

## 直霊から直毘霊へ：本居宣長における思想変化

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2016-06-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 水野, 雄司 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://mu.repo.nii.ac.jp/records/157">https://mu.repo.nii.ac.jp/records/157</a>

## 直霊から直毘霊へ

—本居宣長における思想変化—

水野 雄司

### はじめに

本居宣長には、「<sup>なほびのみたま</sup>直毘霊」という著作がある。「<sup>このくんだり</sup>此篇は、<sup>あげつら</sup>道といふことの論ひなり」という題注が付けられており、宣長の古道論や神観の要諦が明記されているとして周知のものである。寛政二（1790）年刊行の『古事記伝』一之巻の一章として収載されることで広く世に知られ、宣長の死後、文政八（1825）年に単行本となる。

この「直毘霊」は、同じく宣長の手による「直霊」という述作を改稿したものである。同じ「なほびのみたま」と読むこの書は、明和八（1771）年に成稿しており、漢字の訓み、漢字・平仮名表記、副詞・助詞・助動詞などの細かい修正はあるが、全体の構成や論理の展開に大きな違いはない<sup>1)</sup>。それは、「直毘霊」には「明和の八年といふとしの、かみな月の九日の日」と、「直霊」完稿の日付をそのまま踏襲していることから、宣長自身も「直霊」の段階でほぼ完成していたと捉えていたことがうかがえる。したがって、この「直霊」から「直毘霊」への改稿について、その差違そのものを正面から取り上げ、主軸とした論考は管見ながら見当たらない。

本稿では、この「直霊」と「直毘霊」の違いに焦点を当てたい。この二書には実際は20年近くの隔たりがあり、はじめて『古事記伝』が刊行されるに至る時期ということで、宣長の思想に何も変化がないとは考えづらい。実際そこには、思想の変化とも言える確かな違いが見いだせるのである。

### 1. 「直毘霊」の成稿時期

「直霊」の成稿は、明和八（1771）年十月九日、宣長が42歳のときである。それから19年後の寛政二（1790）年九月に『古事記伝』初帙（一～五之巻）は刊行され、そこに「直毘霊」が収録される。宣長が改稿作業をしたのはこの間ということになるが、この範囲はもう少し狭めることができる。

そもそも「直毘霊」に至るまでの自筆稿本は、「直霊」も含めて三種類確認されている<sup>2)</sup>。

第一稿「道テフ物ノ論」明和元（1764）年以降、同四（1767）年五月以前成立

第二稿「道云事之論」明和五（1767）年以降、同八（1771）年以前成立

第三稿「直霊」明和八（1771）年十月九日成立

宣長は、安永三（1774）年十月から十一月にかけて「直霊」をテキストにして講釈を行っ

ている。『源氏物語』『古今和歌集』『枕草子』『史記』などを扱う古典講釈は40年以上続けられたが、題材になった自著は「直霊」だけである。

また「直霊」と内容的に一致する版下用の一紙が存在し、その裏には『古事記伝』十六之巻の草稿らしき文面がある。古事記上巻の最終巻である巻十六・十七の浄書が完成したのは安永七(1778)年であり、これは『古事記』上巻の注釈終了をめぐりに、「直霊」の刊行を具体的に構想していたためと考えられる。実際には『古事記伝』一之巻の最終章として「直毘霊」が記載されることから、総括的な古道論を示すために、『古事記伝』に先立つ独立した書籍として「直霊」を出版するということは、十分に想定できることである。

ではなぜ、すでに講釈のテキストとして使用し、刊行までを視野に入れていた内容を、「直毘霊」へと修正したのだろうか。そこにはひとつの論争が関係していると思われる。

安永九(1780)年九月六日に、尾張の門人である田中道磨を通じて、市川多門という儒者から「直霊」に対する批判書『まがのひれ』が寄せられる。宣長はそれから三ヶ月も経ないうちに、再批判書とも言える『くず花』を書き上げる(脱稿日は十一月十一日)。その内容は『まがのひれ』をほぼ順を追って引用し、逐一批判を加えるというものである。『まがのひれ』自体が同様の構成で「直霊」の文章を引いているため、『くず花』執筆の作業は、9年の時を経て、あらためて自著と向き合う機会であったといえる。

もともと宣長は議論の有益さについて、「直霊」成立の数ヶ月後に書かれた谷川士清宛の手紙(明和九年むつき二二日付)で次のように書いている。

すへてあらそひ也とて物を論せぬハ、道を思ふ事のおろそかなる故也。たとひあらそひても、道を明らかにせんこそハ、学者のほいにて候はめ。又よしあしをたかひに論するにつけて、我も人もよきことをふと思ひうる物にし候へハ、議論ハ益おほく候事也<sup>3)</sup>。

議論をしないということは、「道」への思いが疎かであり、「道」を明らかにするという学者の本意からすれば、論ずることは、「よきことをふと思ひうる」という点で、非常に有益なものであると述べている。この書簡の2年後に、「直霊」講釈を行ったという事実は、門人達の間で話し合いを起し、「道」の内容を深める目的があったと考えられる。その議論による有益性を再び宣長に思い起こさせたのが『まがのひれ』だったのではないだろうか。そうした流れの中で市川との論争を見てみると、『くず花』の激越した論調から受ける印象とは異なり、自説に固執することなく、「道」を明らかにするための宣長の貪欲で謙虚な姿勢を垣間見ることができる。それは例えば次の書簡に顕著である。

