「古層」」において宣長の「成
る」の規定を、「記」の解釈としてよいが、われわれの問
題はまさにその先にある」として、『古事記』と『日本書
紀』の記述の差異について分析する。「うむ」論理はズル

ズルと「なる」発想にひきずられている」として、「なる」について総括する。

以上、記紀の宇宙と国土神の発生論において、「なる」発想がいかに「うむ」論理にも渗透しているかの様相を略述した。この「古層」を通じてみた宇宙は、永遠不変なものが「在」る世界でもなければ、「無」へと運命づけられた世界でもなく、まさに不断に「成り成」る世界にほかならぬ。こうした「なる」の優位の原イメージとなったものは、おそらく、「ウマシアシ、カビ、ヒコヂ」の「葦牙」が「萌え騰る」景観であろう。この原イメージは、次項以下でのべる「つぎ」にも「いきほひ」にも貫徹している。有機物のおのずからなる発芽・生長・増殖のイメージとしての「なる」が「なりゆく」として歴史意識をも規定していることが、まさに問題なのである。そのさまざまの含意は、他の諸範疇との連関において追々明らかにされるであろう。

さらに丸山は「歴史叙述においてムスヒ（産霊）の発動による生長増殖という宇宙創成のイメージが、ひきつづき低音として静かに、しかし執拗にひびいている」と言う。

この西郷・丸山の見解を受けて、近年の言説に着目すると神野志隆光の発言がある。

ムスヒの抽象化は根源的な生成力への意識をつかむことに至る。だが、それをムスヒの二神において顕わすことは、無媒介的にありえたであろうか。列挙という様式を意識的に採つてありえたというべきではなからうか。……『古事記』は、「次」による列挙叙述で拓かれ一元的にそれで統一される。単に形式的整齐として統一するというのでなく、方法的な自覚に支えられてつかみなおしてひきとり、「次」による列挙の様式をいわば自己の文体として獲得するのである。

媒介的であるならば、どのような媒介作用があったのであろうか。「列挙という様式」は、それはいかなる「統一」なのか。これらが明確にされていない。また「根源的な生成力」を問うなら「次」より「根源的」である「成」から始めるべきではないだろうか。神野志は別の場所で宣長の「産霊」解釈についてこう言っている。

この『古事記伝』の言及は、タカミムスヒに偏つてはいるが、全ての根源たるムスヒのエネルギーというべきものを本質的におさえている……アメノミナカヌシについていえば、アメの統括者として、「高天原」の根源であり、これを頂点に戴くことよってムスヒの神も働さうる。作用するのはムスヒのエネルギーだが、それはアメノミナカヌシをまつて開始するのだという

べきであろう。⁽¹⁷⁾

神野志自身が「宣長の捉えた『古事記』のコスモロジーは、私の捉えようとしたムスビのコスモロジーとはかなり異なる」と、認めているように、前に見た宣長の「成」の規定から見た場合、「無りし物の生り出る」という観点を欠いている。これは西郷・丸山の両氏にも言えることである。宣長の「成」の規定を「第一の義である」（西郷の言とか、「われわれの問題はまさにその先にある」（丸山の言）と言いながら、十分に考察されていない。宣長の規定から見れば、始まりは「葦牙」や「アメノミナカヌシ」を以て開始されるのではない。

さらに最近の研究では、こうした理解の承認に立つて始まりの問題については、処理済みとして議論は閉却された感があり、細分化された周辺の個別研究においても深まっ

ているとは言い難い。桑原恵は、近世後期の「産霊」の思想について言及している。その際に『古事記伝』より『玉くしげ』を用いて論じられている。

「宣長は政治の根本とも規定されるべき「道」は、万物が「二柱の産霊の神の徳から生まれたことにあるのだ」と述べている。しかし、この万物を生み出す「産霊の徳」については詳しく論じられることはない……「神の意思」の

通りに人間が「はたらく」ことに他ならないため、個々の人間が固有の意思を持って他者に働きかける存在としての「人」は、宣長には見いだすことができないように思われる」とされる。⁽¹⁸⁾

『古事記伝』でも「詳しく論じられることはない」のだろうか。これについての言及は見られないが、『玉くしげ』を以て宣長の古道論が代表されてよいのだろうか。『古事記伝』こそ宣長の古道論の究極であり、「産霊」論もここから始めて、宣長自身の他の著作、また他の思想家の著作とのリファレンスが行われるべきである。

また金沢英之は『古事記伝』と『三大考』との差異を認めながら、「その差は方向性の転換というよりも、『古事記伝』の持つ指向を『三大考』がより徹底したかたちで提示した⁽²⁰⁾と理解する。この理解の前提に、『古事記伝』においては、天地が分化する以前の段階に、「浮脂の如くなる物」が持ち込まれることにより、「産霊」のはたらきは、天と地が世界として成立してゆく過程の全体におよぶものと解釈される」という「産霊」観があった。これも上述の先行研究と同じく、「浮脂の如くなる物」といった現象から始まる流出的生成論である。

