

本居宣長と「齋庭之穂」

—— 米食共同体としての皇国の創造 ——

増田 友哉

一 はじめに

本居宣長は八世紀に宮中で編まれた『古事記』を江戸社会の市中において再発見した。宣長は『古事記』から、「皇国の古へは、さる言痛き教へ（聖人の道…増田注）も何^{ナニ}もなかりしかど、下が下までみだるゝことなく、天ノ下は穂^ホに治ま」（『記伝』全集九、五二）っていた理想の古を観念したのである。

しかし宣長における皇国の古とは天皇を中心とした政治によって実現されたものであり、十八世紀を生きる人々にとって、「朝廷は今、天下の御政をきこしめすことなく、

おのづから世間に遠くましますが故に、誰も心には尊き御事は存じながらも、事にふれて自然と敬畏のすぢなほざりなる事」（『秘本玉くしげ』全集八、三六六）は明らかであった。宣長の現実と理想の古には、時代や社会体制に懸隔が存在していたのである。そのため宣長は『古事記伝』において、現在と理想の古との懸隔を埋める存在として、神が人々に与えた聖なる稲穂を創造し、十八世紀の人々に『古事記』をもう一度蘇らせようとしたのである。そしてその稲穂とは『古事記』ではなく、『日本書紀』の「齋庭之穂」であった。その結果、宣長は稲を通じて、自らと聖なる神、天皇、国土を結びつけ、今ここの現実に米食共同体としての皇国を創造したのである。それは一藩で自己完結するよう

な封建的世界観を越えて、神の「恩頼^{ミタマ}」としての稲を享受する人々^①皇国人による新たな共同体であった。

なおここでの共同体とは農村共同体のように共同での農作業といった実体を持つ人々の繋がりではなく、ベネディクト・アンダーソンが国民概念に対して指摘したような「イメージとして心の中に」想像されたもの^②であって、「ひとりひとりの心の中には、共同の聖餐^{コムニオン}のイメージが生きている」^③ような、米食を基盤とする想像の共同体である。そして宣長による皇国の創造とは神話や新嘗祭祀の変奏によるものであり、エリック・ホブズボウムが指摘する「創られた伝統^④」によって支えられている。

後述するように宣長は多数の著作において、現実^⑤に食する稲の存在によって、日本が優れていることや『古事記』の真正さを執拗に説明しようとしている。宣長の『古事記』解釈において稲の存在は不可欠であった。そしてそれは『古事記』が編纂された八世紀の社会における稲ではなくて、米食が宣長を含む庶民に普及した十八世紀ならではの『古事記』解釈であったのである。本稿では宣長が時代や身分を越えて、神話と自己を架橋するため、稲に注目し、十八世紀という時代に適応した「近世神話」の創造を『古事記伝』において試み、米食共同体を内部とする皇国を創造したことを明らかにする。

二 創造された皇国の内部

本章では宣長が皇国の内部として成立させた米食共同体とは、どのようなものとして観念されたのかを考察する。渡辺浩は、日本の呼称として「皇国」が用いられた初出を、国学者の草分け的存在、賀茂真淵とし、その後皇国を常用した宣長の影響力によって「十八世紀末の寛政頃から「皇朝」「皇国」は普及を始めている」ことを指摘した^⑥。宣長によって皇国という語は社会に広められたのである。

一方で、幕藩体制下の国家観は、幕府、藩それぞれに国意識があり、「日本国」という列島を包括する国家認識は乏しかったことが理解されている。宮地正人は江戸時代、黒船来航前の幕藩体制擁護のイデオログとして「自己の主君そのものも、儒学でいう天子のあり方に相似させ、一藩を自己完結的な国家ととらえさせ、主君を最上のものに観念させようと努めていた^⑦」ことを指摘している。これは治世主側側の国家観であり、藩校における儒者たちに代表される考えとされている。それが黒船に代表される外圧に対して幕府が抵抗出来ないことが露見するや「強大な外圧に抗しうる主権国家形成には、六十余州の人心を結合し結集しなければ不可能、とのリアルな認識は、やがてサムラ

イ階級が国家を下から支え維持し強固にさせる日本民族形成のイニシアチブをとらなければならないという主張に発展していく^⑤ことを論じた。つまり治世に関わるサムライ階級が、外部としての列強を軍事的に意識する中で、日本国家という共同体を創り上げる意識がサムライ階級に生まれたという論である。

一方で、佐々木高明は民俗学の立場から、日本人というナショナルアイデンティティの確立において「江戸時代の中期頃には形成されていた『日本は稲作の国である』と考える文化観が大きな影響を与え」、それがのちに日本を「天皇が統治する豊かな稲作国家だとするイデオロギーを生み出^⑥」したことを指摘している。宮地が指摘したような幕末、サムライ階級が日本民族形成のイニシアチブを握っていく以前に、稲作と結びつく形でナショナルアイデンティティが形成されつつあったのである。その江戸中期とは宣長が生きたまさにその時代である。そして稲作と国家が強く結びつく国家観とは宣長が繰り返し主張する皇国の内部空間に他ならない。幕末から明治初期、サムライ階級によって構想された日本民族観、封建的制度解体において、宣長が創り出した皇国という概念が梃子となったのである。しかし宣長の自己認識は、自ら治世に関与するようなサムライ階級ではない。宣長にとって学者としての自己

は「道を尋ねて明らめしるをこそ、つとめとすべけれ、私に道を行ふべきもの」ではなかった。「下たる者」(『宇井山踏』全集一、一〇—二)を自認する宣長によってこそ、天皇、武士、町人、農民を包括する米食共同体としての皇国が創造されたのである。佐々木が指摘した文化観成立の背景には、宣長が果たした役割が非常に大きい。実際に宣長は稲の大切さを『古事記伝』の中で以下のように述べる。

