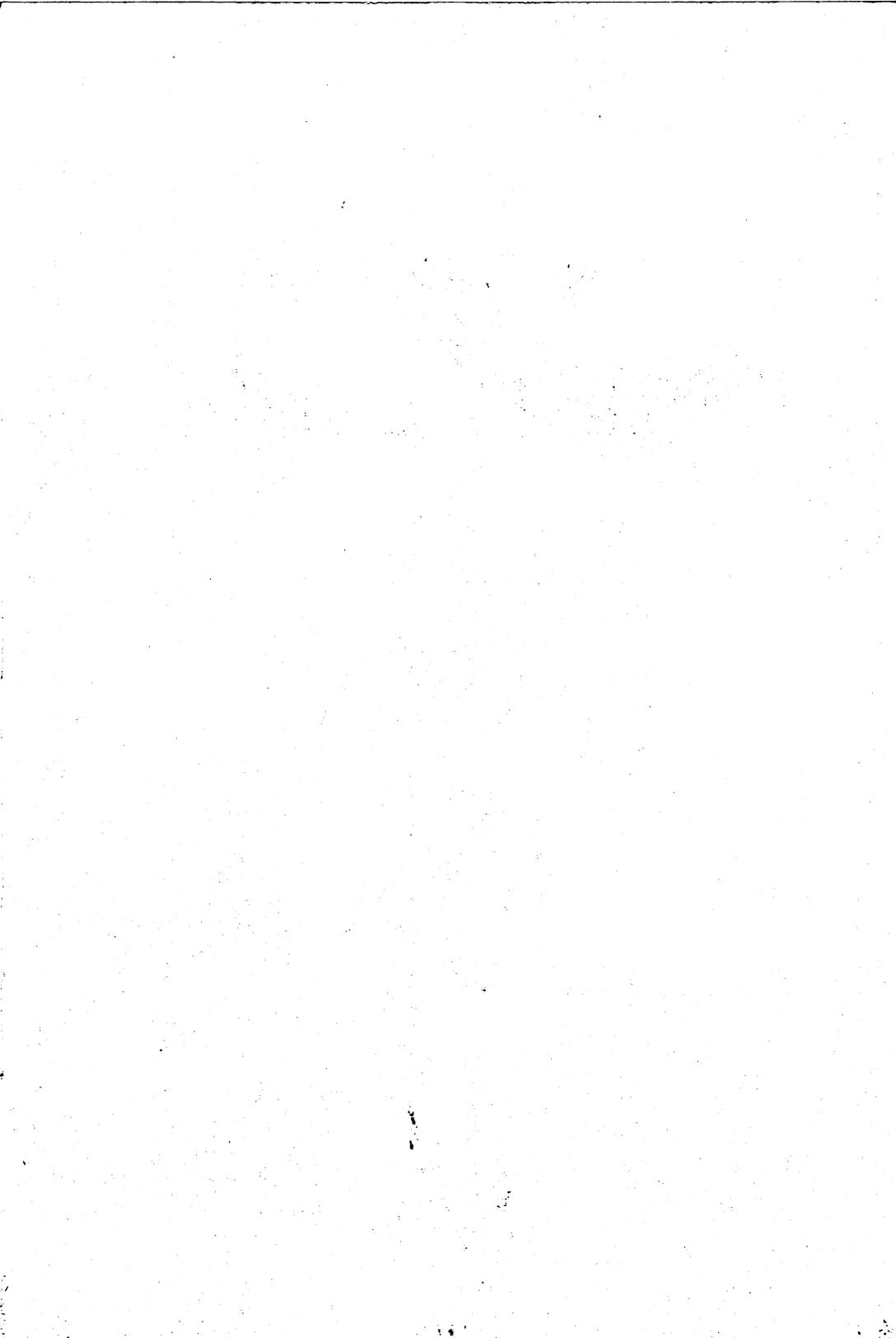


國學院大學

研究開発推進機構紀要

第6号

平成 26 年 3 月



國學院大學
研究開発推進機構紀要

第6号

平成26年3月

目次

—— 特集 日本文化研究再考 ——

研究論文

北米の日本宗教研究について …………… 星野靖二 1

黎明期の書道教育考 …………… 益井邦夫 31

大國隆正の神觀念についての一試論 …………… 上西 亘 55

近代伊勢信仰研究の課題と展望 …………… 武田幸也 85

事業成果論文

草稿本『古史伝』における篤胤の思想形成過程

—— 神観・靈魂観と「青人草」—— …………… 小林威朗 113

公開学術講演会

古風土記の編纂と和銅六年官命 …………… 橋本雅之 180
(1)

北米の日本宗教学研究について

星野靖二

はじめに

日本文化研究再考というテーマに沿い、本稿では北米^①の日本文化研究、なかでも執筆者の問題関心より特に日本宗教学研究をめぐる状況について報告・検討する。

本稿執筆の直接のきっかけは、執筆者が國學院大學とハーバード大学ライシャワー日本研究所の間で交わされている研究協定に則って同研究所に派遣され、二〇一一年四月より二年間客員研究員として現地^②に滞在して研究する機会を得たことにある。このため、「北米」といっても、現地で見聞した事柄についてどこまで一般化できるのかという問題があることになるが、しかし全米規模の大きな学会の動向に触れることで、可能な限り北米における日本宗教学研究をとりまく一般的な状況について述べたい。

日本研究一般について

本論に入る前に北米における日本研究一般の現状について触れておきたい。一方において、日本語学習者の数が増加傾向が見られるという統計がある。⁽⁴⁾しかし他方において、現地で日本語教育に携わっている教員から今後の日本研究の展開について楽観的な見通しを聞くことはあまり無かった。この背景には学生側の動機と教員側の期待におけるズレがあるようにも思われる。近年の学生の日本語学習の動機として、ポピュラーカルチャー、とりわけマンガやアニメの影響がよく挙げられるが、教員としてはそこから展開させて日本の歴史・文化・社会についても関心を持って学んで欲しいという期待をしているようであった。

これに関連して、日本研究を専門とする研究者の数は一九九〇年代前半をピークとして、その後様々な方面で縮小傾向にある。⁽⁵⁾とりわけ、近年では中国など他の東アジアの国々やその文化についての研究と比較・競合させられているという状況があり、日本研究の教員ポストが「東アジアやアジアでひとくりにされて、他の言語や地域研究と合併した、あるいはとってかわられたなどの話はいくつも耳にします⁽⁶⁾」という指摘がある。執筆者も同様の話を北米の若い研究者から耳にした。

もともと北米における日本研究者は、日本において日本研究を行う研究者に比べて、とりわけ教育の面において日本に関する事柄を広く教えることが期待・要求されていることが多く、それは研究上の視野の広さにつながっていた面がある。加えてこのような状況下において、日本研究についても専門分野を狭く絞り込んでいくよりも、周辺領域を含めて問題関心を広げていくことが望ましいという考え方が広く見られた。実際に、日本研究が東アジア研究というより大きなまとまりの中に位置付けられている研究者養成大学院もあり、⁽⁷⁾また日本研究を主たる対象としつつ中国

語や韓国語を研究レベルで用いることのできる若手の研究者や、あるいは逆に他の東アジアの地域を主たる対象としながら、日本のことをも取り上げる研究者もあつた。この意味において、日本研究を他の国々や文化との比較へと開いていく試みが北米において見られるということが出来る。⁽⁸⁾

日本研究を取り巻く環境について

次に、北米の研究者を取り巻く日本研究の環境、特に資料環境について触れておく。確かにハーバード大学は充実した日本語資料を所蔵していたが、これはやはり例外的であり、まず基礎的なものを含めて十分な資料があるかどうか、またその活用という問題があることになる。例えば、選書に際して日本専門の司書がいるかどうか、更にいえばその司書がその分野について十分な知識を持っているかということも問題となっている。

これらの問題を個々の図書館・研究機関がそれぞれに対処することは難しく、北米と日本の図書館・研究機関同士が連携する必要がある。これについて一九九一年に国際交流基金と日米友好基金によって北米日本研究資料調整協議会(North American Coordinating Council on Japanese Library: NCC)⁽⁹⁾が設立され、図書館・研究機関同士の連絡調整を行って、環境の整備を進めている。

また、日本研究・教育に電子資料を活用することも行われているが、日本語の電子資料とその公開・活用については、まだまだ推進される余地があるとされている。⁽¹⁰⁾特に公開に関連して、資料にアクセスしやすいかどうかというところが日本研究の問口を広げるという意味で重要になるのではないか——逆にいえば、他に資料にアクセスしやすい研究領域があるならば、あるいはそちらが選ばれてしまうのではないか——と江上敏哲は述べているが、これは日本の日本研究者が考えなければならぬことでもあろう。⁽¹¹⁾

北米における日本宗教研究について

先行研究

個別の内容に立ち入って触れることはしないが、まず北米における日本宗教研究の動向をまとめた先行研究を挙げておく。北米における神道研究の第一人者で、近代から現代にかけての日本宗教を中心に取り扱っているヘレン・ハーデカ(Helen Hardacre)は一九四五年から一九九五年までを対象として全般的な動向を概観した論文を著しており、また神道研究についての概観も二〇〇三年に発表している。¹⁵⁾

ハーデカも指摘しているように、概していえば日本宗教の中では仏教が最も手厚く研究されてきており、後述するように現在でもそうした傾向が見られる。これに関連して、ジャクリン・ストーン(Jacqueline Stone)がアメリカにおける日本仏教研究の動向をまとめて概観しており、更に二〇〇九年にはジェイソン・ジョセフソン(Jason Josephson)がアメリカにおける近代日本仏教史研究の動向をまとめている。¹⁶⁾

アメリカ宗教学会における日本宗教研究

以下では、現在どのような日本宗教研究が行われているのか、具体的な例を挙げて見ていく。まずアメリカ宗教学会(American Academy of Religion: A A R)¹⁹⁾における日本宗教研究に焦点を合わせる。

アメリカ宗教学会は、北米における宗教研究者一般を主な構成員とする巨大な学会であり、毎年行われる大会では千以上のパネル発表が行われて一万人以上の参加者を集めている。規模からいってもこの大会は北米の宗教研究者に

とつてある種の公共的な空間となつており、多くの——といっても全体に占める割合から見れば必ずしも多くはないが——日本宗教研究に関連する宗教研究者も参加し、後述する「日本宗教グループ」という分科会を中心に交流を深めていた。なお、二〇〇〇年代初頭に日本宗教学会とアメリカ宗教学会の間で組織的な交流が行われていたが、本稿はむしろその後の状況についての話であり、かつ一参加者としての目線での報告ということになる。⁽²²⁾

基本的に大会のプログラムは、学会内の分科会から推薦を受けた企画を集めて構成されている。⁽²³⁾ 分科会には幾つかのレベルがあるが、各々の分科会に申請できる企画数の制限があるため、発表を希望する者は事前に企画を分科会に提出し、そこで審査を受けることになる。日本文化・宗教研究に関しては、「日本宗教グループ」という分科会があり、これは現在二名の議長と五名の運営委員から構成されている。⁽²⁴⁾ 企画によっては「日本宗教グループ」だけではなく、「仏教」や「新宗教運動グループ」などの他の分科会と連携して行われるものもあり、また他の分科会が主催する企画の中に日本関係の発表がある場合もあるが、いずれにしても「日本宗教グループ」がアメリカ宗教学会における日本宗教研究の中心的な位置にあるということができるだろう。

この「日本宗教グループ」は、日本宗教に関連する企画を広く受け入れているが、現在運営側から企画のテーマの例として挙げられているものは以下のようなもの：「宗教とナショナリズム Religion and nationalism」・「墮落という修辞 The rhetoric of decline」・「儀礼の失敗 Ritual failure」・「予言と憑依 Prophecy and spirit possession」・「物質文化 Material culture」・「特定の宗教テキストについてのワークショップ Workshopping a particular section of a religious text」・「複数の時代を対象にしたポップカルチャーと日本宗教の授業 Teaching pop culture and Japanese religion across multiple time periods」・「民族誌についてのパネルやワークショップ An ethnography panel or workshop」。⁽²⁵⁾

これらはいくまで例であるが、運営側の問題関心を見て取る事ができるだろう。特に「物質文化」は、執筆者が米国滞在中に見聞した人文系の研究一般において広く取り上げられていた主題であり、これについては後段で触れる。また「複数の時代を対象にしたポップカルチャーと日本宗教の授業」について、ポピュラーカルチャーと日本宗教の歴史を接続させるだけでなく、それを教えるという教育者としての視点が窺われる。²⁷⁾

続いて、執筆者が参加した二〇一一年大会と二〇一二年大会における日本宗教関連のパネルを見ていきたい(なお、それぞれのパネルは四本程度の発表からなるが、個別の発表については紙幅の関係で割愛する)。

二〇一一年大会

アメリカ宗教学会の二〇一一年大会は、一月一九日から二二日にかけてサンフランシスコで行われた。同大会における日本宗教関係のパネルには以下のようなものがあった。

- ・「日本における新宗教の再生：真如苑を事例として」Renewing a New Religion in Japan: The Case of Shinryo-en」パネル企画者：マリー・W・ダラム(Marie W. Dallam, オクラホマ大学)(※このパネルは「新宗教運動グループ」との共催で行われた)
- ・「浄土再訪：浄土仏教研究における新たな展開」Revisiting the Pure Land: New Research in Pure Land Buddhist Studies」パネル企画者：スコット・ミッチェル(Scott Mitchell, 仏教大学院)(※このパネルはワイルドカード・セッションとして行われた)

- ・「ポピュラーカルチャーの中の日本宗教の再文脈化 *Recontextualizing Japanese Religions in Popular Cultures*」パネル企画者：バーバラ・アンブロス (Barbara Ambros, ノースカロライナ大学チャペル・ヒル校)
- ・『日本哲学資料集』の批判的検討 *Critical Reflections on Japanese Philosophy: A Sourcebook* (University of Hawaii-Press, 2011) パネル企画者：ジョセフ・プラブ (Joseph Prabhu, カリフォルニア州立大学ロサンゼルス校) (※このパネルは、二〇一一年に出版された *Japanese Philosophy: A Sourcebook* に対する書評セッションとして行われた)
- ・「中世日本における論議(仏教議論)：教義知識と社会関係を創出・伝達し、また競い合う手段として *Buddhist Debate (Rongi) in Medieval Japan as a Means of Producing, Transmitting, and Contesting Doctrinal Knowledge and Social Relations*」パネル企画者：ロバート・シャーフ (Robert Sharf, カリフォルニア大学バークレー校) (※このパネルは「仏教」分科会との共催で行われた)

他に、「仏教」分科会主催のパネルの中などに、パネルの全体テーマ自体は日本と直接関係しないものの、事例として日本のものを取り上げている発表が幾つか見られた。

二〇一二年大会

アメリカ宗教学会の二〇一二年大会は、一月一七日から二〇日にかけてシカゴで行われた。同大会における日本宗教関係のパネルには以下のようなものがあった。

- ・「両義性を理解する：近世から現代にかけての日本仏教における女性 *Making Sense of Ambivalence: Women in*

Early Modern and Contemporary Japanese Buddhism」パネル企画者：ジャン・サワタ (Janine Sawada, ハン大学) (※このパネルは「仏教」分科会との共催で行われた)

・「失われた仏法そして御利益仏教? : 松尾恒一によるドキュメンタリーを通して現代から古典までの仏教を探求する
 & Defunct Dharmas and For-profit Buddhism? Exploring Contemporary and Classical Buddhism Through the Documentary Films of Matsuo Koichi」パネル企画者：ポール・グロナー (Paul Groner, ヴァージニア大学) (※このパネルは、松尾恒一 (国立歴史民俗博物館) によるドキュメンタリー映像について検討するものである。前日の夜に松尾が二〇〇七年に制作した『薬師寺花会式——行法と支える人々』が上映された)

・「不定形の掟：曹洞禅の律に対する多様な対応 Polymorphous Prescriptions: Divergent Sōtō Zen Approaches to the Vinaya」パネル企画者：スティーヴン・ハイネ (Steven Heine, フロリダ国際大学)

・「宗教による二〇一一年の津波への対応についてのドキュメンタリーと議論 A Documentary and Discussion of Religious Responses to the 2011 Tsunami」パネル企画者：レヴィ・マクローリン (Levi McLaughlin, ノースカロライナ州立大学) (※このパネルは実際にドキュメンタリー『禅の魂 *Souls of Zen*』を上映し、それについて議論するという形で行われた)

また、二〇一一年大会同様、これらとは別に、パネルの中の個別の発題において日本の事例を取り上げているものが幾つか見られた。例えば、「動物と宗教グループ」と「仏教の批判的・建設的再考グループ」の共催で行われた「動物を通じた仏教儀礼の再考：近代的な実践の変容 [Thinking Animals, Rethinking Buddhist Ritual: Transformations in Modern Practice] というパネルにおいて、「日本宗教グループ」の議長の人であるバーバラ・アンブ羅斯は「商品化の隠蔽と消費の聖化：二〇世紀日本における動物供養 Masking Commodification and Sacralizing Consumption:

Buddhist Animal Memorial Rites in Twentieth Century Japan」という発表を行っている。

小結——アメリカ宗教学会における日本宗教研究の特徴

以上、ここ二年間のアメリカ宗教学会における日本宗教関係の発表を挙げた。一見、必ずしもパネル・発表件数が多くないように見えるかもしれないが、前述のように「日本宗教グループ」内で審査を経ているため、これがそのまま発表を希望する研究者の数を表しているわけではない。しかしながら、宗教学研究全般を取り上げる学会の中で限定的な位置付けであることもまた確かであろう。この点については、次節で述べるアジア学会とは文脈が異なっている。

これとも関連して、まずそれらの特徴として指摘できるのは、北米における宗教学研究、あるいは更に広げて人文系の研究一般に見られる研究潮流の影響を受けていることである。例えば「ジェンダー」の問題が極めて一般的な論題であるのは、北米における人文系の研究全般においてそうであることを反映しているという印象を受けたし、「物質文化」がよく取り上げられているのも、必ずしも宗教学研究に限ったことではないように思われた。

次に、「日本宗教研究」に固有であるように思われる特徴を二点挙げる。

第一に、仏教研究との結びつきが強く見られることである。端的には幾つかのパネルが「日本宗教グループ」と「仏教」分科会の共催として行われており、また上述には挙げなかったが「仏教」分科会主催のパネルの中に日本の事例についての発表があるものもあった。逆にいうと、神道やキリスト教、新宗教については、それ程多く取り上げられていないとはいえない。こうした傾向は、ハーデカが概観した一九九五年までの動向から大きく変化していないということが出来る。²⁸⁾

第二に、文字メディア以外のメディアにも焦点を合わせていることである。これは非文字メディアを対象として研

究する⁽²⁹⁾ということに加えて、研究成果をどのように文字メディア以外の形で発信していくかということの検討を含むものであり、その一端としてドキュメンタリーを取り上げたセッションがあった⁽³⁰⁾。

こうした傾向は、「物質文化」にも関連しているため、より一般的にも見られたものであったが、「日本宗教学研究」に関しては特に教育という視点を指摘することができる。すなわち、北米における日本宗教学研究の多くは、北米の高等教育機関における日本宗教の教師でもあり、教育に活用しうる映像メディアに対する高い関心を見て取ることができた。

他方で、日本の日本宗教学研究が発信をする場として、アメリカ宗教学会はどのような性格を持っているだろうか。もちろん、発信に足る研究成果を挙げていることが大前提である。分科会、特に日本宗教に焦点を合わせる場合には「日本宗教グループ」に企画を組み上げてから応募することが推奨されていることや、また北米における研究状況の把握という文脈の問題などもあって、英語母語者ではない日本の研究者が企画を立ち上げる段階から音頭を取って進めることは、やや敷居が高いという印象を受けた。実際に、日本から来た英語母語者ではない研究者が登壇したパネルもあったものの、パネル企画者は基本的に北米の研究者であった。このことから、学会レベルの交流などを抜きにして、個人レベルで考える場合には信頼できる英語圏の日本宗教学研究との共同作業によって自らの研究成果を発信するという形態が望ましいように思われる。

アジア学会における日本文化・宗教学研究

次に、アジア学会(Association for Asian Studies: AAS)⁽³¹⁾における日本文化・宗教学研究について触れたい。アジア

学会は、北米におけるアジア研究者を主な構成員とする学会であり、世界中に八千人ほどの会員を持つという。⁽³²⁾ 年次大会は毎年三月に開催されており、執筆者は二〇一二年三月一五日から一八日にかけてトロントで開催された大会に参加する機会を得た。以下同大会における日本文化・宗教に関する発表を見ていきたい。

二〇一二年大会とその傾向

プログラム上では総数で三七八のパネルがあり、それが「中国と内陸アジア」(一〇八)・「日本」(六〇)・「南アジア」(三〇)・「東南アジア」(二二)・「コリア」(二九)・「地域横断」(二二〇)という六つのカテゴリに分けられている。基本的に日本研究に関する発表は「日本」あるいは「地域横断」に分類されることになるが、実際には他の地域カテゴリの中にも日本を取り上げている発表が散見された。このように見るならば、アジア学会において日本研究は、最も重要とはいえないまでも、大きな位置を占めているということができよう。

多くの日本に関するパネルの中で、特に宗教研究に関するものとしては以下の六つが挙げられる。

まず「日本」カテゴリに三つのパネルがあった：

・「一五～六世紀における政治権力と神仏関係 Political Power and the Relationship Between Gods and Buddhas in Fifteenth- and Sixteenth-Century Japan」パネル企画者：クリストファー・メイヨー(Christopher M. Mayo, プリンストン大学)⁽³³⁾

・「津波のその後で：東日本大震災に対する宗教的反応について In the Wake of the Tsunami: Perspectives on Religious Responses to the March 11, 2011 Great East Japan Earthquake」パネル企画者：レヴィ・マンローリン⁽³⁴⁾

・「それは宗教ではない」：近代日本における宗教性をめぐる交渉 "It's Not a Religion": Negotiating Religiosity

in Modern Japan」パネル企画者：ジャスティン・シュタイン(Justin Stein, トロント大学)⁽⁸⁶⁾

次に「地域横断」カテゴリーに三つのパネルがあった：

・「一八六〇年代から一九三〇年代にかけての日中における諸宗教の構築 The Construction of Religions Between China and Japan, 1860s - 1930s」パネル企画者：グレゴリー・スコット(Gregory A. Scott, ロンドン大学)⁽⁸⁷⁾

・「帝国のための信仰の表象：近代日本における宗教・ナショナリズム・帝国主義の関係の再考 Representing Faith for Empire: Rethinking the Relationship Between Religion, Nationalism, and Imperialism in Modern Japan」パネル企画者：シドニー・シユイ・ルゥ(Sidney Xu Lu, テネシー大学)⁽⁸⁸⁾

・「日本とその隣人：現代におけるトランスナショナルな追悼について Japan and its Neighbors: Contemporary and Transnational Memorial Perspectives」パネル企画者：アレクサンダー・ベノー(Alexandre C. Benod)⁽⁸⁹⁾

これらの特徴についてであるが、第一に東日本大震災を取り上げ、それに対する宗教の対応について検討したレヴィ・マクローリン企画のパネルが多く⁽⁹⁰⁾の参加者を集めていた。日本研究一般という点から見ても、東日本大震災は様々なレベルで関心を集めていたといえる。

第二に、学会の性格とも関連して、より地域横断的、あるいはトランスナショナルに考察していこうとする方向性が強く見られた。これは端的には「日本」というカテゴリーではなく「地域横断」というカテゴリーに幾つかパネルがあったことに見て取ることができる。また内容的にも植民地の問題と関連して、日本の事例を東アジアとの関連において捉えようとする姿勢が打ち出されていた。

これに関連して、北米における日本研究が、あるいは東アジア研究という枠組の中に位置付けられることがあるこ

とを本稿冒頭で述べた。この大会で見られた地域横断的に検討していこうとする方向性は、こうした状況を受けた生産的な対応であるように思う。この点についても結論部であらためて触れる。

第三に、これは宗教研究の近年の傾向を受けたものでもあるが、宗教概念の歴史性を議論の前提とし、その上で次の展開を模索する研究が幾つか見られた。特に「地域横断」カテゴリーにあるグレゴリー・スコット企画のパネルと、シドニー・シュイ・ルウ企画のパネルは第二の特徴と第三の特徴を共に備えた興味深いものであった。

アジア学会、地区大会

なお、前節で述べた北米全土から参加者を集める年次学会とは別に、アジア学会は地区別の大会も開催しており、米国土土で八つの地区大会が行われている。⁽⁴⁾ 執筆者はアジア学会ニューイングランド地区(New England Association for Asian Studies: NEAAS)の二〇一一年大会と二〇一二年大会に参加する機会を得たが、いずれも小規模な大会で発表者は若い研究者・大学院生が多く、研究発表の経験を積む場になっているという印象を受けた。これはまた、北米におけるアジア研究の裾野の広がりを示しているであろう。

これに関連して、日本でも地区大会の一つとして日本アジア研究学会(Asian Studies Conference Japan: ASCJ)⁽⁵⁾が毎年六月頃開催されている。発表者には日本人研究者や日本で活動している英語を母語とする研究者などがあり、加えて時期的に北米の大学が夏期休暇中であることから、調査のために来日している北米の若手研究者も見られる。

なお、二〇一四年の夏より、米国で開催されるアジア学会大会とはまた別に、アジア学会アジア大会(AAS-in-Asia)⁽⁶⁾というアジア地区で開催される大会が始められるという。これは三〇〇人から五〇〇人程度の参加者を見込んでいる

とのことで、地区大会よりも大規模な大会となる。

発信の場としてのアジア学会

それでは、日本の日本宗教研究者が発信をする場として見た場合、アジア学会をどのように位置付けることができるだろうか。まず、アジア学会はやはりアジア研究を中心としており、日本研究がその中で一定以上の割合を占めていることを考えると、アメリカ宗教学会よりも間口が広いとすることができる。パネル単位での申込が推奨されているが、個人発表の申込も排除されていない⁶⁵という点においても、より申請しやすいこともあるだろう。しかしながら、開催時期が例年三月中旬から末にかけてとなっており、これが日本の大学に所属する研究者にとって予算執行の関係などで問題となるかもしれない。

地区大会について、米国本土で開催されるものに関しては、そこで発表するために渡米することはあまり現実的ではないだろう。むしろ留学や在外研究などで現地に滞在中の大学院生や研究者にとって研究発表を行う機会となっており、比較的分野の近い研究者と交流する良い場となっていた。他方、日本アジア研究学会については何よりも日本で開催されるという点において参加しやすく、またアジア学会アジア大会も米国本土で開催される年次大会に比べれば参加しやすいということが出来る。これらの学会は日本の研究者が英語を用いる海外の研究者に自らの研究成果を示し、交流する一つの機会となるだろう。

おわりに

以上、アメリカ宗教学会とアジア学会での状況に触れながら、北米における日本宗教研究の動向について述べた。

最後に、執筆者がハーバード大学において見聞した日本研究・日本宗教研究に関する動向と合わせて、あらためて北米における日本宗教研究に関して特徴的な傾向について見ておきたい。

なお、ハーバード大学には多くの日本研究者が在籍しており、例えば文化人類学のテオドル・ベスター(Theodore C. Bestor)や歴史学のアンドリュー・トードン(Andrew Gordon)など著作の邦訳がある研究者がいる。⁽⁴⁷⁾特に日本宗教研究に焦点を合わせるならば、前述のヘレン・ハーデカと、日本の密教を中心に取り扱っている阿部龍一の二人が中心となっているが、中国中世における仏教と道教の交渉などを専門とするジェームス・ロブソン(James Robson)も日本宗教に関心を持っていた。

東日本大震災

ハーバード大学の日本研究一般に関する動向で注目すべき点は、当時ライシャワー日本研究所の所長であったゴードンの主導の下、東日本大震災直後に「2011年東日本大震災デジタル・アーカイブ」⁽⁴⁸⁾という企画が立ち上げられたように、東日本大震災とその後の日本社会に強い関心が払われていたことだろう。関連してそこに宗教がどのように関わっていたのかについて、アジア学会の大会で強い関心が持たれていたことについては前述した通りである。

このアーカイブ企画以外にも東日本大震災に関連する様々な催事が行われ、東日本大震災とその後の対応を現代社会に共通する問題として展開させ、共有して論じていこうとする姿勢が見られた。しかしこれに對して、日本研究に對する関心が相対的に低下する中で、災害に乗じて新たなブームを作り出そうとしているのではないかという批判的な見解も多少語られており、実際にこれらの動きから一定の距離を取っていた研究者もあつたことを指摘しておきたい。

物質文化

前述で、アメリカ宗教学会に関連して「ジェンダー」と「物質文化」が論点として良く取り上げられていることに触れたが、ここでは「物質文化」についてあらためて述べておきたい。

この「物質文化」は material culture の訳語であるが、あるいはモノ文化と訳した方が良いかもしれない。これについて、文字資料だけに限定されないモノに焦点を合わせるという広い意味では、考古学や文化人類学、あるいは美術史や映画学、更には建築学などにおいて既に研究蓄積があることはいうまでもない。

しかし、近年の「物質文化」研究では、モノ資料そのものをそれとして検討する——例えば実体としてのモノそのものや、あるいはモノそのものの価値——だけではなく、対象のモノを焦点として、そこからその周囲の社会・文化状況を検討するという方向——例えば、モノがどのように機能してきたのか、あるいはモノがどのように解釈され、そしてその解釈が流通してきたのか——において研究が進められてきている。

滞在中に見聞した様々な催事を通じて、この論点が人文系の研究一般で広く注目されていることを実感させられたが、もちろんこれは日本研究・日本宗教研究においても取り上げられており、美術史や建築史なども関連して「物質文化」を切り口とした日本宗教研究が積み重ねられてきている。⁵⁰⁾

逆に、近年の研究状況において北米の日本研究者・日本宗教研究者が「物質文化」という切り口を重要なものとして考えているということを日本の研究者が把握し、それに日本で蓄積されてきているモノ資料についての研究をうまく接合させることによって、より豊かな研究成果が期待できるのではないかと考える。

トランスナショナル

最後に、なぜ北米における日本研究を取り上げる必要があるのかについて述べておきたい。現実的な問題としての言語の壁をひとまず棚上げしたとしても、日本における日本研究と北米における日本研究とを比べて見た場合に、もちろん共有されるものもあるにせよ、両者がそれぞれに異なる文脈や、あるいは異なる問題関心に基づいて行われていることはいうまでもない。

しかし、逆にその差異を認識し、お互いに比較対照することを通じて、自らの研究を反省的に振り返り、より豊かなものへと開いていくことができるのではないかと考える。既に歴史的な研究が一国的な視点を脱すべきことは指摘されてきており、⁽⁵¹⁾ 日本研究をアジア研究、あるいは世界的な状況において検討するという方向性は日本でも進められているところであるが、例えば北米における日本研究を参照することによって、これをより展開させていくことができるだろう。また、日本を事例として宗教研究一般に対する理論的な貢献を目指すといった研究⁽⁵²⁾ からも学ぶところがあるように思われる。

他方で、北米の日本研究者からしてみると、日本の研究者からの発信を望んでいる面がある。執筆者は日米の仏教研究者がお互いの研究成果について報告・議論するという学際的な国際シンポジウム⁽⁵³⁾ に参加する機会を与えられ、そこで生産的な対話がなされていることを実感したが、同種の試みがより多くなされることを希望する——あるいは日本の研究者がより積極的に発信してくれることを希望する——という北米からの参加者の言が印象に残っている。

結論

以上、主に執筆者の見聞に基づいて北米における日本文化・宗教研究について多少述べた。本稿の執筆に際して、日本の大学においても「グローバリゼーション」がいわれる中で、日本と海外における日本文化・宗教研究の意義をどのように打ち出すか、あるいはその国際的な威信をどのように高めるかといった文脈が全く無関係なわけではない。しかし、繰り返しになるが、ここで強調したかったのは、むしろ日本の日本研究と北米の日本研究がお互いの違いを認識した上で対話を深めていくことの重要性である。もちろん、この対話の結果としてどちらかがどちらかにずるすべったりの迎合をするという事態が生じるべきではないが、さりとて相互変容を全く伴わない儀礼的なものに終始すべきでもない。むしろ、積極的に彼我の違いを意識することによって、新たな視座へと開かれていくことに生産的な意義があるのではないだろうか。

更にいえば、本稿は事例として北米の日本文化・宗教研究に焦点を合わせているが、日本の日本文化・宗教研究がどのような相手であれ対話に開かれてあるべきであることはいうまでもない。もちろん日本文化・宗教研究は日本文化あるいは日本宗教という歴史的事象にひとまず焦点を合わせるものであるが、その固有性に（特に日本の研究者についてはそこにある種特権的に）拘泥するのではなく、様々な視座に対して開かれていくことが、翻って日本文化・宗教研究をより豊かなものにしていく一つの方向性であると考ええる。

註

(1) 基本的にはアメリカ合衆国を念頭においているが、カナダの特に英語圏の研究機関・研究者との間に緊密な交流が見られるため、本稿では北米という言葉を用いている。

(2) ライシャワー日本研究所(E.O.Reischer Institute of Japanese Studies)は、もともと一九七三年に日本研究所(Japan Institute)としてハーバード大学内に設立された。その設立に尽力し、所長も務めたエドウィン・O・ライシャワー氏を記念して一九八五年に改称して現在の名称となっている。

(3) 本稿での記述は、主に執筆者が現地で日本研究に携わっている研究者・学生から聞いた話に基づく。統計などの客観的な情報については、適宜別の研究を参照して補いたい(例えば江上敏哲『本棚の中のニッポン——海外の日本図書館と日本研究』笠間書院、二〇一二年、また寺澤行忠『アメリカに渡った日本文化』淡交社、二〇一三年、など)。

(4) 高等教育における日本語学習者の数は、「二〇〇三年の四万二〇〇〇人、〇六年の四万五〇〇〇人から〇九年には五万七〇〇〇人へと、殊に近年はかなり増加傾向を示している」(寺澤、前掲書、一二四頁)という。なお、中等教育では縮小傾向にあるとも述べられている。

(5) 一九九五年と二〇〇五年の比較において、研究者の総数は一五四四名から一二三六名へと減少している。(寺澤、前掲書、一三八頁。なお、寺澤の記述の典拠は以下の二冊の調査報告書である：Japan Foundation, *Directory of*

Japan Specialists and Japanese Studies Institutions in the United States and Canada: Japanese Studies in the United States
University of Hawaii Press, 2006; Japan Foundation, *Japanese Studies in the United States and Canada: Continuities*

and Opportunities, University of Hawaii Press, 2007)。

(6) 江上、前掲書、一一八頁。

(7) 例えばハーバード大学で日本研究プログラムが配置されているのは「東アジア文明言語学部」であり、カリフォルニア大学バークレー校やコロンビア大学には「東アジア言語文化学部」がある。

(8) これに関連してキリ・パラモアは、ライデン大学、ベルリン大学、ハーバード大学における日本思想の研究史を振り返り、特に一九六〇年代以降のハーバード大学においては日本のみに焦点を合わせるような研究傾向が強く、それ以前の研究に見られていた比較の視座が失われていたと指摘している。これは本文で述べたことと逆の方向性であるが、同時にパラモアは、近年の若手の研究者の中には、あらためて「日本」についての研究を比較の視座を組み込んだより広い枠組みにおいて行う者が出てきているとしており、これは本稿の趣旨と一致している(キリ・パラモア「東洋学における日本思想——ライデン・ベルリン・ハーバードの事例を通して」『「日本」と日本思想』岩波講座日本の思想第一巻、岩波書店、二〇一三年、参照)。

(9) ハーバード大学にはまず東アジア研究に焦点を合わせたイエンチン図書館(Harvard-Yenching Library)があり、三〇万冊規模の日本語書籍を所蔵している。同館には日本語資料を担当する専任の司書がおり(現在はマクヴェイ山田久仁子)、積極的に資料の充実を図っていた。またファン図書館(Fung Library)内にライシャワー日本研究所が運営する「現代日本文書センター Documentation Center on Contemporary Japan」(司書、坂口和子)がある。主な所蔵資料は新聞や一般雑誌であるが、更にイエンチン図書館と協力して日本研究に関する電子資料を作成・整理し、これに関する研究者支援を行っている。

(10) 北米日本研究資料調整協議会公式ウェブサイト：<http://guides.ncjapan.org/homepage>

なお、同ウェブサイトには日本の大学図書館の資料を利用する際の一般的な手続きや、あるいは個別の大学図書館の概要紹介(例えば國學院大學図書館 <http://guides.nccjapan.org/content.php?pid=256842&sid=2119927>)などの情報が掲載されている。

(11) 執筆者が参加した二〇一二年のアジア学会ニューイングランド地区大会において、日本について教える際に、どのようにインターネット上の無料の情報を活用できるかということテーマとしたワークショップが行われ、辞書サイトや論文検索サイト、あるいは英語版神道辞典のようなウェブサイトが有用なものとして挙げられていた。

(12) 江上、前掲書、一九九頁。

(13) 江上、前掲書、一二二頁。

(14) ヘレン・ハーデカ著、市川浩史・畑中健二訳「戦後における日本宗教研究の進展」『季刊日本思想史』特集「アメリカの日本研究：現在・未来」六一、二〇〇二年。原文は Hardacre, Helen. "The Postwar Development of Studies of Japanese Religions," in *The Postwar Development of Japanese Studies in the United States*, 1998。なお、未見であるが、ヘザー・ブレア(Heather Blair)「Japanese Religions—アメリカにおける日本宗教研究」『東アジア比較文化研究』六、二〇〇七年もある。

(15) ヘレン・ハーデカ「米国における近現代神道研究の現状と展望」『神道・日本文化研究国際シンポジウム(第1回) 各国における神道研究の現状と課題』國學院大學21世紀COEプログラム二〇〇三年。

(16) ハーデカ、前掲「戦後における日本宗教研究の進展」、七一〜三頁。なお、一九四五年から七五年にかけては日本のキリスト教についての研究も多かったことが指摘されているが、その後は、日本に赴くアメリカ人宣教師の数が減少していくのに合わせて研究も少なくなっていくという。

- (17) ジャクリン・ストーン「アメリカにおける日本仏教研究」『ハンドブック日本仏教研究』法蔵館、一九九六年。
- (18) ジェイソン・ジョセフソン著、辻村志のぶ訳「アメリカにおける近代日本仏教史研究」『季刊日本思想史・特集近代仏教』七五、二〇〇九年。なお、掲載誌の特集が「近代仏教」であるように、これは日本において近代仏教研究が近年盛んに行われるようになってきたことと呼応するものである。更にいえば、近年の近代仏教研究は、「日本」やあるいは「北米」など特定の地域に限定されずに、世界的な同時代性の中で様々な出来事を検討するようになってきている。そして、これは結論部で述べるトランスナショナルな方向性と結びついている。
- (19) アメリカ宗教学会の公式ウェブサイト：<https://www.aarweb.org/>
- (20) アメリカ宗教学会の大会は、会員がある程度重複している聖書文学協会(Society of Biblical Literature: SBL)という超教派の聖書学・キリスト教神学を中心とした学会の大会と基本的に共催という形で行われている。これもアメリカの宗教学研究の状況の一端を示しているといえよう。なお、過去の大会のプログラムについては以下のウェブサイトで見ることができる：<http://www.aarweb.org/annual-meeting/past-future-meetings>
- (21) 例えば、若い宗教研者を採用するための面接を大会の際に行ったり、また各大学がそれぞれに公的な懇親会を開いて出身者同士の交流を深めるといったことが行われていたりしていた。
- (22) 二〇〇三年のアトランタ大会では「日本の学者と学問」という特集が行われ、多くの日本人研究者も参加した。この大会とそこに至る日本宗教学会とアメリカ宗教学会の交流については、渡辺学によるレポートがある(渡辺学「アメリカ宗教学会年次大会参加報告記——「日本の学者と学問」特集を中心にして——」『宗教研究』七七卷三号、二〇〇三年。渡辺学「日本宗教学会とアメリカ宗教学会——交流事業の反省と展望」『南山宗文化研究所研究所報』第一四号、二〇〇四年)。

(23) それ以外に、大会のプログラム委員に直接申し込むワイルドカード・セッションというものも用意されており、既存の分科会に分類できない実験的・創造的な企画の受け入れを図っている。

(24) 現在の議長はバーバラ・アンブロス(Barbara Ambros, ノースカロライナ大学チャペル・ヒル校)、マーク・ロウ(Mark Rowe, マクマスター大学)。運営委員はアスカ・サンゴ(Asuka Sango, カールトン大学)、クラーク・チルソン(Clark Chilson, ピッツバーグ大学)、ヘザー・ブレアー(Heather Blair, インディアナ大学)、レヴィ・マクローリン(Levi McLaughlin, ノースカロライナ州立大学)、マイケル・コモ(Michael Como, コロンビア大学)。なお、運営側に中堅から若手の研究者が多いという印象を受ける。

関連して、議長のアンブロスとロウは近年それぞれ研究書を上梓している。アンブロスのは現代日本の仏教寺院における動物供養について、ロウのものは現代日本仏教における葬儀の問題について取り上げたもので、いずれも北米日本宗教研究の最近の成果として考えることができる(Ambros, Barbara, R., *Bones of Contention: Animals and Religion in Contemporary Japan* University of Hawaii Press, 2012; Rowe, Mark, *Bonds of the Dead: Temples, Burial, and the Transformation of Contemporary Japanese Buddhism* University of Chicago Press, 2011)

(25) グループよりも上位のセクションという区分の分科会である。

(26) <http://papers.aarweb.org/content/japanese-religions-group> [2013.9.15アクセス]。

(27) これはもちろん、マンガやアニメのような日本のポピュラーカルチャーが学生に人気があることを背景にしたものである。ハーバード大学においても、マンガやアニメと日本宗教の関連についての講義をしてほしいという大学からの要請があったとのことであり、二〇一二年からヘレン・ハーデカは、受講生が将来的にそれを大学で教えることができる——そのように要請される——ということを念頭に置いて、マンガやアニメを通して日本宗教を考

るというワークショップ形式の講義を開講している。

(28) ハーデカ前掲「戦後における日本宗教研究の進展」、参照。

(29) 例えば二〇一一年大会の「ポピュラーカルチャーの中の日本宗教の再文脈化」パネル。

(30) 二〇一二年大会における松尾恒一によるドキュメンタリー『薬師寺花会式——行法と支える人々』の上映と、それについて議論するパネル。また東日本大震災をめぐるドキュメンタリー『禅の魂 *Souls of Zen*』を上映して、それについて議論するパネル。

(31) アジア学会の公式ウェブサイト：<https://www.asian-studies.org/>

(32) 「アジア学会について」<http://www.asian-studies.org/about/index.htm>

(33) 個別の発題は以下：「室町時代における天台神道：山王権現の性格の変化について」Tendai Shinto in the

Murumachi Period: The Changing Aspects of Sanno Gongen」曾根原理(東北大学)、「室町時代における仏僧と天
神地祇：「天神渡唐」についての考察 Buddhist Monks and the Heavenly and Earthly Gods in the Murumachi
Period: An Examination of "Tenjin Visiting China"」原田正俊(関西大学)、「一五世紀日本における北野神社と室
町幕府 Kiano Shrine and the Murumachi Bakufu in Fifteenth-Century Japan」三枝暁子(立命館大学)、「戦国大
名の宗教ネットワークにおける氏神と菩提寺 Memorial Temples and Clan Deities in a Warrior's Religious
Network」クリストファー・メイヨー。司会はマーティン・コルカット(Martin Colcutt, プリンストン大学)、「ディ
スカッションはジャクリーン・ストーン(Jacqueline Stone, プリンストン大学)。

(34) 個別の発題は以下：「神罰、近年の自然災害に対する日本人の修辭的・実践的反應 Divine Punishment?