従来研究においては「成」という運動と「産霊」の原理をそれぞれ単独に分析している傾向があると思われる。こ

うした「成」という生成運動がいかなる原理に導かれたものか、その関連性から説かれていない。たしかに上述の諸見解では「産霊」との関連性についてふれているが、それが深く考察されていないと思われる。宣長は単に『古事記』における事物が何であるかということを書述しているのではなく、事物の根源に遡ろうとしている。『三大考』や『玉くしげ』『秘本・玉くしげ』に引つ張られず、『古事記伝』の「産霊」から検討し直す必要がある。

三 「成坐る理」としての産霊

宣長は『古事記伝』で産霊を次のように解釈している。
産巢は生なり、……物の成出るを云フ、……日は、……凡て物の靈毘なるを比と云、……されば産霊とは、凡て物を生成すことの靈毘なる神霊を申すなり
宣長は先の引用に続けてこうも言っている。
さて世間に有とあることは、此ノ天地を始めて、万の

物も事業も悉に皆、此ノ二柱の産巢日大御神の産霊に資て成出るものなり
この二つ主張はどのような関係にあるのだろうか。前の主張では万物の生成原理として産霊は規定されている。これからすれば天地創造と神々の生成を含むすべての産出を

産霊の働きによるものとされる。これを第一主張とする。次に後の主張を見ると、純粹な産霊の生成原理の運動として把握されるかわりに、高御産巢日神、神産巢日神の神々にもなった活動として産霊は意味を持ち、機能することとなる。これを第二主張とする。この二つの主張は対立していると言えよう。なぜなら第二主張では、産霊は神々に付与される属性によつて、第一主張にあるすべての「物」に先行するはずの原理としての産霊の本質を廃棄しているからである。

おそらくここで、第一主張はあくまでも「高御産巢日神、神産巢日神」の神名解釈でなされた「産巢日」の語意解釈であり、第二主張にある二柱の神々の持つ（備える）産霊に内包されるものである、という見方も起きるかもしれない。

しかしながら宣長においては天之御中主神、高御産巢日神、神産巢日神の三神と産霊の関係について次のように言及されている。

上件三柱神は、如何なる理ありて、何(ナニ)の産霊(ムスビ)によりて成り坐せりと云こと、其ノ伝へ無(な)ければ知りがたし、然るは甚もく奇(クス)しく靈(アヤ)しく妙(タヘ)なることわりによりてぞ成り坐けむ、されど其はさらに心も詞も及ぶべきならねば、

固^{キト}り伝^トのなきぞ諸^{シヨ}なりける、【凡^ヘて古^コの伝^トなき事を、己^ミが心^{ココロ}以^テて其理^{ミコト}を考^カへて、おしあてに説^トくは、外国^{トククニ}のならひにて、いと妄^{ミヤリ}なるわざなり、】又^ト此神^{コノカミ}たちは、天地^{アメノチ}よりも先^マ（サキ）だちて成^ナり坐^マシつれば、【天地^{アメノチ}の成^ナることは、此次^{コノトキ}にあれば、此神^{コノカミ}たちの成^ナ坐^マるは、其より前^マなること知^チべし】

ここでは天地創造に先立つて三神が存在していたことが言われている。さらに宣長は三神に存在する「ことばり」としての「産霊」の存在を認めていたことである。これによれば産霊は神々に付与した個別的な規定としてでなく、本質自体として、純粹な活動自体として、産霊が把握されていたことがわかる。そしてこれが先の第一主張の産霊に相当するものである。

つまり『古事記』の叙述上『古事記伝』では天地、高天原の後に出てくる高御産巢日神、神産巢日神の神名解釈から産霊が言及されることになるが、論理上の展開では産霊それ自体の活動から『古事記』が展開されるものとして宣長は把握していたのである。

それでは矛盾したように見える二つの主張はどう整合性がとられるのであろうか。

今一度確認しておこう。第一主張では産霊は、「凡て物を生成すことの靈毘なる神霊」とされた。「靈毘なる神霊」

とは神のことを指していない。生成、すなわち、産霊の働きは神々に先立つ、と宣長自身が明言しているように、これは「奇しく靈しく妙なることわり」とされ、始まりの根拠として表現されている。第二主張では天地万物は全て高御産巢日神、神産巢日神の「此ノ二柱の産巢日大御神の産霊に資て成出る」とされた。ここでは、産霊は神によって所持された能力として表現されている。しかしこの表現は注意してみればわかるように、「産巢日大御神の産霊」とは「産霊」に重点がかかっている。もし産霊が産巢日大御神だけに備われる特異な能力を意味するならば、「産巢日大御神の産霊に資て」という表現ではなく、「産巢日大御神に資て」という表現になるのではないか。この点に注意して『直毘靈』の次の文章を見よう。

