

## 近世・近代における記紀解釈

——神話と合理主義——

磯前 順一

〔論文要旨〕 近世・近代の記紀解釈は中世までの書紀の規制力からの解放と、神代ならびに口承の実体化への疑問視とともに始まる。近世の合理主義は、これらの記述を物理的矛盾を犯さないかたちで解釈を試みたものである。このような物理的批判に対して、従来の神話的記述を守ろうとしたのが字義的解釈であり、それは神話的記述の正当性を物理的実在の次元で貫いたため、非合理主義的態度をとるにいたった。相容れない物理的批判と字義的解釈を、物理的次元と異なる思想・心理的次元を設定することによって、物理的次元での整合性とともに神話的記述を保持しようとしたのが思想・心理的解釈である。思想・心理的解釈は既に近世の時点で成立していたが、それが時代の地平となるのは近代になってからである。しかし近代の合理主義は、天皇制が専制的な国家権力の象徴となる近代特有の政治状況のなか、記紀を権力的性質のもとに理解しようとする国家側の解釈と対決しなければならなくなる。その意味で、記紀を権力的性質の有無の次元で論ずるのは、きわめて近代的な在り方といえる。そのなかで近代の合理主義は、大正時代には象徴天皇制的な解釈を、そして昭和時代には唯物史観的な解釈を生み出した。いつの時代にも人間には自己の歴史的由来を求める性質があるが、日本人にとって記紀はその由来を求める最大の対象であり、それゆえに記紀はつねに解釈の対象とされてきた。近世・近代の合理主義はその由来を求めるさいに時代の合理的基準に矛盾しないように記紀を解釈させる役割を果たしてきたといえよう。

〔キイ・ワード〕 記紀解釈、儒学、国学、国権論、大正デモクラシー、唯物史観

## 1 はじめに

近世・近代は記紀解釈がはじめて書紀の規制から解放され、解釈の主体が王権構成体層以外にまで拡大された時期である。例えば、近松門左衛門に「日本武尊吾妻鑑」(二七二〇初演)という作品があるが、これは書紀の日本武尊物語を近松流の人情物に換骨奪胎したものである。そこでは日本武尊は、帝位を狙う悪者大碓尊を改心させ、賊を平定し、命を落とすこともなく無事に都に凱旋することになっている。王権の伝承が町人の手になる浄瑠璃の脚本に、しかも作品の意図とまったく異なる主題のもとに改変されることは、近世以前には考えられないことであった。このような作品の登場自体が、古代・中世とは異なる近世の記紀解釈の雰囲気を表わしている。

記紀が編纂・撰上された天武・持統朝から奈良前期にかけては、記紀は相異なる物語論理をもつゆえに、対をなすものとして個々の存在理由を保持していたと考えられる<sup>3)</sup>。そして、平安前期には記紀解釈は日本書紀の圧倒的な規制力のもとに一歩化されていった。しかし、中世になり、王権構成層の衰退と共に書紀のもつ規制力は揺らいでゆき、書紀を基本枠組としながらもそこに古事記や風土記さらには幾つかの偽書が加えられ、中世日本紀と呼ばれるような日本書紀とも古事記ともつかぬ独自の神話が成立するようになる<sup>4)</sup>。そして近世に入ると、書紀の規制力は決定的に弛緩し、記紀を比較検討する記紀比較論、さらには古事記こそが正当なものとする漢文飾文論が新たに登場してくる。前者は新井白石・市川匡麻呂・山片蟠桃らの儒学者に、後者は賀茂真淵・本居宣長ら一部の国学者に、典型的なかたちでみられる。その一方で、形式的には中世の神話解釈の流れを引く漢文正体論、すなわち書紀を正当なものとする立場も、幕藩体制の担い手としての朱子学派——それは本朝通鑑や大日本史に代表される——によって受け継がれてゆく。

この三類型は、選択された書物とそれがもつ文体に主眼をおいたものであるが、内容面からみれば、漢文飾文論は非合理主義的態度と、そして記紀比較論は合理主義的態度に結び付いている。また、漢文正体論は、記紀比較論ほどには徹底化されていないが、合理主義の不徹底なたちとして理解できる。このように近世の内容的な解釈の構図は、合理主義的態度と非合理主義的態度の二項対立として把握される。さらに、近代になると書紀の規制力は一層弱体化し、合理・非合理主義ともに記紀比較論が一般的なものとなる。しかし、そこにみられる合理主義は近世と近代では内容が異なるものであった。本稿では近世・近代における記紀の合理主義的解釈をとりあげ、各時代における方法と目的を明らかにすることによって、合理主義のもつ意味とその問題点を考えてみたい。以下、本稿では個々の解釈を網羅的に紹介する方法をとらず、時代的・思想的特徴を典型的に示す解釈者を選択し、それらの解釈の連関が何を語るのかという観点から論を進めてゆきたい。

## 2 近世における合理主義

### 物理的批判

近世における合理主義の出発点は、神の存在および口承伝承に対する疑問にある。例えば、記紀の合理主義的解釈の先駆者たる新井白石は、正徳六年（一七二二）に完成した『古史通』のなかで「神代と申す世もよくムム吟味し候はゞ……実は周末秦の始に相当るべく候。畢竟皇統を立て候はんとてそれよりさきの事は申消し候て神代ムムとまぎらかし候」と、神代の非史実性を指摘し、「神とは人也。我国の俗凡其尊ぶ所の人を称して加味といふ……これ尊尚の義と聞こえたり。」と、神代に対して譬喩的解釈をくだしている。この神代の出来事を人代の出来事に読み替えよ

うとする譬喩的解釈は、物理的次元での神の存在を否定したところから立論されるものであり、それは記紀の記述を物理的解釈の次元で合理的に捉え直そうという試みでもある。その根底には、物理的現象としての神の存在の承認は困難であり、近世の理性のもとで記紀を読んでみると、記紀神代の記述を字義的なままでは信じることはできないという認識があったと思われる。

また、白石は「上古の代に今の文字といふものはあらず。先世よりして言嗣ぎ語り嗣しことを後世の人もまたいひつぎ語り嗣しのみなり。人皇第十六代の帝応神天皇十五年の秋、百濟王の貢使阿直岐といひしもの来れり……我國にしていまの文字を伝習ふ事の始めと見へたれ……第十八代履中天皇四年秋、始て諸国に国史を置き……我國に今字の行はるゝの始と見へたり」と、<sup>(8)</sup> 応神・履中朝を文字伝来・記録の開始時期としそれ以前の口承期と区別した。その際、上代における口承の存在は、伊勢貞丈が引用しているように古語拾遺の「蓋聞、上古之世、未有文字、貴賤老少、口口相伝、前言往行、存而不忘」という記事に求められている。<sup>(9)</sup>

そして、記紀をはじめとする日本の上代に関する諸書のあいだに幾多の異説がみられることを、「太古の事既に滅びて僅に伝聞の及ぶ所も、存するがごとく亡するがごとく、覚えるがごとく夢見るがごとく、或は隠れ或は顕る。史書撰述の人、各其見る所によりて是とする所を是とし、非とする所を非として、取捨てすでに異なれば録する所同じからずされど其非とし其是とする所のごときも、皆これ上世よりひつぎし所に出づ孰か其是ならざる事を志らず」と、<sup>(10)</sup> 各撰者の主観の相違と口承のもつ曖昧な伝達機能に由来するとした。また、別の箇所では、異説の発生理由を、口承されてきた内容を表音文字で記録化しさいに生じた解釈の相違であると述べている。<sup>(11)</sup>

つまり、白石は口承伝承の伝達機能が文字よりも劣っているとする口承批判論の立場にたち、神代を含む仲哀朝以前の時期を、文字伝来以前の口承にあたるために記録としての信憑性は低いと考えたのである。以上みてきた神の史