尾張辺より拙生か直霊ノ書ヲ論破仕候まがのひれと申す一冊子見え来り申候。通例之儒見二而、左のみ珍敷事も見え不申候へ共、余程骨ハ有之候物ニ御坐候。夫二付又々右ノ返答を致しかけ申候。出来次第両者共入御覧可申候間、思召被仰聞可被下候。(荒木田尚賢宛、安永九年九月二七日付)<sup>4)</sup>

去年中名古屋人市川多門と申儒士、拙生が直霊ノ書ヲ難破致し候まがのひれと申書出来

候ニ付、右ノ返答クズバナ葛花と申書二卷作り申候。右兩者御覽被成度候ハハ、追而入御覽可申候。此節ハ他へ借遣し在之候故、得上不申候。(南川文璞宛、天明元年四月二十九日付)<sup>5)</sup>

此くす花の義、市川氏も見られ候よし、評議ハいかゝ候哉。市川氏料簡承度、何卒再難も出来申候ハハ、拜見仕度候。此義御序ニ御物語可<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>下候。且又貴兄ノ思召ハいかゝ候哉。無御遠慮御評承度候所、一向何共不被仰聞候ハ、不本意候也。(田中道磨宛、天明元年七月八日付)<sup>6)</sup>

高弟である荒木田尚賢ひさかたと南川文璞ぶんぼく、に、『まがのひれ』と『くず花』両書を読み比べての評価を請い、論争相手の市川には、仲立ちをした田中道磨を通して『くず花』に対する見解を切に願ひ、再反論も出来次第、拜見したいという旨も記している。

残念ながら市川からの再反論書が届くことはなかったが、批判書を通してあらためて「直霊」と向き合うことで、「よきことをふと思」いつき、結果的に「直毘霊」への改稿につながったのではないだろうか。したがって、「直毘霊」が書かれたのは、『くず花』執筆後の安永九(1780)年以降と考えるのが妥当であろう。

## 2. 禍津日神

「直霊」から「直毘霊」への基本的な改稿内容について確認しておきたい。

先ず題名表記が異なるが、両者とも「ナホビノミタマ」と訓み、本文とその自注という構成も同じである。ただし、「直毘霊」には【コノクダリ此篇は、道といふことの論ひなり】という副題がつけられ、漢字の訓み、漢字・平仮名表記、副詞・助詞・助動詞などの変更が散見する。例えば冒頭の本文とその自注をみてみよう。

オホミクニ大御国は、カシコ カムロギアマテラスオホミカミかけまくも畏き神祖天照大御神の御あれませ大御国にして、ヨロツノクニ スグ万国に勝れたる所由は、ヨシまづこゝにいちじるし。国といふ国に、オホミカミ オホミメグミ大御神の大御徳かゞぶらぬ国あらめやも。(直霊)

スメラオホミクニ皇大御国は、カケ掛まくもカシコ カム可畏き神御祖天照大御神の、ミアレマセ御生坐せる大御国にして、万国にスグ ユエ勝れたる所由は、先こゝにいちじるし。国といふ国に、オホミメグミ此大御神の大御徳かゞふらぬ国なし。(直毘霊)

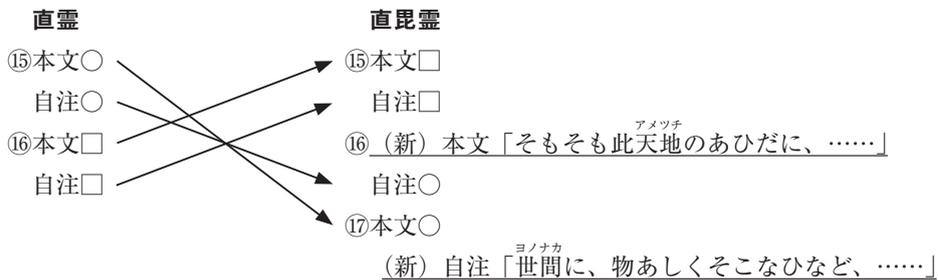
「大御国」が「皇大御国」に、「神祖」が「神御祖」に代わっているが、これに関しては本稿「4. 皇大御国」で考察する。「カケマクモ」「カシコキ」「ミアレマセ」「マツ」の表記や「所由」の訓みが訂正され、自注の文末が「あらめやも」から「なし」と断定的になっており、このような推敲が全編にわたって確認できる。

こうした修正は、基本的文章の整序といえる作業であり、内容として大きな変更がみられるわけではない。それに対して、「禍津日神」についての変更は、全体の論旨に影響するも

のである。

「直毘靈」は、三十三項目（三十四項目は奥書）の本文と、それぞれの注釈で成り立っているが、もとの「直靈」は三十二項目（三十三項目が奥書）である。つまり本文が一項目増えているのである。

新しく書かれた本文は、第十六項目の「そもそも此天地のあひだに、有とある事は、悉皆アメツチに神の御心なる中に」である。しかしその自注は、「直靈」十五項目の「禍津日神の所為こそ、いともかなしきわざなりけれ」の自注が、スライドするかたちで使われ、そのため空白となった「直靈」十五項目本文に相当する「直毘靈」十七項目の注釈は、新たに文章が書き下ろされている。



つまり、「直毘靈」に改めるにあたって、「直靈」の十五と十六項目の順番は逆になり、十六項目の本文と、十七項目の注が新たに書き加えられたことになる。この修正には、どのような意味があるのだろうか。それを知るために、本文の流れを確認してみたい。注を略いたものを次に挙げる。