人の作れる道にもあらず、此道はしも、可畏^{カシコ}きや高御産巢日神の御霊によりて、

世中^ヨにあらゆる事も物も、皆悉^{ミナコトコト}に此大神のみたまより成れり、

神祖伊弉那岐大神伊弉那美大神の始めたまひて、

よのなかにあらゆる事も物も、此二柱ノ大神よりはじまれり、

天照大御神の受たまひたまひ、伝賜^{ツケ}ふ道なり、故是以神の道とは申すぞかし、

「ここでも「高御産巢日神の御霊によりて」と表現されており、「高御産巢日神によりて」ではない。これに続く文章では「神祖伊邪那岐大神伊邪那美大神の始めたまひて」「天照大御神の受たまひたまひ」というように神々が主体として表現されている。ここに明確に差異を出しているのである。そもそも宣長における神の存在性格とは「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ふ」とされていた。

すぐれたるとは、尊きこと、善きこと、功しきことなどの、優れたるのみを云ふに非ず。悪きもの奇しきものなど、よにすぐれて可畏きをば、神と云なり²⁰⁾

この規定からすれば、もし産霊が産巢日大御神が持つ「尊きこと、善きこと、功しきことなどの、優れたる」と表象される能力であるならば、産巢日大御神はまさに産霊を持つが故に神であるといえよう。しかし、そうであるならば、ことさら「御霊によりて」という表現を使うまでもなく、「高御産巢日神によりて」という表現が妥当ではなくいか。「御霊によりて」の「御霊」とは、言うまでもなく第一主張にある「凡て物を生成すことの靈昆なる神霊」のことであり、産霊それ自身のことである。すなわち、これは神々に備わる「すぐれたる」能力でなく、原理のことなのである。つまり原理性の強調と神々の能力とを明確に峻

別するために宣長は「御霊によりて」と一見矛盾した表現になった。

ここで宣長の「成」の規定を想起することは無益ではない。

成は……無りし物の生り出るを云フ、【人の産生を云も是なり】神の成坐と云は其意なり²¹⁾

宣長の「成」の規定は「無りし物の生り出る」という短いものであるが明解である。その性状として言われる「神の成坐」ためには「無りし物」が生成運動の必要契機となっているわけである。ここで言われている事態は「此天地を始めて、万の物も事業も悉に皆、此ノ二柱の産巢日大御神の産霊に資て成出るものなり」と同じ事柄なのだろうか。もし「産巢日大御神の産霊に資て」ということが産巢日大御神からの創造・生成ならば、「無りし物」の存在契機などは不要であり、単純に神々の流出的生成を意味するものでしかない。さらに宣長自身が「木草の実の那流、又産業を万葉歌などに那流と云る、これらは上件の三とは、本より別なる言か、はた三の中より出たる言か、未考へず」と、言っているように現象面の「自然の成行の結果」としてある流出的生成の次元と、「無りし物の生り出る」否定面および「奇しく靈しく妙なることわり」の根拠付けを合わせ持つ産霊の働きの次元とを、一緒に考えることに

は判断保留していた。

しかも、この「成」の解釈は天地に先立つ三神の生成の場面で行われていることを考えれば「神の成坐」という性は当然のことながら神代の始まりの「成」の運動形態を指示している。だとすれば、それは産巢日大御神が持つ産靈と限定して考えるのは正しくなく、「何の産靈ムスビによりて成坐ムスビりと云こと、其伝無ければ知がたし、然るは甚もく奇しく靈しく妙なることわりによりてぞ成坐ムスビけむ」と言われた産靈ムスビ、それ自体の働きを意味するものであり、それが神代から人代（人の産生を云も是なり）まで通じて形成的に展開される「成」の運動形態のことであると考えるべきである。

四 「産靈」と「産巢日神」の関係

山崎闇齋『神代卷講義』はこう言っている。

ムスビト云ハ惣別、物ヲ生ズル所ノ神ヲ云。ソレデ皆産靈ト云。高ムスビハ物ヲ生ズル神、神ミムスビハ物ヲ生ジテ成タ時ノ神、皆ムスビトアルハコウ思フベシ。⁽²⁷⁾

闇齋においては「ムスビ」は直ちに「神」とされる。宣長の場合は前述の通りその区別がなされていた。その区別にあたって宣長は表現上の工夫をこらしたと見える。たと

えば、『古事記伝』の注釈部において産巢日神の行為そのものとしてでなく、そこには必ず産靈それ自体の働きの発現として解釈が貫徹されている。

此は産巢日（ムスビ）神の産靈（ムスビ）によりて、国土の初まるべき、神の御ミコとなれば、今尋常の小理を以て、左に右に測ハカリ云べきにあらざす⁽²⁸⁾

産巢日御祖命は、即始に見えたる産巢日神なり、然るを此にも下廻トコロドコロ々々にも、御祖命ミコとしも申せるは、産靈（ムスビ）の御徳（ミイサヲ）によれる御称ミナなるべし⁽²⁹⁾

