

## 「こふき」は「鴻基」

「こふき」は「おふできき」に15例あって【註釈】は「たすけ一条の話の台となる事」とか「永久に世界たすけの教として伝わるべきもの」といった説明を付けています。しかし、これでは具体的な意味がよく分かりません。二号10の昭和3年版では『「こふき」は古記』であるとの註を付けていましたが現行版では削除されています。昭和3年版には六号31-51の註に「本教に於ては、創世説の事をば『どろうみこふき』と称してゐる」とあって、教内では「泥海古記」と漢字表記されており、それゆえ、「『こふき』は古記」と書かれたのでしょう。

ところが戦後、昭和32年(1957)に『こふきの研究』(中山正善)が出版され、「こふき＝泥海古記」説に疑問符を付け、「“こふき”に独立した意味があるのではないか」という問題を提起したことにより、「こふき」それ自体の研究はストップしてしまいました。

しかし、昭和54(1979)年、大阪人学名誉教授蔵内数太氏が『泥海古記について－中山みきの人間学』を出版したことによって、『天理教教典』第三章「元の理」が再び注目されるようになりました。この動きを受けて天理教では1984年に表統領を議長とする「天理やまと文化会議」が設置され、翌1985年に機関誌『G-TEN』が「シリーズ『元の理』研究①」と題されて発行されました。

1989年発行の『G-TEN』41, 42号は、同年がおふできき公刊60年に当たることにより開催された記念フォーラム「『おふできき』世界」での教内外の研究者による発表を掲載しました。この中には「(教祖は)おふでききと並んで、あるいはそれ以上にこうきが大切だと言われている」(島藺進)、「私はもう一つの解釈として『鴻基』を考えています。……これは古事記の序に出てくる言葉です」(松本滋)といった意見が見られます。今回は、松本氏の少し突飛とも思える「こふき＝鴻基」説について考えてみたいと思います。

【現行版註釈】《二号10. このたすけいまばかりとハをもうなよ これまつたいのこふきなるぞや》

二号10、このたすけは、現在ばかりだと思つてはならない。これは末代までの雛形手本となって永遠に救済の実をあげるのである。／註 まつたいのこふきとは、千万年の後までも語り伝え言い伝えられて、たすけ一条の話の台となる事である。

【昭和3年版釈義】二号10、このたすけは、現在ばかりだと思つてはならない。これは末代までの雛形手本となって永遠に救済の実をあげるのである。／註 「こふき」は古記にして録して後世に伝ふべき事を云ふ。

【現行版註釈】《三号69. いまゝでもしんがくこふきあるけれど もとをしりたるものハないぞや》

三号69、従来とても、心学とか古記とか人々は言うているけれども、この世の成り立ちを本当に了解しているものはあるまい。

註 しんがくは、心学で、当時人々に喧伝せられた心学道話を指す。こふきは、ここでは、古くから言い伝え或は書き記されている事の意。  
〔※昭和3年版もほぼ同内容。〕

【現行版註釈】《三号149. にち／＼に神のはなしをたん／＼と きいてたのしめこふきなるぞや》

三号149、日々この真実な親神の話を聞いて喜べ、この話こそいついつまでも変わる事なく、永久に世界たすけの教として伝わるべきものである。  
〔※「世界たすけの教」が昭和3年版では「人の道」になっている。〕

## “こふき”には独立した意味がある—『こふきの研究』中山正善

昭和32年に発行された『こふきの研究』には、大正末期から昭和初めにかけて出版された何冊かの『泥海古記』（『泥海古記附註釈』岩井尊人・昭和3年など）の元になっている「和歌体14年山澤本」「説話体14年手元本」「16年榊井本」などの全文が掲載されています。これによって、「おふでさき」にある創世神話と他の「こふき本」との比較が可能になりました。ただ、正善氏は従来、“こふき”＝“此世元始まりのお話”＝“どろうみこふき”とされてきたのは早計であり、“こふき”に独立した意味があるのではないかと考えられる」と問題提起しています。天理教内で通説となっていた「こふき＝泥海古記」は、「おふでさき」の「こふき」とは違うと言ったわけです。

元来、その最大の問題は、教祖は“こふき”を作れと御命じになった。山澤氏が筆を執ってお目にかけたが、それでよい、とは御受納にはならなかったと申し伝えられています。その点から考えますと、仮令、良助筆十四年本が探ね得た最古の“こふき”話であったにしろ、それが“こふき”話の基準であり、本末の姿であるとは断じ得ないのであります。それは一つの試作とは考えられるが、教祖のもとめられる“こふき”であるとは、申し得ないのであります。又、“それでよい”と仰せにならなかった点が、その何れにあったのかも不明でありますので、お話全体が間違っているのか、部分的に思召に叶わなかった点があるのか、それも不明なのであります。／ 従って、“こふき”話を、“此世元始まりのお話”に限定することも、十六年以降本に、雑話が混入していると判断を下すのも、富を得ていないのでして、いわんや、おふでさきの中から創世記に開するお歌を拾い集めて、“こふき”話の元の姿を探求しようとしたのが如きは、“古記”の文字にとらわれ、創世記に限定して逆説したものとて、汗顔至極と申さねばならぬ態度であったのでした。／ 即ち、かかる従来の考えにとらわれず、第一歩から手をつけ始めようと考えたのが今回の発足点なのであります。つまり従来の常設を越えて“古記”にとらわれず、“こふき”の意味から考え直し、その内容の検討に移りたいと考えたのです。具体的に申しますと、“こふき”とは“此世始まりのお話”を意味する“どろうみ古記”の略称との考えを捨て、“こふき”自体の意味を検討しようと考えたのです。

参考までに申しますが、従来は“此世の元始まりは泥の海”との語り出しで綴られている物語を“どろうみこふき”と称し、“こふき”と略称するのが常識であり、そのことに何の不審も抱かずにあったのですが、さてそれが正解だとの裏付けもなかつたのです。しかも、かかる常識の上から“古記”との漢字を当てるのが普及していましたが、中には“光輝”“功記”等の文字を当てた例も見受けられました。また“後記”の文字も考えられました。

しかし、教祖のお話として、“こふきを作れ”との言葉は伝承されてはいますものの、“どろうみこふきを作れ”とのお言葉は伝承されてはならず、従って“こふき”を創世説話の“どろうみこふき”の略称と断ずるのも早計であったのでして、むしろ“どろうみ”と“こふき”との二つの言葉の結合であり、“こふきを作れ”とのお言葉から察して、“こふき”に独立した意味があるのではないかと考えられるのであります。（『こふきの研究』中山正善・1957（昭和32）年・P10～12）

## 「泥海古記」 略史

「泥海古記」ということばが明治24年発刊の天理教機関誌である『みちのとも』に最初に登場するのは大正5年12月号です。また、この年表にある大正5年以前の教理書に「泥海古記」の用例はないようです。

2020.01P2

| 年号       | 書名等                                  | 内容  |
|----------|--------------------------------------|---|
| 明治 7年    | おふでさき6号                              | 31～51に簡単な創世神話が記されている。                               |
| 〃 14年    | おふでさき16号                             | 「かぐらりよにん(兩人)」「くにとこたち、おもたり」の語が出てくる。                  |
| 〃 14～20年 | 初期信者宅秘蔵の「泥海古記」本32冊                   | 『こふきの研究』による。「泥海古記」の題名のものは一冊もなし。                     |
| 〃 25年    | 「天輪王尊由来神之古事記」〈天凶蔵〉                   | 末尾に《明治十九年十月》、《今回明治二十五年四月三日担写す麻田実信》とある。              |
| 〃 29年    | 『天理教の教 全』                            | 服部菊次郎. 益智新友社(滋賀県水口町) 一創世神話についての記述はない。               |
| 〃 31年    | 『神道天理救助話参考書全』名波数衛(千葉県)               | 日本神話と関連させてごく簡単な創世神話が出ている。「泥海古記」の言葉はない。              |
| 〃 34年    | 『神徳記』仲谷長一郎(大阪府)                      | 創世神話についての記述はない。                                     |
| 〃 36年    | 『天理教創世記教理淵源神代古記』神代古記出版所              | 「本書出版の由来」に天理教本部より出版中止の要請があったことが記されている。「泥海古記」の言葉はない。 |
| 〃 45年    | 『三教会同と天理教』道友社編集部                     | 創世神話についての記述はない。                                     |
| 大正 3年    | 初代管長中山新治郎没12月31日。翌4年1月管長職務摂行者、山澤為造就任 |   |
| 〃 4年     | 『天理教の新創世説の解説並びに批判』                   | 『新宗教』大正4年5月号. 大平良平. 「泥海古記」の言葉はないようだ。                |
| 〃 5年     | 『みちのとも』大正5年12月号                      | 『みちのとも』で「泥海古記」という言葉の初出。「守護の世界」吉田恭三郎P26              |
| 〃 11年    | 3月、40年祭準備の大講習会開催                     | 山澤為造摂行者が泥海古記の話をした。大平良平がそれを説いたときの批難に比して、急変した。        |
| 〃 13年    | 『泥海古記講話』天理教同志会編集部                    | 「小序」の日付から初版は大正13年頃。『泥海古記』は現在の天理教では普及していないとある。       |

『こふきの研究』発行以降、「こふき」研究は止まっています。

2020.01P3

| 年号        | 書名等   | 内容  |
|-----------|---|---|
| 大正14年     | 中山正善（21歳）、二代管長に就任。  | （昭和4年、東京帝国大学卒業。）  |
| 〃 15年     | 『天理教創世記神髓 附泥海古記正文』<br>神崎東蔵・高橋蘭花。                          | 「本教の根本聖典、『泥海古記』を平易簡明に解釈された」との松村吉太郎氏の談が「序に代えて」として出ている。                 |
| 〃 15年     | 『天理教泥海古記釈義』 関時発。  | 天理教創世記だけでなく、天理教教理がまとめられている。   |
| 昭和3年      | 『おふでさき』6号釈義—教会本部による公刊本                                    | 創世神話のことを「泥海古記」と称す、31～51について「泥海古記」の大意を記し、釈義にかえるとある。                    |
| 〃 3年      | 『泥海古記附註釈』 岩井尊人  | 天理教創世記の他に、天理教教理が付いている。  |
| 〃 4年      | 『天理教綱要昭和4年版』  | 「天理教基本教義書」の筆頭に「泥海古記」を挙げる。   |
| 〃 10年     | 『「神」「月日」及び「親」について』<br>中山正善                                | 「『月日』＝教祖」説であり、「月日両神」説の「泥海古記」と異なる見解を示す。                                |
| 〃 11, 12年 | 「此世始まりの話」『天理時報』に掲載<br>（『ひとことはなしその三』中山正善. 昭和21年）           | 教祖直筆の「泥海古記」はない、山澤良助（良治郎）、仲田儀三郎（佐右衛門）が書いた「こふき話」は、教祖の意に適わなかったことが書かれている。 |
| 〃 12年     | 『おふでさき釈義並に索引』天理教教義<br>及史料集成部                              | 6号31～51の釈義について「泥海古記」から「元初まりのお話」に替わっている。                               |
| 〃 13年     | 「ほんみち」（『泥海古記』を教典として採用）、秋頃よりその主張を記した「書信」を発信、11月21日に警察一斉検挙。 |   |
| 〃 13年     | 12月「諭達第八号」発布。   | 「泥海古記に関する一切の教説を行わず。」  |
| 〃 24年     | 現行版『天理教教典』  | 「第三章元の理」に、「元初まりの話」及び「教祖魂の因縁、屋敷の因縁、旬刻限の理」を記載。                          |
| 〃 32年     | 『こふきの研究』 中山正善   | 「和歌体14年山澤本」「16年榊井本」他2種、全文掲載。「こふき」≠「泥海古記、元初まりの話」論。                     |

松本滋氏の「『から』と『にほん』」(「G-TEN」41号)は、『たましいの物語としての「元の理」』(松本滋.1991.天理やまと文化会議)にほぼ同文で収録されました。ここで同氏は「おふでさき」のなかで「にほん」と「こふき」が結び付けられていることに注目します。そして「古事記編纂の意図が早く『鴻記(ママ)』を作ることであるのに対し、教祖の場合も『にほんのこふき』を早くこしらえたいという思いがある」としています。

### 「こうき」と「鴻基」

更に第三の点として、「こうき」という問題があります。これは実に重要な言葉なのですが、解釈が複雑です。教祖の場合、「こうき」と「にほん」が有意味に結びついていることです。

なに事も月日の心をもうにわ にほんにこふきほしい事から 十 87

にほんにもこふきをたしかこしらへて それひろめたらからハマとなり 十 88

このところどのよなこふきしたるとも これハにほんのたからなるぞや 十 91

これらの歌では、「にほん」と「こうき」が結びついて述べられています。これは注目すべきことであります。

「こうき」については色々な漢字が考えられます。「古記」が一番古くから当てられている字です。それに対して、中山正善二代真柱は「口記」という字をあて、中国哲学者加地伸行氏は「講義」であると言っています。私はもう一つの解釈として「鴻基」を考えています。鴻基という字の意味は、大いなる元、基礎、拠り所という意味です。これは古事記の序に出てくる言葉です。古事記編纂の意図を述べた文章の中に、当時において集まっている資料を編纂しないと散逸して収集がつかなくなってしまうであろうということが書かれてあります。そしてその後、「斯及邦家経緯、王化之鴻基」という言葉があります。古事記を編纂するということは、バラバラな伝え事を一つに統一し、正しいものを後世に残すことである。これが「王化鴻基」だということです。つまり、天皇の政事の元、国を治める原理であるとしているのです。これが古事記の序に出てきます。

古事記序の「鴻記(ママ)」と『おふでさき』の「こふき」とが直接関係あるとはいいませんが、意味は似ているのです。

「鴻記」は総ての治まりの元という意味です。根本の事柄です。『おふでさき』の中での「こふき」は根本の教え、根本の教理という意味です。古事記編纂の意図が早く「鴻記」を作ることであるのに対し、教祖の場合も「にほんのこふき」を早くこしらえたいという思いがある。そこに何かつながりがあるようにも思われるのです。↓

▽ 宗教学者島藺進氏は、『おふでさき』が最終的な教理書ではなく、『おふでさき』執筆完了後にも聖典が作られる可能性がある」とされ、それが「こうき」だろうと指摘しています。ある意味で興味深い指摘と思われます。「こうき」は教祖の語った内容を高弟の人々が書き記したもののなのですが、教祖は、どれ一つとしてそれでよしとはしませんでした。我々が現在「こうき話」と考えているものは、教祖の心にある理念としての「こうき」とは違ったものかも知れない、つまり教祖の理想とする「こうき」と、現実に語り継がれてきた「こうき話」とはズレがあるのではないかということです。「おふでさき」の中での「こふき」は、現在語り継がれている「こうき話」そのものではなく、**教祖の心にはそれとは別の理想の「こうき」があった**のではないかと考えられます。それはもちろん『おふでさき』とつながっているわけですが、『おふでさき』で言い足りなかった事が考えられていたのかも知れません。それは難しい問題で、速断できることではもちろんありませんので、一考に価することです。（『たましいの物語としての「元の理」』松本滋.P134. 1991(平成3). 天理やまと文化会議）

## 『古事記』の「鴻基」

「鴻基」という言葉は、『古事記』「上つ巻 序を并(あは)せたり」の「序第二段 古事記撰録の発端」に出ています。岩波文庫版では本文3ページ目で、極々冒頭部分にあります。

### 〔参考〕

「鴻基」→〔大きな事業の基礎—広辞苑〕

### 【古事記】(岩波文庫版P15)

ここに天皇詔りたまひしく、「朕聞きたまへらく、『諸家の□る帝紀及び本辞、既に正實に違ひ、多く虚偽を加ふ。』といへり。今の時に当たりて、其の失を改めずは、未だ幾年をも経ずしてその旨滅びなむとす。これすなはち、邦家の経緯、王化の**鴻基**なり。故これ、帝紀を撰録し、旧辞を討覈(たうかく)して、偽りを削り實を定めて、後葉に流へむと欲ふ。」とのりたまひき。時に舍人ありき。姓は稗田、名は阿禮、年はこれ廿八。

【「邪馬台国大研究・ホームページ / 記紀の研究 / 古事記・日本書紀の成立過程」より】

(飛鳥の清原の宮で即位した)天武天皇が仰せになりました。「伝え聞くとところによれば、諸氏族が持つてゐる帝紀と本辞は、もう真実から遠く離れて、勝手に嘘を加えたりしていると言う。今、これらの間違いを正しておかなければ、数年後には真実がわからなくなってしまうに違いない。「帝紀と旧辞」はそもそも**国家組織の根本にもあたり、政治の基礎**である。そこで帝紀をまとめ旧辞を調べて間違いを正し、真実を後世に伝えようと思う。」その時ある舍人がおりました。姓は稗田、名前は阿礼といい、年令は28才でした。

松本氏が「島藺進氏は、『おふでさき』が最終的な教理書ではなく、『おふでさき』執筆完了後にも聖典が作られる可能性がある」とされ、それが『こうき』だろうと指摘されているとする箇所が下の文ではないかと思われます。ここで島藺氏は「元始まりの話が重視されてきたのは最近の天理教の傾向」と記していますが、これは何を指しているのでしょうか。

