

テキストとしての神話

——本居宣長・上田秋成論争とその周辺——

飛鳥井 雅道

はじめに

- I 論争のきっかけ
- II 秋成・宣長論争
- III 宣長の世界
- IV 秋成の世界
- V 18世紀の論争がなげかけるもの

は じ め に

日本神話は、書物の形で8世紀初頭に、『古事記』『日本書紀』として定着された。以後、ほぼ千年たった18世紀後半の知識人社会に、このテキストはどのように受け取られたか、神話のどの部分がどのように問題にされたか、それを当時の論争を分析することで明らかにしたい。

あえて18世紀後半に注目するのは、日本神話の分析がこの時期に始めて本格化し、自由な検討が行われた時にあたっているからである。

そもそも、日本の神話が、書物に定着されるとき、きわめて特殊な形をとったことは周知に属する。

神々はすべてタテの系列に整理され、上下・親子・孫のかたちに整然と配列されている。最初に名前のあらわれるアメノミナカヌシやタカミスビなどいくつかの神は「独神（ひとりがみ）」で親子関係をもたないけれども、イザナギ・イザナミ以後の神々は親子関係がすべて明確である。さらにアマテラスが太陽神としてタカマガハラ（本居宣長はタカマノハラと読むが、今は普通の読みに従う）をシロシメスようになってからは、その天孫がアシハラノナカツクニ（日本列島）に降臨して、現世を支配し、天皇家の政治支配を確立するまで、神話の体系としても理路整然と組み立てられている。神話がテキストとして定着された時期の天皇の祖先が、天の世界の支配者であり、太陽そのものとされるだけでなく、天皇にその時期に服属している各氏族の祖先は、すべて神話の体系のなかに、それぞれの出自を組込まれている。

たとえば、ニニギノミコト天孫降臨の場面にアメノオシヒノミコトという神が登場すると、

この神にたいして、「此は大伴連等の祖」、アマツクメノミコトの登場に対して「此は久米直等の祖なり」と一々記され、すべての民が天皇との関係で、その一族の格付を含めて、位置付けられる構造である¹⁾。

戦前、津田左右吉の研究の時期には、神話の構造の原型が形成されたのは6世紀ころとされていたが、戦後の研究で、より新しい部分が強調されているのも不思議ではない。7世期末、古代最大の内乱・壬申の乱をへて権力を握った天武天皇が『古事記』『日本書紀』の編纂に指導力を発揮したこと、律令が本格的に編纂される過程と平行して神話が成文化されたことは、日本神話の構造に多大な影響をあたえただけでなく、小さいエピソードの一つ一つにまでも、政治情勢の反映が見られることは、最近の注釈書が細部にわたって指摘するところである。

一方、日本神話は、地域性を、また民衆生活レベルでの伝承を、この編纂過程でかなりの程度失ってしまった。『風土記』に地域性がのこされるわけにゆかなかったのは、『風土記』自体が中央からの命で編纂されたものであったため、『書紀』からストーリーを借りて地名伝承を作り上げるといった、逆立ちした関係が生れたことすらあったからである。

神話は現実の政治権力と不可分のものとして定着され、その権力が、実体は別として、ともかく万世一系につながってきたため、後代の神話の見方も、天皇の存在を抜きにしてはありえない、きゅうくつなものとなって、千年過ぎたことになる。神話がテキスト化される時期に既に仏教・儒教の影響は進行していた。今分析する本居宣長などは、その『古事記伝』全44巻のすべてを通して、本文からの儒仏の影響排除を論じ続けねばならなかったほどだが、神話それ自体だけでなく、その解釈の歴史も、仏教、儒教、さらに中世に作られてきたいわゆる神道がまじりあって、奇怪な解釈の歴史が繰り広げられてきた。中世以後の日本神国論などはその一つだが、今は立入るまい。

わたしは、18世紀の後半になって、始めて、神話を神話のテキストにしたがって検討する気運が、すくなくとも知識人社会のなかに成立したと考えている。この気運は、別の言い方をすると、江戸社会の成熟の中で、多様な思考の様式が、やっと自律的のものとなり、神話もその対象になったと考えることができるかもしれない。

もちろん例外はある。18世紀初頭(1716年・享保元)、新井白石は、はやくも『古史通』という史論を書き、神話に独自の解釈をあたえていた。しかし、新井白石の場合は孤立した営みであり、『古史通』もまったく秘められた著作として留っていた。

18世紀後半、特に1870年代(年号で示せば安永・明明年間)に近づくと、知識人社会は、江戸・京・大坂・名古屋のすべてで一変した。さらにこの時期の特徴は、伊勢松坂といった地方都市で本居宣長が生産性の高い仕事を展開すると、その反響が京・大坂・名古屋にただちにはねかえってゆくところにも現れてくる。この稿で分析する本居宣長・上田秋成・また藤原貞幹^{さだもと}や市川匡麻呂^{たづまろ}の4人は、まったく同世代に属する。最年長の本居宣長が1730年(享保15)生れ

なら、藤原貞幹は32年（享保17）、上田秋成・34年（享保19）、もっとも若い市川匡麻呂も1740年（元文5）生れであり、最大10の年齢差しかない。1730年に生れ、19世紀に踏込んだ1801年（享和元）に死んだ本居宣長の仕事が象徴するように、18世紀後半に神話・古代がはじめて知識人社会の共通の課題になったといっても言い過ぎではない。各人の孤立した学問ではなく、共通の課題となったからこそ、いくつもの論争がくりかえされたわけだ。さらに白石の時代と違うのは、学問の担い手が、いわば、町の学者へと移ったことである。大名に抱えられた学者の手から、民間学者の手に神話論が移ったことは、論の展開にも大きな影響をあたえた。「秘書」、隠された本は、存在せず、すべてがオープンなものになったのである。

この論争は、1780年（安永9）からはじまったが、論争はほとんどすべて、『古事記伝』を軸に起こったため、あえて『古事記伝』の簡単なスケッチを記しておきたい。

宣長が京での学問修行をおえて松坂に帰り、医者を開業しながら和歌を作り、源氏物語の講義を松坂の町人知識人相手に開始したのは、1757年（宝暦7）だが、彼が『古事記』に本格的に取り組みはじめたのは、1764年、賀茂真淵に入門した翌年からだと考えられている。『古事記伝』は、すべて漢字で、またある部分は漢文体で書かれている『古事記』の、一字一句の読み、解釈から始まって、文章全体にいたる注釈書だが、この読み、解釈の確定は、『書紀』との対比を前提に、万葉・風土記、9世紀に書かれた古語拾遺はもちろん、源氏物語・伊勢・土左等々の物語類、また祝詞・延喜式・新撰姓氏録などの古典籍を総動員して考えるという性格の仕事だった。その注釈の間に、神話の意味について宣長の感想が書きつけられ、この感想がいわゆる宣長の古道論を示す部分になる。

しかし、こうした感想は、『古事記伝』を数十行読み続けて一文あるかないかであって、宣長の努力はもっぱら、単語と文の注釈に集中しているといっていよい。宣長論をおこなう人々も、膨大な『古事記伝』本文のなかから宣長の感慨を正確にとりだすのが困難だからであろう、しばしば、『古事記伝』冒頭の『直毘霊』を引くことで、宣長の古道論を展開するが、それは本来、宣長の目標とするところではない²⁾。宣長はこの『古事記伝』に、35年を掛け、全44巻を1798年（寛政10）に完成させたが、もとより、彼は単なる古道論をトートロジーとして紡いでいたのではなく、まさに『古事記』そのものの分析に、それだけの日時が必要だったということなのである。完成の時はもはや、18世紀も終わりに迫っていた。

『古事記伝』が刊行されたのは、かなり遅れ、1790年代から始まり、全巻完結は宣長死後21年目の1821年（文政5）だった。しかし、この刊行の遅れによって、影響力を過小評価することは許されない。

これまで知識人社会という言葉をやざと使ってきたのは、江戸時代の知識人は出版される以前の情報を、写本のかたちで十分に使いこなす習慣をもっていたことを意識してである。貸本屋の普及はよく知られるようになったが、知識人社会ではそれ以前に、写本の流通によって、

情報がきわめて早く広がっていたことを強調しておきたい。

脱線するようだが、あえて、この時期の知識の存在形態を示す事実がある。上田秋成は晩年、医者辞めて、京に移り住んだ。出版された作品の数も少なく、財産もない彼が、どうして生活していたのかの秘密は、自分の作品の写本を、金に変えていたことにかなり依存していたらしい。晩年絶望した秋成は、手元にあった原稿のすべてを井戸に投じたという伝説があるが、捨てられたはずの作品の自筆本が今残されているのは、複数の自筆原稿が作られていたからである。まして孤独だった秋成とは違い、宣長は弟子の多い人であり、論争の場合、相手のまだ出版されていない原稿の写しをとらせたうえで論争に臨んでいた。

18世紀思想史を考える場合、写本による情報伝達のおおきさを意識しておきたい。秋成・宣長論争は往復書簡の形でおこなわれ、宣長によって編集されて『呵刈葭』とタイトルをつけられたが、出版はされなかった。しかし、二人の在世中に、この論争をあつかった『やちまた』（越智魚臣、1801年・享和元）という本が書かれているように、この論争は写本を通して、知識人社会にはよく知られたものだった。秋成も、宣長との論争がよく知られていることを前提にしているからこそ、別の本『胆大小心録』のなかで、宣長についてくりかえし語って、不思議には思わなかったのである。秋成は単に宣長に個人的にこだわっただけでなく、彼なりの論争を続けていたのである。

I 論争のきっかけ

宣長の神話論がほぼまとまった形で形成されたのは、『古事記伝』一之巻が完成した1771年（明和8）と考えてよい。二之巻以下にあたる本文注釈部分はすでに相当進行していたようだが、この「一之巻」は、『古事記』全注釈にあたっての総論部分である。

「一之巻」は『古事記』と『日本書紀』の比較、なぜ古事記が日本書紀より重要か、にはじまり、漢字だけで、しかも漢文体によりかかきながら書かれている古事記から、いかに古代日本語を復元してゆくかの文体論（これを宣長は「カキザマノコト」という）、また用字論、読みかたを例をあげて論じた。「一之巻」の最後の章は『直毘靈』と題され、^{イニシヘノミチ}「古道」を概論風に述べている。宣長は記す。

^{コノクダリ}此篇は、^{（アゲツラ）}道といふことの論ひなり。（『本居宣長全集』筑摩書房版、9-49。以下、本居宣長の著作は、筑摩版全集で引用し、巻・ページを、9-49のごとく記す。）

