

国士舘大学審査学位論文

「本居宣長を通しての日本政治文化研究

－和魂漢才と日本の心－」

イルマ サウィンドラ ヤンティ

本居宣長を通しての日本政治文化研究
—和魂漢才と日本の心—

国士舘大学大学院
政治学研究科

イルマ・サウインドラ・ヤンティ
Ilma Sawindra Janti

Graduate School of Political Science
Kokushikan University
Japan
2016

本居宣長を通しての日本政治文化研究 ～和魂漢才と日本の心～

目次	i
序論	1
第Ⅰ部 本居宣長の古代	8
第1章 『古事記』と出会う	8
第1節 本居宣長と『古事記』	8
第2節 「道」を学ぶ	9
第3節 『古事記』と『日本書紀』の比較	12
第4節 なぜ『古事記』なのか	14
第2章 『古事記』・『日本書紀』編纂の歴史的背景		
—古代天皇制国家の形成—	20
第1節 氏姓制度と豪族の争い	21
第2節 隋の建国と聖徳太子の政治	24
第3節 遣隋使と遣唐使	28
第4節 大化の改新と改新の詔、壬申の乱	32
第5節 「京」の形成と文化	39
第6節 天武天皇の政治と『古事記』・『日本書紀』の編纂	43
第3章 『古事記』と伊勢神宮	49
第1節 神々の誕生	49
第2節 天照大神と岩屋戸の物語	53
第3節 天孫降臨と神武東征	58
第4節 天照大神の伊勢神宮鎮座	62
第Ⅱ部 本居宣長の時代背景と生涯	67
第4章 蒲生氏郷と松坂	67
第1節 松ヶ島から松坂へ	67
第2節 城下町松坂の建設	70
第3節 町中掟之事—松坂の都市運営—	76
第5章 本居宣長の時代背景と生涯	82
第1節 本居宣長の文化的社会的背景	82

第1項 江戸時代の学問	83
第2項 江戸の町人文化	84
第2節 宣長の生い立ち	85
第1項 豪商の家に生まれて	85
第2項 少年時代の教養教育と作品	88
第3項 京都遊学時代	90
第3節 国学者としての宣長	93
第1項 松坂の一夜 ―賀茂真淵との出会い―	93
第2項 歌会の門人	95
第4節 医者（小児医）としての宣長	96
第1項 改名	96
第2項 町医者宣長	99
第5節 宣長の趣味	102
第1項 桜と歌	102
第2項 旅と日記	103
第3項 鈴と鈴屋	105
 第III部 本居宣長の政治思想	108
第6章 本居宣長における国学政治思想の誕生	108
第1節 本居宣長と「物のあはれ」	108
第1項 国風文化	111
第2項 宣長の「物のあわれ」	112
第3項 相良亨の「物のあわれ」論	114
第4項 田原嗣郎の「物のあわれ」論	119
第5項 両者の問題点	111
第2節 宣長学成立期の「物のあはれ」論	123
第1項 「物のあはれ」への着目	123
第2項 文芸論として「物のあはれ」論の成立	124
第3節 宣長の「物のあはれ」論の完成	132
第1項 宣長中期の「物のあはれ」論の問題点	132
第2項 一般論としての「物のあはれ」論の成立	133
第4節 宣長の国学政治思想の誕生	137
 第7章 やわらかな主体の誕生	139

第1節 人間と外部世界 ―朱子学の格物窮理説の否定―	139
第2節 本居宣長の人間観―凡人（ただびと）論	141
第1項 凡人の定義	141
第2項 凡人と被治者	144
第3節 宣長の人間観	145
第1項 心情	145
第2項 真心	148
結論	153
参考文献	157
謝辞	iv

序論

日本は世界史において特異な国である。というのも、19世紀後半に西洋諸列強がアジアやアフリカ諸国に進出し、植民地を広げていく中で、日本のみが例外的に独立を保ただけでなく、「富国強兵」の掛け声とともに列強諸国に伍する国になったからである。アジアやアフリカのどの国々も、たとえ植民地にならなかったとしても、近代化と国民国家の形成に苦しんだ。伝統社会から近代社会への転換がうまくいかなかったからである。

日本の近代化と国民国家形成のきっかけとなったのは、明治維新である。そこでは、大政奉還と王政復古という政治体制上の革命が生じたのみならず、そこに成立した明治政府は、廃刀令を実施し、また版籍奉還と廃藩置県を行うことで、武士身分と町人・百姓身分の区別によって成立していた伝統的な身分制社会を破壊し、四民平等の名の下に近代的な国民国家形成を成し遂げたのである。

明治維新を成し遂げた長州や薩摩などの倒幕派は、当初は尊皇攘夷を唱え、排外主義的な主張をしていたが、次第に西洋諸列強との国力の違いを自覚するようになり、西洋の進んだ学問や技術を学ぶために幕末に留学生を派遣した。それは、倒幕が成って明治政府が樹立された後でも変わらなかった。だからこそ、帝国主義時代のただ中であって、アジアの中で日本だけが西洋諸列強に伍して独立を維持し、戦い抜くことができたのである。

このように、明治維新後の近代化は、「文明開化」の号令の下、科学技術や法・社会制度などの西洋文明を貪欲に取り入れることによって遂行されたといえるのだが、そのことが尊皇攘夷を唱えていたかつての倒幕派によってなされたということは、日本の歴史や社会について学ぶ私のような外国人の目からすると、いささか奇妙に映る。そもそも倒幕運動は、ペリーの来航を機に、積極的にではないにせよ幕府が鎖国を取りやめたことがきっかけではなかったのか。つまり、元来「文明開化」をしようとしていたのは、幕府の方であって、倒幕派は攘夷すなわち外国人を排斥し、外国の影響を打ち払うことを目的としていたのではなかったのか。

倒幕派のこのような尊皇攘夷から西洋文明の積極的な摂取という「変節」は、純粋に実践的な要請にもとづいていたのであろうか。それとも、それは「変節」ではなく、尊皇攘夷と近代化のあいだには、何らかの首尾一貫した思想的連関があったのだろうか。こうした疑問こそが本論の端緒となった私の問題意識である。

幕末および明治維新の政治変革がなければ、日本もおそらく他のアジア諸国と同じような運命を辿ったに違いない。日本が明治維新を迎える1860年代は、西洋諸列強がア

ジア・アフリカに進出し植民地化する帝国主義の時代であり、アジア・アフリカ諸国にとってはまさしく危機の時代であった。すでに「制度疲労」を起こしていた徳川幕府には、この危機を乗り切るだけの技量はなく、新しい時代は新しい政治体制を必要としていた。そして新しい政治体制には新しい理念が不可欠である。

本論の結論を先取りすると、この新しい理念は、本居宣長によって興された国学によって用意されたのではないか。つまり、「日本的なるものとは何か」を鋭く問うた国学こそが、幕末および維新の歴史の変動期において、尊皇攘夷の思想的基盤となって倒幕運動のエネルギーを供給すると同時に、帝国主義時代における日本近代化の動力源ともなっていたのではないだろうか。

そもそも国学は、その代表的人物の本居宣長が町医者であったように、江戸幕藩体制の下での支配者であった武家の学問ではなく、被支配者である町人によって学ばれ研究されてきた学問である。江戸幕藩体制の支配理念を基礎づけていた公的な学問は儒学とりわけ朱子学であり、朱子学を批判した荻生徂徠もまた儒家の一人であった。つまり国学は、江戸時代においては、公的な学問の下を流れる伏流水のようなものであった。そして、幕末期、既存の政治体制がもはやその矛盾をおおい隠せなくなった時に、国学は新たな政治理念として一挙に溢れだし、革命の思想的基盤となるとともに、「文明開化」をも可能にしたのではないだろうか。

博士論文を書き始めた時の私の問題意識は、幕末および明治維新期において国学が果たした役割を明らかにすることであった。国学の総本家とも言える本居宣長の思想の研究は、その文脈の中にあった。だが、研究を続けるうちに、論文のテーマは少しだけ大きくなった。本居宣長とその国学を研究するだけではなく、本居宣長を通して日本の政治文化の特質の一端を明らかにしたいという想いが芽生えてきたのである。インドネシアからの留学生である私にとって、言葉の問題もあり、本居宣長のオーセンティックな研究では、日本の研究者にまったく太刀打ちできないということが痛いほど分かってきたということもある。だが同時に、博士論文という形でまとめた研究成果を母国に持ち帰るという視点に立った時に、そもそも本居宣長を研究している者がほとんどいない場所に、宣長や国学についての最先端であるがゆえの実に細かい研究を、それがいかに重要といえども、持ち帰るということにどれほどの意味があるのかと自問するようになった。このことについては指導教授の的射場先生と何度も議論をした。その結果、本居宣長の最先端の研究を追いかけ、より細緻な議論をするよりも、むしろ宣長を大きな文脈の中に位置づけ、日本という非常に特異な形で近代化と国民国家形成をスムーズに成し遂げた国の秘密、つまり日本の政治文化の秘密を、宣長というフィルターを通して解明することの方が、インドネシア政府の国費留学生としてやってきている私にとってより

重要ではないかという結論に達した。

ここで少し脇道にそれるが、上記のような結論に至るまでの、私の日本研究の来歴を述べておきたい。私の日本研究は、インドネシア国立大学の日本学科で学ぶことから始まった。卒業論文では、和辻哲郎の『風土』を読み、日本文化の特質を学ぼうと試みた。私が『風土』から学んだのは、世界は、牧場型、砂漠型とモンスーン型の三つのタイプの地域からなっており、日本文化は地域的にはモンスーンでありながらも、牧場型の性格の文化をもっているということであった。インドネシア大学は仙台にある東北大学の協定校だったので、当時東北大学の教授だった楠正弘先生が、国際交流基金の援助で客員教授としてやってこられ、私たちに日本の歴史や文化について講じてくださった。楠先生のゼミでは、家永三郎の『日本文化史』を読んだ。そして、その「はじめに」に書かれていたことが私の研究の方向を定めた。少し長くなるが以下に引用する。「文化とは、人間、すなわち社会またはそれを構成する個人がつくり出し、かつ享受するものであるから、文化には、つくり出すはたらきと、つくられたものと、享受するはたらきとの三つの面があるわけである。この三者は密接に結びついていながら、それぞれ相互にある程度の独立した面をもっている。そこでこの三者の相互関係を中心に文化の発達を追跡されるべきであろう¹」。文化や伝統が、ただ歴史の成果としてそこにあるだけではなく、歴史を変革するダイナミズムをも持つことを学んだのである。

卒業論文を書き上げた後で、アジア・アフリカ世界の中でなぜ日本だけが上手に近代化に成功し、植民地化を免れたのかの秘密を知るために、日本文化についてもっと深く知りたいと思った。日本文化について深く学びたいという希望を楠先生に伝えたところ、先生は「日本文化についてちゃんと学びたいなら本居宣長を研究しなさい」と強く私に勧められた。これが、本居宣長研究を志すきっかけとなった。

大学を卒業後、私は日本の文部科学省の奨学金を得て、東北大学大学院文学研究科国文国語日本思想史専攻の修士課程に留学した。そして、そこでチューターの指導のもとで宣長の『初山踏』を初めて原文で読んだ。日本語自体も難しいが、古語はさらに難解だった。ただただ難しかったという印象が残っている。本居宣長の「もののあわれ」論を軸に修士論文をなんとか書きあげ、博士課程に進んだが、そこで挫折し、結局、博士論文どころかただの一本の論文も提出することなく退学し、帰国した。

母校のインドネシア大学に日本地域研究の博士課程が新設されたので、一期生として入学した。しかし、ここでも再び挫折を味わうことになる。日本地域研究を教えられて

¹ 家永三郎『日本文化史』岩波書店、1982年、7頁。

いたのは、ヨーロッパやアメリカの大学で学位を取得された先生がほとんどだったので、院生には方法論や理論ばかりを教授された。一番困ったのは、指導教授に「宣長を研究するのにどんな理論を使用するのか」と質問された時であった。やはりインドネシアで宣長を勉強するとなると **multi discipline** か **inter discipline** でなければ難しいのである。そうした研究スタイルを用いたことがなかった私はどうしてもなじめず、ここでも博士論文を書き終わらないまま宣長研究から遠ざかってしまった。

その後、インドネシア大学人文学部日本語学科の専任講師として採用され、しばらく教鞭をとっていたが、縁あって日本の中央大学からインドネシア語を教える客員教授として2年間の任期で招聘された。インドネシア語を教え、日本文化に触れるうちに、もう一度本居宣長と日本文化について研究し、博士論文を書きあげたいという意欲が湧いてきた。そこで、招聘期間が終わった後も日本に残り、日本研究を再開することにした。幸いにも国士舘大学に訪問研究員として1年間受け入れてもらうことができ、その任期が切れると同時に、インドネシア政府の国費留学生として国士舘大学大学院の政治学研究科博士課程に入学した。初めての政治学研究科ということで戸惑うこともあったが、まずはこれまでの自分の宣長研究を整理することから研究を始めた。宣長とは20年ぶりの再会であり、私は48歳になっていた。

博士論文「本居宣長を通しての日本政治文化研究～和魂漢才と日本の心」は、既に述べたように、宣長を通して日本の政治文化の特質をつかもうという意図で書かれている。論文は3部構成となっている。

第1部のタイトルは、「宣長の古代」である。ここで目指したのは、宣長がその国学者としての生涯のほとんどをかけて研究し注釈をほどこした『古事記』および『古事記』と同時期に編纂された『日本書紀』の歴史的な文脈を明らかにすることである。加えて、皇祖神である天照大御神が祀られている伊勢神宮の来歴を追った。第1章では、『古事記』と『日本書紀』というほぼ同じ時期に書かれた2部の歴史書のうち、宣長があえて前者を選んだのはなぜかを理解する作業をおこない、その上で第2章において本格的にこれらの歴史書が成立した時代背景を明らかにし、第3章でなぜ伊勢神宮に天照大御神が祀られることになったのかを論じた。以下で特に第2章と第3章の議論の概略を示す。

中国が隋によって300年ぶりに再統一された時、古代アジア世界は風雲急を告げる。隋は短期間で滅びたものの、隋を継承発展させた唐は新羅と結び、朝鮮半島から日本の影響を完全に排除した。それをもたらした白村江の戦いでの敗戦は、日本にとって非常に大きな衝撃であったと思われる。それは単なる海外権益の喪失に留まらず、独立国としての存続の危機であったと言ってもいいだろう。このことは、その当時すなわち天智

天皇の時代に日本海沿岸の各地に作られた防御施設の跡を見れば明らかである。だが、逆に言えば、この対外的な危機が、日本に国家統一の意識を醸成したとも言えるだろう。

「日本」という国号が用いられるようになったのもこの時代である。日本が唐帝国の属国となることなく独立国であり続けるためには、急激な国家体制の整備が必要であった。

日本より進んだ文明圏であった中国から儒教や仏教といった思想のみならず、他の様々な文物や政治・法制度を取り入れることで、確固とした中央集権国家を作り上げ、もって独立を維持するということは、この時代の日本にとって急務であった。聖徳太子、中大兄皇子（天智天皇）そして天武天皇と続いたこの時代は、政治的な急変期であり、ある意味で強引に中央集権化が進められたが、それがそれほど大きな反対や抵抗を受けることなく成功を収めたのは、こうした危機意識を多くの日本人が共有していたからではないだろうか。

聖徳太子らが古代天皇制国家を樹立させる際に理念的に依拠したのは、伝統的な神道ではなく、中国から持ち込まれた儒教と仏教であった。なぜなら儒教や仏教が体现していたのは文明の理念、すなわち普遍性であったからである。新しい酒は新しい革かわぶくろ袋に盛れという故事の通り、国家統一と中央集権化という古代日本史上かつてない政治改革を推し進めるためには、それを支えるより高次の理念が不可欠であった。聖徳太子らが、ある意味でなりふり構わず中華文明の文物を貪欲に摂取し、国家体制を必死に整えたことで、古代日本は中国の属国となることなく独立を維持できたのである。

『古事記』と『日本書紀』が編纂されたのは、大化の改新を経て、古代律令制国家が一応の完成をみた天武天皇の時代のことである。新たな政治体制の整備が一段落ついた後に必要とされたのは、主権者である天皇そして皇室の正統性を担保する作業であったと考えられる。そこで呼びだされたのが神道であり、天孫降臨の神話である。第3章では、天照大御神がいかにして皇祖神になり、そしてなぜ伊勢神宮に祀られることになったのかの経緯が論じた。宣長が論じたように、日本は中国の社会・政治制度を取り入れて古代国家を成立させたものの、そこには「易姓革命」の概念がなく、代わりに「万世一系」が政治体制の正統性を担保しているが、その道筋は天武天皇と、彼の命によって編纂された『古事記』および『日本書紀』によってつけられたのである。

私にとって、『古事記』および『日本書紀』編纂の背景を辿る研究は、まさに宣長が見つめた古代を訪ねて歩く旅であった。私が「再発見」したのは、貪欲に中国文明から学びつつも自主独立の道を進んでいった古代日本の姿であった。私は、それを「漢才」という言葉で表現した。しかし、それでもなお、日本は、あるいは日本文化は、「日本の心」を、宣長の言葉を使えば「大和魂」を失うことがなかった。私は、まさに『古事記』と『日本書紀』の中に「日本の心」が保存され、そこに生き続けたのではないかと

考えた。天武天皇にとって記紀の編纂は、単なる皇室の権威づけに留まらず、日本文化の独自性を保つ目的があったのではないかと、そして同じように、「日本の心」の故郷として伊勢神宮を建立したのではないかというのが、私の仮説である。以上を総合するに、日本文化の特質とは何かと端的に問われれば、それは「漢才」と「大和魂」の合体、すなわち「和魂漢才²」であると、私は迷うことなく答えるであろう。

第2部では、本居宣長の生涯とその時代背景について論じている。一介の町人であった宣長が、なぜあれだけの研究をすることができたのかを解明するために、彼を生み、育んだ松坂の町と、江戸時代の町人文化について調べた。

まず第4章で、本居宣長がその生涯を過ごした松坂について分析紹介した。松坂は、戦国武将蒲生氏郷によって造られた町である。氏郷は、楽市楽座などの先鋭的な経済思想を織田信長から学び継承した豊臣秀吉の家臣であり、彼もまた、与えられた松坂の地を計画的な商業都市として建設した。氏郷は、自分の生まれた近江から商人たちを移住させると同時に、都市の道路を整備し、川に橋を渡して交通の便を図るなどの社会的なインフラの整備も精力的におこなった。また、参宮街道を引き込むことで、伊勢神宮に参拝する人たちにとっての宿場町としても発展させた。松坂は、豊臣政権下そして江戸時代を通じて発展を続け、ついには伊勢第一の商業都市になった。伊勢商人は日本三大商人の一角を占めているが、その代表的な存在がここ松坂の商人たちなのである。

続く第5章では、本居宣長の生涯の文化的小および社会的背景を論じた。宣長は、その生涯のほとんどを町人として、そして医者として過ごした。松坂の商家に生まれたが、商いに向かず、読書ばかりしていたと伝えられている。また、読むだけでなく、若い頃から様々な覚え書きや日記、和歌などを書いていた。早熟な天才ぶりが印象的である。宣長の母は、宣長が経済的に自立していけるように医学を学ばせようと京都に赴かせた。宣長が22歳の時のことであつた。この京都遊学は5年半ほど続いたが、それは彼の人生にとって非常に重要な出来事であつた。彼はそこで、医学者の武川幸順のみならず、儒学者の堀景山や古典学者の契沖などに師事した。宣長が国学の道を志したのは、この時期である。

宣長が京都に滞在していた頃は、元禄時代が終焉してからすでに半世紀が過ぎていた。しかし、京都は元禄文化の中心であつたので、その残り香がいまだに漂っていた。元禄文化は、支配階級である武士のみならず、非支配階級である町人や職人にも経済的な余裕が生まれ、購買力が高まったことによって活発になった文化である。日常的に芝居小屋に通い、浮世草子を買って求め、あるいは貸本屋に行き、俳諧や長吟を楽しむ人びとの

² 「和魂漢才」という言葉は、国士舘大学文学研究科教授の藤森先生のご教授によれば、すでに平安時代に使われていたそうである。

数が一定数に達していなければ、元禄文化のような消費を中心とする文化が成熟することとはなかったであろう。また、元禄文化は文芸のみならず、学問の分野でも創造性が花開いた文化であった。古典研究が本格化したのもこの時代であり、宣長の『古事記』研究や『源氏物語』研究もこの流れのなかに位置づけることができる。

第3部の議論は、東北大学の大学院時代の研究をベースにして、本居宣長の国学思想について扱っている。第6章で論じたのは、本居宣長の「物のあはれ」論である。そこで、彼が研究した『源氏物語』の舞台となった平安時代の国風文化の世界を紹介しつつ、著名な宣長研究者である相良亨と田原嗣郎の研究を先行研究としながら、「物のあはれ」が表そうとした世界に肉薄した。最終章である第7章は、「やわらかな主体の誕生」と題されている。それは、宣長の国学において、その主な分析対象が平安時代の女流文学であったことも相俟って、江戸時代の武家社会の雄々しく猛々しい人格類型とは異なる、ある意味で女性的な優しくやわらかな主体が生み出されていることに基づいている。私の解釈では、宣長はまさにこの「やわらかな主体」こそが、日本人の原型であると論じているのである。近年では、日本のアニメや漫画が世界中に広がり、多くの国の人びとが、「アキバ文化」として日本のポップカルチャーに魅了されているが、それは、宣長が見出した「あはれ」や「女々しさ」や「やわらかさ」と通底しているのでないだろうか。つまり、日本文化の基層には、宣長が見出した「あはれ」や「女々しさ」や「やわらかさ」に基づく「やわらかな主体」が横たわっており、それが日本文化の独自性の源となっているのではないかというのが、私の仮説である。

序論の最後に、本研究の特徴について一言だけ触れておきたい。博士課程の3年次を終えた時、それまで指導していただいていた教授が定年で退職された。それで、指導的射場先生にお願いすることにした。先生の専攻は政治思想史であるが、文献研究だけでなく現地調査も精力的になされている。古代アテナイの政治思想や政治文化についての研究をされている先生は、何度もギリシアに赴かれ、関連史跡を踏査されている。そして私にも、思想が生まれてくる風土を自分の肌で感じることを強く指導なされた。そのため、私も宣長関連の地には何度も訪ね歩いた。松坂市の松坂民俗資料館や宣長記念館にも何度も赴いた。同館の館長さんにはそのたびに歓迎していただき、様々なことを教えていただいた。2014年に富士ゼロックスの小林節太郎記念基金の研究助成を受けたが、それは現地調査のための費用として活用した。博士論文の第1部と第2部は、宣長ゆかりの地に足を運び、そこで見聞きし、考えたことの成果でもある。

第Ⅰ部本居宣長の古代

第1章 『古事記』と出会う

第1節 本居宣長と『古事記』

第2節 「道」を学ぶ

第3節 『古事記』と『日本書紀』の比較

第4節 なぜ『古事記』なのか

第Ⅰ部は、宣長の古代と称した。ここで研究した『古事記』『日本書紀』編纂の背景というのは、まさに宣長の古代を見つけ出す旅であった。日本の古代は、ここで要約したように、古代日本の文明化のためにまさに食欲に中国文明を学んだ国であるということだ。それを「漢才」ということで表現した。にもかかわらず日本の心、宣長の表現を使えば「大和魂」を失わなかったのが、日本である。日本の心を保存し生かし続けるためにこそ、天武天皇は『古事記』と『日本書紀』の編纂を命じ、そして、その日本の心の故郷として伊勢神宮を建立したのではないかということを述べた。

第1章『古事記』と出会う

第1節 本居宣長と『古事記』

本居宣長は、松坂¹に生まれた。松坂は、蒲生氏郷によって造られた城下町であるが、氏郷の出身地の近江が近江商人で名高いこともあり、近江や大坂から商人を招きいれ、松坂の街を商都としても創りあげた。宣長の住む松坂の名に因んで松坂商人あるいは、広く伊勢の地の商人ということで伊勢商人と呼ばれることもある。松坂は、また、伊勢神宮に至る参宮街道の宿場町でもある。お伊勢参りに行く旅人は、この松坂の地で宿をとり、そして、翌日、伊勢神宮に参拝したのである²。

松坂に生まれた宣長は、商人になるべく修行のために16歳の時に江戸に赴くが、商人の道が自分に合わないことを悟ったのか、あるいは周りがそう思ったのか、1年足らずで故郷の松坂に帰された³。その後、母の配慮で医者になるべく京都で医学を学んだ。1758年（宝暦7年）、28歳の宣長は、京都から松坂に帰り、医師を開業し、そのかわら自宅で『源氏物語』の講義も始めた。この頃、『先代旧事本紀⁴』と『古事記』な

¹ 松坂の「坂」の字は、その町が築いた時から使用されるので、本論文にも現在使用される「松阪」の字ではなく、「松坂」を使用する。

² 中倉憲昭「松坂に生きた宣長」（伊勢の国・松坂十楽）、（十楽、2003年）、30-31頁参照。

³ 松本滋『本居宣長の思想と心理～アイデンティティー探求の軌跡～「3. アイデンティティーの危機―養家離縁問題のもつ意味」』（東京大学出版社、1981）、15頁参照。

⁴ 『先代旧事本紀』：古代の史書。『旧事紀』『旧事本紀』ともいう。10巻。著者、成立年代とも不詳。蘇我馬子ら撰という序は信用できないが、本文に『古語拾遺』の引用があり、承平の『日本書紀私記』に引用されているところから、9世紀末には成立していた。わが国史書の最古の書として、中世伊勢神道・吉田神道などでも尊重されてきたが、近世徳川光圀により後世の偽書とされ、その後、偽書説が優勢であった。巻1から巻9までは、神代から推古天皇の代まで編年体に記しているが、『古事記』上巻、『日本書紀』、『古語拾遺』を引用し、つなぎ合わせている。しかし、巻3「天神本紀」などの物部氏の独自伝承や巻5「天孫

ども購入している⁵。賀茂真淵の『冠辞考』に出会ったのも、この頃である⁶。賀茂真淵の書いた『冠辞孝』に刺激を受けた宣長は、機会があれば賀茂真淵とその本の内容について問答できるならばよいと思っていた。

1763年（宝暦13年）5月25日、34歳になっていた宣長は、伊勢神宮参拝のために松坂を来訪した真淵に初めて会い、『古事記』の注釈について指導を願い、入門を希望した。その年の終わり頃に入門を許可され、翌年つまり1764年（明和元年）の正月に宣長は入門誓詞を出している。宣長は、賀茂真淵の『冠辞考』に触発されて⁷『古事記』の本格的な研究に進み、この年から『古事記』の注釈書である『古事記伝』を書き始めている。そういう意味でも、賀茂真淵と直接に会って教えを乞い、賀茂真淵の門下生となったことは、まさに国学者本居宣長の誕生を告げる出来事であった⁸。

『古事記伝』全44巻が完成したのは、1798（寛政10）年であり、宣長はすでに69歳になっていた。34年間もかかったとも言えるし、かけたとも言えるだろう。72歳で亡くなっているのに、国学者として活動した生涯のほとんどの期間を『古事記伝』の研究と執筆に当てているのである⁹。

第2節 「道」を学ぶ：

『古事記伝』が完成した後、宣長は門人の願いに応じて1798年（寛政10年）に『初山踏』を執筆している。そこで、まず学問の根本は何かという問題から論じているのであるが、それは「道」を学ぶということであると言っている。

『初山踏』の中で「道」について、次のように述べている。

さて、その主としてよるべきすぢは何れぞといへば、道の学問なり。

そもそも此道は天照大御神の道にして、天皇の天下をしろしめす道、四海万国にゆきわたる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・書紀の二典に記されたる、神代・上代のもろもろ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、初学の輩は、宣長が著したる神代正語を数十編よみて、その古語のやうを口なれしり、又直日のみたま・玉矛百首・玉くしげ・葛花などやうの物を、入学のは

本紀」の物部氏・尾張氏系図は他見せず、そこから物部氏系人物の撰で、物部氏の子伝承が含まれていると推測される。また巻10「国造本紀」も独自の所伝である。『先代旧事本紀の研究校本の部』『神道体系 古典編8』所収。〈西宮秀紀〉鎌田純一『先代旧事本紀の研究 研究の部』（1962・吉川弘文館）／阿部武彦『国史大系書目解題 上「先代旧事本紀」』（吉川弘文館、1971年）。

⁵ <http://www.norinagakinenkan.com/norinaga.html>

⁶ 城福勇、『本居宣長』人物叢書日本歴史学会編集、（吉川弘文館、1980年）、287頁参照。

⁷ 宣長が『冠辞考』に引かれた理由は、本論文の第6章の第2節国学者としての宣長の第1項松坂の一夜―賀茂真淵との出会い―に述べられている。

⁸ 中倉憲昭、前掲書、37頁参照。

⁹ 中倉憲昭、同書、30頁参照。

じめより、かの二典と相まじへてよむべし。然せば、二典の事跡に道の具備はれることも、道の大むねも、大抵に合点ゆくべし。

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。道を学ばんと心ざすともがらは、第一に漢意・儒意を清く濯ぎ去りて、やまと魂をかたくすることを要とすべし。¹⁰（『初山踏』）

<口語訳>

さて、学問の根本は何かといえ、それは「道」を学ぶということである。

そもそもこの「道」というのは、天照大神の道であり、天皇が天下をお治めなさる道であって、四海万国にゆきわたる本当の道なのだが、ひとり皇国日本にのみ伝わっている。その道はいかなる道かといえ、それは『古事記』『日本書紀』の二典に記されているところの、神代・上代の、さまざまな事跡のうえに備わっている。だから、この二典の神代・上代の巻々を、繰り返し繰り返し熟読しなければならない。

また、初学者は、宣長の著述『神代正語¹¹』を何回も読んでその古語のさまに馴れて、そして『直毘靈¹²』『玉矛百首¹³』『玉くしげ¹⁴』『葛花¹⁵』などを、はじめから二典と一緒に読むのがよろしいであろう。そうすれば、二典に記された事跡に道が備わっていることも、道の概略もおおかたは理解されるであろう。

それらの書を早いうちに読んでおけば、大和魂が堅固になって、漢意におちいらないようになる。道を学ぼうとする者は、第一に漢意・儒意をさっぱりと洗い去って、大和魂を堅く持つことが、なによりも肝腎なのである¹⁶。

¹⁰ 大野晋『本居宣長全集第1巻』「初山踏」（筑摩書房、1968）、5頁。

¹¹ 『神代正語』は3巻3冊。寛政元年成立、良く年刊行。神代の古伝説を、『古事記』の本文をもとにして仮名交じり文で記す。言葉（古語）を重視するという姿勢から、文字の訓みや清濁に関する記述は詳細である。（白石良夫『本居宣長「初山踏」全訳注』（講談社学術文庫、2009年）、59頁参照。）

¹² 『直毘靈』は『古事記』の研究を通じて体得した、宣長の古道論の結論ともいえるべき著作である。明和初年ごろから書き始めた。幾度かの改稿をへて、明和8年10月に成立した。写本で門人たちの手によって流布し、刊本としては寛政2年刊『古事記伝』巻1の巻末所収のものが最初である。（白石良夫『本居宣長「初山踏」全訳注』（講談社学術文庫、2009年）、59頁参照。）

¹³ 『玉矛百首』は大和心を涵養するために、古学の大意を古風に詠みなした自作詠。天明6年成立、同7年刊行。本居大平の注解になる『玉矛百首解』も宣長生前に出版されている（寛政11年）。（白石良夫『本居宣長「初山踏」全訳注』（講談社学術文庫、2009年）59頁参照。）

¹⁴ 『玉くしげ』は1冊。紀伊藩主徳川治貞の要請によって著した政治・軽世論の書である。天明5年から7年にかけて執筆、寛政元年11月刊行。古典研究を通じて到達した古道の本旨を、治者の立場にたって論じる。為政者は古代の神々の事跡をあつく敬い畏れなければならない。そうすれば、民も君主も敬い畏れるようになる。そうして、自然と国は治まるものなのだ、と説く。政治的作為を排し、上も下もともに神ながらの道に従うことが大切だと主張する。（白石良夫『本居宣長「初山踏」全訳注』講談社学術文庫、2009年、60頁参照。）

¹⁵ 『葛花』は2巻2冊。安永9年11月成立。刊行は没後の享和3年1月。『直毘靈』にたいして、徂徠学派の市川鶴鳴が『まがのひれ』を著して（安永9年4月成立）、宣長の思想に見られる聖人の排除、記紀への盲従、老荘の影響などを、儒教の立場から批判した。宣長はそれへの反駁を執筆、それがこの『葛花』である。（白石良夫『本居宣長「初山踏」全訳注』講談社学術文庫、2009年、60頁参照。）

¹⁶ 白石良夫『本居宣長「初山踏」全訳注』（講談社学術文庫、2009年）、61頁参照。

この「道」というのは、古の時代から皇国日本に伝わって、『古事記』や『日本書紀』の二典に記されているところの、神代・上代の様々な事跡のうえに備わっているとされている。そのためこの二典を何回も繰り返し読まなければならない。ここで学問とは、我が皇国の学問を指して言うべきだと主張している¹⁷。なぜかという、昔から宣長の時代までにも学問といえば漢学のことであるが、実は漢学は中国からの学問で、外国の学問であるからだ。学ぶならば漢学ではなくて日本の学問を学ぶべきなのである。それにふさわしいのが『古事記』であり『日本書紀』だというのである。

宣長は、学問の根本は「道」について学ぶということであるというが、日本語でいうところの「道」には様々な意味がある。一番分かりやすいのは、町や村を結ぶ交通路としての、つまり、人や物が通るところという意味での「道路」(road)を指す場合である。東海道とか甲州街道とか、あるいは、伊勢神宮に向かう参宮街道などである。これは、具体的な「通路」としての「道」であるが、それよりも重要なのは、日本人は習い事やスポーツなどに精神的な意味をもたせるときにも「道」という言葉を使うということである。例えば剣道、柔道、弓道、空手道などと呼び、また芸事に対しても、茶道、華道、書道などと名づけている。そこには、スポーツはスポーツにとどまらず、また芸事も芸事にとどまらないという日本人の精神が反映されている。一つの物事に習熟し、そしてその過程で自分を修練することを通じて、人格が形成されるということ、人間として立派になるということが意味されているのである。

宣長がここで「道を学ぶ」と言うときの「道」という言葉の使い方には、中国哲学が明らかに反映している。中国哲学においては、「道」は、宇宙自然の普遍的法則や根元的實在、道徳的な規範、美や真実の根元などを広く意味する言葉であった。道家の老子によれば、「道」(タオ)とは名付けることのできないものであり、礼や義などを超越した真理とされる。天地一切を包含する宇宙自然、万物の終始に関わる道を天道といい、人間世界に関わる道を人道という。孔子は天道を継承し、詩経、書経で人道についても語っている。『論語』の中の有名な文句「子曰 朝聞道 夕死可矣(子曰く、朝に道を聞かば、夕に死すとも可なり)」(『論語』里仁 第四8番¹⁸)を現代語に訳するとすれば、「朝に道を聞くことできれば、その日の夕方に死んでも後悔しない」というような意味であるが、ここでいう道とは、人間としての正しい生き方についての真理であろう。それゆえ、人の道というのは、生き方についての真理であり、それが得られたならば死んでもかまわないとまで述べているのである。

しかしながら宣長は、『古事記』を解釈する過程で儒学における「道」に対して批判的な考えをもつようになった。というのも、中国では、支配者が「道」にそむいた事を

¹⁷ 白石良夫、同書。14 頁参照。

¹⁸ 「論語」叢書第 8 巻、新論語、学術図書出版大空社、2012 年。96 頁。・桑原武夫『論語』(筑摩書房、1982 年)、100 頁。

口実に国を滅ぼすという易姓革命¹⁹の思想があり、新たに国を創り、今度はその国に忠誠を誓わせるためにまた「道」を利用するからである。つまり、中国には古来一系の帝王は存在せず、彼らは互いに皆、国の奪い合いをしている。国を奪った者が帝王と呼ばれ、奪われた者は賊となる。威力があつて知恵が深く、人をなつて、人の国を奪い取って国を良く治めた人を「聖人」という。その聖人が組み立て、定めたところを「道」と言っている。だから儒学で尊ぶ「道」とは、「人の国を奪う為のもの」、「人に国を奪われないようにする用意」の2つを指すにすぎないのではないかと、宣長は批判しているのだ。

中国では仁義礼讓孝悌忠信などと様々に道徳を作り立てて、人々に厳しく教えようとする。これは民衆を訓導するための計である。これに対し、日本の「道」は違う。日本にはそのような、良上代の教えは何もなかった。それにもかかわらず、日本では良上代の様々な事跡のうえに日本の「道」は自ずと備わっているのである。それゆえ、宣長によると『古事記』や『日本書紀』をよくよく理解すると、古の道も理解することができるというのである。

これでなぜ宣長が必死に『古事記』を解釈し、『古事記伝』を書いたのかが分かるだろう。『古事記』をよく理解することで、古代日本に伝わった天照大神の道、天皇が国をいかに治めたのを理解することができる。そのすべてが、いわゆる大和魂なのである。これは、中国の漢意・儒意とはまったく別のものなのである。

第3節 『古事記』と『日本書紀』の比較：

『古事記』にも『日本書紀』にも古の道が記されていると書いているのに、宣長は、『古事記』の研究に生涯を費やした。それはなぜだろうか。その理由を詳らかにするためには、記紀の違いを整理しておく必要があるだろう。

『古事記』と『日本書紀』の主な違いは次のようである。

	『古事記』	『日本書紀』
1. 構成	全3巻（上・中・下）	全30巻と系図1巻
2. 成立	712年（和同5） 元明天皇に献上	720年（養老4） 天正天皇に献上
3. 内容	天皇以前の神話を中心	中国正史の書き方

¹⁹ 易姓革命：中国において王朝の交替を正当化するために用いられた革命革命思想。易姓とは天子の家の姓が易ることで王朝の交替を意味し、革命とは天命が革まることをいう。讖緯説に基づき、王位は天から国王に付与されるものとみなされたため（天命思想）、王朝の交替は天の命に基づく革命と考えられ、とくに武力による王朝交代の際、本思想に依拠してその正当化が試みられた。日本では、記紀の著された段階より、天皇位が世襲継承されたため、易背革命に該当する王朝の交替は生ぜず、革命・革命の歳とされる甲子・辛酉（甲子革命・辛酉革命）に意識的に改元が行われる程度であったが、天命思想は天皇にとって自らを戒めるものとなり、革命を恐れて徳政の維持を意識させる効果を有した。（村山修一『日本陽明道史総説』塙書房、1981年。）

4.	文体	漢字の音読みと訓読みを交えた和文	整然とした漢文
5.	受容のされ方	私的に読まれる	公的に読まれ、講演会なども行われる
6.	性格	天皇を中心とする神話	日本初の国家の正史
7.	編纂者	稗田阿礼が語り、太安万侶が書き記し、編纂した	川島皇子、忍壁皇子ら皇族らが命じられて編纂が始まり、舎人親王が完成させた

図1：『古事記』と『日本書紀』の主な違い²⁰

図1の3番は、記紀の内容についてである。『古事記』は日本の神話を中心である。天皇以前の神話や国づくりについて書かれ、そして天皇代々について語られている。

成立の経緯を記す序によれば、『古事記』は天武天皇の命で稗田阿礼が「誦習」していた『帝皇日継²¹』（天皇の系譜、『帝紀』）と『先代旧辞²²』（古い伝承、『旧辞』）を太安万侶が書き記し、編纂したものである。というのは、大化の改新で中大兄皇子が蘇我の入鹿を暗殺したが、この時父の蘇我の蝦夷は、大邸宅に火をかけ自害した。この時に朝廷の歴史書を保管していた書庫までもが炎上したのである。『天皇記』など数多くの歴史書はこの時に失われた。『帝紀』や『旧辞』は諸家に伝わっていたのだが、各家の都合によって少しずつ改変されていて、虚実が加えられ始めていたのである。そのために『天皇記』や焼けて欠けてしまった「国記」に変わる、日本の歴史書、あるいは天皇家の歴史書として『古事記』や『日本書紀』の編纂が天智天皇の弟である天武天皇の命により行われたという訳である。

『古事記』は正式名ではなく、元々は「古い書物」という意味で、「フルことブミ」と呼ばれたこともあった。『古事記』の上巻は『旧辞』を、中・下巻は『帝紀』の内容を多くふくんでいる。その他に『古事記』には、天皇家が各地の豪族との戦いに勝ち抜いて王権を確立したプロセスが神話という形で記されており、皇室の正当性を示すものになっているため、出雲神話が大きな位置を占めている。その意味で『古事記』は国内向けに編纂された「歴史書」であった。712年に完成し、元明天皇に献上された。

『日本書紀』も、681年に天武天皇の命により編纂がはじまり、720年に舎人親王によって元正天皇（元明天皇の次の天皇）に献上された歴史書である。全30巻と系図1巻からなり、神代から持統天皇の代までが漢文を用いて記録されている。天皇を中心にした歴史に比重が置かれており、編年体で書かれている。

『古事記』が日本古来の神話、精神文化を記しているのに対して、『日本書紀』は世界に通用する歴史書を目指したと言えるだろう。大きく異なる点は、古代日本において大きな影響をあたえた仏教の伝来について、『古事記』には記述がないことである。

²⁰ 山田有司『日本の成り立ちが見えてくる「古事記」99の謎』（彩図社、2014年）、21頁参照。

²¹ 『帝紀』は一人の天皇が即位してから崩御するまでのあらゆる事柄を漢文体で記したものである。先代は誰か、天皇の御名は何か、皇后は誰か、子どもは何人いたか、当時の国家的重要件は何か、御陵はどこにあるかなど、天皇にまつわることを皇位継承の順に丁寧列記している。

²² 『旧辞』は、天皇による統治以前の神話、伝説、歌物語をやや崩した漢文体で記したものとされている。

図1の6番は、性格について考察しておこう。『古事記』の中に「因幡の白兔」という物語があるので、『古事記』は単なる物語と捉えられることもあるかもしれないが、実は『古事記』の昔話や神話の裏に、古代日本の風習や古代朝廷の政治的意図が隠されているのである。『古事記』は上・中・下からなり、上巻は天地開闢から神武天皇の誕生までについて、中巻は神武東征²³から応神天皇までについて、下巻は仁徳天皇から推古天皇までについての記録である。『古事記』によると、世界は3つに分かれている。神々の国・高天原、人間の住む国・葦原中国、そして死者がゆく国・黄泉国である。こうして世界はできあがったのだ。この後、イザナギとイザナミによる神生みと国生みが行われ、日本が誕生する。天皇はこの神々の子孫であり、人間の国を統治するために高天原から派遣されたという話が記されている。『古事記』の内容は、単なる昔話ではなく、世界の成り立ちと日本の歴史を語ることで、現実の天皇家の正統性を確保するという政治的意図をこめた「歴史書」であったと考えられる。

『古事記』が「天皇統治以前」の神話を中心に天皇制の正統性を担保するために編纂されたものだとすれば、『日本書紀』は「天皇の世」をまとめたものである。そのため『古事記』では荒々しく描かれる倭建命も、『日本書紀』では天皇である父と良好な関係を築いた華々しい英雄として描かれるなど、天皇家の描かれ方が異なるのだ。『日本書紀』は神々よりも天皇の記録に重きを置いている。全30巻のうち28巻が天皇の記録であることから、編纂の目的がうかがえる。それは、中国や朝鮮の書物、政府や寺院の縁起など幅広く記録を収録した、国家の正史なのである。漢文で書かれていることから明らかなように、国外向けに書かれた正史である。よって『古事記』ではたくさん採用された出雲神話も、出雲が大和王権から見れば地方にすぎないので、『日本書紀』には登場しないのである。

図1の4の文体と5番の受容のされ方とは、相互補完的な関係にある。『古事記』は漢字を用いつつ漢字の音訓を使い分けた和文で書かれ、物語性を重視した表記がなされている。これに対して『日本書紀』は、整然たる漢文を用い、神話以外は淡淡と記されている。そのため当時の人々には読みづらく、『日本書紀』の講演会のようなものが行われていたようである。

第4節 なぜ『古事記』なのか

『古事記』と『日本書紀』について、比較検討してきたのであるが、この比較検討だけでなぜ宣長が『日本書紀』ではなく『古事記』を研究対象にしたのかは、何となく推測できるのではないだろうか。ここではもう少し踏み込んで考察してみたい。

外来思想としての中国の学問を学んだり、漢籍を読んだりすることについては、宣長は次のように述べている。

²³ 神武東征：神武東征とは、神武天皇を中心とした九州の勢力が、畿内に大和政権を築いたとする神話をさす。

さて又、(ソ²⁴) 五十音のとりさばき、かなづかひなど、必ずころがくべきわざ也。(ツ) 語釈は緊要にあらず。

さて又、(ネ²⁵) 漢籍をもまじへよむべし。古書どもは皆漢字・漢文を借りて記され、殊に孝徳天皇・天智天皇の御世のころよりしてこなたは、万の事、かの国の制によられたるが多ければ、史どもをよむにも、かの国ぶみのやうをも大抵はしらでは、ゆきとどきがたき事多ければ也。但し、からぶみを見るには、殊にやまとたましひをよくかためおきて見ざれば、かのふみのことよきにまどはさるることぞ。此心得、肝要也。

さて又、段々学問に入りたちて、事の大すぢも大抵は合点のゆけるほどにもなりなば、いづれにもあれ、(ナ) 古書の注釈を作らんと早く心がくべし。物の注釈をするは、すべて大きに学問のためになること也。(『初山踏』²⁶)

口語訳：

²⁴ (ソ) 五十音のとりさばき云々。これはいはゆる仮名返しの法、音の堅横の通用の事、言の延べ・つづめの例などにつきて、古語を説き明らむるに要用のこと也。かならずはじめより心がくべし。仮名づかひは、古のをいふ。近世風の歌よみのかなづかひは、中昔よりの事にて、古書にあはず。

口語訳：

これはいわゆる仮字反の法、堅横の通用、延べ・約などのことで、古語を解明するのには、ぜひとも必要なことである。かならずまず心掛けなければならない。仮名遣は古代のそれをいうのである。近世風の歌詠みがよりどころとする仮名遣は中世以後のものであって、それ以前の古い文献とはあわない。(白石良夫『本居宣長「初山踏」全訳注』講談社学術文庫、2009年。161―164頁参。)

²⁵ (ネ) からぶみをもまじへよむべし。：白石良夫『本居宣長「初山踏」全訳注』講談社学術文庫、2009年。168頁参照。

漢籍をみるも、学問のために益おほし。やまと魂だによく堅固まりて、動くことなければ、昼夜からぶみのみよむといへども、かれに惑はさるるうれひはなきなり。

然れども、世の人、とかく倭魂かたまりにくき物にて、から書をよめば、そのことよきにまどはされて、たぢろきやすきならひ也。ことよきとは、その文辞を麗しといふにはあらず。詞の巧みにして、人の思ひつきやすく、まどはされやすきさなるをいふ也。すべてから書は、言巧みにして、ものの理非をかしこくいひまはしたれば、人のよく思ひつく也。すべて学問すぢならぬよのつねの世俗の事にて、弁舌よくかしこく物をいひまはす人の言には、人のなびきやすき物なるが、漢籍もさやうなるものと心得居るべし。

口語訳：

漢籍を読むのも、学問のためには利益である。大和魂さえ堅固にしてふらふらしないならば、つねに漢文に親しんでいても、それに惑わされるという心配はない。

しかし、普通の人とはかく大和魂がかたまりにくいので、漢籍を読むと、ことばの巧みなのに惑わされて、たぢろきやすくなる。このことばの巧みさとは、文章が麗しいということではない。表現が巧妙で、人が飛びつきやすく、惑わされやすいことをいうのだ。漢文はことば巧みで、ものごとを理屈で論じ、さかしらに議論するので、人はすぐ飛びついてしまう。学問以外の実生活のなかでも、弁舌さわやかで理路のとった人の言うことには、人はなびきやすいものである。漢籍もそのようなものと心得よ。

【要録】

『玉勝間』巻1「もろこし文をもよむべき事」

～漢籍をも、時間のゆとりがあれば、熱心に読むのがいい。漢籍も読まなければ、その外国の風儀のよくないことも知ることができない。また、古い書物はみな漢文で書かれているので、かの国ぶりの文も知らないでは、学問にもはかが行きにくいからである。かの国の風儀の、よろずによくないことを悟って、大和魂さえ堅固にしてうごかないならば、夜も昼も漢籍を読んでも、心が迷うことはない。

しかしながら、漢国の風儀として、人の心はさかしく、なにごとにつけても理をつくしてこまかく論じ、あたかも正義のごとくに説きなせるゆえ、それを読むと、賢明な人もおのずから心うつりをして惑いやすくなる。それは人の習いなので、漢籍を読むには、つねにこのことを忘れてはいけない。

²⁶ 本居清造編『増補本居宣長全集』全10巻、吉川弘文館、増全9、492頁。

五十音図に関する扱い、仮名遣などは、必修のことである。語釈は緊要ではない。

漢籍をも交え読むべきである。古文獻はみな漢字・漢文でもって記されているからである。とくに孝徳天皇・天智天皇の御代以後は、万事、中国の制度によるところが多いので、歴史書を読むにしても漢文が読めなくては十分でないのだ。ただし、漢籍を読むときは、とくに大和魂をつよく堅持して取り組まなければ、漢文の文節にまどわされることになる。その心得が肝要である。しだいに学問の世界に入っていったら、その大筋が理解できるようになったならば、なんでもいいから、古典の注釈を作るように心掛けるべきである。注釈は、学問のためには大いに有効である²⁷。

宣長が生きている時代にも外来思想(朱子学を中心とした中国の思想)が盛んであり、日本固有の思想はあまり知られていなかった。特に京都遊学の時、宣長も東洋医学を習うために儒教も基礎として勉強しなければならなかった。宣長自身について言えば、儒教や漢学そのものを嫌っていた訳でもないし、それを学ぶことを忌避していた訳でもなく、また他の人が学ぶのを差し止めようとした訳でもなかった。漢籍を読むことは、それ自体は益が多いとまで言っている。しかしそれには条件があった。「やまと魂だによく堅固まりて、動くことなければ」と言っているように、日本人としてのアイデンティティがしっかりしており、日本精神というものをしっかりと理解した上での学問ならば多いにやっていいけれども、それがないままに漢学を学ぶと日本人のアイデンティティが汚染されてしまうと理解しているようである。

宣長が嫌ったのは、漢籍を読んだり仏事を修したり後世の制度風習に従ったりすること自体ではなく、それらと「古の道」とを混淆し、両者のけじめを見失うことであった。宣長自身は浄土真宗の信徒であるので、お寺にも参っていた。仏教や神道はそれぞれの道理があるので、それが交わらないようにすることが肝心であるということであった。

ある人が次のような質問を宣長にぶつけている。

或人、かく云をあやしみて問ひけらく。此記いできていくばくもあらざるに、又書紀を撰ばしめ賜へるは、此記に誤りあるが故ならじゃは。己答へけらく。然にはあらじ。此記あるうへに、更に書紀を撰ばしめ給へるは、そのかみ公にも、漢学問を盛りに好ませたまふをりからなりしかば、此記のあかみたゞありに飾なくて、かの漢の国史どもにくらぶれば、見だてなく浅々と聞ゆるを、不足おもほして、更に広く事どもを考へ加へ、年紀を立てなどし、はた漢めかしき語どもかざり添へなどもして、漢文章をなして、かしこのに似たる国史と立てむためにぞ、撰ばしめ賜へりけむ。『古事記伝1之巻』²⁸

²⁷ 白石良夫『本居宣長「初山踏」全訳注』(講談社学術文庫、2009年)、76頁参照。

²⁸ 大野晋『本居宣長全集第9巻』「古事記伝1之巻」4頁。

<現代語訳>

ある人はわたくしのこのようにいうのを怪しんで、『古事記』が成って幾年も経たないのにさらに『書記』を撰ばしめ給うたのは『古事記』に誤りがあるためではないか」と問うたが、わたくしは、次のように答えた。そうではあるまい。『古事記』があるのに、さらに『書記』を撰ばしめ給うたのは、当時は朝廷においても漢土の学問が愛好され盛行していたので、『古事記』があまりにも素実な書きぶりで文飾がなく、漢土の史書に比して見ばえがせず、内容が浅く感じられるのを飽き足らず思い、さらに広く諸事を考え加え、年紀をたてたりした上、漢籍風の字句などによる修飾を加え、漢籍風に文辞を整えて、漢土の史書の体に似た国史をたてるために撰定せしめ給うたものであろう²⁹。

ある人が『古事記』ができた数年後に『日本書紀』が編纂された理由は、『古事記』に誤りがあるためではないか」と、ある意味意地悪な質問を宣長にぶつけたという。これに対して、宣長は、『古事記』がすでに存在するのに、さらに『日本書紀』が編纂された理由について次のように答えている。

当時の朝廷においては唐の国がいわばロールモデルであった。模範であり、模倣の対象であった。だからこそ、唐の学問、すなわち漢学が朝野を問わず盛んであった。太安万侶が編纂し元明天皇に献上された『古事記』は、和文で書かれ、素朴で、文書にあまり飾りがなく、外国向けとしては、それは唐王朝向けということであるが、内容が浅く思われた。だからこそ『日本書紀』は、まさに国外向けに漢文で、つまり唐の国の正史に似たような文体で書くように撰定したのであろうと、と。

さて、宣長にとってなぜ『古事記』なのかであるが、その決定的な理由は、使われている文字であった。『古事記』は漢字の音読みや訓読みを交えた和文で書かれているのに対して、『日本書紀』は漢文で書かれている。『古事記』が漢字の音読みや訓読みを交えた和文で書かれている理由について、宣長は『古事記伝』の序に次のように書いている。

さて此記は、字の文をかざらずて、もはら古語をむねとはして、古への実のありさまを失はじと勤たること、序に見え、又今次々に云うが如し。然るに彼の書紀いできてより、世の人おしなべて、彼をのみ尊み用ひて、此記は名をだに知らぬも多し。其の所以はいかにといふに、漢籍の学問さかりに行はれて、何事も彼の国のさまをのみ、人毎にうらやみ好むからに、書紀の、その漢国の国史と云ふふみのさまに似たるをよろこびて、此記のすなほなるを見ては、正しき国史の体にあらずなど云て、取らずなりぬるものぞ。『古事記伝 1 之巻』³⁰

²⁹ 吉川幸次郎『「古事記伝」現代語訳』（筑摩書房、1969年）、200-202頁参照。

³⁰ 大野晋『本居宣長全集第9巻』「古事記伝 1 之巻」3頁—4頁。

<現代語訳>

ところで『古事記』は、文辞も飾らず、もっぱら古語を主として、古代の実際の姿を失うことがないようにと努めたことが序に見え、また次々に述べるとおりである。ところが、『書紀』が撰定されて以来、世人は総じて『書紀』をのみ尊重し、『古事記』はその名さえ知らない人も多い。その原因は、漢籍の学問が盛行し何事も漢土のさまをのみ羨望し愛好するふうになったために『書紀』が漢土の国史の体に似ているのを喜び、『古事記』の素朴な体を見て、正しい国史の体ではないとして用いなくなったことにある³¹。

宣長によると『古事記』は文体に飾りがなく、ただ古代の実の事情をあるがままになくならないように見せているのに対して、『日本書紀』は漢文で書かれている。そのため、それを尊重する人が多い。なぜ尊重されたのか。それは、古来、中国から学問が伝わり、漢籍の学問が盛んになったからだという。宣長が生きている江戸時代になると『古事記』の名前でさえ知らない人もいる。なぜか。『古事記』は漢字の音読みや訓読みを交えた和文で書かれていたので、素朴で、正しい日本の歴史書の体をなしていないのではないかと考えられてきたようである。