Japanese Rhetorical and Practical Responses to Recent Natural Disasters」レイ・マクローリン、「感謝の動員：

天理教災害救援ひのきしん隊と三・一一震災 Mobilizing Gratitude: The Tenrikyo Disaster Relief Himokishin Corps and the 3-11 Earthquake」バーバラ・アンプロス、「災害とその人類に向けたメッセージ：幸福の科学内部での異なる説明 Disasters and Their Message to Mankind: Different Explanations Within Kofuku no Kagaku」フランク・ウィンター(Franz Winter, ウィーン大学)、「救援から復興へ：二〇一一年から二〇一二年にかけての日本の寺院仏教に見る変化 From Relief to Redevelopment: Transitions in Japanese Temple Buddhism, 2011-2012」ティム・グラーフ(Tim Graf, ハイデルベルク大学)。「デイスカッサントはステイブン・コヴェル(Stephen Covell)」。

(35) 個別の発題は以下：「神道的世俗性の形成 Formations of the Shinto Secular」ジェイソン・ジョセフソン(Jason Josephson, ウィリアムズ大学)、「仏教と修養の間：一九三〇年代後半における「真理運動」Between Buddhism and Self-Cultivation: The "Movement for Truth" of the Late 1930s」マイカ・アワーバック(Micah L. Auerback, ミシガン大学)、「レイキ、そしてニューエイジとスピリチュアリティをめぐる日本の言説空間 Reiki and the Discursive Spaces of New Age and Spirituality in Japan」ジャスティン・シュタイン。デイスカッサントはマーク・マクウィリアムズ(Mark W. MacWilliams, セント・ローレンス大学)。

(36) 個別の発題は以下：「日中間で翻訳される定期刊行物、経典、そして仏教印刷文化 Periodicals, Canons, and Buddhist Print Culture in Translation Between China and Japan」グレゴリー・スコット、「靖国で会おう：新儒教思想と「国家神道」の宗教性 Reuniting at Yasukuni: Neo-Confucian Thought and the Religiosity of "State-Shinto"」宮本ゆき(テ・ポール大学)、「東洋が西洋と出会う時：田岡嶺雲、シヨープンハウアー、そして明治後期における神秘主義 When East Meets West: Taoka Rejun, Schopenhauer, and Mysticism in Late Meiji Japan」ロナルド・ロフトウス(Ronald P. Loftus, ウィラメット大学)、「「三國」言説再訪：二〇世紀初期における「日本仏教」の独自性という

物語 Revisiting the 'Three Nation' Discourse: Early 20th-Century Narratives on the Distinctive Features of 'Japanese Buddhism」オリオン・クラウタウ(Orion Klautau, ハイデルベルク大学)、「近代日中仏教者交流における宗派概念と共有された歴史意識の発生について」The Notion of the Buddhist Sect and the Emergence of a Shared Historical Consciousness in Modern Sino-Japanese Buddhist Exchange」エリック・シッケタマン(Erik Schicketanz, 東京大学)。デイスカッサントはリチャード・ジャンフイ(Richard M. Jaffe, デューク大学)。

(37) 個別の発題は以下：「一八九〇年から一九〇〇年にかけての帝国議会における宗教政策」The Religious Politics of Japan's Imperial Diet, 1890-1900」トレント・マクシー(Trent Maxey, アーバースト大学)、「聖戦としての日露戦争：キリスト教帝国日本と其の構想」Russo-Japanese War as Holy War: Imagining Japan as a Christian Empire」エミリー・マンダーソン(Emily Anderson, ワシントン州立大学)、「一九〇五年から一九二四年にかけての日本のキリスト教徒による環太平洋女性教育運動」Japanese Christians- women education campaigns across the Pacific, 1905-1924」ンゼニー・シュイ・ルウ、「植民地朝鮮における「神道」の言説形成」Discursive Formation around "Shinto" in Colonial Korea」磯前順一(国際日本文化研究センター)。司会とデイスカッサントはタカシ・フジタニ(トロント大学)。

(38) 個別の発題は以下：「聞いたことのない記憶? : 大久野島と日本の化学戦による犠牲者」Unheard Memories?

Okunoshima and the Victims of Japanese Chemical Warfare」アルノー・ゼリト(Arnaud Doglia, シェネーブ大学)、「阿含宗の護摩法要：戦争追悼への宗教的対応」Japanese New Religion Agonshū's Goma Fire Rite : a Religious Response to Remembrance of War」アレクサンダー・ベノー、「問題となる記憶：戦後日本における引き揚げ体験の意味の変遷」A Problematic Remembrance: the Shift in Meanings of the Repatriate Experience in Post War

「Japan」コンスタンス・セレーニ(Constance Sereni, フランス国立東洋言語文化研究所)、「錯綜した日韓間の「トランスナショナルな愛情」についてのポスト植民地時代における想像力の文化政治：旧帝国と旧植民地の記憶のダイナミクス The Cultural Politics of Postcolonial Imagination on Complicated “Transnational Love” between Japan and Korea : The Dynamics of Memories of Old-Empire and Old colony」イェリム・キム(Yerim Kim, 延世大学校)、「永遠の盟友も永劫の宿敵も無く：中国の記念祭から何を学ぼうとがせよか No Eternal Allies, No Perpetual Enemies: What Do We Learn from China’s Anniversary Commemorations?」邱淑婷(Shuk-ting Kinmia Yau, 香港中文大学)。デイスカッサントは邱淑婷。

(39) レヴィはその後東日本大震災に対する宗教の対応をテーマとした論文を発表している(Levi McLaughlin, “What Have Religious Groups Done After 3.11? Part 1: A Brief Survey of Religious Mobilization after the Great East Japan Earthquake Disasters: Part 2: From Religious Mobilization to “Spiritual Care”” *Religious Compass* 7/8, 2013)。

(40) 参考： <https://www.asian-studies.org/conferences/regionals.htm>

(41) NEAASの二〇一一年大会は一〇月二二日から二三日にかけてウエルズリー大学において開催され、二〇一二年大会はアマースト大学とマサチューセッツ大学アマースト校において一〇月二〇日に開催された。

(42) 例えばNEAAS二〇一二年大会のべ発表者数は五〇名強であった。なお、地区大会の規模に関しては、地区大会毎に多少差があるようであり、例えば二〇一三年のニューヨーク地区大会は発表者一五〇名程の規模となつてゐる。

(43) 参考： <http://www.meijigakuin.ac.jp/~ascj/>

(44) 参考： <http://www.aas-in-asia.org/index.htm> 二〇一四年度大会はシンガーポールでの開催であり、二〇一五年が台北、二〇一六年が京都となっている。なお、発表申込はパネル単位となっている。

(45) しかしながら、個人発表は地区大会で行うことが推奨されており、かつ年次大会では採択率が低いことが発表募集要項に明記されている。なお、個人発表で申し込んだ場合も類似の発表を幾つか集めてパネルが形成されることになる。

(46) 日本研究に関連する教員の一覧はライシヤワー日本研究所のウェブサイトに掲示されており、二〇一三年九月現在で四三名の名前(基本的には学生の指導をしない名誉教授や、日本語講師なども含む)が挙げられている。なお、これらの教員が全てライシヤワー日本研究所を本所属としているわけではない。

(47) 例えば、テオドル・ベスター著、和波雅子・福岡伸一訳『築地』木楽舎、二〇〇七年。またアンドルー・ゴードン著、大島かおり訳『ミシンと日本の近代——消費者の創出』みすず書房、二〇一三年、など。なお、アンドルー・ゴードンは二〇一一年から二〇一二年にかけて、テオドル・ベスターは二〇一二年から現在に至るまでライシヤワー日本研究所の所長を務めている。

(48) 参照：<http://jarchive.org/>

なお、日本宗教研究と関連して、この「2011年東日本大震災デジタル・アーカイブ」は「宗教者災害救援マップ」と連携している。この「宗教者災害救援マップ」の構築過程と課題については黒崎浩行・稲場圭信「宗教者災害救援マップの構築過程と今後の課題」『宗教と社会貢献』3-1、二〇一三年、参照。

(49) 関連して「視覚文化 visual culture」という言葉も用いられてきているが、「物質文化」の方が取り扱う範囲においてより広いことになる。

- (50) 例えばジェイソンは近代日本仏教研究において視覚文化・物質文化が取り上げられていることに言及している(前掲論文、一五七〜一六〇頁)。
- (51) 例えば、日本学術会議の史学委員会が二〇一〇年四月に提言として出した報告は「史学分野の展望——一国史を越えて人類の歴史へ」と題されている。参考：<http://www.scj.go.jp/ja/member/iinkai/tenbou/teigen.html>
- (52) 例えば、Jason Josephson, *The Invention of Religion in Japan* (University of Chicago Press, 2012)。
- (53) ハーバード大学において、阿部龍一、近本謙介らによって催行された国際シンポジウム「日本仏教研究の領域複合的解明の試み——宗派性の超克 Beyond Sectarianism: New Horizons for Interdisciplinary Studies in Japanese Buddhism」(二〇一二年五月一七〜一八日)。
- (54) 再び問題を広げて海外における日本研究一般ということについて、例えば国際日本文化研究センターは『世界の日本研究』を一九九〇年以來一七号まで刊行しており、関連情報を発信している。
- また東アジアにおける日本研究について、神奈川県文学研究所が二〇一二年一二月に「東アジアの日本研究の現状と未来」という国際シンポジウムを開催した(孫安石「シンポジウム報告」国際シンポジウム「東アジアの日本研究の現状と未来」『人文学研究所報』四九、二〇一三年、参照)。他に最近の成果として陳昌洙「韓国における日本研究…多様化と専門化のジレンマ」『立命館国際地域研究』三六、二〇一二年などがある。

黎明期の書道教育考

益井邦夫

はじめに

國學院大學に於ける書道教育が何時頃始まったかは判然としないが、「我が国古来の学芸である書道が衰頹の状況にあるを遺憾とし、その復興を図る」⁽¹⁾を目的に「書道講習会」を企画したのは明治四十一年（一九〇八）頃の事で、翌年二月には第一回の講習会を開設している。それは昭和五年（一九三〇）まで十九回行われ、翌六年以降は國學院大學院友会に移行した。この講習会が行われる以前に於いて、教科に「書道」の字句は見当らない。然し開学以来、古文书の研究を始め、初・中等教育の教職を目指す学生にとっては「書道」習字は必須の課目であるから、恐らく通常の授業の中で当たり前の様に筆を携帯し、臨機応変に使用したものと考えられる。鉛筆が庶民の筆記用具として普及するのは明治二十年（一八八七）代からであったから、普段の授業では鉛筆の使用が当たり前になっていたであろうし、万

年筆の場合は明治初期にアメリカからの輸入はあったものの高嶺の花であったから、庶民の使用は限られていたであろう。インクを付ける金属性のペンや硝子製のペンも製造が始まっていただろうが、鉛筆が急速に普及したのは、削れば直に字が書けるという便利さからであろう。墨を一々磨らなければならぬ筆の不便さが次第に筆を敬遠する様になって、結局、識者をして冒頭の様な嘆きを招く状況に至ったのだろう。必然的な末路である。それは纏って今日でも同様で、電子機器の発達に依り文字を書くと言う、人類にだけ与えられた特権の行為が薄らいでいる。筆記用具を用いなくても機器画面から文字を拾う事に依って文章を綴る事が出来、意思の疎通を図る事が容易になった。筆は益々縁遠くなる。然し、古来、筆に依り文字を書き続けて来たと言う伝統は決して失ってはならない。

筆で文字を書く下地は國學院大學の場合、その前身である皇典講究所の開所当初から有る。即ち初代総裁有栖川宮幟仁親王家は皇族を代表する「有栖川御流」書道の宮家であったから、「書道」とは因縁浅からぬものがあり、加えて國學院初代院長の高崎正風(天保七年(一八三六)～明治四十五年(一九一二))、講師の小杉楡邨(天保五年(一八三四)～明治四十三年(一九一〇))、尾上八郎(柴舟、明治九年(一八七六)～昭和三十二年(一九五七))、阪正臣(安政二年(一八五五)～昭和六年(一九三一))の諸氏は「かな」書道界の大家であり、高崎・尾上らは、平安時代以来の古筆を研究する「難波津会」を創設して、華族や大名家に秘蔵する名品を調査し、和様書道の源流を極め、研究しようと努めた方々であったから、生徒らは彼らから大いに感化を受けたことだろう事は首肯出来よう。そこで本稿では黎明期に於ける本学が取組んだ「書道教育」に就いて考究する事にする。

一、有栖川御流の流れ

國學院大學の「書道教育」を語る上で忘れてはならないのが前述の「有栖川御流」である。平成二十五年五月

二十一日から七月十四日にかけて、上野の森美術館(台東区)で『日本美術協会創立125年 有栖川宮・高松宮ゆかりの名品展』が開かれ、その「図録」に同館の求めに応じて「有栖川御流」に就いて筆を執った。それを参考に先ずその流れを左に記す。⁽³⁾

有栖川宮の始祖は後陽成天皇(第一〇七代、元龜二年(一五七二)〜元和三年(一六一七))である。天皇は「伊勢物語」や「源氏物語」等を講じたほど和漢の学に長じ、学者には経学(四書五経)を進講させ、自著に『源氏物語聞書』『伊勢物語愚案』等が有り、また文禄・慶長の役(一五九二、一五九七年)頃に伝来した活版印刷を使って『古文孝経』や『日本書紀』神代卷、『職原抄』等を印行(慶長勅版本)し、近世に於ける学問の興隆に尽された。その学統を継承した有栖川宮は歴史、書道と和歌の造詣が深く、家学とされた。

書道は世に「有栖川御流」と称せられ、能書方・入木道・額字の書法・諷誦願文書法(神仏に祈願の意を伝える為の文書)の四つの秘奥を継承された。その造詣に就いては、初代高松宮好仁親王(慶長八年(一六〇三)〜寛永十五年(一六三八))の筆蹟は遒勁温潤、江左の風格を備え、第三代有栖川宮幸仁親王(明暦二年(一六五六)〜元禄十二年(一六九九))は父で第二代良仁親王(第一一代後西天皇、寛永十四年(一六三七)〜貞享二年(一六八五))の天資を承けて夙に筆翰に長ぜられ、霊元天皇(第一二代)から能書方と入木道灌頂の秘事を受けられた。第四代正仁親王(元禄七年(一六九四)〜享保元年(一七一六))も良仁親王の宸筆を模楷(手本)として学ばれた。これを家学として高められたのが第五代職仁親王(正徳三年(一七一三)〜明和六年(一七六九))であった。霊元天皇の庭訓を承けて斯道秘奥の自得に励み、歴代天皇が継承した宸翰風に、更に豊麗なる独得の筆法を考案して流派を創始され、第六代織仁親王(宝暦三年(一七五三)〜文政三年(一八二〇))に至って大成を見た。その書風は「豊映匀整」とへば新月の簾に入り、名花の鏡を照らすが如き」と絶賛された。これが機縁となって東宮英仁親王(第一八代、後桃園天皇)をは

じめ宮方、公卿等が熾仁親王の門人になり、教えを請う様になった。練達者には能書方・額字・入木道灌頂の順で秘奥を伝授された。熾仁親王は十六歳の折、熾仁親王が崩御された為、能書方を准大臣広橋兼胤かねたねに、額字・入木道灌頂を前左大臣九條尚実なむさね(母は後西天皇第十皇女益子内親王)から伝授されて秘奥を極められ、光格天皇(第一一九代)に奉伝され、諸卿にも相伝した。第七代詔仁親王つひと(天明四年(一七八四)～弘化二年(一八四五))は光格天皇の猶子となつた関係から、熾仁親王からは能書方、光格天皇からは入木道灌頂を伝授された。歴代親王の中で秘奥を最も極められたのは第八代熾仁親王(文化九年(一八一二)～明治十九年(一八八六))であつた。詔仁親王からそれぞれを伝授され、兄弟や諸卿に相伝された。安政六年(一八五九)には祐宮さちみち(第一二二代、明治天皇)の書道師範となり、明治元年(一八六八)には「五箇條御誓文」を清書奉呈された。第九代熾仁親王たると(天保六年(一八三五)～明治二十八年(一八九五))は熾仁親王から能書方と諷誦願文を伝授された。慶応三年(一八六七)には祐宮への御習字助教、翌年には御習師範を命じられた。書法相伝は家内では熾仁親王に能書方及び諷誦願文の書法、門人では熾仁親王の弟慈性入道親王(輪王寺門跡)に能書方と額字の書法を相伝されたのが最後となり、明治維新を境にして入門者が減り、明治十四年(一八八一)には絶えた。熾仁親王は明治十五年頃を境に貫名海屋ぬきみなかいおく(松翁)の流書風を参酌されて、「有栖川御流」とは趣きを異にする独得の妙を得られた。第十代威仁親王たいひと(文久二年(一八六二)～大正二年(一九一三))は幼少の頃から伝家の流れを汲まれたが、後年、中国・唐の書家顔真卿の重厚で骨力あふれた豊満な書風に傾倒した、漢学者・書家の長三洲ちさう(長谷光)の門に入り、更に唐宋の書法をも参酌され、独得の妙を得られた。熾仁親王王女で徳川齊昭に嫁いだ吉子女王(登美宮、文化元年(一八〇四)～明治二十六年(一八九三))は熾仁親王や詔仁親王から家伝の相伝を受けたが、若江量長(伏見宮家職筆頭)に入門して秘奥を極められた。女王の孫で徳川慶喜(第十五代將軍)の男徳川慶久に嫁いだ威仁親王王女の実枝子女王(明治二十四年(一八九二)～昭和八年(一九三三))は母慰子やすこ(元治元年

〔一八六四〕〜大正十二年〔一九二三〕に学び、高松宮妃喜久子殿下〔明治四十四年〔一九一〕〜平成十六年〔二〇〇四〕に伝えられた。現皇室に於いては秋篠宮文仁親王殿下と常陸宮正仁親王妃華子殿下が喜久子殿下から伝授され継承していられる。皇淳皇后の武蔵野東陵の陵碑も有栖川御流での揮毫であるが、高松宮両殿下の墓碑は残念ながら御流ではない。

以上が、有栖川御流の概要である。

二、講習会開催の推移

この様に歌道と深く交わる書道を家学とされた有栖川宮の御当主を総裁に戴き、また院長をはじめ講師陣が書道と深く関わっていたから、開学当初からその影響は自然に授業に反映したことだろう。然し「はじめに」でも述べた様に筆記用具の発達は次第に毛筆に依る筆記を不要にしていた。だが義務教育が始まると、その教科目に「習字」が取入れられ、その授業時間数は「算術」に次いで多い。近世に於ける「私塾」では読む・書く・算盤の三教科が主体であり、いずれも筆との縁が深い。近代に入ってからその傾向は義務教育の中に継承されたから、学生の中で教職を目指す者、祝詞を揮毫しなければならぬ神職希望者、ひいては古文書研究を志す者等にとっては筆で字を書く事、文字を解説する事は必須であった。⁵⁾ 当然、「書道」を教科に入れて欲しいとの要望は多かつたろうと思われるが、当時の高等教育課程に於いては、今日の様な「一般教養」と言う課程を置く概念は無く、予科までに修学しているとしていたから、そこで考え出されたのが「講習会」と言う非常授業とでも言おう、特別授業を開催する事で学生の要望に応え、更に市井希望者にも門戸を開いて書道の普及に努め様と考えたのではないだろうか。

ここに至って明治四十二年〔一九〇九〕一月下旬、「書道講習会規定」を公表した。「國學院雜誌」編輯子堀江秀雄（第

五期（明治三十年）、のち学監、名誉教授）は規定掲載に際して「書道の衰へたることは久しきものなれど、近頃追々復興の機運に向ひ、諸処に之が講習を行ふ団体の起れるは慶すべきこと、いふべし。本学にても従来こゝに慮る所あり」と前書きして規定を紹介した。

書道講習会規定

第一條 講習時間は毎日曜日午前八時三十分より全十一時三十分までとし二月七日より五月三十日に至る

第二條 講師は左の二君に委嘱す

実習 坂正臣君

講話 金田菊三郎君

第三條 お手本は坂講師書「日月帖」を使用す

第四條 講習料は月額金一円（前納）とす

第五條 講習修了者には成績を按し講習証書を授与す

第六條 手本及筆紙墨等の費用は会員の自弁とす

（附）金田講師講話要目左の如し

第一 書道

一、文字の種類 二、実用文字と美術文字 三、書道の過去現在及将来 四、書道と修養

第二 実習

一、練習の必要及其の趣味 二、模倣と創作 三、実習の方法 い、心の持ち方 ろ、執筆 は、姿勢 に、
点画及結構 ほ、用具 へ、臨書・も書・暗写法・九宮法 と、筆鋒 ち、調子 り、仮名と漢字 ぬ、連綿

法 する、筆順 を、手紙・短冊・色紙・其他認めもの

第三 雜 一、仮名を書く心得 二、仮名の美点 三、呼吸と墨つき 四、流義 五、正と美との区別 六、古法帖

第一回を二月七日から五月三十日までの毎日曜日、講習十六回、展覧会一回、参加費一円とし、講師に坂(阪)正臣・金田菊三郎両氏に委任した。金田菊三郎講師は本学第五期の卒業生で、秋香と号した新進気鋭の書家であった。⁶⁾ 金田菊三郎講師が使用する手本は前年の明治四十一年十二月二十日に大日本歌道奨励会が発行した、阪正臣講師揮毫の明治天皇御製「日月帖」を用い、講話要目は多岐に亘っている。

その初回の応募者は本学学生及び卒業生(院友)が六十名、一般が九十二名、その内女性が二十八名であり、二月七日午前八時半から麹町区飯田町(千代田区飯田橋)の本校に於いて発会式を行った。司会は石川岩吉主事(第三期、明治二十八年)が担当し、学長佐佐木高行伯の式辞を畠山健(皇典講究所卒業)学監事務取扱が代読した。

書道は、支那より伝はりて我が国に、特殊の発達を遂げたる技術にして之を能くすることは、古来教育ある人士に、必須なる資格として最も重んぜられたりしなり。然るに維新後西欧の文化入り来りてよろづ新奇を競ふ世となりてより古来伝はりし道どもの衰へたるが多きを書道も亦かの数には洩れざりけり、されど文字のある限りは之を書くすべの拙くてよからむといふ理なきのみならず書法の巧拙正否は書ける人を見ずしてその品格をさへおしはかり知らしむる縁ともなるものなればつとめて正しく且つ巧に書かんことを習はんは極めて必要の事といはざるべからず、就中教育の事業にたづさはらん人々にありてはこの理法をも一わたり心得おけば便宜の事ども多かるべし。近年に至り右に述べたるが如き必要を感じることも益々切なるにより、本学こたび斯道に令名ある講師を聘してかの講習の会を開くこととしたるに同志の人々のかくも多数に集まり加はられたるか幸にこの会を起したるわれらのよ

こびなるのみならず斯道のためにもこよなき幸せなり。固より会期は短けれども、心を用ふること浅からずば、効果豈少しとせんや、希はくは諸子の熱心により予期以上の効を奏せられむことをこれ高行らが深く望む所なり併せて本会を開設したる趣旨を述べた。

次に来賓として東京高等師範学校(筑波大学)の嘉納治五郎校長が、書道の実用上に必要な事、教育上の精神修養、注意力養成等の為に甚だ利益なる事等に就いて述べたが、嘉納治五郎もまた書家としても知られた人物であった。終りに石川岩吉主事が講習実施方法を説明し、これより直ちに講習会に入った。講習修了者には「講習証書」を授与する事とした。

初回の講習会は十六回開き、講師には阪正臣・金田菊三郎の両講師が担当し、他に「課外講話」担当に埼玉県立川越中学校(県立川越高等学校)前教諭の佐藤惟昇、漢文学の山田倉太郎講師、黒木安雄、黒川真頼、岡田正美、「実習」に岡山高蔭の諸氏が招聘された。山田倉太郎講師は皇典研究所及び國學院講師として漢文法・論語・漢作文を講じたが、青蓮院宮の臣で書家の山田時亮(寛政十二年(一八〇〇)〜嘉永七年(一八五四))の男山田時章(文政六年(一八二三)〜明治二十一年(一八八八))の嗣子である。父時章は時亮の跡を継ぎ青蓮王府に仕え、山田勘解由と称したが、青蓮院流の書をよくしたと言われる。青蓮院流は京都粟田口の青蓮院門跡尊円法親王(永仁六年(一二九八)〜延文元年(一二五六))を祖とする書流で世尊寺流に上代書法を採り入れた流麗で平明・穏和な書風と言われ、江戸時代には御家流の名で呼ばれて朝廷・幕府・諸藩の公文書類で用いられた他、寺子屋でも教えられて盛行したと伝えられる。山田倉太郎講師はこの伝統を継承され、書道講師には最適の人選であった。岡山高蔭講師もまた書家・歌人として著名な人物で、書の師である巖谷一六(天保五年(一八三四)〜明治三十八年(一九〇五))の影響を受けた。その巖谷一六は「明治の三筆」の一人(他に中林梧竹・日下部鳴鶴)と称される能書家で、行草書は潇洒な風をなしている。

明治期を代表する書家であり歌人であり漢学者と言った人物を講師に招き開催した講習会であったが、三月二十一日の日曜日は大学の春季祭当日に当り、講習は休みとし、代わりに午前中、嘉納治五郎、阪正臣、丸山正彦（國學院大學講師）、黒川真道（國學院大學講師）、黒木安雄、金田菊三郎、その他諸氏の協力を得て古筆蹟の展覧会を開き、作品百四点を前に黒川真道講師がわが国書道の変遷を講じて各時代の模範的筆蹟の説明を行い、黒木安雄講師は中国文字の起原から書風の発達を講じ、特に方今世上に流行する六朝の書風に就いてその正醇を弁じ、⁽¹⁾以つて大いに好奇者流を戒められた。

この様にして行われた講習会は五月三十日に最終日を迎え、通常の講話及び実習を行った後で岡田正美講師に依る講演が有り、日本と中国の著名な書家の事蹟を講じられた。閉会式は午前十一時半から始まり、石川岩吉主事に依る報告、畠山健学監事務取扱が学長に代つて講習修了者七十四名に「講習証書」を授与し、次で佐佐木高行学長の「告辞」を朗読した。

本日書道講習会の閉会式を挙ぐるにあたり約七十四名の会員諸氏に証書を授与するを得たるは予の喜びに堪へざる所なり 講師の提出せられたる成績の表を観るに回を重ねるごとに進歩の顯著なるもの多く更に清書を檢するに会期の短少なりしに拘らず比較的多大の効果を収められたる まゝ驚くべきものあり 諸氏が練習に努められたる苦心察するに余りありといふべし 諸氏永くこの心がけをうしなはず益々斯道の研鑽に従事せられなば 得る所極まりなかるべし 切に今後の勉励を望む

明治四十二年五月三十日

國學院大學長 侯爵 佐佐木高行

これに対して講習修了者を代表して平沢金之助が答辞を述べて式を終え、引続き簡単な茶話会を開いて散会した。

この様にして始まった書道講習会は以後、次の様な経過を辿つたのである。

第二回は翌明治四十三年（一九一〇）二月十三日から六月五日までの毎日曜日に開催、講習料は二円になった。受講者は百七名で、在校生は二十八名、女性は二十五名、講習証書授与者は五十八名であった。講師は阪正臣・金田菊三郎・佐藤惟昇・岡山高蔭の四講師が担当した。阪講師が講習の為に特に揮毫した「楷・行・草・仮名」の手本は「四体帖」と名付けて出版部から発売する事になった。

第三回は明治四十四年二月十二日から三月二十六日までの毎日曜日に七回開催し、講習料は二円、受講者は約八十名、講師は阪正臣・金田菊三郎・岡山高蔭・山田倉太郎の四氏が担当した。

今回の講習方法は工夫を試み、手本を各自の随意とし、清書は会員の眼前に於いて批正し、七回を以って楷書、草書、行書、仮名書きを卒えて、それを踏まえて応用に及ぶ事にした。二十六日の修了式では杉浦重剛学監が学長に代り七十八名に「修了証書」を授与した。終了後の茶話会では講師が揮毫の短冊を記念品として分配し、陳列した古法帖等を随意鑑賞して正午過ぎに散会した。

第四回講習会は次の要旨に依り開催する事になった。

一、開催日時 明治四十五年（一九一二）二月二十四日より五月二十六日まで毎日曜日午前八時より同十一時半まで
三時間半づゝとす

二、講師 左の四君担任せらる

山田倉太郎君 岡山高蔭君 金田菊三郎君 補助 阪正臣君

三、講習方法

講話 1、筆・紙・墨・硯等に関する注意、2、執筆・運筆の方法、3、字画の分解、4、字形の分類、5、書

体・書風等(毎回一時間)

実習 1、楷書、2、行書、3、草書、4、仮名(正体・変体・連綿体)、5、詩歌書簡文等の書法(毎回二時半)

清書 随意の手本により毎回持参

四、講習料 金二円五十銭

五月二十六日の修了式では杉浦重剛学監が学長に代り三十一名の修了者に「修了証書」を授与し、記念撮影の後、茶話会を開いて歓談し、講師が揮毫の短冊を配って正午に散会した。

第五回は大正期に入った大正二年(一九一三)二月十五日から五月十日までとし、曜日を毎土曜日に変更し、時間も午後一時半から四時半までに改め、山田倉太郎・岡山高蔭・金田菊三郎の三講師が担当し、その規定要目も手直しして左の通り公表した。

講習方法

講話(毎回一時間宛) 1、書道の意義目的。2、書法。3、書風。4、書式。5、文字の起源発達。6、国字の種類。7、書道の沿革。8、その他

実習(毎回二時間宛) 1、楷書(三回)。2、行書(三回)。3、草書(三回)。4、仮名(四回)

右書法は手紙、短冊、色紙、懷書、半切等の応用に及ぶ

手本 漢字は三体千字文(筆者随意)。仮名は岡山講師の特に本会の為に考案せられたるもの(普通体、変体、連綿体の各体に亘り短冊色紙等の書き方をも示す)を金属版印刷に付し実費(十五銭内外)を以て頒つ

証書 講習修了者には証書を授与す

講習料 金二円五十銭(前回の講習修了者は金二円)

五月十日の修了式では杉浦重剛学監が学長に代り四十五名に「修了証書」を授与し、次いで黒木安雄講師の講話が有り、記念撮影の後、茶話会を開いて歓談し、恒例の短冊を配布して午後六時に散会した。

第六回の講座は引続き山田倉太郎・岡山高蔭・金田菊三郎の三講師に嘱して大正三年二月十四日から五月十六日までの毎土曜日午後一時半から四時半までの三時間の予定とし、講習方法は次の様に企画した。

一、講習方法

講話(毎回一時間宛) 1、書道の意義目的。2、書法。3、書風。4、書式。5、文字の起源発達。6、国字の種類。7、書道の沿革。8、その他

実習(毎回二時間宛) 1、楷書(三回)。2、行書(三回)。3、草書(三回)。4、仮名(四回)

右書法は手紙、短冊、色紙、懐紙、半切等の応用に及ぶ

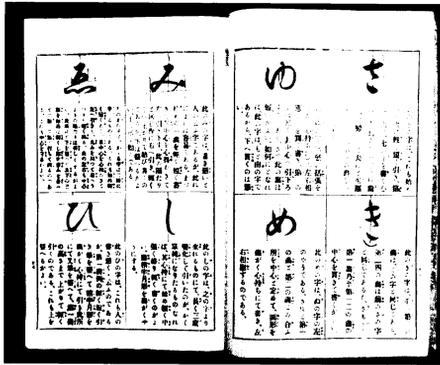
一、手本 漢字は三体千字文(筆者随意)。仮名は岡山講師の著『仮名の速成』⁽⁵⁾を使用す

一、証書 講習修了者には証書を授与す

一、講習料 金二円五十銭前回の講習修了者は(金二円)申込の際納付せらるべし

注意 実習用の筆紙墨硯等は各自持参せらるべし

岡山高蔭講師が『仮名の速成』を教科書として著した理由に就いて「余が今茲に説かむとする仮字^{かな}の速成法は、彼の優美なる仮名の祖たる行成卿の書を研究しつる間に、発見せしものなり。余は此の法を以つて、國學院大學の書道講

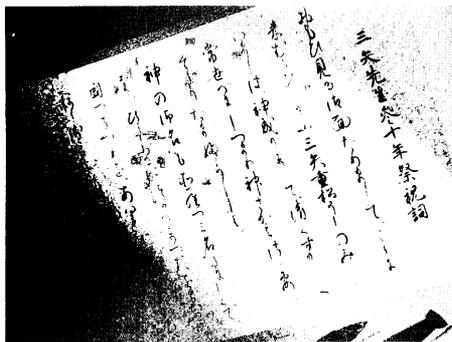


【仮名の速成】

習会に試みつるに、其効果著しきにより、弘く世に示して、初学者の希望を満足せしめむとす。而して之れを会得したるものは、行成は固より貫之、佐理、道風、公任等、何れの仮名をも研究するに困難ならず、如何となれば、此の法は円熟なる字形、所謂癖のなきものによりて説きたるものなればなり」と本書冒頭に記し、「仮名の祖たる行成卿の書を研究した」事に依り仮名の速成法を見出し、その効果を本講習会で試みたところ、効果が著しかったのでこれを著わす事にしたとの事である。

第六回の講習会も二月十四日に始まり五月十六日に終り、特に文字の起源発達、国字の種類、書道の沿革等を講じた。修了式では六十六名に「修了証書」を授与し、続いての茶話会では岡山高蔭・山田倉太郎・金田菊三郎の三講師が揮毫の短冊を記念に配布した。また岡山高蔭講師が竹石の図を用紙に描き、そこに杉浦重剛字監が「維石巖々 竹猗々 操守堅實 君子居之」と書して大いに感興に惹けり、次いで羽田春堃・木下利玄・飯島春敬三氏の陳列参考品の詳細な説明が行われ、益する所頗る多かつたと言う。

第七回は大正四年三月六日から六月五日までの毎土曜日午後一時から四時までとし、山田倉太郎・岡山高蔭・金田菊三郎の三講師に講師を引続き委嘱したが、今回から従来の講習会修了者の為に「高等科」を設けた。その規定は定かではない。日本と中国の各時代の筆蹟に就いての講述批評及び書道教授法等の研究を試みる事が目的であった。従来の講習会はこれに依り普通科と高等科の二科となり、講習会受講者は合せて九十名を越えたが、最終日に「修了証書」を授与したのは、普通修了者が五十七名、高等科修了者が五名であった。



羽田春堃揮毫、折口信夫作「三矢先生参十年祭祝詞」

最終日の修了式は午後四時から開き、杉浦重剛学監の告辞、講習生代表の答辞、「修了証書」授与の後、茶話会に臨み、山田倉太郎・岡山高蔭両講師揮毫の作品を記念に配布したが、この間、黒木安雄講師並びに特別に聘した詩・俳人、文章家の藤野君山に依る頗る有益なる課外講演が行われ、また岡山高蔭・黒木安雄両講師が蒐集する法帖類をはじめ、山田新一郎幹事長等諸氏の出品を陳列して展覧に供した。

第八回の講習会は大正五年三月四日から五月二十七日に至る毎土曜日午後一時半から午後四時半までの三時間として、「広告」としては初めてとなる「広告」を「國學院雜誌」(第二十二卷第二号)に掲載した。

今般左の規定により第八回書道講習会を開く入会希望者は開会前日迄に申出でらるべし

- 一、開会日時 三月四日より五月廿七日に至る毎土曜日午後一時半より同四時半まで三時間づゝとす
- 二、講師 左の三君担任せらる

山田倉太郎君、岡山高蔭君、金田菊三郎君

三、講習方法

講話(毎回一時間宛) 1、書道の意義目的。2、書法。3、書風。4、書式。5、文字の起源發達。6、国字の種類。7、書道の沿革。8、その他

実習(毎回二時間宛) 1、楷書。2、行書。3、草書。4、仮名

右書法は手紙、短冊、色紙、懐紙、半切等の応用に及ぶ

- 四、手本 漢字は三体千字文(筆者随意) 仮名は岡山講師の著『仮名の速成』を使用す
- 五、証書 講習修了者には証書を授与す

六、講習料 金二円五十銭(前回の講習修了者は金二円)申込の際納付せらるべし

注意…実習用の筆紙墨硯等は各自持参せらるべし

『仮名の速成』本講習生に限り特価金十五銭、係員へ申込まるべし

本講習会は明治四十二年の第一回以来毎年開催して修了者は優に五百名を越え、世間の認知するところの講習会となった。本年もその要請に基づき三月三日に発会式を行い、副島知一幹事(第八期、明治三十三年)が本会開設の趣旨及び経過を概説し、杉浦重剛学監の訓示、次いで講師の挨拶が終って、授業に入った。本会の修了者二十九名に証書を授与した。

