

近世神話としての『古事記伝』

——「産巢日神」をめぐる——

斎藤英喜

〔抄録〕

本居宣長の『古事記伝』は、近代的な古事記研究の先駆として高く評価されているが、一方『古事記』そのものが大きく読み替えられ、作り替えられていく「神話の再解釈・再創造」の実践が見られる。それを象徴するのがタカミムスヒ・カムムスヒを、天地に先立って天地を生み成す神Ⅱ産巢日大御神へと読み替えたところである。さらに天地創成の主宰神を探求する知の運動は、近世前期の垂加神道から遡って、中世後期の吉田兼俱の神道Ⅱ「中

世神話」へと系譜的に辿ることができる。ここから『古事記伝』を中世神話の系譜とともに、近世社会に屹立する「近世神話」として読み直すことで、近世思想史研究とは異なる『古事記伝』へのあらたな視界を開いていく。

キーワード

中世日本紀、近世神話、天地創成神、虚無大元尊神、吉田神道

はじめに

本居宣長（一七三〇～一八〇一）の『古事記伝』全四十四巻は、近代的な古事記研究の先駆として高い評価を得る一方、『古事記』そのものを逸脱する過剰な解釈、誤読、曲解が少なくないことも指摘されている。その背景には「皇国イデオロギー」としての「宣長神学」が介在することや、「日本」にたいする「自己言及」的な言説として、

現在のわれわれの思考を呪縛する問題点が論じられている。『古事記』そのものから逸脱していく『古事記伝』の注釈に、イデオロギー的な見地から否定的な評価がくだされていくのである^①。

こうした思想史プロパーの研究にたいして、本稿では「近世神話」という視点から『古事記伝』のあらたな可能性を探りたい。踏まえるべきは、近年の「中世日本紀」「中世神話」の研究動向である。^{②③}

従来、「日本神話」といえば、『記』『紀』神話Ⅱ古代神話を対象と

してきたが、近年、注目されているのは、『日本書紀』にたいする多様な注釈言説を通して、あらたに創造されていた「中世神話」の世界である。『日本書紀』をめぐる傍注・割注からはじまり、「日本紀注」という形で繰り広げられる注釈行為のなかで、原典たる『日本書紀』には還元できない、中世固有の神話世界が作り出された地平を積極的に評価する研究である。これまで荒唐無稽、牽強付会と否定的に扱われていた「日本紀注」の世界が、「即位灌頂」という中世王権の儀礼・言説と結びつき、さらに伊勢や吉田などの神道言説と結合することで、「神」なるものをめぐる独自の「神学」を形成していったことが明らかにされたのである。こうした「中世日本紀」「中世神話」の研究は、イデオロギー的な見地からの中世宗教史研究（顕密体制論など）への再考を促すとともに、『記』『紀』神話Ⅱ古代神話に限定されない「神話研究」のあらたな可能性を切り開いたといえよう。

以下、本稿が提示する「近世神話としての『古事記伝』」という視座は、こうした中世日本紀、中世神話の研究動向を踏まえる。中世の「日本紀注」が注釈行為を通して「中世神話」という固有の神話言説を創造していったように、『古事記伝』の注釈世界に、「近世神話」創造の可能性を探りだす方法的視点である。近世という時代固有の神話の再解釈・再創造の実践として『古事記伝』を読み直すこと、といったもよい。

そこで本稿では、『古事記伝』のなかでももつとも『古事記』から逸脱し、拡大解釈されたという「産巢日神」^{ムスビノカミ}の注釈言説を取り上げ、そこに「近世神話」としての可能性を探ってみたい。

すでに指摘されているように、宣長の「産巢日神」の認識は、「凡て物を生成すことの靈異なる神靈を申すなり」（『古事記伝』三之巻）という解釈からはじまり、「世間に有とあることは、此天地を始めて、万の事業も悉に皆、此二柱の産巢日大御神の産靈に資て成出るもの」と天地創世に先立つ根源的な生成神へまで拡大したことが明らかにされている。さらに人間の道徳的善性も産巢日神によって賦与されたと説くことで、宣長の「産巢日神」は、中世の伊勢、吉田神道以来の「国常立尊」「天御中至尊」などの主要な機能を継承することも指摘されている⁽⁵⁾。

以下、その議論をふまえつつ、さらに中世における超越神、根源的一者をめぐる「神学」というパースペクティブのなかで、「近世神話」としての「産巢日神」の位相を探索していきたい。

一 読み替えられた「天地創世神話」

変貌する「産巢日神」

まずは、『古事記』に登場する「産巢日神」（タカミムスヒ・カムムスヒ）の姿を見てみよう。天地創世神話である。

〔I〕天地初めて発れし時に、高天原に成りし神の名は、天之御中主神。次に高御産巢日神。次に神産巢日神。此の三柱の神は、並びに独神と成り坐して、身を隠しき。

〔II〕次に、国稚く浮ける脂の如くして、くらげなすただよへる

時に、葦牙あしかびの如く萌え騰がる物に因りて成りし神の名は、宇摩志うまし阿斯訶備比古遲神あしかびひこぢのかみ。次に、天之常立神とこたちのかみ。此の二柱の神も、亦、並に独神と成り坐して、身を隠しき。(『古事記』上つ巻)

便宜上ふたつの段落にわけた。産巢日神が登場するのは〔I〕のパートである。天地が始まったときに、「高天原」という古代ヤマトの天上空間に、アメノミナカヌシ・タカミムスヒ・カムムスヒの神が出現したというのが、『古事記』の語る神話世界である。タカミムスヒ・カムムスヒの「ムスヒ」について、宣長は苔ムス、草ムス、ムスコ(息子)、ムスメ(娘)に通ずる自然の物事の生成と、「ヒ」という靈力の語の結合と説く。現代の古事記研究者にも認定されている解釈だ。しかし宣長は、「生成の靈力」という抽象的な認識を超えて、産巢日神を天地・世間・万物を創成する主宰神であるように拡大解釈していく。それを導くのは、産巢日神が天地生成に先立つ存在とされるところだ。