すでに述べたように、『古事記』は漢文ではなくて和文で書かれている。日本人に対して書かれていると言ってもよいであろう。神々がどのように誕生したのか、どのように日本国が作られたのか、日本人になじみがある神話が書かれている。宣長によれば、『古事記』にこそ実際の古代の日本人について、その事情があるがままに書かれているのである。よって、宣長は、「自分は日本の古代の本当の姿を探したい」と思ったので、『古事記』に興味を持って研究したのでであると、答えている。

続けて、宣長は、なぜ『日本書紀』ではなくて『古事記』を研究対象に選んだのかについて、本質的なことを述べている。

抑意と事と言とは、みな相称へる物にして、上代は、意も事も言も上代、後の代は、意も事も言も後の代、漢国は、意も事も言も漢国なるを、書紀は、後の代の意をもて、上代の事を記し、漢国の言を以て、皇国の意を記されたる故に、あひかなはざること多かるを、此記は、いささかもさかしらを加へずて、古へより云ひ伝へたるまゝに記されれば、その意も事も言も相称て、皆上代の実なり。是れもはら古への語言を主としたるが故ぞかし。すべて意も事も、言を以て伝ふるものなれば、書はその記せる言辞ぞ主には有ける。

又書紀は、漢文章を思はれたるゆゑに、皇国の古言の文、失たるが多きを、此記は、

³¹ 吉川幸次郎『「古事記伝」現代語訳』200-202頁参照。

古言のまゝなるが故に、上代の言の文も、いと美しいものをや。『古事記伝1之巻』³²

<現代語訳>

いったい意と事と言とは、みな相即したものである。上代は意も事も言も上代、後世は意も事も言も後世であり、漢土は意も事も言も漢土のものであるが、『書紀』は後世の意をもって上代の事を記し、漢土の言辞をもってわが国の意を記したために相即しないことが多いのであるが、『古事記』はすこしも私智を加えることなく、古代から言い伝えたままにししたので、その意も事も言もみな相即して、上代の真実を伝えているのである。これはもっぱら古代の言語を主眼としたためである。すべて意も事も、言辞をもって伝えるものであるから、書物はその記した言辞が主体である。また『書紀』は漢文の文章美を念としたので、日本の古言の美しさは失われてしまった点が多いが、『古事記』は古言のままにしられているために、上代の言葉の美しさをよくつたえているのである³³。

宣長によれば、物事と物事の意味とそれを表現する言葉とは、相即するものである。「名は体を表す」の例えのように、名前は事物を表し、その事物の意味をも表すものである。ところが『日本書紀』は、全世界で通用するように、漢文で書いてある。漢文というのは、中国の言語である。日本の事柄を中国の漢文を利用して書いたならば、当然のことながら、必ず中国の習慣にも影響されるものである。つまり『日本書紀』が漢文で書かれているということは、漢文の文章美に支配される。そうすると、日本の古の言葉の美しさが失われてしまうことが多い。他方『古事記』は和文で書いてあるので、どんなに素朴に見えようとも、本当の日本の姿を見せているのである。『古事記』には古の言葉のままに記されているのであり、上代の言葉の美しさがよく伝えられているだけでなく、上代の様子もそのまま伝えられているのである。だからこそ宣長は、古の道を探求するためには、『日本書紀』ではなくて、『古事記』でなければならなかったであろう。

宣長によると『古事記』はカナ文字で書かれてある。カナ文字は漢字から作られた文字であるので、日本の話言葉で書かれた書物にも言えるが、日本のこととことと言葉が含まれている。宣長にとって古の日本をわきまえる為に和文で書いてある『古事記』を解釈することが相応しいという。

³² 大野晋『本居宣長全集第9巻』「古事記伝1之巻」4頁。

³³ 吉川幸次郎『古事記伝』現代語訳（筑摩書房、1969年）、206—207頁参照。

第2章 『古事記』・『日本書紀』編纂の歴史的背景～古代天皇制国家の形成～

- 第1節 氏姓制度と豪族の争い
- 第2節 隋の建国と聖徳太子の政治
- 第3節 遣隋使と遣唐使
- 第4節 大化の改新と改新の詔、壬申の乱
- 第5節 「京」の形成と文化
- 第6節 天武天皇の政治と『古事記』・『日本書紀』の編纂

第2章 『古事記』・『日本書紀』編纂の歴史的背景—古代天皇制国家の形成—

前章で本居宣長が『古事記』と出会ったこと、そして、『日本書紀』ではなくて『古事記』にこそ古代日本の文化が、古代日本の精神が保存されていること、それゆえに、本居宣長は『古事記』の注釈に生涯をかけ、『古事記伝』を書いたのだということを考察してきた。

『古事記』には出雲神話が多数収録され、世界の生成、神々の歴史、そして天孫降臨の神話が語られ、それはまさしく皇室の出自にかかわるものであり、万世一系の天皇制を正当化する目的をもって描かれたものであった。天皇は、天照大神の孫が地上界に降り立つことによって誕生したのである。そういうことと言えば、天皇はまさしく現人神、人間の形をした生ける神なのである。『古事記』に描かれた神話世界、そして、そこに表出されている精神は、まさに江戸時代の国学が学問の対象とした神の道である。だからこそ国学者本居宣長は、『古事記』の研究をし、注釈を書いたのである。

本居宣長が暮らした松坂は伊勢神宮へ参拝する人たちの宿場町であった。その伊勢神宮は、次節で考察するが、天照大神を祀った神社であり、奈良平安の時代にあつては、国家代表的な神社であった。皇室が、一般国民とは違うということ、まさに皇室は神の末裔であり、現人神であるということを証拠だてるのが、伊勢神宮の存在であった。皇室にとって伊勢神宮は、自分たちの出自を証拠立てる特別の存在であったのだ。その伊勢神宮の来歴について述べている『古事記』と伊勢神宮とはセットで、天皇制を正当化するための装置であったと言ってもいいだろう。

このように紹介してくると、日本の古代天皇制国家は、つまり、大和王権は、日本古来の排仏派（神道）を土台に形成されたかのような印象を持ちやすいが、少しでも日本の古代史をかじった人ならば、そうではないということに気づくだろう。聖徳太子の十七条憲法であれ、冠位十二階であれ、それは、外来思想である、仏教と儒教によって作られているのである¹。大和王権による日本の統一は、物部氏を中心とする排仏派（神道）を、革新派ともいうべき崇仏派（仏教）の蘇我氏と大和王権とが圧倒することによって果たされたのである²。神道勢力、つまり、日本古来の伝統を守る勢力は駆逐されたのである。外来思想摂取に積極的だった崇仏派の蘇我氏と結んだ天皇家が、中国で勃興した隋や唐の文物を積極的に取り入れることで、古代国家の枠組みを作っていくのである。古代日本の文明化の推進力であった蘇

¹ 青木和夫『日本律令国家論攷「官位相当制の成立と当代の管制」』岩波書店、1992年。86 - 94頁参照。

² 井上光貞『日本の歴史1 神話から歴史へ「蘇我氏と物部氏の対立」』中央公論社、1973。505 - 512頁参照。

我氏の抹殺、つまり、中大兄皇子と中臣鎌足が計らって蘇我入鹿を暗殺することによってなした大化の改新も、決して反動的なクーデタではなかった。開明派の蘇我氏の抹殺だから、守旧派による巻き返しのような印象を持つが、古代日本における文明化路線は継承されていくのである。そこで出された改新の詔においても、中国からの文物を採り入れての日本の「近代化」の歩みは止まらなかった。壬申の乱を経て、天武天皇の政治にいたるまでそうであった。

日本の古代の中央集権国家、古代天皇制国家の基礎は、当時の先進国である隋と隋のあとに起こった唐の制度、儒学、そして中国を介したインド仏教によって築かれたのだということである。そのことを、まず丁寧に見ていきたい。そうすることによって、まさに古代日本の文明化の総仕上げをなした天武天皇が、なぜ伊勢神宮をつくり、『古事記』と『日本書紀』の編纂を命じたのかの政治的意図も明らかになるであろう。私たちは、『古事記』『日本書紀』編纂の意図、とりわけ『古事記』編纂の政治的意図を明確にするためには、遠回りではあるが、古代天皇制国家がいかんにして形成されたのかを明らかにしたい。そして、この節の最後に、もう一度、『古事記』と『日本書紀』の成立について論じるであろう。

第1節 氏姓制度と豪族の争い

氏姓制度の成立は、5～6世紀頃であるといわれているが、それは、大和王権が全国への支配を拡大していくなかで生み出されたものである。氏姓制度は、「うじかばね制度」ともいう。氏の組織を基にして、それを姓によって秩序づけた大和王権の支配制度である。氏は支配者層の集団であり、氏上を中心に多くの血縁者などから成り立っていた。この氏の実態をみると、氏は多くの家からなり、有力な家族の首長が氏全体の族長（氏上）という地位を占め、その直系・傍系の血縁者や非血縁の家族が、この首長に従属していた。氏は、その構成員としての氏人からなり、私有地（田荘）の所有を認められていた。氏には、私有民（部曲）も認められていた。私有民のうち部民は、大和王権の大王から与えられた農民・漁民などで、氏に対して貢納と賦役の義務を負わされていた³。奴婢は、私有民とはいっても、氏内の各家族に所有され、売買、贈与、相続の対象となったことから、ヨーロッパの奴隷や農奴などの隷属民に近い存在だと言えよう。

氏の首長（氏上）は氏集団を率い、氏を代表して国政に参与し、その政治的地位に応じて姓を与えられた。この姓は、首長のある範囲の血縁者にも与えられ、その氏の政治的地位を表すものともなっていた。姓は氏に授けられた家格を示す称号である。大和朝廷は全国統一を進める途上で各地の旧豪族にそれぞれ姓を与えたため、姓の種類はさまざまであったが、そのおもなものは、臣、連、国造、県主等であった。姓は政治的地位や職業の位に基づいて定められ、中でも臣と連を授かった豪族が政権の中枢を担った⁴。特に有力者は大臣（蘇我）、大連（大伴・物部）に任じられたといわれる。政務、祭祀などの様々な職業は伴造や、その

³ 直木孝次郎『日本古代の氏族と天皇「氏」の構造について』塙書房、昭和39（1964年）。101－132頁参照。

⁴ 山尾幸久『日本古代王権形成詩論』、岩波書店、1983年。366－368頁参照。

配下の伴と呼ばれた豪族によって分担された⁵。

古代の姓は多数にわたるが、その性質によって姓を二つに分けることができる。その一つは、氏の出自によって与えられるもので、蘇我臣、春日臣、紀臣など、臣を称する氏の多くは、神武天皇から孝元天皇までの諸代の天皇の子孫とされている。また上毛野君、息長公など、君・公を称する氏は、開化天皇以降の諸代の天皇の子孫に限られている。それに対して、大伴連、中臣連、物部連のように連を称する氏は、神武天皇より前の神々の子孫ということになった。このように、出自別に分けられた氏は、臣が多く遠い皇親に、公が近い皇親に、また連が天神・天孫の子孫と区分されており、氏姓制度が確立し、大和王権の全国支配が拡大するなかで、天皇とその祖先神を中心としながら、有力な豪族が秩序づけられたものにほかならないのである。

図1：氏と姓制度⁶

氏 支配者層に特有のもの ヤマト政権によって生み出された 政治組織 祖先の系譜を同じくする集団の 親族組織 本拠地名を氏の名とする 葛城・平群・蘇我・巨勢 職業名を氏の名とする 物部 ～ 軍事担当 大伴 ～ 伴造を統括 中臣 ～ ナカツオミー祭祀担当	姓 大王により政治的地位と職掌に応じて与えられた 称号 臣 ～ ヤマト地方の有力氏・地方豪族 連 ～ 職掌を氏の名とする有力氏 君 ～ 有力な地方豪族 直 ～ 地方豪族（国造に任じられた地方豪族）	大和豪族と天皇 日本の古代史を語る上で避けて通れない天皇がいる。 26代の継体天皇である。現在の日本史学界では実在が間
--	--	--

違いないとされる最古の天皇（大王）である。これ以降の天皇系譜は一部不確かな点はあるが、ほぼ間違いなく一系の血筋を保って現天皇まで繋がっているとされている⁷。つまり、それまでの天孫降臨以降の天皇は、神話と歴史の間を漂っていて、その実在が不確かな天皇であるのに対して、『古事記』の下巻、最後の方に記されている継体天皇からは、その実在が確かなものとされている天皇である。

品太王の五世の孫、袁本杼命、伊波礼の玉穗宮に坐して、天の下治らしめしき。⁸（『古事記 下』継体天皇）

（現代語訳：ホムダノ王（応神天皇）の5代目の子孫、ヲホドノ命（継体天皇）は、磐余の玉穗宮においでになって、天下を治めになった。）⁹

要するに、21代の雄略天皇の後、短命天皇が4代続き、最後の武烈天皇には子がなく、『日本書紀』には、大伴金村と物部麿鹿火が図って、応神天皇の5世の孫を越前から迎えて507年に、26代の継体天皇として即位させたと記されている。507年の継体天皇の即位以来、天

⁵ 直木孝次郎、同書、101－132頁参照。

⁶ 出典：『オールカラーでわかりやすい日本史』、西東社、2014年。28頁参照。

⁷ 詳細に関しては、本論文の第3章第3節の天孫降臨に述べられている。

⁸ 次田真幸『古事記（下）全訳注』（講談社学術文庫、1984年）、171頁。

⁹ 次田真幸、同書、172頁。

皇(大王)氏の権威と有力豪族の権力を中心とした合従連衡による王権の運営は、天皇(大王)氏単独で行われることになり、ここに諸部族は平定され、集権体制の基盤が整った。

この頃、朝鮮半島の大和政権の拠点である伽耶が、百済と新羅の抗争の中で失われつつあった。大和政権の新羅出兵計画に反発した筑紫の豪族、磐井が527年、九州で反乱を起こす。翌年、鎮圧されたが、政権の動揺は続いた。継体天皇の死後、王位は混乱し、安閑、宣化両天皇と欽明天皇が二朝並立して対立したが、539年、欽明天皇の王権に統一する。欽明天皇をささえていたのは、渡来人を支配下に置いた新興氏族である蘇我氏であった。538年、百済から仏教が公に伝わると、仏教派の蘇我氏と反仏教派の物部氏が対立する。最初、反仏教派が優勢でしたが、やがて立場が逆転する。しかし540年に任那日本府をめぐる扱いで、失政が糾弾され大伴金村は失脚し、大伴氏は権勢を失っていく。大和王権における有力豪族は大伴氏、物部氏、蘇我氏であったが、大伴氏が政治の舞台から退場すると、物部氏と蘇我氏との間の権力争いは激しくなっていく¹⁰。

552年には物部氏(神道側)と蘇我氏(仏教側)の間で崇仏論争がおこり、この対立は最終的に587年に蘇我氏の勝利となって、物部氏もまた王権の舞台から退場することになった。587年、蘇我馬子は厩戸皇子(のちの聖徳太子)らとともに物部守屋を滅ぼした。

図2：大和の豪族勢力の推移¹¹：

大王(天皇)	在位年間	年	倭(日本)	大臣 (蘇我氏)	大連 (物部氏)	(大伴氏) 金村	朝鮮
武烈							
継体 450-531	507-531	507	大伴金村ら、継体天皇を迎える		麿鹿火		
		512	大伴金村、加耶4県を百済に割譲				
		527	筑紫国造磐井の乱				
		528	物部麿鹿火、磐井の乱を鎮圧				
	安閑 ?-535	534-535	538 百済の聖(明)王、仏教と経論を献上(552年説もあり)		磐井の乱	失脚	高句麗 百済
	宣化 467-539	535-539		稲目			
欽明 ?-571	531(539)-571	540	大伴金村、加耶問題で失脚		尾興		
		552	蘇我稲目と物部尾興、崇仏論争				
		562	新羅が加耶を滅ぼす				新羅
敏達 ?-585	572-585			【崇仏派】	【排仏派】		
用明 ?-587	585-587	587	蘇我馬子、厩戸王(聖徳太子)らと物部守屋を滅ぼす	馬子	守屋		
崇峻 ?-592	587-592	588	蘇我馬子、飛鳥寺造宮を開始				
推古 554-628	592-628	592	蘇我馬子、東漢直駒に崇峻天皇を暗殺させる	暗殺	滅亡		

¹⁰ 井上光貞、前掲書。506-507頁参照。

¹¹ 出典：野澤伸平(詳説日本史図録編集委員会)、山川詳説日本史図録(第6版)、山川出版社、2008年。33頁参照。

第2節 隋の建国と聖徳太子の政治

西暦581(開皇元)年、中国大陆で北周の後を受けて文帝楊堅が隋王朝を建国した。8年後の589(崇峻2)年には南朝の陳を滅ぼして魏晋南北朝時代以来300年間続いた分裂国家を再統一し、文字通り東アジア世界の覇者となった。しかし、第二代皇帝・煬帝が618(大業14)年に部下の反乱で殺され、折角の統一王朝も、わずか二代38年の短命に終わったが、続く唐帝国への道を切り開いた。

日本では、隋の建国からおおよそ10年遅れで、初の女帝である推古天皇が即位した。592(推古元)年のことである。帝は、甥の厩戸皇子(聖徳太子)を摂政として政治を委ね、628(推古36)年に崩御するまで36年間在位した。10年のずれをもって、両王権が平行して存在していたことになる。聖徳太子(574-622)の本名は厩戸であり、574年2月7日(敏達3年)から622年4月8日(推古30年)の時期に生き、飛鳥時代の皇族で政治家である。用明天皇の第二皇子であり、母は欽明天皇の皇女・穴穗部間人皇女である。当時権勢を握っていた蘇我氏系の皇族で、妃も蘇我馬子の娘である。聖徳太子という呼称は生前にはなく、没後100年以上を経て751(天平勝宝3)年に編纂された『懷風藻』が初出¹²と言われている¹³。

幼少時から聡明で仏法を尊んだと言われ、様々な逸話、伝説が残されている。585(用明元)年、敏達天皇崩御を受け、父・橘豊日皇子が即位した(用明天皇)。この頃、仏教の受容を巡って崇仏派の蘇我馬子と排仏派の物部守屋とが激しく対立するようになっていた¹⁴。587(用明2)年、用明天皇は崩御(死去)した。皇位を巡って争いになり、馬子は、豊御食炊屋姫(敏達天皇の皇后)の詔を得て、守屋が推す穴穗部皇子を誅殺し、諸豪族、諸皇子を集めて守屋討伐の大軍を起こした¹⁵。厩戸皇子もこの軍に加わった。討伐軍は河内国¹⁶・渋川郡の守屋の館を攻めたが、軍事氏族である物部氏の兵は精強で、稲城を築き、頑強に抵抗した。討伐軍は三度撃退された。これを見た厩戸皇子は、白膠の木を切って四天王の像をつく

¹² 『懷風藻』: 現存最古の漢詩集。751年11月成立。選者未詳(淡海三船とするのも憶説にすぎない)。近江朝から奈良朝後記に至る64詩人(『万葉集』歌人も多い)の漢詩120首(序による。現存本4首欠で、後人3首追加。五言詩が多い)をほぼ時代順に所収し、先哲の残した文華を慕って命名された。672年(天武天皇元)の壬申の乱で漢詩の勃興期とされる近江朝(667-672)の作は大友皇子の2首を残して灰となり、実質的には以後80年間の作。野澤伸平(詳説日本史図録編集委員会)、前掲書、55頁参照。

¹³ 木村熙『聖徳太子と日本の古代』新生出版、2008年。13-21頁参照。

¹⁴ 井上光貞、前掲書。501-504頁参照。

¹⁵ 井上光貞、前掲書。505-512頁参照。

¹⁶ 河内国: 畿内の一国。現在の大阪府の東部から東南部にあたる。大化前代の河内は、大阪湾に沿い、北は六甲山地・北摂山地、東は生駒山地・金剛山地、南は和泉山脈に囲まれた広域地名で、大河内、凡河内などとも呼ばれた。律令制下の河内国は、摂津国との境は北部の淀川中流域までを除けば、明瞭な自然地形による区分はなく、人為的に境界が設定された。のちに和泉国が分立されるが、両国の境は泉北丘陵である。生駒山地に沿うように北部から淀川の分流が南流し、生駒山地と金剛山地の地峡を奈良盆地の水を集めた大和川と南部の和泉山脈の水による石川が合流して北流する。このために南部の石川流域を除けば、中部や北部では河川の不安定な状態が続き、とくに中部は時代とともに規模を縮小するものの河内潟・河内湖の緑辺として水害に悩まされた。[古代]: 河内は有数の古墳地帯で、誉田山古墳(伝応神陵)を中心とする。古市古墳群をはじめ玉手山古墳群、高安古墳群など、多数の古墳群が散在している。古代氏族の分布では、北部の秦氏をはじめ全域に渡来系氏族が多いが、中部では物部系氏族、南部では蘇我系氏族も注目される。大化改新後、7世紀末頃までには河内国が成立したものと考えられる。716年(霊亀2)から740年(天平12)まで西南部の3郡を割いて、和泉監を分置し、757年(天平宝字元)改めて、和泉国として分立した。(三省堂スーパー大辞林)

り、戦勝を祈願して、勝利すれば仏塔をつくり仏法の弘通に努める、と誓った。討伐軍は物部軍を攻め立て、守屋は迹見赤檮で殺された。軍衆は逃げ散り、大豪族であった物部氏は没落した。

図3：推古天皇関係年表¹⁷：

592	推古天皇即位
593	厩戸王（聖徳太子）、推古天皇の政を摂る 厩戸王、難波で四天王寺建立を開始
594	三宝（仏教）興隆の詔
600	第1回遣隋使を派遣
601	厩戸王、斑鳩宮をつくる
602	百済僧観勒、歴本・天文地理などの書を伝える
603	冠位十二階を制定
604	憲法十七条を制定
607 (推古15)	小野妹子らを隋に派遣 斑鳩に法隆寺を創建
608 (推古16)	小野妹子、答礼使裴世清とともに帰国 妹子を再び隨に派遣。高向玄理・旻・南淵請安ら同行し、留学
610	高句麗僧曇徴、紙・墨・絵の具の製法を伝える
614	犬上御田鍬らを隋に派遣
618	隋滅亡し、唐建国
620 (推古28)	厩戸王、蘇我馬子とともに『天皇記』『国記』『臣連伴造国造百八十部并公民等本記』を著す
622 (推古30)	厩戸王死去 橘大郎女（厩戸王の后）、天寿国繡帳を作成
628	推古天皇死去。舒明天皇即位

戦後、馬子は泊瀬部皇子を皇位につけた（崇峻天皇）。しかし政治の実権は馬子が持ち、これに不満な崇峻天皇は馬子と対立した。592（崇峻5）年、馬子は東漢駒に崇峻天皇を暗殺させた。その後、馬子は豊御食炊屋姫を擁立して皇位につけた（推古天皇）。天皇家史上初の女帝である。大臣に就任

していた馬子と、摂政に就いた厩戸皇子（以下、聖徳太子と書く）が政権を支えることになる。聖徳太子は、19歳で推古天皇の摂政となったのである。父親の用明天皇が仏教を信仰していたこともあり、聖徳太子も仏教を学び、そして広めた。蘇我氏が崇仏派であったため、聖徳太子が仏教を興隆させることは蘇我氏との融和にもつながった。

同年、聖徳太子は、物部氏との戦いの際の誓願を守り、摂津国難波に四天王寺を建立した。四天王寺に施薬院¹⁸、療病院、悲田院、敬田院の四箇院を設置した伝承がある。594（推古2）年、仏教興隆の詔を発した。595（推古3）年、高句麗の僧慧慈が渡来し、太子の師となり「隋は官制が整った強大な国で仏法を篤く保護している」と太子に伝えたという。

崇仏派の蘇我氏と、幼少時から仏法を学んできた聖徳太子であるがゆえに仏教を盛んにし

¹⁷ 出典：野澤伸平（詳説日本史図録編集委員会）、前掲書、33頁参照。

¹⁸ 施薬院：病人に薬を施し治療する施設。薬院ともいう。730（天平2）年光明皇后の皇后宮職に置かれたものが著名で、悲田院と並び称されることが多い。皇后宮職と故藤原不比等家の封戸の庸を財源として、諸国から草薬を進上させ薬物を調達した。「正倉院文書」には、施薬院が東大寺正倉院に収蔵する人参や柱心などの薬物の出庫を申請した文書が残されている。平城京左京三条二坊八坪北側の二条大路上の濠状遺構（「二条大路木簡」出土遺構から「薬院」と書かれた施薬院は旧長屋王邸に置かれた皇后宮内に所在した可能性が考えられる。光明皇后没後は太政官に移管され、施薬院使など職制が定められた。平安京では五条唐橋の南、室町の西にあった。ほかに山階寺（興福寺）にも施薬院が置かれていたことが知られている。中世以降衰微したが、豊臣秀吉の支援により施薬院全宗が再興、江戸時代の小石川養生所も施薬院として設置された。（渡辺晃宏『平城京と木簡の世紀（日本の歴史）』日本の歴史04 講談社学術文庫、2009年。）

ようとしたというだけでなく、この頃になると日本の国としてもそろそろ仏教が必要になってきたということもあるだろう。東アジアの情勢をみると日本はいつまでもまとまりのない国のままではいられない。隋が起こり中国を統一し、帝国が成立したということは、東アジアのどの国もがそうであるように、隋の脅威を免れるためには、中央集権国家を成立させる必要にせまられていた。それぞれの氏族がそれぞれの神様をまつているようでは、中央からの威信は届かない。したがって、氏神信仰とは普遍宗教である仏教を興隆させることは、天皇を中心とした政治を行うには、切実であったのだ¹⁹。

聖徳太子は、豪族連合としての政権から官僚制度を備えた中央集権国家の歩みを進める。その初めが、冠位十二階である。日本で初めての冠位・位階であった。朝廷に仕える臣下を12の等級に分け、地位を表す冠を授けるものである。『日本書紀』によれば、603（推古11）年12月5日に始めて制定された冠位である²⁰。

十二月の戌辰の朔壬申に、始めて冠位を行う。大徳・小徳・大仁・小仁・大礼・小礼・大信・小信・大義・小義・大智・小智・并せて十二階。並びに当たれる色の繩を以って縫えり。頂は撮り総べて囊の如くにして、縁を着く。唯元日には髻花著す。²¹（『日本書紀』巻第22）

冠位は、大徳・小徳・大仁・小仁・大礼・小礼・大信・小信・大義・小義・大智・小智という12の階からなり、冠は絹織物の一種でできており、頂を合わせて袋のようにして、その囲りには縁がついていた。元日にはさらに髻華（うず）という髪飾りを着けたということである。冠位の12階は、儒教が大切とする徳に、仁、義、礼、智、信の6文字を使用し、これに大、小をつけて12階としている²²。

制定の目的は『日本書紀』等に記されていないが、通説によれば、一つは家柄にこだわらず貴族ではなくても有能な人間を確保する人材登用のため、もう一つは外交使節の威儀を整えるためである。氏姓制度の姓と比べたときの冠位の特徴は、姓が氏に対して授けられるのに対し、冠位は個人に授けられる点である。そして姓は世襲されるが、冠位は一身限りで世襲されない。また、それまでの氏はそれぞれ個別に天皇への奉仕を誓っており、対等な氏に属する人を組み合わせて上司と部下という職務上の上下関係を結ばせるのは簡単ではなかった。冠位を媒介にすることで、官僚的な上下関係を納得させやすくする。場合によっては生れが賤しい者を生れが良い者の上に立たせることも可能になる。冠位は旧来の氏姓の貴賤を否定するものではないが、能力や功績に応じて12の位階を授けることで、広く人材を登用しようとする試みであり、旧来の豪族を官人に脱皮させる上で大きな役割を果たした。つまり、天皇を中心とした官僚制の形成に大きな役割を果たしたと言えるだろう。

その翌年604（推古12）年に制定されたのが、十七条憲法である。内容は、官僚や貴族に

¹⁹ 井上光貞、前掲書。505－512頁参照。

²⁰ 青木和夫、前掲書、86－94頁参照。

²¹ 『日本書紀巻第22（4）』（坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注、岩波文庫、1995年）、96頁。

²² 青木和夫、前掲書、86－94頁参照。

対する道徳的な規範が示されており、役人の心構えを説くとともに、天皇に対しては「つつしんで従うべき」と定めた。政府と国民の関係を規律する近代憲法とは異なり、行政法・行政組織法としての性格が強い。

夏四月の丙寅の朔戊辰に、皇太子、親ら肇て憲法十七条作りたまふ。一つに曰く、和らぎを以て貴しとし、忤ふること無きを宗とせよ。人皆党有り。亦達る者少なし。是を以て、或いは君父に順はず。乍隣里に違ふ。然れども、上和らぎ下睦びて、事を論ふに諧ふときは、事理自ずから通ふ。何事か成らざらむ。二つに曰く、篤く三宝を敬へ。三宝とは仏・法・僧なり²³。『日本書紀』巻第22)

十七条憲法は、儒教を建前としているとみられるにもかかわらず、引用した第2条のように、仏教思想もかなり濃厚である。冠位十二階でも「徳・仁・礼・信・義・智」という儒教的道徳の徳目を冠位の名前にしている。十七憲法にしても冠位にしても基本的には儒教である。そもそも仏教のように具体的な抵抗の例はないけれども、儒教は、天皇制とは本質的には性があわないものであった。皇帝に徳がなければ世襲を許さず、易姓革命の思想をもつ儒教思想そのものが、万世一系の伝統をとる天皇制と相容れないものなのである。にもかかわらず聖徳太子が中心になって進めた推古朝の政治は、儒教を基本にし、仏教も盛んにしようとしていた。原理的には天皇制とは相容れない仏教や儒教を聖徳太子が中心に据えたのは、豪族の連合政権としての国家から天皇中心の国家をつくるための、あるいは天皇の支配を高めるための手段としたと見ることができるので

はないだろうか。この隋唐の律令制を取り入れながら、古代天皇制国家を作る歩みは、この後の大化の改新の天智天皇、そして天武天皇によっても継承されていくのである。

時期	7 世紀前半		
中心地	飛鳥・斑鳩地方		
担い手	王族・豪族（蘇我氏ほか）・渡来人		
特色	①最初の仏教中心の文化 ②百済・高句麗・中国南北朝文化の影響 ③西アジア・インド・ギリシアの文化との共通性		
おもな建築・美術作品	建築	法隆寺金堂・五重塔・中門・歩廊（回廊）	
	彫刻	法隆寺金堂釈迦三尊像（金銅像） 法隆寺百済観音像（木像） 法隆寺夢殿救世観音像（木像） 中宮寺半跏思惟像（木像） 広隆寺半跏思惟像（木像）	
		絵画	法隆寺玉虫厨子須弥座絵・扉絵
		工芸	法隆寺猪子狩文様錦 法隆寺玉虫厨子 中宮寺天寿国繡帳（断片）

図4：飛鳥文化の特色と文化²⁵



図5：法隆寺と五重塔²⁴

²³ 『日本書紀』巻第22（4）同書、同頁。
²⁴ 出典：奈良画像ウェブサイト 2015年6月23日の火曜日18:02時にアクセスされた。
²⁵ 出典：野澤伸平（詳説日本史図録編集委員会）、前掲書、34頁参照。



図6：東大寺²⁶

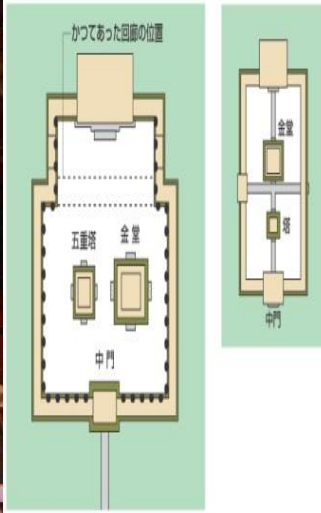


図7：斑鳩の寺院の位置²⁷

第3節 遣隋使と遣唐使

隋の建国からおおよそ10年遅れで、初の女帝である推古天皇が即位したことをすでに紹介したが、隋が建国されるとすぐに、朝鮮の高句麗と百済は遣使を送っている。589（崇峻2）年に隋が中国を統一すると間もなく新羅も遣使を送り朝貢している。日本もこの動きに反応した。600（推古8）年、倭国（倭國）が隋に使いを送っている。遣隋使である。遣隋使とは、技術や制度を学ぶために隋に派遣された朝貢使のことをいう。第一回目の遣隋使から618（推古26）年まで、つまり、隋が滅ぼされるまでの18年間におおよそ5回²⁸派遣されている。第一回目の派遣については、『日本書紀』には記述はなく、『隋書』に記されている。倭の五王による南朝への朝貢以来約1世紀を経て再開された遣隋使の目的は、東アジア世界の覇者となった隋の政治制度や文化の摂取が主であったが、朝鮮半島での影響力維持の意図もあったと思われる。この外交方針は次の遣唐使の派遣にも引き継がれた。

推古天皇の摂政であった聖徳太子が、小野妹子を隋に派遣したのは、607（推古15）年のことである。『日本書紀』には、次のように書かれている。

秋七月の戊申の朔庚戌に、大礼小野臣妹子を大唐に遣わす。鞍作福利を以て通事とす。

²⁹（『日本書紀』巻第22）

「大唐に遣わす」とあるが、間違いである。推古朝の時代にすでに隋は滅んでおり（618年）、『日本書紀』が書かれるのは、7世紀の終わりであり、中国ではすでに唐帝国になって

²⁶ 出典：奈良画像ウェブサイト 2015年6月23日の火曜日 19:30時にアクセスされた。

²⁷ 出典：奈良画像ウェブサイト 2015年6月23日の火曜日 20:10時にアクセスされた。

²⁸ 遣隋使の派遣の回数については、研究者の間でも意見が分かれている。戦前の研究では600年の遣隋使についての記述が『日本書紀』の中に見られないことからこれを否定した本居宣長の影響を受けて、第1回目を、小野妹子を派遣した607年（推古15年）としている。現在では、第1回目は、『隋書』に記載されている600年とするのが通説である。

²⁹ 『日本書紀（4）』（坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注、岩波文庫、1995年）110頁。

いた。それゆえの間違いであろう。派遣先は、もちろん唐ではなく隋である。皇帝は2代目の煬帝であった。『日本書紀』の校注からの孫引きであるが、『隋書』「倭国伝」に次のように記載されている。

大業3年、其王多利思比孤、遣使朝貢。使者曰、聞海西菩薩天子重興仏法、故遣朝拝、兼沙門数十人来学仏法。其国書曰、日出処天子、故処日没処天子、無恙、云云。帝覽之不悅、謂鴻臚卿曰、蛮夷書有無礼者、勿復以聞³⁰（『隋書』「倭国伝」）

大業3年つまり西暦607（推古15）年、日本からの使者が朝貢にやってきた。倭王から隋皇帝煬帝に宛てた国書には、「日出ずる処の天子³¹、書を日没する処の天子に致す。恙無しや、云々」と書き出されていた。これを見た煬帝は立腹し、外交担当官である鴻臚卿に「蛮夷の書に無礼あらば、また以て聞するなかれ」（無礼な蛮夷の書は、今後自分に見せるな）と命じた、ということである³²。

煬帝が立腹したのは、巷間に言われているような、「日出處」「日没處」との記述に対してではないようである。「日出處」「日没處」という表現は、『摩訶般若波羅蜜多經』の注釈書『大智度論』に「日出処是東方 日没処是西方」とあるなど、単に東西の方角を表す仏教用語であった³³。問題は、倭王が「天子」を名乗ったことであった。中国の観念では、天子は、世界に一人しか存在しえないのである。それは、東アジア世界を武力によって統一した隋の天子だけに許される称号であった。ある意味何らの実績もない東の蛮夷である倭の王が、日出處天子と僭称したことこそが、隋の煬帝の怒りを招いた原因であったと言ってよいだろう

図8：遣隋使年表³⁴

	出発年	帰国年	おもな使節と随行・帰国した留学生・僧
遣隋使	600		不明（隋書に記述あり）
	607	608	小野妹子、隋使裴世清を伴い帰国
	608	609	小野妹子（裴世清の送使）、高向玄理、南淵請安（留学生）、旻（留学僧）を伴う
	610 614	615	不明 犬上御田鍬、百濟使を伴い帰国

図9：遣隋使の船³⁵



推古朝は、聖徳太子の政治によって天皇を中心とした国家の統合の道を歩み始めたが、そ

³⁰ 『日本書紀（4）』同書、校注からの引用。111頁参照。

³¹ 「天子」：天皇の別称の一つ。養老儀制令は祭祀のときに称すると規定し、これを解説して『令義解』は神祇に告げるときの文書上の表記とする。元来、中国の古代王朝である西周以来の中国の君主号に由来し、天命を受けて天下を治める儒家の君主観を表現した称号である。祭祀の例としては、787年（延暦6）の昊天女帝への祭文に「嗣天子」、また釈奠の祝文に「子天子」、1002（長保4）年玄宮北極祭の願文に「天子」とあるなど、儒教や陰陽道の祭祀にみられる。また『隋書』によると607年、遣隋使の国書に「日出処天子」と称しており、以後も祭祀に限らず用いられている。（柴田博子『日本古代の思想と筑紫』樞歌書房、2009年。）

³² 江上波夫『日本・中国文化交流シンポジウム「遣唐使時代の日本と中国」』小学館、1982。52頁参照。

³³ 川本芳昭「隋書倭国伝と日本書紀推古紀の記述をめぐって」『史淵』九州大学、2004年。141、53-77頁参照。

³⁴ 出典：野澤伸平（詳説日本史図録編集委員会）、前掲書、50頁参照。

³⁵ 出典：奈良画像ウェブサイト 2015年6月23日の火曜日19:30時にアクセスされた。

れは、まさしく遣隋使を派遣し隋王朝の文物の摂取によってなされた。推古朝での聖徳太子の仕事(冠位十二階、十七条憲法など)は、645(大化元)年の中大兄皇子(後の天智天皇)による大化の改新、そして壬申の乱を勝ち抜いた天武天皇における律令制国家の建設において完成を見る、古代天皇制国家形成の端緒となったのである。隋と推古朝とが重なるのはきわめて短期間であったが、朝貢使節を派遣し、隋との外交関係を築き、政治制度や文物の輸入を図ったのである。

622(推古30)年に聖徳太子が死去し、6年後628(推古36)年に推古天皇も死去した。翌629(舒明天元)年の1月に舒明天皇が即位した。即位した後、630(舒明2)年の8月に第1回の遣唐使、犬上御田鍬が派遣された。遣唐使は、894(寛平6)年に廃止されるまでおよそ260年間に18回計画され³⁶、うちに3回(図11の年表の⑦番、⑭番や⑮番)は中止されたので、15回派遣されたことになる。単純に計算してみると10数年ごとに派遣されていることになる³⁷。遣唐使によって、中国から様々な制度、文物、宗教などがもたらされた。当時の日本から見ると中国は、先進国であり、大変優れた国であった。前時代に派遣された遣隋使は遣唐使と比べるとあまり長くなかった(600-615・推古8-23年)が、結果的に非常に大きかった。ましてや260年継続した遣唐使たちの派遣の結果がもっと大きかっただろう。特に日本の律令国家の形成と仏教伝来に関しては唐からの影響が日本国家の発展の礎として言えるだろう。

遣唐使、留学生、学問僧および随行した医師、陰陽師、薬師、絵師などの多くは、みな当時の日本の有識者たちで、漢学を身につけているだけでなく、中国の国情にもよく通じていた。入唐した学問僧たちは主に仏教を研究し、留学生やその他の人たちはそれぞれの必要に応じて唐の法令・制度や学術・思想などを学んだ。日本から前後して入唐した留学生・学問僧はかなりの数にのぼるが、残存の史籍から姓名を考証できるものは、留学生ではわずか20人ぐらい、学問僧では約80人から90人ぐらいである。留学生や学問僧たちは、帰国する時大量の絵巻、書籍、仏像、仏画、仏具などを持ち帰った。書籍だけをとってみても、9世紀末の『日本国見在書目録』によると、当時日本の漢文書籍は1579部、1万6千余巻あり、それには文学、歴史学、哲学、科学技術、芸術など各分野の書籍が含まれている。もちろん、これら全部が留学生や学問僧によって持ち帰られたわけではなく、当然そのほかのルートから日本に入ったものもある。当時も貿易船が行ったり来たりしていたので、この貿易船で運ばれた可能性もある。

図10: 遣唐使の年表³⁸

	出発年		帰国年	天皇・日本 年号	船路	おもな使節と随行・帰国した留学生・僧
遣唐使	①630	舒明天皇 2・8	632	舒明天皇 4・10	北路?	犬上御田鍬。(帰国) 旻
	②653	白雉4・5	654		北路?	吉士長丹、高田根麻呂、道昭(留学僧)

³⁶ 遣唐使の年表には20回と書いてあるが、⑥番や⑩番の年表がこの18回に入らなかった。

³⁷ 江上波夫、前掲書、42頁参照。

³⁸ 出典：野澤伸平(詳説日本史図録編集委員会)、前掲書、34頁参照。

③654		655		北路	高向玄理（唐で没）、河辺麻呂
④659	斉明天皇	661		北路	坂合部石布
⑤665	天地天皇	667		北路	守大石（送唐客使）
⑥667		668		北路	伊吉博徳（送唐客使）
⑦669	天地天皇	?		?	河内鯨
⑧702	大宝2・6	704・707		南島路	粟田真人、高橋笠間、山上憶良
⑨717	養老1・3	718		南島路?	多治比県守、阿倍安麻呂、玄昉（留学僧）、吉備真備・阿倍仲麻呂・井真成（留学生）
⑩733	天平5・4	734・736		南島路	多治比広成、（帰国）玄昉・吉備真備
⑪746			発遣中止		石上乙麻呂
⑫752	天平勝宝4	753・754		南島路	藤原清河、吉備真備（副使）、鑑真 ³⁹ 来日（753）
⑬759	天平宝字3・2	761		渤海路	高元度（迎入唐大使）
⑭761	天平宝字5・10		発遣中止		仲石伴、石上宅嗣
⑮762	天平宝字6・4		発遣中止		中臣鷹主（送唐客使）
⑯777	宝亀8・6	778・779		南路	佐伯今毛入、小野石根（副使）
⑰779	宝亀10・5	781		南路	布勢清直（送唐客使）
⑱804	延暦23・7	805・806		南路	藤原葛野麻呂、空海・最澄（学問僧）、橘逸勢（留学生）
⑲838	永和5・7	839・840		南路	藤原常嗣、小野篁（副使）、円仁（学問僧）
⑳894	寛平6・8		発遣中止		菅原道真

唐の初期から全盛期にかけての時期は日本の奈良時代にあたり、このころ、中国の文化は押し寄せる波のように次々と日本へ入っていった。日本から唐に派遣される使節団の規模も、初期の1回2百人余りから、後期には1回5百数十人にまで膨らんでいた。使節団は唐政府の手厚いもてなしをうけ、双方はいつも贈り物を交換した。唐朝からも数回にわたって遣日使や送日使が派遣され、これらの使節団も日本政府の心のこもった接待をうけている。

そもそも、なぜ唐からの影響が大きいのか。まず当時の唐王朝の事情をみよう。唐の特徴は2つあり、第1は、経済や文化の発展と第2は開明的な民族政策である。日本からの遣唐使たちが特にこの第1の特徴を学んで、特に文化を日本に知識をもって、実施された。

³⁹ 鑑真和上（688 - 763）：奈良時代中期の唐僧である。中国の揚州江陽県に誕生。戒師招請のため入唐していた栄叡、普照が、初めて鑑真に渡航を要請したのは743年、揚州大明寺においてであった。鑑真の名声はすでに高かったが、彼は直ちに渡海を決意し、難色を示す弟子たちに、「是は法事のためなり。何ぞ身命を惜しまん」と言ったと伝える。しかし、渡航は容易ではなかった。第1、4回目は役人に妨害され、第2、3、5回目は風浪にさえぎられ、とくに第5回目は難渋を極めた。鑑真は失明し栄叡は客死した。ようやく実現したのは753年（天平勝宝5）のことで、遣唐使大伴古麻呂の船に乗り、12月薩摩国阿多郡秋妻屋浦に到着。翌年2月に入京し、吉備真備より「今より以後、授戒伝律一に和上に任す」の勅を伝えられたという。4月には聖武上皇以下多くの人々が鑑真より菩薩戒を受け、賢璟、善謝らは旧戒を捨てて受戒した。755年、東大寺大仏殿の西に戒壇院をつくり、自らは同寺唐禅院に住して戒律の普及に努めた。翌年5月大僧都となる。この抜擢は彼の医学に関する専門的知識による貢献と、「学業優富、戒律清浄にして聖代の鎮護にたえ、僧尼の領袖」という高い評価によるものと思われる。また、757年（天平宝字元）には、「仏法を護持することは木叉（戒律）より尚きはなし」といい、戒律を学ぶものために、備前国の埴田100町歩が唐禅院に施入されたことも、鑑真らへの期待によるものであろう。ところが同年8月、「政事燥煩にして、敢えて老を勞せざれ」として大僧都の任を解かれる。翌758年には、故新田部親王の旧宅に「唐律招堤」の名を立てて、寺院を建立し始める。760 - 761年には東朝集殿が施入され、藤原仲麻呂家からは食堂が寄進された。鑑真は伝律と唐招提寺の充実に力を尽くしたが、生前金堂は完成しなかった。（金子啓明『奈良六大寺大観 唐招提寺2』岩波書店、1972年）（安藤更生『鑑真大和上伝之研究』平凡社、1960年）（平岡定海、中井真孝編『行基・鑑真』吉川弘文館、1983年）。

政治上には唐の第2代皇帝の太宗が王朝建国の7年目に均田令と賦役令を公布した。均田令は土地私有制のもとでは比較的实际にかなった土地制度である。農民が土地をもったこと、賦役⁴⁰の負担も比較的軽かったことによって、農業は急速に回復、発展し始めた。そのため農業と手工業の発展は、商業の勃興を促した。安定した貨幣、便利な水陸交通によって、長安、洛陽、揚州、広州、成都など、繁栄した都市も現れた。都市の内部には、長安の東市や西市などのように、たいいてい市とよばれる専門の商業区域が設けられていた⁴¹。やはり唐には農業に関する均田令と賦役令を公布された後、経済的にも発展し、都市作りもできるようになった。これは日本にとってよい見本になった。

日本の留学生や学問僧のなかには、中国に10年から20年、ときには30年以上も滞在する人もあり、その多くは学問を成し遂げ、帰国後、大いに活躍している。唐朝初めに帰国した高向玄理⁴²、南淵請安は、帰国後唐朝の律令制度を紹介し、後の孝徳天皇期の大化の改新を促し、それを指導する役割を果たした。大化の改新は貴族の世襲世禄制度を廃し、中央集権の政府を打ち立てた。中央の官制は唐朝の三省・六部にならって二官・八省・一台を設置し、兵制も唐の府兵にならって衛府軍団を設けている。このほか、班田製や租庸調法、文武天皇期の大宝律令なども、唐の制度の影響を直接うけたものであり、また平城京や平安京の建設も、唐の長安城の設計をもとにしたものである。

第4節 大化の改新と「改新の詔」、壬申の乱

「大化の改新」というのは、中大兄皇子と中臣鎌足によって、645年（乙巳＝いっし）6月に蘇我蝦夷・入鹿父子が討ち滅ぼされた事件（乙巳年の変とも称される）を起点とし、孝徳天皇即位後、646（大化2）年正月1日に宣せられたとされる「改新之詔」を中心として、650（大化6）年から654（大化10）年（白雉年間）にかけて行われた政治改革の総体を表現する学術用語である⁴³。

時系列に沿って見ていこう。

蘇我氏は蘇我稲目、馬子、蝦夷、入鹿の四代にわたり政権を掌握していた。推古天皇末年から皇極天皇の時代にかけて大臣として権勢をふるったのが、蘇我蝦夷である。推古天皇は次期天皇を明確に示さずに亡くなった。蘇我氏は厩戸王（聖徳太子）を介して天皇と結びつき、権勢を誇っていたが、しかし、推古天皇が亡くなると、蘇我蝦夷は聖徳太子の子である山背

⁴⁰ 賦役とは、農民のような特定階級の人々に課せられた労働である。公共への労働力としてはほぼ無給で働かされた。私有地における小作人の賦役は歴史上広く見られる。賦役は文明の始まりにも遡ることができ、最古の課税形態の一つである。いわゆる強制労働と比べると断続的で期間が限定的であるという違いがある。賦役の場合は通常一年のうち一定の日数を賦役として働くことになる。十分の一税のような課税と異なり、土地や作物、金銭を持たない者に対しても課すことができ、それゆえ経済的に未熟なうちは施行される傾向にある。

⁴¹ 江上波夫、前掲書、19頁参照。

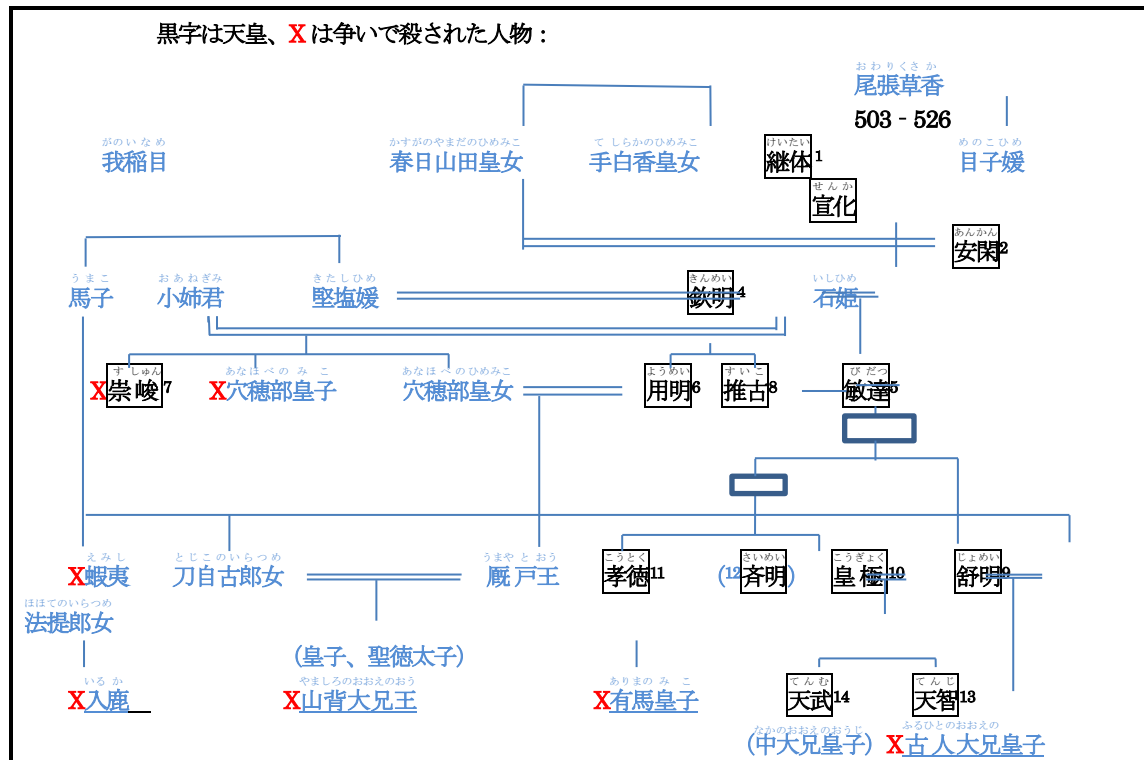
⁴² 高向玄理：（?-655?）7世紀半ばの学者、官人。百済系渡来人の漢人の子孫。高向玄理（たかむくのくろまるとも読み）高向黒麻呂とも称す。608（推古16）年から640（舒明12）年まで中国（随・唐）に留学。乙巳の変（645年）後の新政権では「国博士」に登用された。翌年遣新羅使となり、金春秋（のちの武烈王を伴い）帰国。時に冠位は小徳。新政権の中樞が分裂したのちの654（白雉5）年遣唐押使となり、新羅と接触したうゑ12月に入唐した。唐高宗に謁し、危急の際に倭王は新羅を救授せよとの璽書を授かる。時に冠位は大花下。唐で客死した。（山尾幸久『古代の日朝関係』塙選書93、1989年。

⁴³ 石上英一『律令国家と社会構造』名著刊行会、1996年。2頁参照。

大兄王を推す一派を抑え、舒明天皇を擁立した。有力な皇位継承の候補者としては、田村皇子と聖徳太子の息子の山背大兄王がいたが、山背大兄王を推薦した叔父の境部摩理勢を殺害している。『日本書紀』はこれを蝦夷の専横の一つに数えるが、父・馬子の死後、蘇我氏に対する内外の風当たりが強くなる中で、皇族や諸豪族との融和を重視して、蘇我氏との血縁関係のない舒明天皇を即位させたという説もある。蘇我氏は、そもそも聖徳太子との関係を深めることで権力を伸ばしてきた訳だから、皇族や諸豪族との融和のために舒明天皇を立てたという説には頷けるものがある⁴⁴。

舒明天皇が崩御した後は、皇后の皇極天皇を擁立した。蝦夷は息子の蘇我入鹿に紫冠（冠位十二階最高位大徳の色）を授けて大臣と擬し、弟を物部大臣とし、屋敷を宮上の門とよばせるなど、自らを大王に擬する行為があった。一方で子の入鹿は、643（皇極2）年、山背大兄王を襲って上宮王家一家を自殺に追いこみ、聖徳太子の子孫を滅ぼしている。

図 11：蘇我氏と厩戸王⁴⁵



(図 11 から明らかなように、蘇我氏は、一族の女子を妃にすることで、天皇家と深い関係を築いていた。とりわけ厩戸王は、父(用明天皇)方・母(穴穂部皇女)方の祖母が、ともに蘇我稲目の娘であり、みずからも馬子の娘刀自古郎女を妃としていることから、蘇我氏とのつながりが濃厚であった。アンダラインをした、入鹿、山背大兄王、有馬皇子、古人大兄皇子は、大化の改新で殺された。)

⁴⁴ 北村文治『大化改新の基本的研究』（吉川弘文館、1990年）、1-20頁参照。

⁴⁵ 出典：野澤伸平（詳説日本史図録編集委員会）、前掲書、33 頁参照。

蘇我氏の勢力拡大に危機感を抱いていた中大兄皇子（舒明と皇極の第二皇子）と中臣鎌足は、645年7月10日（皇極4年6月12日）、クーデタを起こした。入鹿を天皇の御前で殺害したのである。蝦夷のもとに与する者が集まったが、翌日、入鹿の屍を前にして、もはやここまでと悟ったからであろうか、蝦夷は邸宅に火をかけ、自害した。享年59であった⁴⁶。蘇我稲目以来、天皇家と深い関係を結び権勢を誇った蘇我氏が、ここに滅びたのである。この事件は乙巳の変と呼ばれている。皇極天皇は即日退位し、息子の中大兄皇子を天皇にしようとしたが、中大兄皇子は中臣鎌足と相談した結果、これを断った。中大兄皇子の叔父にあたる皇極天皇の弟、軽皇子が即位し、孝徳天皇となった。自分は皇太子となり政権の中枢に入った。これは、推古天皇の時、聖徳太子が皇太子でありながら政治の実権を握っていた顰に倣ったのだと思われる。

9月には、古人大兄皇子を謀反の罪で処刑した。皇子は、中大兄皇子の異母兄弟である。舒明天皇と蘇我馬子の娘・法提郎女の間生まれた子であり、蘇我氏の血を引いていたため、入鹿によって次期天皇と期待されていたのだ。乙巳の変の後に出家し、吉野へ逃れていたが、謀反の罪で捕らえられ処刑された⁴⁷。

