

宣長神学の行方

— 「神代」と「人代」 —

東（宮澤）より子

はじめに

日本初の正史である『日本書紀』は、冒頭に天地・国土や神々の誕生と神々の物語を記す神代巻をおいている。それは残存する日本最古の文献である『古事記』においても同じである。古代大和王権が中央集権国家建設のための一環として編纂した『古事記』『日本書紀』という歴史書は、いわゆる「神代」を時間軸の始まりと捉えているのである。中国の歴史書に範をとりながら、神代の物語を冒頭に挿入することによって、大陸のモデルから離れた独自の叙述のスタイルをとる。一般的通念からすれば、歴史的時間軸からは除外される「神代」を冒頭に配したことは、日本人の歴史意識のみならず政治文化を考えるうえで、これまでたえず問題にされてきた。つまり、繰り返される始源として現在に直結する神話的時間と直線的に継起する時間において現在を認識する歴史的時間、この二つの異質な時間の連続をどのように解釈していくのかという問題である。

近世前期における「神代」観は、儒学的「合理」化の方向を強めたといつてよいであろう。この期を代表する幕府の公的歴史書である林羅山・鶯峰の『本朝通鑑』と水戸光圀の『大日本史』は、ともに本編（紀）から「神代」を削除し、前編三巻や志類一卷として添えているにすぎない。歴史的時間から「神代」を除外することによって、歴史を「合理」化したといえよう。しかし、そうした消極的「合理」化ではなく、「神代」を「合理」的に解釈しようとする多くの試みがなされた。そこには、単純化すれば、大きく異なる三つの方向があったと思われる。一つは山崎闇斎の垂加神道のように「神代」には物理的時間を超越した「人代」の規範となるものが記されている神話的時間とする見方であり、もう一つは新井白石『古史通』のように「神代」とはいつても「人代」と同じ歴史的時間であるとする見方である。そして第三に、山鹿素行の『中朝事実』などのように「神代」の存在を信じ、そこに歴史の規範を見出そうとする如く神話的時間と歴史的時間を併せもつ見方である。そしてこれが、「人代」から自立して実在する「神代」として、国学的「神代」へとつながっていくのであろう。こうしたなかで、宣長は「神代」と「人代」を歴史的時間として連続性において捉えると同時に、「神代」を「人代」の規範として捉え歴史的に無時間化することによって、それに一つの答えを提出した

といえる。

本稿の課題は、そうした宣長の「神代」観を「神」と「人」との関係に焦点を当てて考察するとともに、それが近代に向けてどのように継承され、あるいは批判・解体されていくのかを見届けることにある。それによって従来、正面から問題にされることのなかった宣長神学の「神代」観の特異性を明らかにしたい。

I. 宣長における「神代」と「人代」

『古事記』は上・中・下巻の三巻で構成されており、上巻が「神代」、神武天皇から始まり推古天皇で終わる中・下巻が「人代」に相当するといえよう。しかし、『古事記』の「神代」は『日本書紀』の巻一・巻二が「神代」上・下に当てられていること、および『姓氏録』で神武天皇以前を「神別」、以後を「皇別」としていることに依拠して、便宜上そう呼ばれているにすぎず、時間軸をもっと長くとも短くともある。その結果、神道家や国学者の間でさまざまな「神代」がこれまで想定されてきた。

『古事記』には、「神代」という言葉そのものはみられず、国常立神から伊邪那岐・伊邪那美神までを「神世七代」と称すると記されているのみである。宣長はそれに次のような注釈を施している。

神世とは、人代〔人代といふこと、古今集序に見ゆ〕と別て云称なり、其はいと上代の人は、凡て皆神なりし故に然言り、さて何時までの人は神にて、何時より以来の人は神ならずと云、きはやかなる差はなき故に、万葉の歌どもなどにも、たゞ古を広く神代と云り、然れども事を分て云ときは、鵜葺草葺不合命までを神代とし、白檮原朝より以来を人代とす、信に此朝御時より、世間のありさま新なりしかば、然も云つべきものなり、

(IX、153頁：以下引用は、各全集の巻数、頁数の順で記す)

彼はこの定義に基づいて、『古事記』上巻を「神代一之巻」から「神代一五之巻」の巻名に分けて『古事記伝』を著していくのである。しかし、この一見何の変哲もない常識的な定義は、「神代」と「人代」、ひいては「神」と「人」の問題をめぐって以後の大きな争点をはらんでいたのである。

まず注目されるのは、「いと上代の人は、凡て皆神なり」、「何時までの人は神にて、何時より以来の人は神ならずと云、きはやかなる差はなき」という言葉であろう。そもそも宣長にとって、神は人の中で特に「靈キ異シキ威徳」があるものをさし、「本ハ人ノ外ナル物」ではないのである。その証拠に『日本書紀』では、天地の初めの神を「神人」とも「人」とも書いているという(『伝(稿本)』)。また、「神世七代」に、「御面」が整い、それを「可畏み敬う意味の滌母陀琉・訶志古泥神という神が誕生したのは、「既に国処も成り、人物も生てのう

への事」(IX, 151頁)であることを示しているという。つまり、天地初発の段階から、神は本質的に人であるとともにその「神人」を見て「可畏」む「人物」も誕生していたと考えるのである。ここにみられるのは、『古事記』の示す「神代」から「人代」への時間的連続性のみならず、「神」と「人」の実体的連続性なのである。彼は、神と人との間に「きはやかなる差」を見出すどころか、あたかも新井白石のごとく「神は人なり」と言っているかのようである。確かに、宣長は「神代」や「神」を人智で解釈することを極力戒め、神の不可測を力説し、神を「尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物」(IX, 125頁)と定義した。しかし、この「可畏」さは、神にも「徳すくなくて、凡人にも負るさへあり」というように、人間と神との決定的な差異を示すものとは考えていないのである。

では、宣長は神と異なる「人」をどのように考えているのであろうか。『古事記』で「人」が初出するのは、伊邪那岐命が言った「葦原中国にあらゆる、うつしき青人草」という言葉においてである。「うつ」とは「現」の意味で、中巻の「神習青人草習」という対表現にみられるように「幽神事カミゴトに対して顕露事アラハニゴトと云るが如く、目メにみえずアツク顕アツクならぬ神カミに対して、アツクたる世人と云こと」(IX, 252頁)と宣長は述べている。ここにおける「神」と「人」の相違は、「幽」と「顕」、つまり目に見えるか見えないかにあることになる。しかし、「神代の神は、今こそ目に見え給はね、その代には目にみえたる物也、其中に天照大御神などは、今も諸人の目に見え給ふ」(Ⅷ, 160頁)と述べている点を考慮すると、可視と不可視は神と人との決定的な違いを示しているものではない。宣長学において、「神」と「人」との区別は重要な意味をもちつつも、それはあくまで相対的なものであって決して絶対的なものではなかったのである。それは何故であろうか。そこには彼が何を『古事記』に見ようとしていたのか、という問題が潜んでいるように思われる。

宣長は、先の引用に続いて「然るを此に、伊邪那美神までを神世と云るは、後五代の神代に言りし称の遺れるなり、其は人代となりて後に、鵜草葺不合命の御時までを申す如くに、五代の神代の時には、又此七代を神代と申せしなり、信に此七代は、天地の初発の時にして、神の状も世のさまざま、又甚く異なりしぞかし」と、何故上巻の終わりではなく上巻が始まったばかりのこの時点で、「神代」を括るような言葉が出てくるのかを自問自答している。そして、「神世七代」は後続する天照大御神から忍穗耳命を経て日向三代に至る「五代」において、前代をこのように呼んでいたものが残った呼称だというのである。そこには、「神代」が、時間的に限度はあるものの、後代から前代をいう名、「今」から「古」一般を呼ぶ名という性格をもっているとの理解がある。「神」と「人」との絶対的な区別がないのと相俟って、「神代」の範囲も「古を広く神代」と呼ぶ相対的なものであるという側面をもつのである。

それとともに、「神代」が「人代と別て云称」であるなら「神代」の範囲をどのように考えるかについては、「人代」の始まりをどこにおくかという問題として捉えられてきたといえよ