此神たちは、天地よりも先立ちて成坐なりまつれば【天地の成ることは、此次にあれば、此神たちの成坐るは、其より前なること知べし】たゞ虚空中オホソラにぞ成坐しけむ…。(『古事記伝』三之巻)

産巢日神たちは天地が造られる以前の「虚空中」に出現した。つまり産巢日神のほうが天地の生成よりも先に生まれたという認識である。しかし〔I〕の記述にあるとおり、『古事記』の本文では、タカミム

スヒ・カムムスヒは天地生成のあとに「高天原」に出現した神であった。宣長の解釈はあきらかに『古事記』から逸脱している。その点について宣長は、「高天原に成りし」とあるのは、後に神々が高天の原に住むようになった時点から記しているにすぎないと、まさに強弁を弄していく。あくまでも、産巢日神は天地の生成以前の、なにもない「虚空中」に忽然と出現した神であると、宣長は主張していくのである。なぜ、宣長は天地生成以前にこだわるのか。天地未生の虚空中に出現した「産巢日神」のムスヒの力が天地を生み成したと説くからだ。ここにまさに『古事記』から読み替えられた、あらたな産巢日神の相貌があらわれてくる。

幻視される天地生成の光景

宣長は〔I〕の「天地初めて発れし時に…」という『古事記』冒頭の記述は、「此世の初をおほかたに云る文」にすぎず、「天と地との成れる初は、次の文にあればなり」と説く。『古事記』の「天地初めて発れし時…」は天地創成のプロセスを述べているのではなく、天地が造られる過程は、そのあとに記されるというのだ。それが〔II〕のパートである。

現代の古事記研究では、〔II〕の記述は、高天の原に三神が出現したあとに続いて、「国」(地)のほうは、まだ世界として確定せず、浮いた脂のように漂っている状態であると捉えるのが、通説である。しかし宣長は、ここに虚空のなから天と地が分離していく過程を読み取っていくのだ。

さて此浮脂ウキアテラの如く漂蕩タダヨへりし物は、何物ぞと云に、是即天地アメノミチに成るべき物にして、其天に成べき物と、地に成べき物と、未分れず、一に淆りて沌チウかれたるなり。

（『古事記伝』三之卷）

抑彼浮脂の如くなる物は、天と地と未分れずして、たゞ先一ヒトマコカレ沌チウに成れるにて、其中に天となるべき物は、今萌騰モエトガりて天となり、地となるべき物は、遺り留りて、後に地となれるならば（中略）是正しく天地の分れたるなり。

（『古事記伝』三之卷）

浮いた脂のように漂っているのは「国」のことではない。「天地」に成るべきものが、まだ天と地に分離せず、混沌とした状態で漂流している「物」であった。そしてその漂っている「物」は「虚空中」に存在した。何もない虚空のなかに、浮いた脂のような、クラゲのような「物」が漂っている。その「物」は「一に淆りて沌かれたる」、すなわち未分化な混沌とした何かである。その「物」から天と地が分離・生成していく。葦の芽が自然に萌えあがるように「天」は、形成され、残り留まるものが「地」を形成した。天地の分割である。

それにしても、こうした宣長の注釈はあまりにも強引だろう。まさに曲解・誤読と言われるところだ。そしてすでに指摘されているとおり、宣長の注釈は『日本書紀』の陰陽説にもとづく天地開闢神話を下敷きにしていたのである⁹⁾。

あらためて『日本書紀』正文の冒頭、天地開闢神話をひこう。

古に天地未だ割れず、陰陽分れず、渾沌にして鶏子の如く、溟滓めいじけいにして牙キバを含めり。其の清陽なる者は、薄靡たなびきて天に為り、重濁なる者は、淹滞しじじまりて地に為るに及びて、精妙の合搏がふせんすること易く、重濁の凝竭じょうけつすること難し。故、天先づ成りて地後に定まる。然して後に神聖其の中に生れり。

（『日本書紀』神代上・正文）

『日本書紀』正文では、「古に天地未だ割れず……」と天地未生の「混沌」から始まり、そこに陰陽の気が生じ、軽い陽の気が上昇し「天」を構成し、一方重たい陰は留まって「地」をなした。そこに初めて「神聖」が出現した。さらに天地のなかに「一物」が生まれ、これがクニノトコタチと呼ばれる……と続く。こうした天地創世神話が、中国の陰陽説にもとづき、『淮南子』『三五曆記』などの文章を切り貼りして作られたものという解釈は、定説となっている。

宣長は、陰陽説にもとづく『日本書紀』の神話を徹底的に否定していく。『日本書紀』冒頭の神話は「是はみな漢籍どもの文を、これかれ取集て、書加へられたる、撰者の私説にして、決て古の伝説には非ず」（『古事記伝』一之卷）という。陰陽のエネルギーが世界を生成させるという発想は、後の人が「さかしら」で考え出したものにすぎず、「漢意わんいのひがごとなり」「撰者の私説」と一蹴していくのだ。

しかし宣長が読み替えた『古事記』の天地創世神話、すなわち虚空中に「一に淆りて沌かれたる」渾沌が発生し、そこから上昇するものと下降するものとに分れ天地が生成していったという神話イメージは、どう見ても『日本書紀』の天地開闢神話に近いだろう。

混沌のなかに陰陽の気が生じ、そこから天と地が分離していく……。ここで気がつくだろう。『日本書紀』が記す「陰陽の気」にあたるものが、『古事記』の産巢日神の「産靈」であつたのだ。

さてかく浮脂の如くなる物の生初めしも、其が分れて天地と成れるも、又次々の神等の成坐るも、悉に皆二柱の産巢日大神の産靈によらずと云ことなし。（『古事記伝』三之巻）

そして、だからこそ、産巢日神は天地を生み出す生成の靈力として、天地未生の「虚空」に出現しなければならぬ。陰陽の気が「渾沌」の中にぎざしてくるようには、産巢日神も、天地開闢以前の、何も無い「虚空」のなかに成るものでなければならぬのだ。そして産巢日神がなぜ生れたかは、「其の伝へ無ければ知りがたし」と、絶対に認知することのできない、人知を超えた超越神と認識されていくのである。しかし宣長の『古事記伝』は、たんに『日本書紀』の焼き直しではない。天地生成に先立つ「神」という認識に至りつくからだ。