『古事記伝』全体の出版は、既述のようにかなり遅れるが、この「一之巻」とくに『直毘靈』の部分は、まだ定稿が確定する以前から、第2次稿の段階で、すでに写本として広がりはじめ

ていた。「一之巻」完成と同時に、この部分は独立して刊行され、ますます広く読まれることとなった。

名古屋在住の儒者・市川^{たづまろ}匡麻呂が『直毘霊』完成直前の第2次稿「道云事之論」を読み、1780年(安永9)4月、『^{まがのひれ}末賀乃比礼』を書いて宣長を批判したのが、一連の論争のきっかけになった。匡麻呂は、かねてから宣長の論を、宣長門下の田中道麿から写本で借りて読んでおり、愛読者だったが、古道論にはついてゆけないとしたのである³⁾。

匡麻呂の論は4月に書かれ、田中道麿のもとにはすぐに届けられていたが、道麿はしばらくためらい、宣長に見せたのは9月になっていたと云う⁴⁾。宣長は11月以前に、ただちに『くずばな』を書いて反論した。『くずばな』とは、

天下の学者、千有余年か^{カラブミ}の漢籍の毒酒を飲て、その文辞の口に甘美きにふけりて、たれも皆^{さしみくし}酔乱たることをみづからおぼえず、たまへ^{ナホビノミタマ}直毘神の御霊によりて醒^{サメ}たる人有て、[醉人を醒めさせようとしても、いよいよ酔い乱れるばかりなので]嘗て醒^{ツミ}よと、採もて来つるこの^{くずばな}葛花ぞ(9-123)

かなりポレミックなタイトルではある。

そして、論争が始まった翌年の1781年(天明元)、京都の学者・藤原^{さだもと}貞幹が、『^{しょうこうはつ}衝口発』を刊行した。藤原貞幹は京都の寺に生れ、かなり良い家の育ちだったらしいが、仏教を嫌って還俗し、「無仏」と号していた民間学者である。儒者風に、姓の藤原を一字名に藤(とう)と縮め、貞幹を「テイカン」と音読みにして著述した人物ゆえ、儒者嫌いの宣長の気に入らないのは当然であろう。しかし、この藤貞幹は、考証学者として18世紀後半に始まった新しい分野の学問をおしひろげた人だった⁵⁾。埴輪、古瓦、古銭などを始めて本格的に検討し、考古学の草分け的存在だった彼は、出土資料や文献を駆使して、多様な活動をおこなっていた。この『衝口発』というタイトルは、「おもわず口をついてでた言葉」の意で、古代史についての彼の考えを断片的にだが、ほぼ全面展開したものだ。この本自体は、直接宣長批判を目標にしたものではない。しかし宣長は、弟子の勧めもあったからとはいえ、これを論破しようと『^{けんきやうじん}鉗狂人』を執筆した。貞幹を狂人に見立て、それに首かせずるとは、キツイ題名といわざるをえない。

宣長は、普段は慎重で、おだやかな性格を示しているのに、この論争の時期、すなわち『古事記伝』再稿本の成立と『直毘霊』の完成のころは、奇妙にエクセントリックになり、文章もこわばっているように思われる。論争のためとだけいえないのは、宣長いうところの「イニシヘマナビ」・「古道論」をやっと打ち立てたばかりであり、その原則は譲らないといった心のたかぶりが伺え、すこしいつもの宣長からは違和感があたえられることは事実である。

書誌的なことをまとめてしまおう。

宣長の『鉗狂人』を読んだ上田秋成が、宣長に感想を手紙で送ったことから、秋成・宣長論争は始まった。

秋成は『衝口発』の著者・藤原貞幹とは友人だったと推定できる。知識人社会は広がったとはいえ、まだ小さかった。秋成はこのころ大坂に住んでいたが、大坂の酒屋の主人に木村兼葭堂という文人がいた。兼葭堂は、秋成のパトロンであると同時に、貞幹のパトロンでもあったのである。秋成・兼葭堂・貞幹の繋がりを考慮すると、秋成がこの論争にのぞんだ態度、またさりげなく示される貞幹への親近感、などもおのずと明らかになる。

秋成は当時大坂では、作家としてより国学者として知られていた。加茂真淵の高弟・加藤宇万岐に入門して15年学び、宇万岐の死後こそ秋成の誇りとする「独学」を続けた彼は、1784年(天明4)、志賀島の金印が発見されたときは、ただちに印譜を入手して、その年の内に『金印考』を書いたほどである⁶⁾。結論は、大和朝廷とは関係のない九州のイトの国が、独自に漢と交易して授けられたものとしているが、宣長の未刊の大著『馭戎慨言』を十分に読みこなしたうえで書かれた着実な実証である。秋成は作家としては『雨月物語』以後はほとんど沈黙しており、学者としての位置を固めていた時期にあたっていた。

秋成・宣長の書簡のやりとりの年代、タイトルを大久保正、日野龍夫の考証にしたがって記しておこう⁷⁾。

宣長・秋成論争の全体は、1786年(天明6)春から、同年の秋・冬の交にかけて、秋成の3通の手紙、宣長の3通の返答の形でおこなわれたが、内容的には2分野に分かたれる。一つは古代音韻論争というべきものであり、いま一つが、古代神話論争というべきものであった。いまは、宣長がこの論争を『呵刈葭』に纏めたとき下におさめた神話論争に限って分析することに禁欲したい。秋成の手紙としては1787年6月以前に書かれ、宣長によって「鉗狂人上田秋成評」と名付けられたもの、及びこれにたいする宣長の「辨」(同年秋・冬の交)の2通が対象である。

当事者が、市川匡麻呂、藤原貞幹、上田秋成と、それぞれ立場が違い、また儒者の匡麻呂と国学の秋成では当然ニュアンスも違うが、なるべく秋成・宣長にしぼりつつ、解きほぐしてゆきたい。

II 秋成・宣長論争

秋成の宣長批判は、古代音韻論争の時は、宣長の弟子・菊屋兵部あての私信、すなわち間接の形をとっていたが、『鉗狂人』への批判である手紙は、すでに音韻論争が行われていることを前提にであろう、宣長に直接宛てられていた。菊屋兵部とは宣長の弟子であると同時に、秋成の友人でもある、伊勢内宮の権禰宜・荒木田末耦である。大坂・伊勢・松坂の国学者のつな

がりが伺える。わたしが知識人社会と呼ぶのはこうした繋がりをさすが、今は先をいそぐ。

秋成は、まず挨拶として述べた。

狂人鉗せらるゝ共、反て其罪に伏せざるべし。しはらく此鉄索を放^{ユル}べ、他日、本心を待て、再糺問せむもの歟。今是を見るに忍びず、代りて其一二を陳せむとす。唯恐らくは己連索せられむことを。大人希くは哀憐を垂よ。（『秋成』 1-230）⁸⁾。

秋成は、まず神武紀にたいする藤貞幹の批判を取り上げた。貞幹は『日本書紀』神武紀に、天孫降臨以来、神武天皇まで「一百七十九万二千四百七十余年」とあるのを「論じるに足りない、信用できない」といいきっていた⁹⁾。秋成は一応、宣長に会釈して見せる。

神武紀に載たる年数を不足論といふは、誠に狂人の衝^{ツバ}レ口^ラヲ發する言也。大古の事跡の靈奇なる、誰か其理を窮むへき。大凡天地内の事、悉皆不可測ならぬはあらず。

しかし、この挨拶は、秋成が貞幹の議論が大雑把だったことを知るゆえでもあった。貞幹はまず、上古の「天神七代地神五代」が179万年になっていると、書き間違えていた。神武紀には実は、ニニギノミコトの降臨から起算してあったのに。宣長は文献学者として、鬼の首でもとったように、立論の根拠が誤っていると『鉗狂人』を書きはじめていたのである（『宣長』 8-273）。それを熟知する秋成は、カラメ手から宣長批判を開始する。

秋成は、「百七十九万二千四百七十年」が「今日の人の所^し為^わめきて算へつめしは如何ぞやとおぼゆ」とした。古代では、「大八洲国、八百万神」など「すべて多数の義にて、手指以て算へきにはあらぬを」、しかも一世代六十万年とされる時期に、なぜ「その年数をかく^{ツバ}マテ委^ラ曲^クに指を折て算へ」たのか。

秋成は『古事記』と『日本書紀』の矛盾をついた。この数は、『紀』にあっても『記』にはない。

大古の伝説といふにも、後に撰する人の間もらせし事も有歟。或は私意以て淘汰せし事も有しにや。二紀の伝説、異同少なからず。（『秋成』 1-231）

古事記と書紀のくいちがい、さらに、書紀の「一書」の問題、さらに後の『古語拾遺』の云うところを考慮せよ、と秋成は続けた。古典を何から何まで、額面どうり信ずるなら、異同はどうか、の間であった。

宣長も内心閉口したと思われる。『日本書紀』は、暦のない時代の年代や日付を、ことこま

かに書きたがる。細かにきめたがるのは、『日本書紀』の「漢意」^{からこころ}だと非難したのは、『古事記伝』『真暦考』で、宣長自身が行ったことだったからである。

宣長は、藤貞幹が引用のさい間違えたことを前提に、貞幹を全否定することを変えようとはしない。宣長は云った。「かの神武紀なる年数は、猶あまりくはしきこと也」。しかし、貞幹はこの年数が「其甚遠長なるを以て」信じないが、それは「普通の漢意のなまさかしら」にすぎない。秋成は「其甚遠長なるを疑はずして、其あまり詳細なるを疑ひて、上古の伝へにはいかゝと思へるは、誠にさること也。」しかし、古伝説の異同によって信じられないと言うのは「非也」(『宣長』8-402)。

宣長は、秋成がだした例え話を使って反論する。ある老嫗がいたが、ある者は118歳と言い、また一人は125歳といった。本人は100は越えだろうと云うのみであり、そうしたアイマイさが、古代にはふさわしいのだと。宣長は言い換える。

百十八歳といふが実歟、百廿五歳といふが実歟の疑ひは有へきことなれ共、いつれにまれ其あたり遠からぬこととは知られたり、然るに此異説あるによりて、百余歳なるをもおしこめて疑ふへきにはあらざるをや、(『宣長』8-402)

論争は肝心の点、太陽・日の神・アマテラスの性格に移る。

アマテラスがタカマノハラを支配する太陽神であり、太陽そのものをさすとは、記紀、とくに『古事記』の神話体系では肝心な部分だが、太陽そのものと人格神を同一視することは、近世ではすでに信じにくくなっていた。

