



# 平田篤胤国学の研究 : その世界観の確立の道程を中心に

朴, 鍾祐

---

(Degree)

博士 (学術)

(Date of Degree)

1996-03-31

(Date of Publication)

2008-02-04

(Resource Type)

doctoral thesis

(Report Number)

甲1470

(JaLCD0I)

<https://doi.org/10.11501/3116818>

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/D1001470>

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。



平成 七年 九月 二九日

平田篤胤国学の研究

―その世界観の確立の道程を中心に―

神戸大学大学院文化学研究科（博士課程）文化構造専攻

朴 鍾 祐

# 目次

序論	一
第一章 「篤胤の歌論とその周辺」	八
第一節 はじめに	八
第二節 「歌道大意」における「歌論」	九
第三節 篤胤歌論の江戸派批判	一四
第四節 篤胤歌論と北川真顔	一九
第五節 おわりに	二二
第二章 篤胤国学における「鬼神論」の位相	二五
第一節 はじめに	二五
第二節 『鬼神新論』以前の「鬼神論」	二七
― 『呵妄書をめぐって―』	
第三節 『鬼神新論』と儒者の鬼神論への批判	三六
第四節 「主宰神」としての「実在の神」の認識	四一
第五節 死生観としての「鬼神論」	四七
第六節 おわりに	四九

第三章	篤胤国学における救いの構造・・・・・・・・・・	五二
	―『靈能真柱』の世界観を中心に―	
第一節	『靈能真柱』の成立の問題・・・・・・・・・・	五二
第二節	「死」の救いの場としての世界構造・・・・・・・・	五四
	「靈の鎮まり」のトポス	
第三節	「悪」からの救いの構造・・・・・・・・・・	六八
	(一) 篤胤の世界観と神の認識・・・・・・・・・・	六八
	(二) 伊邪那岐・伊邪那美の世界と悪・・・・・・・・	七〇
	(三) 禍津日神と悪の概念・・・・・・・・・・	七二
	(四) 大国主神と善悪の統治・・・・・・・・・・	七四
第四節	おわりに・・・・・・・・・・	八〇
第四章	『志都能石屋』考・・・・・・・・・・	八八
	―平田国学における「幽冥」と「医道」―	
第一節	はじめに・・・・・・・・・・	八八
第二節	「医道」と「古への道」・・・・・・・・・・	九〇
第三節	「医道」の神々・・・・・・・・・・	九四
第四節	「二柱神」と「幽冥」・・・・・・・・・・	九七
第五節	おわりに・・・・・・・・・・	一〇二
結論	・・・・・・・・・・	一〇六
補論	・・・・・・・・・・	一〇八

## 一、序論

一六〇三年（慶長8年）は、戦国時代に終止符を打った徳川幕府によって新たな体制が始まる年であった。いわゆる江戸時代の幕開けである。それとともに、この時代は、かつて前代未聞の「鎖国」という対外的閉鎖的政策の行われた時期でもあった。それは日本国内の政治的統制や経済管理という側面が強いが、それによってもたらされた文化的影響も少なくない。「鎖国」ということは、「自己」と「他者」を意識、区別しているということの裏返しである。その意識は、江戸時代に至って初めて芽生えたものでは決していない。むしろ日本列島は古代から絶えずこの二つの概念の対立によって成り立ってきたといえよう。

ところが、「鎖国」ということを政策化し、対外に自分の態度を宣明したことは、江戸時代に至ってのことである。日本は「鎖国」ということによって、「他者」との距離を確保する積極的意識があらわれたとみえる。これは言い換えれば、強い自意識が存在するに至ったということである。この意味では、「鎖国」は決して門を閉ざすことだけを意味していない。実際、江戸幕府は朝鮮とオランダに関してそれぞれ政治的通商的な門戸を開く政策を取ったことをみても、「鎖国」が完全封鎖を意味していないことは明らかである。江戸幕府は「鎖国」という装置を通じて、これまでの政治や外交の主導権を、「他者」主導から「自己」主導へと変えた。いわば中心移動を図ったわけである。極端に言えば、日本を東アジアの周辺国家の一員とする立場から、逆に、日本を中心として他の東アジアの国家を周辺の国家として見なそうとする意識があらわれたのである。

右のように、「鎖国」は「他者」つまり外部との関係の変化よりも、「自己」つまり内部における変化である。このような意識は、政治経済に止まるものではないし、文化や思想までその波及効果は

あらわれる。文化面においては、「鎖国」という背景と、もう一つ「平和」という江戸時代の安泰の背景も加って、様々な分野にわたって目覚ましい成熟が成し遂げられたという評価に異議をさしはさむ余地はない。とくに、近世文学は、様々なジャンルに細分化しながらも、「自己」の表現の様式を充実させつつ発展した。そのなかでも注目すべきは、近世文学の新たなジャンルとして「国学」が市民権を得たことであるように思う。これは、先も触れたように「鎖国」がもたらした様々な現象の一つとして、「自己」に対する強い自意識の姿勢から、自国文化への高い関心と評価が生まれ、それが国学の芽生えにつながったことも考えられる。

近世以前は、和歌を中心とした歌学という形で、国学の前身をみることが出来る。『万葉集』『古今集』『新古今集』などの注釈の系譜は近世以降の国学のなかでも大きな流れをなしている。ところが近世以後のもう一つの国学の性格というのは、江戸幕府による統一国家形成以降の国家的アイデンティティーの確立の気運に伴う学問的要求が、国学のもう一つの側面、国家意識を刺激したことではなかろうか。それは、古典精神に本来の自己の姿を追求しようとする気運として発展していくのである。これは、歌学のみで自国の文化を求めることより、もっと根源的なところで思想や文化を求めようとする動きであり、江戸幕府の新しい「鎖国」という情勢と、時代の思想的要求との辻褄があったといえよう。このような国学の大きな流れは、相寄ることなくそれぞれの性格として発展していったのである。

以上のように、日本の近世において国学という一つのジャンルが近世文学史に登場した背景には、まず、江戸幕府が中央集権的政治を指向したことに伴う正統性の確立という内的な要因と、また幕府の「鎖国」政策に伴う対外的情勢を挙げられる。このような江戸時代の時代性があり、また思想史的には、従来の歌学の系譜に加え、古典文献の研究の気運が高まることによる復古主義の高まりがあった。江戸国学が著しい発展を成し遂げたのは、この二つの要因が遭

遇したことによってだと考えられる。

国学は、「内なる」ものへ限りない追求とともに「外なる」ものを頑迷に排他する性質をもっている。だからこの「内」と「外」の二つの構図を何より意識し、また対立構造の発想がもっとも反映している学問である。近世国学における「外なる」ものは様々存在するが、そのもっとも中心となるのは「儒学」であった。

東アジアにおいて、儒学の影響は計り知れないほど大きなものがある。儒学は漢字文化圏の規範に普遍的価値を内在した原理であったといえる。その意味で日本の儒学も、民衆や社会に深い関わりを保ちつつ影響力を駆使してきたが、これが新たに思想史の表に頭角を表したのは、江戸幕府が朱子学を政治理念として取り入れるようになったからである。近世の朱子学は、周知のとおり、藤原惺窩の仏教から儒教へ転換したことによって決定的な展開が行われる。それは藤原惺窩が、朱子学を今まで仏教の理念からは得られない政治理念として、また人間の規範に密着した実践的学問として捉えることから始まる。これを林羅山が支配のイデオロギーとして継承発展させ、幕府も政治を支える基本理念としてを積極的に取り入れ、また社会的倫理や民衆の文教の目的としても広く浸透させていた。さらに、荻生徂徠は、江戸儒学の方法的な発展を成し遂げた。国学も徂徠学の発展させた古文辞学の実証主義的研究方法・復古主義的な側面に刺激されたことは否定できない。

また国学が「国」という概念を萌芽したのも、江戸儒学の発展による影響であると考えられる。つまり、中華を中心とする儒学的世界観に刺激され、これを、日本を中心とする世界観の発想へと転換したのである。このように、日本という「国」の自己意識を発露させたところに、江戸儒学が近世国学の発生の一つの思想的母体となった背景がある。このように「儒学」が日本近世の政治や社会に果たした役割は多大なものがあり、国学もその例外では無かったのである。

ところで、朱子学が漢字文化圏においてすごぶる影響力を与えたことは、右で述べたとおりであるが、日本のように朱子学が反朱子学的発想、つまり自国中心の文化の芽生えを挑発するような作用を引きおこした現象は、必ずしも普遍的ものではなかった。それはもともと徹底した形で朱子学の影響をうけたとされる朝鮮の儒学の受容の形態から窺うことができる。つまり、日本と朝鮮においては、同様な「外なる」ものである「儒学」がそれぞれ受容される場合、その反応が異なっているのである。ここで朝鮮の「儒学」受容について概略してみたい。

儒学の威力は朝鮮半島の文化形成の根幹に計り知れない痕跡を残している。とりわけ儒学が国家基本理念の根幹となった朝鮮時代は、受容という範疇を越え、むしろ中国以上に朱子学を極める様子を呈するほど徹底したのである。高麗王朝を倒し、朝鮮王朝を誕生させる中心勢力となった「新進士大夫」は、それまでの政治基盤であった仏教を排斥し、新たな理念として儒学を政治社会の中心とした国家作りを目指した。朱子学は、こういった政治的背景とともに、両班階級社会を中心に根を下ろしながら、学問的發展を成し遂げた。

朝鮮時代の儒学は性理学と呼ばれたが、政界に進出を断念した学者たちは、性理学を実際的な学問よりも思索的かつ理論的学問として究明しようとした。学問的議論が盛んになり、主理派主気派と二つの系統の対立の構図をみせながら、儒学的發展の頂点に至った。朝鮮の儒学は二つの大きな流れを形成して、各々の学説を主張するため、互いに批判する事はあったものの、儒学そのものを相対化するための批判がなされることは非常に稀なことであった。

しかし、このような学問の対立は、学問的發展とは裏腹に多くの弊害をもたらした。それは、少数の両班階級による政権の独占や都市と農村の間での社会的矛盾に対して、観念的な傾向の強い性理学ではその要求に応えることができなかったことである。

このような学問的反省から新たに登場したのが実学であった。朝鮮の実学は、農村の現実の改革を主張する「経世致用」学派と都市



的商工業の発展を通じて社会的繁栄を目指す「利用厚生」学派の二つの形で登場した。現実の認識が重んじられると共に歴史に対する関心も高まって、歴史、地理、国語学などの研究が活気づいた。特に歴史学においては満洲史に対する関心が高く、韓国史の舞台が半島と満洲にわたってあったことが共通した意見であった。このような動きは日本というならば「国学」に相当するといふべきだが、独自の視点は貧弱であり、その主張の根拠を中国の文献や古典に求めようとしたのは、日本の国学の性格とは対照的であり、「国学」と呼ばれるには方法論的な独自性が欠如していると思わざるを得ない。つまり、朝鮮では、外来文化として受容した儒学を相対化するプロセスがなく、さらにそれに対抗する独自の思想の体系や世界観までは生み出すことはなかった。朝鮮では自国中心的世界観を作り出すことよりは、儒教の全面的受容によって、そこから中華的世界観のなかで自国を位置づけようとした。

このように、朝鮮において、日本と対照的な儒学受容がなされた理由を一言でまとめることは容易なことではないが、この点に関しては、地理的に隣接しているという条件によって、政治的な影響を被ったという点が大きい。朝鮮半島に、中国の政治的勢力が防波堤なしに直接的に寄せつけてきたのである。従って、朝鮮では、中国に対する政治的距離感を確保することができない状態にあった。この政治的支配の結果、文化的な面においても中国を宗主国として認識することが強く、その浸透においても、何の批判・反発もなく受け入れるようになる。極端に言うところ、むしろ中国のものに積極的に憧憬し、同質化を目指す傾向が強かった。こういった意識が、朝鮮の自国の文化の形成に無意識的に作用して、非主体的な傾向が定着していったのではなからうか。

右で言及した朝鮮における中国の政治的影響という側面をもう少し考察する必要がある。中国と朝鮮との政治的「力関係」という視点を念頭に置きながら具体的に考えてみよう。それは朝鮮が歴史上国際社会の中で自国をどのように認識してきたか、つまり対外秩序

の基本的な観念を考察する必要がある。その観念を理解するため、「事大」と「中華」という二つのキーワードを立てて考えることができる。「事大」と「中華」は、朝鮮半島の歴史とともに発達・形成してきた概念であるが、前者は、あくまでも軍事的、政治的意味を内包し、後者は文化理念的意味を内包しているのである。これら二つの概念の発達形成の過程は、一六・一七世紀の前後を分岐点として分けることができる。というのは朝鮮中期に発達した朱子学は、前に触れたように、国内の政治理念だけではなく対外面での国際秩序の意識をもたらし、今まで軍事的「力」関係の上で把握された国際秩序観念と異なり、朱子学の理念を軸とした文化的理念のレベルで国家間の関係を規律する動きが生じてきたのである。今まで朝鮮に朱子学が果たした影響を概略してきたのが、朝鮮の朱子学あるいは実学はその発想において結局は「中華」意識を乗り越えなかったのではなからうか。その点が日本の国学―自国を中心に国際社会を把握しようとした―とは性質においてかなり異なるところである。(注①)

日本においては、近世儒学が間接的に国学の発生を刺激した性格も強く見受けられることができるが、朝鮮の場合は「国学」という自国中心的発想よりも中華的世界観のなかで自国の位置づけを試みることとなったという、この対照的な現象から考えると、日本の国学の発生と発達と比較思想という観点からも興味深いものがある。日本も朝鮮も「儒学」は内部発生したのではなく、同様に「外なる」ものに属する。とするならば、受容のあり方の違いは、それぞれの「内なる」ものによって左右される、つまり受け入れ方によって各々の変化がでてくる。つまり、「儒学」という試薬をそれぞれの試験紙に反応させることによって、その試験紙がもつ性質が推察できるのである。日本の国学はそれに見事に陽性反応を見せている。

その国学のなかでもっとも激しく反応したのが、平田篤胤の国学の世界である。篤胤の国学の全ての側面が近世の国学を代表する

ものだと考えるには問題があるが、その極端な反応は、かえって「内なる」ものを鮮明に引き出し、提示してくれる。この意味では、自国中心の世界観を主張した平田篤胤の国学の発想を分析する事は、比較思想の試みの糸口として有効であろう。篤胤の国学が、中華的世界観から脱皮し、どのように新たな世界観の構築を試みたかを明らかにするのが、本稿の目的である。それによって、平田篤胤の国学の全体像の解明に足掛かりとして世界観の究明と、江戸国学を新たな視点から評価することが可能になると思う。

(注①) 朴忠錫 韓国政治思想史(三英社 一九八二年)

(第一章、四八頁―六七頁参照)

## 第一章 篤胤の歌論とその周辺

### 一 はじめに

近世の国学は、その発生・継承の過程において必ずしも一定の方向性を保ちながら発展したとは言い難い点がある。それは言うまでもなく、「国学」自体が一概に性格付けられない多面性をもっている故である。そのため国学の正統性の系譜を論ずる際に、いわゆる「国学の四大人」の評価にしばしば異見が生ずるのも、どの学風に主流的立場を認めるかの問題に集約される（注①）。このように国学が幕末に至るまで実に多岐にわたって発展したことは否定できない。

内野吾郎氏によると、その「国学」の多岐に互る性格は、「歌学論・文芸論を中心とする国学」と「古道論・神学論中心の国学」というものに大きく分類される。そのなかで一般に平田国学は「歌学論・文芸論を中心の国学」という分類よりは「古道論・神学論中心の国学」の分類に属されている（注②）。確かに篤胤が、著述したものの中に、「歌学・文芸論」に関する著述は多く見当たらないように思われる。またそれに関連した研究も盛んではないことは当然のことであろう。それは篤胤研究における「歌論」が占める比重がさほど大きくないことを端的に示しているように思われる。しかしながら、篤胤が「歌学・文芸論」的立場の国学の学風が彼の学問の中で積極的にとらえてなかったにしろ、全く排除されたわけではなく、むしろ前者に対する篤胤の捉え方が彼の学風全体の性格を鮮明にさせる論点を十分もっている点、またその認識が近世「歌論史」の流れをどのように捉えたのか、すなわち篤胤が周辺をいかに評価していたかの物差しである点において、篤胤の「歌学・文芸論」的立場を改めて視野に入れて検討する余地は十分あるのである。

本稿は、まず篤胤の歌論に対する認識を検証するとともに、周辺

とのかかわりにおいての彼の見解をも明確にしたいと思う。それによって江戸国学の大きな流れである「歌論」を中心とした国学と平田とのかかわりと、「歌論」の中で篤胤が指向した世界を探ることを試みたい。

## 二 「歌道大意」における「歌論」

篤胤が講筵を開き、本格的活動を始め、篤胤が門人や一般人を対象に講釈したものを門人が筆記した、いわゆる「講本」と呼ばれる一群の書籍がある。この類いのものの性格は、初期段階での篤胤の学問を理解するに当たって重要な意味をもつことはすでに指摘されているとおりである（注③）。その内に『歌道大意』（文化八年）は歌道論に触れて篤胤の認識が明確にされていると同時に、歌論を学問の体系の中で取り入れることも間接的に示唆している講述である。この著述の内容は、本文に述べられているように「歌道の粗ましで人たるものは誰とても歌は詠むべきものでまた道の真もこれに依て弁へられる、ゆゑん又その歌詠む心ばへまた万葉家といふ訣また近世家の歌よみの非ことまた歌をよまんと為る心得など」（注④）を記したものである。要するに、歌論の一般論的内容を講じたものとみられるが、その後の段に「鈴屋翁が説を本と致してかたはら先達の説また篤胤がおもひ得たることどもなどを採交へて」と記されているように内容の組み立ての多くの部分を宣長の歌論の説の上に立って述べていることが窺える。しかし、篤胤の意図は、そのような師の歌論を踏襲した形で、「歌」を概論的に言及することにとどまらず、「近世家の歌よみの非こと」つまり、当時の江戸門人への批判まで含むことにより一步踏みいれた篤胤独自の「歌論」の論点を見いだし、展開することであった。さらに「道の真もこれに依て弁へられる、ゆゑん」のなかに含蓄されるように「歌論」を彼の学風の体系の中の「道」として収斂させようとする意図も大前提となっっている。

右のように篤胤の著述の狙いは明らかかなものであるが、もう少しその内容を詳しく検討していきたい。

まず篤胤の「歌」の定義から考えることにしよう。

其時々嬉しい悲しいと動く心が自づから言に出るのでその言にあやのあるのが則ち歌でござる（注⑤）

実に簡単明瞭かつ素朴な定義づけである。また、歌の発生する心情に対しては、次のように言っているのである。

さて譚といふものを詠み出すその本の起りはどういふ處いかなるところに依つて出来る物だと申すに物の感を知る處か出来るものでござる。（注⑥）

これは師宣長の「もののはれ」を引用するまでもなく、歌論の原点とも言うべき「古今集」の序の文章を丁寧に触れながらオーソドックスな「歌論」を説いている。

さらに篤胤は「もののはれ」というのは、「世の中に生きとし生て居る物はみな情あるに依つて」のように普遍的心情であり、歌を発させる根源であるという。しかしながら「もののはれ」について次のように述べている。

然れば事に触れてその嬉しく悲しき事の意を弁へ知るを物あはれを知ると云ふでござる（中略）その中にも事の意を弁へ知るに浅いと深いが有つて禽獣は其心浅くて人に比べては物の弁へがないやうな物でござる。（中略）其人の中にもまた浅いと深いがあつて深く物の感を知る人に比べてはむげに物のあはれを知らぬやうに思はるゝ人も有て知つたと知らぬとでいかう間のあることだに依て常には物のあはれを知らぬ人と云ふも多くある是は真に知らぬではなく深いと浅いとの違いでござる（注⑦）

このように「もののはれ」というのは、生き物には普遍的「情」はあるものの、「感を知ること」によっては、禽獣と人間の間でも差があるごとく、人の中でも「もののはれ」を弁える深淺の度合がある。したがって、「歌」は「もののはれ」を知るところから出来るため、誰でも「歌」を詠み出すことはできるが、その深淺の差はがあると篤胤は認識している。

篤胤が「歌」の種類として取り上げるものは、師宣長が『石上私淑言』の中で定義しているように「詞の程よく調つてあやなし唄はるゝ物を都て歌」と、歌の趣は「古」と「今」または「雅」と「俗」の差別は様々であるものの実に幅広い。しかし右で触れたように「もののはれ」を知る深淺の差によっては、「歌」の中でも、より優れた「歌」があり、また卑しき「歌」もある。

さらに篤胤は敢えて「古」と「今」にわけて優劣を論ずるならば「昔の歌は意も詞も美しく雅びやかで今の小歌はやり歌は意も詞も穢く卑いのは雅と俗との違ひめで」のように「古」の歌が優るといふ。その理由は言うまでもなく、「古」における「雅」的要素である。篤胤は「雅」と「歌」を関連性を次のように述べている。

真の道の心ばへを探ぬる人は素より都て人は風雅の情がなけり  
やならぬものでござる。夫はなぜと云に風雅の情に通じてかの  
もののはれを知るが真の歌の出る処で是でなけりや歌の道は  
知れぬ。(注⑧)

すなわち「雅の情」は「もののはれ」を知り、その「もののはれ」こそ「真の歌」を詠み出し、それが歌の道であるからである。篤胤が歌論を論ずる際に、歌の道を極める理想的歌集の一つとして念頭に置いているのは言うまでもなく「万葉集」である。まず、篤胤の万葉集に対する見方から見ておきたい。

万葉集を申すものは歌集のあるが中にもいッち古く正しきもので道を学び古へを知るに結構なる物ゆえに鈴屋翁の教へにはまづ第一に古事記を読んで神代の実を知り其本をかたくして夫より日本紀に及び古事記に漏れたる事を読み弁え次に万葉集を立て是は歌集ながら朝廷のやんごとなき正史たる古事記書紀の次へ立てられることは実は県居翁が深く巧へて教へられたる筋でござる。(注⑨)

篤胤は多くの歌集の中でも「万葉集」の位相をかなり高く評価している。その評価の理由を宣長の「うひ山ぶみ」から長く引用しているが、それは二つのことに要約される。一つは、「後世にして古の人の思へる心なせる事を知りて其世の有さまを正しく知るべき事は古言古歌にあるなり」と、さらに「古事記は古伝説の俣に記されては有れとも正しく古言を知るべきことは万葉に及ばず書紀は殊に漢文のかざり多ければ更なり」といい、古の道を知るにおいて「歌」と「言」が果たす役割があり、その点において「万葉集」が優れていること。二つは、「記・紀」にも古の道を知る歌はあるものの、「其数多からざれば弘く考えるに足ざるを万葉は歌数いと多ければ古言はをさく漏れたることなく伝はりたる故に」というように「歌」と「言」の豊富さがある点である。それ故、「万葉集は歌の集なるに二典の次に挙て道を知るに甚益あり」と言っている。この見解は「万葉主義」的立場ではなく、あくまでも「記・紀」を補う意味において「万葉集」を高く評価していると思われる。このような考え方は、篤胤にとってある意味では万葉集が「記・紀」に劣らない大きな意義があるように思われる。

このような「万葉観」は、宣長の説を大いに取り入れているが、宣長はまた真淵の「万葉観」の影響を色濃く受けている。だから篤胤の「万葉観」は、直接的には宣長の「万葉観」を、間接的には真淵の「万葉観」を取り入れたことになったと言えよう。しかしながら、篤胤は真淵の「万葉至上主義」的立場を表明したとは言い難く、



宣長によって一度濾過された「万葉観」が篤胤の「万葉観」となったと思われる。

いずれにせよ、篤胤の「歌論」は真淵や宣長の「歌論」の立場を支持しているよりも、むしろ自分の意見として代弁させている印象さえ感じさせる。その後の歌論の展開の多くの部分においても、宣長の『うひ山ぶみ』の文章の中から直接的に長く引用したり、また、まさに篤胤自身の意見として消化されている間接的部分も少なくない。

右のように篤胤の『歌道大意』は、歌論の構成や体系において宣長の歌論の集大成とも言うべき『うひ山ぶみ』や『石上私淑言』をその踏み台としながら成り立っていることが窺える。だが、注目したいのは、篤胤が敢えて自身の歌論に新たな展開を見せず、師の説の踏襲に止まったことの意味である。まず考えられることは、すっかり宣長の「歌論」に洗脳されてしまうまでに、宣長の歌論は篤胤にとっては強烈であり、その影響をまともに受けたことであろう。が、もう一步踏み込んで考えると、篤胤の近世における「歌論」の正統性へのこだわりの点も見逃すことは出来ない。すなわち真淵を先頭にしてそれを引き継ぐ宣長、またその延長線の上に篤胤といった図式が成り立ち、それによって篤胤の学問や学風の性格の位置づけが明らかになる点である。これは勿論宣長の学問や真淵の学問に対して篤胤が共鳴出来ることを示唆していることも考えられる。その共鳴する点というのは、まさに「歌」もしくは「歌論」に向かう姿勢、捉え方である。勿論真淵の「歌論」は決して篤胤にのみ受け継がれたことではなく、田安宗武・加藤千蔭・村田春海など多くの門人たちに綿々と引き継がれて行くことになる。また宣長の「歌論」においても鈴屋の門人の中でもいくつかの派に分かれて発展して行く。ということは、自らの意識においては師の説を継承しつつも、論の具体的形成においては、その土台の上におのおのの主体性が表れる展開となるだろう。それによって各門人はそれぞれ学風が自立し、新たな国学へと進展していくことは江戸後期の国学の大きな特

徴となっている。その門下の学風が成立して行く中で、各門下はいわゆる「正統性」の意識があるか否かは別の問題にしても、互いの論の対立による論争がしばしば生じたのである。