う。それはたとえば、「人代」が文献的に初出する『古今集』序の「ちはやぶる神世には、歌のもじもさだまらず、すなほにして、事の心わきがたかりけらし。ひとの世となりて、すさのをのみことよりぞ、みそもじあまりひともじはよみける」という和歌の起源についての解釈をめぐって展開されている。「神代」が神武天皇以前だとの前提にたてば、多少の文法的無理はあるものの、須佐之男命の歌が三一字の歌の始まりであったと「ひとの世」になってからいわれるようになった、ないしは須佐之男命の三一字の歌に習って「ひとの世」から歌を詠むようになったという解釈になろう。しかし、文脈に従って素直に解釈すれば、歌の字数が定まらない「神世」と三一字に定まった「ひとの世」が対比されていると考えるのが妥当であろう。そうすると、「ひとの世となりて」は続く須佐之男命に直接かかることになり、そこから、「神代」に属すると考えられる須佐之男命の時代を、『古今集』の序は何故「ひとの世」と呼ぶのかという疑問が生まれてくるのである。

歌学研究を新しい段階に導き国学への先鞭をつけた契沖は『古今餘材抄』において、「人の世となりて後、すさのをのみことの御歌にならひて、三十一字に定めてよむといへる心也」と前者の解釈を行っており、北村季吟、賀茂真淵らとともに宣長も若干のニュアンスの違いはあれ、基本的に同様の見解を示している。それに対して、垂加神道では「神世ト云ハ、形ノナイ神ヲ云、ソレヨリ人ノ世ト云ハ形ノ有ル、抑、天照太神ヨリ今日ノ上様迄ガ人ノ世ゾ」(『垂加神道初重伝』)と、「人代」は天照大御神から徳川將軍家の時代へとつながり、したがって「古今集の序に、人の世となりては、素盞鳴尊よりぞ三十一字は詠けるとあるも、人体ゆへ人代也」(『正親町公通卿口訣』)というように、天照大御神と同時代の須佐之男命を「人代」に属する神と見做し、後者の解釈を行っている。垂加神道においては、天人唯一論によって結局「人の世は即神代也、それゆへ今も亦神代也」ということになるのであるが、古今序の解釈において明らかに両者は異なる立場にたっている。

この立場の相違は、宣長が『石上私淑言』でこの問題を自問した際、「地神五代をば人の世といへるか」(II, 96頁)という問いで結んでいることから分かるように、「天神七代地神五代」という呼称に関わっていた。それは、「神世七代」という『記』の記述に端を発しながら、それをまず「天神七代」とし、続く天照大御神・忍穗耳命・日向三代を「地神五代」とするものである。『石上私淑言』では、この呼称の正否には答えていないが、『古事記伝』では「天神七代地神五代」を「妄称」(IX, 154頁)と言い切っている。宣長の神学上の観点からすれば、まず第一に、地に生まれたとはいえ高天原の統治者であり、天孫降臨の指令者である天照大御神を地神一代と見做すわけにはいかなかったし、第二に岐美神を含む「神世七代」の神々を天神と見做すわけにはいかなかったのである。第一の点は、高天原を天上世界として新たな神話理解の道を開いた宣長神学からすれば当然であるが、しかし第二の点については説明を必要としよう。

『古事記』冒頭には「神世七代」の前に「別天神」五神が置かれている。これは「神世七代」以上に「神代」中の「神代」と考えられなくもないが、『記』は「神世七代」が「神代」であることを記すのみであり、彼もそのような見方をしていない。宣長の天地初発と神世七代の捉え方で特異なのは、「別天神」の「別」の意味を「天上なるをば別なる神とせるなり」（IX、141頁）として、他の天神とは「異に坐故に、其差をたてて別天神」といい、「異」でない「神世七代」も天神だとする見解を退けていることである。「神世七代」の神々が地上に関わる名称を帯びていることから、まだ漂っている「地」に成った神々だと考えるのである。その結果、『記』にはわざわざ記されていないが、伊邪那岐・伊邪那美神は「天神」の「事依」を受けに地上から高天原へ「参上」ったという（IX、166頁）。この見解の当否は別にして、宣長学において、いわゆる「人代」に対比される「神代」の中核をなす神々を「地」に関わる神々であると見做すことは、彼にとっての「神代」の意味を考えるうえで示唆的だといえよう。

さて、先に述べたように、宣長は「神世七代」が「神代」のなかの「神代」ともいうべきなのは、「天地の初発の時」だからであるという。「天地初発の時」とは『古事記』冒頭の言葉であるが、それを天之御中主神から始まる五柱の「別天神」と岐美神に至る十二柱の「神世七代」誕生までにかかる表現だと宣長は解釈するのである。したがって、「七代」とは言っても、十二柱には独神と対偶神との別があるため十二柱とだけ言ったのでは分かりにくいので、「世嗣の例に准へて、仮に七代」と言ったままで、「父子相嗣如く」続くのではなく「追次」で誕生したのだという。こうした「別天神」と「神世七代」との間に隔たりをみることなく、「天之御中主神より此二柱神までは、さしつゞきて次第に同時」（IX、159頁）であるとする理解は、始源の時の物語として岐美神話を捉えようとする宣長独特の立場を示している。それでは、「神世七代」の神々は「地」に関わり「天地」の始源の時の神々であるという両義的な捉え方は、いったい何を意味しているのだろうか。

宣長の有名な「人は人事を以て神代を議るを、我は神代を以て人事を知れり」という命題は、伊邪那岐・伊邪那美神の国産みから三貴子分治に至る岐美神話の総括の箇所述べている言葉である。この視点の転換に基づいて、彼は岐美神話から、「世間のありさま、代々時々、吉善事凶悪事つぎつぎに移りもてゆく理は、大きなも小きも、悉に此神代の始の趣に依るものなり」（IX、294頁）という結論をえるのである。『古事記』上巻中の岐美神話と呼ばれる一連の物語が、「世間古今万事、此理にもるゝことなし」（IX、296頁）という絶対的な規範を示しているという。彼にとって規範となるべき「神代」は、とくに冒頭の神名の列挙に続く最初の物語らしい物語である岐美神話にあったのである。男女ペアが織り成す恋物語とも読める世界に「神代」の中核部分を読み取るところに、「神なき時代の文学」の代表作ともいえる『源氏物語』に耽溺した宣長の宣長たる所以があるようにも思われるが、神学的にいえば、高天原・葦原中国・黄泉国を行き来するなかで、「淨穢（善悪）」を描き出す岐美神話は、彼が〈祓

の神学)を構築する上で決定的な意味をもっていたのである。要するに、「吉善事凶悪事つぎつぎに移りもてゆく理」という我々が日常的現実のなかでしばしば思い至る生活感覚を、「神代」とくに岐美神話に見出した宣長にとって、神々は世俗で喜怒哀楽の情に生きる人間とほぼ等身大であり、「神代」は「人代」を透視する鏡であった。伊邪那美神が「神遊」して黄泉国に行ったことが、人は死ねば必ず黄泉国へ行くことの規範となると考える宣長神学において、「神」と「人」の峻別、「神代」と「人代」の峻別は無用であったのである。

II. 篤胤における「神代」

平田篤胤(1776~1843年)は、宣長の「神代」と「人代」の区別をすっかり踏襲しているかのようにみえる。しかし、その内実は微妙ではあるが、方向性において決定的に異なっている。篤胤も宣長と同様に、『古史伝』(1822~1823年)において、「神世七代」と呼んでいるのは、次の世代である天照大御神・須佐之男命から大国主神に至る時代の呼称が遺ったためだと述べている。ところが、彼はその傍証として、先にみた『古今集』序の「神世」「人世」の対比を持ち出してくる。つまり、宣長が歌論上の問題として技術的にくぐりぬけた解釈を、神学上の問題として改めて議論の俎上に乗せる。そして、篤胤は、宣長とは反対に、『古今集』序は須佐之男命の時を「人世」と呼んでいると解釈し、これを「最上代の意の残れる伝によりて、作れし文なるべし」(I, 142頁)といて、古伝として重要視するのである。さらに、これに続く文章で、いわゆる「地神五代」を天照大御神には全く言及せず、もっぱら須佐之男命から大国主神に至る事跡についてのみ語る。ここに彼の特異な立場が端的に表れている。

篤胤は『日本書紀』の一書に基づき須佐之男命が誓約後天降り新羅国に渡ったとし、それが外国経営の始まりであると述べる(II, 213頁)。これは、宣長が常世国を外国とし、少名毘古那神がその経営のために常世国に渡ったとの考えを遡ぼらせたものである。伊邪那岐命が天に昇って以後は、新羅国を含む「国土は全須佐之男命の治看べき由緒」(I, 142頁)があり、それが大国主神にバトンタッチされたと篤胤は考える。外国も含む葦原中国の支配は、大国主神の祖先である須佐之男命に始まるとすることによって、神による人間支配の進展が中巻の「人代」を俟たず示されることになる。そこに、「神代」と「人代」との関係についての宣長との違いをみることができる。篤胤のこうした考えの背後には、次のような独自の「神代」観があった。