在批判、神話的記述批判ならびに口承批判は、いずれも物理的次元での妥当性の観点から、神話的世界および口承機能<sup>(12)</sup>を批判したものであり、これらを総称して物理的批判と名づけることが可能であろう。

このように白石が先鞭をつけた物理的批判は、山片蟠桃『夢の代』(一八二〇完成)において西洋の自然科学の知識と結び付くことによって一層徹底化される。蟠桃の記紀批判は神代については、物理的意味での神の实在否定や、宇宙開闢をめぐる神話的記述の物理的矛盾——神による国生みや日天照の誕生など——を指摘したものである<sup>(12)</sup>。その批判の論拠になったのが、西欧の自然科学の知識であった。蟠桃の自然科学の知識は、享和二年(一八〇二)に刊行された志筑忠雄訳『曆象新書』などに大幅に依拠したものであるが、この曆象新書ではニュートン力学の本格的な紹介がなされている。それ以前にも、皇国中心主義をめぐる宣長と秋成の議論のなかで世界地理の知識と神話的世界観との矛盾が問題とされたりしていたが、地動説・太陽系など本格的な西洋の自然科学の知識を用いた神話批判は蟠桃がはじめてであった。

このような方法による蟠桃の神代批判の結論は、「日本神代ト云モノ、空虚ノ論ニシテ云ニタラズ」というように、神代の記述は空論であり、史実の復元の対象にならないというものであった。このような物理的認識に基づいた批判をおこなった蟠桃は、神武から仲哀にいたる人皇の記述に対しても、口承批判論の立場から批判を加えている。蟠桃も白石同様に応神朝文字伝来説に基づき、仲哀朝以前の記紀の記述は口承をもとにしたものであり、「日本へ文字渡リシコトハ、応神天皇ノ御宇ニシテ、ソノ後ノコトハ〔事〕実明白ナリ。ソレマデノコトハ、口授伝説ニシテ実ヲ得ベカラズ」と、その内容はあてにならないとしている。また、異説の存在も、口承のもつ曖昧さの証拠<sup>(13)</sup>としてい<sup>(16)</sup>る。勿論、先にみた神代批判についても、「本ヨリ天造草昧ノ時、天地開闢ノ始ノコト、誰アリテコレヲ見シ。タトヒ見シ人アリトテモ、文字ナケルバ書ノコスベカラズ。口ツカラ伝言ノ事ハ証トスベカラズ」と、口承の観点から同

様の批判を加えている。

さて、白石のような譬喩的解釈が登場人物たる神の实在を否定したのに対し、口承批判はその記述内容の实在性を肯定した上で記紀の記述の正確さを批判したものであり、その点において批判の深度は異なっている。しかし、共に物理的現象としての可能性の観点から批判をおこなった点で、両者とも物理的批判の範疇にふくめることが可能である。このように、合理主義の記紀理解の根底には、記紀の記述に対して物理的次元の合理性の是非を問う態度がある。そして、自然科学の自然観から神話的記述を徹底的に批判した蟠桃が、物理的批判に専心しすぎたために、上代史の再構成に記紀を用いること自体を放棄した感があるのに対し、白石は物理的次元での矛盾が解消できるように記紀を解釈する方向に向かった。それが白石の古史通であり、それは従来<sup>18</sup>の異説を刪定することによって史実を定め、白石なりの上代史の再構成を企てたものである。

本来、口承批判論は、口承されてきた内容を全否定するものではなく、伝承内容には事実が含まれており、それが口承という曖昧な伝達機能のために不正確に混乱したかたちで伝えられてきたとする。そのため、口承批判論は口承の伝達機能の批判に次いで、口承内容からの事実の抽出・復元作業すなわち史料批判を伴うものである。それゆえに白石は、古代・中世的な非合理主義的解釈——諸説間の記述の矛盾や合理的には理解できない文章に対して、矛盾を感じながらも結局は「神道不測」<sup>18</sup>という態度で不問に付していた——に<sup>19</sup>対して、「日本紀を講解するもの上古の事に至ては……その言の得ざるに及びては神道不測以て論すべからずといふ」という批判を加えた。

そして、書紀の記述を絶対視する代わりに、「旧事記古事記日本紀并に古語拾遺又は歴朝国史風土記等のごとき正史実録に見え候事共をのみ採用ひ、異端曲学の偽説を除き候て古史通と名づけ候て」と述べ、<sup>20</sup>「記紀をはじめとする日本の上代に関する史料を対等に扱い批判し、それらと比較することによって唯一の史実に到達しようとした。つま

り、白石は、書紀の権威よりも史実を突き止めることを課題とし、それゆえに書紀の規制から解放され、記紀比較論に到達したと言えよう。その際の、「史は実に抛りて事を記し」<sup>(21)</sup>という、記紀には実際に起きた史実が記載されており、複数の異説がひとつの史実に還元できるという考え方も、やはり物理的次元で記紀の記述を合理的に理解しようとする態度の現われである。

さらに、白石は「本朝にこそ書もすくなく候へども、後漢書以来異朝の書に本朝の事志るしたる候事共いかにもムムム実事多く候」<sup>(22)</sup>と、中国史書の日本伝を参照し、また、当時既に地中より発見されていた銅鐸が神代の記述に見られないことなどから、「神武より以前の日本の代いかほどもムムムム神代にて聞も及ばぬ候べく候」<sup>(23)</sup>と、考古資料も考慮している。このような中国史書ならびに考古資料の参照は、記紀の記述の遺漏の指摘あるいは異説の選択のさいの基準として重要な役割りを果たした。このような史料批判は、白石にとどまらず、藤井貞幹らの儒学者を中心として近世には多くみられた。特に中国の史料を重視する態度は史料のもつ客観性のみならず、儒学者のもつ中華思想に由来すると考えられる。このように近世の合理主義は、記紀の比較・中国史書の参照・考古資料の活用という、おおよそ三種類の史料批判の方法を、既に未熟ながらももっていた。

但し、史料批判に意をさいた白石にしても、物理的批判に力点をおいた蟠桃にしても、神武以降を「大テイ神武ノ東征以後ヲ実トスベシ」<sup>(24)</sup>として、人皇部分の構想そのもの、すなわち天皇の实在自体を疑うことはなかった。近世の人皇批判のもっとも根本的なものにしても、藤井貞幹『衝口発』（一七八一完成）の「神武天皇ノ御末ハ仲哀天皇ニテ尽サセ玉フ」<sup>(25)</sup>という、中世同様の万世一系という連続性への疑問に留まっていた。彼らの批判は、もっぱら記紀の記述の不正確さに向けられていたのである。神代については物理的实在としての承認が困難であるため、物理的な常識論でも根本的な批判すなわち实在否定論が展開できたが、人皇部分とは人間に関する記述のために、物理的批判ではそ

の实在性までを問題にできなかったためと思われる。

白石や蟠桃の解釈は近世合理主義の典型的なものであったが、記紀への物理的批判は本朝通鑑・大日本史<sup>(26)</sup>のような中世的要素を引きづる書物においても、明らかにみられる。本朝通鑑・大日本史は、基本的に書紀を正統視する漢文正体論の形式をとる点、特に口承と記録の相違を問題にせず、神武から仲哀・神功にいたる部分に対しても書紀の文章を掲載している点で、中世的要素をもつ。本朝通鑑は徳川幕府の命を受けた林家によって、大日本史は親藩のひとつである水戸藩によって、つまり両書ともに徳川政権の担い手によって、朱子学<sup>(27)</sup>の思想のもとに編纂された史書であり、体制側の公的見解という意味合いをもっていた。そこには、古史通のように白石が個人的に將軍に受講したものと異なり、個人の斬新な発想は入りにくい。大日本史や本朝通鑑における物理的批判の曖昧さは、幕藩体制の中心たる地位が、古代以来の書紀という伝統的な「国史」に固執させたためと思われる。しかも幕藩体制のイデオロギータる朱子学にとつて、書紀のもつ中国的な漢文体はまさに自らの漢文化志向に符合するものであった。そのため、両書は書紀に制約され、書紀に記載された内容を踏襲せざる得なかったと思われる。