その意味では論争ないし対立関係を探ることによっては論点が一層明確になる。そもそも篤胤の歌論というのは、主流の立場では決してないし、近世歌論史において占める比重もさほど大きいとは言えないと思う。だから篤胤の歌論だけを切り離して検討することは限界があるように思われる。非主流という点だからこそ、その周辺との拘わりを考えなければならぬし、それによって平田国学の同時代性の問題、またその位置関係が鮮明になると思う。ここで章を改めて篤胤の歌論をめぐっての周辺問題を検討してみたい。

### 三 篤胤歌論の江戸派批判

本稿の最初のところでも触れたように、『歌道大意』の冒頭の部分には、篤胤が『歌道大意』を記した意図が記されている。その中に、「近世家の歌よみの非こと」と断言しているように、鮮烈な篤胤の批判的立場が窺える。『歌道大意』では全般に亘りこのような篤胤の考え方が所々織り込まれている。

まず篤胤の批判がその根拠としているところをあげてみよう。

さて県居翁は鈴屋翁が屡いはれます通り万葉を解をしへ古へ風の歌文を作り習ふべきことを諭されましたのは実は是よりして神代の道へ導き諭さんとの意で致されたに違ひなく書とかき著はされたる書どもに其意ばえを返すく言ひおかれ今これに掛置まする掛物は県居翁の真跡ですなわち祝詞考の序でござるが其趣を具に記して置れました処を江戸にもこの翁の御門人で近頃までも世に居り万葉家と名のり居たる輩が吾が鈴屋翁が県居翁の歌を詠み古へを学ぶのは神の道を知るべき為だと教へられたる趣に随つて其筋を人に示さるゝことを妬み憎んで之を謗り

己れをば更に道など云ふをば如何なることゝも思ひ弁まへず汚  
き心を以て県居翁の本意をば失ひながらそれでも生涯万葉家と  
名のり県居のなばかりを銜つて世を果した者が多いでござる。

(注⑩) (以下傍線は引用者)

篤胤は江戸の門人が、県居翁の門人にもかわらず師の本意を失っ  
たことを嘆いている。その本意とは一体どのようなものであろうか。  
その次の件では篤胤がある人から聞いた話を引用しながらその本意  
が如何なるものかと、またそれに対する門人の態度がどういったも  
のなのかを詳しく伝えている。

先生は歌を詠み文を作ることを学ぶのは古の道にわけ入るべき  
山口にせんとてのことだと言はれますが其のむねと有る門人た  
ち中にも江戸の人々は只歌のみを慰として古の道を学ばんなど  
は心がけも致さぬは入門の砌り翁へ捧げ進らする誓詞にも違つ  
て篤実ならぬ事なれば先生はさこそいふ詮なく憤ろしく思し召  
すことで有ませうと申したれば県居翁が言はれますには然れば  
のことぢや予らが深く考えて教ふことをよく得て道までに及  
ぶ者は江戸などにはとんと無くみな歌ばかりを詠んで居るが今  
さら破門もならずと諦めて居ること(下略)(注⑪)

要するに、歌を学ぶことはすなわち古の道を学ぶことであるにも  
かわらず、その心得はなく、只歌のみをしていると非難している  
のである。その態度に対して、師である真淵さえも門人に対して甚  
だ失望の念が禁じ得ないという実に生々しい状況が浮かんでくる内  
容である。ここでは篤胤の批判の的となっているのは江戸の門人、  
いわゆる江戸派全体であるが、『玉たすき』九卷(注⑫)には、よ  
り詳細にまた特定の名前まで取り上げながら次のように述べている。

(前略) 上に引く文ども。及この誓詞の文を見て。大人の詠歌

を教へ。古語を釈ことを導かれしも。皆神代の道に学び入らしむる。梯にて有りし事を弁ふべし。然るに春海が徒。かかる誓詞をさへに進りつゝ。生のかぎり上つ世の道など云ふは。具居の大人の意ならず。漢国聖人の道をおきて。真の道はある事なしと、詈り立てぞ終たりける。(是をもて其門人ども、皆その漢意を心として、中には、具居の道統などする稱する倫ひも有るなれど、一人も彼の大人の真旨を得たるは有ることなし、然れど春海が歌集などを見るに(下略)(注⑬)

このように篤胤は、真淵の門人となるために誓約の文に同意したにもかかわらず、師の真の旨とは掛け離れたところに、春海を始めとするその門人の趣があることを指摘している。また『玉たすき』九巻の他のところにおいてもこういった門人達が師の旨と異っている所を指摘するのが多いが、次のような指摘もある。

然るに江戸の教子たちの。己が若きほどまで在りし人々誰も大人のさる御心ざしを受繼て。人に示せるは無く。唯その詠歌に勝れ給へる事のみを称へ申すは。口をしき中にも。村田春海は。童子なりし程より。教を受たる人なるに。往年いづみの真国と云ひし者と諍ひて贈れる物に具居大人は歌をこそ第一とは為らるれ。上つ代の道など云ことは。常にも都に云はれざりしを。宣長ひとり彼の大人をし。神世の道を専と教へられし如く云ふは。憎き事ぞ。と詈れる事もありしは。最も拙き事にざりける。

(注⑭)

ここでは、さらに具体的に村田春海の名をあげながら和泉真国との論争の部分を引きしている。その論争は、春海が師真淵の「歌論」の旨を媒介に宣長への批判を浴びせる内容となっているが、篤胤はそのような春海の姿勢を「最も拙き事」と逆を取って非難している。論点を元に戻すと、篤胤が春海や江戸派を批判する根底にあるも

のは一体何であろうか。それは恐らく江戸派の形式主義的な態度にあったのではなからうか。篤胤は「近世家世俗の歌よみの風のあしきこと」と迂回的な表現を借りながら、江戸派に対する見解を述べているところで、江戸派が「道統」ということを立て、非常に堅くそれを信じ、またそれを通してすべてのものを測る物差しとなつてゐる。そのため、其家の宗匠の歌であれば、善し悪しを問わず仰ぎ尊みするが、他門のものであれば如何に優れたものであつても認めない。そのような態度の固さを次のように辛辣に批判している。

都て己が学ぶ家の法度掟をかのいはゆるさりきらひ制の言葉など云ふことをひたすらに神の掟の如く思つて働くことなく是を固く守ることをのみ專一と致すに依てその教へ法度に括られて甚た泥んでをる故に詠み出す歌がすべて詞のつゞけざまも一首の姿も近世風と云ふ歌はみな一やうに定まって居る如く一際珍らしき風などは曾てなく悪い癖ばかりが多く（下略）。（注⑮）

言ってみれば、江戸派の「自己基準」と異なるものに対する排斥、しかもその「自己基準」というのが絶対的なものではないにもかかわらず、そこに絶対的価値として機能しているように篤胤は考えている。しかもそもそも「歌」に対する考え方においても、篤胤が歌の本質や心―その本質や心―ということとは、「歌」を通して古言を知り、究極のところは「古の道」を極めることであるが―を論ずるとするならば、それに反して、江戸派は歌の形式や掟―あくまでも歌のための―歌を論ずるのであると思われる。江戸派がそれを固く守るところに却つて「歌のさま」が悪くなつてしまふことが多いので、「都て歌道の掟は善きと悪きとを擇み守るべき」であると篤胤は指摘している。このような考え方からすると、篤胤が自分の「歌論」で主張する「真の歌」は江戸派には果たして存在するかどうかと大いに疑わしいという最終的判断を示すのである。

今までみてきたのは篤胤側を中心とした論の運びであつたので、

ここで村田春海側の論も若干触れておきたい。

篤胤が春海をはじめとする江戸派の批判の根底にあるのは、右の引用（注⑭）でもわかるように、真淵が歌を第一としながらも、「歌」を神代の道に結びつけなかったことを、宣長が師居居の考え方に反して、歌論を神世の道と結び付けて展開したところを春海が批判したところにある。つまり春海が「歌」と「古の道」を一連の関連性をもたさない姿勢への批判であると言えよう。このような村田春海の態度は、文化五年刊行された『歌がたり』に「歌は心のまことを述ぶるものなれば、かならずおのが物ならむやうにこそあらまほしけれ。」（日本歌学大系第八巻）と記されている。

このように春海の「歌」とは、「おのが」の心を映し出すものである。歌は歌そのもので成り立つものであり、歌を媒介にして古の道を知ることとは程遠い。しかしながら春海は古の歌を敬遠するわけではない。古の歌は「自らなる心の誠より出で、後の歌はあらぬ事を、あながちに求め出たるそら言なればなり。古の歌はあるがまゝをいひ出で、幼くはかなきが如くにして心深し」というように古の歌の評価も、心のまことを述べる歌の根本的姿勢の意味からは変わりはないのである。春海の「歌論」の姿勢はそれぞれの「個」の心において重要であって、後世の人が「古の歌」にその心を求めることにおいては「さて古を学ぶをまことならずと思ふは、物習ふすちに暗きわざわり。古を学び古をうつさむとするが、おのづからならで誠ならぬやうに見ゆる」というふうな否定的立場である。それ故、春海は「万葉集」が、すぐれている歌はあるが、「万葉集はもと撰べるものならねば、わるき歌なむ多かめる」という認識を示す。

このように、あくまでも春海の立場は、歌は「個」の感受性による芸術の価値が存在するものである。この態度が篤胤側からみれば、真淵の教えを無視し、また形式的なものにとらわれる「道統」であるように映ったかもしれない。しかし篤胤の立場は、「真の歌」を「万葉集」に託し、また「古の道」を知るうえで重要な意味を与え

るところに両者の論点の相違があるように思われる。

篤胤は右のように同時代の門人たちに強烈な批判を浴びせる。しかしながらもう一方では、同時代のある人物には対照的に称賛を惜しまない。それは狂歌師・鹿都部真顔こと北川嘉兵衛であった。

#### 四 篤胤歌論と北川真顔

真顔は宝暦三年江戸で生まれ、最初戯作者恋川好町として活躍するが、戯作者としては大成しなかった。真顔の本領は狂歌師として活躍が大きい。狂歌界には最初木綱の門下に入るが、後天明四年ごろ四方赤良（大田南畝）の門人となる。狂歌師としてのその名が知られるが寛政三年一時的隠居するが文化に入り、復帰する。そのころから国学にも没頭するようになる。（注⑩）

右のように狂歌師真顔が歌論の中に登場することは意外にも思われるが、『歌道大意』また『玉たすき』の九巻の中でも篤胤は真顔のことを詳細に紹介したり、かなり紙面を割いて取り上げている。

そこには国学者篤胤と狂歌師真顔の意外な関係と二人の親密さが窺える。

江戸に狂歌師と云がしたゝか有て何れも穢げなる狂名をつけてきたなげなる言ばかりを云い散すがこの真顔は篤胤もしたしく交はりますが、そんな輩の群をば抜出た処が有て尤も世の初学の人を導くとては其の並に穢気なる歌をも詠めど夫は謂ゆる方便ですることて実の処は万葉集や古今集にある俳諧と云ふに心を入れて狂歌も古風に返さんと云ふ心で其立たる筋は甚だ尤なる説でござる。（中略）実には真顔が足元へも奇附くことではない殊にあつく宣長先生の説を信じて古道にも大きに身を入れて居る故その歌学も古学で能く弁へて居る。（注⑪）

これは江戸派に対する厳しい態度とは対照的に、篤胤の真顔に対

する極めて高い賞賛である。つまり真顔の「歌」を詠む姿勢を高く評価している。篤胤は真顔が、文政十一年京都の二条家より宗匠の號を授与されたことに対して同年九月二十八日に二首の歌と詞を贈ったことがある。(注⑱)これに関連して篤胤は『歌道大意』の中で、「何とこの真顔と云は孰も知ての通り数寄屋町のいわゆる大屋で真に凡夫下賤の者だが雅の道をば粗得たる人故にかゝる大御恵の幸を蒙ったことで有がたいなど云も更なること」と記している。これは『歌道大意』の冒頭で、藤原信良と丹波經長朝臣の二首を紹介しながら、歌は身分の貴賤にかかわらず深き志によって御撰集に収められ後世に伝わるという歌の偉大さを賞賛したことに同様に、実に真顔の模範的歌の志を証明するかのようである。

篤胤は彼の学風に非常に共鳴したところで高く評価しているのであるが、それと共に二人の人的親密さも見逃せない。篤胤の性格は激しいところがあるとよく言われ、人間関係においても實際伴信友との関係のように、不和が生じ、絶縁となることも少なくない。そういう性格の持ち主の篤胤にとって真顔の存在というのは、格別であり、厚い信頼関係を築いたと思われる。『氣吹舎文集』の中でも、篤胤自ら二人の関係を「吾には二十ち餘りの兄にし有れば。よはひもては父のごと親しみ思ふをぢにし有るを。」と言うほどの年齢の差もあったにもかかわらず、一方「久しき友」や「わが睦魂あへる舊き友にて」(注⑲)と呼ぶほど対等な交際を保ち続けた二人の間柄である。さらに渡辺金造氏の篤胤の伝記研究によると、篤胤の日記の中でも、二人の交渉の重要記事が刻々と記されて、密接な関係であったことを証明していると指摘されている。(注⑳)

ともかく篤胤と真顔の親密な関係は何より学問的共感の上で成り立ったことには間違いない。ということは、篤胤が同じ江戸の狂歌師に対する辛辣な批評の態度にもよく窺える。

今は江戸の狂歌師共が真顔に化せられて偶々古風の狂歌をも詠



むとはすれどもこの基が道を知らんで薄情だから実がなく止ごとなき事をも嘲弄するようなことを云でござる。夫は相応に學びの力らも有ると云ふ狂歌師の秀逸じやと云ふ狂歌に（歌詠みも下手こそよけれ天地も動き出してはたまるものかは）是は古今集の序に貫之主のちからをもいれずして天地を動かし云々と記れたを嘲弄したる趣で甚だ歌道を軽んじたる云いかたでござる。（中略）是はみな実情がなく道に厚くないからのことござる。大かた世の狂歌師と云ふ者力があると云ふ處がこのくらゐな薄情な者でござる。毎にも云ふ通り先入師となると古人の云つた通りとかく始に悪い道へ踏入ると夫がついて廻つて竟に道の真を知らんでしまふものでござるじやに依てとても狂歌をするならば道の真を教へる真顔に従て学ぶが宜いと云のでござる（注21）。

江戸の門人を批判することと、江戸の狂歌師を批判することの共通する点は、「道の真」を知らないこと、言い換えれば「歌道」を軽んずるところであると言えよう。篤胤の表現を借りると、「歌」の本質よりも「道統」や「伝来の筋」を重んずることであろう。ところが、「道統」や「伝来」を重んずることの始まりは、仏家であり、またそれを真似したのが宋儒であるという。このような態度の悪弊というのは、その宗の祖師の説に対しては分別なく取捨選択もなく悪しきものであっても強いて良いように受け入れるが、他の説に対しては善きものであっても受け入れないことである。こういった悪弊というべきものが、近世の様々な学問や芸道などが同じように真似していると批判するとともに、少なくとも学問や歌などはこのような「伝来」を重んずる態度に傾いてはならないと篤胤は結論づける。篤胤は決して真顔が「道統」や「伝来」にこだわることなく、歌の「真の道」を求めた人物として、またそのような「真の道を教へる」人物として高く評価したことから、篤胤の「歌論」の世界において如何に真顔の存在が大きいのか、改めてその重要性を窺

わせる。

## 五 おわりに

ここまで篤胤の歌論を検討しながら、それをめぐる同時代の二つの対象に対する篤胤の評価も検討してみた。まず彼の基本的な歌論の大枠は宣長の説を越えないということが言える。篤胤は深淺の差はあるものの「ものあはれ」というのは、誰でも知ることであり、それによって「歌」の趣が異なるというのである。さらに「雅の情」が「真の歌」を生み出す心情であり、「万葉集」は「真の歌」を極める理想的古典であるとの「万葉観」の正統的見解が真淵↓宣長↓篤胤へ継承されていくことを篤胤の「歌論」の中から強調している。この正統性の主張こそ「歌学」における非主流的立場から一層自身の学風の確立を目指すものと考えられる。当然のことながら篤胤は門人たちへの批判を真淵や宣長を受け継ぐ「正統的」立場から広げていくことになる。

ところで、篤胤の確固たる信念は、如何なる手段であっても、究極には「神の道へのさとり」であるという枠組みがある。これが最大の篤胤の国学の特徴である。先程も触れたように篤胤が真淵や宣長の師の説を大いに受け入れたとしても、最終的に方向性が一致している訳ではない。篤胤の「ものあはれ」論には、師宣長の「ものあはれ」論がもっていた文学的要素はあまり見受けられない。むしろ篤胤は歌論が純然たる文学論のみに止まることを決して認めようとしないのである。そのような態度は、「文学」なら文学、また「歌」なら歌そのものの純粹な芸術性を求めようとした江戸派の学風との対立を余儀なくされることであろう。

ゆえに、篤胤の江戸派の門人や江戸の狂歌師に対して、最も明確な態度は、本来の本質よりも「道統」や「伝来」という形式的要素が重んじられることへの警戒心である。北川真顔の評価は、本質性を求め、「真の道」を追求した所にあると思われる。ただ、真顔に

対する評価が客観的評価となったのかは必ずしも判断し難いところであるが、篤胤の態度は明確に真顔に投影されたことは間違いないと思われる。

本稿では篤胤の「歌論」を中心として考察してみた。勿論近世歌論の全体像から篤胤の歌論を展望する視野も要するし、また篤胤の「向こう側」からの検討も必要であると思うが、従来の論文では、近世歌論の全体の流れから篤胤を傍流的に論じられてきたことが大部分であった。が、ここでは敢えて篤胤の観点に立つことによって彼の立場を明確にするとともに、彼の周辺との拘わりに照明をあててみたのである。

※ 注)

① 久松潜一『国学』―その成立と国文学との関係 十頁  
内野吾郎『江戸派国学論考』(一) 国学史の主流と江戸派の

位置

- ② 内野吾郎 同右(三)「平田派と江戸派の成立」の六二頁
- ③ 田原嗣郎 『平田篤胤』一二九頁
- ④ 新修『平田篤胤全集』(以下『全集』と称する)第十五卷所収『歌道大意』二頁
- ⑤ 『全集』同右 十三頁上
- ⑥ 『全集』同右 十一頁
- ⑦ 『全集』同右 十一頁下〜十二頁上
- ⑧ 『全集』同右 十七頁下
- ⑨ 『全集』同右 四頁上
- ⑩ 『全集』同右 五頁下
- ⑪ 『全集』同右 六頁上
- ⑫ 「玉たすき」の成立は文化八年(一八一一年)で「歌道大意」と同年であるが、草稿のものを文政七年篤胤が江戸から帰ってか

ら改稿、増補して完成された。また刊行されるのは、その後文  
政七年となる。

- ⑬ 『全集』六卷「玉たすき」二七二頁下
- ⑭ 『全集』同右二六八頁
- ⑮ 『全集』第十五卷「歌道大意」二十七頁下
- ⑯ 『日本古典文学大辞典』第三卷「鹿都部真顔」の条
- ⑰ 『全集』同右二十一頁上
- ⑱ 『全集』第十五卷「気吹舎文集」一卷十九頁
- ⑲ 『全集』同文集第一卷十七頁
- ◇ みやびてふ言のこころを述べて俳諧家場の老翁をほむる歌
- ◇ 風月集初編序
- ⑳ 渡辺金造 『平田篤胤研究』一〇五頁
- ㉑ 『全集』第十五卷「歌道大意」二十二頁下～二十三頁上

※引用文の旧字は全て新字に改めた。

## 第二章 篤胤の国学における「鬼神論」の位相

### ―『鬼神新論』をめぐって―

#### 一、はじめに

『鬼神新論』を如何にとらえるか、これは平田国学をどのようにとらえるかに関わる重要な課題である。まずはその成立に関する問題に触れるのが順序であろう。『鬼神新論』の成立は、篤胤の年譜『大壑君御一代略記』（以下『略記』と略称）の文化二年（一八〇五年）の記事に、「正月一六日、女千枝子出生。後ニ鐵胤之妻成レリ。○鬼神新論初稿成。○伊勢両宮御鎮座部類記記成。」と記されているように、この段階で「鬼神新論」は「初稿」として書かれたことがわかる。文化二年は、篤胤が三十歳の年であり、その二年前には彼の処女作と呼ばれる『呵妄書』が記されたり、またその翌年は「真菅乃屋」と家号を称して門を開いたりして、これは著述活動や国学者としての本格的活動をし始めた時期にあたる。言ってみれば、『鬼神新論』が著述される時期というのは、平田国学の出發に当たってその問題意識が露呈した時期という点でも注目すべきであろう。

ところが、『略記』に「初稿」と書いているものの、その後の年には『鬼神新論』に関しての記述は見当たらない。つまりこの『略記』のみ見ると、『鬼神新論』の成立が文化二年のように思われがちだが、実際、『新修平田篤胤全集』（以下『全集』と略記）の『鬼神新論』のなかの件りをみると、「此書かける事は今年文化二年と云ふ年の弥生の末の十日ばかり」と記しておいて、また最後の部分に書き添えているところには、「文政三年と云ふ年の春。考へ訂せる事ありて。少か書き改めつ」としてされており、『鬼神新論』が書かれた経緯をわずかながら窺うことができる。つまり初稿として文化二年に記されたのち、十五年の歳月を経て文政三年に一部の

内容を改めて完成に至ったわけである。

しかしながら、この十五年間という時間の経過は、篤胤の思想形成において決して空白の時間ではない。しばしば『鬼神新論』は、篤胤の初期段階での発想が窺える著述として評価されるが（注①）、右のような成立過程を考えた場合、果たして「初期」という言葉に限定されるのが十分な評価となるのかにわかに判断しがたい。その意味では、むしろ「初期」にこだわらず、『鬼神新論』の成立過程を踏まえた上で、総合的意義を検討した方が妥当である。

このことに関連しては、すでに三木正太郎氏が、初稿本と思われる無窮会の所蔵本と後に改訂本として現在全集に載せられている流布本、この二つのそれぞれ成立と内容に関して詳細な検証を行い、『鬼神新論』の成立の事情とまた平田篤胤の思想の推移を明確に指摘している（注②）。とくに、その十五年の間、文化八年に『靈能真柱』が著述されたことが篤胤の思想発展の過程を知る上で重要な意味があると指摘していることも興味深い。

いずれにせよ、「鬼神」の認識が篤胤の思想体系のなかで占めるウエートは大きいといえる。右のように従来の論では『鬼神新論』の初稿成立以後との関連性について指摘されてきた。本稿では、「鬼神論」をキーワードにしながら、そもそも鬼神の認識をもたらしたものは何かを問う。つまり、『鬼神新論』以前の段階で何が提議されていたのかを問題とする。そのため、『鬼神新論』の直接の源とはいえないまでも、少なくとも鬼神論が篤胤において一番最初に触れられたと思われる享和三年成立の『呵妄書』を取り上げ、『鬼神新論』の以前との関連性を考察してみたい。さらに「鬼神論」を軸としながら、以降展開されていく篤胤の世界観との関わりも検討してみたい。それによって、篤胤の初期段階においても鬼神論の認識の問題が芽生えていたことを、また「鬼神論」の認識によって篤胤の世界観の形成にも深い関わりをもたらしたことが明らかになる。

二、『鬼神新論』以前の鬼神論

―『呵妄書』をめぐる―

『呵妄書』の著述の直接的動機は何であったのか。もう一度、篤胤の年譜である『略記』を見ると、「(享和三年)今年、太宰純が著書ヲ見テ、大ニ其不經を憤り、呵妄書ト云フヲ著シ給フ。コレ著書ノ始ナリ」と記されている。ここで太宰純(春台)の著書というのは、周知のように享保二十年(一七三五)に刊行された『弁道書』のことを指している。この『弁道書』の刊本はその当時の国学者に大きな波紋を投げかけて、元文元年から明治に至るまで長い年月に次々と反論書が書かれ批判を浴びることになる(注③)。

多くの反駁書が『弁道書』を辛辣に批判する中、本居宣長が『講後談』で『弁道書』について触れているものはやや趣旨を異にするところがあるのでここで引用しておく。

太宰が辨道書は、予が心にははなはだ道理也と思ふ也。もし聖人をして仏道を論ぜしめば、全くかれがいへると符合すべし。又神道を論じたるも道理也。世々の神道者のいふ神道は、みな儒仏のいふ所をうらやみて作りたる物にして、太宰がいへる如く、仏道と儒道を調査してこしらへたる物にて、真の神道にあらず。故に太宰がいふ所是也といふなり。まことに彼は真の儒者也。されど他より見れば、心得ぬ事はおほし。(注④)

宣長は、春台が説く内容そのものまでは認めることはしなかったものの、学問の態度に関しては格別に高い評価を下していることもあり、『弁道書』をめぐる国学の側からの反応も様々だったのである。

このような一連の国儒論争は、儒学と国学、儒教と神道という江戸思想史の対立構造をあらわにしながら、一方では国学の体系作りを拍車をかけ新たな方向を示したことは否定できない。『呵妄書』

が書かれた時期と『弁道書』が書かれた時期の間には、およそ六十八年という時間の隔りがある。『呵妄書』もこの『弁道書』批判の一連の書物類群の流れに沿ったものと言えるが、これによって江戸思想史の枠の中に登場することになり、また篤胤自身の思想を鮮明に打ち出すきっかけになったことは言うまでもない。ここで篤胤は、『弁道書』をどのように捉え、またどのように篤胤の論を組み立てようとしたのか、その批判の内容を手掛かりにして、具体的に検討してみたい。

ただこの『呵妄書』は、篤胤が国学に志を抱いて間もない頃の著述であるために、篤胤を国学に目覚めさせた直接的背景となる宣長の影響を大いに受けており、師の『直毘靈』の説を専ら取り入れた時期の著述である。したがって、『呵妄書』の中で展開される篤胤の主張は、単純に篤胤の独自の説と見做すことはできないので、ここで取り上げる論点の根底には宣長や真淵の影響が大きいことを前提としながら考えていきたい。