天地創成神としての「産巢日神」

『日本書紀』では陰陽のエネルギーによる天地分割のあとに、最初の神クニノトコタチが生まれる。神は天地に遅れて誕生するのだ。しかし宣長の『古事記伝』では、産巢日神は天地以前のまだなにもない虚空に出現した。そしてこの産巢日神こそが、天地や世間など的一切を生み出した。すなわち産巢日神は、天地に先立ち、天地を作り出す

存在に創世の主宰神へと読み替えられていくのである。「天」を超えた「神」の超越性、創造性を語るところにこそ、『日本書紀』よりも『古事記』が根源的な神話テキストたる証拠とするのである。

宣長によって見出された、宇宙の根元神、天地創成の神に産巢日神。その相貌について、あらためて有名な宣長の随筆の一節を引いておこう。

此天地をはじめ給ひ、国土万物を造りなし給ひ、人の道をも万の事をも始め給ひ、世中のよろづの事をしり行ひ給ふ神たち（タカミムスヒ・カムムスヒ）……。 （『玉勝間』一の巻）

天地・国土、そして人の道（道德）を作り出した神に産巢日神。ここで『古事記』のなかのタカミムスヒ・カムムスヒは、天地・万物、そして人間の道德的善性をも生み出した、根源的の神とすべき存在へと、大きく変貌してくのだ。

宣長が『古事記』の注釈行為から導き出した「産巢日神」のイメージは、それこそ創造神がこの世界を作り出した、という『創世記』（旧約聖書）の創世神話に似ている。絶対神、唯一神としての産巢日神である。そして実際のところ、宣長の発想は、後期水戸学者・会沢正志斎（一七八二〜一八六三）の『読直毘靈』で「西洋邪教ノ意」と批判されていくのである。¹⁰⁾

『古事記』の読み替えから見出された、天地創成の主宰神・産巢日神。宣長の注釈言説は、八百万の神々が住む日本の信仰風土には、キ

リスト教的な超越神、主宰神は存在しなかったという一般常識を覆すにあまりあるだろう。¹¹ 宣長は、『古事記』の神話世界を大きく読み替えることで、天地創成の主宰神を見出した¹² 作り出したのだから。

それにしても、宣長が『古事記』の原典から読み替えた「産巢日神」「天地創世の主宰神」という神話は、宣長が生きた近世、十八世紀固有に起きた、特異な主張なのだろうか。その背景には、キリスト教の影響があったことも想定されよう。実際、宣長が『天経或問』『職方外紀』『天草軍談』などのキリシタン宗門関係の書物に興味を示していることも確認されている。¹³

しかし宣長が『古事記』の注釈を通して作り出した「天地に先立つ神」という言説は、中世神話の世界へと遡及することができるものであった。「吾国の神は、天地に先んずる神」という神観念が、『日本書紀』の注釈をベースとした中世の伊勢、吉田などの神道説のなかに作り出されていったのである。

では、『古事記伝』の産巢日神は、中世神話のなかの天地創成神と、どのような系譜的な繋がりが見出されるのか。以下その問題を「中世神話」という方法的な視座のなかから検証してみよう。

そこで議論を「中世」へと遡及させるまえに、まずは宣長の直近の時代に形成された「垂加神道」、そして「吉川神道」の言説を検討し、そこから中世後期の「吉田神道」へと遡ってみることにしたい。そのことによって、宣長の産巢日神への系譜が、より具体的に論証しえると思われるからだ。

二 「天地に先立つ神」の系譜・素描

あらためていうまでもなく、本居宣長の『古事記伝』が出現するまで、日本神話のスタンダードは『日本書紀』（日本紀）であった。そして近世社会にあって『日本書紀』の注釈を担ったのは、山崎闇斎（一六一八～一六八二）によって立ち上げられた「垂加神道」である。¹⁴

思想史研究の立場からは、宣長の国学は垂加神道への批判として位置づけられている。垂加神道は儒学の教説を利用した「日本神話」の私的な解釈にすぎず、なによりも中国ふうに変色された『日本書紀』を尊重しているからだ。宣長は早い時期から、「世に神道者の愚味なる者」（『舜庵随筆』）と、垂加系の「神道者」への痛烈な批判を述べている。

もつとも宣長の母方の祖父（村田元次）やその息子（村田全次）などに垂加派の神道者がいたことから、若き宣長がそれらの影響下にあったことも指摘されている。¹⁵ あるいは宣長と同郷で、宣長に様々な影響を与えた谷川士清（一七〇九～一七七六）も、垂加神道の許状を受けている。したがって「神道史」の系譜からみれば、宣長は垂加神道の宗教的発達と見なせるという説もある。¹⁶

ともあれ、宣長と垂加神道との関係は、けっして単純な否定・批判というだけでは捉えることができないようだ。多様な議論・論点にわたるところだが、ひとまずここでは、天地創成神というテーマから、宣長と闇斎との系譜的な繋がりを探ってみよう。

陰陽説と国常立神の折衷

『日本書紀』を重視する垂加神道の立場からは、天地創成神として見出されるのは、『日本書紀』のクニノトコタチである。もちろん『日本書紀』の本文では、クニノトコタチは「時に天地の中に一物生れり。状葦牙の如く、便ち神に化^な為る。国常立尊と号す。」(『日本書紀』神代上・正文)とあるように、天地開闢のあとに出現する神であった。このクニノトコタチを闇齋は、以下のように読み替えていく。

原ぬるに、夫れ神の神たる、初より此の名、此の字、有らざる也。其れ惟の妙測られざる者、陰陽五行の主となりて万物万化、此れより出でざること莫し。是の故に自然に人声に発して、然る後、此の名、此の字有り。日本紀に所謂国常立は、乃ち尊奉して之れを号くる也。
(『垂加翁神説』)

始元の世界を探索してみると、もともと「神」という名前や文字があつたわけではない。ただ不可思議な存在が陰陽・五行の主体となつて天地・万物を生み出したのだ。それゆえに人びとは、この靈妙な存在を「神」と名付け、さらに「国常立神」と称えて呼んだのである¹⁷⁾。闇齋は、天地・万物を作り出したのは陰陽・五行の気の働きとみる。これは朱子学者として当然の立場である。また『日本書紀』の正文にもそう記されていた(ただし「五行」はない)。だが、闇齋は、この天地万物を生成させていった陰陽・五行のエネルギーこそが、じつは「国常立神」のことなのだと説明していくのである。『日本書紀』正