故今産巢日神の御量ミにて、【万事を成しむるは、皆此ノ神の御靈（ミタマノフ）なり、】別に其和魂ニギハヤヒの御形ミカタを現はして、如此示し教カクシメへしめたまふなり⁽³⁰⁾

それでは産靈それ自体の働きの発現を重視するなら、なぜ「産巢日神の産靈によりて」という言い方はせずに、端的に「産靈によりて」と表現しないのか。まず、それは宣長自身が三神に先立つの産靈それ自体の存在を論理的展開から認めてはいるものの、「何の産靈によりて成坐りと云こと、其伝無ければ知がたし」というように『古事記』に直接表記されていない「産靈」を単独で呼称する表現は学問的節度をもつて控えたということが一つに考えられる。

さらに推測できることは市川鶴鳴との応酬において、

「天地陰陽ノ靈ト云モ仮ノ名、産巢日神ト云モ仮ノ名、仮ノ名ヲ忘テ、其物ヲ解テヨ」と批判された際に、宣長は「仮の名と見るは、漢流の邪見也、御国にて神と申す物は、さらに仮の名にあらず、こと／＼く実物也」であるという対応をしたことがある。この点に注意してみると、宣長は「陰陽」の存在自体について訝しく見ているが、「仮の名」でいわれる存在自体は認知している。

市川自身が『直毘靈』への批判であっただけに、「産霊」と「産巢日神」の区別と関係について理解できていない点を踏まえて議論を見なければならぬ。この時点で『古事記伝』を完読できていない市川の理解は闇齋と同じく産霊の働きと神を同一視していたであろう。ともあれ『末賀乃比礼』で言及されているのは「産巢日ノ神ト云モ仮ノ名」というように産霊それ自体でなく「産巢日ノ神」についてである。これについては宣長は明快に神は「実物」であると否定した。なぜなら「古御典等に見えたる天地の諸神たち」とは形象だからである。こうした形象に「天地陰陽ノ靈」といった概念や觀念（仮ノ名）を配当する読みは到底受け入れられるものではない。それは、漢籍で言われる「陰陽」自体そのものや、異国の文化などを批判をしている事柄とは別の次元でなされている言説である。しかし、それゆえに宣長は自分の言説が異国のそれと同じであると

見られることに對して防衛を余儀なくされる。

もし市川が「産霊ト云モ仮ノ名」と問いつめたら宣長はどう答えていたか。これはわからないが、宣長の陰陽の理解を見る上で次の文章は興味深い。宝暦十三年以前に書かれた『本居宣長隨筆第三卷』の文章を取り上げたい。

○此方ノ上代、異國ノ書ノ渡リコヌ以前ハ、スベテ天地ノ間ノ事、何モノ／＼タゞサラリト見聞タルマ、ニテ、幽微ニムツカシキ理ト云事ハ、カツテナキ事ナリ、マツ陰陽ト云モノハ、○天地万物ノ上ニコトコトクソナハリタル理ニシテ、陰陽ノ理ヲハナレタル物ハ一ツモナキ也、然ニ此方ニハ、ソノ陰陽ト云事サヘナシ、其故ハ、陰陽ト云モノハ天地万物ノ上ニコト／＼ク其理ハアレドモ、又陰陽トサシテ云ヘキ物ハ見ヌ也、ミノソノ理ヲ以テ云ノミ也、故ニ此方ニ陰陽ナシ、タゞ天地ハ天地。日月ハ日月。男女ハ男女ニテ事タレリ、ソノ理窟ヲカレコレ云ハ、異國ノ事也

宣長は国学者の立場上「理」や「陰陽」は受け入れることはしない。一見してわかるように「物ハ見ヘヌ」という経験的地平から「理」の切断を試みている。しかし、その受容を見る上で、「理ヲ以テ云ノミ也」と限定的ないし否定的に言及されているが、「万物ノ上ヘニコトコトクソナハリタル理」とか「陰陽ト云モノハ天地万物ノ上ニコト