まず、『呵妄書』の全体の趣旨がもっとも象徴的に表れている冒頭部分は次のように始まる。

弁道書にいわく、神武天皇より三十代欽明天皇の頃までは本朝に道といふ事有らず。万事うひく敷候に三十二代用明天皇の皇子に麻戸といふ聖明の人生まれたまひ云々、文明の化を施したまひ候。

この件りは、篤胤が最初の問題として切り出した『弁道書』の根本的主張ともいうべき「古代日本の道の不在」についてである。

「道」の有無の問題が、ある意味では双方の存在の核心に触れる問題として根幹を成す重要な概念であることは言うまでもない。これに対して篤胤が反応を示すことは当然のことだろう。太宰春台が「神道」を日本の道としてとらえながら、神道の「道の不在」を唱



える背景には、儒教・仏教と並んで神道を同一線上で論じることができるかどうかの問題が潜んでいる。

神道を我国の道と思ひ、儒仏道とならべて是一つの道と心得候事、大なる謬にて候。(注⑤)

右のように、『弁道書』が日本の道の根幹を揺さぶるような強烈な論を展開するのに対して、篤胤は、神道が「日本の道」であることの証明を何より第一の反駁対象として取り上げざるを得ない。まず、篤胤は神道が日本の道であることを主張することから始めている。

神道は吾が国の大道にして天皇の天の下を治め給ふ道なれば、儒仏の道とならべ云ふまでもなく、掛まくも可畏けれど上天皇をはじめ奉り下万民に至るまで、儒教を廃てただ一向に神道を信じ尊まん事更に謬りにあらず。

このように、『呵妄書』は、『弁道書』の神道批判の内容を一つ一つ取り上げながらことごとくそれに反論を加える形を取っている。論争の何よりの焦点は、春台の「日本には元来道といふ事なく候」と言い、さらに日本の「道」とされる「神道」を徹底的に批判している事に対する再批判である。神道を批判する春台の主張をもう少し具体的に見ると、「神道といふ文字は周易に出候て、聖人の道の中の一義にて候」といい、神道が日本の古来の固有のものではなく、中国聖人の道の一部であるとし、「神道」が「聖人」によって制作されたことから、固有の日本の宗教の原型としての「神道」を否定している。

さらに春台は、「神道」を格下げして、ただの鬼神を給事する者である「巫祝」の道として考えている。それ故に、儒教や仏教の「道」とは同一線上の次元で論じることさえ断固許さない態度を示

している。その態度には「神道」がはたして日本の固有のものかどうかという問題があるが、当時神道の風潮に対する強い批判がその根本にあるように見える。つまり、春台は神道を「仏法に儒者の道を加入して建立したる物」としてしかみておらず、しかも七八分の仏法に二三分儒道の割合で一つの道を創り出していることにすぎないと指摘し、神道の独創性や独自性の欠如を指摘している。だから春台に映る当時の神道の様相は次の二つの点に帰結する。

近来神道世に行はれて是を我国の道と思ひ、此神道は巫祝の伝ふる所にて、極て小き道なることを人知らず。

今の中には巫祝の道を神道と心得候て、王公大人より士農工商に至るまで、是を好み学ぶ者多く候は大なる誤にて、以て外の僻事と存候。

このように春台はことごとく神道への強烈な批判を浴びせる。このような春台の「神道」批判は相当過激であり、賀茂真淵や本居宣長を始め、近世国学者と自称する多くの人々へ波紋は計り知れないものがあり、国学者からの批判を招くことは必至のことであった。多くの国学者たちが次々と部分的反論しか述べられなかった中、篤胤の『呵妄書』は総合的・体系的な反論となった点で、反論する側の一つの大きな分岐点となった著述と指摘されている（注⑥）。このように、『弁道書』は、国学の側にとって格好の攻撃の材料であり、また国学者は積極的にこれを自己形成の踏み台としたのである。『呵妄書』には、他の国学者の諸書に比べ二八歳という篤胤の若さと、初めての著述であるがゆえの勢いがあり、『弁道書』に真正面から立ち向かって反駁する堂々たる姿勢がより鮮明に現れている。篤胤が『弁道書』に対抗し、反論のするため、『呵妄書』で取りあげたのは、「聖人の道」に対抗する「皇国の道」と、「聖人」に対抗する「神」の二点に集約される。

まず一つ目の「聖人の道」のことであるが、春台の『弁道書』の論の展開の中核と思われる「聖人の道」を批判することは、国学の側からの自己主張の土台作りとして何よりも優先しなければならぬ点とも言えるだろう。つまり、篤胤の思想的位置は、春台の「聖人の道」を如何に論破するかによって獲得されると言っても過言ではない。「聖人の道」に対する篤胤の見解は次のようである。

儒者の道は聖人の道なること誰しの人か知らざらん。俗よに我が家の仏尊しと云ふ譬の如く、己が尊く思ふとて斯いかめしく声高く呼はりたるこそをかしけれ。聖人の道は聖人開きたれども天地自然の道とは如何にぞや。天地自然に行るゝ道ならんには聖人開くべきよしなく果して聖人ひらきたらんには、自然の道と云ふべきよしなし。すべて聖人の道を天地自然といふは大概おほかたの人も然思ふことなれど甚はなはだしき僻言ひがことなり。聖人の道は自然とは異にして、天地の道を強ていとちひさくも小く細こまかに修制つくり作なしたるものなり。(『呵妄書』(旧)『平田篤胤全集』第二卷一八頁、以下の引用は頁のみ記す)

儒者が、少なくとも春台が力説する「聖人の道」というのは、篤胤から見ると、その道は「修制つくり作なした」という「作為性」や「人為性」のものであり、それこそ私意の小道に外ならない。にもかかわらず、それを「自然の道」であると主張するところに矛盾が在すると篤胤は春台の論理性を強く批判している。ここで、篤胤は春台の「聖人の道」の批判の手段として「自然」というアングルを通して論じている。これによって春台の論理から離れ、反論の主導権を篤胤の方が握ろうとするのである。この点に関して小笠原春夫氏は「太宰純が説く聖人の道と自然の道とを分離しそれが相反するものであること、即ち聖人の道が自然ならぬ人為であることを明確にして、自然を以て人為を批判し、自然の道のより価値あることを浮き出せることに努めている」(注⑦)と指摘している。つまり、篤胤

は「自然」の概念を打ち出すことで「聖人の道」をゆるがし、それによって「皇国の道」の概念を引き出させ、自分の論理を展開する足掛かりとしてしようとしているのである。篤胤はさらに、「自然の道」を「皇国の道」と関連づけて次のような見解を示す。

或る人問ふ、然らば皇国の道は自然か、と。己云ふ、皇国の道も自然にあらず。然れどもまた人為にもあらず。前にもいへるごとく天地の神の制り賜へる道なり。(19頁・上)

というように、「皇国の道」は「自然」でも「人為」でもない。その基準を「自然の道」の枠組みのなかに属しない第三の道としての「皇国の道」の存在を主張する。さらに直接的な比較による優劣の評価を避け、異なる枠組みのなか「皇国の道」の優位性を見いだすのである。その論理の展開は唐突とも思われるが、そこで篤胤は新たに「神」を登場させ、それを媒介に自らの説を論理的に展開していくのである。ここで『弁道書』に対抗する二つ目の概念である「聖人」に対する「神」のことについて触れておきたい。

篤胤は「皇国の道」が、「自然」でもなく「人為」でもない「神の制り賜へる道」であると言及した後、この「皇国の道」をよく理解するためにはその「神」を知らなければならぬと念を押している。この部分に触れる際、篤胤は師宣長の存在を強く意識しているように思える。例えば「我翁の書ともを繰り返しよく味ひて見よかし」とか「委くわくは吾翁の古事記伝に見えたり」と記され、概念の核心の部分に触れては師の説を強調するところが目立つ。篤胤が師宣長の説を大いに意識することはこの部分のみならず、『呵妄書』全体にわたって言えることである。初期段階で篤胤が宣長に影響されることは当然のことであるが、篤胤が宣長の説をここまで意識するのは一体何であるのか。それを考える際、『呵妄書』が記された動機については先に述べたとおりであるが、もう一つ考えられることは、中村一基氏が『呵妄書』の成立の意味を考察するなかで指摘し

ているように、もう一つの論争即ち「明道書」をめぐる和泉真国と村田春海との論争を相当意識していたことも重要な意味をもつのである。(注⑧)つまり、宣長の門人と呼ばれる二人が互いに「日本の道」についての異論を力説しながらも、「天地自然の道」という点では二人の間で共通認識が生じた。ところが篤胤からみれば、二人の「天地自然の道」というのは、すでに師宣長の説から離れた異なる説である。これは篤胤から見れば、鈴屋門人の中心的人物である二人に対する不信感があったこともあり、敢えて本来の宣長の説を喚起する意味で『呵妄書』が書かれた経緯も考えられる。それゆえ、ところどころ宣長の説を祖述しているのであり、「神」の議論に関して同じことがいえるだろう。

以上のような状況を含めて考えると、『呵妄書』の著述に当たった篤胤の深層の意図がよりよく推察できるだろう。つまり、表面的には太宰春台の『弁道書』を対象としながら、一方国学の内部に向けての篤胤の意志が表明されているといえる。

ここで論点を「神」の問題に戻そう。篤胤は「神」の概念を持ち出すが、何より「神の存在」への執拗な信念は捨てられない。しかしながら、春台が想定している「神」の概念を反転させない限り、篤胤の「皇国の道」への証明はあり得ない。篤胤が「神」をどのよう捉えているかを検討してみたい。

まず、篤胤は春台が説く「神」とは差異化させようとする。

皇国の道に云ふ神と周易の神道に神とさすものとはいたく異なり。其故は周易に神と云は純が云へるごとく、天地の間あらゆる事どもの人力にあらずして自おのずからに行るゝ其靈妙なる処を神の所以ゆゑとして神道とはいへるなり。然れども実に神と云ふ物有りとしていへるにあらず。たゞ其妙なる処をさして仮かりに設もうけていへる號なのみなり。(5頁・下)

ここで、問題になっているのは、「神」が観念的にある無形の存

在なのか、それとも実体的有形の存在なのかという点である。言うまでもなく、春台が説く「周易」の神は前者であり、後者の方が篤胤の「神」の概念である。篤胤は、念を押すかのように、さらに春台が誤解をしている原因まで突き止めて述べている。

周易に見えたる神道の神と皇国の神道とはかく差別あれど（中略）古へより百の識者等のみな古へを解誤れるは、かゝる事に心付ず古意古言をば尋んものとも思はず、たゞ漢説の理と文字とのさだをのみ旨として迷へるが故に真の処を暁り得ざりしなり。純が周易の神道と皇国の神道とを同じことなりと云へるも皆文字に泥めるが故なり。

つまり、皇国の「カミ」の意味に周易の「神」の文字をあてたところを、春台のみならず多くの儒者が混用していることが、誤って神道を批判する根拠であることを篤胤は看破している。ともあれ、篤胤は春台の儒者的カテゴリーをことごとく外しながら、自説の展開のための土台を確実に構築していく。

ところが、篤胤が「実在する神」にこだわるのは、一体どこにその根拠があるのだろうか。それは言うまでもなく、「古事記」や「日本書紀」といった文献である。

また皇国の道に云ふ神は古事記書紀の神代の御巻に見えたる天地の諸の神々にて仮に設ていへる称號に非ず。其神々のはじめ給へる道故神道とは云ふなり。（頁・下）

確かに篤胤が根拠としている「記・紀」に登場する神々の世界の現実性、また「天津日嗣」の連続性は、文献の内部においては実在の可知的存在の神であることには疑いはない。しかしながら、儒教と国学の論争において互いに相いれない世界観を覆してしまうことは、しばしばあることではあるが、平行線をたどるだけであり、真

の論争には発展しないという限界が窺える。

右のように、篤胤が「実在の神」の証明をすると、その延長線には春台との「神道」の概念の食い違いが当然出てくる。春台が「神道」を批判した内容に関して、篤胤も同様に春台への反批判を加える。つまり篤胤の立場から見ると、春台が批判している「神道」というのは、本来批判されるべき俗の神道に過ぎないことを強調し、春台が想定している「神道」そのものが如何に本来の神道を誤解したもののかを述べている。これは春台の「神道」と篤胤が想定している「神道」が如何に乖離しているかを強く強調した部分である。

古を学ぶ時は其真の神と云ふは、前にもいへる如く俗人の謂ふ趣とは違ひて、神道も巫祝も今の俗の神道者などの云ふことは異なるよしも委曲にしらるゝことなり。(16頁・上)

篤胤は「神道」に「真」と「俗」という枠を立てて区別している。儒者たちや一般の人々に誤解されているのは「俗」へと変質してしまっている神道なのだというわけである。篤胤は春台の批判する「神道」に対して共通する認識を表明しているように思われるが、それはあくまでも、俗神道に対する批判的態度の表明にすぎないことであり、またその俗神道を批判的の的にしている春台の神道の認識の狭さを逆に批判しているのである。それによって、篤胤は自分が展開しようとする「真の神道」というものを浮かび上がらせる叩き台づくりとしてとらえることになる。

今まで見てきたように、篤胤は『呵妄書』を通して、春台の「聖人の道」を中心とする世界観を否定しながら、「皇国の道」の優越性を強調する基本的立場を掲げたのである。篤胤は我田引水的発想ではあるが、その論理的証明の手順としてその道を司る「実在の神」を打ち立てることになる。このような神の認識から「神の道」すなわち、篤胤がいう「真の神道」の確立は、中華的世界観に対抗する日本なる「道」の構築であり、日本的発想の出発点でもある。それ

は国学という新たな学問に挑む篤胤の熱意が、処女作である『呵妄書』に十分滲み出ているかのよう感じられる。

このように、篤胤は、『弁道書』が七十年という時間の経過のなかですでに論争の激烈さも薄まりつつあるにもかかわらず、江戸思想史の土俵に再登場させる。それは篤胤が『弁道書』を江戸思想史における一大事件としてとらえたことを示していることであり、またそれに大いに反駁をくわえることによって、初期の篤胤の学問の方向性が大きく定められたことも否定できないし、篤胤自身も江戸思想史への登場の産声をあげることになったと言えるだろう。日本的世界観としての「皇国の道」、その根幹を成している「実在の神」の認識が、篤胤の思想の形成にどのように展開していくのか、とりわけ『呵妄書』の二年後に書かれる『鬼神新論』にどのように反映されていくのか、具体的に篤胤の「神」の認識の問題を検討していきたい。

### 三、『鬼神新論』と儒者の鬼神論への批判

『鬼神新論』の成立の経緯に関しては先程も触れたように、諸般の事情があって成立した。以下では成立の細かい内容には立ち入らないこととして、『鬼神新論』全体の意義を考えたいと思う。というのは、三木正太郎氏の詳細な研究により、文化二年と文政三年にそれぞれ書かれた『鬼神新論』の中に、篤胤の考え方の変化の過程が明確にされているからである。ここでは、そのような「鬼神論」の一連の変化を彼の内部から発する考え方と見なし、その全体的な発想が、篤胤の学問やその世界にどのような広がりを持っていたかを検討することを主な目的にしたい。だから、取り上げるものも、文化二年の『新鬼神論』ではなく、文政三年の『鬼神新論』に基づいて述べることにする。

以上のような事情を踏まえ、篤胤の初期思想の確立の一つのキーワードである「鬼神論」が、『呵妄書』で発芽して、またその「神



の認識」が『鬼神新論』のなかでどのように具体的な実体として確立して行くのかをみていきたい。

まず、『鬼神新論』が意図したところは何だったのか、門人たちが師篤胤の著述を整理している目録『大壑平先生著撰書目』の中に、次のように『鬼神新論』のことが紹介されている。

此書は、俗の儒生、孔子の道を学びて、其意を得ず鬼神を蔑如することを憤り、論語をはじめ諸書より、孔子の言行の、鬼神に及べる事どもを引て徴論し、和漢古今の儒生の、鬼神を論じたる説どもを看破して、鬼神の有なる事を誨されたる書にて、此は師の三十未満なりし時に、草稿せられたるを、世にもれ云はりて、見し人多き書なるが、後に次々増訂を加へて、往時の本よりは、大きに精密なる書と成れり。

この文章から、『鬼神新論』が書かれた意図は、第一に、主として儒者に誤解された「鬼神」観を正すこと、第二に「鬼神」の实在を証明することの二点に集約される。ところで、この文章が批判の対象としているのは儒者たちである。江戸時代に国学と儒学との間で対立と論争は、さほど稀なことではないし、また類似の性格を帯びる思想や宗教などでも、互いの主張を明確化するため内部批判的論争がしばしば起こる。が、よく考えてみると、鬼神新論に関しては、そのような対立構造にはおさまらないものがある。というのは、例えば、国学が儒教を批判する際には、その背景となるものが基本的に異にするために、同じ土俵で論じ得ないことから、決して生産的な論争にはならないまま終わってしまう事が多いのだが、この文章に限って考えると、篤胤の意図するところは、国学と対立する儒教を批判するという色彩よりも、「鬼神」という概念に限定しての議論である。しかも畑違いの篤胤が儒教の經典を取り上げながら、儒者の解釈の矛盾や誤りを指摘している。これは篤胤が国学者とし

て儒学を批判するよりも、「鬼神」に対して関心の高い個人として、「鬼神」観をめぐって異論を提議していることを意味する。つまり篤胤は「国学」や「儒学」の形を外して議論をしている。ここに「鬼神」に対しての篤胤の格別なこだわりがある。子安宣邦氏は、「鬼神論」が儒家の言説であるとすればと仮定しながら、このような篤胤の態度を「奇妙なことで同時代の国学者たちも奇異の眼をもって、この著作をみていたのである」と国学者である篤胤にとっての鬼神論が如何に突飛な主題であったのかを指摘している。(注⑨)むろん、篤胤にとって「鬼神」という主題は、必ずしも「儒者」だけの専有物ではなかった。つまりこの主題は、もっと普遍的なものであり、もっと人間に密着したものであるにもかかわらず、むしろ「鬼神」論が儒者の言説の範囲で理解されてしまっていることに異論を唱えるわけである。篤胤は『呵妄書』の中でも述べているように、「鬼神」を祭ること、敬うことは「聖人」によって定められたり、「聖人」から教われる道でもないことを繰り返し強調している。「鬼神」を敬うことは生まれながらの心情であって、「聖人」によって作為的に定められたものではないというのが篤胤の言い分である。

このように、儒者が「鬼神」の言説の恣意的な解釈を行う態度について、篤胤は三つの点を挙げて強く批判している。まず一つは、後世の儒者の解釈が中国の古意を失っている点である。

されば赤懸籍かちふみに天下を本として云へる事に、古意なると、託言ことつけごとに云るとの差別わかためあり。此は能く辨ふべき事也。斯て世の移り来ぬるまにく、彌益々託言の如く云ひ募り、古へより云ひ伝へたりし趣意おもしろさまを失ひ、狭小せまくちひさまき悪狡意わるさかしらのみ漫りつ、(下略) (『鬼神新論』平田篤胤全集(旧)第三卷五頁、以下頁のみ記す)

しかし、その真意を失ったのは儒者のみであって、一般の人は神を敬う事にはなにも変わらないことを指摘している。

もう一つは、すでに變形してしまつた中国の説やそのような癖を日本の漢学者たちが真似して引き継いでいる態度への批判である。

其説皇国の迄に及びて、古へより漢学の人々、その癖を免れたるはなし。其が中に、近世となりて、古学てふ事を唱へ出たる儒学者等、何事も先儒の誤れる説を多く見開きて、いとくよろしき説の多かるが、天帝を説き、その餘すべて、鬼神の事を論へるのみは、いまだ先儒の説に心酔て、陽にのみ其説を難れど、陰には、誰も彼の託言の界を出ること能はず。(五頁下)

篤胤は實際批判の対象となる儒者の名前を具体的にあげながら、またそれぞれの論をあげて論破している。その中で、荻生徂徠を取り上げて、優れた学者であることを称賛しながらも、その鬼神論に關しては、「此人すら古義を得ずて」「古義ならぬ語どもに惑ひて実は鬼神と云ふ物を暇て、教の則と為たる物なりと思ふ旧癖の、除こらざりしなり」という表現に象徴されるような強い語調で日本の儒者全体への批判を繰り返す。

第三点目は、中国と日本ともに、鬼神の有無を明確にしない曖昧さである。

斯て末儒の説を破るとも誰か其説を信なりといはむ。すべて鬼神を有無に究めず論ふことは、遁辞にて、実に有りと説むとすれば、奇怪に涉りて理外にきこえ、無と云はむとすれば、其の迹ありて灼然きにせむ方なく、何か巧妙に髣髴しくあやなし説て、人を斯く奸き所為なり。(七頁上)

篤胤の言い方が激烈なのは、先に上げた二つの批判点よりも、むしろ三点目の鬼神の有無を明確にしない曖昧な態度に憤りを覚えていたのであろう。その心境は、「御形を有無に究めず論ふ例の心きたなき説」と朱子を批判する件にもよく表れている。またそれに

則る日本の儒者への酷評が露骨に出ている。

以上のような批判を裏返せば、いうまでもなく「鬼神の實在」を証明しようという強い姿勢となる。このため篤胤は、様々な膨大な中国の文献を涉猟し、中国の文献を熟知した上で、その知識を駆使しながら、儒者たちの議論に一つ一つの反論を加え、「鬼神」の實在を証明する方法を取っている。

ところが、このような篤胤の反駁や証明の方法を検討する際に、果たして一貫した論理性を保っているのかという疑問が残る。というのは、篤胤が「鬼神」の正しい認識を喚起させる為に中国の文献に基づいた論法は一見したところ辻褄が合うように思われるが、それはあくまでも中国の文献上においての証明であって、篤胤自身が意図する「鬼神の實在」の証明が中国の文献にすべて表されるものであるかどうかの疑問が残るのである。

もう一つの問題点は、孔子の説をほぼ肯定する立場をとることである。篤胤は少なくとも孔子の鬼神論を「有鬼神論」的立場として了解し、それに賛同するだけではなく、さらに積極的にその説を用いることによって他の儒者の鬼神論に対抗しようとした。これも前述したように、篤胤が中国の文献を駆使し、その証明しようとした態度と同じく、孔子の「鬼神」論を通して彼の鬼神論がどの程度まで相通じるかは疑問である。篤胤が証明しようとする「鬼神」というのは、単に中国における「鬼神」だけではないからである。要するに、子女氏が述べるように「儒家的な言説の圏外」の篤胤が、中国の文献や孔子の説を用いて「鬼神論」を展開していく狙いは、まず、鬼神論をめぐる論点を儒家と同じ線上まで引き上げること、また儒家の「無鬼神論」的な当時の潮流を取り留めること以外のなものでもない。それによって「有鬼神論」を認めさせることが篤胤自身の「鬼神」論の展開には少なくとも必要不可欠なものであることは間違いない。繰り返すが、篤胤の鬼神論の最終段階が、孔子の「有鬼神論」に止まらないとするならば、「實在の鬼神」をどのように篤胤が展開して行くのかに注目すべきである。つまり「有鬼神

論」を前提とする彼の鬼神論は、儒教の世界観やその文献を越えた独自の鬼神論として、さらには篤胤が作り上げる日本的鬼神論への転換を為すものである。そこで篤胤が「神の實在」をどのように認識し、展開していくのかを検討してみたい。

#### 四、「主宰神」としての「實在の神」の認識

儒者たちの無鬼神的立場への篤胤の批判の態度は、間接的には「神の實在」の立場の表明である。儒者の立場への批判は篤胤の鬼神論の展開の前段階とも思われる。以下では篤胤が「神の實在」即ち「有鬼神論」を如何に認識し、またどのように展開するのを探ってみたい。まず篤胤の鬼神論をより具体的かつ明確に窺わせる次の件りからみていきたい。

さて伝説つたえごとなくては、天つ神の、世中の万の事を主宰つかさどり給ふこと、また人の存亡禍福、みな神の御所為みしわざにて、実には人力に及び難と云う事は。容易は知り難き事故、

篤胤は神の存在を知り難いことを前提にしながら、その根拠となるものを「伝説」、つまり、「いにしへのつたえ」にもとめている。ここで篤胤は、「實在の神」を、「万事を掌る」また「人間の存亡禍福」に関わる存在としてまで明確にしている。このような考え方は、例えば、儒者が自然の動きや変化を陰陽によるものであると理解することに対し、篤胤は陰陽を「死物」と規定し、「死物」なるものを「動静」させるものが「活物」たる「神」の存在であるという発想から、「實在の神」が儒者が考える無形の「陰陽」よりは優位であることを示している。このような発想を可能にするのは、正しい「古伝説」であるが、それが中国には伝わらないがゆえに、孔子ですら神の実体を悟ることは限界があると篤胤は考えている。

然れど正実の伝へなく、さかしらのみ云ひ居る国に生れ出てよ  
くも鬼神の奇妙なる理を悟れるは、是は実に、孔子の大に凡人  
に勝れたる処にして、余の戎人等の。かけても及び難しき所な  
り。

篤胤が想定している「実在の神」の実体と孔子が想定している実  
体との食い違いとその限界について次のように述べている。

さて赤縣には、正しき古伝説なきが故に、孔子ばかりの人も、  
世には善悪の神在て、其御所行のまにく。吉事凶事互に往替  
る。最も奇しき道理ある事を、弁へざる事あり。