文の最初に誕生するクニノトコタチは、始元の創造神を称えた呼び名であるというわけだ。こうした闇齋の言説は、正統派の朱子学はもちろん、『日本書紀』の原文からも逸脱する過剰な解釈ということになる。まさに天地創成神へと読み替えられた「国常立神」である。

ここに見られるのは、陰陽・五行の気が世界を生成するという儒学の立場と、神が天地に先立つて存在し、神が世界を作り出すという発想とを折衷させる理屈だ。それは朱子学者たる闇齋が、同時に神道家でもあるというふたつの立場を繋ぐロジックといえよう¹⁸⁾。またここには、儒学者たちの「日本」の再発見というテーマがある。儒学の「日本化」といつてもよい¹⁹⁾。そのとき天地を生成する普遍的な「陰陽」とともに、「日本」の神たる「国常立神」とを究極的に一致させる必要があつたのである。

もちろん宣長は、『日本書紀』のクニノトコタチを読み替えた垂加神道の教説を「漢意」「さかしら」と退ける。しかし、儒学/国学という思想的立場、さらに『日本書紀』と『古事記』というテキストの違いを超えて、天地創世に先立つ主宰神・創成神を幻視する点においては、ふたりの宗教的な姿勢は意外なほど一致するといえないか。そして宣長の「産巢日神」、闇齋の「国常立」、ともに『記』『紀』の原典を大きくはみ出す、まさしく神話の読み替え・再創造のなかから見出された神であつたことも……。

ここにおいて、宣長と闇齋との関係は、日本神話の読み替え、再創造の系譜のなかで、あらたな位置づけを与えることができよう。

「天地ニ先立テ天地ヲ定メ……」 — 吉川惟足の神道説

山崎闇齋が垂加神道を形成するとき、多大な影響を与えたのが「吉田神道」の道統を継いだ吉川惟足（一六一六〜一六九四）であった。²⁰

『日本書紀』のクニノトコタチを天地創成の神と見る闇齋の説は、吉川惟足の影響があるのではないか。その点を惟足の『日本書紀』注釈に探ってみよう。惟足は、どのように天地創世の始元神を語っていくのか。

天地ニ先立テ天地ヲ定メ、天地ニ後レテ天地ヲ成ノ神、神性動カズシテ動キ、靈体形無クシテ形スル程ニ、天地万物共ニ此ノ一神理ノ妙用、具ハラズト云モノナシ、常々万事、万物ノ上ニ卓然不動トシテツキ立テ在ス尊神也。コレヲ虚無大元尊神トモ申ス。

（吉川惟足『神代卷家伝聞書』）

「国常立尊」は、天地生成の前に天地のあり方を定め、天地の創成に遅れて、なおかつ天地を作り出した神でもある。そして神は活動することなく動き、また靈形をなさないが形を現する。したがって、天地万物すべてのものに、この神の理が備わらないものはない。そしてこの国常立尊は「虚無大元尊神」とも呼ばれる……。陰陽の気が天地を生成したという儒学の学説と、天地に先立つ神の存在を接合しようとする特異な神学ロジックといえようか。

先に見たように『日本書紀』の正文が語るクニノトコタチは、天地が出来上がる過程のなかの「一物」から生成した神だ。天地を作り出

す主宰神ではない。だが、江戸初期の神道家たちにとって「神」なるものは、天地創造を担う主宰神、超越神として認識されねばならなかった。それは「儒学」（中国）にたいする「日本」の優位性を明らかにするという思想モチーフに繋がる。また「国常立尊」は、「常ノ神ニアラス」「八百万神・鹿島・香取ナト云ヤウノ神ニアラス」（吉川惟足『神道大意抄』）と言う。惟足が見出した「国常立神」は、鹿島や香取の神などのように神社で祭られ、その縁起物語をもつような神ではない。まさにこの世の根元に屹立する絶対神・超越神である。これは『日本書紀』の神話ストーリーを超えた「神学」の形成にも繋がるだろう（この言説のオリジナリは、吉田兼俱にある。後述）。

そもそもひとつ重要なのは、天地創成を担う神の不可思議な靈性は、天地万物のすべての内に備わるという解釈である。神はこの世から超越し、この世を作り出した絶対神であると同時に、その靈的な力はこの世のすべての存在のうちに内在するというわけだ。これをさらに「天地未分ノ前ニ、牙ヲ合テ天地ヲヒライテ、シカモ其天地ノ中ニ坐シテ、万物モ是ヨリ生スル也」（『神道大意』）とも説いている。

儒学系神道説の背景にある発想は、朱子学の哲理である。万物が生ずる宇宙の根元である「太極」は、万物を超越しつつ万物に内在すると朱子学は説く。すなわち超越性と内在性、原理性と実体性とが同時に無媒介に結合していく発想である。²¹ 惟足が描きだす国常立神「虚無大元尊神」は、こうした朱子学の「太極」の理論を使って、『日本書紀』のクニノトコタチを、天地創成を主宰する超越Ⅱ内在の神へと読み替えたといえる。

いうまでもなく宣長は、こうした儒学系神道家の説を「漢意」「さかしら」と批判していく。だが国学／儒学という教義的・思想的な外皮を取ってみると、宣長が『古事記』から見出した「産巢日神」は、闇斎や惟足が説いた「国常立尊」と似ていることに気づかされるだろう。産巢日神もまた、この世を超越して天地創成を主宰し、同時にそのムスヒの御霊はこの世で生きて活動するすべてのものに内在している……。宣長の『古事記伝』が見出した「産巢日神」は、あきらかに山崎闇斎、吉川惟足といった江戸初期の神道家たちの言説に連なっているのである。