おふでさきをこうきとの関係で考えていくことにします。この関係をみると私はどうやら教祖はおふでさきを最後の聖典とはみなされておられなかったのではないかと思うのです。おふでさきと並んで、あるいはそれ以上にこうきが大切だと言われているのです。現在の天理教では「おふでさき」「みかぐらうた」「おさしづ」が根本的な原典であるとされ、「こうき」はそれに次ぐものとされています。もちろんそれなりの根拠があろうかと思いますが、私は教祖がこうきに重要な意味を与られていると考えるうえから、もっとこうきに注目すべきではないかと考えているのです。

以前、私が著しました「天理教研究史試論」で述べたことではありますが、現在の天理教の「稿本天理教教祖伝」「天理教教典」は二代真柱が基礎を築かれたもので、二代真柱の教学に基づいたものと理解することができます。教理は信仰に立脚し、永遠不変のものにもとづいていますが、一つの歴史的状況の中で表現されるものですから、この点では変化していく時代の思想の現れとして、歴史的学問的に考察していくこともできます。そうした立場から、二代真柱がどのような学問思想に基づいてそれを作られたかを考えてみるわけです。二代真柱は素晴らしい学問的業績をあげられました。しかしながら、現代に生きる我々は、おふでさきと「こうき」との関係について、真柱と異なった見方も提示する余地があるのではないか、と思うのです。

元始まりの話が重視されてきたのは最近の天理教の傾向だと伺っていますが、暫く前の日本の知的社会の雰囲気では、泥海こうきは迷信である、したがってそのようなものを持っている宗教は遅れた宗教であるという見方をする人がかなりいました。学問的世界はそのような偏見に囚われていたと思われます。それが今はなくなってきつつあります。私は、個人的ではありますが、おふでさきの中で言えなかったことかあるので、それでこうきが語られたのではないか、と考えています。（「聖典としての『おふでさき』」島藺進、『G-TEN. 41号』P38. 1989）

## 『G-TEN』(ぢてん)は教内外の学者による「元の理」の研究を展開

『G-TEN.41号』に収録された島藺氏、松本氏の発表文は、昭和63(1988)年10月25、26日の二日間にわたり天理やまと文化会議の主催により開催された、おふでさき公刊六十周年記念フォーラム「『おふでさき』の世界」でのもので、この天理やまと文化会議自体が蔵内数太氏の『泥海古記について』出版が契機になっており、『G-TEN.41号』も〈シリーズ「元の理」研究28〉と題されています。ですから当然、各論者の発表も「こうき」を中心にまとめられたものになっています。下の文の著者、井上昭夫氏は天理やまと文化会議事務局長でした。

・・・昭和54(※1979)年、理論社会学の権威者大阪人学名誉教授蔵内数太博士による『泥海古記について—中山みきの間人学』の出版によって、「元の理」は教外一流の学者から、断片的な論評ではなく、トータルな意味での評価を得、その哲学的な理解の糸口と、学際的展開の可能性が初めて教内外に与えられた。この意味で昭和53年は、「元の理」研究の第七期、すなわち展開期の幕あけの年と区分したい。ここに「元の理」は、その基本であるたすけの理ばなしという教義的な位置に加えて、教外、高山の人々に対しても、その比較思想的、哲学的な解釈の側面があらわにされはじめ、「おふでさき」四号121番の神意にむかう、きっかけが与えられた。教内でも蔵内論文に触発されたかのように、新たな視座から「元の理」の研究が展開され始めた。

蔵内博士の前述の著書の裏がきに、中山慶一本部員は、“蔵内数太先生の二回にわたる講演を拝聴した。教外の学者で、蔵内先生ほどまともに「元初まりの話」に取り組まれた方を知らない。—私たちが気づいていない多くの点、真実を指摘されたように思う。本書に触発されて天理教学が発展することを望みたい”と記され、“はや／＼としやんしてみせきこめよ ねへほるもよふなんでしてでん”という「おふでさき」五号64番のお言葉が想起されると結ばれている。また、本教のよき理解者であった故学士院会員古野清人博士は、本書を読んで、“本書に展開されている元の理についての哲学的解釈学は、博士の学識ならばこそその感を強くする。学ぶべき多くの示唆がある学問的労作である。天理教学の発展にも多く寄与し得るかけがえのない内容であろう”と述べ、ともども「元の理」を主軸とした、天理教学の新しい展開に大きな期待を寄せられていることが分かる。

ここまでが「元の理」展開期の前期とすれば、その後期は昭和59年(1984)に、天理やまと文化会議が教庁表統領室教養問題事務局(後に教養問題研究室と改称)に設置されたことに始まる。同会議は、表統領を議長として、天理教教義をふまえた宗教の学術的研鑽と、その学際的、国際的な交流を行う目的で発足した。各種の国際シンポジウムや、天理教学に基づいたフォーラムを開催し、機関誌である月刊『G-TEN』(ぢてん)は、意欲的に教内外の学者を動員して「元の理」の研究を展開した。(『現代・思想・元の理』P39.井上昭夫.天理やまと文化会議.1990)

## 古記は現在、将来にわたる規範の書

では昭和50年代以降の「元の理≡こうき」研究の発端になった蔵内氏の『泥海古記について—中山みきの人間学』は何が書かれているのでしょうか。冒頭にタイトルについての説明があります。そこに「古」について、『古』というのは『十口』という字で、口から口へと反復伝承されてきたもの」であり、「古きが故に一種の権威を持ち、未来に対して『ひながた』となり、規範となるはたらき」であり、「古記が現在、将来にわたる規範の書」としても問題ないとしています。とすれば、古事記の「鴻基」が「王化鴻基＝天皇の政事の元、国を治める原理」と解すれば規範の書であり、「こふき」と仮名で書かれた言葉は、「鴻基、古記、口記」それらすべてを包含するものということになります。

「古事記」とは、天皇が国土唯一の領有者たる神話的根拠を示す「元の理、元初まりの話、こふき」なのにおいて、「おふでさき」の「こふき」は人間誕生の神話です。「こふき」を「鴻基」と解することによって見えてくるのは、支配者誕生の神話と人間誕生の神話との違いです。

先頃、道友社からムック《天理》の「人間誕生」という書物が刊行されました。実はその中に少し「元の理」に関する私の解釈を載せましたら、各方面から反響がありまして、先日も教会本部でそのお話をしましたわけです。この度はそれを更に少し詳しくお話して、ご批判を得たいと思います。／ここに表題が「泥海古記について」というようになっておりますが、「泥海古記」とは現在、天理教の方ではあまり使われない言葉のようであります。そういうタイトルは初めからあったのではなく、後からつけられたので、「古記」とあるのはほんとうは「口記」であろう。口で言われたものを聞いた人が記録したものであるという意味だろうから、古記でなく、「口記」であろう、とこういう解釈もあります。私には、他の場合は「おふでさき」とか「おさしづ」とかというように敬語がつけられているのに比べて、「口記」とだけある言葉はいかがなものかという感じがしますし、内容が古記にとどまらないから古記と書いているのは当たらないというのも、いかがかと思えます。もともと、古記という言葉には、昔はこうだったからこれは将来に対する規範になるという意味が含まれています。そこでしばらく「古記」の文字もそのままに用いておきます。

序でに申しませんが「古」というのは「十口」という字で、口から口へと反復伝承されてきたものという意味です。そして古いものは古きが故に一種の権威を持ち、未来に対して「ひながた」となり、規範となるはたらきをします。こういうのが古典などの場合の古の意味です。古典の典というのは、書物のことだそうです。台の上に書物がのっている象形が典という字だそうです。ともかく、古記が現在、将来にわたる規範の書を意味しても、文字の上でさしつかえはないようです。

まあ、いずれにしても、「泥海古記」であっても、「元初まりの話」であっても、「元の理」であっても、それはかまいません。ただ表題に関して一寸所感を述べただけです。（なお「こふき」とあるのは、口記と解するのが自然のようですが、これも近畿地方の発音で、古記をそう書いたのだと言えますわけで、これは他に無数の例があることは御存知の通りです。）（『泥海古記について』P5.蔵内数太.天理教大阪教区教学部.1979)

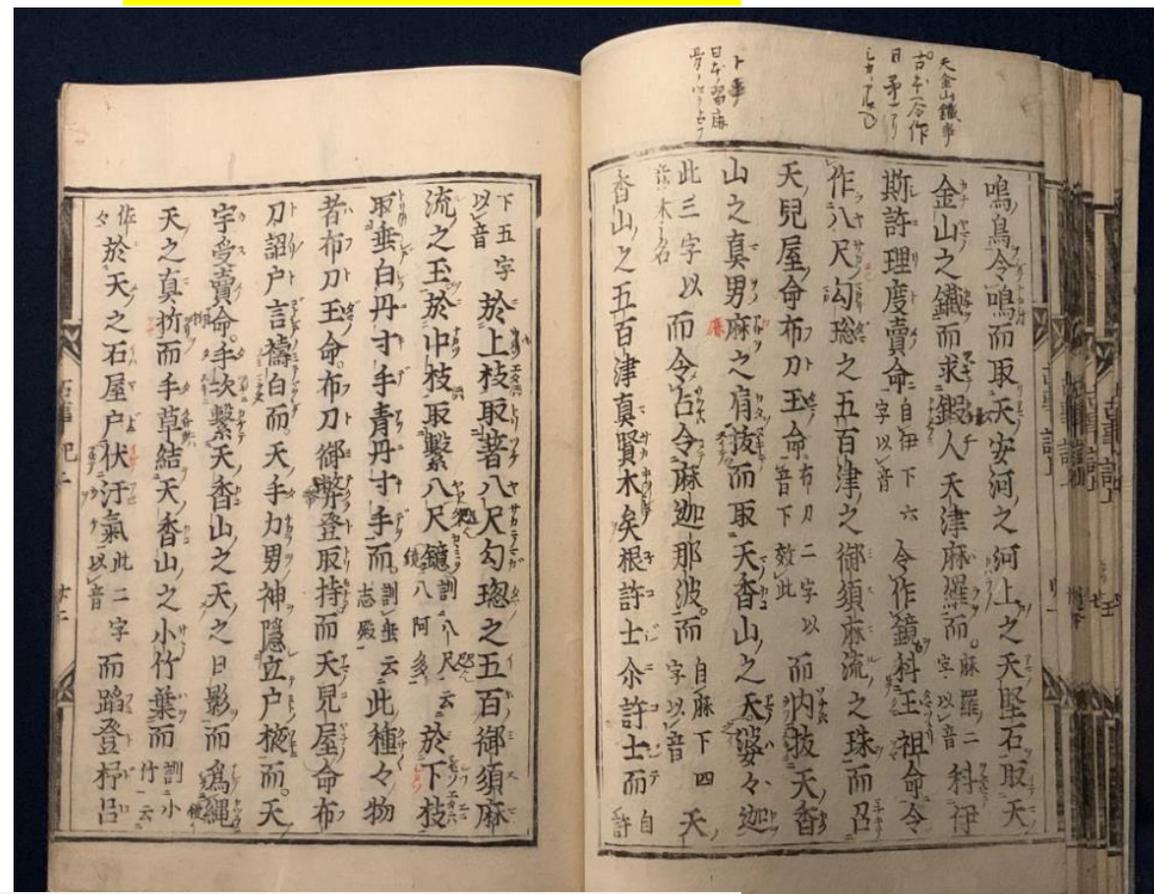
「こふき＝鴻基」説は、その前提として教祖が『古事記』のなかに「鴻基」という言葉があることを知っていなければなりません。「ほん何でもない百姓家の者、何にも知らん女一人。何でもない者や」(明治21年1月8日松村吉太郎おぢばへ参詣おさしづ)と伝えられる教祖が『古事記』や本居宣長の『古事記伝』の内容を知っていたのかという問題の参考として、江戸時代の庶民の読書環境に触れておきます。下の文には『古事記』やその注釈書が大量に出回っており、「記紀およびその注釈書を個人が自由に読めるようになった」と書かれています。

記紀と非支配層を現実にもすびつける役割をはたしたのが、寛永年間に成立した整版技術である。旧来の写本や古活字印刷では技術上の制約から書物の流布は大幅に制限されたが、整版印刷の成立によって書物の大量生産が可能となった。『書紀』は寛文七年(1667)以降、『古事記』は同二十一年以降、繰り返し印刷されていき、その注釈書にいたっては数知れぬ種類と量が市井に出回っていた。書物の大量生産がもたらした変化について、今川洋三は次のようにまとめている。

江戸時代に成立した出版業は、これまで写本として蓄積されてきた、古代以来の日本人の精神活動の所産のうち、目ぼしいものを全部、出版物に替えてしまった。……貴族社会の古典が、日本民族の古典に性格をかえはじめてきたのである。古典の解放といってもよい。……誰でもが、その意志があれば古典に接しうることになって、文化享受のかつてない身分的・地域的拡大がすすんだのである。

書物の大量生産は貸本屋の成立とあいまって、だれでもが記紀を手にとって読むことを可能にした。整版技術の成立と記紀の政治的規定力の喪失、この両要因がそろうことで、王権や神道教団のような特定集団へ帰属しなくとも、記紀およびその注釈書を個人が自由に読めるようになったのである。(『記紀神話のメタヒストリー』P21. 磯前順一. 1998. 吉川弘文館)

## 江戸時代の木版本『古事記』



寛永(1624~43)版本 古事記  
初版 國學院大學古事記学センター蔵

『ウィキペディア』より

平田篤胤の本が大量に残っているということは、その師匠である本居宣長の『古事記伝』、そのもとである『古事記』もそこにあっただけかもしれません。

平田篤胤の一門である「気吹舎」から出版された書物は、現代においてなお、和本を扱う古書店の棚に無造作に積まれていたり、図書館の貴重資料の中に大量に保管されていたりするのを、しばしば目にする。／ なぜ、こんなにたくさんの板本が今でも残っているのだろうか。それは、いうまでもなく、ある時期にたくさん摺られたからである。ではなぜ、たくさん摺られたのか。これも答えは明白で、それだけの需要をあてこむことができたからである。－中略－

**書物というキーワード** ／ 「草莽の国学」には、当時の人々が篤胤の思想をどのように自分たちのものにしていったか、という時代に則した視角がたしかにあった。それは、従来の枠組みを完全に打ち砕くには至らなかったが、現代的な感性をもって高みからなされる評価から抜け出すためには、もういちど、時代の中での平田篤胤に寄り添うしか方法はなかろう。／ そのために有効なキーワードは「書物」である。／ 平田篤胤には、百種類近い著述が残されている。篤胤の思想が、「書物」の形として存在していたからこそ、時代や地域を越えて広く人々に伝わってゆき、大きな社会的影響を及ぼすことにもなったのである。篤胤と、その思想に影響を受けた人々の間であって、その双方をつなぐものは「書物」以外のなにものでもないのだ。／ だから、「狂信的情熱の力」などという亡霊のように実体のない言葉ではなくて、具体的な書物の成立・出版過程や、本の伝播の仕方をきちんと追っていけば、当時の人々がどんなふうに篤胤の思想と接していったのか、そのありようが生き生きと分かるはずである。

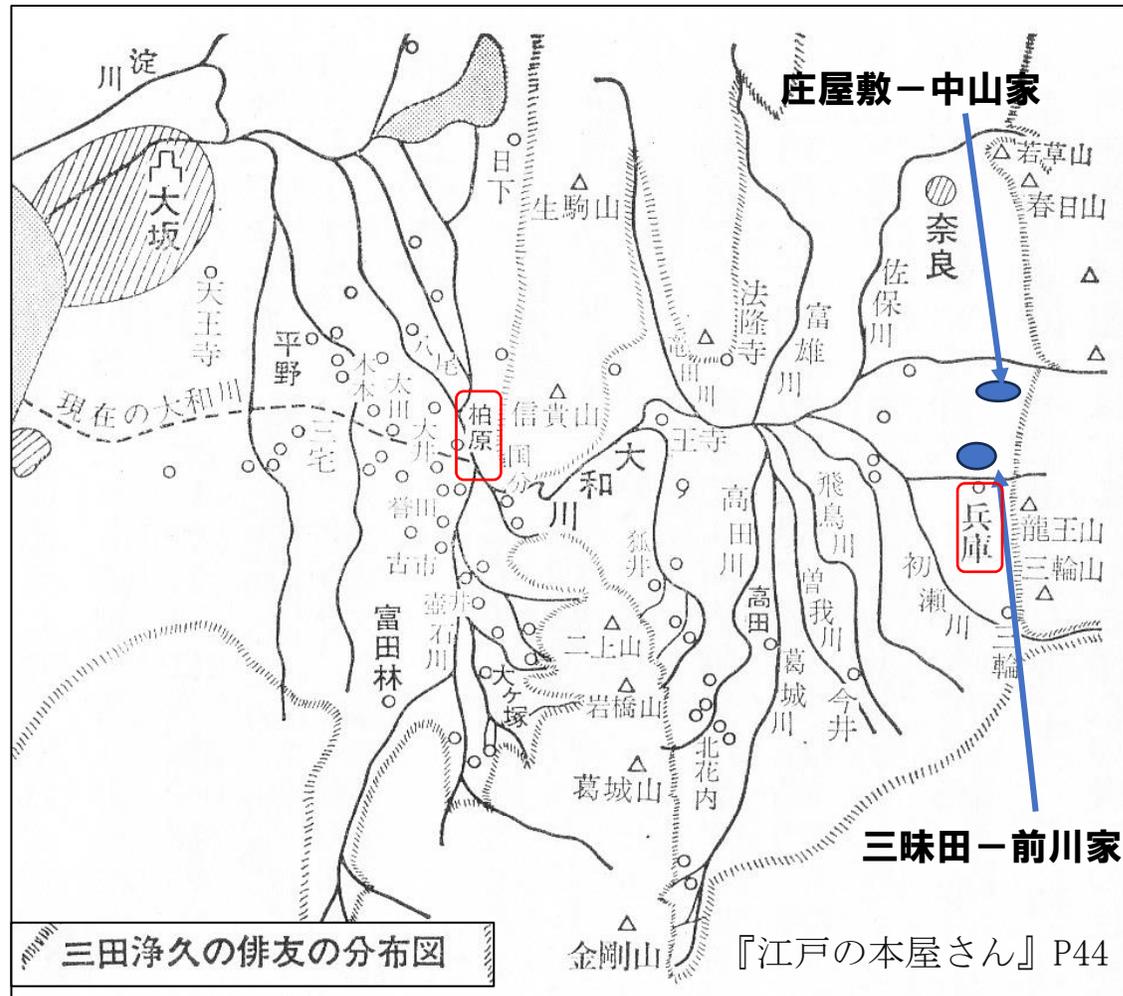
（「平田国学と書物・出版」吉田麻子.『出版と流通』P173,183.平凡社.2016）