以後の講習会は以下の如くであった。

第九回 大正六年三月三日から五月二十六日まで、担当は山田倉太郎・岡山高蔭・金田菊三郎の三講師が担当。修了者は九十二名。

第十回 大正七年三月二日から五月二十五日まで、担当は同じく三講師。修了者は百二十三名。

第十一回 大正八年三月一日から五月二十四日まで、担当は三講師の他、課外講師として尾上八郎(柴舟)⁽²⁰⁾・黒木安雄講師。講習料は三円となった。修了者七十三名。

第十二回 大正九年三月六日から五月二十九日まで、担当は斎藤芳洲⁽²¹⁾・岡山高蔭・金田菊三郎の三講師。修了者数は不明。

第十三回 大正十年四月十六日から六月二十六日まで、担当は丹羽海鶴⁽²²⁾・岡山高蔭・金田菊三郎の三講師。課外講師に岡田正美・尾上柴舟講師。修了者数は百名。

第十四回 大正十一年五月六日から七月八日まで。担当は樋口竹香⁽²³⁾・岡山高蔭・金田菊三郎の三講師。課外講師は洋画家、書家の中村不折⁽²⁴⁾・岡田正美・尾上柴舟講師。受講料は五円。中村不折は五月二十二日と六月十七日の二回、

臨席し中国書道史に就いて熱弁を振るわれた。講習会を傍聴した堀江秀雄主事は「画伯として、また一方に書道界の奇傑として令声高き中村氏、本大学にて開催せり書道講習会のために、二回臨席講演せられ、更に今一回來聴せんと約束せられたり。氏の蘊蓄を聴く機会に接したるは我等の欣幸とする所なり」と感想を述べている(『國學院雜誌』第二十八卷第七号)。修了者は六十六名。

大正十二年(一九二三)から昭和三年(一九二八)の間の記録は見当らない。それまでの修了者は九百七名であった。昭和四年に至り記録が復活し、第十八回となる講習会は昭和四年(一九二九)五月二十五日から四週間毎土曜日午後八時開始し、阪正臣講師が「応用(色紙短冊懷紙詠草)」、岡山高蔭講師が「草書仮名実習」、尾上柴舟講師が「講話」、金田菊三郎講師が「書法書論楷行実習」、羽田春堃講師が「鑑賞講話」のそれぞれの題目で講じ、受講者はこれまでにない百六十名の盛況を呈した。

第十九回となる昭和五年の講習会は五月十七日から七月五日までの毎土曜日の午後三時間開催し、金田菊三郎・中村不折・阪正臣・比田井天来⁽²⁵⁾・岡山高蔭・尾上柴舟の諸氏がそれぞれ担任した。受講者は六十五名であった。

おわりに

大学が主催した書道講習会は昭和五年に一応の終止符を打ったが、継続を望む人々の求めに応じて昭和六年(一九三一)から院友会に引き継がれることになった。その一方で羽田春堃講師が指導する在校生の「書道研究会」が、習字教育の必要を自覚した者、文部省の検定試験を受け様とする者の為に大正十一年(一九二二)十月から学内に「日曜書道講座」を設けて開催したが、この実績に就いては定かではない。

院友会に引き継がれた講習会も記録は少なく、全体像を把握する事は困難であるも、書道教育の発展の為に会が一

丸となって支援した事は同窓会にとつて誇りである。その講師陣も大学主催の講師陣や古筆研究家の鈴木董(梅溪)等を招聘して実施した。

その第一回書道講習会に就いて院友会は「会員八十二名、金田・羽田両講師の熱心なる指導の下に、十二月十日に至る毎土曜を母校新館の講堂にいそしみ、各自相当の腕を養うた。よつて十二月十七日修了式を挙行し、出席良好の二十四名に修了証を授く。式は堀江理事の挨拶について、両講師の講和あり、羽田講師は所蔵珍本麗筆を数多出品せられ、展覽せしめた。尚今回は外部の会員は僅に一名に過ぎなかつたが、講師の熱誠に動かされて、暑中休暇中も清書を送り、或は訪問し添作を煩はすといふほどの熱心な学生もゐた。今後継続して、学生の書道向上に益処甚大である事の明証を得た訳である」とその成果を報じている。²⁶⁾

大学が社会の要望に応じて教科の一つに加えられるのは終戦直後の昭和二十一年(一九四六)、予科と専門部に於いて、予科の場合、「国文ニ書道・国語学：ヲ増加ス」と有り、それぞれ保多孝三第三十九期、昭和六年、学部国文学科、篆刻)・羽田春埜(清光)両講師が担当した。そして昭和二十三年(一九四八)に新制度に依る文学部の発足と共に、新たに保多孝三・羽田春埜講師が聘して担当、戦後の書道教育の基礎が築かれて行くのである。保多孝三講師(のち教授)も書道講習会を受講した一人であつた。

註

(1)『國學院大學百年史』上巻四五・四五二頁。

(2)明治維新後の欧化主義に対して日本固有の文化を守り進展させる目的で明治二十三年(一八九〇)頃、御歌所を中心に三条実美(号：梨堂、天保八年(一八三七)～明治二十四年(一八九一))・高崎正風・東久世竹亭(通禧、天保

四年(一八三三)〜明治四十五年(一九一二)・大口周魚(本名・鯛二、元治元年(一八六四)〜大正九年(一九二〇)・尾上柴舟・田中親美(明治八年(一八七五)〜昭和五十年(一九七五))・多田親愛(天保十一年(一八四〇)〜明治三十八年(一九〇五))・阪正臣・小野鷺堂(文久二年(一八六二)〜大正十一年(一九二二))等に依って組織され、華族や旧大名家所蔵の品物を調査し、新和様書道の源流を極めんとした。尾上柴舟の師である大口周魚は「西本願寺本三十六人家集」(国宝)を見つけた事で知られる。

(3) 図録『日本美術協会創立125年 有栖川宮・高松宮ゆかりの名品』(平成二十五年、公益財団法人日本美術協会 上野の森美術館刊)所収拙稿「有栖川宮・高松宮の世界」一三〇〜一三五頁参照。

(4) 長三洲の門人で本学関係者に國重正文(第二代國學院院長、初代富山県知事)、佐佐木信綱(講師)、千葉胤明(講師)の諸氏がいる。

(5) 当時の「教員検定試験」には「習字科」が有り、例題の漢詩、和歌等を、第一問答では楷・行・草、第二問答では仮名文、第三問答では楷・行・草、第四問答では歌の解釈をそれぞれ揮毫、解答する。なお「第一種学校教員志願者は師範学校、第二種学校教員志願者は高等女学校の第一学年第一学期の教案を造るべし習字帖の撰定は随意とす右揮毫教授法通じて三時間」と言う様な内容である(「國學院雜誌」第十五卷第三号八十五頁)。

(6) 金田菊三郎(秋香)講師は大正十年(一九二二)には西村伊作や与謝野鉄幹・晶子、石井柏亭・山田耕柝・高浜虚子等二十五名に依って創立した東京文化学院講師、昭和五年(一九三〇)には本学神職養成部講師に就任して「習字」を担当した。

(7) 「國學院雜誌」第十五卷第三号八十六頁引用。

(8) 嘉納治五郎の次男嘉納履正は本学第三十一期(大正十二年)大学部国文科の卒業で、第三代講道館館長を務めた。

本学柔道場には三船久蔵講師(講道館十段)の「奥妙存鍊心」と共に「精力善用」と墨書された嘉納治五郎の扁額が掲げられている。嘉納治五郎は大正十二年(一九二三)三月、飯田町校舎での最後の卒業式(第三十二期)にも父兄の一人として来校、祝辞を述べている。

(9) 山田倉太郎講師は皇典研究所及び國學院講師、後に学習院教授を務めた漢学者。人物に就いては、大宮兵馬講師の「故山田倉太郎氏の性行につきて知れることゞも」に詳しい(『國學院雜誌』第二十六卷第六号五十一頁〜五十三頁所収)。

(10) 黒川真頼講師(文政十二年(一八二九)〜明治三十九年(一九〇六))は江戸・明治期の国学者・歌人。旧姓・金子、幼名・嘉吉。上野国桐生新町(群馬県桐生市)で、代々機業を営む金子家に生まれ、天保十二年(一八四二)、江戸の黒川春村に師事し、慶応二年(一八六六)春村の遺言に依り黒川家を継ぐ。明治二年(一八六九)に大学少助教、文部省・元老院・内務省・農商務省等に籍を置き、『語彙』『纂輯御系図』(横山由清と共編)『大日本農史』等の編纂に従事。また内務省・農商務省では博物館に属し、仏国博覧会や内国勸業博覧会、特に正倉院御物の整理に従事。帝室博物館学芸員等歴任。十二年(一八七九)東京大学法学部文学部講師。十四年(一八八一)東京学士会会員。二十年(一八八七)『古事類苑』の編纂委員、二十一年宮内省御歌所寄人、文学博士。二十二年(一八八九)、東京美術学校(東京芸術大学)、二十四年(一八九一年)東京音楽学校(同大学)、また二十二年頃から皇典研究所・國學院講師となる。

二十六年(一八九三)帝国大学文科大学教授。黒川は、東京美術学校開設時の制服と裁判所裁判官の法服を考案した。これらの制服は、聖徳太子像から考証した古代官服風の冠と闕腋袍から成っている。著書等に『工藝志料』『考古画譜』『皇国文献初学』『日本古典大意』『日本小文典』『日本佩刀沿革』『日本文学大要』『日本玻璃七宝説』『日本寶玉説』『黒川真頼全集』等がある。

(11) 岡田正美講師(明治四年(一八七二)〜大正十二年(一九二三))は明治・大正期の国語学者、東京帝国大学卒業。明治三十三年(一九〇〇)議会に国語、国文の改良に関する請願書を提出。国語調査会の補助委員として国語の整理、改革に尽力した。この間、母校東京帝国大学講師、東京外国語学校教授。長野県出身。号は雲亭。著作に「解説／批評 日本文典」等。

(12) 書家・歌人として知られる岡田高蔭講師(慶応二年(一八六六)〜昭和二十年(一九四五))は、幼にして書を好み、初め書家の垣川宕谷(事跡不詳)、後に巖谷一六に学んだ。また和歌を國學院講師で御歌所寄人の小出榮つばきに学び、御歌所にも出仕した。愛知県熱田出身で、当初、芳太郎、号を高蔭としたが、後に高蔭を本名とした。仮名及び唐の古蹟に加え、日本古代の書風も併せて研究し、晋唐の書を和様体に加えた剛健で独創的な書道を創始した。國學院大學講師を勤め、泰東書道院の学術顧問並びに特別会員として活躍した。著に『模範女子習字帖』四冊、『高蔭百首』『高蔭千首』『日本書道研究』等がある。

(13) 巖谷一六は、近江国甲賀郡水口(滋賀県甲賀市)出身の政治家で書家。本名は修(幼名は弁治)、字を誠卿、一六と号し、別号に古梅・迂堂・金粟道人。父巖谷玄通は水口藩の侍医、一六が六歳の時(天保十年(一八三九))に亡くなり、母と共に京都に赴き、書・漢籍・医学を学んだ。明治元年(一八六八)、新政府に出仕、内閣大書記官・元老院議員・貴族院議員等を歴任。書を幕末の三筆の一人巻菱湖(安永六年(一七七七)〜天保十四年(一八四三))の高弟で菱湖四天王の一人と言われる中沢雪城に師事して菱湖流を学び、明治十三年(一八八〇)に来日した楊守敬から六朝書法を学んで独自の書風を確立した。特に行草書は瀟洒な風を成す。児童文学者の巖谷小波は実子。従弟の美濃部鏞次郎の曾孫に岡田卓也元イオン社長、玄孫に岡田克也(民主党、国会議員)がいる。

(14) 黒木安雄講師の講義内容は「國學院雜誌」第十五卷第五号に「書風論」として掲載している。黒木安雄講師は慶

応二年（一八六六）〜大正十二年（一九二三）（一説に大正十三年に逝去）、五十八歳。讃岐国高松藩藩校『講道館』教授で大宮神社祠官の黒木茂矩の男。讃岐国那珂郡吉野上村（香川県満濃町吉野）出身。字・飛卿、号・欽堂。漢学者・書家・教育者。「漢学」を高松の人で昌平黌出身の「講道館」助教、儒学者の片山冲堂と父茂矩に学ぶ。明治十八年（一八八五）、東京大学文科古典科入学、漢文学を専攻。二十一年（一八八八）に卒業。東京府師範学校（東京学芸大学）、香川師範学校（香川大学）教諭、香川県立工芸学校（県立高松工芸高等学校）校長に就任。四十年（一九〇七）に上京、東京帝国大学文科大學講師、四十一年（一九〇八）、國學院大學講師を兼務、「文学史・講読（近世史）」を担当（『漢文』の主務講師）。四十二年以降「書道講習会」で「課外講話」、大正元年（一九一〇）には「作詩・近世史」を担当。他に日本大学・二松学舎等の講師を兼務。大正五年から上田万年教授に同伴して教育その他視察の爲中国に渡る。詩文・書画・篆刻・金石文に造詣が深く、「書道」の普及に努め、「法書会」を主宰、会誌「書苑」を発行した。『五體字類』は同会の編集に依るもの。乃木希典や森鷗外、犬養木堂と交流。各地に撰文・揮毫した碑が有る。富山県高岡市に滞在中に病没。主著『本邦文学之由来』明治二十四年九月刊、『讃岐史要』『学書の方法』等多数。

(15)『仮名の速成』は大正二年十一月四日付で岡山高蔭講師が揮毫に依り富田文陽堂（東京市神田区美土代町三丁目）から出版された。全三十九頁で、「結体 普通体・変体」と「連綿体」に分け、初めに「結体」の「普通体」を平仮名で「いろは…」、「変体」を漢字で「(い)以・伊・意、(ろ)呂・路、(は)波・者・盤・半、(に)爾・丹…」、「連綿体」では崩し字で「以呂者耳…」順でそれぞれの文字のところに書き方を説明している。例えば「結体 普通体」の「い」の説明文は「此のいの字は、線にて示す如く、斜に括弧を画がくやうに、左右相応して書くのである。併し左よりは右を稍ちよ小さく短くすべきものである」と有る。そして「用筆」に就いて「筆は、三分の一を下ろして書くべし。筆は、指先にて動かすべからず。筆は、直立せしむべし」と注意を喚起している。國學院大學図書館蔵。

(16) 羽田春埜は本学第二十一期大学部国文科(大正二年(一九一三))卒業。本名・清光。明治二十四年(一八九一)昭和三十三年(一九五八)、六十七歳。大正四年(一九一五)四月十日、宮内省掌典補拜命、昭和七年(一九三二)十月二十日宮内省掌典退官。同十月、実践女子専門学校(実践女子大学)講師、十年、國學院大學神道部・専門部祭祀講習科・予科講師等に就任。二十年三月十五日、東京府社東郷神社社務囑託。流麗なかな文字の書風は人を魅了する(写真)。篆書に優れ、落款・遊印の印刻に才能を発揮、氏に印刻を依頼した卒業生(院友)は多い。日本書道連盟参与、日本書道美術院総務・審査員等歴任。戦後、教員免許法認定講座書道科(二十五年)、文学科・教職科目(三十一年)等を担当した。

(17) 木下利玄(明治十九年(一八八六)〜大正十四年(一九二五))。歌人、子爵。岡山県岡山市出身、足守藩最後の藩主・木下利恭の弟・利永の次男。明治二十四年(一八九二)利恭の死去に依り宗家・木下家の養嗣子となり家督を継ぎ上京。学習院初等科に入学。武者小路実篤と同級となり、東京帝国大学国文学部在学中に佐佐木信綱に師事して短歌を学び、「竹柏会」門下の逸材と呼ばれた。明治四十三年(一九一〇)、武者小路実篤や志賀直哉等と文芸雑誌「白樺」を創刊し、散文や短歌を発表。白樺派の代表的歌人の一人となる。大正元年(一九一二)目白中学の国文学講師に就任。大正十二年(一九二三)反アララギ派の大合同誌「日光」に加わる。

(18) 飯島春敬(明治三十九年(一九〇六)〜平成八年(一九九六))は本名・稲太郎、昭和・平成時代を代表する書道家。昭和二十年日本書道美術院を創設し、戦後の書道界の再建と書道普及に尽力した。戦前から古筆の研究と収集で知られる。妻はかな書で知られた飯島敬芳(本名・重子)。長男飯島太久磨は本学第六十五期(昭和三十二年)文学部史学科卒業、書家。

(19) 藤野君山は文久三年(一八六三)〜昭和十八年(一九四三)。明治・大正・昭和時代の漢学者、演劇評論家。本名は

藤野庸三、千葉県出身。帝都賜菊園学会長。太政官を勤めた後、歴史研究の為各地を周遊。詩歌・文章・俳吟を能くし、書画にも秀でた。宮内省式部職勤務、退官後、大正天皇から賜った菊に因み「賜菊園」を主宰。故実・口伝等を後進に伝え、乃木希典等と親交した。

(20) 尾上柴舟(おのえさいしゅう/しばふね)、明治九年(一八七六)〜昭和三十二年(一九五七)。詩人・歌人・書家・国文学者。岡山県苫田郡津山町(津山市)出身。元津山藩士・北郷直衛の三男、同藩士・尾上動の養子。東京府尋常中学(東京都立日比谷高等学校)、第一高等学校を経て、東京帝国大学文科大学卒業。哲学館(現・東洋大学)講師、東京女子高等師範学校(御茶の水女子大学)講師・教授、早稲田大学高等師範部(早稲田大学教育学部)教授等を経て女子学習院(学習院女子大学)教授を歴任。

(21) 斎藤芳洲(嘉永五年(一八五二)―昭和三年(一九二八))は佐倉藩士(千葉県)で書家。名は利恒、字は子常、芳洲と号した。書家永井盤谷(江戸の人、名は喜暉、字は伯暉)に書を学び、古法帖を研究して一家を成した。明治大洲や麻布・錦城中学校等で教えた。書道奨励協会初代会頭、日本書道作振会幹事等歴任。

(22) 丹羽海鶴(かいかく、文久三年(一八六三)〜昭和六年(一九三一))、岐阜県出身、書家。本名・正長、幼名・金吾、字・寿郷、号・海鶴。晩年、落款に海雀とも書いた。書家日下部鳴鶴に師事。鄭道昭や初唐の楷書を基調とした海鶴の書風は海鶴流と称される。書道教育界に影響を持ち、習字教科書の書風を改革して近代書道教育の発展に貢献した。

(23) 樋口竹香(嘉永三年(一八五〇)―大正一五年(一九二六))は武州の人で、本姓は豊田氏、名は敬之、字は子徳、号は竹香。書家樋口逸齋の養子となり、書を学び、皇朝千文を作り、明治天皇乙夜の供覧(いつやのきょうらん)で御嘉納された書家として知られる。

(24) 中村不折(慶応二年(一八六六)〜昭和十八年(一九四三))、洋画家、書家。東京京橋出身。幼名・鉾太郎。高

橋是清宅に住込みながら小山正太郎に師事し絵を学ぶ。俳人正岡子規と共に新聞「日本」の記者として日清戦争に従軍、中国に渡り書に興味を持つ。渡仏し、画家ラファエル・コランやジャン・ポール・ローランス等から絵の指導を受ける。帰国後、「明治美術会」の後身「太平洋画会」に所属し、歴史画の分野で活躍。森鷗外や夏目漱石等と親しくなり、『吾輩は猫である』『若菜集』『野菊の墓』等の挿絵・題字を書く。中国の書の収集家としても知られ、顔真卿の現存する唯一の真蹟と言われる「自書告身帖」等を収集。根岸の旧宅跡に書道博物館を開館。宮坂醸造の清酒「真澄」、新宿中村屋の商品表記は不折の筆跡である。

(25) 比田井天来(明治五年(一八七二)～昭和十四年(一九三九))は、長野県佐久市出身、幼名・常太郎。書道家。「現代書道の父」と称される。本名・鴻。雅号は天来、別号を画沙、大朴。古碑法帖を研究し、古典臨書の新分野を開拓し、集大成として『学書筌蹄』を編纂。小石川哲学館(東洋大学)で漢学を学び、日下部鳴鶴に師事。二松學舎(二松學舎大学)に転学し三島中洲に漢籍、金石文を学ぶ。東京陸軍地方幼年学校習字科教授嘱託。私塾を経営。鳴鶴の「書勢」の経営を引継ぐ。東京高等師範学校(筑波大学)習字科講師。内閣教育検定委員会臨時委員。朝鮮遊歴。書学院を創設。東京美術学校(東京藝術大学)・神奈川師範学校(横浜国立大学)等講師。台湾遊歴。大日本書道院創立、帝国芸術院会員に尾上柴舟と共に推挙される。法号・書学院殿大誉万象居士。

(26) 國學院大學院友会「会報」昭和八年春季号、十五頁引用。

大國隆正の神観念についての一試論

上 西 亘

1 はじめに

本稿の目的は、大國隆正の思想上重要と筆者が考えている、「なか」の思想が言語学研究のみならず、造化三神を中心とした神観念が天照大御神を重視した思想構造の根幹に根ざすものであったことを明らかにするものである。

隆正の思想について、田原嗣郎氏は「大國の思想が独立してとりあげるほどの価値をもたない」と一般に思量されているからだと思われる。」といみじくも述べている。確かに、「とりあげる価値をもたない」のではと一般的に思われがちであるため、名声に比して、隆正自身の思想構造に関わる論考が少ないのも事実である。だが、今一度隆正の一連の著作中、神観念や言語解釈のテキストを再考することによって、隆正の思想から見えてくるものがあると筆者は考えている。

本稿執筆の動機の背景には、近世・近代思想史上における隆正の思想と一連の著作については、数多くの先行研究が成果をあげている。近代日本思想の一つの出発点として隆正の思想を問う論考や、幕末維新期の代表的な思想家としての大國隆正の動向について言及するものなどが充実してはいるが、隆正のライフワークであった言語学を視野に入れた隆正の思想を考察するものが殊の外少ないことに端を発している。

だが、尠いながらも、岡田實氏、阪本健一氏、平田厚史氏、内山宗昭氏、松浦光修氏らの一連の論考は隆正の思想と言語学との関連性について言及されている。

岡田氏は長崎遊学を境として隆正の言語学研究を出発点とみなした嚆矢といえよう。特に、岡田氏は隆正が五十音図を根底にした説を提唱していることを明確に見出している。^① 阪本氏も同様に、隆正の言語学が隆正の学問の根底となっていることを明確に示している。^② 平田氏は言語学的思想について明確に言及はしていないが「なか」の思想や天之御中主神に対する隆正の研究姿勢について詳細に考察を試みている。^③ 内山氏は、教学面から隆正の思想を論じ、隆正の述べるところの「本教」の理念を教育思想史の側面から言及している。松浦氏は未翻刻の新資料を明らかにすることにより、初期の隆正の学問姿勢が五十音図に依拠したものであるというよりも、むしろ和歌に対する研究が初期学問形成に影響を与えたことを示唆した。^④ また、松浦氏は隆正の天皇観を時代ごとに区分し、佐幕派であった隆正が、時代の画期において朝廷と幕府の関係をどのように位置付けていたかについても論じている。^⑤

言語学については言及されていないが、嘉永から慶応期の国内外の周辺状況が隆正の思想展開にどのような影響を齎したのか、理論的かつ詳細に論じた武田秀章氏の論考も言語学と比較検討する上で欠かすことができない。

その他、広く国学者の言語学研究において、国学者が「儒学者などとの思想闘争の拠点が言語学をもとにした宇宙観や世界観の構築であった」ことに言及する相原耕作氏の論考も大変興味深い。^⑦

かかる先行研究を踏まえ本稿では、隆正の言語学研究の特質を再確認し、天皇総帝論に代表される隆正の天皇論と言語研究との連関性を考察する。そして、隆正の思想と言語学との連関性をいかに捉えるかを目的とする。

2 隆正の「なか」の思想と天之御中主神の再検討

上記に掲げた隆正の思想を語る上で注目すべき先行研究の他に、押さえないければならない論考として、上田賢治氏の「大國隆正の思想体系とその基本的性格」^⑨がある。隆正の思想構造と学究態度について特に詳細に検討、整理されている論考である。

上田氏は隆正を維新期の神道思想家の中でも特に顕著な特異性をもった人物であると規定し、その思想的特色を論じている。まず上田氏は、隆正の天皇論について着目し、「神武創業の古へを理想としたことは単に、歴史の始原に帰つて、国土統治の理念を再確認するといった風の意図にのみ発したのではない。寧ろ彼の著作を通じて読み取り得るところでは、建武の中興を理想とすることへの反対自づと其処に導いたのだと解釈する方がより妥当であることを知り得たのである。」と述べる。すなわち、隆正の天皇論の出発点となるものは、建武中興の際の天皇の位置づけに疑問を抱き、「国依さしの神勅」によって天皇たらしめた時代が神武即位の時代であったことを指摘しているのである。続いて上田氏はその天皇位の「嫡流」を隆正が重要視していた事への特異性を述べる。隆正の著作である『学運論』の一文を引き、「神武天皇やまとうつりたまひし後も、地を住民にわかちあたへてみつぎのさたもなく、みこころひろくおはしましけり。ただ宝祚をだにまもりたまへは、皇祖神靈への御孝行はたつものなり。」という隆正の結論が一種の天皇象徴性を言及するものであると指摘しているのである。

以上、上田氏の論の概略を取って紹介するに終始したが、隆正の天皇観を主として天皇の重要性と神聖性を歴史的

背景に基づき端的に表現したものととして、肯定できる論考とみなせよう。上田氏の論点は射たものであり、殊更に言及する必要が無いかのように見受けられる。

改めて、上田氏が指摘する隆正の天皇論を整理すると、

① 隆正は建武中興の治世ではなく、国依さしの神勅に立ち返ることを理想とし、「宝祚無窮」の神勅を特に重視している。

② かつ我が国を知ろし食す人物は、国依さしの神勅を受けた嫡流でなければならぬ。

しかし上田氏の論考を熟読するに一つの疑問が生ずる。それは、隆正は天皇位の重要性と至尊性の根柢を「国依さしの神勅」まで遡る必要があると考えたのであろうか。

これには、隆正がどのように天皇という存在を受容し、考証・研究し、数々の著作において結論付けたかを、順を追って考える必要があると思量する。そのためには、『古伝通解』など、隆正が神観念に対して言及する著作と再度解釈する必要があろう。

だが、隆正の思想構造の検証を難しくしているものは、やはり隆正の著したテキスト解釈の難解さであろう。隆正の古典解釈は、しばしば独自に提唱した言語に対する姿勢と密接不可分に混在し、読者に難解さを感じさせる。しかし、隆正の言語論と神観念を別々に論じることが、生涯に互って五十音図とかな文字一音に意味を見出そうとした隆正の学問姿勢を考えるに「片手落ち」となる。前稿では、隆正が文字に対してどのような意味を付加していったかを雑駁ながら論じた¹⁰。その際隆正の著作に頻出する語句である「なか」の思想について言及したが、この「なか」の思想は、天之御中主神に対する神観念が内在化しており、同時にムスビの神や天照大御神、天皇(隆正の述べる所の「国

之御中主神」の位置づけと、至尊性を見出す契機となった概念であると筆者は考えている。後述するが、天照大御神を中心とした神道説を提唱したとされるのが、隆正における現在の神觀念の定説なのであるが、その思想も「なか」の概念抜きにしては語れないのである。

結果として定説とされる「天照大御神を最も重視する」という隆正の神觀念について異論はないが、なぜ天照大御神を中心とした神觀念を獲得するに至ったのかについては今少し検討する余地が残されており、「なか」の思想と隆正独自の天之御中主神觀念が創出したものであることを踏まえて置く必要がある¹¹⁾。

筆者は、隆正の天皇觀や神觀念、とくに造化三神や天照大御神に関する概念は、数々の著作を著した際に獲得した、隆正が独自に編み出した古典解釈の方法と森羅万象あらゆる事象との整合性の上に立脚し、獲得した思想であると考えている¹²⁾。また、「なか」という概念も隆正が用いる一円相を用いた世界觀の説明も五十音の理解がなければ解くことの出来ないテクニカルタームであると考ええる。

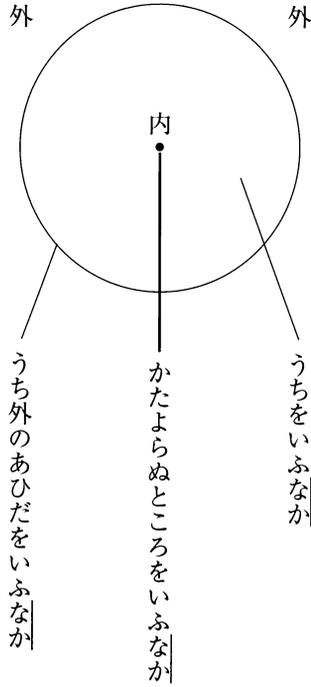
まずは、隆正の「なか」の思想と円を用いた説明について改めて概略を紹介したい。

3 「なか」の思想と造化三神

まず、隆正の「なか」の思想と独自の天之御中主神の解釈を確認するために隆正の著作『本教神理説』の該当箇所を確認する。

○天之御中主神 なかといふことばに三つのころあり、かたよらぬなか、うちをいふなか、間をいふなかこれなり。此の三つのなかうちあひて円相をなすものになん。円相より円相をいだし、円々相依りて天地はなれるも

のになん。まづこれを大中小とわかり、それをまた合せて、天地の真をしるべし。天之御中主神別天神とあれば、緯星天よりときはじむべし。初発之時いまだ中円小円の差別なかりしなり。大円の中心に小円のおこりしを天地のはじめとす。その小円はじめは浮脂のごときものにてありけるが成熟して、いまの日球となるものなり。タカマノハラニとあるは、その小円をいへるものなり。



(野村傳四郎編『大國隆正全集第二卷』¹³・七頁)

隆正によれば、

- ① 中心(中点)を示す「なか」
- ② 外側との境界を示す円の外辺を示す「なか」

③ 円の内面「なか」の三つの「なか」

がそれぞれ存在し、各々の「なか」のはたらきによって円相が浮かび上がる。そうして出来た様々な円が構成され、大小様々な円によって世界が構築されていくという、隆正の思想の淵源が見て取れる。

加えて、この三つの「なか」の概念を、隆正は『古傳通解』でも使用し、「天之御中主」の注釈において詳細に論じている。とりわけ、三つの「なか」のうち中点をしめす「かたよらぬなか」に、さらに細かな意味があることを論じて、「なか」という言葉の概念をさらに肉付けさせていくのである。

かたよらぬなかにまた四つのところあり。うごかぬなか、なかにつくなかなかにつかぬなか、つらぬくなか、これなり。まづこれらの差別をときて、なかといふこのところをくはしくしり、中は道のもとなることをさとるべきなり

(『全集六』・六十二頁)

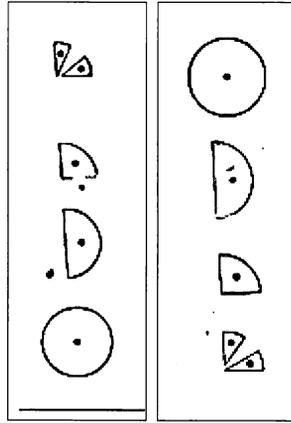
この「なか」の概念が天之御中主神とどのように関わるのか。『斥儒伝』において隆正は、「いま隆正が神代古事と五十音の言理とによりてさとり得たる、神道の大要をときてきかすべし。神道はもと天之御中主神の神の御名におひたまげるなかと一言よりおこりて、天地の間にあまねくいたらぬかたのあらぬものなり。これに正中・偏中の和価値あり。」と述べているように、天之御中主神と「なか」の概念との関わりは萬物の生成に密接に関わる問題なのである。

隆正は『神理一貫書』において、天之御中主神の神格を次のように述べている。

天之御中主神

萬物に中點なきものはならず。萬物いづれもその中點へ八面をひきつけて形質をたもつものなり。内ウツロナルモノアリ、盈ルモノアリ。ユガメルモノアリ。ウツロナルモノハ、ソノ中點眼ニミエズ。ユガメルモノモ亦、ユ

ガメルママニ中點ハアルナリ。



破ればわるにしたがひ、碎けばくまくまにまに中點はそのわれ、そのくだけに別れうつる。

そのわれ、そのくだけをよせ合すれば、よせ合するにまかせて、その中點はもとへかへるなり。

これを見てさとるべし。高天原は天地の核にて、萬物はみなこれよりおひいでたるものなれば、皆その根本の形を具へて中點あるなり。高天原におきては、この神を天之御中主神といふべく、萬物にありては、各その御中主神といふべきなり。米には米之御中主神あり。塵には塵之御中主神あるべし。一粒一塵ごとに中點ありて、ここに御中主の神靈おはしませば、或はくだけて萬となり、億となり、或は集りて三となり、二となり、一となりて、おはしませぬところとはあらざるなり。

米ヲ碎キテ粉トスレバ、一粒々々ニ、御中主神分レタマフナリ。ソレヲ集メテ團子ノ中點ニウツリテ一ツニ集リタマフナリ。米ヲ俵ニツクレバ、一俵ノ御中主アリ。百石積メバ、百石ノ御中主トナリテ、大小手ニシタガヒ、

集散時ニヨリテ、定マリケレドモ、オハシマサヌカタハラヌナリ。」

〔『全集五』・二二七〜二二八頁〕

隆正によれば、天之御中主神は万物全てに宿り、森羅万象すべての中点をなすものであると論じている。であるならば、その他の神と天之御中主神はどのような関連性を有しているのだろうか。続けて隆正は「うごかぬなか」が生まれる根拠として高御産巢日神と神産巢日神についての考察を展開する。

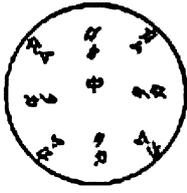
高御産巢日神

たかはたけ・たくとはたらきて、その中點よりおこりて、かぎるところまでのびゆくをいふことばなり。日のたくる、夜のたくる、背のたくるなど、みなその中央よりそのかぎりまでのびゆくをいふことばならずや。このはたらきを體言にしてたけといひ、そのたけをたかとうつしつづけていふは、酒を酒瓶、船を船板などといふごとく、四を一にうつす合語の格なり。むすびは中點をとりて外邊へむすびたるをいふ。さればこの神靈は、中點よりおこりて外邊までのびゆく、根元の靈にておはします。

神産巢日神

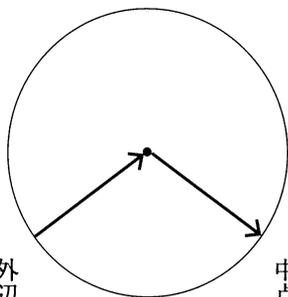
かむは四方八面より中点をおすをいふ。喙も下齒にて上齒をおすなり。鼻をかむも左右より中をおすをいふ。被るは上より下をおしつゝむなり。さればこのかみは外邊より中点を壓したまふ神なり。むすびは外邊を中点へむすびたまふによりていふなり。

この三神によりて、無心の圓形活路を得るなり。



わが御中主神ばかりにはあらず。たか・かむの二神もまた、一米一塵のすゑまでも、つきそひおはしますなり。〔『全集五』・二二八頁〜二二九頁〕

造化三神と「なか」の思想との連関性を隆正の一円図に当てはめると次のとおりとなろう。



中点より外周に広がり形を象る高御産巢日神

万物の中心としての天之御中主神

外辺より中点を圧す高御産巢日神

「たか・かむの二神もまた、一米一塵のすゑまでも、つきそひおはしますなり」と隆正が言及しているように、万物を象る全ての現象には、天之御中主神とムスヒの二神、即ち造化三神の力が働いて初めて成立することを示唆している。⁽¹⁵⁾

これらの説を踏まえつつ、隆正は再び天之御中主神について言及する。

これによりたちかへり、天之御中主神のことをくはしくとくべきなり。

なかということばに、三つのわかちあり。かたよらぬをいふなかあり。うちをいふなかあり。間をいふなかあり。

箱ノナカナドイフハ、ウチヲイフナリ。

中垣ハ間ニアル垣ヲイフナリ。以後、中・内・間ト文字ヲ書分テ、ソノ

意ヲシラシメントス。

円形は、萬物、萬事、萬物をうみ出すところにて円形は三つのなかあひてなれるものなり。天之御中主神は、かたよらぬなかにあたり、高御産巢日神は、内をいふなかにあたり、神産巢日神は間をいふなかにあたりたまへり。これによりて考ふれば、高御産巢日神は天之御中主神の荒御魂にて、神産巢日神は、和魂にておはしましけり。

〈『全集五』・二一九頁〉

これらの論は、一見「汎神論」とも見受けられる天之御中主神と高御産巢日神と神産巢日神の神格であるが、隆正にとつてみれば、ムスビの神も天之御中主神の荒御魂・和御魂と考へてゐることからすれば、隆正の造化三神の神格をまず理解しなければ、『古伝通解』や『天地人神名考』における神の概念も理解できないこととなる。「なか」の概念がどのように隆正の思想によつて形成されているかは、隆正の思想の全ての出发点となることが理解できよう。

また、天照大御神について隆正は、これら「なか」の思想から出発してなぜ天照大御神が至尊の存在であるかを『候録』において、「日は緯星天の中點にあるものなり。その中極に天之御中主神おはします。天之御中主神の分靈のすぐれたるを 天照大神といふ。日球をはじめ緯星天をとりすべてつかざどりたまふ神靈なり。」¹⁷⁾と指摘している。や

はり、隆正にとつて、天照大御神を説明する上でも天之御中主神の「なか」の思想が重要であつて、分霊として特に優れた「天照大御神」が中点となり、その歴史性をつらぬく「なか」として皇祖皇靈が存在し、その皇統を中線に結び、現に国之御中主として世界を治める「天皇」が存在する原点となることから、「天照大御神」「天皇」の至尊性が担保されるという考えに至るのである。

これら隆正の神観念を念頭に置いて考察を試みる一環として、隆正の代表的な思想である「天皇総帝論」について若干の考察を試みたい。

4 「天皇総帝論」と隆正の神観念

大國隆正の研究のなかで、着目されるものの一つとして「天皇総帝論」が挙げられよう。「天皇総帝論」は、隆正の政治思想の特質を論じるものとして欠かすことの出来ないテクニカルタームである。これを、政治論の枠を離れ、隆正の論じた一連の著作を通してどのような位置づけをなすべきか検討する余地があると筆者は考えている。例を挙げるならば、天皇の皇祖たる天照大御神との関連性を重視して、津和野派の思想といわれる、「天照大御神を重視した神道観」を形成する論証として「天皇総帝論」と位置づけたものと、隆正が自らの学問で重要と位置づけた「なか」の思想との関連性についてなどである。隆正の天皇論を考察する上で、これらの事を述べるのは論拠の絶対条件ではないため、言及している先行研究は殊の外尠い。今回は「天皇総帝論」についての紹介と、著作中に散見される「天皇総帝論」に関わる論考と、隆正の神観念について考察を加えてみたい。

天皇を万国の総帝として中心に配置し、全世界を統括する至尊の存在と見る隆正の思想は、多くの先行研究にて指摘と考察がなされている。その中で松浦光修氏は宣長以来の政治論を、

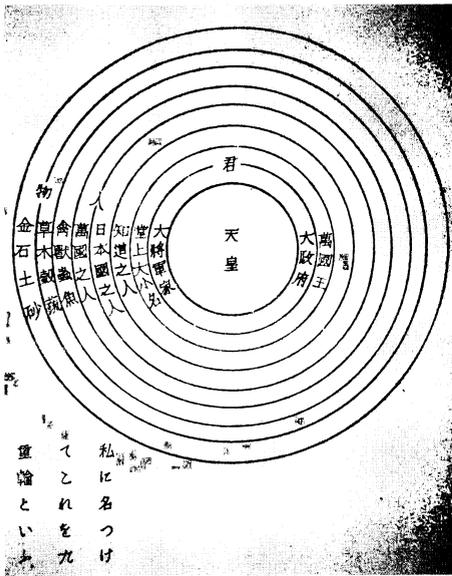
(A)万国は天照大御神の恵みに浴している。よって、万国の統治権は天照大御神の子孫である天皇にある。