皇御国は、万ツの物も事も、異国々より優れる中にも、稲は殊に、今に至るまで万ノ国にすぐれて美きは、神代より深き所由あることぞ、今ノ世諸人、かかるめでたき御国に生れて、かかるめでたき稲穂を、朝暮に賜はりながら、皇神の恩頼をば思ひ奉らで、よしなき漢国のことをのみおもひあつかふは、いかにぞも(『記伝』全集十、四二二)

この宣長の論は、子安宣邦が宣長の論に頻出すると指摘する「『から国』という批判的に措定された他者像の反映として、宣長において自己(日本)に言及する言辞があること」^⑦がはつきりと読み取れる。また渡辺も、宣長が皇国という言葉を用いる背景には、「復古の願望、古への憧憬の裏面に、現状への安住の勧めがあり」、漢国に対しては、「治まれる国の側に立って、理屈ばかりで実態の伴わない、あの治まらざる国を嘲笑する」として、漢国否定の裏面に

泰平としての皇国観が成立していることを指摘する。前引用文中においても、宣長は、日本の稲が世界中の国と比べて優れていることを「めでたき御国」という自国認識へと直結させ、日本の優越性を語り、最後には「漢国」への批判が抱き合わせになっている。この論にも子安が批判的に見る宣長の「自己正当化」⁹⁾が隠れているだろう。

しかしここで宣長は子安の言う「非他者」という否定的な言辭¹⁰⁾のみではなく、皇国という自己に内部性を与えようとしている。それはまた渡辺が指摘した、現状の「泰平」や天皇の存在からだけでなく、宣長は、神代からの「深き所由」が所与的条件として日本に与えられており、「皇神」から「稲穂」を賜った結果、日本人は米を食することが出来るということとをここで語っている。宣長は『古事記』に内在する稲の物語を拡張し、自己―皇国―天皇―皇祖神をひとつなぎとすることを明らかにしようとする。ここには佐々木が指摘した文化観に近く、米食イデオロギー¹¹⁾とも言えるべき思考方法の淵源を宣長の言説に見ることが出来るだろう。宣長は、「から国」への参照のみではなく、『古事記』解釈を通じて、自国認識に米食共同体という内部を成立させようとしていたのである。本稿はこの皇国の内部が宣長においてどのようなものとして創造されたのか、そしてそれはどのような『古事記』解釈によって成立したのか

を明らかにするものである。

この宣長の立論の背景には当然『古事記伝』に代表される宣長の『古事記』解釈が存在する。しかし後述するように『古事記』はアマテラスが稲穂を授けるという場面を直接語らない。それが語られているのは『日本書紀』である。宣長は皇祖神から人々へと稲穂が授けられ、そしてその米を人々が日々食すことで命を保つという構図を『古事記伝』という『古事記』解釈の作業の中で新たに作り出したのである。ここには村岡典嗣が指摘したような「客観的歴史で、勉めて原書の客観的意義を明らかにする」¹²⁾という『古事記』注釈以上の態度が存在するのである。また、村岡の言う古伝説の信仰といった受動的態度とも異なり、宣長の『古事記』解釈には自己実存の在り方や世界との関わり方、そして皇国という共同体を発見するための積極的態度が存在するのである。なぜなら宣長にとって求めるべき「道は、古事記書紀の二典¹³⁾に記されたる、神代上代の、もろくの事跡のうへに備は」¹⁴⁾っているという確信があり、「道をしらんためには、殊に古事記をさきとすべし」¹⁵⁾（『宇比山踏』全集一、五）という理解が存在していたのである。宣長にとって道という自己実存の根拠は「古事記書紀」の中に内在していたのである。そして宣長には「人は人事¹⁶⁾を以て神代を議¹⁷⁾るを（中略）我は神代を以て人事を知¹⁸⁾」

〔記伝〕全集九、二九四〕という強い自負が一方で存在した。宣長は単に客観的に『古事記』を解釈したのではなく、自らの生存を支えるもの、道を明らかにするという強い動機のもとで『古事記』は解釈されたのである。

斎藤英喜は宣長における『古事記』世界について、「諸藩に分断された徳川体制下の人びとを結びつける神話としての意味をもった」ことを指摘し、そのことから宣長の『古事記伝』を「近世神話」と定義している。斎藤は宣長が皇国という新たな共同体を作り上げたことから「近世神話」という語を用いるが、私はその内実として十八世紀の米食普及を基に、宣長が稲を基軸として『古事記』解釈を行った結果、米食共同体としての皇国という新たな共同体の創造が可能となったと考える。そしてそれは近代において、身分制解体、臣民理念創出の梃子と成り得た。宣長の『古事記』解釈により新たに創り上げられた稲の神話によって、人々は米食共同体としての皇国を想像することが可能となったのである。

三 稲の在り方——八世紀と十八世紀を比較して

十八世紀における米食の普及を論じる前に、『古事記』編纂時、八世紀の稲が社会でどのような役割を担っていた

のかを概観する。そのことで、『古事記』において稲が語られる際、それがなぜ描写される必要があったのかを明らかにしたい。また十八世紀の稲の役割を八世紀のそれと比較することで、宣長が八世紀とは異なる稲への観点から、『古事記』解釈を成し得た社会的背景の考察も進めたい。

我が国は七世紀末から国号を倭から日本へと改め、君主の称号も大王から天皇へと改められた。このような自覚的に国家という枠組みを創造していく過程で『古事記』『日本書紀』は編纂されたのであった。そのため、いわゆる記紀神話には天皇家による統治の正統性を証明するという役割が明確に担わされていた。神野志隆光はこれらの神話に「天皇の祖神をめぐって、いかにして、世界がその神のものとなるにいたったかを確認するという主題」があることを指摘している。『古事記』には人間の起源は描かれておらず、天皇を中心とする宮中の人々の系譜が物語の経糸となっているのは明らかである。天皇に支配される青人草とはいつの間にか世界に存在しているのである。そのため『古事記』における稲とは、青人草が日々食すものの起源として描写されているのではなく、律令国家の財政的基盤、宮中の儀式に用いられる聖なる存在として描写されているのである。