【平田篤胤ひらたあつたね】

[1776～1843] 江戸後期の国学者。国学の四大人の一。秋田藩士。旧姓、大和田。号、気吹之舎いぶきのや・真菅屋。通称、大角（大壑）。脱藩して本居宣長没後の門人と自称。宣長の古道精神を拡大強化、復古神道を鼓吹し、幕末の尊王攘夷運動に影響を与えた。著「古史徴」「古道大意」など。

## 大和川沿いに広がる俳友

下の地図は柏原の俳人三田浄久の俳友の住所地を示しているものです。その中に三味田のすぐ南に所在する「兵庫」が出ています。大和の村が大和川によって大坂と結ばれていたことを示しています。



読書人・三田(さんだ)浄久と俳諧交遊グループ

ところで、右にでてくる柏原村の浄久とは、いまも柏原に旧家としてある三田家の祖で、可正とならぶ、河内における俳諧の雄であった。この三田浄久が、延宝七年(1679)に京都の書商西村七郎兵衛方から、六巻八冊の立派な書物をだした。題して『河内鑑名所記』という。

三田浄久は柏原の商人で、通称七左衛門、屋号を大文字屋と称した。家業は干鰯、油粕などの肥料商であり、大和川の川船・柏原船の株主としても利益をあげていた。浄久とは俳名である。『西鶴名残之友』にも浄久のことがでてくる。「その比、河内(かしゅう)柏原の里に浄久と名乗て無類の俳諧好、老のたのしみ是ひとつと極めて、……」とあって、その俳諧好は京・大坂まで聞こえていたのである。『河内鑑名所記』は、こうした浄久の晩年の仕事であった。この本は河内の名所旧跡を探訪し、絵入りの解説をした本であることはいうまでもないが、注目されるのは、かれの俳友によびかけて、名所旧跡にちなんだ吟詠を募り、刷りこんでいることである。しかも、**作者すべて260人の住所一覧が巻末にのせてある**ことである。そのうち河内の人は117人、さらに大和や大坂の人が多く、大ヶ塚の河内栄可正の句もはいつている。この河内・大和の俳人たちの住所を地図の上を示してみると、**浄久の交遊が、大和川をルートとする商品流通と密接に関連して広がっている**ことがわかる。この俳諧グループが、とりも直さず、**この時代の書物講読層**であるといえよう。大坂周辺の綿をはじめとする商品生産の発展が、大坂の都市としての発達の有効な基盤であるとともに、元禄文化をささえる力でもあったのである。西鶴の浮世草子や重宝記・万宝の類は、大坂市民の間でもてはやされるとともに、こうした農村の書物購買層にも多く売れたのであろう。

(『江戸の本屋さん』 P43. 今田洋三. 日本放送出版協会. 1977)

## 三田家はたくさん の蔵書を所有していた

俳人三田浄久の家には、800冊余の蔵書がありました。同じように仲間の俳友の家にもかなりの本があったと想像されます。

三田家は、浄久の子久次も書物を愛した。しかし三代目になって、享保の末に家業が衰え、家蔵の書物を手ばなさざるをえなくなった。三田家には、その悲しい書物売り払い記録が残っている。京都の本屋の栗山弥兵衛に売った分は174点、803冊という大量の本だが、350匁（六両ほど）という安い値段で手ばなしている。その内容は、日蓮宗関係の本など仏書309冊、和歌古典書110冊のほかに『町人囊』『百姓囊』『男重宝記』『民家分量記』『初学訓』『五常訓』『大和俗訓』『大和童子訓』『いさめ草』『子孫鑑』『武士訓』『明君家訓』など50冊以上の教訓書、『西鶴織留』『日本永代蔵』をはじめとする39冊の浮世草子、『寺子教訓書』『新書学手本』などの20冊にのぼる寺子屋教科書、その他、重宝記・万宝・節用集の類がふくまれている。こうした教訓書、実用書、浮世草子の類が元禄時代に、とくに売れ出した本であることが、これによってもわかるであろう。同時に三田家のような蔵書家が、河内・大和など、大和川流域の各地に出現してきたことを推測してよいであろう。（『江戸の本屋さん』P45. 今田洋三. 日本放送出版協会. 1977）

## 庶民にも開 かれていた 仏書の世界

下の文には、法然が書いたとされる『興御書』について、注釈書または仏教を広めるための通俗的な勸化（かんげ）本が作られ、「難しい書物でも、注釈書が作られ布教（説教）のネットワークに乗れば、あらゆる層に一定程度は理解され、共有された」と書かれています。『古事記』についても注釈書がたくさん作られたということから考えると、仏書と同様に庄屋層クラスの人々にはかなり接しやすくなっていたと思われる。

### 学林の研究と庶民の信仰の接点

教学の為の難しい書籍の出版と、不特定多数を相手におもしろおかしく聞かせる説教を前提として生み出される勸化本、この両者は全く別のようにいて、実は密接に関係していた。／ 多くの文献を博捜することが可能となった江戸時代、学林で行われた高度な学問の成果は基本的には注釈書という形で結実する。注釈書の編纂は江戸時代に始まったことではないが、江戸期の出版文化と出会うことで広く流布するようになった。それらは多くの場合、まず注釈すべき本文を大きく掲げ、次に少し行頭を下げてやや小さい字で注釈を書いていくという体裁をとっていた。／ 実のところ、これは典型的な勸化本の体裁と同じなのである。ただし、勸化本の場合は、注釈の後にさらにわかりやすく面白いたとえが付けられ、説明が敷衍されていく。しかしいずれにせよ、学僧が学力の全てを注いで編纂する注釈書の形式は、信仰のほかにも娯楽や学びを求めて説教に集まる門徒や一般の人々には慣れ親しんだものであった。そこに、出版文化が介在すると、両者の距離はより近いものとなる。▽

次に挙げる例は、浄土宗開祖法然が書いたとされる『興御書』の注釈書または勸化本三種類である。いずれも中の「餓鬼は火を水と見候」という文句の注釈部分を示している。まず、次頁の図6の1781(天明元)年刊『興御書述讚』は学問書で、作者は先に紹介した西本願寺の学匠玄智。図7の1758(天明五)年刊『興御書嚙滞録』と図8の1780(安永九)年刊『興御書絵紗』の作者は円鏡という僧侶である。円鏡は、一説には東本願寺末寺の僧というが、著名な学僧ではなく、その来歴は不明である。ただ『報恩巢枝録』(安永七年初刊)という、小型で手軽な説教の心得を記した実用的な説教の手引き書の著者であることなどから、当時から説教の巧者として定評のあった人物であった。／ 図6の学僧玄智の『述讚』は、学問書らしく大本で、整然とした漢字と片仮名または漢文で書かれており、『北本涅槃経』をはじめ多くの書物を博搜している。一方、図7の『嚙滞録』は、やはり大本で注釈書と同じ形式を採っているが、片仮名と、ルビ付きの漢字で構成されている。これは説教を行う僧侶が音読するためのものである。片仮名で漢字にルビがあれば、読み間違ふことはない。数多いたとえ話は、説教に使うのに適していたことだろう。最後に図8『絵紗』は、半紙本という、大半よりひとまわり小さい書型で、これは大本より本の身分が低いことを示している。文字も大ぶりの平仮名のくずし字とルビ付きの漢字で、これは当時の庶民が最も読みやすい表記である。僧侶の説教にも使えるが、挿絵もあることから読んで楽しむ本であろう。例えば図8に続く本文では、「秋のよの月に心のひまぞなき出るをまつと入るをおしむと」(『詞花和歌集』)など、和歌が多用されるのも特徴的である。説教の場でも多くの和歌が語られていたらしく、説教用の和歌だけを集めた勸化本も存在する。／ 一般の門徒は玄智の『述讚』は理解できないし、直接触れる機会は無かったと考えられる。しかし、『嚙滞録』を元にした説教を聴聞することはできたし、『絵紗』を購入して楽しむ機会があった。難しい書物でも、注釈書が作られ布教(説教)のネットワークに乗れば、あらゆる層に一定程度は理解され、共有されたのである。(「仏書出版の展開と意義」万波寿子、『書物・メディアと社会』P52. 春秋社. 2015)

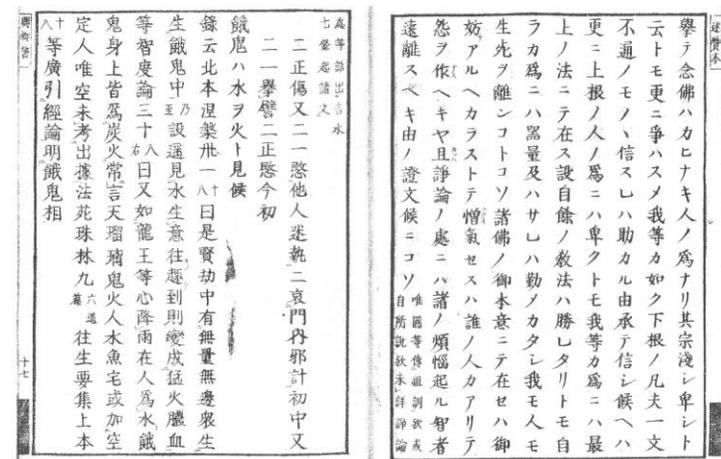


図6 『興御書述讚』(龍谷大学大宮図書館所蔵)

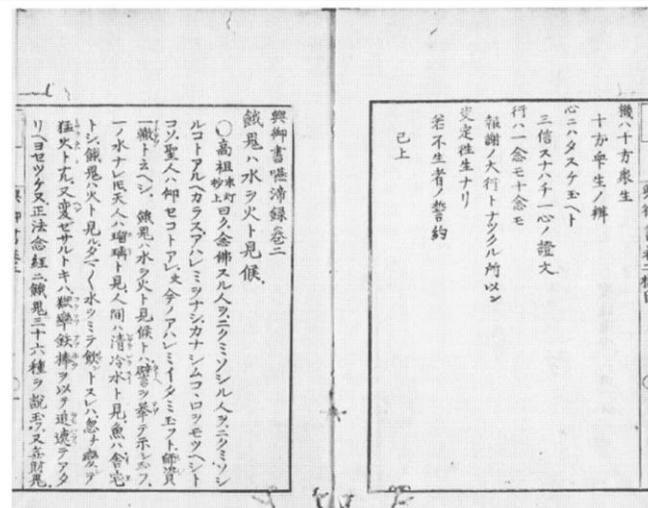


図7 『興御書嚙滞録』(龍谷大学大宮図書館所蔵)



図8 『興御書絵紗』(架蔵本)

## 読み聞かせによる読書

現代人は本を声を出して読むなどということはあまりしませんが、江戸時代にはごく一般的に行われていたようです。声を出して読めば、読む本人以外の人もその内容を知ることが出来ます。下の文では読む声を近所の人々が聞いて来たとあります。三味田は家屋が密集しているほどではありませんが、集まっており、読む人の家へ行けば内容を知りえたのです。

日記の読書記録を読んでいくと、読書にはいくつかのやり方があったことがわかる。

まず、その一。道庵は、「午前、湯玉の茂七氏の病者を診る。酒を供せられ話すこと之を久しくし、『曾我物語』を借る」（安政2(※1855)年12月6日）と、診察先で午前からお酒を出され、飲みながら話しをして、『曾我物語』を借りて帰っている。そして「夜、借りし所の『曾我物語』を読むに、久七の妻来りて聴く」と、道庵はその夜、『曾我物語』を読んだところ、近所の久七の妻が駆けつけて聞いたという。ここでは声に出して読んで(音読して)いることがわかる。道庵が往んでいた集落を訪ねてわかったことであるが、狭い路地を挟んで家々が密集しており、声に出して読めば、隣近所に聞こえるのである。別の日には、「夜、『源平軍記』の里謡を読むに、東西の隣人来りて之を聴く」（安政5年正月13日）、「夜に入り、隣人の為に里謡『義士伝』を読む」（安政2年6月晦日）、等と道庵の読み聞かせに近所の人たちが集まってきている。

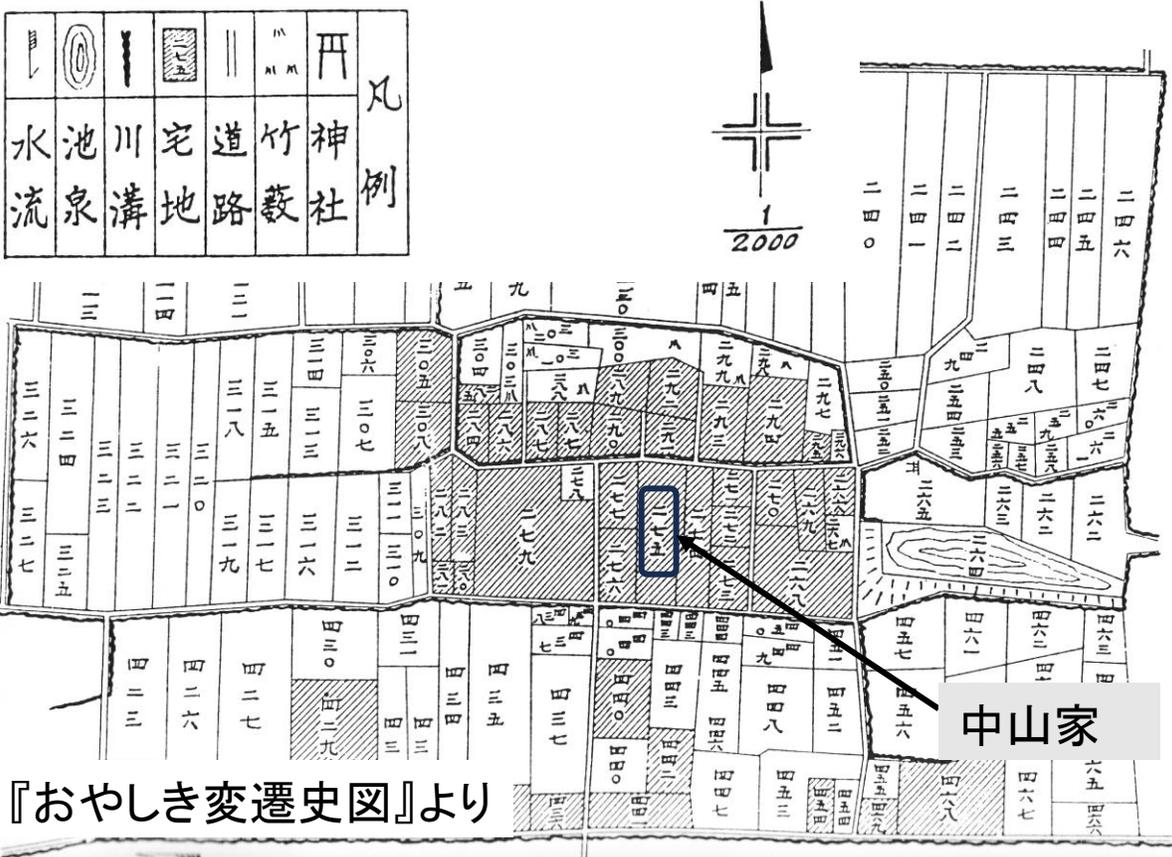
『曾我物語』とは、有名な曾我兄弟の仇討ちを扱った軍記物語であり、近世を通じて何度も出版され（12巻12冊）、また脚色され芝居に掛けられた、有名な話である。道庵が借りて読んだのが、版本なのか写本なのか、どの部分を読んだのかについては、残念ながらわからない。『源平軍記』の里謡についても、当地が源平合戦で有名な壇ノ浦の近辺であることから、地域に伝わる書物を読んだと推定されるが、具体的に何を読んだのかは未詳である。（「近世日本の読書環境・流通環境」若尾政希、『書籍文化とその基底』P91. 平凡社. 2015）



# 三島村地籍図(明治初年改正当時の実測図なり)

この地図から、江戸末期の庄屋敷村は現在の本部神殿がある地域に集中していたことが分かります。今の教会本部の神苑からは立教当時の庄屋敷村の様子は想像しがたいと思われるので、掲載しました。