彼は、宣長の「神世七代」への注釈に対して次のような反論を記している。「師説に、いと上代の人、凡て皆神なりし故に、然言りとあるは委からず。其は伊邪那岐、伊邪那美神の御世より、早く青人草^{アヲノクサ}蕃息りて、其世に神と称しは、中に重立たる神を申せることに、心著れざりし故なり」(I, 142頁)として、「神世」といえども神ではない「人」(青人草)が「神」と

ともに存在していたはずだと主張するのである。そして、「神世とは、上代を尊み、当世を貶して人世と為たる称にて、神の所治看せる御世と云意」という。上代の人はずべて神であるから「神世」であるという宣長とは違って、人ではなく神が人を統治する世界という「神代」像を提示する。つまり、篤胤は、岐美の時代から統治する神と統治される人が共存していたと考えるのである。そこで、統治される側である人の誕生が問題となる。

篤胤にとって『記』に「青人草」が登場するのに、肝心の人間の誕生が記されていないことは驚きであった。それなのに、世の学者はそこに気づかないのは何と「疎^{オビツカ}なり」(I, 220頁)と嘆き、人間の誕生を問題とする。ところが、篤胤はその語られないことの意味を探るのではなく、人間誕生の物語が記紀にはたまたま漏れてしまったと考える方向に進んでいく。しかし、他の文献にも青人草の誕生物語を明確に示すものは見当らず、結局、彼が依拠したのは『鎮火祭祝詞』に記される岐美両神が「八百万の神等を生給」という記述であった。ここには、「八百万の神等」とあるだけで、まったく「青人草」という言葉が記されていないにもかかわらず、彼はこれが「青人草の始めの祖神を、生給へる伝になむ有ける」と強引に解釈する。

『記』が記すのは、岐美両神の大八島国生みと大事忍男神を初めとする多くの神々の生成である。篤胤は、岐美両神が生んだ名称をもつ神々と八百万神とを区別し、その違いを考える。「人草」という表現自体が示すように、人は多いが、それは岐美が余り「御心を凝し給ふことなく、唯多に生まく思欲して」(I, 221頁)生んだからだという。したがって、「深く所念し入り坐る事の有て、其方に御心を凝し坐るときに生坐る」神々が勝れているのに対して、人は初めから劣った存在であり、尊卑という「人と神との差別」が自然に生じるのだと説く。また、篤胤は岐美が国土を生んだのも「青人草を住せ給はむとの御心」(I, 222頁)からであり、岐神が黄泉平坂で桃の実に青人草の救済を託したり、天照大御神が蒼生の食物となる穀物の種の生成を喜んだりするところに、「青人草を愛み給へる御心」を読み取るのである。さらに、岐美両神は、人間にさまざまな禍をもたらす「枉神邪鬼」さえも含む天地間のあらゆる物を「人草に用有る事のみ功^{イサ}しみて」(III, 174頁)というように、青人草のためという明確な目的意識をもって生んだと考えるのである。こうして篤胤は、宣長がふれなかった人間誕生の物語を語り出すことによって、人間の生死を意義づける神と人との関係に新たな地平を切り開いていくことになる。それが宣長批判の中核をなす彼独自の幽冥観である。

周知のように、「神事」「幽事」という語は『日本書紀』の第二の一書に見られる言葉で「顕露事」に対比されて用いられている。宣長は『記』には見られないこの言葉を、前項で述べた「幽」を延長して「顕に目にも見えず、誰為すともなく、神の為したまふ政」とし、大国主神が「皇朝の大政を、幽に助奉りたまふ」(X, 120頁)ことだとした。つまり、天皇政治を黄泉国から補佐するという顕幽分任論が、『記』の「八十垺手に隠りて侍」の実質の意味だと考え

るのである。そして、宣長は「顕と幽と相交りて、幽より顕を助け成就り、これかの御禊段にも委曲に云る如く、善は悪より生る理りを、終始をよく考へわたして、暁るべきなり」と、顕幽分任論を岐美神話から抽出した「吉善事凶悪事つぎつぎに移りもてゆく理」の大国主神と皇孫尊の段階での帰結と見做しているのである。その背後にあるのは「八十桐手」を、顕国＝葦原中国に対する地下の死者の国＝黄泉国とする垂直的なコスモロジーであった。

宣長にとって伊邪那美神の「神避」による黄泉国往きは美神の死を意味しており、それはそのまま人間の死のモデルとなっていた。しかし、篤胤は『記』が「夜見」に「西戎国の文章語なる黄泉字」を当てたため死者の国となったがそれは間違いであり、『鎮火祭祝詞』にみられるように「その御産の有状を、妖神の御覧し給へる事を恥恨まして、御面を合せ給はじと、男神の御許を離避て、現身ながら往坐」(I, 267頁)したのであり、黄泉国は死者の国ではないという。したがって、宣長のようにもはや岐美神話に人間の死の原型を読み込むことはしない。

篤胤は、『記』の「八十桐手に隠りて侍」とは、大国主神が「顕世を去て、幽世」に隠れることをいい、杵築宮に鎮座し「御形を顕世に現せ給はず、何処に坐とも人に知られず、隠坐ます状」(III, 114頁)と解釈する。そして人間が死にゆくところの「幽世」は「顕世」に対して垂直的な空間である黄泉国ではなく、水平的な新たな空間として設定されるのである。宣長が同一視した「黄泉国」と「八十桐手」は、こうして別々に新たなコスモロジーの中に位置づけられ、人間の死後の世界を一変させることになる。

篤胤は、宣長のいう「幽事」では「造化の神の神事と隔なく、混はしくて委しからず」(III, 160頁)と批判する。なぜなら、すでに天地も定まり人間・万物が生成され、自然を司る神々も誕生している時に、産巢日神が改めて「造化の道」を治めることを大国主神に命ずる必要はないと考えるからである。そこで、大国主神が与えられたのは「幽冥事の大権」であって、未だ定められていなかった「此の世を過て、幽世に帰たらむ魂等を... 主宰治むる大神」となったと解釈すべきだと主張する。こうして、人間の生の世界を統治する皇孫命と死の世界を統治する大国主神という分任が確定される。伊邪那美神の「神避」と人間の死を切り離し、黄泉国と「幽世」とを切り離し、「造化」と「幽事」とを切り離して、篤胤は独自の神人関係を構築していくのである。

「汚穢き質」の「黄泉国」像から解き放たれた「幽世」は、死後の世界として浄化されていくことになる。篤胤の顕幽分任論は、人間の「顕世」(生前)と「幽世」(死後)とを天皇と大国主神とが分けて統治することを意味しているが、天皇がどのように聡明で優れているとも「現世人」である以上、「顕」ならぬことを知ることはできないと説く。つまり、人間の知られざる悪行・悪心や逆に知られざる善行・善心に対する適切な賞罰を天皇は与えることができないと篤胤は考える。それに対して、大国主神はそれを見通して「現世の報をも賜ひ、幽冥に入たる靈神の、善悪を糺判ツグシツカ」(III, 172頁)つことができるという。こうした幽冥観からすれ

ば、「妖神邪鬼」の類がなす悪業も「人に実の徳行を、磨き成さしむる方に益」があることになるし、善人が苦しんでいても救わないのは「殃難に遭へども、猶其志を^{いへ}ざるや^{つら}不^ろを^み験み、かつ其過をも罰め給ふ」（Ⅲ、174頁）ためであることになる。そして、この根拠を篤胤は、出雲神話に見出すのである。大国主神は兄弟の八十神たちから多くの苦難を課され、また須佐之男神は憎からぬ大国主神に死の危険さえある試練を与えた。大国主神はそうした自らの受難が「吾が徳業を励さむと、験み給へる御態」であることを悟り、それに基づいて幽冥大神としての役割を果たすのである。要するに、大国主神が幽冥大神となった所以は、国作りの功とともに、「真の福」を得るために受難の意義を身をもって体験した神だからなのである。

こうして篤胤の「幽冥」論は、結局のところ「此世は、吾人の善悪きを試み定め賜はむ為に、しばらく生しめ給へる^{カノヨ}寓世にて、^{カクヨ}幽世ぞ吾人の本世」（Ⅲ、177頁）ということになるのである。「現世＝寓世」「幽世＝本世」という観念は、現世がたかだか数十年でしかないのに比べて「幽世」は無窮に続くのであるから、当然導かれるべき論理なのである。仏教の来世主義を批判し現世を謳歌した宣長からみれば、篤胤はおよそ国学者らしからぬ結論に到達したといえよう。