市川匡麻呂も『末賀乃比礼』で述べていた。

アマテラス
天照ト云御名ノ類モ、後ニカケタル^{ワリケ}論ニテ、天津日ニ配奉タル義ナラン、(中略)強テ日^{シヒ}
ノ神ハ真ノ天ツ日ナリトセバ、天ノ石屋ニ刺隠タマフ時、天地皆常夜ニナレリツレバ、未^{ウマレ}
タ生タマハヌ前モ常夜ナルベシ、(『宣長』8-183-84)

匡麻呂の論は、ある意味で儒者的な合理主義に貫かれていた。

凡テ文字ナキ問ハ、其事ハタ言伝ノミニシテ、消ヌル例ノ中ナレバ、上ツ代の古事ハ、後
ノ天皇ノ御慮ニ令成ツル^{ミハカリ}祕事ナリケリ、御国ノ史読ン人、ヨク此旨を意得テヨ、(『宣長』
8-183)

宣長は、もちろん、怒って反論する。

強てといへること甚心得ず、日ノ神は即チ天つ日にまします御事は、古事記書紀に明らかに
見えて、疑ひなきを、（中略）そもそも此日神は、天地のきはみ御照しましませ共、そ
の始は皇国に成出坐て、其皇統即皇国の君とし天皇、今に四海を統御し給へり（『宣長』
8-127）

アマテラスが太陽そのものであり、その子孫が現実に「四海を統御」するとの二重の構造が、
宣長の読み取った『古事記』の論理であることは云うまでも無い。

だが、この宣長の論理は、藤貞幹においては、およそ通用しないものだった。
アマテラスの岩戸隠れを、貞幹は「死」と考える。解釈ならそれなりに筋がとおるが、貞幹は
死因を、スサノヲの悪業でアマテラスは「^ヒ梭」で身体をついて死んだ、と『記』『紀』を混同
して読みちがえた。もちろん梭でホトをついて死んだのは『記』では「織女」であり、アマテ
ラスはその死を怒って天の岩戸に隠れたのだが、貞幹の読みでは混乱する。そして、アマテラ
スの「皇居」は「大和国高市郡」にあったのに、「御陵、日本紀以下にみえず」とまで脱線し
た。

宣長は、こうした読み違いを見逃すはずがなかったのである。

宣長は云う。こうした過ちの根底には「近世なまさかしき学者。例のからぶみの小理になづ
みて。これを信ずる事あたはず。」この国にいた「上古の人」と思うから、「崩御」とか、「御
陵」というのであって、「もし此大御神崩御ましまさむには。天地は黒闇となりて。たちまち
此世はほろびうせぬべき物をや。」

では、秋成はどのように貞幹を弁護したのであろうか。

秋成は古伝説の拡大解釈を否定する。

日神の御事、四海万国を照しますとはいかゝ。（天の岩戸隠れの時、）高天原皆暗ク、葦原
中国悉闇（とあるのは）、四海万国の義にあらずと思はるゝは、葦原中国悉ク暗といふに
て知らるゝ也。此外に、御国のみならず、天地内の異邦を悉に臨照ましますといへる伝説、
何等の書にありや。（『秋成』1-233）

秋成は「阿乱它」の「地球之図」を見よ、という。

此図中にいでや吾皇国は何所のほどゝ見あらはすれば、たゝ心ひろき池の面にさゝやかな
る一葉を散しかけたる如き小嶋なりけり。然るを異国の人に対して、此小嶋こそ万邦に先
立て開闢たれ、大世界を臨照まします日月は、ここに現しましゝ本国也、因て万邦悉く吾

国之恩光を被らぬはなし、故に貢を奉て朔し来れと教ふ共、一国も其言に服せぬのみならず、何を以て爾いふそと不審せん時、こゝの太古の伝説を以て示さむに、其如き伝説は吾国にも有て、あの日月は吾国の太古に現はれましゝにこそあれと云争んを、誰か裁断して事は果すへき。(『秋成』 1-234)

秋成の論理は相対主義である。宣長が「事実」(宣長の表現では「事」と信じていることを、秋成はさりげなく、「伝説」と言い換えている。これは議論の本質にかかわる。

宣長の反論は、宣長の理論に忠実だった。「神代紀をよく見よ」と宣長は押しふせようとする。「たゞに日月とある」からには、神を日月にたとえたのではなく、日月そのものなのだ。また、オランダの図を見た「めづらしげにことごとしくいへるもおかし、かの図、今時誰か見ざる者あらん」。「皇国のいとしも広大ならぬことも、たれかしらざらん、」南極のほうに広大な、しかし荒れた大陸があるが(南極大陸)、上田氏はそれを「四海中の最上の国と思へるなるへし」

オランダの地球図は珍しくもない、と宣長が云ったのを、負け惜しみと解する人は今もあるし、逆に秋成の＜近代性＞を強調する論も依然として多いが、しかく簡単ではない。宣長およびその門下は、意外にもヨーロッパやその学問には一貫して好意的なのである。

たとえば、『古事記伝』が神代の終わりまでまとめて出版されたとき(1797年・寛政9)、宣長はその付巻として、弟子の服部中庸の『三大考』を組込んで、『古事記伝』一之巻之総論と合せて、神代締めくくりの概論の役割を果たさせようとした。ここで、服部中庸は儒学・仏教をはげしく非難しつつ、「遥かににしなる国々の人ども」の説を肯定していた。地球は球体で宇宙に浮いており、月日がその回りを回っていることを紹介し、「皇国の古伝説」と「いさゝかもたがふこと」なしとした上で、西洋人の説では、「測算」のかぎりではそのとおりだが、こうした地動説だけでは、天地の「成れる初メは知ルべくもない」と説いた。宣長の跋文も「さとり深く物よくかむがふなる西の国々の人ども」と語るのである。

そもそも神話論争の過程でも、宣長は『くずばな』で、神代を疑うなら、地球球体説は、もっと「奇異」ではないか、と反論していた。宣長の表現では「クスシクアヤシ」である。

地球は円体にして、天中に包まれて、空にかゝれりとする測天の説ぞ、まことしげに聞ゆれ共、尋常の理を以て見れば、いかに天の気の充満たればとて、此国土大海などの、空中にかゝりて、動かざるべき由なければ、畢竟はこれもまた奇異からざることあたはず」(『宣長』 8-129)

むしろ、宣長が秋成の相対主義をどのように批判しようとしたかに、注目しなければならない

い。秋成は、日本で日本の伝説を信じているのはよい、外国は外国でよいというのが、この立場は、結局は何も信じないところに繋がると、宣長は見抜いていた。

宣長の論争には、例え話が多いが、この場合のたとえば、適切だった。

藤原定家の百人一首の色紙がある。一首一枚のはずだが、今、真筆というものが一首に千枚あらわれた。秋成流にいうと、これが正しいと主張できなくなり、ひいては皆偽物となってしまう。偽物に騙されまいとするのは賢いようだが、「其中に一枚はかならず真物のあるを之しらずて、大づもりに皆一ツと思へるはいかにぞや、是なまさかしらといふ物」だ。「一枚の真物をよく見分てこれを信ぜむこそ、かしこきにはあらぬ」。十枚の中から一枚の真物をみわけることができないのが秋成、真実を見ようとするのが「古学の眼を開」くことなのだ、と宣長はした（『宣長』8-406-407）。

秋成が日本では日本の伝説を信じればよいといっても、秋成は信じるのではなく、信じるふりをするだけだ、偽りだと、宣長はいう。これは正確な指摘だった。「皇国」や「古学」を信じようとする宣長は、秋成の懐疑には敏感だったのである。

したがって、論点は、移動する。

秋成はいう。宣長は「とにかく皇国を万国の上に置むとする」。その過程で、自分が批判するはずの「尊大をふるまふ漢土の道」と同じになっている。「日本魂と云も、偏^{カク}よるときは漢籍意にひとし」。

宣長は弁解した。

とにかくに皇国を万国の上に置むとするほかに云々とは、余が意と反覆せり、余は皇国の万国の上たることを世ひとの知らざることを恤フルを、上田氏は皇国の万国の上たらむことを憂ひて、とにかくに余が言を破せんとす、あゝ是非もなきこと也、（『宣長』8-408）

秋成が古典の記述、神話自体の論理をすべて相対化し、外国の説に目をくばれと説いたのは、秋成個人の見識によっただけではない。18世紀も末に近づくと、知識人社会では、宣長のように神話に書かれていることをそのまま信じる立場はある意味では少数派になっていたと言える。たとえば、秋成はここでは直接の言及を控えてはいるが、『鉗狂人』すなわち宣長の藤貞幹批判への反論として、秋成がのりだしてきた以上、貞幹の記紀にたいする批判に同調するところがあったからなのである。

貞幹と宣長のやりとりに、すこし、戻ってみよう。

貞幹の『衝口発』で、現在もしばしば言及されるのは、先ほど引いた、天孫から神武までの年数が長すぎる、とのくだりに続いて記された、神武天皇即位の年代が、古くなりすぎているという指摘だった。『日本書紀』では、神武即位の辛酉元年を「周恵王十七年」に宛てている

が、中国・朝鮮の歴史書とつきあわせると、六百年減じて、「後漢宣帝神爵二年」でないと勘定が合わない、書紀は六百年さばをよんでいるが、神爵二年（BC 60年）まで繰り下げよ、との主張だった。明治の歴史学界でこの六百年繰り下げ説が主流になったから、藤貞幹は先駆者とされるが、実はここでも貞幹のミスはある。神爵2年は後漢ではなく、前漢だった。テキストをよいかげんに扱う貞幹らしいところだが、貞幹は、さらに自分のアイデアを発展させるのに、史書を偽造して補強しようとしていた。

神武はウガヤフキアヘズの子供ではない、呉の太伯の子孫がアマミ大島に移り住んでいて、タマヨリ姫を娶って生れたのが神武だ、と貞幹は主張し、「或記」という古書を引用する。その書物に虫くいがあって細かいところはわからないが、大体そうだ、とまで書いた。太伯伝説を取り込もうとしたとき、「或記」をでっちあげたわけである。貞幹のアイデア自体はおもしろい。「神武天皇御末は仲哀天皇にて盡させ玉ふ」ともある。仲哀は神功皇后の夫で、神を信じなかったため死んだ天皇だが、そのとき子供の応神はまだ神功の胎中であって、生れていなかったわけである。皇統をここで切り、ちがう皇統が始まると思いつくのは、王朝交替説としてなかなか説得的になり得る説である。「応神帝は何くより出させ玉ふや。胎中天皇、いろいろ疑わしく思はるゝ也」（『衝口発』229）