庄屋敷村は三島村を母村として江戸時代初期にできた枝郷です。三味田と比べると新しい村といえるでしょう。



『おやしき変遷史図』より

しょうやしき 庄屋敷 〈天理市〉 大和川支流布留川中流域に位置する。

〔中世〕庄屋敷 戦国期に見える地名。山辺郡のうち。石上神社の信仰圏である布留郷に属した。—中略—

〔近世〕庄屋敷村 江戸期～明治10年の村名。山辺郡のうち。もとは三島村のうちで、慶安2年年貢免状に「三島之内庄屋敷村」とあり、「寛文郷帳」には当村名は見えないが、「元禄郷帳」では独立した村として村高が付されており、江戸前期に三島村から分村して成立した。ただし「元禄郷帳」では三島村枝郷と注記されている。なお「天保郷帳」では三島村のうちに含まれている。元和5年からは伊勢津藩領。村高は、「元禄郷帳」303石余、「旧高旧領」301石余。寛延年間の戸数30・人数124、牛3、惣堂がある(宗国史)。天保9年、当地で中山みき女が天理教を立教した。明治10年三島村の一部となる。(『角川日本地名大辞典. 29奈良県』P572. 角川書店. 1990)

## 明治初年における三島村地籍図

現在の丹波市町大字三島は、昔は庄屋敷村と三島村とに分かれていたのですが、明治十年三月十九日、合併願を当時の堺県に提出して、五月三十日附を以って許可されています。当時は三島村を庄屋敷村も各参拾壱戸であって、合併によって三島村は六十式戸となったのであります。文禄四年では庄屋敷村は式拾八戸となっています。／ この図面に、「おやしき」の拡張によって、つぎ／＼と買収された上地の地番を知る便宜上載せたものであります。

『おやしき変遷史図』より

## 県名と県庁所在地をすぐに覚えてしまった芹沢光治良

下の文は両親が天理教に入信したため、貧しい幼少期を過ごした芹沢光治良の自伝的小説『人間の運命』の中に出て来るものです。光治良がまだ小学校に入る前、遊び友達がいないので、高等小学校を卒業した子にくっついて寺の塾に行った時の様子が書いてあります。日本の県と県庁所在地を学ぶ授業で、地図と先生の話聞きながら、覚えてしまったというのです。このあと、その日のうちに仮名10字覚え、さらに日が経つにつれて、論語をそらんじてしまったとあります。

記憶力の良い人ならば、声を出して本を読む人のそばで、その内容を覚えてしまうことも出来そうです。

清吉は次郎をつれて、島上寺に行ったが、先生に不真面目にとられそうで心配した。正直に話したところ、一時間、清吉のそばに坐らせておいて、様子をみようかと、許可をした。

一時間目は地学で、清吉と同年輩の六人の塾生が本堂で聴講した。各自、小さな文机を廊下からはこんで半円形に並べた。その中心部に先生が坐り、先生の背後に小さな黒板が立っていて、そこに日本地図が掛けてあった。授業のはじめに、先生は清吉の右横に次郎を坐らせて、微笑しながら言った。

「これは漢字とルビだな……一時間我慢できるかね。おしっこをしたくなったら、黙って立って行っていいよ」

漢字とルビとは、どういうことかわからなかったが、大きくうなずいた。江間先生に父のおもかげが仄かにあって嬉しかった。

その日の地学は三府四十三県と、各県の首府を学ぶのだが、県名、首府名を声高く呼んで暗誦することであった。先ず三府名を暗誦して、県名は北の青森県から始めて、東北、関東、東海、中国、九州へわたり、福岡県に行った時、それまでおとなしくしていた次郎がつと立って、外へ出て行った。九州から四国へ渡った時、次郎はもどって来て、清吉の横へ再び坐った。高知県、首府高知と暗誦が終ると、江間先生は微笑して、次郎にきいた。

「おしっこに行って、便所がわかった？」

「ううん、おしっこだから外へした」

「そう、よかったね、坐っていて、可哀想に、面白かったかね」

「ぼく、少しおぼえちまった」

「偉いね、暗誦してみるか」

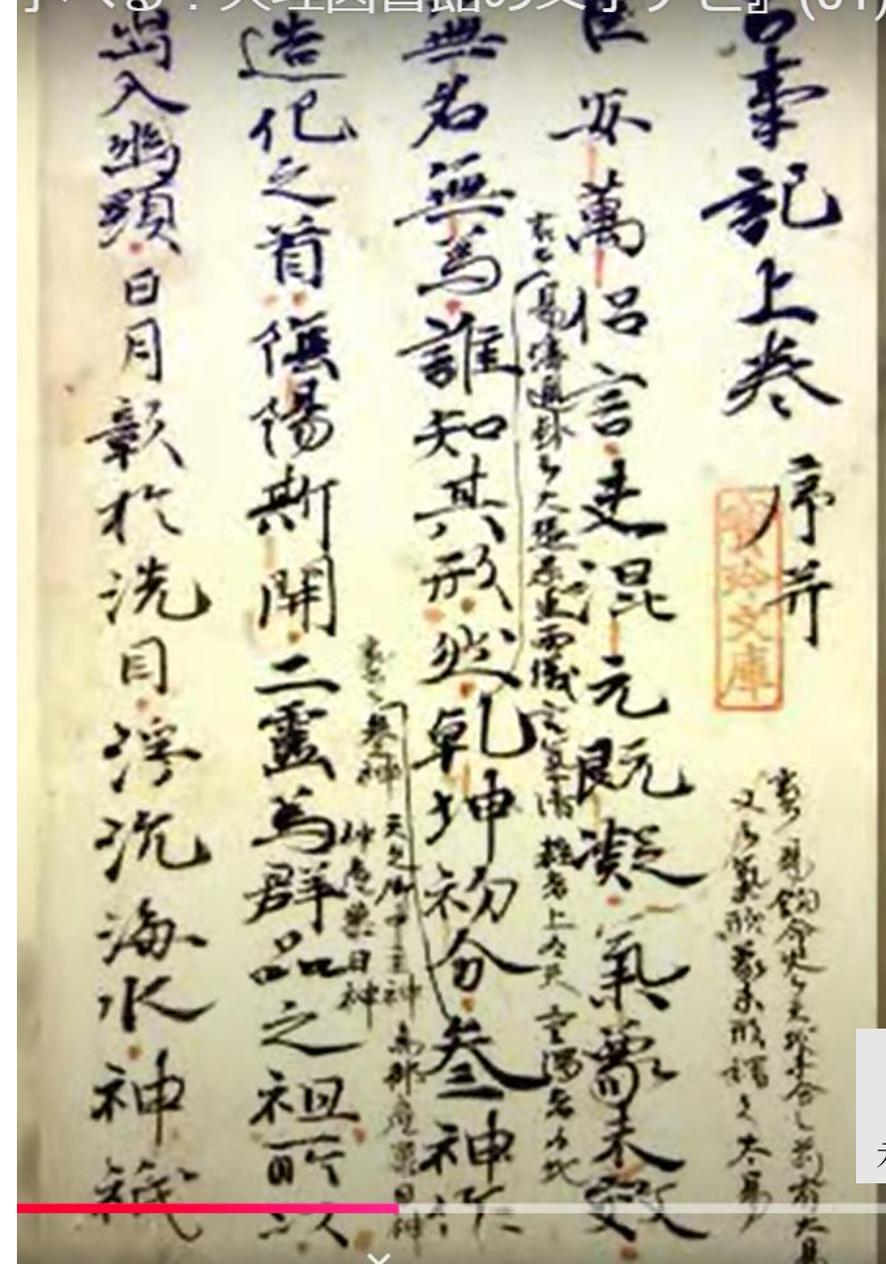
「はい……三府四十三県、三府は東京、大阪、京都、首府は三府とも同じ名前。四十三県は北から青森県、青森。秋田県、秋田。岩手県、盛岡。山形県、山形。宮城県……仙台。栃木県……宇都宮……それから、何だっけ」と、清吉の顔を見た。

「もう、いいんだよ。それだけ暗誦したのは、偉い。今度はお習字でつまらないから、奥の方で遊ぶことにするかね……いらっしゃい」（『完全版人間の運命 1 - 治郎の生いたち』P167. 芹沢光治良. 勉誠出版. 2013）

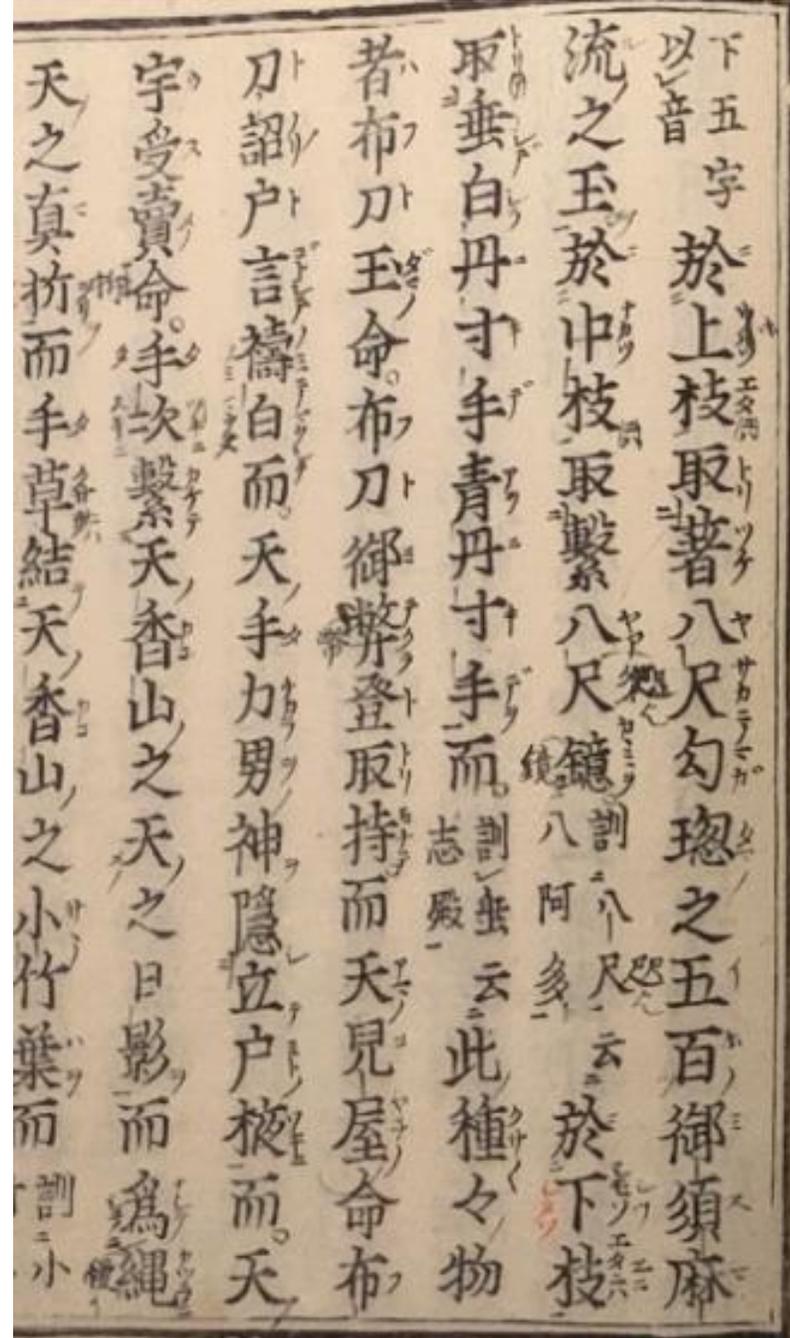
読みやすい江戸時代の木版本

右側は寛永(1624~43)版本で左側は永徳元年(1381)の写本です。

1381年の写本に比べて、江戸時代の木版本には漢字にルビ等が付き、格段に読みやすくなっています。これならば、農村の庄屋クラスでも読むことが可能で、またそれを聞いた人も内容を理解する事が出来たでしょう。



『古事記』道果本  
(天理図書館蔵)  
永徳元年(1381)写

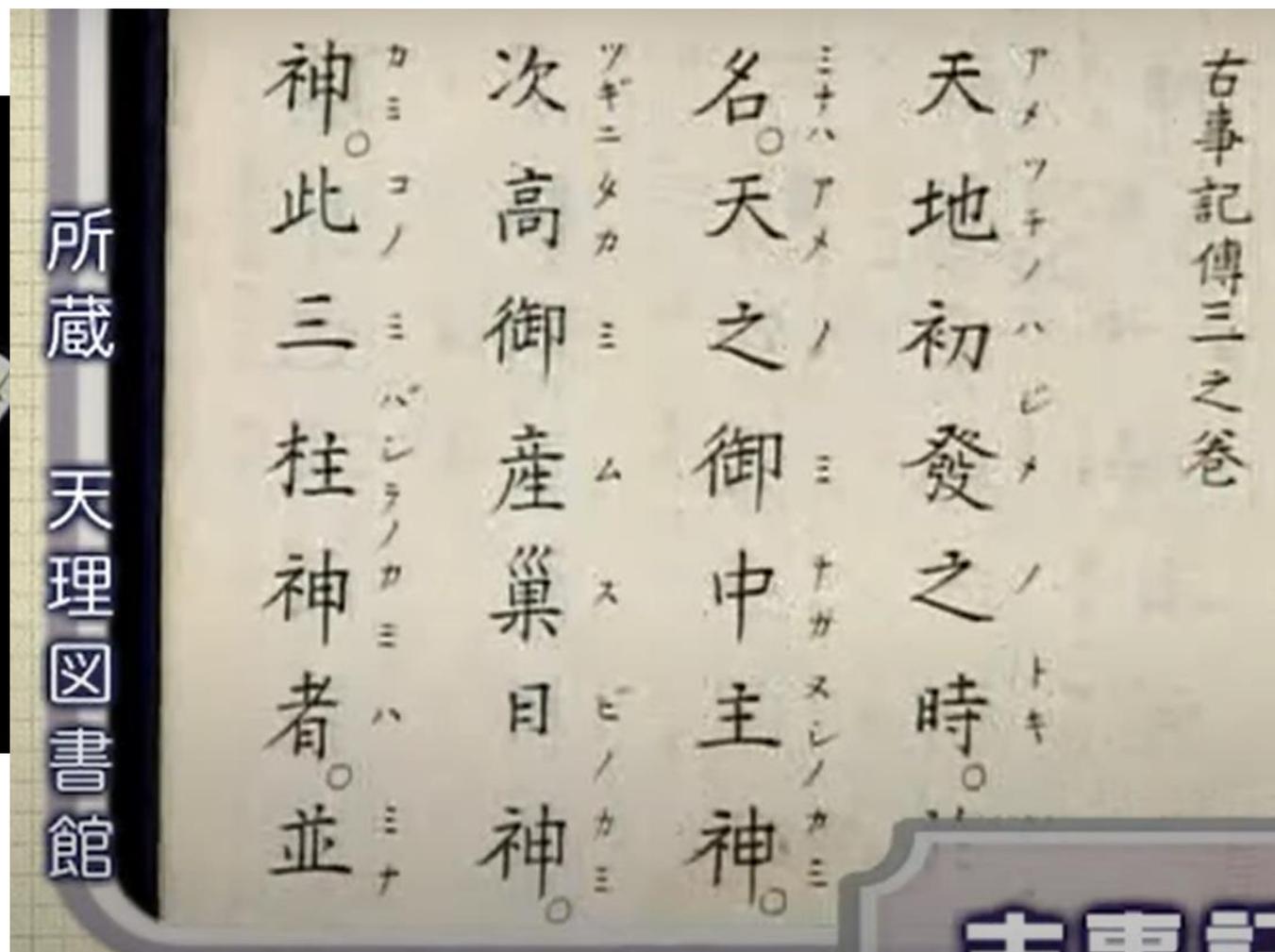


寛永(1624~43)版本 古事記 『ウィキペディア』より 18

## 『古事記伝』は総ルビ付き

下の写真は天理図書館が所蔵する『古事記伝』です。『古事記』本文の部分は総ルビ付きです。これならば、読む気があれば、寺子屋で学んだ程度の知識でも読めるでしょう。

以上見て来た江戸時代の読書環境から考えると、立教以前の教祖が『古事記』『古事記伝』の知識を持っていた可能性はかなり高いと言えるでしょう。



『本居宣長全集』(筑摩書房.1968)第九卷に収められている「古事記伝」は、『古事記』の引用部分は漢字にルビが付され、本文はかな漢字交じり文なので、読む気になれば読めます。この本は底本として「天保十五年甲辰九月再校本(尾張名古屋本町通七丁目 書肆永楽屋東四郎刊行)の『古事記傳』四十四卷」を用いたと凡例にあります。念のため、愛知県立図書館に所蔵されている「永楽屋東四郎一文化5(1808)年」本で確認したところ、当然のことですが、同じようにルビ、かな表記になっていました。ひらがな、カタカナ、汎用する漢字が読める人なら、『古事記伝』は読めるのです。

凡例……一、底本は、天保十五年甲辰九月再校本(尾張名古屋本町通七丁目 書肆永楽屋東四郎刊行)の『古事記傳』四十四卷及び『古事記傳十七附卷三大考』一卷、全四十五卷四十五冊を用い、寛政二年～文政五年刊行の初版本を参照した。……