このようにみえてくると、記紀が語らない人間の誕生を語り出し、また記紀が語らない人間の死後の世界を語り出すのが、まさに篤胤の国学者としての道であったとあってよいであろう。それは、神とは異なる人間がどのように誕生し、いかにして死後に救済されるのかという、宣長があえて問わなかった問題に答えるためであった。19世紀前半の江戸社会にあって、民衆とともに雑多な知識の中に生きた篤胤は、神典のテキストから神話の意味を解き明かすという一見文献学的にみえる方法を取りながらも、その実は、現実社会からテキストの意味を解き明かしていったのであった。篤胤がみたテキストの背後にある歴史的文脈は、宣長以上に古代ではなく現代そのものであったといえる。

そして、現代を読み込むのに格好の拠り所となったのが、「幽」概念であった。宣長が記紀神話から導出した「顕幽」論はあくまで「顕」の政治神話に帰結するものであったが、篤胤はそのウエイトを「顕」から「幽」へと転回させ、そこに、「造化の道」とは異なる新たな「幽冥事」を読み込んでいった。それは、多様で複雑な解釈を許容する「幽」概念の一例であったのである。こうして、「幽」概念は、篤胤のみならず多くの国学者の想像力を刺激し、新しい意味を付与され続ける。宣長以後の国学は、「顕幽」概念を基軸にしなから一種の解釈学へと向かっていくのである。

Ⅲ. 御杖における「神代」

宣長や篤胤が捉えた「神代」と「人代」との違いの意味を、もっともラディカルに追究した

のは、京都の知識人社会に生まれた富士谷御杖(1768~1823年)であろう。彼は、宣長の『古事記伝』に触発されながらも、それとの接点を見出すことが困難なほど異質な世界を構築していくのである。

御杖は『古事記燈 大旨』(1808年)を、まず「上巻非史弁」と題して語り始めている。宣長にとっては「神代」の「奇異」さは「奇異」さのままに信ずるのが「神典」に接する態度であろうが、御杖は自分のように「しうねく、ねぢけたるさが」の人間には、「あやしき事」を素直に信じることはできないし、といて不可知のままにしておくのもおぼつかないという。また、上巻を「神代」、中・下巻を「人代」と呼ぶだけで、何故そのような区別がなされなければならないのかについて、神学者は疑問もいれず見過ごしてしまっているという。そして、彼は多年にわたりこの不可思議な『古事記』の上巻を座右におき、執拗に考え続けるのである。その結果、上巻=神典は「史」=歴史的事実ではなく「神武帝の大御身のうちなる御神だちと、天下衆人の身中なる神との、やごとなき道をとき給ひし」(I, 48頁)神道の教えの書であるという確信をえるに至る。上巻と中・下巻とは全く性格が異なり、前者には「神代」ではなく「神道」が、後者には「人代」の「道」が記されていると見做すのである。上巻の「あやしき」はまさに「史」でないことを人々に知らしめるためであったという。だが、もっと根本的には、「からぶみのごとく、言の表に教をあらはにすとも、とても人の中心にいらざる事はいたづらなりとさとりての書さま」として選び取られたものであったのだ。

御杖はいう、宣長が上巻を中・下巻に接続する「史」と見誤ってしまったのは、「わが御国言は、言霊をむねとする事に思ひいたらざりしによりて、ただわが御国言は、みやびをむね」とし、「詞の表をのみ見て、かくれたる所なきを我御国ぶり」(I, 38頁)という偏った見方をしたからである。と、宣長が忌避した言葉の深層への執着、そこに、宣長的な注釈学から大きく転回した彼の神典への態度をみることができであろう。御杖のいう「言霊」とは、自分の思うところを直接的に表現するのではなく、逆に「わが所思の反を言とする」「倒語」(I, 63頁)によって表現される「言の外にいかし置たる所の、わが所思」(I, 53頁)である。この「言霊」の概念を武器としながら、神典を神武天皇が作った教義の書として、徹底的に読み解いていこうとするのである。ここにはもう「神代」という歴史的時間も空間も存在しない。「非史弁」に続けて「言霊弁」を展開していく所以である。

こうした宣長の「神代」批判の前提となっているのは、御杖の「神」と「人」への特異な解釈である。彼は、宣長が神の妙用をいうかと思えば神を人と同じに見做したりするのは「神人の別にくらき所以」(I, 70頁)であると考え、「もと神といふは何物ぞや、人といふは何物ぞや、人身のうちなるがやがて神なるをや、たゞ外にていへば人なり、内にていへば神なるばかりなる」(I, 46頁)という。つまり、「神」と「人」を「人身」の「内の活所」と「外様」(I, 42頁)の問題として捉えるのである。しかも、彼にとって「欲をつかさどるをば神とい

ひ、理をつかさどるをば、人といふ」（I、67頁）ごとく、内なる「神」は、ふつう考えられているような「理」ではなく「欲」なのである。こうした御杖の解釈は、一見すると、宣長が外在化させた「神」を再び内在化させ、儒家神道へ逆行したかのようにみえるが、しかしそうではない。宣長が「人欲も天理ならずや」として人欲を肯定し、安定した「真心」の人間像を構築したのに対し、御杖は「人欲」を人間自らが制御できない心の深淵として「神」の司る領域と見做すことによって、人間性の理解へ向けて独自の一步を推し進めたのである。

彼はいう、人間は理を尊び欲を卑しむので諸欲を制し理を全うしようと努めるが、現実には欲のために理を損なうことが多い。それで、欲を制することができるかどうかによって賢愚を定めるのが「人道」である。これに対して、理を離れて外に出しがたい欲を「やむことをえざる道」と見做すのが「神道」である。「人道の理」は公的なもので顕にすることができるが、「神道の欲」は私的なもので隠しておくべきである。しかし、欲は制してなくすことができないので、無理に制止すると病気になったり、乱心・自殺など異常な事態を惹き起こす。こうした爆発を抑え、精神を安定させる道が「神道」なのである（I、67～68頁、96～97頁）。そして人間は、「幽顕をたて、神人の道をひらき、神を先とし人を後とせば、神道は幽路に行はれ、人道は顕路におこなはれ」（I、85頁）というように、二系列の原理、〈理一人公一顕〉と〈欲一神一私一幽〉を、二つながら並び行うことが肝要である。この「幽顕」という相反することを同時に実現する道が「発天地隱身の真理」なのである。

『古事記』上巻は、神武天皇が「あやしさを導として言霊におもひいたり、発天地隱身の真理をみつから発悟」（I、44頁）することを期待して書かれたものだと御杖は考え、「発天地隱身の真理」を冒頭の「七神三段神世七代」の解釈によって示す。余り長いとも思えない『古事記』の上巻ではあるが、彼は「大要はたゞ此七神三段神世七代二百一字」にあるとし、しかもそのうち、「初中段百七字」にすべての「人事の本源」を教え諭してあるのだから、どんな「下根の人」（I、84頁）でも学ぶことが可能であると説く。御杖の神学は決して単なる解釈学に止まるものではなく、すぐれて実践性をもったものとして構想されているのである。『古事記』上巻は、日本最初の政治的統一者である神武天皇が、民衆を教化する目的でもって書いたものとする彼の立場からすれば当然であろう。

教義の大綱である「七神三段神世七代二百一字」というのは、「天地初発之時」から始まり「神世七代」で終わる神名列挙を主とする箇所である。御杖は、それを、別天神までの「初中段」、国常立神・豊雲野神の「下段」、五十十柱の対偶神の「次下段」の三段に分けて解釈する。まず、五柱の別天神の誕生までを指す「初中段百七字」について、彼は、『日本書紀』の編者の舎人親王から始まって宣長に至るまで、「天地初発」を「実」の天地のこととしたため、それが神武天皇の「さとし」であることを理解できなかったとし、史実とみることを拒否する。

そもそも、御杖にとって、天地がいつ始まったかなどということは問題ではない。というの

は、「人ありて天を天とし地を地とするより天地もある」のであり、「ひらきはしむる人なくてはいつまでもひらけざるにひとし」（I, 154～155頁）いからである。事物は現象として純粹に存在するのではなく、人間の認識を俟って初めて意味を帯びた事物たりうると考えるのである。そこで、彼は「天地初発」の「天」は「上たる位」、「地」は「下たる位」をすべて「蘊在」したものを、換言すれば「五倫を天地におしこめて上下にはかりわけて」「簡約」化したものであるとし、別天神が「天」を、続く国常立・豊雲野神が「地」を神名で具体化したものだという。そして「初発」は「ひらく」と読み、「上たるものは上たるをたのみて下に私する事なく、下たるもの上をかるしめ蔑にしてをかす事なき」（I, 156頁）をいい、人倫の「上下の別」を厳格にすべきことを「さとし」たものだと解釈する。このように述べてしまうと、いかにも平凡な身分制社会の道徳を説いているようにみえるが、しかしそれはあくまで言葉の表面上のことであって、内奥には複雑で含蓄に富む人間観が胚胎している。