しかしこの文章も、貞幹が偽作した「或記」の引用の形をとった。貞幹には好事家としての趣味的話術と、学者の論理実証の区別が、判っていないところがある。閃いたアイデアを主張したいために、証拠をでっちあげてしまう。近代にさしかかろうとするとき、こうした人物が登場するのは洋の東西を問わないようだが、江戸後半でのその代表例が、貞幹だったかもしれない。いかがわしいと極め付けるだけでは、精神史の動きは捕らえられない。思いつきによって過去の権威を相対化してゆく心の動きは評価しなければならないであろう。貞幹は、さらにスサノヲノミコトは朝鮮出身だとの説を述べ、ひいては日本語の「十に八九は上古の韓音韓語、或は西土の音の転ずる也」と朝鮮語起源説を展開した。倭人伝にでてくるいれずみや貫頭衣についての思いつきも書き続けられるが、目標はすべて、中国と朝鮮の書物と日本の神話を突き合せ、自分の思いつきを実証しようとするものであった。実証になったかどうかは別として、貞幹は偽書を「作って」でも証明したかったのである。埴輪の絵ももちだされた。しかしこの埴輪の絵は貞幹の想像図だったらしい。

宣長は、もちろん貞幹を論破した。貞幹の「偽書」については、「論者の偽りてみづから造りたる説」と見破っている（『宣長』8-282）。そして、なぜそれが偽書であるかまで詳しく論証した。学者としての宣長の資質が優れていることは明らかである。

しかし秋成の心境は、貞幹を必ずしも全否定するものではなかった。貞幹のアイデアをかっていただろうが、貞幹が古典を相対化してゆく精神のありかた、発想の方向をより評価していたと思われる。だからこそ、貞幹・宣長の論争に割ってはいったのである。

秋成は方向を転じて、古事記の歌謡が、神話時代その物でなく、きわめて新しい時代の歌謡が取入れられていると、主張した。たとえば、スサノヲの「八雲たつ出雲八重垣、妻隠みに八重垣作る、その八重垣を」にしても、また神武天皇の新婚をことほいだ歌「葦原のしけしき小屋に、菅萱いや清敷き、わが二人寝し」も、万葉集時代の歌といってよいし、「しひていはば」、天武・持統朝の歌といってもよいくらいだ、とのべた。古事記は神代そのものではなく、編纂当時のあたらしいものが入っているとの主張である。

宣長も、師の加茂真淵もそういったことがあると認める。しかし「詞つゞきがやすらか」で新しく見えるということは、即、新しいのではないと強弁する。「神世も中古も今の俗語まで」変らないものはある。この歌がわかりやすいのは「たまたま後世とかはれることのなき也」。

宣長は、秋成が歌論・文学論をおこなっているのではなく、古事記は新しい編纂物だといいたいのだと百も承知ゆえ、反応も次第にとげとげしくなった。

最後のやり取りは、遂に決裂に終わる。スクナビコナの神の役割をめぐって、二人の世界像が決定的に対立していることが、明らかにされたからである。

スクナビコナの神とは、出雲神話を思い出してほしい。オオクニヌシが国造に励んでいるとき、海から、波の穂にのってガガイモのさやを船に、ヒムシ（蛾の一種）の皮で作った衣を着てオオクニヌシのところへやってきた小さい神がいた。カムムスヒノカミの子供らしいと判り、聞きにゆくと、カムムスヒは「此者実に我が子なり。子之中於、我が手僕自り久岐斯子なり」（思想大系版、78-79）、自分の手の中で遊んでいるとき手の指の間から落ちてしまった子供だといひ、オオクニヌシに、お前と兄弟となり、「其ノ国を作り堅メヨ」と命じた。

宣長は、このスクナビコナをなぜか、非常に重要な神と考える。『古事記伝』のこのスクナビコナの部分は、「十二之巻」だが、力を入れて書いていることがよくわかる章である。イザナギ、イザナミは、この国土を「ツクリカタメヨ」といわれて、「天の沼矛」をさづけられたが、完成できなかった。ヨミの国で、イザナギは、イザナミに二人で作った国は「イマダツクリハテズ」と嘆いた。コノ「イマダツクリハテタマハザル」ところを「ツクリカタメテ」「功を竟よ」ということである。スクナビコナが来たのには「深き所以あるべし」（『宣長』10-7）

宣長はこのスクナビコナについて、またこの共同の「経営」について、書紀、出雲風土記、続後記、万葉集の巻7、6、18から例をあげて論証し、また万葉巻3の歌の誤りをもあげて傍証とし、論じている。「国ツクリ」について、宣長には独特の考え方があった。『古事記伝』の方法を端的に現わす例なので、宣長的思考をすこし追っておこう。

イザナギ・イザナミの国づくりは、文字通り二人の神が生むことだと宣長は考えた。この国生みを国土の「経営」と解釈し「ヲサメツクリ給ふ」の意味とするは「漢意」だと云うのが、宣長の考えである。そもそも経営なら、なぜ「ナリアハザルトコロ、ナリアマレルトコロを尋て、マグハヒしたまへることなどを、委曲にいへるは、何の要ぞや、経営にはさしも関係するこ

とならず」(『宣長』9-203)

生物的国生みと、社会的国生みは、宣長においては段階が違う。スクナビコナは社会的「経営」をおこなったと、宣長は考える。古事記を額面通に受け取って読んでゆけば、確かにそうならざるをえない。その場合、スクナビコナは小さすぎるとか、カムムスビの子としては、いたづらっ子で困りものだったと書紀では書いてあるといったことは、関係ない。それらから「おしはかる」ことこそ「漢意」なのだから。国をつくりなしたのはスクナビコナと書いてあるから、そうだと宣長は考える。

ところが、その神は「ノチニハ」「常世の国に渡りましき」と古事記に書いてある。宣長は古事記の語の用例をすべて分析して、「常世」には3種類あること、このばあいの「常世国」とは固有名詞ではなく、「皇国を遥に隔り離れて、たやすく往還がたき処を泛く云」と考える。そしてスクナビコナは、海からやってきた。もともと父のカムムスビの手から落ちたとき、日本(宣長のいうアシハラノナカツクニ)ではなく、外国に降ったのだらう。そしてオオクニヌシを助けにきて、「また外国に還坐るなり」。のち神功皇后の歌にもスクナビコナは常世にいるとあるから、ずっと外国にいるのだ、宣長は推論を組み立てていった。

そして宣長は、「つらつら按に外国〔三韓及漢天竺其餘四方の万国〕は皆本、此ノ神の経営堅成たまへるものなるべし」と断定した(『宣長』10-9-10)。宣長はこの推論を補強するために、随分長い文章を『古事記伝』に書き続けてゆくが、あまり説得的ではなかった。

文献学的な分析を積み重ね、それ自体は強固な足場なのに、その上に宣長の願望のような推論が入り込み、それがまた多くの文献であたかも実証されたかのように、書いている本人が思い込むといった構図が、このくぐりには読み取れる。スクナビコナが外国を作った、というのは、やがて宣長の推論ではなく、信念にまでなっていた。

さて、神話論争に戻ろう。藤貞幹が沖縄・朝鮮・中国の例をひいて日本神話をあげつらっていたわけだから、宣長は『鉗狂人』の結論部分で宣言した。すべてを疑いたがる者がいる。

これ又近代普通の学者の常の見解也。ひたすら強て皇国をいやしめおとすを眼高しと心得たるは。返りて眼も心も卑くして。漢籍におぼれ惑へるゆゑ也。今一層眼を高くして見よ。その非をさとるべし。わが古学の眼を以て見れば。外国はすべて天竺も漢国も三韓も其餘の国々も。みな少名毘古那ノ神の何事をも始め給へる物とこそ思はるれ。されば漢国にてことごとしくいふなる伏羲神農黄帝堯舜なども。その本はみな此神よりぞ出つらむを。(『宣長』8-300)

説明は何も無く、自分の『古事記伝』の結論部分だけが、突然引用され、パラフレーズされているわけだ。「此事は猶くはしき考へ有ていふもの也」とだけ書いてあった。

秋成は、宣長批判の結論部分で、この宣長の断定的発言を取り上げた。

秋成はいう。「天竺、漢国、三韓、其余の国々も、みな少彦名神の何事も始め給へるものとこそおほゆれとは、一層眼を高くすれば然見ゆるとや」。もし別人が、違う、これは「我を前にし、他を後にする類にて、眼高からず」といえばどうなのか。此神、常世国に渡^ルといふを因^{ヨリ}ところとして、かくいふなるへけれど、太古の事跡の中にも、此談は殊に荒蕩にて、何共論すへきにあらず。」「常世国とは、他に在て、国号をも知らぬを、ひろくさしていへる神言也。語意も他国を卑しむるには新手、却て称辞の意に聞なさるゝ也。」この神が万事を創業したように云うのは、「強説」であって、従うべきではない。そもそも「粟茎に縁^ヰりて弾^{ハジ}かれ給ふほどの矮小なる一神をして、広大ななき国々に万事を創業し給はむこともいかにそやといはむに、それそ人たる小智の害ある論也とや云」。秋成は宣長に問い掛けた。「万国を悉く創業せしといふ伝説ありや」。無いならば、常世国に渡ったということだけを根拠に、あらぬ妄想におちいるのは、無理というものではないか。各国にはそれぞれ君があり、家には主がある。「それに仕る者の心をも見しらぬはかりにて、人情頼もしからずといふへし」。宣長の立論は日本の漢籍になずんでいる者に説くにはよいにしても、「やゝもすれば言を過して、彼立言家の弊とそ聞ゆ。」それでは「狂人反て己か罪に伏せず、刑具を採て立対はゞ如何」。言い過ぎは宣長いうところの「禍津非の狂言にまじこられて、神直毘、大直毘の御霊には違ふへし」。『秋成』1－247)

宣長の反論は、一見、苦しかった。「今一層眼を高くして見よ云々」をくりかえせば、「児童のあらそひ」になる、こういう言い方が、「すへて漢意の常見にして、めつらしからず」。しかし、ここから宣長の論は飛躍した。

粟がらに弾かれて海を渡りしほとの人、万国を経営し給へりといふ奇異の説を、常見の人はたれ有てかを信せん、かゝる事は、子曰をよむくらゐの書生は、皆よく弁じいふこととなり、〔秋成が珍しげにいうことこそ可笑しい〕抑奇異なるによりて信せざるは例の漢意にて、凡人の小智を以て大神の妙薬を測らむとする物なり、これらの事既に葛花にも、鉗狂人の始にも悉くいへれば、今こゝにははぶけり、かにかくに漢意の去らざる人には論をなしかたし（『宣長』8－411－412）