実際佐藤洋一郎は八世紀の稲作について「日本列島は水

田耕作に適した土地であるかに語られてきたが、この言説は必ずしも正しくない」としたうえで、現在稲作が行われている平野は「大規模な開発の結果そうなったもので、この時代は未開の土地であった」とする。国中が水田であるというイメージは八世紀には必ずしも正しくないのである。そして、関根真隆によると奈良時代の食生活は「下層の庶民階級では麦・粟等の雑穀類を主食とする場合も少なくなかった」とされる。また万葉歌人、山部赤人の「貧窮問答歌」においても、農民の貧しさが詠われている。実際に稲作を行っていた農民であっても、米は主食ではなく、むしろ国家への租税としての役割が大きかったのである。

一方、八世紀の天皇において稲とは、天皇が支配する国¹⁷「食国」支配構造の基本をなすものであった。岡田精司は、記紀において、天皇への服属の証として御饌が献じられる物語が多く見られることから「支配権の象徴としての神聖な食事を高御座に坐した天皇が食べることにこそ（オスクニ）の実態があった¹⁸」と指摘している。また岡田荘司は「天武天皇二年と同五年・六年の新嘗祭祀は、畿外の国郡を卜定する新しい祭祀形態が取り入れられた（中略）畿内の直営田ではなく、畿外の郡が選定された」事を指摘しており、「王権基礎の領域である畿内を出て、（中略）天皇の統治と国家の領域支配を象徴的に儀礼化した¹⁹」との理解

を示している。

両者の論から天皇祭祀である新嘗祭祀において、天皇が新穀を食するという行為には、天皇による統治を正当化する役割があったと考えられる。また『古事記』の編纂を命じたとされる天武朝から畿外の卜定が始まったという事実も、天皇支配と稲の関係の深さを示している。新嘗祭祀において天皇がその土地の稲の献上を受けるということは、その土地の支配を意味したのである。記紀における「食国」という国土認識、新嘗祭祀における畿外の卜定、即ち王権神話と天皇祭祀の両面において稲とは天皇による支配を示す象徴であったのである。なお宣長の食国解釈は「御孫命の所知看^{シシス}この天ノ下を惣云^{スベク}称にして、食は、もと物を食^ミことなり」と食べる事と天皇の支配が繋がる事の指摘をしているが、続けて「君の御国治^{ミコノキミ}め有坐^アスは、物を見ルが如く、聞クが如く、知ルが如く、食^クが如く、御身に受ケ入れ有^{クモ}つ意あればなり」（『記伝』全集九、二九二）として、単に食することを特別視せず、見る、聞く、知ることと同一視していることに注目をおきたい。後述するように、宣長には新嘗祭祀において、天皇や神のみが独占的に米を食するという意識はなく、食国の注釈においても新嘗祭祀や稲の存在に触れることはない。

一方、十八世紀の社会では、石高制が定着し、名実共に

米が経済の中心にあった。租税としての役割は変わらないものの、新田開発による水田面積の拡大、また、農機具の改良、肥料の使用等様々な要因によって、単位面積当たりの収量が比較的上昇した。その結果として、米食の普及がある。原田信男は米食の普及と肉食への穢れの意識との関係について述べており、律令国家の時代には、米を安定的に食することが出来る貴族や僧のみ、肉食禁忌が可能であったが、江戸時代は米食が広範な社会階層へと普及し、肉食への禁忌意識が社会全体で最も高揚した時代であるとしている。また佐々木は「江戸や京・大阪などの都市の住民の米食率は、おそらく七〇〜八〇パーセントに達していた」と都市部で米を主食とした人々の多さを推定する。宣長の暮らしていた松阪も商業都市であり、米食率が同様に高かったことが推定される。

律令国家が目指した租税の中心を稲とする稲作国家は近世社会を通じて、石高制社会として達成されつつあったのである。多少の誇張も考えられるが宣長は人々が「すぐれてめでたき稲を、朝夕に飽まで食する」(『玉くしげ』全集八、三二二)と認識している。また宣長は宝暦一二年から年末になると日記(『日記』全集一六)に、家計一年分の米価を書いており、日常的に米を購入し、食べていたことが確認できる。⁽²⁾

宣長が生きた十八世紀は町人においても米を食することができる時代であったのである。米を日常的に食することが出来るようになった結果、古代の神話と現在を繋ぐ鍵として宣長は稲を利用することが出来た。そしてその稲は、『古事記』成立時の天皇が律令国家を治めるという上からの支配の象徴としての稲とは異なる存在として理解された。宣長は毎日米を食べられるという現実から、自らの命を支える「恩頼」としての稲を、町人、天皇、国土、神、神話を貫く存在として『古事記』から読み出したのであった。もはや十八世紀は、米が一部の特権階級によって独占されるような社会ではなくなつたのである。天皇支配の象徴としての稲が、宣長にとって「稲穀は、人の命をつづけたもちて、此上もなく大切な物」(『玉くしげ』全集八、三二二)として自らの命を支える存在となるのである。そして鬼神が自らに「稲穂を、朝暮に賜」(『記伝』全集十、四二二)まわっていることと観念されたのである。ここに新たな米食共同体としての皇国が成立した。それは十八世紀の食事情が創り上げた「近世神話」に他ならなかった。宣長は稲を通じて『古事記』を褒奏し、自らと聖なる神、天皇、神話を繋ぎ、皇国という共同体を創り上げるのである。