坐而隱身也。

上件五柱神者別天神。

次は、下の成神へ係れり、【國雅云々へ係て云には非ず】次成神名國之常立神などあると同じ、其餘も前後みな次某神とある例なるを、此は其成坐る由縁より云故に、文の隔れるなり、  
○國雅、雅は和詞久と訓べし、【書紀に、和詞にみな此字を用ひられたり、但し此記には、凡て和詞には、若字を用ひて、雅を書る例なければ、此は和詞久には非じかとも思へど、他に訓べき言を未思ひ得ず、書紀一書に、國雅地雅之時とあるをば、クニイシツチイシノトキと訓るを、「忌部正通口決に、宇比志なりと解たり、宇比を切むれば伊となれば、然もあるべし、されどイシノトキと云ては、言の連きさま協はず、凡てかゝる用言より之とつくことは古無しと、師の云れしが如し、又之を省きて、イシトキと云ても、なほ協はず、若うひしてふ意ならば、國イシク地イシキ時とぞ訓べき、されど此言他に見えず、又書紀にても、雅字は和詞と云にのみ用ひて、異訓は此外に見えず、かにかくに彼訓はおほつかなくなむ】和詞志とは、凡て物の未成りといふのはさ

古事記傳三之卷

神代一之卷

本居宣長謹撰

天地初發之時於高天原成神名天之御中主神阿麻下天云次高御產巢日神次神產巢日神此三柱神者並獨神成坐而隱身也。

天地は、阿米都知の漢字にして、天は阿米なり、かくて阿米てふ名義は、未思得ず、抑諸の言の、然云本の意を釋は、甚難きわざなるを、強て解むとすれば、必辭める説の出来るものなり、【古も今も、世人の釋る説ども、十に八九は當らぬことのみなり、凡て皇國の古言は、たゞに其物其事のあるかたちのまゝに、やすく云初名づけ初たることにして、さらに深き理などを思ひて言る物には非れば、そのころばへを以釋べきわざなるに、世々の識者、其上代の言語の本づけるころばへをば、よくも考へずて、ひたぶるに漢意にならひて釋ゆゑに、すべて當りがたし、彼漢國も、上代の言の本は、さしもこちたくはあらざりけむを、彼國俗として、何事にもたゞ理と云物を先にしたてて、言の意を釋にも、たゞその理を旨とせる故に、皆強説なるをや、かくて近きころ古學、始まりては、漢意を以釋ことの悪きをば、曉れる人も有て、古意もて釋とはすめれど、其將説得ることは、猶稀になむありける、】さりとはたひたぶるに釋すて止べきにも非ず、考への及ばむかぎり、試には云べし、其中に正しく當れるも、稀には有べきなり、故今も如此にもやあらむ、と思ひよれることはある、其は下に云べし、さて天は虚空の上に在て、天神たちの坐ます御國なり、【此外に理を以こちたく説成し、或は其形などをも、さま／＼おしはかりに云などは、皆外國のさだにて、古傳にかなはざれば、凡て取にたらず、】地は都知なり、名義は、是も思ひよれること

「おふでさき」と『古事記伝』の類似点  
「から」と「にほん」、「からごころ」と「やまとごころ」

ここからが今回の主題です。「おふでさき」の中で「から」は否定的に扱われています。一方、本居宣長も「からごころ」を厳しく批判しています。この共通点から、松本氏は「おふでさき」の「から」と「にほん」の対比と、宣長の「からごころ」と「やまとだましい」「やまとごころ」の対比に注目しています。

『おふでさき』の中には「から」と「にほん」という言葉が度々でてきます。一方、本居宣長も、「からごころ」を厳しく批判しています。この小論は、その両者の関連について考えてみるのが目的であります。

先ず、本論に入る前に、本居宣長について少し紹介しておきたいと思います。／ 本居宣長は、生まれたのが1730年、享保十五年、亡くなったのが、1801年、享和元年です。そして彼が生涯打ち込んだ仕事が有名な『古事記伝』です。これは三十四、五才くらいから、七十二才で亡くなる二、三年くらい前までかかって書き続けられたもので、実に三十数年間の努力がこめられている、文字通りのライフ・ワークです。それは全四十四巻にわたる古事記の注釈書で、今日でも古事記の研究には第一に参考すべき本であるとされています。その『古事記伝』が完成したのが、奇しくも寛政十年（1798年）です。その年の四月に、中山みき天理教教祖が誕生しています。『古事記伝』完成は同年の秋ですが、不思議な一致を感じます。

『古事記伝』の序文に「直毘靈(ナオビノミタマ)」という文章があります。それは本居宣長が『古事記伝』を執筆するについての精神の在り方、姿勢を記した短い文章です。その中で所謂「からごころ」を鋭く批判しています。また「くずばな」という著作もあります。これは彼が五十一才の時のもので、安永九年(1780)の作ですが、「直毘靈」に対する批判への応答として書かれたものです。「くずばな」にも「からごころ」批判がはっきりと出ています。他の著書にも同様の批判がありますが、ここでは『古事記伝』とこの「くずばな」とを中心に上げたいと思います。

**から・にほんとからごころ・やまとごころ** ／ 「からごころ」に対して「やまとごころ」「やまとだましい」という言葉があります。この対になった言葉を掘り下げてみますと、教祖の言う「から」と「にほん」の対比が、別の角度から深まるのではないかと思います。すなわち、教祖の「から」対「にほん」の図式は、本居宣長の「からごころ」対「やまとだましい」「やまとごころ」の図式と関係があるのかどうか、また、教祖と本居宣長の考えの違う点はどこか、そしてさらに「から」「にほん」の今日的意味を考えてみたいということです。／ 本居宣長と教祖のこの世での在世期間が、寛政十年を中心にしてわずかですが重なっているということは既に指摘しました。しかしだからといって、歴史的に本居宣長の思想が教祖の教えに影響を与えているとは私は考えていません。もしかしたら、歴史学者は僅かでも影響があると見るかも知れませんが、その証拠は見出されていません。ですから本論では歴史的な影響関係よりも、むしろ**両者の思想構造の類似点と相異点に着目したい**と思います。（『たましいの物語としての「元の理」』松本滋.P117. 1991. 天理やまと文化会議）

## 「おふでさき」の「から」と「にほん」の二分法の図式

松本氏は「おふでさき」のなかで「から」は厳しい戒めの言葉の対象であり、「から」が「にほん」を「ままにする」ことに対する厳しい立腹、残念が繰り返されていると記します。それに対して「にほん」を強調している歌が数々あり、「から」「にほん」の二分法の図式ははっきりしているとしています。

さらにその意味内容はともかく、『おふでさき』の中には「から」「とうじん」に対する厳しい戒めの言葉が多くあります。

とふぢんがにほんのぢいゝ入こんで まゝにするのが神のりいふく 二-32

いまゝでハからがにほんをまゝにした 神のざんねんなんとしよやら 三-86

にち／＼に神の心のせきこみハ とふぢんころりこれをまつなり 四-17

いまゝでハにほんかからにしたごふて まゝにしられた神のざんねん 四-128

いまゝでハからやとゆうてはびかりて まゝにしていたこんどかやしを 十-12

いずれの歌も神の權威の絶対性を主張する意図が伺えます。「から」が「にほん」を「ままにする」ことに対する厳しい立腹、残念、かやしの宣言が繰り返し出ています。それに対して「にほん」については次のような歌があります。

このさきハにほんがからをまゝにする みな一れつハしよちしていよ 三-87

いまゝでわからハ忽らいとゆうたれど これからさきハをれるはかりや 三-89

にほんみよちいさいよふにをもたれど ねがあらハればをそれいるぞや 三-90

この一連の歌が一番はっきりしていますが、他にもあります。

にほんにもこふきがでけた事ならば なんでもからをまゝにするなり 五-32

にほんにハいまゝでなにもしらいでも これからさきのみちをたのしゆめ 五-38

したるならなんぼからやとゆうたとて にほんのものにこれハかなわん 十-6

これからハにほんのものハたん／＼と 月日ひきたてこれをみていよ 十-9

このように誌されてあります。「からをままにする」「月日ひきたてをする」「根が現われれば恐れいる」「にほんのものにこれはかなわん」と言われるように、「にほん」を強調している歌が数々あるわけで、いずれにしても「から」「にほん」の二分法の図式ははっきりしています。（「『から』と『にほん』一本居宣長のからごころ批判との関連から」松本滋、『たましいの物語としての「元の理」』P122. 1991. 天理やまと文化会議）

## 教祖と宣長の「から・からごころ」「にほん・御国ごゝろ」の共通性

松本氏は教祖、宣長の共通性として、「から」に対する厳しい批判と、「にほん」「御国ごゝろ」について神の話を素直に聞き分け、信ずる人々の心であり、そのまま素直・素朴に受け容れる態度であることを挙げています。

大づかみに言えば宣長は幕末時代、十八世紀の人、みきは幕末から明治時代にかけての、十九世紀の人と言える。こうした時代の違い、また活躍した領域の相違にも拘らず、両者の間には、興味深い**思想構造上の共通点**を見ることができる。／ その一つは、**「から」あるいは「からごころ」に対する厳しい批判**である。この点については、既に小論「『から』と『にほん』一本居宣長のからごころ批判との関連から」で論じているので、ここでは簡単に要点だけを述べておくことにしたい。／ 宣長によれば、天地自然の事、人間世界に起る事、すべて「神の御所行（みしわざ）」によるものである。それは人間の知恵によって推し量ることはできない。それなのに、いろいろな理屈をつけてあたかもすべて説明しつくし得るかのように論ずるのが「漢籍説（からぶみごと）」で、そうした心のあり方を「漢意（からごころ）」というのである。つまり**「からごころ」とは、人間の限りある知恵をもって神の奇(く)しき働きを推しはかり、説明しようとする態度**といえる。／ それに対して**「御国ごゝろ」とか「やまと魂」というものは、「神の御所為」を「奇霊（くすし）く、微妙（たへ）なる物」として、そのまま素直・素朴に受け容れる態度**と言えよう。その根底には人間の知恵の限界の意識と、『古事記』等の日本古典に描かれた神への信仰の心があると言える。

みきは、七十二歳以後執筆した『おふでさき』の中で、「から」への批判をはっきり示している。二、三引用すると、  
 いまゝでハからがにほんをまゝにした 神のざんねんなんとしよやら三-86 いまゝでハにほんかからにしたごふて まゝにしられた神のざんねん四-128  
 いまゝでわからハゑらいとゆうたれど これからさきハをれるはかりや三-89 にほんみよちいさいよふにをもたれど ねがあらハればをそれいるぞや三-90  
 この一連の歌に見られる「から」には、いろいろな解釈があるが、私は全体的コンテクストから考えて、**「から」というのは、人間が人知によって神の言葉(みきの説く神の話—とくに人間世界創造の元初まりの話)を否定する態度**を指しているように思われる。それに対して**「にほん」とは、神の話を素直に聞き分け、信ずる人々の心**を示していると言えよう。／ こうして見ると、宣長とみきの思想の根底に、一脈相通ずる態度を見てとることができよう。（「本居宣長と中山みき—比較思想的考察の試み—」松本滋、『聖心女子大学論叢88』1997.P69）

|      | から   | にほん   |
|------|--|---|
| 中山みき | 「から」というのは、人間が人知によって神の言葉を否定する態度                     | 「にほん」とは、神の話を素直に聞き分け、信ずる人々の心<br>みきの説く神の話—とくに人間世界創造の元初まりの話                              |
| 本居宣長 | 「からごころ」とは、人間の限りある知恵をもって神の奇(く)しき働きを推しはかり、説明しようとする態度 | 「御国ごゝろ」とか「やまと魂」というものは、「神の御所為」を「奇霊(くすし)く、微妙(たへ)なる物」として、そのまま素直・素朴に受け容れる態度 <sup>23</sup> |

## 「本居宣長の『からごころ』批判と教祖の『から』に対する立場とはつながっている」か？

松本氏は、明治7年、大和神社のふしの問答を例に、「本居宣長の「からごころ」批判と教祖の「から」に対する立場とはつながっている」とするのですが、それは表面上の事で、本居宣長と教祖とでは、「記紀神話」を軸に「から」「にほん」の対象が全く異なっているような気がします。

### 宣長の「からごころ」と教祖の立場

そこで次に、本居宣長の「からごころ」と教祖の言う「から」「とうじん」の構造上の共通点を二、三あげたいと思います。本居宣長は、神の御所為(みしわざ)、天地の理は、人智の限りを越えたものだと繰り返し言っています。これは教祖が明治七、八年の頃に大和神社の神職たちと問答をした時のエピソードによく対応します。『稿本天理教教祖伝』によれば教祖は仲田、松尾兩名を大和神社に行かせ、祭神がどんな神か聞いてくるように命じます。兩名の者は、神社へ出向いて、教祖の教えのままに元の神、実の神の守護を説きました。その時、神職が言うのには、「記紀に見えない神名を称えるは不都合である。石上神宮は、その氏子にかかる異説をととなえさせるのは、取り締まり不十分のそしりを免れない……」ということでした。

この「記紀に見えない神名を称えるは不都合である」というのは、実に重要な言葉なのです。明治三年以来、日本の政治的ありかたは「敬神愛国、皇上奉戴」の方向へと向かっていきます。いわゆる「三条の教憲」が明治五年に発布され、それを守るように政府は民衆に指導をしていました。そうした動きの中で教祖の教えが説かれたのです。神職たちが記紀に見えない神名をとなえるのは不都合だと言ったのは、当時としてはごくありうべきことだったのです。

その直後神職たちが教祖に対して直接問答をしかけて、教祖がそれに鮮やかに答える場面があります。その時神職たちは「……それが真なれば学問は嘘か」と言います。それに対する教祖の言葉が「学問にない古い九億九万六千年間のこと、世界に教えたい」ということでした。この問答があったのが明治七年のことです。『おふでさき』で「から」「にほん」が集中して書かれている最中の出来事でした。

いまゝでハからがにほんをまゝにした 神のざんねんなんとしよやら 三-86

いまゝでハにほんかからにしたごふて まゝにしられた神のざんねん 四-128

という言葉の裏には、教祖の説く話は記紀よりもはるかに古い話であるにもかかわらず、当時の神職たちは記紀に記載されていないからと言って否定しようとした、そういう態度に対する教祖の気持が歌いこまれていると思われれます。その意味では、**本居宣長の「からごころ」批判と教祖の「から」に対する立場とはつながっている**ような気がします。（「『から』と『にほん』一本居宣長のからごころ批判との関連から」松本滋、『たましいの物語としての「元の理」』P131. 1991. 天理やまと文化会議）

明治7年、大和神社のふしについては『稿本教祖伝』に書かれています。松本氏はここから「記紀に見えない神名を称えるは不都合」、「学問にない古い九億九万六千年間のこと、世界に教えたい」を引用しています。ここで教祖—具体的には仲田、松尾—が称えたのは記紀に見えない神名「てんりんおう」であり、石上神社の神職に対して教祖は学問に無い事を教えると言われたわけです。学問を人間の手によって記された書物と解すれば、それは記紀神話ということになります。宣長の主張は人間の解釈「からごころ」で汚された記紀神話をそのまま受け入れよということであり、記紀神話そのものを「から」だとして否定してしまう教祖の姿勢は、正反対と言えるでしょう。

明治七年陰曆十月の或る日、教祖から、仲田儀三郎、松尾市兵衛の兩名に対して、

「大和神社へ行き、どういう神で御座ると、尋ねておいで。」

と、お言葉があった。兩名は早速大和神社へ行って、言い付かった通り、どのような神様で御座りますか。と、問うた。神職は、当社は、由緒ある大社である。祭神は、記紀に記された通りである。と、滔々と述べ立てた。しからは、どのような御守護を下さる神様か。と、問うと、神職達は、守護の点については一言も答える事が出来なかった。

この時、大和神社の神職で原某という者が、そんな愚説を吐くのは、庄屋敷の婆さんであろう。怪しからん話だ。何か証拠になるものがあるのか。と問うた。兩名は、持参したおふでさき第三号と第四号を出して、当方の神様は、かく／＼の御守護を為し下さる、元の神・実の神である。と、日頃教えられた通り述べ立てたところ、一寸それを貸せ。と言うた。その二冊を貸すと、神職は、お前達は、百姓のように見えるが、帰ったら、老母に指を煮湯に入れさせよ。それが出来れば、こちらから東京へ願うて、結構なお宮を立てゝ渡す。出来ねば、元の百姓に精を出せ。と、言い、**記紀に見えない神名を称えるは不都合である**から、これは弁難すべき要がある。石上神宮は、その氏子にかゝる異説を唱えさせるのは、取締り不十分の謗りを免れない。何れ日を更めて行くであろうから、この旨承知して居よ。と、いきまいた。／＼ こうして二人が帰って来ると、折り返し大和神社の神職が人力車に乗ってお屋敷へやって来た。偽って、佐保之庄村の新立の者やが、急病ですから伺うて下され、と、言うたが、伺う事は出来ません。勝手に拝んでおかえり。と、答えると、そのまゝかえって行った。しかし、その翌日、石上神宮から神職達が五人連れでやって来て、秀司に向って問答を仕掛けた。秀司は、相手になっても仕方がないので、知らぬ。と、答えると、村の役迄する者が、知らぬ筈があるものか。と、しつこく迫って来たので、辻忠作が、昨日、大和神社へ行った者が居りますゆえ、こちらへ来て下され。と話を引き取った。／＼ この時、教祖は、親しく会うと仰せられ、衣服を改めた上、直々お会いなされ、親神の守護について詳しく説き諭された。神職達は、それが真なれば、学問は嘘か。と、尋ねると、教祖は、