(B)その天照大御神が誕生されたのは日本である。よって、日本は万国の中で最も優れた国である。

と、大きく2点に要点を絞り、『玉くしげ』本文中の「本朝は、天照大御神の御本国にして、万国元本大宗たる御国なれば、万国共に、この御国を尊み戴き臣服して、四海のうちみな、此まことの道に依り遵はではかなはぬことわりなるに」という箇所を引用して「万国は日本に臣従しなければならない、ということは、つまり、日本は「君」の国であり、諸外国は「臣」の国である」という宣長の主張を纏めている。¹⁸⁾

これを受けて松浦氏は、隆正の天皇論を嘉永六年以前と以後、安政二年の主張の三期に分けて論じ、宣長の説を祖述することに終始していた隆正の政治論が次第に「帝爵の国」や「総王」・「総帝」の概念を獲得した経緯を纏めている。¹⁹⁾

松浦氏によると安政二年以前には天皇総帝論は完成し、將軍を外国の王の上に位置づけていた自説を、諸外国の王と將軍を同等に位置づけ、これを日本独自の「大帝爵の国体」として、天皇と將軍による二重統治の体制を論理的に整合させたとしている。安政二年頃成立の『古伝通解』を見ると、依然として將軍家を外国の諸王の上位に位置させていることが



見て取れる。

〔全集六〕・一六三頁〕

此の図によれば隆正は、この世に存在する万物を一円相内で9つの円に分け外側から金石土砂・草木穀蔬・禽獸蟲魚の3つを「物」と位置づけ次に万国の人・日本国之人・知道之人と位置づけこれを「人」と規定する。その際、同格にあるものとして堂上大小名は万国王を、大將軍家は大政府をそれぞれあてがっている。

また、一連の隆正の言説からも見て取れるように、隆正が天皇論を述べる上で重視したことは、將軍家と天皇の二重統治を正当付けたかったことではなく、あくまでも「神代の中線」を伝える日本と(隆正の述べるところの)「本教」の伝わる「日本」こそ、世界の「なか」たるべき国であり、世界の「中点」であるところの日本を統べる「國之御中主」、すなわち天皇が世界を統治するのが、世界の「まことの道」に通じるものである、と隆正が論じていると解釈するほうがより正確に隆正の天皇観を見いだせると考えるのが至当であろう。

5 國學院大學所蔵本慶応版『音図神解』に見られる隆正の神観念

これまで、隆正の「なか」の思想の中核を支える天之御中主神を中心とする造化三神の働きと、隆正の世界観を表す「なか」の概念がどのように現実世界と連関性を以って説かれてきたかを概観してきた。ここでは、隆正の最晩期の著作である國學院大學所蔵本『音図神解』を紹介しつつ、隆正の五十音図と神の概念について少々触れていきたい。

『音図神解』は『古事記』の注釈を試みた『古伝通解』と並び、隆正の主著と位置づけられている。『音図神解』は、隆正の五十音図に基づく言語学研究成果である。

同著は安政二年頃に成立したものが一般的に知られているが、隆正は安政二年以降も「音図神解」と名を冠した著

作を数冊上梓している。²⁰⁾

本資料は隆正最晩年の慶應二(一八六六)年から明治四(一八七二)にかけて記された國學院大學図書館蔵『音図神解』²¹⁾の自筆稿本である。

本文構成としては、安政二年版のような完成された書籍の形態を取らず、さながら隆正の言語学に関する日記形式の「学問ノート」のような形式である。また、各冊毎に年月日が錯綜しているところから一氣呵成に描き上げたものを再構成して冊子形態に纏めたものと考えられる。

本資料でも隆正の著作の特徴である一円相など図版を駆使して説明を試みる執筆形態も見取れる。また、隆正が没する数ヶ月前まで執筆が続けられていることから隆正の五十音図と言語学に対する並々ならぬ学問的興味が見取れよう。ここから、隆正の思想が見られる基礎的資料を提出し、神觀念を考察する一助とすることを本項の目的とする。

ア、『音図神解』文中に見る言語学的主張と世界観の模索

第一巻目である『本義』冒頭の部分に、「神道のまこと」と題して天皇について言及するも、言語学との関わりにおいては未だ模索の段階にあることが、後述する同様の文章を参照することによって理解出来る。和歌を神道と結びつけ論じた国学者がいたように、隆正の最終目標は神道と五十音の正しい理解が学問の真髄であることを確信していたことが見て取れよう。

① 慶應二年丙寅三月

十九日

神道のまこと

音八万國同しくしてことは、万國同しからず道は万國同しくして教は万國同しからずことはの同しからぬ徴は古事記序にも重訳といふことあるをもてしるへし道の同しきあかしは忠孝仁義をわろしとするくにはあらぬなりしかありてわか日の本はとづくに、すくれてとふときことあるなりみちのすくれてあることは神代より天皇の大みすちさらにかはりたまわすことのすくれてあることはあいうえおをことはの下いつかわすてらりるれろをことはの上におかす下の分別よくきは中かにわかりてあらるかみよのことはをもてさとるへしこれをもてわかくにはくにもとにわかすめらきはよろつのくにのものとつ大きみにおはしましてよろつの國の國王ともはそなみや川とくとまをしくみつきとたてまつるへきものにてありける

〔音図神解一 本義〕三丁表〜四丁表

「神道のまこと」に見られる思想は嘉永・安政期に見られる著作の思想とほぼ同一であるが、積極的に言語学との関連性を見出そうとしているところに晩年の隆正の意気込みが見て取れる。

安政期は「あ」と「わ」の言葉にのみ言語の意味を付与しようと試みたが、慶応期の著作においては五十音全てにおいて意味付けをして、持論である五十音と森羅万象との関わりを証明しようと試みている所に着目したい。

次は、神道のまことの対となっていると思われる五十音図のまことについてみてみよう。

○五十音図のまこと

あいうえお

身より入るひとつになるのこりのこりてうつろわす
かきくけこ

よりかはるつらぬく

さしすせそ

とりのけとくしたかふしたかハす

たちつてと

あひくあひよるとほるとほらす

わゐるゑを

とどむとゞまるうつるへきものうつらす

はひふへほ

底よりいつわかつわかるわかれてわかれす

まみむめも

並に向ふおしてひく

なにぬねの

したかふしたかはしむ

らりるれろ

のこさすのこらすうつろふ

やいゆえよ

かさぬかさなるうつろへからめものうつる

神代にはしめをにごることバナしつらなりてにごることありにこるときハすへてしひたもつこころそふなり

野之口政大國中隆正しるす

(同 四丁表〜五丁表)

前述したように安政版『音図神解』との決定的な違いは、「あ」と「わ」との違いを説明すること自体を、隆正が自身の言語学を理解する上で必須事項であると認識していたため上巻については「あ」と「わ」の2語の意義付けに終始していたが、五十音図の「縦糸」とよべるあ行ゝわ行についての意味を付加しようとしている所に着目したい。一つ一つの意味は容易に判然し難いが、先述の造化三神と「なか」の概念の中核となる中心としての天之御中主神、中点から外辺を象る高御産巢日神、外辺から中点を庄する神産巢日神の概念が各行の説明にも影響していることが窺えるのは明らかである。

同様に、各行に隆正が試みに神格を付与している箇所があるので、そちらを見てみることにしたい。

イ、造化三神と五十音についての言及

② 慶應二年丙寅

六月朔日

五十音原義

あへたてありあはんとす

ひとつものふたつにわかれてへたてりゆくへたてらせあはすあふへきすちなりいまわかれてありこの聲にあふへきす
ちあり

なにぬねの 天之御中主神

はひふへほ タカヒムスヒノカミ

あいうえお カムムスヒノカミ

あいうえお

外よりいるひとつよりはなすはるかのかのこりのこりてもとをたかへす

い うつすてうつとる

う つきつきによるむすはるあらたまる

え およふ中よりおよふ

お すゑにつくもとにつく

四十五音もまた底にこのいてのこころあり

(同 八丁表〜八丁裏)

此処で注目したいのが、な行に天之御中主神を、は行に高御産巢日神を、あ行に神産巢日神をそれぞれ配しているところであろう。安政版『音図神解』で言及される「あ」と「わ」の働きを考えると、「あ」は隔てを作る高御産巢日神を配し、「わ」には「間をいうなか」である神産巢日神を配するところであるが、な行は「なか」の思想の根底を示す天之御中主神を配しており、は行については安政版『音図神解』下巻に述べるところの「なげき」のこえと「ゑ

み」のこえ、即ち「人が初めて獲得した表現」に高御産巢日神を充てており、「言葉のはじめの声、五十音の始まりの言葉」であるあ行に神産巢日神をそれぞれ充てている所は興味深い。

ウ、天皇総帝の言語学説上の言及点

慶應二年丙寅八月

十六日

五十音原義

あ

へたてありよらんとす

ひとつものふたつにわかれわかれたてへたてりゆくへたたいてよらんとすいまわかれてありこのゆゑにへたてありもとひとつなりこのゆゑによらんとす

い

うつすてうつとる

あしきをすてよきをとるこゝろくらきものよきをすてあしきをとる

う

つきつきによりあらたまる

一ときにはあらたまりかたしつきつきによりてつひにあらたまる

え

およふ中よりおよふ

中にまことのなかありかりのなかありかりの中よりおよふハわろしまことの中よりおよふをよしとす

お

すゑにつくもとにつく

かりのなかはすゑなりまことの中は本なりわか天皇はまことの中にておはします五十音圖は人のことはまことの中なり、これにまことの神道はこもりてあり、わかくににつたえたまへるあめつちいてきはしめ給ふことはもとのまことのおふることなり

(同 十丁表〜十一丁表)

③ 丁卯五月

十一日

天地のことはわか神代古統と五十音圖とにこもりてもることなし神代古統ハ造化のをはり人事のはしめむ五十音圖ハ正対互対奇対経緯表裏善悪のもと出て互にをあはせり

日月は正対なり偶なりこれに地球をましふれは奇対となる日地反対なりて地月もた反せり日は外陽内陰なり地は外陰内陽に日は経星にして地は緯星なり日中に善世界ありこたまの原といふ地下に悪世界ありよそのくにといふ人間は表なり鬼神の世界をうらとすこれらの理五十音圖にこもりてとけはとかるものになん

上の巻にもいへることく大日本國は萬國の總本國にてわか天皇は世界の總帝にておはしませとも日本國の人これをしらすしらぬにより呉國の所説を本としわか古説をそれより下におきてとくに神道家國學家歌學家といはるる人もまたときにいたらさりければにやこれをしらす日本國のもとのこととしてとくなりひらくへきときそきくそこにはしめて東

満大人真淵大人宣長大人篤胤大人四説を一部てわり古道家をおこしたまへりその四大人の功おのおの得たるところありてひくしからねともわかくにの忠臣なり又おのおの誤きところありてまたつくさせすこれにより隆正これを大成せんとしるころさしありころさしはのりみてかたらずされども古傳通解音圖神解をあらはしてそのあらましをいはんとす又このふみをみてその大躰をしるへきなり

(同 十六丁表〜十六丁裏)

「なか」の概念に用いられる、造化三神の位置づけにおいても言えるのであるが、各々正対する事象を当てはめて、世界の真理であることを裏付けようとする処に、隆正の世界観を形成する特徴が見られる。丁卯五月(慶応3年)の段階においても、天皇を世界の総帝としており、論ずるところの典拠に安政期に成立した『古伝通解』や『音凶神解』をあげているところからも、天皇を中心とした世界観の形成は変わりがない。隆正は早期から考究していた言語が指し示す世界観・宇宙観と、嘉永・安政期に獲得した政治論・外交論等他の言説との整合性があることを最後まで示そうと試みていた事が見て取れよう。²³⁾

6 むすびにかえて

隆正独自の天之御中主神観をまず理解しなければ、単に天照大御神重視の神観念ということになる。隆正の数々の著作から見えるものは、「なか」の概念であり、「汎神論」的な天之御中主神観から展開される「もと」「すゑ」の思想など、種々に類別される「なか」の概念が根底にある。全ての事象、理は「なか」という隆正独自の点と線によって導き出される「ミナカヌシ」であることを隆正は主張したいのではなからうか。つまりは、隆正にとつては、全てのモノが「ミナカヌシ」であり、天之御中主神の特に優れた「分霊」が天照大御神であり、その「中線」の先に、世界

の中心に位置する国之「ミナカヌシ」である皇祖皇靈があり、現在の「国之御中主」である天皇をとりわけ尊崇した。これが隆正の神觀念、天皇觀なのである。

「天之御中主神重視」か「天照大御神重視」か峻別を試みると、かえつて隆正の神觀念を煩雜なものとしてしまふであらう。

また、言葉をとくに神聖視している面も安政期の著作から一貫していることが、慶応版『音凶神解』からも見て取れる。前述の「なか」の概念に基づき、五十音の行に造化三神をあてはめようと試みた姿勢は大変興味深い。

一つの著作において通読すると難解なテキストであっても、追つて思想的特徴を捉えることが出来れば、体系化し理解することは十分に可能であると筆者は思量する。

今後は他の国学者の言語学、とりわけ言語解釈に神道や神の概念を盛りこもうと試みる著作を調査し隆正の言語学との相違点を見出し、幕末維新期の思想史における言語哲學的研究にさらなる考究を加える事を目標とする。

ほか、隆正の「本教」を受容した国学者(福羽美静など)や、見解が相違している平田派国学者は隆正の神觀念をどのように捉えていたのか。今回の結果を踏まえて、比較対象とすれば、幕末維新期の靈魂觀や天体説の受容など、新たな視点が生まれると予想される。この点は次回の課題としたい。

註

(一)例えば岡田實氏の『大國隆正』を見ても長崎遊学が隆正に与えた影響に触れられている。

而して隆正は、長崎に遊學すること五閱月に及び、其の期間必ずしも長いとは云へないが、長崎で得るところは遍

だ多かつたためである。専ら吉尾權之助に就いて西洋の理學を學んだのであるが、隆正が後年發表せる論著に、泰西の窮理的要素を巧に取り入れて、古典の解釋に前人未到の新天地を開拓し得たのも、この長崎遊學の賜であると云はねばならぬ。其の他佛教関係の文献も涉獵する所があつたと云はれてゐるが、青年隆正が異国情緒の極めて濃厚な長崎の街、蘭人や清國人の匂ひ漢へる中に、好奇の眼を輝やかし乍ら、貧るやうに新しい知識の吸収に日もこれ足らぬ様であつたことと想像される。一日隆正は、清國人某に就いて書法に関する話を試みた。清國人某の隆正に教へていふやう、貴國には貴國の書法があり、清國には清國の書法がある。貴下が如何に刻苦勉強して清國の書法を學んでも、その技能たるや到底我れに及ぶことは困難であらう。それ彼我各々の長所とする所を異にするが故であると。隆正はこの一言によつて深く悟るところがあつたといふ。既にして隆正は長崎を去つて、郷國津和野に入り、次いで江戸に歸つたのであるが、爾來、皇朝諸名家の筆蹟を學んで遂に一家の書風を立てるやうになつたのである。この頃、隆正自詠の歌に、

たてそむるこゝろさしたにたゆますは たつのあきとの玉もとるへし

と。心中深く立志の念禁じ難く、やがてはその大なる目的も達成せざれば止まざるの気塊を示してゐる。長崎遊學は隆正の學問的生活に、一つの轉機を齎らしめたやうである。江戸に戻つてからといふもの、従來の文人墨客との交際は断然止められた。而して漸く思を我が神代の故事に潜め、我が神代の故事は、獨皇國のみに止まらない、廣く地球萬國に互る神理であつて、我が皇統の天地と共に窮り無きは、偶然ではない旨を覺り、また五十音圖に係る諸書を讀破し、五十音圖の絶妙大理を闡發するに至つた。かの大著『古傳通解』の稿を起すに至つたのも、此の頃であると云はれてゐる。(一六頁―一七頁参照)

(2)「同十二年(寛政十二年…筆者注)庚申(一八〇〇)九歳。父秀馨によりいろは歌を更に享和二年(一八〇二)五十音

図の手ほどきを受けたが、彼は大きいとその音韻の神妙不測なるを知り、我が国音、僅かに五十の子母音で、其の活用変化の妙理に至つては、宇宙の間、万有の神理を包含する本源であると感悟したといはれる。ともかくこの音韻についての学問が生涯に亘り、所謂大國学の根柢となつてゐることは争はれない。」

『神道文化叢書2 大國隆正』(神道文化会 昭和四十年)を参照。

(3) 平田厚志「大國隆正の神道思想」(『日本の社会と宗教—千葉乗隆博士還暦記念論集』 同朋舎出版 昭和五十六年) 参照。

(4) 松浦氏が儒学期から國學的和歌へと轉換したと主張する劃期の具体的文章は以下の通りである。

それは、当時の隆正が、漢土の文化の盲目的な崇拜者であつた、ということと深い関係があろう。つまり、当時の隆正は、清國人から直接、いわば「本場」の書道を習ぼうとして、長崎に向向いたのではあるまいか。長崎での書道の師は、金均光という人物であつた。かつて、書道の修行のため、「工に命じて板を削らしめ、之に書して学習」(『奉公事跡』)することまでしていた隆正であるから、均光に就学してからの隆正は、かなり熱心に修行をつづけたものと思われる。しかし、なかなか思うようには上達せず、焦燥した隆正は、しばしば均光のもとへ、質問に向向いたらしい。そして、そのあげく、均光は隆正に、こんなアドバイスをした。「書は、一小技といえども、おのずからその国風ありて、他國人のその特色にならんと欲するも、到底、その風致にはおよぶべきものならず。されば君は、君が本国に特有なる学問、技芸を研磨して、その名をなすの優れるにしかじ」(『木園福羽美静小伝』)。

ここにおいて、隆正は、何か悟るところがあつたようである。それは、いくら他國の文化を慕い、その模倣に勤めても、その本國人でない以上、ある種の限界がある、そんなことで苦勞するよりも、自國の学芸を窮めることこそが、ひいては國際社会にも通用する文化的成果を生むことにつながるのだ、というようなものであつたらう。「自

『国の学芸』といった場合、隆正には、すぐに思いあたるものがあつたと思われる。副次的ではあつたが、幼少のころから学んでいた和歌が、それである。

文化十一年、二十三歳のころ、隆正が編纂に参加した『柿本社奉納和歌集』というものが、現在残っている。そのころ隆正は、まだ漢土の文化の崇拜者であつたが、それでも和歌に関しては、すでにかんがりの素養をもつていたことが知られる。そういう素養があつたところへ、均光からの、そのようなアドバイスである。これを契機として、隆正の学問思想は、その中心を儒学から和歌の学問へ、いわば歌学的国学へと移していった、と筆者は見ているが、これは隆正の学問思想における、きわめて重要な転換点であつたと思われる。

これ以外にも、このときの長崎遊学は、後年の隆正の学問思想に、多大の影響を与えた。なんと言っても、当時の長崎は、海禁体制下にある日本の公的な窓である。若き日の隆正が、ここで国際情勢や国際文化に、肌で触れる機会を得たことの意義は少なくない。とくに、このとき西洋の学問思想に触れたということが、のちに重要となる。

(下線部は筆者)

『大國隆正全集 第八卷』所収「大國隆正の思想と生涯」三一〇～三二一頁参照。

(5) 『大國隆正の研究』大明堂 平成十三年参照。

(6) 「ペリー来航と大國隆正」『神道学』百四十 平成元年参照。

(7) 『日本思想史講座3—近世』所収「国学・言語・秩序」参照相原氏は「言語は儒学者とのイデオロギー闘争の場であつた。」とし、特に国学者が言語学を研究することについては「秩序構造と密接な関わりを持っていた。日本語をめぐる国学者の秩序構造は、特に世界観・宇宙観とも連動している。」と論じている。筆者の着目する五十音

図研究については、「国学者が儒学者に対して仕掛けたイデオロギー闘争の拠点であると同時に、国学者内部の闘争が繰り広げられた場なのである」と論じている。

(8) 岡田氏と松浦氏は同様に隆正の長崎遊学を学問の画期としており、両者の論ずるところに大差は無いように思われるが、問題は隆正が幼少時から並々ならぬ興味を持っていた「五十音図」についての位置付けである。松浦氏は隆正が『柿本社奉納和歌集』編纂に参加したという点から学問動向をそのまま歌学に直結してしまっているが、岡田氏は隆正の生涯のテーマとする「五十音図」の研究に言及している。

この相違は恐らく『津和野藩士奉公事跡』をどのように捉えるかによって生まれた物であると考ええる。松浦氏が指摘するように『津和野藩士奉公事跡』には伝記として不備が見られるが、「此より後、文人の交際を止め、専ら神代の古事・「五十音図」に係る諸書を攻め、遂に、「神代の古事は、独、皇国のみ止まらず。広く地球万国に亘る神理にして、我皇統の窮(きわまり)無きは、偶然にあらざること」を覚知し、又、「五十音図」の絶妙大理を開發し、「古伝通解」、及「倭屋一家言」(「得経談」、「服観談」、「為寝談」、「融通談」、「変革談」、「談余」、「言霊発」、「倭屋記」)の稿を起す。」という箇所に関しては触れられていない。

松浦氏の研究の画期的な所は、隆正の初期の著作を翻刻し、その結果から考察を加えていることにある。新たに翻刻した著作の大半が「歌学」に関する物である為、「歌学的国学」期とこの時期の隆正を位置付けているのであるが、「歌学」か「五十音」かいずれにせよ初期の隆正の思想形成については今一度慎重に検討すべきではなからうか。

(9) 『神道宗教』昭和二十九年七月号、昭和三十年四月号を参照。

(10) 拙稿「大國隆正の言語学研究序説」(『神道宗教』二一七号 平成二十二年)を参照

(11) 「なか」の思想と天之御中主神との関わりについては、前掲平田論文を参照。

- (12) 『本教神理説』においても隆正は「わがくにの古事にこゝろをつくして、これをさとり、始めて世にあらはす造化の秘説なれば、耳あたらしく今のよには、とり用いる人少なからん。されども天地の眞なれば、つひにみしる人の、しらでかなはぬ大事になんある。この外に、この日本國にてつかふことばの、もとをあかせることばあり。」
- 〈『大國隆正全集第五卷』有光社 昭和十四年・二頁〉と述べ、言語が世界觀をも表す玄妙なる意味を持つものであると力説している。
- (13) 有光社 昭和十四年 以下特に断りのない場合は『大國隆正全集』を『全集』と明記する。
- (14) 『全集四』・一九〇頁参照。
- (15) 天之御中主神を一種の汎神論的に見る隆正の造化三神に対する言説は早くから、河野省三博士が『国学の研究』(大岡山書店昭和七年)において、特に鈴木重胤の説を中心として論じている。ムスヒの神の神格についても、『神道要語集 宗教篇』において委曲を尽くして論じている。また阪本健一氏も前掲の『大國隆正』において、隆正の造化三神の位置づけについて、「五、天地のはじめ 造化三神」として、隆正の天之御中主神観を、「天之御中主神がその真中におはしますによつて、傾くことがなく、円形をなして、つひに今日の日輪に化したのである。理の方面からいへば、儒家にては未発之中(允執二其中一)であり、仏家にては(天台の中道実相)といひ、道家にては道(守中)と観じ、中を以て教の本となしてゐる、と斯様に理解したのである。」と述べ、造化の三神として「御中主神のつぎに、高御産巢日神、神産巢日神がお生まれになつた。これは中点より長(たけ)る氣と、中点をさして外辺より噛む氣とを司どりたまふ神である。」と、しかと論じている。
- (16) 隆正の規定する「四魂」に対する位置づけについては前掲内山論文、『神道要語集』(神道文化会 平成二十五年)所収の「荒魂」、「幸魂・奇魂」、「和魂」、「術魂」四六〇頁〜四七一頁(何れの項目も河野省三稿)等を参照のこと

(17) 『全集三 三三〇頁』参照。

(18) 註5に同じ。

(19) 註5に同じ。

(20) 安政二年頃成立『音凶神解』の他に、『音凶神解総説』として学習院大学図書館に所蔵されているもの、そして今回紹介する國學院大学図書館蔵『音凶神解』一〇冊本が現在確認されている。安政二年頃成立『音凶神解』については、拙稿「大國隆正著『音凶神解』の翻刻と紹介」(明治聖徳記念学会紀要 復刻四十六号)を参照のこと。なお、阪本健一氏は『大國隆正』巻末において大國隆正関係文献をまとめており、「未刊著作」として、『音凶神解』も記載されている。本来であれば、安政版『音凶神解』ならば上下巻合わせて「二巻」と記載するところを、「一二巻」と記載している。これは、安政版『音凶神解』二巻と慶応版『音凶神解』十巻を合わせた一二巻と見るのが適当で、既に慶応版『音凶神解』を看取した上で、『大國隆正』を執筆したと考えられよう。

(21) 國學院大学図書館蔵(貴三〇六―三一五)、現在本学図書館デジタルライブラリーで閲覧可能である。http://kaiser.kokugakuin.ac.jp/digital/menus/index07.html

(22) これは、安政版『音凶神解 下巻』に詳細に言及されている。隆正の考える人間の創出した原初の声は、はー(あ)、ひー(い)ふー(う)へー(え)ほー(お)と発する「なげきのこゑ」であり、文字を逆にすると「ゑみ」の声に変わる。隆正にとっては行とあ行は対となる言葉でもある。参考に安政版『音凶神解』の該当箇所を紹介する。

あいうえお、はひふへほ、くみあへば、ゑみのこゑとなり

はなれて長くひけバナげきの聲となること人

のせさするにあらずして、おのづからしかいふもの也

あ い う え お

は ひ ふ へ ほ

あは、 いひ、 うふ、 えへ、 おほ、

あア いイ うウ えエ おオ

はア ひイ ふウ へエ ほオ

いづれもなげくこゑなり (前掲「大國隆正著『音図神解』の翻刻と紹介」を参照。

(23)この半年後に大政奉還が行われるのであるが、『古伝通解』にて触れた大將軍家の位置づけに関してはここでは触れられていない。隆正は自らが考える天皇中心の世界観を現実問題と整合性を付けるために、大將軍家の項を創出したのか、それとも妥当な政治体制として捉えていたのかを読み解いていかなければならないが、此の点については今後の課題としたい。

近代伊勢信仰研究の課題と展望

武田幸也

はじめに

伊勢信仰とは、伊勢の神宮^{〔1〕}を中心とする信仰と定義できる。元来伊勢の神宮は、皇室の祖神であり国家鎮護の最高神とされる天照大神を祀って、「私幣禁断」の制による天皇以外の奉幣を禁じていた。こうした神宮にあつては、平安末期から王朝財政の衰えにより神職の一部が御師として活動を始め信仰の宣揚に務めた結果、参詣者も徐々に増大していく。中世には、民衆の神宮に対する崇敬が普及したことにより、伊勢講が結成され、神明社が創建されるなどした。近世に入ると御師の活動により民衆の参詣が伊勢詣として普及する。御師は、それぞれの地方で師檀関係を結び、檀家廻りをして御祓の神札を配布し、伊勢講を組織して参宮を勧誘した。こうした民衆からの信仰と平行して近世後期には、神宮における国家の宗祀としての性格が強くなり、朝廷から攘夷の祈願等が行われた。かかる神宮と神

宮に対する近代以後の信仰の展開を原田敏明は、

伊勢神郡を度会府とし、神宮の旧儀を復興し、すべて『儀式帳』の姿に返すことにした。明治二年（一八六九）三月には天皇としてははじめて、異例の親拝がある。さらに同三年正月には大教宣布があり、拳国一致、神仏合同の布教を目ざしたが、当時の新しい思想から信教の自由が高唱され、同八年には大教院も廃せられ、伊勢信仰は宗教宗派に属せず、もっぱら国民信仰の枢機として、その他一般の神社とも違って別格とした。爾来国運の進展とともに高揚され、国民奉賽のために、従来御師の行なっていた民衆奉賽の仕事を継承して神部署を設置して大麻を頒布し、神楽殿を神域に設けて内外の奉賽を受けた。ことに新領土と植民地の発展に伴い、伊勢大神宮の分霊は奉斎され、全く国民信仰の帰一するところとされた。²⁾

と概括している。ここで原田は、近代の神社行政の展開と神宮の位置付けを踏まえつつ、近代の「伊勢信仰は宗教宗派に属せず」、「国民信仰の枢機」とされ、「国民信仰の帰一」するところであったと述べている。こうした理解の実態がいかなるものかを検討することは、近代の神道史における伊勢信仰を考える上で重要な課題と考えられよう。また、この点については、櫻井勝之進も、

明治維新による政府の対神宮政策は伊勢神宮の大変動を招いた。大教宣布から神宮教院、神宮奉斎会へと新しい宗教活動は、地方における大神宮と神前結婚式および神道式葬儀をその痕跡として残しただけで終りを告げる一方、天皇祭祀は祖先崇拜説により解釈され、国民の奉賽は報本反始の国民道徳として公教育の場において鼓吹されて昭和二十年の敗戦に至った。伊勢信仰の歴史の上でこの期間をどう位置付けるかは今後の課題の一つである。³⁾

と近代の伊勢信仰を纏めた上で、それをどう位置づけるのかという問題提起を行っている。

以上の指摘に従えば近代の伊勢信仰は、近代神道史における一つの課題であるといえる。よって本稿では、現在の研究状況を概観しつつ、今後の展望を示していきたい。

一、近代神道史研究における伊勢信仰

まず、神道史研究による近代の伊勢信仰研究について述べたい。神道史の立場から研究史を概括し、今後の課題を述べたものに井後政晏「伊勢信仰の研究と課題」⁽⁴⁾がある。ここで井後は、従来の研究を「伊勢信仰の成立と神宮経済・神職団の変質」、「熊野と伊勢、天照大神の神観と神宮崇敬」、「武士の崇敬」、「神明社」、「御師」、「伊勢講」、「伊勢参宮」、「神都宇治・山田」、「近代の神宮と伊勢信仰」、「地域別、諸国の伊勢信仰」、「神宮関係の資・史料」といった問題に集約して研究史を回顧している。そうした中「近代の神宮と伊勢信仰」では、「近代の神宮関係資料は余り公にはなつてをらず、研究が難しい分野の一つであつて、今後の基本史料の公刊が待たれる。」⁽⁵⁾状況にあることを指摘した上で、西川順土、藤井貞文、阪本健一、久保田収などの研究があることを紹介している。その中でも、特に注目される研究として久保田収「神宮教院と神宮奉斎会」、岡田米夫「大神宮崇敬の地方的発展」、西川順土「伊勢神宮と国民」、「天照大神を祀る神殿・遙拝殿の建設」、「神宮教院の教育」といった論考があげられている。⁽⁶⁾

井後の指摘を踏まえた上で、それ以外に近代の伊勢信仰に関する研究を補うと、岡田米夫『東京大神宮沿革史』と「伊勢講の組織と機能」、阪本健一「明治初期における神宮の教化運動」と「神宮と明治維新」、櫻井治男「地域社会における神葬祭の受容と展開―三重県下の一事例―」、「神宮教会所の顛末―三重県南部の事例を中心に―」、「大宮町の近代神道史」、森悟朗「神風講社と浪花講・三都講・一新講社」等があげられる。これらの研究の特徴としては、

いずれも神宮教院を中心とする神宮の教化活動の展開を概観しつつ、その中で結収された神風講社を近世の伊勢講から連続性を有するものとして取り上げ、近代の伊勢講として位置付けていることにある。

神宮教院とは、明治初年の国民教化運動によって、神宮の教化活動を担うべく設立された機関であり、当初は、神宮独自の教導職育成を目的としていたが明治九年に各地の神宮教会の中心として位置づけられ、十五年に神宮教導職の分離に伴う神宮教院と神宮司庁の分離によって神宮教という教派神道となり、三十二年には財団法人神宮奉斎会へと改組を遂げた。神宮奉斎会は、戦後、皇典講究所、大日本神祇会とともに発展的解消を遂げ、神社本庁を設立した。⁷⁷この神宮教院・神宮教・神宮奉斎会という集団の下部組織として神風講社があった。

この神風講社は、神宮の教化活動への取り組みの中で結収された講社のことで、新たに結収されたものと、地方に存在した従来の伊勢講を再編したものが指摘されている。⁷⁸この神風講社について岡田米夫は、近世期の伊勢講を「解体し、一つの新しい形に改変せしめ、同じ目的の下に統一しようとしたもの」と評価し、こうした動向を「全国の伊勢講の統合をはからうとしたことは、まことに画期的な企てであつて、明治の大教宣布に伴ふ神宮の教化活動の一つとして注目すべきものである。即ち参宮と積立金の利殖金融といふ前代の伊勢講の考へ方の上に、備荒貯蓄といふことと、布教機関の一単位たらしめようとしたものである。」と述べ、近世の伊勢講と神風講社の連続性を指摘している。⁷⁹こうして結収された神風講社は、明治八年の段階で講員「三〇万四〇〇〇余名」⁸⁰に及び、二十七年には、「教徒（神葬を托する者）一六万余人、信徒一六八万六〇〇〇余名」⁸¹と、かなりの勢力を有していた。また神宮奉斎会へ改組した際には、「元神風講社々長は賛成員何組長」、「元神風講社取締副取締は賛成員何組取締」、「元神風講社世話係は賛成員何組世話係」へと承継されており、統一的な神風講社という名称は消滅したようであるが、神風講社の構成員は、その後も神宮奉斎会の構成員たり続けた。このように神風講社は、伊勢信仰を中軸とする近世の伊勢講を近代的

に再編・統一したものであるとともに、神宮教院を中心とする集団の下部組織へと再編成されており、かなりの勢力を有していた。この点に近代の伊勢信仰研究の検討視角として、神宮教院を中心とする集団を取り上げる可能性があると考へる。

次いで神風講社に関する研究を一瞥すると、阪本健一「明治初期における神宮の教化運動」は、大教宣布運動での神宮の活動を詳細かつ広範に論じ、神風講社についても重要な史料を多く紹介している。久保田収「神宮教院と神宮奉齋会」は、神宮教院から神宮奉齋会の歴史を通史的に論じた研究である。ただし、阪本、久保田共に神風講社については、概説的な説明にとどまっている。岡田米夫は、「伊勢講の組織と機能」において伊勢講の組織と機能を歴史的展開の中で論じ、近世の伊勢講から近代の神風講社への連続性を指摘した上で、明治九年頃の神風講社の状況を簡潔に紹介している。¹³⁾ また『東京大神宮沿革史』は、神宮教院・神宮教・神宮奉齋会の歴史を詳細に明らかにし、多くの史料を紹介している。この『東京大神宮沿革史』は、近代の神宮教院・神宮教・神宮奉齋会の活動を通史的に示した唯一の研究であり、近代の伊勢信仰を考へる上での基礎的な研究と位置づけられる。¹⁴⁾ さらに「大神宮崇敬の地方的発展」では、地方における大神宮の建設や、神宮遥拝殿の設立過程等を詳細に明らかにしている。西川順土「明治初年の教会講社」は、明治初年の神社・教会・講社の関係性を論じることに主眼を置き、その中で神宮教会の発展を論じている。この研究は、神風講社自体の検討はさほど重視されていないが、神宮教会の性格を論じた研究として画期的なものといえる。櫻井治男の一連の研究は、地域社会研究が主であるため神風講社の検討は限定的なものに留まっているが、地域社会における神宮教会の役割を「現時点より振り返った時、神宮教化活動の拠点としての教会所・説教所は、その附設施設である祖霊舎(殿)が重視されたわけであり、それも相当数の神葬祭の信徒があることによつて維持されてきたと見ることができると考へる。そして祖霊舎も、ムラ生活のレベルでみれば、従来の菩提寺に代る意味におい

て重視されるにすぎないということになる。¹⁵」と指摘している。この指摘は、三重県下の地域社会にとって神宮に対する信仰集団の維持よりも、神葬祭の執行の方が重要な課題であった事を示唆している。森悟朗「神風講社と浪花講・三都講・一新講社」は、これまでの神風講社研究を、神道史・宗教史からの研究と、交通史からの研究に大別した上で、神風講社の定宿システムが果した意義と役割を検討することを目的とし、神宮教院・神宮教会・神風講社の組織を、「近代の新たな参宮システム」¹⁷と位置づけ、神風講社の全国的拡大の要因を定宿システムに求めている。

以上の諸研究は、近世の伊勢講から連続性を有するものとして神風講社を取り上げているが、一方でこの課題として久保田、岡田、櫻井の研究を除いて、明治十五年の神官教導職分離による神宮教成立以前を取扱ったものとなることが指摘できる。これは上記の研究が神宮史としての側面を強く持つていることによると考えられよう。¹⁸これに関して矢野永治「国民の奉養」¹⁹を見ると、伊勢講について一節を割いているが、神宮との関係が切り離されていた神風講社への言及はなく、戦後の伊勢講について紹介した上で、「東京都武蔵野市に組織されてゐる4Sホス、クラブ伊勢講、東京証券伊勢大神宮崇敬会の如きは、新時代の伊勢講であらう。」²⁰と結論づけており、神宮に直結する伊勢講が取り上げられているに過ぎない。このため神宮から切り離されていた伊勢信仰・伊勢講への関心は弱いといえる。

これを踏まえ、神宮教・神宮奉斎会に関する研究も述べておく。神宮教以降を取扱った研究としては、前出の『東京大神宮沿革史』と「神宮教院と神宮奉斎会」があげられるが、これまであまり研究が進展しているとはいえない状況にあった。こうした理由として神宮教に関する史料の不足があげられる。『東京大神宮沿革史』の凡例によれば、神宮教時代の史料は、日比谷大神宮に保管されていたが、関東大震災による火災によって全て焼失したようである。²¹また、神宮教が近代の神社制度の埒外に存在し、神宮奉斎会への開組によって教派神道に属していないという、その

特異な性格も理由としてあげられよう。²²⁾ このような状況に対し、近年では、菅浩二「日清戦争期の神宮教と海外神社——台湾神社初代宮司・山口透の生涯(前)——」や、黒田宗篤『宮地巖夫研究——その半生について——』等の研究が行われており、筆者も「神宮教の組織と活動に関する基礎的研究」において検討を行った。²³⁾ 菅の研究は、神宮教の従軍布教と、それに従事した神宮教布教師山口透の活動を詳細に明らかにしたものである。ただ、菅の関心は、台湾神社の歴史と初代宮司山口透の動向にあるため、神宮教の組織や活動を包括的に論じてはいない。黒田の研究は、宮地巖夫の伝記的研究であり、宮地の立場から成立当初の神宮教を論じているが、宮地が神宮教を離れた明治二十一年以降は関心が薄い。拙稿では、神宮教の組織面を検討したが、黒田の研究と比較すれば、宮地以後の神宮教の活動を論じたものとなっている。しかし、神宮教の人物・活動や神風講社についてはいまだ検討の余地を残している。このように神宮教は、主として組織面から検討が行われており、徐々にその実態が明らかになりつつあるものの、いまだ明確でない点も多い。特に神宮教時代の神風講社に関しては、専門的な研究が不足している。

また、神宮奉斎会については、神宮大麻の頒布や、明治後期の宗教理解、神宮と神宮奉斎会の関係、神宮の宗教性をめぐる問題等、様々な課題が存在するが、現状『東京大神宮沿革史』が唯一の研究であるといつてよい状況にある。このように近代神道史からの伊勢信仰に関する研究は、伊勢信仰を中軸とする近世の伊勢講の延長上として神宮の教化活動によって結取された神風講社を検討しているものの、その多くが神宮史としての側面を持つために、明治十五年までが主な対象とされ、以後の神宮教・神宮奉斎会や神風講社についての検討は不足しているのが現状といえよう。

二、民衆宗教史・民俗学・歴史地理学による近代伊勢信仰研究

次いで本節では、民衆宗教史・民俗学・歴史地理学による近代の伊勢信仰研究について概観したい。

民衆宗教史における伊勢信仰研究の到達点を示すものが、『伊勢信仰Ⅰ(古代・中世)』と『伊勢信仰Ⅱ(近世)』である。⁽²⁴⁾ ただ、この両書は民衆宗教史と銘打つものの、神道史、神社史、歴史学、宗教史といった学問領域を専攻する学者達の著述によって編まれており、かなり幅広い視点から伊勢信仰を検討した著作となっている。また、この両書には、従来の伊勢信仰研究史を概括し、今後の課題を提起した萩原龍夫「古代・中世における伊勢信仰の研究成果と課題」と、西垣晴次「近世伊勢信仰の研究成果と課題」も収録されている。