「実在の神」が如何なる形で世の中を掌るかの問題に、孔子の神  
の認識を取り上げているが、篤胤は孔子が「正しき古伝説」を知ら  
ないが故に、神の認識が明確に理解されてないと指摘している。し  
かし、篤胤が言及している「正しき古伝説」というものが、果たし  
て如何なるものであるのかは、検討を要する事柄である。が、「正  
しき古伝説」こそ篤胤の学問の根底に関わる問題であり、篤胤国学  
全体に繋がる次元の問題でもある。ただしここでは彼の初期思想の  
形成及び、そこからの彼の世界観の広がる可能性を考察することが  
小稿の趣旨であるため、この事柄を議論することは別稿に譲りたい。  
本稿では篤胤の「実在の神」がどのように人間と世界に関わるか、  
とりわけ「善」と「悪」を取り巻く「実在の神」はどのような世界  
観を造り上げるのかを問題として取り上げてみたい。

先述べたように、篤胤が論の展開の足掛かりとするのは、「実在  
の神」を認める孔子の説である。その内容を簡単に言えば、孔子は  
「天命」という言葉をもって人間の禍福亡を説明しようとする。し  
かし、篤胤は「天命」ということでは解明し難いと思い、「神の御  
所為」に置き代え、解明を試みる。では、実際に「神の御所為」で、  
禍福や善悪がどのように説明されるのか。ここに篤胤の「神」の認

識の具体性と特徴が見てとれる。

まず篤胤は禍福存亡を掌る神が二つ存在すると考える。一つは「大禍津日神」であり、おほまかつひのかみ「大直毘神」おほなほびのかみである。篤胤は世の中にそもそも善と悪が存在する根底の理由を、「善の神」と「悪の神」がそれぞれ存在することによって発生するという二極構造の枠からではなく、それぞれ神の「はたらき」や役割によってもたらされるものとして「善」と「悪」をとらえている。これは次の引用文からも分かるように、師宣長とも異なる認識である。とくに悪神のこと、つまり「大禍津日神」に関して宣長との見解の相違をこのように述べている。

然れども又常には、大<sup>き</sup>御功德を為し給ひ、又の御名を瀬織津比咩神とも申して、祓戸神におはして坐て、世の禍事罪穢を祓ひ幸へ給ふ。よき神に坐せり。穴かしこ、悪き神には坐まさず。  
(然るを鈴の屋の大人は、此神は一向の悪神に坐まして、世の悪事は、悉く此の神の掌給ふ事と、説き給へりしは、下に云ふ枉神と混一に思はれしにて、其考への未だ委からざりしなり)。  
(一七頁下〜一八頁上)

右のように、「大禍津日神」を悪神として断定してしまう宣長の説を述べながら、篤胤は「大禍津日神」「大直毘神」両神の位置付けに関して詳しく言及していく。

右の如く善神と悪神と、其神性おの／＼異にして、実に黑白違へる事なれども、善神なりとても。御心に良はず。怒り給ふ時などは、悪き事も、絶て無しとは云べからず。又悪神なりとても、時としては、善き事もなか無からむ。(一八頁下)

というように、篤胤は神が各々悪神・善神として存在することは認めず、「大禍津日神」「大直毘神」が両方の性格を帯びていることを示す。『呵妄書』の段階では師宣長の説を越えない範囲で、踏

み込んだ神の認識には示さなかつたことに比べれば、『鬼神新論』ではその実体を明確にするとともに、自分の独自の説がだいぶ入り込むようになっていく。これは篤胤自らの神の認識とりわけ「大禍津日神」に対する認識の変化を窺わせるものである。このような篤胤自らの認識の変化を意識して、『鬼神新論』のなかに次のように書き留めている。

この鬼神論を、始めて書たりしは、去し文化の二年と云ふ年なりしかば、其頃いまだ、学問の力をさなくして、考へ得ざる事多く、また中には、一向に、師説をのみ恃めるも有りて、今見違へる事も少からず、故次々に、委く書改めむとは思へど。

(一八頁上)

前の文章と合せて考えると、つまり篤胤の初期の考え方としては、宣長に従って「大禍津日神」を悪の神として認識したことから、神の部分的属性や役割として悪の存在へと認識が変化していくことが分かる。このように篤胤が師宣長の説から脱皮して、異なる方向へと独自の鬼神論を展開していく一つの過程を窺うことができる。

ところで、このように篤胤が神に善・悪の両側面が存在すると認識することによって世界は、どのように広がるのか。その一つとして考えられることは、人間の営みにおける「禍・福・善・悪」に神が如何に関与しているのかの問題である。それに対して篤胤は、日の神や雨の神に象徴される比喩的表現を用いながら次のように述べている。

神はその主り給ふ御わざ、各々異にして、此難によりて云はゞ、日の神は世を照し給ふが、主宰り給ふ御業なるを。その御光に得堪ずて、稲の枯るゝ事は雨を掌り給ふ神等の、雨を降らし給はぬに依る事にて、日の神の知食さぬ所也。(二二頁下)



ここでは、日の神、雨の神に譬えて「禍福」の相対性を論じようとしている。稲の作物は日と雨によって豊作と不作になる決定的な要因であるが、二つの働きの程度によっては受ける側にとって禍にもなり福にもなる。つまり、禍を齎すことは一つの行為や働きによるものだけではないこと、またその一つの働きにしても他方では禍ではなく福になるという二面性をもっていることを強調している。それと同じように、神も善と悪がそれぞれ存在する絶対的なものではなく、その「御所為」、つまり役割によって善と悪が存在する相対的なものとして捉える。篤胤にとっては善や悪というのが、人間の判断によるものであり、それぞれの判断による相対的なものとして受け止められるものなのである。

さらに篤胤はその相対性を説明するため、蟬や蚯蚓虫のような虫に譬えながら、各々の性質によって神の定めた理が異なる如く、人も各々にとって神の定めたことによっては禍と福が異なるという論理を展開している。篤胤の言葉を借りて一言でいうと、「神のしわざ」と言う言葉に収斂されると言えるだろう。結局篤胤の考え方は、人間側の受け止め方にしろ、神側の神の「御所為」にしろ善悪というのは、その基準が人間側にあるために絶対的存在ではなく相対的存在であるということになる。

さらに「善の神・悪の神」といった篤胤の神認識がもたらすもう一つの広がりには、「神を祭る行為」の意味に関連がある。これに關して篤胤は、儒者の説と宣長の説を対比させながら鮮明にしている。まず、儒者の「神を祭る」の行為について「赤県にては、後世となるがまにまに、神祇を祀るにも、さかしらをのみ先として、神の御上をも、彼小理をもて推むとすれど、其は甚じき非事なり」と述べ、儒者はあまりも理屈に傾いた行為であることを非難している。一方、宣長の考え方については、『玉くしげ』の文章を引用しながら、「神を祭る」ことの正当性を述べている。さらに注目したいのは、前述した『呵妄書』において批判の対象であった太宰春台の意見も、ここでは彼の意見にも賛同できる意見として取り上げられ、篤胤の

見解の立証として用いられている点である。まず篤胤は、宣長の『玉くしげ』の文章を引用しながら、儒者たちの一般の見解として「神を祭る」こと、また「神に祈る」ことが無意味であることに触れている。その理由は、吉凶禍福の遠因は、神によってもたらされるものではなく、人間側にあるからである。しかし、「相対的善悪」「相対的に関わる」と認識している篤胤は、あくまでも「神のしわざ」に関わることで神側が重んじられる。宣長や春台の文章の引用から篤胤が間接的に主張しているのは、

善神を祭りて、福を祈るはもとより、又禍を免れむ為に、荒ぶる神をまつり和すも、古の道なり。（『玉くしげ』）

神は聡明正直なるものにて、兒童の戯の如くなる祭をなして感応ある、これ鬼神の測りがたき所なり。（『経済録』）

右のように、それぞれ宣長の『玉くしげ』と太宰春台の『経済録』の文章から「祭る」「祈る」行為の正当性を積極的に取り入れる。ここで、篤胤は少なくとも次の二点において二人の見解を自分の説として代弁しているように思われる。一点目は「禍」や「福」というものが神のしわざによって起こり得ることを認める点、もう一点はそれに関連づけて、人間の「祭る」「祈る」行為に対して神が感応することである。この二か所の件りの引用の後、篤胤は「実に然ることにて、いとくめでたく、真の道に称かたひたる説なりけり」と全面的賛同の意を表すことからよく表れている。以上のように篤胤の神の認識は、儒者の認識との相違点を明確にさせるのみならず、「古の道」や「真の道」というように「実在の神」による新たな世界観を展開し、「道」の概念にまでその認識の範囲を拡大していくことが分かる。このような篤胤の新たな神の認識は、従来儒者たちの鬼神論の言説が理屈に傾き、実体の存在証明から遠ざかっていたのに対して、人間ともしっかり身近な存在、しかもより人間の営みに深

く関わる存在として、いわゆる「人格的神」の存在を発見したその意義は、江戸思想史上において斬新さを齎したことのみならず、江戸国学の新たな方向へと向かう土台作りであったと言える。

ところで、実在の神は、人間の死の問題とどのように関わるのか、ここに篤胤の人間の死を、また死後の世界をどのように捉えるのか、という篤胤の見解を窺うことができる。ここで篤胤の鬼神論における死後の問題を検討してみたい。

## 五、死生観としての「鬼神論」

前述してきたように、篤胤の「鬼神論」は、「実在の神」や「相對的善悪の神」であり、人間を司る上位の存在である「神」を見いだしている。ところで、「鬼神」論には、もう一つの側面として、人間の死後に関わる問題がある。篤胤が、従来の儒者の観念的「鬼神」の存在の認識から「実在の神」として捉えてきたことは今まで見てきたとおりである。その認識が明確にされ、体系を成していくなかで、さらに人間側に密着した身近な形として表れるのが、死後における人間の魂の行方の認識の問題である。篤胤はこれについては、中国や日本の文献を根拠にしてその論理を展開することには相違はないものの、整然とした論理的根拠をもって証明するというよりも、ただ「測り難い」事柄に属するものとしてとらえながら、事実であることを強調する展開になっている。

斯く打合はぬ事のみ多ければ、只死ては、其靈幽冥おちむに帰き居る者なる事を心得て、ただ房ただらぬ共に、その靈となりて、情は、知られぬ事故に、測り難しとして、強て其理などは、云ふべき事には非ずなむ。

というように、理屈にとらわれず、計り知れない事柄を敢えて明確にしないと主張する。その中で中国の人物の例を挙げながら、また日本の新井白石の論を引用して説明を加えている。

それ水は至て清いけれども、氷を結ぶ時は明らかならず。神至て明なれども、形を成ぶときは明ならず。氷解ては清にかへり、形散じては明に復る。故に覺るは靈ならずして、夢は靈に、生るは靈ならずして、死せるは靈なり。人死して□をなす事、これに同じ。

と、「人は死して靈をなす」ということの実感を水と氷の關係に譬えながら実体をつかもうとする。ここに祭る行為の意味も関わってくるのであるが、如何に祭る対象を実感し、如何にその対象を迎えるか、その心構えが祭る行為に大事な要素になる。

予が神を祭る心を推て孔子の情を云はむには、先おのれ鬼神を祭るには。赤県学者の如く、鬼神を疑ふ心さらに無ければ、

(天神地祇、又死者の神靈をおし並べて云ふ、) 其の祭に臨みて、現人の物言ひ事ふると、其意さらに異なる事なく、譬えば、貴人の襖を一重へだて、坐す所にて、事へ奉るが如し。

と篤胤は、人が死して「靈をなした」ことよって祭る対象があたかも目の前に向かいあっているような非常に具体的実感をもたせる。「人は死して靈をなす」ことは、祭る対象の具体的実在を実感させること以外に、もう一つの意味がある。人間の死によつて肉体が土に戻り、靈を含む存在そのものが完全消滅してしまい、すべて消えることを否定する立場を表明することである。ということとは、その靈の居場所、つまり空間性やその実体性がより一層具体化されることになる。次の件りは、そのような篤胤の死後観をもっとも含蓄していると思われる。

骨肉は朽て土と成れども、其靈は永く在りて、幽冥より、現人の所為を、よく見聞居るをや。

ここで篤胤は幽冥の世界を打ち出している。まず死後に人が靈を

なす存在であることを認めることによって、その靈のとどまる世界として「幽冥」の世界の性格がよく表されている。人間の死後の問題に関わり、さらに「幽冥」の世界は現実つまり現世とも寸断された世界ではなく、非常に深く密着した世界であることがわかる。前で述べたのは、祭る側からその対象となるものを如何に感ずるかの問題であるならば、逆に「向こう側」からのこの現世がどのように関わっているかということを含んでいる。

篤胤は鬼神論を取り巻く世界を、また人間の死後に「靈をなす」ということに関連づけてさらに鮮明にする。そのような篤胤の認識がもつとも鮮明に表れている件りを引用しておこう。

然れば人の生るゝはじめのこと、死て後の理などを推慮に云は、甚も益なき事なれば、只に古伝説を守りて、人の生るゝ事は、天津神の奇妙なる産靈の御靈に依て、父母の生なして、死れば其の靈、永く幽界に帰き居るを、人これを祭れば、来り歆る事と、在りの俛に心得りて、強に其上を穿鑿でも有るべき物なり。其は此上の所は、人の智もては実には測り難く、知りがたき事なればなり。

こういった篤胤の「幽冥」の世界は、死後の人間の魂の行方に連なった概念として、「鬼神」の認識に深く関わりるとともに、祭る行為の必然性、またその心構えまでを一連の構造として「鬼神論」を捉えることができる。しかしながら、人間にとつては死後の世界のすべてのことを認識することにおいては限界があることにも念を押している。

## 六、おわりに

篤胤は『鬼神新論』で実に多方面にわたって「神」や「鬼神」を巧みに用いて論を展開してきた。『鬼神新論』の後半部に師宣長の

「カミ」の定義を引用し、ほぼその定義に賛同する姿勢からみると、間接的にこの定義が彼自身の「鬼神」の定義を表明しているものと考えられる。それは実に広範囲を示す定義である。

天地の諸々の神等わ始めて、其を祀れる社に坐す御霊をも申し、又人は更にも云はず、禽獸木草の類、海山など、其余何にまれ、尋常ならず、優れたる徳の有て、可畏き物を迦微とは云ふなり。

このような定義のなかで、篤胤は儒者の鬼神論を批判するとともに、實在の神を様々な形で実証していく。儒者を批判することによって、篤胤は論争の場を獲得していると考えられる。それはいうまでもなく、江戸思想史において、「鬼神論」は儒者に占有された言説であり、江戸の国学がそれに対抗ないし批判する姿勢を示さなかった点において、篤胤が「鬼神」の概念を取り上げ、自身の論点を展開したことは的を射ていたと言える。

篤胤が『鬼神新論』を著述して得られたものは、二つ挙げることができる。一つは日本的なるものの世界観の構築である。つまり、實在の神の証明と神の概念を「古伝説」に求めることによって、儒教的言説を断ち切り、独自の世界観への発展の土台作りを確立したと言えよう。儒教と対等な概念として新たな神道を確立するための、篤胤の神の認識が「鬼神論」のなかによく表れている。もう一つは、神と人間の関わる世界観がもたらす「鬼神論」は、人間の死後の問題まで追求することになり、その考え方が新しい「幽冥界」を打ち出したことである。これに関しては具体的検証が必要であるが、ともかく、「幽冥界」を理解する一つのキーワードとして、神の認識がその底辺にあったことが分かる。一つ目が、江戸国学の一般の問題意識であるとするならば、二つ目の問題意識は篤胤の独自性が示された個別的関心の領域である。

『鬼神新論』の著述の意義は、『呵妄書』とともに、江戸思想史という地形の影響下におかれながら、学問的自己規定の中心的役割

を果たしたと言える。とりわけ「鬼神論」をめぐる問題意識が早くも芽生えていたのがよく窺える。これによって日本的神の認識の展開やその世界観の確立といった篤胤国学の性格を決定するような方向性を大いに含んでいたことが分かる。

《注》

- 注① 山田孝雄 『平田篤胤』昭和十五年（宝文館）
- 注② 三木正太郎 「鬼神新論」考―平田篤胤研究のはじめに―  
大阪府立大学研究紀要2（昭和二十八年）  
『平田篤胤の研究』（昭和四十四年発行）所収
- 注③ 小笠原春夫 『国儒論争の研究』ペリかん社（昭六三年、第二章参照）
- 注④ 『本居宣長全集』十四卷
- 注⑤ 『弁道書』（日本思想闘争史料第三卷四十四頁）
- 注⑥ 注③前掲書六十七頁
- 注⑦ 『呵妄書について』国学院雑誌七十四卷十一号・昭和四八年十一月）
- 注⑧ 『本居派国学の展開』第二章「本居派と篤胤」
- 注⑨ 『鬼神論』（「序『鬼神』のディスクール」（九七）・福武書店）子安氏は同書の中で、「彼書の大意は、漢国にても古へは、天神をはじめ神ある事をしれるといふ事を、明したるのみの事也。新鬼神論無益の論にて、漢意人の為には悦ばるべけれど」と書かれた伴信友の本居大平宛書簡を引用しながら篤胤の態度を指摘している。

※ なお、引用に際して、句読点・濁点など適宜補った。

### 第三章 篤胤国学における救いの構造

#### ―『靈能真柱』の世界観を中心に―

##### 一 『靈能真柱』の成立の問題

平田篤胤がその独自の思想を最も鮮明に打ち立てた著述に、文化九年に書かれた『靈能真柱』がある。その成立時期について山田孝雄は、「文化八年という年は、平田先生の一生涯の上に於ても非常に著しい年であるのみならず日本の古道である神道ばかりではない、日本の古典の学問に於て画期的な大事件が起こった年である」と、やや過大な評価ではあるが、その意義を述べている。確かに、この文化八年前後の篤胤は、駿河の門人柴崎直古の家で『古史成文』、『古史徴』、『靈能真柱』の草稿を次々に完成させるなど、目をみはるような執筆活動を行っている。この時の心境は、新庄道雄宛の書簡からよくうかがえる。

夫故いまだ、靈の真柱等の清書さへ致さず、さてさてこゝをし  
のぎ候と思へば、またかしこのさわり、夫に付ても、去極月は、  
どふしてあの様に、神の御靈を賜はり候こと、存候事也。

一個の思想を確立しようとして、考えが二転三転する状況のなかで、清書さえもできないほどに次々とその問題関心を広げていくその旺盛な述作意欲がここには読みとれるだろう。

『靈能真柱』の成立を考える際、このような著述の時期の状況を踏まえるならば、当然他の著述との関連についても視野におさめながらその成立を検討することも必要であろう。同時期の著述である『古史成文』や『古史徴』について考える必要があるが、本稿ではとくに主題性において関連性を有すると注目される『鬼神新論』を取り上げて考えたい。

『鬼神新論』は、「実在の神」の証明と人間の魂の問題の究明を試みた篤胤の初期国学の思想形成過程において重要な位置を占める



著述である。篤胤の鬼神論は、周知のように、『新鬼神論』が書かれた後、新たに手を加えられて『鬼神新論』として成立する。『靈能真柱』の成立は、『新鬼神論』（文化二年）が書かれてからは七年後、『鬼神新論』（文政三年）からは七年前となる。つまり、篤胤の初期国学を理解するには、鬼神論形成過程における『靈能真柱』の位置付けをはっきりさせておく必要がある。このような成立時期を勘案すると、両著述の間に何らかの形での相互因果関係や影響関係のあることは容易に予想される。こういった意味でも、本論では、その主題性の連続性があるかどうか、検証を要する事柄として考えていきたい。

また、篤胤以外の著作との関連性にも目を向けるならば、服部中庸の『三大考』を取り上げねばならない。密接な関係は、『靈能真柱』の冒頭部分に示されている。

その著はせる三大考のふみは、師の翁の、めづらかなにも考へ出たるかも、くすしくも考へ出たるかも、と称たまへる如く、いとめめでたく、此類なき考へを。發明出たる書なれども、なほ古の伝にもくさくさ混たる説のある弁へねば、いまだ考へ及ばざりしことの多かるを、予新に古史を撰たるにつけて、その非どもを悟り得て、またこの書を著すになむ、そは予が著せる図どもの、多くは、考に著せる図どもと異なるをもて、その相違を知べし、また考なる説の云ひ得たる限は洩さず取りて、その非なる由も、いはでは人の惑ふべく、黙止がたきことのみを挙弁へて、準へてその非の灼然ことどもはすべて洩しつ、（『新修平田篤胤全集第七卷九六頁 以下『全集』と略す）

篤胤は、基本的に宣長の『三大考』への評価をそのままに認める。しかし、その内容については十分納得の行かないところがあるとし、それが『靈能真柱』の執筆のきっかけになっていることを明かしている。ここで「図」というのは、服部中庸が『三大考』のなかで彼の

世界の構造への認識を表すために用いたもので、篤胤もほとんどその「図」にしたがいがいながら、それに修正を加え、論を補って自らの新たな世界観の確立をめざすことになる。篤胤は『三大考』の誤った認識を指摘する一方で、その重要性についても次のように言っている。

はた、彼の考の説の半をすぎて悪く、予がこたびの考への、半すぎ考へ得たらむも、実は中庸の、既いくかの図を著し置れたるに因てこそ、予が此の図も出来つるなれば、彼のぬしの功の、おほはるべくもあらじかし、よしさばれ、甚かしこくなむ、真に動まじき論ひにて、予いま新にいはずも斯在なければ、中庸の論を、其儘に記たるになむ。

このように、『三大考』があったからこそ篤胤の発想の土台ができたとも言えるし、その共感と反論こそが篤胤の『三大考』に対する高い評価でもあるというべきである。

以上、『靈能真柱』の著述に当たっての、述作状況や関連のある二つの主な著作を取り上げて篤胤の初期国学を考えるうえでの問題を明らかにしてみた。『鬼神新論』に連なっていくところの内なる問題意識の発展、あるいは『三大考』という外部からの影響、こういった成立をめぐる様々な要素との関連性のなかで『靈能真柱』はどのように広がりを持っているのだろうか。本稿は篤胤が造り上げた世界観を『靈能真柱』のなかから具体的に考えてみようとするものである。

## 二、死の救いの場としての世界構造

### ―「靈の鎮まり」のトポス―

篤胤の国学の大きな特徴の一つとして言えるのは、彼の学問が全体的な世界観を構築し、その構造の中で部分を体系化するという展

開を見せることであると思われる。結論から先にいうならば、『靈能真柱』、彼の学問のスタイルがその世界観の構築にストレートに反映した典型的な著述であると言えよう。そのような彼の考え方は『靈能真柱』の冒頭部に明確に記されている。

古学する徒は、まづ主と大倭心を堅むべく、この固の堅在では、真道の知りがたき由は、吾師翁の、山菅の根の丁寧に、教悟しおかれつる。此は磐根の極み突立る、厳柱の、動まじき教なりけり。斯てその大倭心を、太高く固まく欲するには、その行方の安定を、知ることなりける。

さて、その靈の行方の、安定を知らくするには、まづ天地泉の三つの成初、またその有象を、委細に考察て、また、その天地泉を天地泉たらしめ幸賜ふ、神の功德を熟知り、また、我が皇大御国は、万国の、本つ御柱たる国にして、万物万事の、万国に卓越たる元因、また掛まくも畏き、我が天皇命は、万国の大君に坐すことの、真理を熟に知得て、後に魂の行方は知るべきものになむ有ける。

ここには、篤胤が指向する学問の輪郭やその心構えがよく現れている。また宇宙的世界観の基本構造を示す「天」「地」「泉」とその背後の「神」の存在、また日本国の皇国としての位置付けなどが明確に示されている。ところで、この学問と世界観の出発点として登場するのが、「靈の行方」と「靈の安定」の概念である。引用したテキストだけでは、突発的なもののように思われるかもしれないが、前にも触れたように、「鬼神論」の発展という延長線上にのせて考えてみると、篤胤の内部ではむしろ、一貫した中心的な問題であり、さらに、さらに発展して行くべきものと考えられる。いずれにしても平田国学における世界観の形成に関して非常に重要な意味合いを含むものであるものに違いない。

「靈の行方」に対する篤胤の格別な関心は一体どのようなもので

あろうか。少なくとも『靈能真柱』を著述する段階で、一つの執筆の動機となっていたことは次の文章から窺うことができる。

その靈の行方をだに鎮得ずて潮沫の成れる国々、醜目穢き底の国方の国より、荒び踈び来し説に、相率り、相口絵むとするも多かるを、見るに得堪ねばいかでその心の柱を太高く磐根の極み築立させ、鎮てまし、率せじと、思ふまにく、屋船神の幸坐て、築立させし此の柱よ。はたその因に、彼処や此処へ遊行く。靈の行方も尋おきて、鎮に立しこれの柱ぞも。

「靈の行方」を知らずに外国の様々な説に惑わされ従っている様子を見るに堪えないとする篤胤は、真の「靈の行方」を明白にする柱を築き立てることによって、靈を落ち着かせ、真の大和心を揺るぎないものとして明らかにしようとする。「靈の行方」を知ることがまさに大和心を学ぶことに深く連関するという、このような「古の学び」のアプローチ、つまり篤胤の国学の方法論というのは、当時の他の国学者にはあまり見受けられない篤胤の独自のもののように思われる。

「靈の行方」とは、「靈の安定」<sup>しつまり</sup>を得られるかどうかの事柄を意味するものであり、「靈の安定」への強い関心の発露は死後の世界への強い関心を表すものに外ならない。言い換えれば、「死後安心論」である。

ところが、江戸思想史の土壌における死後の世界への関心という問題は、少なくとも「鬼神新論」で江戸の儒者を批判している篤胤の認識からすれば、無鬼神論的立場から死後の世界への無関心を表明したに等しいものと映っていたと考えられる。また同じ国学の中でも師宣長の死後観との大きな隔たりは注目されるところである。

「さて世の人は、貴きも善も悪きも、みな悉く、死すれば、必かの予美国にゆかざることを得ず」（注①）とか「人は死候へば、善人も悪人もおしなべて、みなよみの国へ行く事に候」（注②）との見