四 『古事記伝』における稲の解釈

宣長による『古事記』の変奏とは如何に行われたのだろうか。宣長にとって大切なことは、稲が神から自らに与えられたという事実を『古事記』から読み出すということであつた。そのためには全ての人々が米を食することが出来る理由を『古事記』から解釈しなければならないのである。それは収奪の体系としての律令国家の稲の在り方ではなく、十八世紀の米が様々な階層において常食となつたという在り方から『古事記』を再解釈することであつた。

神野志の先の指摘のような「天皇の祖神をめぐって、いかにして、世界がその神のものとなるにいたつたかを確認する」という主題^②ではなく、十八世紀を生きる宣長には、人々が神の「恩頼」によって米を享受することが出来る神話へと『古事記』を読み替える必要があつたのである。それを成し遂げることによって、神から「下々」までの「恩頼」としての稲が成立するのであり、「恩頼」としての稲が自らと聖なる神を直接繋ぎ、皇国という新たな共同体が「恩頼」としての稲を常食する人々の集団として成立するのである。以下『古事記伝』における「大嘗」、「豊葦原水穂国」への解釈を確認することで、宣長が稲を全ての人に

とつて、神からの「恩頼」として捉えていることを確認したい。

『古事記伝』ではアマテラスの「於聞看大嘗之殿」(『記伝』全集九、三四二)への注釈において、「大嘗、書紀には新嘗とあり、同じこと」であるとされる。そして、その意味は「新稲を以て饗するを云フ名なり」(同前、三四三)と解釈される。注目すべきは、この「大嘗」=「新嘗」が「元朝家のみならず、下々までなべて為事なり、又後ノ世にはもはら神に祭る事とのみ思ふれど、然に非ず、神にも奉り、人にも饗自も食わざなり(中略)か、れば今大御神の間食大嘗も、此ノ意を以て見べし、【たゞに後ノ世の朝家の大嘗祭新嘗祭の事をのみ思ふは、古意に非ず】」(同前、三四四)と解釈することである。その理由としては、万葉集の東歌「尔保杆里能可豆思加和世乎尔倍須登毛曾能可奈之伎乎刀尔多弓米也母」(同前、三四三)を引き、『袖中抄』を参考に歌意を「下総ノ国に葛飾と云処あり、其処の早稲を云なり、尔倍須登毛とは、田舎に始めて早稲を刈て物して、里隣の者集りて食」(同前、三四三—三四四)とすることを典拠としている。

ここに宣長の稲への基本的解釈が現れている。それは稲を、神へと一方的に捧げるものとして見るのではなく、神と人々が共食するものとして見ている点である。また、新

嘗等の祭祀を、天皇と同様に「下々まで」も行っていたとして解釈するのである。宣長における古では、この大嘗、新嘗祭祀を同一視した上で、その範囲を積極的に「下々」の領域まで広げていくのである。新穀を神と共食する新嘗を、「大御神」から「下々」までもが同様に言うとする宣長の『古事記』解釈には、神から「下々」までも貫く、米食共同体としての皇国の姿が隠れている。宣長は万葉集を引いて『古事記』を再解釈し、古来より新嘗を「大御神」から「下々」までもが行い、神と人が新穀を共食する祭祀として捉えることに成功した。ここに神と全ての人々が共食する米食共同体の祭祀が成立したのである。

『古事記』は日本の国土を「豊葦原之千秋長五百秋之水穂国」²⁴、「豊葦原水穂国」²⁵と表現する。米食共同体としての皇国は『古事記』の中に既に内在化しているように思える。しかし、これは天皇の祖先であるアマテラスが、彼女の子であるオシホミミに地上の国を支配する事を命じた際に定義された国土の名称であり、『古事記』では以下のように語られる「天照大御神の命以ちて「豊葦原之千秋長五百秋之水穂国」は、我が御子、正勝吾勝勝速日天忍穗耳命の知らす国ぞ。」と言因さし賜ひ」、ここの「豊葦原之千秋長五百秋之水穂国」の意味は、日本古典文学大系頭注によると「豊は美称。千秋長五百秋は千年も五百年も長くで、い

つつまでもの意。(中略)水穂は水田に作る稲穂。長く久しく稲穂のみのる国の意」²⁶とされている。国土を祝福した言葉ではあるが、これは天皇の統治とセットになった際に、国土は「豊葦原水穂国」として皇祖アマテラスによって祝福されたのである。実際それまでの国土は「葦原中国」であつたが、皇祖神であるアマテラスの「言因さし」によつて「葦原中国」は「豊葦原之千秋長五百秋之水穂国」と名前を変えるのである。アマテラスは再び孫であるニギに對し自ら「此の豊葦原の水穂の国は、汝知らさむ国ぞと言依さし」²⁷ており、『古事記』は皇孫の支配という面から国土を「豊葦原水穂国」と定義するのである。ここには先述した天皇が支配する「ラスクニ」としての国土イメージが存在している。『古事記』においては必ずしもそこに暮らす全ての人々が米を食べられることが可能であるといった国土イメージではないことに注意したい。

宣長は皇国の実質空間である国土、「豊葦原之千秋長五百秋之水穂国」を以下のようにとらえた。「御子命の此ノ水穂を所聞食べき国」この時点では皇孫が稲穂を「所聞食」^{キコシメス}のであり、『古事記』における天皇の統治と結びついた形での国土イメージと変わらないように見える。しかし宣長がここで主張する「此ノ水穂」とは日本書紀における「斎庭之穂」であり、宣長は書紀を引く形で「天

照大神云々、又勅^{ミコトノリシタマウク}曰、以吾高天原所御^{アガタカマノハラニキコシスユニ}斎庭之穗^{ハノホモ}亦、
当御於吾兒^{アガミコニキコシメサスベシ}」(『記伝』全集十、四二)とわざわざ斎庭の稲