御杖が初中段でことに注目したのは「独神成坐隱身也」という表現である。まず「独神成坐」は、宣長のように「ひとりがみとなりまして」と「独神」を後のペアの五代の神と対比して一語として訓むのではなく、「ひとり、神となりまして」と訓むべきであり、意味するところは、五代の「双へる神一代の徳をあはせ給へるほどの神」だということ。そして、ペアの神は「ワカ非ヲモ彼ガ見ル故ニ白ラツ、シマル」というように協力して「徳ヲ成就」することを意味し、それに対し、独神は「白ラ非ヲシリ己ニ克玉ヒシコト」（I, 170～171頁）を意味していると注記している。そして「成」とは「みつから成るにあらず、神と称せられたまふをいふ」、つまり、徳の修行は自らがよしと定めるのではなく、他者がよしと定めることを教えているという。さらに、次の「隱身」こそが「神道の肝要天下国家天子庶人大小長短古今貫通の大規範」なのである。というのは、これほどの神であれば、「御身はかくし給ふ」必要はないのに敢えて「御身をかくし給へり」と述べて、その「志」の深さを「天下万世」に伝えるためにあるのがこの「隱身」という「一句」に表現されているからだ。実践的には、「善事悪事によらず、わか心に乘する事はいはず、ふるまはぬか隱身也」（I, 173～174頁）というように、善悪にかかわりなく心に欲することの逆を言動に表し、「私情」を外に出さないことを意味していた。

こうした別天神の「独神」「隱身」という語句の意味づけに基づき、御杖は、「地」に属する下段の両神も同じく「独神」「隱身」であるのに対して、続く対偶神は「地」に属し「独神」でも「隱身」でもない、という違いに注目する。その相違は、「我としてふるまふべき」は「初中段」の神だけであり、「その初中段のいさを」によって、「下段は彼より生ずる」のであり、「次下の十神五代」は「彼我の間におのづから生ずる所をいふ」（I, 81頁）ことを示すためであるという。そして、下段が、「独神」「隱身」であるとともに「神世七代」として「地」に属する点で、上下両方に跨る性格をもつことから、「七神三段神世七代」の中心が「彼」

（「地」）であることを教えているという。説明不足の難解な文章であるが、ここで説かれているのは〈我—彼〉という人倫関係論なのである。

御杖によれば、「我」ではなく「彼」を中心とする人倫関係がまさに先の「幽顕」という相反することを同時に実現する道なのである。なぜなら、「我」（＝「自己」）の「欲」と「彼」（＝「他者」）の「欲」との間には密接な相関関係があるからである。そもそも我々の欲望は他者の欲望を反映したものであり、欲望する心はすでにいくぶんかは他者のものなのである。自らの「幽」とされるべき「欲」が他者の「欲」と響き合うときこそが、困難な「発天地隱身の真理」という自己実現がなされたときだと考えられている。人間は、「我」と「彼」とは隔てられつつも「彼我の間」という関係性のなかに存在しているのである。つまり、「彼」の「我」への重なりは、「我」が自己以上の何者かへ至る通路を開いてくれるのである。それを、『古事記』冒頭では、「天」からの「降気」と「地」からの「昇気」が「相和順」し、「母」なる「地」に「万物生々して、長く久しきにあはせ給」（I, 82頁）うというように、「天地」をメタファーとして教えていると考えるのである。

ところで、御杖は、実践論を記す『開国論』という短い文章で、神書の教えの要は「た、身を隠す」にあって、天下国家が安泰であるのは、偏に「人ことごとく我意なきが大本ならずや」（I, 241～242頁）と述べている。こうした「我意」の抑制に彼を導いたのは、自らが「わか家ありてなきか如く、人ありてなきか如くなる事にあひたるより会得」（I, 247頁）したからであるという。それがどのようなことを指しているのかは不明であるが、彼が幼児期に母を亡くし、また少年期に父を亡くしたという家庭環境と無関係ではないであろう。おそらく「我意」のストレートな表現を緩和し包容する境遇に恵まれなかったことから、自己表現のあり方に苦慮した結果生み出されたのではないかと思われる。それはともあれ、御杖は、『開国論』でその具体的な方法を「隱身の仕方」として箇条書きで記している。そこには、「わかおもはくの事はひとつも言行に出さぬ事、我身の潔白さをおもふましき事、是非を心につよく思ふましき事、随分人をあはれむへき事」（I, 248～250頁）などの徹底した自己抑制的な処世術が列挙されている。しかし、「創業せむの志にすちをたてむかために」この『開国論』を書いたというように、そこにあるのは、消極的で保守的な心情などではなく、極めて積極的で前進的な「志」であった。つまり、その根底には、自己抑制こそが自己実現の道であるという彼の人間心理への深い洞察が込められているのである。『日本書紀』に「悪解除善解除」と並列して記されていることから、なぜ、悪のみならず善も「解除」されねばならないかを考え続けた御杖が、解除するとは「身内に存し御中を主とし身外を祓ふる業」であり、善悪ともに言動に出すべきでないことを教えたものだと会得したのは、その点にかかわってしよう。

宣長が記紀神話から抽出した政治的な「顕幽」論を、篤胤は「幽冥」論として死後における人間の靈魂の救済へと発展させたのに対し、御杖は、同じ時期に、「幽顕」論として世間に生

きる人間の「欲望」のあり様と自己実現の方法の問題を考えていたのである。御杖の思想は、同じ京都という都市的空間で、17世紀末に儒学を「個」から「人倫」の学問へと転回させた伊藤仁斎の古義学の、19世紀初頭における変容形態といえるかもしれないが、そこにみられる他者の発見と共同性確立への欲求は、時代の閉塞感の深まりと相俟って、人びとの他者依存の性格を強めるなかで形成されていったと考えられるのである。

Ⅳ. 守部における「神代」と「人代」

橋守部（1781～1849年）にとって、「神代」から「人代」への移行は、「幽」と「顕」の世界がときに交わりながら次第に分離が完成していく過程であった。「神と人と幽と顕とは元より倫異にして、其隔いと遙に遠かる事」（Ⅱ、225頁）という神人観に基づいて、彼が記紀に見出した「談辞」「幼語」「省言」などといった修辞法は、「人代」ならぬ「神代」の「神語」を伝えるために媒介となる言語表現であった。人から人へ伝承される時は、神話は「現世の人情にうつして談る辞」を用い、相手が幼児であれば、さらに親しみやすい「幼語」を通してしか人間には感得できないからだという。

さて、守部は、宣長と同様に、「神代」が後代からその都度いわれた名称であることは認めていたが、しかし、その時期区分も内実も宣長とはまったく異なるものであった。彼は、全体的には『日本書紀』の方が『古事記』よりはるかに優れているが、別天神・神世七代という冒頭の部分だけは「あやしきばかり記の方まさ」っていると考えていたので、『記』に則りながら天地の始まりを解釈していく。まず、守部は宣長のように、造化三神から岐美に至る別天神・神世七代を「天地の始まり」の連続的な一統きの時代とは思わなかった。その間、幾千万年という測り知れない長い期間があるだけでなく、「別天神」のところで大きな画期があると考え、「別天神」というのは、「天地の最初の大神」であって、次の「七代、十二神の世」とは遠く隔たっており、「神代の中にも又一个の神代」である。そして、この「別」の意味は、宣長のように「天上」にいるということではなく、未だ「大御霊」だけで「御形体」がないということにある。それが、次の神たちが段々と形体を整えていくのと決定的に違う点であると説く。別天神五柱の最後を天常立神といい、七代の最初を国常立神ということに「幽顕」が定まったことが伝えられており、これを「天地初とは語り伝へ」たのだと解する（Ⅱ、319～322頁）。つまり、「天」を「幽」、「国（地）」を「顕」のメタファーと捉えているのである。

守部は、別天神が「幽冥」より「顕出」て天地を作り、その神功を終えて再び「幽冥」に姿を隠し、次の「十二神等」に国土の修理固成を命じたと解釈する。すなわち、別天神の国土修理の「大命」は「省言」されて分かりにくいのが、本当は岐美以前の神々に下り、岐美が天降ったときは、国はおおかた成っており、岐美はそれを「経営」するため出現し、「夫婦の道」