解では死後の安心が得られないという認識から、こういった「霊の行方」に強い関心が生じたのではなからうか。

しかしながら、このような関心は、単に江戸の思想風土から自然発生的に芽生えてきたものではなからう。自らの内部にも問題意識が先行していたと思われる。その先行の認識はいうまでもなく、「鬼神論」と相通じるものとして、霊の問題は強く意識されていたのである。つまり、篤胤は『鬼神新論』で言われる「人は死して霊をなす」といった考えと一貫した問題意識で「霊の行方」を考えている。鬼神論から死後の問題へとつながるのである。無論それは、死後の霊の「安定」（シズマリ）とも直接結びついているのである。ここで興味深いことは、篤胤が死後の霊の問題意識から独自の世界観を展開していくことである。『霊能真柱』では服部中庸の『三大考』が踏み台として取り上げられているが、篤胤はこのような独自の視角からすべての再解釈を試みている。では篤胤の以上のような死後の霊の鎮まる構造からは、果たしてどのような世界を創り上げているのであろうか。

先に触れたように、『霊能真柱』は、服部中庸の『三大考』を大いに意識しながら記された著述である。そこには『三大考』への共感と批判的見解とが交じりあっているが、そこに異見が生ずる理由の一つとして、両者の根拠とするものが、それぞれ異なっていることが挙げられる。中庸の場合は、「記に曰く」または「紀に曰く」と直接的に典拠を著すに比べて、篤胤の場合は、「古の伝曰く」という異なる表現を用いている。篤胤の「古の伝」というのは、何を指して何を意味しているのか。篤胤は次のように記している。

古伝曰とて挙たるは、予諸々古典に見えたる伝どもを通考へて、新に撰びたる古史の文なり、其を古史曰とて挙むは、古書めきて、中々に、人の論ひいはむことのいかゞなれば、如此は記しつ、次々に、古伝曰と挙たるみなこれに倣ふべし。さて如此古伝を撰定たる由は、古史或問と云ふを著して、それに委くいへ

り。またその古史の伝をも著せるなれば、多くはそれにゆづりて、此書には、その大意をのみいへり。次々に古史伝といへるはそれなり。

このように、篤胤は特定の典拠を定めず、「古史」という総体的な枠組を新たに選定しているのである。この選定の過程がすでに篤胤独自の解釈である。このような典拠をめぐる異なる見方を新しい尺度に、篤胤は『三大考』を批判したり、または『三大考』の説を補う形で独自の世界観を展開していく。天地の生成をめぐる見方は、その最も重要な出発点であった。それはまた霊の行方に直接関連していく。前の文章でも引用したように、篤胤は「さて、その霊の行方の、安定を知らなくするには、まづ天地泉の三つの成初、またその有象を委細に考察て」と記している。天と地と泉はそれぞれ何を意味し、どのような性質をもっている空間であるのか。それを知るには、まずそれぞれの生成の状況をどのように解釈しているのかを見しておく必要がある。

万物の初めは、まず「一物」からそれぞれ分離されて「天」「地」「泉」となっていく有様として説明される。第二図から第四図（後ろ図参照）までの万物の生成の過程を抜粋して引用すると次のとおりである。

- ・この生れる一つの物は、天地泉の三つに分りたる物なり。
- ・かの初めて成れる一つの物の浮雲の如く、虚空に漂蕩るその中より、葦牙の如くにしても、萌上れる物に困りて成坐る以て宇麻志葦芽と御名に負賜へるなり。
- ・その萌上れる物は天と成べき物なり。
- ・かの漂へる一物中より、かの葦牙の如く萌え上る物の、漸に騰り漸に天と成り、その跡に残れる地となるべき物は、未だ堅まらず在し時、その底にもまた一物の芽生て、それ即泉国となれるを、後に地と断離れて、いま見放る月即これなり。此を夜見

国としもいへる由は、図に著せる如く下方に成て、大地に隔てられて、天の光を受ざりし故に、その成始より闇かりしゆゑ、夜見国とはいふなり。

その世界観の基本的な構造や発想は、篤胤も中庸も相違はないし、むしろ『三大考』の説をほぼそのまま引用しているとも思える。さらに篤胤は、こういった発想は中庸が始めであり不動の説であると中庸の獨創性を積極的に評価している。しかしながら、それぞれの性質を論ずる際には、異なった見解が生じてくる。篤胤は「天」「地」「泉」をどのような性質をもった空間として解釈しているのか。またその解釈が「靈の行方の安定」を知るうえでどのようなように用されていくのかを検討してみたい。まず、「天」の性質に関しては、次のように述べられている。

・或人問、天の質はいかなるものぞ。答、清明して、譬えば、水晶などの如き質と見えたり。(三大考に、天日の質は火の精きものぞいへるは、いみじき非言なり。)

・天は、上に次々云へるごとく、その萌上れる初より、澄明なる質にて、その国がらの勝れてうるはしきけにや、五柱の別天神、また伊邪那岐命・天照大御神を始め奉り、八百万の善き神々の神留坐て、(中略)善事のかぎりある御国なり。

これに対し、「泉」の性質は、次のように説明される。

・或人問、夜見国の質はいかなる物ぞ。答、これまた伝なければ知がたし。然れども、天に比べては、重濁れる、この大地の底に凝成れるなれば、弥々益々重濁れる質とおもはるゝなり。

(三大考に、月水は水の精きものぞといへるは、いみじき非成り、)また伊邪那岐大神の「いな醜目に穢き国ぞ」と宣へるを思へば、いとも汚穢き国なりけり。

・また泉国は、この国土の重く濁れる、其底に成れる国なれば、

なほ殊に、重く濁れる物の、凝て成れること知るべく、かゝる謂によりてか、師翁のいはれし如く、万の禍事悪事の行溜る国なり。

このように、篤胤は「天」と「泉」を極端な対照的空間としてとらえている。「善きもの」である「天」に対し、「泉」を「悪しきもの」と、また「天」を「澄み明るい」空間、「泉」を「濁り穢れた空間と、するような対立構造のうちはその世界観は打ち立てられている。さて問題は、その対立構造のうちに世界の生成を理解しようとする論の運び、それ自体にある。師宣長などが死後の靈魂が赴くとした「夜見国」への強い反発がそこにある。要するに、篤胤が「霊の行方」を考える際に、もっとも気掛かりとなるのは、「泉」、つまり「夜見国」の構造や性質の問題である。繰り返しとなるが、篤胤は、「夜見国」が「天」とは対照的に「万の禍事、悪事」の世界であることを、宣長の見解を引用しながら同様の解釈をする。ここまでは宣長や中庸と一致しているが、二つの点において批判的立場をとる。一つは「夜見国」を「黄泉の国」として解釈すること。もう一つは、人死ねば「夜見国」へ行くという点である。前者から考えてみたい。まず『三大考』であるが、そこには「かの萌え騰る物ありて、天と成れるに推へて思ふに、彼の一つの物の中より、垂降りる物も有て、黄泉とは成れるなるべし」とある。これに対し、『靈能真柱』では「さて、この夜見といふに、黄泉の字をあてたるより、いたく混謬れる説のある」と述べ、師の説に真っ向から批判を浴びせる。これは何を意味するのか。これは第二の批判点である「人が死ねばその魂は善きも悪しきもみな黄泉の国に赴く」という師宣長の（古事記伝六、黄泉の国の段）説への反発と直接つながっていく。この二つの批判は結局「霊の行方」が穢れた空間と説明されることへの根本的な抵抗として理解される。

「天」「地」「泉」という三つの世界の成り立ちと性質を知ると



同時に「霊の鎮まり」が得られるかどうかのもう一つの条件に、死後における人間の状態を知ることがある。篤胤は死後の人間の状態について次のように述べている。

さて、人死て、神鬼と亡骸と二つに別たる上にては、骸は汚穢ものゝ限りとなり、さては、夜見国の物に属く理なれば、その骸に触たる火に、汚の出来るなり。また神鬼は、骸と分りては、なほ清潔かる謂の有りと見えて火の汚穢をいみじく忌み、その祭祠を為すにも、汚のありては、その享を受ざるなり。

いわば、死後の人間は、「肉体」的なるものと、「霊」的なるものに分かれることであり、それぞれの性質によって赴く世界が異なるという認識である。「肉体」的なるものである「亡骸」は穢きものに属し、「夜見国」の性質に符合するが、「霊」的なるものである「神鬼」は清き澄みたるものとして「夜見国」に属しない。そこから死後の霊の鎮まる空間として「夜見国」が適しないことが改めて強調される。篤胤は更に次のように言う。

死ては、水と土とは骸となりて、頭（かしら）に存在るを見れば、神魂は風と火とに、供（とも）ひて、放去ることゝ見えたり。（中略）此は、風と火とは天に属き、土と水とは地に属べき理の有るによりてなるべし（中略）然（しか）在（あ）ば、これも、人の神魂のなべては、夜見に帰まじき一の理なり。

右で述べているように、篤胤は人間の人体を、風・火・水・土の四つの要素によって構成されたものと見なし、さらに各々の要素は「肉体」なるものと「魂」なるものにそれぞれ分かれて在するものと考えている。篤胤は「風」と「火」を清いものとして、また「土」と「水」を「穢れ」るものとして考えている。それによって「穢れ」たものと「清き」ものを規定するもう一つの根拠にしながら、それ

ゆえ、「肉体」と「魂」とがその赴く世界を異にしているというこの根拠としている。以上のように、篤胤は様々な視点に立って「靈魂の安定」についての独自の論を展開している。『靈能真柱』の最後の部分には、その信念にも似た思想の特質がよくあらわれている。

師翁の「人は死れば、その魂は、善きも悪きも、みな黄泉の国に往く」といはれし説の、いかに非説ならじやは。篤胤は末とも末なる弟子なるに、畏くも、如此、翁の説とて、道のためにはえしも譲らで、弁へいふを、さこそや人の憎み云らめ。然はあれど、其は、かへりて、翁の御心を心とせざるにこそあれ。  
(中略) 然らぬかぎりは、予、そのおしなべて、黄泉に帰てふ混説にはえしも服はずなむ。

思想の主題に「靈の安定」を置く篤胤国学の明確な意志表明は、師宣長との決別である。以上のように篤胤は、死後の人間の魂が赴く世界が「夜見国」あるいは「黄泉の国」であるという従来の説を否定するために、独自の世界、とりわけ「天」と「泉」の世界の性質や位置づけを一新したことになる。同時に、死後の人間の状態を究明することもまた、既に見たように、篤胤の一貫した世界観のうちにおこなわれていた。

「靈の安定」に関する論理展開のなかで、篤胤は「天」と「泉」の明確な位置づけによって「靈」の赴く世界を新たに浮き彫りにさせた後に、宇宙生成のもう一つの要素である「地」の位置づけを行っている。篤胤が死後靈魂の赴く世界として「黄泉の国」や「夜見国」を捉えることに否定的であったことは既に説明した。問題は一步進んで篤胤自身が積極的に、主張する「靈の行方」とは如何なるものなのかということである。篤胤が考えている死後の靈魂が安心を得る空間としての「地」、つまり「国土」の構造と性質に触れてみた

い。まず篤胤は、靈の行方と国土の関連を次のように述べている。

然在ば、亡靈の、黄泉国へ帰てふ古説は、かにかくに立がたくなむ。さもあらば、此国土の人の死て、その魂の行方は、何処ぞと云ふに、常磐にこの国土に居ること、古伝の赴と、今の現の事実とを考わたして、明に知らるれども

ここで篤胤は、改めて靈魂の赴く世界が「黄泉国」ではなく、「この国土」であることを明確に示す。更に「国土」の生成過程とその性質に関して、篤胤は次のように述べている。

また此国土は、天の澄明なると、底国の重く濁れるとが分去りて、中間に残在る物の凝成れるなれば、澄める物の萌上れるなごりと、濁れる物の下に凝れるそのなごりとが、相混りて成れるなる故、天の善と根国の悪きを相兼ねべき謂の灼然なり。

(傍線は引用者) (全集 七二頁 上)

このように篤胤は、この「地」つまり国土を、「天」の性質と「泉」の性質が共存する空間として捉えるのである。これは『三大考』ではあまり言及されなかったことである。中庸にとってはさほど大きな意味合いがなかったようだが、篤胤は「天」と「泉」の性質を鮮明にコントラストさせることによって、国土に新たな意味をもたらす。それを「靈の安定」の問題にひきつけて言うならば、国土が「靈の安定」の空間として成り立つといのは、先にも述べたように「天」の性質である「澄明なる」清さがそこに存在するからである。

篤胤が靈魂の赴くとする世界は、厳密に言えば、「幽冥」である。篤胤は「さて、人死れば、その幽冥に帰くからに」と言ったり、「さもあらば、此国土の人の死て、その魂の行方は、何処 ぞと云ふに、常磐にこの国土に居ること」と言っている。このような表現

を考え合わせると、靈魂の赴く世界は、この国土の「幽冥」という空間であるように考えられる。これは篤胤の明確に図式化したところではないが、国土が直ちに幽冥であるとは考えられない。篤胤が『靈能真柱』の中で、「第九図」と「第十図」（後ろ図参照）を用いてイメージする国土というのは、皇御孫命の日本を中心としながら「外国」を周囲に位置づける水平的な形に加え、さらに天と泉が垂直方向に位置するという構図となっている。いわば、縦横の多層的な構図のようになっていたが、篤胤は更に国土を二重構造、すなわち「幽冥」と「顕世」といった各々異なる空間によって成り立っていると考えている。この「幽冥」と「顕世」の二つの世界の繋がりについては次のように述べている。

抑、その冥府といふは、此顕国をおきて、別に一処あらにもあらず、直にこの顕国の内いづこにも有なれども、幽冥にして、現世とは隔り見えず。故もろこし人も、幽冥また冥府とは云へるなり。さて、その冥府よりは人のしわざのよく見ゆめるを、顕世よりは、その幽冥を見ることあたはず。

右の引用の件りと前述した国土の二重構造の想定を重ね合わせて考えると、まず、国土は「顕世」と「幽冥」とが背中合わせの形となることで構成されると思われる。「顕世」のみが国土の一部として密着した空間のように思われがちであるが、「幽冥」もまた、国土から隔離された空間ではないと篤胤は言うのである。

ところで、「幽冥」と「顕世」との二つの世界の関係というのは、「幽冥」からは「顕世」を見ることができが、「顕世」からは「幽冥」の世界がみられないという原則のもとに成り立っている。このような構造を、篤胤は燈火に譬えを用いて説明している。要するに、明るい方からは暗い方が見える、その反対方向の暗い方からは明るい方が見えないということである。しかし、これは「顕世」と「幽冥」の性質を「明」「闇」のように規定することではなく、

あくまでも見える方向と見えない方向が存在することへの説明である。ならば、篤胤はこのような考え方で何を語ろうとするのか。篤胤は、「はた幽冥の、畏きこと」というののように、「顕世」と「幽冥」の世界の違いを知り、「幽冥」の世界が畏き恐れる空間であることを悟るのだと説く。「顕世」というのが、地上の現実世界というのに対し、「幽冥」は、言ってみれば非現実的空間ともいえるものである。その非現実的空間が「畏き幽冥」である発想のいわれは何に基づいているのか。篤胤は、『靈能真柱』のなかで、「顕明事」（あらはにごと）と「幽事」（かみごと）という二つの概念を取り上げているが、これらの認識がその根底にはあると思われる。そこでこの二つの概念をもう少し詳しく検討し、それによって「幽冥」の認識がどのように展開していくのかを、考えていきたい。篤胤は宣長の説を引用して次のように述べている。

その幽冥事とは、師云く、皇御孫命の、天下所治看す万の御政は、現人の顕に行ふ事なるに對ひて、顕に目にも見えず、誰為すともなく、神の為し賜ふ政なり、凡て此の世にあらゆる事は、みな神の御心もて為たまふなれども、其の中に姑、現人の為すことに対ひて、分て神事とはいふなり。今此大神のその神事を掌り治めすも、即皇朝の大政を幽に助け奉り給ふなれば、侍はむと云ふに、其の意はこもれり、といはれたるが如し

篤胤は、宣長の説を引用し、幽冥事とは、あらわに見えない神の仕事が行われる世界であるとする。そこに、「幽冥」の「畏き恐れる」理由の根拠がある。篤胤はさらにこういった顕明事と幽冥事を認識を補うものとして、もう一步踏み込んだ見解を示す。

さて、顕明事と幽冥事との差別を熟想ふに、凡人も如此生て現世に在るほどは、顕明事にて、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、大国主の神に坐せば、彼の神に帰命奉り、その御制を承賜はることなり、さてありつゝこの顕世なる君親また子孫に幸ふこと、大国主神の、隠り坐しつゝも、世に幸ひたまふが如し、

顕明事と幽冥事の具体的な内容が明確に述べられている。この世の人間と死後の魂との有機的関連性、顕明事における天皇、幽冥事における大国主神の立場と役割など、人間の営みを取り巻く世界観として全体像がここには示されている。篤胤は、幽冥の世界を単に死後魂の鎮まる場所として考えているだけではない。極端に言えば、幽冥の世界が顕世を操作しているとの認識すら感じさせるほど積極的に幽冥を捉えている。篤胤は幽冥を死後においてのみ意味をもつ空間とは見なさない。むしろ幽冥が顕世に影響を及ぼしているという両者の相関関係を論じている。このような認識は、大国主神の仕業について述べた次の文からもうかがえる。

其は、かの大国主神の隠坐しつゝも、侍居たまふ心ばえにて、  
顕世を幸ひ賜ふ理りにひとしく、君親妻子に幸ふことなり。そ  
は、黄泉へ往かずは、何処に安在てしかると云ふに、社また祠  
などを建て祭たるは、其処に鎮坐れども、然在らぬは、其墓の  
上に鎮り居り、これはた天地と共に窮尽る期なきこと、神々の  
常磐に、その社々に坐すとおなじきなり。

この文章によれば、大国主神の仕業は幽冥と顕世とにわたって及ぼされるようである。先に触れたように、幽冥界の主である大国主神が、現実の人間の営みにも関わっていることが暗示されているといつてもよい。それは、人間が死後に赴くとされる幽冥の世界を、顕世の墓という現実的空間と接点をもたせることによって、より幽冥と顕世の距離感を無くすことと共に、顕世における幽冥の世界の实体、社や祠を明確にあらわしていることから窺うことができる。

以上のように、篤胤は天地生成の三つの要素の中、特に「地」を国土として理解し、そこに頭世と幽冥を見いだしたのであるが、その二つの世界が人間の現実にも密着し、さらには大国主神の存在を大きくクローズアップすることによってその世界をより実体感ある空間として解釈した。これによって、冒頭に取り上げたような死後の靈魂の行方、及びその鎮まれる世界の獲得を説明するため筋道が得られることになった。死後の問題への強烈な篤胤の執着は次の文章によってほぼその極みに達したと考えられる。

さて、また現人の世の人も世に居るほどこそ如此で在れども、死て幽冥に帰きては、そ靈魂やがて神にて、その靈異なること、その量々に、貴き賤き善き悪き剛き柔きの違こそあれ、中に卓越たるは、神代の神の靈異なるにも、をさく劣らず功をなし、また事の発らぬ予より、其の事を人に悟すなど神代の神に異なることなく、

繰り返しになるが、人間は死後に「靈を為す」という篤胤の死生観は、早く『新鬼神論』に現れており、さらに『靈能真柱』でも深めながら展開され、より幽冥の認識は鮮明なつたと考えられる。魂が靈を為すということは、神の世界の属性に近いことである。よつてその魂が「夜見国」や「黄泉の国」へ赴くことは篤胤の世界観の構造からは絶対に認められない。したがって、神の属性が共存する国土、正確にいえば「幽冥」に落ち着くことが、「靈の安定」には必要である。ここに死後の魂の鎮まる空間として「幽冥」の認識を打ち立てることは不可欠であるといえよう。『鬼神新論』に言う「骨肉は朽て土と成れども、其靈は永く在りて、幽冥より、現人の所為を、よく見聞居るをや」という説明は、篤胤の一貫した問題意識の所在とその認識の発展の過程を窺わせているように思う。

篤胤の「幽冥」の世界を論ずる際に欠かせないものは、大国主神

の存在である。これまでは、主として魂の鎮まる空間としての「幽冥」の世界を言及してきたが、今後は大国主神の役割と存在が、篤胤の世界観にどのように繋がっているのかを検討してみたい。

### 三、悪からの救いの構造としての神の世界

『靈能真柱』は、言うまでもなく、死後の魂の行方と魂の鎮まる場をいかに模索するか、世界を打ち立てるかが大きな柱になっている著述であるが、もう一つの大きな柱と考えられるのは、前章の終わりの部分でも触れた大国主神の存在であると思う。篤胤は死後の魂の鎮まりを考える立場から、その救いの場としての国土を改めて解釈し、幽冥の世界というものを新たに打ち立てた。この「幽冥」の世界を支えるのが大国主神であるという点からも、この神をめぐる解釈と認識はかなり重要な問題である。つまり、幽冥の世界が安心、ある種の救いを与える場とするならば、幽冥界のもっとも重要な概念とされる大国主神が、如何に幽冥と関わり、またその魂の鎮まりの仕組みに関連づけられるのかを考えなければならぬ。以下は、『靈能真柱』の中で説かれる神をめぐる篤胤解釈を中心に、大国主神の位置づけや幽冥における大国主神の役割を検討しながら、篤胤が目指していた世界観の構造を改めて考察してみたい。

#### (一) 篤胤の世界観と神の認識

篤胤は、天地生成の構造を新たに解釈することによって、その独自の世界観構築の出発点とした。ここでは、その出発点に神の存在が明確に位置づけられていることは看過することはできない。『靈能真柱』の第二図の部分にもう一度注目してみよう。(図①参照)

この生れる一つのものは、天地泉の三つに分りたる物なり。さて考に云へる如く、この一の物の虚空に生初めしも、其が分り

なりきは



て天地泉と成りて、第十図の如く成り了り、またこの次々の神等の生坐るも、悉くかの二柱産霊大神の産霊むすびによりて生成るなり。その産霊は、いともいとも霊く奇く、妙たぐなるものにして、更に尋常よつねの理りを以て。測り知る限りにあらず。(然るを漢人など、この天地の始めを、かの大極陰陽など云ふ小理を以て、かしこげに説作とまなすは、皆この産霊の神霊かたまによりて、生ることを知らざる故の妄説なり。(傍線は引用者)

右の引用文は、篤胤も述べているように、『三大考』の見解と同様であることを前提にしながら、天地生成と神々誕生の根源たるものが二柱産霊大神の「産霊」であるとの認識を明確にしたものである。篤胤は「産霊の神霊」という概念に中国の大極陰陽の概念を対立させ、中国的発想を根底から否定するとともに、天地生成のもつとも基本的な概念としての神の存在を位置づけている。しかしながら、産霊の神の概念を明確に示しながらも、産霊の御霊の営為の不可知性について篤胤は次のように片付ける。

神代のこと、また常の世間の事の中に、その理りもその事も量知がたきはなほ多かり、然るに、その知りがたきことを、強て知らむと思ひ、また知りがほにとかく推量て云ふは、みな異国の道のさだまり、(中略)神の道はさらに然らぬことにて、神といへども、え知りたまはぬ事は有て、伊邪那岐大神すら天つ神の御心を問給ふなれば、まして凡人は、もはら古伝を守りて、少もさかしらをまじへぬ道なれば、伝へなき事は、たゞ知がたしとして有るぞ、もとより道の体なりける。

篤胤は、宣長の見解を引用しながら、神代のことの不可知性が、むしろ正当な道の証しであることを逆説的に述べている。単なる言い逃れの印象が強いが、これは篤胤にとって、天地生成の根幹を為すとされる神の解釈や位置づけという意味において、非常に大事な

見解となつていると言わざるを得ない。さらに、この神の認識は即ち、国学的世界観の根幹にも直接結びつけられる点においても、十分に注目に値すると思われる。こういった「産霊」という大枠の神の認識が、前章でふれたように「天」「地」「泉」の生成の過程における神々の誕生及びその世界の支配に具体的に関わってくるのであろう。

## (二) 伊邪那岐・伊邪那美の世界と悪

『靈能真柱』のなかでは、様々な神々が登場し、論じられる。その中で、死後の魂の行方に関わる神々を取り上げるならば、まず伊邪那岐、伊邪那美をあげなくてはならない。彼等は死後の魂の赴く世界とされる国土の誕生に関わり、また「夜見国」に関わるためである。その天地生成から国土の誕生までの一連の過程は次のとおりである。

さてここにいさゝ天神地祇くにつかみの、この国土くにを幸賜さちたまふ御功德みいさおを悟さとしてむとす。然るは、二柱の産霊大神はやく天御虚空あまつみそらに坐まて、かの一つの物を造成つくりだし賜たまひ、それやがて天と地わかとに分わかり、その地のなほふはくゝと在りしほどに、宇比地邇神うひぢにより次々、伊邪那美神までを成出たまひ、その伊邪那岐伊邪那美神に御矛を賜たまひて、国土を固成かたじしめたまひ、さて、この二柱神は、その大紹命おほみことを畏かしこみ賜たまひて、そのいそしみたまふ事毎ごとに、国土を固成かたじし賜たまはむとの御所みわさ為ならぬはなし。

伊邪那美は伊邪那岐とともに国土を生成したわけだが、伊邪那美が国土をさらに固めるために、風の神・火の神・土の神・水の神を生んだ。しかしその中、火の神「火之迦具土神」を生んだとき、火傷が原因となり、伊邪那美は死ぬ。そして伊邪那岐は亡くなった伊邪那美を追いかけて黄泉の国へ赴く。そこで伊邪那岐は伊邪那美を