図12：大化改新関係年表⁴⁸：

天皇	在位年間	年代	月	事項
舒明 593— 641	629—641	629	1	舒明天皇即位
		630	8	第1回遣唐使（大使犬上御田鍬）の派遣
		632	8	犬上御田鍬ら帰国
		640	10	南淵請安・高向玄理ら帰国
皇極 594— 661	642—645	642	1	皇極天皇即位
		643	11	蘇我入鹿、山背大兄王を襲撃し、自殺させる
		645	6	中大兄皇子・中臣鎌足ら、大極殿で蘇我入鹿を殺害、蘇我蝦夷は自邸で自殺（乙巳の変）
孝徳 ?—654	645（大化元年）—654（白雉5）	646		孝徳天皇即位。中大兄皇子、皇太子となるのはじめて年号を大化と定める。
			8	東国国司を派遣する
			12	難波長柄豊碕宮に都を移す
			1	改新の詔を出す
		647	3	薄葬令を出し、身分により墳墓の規模などを規定
				淳足柵をつくる
				磐舟柵をつくる
				冠位十九階を制定、八省・百官をおく
齊明 594— 661 （＝皇極）	655—661	655	1	齊明天皇即位（皇極の重祚）
		658	4	阿倍比羅夫を蝦夷の地に派遣
			11	有馬皇子（孝徳の子）、謀反の罪により処刑
		660		百濟滅亡
		661	7	齊明天皇没。中大兄皇子、称制を開始

⁴⁶ 北村文治、前掲書、1・20頁参照。

⁴⁷ 北村文治、同書、同頁参照。

⁴⁸ 出典：野澤伸平（詳説日本史図録編集委員会）、前掲書。39頁参照。

	663	8	白村江の戦い
--	-----	---	--------

646（大化2）年12月に都を飛鳥から摂津の難波長柄豊碕宮へ遷都した。その後、孝徳天皇と中大兄皇子は不和となり、653（白雉4）年に中大兄皇子が難波宮を引き払って飛鳥へ戻り、群臣もこれに従い、孝徳天皇は全く孤立して翌年に憤死する事件が起きた。この不和の背景には、孝徳天皇と中大兄皇子の間の権力闘争とも外交政策の対立とも言われている。皇太子の中大兄皇子は即位せず、母にあたる皇極天皇が重祚して斉明天皇となった。

政情不安は続き、658（斉明4）年に孝徳天皇の息子・有間皇子が謀反を起こそうとしたとして処刑された⁴⁹。大化の改新が、そもそも入鹿の暗殺で始まっているだけに、流血沙汰が多い政権である。

改新の詔：

645（大化元）年の乙巳の変により蘇我氏を排除し、新たに即位した孝徳天皇は、646（大化2）年正月1日に政治の方針を示した。これが改新の詔である。詔は大きく4か条の主文からなり、各主文ごとに副文が附せられていた。大別して二つの改新が見られた。まず何よりも、土地改革であり、私有地を廃してすべて国家所有とする公地公民制を導入した。そうして新たに地方行政組織を国・郡と定めて役人を中央から派遣した。さらに関所や防人を設け、要地を結ぶ伝馬などの交通を整えた。次に見られるのは、税制改革である。戸籍・計帳が作られ、それに基づいて田が支給されるという班田収授法が施行され、支給された田からはその広さや戸数に応じて税が徴収されることとなった。ほかにも労役・兵役である仕丁などの義務が庶民に負わされた。

図13：大化の改新の詔の内容⁵⁰：

- | |
|---|
| 第1条：公地公民製の原則 |
| － 天皇らのたてた子代の民と屯倉、豪族が所有する部曲の民（私有民）と田荘（私有地）の廃止 |
| － 豪族には食封、布帛を支給 |
| 第2条：中央集権の行政制度と軍事・交通制度の樹立 |
| － 地方行政区画・・・京師（京）の制定、畿内の範囲確定、国・郡（評）の設置 |
| － 地方官制・・・国司・郡司の任命 |
| － 軍事施設・・・関塞・斥候（北辺の守護兵、のろしをつかさどる人などの説あり）・防人の設置 |
| － 交通制度・・・駅馬・伝馬の設置 |
| 第3条：班田制の制定 |
| － 戸籍・計帳の作成、班田収授の制定 |
| － 里の設置・・・50戸1里、里長を任命 |
| － 町段歩制・・・360歩＝1段、10段＝1町 |
| － 租稲・・・段別の租稲（2束2把） |
| 第4条：新税制の施行 |
| － 田の調・戸別の調・・・調副物の徴収 |
| － その他・・・兵士、仕丁、庸、采女 ⁵¹ |

⁴⁹ 北村文治、前掲書、1-20頁参照。

⁵⁰ 出典：野澤伸平（詳説日本史図録編集委員会）、前掲書、39頁参照。

⁵¹ 采女：宮中の女官の一。天皇・皇后のそば近く仕え、日常の雑役にあたる者。律令制以前には地方の豪族が、律令制では諸国の郡司以上の者が一族の娘のうち容姿端麗な者を後宮に奉仕させた。うねべ。（三省堂スーパー大辞林）

図14：新政府の中枢：内臣の職掌は不明、国博士は政治顧問と考えられている。いずれも、新政府の政策立案に深く関わっていたと推測される⁵²。

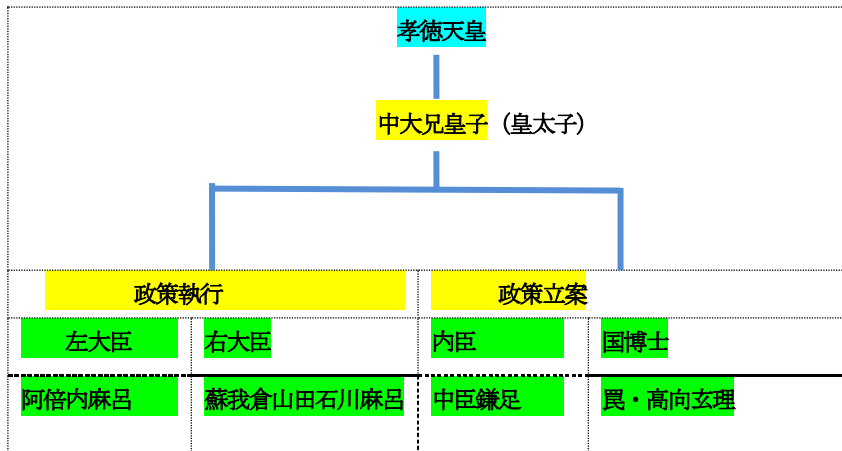


図15：白村江の戦い⁵³

『日本書紀』の改新の詔の文書については、奈良時代に書き替えられた、つまり、潤色されたものであるということが論じられている。しかし大化の改新は後世の律令制に至る端緒であったことも間違いなく、詔から実践された公地公民制、租庸調の税制、班田収授法などの主要政策は、地方社会への影響が大きいものばかりであり、これらの政策が浸透するには相当の時間を要したと考えられる。この詔の改革は、大化年間だけにとどまらず以降の律令完成までの一連の諸改革をいうとする解釈が近年は強い。

改新後、即位した孝徳天皇と中大兄皇子は不和となり、653（白雉4）年に中大兄皇子が難波宮を引き払って飛鳥へ戻った。群臣もこれに従い、孝徳天皇は全く孤立した。そのこともあって翌年(654＝白雉5年)に孝徳天皇は憤死した。この不和の背景には、孝徳天皇と中大兄皇子の間の権力闘争とも外交政策の対立とも言われている。皇太子の中大兄皇子は即位せず、母の皇極天皇が重祚して斉明天皇となった。

⁵² 出典：野澤伸平（詳説日本史図録編集委員会）、前掲書、39頁参照。

⁵³ 出典：野澤伸平（詳説日本史図録編集委員会）、前掲書、41頁参照。

655(斉明元)年、高句麗・百済連合は新羅に侵攻したが、唐の援軍により新羅が反撃した。斉明天皇と中大兄皇子が対外政策として最も重要視したのは、朝鮮半島の情勢である。百済が660(斉明6)年に唐・新羅に滅ぼされたため、朝廷に滞在していた百済王子・扶余豊璋を送り返し、百済復興を図った。斉明天皇は降伏した百済の復興のため授軍を送ったが、661年8月24日(斉明7年7月24日)に、斉明天皇が急死した。代わりに百済救援を指揮するために中大兄皇子は筑紫に滞在し指揮をとった。663(天智2)年になると、朝鮮半島における百済滅亡とこれを支援してきた大和の軍勢と新羅と唐の連合軍の間で戦争となり、大和王権は白村江の戦いにおいて大敗した⁵⁴。

この敗戦によって、大和王権は対半島進出政策をやめ、それどころか新羅唐連合軍の侵攻に備えた日本領域の防備へと政策を転換する。664(天智3)年に対馬・壱岐・筑紫に防人と烽をおき、筑紫に水城をつくる。665(天智4)年には筑紫に大野城、基肄城を築き、667(天智6)年には都を地の利の良い大阪湾沿いの奈良の飛鳥から、一層奥まった、しかし水運がよく守りやすい琵琶湖沿いの大津(近江大津宮)に移した。さらに同年には大和に高安城、讃岐に屋島城、対馬に金田城まで築城する。この対外的な危機の中で、日本という国名も生まれ、日本という国家も意識されるようになるのである。

中大兄皇子は、皇太子として大化の改新を成し遂げて以来、政権の中枢にあり、政治を実際に動かしてきていた。母の斉明天皇の急死後も即位せず、皇太子のまま政治を執る「称制」を行っていたが、大津京遷都を機によりやく即位した。667年4月17日(天智6年3月19日)に飛鳥から近江大津宮(現在の津市)へ遷都し、668年2月20日(天智7年1月3日)に即位した。668年4月10日(天智2月23日)には、同母弟・大海人皇子(のちの天武天皇)を皇太弟とした。669(天智8)年には、大化の改新において中大兄皇子と共に蘇我氏討伐にあたった中臣鎌足が、藤原を賜姓された。

現在に伝わっていないため、内容についてはわからないが、日本初の法典「近江令」22巻の編纂や、同じく日本初の全国的な戸籍「庚午年籍」を手がけるなど、律令体制を磐石にすることに力を注いだ。庚午年籍の作成によって、徴税と徴兵を行いやすくなった。

669(天智8)年から大宝令が出る702(大宝2)年までの33年間、遣唐使は派遣されなかった。日本が律令国家として急速に政治制度が整備されるのは、この遣唐使中止期間のことである。この期間は中国から学んだものを消化して日本化した律令国家、つまり、古代天皇制国家をつくる過程であったと考えることができる。この一番肝心な時期に、遣唐使を派遣していれば、それはそのまま唐王朝の模倣になってしまう可能性がある。そうすると当然のことながら、朝鮮がそうであったように唐からの圧倒的な影響は避けることができない。唐のイミテーションになってしまう。唐のミニ国家として、唐の属国のような存在になってしまう。権力闘争が一段落し、もちろんこの後壬申の乱もあるのだが、それでも天皇中心の政治という流れはそのまま継承されたので、権力闘争、とりわけ豪族との権力闘争は一段落したと考えることのできるこの段階で、随と唐の政治制度や文化を積極的に受け入れながらも、日本独自の古代国家の建設のためには、この33年間の遣唐使派遣の中止は絶対に必要

⁵⁴ 森公章『「白村江」以後』講談社選書メチエ132、1998。12-142頁参照。

だったのではないだろうか⁵⁵。

さて、壬辰の乱は、日本古代最大の内乱であり、天智天皇の太子・大友皇子（弘文天皇の称号を追号）に対し、皇弟・大海人皇子（後の天武天皇）が地方豪族を味方に付けて反旗をひるがえしたものである。反乱者である大海人皇子が勝利するという、日本史上例の少ない内乱であった。名称の由来は、天武天皇元年は干支で壬申（じんしん、みずのえさる）にあたることによる。大海人皇子は天智天皇の実弟で、大友皇子は天智天皇の長子である。両者は、叔父・甥の間柄である。きわめて親しい関係であるが、天智天皇の後継者の地位をめぐる争い、ついに内乱に突入するにいたったものである⁵⁶。

壬申の乱：

天智天皇は当初、弟の大海人皇子に即位を継承させるつもりだったが、晩年に心変わりする。671年1月2日（天智9年11月16日）に第一皇子・大友皇子（弘文天皇の称号を追号）を史上初の太政大臣とした。天智天皇が病床に伏すと、671年11月23日（同天智10年10月17日）大海人皇子は大友皇子を皇太子として推挙し、自ら出家を申し出、吉野宮（奈良県吉野）に下った。天智天皇は大海人皇子の申し出を受け入れたが、天皇のこの心変わりが、壬申の乱の原因になる⁵⁷。

672年1月7日（同天智10年12月3日）、近江宮において天智天皇が46歳の若さで崩御する。大友皇子が跡を継ぐが、年齢はまだ24歳に過ぎなかった。出家し吉野に潜伏していた大海人皇子は、天智天皇の死の翌年、すなわち天武天皇元年6月24日（7月24日）に吉野を脱出し、東国で挙兵した。大海人皇子の下には多数の地方豪族が集まった。彼らは天智天皇の政治に不満を抱いていたのである。大海人皇子は、大津宮を攻撃し、大友皇子を自害させた。飛鳥浄御原宮に遷都し、天武天皇として即位した。

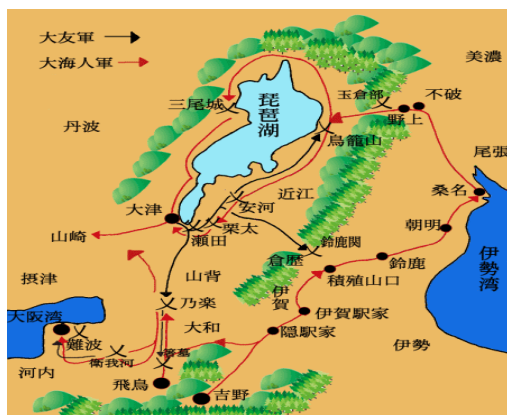


図16：壬申の乱の地図⁵⁸

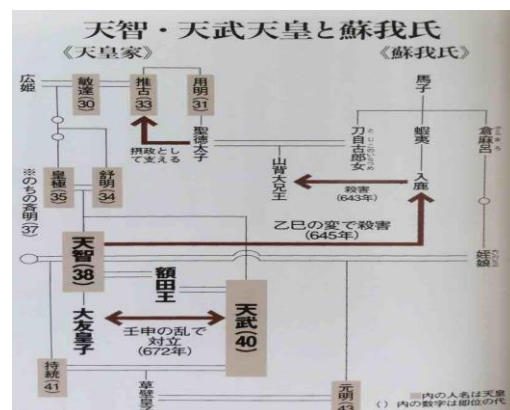


図17：天智・天武天皇と蘇我氏⁵⁹

⁵⁵ 江上波夫、前掲書、40頁参照。

⁵⁶ 星野良作『壬申の乱研究の展開「壬申の大内乱」』吉川弘文館、1997。65頁参照。

⁵⁷ 直木幸次郎『日本古代国家の成立』講談社学術文庫、1996。173頁参照。

⁵⁸ 出典：後藤克典、『CG日本史シリーズ⑭、飛鳥から平城京へ』2009年。7-8頁参照。

⁵⁹ 出典：後藤克典、同書。同頁参照。

第5節 「京」の形成と文化

国家としての日本が確立してくるにしたがって、それに見合った都城の姿が模索された。最初は天皇の宮殿程度のものであったのが、中国からの文明の輸入により、律令国家に相応しい形へと進化していった。ここでは飛鳥京から藤原京を経て平城京に至る道を辿ってみよう。

飛鳥京から藤原京、平城京へと続く歴史は、日本に「京」が誕生する歴史だった。天皇や身分の高いもの住む場所としての「宮」を中心とし、その宮が存在する場所として栄えたのが「京」である。しかし、日本ではこれまで天皇が変わるにつれて宮の場所も変わっていく「歴代遷宮」が通常だった。しかし、数年ごとに「宮」が変わる不安定な状況では「京」が大きく発達していくことは難しかった。推古天皇時代の飛鳥豊浦宮から持統天皇によって藤原京へ遷都されるまでには実に10を数える宮が、飛鳥地方一帯に作られている。単一の宮ではないとはいえ、基本的にこの地域に宮が固定されたことで、時間の経過とともに様々な施設が地域的に分散されながら出来上がっていった。つまり、飛鳥地方は時とともに「京」としての要素を備え、「歴代遷宮」から固定した京、つまり都へと変化していく転換期と言えるだろう。

天武天皇亡き後、皇太子の草壁皇子が早逝したので、690年2月14日（持統4年1月1日）、天武天皇の皇后が持統天皇として即位した。実質的に政治を行った初めての女帝だと言われている。持統天皇の治世は、天武天皇の政策を引き継ぎ、完成させるもので、飛鳥浄御原令の制定と藤原京の造営が大きな二本柱であった。新しい京の建設は天武天皇の念願であり、既に着手されていたとも、持統天皇が開始したとも言われる。

京、すなわち都城と律令の関係であるが、都城は日本の首都であり、天皇の居所であるとともに政府の所在地であった。日本の中央集権的な古代国家にとっては、いわば中枢になるのである。日本における都城の成立は、律令に基づいた中央集権的な律令体制が出来上がってくるのと、時期的に非常に密接な関係にある。さらに日本の律令制は宮都の構造の変化とかわり合いながら展開をしていった。

西暦694（持統8）年、持統天皇は律令国家としての礎となるべく、都市計画に基づいた「京」として、藤原京を建設した。そもそも、この都市のイメージは、中国の古典である『周礼』に基づく街づくりだった。当時は約30年にわたって唐との国交も途絶えており、学ぶものがなかった日本においては、手本とすべき都市建設についての知識も少なく、もっぱら書物に頼らざるを得なかった。

藤原京の中心に位置した宮殿は、東西925メートル、南北907メートルとこれまでの宮に比較して格段に大型化し、その中には政治・儀式の場や役所など、数多くの建物が計画的に配置された。礎石を用いた瓦葺の建物で、赤い柱や緑の窓、金色の飾り金具が使われるなど、中国的建築様式の影響が色濃く映し出されていた。これは、地面に穴を掘って柱を立て、板葺屋根を用いる、飛鳥京時代までの伝統的な建築方法とは一線を画するものだった。

宮の周辺は条坊による碁盤の目状の町割りがなされ、官僚たちが位に応じた形で宅地を割り当てられた。また、農民に対しては、耕作する田を分け与え、収穫から税を徴する目的で条理と呼ばれる土地区画を進めた。こうした京づくりを通じて、律令国家を支える国家基盤

が形成された。

薬師寺は、680（天武9）年、天武天皇の発願により、飛鳥の藤原京（奈良県橿原市城殿〈きどの〉町）の地に造営が開始され、平城遷都後の8世紀初めに現在地の西ノ京に移転したものである。ただし、飛鳥の薬師寺の伽藍も10世紀頃までは引き続き存続していたと見られる。

『日本書紀』の680（天武9）年11月12日条には、天武天皇が後の持統天皇である鸕野讃良皇后の病氣平癒を祈願して薬師寺の建立を発願し、百僧を得度（出家）させたとある。薬師寺東塔の屋上にある相輪支柱に刻まれた「東塔擦銘」（「さつ」は木扁に「察」）にも同趣旨の記述がある。しかし、天武天皇は寺の完成を見ずに686（朱鳥元）年没し、伽藍整備は持統天皇、文武天皇の代に引き継がれた。

688（持統2）年、薬師寺にて無遮大会（かぎりなきおがみ）という行事が行われたことが『書紀』に見え、この頃までにはある程度伽藍が整っていたものと思われる。『続日本紀』によれば、698（文武2）年には寺の造営がほぼ完成し、僧を住まわせている。この創建薬師寺は、藤原京の右京八条三坊の地にあった。大和三山の畝傍山と香久山の間にあたる橿原市城殿町に寺跡が残り、「本薬師寺（もとやくしじ）跡」として特別史跡に指定されている。

こうしてできた藤原京もわずか16年で捨て去られた。

710（和銅3）年には新たな「京」、平城京が誕生する。奈良盆地北部に誕生した人口10万人の巨大都市が、平城京である。唐の長安をモデルとし、奈良の枕詞ともなった「青丹よし」の言葉通り、唐様の青い瓦に丹（朱色）塗りの柱を用いた、東西約6、3キロ、南北約4、7キロ、東京ドーム440個分にも相当する壮大な「京」は、当時の知識と技術の粋を結集し、精密に計算された都市計画に基づいて建設された。

平城京は基盤の目状に、南北に9本の「坊」、東西に10本の「条」とよばれる大路が走る条坊制という構成であった。さらに、この「坊」と呼ばれる一区画を16の小区画に分ける小路が縦横に走り、この「坪」と呼ばれる小区画が居住区として分け与えられていた。こうした区画整理の誤差が1000分の一の精度でなされていたことから、測量をはじめとした当時の技術レベルの高さがうかがえる。

唐の物語から学んだ最新鋭の街作り：

羅城門は、古代、平城京や平安京といった条坊都市の中央を南北に貫いた朱雀大路の南端に構えられた大門である。事実上の都の正門ともいうべき門であった。「羅城」とは、中国では都を守る城壁としての役割を担うものだった。つまり、羅城とは都市をぐるりと囲んだ都市城壁のことであり、中国の城郭都市では、その羅城は石や煉瓦で築かれていた。ところが、中国と違って、そもそも外敵の脅威にさらされることのない日本では、この城壁自体不要のものだった。そのため、この羅城も都全体を囲むものではなく、正面部分に重層の大きな門が建てられ、その東西に500メートルずつ、全長でも1キロ程度で途切れていたと考えられている。

この羅城門から路面幅 72 メートル、全長 3,8 キロのメインストリートが、平城宮の正門、朱雀門まで続いていく。これが朱雀大路である。通常の大路は 21 メートル程度の幅であるから、朱雀大路の大きさがわかるだろう。この朱雀大路に面した住居や官庁は、大路に向けて門を開くことは許されていなかった。つまり、このメインストリートは、政治的な役割を持つイベントのためのスペースであり、国家の威厳を誇示するためのものだった。朱雀大路の両側には築地塀が建ち、その内側には排水溝の役目を果たす大きな溝が走っていたが、路面自体は特に舗装などもされず、単に土を固めただけのシンプルな作りだった。

朱雀大路の終点に位置していたのが朱雀門で、この入母屋造りの重層の門をくぐると、平城宮が姿を現す。高さ 5 メートルほどの築地大垣と呼ばれた高い壁で周囲を囲まれた宮は、天皇の生活スペースをはじめ、政治や儀式の場、さらには様々な役所が立ち並ぶ、まさに平城京の心臓部と呼ぶべき場所であった。

朱雀を入るとまず、築地回廊に囲まれた広大なスペースの北側に位置する大極殿と 4 堂からなる朝堂院があるのだが、実はその東側にも、やや小ぶりながら礎石瓦葺きの大極殿と 12 堂からなる朝堂院が存在していた。幅 44 メートル、奥行き 19, 5 メートル、高さ 21, 4 メートルと推測される巨大建造物だった中央の大極殿は、海外からの使節をもてなしたり、即位・朝賀といった儀式を執り行うためのイベントスペースとして活用されていた。これに対し、東の大極殿はその背後に天皇の住居である内裏や様々な役所が立ち並んでいたように、実際の業務を行うための場所だったと考えられている。このことから、遷都の詔からわずか 1 年半で移り住んだため、巨大な中央の大極殿の建築が間に合わず、ひとまずその東側に実務をこなす場所としての第二施設を建設していったのではないかと推測されている。

役人たちの仕事場であった朝堂院の南には、朝集殿院と呼ばれる建物が東西に各 1 棟ずつ存在した。これは役人たちが出勤前に集合し、衣服を整えたり、門が開くまでの時間を待ちたりするスペースだった。なお、東の朝集殿院については、のちに唐招提寺の講堂として移築され、切妻造りから入母屋造りに改修されはしたものの、現在もその形をとどめている。

平城京の寺院群

奈良の薬師寺

680（天武 9）年、天武天皇が皇后（後の持統天皇）の病氣平癒を願って薬師如来を安置するために建立したが、その完成を待たず天武天皇が没し、持統天皇となった皇后によって本尊の薬師如来が開眼し、698（文武 2）年、藤原京において完成する。しかし、718（養老 2）年の平城遷都に伴い現在の場所に新築されることとなり、藤原京の薬師寺は「本薬師寺」と改名される。造堂は 808（大銅 3）年頃まで続くが、数度の災害や火災からおおよそ 500 年、1976（昭和 51）年に金堂、1981（昭和 56）年には西塔、中門が 1984（昭和 59）年、1991（平成 3）年に回廊の一部、さらに 2003（平成 15）年には大講堂も復元され、本来の姿を取り戻した。

奈良の東大寺

華嚴宗大本山寺院で「奈良の大仏」として知られる盧舎那仏が本尊。別名「金光明四天王護国之寺」で、8世紀に聖武天皇が建立した。画像の南大門（国宝）は、中国・宋から伝わった建築様式の大仏様を採用したもので、《貫》と呼ばれる、柱を貫通する水平材を多用して構造を堅固にし、天井を張らず構造材をそのまま装飾とする工法である。門内左右には金剛力士像と石造獅子一對（重文）を安置しており、962（応和2）年に台風で倒壊後、1199（建久10）年に復興された。起源は8世紀前半に若草山麓に建てられた金鐘寺とされている。

奈良の興福寺：藤原氏が保護した南都四大寺のひとつ

668（天智8）年に藤原鎌足が重い病気を患った際、夫人の鐘王女が夫の回復を祈願して、釈迦三尊、四天王などの諸仏を安置するために造堂したと伝えられている、山背国「山階寺」を起源とし、飛鳥時代には「厩坂寺」、平城遷都の際には藤原不比等の計画によって移されるとともに「興福寺」に改名をしている。藤原氏の氏寺として発展し、奈良時代には南都四大寺、平安時代には南都七大寺のひとつとされ、鎌倉時代には大和守護職を勤めるまでになるが、1717（享保2）年に北円堂、東金堂、食堂以外の伽藍が消失した。以後、時間をかけて復興され、現代では法相宗の大本山として知られている。

奈良の唐招提寺

天平時代を代表する建造物で、時の政府から懇願され、苦心の末、唐より来日した鑑真和尚の私寺として始まった寺である。当初は講堂や新田部親王の旧宅を改造した軽蔵、宝蔵などがあるだけだったが、8世紀後半、鑑真和尚の弟子のひとりであった如宝の尽力により金堂が完成する。国宝、金堂の間口は七間、奥行四間で、寄棟造のどっしりした建物ながら、全面の八本の円柱によって深い奥行きを与える見事な建造物である。創建当時は、唐の寺に習い華やかな朱塗りであったと推測されている。1998（平成10）年に世界遺産に登録されたが、2000（平成12）年からは10年をかけての平成大修理が行われている最中である。

唐代の中国は仏教が盛んで、様々な宗派が林立していた。唐で成立した各宗派は相前後して日本へ伝えられている。653（白雉4）年に入唐した元興寺の道昭は、長安で玄奘から法相を学び、つづいて相州の隆化寺で禅を学び、帰国後、奈良に寺院を造営して、日本の法相宗（北宗禅）を伝えた始祖となった。718（養老2）年唐より帰国した道慈は、日本三論宗の名僧である。長安の大福先寺の道璿は、736（天平8）年日本学問僧の招きに応じて日本へ赴き、大安寺で『華嚴經』の講義を行い、華嚴宗を日本に伝えた始祖となった。

804（延暦23）年入唐した学問僧最澄は、天台の国清寺で天台宗を学び、經典230部を持ち帰り、日本天台宗の祖師となった。最澄は平安時代の著名な入唐八家の一人である。最澄と同じ時期に入唐した空海は長安の青竜寺で密教を学び、帰国のときに大量の中国新訳經典と梵字經疏を持ち帰った。そのなかには、唐の玄宗皇帝の晩年から肅宗、代宗にかえて不空によって訳された密蔵の大部分も含まれている。空海は日本真言宗の大師で、最澄とともに

日本の仏教史上だけでなく、日本の文学、芸術、絵画、彫刻、書道などの分野にも大きな影響を与え、また中国の筆、墨の製法も日本に伝えている。日本の学者たちはこの二人を春の蘭と秋の菊にたとえて、平安時代に唐の文化を伝えた功績を称えている。また空海の『文鏡秘府論』と『篆隸万象名義』は中国文学の批判と文字学についての重要な著作であり、中国と日本の文化交流にとってたいへん貴重なものである。空海のもう一つの著作『性霊集』は日本の漢文学にきわめて大きな影響を与えている。

図18：天平文化の特色と史書・文学⁶⁰

時期	8世紀初頭 - 8世紀末	
中心地	平城京	
担い手	聖武天皇・光明皇后、貴族ら	
特色	① 平城京中心の高度な貴族文化 ② 盛唐文化の影響が強い、国際色豊かな文化 ③ 鎮護国家思想に基づく仏教文化	
おもな 史書・ 文学	歴史書	『古事記』稗田阿礼が誦習、太安万侶が筆録『日本書紀』（舎人親王ら編）六国史【日本書紀（720年・養老4）、続日本紀（797年・延暦16）、日本後記（840年・承和7）、続日本後記（869年・賞玩11）、日本文徳天皇実録（879年・元慶3）、日本三代実録(901年・延喜元)】の最初
	地誌	『風土記』常陸・出雲・播磨・豊後・肥前が残存
	文学	『懷風藻』（天智朝以降の作品）現存最古の漢詩集 『万葉集』（大伴家持?編）現存最古の和歌集

第6節 天武天皇の政治と『古事記』『日本書紀』の編纂

実力で天皇の地位を獲得した天武天皇は、神々と仰がれて国政の全権を一手に握った。大和政権の王たちがめざしていた天皇中心の政治体制を実現したのである。天武天皇は太政大臣や左右大臣を決めず、有力豪族を政権の首脳部から排除し、皇后の鸕野讃良皇女（天智天皇の娘、のちの持統天皇）などの皇族を補佐として政治をとった。官制の充実に努め、のちの大宝令で完成する二官八省の官制の原形は、この天武朝にあると考えられる。675年（天武4年）に豪族所有の部曲（私有民）の廃止や、山林原野の収公が令せられたのは、統一国家の基盤になる公地公民制の実施を意味した⁶¹。勇武な性格であったと伝えられ、旧豪族の勢力を排して在位10年の間、前述のように一人の大臣も置かず、皇后（のちの持統天皇）とともに天皇中心の皇親政治を行った。

『万葉集』巻19におさめられた歌は、次のように謳っている。

おおきみは神にしませば
赤駒の腹這う田井を都となしつ（大將軍贈右大臣伴卿）
おおきみは神にしませば
水鳥のすだく水沼を都となしつ⁶²

⁶⁰ 出典：野澤伸平（詳説日本史図録編集委員会）、前掲書。55頁参照。

⁶¹ 直木幸次郎、前掲書、174－175頁参照。

⁶² 佐々木信綱編『万葉集 下巻巻19』岩波文庫、1920。289頁。

歌にある「おおきみ」とは、天武天皇のことである。「おおきみは神にしませば」は「大君は神でいらっしゃるから」という意味で、田や水沼を都に変貌させたことをあげながら、壬申の乱に勝利して即位した天武天皇を、「神」としてたたえる当時の豪族たちの心情をここに見てとることができる

天武天皇は、「太陽神・天照大神の子孫である天皇」という考え方を広め、この時代から天皇は現人神と捉えられるようになった。また、皇子に親王の称号を与えるなどして政治体制を強化し、天皇の権威を支える祭祀や儀礼を整えた。天武天皇は神道を復活させ、天皇が即位した後、最初に行う大規模な新嘗祭「大嘗会」は、天武・持統時代に始まったとされている。新嘗祭は天皇が秋の新穀物を神に捧げる行事で、現在の暦では、勤労感謝の日である。皇祖神である天照大神を祀る伊勢神宮の式年遷宮（20年ごとの社殿建て替え）は、天武天皇の時代に定められた。神祇制度が整備される一方で、仏教も保護された。国家仏教への統制が進められ、国家が造営費用を負担する大寺がたてられたのもこの頃からである。朝廷は神道、仏教の整備・統制によって、国家の精神的支柱を確立していた。

そして、天武天皇は、『古事記』や『日本書紀』の編纂を命じた。物部氏が587年に滅亡して以来、神道は政治勢力としてはその力を失っていたが、天武天皇の尽力で天皇家の存立を確かなものとする宗教として、その命脈を何とか保つことができたのである。『古事記』の中で、日本の国生みから天皇家の話までが語られている。

図19：律令国家への道⁶³

天皇		年代	月	事項
中大兄皇子 (称制) 661-668		663 664 665 667	8 2 8 3 11	倭の遠征軍、唐・新羅軍と戦い大敗（白村江の戦い） 冠位十六階を制定、氏上・民部・家部などを定める 対馬・壱岐・筑紫などに防人と烽をおき、筑紫に水城をつくる 筑紫に大野城・基肆城を築く 都を近江大津宮に移す 大和に高安城、讃岐に屋島城、対馬に金田城を築く
天智 626-671 (弘文)	668-671	668 669 670 672	1 10 2 6	中大兄皇子即位、近江令を制定する(?) 中臣鎌足、藤原の姓を賜る。鎌足、死去 全国的に戸籍（庚午年籍）をつくる 壬申の乱がおこる（7月大海人皇子勝利）
天武 ?-686	673-686	673 675 681 684 686	2 2 2 10 9	大海人皇子、飛鳥浄御原宮で即位 諸氏に与えた部曲を廃止する 律令の編纂を開始する 八色の姓を制定する 天武天皇、死去
持統 645-702	690-702	689 690 694	10 6 9 12	大津皇子、謀反を理由に逮捕（大津皇子の変） 飛鳥浄御原令を施行する 戸令により戸籍をつくらせる（庚寅年籍） 藤原京に遷都

⁶³ 出典：野澤伸平（詳説日本史図録編集委員会）、前掲書。41頁参照。

文武 683 - 707	697 - 707	701	8	大宝律令が完成（702年10月、施行）
-----------------	-----------	-----	---	---------------------

古代天皇制国家の形成は、排仏派の、つまり開明派の蘇我氏が、排仏派の物部氏を完全に排除することによってなされた。排仏派勢力は、古代天皇制形成期の権力闘争で破れ、その命脈を一度は断たれたのである。対外的危機を背景に、随や唐の帝国の文物を積極的に取り入れて中央集権化を進める大和王権の動きは、幕末明治維新の時に、まさに攘夷をするために西洋世界の文物を積極的に取り入れ西洋化を推し進めた動きと似ている。随帝国の出現、そして、朝鮮の新羅と結んだ唐帝国は、朝鮮半島から日本を完全に排除した。白村江の戦いでの敗戦は、日本にとって非常に衝撃であった。独立国としての存続の危機にさらされたと言ってもいいだろう。それは、天智天皇の時代に各地に作られた防御施設を見れば分かる。対外的な危機が、日本を国家として意識させたとも言える。唐帝国の属国になることなく独立国であり続けるためには、まさに急激な国家の整備が必要であった。

聖徳太子によって切り拓かれた、中国からの儒教や仏教、そして様々な文物や政治制度や法を取り入れることで、強大な中央集権国家を作るとするのは、この時代の日本にとって急務であったといっているであろう。それは、日本の独立のためには不可避のものであった。聖徳太子、中大兄皇子（天智天皇）、そして天武天皇と続く時代は、日本の国家的な、対外的な危機の時代であった。その危機意識を多くの日本人が共有していたことが、ある意味強引な中央集権国家の形成が、それほど大きな反対や抵抗を受けることなく成功を収めることができた理由ではないだろうか。

古代天皇制国家を形成するには、排仏派ではなくて、普遍性をもった儒教や仏教が必要とされた。儒教と仏教は、まさに文明であった。帝国の文明を貪欲に摂取して文明化してこそ、帝国の周辺諸国は生き延びることができる。遣隋使や遣唐使によって中国文明を貪欲に摂取して、国家秩序を必死に整える古代日本の姿は、ヨーロッパ諸列強の圧迫を受けながら、西洋の文物を精力的に取り入れ「富国強兵」を行うことで、アジアで数少ない植民地にならなかった明治日本を彷彿とさせる。佐久間象山の「和魂洋才」ならぬ「和魂漢才」である。

アジア世界が風雲急を告げるのは、お隣の中国に統一王朝である隋が建国されたことである。隋は短期間に滅びるが、隋を継承発展させた唐は、新羅と結んで朝鮮半島から日本を完全に排除した。白村江の戦いでの敗戦は、日本にとってものすごい衝撃であったと思われる。独立国としての存続の危機にさらされたと言ってもいいだろう。それは、天智天皇の時代に日本海沿岸の各地に作られた防御施設を見れば分かる。対外的な危機が、日本を国家として意識させたとも言える。「日本」という名称が使われるようになったのも、この時代である。唐帝国の属国になることなく独立国であり続けるためには、まさに急激な国家体制の整備が必要であった。

中国からの儒教や仏教、そして様々な文物や政治制度や法を取り入れることで、強大な中央集権国家を作るとするのは、この時代の日本にとって急務であったといっているであろう。それは、日本の独立のためには不可避のものであった。聖徳太子、中大兄皇子（天智天皇）、そして天武天皇と続く時代は、日本の国家的な、対外的な危機の時代であった。その危機意

識を多くの日本人が共有していたことが、ある意味強引な中央集権国家の形成が、それほど大きな反対や抵抗を受けることなく成功を収めることができた理由ではないだろうか。

古代天皇制国家を形成するには、伝統的な神道ではなくて、普遍性をもった儒教や仏教が必要とされた。儒教と仏教は、まさに文明であった。遣隋使や遣唐使によって中国文明を貪欲に摂取して、国家統一を成し遂げ国家秩序を必死に整えることで、古代日本は、中国の属国となることなく独立を維持できたのである。

対外的危機を背景に聖徳太子から始まった日本の古代国家建設の歩みは、壬申の乱の政権を握った天武天皇の統治で一応の完成をみた。それゆえに、天皇家の正当性あるいは正統性を担保するためには、天孫降臨の神話と神道が必要とされたのであろう。これが、第3章で分析していることである。出雲神話を採取している『古事記』は、それを提供している。宣長は、日本には中国のような「易姓革命」がないこと、「万世一系」こそが日本の特徴として挙げているが、それは、律令制の完成者とも言っている天武天皇によってその道筋がはっきりとつけられたのである。

<補論>

和魂漢才と菅原道真

「和魂漢才」という用語は、平安中期の菅原道真によって使用された言葉である。当時「和魂漢才」は、「やまとだまし・からざえ」と言った。

すでに見てきたことから明らかなように、古代天皇制国家の形成は、中国渡来の文明によって形成された。聖徳太子の17条の憲法に始まり、律令制度そのものも中国文明の影響、儒学や仏教を取り入れることによって日本の古代国家は形成されたのである。その中国文明を「漢才」あるいは「からざえ」といった。支配階層である貴族層は、学問の基礎を漢籍に「からざえ」に置いていた。それは、古代国家の形成期から江戸幕藩体制が終焉するまで続いた。統治のイデオロギーも学問もその主をなしたのは、儒学であった。

「大和魂」の語・概念は、「漢才」という語・概念に対してうまれたとされ、「和魂漢才」ということもあった。それは「漢才」すなわち中国などから流入してきた知識・学問をそのまま日本へ移植するのではなく、あくまで基礎的教養として採り入れ、それを日本の実情に合わせて応用的に政治や生活の場面で発揮することであった。

遣隋使と遣唐使

600（推古8）年から遣隋使が派遣されたが、最初の遣隋使は不明である。607（推古15）年には、小野妹子が遣隋使として知られている。614（推古22）年までの派遣し続けている。

図1：遣隋使年表

	出発年	帰国年	おもな使節と随行・帰国した留学生・僧
遣隋使	600		不明（隋書に記述あり）
	607	608	小野妹子、隋使裴世清を伴い帰国

608	609	小野妹子（裴世清の送使）、高向玄理、南淵請安（留学生）、旻（留学僧）を伴う
610		不明
614	615	犬上御田鍬、百濟使を伴い帰国

遣唐使の派遣は、630（推古38）年から894（寛平6）年まで派遣され、その期間は、だいたい260年間ぐらいである。この長い期間に唐から流入した文化・政治・思想などが多く、日本の政府や社会によって吸収された。日本の外から日本文化を見ると、どれが日本文化なのか、どれが中国あるいは当時の漢才の文化なのか、区別しにくい。両方とも東アジアの文化といわれ、中国が大きくて、古くからの文明があるので、日本の外から見ると日本文化は中国文化とおなじくされたこともある。

図2：遣唐使の年表

	出発年		帰国年	天皇・日本年号	船路	おもな使節と随行・帰国した留学生・僧
遣唐使	⊖630	舒明天皇2・8	632	舒明天皇4・10	北路?	犬上御田鍬。（帰国）旻
	⊖653	白雉4・5	654		北路?	吉士長丹、高田根麻呂、道昭（留学僧）
	⊖654		655		北路	高向玄理（唐で没）、河内麻呂
	⊖659	齊明天皇	661		北路	坂合部石布
	⊖665	天地天皇	667		北路	守大石（送唐客使）
	⊖667		668		北路	伊吉博徳（送唐客使）
	⊖669	天地天皇	?		?	河内鯨
	⊖702	大宝2・6	704-707		南島路	粟田真人、高橋笠間、山上憶良
	⊖717	養老1・3	718		南島路?	多治比県守、阿倍安麻呂、玄昉（留学僧）、吉備真備・阿倍仲麻呂・井真成（留学生）
	⊖733	天平5・4	734-736		南島路	多治比広成、（帰国）玄昉・吉備真備
	⊖746			発遣中止		石上乙麻呂
	⊖752	天平勝宝4	753・754		南島路	藤原清河、吉備真備（副使）、鑑真来日（753）
	⊖759	天平宝字3・2	761		渤海路	高元度（迎入唐大使）
	⊖761	天平宝字5・10		発遣中止		仲石伴、石上宅嗣
	⊖762	天平宝字6・4		発遣中止		中臣鷹主（送唐客使）
	⊖777	宝亀8・6	778・779		南路	佐伯今毛入、小野石根（副使）
	⊖779	宝亀10・5	781		南路	布勢清直（送唐客使）
	⊖804	延暦23・7	805・806		南路	藤原葛野麻呂、空海・最澄（学問僧）、橘逸勢（留学生）
	⊖838	永和5・7	839・840		南路	藤原常嗣、小野篁（副使）、円仁（学問僧）

◎894	寛平6・8	発遣中止	菅原道真
------	-------	------	------

菅原道真と遣唐使派遣中止

この長く続いた遣唐使の派遣が中止されたのは、宇多天皇の時代の菅原道真の提案によるものである。

菅原道真（845年8月1日-903年3月26日＝承和12年6月25日-延喜3年2月25日）といえば、平安貴族の学者の後継者として有名である。道真の祖父は、菅原であって、学者の道をあゆんで従三位文章博士になり、嵯峨天皇の時代に編集された勅選漢詩集の編者として知られている。道真の父のもまた文章博士であって、さらに従三位参議にまで至った。道真が幼少のころから父の厳しい教育を受けたことが『菅家文章』の巻頭にいくつか書かれた。そのような教育を受け、道真は聡明な人物に成長し、数々の難関試験に合格した。このような頭の良さで、学問の世界に順調に歩み続けていた。文章博士の職を解かれ、として現地に赴任した。地方官としての4年を任地讃岐（現在の香川県）ですごした。この経験は道真が政治家として貴重な経験となった。

道真は、宇多天皇に仕えて信任を受け、894（寛平6）年に遣唐使に任ぜられた。遣唐使に任ぜられた道真が遣使派遣の中止を建議する。その理由は、古来日本文化が発達して、もはや唐から求めることの意義のなくなったこと、唐末の騒乱によって唐国内の旅行の危険であったことなどである。

当時の日本を「和魂漢才」の文脈でみると、伊勢神宮は「和魂」の故郷であり、他方奈良や京都は「漢才」の都市である。

江戸時代の本居宣長は「漢意」（からごころ）や「漢才」（からざえ）に抗して「古意」（いにしえごころ）を問いつづけた。宣長は日本固有の道あるいは心が日本に生まれ出る「古道」があると信じていた。

第3章 『古事記』と伊勢神宮

第1節 神々の誕生

第2節 天照大御神と天岩屋の物語

第3節 天孫降臨と神武東征

第4節 天照大御神の伊勢神宮鎮座

第3章 『古事記』と伊勢神宮

第1節 神々の誕生

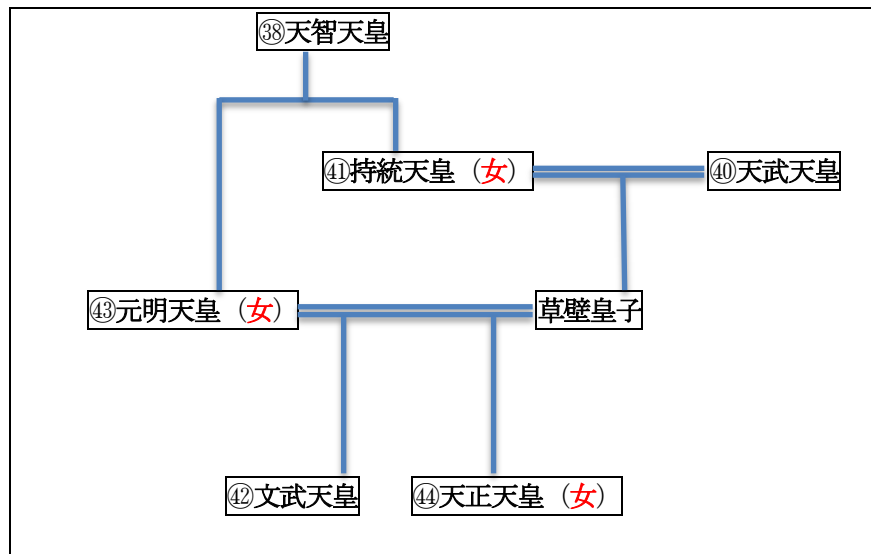
松坂という伊勢神宮の宿場町に生まれた本居宣長が、『古事記』と出会い、生涯のほとんどをかけた『古事記』の注釈書『古事記伝』を書いたことを、第1章で見た。『古事記』の編纂は、古代天皇制国家の完成を見た天武天皇によって命じられたものである。『古事記』の編集者序で太安万侶は、次のように書いている。

そこで天皇が仰せられるには、「私の聞くところによれば、諸家に伝わっている帝紀および本辞には、真実とは違い、あるいは虚偽を加えたものがはなはだ多いとのことである。そうだとすると、ただいまこの時に、その誤りを改めておかないと、今後幾歳もたたないうちに、その正しい趣旨は失われてしまうにちがいない。そもそも帝紀と本辞は、国家組織の原理を示すものであり、天皇政治の基本となるものである。それ故、正しい帝紀を撰んで記し、旧辞をよく検討し、偽りを削除し、正しいものを定めて、後世に伝えようと思う」と仰せられた¹。（『古事記』序）

この『古事記』編纂の事業は、天武天皇没後25年余を経て、和銅5年（712年）によりやく完成し、元明天皇に献上された。『古事記』編纂の事業は、天武天皇の妃であった持統天皇によって継承され、持統天皇の異母妹、天武天皇の姪にして義理娘（天武天皇の息子草壁皇子の妃）である元明天皇が完成させたということになる。

¹ 『古事記（上） 全訳注』（次田真幸訳注、講談社学術文庫、1977年）、31頁。以下、引用は、すべて現代語訳を用いる。

図1：天皇家の略系譜²：



日本古代史の画期をなすのは、中大兄皇子（後の天智天皇）と中臣鎌足による大化の改新であろう。天智天皇亡き後、壬申の乱を経て皇位についた天武天皇は、中大兄皇子の弟である。天武天皇の妃は、中大兄皇子の娘であり、天武天皇亡き後は、その後を次いで持統天皇となった。元明天皇も中大兄皇子の娘である。天武天皇と持統天皇の息子草壁皇子の妃が元明天皇なので、天武天皇は元明天皇にとって叔父（父中大兄皇子の弟）であると同時に、舅（夫草壁皇子の父、つまり義理父）なのである。

『古事記』は上中下の3巻から成っている。上巻には天地開闢と神世七代のこと、伊耶那岐・伊耶那美二柱の国生み神生み、天の岩戸の物語、大国主神を中心とする出雲神話、八岐大蛇の話、天孫降臨、それにつづく木花開耶姫の物語、海宮遊幸の物語などの諸神話である。中巻は神武天皇から15代応神天皇までに起きたできごとで、そのなかに神武天皇の東征、四道将軍の派遣、倭建命の熊襲・蝦夷の征伐、神功皇后の新羅征伐などである。下巻は16代仁徳天皇から推古天皇までの間に天皇の仁政、皇族の謀叛、引計・億計二皇子の物語などを記されている³。

この頃創建された伊勢神宮は、天照大御神を祀っている神社であるが、天照大御神が最高神であり、皇祖神となったことなどについて記しているのは『古事記』である。よってここでは、まず『古事記』の世界の中での天照大御神の位置づけを明らかにしたいと思う。

神々の創造

「高天原」という神々の世界に天御中主神、高御産巢日神、神産巢日神という三柱⁴の神（造化三神）が現れた。その頃の地上は、まだ水に浮かぶ油のように漂っていたが、そこから葦の芽が萌えるような宇摩志阿斯訶備比古遲神と天之常立神という二柱の神が生まれた。

² 『古事記（上） 全訳注』同書、34頁参照。

³ 丸山二郎『標注訓読「古事記」』（吉川弘文館、1965年）、3頁参照。

⁴ 柱：神々を数えるときに用いる語。偏の木は神霊の依代、隣の主はとどまるという意味。

これで五柱の神々は「別天津神」と呼ばれ、「記紀」神話の中でも格別に高貴な神とされ、それぞれの担当をもっていた。

「神代七代」という時代になり、次々と神々が現れた。最初の二代は、別天津神と同様、男女の性別のない独神で、大地を神格化した神だった。つまり、神代七代では、豊かな大地を神格化した独神から次第に人間と同じような男女の性をもった神が生まれてくる。男女二神が対になった五代の“双つ神”である。その最後に誕生したのが、有名な伊耶那岐神と伊耶那美神である。具体的な男女の身体を得た神であった。

日本列島と八百万の神々の誕生

伊耶那岐神と伊耶那美神という「双つ神」が最後に登場するが、日本国や万物を生成する生成力を司っている。この「双つ神」が天浮橋という天空に浮かんだ橋の上に立って、天沼矛を海水に入れてかき混ぜると矛の先から落ちた潮が固まって、最初の淤能碁呂島⁵ ができた。二柱の神はこの島に天降り、天の御柱（神聖な柱）と八尋殿（大きな御殿）を建て、そこで結婚して、国を生もうと考えた。

その次は最初に①淡道之穂之狭別島（淡路島）が生まれ、次に②四国・③隠岐島・④九州・⑤壱岐島・⑥対馬・⑦佐渡島・⑧本州が生まれた（大八島）。

国生みが終わった後、神生みが始まった。35柱の神々を生んで、最後に火神を生んだ時、伊耶那美命が焼かれた。これが致命傷となり、伊耶那美命は死者が住む黄泉国へと旅立って行った。伊耶那岐命は伊耶那美命を黄泉の国から高天原に連れ戻そうとしたが、伊耶那美命と一緒に高天原に戻ることができなかった。伊耶那美命が暗い黄泉の国にとどまらざるをえなかったのである。

高天原に戻った伊耶那岐命が、黄泉国での穢れを浄めようとした。禊である。穢れを浄めようとして衣服を脱ぎ捨てる時にたくさんの神々を生み出している。その神々について『古事記』から紹介しよう。

このようなわけで、伊耶那岐大神が仰せられるには、「私は、なんといやな穢らわしい、きたない国に行っていたことだろう。だから、私は身体を清める禊をしよう」と仰せられ、筑紫の日向の橘の小門の阿波岐原においでになって、禊ぎ祓えをなさった。

それで、まず投げ捨てた御杖から成った神の名は、衝立船戸神である。つぎに投げ捨てた御帯から成った神の名は、道之長乳齒神である。次に投げ捨てた御袋から成った神の名は、時量師神である。次に投げ捨てた御衣から成った神の名は、和豆良比能宇斯神である。次に投げ捨てた御袴から成った神の名は、道俣神である。次に投げ捨てた御冠から成った神の名は、飽昨之宇斯神である。次に投げ捨てた左の手の腕輪から成った神の名は、奥疎神、次に奥津那藝佐毘古神、次に奥津甲斐辨羅神である。次に投げ捨てた右の御手の腕輪から成った神の名は、邊疎神、次に邊津那藝佐毘古神、次に邊津甲斐辨

⁵淤能碁呂島：日本最初の島。淡路島沖に浮かぶ島と思われるが、後に日本の国の名とされた。

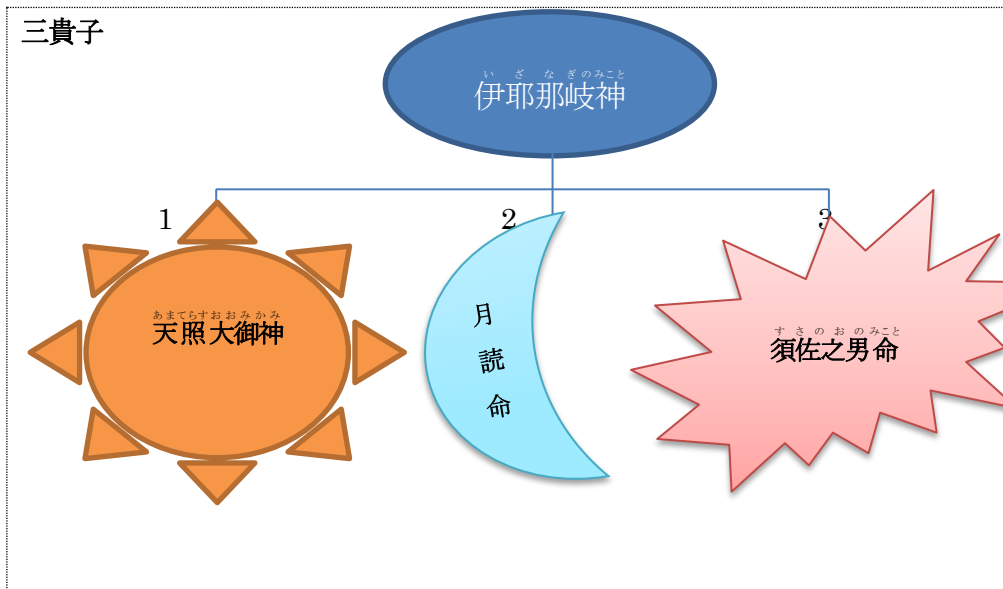
羅神である。(『古事記(上) 全訳注』⁶⁾)

三貴子の誕生

火神を生むことによって伊耶那美命は命を失い黄泉の国に行くのであるが、黄泉の国から戻ってきた伊耶那岐命が黄泉の国での穢れを禊なかで次から次へと神を生み出していることから推定するに、まだ神生みが終わっていなかったことが分かる。本来ならば伊耶那美命から生まれるべき神々、そして、重要な天照大御神を始めとする「三貴子」という神々の誕生は、伊耶那岐命が黄泉の国に行って穢れた身体を浄めるという儀式に求めなければならなかったということが分かる。

次田正幸訳で紹介したように、伊耶那岐命が黄泉国から戻って禊をしたのだが、その時衣類を脱ぎ、身体を浄める過程でさまざまな神々を生んだ。伊耶那岐命の禊で最後に生んだのは、日本の神々の中でも最も重要な、三貴子である。伊耶那岐命が左の目を洗うと天照大御神が生まれ、右の目を洗うと月読命が生まれ、鼻を洗うと須佐之男命が生まれた。天照大御神とは太陽のように光り輝く最高神であり、月読命は満月のような美しい神、須佐之男命は荒れすさぶ神である。そして天照大御神には高天原を、また月読命には夜の国を、須佐之男命には海原を治めるように委任した。この三貴子の誕生を契機として、記紀神話の世界は大きく動き始めるのである。