⑬しかありて御世々々を歴るまゝに、いやますますに漢国のてぶりをしたひまねぶことミヨミヨフ盛カラクニになりもてゆきつつ、つひには天下の大御政もはら漢様に変はてて、⑭青人草のサカリ心まで然のみうつりはてぬる⑮禍津日神の所為こそ、いともかなしきわざなりけれ。⑯さてこそ、安アオヒトクサけく平シカげくて有来し御国の、みだりがはしき事いできつゝ、異国にやゝ似マガツビノカミたる事も、後にはまじりきにけれ。⑰然れ共……（直靈）

⑬しかありて御世々々を経るまゝに、いやますますに、その漢国のてぶりをしたひまねぶこと、盛になりもてゆきつつ、つひに天の下所知看す大御政も、もはら漢様に為はてて、⑭青人草の心までぞ、其意にうつりにける。⑯さてこそ安けく平げくて有来し御国の、みだりがはしきこといできつゝ、異国にやゝ似たることも、後にはまじりきにけれ。そもそも此天地のあひだに、有とある事は、悉皆に神の御心なる中に、⑮禍津日神の御心のあらびはしも、せむすべなく、いとも悲しきわざにぞありける。⑰然れども……（直毘靈）

※文の移動が分かりやすいように、「直靈」該当文に同番号をつけた。また考察において特に重要と思われる箇所を下線を引いた。以下同。

「直毘靈」では、⑮「禍津日神の……」と⑯「さてこそ、安けく……」の順番が前後し、その間に「そもそも此天地……」という新たな本文が挿入されている。「直靈」では、「大御政」から「青人草の心」までも「漢様」になってしまった事実が、「禍津日神の所為」と先ず断定されている。それが、国全体に「みだりがはしき事」が起こるようになっていった原因としている。一方「直毘靈」では、政治や人の心が「漢様に為り果て」たこと、そのために乱雑なことが発生するようになったことは、「禍津日神」とは別の文脈で説明される。そこから一般的な世界のあり様として、「神の御心」が説かれ、その一例として「禍津日神の御心」が挙げられるという流れになっている。

そもそも禍津日神は、『古事記』上巻と『日本書紀』巻第一（第五段第六の一書）に出てくる。伊邪那岐命が黄泉の国で触れた穢れをきれいに洗い落とすために、筑紫の日向の橘の小門の阿波岐原で禊ぎ祓いをしたときに成った神である。『古事記』では「八十禍津日神」「大禍津日神」、『日本書紀』では「八十枉津日神」と表記されるが、前田勉が「禍津日神が人間の意思にかかわりなく災いをもたらす悪神であって、宣長の独創といってよいものである」<sup>7)</sup>と指摘するように、記紀神話を超えて、かなり宣長が独自の解釈をしている神である。『古事記伝』六之巻では、「さて世中にあらゆる凶悪事・邪曲事などは、みな元は此の禍津日の神の御霊より起こるなり」と説明している。

「直毘靈」第17項目「禍津日神の御心の……」に、新たに付けられた自注は次のようになっている。

世間も、物あしくそこなひなど、凡て何事も、正しき理のまゝにはえあらず、邪なることも多かるは、皆此神の御心にして、甚く荒び坐時は、天照大御神高木神の大御力にも、制みかね賜ふをりもあれば、まして人の力には、いかにともせむすべなし。かの善人も禍ろ、悪人も福ゆるたぐひ、尋常の理にさかへる事の多かるも、皆此神の所為なるを、外国には、神代の正しき伝説なくして、此所由をえしらざるが故に、たゞ天命の説を立て、何事もみな、当然理を以て定めむとするこそ、いとをこなれ。(直毘靈)

善人が報われ、悪人が罰せられるというのが「尋常の理」であるが、残念ながら現実では「善人も禍ろ、悪人も福ゆる」ことが多く見られる。それは禍津日神の「所為」としている。「直靈」にはないこの文章が新しく書かれたのは、やはり市川多聞との論争がきっかけになったと考えられる。

市川は『まがのひれ』にて、「善人は必ず福え悪人は必ず禍る事は、聊も違ひなきを、是れをしも疑ふは、『史記』伯夷が伝に本つけるにや<sup>8)</sup>、かの伝はわざとおかしく云ひ廻して、文の巧を成したるものにて、実に天命を疑ひたるにあらず」として、「善人は必ず福え悪人は必ず禍る事」を疑う宣長を批判していた。

それに対して宣長はすでに『くず花』で次のように反論している。

悪人も福え善人も禍る事、近くは漢国にて、聖人と仰がるる孔丘も、一生不仕合せにて

過ぎ、巫聖といはれし顔回は、貧賤なるのみならず、短命にさへ有りて、此の兩人子孫に到りて榮えし事だに聞えず。難者これらをば何とか解せんとする。世の中にはすべてかくの如く、道理に違へる事、今眼前にもいと多し（くず花）<sup>9)</sup>

そしてさらに「直毘靈」では、自注を新たに書き加えることで「禍津日神」の存在故に、「道理に違へる事、今眼前にもいと多し」という、私たちに人間にとっては不条理とも言える状況が、現実には多く見られることを説明している。しかし、その「禍津日神」の捉え方が「直靈」と「直毘靈」では少し異なっている。