ここで注目されるのは、西垣晴次が「近世伊勢信仰の研究成果と課題」において、近世の伊勢信仰に関する研究の大部分が戦後に発表されたものであることを指摘した上で、近代の神宮研究が「戦前にあつては、まず天皇や国体との関係が重視され、近世のおもに民衆にかかわる問題は等閑視されていた。」⁽²⁵⁾ と述べ、「伊勢信仰の果たした役割、ことに明治国家、あるいは天皇制との関係の検討が必要」という課題を提起していることである。

こうした課題について西垣自身は、『お伊勢まいり』や「伊勢神宮と国家神道」といった論考で検討を加えている。⁽²⁷⁾ まず、『お伊勢まいり』では、明治四年の神宮改革を取り上げ、

明治四年の改革で神宮は仏教色の排除、いくつかの神事の断絶、御師制度の廃止など、それまでのいくつかの面を断絶し、明治国家にふさわしい「宗門」としての位置と儀礼をつくりあげようとした。(『お伊勢まいり』二四頁)

と述べる。ここにいう明治国家にふさわしい「宗門」とは、「いわゆる国家神道の神社体系のうちの頂点に神宮(皇大

神宮Ⅱ内宮)を位置付ける」⁽²⁸⁾ことを指している。次いで、西垣は、大麻頒布等の復活を左のように理解する。

ただ旧いものとの断絶だけでは民衆からそっぽをむかれてしまう。「公私混雑」といわれながらも、「私」の伝統を認めざるをえなかったのである。この「私」の伝統が継承されることで、明治以降の神宮と民衆のきずながたもたれたのである。(『お伊勢まいり』二四頁)

このように近代の神宮は、「国家神道」の頂点に位置付けられ、民衆と切り離されていくのと同時に、大麻頒布といった「私」の伝統の継承により、神宮に対する信仰の「私」的な側面が保存され、神宮と民衆の「きずな」が保たれたと論じている。これを踏まえ、明治に至るまでの伊勢信仰の意義を「江戸時代二百数十の各藩に分割されていた日本が、天皇のもとに一つの明治国家として展開していった背景」に、「神宮あるいは伊勢信仰による共通の意識が広く人びとの間にあったという事実」を読み取る。そして近代の神宮を「明治になっての公的な面の強調、私的な面の排除は、ふたたび律令国家体制下の国家神としての神宮を復活したかにみえるが、どうもそれは少しちがうようである。そこで強調されたのは天皇との関係であった。」と評して、単なる「国家神としての神宮」の復活ではなく、民衆にとつては神宮と天皇との関係が強調された新たな伊勢信仰の展開があったという見解を表明している。⁽²⁹⁾

さらに「伊勢神宮と国家神道」では、「人々のもつ共通した神宮像といったものは、祭神は天照大神、その祭神は天皇家の祖神といわれていること、明治以降、天皇の権威を支える国家神道の体系の頂点に位置づけられていた神社であること、この二つを中心に構成させているといってもよいであろう。」と指摘し、「明治以前と以後の神宮の在り方の変化、とくにそこでの民衆と神宮、天皇と神宮のかかわりかたをどうとらえるかによって、その神宮像はかなりちがったものになる。神宮像の修正は天皇制の問題ともかかわってくるものである。」とする。⁽³⁰⁾そして明治初年の神宮改革を中心に検討を加え、神宮大麻頒布の復活を「神宮と民との習俗化した結び付きを上からの改革で否定したた

めに生じた動揺をおさえるための処置」とし、神宮大麻の頒布を旧来の御師ではなく、行政単位の末端である戸長を通じて頒布されることになったことを、「私的な行為であった御師の配札行為は、見事に明治国家体制のうちに位置づけられる」と指摘し、「国家神道」が民衆の生活と慣習に根差すことによって敗戦まで機能しえたと結論づける³¹⁾。この民衆と結びついた神宮を「国家神道」に位置づけていく方向性を、「天子(天皇)を神宮の子孫として国民に印象づけていく意図とも深く関係している。天皇も神宮と民衆の結び付きのうえで甦えたとという側面をもった」とも述べている。

以上の西垣の論は、「国家神道」が旧来の民衆の生活と慣習に根差すことによって成立したものであり、民衆の生活と慣習に根差すからこそ敗戦まで「国家神道」が機能したと理解した上で、この傾向が、近代の「天皇制」あるいは、「天皇像」の形成を促したと論じている。西垣の『お伊勢まいり』と「伊勢神宮と国家神道」は、民衆・神宮・国家・天皇等を関連付け、民衆宗教史の視点から議論を展開しており、その所説は傾聴に値するものである。しかし、あくまで明治初年の神宮改革のみに論拠が求められていることと、それ以後の展開についてまったく触れられていないことは、これからの課題として指摘できよう。

他方で民衆宗教史と関連する研究領域からのアプローチとして民俗学による伊勢信仰の研究があげられる。民俗学からは、まず櫻井徳太郎の『講集団成立過程の研究』³²⁾や、宮本常一「伊勢信仰と伊勢講」³³⁾がある。櫻井の著書は、「講」に関する広汎かつ体系だった研究であり、伊勢講については、特にその定着過程を丹念に論証しているが、近代の伊勢講に関しては関心が強くない。また、宮本は、伊勢信仰の展開と伊勢講について詳細に論じているものの、近代以降の伊勢講については、それが解体されていったことを、御師制度の廃止と交通機関の発達、神宮の祠官の参拝者に対する態度の変化に求めつつ、「戦時中の伊勢信仰の押つけが、かえって民衆を伊勢から引きはなすことになっていっ

た。」として、近世的な伊勢講の解体が強調されており、近代における再編成についてはほとんど述べられていない。

さらに、民俗学による戦後の伊勢信仰研究を総括したものとして、昭和五十八年度日本民俗学会年会の「伊勢信仰とその周辺」シンポジウムがある⁽³⁵⁾。このシンポジウムでは、伊勢信仰研究の視点として神宮側の歴史的展開、地域共同体における神明社の勧請や伊勢参宮送迎習俗の意味、両者を結ぶ御師の活動、伊勢太神楽等が民俗芸能に与えた影響等の多くの視点が提示された。これを受け、シンポジウムでは、特に愛知県三河地方・近畿地方・関東地方といった地域を対象とした村落共同体での伊勢信仰のあり方についての発題が行われている。ここで近代の伊勢信仰という視点から注目されるのが、近代の伊勢信仰と「国家神道」に対する理解である。例えば、紙谷威廣は「伊勢信仰の定着について」という発題の結論において、「伊勢信仰は言うまでもなく、多様性に満ちている」と指摘した上で、「皇室の祖神として、国家神道の中で最高位に位置づけられたことは、こういった伊勢信仰の多様性や可能性をつみとっていたのではないだろうかと思えます。」と述べている⁽³⁶⁾。本シンポジウムで司会を務めた伊東宏は、シンポジウムの最後に、「伊勢信仰」といって、明治の国家神道以後の伊勢信仰を想起してしまい、それ以前の村落共同体における日本的な習俗―そういうようなところで伊勢信仰が習合してくると思うのですが―その所を見落としてしまいがちではないでしょうか⁽³⁷⁾。」との疑問を提示している。ここから民俗学においては、近代の伊勢信仰を「国家神道」によって形成されたという理解を前提にして、民俗的な伊勢信仰、あるいは民衆の伊勢信仰とはかけ離れたものと考えていることがわかる。こうした傾向は、これ以後の民俗学による伊勢信仰や伊勢講に対する研究において基本的に維持されているように思われる。

この伊勢信仰が「国家神道」によって形成され、従来の伊勢信仰とかけ離れたものと理解する研究として濱千代早由美「伊勢信仰研究史に関する一考察」と新田康二「民衆の伊勢信仰と伊勢参り」がある⁽³⁸⁾。まず、濱千代は、「伊勢

信仰研究史に関する一考察」で、「現代の伊勢信仰について考えていく方向性を探」とし、伊勢信仰を「伊勢神宮を中心とする信仰というより、伊勢神宮のある「伊勢」を中心とした信仰」と捉える可能性を提起し、伊勢信仰を「もつと世俗的な側面に重点をおいて捉えてみる必要も出てくる。」という認識を示して、「伊勢の世俗的側面を捉え直し、都市ならではの生成のプロセスに着目するならば、生きた伊勢信仰の姿を抽出することも可能であると考える。」と結論づけている。³⁹ここで濱千代のいう「生きた伊勢信仰の姿」という言葉の前提には、これまでの伊勢信仰研究が「国家神道によって滅菌される以前の伊勢信仰の「残存」を発掘することに主眼がおかれていた。」⁴⁰という理解がある。

次いで新田康二は、「近代における国民国家形成にあたって、民衆のもつ伊勢信仰が国家神道へと巻き込まれていくメカニズム解明」⁴¹を目的として、「伊勢参り」が果たした社会的役割を論じているが、結論としては、「明治維新となつて国家神道への道を模索する中で、権力闘争において伊勢系神官たちが出雲系に勝利し、その後の神道政策が決定したことから、天皇と伊勢参りとの直截的な関連が考えられるが、近世の民衆たちの意識との間には大きな「断絶」が存在する。宇治・山田の地は、廃仏毀釈が徹底して実施された地域でもあり、この視野をも入れて信仰から近代の政治運動へのメカニズム究明を今後の課題としたい。」⁴²と述べている。

この両研究から明らかのように近代の伊勢信仰は、「国家神道によって滅菌」されたとの理解や、「国家神道」によって「近世の民衆たちの意識との間には大きな「断絶」があるとの指摘がみられるように、「国家神道」に伴って形成されたものとされ、その実態や民衆との関わりについての関心は「国家神道」研究に回収され、民俗学から検討されることも、課題として提示されることもない状況にあるといえる。

これに対し、歴史地理学の視点から近代の伊勢講を論じたのが小野寺淳である。⁴³小野寺は、明治以降の講組織の変容を寛政五年から平成二年までの二百年に及ぶ伊勢講の参宮データや講組織の詳細な聞き取り調査、広範な史料調査

などをもとに、地域との関わりの中から近代の伊勢講を議論している。しかし、小野寺は、西垣が提示した伊勢信仰と「国家神道」や天皇制の関連について検討を加えておらず、より包括的な視点からの歴史の意義を明らかにするには至っていない。

以上から、民衆宗教史・民俗学からのアプローチによる近代の伊勢信仰研究については、「国家神道」や天皇制との関わりを検討する意義が指摘されているものの、基本的な研究状況においては、「国家神道」による伊勢信仰の断絶が自明のものとされ、その変化の過程や実態はほとんど検討されていないのである。他方で、歴史地理学からは、地域社会の変容と伊勢講の関係を論じた研究もあるが、「国家神道」や天皇制との関わりは検討されていない。このような近代の伊勢信仰に対する理解の根底には、近代の伊勢信仰が「国家神道」によって形成され、民衆とは隔絶したものであるという理解があることは明らかであり、西垣の問題提起ははまだ検討を要する有力な課題として存在していると考えられる。

これを受け、次節においては、このような研究状況をもたらした「国家神道」研究における伊勢の神宮をめぐる理解について確認していきたい。

三、「国家神道」研究における神宮と伊勢信仰

「国家神道」をめぐる研究史については、新田均の一連の研究や阪本是丸の研究などにおいて詳細に検討されており、これについて贅言を費やすまでもない。⁴⁴ そうした中、ここでは主要な「国家神道」研究における、神宮、或は伊勢信仰・伊勢講についての理解を確認する。

「国家神道」研究の中で、特に伊勢の神宮に関心を寄せたものとして、まず藤谷俊雄の研究があげられる。⁽⁴⁵⁾藤谷は、『伊勢神宮』において、近世から戦後の神宮までを叙述しているが、近代の神宮を、

それは宗教であつて宗教でない⁽⁴⁶⁾とされてきた。キリスト教を信じる者も、仏教を信じる者も、他のいかなる宗教を信じる者も、いや、いかなる宗教をも信じない者でも、日本人であるかぎりには、これを信仰し、これを尊敬しなければならぬものとされた。日本の最高の聖所であつた。〔伊勢神宮〕三頁

と理解している。そして神宮が「最高の聖所」へと位置づけられていく過程を論じつつ、他方で近代の神宮から民衆の信仰が切り離されていったことを、

伊勢神宮は天皇家の宗廟であるがゆえに、臣民たる日本人はこれを崇敬せねばならぬのである。天皇を媒介とせずに人民どもがみだりに近づくべきものではないとされた。そこで近世の「おかげまいり」の事実は神道史や神宮史の上からは全く抹殺されてしまったのである。支配者はこれで神宮信仰の品位を高めたつもりであつたらうが、実はこれによって神宮は民衆の自然発生的な信仰からはきり離されてしまったのである。〔伊勢神宮〕一四八—一四九頁

と指摘する。さらには、大教宣布運動を「日本人の信仰を造化三神—天照大神の系列に統一すること」とし、それが失敗に終わったことを踏まえて、この時期の神宮の教化活動によって設立された神宮教院や神宮教会、神風講社を「神宮としてはこれによって全国民を信徒に組織したつもりであつたかもしれないが、これは他の教団もやっていることであつて、けつきよく神宮を中心とする新たな宗教教団を組織しようとするものであつた。」と概括している。⁽⁴⁶⁾こうした論から明らかなように、藤谷は、近代の神宮が民衆の信仰から切り離されていくことにより近代日本の「最高の聖所」へと位置づけられていったとし、大教宣布運動における神宮の教化活動によって設立された神宮教院、神宮教

会、神風講社を新しい宗教団体の形成として理解している。

次いで、戦後の「国家神道」研究を主導した村上重良は、『国家神道』⁽⁴⁷⁾において、宮中三殿と神宮について論じる中で「賢所は、アマテラスオオミカミを祀る伊勢神宮内宮の代宮という基本的性格をもつことになり、国家神道のもので、神宮が国家神道の本宗とさだめられたのに対応して、神宮と一体の賢所が宮中祭祀の最高神殿とさだめられた。」⁽⁴⁸⁾と指摘し、「神宮祭祀は、伊勢神宮の伝統を一定の範囲で生かしながら、さらに宮中祭祀に見あう大祭、中祭をつけ加えたものであり、その確立は、近代天皇制国家の至高の聖所であり、最高の神殿である神宮の完成を意味した。」⁽⁴⁹⁾と述べ、神宮祭祀の確立によって、神宮が「国家神道」の最高神殿に位置づけられたと論じた。他方で、こうした神宮に対する信仰を基盤とする伊勢講については、「国家神道」体制下に動員され、組み込まれた近世以来の民衆の講集団を列挙した上で、「江戸時代以来の伊勢講(神風講社)を教団に編成した宗教」⁽⁵⁰⁾として神宮教をあげるに止まっている。この村上の理解は、基本的に藤谷の理解を踏襲したものと評価できよう。

これに対して、中島三千男は、「大教宣布運動と祭神論争」⁽⁵¹⁾で「国家神道体制」をもたらした祭神論争と神宮教導職分離に至る展開を、神宮教院、神宮教会、神風講社といった神宮の教化体制の展開から、その中の講社の結収をめぐる神宮と出雲大社の教勢争いが、祭神論争の対立軸となったとの構図を提示した上で、明治十五年の神宮教導職分離により神社と教会・講社が分離したことで、近代の神社体系が天皇制の「正統神話」を基礎づけるものとして位置づけられたとして、「国家神道体制の柱としての神社神道の成立」⁽⁵²⁾をみている。また、明治七年から九年頃の神風講社の活動を詳細に論じていることは、従来の「国家神道」研究とは大きく異なる点である。しかし、中島の「国家神道」の形成過程から民衆の信仰が神宮・神社から切り離されていくことによって「国家神道」が成立したとしている点は、藤谷以降の視点を踏襲したものとなっている。

また神風講社について言及した研究として安丸良夫の研究⁽⁵³⁾があげられる。安丸は、明治四年の神宮改革を「国家神としての内宮に至高の位置をあたえるときにも、神官組織をすっかり改め、信仰的にも組織的にも伊勢神宮の実態をすっかり改変しようとするものであった。」と評した上で、神宮の教化政策によって旧来の伊勢講を基盤として結取された神宮教会・神風講社を取り上げ、明治六年三重県阿拝郡西山村で発生した神宮教会系の講社と御岳講の騷擾を紹介し、この事件が「神宮教会の展開と伝統的な宗教体系との対決線をよく表現」⁽⁵⁴⁾していると解釈するが、それ以後の神宮教会の位置付けについては考察を加えていない。

さらに近年、「国家神道」に関して積極的に論じている島蘭進⁽⁵⁵⁾は、「伊勢神宮と宮中三殿こそ国家神道の中心的聖所」と位置づける。島蘭の「国家神道の中心的聖所」に対する具体的な理解は、次のようなものである。

国家神道は天皇や皇祖皇宗、またそれらに連なる神々への崇敬として、江戸時代末期に構想され、明治維新後、次第に具体化されていった。伊勢神宮と宮中三殿を頂点として全国の神社を一元的に統合し組織化する変革が進み、国家神道の一大祭祀組織ができあがっていった。ここでは神社神道が一定の役割を果たしたが、むしろ新しい祭祀の創造という点では皇室祭祀が導き手だった。新たな皇室祭祀システムの創出に伊勢神宮改革が連動し、続いて新設の国家的神社を初めとする官国幣社や府県社がそれに従い、さらに神社合祀政策や次章で述べるような神職養成組織の形成が伴って、統一的な国家神道の祭祀体系が形成されていったのだった。(『国家神道と日本人』一三三—一三四頁)

この理解によれば、「伊勢神宮と宮中三殿」が「国家神道の中心的聖所」たる理由とは、皇室祭祀と神宮祭祀・神社祭祀の一体化によって、統一的な祭祀体系が創出されたことにあり、それによって神宮と宮中三殿が国家神道を構成する重要な要素としての位置を確保したことにある。こうした神宮に対する認識は、これまでみてきた「国家神道」

研究において踏襲されてきたものといえよう。さらに島藺は、「国家神道」の確立期（一八九〇年頃—一九一〇年頃）に起きた主要な現象を、「（１）聖なる天皇と皇室の崇敬に関わる儀礼システムが確立していくこと、（２）神話的表象に基づく国体思想が生活空間に根づくような形に整えられ、その教育・普及システムが確立していくこと、（３）神職の養成システムと神職の連携組織が確立し、国家神道の有力な構成要素である神社神道がその内実を固めていく」とに集約し、この変化によって「国家神道」が「国民自身の思想と実践の中に組み込まれていく。いわば国民の心と体の一部となる。そして次第に国家神道を強化していくことを求める声が、国民各層からわきおこってくるような基盤が作られていく。」とし、「国家神道」の浸透期（一九一〇年頃—一九三二年）には、「下からの運動が強まり、政府も国家神道の強化の方向で社会的緊張を克服し、より強固な国民統合を達成しようとする道を選ばざるをえなくなる。」と述べ、「国家神道」の国民への浸透システムを学校行事といった教育システムに求めている。島藺「国家神道」論の是非は措くとして、島藺は、「国家神道」の中核としての皇室祭祀や教育システムを回路とした「国家神道」の浸透政策を強調した結果、近代の伊勢信仰や伊勢講については言及すらされていない。この点は、これまでの「国家神道」をめぐる議論以上に、近代における伊勢信仰・伊勢講の社会的役割に対する関心が喪失されていると考えられよう。

これに対し、社会学的な関心から近代の伊勢信仰・伊勢講を国家との関わりに着目しつつ論じたものとして、平井太郎の研究がある。平井は、現在の東京大神宮を対象として近代国家を論じたが、その前提には、これまでの「国家神道」研究において東京大神宮が語られていないという問題関心がある。その上で、伊勢講を基盤とする東京大神宮の主要な活動である神宮大麻と伊勢暦の頒布に「国家は身体に働きかける方法の一つを手にしただけではない。その方法を「全国」民に行使しようとするような社会的な広がり、すなわち基盤となる社会性を一挙に手に入れている。」こと

を読み取り、近代国家と東京大神宮の関係を位置づけている。さらに、こうした東京大神宮が神宮大麻頒布の権利を喪失し、活動の主軸が神前結婚式へと移行していく過程に、東京大神宮を支える存在が「講」から「中流」の「家」へ変遷したと理解している。平井の論は、近代における伊勢信仰の担い手として東京大神宮を捉えている点は画期的なものであるが、東京大神宮を包摂する集団である神宮教や神宮奉斎会全体を対象としていないため、その活動の検討については、物足りないものがある。

こうした「国家神道」研究における神宮、伊勢信仰に関する理解の基調をなすものは、「国家神道」における神社体系や祭祀体系の頂点として神宮を位置づけつつ、それが近世までの民衆による信仰を除去したことによって成立しているという視点であろう。それに伴い、近世の伊勢講を母体として神宮が結収した神風講社については、平井の論考を除いて明治十五年以前の状況が触れられている程度である。そして十五年以降を画期として、神宮から民衆の信仰が切り離されていくという理解が前提となり、「国家神道」と伊勢信仰の関わりは検討されていない状況にある。これは、前述した西垣晴次の「伊勢信仰の果たした役割、ことに明治国家、あるいは天皇制との関係の検討が必要」という問題提起が「国家神道」研究においても等閑に付されている証左といえよう。

おわりに

以上、本稿では、神道史研究、民衆宗教史、民俗学、歴史地理学、「国家神道」研究等の近代の伊勢信仰研究の現状について概観してきた。最後に伊勢信仰研究の課題を確認した上で、今後の展望を示していきたい。

神道史研究からは、主として神宮史研究の立場から、近世の伊勢信仰の普及に伴って結成された伊勢講を基盤とし

て新たに結取された神風講社が、神宮の教化活動の展開と関連して検討が加えられてきた。しかし、明治十五年以後の神風講社や、それを包摂する神宮教・神宮奉斎会については、いまだ検討される余地が多々あるのが現状といえる。

民衆宗教史・民俗学からの研究では、西垣晴次が近代における民衆・神宮・国家・天皇等の関係を踏まえた上で、近代の伊勢信仰を「国家神道」や天皇制との関わりを意識しつつ検討する必要性を指摘していたが、あくまで明治初年の神宮改革のみをもって議論が開かれていた。また、その後の研究でも実際は、「国家神道」による伊勢信仰の断絶や変容が自明のものとして、その変化の過程や実態はほとんど検討されていない状況にある。こうした傾向は「国家神道」研究においても同様の傾向を示しており、近代の神宮を「国家神道の中心的聖所」としつつも、その「国家神道の中心的聖所」に対する信仰と理解できる近代の伊勢信仰よりも、皇室祭祀・神宮祭祀・神社祭祀の関連性や教育システム等に「国家神道」の浸透装置としての意義を見出した結果、「国家神道」研究においても西垣が提示した問題意識は顧みられていないといえる。

こうした近代伊勢信仰研究の現状において、今後取り組むべき課題と考えるのが、神宮教院・神宮教・神宮奉斎会とそれを支えた神風講社の歴史的展開及び、その内実を検討していくことである。これには次の三つの理由がある。

一つ目は、国民教化運動の一環として設立された神宮教院・神宮教会・神風講社が、近世以来の伊勢講を主とした基盤として成立した存在であるとともに、かなりの勢力を有していたにも関わらず、明治十五年以後の状況が不明確なことによる。

二つ目は、神宮教院・神宮教・神宮奉斎会が大正十五年の神部署支署の全廃まで、なんらかの形で「公」的な神宮の「私」的な側面である神宮大麻の頒布に関わっていたことである。そもそも神宮大麻の頒布は、明治五年六月に布達された「各地方ヲシテ皇大神宮大麻頒布ノ方法ヲ施設セシム」⁽⁶⁾ことにより、「頒布ノ儀ハ各地方ニ於テ適宜之方法

相設人民競テ拜授尊信候様可取計」こととなったが、明治十一年三月の「神宮大麻の受不受人民の自由に任すべき件」⁽⁶³⁾により、神宮大麻の頒布は「地方管ノ關係ニ不及」とし、「人民ノ自由ニ為任候」こととなった。これにより神宮では、各地方に存在した各本部教会を中心に各県教会が大麻を頒布し、県ごとの方法によって「毎戸遺脱ナク拜授セシム」こととされた。⁽⁶⁴⁾さらに、神宮教の成立時には、「神宮司庁教院区分処分条約」が二十三条にわたって定められたが、これによって「大麻曆の製造頒布のことは神宮教院へ委託される。」⁽⁶⁵⁾こととなり、神宮奉斎会の成立以後も神宮大麻の頒布は神宮奉斎会によって行われていた。他方で明治三十五年には、神部署が設立され、四十五年には神宮神部署支署二十八か所が神宮奉斎会の地方本部内に設立された。これにより神宮奉斎会は、神部署支署との間に「家屋賃借契約」を結んだが、大正十五年には、神宮神部署支署が全廃され、昭和二年には全国神職会・各道府県神職会に大麻頒布事業が委託されることとなり、神宮奉斎会と大麻頒布の関係はここに終止符がうたれた。⁽⁶⁶⁾この神宮大麻の頒布に関する組織的な制度の変遷は、西垣晴次が指摘した大麻頒布の復活によって神宮に対する信仰の「私」的な側面が保存されたことに対する神宮の「公」と「私」の性格や、近代神道史における神宮の位置付けを考える上で必須の検討課題といえよう。

三つ目は、神宮教院・神宮教・神宮奉斎会という神宮への信仰を核とする集団における伊勢信仰の内実を検討することである。これについては、既に菅浩二が神宮教から神宮奉斎会へという非宗教化の過程から「神宮教側が「宗教」としての相対化を拒否し、その外側に立とうとする理由」を「天皇・皇室と縁を持つ皇祖神信仰」が「国家的・公的性格」から「他の信仰と同列に扱われるべきではない、という、彼らの自己認識と矜持」に求めつつ、これを「明治時代の日本社会において、皇祖神信仰の国家的性格と宗教的性格の両側面が信仰者によりどのように主張され、行政側によりどのように扱われて来たのか、ということ、近代日本宗教史上も極めて重要な問題であろう。」と論じて

いる。⁶⁷この昔の問題提起は、神宮の「公」と「私」をめぐる性格と関連しつつ、近代の神宮に対する信仰をどのように位置付けるのかという点において傾聴に値するものであり、西垣の近代の伊勢信仰と国家・天皇制との関わりという問題提起や、「国家神道」研究における神宮や伊勢信仰の性格に考察を加える上での有効な事例となると思われる。

このような展望を受けて神宮教院・神宮教・神宮奉斎会・神風講社の歴史的展開とその役割を明らかにすることができれば、より包括的な近代の伊勢信仰理解へと繋ぐことができると考える。現状の研究水準からすると近代の伊勢講は、神風講社に再編された講社、神風講社に再編されなかった講社、明治以降に新たに結成された講社の三類型に分類することができるとは、神風講社について詳細に明らかになれば、神風講社に再編された講社と、小野寺淳が論じたような講社、新たに結成された講社等のそれぞれの性格や相違がより明確になろう。また、こうした研究は、民衆宗教史や民俗学、「国家神道」研究において強調される伊勢信仰の「断絶」や、それに対する「連続性」などを吟味する上での有効な視座を提示することにもなるであろう。

註

- (1) 伊勢神宮に関する研究については枚挙に暇がないが、近年の神宮研究を網羅し集大成したものとして、皇學館大学編『伊勢神宮研究文献目録』(皇學館大学、平成二十四年)を参照のこと。尚、神宮の通史的な研究としては、大西源一『大神宮史要』(平凡社、昭和三十五年)、神宮司庁編『神宮史年表』(戎光祥出版、平成十七年)等を参照。
- (2) 原田敏明「伊勢信仰」(『国史大辞典』、吉川弘文館、昭和五十四年)。
- (3) 櫻井勝之進「伊勢信仰」(國學院大學日本文化研究所編『神道要語集』宗教篇二、神道分化会、昭和六十一年)。

(4) 井後政晏「伊勢信仰の研究と課題」(『神道史研究』第五十巻、第三・四号、平成十四年)。

(5) 前掲、井後「伊勢信仰の研究と課題」、一八頁。

(6) 久保田収「神宮教院と神宮奉斎会」(『明治維新神道百年史』第四巻所収、神道文化会、昭和四十三年)、岡田米夫「大神宮崇敬の地方的発展」(『神宮・明治百年史』下巻所収、神宮司庁、昭和四十五年)、西川順土の各論考はいずれも『近代の神宮』所収(神宮司庁、昭和六十三年)。

他に神道史から近代の伊勢信仰に言及した論文や文献には、大西源一『參宮の今昔』(神宮文庫、昭和三十一年)、『大神宮史要』(平凡社、昭和三十五年)、岡田米夫編『東京大神宮沿革史』(東京大神宮、昭和三十五年)、岡田米夫「伊勢講の組織と機能」(『岡田米夫先生神道論集』所収、岡田米夫先生遺稿刊行会、昭和五十六年)、河野省三「宮川隨筆」(神宮司庁、昭和三十七年)、『神宮・明治百年史』(神宮司庁、昭和四十六年)、阪本健一「明治初期における神宮の教化運動」と「神宮と明治維新」、(共に『明治神道史の研究』所収、国書刊行会、昭和五十八年)、櫻井治男「大宮町の近代神道史」(『大宮町史』歴史編所収、大宮町、昭和六十二年)、「地域社会における神葬祭の受容と展開―三重県下の一事例―」と「神宮教会所の顛末―三重県南部の事例を中心に―」(共に『地域神社の宗教学』所収、弘文堂、平成二十二年)、森悟朗「神風講社と浪花講・三都講・一新講社」(『講』研究の可能性』所収、慶友社、二〇一三年)、千葉県神社庁「房総の伊勢信仰」企画委員会編『房総の伊勢信仰―第六十二回神宮式年遷宮奉祝―』(雄山閣、二〇一三年)等がある。

(7) 神宮教院、神宮教、神宮奉斎会の通史的な理解については、前掲、岡田『東京大神宮沿革史』、前掲、久保田「神宮教院と神宮奉斎会」を参照。

(8) 前掲、阪本「明治初期における神宮の教化運動」、前掲、久保田「神宮教院と神宮奉斎会」、西川順土「明治初年

の教会講社」等を参照。

(9) 前掲、岡田「伊勢講の組織と機能」一〇八一—一〇九頁。尚、本稿では、文章の引用にあたって適宜通行の字体に改めている。

(10) 前掲、西川『近代の神宮』、二五二頁。

(11) 前掲、同、二二四頁。

(12) 前掲、岡田『東京大神宮沿革史』、一二九頁。

(13) また岡田は、明治十六年以降改めて神宮直属の伊勢講の結成が行われたことを指摘している。前掲、岡田「伊勢講の組織と機能」一〇九頁。

(14) 尚、前掲、久保田「神宮教院と神宮奉斎会」では、「神宮奉斎会の活動については『東京大神宮沿革史』に詳しい。ここには主として本書にもとづいて略述する(五一頁)。」と述べられている。

(15) 前掲、櫻井「神宮教会所の顛末―三重県南部の事例を中心に―」、三七三頁。

(16) 森は、交通史の視点から神風講社に言及した研究として、大島延次郎「旅宿として観たる講の発達」(『日本交通史論叢』国際交通文化協会、昭和十四年)と、今井金吾『江戸の旅風俗―道中記を中心に―』(大空社、一九七七年)、今井金吾監修『道中記集成』全四十四巻・別巻全三巻(大空社、一九九六—九八年)をあげている。

(17) 前掲、森「神風講社と浪花講・三都講・一新講社」、一八三頁。

(18) 例えば、前掲の『神宮・明治百年史』などは、その最たるものであろう。

(19) 矢野永治「国民の奉養」(『神宮・明治百年史』上巻所収、昭和四十三年)。

(20) 前掲、同、四一八頁。

- (21) 前掲、『東京大神宮沿革史』二二頁。
- (22) 神宮教は、その成立事情から教派神道の一つとして考えられるが、明治三十二年に財団法人神宮奉斎会へと改組することにより非宗教化を遂げている。
- (23) 菅浩二「日清戦争期の神宮教と海外神社―台湾神社初代宮司・山口透の生涯(前)―」(『日本統治下の海外神社―朝鮮神宮・台湾神宮と祭神―』所収、弘文堂、平成十六年)、黒田宗篤『宮地巖夫研究―その半生について―』(玉廬舎塾、平成二十三年)、拙稿「神宮教の組織と活動に関する基礎的研究」(『國學院大學伝統文化リサーチセンター研究紀要』第四号、平成二十四年)。
- (24) 萩原龍夫編、民衆宗教史叢書①『伊勢信仰Ⅰ(古代・中世)』(雄山閣、昭和六十年)、西垣晴次編、民衆宗教史叢書⑬『伊勢信仰Ⅱ(近世)』(雄山閣、昭和五十九年)。
- (25) 西垣晴次「近世伊勢信仰の研究成果と課題」三三五頁。
- (26) 前掲、同、三四八頁。
- (27) 西垣晴次『お伊勢まいり』(岩波書店、昭和五十八年)、「伊勢神宮と国家神道」(法学セミナー増刊、総合特集シリーズ二九「これからの天皇制」、昭和六〇年)。
- (28) 前掲、西垣『お伊勢まいり』、二二頁。
- (29) 前掲、同、二〇八―二〇九頁。
- (30) 前掲、西垣「伊勢神宮と国家神道」、二二二頁。
- (31) 前掲、同、二一八―二一九頁。
- (32) 前掲、同、二一九頁。

- (33) 櫻井徳太郎『講集団成立過程の研究』(吉川弘文館、昭和三十七年)。
- (34) 宮本常一編著『伊勢参宮』所収(社会思想社、一九七一年)。
- (35) シンポジウム「伊勢信仰とその周辺」(『日本民俗学』第一五二号、昭和五十九年)。
- (36) 前掲、同、三四頁。
- (37) 前掲、同、四六頁。
- (38) 濱千代早由美「伊勢信仰研究史に関する一考察」(『人文科学研究』第三〇号所収、二〇〇一年)、新田康二「民衆の伊勢信仰と伊勢参り」(『歴史地理教育』通巻七二〇号、二〇〇七年)。
- (39) 前掲、濱千代「伊勢信仰研究史に関する一考察」、三〇—三二頁。
- (40) 前掲、同、二七頁。尚、濱千代が批判の対象とする「伊勢信仰の「残存」を発掘する」ことを主眼とする研究とは、前掲の『講集団成立過程の研究』や『伊勢信仰Ⅰ(古代・中世)』、『伊勢信仰Ⅱ(近世)』等を指している。
- (41) 前掲、新田「民衆の伊勢信仰と伊勢参り」、三三—三三頁。
- (42) 前掲、同、三七頁。
- (43) 小野寺淳「伊勢参宮における講組織の変容—明石市東二見を事例に—」(『歴史地理学』第四十七卷第一号所収、二〇〇五年)
- (44) 「国家神道」研究史については、新田均「『国家神道』論の系譜(上)・(下)」(皇學館大学人文学会編『皇學館論叢』三三卷一・二号(通号一八六・一八七号)平成十一年)、「国家神道」研究の整理」(『神道史研究』五三卷一号(通号二五一号)、平成十七年)、阪本是丸「研究史「国家神道」研究の四〇年」(『日本思想史学』四二号、二〇一〇年)等を参照。

- (45) 藤谷俊雄・直木孝次郎共著『伊勢神宮』(三一書房、一九六〇年)。
- (46) 前掲、同、一七八頁。
- (47) 村上重良『国家神道』(岩波書店、一九七〇年)。
- (48) 前掲、同、一四八頁。
- (49) 前掲、同、一五二頁。
- (50) 前掲、同、一二五頁。
- (51) 中島三千男「大教宣布運動と祭神論争―国家神道体制の確立と天皇制イデオロギー―」(『日本史研究』一二六号、一九七二年)。
- (52) 前掲、同、六五頁。
- (53) 安丸良夫『神々の明治維新』(岩波書店、一九七九年)。
- (54) 前掲、同、一二五頁。
- (55) 前掲、同、一九五頁。
- (56) 島蘭進『国家神道と日本人』(岩波書店、二〇一〇年)。
- (57) 前掲、同、九九頁。
- (58) 前掲、同、一四四頁。
- (59) 前掲、同、一四六―一四八頁。
- (60) 平井太郎「東京の大神宮…貨幣の蓄積・消費の場としての「家」とその変容」(専修大学人間科学学会編『専修人間科学論集』社会学篇第一号、二〇一一年)。

- (61) 前掲、同、一三五頁。
- (62) 阪本健一『明治以降神社関係法令史料』(神社本庁、昭和四十三年)、五一頁。
- (63) 前掲、同、一一二頁。
- (64) 『神宮教会規制』による。『神宮教会規制』については、國學院大學河野省三博士記念文庫所蔵の『教典訓法章程』(目録番号三〇八一)に合綴されたものを参照した。
- (65) 前掲、岡田『東京大神宮沿革史』、四六頁。
- (66) 前掲、同、一七九—一九九頁を参照。
- (67) 前掲、菅『日本統治下の海外神社』二八〇頁。



草稿本『古史伝』における篤胤の思想形成過程

— 神観・靈魂観と「青人草」 —

小林 威朗

凡例

本稿では秋田県公文書館蔵平田篤胤草稿本『古史伝』を用いるが、そこに記される加筆修正が論旨にとって重要なので引用する際は左記の凡例に沿って実物の様子を示す。

- 一、塗潰しによって削除された文字は■または「(文字数)」で示す
- 一、見消し等判読可能な文字は「」で括り示す
- 一、加筆された文字はへで括り示す
- 一、加筆のうち、特に頭注は(頭)として該当箇所の初めに示す
- 一、割注は【】で括り示す

一、虫等により判読不可な部分は□で示す

一、草稿本、板本を問わず『古史伝』の引用に際しては段数と該当箇所最初の文字、又は丁数を示す

はじめに

本稿の目的は草稿本『古史伝』の分析を通して、これまで板本『古史伝』(あるいは全集)を用いて言及されてきた平田篤胤の思想について再考するものである。この草稿本『古史伝』の書誌情報(表紙・段構成・加筆修正等)と平田家の書簡や日記をつき合わせるにより成立時期を定め、その上で内容を分析する事により板本『古史伝』からは窺うことができない篤胤の思想形成過程が示されるものと考ええる。

草稿本『古史伝』¹⁾は現状三十巻三十冊からなり(表一)、三種類の表紙(後述)を持つものである。元来、「東京平田家所蔵」であったのだが、明治三十年代から(一八九七)本格化した秋田県立図書館による郷土資料収集の一環として、同館が明治四十二(一九〇九)年に「平田篤胤の直筆著書十九部八十一冊を価格一千五百円を以て購入」したものである。²⁾平成五(一九九三)年の秋田県公文書館開館に際し、秋田県立図書館から移管され、現在「平田文庫」内資料群の一部として所蔵されている。また、篤胤自筆による資料(草稿の断片)は同公文書館「落穂文庫」にも所蔵されているが、こちらの伝来は不明であるとされている。³⁾

以下、『古史伝』を取り扱った先行研究について概観したい。これまで『古史伝』は天之御中主神を「主宰神」とし、大国主神による「来世観」(所謂「死後審判」)を示す篤胤の名著として取り上げられてきた。このことを決定付けたの

は村岡典嗣の「平田篤胤の神学に於ける耶蘇教の影響」であると思われる⁴。村岡の論旨は表題の如く、篤胤の「神学」にキリスト教の影響を見ており、その根拠として『本教外編』(文化三(一八〇六)年著、「大壑君御一代略記」による)を挙げている。そして「本教外編後、七八年を経て成った古史伝造化三神の条、約二十年を経て成った同大國主神の条を、外編に比較して、その思想に於いてのみならず用語に於いて、その再現を示すものが少くないのを思ふと、平田が、如何に耶蘇教書に学んだ所の深いかは察知される」として、『古史伝』において結実するものと捉えたのである。この村岡の論考は『古史伝』を中心に考えた場合、二つの視点から分析できる。一つは「大壑君御一代略記」(以下、「略記」)を主軸にした著作年譜上から見た『古史伝』への視点であり、もう一つは内容を比較した上で『本教外編』と『古史伝』の同一性を見る視点である。