それは、大日本史前期の編纂に携わった安積澹泊が「強て穿鑿を生候は月中岩の日本紀朝廷に焚棄候様に可罷成候歟と恐惶をいだし、当館編集の史には一向手を付不申差置候<sup>(27)</sup>」と述べていることから肯ずることができる。同様の物理的批判の不徹底さは、水戸学の思想を完成させたとされる会沢正志斎の記紀解釈にもみられる。彼は日本の古伝のみに正当性を認める宣長の皇国中心主義を批判し、万国相对主義とでもいう立場を示した。しかし、彼の批判も水戸学のもつ尊王思想ゆえに不徹底となり、結局、神代の解釈についてはその記述を字義のままに肯定するという宣長同様の非合理主義的立場に終始した。<sup>(28)</sup>

しかし、古代・中世同様の漢文正体論をとった本朝通鑑・大日本史にせよ、神代の記事を載せてはおらず、神武以



降の人皇の部分のみが記述の対象になっている。伝統的形式を踏襲する両書にせよ、物理的にみて神代が史実としてはそぐわないという認識まででは否定できなかったのである。<sup>(29)</sup>ここに、近世における物理的合理主義の広がりを見てとることができよう。

### 思想・心理的解釈

さて、物理的次元での神話批判が強まると、記紀の記述をそのまま物理的実在として理解することは困難になる。そこで神代の記事を白石のように人間の行為に置き換えたり、蟠桃のように全否定する立場が生ずる。しかし、それらはいずれも、記紀の記述をあくまでも物理的次元の範囲内で判断するものであった。物理的批判としての合理主義は神話的記述を解体してしまふ傾向にあり、その補償をなすものとして本居宣長に代表される非合理主義が登場する。

宣長は合理主義者と対立する一方で、同じ国学者の上田秋成・村田春海・富士谷御杖からも、その字義的解釈のもたらす物理的次元での矛盾などが批判されてきた。そのことから、彼の立場が国学者のなかでももっとも徹底した非合理主義にあることがわかる。勿論、宣長自身も、話の字義的理解がもたらす物理的矛盾は承知しており、彼自身も神話的記述のもつ物理的矛盾に対し「児童といへ共よく心づきて、疑ふことなるを、今難者、めづらしげにことごとしくいひたてたるこそ稚けれ」と述べている。<sup>(30)</sup>しかし彼は、神話解釈は物理的次元での整合性を優先するよりも、その神話的記述のもたらす世界像こそ確保すべきものと考え、古事記の世界を理性的判断を差し挟まず字義的に受けとるべきだとした。<sup>(31)</sup>宣長の問題点は、物理的次元と思想・心理的次元を一元的なものとして理解し、神話的世界像を物理的次元でも貫いたところにあった。このような二つの次元の同一視は宣長のみならず、合理主義にも当てはまる

ことである。それゆえ、時代と共に常識化する自然科学的知識に裏付けられた、物理的自然観と物理的次元では評価できないはずの神話的世界像は、同じ物理的实在の次元の上でその妥当性が水掛け論の如く競われた。

このように、記紀を物理的に理解することが閉塞したために、記紀を非物理的な次元すなわち思想・心理的次元に移して、記紀の内容を整合的に理解する立場が生じるようになる。思想・心理的解釈は、物理的常識と衝突させることなく、神話の世界存在のを承認させるものであり、それによって神話は近世・近代的理性のもとに、非合理化することなく存在できるのであった。この思想・心理的解釈の典型的なものは、市川匡麻呂にみられる。匡麻呂は安永年間（一七七二—一七八〇）に書かれたとされる『未賀乃比礼』のなかで、神代作為論および皇室主体論を説いている。

匡麻呂の出発点も、「神代ノ神モ実ハ人ニテ」<sup>(32)</sup>「凡テ言伝ト云モノハ、人ニ命ノ極アリ、言ニ伝ノ謬アリ、多クハ消的批判にあつた。その結果、「応神ヨリ天武マデ三百年バカリ、阿礼ガ誦習タル御記録共ハ、此三百年ノ間ニ作タルモノナルベシ」<sup>(34)</sup>と、文字が伝来した応神朝から記紀編纂が計画された天武朝に、記紀の内容が作られたと考えた。こうして記紀の内容を史実ではないとした匡麻呂は、記紀を「上ツ代ノ古事ハ、後ノ天皇ノ御慮ニ令成ツル秘事」<sup>(35)</sup>とし、その秘事を「世ヲ治ル道ニカケテ令成タマヘル事ドモ」<sup>(36)</sup>とした。ここに神代および仲哀朝以前の記述を皇室による作為物とする考え方が形成されるにいたつた。

匡麻呂の言う「秘事」とは、「神代ノ巻ノ大旨ハ、御国ヲ木ツ根トシ、万ノ国ヲ末枝トナシタルモノ」<sup>(37)</sup>であり、それ自体は宣長の記紀観とほとんど変わりがなかった。両者の議論が示すように、匡麻呂と宣長との重要な違いのひとつはそれを心理的な次元で認識するか、物理的な次元で認めるかの差にあつた。<sup>(38)</sup>このように、心理的次元を設定することによって、物理的次元の是非をめぐって対立する合理主義と非合理主義は、背中合わせながらもきわめて近い世

界像を記紀のなかに見ることになる。このことは、思想・心理的解釈が物理的批判を共通基盤としながらも、物理的次元のなかに終始する白石・蟠桃らの合理主義とは異なる記紀理解を近世の合理主義にもたらしたことを示す。物理的批判に終始する解釈は、記紀を個々の出来事の記録としての是非の観点から理解していたにすぎない。しかし、思想・心理的次元を設定することによって、記紀を個々の事実の寄せ集めではなく、ひとつの統一性をもった世界像として、しかも物理的な矛盾も伴わないで理解する観点が成立したのである。

但し、思想・心理的観点から記紀を解釈する者の数はいまだ少なく、物理的批判に比してその解釈は遅れていた。<sup>(39)</sup> 例えば近世の思想・心理的解釈は、記紀の思想・心理主体を天皇家の個人的な作為物として理解する傾向が強く、世界的に理解するには至らなかった。字義的解釈の立場をとる宣長の方が、物理的批判の手續きに煩わされなためもあり、記紀の世界像の理解について格段に詳細で説得力があった。匡麻呂によって先鞭をつけられた思想・心理的解釈であるが、それは未だ時代の共通認識になっていなかったのである。しかし、近世の思想・心理的解釈は未熟にせよ、近世の合理主義の物理的批判の上に立ちながら、非合理主義の字義的解釈をとり込んだ点で画期的なものと言える。

### 三 近世記紀解釈の地平

以上のような、記紀に対する合理主義的解釈を通して、解釈者たちは共通した日本上代の歴史像を描き出した。ここでは山片蟠桃を例に、合理主義のもつ歴史像をみてみたい。先にも述べたように、蟠桃は神代の記述については記紀とも基本的に切り捨て、また仲哀以前についても骨子以外には拘泥しなかった。記紀の骨子のみに依拠し、詳細な