マガツビノカミ シワザ  
禍津日神の所為こそ、いとかなしきわざなりけれ。（直靈）  
マガツビノ  
禍津日神の御心のあらびはしも、せむすべなく、いと悲しきわざにぞありける。（直毘靈）

「マガツビノカミ シワザ」が「悲しきわざ」と直結していた「直靈」から、「マガツビノ」の「御心のあらび」は、人にとって「せむすべなく」、そのために「悲しきわざ」であると「直毘靈」ではなっている。もうひとつの変更も合わせて見てみよう。

万の厄はみな此神〔禍津日神〕の所為也。（直靈）  
ヨノツネ  
尋常の理にさかへる事の多かるも、皆此神〔禍津日神〕の所為なる（直毘靈）

前者は「直靈」第十五項目自注の冒頭にあった文章である。注全体は「直毘靈」でもほぼ生かされて使われているのだが、この一文だけは削除されている。そしてこれに該当すると思われる文章が後者であり、これは新たに書かれた「直毘靈」第十六項目の自注内にある。ここで注目したいのは、禍津日の神のすることは、「万の厄」ではなく、「尋常の理にさかへる事」に変わっている点である。

「尋常の理」について、「直毘靈」とほぼ同時期に書かれたと考えられる『古事記伝』二十三卷（明和八年浄書終）の中で、大物主大神の不可解な行動の理由を尋ねられた際の回答として、宣長は次のように述べる。

ミココロミ シワザ トツクニ モノ ヨノツネ コナタ  
凡て神の御心御所為は、彼外国の仏聖人など云らむ者の如く、尋常の理を以て、此方よし、かにかくに定めて論ふべき物には非ず。善も悪も、凡て測り難きことぞかし。（古事記伝二十三之卷）<sup>10)</sup>

市川多聞は、「善人は必ず福え悪人は必ず禍る」という「尋常の理」の存在を疑ってはいけなかったが、宣長は、「神の御心御所為」は、「尋常の理」では論ずることはできないとする。結局のところ、人には「善も悪も、凡て測り難きこと」なのである。

ここから、禍津日神がすることが「万の厄」から、「尋常の理にさかへる事」に代わったことも理解ができる。それは禍津日神がもたらすものは、“絶対的悪しきこと”ではなく、

あくまで“人が考える常識とは異なること”なのである。「直霊」では、善いことは天照大御神に代表される善神がもたらし、悪いことは禍津日の神という悪神がもたらすという単純な二項対立の構造であった。そこでの悪は明確であり、疑いのない「厄」として存在していた。

それに対して「直霊」での「邪なること」はあくまで人の世界の「尋常の理にさかへる」という点から説明される。つまり絶対的なものではなく、人という基準に拠るのである。明かな「厄」ではなく、あくまで人の常識からみれば、「厄」に見えるということ。それは究極的な善悪は人間には判断できないことを意味する（「善も悪も、凡て測り難きこと」）。

「悲しきわざ」の主語が、「直霊」では「禍津日神の御心のあらび」となったのも、単純な「禍津日神」=悪という図式から脱却したかっと思われる。それについてさらに考察するために、「せむすべなし」という言葉について考えてみたい。

### 3. せむすべなし

「直霊」において宣長は、禍津日の神の心が荒れることに対して、「せむすべなく」という表現を付け加えた。なすべき手段や方法（「せむすべ」）がないというこの表現は、『日本書紀』からすでにみられる。

ふゆかむなづき つちのとのる ついたちかのとのうしのひ わ に つ た とき かぜのかみ かぜ うみのかみ  
 冬十月の己亥の朔辛丑に和珥津より発ちたまふ。時に飛廉は風を起し、陽侯は  
 あ うみ なか おほいを ふつく うか みふね たす すなほ おほ おひかぜ ふ ほつむなみ  
 浪を挙げて、海の中の大魚、悉に浮びて船を扶く。則ち大きな風順に吹き、帆船波  
 したが かぢかひ いたつ すなほ しらき いた ふ な な み とほくに なか みちおよ すなほ  
 に随ふ。慮楫を勞かずして便ち新羅に到る。時に隨船潮浪、遠く国の中に速ぶ。即ち  
 し あまつかみくにつかみ ふつく たす しらき こきし こ おぢわなな せむすべなし  
 知る、天神地祇の悉に助けたまふか。新羅の王、是に、戦戦慄慄きて昔身無所。（日本  
 書紀 卷第九）<sup>11)</sup>

神功皇后の新羅遠征の場面である。皇后の船が対馬から出発すると、風神は風を起し、海神は波を挙げ、海中の魚までも、その進行を助け、労することなく新羅に到着する。さらに海水が新羅陸上にまで満ち溢れ、その光景を見た新羅の王は、天神地祇がことごとく神功皇后を助けていることが分かり、おのき恐れ、なすすべがなく（「せむすべなし」）降伏することになる。

ここでは神を対置して、人の力ではどうすることもできない状況を「せむすべなし」としており、宣長もこれに習ったかの使い方をしてる。

- ・まがつひのしわざは、せんすべもなきものなりけり。（玉かつま七の巻）<sup>12)</sup>
- ・たゞまことならぬ、他の国の道々のみはびこりにはびこれるは、いかなることにか、まがつひの神の御こゝろは、すべなき物なりけり。（玉かつま十四の巻）<sup>13)</sup>
- ・かくの如く時有て、悪神あらび候へば、善神の御力にもかなはぬ事あるは、神代に其証明らか也。然れば人の力にはいよいよかなはぬわざなれば、せんかたなく、其時のよろしきに従ひ候べき物也。（答問録）<sup>14)</sup>