実際、村岡に対して批判的検証を試みる論者は、二つの視点を意識した立論となつているといえる。例えば、三木正太郎⁵は「幽冥観と耶蘇教」のなかで、まず『本教外編』の内容を分析し、それと『靈能真柱』を比較し、さらに『古史伝』と比較するという手法を用いている。そして「略記」を用いた著作年譜を基に、『本教外編』の影響は『靈能真柱』では見えず、『古史伝』になつてから窺われるものであることを主張している。

村岡や三木の論が板本(あるいは全集)に依拠していたのに対して、草稿本を用いた小林健三の研究は重要である⁶。小林はまず「第二 古史伝の思想」において、草稿本と板本との比較を第一巻(三稿本)に限りおこなつている。その結果、草稿本においては天之御中主神が「宇宙の萬物を悉く主宰り給ふ」や所謂「北辰」説がないことを示し、大凡「本居の古事記伝の説を主としてそれに若干加筆したもの」としている。次に「第三 古史伝廿三卷百二十三段についての考」において、「廿三卷(一二三段)の自筆本は、初稿本であるにもかかわらず、訂正のあとがあまりなく、その点きわめて綺麗にかけている」としている。しかし、この世を「寓世」と論じた一連の「来世観」を示した部分

に大きく訂正した箇所があり、この点からいわゆる耶蘇教の影響について考察している。

この小林の論を補いながら草稿本の「天之御中主神理解」を考察したのが神保郁夫の論考である。神保は草稿本の成立時期について「稿本は全三十巻からなり、各巻により成稿状態が異なる」とし「第一段から十段までは原表紙に三稿と篤胤自筆で記されてゐる。また十五段以降は初稿。百三十二段以降は三稿と記されてゐる」と述べている。さらに、「文政九年に入門した宮負定雄とその著作『万物牡牝考』等が両書共に引用されてゐることからも、自筆稿本の成立年代は、上京後の文政十年前後であると考へられる」としている。また、篤胤の著述ごとに「天之御中主神理解」を抽出し、「略記」から抜き出した著述年譜に当てはめることよって、『本教外編』における「天之御中主神理解」が文化三年に成立したとするには異質なものであることを示した。この論考は草稿本を用いたこともさることながら、「略記」に対して明確に疑問符を投げかけたことにも大きな意義があるといえる。

以上『古史伝』に関する言及の一部を示すことで、著述の成立時期と内容の検討という二つの視点の重要性が示されたように思われる。⁽⁸⁾多くの研究で著述成立時期の根拠としてきた「略記」には不確定要素があり、この点を草稿本の書誌情報によって確定することは意義あるものと思われる。また、これまで複数の著作を比較することに依って示されてきた篤胤の思想は、草稿本の加筆修正を分析することによって同一著作の内容的変化としてより具体的・実証的に研究されていくべきものと思われる。換言すれば、資料の成立時期と内容変化に着目することで、著者である篤胤に寄り添った『古史伝』理解を目指したいという⁽⁹⁾のが筆者の立場である(キリスト教の影響を否定することを目的としない)。これまでの研究における『古史伝』理解は、それぞれの目的のために研究対象との乖離を含んでいられる⁽¹⁰⁾。

先述の秋田県公文書館落穂文庫に生田万(道満)が書いたと思われる紙片がある。

〔古十八―廿五〕 古廿三―六十二

神事の中の幽事を白し顕し給へるに依りて道満年頃の疑惑一時に積けて有難しなど白すも更なりいでや今より後は恐れれど生涯寒困貧賤の間に辛苦して大國主大神の顕世に立給へる御功績の億万分一をも立てむと思ふ心の勃然として突き起り侍りぬるは大人の此処なる御教語の御恩頼にぞ侍りける

この紙片は「十八卷二十五丁」から「二十三卷六十二丁」への変更が示されていることから、『古史伝』二十三卷一二三段(所謂「幽冥段」)に付されていたものとわかる。ここに示されている生田の湧きあがるような文章は、大國主神の事蹟に習う(「神習」)ことよって、「顕世」の苦難にひるまず生き抜くべきことを認識した者の言葉と考えるべきであろう。こうした当時の読者による記事は、所謂「死後審判」説を前提とした議論では理解し得ないものと思われる。¹²⁾

このようなことを踏まえて、草稿本の成立時期を考えた上で内容を分析することにより、板本『古史伝』からは窺えなかつた篤胤の思想形成過程を考察したい。

一 草稿本『古史伝』の成立時期

一 一 起稿の時期

三十卷三十冊全体の構成を眺めるために表一から見ていきたい。先行研究が既に示している点であるが、この草稿本には三つの表紙がある。外側に後世のもの、次に鏤胤の筆跡と思われるもの(以下、「草稿本表紙」)、最後が篤胤の筆跡のもの(以下、「原表紙」)である。後世につけた表紙は「草稿本表紙」に沿って(あるいは保護する目的で)つけたものである。この表一は段構成を基本にして、「原表紙」、草稿本、板本の各巻を比較したものである。ここから、「草稿本表紙」と板本の段構成を比較すると全く同様であることがわかる(出版されなかった二十九、三十巻を除く)。

ここで「原表紙」に着目したい。この「原表紙」は「一」から「二十三」まであり欠番はない。おそらくある程度の時期まで草稿本は二十三巻で構成されていたと考えられる(先行研究において「原表紙を欠く巻がある」としているものもあるが、おそらくそれは「原表紙」の位置が必ずしも「草稿本表紙」の位置と一致しないために欠落しているように見えたのであろう)。また、一から三には「三稿」とあり、四から十九までは「初稿」、二十から二十三は「三稿」となっている。この「原表紙」に依拠して段構成を考えれば一段から一七段は「三稿」、一八段から一二二段は「初稿」、一二三段から一四九段は「三稿」ということになる。

この点を踏まえて、文化十二(一八一五年)三月十四日付伴信友宛篤胤書簡を見てみたい。¹³ この手紙の中で示されている「初段、古天地云々より、第二十二段事戸度の段迄にて、例の細書七八十丁のもの四巻、先此頃迄に初稿成申候」という文言は、草稿本の原表紙の状態に近いといえる(表一)。¹⁴ また、当時の「古史」講義は「古史伝は未かかであれ共」「古事記伝」を傍らに置いて、適宜参照しながら、進めていたことがわかる。そして、書簡に記された『古事記伝』を全巻所有していないために書かずにおいてある部分も、この草稿本の状態に符合するといえる(二十二段「散去矣」、^{アラケマシキ}二十一「杖」、第六段「骸」、二十段「擲櫛」)。よって、この書簡から草稿本の起稿時期は文化十二年であると考えられる。さらにこの書簡の『古史伝』執筆に関する末尾には、「先初稿を記し立見て」その後に見聞きしたものによつ

て加筆修正をしていくという執筆方針が示されていることに注目したい。

一・二 加筆修正にみる成立過程

草稿本『古史伝』をはじめ、篤胤の草稿本における加筆修正がおびただしいものであるという事は、文政十(一八二七)年七月二十一日ころのものとする三河の神職で宣長にも学んだ鈴木重野宛書簡の下書きからもよく言及される。

愚著共早々御覽被成度由、御懇篤に被仰越、御尤之儀奉存候、古史伝は至て大部に相成り、神代部而已にて古事記伝全部程有之、赤青混雜之書入草稿本にて、今以て日々考証を加へ罷在候へば、容易に筆工へは難申付、…(下略)⁽¹⁵⁾

ここで記されているように、文政十年の段階で「古史伝」の神代巻が『古事記伝』全巻と同程度あり、また「赤青」が混在した書入れのある「草稿本」であつて、いまだ「日々」加筆修正をしている状態であるという。この事からも文化十二年信友宛書簡に示された、先ず初稿を記し、その後に加筆修正する、という執筆方針は確認できるのであるが、注目したいのはこの加筆修正の多さである。そこで、草稿本の本文によつて加筆修正を分類すると大凡以下の六種がある。

- ① 元の文字を見消、塗潰しする削除

- ② 元の文章を線で囲む削除(前掲、小林、神保がすでに述べている)
- ③ 元の文字の上から訂正した文字を書く修正(一字の場合が多い)
- ④ ①の傍らに訂正した文字を書く修正
- ⑤ 「▲」・「△」(割注の場合は「∞」等の記号と共に頭注としての加筆)
- ⑥ 元の文章を用紙ごと切り取り、新たな文章を貼付挿入する修正

この中で⑥に関する修正方法についての分析は、平田篤胤関係資料の残存状況から考えるに今後大きく進展する可能性があるので具体例を示したい。

ここではじめにで示した落穂文庫中の草稿の断片を見てみたい。落穂文庫三七四「平田篤胤の草稿本」に「古史伝五ノ八」と小書きされた紙片がある(写真一)。

□□□□なるべし」さて天日に寄憑る火の■■に■■満て至らぬ□なく。「萬物を「産」產生し」(「土に照入り」)産靈の神靈を助つ、「萬物を產生す」(「土に照入り」)「土に照入り」土ノ氣火ノ氣相和して千ぢに(△(頭)□□物類□成し)その産し生せる■■(草木を)以て(大きくも小さくも)火を集むれば集りて■■青人草の要を為しそれ燃尽れば(灰と化て)土のみ残り「て」火氣は元の■■虚空に帰る(▲(頭)□□火産□□神の功の□□しには□ける■■)「実に火はかり奇靈なる物は有し□ぞ思ふ。【是に就て思ふに奇しく妙なる事物の称言に比てふ言を云は世に火ばかり奇異き物のなき故に其名を借て(弘く)言ならへるならむかも】なほ下に云るをも

これは草稿本五卷八丁ウの部分に



写真1 落穂文庫374「平田篤胤の草稿本」

さて然天^シつ日に奇憑る火気の虚空にちり満て至らぬ隈なく産霊の御霊を佐けつ、地に照入り土気。鹽気。火氣相和して千ぢにvari萬づに化りて【彼硫黄塩硝など云を始めくさ／＼かゝる類の物の多かるはみな是に因て成るなり】物類を生成して青人草の要を為し其産し成せる草木を以て火を集むれば大きくも小さくも凝集り■（それ）燃盡れば灰と化て「土のみ」残り（∞（頭）また此を分れば土と塩とに分るめり）火氣は元の虚空に帰るこれぞ火産霊神の徳のあらましには有ける実に火ばかり奇霊なる物は有らじとぞ思ふ【是に就て案に。奇く妙なる事物の称言に比てふ言を云は世に火ばかり奇異き物のなき故に其名を借て弘く言ひならへるならむかも】なほ次々言ふを見るべし

とあり、両者とも「火産霊神の徳のあらまし」を述べているものと理解されるが、その内容を比較すると落穂文庫蔵の紙片において「土ノ気火ノ気相和して」としている部分に草稿本では「鹽氣」が加わり、「硫黄塩硝」といった火薬を連想させる物質の起源も記されているとわかる。「火産霊神の徳のあらまし」を發展させた明確な根拠は管見には触れていないが、気吹舎門人（文政三年）の砲術家で天体観測なども行つた国友藤兵衛との書簡に「大砲」

に關する記述が有り(前掲『平田篤胤研究』、八六〇頁)、こういった交友關係によるものとも思われる。内容上符合するのみならず、落穂文庫の紙片の切断面と草稿本の該当箇所貼付挿入部分を並べると明確に一致することがわかる。

ここで示した⑥のような切取り・貼付挿入による修正は草稿本のいたるところに散見されるものであり、こういった加筆修正した結果が秋田県公文書館所蔵の草稿本であるとするならば、遠藤潤が述べるように初稿本に複数回手を加えて三稿本としているのであって「二稿本」というものは存在しないという可能性は十分考慮する必要がある。¹⁶⁾

こうした加筆修正を念頭に置きながら草稿本を概観すると、すでに小林健三が『平田神道の研究』の「附録」で示している、板本『古史成文』(以下『成文』)と板本『伝』の段構成の違いによつてある程度の成立年代の推定ができる(四一五頁)。すなわち、小林が述べているのは板本『成文』の「一四九段」が板本『伝』において削除されて「一五〇段」が「一四九段」として繰り上げられているということである。この削除の過程が草稿本では⑥の加筆修正によつて看取することができる(草稿本「一四九段」は原表紙によると三稿本であり、また最終段であることに注意)¹⁷⁾。

まず『成文』が印刷されるのが文政八(一八二五)年三月十七日であるということが『日記』から確認できる(渡邊、九四〇頁)。この段階では「一四九段」は削除されることなく印刷され現存する板本『成文』となる。草稿本の「一四九段」は既に削除されているので、ひとまずは文政八年より後の成立とすることができる。ここで草稿本の該当部分(三十一卷六丁ウ・七丁オ)を注視すると下記の割注があり、

【前の成文に。御紀なる第五、一書を取りて。此ノ間に。爾神吾田津比賣ノ命。自リ^一火爐之中^二出來。稱言曰。吾所^レ生之子。及吾身當^ニ火難^一。而無^ニ少損事^一。見之乎白之時。皇美麻ノ命詔曰。吾本雖^レ知^ニ吾子

「但一夜而娠之故慮^レ有^ニ疑者^一而使^ニ衆人^一知^ニ吾子^一亦天神之令^ニ一夜娠^一亦汝有^ニ靈異之威^一。欲^レ明^ニ子等復有^ニ超倫之氣^一之故。前日嘲之也詔矣。と云へる文を出せれど。後によく思へば。如此ては本より疑ひ給ふ御心は無れど。わざと疑ひ給ふさまに詔へる由にて。上ツ代の意とも非らぬ傳へなれば削り去つ。然れば此[■]は師説の如く。上の本文のまゝに。(只)実に疑ひて嘲り詔へるものとすべし。」

その前後に⑥による修正が見られる。これは木花之佐久夜毘賣命(「神吾田津比賣ノ命」は亦名)が「一宿哉妊有^ニヒトヨニヤハラレト」とを邇邇藝命は本心から疑われたのか、それとも疑つたふりをなされたのか、という部分で『成文』のときまでは「わざと」疑われたと考えていたが、後に改めて宣長が述べるように「実に」疑われたのだと考えるようになった、ということである。これを踏まえると、該当箇所に加筆修正は文政八年以後のことになるが、この巻が三稿本であることを考えると旧稿部分は文政八年以前である可能性は高いといえる。

文政八年以前とする可能性を補足する史料として、向日神社所有で向日市文化資料館に寄託された六人部家本『古史伝』がある。現在では九卷十冊(一上、五下、十一上下、十二、十三、十五下、十六、十七、十八)があり、草稿本五卷(初稿)の「原表紙」にのみ確認される段構成変更指示¹⁸⁾と同じ構成となっており初期の写本であると考えられる(写真二)。また、文政六(一八二三)年十月十九日の日付がある六人部是香宛の書簡(渡邊『平田篤胤研究』、八七四

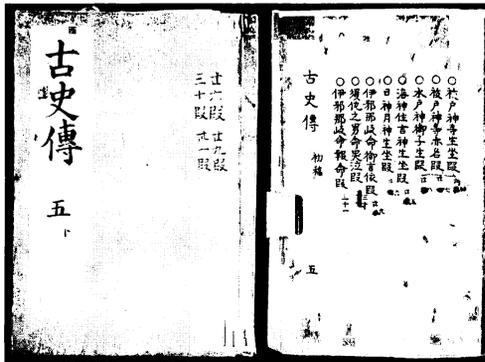


写真2 草稿本『古史伝』五の「原表紙」(右)と六人部家本『古史伝』五下の表紙(左)

頁)に、

いひおくこと

今度思ふ旨ありて、写しを許せる古史傳の草稿、たへて閩外に出すべからず、またいかに親しき人といへども、他門の人に見すべからず、さるはいまだ草稿にて、人を誤まり、また嘲けらる、事も多ければなり。

未 十月十九日 あつたね

よし家ぬし

とあり、六人部家本『古史伝』はこのころに写されたものとも考えられる。

これらのことをまとめると、草稿本の起稿時期は文化十二年の初旬であり文政八年三月の『成文』出版までにはある程度出来上がっていた可能性が高い。また、先ず初稿を著し、その後逐次加筆修正を加えるという執筆方針であったことも重要である。この逐次加筆修正されていることによつて、草稿本の成立時期の特定は非常に難しいものとなる。例えば、文政七年十二月二日付の六人部是香宛書簡(前掲、渡邊『平田篤胤研究』、八七六頁)には次のように記されている。

：御考二稿、是はいさ、か愚案をもかき入れ、且ツ古史伝へも取べき事は書記し候間、なほ引合せ相済次第返上可申候、大戸之地・大戸之邊のことおもしろく承り候

該当する箇所(草稿本二卷(三稿本)四段と六段)で参照すると六人部の説の引用が確認できる。しかし、この書簡に示された内容は加筆修正という状態ではなく、草稿本の本文にすでに取り込まれている状態であり、成立時期推定の上限のみ示していて、どの程度くだるものなのかは定かではない。さらに⑥として分類した、元の文章を用紙ごと切り、新たな文章を貼付挿入するような方法で修正されていた可能性も含めると時期推定の範囲は広く見積もっても該当箇所の丁のみとなり、段や巻の成立時期として捉えるのは慎重でなければならぬ¹⁹⁾。この反面、加筆修正によって文言の書き換えが明確に読み取られるのであれば、同一紙面においても『古史伝』形成過程が窺える場合があり、草稿本の分析には未知の部分が多いといえる。

以上、本節では草稿本の書誌情報や書簡・日記といった史料から成立時期を推定してきたが、次節では成立時期を踏まえながら草稿本の加筆修正から看取される篤胤の思想形成を概観したい。

二 思想形成過程

右で示したように、これまで『古史伝』が篤胤の思想分析に用いられる際、多くの論者が天之御中主神や「死後審判」を中心に捉えてきた。しかし、その点のみが大切なのであれば、あえて「古史」を編纂しその「伝」を著す必要はなかったのであり、『古史伝』には「古史」によって示そうとした篤胤の思想を詳述するという意義があったはずである。そこで本節では、草稿本における篤胤の思想を概観するために、これまで多くの論者が指摘してきた「死後審判」が草稿本の中でどのような位置付けとなっているかを確認したい。

二一 一神觀(産霊神)と持分け

小林健三がすでに示したことであるが、草稿本には天之御中主神が「万物を主宰」というような記述はない。また、草稿本における「産霊神」に関する著述は概ね宣長の『古事記伝』に依拠しているが、篤胤独自の考えも窺われる。例えば一段「神魂大刀自神」の部分では、「師説に就て篤胤猶考るに」として篤胤説が述べられている。そこでは「高皇産霊神は男神」「神皇産霊神は女神」とあるように、夫婦ではない男女の神として示される二柱の産霊神によって神をはじめ天地万物が生成されるとされる。この部分に頭注として加筆されたのが、人間は勿論その「神魂」性情」までもが産霊神によるものであるという記述である。

一段「神魂大刀自神」

神等のみならず諸の物類は更なり天地をさへに鍛造^{ナシ}たまへる産霊の趣も是に准へて想像奉るべし。(割注略)(△(頭)また生とし生る物ども人は更にも云ず。其(神魂)性情^{タマシヒ マコ、ロ}。靈智も悉く産巢日^{イヒナカリ}神の賜物^{タマモノ}なる由をも弁ふべし。)

こういった生成の徳用は二段「萌騰之物」の解説において、所謂「無始」の神であって男女の徳を持つ天之御中主神が二柱の産霊神に「産霊の徳用を持分け」、その二柱神によって天地万物が生成したと説明される。

二段「萌騰之物」

天之御中主神は「既に二柱の産靈神より」御名の大きなるに取ては。其ノ事蹟の伝なき故に。神徳を伺奉るべき便
 ■■(なげ)れど。二柱産靈神より前に始なく御坐し女男の御徳を兼有ち為「四字」(こと無し)て産靈の根原
 を司給ひ(へて寂然に坐まし)女男ノ産靈ノ大神は其ノ神靈に資て生出坐して産靈の徳用を持分け宰給ひて。天地も
 何も此ノ二柱ノ大神の産成し賜へる事とぞ思はるゝ。

この「産靈の徳用」は、「天瓊戈」にある「玉」と産靈神の「御徳」とを譲り受けるという継承方法によって伊邪
 那岐伊邪那美命に授けられることとなる。これについては、『靈能真柱』において既に述べられていることが指摘さ
 れている。該当部分の一部を引用する。

五段「天瓊戈」

○篤胤今按ふに。師は此ノ矛を賜へること如何なる所以とも知べからずと言れたれど。此は彼ノ浮雲の根係の所
 なきが如くして漂蕩へる一ノ物の(叢々)として堅まらざる■■■を畫凝して。中心の固めの柱にせよとの御量
 にぞ有りける。…(中略)…また其ノ着たる玉は三柱ノ天ツ神。殊には二柱の産巢日ノ大神の産靈の御徳を二柱ノ神に
 「依し賜ひて。」(靈幸まして)国土を巧み成しめ賜はむ其ノ御璽として御祝の飾に付賜へる物とぞ所思たる。

同様の継承方法は、二十九段における「賜」の解説、八十六段における「沼琴」の解説にも確認される。そしてこの
 「産靈の徳用」は伊邪那岐伊邪那美命を経て風火金水土の五柱神、さらに分岐する神々へと「持分」されていく。

二二段「上件伊邪那岐伊邪那美大神の神たち生坐る事状」

斯て「其元を想ひ奉れば■」(此五柱)の神等を生坐ることは此頃までは風。火。金。水。土…(割注略)…の五つなほ分らず一混ヒトムレに在て二柱神の大御身に具■(へれる)を国土クニ(へを)成竟へ青人草ウミナを生成し給へる世となりてはそれ分らずでは得有まじき幽き理の有て(こそ)如此分りつらめ…(割注略)…然れば彼(五柱)の神等は「(五字)」(その物の分れ分)る、「と俱に」(はし)に其物に因て生出坐アレイデマし■(某々に)持分て掌賜シリタマふにて其を一つに都ては伊邪那岐伊邪那美命の御神徳ミイサツにつまり「御徳の」其本を求むれば女男二柱の産靈(大)神「(六字)」(の神靈に止まり)なほ風。火。(金)水。土の神たちのその■(先々)枝々を掌賜ふ神たち多く…(割注略)…その御神徳ミイサツの千ちとなり萬つとなり天地の間に充滿ミチクて至らぬ隈なく「(八字)」(世に成出る)物の限り「人を始め尽く伊邪那岐伊邪那美神の御末に洩る、こと」(その御靈に漏る、こと)なき故に悉く此理をおして(其大概の)知られざる事なきはいとも妙なるものならずや。

産靈神の「御神徳」が伊邪那岐伊邪那美命に授けられ、国を生み人を生み終えたと、その「御神徳」は風・火・金・水・土の神々に「持分て掌賜シリタマふ」こととなり、さらに無数に分岐し「天地の間」に生成されるものはこの「御神徳」に漏れることが無い。だからこそ、万物万象は風火金水土の理から推量して知られないものは無いのだとしている。このような発想の延長線上に、前節で取り上げた「硫黄塩硝」の説があるのは間違いないであろう。また、この無数に分岐した「御神徳」を「持分け」る神々によつて世界は充滿しているという発想は、吉田麻子による「人の力が決して及ばない強い神秘的なエネルギーを秘める多様な神々に人の世が包まれてある」という『鬼神新論』における篤胤の思想分析とも通じるものがあると考えられる。^②

この「持分」については宣長の説と比較することで、より特徴が示されるものと思われる。『古事記伝』の「速秋津日子速秋津比賣二神。因河海持別而。生神名」という部分で次のように説く(『宣長全集』九卷、二〇八頁)。

○持別而とは、同水戸の内を、河に因れる方と、海によれる方と、二柱神の別て持坐を云なり、さて持別而生とつづきたれども、持別は此神たちの凡の上を云るにて、生にかゝれることには非ず

宣長の説では二神によって海河がそれぞれ持続して(「二柱神の別て持坐」)ことを示しているのであって、生成したのではないと断じている。一方篤胤は「持別而」ははじめ宣長の説に依拠しつつも、加筆修正して先に見た「産霊の徳用」を「持分」ている神々の「産霊の御間」に生まれるとしている。

一七段「因二山野持別而。生坐神」

持別而(所生坐)とは。「師」の云れたる如く「此神たちの凡の上を云るにて「生にかゝれることには非ず」「(山野)神野神。野に山に別々に生み坐るとには非ず」「(二柱神。野「に」(と)山(と)に別々に生み坐るとにはあらず」「さて然」(その)持別て坐す二柱の産霊の御間に生坐るとのことなり

このように篤胤にとって「産霊の徳用」の「持分」とは万物の生成を考える上でも重要な意味を持ち、その神観・世界観として特徴的に捉えられるべきものである。そしてこの篤胤の神観は、中野裕三が「宣長は、産巢日ノ神や禍津日ノ神の神学において、「一即多」の発想を受容していながらも、あくまで「神の定義」に示されたやうに、個別神

格の独自性は認めていた」と述べる宣長の神観の延長線上に位置付けられるのではなからうか。²²⁾

二―二青人草と靈魂觀(死後審判と帰天・復命)

「死後審判」を考える前提として、草稿本のなかで人間すなわち「青人草」をどのように考えていたかを見てみたい。

一―二段「或人間」

さて(また)人の生出ることは父母の賜物なることは今云まてはなく但しその成出る元は神の産靈の神靈によりて此に生坐る^{コ、アレマセ} ■神たちの掌坐ます^{シリマシ}風火水土四種の物を結び成し給ひ。それに心魂^{タマシヒ}を幸ひ賦りて生しめ賜ふことなり

先に見てきたように、風火金水土の五柱神の持分によって万物の生成を説く中に、風火水土の四種が結合して、そこに「心魂」が付与され人が生まれるとされている。そして、この人間の起源としては、伊邪那岐伊邪那美命が「生給八百萬神」ことに求めている。

十段「八百萬神」

○「生給」八百萬神とは(かぎりなく)多くの神々を ■とりすべ云ふ古言なること今更云ふまで ■ ■(もあらず)但し此に如此云ることは論あり其はまづ(▲)頭)伊邪那「岐」(美)命「の神避 ■ ■」(への豫母都国に往坐^{イテマヤ})

りし前にサキ二柱神■〈の〉生「給へ」〈坐〉る神■サキ々々は古書どもを■コトクナ熟考ふるに風神〈を生坐る〉が始にて火神。金神。水神。土神。のみ■サキ〈ありて〉風神より前に生坐る神は一柱だにあることなき〈を〉(割注略)此に如此云るは傳の「まされ」(誤)ならむかと思へど此〈本ッ書なる鎮火祭祀詞は〉天神の■大御口づから■傳賜へる■サキ祝詞言の〈中に〉もとも正しき傳へ■サキ説にて少も紛らはしきふしは「あらね」〈無けれ〉ば此も決めて深き「よし」〈由〉ある■サキことならむとなほつら／＼考ふるに〈此は〉青人草の「始祖」ウシノコはじめの祖神を生給へる傳になむ有ける

このように、記紀には風神よりも先に生まれた神が無いとされているが、鎮火祭祀詞には「八百萬神」をお生みになつたとの記述があつて、これこそが「青人草」の起源を示す記述なのだと考えたのである。そして、このことが次に見られるように特徴的な人間観として現れる。

十段「八百萬神」

彼^カ大詔命〈の旨は〉(彼^カむら／＼と)漂蕩^{タタヨ}へる■サキ一ノ物)を固めて先^ツ國土産^{クニ}べき基を成より始めて國土を産み青人草を産むことまでをかけて詔へるにて其^ガ中にも人草を生給■サキはむことを依^シ賜ふぞ主^{ムネ}とある大御心には有ける■サキ〈り〉(割注略)故^レ二柱神のその大御心を御心とは爲て國土産賜ひて後にいとやく青人草を生坐■サキ〈せるなり〉…(中略)…此〈事〉凡て神代の御典を讀奉るもの〈まづ〉最初に熟く心得■サキをるべき第一義^{オホキタカウツ}なる故にまづ此にかくは論^ヲし置になむ此旨を思はで神典^{カミコト}を讀まむ人は□らに字を數ふる人とこそ云べけれ

八百万神を生むということを人間起源を示すものと考え定めると、天神が伊邪那岐伊邪那美命にこの漂へる国を修り固め成せと仰せになったことは、国土を産む基礎を作り、「八十国」「八十島」を産み、そして人間を産むことまでを含めてのことであつて、中でも人間をお生みになることを命ぜられるのが趣旨であると理解される。であるからこそ、伊邪那岐伊邪那美命は大御心をむねとして国産みの後いちはやく人間をお生みになったのである、としている。そして、これこそが「神代の御典」を読む者の「第一義」なのである。

このように天神が人間を生むように命ぜられ、それを伊邪那岐伊邪那美命がむねとされたということが次のような理解につながっていく。

一七段「此處にいさゝか」

伊邪那岐伊邪那美二柱ノ大（御）神。「天祖命」へ（天皇祖命）の大詔命を受賜てその「勤しみ坐る」へ（為給ふ）事ごとくに国土のため青■（人）草の爲との御所為ならぬは無ししかば（割注略）その生坐る御子神たち此は彼の謂レに依りて生坐し被は此ノ謂レに依て生レ坐ると其ノ生坐る■謂レ（ここ）各々異なれども。「皆」凡て二柱ノ神の国土へ成し堅めて青人草を■愛しみ賜はむの大御心より生成し賜へるなる故に其ノ神たちの今の現に国土青人草に幸ひ給ふ御功德の蹟をとめてつら／＼に察もて行けばまた此ノ御謂に少も違ふことなし

天神の大御心をむねとする伊邪那岐伊邪那美命の「御所為」に人間の事を思わないことはなく、二柱神から持分てお生まれになった御子神もすべて「青人草を愛しみ賜はむ大御心」からお生みになったのだという理解になるのである。

この「青人草」に関する解釈は「三稿」とされる一七段以前の引用を用いているが、一節で示した伴信友宛書簡に

「古史伝の中に、青人草の初の考などは、早く見せ奉り度こと也」という言及があり、「青人草」は最初期の課題の一つであったと考えられる。

死後審判

ここではこれまで多くの先行研究で論じられてきた一二三段について、前節で示した篤胤による加筆修正に注目する事によって見いだされる思想の形成過程を示したい。この段では大國主神が「治_ニ幽冥事_一」ことになるのであるが、このことを記した草稿本該当部分は次のようになっている(二十三卷、四〇丁オ)。

カミトケワゴト
 神事幽事と云は如何なる事を云ならむと考ふるに。謂ゆる造化(への道)に係る神事には非ずして国津神は更なり。
 天津神も国土に祝へるまた世に有ゆる人の此世を過て幽世に帰たらむ(魂)を此時まで猶いまだ主宰治むる大神を定賜はざりし故に。其(幽冥事の大権を執て)を悉_ニ(く)「掌」(統)治めよとの勅命_{オキミト}(へにて大造之績を成給へる賞の賜物)にぞ有ける

ここでは修正前において「其を(幽世に帰す人・筆者註)悉く掌治めよとの勅命」であった部分が、修正後「幽冥事の大権を執て悉く統治めよとの勅命」と変更されている。同様の変更は左の引用でも確認され、また右の引用で「大造之績」といわれているものが所謂「国譲り」のことを指すと理解される(二十三卷、五十四丁ウ)。

神魯岐神魯美命の大詔命もて。「其大國主の■(頭明事)をば。天神御子に讓奉らしめ給ひて。」幽冥「事治看す」(「の」の大權治看す)大神とは定賜へ「るなり」(りけむ)

ここでは黒と朱による加筆修正が複数回確認できる。先の引用と同じく修正前に「幽冥事治看す大神とは定賜へるなり」となっていた部分が、修正後「幽冥の大權治看す大神とは定賜へりけむ」となっている。つまり、修正前に現世を去り幽世に行く人を治める神であったが、修正後には「幽冥事の大權」を執行する神となったのである。この「幽冥事の大權」こそが死後審判であることは、次の引用から確認できる(二十三卷、五十八丁ウ)。

抑德行に苦める者幽世に入ては永く大神の(御)賞を賜はりて用らる是を真の福といふ。傲遊に耽りし者幽世に入ては永く大神の(御)罰を蒙ふりて棄らる是を真の殃といふ。(▲)総て思ふに善悪既に分れ。功と罪と定りて。善を賞み悪を罰むるは幽世大神の大權にて軽重遅速の差こそ有れ其善悪に適ふ「(五字)」賞罰を行ひ給はずと云こと無れと■現世に其賞罰を見■こと能はず。幽世に帰りて後に■判給ふ。:

ここでも元の文では現世において徳を積んだ者と気ままに遊んだ者との賞罰が示された部分に、頭注として「善を賞み悪を罰むるは幽世大神の大權」という文が加筆されている。これらの加筆修正に「靈能真柱」(下巻、八丁オ)の

頭明事にて。天皇命の御民とあるを。死ては。その魂やがて神にて。かの幽霊。冥魂などいふ如く。すでにいはゆる幽冥に帰けるなれば。さては。その冥府を掌り治めす大神は。大國主ノ神に坐せば。彼ノ神に歸命奉り。

その御制を承賜はることなり。
ミオキデ ウケタマ

という部分を併記したとき、『靈能真柱』↓「草稿本初稿」↓「草稿本加筆修正」と変化していく大國主神の位置付けと、加筆修正過程で「死後審判」が「幽世大神の大権」として明確に打ち出されていくことが示されるのである。²³⁾
 大名牟遲神は兄である「八十神」達による迫害から逃れ、「根堅洲國」にいる須佐之男命の試練を潜り抜けて、「八十神」を征伐する事で大國主神となるのであるが、篤胤はこの様な大國主神が国譲りをしたことこそが「大造之績」であり、この功績によって「幽冥事の大権」を掌る神となったと考えたといえる。²⁴⁾

帰天・復命

このように篤胤にとって「青人草」は神々の「愛しみ賜はむ大御心」を受ける存在であり、死後「幽世」においてその魂は「幽冥事の大権」という審判を受けると考えていた。そして『成文』では後の一二八段において大國主神の「和御魂」である「大物主神」をはじめとする「八百萬神」が「昇^レ天」ことになるのであるが、この一連の経過を篤胤は草稿本で次のように述べる。

一二八段「陳^マ其誠款之至^ト」
ソノマツコロヒノマコト

【「皇産靈」天皇祖神たちの産靈によりて、御祖二柱神の神等を生坐る事状をよく察れば、「(五字)」「△(頭)産靈神の愛み給ふ」人草の爲にと生坐るなれば。彼^ノ■二柱神の生坐る神等は更にも云ず神世のむねとある神等は■

産霊神の大御心を御心として。無窮トコシズに世の為。人草の為となるべき事どもに勤み給〔「十一字」〕へる有趣なり。そは今も替らざること〕風火金水土五種の神たちを始め。謂ゆる造化の事に預り給ふ神等今に至るまで。其功業イサツへるの替ること無をもて證とすべし。されば其餘ノの神等といへども各々某々に功績イサツを立て本分の道を盡し。産霊大神に復命白さでは叶はざる義なれば是ノ時参上らし、神たち、大物主神をはじめ某々本分の道を盡し〔「四字」〕服ツボ〔「八字」〕ひへて天皇はさらなり、天皇祖神の愛しく思ほす人草をなほ往末とこしへに宇豆那ひ恵み給はむ事をも誓アケヒマツ白し給はでは得有まじき理ならずや。又是に付て思ふに凡人とても天皇祖神の産霊に依て生出て其魂も産霊大神の賜物にしあれば其賜へる性ヤマトを違へず神習ふべき物なることを知り弁へて。世の為。人の為ともなるべき業にいそしみて終には〔「四字」〕幽事シヤウ掌する神の御許に参るなれば其御後に従ひて。是時の例のまに／＼天に参りて■産霊大神に賜はれる本分の道を盡せる事を復命ケリマツまをすぞ人の道なる…〕

ここでは、前半部分で先に見たように「青人草を愛しみ賜はむ大御心」をむねとして神々が功績を残し、そのことを「産霊大神に復命」するものとしている。そして後半部分で、この「大物主神」をはじめとする神々の事蹟を「神習」べきものとして、人は現世においては世のため人のためになるよう努め、死にては大国主神のもとに参り、その事蹟に習つて「天に参」り「復命」することが「人の道」だとしている。

『靈能真柱』において靈魂の行方を「幽冥」としたことは有名だが、「天」についての考えがなかったわけではない。『靈能真柱』において篤胤は「阿賀理」ということをば解説して「上代より。死ては其ノ魂の天へ帰ユクことにいへれば。実マコトに然在シカラむも知ルべからず。」（下卷三十四丁ウ）とややぼかした表現で言及している。(25)そして草稿本においては

一四九段「崩坐」^{カタマツリシメ}

阿賀理^{アガリ}てふ言の意を。既に「第二七段に」云へる如く。神は更なり。人にも荒魂和魂の二あるを。凡て人は死れば。尊きも卑きも皆悉く。其^レ魂天と地と二道に分り去りて。各々其^レ所に止まる理なれど。元一人に（結べる）^ト靈なる故に。相と添^{タマ}つて天にも地にも往來^{ユキカフ}ことなり。是を以て上^コ代よりして。靈の往方^{ユクヘ}といふ語に。天に上ると云^フのみならず。地にも止まる由を云へり。

として、人の魂は全て尊卑の別なく天と地に分れて鎮まると考えるようになったといえる。⁽²⁶⁾このように、篤胤は「靈能真柱」では確証の無かった、「魂」が天に上るといふ説を、草稿本においては明確に述べるようになっていたのである。当然そこには天神（ここでは「産靈神」）の愛しみを受けて生まれた「青人草」という大前提があり、であるからこそ産靈神から授かった「本分の道」を尽したことを帰天し復命するのが「人の道」だとされるのである。⁽²⁷⁾

まとめに

一節において示した草稿本の執筆方針や加筆修正に注意を払いながら、その内容を分析してきた。これらのことをまとめると次のようにいえるであろう。

産靈神に関する根本的な理解は宣長に依拠しているが、篤胤の独自の発想も窺える。すなわち産靈神の徳用を付与された伊邪那岐伊邪那美命が国土・万物そして青人草を生むこととなり、この産靈神の徳用は持分て風火金水土の五

柱神となり、また無数に分岐し世界に充滿し今も万物を生成している。青人草はその起源を考えたとき産靈神をはじめ伊邪那岐伊邪那美命の愛しみを受けて生まれたのであり、それ以後の神々の所為はこの産靈神の大御心をむねとして世のため人のためと勤しまれるのであって、同様に人間もそのように勤めるべきである。終に幽世に往くこととなつたらば大国主神の審判を受け、産靈神の所に帰天し復命するのが人の道である。

このように見ると篤胤は、産靈神の「御神徳」を「持分け」た神々によって世界・万物が生成され、人間もまた産靈神から「神魂」を授かるという神人関係・世界觀を有していたといえる。これは宣長の神觀の延長線上に捉えられ、「八百萬神」に対してそれぞれ別個の性格を見ていたからこそその発想であらう。

また、草稿本初期段階からの課題の一つに「青人草」の起源があった。そして、この「青人草」を神々の「愛しみ」を受ける存在として捉えたことよつて、篤胤の現実世界は「古史」神代卷の世界と同質のものとなり、大国主神が蒙るような迫害や、数多の困難があつたとしても、それらを乗り越え、世のため人のために努めるよう求められるのである。これこそが生田万をして「御恩頼」と言わしめた篤胤の「御教語」(はじめに)参照)であつて、「古史伝」に一貫した思想の一端であると考えられる。このことを念頭に置きながら、篤胤の思想形成過程として大国主神論の發展を考えるならば、「幽冥事治看す大神」から「幽冥の大権治看す大神」へと變化したことと、「青人草」の起源を考え定めたことは緊密な関係があると思われる。それは、「青人草」の起源を考えることよつて初めて人間が如何に生きるべきかが規定されたのであり、これなくして「死後審判」における善悪の基準は設けられなかつたと考えられるからである。このように人間が如何に生きるかという道德的意味・意義を「古史」の中に見出したところに篤胤の学問的特徴があるように思われる。