「く其理ハアレドモ」という存在の根拠としての超越的内在性を認識していることは注目すべきことである。こうした根拠付けは産霊と比較されよう。

人はみな産巢日神の御霊によりて、生れつるまに、身にあるべきかぎりの行は、おのづから知りてよく為る物にしあれば、

一見、神と人との従属関係が語られているように見えるが、「生れつるまに、身にあるべきかぎりの行」をなす主体とその存在根拠である産霊が語られているのである。これは「万物ノ上ニコトコトクソナハリタル理」、すなわち「奇しく靈しく妙なることわり」と言ってもよい。しかしながら宣長は産霊が「理」や「無極而太極」と同一物、または言い換え（「仮ノ名」）であると見られないためには、産巢日神ですらも産霊によりて「生れ」た「物ハ見ヌ」過程を前面に言及せずに、『古事記』の表記にしたがってその後の「見えたる」事態を以て「人はみな産巢日神の御霊によりて、生まれつるまに」と表現したのである。「陰陽」の形而上学的次元の存在と「日月」の現象的次元の存在の差異を認識していた宣長は「産霊」と「産巢日神」の関係も同じように見ていた。むしろこうした区別こそ「奇しく靈しく妙なることわり」という原理が「成」の生成運動の展開によって「実物」として現象せる一連過程として把握

された結果なのである。ひとたび「実物」として生成運動が完遂されたならば、先の陰陽批判にみられるように、「陰陽」が「天地万物ノ上ニ」従属関係として付随しているわけではなく、「タゞ天地ハ天地。日月ハ日月。男女ハ男女ニテ事タレリ」となり、同様に「御霊」も運動を起す極において、それ自体の働きをするだけであり、成った「実物」は「御霊」を従属関係や上から課せられた強制と意識することなく、「生まれつるまに、身にあるべきかぎりの行は、おのづから知りてよく為る物」とされるだけである。

しかし当然のことながら「産巢日神の御霊によりて」という表現は読み手に誤解を招くものであったことは前述の通りである。その意味ではミスリーディングの要素は宣長自身にあつたといえよう。しかしながら『古事記伝』の読みの歪みを正すためには従来の読みを点検しなければならぬ。読みの分岐に篤胤がいた。ここから点検を始めるべきである。

五 「成」を欠いた「有」の生成

平田篤胤『古史伝』においては高御産巢日神と神産巢日神は「此二柱の男女神の、産霊の御徳の間より、諸の物

類も事業も生ナ成リ」と解釈される。

平田篤胤『古史伝』（文政八年、一八二五年刊）は『古史成文』（文政元年、一八一八年刊）の注釈書とされているが、両者には異同もある。まず冒頭の神代上一之巻第一条の差異を確認し、生成（「生ナ成リ」）の根拠を見定めたい。

『古史成文』

古イニシヘ天アメ地ツチ未イマダ生ナラ之サリシトキ時キ。於（ニ）天アメ御ミ虚ソノ空ナハ（アマツミソノ）

ラ）成ナリ坐カミ神ノ之ミナ御ミ名ナリ（ナリマセルカミノナハ）。天アメ之ノ御ミ中ナカ主ヌシ神カミ。次ツギニ高タカ皇ミコ産ウツ靈ミ神カミ。……次ツギニ高タカ皇ミコ産ウツ靈ミ神カミ。

『古史伝』

古イニシヘ天アメ地ツチ未イマダ生ナラ之サリシトキ時キ。於（ニ）高タカ天アメ原ノ（タカマノハラ）

有（マシ）神カミ（カミ）焉（キ）。御ミ名ナリ（ミナハ）天アメ之ノ（アメノ）御ミ中ナカ主ヌシ神カミ（ミナカヌシノカミ）。次ツギニ高タカ皇ミコ産ウツ靈ミ神カミ。……次ツギニ高タカ皇ミコ産ウツ靈ミ神カミ。

差異は三点あり、(1)「天御虚空」と「高天原」、(2)「成坐神」と「有神焉」、(3)「神之御名」と「御名天之御中主神」である。

この三点の差異についてそれぞれ篤胤自身の言及を『古史伝』で確認しよう。

(1)「高天原とあるは、後に天つ御国の生ナれる処トコロを云には有ルべからず、必ズこ、は大虚オホソラの上方、謂イハゆる北極の上空、紫微垣の内を云なるべし」と言う。これが高天原

である。『古史成文』を選ぶ時は「於（ニ）天御虚空」としたことを『古事記』によって書きあらためたとする。

(2)「天地よりも先サキなれば、唯タゞ始めなく、御坐オハシマしけむこと、心得べし。是より以（サ）前に、神は在マす事なければ、始ハジメを知て伝ふべき由なき理りなり。北辰の始めも、准へて悟サトルべし然る々前には、古事記に成神とあるを以て、成り坐カル神と文（カキ）つるは、後に熟（ヨ）く思へば、悪かりし故に改めつ。」