部分での記紀解釈を放棄している分、合理主義者のもつ史観が他の解釈者よりも明確なかたちで現われやすくなっている。

蟠桃の描いた日本の上代とは、「凡国土アリテ後人アリ、人アリテ後君アリ、コレ順ナリ。……順ハアルベシ、逆ハアルマジキナリ。スベテ神代ノ巻ハ逆ナリ。物ノ始メハ上下ノ差別シ。ユヘニシ、逆ハアルマジキナリ。スベテ神代ノ巻ハ逆ナリ。物ノ始メハ上下ノ差別ナシ。ユヘニ自々各々心々ニシテ、争ヒテヤマズ。君ヲ立テコレヲ治メザレバ得ベカラズ。ソレヨリシテ君ヲ立ル。コレ自然ノ理ナリ。按ズルニ我日本……大八洲ノ国々、ミナ当今ノ蝦夷国ノゴトクシテ、君ナク、長ナク、自々各々争ヒテ過行シニ、ダンバムニ沿革アリテ、長脛彦ノ時ニ到リテハ……邑ニ君アリ、村ニ長アリテ、相シノグヤウニナリタルナラン。コノ時日向ノ国ニ坐ス神武帝……征討シ、天下ヲ得玉フナリ<sup>(40)</sup>」という、一種の聖人文明化論であった。

それは、未開の状態が徐々に文明化され、聖人の登場によつて争いの状態に秩序がもたらされるという、典型的な儒教的歴史観に基づくものであり、その画期として、神武による日本統一と応神朝の文字伝来が考えられた。このような儒教的歴史観は、聖人が中国から渡来してきたとするか否かは別として、殆どの合理主義的解釈者に共通するものであった。それは思想・心理的理解をした匡麻呂にせよ、「天地ノ中ニ世ヲ治ル所為ハ、聖人ノ道ニ勝ルモノナシ」<sup>(41)</sup>「今ノ天皇ノ御祖モ、ハタ人ニテ坐マセバ、御徳ノ高々ナルヲコソ仰ベケレ」と、<sup>(42)</sup>記紀を聖人の教えとして読み替え、ある段階で日本が聖人によつて教化されたとする点で同じである。

周知のように、白石・蟠桃・匡麻呂という近世の典型的な合理主義的解釈者は、いずれも儒学者である。白石は木石門下の朱子学者、蟠桃は懷徳堂の中井履軒・竹山の弟子、匡麻呂は徂徠門下の大内熊耳の弟子であった。また、不徹底な合理主義をとつた本朝通鑑・大日本史の編纂方針も、朱子学を主とする儒学であった。このように記紀の合理

主義的解釈は儒学と密接に結び付いているが、その接合点は儒学の窮理思想にあると思われる。窮理の思想は儒学各派にひろく見られるが、朱子学の格物致知はその代表的なものと言えよう。格物致知は、客観的世界に内在する理を認識することによって天地人を貫く理を体得しようとする、全人的な行為である。<sup>(43)</sup> このような窮理思想が、儒学者たちに記紀を彼らの理に適うように、この場合には、物理的現象として矛盾しないように読み解く態度をとらせたのである。<sup>(44)</sup>

一方、聖人文明化論を否定する宣長は、外国の文化要素を含まない純日本的な文化伝統を想定し、そこに自らのアイデンティティを求めた。<sup>(45)</sup> 彼によれば、日本は太古の昔より秩序だった国であり、太古から現在に到るまで聖人による文明化など必要としない。それは神代範型論とでもいべきものであり、宣長は漢文化が入る以前の日本の始原的姿を日本の範型として、非陰陽論的で純漢文的ではない古事記に求めたのである。但し、そこに描き出された理想的世界は、「殊に礼儀忠孝等の道も全くして、世はいとよく治まりし」という儒教的な世界であった。このことは当時の社会がいかに儒教的価値観を前提として成立していたかを示しており、それは、近世の記紀解釈が合理主義にせよ非合理主義にせよ、儒学の窮理思想と結びついた物理的批判を意識せざるをえなかったこととも対応している。

そして、これら近世の合理主義者ならびに非合理主義者をして記紀解釈に向かわせたのは、政治的動機というより自己および日本の由来を知ろうとする欲求であった。近世の記紀解釈の主体は儒学者・国学者などの広汎な社会的中間層の知識人に移ったが、<sup>(47)</sup> 彼らが自らの由来を求める時、奈良朝をさらに遡る記録は記紀以外には日本に存在しなかった。そして、天皇制が政治権力としてのリアリティをもたない近世において、<sup>(48)</sup> 記紀は直接的には権力の象徴ではなかった。<sup>(49)</sup> それゆえ、市川匡麻呂の「抑皇統ノ絶セヌハ、未タ異国ニモ聞ヌ事ニテ、二ナク目出度カリ」という言葉に代表されるように、天皇制自体が合理主義的解釈の批判の対象にはならなかった。その点からみれば、近世の記紀

解釈を政治的に保守的な域を出ないものとして批判する今日の通説的理解は、近代と近世の天皇制のおかれた社会的性格の変質を見過(50)ごしていると言えよう。

彼らにとってその由来づけの唯一たる記録が古代王権の経緯を語るものである以上、記紀解釈者は天皇制と自らの由来を関連させるほかになかった。その際に、合理主義は聖人文明論、非合理主義は神代範型論というかたちで、各々の思想的立場に沿った自らの由来づけをおこなったのである。このような広汎な解釈者層を背景とした由来の探究、それが物理的次元での是非をめぐって展開されたのが、近世の解釈といえよう。

以上、記紀解釈における合理主義と非合理主義、さらには合理主義における物理的批判と思想・心理的解釈を、白石・蟠桃・匡麻呂そして宣長を例にみてきた。彼らはそれぞれの解釈の立場を典型的に体现しており、他の合理主義者らはそれらの敷衍あるいは中間形態を示している。例えば、藤井貞幹と村田春海は物理的批判に留まりながら史料批判を試みた点で白石の敷衍者として、(51)そして伊勢貞丈と上田秋成は、神話的世界像と物理的批判を折衷させようとした点で白石と宣長の中間として理解される。(52)

#### 四 近代における合理主義

##### 権力象徴としての記紀

明治維新を経て、天皇制は再び国家権力の象徴そのものとなり、その由来を多く記紀も同様の性格を帯びるものとなった。そして、近代の歴史・国語読本教科書には記紀が歴史として掲載された。(53)当初より神武以降は歴史として扱われたが、明治十年代では神代の掲載は必須とされず、教科書によっては考古学に基づく原始社会の様子が掲載され

ていた。このような教科書の編纂態度は大日本史・本朝通鑑にならうものであり、実際、教科書はその記述をおこなうさいに記紀の他に大日本史を参考にしたとされる。

明治十九年（一八八七）の三宅雄二郎『日本仏教史 第一冊』における記紀批判も、その時代的寡聞気のなかで可能になったと思われる。しかし『日本仏教史 第一冊』は、神实在否定と口承批判からなる物理的批判に留まるものであり、応神以前の人皇部分を実在とする点で近世合理主義の物理的批判の域を出ないものであった。<sup>(53)</sup>このように明治年代までの記紀の合理主義的解釈は、白石・蟠桃流の物理的批判と、大日本史・本朝通鑑流の曖昧な物理的批判という、近世とあまり変わらない構図を引き継いでいた。但し、近代では書紀の規制力は一層弱まり、体制側の意図を反映した教科書も書紀と古事記を混じり合わせたものになっていた。

しかし明治年代に入り、国定教科書の第三次改定がおこなわれ、教科書には原始社会の項に代わって神代が歴史として必ず掲載されることになる。明治二十五年（一八九二）の久米邦武の筆禍事件は、その予兆でもあった。この事件は、久米の神道解釈に対する体制側からの弾圧であるが久米自身の意図は神道の解体にはなく、近世合理主義者と同様に、より合理化したかたちで神道を維持しようとするものにすぎなかった。<sup>(54)</sup>