宣長の結論部分は、ここだけを取れば、おそらく、読者を宣長嫌いにするのに充分であろう。したがって、宣長擁護者の一人として、あえて長文になるが引用しておきたい。

殊にこの少名毘古那神万国経営の御事は、それとさたかに伝説のあることにもあらず、故に決して然也といふにあらず、されはこそ、古学の眼を以て見ればといひ、又、始め給へ

る物とこそ思はるれとはいへるなれ、此文の意をよく見よ、己は古学の眼を以て見れば然思はるゝ也、古学を信せざる人はこれを信せざらんこともとより論なきをや、猶此事は古事記伝に追考して悉くいへり、信せん人は信せよ、信せざらん人の信せざるは又何事かあらん、(『宣長』 8-412)

「皇国の古へをひたすらいひおとさむ」とするのは「これも又かの狂人の徒とやいはむ」「上田氏か論いたく道の害となる物なれば、いさゝかこれを辨する也」

この論争は、結局は完全にすれちがってしまったように見える。

Ⅲ 宣長の世界

宣長はなぜこのようなエクセントリックな言を吐くようになったのであろうか。宣長の慎重な古典分析と、スクナビコナの万国経営を信じることは、どこで結びついているのであろうか。精密な論証と古道論は、根本から分裂しているのだろうか。

わたしは宣長を、一から十まで弁護しようとは思わない。まして、最近、子安宣邦は、最近流行の記号論めいた表現を多用して、宣長の全面否定論を積極的に展開している¹⁰⁾。子安宣邦は、一見、論理的であるがゆえに、一応検討しておこう。

子安宣邦の論は、精密なようでいて、実は単純な構造からなっている。

宣長の思考の構造は、「『異国』という否定的な他者像を前提とする。(中略)要するに自己(皇国)の同一性の形成ということ自体が、あの『異国』という異質な否定的な他者像の設定と相関的に生ずることである。ここで私が「相関的に」というのは、一方が原因となって、その結果として他方がということではなく、一方における否定的な「異国」像が設定されると、それに対応して他方に「皇国」像が形成されるという関係のありかたをいっている。」(46-47)

宣長の「専断性」について、子安宣邦は語ってやまない。子安宣邦は述べる。

テキストのある性格の措定と、その意味解釈との間の循環的關係がひそめられている。御国の正しい古伝だから、外国の古伝には見えない正しい説が伝えられ、また逆に、正しい説が見出さるゆえに、御国の古伝は比較を絶して正しいとされるのである。ここに見せているのはまさしく、「皇大御国」の自己言及的な言説がもつ、自己循環的な言説の閉鎖性であろう。それは他の理解を排除しながら、「神典のまま」というテキストとの特権的

な関係にもとづく、専断的解釈を主張してゆくのである。（168－169）

結論的にいえば、子安宣邦は宣長が、自己循環的で、専断的・閉鎖的だとくりかえして述べ、それ自体が、すでに、自己循環的ななっているとすら思われるが、それでは、宣長の強い部分は把握できはしないといわざるをえない。まず、宣長の出発点から考えてみよう。出発点から、「自己循環的」であったかどうか、子安説ではまったく考慮の外におかれているのだから。

宣長の若き日の最大の仕事は『源氏物語』論だった。周知の「もののあはれを知る」というテーゼが打出された『紫文要領』は、宣長の賀茂真淵入門以前に書き上げられている。

この論は、単に、文学のもっとも重要な部分がもののあわれを知ることにあるといった、抽象論から組み立てられたものではなかった。宣長はこれを、当時の勧善懲悪で『源氏物語』を論ずる人々へのアンチテーゼとして提出していた。道德主義にはとらわれない態度がその根本にある。したがって、常識的文学論とは完全に掛け離れていたことが注意されねばならないのだ。

彼が京都時代の師・堀景山の『不盡言』¹¹⁾に大きい影響を受けたことはいうまでもないが、すべてを影響関係で判断するのは、堀景山と宣長の論の質の違いを見ないことになる。

宣長はまず、『源氏物語』の世界そのものに没入した。後半生に『古事記』に没入したのと同じように。世界の基準は、あたかも『源氏物語』から発しているかのようなだった。彼は文学の本質を語る形で、次のようにいう。あえて、現代語訳した形で、コメントを加えながら引用する¹²⁾。

物語は、その善悪をすすめたりこらしめたりするものではないから、物のあわれを知るという中には、儒家や仏教の教えでは、嚴重にいましめてあることも多く書かれるものだ。（この表現は、実は一般論ではなく、光源氏の「淫乱」さを肯定するために書かれている。）

源氏物語全体で「よき人」とされるのはまず源氏の君である。しかし、この源氏の君の行動の一部始終を考えると、淫乱であることは、いいつくすことができないほどだ。空蟬、朧月夜、薄雲の女院などのことは、どう云ったらよいのだろう。

（空蟬は人妻との浮気、朧月夜は皇太子妃に決定している女性との情事、薄雲の女院とは藤壺の女御で、父の妃の一人との密通で、ここでは子供すら生れている。）

とりわけ、この女院とのことなどは、儒仏の教え、常識的な考えでいうならば、無類の極悪であって、論ずる必要もないほどである。しかし、そういう人を、よい人の代表例として挙るとは、どういうことか。善悪の基準がちがうといったのは、このことである。淫乱がよいというのではない。もののあわれを知るのが、よいのだから、その中に淫乱にせよ、なににせよ、交ざっていてもかまわない、関係ないということなのだ。

(また、『源氏物語』後半では、源氏の妻である女三の宮と柏木の姦通が大きな問題となり、この姦通からも子供が生れるが、この柏木の恋こそ) 物語のなかでも、もっともあわれで、趣き深いものである。(柏木は) 普通の議論でいえば、人の妻を犯して子を生ませた不義は大きいので、どれほどほかでよいことをしようと、ほめるに価しない人物だが、恋の苦しみで死んだ心をあわれんで、世の人に惜しまれ、源氏からさえ深く惜しまれたのだ。・・・柏木をあわれむ源氏は、普通の考えでいえば大ばか者であろうが、しかし、もののあわれを先に考えれば、源氏も柏木もよい人ということになるのだ。(新潮社版90-93)

この「淫乱」肯定の論理があるから、「もののあはれ」論が独自の強さをもって浮び上がり、宣長の『源氏物語』を他の追随を許さぬものになっているのだが、この宣長の結論は、奇妙な云いかたを許されれば、文学論からだけでできたものではないと、今のわたしは考えている。

宣長は、まず、『源氏物語』に全身をとらえられてしまった。すみずみまで源氏の内部に入り込んでいった。そして、後に『古事記』に書かれていることをすべて信じたように、『源氏物語』に書かれていること、光源氏の行動をすべて肯定して読み直し、読返していったのに違いないのである。「もののあはれ」を軸とする源氏解釈という文学論、また文学と道徳は無関係とする、ある意味での芸術至上主義は、宣長の『源氏物語』への没入を論理的に整理したことから、結果として生れた文学論だったとわたしは考える。

宣長は、道徳に反することを、あらかじめ論ずるつもりはなかった。

最近、小林秀雄の大著¹³⁾以来、宣長があまり持てはやされるので、宣長はそれほど独創的な思想家ではなかった、という論も現れているが¹⁴⁾、わたしもおそらく宣長は、才とか、ひらめきとかにはあまり縁がなかった人だろうとは考える。

ただ、彼は『源氏物語』に没入したとき、確実にその世界の論理をとらえ、それが当時の常識といかにくいちがっても、断固として主張しようとした人間であることは、確かである。

宣長がいかに『源氏物語』の世界に没入していたかは、彼が『源氏物語』のテキストのなかでは不明なある恋の成り立ちを、宣長自身で、創作として『手枕』という小説に書き上げ、『源氏物語』にはめこむ一つの巻をつくったことだけでも明らかであろう。六条御息所という元皇太子の未亡人は、源氏の恋人である。そして源氏が次第に冷淡になる過程で御息所は嫉妬し、ついにはわれしらず生霊となって源氏の恋人をとりにくすることになるのだが、宣長は、この六条御息所と源氏のなれそめが書かれていないのが不満だった。そこで一巻を作ったことになる。作品として出来がよいかわるいは、別問題である。どうにも褒められないのは事実だが、宣長が晩年まで強い愛着を持っていたことは明らかで、かなり多くの写本が弟子たちのあいだで作られているし、宣長自身であとまで書き加えたり削ったりして楽しんでた¹⁵⁾。

一つの作品の内部にまで入りこむこと、その世界を自分自身のものとする、その作品の世界を信じていることがあって、『紫文要領』は書かれえたのである。

『古事記伝』にとりかかったのは『紫文要領』完成の翌年からだが、ここでも同じ論理がはたらいていたと考えるのが一番自然だと思われる。子安宣邦は『古事記伝』の方法を、宣長の自己循環的閉鎖性にもとめようとするが、こうした本居宣長批判は、宣長の方法をあまりにイデオロギー的に狭くとらえている。宣長は肯定するにしても否定的に見るにしても、対象に没入することによって対象を捕らえる方法しか持たなかったのであって、わたしはそれを宣長の強さと考えようとするのである。『古事記伝』を、こうした観点で読み直してみればどうなるのか¹⁶⁾。

文献学者としての宣長は、ますます鋭く、深くなっていた。したがって、『古事記伝』の文体は、きわめて慎重である。とくに始めの部分、44巻のうち十之巻くらいまでは、断定をあまりに避けるために、まわりくどいと思われるくらいである。

と同時に、本居宣長のなかに、『古事記』のあまりにも多い奇異（宣長はこれを、アヤシ・クスシと読む）、この奇異な世界へのおそれ、ためらい、しかし、これを信じたいという願望がうづまいていることは、次のような一種の不可知論としても現れている。

「理（コトハリ・理由づけ）」は「はかり知りがた」という考えがそれである。しかし、そこへ結論づける以前に、宣長は文献学的基礎をまず固めることに全力を尽くしている。

文献学的手続きは、当時としてすみからすみまで、押えているといってよい。ある本居宣長論で、ヒエダノアレの口誦を信じた宣長といった文章にぶつかったことがあるが、まさか宣長はそんなことは書いていない。

ヒエダノアレが読んだのは、「漢文の旧記に本づく」。アレはその漢文を読みこなして「語のふりを此間の古語にかへして、口に唱へこゝろみしめ賜へるものぞ、」もしそうでなく、古事記の資料になった漢文の書物から「直に書より書にかきうつしては、本の漢文のふり離れがたければなり」（『古事記伝』『宣長』9-31）