連れ戻したい思うが、すでに黄泉の国の穢れに染まったため、伊邪那美を連れ戻すことはできない。ここで篤胤は、黄泉の国が穢れた場所であり、伊邪那美が帰ることができなかった理由を推察しながら、次のように考える。

かの火の神斬給へる血の、磐群草木に激越る故に、草木砂石も自らに火を含むとありて、海底に成出る物すらに、火を含むを以て考るに、かの火は底つ国までに及びて、彼の国にも此の時よりこそ火は有初<sup>ありそめ</sup>けめ、さて、彼の国は、いとも穢<sup>またな</sup>き繁<sup>しまく</sup>国なる故<sup>から</sup>に、彼<sup>かしこ</sup>処に及べる火の汚<sup>けがれび</sup>たらむこと推察<sup>おしかたか</sup>ふべく。伊邪那美命はその汚<sup>けがれび</sup>火の戸喫<sup>へぐひ</sup>し給ひて、御身の汚<sup>けがれ</sup>れ給へば、還<sup>かへりまし</sup>坐<sup>ま</sup>がたくおもほしゝなるべし。さるは、彼の国の火に汚<sup>けがれ</sup>坐<sup>ま</sup>して還<sup>かへりまし</sup>り給へば、かの悪<sup>あちぶらみ</sup>御子の荒<sup>あらびまし</sup>坐<sup>ま</sup>て、この国に災<sup>まかこと</sup>事有らむことを憚<sup>はばかり</sup>おぼしての御事なるべし。是はた、妖<sup>まかみ</sup>神の所<sup>しろ</sup>知<sup>しめ</sup>看<sup>かん</sup>す上津国に、禍事あらせじとの御心なること、上に次々いへる趣きと合せ考ふべし。

篤胤は、そもそも黄泉の国が穢れた世界であったという認識に加え、伊邪那美命が火の神を生んだ一連のことによって、さらにその世界の穢れのイメージが増したとしている。前章で触れてきたように、「天」「泉」の世界は、生成その過程において、「清い善なる世界」と「穢れ悪なる世界」とに規定された。ここではさらに伊邪那岐・伊邪那美によって「泉」の性格が「穢れ」であると確認されていくような発展の過程が窺える。その結果二つの世界の断絶性が際立つ。そしてまた「上津国とは即ちこの国土を云ひ、下津国とはそれに対へて根底なる夜見国を宣へるなり」といったように、国土を伊邪那岐、夜見国を伊邪那美がそれぞれ治めていく世界の構造があらわになるのである。ここで篤胤は、伊邪那美が死の世界である夜見国から国土に戻れない、つまり、国土と夜見国が、遮断されたことに、二つの世界の差別化が浮き彫りされる。これは、靈魂の赴く世界を考える際に、それが「夜見国」であるとは断じて認めない

篤胤の立場を明確にする一つの根拠でもあるように考えられる。

(三) 禍津日神と悪の概念

ところで、篤胤が靈魂の赴く世界にたいして執拗に関心を寄せる理由の一つに、篤胤個人の悪の問題に対する強いこだわりがある。篤胤は、究極的に暗い世界、つまり汚れ穢れの悪なるものにすこぶる嫌悪の念を抱いており、その悪なる世界からのある種の救いを求めるという発想を根強く持っている。そういった篤胤の悪の認識をよく表すもう一つの手掛かりは、禍津日神についての篤胤の見解である。それは、師宣長に異を唱えることから始まる。端的に言えば、宣長はすべての禍いは禍津日神の御霊の仕業によると考えている。宣長は『古事記伝』の中で、禍津日神について次のように説明される。

さて、世間ヨノナカにあらゆる凶悪事アシキコトヨコサマナルコト邪曲事オコトなどは、みな元ホトは此禍津日神の御霊ミタマより起るなり。(中略)

世中の諸の禍害マガノコトをなしたまふ禍津日神は、もはら此夜見国の穢より成坐なりるぞかし、あなかしこく、(注③)

宣長は、禍津日神を、穢れた夜見国から生まれたという理由で、世の中すべての悪の根源であると見なしている。それに対し、篤胤は禍津日神が生まれるまでの理由を改めて解釈することによって、師宣長とは相反する見解を示す。

さて、この二柱の神（禍津日神と直毘神引用者注）の生坐あれませる謂いはれは、伊邪那岐命、黄泉国の甚いとも穢またき有状ありさまを見そなはし悪にくまして、そのふれ坐ましし汚穢けがれを疾たくはらひ捨すてむと甚いとく所念おもほし入坐いりまし、御霊みたまに、かの汚穢おほみまの大御体おほみまをはらひ出る驗しるしとて、最初いよさきに禍津日神は生坐あれませるなり。故此かくの神は穢事またなきことを甚いとく悪み賜たまひて、汚穢けがれの有れば、

荒び賜ふなり。

禍津日神の神の誕生は、伊邪那岐命が黄泉の国の穢れた悪の世界を嫌ったことに起因する。そのため、禍津日神も悪を嫌うがゆえに、荒事を起こすという。これは、決して悪を好んで起こす訳ではない、むしろ荒事を起こすのは積極的に悪を憎むからである、とする解釈である。こういった篤胤の見解が詳しく言及されるのが次の件りである。

師の翁の説に、禍津日の神は、黄泉の国の穢れに因りて生れ坐る故に、火に汚穢の有れば、此神とて荒ぶる故に、万つの禍まがおこるなり、といはれしは未だ委しからず、とて得てにはあらず、伊邪那岐命の、穢を悪賜にくみふ御霊みたまに因りて生れ坐る神に坐す故、穢けがれのあれば、怒荒いかりあつび坐て、理りの如くならぬ曲事まがことをさへに為給しふを、汚穢けがれたる事のなければ、荒び給ふこともなく、幸ひをさへに賜ふなり、此神をひたすらに悪あしく邪よこしまなる神とのみ思はむは、あなかしこ甚いみじき非ひがことぞ、

篤胤は、禍津日神が、荒事を起こす荒魂の属性に加え、幸いを与えるいわば和魂の属性をも有していることを指摘する。それによって、単純に禍津日神を悪の根源とのみ理解する宣長の見解を強く否定しようとする。篤胤の禍津日神の認識は、宣長と一線を画す独自のものと考えられるが、このような考え方は、『靈能真柱』の著述と前後にして書かれたとされる『鬼神新論』のなかでも一貫している。(注④)

このように、篤胤は、世の中の悪の存在を説明するために、悪の神としての禍津日神をその根源に有るものとは位置づけけない。ではこの禍津日神を禍害をもたらす悪の神として規定しない柔軟な姿勢は、悪の世界にある種の救いを求める篤胤の態度に起因するものと理解したい。つまり、悪の根源なるものを特定の神に限定しないこ

とによって、「悪」そのものの相対化につながるのである。なぜならば、禍津日神を悪の神として規定してしまえば、「悪」なるものの発生のすべてが神のしわざに還元されてしまい、人間が関与できる範疇を越える世界となってしまうからである。篤胤は、「悪」の根源と発生には禍津日神以外にも様々な要因があると考え、少なくとも人間側にも起因するものがあると考えようとした。これは同時に、「悪」からの救いの得られる余地を残すことにもなる。だから、篤胤は「悪」を絶対的かつ固定的な概念とする見方から離脱することによって、「悪」がもたらす不安定な世界からの救いの構造を構築しようとしたのである。ここに禍津日神を禍の悪の神として敬遠する心理が潜んでいるとともに篤胤独自の発想が窺える。

そして更に、篤胤の悪なるものへの強い執着は、これに止まらず、さらに大国主神の解釈をめぐる問題にまで発展していく。篤胤が、『靈能真柱』の中で、もっとも力説する部分の一つは大国主神のことである。その意味では『靈能真柱』のなかで展開されてきた篤胤の死後の世界観を知るうえにおいて、もっとも重要な意味合いがあると考えられる。以下では篤胤の大国主神をめぐる解釈に見られる悪との関わりの問題を検討してみたい。

#### (四) 大国主神と悪の統治

天地生成において、「地」は国土になり、国土は、顕明事の顕世と幽冥事の幽冥に分かれるということは前に述べたとおりである。この構造の中で、大国主神は、その出現する場を得るとともに、役割をも規定される。天地泉の生成と神々との関連づけを篤胤は次のように述べている。

さればその断れ離れたるは、皇御孫命の天降坐る、前後の間にや有りけむ。然るは、二柱の神の生成し賜ひ、天照大御神の生坐る。この御国の君の定まり賜ひて、天降来坐て天の下を所知

看し、また、速須佐之男命の御末の神々は、大国主神を始め悉に八十隄手に隠坐て、此の時ぞ天地泉の事の全く成竟たるなれば断れ離るゝこと。元より然在べき理の具りたることなるべし。

ここには、天地生成過程における神々の位置付けと顕世と幽冥という国土の二重構造が示されているように思われる。国土の二重構造から考える際、右の皇御孫命の天降と大国主神の出現は密接な関係があることを示している。これらの構造は天照大御神と速須佐之男神との位置関係によって説明されている。国土の治める神々の系譜というものは、そもそもこの国土は伊邪那岐の国であった。その後速須佐之男神が治めることになったが、速須佐之男神が根堅洲国（根の国）に赴くに及んで今度は大国主神がこの国土を固めた。しかし、皇孫の天降りによって、顕明事は皇孫に譲り、大国主神は顕世を去って幽冥界に落ち着くこととなる。右の文章からは大国主神が赴いたとされる世界を幽冥であるとしていないが、文章の前後の文脈から推察することができる。つまり、右の引用のなかの、「速須佐之男命の御末の神々は大国主神を始め悉に八十隄手に隠坐」という件りに関して、篤胤は、他のところで「速須佐之男命の御末は、此の国に残り留りたまふまじき謂れのあれば、泉国に往坐る、其を如此いへるなり、と解れしは非説なり」と宣長の見解を否定しながら、大国主神の赴いた世界は、泉の国つまり「夜見国」ではなく、幽冥の世界であったことを強調している。また、神々が各々落ち着く場が定まるにつれて天地泉も完全に分離され、形を為したと述べている。このように篤胤は、天地生成の過程を神々の世界の時間的経過のうちに想定している。以上のように、篤胤は、神々が落ち着く世界、とりわけこの国土が顕世と幽冥の世界が分離される経緯を詳細に述べているが、分離された各々の世界を、神がつかさどる役割にも注目している。世界が神々の位置付けとともに生成されていく様子は次の文章からもうかがえる。

そもく、始めに伊邪那岐大神と伊邪那美大神と、国堅め生成し給ひ、さて分れて、天上と夜見とに神留坐し、其御子天照大御神と、須佐之男神とも、また天と泉とに相分れ給ひ、今また各その御子孫相分れて、終にこの顕国の幽冥と、顕明とを所治看し別給ふこと、永く定まり。

さて顕明事あらしことと幽冥事かみこととの差別けしめを熟思つらおもふに、凡人たんにとも如此かくい生て現世うつしよに在るほどは、顕明事にて、天皇命の御民みたみとあるを、死しにては、その魂たまやがて神にて、かの幽霊、冥魂などもいふ如く、すでにいはゆる幽冥かみに帰かへけるなれば、さては、その冥府しらふを掌しり治めす大神は、大国主の神に坐せば、彼の神に帰命かへみたま奉り、その御制みおさを承賜うけたまはることなり。(『全集』七卷 一四三頁)

伊邪那岐と伊邪那美から皇御孫命・大国主神に至るなかで、顕世・幽冥の位置付けは明らかになる。また、顕明事と幽冥事という構図の中、人間の死を軸として、神々の属する世界の移り変わりを鮮明にしている。このような一連の構図と一貫した態度は、篤胤が天地生成の過程の問題や神々の世界に関する問題に加え、人間の死後の魂の行方などに関する問題をも、一つの世界観の中に収斂しゆんしている。

死後の世界を大国主神が掌る経緯は、右のとおりである。篤胤の体系化された世界観のなかで、大国主神は際立った存在である。それは、大国主神が実際にその世界をどのように掌っているかによる。要するに、大国主神が果たす役割をめぐる解釈は、悪の問題と人間の営みの中で大国主神がどのように関わっているのかを究明することになる。それはさらに、死後の魂が安定を得るために赴く世界の確立の問題とも絡んでくる。大国主神の幽冥の世界における支配役割をもう少し具体的に探ってみたい。

大国主神に関してもっとも詳しく言及したのは、『靈能真柱』のなかでもしばしば引用された『古史伝』である。『古史伝』は、



『古史成文』を本文として、一段ごとに註釈をつけたものである。『古史徴』とともにこの三つの著述群は、篤胤の古典学及び古史観を示すものとして注目される。(注⑤)『古史伝』は、文化九年起稿されたものであるが、『靈能真柱』とほぼ同時期の成立である。そして内容的にも非常に密接している『古史伝』二十三の巻の中で、篤胤は強力な大国主神の像を印象づけている。

世にある神事かみことの限りは掌漏しりもちせることをさく／＼無なに、産巢日大神の勅命おほごこと以て大国主神に治しちせと詔みことへる神事幽事かみことかくりごとと云は、如何なる事と云ならむと考かむかふるに、謂ゆる造化の道に係る神事には非ずて、国津神は更なり、天津神も国土くにに祝いはへる、また世の有あゆる人の、此世こゝを過すて幽世かくりよに帰かへらむ魂等たまごもを、此時まで猶なほいまだ、主宰治しりぞむる大神を定賜さだたまはざりし故に、其幽冥事かみことの大神を執とりて、悉く統治すべめよとの勅命おほごことにて、大造之績おほきなるいさをしを成給なへる、賞めでの賜物たまものにぞ有ける。(傍線は引用者) (注⑥)

ここには、産巢日大神の勅命によって、大国主神に幽冥の主宰となる権限が賦与される経緯がよく記されている。その権限というのは、「主宰」「大権」「統治」などといった言葉の連なりからわかるように、幽冥を支配する力強い大国主神の像が浮かび上がらせている。篤胤の世界観にとって、幽冥を独自の世界として鮮明に打ち立てることは非常に重要であっただけに、大国主神の位置づけは格別な意味合いを持っている。それは篤胤が他の神々に関して右のような表現を用いなかったことからわかる。篤胤がここまで大国主神を強力な神として見立てた背景に、幽冥の世界の存在を強烈に主張するというもくろみがあったことは勿論である。しかしその一方で、そこに「悪」に対する篤胤の強いこだわりが大きく作用していることも看過してはならない。このような篤胤の姿勢は裏返せば、人間の現実、つまり顕世における「悪」への反発の発露であるようにも考えられる。篤胤は顕世をどのように捉えていたのか。『古史

伝』において、人間は顕世に生まれ、産霊大神から与えられた「正しき善しき真性」をもって神を敬い、人を慈しみ、また、各の生業を営んでいると説かれる。そして更に、この世とあの世のことを弁えて世の中の道理を学ぶことこそが人の常の道であるともいう。この考えは、人の性なるものを「善きもの」とする見地に立っている。しかしながら、顕世の悪は、依然存在している。篤胤の顕世の悪の捉え方は次の文章によく現れている。

世に彼妖神邪鬼の如く有て、左右に世の道を乱し、人を其党に誘入れむと計りて、人の心に入率り、彼善き性の外なる、邪なる心をつけ、悪行を勧むるを、人此義を悟らず、省て改めず、其悪行の顕なれば、君上よりは是を誅し給ふ、（注⑦）

このように、「妖神邪鬼」によって悪が顕世に蔓延る状態であること、顕世に人間の悪行が行われることの不可避であること、それらの認識が篤胤には強く根づいている。ところが、人間の善悪の賞罰が顕世の構造においてはできない。そこに幽冥における大国主神の存在は、悪からの救いとして、絶対的に必要となってくる要因がある。

さて君上は、いかに聡く明に坐せども、現世人の狡にし有れば、人の幽に思ふ心は更なり。悪行にても、顕に知らざるは、罰むること能はず、善心善行も顕ならぬは、賞給ふこと能ざるを、幽冥事を治給ふ大神は、其をよく見徹し坐て、現世の報をも賜ひ、幽冥に入たる霊神の、善悪を糺判ちて、産霊大命の命賜へる性に反ける、罪犯を罰め、其性の率に勉めて、善行ありしは賞み給ふ、

右の件りに、篤胤が想定している大国主神の「統治」の具体的な内容が見えている。ここには、現実の世界では得られない悪への裁

き、善への報いを絶対的権力によって掌る大国主神の存在が示されている。このような統治の権威は、大国主神自らが獲得したものである。それは産霊大神から授けられたものだと言われる。そこに、大国主神の権威の絶対性も存するわけである。前に触れたように、産霊大神とは、天地創造、あるいは神々の誕生をならしめた本源的な概念である。つまり、産霊大神は篤胤の国学的世界観の出発点的概念とも言える。そこに大国主神の権威の源を求めることは、篤胤の世界観のなかに、一貫した論理があることを明らかにする。いずれにせよ、大国主神に審判を託す主意は、現実世界の悪に対する強い反発以外のなものでもない。ここでは、「是ぞ幽冥大神の、人を真の徳行に進めて、真の福を得しめ給ふ、幽事の本教なりける」とあり、幽冥の在り方と大国主神の役割が真の徳行、真の福に帰するものであることを明確にされている。これは現世を完全な世界としては捉えず、逆に完全なる世界として幽冥を求める篤胤の確固たる姿勢がある。例えば篤胤は、

現世の富、また幸あるも、真の福に非ず、真は殃の種なるが多かり、現世の貧また幸なきも、真の殃に非ず、真の福の種なるが多かり。(注⑧)

というところにも幽冥の方が現世より究極的に「真」が存在する世界であることが鮮明にあらわれている。篤胤が究極的に指向した世界というのは次のようである。

抑徳行に苦める者、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。

ここにはっきりと書かれているように、篤胤が究極的に志向したのは、善なるものが報われる世界であったことがわかる。篤胤の大国主神への見解は、人間の行為の根底にある善悪の問題の深層に触れるものである。大国主神の人間の側への関わり方がいかに具体性を伴うものであるかを、その点を中心に物語られている。

篤胤は幽冥の世界を明確にするとともに、その世界を主宰する大  
国主神の善悪審判の権威をはっきりさせた。そのことによって、現  
世における不条理の悪からある種の救いを得ようとしたのである。  
それは同時に、篤胤の幽冥の思想が、彼の現世に対する認識にしっ  
かりと裏うちされたものであることを指し示す。この小論の冒頭で  
触れた、死後の魂の安定という問題提起は、このような現世の善悪  
に対する認識に領導されて生じたものである。

#### 四、終わりに

文化八年前後の篤胤の学問が確立されつつあった時期の著述には、  
ある一つの主題が貫いていたと思える。ある概念が発生、それがま  
た別の概念と相互に影響しつつ、体系化していく、そこに思考の発  
展性のようなものがある。本稿で取り上げた『鬼神新論』『靈能真  
柱』『古史伝』においても、同様のことがいえるだろう。

篤胤は、処女作『呵妄書』のなかで、神道の優越性、厳密に言え  
ば、「皇国の道」の優位性を証明するために、日本の神々の世界が  
打ち出された。国学者としての自己同一性を考えると、その出发点  
として日本の古典文献や神話的世界にその根拠をもとめようとする  
ことはもっともな発想である。多くの国学者のなかでも篤胤は、そ  
の根拠を徹底した形で自己の思想を形成していった一人である。神  
の認識の芽生えからその実在への証明を経て、『靈能真柱』の中  
において、篤胤独自の世界観に加え具体的な神の認識が表明される。  
『靈能真柱』の冒頭に記されているように、『靈能真柱』は、「死  
後の魂の行方」を明確に論じるところに主意がある。確かに死の問  
題を真っ正面から取りあげたのも当時の思想的状況では稀なこと  
である。

少なくとも篤胤は、「死後の魂の行方」を追求することによって、  
三つの独自の思想を打ち立てたと思う。一つは、古典文献を「古伝」  
という形で捉えながら、天地生成の過程の再解釈を試みて独自の世

界観を構築したこと。もう一つは、世界観構築の根幹として、神を「実在の神」として解釈するとともに証明を改めたこと。最後は、人間の死の認識と「悪・善」の認識とを結びつけたことである。

「鬼神論」で提起された自らの問題意識を「死後の魂の行方」を究明するという形で具体化しながら、さらに「悪」からの救いの認識を体系化した世界観へと発展させたことである。このように「死後の魂の行方」に執着することは、死から救われたいという心情、いわば死に対する恐怖からの救済もあるだろうが、もう一つの側面は、現実世界の悪の不条理からの救いを求めることでもあるといえる。篤胤は、人間が現実の世界で死から逃れることができないことと同様に、現実の世界で悪の不条理から逃れることは、不可能であると認識している。しかし、死後に赴く世界である幽冥の世界では善行への報いが補償されている。ここには、人間の現実世界を直視する篤胤の姿勢が窺える。

以上のように「死」の問題と「悪」の問題が織りなす世界として、篤胤の幽冥の世界をみることができる。篤胤の一貫した問題意識が一つの世界観を構築したのである。

◆ 注

注① 『玉くしげ』 本居宣長全集第八卷 三一五頁

注② 『答問録』 右全集第一卷 五二六頁

注③ 古事記伝六之巻 本居宣長全集第九卷 二七四頁

注④ 「善神の禍害を為し、悪神の幸福をなし給ふことは、譬へば、桜の花は、春さく物に極まりたれど、或はかへり花とて、秋冬なども咲こと有ると、同こゝろばえなり。」や

「然やうに善神も、或は禍事をなし、悪神も或は福を与へ給ふ事も有りといはゞ、何れ善神、いづれ悪神と、別云ふべき証なく」（いずれも新修平田篤胤全集第九卷『鬼神新論』

三六頁（三七頁）にも述べているように、世の中の「善」と「悪」の存在が、善神と悪神による対立構造から生じたものとして捉えないのが篤胤の説であると拙稿に指摘している。（篤胤の国学における「鬼神論」の位相、国文学研究ノート 三十号）

注⑤ 『平田篤胤』 田原嗣郎（吉川弘文館）

注⑥ 新修『平田篤胤』第三卷 一六〇頁

注⑦ 「古史伝」第二十三卷 同右全集 一七二頁

注⑧ 同右 一七五頁

◆ 補注

本章で主に取り上げている『靈能真柱』は、文化三年（一八〇六）に先立って記された『本教外編』と深いつながりがある。『本教外編』はいうまでもなく、篤胤とキリスト教との関連性の高い著述としてよく指摘されるが、これらに関して、村岡典嗣氏の『平田篤胤の神学における耶蘇教の影響』を始め、多数の先行論文がある。論者も以前修士論文のなかで、先行論文を踏まえながら、篤胤とキリスト教との関連性の意義について述べたことがある。つまり、篤胤の「幽冥」観や神の認識、善悪の問題、さらに、審判と来世志的構造などキリスト教の概念と深い類似性があることは認めながらも、そもそも彼自身に芽生えた問題意識によって取捨選択された、内在した問題意識をより一層強化させた篤胤の意図的操作性の側面も大きいと述べた。したがって、本章は、そういった概念をキリスト教との影響関係として捉えるよりも、以前から存する篤胤の「内なる」問題意識の発展の過程として捉える方が有効と判断し、その観点から篤胤の世界観を探った試みと言えよう。

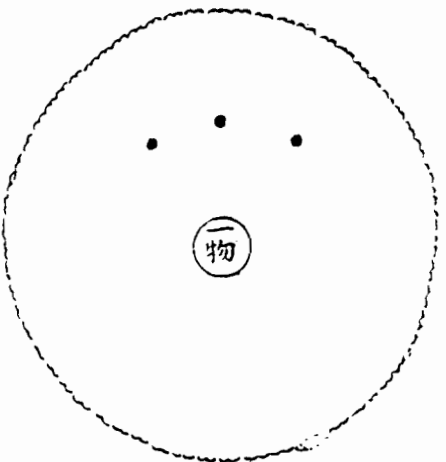
第一圖



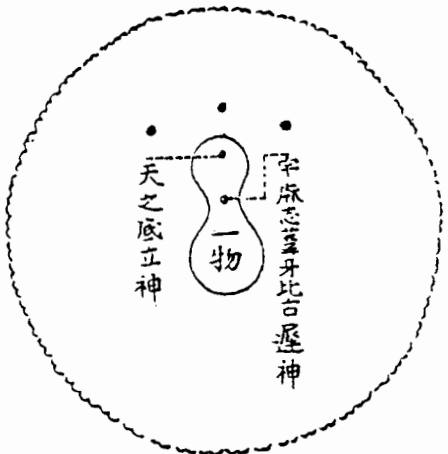
此圖の内は大虚空あり、  
淵に假りに圖るのみで、  
實に此の物ありとには  
あらず、次々ふる  
り皆然り。  
○三柱の神の階位  
は、古の隊への次  
第に依て、假りに  
如此なるのみふ  
り、必ずしも拘る  
べからず。