このような庄迫は、天皇制の神聖化を意図する神道の場合だけでなく、記紀解釈にも当てはまることであった。明治四五年（一九二二）に書かれた嶋外の小説「かのように」は、記紀神話の物理的な実体化を意図する体制側に対して、記紀の合理化を欲する知識人の葛藤を描いたものであるが、それはまさしくこのような状況を物語っている。明治三十年以降の大日本帝国は、日清・日露戦争の勝利を通してその国権の性格を強めていった時期であり、<sup>(55)</sup>そこでは近世的な物理的合理主義さえも危険視され、体制側は記紀を近世以上に実体的なかたちで神聖視させようとしていたのである。このことは、それだけ近代においては、天皇制が国家権力と一体化していたことを示している。このよう

な権力としてのリアリティは、近世の天皇制にはなかったことであり、ここに近代特有の記紀解釈の特質を見出すことができる。

しかし一方で、「かのように」の登場人物の「学問に手を出せば……神話を事実として見させては置かない。神話と歴史とをはっきり考へ分けると同時に、先祖その外の神霊の存在は疑問になって来るのである。」<sup>(56)</sup>という言葉は、明治年代までの教科書の神代排除の傾向とともに、記紀神話の実体視が当時の知識人には到底受け入れ難かったことを示している。近世の解釈を通して獲得された物理的合理主義の一般化、およびそれを許さない体制側の記紀観、これが近代の新たな記紀解釈の対立構図である。そのため、近代の合理主義は記紀の実体化批判のみならず、記紀及び天皇制の国家権力化を新たに批判してゆかねばならなかった。しかし、近世の合理主義と同程度の物理的批判でさえ、国家による記紀の実体化を強化する動きのなかでままならぬようになっていた。<sup>(57)</sup>この停滞した記紀解釈に新風を吹き込んだのが、津田左右吉による一連の記紀批判である。

### 大正デモクラシー的解釈

津田左右吉の記紀研究は大正二年（一九一三）の『神代史の新しい研究』<sup>(58)</sup>に始まるが、そこで津田は記紀の神代に對して物理的批判を前提とした思想・心理的解釈をおこない、さらに、大正五年（一九一六）『文学に現われたる我が国民思想の研究 貴族文学の時代』において「記紀の上代史、少なくとも神功皇后以前の部分は厳密な意味で歴史とは考へられない」<sup>(59)</sup>として、神武から仲哀朝までの人皇部分を否定した。その具体的な展開は、大正八年（一九一九）の『古事記及び日本書紀の新しい研究』<sup>(60)</sup>においてなされ、そこでは仲哀・神功以前の王名のなかに六世紀以降の天皇名と一致するものが多いこと、またその記述内容に説話的要素が多くみられることなどから、それらの皇統譜ならびに



記述された個々の事件は史実性に欠けるとし、「<sup>(61)</sup>記紀の上代の部分の根拠となつてゐる最初の帝紀旧辭は、六世紀中ごろの……官府者の思想を以て皇室の由来を説き、また四世紀の終ごろからそろそろ世に遣はしめられた僅少の記録やいくらかの伝説やを材料として」<sup>(62)</sup>書かれたものとした。

この人皇部分の否定は、神代に対するような物理的批判だけでは困難であり、考古学・中国史書・記紀比較論などの史料批判の発達によつて始めて可能になつたものと言へる。これらの史料批判は白石ら儒学者によつて先鞭をつけられたものであるが、津田の場合、儒教を民衆の進歩を停滞させる封建的道德として批判しているため、近世と異なつて中国の史料に対しても批判的態度をとつてゐる。<sup>(63)</sup>また考古学も当時本格化しており、<sup>(64)</sup>これらの点で近代の史料批判は近世に比べて客観性の高いものになつた。

津田の記紀解釈のもうひとつの特徴は、皇室主体論と結びついた思想・心理的解釈にある。津田は、近世合理主義を物理的次元での是非のみに固執してたと批判し、<sup>(65)</sup>「記紀の記載には事実らしからぬ物語が多いが……寧ろ事實では無いがために却つて、それに特殊の価値がある。それは實際上の事実では無いが、思想上の事実、もしくは心理上の事実である。」と、自らの思想・心理的理解の立場を言明している。一般に、津田の記紀研究の目的は記紀のもつ非史実性を暴くことにあると曲解されがちであるが、実際にはこのように、記紀のもつ非史実性を明らかにした上で、記紀理解を思想・心理的次元に転化する必要を説いたのである。

この思想・心理的解釈を通して、津田は「神代史は皇室が「現人神」として我が国を統治せられることの由来を、純粹に神であつたといふその御祖先の御代、即ち神代の物語として説いたもの」<sup>(67)</sup>という記紀を貫く主題を見出した。そして、神代に後続する神武から仲哀朝の人皇の部分は、「<sup>(66)</sup>皇室による」国家経営の順序が甚だ整然と……近きより遠きに、内より外に及ばされた有様が」述作されたものとし、「<sup>(68)</sup>記紀の神代史及び上代の物語の目的は主として皇室

の起源由来を説くに<sup>(69)</sup>あった」と結論づけた。

そして、津田は「一般民衆はたゞこれらの氏族の部民としてのみ存在してゐて、政治的に位置を認められてはゐなかつた<sup>(70)</sup>」、「本来、我が上代の国民には、語るに足るべき国民的伝説などは無かつた<sup>(71)</sup>」として、当時の民衆の政治・文化的主体性の欠如を指摘し、「神代史は官府もしくは宮廷の製作物であつて国民の物語ではなく……自然に成り立つた国民生活の表象、国民精神の結晶ではない。だから神代史は……どこまでも貴族的性質を有している<sup>(72)</sup>」と、記紀の直接的な担い手を大和王権に求めた。

しかしだからといって、津田はそこから記紀と国民性を結びつける考え方の否定へと論を展開しなかつた。大和王権の勢力が強くなると共に「それ〔神代史〕が広く全国の諸氏族にゆきわたり……其の權威が漸次内面化する<sup>(73)</sup>」にいたり、「今日の語でいふと、皇室は国民の内部にあつて、民族的結合の中心点となり国民的団結の核心になつてゐるのであつて、国民の外部から彼等に臨んでゐるのでは無い、その間の關係は血縁で維がれた一家の親しみであつて、威力から生ずる庄服と服従とではない、というのである。皇室の万世一系である根本的理由はここにあるので、国民的団結の核心であるからこそ、国民と共に国家と共に、永久なのである。そうして、皇室の眞の威嚴がここにある<sup>(74)</sup>。」という觀念が生じたとした。これらの言葉にみられるように、津田の皇室主体論は、文化・政治的に自立し得なかつた国民と皇室との「親和的な關係<sup>(75)</sup>」を前提とするものであつた。

かつて家永三郎は津田の記紀解釈を「皇室の起源に関する没理性的神秘主義的教説が、近代日本において決して皇室と国民の關係を維持するに適切でないと判断し、天皇制の近代合理主義化を図つたものであり、同時に政治を民主化し、天皇を政治の責任の衝から解放して「国民的精神の生ける象徴<sup>(76)</sup>」たらしめる<sup>(76)</sup>」ものと指摘したが、まさしく津田の記紀批判の目的は天皇制の打倒ではなく、近代において国家権力の象徴と化した記紀を思想・心理的解釈のもと

大正デモクラシー的に理解しようとしたものと言えよう。ゆえに彼は、国定教科書に代表されるような見方、すなわち神代をはじめとする記紀の記述に対する無批判な実体化、記紀を国家権力の象徴とするような態度を批判したのである。

大正九年（一九二〇）に『日本古代文化』を発表した和辻哲郎も、記紀を「芸術品」<sup>(77)</sup>として心理・思想的に解釈すること、天皇に対する国民の従順さは「和やかな愛着の情」<sup>(78)</sup>にもとづく自発的なものとする事、最終的に記紀を「国民的産物」とすること<sup>(79)</sup>、また明治国家の天皇観を批判する点で、津田と共通する立場をとっており、そこに大正デモクラシー的記紀解釈の地平をみてとることができるといえる。近世に端を発する思想・心理的解釈は、近代にいたって一般性を獲得し、時代の地平を開きつつあった。