図2：三貴子の誕生⁷⁾：



三貴子の誕生は、『古事記』には次のように記載された。

⁶⁾ 次田真幸、前掲書、69 頁。

⁷⁾ 筆者作成。

さてそこで左の御目をお洗いになる時、成り出でた神の名は、天照大御神である。次に右の御目をお洗いになる時、成り出でた神の名は月読命である。次に御鼻をお洗いになる時、成り出でた神の名は、建速須佐之男命である。

右にあげたヤンマガツヒの神から、建速須佐之男命までの十柱の神は、御体を洗い清めることによって、成り出でた神である。

このとき、伊耶那岐命はたいそう喜んで仰せられるには、「私は子を次々に生んで、最後に三柱の貴い子を得た」と仰せられて、ただちに御首の首飾りの玉の緒を、ゆらゆらと探り鳴らしながら、天照大御神にお授けになって仰せられるには、「あなたは高天原をお治めなさい」と御委任になった。それでその御首飾りの球の名をミクラタナノ神という。次に月読命に仰せられるには、「あなたは夜の世界を治めなさい」と御委任になった。次に建速須佐之男命に仰せられるには、「あなたは海原を治めなさい」と御委任になった。
(『古事記(上) 全訳注』⁸⁾)

第2節 天照大御神と天岩屋の物語

伊耶那岐命によって、天照大御神は高天原を、月読命は夜の国を、須佐之男命は海の国を治めるように命ぜられた。しかし須佐之男命は母の伊耶那美命のいる黄泉の国を恋しがったので、伊耶那岐命によって地上の世界へ追放された。高天原から追い払われた須佐之男命は、姉の天照大神に暇乞いをしようと高天原に向かった。それを知った天照大御神は「弟は私の国を奪おうとしている」と思い、髪を男のように結い、武装して待ち構えた。姉と対峙した須佐之男命は、「別れの挨拶にきただけだ」といい、身の潔白を証明するために神に判断をゆだねる「誓約」を提案した。

そこで天照大御神が仰せられるには、「それでは、あなたの心が潔白で邪心のないことは、どのようにして知るのですか」と仰せられた。これに答えて須佐之男命は、「それぞれ誓約をして子を生みましょう」と申し上げた。こうして二神が天の安河を中にはさんで、それぞれ誓約をするとき、天照大御神がまず建速須佐之男命の帯びている十拳剣を受け取って、これを三つに折り、玉の緒がゆれて玉が音を立てながら、天の真名井の水に振り濯いで、これを嚙みに嚙んで砕き、吐き出す息の霧から成り出でた神の御名は、多記理毘売命、またの御名はオキツシマヒメノ命という。次に成り出でた神は市寸島比売、またの御名はサヨリビメノ命という。次に成り出でた神は多岐都比売命である。

建速須佐之男命が、天照大神の左の角髪に巻いておられる、多くの勾玉を貴き通した長い玉の緒を受け取り、玉の緒がゆれて玉が音を立てるほど、天の真名井の水に振り濯いで、これを嚙みに嚙んで砕き、吐き出す息の霧から成り出でた神の御名は、正勝吾勝勝速日天之忍穗耳命である。また右の角髪に巻いておられる玉の緒を受け取って、これを嚙みに嚙んで砕き、吐き出す息の霧から成り出でた神の御名は、天之菩卑能命である。三柱。

⁸ 次田真幸、前掲書、71頁。

また御鬘に巻いておられる玉の緒を受け取って、嚙みに嚙んで吐き出す息の霧から成り出でた神の御名は、天津日子根命である。また左の御手に巻いておられる玉の緒を受け取って、嚙みに嚙んで吐き出す息の霧から成り出でた神の御名は、活津日子根命である。また右の御手に巻いておられる玉の緒を受け取って、嚙みに嚙んで吐き出す息の霧から成り出でた神の御名は、熊野久須毘命である。合わせて五柱の神である。（『古事記（上）全訳注』⁹⁾

誓約というのは、一種の神名裁判である。正邪・吉凶などを判断しようとするとき、あらかじめ決めたとおりの結果が現れるか否かをみて判断する方法である。つまり、ここでは建速須佐之男命が高天原に天照大御神に暇乞いの挨拶に來ただけだと言っていることの信憑性を、誓約によって確かめようとしているのである。天照大御神が「それでは、あなたの心が潔白で邪心のないことは、どのようにして知るのですか」と須佐之男命に尋ねると、それに対して「それぞれ誓約をして子を生みましょう」¹⁰⁾と須佐之男命は答えている。誓約による神生みの結果、以下のような神々が産まれた。

五柱の男の神、天忍穗耳命、天之菩卑能命、天津日子根命、活津日子根命と熊野久須毘命が、天照大御神の勾玉を須佐之男命が受け取って嚙み砕くことによって生まれた。須佐之男命が持っていた剣を天照大御神が受け取り、それを3つに折り、これを嚙み砕いた中から生まれた三柱の女神が宗像三女神と呼ばれ、多記理毘売命（後の大国主命の妻になる）、市寸島比売命と多岐都比売命である。誓約の結果生まれた子が誰の子であるかについて天照大御神は次のように述べている。

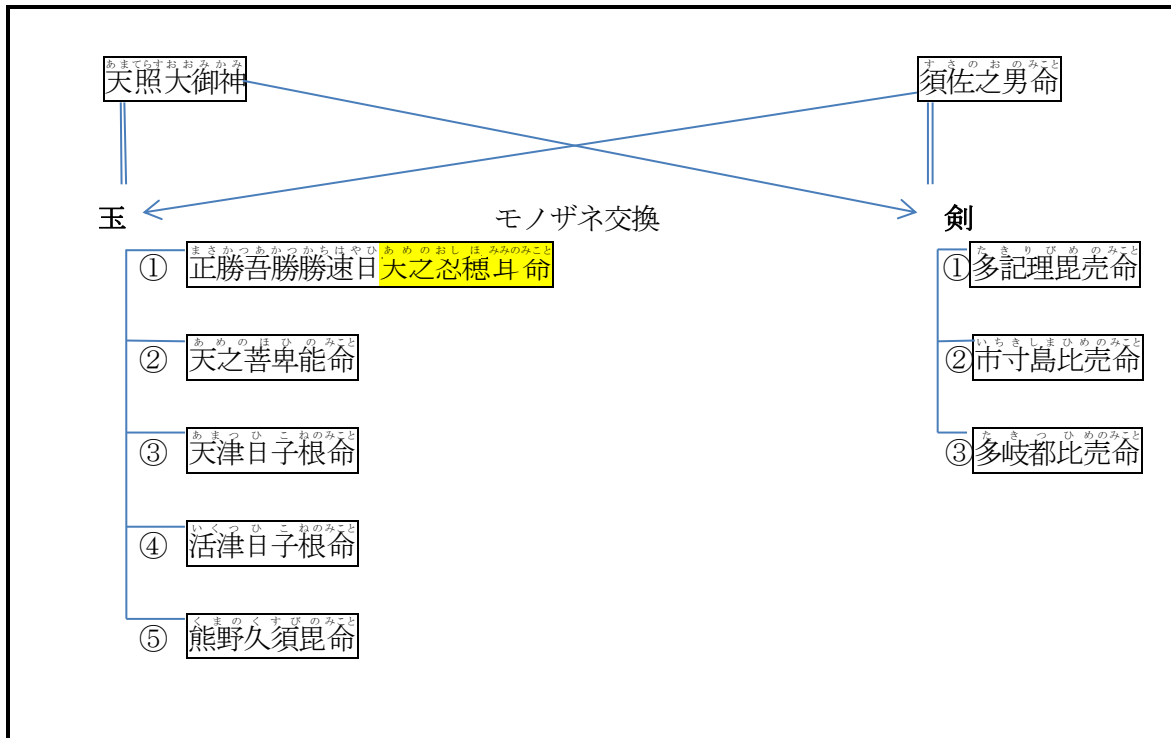
天照大御神が建速須佐之男命に仰せられるには、「この後で生まれた五柱の男の子は、私のものである玉を物実として成り出た神である。だから当然私の子です。先に生まれた3柱の女の子は、あなたのものである剣を物実として成り出た神である。だからつまりあなたの子です」と、このように仰せられて区別なされた。（『古事記（上）全訳注』¹¹⁾）。

⁹⁾ 次田真幸、前掲書、82—83頁。

¹⁰⁾ 次田真幸、同書、82頁。

¹¹⁾ 次田真幸、同書、83頁。

図3：『古事記』による誓約の図¹²



この誓約による神生みの結果は、二つの物語を生み出すのである。

そこで建速須佐之男命が、天照大御神に申すには、「私の心が潔白で明るい証拠として、私の生んだ子はやさしい女の子でした。この結果から申せば、当然私が誓約に勝ったのです」と言って、勝ちに乗じて天照大御神の耕作する田の畦を壊し、田に水を引く溝を埋め、また大御神が新嘗祭の新穀を召し上がる神殿に糞をひり散らして穢した¹³。（『古事記』（上）全訳注）

須佐之男命が、「私の心が潔白で明るい」からやさしい女の子（手弱女）を生まれた、よって、彼がこの誓約という神明裁判に勝ったのだと言いはることができる根拠がよく分からない。そもそも誓約をしたのは、高天原を奪いに來たのではないということを姉の天照大御神に証明するためだったはずなのに、生来乱暴だったためだろう、自分は神明裁判に勝ったのだからということで、「田の畦を壊し、田に水を引く溝を埋め、また大御神が新嘗祭の新穀を召し上がる神殿に糞をひり散らし」という、子どもっぽいいたずらと言え言えるような、滅茶苦茶をしている。

須佐之男命が、女の子が生まれたのだから私の勝ちだと言えるような、そういう文化風土では日本はないように思われる。男系の天皇しか認めない国であり、手弱女に対して益荒男こそが評価される国柄ではないのか。それなのに、なぜここでは手弱女を生んだことで、ま

¹² 亜紀加唐『大判ビジュアル図解大迫力、写真と絵でわかる古事記・日本書紀』（西東社、2015年）、44～54頁参照。

¹³ 次田真幸、同書、89頁。

さに荒ぶる神である須佐之男命が勝ちを宣言できるのか不思議である。一つの解釈としては、『古事記』の編纂が進められていた時の天皇が、天智天皇の娘にして天武天皇の妃であり、天武天皇亡き後、皇位を継承した持統天皇だったからではないかとも考えられる。それは、最高神が天照大御神という女神であるということにも反映しているような気がする。

天の岩屋と天照大御神の地位

姉の天照大御神としては、田の畦を壊したり、神殿に糞をしたりというような子どもの悪ふざけのような振る舞いに対しては、まだ寛容であった。「あの尿のように見えるのは、酒に酔ってへどを吐き散らそうとして、わが弟君はあのようなことをしたのであろう。また田の畔を壊したり、溝を埋めたりするのは、土地をもったいないと思って、我が弟君はあのようなことをしたのであろう」と言って、ある意味、須佐之男命をかばっている。姉が弟の乱暴狼藉をかばっていることを良いことに、弟の須佐之男命の「乱暴な振る舞いは止むことなく、ますますはげしくなった¹⁴」。そして、ある決定的な出来事が起きて、天照大御神は、天の岩屋に避難するのである。

天照大御神が神聖な機屋においでになって、神に献る神衣を機織女に織らせておられたとき、須佐之男命はその機屋の棟に穴をあけ、まだら毛の馬の皮を逆さに剥ぎとって、穴から落とし入れたとき、機織女はこれを見て驚き、梭で陰部を突いて死んでしまった。これを見て、天照大御神は恐れて、天の岩屋の戸を開いて中におこもりになった。そのために高天原はすっかり暗くなり、葦原中国もすべて暗闇となった。こうして永遠の暗闇がつづいた。そしてあらゆる邪神の騒ぐ声は、夏の蠅のように世界に満ち、あらゆる禍がいつせいに発生した¹⁵。（『古事記』（上）全訳注）

さすがに天照大御神が管理している機屋で働く機織女を死なせるに至っては、許容できる乱暴狼藉の範囲を超えていた。須佐之男命が殺したのではなくて単なる事故死なのであれば、頭を打って死ぬとか、怪我をして出血多量で死ぬということが普通は考えられる。

伊耶那岐命の禊で、三貴子が誕生し、天照大御神は高天原を司り、月読命は月の神になって、須佐之男命は海原の神となった¹⁶。この三貴子の中で誰が最高神とは決まっていなかったのだが、須佐之男命の乱暴狼藉で身の危険を感じ、天の岩屋に隠れたことで、期せずして天照大御神の役割の大きさを分からせることになったのである。天照大御神が避難しただけで、「高天原はすっかり暗くなり、葦原中国もすべて暗闇」となり、「永遠の暗闇がつづいた」のである。そして、「あらゆる邪神の騒ぐ声は、夏の蠅のように世界に満ち、あらゆる禍がいつせいに発生した」のである。天照大御神の不在だけで、高天原も葦原中国も、闇に包ま

¹⁴ 次田真幸、同書、同頁。

¹⁵ 次田真幸、同書、89-90 頁。

¹⁶ 元々巢佐之男命は、伊耶那岐の神に海原を治めるように言われたが、高天原で大暴れしたので、追放された。その後出雲における地方神になった。『古事記』では伊耶那岐の神から生まれた高貴な神として描かれるが、『出雲国風土記』では、出雲にとどまる強力な神とされていた。

れ、邪神が跋扈する世界、ある意味死の世界になった。逆に言うならば、この世が生ある世界であるためには、天照大御神は絶対不可欠な存在であるということである。天岩屋の出来事は、それゆえ、三貴子のなかだけでなく、神々の中での最高神とも言える存在であることを表していると言っていいだろう。

『古事記』の「天石屋戸の段」は、天照大御神に何とか外に出てきてもらいたい、高天原だけでなく人間界をも明るく照らしてほしいという八百万の神の願いと工夫が見られるところである。

このような状態となったので、ありとあらゆる神々が、天の安河の河原に会合して、高御産須日神の子の思金神神に、善後策を考えさせた。そしてまず常世国の長鳴き鳥を集めて鳴かせ、次に天の安川の川上の堅い岩を取り、天の金山の鉄を採って、鍛冶師の天津麻羅を捜して、伊斯許理度売命に命じて鏡を作らせ、玉祖命に命じて、たくさんの勾玉を貫き通した玉の緒を作らせた。次に天兒屋命と布刀玉命を呼んで、天の香具山の雄鹿の肩の骨を抜き取り、天の香具山の朱桜を取り、鹿の骨を焼いて占い、神意を持ち伺わせた。そして天の香具山の枝葉の繋がった賢木を、根ごと掘り起こして来て、上の枝に勾玉を通した長い玉の緒を懸け、中の枝に八咫の鏡を懸け、下の枝に楮の白い布帛と麻の青い布帛を垂れかけて、これらの種々の品は、布刀玉命が神聖な幣として捧げ持ち、天兒屋命が祝詞を唱えて祝福し、天手力男神が石戸の側に隠れて立ち、天宇受売命が、天の香具山の日陰蔓を攀にかけ、真拆葛を髪に纏い、天の香具山の笹の葉を束ねて手に持ち、天の石屋戸の前に桶を伏せてこれを踏み鳴らし、神がかりして、胸乳をかき出だし裳の紐を陰部までおし下げた。すると、高天原が鳴りとどろくばかりに、八百万の神々がどっといっせいに笑った¹⁷。(『古事記』(上) 全訳注)。

八百万の神々が、天照大御神を天石屋から引き出そうとするために様々な努力をするのであるが、決定打となったのは、なんと天宇受売命の「胸乳をかき出だし裳の紐を陰部までおし下げた」ストリップ・ダンスであった。

そこで天照大御神はふしぎに思われて、天の石屋戸を細めに開けて、中から仰せられるには、「私がここにこもっているの、天上界は自然に暗闇となり、また葦原中国もすべて暗黒であろうと思うのに、どういうわけで天宇受売命は舞楽をし、また八百万の神々はみな笑っているのだろう」と仰せられた。そこで天宇受売命が申すには、「あなた様にもまさる貴い神がおいでになりますので、喜び笑って歌舞しております」と申し上げた。こう申す間に、天兒屋命と布刀玉命が、その八咫の鏡をさし出して、天照大御神にお見せ申し上げるとき、天照大御神がいよいよふしぎにお思いになって、そろそろと石屋戸から出て鏡の中をのぞかれるときに、戸の側に隠れ立っていた天手力男神が、大御神の御手を取って外に引き出し申した。ただちに布刀玉命が、注連縄を大御神の後

¹⁷ 次田真幸、前掲書、90-91頁。

ろに引き渡して、「この縄から内にもどっておはいりになることはできません」と申し上げた。こうして天照大御神がお出ましになると、高天原も葦原中国も自然に太陽が照り、明るくなった。

そこで八百万の神々が一同相談して、速須佐之男命にたくさんの贖罪の品物を科し、また鬚と手足の爪とを切って祓えを科して、高天原から追放してしまった¹⁸。『古事記（上）全訳注』

特にこの点について西郷信綱も、この天の岩屋戸の前での神々が集まり、そしてそこで天宇受売命が踊ったのは、儀礼であり、このような「祭りというのは、一般に、悪しき神々の仕業に対して、聖なる秩序を回復する営み¹⁹」と述べている。天照大御神の心を動かしたのは、まさしく天宇受売命の踊りであり、それを見た八百万の神の哄笑であった。天宇受売命と会話を交わすことで、天の岩戸を開き、「戸の側に隠れ立っていた天手力男神」によって天照大御神は手を握られ外に引き出されたのである。天照大御神が岩屋から出てきた後で、八百万の神々は須佐之男命を高天原から追放した。

第3節 天孫降臨と神武東征

天孫降臨

天孫降臨の神話は、天の岩屋戸の神話とともに『古事記』や『日本書紀』においてもっとも重要な物語のひとつである。天孫降臨の話を通して初代天皇の祖先を追跡することができる。

天照大神は息子の天忍穗耳命に葦原中国を治めるようにと願っていた。ところが、天忍穗耳命は、「子がうまれたところなので、その子を天降するのがよいでしょう」といった。天照大神は、その言葉を受け入れ、孫の邇邇芸命（天津日子番能邇邇芸命）に葦原中国の統治を委ねたのである。天忍穗耳命を父とし、高木神（高御産巢日神²⁰）の娘・万幡豊秋津師比売命を母とする天孫・邇邇芸命が、天照大御神より豊葦原水穗国を託されて、高天原から地上界に降りてくるのである。まさしく天孫降臨である。

高御産巢日神は天照大御神とともに高天原の最高神として重要な局面に姿をみせる²¹。そういう意味で邇邇芸命は非常に高い地位の祖先の神をもっていることになる。高御産巢日神は邇邇芸命を降臨させる準備として、何度も地上に使者を送り、地上世界の主神である大国主命に支配権を譲ってくれるように、出雲で談判している。もちろん出雲王朝としては、すぐに受け入れられるわけではなく、抵抗する人もいた。しかし何とか国を譲らせることに成功した。地上世界にはもはや唯一人、抵抗する人はいないことを確認したうえで「天孫」つまり、天照大御神の孫の邇邇芸命を高天原から地上界の葦原中国に降臨させたのである²²。

¹⁸ 次田真幸、前掲書、90—91 頁。

¹⁹ 角川書店編『日本史探訪1 日本人の原像』（角川文庫、1983 年）、214 頁。

²⁰ 高御産巢日神は宇宙の生成のときに現れた最も古い造化三神の一人である。造化三神は天御中主神、高御産巢日神、神産巢日神という三柱の神である。（本論文の「神々の創造」を参照）

²¹ 松前健「大嘗祭と記紀神話」（岡田精司編『大嘗祭と新嘗』（1979・学生社）、21 頁参照）。

²² 溝口睦子『アマテラスの誕生～古代王権の源流を探る』（岩波新書、2009 年）、130—131 頁参照。

葦原中国へ向かう途中、高天原との分かれた道に、天と地を照らす神がいた。そこで天宇受売命を使者に立てて、その神の名を問わせると、国津神の猿田毘古神といい、道案内のためお迎えに上がったと申し出た。猿田毘古神に導かれ、邇邇芸命と随行の神々は筑紫の日向の高千穂の霊峰²³（現在の宮崎県）に天降った。邇邇芸命は、「この地は朝鮮に相對しており、笠沙の御碕にまっすぐ道が通じていて、朝日のまともにさす国であり、夕日の明るく照る国である。だから、ここはまことに吉い土地だ」と仰せられて、地底の盤石に太い宮柱を立て、天空に千木を高くそびえさせた、壮大な宮殿にお住まいになった²⁴。

太い柱を立て、千木を高く掲げた壮麗な宮殿を建てて、葦原中国を治める拠点とした。つまり、天照大御神の孫邇邇芸命が、高天原から今の九州の宮崎県にある高千穂峰に降り立ったのである。これが世にいう「天孫降臨」である。

天岩屋にこもった天照大御神を招き出すため使用された八咫鏡・八咫瓊勾玉・草薙剣という「三種の神器」を、天照大御神は、父の代わり天降ることになった邇邇芸命に与え、「この鏡をひたすら私の御魂として、私を拝むのと同じように敬ってお祭りなさい。そしてオモヒカネノ神は、私の祭に関することをとり扱って政事を行いなさい²⁵」と仰せになった。これは「宝鏡奉斎の神勅」といわれている。地上界に降臨する邇邇芸命には、天照大御神が天岩屋で隠れたときに活躍した五部族の神々が付き従った。天兒屋命・布刀玉命・天宇受売命・伊斯許理度売命（御鏡を製造した）・玉祖命（勾玉を作る玉祖の連等の祖）の「五伴緒」である²⁶。

地上界に降り立った邇邇芸命は、笠沙の岬（現在の鹿児島県野間岬）で木花之佐久夜毘売に出会い、結婚を申し込んだ。これは聖婚について『古事記』には「故、是を以ちて今に至るまで、天皇命等の御命長くまさざるなり²⁷」（こういうしだい、今に至るまで、天皇方の御寿命は長久でなくなったのである。²⁸）と書いてある。地上界に降り立った天孫の末裔は、本来ならば神であるので永遠の命をもっているはずなのに、なぜ死すべき運命なのか説明する物語なのである。天孫の末裔である天皇が本来は持っていたはずの命を失うことになったのは、天孫の邇邇芸命が、美貌の姫、木花之佐久夜毘売と結婚した²⁹ことによるのである。つまり、木花之佐久夜毘売は、死すべき運命の人間だったということであろう。

邇邇芸命と木花之佐久夜毘売との結婚から三人の子が生まれた。火照命（海幸彦と呼ばれ）、火須勢理命と火遠理命（山幸彦と呼ばれ）とである。ある日、山幸彦は兄の海幸彦の釣針を借りるが、それを失くしてしまう。それを見つけるために海辺に行き、塩椎神と出会う。海神・綿津見神の宮殿へ行くように塩椎神から忠告された。宮殿に着いた山幸彦は、海神の娘・豊玉毘売と恋に落ち、結婚する。しかし「天孫の御子を海の中で生むことはできない」と言われ、現在の宮崎県の鶴戸神宮がある、鶴戸の地にやって来る。山幸彦は、岩窟の中に急い

²³ 次田真幸、前掲書、178頁。

²⁴ 次田真幸、同書、179頁。

²⁵ 次田真幸、同書、178頁。

²⁶ 尾畑喜一郎『古事記の成立と構想～天孫降臨神話の構造』（桜楓社、1985）、152頁参照。

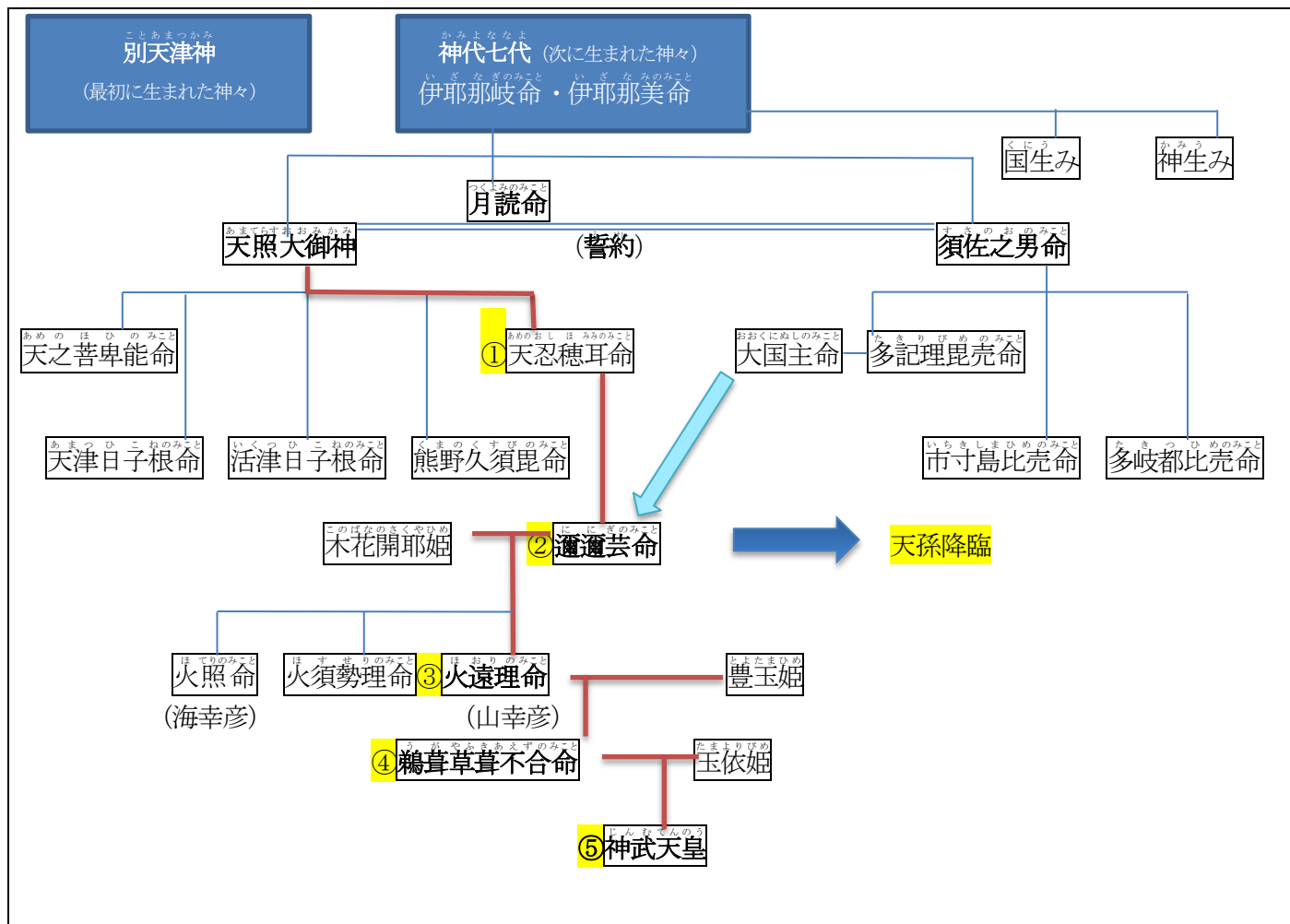
²⁷ 倉野憲司『古事記 倉野憲司校注』（岩波文庫、1963年）、78頁参照。

²⁸ 次田真幸、前掲書、188－189頁。

²⁹ 尾畑喜一郎、前掲書、165頁参照。

で産屋を造り、鵜の羽で屋根を葺いていたが、それが終わらないうちに御子が誕生した。このため御子は、天津日高日子波限建鵜草葺不合命と名付けられたという。この天津日高日子波限建鵜草葺不合命が、神武天皇の父となる神である³⁰。

図4：神々の系譜³¹



国譲りの神話

神々の誕生から初代神武天皇に至る系譜図を作成していて気づいたのは、天孫降臨と大國主命から邇邇芸命への「国譲り」がセットになっているということである。

大国主命³²は、出雲の神様である。大国主命が恋をしたのが、須佐之男命の娘須勢理毘売

³⁰ 亞紀加唐、前掲書、70—72 頁参照。

³¹ 亞紀加唐、同書、同頁參照。

³² 大国主命は6人の妻を持っている。①須勢理毘売、須佐之男命の娘で、正妻である。嫉妬深い性格を持つ。②八上比売、根の国から帰還後に妻になり、子を産むが、須勢理毘売の嫉妬を恐れて故郷の稲葉（鳥取県）に帰国する。③沼河比売、高志国（新潟県）に住む美人である。歌を交わして結ばれる。④多記理毘売、須佐之男命が誓約によって生んだ女神である。⑤鳥取神、鳥鳴海神を産む。⑥神屋楯比売、「国譲り」で登場する事代主神を産む。

である。大国主命は、須勢理毘売を妻にするために、父である須佐之男命から課された様々な試練を乗り越えていく。その試練の一つが、国造りである。大国主命は葦原中国の出雲（島根県）で国造りを開始した。大国主命が造った国が繁栄していたので、高天原にいた天照大御神は、「あの国は私の子孫が治めるべき」と宣言し、大国主命に葦原中国の支配権を譲ってくれるように頼んだのである。大国主命が国譲りの交換条件として出したのが、「千木³³が高天原に届くほど高い宮殿を建ててほしい」ということであった。そこで造営されたのが、出雲大社である。出雲大社は、国つ神（地上の神）の総帥・大国主命をまつる神社であり、大国主命という名は、そもそも大国を治める王ということに由来し、その国づくりを成し遂げた神であった。出雲大社には、毎年旧暦の10月に全国から八百万の神さまたちが集合する。そのため10月を諸国では神無月というが、出雲だけは「神在（有）月」と呼ぶ。

神武東征

天孫である邇邇藝命が降臨したのは、九州の高千穂峰（宮崎県）である。邇邇藝命の息子が天津日高日子波限建鵜葺草葺不合命、現在の鵜戸神宮がある洞窟で生まれた。そして、天津日高日子波限建鵜葺草葺不合命の息子としてうまれたのが、神倭伊波礼毘古命、つまり初代天皇でなる神武天皇である。神武天皇は、天孫の降臨の地である日向（宮崎県）の高千穂を治めていた。「天下を治めるために、もっと東に行くのはどうだろう」と兄・五瀬命と相談した。さっそく二人は日向を出発し、東征を開始する。この神武東征は、大和王権で成立する重要な物語として『古事記』と『日本書紀』で詳細に語られている。

順調に大和に近づいた伊波礼毘古軍であったが、那賀須泥毘古軍の攻撃をうけた五瀬命が戦死するなど、おおきな痛手を受ける。次に熊野から北上を目指す、熊の神の毒気によって失神するなど、危機的な状況を迎える。これを救ったのが、天上の神々から贈られた霊剣や、遣わされてきた八咫鳥であった。神々の助けを得て熊野で敵対する神々を降ろしていった伊波礼毘古軍に対し、魚を捕る神や、尾の生えた神などが、忠誠を誓うために参上してきた。これらは熊野の土豪たちが服従したことを示すという。奈良盆地に入った後、兄宇迦斯や土雲などの土豪を破った伊波礼毘古軍は、兄の仇・那賀須泥毘古軍との決戦に勝利する。こうして大和に入った伊波礼毘古は白橿原宮を造営し、初代神武天皇として即位した³⁴のである。

ここで、天の岩屋戸の物語、そして天孫降臨と国譲り神話の意義について、要約しておきたい。

天の岩屋戸の事件の後、追放された須佐之男命は、葦原中国の出雲の地に降り立ち、その後、有名な八岐の大蛇退治を行っている。須佐之男命の娘のひとり須勢理毘売は、出雲の地に住んでいた大国主命の妻になるのである。出雲王朝が葦原中国を支配していたこと、そして、その支配者が大国主命である。この出雲王朝に対しての大和王権がその正当性を言い立てるために作られたのが、天孫降臨の神話であろう。天孫である天照大御神の孫、邇邇芸命

³³ 千木は神社本殿の屋根で、両妻の破風板が屋根の上に突き出て交差した装飾材である。（スーパー大辞林）

³⁴ 垂紀加唐、前掲書、85頁参照。

が、地上界に降り立つにあたって、天照大御神は、葦原中国を支配していた出雲の神の大国主命に対して支配権を譲ってくれるように何度も交渉している。それが大国主命による「国譲り」である。つまり、誓約から天の岩屋戸と続く物語は、出雲神話を大和神話に融合の物語でもあるが、大和王権が出雲神話を生み出した出雲王朝を併合し日本を統一し、古代天皇制国家を形成したこと、そのことを「歴史」として証拠立てるために作られたのであろう。

天照大御神は、この天の岩屋戸の物語によって最高神となり、また天皇家の祖先として皇祖神となった。天照大御神の息子の一人が天忍穗耳命であり、その息子、つまり、天照大御神の孫が邇邇芸命である。天孫の邇邇芸命が「降臨」することで、天皇家の歴史が始まったのである。そのことを「歴史的」に証拠立てる、官製の歴史書が『古事記』なのである。だからこそ、全三巻からなる『古事記』の中巻では、神武天皇から15代の応神天皇までに起きた出来事、つまり、神武天皇の東征、四道將軍の派遣、倭建命の熊襲・蝦夷の征伐、神功皇后の新羅征伐などが書かれ、下巻では、16代の仁徳天皇から推古天皇までの間の出来事が記されているのである。

第4節 天照大御神の伊勢神宮鎮座

初代の神武天皇と同じく「ハツクニシラス天皇」と呼ばれた第10代崇神天皇は、歴史的にも実在が確かな天皇といわれている。その名が示す通り神を深く崇敬された天皇で、天照大御神の誓願に従い、八咫鏡は崇神天皇の御代でも当初、都の瑞籬宮（奈良県桜井市）の殿内に祀られていた。

事が起こるのは、崇神天皇6年のことである。その前年から国中に疫病が蔓延し、死亡する者、流亡離散する者が後を絶たなくなっていた。天皇自ら早朝より深夜まで天神地祇に祈りを捧げるが、状況はいつこうに好転しない。当時、殿内には天照大御神と倭大国魂神（倭の国土鎮護の神）の二柱の神がともに祭られていた³⁵。

巡行（神話での伊勢神宮鎮座）

崇神天皇は天照大御神をさらに厚く祭るために、皇女の豊鍬入姫命に託した。そして倭の笠縫邑（比定地・奈良県磯城郡田原本町、桜井市の笠山荒神鏡内・檜原神社鏡内等）に神籬を立て、お祀りすることとなる。その後さらに、天照大御神にふさわしい大宮所を探し求め、巡行が垂仁天皇の御代に行われることになるのである³⁶。

豊鍬入姫命に代わり、天照大御神（御魂代である八咫鏡）を託されたのは、垂仁天皇の皇女の倭姫命である。天照大御神鎮座の地を求めて笠縫邑から巡行に出た時の様子を『日本書紀』にみてみよう。

天照大神を豊鍬入姫命より離ちまつり、倭姫命に託けたまふ。爰に倭姫命、大神を鎮め坐さむ処を求めて、菟田の笹幡に詣り、更に還りて近江国に入り、東美濃を廻り、伊勢

³⁵ 三橋健『伊勢神宮と日本人～式年遷宮が伝える日本のこころ』（河出書房新社、2013年）25頁参照。

³⁶ 三橋健同書、26頁参照。

国に至る³⁷。(『日本書紀』垂仁天皇 25 年 3 月条)

以上の記述が天照大御神の安住の地を求めての巡行のすべてである。

天照大御神の御鎮座が伊勢の五十鈴川の川上になった理由については、『日本書紀』の中で倭姫命一行が伊勢国に入ったくだりに、次のように記されている。

時に天照大御神、倭姫命に誨へてのたまはく、「是の神風の伊勢国は、即ち常世の浪の重浪帰する国 なり。傍国の可怜国なり。是の国に居らむと欲ふ」とのたまふ。故、大神の教えの随に、其の祠を伊勢に立て、因りて斎宮を五十鈴川の上に興てたまふ³⁸。『日本書紀』(垂仁天皇 25 年 3 月の条)

背景に山と森を持ち、太平洋にひらかれた伊勢湾は海の幸に恵まれた地である。また、夏には穏やかな南東風が内陸に届き、豊作物にも恵まれている。同時に、台風の季節には、南からの激しい海風が吹きつける。神風が吹き込み、また神風を起こす伊勢国は、現世に幸福をもたらすと信じられていた常世の国からの波が打ち寄せては帰す国でもある。天照大御神は、そのような伊勢の国は「大和から遠く隔たった地(傍国)ではあるが、ここはたいそう、ああ、なんと美しい国(可怜国)なのでしょう」と仰せになり、つまり、天照大御神が自分でこの地がいいと決めたので、現在の伊勢の地に天照大御神を祀った神宮が建立されたということなのである。

歴史による伊勢神宮鎮座

伊勢神宮の起源については、紹介してきたように崇神・垂仁天皇の時代、宮中に祀られていた天照大御神をしかるべき場所に祀るため、皇女に憑依させて各地を巡り、最終的に伊勢の地に決まったと説明されている。崇神・垂仁天皇の時代は、3 世紀末から 4 世紀前半だと考えられている。この時期、日本では文字が用いられていなかったことをふまえると、『日本書紀』の伊勢神宮起源説が、事実を正確に伝えたものだとはいえにくい。ではいつ伊勢神宮は、皇祖神を祀る神社となったのだろうか。現在の学界の通説としては、実際に伊勢神宮に天照大御神が祀られるようになり、皇祖神となったのは、『古事記』や『日本書紀』が成立した天武天皇の治世前後のようである。

以下、岩波文庫版『日本書紀(2)』の補注(巻第6の10)によって、伊勢神宮の来歴について紹介しておきたい。伊勢神宮の地は、もともとはその地方の民衆の祭祀を行う場所であったということは、戦前では津田左右吉博士が提唱していたことであるが、戦前の空気の中ではその津田の着想をそれ以上に発展させる研究の自由が存在していなかった。戦後になって伊勢神宮の起源についての具体的な研究が公表されるようになった。直木孝次郎氏の研

³⁷ 坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野普校注『日本書紀(2)』(岩波文庫、1994 年)、38 頁。

³⁸ 『日本書紀』、同書、同頁。

究によれば、伊勢神宮は日の神を祀る伊勢の地方神であり、皇室の東国発展に伴い、雄略朝の頃から皇室と関係を持つようになった。それが皇室の神となったのは、壬申の乱において、伊勢の神社の援助を受けて勝利した後だということである³⁹。つまり、はじめは伊勢地方の地方神であった伊勢神宮が皇室の神となったのは、『日本書紀』が記しているよりもずっと新しい時期、おそらく壬申の乱を経て天皇になった天武天皇の治世前後であるというのが、現在の通説のようである。

伊勢神宮

伊勢神宮はで内宮と外宮からなり、内宮は皇室の祖神とされる天照大御神をまつられ、外宮は、食物の神であり稲米の神である豊受大御神をまつられている神宮である。一般的には、皇祖神とされるアマテラスオオミカミは「天照大御神」と漢字表記されるが、伊勢神宮では内宮の主神は「天照坐皇大御神」と呼ばれている。「皇大神宮」（大神宮）を「内宮」といい、豊受大神宮を「外宮」といつているが、内宮と外宮は地理的に離れた場所にあり、その起源も異なる説話に基づいている。



図5：伊勢神宮内宮（著者撮影）



図6：伊勢神宮参拝（著者撮影）



図7：伊勢神宮の内宮の（著者撮影）



図8：伊勢神宮の素朴な木で宇治橋が作られた（著者撮影）

³⁹ 『日本書紀』、同書、同頁。

第Ⅰ部 本居宣長の古代
第3章 『古事記』と伊勢神宮



図9：五十鈴川で架けた宇治橋の図（内宮）（著者撮影）



図10：伊勢神宮の内宮（著者撮影）



図11：伊勢神宮の外宮の図（著者撮影）



図12：豊受大御神外宮（著者撮影）



図13：神宮式年遷宮の図（著者撮影）



図14：伊勢市の伊勢神宮の外宮と内宮をつなぐ地図（著者撮影）

両宮の別宮・摂社・末社なども総称して伊勢神宮という。内宮の祭神は、天照大神と相殿に天手力男神・万幡豊秋津姫命、外宮の祭神は豊受大神と相殿三座である。天照大神が大和から移されたのが内宮の起源であるとするれば、天照大御神が内宮に住まう神となったことではじき出された神、つまり、在来の地方神を外宮の起源とするのが通説である。

内宮は五十鈴川のほとりの宇治の地にあり、外宮は宮川のほとりの山田原の地に鎮座する。古くから伊勢神宮は「伊勢大神宮」、「大神宮」または「二所大神宮」と呼ばれたが、現在では単に「伊勢神宮」と呼ばれている。その他に「お伊勢さん」などと呼ぶことも多い⁴⁰。

⁴⁰ 松前健『松前健著作集第3巻神社とその伝承「皇大神宮・豊受大神宮」』有教文堂、1997。214－229頁参照。

第 2 部 本居宣長の時代背景と生涯

第 4 章 蒲生氏郷と松坂

第 1 節 松ヶ島から松坂へ

第 2 節 松坂の建設

第 3 節 町中掟之事-松坂の都市運営-

第 II 部では、本居宣長が生まれた背景、時代背景、そして生涯を追いかけた。本居宣長がその生涯を過ごした松坂は、楽市楽座による経済の振興のためのまちづくりを織田信長に学び、それを継承した秀吉の家臣となった蒲生氏郷によって、まさに計画的な商業都市として造られたものである。城下町を商人の町として形成するために、自分の生まれの近江から商人を計画的に移住させ、町を栄えさせた。都市の道路を整備するだけでなく参宮街道を引き込み、また川に橋を渡して交通の便をはかるなどの社会的なインフラの整備も精力的に行った。松坂は伊勢神宮に参拝する人たちにとって宿場町としても発展した。豊臣政権下で、そして、江戸時代を通じて発展し、ついには伊勢第一の商業都市になったのである。日本三大商人の一つ伊勢商人の代表的な存在がここ松坂の商人たちなのである。その松坂について分析紹介している本居宣長が生まれた背景、時代背景、そして生涯を追いかけた。

第 1 節 松ヶ島から松坂へ

松ヶ島城

松ヶ島城は、南北朝時代から伊勢神宮を抑える戦略上の要衝であった近在の田丸城¹（玉丸城・田丸御所）が焼失したことから、伊勢神宮を抑える目的で天正 8 年（1580 年）に織田信雄によって築かれ、家老の津川義冬（斯波氏）に与えられた。延元 1 年（建武 3 年・1336 年）の後醍醐天皇による親政とこれを嫌忌した武家社会の対立にはじまる南北朝の混乱は、足利尊氏による室町幕府の開幕以降も長引いたが、この「建武の親政」および皇統分裂に際して、後醍醐天皇を支え、さらに担いで吉野に降り、南朝の指導者であったのが皇親氏族の村上源氏正統を受けつぎ、南伊勢を守護する北畠の親房であった²。

南朝の成立は北畠家の働きに支えられ、それゆえに南北朝の対立は長引き、両朝合一の努力は歴代足利将軍の努力の末に、元中 9 年（明德 3 年・1392 年）三代将軍足利義満によっ

¹ 田丸城：江戸初期、伊勢国度会郡田丸（現、三重県度会郡玉城町）を藩庁とした外様小藩。1336 年（建武 3・延元元）に北畠親房が南朝の拠点として田丸城を築城。北畠家が滅亡して以来、城主はたびたび変遷したが、1600 年（慶長 5）稲葉道通（1570-1608）が度会郡などのうち 4 万 5700 石で入封し、立藩。道等は城を大修築した。2 代紀通は 1616 年（元和 2）摂津国中島に転封となり廃藩。田丸藩領は津藩に編入されたが、さらに 1619 年に紀州藩となる。（金子延夫『玉城町史 1、3』三重県郷土資料刊行会、1983 年。）

² 藤田達生、『蒲生氏郷〜おもひきや人の行方ぞ定めなき〜』、ミネルヴァ書房、京都、2012。82-86 頁参照。

図 1 松坂の地図³



てようやく成し遂げられる。
焼失した田丸城（玉丸城・田丸御所）は北畠家とその存在意義ともいえる皇統の防衛すなわち伊勢神宮防衛の要であり、両朝合一を遂げた足利將軍家の威信と室町幕府の権力が形骸化した戦国時代にあつては、北畠家主導で南朝再興を果たす絶好の機会でもあった。それゆえに天下布武を目指す織田信長にとって南伊勢の守護大名である北畠家は滅

亡させるべき家であると同時に、南伊勢を所領に治めることが天皇公家ならびに天皇に忠義を尽くす皇別氏族を治める天下布武の必要条件となっていた⁴。

小牧長久手の戦役と松ヶ島城

松ヶ島城を巡っては、天正 10 年（1582 年）の本能寺の変を発端に、脱信長秩序を視野に情勢が一挙に緊迫する。織田信雄側では羽柴秀吉による懐柔や流言飛語から疑心暗鬼が広がり、側近家老の処刑が行われた。その処刑された側近家老の一人が、松ヶ島城城主の津川義冬（源氏足利家一門斯波氏）である。津川家残党は籠城し、そのまま天正 12 年（1584 年）には織田徳川連合軍と羽柴軍が脱信長秩序を争う小牧長久手の戦役が起こる⁵。津川家の残党は秀吉方となって籠城を続けるも信雄の家臣である伊勢北畠傍流の木造長政によって落城する。信雄は家臣の伊勢北畠傍流木造氏の滝川雄利や日置大膳亮、服部正成（服部半蔵）を送り込み防備の支援に当たらせるも、小牧長久手の戦役の中にあつて松ヶ島城残党造反劇のインパクトは大きく、織田徳川連合軍には動揺が広がった。これに追い討ちを掛けるように

³ 出典：『近江日野の歴史第二卷中世編』2009 年所載

⁴ 藤田達生、前掲書、82 頁参照。

⁵ 小牧・長久手の戦い：1584 年（天正 12）羽柴秀吉と織田信雄・徳川家康が、終わりおよび北伊勢を主要な舞台として繰り広げた戦い。織田信長の死後、両者は対立関係を深めたが、家康は信雄と連合して小牧に陣をとり、大阪城を陥した秀吉は犬山に対峙した。4 月に秀吉側の一隊は家康の本拠を衝こうとして尾張東北部の長久手で合戦となり、家康側が勝利した。しかしこの局地的な戦いでは結着せず、同年末に講和が結ばれた。結果として秀吉は家康を服属させることに成功したが、両者の緊張関係はその後も続き、政局の展開に大きな影響を与えた。（三鬼清一郎『豊臣政権の法と朝鮮出兵』青史出版、2012 年。）

秀吉は羽柴秀長、蒲生氏郷、筒井順慶、藤堂高虎を伊賀・伊勢に送り込み、さらに伊勢湾から伊勢一帯に水軍を配備して信雄を圧迫した⁶。

松ヶ島城を中心において小牧長久手の戦役を眺めると、南北朝統一を経てもなお伊勢神宮を擁する伊勢を所領とすることの政治的重要性がよく分かる。伊勢の帰属は戦役が終結したあとに生き残ったものが、果たして勝利を正当化できるか否かをも左右しかねなかったのだ。

松ヶ島城と蒲生氏郷

天正 12 年（1584 年）の小牧長久手の戦役から織田徳川連合軍の敗北が濃厚になると、信雄は滝川雄利を使者として秀吉に和睦を申し入れる。秀吉は南伊勢割譲を条件にこの和睦を受け入れた。これにより松ヶ島城も秀吉に明け渡された。秀吉は、信長の懐刀として北畠討ちや伊勢・伊賀の戦いで数々の武勲を立て、信長なきあとは秀吉方に従軍し秀吉の懐刀となった日野 6 万石の蒲生氏郷（戦役後、秀吉から羽柴姓を賜る）を、12 万 3 千石の城主として松ヶ島に据えた。そして田丸直昌、関一政、大和宇陀郡の沢原六、秋山右近、芳野宮内といった北畠家残党はその旗本に組み入れられ、この 5 人の知行 3 万石をあわせると実高は 15 万石となった。当時天正 13 年の紀州征伐を経た京極高次と藤堂高虎が約 1 万石、山内一豊が 2 万石、井伊直政が真田攻めの撤退指揮ののちに 6 万石であることから比べると破格の待遇であることがわかる。これらが示すように、伊勢の分割統治と安定が体制の命運を決したといえるだろう⁷。

松ヶ島城は参宮街道から東へ少し離れたところ、北側にはすぐ伊勢湾が広がっている場所に位置している。まさに伊勢湾の松ヶ島だけが岬になるようにして立っている。氏郷はこれをもって町（都市）を発展させることは難しく、また城（要塞）として完成させることも難しいと位置づけた⁸。図の 1 にみられるように、松ヶ島城の北側には伊勢湾が広がり、伊勢湾を横目に参宮街道に沿って北上するに従い木造城、戸木城、津城、亀山城、が立ち連なり、伊勢湾に面して神戸城がある。戦略上の要衝であるということは、戦時に最も攻められやすい城だということも意味する。田丸城（玉丸城・田丸御所）なき現在は、松ヶ島城から伊勢神宮までが空白地帯であり、参宮街道沿いに完全な城（要塞）と町（都市）を設けることは、武将として自然な判断だったと言えよう。

氏郷は松ヶ島城の城主となり、伊勢の統治が本格化する。氏郷は、伊勢が商業発展に適した地域であることを見抜いていた。秀吉が小牧長久手の戦役において伊勢湾に水軍を送り込んできたことから、海運が開けていることがよく分かる。松ヶ島の北に位置する津とそこ

⁶ 三鬼清一郎「太閤検地と朝鮮出兵」『日本歴史 9 近世 1』岩波書店、1975 年。89—91 頁参照。

⁷ 藤田達生、前掲書、60 頁参照。

⁸ 松坂民族資料館。

に連なる桑名港は「十楽の津」として有名であり、平安時代から畿内近畿の物産品を尾張から東の東日本へ、また東日本の物産品を畿内近畿へと運送する中継基地として栄えた。また松ヶ島から南に下った大湊は伊勢神宮の神郡として塩田が開かれており、また各地にある神宮所領から伊勢神宮への年貢や奉納品、生活物資の引き上げ港であると同時に伊勢神宮参拝者の海の玄関口を形成していた。室町時代にあつて桑名と大湊は堺や博多と並び称される港湾都市であると同時に自由都市であつた。しかし松ヶ島北側の桑名港は商人の独占組合のような存在である得珍保から発した保内商人による独占が進んでおり、桑名を避けて大坂から大湊へぬける街道が整備されれば、新たな都市が流通拠点としての地位を確立することは必定であつた。それゆえに流通拠点となる新都市は、支配権を確立する基盤として機能しえると氏郷は見抜いていたのだ⁹。

政治的に重要な伊勢神宮があり、重要な経済拠点をいくつも抱え、秩序確立の要となる松ヶ島城はいかにも貧弱である。田丸城代替であつた松ヶ島城は伊勢湾に面し、小牧長久手の戦役では秀吉が伊勢湾に水軍を配備して圧迫した。つまり松ヶ島城は戦時に守りにくい城なのだ。さらに伊勢の流通と経済の要である参宮街道からは少し離れており、城下町は狭い。松ヶ島は戦時にも難しい要塞だが、平時にも発展の可能性に乏しく行政都市としての任に耐えない位置にあつたのだ。松ヶ島城にこだわることは、伊勢の秩序をむしろ怪しくし、「天下布武」の秀吉的完成である豊臣体制を支えることにならなかった。

第 2 節 城下町松坂の建設

四五百の森と松坂

天正 13 年（1585 年）、氏郷は、松ヶ島城から南方約 4 キロの平野部中央の独立丘陵（飯高郡矢川荘四五百森）に築城を開始する¹⁰。飯高郡矢川庄の「^よい^ほの森」である。この地を「松坂」と名付けた。氏郷は千利休の同門の武野紹鷗に師事し、和歌は三条西流を修めた当事の一流の文化人でもあつた。命名に際して氏郷は、蒲生家が引き継ぐ一流の才能と、織田信長の人質となっていた時代、いわゆる「信長学校」で培った教養を遺憾なく発揮していた。

氏郷の旧領であつた近江の日野城近くには「老蘇の森」があり、これは『後拾遺和歌集』¹¹に収録された大江公資¹²の「東路の、おもいでにせむ郭公、老蘇の森の夜半の一声」という歌があるほど、平安時代から歌枕として名高い。また本居宣長も後年この「老蘇の森」を「夜

⁹ 藤田達生、前掲書、82 頁参照。

¹⁰ 藤田達生、同書、98 頁参照。

¹¹ 『後拾遺和歌集』勅撰和歌集の一つ。1086 年に完成。勅命は白河天皇。選者は藤原道俊。

¹² 大江公資（おおえのきんより・きんすけ、?-1040 年）平安時代中期の官吏であり歌人。相模（平安後期の歌人）の夫、相模の守、のちに遠江の守へて従四位の下、兵部権大輔、儒者の家柄。

半ならば、老蘇の森の郭公、今もなかまし、忍び音のころ」と詠んでいる。この「老蘇の森」は、奥石神社の鎮守の森にあたるが、森の来歴は古く、現在から 2300 年前の孝霊天皇の時代、石部大連が沼地改良のために村人を伴って木を植えたところわずかな年月で鬱蒼とした森に育ち、石部大連もお陰で 100 歳を超える長命を授かったとされ、そこから「老いも蘇る森」として「老蘇の森」と呼ばれるようになった。また「老蘇の森」は神話にも表れ、弟橘姫が日本武尊の身代わりに上総の海神を鎮める目的で懷妊にも関わらず身を投げるに際し「我胎内に子在りすも、尊に代わりてその難を救い奉らん、霊魂は飛去て江州老蘇の森に留まり、永く女人平産を守るべし」と言い残した¹³。

奥石神社も、石部大連によって社壇が築かれ、崇神天皇の御世に四道將軍を遣わした時に吉備武彦が武運を願って勧進したともある¹⁴。奥石神社は平安時代には延喜式内社とされ、中世には蒲生野にあることから蒲生野神社と呼ばれ、これが転じて鎌宮神社とも呼ばれたことは、氏郷との縁をいっそう感じさせる。とくに奥石神社の場合は名前以上に氏郷と信長を結びつけている。天正 9 年（1581）に安土町の建設に際し織田信長は奥石神社の本殿再建を柴田家久に命じている。これらのことから「よいほの森」と「おいその森」に同一母音「o・i・o」を掛詞にし、氏郷は「よいほの森」を、その築城の地に選んだのではないだろうか。

「よいほ」から「おいそ」を掛け「森」から「杜」を掛けて馬見岡綿向神社の参道の「若松の杜」と「松ヶ島城」の「松」と掛けて引き出し、現在の主君である豊臣秀吉の治める大坂から「坂」を抜き出して、「松坂」と命名したと言われている。「よいほの森」という響きと「松坂」という響きが、見事に織田・豊臣を結び、さらに両者と氏郷を強く結び付けている。それは和歌・古典・茶道に親しんだものだけが持ちうる一つの秘蹟だったといえる¹⁵。町（都市）の命名において意匠を凝らした氏郷は、武勲のみならずその意匠によっても忠義を示したのである。

天正 16 年（1588 年）4 月になると、大坂では秀吉が贅を凝らした聚楽第が完成し、14 日には後陽成天皇の行幸を迎え、各大名とともに天皇を饗応している。この時御前で歌会が行われ、秀吉はじめ大名たちも歌をよんで天皇の御覧にそなえた。その時氏郷は「寄松祝」（松の祝に寄せる）という題で次の歌をよんだ。