「**学問に無い、古い九億九万六千年間のこと、世界へ教えたい。**」／＼と仰せられた。

神職達は、あきれて、又来る。と、立ち去った。（『稿本天理教教祖伝』 P115）

## 教祖と本居宣長の相違点

記紀神話に対する姿勢が宣長と教祖では正反対になっていることについては、松本氏も指摘しています。松本氏はさらに「高山」についての姿勢も異なるとし、「『から』も『にほん』も超えて、全ての根底にある未知なるものについて教えるというのが、『おふでさき』に示された教祖の立場」であると結んでいます。ただ、「学問に無い、古い九億九万六千年間のこと、世界へ教えたい」という教祖の思いへのさらなる踏み込みはありません。

### 『おふでさき』の立場

以上が教祖の『おふでさき』と本居宣長の思想との構造上の共通点です。次に相違点を二、三指摘しておきます。

まず、究極的な対象がはっきりと違います。本居宣長の場合は古事記に記された古伝説（いにしえのつたえごと）が絶対であって、それへの信仰が主張されていますが、教祖の場合は元なる親神への信仰が説かれています。その元の理の話は記紀神話とは全く異なる性質のもので、教祖の考え方からすれば、本居宣長が信奉している古事記も人間が書いたものであり、それを絶対視して信仰することは、「からごころ」になると言えるかも知れません。これが一つのポイントです。

次に、「高山」に対する態度が違います。本居宣長の場合は「天皇の大御心」を心とし、各々の祖神を祀ることが大切だと言っていますが、教祖の場合は、

高山のしんのはしらハとふじんや これが大一神のりいふく 三-57

上たるわなにもしらずにとふぢんを したがう心これがをかしい 四-16

このように痛烈な「高山」批判が打ち出されています。

次に、世界にたいしては「にほんもからもてんぢくのこと」とあり、又、

これからハからもにほんもしらん事 ばかりゆうぞやしかときくなり 十一-55

とされています。「から」も「にほん」も知らないことを言うように、「から」も「にほん」も超えて、全ての根底にある未知なるものについて教えるというのが、『おふでさき』に示された教祖の立場だと言えるでありましょう。（「『から』と『にほん』一本居宣長のからごころ批判との関連から」松本滋、『たましいの物語としての「元の理」』P138. 1991. 天理やまと文化会議）

|      | から                   | 高山          | こふき（鴻基）               |
|------|----------------------|-------------|-----------------------|
| 中山みき | 古事記は「からごころ」          | 「神のりいふく」の対象 | 「たすけ」は「まつたいのこふき」 二-10 |
| 本居宣長 | 「神の御所行」を理屈をつけて説明する態度 | 「天皇の大御心」    | 国家組織の根本、政治の基礎—古事記     |

教内の「から、とふぢん」の解釈として、安井氏は「とふぢん＝吉田神祇官領」説を主張しています。吉田神祇官領の教説は記紀神話をベースにしたものであり、安井氏の解釈は、「教祖の考え方からすれば、本居官長が信奉している古事記も人間が書いたものであり、それを絶対視して信仰することは、『からごころ』になる」という松本氏の見解と一致します。

第二号31～34で、

これからハからとにほんのはなしする なにをゆうともハかりあるまい31/ とふぢんがにほんのぢいゝ入こんで まゝにするのが神のりいふく32 たん／＼とにほんたすけるもよふだて とふじん神のまゝにするなり33/ このさきハからとにほんをハけるてな これハかりたらせかいをさまる34 と記される。からとにほんについては、二号47の「註釈」に詳しいので、再説しないが、ただ「なにをゆうともハかりあるまい」と仰せになるだけに、その概念規定については注意を要する。／ それは地理的、政治的な地域を示す概念ではない。つまり日本、唐というような具体的な地域、国を思い浮かべての解釈は成り立たない、ということである。そのようなごく常識的な考えでいけば、親神の言っている話が何のことか、さっぱり分からなくなるぞ、とまず注意を促された。／ からとにほんについての最初の話は、次の32である。この「とふぢんがにほんのぢいゝ入こんで」というのは、どういう事態なのであろうか。

「とふぢん」とは、いまだこの道の教えを知らない者の意であるが、その者がにほんの「ぢい」（地）一ぢばのある所、最初に教えが説かれるべき所、に入りこんで、我が欲しいままに振る舞っている。これが神の立腹するところである、といわれた。このことは僧侶や医者、山伏たちのお屋敷への乱暴、干渉、迫害の出来事を思い出させる。が、時代的な背景からいえば、明治二（1869）年という時期は、一部村人からの妨害はあったとしても、比較のおだやかな時ではなかったか。それというのも、慶応三（1867）年七月に、吉田神祇官領の公認を得ていたからである（吉田神祇官領の廃止は明治三年）。／ とするならば、実は、この公認を得ているということ、そのこと自体が、「とふぢんがにほんのぢいゝ入こんでまゝにする」ということになりはしないだろうか。

法治国家であるかぎり、法に従い、法の範囲内での活動しか許されないのは、人間社会からいえば、ごく当然のこととされる。ただ問題は、ない人間ない世界を創造し、いまでも守護している親神の教えが、吉田神道に属する形になっていることである。何も知らない「とふぢん」が「にほんのぢい」に入りこんで、支配している姿である。それではどうにもならないのであって、親神がとふぢんをままするところにこそ、たすけの模様立てがすすめられる。（『おふでさきを学習する』P125. 安井幹夫. 2016. 私刊本. 〈初出『みちのとも』2001.08〉）

# 本居宣長と教祖の共通点と相違点

松本氏は「からごころ」と「から・とふぢん」に対する姿勢が批判的であるところに、宣長と教祖の共通性を見出し、そこから「こうき＝鴻基」説を提示します。ただ、批判的する姿勢は、記紀神話を軸に正反対なのです。

「古事記伝」本居宣長の世界観

神の御所為(みしわざ)、天地の理は、人智の限りを越えたもの  
**鴻基**—天皇の政事の前、国を治める原理

批判

「からごころ」  
人間の限りある知恵をもって神の奇(く)しき働きを推しはかり、説明しようとする態度

古事記(記紀神話)の世界

教祖が説く「から—にほん」の関係

二号  
31これからハからとにほんのはなしする  
なにをゆうともハかりあるまい  
32とふぢんがにほんのぢいゝ入こんで  
まゝにするのが神のりいふく  
33たん／＼とにほんたすけるもよふだて  
とふじん神のまゝにするなり33  
34このさきハからとにほんをハけるてな  
これハかりたらせかいをさまる

「おふでさき」教祖の世界観

から・とふぢん・たかやま  
人間の限りある知恵をもって作られた世界

批判

・記紀に見えない神名を称える  
・学問にない古い九億九万六千年間のこと、世界に教えたい

五号32. にほんにもこふきがでけた事ならば  
なんでもからをまゝにするなり

まだ、**鴻基**がない

にほん

松本氏が教祖との共通点として挙げた本居宣長の「からごころ」について、詳しく見ていきましょう。この「からごころ」が出ているのは、寛政6(1794)年に書かれた『玉勝間』です。下の文はその部分を引用して、「『神典』を解き明かそうとするならば、まず漢意(からごころ)を排除して、古えのまことの意をとらえようとしなければならない」と説明しています。神典である『古事記』の中に「古のまこと」があることが前提されています。

宣長三十あまりなりしほど、県居の大人のをしへをうけ給はりそめしころより、古事記の注釈を物せむのころざし有て、そのことうしにもきこえけるに、さとし給へりしやうは、われももとより、神の御典(みふみ)をとかむと思ふ心ざしあるを、そはまづ**からごころを清くはなれて**、古へのまことの意をたづねえずばあるべからず。然るにそのいにしへのころをえむことは、古言を得たるうへならではあはず。古言をえむことは、万葉をよく明らむるにこそあれ、さる故に、吾はまづもはら万葉をあきらめんとする程に、すでに年老て、のこりのよはひ、今いくばくもあらざれば、神の御ふみをとくまでにいたることえざるを、いましは年さかりにて、行きき長ければ、今よりおこたることなく、いそしみ学びなば、其心ざしとぐるこゝと有るべし。

宣長が松阪で真淵とのこの歴史的な出会いをしたとき、宣長は三十四歳、真淵は六十七歳になっていた。その真淵から、彼の遺志ともいふべき『古事記』注釈の業の継承を、あるいはその達成の課題を告げられたのである。すくなくとも宣長は、己れの遂行する『古事記』注釈の業を真淵の遺志にもとづくものとみなしていたのである。『玉勝間』の文章は、この真淵の遺志ともいふべき『古事記』注釈の課題と、その方法とを真淵の教えのことばとして綴っていくのである。そのことばは、いま『古事記伝』として達成されつつある己れの学問の「始まり」への回顧が、真淵の遺志として語っていくものである。

「神典」を解き明かそうとするならば、まず漢意(からごころ)を排除して、古えのまことの意をとらえようとしなければならない。古えの心を得るには、古言をまず明らかにしなければならない。ここに古典注釈学としての国学の方法論が簡潔にのべられている。「からごころを清くはなれて」ということが、第一の前提としてのべられていることに注意する必要がある。漢意の排除、あるいは排斥ということは、古言によって古意を得ることと表裏をなして、国学の注釈学の方法を規定するものであり、また国学的言説のイデオロギー的性格を規定するものでもある。この漢意批判ということが、どのように国学的と呼びうる言説のあり方を規定するものであるかは、やがて宣長の著作『直毘言(なほびのみたま)』とともに明らかにする。(『本居宣長』P19. 子安宣邦. 岩波新書. 1992)

## 宣長の「からごころ」はどこから生じたのか

「儒教の『聖人の道』のあり方」と「それとは異なるわが『神の道』あるいは『まことの道』」が対比されるとき、「聖人の道」は「異国のさだ」とされ、そこから「からごころ」批判へとつながっていくのだと子安氏は解説します。このとき、同氏は『皇大御国』という『自己』の「自己」に（日本）を付け加えています。

宣長に『直毘霊(なほびのみたま)』という著作がある。「道といふことの論(あげつら)ひなり」という副題をもつこの著作は、その副題が示すとおり「道」をめぐる議論の書である。儒教の「聖人の道」のあり方、その道にもとづく考え方を批判し、それとは異なるわが「神の道」あるいは「まことの道」がどのようなものとしてあるかを明らかにしようとした議論の書である。この書がどのようなことばをもって記されているのか、その冒頭の部分を見てみよう。

皇天御国(すめらのおほみくに)は、掛まくも可畏(かしこ)き神御祖(かむみおや)天照大御神の、御生(みあ)れ坐(ませ)る大御国にして、大御神、大御手に天つ璽(しるし)を捧げ持たして、万千秋の長秋に、吾御子(あがみこ)のしろしめさむ国なりと、ことよさし賜へりしまにまに……千万御世の御末の御代まで、天皇命(すめらみこと)はしも、大御神の御子とましまして、天つ神の御心を大御心として、神代も今もへだてなく、神ながら安国(やすくに)と、平けく所知看(しろしめ)しける大御国にもありければ、古への大御世には、道といふ言拳(ことあげ)もさらになかりき。其はただ物にゆく道こそ有りけれ。

—中略—

### 2 『直毘霊』—「異国」像の成立

「皇天御国(すめらのおほみくに)は、掛まくも可畏き神御祖天照大御神の、御生れ坐る大御国にして」ということばをもって、『直毘霊』は始められていた。それは大文字の「自己」として誇示される「皇大御国」がまさしくそうした「自己」であるゆえんを、皇祖以来の皇統の連続をもって示すことばである。この「皇天御国」の自己神聖化にかかわることばは、やがて「道といふことの論ひなり」という副題どおり、次のような「道」をめぐる議論へと移っていく。

古への大御世には、道といふ言拳もさらになかりき。其はたゞ物にゆく道こそ有りけれ。物のことわりあるべきすべ、万の教へごとをしも、何の道くれの道といふことは、異国(あだしくに)のさだなり。

代々の天皇が「天つ神の大御心を御心として」安らかに治めていた古えの世にあっては、ことさらに「道」ということをことばに出していうことはなかった。道といえは、ただ「どこそこへいく道」という、道路という意味での道を措いてほかにはなかった。人のなすべきことやさまざまな教えごとを、いちいち「なになにの道」といったりするの「異国(あだしくに)のさだ」である。あえて現代語に直していえば以上のものであろう。「異国のさだ」とは「異国の沙汰、しわざ、やりかた」ということであろう。↓

↓ここに示されているのは、「皇大御国」という「自己」を語る言辞が否定的なものとして異質な他者像を前提にしているということである。否定的な「異国のさだ」を前提にしてはじめて、その反照としての「自己(日本)」に言及する国学的な言辞があるというだろう。ところで、「異国」といわれる異質な他者としての「聖人の国」中国の像は、宣長のうちにどのようにして生じたのだろうか。宣長が「聖人の国」中国を「異国」へと転質する際、中国へのどのような視線が前提にされていたのだろうか。

### 「聖人の国」中国への視線

「聖人の国」である中国と「東方の民」の国である日本との間の距たりの認識は、古文辞学を唱えた荻生徂徠（1666—1728）のうちにはっきりと生じている。もとより徂徠のいう「中国」とは、現実の隣国である中国というより、聖人の教え「詩書礼楽（ししよれいがく）」とともにとらえられる「聖人の国」中国である。

ところで徂徠におけるこの中国の意識は、聖人の教えは漢文訓読法という伝統的な理解の仕方によってわがのものにしうとしてきたことへの懐疑なり、批判とともに生じたのである。漢文訓読法というのは、中国語の文章を日本語の文脈に合わせるように語順を転倒させたりして理解する仕方である。徂徠はこの漢文訓読法による理解とは、ひっきょう己れの言語の文脈のなかで聖人の教えを理解してしまうことではないかというのである。（『本居宣長』P30, 35. 子安宣邦. 岩波新書. 1992）

## 「『聖人の国』中国」への対抗意識

中国という他者を意識することによって、「皇大御国(すめらのおほみくに)」という「自己(日本)」が認識され、そこに「から」⇔「にほん」という関係が生まれるということでしょうか。『「日本」とは何か』によれば「日本」という言葉は、外国を意識した時に生じたものなのです。

徂徠において古文辞学という方法や新たな学問の規則を要請する「聖人の国」中国への認識のスタンスは、徂徠学を經由する宣長においては、「異国」という、言語を異にし思惟を異にする異質な否定的な他者像を構成せしめる戦略的なスタンスに転換される。徂徠にあって、時と処とを異にする「東方の民」という自己の認識から、「聖人の国」中国へと向けられた視線は、いまや宣長にあっては、彼方に立てられた「異国（中国）」を反照板として「自己（日本）」へと振り向けられた視線となる。

中国が否定的な、異質な他者性をもって言説上に登場することこそが、「自己(日本)」言及的な言説としての国学が成立することの前提なのである。（『本居宣長』P40. 子安宣邦. 岩波新書. 1992）

前のページの子安氏の文中、「『皇大御国』という『自己』」に続くところでは「自己(日本)」と(日本)を付け加えています。これは何故なのでしょう。『「日本」とは何か』によれば、「日本」という言葉は『古事記』には一例もなく、『日本書紀』には219例もあるそうです。

「日本」と名のすることは古代国家の問題であった。それは大宝令で制度化されたのである。そこで外部に対しての称「日本天皇」として制度化された「日本」は、現実にはどのようなかたちでありえたのであろうか。対外的に示すのだから、自分たちのもっているもの(価値)を外に主張するという意味があったはずである。そうした「日本」の意味が、「日本書紀」という、その名を負うテキストにおいて問われねばならない。／『日本書紀』には、書名・見出し(天皇名)を除いて、本文本体に延べ**219例にのぼる「日本」**があらわれる(「日本武尊(やまとたけるのみこと)」等の人名をも含む)。あとから書き換えられたものであったとしても、『日本書紀』は、「大日本豊秋津洲(おほやまととよあきづしま)」にはじまって、神話的物語のはじめから「日本」として語るのである。そのことに即して、『日本書紀』における「日本」がどのようなものとしてあるかということが問われる。

しかし、『日本書紀』の「日本」は、『日本書紀』のテキストのなかだけで把握されるべきものではない。『古事記』には、**一例も「日本」の用例がない**。『日本書紀』は「日本」とともに語り、『古事記』は「日本」をもたずに語る。その**両者の対比のなかに、「日本」として語ることの意味を見るべき**なのである。(『「日本」とは何か』P30. 神野志(こうのし)隆光. 講談社現代新書. 2005)

## 「日本」は王朝の名であったー中国を中心とする東アジア世界のなかの国という意味

(フリー百科事典『ウィキペディア』より)