を伝え、多くの神々を生んだのだとされる。それを、宣長のごとく、岐美二神が国を生んだと『古事記』の記述通りに理解するのは、『記』が幼児にも分かり易くするための「幼語」という表現法を用いていることを見抜けなかったからであると批判する。

守部はまた、岐美から天孫降臨に至るまでの「神代」の事跡を次のように解釈する。多くの神を生んだ後、岐美は黄泉国と高天原の君主を生もうとする。しかし、その任を果たすためには「幽」の助けが必要なので、伊邪那美は火神を生み黄泉国＝「幽」に身を隠してしまう。伊邪那岐は黄泉国へ隠れた妻を追い、「幽」の力を借りて、禊祓をすることによって、高天原の支配者である天照大御神と黄泉国の支配者である須佐之男命を生む。皇孫が生まれるまで葦原中国＝「顕」を任された須佐之男は、葦原中国の「大君」を生むために高天原へ上り、天照との「御誓」によって「天孫」の父・忍穗耳命が生まれる。須佐之男から天孫降臨までの天下統治を任された子孫の大国主は、「幽」の須佐之男と少名毘古那神の助けを借り、荒ぶる神を平定し国を治めた。そして、目的を終えた大国主は「幽」へと去り、代わって「天孫」邇々芸命が「顕」の支配者となる。

「神代」のこうした解釈から分かるように、守部の「幽顕」論の独自の性格は、篤胤のごとく大国主命の国譲りのところから解き起こすのではなく、神話の冒頭から「幽顕」概念を用いて「神代」の事跡を解釈することにあつた。守部によれば、神は人と違い「幽顕を相撰てしろしめ」（Ⅱ、318頁）すという。すなわち、天御中主神を初め天神も地神も「現大御身」を現して「顕露事」をし、身を隠して「幽事」をする。したがって、天で「幽事」をなしていた邇々芸命も天降って後は「大国主神と互に幽顕を取かへ」て「顕露事をしろしめ」すことになった。そこで決定的に重要な意味をもつ世界は、「顕露界」ではなく、これを助け守護する「幽冥界」である。「幽冥界」は「此世間の外には出ず、近いはゞ、上下左右身体を包て、只手に障らぬのみ」なのであり、さらに区別すれば「目の及ばぬ間に、天、黄泉、幽の三界」があり、「神に就ては天と称え、鬼に就ては黄泉と云、此二つを相撰て幽」といい、「天」と「黄泉」は「常に相助け交して此現世」（Ⅰ、47頁）を支えているのである。

そのうち「黄泉」は広大で、死後の魂の行く所であるのみならず、禍・怨霊・鬼・魔物が隠れ栖み、そこから「凶悪者の溢れ来て、現世の人を悩す」こともあるので、「幽顕の隔疆いと嚴重」にし、天皇は代々祭祀を厳肅に行ってきたが、「神祇の崇敬」が薄れ祭祀もおざりになったため、朝廷も衰微し天下も乱れてきた。したがって、その「障礙を免ん」ためには、常に天神地祇を奉斎することを初め、心身・家屋を清浄にして、善神の御霊を寄せ、邪神・魔物を寄せつけないように心懸けなければならぬと説く。しかし、黄泉は単に「凶悪く垢穢き界」ではなく「天に垂て尊き界」でもあることは、先の「神代」の事例が示すように、「天神より与へ給ふ幸福も、吉事」も「黄泉の助け」がなくては成就しないことから明らかなのである。「天」と「黄泉」とは「反対ながら、然か互に相助る、靈異とも奇妙とも申さん」不可思

議な関係にあり、それが「水火の如き理」であるため、幸せを招き災いを却けるのに「庭火、身滌の神術」が「神代」からあるという(Ⅱ、313～314頁)。つまり、「天」と「黄泉」とは、一方で反発し他方で協力しあうという相矛盾する両義的な関係にあり、そうした両界との関わりの中で、「顕」界のさまざまな祭祀が行われている、と守部は考えるのである。その場合とくに留意すべきことは、「幽顕」両界の関係に「阿豆那比罪」という独自の罪の概念を導入したことである。

「阿豆那比罪」は、『日本書紀』巻八の神功皇后紀に記されている言葉である。昼なお暗き「常夜行く」状況が続いた時、皇后がこの「怪」の理由を問うたところ、一人の老父は「伝え」によれば、このような怪は「阿豆那比罪」と呼ばれ、二社の「祝者」を合葬したことにより起こったという。そこで人を遣わして「巷里」で尋ねた結果、「善友」であった二人の祝者が合葬されていることが分かり、別々に埋葬し直すと、昼夜の別が戻ってきたという。この「阿豆那比」の語義は、「諾ヒノ」罪で男色のけがれを意味するという説や氏族を異にする者の合葬の禁忌の習俗を示すという説などがあるが、現在のところ判然としない。守部は、この「阿豆那比罪」の「伝え」に注目するのである。

守部によれば、卑しい祝者の合葬などで万国を照らす天日が影響を受けるはずはなく、神功皇后紀の記述は「神代」の伝えが乱れたものである。老父が伝え聞いた「阿豆那比罪」は、天照の「天石窟隠り」の「旧辞」が遺ったものであり、「阿豆は天現の約り、那比は其幽顕を相混へてものするを云下の活き辞、すなわち「天」という「幽」と「現」という「顕」、この「幽顕の隔」を犯すことが本来の意味であった。この「阿豆那比罪」の第一の事例として、守部が挙げているのが伊邪那岐の黄泉国訪問にみられる「幽顕の御誓」である。その結果、「女神は黄泉にて慎みまし、男神は現国にて大御身の祓し給」い、禊祓でまず幽冥よりついて来た禍津日神が生まれ、浄まるとともに女神の幽冥の助けにより天照と須佐之男が生まれたのである。そして、第二の事例が天照と須佐之男の御誓である。つまり、「天」の統治者・天照と「現国」の当面の支配者・須佐之男との「御誓」により「天日嗣皇子」が生まれたが、それは「阿豆那比罪」を犯したことなので天照は「しましの間慎みてなと詔ひて、岩屋戸を閉て刺こも」ったため「常夜往」く状況となった。また、同様に須佐之男も「千座置戸の重き解除して・・・慎みこも」ったため、諸々の「妖」が起った。そこで、八百万神は「皇孫子の御顕出坐を壽ぎ、又大御神の御慎を訪奉り」神楽などを奏上したので、「御慎」は終わり太陽は再び照り輝き須佐之男は天降ったというのが、記紀の「天石窟隠り」の真の意味だということである(Ⅱ、325～333頁)。

要するに、二つの事例とも「阿豆那比罪」つまり「幽顕の隔の犯し」は、両神の「御慎」という行為を媒介にして、一時は禍が起るが、後に良き結果をもたらす、物事が成就するのである。守部のこうした捉え方は、宣長の「祓」による「浄穢」の転換を想起させるが、彼自身

は宣長の説を「古伝の上になき暗推の説どもなれば、取にたらず」（Ⅱ、224頁）と排斥している。宣長の説は、「幽顕」という神聖な概念を「吉凶禍福」という世俗的な概念へと矮小化させるものにみえたのであろう。では、こうした「幽顕」の概念を用いて守部が説きたかったことはいったい何であったのか。それは、一言でいえば、人びとが「禁忌」（タブー）にどう対処すべきかということだと思われる。

「タブー」は一般に、聖と俗、清浄と不浄などを区別し、両者の接触を禁止し、これを犯すと禍が起ると信ずる個人や共同体の信仰、またそういう社会的習俗を意味している。それは、危険に満ちた世界から自己や集団を守るための消極的な手段であり、社会的価値に重点が置かれ装置化される時「儀礼」となる。そしてフロイトによれば、「タブー」は、感情の両義性、つまり欲望されるものに対してはもっとも厳しい禁止が必要であるという、欲望と禁止の並存関係の上に成り立ち、欲望が抑圧され無意識化されたところに起こると言われている（『トテムとタブー』）。

守部の場合、「此世中は天と黄泉とに所ふたげて、人は纔にその間に^{カミナリ}寄生むもの……幽冥の借物」（Ⅱ、317、318頁）、「幽は無窮に尽ることなく、顕は仮なること」（Ⅱ、288頁）というごとく、人間世界を取り囲む目に見えない「幽冥」界を、宣長のようにその絶対性・超越性の故にかえて「顕」界に安心と自由を保証してくれる空間と捉えるのではなく、逆にその測り知れない「聖」なる「幽冥」界に憧れかつ怯える人間の姿が浮かんでくるのである。それはまた、篤胤のように人間が死後に関わる世界ではなく、あくまで顕界という「仮」の世にしか生きられない人間が現世において関わらざるをえない世界なのである。そこに「禁忌」が生まれる。