あふぐ代の人の心のたねとてや
千とせをちぎる松のことの葉

¹³ 藤田達生、前掲書、82 頁参照。

¹⁴ 近くには創建年代不詳の「石部神社」まで建っている。

¹⁵ 松坂民族資料館。

この時大名たちにそれぞれの官位が下賜され、氏郷は正四位下左近衛少将という武家の中では破格の待遇を得る。都市「松坂」の建設と左近衛少将という官位から、氏郷は松坂少将¹⁶とも呼ばれるようになった¹⁷。

氏郷による城下町松坂の建設の念頭にあったのが、和歌・古典に因む意匠である一方で、具体的な経営には商人階層を想定していたことがほぼ疑いようが無い。後年の氏郷は、「もともと信長の精神を体現した弟子」と言われていた。信長の下で人質として囚われの身であったが、信長の息女を娶るなど信長に愛され、いわゆる信長学校の優等生であった。蒲生氏郷はあまたの戦役で武将（軍人）として 12 万石を勝ち取ると同時に、文人（政治家）としてさらに教養人として、90 万石の大大名にまで出世した。織田信長は都市を造り、楽市楽座を行い、経済的自由主義ともいうべき政策をとって商工業を育成していた。秀吉も、そして蒲生氏郷も、その忠実な継承者であったといっていだろう。

松坂城の築城

松坂城は標高 35 メートルほどの小高い丘を中心とした「四五百の森」の地の利を使って築かれた自然の要塞である。丘の北側には石垣を築き、南側にはお城の守り神を祀り、西から北東へ流れる阪内川を利用してまわりには堀をめぐらせた。築城に際しては旧領の近江の職人たちに依頼し、また石垣は近江の石積みのプロ集団「穴太衆」と呼ばれる石工たちが積み上げた。この「野面積み」の石垣は松坂城の正面、大手口から本丸、二ノ丸、三ノ丸へ展開していった。石垣の隅には頑丈なやぐらを築き、城塞としての完全な城を作り上げた¹⁸。この工事建材は近在の寺社を取り潰して用いるという突貫で行われ、松坂城は施工から約 1 年で完成する。



図 2：松坂城跡（著者撮影）

¹⁶ 少将：近衛府の次官。中將の次位。左右各二人（平安末期以後は各四人）。正五位下相当。

¹⁷ 山田勘蔵『蒲生氏郷小伝』本居宣長記念館、1988 年（昭和 33 年）、四版：1998 年。27 頁参照。

¹⁸ 松坂民族資料館。

図 3 : 蒲生氏郷関連年表 (松坂民族資料館の資料から作成)

西暦	年号	事項
1556	弘治 2	氏郷、賢秀の嫡男として近江国日野に生まれる。(幼名鶴千代)
1568	永禄 11	信長、六角氏を攻める。蒲生家、信長に降り、氏郷 13 歳で人質となる。
1569	永禄 12	氏郷元服、忠三郎識秀と名乗る。 信長、大河内城に北畠氏を攻める。氏郷、大河内合戦に初陣、戦功をあげる。この年氏郷、信長の娘冬姫と結婚。
1580	天正 8	織田信長、松ヶ島城を築城。
1582	天正 10	本能寺の変。氏郷、信長の妻子を守り、日野城に籠城。
1583	天正 11	蒲生秀行生まれる。氏郷、伊勢に出陣、飛驒守となる。
1584	天正 12	秀吉、松ヶ島城の織田信雄を攻める。氏郷、松ヶ島城に入城、南伊勢 12 万石を領す。
1585	天正 13	氏郷、松ヶ島侍従となる。この頃から氏郷を名乗りキリシタンに入信する。四五百森に築城着手。
1588	天正 16	氏郷、羽柴を賜姓。四五百森に城完成、松坂と命名する。町中掟 12 カ条を定める。

松坂城が完成して防備が完成すると、氏郷は松坂の町（都市）建設へと本腰を入れる。氏郷はまず目抜き通りを想定した。そして松坂城の主要な入り口を城の南側、目抜き通りの西の側道につくり、その周辺を殿町として行政地区に、市中を貫通する目抜き通りに沿った区域を商業地区として阪内川の北側を西町とし、阪内川の南で松坂城の東の目抜き通り沿いを商業地区の本町、中町、日野町、湊町とした。そしてこれらの外側に寺町のような宗教地区を置いた。外側の宗教地区は 外敵をここで防ぐという軍事的意味もあった。

また氏郷は松坂市中の移住に際しても気を配り、伊勢街道につらなる大きな四辻には、松ヶ島町の蔵方を招致し、町中には日野商人も呼び寄せた。松ヶ島のみならず、平尾（松坂市）や大湊（伊勢市）から商人を招いて「平生町」「湊町」が誕生した。たとえば、当時大湊の豪商であった角屋を迎えて移住させたことは当時耳目を引いた¹⁹。この引き入れられた商人たちこそがのちの「商都まつさか」の礎を築いたのである²⁰。

参宮街道の制定と接続

松坂は、氏郷が町の意匠にこだわったために参宮街道から外れてしまっていた。従来、参宮街道は海岸沿いにあり、津の方から来ると、雲出を経て六軒へ出る。次に初瀬街道に合流し、海岸部を松ヶ島、郷津、大宮田、魚見と通り、斎宮へとぬけていた。そこで氏郷は、六軒、塚本、川井町を通る参宮街道を新たに通した。これによって川井町には遊郭などもできた。（次百図参照）この街道整備によって人と物資の流れは完全に入れ替わることになる。つまり氏郷は、大胆にも街道整備の名目で三度川から^{くしだ}櫛田川までの間を西によせて松坂を貫通させたのである。本来の街道とは別に、新たに松坂へ参宮街道を引き込み目抜き通りと繋げた。松坂市中を貫通する目抜き通りを新たな参宮街道に制定したのである。そうすることで、松坂の商業の発展を促したのである。

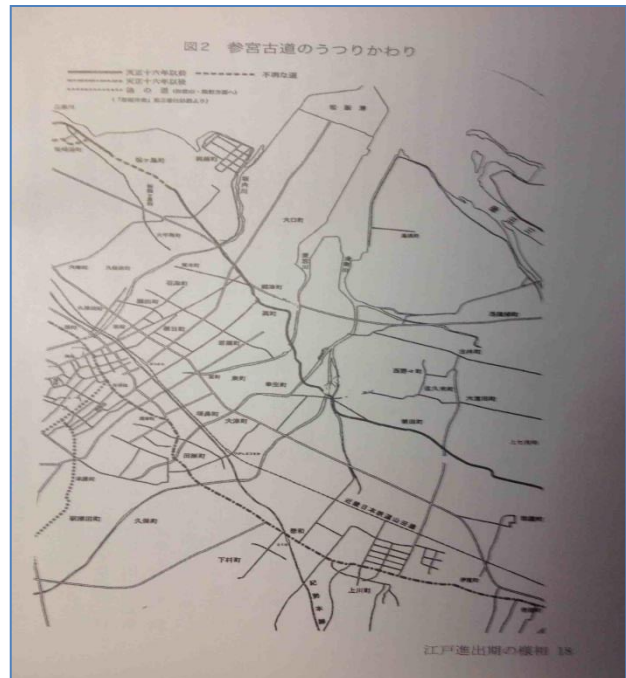
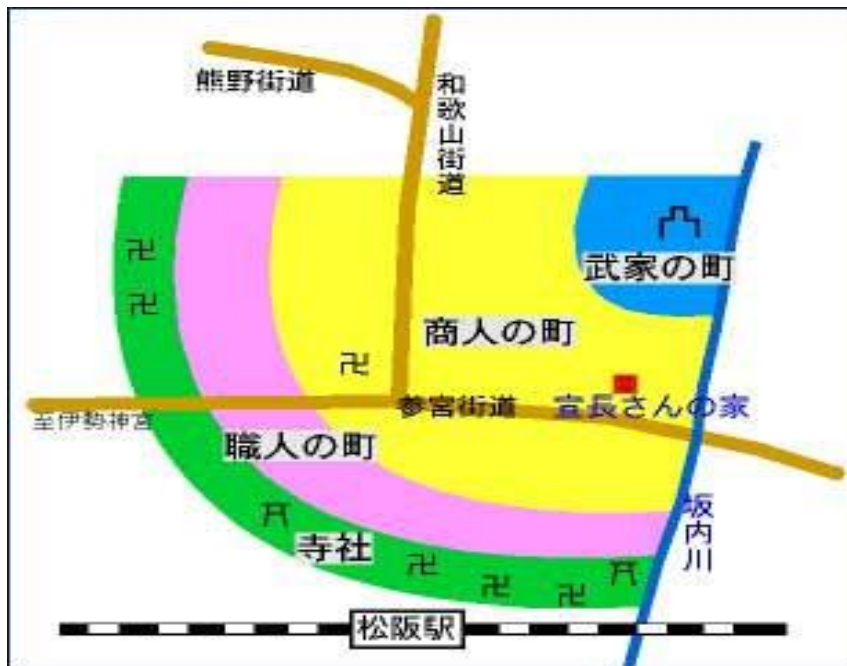


図4：参宮街道のうつりかわり

¹⁹ 藤田達生、前掲書、99-101 頁参照。

²⁰ 松坂民族資料館。

図5：松坂の区画



町は城を要に、扇形に武家の町、商人の町、職人の町、その外側に寺社を配した。大湊そして伊勢神宮へのルート、また大湊から上方へは凡て松坂を経由することになり、松坂は流通の中継拠点として、さらに宿場町として情報・人・物資・富が集約される場所となった。

松坂大橋

この街道整備に際して氏郷はさらに坂内川へ大橋をかけ、欄干を渡して立派なものとした。そのころはすべての川は渡し舟であったから、橋の建造によっても街道の新街道の一般化に保険を掛けたとも言えよう。ここにも氏郷の都市計画が商業をベースにしたものであることを指摘できる²¹。

松坂大橋は、坂内川にかかる橋であり、伊勢神宮方面に向かう人はこの橋を渡って松坂の町に入った。当時は板橋で長さ 24 間 2 尺、幅 3 間 1 尺 5 寸、御普請橋で公儀が管理した。渡る手前が西町であり、渡ったところが本町である。半鐘や高札場、また小津清左衛門など豪商が軒を連ねていた。魚町には後年、本居宣長の家が建った。宣長の『日記』によれば、寛政 4 年(1792)に改修され、渡り初めがあった。

²¹ 山田勘蔵、『蒲生氏郷』、前掲書、27 頁。

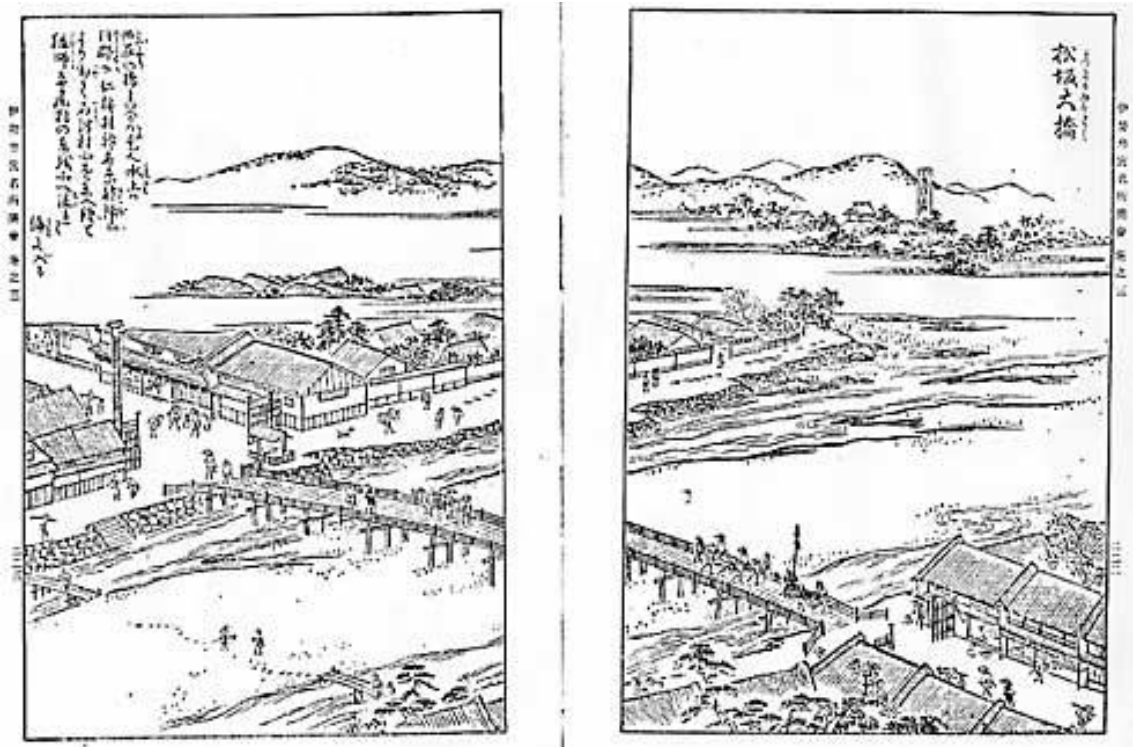


図 6：松坂大橋

第 3 節 町中掟之事-松坂の都市運営-

天正 16 年（1588 年）秋には松坂城と命名し、移転した。秀吉が大坂城を築き、入城した 5 年後である。移転に際して氏郷は松ヶ島の百姓を除いた全員が松坂に移ることを強制している。松坂の区割りに基づき、北伊勢から庶民を引き入れて開拓させて町を作ると、この町に松ヶ島の町民をそのまま引き移らせたのだ²²。また商人の移住にあたっては、たとえば、土地をこれだけ提供する、といったような移住条件があった²³。

町中掟之事

氏郷は天正 16 年（1588 年）に商業を中心とした松坂の都市運営に関し、12 カ条の条文を「町中掟之事」として定めた²⁴。以下にその本文を詳らかにしてみることとしよう

²² 山田勘蔵、『蒲生氏郷』、同書、29 頁。

²³ 大喜多甫文「松坂商人のすべて 1」（伊勢の国、松坂十楽）、2005 年。17-19 頁参照。

²⁴ 山田勘蔵、前掲書、27 頁。

蒲生飛驒守氏郷「町中掟之事」：

- 一、当町之儀、為十楽之上ハ諸座諸役可為免除、但油之儀各別之事
 - 一、押売押買宿々押借り令停止訖、并科人町へ預ヶ置候事不可申付、但科輕重至其時各別之事
 - 一、喧嘩口論堅令停止訖、借屋のものの仕出シ候とも家主不可懸其科往遷之旅人下々のおのたりとも可為害人曲事
 - 一、天下一同之徳政たりといふとも、於当町ハ不可在異義事
 - 一、殿町之内、見せ棚を出商売之儀令停止事
 - 一、しち物之礼月日之限可為書付次第、并鼠喰^{ねずみ}われ質われ物火事の義ハ置主損たるへし、但盜難に被取候事於歴然ハ本錢を以一倍蔵方より可弁之、うしなひ申質物ハ本錢ヲ以一倍蔵方より可弁之、右のうせもの後日に於出ハ勿論蔵方へ可取、あけ越しも一倍にて可弁之、礼之書違有之ハ其違程蔵方より可出之、但其日はせ過るに於ゐては違乱を可相止事
 - 一、盜物之義不知其旨趣、如何様のもの買取といふとも買主不存之ハ其科在へからず、萬一彼盜人於引付ハ右之本錢可返付事
 - 一、町中へ理不尽之さいそく令停止訖、但奉行え相理リ、以糺明之上催促可入 事
 - 一、当町之内奉公人之宿令停止訖、但五日十日之各別之事
 - 一、於松ヶ嶋百姓之外、町人相残り居住之義一切令停止事
 - 一、火事之義、於付火ハ亭主二不可懸其科、至自火ハ其身害人可追放、但依時之躰可有輕重事
 - 一、於町中誰によらず刀をぬき猥之輩有之ハ、不及理非町人として取籠可註進、普請之事令免除訖、但町中之義可申付事
- 上（右）の旨町人中へ可申聞者也

羽柴飛驒守

在判

天正十六年十一月晦^{みそか}日

町野主水佐 殿

北川平左衛門 殿

外池甚五左衛門 殿

以下で氏郷が打ち出した「町中掟之事」を一条につき一解説の形式で解説し、最後に時代における位置づけ、松坂における有効性をまとめてみることにしたい。この条文は天正 16 年（1588 年）に松坂城築城が始まるが、同年の 11 月にだされたものである。

蒲生飛騨守氏郷町中掟の事：

一、 当時の儀、十楽たるの上は、諸座諸役免除をなすべし。但し、油の儀は各別のこと

「十楽」という意味を十種の品物、つまり、米、塩、魚、酒、茶、絹、木綿、木材、白粉、馬と考える人もいる。たとえば『角川地名事典』などはその立場をとっている。しかし私は、この言葉は「楽市楽座」を強調したものであると思っている。何故かといえば、この十種の商品に限定するのであれば、文脈からいって、「油の儀は格別の事」という文が要らないからだ。桑名でも十楽は行われた。そして桑名でも「十楽」という言葉は楽市楽座を強調する語と考えられているようだ。その類推で言えば、「油以外の商品については自由に商売してよい」という解釈は十分に成り立つといえるだろう。これを第一項に位置づけるほど、町づくりの基本を自由な商取引に置いたといえる。

一、押売、押買、宿々押借り停止せしめ訖んぬ。並びに科人町へ預け置き候事
申付くべからず。但し、科の軽重その時に至りては格別の事

これは強制的な取引を禁止し、犯罪者の処置について述べた物である。

一、 喧嘩口論堅く禁止せしめ訖んぬ。借家の者仕出し候とも家主にその科懸^{とが}く
るべからず。往遷の旅人下々の者たるとも一人の曲事^{くせごと}たるべきの事

これは喧嘩口論の禁止を定めているものである。以前は家を借りている者が喧嘩などをした際には連帯責任として大家までが罰を受けたが、これを廃し個人責任とするということである。現在では当然のことであるが、連帯責任が当然であった当時にあつては、画期的なことであった。

一、 天下一同の徳政たりというとも、当町においては異議あるべからざる事

徳政は「徳政令」という言葉が残っているように借金帳消しの命令である。幕府から徳政令が出ても当町では無効であるとしている。つけで売っている商人にとっては、徳政令というのは、まさに親の仇である。売掛の債権を回収できなくことであるから、商人にとっては徳政令は死活問題にかかわることである。たとえ徳政令が出たとしても、ここ松坂では無視

するということであるから、これは明らかな商人保護策である²⁵。

一、 殿町の内、見せ棚を出し商売の儀は停止せしむる事

殿町は行政地区として計画された武士が住む地区であり、行政地区での商売を禁止している。前述した地域区分をここで明文化している。この条で侍と商人との混住禁止とみられた。

- 一、質物の札は月日の限り書付次第たるべし。並びに鼠喰い、濡れ質、われ物、火事の義は置主損たるべし。但し、盗人に取られ候こと歴然においては、本銭をもって一倍（等価）を蔵方よりこれを弁ずべし。右の失せ物後日に出るに於いては、勿論蔵方へ取るべく、あけ越しも一倍にてこれを弁ずべし。札の書き違いこれあらば、その違い程蔵方よりこれを出すべし。但し、その日はせ過るに於ては違乱を相止むべき事

伊豆蔵、雲出蔵といった蔵店は質屋であり、当時の質種には田畑、家屋のような大きな抵当があったことから揉めることも多かった。そこで条文で細かい規定をしたといえよう。松ヶ島で織田信雄が蔵方に定めた「九ヶ条の掟」（史料 2）があり、それをまとめたものがこの条文である。

（資料 2）

天正 8 年（1580 年）織田信雄、松ヶ島蔵方法度：

- 一、質者五月廻り五わり五文字たるへき事。
- 一、札の書違候とも不苦事。
- 一、鼠くひ候は々以分利分内見合算可仕事、並ぬれ質同前事。
- 一、盗物質に取候とも不苦、但札なくは出すへからさる事。
- 一、金物質月限札面可為如書付事。
- 一、上越候とも不苦事。
- 一、家焼蔵へ火入候は々質物置主可為損事。
- 一、札うせは請人を立候て請さすへし、若本来候とも不可叶事。
- 一、失質は元利算用をうけ、蔵方へ取一倍可出来。

²⁵ 大喜多甫文、前掲書、20 頁参照。

天正 8 年閏三月朔日（ついたち）

織田信雄

松ヶ島藏方中

- 一、盗物の儀、その旨趣を知らず、如何様の物買取というとも買主これを存
ぜざるはその科あるべからず。万一彼盗人引付に於いては右の本銭返し
付くべき事

これは、盗品が売られた場合、それを買った者が事情を知らなければ、その者は罰せられ
ないが、盗人が捕まった場合、盗まれた者に品物あるいは金銭を返すことを定めている。

- 一、 町中へ理不尽のさいそく停止せしめ訖んぬ。但し、奉行へ相理り、以糺明の上をも
って催促を入るべき事

あまり無茶な催促・苦情をしないようにという町人保護策である。

- 一、当町の内、奉公人の宿停止せしめ訖んぬ。但し、五日、十日の間は各別の事

氏郷の治世においては、松坂奉行は居ないことから、室町末期に幕府・朝廷から派遣され
た奉行人のことを指していると推測される。この奉行人の長逗留を禁じるという一文である。

- 一、松ヶ島に於いて百姓の外、町人相残り居住の儀、一切停止せしむる事

前述の町人移住策である。松坂の町民は、もと松ヶ島城下の町民であり、百姓を除いた全
員を松坂に移ることを強制している。松坂城近在の矢川という荒野原に北伊勢から庶民を引
き入れて開拓させ、町を作るとこの町に松ヶ島の町民をそのまま引き移らせた。また旧領の
近江日野や大湊から商人を集めてきて住まわせた。これが松坂町民の起源となる²⁶。この商
人移住にあたっては、たとえば、土地をこれだけ提供する、といったような移住条件があっ
た²⁷。

- 一、火事の儀、付火に於いては、亭主にその科懸くべからず。自火に居りてはその身一
人追放すべし。但し、時の躰により軽重あるべき事

²⁶ 山田勘藏、前掲書、29 頁。

²⁷ 大喜多甫文、前掲書、17-19 頁参照。

放火に関しては家主に罪はなく、また、火をだした者は本人のみ追放されると定めている。

一、町中に於いて誰によらず刀を抜き猥の輩これあらば、理非におよばず町人として取り籠め注すべし

武士であっても町中で刀を抜けば町人が取り押さえることができる、という定めである。身分制度からみると、武士が商人の上にいる。しかしながら、町中では武士も町民も対等であり、そこで力を誇示するために刀を抜いた場合には、「取り押さえることができる」つまり逮捕できるということである。つまり、松ヶ島城下では困難だった兵農・商農分離を打ち出し、近世都市化を一層推進するものだった。

以上、信長の考え方を受け継いだ氏郷の「町中掟之事」は、当時としては画期的であると同時に、現代からみても合理的である。このように政策として、商業振興と町人保護が氏郷の都市運営の重点にあり基本であったといえる。

「町中掟之事」の第一条において、松坂は「十楽」となすと宣言している。「十楽」とは全商人全市場に自由商売・自由競争を許すものである。しかし桑名が既に十座を実現し、津が楽市を行っていたことからいえば、松坂が先駆的であった訳でもなんでもない。たが氏郷が、松坂を「楽市楽座」政策を展開することで商業都市として形成しようとしたことは間違いない。それは、松ヶ島城下町の商人たちを強制移住させ、そして、旧領の日野からも商人たちを移住させようとしていることから明らかである。この「掟之事」は、かつて氏郷が日野町に発布したのと同内容のものも多い。とりわけ松坂を「十楽（本来は仏教語で、極楽浄土で味わえる十種の喜びをいう。戦国時代、諸国の商人の自由な取引の場をさすようになった）」と規定し、「諸座・諸役」を免除して楽市としたことをはじめ（第一条）、侍と商人との混住禁止（第五条）や、松ヶ島の前兆人の松坂への強制移住（第十条）などの命令や規制が散見される²⁸、条文は氏郷の都市計画の精神を支える一定の規律をも示している。

条文が空文に終らなかったのは、氏郷が松坂の町を作るにあたって、通りを整備するだけでなく参宮街道を引き込み、また川に橋を渡して交通の便をはかるなどの社会的なインフラの整備にも心を砕いていることである。本居宣長がその生涯を過ごした松坂は、その「自由主義経済」を信長に学び、それを継承した秀吉の家臣となった蒲生氏郷によって、まさに計画的な商業都市として造られたのであるが、豊臣体制と江戸泰平世の中を通じて、ついには伊勢第一の商業都市になったのである²⁹。

²⁸ 藤田達生、前掲書、101 頁参照。

²⁹ 山田勘蔵、前掲書、29 頁。

第 5 章 本居宣長の生涯

第 1 節 本居宣長の文化的社会的背景

第 1 項 江戸時代の学問

第 2 項 江戸の町人文化

第 2 節 宣長の生い立ち

第 1 項 豪商の家に生まれて

第 2 項 教養教育と作品

第 3 項 京都遊学時代

第 3 節 国学者としての宣長

第 1 項 松坂の一夜 ―賀茂真淵との出会い―

第 2 項 歌会の門人

第 4 節 医者（小児医）としての宣長

第 1 項 改名

第 2 項 町医者宣長

第 5 節 宣長と書物

第 1 項 桜と歌

第 2 項 旅と日記

第 3 項 鈴と鈴屋

第 1 節 本居宣長の政治的社会的背景

関が原の戦いに勝った徳川家康は、朝廷から征夷大將軍に任命され、江戸幕府を開設した。第 2 代將軍の秀忠（1605－1623）は、慶長 20 年（1615 年）に「武家諸法度」を公布したが、それは、全国の大名統制のための基本法典であった。反逆・殺害人の追放、居城修理の申告、国主の人選などを決めた大名統制のための基本法であったが、そこには幕府の支配原理が含まれている。その第一条は「文武弓馬の道、専ら相嗜むべき事」から始まっており、朱子学者の林羅山（1583－1657）が幕府に登用されたことは、朱子学が「文」の中心におかれたことを示唆している。しかしながら、戦国時代を経て成立した幕藩体制においては、依然として理念的には「武」が「文」に優先していたことは当然のことであろう。江戸幕藩体制は何よりも「武威」の国家として成立したのである。

第 3 代將軍の家光は、「参勤交代」（1635 年）という制度を作った。各大名は將軍に対する忠誠を示すために、毎年各藩から中央の江戸へ参勤させられた。参勤交代をさせられる諸藩の負担はかなり大きかった。もちろんこのような参勤交代の副産物とし

て道路網が全国的に整備されたのである。260から270ぐらいの藩の諸大名が江戸まで旅をするとき、多くの人を伴い行列を形成した。この参勤交代の行列も、「武威」を人々に見せ付ける役割を果たした¹のである。

その間に江戸時代に享保改革や寛政改革や天保改革と併せて江戸幕府の三大改革と称された改革が起きた。

第1項 江戸時代の学問

徳川家康が開いた江戸幕府は、武士を支配階級とする軍事政権であった。武家による長期政権を支えたのは、儒教思想である。鎖国や士農工商などの身分制度、徳川政権の様々な政策は、儒教思想、とりわけ朱子学の影響を受けていたのである。

秩序を何よりも重んじた徳川家康の政策のお陰もあって、江戸時代は以前のどの時代より平和で安定していた。中世社会では、学問は公家や僧侶が行うものであったが、江戸時代に入ると武士も幼少のころから儒学の教養を身につけることが多くなってきた。支配者である武家は、権力者にふさわしい学識や倫理を身につけようとしていた。

当時流行した儒学には3系統あり、まず第一に挙げるべきは朱子学である。その代表者は、林羅山（1583-1657）、木下順庵（1621-1699）、新井白石（1657-1725）などである。次は、陽明学でその代表者は中江藤樹（1608-1648）、熊沢番山（1619-1691）、大塩平八郎（1793-1837）、吉田松陰（1830-1859）などである。最後は、孔子・孟子の原典から直接学ぼうという古学で、その代表者は伊藤仁斎（1627-1705）、荻生徂徠（1666-1728）、山鹿素行（1622-1625）、藤田東湖（1806-1855）などである。

幕藩体制が重んじた学問は、朱子学を始めとする儒学であったのに対して、武士階級ではない庶民によって学ばれ研究されたのが、国学である。その特色は、儒教・仏教が導入される以前の日本の古典や古代史の研究によって、日本人の心を究明しようとするところにあった。その代表的なものは、荷田春満（1669-1736）の『創学校啓』、賀茂真淵（1697-1769）『万葉考』、本居宣長（1730-1801）の『古事記伝』、平田篤胤（1776-1843）の『古道大意』である。

江戸中期以降に盛んになってくるのが蘭学である。蘭学は、第8代将軍吉宗が漢訳洋書を解禁したことで誕生した。長崎の出島での交易を唯一ゆるされたヨーロッパのオランダを通じて、つまり、オランダ語に訳された書籍を通じてヨーロッパの諸学を研究する学問である。その代表的なものは、杉田玄白（1733-1817）の『解体新書』（1774）、志筑忠雄（1760-1806）の『魔象新書』（上中下1798-1802）、宇田川榕庵（1798-1846）

¹ 佐藤弘夫、編集委員代表『概説日本思想史』（ミネルヴァ書房、2005年）、153参照。

の『舎密開宗』(1837)である。オランダ語文献を通して、医学、天文学、地理学、科学などの知識、学問が拡大していった。

武士の子弟は、「藩校」という藩が費用をだしてつくった学校で学んだ。「昌平坂学問所」という、幕府が作った高等専門教育機関もあった。一般庶民は、「寺子屋」という、小さな教室で、「読み、書き、そろばん」といった基本的な学習を行い、身に着けた。先生には教養のある人が頼まれてなり、武士や浪人が大半だったが、僧侶や神主、医者などもいた。教室はほとんど先生の自宅の一室を利用した。「寺子屋」で学んだ子どもたちの中には、後にやはり民間の教育機関である「私塾」に入学する者もいた。寺子屋の発達もあってか、日本の江戸時代の庶民の識字率が、諸外国と比較した場合、異常に高く、それが江戸の町人文化を支えたものであろう。

第2項 江戸の町人文化

江戸時代に盛んになった文化は、大きく分けると次の三つである。17世紀前半の「寛永文化」、17世紀末の「元禄文化」、19世紀前半の「化政文化」である。

寛永文化というのは、寛永時代(1624-1644)に京都を中心に栄えた文化であり、その担い手は京都の公家や町衆あるいは武士が中心であった。この文化は前時代の桃山文化を継承した文化である。戦国乱世が終結して、京都の公家が再び文化に参入して主導するようになったことを背景にしている²。この文化の典型的な作品として挙げることができるのは、日光東照宮、桂離宮などの優れた建築作品である³。代表的な人物は、松永提督(1571-1654)、三浦為春(1573-1652)、鳥丸光広(1579-1638)である。

元禄文化は、元禄時代(1688-1704)に大坂や京都などの上方の豪商が支えた文化である。元禄文化は、経済が発達し社会が安定した時代、そして庶民階級の驚くべき識字率の高さを背景とする都市居住者中心の文化である。この頃の主な文芸ジャンルとしては浮世草子がある⁴。その代表的なものは、井原西鶴(1642-1693)の『好色一代男』(1688)である⁵。松尾芭蕉(1644-1694)を代表とする俳諧も盛んになった。代表作として『奥の細道』(1702)が有名である。近松門左衛門(1653-1725)の『曽根崎心中』などの文楽、歌舞伎などがあり、美術では琳派の祖とされる尾形光琳(1658-1716)や俵屋宗達(1570?-1643)などが有名である⁶。

² 山本博文『見る・読む・調べる江戸時代年表』(小学館、2007年)、22-35頁参照。

³ 河合敦、『早分かり江戸時代』(日本実業出版社、1999年)、032頁参照。

⁴ 山本博文、前掲書、64-79頁参照。

⁵ 守屋毅『元禄文化―遊芸・悪所・芝居』(講談社学術文庫、2011年)、9頁参照。

⁶ 加藤周一『日本文学史序説(下)』(平凡社、1980年)、5頁参照。

元禄文化は、支配階級である武士のみならず被支配階級である商人や職人にも経済的な余裕が生まれ、購買力が高まったことによって活発になった文化である。日常的に芝居小屋に通い、浮世草子を買求め、あるいは貸本屋に赴き、俳諧や長吟を楽しむ人びとの数が一定数に達していなければ、文化として成熟することはありえなかったであろう。同時にコンテンツの供給側も、増加する受容に応じて流通や生産の環境を整えていった。寺社や武家に独占されていた木版印刷技術が民間で使用されたことで、浮世草子や黄本がベストセラーとなりえたのである。

因みに、この論文の主人公である本居宣長（1730－1801）は、元禄文化が終焉してから 26 年後に生れ、晩年には化政文化が始まりつつあった。そういうことと言えば、大坂や京都の豪商を中心に栄え、庶民によって享受された元禄文化の申し子として本居宣長は生まれたと言っても過言ではないだろう

化政文化というのは、文化時代（1804－1818）や文政時代（1818－1830）に江戸を中心に、一般の町人が支えた文化である。化政文化は、第11代将軍家斉の治世にあたり、政治的にも放漫に流れたため、人の心も乱れた。この時代に生れた文化は享乐的、通俗的な傾向が強いという特徴を持っていた⁷。この文化の担い手は特に江戸の町人であったが、商人や文人、旅人によって文化が地方に伝播され、その内容もこれまでの寛永・元禄文化と異なって、多種多様の展開が見られた⁸。この時代を代表するのは歌舞伎、浮世絵、錦絵などである。北川歌麿は美人画に、葛飾北斎・安藤広重は風景画に、それぞれの特色をもっている⁹。

第 2 節 宣長の生い立ち

第 1 項 豪商の家に生まれて

本居宣長は、享保 15 年（1730 年）に伊勢国飯高郡松坂本町（現在の三重県松阪市本町）に、木綿商の次男として生れ¹⁰、小津富之助（宣長）と称した。幼名は富之助である。父は本町で木綿商をしていた小津三四右衛門定利、宣長が生まれた時はすでに 38 歳になっていた。母は松坂新町の田村孫兵衛豊商の四女のお勝（恵勝）で、26 歳であった¹¹。家は曾祖父の時代にはもっと繁栄しており、江戸に 3 軒の店を持っていた¹²。母の実家田村家も、江戸日本橋大伝馬町に店を構える松坂の豪商であり¹³、豪商の三井家

⁷ 山本博文、前掲書、192－207 頁参照。

⁸ 河合敦、前掲書、150 頁参照。

⁹ 佐々木潤之介『江戸時代論』吉川弘文館、2005（平成 17）年、54 頁参照。

¹⁰ 芳賀登『本居宣長－近世国学の成立一人と歴史シリーズ・日本 22』（清水書院、1972 年）、12 頁参照。

¹¹ 小津家も田村家も江戸に店をもつ松坂の豪商である。

¹² 相良亨『本居宣長』（講談社、2011 年）、20 頁参照。

¹³ 本山幸彦、『本居宣長一人と思想』（清水書院、1978 年）、12 頁参照。

も近所にあった¹⁴。富之助（宣長）は、典型的な豪商の、豊かな環境のもとで少年期を過ごした。

富之助（宣長）には、1人の弟と2人の妹が生まれてきた。弟は親次、妹はおはん、おやつという。富之助（宣長）の幼時は温かい両親には育てられ、経済的には不自由もなく、弟や妹たちと幸福な生活だった。富之助（宣長）が11歳の時、元文5年（1740年）7月、江戸に開いた店が発展していく中で父が46歳の若さで突然亡くなった。父の死は、彼にとって初めて味わう深刻な悲しみだった¹⁵。父の死後、母は富之助を亡夫との間の初子として、また特に「水分神の申し子」として大事に育てた¹⁶。富之助（宣長）にとって、母の存在は普通以上に大きかった。

延享元年（1744年）、15歳で元服した。延享2年（1745年）、2月に京都の見物した。同年4月には江戸へ出た。滞在先は日本橋大伝馬町にある叔父の源四郎の店であった。そこは、富之助（宣長）の曾祖父小津三朗右衛門道休が大伝馬町で始めた木綿問屋の一つである¹⁷。そこで商売の見習いをしたが、商売に向いてなさそうに見えたのか、本人もそれほどやる気がなかったのか、江戸で商売見習いの1年を過ごした後、翌延享3年（1746年）の4月に故郷の松坂に戻された。

図1：宣長略年譜¹⁸（京都遊学の前まで）

年間	年号	年齢	事項
1730	享保15	1歳	5月7日に松坂本町に誕生。小津富之助と称する。
1737	元文2	8歳	8月西村三朗兵衛を師とし、手習いを開始。
1740	元文5	11歳	7月23日に父定利、江戸店で没（46歳）。通称を弥四朗と改める。
1741	寛保元	12歳	3月名を栄貞と改める。 5月14日に母、弟妹と魚町の別宅に移る。
1742	寛保2	13歳	7月吉野水分神社、大峰山などに参詣。 12月16日 半元服。『日記』起筆。
1744	延享元	15歳	9月『神器伝授図』『職原抄支流』書写。樹敬寺で赤穂義士の話を聞き、

¹⁴ 吉田悦之『心力をつくして～本居宣長の生涯「吉野水分神社の申し子」』第十回『宣長さん』（吟詠剣誌舞道大会記念、2013年）、（非売品）、8頁参照。

¹⁵ 本山幸彦、前掲書、20・24頁参照。

¹⁶ 松本滋『本居宣長の思想と心理～アイデンティティー探求の軌跡』（東京大学出版社、1981年）、16頁参照。

¹⁷ 松本滋、同書、同頁。

¹⁸ 年表は本居宣長記念館のHPを参照している。

<http://www.norinagakinenkan.com/norinaga/shiryo/ryakunennpu.html>（2015年10月14日にアクセスした。）

第Ⅱ部本居宣長の時代背景と生涯
第5章本居宣長の生涯

			帰宅後『赤穂義士伝』を書く。 12月21日 元服。
1745	延享2	16歳	2月京都見物。 3月『松坂勝覧』起筆。 4月江戸下向。翌年3月まで大伝馬町にある叔父の店に寄宿。商売見習い。京都への憧れを抱く。 11月2日 徳川家重9代将軍となる。
1746	延享3	17歳	4月江戸から帰る。 5月『大日本天下四海画図』起筆。 7月28日『都考抜書』起筆。
1747	延享4	18歳	11月14日 『和歌の浦』起筆。和歌に興味を持ち出す。
1748	寛延元	19歳	4月 近江、京、大坂見物。 閏10月 五重相伝を受ける。 11月 伊勢の今井田家の養子となる。
1749	寛延2	20歳	9月22日 華丹改め華風と号す。
1750	寛延3	21歳	12月 今井田家を離縁となる。
1751	宝暦元	22歳	2月28日 義兄定治没（40歳）。 3月 江戸下向。 7月13日後始末を終え帰路、富士山に登る。

江戸で商売見習いをしたものの、結局、江戸滞在1年で故郷の松坂に帰された。江戸から戻ってきたことについて『家のむかし物語』の中に、母お勝の言葉の形で、「跡つぐ弥四郎、商いのすぢにはうとくて、ただ書をよむことをのみこのめば、今より後、商人になるとも、事ゆかじ¹⁹⁾」と書いてある。母お勝は、宣長が商いの道に向いていないのではないかということを、この頃から意識し始めたということである。

17歳になると和歌に興味を持つようになる。京都への憧れを抱き、18歳の時に京都や大阪を旅している。宣長の人格形成上の一大転機と考えられるのが、今井田家への養子の件である。宣長が19歳の11月に、伊勢の今井田家の養子となるが、21歳の時には離縁される²⁰⁾。この縁談は、松坂の豪商家城惣兵衛の口ききで、媒酌人は小津家の支配人松坂在^{やまむろやま}山室山村の井田六郎右衛門がつとめたと宣長の日記に書いてある。『家のむかし物語』によれば、「寛延元年には、ある人の子になりて、山田にゆきて、2年あま

¹⁹⁾ 『家むかし物語』、『本居宣長全集 20巻』（大久保正しい編集、筑摩書房版、1975年）、28頁。

²⁰⁾ 本山幸彦、前掲書、25・30頁参照。

り有しが、ねがふ心になはぬ事有しによりて、同 3 年、離縁してかへりぬ」²¹。宣長も商家の生まれなので商人である今井田家の養子になることが、商売にとって得策と考えられた上でのことであつたが、実際はそうではなかった。豪商の出であり、商人として身をたてるのが当然であつたのに、宣長は商売に興味があまりなかったのだ。商売よりも和歌に興味をもつようになっていたのである²²。

第 2 項 少年時代の教養教育と作品

宣長が受けた教養教育について簡単に紹介しておきたい。宣長の家は、熱心な浄土教の家庭であつた。元文 2 年（1737 年）、富之助（宣長）が 8 歳のとき、手習いを学ばせた。師匠は西村三郎兵衛で、彼はここに 11 歳まで通い、「千字文」や教訓書のたぐい、「商売往来」や仮名文字などを習った²³。

元文 4 年（1739 年）10 歳のとき、早くも仏門に帰依し、入蓮社走譽上人より浄土宗の血脈を受け、英笑という法名を授けられていた。富之助（宣長）の一族はみな法名を授かっていたのである。もともと松坂は浄土宗が盛んな町である。松坂の本町にある小津家の菩提寺樹敬寺は、三井、殿村、村田など、松坂の豪商たちの祖先が眠る寺でもあつた。母のお勝の信仰が深かったため、富之助（宣長）にも影響した²⁴。

寛保元年（1741 年）の 12 歳の正月から斉藤松菊について再び習字の手習いをし、今川、国名、人名、手習訓、書状、「江戸往来」などを学ぶ。7 月から宣長は、岸江元仲について漢籍書道と謡曲を習い始め、『小学序』、『小学』、『大学』、『中庸』、『論語』、『孟子』などの素読に入ってゆく。弥四郎（宣長）は寺子屋段階を終え、一般教養の基礎段階に入ったといつてよい²⁵。

宣長の略年譜（図 1）を参照していただくと分かるように、宣長が早熟の天才であつたことが分かる。その一つを紹介しておこう。宣長は、15 歳で江戸に出発する直前だが、『松坂勝覧』というハンディータイプの松坂ガイドブックを作成している。内容は、町の略史と縦横の通り別に各町を紹介し、続いて近在の名所、神社、仏閣を簡略に記述している。延享 2 年（1745 年）3 月 26 日に完成している。正式名称は「伊勢州飯高郡松坂勝覧」と言う。現存する松坂の地誌として最も古い部類に属し、また、寺社の祭礼など本書にしか見えない記事もあり、小冊ながら内容は充実している²⁶。巻末に

²¹ 『家むかし物語』、前掲書、27-28 頁。

²² 芳賀登、前掲書、20-21 頁参照。

²³ 本山幸彦、前掲書、25-30 頁参照。

²⁴ 本山幸彦、同書、23-25 頁参照。

²⁵ 本山幸彦、同書、25-30 頁参照。

²⁶ 吉田悦之、前掲書、17 頁参照。

は「年代記」として4頁載せている。更に書き継ぐ予定であったのかもしれない。宣長は、執筆を終えた後しばらくして故郷を後にして江戸に行く。再び松坂の地を踏むのはいつになるのかわからないという不安の中で、松坂の町への哀惜の念からこの本を作ったのであろうか。

延享3年（1746年）、17歳の時に、商売見習いは1年で挫折し、郷里の松坂に戻されている。当時の江戸までの道中の地図資料がいい加減なものだったのであろう。宣長は、自分の手で城下町や港や名所旧跡などの方角や場所などを明らかにし、道中の宿駅を詳細に書いた地図を作っている。『大日本天下四海画図』（図2）である。これは、国に重要文化財に指定されている。宣長の才能のただならぬところが、ここにも示されているのが分かるだろう。

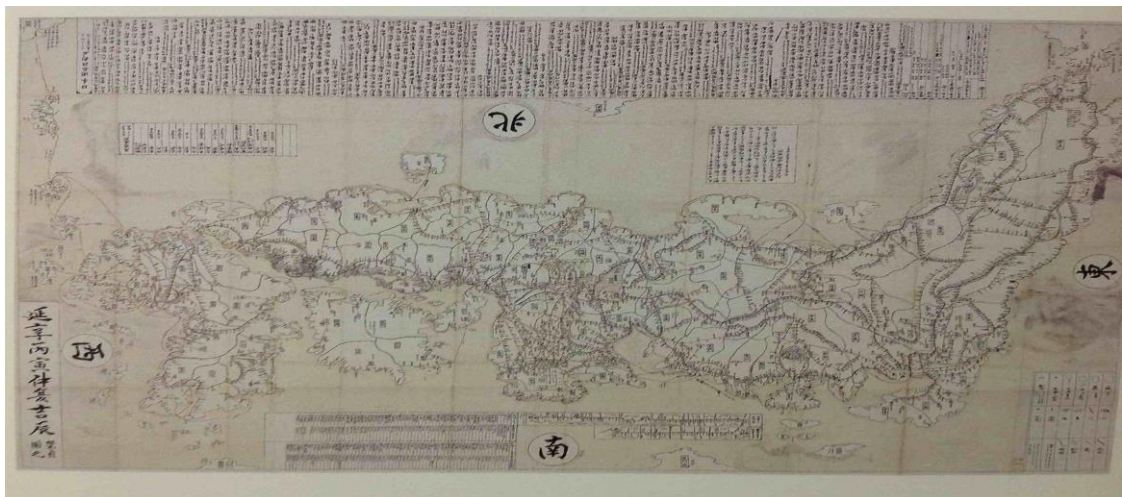


図2：「大日本天下四海画図」1幅 本居宣長筆（17才）〈国重文〉²⁷

この江戸往還の見聞をもとに、自分用の資料として、『都考拔書』^{とこうばっしょ}を、松坂に帰った頃から書き始めている。

17歳の時に、浜田瑞雪^{はまだみずるゆき}について射術・弓を習った。宣長の家は商家であるのに、なぜ弓を習ったのだろうか。当時の松坂では、豪商の旦那衆の間にそのような趣味があったので、宣長も真似てみたという訳であろう。商いの修行には失敗したので、彼の祖先の武家への回帰、商人への絶縁を象徴的に表現したものとみられぬこともない。そうだとすれば、これも意味ある稽古だとみることもできる²⁸。

18歳の時に山村吉右衛門について茶の湯を習っている。20歳の時に正住院の住持について『易経』『詩経』『書経』『礼記』の素読をそれぞれ受け、後述するように和歌を

²⁷ 出典：本居宣長記念館

²⁸ 本山幸彦、前掲書、25・30頁参照。

詠じた²⁹。このような教養教育について、村岡典嗣は、「当時中流以上の家庭一般教養として完全に近く」、かつ、「上方風の商家の教養として尚武³⁰的でなく、尚文的」であるとされる³¹。

第3項 京都遊学時代

宣長の父は早逝していたので、母お勝が宣長の後見人となっていた。宣長の興味が商売にはなく、和歌や物を読むことが好きだったということ、また、医学にも興味があるように見えたので、母お勝は、宣長に医学を学ばせるために京都に行かせる決断をした。

宝暦2(1752年)、京都へ上った。宣長23歳の時のことである。堀景山と友達であった藤重藤俊ふじしげとうしゅんの仲介によって、景山門下に入ることになった。景山は藤原惺窩の高弟であった堀杏庵の子孫で、家は代々儒学を講じていた。京都に遊学した宣長は堀景山の家に寄宿し、2年7ヶ月ほど暮らした³²。この頃、姓を本居に改める。宣長は、七右衛門道印を祖とする家系にうまれたが、その五世下の孫にあたる。七右衛門道印は、浪人である本居武秀と慶歩大姉の息子である³³。父の三四右衛門定利道樹は、養子に來ているので、家系は本居氏と結びついているものの、宣長自身には、本居の血は流れていない。しかし、上京して儒学者の堀景山の門に入ると同時に、従来の小津の姓を捨てて、武士としての姓である本居と称するようになった³⁴。

宣長が儒学者堀景山の門に入ったのは、医学を学ぶための漢籍の読解力をつけるのが主な目的であった。宣長の『在京日記』によると、学習した漢籍は様々であって、荻生徂徠の尊重した書物も含まれていた。景山は、朱子学者でありながら、時代の風潮のままに古学、とくに徂徠学にも深い関心を示していたのである。景山はまた、国学にも関心をもち、国学者の僧契沖を尊敬していた³⁵。景山の影響もあり、宣長もその頃に契沖の『百人一首改観抄』も読み、古典研究への眼を開かれている。

宣長の医者修行は、築摩書房版本居宣長全集19巻の大野晋の解題によれば、最初は、堀元厚に師事し、元厚が亡くなった後は、小児科医武川幸順の門に入ったという。当時の日記は大部分医学以外の記述であるが、上洛4年目には「春庵」という医者らしい号を名乗り、医者として世に立つことを明確にし、母親を喜ばせている³⁶。

²⁹ 城福勇、『本居宣長「教養」』人物叢書日本歴史学会編集、(吉川弘文館、1980年)、19-20頁参照。

³⁰ 尚武：武道・軍事などを大切なものと考えること。尚文：文に重視する。(スーパー大辞林)

³¹ 村岡典嗣『本居宣長全集』6巻にて中絶/『本居宣長』第1編「宣長伝の研究」

³² 城福勇、『本居宣長』(吉川弘文館、1980年)、27頁参照。

³³ 城福勇、同書、2頁参照。

³⁴ 城福勇、同書、5頁参照。

³⁵ 城福勇、同書、29-31頁参照。

³⁶ 『済世録』『本居宣長全集19巻』(大野晋、築摩書房版、1973年)、1-23頁参照。

第Ⅱ部本居宣長の時代背景と生涯
第5章本居宣長の生涯

図3：京都遊学時代の略年譜³⁷

年間	年号	年齢	事項
1752	宝暦2	23歳	3月 外祖母の御忌参詣に同道し上京。医学修行のため上京。『在京日記』起筆。堀景山に入門、寄宿し儒学を学ぶ。姓を本居に改める。この頃、契沖の『百人一首改観抄』を読み、古典研究への眼を開かれる。
1753	宝暦3	24歳	7月22日 堀元厚に入門。医学を学ぶ。 9月9日 通称、弥四郎を健蔵と改める。
1754	宝暦4	25歳	5月1日 武川幸順に入門。医学を学ぶ。 9月 『日本書紀』購入。 10月10日 武川幸順宅に寄宿。
1755	宝暦5	26歳	3月 稚髪し、名を宣長、号を春庵と名乗り医者となる。
1756	宝暦6	27歳	2月ごろ友人・岩崎栄令肥前に帰国。「送藤文輿還肥序」を贈る。 7月16日 有真賀長川に入門し、和歌を学ぶ。 大酒で母に叱責される（7月16日付書簡）。帰省。 途中、友人草深宅に寄り21日、松坂着。再び松坂出立し上京する。師・堀景山より譲られた『日本書紀』の校合終わる。『先代旧事本紀』、『古事記』購入。『古今余材抄』10冊書写終わる（宝暦4年3月2日第1冊書写）。
1757	宝暦7	28歳	10月上柳敬基宛書簡で「好信楽」で自らの学問方向を説く。 堀景山没(70歳)。松坂帰宅。医者を開業する。 この頃、賀茂真淵の『冠辞考』を読み影響をうける。 同書は、6月に書かれ、すぐに印刷され、すぐに松坂にもたらされたことになる。

上の略年譜（図3）は、宣長が23歳（1752）から28歳（1757）の間の京都遊学の時期をまとめたものである。この期間は、宣長の思想形成に大きな役割を果たしたと考えられている。儒学を堀景山に習った。その後、宝暦3年（1753年）7月22日、宣長は医学を学ぶため堀元厚に入門し、様々な講義を聴き、病理・生理に関する基礎医学の知識を学んだ。しかし、元厚が翌年に死去したため、藤重藤俊の子の紹介で、武川幸順の

³⁷ 年表は本居宣長記念館のHPを参照している。

<http://www.norinagakinenkan.com/norinaga/shiryo/ryakunennpu.html>（2015年10月14日にアクセスした。）

門に入った。武川家は代々小児科医であった³⁸。

京都遊学中、宣長の酒量もかなり上がったらしい。宣長は神社、仏閣の参拝に行樂をかねて楽しんだが、四季折々の遊山も好きだった。美しい花をみる。そこで飲食する。全く誰もが楽しむ人間一般の楽しみを、宣長は素直に味わった。理屈はなかったのである。春は桜、夏は四条河原の納涼、秋は近郊の紅葉をめでていたが、八坂、清水、安井など東山一帯の観月も彼の楽しみの一つだった。そのほか藤森や梅宮では馬を借りて疾走し、壮快の気にひたる若者らしいスポーツも大好きだったのである³⁹。



図4：本居宣長の京都の修学の地（著者撮影）



図5：本居宣長44歳の自画像⁴⁰

宣長はまた四条通りの南と北にあった芝居小屋にもよく行った。北には筑後の芝居といわれる人形芝居もあり、そこにも顔をだしている。たとえ見に行かなくても、芝居の評判や噂には強い関心をもっていた。とくに顔見世が始まると気もそぞろのようだった⁴¹。

京都の遊学は5年半ぐらいであったが、宣長にとっては大変大事な時期である。そもそも上京の目的は医学を学ぶためであったのだが、京都では、掘景山、契沖、武川幸順などとの出会いのほかに、様々な経験をした。酒を飲んだり、芝居を見たりしている。上方文化を楽しみ、特に京都の文化に触れることができた。宣長が京都に遊学に行った時、元禄時代が終焉してからすでに48年間たっていたが、京都は元禄文化の中心でもあったので、その残り香があり、宣長は京都での生活を享受したのである。

³⁸ 城福勇、前掲書、28頁参照。

³⁹ 本山幸彦、前掲書、42-50頁参照。

⁴⁰ 本居宣長記念館「本居宣長の不思議」（財団法人鈴屋奇蹟保存会、2011年）、表紙参照。

⁴¹ 本山幸彦、前掲書、42-50頁参照。

第3節 国学者としての宣長

第1項 松坂の一夜 ―賀茂真淵との出会い―

宝暦7年（1757年）に宣長が、28歳の時、京都での医者修行を終えて松坂に戻ってきた。その時、江戸店から帰ってきた松坂商人が、新しく出た本を宣長に持ってきてくれた。それは賀茂真淵が著した『冠辞考』である。『冠辞考』は、この年に刊行されたばかりの本である。刊行されたばかりの本を地方にいて手にいれて読むことなど、当時では考えられないことである。江戸で出た最新刊の本を松坂にいながらにして読むことができたのは、当時の松坂商人の貢献でもある。松坂が、いかに最新情報がいち早く集まる所であったのかが、この一例をみても分かるだろう。江戸や京都に店を構える松坂商人（伊勢商人）が商売を制するための第一の条件は、情報であった⁴²。

賀茂真淵の書いた『冠辞考』に刺激を受けた宣長は、機会があれば賀茂真淵とその本の内容について問答したいと願っていた。宣長34歳の時、真淵さんが松坂に泊まって伊勢へ向かったという話を聞いた。追いかけるが、会えず、落胆した。その数日後、再び真淵が松坂にある「新上屋」という旅館に泊まっていると聞き、すぐ訪ねていた⁴³。

当時、宣長の旧宅は伊勢参宮街道にあるので、宣長の家から、「新上屋」までの距離はあまり遠くない（図6参照）。宣長は賀茂真淵が伊勢参拝を戻るまで松坂の「新上屋」に泊まった時に会いに行った。この賀茂真淵との対面が、「松坂の一夜」（図9参照）と言われるものである。宣長は賀茂真淵に「古事記を研究したい」と話した。真淵から激励され、門人となった。この賀茂真淵との出会いで、宣長は、『古事記』の研究にとり組み、『古事記』の注釈書である『古事記伝』の執筆にとりかかるのである⁴⁴。