あらためて注目すべきは、惟足が「国常立尊」と同一の神として登場させた「虚無大元尊神」である。それはもはや『日本書紀』のテキスト中には存在しない、テキストの外部から召喚された神であった。虚無大元尊神とはいかなる神なのか。その素性を探るうえで重要なのは、惟足が萩原兼従から「吉田神道」の道統を受け継いだという経歴だ⁽²²⁾。天地創成神たる国常立尊と同体化される「虚無大元尊神」という神格は、吉田神道の教説に登場してくるのである。次に天地創成神の系譜を吉田神道へと遡及してみよう。

「吾国ノ神ハ、天地ニ先スル神也」―吉田家の言説へ

周知のように「吉田神道」を体系化したのは、室町時代後期の吉田兼俱（一四三五―一五一一）である。兼俱の神道言説には、「卜部氏」以来の家学の蓄積、室町期の碩学・一条兼良（一四〇二―一四八一）からの影響、密教や道教、儒教、陰陽道などの教説、そして真言・天

台・伊勢といった「中世神道」を吸収し、集大成するような、きわめて複雑で魅力的な宗教世界が見られるが、ここでは天地創成神の問題に焦点を絞って見てみよう。

ところで兼俱の子息で後に清原家の養子となる清原宣賢（一四七五―一五五〇）の『日本書紀』注釈のなかに「吉田一家ノ義ニ、吾国ノ神ハ、天地ニ先スル神也」（『日本書紀神代卷抄』）という一節がある。吉田家には、日本の神は天地に先立ち、天地を創造した神という教えが伝わっているというのである。

では、吉田家にはいつから「吾国ノ神ハ、天地ニ先スル神」という説が始まるのか。そこで浮上するのは、鎌倉時代初期の人物で卜部家興隆の基礎を築いたとされる卜部兼直の『神道大意』である。そこには、国常立尊＝虚無太元尊神の説、さらにその神が世界の創造主であることが明確に述べられている。

一神トハ吾ガ国常立尊ヲ云フ。国常立神トハ無形ノ形、無名ノ名、此ヲ虚空太元尊神ト名ツク。此ノ太元ヨリ一大三千世界ヲ成シテ、一心ヨリ大千ノ形体ヲ分ツ、何ソ況ヤ森羅万象蠢動含靈スヘテ一神ノ元ヨリ始テ、天地ノ靈気ヲ感ニ至テ、生成無窮ナリ。

（兼直『神道大意』）

国常立尊＝虚無太元尊神は、超越・根源的な「一神」でありつつ、万物に内在する普遍神でもある。国常立神は形や名という実態をもたない抽象的な存在でありながら、「無形の形」「無名の名」という実態

や名前をもつ神。それを「虚無太元尊神」と呼ぶ。こうした論述には、普遍的存在が実態的存在と即時的に結び付けられる宋学（朱子学）の「太極」の考え方が、強く影響していることが推定できよう。

さらに「一大三千世界」「大千」は仏教の用語。須弥山を中心としたこの宇宙・世界全体を意味する。儒学と神話とが結合した国常立尊||虚無太元尊神が作り出すこの世の世界は、仏教的な世界観にもとづく「この世」となる。まさしく儒学的発想と仏教的世界観がドッキングしている言説である。そこから続けて、釈迦（仏教）も孔子（儒教）も「一神」の源から分かれていったものにすぎないと説かれていく。そして儒教や仏教の教えは人間の「心」を問題とするが、この「心」の本源も、一神||国常立尊に始まると展開していくのである。「一心」とは、天地や陰陽が分かれる以前の「混沌」||絶対的な根元の状態を指すのである。「唯心論的一元論」と呼ばれる発想だ。²⁴

さて、「吉田一家ノ義ニ、吾国ノ神ハ、天地ニ先スル神也」という言説は、卜部家の中興の祖たる兼直に発することが見てとれた。しかしすでに明らかにされているように、兼直『神道大意』は、じつは兼俱が中興の祖の名前を借りて偽作したものであったのだ。²⁵兼俱は、自分が作り出す「唯一神道」（吉田神道）を権威化するために、卜部家を興隆させた家祖に仮託して、国常立尊||虚無太元尊神の説を説いたのだろう。ということは、「吾国ノ神ハ、天地ニ先スル神也」という発想は、兼俱自身が作り上げた天地創成神のイデーであったわけだ。

「国常立尊||虚無太元尊神」を求めて
次に兼俱自身の『神道大意』を見てみよう。

夫レ神トハ、天地ニ先テ而モ天地ヲ定メ、陰陽ニ超テ而モ陰陽成ス、天地ニ在テハ神ト云、万物ニ在テハ靈ト云、人ニ在テハ心ト云、心トハ神ナリ、故ニ神ハ天地ノ根元ナリ。

（兼俱『神道大意』）

ここでは天地即神、陰陽則神という認識を超えて、天地に先立ち天地を定め、陰陽を超えて陰陽を生成させる力こそが「神」であると明確に打ち出されている。天地創成の主宰神の言説である。さらに、そうした超越的な神はまた、「靈」として万物に内在し、また「心」として人に内在していく、いわば万物に展開していく運動体であることも見てとれよう。超越性と内在性の即時的な結合という朱子学（宋学）のロジックが、兼俱においても活用されているのである。ちなみに兼俱の『神道大意』の説が、先に紹介した吉川惟足の『神代卷家伝聞書』に踏襲されることはすぐに気がつくところだろう。

では、天地創成神・国常立尊と本体とされる「虚無太元尊神」とはいかなる神か。その神格のルーツは、中世前期の密教系の神道書、たとえば『中臣祓訓解』や『麗氣記』に見出されるが、さらに伊勢神道書の『神皇実録』には「虚無之神」と国常立神との結びつきや「大元」の言説も出てくる。それは「常住不変の妙体」（『中臣祓訓解』）であり、「形態易而神不_レ変。性命化神常_ニ然_リ」（『神皇実録』）とい