(3)『古史伝』では「御名天之御中主神」という表記に改めた理由は書かれていないが、「然れば比（ヒ）大神はしも、無始より坐（ウ）ませば、最（イ）第一の神に坐（ウ）こと」と定義し、北辰に坐（ウ）し「宇宙の万物を、悉（コトゴト）く主宰り給ふ事乏聞（ツカサド）えたり」と解釈している。

ここで『古事記伝』と比較すると、大きな相違点は、『古史伝』には始まりの根拠とされる原理もなければ、生成運動も、その契機すらもないことである。つまり、始まりは、既に「北辰」が在った、そこに「天之御中主神」が坐した、という現象が述べられているだけで、「始メを知て伝ふべき由なき理りなり」というように、始まりへ探求する意識は伸びないのである。

また篤胤は三神が先立つのにもかわらず、加備（カヒ）

を「始」とする理由を「さるは三柱ノ天神の、御身體あるは論ひなければ、此は始メなく坐ましつれば、誰か其始メをか知らむ」とする。すなわち神々の存在の始め、という原理性を探求することをなしに、神々を始めの存在とする現象の承認から議論を立てる。

ここで篤胤の生成観をまとめればこうなる。原理性への追求は排除され、現象をもって始めとされる。そして神々は既に始めから主宰者として成ったのではなく、在ったのである。これは宣長のそれとの大きな差異であるわけだが、従来研究ではこの点を明確に認識してこないまま、産霊と神々の生成（成）の関係を漠然と承認してきたのである。前に見たとおり、従来研究で宣長が産霊と「成」を強調した表現の意味を十分に把握できず、篤胤的解釈の水準をもって理解してきたのである。これが躓きの所以である。

結語

ここで宣長の説く古道が如何なるものであったを、『直毘霊』で再確認しよう。「此道はしも、可畏きや高御産巢日神の御霊によりて」「神祖伊邪那岐大神伊邪那美大神の始めたまひて」「天照大御神の受たまひたまちたまひ、伝賜ふ道なり」であった。天照大御神は「受たまひたまちた

まひ」というのであるから、これは単に媒介過程を言うものに過ぎず、神祖伊邪那岐大神伊邪那美大神の「始め」の起因とされる「高御産巢日神の御霊」が先行する存在であった。しかも、それにも先行するものがあつた。それが「産霊」そのものの働きである。すなわち、神々は三神に先立つ産霊の働きによって「伝賜ふ道」の形成に与るのであり、「古御典等に見えたる天地の諸の神たち」の形象にすぎないのである。「仮の名」は産霊の働きにあり、「実物」は神々と、その生成を含めた「万姓万物万事」にある。しかも、その「万姓万物万事」とは「古御典等に見えたる」存在であつた。

宣長の神観の意義を問うならば、闇齋の神観に対しては神々の生成の秩序をめぐる二つの点が争点となつた。まず天御中至尊を主宰者と置くことに聖人的な作為を見た。次に天御中至尊を太極に配置する読みは『古事記』解釈からの逸脱であるばかりか、太極の理解からの逸脱を見ていた。「古御典等に見えたる天地の諸の神たち」は『古事記』のテキスト内の形象（実物）であつて、万物の根拠とされる原理（仮の名）ではなかつた。ここに、「産巢日神」と、「産霊」の区別に表現上の工夫がなされた所以である。

こうした宣長の説く「古道」の秩序とは従来から言われてきたように「両者が事実いかにその内容を異にしようと、

宣長の神と徂徠の聖人との体系的、地位的類似は掩ふべくもない⁽¹³⁾」とか、「聖人に対して皇祖神を対置した宣長⁽¹⁴⁾」という宣長観は正確を欠くといえる。むしろこうした見解は閻齋学にあったというべきであり、宣長は聖人的秩序のみならず、従来神道の神々の序列を相対化もしくは無化するくらしいの破壊力を持つ「産霊」それ自体の働きを自分の神観の中心に据えた。

ここで宣長の「産霊」論の神観上の意義を簡潔に述べることができる。

存在の根拠としての産霊の働きによる体系の開示は、神々の序列を示すものではなく、むしろそうした序列を媒介として無化する効果すら備え、主宰神を配したり現象から開始したりする解釈の一切を記紀のテキスト外部に神々を置く神観として一掃する意味があった。当代の権力秩序の作爲によつてテキスト外部の神々が歴史の実存として肥大化して共同体と結びつき人々を拘束した歴史を持つわれわれにとつては宣長の神観は従来神道から画期的な展開がなされたと考えられよう。しかしながら、宣長の神観もまた、深く理解されずに政治利用された歴史を持つ。