その際、記紀を思想・心理的に理解する助けになったのが、ヨーロッパの人類学や神話学であった。<sup>(81)</sup> 明治三十二年（一八九九）以降日本でも神話学が論じられるようになり、津田や和辻自身が認めているように、<sup>(82)</sup> そこから彼らは神代の記述が非史実的な次元で価値をもつことを学んだと思われる。<sup>(83)</sup> 近代の合理主義は、物理的批判を前提とした思想・心理的解釈をとる点で、近世の合理主義の遺産を引き継いだ。そして思想・心理的解釈は、さらに神話学・考古学のような西欧の学問と結合することによって、より高度な客観性を獲得したと言えよう。

### 唯物史観的解釈

昭和に入り、日本の資本主義は行き詰まり、天皇制を象徴とする大日本帝国の支配的性格も露わになってゆく。それと同時に、体制側の記紀観もより一層支配的性格を強めたものとなり、国定教科書には以前にもまして神話が掲載されるようになり、神代と歴史の連続性も強化されていった。<sup>(84)</sup> このような状況のなか、左翼的歴史家から記紀のもつ

支配的性格を批判する試みがなされる。その代表的なものが、昭和十一年（一九三七）の『古事記講話』に代表される渡部義通の解釈である。

渡部は、記紀を「古代的中央集権国家」<sup>(85)</sup>形成過程の産物であるとし、その題材となる原神話は本来、各「氏族」や「豪族」が担っていたものとする<sup>(86)</sup>。渡部の解釈は津田の皇室主体論を基本的な枠組とするが、記紀の素材になる神話自体がかって独立した物語単位であったとする点、仲哀以前の人皇部分にも「史的要素」<sup>(87)</sup>が組み込まれているとする点で、和辻哲郎の解釈を取り込んでいる。

津田と異って和辻は、記紀を構成する各物語自体が「たとへ一つの構造によってまとめられた物語であっても、その材料の悉くをまで空想の所産と見ることはできぬ。…各物語にはそれぞれ古い民間説話や歴史の伝説が秘められている」<sup>(88)</sup>とし、神武から仲哀朝の間の物語が「最も簡単な輪郭」<sup>(89)</sup>程度の歴史的事実を含むとした。津田が記紀の主題に主眼を置いて、それを六世紀に構想された思惟的産物として共同体的神話と区別したのに対し、和辻は記紀の主題については津田説を認めながらも、さらに記紀がその材料として古い共同体的神話や、歴史的事実を含んでいるとしたのである。この和辻の見解は、昭和二年（一九二七）の倉野憲司『古事記の新研究』<sup>(90)</sup>においてより実証的なたちをとったが、その一方で、天皇制を全体性への帰服の象徴として賛美する和辻の意図とは、まったく相入れぬ立場の渡部に取り込まれた。

このように渡部は、津田の皇室主体論と和辻の叙事論を、唯物史観による階級国家成立論のもとに再構成することによって、氏族の神話が中央集権国家のもとに取り込まれて記紀が成立したとした。その解釈の目的は、時代的な制約のため直接的に言明されていないが、明らかに記紀が国民の象徴ではなく、国民抑圧の象徴であることを暴くことにあった。こうして、記紀の合理主義的解釈は天皇制自体を権力の象徴そのものとして批判するにいたった。渡部

にとつて、自らの由来は天皇制ではなく、そこから解放されたところの、天皇制以前の共同体的なものに求められるべきものであったのだろう。

しかし、急激に右傾化する時代状況は渡部の記紀批判を許してはおかず、当然の如く渡部の本は発禁処分になる。そして、昭和十五年（一九四〇）には一般的な影響力をもっていた津田の本も発禁、津田自身も起訴される。さらに昭和十九年（一九四四）頃には和辻の本も右翼の攻撃標的にされたという。こうして、近代の合理主義的解釈は、国家による記紀の権力化、それに対する権力批判という綱引のなかで展開され、十五年戦争への道を突き進んでゆくなか、遂にはその口を閉ざされていった。

だが十五年戦争後、唯物史観的な解釈は記紀研究の主流になり、合理主義的記紀解釈は戦前から戦後へと継承されていった。戦後の合理主義的解釈は自らのルーツを津田左右吉に求めたが、その方法的系譜については妥当としても、解釈の目的は津田ではなく、明らかに渡部の構想を引き継ぐものであった。その代表的なものが、石母田正の英雄時代論<sup>(91)</sup>と言えよう。しかし、唯物史観的解釈は、津田と和辻の見解の違いを十分に検討しなままにひとつの枠組のなかに組み込んだために、記紀がどの程度古い段階の神話・伝承をどのようなかたちで素材として含みうるのか、また果たしてそれらが民族的性質をもちうるものなのか、という津田・和辻のもった問題を未解決のまま抱え込んでしまった。それは渡部だけではなく石母田にも当てはまることであり、戦後の英雄時代論はそれが原因となって、左翼的歴史家陣営のなかで内部分裂を起こし破産したと言えよう<sup>(92)</sup>。この状況は現在もあまり変わっておらず、問題は未解決のまま棚上げされた感がある。

## 五 おわりに

以上みてきたように、近世・近代の記紀解釈は書紀の規制力が後退するなか、神の実在性、及び口承期に相当する記述の史実性を問題としてきた。そのなかで近世の合理主義は、記紀の記述を個々の歴史的次元に還元することによって、物理的次元の是非を問うというかたちで議論を展開してきた。このような物理的批判に対する反動として、神話の世界を保持しようとする字義的解釈が生じ、両者は物理的次元での妥当性をめぐって対立した。そして、物理的次元とは異なる思想・心理的次元を設定することによって、物理的次元での整合性を保ちながら神話的世界を維持させようとしたのが、思想・心理的解釈である。この思想・心理的解釈の成立によって、物理的批判と字義的解釈の対立は止揚されたことになる。

しかし近代になり、合理主義は近世にはなかった問題を新たに抱えなければならなかった。それは、記紀ならびに天皇制を専制的な国家権力の象徴とする体制側との対決であった。それに対する近代合理主義の批判は、大正から昭和へと資本主義の矛盾が露呈してゆくなかで、記紀を象徴天皇制と結びつけようとするブルジョワ的立場のものから、天皇制の解体を目指す左翼的な立場からのものへと、よりラディカルなかたちで展開されていった。

合理主義が近世から近代へ移行するとともに、記紀解釈の主体たる社会中間知識層も社会に占める比率を拡大していった。彼らを記紀解釈に駆り立てたのは、自らのアイデンティティを歴史的に確立しようとする自己由来への志向性であった。その際、記紀は日本人にとって、歴史の霧の彼方までその由来を解き明かしてくれる最古の書物として存在してきた。変転する歴史の流れのなかで、記紀ならびに天皇制は、時間を越えた由来を与えてくれる伝統的なも

のとして、主体的な社会構成層に新たに編入してきた者たちを魅惑してきたのであろう。

記紀に求められた自己の由来は、記紀に描かれた上代の世界と今日的存在<sup>(93)</sup>としての自己を結びつけるかたちで成立するが、そこにおいて見出される上代像は時代や立場によって異なるものであった。例えば、近世の合理主義者は儒学的な聖人文明化論を、非合理主義者は国学的な神代範型論を上代の世界に投影した。また、聖人文明化論の系譜を引いた大正デモクラシストは象徴天皇制論を、左翼的史家は天皇制成立以前の氏族共同体を想定した。特に左翼的史家のものは、天皇制に起源を求める従来の観点を相対化した点で、戦後へとつながる新たな地平を開くものであったが、いずれの解釈にしても自らの依拠する立場を前提としてその歴史のアイデンティティを創出する点では共通している。すなわち、記紀解釈の際に合理主義のはたした役割は、時代とともに変化する合理性の基準に矛盾しないように、記紀の世界を今日的理解のもとに再生産することであった。それによって、人々は自らの理性を納得させ、安心して自ら立場のアイデンティティを歴史的過去に求めることが可能になるのである。その意味で、古代より綿々と続く記紀解釈の歴史は、<sup>(94)</sup>歴史的過去への遡求が人間にそなわなる本質的な傾向であることを語るものなのかもしれない。