穂について『古事記伝』において言及している。宣長は、アマテラスが天孫降臨をするニギに對して「斎庭之穂」を授けたという事実を重要視する。つまり『古事記伝』は『古事記』本文を逸脱しながら、国号について「水穂ノ国と云号^ナも、此ノ斎庭之穂^{ユニハノホ}に由縁あることなり」(同前)と断定をする。

宣長には『国号考』という著作もあり、国号の意味とは『古事記』解釈において非常に重い意味を持つものであった。国号の内実が『日本書紀』のみの記述によって重要な意味を与えられているのである。この事実は看過すべきではない。そして宣長にとって「斎庭之穂」とは単に皇祖アマテラスによって皇孫に授けられ、皇孫のみが独占するようなものでは決していないのである。宣長はここで国号の由来について論じながら皇国の内実を以下のように捉えるのである。

皇御国^{スラミクニ}は、万ツの物も事も、異国々^{アタシクアジニ}より優れる中にも、稲は殊に、今に至るまで万ノ国にすぐれて美きは、神代より深き所^{ユエ}由あることぞ、今ノ世諸人^{モロヒト}、かゝるめでたき御国に生れて、かゝるめでたき稲穂を、朝暮^{アケクレタ}に賜^タばりながら、皇神の恩頼^{ミクヤマ}をば思ひ奉^{マツ}らで、よしなき漢

国のことをのみおもひあつかふは、いかにぞも(『記伝』全集十、四二)

宣長にとって「めでたき稲穂」とは「皇神」が自らに与えた「恩頼」なのである。そして皇国という空間はその「恩頼」を「朝暮」に賜る人々による米食共同体が内実を占めることにより、「めでたき御国」であることが人々に理解されるのである。なおここでの「稲穂」とはアマテラスがニギに授けた「斎庭之穂」に他ならない。アマテラスがニギに「斎庭之穂」を授けたことが、宣長にとっては皇国に生きる全ての人々へと「斎庭之穂」がアマテラスから授けられたという理解へと読み替えられるのである。次章ではこの宣長による「斎庭之穂」の読み替えを検討する。

五 「斎庭之穂」の解釈

宣長の言う「斎庭之穂」は『日本書紀』の一書に登場する。それはニギが天孫降臨する場面においてアマテラスが斎庭にて栽培した稲の穂を、ニギへと授けるといふ物語である。『日本書紀』本文では、アマテラス自らの勅として「吾が高天原^{タカマハ}に所御^{キコシメ}す斎庭^{イハ}の穂^ホを以て、亦吾が兒^{ミコ}に御^{ミタマ}せまつるべし」と語られており、日本古典文学大系頭注で

は、齋庭の意味を「神に捧げる稲を育てる神聖な、触れてはならない田」⁽⁸⁾としている。一方で宣長は「齋庭之穂」の意味を以下のように捉える。

齋庭之穂は、唯に神を祭り賜ふためのみには非ず、新嘗^{ナヘ}の料の稲なり、伝八の六葉、大嘗^{オホニヘ}の処に委^{ミツ}ク云る如く、上代の新嘗は、神に献るのみにはあらず、自^{ミツカラ}所聞食^{キコシメ}し、人にも饗賜^{アヘ}ふ中に、みずから所聞食^{キコシメ}ことを主^{メネ}とせり、故^ナしきこしめすと云て、祭^{ミツ}ルとはいはず、即チ書紀にも、吾ガ高天ノ原ニ所御とあり、此ノ御ノ字をもて知^ルべし〔記伝〕全集十、一六九—一七〇。傍点は増田

宣長はここでも新嘗において新穀が神と人によって共食されることを強調する。そして新嘗における新穀とはこのアマテラスによって授けられた「齋庭之穂」に他ならないのである。宣長はここで「天皇の所聞食す稲穂」〔記伝〕全集十、一七〇〕という形であくまで天皇を中心に解釈しているものの、アマテラスや天皇が「自所聞食」す一方で、「人にも饗賜ふ」という形で、新嘗における人の介在を認めている部分に注目したい。ここで宣長が人について述べることによって、「齋庭之穂」は、神—天皇—人を結びつける神話として解釈可能になるのである。宣長がここで「伝八の六葉、大嘗の処」で万葉集を引き、新嘗が「田

舎」の「下々」においても行われていたという考えを披歴したことに言及した上で、人に関して述べていることは重く見られるべきであろう。

また宣長は『伊勢二宮さき竹の弁』の中で、トヨウケが「御食津神」であることを論じ、「齋庭之穂」が人々の命を支えることに言及する。それは井面守和による、『神路記』がトヨウケを「稲穂すなはち其神」と、「齋庭之穂」そのものの神格としたことを否定する一方で、以下のように宣長は「齋庭之穂」が「上一人より下万民」へと「恩頼」を齋す事を承認している。

外宮の御神を、天照大神の、皇孫ノ尊に授ケ奉リ給へる、齋庭^{ユキ}の稲穂を祭れる神也として、上一人より下万民にいたるまで、皆これ齋庭の稲穂に因て、命をたち、身を安んず、誰かこれを仰がざらむといへる、これ又外宮を貶^{オト}したる意なく、穩にして、正しき云ヒ分^ン也〔伊勢二宮さき竹の弁〕全集八、四八五

アマテラスが授けた「齋庭之穂」が宣長、そして日本人全てが食する米の起源となることによって稲は「皇神の恩頼」として観念されることが可能となるのである。つまりアマテラスに代表される皇祖神が「上一人より下万民」へ米食という「恩頼」を賜ったという宣長の解釈によって、人々はこの米食共同体を皇国の内部として想像することが