最後に多くの先行研究で言及されていた天之御中主神について簡単に触れてみたい。本稿で見えてきたように草稿本

において篤胤は「産霊の御神徳」を持分ける神観や「青人草」の起源、所謂「死後審判」などに比べて、天之御中主神の解釈にはあまり力を入れていない。このような状態の草稿本に天之御中主神の註釈を付加したのが板本『古史伝』なのである。このことを篤胤に寄り添って理解するならば、あくまでも草稿本における神々の個別性を保ちながら、板本において天之御中主神を根源的な神として説き直したということであって、それ以上のものではないと考えられる。しかし、これは研究対象に寄り添って理解した場合であって、当然この部分を読んだ門人や後の研究者に対する影響は、別の問題である。

板本の二七段「荒御魂和御魂」の解説末尾に次のようである。²⁹⁾

書物を著作^{ツク}りて世に遣しおくは。大^キくも小くも。我が魂を人に幸ふ事なるが。わが説く趣は。一つなれども。門人の聞取りやうに異あり。たとへば一^ツの火を以て。薪に移したらむにも。堅木と雑木は異なるが如くなるべし。但し此は学問のうへのみならず。何事にも通ることぞ。

『古史伝』を出版した後の門人達の反応を、篤胤はどのように見ていたのであろうか。知るすべなしである。

註

(1) 秋田県公文書館に所蔵されている平田篤胤自筆の『古史伝』に関する呼称は、「自筆稿本」「古史伝」「稿本」「古史傳」「自筆稿本」等様々であるが、本稿では後に示す鈴木重野宛書簡に「草稿本」と篤胤自身が述べているのでこれを採用し必要が無い限り「草稿本」とし、必要があれば「草稿本」「古史伝」「草稿本」「玉櫛」等と書名を補って示す。また板本『古史伝』についても単に「板本」と略記する。

(2) 秋田県立図書館編『秋田県立図書館沿革誌―昭和三十六年度版』(昭和三十六(一九六一)年)、七三頁。また、草稿本『古史伝』の表紙に「明治四十二年二月十七日購入」の印がある。

(3) 菊池保男「館蔵資料の伝来と再整理についての覚え書き」(『秋田県公文書館研究紀要』創刊号、平成七(一九九五)年三月)

(4) 村岡典嗣「平田篤胤の神学に於ける耶蘇教の影響」(前田勉編『新編 日本思想史研究―村岡典嗣論文選 東洋文庫726』(平凡社、平成十六(二〇〇四)年、初出は『文芸』第一卷第三号、大正九(一九二〇)年)

(5) 三木正太郎『平田篤胤の研究』(神道史學會、昭和四十四(一九六九)年)

(6) 小林健三『平田神道の研究』(古神道仙法教本庁、昭和五十(一九七五)年)

(7) 神保郁夫「平田篤胤天之御中主神信仰の変遷と確立(上)(下)」(『神道宗教』一六二・三三号、平成八(一九九六)年)

(8) 草稿本文の分析は行っていないものの、草稿本を含む『古史伝』をめぐる気吹舎門人のやり取りに付いて中川和明が論文を著している。その中で、秋田県公文書館所蔵の草稿本の構成を一覧表にして示しているほか、鎮胤の言説をもとにこの草稿本が文政八年のものと推定している。中川和明『平田国学の史的研究』(名著刊行会、平成

二十四(二〇二二)年)

- (9) 神保の指摘の他に、鏡胤の婿入りの時期の問題もある。つまり鏡胤は文政八(一八二五)年に婿入りするため、それ以前の出来事については日記等を参照して「略記」を執筆したものとされるというのである。渡邊金造が『氣吹舎日記』中に「○開題記刻成は八月廿二日以前也と見ゆ。鏡胤」とあることを指摘しているのは、その一例と思われる(渡邊『平田篤胤研究』(鳳出版、昭和五十三年二月、但し初版は六甲書房、昭和十七年十二月)九二〇頁、参照)。また、単に「略記」の『古史伝』成立時期に関する記述と板本『古史徴開題記』における篤胤の言説が一致しないという点も指摘できる。例えば、篤胤は草稿本『古史伝』の起稿時期を述べていないが、鏡胤は文化九(一八二二)年に「○靈能真柱成。○古史伝の草稿をも初め玉へり。」としている。また篤胤は初稿の成立を『開題記』(文政二年)に記しているが、鏡胤は文政八(一八二五)年に「古史神代の伝大抵草稿成れり」としている。『古史徴開題記』については、板本二九〇丁オ―二九七丁オ、『新修平田篤胤全集』第五卷(名著出版、昭和五十二年)、二三〇―二三五頁、参照。「略記」については『新修平田篤胤全集』第六卷(名著出版、昭和五十二年)、参照。
- (10) 同様の視点を吉田麻子『知の共鳴―平田篤胤をめぐる書物の社会史』(ぺりかん社、平成二十四(二〇二二)年)が示している。

(11) 平野豊雄の論考は『古史伝』を丁寧に読むことよって、篤胤が「青人草」の起源を記紀に読み込んでいたことの意味を考察したものである。しかし、その意味を当時の宗教者における人間観と比較する事により「国家」的有用性を示したものであって、『古史伝』のなかでどのような意味があったかは示していない。平野の目的は、「篤胤の思想的課題」が「俗神道的な諸思想」を「国家の神話へ方向づけること」であったと示すことにある。篤胤の思想そのもので無いので当然である(篤胤における国家と「青人草」『一橋論叢』第八十四卷第一号、昭和五十五

(一九八〇)年)。また、前田勉「平田篤胤における日本人「神胤」観念」も同様のことがいえる(『近世神道と国学』、ぺりかん社、平成十四(二〇〇二)年、なお初出は『日本文化論叢』七号、平成十一(一九九九)年)。

(12) 田原嗣郎が『古史伝』において「顕・幽の両界は平等の関係」であると述べていることが思い起こされる。(『霊能真柱』以後における平田篤胤の思想について)『日本思想体系五十 平田篤胤 伴信友 大国隆正』(岩波書店、昭和四十八(一九七三年))

(13) 前掲、渡邊金造『平田篤胤研究』、八二七―八二九頁。

(14) 原表紙二十二段には「二柱神散去段」とあるが、内容は「事戸度」の続きといえる。また、草稿本の段構成にも修正が見られる。例えば、十一段を分割したと思われる点が挙げられる。全段を通じて十二段のみ丁の裏から始まっており、その後の段は五十巻前後まで一段づつ繰り上がった形跡がある。

(15) 宮地正人編『国立歴史民俗博物館研究報告 第一二二集』(国立歴史民族博物館、平成十七(二〇〇五)年)、一一四頁。

(16) 國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所「國學院大學 国学研究プラットフォーム」の構築「事業(平成二十三(二〇一一年)度)で行っている「古史伝研究会」における遠藤氏の発言。

(17) このことは『古史伝』二十九之巻上で鎮胤が述べていることと符合する。「第一段より、百四十三段までは悉く傳あり、百四十四段は半有り、百四十五段は闕、百四十六段より百四十九段までは、又傳あり、その以下は凡て缺たり。」(『新修平田篤胤全集』第三卷、昭和五十二(一九七七)年、四〇一頁)

(18) この段構成変更は草稿本原表紙の表記に従えば

「祓戸神等亦名段」(二五段→二七段)

「水戸神御子生段」(二六段↓二八段)

「海神住吉神生坐段」(二七段↓二五段)

「日神月神生坐段」(二八段↓二六段)

となっており元の二五・二六段を二七・二八段と入替えるというものである。六人部家本にはこの内二八段を二六段に変更する指示が表紙に記されている。この段構成の変更に関する他資料による言及は今のところ確認できていないが、草稿本の本文から推測するに「祓戸神等亦名段」において「八十枉津日神」や「神直日神」という「天照御大神之荒御魂」「天照御大神之和御魂」とされる神々の「亦名」が示されるが、「天照御大神」という表記は「日神月神生坐段」まで登場しない。そのため連続した前後各二段を入替えることになったと考えられる。但し、これは「天照御大神之荒御魂」「和御魂」の生成順序が変わったことを意味しない。なぜならば、「祓戸神等亦名段」の内容は二四段「祓戸神等生坐段」の解説的な位置付けであり、「古史」本筋の変更を意味しないからである。

(19) 神保が前掲論文において宮負定雄の説の引用から成立時期を考察しているが、同様の理由から全体へ敷衍して考えるのは慎重でなければならないと考える。

(20) 遠藤潤「平田国学における〈靈的なもの〉」(鶴岡賀雄・深澤英隆編『宗教史学論叢一六 スピリチュアリテイの宗教史 下巻』、リトン、平成二十四(二〇一二年)

(21) 前掲、吉田『知の共鳴』四三二頁、参照。「鬼神新論」における人と神々の論考は、神観に「原始性」を見出して点にやや疑問が残るが、研究目的・方法をはじめ篤胤の思想分析において興味深い点が多い。

(22) 中野裕三『国学者の神信仰』弘文堂、平成二十一(二〇〇九)年、六九頁、参照。

(23) この草稿本にいたる変化は六人部家本『古史伝』では加筆ではなく本文として記されているので、文政六(一八一三)

年にはすでに完成していたものと考えられる。

(24)この間の経緯については、前掲の田原「『靈能真柱』以後における平田篤胤の思想について」(五八〇頁)で解説されている。草稿本との異同は少ないのでこちらを参照されたい。

(25)これは本居宣長が『古事記伝』の中で次のように述べていることと比較すると、大きな違いがあることがわかる。『本居宣長全集』第十一卷(筑摩書房、昭和四十四(一九六九)年)、三〇七頁参照。

飛行トビヤリ【書紀に、上天とあるは、例の漢籍めかしく書れたる文アヤのみにこそあらめ、實に天上アマへ登りノボ坐るにはあらず、たゞ此ノ記の如く見べきなり…(以下略)…】

(26)ただし、この部分にも⑥による加筆修正があり、前段階の記述が存在したであろう事に注意が必要である。

(27)前掲、田原論文において、『靈能真柱』執筆時の篤胤は垂加神道の「日之少宮伝」にいえるところの「帰天」(「日少宮ニ帰ル」)を強く意識していたという。そして板本『古史伝』の段階にいたって『本教外篇』の「来世観」を用いて垂加神道説の「克服」を目指したとしている。『靈能真柱』における篤胤の垂加神道への態度は筆者も同感であるが、後に「来世観」によって克服したとするには疑問が残る。端的に言って、それは『古史伝』の魂の行方は「帰天」として垂加神道説と同じ結末だからである。本稿の分析を通じて理解されるのは、草稿本における「帰天」の根拠は「青人草」が産靈神の「愛しみ」を受けるものとしてしていることであって、これは垂加神道における「天人唯一」の思想によるものとは別物だということである。

(28)あるいは草稿本の状態を理解しながら板本『古史伝』を出版した鍔胤や延胤にしてみれば。

(29)草稿本には次のようにある。

〈書物を造りて世に遣し大きくも小さくも我が魂を人に幸ふ〉(堅木と雑木とに火のもゆるをわが説く趣は一つなれど

門人のき、とり□□□□□□□□り）此は学問のうへのみならず。何事にも通ることぞ。

※なお、本稿は國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所「國學院大學 国学研究プラットフォーム」の構築」事業（平成二十三～二十五年度）における「古史伝研究会」の成果をもととし、平成十六年二月に遠藤潤氏が旧日本文化研究所の事業の一環として行った秋田県立図書館における資料調査時に撮影した草稿本『古史伝』の写真資料を用いた。また、写真資料は秋田県公文書館、向日神社、向日市文化資料館の許可をいただいて掲載している。

補足資料

漢籍における地誌の記事

- ア、劉楨京口記曰、城北四十余里、有二小崗一。高二丈許、有二人鼻形一、着二崗西頭一。有二口在上、而鼻在下一。方田數尺、狀如二樵土一、古老相伝、因名二下鼻一、今無二復鼻一、厥口猶在。(『藝文類聚』卷六、地部、岡)

… 補足資料ア

- イ、武昌記曰(中略)鳳崗南十里、有二金牛岡一。古老相伝云、有二金牛出此岡一。岡今半崩、坑深數丈、牛踐二墮邊一。遺迹尚存。(『藝文類聚』卷六、地部、岡)

… 補足資料イ

- ウ、荊南圖制曰(中略)宜都夷陵縣、西八十里、有二高篋山一。古老相伝、堯時大水、此山不レ沒、如二篋一。因以為レ名。(『藝文類聚』卷七、山部)

… 補足資料ウ

- エ、臨海記曰、郡西北有二白鶴山一。周迴六十里、高三百丈、有泄水懸注。遥望如二倒一挂白鶴。因以為レ名。古老相伝云、此山昔有二晨飛鶴、入二雲梯雷門鼓中一、於是雷門鼓鳴、洛陽聞之云々。(『藝文類聚』卷九十、白鶴)

… 補足資料エ

- オ、錢塘記曰、去レ邑十里、有二詔鳥湖一。古老相伝、昔秦始皇巡狩、經レ塗暫憩、因以二詔鳥一為レ名。(『初学記』卷七、湖)

… 補足資料オ

四、これからの古風土記研究 ―編纂における伝承の記録化の再検討― . . . 資料 20

古風土記編纂の実態は美のところ不明である。どのような資料を用いたのか、それはすでに文章化されていたのか、あるいは現地での聞き取りを含む口承資料だったのか。たとえば、九州風土記と日本書紀との影響関係については、すでに多くの研究が存在する。しかし、日本書紀↓風土記、あるいは風土記↓日本書紀の影響といった直接の関係がなくとも、それぞれが独立して成立した可能性も排除できない。熊野民話調査において考え続けたことは、その可能性である。ここで起こった、実験的仮説の結果は、九州風土記と日本書紀との間直接に関係がなくとも、編纂可能であることを示唆しているように思う。もちろん、現代の民話調査を、上代にあてはめて考えることには慎重さが求められるが、ひとつの可能性としては有効であると思う。

九州風土記と日本書紀の関係を考えてきたこれまでの研究では、直接的关系を考えるにせよ、間接的关系を考えるにせよ、まとまった文献資料が存在していることを前提としてきた。しかし、そのようなまとまった資料がなく、各地で個別に存在していた断片的資料を、編纂句を用いて空間的に再配置したり、通時的に再配置したりすることによつて地誌と史書の編纂は可能である。九州風土記と日本書紀の関係については、考え直してもよい時期にきているように思う。

二年後には、子どもにも容易に栗が採れるような小さな木が生えてくるだろう
と言い残して帰って行かれた。そして、二年後にはササ栗がたくさん実るよう
になり、それは弘法栗と呼ばれるようになった。(出典 右に同じ)

【平成二十五年十月、弘法大師、熊野市青生町を巡り行きたまふ】弘法大師が丹倉へ
通りかかき、ある家に立ち寄つてお茶を一杯所望したところ、その家の者は、
「ここのお茶は渋い」と言つて水を与えた。次に赤倉へ行つて水を一杯所望し
たところ、その家の者は「お茶を飲んで下さい」と言つてお茶を与えた。する
と、弘法大師は「赤倉は山の木を伐つたら必ずお茶の木が出るようにしてやろ
う」と言つた。そのため、今でも丹倉のお茶は渋く、赤倉のお茶はおいしいと
言われている。(出典 右に同じ)

(4) 伝承の編纂に関する仮説 … 資料 18

ア、編集句のあり方

【熊野市五郷町。古老曰く】↓掲出地名・古老曰く(風土記)

【平成二十五年八月、弘法大師、熊野市五郷町を巡り行きたまふ】↓編年
記載(史書)

イ、地誌的編纂↓伝承の空間的再配置

ウ、史書的編纂↓伝承の通時的再配置

(5) 九州風土記と日本書紀 … 資料 19

日本書紀

冬十月、到二頓田国一。其地形広大亦麗。
因名二頓田一。(景行天皇十二年)

五月壬辰朔、從二葦北発船到二火国一。於し
是日没也。夜冥不し知し著し岸。遙視二火光一。
(景行天皇十八年)

秋九月庚午朔己卯。(中略)于し時也適當二皇
后之開始一。皇后、則取し石挿し腰、而祈日、
事竟還日、産於茲土一。
(仲哀天皇九年、神功皇后撰政前紀)

九州風土記

昔者、繼向日代宮御宇天皇、從二豊前国
京都行宮一、幸於此郡一、遊二覽地形一、
嘆曰、広大哉、此郡也。宜し名二頓田国一。
(『豊後』大分郡)

又、繼向日代宮御宇大足彦天皇、誅二
球磨贈喙而、巡二狩筑紫国一之時、
從二葦北火流浦一発船、幸於火国一。
度し海之間、日没夜冥、不し知し所し著。
(『肥前』総記)

曩者、氣長足姫尊、欲し征伐新羅、
到二於此村一、御身有し妊、忽當二誕生一。
登時、取し此二頓石一、挿し於御腰一、祈
日云々
(『新日本紀』所引、筑前国風土記逸文)

地と伝承との影響関係・相互関係、通時的関係は認められない。また、報告書作成以前に、それらをまとめた成書も存在しないようである。伝説の伝播は当然考えられるが、それは基本的には長い歲月の中で、無意識的・無意図的に広がっていったものと推察される。したがって、どの伝説が伝播の発端であるかは不明である。

(2) 実験的仮説 A — 地理的整理 —

…資料 16

【熊野市五郷町。古老曰く】昔、乞食の恰好をしたお大師様が、桃崎のあるおばあさんの家に水をくれと言つてやつて来た。おばあさんは、「水の出る所が遠いので、汲んで来るから待っていないさい」と言うと、お大師様は、「じゃあ、これからはすぐに水が出るようにしてやろう」と言つて、杖を叩いてそこから水が出るようにしてくれたという。

(出典 『紀伊熊野市の民俗』13)

【熊野市波田須町。古老曰く】昔、子どもが高い栗の木に登つて栗を採っていると、弘法大師が通りかかつて栗を一つ所望された。子どもは栗の木を揺すつてたくさんのお栗を落としてくれた。そこで弘法大師はお礼にと、一つの栗を拾い上げるとかみ砕いてバラバラにしてそこらに蒔き、二年後には、子どもにも容易に栗が採れるような小さな木が生えてくるだろうと言ひ残して帰つて行かれた。そして、二年後にはササ栗がたくさん実るようになり、それは弘法栗と呼ばれるようになった。

(出典 『紀伊熊野市の民俗』12)

【熊野市青生町。古老曰く】昔、弘法大師が丹倉へ通りかかり、ある家に立ち寄つてお茶を一杯所望したところ、その家の者は、「ここのお茶は渋い」と言つて水を与えた。次に赤倉へ行つて水を一杯所望したところ、その家の者は「お茶を飲んで下さい」と言つてお茶を与えた。すると、弘法大師は「赤倉は山の木を伐つたら必ずお茶の木が出るようにしてやろう」と言つた。そのため、今でも丹倉のお茶は渋く、赤倉のお茶はおいしいと言われている。

(出典 『紀伊熊野市の民俗』11)

(3) 実験的仮説 B — 史書の整理 —

…資料 17

【平成二十五年八月、弘法大師、熊野市五郷町を巡り行きたまふ】「乞食の恰好をしたお大師様が、桃崎のあるおばあさんの家に水をくれと言つてやつて来た。おばあさんは、「水の出る所が遠いので、汲んで来るから待っていないさい」と言うと、お大師様は、「じゃあ、これからはすぐに水が出るようにしてやろう」と言つて、杖を叩いてそこから水が出るようにしてくれたという。

(出典 右に同じ)

【平成二十五年九月、弘法大師、熊野市波多須町を巡り行きたまふ】子どもが高い栗の木に登つて栗を採っていると、弘法大師が通りかかつて栗を一つ所望された。子どもは栗の木を揺すつてたくさんのお栗を落としてくれた。そこで弘法大師はお礼にと、一つの栗を拾い上げるとかみ砕いてバラバラにしてそこらに蒔き、

109 108 105 104 102	小豆島 金の蓬萊 源氏の落ち武者 弘法の蓬ら武者 弘法の草履	地名説話 靈験譚 落ち武者伝説 弘法大師伝説 弘法大師伝説	『紀伊熊野市の民俗』 12 『紀伊熊野市の民俗』 12 『紀伊熊野市の民俗』 12 『紀伊熊野市の民俗』 12 『紀伊熊野市の民俗』 12
旧 熊野市新鹿町			
110	新鹿(あたしか)	地名説話	『紀伊熊野市の民俗』 12
111 111	おさわ坂	地名説話	『紀伊熊野市の民俗』 12
112	尻削り	地名説話	『紀伊熊野市の民俗』 12
116	寺のおっさんと狸	動物伝説	『紀伊熊野市の民俗』 12
117	送り狼	動物伝説	『紀伊熊野市の民俗』 12

【古風土記の編纂を考える 巡行伝説の整理】

… 資料 15

(1) 弘法大師伝説の分布(熊野市の伝説のみ)

熊野市飛鳥町・五郷町			
1	お大師とえんどう	(『紀伊熊野市の民俗』 13)	
2	お大師の水	(『紀伊熊野市の民俗』 13)	
3	金の御礼	(『紀伊熊野市の民俗』 13)	
熊野市遊木町			
4	弘法の蓬	(『紀伊熊野市の民俗』 12)	
5	弘法の草履	(『紀伊熊野市の民俗』 12)	
熊野市育生町			
6	弘法茶	(『紀伊熊野市の民俗』 11)	
熊野市井戸町			
7	水大師	(『紀伊熊野市の民俗』 14)	
熊野市神川町			
8	お大師の水	(『紀伊熊野市の民俗』 11)	
9	弘法茶	(『紀伊熊野市の民俗』 11)	
10	弘法の柴	(『紀伊熊野市の民俗』 11)	
11	虫の付いたえんどう豆	(『紀伊熊野市の民俗』 11)	
熊野市久生屋町			
12	あしたば	(『紀伊熊野市の民俗』 14)	
熊野市波田須町			
13	弘法栗	(『紀伊熊野市の民俗』 12)	
14	弘法の足跡	(『紀伊熊野市の民俗』 12)	
15	弘法のアスタバ	(『紀伊熊野市の民俗』 12)	

【特色】

これらの弘法大師伝説は、各々の土地独自で伝承されてきたものであり、他の土

異邦人に関する伝説である、という基本的な点において一致している。そして、このような伝説を全体として捉えた時、これらが熊野における「海上世界観」を背景にもつものであることは明白だと思われる。加えて、先ほどみた弘法大師伝説の存在をそこに重ね合わせると、熊野では、山を越えてやって来たり、海を渡ってやって来る異邦人に対する濃厚な信仰があつたことが伺える。その意味において「他界」は重要なキーワードだと言わねばならない。のみならず、熊野自体が幽国と認識され「他界」への入り口と考えられてきたことを踏まえるならば、熊野には重層的な世界観が認められるのである。これは、熊野の信仰と伝説の根底に流れる核心部分であり、それは、古く神武天皇伝説にはじまり徐福伝説や弘法大師伝説などが形成されたり、あるいは補陀落渡海の信仰を生み出す意識構造の問題として把握されねばならないだろう。これは、熊野研究の重要な課題であると思われる。

【補注】

- 1 熊野における弘法大師伝説に関しては、梶崎美「奥熊野の話めぐって」(『熊野の文学と伝承』、みえ熊野学研究会編、平成十八年三月)の中で、実地調査に基づいた詳しい考証があるので参照されたい。梶氏の論文によると、弘法大師伝説の実数は、私が調査したものよりはるかに多数存在することが確認できる。
- 2 櫻井治男「語られる祭祀の由来と神話伝承」(『神話・象徴・文化』所収、楽浪書院、平成十七年八月)。
- 3 五来重『熊野詣』(講談社学術文庫、平成十五年十二月、初版、淡交新社刊、昭和四十二年)。
- 4 拙論「熊野地方の「伝説・民話」研究序説および索引」(『皇學館論叢』四十巻四号、平成十九年八月)
- 5 拙論「流れ着く貴人の伝説―熊野の伝説とその意識構造―」(『皇學館大学 神道研究所紀要』第二四輯 平成二十年三月)

※拙編『熊野地方の伝説・民話索引』を抜粋(一部改変)して掲載する

名 称	分 類	(採集者)	出 典
尾鷲市			
1 オコゼと山の神	神争い	小西正弘再話	『みえ東紀州の民話』
2 参太郎狐(一)	狐伝説	小西正弘再話	『みえ東紀州の民話』
3 参太郎狐(二)	狐伝説	小西正弘再話	『みえ東紀州の民話』
4 袖片橋	地名説話	小西正弘再話	『みえ東紀州の民話』
5 神武天皇伝説	貴人巡行	小西正弘再話	『みえ東紀州の民話』
旧熊野市遊木町 (『紀伊熊野市の民俗』の採集者は、すべて大谷大学の調査)			
99 蛇の鱈入り	異類婚		『紀伊熊野市の民俗』 12
101 人魚のイオ	異類譚		『紀伊熊野市の民俗』 12
101 遊木	地名説話		『紀伊熊野市の民俗』 12

オ、里(郷)を指して「此村」という例が、しばしば見られる。(播磨・豊後)

これは行政的認識と考えるよりも、文化的生活空間を指していると思われるべきである。

三、巡行説話の整理と編纂をめぐって ―熊野地方の民話調査で考えたこと― … 資料 14

【はじめに】

私は、平成十七、十八年の二年間、熊野古道センターの委託研究として、三重県南部のいわゆる熊野と呼ばれる地方に伝わる伝説・民話の調査を実施した。その調査成果を、「熊野地方の「伝説・民話」研究序説および索引」と題して、『皇學館論叢』に掲載し、その他一本の論文を書いた。そして、その調査によつて得られた伝説・民話の表態や分布をあらためて検討してみた結果、これがあるいは古風土記の編纂を考える上で参考になるのではないかと思うようになった。以下の考察は、その時に考えたことをまとめたものであり、現時点では実験的仮説に止まることをあらかじめお断りしておく。

【熊野地方の伝説・民話】概観

私が調査した伝説・民話は延べ二五三話にのぼり、それをデータベース化した。ここではその中から、弘法大師伝説・徐福伝説・神武天皇伝説などを中心として、熊野の伝説・民話の特色について概観したい。

私が、この調査を実施するに当たり中心的に利用した資料は、『紀伊熊野市の民俗』（総合民俗調査報告書十一、四四、昭五五・三月、昭五七・三月）であった。これは、五米重の指導の下に本谷大学民俗学研究会が、昭和五十四年から五十六年の三年間で計四回の美地調査をおこなつてまとめられたものである。昭和五十年代に至つてなお、これほど多彩な民話が残っていたこと自体、注目に値すると言えよう。

さて、その多彩な伝説・民話の中にあつて注目すべきこととして、まず弘法大師伝説の多さを挙げる事ができる。この伝説は、熊野地方のほぼ全域にわたつて分布している。総数十八話にのぼるこれらの伝説を見てゆくと「弘法の水」をはじめ、全国に分布している弘法大師伝説の語型に属するものを多数含んでいる。これらの伝説には、我が国において古くから伝承されてきた「貴神巡行」や「大歳」のモチーフと類似したものが多く見受けられ、熊野地方において、外来者に対するある種の信仰が存在したことを伺うことが出来る。この点は、次に述べる徐福伝説などとの関係を考えた時、熊野地方において伝説がどのような意識構造に支えられて展開してきたかを考える上で、非常に重要であるように思われる。

次に、そのような外来者信仰が典型的な形で現れているものとして、熊野市二木島町・波田須町に分布する「徐福伝説」や「神武天皇伝説」を挙げる事ができるだろう。徐福伝説が多くの地方に残っているはよく知られているが、とりわけ熊野地方のそれは有名であり、和歌山県新宮市にも伝承地が残っている。また、神武天皇伝説に関しては、二木島町において今日まで「二木島祭」の中で、重要な意味を持つ伝説として継承されているという報告がなされている。「徐福伝説」と「神武天皇伝説」とは、一見して無関係のように思われるかも知れないが、海上からこの地に訪れる貴い

古者曰、倭武天皇、巡幸海辺、行三至兼浜。于時、浜浦之上、多乾海苔。由是、名能理波麻之村。兼浜里東、有浮島村。四海絶海、山野交錯、戸一十五烟、田七八町余。所居百姓、火し塩為業、而在二九社。言行謹謹。

(信太郎)

D 『豊後国風土記』十三例

伊美郷。同天皇、在此村。勅曰、此国、道路遠遠、山谷阻深、往還疎稀、乃得見国、因曰国風土村。今謂伊美郷、其訛也。(国崎郡)

E 『肥前国風土記』二十一例

昔者、纏向日代宮御宇天皇、巡幸之時、御船泊此郡磐田杵之村。(杵島郡)

(2) 「村」表記と表態の問題点

…資料11

- ① 行政区画との混用↓広山里【旧名握村】(播磨)
- ② 行政区画を指示する表現の存在↓出水里。此村。(播磨)
- ③ 二字表記の原則に外れる例が多い↓泉村。(播磨)・比々理村。(出雲)・能理波麻之村。(常陸)・磐田杵之村。(肥前)

(3) 「村」をどう捉えるか

…資料12

- ① 内田忠賢「『播磨国風土記』の「村」について」(『風土記研究』第2号、昭和六一年五月)
 - a 里を構成、かつ伝承を有する集落
 - b 伝承の文脈を構成する集落(里への所属不明)

② 私見

…資料13

- ア、行政地名との交渉が認められるが、二字表記の拘束を受けていない。
- イ、掲出地名として「村」が冒頭に掲げられることはない。
- ウ、アおよびイによれば、律令制度のもとでの行政単位とは考えられない。それは、常陸国風土記の記事から、五十戸一里制度に属さない単位であることからも推察できる。
- エ、郡との関わりが想定される。通人多郡辛谷村。(中略) 通出雲郡界多義村。

- ④ 津間坂池 (『出雲国風土記』意字郡) 卜四字表記
- ⑤ 鏡坂 (『豊後国風土記』日田郡) 卜二字表記
- ⑥ 粟川 (『肥前国風土記』松浦郡) 卜二字表記
- ⑦ 鯨岡 (『常陸国風土記』行方郡) 卜二字表記

ウ、文化的地名卜村

…資料10

A 『播磨国風土記』卜一三四例 (普通名詞「此村」を含む)

ア、広山里【旧名握村】土中上 所以名二郡可二者 (中略) 故、号二郡。可二村。 (揖保郡)

イ、出水里 此村。出二寒泉。故、因二泉為二名。【土中々】。美奈志川。所三以号二美奈志川一者、伊和大神子、石龍比古命、与二妹石龍亮命二神、相二號川水一。妹神、欲二流二於北方。部村。妹神、欲二流二於南方。泉村。尔時、妹神、踰二尔岑而流下之。妹神見之、以二為非二理、即以二指柳一、塞二其流水一而、從二岑辺關溝、流二於泉村。格。尔、妹神、復到二泉底之川一、流經而、將二流二西方桑原村。於是、妹神遂不二許之而作二密樋、流二出於泉村之田頭一。由二此、川水絶而不二流。故号二无水川一。 (揖保郡)

桑原里【旧名、倉見里】。土中上。品太天皇、御二立於欄折山一覽之時、森然所見二倉。故名二倉見村。今改二名為二桑原一、一云、桑原村主等、盜二讚谷郡桜見桜一将来、其主認来、見二於此村一。故曰二桜見一。 (揖保郡)

B 『出雲国風土記』神社名・山名を除き二八例 (細川家本を底本とする)

ア、斐伊川。郡家正西五十七步。西流入出雲郡多義村。 (大原郡)

イ、通遼。通遼字郡堺木垣坂、井三里八十五步。通仁多郡辛谷村、井三里一百八十二步。通飯石郡堺斐伊川邊、五十七步。通出雲郡堺多義村、一十一里二百井步。 (卷末記)

ウ、又、東南一十六里二百卅六步、至仁多郡比々理村。 (卷末記)

C 『常陸国風土記』十六例

- 渡ること。
- 3、それは文芸としては「末品」であつても、政治的には「先務」となるものであること。
- 4、その記録のあり方は「事」に従つて文体を立て、詳しく記述することを貴ぶということ。
- とならう。日本の古風土記も、基本的にはこのような「志」に基づく地誌の理念を受容して編纂されたものと考えられる。

二、地名表記の課題 ―行政地名・自然地名・文化的地名―

(一) 拙稿「古風土記の地名表記と和銅官命」(『萬葉』二一五号)

…資料9

官命第四項は、地名起源説話の有無に関わらず、意味喚起の表記を含む自然地名の「所由」を求めたものと解釈すべきであると考ええる。そして、それは誤読回避を目的とした、行政地名に関わる第一項の要求とは、本質的に異なっている。古風土記では、行政地名と自然地名は明確に区別されていると考えてよいように思う。それは、和銅官命第一項と第四項の要求の違いがもたらした必然の結果であると言えるだろう。(中略)「村」に関する地名表記のあり方は、行政地名と自然地名の表記の原則からは外れているようにも見受けられるのである。とするならば、古風土記の地名表記に関しては、さらに「村」のような文化的地理空間の地名をも射程に入れて考えていく必要があるように思われる。

ア、行政地名↓国・郡・里(郷) 【二字を原則とする誤読回避の表記を志向】…資料7

- ① 播磨国風土記(○は音仮名 ◇は訓仮名)
- 賀古郡 ○望理里 ○鴨波里 ◇長田里
- ② 常陸国風土記
- ◇行方郡 ○提賀里 ○蘇郡里 ◇男高里 ◇麻生里
- ③ 出雲国風土記(カツコ内は旧表記)
- ◇出雲郡 ○美談郷(三大三) ◇神門郡 ○多伎郷(多古)
- ④ 豊後国風土記
- ◇日田郡 ◇神戸里 ◇石井郷 ◇鞍編郷
- ⑤ 肥前国風土記
- 基肆郡 ◇姫社郷

イ、自然地名↓山、川、谷など【二字にこだわらない意味喚起の表記を志向】…資料8

- ① 賀意理多之谷(『播磨国風土記』賀古郡) ↓六字表記(「谷」までを含む)
- ② 支豆支乃御崎(『出雲国風土記』意字郡) ↓六字表記
- ③ 久多美山(『出雲国風土記』意字郡) ↓四字表記

古風土記の編纂と和銅六年官命 資料

一、和銅六年官命と地誌の理念

(1) 『統日本紀』と銅六年五月甲子

…資料 1

畿内七道諸国、^①郡名著好字^②。其郡内所生、銀銅彩色草木禽獸魚虫等物、具録色目、^③及土地沃墾、^④山川原野名号所由、^⑤又古老相伝旧聞異事、載于史籍言上。

(2) 古代中国における地誌の理念

ア、文体「記」の特色

…資料 2

- ① 記之言志、進己志也。(『文心雕龍』卷五、書記)
- ② 隨事立体、貴乎精要。(『文心雕龍』卷五、書記)

イ、「記」の記載内容

…資料 3

- ① 夫書記廣大、衣被事対、筆筭雜名、古今多品、是以總領衆庶、則有二譜籍簿録。(『文心雕龍』卷五、書記)
- ② 雖藝文之末品、而政事之先務也。(『文心雕龍』卷五、書記)

ウ、「記」の由来

…資料 4

- ① 按金石例云、記者紀事之文也。禹貢廟命乃記之祖、而記之名、即於載記学記諸編。(『文体明弁』卷四十九)
- ② 禹別九州、隨山濬川、任土作貢。禹敷土、隨山刊木、奠高山大川。(『尚書』「禹貢」)
- ③ 『漢書』顏師古注「師古曰、志、記也。積記其事也」(『漢書』「律歷志」)

エ、「記」と「志」

…資料 5

- ① 按字書云、志者記也。字亦作誌。其名起於漢書十志、而後人因之。大抵記事之作也。(『文体明弁』(卷五十一))
- ② 『篆隸万象名義』「志、之異反、望也、念也、慕也、知也、記也、擬也」

オ、まとめ

…資料 6

古代中国の文体である「志」の特色と内容に関する『文心雕龍』・『漢書』顏師古注・『文体明弁』の考証をまとめるならば、

- 1、 「事」の記録であること。
- 2、 その記録の範囲は広く、もろもろの民を総領するためのさまざまな分野に

まとまった資料がなくても、「風土記」の編纂、あるいは『日本書紀』の編纂は、編集句を用いて再配置することによって可能であったのではないかということをお願いしたい訳です。

まとめ 一古風土記研究の展望一

最後の結論になりますが、今回の講演の後半部では、今までまとめてきたこと以外に、1つ新しいことを仮説として申し上げたのですが、今後、「古風土記」の研究においては、特に九州風土記と『日本書紀』の關係に關しての論議については、見直してもいい段階にきたのではないかと感じております。

1300年前、和銅6(713)年に、5つの要求事項が発せられ、それに基づいて編纂された「古風土記」を考えると、外部的要素である『日本書紀』との關係性を考えるよりは、「古風土記」という1つのまとまった資料として捉えるという視点が有効になってくるように思うのです。

私自身、古風土記を考える場合に、今までは分析的に分解して行って、「古風土記」の特徴を見てまいりました。確かにそれはそれで「古風土記」の研究を進めてきた面もたくさんあると思いますが、全体をばらして、個別にしたときに出てきた部品の特徴を見て、そういった部品だけが出てきたときに、それが果たして「古風土記」と言えるかどうかという問題は非常に難しいと思います。むしろその部品をどのように配置し、どのようにそれを1つのまとまった資料として練り上げているのかという過程を考えていく必要があると思われまます。

「古風土記」を考える場合に、全体的な資料の1つのまとまった資料として、言い換えますと、「5項目の要求事項によって規定されたまとまった資料」として捉え直すという時期にきているのではなからうかということをお願いしまして、今日の私の拙い話とさせていただきます。長時間、どうもありがとうございました。(拍手)

ていたのではなくて、さらにその下調べとして、里長等がその調査、記録に当たっていたのではないかと思います。

里長レベルまで文字を知っていたのかということ疑問に思われる方もいらっしゃるかもしれませんが近年の木簡の発掘調査によりまして、里長レベルにおいても文字を使用していたということを示す木簡が出土しております。行政システムの中では、文書化、あるいは記録化ということが、私たちが考えるよりもかなり組織的に行えるような体制があったようです。ですから、おそらく「古風土記」も郡を中心としながら、里で調査された資料をまとめていったのではないかと思います。

そのときに、個別の里に本当に文献資料が残っていたのか、あるいは、聞き取りだったのか、これはわからないことでもあります。ただ、編纂されていく中で、従来は九州風土記と『日本書紀』との影響関係について、今も申し上げましたように、『日本書紀』から「風土記」へ、或いは「風土記」から『日本書紀』への影響といった直接的関係を論じることが多かったのですが、どうもそういう直接的関係がなくても、編纂が可能であったのではないかと現在では考えております。つまり、個別の里の資料をそれぞれが採集してきたものを空間的に再配置すれば、「風土記」的な記事になり得るし、編年的に再配置すれば、歴史書的になるという可能性があるのです。このように考えてみますと、九州風土記と『日本書紀』が、それぞれ独立してでき上がった可能性は否定できないのではないかと考えています。

これが今、実験的に考えている仮説なのです。繰り返して言いますが、近代、現代の民話調査の結果を当てはめてみるということには、当然慎重さが求められますが、演繹的に考えてまいりますと、そういう可能性もあったのではないかと思うわけです。

九州風土記と『日本書紀』との関係を考える場合に、基本的にはこれまでの「風土記」の研究者の間では、直接的関係にせよ、間接的関係にせよ、何らかのまとまった文献資料があったのではないかということが、ある意味では、自明の前提ようになっていたのではないかと思います、そのような

それで、これからの古風土記研究の課題を少し考えてみたほうがいいのではないかと今は思っております。それが最後、「四、これからの古風土記研究—編纂における伝承の記録化の再検討」というところになります。

資料20参照

これからの古風土記研究 —編纂における伝承の記録化の再検討—

「古風土記」を考える場合に、基本的に『日本書紀』との比較検討を優先させるよりは、やはり5つの要求項目、和銅6年の官命の要求項目がどのような形で実現されているのかということを見ていくのが、「古風土記」研究にとっては大事ではないかと思えます。地誌のあり方として、事に従って、さまざまな雑多なものをそれぞれ個別に記録するのだという形で考えますと、まさに「古風土記」における第5項目の古老伝承の記事のあり方というもの、個別に配置されていると看做すことができます。