確かに、人間が生きてゆく上で、自らの存在意味を確保することは欠かせない。その点で、記紀の果たしてきた意義は大きい。しかし、その解釈行為が自らの存在をアプリアリなものとして無反省のままに正当化するのであったら、それはドグマティックなものに陥らざるえない。周知のように、歴史的研究とは、今日的主体のもとでの過去の世界の再構成であり、決して過去の実体的復元ではない。そして、過去の再構成をどのようなかたちでなすかという点で、それが今日の世界観の単なる正当化に終るのならば、敢えて過去を研究する意味はなく、逆に自らの存在を見つめ直させるような異化作用を歴史的研究にもたせなければならぬ。<sup>(95)</sup>

今日、記紀を一括して日本神話とする従来の理解を批判する見解、あるいはこれまで自明の存在とされてきた応神・仁徳天皇の存在を否定する見解も出されている。<sup>(96)</sup>我々は記紀の世界観の変遷を明らかにすることによって、我々自身を覆う世界観を自覚し、自らをその桎梏から解放してゆかなければならない。その際に大切なことは、過去の合理主義が自分の立場を前提として前時代の解釈批判を繰り広げてきた歴史の流れのなかで、認識者であると同時に歴史的主体でもある我々が、いかなるかたちで自分の立場に自覚的でありうるのか、それを具体的に考えてゆくことである。<sup>(97)</sup>

#### 註

- (1) 記紀神話に対する理解の仕方には二通りのかたちが見てとれる。ひとつは、神話を今日的な物語として記述する場合であり、もうひとつは狭義の解釈、すなわち注釈をする場合である。物語化としての再生産行為が、担い手の主観のもとに咀嚼されたうえで作品化であるように、解釈としての再生産行為もまた既に存在している作品を解釈者の主観のもとに再構成する試みであると考えられる。このように考えるならば、物語化も解釈も共に今日的主体のもとに既存の作品を再定位する行為として、広義の解釈行為として統一的に理解することが可能になろう。
- (2) 近松門左衛門『日本武尊吾妻鑑』(『近松全集、一一』岩波書店、一九八九)
- (3) 神野志隆光「神と人―天皇即神の思想と表現―」『国語と国文学』平成二年一月号、一九九〇、磯前順一「心的表象としての神話―スサノヲをめぐる―」『国文学 解釈と鑑賞の教材』三八一六、一九九一。
- (4) 磯前順一「古代・中世のヤマトタケル―変貌する神話―」『文学』四〇、一九七二。
- (5) 新井白石「與佐久間洞庵書」『白石先生手簡』(『新井白石全集、第五卷』国書刊行会、一九七七、五六一頁)。
- (6) 新井白石「古史通」(『新井白石全集、第三卷』国書刊行会、一九七七、二一九頁)。
- (7) 本稿では、主として「記紀」という言葉を、神代ならびに仲哀天皇以前の人皇の部分を指すものとして用いる。応神朝以降の記述は、一般に史実を確実に含むものとされているため、本稿では扱わない。



- (8) 新井前掲『古史通』(二二〇頁)。
- (9) 伊勢貞丈『神道独語』(『近古文芸温知叢書、第六編』博文館、一八九一、一一頁)。
- (10) 新井前掲『古史通』(三一八頁)。
- (11) 同右(二一〇頁)。
- (12) 山片蟠桃『夢の代』(『日本思想大系、山片蟠桃・富永仲基』岩波書店、一九七三、二七八頁)、C: 源了圓「先駁的啓蒙思想家 蟠桃と青陵」(『日本の名著二三、山片蟠桃・海保青陵』中央公論社、一九八四)。
- (13) 本居宣長・上田秋成『呵刈腹』(『上田秋成全集、第一卷』中央公論社、一九九〇)、上田秋成『安々言』(前掲『上田秋成全集、第一卷』)。
- (14) 山片前掲書(一九三頁)。
- (15) 同右(二七二頁)。
- (16) 同右(二七八頁)。
- (17) 同右(二七五頁)。
- (18) 卜部兼方『釋日本紀』(『新訂増補国史大系 釋日本紀』吉川弘文館、一九三二、八四頁)。
- (19) 新井前掲『古史通』(二二二頁)。
- (20) 新井前掲「與佐久間洞敵書」(五五八頁)。
- (21) 新井前掲『古史通』(二二二頁)。
- (22) 新井前掲「與佐久間洞敵書」(五一八頁)。
- (23) 同右(五六二頁)。
- (24) 山片前掲書(一九三頁)。
- (25) 藤井貞幹『衝口発』三丁裏。
- (26) 『本朝通鑑』(国書刊行会、一九一八)、『大日本史』(大日本雄弁会、一九二八)。
- (27) 安積澹泊「新安手簡付録」前掲『白石先生手簡』(三二五九頁)。
- (28) 会沢正志斎『読葛花』『読未賀能比連』(『日本儒林叢書、第四冊』東洋図書刊行会、一九二九)。
- (29) また、林羅山自身も、中世的な粹をでないものにせよ、神代に対する譬喩的あるいは心理的な解釈をおこなっている。林

羅山「神武天皇論」『林羅山文集』(べりかん社、一九七九)、同『神道伝授』(『日本思想大系 近世神道論・前期国学』岩波書店、一九七二、四六頁)。

- (30) 本居宣長『くず花』(『本居宣長全集、第八卷』筑波書房、一九七二、一三六頁)。
- (31) 同右。
- (32) 市川匡麻呂『未賀乃比礼』(『前掲『本居宣長全集、第八卷』一九四頁)。
- (33) 同右(一八三頁)。
- (34) 同右(一八三頁)。
- (35) 同右(一八三頁)。
- (36) 同右(一八三頁)。
- (37) 同右(一八四頁)。
- (38) 本居前掲『くず花』(二四—二六頁)。
- (39) 思想・心理的解釈は富士谷御杖のような寓意的解釈をも生みだした。御杖は古事記の神代を実在ではないとした上で、それを神武天皇による御教えとした。そこに記された内容は字義的には理解できないものの、言霊を働かせれば、人間の欲を理性で抑圧しないという教えが理解できるとした。彼らは宣長の字義的解釈を合理的でないとしながらも、言霊という概念をもちだすことよって記紀をその記述が語るところから離れて教義化した。富士谷御杖『古事記燈』(『富士谷御杖集、第一巻』国民精神文化研究会、一九三六)。
- (40) 山片前掲書(一九八頁)。
- (41) 市川前掲書(一九四頁)。
- (42) 同右(一九二頁)。
- (43) Cf. 島田虔次『朱子学と陽明学』岩波新書、一九六七。
- (44) Cf. 加藤周一「新井白石の世界」『日本思想大系、新井白石』岩波書店、一九七五。
- (45) 本居宣長『直毘靈』(『本居宣長全集、第九卷』筑波書房、一九七二)。
- (46) 本居前掲『くず花』(一六七頁)。
- (47) 津田左右吉『文学に現われたる我が国民思想の研究、平民文学の時代、上・中』東京洛陽堂、一九一八—一九二一(岩波