○圖の中にある●●●は、第一圖に表はる三柱神

第二圖

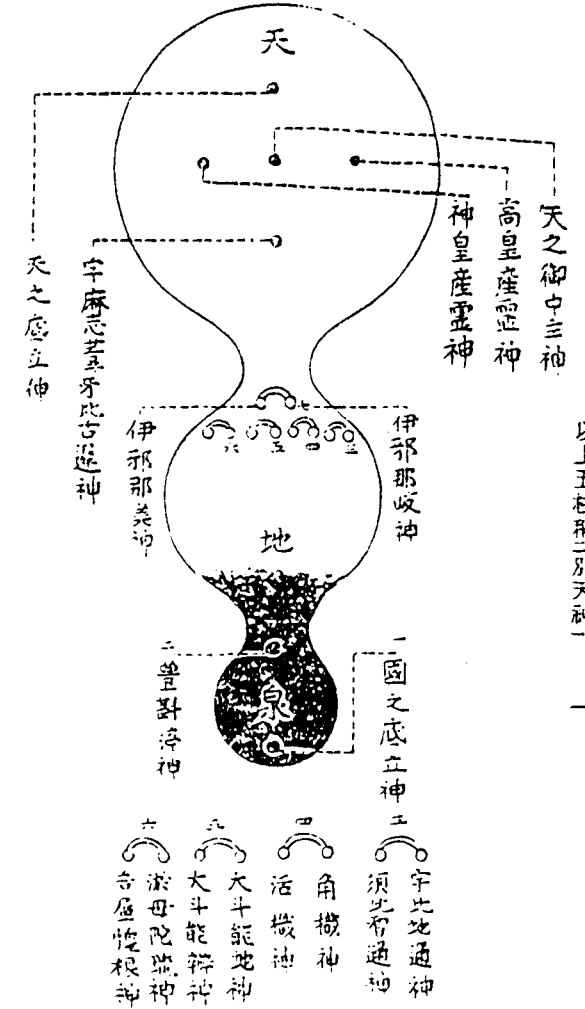


第三圖



圖の中の上頭ふる  
●●●は、第一圖に表  
はる、三柱神ある  
こと上の知じ。○  
考に、此圖に根の  
國のや、斯初たる  
状にかけるは非ふ  
り、其は、次圖の  
下に云へるを見ら  
べし。

第 四 圖

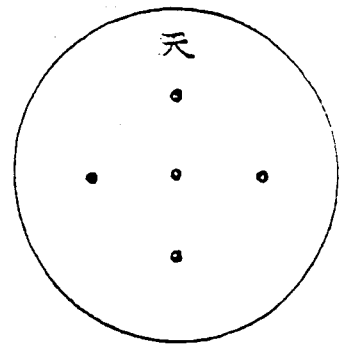


以上五柱稱三別天神

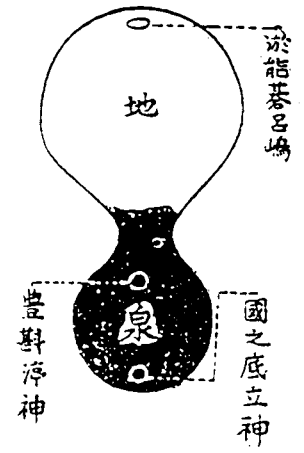
○是より次々の圖、皆外圍を引けり。  
紙の地を虚空に見るべし、○地と泉とに成坐る神々の座位、三大考と異ふり、○黑白に分たる、黒ふるは、隱三御身一突とある神等ふり、

○よみには、夜見と書より餘に、あつへと字なし、泉の字は更によしたし、然れども、つかひなれたるまゝに、借てかけるなり、揃はるべからず、

第 五 圖



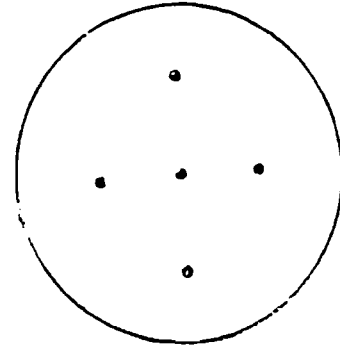
○是より次々の圖には、天に成坐る神、地に成坐る神たう、其圖に用あるをのみ舉ぐ、餘は畧けり、○考には天と地と、此時ふは連きたる狀に圖るは非なり、辨は下に記せり、



豈對淨神



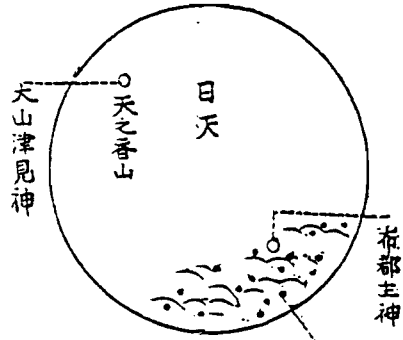
圖 六 第



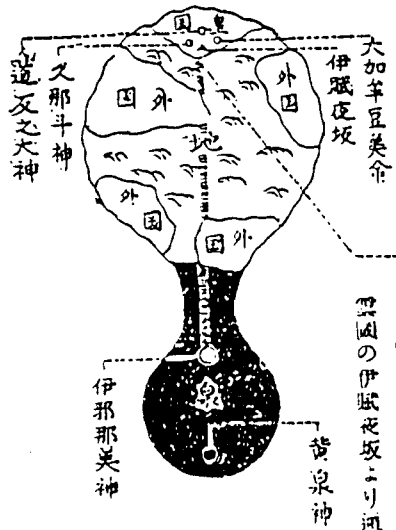
○此圖は、二柱の神、綱を  
 生成し給ひ、又外國とも、  
 成て、國土と海と分れたる  
 うへの有状あり、  
 ○外國ごもの有り處、また  
 大小其の數ふご、此の圖に  
 拘はるべからず、たゞ假に  
 大かたの狀を著せらるのみ  
 あり、但し皇國の在處は圖の  
 如し。



圖 七 第



此は火産靈の神の血の、天之安河原なる、五百箇石村、  
 と化れる狀を、假に圖るのみなり、拘るべからず。



是は伊那那岐神の泉圖に、往還り坐  
 し、路なり、此道は地の中に入り、出  
 雲國の伊賦夜坂より河ふなり。

圖 八 第

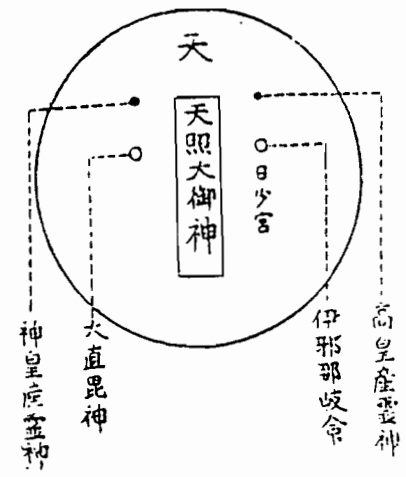
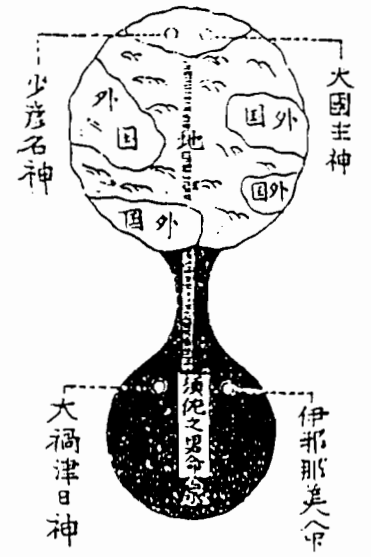
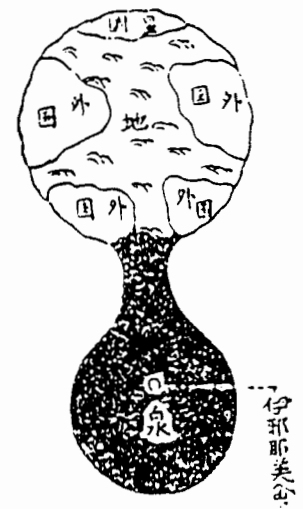
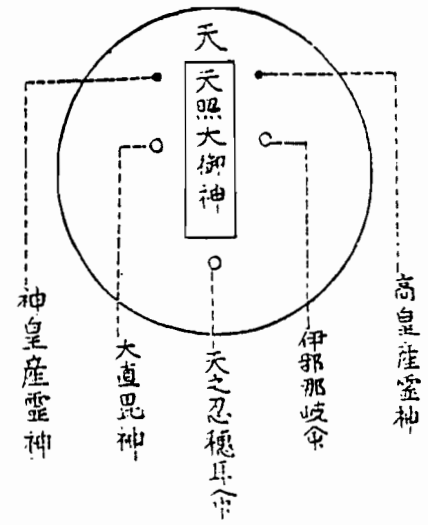
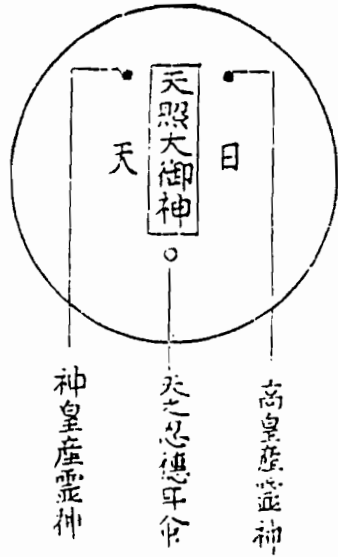


圖 九 第

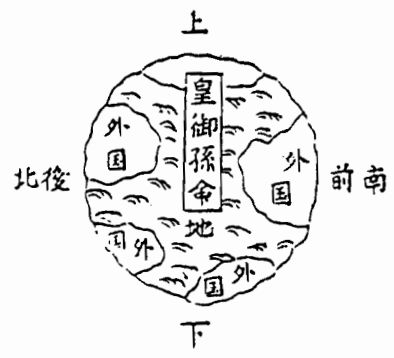




(第十圖)

○天と地と月との大きさ小きなど、必ずしも圖に拘ることなし、また其各あひまることの遠き近きは、殊に拘はらず、此ほいたく縮めて圖せり、實は遠西の人の製れる、測算の器を以て細くこれを敷るに、日の徑三十二萬九千五百里餘り、月の徑九百三十八里餘り、地の徑三千四百三十里餘り、さて地より日の遠きこと二千六萬九千六百里餘り、月の地を離るること六十萬三千百里餘り、と見ゆる也、然れば日の徑は地の徑より大きなこと九十六倍餘り、月の徑より大きなこと三百五十一倍餘り、さて地は月の徑より大なること三倍半餘にあたるなり、抑かゝる事どもなまへに云ふを、世の古學者等のいかにぞつと云ふべけれど、こは先年成人と共にかの器を以て自ら測り見たりしに争ひがたきことなれば記せるなり、異じことなかれ。

○是は天地泉の連たるがみな断れ離れて泉も旋るところの圖なり、



さてかくのごとく圖したるさまは、假りに、十五日ごろの正午時に、西の方より見たるところの大かたの状なり。

月夜見命は即、速須佐之男命なり、夜見命を所知尊て如此御名に負ひ給へるなり、

#### 第四章 『志都能石屋』考

―平田国学における「幽冥」と「医道」―

##### 一 はじめに

『志都能石屋』は、「一名医道大意」という副題がついているように医道を論じた著述である。篤胤の、医学に関連した幾つかの著述のなかで、もっとも篤胤自身の医論を明確に立てたものである。

『志都能石屋』は、文化七年に初稿が完成し、同八年正月に講本の様式として『古道大意』『俗神道大意』『歌道大意』『西籍慨論』（「一名儒道大意」）『出定笑語』（「一名佛道大意」）とともに刊行される。右に挙げた著述の一群は、門人や門人以外の一般人を対象に篤胤が講釈したものを、門人が筆記したもので、古道・仏道・神道・儒道・歌道・医道といった六つの領域から篤胤の学問の体系を概説する入門書性格を帯びている。これについて『志都能石屋』の「はしがき」には「この道講聞せ給へるを。御許に侍ふ弟子たちの。聞書したるを。後に師の見まして。加筆などし給へる也けり。されば此書は。いと簡易にして。其旨よく通え。はた俗語にさへ書たれば。誰しの人も。弁へ難き処なく。一度も読見む人は。忽ちにこの道の本をもこゝろえ」（注①）と記されている。このように、右に挙げた一群の講本と呼ばれる著述は聴衆（主に門人であるが）を対象にした入門書性格を帯びるだけに、逆に言えば語り手である篤胤自身の学問的論理の確立あるいは論理の明確さが要求されることになる。これらの著述が記された文化七年は、著述活動からみてもここまでの主要著述が、『阿妄書』（享和三年）『鬼神新論』（文化二年）『本教外編』（文化三年）程度で比較的初期に当たり、右の著述はある意味では篤胤の学問を体系化させるための一段階の作業であったと思われる。そうであるならば、右に挙げた六つの領域は、篤胤の学問の確立のためのいわゆる「古への道」の展開に欠

かせない領域の概念であったと言えるし、それぞれが批判対象もしくは自説の確認的性格をもつものであると考えられる。この一群の著述には「大意」がついているが、まさにこれが著述の性格を象徴していると思われる。田原嗣郎氏は「大意」がつけられたことに関連して、「『大意』段階における篤胤の思想」として把握しながら、「篤胤がその独自の思想を展開する直前」あるいは「それを通して平田学の出発点」というふうな位置づけをしている（注②）。その中に「古への道」を支える概念の一つとしての「医道」が登場することに注目し値するものがあると思われる。篤胤が「医道」を用いて「古への道」を論ずることには、「医学」への格別な関心が寄せられていることがうかがえる。

篤胤がいわゆる「医学」を「医道」という概念として格上げして把握することは、彼の「医学」に対する独創な考え方であると思われるが、まず篤胤の「医学」とのかかわりを見ることから始めたい。篤胤と医学とのかかわりに関しては、『大壑君御一代略記』によると、八歳の時、漢学を学び、十一歳の時「叔父柳元二從テ、医術ヲ学ビ、名ヲ玄琢ト称シ給フ」と記されている。その後の医療活動は、文化四年（篤胤三二才）医師を開業して、同六年に廃業するという短い期間ではあったが、その間『傷寒雑病論解』（文化五年）、その二年後に『志都能石屋』を記し、また『医宗仲景考』（文政十年）を記すなど医療活動とともに医学の著述活動も活発に行った。それ以降の医療活動については、服部敏良氏の江戸医学の詳細な研究（注③）によると、幕府の命令によって国元である秋田藩にお預けの身となった時、藩主の治療を始め多くの人々を治療したと再び篤胤の医療活躍ぶりが紹介されていることから、篤胤の晩年まで及ぶ医学との密接なかわりは、彼のもう一つのライフワークとしての「医学」を窺わせる。

ここで篤胤の学問がとらえる「医学」とは何か、当然彼の学問の体系の中に、「医学」は「医道」という概念が示すように一貫性を保ち、統一された世界観のなかに収まっていると考えられる。

篤胤の学問における「医学」を究明することによって、平田学の独自の性格を見出すことが、本章の意図しているところである。とくに「医学」を独自の「医道」として認識することを通して、篤胤が見詰める人間観ないしは生命観とは何か、さらにそれを取り巻く世界とは何か、といった問いに何らかの解答が得られるだろう。その解答の中では、篤胤が「医道」を通しての日本が「神の国」であることの証明、すなわち「医学」においての自己同一性の主張のプロセスが平行して窺えることだろう。

## 二 「医道」と「古への道」

「医道」の概念が、篤胤の古学の理解の一つの領域であるならば、彼が目指した「医学」はどのようなものであったのか、彼の「医学」の認識を検討する必要があると思う。それを論ずる前に、篤胤が世の中の医者をどういうふうに観ていたかを検討しなければならぬが、まさに彼の「医学」論は、世間の医者に対する見方から始まっていると言ってもいいだろう。篤胤は、世間の医者に対して決して肯定的に見てはいなかった。「真の医者は甚だ少なく。盗人医者が多くある」と激しく批判している。その批判の背景には、世の中の医者が「医学」を一つの「技芸少道」といった単なる「わざ」としてのみ認識する態度、すなわち「医学」を「医術」以上のものとして重んじない極めて軽い態度に対する反発があったと言える。篤胤は、「医学」を「医術」を越えた一つの「道」の概念として「医道」を認識し、次のように述べている。

（医道は）実には甚だむづかしい事の。明らめ難いものでござる。夫はなぜと申すに。此には医のことを心得て居られる衆も有ませうが。御按内の通り医業と申すのは。甚だむづかしいもので。実には大造いやな物でござる。なぜならば。人の生死にあづかる事ぢやに依てのごとでござる。此は申さずともなことながら。生とし生る物。何れか命を惜しまざりける。とこれは

貫之ではない。篤胤が申すのじやがさ。斯様のわけ故。医を業と為る程の人は。誰もこゝを心掛て。心の及ぶ限は。せんさくしつめて置くゝは知れたこと。(注④)

ここで篤胤は、医学を「甚だむづかしい事」「明らめ難いもの」とし、「医学」を軽んずる態度を一掃する。このように篤胤が、「医学」を強調するもつとも大きな理由は、「医学」が人間の命を預かるものである、いわば「医学」の重大さへの認識があるゆえであらう。言い換えれば、篤胤は、「人の生死」にこだわり、また「何れか命を惜しまざりける」といったような生命への強い執着によって、「医学」を「医道」へと認識を引きあげたと考えられる。

このような篤胤の態度は、実際に彼の日常の軌跡からも窺うことができる。年譜を見ると、篤胤は初期の著作活動の前後に家族を相ついで失なった(注⑤)。その中で、哀れみの心が絶頂に達したのが、妻織瀬の死であった。『志都能石屋』とは若干の時間的ずれはあるが、篤胤の心境を詠んだ歌が『伊布伎迺歌集』の中に「先妻のをさな子二人を置いてなくなりける後に」と題で記されている。その中から幾つかあげておこう。篤胤の心情が次の歌から読み取ることができる。

- ・ 哀てふ事の限りを知れとてや。世の憂きことを吾に集へけむ。
- ・ 天地の神はなきかもおはすかも。など此禍を見つゝ坐らむ。
- ・ 赤根さす日は陰りなく照らせれど。子を思ふ闇は明らざりけり。

(注⑥)

このようにみると、逆境的生い立ちが篤胤にもたらした心境は、すこぶる深刻なものであったように受け止めることができるだろう。篤胤は、このような心境が「死」の重圧からの解放を、学者であり、また医者であったことから、結果的に「医道」の確立に求めることが自然な成り行きであったかもしれない。しかし、もしそうである

としても、妻織瀬の死が、篤胤の「医道」への決心を導いたとは言い難い。それは、時間的なずれもあるが、一つの事件からの感情的心境よりも、医師篤胤としての実体験の直観がもっと大きいと考えられるからである。要するに、医療活動の実践の中から得られた人間の死の前での「医学」の限界のために、「死」あるいは「生命」への強い執着をよぎなくさせたと思われる。

篤胤が、文化六年に、医者を廃業することに至ったことについて、『志都能石屋』の上の最後のところで次のように述べている。

さて篤胤は。かやうのを見るたびに聞たびに。だんだん医者がいやになり。又何ほど骨折ても。辛勞しても。治療を為損じたることも有り。殊に古道の学問は。日を逐つて急がしく成り。中々以て片手業に出来ることでは無い故に。医者ははたと止めたことござる。

と述べており、古道の学問が忙しくなったこともあるが、一方すでに医学の限界にいる篤胤の心境もよく伝わってくる。そのような心境は、古えの学問への情熱が高まるにつれ、「古への道」の中で「医道」を求めるようになったのではないか。いずれにせよ、篤胤の「医道」の認識は、感情的要素あるいは実践的要素―人間の限界と医術の限界の認識―の産物である。つまり、その限界を超越して人間を掌る「神」の實在の先行認識があったからだと思われる。篤胤はこれに関連しては、『志都能石屋』に次のように語っている。

人の現に致すことゝても。約まる処は。皆神の御心。御所為に漏るゝことなく。此れは鈴の屋翁が。人はたとへば人形の如くで。神は人形を遣ふ人間の如くの訣じや。と云はれたる通り。夫に相違なきことながら。至て意味ふかく。(注⑦)

すなわち人間の行為すべてが「神」の仕業によるものであること、



とすれば、当然人間の「死」もこういった人間と神との間柄から把握できる事柄である。「死」を惜しまざるを得ない人間の限界、それを越えて存在する「神」に命の根源を求めることである。「生死」の向こう側には、人間の「生死」を掌る「神」が存在していること、これが「医学」が医術を越えた「医道」として位置づけられ、さらに「古への道」に結び付く土台となる。だから逆に言えば、「医道」というのは「神」の道を知らずしては行なってはならないことが、次の引用箇所によく表れている。

何もかも世の中の諸事。神の御心と申すうち。医の道などが。

別して神の道に関する第一の訣が有ますから。其医を業と致す者は。第一に神のわけ道知らねば成らぬこととござる（注⑧）

篤胤における「神」の實在の認識が、医者として何より優先される第一義的な概念でありながら、それと同時に篤胤が唱える「古への道」においても先行される共通認識であったことがいえるだろう。人間の死をめぐる篤胤の「神」の認識は、「古への道」の展開の出発点と相通じるものであり、篤胤が国学の独自の世界観を打ち上げるための大前提にはかならない。

篤胤の国学が独自の世界を構築することの背景には、いわゆる反儒教的もしくは反中華的思考の発想がある。その意味から篤胤の實在の「神」認識は、「医道」においても同様の趣向が働いていると思う。『志都能石屋』の中で、篤胤が實在の「神」を打ち立てることによって、「医道」が中国の医学の論理に囚われずに、独自の「医道」を展開する根拠となる。漢国からくにの医学がその源を「陰陽周易」を用いて説明するなら、それに対応する概念として、いな優越概念として「神」をとらえている。

陰陽周易と云たのは。返すくも漢国に。神の真の事実を知るべき伝えなき故に。事かけ代に。其に依た物じやと云ことをよ

く弁へて。唯その心のみを取て。其の陰陽を陰陽たらしむる神の事実を。古学をして知るが宜いでござる。とかく諸越人の説く処は。実物の神有りて。世の中の諸事物を造化することを知らぬゆゑ。其の神のなさるゝ事実の跡を。みな陰陽とのみ申すけれども。夫は非ことで。(中略)陰陽の理屈を付るのは末のことで。本を伝へば。神の御所業でござる(注⑨)

篤胤がここまで強気で言えるのは、『鬼神新論』(文化二年)の著述作業から得られた実在の「神」への確信があったからであろう。周知のとおり、『鬼神新論』は新井白石の『鬼神論』を意識して神・鬼神の実在を証明し、さらにその論理をもって孔子もその存在を信じ崇拝したことを証明した著作である(注⑩)。この確信は「神」が中国にもどこにも普遍的に実在するものであることによつて、「扱まず神の実物なることを知たる上で。医道の起る源をも知るべきこと」と、篤胤自分の土俵で「医道」を論ずる形を整えたといえよう。

一方、陰陽周易に対しては「真の古伝説をしらぬが上に。生さかしらで。実物の神を得捕へず。其作つた書を見ると。臍の下から。ぐつくと吹出すやうな。笑<sup>おかし</sup>しいことを云て其極意には。陰陽とか大極とか云ことで。居<sup>す</sup>りを付ておく」と「神」の実在を知らない故に、真の「医道」の源の究明が不可能であると辛辣に批判をしている。しかしながら「かやうに志した処は。実に医を為る者の本意とすべく」と医道に向かつた姿勢だけは高く評価している。

ともあれ、篤胤は「陰陽を陰陽たらしむる実物の神ある事」と結論付けて、漢国の「陰陽周易」より「実物の神」が一枚優位に立っていることの強調と共に、当然のことながら「古への道」と「医道」が篤胤の学問の体系の中で統一された世界観として成立していることが窺える。

### 三 「医道」の神々

漢国の「陰陽周易」に勝る認識として、篤胤の「実物の神」の認識はどのようなものなのか。「医道」にかかわる神の世界から探ってみたい。

右でも述べたように、篤胤は飽くまでも人間の諸般行為は神の御所業しわざの現れとして把握している。だから当然人間の生・老・病・死を掌るのが神のしわざであると言える。篤胤は、人間が生まれることは皇産霊大神の産霊の御霊、成長は、豊受の大神の御霊によるものであり、病気を与える邪なる神もあれば、また病気を治す善なる神もあるという。そして、篤胤が「医道」の源として見なす神は「大穴牟遲神」と「少彦名神」の二柱神である。『古道大意』では二柱神のことを「扱大名牟遲神は。かの八尋矛と申す。厳しき矛を御杖あそばして。少毘古那神と申す神様と御力を御合せなされて。此の御国を御経営くわいけいなされ。伊邪那岐。伊邪那美神の。なされ残しておかれたる事共は。大きに片付たてござる。猶又医薬方術の道をも。此二柱の神の御始めなされた事で。是は医道の講談の砌に申すつもりでござる」(注⑩)と記し、一柱神がまず国土経営の神であることとをまず明らかにしながら、また二柱神が「医道」の神であることを述べている。篤胤が言っているとおり、二柱神が「医道」の神である根拠については『志都能石屋』で詳細に述べられている。その中でとくに注目すべきことは、二柱神が「医道」の神に関連していることを裏付けているともいえる説明を加えている点である。しかしこれは篤胤が独自で言っていることでは決してないが、大切なのは、その事実を「医道」に結び付け、篤胤の「医道」を固め、二柱神が篤胤の世界の中にもつ重要性の強調するところにあると思われる。まず一つ目の事実は、大穴牟遲神と少彦名神が酒を作り始め、さらに酒を掌っている神であることを述べている。

是は上古の世には。今つかふやうな薬は無く。専ら酒醴を用ひて。病を療治したる物ゆゑに。その後色々の薬が出来て。夫れ

を以て病を療す人をさして、医と云ことに成たものでござる

(注⑫)

と「薬」の始まりが「酒」であつたことから「酒」と「医学」の密接な関係がある点。二つ目の事実は、大穴牟遲神と少彦名神が「禁厭なまの法を御定めなされた」まじないの神であることを述べている。

禁厭はらひ。謂ゆる加持やうなことを致す者ながら。其まじな

ひ祓ひの術を以て病を癒すゆゑ。其のなほす処を指して。医と

云た物でござる (注⑬)

とそもそも「まじない」が「医学」につながっている点。いずれにしても、二柱神が「医学」の源であることの強烈な証拠づけであるといえよう。

ところが、この「酒」と「まじない」の医療としての始まりを日本よりは漢国すなわち異国にその起源を求めている。それは篤胤が次のように述べているところにつながっているだろう。