特に、禍津日の神が引きおこすことに対して、「人の力」では、どうしようもないとする際に「せむかたなし」が使われていることが分かる。「直毘靈」の「禍津日神の御心のあらびはしも、せむすべなく、いとも悲しきわざにぞありける」も、このひとつである。

そもそも人智を越えることに対して、人が「賢しら」、つまり分かったかのように解釈することを宣長は非常に嫌う。例えば『古事記伝』七之巻に次のような記述がある。

世の識者、神代の<sup>タヘナルコトワリ</sup>妙<sup>ミ</sup>理<sup>シワザ</sup>の御所為<sup>シ</sup>を識ることあたはず。此<sup>コレ</sup>を<sup>マゲ</sup>曲て、世の凡人<sup>タダヒト</sup>のうへの事に説なすは、みな漢意に溺れたるがゆゑなり。(古事記伝七之巻)<sup>15)</sup>

「識者」が、知ることの出来ない神代の「妙理」を、あたかも理解したかのように解釈し、世の人に広めていることを非難し、「漢意に溺れ」としていると表現する。この七之巻の浄書終了は明和九（1772）年九月八日のため、その執筆時期は、「直靈」脱稿直後ぐらいと考えられる。実際「直靈」にも、同様の指摘が確認できる。

そもそも天地<sup>アメツチ</sup>のことわりといふ物は、すべて神のしわざにて、さらにさらにはかりがたき物なれば、いかでか<sup>キハ</sup>そを<sup>ツク</sup>極め<sup>シル</sup>尽してよく知<sup>シル</sup>ことのあらむ。(直靈)

ただし、この記述が「直毘靈」にはおいては次のように改正されている。

そもそも天地のことわりはしも、すべて神の御所為<sup>ミシワザ</sup>にして、いともいとも妙<sup>タヘ</sup>に<sup>クス</sup>奇しく、<sup>アヤ</sup>靈しき物にしあれば、さらに人のかぎりある<sup>サト</sup>智りもては、<sup>ハカ</sup>測りがたきわざなるを、いかでかよくきはめつくして知ることのあらむ。(直毘靈)

「直靈」と比べると、その「測りがたき」理由を、神側と人側の両者からより子細に説明していることが分かる。すなわち「神の御所為」が「いともいとも妙に奇しく、靈しき物」であり、一方「人」の「智り」は「かぎりある」ものだからである。こうした委曲を尽くした表現への変更は、「直毘靈」二十五項目（「直靈」二十四項目）自注にも見られる。

大御国の言<sup>コト</sup>は神代<sup>カミヨ</sup>より伝へこしまゝにして、人のさかしら<sup>クハ</sup>を加へぬゆゑに、うはべはあさあさと聞ゆれども、実にはそこひもなく深き意ある物を、たゞかの言美にまよひて、是をしらぬこそいとかなしけれ。(直靈)

大御国の説<sup>コト</sup>は、神代より伝へ来しまゝにして、いさゝかも人のさかしら<sup>クハ</sup>を加へざる故に、うはべはたゞ<sup>アサアサ</sup>浅<sup>マコト</sup>と聞ゆれども、実にはそこひもなく、人の智<sup>サトリ</sup>の得<sup>エ</sup>測<sup>ハカラ</sup>度ぬ、深き妙なる理<sup>コト</sup>のこもれるを、其意をえしらぬは、かの漢国<sup>カラクニ</sup>諸<sup>ミ</sup>の垣内<sup>カキツ</sup>にまよひ居る故なり。(直毘靈)

本文では、禍津日の神に引きこまれて、ひたすらに中国の書物にばかり迷うことでは、本当の「道」を知ることはできないとする内容である。この注釈では、その原因として、私た

ちの国に伝わってきている話は、賢そうに飾りつけてはいないために、表面上は軽々しく聞こえてしまうが、本当は深くすばらしい真理が籠っていると指摘している箇所である。

その際の、「直霊」の「深き意ある物」が、「直毘霊」では「人の智の得測度ぬ、深き妙なる理のこもれる」という表現に代わっている。絶対的価値として「深き意ある物」と提示することから、人智の及ばないという、人からの基準をわざわざ挿入している。

人は神について理解することはできない。表面上は善であったり、悪であったりする事象も、結局のところ本当に神の御心がどうなのかは、人には判断することはできない。そういった人の智の限界が、「直毘霊」では強調されている。そのために禍津日神が、単純な悪からはひきはがされ、「せんすべなく」という象徴的な表現がつけ加えられることになったのであろう。

ただこうしたあきらめにも似た宣長の態度は、実は古典研究を通して、「皇国」への強い信頼が確立したために可能になった言説と考えられるのである。

#### 4. 皇大御国

「直霊」の「大御国」と「神祖」が、「直毘霊」では「皇大御国」と「神御祖」に、それぞれ修正されていることはすでに指摘した。

当時、一般的には自国を称するとき、「日本」「本朝」「本邦」「吾国」「国朝」などが常用されていたが、宣長は「日本本朝本邦吾国などいふべきにあらず」（『馭戎概言』<sup>16</sup>）とし、常に「皇国」ないし「皇大御国」の語を用いている。「皇国」は賀茂真淵が使用していた言葉であり<sup>17</sup>、それを踏襲したものと思われるが、「皇大御国」は、宣長の造語である。