実際のところ、「古風土記」の編纂がどのようにして行われたのかというのは不明です。どのような資料を用いたのか、既に文章化されていたのか、あるいは、現地で聞き取りを含む口承伝承を文章化したのか、これは全くわかりません。

ただ、例えば、古代の美濃国の戸籍帳なんかが残ってしまっていて、今、正倉院に行きますと、巻物の形でずっと戸籍が最初から記されていますが、あれはもともとああいう形であったとは考えられません。ですから、郡や里の中で郡の役人が里の役人に指令をして、おそらく里長が自分たちの里の中で、今の国勢調査と同じように、一戸一戸調査して、おそらく木簡などでそのデータをとって並べたものを里の資料とし、それを里から郡に提出して、郡でそれをまとめたものをさらに美濃国の国庁でまとめたという段階があって、さまざまな資料の段階、編纂の段階があったということを想定しなければいけないと思うのですが、「古風土記」もそうであったのではないかと思うのです。

そのような編纂の過程については『出雲国風土記』では、確実に郡の役所、郡司が編纂の中心を担っています。おそらくは郡司が全ての郡の里を把握し

あるまとまった資料が最初からあって、それを「風土記」や『日本書紀』が利用したというのではなくて、それぞれ個別の伝承であっても、「風土記」的に編集することも、『日本書紀』的に編集することも可能だったのではないかということです。

例えば、資料に挙げました『日本書紀』景行天皇12年の記事としまして、景行天皇が「冬10月に碩田国に到りたまふ。その地の形広大にして、また麗し。よりにて、碩田と名づく」という記事があります。それとほぼ同じ内容の記事が、『豊後国風土記』の大分郡に碩田国として残っております。

資料19参照

『日本書紀』と「風土記」の違いは、『日本書紀』は編年ですから、何年何月ということをはっきり言いますが、「古風土記」では何年何月というのは、編年の記事がないわけではないですが、概ね「いにしえ」とか、「昔」という形で置かれます。「昔、まきむくのひろのみや あめしたしろしけからみこと纏向日代宮に御宇天皇豊前国の京の行宮より此の郡に生まれ、地形を遊覧したまふ、嘆じていわく、広大なるかな、この郡なり、よろしく碩田国と名づくべし」と。

以下、景行天皇18年の記事と『肥前国風土記』の総記の記事、あるいは、仲哀天皇9年の記事と『新日本紀』所引の『筑前国風土記』の逸文の記事が、それぞれ非常によく似た内容が記されておまして、私たちが「古風土記」を研究します場合に、これは『日本書紀』が九州風土記を参考にしたのか、あるいは九州風土記が『日本書紀』を参考にしたのかという形で、表現の変化から、どちらと考えた方がいいのかという論議が、九州風土記を考える場合には非常に重要な論議の対象になってきたのです。

しかし、もしその論でいきますと結局のところどちらかしかないわけです。九州風土記が『日本書紀』を見たのか、あるいは『日本書紀』が九州風土記を見たのかという二つに一つの答えしかないわけです。でも、どうもそうでない可能性というのものではないかということ、この熊野の伝承の調査を通して、それを「風土記」的、『日本書紀』的に置きかえてみたときに考えたわけです。

きました。そこで、次に実験的仮説Bとしまして、弘法大師の説話を時間軸に沿って置き換えて『日本書紀』的にまとめてみたのが、「(3)実験的仮説B－史書の整理」です。[資料17参照](#)

基本的に『日本書紀』の記事は、時間軸に沿った時系列で配列されていますが、この実験的仮説においては、弘法大師の話が私が勝手に時系列に並べかえてみました。すなわち、『日本書紀』的に並べかえてみたわけです。

ここでは、年代を仮に平成に置きかえました。「平成25年8月、弘法大師、熊野市五郷町を巡り行きたまふ」として、先ほどの説話を挙げ、同じように「平成25年9月、弘法大師、熊野市波田須町を巡り行きたまふ」として、説話を挙げますと、これもまた時系列に沿った形で、あたかも弘法大師が何年何月にそこをめぐり歩いたというように見えます。このように整理してみると、1つの時系列の中で弘法大師がめぐり歩いているように見ることができるのです。

こういうこともあり得るのだということに気がついたときに、「古風土記」の要求項目の第5項目を考えると、もう一度私たちはいろいろと考えてみなければならないのではなからうかと思ったのです。それが「(4)伝承の編纂に関する仮説」というところです。[資料18参照](#)

資料に示したように「熊野市五郷町、古いわく」という編集句をつけて、その後に弘法大師の説話を入れますと、これは風土記的に見えます。あるいはこれを時系列に並べまして、編年的な、『日本書紀』的な形で「平成25年8月、弘法大師、熊野市五郷町を巡り行きたまふ」として置きかえますと、あたかも『日本書紀』的な歴史書のように見えます。

こういうことを考えてみると、実は私たちが「風土記」や『日本書紀』で類似の説話を比較して考えるときに、もう少しいろいろな、別の形があり得たということも考えてみた方がいいのではないかと思わずにはいられません。地誌的な編纂というのは、伝承を空間的に再配置するという捉え方で考えてみるべきではないかと思うのです。それに対して史書的な編纂というのは、伝承を通時的に再配置することではなかったかと思うのです。つまり、

が出るようにしてやろう』と言って、杖を叩いてそこから水が出るようにしてくれたという」。これは『紀伊熊野市の民俗』13に報告書として挙げられたものです。

それから、次に挙げましたのが、熊野市波田須町に伝わります弘法大師伝説です。古老いわく、「昔、子どもが高い栗の木に登って栗を採っていると、弘法大師が通りかかって栗を一つ所望された。子どもは栗の木を揺すってたくさん栗を落としてくれた。そこで弘法大師はお礼にと、一つの栗を拾い上げるとかみ砕いてバラバラにしてそこらに蒔き、二年後には、子どもにも容易に栗が採れるような小さな木が生えてくるだろうと言い残して帰って行かれた。そして、二年後にはササ栗がたくさん実るようになり、それは弘法栗と呼ばれるようになった」。こういうものです。

こうして並べてみますと、報告書に挙がっているのは、先ほども言いましたように、それぞれの土地とのつながり、影響関係、あるいは連続性というものが全く見当たらず、断片的な伝承として説話が残されているわけですが、「古風土記」と同じような形式に編集し直して並べてみますと、あたかも弘法大師があるときにずっと巡行して歩いたかのように見えるのです。本来は別々の伝承として熊野市のそれぞれの土地で伝えられていたものが、このように整理してみると、一連の巡行説話が存在したようにみえる訳です。

このような問題は、「古風土記」におけるこれまでの巡行説話の整理ということを考えるとき、私自身も含めて、「風土記」を研究している者が見落としてきた点ではないかと思われまます。例えば、完全に何かまとまった資料があって、それを並べたというのではなくて、断片的なものであっても、資料同士を接続してみると、あたかも1つの資料があったかのように見える可能性があることが熊野の伝説調査を通して見えてきたのです。

ところで、『肥前国風土記』と『豊後国風土記』を見てみますと、『日本書紀』の記事と非常によく似た記事が出ておりまして、それは『日本書紀』と古風土記の関係を考える上で重要なテーマの一つになっているのですが、これについても別の見方があるのではないかということを考えるようになって

人の弘法大師伝説が残っております。

これらの伝説を調べてみますと、『常陸国風土記』に残っておりますやまとたけるのすめらみこと倭武天皇の伝説と似ているものがあることが分かってきました。たとえば、弘法大師が杖をさしたら、そこから水が出てくるという井戸を掘る伝説が、熊野地方にはかなり残っていますが、『常陸国風土記』の中にも、倭武天皇が巡行して井戸を掘ったという話が残されています。

あるいは、先ほど述べました古代中国『尚書』の「禹貢編」におきましても、「治水事業」が地誌の中では非常に重要な内容として出てまいります。治水や井戸を掘ることが、地誌を考える上で非常に重要な要素であったといえるように思います。

さて、これらの弘法大師伝説を見てみますと、同じ熊野市といいましても、熊野は非常に山深い、あるいは入り組んだ地形でありまして、説話的には、それぞれの交渉が直接的にはほとんどなかっただろうと考えた方がいいと思います。ですから、他の土地との影響関係、相互関係や通時的な関係についてはよくわからないところがあります。

ですから、昭和50年代の話をいきなり古代の「古風土記」の編纂と結びつけることには、さまざまな課題があるのですが、この調査をしているときにふと思ったことがありました。それは、個々の土地の熊野の伝説を風土記的にまとめ、整理してみたらどうなるだろうかということで、これを仮に実験的仮説Aと致します。資料16参照

風土記的に整理するという事は、つまり、ある見出しの地名を挙げまして、その見出しの地名の次に、編集句として「古老いわく」を補って、古風土記と同じ形式で弘法大師伝説をまとめてみるということです。

例えば、熊野市五郷町の説話をそのような作業を通して編集しなおりますと、次のようになる訳です。「古老いわく」、以下は現代語のままです。「昔、乞食の恰好をしたお大師様が、桃崎のあるおばあさんの家に水をくれと言ってやって来た。おばあさんは『水の出る所が遠いので、汲んで来るから待っていなさい』と言うと、お大師様は、『じゃあ、これからはすぐに水

そこで幾つかの特色が見えてまいりました。例えば、弘法大師伝説とか、徐福伝説とか、神武天皇伝説といった古代とも関わり合いのある幾つかの伝説が残されています。そのようなものについて調査をしている時に、古風土記についてさまざまなことを仮説的に考えたのです。

資料の「熊野地方の伝説・民話概観」というところだけ、ここで簡単に読んでおきたいと思います。[資料14参照](#)

私が調査した伝説・民話は延べ253話に上り、それをデータベース化いたしました。ここでは、その中から弘法大師伝説、徐福伝説、神武天皇伝説を中心として、熊野の民話・伝説の特色について概観致したく思っています。私がこの調査を実施するに当たり中心的に利用した資料は、『紀伊熊野市の民俗』（総合民俗調査報告書11～14、昭和55年3月から昭和57年3月）でありました。これは、五来重氏の指導のもとに、大谷大学民俗学研究会の学生たちが調査に携わった、その結果の報告書であります。

昭和50年代になっても、多くの話が残っていたということ自体、非常に貴重なことですが、その中で、今回少し注目したいのは、弘法大師伝説で、当地に非常に多く残っております。

その、弘法大師伝説だけを抜き出したのが、資料の「古風土記の編纂を考える巡行伝説の整理」というところです。[資料15参照](#)

弘法大師伝説の分布を見えますと、熊野市の中でもいろいろな町にまたがっております。例えば、熊野市飛鳥町、あるいは五郷町というところでは、「お大師とえんどう」、「お大師の水」、「金の御札」という伝説が残っております。

あるいは、熊野市遊木町では、「弘法の蓬」、「弘法の草履」という名前がつけられている伝説が残っています。

同じく熊野市育生町では「弘法茶」、熊野市井戸町では「水大師」、熊野市神川町では「お大師の水」、「お大師の茶」、「弘法の柴」、「虫の付いたえんどう豆」、熊野市久生屋町では「あしたば」、それから、熊野市波田須町では「弘法栗」、「弘法の足跡」、「弘法のアシタバ」という類話も含めまして、たくさ

雲郡堺多義村」といった形で、郡と村というのが1つの組み合わせとして出てまいります。

以上のようなことを考えますと、「村」というのは少なくとも行政的な認識ではないが、文化的な生活空間を指している名称であると考えられます。単なる伝承空間だけではなくて、文化的な生活空間を指していると考えた方がいいのではないかと今は思っております。

私が気になりますのは、郡との交渉、郡とのかかわり、何々郡何々里というのがあると同時に、何々郡何々村というのがあることです。これは律令制度としての国郡里制が成立する以前の、国造国の時代の行政単位の中に「村」があった痕跡である可能性もあるのではないかと考えていますが、それはまだ確証はありません。例えば、木簡等で「村」の例がたくさん出てくれれば、もう少し何か具体的なことがわかってくるかもしれませんが、このところはまだ今後の課題になります。

巡行説話の整理と編纂をめぐる

さて、次に「巡行説話の整理と編纂をめぐる」のところに移ります。古老相伝の伝承を載せなさいと述べられている要求項目の第5項目、これが「風土記」の一番大きな特色でありまして、風土記の風土記たる所以であると言われる要求項目であります。

ここでは、巡行説話の整理と編纂をめぐる現在、仮説的に考えていることとお話しさせて頂きたいと思います。今までお話ししてきたところは、大体これまで考えてきたことですが、今からのお話は現在考察中のことになりません。**資料14参照**

まず、この前提となりますのは、かつて平成17年から18年にかけて、世界遺産に指定されました熊野古道に関する三重県の委託事業がありまして、熊野地方の昔話や伝説、民話を調査したことに端を発します。

そして、そのときには基本的にまず文献によって残っているものをデータベース化して、それをさらに現地に行って確かめるという手法で行いました。

このあたりが大きな課題だと思いますが、これにつきましては、すでに地理学の立場から、内田忠賢氏が『播磨国風土記』の「村」について」という論文の中で(『風土記研究』2号、昭和61年)考察しておられます。

資料12参照

内田氏は、まず、「村」というのは、里を構成し、かつ伝承を有する集落であり、そして伝承の文脈を構成する集落であると述べておられます。また「里への所属不明」とも述べられており、ある地理的空間を指すのだけれども、その地理的空間というのは、基本的に伝承と関わりのある地理的空間を、『播磨国風土記』では「村」という言い方で呼んでいるようだというのが内田氏の考え方です。

この内田氏の論を受けまして、現段階で「村」をどう捉えるかについて整理したのが、次のような私の考えであります。資料13参照

まず1つは、行政地名との交渉が認められるということです。つまり、もとの名は「都可村」といった形で、行政地名との交渉が認められますが、二字表記の拘束は受けていないということです。行政地名でしたら、ほぼ間違いなく2字で記さなければいけません、が、「村」の場合は、2字で書かなくてもよいわけです。それから、掲出地名、つまり、見出しの地名として「村」が冒頭に挙げられることはないということがあります。

これらの事実から考えますと、「村」というのは、律令制度のもとでの行政単位とは考えられません。『常陸国風土記』で例示すると、乗浜里というのは、15の家で構成されているという記事が出てきます。一応、古代の一里の行政単位は、令によりますと、50戸1里、つまり50戸の家があって、1里を構成すると出てまいります。ですから、15戸というのは極端に少ない戸数であり、律令の規格の中で認められた行政単位ではなさそうということがいえるのです。

それから、意外に重要になってくるかもしれないのですが、郡とのかかわり合いが想定されるということです。これは、『出雲国風土記』の中に出てくるのですが、そこに原文を挙げております。「仁多郡辛谷村」、あるいは「出

沃瘠、土地の豊かさ、肥えているかどうかを示す『播磨国風土記』独自のランクづけであります。広山里の土は中の上であると明記しているわけです。上の上、上の中、上の下から下の下まで、全部で9段階に分けて、播磨国の土地の肥えている状態をランクづけしてあるのです。これは『播磨国風土記』だけの特色です。そういった土壤のランクの後に続きまして「かれ都可の村と名づく」と記されているのです。ここに村を単位とする表記が登場してまいります。

あるいは、『播磨国風土記』の出水里について見ていきますと、「此村に寒泉出ず」とあり、出水里のことを「此村」と指しております。このような普通名詞としての例が、全ての風土記の中に出てくるのですが、この「村」に関しては行政地名としてのしっかりとした位置づけがなされていないと考えられるのです。

こういう一般的な使い方は、例えば、國學院大學がございます、ここ「渋谷区」に関しましても「渋谷という町は」という言い方をすることがあると思いますが、「この町は」といったときの一般的な「町」という使い方、あるいは実際に何々町と固有の地名として使われるときの使い方というのがありますが、「村」あるいは「町」というのは、そういった行政的な場所を指す別の言い方として存在しているように見受けられます。

しかしながら、古代におきましては「郡」と「里」が行政の単位で、「村」は行政の単位ではなかったようなのです。この「村」をどう考えるかを解決しなければ、私の古風土記の地名表記論は、まだ弱いと言わねばなりません。

「村」表記と実態の問題点

そこで次に、この問題に関する私の見通しについてお話ししたいと思います。まず1つは、行政区画との混用があるわけです。先ほど言いました「広山里」のものの名は「握村」であるという混用です。それから、行政区画を指示する表現が存在していて、出水里を、「此村」と呼んでいます。それから、二字表記の原則に外れるものが非常に多いということです。資料11参照

る山川原野の地名の表記とは、区別して考えた方が良さそうだということを論じました。

配布しました資料に、自然地名、山や川や谷などの地名を幾つか挙げておきましたが、例えば『播磨国風土記』の賀古郡の地名で、賀意理多之谷とあり、万葉仮名で非常に長い表記になっています。[資料8参照](#)

これは「谷」まで含めると、6字の表記になっており、『出雲国風土記』の意宇郡の地名であります支豆支乃御埼も6字表記、また、同じく『出雲国風土記』の久多美山、これは「山」まで入れますと4字表記となっています。それから、同じく『出雲国風土記』の津間抜池も4字表記になっています。

このように、行政地名と自然地名とを区別して考えてみますと、第1項目で要求されている行政地名に関しましては、ほぼ漏れなく2字の表記で統一されていることがわかります。『常陸国風土記』に2例、『播磨国風土記』に1例の例外がありますが、概ね行政地名は2字で統一されているのです。ところが、自然地名はまちまちであります。

このような検討を重ねてきた結果、古風土記の要求事項の中で、行政地名のリストと自然地名のリストとは、第1項目と第4項目に分けて挙げよと言っているのであろうと考えた方が妥当であると最近思うようになったのです。その論文の一部を抜粋して資料に挙げてありますので、そちらを読んで頂ければありがたいです。[資料9参照](#)

さて、このようにして行政地名と自然地名を区別して考えた場合、実は1つの問題が出てまいります。それが「村」の地名表記です。これは今でも何々村というときに、普通に使う表記ですので、あってもおかしくないのですが、この「村」というのは、古風土記をみてまいりますと、行政地名的でもあり、また自然地名との関わりもありそうであり、位置づけが非常に難しいと私は考えています。

例えば、『播磨国風土記』の例ですが、広山里という里の名前があり、その古い名前として握村つかのむらといたという事例があります。[資料10参照](#)

この握村のところに、「土は中の上」とあります。これは先ほどの土地の

里の地名のリストを見ますと、基本的に2字を原則とするということがありますが、先ほどの「意味のいい字を使った」という視点から考えますと、例えば、『出雲国風土記』の地名「美談郷」がそれにあたるとも考えられます。**資料7参照**

これは確かにいい字を使った例だと考えられますけれども、他に「多伎郷」という地名表記があります。これは、「多吉」がもとの地名表記です。これをみますと、「多くの吉」という古い地名表記のほうが、意味がいいのではないかと素朴に思うのです。それが「多伎」に変えられております。これなどは、いい意味を持っている漢字をつけたのだという視点で見えていくと矛盾する例になる訳です。

そこで、先述の第1項目で、なぜ、郡ぐんと郡こおりの地名にいい字をつけろという命令、要求がなされているのだろうかということが問題になってくるわけです。考えてみるにどうやらこれは当時の律令制と、地方の租税を納めるための行政区画等を取り決めるための、きちんとした行政区画を区分するということに目的があったのではないかと思います。

そのときの、地名の役割といいますのは、行政区画を定める訳ですから、読み誤りをされては困るということがあると思います。地名の中には、非常に複雑な読み方をする地名が幾つもございますが、とにかく地名の読み方が確定しないことには、その場所と土地とが一致しないことになり、困るわけです。

そういった視点で考えていきますと、第1項目は、「いい意味の字を使え」という要求ではなくて、むしろ「好ましい字」、この場合の好ましい字といいますのは、読み誤りをしない地名ということです。つまり、「きちんとした地名が確定できる漢字を使いなさい」という意味として考えた方がいいのではないかというのが、近年の私の考え方であります。

本年9月30日に出ました『萬葉』215号に、「古風土記の地名表記と和銅官命」という論文を書き、そのことについて詳しく述べました。そこで私は、第1項目に挙げられた行政地名である、郡ぐんと郡こおりの地名と、第4項目に出てく

この「巡狩」という言葉が出てくることです。これは、我が国の上代文献で
 もしばしば用いられる漢語であり、古風土記の中にも天皇の巡行と、それに
 まつわる地名起源説話が多く記されています。

例えば、これらの『京口記』や『武昌記』が日本に伝わっていたかどうか
 はわかりませんが、『芸文類聚』が日本に伝わっていたことは確実であり、
 おそらく古風土記の編者も『芸文類聚』を見る機会があったと考えられます。
 ですから、地誌について考える場合、このような中国の地誌の記事のあり方
 というものが、当然のことながら、日本の古風土記の記事にも影響を与えて
 いると考えるべきことなのです。

そこで、具体的に5つの項目に関して、どういうことを述べているのか、
 どういうことが古風土記の中で記されているのかということに着目しまし
 て、地名表記の課題についてお話したいと思います。

古風土記の地名表記の課題

和銅官命の第1項目に、「郡と郷の名に好き字をつけよ」とあり、「好字」
 と書いてよき字をつけよと読んでおります。それで、従来、「好き字」の解釈、
 意味につきましては、いい意味を持っている漢字をつけるということで理解
 されております。確かにそのように考えて良い例も幾つか見られます。例え
 ば、『常陸国風土記』には、富士山を書くときに、幸福の「福」、それから、
 慈愛の「慈」という字を充てて「福慈」と読ませております。

あるいは、『播磨国風土記』の中に、「交通妨害神話」というのがありまし
 て、それによると街道を行き来する人の半分を殺してしまう悪い神様がいた
 と記されています。荒々しい神様がいて、たくさんの人が死ぬから、昔はそ
 こを「死野」とっていた。でも、これは縁起が悪い名前だから、「生野」
 に変えたという地名説話がありまして、これらが実はそういう「好字」を充
 てた例だと考えられてきました。

ところが、例えば、郡ぐんと郡こおりの地名に限って見てみますと、どうもそれでは
 解釈できないと思われるものが縷々見られます。例えば、行政地名、国、郡、

「口上に有りて、鼻下に有るあり」というのは、その形を見てみますと、口と鼻の位置が上下転倒しているように見えるということです。そして、「方円数尺、かたち焦土のごとし」とあります。焦土といいますのは、焦げた土のことです。

そして、「古老相伝、よりて下鼻と名づく」とあり、この岡は下に鼻があるから、下鼻と名づけるのだという地名起源説話であります。

この地名起源説話を見てみますと、古風土記に出てまいります多くの地名起源説話を思い出します。例えば、『播磨国風土記』に「目割山」という山の地名起源説話が出ていますが、それは山の形が目尻を裂いたように見えるから、目割山というのだという説話が出ております。そのような地名起源説話の一つのパターンが、このような中国の文献の中に登場してくるのです。非常によく似ているところが、私にはおもしろく感じられます。

次に、「武昌記にいわく」とあります。補足資料ア参照

この武昌も湖北省の地名です。次に「鳳闕の南十里」とあります。鳳闕といいますのは、宮城の門である「鳳闕門」のことです。そこから南10里に行ったところに、「金牛の岡あり」とあります。そして、「古老相伝していわく、金牛この岡に出ずる有り」とあります。金色に輝く牛が出てきたので金牛の岡と名づけたのでしょうか。しかもその岡は、「今、半ばは崩れ、坑深く数丈、牛垆辺を歩く」というのです。今でも牛が岡の周りを歩き回っているという記事です。

次に記されている地名、荊南にしましても、臨海にしましても、いずれも地名でございます。そういった地方のいわば地誌として、主に地名起源説話が出てくるわけです。補足資料ウ、エ参照

最後に、これも『初学記』という類書の中に出てくる一例ですが、「錢塘記にいわく」とあります。これも浙江省の県名でございますが、「邑を去ること十里、詔息の湖有り、古老相伝、昔秦の始皇帝巡狩、ぬかるみを経て、しばし憩う、よりて詔息をもって名となす」とあります。補足資料オ参照

ここでも風土記との関連で注目されますのは、秦の始皇帝が巡狩している、

とは編纂された目的、意図がそもそも違うということが言えましょう。そして、意図が違うので、当然そこに書かれている内容、性質も異なってまいります。もちろん古老相伝の記録というものが載せられていますから、実は『古事記』や『日本書紀』の神話や伝説と重なる部分も当然出てまいります。しかしながらその目的は、異なった目的によってそれが選びとられております。その選びとり方ということにつきまして、後半部でまたご説明したいと思っております。

中国の地誌と「古風土記」との比較

さて、そこでもう一度中国の地誌につきまして、日本の地誌との関連、日本の地誌である古風土記がおそらく中国の地誌を模範にしたであろうと思われる節があります。そこで、幾つかの文献の中に出てくる地誌的文章をご説明したいと思います。資料の一番後ろのところに補足資料としてつけました「漢籍における地誌的文章」というところをご覧ください。[補足資料ア一オ参照](#)

まず、『芸文類聚』という中国の類書をご説明申し上げます。『芸文類聚』は様々な項目に分けて、それに関する様々な文献を引用してきた百科事典のような書物です。その類書の中に出てくる記事の一部をご紹介します。

「劉楨京口記にいわく」とあります。[補足資料ア参照](#)
 劉楨という人物が編纂した京口記という文献の中にある記述を説明いたします。京口といえますのは、今の江蘇州の地名であります。これは例えば、『出雲記』、あるいは『常陸記』、『播磨記』と同じような意味合いの書名だと思っただけであればいいと思います。

続いて、「城の北四十余里、小さな岡あり、高さ二丈ばかり」とあります。城の北四十数里のところに、高さ2丈ばかりの小さな岡があるということです。その岡を見てみると、「人の鼻の形有り」と記されていますように、人間の鼻のような形をしているということで、それが「岡の西の頂に着けり」とありますから、その小さな岡の西の頂に、人間の鼻のような形をした出っ張りがあるというわけです。

出てくる編目でございます。堯、舜、禹という中国の伝説上の皇帝である、禹の業績について述べたくだりがあります。その禹貢編が「記」のルーツであると書かれています。

禹が具体的にはどういうことを行ったのかということにつきましては、この禹貢編に次のように記されています。中国の国土をまず9つの州に分け、「山に随いて川を濬くし、土に任せて貢を作る」。要するに、中国を9つの州に分けて治水工事を行って納税すべき品目を定めるということを行ったということです。これは、まさに国土を統治していくにあたり、まず地理的な行政制度の確定と国土開発を行ったのだということが書かれているわけです。それが「記」のもとであると述べられております。

もう一つ申し上げますと、「記」というのは、『漢書』『地理志』の「志」と同じであると出てまいります。「記」と「志」が同じ意味だということにつきましては、資料の『文体明弁』と『篆隸万象名義』の記事をご確認ください。**資料5参照**

以上のことをまとめますと、古代中国におきまして、地誌というもの、「記」というものがどのように考えられていたのかということですが、4つにまとめさせていただきました。**資料6参照**

まず第1番目には、事柄の記録であるということです。第2番目に、その記録の範囲は広く、もろもろの民を総領するための様々な分野に及ぶのだということです。そして第3番目に、それは文芸としては末品であり、文学としてはレベルが高くない、価値は低くても、政治的には先務となるものであるということです。そして第4番目として、その記録のあり方は、事に従って、文体を立て、詳しく記述することを尊ぶということにあります。

さて、和銅官命がなぜ5つの項目の要求をしているのかということを考えていきますときに、中国におけるこのような地誌の考え方、様々なことを記録していくのだという考え方に基づいて、様々なものを要求していることがここで確認できると思います。

前述のとおり、まず古風土記は、『古事記』や『日本書紀』や『万葉集』

代の中国のこういう文体の名称を引き継いでいるのです。次に「録」というのは、諸侯の世代の名を記すことといった意味を持っているようです。このように、「譜」「籍」「簿」「録」とは幅広い内容に関する名称なのです。しかも今挙げました4つの内容というのは、極めて実用的な内容であるということです。実的なものを広範囲に記録するのが「記」と呼ばれるものの性質だといえましょう。

次に『文心雕龍』は、「記」というものを、「藝文の末品といえども、政事の先務なり」とまとめています。つまり、文学的に見たら、これは劣るものであり、大したものとは言えないけれども、政治を行う場合には重要な内容だと述べているのです。

これは実に重要な意味を持っていると思います。というのも、古風土記が、地誌であるということ、また民衆を管理する、総領するためにつくられた性格のものでありますから、そもそも文学的価値が低いのは当然であるということが、すでに中国で言われている訳です。しかしながら、政治を考えるときには、これは非常に重要なものだということです。風土記が『万葉集』や『日本書紀』や『古事記』に比べて価値が劣ると言われるとき、それは文学的レベルが低い、あるいは記事が断片的で統一性がなく、それぞれの国の風土記で精粗がある、といったようなことが問題にされます。しかしながら実は、そこにこそ古風土記の特色があると私は申し上げたいのです。個別的であり、雑多であり、いろいろなことを記録するということにこそ、古風土記の地誌としての意味があるのです。それが風土記を考える場合の前提であるということ、まずは理解しておく必要があるだろうと思います。

しかも、この「記」というのは、実は中国の文献の中でも非常に古い歴史を持っているのだということが、「記」の由来のところに記してございます。それに関して明代の『文体明弁』の中に次のようなことが記されています。「金石例を按ずるにいわく、記は事を紀すの文なり、禹貢顧命、すなわち記の祖なり」というところです。資料4参照

この禹貢うこうといえますのは、中国古代の経書のひとつである『尚書』の中に

「精要を貴ぶ」、要点を的確にまとめるものであると記されています。後ほどお話し致しますが、古風土記を考えると、実はこれが重要なポイントになってくるだろうと考えます。

さて、もともとは自分の志を相手に伝えるものであり、記録すべき内容に応じて、的確にまとめると言われる「記」の内容につきまして、『文心雕龍』はさらに次のようなことを言っております。

「夫れ、書記は廣大にして、事対に衣被し、筆削雑名、古今品多し」。

資料3参照

「夫れ、書記は廣大にして」は、「さてさて書き記す範囲は非常に広いのである」、という意味となり、「事対に衣被し」といいますのは、あらゆる事柄に及ぶという意味であります。つまり、書記すべき内容は広く、あらゆる事柄に及ぶのだということです。次に「筆削雑名」というのは、実際の文章については、様々な個別の名前がつけられているのだということです。記すべき事柄の範囲が広いので、それによって様々な名前がつけられているのだ、ということです。そして、「古今品多し」というのは、古くからその種類が非常に多いのだということです。

さらに『文心雕龍』には、「是をもちて、黎庶を総領するには、すなわち譜籍簿録あり」とあります。「黎庶を総領するには」とは、「民衆を統治するための資料としては」という意味であり、それぞれ個別の名前として、「譜」、「籍」、「簿」、「録」があると説明されている訳です。ですから、「記」の中には、例えば、「譜」と呼ばれるものがあり、「籍」と呼ばれるものがあり、「簿」と呼ばれるものがあり、「録」と呼ばれるものがあるということになります。

「譜」といいますのは、この後の『文心雕龍』の記述を見てみますと、系図のことを指しているようです。そして「籍」というのは、民衆の労働内容を指しているようです。

また、次の「簿」は、出席簿とか何々簿というときの「簿」でありまして、それは内容別の記録を指しているようです。私たちは出席簿というときの「簿」というのを、何げなく使っていますが、実は知らず知らずのうちに古

ている伝承を載せなさいと記されております。

古風土記を見ていきますと、それぞれ精粗の差はありますが、概ねこの5項目の要求を満たそうと努力していると一応考えてよいと思います。これに一番忠実なのは『出雲国風土記』で、この5項目に合せた非常に詳細なリストを挙げております。

さて、そのような5つの項目が、どうして地誌としての風土記の項目として挙がっているのかということを考えなければならないと思うわけです。そこで、地誌のルーツを探っていきますと、これは日本で独自に、オリジナルとして考え出したものではなく、律令体制を充実させるために古代中国の制度や知識を利用して行政組織を整えていく中で、地誌編纂という事業も含まれていたのではないかと考えられます。ですから、まず日本において地誌がどのような形で成り立っていったのかということを考えるときには、まず中国で地誌がどういうものとして考えられているかということをおく必要があるわけです。

古代中国における地誌の理念と「記」の特色・記載内容・由来

そこでまず、「風土記」の「記」について考えてみたいと思います。この「記」といいますのは、中国の古代の文体の名前です。「詩」や「賦」というのも文体です。あるいは、「序」や「表」など、中国ではさまざまな文体があるわけですが、「記」も1つの文体です。そこで、これがどのような文体であるのかが問題となります。それに関しては、中国の『文心雕龍』^{ぶんしんちょうりょう}で次のような説明がなされています。

「記の言志、己の志を進むるなり」。資料2参照

本来「記」というものは、「己の志を進むる」、つまり自分の志、自分の思いを相手に伝えるものなのだと、まず記されているわけです。

さらに、そのような「記」という文章、文体につきまして、具体的にどのようなにして記していくのかということについて、「事に随いて体を立て、精要を貴ぶ」とあります。つまり「記」というものは記録すべき内容に応じて、

おろそかにしてきたのではないかという反省が自分の中にございます。

1つの官命のもとに編纂された古風土記というものの特徴は何なのか、官命はどういうことを要求し、それがどのような形で実現されているのかということをもう一度考えてみたいと近年思うようになりました。そのような形で本日もお話を進めていきたいと思っております。

和銅六年官命と地誌の理念

資料(本稿末尾に掲載)にしたがって話を進めてまいります。まず、「和銅六年官命と地誌の理念」というところですが、言うまでもなく古風土記は、歴史資料でもなく、和歌や歌謡を記した文学作品でもなく、まぎれもなく地誌であります。古風土記を考える場合、やはり地誌であるということの基本に置かなければならないと思うわけです。そこで、まず和銅6年5月に出されました官命が何を要求していたのかということをもう一度『続日本紀』で確認しておきたいと思います。

本文をゆっくりと読み進めながら、ご説明させていただきたいと思います。「畿内七道諸国、郡郷の名は好字をつけよ」、これはまた後で申し上げますが、この「好字」の解釈が風土記にとっては大事なところになるだろうと思っております。とにかく郡と郷にはいい字をつけなさいという指令がまず第1の項目としてあるわけです。**資料1参照**

続きまして、「郡内の生ずるところの銀銅彩色草木禽獸魚虫らの物、つぶさに色目を記せ」、つまり、郡の中から産出する鉱物資源、あるいは植物、動物等はどういうものが生息しているのか、どういうものがとれるのか、そのリストを提出しなさいということが第2の項目としてあります。

そして、第3の項目が、「及び土地の沃墾」、これはその土地が肥沃であるかどうかということを経営しなさいという指令です。

続いて第4の項目は、「山川原野、名号のゆえあるところ」、山や川や野や原の名前はどのような理由でそういう名前がついているのか、また最後の第5の項目として、「古老相伝の旧聞異事、史籍に載せて言上せよ」、古老が伝え

て頂きます。昨年は古事記編纂、古事記成立1300年でございましたが、風土記の場合は、それぞれの風土記の成立年がまちまちであります。

はっきりとわかっているのは、『出雲国風土記』が天平5年、西暦733年に成立したということですが、他の風土記に関しましては明確な成立年はわかっておりません。ですから、今年2013年は、和銅6年西暦713年から数えて風土記編纂の官命発令後1300年ということになる訳です。

「古風土記」と記載する意味

さて、本題に入ります前に、まず「古風土記」という言い方を使っていることについてご説明しておきたいと思います。私は自分の著書の中でも、風土記と言わずに「古風土記」という言い方を使ってまいりましたが、それはなぜかと申しますと、たとえば江戸時代にも、藩によって編纂された風土記がいくつか残っており、また「惣国風土記」という資料もありまして、風土記といいますと、その資料の範囲は実は非常に広がるわけです。

私が研究対象とした風土記は、和銅官命によって編纂された資料に限られておりますから、研究の範囲を限定し江戸時代の風土記と区別するために、「古風土記」という言い方を使うようにした訳でございます。つまり、奈良時代の風土記という意味で「古風土記」という言い方を使っている訳です。この講演の中でも「風土記」と言ったり、「古風土記」と言ったりするかもしれませんが、基本的に奈良時代の風土記として、「古風土記」という形で話を進めていきたいと思っております。

さて、古風土記を考えますとき一番大事な基礎資料は何かと申しますと、それはやはり『続日本紀』の和銅6年5月甲子の記事に記されている官命です。これが古風土記を考える上での唯一の基本資料となります。

ですから、古風土記の研究は全てこの和銅官命から出発しなければならないのですが、私も含めまして、古風土記の研究をしている者は、それぞれ個別の、例えば『常陸国風土記』や『播磨国風土記』の内容の特徴を論じることに努めてまいりまして、和銅官命との関わりを考えることを私たちは少し

公開学術講演会

古風土記の編纂と和銅六年官命

橋 本 雅 之

はじめに

ただいまご紹介いただきました皇學館大学の橋本と申します。

本日は、私が今まで風土記について考えてきたことについて、お話ししたいと考えております。

今日は、台風で新幹線が運行停止しないかと思ってはらはらしていたのですが、それにつけ思いましたのは、『伊勢国風土記』逸文に記された伊勢津彦にまつわる伝承のことでした。

それを見ますと、伊勢には、今は皇大神宮に天照大神をお祭りしているわけですが、伊勢国にはそれ以前に伊勢津彦という神様がいたのだ、ということが記されております。そうしまして、神倭伊波礼毘古命かみやまといわれびこのみこと、即ち神武天皇が、大国主の神話と同じで、東征の途上で伊勢国を国譲りするように求めるために、天日別命あめのひわけのみことという神様を派遣しまして、その交渉をいたします。

そうしますと、伊勢津彦が、「自分は国を去っていく。そのときに自分が去っていった証拠として、八風を巻き起こして去っていく」と言いまして、天日別命が夜にその様子を見守っていると、海に波が立ち、風が巻き起こって、伊勢津彦が去っていった、と記されております。

伊勢の神は、万葉集にも「神風の伊勢」と詠まれていることを踏まえて考えてみますと、どうやら風の神であったように思います。ですから、私は今日、27号台風の風とともにやってきました、まさに伊勢津彦だなど思いながら東京に参った次第でございます。

さて、本日は、「古風土記の編纂と和銅六年官命」という題でお話をさせ

執筆者一覽（執筆順）

- | | |
|-------|----------------------|
| 星野 靖二 | 國學院大學研究開発推進機構准教授 |
| 益井 邦夫 | 國學院大學研究開発推進機構客員教授 |
| 上西 亘 | 國學院大學研究開発推進機構助教 |
| 武田 幸也 | 國學院大學研究開発推進機構研究補助員 |
| 小林 威朗 | 國學院大學研究開発推進機構ポスドク研究員 |
| 橋本 雅之 | 皇學館大学現代日本社会学部教授 |

國學院大學研究開発推進機構紀要 第六号

平成二十六年三月三十一日 発行（非売品）

編集・発行 國學院大學研究開発推進機構

東京都渋谷区東四丁目十番二十八号

郵便番号一五〇一八四四〇

電話（〇三）五四四六―〇一六二

FAX（〇三）五四四六―九二三七

印刷所 株式会社秀飯舎

Transactions of the Organization for Advancement of Research and Development

vol. 6 (March, 2014)

Table of Contents

Articles (Theme: Rethinking Studies of Japanese Culture and Classics)

- Considerations on Studies of Japanese Religions in North America
..... HOSHINO Seiji 1
- A Study of Calligraphy Education in its Earliest Stages
..... MASUI Kunio 31
- A Preliminary Study of OHKUNI Takamasa's Understanding of Kami
..... KAMINISHI Wataru 55
- Issues and Prospects of Studies of Ise Shrine Worship in the Modern
Period
..... TAKEDA Sachiya 85

Project Results Paper

- Developments of Atsutane's Thought in Koshiden Draft: Aohitogusa
and His Concepts of Kami and Spirits
..... KOBAYASHI Takerō 113
-

Public Lecture

- The Compilation of Kofudoki and an Imperial Order in Wadō 6 (713)
.....HASHIMOTO Masayuki 180(1)
-
-

KOKUGAKUIN UNIVERSITY

Shibuya, Tokyo, Japan