いかにも宣長の立場を現わしているのが、『古事記』の最初の言葉、「天地」（アメツチ）への最初のコメントであった。

天地は、^{アメツチ}阿米都知の漢字にして、天は^{アメ}阿米なり、かくて^{アメ}阿米てふ名義は、未^{ナノコソ}思^ヒ得^ズず、
（『古事記伝』『宣長』9-121）

天地をアメツチという読みとは解るが、その言葉の意味はまだわからない、というのである。すこし現代誤訳して引用すると、「そもそもいろいろな言葉がなぜそう呼ばれるのかの理由を解き明かすのは、」「いと難きわざ」であり、強て解こうとすれば、必ず「^{ヒガ}僻^{コト}める説」がでてくるものだ。昔から今まで、世の人が説いてきた説は十中八九あたっていない。だからといって

説かずにいるわけにもゆかないから、考えのおよぶ限り、試みに述べよう。なかには当たっているものもあるかもしれない。こうかと思うことはある。それは後に述べよう。(同上、9－121)

回りくどさ、ためらい、慎重さが、『古事記伝』本文編の始めの方、三之巻の前後をおおっている。

思うことがある、との内容は、こうだ。「天」(アメ)に対応するのは、前には「クニ」かと考えたが、賀茂真淵の考えを読んで、「アメツチ」が古い言葉だと解った、といい、用例をずっと挙げてゆく。宣長の方法は、「事」をまず定義するのではなく、用例の中から自然に浮び上がってくるものを結論としようというところにあった。定義を急ぐ試みは、まず「漢国」の「理」による「強言」として、あるいは「おしはかりの空理」として警戒され排除される。したがって、宣長が「思ひよれること」もなかなか示されないで、用例のみが列挙されることになるわけだ。

「天」に続いて「神」という言葉が最初に登場するときは、「名義は未^{ナミココロ}思^{フル}得^{トク}ず〔舊く説ることども皆あたらず、〕」と繰り返される。そしてまたまた用例の列挙である。「命」(ミコト)についても同様の言葉遣いがなされたとき、子安宣邦はかなり苛立たしげに断言した。

『古事記伝』の漢字の訓み＝読みへの過剰な意識が、実は宣長による『古事記』のテキスト理解の偏りとテキストに内在しての想像的な理解への抑圧とをもたらしていることを示すものである。(子安、前掲書、121)

宣長がその語の「名の義はいまだ思ひ得ず」というとき、それはただ名義未詳をいうのではなく、かなり戦略的な意図をもった発言であった。(中略)宣長はこれらの語の「名義はまだ思いつかない」ということによって、それらの語の定義の形をとった先行する儒家、神道家による解釈的な言説の恣意性を浮び上がらせて、批判し、解体しようとするのである。(同上、134)

一見、この批判は当たっているようでいて、実は、宣長のテキストが読めていないと思われる。「戦略的」「解体」というのは、あまりにも構えすぎであろう。わたしは宣長の愚直なほどの、硬直しすぎているほどの、さらにいえば臆病なほどの、あえていえば、手探りをおこなっている宣長の方法を感じとらなければ、『古事記伝』を読み取ったことにはならないと思われる。戦略的に『古事記伝』を構成するほど、宣長は理論家ではなかったし、儒家を批判するにもその批判は、神話論争で見たとおり、きわめて拙劣なのが宣長の常であった。

宣長は、巻の数が少ないところ、つまり書きはじめの時期には、きわめて慎重に結論を保留するのが癖であった。子安宣邦のように重要な語をかなり意図的に選んで、それに保留がある

と驚いてみせるのは、論争術としては巧みだが、それ以上の生産性があるとは思われない。より素直に宣長の筆使いを見よう。

『古事記伝』に一貫しているのは、注解にいくつもの可能性を留保することであろう。よくないという意味での「不良」という一語に、彼は「ヨカラズ」「サガナシ」「フサハズ」の三つの訓みを着け、あれこれ迷った過程を書きつづり、「さて右の三ツをならべて今ト度ヒ考るに、なほ布佐波受と訓ムぞまさりて聞ゆる」（9-177）と結論づけるといった調子である。

まず、宣長の論理を内在的に捕らえることが、宣長批判のためにも必要であろう。宣長は『古事記』の世界に没入し、一語、一音節、一字の読みをも正確に把握しようとした。この方法が世の人々の願望を打ち壊すことになっても、宣長は平気だった。

たとえば、イザナミノミコトは火の神を生んで焼け死に、ヨミの国へゆくが、宣長は断定した。

さて豫美は、死し人の往て居国なり、（中略）此ノ黄泉の事、外国より来つる儒仏の書に、人の生死の理をとりどりに云ることどもをも聞、馴れたる後、世の人は、仏にまれ儒にまれ、己が心の引々に、強て其方に思ひ寄めれど、皆ひがことなり、然る外国の道々の書なかりし上、代の心に立帰て、唯死人の往て住国と意得べし、（中略）貴きも賤きも善も悪も、死ぬればみな此、夜見ノ国に往ことぞ、（9-237-238）

ところが、宣長流の解釈が、この注釈の中から、一つの論理、体系を次第に形作りはじめるのも、また事実だった。世界をタカミムスビノカミが「ムスビ」という力で構成しているという部分の説明は、『古事記』の内在的論理に忠実に、また豊富に例をあげて説得的に書かれている（9-132）。

しかし、宣長が悪神と考える「マガツビ」の神がヨミの穢れから生れて、悪の根源になるという部分（9-241）くらいから、断片的な記述を信じたら、それが『古事記』の全構造にまでおしひろげられるといったケースが、次第に現れてくる。その極端な例が、さきに秋成との論争のときに指摘した、スクナビコナの万国経営という拡大解釈にまでつながったのである。

ある考えを『古事記』全体におしひろげるのは、宣長にとって『古事記』そのものが全世界・全現実世界の構造の根本になっているため、いかに奇妙なことになっても、フィード・バックする機能が宣長のなかには、なかったのである。これは宣長が意図的に創り出した構図ではなく、いわば、宣長として無意識にはまりこんでゆく落とし穴だったと理解しないと、『古事記伝』の強さと弱さの双方は捕らえられないのである。

宣長は一面では極端な懐疑主義者だった。儒仏の教え・カラゴコロを徹底的に排除する彼はいう。

人の智は限^{サトリ}りありて、実^{マコト}の理は、得^エ測^{ハカリシ}識^シるものにあらざれば、天地の初^{ハジメ}などを、如^カ此^クあるべき理ぞとは、いかでかおしては知^チべきぞ。さる類^{ルイ}のおしはかり説^{セツ}は、近^{チカ}き事^{コト}すら、甚^{イッパツ}く違^{ヒガ}ふが多^{オホク}かる物を、理^リをもて見るには、天地の始^{ハジ}も終^{ハチ}も、しられぬことなしと思^{オモ}ふは、いとおふけなく、人の智^{サトリ}の限^リり有^アりて、まことの理^リは、測^{ハカリ}知^チがたきことを、え悟^{サト}らぬひが心得^{ココロエ}なり、凡^{ソボ}て理^リのかなへりと思^{オモ}はるゝを以^{モツ}て、物^{モノ}を信^シるはひがことなり、そのかなへるもかなはぬも、実^{マコト}には凡人^{タダヒト}の知^チべきに有^アらず。(9-9)

これは秋成の批判した「不可測」の論だが、同時にこの不可測の論が、一気に『古事記』の全てを信じようとする衝動につながることも事実である。宣長が「戦略的」に、二つの極端を使い分けしていると考える子安宣邦は、宣長のレトリックを過大評価する事になるだろう。宣長としては、『源氏物語』に対していたときと同じように、『古事記』に対したときにも思考せざるを得なかった。

理屈をいうな、理屈では何もわかるはずがない。だから書かれていることを信じよう、皆人も信ぜよ、という論法になる。

宣長の古学・古道論というのは、儒学への不信と同時に、近世神道を一貫して退け、そこから一転して現れる『古事記』絶対化、それも、宣長流に解釈される事になった『古事記』絶対化につきるといってよい。

それは、『源氏物語』に没入することによって、光源氏の好色や姦通、「淫乱」をすべて肯定した宣長が、『古事記』に没入したときにおこる結果だった。

宣長はたしかに神がかった言辞を弄したりしたが、かつて説いたもののあわれがわからなくなることは、最後までなかった。宣長は文学から古学へ展開してゆく過程で、もののあわれから宣長流神道へ屈折していったとする宣長論が多いが、それは必ずしも当たっていない。宣長批判者は、『古事記伝』と『紫文要領』が精神のありかたにおいて繋がっていることに、無神経だと思われる。

宣長は神と天皇を同一のものとしているし、天皇やヒツギノミコについては、いつも口数は多くない。しかし、『古事記伝』も終わりのほう、三十九之巻での、ある悲痛な恋物語につけたコメントは、宣長の初心が失われていないことを、はっきり語っている。

允恭天皇には、木梨之輕王（キナシノカルノミコ）という皇子があり、允恭ののち即位が予定されていた。しかし、その即位の前に、彼は同母の妹、輕大郎女（カルノオホイラツメ）、またの名、衣通郎女（ソトホリノイラツメ）と恋に落ちてしまった。

『古事記』にはキナシノカルノミコの恋歌がまず三つ記される。

日本神話、とくに『古事記』には、兄妹の愛が多いことは、儒者がかねてから非難するとこ

ろだった。しかし宣長は、日本古代は、同母の兄妹の結婚は許さないが、母が異なればいっ
うにかまわない、漢国で禁忌となっているなら、それは習慣の相違にすぎない、と反論してき
た。しかし、カルノミコとソトホリノイラツメの恋愛は、宣長にとっても、同母ゆえにタブー
の愛だったわけである。

カルノミコから、人心は離反した、と『古事記』は記す。人の心は弟の穴穂命（アナホノミ
コト）に移り、穴穂命は臣下の家に逃げこんだカルノミコを軍を動員して囲み、捉らえて伊予
の国に流した。このエピソードには、カルノミコの歌が八首記され、イラツメの歌も二首記さ
れている。本来は民謡調のものをちりばめた、歌物語になっている。カルノオホイラツメは、
兄である恋人と別れていられず、遂に伊予まで追ってきて、ともに死んだ。

宣長も、この恋物語の注釈にはきわめて慎重だった。

宣長はまず、カルノミコがカルノオホイラツメとの恋にふみきった理由を、『日本書紀』允
恭二十三年条から引いて、やむをえなかったと認める。書紀を宣長が引いた形で紹介しよう。