った、不変性、永遠性としての神の認識といえる。ただここにはまだ、天地開闢以前の創成神というイメージは見出せない。

一方、天地開闢以前の混沌・始元への希求は、南北朝期の伊勢外宮禰宜・度会家行（一二五六〜一三五六）の「神祇の書典の中ニ、多くは天地開闢を以て最と為すと雖も、神道ノ門風之を以て極と為さざる歟。志す所は、機前を以て法と為し：」（『類聚神祇本源』「神道玄義篇」）に示された「機前」＝天地開闢以前の混沌・有無を超えた境地への言及として確かめることができる。ここにはひろく中世という時代にあつて展開していく、「未生以前への混沌への回帰」とその中に「神の始元」を探求していくこととする「不可知なるものへの認識の渴望」を探り当てることができよう。²⁶中世後期の兼俱の神道言説は、そうした中世の神学的知の土壌のうえに屹立してくることは明らかであろう。

さらに兼俱の「国常立尊＝虚無大元尊神」へと展開する言説として注目されるのは、同じト部吉田家出身の天台僧・慈遍（鎌倉末期〜南北朝）である。

此天神七代ノ内、始ノ国常立尊ヲハ虚無ノ神ト申テ、唯名ノミアリテ実ノ姿ナシ、然ハ天地ハ終レトモ神は不レ終、物ノ形ハカワレトモ其道ハ替ハラズ、ツネニ起リテ常ニ国ヲナセルカユヘニ、国立尊トハ申ナリ、如是其理ノミニシテ未レ顕ヲハ国常立尊ト名ツケ、其氣ノ姿ノ顕レソムルヨリ天御中至尊トハ申也、凡テ天地ニ先立テ而モ天地ト共ニナレル神也。（慈遍『豊葦原神風和記』）

「国常立尊」＝「虚無ノ神」は、非実体性や不変性、永遠性を表象する根元神であることが明確に主張される。そしてここにおいて「天地ニ先立テ而モ天地ト共ニナレル神」というイデーが提示される。天地に先立ちて、しかも天地とともに顕現した超越神である。ただし、慈遍にあつては、「国常立尊＝虚無ノ神」は、天地創成の主宰神とは明確には描かれてはいない。²⁷慈遍の言説を、さらにもう一步飛躍させたとき、天地を創成させる造物神としての国常立尊＝虚無大元尊神が顕現してくるのである。

それにしても、兼俱があくまでも『日本書紀』のなかのクニノトコタチの名前は捨て去らないところは、注意しよう。『日本書紀』原典から大きく飛躍した神格を求めながら、しかし『日本書紀』の神名にこだわっていくこと。まさに兼俱の神道言説が「日本紀注」という注釈言説から導き出されたものであることを示すところだ。

たとえば兼俱は『日本書紀』のなかから二つの神（神代）の種類を分別した（『神書聞塵』、『日本書紀神代卷抄』など）。ひとつは「次第神代」。神の子孫が天皇へと系譜的に繋がっていく神代。神統譜の認識と重なる神である。もうひとつは「因縁神代」。これは系譜的な関係を超越した神霊でありつつ、同時に万物・人間に内在している神の存在である。国常立尊と虚無大元尊神との同体化とは、いわば「次第神代」と「因縁神代」との接合とも理解できよう。

あらためて、兼俱にあつて「神」は、なにゆえ天地に先立つ天地創成の主宰神たりえたのだろうか。何が兼俱の「国常立尊」を根源的一者へと成長させたのか。

周知のように兼俱は、それまでの「本地垂迹説」を逆転させ神こそが「本地」＝本質・根元であり、仏は「垂迹」＝現象であると唱えた。すなわち神道・儒教・仏教の関係は、神道が根っこで、儒教や仏教とは、そこから派生した枝葉や果実・花とする「根本枝葉花実」という説である（その源泉は慈遍にあった）。

かくして本地垂迹説を逆転させ、「神」こそが「本地」（根本）と認めていくとき、宇宙や天地創成の根源者としての「一神」の存在を導き出すのは、いわば論理的必然といえよう。そしてその「一神」＝根源的一者こそが『日本書紀』に記されたクニノトコタチにほかならないという結論に至るとき、儒学＝中国、仏教＝天竺を超えた、すべての根元が「日本」の神にあるという言説へと結びつくことになるのである。「国常立尊」は「日本」において顕現した神であるから。

ここからは、兼俱の言説が「日本」というナショナルな認識を志向しつつ、しかしそこに見出される「神」は、より普遍的な根源性へと遡及するロジックを作り出すことが見てとれよう。それもまた「内在性」と「超越性」のバリエーションともいえる。そしてその神学的ロジックは、そのまま宣長の「産巢日神」に受け継がれていたのである。では、宣長の「産巢日神」が、中世神話から「近世神話」へとシフトする、そのターニングポイントはどこにあるのだろうか。最後に、その問題への展望を述べていこう。

「近世神話」としての産巢日神

まず宣長が『日本書紀』ではなく『古事記』にこだわったこと。こ

こに宣長の「産巢日神」が、『日本書紀』をベースとした「国常立尊」＝虚無大元尊神」という根源的一者から『古事記』という「和語（古語）」の世界へと転換することを見てとれよう。「日本」というトポスは、和語＝日本語という言語空間へと広がっていくのである。²⁸次に宣長の「産巢日神」が作り出した「世間」のあり方の認識。たとえば宣長はこう述べている。

人はみな、産巢日神の御霊ミタマによりて、生れつるまに／＼、身のあ
るべきかぎりの行は、おのづから知てよく為る物にしあれば…。

（『古事記伝』一之巻「直毘霊」）

人間の道徳的善性も産巢日神が生み出したもの、という言説である。それは中世後期の兼俱が、国常立尊＝虚無大元尊神が人間に「靈性」を付与したので、人間はその始元の「心」に帰れば神と通じ合えるという論理ともクロスしよう。神が人間の「心」を与えたという発想である。

しかし、宣長が「産巢日神」に見出した道徳的善性は、近世社会の「世間」に生きる人びとへ向けられていく。それを象徴するのが「真心」である。

真心マココロとは、産巢日神の御霊ミタマによりて、備へ持て生れつるまゝの心
をいふ。
（『くずばな』上つ巻）

ここにいう「真心」とは、たとえば『古事記』中つ巻の、父天皇に疎まれたヤマトタケルの解釈に結びつくものだ。

此後しも、いさゝかも勇氣は撓み給はず、成功をへて、大御父天皇の天命を違へ給はぬばかりの勇き正しき御心ながらも、如此恨み奉るべき事をば、恨み、悲しむべき事をば悲しみ泣賜ふ、是ぞ人の真心にはありける。(『古事記伝』二十七之巻)