⁴² 中倉憲昭「松坂に生きた宣長」（伊勢の国・松坂十楽、十楽、2003年）、31頁参照。

⁴³ 中倉憲昭、同書、31頁参照。

⁴⁴ 中倉憲昭、前掲書。37頁参照。

第II部 本居宣長の時代背景と生涯
第5章 本居宣長の生涯

図6：松坂の参宮街道⁴⁵



図7：新上屋の跡（著者撮影）

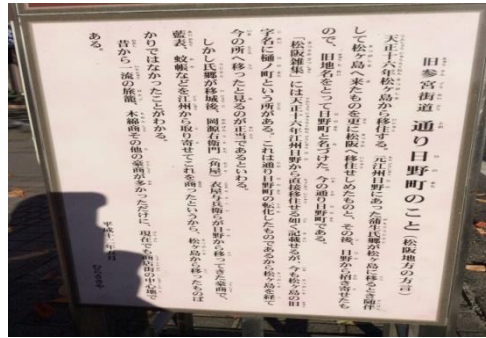


図8：旧参宮街道の跡（著者撮影）



図9：「松坂の一夜」（本居宣長記念館）（著者撮影）

なぜ宣長は賀茂真淵の『冠辞考』に惹かれたのだろうか。田中康二によると宣長は在京中に国学者の契沖の著作を読んでいた。国学者の賀茂真淵が『冠辞考』を読んだ時も同じように関心をもった。宣長は『冠辞考』を最初読んだ時には、あまり意味がわからなかったようである。繰り返し繰り返し読むことで、多少理解し始めたようである⁴⁶。

そのことを宣長は次のように回想している（『玉勝間』2の巻「おのが物まなびの有りやう」）。

かくて其^{その}ふみ、はじめに一わたり見しには、さらに思ひもかけぬ事のみにして、あまりこととほく、あやしきやうにおぼえて、さらに信ずる心はあらざりしかど、猶あるやうあるべしと思ひて、立かへり今一たび見れば、まれまれには、げにさもやとおぼゆるふしじもいできければ、又立かへり見るに、いよいよげにとおぼゆることおほくなりて、見るたびに信ずる心の出来^{いで}つつ、つひにいにしへぶりのころことばの、まことに然^{しか}る事をさと^いりぬ^い。⁴⁷（『玉勝間』）

⁴⁵ 松阪市観光案内資料。

⁴⁶ 田中康二『本居宣長』中公新書 2276、（中央公論新社、2014年）、66頁参照。

⁴⁷ 『玉勝間』2の巻『本居宣長全集第1巻』（筑摩書房、1968年）、85頁。

——こうして『冠辞考』を最初に一覧した時には、全く思いがけないことばかりで、自分の考えとはあまりにも遠く、怪しい説に思われて、全く信じる気持ちはなかったけれども、やはり何か理由があるにちがいないと思って、今一度読み返してみると、ごく稀^{まれ}には、なるほどそうでもあろうかと思われる個所も出てきたので、さらに繰り返し読むと、ますます確かにそうだと思われることが多くなって、読むたびごとに信じる気持ちがでてきて、ついに古代精神と古代語が、本当に『冠辞考』の通りであることを悟った⁴⁸。

『冠辞考』は万葉集の枕詞の研究書である。理解するのは大変である。何回となく読み返す内に少しずつ納得することができるようになったという。田中康二によれば、「契沖学という文献実証主義の訓練を受け、古代文学を研究する基礎体力が宣長に備わっていたから⁴⁹」であるという。つまり、宣長が京在中に契沖の著作に出会ったこと、そこから本の読み方の訓練を受けていたことが大きいのである。

第2項 歌会の門人

京都から帰った翌年の宝暦8年（1758年）の夏から、29歳の時から門下生を受け入れ、『源氏物語』の講義を自宅で開始している。京都で医学を学んで松坂に帰って来て開業して、まる2年たった時である。その聴講者には、年輩の人から13歳の子供まで、そして、お坊さん、富豪の主人、豆腐屋の親子、文房具屋などさまざまな職種の人たちがいた。松坂には商家が多く、日常生活の中で、古典や歌を詠む素養がないと、商談の時に面白みがなく、商談も円滑に進まないという背景もあった⁵⁰。

宣長は、松坂の「新上屋」という宿で賀茂真淵と対面し「松坂の一夜」と呼ばれている。賀茂真淵とは、その時ただ一回の対面であり、その後は手紙で問答している。宣長自身が真淵の弟子になったが、それは手紙のやり取りであった。このやり方を、宣長は踏襲した。

宣長には多くの門人がいたが、遠くの門人にも手紙で問答し、今の「通信教育」と呼ばれることのようなことをしていた。手紙で通信するのに活躍したのが、「参宮飛脚⁵¹」と呼ばれる飛躍であった。松坂には江戸時代から通り本町に「山城屋」という飛脚屋が

⁴⁸ 田中康二、前掲書、66頁参照。

⁴⁹ 田中康二、同書、67頁参照。

⁵⁰ 中倉憲昭、前掲書、38－39頁参照。

⁵¹ 飛脚：急を要する書類・金銀などの小貨物を配達する人夫。律令制の駅馬に発し、鎌倉時代は京都・鎌倉間に早馬があった。江戸時代には駅伝制が急速に発達、幕府公用の継ぎ飛脚、諸藩専用大名飛脚、民間の町飛脚などがあった。1871年（明治4）郵便制度の成立とともに廃止された。（スーパー大辞林）

あった。宣長はこの飛脚の他に、江戸や京都に店を持つ松坂商人などに頼んだりして、門弟に教えていた⁵²。

宝暦8年（1758年）に宣長が29歳のときから最後まで門弟が次第に増加し、全国44カ国に及び、「授業門人姓名録」によれば、最後の総数493人に至っている⁵³。その数の半分近いは、ほとんど伊勢国から200人ぐらい占めている。伊勢以外の国々の門人のほとんどは、安永年間（1772-1780年）、宣長が43歳から51歳ぐらいの入門者である。宣長が伊勢国だけではなく、他の国でも知られているので、門人が他国から入門した。安永年間を見ると、宣長が『菅笠日記』を書き、『古事記伝』巻7から巻15まで書いた。これは、宣長の学問的名声が全国的に高まり、『古事記伝』の完成が、それを決定的にしたことに照応する⁵⁴。伊勢国以外の門人は、地域別からみると尾張88人、京20人、石見19人、紀伊・遠江各17人、美濃14人、筑前11人などである⁵⁵。職業別にみると、町人、農民、神職、医者、僧侶、武士などあらゆる階層におよんでいる。女子もいた。町民、農民の多さや女子が門人になっていることから、宣長が「学ぶ楽しさ」を教えていたかが分かる⁵⁶。

宣長の学塾である鈴屋は、この門人の増加に連れて組織化された。初期は嶺松院歌会の沙龙的な雰囲気だったが、やがて学塾としての規律を尊重するようになった。宣長が44歳に鈴屋社を組織した安永2年（1773年）頃から、毎年門人帳を作成し、門人に「入門誓詞」を提出させるようになった。晩年の宣長が学塾の組織化、門下の統制に配慮し、厳しい態度で門人に臨むようになった⁵⁷。

第4節 医者（小児医）としての宣長

第1項 改名

宣長が生まれた時の名前は、小津富之助である。父が死んだ年の8月、宣長は幼名富之助を^{やしろ}弥四郎と改めた。またその翌年実名を^{しげさだ}「栄貞」と称した。恐らく父なきあとの幼な心を捨て去ろうと決心したからではなかったか。寛延2年20歳の9月には、栄貞の字はそのままで呼び方を「ながさだ」に変えた。

小津弥四郎栄貞（宣長）は、宝暦2年（1752）23歳の3月、医学勉強のため京都に上がるや、直ちにその姓を「本居」とあらためた⁵⁸。小津という苗字は商人の苗字であ

⁵² 中倉憲昭、前掲書、38頁参照。

⁵³ 本山幸彦、前掲書、73頁参照。

⁵⁴ 本山幸彦、同書、73頁参照。

⁵⁵ 中倉憲昭、前掲書、41頁参照。

⁵⁶ 中倉憲昭、同書、41頁参照。

⁵⁷ 本山幸彦、前掲書、74-75頁参照。

⁵⁸ 本山幸彦、同書、20-24頁参照。

り、京都へ遊学するまでは、ずっとこの苗字を使用していた。京都の堀景山塾入門の日に正式に本居と改姓している⁵⁹。武士であった先祖の名前「本居」に戻したのである。

なぜ「小津」という商人の苗字から「本居」という武家の苗字に変えたのか。村岡典嗣は、その著『本居宣長』の中でこの改名について、「彼は血統に於いて、全然小津氏の出で、本居氏の出でない。かつ本居家は已に彼の伯父永喜によって復興せられていた。彼が本居姓を名乗ったのは、復姓とは言ふものの血統上の意義はない。思ふに彼の好む所にいでたのであろう」⁶⁰と述べている。つまり、「小津家」から「本居家」に改名したのは、血統上の理由ではなくて、たんに好みの問題だろうというのが村岡典嗣の解釈である。

『家のむかし物語』⁶¹によれば、本居家⁶²は平氏の流れを汲む本居県判官平建郷を祖とし、四代目の左馬助直武から武基・武久・武貞・武延・武重・武利・武連と八世代にわたり伊勢の北畠家に仕えた武士の家柄である。武利の頃には 壺志郡大阿坂村に住したという。その子武連の代に至り、武連にふたりの子がいた。延連と武秀である。天正 4 年、北畠家は織田信長に滅ぼされたので、武連の二子、延連と武秀は浪人の身となっていた。二人は、秀吉の命で松ヶ島城に移ってきた蒲生氏郷によって召し抱えられた。天正 18 年の春、秀吉が小田原の北条氏を攻めた時、兄弟は共に氏郷に従って戦った⁶³。氏郷はこの小田原陣の戦により加増され、奥州会津に国替となった。この時本居兄弟は相談の上、延連は暇をもらって伊勢にとどまり、弟武秀は従者三名をひきつれ会津に赴いた。ところが翌天正 19 年の夏、九戸政実追討の所謂南部攻めが行われ、武秀はこれに従軍し戦功を挙げたが、多勢に取り巻かれて討死をとげてしまった⁶⁴。

武秀の妻（法号慶歩）は丁度懷妊の身であったが、蒲生家に暇乞をして会津を去り、五兵衛と長五郎という二人の従者と共に伊勢国に戻ってきた。しかし大阿坂村の兄延連の家には行かず、壺志郡小津村の油屋源右衛門の家に厄介になって男子を生みおろした。その後、源右衛門は小津村から飯高郡松坂に移り、小津姓を名のって木綿業を営んだ。慶歩母子もそれに従って松坂に移り住み、やがて子は成長して源右衛門の長女（法号栄感）をめとって小津の別家をたて、七右衛門（法号道印）と称した。宣長の出たのはこの小津家である⁶⁵。

⁵⁹ 本山幸彦、同書、32 頁参照。

⁶⁰ 村岡典嗣、『本居宣長』、傍点原著者、24 頁。

⁶¹ 『家のむかし物語』前掲書、5-32 頁参照。

⁶² 本居家は、桓武天皇の子孫尾張守平頼盛（池大納言）6 世の孫本居県判官平建郷を遠祖とするという。（城福勇『本居宣長』吉川弘文館、1980 年。1 頁参照。）

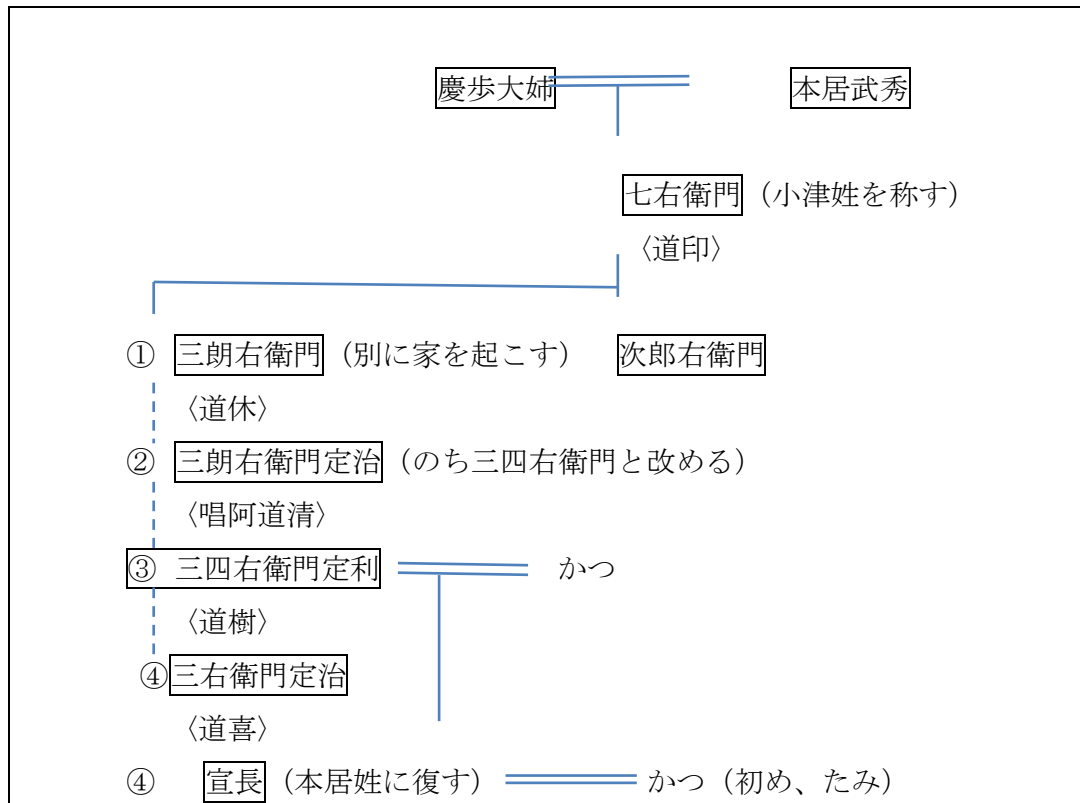
⁶³ 城福勇、前掲書、2-5 頁参照。

⁶⁴ 『家のむかし物語』前掲書、5-32 頁参照。

⁶⁵ 『家のむかし物語』同書、同頁参照。

道印のあと、宣長の曾祖父道休、祖父唱阿道清、父定利道樹、義兄定治道喜と家系を伝えた。道休を除き他の三人は皆養子であり、小津の家系は本家分家入り組んで甚だ複雑である。血縁を迫るならば、たしかに村岡典嗣が明らかにしたように、本居の血脈は定治で絶える。宣長自身はむしろ小津源右衛門の方の血をうけているのである⁶⁶。

図 10：宣長の略系図⁶⁷



小津から本居への改姓は、村岡典嗣が言うように単なる好みの問題なのだろうか。そうとだけは言えないように思う。宣長は、延享元年（1744 年）15 歳の 12 月に元服し、翌 2 年（1745 年）4 月から 3 年（1746 年）3 月にかけての 1 年間、16 歳から 17 歳まで、江戸に滞在した。江戸で「伯父小津源四郎ノ店ニ居ル」とあるのみで、商売見習いをした。これは、向いていないということ理由で、たった 1 年で松坂に戻されている。次に寛延元年（1748 年）19 歳の時には、山田の紙商今井田家^{いまいだ}の養子になっていた。江戸滞在と今井田家の養子にはさまれた延享 4 年（1747 年）18 歳の時から、松本滋の研究によれば、「本居」の姓を用い始めている⁶⁸。

⁶⁶ 『家むかし物語』前掲書、5－32 頁参照。

⁶⁷ 城福勇、前掲書、283－284 頁参照。

⁶⁸ 松本滋、同書、同頁参照。

宣長はこの時期、明らかに「アイデンティティーの危機」に直面している。宣長を取り巻く社会的・家庭的環境は、彼が商人となることを当然の如く期待していた。商家の息子として生まれた者にとって、江戸時代においては、それは必然のことである。女手一つで育ててきた母おかつは、一生懸命だった。宣長の江戸行にも、今井田家養子縁組にも、なんとか息子を父祖同様一人前の商人にしたいという母の思いがこめられていた。しかし宣長には別の「ねがふ心」が芽生えており、それを大事にしようとする気持ちがつのっていた。

商家へ養子に行ったのに、和歌に心を寄せ、俳諧を楽しみ、歌集や歌学書をよみふけた。また易経、詩経、書経、礼記などの素読をならい、「神書といふすぢの物」もあれこれと読み始めていた。日記には、参宮や松坂行きのことのみ丹念に記しおり、商売のことにはほとんど触れていない。そして結局2年後の寛延3年（1750年）12月、今井田家から養子縁組を解消されてしまうのである⁶⁹。

このようにしてみると、宣長の京都遊学は「母なりし人のおもむけ」とはいえ、彼自身にしてみれば、小津家代々に伝わる商人の道からの訣別であり、自らの新たなアイデンティティーを確立しようとする重大な転機であったことが分かる。したがって小津の家名をすてたのは、単なる「好み」によるのではないことが分かるだろう。それは、宣長の自己（アイデンティティー）確立への切実な思いのこめられた、きわめて象徴的な行為であったと見るべきであろう⁷⁰。

宝暦3年（1753年）9月、24歳の時に彼は弥四郎を建蔵と改めた。宣長と称したのは宝暦5年（1755年）26歳の3月からである。この年医者としての号を春庵（1759年秋より）とつけた⁷¹。

第2項 町医者宣長

京都で医学を修めて松坂に戻った宣長は、医者を開業した。31歳の9月に田村彦太郎の娘みかと結婚するが、たったの3ヶ月後離縁している⁷²。宝暦12年（1762年）宣長が33歳の時に、友人草深玄弘の妹たみと結婚した。たみの兄の玄弘は、宣長と一緒に京都の堀景山門で学んだ仲間である。宣長は、ある日玄弘の家に泊まった時、たみを見初めた。しかし、たみが他の家に嫁いだのであきらめていたのだが、主人と死別し、草深の家に戻ってきているというのを聞いて、たみと結婚したのである。

⁶⁹ 松本滋、同書、同頁参照。

⁷⁰ 松本滋、同書、同頁参照。

⁷¹ 本山幸彦、同書、33頁参照。

⁷² 吉田悦之、前掲書、40頁参照。

草深家は藤堂藩に仕える医者の家である。宣長のような町医者の家とは格が違うといっても、豪商の家とは違う。宣長がたみに惹かれた理由のひとつとして、豪商の家とは違う、質素な学者の生活が理解することができると考えたこともあるのではないだろうか。結婚後、たみは宣長の母の名のおかつの名をとって改名した。結婚から 1 年後宝暦 13 年、宣長とかつに子供が生まれる。名は健蔵で、後の本居春庭である。二人の間には、2 人の男の子と 3 人の女の子が生まれた。それぞれの名は春庭、春村、飛驒、美濃と能登、5 人の子である⁷³。

宣長は普通の町医者であり、医を業とすることは必ずしも本意ではなかったようである（『家のむかし物語』⁷⁴）。しかし、それが生活を支える生業である以上は、きちんと仕事をするのが務めであると考えている。つまり、医の道も、「まめやかにつとめて、家をすさめず、おとさざらんやうをはかるべきもの⁷⁵」と心得たのである。佐佐木信綱によると、例えば講義中に、病人のある家から往診を求められると、中座して、忙しく出かけて行ったといわれている⁷⁶。

宣長は二つの世界をもち、昼間は医師としての仕事に一身を捧げ、自分の好きな研究や門人への教授は主に夜に行ったのである。

宣長は『濟世録』と呼ばれる日誌を付けて、毎日の患者や処方した薬の数、薬礼の金額などを記しており、当時の医師の経営の実態を知ることが出来る。亡くなる 10 日前まで患者の治療にあたっていたことが記録されている。宝暦 7 年（1757）宣長は 28 歳の 10 月の開業と同時に付けはじめたと推定されているが、現在残っているのは、安永 7 年（1778）宣長が 49 歳からのものである。これによって宣長の開業後半期の医業による収入を調べると、安永・天明期（1778-1788）において、つまり 49 歳から 59 歳までは、年間 70 両から 100 両までを上下する収入を得ていたことが分かる。天明末から寛永（1789-1800）にかけて、つまり 60 歳から 71 歳までは、50 両台から 30 両台に下落しはじめ、寛政期には 40~50 両台におちつく⁷⁷。

天明末（1788 年）から寛政期（1800 年）にかけて、宣長は 59 歳から 71 歳ぐらいまでに医業による収入が減少している。その理由は、寛政期における旺盛な研究活動と結び附いた殆どの時間が学塾の経営を重視しているからである⁷⁸。すなわち入門者の激増と門人から寄せられる教授料としての謝金や年間の中元・歳暮などが増加した。本居家

⁷³ 吉田悦之、前掲書、41 頁参照。

⁷⁴ 『家むかし物語』前掲書、5-32 頁参照。

⁷⁵ 『家むかし物語』同書、同頁参照。

⁷⁶ 佐佐木信綱「本居先生逸話」（『芸林』2 の 5、日本書院、1951 年）、2-5 頁参照。

⁷⁷ 城福勇、前掲書、55-56 頁参照。

⁷⁸ 『濟世録』、前掲書、61 頁参照。

も多忙および老齢による医者としての活動がにぶくなるのではないかと⁷⁹。

宣長は小児科医としても著名であった。当時の医師は薬（家伝薬）の調剤・販売を手掛けている例も少なくなかったが、宣長も小児用の薬製造を手掛けて成功し、家計の足しとしている。乳児の病気の原因は母親にあるとして、付き添いの母親を必要以上に診察したという逸話がある⁸⁰。

宣長は松坂では医師として 40 年以上にわたって活動していたが、寛政 4 年(1792 年)には、紀州藩に仕官し御針医格十人扶持⁸¹となっていた。後に紀州藩に「医師」として召抱えられるが、筆頭は 600 石なのに、宣長は最後尾の「御針医格 10 人扶持」に留まっている。本居宣長全集の大野普の解題によれば、仕事は紀州に出向いて国学の進講が主で、松坂在住が許されていたという。

『本居宣長全集 19 巻』の北原進の解題によって、宣長の家計における医師としての収入を瞥見してみよう。確かめられる 58 歳の天明 7 年から 71 歳での寛政 12 年まで、3 期に区切って表示する⁸²。

年 令	毎年の入金	内祝儀・謝礼	医療による薬料	摘要
<u>天明 7 年-寛政 2 年 (1787 年-1790 年)</u>				
58-61 歳	153 両	30 両	50 両	いずれも年平均
<u>寛政 3 年-寛政 7 年 (1791 年-1795 年)</u>				
62-66 歳	120 両	56 両	34 両	
<u>寛政 8 年-寛政 12 年 (1796 年-1800 年)</u>				
67-71 歳	96 両	52 両	15 両	
没後 6 年間	34 両	9 両	4 両	

61 歳までは医師としての収入が、祝儀・謝礼＝教師としての収入を上回っているのが注目される。彼の本領は国学であったろうが、それを支えたのは医師としての収入であり、彼を医師にした母親の人生設計は見事に的中したことになる。もっともこの頃流行病が多発し患者数が増えた事情もあるらしい。58 歳までの収入は資料がないが、やは

⁷⁹ 城福勇、前掲書、55・56 頁参照。

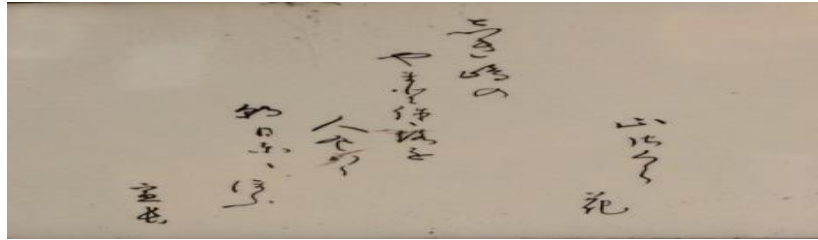
⁸⁰ 『済世録』、前掲書、23 - 71 頁参照。

⁸¹ 扶持：本来、労働夫役などに対し支払われる日当のこと。近世期になると武士身分の下層に対する俸禄として俸禄体系に組み込まれたが、臨時支給の日当という性格は完全に払拭されなかった。江戸幕府の制度で一人扶持は、1 人 1 日米 5 合 1 年 360 日で米 1 石 8 斗となっていた。鈴木寿『近世知行制の研究』日本学術振興会、1971 年。

⁸² 『済世録』、前掲書、23 - 71 頁参照。

り医者が本業だったとはいえるのではないだろうか。

62歳以後になってようやくそれが逆転、没



後は両者とも激減する。なおこのほかの収入とは貸家の家賃、扶持米の売却、小作料、預金利息などであって、各年の収支はほぼ均衡し赤字はわずか4年、金額では数両に過ぎない。堅実経営といえるであろう。著書販売にかかる収支は記載がない⁸³。

第5節 宣長と書物

第1項 桜と歌

宣長は、自分のことを桜の名所の奈良の「申し子」として信じながら、桜をこよなく愛した。

図11：「新庄屋」跡の印として宣長の歌（著者撮影）

桜は日本を代表する花として有名である。

桜というと、すぐ思い浮かべるのは「染井吉野」であろう。実は「染井吉野」が幕末ころから、江戸の植木屋が広めた品種である。まだ百数十年しかたっていない、新しい品種なのである。宣長が愛したのは、実は、「山桜」である。宣長が愛した山桜は、昔から存在した桜で、赤い葉の間に薄くれない花がちらほら咲いた⁸⁴。

山桜に関する歌が有名で、「松坂の一夜」で賀茂真淵と出会った「新上屋」の跡に、宣長の歌が掲げてあった。

敷島の

大和心を

人とはば

朝日に匂ふ

山桜花

寛政2年（1790年）、宣長61歳の時の歌である。宣長のこの敷島の歌について、小説家の石川淳（1899-1987）が次のように解説している。この歌を現代語に移し変えると、おれはこの国に生まれた人間だ。このおれの心はいかなる心か、と人が問うなら、晴れた日の朝、自分がもっとも好む、他国に産がない山桜を見てください、ということにな

⁸³ 『済世録』、前掲書、23-71頁参照。

⁸⁴ 中倉憲昭、前掲書、24頁参照。

る。この「人とはば」は修辞で、これらの修辞を全部とりはらって、ただ一言でいえば「山桜はおれだ」といっていることである⁸⁵。

山桜が好きであった宣長は、遺言にまでも山桜の木の下に墓を作ってくれるように頼んでいる。宣長は寛政12年（1800年）71歳に長男の春庭と次男の春村に宛てて「遺言書」を書いた。

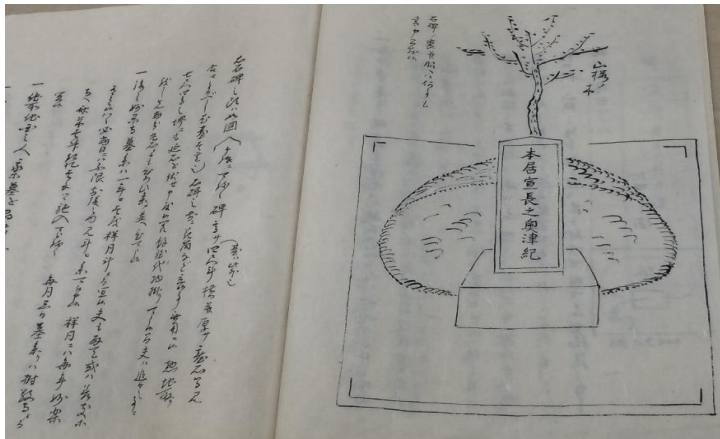


図12：宣長が書いたお墓⁸⁶

「遺言書」で、樹敬寺と山室山に二つのお墓を作るように指示している。樹敬寺には、仏教式墓に妻のたみ（かつ）と合葬するように指示した。一方の山室山の墓は、まず塚を築き、その上に桜の木を植え、塚の前には「本居宣長之奥墓^{うき}」と刻んだ石碑を建てるように指示した。さらに「桜の花の良い山桜を十分吟味して植え、後々これが枯れるようなことがあったときは、植え替えること、石碑の裏や側面には何も刻まぬこと」など、細かく指示した⁸⁷。宣長は、山桜を愛することもお墓に植えることまで指示した。

第2項 旅と日記

宣長の趣味は旅することである。最初の旅は宣長が13歳の時に、母の配慮で父の誓願のため、吉野水分神社⁸⁸の参詣に出た。なぜ吉野水分神社に参詣するのか。そもそも吉野水分神社では、父の祈願で宣長が授けられた神社である。宣長の父の先妻であるきよが亡くなった後、父は後妻お勝を迎える。きよの息子である定治がいたにもかかわらず、お勝は自分の血を分けた子も欲しくなった。大和国吉野の水分神は、世間で子守神とし

⁸⁵ 丸谷才一『恋と日本文学と本居宣長・女の救われ』（講談社文芸文庫、2013年）、80-84頁参照。

⁸⁶ 中倉憲昭、前掲書、63頁参照。

⁸⁷ 中倉憲昭、同書、62頁参照。

⁸⁸ 吉野水分神社（よしのみくまりじんじや）は、現在の奈良県吉野町吉野山にある。慶長9年（1604）に建てられた。宣長は、父がこの神に祈願して授けられた子である。（本居宣長記念館『本居宣長の不思議』、2011年、6頁参照。）

て知られている。子を与え守る神であると信じられていたので、宣長の父母がこの神に祈った⁸⁹。父は、「もし男子を得しめ給はば、其兒 13 になりなば、みづから率^きて詣て、かへり申し奉らん」(『家むかし物語』⁹⁰) (もし男の子を得させて下さるなら、その子が 13 歳になった時、みづから率て詣で、かへり申し奉らん) と願いを立てたのである。享保 15 年庚戌^{かのえいぬ}の夜子^ねの時に、宣長が生まれた。宣長は自分が水分神の申し子として生まれたということが堅く信じていた。その父の誓願を果たすために、宣長は 13 歳の時に、寛保 2 年 (1743 年) 7 月に手代^{てだい}から二人と一緒に吉野水分神社に参詣した。これが、宣長の最初の旅になった。

宣長 16 歳のときに、延享 2 年 (1745 年) 2 月 21 日から 3 月 3 日まで初めて京都に小旅行をした。北野天満宮をはじめ洛中の名所などを巡り、9 日間の旅をし、松坂に戻った⁹²。その後同年の 4 月 17 日から翌年延享 3 年 (1746 年) の 4 月 9 日まで約 1 年間、江戸伝馬町にある伯父源四郎の木綿問屋で商いの見習いとして過ごした⁹³。

寛延元年 (1748 年)、19 歳の 4 月には、近畿の各地を 1 カ月ほどかけての大旅行をしている。近江 (滋賀県) の多賀神社に詣で、それから京に上がって、主な名所・旧跡・神社仏閣を次々に訪問し、やがて大坂に赴き、伏見・宇治を経て、再び京に戻ってきた。その時の内裏・仙洞御所などを見物し、京・大坂の芝居や、朝鮮使節一行の入・出京、および賀茂の葵祭なども見物している。この旅によって宣長は、上方文化や、その背後にある平安朝文化の長い伝統に興味が引かれるようになった⁹⁴。宣長はますます京都が好きになった。

宝暦 2 年 (1752 年)、宣長が 23 歳のときに、正月から 2 月初めにかけて、1 カ月余を洛中洛外の参詣・見物に出かけている⁹⁵。松坂から京都まで 7 日間かかった。このような旅を通して京への思いは強くなった。

明和 9 年 (1772 年) 43 歳の時に吉野水分神社にまた旅行に出た。出発は 3 月 5 日、帰着は同 14 日、同行者は覚性院戒言・小泉見庵・稲懸十介・同堂松 (後の本居大平)・中里新次郎の 5 人で、このときの宣長の紀行が『菅笠日記』上・下 2 巻である。見庵は隣家の医者で親類、歌人でもある。堂松は十介の長男で 17 歳の少年、すでに鈴屋門に入っており、他の 3 人もみな宣長の門人で、歌に興味深い人々であった⁹⁶。9 日間で

⁸⁹ 城福勇、前掲書、6 頁参照。

⁹⁰ 『家むかし物語』、前掲書、26 頁。

⁹¹ 手代 (てだい) : 商家の使用人。

⁹² 城福勇、前掲書、19-20 頁参照。

⁹³ 本山幸彦、前掲書、25 頁参照。

⁹⁴ 城福勇、前掲書、19-20 頁参照。

⁹⁵ 城福勇、同書、19 頁参照。

⁹⁶ 城福勇、同書、18-20 頁参照。

歩きながら自然を楽しみし、神社に詣でた。

宣長は、両親が桜の名所・奈良・吉野水分神社の「申し子」と信じたので、桜をこよなく愛したのは、そのためであった、と言われる⁹⁷。この旅は、吉野の花見の目的であったが、同時に大和の地方への研究旅行でもあって、まるで現地調査でもある。『古事記』や『万葉集』ゆかりの地、飛鳥も回った⁹⁸。

宣長は古道⁹⁹を京都、名古屋、和歌山に広めたかったため、精力的な講義活動を実践し、寛政元年（1789年）から享和元年（1801年）、60歳から72歳の間に、前後9回の旅に出ている¹⁰⁰。晩年の宣長は紀州藩に仕え、藩主に進講のための和歌山へも出かけている。学問の大成にともなう普及・宣伝のための旅行が重なるようになったのである¹⁰¹。

宣長の時代の旅は、歩きか馬に乗るかによる旅であった。宣長は歩いて旅をしたようだ。様々な旅をしたが、宣長はいつも具体的な現地調査を記している。『家むかし物語』は宣長の生まれた時からについて書いている。『在京日記』には5年間の京都遊学について書かれた。『菅笠日記』上・下、2巻には、宣長が桜を見るためのお花見の旅に吉野への9日間の旅について書いている。短期間の旅なのに、2巻の日記が書かれるということは、アイデアや書くことが好きや上手でなければ、なかなかできないだろう。

第3項 鈴と鈴屋

宣長は鈴を集めているが、集めた鈴はほとんど他人からもらった鈴である。寛政7年（1795年）、石見（現島根県）の藩主松平康定^{やすきだ}からもらった「駅鈴^{えきれい}」¹⁰²がある。その他に「柱掛鈴^{はしらかけず}」も同じく松平康定からもらった鈴である。この柱掛鈴（図12）は大鈴12個と小鈴24個、合計36個を赤い紐で6段に配したものである。格段は「揚巻結」したところに縫い付けたものである¹⁰³。宣長が和歌が好きだったので、「36歌仙」（36人のすぐれた歌人）に因んだのだろう、といわれている。「鈴屋」の名前の由来になったのも、この鈴からである。松平康定が宣長と対面するに先立って、「駅鈴」とともに送ったもので、「鈴屋という名の家に、鈴をかけて古い時代のことを懐かしんでいらっしゃる宣長先生の、そのたくさんの鈴の一つに私も入れていただきたいことです」という意

⁹⁷ 中倉憲昭、前掲書、24頁参照。

⁹⁸ 吉田悦之、前掲書、52頁参照。

⁹⁹ 古道は古代世界を貫く理念。

¹⁰⁰ 本山幸彦、前掲書、75頁参照。

¹⁰¹ 城福勇、前掲書、176-186頁参照。

¹⁰² 駅鈴（驛鈴）（えきれい）は、古代日本律令時代に官吏公務出張の際に朝廷より支給された鈴である。億岐（おき）家に伝わる駅鈴のみが現存する。

¹⁰³ 本居宣長記念館、前掲書、70-71頁参照。

味で「柱掛鈴」は遠く島根県まで、知られていたことである¹⁰⁴。



図13： 宣長の鈴のコレクション（著者撮影） 出所：本居宣長記念館

はしらかけすず
柱掛鈴

天明2年（1782年）53歳の秋（7月から9月）にかけて、宣長は体調不良に苦しんでいた。寝込むほどではないが、すっきりしないので、『古事記伝』の執筆、講釈や質疑応答などを休んだ。その時に思い切って2階の書斎を増築した。2階の置物部屋を改造し、たった4畳半の広さの新しい書斎で、そこを「鈴屋」と名付けた。本を読むために2階の鈴屋へ上がるのだが、そのために箱から作られたたんす（図14）を階段として上に上っていくのである。この鈴屋は日当たりがよく、くつろぎながら読書することができた。



鈴屋

図14： 鈴屋にあがるための階段（著者撮影） 図15： 宣長の旧宅、上の窓が見えるのが鈴屋である。（著者撮影）

出所：本居宣長記念館

宣長の書斎鈴屋は外から見ると（図15）窓が大きくて明るい部屋である。松坂城の

¹⁰⁴ 中倉憲昭、前掲書、28-29頁参照。

ある四五百森の眺めるためとして作られた部屋である。新書斎の床の間の脇には、「柱掛鈴」をかけた。この鈴にちなんで書斎を「鈴屋」と呼んだ¹⁰⁵。

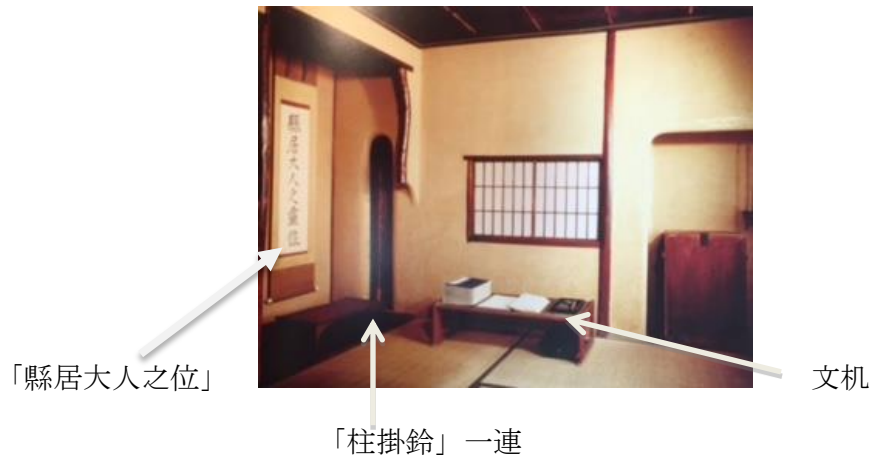


図16：鈴屋内覧（「本居宣長の不思議」に掲載¹⁰⁶）

鈴屋では歌会も開かれた。明春3月9日には仲間を招いて歌を披露した。鈴屋の床の間に「縣居大人之位」の掛け軸がかかっていた。「縣居大人之位」の意味は、「縣居」は賀茂真淵の号である。「大人」は、「うし」と読まれ、先生という意味を持つ。『玉勝間』巻1に「あがたいのうし」と書かれた¹⁰⁷。国学には四大人があり、それは荷田春満、賀茂真淵、本居宣長と平田篤胤である。その脇には「柱掛鈴」一連がおいてあり、文机は宣長の最晩年に使用された机である（図16）¹⁰⁸。

書斎「鈴屋」で53歳から古道の研究を続けて、『古事記伝』全44巻を69歳に完成させた。『うひ山ぶみ』は、『古事記伝』を最後の巻まで完成させた後、門人たちが、学問についての説明も求めた。そのことに答えたものである。『玉勝間』も晩年に完成した書物である。江戸時代に刊行された宣長の書物は全部で50種に及ぶ。

¹⁰⁵ 中倉憲昭、前掲書、28-29頁参照。

¹⁰⁶ 中倉憲昭、同書、同頁参照。

¹⁰⁷ 本居宣長記念館、前掲書、69頁参照。

¹⁰⁸ 本居宣長記念館、同書、70頁参照

第 III 部 本居宣長の政治思想

第 6 章 本居宣長における国学政治思想の誕生

第 1 節 本居宣長と「物のあはれ」

- 第 1 項 国風文化
- 第 2 項 宣長の「物のあわれ」
- 第 3 項 相良亨の「物のあわれ」論
- 第 4 項 田原嗣郎の「物のあわれ」論
- 第 5 項 両者の問題点

第 2 節 宣長学成立期の「物のあはれ」論

- 第 1 項 「物のあはれ」への着目
- 第 2 項 文芸論として「物のあはれ」論の成立

第 3 節 宣長の「物のあはれ」論の完成

- 第 1 項 宣長中期の「物のあはれ」論の問題点
- 第 2 項 一般論としての「物のあはれ」論の成立

第 4 節 宣長の国学政治思想の誕生

第 III 部には、本居宣長の政治思想である。本居宣長にとって、「日本的なるもの」というのは、彼が生きた江戸時代の幕藩体制を支えた支配者集団（男）の学問である儒学（朱子学）とは似て非なるものであった。宣長が研究対象としたのは、権力闘争に明け暮れる男たちの世界ではなく、『源氏物語』に見られる宮廷における色恋の世界であり、女性の眼からみた恋愛模様である。その世界（宮廷）の主題は、「物のあはれ」というべきものである。これこそが日本の伝統思想の基底をなすものであると宣長は主張するのである。徳川幕藩体制を支えた儒教を外来思想であり、日本の伝統思想とは相容れないものとして強く批判している。

第 6 章 本居宣長における国学政治思想の誕生

第 1 節 本居宣長と「物のあはれ」

江戸幕府は、支配者である武士階級の思想、あるいは統治原理として中国の儒教、特に朱子学をその中心に置いていた。これに対して、国学は、日本独自の伝統思想こそ重視すべきであるという立場をとっていた。近世国学に大きな影響を与えた思想家としては、＜四大人＞と呼ばれた荷田春満（1669－1736）、賀茂真淵（1697－1769）、本居宣長（1730－1801）、そして平田篤胤（1776－1843）がいる。国学は古典にその根拠を求め、神道学、国史学、歌学、語学、有職故実などを研究し、江戸中期におこり、儒学・洋学に対して、日本古典を

研究、日本固有の精神を明らかにしようとした学問である¹。

国学の発展において本居宣長は、源氏物語に大和心の起源をもとめ、王朝文化の精神を民族全体に敷衍し国学の画期を開いた。しかしながらそうした学者としての本居宣長をイメージネーションの根源をさぐって彼の生活を検めてみると、その生活はじつにほっこりしている。宣長の実家は木綿問屋を商い、宣長は江戸でも京都でもなく松坂で終生をすごした。松坂では小児科医を行う傍らで私塾を開いて国学を研究し、歌会を開くなどして、実につましくも優雅で軽やかな生活をしていた。無類の鈴好きで、門下生を使って各地から鈴を集め、自宅を「鈴の屋」と名づけるほどであったそうだと。道楽者とさえ見える。

宣長は士農工商の身分秩序と封建体制の中にいながらにして、家業を継ぐこともなく医師となり、国学者として大成した。それにもかかわらず 72 年の生涯のほぼすべてを、江戸や京都、大坂でもなく松坂で道楽三昧をして過ごしたのだ²。宣長のライフスタイルには、その後の国学が辿る尊王攘夷運動の中核を担ったような激しさは微塵も感じられない。その知的で教養に満ちた穏やかかつ和やかな生涯は、京都や江戸という政治や行政と離れた、しかしながら豊かな都市としての、まさに松坂だからこそ送りえたものといえよう。言い換えれば、松坂という空間に本居宣長の国学を形成する要因があったと見て間違いはない。松坂という空間が宣長の国学を準備したのである。

本居宣長が江戸へ行かず松坂に定住したことには理由がある。江戸は、京都や、奈良などが遠すぎるから、『古事記』や『源氏物語』などの研究のためにやりにくくなる。「国学」が古典研究であるという点からみると、松坂は重要な場所であったのだ。さらに松坂商人（伊勢商人ともいわれる）は、江戸や京都などに店を構え、参宮街道は、連続して参宮幸便が通った。松坂商人は、本家のある松坂に情報をしばしばもたらし、それが宣長にも伝わった。つまり松坂は、松坂商人が実質的な市民階級として自治運営するとして、全国の情報、政治経済の情報が集積したのである。宣長が『玉勝間』で書いているように、「松坂は豊で情報が多く集まる立地条件にあったからこそ、定住する意味があった」といわれている³。

宣長は時間があると伊勢神宮の参拝に行った。それだけ宣長の伊勢神宮に対する思いや、アイデンティティは強かった。それと同時に、日本中から、宣長と同じように伊勢神宮に思いを持つ人々が居て彼らが参拝に行くとき、松坂で宿泊し、その旅の人々から様々な情報が松坂にもたらされた。まさに伊勢神宮に通じることで、人々と宣長は松坂で交流したのである。宣長が生まれた時代は江戸時代の徳川政権の 8 代将軍吉宗の享保改革⁴が行われ、「様々な矛盾をはらみながらも継続中であり、元禄（1788－1703）以来台頭してきた商業資本を抑え、武士と農民を本来の構成要素とする質素節儉、勤儉尚武の封建的世界の再現が推し進め

¹ 中澤伸弘、『やさしく読む国学』（戎光祥出版、2006 年）、12－17 頁参照。

² 本居宣長は生まれた時から 72 才（1730 年－1801 年）まで松坂に住んで、ただ 6 年間ぐらい松坂の外にすんだ。宣長が 16 才（1745 年）に江戸で 1 年間ぐらい滞在した。宣長は江戸の父のお店で 1 年間ぐらいいったこともあるが、商売は宣長の選ぶ道ではないので、又松坂に戻った。その後宣長は京都へ医学を学んだ。23 才から 28 才まで（1752 年－1757 年）に、医学を学ぶために京都へ遊学した。後の残りの 66 年間は松坂で過ごされ、幼い時から死去までに松坂で住居した。

³ 中倉憲昭「松坂に生きた宣長」（伊勢の国・松坂十楽）、（十楽、2003 年）、30-31 頁参照。

⁴ 享保の改革：江戸幕府 8 代将軍である徳川吉宗が、1716（享保元年）～1745（延享 2）までの 29 年 1 か月にわたって展開した改革政治である。寛政の改革、天保の改革と併せて江戸幕府の 3 大改革と称される。

られていた。⁵⁾

本居宣長は、江戸中後期における国学の発展に大きな役割を果たした。宣長は、この中でも、儒学を当時の権力者の思想として批判し、日本独自の伝統思想の重要性を主張し、根本的な批判を展開した。それにもかかわらず幕府から批判されたり弾圧されたりしたということとはなかった。宣長の反儒教思想に対して幕藩体制から特別に抑圧されたり反対されるということもなく、ある意味無視され容認されたのである。徳川幕藩体制の下では、キリスト教の禁止を例外として比較的思想の自由は確保されていたといえるのではないだろうか。

宣長が貴人のあいだの恋愛模様や日々の情景をかな文字で描き出す平安時代の女流文学を日本の文化的感性の源泉とみなしたのは、そこに彼特有の問題意識があったからである。江戸時代の支配的な思想や学問は中国伝来の儒学、特に朱子学を中心としたものであり、支配者集団の文化の核を形成していたのも儒学であった。支配階層に属さない市井の学者であった宣長は、儒学者の追求する男性的で厳格で理知的な精神的態度を日本文化に異質なものであるとして退け、それとは異なる精神的基盤を明らかにする必要を感じていた。そこで彼は『古事記』や『源氏物語』に眼を向けたのである。そして、『源氏物語』の主題であると同時に、後代に受け継がれて日本固有の文化的感性を伝統的に規定したものであるとして宣長が見出したのが、「物のあはれ」であった。

国学は儒教と仏教とはその教えが大きく異なっている。まず儒教については武内義雄によれば『漢書文芸志』に以下のような言述が見られる。

楽は以て神を和らぐ、仁の表なり。詩は以て言うを正す、義の用なり。礼は以て体を明かにす。書は以て聴を広くす、知の術なり。春秋は以て事を断ず、信の符なり。五者は蓋し五常の道にして相まちて備はる。而して易これが原をなす⁶⁾。 (『漢書文芸志』)

これによると、五経はそれぞれ仁義礼智信の五常の道を教えるので、その根本は易の哲学に基づくものだというのである。宣長は、このような儒教の教えについては次のよう反対する。

かの儒仏の類の教は、人のあるべき限にあらず、同じ礼義忠孝等のたぐひも、あるべき限を過たるしわざなる故に、しひてこれを教へんとはする也。⁷⁾ (『くず花』)

儒教ではこの礼儀忠孝等を人にきびしく教えている。しかし、宣長によると儒教の教えはあるべき限度を超えて、無理を強いるものである。宣長は儒教はその教えが宗教であることを意識していないと人々は批判する。宗教の信者がその教えを守らなければならないのである。

また仏教については、宣長は次のように批判する。

⁵⁾ 本山幸彦『本居宣長～人と思想 47』(清水書院、1978)、12 頁。

⁶⁾ 鈴木田次郎「日本の儒教」『漢書文芸誌』(明使出版、1979 年)、416 頁。

⁷⁾ 『くず花』、前掲書、171 頁。

或は仏の説に溺れて、父母妻子を棄て出家をし、或は儒の道に惑ひて、君を軽んずる輩などの出来たるたぐひ是也⁸。『くず花』]

仏教では出家ということがある。これはすなわち親子関係を無視し、親子間のモラル（孝）を捨てて、さらに夫婦関係も無視することを意味している。このことは人の道を迷わし、君を軽んじる人々を生み出すことになる。それは、日本が古来から形成してきた人間観に基づいた社会の基盤を混乱させることになる」と強く批判する。

儒教や仏教の善悪は、歌や物語の「あはれ」と違っている。儒教や仏教は、人を教えみちびく道であるので、人情に反してきびしく戒めている。人の情のままに行うことを悪とし、感情を抑制してがまんすることを善とすることが多い。物語はそのような教戒の書物と違って人情にかない、儒仏の説く善悪とは関係がない。人情の中にはこの儒教や仏教の道に合致しないことがあるので、儒教や仏教の道という善し悪しとは違うのである。

善なることは「物のあはれをしる」、悪なることは「物のあはれをしらぬ」ことである。物語は教戒の人にその本意である「物のあはれをしる」ことや人情に従うことを表だって教えることもない。却って教戒の心をはなれて見るのがよいとする。

物語の中にある「もののあはれ」は人間の望ましい生き方を説く面をもつので、宗教と似たような機能を持っているが、物語と宗教とは道が異なるものである。物語には教義や経典はないが、宗教は明確な教義や経典をもっている。したがって人が物語の中に含まれる要請に従わなくても良く、それは罪にならない。しかし宗教の教えは厳しく、それに従わないといけない。物語と儒仏とは道が異なっているので、同じように扱うべきではない。しかし物語や儒仏は同じ機能を持つ。つまり、人間の生き方の指標になっている。以上が宣長の考えである。本居宣長の場合、文学論から始まって、その後広く一般社会論に発展していった。

第1項 国風文学

紫式部は、平安時代中期から末期にかけて発達した国風文化に属している。国風文化とは、宮中の女性たちをおもな担い手とした宮廷文学を中心とする貴族文化であり、その発展のきっかけの一つは 894 年の遣唐使の廃止とそれによる中国文化の影響の漸次的減少である。

古代日本の文化形成に中国文化、特に漢文の果たす役割は大きかった。漢文は、儒学や仏教などの中国伝来の学問や思想を習うために用いられていたが、その習熟が難しく、また微妙な感情表現にも適していなかった。平安時代に入ると、それまで漢字で表現されていた万葉仮名を省略した片仮名が考案され、また万葉仮名をくずして書く平仮名も用いられるようになった。このようなかな文字は女手と呼ばれ、おもに女性のあいだで用いられていた。音と表記が一致しており、文字数も限定されていたので、その習熟が容易であったからである。このかな文字の発達こそが国風文化の基礎となったのである。

⁸ 『くず花』、同書、147 頁。

「をとこもすなる日記といふものを、をむなもしてみむとてするなり」という一節から始まる『土佐日記』は、土佐国（現在の高知県）の国司だった紀貫之が、任期を終えて京に変えるまでの 55 日間の紀行を短歌を交えて綴ったものである。紀貫之は「男性が書いている日記というものを、女性である私も書いてみよう」として、女性の用いるかな文字で紀行文を書いた。『土佐日記』は日本文学史上初の日記文学であり、その後のかな文字表現の道筋をつけ、『蜻蛉日記』『和泉式部日記』『紫式部日記』『更級日記』などの平安時代の女性たちによる日記文学の興隆に大きな影響を与えた。

紫式部の『源氏物語』は、かな文字で書かれた全 54 巻の、そして日本最古の長編小説であり、平安時代のみならず日本文学史上でも最高傑作であると評されている。主人公の光源氏は、美男で才能と地位に恵まれた青年貴族であり、彼と宮中の様々な女性との恋の遍歴が、宮中の華やかな生活や人物の細かな感情の動きとともに端正に描かれている。『源氏物語』は全巻完成以前から貴族たちのあいだで評判となり、筆写されて多くの読者を獲得していた。また、『源氏物語』と同時代の作品に、清少納言によって書かれた『枕草子』がある。これもかな文字を用いた随筆であり、四季折々に移り変わる自然をめぐる情感や、宮中のできごとが活き活きと描かれている。

漢文が正統な言語としてハイカルチャーの地位を占めていた時代に、これらの女性たちが「流行作家」として登場した。彼女たちは、漢文や和歌の素養を縦横に駆使しながら、貴族階級に属する読者を熱狂させる先進的かつ繊細な文章を、読者に親しみやすいかな文字で綴り、新たな日本語の文体を生み出したのである。貴族というごく限られた読者を対象にし、宮廷という狭い空間を舞台にしたものとはいえ、こうした女流文学は、平易かつ新鮮な表現を用いて読者の日々の関心や情景、生活様式や理想をリアルに描き出し、直接的に読み手の感性に訴えかけたという点で、江戸時代の町人文化に通じるものがあるといえる。そこには、書き手が新たな表現手段でもって読み手の感性をリードしつつ、同時に読み手のニーズを察知し、それを表現内容に盛り込むことで支持を集めるという、特有の相互作用が生じているのである。そして、『源氏物語』に表されている「物のあはれ」と、それを観照する感性こそが、日本人に固有の文化的感性であると論じたのが本居宣長であった。

第 2 項 宣長の「物のあはれ」

前節でその生涯を紹介したように本居宣長は、小児科医つまり町医者をしてながら、国文学の研究も生涯続けた市井の学者、今でいうなら国学者である。京都で医学について学んでいる頃から、『古事記』や『源氏物語』あるいは『万葉集』『古今和歌集』などを買い集め読んでいた。松坂に帰ってきてすぐに、医者を開業し傍ら自宅で源氏物語の講義の塾を開講しているのであるが、その年、宝暦 7 年（1757 年）に書き、「物のあわれ」について言及しているのが、『排蘆小舟』であり、翌宝暦 8 年（1758 年）に『安波礼弁』を書いている。27 歳、28 歳の時の作品である。国学者宣長の初期の時代として位置づけられている。

2 番目の著作、『安波礼弁』の中で宣長の「物のあはれ」について、次のように書いている。

物のあはれを知るが、即ち人の心のある也、物のあはれを知らぬが、即ち人の心のなきなれば、人の情のあるなしは、只物のあはれを知ると知らぬにて侍れば、此、あはれは、つねにただあはれとばかり心得ぬるままにては、せんなくや得ん⁹ (『安波礼弁』)

ここで宣長は端的に「物ノアハレヲ知ル」人こそが「人ノ心」そして「人ノ情」をもつ人であるとしている。では、「物ノアハレヲ知ル」とはいかなることか。宣長は以下のように述べる。

事にふれてそのうれしくかなしき事の心をわきまへしるを、物のあはれをしるといふ也。その事の心をしらぬときは、うれしき事もなくかなしき事もなければ、心に思ふ事なし。思ふ事なくては、歌はいでこぬ也¹⁰。(『安波礼弁』)

宣長は「物のあはれ」を知ることとは、「事の心」すなわち事の本質を悟り知ることだとする。この「事の心」の意味内容はもちろん重要であるが、しかしそれよりも重視されているのは、人に「事の心」を理解する能力が備わっていることである。この能力がなければ、人の内面に「うれしき事も…かなしき事も」生じてこないからである。そして、この「事の心」を理解し、「物のあはれ」を知る能力は、人によって大小があるものの、すべての人に備わっていると宣長は言う。