文庫、一九七八）、鴻巣隼雄「近世の古事記研究」『古事記大成、研究史編』平凡社、一九五六。

(48) 衣笠安喜「幕藩体制下の天皇制と民衆」後藤清編『天皇制と民衆』東京大学出版会、一九七六。なお、ここでは記述を簡潔にするために、幕末期の天皇制を近世一般の天皇制から除外する。幕末は反徳川政権の象徴として天皇制を政治的に担ぎ出した時期であり、その政治的性格が反体制的な域を出ないにせよ、政治権力との密接なつながりを持ち始めた点で、近代の天皇制の先駆をなすと思われる。

(49) 市川前掲書（一九三頁）。

(50) 藤井前掲書、村田春海『織錦舎隨筆』（『日本隨筆大成、第三卷』吉川弘文館、一九二七）。

(51) 伊勢前掲『神道独語』、上田前掲『阿刈葎』、『安々言』。

(52) 以下、近代の教科書については、海後宗臣『歴史教育の歴史』東京大出版会、一九六九、による。C、海後宗臣編『日本教科書大系、近代編』講談社。

(53) 三宅雄二郎「仏教到来前ノ宗教」『日本仏教史、第一冊』C、家永三郎『津田左右吉の思想的研究』岩波書店、一九七二。

(54) 久米邦武「神道は祭天の古俗」『史学会雑誌』二一・三・二四・二五、一八九一（論集、日本文化の起源、三）平凡社、一九七一）。

(55) 後藤清「明治の天皇制と民衆」前掲『天皇制と民衆』。

(56) 森鷗外「かのように」『中央公論』二七—一、一九二二（『鷗外全集、第一〇巻』岩波書店、一九七二、一五三頁）。

(57) 家永三郎「記紀研究史上における津田史学的位置」前掲『津田左右吉の思想的研究』。

(58) 津田左右吉「神代史の新しい研究」東京洛陽堂、一九二三（『津田左右吉全集、別巻第一』岩波書店、一九六六）なお、同じ大正二年に、津田の師事する白鳥庫吉も「東洋協会調査部講話」として、「神代史は皇室の尊嚴を明らかにするために、或る時代に、或る人が思を構へて作った物語であるといふ」見解を口頭で述べている（津田前掲『神代史の新しい研究』（一四頁）、傍点は磯前による）。但し、いずれにせよ、人皇批判の獨創性および神代批判の緻密さにおいて、近代の思想・心理的解釈の到達点が津田に求められるのは変わりがない。C、白鳥庫吉『神代史の新研究』岩波書店、一九五四（『白鳥庫吉全集一』岩波書店、一九七〇）。

(59) 津田左右吉『文学に現われたる我が国民思想の研究、貴族文学の時代』東京洛陽堂、一九一六（岩波文庫、一九七七、四八頁）。

- (60) 津田左右吉『古事記及び日本書紀の新研究』東京洛陽堂、一九一九(前掲『津田左右吉全集、別巻第一』)。
- (61) 津田左右吉「結論」前掲『古事記及び日本書紀の新研究』
- (62) 津田左右吉『古事記及日本書紀の研究』岩波書店、一九二四、五〇二—〇三頁。
- (63) 津田左右吉「知識生活、一」前掲『文学に現われたる我が国民思想の研究、平民文学の時代、中』。
- (64) 和島誠一「日本考古学の發達と科学的精神」『日本考古学講座、一』河出書房、一九五五(同『日本考古学の發達と科学的精神』和島誠一著作集刊行会、一九七三)、磯前順一・赤澤威『縄文時代土偶・その他土製品カタログ』東京大学総合研究資料館、一九九一、一—二〇頁。
- (65) 津田前掲『古事記及び日本書紀の新研究』(一九五—九六頁)。
- (66) 同右(二〇一頁)。
- (67) 津田左右吉『神代史の研究』岩波書店、一九二四、五二六頁。
- (68) 津田前掲『古事記及び日本書紀の新研究』(四九一頁)。
- (69) 津田前掲『古事記及日本書紀の研究』四九五頁。
- (70) 津田前掲『古事記及び日本書紀の新研究』(二二二頁)。
- (71) 津田前掲『神代史の新しい研究』(二四四頁)。
- (72) 津田前掲『文学に現われたる我が国民思想の研究、貴族文学の時代』(五〇頁)。
- (73) 津田前掲『神代史の研究』五六四頁。
- (74) 津田前掲『古事記及び日本書紀の新研究』(一一三頁)。
- (75) 津田前掲『文学に現われたる我が国民思想の研究、貴族文学の時代』(三八頁)。
- (76) 家永前掲『津田左右吉の思想史的研究』四四六頁、C. 石母田正「政治史の課題」『歴史評論』二一三、一九四七(『石母田正著作集、第十四卷』岩波書店、一九八九、一一—一六頁)。
- (77) 和辻哲郎『日本古代文化』岩波書店、一九二〇、二七五頁。
- (78) 同右、三七六頁。
- (79) 同右、一一九頁。
- (80) 同右、四二七—二八頁。

- (81) 近代における外国人研究者による記紀解釈は、今日看過されているチェンパレン・アストンらを含めたかたちで、今後、日本の内面的な記紀研究史との関連のなかに正しく位置づけられるべきであろう。Cf. 大林太良「神話学における日本」『伝統と現代』九、一九七一（同『日本神話の起源』角川書店、一九七三）。
- (82) 津田前掲『神代史の研究』四頁、和辻前掲書。
- (83) 但し、津田自身は、記紀の主題は政治的なものであり、未開の神話的なものとは異なるとしている。記紀の主題と神話を区別する同様の考え方は和辻にもみられる。津田前掲『文学に現われたる我が国民思想の研究、貴族文学の時代』（三五頁）、和辻前掲書、四二四頁。
- (84) 海後前掲『歴史教育の歴史』。
- (85) 渡部義通『古事記講話、神代篇』白揚社、一九三六、一八七頁。
- (86) 同右、四四六―四七頁。
- (87) 渡部義通『神話伝説と古墳文化』『日本歴史教程、第二冊』白揚社、一九三七、一五頁。
- (88) 和辻前掲書、五九頁。
- (89) 和辻哲郎『日本古代文化』岩波書店、一九二〇／一九二五、六一頁。
- (90) 倉野憲司『古事記の新研究』至文堂、一九二七。
- (91) 石母田正『古代貴族の英雄時代』『論集史学』三省堂、一九四八、『日本古代国家論―神話と文学―第二部』岩波書店、一九七三（ともに『石母田正著作集、第十巻』岩波書店、一九八九、なお、赤松啓介の記紀研究も、戦前から戦後にわたる唯物史観的な解釈として見落としてはならない。赤松啓介『天皇制起源神話の研究』美知書房、一九四八。
- (92) 原秀三郎『日本における科学的原始・古代史研究の成立と展開』『歴史科学大系、第一巻』校倉書房、一九七二、遠山茂樹『戦後の歴史学と歴史意識』岩波書店、一九六八。
- (93) ここでは「今日的」という言葉を、「各時代における今日的」という意味で用いている。
- (94) 磯前前掲『古代・中世のヤマトタケル』。
- (95) この問題は、記紀研究のみに留まらず、考古学や歴史学など広義の歴史的研究全体に当てはまるものである。今日の日本の歴史的研究は、日本の歴史的過去に対してどのような歴史像を構築すべきかという答えをいまだ見出していない。Cf. 磯前順一「縄文時代の仮面」『考古学雑誌』七七一、一九九一 四六一―四七頁。

- (96) 西郷信綱『古事記注釈、第一四卷』平凡社、一九七五―八九、神野志隆光『古事記の世界観』吉川弘文館、一九八六、吉井巖『天皇の系譜と神話、一・二』塙書房、一九六七・七六、川口勝康「五世紀の大王と王統譜を探る」原島礼二他編『巨大古墳と倭の五王』青木書店、一九八一。
- (97) 石母田正「弱さをいかに克服するか」『日本史研究』二〇、一九五三（前掲『石母田正著作集、第十四巻』）。