「大御国」に「皇」をつけることにはどのような意味があるだろうか。例えば、伊勢神宮の内宮は、天照大御神を祭神とする上で、日本で最も尊貴されてきた神社であるが、その正式な社名は、「皇大神宮」である。これは大神宮よりもさらに尊いという意味で「皇」がついている。すなわち、最上級の神の宮ということである。それゆえに、「皇」がつけられる神社は、原則的に伊勢の内宮のみである。このように「皇」の字は、最も尊いという意味を持たせるときに、「大」の字の上に添えられる。したがって、「皇大御国」は「大御国」よりさらに国を讃えた総称とすることができる<sup>18</sup>。

さらに「皇」には、天皇という意味がある。もともと「皇朝」という言葉は、当代の王朝を指す言葉として中国でも使われていた。また個別王朝においても、例えば明の時代は「皇明」、清は「皇清」と呼ばれ、この場合は、時の王朝ないし国家に対する、恭しい敬意を込めた美称である<sup>19</sup>。これに対し、賀茂真淵が積極的に使い始めた「皇朝」「皇国」という単語は、これとは全く異なり、天皇の国という意味が主である。そして天皇とは、日本のみの存在であり、世界で唯一の存在がいるということ事態が、実は最大の尊意となる。したがって、本来は「皇国」だけでも、他国と比較してわが国ほど尊い国はない、という意味になるのだが、さらに「皇大御国」という自称にした宣長の心情は、推して知るべしである。

また直霊の「神祖」を、直毘霊では「神御祖」に変えたことにはどのような意味が見いだせるだろうか。宣長は『古事記伝』で、次のように書いている。

ミナノコロロ タカ タタヘコト  
御名義、高は美称なるべし。……御も美称なり。神産巢日神は、書記には神皇産靈尊の  
カミムスビノ  
とありて、皇てふ一言多し。まことに高御産巢日神と並びたる御名なれば、此も必ず  
ヒトコト タカミムスビ ナラ  
カミ  
神御とあるべきことなり（古事記伝三之卷）<sup>20)</sup>

神産巢日神は本来、高御産巢日神と同様、「神御産巢日神」と「御」の字があったという。高御産巢日神の「高」と「御」は、共に「美称」であるのと同様に、「神御産巢日神」の「神」と「御」も「美称」ということになる。したがって、「神御祖」の「神御」も「美称」として宣長は捉えていたと考えられる。したがって、「神御祖」とは神のご先祖という意味ではなく、尊貴な方、すなわち天皇のご先祖という意味でとるべきであろう。「直霊」の「神祖」も皇祖を表現したものであるが、「神御祖」となることで、修辭的には「高御産巢日神」と同様の「美称」となったのである。

ここであらためて、冒頭の文章をみてみたい。

オホミクニ カシコ カムロギアマテラスオホミカミ ミ オホミクニ  
大御国は、かけまくも畏き神祖天照大御神の御あれませ大御国にして（直霊）  
スメラオホミクニ カケ カシコ カミ オヤアマテラスオホミカミ ミアレマセ オホミクニ  
皇大御国は、掛まくも可畏き神御祖天照大御神の、御生坐せる大御国にして（直毘霊）

宣長にとって、「直霊」から「直毘霊」への20年間とは、わが国は世界一尊い国であるという意識が、確信となる期間であったのではないだろうか。宣長は「道」を学び始める者たちに書いた『うひ山ぶみ』で、次のように書いている。

そもそも此道は、天照大御神の道にして天下をしろしめす道、四海万国にゆきわたりたる、まことの道なるが、ひとり皇国に伝はれるを、其道は、いかなるさまの道ぞといふに、此道は、古事記書記の二典に記されたる、神代上代の、もともとの事跡のうへに備はりたり。此二典の上代の巻々を、くりかへしくりかへしよくよみ見るべし。……又件の書どもを早くよまば、やまとたましひよく堅固まりて、漢意におちいらぬ衛にもよかるべき也。（うひ山ぶみ）<sup>21)</sup>

これは宣長自身の経験から来ているのだろう。古典を読むことで、自分の「漢意」を拭い去り、「道」を知ることができた。「道」が唯一伝えられている「皇国」への尊崇の念が確かなものになり、それはその国に生きる自分の存在の肯定にもつながる。それは「直毘霊」の次の表現の変化からも読み取ることができる。

アメツチ アヒ  
天地のより合のきはみ、月日のてらし給ふ限は、いく万世を経れども天皇の御国也（直霊）  
天地のあるきはみ、月日の照す限は、いく万世を経ても、動き坐さぬ大君に（直毘霊）  
フ スメラギ  
ウゴ

外国では定まった君主がないため、国が乱れるということを述べた後の箇所である。「直毘霊」では、「動き坐ぬ」という修飾表現が新たに付け加えられている。昔も今も、そし

てこれからもこの国は永遠に天皇の国であることは不動であり、そのために「万づの国に勝れたる」（直毘霊）国という確信が、宣長のなかで疑い得ないものとなったのであろう。

以上、「禍津日神」「せむすべなし」「皇大御国」に注目して、直霊から直毘霊の改稿にみられる、宣長の思想的変化をみてきた。この改稿とは、古典研究の深化において、「皇国」への絶対的信頼が確立したゆえにおこなわれた作業といえる。「皇国」への信仰とは、古事記への忠誠であり、その文章に無条件な真実をみいだすことである。もちろんその記述には、現実の常識から考えると疑わしいものもある。しかし、それは人の知性の限界として処理される。その結果として、厄の根源とされた「禍津日神」についても、その悪はあくまで人の常識においては、という但書がされる。