太子恒^{アハムト}念^{オホイラツメニ}合^ニ大娘皇女^ニ畏^レ有^レ罪而默之、然感情既盛殆将^ニ至^レ死、爰^{オモホサク}以^{イタズラニ}為^ニ、徒^ニ
非^シ死者^{シナハ}、雖^ハ有^レ罪何得忍乎、遂^タ竊^{マダハヒ}通^{コトハリ}乃悵懷少息、因以歌之曰云々〔非ズレ死者は、
死なむよりはと云意なり万葉には此ノ格多し〕（『宣長』12-193）

カッコに入れた宣長の直接の文、「死なむよりは」とは、自分の感情に忠実であるためには、
タブーを破ってもしかたない、とするカルノミコを、宣長がはっきり肯定したことを意味する。

古事記は、この恋愛の成立を、カルノミコがカルノオホイラツメに「姦」（たはけ）た、と
記す。宣長の「たはく」の読みは、倉野憲司にも採用されている¹⁷⁾。宣長の「たはく」の定義
は、『古事記伝』二十之巻によれば、「凡て男女の交通^{マダハヒ}の、義^{コトハリ}に違へるを多波久^{タガ}と云り」（『宣
長』10-437）であり、『日本思想大系』版の注によれば、「律令で正規の手続きを経ぬ婚姻を
いい、いわゆる姦通の他に、未婚者間の私通をも含む。ここは後者」。

「義に違ふ」かもしれないが、「死なむよりは」とふみきった恋を、宣長は肯定したのだが、
それには、宣長の論理として、歌、すなわち心を正面から全面的に現わすものが、成立してい
なければならなかった。それが、宣長流の「もののあはれ」を保証するからである。

宣長はこの十首にのぼる恋歌を、慎重に注釈する。そして何度も繰り返す。「さて此ノ御歌
は、殊にあはれなる御歌なり」（『宣長』12-214）。そして物語が終わるとき、宣長は記す。

さて凡て此ノ段の御歌ども皆、いといとあはれなるものなり（12-222）。

宣長は、一切、批判がましいコメントは付け加えていない。歌を褒めることは、たとえ「義」

に反しても、宣長は肯定したと宣言することであったのだ。

結論に変えるかのように、この段のしめくりに、宣長は書きつけた。

イノチキハミ 命の極に至らずて、故^{コトサラ}に死^{シヌ}るは、自^{ミズカラ}殺^{コロ}すなり、〔此^{トモニ}共^{シセ} 自^ヨ死^{シン}給へるは、今^{イマ}俗^{ソコ}に心^{ココロ}中^{ナカ}と云事の始^{ハジメ}とやいはまし〕(12-223)。

宣長の晩年の「古道論」の硬直を説くのは簡単だが、晩年にこうした恋の肯定を貫きえた宣長の感性と精神の構造を確認するところからしか、真の宣長論は成立しえないと思われる。

たしかに、古道論はある意味でグロテスクなまでに肥大してはあったが、対象とするテキストの内側に入りこみ、それを信じ、そのテキストの方向をすべて肯定する心情から、すべての分析がおこなわれていったと、結論づけてよい。

しかし、フィード・バック装置はどう働くべきなのか。

フィード・バック装置が最も徹底的に働いた、いや働きすぎた人間こそ、上田秋成であった。

IV 秋成の世界

秋成は作家というより、この時期は国学者だったと、さきに述べた。彼は宣長との論争を終えたのちも、『日本書紀』にコメントをつけた『神代かたり』のほか、全般的な古代史論である『安安言(やすみごと)』、『遠駝延五登(をだえごと)』など、多くの史論を書き続けていた。秋成・宣長論争のときは、この論争のきっかけとなった藤貞幹の『衝口発』の理論水準の低さ(この低さと同時に、関心の広さが18世紀後半の理論の特徴ではあるのだが)その水準に制約されて、秋成の真髓は充分展開できなかったと、わたしは考えている。

秋成の古代論・神話論を貫いていたのは、徹頭徹尾、懷疑精神だったと言える。

彼は、古事記と日本書紀は本当はどちらが古いのか、ともに、のちに改作されているのではないかと、しつこく疑っている。一つの理由は、9世紀になって著された忌部氏の伝承が、記紀神話と違う部分を含んでいること、また、記紀の言葉遣いに、かなり新しいと思われるものが含まれていること、等々が出発点になっているが、いま一つには、18世紀後半に、古代への関心が急激に強まってきたとき、多くの古写本が再発見された事実が、その背景にはあった。もちろんこうした古写本の中には、藤貞幹が「発見」と称する偽書もあったわけだが、秋成は、ある写本を手に入れそこなったことを、終生悔やんでいた。日本書紀が平安朝に一部増補されていたことを証明する写本だったと、秋成は記している。おそらくは偽書だったであろうし、または秋成のフィクションかも知れない。藤貞幹とは違って、秋成は偽書をつくる厚顔さは持ちえなかったから、願望としての幻の写本を見たことにしたかったのかもしれない。読

者としてそのような空想を逞しくさせるほどに、秋成の懷疑精神は徹底していたのである。秋成は宣長と違い、一つの書物を信じて没入するといったことはできない人だった。

したがって、『古事記』のように一本に整理されてしまったテキストよりも、多くの異伝を併記して「一書に日」と記す『日本書紀』の方を重視した。

たえず比較検討するのが秋成の方法だとすれば、秋成はきわめて近代的に見えるし、また現に「近代的」と評する人々も多いのだが、実は、そうとばかり言えないのが実態であろう。秋成の「くせ」といった方が、秋成により密着した把握になる。

というより、秋成は古事記、日本書紀すら、神話や古代を伝えていないのではないかと、疑っていた。即ち、帝紀・国記は、すでに大化改新のとき、蘇我氏とともに焼けたはずだ。辛うじて残ったものも、672年の壬申の乱で、大津京とともに滅んだはずだ。さらに秋成は、日本書紀の記述にも、政治的作為があると疑っている。壬申の乱で滅んだ大友皇子の朝廷について、書紀が黙して語らない不自然さである。

『古事記』はそれ以前の推古天皇でおわっているが、書紀には天武・持統朝まで書かれている。しかし天武と対立した天智朝の後半から、大友皇子についてはほとんど語らない。大友皇子を認めれば、天武が篡奪者たらざるをえないためと、秋成は百も承知の上で、大友皇子についての関心を隠そうとはしなかった。大友皇子について信頼できる記事は、『懷風藻』のみだが、秋成はそれを引きつつ、あえて書いた。

大友の御事は史に分明ならず。懷風藻によりて窺ひ知る。(中略)日本紀の撰に用捨ありし事もおおろに知る。(中略)学者是をおもひては、新井(白石)の読史余論に大友天皇と書し、大日本史には帝と記して王代に算へ、神功を皇后列に改む。日初が日本春秋には新帝と申す。皆わたくし事にて、正しく懷風藻に皇太子とあらはして、即位の大礼に及さる事として休むへかりける。(『遠駝延五登』『秋成』1-76)

日本書紀の「政治的作為」を正面から指摘したのは、秋成が最も早いものの一人だった。

秋成の古代史論、さらには、古代文献論は大きなテーマであり、これにまともに取り組もうとした論は、森山重雄の論¹⁸⁾くらいしかないのは、秋成研究の片寄りを示すのだが、今は禁欲しよう。

ただ、わたしの結論だけを暗示しておきたい。文献を疑った秋成は、結局、全てを疑うところに直進してしまったという、悲惨な事実である。

『安安言』にせよ、『遠駝延五登』にせよ、秋成の史論には、宣長への批判が常に一貫して流れており、随筆『胆大小心録』には何回も宣長の名をあげて罵倒がくりかえされた。これは宣長が信じて疑わない古事記の世界を、なぜ自分は信じないかという反論として受け取るべき

であろう。原稿における批判が、公開を前提とし、流通を前提としたものであることは、先に述べた。

秋成は、やがて、神代の物語、つまり神話は、一切信じないところにまで至る。『神代がたり』から、二三の例を挙げよう。

イザナギ・イザナミが天照大神を生むという国生み神話をめぐって。タカマガハラへアマテラスを送ったことについて。

天のみはしらよりつたひてのぼらせしやうに云よ。猿けものゝことくに。(『秋成』1-146)

スサノヲが「根の国」に追いやられたのにコメントして。

根のくにとはいつこにある。(『秋成』1-147)

スサノヲがアマテラスに別れを告げにタカマガハラにのぼってきたときアマテラスは武装して迎えるが、

いかはかりの玉の数成らん、いたゝきにはかつかせたまふ。あなたけたけし、女み子とは思ふ人なし。

また、スサノヲとアマテラスが、ウケヒをして、たがいに剣と玉から子供を生むところには、

さてもさても、おしはかられぬ事のさまよ。此道の物しりたちは何とか押しやれと。

「此道の物しりたち」を痛罵する毒舌としては、きわめて辛辣でおもしろいが、秋成がそこから何を引出してくるのかは、何も見えなくなってしまうかねないのであった。

もちろん、秋成の文章は、全てがこのようなものではない。しかし、一種の苛立ち、ニヒリズムに近いものが、こうした文からは透けてみえる。

論争において、論の対象を信じないものが、信じこんだものに勝てるわけがないことは鉄則だから、秋成が一見いらだつだけに終わったのは、無理はないと思われる。

神話そのものを信じられなくなった秋成は、宣長とは方向を変え、7世紀末から10世紀頃、近江大津朝から飛鳥・奈良・平安初期へと、また平安末期へと関心を移していった。言い換えれば、歴史の変動期への関心だが、その場合も、秋成の興味は、そこで滅びたものへと集中し

た。歴史論として多様な可能性を秘める『遠駝延五登』でも、壬申の乱における大友皇子、持統天皇に殺された大津皇子への異常な関心の持ちかたに注意すべきなのである。秋成は、単に滅びをよしとしているのではない。大友・大津ともに一級の詩人であり、そういう才能こそ人をそこなうことがある、自分の才に誇る傾きがある、そこに生れる悲劇を歴史の中に眺め、共感するのが秋成の立場となった。

秋成の方向はきまった。歴史の中での性格悲劇を描こうとすれば、もはや論ではなく、歴史小説しかない。

秋成が最後に、死にいたるまで推敲していた小説集『春雨物語』の巻頭に、平安初期の平城上皇を扱った「血かたびら」が据えられていたのは、偶然ではなかった。一度譲位したのに、再び位につこうと反乱を計画し滅んだ天皇だが、この上皇は史実とは意識的に性格が変更され、気の弱い、善意に満ちた悲劇の主人公に作り替えられていた。