「日本」は「日本天皇」というかたちで意味をもつのである。「天皇」という称自体は「日本天皇」として成立したのでなく、天武天皇のときにすでにあったことは、飛鳥池遺跡出土の水簡によって実証された。ただ、「日本」のほうは、「日本天皇」として定められたものではなかったか。それは**国号と**いって誤っていないが、**国土の呼称としてあったというのとは異なる**と受け取られる。／吉田孝『日本の誕生』(岩波新書. 1997)が言うように、「日本」は**王朝の名であった**と見るべきであろう。／『日本書紀』という書名を考えてみれば、中国の正史である『漢書』『御漢書』『晋書』などにならうのだが、中国のそれが王朝の名を冠するのを知らないはずはない。そうした名づけ方にも王朝名としての「日本」がうかがわれる。／その「日本」が、中国に対してそう称することによって、中国を中心とする東アジア世界のなかの国の名ともなったのだという、吉田孝の説は、明快で、説得的である。(『「日本」とは何か』P26)



天皇の文字が確認できる日本最古の木簡の、複製。国立歴史民俗博物館展示。

## 「日本」と「倭」との違い

『西蕃』—『東方の貴国』という世界関係を成り立たせるとともに、はじめて価値としてあらわしだされ、定位された」のが「日本」であると説明されています。

「日本」と「倭」との使い分けについては、本居宣長『国号考』（『本居宣長全集 第八巻』筑摩書房、1972）の指摘がある。

畿内の一国のやまとには、おほく倭とかき、天の下の大号のには日本とかき、又一国の名の時も、おほやけにかゝれるをば日本とかゝれて、紀中おほかた此例なり、

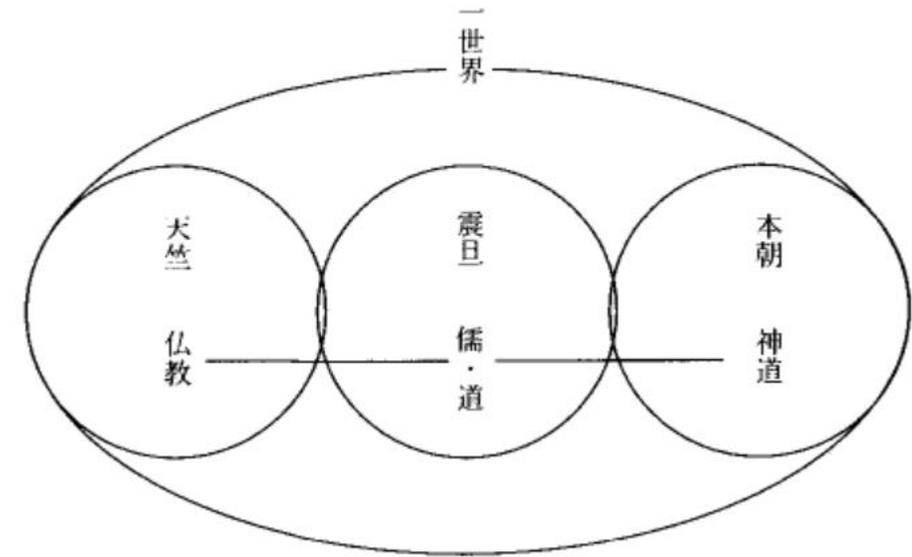
と、一国の名の場合は「倭」、全体の名（「大号」）の場合は「日本」という書き分けがあるという。大体の傾向はあるというのであるが、宣長の言うとおりの、「おほく」「おほかた」というような傾向は認められてよい。／しかし、それでは説明しきれないところに目を向ける必要がある。たとえば、崇神天皇の六年条に、天照大神・ヤマトオホクニタマ、二神を天皇の御殿の内に祭っていたのを、外に祭らせることとなったという。そのいきさつを語るなかで、ヤマトオホクニタマが、「倭大国魂」「日本大国魂」と、両様に表記されるのは、使い分けがあるとはいえないであろう。／また、「日本国の三諸山」（神代上）は、一国の名としての「日本」であり、天武天皇の三年三月条に対馬から銀が出たことを述べて、「凡銀の倭国に有ることは、初めて此の時に出（み）えたり」というのは、「大号」の「倭」の例である。／中国・朝鮮が呼ぶときの「倭」も、いうまでもなく「大号」である。／宣長が「おほかた」というにとどまった理由がこう見るとよくわかるが、むしろ、本質は、「おほかた」という風に整理してしまったときに見失われるのではないか。

「倭」は、「大号」・一国の名に通用されていると見るべきである。それに対して、「日本」は、位相が違うものとしてあったととらえたい。それは、「倭」にもとより内在していた価値にかかわるものだと見るべきである。価値は、日出の地という、「日本」の字のあらわすところに担わせられている。そして、「人日本豊秋津洲」といい（神代上）、「昔、伊奘諾尊、此の国を目（なづ）けて曰はく、「日本は浦安の国、細戈（くはしほこ）の千足（ちだ）る国、磯輪上（しわかみ）の秀真国（ほつまくに）」とのたまひき」というように（神武天皇31年4月条）、もとより「日本」なのであった。／ただ、その価値は、外から、朝鮮諸国が確認し、受け入れることによつて、「西蕃」—「東方の貴国」という世界関係を成り立たせるとともに、はじめて価値としてあらわしだされ、定位されたのである。／もとにある元来の名は「やまと」である。それは、「大日本豊秋津洲」に「日本、此云耶麻騰（ここにはやまとといふ）。下皆效此（しもみなこれにならへ）」という訓注が付されることに確認される。一国の名にしてかつ「大号」でもある「やまと」という和語の呼び名としてあるものが、日出の地という内在する価値をあらわしだし、世界関係を成り立たせて「日本」=「やまと」としてあり、価値ぬきの称として「倭」=「やまと」がある。それが、『日本書紀』における「日本」、および「倭」であった。（『「日本」とは何か』P40.）

「おふでさき」に「から、にほん」の他に出て来る国名が「てんぢく」です。「てんぢく」は3回出てきます。〈十号3. このはなしどふゆう事であるふなら からてんぢくも心すまして〉と下の2首です。十号3には「にほん」がありませんが、「にほん」「から」「てんぢく」と同列に扱われていると松本氏を見て、どれも「等しく子供たちであり、救済の対象である」と解釈しています。

このはなしなにの事をばゆうならば にほんもからもてんぢくの事 十二-7  
この歌の解釈はむずかしいのですが、「にほん」「から」「てんぢく」も一緒に同列にあつかわれています。

この心どふゆう事にをもうかな にほんもからもてんぢくまでも 十三-77  
つまり親なる神の前には「にほん」も「から」も「てんぢく」も等しく子供たちであり、救済の対象であるということと考えられます。(松本滋.『たましいの物語としての「元の理」』P137.1991.天理やまと文化会議)



世界の広がり、天竺・震旦(※中国)・本朝としてあらわすことは、たとえば『今昔物語集』が天竺・震旦・本朝の三部構成で説話を集成することに見る通りである。三国的世界ということもできる。図式化すれば左ページ(※右上の図)のようになろう。その三国は一世界なのである。ただ、三国それぞれにおいて、各々世界の始まりを語るころがあるのだと、経・漢籍・神書は位置づけられる。／ 同世界の中なれば、天地開闢のはじめはいづくもかはるべきならねど、三国の説各ことなり。／と、『神皇正統記』(北畠親房、1339年成、1343年修訂)にいうのが、それをよくあらわしている。／ それは、経の説く宇宙論に基づいて世界を確信し納得する、仏教的世界観であった。その経の説くところが、儒教・道教の説と合致し、またわが国の「神書」にも貫かれるというのである。神と仏とを本質的に同一とする神仏習合説、あるいは仏がわが国では神の姿となってあるという本地垂迹説も、同じところに根ざすことは明かだ。『日本書紀』は、そういう世界を語ると受け取られてある。中世において、『日本書紀』はそのようなものとしてあった、とあらためていおう。／ そこでは、たとえば、大日如来の本国なるがゆえに「大日本国」というのだとしつつ、大日如来はアマテラスとなってあらわれているとする言説が広く流布する。『神皇正統記』が「大日本は神国也」というのもその裏返しであった。／ 「大日本は神国也」は一見仏教的世界観の否定のようだが、実はそうではない。仏教的な一世界観を前提とした上で、天竺を価値の源泉として自分たちを末端に位置づけるのではなく、逆転させて自分たちの立場を主張しようとするのである。それは、天竺と自分たちとの相対化である。(『古事記と日本書紀』P42. 神野志隆光. 講談社現代新書. 1999)

宣長の説く「聖人の道(からごころ)」に対する「神の道、まことの道」は、「天皇が国土唯一の領有者たる神話的根拠は、創成神話および天孫降臨神話に求められ」、それは「支配階級である武士層から庶民にいたるまで、すべての人間の私心の権利を否定する役割を果たす」こととなります。これが「御国ごころ」とか「やまと魂」と呼ばれるものです。

彼(※本居宣長)のいう古道論すなわち「まことの道」とは、「惣じて何事にも大かた、御自分の御かしこだての御料簡をば用ひたまはざりし」という無私の心構えのことである。その心構えがもとになって、「臣下たちも下万民も……皆天皇の御心を心として、たゞひたすらに朝廷を恐れつゝつしみ、上の御掟のまゝに従ひ守りて……上と下とよく和合して、天下はめでたく治まりしなり」と、世界に秩序がもたらされる。／ その秩序の根幹をなすのが天皇である。そこでは、天皇が「今の御代と申すは、まづ天照大御神の御はからひ……その御領内／＼の民も、全く私の民にはあらず、国も私の国にはあらず」と神話的に規定された国土唯一の領有者として、支配階級である武士層から庶民にいたるまで、すべての人間の私心の権利を否定する役割を果たす。そして何よりも、天皇自身が「天つ神の御心を大御心として、何わざも、已命の御心もてさかしだち賜はずて、たゞ神代の古事のまゝに、おこなひたまひ治め賜ひて」と、無私<sup>の</sup>の遂行者とされる。この論法でいくと、日本には私欲を主張できる人間が、理念上では存在しないことになる。

そして、天皇が国土唯一の領有者たる神話的根拠は、創成神話および天孫降臨神話に求められる。

此天地も諸神も万物も、皆こと／＼く基本は、高皇産霊神神皇産霊神と申す二神の、産霊のみたまと申す物によりて、成出来たる物にして、世々に人類の生れ出、万物万事の成出るも、みな此御霊にあらずといふことなし、されば神代のはじめに伊邪那伎伊邪美二柱大御神の、国土万物もろ／＼の神たちを生成し給へるも、基本は皆、かの二神の産霊の御霊によるものなり。(『玉くしげ』『本居宣長全集八』P309)

まず、万物の生成の力をつかさどるタカミムスヒ・カミムスヒの力をうけてイザナキ・イザナミが国土万物を実際に生成したとされる。つづいてイザナキの子、天照大神が高天原の支配者および現世を照らす日神として登場する。

此天照大御神の、皇孫尊に、葦原中国を所知看せとありて、天上より此土に降り奉りたまふ、其時に、大御神の勅命に、宝祚之隆当与天壤無窮者矣ありし、此ノ勅命はこれ、道の根元大本なり。(『玉くしげ』『本居宣長全集八』P310)

天照大神が皇孫尊ニニギに葦原中国(日本)の支配権をゆだね、それをうけてニニギが地上に降臨する、そのさい現実の歴史は、「皇御国は、天壤無窮の神勅のまゝに、いく万代を経れども、君は君、臣は臣にして、御位の動くことなし」と、天壤無窮の神勅のかたる皇統の連続性の証となる。(『記紀神話のメタヒストリー』P9. 磯前順一. 1998. 吉川弘文館)

『記紀神話』は天皇神話であって、「日本神話」と表現するのは正しくない。「人間のはじめ」は語られない

神野志氏は、『日本書紀』『古事記』にある神話は天皇神話であって、「古代神話」とか「日本神話」というのは正しくない。それが民族文化の原点としての神話として認識されるようになるのは、近代以降であると主張しています。また、人間のはじめについては語られない。

古代の『日本書紀』『古事記』は、あわせて見なければならない。ほとんど同じ時期に成立して（『古事記』は712年、『日本書紀』は720年）、ともに、神々から、その子孫としての天皇にそのままつながるという構成を持つのである。神話的物語（『古事記』上巻、『日本書紀』巻一・二）はそれだけで成り立っているのではなく、神々一天皇、という全体の物語の一部としてある。

『古事記』『日本書紀』において、神話は、天皇の物語の一部であった。それは天皇神話というべきなのである。「古代神話」とか、「日本神話」とかいうのは正しくない。「日本神話」とよばれること自体に、『古事記』『日本書紀』が民族文化の原点としてとらえられるようになったという、古典としての歴史の問題があることを自覚したい。近代において、天皇神話が「日本神話」として織り直されて、『古事記』『日本書紀』は民族の古典として意味づけられることとなった。そうした歴史を見通してゆくなかで問題ははっきりと見えてくるであろう。（『古事記と日本書紀』P56. 神野志隆光. 講談社現代新書. 1999）

イザナキ・イザナミの国作りの物語のなかに、人間のはじめはどこにも語られない。国土・万物は、あくまで神々にとっての世界の問題なのであった。／ただし、人間が全く語られないというのではない。黄泉の話のなかに、その存在は自明のようにしてあらわれる。イザナキが、黄泉の軍勢を桃の実で撃退した後、

伊耶那岐命、桃子に告らさく、「汝、吾を助けしが如く、葦原中国に所有る、うつしき青人草の、苦しき瀬に落ちて患へ惚む時に、助くべし」と、告らし、名を賜ひて意富加牟豆美命と号けき。伊耶那岐命は、桃の実に、「お前はわたしを助けたように、葦原中国に住む、神ならざる人々が、苦しい目にあって苦しみ悩むような時に、助けよ」と仰せられ、名を賜って意富加牟豆美命となづけた。とある。「うつしき青人草」は何の説明もなく登場する。「うつし」は、うつつである状態、つまり、神に対して、現実の側をいう。「うつそみ（うつせみ）」も「うつし」から出たことばだが、現実をこえた神に対していうものであることは、よく知られた三山歌に見る通りである。

高山は 雲根火ををしと 耳梨と 相争ひき 神代より かくにあるらし いにしへも しかにあれこそ うつせみも つまを 争ふらしき（『万葉集』巻一・一三）香具山は、畝傍山を雄々しいと思って耳梨山と争った。神代からこうであるらしい。いにしへもそうであったからこそ、この現実の世界でも妻を争うらしい。

「神代」と対にして「うつせみも」という。「神代」は現実をこえたもの、それに対して自分たちの生きる現実を「うつせみ」というのである。／「うつしき青人草」は、神の世界のなかに、神とともにある、神ならざる人間だが、すでにあるものとして登場する。（『古事記と日本書紀』P61）

## 記紀解釈の歴史的変化と宣長の解釈－民族的文化的世界の、根拠の物語として変換する

記紀解釈は、それらがつくられた古代から、中世を経て近世に至り、そこで「本居宣長は根本的に転換した」と述べられています。そこでの解釈は「天皇とともにある社会としての秩序の根源」としての記紀神話なのです。そのとき、「宣長は、『外国』(中国)に対して、『皇国』を、より高い、固有の価値あるものとして主張し、確信し、それが「からごころ」批判なのです。

古代律令国家は、朝鮮を藩国として服属させる「大国」（帝的世界）として天皇の世界を成り立たせようとする。中国古代帝国を模倣して自分たちの世界を作ろうとしたのである。その正統性、つまり、いかにして世界が成り立ち天皇の世界としていまあるかという、自分たちの世界の根拠を、確証する営みが『古事記』『日本書紀』であった。正統性の根源を神の時代にもとめて、神話的物語はかたちづくられる。それは、テキストにおいて、世界像とともに世界の物語の全体を成り立たせるところで、はじめてかたちをもつのであり、『古事記』『日本書紀』のそれぞれが、異なる神話を成り立たせる。8世紀初め、天皇の神話は多元的に成立したのである。9世紀以後、『日本書紀』は、講書(※『日本書紀』の講読)を中心として、解釈を通じて変換され、『古事記』と一つにして神話は作り直される。神話の一元化である。／しかし、中世には(12世紀末鎌倉幕府成立がメルクマールとなる)、律令国家の世界原理が意味を失い、そこにおいては自己同一を果たせなくなる。どのように世界を説明し納得するか、帝的世界でなく、仏教的な普遍世界において(「天竺」「震旦」と一世界＝「同時所成の世界」たる「本朝」)、自分たちを確信しようとするのである。そうした世界を根拠づけるものとして、『日本書紀』の神話は意味づけなおされる。『日本書紀』の語るところは、儒教・仏教の説くところと一致するものとして、神話は変換されるのである。

そのような中世的なありようを、本居宣長は根本的に転換したのであった。宣長は、「外国」(中国)に対して、「皇国」を、より高い、固有の価値あるものとして主張し、確信する。「皇国」は、天皇のもとにある世界の意だが、帝的世界ではない。歴史の根源から一貫して、天皇への帰属によって秩序づけられた、民族的文化的世界であることを、『古事記』の語る「古伝」(「古言」の物語)によって確信するのである。ことば(言)によってこそ、正しくこころ(意)もことがら(事)も伝えられる、だから、漢文に飾られた『日本書紀』でなく、古のことばを失わずに伝える『古事記』こそ大事なのだと、『日本書紀』と『古事記』の価値が逆転される。『古事記』にシフトをうつし、そこに民族的文化的世界(当然人種的世界観でもある)の根拠の物語を読み出す—天皇の正統性そのものが重要ではなく、**天皇とともにある社会としての秩序の根源をもとめる**—のである。神話のさらなる変換である。／要するに、古代においては帝的世界の根拠の物語として成立した神話が、中世においては普遍的世界の、近世においては民族的文化的世界の、根拠の物語として変換されるのであり、それぞれの歴史段階で、原典として、『古事記』『日本書紀』は意味を更新して生き続ける。(『古事記と日本書紀』P190)