そしてヤマトタケルの「真心」こそが「皇国の古人の真心」と定められていく。いうまでもなく、それは江戸社会の支配イデオロギーたる儒教的リグリズムへの対抗や、藩単位に分断された幕藩体制から「皇国」＝日本国という、あらたな共同体意識を形成しようとする、十八世紀固有の背景から生み出されたものだ。けっして『古事記』そのままではない。すなわち「真心」とは、『古事記伝』の編み出した産巢日神が、「皇国の古人」に付与した心性という近世固有の神話言説であったのだ。まさに「近世神話」である。

ちなみに、すでに指摘されるように、宣長のいう「真心」とは、有名な「物のあはれ」と重なる用語であり、そして「物のあはれを知る」は、近世社会に広く流通した世俗的な感性の認識であった。²⁹つまり根源的な神たる産巢日神が人間に与えた「真心」＝「物のあはれを知る」とは、近世固有の人間認識につながるのである。産巢日神の「御霊」(真心)が生まれながらに内在する人間とは、神の「靈性」を内在する中世びとは異なる、近世固有の存在にほかならないのだ。

そこに近世神話としての産巢日神の特質が見えてこよう。では、近世神話としての産巢日神が志向する超越性はどこに認められるのか。それは宣長が『古事記』を読み替えて作り出した「天地創世神話」に見出すことができる。

たしかに先に見たように、混沌から天と地が分離する過程を描く『古事記伝』の神話言説は、陰陽説をベースとする『日本書紀』にもとづいている。しかし、もうひとつ宣長固有な神話ロジックが派生していたのである。すなわち天と地の分離から、日と月の誕生、さらに「地球」という概念など、西洋天文学の知見の導入である。³⁰ここで宣長の天地に先立つ神＝産巢日神がもつ超越性は、西洋天文学の物理法則ともリンクする、それまでとはまったく違う地平を獲得していくのである。神話的思考と西洋天文学の合一といってもよい。それは宋学の「太極」や密教における「大日如来」、宇宙的真理たる「法身仏」をベースとした中世の国常立尊＝虚無大元尊神とは異なる、あらたな根源的一者が屹立していくことを告知するだろう。まさしく「近世神話」としての産巢日神の風貌である。

以上、本稿を、近世神話という視界から『古事記伝』読んでいく「第一章」と位置づけて、稿を閉じたい。

〔引用原典〕

古事記 小学館版『新編日本古典文学全集』
日本書紀 小学館版『新編日本古典文学全集』
古事記伝、その他宣長の著作 筑摩書房版『本居宣長全集』
読直毘霊 水戸学大系・第二巻『会沢正志斎集』

垂加翁神説 筑摩書房版『神道思想集』
 神代卷家伝聞書・神道大意抄 神道大系編纂会『神道大系・論説編 吉川神道』
 神書問塵・日本書紀神代卷抄 神道大系編纂会『神道大系・古典註釈編 日本書紀註釈(下)』
 兼直・兼俱・神道大意 神道大系編纂会『神道大系 論説編 卜部神道(上)』
 中臣祓訓解・類聚神祇本源 岩波版・日本思想大系『中世神道論』
 神皇実録 神道大系編纂会『神道大系・論説編・伊勢神道(上)』
 日本書紀神代卷抄 吉田叢書『(兼俱本・宣賢本) 日本書紀神代卷抄』
 豊葦原神風和記 神道大系編纂会『神道大系・論説編・天台神道(上)』

〔注〕

- (1) 東より子『宣長神学の構造』ペリかん社、一九九九年、子安宣邦『「宣長問題」とは何か』初出一九九五年。ちくま学芸文庫、二〇〇〇年、など。
- (2) 「近世神話」の概念は、概括的な記述ではあるが、斎藤英喜『読み替えられた日本神話』講談社現代新書、二〇〇六年、で提示した。また斎藤英喜「物のあはれ」の神話学（『日本文学』二〇〇八年五月号）では、本稿の問題設定の前提を論じた。なお、「近世神話」の方法的提示については、山下久夫「近世神話」からみた『古事記伝』注釈の方法（鈴木健一編『江戸の注釈的知』森話社、未刊）が、さらに展開させている。
- (3) 伊藤正義「中世日本紀の輪郭」（『文学』一九七二年十月号）、阿部泰郎「中世王権と中世日本紀」（『日本文学』一九八五年五月号、後に補注を加えて、斎藤英喜編『日本神話 その構造と生成』有誠堂、一九九五年に再録）などを始発とする研究。その総括的展望として、阿部「日本紀と説話」（『説話の講座3』勉誠社、一九九三年）、「日本紀」という運動（『解釈と鑑賞』一九九九年三月号）など。また「中世日本紀」に関する一九九九年までの研究史として、原克明「中世日本紀」研究史（『解釈と鑑賞』一九九九年三月号）がある。

- (4) 「即位灌頂」については、伊藤正義「慈童説話考」（『国語国文』555号、一九八〇年）、阿部泰郎「慈童説話の形成」（『国語国文』600号、601号、一九八四年）を始発に、歴史学プロパーからは、桜井好朗「祭儀と注釈」吉川弘文館、一九九三年、松本郁代「中世王権と即位灌頂」森話社、二〇〇五年など。「中世神話」から「中世神学」への問題については、山本ひろ子「変成語」（春秋社、一九九三年）、「異神」（平凡社、一九九八年）、「至高者たち」（『日本の神1』平凡社、一九九五年）、「靈的曼荼羅の現象学」（『宗教への問い3』私」の考古学』岩波書店、二〇〇〇年）小川豊生「中世神学のメチエ」（錦仁・小川豊生・伊藤聡編『偽書』の生成）森話社、二〇〇三年、「三界を建立する神」（『日本文学』二〇〇六年七月号）など。
- (5) 東、前掲書(1)
- (6) 濱砂義弥「中世神道説の神靈観」（『日本思想史』64号、二〇〇三年）を参照。
- (7) 以下、「古事記」本文の神名はカタカナ表記、『古事記伝』中の神名は宣長の表記に従う。他のテキストも同じ。
- (8) 神野志隆光「古事記の世界観」東京大学出版会、一九八六年。
- (9) 神野志、前掲(8)
- (10) この点をめぐっては、伊東多三郎「国学と洋学」（『近世史の研究 第二冊・国学と洋学』吉川弘文館、一九八二年）参照。なお、この論文については田山令史氏の教示による。
- (11) この点については、子安宣邦『本居宣長』岩波現代文庫、二〇〇一年も、「多神教」を標榜する「現代神道」と宣長思想との差異として論じている。
- (12) 小山恵子「本居宣長と吉田神道」（『季刊・日本思想史』第十一号、一九八九年）。さらに小山論文は、宣長から吉田兼俱への繋がりを論じ、本稿執筆にとって学ぶ点が多かった。
- (13) 山崎闇齋の経歴、ならびに垂加神道については、平重道「近世日本思想史研究」吉川弘文館、一九六九年、を参照。
- (14) なお江戸社会において「神道者」は「鈴フリ神道者」の蔑称をもって