「直霊」では、過去に偉大なる価値の源泉を置き、そこからの繋がりにおいて現在を肯定していた。人がするべきことは歴史的文献から学ぶことであり、記紀などの古典を通して、過去に存在していたあるべき心を、現代の人も得ることができると宣長は考えていた。

一方で「直毘霊」の段階においては、人の智の限界が強調される。神のことを人は理解することはできない。それは、荒唐無稽ともいえる神話を、現実にあったこととは捉えることができない私たちの限界である。しかし、それは人の知性をシニカルに捉え、諦めたということではなく、古典研究を通して、「皇国」への絶対的信頼を獲得し、この国に生きることを無条件に肯定できるようになったとも言えるのである。

## おわりに

宣長は、人にとって「善も悪も、凡て測り難きこと」（古事記伝）とした。禍津日の神を単純に悪神としないということは、何が善なのか、何が正しいのか、何が真実なのか、究極的には人には判断できないということになる。それはつまり、真実の心である「真心」も理解することができないということになるのではないか。実は、それを証するように、「直霊」から「直毘霊」への改稿で、「真心」という言葉が削られているのである。最後にそれについて確認しておきたい。

「真心」という単語がはじめて見られるのは、自筆稿本第二稿「道云事之論」の第二十七項目であるが、先ずその端緒となる第一稿「道テフ物ノ論」の箇所を確認しておく。

大御国ノ古ヘハ、タ、同母兄弟ヲノミヒラヒシ事、古書ニ見エテ、異母兄弟ナト夫婦マセル事ハ、天皇ヲ始メ奉テ、下マテヨノツネニシテ、今ノ京ニナリテ後マテモサラニ忌事ナカリキ。コレソ神祖ノハシメ玉ヘル正シキ実ノ道ニハリケル。然ルヲ後世ハ、コレヲ心ヨカラス思ヒテキラフ事ニナリヌルハ、儒学サカリニ行ハレテ世々ヲヘツルユヘニ、オノツカラソノ心ノウツレルモノニシテ、モトヨリノ人情ニハアラス（道テフ物ノ論）<sup>22)</sup>

異母兄弟の婚姻の是非について述べた箇所である。本来の「御国」の「正シキ実ノ道」からすると、禁忌の対象は同母兄弟についてのみであり、異母兄弟までもその範疇としたのは「後世」の「儒学」による誤った風習であり、「モトヨリノ人情ニハアラス」と述べる。これ

が第二稿「道云事之論」では次のように書き改められる。

大御国ノ古ハ、タゞ同母兄弟ノミ嫌テ、異母ノ兄弟ナド御合坐シコトハ、天皇ヲ始メ奉  
テ、凡テ尋常ニシテ、今ノ京ニナリテ後マデモ忌コトナカリキ。是ゾ神祖ノ始メタマヘ  
ル正シキ真ノ道ナリケル。然ルヲ後世ハコレヲ心善カラズ思ヒテ、凡テキラフ事ニナリ  
ヌルハ、儒学サカリニテ世々ヲヘツル故ニ、オノヅカラ其心ノウツレルモノニシテ、元  
ヨリノ真心ニハアラズ。(道云事之論)<sup>23)</sup>

第一稿の「正シキ実ノ道」の「人情」が、「正シキ真ノ道」の「真心」となっていることが確認できる。そしてこの箇所は、第三稿「直霊」では次のような叙述となる。

御国の古は、たゞ同母兄弟をのみ嫌ひて、異母の兄弟など御合坐る事は、天皇をはじめ  
奉て、大かたよのつねにして、今の京になりてのこなたまでもすべて忌ことなかりき。  
但し貴き賤しきへだてはうるはしく有て、おのづからみだりならざりし。これぞ神祖の  
はじめ給へる正しき真の道なりける。然るを後の世には兄弟の婚などを、こゝろよか  
らず思ひて、異母なるをもすべてきらふ事になりきぬるは、漢学さかりにて世々を経  
つゝ、御国心うせはてつる故に、おのづからかのからごゝろにうつれる物にして、  
元来の真心にはあらずかし。(直霊)

ここは宣長の著述において「からごゝろ」(「漢意」という単語が初めて登場する箇所である。「からごゝろ」と「御国心」とが対立項として示され、後者こそが「真心」とされる。しかし、この一連の文脈は、「直霊」では全て削除される。

皇国の古は、たゞ同母兄弟をのみ嫌ひて異母の兄弟など御合坐しことは、天皇を始め奉  
て、おほかたよのつねにして、今京になりてのこなたまでも、すべて忌ことなかりき。  
但し貴き賤きへだては、うるはしく有て、おのづからみだりならざりけり。これぞ神祖  
の定め賜へる、正しき真の道なりける。然るを後世には、かのから国のさだめを、い  
さゝかばかり守るげにて、異母なるをも兄弟と云て、婚せぬことになも定まりぬる。  
されば今世にして、其を犯さむこそ悪からめ、古は古の定まりにしあれば、異国の制を  
規として、論ふべきことにあらず。(直霊)