これが秋成の最高傑作の一つであることはいうまでもないが、秋成の懐疑心は、結局、こうした悲劇を導き出すものとして結実するほかなかったのかも知れない。

V 18世紀の論争がなげかけるもの

秋成の神話論・古代論は、一見、客観主義的でかつ近代的に見えるが、本来の近代精神とはかなり違うことは、了解されたであろう。また、宣長の『古事記伝』が、一見、神代絶対主義で、神がかりの主情主義、主観主義のように見えても、実は古典のテキストに密着して論じつつ、またそれなればこそ、その歪みを正面に浮き出させてしまう性格をもっていたこと、近代と性格を違えてはいても、きわめて論理的な法則性をもち「合理的」なものであることも、ある程度は論証できたはずである。

18世紀後半の知識人社会は、その世紀の前半にくらべて、あきらかに層の厚みを増し、情報の伝達も広く早くなり、多くの知的好奇心がかきたてられた社会だった。その好奇心のかなりの部分が、古代・神代、またべつの表現を取れば、「考古」に向かった時代だった。

1784年（天明4）の志賀島の金印発見が、その年の内に秋成の考証を呼出したと述べたが、藤貞幹も、また江戸の太田南畝もその年の内に金印の印影を入手しているから¹⁹⁾、秋成だけが突出していたわけではない。古典のテキストも、この時期にやっと知識人たちの手の届くものになってきた。『古事記伝』だけでなく、『日本書紀』の大部の注釈書も、1751年（宝暦元）に谷川士清のものが完成し、これが『日本書紀通証』として出版されたのが1762年（宝暦12）だった。1785年（天明5）には、河村秀根の注釈も成立した。谷川、河村の二人ともが、松坂の隣の津や名古屋出身だったことは、この地の文化的役割をよく示している。

儒仏の学、また近世神道から自立した古典の独自の世界が、幅広く成立しかけたのが18世紀

後半だったといって、まちがいない。

しかし、そこで宣長、秋成、藤貞幹にあらわれたような見解の相違、というよりむしろ発想のくいちがい、分裂は、19世紀に入ると、ますます大きいものになって拡大していった。ここに日本の近世史における、難問が潜んでいる。

古代、神代を知ろうとする欲求がさらに強まると同時に、この欲求に政治的欲求が絡み付き、奇妙な形をとってくるからである。

わたしは、学問の発展に政治的欲求がからむこと自体を否定するつもりはない。しかし、19世紀初期から半ばにかけて、すなわち明治維新へ向かっての動きは、やはり奇妙なものを含んでいた。

古代への関心は、神武天皇以下、スイセイ、アンネイ、イトクと、歴代天皇の山陵、みささぎの復興運動と結びつき、各古墳を各天皇陵にあてはめる研究が盛んになっていった。1860年代に入ると、大規模な山陵改修が初めは幕府の手で、やがては朝廷がヘゲモニーをとって展開されることになる。この過程で、考古学の発展は目覚ましいものとなるが、以上で見えてきたような18世紀後半の古典研究は、ある意味で中断してしまった。

宣長門下からも、新しい動きは起こらず、松坂の宣長門はむしろ歌学の側面に自足してしまう傾向を強めてゆく。江戸で宣長没後の門人と自称した平田篤胤は、古道論をはげしく説いたが、文献学的にはすっかり後退した。平田篤胤の独自の強さは、古道論よりは、江戸の急速に展開する町人社会の中での日常性の活気に引きこまれ、そのエネルギーをどう捉ええるか、日常にどのように好奇心をもって対応してゆくか、といった、19世紀前半の江戸知識人論の対象として、把握し直されるべきであろう。平田篤胤の友人たち、屋代弘賢、伴信友、ひいては曲亭馬琴といった人々は、江戸というより「大江戸の市井」と呼ぶのがふさわしい雰囲気の中で知的営みを行っていたのであり、ここには18世紀後半の地方知識人とはかなり違った分析視角が必要になると思われる²⁰⁾。この時期の江戸知識人は、かつての伊勢松坂の宣長のようには、古典に沈潜することが、もはや不可能になっていたのかもしれない。というより、もしかすると、宣長と同時代ではあっても、京や大坂にいた藤原貞幹や上田秋成は、あまりにも都会人だったために、古典に没入することが、すでに出来なくなっていたのかもしれない。

秋成が晩年、宣長を田舎者呼ばわりしたことは、秋成が都会の落とし穴に気づくことができなかった悲劇を示しているとも言えるのであろう。

伊勢の宣長といふ人は大家じやと聞て、人のつてで著書どもをかりて見たれば、これも私のおや玉で、文学といふ事にはうとうとしく、田舎だましいでやつつける人じや。門人がたんをついたは、物学ばすに高い事いわるゝがよさの事故、一人も人物が出る事ではない。たゞ弟子をとりべのゝ烟になるまで欲しがられた。そこで、

僻ごとをいふてなりとも弟子ほしや古事記伝兵へと人はいふとも
とやらかしたれば、皆にくんだ事そうな。（中略）この人死んでは、いよゝ火がふいと消
てしまふたへ。（『胆大小心録・異本』）

都会人・秋成と「田舎だましい」宣長の対照は明らかだし、都会人・秋成の内面的挫折感も
伝わってくる悪口だった。

古典のテキストに没入することでテキストの論理を明らかにしてゆく学問の方法は、ある意
味で都会や時代との距離を必要とするのかもしれない。同時に、この18世紀後半の神話解釈が
かかえていた問題は、そのまま近代日本がかかえる問題に、紙一重のところにまで迫っていた。
日本の近代は、宣長や秋成を十分に受け継ぎえたかどうか大変疑問だと思われる。近代にヨー
ロッパから輸入された学問の方法は、19世紀いっぱい、この分野で容易に成果をあげることが
できなかったことを想起するだけで十分であろう。

注

- 1) 『古事記』からの引用は、今は仮に、倉野憲司校注『日本古典文学大系第1巻』岩波書店、1958年、の読み下しに従う。P129。宣長の『古事記伝』本文はカタカナの読みをルビの形で示すのみであり、また、石母田正ほか校注の『日本思想大系』本は、上代仮名遣いを現わすため、本文ルビにカタカナ、ヒラカナを混用し、本稿の分析には不適当だからである。
- 2) 子安宣邦『本居宣長』、岩波書店、1992年、は最近現れた本居宣長論の中で、もっとも刺激的な論だが、宣長を批判するとき、『古事記伝』全部を『直毘霊』の抽象論で覆ってしまう。これでは宣長の内面に入り込まない、あるいは、入り込めない論に終わらざるをえないと思われる。
- 3) 市川匡麻呂（1740－95、元文5－寛政7）号、鶴鳴。名、匡。字、子人。通称、多聞。武蔵国河越出身。護国派の儒者、寛政異学の禁に反対した五鬼の一人だが、この時期は、名古屋に住んで、医者を職としていた。『末賀乃比礼』は、宣長が作らせ、反論作成に使用した写本が、『本居宣長全集』9巻に、付録として収められている。この稿で引用するのは本居宣長全集版だが、『日本思想闘争史料』7にも収められている。
- 4) 大久保正「解題」『宣長』9－29。
- 5) 藤原貞幹については、竹居明男「藤原貞幹の古代研究」森浩一編『考古学の先覚者たち』中公文庫、1988年、所収。がいまのところ、もっともまとまった論であり、貞幹の学問の性格については、日野龍夫「偽証と古代学」『文学』43－10に鋭い指摘がある。
- 6) 『上田秋成全集』中央公論社版、1巻279－291。以下、上田秋成の著作は、中央公論社新版全集により、1－279のごとく記す。
- 7) 大久保正は「解題」『宣長』8－30－53。日野龍夫は「解題」『秋成』1－449－457。
- 8) 秋成の手紙（宣長が「鉗狂人上田秋成評」と名付けたもの）は今失われ、「宣長の門人渡辺重名が原本を写したものが、本居宣長記念館に蔵されている」（『秋成』1－454、日野龍夫「解題」）。これは本居宣長が自筆で論争をまとめた『呵刈葭』のテキストと同文である。『宣長』8と『秋成』

1でテキストに異同があるのは、句読点が両全集によって打ちかたが異なるためにすぎない。今仮に、秋成の文は『秋成』から、宣長の文は『宣長』から引用する。

- 9) 藤貞幹『衝口発』、『日本思想闘争史料』7-P243
- 10) 子安宣邦『本居宣長』岩波書店、1992年。
- 11) 堀景山『不盡言』(『日本経済大典』23巻、所収)
宣長はもちろん、師のこの書を書き写して、強い影響を受けた。『宣長』13巻、「(本居宣長随筆)」。
しかし、受けた影響によって、宣長の独自性を低く評価することはできないほど、二人の差は大きい。
- 12) 『紫文要領』のテキストは、日野龍夫校注『新潮日本古典集成』による。この校注は、『紫文要領』について最もすぐれた研究である。
- 13) 小林秀雄『本居宣長』新潮社、1977年。
- 14) 子安宣邦の宣長批判は、その代表例であり、本居宣長の小林秀雄の解釈を今後許すまいという、ある意味での使命感にすら貫かれている。
- 15) 原稿は松阪市立本居宣長記念館蔵、刊本は『宣長』別1に所収。
- 16) 子安宣邦の論は『古事記伝』批判であるはずなのに、『古事記伝』からの分析は、ほぼ巻1に限られており、ということは、宣長が自己の方法を語った部分に限定されており、宣長自身がその「方法」でどのように『古事記』そのものを実際に分析できたのか、できなかったのかは、ほとんど視野に入っていない。だからこそ子安宣邦の批判は、抽象的すぎて、説得力に乏しいのである。
- 17) 日本思想大系本は、「かたみ」という読みを採用するが、理由は記されていない。『日本思想大系』1、1982年、255。
- 18) 森山重雄『上田秋成 史的情念の世界』、三一書房、1986年。
- 19) 日野龍夫「解題」『上田秋成全集』第1巻、中央公論社、1990年。
- 20) こうした江戸知識人の、文化文政期から顕在化し、19世紀前半を通して進行するある意味では無方向な知的食欲さについては、当然別稿を用意しなければならないが、とりあえずは、飛鳥井雅道「思考の様式」(林屋辰三郎編『化政文化の研究』1976年、岩波書店、所収)を参照されたい。

付記) この稿は、1991年7月13日、本研究所夏期講座の際、「18世紀日本の神話論争」と題した発表のメモを、1994年8月、全面改稿したものである。(1994年8月31日)。