## 宣長の「からごころ」「やまと魂」観に準ずる 昭和3年「おふでさき註釈」の「から、にほん」解釈

ここまでの、宣長の「神の道、まことの道」の中身を知ったうえで昭和3年版『おふでさき釈義』の「から、にほん」解釈を読み直すと、それは宣長的になっていることに気がきます。「否定的な『異国のさだ』」から生じた「からごころ」は「聖人の国」たる中国を意識しており、それに対する「皇大御国(すめらのおほみくに)」たる「自己(日本)」なのです。

それに対して戦後版は、「から」を「親神の教を未だ知らない者」とし、「にほん」は「にほんに親神の真意を行きわたらせ一列を救ける段取りをしている」とし、教祖本来の教えに近付いていると言えるかもしれません。

- 二号31. これからハからとにほんのはなしする  
なにをゆうともハかりあるまい
32. とふぢんがにほんのぢいゝ入こんで  
まゝにするのが神のりいふく
33. たん／＼とにほんたすけるもよふだて  
とふじん神のまゝにするなり
34. このさきハからとにほんをハけるてな  
これハかりたらせかいをさまる

### 『おふでさき附釈義一、二号』1928(昭和3)年

- 31 これからは外国と日本の事に就いて説き諭しをするが、如何なる事を話してもお前達には未だわかるまい。  
註「から」は外国の意。
- 32 世界一列はみな兄弟であるから、生みおろした親である神からすると、子の可愛さにかわりはないが、日本はもと／＼根の国宗家の国であり、外国は枝先、分れた国であるから、その親国である日本へ子供の国の者が来て我まゝの振舞をするのは、順序の理を無視したもので、親神の意に添う事が出来ない。
- 33 爰に於て親神は日本の立場を明らかにし、外国人をして次第に此の親神の道に帰依せしむるやう守護するのである。
- 34 今後は外国が枝先であり日本は根本の国である順序の理を明らかにする。この理が人々に諒解出来たら世界は円満に治まるのである。

### 『おふでさき註釈』現行版

- 31、これからはからとにほんの話をするが、親神がどのような事を言うか、一寸には分からないであろう。  
註 本歌以下第三四のお歌まで、本号、四七註参照。
- 32、親神の教を未だ知らない者が、にほんにはびこるようになって、思いのままに振舞っているのは、親神のまことにもどかしく思うところである。 註 本号四七註参照。
- 33、親神はだんだんとにほんに親神の真意を行きわたらせ一列を救ける段取りをしているから、未だ親神の教を知らない者にも、やがて神意を了解させて、心置きなく勇んで神恩に浴し得るようにする。
- 34、今後はからとにほんの理を分けるようにするが、これさえ分かって来たら、人々の心は澄み切って世界は円満に治まるようになる。38

## 神代史の神々は、民族的もしくは国民的英雄ではない

宣長は『古事記』に「皇国」が「天皇への帰属によって秩序づけられた、民族的文化的世界」であり、「天皇とともにある社会としての秩序の根源をもとめる」のですが、津田左右吉は神代史(記紀神話)は「我が国の統治者としての皇室の由来を語ったものに外なら」ず、「神代史上に何等かの行動をしている神々は、民族的もしくは国民的英雄ではな」く、「神代史はたゞ統治者の地位に立って、其の地位の本源と由来とを語ったもの」に過ぎないと断じています。

宣長は、「外国」(中国)に対して、「皇国」を、より高い、固有の価値あるものとして主張し、確信する。「皇国」は、天皇のもとにある世界の意だが、帝國的な世界ではない。歴史の根源から一貫して、天皇への帰属によって秩序づけられた、民族的文化的世界であることを、『古事記』の語る「古伝」(「古言」の物語)によって確信するのである。—中略— 天皇の正統性そのものが重要ではなく、天皇とともにある社会としての秩序の根源をもとめる—のである。(『古事記と日本書紀』P191)

神代史は、オホヤシマグニと名づけられアシハラノナカツクニもしくはアシハラノミヅホノクニと呼ばれた我が国土の起源と、それを統治せられる我が皇宗の由来とを、説いたものである。しかし其の国土は皇祖神と同一の父母から、また皇宗に統治せられるものとして、生まれたものであるから、約言すると神代史は我が国の統治者としての皇室の由来を語ったものに外ならぬのである。神代史の中心観念は日の神であるが、その日の神は皇祖神であり、従ってそれには天皇が反映している。神代史を構成する幾多の物語は、皇室の御先祖であるといふ神々の話のみである。すべてが皇室のことであり、統治者のことである。スサノヲの命といひオホナムチの命といふ、皇室の外の神々についての話もあるが、それも皇室と同一血族であるとせられた神々の、また皇室の統治の権威を確立するための、物語である。神代史に於いて皇室の外にはたらいっているものは、たゞ直接に皇室に従属する少数の家々、即ち後のいはゆる伴造の家々、の祖先のみであり、従ってそれはたゞ皇室の権力が活用せられる機関に過ぎない。のみならず、国うみの物語に於ける、また物語の原形では日の神の生まれたところとなっている、そうして後にいふやうに広義のヤマトの地域に属するものと考へられていた、オノコロ島と、変改せられた物語では日の神の生まれたところとなってい、またホノニギの命から後の皇都とせられてあるヒムカと、皇室に国を献じたオホナムチの命の、またその父のスサノヲの命の、住地としてのイツモとの外には、一定の土地を示した話が無いといふことも、すべてが皇室と其の権力とについてのみ語られてある明証である。さま／＼の神の物語はあるが、さうして其の物語の主人公たる神々のうちには一種の英雄と目すべきものもあらうが、それに国民的生活が反映せられているやうな形跡は見えず、国民的活動の面影などは、勿論、認められぬ。全民族の欲求によって動いていると思はれる神は一人も無い。いひかへると、神代史上に何等かの行動をしている神々は、民族的もしくは国民的英雄ではないのである。何れの民族にも共通な性質を有する民間説話もしくは個人的恋愛譚の場合を除けば、すべてが皇室の権力に関係のある物語に於いてのみはたらいっている。皇祖神もその子孫も民族的または国民的英雄として語られていないことは、いふまでもない。要するに神代史はたゞ統治者の地位に立って、其の地位の本源と由来とを語ったものである。(『津田左右吉全集1』P639〈日本古典の研究上. 第三篇神代の物語〉岩波書店)

## 神代史の神々は「神」ではない、全て人である

神代史の性質については、なほ其の宗教的意義に関して一言を要することがある。上にも述べた如く「神代」とは皇祖神の代といふことであるが、此の「**皇祖神**」は天皇の神性を抽象して得た概念であるから、その本質はどこまでも政治的君主であり、**民衆の日常生活を支配する宗教的崇拜の対象たる神ではない**。…………… ことばをかへていふと、神代は神の代であるから、そこにはたらい  
ているものが名の上で神とせられているに過ぎないのである。（神代に於いて政治的に民衆の地位にあるものに神の証呼があては  
まると考へられていたかどうかは、明かでないが、神代の観念がそも／＼皇室について生じたものであり、そこにはたらい  
ているものの多くは皇室に従属する諸家の祖先となってい、そして神代史には、前にもいったごとく、民衆が少しも現はれていない  
から、このことについての考は全くなかったであらう。こうして古事記のイサナミの神のヨミの物語、および書紀の注の「一書」の  
コノハナサクヤヒメの話に、「現(うつ)しき青人草」の語の出ていることなども、またかういふ問題を考へる材料にはならぬ。本  
筋に關係の無い挿話であり、而も民間説話と結びつけられ又は民間説話から取つて、後から添加せられたものらしいからである。要  
するに、皇祖及びそれに随従し若しくは帰服した諸家の祖先が神とせられていれば、それだけで神代の観念は成立つので、民衆は  
全く問題外なのである。) しかしかういふ**家々の祖先とせられている神々は、実は真の神、即ち宗教的意義での神、ではない**から、宗教  
的に人生を支配するはたらきの無いことは、いふまでもなく、前にも一言したことがあるやうに、性質の上にもまた能力及び行動  
の上にも**何等の神的資質が無い**。即ち実質に於いてはすべてが人なのである。タカマノハラに往復するといふことの外には、**物語**  
**に於いてはたらいっているすべての神は、頭の上から足のさきまで人である**が、其のタカマノハラの性質が地上の皇都と全く同じである  
から、この言に於いても実は神的な特質があるのではない。民間説話から取られた物語に於いては、人としてあるべからざる不  
思議な行動や能力が、そこにはたらいっている神にあるやうになっていて、そこに一種の神話めいたものが形づくられているのではあ  
るが、その能力や行動は、神的であるよりは寧ろ童話的である。宗教的性質の無いたゞの説話の人物のこととしてである。イサナ  
キ・イサナミ二神が国を生み日月を生んだといふやうな、一種の思惟によって作られた物語に於ける神の行為とても、また宗教  
的でないことは同様である。なほかういふ**神々に神性が無いことの一証は、それらの神に死があること**である。宗教的に崇拝せられる神  
はいつの世にも現に存在してゐるはずであるから、それには死ぬといふことが無い。もし何等かの意義で死ぬことがあるやうに考  
へられる場合には、それと共に何等かの形での復活の信ぜられるのが常である。然るに神代史に於いて神と呼ばれている説話上の  
人物については、死が語られている。イサナミの神はいふまでもなく、イサナキの神とてもアハチに幽宮があるといふことがい  
れるやうになったではないか。ホノニギの命以後の神々には御陵があると伝へられてゐる。タカマノハラの子孫にも死のあるこ  
とは既に説いた。たゞ日の神や月の神にはそれが無いが、これは其の神に日と月との自然的基礎がある上に、それが宗教的に靈物  
として崇拝せられていたからであつて、其の不死なのは、神代史上の神としてではなくして、それに結合せられている宗教的の神  
としてのことである。（『津田左右吉全集 1』P662）

津田左右吉が説く神代史の神々は「神」ではない、全て人であるという見方は、「おふでさき」六号50の主旨と一致します。神とは「神、月日、親」と「おふでさき」に表現されたものだけであり、「あとなる」もの、いざなぎ、いざなみ以下の神名ででてくるものは「どふく」=人間なのです。

このよふのしんぢつの神月日なり あとなるわみなどふくなるそや 六一50

の意味は、どの世界じゅうの真実の神様というのは月日であると言っているのです。

この「月日」というのは、「月」と「日」じゃないのです。おふでさきでは神、月日、親という言い方をされています。月と日という場合には、教典でも日月というように言葉をひっくり返して使っています。／ 神と言うと、こわい裁くお方という感じが日本の伝統にはあるわけです。それで初めは神様をあがめるものとして神として話してきたけれども、そういうものではないのだということから、月日と表現を変えられたのです。／ 月日というのは、暖かさ、明るさというものを何も求めずにお与え下さる姿をたとえられたので、月を「くにとこたちのみこと」、日を「をもたりのみこと」というように二つに分けて考えるものじゃないのです。／ 昔から自分の故郷をあとにしてやくざ者がわらじを履くようなときでも、「お天道さまと米の飯はどこへでもついてて回るんだ」というような言い方をしましたが、そのときの「お天道さま」に当たるのがこの「月日」という表現なのです。

その次に出てくる「親」という言葉は、生んで育ててお礼言わなくてもいい、その人間が幸せになってくれればいいという思いを現わしているわけですが、神というのは そういうものだよと段階的に考えるその中間の「月日」という意味なのです。

この「神月日なり」という言葉は、真実の神の思いは助けたい一条であるという意味なのです。そしてそのほかの神名は皆道具衆であると言われるのです。／ この月日に当たるのがこの宇宙の真理、助けたい一条の天理王命という言葉なのです。あとの「くにとこたち」も「をもたり」も「くつ(ママ)さづち」も「月よみ」も皆道具であるという意味でありまして、お面をつけ、つとめるつとめ人衆が皆これに当たるのです。／ つまり互いに助け合うべき人間が、方向を誤らず、皆の陽気ぐらしのために協力している姿を理想的な神の体とおっしゃっておられるわけです。／ これを勘違いしまして、「くにとこたちのみこと」「をもたりのみこと」が元の神であるという言い方にこだわりますと、悟り違いが出てくると思うのです。特に、

しかときけこのもとなるとゆうのハな くにとこたちにをもたりさまや 十六-12

というところでは、完全に勘違いをなさっている方も多いわけです。

—中略—

月日に当たるのが天理王命で、あと「くにとこたち」も「をもたり」もみな天皇家の先祖の名前でありまして、庶民と同じ陽気づくめの世界をつくるためにお互いに補い合い助け合っていくべき道具衆であると位置づけたのがこの神名の問題であるということです。(『ほんあづま134号』P17. 八島英雄. 1980)

歴史学者の鹿野政直氏は津田左右吉の「歴史を考えるさいの三つの基本的な視点」として、

①「史学の根柢は正確なる事実であり」との視点、②世界史的比較史的な視点、③「国史の学は国民の過去に経過し来れる事蹟の実相を究明するの謂なり」との視点、を挙げています。

津田の場合は国史-日本史をどう見るかということですが、この3点は、天理教の教祖伝-教祖中山みきの存命中の歴史、教史-教祖が身を隠された後の歴史の場合にも当てはめる事が出来るように思います。

まず①は正確なる事実です。現在の教祖伝や教史には事実をゆがめたり、都合の悪いことを隠したりする事例が多々見られます。これでは歴史になりません。②は天理教内だけの歴史になってしまっていることです。他宗教や日本全体の歴史の中で考察されねばなりません。③は教団指導層の歴史になってしまっていることです。本来、宗教教団の主役は、天理教の場合、末端教会を預かる多くの教会長であり、一般信者です。この人たちの生活の実相に焦点を合わせた歴史でなければなりません。

以上の点をクリアした教祖伝や教史が出来たとき、天理教は世界中に自信をもって布教できる宗教になるでしょう。

遺された文章では最初のころの評論「史論の流行」（1892年）が、すでにかれの歴史観の骨格をみせており、その由来をさかのぼるすべは、いまのところないからである。重野安繹のさまざまの“抹殺論”や、久米邦武の「神道は祭天の古俗」およびその波紋を背景にもものされたとみられるこの作品で、わたくしのみるところ津田は、歴史を考えるさいの三つの基本的な視点を提示している。／ その第一は、「史学の根柢は正確なる事実であり」との視点である。それは重野の仕事など実証史学に触発されての言であったが、「而も在来の伝説史籍、謬説世を誤り、訛伝真を蔽い、炯眼の士なお且つ之が弁別に苦しむ」とつづけるととき、この視点が『神代史の新しい研究』の、あの犀利(さいり)な分析に直結しているのをみるのはたやすい。／ 第二は、「国史を論ずというか、これ固(まこと)に在来国史の間に拘々たるものよくなす所ならんや。列国数十山を界し、海を隔つと雖も、坤輿(こんよ)の上、豈(あ)に足跡の通ぜざるなしとせんや」との視点である。一国史的な見方を排し、「彼此相較し、甲乙相照ら」すことを重んじるこの世界史的比較史的な視点は、日記に辿りうるかぎりでも読書の幅を大きくひろげたばかりでなく、のちにかれを東洋思想研究へとみちびいた。／ そうして第三は、「国史の学は国民の過去に経過し来れる事蹟の実相を究明するの謂なり」との視点であった。すでにのべたように竹越三叉が『二千五百年史』をあらわし、その序で、「国民は如何なる生活を為せし乎。如何なる思想を懐きし乎（中略）。是れ歴史家が最大目的として画かざる可らざるもの也。我が国古今幾多の歴史家、能く此目的を遂げしもの果して幾人かある」と大見得を切ったのは、一八九六年であるが、それに先立ち津田は、歴史をみる場合の軸が「国民」の「事蹟の実相」にあると喝破していたことになる。（『近代日本の民間学』P108. 鹿野政直. 岩波新書. 1983）

## 「こふき」全用例

- 二号 10. このたすけいまばかりとハをもうなよ これまつたいのこふきなるぞや  
三号 69. いまゝでもしんがくこふきあるけれど もとをしりたるものハないぞや  
149. にち／＼に神のはなしをたん／＼と きいてたのしめこふきなるぞや  
五号 18. このみちハせかいなみとハをもうなよ これまつたいのこふきはぢまり  
31. このみちについたるならばいつまでも これに**いほん**のこふきなるのや  
32. **にほん**にもこふきがでけた事ならば なんでもからをまゝにするなり  
十号 87. なに事も月日の心をもうにわ **にほん**にこふきほしい事から  
88. **にほん**にもこふきをたしかこしらへて それひろめたらからハまゝなり  
91. このところどのよなこふきしたるとも これハ**にほん**のたからなるぞや  
92. 一れつの心さだめてしやんせよ はやくこふきをまつよふにせよ  
93. しんぢつのこふきがでけた事ならば どんな事でも月日ひろめる  
十一号 32. この事わ一寸事やとをもうなよ これハ**にほん**のこふきなるのや  
66. このよふなはなしくと／＼ゆうのもな これハまつたいこふきなるのや  
68. とのよふな事もたん／＼しらしたさ **にほん**のこふきみなこしらゑる  
十二号 101. このたすけ一寸の事やとをもうなよ これわ**にほん**の一のこふきや