守部は、武蔵国桐生・足利・幸手連の門人たちの質問に答えるかたちで文政11（1828）年に『待問雑記』を著している。ここには生活にかかわる雑多な知識が、瑣末的ともいえるほど具体的に記されているが、しかし、一見する実利性・合理性とは裏腹に、「神は敬虔でも、みやまひ畏懼でも、たやすげに近づくべからず」「神のみうへ……みだりに論らば、かへりて祟りをかうふりなんものぞ」「顕事より来らん災は、よく身を慎み、よく思慮もせば、のがる、事もありぬべし。幽事より来らん殃は、いかにも、すべきやうあらぬなり」（『国学運動の思想』日本思想大系51、92～94頁）というように、底には幽界の神々に対する強い畏怖の念が流れている。幽事に属する神のなすことは人間にとっては全く不可測であるから、予め対処しようがなく、人間はこうした危うさに囲まれて生活していると意識されているのである。守部が論ずる多彩な処世訓には、竈所の火を穢すな、樹木を濫伐するな、鹿・猿・鶏を食べるな、などという世間で信じられていた通俗的な禁忌の言葉が散りばめられている。守部が何故に、神典に「阿豆那比罪」という「幽顕の隔」を犯す罪を見出し、それに独自の意味を付与したのか、その原点をここにみることができるように思われる。「幽顕」の出入りが可能な「神代」

の神々は、「幽冥よりの助け」を得ることにより事を成就させたのであるが、その神々でさえ、「幽顕の隔」を犯したときには厳しく「愼」しななければ禍が起こるほど、その侵犯は危険なものとしてされている。ましてや神々と「倫異にして、其隔いと遙に遠かる」人間には、「幽」は近づくことさえ憚られるほど神聖で不可侵の領域とならざるをえないのである。

宣長の〈祓の神学〉においては、「顕幽」両界は秩序意識を支えるバランスを保っていたが、篤胤を経て守部に至ると、「幽冥」界が一方向的に膨張し、その神秘性・神聖性の強調により人びとの生活世界は目に見えない力によって脅かされ、それに対処するために〈禁忌の神学〉が構想されることになる。守部は神典解釈の方法を「神秘の五箇条」と名付けているが、彼が「談辞」「幼語」「省語」という修辞法を見出したのは、「神のみうへ」を猥りに論うことを畏れ慍む態度がもたらした必然的な解釈法であったといえよう。守部にとって「現世にして幽冥を語る事は、神のいたく嫌はせ給ふ事」(Ⅱ, 302頁)、つまり「禁忌」の対象だったのである。

V. 本居内遠における「神代」と「人代」

最後に、宣長・大平の跡を継いだ本居家の三代目の当主、本居内遠(1792~1855年)の見解をみてみたい。なぜなら、内遠の『和歌の浦鶴』(1850~52年)にみられる「神代」観は、出雲の千家尊澄の数次にわたる問いに答えるかたちで述べられたもので、体系化された思想とはいえないけれども、これまで述べてきた問題に対する一つの到達点を表していると思われるからである。

千家尊澄は「神武天皇より人代といふ由は、何なるを以ていふことにか」(768頁)と問う。神武天皇以後も記紀には不思議なことが書かれているのに、何故、神武から「人代」が始まるのか、という疑問を呈しているのである。この「神代人皇の差別の事」は、かつて伴信友が本居太平に問い尋ねたことでもあった。しかし、太平の答えは、宣長の考えを繰り返すだけであった(『藤垣内答問録』)。内遠はかねてから『日本紀伝』を著してこの問いに答えようと思っていたが、未だその完成をみないうちに千家から問われたので、部分的な「草稿」を基に答えている(769~770, 786~798, 983~992, 1021~1022頁)。

内遠によれば、「神代」は、もとは「神のみ」が存在していたが、後には「神の中にもをぢきなき」ものが生まれ、さらに末々に至ると「人」も誕生する。しかし、それでも神の方が多かったので「神代」と呼ばれたが、次第に神より人が多くなり「人の世」ともいうようになったという。つまり、「神代」と「人世」とは神と人との数量的な多寡によって区別されているのである。内遠にとって、本来的な「神代」とは人が誕生する以前の神ばかりの世界を意味しており、それが「神世七代」に当るのであろう。『古事記』がこの「七代」を「神世」と称した理由を、宣長が天地初発時の奇しき怪しさに求めているのに対して、内遠は人間がいない神

だけの世界であることに求めているのである。

では、「神代」と「人代」の基底にある「神と人との差別」はどこにあるのであろうか。神も「面顔手足」があるところは、人と違いはない。なかには、少名毘古那神のように非常に小さい神もいれば、天照大御神のように常に奇しく光り輝いているような特異な神もある。このように神と人は形態上の違いも多少あるが、より本質的な相違は、神が「幽顕二かたにわたりて、自由にます」のに対し、人はそれができないところにあると説く。その理由は、神も人も天地と同様にみな「気」からできているが、神は人と異なりその「気」が形なき「靈妙の気」であるからである。内遠によれば、宣長は「人のはじめは神、神の御末は人」と考え、両者の差異を「奇く靈し」き徳の有無にみていたが、彼はその定義がもつ曖昧さを避けるために「幽顕」を兼ねるか否かという明確な差異を提示する。したがって、内遠が平田篤胤と同様に「神代」にも人がいたことの証拠を「うつしき青人草」という伊邪那岐の言葉に見出したとしても、篤胤のように両者の差異をただ尊卑に求めるのではなく、「うつしき」という表現を根拠に「神代の人」も「幽事」を得ることができないことに求める。内遠はこれを「秘蔵の説」と自負している。

人が神のように「幽顕」両界に渡ることができないのは、人が「うつそみ（現身）を必たのむべき」ものであり、しかも、「体」つまり身体がなければ、「用」つまりいかなる働きもできないからである。そうした「現身」を離れられない人間は、「生氣」を食べて生きる神と違って、「生氣」が宿った「有形の食」なしには生きていけないので、産巢日神は、須佐之男が殺した大気津比売の身体に生じた五穀を食物として与えたと解釈する。そして、産巢日神は万物を養うために「氣息」を与え、人は「呼吸」することによって、「西洋の分離術」のように空気中の清濁の気を選び分けて、命をつないでいる。また、伊邪那岐が黄泉国から逃走するとき、桃実に向かって、今自分を助けたように「うつしき青人草」が「苦瀬」にある時には助けよ、と言ったことに、桃が「妖魔」を祓い薬種にもなることから、大国主や少彦名が「薬方」を始めた意味を読み込むのである。さらに、人は、身が亡びると「靈」は宣長のように黄泉国に行くのでもなければ、篤胤のように幽冥界に行くのでもなく、天上に「散ず」ことになる。産巢日神によって賦与された人の「靈」は、死ぬとまた「天つ国」にいる産巢日神の元に「むれつく」というのである。それに対して、神は「体」があっても「用」をなし「体」がなくても「用」をなすことができ、「御形の有無など自在」で、御霊も分かつことができるので「幽顕」両界を兼ねることができると考える。

このような「神人」関係をふまえて、内遠は「神代」を「時勢の変革」に焦点を合わせて、①天地・国・神等が生じる「万物の始」、②神々の行為により「吉凶榮枯精粗等の差別」が生まれる「変革の始」、③須佐之男が黄泉国へ行き、その御裔の大国主が葦原中国を統一し、「今世現身の世にひとしきすがた」が始まる「神代中の一大変革」、④天孫降臨により「幽顕わか

れてかたみに交らず「神と人との別」が始まった「一大変革」という四段階に区分する。つまり、これまで述べてきた国学者の「神代」観との関連でいえば、①の「神世七代」から「発天地隱身の真理」を見出したのが御杖、②の岐美神話から「吉凶禍福ノ理」を導出したのが宣長、同じく②の岐美神話と高天原神話から「阿豆那比罪」の問題を論じたのが守部、そして③の大国主神話と④の天孫降臨神話から「幽冥」論を展開したのが篤胤ということになる。それでは、内遠は、この「神代の事跡」からどのような理法を見出したのであろうか。