その人の中にも浅深有て、ふかく物のあはれをしる人にくらぶるときは、むげに物のあはれしらぬやうに思はるる人も有て、大に異なる故に、常には物のあはれしらぬといふ人もおほき也。是はまことにしらぬにはあらず、深きとあさきとのけぢめなり。さて歌はそのものの哀れをしる事の深き中よりいでくるなり¹¹。(『安波礼弁』)

歌は、人がより深く「物のあはれ」を知ることから生み出されてくるものなのである。さらにまた、物語も同様に「物のあはれ」知ることにより生まれ、それゆえ両者は同一のものであるとされる。

歌は物のあはれをしるよりいてき、又物の哀は歌を見るよりしる事有、此物語は物のあはれをしるよりかきいてて、又物のあはれは此物語を見てしることおほかるへし、されは歌と物語と其おもむき一ツ也¹²。(『安波礼弁』)

歌と物語はどちらも「物のあはれ」を知ることから生み出されるが、同時に人は歌や物語を読むことによって「物のあはれ」を知ることができる。そして『源氏物語』はすぐれて「物

⁹ 『安波礼弁』(『本居宣長全集第4巻』宝暦8・1758年)(筑摩書房、1969年)、58頁。

¹⁰ 『安波礼弁』同書、100頁。

¹¹ 『安波礼弁』同書、同頁。

¹² 『安波礼弁』同書、79頁。

のあはれ」を示した物語であり、そこにおける「よき人」とは「物のあはれをしる」人を意味しているのである。

宣長が、「物のあはれ」を論じている本は、次のものである。

初期の作品（27 歳、28 歳）

1. 『排蘆小舟』（あしわけおぶね）宝暦 7 年（1757 年）
2. 『安波礼弁』（あはれいべん）宝暦 8 年（1758 年）

中期の作品（33 歳）

3. 『紫文要領』（しぶんようりょう）宝暦 13・1763 年
4. 『石上私淑言』（いそのかみささめごと）宝暦 13・1763 年

後期の作品（67 歳）

5. 『源氏物語玉の小櫛』（げんじものがたりたまのおぐし）寛政 8・1796 年

宣長の「物のあはれ」について論じるまえに、相良亨の『本居宣長』と田原嗣郎『本居宣長』を取上げて論じたい。この二人の研究者を選んだ理由は、二人が、日本思想史の研究者の中で、本居宣長の思想、特に「物のあはれ」について、最も重要な研究成果をあげているからである。と断定したいのだが、自分自身ではそう言い切るほどの研究はしていないし、その自信もない。私が最初に指導を受けた、東北大学大学院の文学研究科国文学研究室で、そのように言われ、この二人は、宣長研究についての碩学であり、まずここから研究を始めなさいと言われたからである。その時に、この二人の研究者が、日本の代表的な研究者であると紹介されたのである。私の宣長研究は、この二人の説を自分なりに消化し、紹介することから始まった。ということで、昔の研究ノートを引っ張りだしてきての紹介となるが、私自身の「物のあはれ」論のとりかかりとして、二人の研究をまず紹介したい。

第 3 項 相良亨の「物のあわれ」論

相良亨の『本居宣長』によれば、宣長の「物のあはれ」論は三つの段階で展開されている。第一の段階は『排蘆小舟』にみられた。そこで「物のあはれ」という言葉は二度登場しているだけである。一つは終わりに近い第五十六段であり、他の一つはあるいは本文執筆後に書き加えられたとみられる第三十四段の頭注である。

さて、『排蘆小舟』にみられる歌と人の心情との関わりをめぐる宣長の論について、相良は次のようにいう。

『あしわけをぶね』のはじめに「歌の本体」は「ただ心に思ふことをいふより外なし」

といった。この「心に思ふこと」は広義の実情であり、「仁義の心」をも含んでいた。ところがその後、宣長は、狭義の実情、はかなくおろかなる人情本情とのかかわりにおいてのみ歌を理解することになった。だがさらに、人情を欲と情にわけるとなり、欲に対する情、つまり「感慨」「慨嘆」の情にのみ歌の基盤を捉えることになった。歌や物語の基盤に「アハレ」をみて、「アハレ」を「悲嘆。嘆美。嗟嘆。」と理解する『安波礼』も、この『あしわけをぶね』の最後の段階の理解と遠くへだたるものではない¹³。(相良亨『本居宣長』)

『排蘆小舟』において、初めに歌は広義の実情を基盤とするものとされていたが、後に狭義の実情（はかなく、おろかなる人情、本情）との関わりにおいてのみ歌を理解することになった。しかも、やがて人情は、欲と情との二つにわけられて、歌の基盤は欲に対する情、つまり「感慨」「慨嘆」の情のみに求められるようになった、と相良亨は述べている。

そして『排蘆小舟』で「心に思うこと」についての理解が変わっていったことを相良は、次のように言う。

(前略) その最後の段階において、「欲と情との差別」を説き「歌は情よりいずるもの」とした。その時、宣長は「欲とはただねがひもとむる心のみにて、感慨なし。情はものに感じて慨嘆するもの也」とおさえていた¹⁴。(相良亨『本居宣長』)

ここで欲と情の差別が強調される。つまり、欲はただ願い求むる心のみで、感慨なき情はものに感じて慨するものである。最初、欲と情は分かれていなかった。しかし、この引用文では、欲には感慨がなかった。欲は感慨の情から分けられている。これについて相良が目にしたのは、歌のでてくる基盤として切り捨てられた、「ねがいもとむる心」としての欲である。「ねがいもとむる心」としての欲が、歌の出でくる基盤としては切り捨てられたことは極めて重大なことといえよう。このように情と欲とを区別し、歌から欲を排除することによって歌の基盤となるものが、ものに感じて慨嘆する情であることが自覚的にはっきりと打ち出されたのである。このようなものに感じて慨嘆する情は、『排蘆小舟』においては、「物のあはれ」と十分結びつけてとらえられるにはいたってなかった。しかし両者がむすびつけられるのは時間の問題であった。『排蘆小舟』は、相良によって上にみたように「物のあはれ」論のいわば前史とみなされている。

第二段階は『安波礼弁』にみられる。『安波礼弁』では「あはれ」は「よしあしなにごと

¹³ 相良亨『本居宣長』（東京大学出版会、1978年）、60頁。

¹⁴ 相良亨、同書、61頁。

も情のふかくかかはれるところをあはれと云也」とされる。相良はこのあはれと欲との関わりをめぐって、次の節を引用している。

大方歌道はあはれの一言より外に余儀なし。神代より今に至り、末世無究に及ぶまでよみ出るところの若みなあはれの一言に帰す。されば此の道の極意をたずぬれに又あはれの一言より外なし。(略)¹⁵ (『安波礼弁』)

『安波礼弁』で宣長は、歌や物語の基盤に「あはれ」があることに確信をもっていたと相良は解釈している。しかし、宣長はこの時期では「あはれ」そのものがいかなるものなのか明確にとらえてはいなかったとする。たとえば、宣長は「あはれ」というのはいかなることかと聞かれた時、まだはっきり答えられなかった。上のような意味で『安波礼弁』の「あはれ」論はまだ未完成であったし、「物のあはれ論」とよぶにはいたらなかったと相良は見なしている。

相良の解釈する「物のあわれ」論の第三段階は、『紫文要領』と『石上私淑言』にみられる。そこでは明確に「物のあはれ論」が形成される。『紫文要領』が『石上私淑言』よりやや前に書かれたものであるが、両書とも宝暦 3・1763 年に成っている。まず『紫文要領』をとりあげて、相良がこの書の「物のあはれ論」をいかなるものとみなしていたかを見てみたい。『紫文要領』は周知のように『源氏物語』を評論したものである。宣長は『源氏物語』の特色を、異国の書と比較して次のように書いている。

歌・物語は、儒仏の道のやうに、まよひをはなれて、さとりにいる道にもあらず身をおさめ、家をととのへ、国をおさむる道にもあらず¹⁶。(『紫文要領』)

相良は、宣長が歌・物語と儒仏の道が異なるとみなした、とする。「異国の書は、儒であれ仏であれ教戒の書であり、勸善懲惡をこととするものである。」と相良は書いている。『紫文要領』ではまず日本の歌・物語と中国の物語とが比べられ、中国の物語は日本の歌・物語と違っていると指摘している。その原因は中国の物語に、儒仏の道德教戒が含まれているからである。宣長はこのようにみなしたと相良は述べている。

さて、儒仏については宣長によると「物のあはれをしる」より出たものもあるから、人情を全面的に否定するわけではないと相良は書いている。

¹⁵ 『安波礼弁』、前掲書、585 頁。

¹⁶ 『紫文要領』、前掲書、37 頁。

それは、もと仏の深く物の哀れをしれる御心より此の世の恩愛につながれて、生死をはなる事あたはざるを、哀れとおぼすよりの事なれば、しばらく、此の世のものの哀れはしらぬものになりても、実は深く物の哀れをしる也。¹⁷ 『紫文要領』

この例で、宣長は儒仏でも「物のあはれをしる」ことができると述べている。つまり、人が死ぬと、死んだ人の仲間たちが悲しく感じているから、その時「物のあはれをしる」のだ。よって、儒仏でも「物のあはれをしる」ということがあるのだが、それは稀なことでもある。儒仏の教えはほとんど人情のなかに善し悪しの区別を強調して、「その悪をばきびしくいましめ」ることになる。

さて宣長の物語観について相良は次のように『紫文要領』を引用し、論じている。

其の善悪邪正賢愚をばえらばず、ただ自然と思ふ所の実の情をこまかにかきあらはして、人の情はかくのごときものぞといふ事をみせたる物。¹⁸ 『紫文要領』

宣長は、物語に善悪の価値評価があることを評価しなかった。物語では「人の情の自然のまことの有のまま」「心の内のまことをありのままにいへる」ものが書かれてある。相良によると、宣長は決して教戒の世界の存在を正面からは否定していない。ただ歌や物語が教戒の書と同一視され、物語の独自の世界が否定されることに反撥しているのである。宣長は次のように歌・物語と儒仏などにはそれぞれ異なる本意がみられるとした、と相良は述べている。

此物語も歌道も儒仏の道を本意とはせず。物のあはれが本意なれば、かの道々しき書籍とひとつに心得ては、大きに本意にそむく也。其々のたつる所の本意、もちいる所のかはれる事をわきまへずして、何の道もかの道もひとつに混じて心得るはいとくらき事也。儒派儒のたつる所の本意あり、仏は仏のたつる所の本意有り、物語は物語のたつる所の本意有り、それをかれとこれとをしいて、引き合わせてとかくいふは博会の説といふ物也。歌・物語は歌・物語のたつる所の本意をもていふが正説くといふ物也¹⁹。(『紫文要領』)

相良は、歌・物語や儒仏はそれぞれに判断尺度、価値基準があるとする。『紫文要領』と

¹⁷ 『紫文要領』同書、74 頁。

¹⁸ 『紫文要領』同書、同頁。

¹⁹ 『紫文要領』同書、111 頁。

同じ年に『石上私淑言』が執筆された。『石上私淑言』における「物のあはれ」論と前段階の「あはれ」論とはおおきくへだたっている、少なくとも「あはれ」論については、宣長の思想がまだ完全に成立してなかったと相良は言う。

『石上私淑言』には次のように書かれている。

情あれば物にふれて、必思ふ事あり。(略) さまざまにおもふ事のある、是非物のあはれをしる故にうごく也。しる故にうごくは、たとへばうれしかるべき事にあひてうれしく思ふは、そのうれしかるべき事の心をわきまへしる故に、うれしき也。またかなしかるべき事にあひてかなしく思ふは、其悲しかるべき事の心を弁へしる故に、かなしき也。されば事にふれて、其うれしきかなしき事の心をわきまへしるを、物のあはれをしるといふなり、その事の心をしらぬ時は、うれしき事もなく、かなしき事もなければ、心に思ふ事なし²⁰。(『石上私淑言』)

「物のあはれ」は、情から出てくる。情がなければ「物のあはれ」をすることができないと宣長は書いている。上の節は、相良によると第三段階の「物のあはれ」論の特色をよく示している。「あはれ」や「物のあはれをしる」ことが深く注目されるようになったのである。相良は宣長の「物のあはれ」について次のように書いている。

つまり、「物のあはれ」は「事の心」「物の心」なのである。物・事は客体的なもので、その物、その事は、それぞれその心、そのあはれ、つまり、その情趣、その味をもつ。それをうけとめることがしることである、感ずることである、心うごくことである²¹。
『本居宣長』

ここで相良は、「物のあはれ」というのは、「事の心」「物の心」であること、つまり「客体」により大きく関わるものであるとしている。さらに次のように述べている。

思えば、すでに述べたように「物の哀をしる」の「物」に内在する「哀」をこちらがうけとめ、しり、感ずることが「物の哀をしる」ことであつた²²。『本居宣長』

ここでは、人は主体として外部世界に能動的に働きかけるものとはみなされない。ただ知

²⁰ 『石上私淑言』、前掲書、99–100 頁。

²¹ 相良亨、前掲書、65 頁。

²² 相良亨、同書、85 頁。

る、受ける、感じるだけの受動的なものとされている。逆に外部世界の物・事は主体に対していわば積極的な働きかけをなすものとしてある。そして、世の中にたくさん物事があるから、この世界は、人＝主体に働きかける外在的な物事が多く存在する世界であるとしている。それに関して、相良によると、「物のあはれをしる」というのは「世界理解」である。世界の真の姿は「物のあはれ」の海としての世界である。相良は次のように書いている。

あらゆる事のそれぞれの情趣、味をしるということは、「事」によって成り立ち人間がその中にある世界の真相にふれることであった。この意味において、「物のあはれをしる」は宣長にとって世界理解であった。宣長にとっての世界のまことの姿は「物のあはれ」の海としての世界であった。勿論、善悪教誡の世界と歌や物語の世界とは次元のことなる世界（後略）²³。『本居宣長』

ここに見られるように、相良は「物のあはれ」の「物」を強調した。それによれば、世界は「物のあはれ」の海である。しかし、ここに示された世界は、ただ歌や物語の世界だけである。善悪教誡の世界とは違うものとしてあつかわれている。

さて、相良の、宣長の「物のあはれ論」をめぐる見解の特色は、次の一節によくあらわれている。

「物のあはれをしる」は一気につづけて読み下されるものではなく、「物」の「あはれ」を「しる」と、あるいは「“物”のあはれ」をしる」と読まれるべきもののように思われる。主体の感動能力は勿論問題になっているが、同時に、「物」の客体性がはっきりとおさえられ、その「物」の内包する「あはれ」性が問題となり、それを「しる」ことが問題になってきていると思われる²⁴。『本居宣長』

ここで相良は、主体の感動能力よりも主体の外側に客体としてある「物」や「物」を内包する「あはれ」性を重視しているのである

第 4 項 田原嗣郎の「物のあはれ」論

田原は宣長の「物のあはれ」がどのように形成されたのか、形成過程に段階があるのかについて直接的には明らかにしようとはしない。田原は、宣長の和歌に関する書物は、『排蘆小舟』、『紫文要領』、『石上私淑言』、『源氏物語玉の小櫛』であるとする。田原によると、こ

²³ 相良亨、前掲書、71 頁。

²⁴ 相良亨、同書、67 頁。

これらの四著は同じ年代に成立したものではないが、内容が文学論または文学批判である。

上にみられるように田原は相良とことなり『安波礼弁』（これも文学論の書である）を数えない。田原は『安波礼弁』に論及することなく、「物のあはれ」がいかなるものであるかについて言及しているが、どのような段階を経てそれが形成されたのかについては論じていない。おそらく『安波礼弁』では宣長が「あはれ」というのはいかなることかと聞かれた時、その答えがあいまいであり、そういう意味では「物のあはれ」の考えがまだ未完成であったから、田原はこの書をあまり重視しなかったのではないだろうか。

さて、田原は、宣長は「物のあはれ」より「物のあはれをしる」をより重視したと考えている。その理由について田原は次のように書いている。

宣長の考えにおいて重要であるのは、「物のあはれ」ということ自体であるよりはむしろ、「物のあはれをしる」ということである。なぜかといえば、「物のあはれ」ということそれ自体は単に人の情的事実であるにすぎないが、「物のあはれをしる」ということは、いわば人間の価値観にかかわる能力であるからである。²⁵ (田原嗣郎『本居宣長』)

「物のあはれをしる」ということは、人が物の中にある「あはれ」を分かるあるいは見るということである。その際、人が「物のあはれをしる」ためには、人が「しる」能力を持たなければならない。そういうわけで田原は見る主体の人間の質を重視する。人の中の「あはれをしる」能力を大事にする。「物のあはれをしる」ということはいかなることなのか。「物のあはれをしる」に関して主体の側の必要な条件は、「わきまへしる」あるいは「しる」ことである。次にこの「わきまへしる」あるいは「しる」ことの対象は何であるのか。田原は次のように書いている。

この「物のあはれをしる」ということは、宣長においては、「事の心」・「物事の本質」を知るための、すなはち、認識の唯一の方法である。(中略) しかし、いかに認識の方法であるとはいってもこれは人の感性によるそれである²⁶。(田原嗣郎『本居宣長』)

対象は、「事の心」「物事の本質」である。「物のあはれをしる」とは、主体が外部の「事の心」、「物事の本質」を知る、わきまえしることなのである。そして「物のあはれをしる」ということは、人の認識の唯一の方法だとされている。この認識は一種の認識であって、つまり感性的認識である。

²⁵ 田原嗣郎『本居宣長』（講談社現代新書、1968年）、74頁。

²⁶ 田原嗣郎、同書、79頁。

さらに田原は次のように説いている。

（中略）認識の唯一の方法である。だからかれによれば「物のあはれをしるといふことを、おしひろめなば、身ををさめ家をも国をも治むべき道にも、わたりぬべき也」（同）と、いうことになる²⁷。（田原嗣郎『本居宣長』）

田原は、「物のあはれをしる」ことは主体が外部の世界を認識するただ一つの方法であるから、それは文学的ことがらにあてはまるだけではなくて、政治的なことや一般的なことにあてはまる、としている。

さて、「物のあはれをしる」ことにおいて、主体と客体（外部の客観世界）とはどのように関わるのか、田原は次のように書いている。

「物のあはれ」を知るとは、これまでに見たところから知られるであろうが、知る対象である「事の心」と、知る主体であるが「人の心」とが共鳴しあって、一つに融合することが意識されてはじめて可能となるのであった²⁸。（田原嗣郎『本居宣長』）

「事の心」と「人の心」と共鳴しある場は人の情の内側であり、そのためには「事」の方から人の中に入って来なければならない。「物のあはれ」を知るということは、つねに受け身の立場であると田原が書いた。これで見られるように知る主体が知る対象と共鳴し合って、一つに融合する結果、「物のあはれをしる」ことが成り立つのである。

第 5 項 相良説と田原説の問題点

紹介してきた相良と田原の解釈は、次の三つの問題点をもつと考えられる。第一は、「物のあはれをしる」ことにみられる主体と客体との関わりをめぐる見解である。前に述べたように相良は、外部世界の客体である「物」の内包する「物のあはれ」性を、主体である人の心よりも重視している。一方田原は、主体である人の心と客体である物のあはれ性をほとんど同等に評価しながら、しかも、「物のあはれ」性と人の心とが共鳴する場を、人の心の内側に見出す見地に立っている。したがって、それは敢えて言えば、主体である人の内なる心情をより重視する解釈と言ってよいだろう。この件についての私の解釈は、相良の解釈とは異なり田原の解釈とほとんど重なる。ともかく、両者の解釈が上述のように相異しているこ

²⁷ 田原嗣郎、同書、79 頁。

²⁸ 田原嗣郎、同書、79 頁。

とは、宣長の「物のあはれ」論の特質を探る上で、興味深くまた見逃しがたい事実である。

第二は、「物のあはれをしる」ことが人生の諸々のことがらにどれだけ広く関わるのか、その範囲の広さをめぐる解釈である。相良は「物のあはれをしる」ことが、文芸という営みに関わっているとしている。すなわち、「物のあはれをしる」ことは①歌や物語の創作の根拠となるもの、②歌や物語に表現されて、歌や物語の価値を決定づけるもの、③読者が歌や物語から主に読み取るべきもの、とみなしている。要するにそれは、文芸的営みとは別な人間の営み、例えば、「身を修め、家を斉える」という道徳的営みや国を治めるという政治的営みとは関わらない、とする。道徳や政治と「物のあはれ」とは、別な根拠或いは原理をもつものであるとみなされている。

ところが田原は相良とは異なる見解を有している。田原は「物のあはれをしる」ことは、認識の唯一の方法であることを強調し、従って、「物のあはれをしる」ということは、文芸的営みに関わるだけではなく、身を修め家を斉える道徳的営みや国を治める政治的営みにも深く関わり、道徳的営みや政治的営みの根拠となる、とみなしているのである。「物のあはれをしる」ことの関わる領域について、相良よりも田原ははるかに広く考えているのである。

相良と田原の立論は、宣長の、成立時期を異にする限られた資料にそれぞれ立脚しており、両者とも資料操作の上で難点をもつと考えられる。後述するように、宣長の「物のあはれ論」をあくまで思想形成的観点によりとらえることによって、両氏の難点を克服することが可能であろう。

第三は、第二のことと重なるが、両氏が使用する資料がともにある偏りをもっていることである。相良は「物のあはれ論」を考察するにあたって、主として宝暦 13 年（1763 年、宣長 33 歳）成立の『石上私淑言』と『紫文要領』によっている。寛政 8（1796 年）（宣長 67 歳）成立の『源氏物語玉の小櫛』にはほとんど触れていない。これは、宣長の「物のあはれ論」を総合的に把握する上で、不十分といわなければならない。

一方、田原は、宝暦 7 年（1757 年、宣長 27 歳）成立の『排蘆小舟』、宝暦 13 年（1763 年、宣長 33 歳）成立の『石上私淑言』や『紫文要領』、さらには寛政 8（1768 年、宣長 67 歳）成立の『源氏物語玉の小櫛』などに一応広く目配りをして論を立てている。しかし、そこには、宣長の「物のあはれ論」が時期によって変化した点或は変化した可能性についての配慮はほとんどみとめられない。これも、宣長の「物のあはれ論」を総合的に把握する上で、極めて不十分といわなければならないだろう。

宣長の「物のあはれ論」について明らかにしたいのは、「物のあはれ論」の広がりや度合の問題である。「物のあはれ論」は、相良の言うように文芸や文芸的営みを根拠づけるものとして、文芸論に限定してとらえられるべきものなのかどうかということである。田原が言うように文芸的営みだけではなく道徳的営みや政治的営みをも根拠づけるものとしてとら

えるべきものなのか。この「物のあはれ論」の広がりや度合の問題は従来の研究ではほとんど明らかにされていない重要なことからである。

宣長の「物のあはれ論」は、思想形成史的観点に立つて把握する必要性があげられる。宣長の「物のあはれ論」の内容—そのものの構造的特質や具体的中身—が、宣長 34 歳時の『石上私淑言』や『紫文要領』を書いた時と宣長 67 歳時の『源氏物語玉の小櫛』を書いた時とは相異しているはずだとみなすのが自然であろう。なぜなら、宣長の学問・思想は、周知のようにこの間、文芸論中心から古道論中心へとその性格を変えているからである。宣長の「物のあはれ」は、前にも述べたように

①「物のあはれ」への着目がなされた時期＝前期（「物のあはれ論」の萌芽期—『排蘆小舟』（宝暦 7・1757 年）や『安波礼弁』（宝暦 8・1758 年）が書かれた—）、

②「物のあはれ論」の成立した時期＝中期（『石上私淑言』や『紫文要領』（宝暦 13・1763 年）が書かれた）、

③「物のあはれ論」の完成した時期＝後期（『源氏物語玉の小櫛』（寛政 8・1796 年）が書かれた、以上三期に分けてとらえることができると考えている。

第 2 節 宣長学成立期の「物のあはれ」論

第 1 項 「物のあはれ」への着目

宣長が「物のあはれ」という言葉を使っているのは、処女作『排蘆小舟』においてである。宝暦 7 年（1757 年）、宣長はまだ 27 歳の時である。この書物を書いたのは、宣長が医学の勉強のために京都へ赴き、医学を修めて故郷の松坂に戻った時のことである。当時の和歌の現状に対し、歌とは何かを問うた作品である。この作品では、「物のあはれ」という言葉は 20 回使われ、それも、34 段と 56 段に集中している。

34 段は、ある人から聞かれた「歌道では好色をいみじき物におもって、賞玩するのはどういふわけですか。」という問いに対する応答であるが、その問いに対する応えの中で「物のあはれ」という言葉が使われているのである。以下『排蘆小舟』からの引用によって考察を行う。

（略）しかるにこの色欲は、すまじき事とはあくまで心得なからも、やむにしのびぬふかき情欲のあるものなれば、ことにさやうのわざには、ふかく思ひ入る事あれ也、（略）えしのびあえずして、色にいで、あれはみだりがはしき道ならぬわざをもすれば、いよいよ人情の深一切なれ事、感情ふかき歌のよして起きる所也、源氏狭衣のあはれなる所

以也、(略) 歌の道は善惡のぎろんをすてて、もののあはれと云事をしるへし、²⁹ (『排蘆小舟』)

ここでは、「物のあはれ」は、抑えがたい情欲と関連づけてとらえられているが、「物のあはれ」がいかなるものであるかについては、まだ明らかにされていない。56 段に宣長は、物のあはれ」という言葉を使用し、和歌についての説明を行っている。

すべて此道は風雅をむねとして、物のあはれを感じる處が第一なるに、それをばわきへなして、ただものひたふるに流儀だてを云ひ (略) ³⁰ (『排蘆小舟』)

このように「物のあはれ」を感じることは、和歌の道において大事なことであると説いているが、この時宣長は「物のあはれ」の中身については、まだまとまった見解をもっていなかったと考えられる。

次の年、宝暦 8 (1758) 年、宣長 28 歳の時に『安波礼弁』を執筆した。『安波礼弁』は、「物のあはれ」というのは何かという問いに対して、宣長が「物のあはれ」の中身について考え始めた時の著作である。その問いに、彼は次のように答えている。

物のあはれを知るが、即ち人の心のある也、物のあはれを知らぬが、即ち人の心のなきなれば、人の情のあれなしは、只物のあはれを知ると知らぬにて得れば、此、あはれは、つねにただあはれとばかり心得ぬるままにては、せんあくや得ん³¹ (『安波礼弁』)

ここで宣長は、「物のあはれをしる」のが、すなわち心がある人であるという。これを思いめぐらすと、いよいよ「物のあはれ」という言葉は、意味が深くなる、と。ここで宣長は、「人の心ある」と「物のあはれを知る」とを直接的に結びつけてはいるが、「物のあはれを知る」ということの中身については、何も語ってはいない。「物のあはれ」論は、1758 年段階では、まだ明確に形をとっていないのである。

第 2 項 文芸論として「物のあはれ」論の成立

宣長の「物のあはれ」論は、先行研究によれば、宝暦 13 (1763) 年の『紫文要領』や『石

²⁹ 『排蘆小舟』(『本居宣長全集 第 2 巻』筑摩書房、1968 年)、30-31 頁。

³⁰ 『排蘆小舟』同書、58 頁。

³¹ 『安波礼弁』、前掲書、58 頁。

上私淑言』で成立したとされる³²。宣長は、33 歳である。

『石上私淑言』という歌論の中で、宣長は歌に関連づけて「物のあはれ」を説明している。他方、『紫文要領』は、人間に関することについて儒教・仏教などとの関連で、「物のあはれ」について論じたものである。

相良は『石上私淑言』の「物のあはれ」については次のように書いている。

宣長にとって「あはれ」とは、物にふれてうごく「歎息」一般であって、したがって、「見る物、聞く事、なすわざにふれて、情の深く感ずる事をいふ也。俗にはただ、悲哀をのみ、あはれと心得たれ共、さにあらず。すべて、うれし共、おかし共、たのし共、恋し共、情に感ずる所はみなあはれ也」ということになる。“ああ”とたのしむのも、宣長にとってはあわれである。もっとも、深く感ずる深いあわれが悲哀であり、悲哀にしばしばあわれが限定されてくることを認める³³。（『本居宣長』）

相良はここで、「あはれ」ということは、悲しいことだけにはかぎらないということ、人事全般についてあてはまるのだと解している。つまり、嬉しいこと、おもしろいこと、楽しいこと、恋しいこと、情に感ずることは、みんな「あはれ」なのである。しかし、ひとがもっとも深く感じるのが、悲哀という意味でのあはれである、というのである。さらに、相良は次のように指摘する。

さもなく、それは主体の感動を示す言葉であるとされているのである。ところでこのように宣長にしたがって『あはれ』を主体の感動とうけとめた上で『物のあはれをしる』という言葉に接すると、この言葉自体が主体の感動を指す言葉としてうけとられてくる。『物』をかるくうけとり、『あはれをしる』をあわれとうごくとうけとるとこのようになる。特に『物のあはれをしる心』などという時、主体の感動能力だけが問題になっているように思われてくる。事実『物のあはれをしる』『物のあはれをしる心』がこのような語感で用いられていることも多い³⁴。（『本居宣長』）

ここで相良は、「物のあはれを知る」、「あはれを知る」、「物のあはれをしる心」などを取りあげ、宣長の「物のあはれ」論が、「主体の感動」を表すと解釈できる例をあげている。相良は、次のようにも説いている。

³² 相良亨、前掲書、65－66 頁。

³³ 相良亨、同書、65－66 頁。

³⁴ 相良亨、同書、66 頁。

また『あわれべん』などの時点における宣長は、このように主体の感動能力に中心をおいて歌論を構成しようとしていたと思われる。しかし『石上私淑言』の「物のあはれをしる」論をこのように主体の感動能力に焦点をおいて理解しようとする、無理がある。すでに紹介した「うれしかるべき事の心をわきまへしる故にうれしき」などという説明が浮き上がってしまうことになる³⁵。（『本居宣長』）

相良によると『安波礼弁』では、歌論が主体の感動能力に中心をおいて構成されていた。しかし『石上私淑言』では主体の外の「事の心」が重視されてきている。これで「物のあはれをしる」において、物＝客体のもつ比重がより大きくなっているとするのである。相良は「物のあはれをしる」論の主体と客体を問題について、次のように書いている。

「物のあはれをしる」は一気につづけて読み下されるものではなく、「物」の「あはれ」を「しる」と、あるいは「『物“のあはれ”をしる」と読まれるべきもののように思われる。主体の感動能力は勿論問題になっているが、同時に、「物」の客体性がはつきりとおさえられ、その「物」の内包する「あはれ」性が問題となり、それを「しる」ことが問題になってきていると思われる³⁶。（『本居宣長』）

ここで相良は、「物のあはれをしる」は、「物」の「あはれ」を「しる」と分けて読む、または「『物“のあはれ”をしる」と読むべきだとしている。相良は、客体である「物」を重視する。すなわち「物のあはれをしる」ということにおいて客体である「物」の内包する「あはれ」性が、主体の感動能力よりも重要だとするのである。相良は「主体」の「あはれ」より「客体」の「あはれ」を重視するといってもよい。

さて、『排蘆小舟』や『安波礼弁』をめぐる相良の意見には同意するけれども、ここでみた「客体」の「あはれ」が「主体」より大事という相良の見解には同意できない。なぜなら「物のあはれをしる」の「しる」というまでもなく主体が「しる」ということであり、そのことが宣長において極めて重視されていると思うからである。

相良は次のように書いている。

このように考えた上で、『石上私淑言』における「あはれ」の理解をもう一度見直すと、宣長においても、「あはれ」を「歎息の詞」とであると強調した後において、さらにすす

³⁵ 相良亨、同書、66 頁。

³⁶ 相良亨、同書、67 頁。

んで物・事が内包する「あはれ」性として捉えようとする動きが目につく³⁷。(『本居宣長』)

相良は、宣長の『石上私淑言』の一節を次のように引用する。

(中略) すべて。人の情の事にふれて感くはみな阿波礼也。故に人の情の深く感すべき事を。すべて物のあはれとはいふ也。さてそのもののあはれをしるといひ。しらぬといふけぢめは。たとへばめでたき花を見。さやかなる月にむかひて。あはれと情の感く、すなはち是。物のあはれをしる也。これその月花のあはれなるおもむきを心にわきまへしる故に感ずる也。其あはれなる趣^{おもむき}をわきまへしらぬ情^{こころ}は。いかにめでたき花見ても。さやかなる月にむかひても、感くことなし。是即物のあはれをしらぬ也。月花のみにあらず。すべて世中にありとある事にふれて。其おもむき心ばへをわきまへしりて。うれしかるべき事はうれしく。おかしかるべき事はおかしく。かなしかるべき事は悲しく。こひしかるべきことはこひしく。それぞれに情の感くが物のあはれをしるなり。³⁸ (『石上私淑言』)

上の引用文をもとにして相良は、次のように最終的な断をくだした。

「物のあはれをしる」は、主体の感動をおいては考えられない。しかし、少なくとも、これを説明する時、「物」あるいは「物のあはれ」の外在性を宣長ははっきりと押さえていたのである³⁹。(『本居宣長』)

また、上を補って相良は次のように書いている。

さて、「物」及び「物のあはれ」の外在性について述べたが、さらに宣長にとって、この世は「物のあはれ」の海であった。つまり、人間がその中にいるこの世が「物」(「事」)によって成り立ち、そのそれぞれが「あはれ」性をもつこと、その意味でこの世界が、即ち、「物のあはれ」の海であったことについて述べたい⁴⁰。(『本居宣長』)

相良は「物のあはれ」は外在性をもっているため、それに伴って世の中は「物のあはれ」

³⁷ 相良亨、同書、67 頁。

³⁸ 『石上私淑言』、前掲書、106 頁。

³⁹ 相良亨、前掲書、68 頁。

⁴⁰ 相良亨、同書、69 頁。

の海であるというのである。相良説は「客体」の視点から見ると非常にすばらしい。しかし「主体」の視点から考えると、まだ不十分であると思われる。

以下、相良説を念頭におきながら、宣長の『石上私淑言』にみられる「物のあはれをしる」論を考察したい。

『石上私淑言』の 12 段で「物のあはれをしる」というのは、どんなことかと質問された時、彼は次のように答えている。

古今序に。やまと歌は。ひとつ心をたねとして。萬のことはとぞなれりけるとある。此こゝろといふがすなはち物のあはれをしる心也。次に。世中にある人。ことわざしげきものなれば。心に思ふ事を。見る物きく物につけて。いひいだせる也。とある。此心に思ふ事といふも。又すなはち。物のあはれをしる心也。上の。ひとつ心をといへるは。大綱をいひ。こゝは其いはれをのべたる也。⁴¹（『石上私淑言』）

宣長がここで述べているのは、『古今集』の序に日本の歌の種としては「心」があげられている。この「心」は「物のあはれを知る心」である。そして、世の中に存在する人は、さまざまな体験をするものなので、心に思うことを、見る物、聞く物につけていい出すのだ、ということである。この「心に思うこと」というのもまたすなわち「物のあはれをしる心」である。宣長は、「物のあはれ」をしる「ひとつ心」、すなわち主体のあるべき心のありようを日本の歌の伝統の中に見出し、これこそが歌の成立の基盤だといっているのである。ここに見られるのは、相良の言うような客体重視というよりは、主体の心を重視の見地がみられる。

宣長は、次のように述べている。

これらを物のあはれしる也といふいはれは。すべて世中にいきとしいけるものはみな情あり。情あれば。物にふれて必おもふ事あり。このゆへにいきとしいけるものみな歌ある也。其中にもヒトはことに萬の物よりすぐれて。心もあきらかなればおもふ事もしげく深し。そのうへ人は禽獣よりもことわざのしげき物にて。事にふるゝ事おほければ。いよいよおもふ事おほき也。されば人は歌なくてかなはぬことなり也。その思ふ事のしげく深きはなにゆへぞといへば。物のあはれをしる故也。事わざしげき物なれば。其事にふるゝごとに。情はうごきてしづかならず。うごくとは。あるときは喜しくあるときは悲しく。又ははらだゝしく。又はよろこばしく。或いは楽しくおもしろく。或いはお

⁴¹ 『石上私淑言』1の巻、前掲書、99頁。

そろしくうれはしく。或いはうつくしく或いはこひしく或はいとはしく、さまざまにおもふ事のある是即もののあはれをしる故に動く也。⁴² (『石上私淑言』)

ここで宣長は「人の心」を重視し、強調している。人は他の生き物よりすぐれているから、思うこともたくさんある。体験することが多いので、そのことに触れる時、情が動く。静かではない。その時、人はさまざまな事を思う。つまり、うれしかったり、楽しかったり、悲しかったり、腹立だしかったり、喜ばしかったり、面白かったり、恐ろしかったり、憂えたり、恋しかったりなどする。その際「物のあはれをしる」から心が動くのである。宣長によると、人はいろんな内的な感動を味わうものである。良いことに対することだけでなく、悪いことに対しても、人の心は動くのである。

宣長は、「物のあはれをしる」とはいかなることかについて、次のように言う。

(略) 事にふれてそのうれしくかなしき事の心をわきまへしるを。物のあはれをしるといふ也。その事の心をしらぬときは。うれしき事もなくかなしき事もなければ。心に思ふ事なし。思ふ事なくては。歌はいでこぬ也。⁴³ (『石上私淑言』)

ここで宣長は「物のあはれ」を知ることは、「事の心」すなわち事の本質をさとりしることだとする。この「事の心」はもちろんみのがせない。しかしそれよりも主体である「人の心」に「事の心」を理解する能力が備わることがより重視されている。なぜなら主体の心に右の条件が備わらない時は、「うれしき事もなく、かなしき事もない」からである。

主体の心について宣長は次のように言う。

その人の中にも浅深有て、ふかく物のあはれをしる人にくらぶるときは。むげに物のあはれしらぬやうに思はるる人も有て。大に異なる故に。常には物のあはれしらぬといふ人もおほき也。是はまことにしらぬにはあらず。深きとあさきとのけぢめなり。さて歌はそのものの哀れをしる事の深き中よりいでくるなり⁴⁴。(『石上私淑言』)

ここで宣長は、主体を二つに区別している。つまり「心」の理解が深い人と浅い人である。「事の心」をしらない人は理解が浅い人に入れられる。

田原嗣郎によると宣長は「物のあはれ」より「物のあはれをしる」ことの方を重視してい

⁴² 相良亨、前掲書、99 頁。

⁴³ 相良亨、同書、100 頁。

⁴⁴ 相良亨、同書、同頁。

る。その理由について田原は次のように書いている。

宣長の考えにおいて重視であるのは、「物のあはれ」ということ自体であるよりはむしろ、「物のあはれをしる」ということである。なぜかといえば、「物のあはれ」ということそれ自体は単に人の情的事実であるにすぎないが、「物のあはれをしる」ということは、いわば人間の価値観にかかわる能力であるからである⁴⁵。（『本居宣長』）

「物のあはれをしる」ということは、人が物の中にある「あはれ」を分かるあるいは見ることである。その際、人が「物のあはれをしる」ためには、人が「しる」能力を持っていないといけない。だから田原は見る主体の人間の質を重視する。「あはれをしる」能力を重視しているのである。「物のあはれをしる」ということはいかなることなのか。「物のあはれをしる」に関して主体の側の必要な条件は「わきまへしる」あるいは「しる」ということである。この「わきまへしる」あるいは「しる」ことの対象は何であるのか。田原は次のように解している。

この「物のあはれをしる」ということは、宣長においては、「事の心」・「物事の本質」を知るための、すなわち、認識の唯一の方法である。（中略）しかし、いかに認識の方法であるとはいってもこれは人の感性によるそれである⁴⁶。（『本居宣長』）

対象は「事の心」「物事の本質」である。「物のあはれをしる」とは、主体が外部の「事の心」、「物事の本質」を知る、わきまえしることなのである。そして「物のあはれをしる」とは、人の認識の唯一の方法だとされている。この認識は感性的認識であり、田原は続けて次のように言う。

（中略）認識の唯一の方法である。だからかれによれば「物のあはれをしるといふことを、おしひろめなば、身をおさめ家をも国をも治むべき道にも、わたりぬべき也」（同）と、ということになる⁴⁷。（『本居宣長』）

田原は、「物のあはれをしる」とは、主体が外部の世界を認識するただ一つの方法であるから、それは文学的ことがらにあてはまるだけではなくて、政治的なことや一般的なこと

⁴⁵ 田原嗣郎、前掲書、74 頁。

⁴⁶ 田原嗣郎、同書、同頁。

⁴⁷ 田原嗣郎、同書、79 頁。

にあてはまる、と考えている。「物のあはれをしる」ことにおいて、主体と客体（外部の客観世界）とはどのように関わるのか、田原によれば次の通りである。

「物のあはれ」を知るとは、これまでに見たところから知られるであろうが、知る対象である「事の心」と、知る主体であるが「人の心」とが共鳴しあって、一つに融合することが意識されてはじめて可能となるのであった⁴⁸。（『本居宣長』）

「事の心」と「人の心」とが共鳴しあえる場合は人の情の内側にあり、そのためには「事」の方から人の中に入って来なければならない。「物のあはれ」を知るということは、つねに受け身の立場であるというのである。

『石上私淑言』は歌論であるから「物のあはれ」について歌との関係で説明しているが、『紫文要領』では歌との関係からだけではなくて、物語との関係からも「物のあはれ」を説明している。

『紫文要領』で宣長はいう。

この物語りの外に歌論なく、歌道の外にこの物語なし。歌道とこの物語とは、まったくその趣同じことなり⁴⁹。（『紫文要領』）

歌と物語の本質は同じだというのである。さらに宣長は次のようにいう。

歌は物のあはれをしるよりいてき、又物の哀は歌を見るよりしる事有、此物語は物のあはれをしるよりかきいてて、又物のあはれは此物語を見てしることおほかるへし、されは歌と物語と其おもむき一ツ也、（略）⁵⁰（『紫文要領』）

歌や物語のどちらも「物のあはれをしる」ことから出てくる。さらに人は「物のあはれ」を歌や物語を読むことによって知ることができるというのである。宣長は、物語の内容が、物・事、人間の活動の全般にわたることに関して、次のように述べている。

さて其いにしへ人の物のあはれのしりやうは、此物語にくはしくかきたれは、是をよく

⁴⁸ 田原嗣郎、前掲書、79 頁。

⁴⁹ 『紫文要領』前掲書、111 頁。

⁵⁰ 『紫文要領』同書、同頁。

よく見て、いにしへの人の物の哀をしりたるさまをよくしれとはいふ也⁵¹。『石上私淑言』

物語の含む多様な内容は、結局「いにしへの人の物のあはれのしりやう」を表すもの、そして、物読の読者にいにしへの人の「物のあはれをしりたるさま」を示す物とされるのである。宣長が上にみたような歌観・物語観にたつて、「よき人」とはいかなるひとであり「あしき人」とはいかなる人であるかをめぐって、儒教や仏教などとは全く異なった見解を提示したことは、特に注意されなければならない。

『石上私淑言』や『紫文要領』において宣長が明らかにしているのは、「物のあはれ」は、歌や物語などの文芸を創作する際にこれを歌や物語の文芸の中にとりこむために努力しなくてはならないもの、したがって、これをどれだけ文芸の中にとりこめたかによって文芸の価値が定まるとしたことである。さらに文芸を鑑賞する際に他の何よりも文芸の中からくみとらなくてはならないものが、「物のあはれ」であった。要するに「物のあはれ」とは、文芸を創作し鑑賞する際の拠り所であった。これらの行為を基礎づけるものであった。

「物のあはれ」論の成立期における「物のあはれ」には、他の活動領域、例えば身を修める家を斉えるという道徳的営みや国を治めるといふ政治的営みの拠り所となり、これらの営みを基礎づけるものとは、まだ見なされてはいなかった。この時期の宣長は、儒教や仏教、ことに儒教の道徳面や政治面で果たす役割が何ほどか認めていた。儒教や仏教が、道徳的営みや政治的営みを基礎づける役割を果たしうるとの認識があったからである。道徳的営みや政治的営みは、「物のあはれ」とは異なる根拠によって成り立つとみなされていたのである。

したがって、この時期の宣長の「物のあはれ」は、ただ文芸のみを基礎づけるものとみなされていた。つまり、宣長の「物のあはれ」論は、文芸論としての「物のあはれ」論として成立したのである。

第 3 節 宣長の「物のあはれ」論の完成

第 1 項 宣長中期の「物のあはれ」論の問題点

宝暦 13 (1763) 年の『紫文要領』と『石上私淑言』で確立した「物のあはれ」論には、理論の上で大きな問題点があった。

宣長は、両書において、個々の人間主体をとりまく外部世界には、多くのさまざまな事や物があり、それらの事や物は心 (= 本質) を備えもっているとし、この事や物の心が即ち「物のあはれ」であるとした。

⁵¹ 『石上私淑言』1 の巻、前掲書、102 頁。

宣長は『紫文要領』で、次のように述べている。『源氏物語』は「物のあはれ」を示した書物であり、この物語における「よき人」とは「物のあはれをしる」人を意味する、と。「物のあはれ」や「物のあはれをしる」ことが何であり、『源氏物語』の本質が何であるかをめぐり宣長のこの議論は、それまではみられなかった見解であった。

しかし、そこには重要な疑問あるいは問題点が見出される。宣長の言う「物のあはれをしる」には、主体が客体である事・物を取捨・選択することには全く触れられていないのである。それゆえ宣長の「物のあはれをしる」ということは、主体である個々の人間が、外部世界の多くのさまざまな事や物に、万遍なく無選択的に対応し、それぞれの事や物の心（＝「物のあはれ」）を万遍なく無選択的に感じ取る営みを意味することになる。その際、人間主体は、楽しかるべきことをたのしいと感じ、哀しかるべきことに哀しいと感じ、醜いものに醜いと感じる。このような仕方では客体である事や物に好悪の感情を事実上もつことになるにしても、人間主体がその主体にとって本当に価値あるもの、望ましいものを選び取ることはそこでなされるとは限らない、と言わなければならない。

この期の両書で宣長の説いた「物のあはれをしる」ことが、以上のような内容であるとすれば、人間主体が外部世界の「物のあはれをしる」ことは、この期ではまだ宣長の重視する「風雅」あるいは「風雅」な生き方と十分緊密に結合してはいなかった、ということができよう。人間主体が外部世界の多くの事や物の心（＝「物のあはれ」）を無選択的に感じ取ることは、そのことだけでは、理論必然的に主体に真の「風雅」な生き方をもたらすこと、または「その理由や根拠」にはならない。

主体たる人間が外部世界の事や物の心（＝「物のあはれ」）のうち、真にその主体に価値あるもの、望ましいもの、主体の心を真に感動させるものを選択し取得する、このような営みを通じてこそ、主体は「風雅」な生き方を自らの物にすることができる、と考えられる。そうでなければ、主体はいたずらに「物のあはれの海」にただようことになるだろう。

もちろん、宣長は前述の両書において、光源氏に代表される「よき人」（＝「物のあはれをしる」人）を後代の人々の模範として描くことによって、主体たる人間が外部世界の多くのさまざまな事や物の心（＝「物のあはれ」）に直面しつつ、「物のあはれの海」にただようのではなく、いかに適切にこれらに対応すべきかを説いているつもりなのであろう。しかし、光源氏の例は、外界の多くの「物のあはれ」に人がいかに適切に対応すべきかのひとつの事例を語っているのみで、外界の多くの「物のあはれ」のうち、主体にとって真に価値あるものか何なのか、それは、「風雅」な成立させる条件といってもよいのであるが、それを示すものではないと言わなければならない。

『源氏物語玉の小櫛』を執筆した晩年の宣長は、このような「物のあはれ」論の問題点をよく認識し、その問題点を克服しようとしていたのである。

第 2 項 一般論としての「物のあはれ」論の成立

寛政 8（1796）年、67 歳になった宣長は、『源氏物語玉の小櫛』を執筆する。これは、宣長 33 歳の時になる『紫文要領』の増補版といってもよいものである。しかし、『源氏物語玉の小櫛』は、『紫文要領』と異なる新たな面を持っている。

『源氏物語玉の小櫛』二の巻の次の箇所が注目される。

物のあはれといふも、同じことにて、物といふは、言を物いふ、かたるを物語、又物まうで物見物いみ、などいふたぐひの物にて、ひろくいふときに、添ることばなり⁵²。

（『源氏物語玉の小櫛』）

ここでは「物のあはれ」の「物」は、個々の具体的な物を意味するのではなく、単に「あはれ」に添えることばにすぎぬとされている。この時、宣長において「物」は、外界に存するそれぞれに固有の性格をもった、具体的な個々のものが意識されているのではなく、抽象化され、漠然とした物一般が意識されているにすぎない。

さらに宣長は、『源氏物語玉の小櫛』の中で次のように書く。

物のあはれをしるといふことを、おしひろめなば、身をおさめ、家をも国をも治むべき道にも、わたりぬべき也、人のおやの、子を思ふ心しわざを、あはれと思ひしらば、不孝の子はよにあるまじく、民のいたつき、奴のつとめを、あはれとおもひしらむには、よに不仁の君はあるまじきを、不仁なる君不孝なる子も、よにあるは、いひもてゆけば、もののあはれをしらねばぞかし⁵³。（『源氏物語玉の小櫛』）

ここで宣長は、『石上私淑言』や『紫文要領』の「物のあはれ」論とは異なった「物のあはれ」について語っている。中期の著作『石上私淑言』の中で「物のあはれ」とは一体何であるかについて書いている一節を再び取り上げてみよう。

たとへば。うれしかるべき事にあひて。うれしく思ふは。そのうれしかるべき事の心をわきまへしる故にうれしき也。又かなしかるべき事にあひて。かなしく思ふは。そのかなしかるべきことの心をわきまへしる故にかなしき也。されば事の心をわきまへしるを。

⁵² 『石上私淑言』2 の巻、前掲書、202 頁。

⁵³ 『源氏物語玉の小櫛』前掲書、225 頁。

物のあはれをしるといふ也⁵⁴。(『石上私淑言』)

具体的な個々のものを念頭におきつつ、あくまでそのことを前提とした上で、それら個々のものの心そなえる心(=本質)、「あはれ」性を「物のあはれ」とみなしている。「物」は決して抽象化され、具体性を欠いた物一般を意味しているのではないのである。そこでは、相良が述べているように「物のあはれ」は「物」のあはれ」と表記できるように「物」に重きを置いてとらえられている。「物」は「あはれ」に添える言葉などではないのである。

こうみてくると、「物のあはれ」の「物」をめぐって、宣長に中期と後期とでは異なった意識あるいは把握の仕方が存したことは否定できないであろう。このことは、「物のあはれ論」そのものが、中期と後期とにおいてある重要な違いをもつことを示すといつてよい。完成期になると「物のあはれ」論は文芸を基礎づけるものとみなされるだけでなく、修身・齐家・治国・平天下などの道徳的営みや治国という政治的営みをも基礎づけるものとみなされるものにいたった。

宣長は、『源氏物語玉の小櫛』二の巻でいう。

さて人の心の、物に感ずることは、上にもいへるごとく、さまざまなるを、此物語は、殊に人の感ずべきことのかぎりを、さまざまかきあらはして、あはれを見せたるものなり、⁵⁵ (『源氏物語玉の小櫛』)

宣長にとって『源氏物語』は、人の心が外界の多くの事や物に触れてさまざま多様に動くさまを、「さまざまなる」ままに、無選択的に描き出したものではない。『源氏物語』は「殊に人の感ずべきこと」を選びとって、「物のあはれ」とは何かを人に知らせようとしたものである。引用文中の「殊に人の感ずべきこと」の「殊に」が特に注意して読む必要があるだろう。この事や物が選択されている事実は、宣長が前に続けて、次のように述べているところにいよいよ明らかである。

まづおほやけわたくし、おもしろくめでたく、いかめしき事のかぎりをかき、又春夏秋冬をりをりの、花鳥月雪のたぐひを、おかしきさまに書あらはせるなど、これみな人の心をうごかし、あはれと思はする物にて、心に思ふ事ある時は、殊に空のけしき木草の色も、あはれをもよほすくさはひとなるわざ也。(中略)又人のかほかたちのよきに感ず

⁵⁴ 『石上私淑言』1の巻、前掲書、99-100頁。

⁵⁵ 『源氏物語玉の小櫛』2の巻、前掲書、203頁。

ることはきりつぼの巻云 (中略) 又人の品位に感ずることも、巻々に多く見えたり⁵⁶ (『源氏物語玉の小櫛』)

『源氏物語』は、朝廷の公の行事や貴族たちの私的営みの中で趣があり立派なものなどを選んで描き出し、四季の自然の風物の内趣のあるものを選んで描き出し、すぐれた顔形すぐれた品位の持ち主を選んで描き出すなどのことをして、「物のあはれ」を知らせている、というのである。

宣長は次のように続けている。

須磨ノ巻にいはく、きんの声、風につきてはるかにきこゆるに、ところのさま、人の御ほど、物のねの心ぼそき、とりあつめ、心あるかぎり皆なきにけりとある、これ様々の感ずべき事どもを、とりあつめたる故に、みな泣也、⁵⁷ (『源氏物語玉の小櫛』)

この期の宣長にとって外界の事や物は、それぞれに物の心 (= 「物のあはれ」) を備えもつのであるが、それぞれに等価値的な物の心 (= 「物のあはれ」) を備えもつものではない。「殊に人の感ずべきこと」は、価値の低いものと区別されており、『源氏物語』は、この真に価値ある「物のあはれ」を選択し、これらを取り集めて、人に「物のあはれ」と「物のあはれをしる」ことが何であるかを知らせているのである。このように、外部世界の多くの「物のあはれ」のうち、特に価値あるものを選び取っている事実こそ、後期の宣長の「物のあはれ論」の中期のそれと異なる特色だといっている。

先に後期の宣長において「物のあはれ」の「物」が、中期のようにそれぞれ固有の性格をもった、具体的な個々の物を意味するのではなく、抽象化され、具体性を欠いた物一般意味している事実を見た。この事実は、外界の諸々の「物のあはれ」のうち、ある限られた「物のあはれ」のみが真に価値あるものとして選択され、かつ取り集められ、「価値ある一群れ」を形成しているということを示している。そして価値の低いものは一括して「価値なき一群れ」として視野の外におかれたのである。これは、後期の「物のあはれ論」の特色に由来するものといつてよいであろう。

さて、宣長は、『玉の小櫛』二の巻の末尾で「雅び」を理想の美的価値としている。

さて此物語をつねによみて、心を物語の中の人々の世の中になして、歌よむときは、おのづから古へのみやびやかなる情のうつりて、俗の人の情とは、はるかにまさりて、同

⁵⁶ 『石上私淑言』2の巻、前掲書、203頁。

⁵⁷ 『石上私淑言』2の巻、同書204頁。

じき月花を見たる趣も、こよなくあはれ深かるべし（中略）此物語をよくよみて、そのかみの世の中のありさまに、心のなれぬれば、ふるき歌はさらにもいはず、一くたり二くたりよむ詞書も、今の世の、おのが里の事を、見聞たらむやうに、ちかくしたしくおぼえて、物のあはれも、今一きはまさるわざぞかし、かへすかへすも、歌よまむ人、又古へのみやびをしのばむ人は、殊に此物語をなん、よく見べきわざなりける、⁵⁸（『源氏物語玉の小櫛』）

前に明らかにした「物のあはれ」の選択に関する事実をふまえて、この末尾を読む時、後期の宣長においては、外界の多くの「物のあはれ」のうち真に価値あるものを選択し、受容するという主体の営みが、「雅び」という美的価値を実現するゆえんであるとみなされているのが分かる。