もししひて求むとならば、きたなきからぶみご、ろを祓ひきよめて、清々しき御国^{スガスカ}、ろもて、古典^{フルキアミ}どもをよく学びてよ、然せば、受行^{ウケコトナフ}べき道なきことは、

おのづから知りてむ、其をしるぞ、すなはち神の道をうけおこなふにはありける。か、れば、如此^{カク}まで論^{アゲケツ}ふも、道の意にはあらねども、禍津^{ワツミ}日神のみしわざ、見^ミつ、黙止^{ナホ}えあらず、神直毘神^{カムナホビノ}大直毘神^{オホナホビノ}の御霊^{ミクマ}たばりて、このまがをもて直さむとぞよ、
上の件^{ウミツケリ}、すべて己^{オノ}が私のこ、ろもていふにあらず、こ
とくく^{ツルク}に古典^{フルキアミ}に、よるところあることにしあれば、
よく見^ミむ人は疑^{ウタガハシ}はじ、

これは『直毘霊』の結論部にあたる。「受行べき道なきこと」も産霊と「成」の成果物である。そうだとすれば「天照大御神の受たまひたもちたまひ、伝へ賜ふ道」は媒介としてもはや必要とされるものとしてはない。そのことは宣長個人の見解ではなく、記紀神話をよく読めばわかることだとまで言っている。

「産霊」の働きとは外部から主体に及ぼす恩寵などではなく、主体の内に働く原理であった。しかもそれは生成運動の原理であり、真の動力原因であり、主体の本性的なものであった。運動は外的な作爲によつて操作されるのではなく、自ら作動するものであった。こうした世界を形成した力や、自ら内側に働く本源的な自己形成力に重点が置かれているのである。もはや神は外部から干渉する力として存在し得ず、神が主体の運動の内的動因として働いているのである。

しかしながら篤胤学においては宣長の探求の意義は見いだされず、闇齋学の神観に後退したのである。こうしたプロセスの中で宣長の「産霊」観は誤読され続けてきたといえよう。丸山が言うような「なる」の優位の原イメージ「葦牙」が「萌え騰る」景観とは篤胤の言説にあった現象から始まるそのことである。これは宣長が「古御典等」に発見した始まりの原理（「産霊」とその運動（成）とは無縁のものであった。「なりゆき」の流動性と「つぎつぎ」の推移との底知れぬ泥沼に化する」といった歴史意識から放たれて、別のありうべき伝統と連なるための思想史研究が要請されている。『古事記伝』は「古御典等」の外部に「皇祖神を対置」する神観に対抗し、「古御典等」に見えたる天地の諸の神たち」の運動性を読み解き、読み手の主観に形象を生成させた。

こうした古道論における思想表現が遊学中の議論「自然之神道」に基づく歌論や「もののはれ」論などで説かれている読み手の心の発現に強く働きかけた言説と切り離してどうして論じられよう。宣長は「産霊」という思想表現をもって聖人に対して皇祖神を対置したのでなく、「古典に、よるところあることにしあれば、よく見む人は疑はじ」という読み手の「おのづから知てよく為る」主体性の確立を図ったのである。

注

テキストは筑摩書房版『本居宣長全集』（大野晋、大久保正編集校訂、一九六八—一九九三年）による。『古事記伝』は第九卷、第十卷、第十一卷、第十二卷に配当されている。引用に当たっては、巻数はローマ数字で、頁数は漢数字で表記した。『古事記伝』以外の巻数についても同じ形式で表示した。また、漢字は通行字体に改めた。

- (1) 西郷信綱は「宣長を読み直す」（『古典の影』所収、未来社、一九七九年、初出は一九六六年）で、従来研究では漢意批判を、「種の学説」と見て、「思想表現」として見てこなかったと批判し、この観点から源氏論「もののはれ」を軸にして『玉くしげ』などをその「政治的發展」と見ることを提唱する。これは正しい指摘であると思われる。しかし今日においては宣長が遊学中に唱えた「自然の神道」の発展として見る必要があり、「もののはれ」論もその過程の産物であると考ええる。「自然の神道」の展開について言及している人（東より子『宣長神学の構造』ペリカン社、一九九九年、上安祥子『経世論の近世』青木書店二〇〇五年）は少ないが、筆者は『古事記伝』を「自然の神道」の完遂体として見る立場であり、本稿もその立場から行われていることを断っておきたい。