それは、「すべてすぐれまさる神の、ことさらにうけひ定めなどなまし、事は、すべて貫きて、たやすく改らず、変らぬ物なること、往々見えてゆるぎなし」というように、優れた神の「うけひ(誓)」=「言依」はどんな障害をも克服して最終的に貫徹するという道理である。その代表的事例として内遠が挙げるのが、伊邪那岐の須佐之男への「御国」の支配——実際は海原の支配——の「言依」から天孫降臨による「顕幽」分任論へと終結する一連の出来事である。これは、宣長が「吉善事凶悪事、つぎつぎに移りもてゆく理」を岐美の国生みから三貴子分治に至る神話に依拠して抽出したことに対応するであろう。

まず、「言依」を受けた須佐之男が母伊邪那美を慕って号泣し続けたため、父岐神が須佐之男に母のいる根国へ行くことを許し、後に、子孫である大国主が国を作り治めることになったことを、岐神の「はじめの御一言」(言依)も「後の御一言」(許可)も須佐之男「御みづからの初よりの御意」も全てが「貫く所」となったと解釈する。だから、内遠は岐神の「言依」に基づき須佐之男に代わって「御国」を統治している大国主が、天神の御子といえども国譲りの命を疑い承諾しなかったのには「深き故」があった、と考える。最終的には、産巢日神という「すべての基をなし給」う神が「事をわけて、ねんごろに」諸条件を立てて「幽顕を等分にわかち」、顕事は皇御孫尊、幽事は大国主神と「互に相侵すまじき由」を定めたので、ようやく大国主は国を譲り「幽事」のみを「一天の君」のように治め、これで結局、初めの岐神の「言依」が貫徹したことになったのだと説く。つまり、優れた神の「うけひ」=「言依」の貫徹とはいっても、それは排他的で絶対的なものを意味するのではなく、新たに生まれる状況に対応しながら多様な神々の意向を踏まえて事態を收拾していくなかで貫徹されていくのである。

また内遠は、天孫降臨に際して「顕事」を治める天孫としては、すでに「幽顕」両界を知る忍穂耳よりも生まれたばかりの邇々芸がふさわしいと見做し、神に仕える天兒屋も「幽事」を伝えるために同伴したのだと考える。したがって、本来、「幽事顕事」が分かれた天孫降臨の時点から「人世」というべきだが、「幽事」を知る五伴男などの神々が交代するまでに三世を経る必要があり、四世の神武天皇から「人皇」ということになったのだと説明する。しかし、神武天皇の代には未だ、たとえば「幽事の片はし」の神である鳥の類が「言問」うように「神代」の名残がみられることもあったが、徐々にそれもなくなったのは、「幽顕のわかれ」以降「神ごとを漏すまじき為に、言語をとどめ」たからであると彼はいう。こうして神と人との関

係が疎遠化し、神は「或は人に憑り、或は夢にさとし」という形でしか人に意志を告げることができなくなったのである。

さらに内遠は、「人代」に入り「初国しらす天皇」と称えられた10代崇神天皇の代に、疫病が流行し「百姓流離」や「背叛」などの憂うべき事態が生じたことを、「顕幽」分任の命が貫徹した事例として取り上げている。大国主（大国魂・大物主）は、諸国を「天皇の属国にせまほしき幽慮」を英明な崇神天皇に進言したいと思うが、「幽顕かたみに相侵すましき神代の幽契」により、直截に天皇に接触することができず御心を悩ましていたため、それが「神の心のあらび」となり、顕界に疫病の流行などの憂うべき事態を惹き起こしてしまったのだと、解釈する。宣長が「神の御心御所為」は「測り難」く論うべきではない（XI, 31頁）と戒めた問題を、内遠は自己の「幽顕」論で合理的に説明するのである。天皇は憂慮すべき状況の中で神意を得て、「幽顕混雑の御そむきにもならざる深き故よし」に合致する方法、つまり神裔である太田々根子に大物主を祭らせることにより、再び天下は治まったという。「御いつ強き神の気」が満ちると、自ずから人や草木にも触れ疫病などが起こるというのである。「幽顕混雑の御そむき」は、守部の「阿豆那比罪」を連想させるが、しかし、内遠においては、あくまでそれは天孫降臨時の「神代の幽契」の貫徹の問題として語られているのである。

このように内遠にとって、神と人との違いは「幽顕」を兼ねうるか否かによるのであり、また「神代」から「人代」への移行は、「幽顕」の分離の過程を意味している。したがって、天孫降臨以後は神も「現身」を現わすことなく、次第に神と人との間が隔絶し、「目にみえぬ物」になった考えるのである。

おわりに

以上みてきたように、本居宣長によって端緒が開かれた神人関係をめぐる「神代」から「人代」への移行の問題は、後代の国学者たちによって「顕幽」論を基軸にして批判的に継承され、さまざまな解釈がなされてきた。宣長神学においては、「神代の神」はいうまでもなく「神代の人」も靈威に違いこそあれ「神」であり、「神代」は結局のところ「神」だけの時代であったし、また、「いと上代の人」も同じく皆「神」なので、その仕業が自ずから「神の道」に則り、特別に教えもなければ道もなかったのである。そして、人間は、そうした「神」の行為を規範として「人代」を生きることになるのである。したがって、宣長にとって、古語で神々の行為を記した神典を注釈することこそが、神典の意味を明らかにすることであった。

これに対して後代の国学者は、「神代」にも既に「神」だけでなく「うつしき青人草」という「神」ではない人間がいることに注目し、そこから宣長神学における「神」と「人」の連続性を衝き、「神」と「人」との違いを明確化する。こうした「神代」における人間の発見が、

彼らに新たな「神代」の解釈を促し、その結果、皇孫と大国主が「顕幽」を分任した後、「神代」とは異なる「人代」の神人関係を構築する方向に進んでいったのである。そこには、平田篤胤や本居内遠のように、宣長の見解にしたがって神典の教義性を否定し、「神代」以来の古伝説がそのまま記載されたと考えるものもあれば、また、富士谷御杖や橘守部のように、神典は比喩や修辭を用いながら教えや道を秘めていると主張するものもあった。しかし、そこに共通してみられるのは、「神代」における「幽」と「顕」の分離の意味を認識し、分離後の「幽」に関わる人間の生の様式を解明しようとしている点である。

篤胤は、現世の「顕」の世界を「寓世」と見做し、それとの対比において、死後の世界を実在の「幽冥界」として提示し、民衆の民俗的な他界観を背景としながら死後の救済論を大国主の「幽事」の世界に読み込んでいった。それとは対称的ともいえる方向をとったのが、御杖であった。彼は、「神代」を神武天皇らの神話的想像力がもたらしたものと見做し、「幽一神一欲」と「顕一人一理」という分析概念を用いて、近代の精神分析に通じるような世俗に生きる人間の深層意識を追求していったのである。また、篤胤とは違って、「幽界」を死後の世界に限定せず、現世における不可視のもう一つの神秘の世界と見做したのが守部であり、内遠であった。二人とも「幽」の概念を拡大・深化させながら、「神代」の歴史を「幽」と「顕」との段階的分離の過程と見做し、神と人との断絶を強調することによって、守部は「阿豆那比罪」を概念化して「禁忌」の神学を構築し、内遠は宣長神学を大胆に改変し「氣」のコスモロジーを展開していったのである。

このような宣長以後の「神代」観の多様性は、内憂外患の危機が迫りつつあるなかで、それぞれの国学者が担った時代の課題をそこに読み込んでいったことから生じたのである。多量の知識・情報の氾濫は、既存の秩序に随順していた人々に動揺と不安をもたらし、人間の存在様式と社会のあり方に対する懐疑が生まれ、宣長が生きた18世紀後半とは異なる新たな世界像を模索させていった。その際、特に留意すべきことは、自らの起源に遡って日本の文化の価値を認識しようとする国学者たちは、神典に人間の規範を示す教えが秘められていると考え、「神代」の事跡を理解可能なものに合理化するなかで、改めて独自の「神代」の理法を抽出していったということである。本来的には教義ではなく神々の「事跡」を記す『古事記』上巻や『日本書紀』神代巻は、宣長によって道を知る「第一の古典」の地位にまで高められ、「神代」の事跡に深淵な真理を見出したいという解釈者の欲望をかきたてていったのである。近代の研究者が記紀神話の中に日本の政治や文化の「原型」を求めるのは、信仰の対象という性格は喪失したものの、依然として宣長神学の呪縛にとらわれていることの証かもしれない。

註：引用の各全集は『本居宣長全集』（筑摩書房）、『平田篤胤全集』（名著出版）、『富士谷御杖全集』（思文閣出版）、『橘守部全集』（東京美術）、『本居春庭・大平・内遠全集』（『本居全集』第6巻、吉川弘文館）である。