可能になったのである。ここにおいて八世紀に天皇の系譜上の祖先として創造された皇祖神が、宣長の『古事記』変奏によって、日常的に米食をする人々へ「恩頼」を齎す米食共同体の神となり、十八世紀を生きる人々の実存に根差す神へと姿を変えたのである。そのため宣長は、新嘗が朝廷のみで行われる祭祀であること、また、神へと一方的に稲を捧げる祭祀であることを否定した。宣長が考える新嘗においては大切なことは、神と人が新穀を共食し、朝廷のみではなく、「下々」まで行われるということであった。宣長は『古事記伝』を通じて「齋庭之穂」の物語を再解釈することで、日々の米食の起源を説明し、神—国土—天皇—人を結びつけることに成功したのである。

宣長が「齋庭之穂」を重要視したことは『神代正語』において「齋庭之穂」について述べたことから理解することが出来る。ここではまず『神代正語』の内容について考察をする前に、何故『古事記』に拘っていた宣長が、『日本書紀』のみで語られる「齋庭之穂」を持ち出して『古事記』を解釈することが可能であったのかについて論じる。

宣長にとって求められたのは古語そのものでありその言葉を通じてこそ、古心、そして古そのものを知ることが出来るかと観念された。しかし古語、古心とは『古事記』のみによって得られるものではなかった。宣長には『神代正

語』という『古事記伝』刊行前年の著作（寛政元年・一七八九年）があり、宣長自身この問題意識を直截に語っている。

上つ代の事は、上つ代の語もてかたり伝へしを、それ記せる書は、みな漢字もて記せるが中に、其からぶみことばにかかはらざるは、記せる事も伝説のまゝなるを、からぶり詞にかはれるは、しるせる事も其意も、おのづからみな漢きてぞ聞なざるゝを、其書どもならひよむにも、その漢籍ぶりのまゝによみならふからよむ人の解る心も、おのづからみなこちたき戎ぶりのみなりて、うるはしき直き正しき皇御国の意詞をば、みな失ひはててきかし（中略）古事記は、古言をむねとせる御典なれば、いとうるはしき御ふみなるを、それすらそのかみのつねとして、大かたのもじつげは、なほ漢文ざまにしあれば（『神代正語』全集七、四八七）

宣長が直面した問題としては、上つ代の事跡を伝える語りが、書物になる過程で外来の漢字によって表記されたこと、つまり『古事記』自身が古語を保とうという意思の下に記されたのではあるが、結局は漢字で書かれているという事実があった。宣長には古を知るため、『古事記』のみで完結せず、なお手を加える必要があった。そのため宣長は『古事記』本文に存在しない、「齋庭之穂」から『古事

記』の解釈を試みた。

しかし宣長にとって『日本書紀』の「記^{シル}されたる体^{サマ}は、もはら漢のに似たらむと、勤^{ツト}められたるまゝに、意も詞も、そなたさまのかざりのみ多くて、人の言語物^{ゴトノモノ}の実^{サネ}まで、上ツ代のに違^{タガ}へる事なむ多かりける」(『記伝』全集九、八)という問題があつた。一見すると宣長が『日本書紀』の物語を『古事記』解釈の現場である『古事記伝』で利用することは矛盾に映るが、宣長にとって『古事記伝』という作業は単に『古事記』そのままを解釈することではなかつた。宣長が目指したものは『古事記』が描写した古の世界を知るということだったのである。その古の世界とは必ずしも『古事記』そのものではない。

そのような問題意識によつて著されたのが『神代正語』である。著述の動機としては、「まづ此神世の御巻^{ミマキ}ばかりをだに、もはら仮字^{カナ}つゞけに書^{カキ}なしてば、からもじに目うつることなくて、うけばりたる古へのみやびごとの書^{フミ}ならまし」(『神代正語』全集七、四八七)というものであり、つまり漢字で書かれた神話を仮名、上代人の語りへと復元する試みであつた。このような事が宣長にできたのは、たとえ『日本書紀』が「漢文のかざりの過^{スギ}たる」(『記伝』全集九、一一)としても、「潤色^{カザリ}の漢文漢意^{カンブンカンイ}の砂^{カサ}ひぢりこを、ほりわけかきわけ、かき出^{カキデ}」(『神代紀髻華山蔭』全集六、五一八)

することが出来るとの自負が宣長には存在したのである。

その結果神代を仮名で語る『神代正語』は下記の方法論によつて創造された。

古事記と書紀とを合せて、事のおもぶきいとしも異^{コト}ならぬは、古事記によりて、いさゝかのたがひをば、二^{フタ}典別^{ニテン}にはあげず、同ジ事の異なるをば、別^{ワケ}にあげて、又はかくもありとしるし、古事記にもれたる事は、書紀を取りて、古語^{コゴ}にかへしてあげつ(『神代正語』全集七、四八八)

もはや宣長の試みは失われた古語による語りを取り戻すことによつて、古の語りを現在に復元するという段階にまで至つていた。主に『古事記』の物語に拠ることが明らかにされるものの、記紀間での矛盾は並記すること、そして『日本書紀』のみに記載があることを『古事記』に「もれたる事」として採用しているのである。以上のことから『神代正語』とは単に『古事記』を仮名表記にするのみならず、記紀を基に新たな神話を創造する試みであつたと言える。

そしてこの新たな神話の中で、「齋庭之穂」が語られる。それは『御孫命御あもりの段』という見出しが付けられた箇所、本文として、アマテラスがオシホミミに葦原中国の言向をするよう命じた事、ニニギの誕生が語られ、

その末尾に「又は、此時^{コノトキ}天照大御神^{アマテラスオホミカミ}、又^{モト}あが天原^{アマハラ}にしてきこしめす^{アガミ}齋庭^{ユニハ}の穂^ホも、吾^{オレ}御子^{ミコ}にきこしめさむべしとのり給^{タマ}ひき、ともあり」として記されている。宣長は正しい神話、古の語りとして『日本書紀』の「齋庭之穂」を捉えており、自ら創り上げた神話の中にも積極的に取り入れていたのである。