中期の『紫文要領』や『石上私淑言』において人はその心をすなおなにし、外界の多くの事や物の「物のあはれ」を知るべきこと、そして、「物のあはれをしろ」ことこそが「風雅」な生き方を実現することであると述べていた。しかし、このような主体の外部世界への無選択的といつてよい対応が、いかにして「風雅」を実現することになるのかは、十分には説明づけられてはいなかった。

後期の『源氏物語玉の小櫛』においては、外界の事や物の「物のあはれ」のうち価値あるものを選択することが、「物のあはれをしろ」ことに外ならないと述べているのである。このような「物のあはれをしろ」ことこそが、「雅」という美的価値を実現することなのである。中期の「物のあはれ」論が、文芸論としての「物のあはれ」論であるとすれば、このような「もののあわれ」論は、一般論としての「物のあはれ」論と呼ぶことができるだろう。主体と外部世界との関係論として完成した「物のあはれ」論を、ここに見出すことが出来るのである。

第 4 節 宣長の国学政治思想の誕生

本居宣長は、「物のあわれ」についての考察を、こういう男社会の文化、雄々しさを求める文化、中国伝来の漢語による文化に対してではなく、平安時代の女流文学、『源氏物語』の分析から行なっている。すなわち宣長の文化論は、女流作家を中心にすえた文化論であり、それも女性も簡単に読み書きできる平仮名による文化なのである。

宣長は『源氏物語玉の小櫛』で次のように書いている。

物のあはれをしろといふことを、おしひろめなば、身ををさめ、家をも国をも治むべ

⁵⁸ 『石上私淑言』2の巻、同書、242頁。

き道にも、わたりぬべき也、人のおやの、子を思ふ心しわざを、あはれと思ひしらは
不孝の子はよにあるまじく、民のいたつき、奴のつとめを、あはれとおもひしらむに
は、よに不仁の君はあるまじきを、不仁なる君不孝なる子も、よにあるは、いひもて
ゆけば、もののあはれをしらねばぞかし⁵⁹。(『源氏物語玉の小櫛』)

ここで宣長は、『石上私淑言』や『紫文要領』の「物のあはれ」論とは異なった「物のあはれ」論を説いている。「物のあはれ論」は文芸を基礎づけるものとみなされるだけではなく修身・齊家などの道徳的営みや治国という政治的営みをも基礎づけるものとみなされるものにたった。

この期の宣長は、多く「物のあはれ」のうち特定の真に価値あるものいくつかを選んで、これをよしとしこのような選択によってこそ「雅び」が実現されるとしていた。このような「雅び」と直結する「物のあはれ」を選択し、価値あるものとみなした時、その人は自らの周辺の人々の種々の道徳に関する行為を、それぞれの行為が自己の選んだ「物のあはれ」に合致するかどうかの観点から価値評価するようになる。さらに、ある特定の行為を「物のあはれ」に適合的なものとみなし、その行為を、人がいかに生かなければならないかという道徳的見地からも、望ましい善き行為として高く評価することを行うようになる。そして、その人は、自らの周辺の種々の政治的営みについても、ある特定の政治的営みのみを「物のあはれ」に合致する望ましい営みとして選択し高く評価することを行うようになると考えられる。宣長は、その「物のあはれ論」の完成期において、このような仕方です「物のあはれ論」と道徳論や政治論とを結びつけたのである。ここに宣長の国学政治思想の誕生を見ることができるだろう。

⁵⁹ 『源氏物語玉の小櫛』、前掲書、225 頁。

第 7 章 やわらかな主体の誕生

第 1 節 人間と外部世界 —朱子学の格物窮理説の否定—

第 2 節 凡人（ただびと）論

第 1 項 凡人の定義

第 2 項 凡人と被治者

第 3 節 宣長の人間観

第 1 項 心情

第 2 項 真心

第 1 節 人間と外部世界 —朱子学の格物窮理説の否定—

外部世界はいかなるものであるのか、その外部世界と個々の人間主体はいかなる関連を形づくりながら相対しているのか。外部世界はいかなるものとして、宣長によって捉えられていたのか、以下整理しておきたい。宣長は次のように述べている。

漢国にも、神あることを、むげにしらざるにもあらず（中略）然れ共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、世の中のよろづの事をしり行ひ給ふ神たちのましますことをば、すべてえしらずして。¹（『玉勝間』）

神こそが、宇宙・自然そして人間界のあらゆる事物を造り、そして主宰している、というのである。神は造物者そして主宰者としてとらえられている。

続けて宣長は、

さて世の中にあらゆる、大小のもろもろの事は、天地の間におのづからあることも、人の身のうへのことも、なすわざも、皆ことごとく神の御霊によりて、神の御はからひなるが、²（『玉くしげ』）

と言い、さらに、

すべて神の御所行は、尋常の理をもて、人のよく測り知るところにあらず、³（『くず花』）

と述べている。

宇宙・自然そして人間界のすべての事が、「神の御測ひ」・「神の御しわざ」のあらわれである。万（よろず）のことは、人がその真の相を測り知ることのできぬものとして存在する、と。このことは、宣長において、世界すなわち宇宙・自然・人間界の原理あるいは

¹ 『玉勝間 1 の巻』（『本居宣長全集第 1 巻』）筑摩書房、1968 年、53 頁。

² 『玉くしげ』（『本居宣長全集（第 8 巻）』）筑摩書房、1972 年、315 頁。

³ 『くず花』（『本居宣長全集（第 8 巻）』）筑摩書房、1972 年、122 頁。

根拠が、人の測り知ることのできぬものとみなされていることを意味する。

『直毘靈』で宣長は、「そもそも天地のことわりといふ物は、すべて神の御所為にして、さらにさらにはかりがたき物なれば。いかでかそを極めつくして知ことのあらむ。」⁴と述べている。このことは、いうまでもなく、世界すなわち宇宙・自然・人間界の原理あるいは根拠を人の智力でもって知り極めつくすることができるかと主張する儒教の思想、殊に朱子学の格物窮理説を否定したということの意味する。儒教、殊に朱子学において、人間個々はその内面に天理とひとしい性（さが）をそなえていた。性は、具体的には仁義礼智信という完全な道徳的能力・智的能力を意味していた。絶対善を内在させた存在が人間であったのである。それゆえに人は、自力で世界の真相を知ることができ、自力で理想的存在である聖人になることができるとされていたのである。

宣長は、『玉勝間』八で

すべて世の中の事は（中）みな神の御しわざにて、（中）さらに人の知るべきわざにはあらぬを、かくことごとしげにいひなすは、すべてかの国人の（中国人をさす）のならひにて、いとこちたく、うるさきわざ也かし⁵（『玉勝間』）

と述べ、同じく『玉勝間』五では、次のように述べている。

よろづの理を、おのがさとりもて、ことごとく知つくすべき物と思へる、からごろのひがこと也。すべて世の中のことは、かぎりなきものにて、さらに人のみじかき智もて、しりつくすべきわざにあらざれば⁶（『玉勝間』）

宣長において、世界は、それぞれの個々の事物において、さらには全体像において、不可測・神秘的な神のみしわざのあらわれであるがゆえに、人の智力でもって、その原理あるいは根拠は知ることができぬものであった。このような見方は、不可知論⁷と呼ぶことができるだろう。後期の宣長において、世界の真相が、中期とちがって明確に反儒教的の姿勢をとって規定づけられているのである。

宣長において主体たる人間と外部世界がどのような関連を形づくりながら相対している

⁴ 『直卑靈』（『本居宣長全集第14巻』（筑摩書房、1972年）、122頁。

⁵ 『玉勝間』、前掲書、253頁。

⁶ 『玉勝間』、同書、同頁。

⁷ 不可知論は、超経験的なものの存在や本質は認識不可能であるとする哲学上の立場。認識の可能領域は現象界に限られ、超越的なものは類比的認識すらも不可能であるが、神や死などの究極的問題について判断を中止することはかえってそれらの存在を認めることになり、信仰に根拠を与えると主張するのはIカントで、認識可能領域を明示する点で懐疑論と異なる。この認識の限界づけの思想はあらゆる実証主義や現象論の根底にある考え方で、A.コント、H.スペンサー、W.ハミルトンなどはその系列にあり、論理実証主義はその最も極端な例とみることもできる。インドでは六師外道の一人サンジャヤが唱えた。彼は、来世が存在するか、善・悪業の果報は存在するかというような形而上学的な問題に関して、ことさら曖昧な返答をして確定的な返答を与えなかった。ここに形而上学的問題に関する判断中止の思想が初めて表明された。原始仏教における無記の思想の起源とみられる。（ブリタニカ国際大百科事典）不可知論は、神さまの存在を立証することも否定することもできないので、神がたしかに存在すると知るとは不可能だとする。

だろうか。宣長は、個々人が内面にもつ知的能力について次のようにいう。

人の智は、いかにかしこきもかぎりありて、小き物にて、その至る限りの外の事は、えしらぬ物なり、⁸ (『くず花』)

人の知恵はかぎりありて、得測りしらぬところ多ければ、⁹ (『玉くしげ』)

人の知恵（さかしら）は、小さい物にしかすぎず、したがって知恵でもって測り知ることのできぬ領域が世界の多く占めるというのである。宣長の後期において個々の人間主体が内にもつ能力は、明確な形で儒教とは異なるものと規定されている事実を見出すのである。

宣長が、これこそが実の人間の内面の心性のありよう、そして人の実の姿だとして説いたのは、まさに独自のものであった。宣長にとって前に述べた理想的心（情）が実際の場面でそのままに発現していたのは、日本の上代においてであった。

第 2 節 本居宣長の人間観—凡人（ただびと）論—

第 1 項 凡人の定義

本居宣長は「凡人」という用語を使って、人々を指す。「凡人」は、宣長の特別な用語で、江戸時代の中後期までに、人間、特に日本人を論じた。当時の日本の事情は、今と違って、日本は中国の影響が非常に多かったため、宣長が日本独自のことを掘り出そうとした。中国の影響を洗い流して、きれいにして、純粋な日本人を論じた。そのために、宣長は儒教や仏教思想を非常に批判し、「凡人」という言葉を使用し、江戸時代の幕藩体制の時代の日本人を論じた。宣長は、儒教については次のようにいう。

かの儒仏の類の教は、人のあるべき限にあらず、同じ礼義忠孝等のたぐひも、あるべき限を過たるしわざなる故に、しひてこれを教へんとはする也。¹⁰ (『くず花』)

すでに述べたように、儒教ではこの礼儀忠孝等を人にきびしく教えている。宣長によると儒教の教えはあるべき限りをすぎた、無理をしいるものである。

本居宣長の〈自己意識〉についての顕著なあらわれとして〈凡人〉の観念を調べた先駆的研究者は、松本滋である。「凡人」に関して、筆者は主に松本滋著の『本居宣長の思想と心理—「凡夫」と「凡人」』を参考にして書いた。松本滋が「凡人」の言葉は、本居清造編『増補本居宣長全集』（前 10 巻、吉川弘文館）に収められているものから選択し、取り出したことである。まず「凡人」の読み方について、〈凡人〉は〈ぼんじん〉と普通読まれているが、宣長の場合〈ただびと〉と振り仮名をふっている¹¹。それではそれがどのように日本独自の

⁸ 『くず花』、前掲書、127 頁。

⁹ 『玉くしげ』、前掲書、316 頁。

¹⁰ 『くず花』、前掲書、171 頁。

¹¹ 松本滋、『本居宣長』（東京大学出版会、1978 年）、68—69 頁参照。

意味をもっているのであろうか。

その「凡人」の用いられている文脈の代表的な例を挙げてみよう。

漢国にてこそ、聖人といふ物を、うへもなくたふときものにはすめれ、大御神たちの尊きにくらべ奉らむには、なほ凡人なり、^{ただびと}12 (『天祖都城辨々』)

中国でも、聖人つまり智徳が最もすぐれて、万人の手本と仰がれるひとであって、儒家の理想とする人物で、中国では堯・舜・孔子などというものは、上にもなく身分の高い人であっても、神々の身分の高いものと比べると、それにもかかわらず「凡人」である。宣長が儒教の本の国、中国の聖人でも、その中に堯・舜・孔子であっても、そのような尊敬されている人物たちであって、中国人の手本になっている身分の高い人々は、神々と比べると、みんな「凡人」である。

これについて松本滋は、「凡人」という詞が「神」の反対概念であると述べている。「聖人賢人」にたいする「凡人」ではなく、聖賢の人も、神様の前には「凡人」の類なのである¹³、ということだ。

宣長は、漢国を指す時、具体的な中国を意味するだけではなく、もっと深い意味も指している。つまり抽象的な意味も含まれていて、儒教思想のことである。ここで〈凡人〉は、神に対する、普通の人である。しかも宣長は、この場合社会的構造は、あまり関わらなくて、もっと超越的なものと関わっている。神様や人間の垂直線を中心にすると思う。しかも宣長は、上の引用で見られるように、中国でも、儒家であっても、皆「ただびと」と呼ばれている。つまり、人間である限り、凡て「ただびと」と呼ばれている。日本でも中国の儒教を受け入れ、そのような考え方もあるはずだろう。神様の前に皆「ただびと」である。人間は、皆平等であると宣長が強調した。

「凡人」の用例は次のようにある。

世の識者、神代の妙理の御所為を識ることあたはず、此を曲て、世の凡人のうへの事に説なすは、みな漢意に溺れたるがゆゑなり、¹⁴ (『古事記伝 7』)

世の中の知識のある人は、神様のたえなることわりのみしわざをすることができなく、これをまげると、世の中の「ただびと」の上の事に説いて、皆唐心に溺れているからである。人間はどんなに賢くても、神様のみしわざをすることができないけれども、これを無視すると、世の中の「ただびと」あるいは普通の人の上に事を説いて、このようなことは全部中国の儒教に溺れているからである。

宣長によると、神様の前に「ただびと」は実力がないが、中国の影響でそうではなくなる。

¹² 天祖都城辨々『本居宣長全集第4』増全6、388頁。

¹³ 松本滋、前掲書、74頁参照。

¹⁴ 『古事記伝 7』(『本居宣長全集』増全1)、同上、322頁。

凡テコレに限ラズ何事ニテモ神ノシワザハ凡心ヲ以テ測リ知ルベキ事ニアラザル
ヲ己ガ智ヲ以テトヤカク測リ云フハ外国流ノヒガコトナリ¹⁵ (『真暦不審考辨』)

すべてのことに、これにかぎらなく、何事についても、神のしわざは「ただ心」を持て、理解しなければならないことではないことを自分の知識を持って、この測りいうことは外国の流れは間違いである。世の中にあるすべての物事は、神様の仕業が「タダビトの心」で理解できないことがあるなら、それを無理にして、理解することは間違いであって、このようなことは外国の影響である。宣長は外国を指す時、特に中国を意味している。

宣長によればその〈神〉と〈凡人〉との間には測り知れない深い隔たりがある。〈神のシワザ〉〈神の御うへの事〉は、人間の知る〈尋常の理〉を遙かに超越したもので、その深い〈妙理〉は凡人あるいは凡人心によっては到底測り知ることができない¹⁶。

八百万（神々）の前に人間は、ただ普通の人間である、地位がある人か、ない人でも、皆平等である。次は又宣長の〈凡人〉に関する用例をあげる。

されば今神は心のまことをこそうけ給ふべけれとおもふも、やがてこのから文の心にて、一わたり誰もげにと思ふことなれど、大きなるひが事也。その故は天地のあひだにある事の理は、たゞ人の浅き心にてことごとく考へつくすべきにあらず¹⁷ (『石上私淑言』)

そうであるから、今神様はまことの心でもうけているけれども、やがてこの中国の文書（からふみ）の心で、特に誰でも本当と思うことであるけれども、大きな間違いである。そのために天地の間にある事の理は、「タダビト」の浅い心で大層らしで考えつくすべきではない。ここで、宣長は「唐文」つまり、中国の文書、この場合は儒教の教えについて、誰でも正しいと思うけれども、実際は大きなまちがいであると述べる。だから天地の間にある事の理は、「タダビト」が浅い心で大層らしで考え必要はない。これは宣長が「唐文」あるいは儒教に対する批判である。宣長は、詳しく述べないが、ただ「唐文」が大きな間違いであるということを強調した。

前述のように宣長が漢国を指す時、中国のことを指している。今回も漢心をさして、これは、宣長が中国のことを言う時に、漢心という言葉を使用した。そういう意味で、これも儒教の思想にも指すことがあると思われる。そのため、宣長が、ここで〈凡人〉をとりあげることは、儒教に対する批判と考えるべきであろう。宣長にとって、人間は、神様のみしわざを測り知ることが不可能である。

¹⁵ 『真暦不審考辨』(『本居宣長全集第 8 巻』増全 6)、261 頁。

¹⁶ 松本滋、前掲書、74 頁。

¹⁷ 『石上私淑言』(『本居宣長全集第 2 巻』増前 10)、206 頁。

この宣長の主張は、単なる〈不可知論〉として片付けられぬものを含んでいる。そこには彼の根本的な人間観が横たわっており、さらにその根底には彼自身のアイデンティティあるいは自己意識が息づいているのである。すなわち、宣長においては、人間は神との関係において極めて有限の無力な小さな存在として捉えられている。〈凡人〉とか〈凡心〉等の語は、そうした基本的人間観を端的に表す言葉として意識的に用いられていたようである。しかもこの人間観は宣長の思想展開の中で一貫しており、それだけに深く彼自身の自己意識に根ざしていたものと考えられるのである¹⁸。

宣長の人間観は、特に神様と関わって、〈凡人〉の概念も人間のありのままの姿である。「凡人」の広義の意味で、「タダビト」は神様に対することである。神様の前に人間は「タダビト」、普通の人で、地位がなく、人間は皆平等である。これは江戸時代の権力者が重視した儒教と異なって、人間は不平等であって、身分制度階級ができていた。この身分制度は江戸時代の権力者によって作られた制度であった。

宣長はこのような社会的不平等に対して、強く批判しており、それは儒教思想の教えに対してであった。

第2項 「凡人」と被治者

「凡人」に関して、筆者は主に松本滋著の『本居宣長の思想と心理—「凡夫」と「凡人」』を参考にして書いた。松本滋が「凡人」の言葉は、本居清造編『増補本居宣長全集』（前10巻、吉川弘文館）に収められているものから選択し、取り出したことである。松本によると「凡人」とは「普通の人、なみの人、つねの人」といった意味の、ごく一般的な言葉であるが、宣長においては、その人間観あるいは自己意識の在り方と、とくに深く関わりあった言葉である¹⁹。「凡人」は、普通の人であるとしたら、宣長が生きている時代を見ると、江戸時代の中後半であるから、社会構造があつて、士農工商の身分制度である。その普通の人、農工商の身分を指すではないかと思う。つまり武士階級のような権力者ではないということである。

天皇の御上よりは、凡人は皆臣なる故に、如此詔へるなり、下巻穴穂宮段に、都夫良意富美の言に、賤奴意富美と自いへり、【これは己がことを云るなれば、僕と漢文に云意のごとく聞ゆめれど然らず、これも臣と云意なり、但漢文に己がことを臣といふとは異なり、卑下る辭にはあらず、又此人は、書記に圓大臣と書いて、大臣なるに、夜都古と云り、此を以ても、夜都古は、必しもひたすら賤き者のみの稱にあらざることをしるべし、】是レは皇子に對へて、凡人を臣と云るなり、凡て古へは天皇のみならず、皇子諸王に至るまでも、皇胤をば、天皇と同じく大君とも申し、又王とも申して、凡人の種とはさらに相混らず、其ノ差別、いと嚴なりき、²⁰（『古事記伝』18）

¹⁸ 松本滋、前掲書、75 頁

¹⁹ 松本滋、前掲書、68 頁参照。

²⁰ 『古事記伝第 18 巻』、『本居宣長全集第 10 巻』筑摩書房、大野晋、1978 年。342 頁。

天皇の御上からは、「ただびと」つまり皆仕える者になる人が、これは、天皇を仰ぐことであって、…..これは天皇に対して、凡人（普通の人）を臣（仕える者）であって、すべて古いことは天皇だけではないが、すべての天皇までも、御胤でも、天皇と同じく大君ともよばれるし、又王とも呼ばれて、凡人の種類とはさらに相混じらないで、その差別は、非常に厳しい。上の引用を見ると、宣長は天皇以外、その他の人々は「タダビト」であるが、宣長が生きている時代に、社会的身分があり、天皇の他に、士農工商がある。武士は、支配者としての階級である。その他の階級が被治者としての階級である。このような階級は、江戸時代の幕藩体制の政策として作られ、支配者の徳川家康が決定しているものである。

宣長が書いたこと、つまり、天皇以外は、他の普通の人々が「タダビト」であることは、当時の実際の事情と違っていた。実際の事情は、天皇以外、階級があつて、支配者としての武士階級と被治者としての農民、職人、商人、エタ、ヒニンなどがあつた。宣長は、このような事実を批判し、これは儒教の影響によるものとして儒教を批判した。

宣長や篤胤も、「凡人」が普通の人で、被治者である人々であると指摘した。権力者と距離があつたが、その権力者を支えてくれた人々である。このような被治者は、人間の「自然」の心情を持っていた。すなわち、歌の世界に象徴される自他が「弱さ」の表現をしていた。この「凡人」は共同性を持って、村落に住んでいた。「弱さ」を抱えながら、日常論理を尊重した。権力者がどんなことを規則に作りだすのか、その人々は、必ず従わなければならない。存在感から見ると、弱い存在感にある。それが、「凡人」である。²¹

狭義の意味の「凡人」は、神様との関わりではなく、人間の間に関わりである。つまり、社会的な身分制度と関わって、士農工商との関わりがあつた。武士は、幕藩体制の権力者として、儒教思想の影響で政策を決め、農工商が被治者としてその政策をしたがわなければならない。このような地位で、被治者が、「弱い」地位に立った。

宣長の「凡人」は、江戸時代の権力者である武士階級との対比で、一般庶民をさすことである。しかし宣長はこのような社会の差別を、それは人間によって作られた決まりであるとして批判した。また宣長は権力者が受け入れた儒教思想は間違いであるとした。儒教思想の場合人間は「雄々し」にならなければならないが、「女々しさ」はあまり認めなかった。国学は人間のありのままの姿・「女々しさ」を認め、儒教を批判した。

第3節 宣長の人間観

第1項 心情論

それでは国学に表れた人間観とはどのようなものであるのか、それは儒教や仏教とはどう異なっているのかについて以下に論じる。

宣長は人間の生について、知識論または心情論を中心として展開する。儒教や仏教には特に知識を重視して、心情論を排除する。他方国学には、心情論を重視した学問であるとする。

²¹ 石川公彌子、『〈弱さ〉と〈抵抗〉の近代国学—戦時下の柳田国男・保田興重郎・折口信夫』、講談社選書メチエ、2009年。前掲書、43頁参照。

宣長が「物のあはれをしる論」で「主体の心」を特に重視した。それでは、宣長において主体である人とはいかなるものとされ、人の本質をなす内面の心はいかなるものとされていたのであろうか。

宣長は、人の内面である心のありようを『石上私淑言』巻一で次のように説く。彼は、「すべて世の中に生きとし生ける物はみな情あり。情あれば物にふれて必ず思ふことあり。」²²のように、生きる物すべてが情を内に備え、物に触れて思うことがある、とする。また、「其中にも人はことに万の物よりすぐれて。心もあきらかなれば。おもふ事もしげく深し。そのうへ人は禽獣よりもことわざのしげき物にて。事にふるることおほければ。いよいよ思ふ事おほき也」²³、「その思ふことのしげく深きはなにゆへぞといへば。物のあはれをしる故なり。」²⁴と説いている。要するに宣長は、人が生きている物の中でいかなるものよりも心が明らかであり、そして事に触れる機会が多いがために思うことが「しげく深い」のだ、と理解する。そして、人の思うことがこのように「しげく深い」のは、「物のあはれを知る」結果なのである。この点については、彼は「事わざしげき物なれば。其事にふるるごとに。情はうごきてしづかならず。うごくとは。ある時は喜しくある時は悲しく。またははらだたく。又はよろこばしく。或は楽しくおもしろく。或はおそろしくうれはしく。或は愛しく或は悪ましく或はこひしく或はいとはしく。さまざまにおもふ事のある是即物のあはれをしる故に動くなり」²⁵と人の内面の心を分析する。

上述の個所は、宣長の人間観と心性論の独自性が実によく表現されている。彼によれば、人は他の生物のいずれにもましてすぐれた明かな心（情）を内に備え、世の諸々の事に触れて、その心（情）を喜怒哀楽愛悪欲その外いろいろな仕方で「しげく、深く」動かしている～これが感ずることにほかならない～というのである。そして、前の心が動くことやかんずることを「物のあはれを知る」ことと不可分に結びつけて理解するのである。

宣長においては、「物のあはれを知る」ことこそが人が内面の心を通してなしうる最高の価値ある営みとみなされている事実を踏まえる時、前にみた心（情）をめぐる宣長の論は、宣長が感情的側面を中心にして人の内面の心性をとらえ、さらに人の人たる所以を感情的側面に見出している事実を示すものとみなしてよい。そこには、人間内面の仁義礼智信～これらはすぐれた道徳的能力・知的能力である～をこそ人間の本質とする儒教・朱子学の人間観・心性論と全く異質な心性論を見出すことができる。他方、人の感情的側面を煩惱として否定的にとらえる仏教の心性論とも全く異質な心性論を見出すことができる。

また、宣長は前の点に関して次のようにいう。

おほかたのまことの情といふ物は、女童のこたくみれんにおろかなる物也、男らしくきつとしてかしこきは、実の情にはあらず、それはうはへをつくろひかさりたる物也、実の心のそこをさぐりてみれば、いかほとかしこき人もみな女童にかはる事なし、それを

²² 『石上私淑言』、前掲書、99 頁。

²³ 『石上私淑言』、同書、同頁。

²⁴ 『石上私淑言』、同書、同頁。

²⁵ 『石上私淑言』、同書、同頁。

はちてつゝまぬとのたかひめ計也。²⁶ (『紫文要領』)

人の人たる所以をなす、人間内面の情は、「女童のごとく未練に愚かなるの」だということである。このような情が、「心の底」にある「実の情」だということである。『紫文要領』巻上でも同一の趣旨を述べている。宣長は情の動きの中でも、特に「めめしく愚かなる」面をこそまことの価値を備えたものとみているのである。

宣長は、この「実の情」を自然なものとも説く。

すへて人の情の、自然のまことの有のまゝなる所は、はなはたおろかなる物也、それをつとめてなをし、かさりつくろひて、かしこけにする所は、情をかされる物にて、本然の情にはあらず、儒仏の教は、人の情の中に善なる所をそだて長ぜしめて、悪なる所をはおさへいましめて、善になをさんとする物也、さて其教によりて、悪なる情もなをりて善に化する事有也、歌物語は、其善悪邪正賢愚をほうらはず、たゞ自然と思ふ所の実の情をこまかにかきあらはして、人の情はかくの如き物ぞといふ事を見せたる物也、それを見て人の実の情をしるを、物の哀をしるといふなり²⁷ (『紫文要領』)

宣長によると、儒教や仏教では人の「本然の情」を強いて直したり、別なものに飾りたてたり、仰えたりする誤りをおかしている。しかし、「めめしく愚かなる」「実の情」こそが「自然の実のありのまま」な「本然の情」だということである。

さて、人間内面の心性を前のようにとらえる時、重視されるのは人を恋する心であろう。宣長は次のように述べる。

人情のふかく[かゝル]事、[好色]にまさるはなし、されば[其筋につきては、人の心ふかく感じて、]物のあはれ[をしる事何よりもまされり]、故に神代より[今にいたる迄]、よみ出る歌[に]恋の歌のみ多く、又すぐれたるも恋の歌におほ[し]、是物の哀[いたりて]深きゆへ也、²⁸ (『紫文要領』)

これこそが実の人間の内面の心性のありよう、そして人の実の姿だとして説いた宣長の考えは、まさに独自のものであった。

さて、宣長にとって前に述べた理想的心(情)が実際の場面でそのままに発現していたのは、日本の上代においてであった。宣長は『石上私淑言』巻二で

わがみくに 天照大御神の御国として。あだしくにぐに 佗国々にすぐれ。めだたくたへなる御国なれば。人の心もなすわざもいふ言の葉も。只直くみやびやかなるまゝにて。天の下は事なく穩に治ま

²⁶ 『紫文要領巻下』、前掲書、94 頁。

²⁷ 『紫文要領巻下』、同書、95 頁。

²⁸ 『紫文要領巻下』、同書、65 頁。

り来ぬれば。人の国のやうにこちたくむつかしげなる事は。つゆまじらずなむ有ける。²⁹
 (『石上私淑言』)

と説き、同じく巻二で「わが御国の人心は、人の国のやうに賢しだちたることなく、おほどかにやはらびたる風儀ならはし³⁰」(『石上私淑言』) とししている。

又彼は、天照大御神の神の道と歌道とを連結して

この天地のうちのあらゆる事は。みなその神の御心より出て神のしたまふ事なれば。人の思ふとはたがひ。かのから書^{ふみ}の道理とははるかに異なる事もおほきぞかし。されば吾御門にはさらにさやうのことはりがましき心をまじへず。さかしだちたる教へをまうけず。只何事も神の御心にうちまかせて。よろづをまつりごち給ひ。又天の下の青人くさも只その大御心^{おほみこころ}を心としてなびきしたがひまつる。これを神の道とはいふ也。されば歌の道もよしなきからぶみの道理をすてて。この心ばへをもて思ふべき事なり。³¹ (『石上私淑言巻 3』)

とも述べている。宣長にとって、先にみた人の内なる心(情)の理想的現出は、地上世界の中で日本国においてのみ可能だとされていたのである。

ついで宣長は日本の上代の相の変容に触れて、次のように説く。

然るを海西^{にし}の国より書^{ふみ}といふ物わたりまうで来て。それをよみならひ学^{まね}ぶことはじまりては。其中に人の国のやうをかけるを見るに。万の事さがしく心ふかげに見ゆめるにめでて。此方^この人^こもそれをいみひき事におもひそめては。いつとなく其心ばへをしたひならふやうにのみなりもてゆくほどに。ならの京のころほひになりては。つひに万の事みな唐国^{からくに}の如くになぶなれりける。されど歌のみぞ其ころもなをよろづの事にたがひて、意^{こころ}も言^{ことば}も吾御国のをのづからの神代の心ばへのままにては有ける。³² (『石上私淑言』)

心(情)の理想的表現は、上代においてことやことばとともにまさに十分になされた。中国の文物の伝来後は、ことの面は悪化したけれども心の理想的表現は言とともに歌の伝統の中に継承されてきた、と述べている。上代こそ、人間の理想的在り方と人間内面の理想的在り方とが十分に現出した時代とみなしたのである。

第 2 項 真心

宣長は、人の心の本来の真の姿を真心と呼んだ。

²⁹ 『石上私淑言巻 2』、前掲書、154 頁。

³⁰ 『石上私淑言巻 2』、同書、同頁。

³¹ 『石上私淑言巻 3』、同書、175 頁。

³² 『石上私淑言巻 2』、同書、154 頁。

真心とは、産巢日ノ神の御霊によりて、備へ持て生まれつるまゝの心をいふ³³。(『玉勝間』)

生まれながらの真心なるぞ、道には有ける、真心とは、よくもあしくも、うまれつきたるまゝの心をいふ³⁴。(『玉勝間』)

真心とは神から与えられたそのままの心をいうというのである。宣長によれば、当然にこのような真心は、自然の諸々の欲望を含むものであった。『玉勝間』二で「高きみじかき、ほどほどにのぞみねがふことのつきせぬあぞ、世の人の真情にて」³⁵といい、『玉勝間』四では、次のように述べている。

うまき物くはまほしく、よきゝぬきまほしく、よき家にすまほしく、たからえまほしく、人にたふとまれまほしく、いのちながゝらまほしくするは、みな人の真心也³⁶(『玉勝間』)

「まこと」はまた雄々く意志的なものとは対照的な面をもっていた。『玉勝間』十で、「まことの心の、めめしきをば」³⁷としるしている。宣長において人間個々の内面の心は、知的な能力面で小さく、意志的な面に欠けて女々しく、諸々の日常的な欲望を備えもつものである。それはまさに、反儒教的な形姿をとって存していたのである。

では、このような人間個々人はいかなる仕方で外部世界に対応することが可能なのであろうか。宣長は『玉くしげ』で「世ノ中の事は、神の御はからひならでは、かなはぬものなり。」³⁸また、同書で、次のように述べている。

世ノ中のありさまは、萬事みな善悪の神の御所為なれば、よくなるもあしくなるも、極意のところは、人力の及ぶことに非ず。神の御はからひのごとくにならでは、なりゆかぬ物なれば、³⁹。(『玉くしげ』)

要するに自分のさかしらを捨て、自己のはからいをやめて、神のみしわざあるいは神の御はからいに従うこと、それは外界の動勢にしたがうことに外ならないが、そのようなことが望ましいとしているのである。その内面に智力が少なく、欲望が多く、女々しさを備えもつ人間ができることは、外界の動勢に従うこと以外にはありえないといつてよい。宣長は、たとえば次のように述べる。

³³ 『玉勝間』、前掲書、122 頁。

³⁴ 『玉勝間』、同書、25 頁。

³⁵ 『玉勝間』、同書、369 頁。

³⁶ 『玉勝間』、同書、136 頁。

³⁷ 『玉勝間』、同書、321 頁。

³⁸ 『玉くしげ』、前掲書、320 頁。

³⁹ 『玉くしげ』、同書、319 頁。

神は人にて、幽事^{かみごと}は、人のはたらくが如く、世ノ中の人^{あらはにごと}は人形にて、顕事^{かしらてあし}は、其人形の首手足など有りて、はたらくが如し⁴⁰。『玉くしげ』

人は人形、神はこれを動かす人にたとえることができるというのである。儒教でいう主体の外界への対応が、自分の内にある知的能力・道徳的能力発揮して、積極的・能動的に外界の真の相を原理・根拠ごととらえる点にその本質があるのに対し、宣長における主体の対応は、自分の内にある能力の卑小さを自覚してひたすら外界の動勢を受動的に受け入れる点にその本質があった、ということができる。宣長にとって、このような主体の受動的対応こそが、外部世界への真の対応なのである。主体と外部の客体世界との望ましい関係は、このような主体の外部への受動的対応を通じてはじめて成立するものであったのである。

宣長は『玉勝間』一で次のように述べている。

そもそもみちは、もとがくもんをしてしることにあらず、生まれながらの真心なるぞ、道にはありける⁴¹。『玉勝間』

この一節はいわんとするところが必ずしも明瞭ではないが、宣長は、『くずばな』下で次のように述べている。

そもそも萬の物みな、産巢日ノ神の御霊によって成ル中にも、人は殊なる御霊を蒙りて生まれたる物にて、鳥蟲などとは遙かに勝れたれば、心も所行も、もとより鳥蟲とは遙かに勝れたり⁴²。『くずばな』

人は万物にすぐれたる物と生まれつきたれば、もとより鳥獸には遙かにまされること、いふもさらにて、聖人の教へなどをからざれ共、人たる者のあるべき限りは、何事もみづからよく知て行ふこと也⁴³。『くずばな』

礼儀忠孝の類は、必万人皆しらで叶はぬ事なる故に、そのあるべき限りは、教をからざれ共、おのづからよく知てする也⁴⁴。『くずばな』

つまり、人は鳥蟲などよりはるかにすぐれた能力を内にそなえもつがために、儒教や仏教などの教えをかりずとも、あらゆる場面で妥当な行為をすることができるというのである。あらゆる場面で人に妥当な行為を可能にさせるものは何であろうか。宣長が『くずばな』上で「真心とは、産巢日ノ神の御霊によりて、備へて生まれつるまゝの心をいふ」⁴⁵と述べ

⁴⁰ 『玉くしげ』、同書、320 頁。

⁴¹ 『玉勝間』、『前掲書、25 頁。

⁴² 『くず花』、前掲書、165 頁。

⁴³ 『くず花』、同書、166 頁。

⁴⁴ 『くず花』、同書、172 頁。

⁴⁵ 『くず花』、同書、247 頁。

ていることと合わせて考えると、行為の妥当性を保証するもの、人の行為を道から外させないものは、「真心」であるということができる。

真心とは、心の本来の真の姿であるが、その真心が、個々の人間にあらゆる場面において妥当な行為をすることを可能にさせるのである。つまり、真心は、特定の種々の場面において、考えられる何種類かの行為のうち、その場面にもっともふさわしい行為を的確に選択する働きをする能力を持つことを意味する。もちろんその選択という営みは、知的能力や道徳的能力によってなされる儒教的なものではなく、欲望や「女々しさ」をも備えたいわば心全体（英語のハートに近い）の行うものである。もっといえば、真心は世界に存する真に価値あるものを無意識のうちに選びとっていく力ともいえる。

真心をそなえた主体による外部世界への対応は、本質的にはやはり受動的対応をみなされるべきものである。しかしこの受動的対応は、外界の事物を単に無選択的に受け入れるものではなく、真心がよしとするものを受け入れる、選択を伴った受容であることに注意されなければならない、その意味で、このような受動的対応は、紛れもなくある主体性をもった受容といってよいものであった。

また、宣長は『たまくしげ』で、次のように述べている。

大かた神は、物事大やうに、ゆるざるゝ事は、大抵はゆるして、世ノ人のゆるやかに打とけて楽しむを、よろこばせたまふことなれば、さのみくもざる者までを、なほきびしくをしふべきことにはあらず。さやうに人の身のおこなひを、あまり瑣細にただして、窮屈にするは、皇神たちの御心にかなはぬこと故、おほくは悪くのみなることなり。かやうの教の瑣細なる唐戎の国などは、邪智深く姦悪なる者、殊に多くして、世々に国治まりがたきを以て、その験を見るべし。然るに此道理をしらずして、惣躰の人を、きびしくをしへたてゝ、悉にすぐれたる悪人ばかりになさんとするは、かの唐戎風の強事にして⁴⁶（『玉くしげ』）

主体である個々人が生まれつきの、すなおな心でもって、外界のありさまやその動勢を受け容れ、これに従う、このような受動的な仕方では、外界に対応するとき、いいかえれば儒教で説く知恵や道徳的リゴリズム⁴⁷を捨てて外界に対応するとき、人の世は「ゆるやかに打とけた」・「窮屈」さのない望ましい状態となるというのである。

儒教とちがう主体のありようこそが、善の主体のありようであり、その主体のありようが主体と外部世界の望ましい状態を完成するとの宣長の主張は、いまや明瞭である。リゴリスティックな儒教的精神風土が支配的であった徳川社会においては、この人間性の本質につい

⁴⁶ 『玉くしげ』、前掲書、323 頁。

⁴⁷ リゴリズムは、厳格主義と訳される。一般には規則、特に道徳的規則の厳守を主張する立場を総称し、禁欲主義や修道生活などをめさす。厳密には次の 2 つの立場をいう。まず 17-18 世紀の道徳問題決議論で神や教会の法を最も厳密に解釈する倫理神学者の立場。オランダでジャンセニストが蓋然論者に対する厳格主義者と呼ばれたのがこの言葉の初めとされる。もう 1 つはカントの実践哲学の立場で、道徳法則を尊重し、神や人に対する曖昧や嫌悪などではなく、ただ法則への尊重の念からそれを遵守することを求めること。カントはこれを禁欲主義や苦行と区別している。（ブリタニカ国際大百科事典。）

ての宣長の主張は、まさに画期的なものであった⁴⁸。

⁴⁸ 源了園、『徳川合理思想の系譜』（中央公論社、1972 年）、122 頁参照。

参考文献：

一次資料

『本居宣長全集第1巻』（『玉勝間』（『初山踏』寛政10・1798年）、大野晋、筑摩書房、1968年。

『本居宣長全集第2巻』（『排蘆小舟』（宝暦7・1757年）、『石上私淑言』（宝暦13・1763年）、大久保正、筑摩書房、1968年。

『本居宣長全集第4巻』（『安波礼弁』宝暦8・1758年）、（『紫文要領』宝暦13・1763年）、（『源氏物語玉の小櫛』寛政8・1796年）、大久保正、筑摩書房、1969年。

『本居宣長全集第8巻』（『玉くしげ』、『くず花』）、大久保正、筑摩書房、1972年。

『本居宣長全集第9巻』（『古事記伝1之巻』）大野晋、筑摩書房、昭和43年（1968）。

『本居宣長全集第14巻』（『直卑霊』）、大久保正、筑摩書房、1972年。

紀貫之『土佐日記』、木村政中注釈、新潮日本古典集成、新潮社版、1988年。

「論語」叢書第8巻、新論語、学術図書出版大空社、2012年。

『日本書紀（4）』（坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注）、岩波文庫、1995年。

『本居宣長全集19巻』（『済世録』）大野晋、筑摩書房版、1973年。

『本居宣長全集20巻』（『家むかし物語』）大久保正、筑摩書房版、昭和50年（1975年）。

二次資料：

亜紀加唐『大判ビジュアル図解大迫力！写真と絵でわかる古事記・日本書紀』西東社、2015年。

朝尾直弘、（京藤大学文学部教授）、『日本近世史の自立』、高倉書房、1988。

網野善彦、『続・日本の歴史をよみなおす』、ちくまプリマーブックス、1996年。

網野善彦、『日本の歴史をよみなおす』、筑摩書房、2008年。

安藤優一郎『江と徳川三代』アスキー・メディアワークス、2010年。

安野眞幸『楽市論』、法政大学出版局、2009年。

池上裕子『織豊政権と江戸幕府』日本の歴史15、講談社、2002年。

新井正義、『図説学習日本の歴史4』、旺文社、1979年。

石上英一『律令国家と社会構造』三水舎（西澤泰義）、1996年。

石川公彌子、『〈弱さ〉と〈抵抗〉の近代国学—戦時下の柳田国男・保田興重郎・折口信夫』、講談社選書メチエ、2009年。

石田一郎編、『体系日本史叢書—日本思想史II』、山川出版社、1976年。

稲田智宏『伊勢神宮の謎』中央精版印刷、学研パブリッシング、2013年。

井上勝生『開国と幕末変革』日本の歴史18講談社学術文庫、2009年。

石母田 正『石母田 正著作集 第3巻「日本の古代国家」』 岩波モダンクラシックスで再刊、2001年。

江上波夫『日本・中国文化交流シンポジウム「遣唐使時代の日本と中国」』小学館、1982年。

太田牛一（現代語訳：中川太古）『信長公記』中経出版、2013年。

尾畑喜一郎『古事記の成立と構想』桜楓社、1985 年（昭和 60 年）。
小和田哲男『「戦国合戦」 武将たちの決断』PHP 研究所、2008 年。
小和田徹男『安土城と城下町』城郭 5・6、1963 年。

加治将一『幕末維新の暗号』祥伝社、2007 年。
加藤周一、『日本文学史序説（下）』平凡社、1980 年。
加藤理文『織田信長の城郭政策』織豊城郭 10、2003 年。
角川書店編『日本史探訪 1 日本人の原像』角川文庫、1983 年。
鎌田道隆『近世京都の都市と民衆』思文閣出版、2000 年。
鎌田道隆『お伊勢参り～伊勢街道の旅～』、伊勢神宮崇敬会、2007 年。
鎌田道隆『お伊勢参り』中央公論新社、2013 年。
キャサリン・ブラックリッジ『ヴァギナー女性器の文化史』河出文庫、2011 年。

神野志隆光『本居宣長「古事記伝」を読む』、講談社選書メチエ、2010 年。
神野志隆光『古事記～天皇の世界の物語』日本放送出版協会、1995。
河原宏『古事記の暗号～裏読みすると見えてくる真実』文芸社、2010 年。
川瀬一馬、『日本文化史』、講談社学術文庫、1978 年。
岸上康久編集委員、『Story 日本の歴史－古代、中世、近世史編』、山川出版社、2001 年。

木村熙『聖徳太子と日本の古代』新生出版、2008 年。
北村優季『平城京成立史論』吉川弘文館、2013。
北村文治『大化改新の基本的研究』吉川弘文館、1990。
北山茂夫『日本古代政治史の研究』岩波書店、1963。
小林秀雄『本居宣長上』、新潮文庫、1977 年。
子安宣邦『宣長と篤胤の世界』、中央公論社、1977 年。
工藤隆『古事記誕生』中央公論新社、2012 年。
熊谷充晃『幕末の大誤解』図社、2013 年。
久保田淳校注、新日本古典文学大系『方丈記 徒然草』岩波書店、1989 年。
倉野憲司『古事記』岩波文庫、1963 年。
桑原武夫『論語』筑摩書房、1982 年。
高野尚好、『人物なぞとき日本の歴史 2 平安時代』、小峰書店、2008 年。
後藤武士、『読むだけですっきりわかる日本史』、宝島社、2008 年。

西郷信綱『古事記の世界』岩波新書、1967。
相良亨『本居宣長』、東京大学版会、1978 年。
相良亨『平田篤胤』日本の名著、中央公論社、1959 年。
佐々木信綱編『万葉集 下巻巻 19』岩波文庫、1920。
佐々木潤之介『江戸時代論』吉川弘文館、2005（平成 17）年。
西條勉『「古事記」 神話の謎を解く』中公新書、2011 年。

佐竹申伍『蒲生氏郷：信長の愛弟子とよばれた名将』PHP 文庫、1990。
佐藤弘夫、編集委員代表『概説日本思想史』ミネルヴァ書房、2005 年。
白石良夫『本居宣長「初山踏」全訳注』講談社学術文庫、2009 年。
島内景二『大和魂の精神史～本居宣長から三島由紀夫へ』株式会社ウェッジ、2015 年。
Schodt, Frederik L., The World of Japanese Comics, Kodansha International, 1983。
管野覚明『本居宣長 言葉と雅』、ペリカン社、1991 年
砂川恵伸『天武天皇と九州王朝～古事記・日本書紀に使用された暦』新泉社、2006 年。
鈴木章生『年中行事を体験する～江戸東京歴史探検』中央公論新社、2002 年。
鈴木伸一、『アニメが世界をつなぐ』、岩波ジュニア新書、2008 年。
城福勇、『本居宣長「教養」』人物叢書日本歴史学会編集、吉川弘文館、1980 年。

『武内義雄全集』第 4 巻、「日本の儒教」角川書店、昭和 54 年。
武澤秀一『伊勢神宮の謎を解く～アマテラスと天皇の「発明」』筑摩書房、2011 年。
田中英道、『歴史のかたちー日本の美』、三晃院別株式会社、2001 年。
田中康二『本居宣長』中公新書 2276、中央公論新社、2014 年。
田辺聖子『わたしの古典～田辺聖子の古事記』集英社、1996 年。
谷口克弘『信長の政略』学研、2013 年。
田原嗣郎『本居宣長』講談社現代新書、1968 年。
辻達也、『江戸時代を考える』、中公新書、1988 年。
次田真幸『古事記』全訳注 講談社学術文庫、1977-1984 年。
ドナルド・キーン『日本文学史ー近世編 2』、中央公論新社、2011 年。
田尻祐一郎『江戸の思想史』中公新書 2097、中央公論新社、2011 年。

直木孝次郎『日本古代国家の成立』講談社学術文庫、1996 年。
榎村寛之『伊勢神宮と古代王権～神宮・斎宮・天皇がおりなした 600 年』筑摩選書、
2012 年。
西宮一民『古事記』新潮日本古典集成、新潮社 1979 年。
野口武彦『幕末の毒舌家』中央公論新社、2005 年。
野崎守英『本居宣長の世界』白石静男発行者、塙書房、1972 年。

芳賀登『本居宣長 近世国学の成立』、清水書院、1982 年。
林屋辰三郎、『町衆』、中央公論社、1964 年。
尾藤正英『江戸とは何か』岩波書店、2006 年。
日野龍夫『本居宣長集』新潮日本古典集成、新潮社、1983 年。
星野良作『壬申の乱研究の展開「壬申の大内乱」』吉川弘文館、1997 年。
本多秀臣「幕末史の新・視点」歴史読本、新人物往来社、2010 年。
本多秀臣「幕末英雄と組織」歴史読本、新人物往来社、2011 年。
藤木久志『戦国大名の権力構造』吉川弘文館、1987 年。
藤田達生、『蒲生氏郷～おもひきや人の行方ぞ定めなき～』、ミネルヴァ書房、2012 年。
藤谷よしお『「おかげまいり」と「ええじゃないか」』岩波新書、1968 年。

- 丸山二郎『標注訓読「古事記」』吉川汲文館、1965年（昭和40年）。
- 丸谷才一『恋と日本文学と本居宣長・女の救はれ』講談社文芸文庫、2013年。
- 松本滋『本居宣長の思想と心理 アイデンティティー探求の軌跡』東京大学出版会、1981年。
- 坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野普校注『日本書紀（2）』（岩波文庫、1994年）。
- 松前健「大嘗祭と記紀神話」岡田精司編『大嘗祭と新嘗』学生社、1979年。
- 溝口睦子『アマテラスの誕生～古代王権の源流を探る』岩波新書、2009年。
- 三橋健『イチから知りたい、神道の本』西東社、2010年。
- 三橋健『神話と現代を結ぶ二つの神社 ～ 伊勢神宮と出雲大社』PHP 研究所、2011年。
- 三橋健『伊勢神宮と日本人～式年遷宮が伝える日本のこころ』河出書房新社、2013年。
- 源了園『徳川合理思想の系譜』中央公論社、1972年。
- 宮本常一、『旅の民族と歴史5「伊勢参宮」』、八坂書房、1987年。
- 村岡典嗣『本居宣長』全集第十三巻、岩波書店、1944年。
- 『宣長と篤胤』創文社、1981年。
- 茂木貞純『知識ゼロからの伊勢神宮入門』幻冬舎、2012年。
- 本山幸彦『本居宣長 人と思想』清水書院、1978年。
- 森田悌『天地天皇と大化改新』、同成社、2009年。
- 守屋毅、『元禄文化ー遊芸・悪所・芝居』、講談社学術文庫、2011年。
- 本居宣長記念館「本居宣長の不思議」財団法人鈴屋奇蹟保存会、2011年。
- 山崎正和『対談 天皇日本史』文藝春秋、文春学藝ライブラリー、2015年。
- 山崎良幸『「あはれ」と「物のあはれ」の研究』風間書房、1986年。
- 山下久夫『本居宣長と「自然」』沖積舎、1988年。
- 山田有司『日本の成り立ちが見えてくる「古事記」99の謎』、2014年。
- 山村浩二、『アニメーションの世界へようこそ』、岩波ジュニア新書538、2006年。
- 山本博文『見る・読む・調べる江戸時代年表』小学館、2007年。
- 河合敦、『早分かり江戸時代』（日本実業出版社、1999年）吉川幸次郎『古事記伝』現代語訳、筑摩書房、1969年。
- 吉田悦之『心力をつくして～本居宣長の生涯』第十回『宣長さん』吟詠剣誌舞道大会記念、平成25年（2013）4月7日。（非売品）。
- 渡辺浩『日本政治思想史』17－19世紀、東京大学出版会、2010年。

論文：

- 安野真幸「安土楽市令と伝馬制度」、弘前大学教育学部紀要91、2000年。
- 石橋正嗣『「天皇行幸」からみた安土築城について』、（滋賀県安土城郭調査研究所）研究紀要10）、2000年。
- 大喜多甫文「松坂商人のすべて1」（伊勢の国、松坂十楽）、2005年。
- 中倉憲昭編集、まちじゅうがパビリオン、本居宣長翁編、「松阪に生きた宣長」、平成

15 年（2003 年）。

中倉憲昭「松坂に生きた宣長」（伊勢の国・松坂十楽）、十楽、2003 年。

水戸雅寿「安土城惣構の概念について(1)(2)」、(滋賀県安土城郭研究所) 研究紀要 5・6、
1997・1998 年。

水戸雅寿「安土城が語る信長の世界」、駿府城をめぐる考古学、1999 年。

山田勘蔵「蒲生氏郷小伝」本居宣長記念館、1958 年。

ブリタニカ国際大百科事典。

『オールカラーでわかりやすい日本史』、西東社、2014 年。

URL：

<http://www.norinagakinenkan.com/norinaga/shiryo/ryakunennpu.html>

謝辞

博士論文が出来上がるまでに長い年月日をかけ、感謝の気持ちを最初に指導教授の的射場敬一先生に申し上げます。国士館大学の2010年の博士課程に入学した時から論文の構成から文章の書き方にいたるまで厳しくも優しく御指導いただいています。的射場先生のお陰様で様々な知識や人生にいたるまで学んできたことができました。研究に行き詰まったり、精神的な悩みを抱えたりすることもしばしばありましたが、先生の御貴重なお時間を使わせて丁寧な御指導をいただき、心から感謝の気持ちと御礼を申し上げます。先生から賜った学恩への謝意は言葉で言い尽くせません。

次いでに、大切なお時間を使わせてしまい、本論文を御丁寧に読んでいただき、貴重な御指摘をしていただき副査である藤本吉藏教授や藤森馨教授に心から感謝と御礼を申し上げます。

その他、留学としての奨学金をあたえてくれたインドネシア政府の文部科学省や勤務先のインドネシア国立大学の皆様に感謝と御礼を申し上げます。

2014年度の富士ゼロックス小林節太郎記念基金の研究助成金を受けたことは、自分の研究の進展と深化に非常に大きな意味を持ちました。研究助成金を受けたことによって、それまでほとんど出かけることがなかった日本各地に出かけ、現地調査を精力的にこなすことができました。本居宣長ゆかりの地、松阪、伊勢神宮、京都だけでなく、蒲生氏郷の故郷の近江八幡、信長の居城があり安土桃山文化の安土などなど、とにかく精力的に歩き、現地の人々とも交流することによって、「日本的なるもの」を感じながら、日本の歴史と文化をより深く理解することができ、それを博士論文執筆につなげることができました。富士ゼロックス小林節太郎記念基金の関係者各位に心より感謝の意を申し上げます。

また、調査研究で訪れた各地の関係者の方に感謝の意を表したい。特に伊勢松阪の「本居宣長記念館」の関係者各位、特に館長である吉田悦之様にはインタビューのためにご貴重なお時間を使わせて頂き、心より感謝を申し上げます。さらに、松阪の商人の館の館長や近江日野市の商人の館の館長にもいろいろお世話になり、誠に感謝を申し上げます。

そうして、国士館大学大学院の先生方や大学院の事務員の皆様や図書館の皆様や国際交流センターの事務員の皆様や警備員の皆様にも心より感謝と御礼を申し上げます。その他、成城大学図書館にも感謝と御礼を申し上げます。

研究の苦しいときに一緒に乗り越えた親友であり、同級生であるエリカさんや同じゼミの津村夏央君にも心より感謝の気持ちを申し上げます。その他にパソコン室でよく中

国の話を聞かせていただき経済学研究科の高洪波さん、夜遅くまで論文と一緒に書いて、落ち込んだ時にも励まし合い、心より感謝を申し上げます。

最後になるが、日本に留学して以来、さまざまな面倒をかけ支援し励ましてくれたインドネシアにいる家族に感謝の意を表したい。母、姉のご家族、妹のご家族、弟たちのご家族、そして母親のわがままにつきあって日本まで一緒に来てくれた息子のザノ君にもありがとうと言いたい。

本論文の作成が完成するまでに全力尽くしましたが、限られた期間で、勉強不足や多彩な面で未熟な点があるので、これらは今後の課題に完成させたいと思います。本論文は研究者の世界に入るためのスタートであると思います。これからも日本政治文化研究に関する成果は、インドネシアで紹介するつもりで、日本とインドネシアの架け橋として役立つように願っています。

皆様の御協力や応援していただき、誠にありがとうございました。

国士舘大学大学院政治学研究科

2016（平成 28）年 3 月 20 日

イルマ・サウインドラ・ヤンティ

(Ilma Sawindra Janti)