- (2) 『古事記伝』(IX、八頁)。

- (3) 山崎闇齋『垂加社語』（日本思想史大系三九所収、岩

波書店、一九七二年、一二二頁)。

(4) 高島元洋『山崎闇斎』(ぺりかん社、一九九二年、四九五頁)。

(5) 『本居宣長隨筆第七卷』(Ⅻ、三八八頁)。

(6) 『古事記』(日本古典文学大系一所収、岩波書店、一九五八年、五一頁)。

(7) 『古事記伝』(Ⅸ、一二四頁)。

(8) 山田孝雄『古事記上巻講義一』(国幣中社、一九四〇年、三〇頁)。

(9) 山田孝雄『古事記上巻講義一』(同前、三三三頁)。

(10) 西郷信綱『古事記注釈第一巻』(平凡社、一九七五年、七二―七三頁、傍点は原文)。

(11) 丸山眞男『歴史意識の「古層」』(『忠誠と反逆』所収、筑摩書房、一九九二年、初出は一九七二年)。

(12) 丸山眞男『歴史意識の「古層」』(同前、三〇二頁)。

(13) 丸山眞男『歴史意識の「古層」』(同前、三〇六頁)。

(14) 丸山眞男『歴史意識の「古層」』(同前、三〇九頁、傍点は原文)。

(15) 丸山眞男『歴史意識の「古層」』(同前、三二二頁)。

(16) 神野志隆光『神名列挙の方法』(『古事記の達成』所収、東京大学出版会、一九八三年、一八五―一八六頁)。

(17) 神野志隆光『ムスビのコスモロジー』(『古事記の世界観』所収、吉川弘文館、一九八六年、一二二頁)。

(18) 神野志隆光『ムスビのコスモロジー』(同前、三九頁)。

(19) 桑原恵『幕末国学の諸相』(大阪大学出版会、二〇〇四年、八九頁)。

(20) 金沢英之『宣長と『三大考』―近世日本の神話的世界像―』(笠間書院、二〇〇五年、一二〇頁)。

(21) 『古事記伝』(Ⅸ、一二九頁)。

(22) 『古事記伝』(Ⅸ、一三二―一三三頁、傍線は引用者)。

(23) 『直毘靈』(Ⅸ、五七頁)。

(24) 『古事記伝』(Ⅸ、一二五頁)。

(25) 『古事記伝』(Ⅸ、一二四頁)。

(26) 大野晋は「実のナルのも、やはり、自然の成行の結果として、結実するので、さきのナルと同様のものであろう。また、ナリアヒというのも、農業を生活のものとした古代

では、植物の生育することがつまり業(なりはひ)であった」(大野晋『本居宣長全集第九巻』補注、筑摩書房、一九六八年、五二七頁)と、注釈している。ただし従来研究

にみられる素朴な生成論的存在論の典型である。

(27) 山崎闇斎『神代巻講義』(『日本思想大系三九』所収、岩波書店、一九七二年、一四五―一四六頁)

(28) 『古事記伝』(Ⅸ、一六三頁、傍線は引用者)。

(29) 『古事記伝』(Ⅸ、三九〇頁、傍線は引用者)。

(30) 『古事記伝』(Ⅸ、一七頁、傍線は引用者)。

(31) 市川鶴鳴『末賀乃比礼』(Ⅷ、一九二頁)。

(32) 『くず花』(Ⅷ、一五二頁)。

(33) 『古事記伝』(Ⅸ、一二五頁)。

(34) 宣長には自分の主張が老荘の説と同じであると見なす世評に対する抗いがある。『直毘靈』では宣長は儒のみでなく老荘とも執拗に闘っており、結論的には『老子』を自分の道と同行しないものと斥けている。

そも此道は、いかなる道ぞと尋ぬるに、天地のおのづからなる道にもあらず、是をよく辨別て、かの漢国の老荘などが見と、ひとつにな思ひまがへそ(『直毘靈』、Ⅸ、五七頁)

(35) 『本居宣長随筆第三卷』(Ⅻ、一三八頁)。

(36) 『直毘靈』(Ⅸ、五九頁)。

(37) 平田篤胤『古史伝』(『新修平田篤胤全集第一卷』所収名著出版、一九七六年刊、内外書籍一九三二年の復刻、一〇四頁)。

(38) 平田篤胤『古史成文』(同前、一九頁、傍線は引用者)。

(39) 平田篤胤『古史伝』(同前、九一頁、傍線は引用者)。

(40) 平田篤胤『古史伝』(同前、九三頁)。

(41) 平田篤胤『古史伝』(同前、一〇〇頁)。

(42) 平田篤胤『古史伝』(同前、九七頁)。

(43) 丸山眞男『日本政治思想史研究』(東京大学出版会、

一九八三年新装版、二七三頁、傍点は原文)。

(44) 丸山眞男『日本政治思想史研究』(同前、一八六頁)。

(45) 『直毘靈』(Ⅸ、六二一―六三三頁)。

(46) 丸山眞男『歴史意識の「古層」』(同前、三五二頁)。

(横浜市立大学大学院)