また「齋庭之穂」は『日本書紀』の一書という一見すると本筋から離れた些末な物語とも捉えることが可能だが、宣長にとって一書とはむしろ「古伝説のむねとある事は、すべて本書よりも、多く一書に見えたる」(『神代紀警華山蔭』全集六、五二二)ものであり「おほくの古記の中に、正しきをとって、本書とはせられたる物」という仮説には「本書は、はじめをはりとほりたる、一つの古伝説にはあらで、たゞいさ、かにても、からぶみざまに近き説を、これかれの中より、摘^{ツミトリ}取^{トリ}合せ」(『神代紀警華山蔭』全集六、五三〇)たものであるとし、むしろ一書の方が真実に近いとしている。

宣長は、新嘗をこの国土において神、天皇、人が新穀を共食することであることを主張し、その新穀の起源として、アマテラスが皇孫に授けた「齋庭之穂」を新たに見出した。日本人であれば毎日食べるとされた米への認識を、神から与えられた聖なる稲、皇祖神と人々を結びつける「恩

頼」としての稲へと変換したのである。宣長は、十八世紀の米食普及という現実から神話に根拠づけられた新たな現実認識を『古事記伝』という作業により創造したのであり、それはまさに「近世神話」に他ならなかった。

『古事記』成立時の王権神話は、宣長によって米を食する人々の生活と強く関わるものへと読み替えられた。そのため宣長自身が新たに語り直した、正しい古の語り、『神代正語』の中に「齋庭之穂」は定置されたのであった。それでは宣長には、この国土、皇国の内部としての米食共同体はどのようにイメージされたのだろうか。

六 まとめ——米食共同体としての皇国

宣長の自国、皇国認識には常に豊かな稲の存在が前提とされており、それこそが皇国の優越性を内部、今ある現実から証するものに他ならなかった。宣長は、皇国の優越性を述べるうえで、まずは『古事記』に代表される神代の正しい伝説が皇国のみに伝わっていること、そしてその伝説が語る神の子孫である天皇が今も存在しているということを手を挙げる。

しかし上田秋成による「書典はわづかに三千年来の小理」(『呵刈叢』全集八、四〇三)との駁に對し、『古事記』が

正しい伝説であることの証明が宣長には必要であった、また皇祖神の子孫である天皇とは宣長にとって「おのづから世間に遠くまし」（『秘本玉くしげ』全集八、三六六）であり日常からはほど遠い存在であった。宣長は皇国の優越性を『古事記』と関連した聖性を持ちながらも、卑近な現実から見出すことで証明をしなければならなかった。そのため宣長は秋成に対して「不可測の理はさしおきて、現に目に見えたることにても、皇国の万国にすぐれて尊きことはいちじるし、まつ皇統の不易なる御事はさらにも申さず、其余第一に人の命をたもつ稲穀の美しきこと、万国とは天地懸隔」（『呵刈蔑』全集八、四〇五）していることを主張するのである。稲とは身近にあり毎日食べる一方で、前述したように『古事記伝』、「齋庭之穂」の解釈を通じて、神からの「恩頼」として理解された。宣長は身近でありながらも聖性を持ちえる稲を『古事記』解釈によって創造すること、『古事記』が語る古の真正さを証しようとするのである。そもそも宣長は『古事記』の真正さを信仰というレベルで前提のものとしており、この循環論法は宣長に自覚されることはなかった。秋成による「日本魂と云も、偏よるときは漢籍意にひとし」（『呵刈蔑』全集八、四〇七）との批判は宣長には届くことがないのである。宣長にとっては現実に皇国の内部が米食共同体によって構成されている事が

『古事記』の真正さの証左に他ならなかったのである。

さて、皇国は、万ツの事も物も、異国にはまされる中にも、稲は殊に万ノ国に比ひなく、はるかにすぐれていと美好きこと、神代よりかくのごとき深き由緒のありて、今に至るまでまことに水穂国の名に負へるたふとさ、いふもさらなるを、天の下の諸人、かかるめでたき稲をしも朝夕に給べながら、皇神の御恵をおほらかに思ひなすべきわざかは、そもく人は命ばかり重き物はなきを、それ続てながらふことは、もはら稲の功にしあれば、世にこればかり重く貴き宝は何物かあらむ、その稲のかばかりすぐれてめでたきにも、皇国の万ノ国にすぐれて、最尊きほどはいちじるきものぞ（『国号考』全集八、四五二）

宣長にとって「皇国」は「水穂国」と観念され、そこに生きる「天の下の諸人」は「稲をしも朝夕に」食す。それは「皇神の御恵」によるのであり、それこそが「皇国の万国にすぐれて、最尊き」理由なのである。宣長は古の真正さを証するために『古事記』テキストと、米食の普及という今の現実を組み合わせた結果、米食共同体としての皇国を創造したのであった。十八世紀に宣長が創り出した皇国とは、幕藩体制によって分断された国意識、身分階層に関係なく、米を食するものであれば誰でも参与可能であり、

「齋庭之穂」を通じて皇祖神と直接自らの生において繋がる事が可能な想像の共同体であったのだ。

宣長が創り上げた誰でも参与可能な皇国観念には幕藩体制を超越しようという政治性は存在しない。しかし統治主体という自己認識に欠ける国学こそが、幕藩体制の超越を内在化する、皇国という国家認識を創造したことは注目に値する。事実、幕末以降、皇国という観念が封建的身分階層を融解させ、中央集権国家としての明治政府成立に寄与した面がある。⁽²⁹⁾ 国学の創造した皇国が、強く統治を意識する朱子学や水戸学、また公^ゴ共^{リツ}概念を持つ洋学といった当時の知識と混交し、倒幕が思想的に肯定された思想状況、つまり宣長没後、天皇を再び政治の中心へと祭り上げようとした維新前後の運動において、この米食共同体としての皇国がどのように利用され、変奏され、ナショナリズムへと繋がったかの解明が今後の課題である。事実、明治四年の大嘗会告諭において、