「正しき真の道なりける。」まではほぼ同文であるが、それ以降が完全に改変されている。したがって「真心」のみならず「御国心」「からごゝろ」もここでは見られなくなっている。その内容も、「御国」と「から」の対立というよりも、昔と今という時間的な問題が強調されており、単なる文章の表面上の推敲に止まらない宣長の意図を感じさせる。そして「御国心」「漢意」は他の箇所での用例が確認できるのに対して、この作業によって「真心」は「直霊」から完全に削除されたのである。

もちろん、この箇所からだけでは、宣長が「真心」を否定していたとは判断することは

きないが、禍津日神を単純な悪とすることができないということは、何が真実であるかも人には判断することができないことになる。

しかし、そうであったとしても、「万づの国に勝れたる」「皇大御国」に生きているということで、私たちの存在は十分に確保されている。絶対的な善悪や真実を知ることはできないが、偉大な国に生きているという確信を得ることはできる。それを得心するための20年間で、「直霊」から「直毘霊」の間に横たわっていたのである。

## 註

※ 本居宣長の文章は、すべて『本居宣長全集』（全二十巻、別巻三、筑摩書房、1968-1993）による。この注では、書名、巻数、頁数の順で記載する（既出の書に関しては、書名、頁数のみ）。ただし漢字は通行字体に改めた。

- 1) 「『直毘霊』の本文には、更にその後の補訂が加えられており、両者の本文を比較すると、かなり大幅に改補されている箇所もある。しかし、根本において大差はなく、「道テフ物ノ論」にはじまった宣長の古道論は、『直霊』に至ってほぼ完成を見たと言って差し支えない。」（大久保正「解題」『本居宣長全集』第十四巻）。「『直霊』に準じた「なほびのみたま」のタイトルを立て、『直霊』と同じ書式、そして奥書を踏襲したところに、明和八年の『直霊』を以って、自らの古道論の完成とする宣長の意識があらわれている。」（阪本是丸監修、中村幸弘・西岡和彦共著『『直毘霊』を読む—二十一世紀に贈る本居宣長の神道論—』、右文書院、2001年、189頁）
- 2) 以下「直毘霊」成立をめぐる経緯は、岩田隆「『古事記伝』の起稿と稿本に関する一臆説」（『鈴屋学会報』第六号、1989年7月）、同「『古事記伝』一之巻の明和八年成稿説について」（同上第七号、1990年9月）、同『本居宣長の生涯—その学の軌跡』（以文社、1999年）、『本居宣長全集』（筑摩書房）の第八巻、第九巻、第十四巻の「解題」（大久保正・大野晋）、前出『『直毘霊』を読む—二十一世紀に贈る本居宣長の神道論—』の「第五章 『直毘霊』の位相—道・反響・表現」、千葉真也「『古事記伝』一之巻の成立について」（『国語国文』第七二巻二号、2003年）を参照。
- 3) 「書簡集」、第十七巻、49頁
- 4) 同前、77頁
- 5) 同前、82頁
- 6) 同前、83頁
- 7) 前田勉「本居宣長の天皇観—「天壤無窮の神勅」と禍津日神との関連」（前田勉『近世神道と国学』ベリカン社、2002年）、339頁。ここでは、宣長の禍津日神の解釈は「同時代の人々から宣長の私説であるという非難さえあった」として、村田春海、石川雅望、村田順義、会沢正志斎、平田篤胤の非難を紹介し、「これほどに宣長の禍津日神説は、同時代の人々にとって異様なものであり、理解しにくいものであった」（340頁）としている。
- 8) 伯夷は弟の叔斉とともに、殷の紂王を弑逆した周の武王を避難し、武王が天下を統一した後は周の録を食むことを恥じて、ついに餓死した伝説的の聖人。つまり、伯夷のような善人ですら、餓死という不運な最期だったではないか、と宣長は指摘していた。
- 9) 「くずばな」、第八巻、145頁
- 10) 「古事記伝二十三之巻」、第十一巻、31頁
- 11) 坂本太郎、家永三郎、井上光貞、大野晋校注『日本書紀（二）』岩波書店、1994年、148頁
- 12) 「玉かつま」、第一巻、211頁

- 13) 前同、448 頁
- 14) 「答問録」、第一卷、528 頁
- 15) 「古事記伝七之卷」、第九卷、294 頁
- 16) 「馭戎概言」、第八卷、67 頁
- 17) 「近世において、それまで常用されていた「本朝」「国朝」「吾国」「本邦」「和国」「日本」等に代わるものとして、意識的に「皇国」の語を使用した（管見における）早い例は、いわば当然にも、国学者賀茂真淵（元禄十・1697 年—明和六・1769 年）である。即ち真淵は「皇朝」を多く用い、これに「すべらみかど」と仮名を振っている。そしてそれだけでなく、「皇国」「すめ（べ）らみ国」をも使用し、遅くも元文三（1738）年以降、「皇御国<sup>スメラミクニノカミヨノミチ</sup>廻上代乃道」という句を含む誓詞を入門者に提出させている」（渡辺浩『東アジアの王権と思想』東京大学出版会、1997 年、149 頁）
- 18) 前出『『直毘霊』を読む—二十一世紀に贈る本居宣長の神道論—』の第一項目解説（31 頁）を参照。
- 19) 渡辺浩「「泰平」と「皇国」」（前出『東アジアの王権と思想』、148-149 頁）
- 20) 「古事記伝三之卷」、第九卷、128-129 頁
- 21) 「うひ山ぶみ」、第一卷、5 頁
- 22) 「道テフ物ノ論」、第十四卷、101-102 頁
- 23) 「道云事之論」、第十四卷、115 頁