社会的に差別される立場にあった。この点、井上智勝「神道者」（高
塾利彦編『民間に生きる宗教者』吉川弘文館、二〇〇〇年）、小野将
「国学者」（横田冬彦『芸能・文化の世界』吉川弘文館、二〇〇〇
年）、引野亨輔「平田篤胤と「俗神道家」の間」（『近世近代の地域社
会と文化』清文堂、二〇〇四年）、幡鎌一弘「神学者」（横田冬彦『知
識と学問をになう人びと』吉川弘文館、二〇〇七年）など、近年の
「身分的周縁論」から生まれた研究成果を参照。

(15) 西田長男「本居学の系譜」（『日本神道史研究』第七卷、講談社、一九
七八年）、安蘇谷正彦「本居宣長と伊勢・垂加神道」（『神道思想の形
成』ぺりかん社、一九八五年）

(16) 村岡典嗣「垂加神道の根本義と本居への関係」（『増補 本居宣長2』
平凡社、二〇〇六年）

(17) この解釈については、筑摩版『神道思想集』、石田一良の口語訳、田
尻祐一郎『山崎闇齋の世界』ぺりかん社、二〇〇六年、を参照。

(18) 闇齋の学派内部に「儒学派」と「神道派」が分裂するという問題にも
関わってくる。この点、丸山真男「闇齋学と闇齋学派」（『日本思想大
系』山崎闇齋学派 解説 岩波書店、一九八〇年）を参照。

(19) 田尻祐一郎「儒学の日本化」（頼祺一編『日本の近世13 儒学・国学・
洋学』中央公論社、一九九三年）、前田勉「近世神道と国学」ぺりか
ん社、二〇〇二年、樋口浩造『「江戸」の批判的系譜学』ぺりかん社、
二〇〇九年、など参照。

(20) 惟足の経歴については、平、前掲書(13)参照。

(21) 丸山真男『日本政治思想史研究』第一章「近世儒教の発展における祖
徠学の特質並にその国学との関連」東京大学出版会、一九五二年。

(22) 萩原兼従はもともと吉田家の出身であったが、事情があつて「萩原
家」を興し、萩原兼従と名乗る。兼従は豊臣秀吉の死後、秀吉を神に
祭った豊国社（現在の京都市・豊国神社）の社務職に就くが、徳川幕
府の時代になると豊国社は破却され、兼従も失職し、一時は流罪の憂
き目にあつた。だが後には吉田家の後見人として吉田神道の発展に尽
くしていった。その後、自分の息子がまだ幼かつたので、弟子の吉

川惟足に吉田神道の正式な継承者の資格を与えた。「唯受一人」、つま
りトップの弟子ひとりだけに伝える「四重奥秘」（神籬磐境之伝）と
いう秘儀の伝授である。ただし伝授するときの条件として、兼従の子
息の成人後は道統を「返伝授」する、つまり兼従の息子に道統を返す
ことと取り決めてあつた。だが惟足はその約束を破り、自分の息子の
吉川従長に継承させたという経緯がある。以上、平、前掲書(13)を参
照。

(23) 久保田収『中世神道の研究』第四章「吉田神道の成立」臨川書店、一
九五九年。

(24) 西田長男「神道大意」提要」、前掲書(15)。

(25) 西田、前掲論文(24)。

(26) 山本ひろ子「神道五部書の世界」（『国文学 解釈と鑑賞』一九八七年
九月号。後に斎藤英喜編『日本神話 その構造と生成』有誠堂、一九
九五年に再録）

(27) 小山恵子「日本人の見出した元神」ぺりかん社、一九八八年、参照。
(28) 宣長が見出した「古語」日本語は、『古事記』の「上古」から得られ
たものではなく、『源氏物語』など「中古」の視線から獲得されたも
のであつた。この点をめぐっては、山下久夫「宣長・無文字社会像と
「中古」の視線」（『枯野』第九号、一九九二年。後に斎藤英喜編『日
本神話その構造と生成』有精堂、一九九五年、に再録）を参照。また
宣長の「古語」が「徳川体制のアイデンティティ確立」に連動するこ
とは、呉哲男『古代日本文学の制度論的研究』おうふう、二〇〇三年、
に指摘されている。この問題をめぐっては、村井紀『文字の抑圧』青
弓社、一九八九年、子安、前掲書(1)も参照。

(29) 日野龍夫「宣長における文学と神道」『宣長と秋成』筑摩書房、一九
八四年。

(30) このあたりの最新の研究としては、金沢英之『宣長と「三大考」』笠
間書院、二〇〇五年、桂島宣弘「幕末国学の転回と佐藤信淵の思想」
（『思想史の十九世紀』ぺりかん社、一九九九年）遠藤潤「国学の天
体論と神代」（『平田国学と近世社会』ぺりかん社、二〇〇八年）、山

近世神話としての『古事記伝』（斎藤英喜）

下久夫「天地生成を語る『古史伝』の視線」（『金沢学院大学紀要』第五号、二〇〇七年）などを参照。

（さいとう ひでき 人文学科）

二〇〇九年十月十三日受理