夫穀ハ天上齋庭ノ貴種ニシテ天祖ノ授与シ玉フ所、生^{せい}靈億兆ノ命ヲ保ツ所ノモノナリ。天皇斯生民ヲ鞠育^{きよく}シ玉ヒ、以テ其恩頼ヲ天祖ニ報ジ、其天職ヲ報ジ玉フコトスノ如シ。然則此大嘗会に於テヤ、天下万民謹シ、其御趣旨ヲ奉戴シ、当日人民悉ク^{ことごとく}廢務休業、各地方其產土神ヲ参拝シ、戸々和樂シテ天祖ノ徳沢ヲ仰ギ、

隆盛ノ洪福ヲ祝セズンバアルベカラザル也。⁽³⁰⁾

という形で宣長の創造した伝統、米食共同体としての民衆、皇国という「近世神話」は、明治期の権力中枢によって天皇の役割を明確化した上で、近代の民衆教化、「近代神話」へと確実に引き継がれている。

* 本居宣長の著作からの引用においては筑摩書房版の『本居宣長全集』を用いた。引用箇所の指示については、書名、巻数、頁数の形で示した。なお『古事記伝』は『記伝』と省略した。

* 引用文中の割注は【 】に括って示した。

注

- (1) ベネディクト・アンダーソン著、白石さや、白石隆訳『増補 想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行』(NTT出版、一九九七年)二四頁。
- (2) E・ホブズボウム、T・レンジャー編、前川啓二、梶原景昭他訳『創られた伝統』(紀伊国屋書店、一九九二年)。
- (3) 渡辺浩『東アジアの王権と思想 増補新装版』(東京大学出版会、二〇一六年)一四九頁。
- (4) 宮地正人『幕末維新変革史(上)』(岩波書店、二〇一八年)一八八頁。
- (5) 同前、一九三頁。

- (6) 佐々木高明『日本文化の多様性——稲作以前を再考する』(小学館、二〇〇九年) 七頁。
- (7) 子安宣邦『「宣長問題」とは何か』(ちくま学芸文庫、二〇〇〇年) 六四頁。
- (8) 渡辺浩『東アジアの王権と思想 増補新装版』 一六八頁。
- (9) 子安宣邦『「宣長問題」とは何か』 六四頁。
- (10) 同前、六五頁。
- (11) 村岡典嗣『増補本居宣長1』(平凡社東洋文庫、二〇〇六年) 二二〇頁。
- (12) 斎藤英喜『古事記はいかに読まれてきたか——〈神話〉の変貌』(吉川弘文館、二〇一二年) 三九頁。
- (13) 山本ひろ子『中世神話』(岩波新書、一九九八年)が提唱した中世神話という「もはや原テクストの『日本書紀』には還元できない、独自の言説・学問として自立」(六頁)した神話解釈の方法や態度を宣長の『古事記伝』における『古事記』解釈にも認めることから「近世神話」という語を斎藤は用いる。宣長の『古事記』解釈は当然宣長が生きていた時代状況の要請という面からも理解される必要があるだろう。
- (14) 神野志隆光『古事記と日本書紀——「天皇神話」の歴史』(講談社現代新書、一九九九年) 六八頁。
- (15) 佐藤洋一郎『米の日本史——稲作伝来、軍事物資から和食文化まで』(中公新書、二〇二〇年) 八七頁。
- (16) 関根真隆『奈良朝食生活の研究』(吉川弘文館、一九六九年) 四三五頁。
- (17) 「食国」という表現は記紀神話の他、天皇の即位宣命において頻出する。『古事記』を献上された元明天皇は、『続日本紀』巻四・慶雲四年七月一七日条(原漢文。書き下しは、林陸朗『完訳注釈続日本紀』現代思潮社によった)において、「遠皇祖の御世を始めて天皇が御世御世天つ日嗣と高御座に坐して此の食国天下を撫で賜ひ慈しび賜ふ事は辞立つにあらず」と即位宣命で述べている。このように天皇自らが直接支配する国という意味で「食国」という語が用いられており、そしてその支配は「遠皇祖の御世」という王権神話が根拠となっている。
- (18) 岡田精司『古代王権の祭祀と神話』(塙書房、一九七〇年) 三三頁。
- (19) 岡田莊司『大嘗祭と古代の祭祀』(吉川弘文館、二〇一九年) 二四六―二四七頁。
- (20) 原田信男『歴史のなかの米と肉』(平凡社ライブラリー、二〇〇五年)。
- (21) 佐々木高明『日本文化の多様性』 五〇頁。
- (22) 例えば『日記』宝暦十三年十二月には「米価廿五六俵、錢四貫文余」との記述がある。
- (23) 神野志隆光『古事記と日本書紀』 六八頁。

(24) 倉野賢司・武田祐吉校注『古事記・祝詞』（日本古典文学大系、岩波書店、一九五八年）一一〇頁。

(25) 同前、一二六頁。

(26) 同前、一一一頁。

(27) 同前、一二七頁。

(28) 坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注『日本書紀上』（日本古典文学大系、岩波書店、一九六七年）一五二―一五三頁。

(29) 宮地正人『幕末維新変革史(上)』三五八―三五九頁。宮地は、寺田屋事件における「サムライの忠誠対象と封建的主従関係の矛盾という問題」に際して薩摩藩士、有馬新七には、大名と家臣間の封建的主従関係を「小君臣の儀」、天皇と日本人一人ひとりとの関係を「大君臣の大義」とする考えがあったことを論じ、そこに平田国学の薩摩藩普及による影響の可能性を指摘している。

(30) 遠山茂樹校注『大嘗会告諭』（『天皇と華族』日本近代思想大系、岩波書店、一九八八年）一三頁。

（東北大学大学院）