さて医学の道は。神皇産霊大神より初まり大穴牟遲神少彦名神の御受継なされ。なほ広く御撰み有て。此御世より万国までも御伝へ遊ばされたること、見えまする。抑皇国の古へ。神代は申すに及ばず其後も人の心大らかで。物思ひも無く。悪き病などは无き故に。医薬方術も事少なくて。足はぬことも无かつたる処が仁徳天皇の大御代頃より初めて。次々に漢人ども多く参来り。書籍ども貢奉り。又此方よりも。彼の国の物学びに。大御使を遣はされなど有て。種々のこと。医薬方術。及び其書とも、伝はり来て。(注⑭)

ここで窺える篤胤の意図は、まず大穴牟遲神と少彦名神が、万国に医学を伝え、世界に広がつたことよつて二柱神の「医道」における普遍的存在の強調していることである。また漢国が医療方術が優れていることは、二柱神の御伝えによるものであるが、漢国の

医学は、発達せざるを得ない国柄をもっているからである。なぜならば、漢国は国柄が悪い故に、病気が多く、医術もそれに伴って発達してきた。しかし、一方日本は、神の国であるゆえに国柄がおおらかで悪い病気がなかったため、医学が発達する必要がなかったと、逆説的に日本が優れていることを見いだそうとしていることである。これは「医道」の世界にとどまらず、全体的世界像においても日本が世界の中心であるという発想にはかならない。このように篤胤の強調していることは、二つとも篤胤の大穴牟遲神と少彦名神の存在を改めて確認するとともに、高く評価する強い思いがあるからではなからうか。その強い思いは、篤胤独自の「幽冥」観に大いに関わることだろう。次に、篤胤は『志都能石屋』の中で、「常世」の概念ををどのように解釈し、また大穴牟遲神と少彦名神をどう位置付けているかを検討することによって、篤胤における「医道」と「幽冥」のかかわりを探ってみたいと思う。

#### 四 「二柱神」と「幽冥」

ここで大穴牟遲神と少彦名神に対する篤胤の認識をもう少し具体的に探ってみたい。まず次の件を見ることにしよう。

扱この少彦彦那命。常世の国へ御渡りなされたところを神代御紀では。其後少彦名命。行至熊野之御碕遂適於常世郷矣と見え。

(中略) 御渡りなされたる事と見えるでござる。

まず、篤胤は少彦名神が常世の国へ渡ったことを神代御紀にもとづいて述べていることから次の二つの点に注目している。一つは、少彦名神が「常世の国へ御渡りなされた」こと。篤胤の結論から言うに常世の国へ渡ったのは少彦名神だけではないことである。宣長の解釈に加えて、大穴牟遲神も「常世の国へ御渡りなされた」ことが篤胤の持論である。

(鈴屋の翁の)常世国のことを説かれたるは。篤胤が思ふ処とは異つて。諾ひ難く思はれまするが。其れより後に。諸の外国どもは皆。少彦名神の御作立なされた。(中略)篤胤此説に依て。とツくと考えた処が。此少彦名神のみならず。大穴牟遲神も。外国どもを御作りなさらう為に。御渡りなされたと見えまする。

(注⑮)

その根拠として篤胤は

さて神代に。常世の国へ御渡りなされたは。少彦名命御一方じゃが。此時の御託言に。大奈母知少比古奈命と仰せられ。且御霊代の神石も。二た柱にまし坐す処を見れば。其伝は無けれども。その後いつの程にか。大穴牟遲神も。同く常世の国へ御出なされて有たが。此時少彦名命と御同伴なされて。御帰りあそばされた物でござる。

と述べているが、今一つの貧弱な根拠と思われる。しかし篤胤の狙いは大穴牟遲神を少彦名神と並べて登場させることによつて、常世の国における二柱神の位置づけ(大穴牟遲神も含め)二柱神の外国の統治を高め、さらに「医道」における普遍的存在であることを裏付けるところにあると思われる。

もう一つは、まさに「常世の国」をめぐる解釈である。篤胤は宣長の説を挙げて解釈の手掛かりとする。

さて鈴屋の翁の説に。常世の国と云は。何所にもあれ。とほく海を渡つて往く国を申すなれば。御国の外は。万国みな常世と云が。古への云ひさまでござる。

と「常世の国」||「御国の外の萬国」すなわち「外国の説」に賛同する構えである。これによつて少彦名神が渡つたとされる「常世の国」が「外国」であり、また渡つたことによつて「諸の外国三韓。また諸越。其外も四方に有りと有る万国は本みなこの神の御経営か

ためなされたものと見える」とされる。これは、くりかえしとなるが、右で論じた一つ目の論点を裏付ける「常世の国」の解釈である。篤胤は宣長に一致した見解にとどまらず、さらにこの説に積極的に大穴牟遲神まで広げて自分の説を固めようとしている姿勢である。篤胤の論理から考えると、少彦名神のみならず大穴牟遲神も外国支配説に加わることになる。とにかく「常世の国」を「外国」と見なすところはまず変わりがないと見てよいだろう。

ところが篤胤は宣長と必ずしも一致しているとは言いがたい。その違いを論ずることに先立って、まず宣長が『古事記傳』十二巻で定義する「常世の国」を整理すると次の通りである。

(一) 常夜の国

(二) 常とわにかわらない国

(三) 常世国の意味で、方角にかかわらずこの国土から遠く離

れて容易に往来することができない国。(注⑩)

右で述べたことを合わせて考えると、宣長と篤胤の共通した認識は、宣長が定義する(三)の意味での一致である。宣長は「常世国」を上代の語の用法から三つに定義するが、(一)(二)は事実上宣長にとっては余り大きな意味を持たない。とくに(二)の不変不死の意味は漢国のことのまねにすぎないとし、「常世国」が死後に赴く世界や神仙の世界であることは否定されている(注⑪)。ところが篤胤の方は宣長によって否定される部分が大きな意味合いを持つ。それは一言で言えば「顕」と「幽」の違いに集約されると思われる。これは宣長と篤胤の学問的性格を把握することにおいても重要な概念に属すると言っても過言ではないだろう。

さて常世の國と云は。右の如くでござる処を。翁の説の如く。

底依国と云ふことに致しては。顕幽の違いのみならず。その

趣き大きに異なるでござる。能く考へて弁へるが宜しい(注⑫)

ここで篤胤が「常世の国」と云は。右の如く」というのは、宣長が

常世国を底依国の意から顕界の世界として捕らえたことを拒み、幽界として捕らえようとしていることである。この「幽界」は「凡俗」の目に見えぬ隠れ国」であると解釈し、神祇仙霊の幽界を「かくれ国」「かくれ郷」という所以である。そして篤胤は「常世の名義は。いかにと云に文字の如く。常とはに変わらぬ世界。謂ゆる不老不死の国と云の意でござる。かの浦嶋子が行きたるも。其中の一個所で。漢土にて仙境と云も。皆同じ事。彼の田道間守が取来ましたるは。即ち其仙境の物と見えるでござる。」といい、右でも言及したとおり、宣長が漢国に「潤色」されたと批判している「仙境」・「不老不死の国」としての「常世の国」の解釈が、篤胤には右の引用文の続きに、「此の事は神の道の学びに取て。第一のこと」というほど「幽界」は執着される概念である。

このように「常世の国」を「幽界」と解釈し、その世界を「仙境」と「不老不死の国」と想定したことは、「医道」の世界とはどのよう結びつくのだろうか。

此書は。医薬方術の源は。大名牟遲。少彦名神の始め給ひ。

(中略)世に在る人は。必医薬方術を学ぶべき事。また古方家後世家と称ふ療方。互いに得失あること。且世の医家者流。この道の神仙より出たる由を知らざる故に。医術は知れども医道を知らざる事を論じ。

右の引用は『伊吹能舎先生著撰目録』の『志都能石屋』の解題の文章である。この文章だけ見渡しても、篤胤の「医道」における「神仙」の位置づけが窺える。このような篤胤の神仙医術ともいうべき関心の高さについて、三木正太郎氏は次のように述べている。

さきに文化七年に執筆した「志都能石屋」において、医薬方術の源は、わが大名牟遲・少彦名神が始めたまひ、それが唐土をはじめ緒外国に伝へられたことを主眼として論述し、それより



自然神仙医術の上に論及したのであったが、いま文政十年に出版された「医宗仲景考」においては、一段と広くかつ深く神仙医術の道を研究し、傾倒していたものと認められる（注⑱）。

三木氏は篤胤の「神仙医術の道」の関心はさらに深化していくと指摘しているが、晩年に至るまで医療のみならず「神仙」への興味は深まる一方であることは、文政五年に書かれた『仙境異聞』をはじめとする一連の著作（注⑳）にもよく現れていると思われる。こういったことから考えると、篤胤における「幽界」の認識は、いわゆる「神仙」思想を引き出すための必要条件であったように思われる。

ここまでみると、篤胤は、宣長と違った意味から「常世の国」の解釈を加えることによって、彼の世界を構築まで広げることができたといえるだろう。しかしここで注目したいのは、「常世の国」をめぐる解釈の姿勢である。両者は自分の説を根拠付けるために、出典としているところは同一のものでありながらも、解釈においては、明らかに相違がある。このことは、篤胤の「幽界」の展開のためになされたテキストにおける自己中心的な解釈によるものではなからうか。いずれにしても、篤胤が想定する「常世の国」のイメージの中では、宣長のそれとは違って、「幽界」を切り放してしまうと、「医道」及び「古への道」の世界が広がり難いと言ってもいいほどその占める意味は大きいのである。

ところで、篤胤が強引に大穴牟遲神が少彦名神とともに外国を経営したとみる主張の段階で、「常世の国」が「皇国の外の万の国」という解釈と、「幽界」と見る解釈とは篤胤の中ではどのように成立するのであろうか。

然らば又外国を御経営なされたと申すも。その祕区のことかと云に此れは又さうでない。一とまづ皇国を去て。幽界に御隠れなされ。夫から後に。彼国々の現界へ。御顕出なされたるでござ

ざる。(注21)

右の引用したところをみると、二柱神が赴いたとされる「常世の国」は、大穴牟遲神と少彦名神が医学の道を万国へ伝えた際に「常世の国」は皇国の外の国即ち外国と、もう一つ目に見えぬ隠れ国である「幽界」としての「常世の国」とが二重構造となっていることがわかる。すなわち、右で述べたように宣長の(三)の意味での「常世の国」とは一致しながら、宣長には否定される(二)の意味において篤胤は「幽界」として認めようとする立場である。つまり宣長においては存在し得ない世界を存在させて「医道」における「神仙」の世界の導入を図ったと言えるのではないか。これは右でものべたように、篤胤の学問の神秘主義的な傾向は、早くから「医道」の世界の中で具現され、このような傾向は『志都能石屋』を書く段階ですでに存在し、後の彼の世界観の構築において、何らかの影響を及ぼしたことであろうと思われる。

また篤胤が大穴牟遲神と少彦名神を「医道の源」として「外国を経営なされた神」のみならず「幽界」の神としても強調していることは、文化十年に書かれた『靈能真柱』で、大穴牟遲神は大国主神の名で「幽界」を掌る神として登場することと、決して無縁ではないといえる。

## 五 おわりに

一般的に篤胤と宣長の国学を比較する際に、篤胤が宣長の学問的性格を大いに受け入れた、いわば継承者であることがよく指摘される。しかし、篤胤は宣長の学問を全面的に受け入れ、また同様な方向を目指したのではなく、それを土台に彼の独自の方向を目指したことをも含めて理解しなければならない。

篤胤の国学の目指したのを、一つ挙げるとするならば、本稿で触れてきた「幽冥」が挙げられる。この「幽冥」に接近するひとつの

試みとして『志都能石屋』の中に表れた「医道」を探ることにした。篤胤が「医学」を「医道」として認識したことには、人間の生死を掌る「神」の認識があるからであると思われる。

篤胤の「幽冥観」は、一言では片付けられないが、右で論じたように、人間の「生死」あるいは「神」に対する認識が、「幽冥観」を打ち出すその出発点に立っていることに違いない。こういった認識が、「医道」によく投影されていると思われ、篤胤の「幽冥」に至る過程の一面として、篤胤の国学における「医道」を位置付けることができるだろう。

『志都能石屋』は、皇国の「医学」を提唱したのみならず、「医道」の世界を媒介に、一貫した「幽界」に対する認識がすでに存在し、この認識が以後の彼の学問の世界に何らかの影響を及ぼした点に、再評価の価値があると言える。

◆ 注

① 新修『平田篤胤全集』（以後『全集』と称する。）第十  
四卷所収 「志都能石屋講本」二頁

但し、本文の引用の中の漢字は、新字に改めた。

② 田原嗣郎氏 『平田篤胤』（吉川弘文館 人物叢書）一二九  
頁

③ 服部敏良氏 『江戸時代の医学史研究』 二六九頁

④ 『全集』第十四卷「志都能石屋講本」四頁

⑤ 渡邊金造氏 『平田篤胤研究』の年譜によると

享和元年（二六才） 実母那珂氏歿

同三年（二八才） 長男常太郎痘ニテ夭

文化六年（三四才） 養父平田藤兵衛歿

同九年（三七才） 妻織瀬病歿

と記している。また「篤胤の妻と子孫」と題して、妻と

子供の死に寄せた篤胤の人間的な苦心の心境を克明に書いて

いる。

- ⑥ 『全集』第十五卷「氣吹舎歌集」八頁
- ⑦ 『全集』第十四卷「志都能石屋」五頁上二行
- ⑧ 『全集』「同右」五頁上十二行
- ⑨ 『全集』「同右」六頁下一九行
- ⑩ 『全集』「同右」七頁上四行「とかく諸越人の説く処は。実物の神有て。世の中の諸の事物を造化す知らぬゆゑ。其の神のなさるゝ事実の跡を。みな陰陽との申すけれども。夫は非ことで。その陰陽をなす実物の神あることを知た人は。戎の儒者では孔子ばかりのやうでござる。此訣は。先年著したる鬼神新論と申す物に。委く論じ置ましたに依て。」と記している。

- ⑪ 『全集』第八卷「古道大意下」三七頁上九行
- ⑫ 『全集』第十四卷「志都能石屋」三五頁上三行
- ⑬ 『全集』「同右」二九頁上五行
- ⑭ 『全集』「同右」二二頁下七行
- ⑮ 『全集』「同右」一六頁下十一行
- ⑯ 『本居宣長全集』第十卷八頁
- ⑰ 『同右』九頁三行「さて、又人も何も、とことばにして交らず死す、よろづにめでたき國を、常世國と云ることあり、是は漢籍ごとに依こと多き世になりて、彼いはゆる蓬萊などの説によりて、此方に云来れる遙き國を云其名を借れるものなり、」と言っており、「常世の国」の本来の意味として認めない考えである。さらに「又垂仁巻に、彼田道間守が言に、是常世國則神仙秘區云々、世漢籍蓬萊のことなどを思ひて書添られる、潤色（かざり）の文にして、さらに上代の言にあらざ、凡て書紀は如此き文によりて、古の意を失へること、数しらず多かり」と「常世の国」を死後の世界や神仙の世界に対してかなり批判的立場を表明する。

- ⑱ 『全集』第十四卷「志都能石屋」十八頁上三行
- ⑲ 三木正太郎 『平田篤胤の研究』所収「平田篤胤と神仙思想」より
- ⑳ 天狗・妖怪・仙境などの神秘的な世界への関心が記されたのは、『稲生物怪録』（文化三年）『古今妖魅考』（文政五年）『七生舞の記』（文政五年）『幽郷真語』（天保二年）などがある。
- ㉑ 『全集』第十四卷「志都能石屋」十七頁下九行

## 五、結論

本稿では、平田篤胤国学の世界観という視点からその学問の性格を調べてきたが、この作業は、単に一人の国学者の学問的性格を究明することにとどまらず、彼の世界観に投影されている国学というものの本質的なあり方を考えることにならざるをえない。江戸国学は、無論、独立した学問として考察することも可能だが、一方で、江戸思想史全体を見る視点を提供してくれるものと考えることができる。国学は、江戸時代が、ようやく日本が「内なる」ものへ執着し、自らの文化に高い関心を寄せ始めた時期であったことをよく反映している。江戸思想史の大きな土台ともいえるべき「儒学」は、さまざまな形で刺激を与えたが、国学は、それに対する敏感な反応の一つであったといえよう。

国学、とりわけ篤胤の国学は、文化的自己同一性を強く打ち出したという性格を持っている。ここには、自国至上主義的発想から脱皮し得ないという限界もあるが、むしろそのような発想が文化的アイデンティティを色濃く表すという積極的面も持つ。本稿では篤胤の世界が、どこに文化的自己同一性を投影し、それによって何を獲得しようとしたのかという問題を明らかにするために、彼の偏狭な発想も敢えてあらわにして論じてきた。

篤胤は、江戸派国学に対して、独自の歌論を主張した。それは、他の国学のなかでの自分の位相を明かにしようとするものであったが、同時に、後の世界観へとつながる学問の方向性の萌芽を読み取ることが出来る。

篤胤の学問の方向性が具体的に示されたのは、「鬼神論」であった。歌論が国学の内部での論争とするならば、「鬼神論」は、国学の外部と、とりわけ儒学と絡む論争といえる。儒学の鬼神論を批判することによって、篤胤は、儒学に対抗できる世界観の体系化を図っ

た。それは同時に、彼の学問の世界観に土台を作ることでもあった。つまり、「実在の神」と「死後の魂」の問題の出発点となった。

鬼神論で提起された問題は、必然的にそれらを統合できる空間へと発展する。それは、死後の安心を消極的に獲得するという構造のみならず、現実の不条理や悪から報いを求めるという積極的構造を持つ。篤胤は、その機能を「幽冥」という空間に託した。

篤胤の想定する「幽冥」は、彼の学問の体系の終着点であり、この装置によって、彼の世界観は「悪」と「死」からの究極的な救済が可能なものとして完成したのである。

以上のように、四章のそれぞれの視点に立って篤胤国学の世界観の確立道程の一望を試みた。歌道により萌芽した日本の神の認識、さらに有鬼神論的立場から広がる世界、そこに靈魂の赴く世界の問題から救済を得られる新たな世界の確立が篤胤の世界観の確立の道程である。

篤胤の世界観の中心的概念のなかで、際立つものは、「神の認識」と「人間の現実を直視する洞察力」である。これは、篤胤個人の自己救済に端を発したものでありながらも、江戸末期の民衆に広く受け入れられた事も事実である。これは、彼の思想が、民衆の求めている「救い」をテーマとする普遍的な宗教性を持っていたからであろう。

いずれにせよ、篤胤は人間存在の根本にある不可避の問題を学問の中に昇華させ、一つの世界観のなかに収斂させていく。彼は、たゆまない「外なる」ものへの反応によって、限りなく「内なる」世界を体系化していく。これが、他の江戸国学者には見られない平田国学の特徴であり、その意味で篤胤の国学は評価に値するのである。

## 日本国文学へのアングル

朴 鍾祐

この補論では、韓国人である論者が日本の国文学、とりわけ平田篤胤という人物に興味をもつことに至った経緯と、また外国人としての立場から国文学や篤胤を研究することの意味とその将来的展望について、本論ではふれてない部分を補う形で簡単に述べて置きたい。

### 一、問題意識の出発点

論者にとって、日本研究の関心の発端は、近代日本の近代キリスト教の受容の問題であった。近代キリスト教の受容は韓国においても、ほぼ同時期（十九世紀末）に行われたわけだが、日本と韓国とは、その受け入れ方はかなり相違を帯びている。つまり、日本の場合は、キリスト教がもっぱら、知識人の間で、宗教というよりも思想上の流行として広がる傾向が強かったのに対して、韓国の方では、これを受け入れたのは知識人というよりも民衆であり、彼らはキリスト教を何よりもまず宗教として熱心に信仰し、一般民衆のなかに広がりを見せたのである。この差は何に起因しているのかが、そもそもの関心であった。この原因には様々な要素があると考えられるが、まず問題になるのは、受容する側の土台になるものの相違という点である。ここで日本の土台とは何か、という漠然とした問題意識が生じた。その問題意識というのは、より一般的な表現をつ



かえば、土着思想と外来思想との関係という言葉に収斂される問題である。

## 二、「日本」研究の対象としての国学

以上のような事情を踏まえながら、研究対象として国学に至った経緯について述べたい。

多くの外国の研究者らが日本研究の対象として取り上げる極めて重要なテーマの一つに、日本の近代化の問題がある。「近代化」という概念を一言に定義することは非常に難しいことではあるが、敢えて資本主義経済体制や個人の自由の獲得への移行という側面を西洋の近代化として考えるとすれば、「近代化」は、日本の文学のみならず、歴史、哲学、思想、政治、社会などにいたるあらゆる学問において課せられた大きなハードルであった。日本の固有の「内なる」ものと、西洋の文明の「外なる」ものとの衝突による様々な波紋や衝撃にある。「近代化」という問題の本質は、このハードルを越える時に生じた、伝統的なものの上に新たな思惟様式が加えられる際に、その受容の在り方や反響が重要な意味をもつことはいうまでもない。

このように「近代化」というのは、二つの実体がぶつかり合うことによって、今まで自覚し得なかった自らの伝統を自覚して発見していくという点で、自画像を描く過程にも似ていよう。日本という「自己」を相対化するところに「近代化」の研究の大きな意義があるのである。

以上のように、「近代化」の研究は、日本が自己をどのように認識していくのか、つまりは日本という国の自己規定を明らかにする

ための、有効な手掛かりである。しかしながら、「近代化」の波が押し寄せると同時代の様々な反応から、日本の固有性なるものを、客観的に掴むことは容易でない。そこで、日本の文化が成熟されたと思われる江戸時代にさかのぼることによって、近代以前に用意された日本の土台になるものを見いだそうとしたのである。

「国学」というジャンルは、何より直接的自己規定を試みた学問である点で、自己主張が一番はっきりしている。さらに、「国学」は、その構成からいっても、自己規定の論理的メカニズムを解明しやすい。その意味でも、土台を分析するためには、まず、「国学」を問題にせざるを得ないのである。

しかし、対象を「国学」に限定しながら、日本の「固有性」つまり、「土台」を求めることには、多少の危険性もはらんでいることも事実である。それは言うまでもなく、「国学」がもつ極端な自己中心性の問題であって、「国学」を通してみる日本は、主観的なものにならざるを得ないからである。これを克服するためには、国学の自己中心性を相対化する必要があると思う。以下では比較思想史的な観点からする、国学の相対化の問題について考えたい。

### 三、比較思想としての「国学」

自国文化中心主義を掲げる「国学」的発想は、日本のみに限られる特殊な表現様式ではない。むしろ、個々の文化世界において共通する、普遍的な問題と考えられる。とくに、儒教を共通の文化圏とする東アジアでは、同じ課題が共有されていることが認められる。とりわけ、朝鮮半島における「国学」的志向の現れは、看過できないものがある。朝鮮も、日本同様、朱子学の強い影響下におかれていたが、自己文化への自意識の芽生えは、日本とほぼ同時期に、

「後期美学派」という形として出現した。しかし、日本との大きな違いは、中華中心の意識から完全に脱皮し得なかった点、さらに自国文化中心を展開するにあたって、体系化の過程が観られないまま終わってしまった点にある。また朝鮮の「後期美学派」と呼ばれた人たちが目指した方向性の面においても、彼らが用いた方法や文献などは、日本の国学とかなり性格が異なっていた。

これらの問題の背景には、卑近な例の一つとして両国の神話の問題を取り上げてみても相違点があるように思われる。たとえば、それぞれの国の起源などが記されている神話―日本では「古事記」や「日本書紀」という形で、朝鮮半島においては「三国遺事」や「三国史記」として編纂が行われたが―が存するが、その背景や世界観はと異なる。国学的な発想は、それらをすべての前提として発展させていくとすれば、文化的アイデンティティを求める根源なるもの（根拠）としての神話や、それによって獲得される認識も、各々の文化に固有の状況があるため、その方法や方向性の相違は生じるのは当然のことである。

ゆえに、国学研究においては、個々の文化や国が何を以て自己規定、つまり自己同一性を得られるかという根拠となる「文化的テキスト」に照準を合わせる必要性がある。日本の国学とりわけ篤胤の国学を研究対象とする意義は、彼らが用いる「文化的テキスト」をどうとらえるかという問題でもある。

蛇足になるが、日本の国学に対する研究は、日本の皇国史観を探る一つの手掛かりにもなる。これは、従来、韓国側からは、国学を皇国史観につながるものとしてのみ捉え、研究というよりはアレルギー的な反応に終わりがちであった。これを詰めていくことによって、韓国における日本研究の限界を克服し、同時に韓国文化そのものの相対化、自覚化を進めることが可能になるのである。つまり韓

国の文化を考える手掛かりとなる。

#### 四、平田篤胤へのアプローチ

以上、論者の日本の国学の捉え方の見解を述べてきたが、多くの国学者がいるのなかで、平田篤胤をその対象として取り上げることの意義をここで確認しておきたい。

まず、一つ目は、平田学の国学としての可能性である。先にも触れたように、自国文化中心主義的発想として国学を観る際に、彼らの自己規定の認識が重要な問題になる。篤胤はそういった考え方をもっとも濃厚に表している人物であると思う。その濃厚さは、偏見にかたよる過激さが十分に潜んでいるが、それがかえって、国学の一角の性格を究明する上で手掛かりになることには間違いない。それは、日本の国学一般に存在するある種の潜在意識を顕在化している部分だからである。

二つ目は、平田学の多様性である。篤胤は、ある思想を形成構築する過程において、旺盛な好奇心をもって、様々な思想や体系や知識を取り入っていくわけだが、それらは篤胤の目指す世界観にしたがって、取捨選択される。それ故、篤胤学は「受容」また「排斥」が鮮明にコントラストをなす。

このような篤胤学の多面的性格は、宣長学にない新たな広がりとして思想としての可能性を生み出すことができる。今後比較思想的アプローチを試みる意味においても興味深い人物であると思う。