

篤胤における国家と「青人草」

平 野 豊 雄

文化九(一八一二)年、平田篤胤三十七歳のときに成った『霊の真柱』が篤胤学の成立を告げる著作であったことはよく知られている。またその『霊の真柱』が幽冥界の实在を確定し「霊の行方の安定」^{シツブ}をもたらしすことによって「人草」の「大倭心を堅」めることを目的として書かれたことも周知の通りである。この「霊の行方の安定」を知ることによって民衆が「思ひつめたる心」を獲得するという課題の設定自体は別に眼新しいことではなく、いわゆる「俗神道」的な諸思想においてもつねに課題とされてきたものであった。『霊の真柱』をそれら俗神道的なものから区別し、思想的に新しい意味を与えているのは、その民衆の心の「安定」をはかならぬ古代天皇制の国家の神話「記紀神話」の構成のなかに位置づけ

て展開してみせた点である。俗神道的な諸思想が自己の区々的な宗教的必要に応じて記紀神話を裁断し、民衆の「思ひつめたる心」を個々の生活過程のなかに放置していたとすれば、民俗的世界からたちのぼる民衆の宗教的倫理への衝迫を個々の生活過程における覚悟や信心に解消することなく、まさしく国家の神話へと方向づけることが篤胤の第一の課題だったといえるだろう。⁽¹⁾

しかし、篤胤の思想的課題の中心をそのようなものとして把握、たちかえって『霊の真柱』を眺めるとき、そこにはひとつの不備があったとみることができる。その不備は、篤胤が天皇制の国家の神話と民衆の心の「安定」を結びつけようとしたにもかかわらず、記紀神話には肝心の「青人草」(「衆庶」)が意味深いものとして

登場しえていないことに起因している。記紀神話の世界において「青人草」はその起源すらわからぬもの、ただ影のごとき存在でしかありえていない。篤胤の課題の実現にとって重大な障害となる記紀神話のこのような特質が『霊の真柱』の段階では手をふれられておらず、そのために、伊邪那岐―天照―邇々芸という皇統の先験的な支配の由来を述べた部分と、「幽冥」を語り民衆の心の「安定」を述べた部分とが分離しているという印象を覆いがたい。篤胤の意図に反して、天照の神勅や天孫降臨がなくとも「幽冥」や心の「安定」は存在しうるのではないかという疑問を読む者に抱かせる不整合がそこにはある。篤胤が国家の神話と民衆の宗教意識の世界との結合という課題を完成させるためには、この両者の間の疎遠な関係を解消し結合の契機を発見することがどうしても必要であったといえるだろう。

このような『霊の真柱』における不備を解消するため打ちだされた篤胤の構想が、「青人草」の起源を「創造」し、それを挺子として記紀神話の世界に「青人草」に対する神々の「愛」をもたらすことであった。この構想は、『霊の真柱』の完成とほぼ同時に起稿され篤胤学

の中心に位置する著作となった『古史伝』において推進された。

本稿の第一の目標は、これまで殆ど注目されることになかった、この『古史伝』における「青人草」の「創造」とその意味を検討することにおかれている。さらには、そこにみられる篤胤学固有の特質を、いっぽうでは宣長学との対比のうちに、他方では近世後期の民衆宗教の女性教祖たちが創造した人類起源神話との対比のうちに、明らかにすることをも目標としている。

一

記紀神話は国家の神話であることにおいて篤胤の思想の大前提をなしている。しかし、民衆の宗教的倫理への衝迫を吸引するのにふさわしい神話的構成を殆ど備えていない点では、篤胤の課題にとって必ずしも満足すべきものではなかった。皇統起源譚としての記紀神話はただ皇統の宗教的支配の先験性を宣明するものとしてある。

この地上は「日の御子」たる天皇によって永遠に統治されるべく決定されているという先験性だけが記紀神話のもつ論理である。皇統の支配の正当性は、天照が邇々芸

に与えた詔命の先驗的な正当性にのみ依拠している。このような先驗性だけで成り立っているような世界は、古代の食寒な共同体のうえにすっぽりと皮膜のように覆いかぶさるということでは魔術的な力を発揮することができたとしても、民衆の何らかの主体性をあてこんだうえでその倫理的意欲を収奪するという点では殆ど無力に等しかったといえるだろう。篤胤の課題からすれば、先驗的な支配に加えて、神や国家と人間の関係の世界が見出されてこそ、はじめて民衆の宗教への意欲を国家へと結合することができる。そのためには、関係の一方の項として神や国家と相對する独自の世界を形成する「青人草」という存在が記紀神話のなかに確保されねばならない。記紀神話は皇統支配の先驗性の神話であることにふさわしく、人類起源神話をそのなかに含まない。そこには、皇統の先驗的な支配に應じて先驗的な被支配民「青人草」が影のように登場するだけである。青人草は皇統や神と相對する世界を構成するものではなく、その存在は皇統の起源に解消され、青人草の起源は自体として確定される必然をもつことができないでいる。したがって、篤胤が自己の課題を実現するためには、記紀神話の論理

に逆らっても青人草に固有の起源を与えなければならなかったのである。

篤胤が「青人草」起源神話を「創造」するために利用したのは鎮火祭祝詞である。この祝詞に「神いざなぎいざなみの命……国の八十国、嶋の八十嶋を生みたまひ、八百万の神等を生みたまひて、みほと焼えて石隠りまして」という記述があるが、篤胤によればこの記述のなかに青人草の起源が隠されている。

八百万ノ神とは、限りなく多くの神々を取すべし古言なること、今更言までもあらず、但し此に如此云へることは論あり、其はまづ伊邪那美ノ命の、予母都国に往坐ざりし前に、二柱ノ神の生坐る神々は、……風ノ神を生坐るが始ノにて、火ノ神、金ノ神、水ノ神、土ノ神のみ有て、風ノ神より前に生坐る神は、一ト柱だにあることなきを、此にかく（「八百万神と」）云へるは、伝の誤りならむかと思へど、此本ッ書なる鎮火祭ノ祝詞は、……もとも正キ伝説にて、少カも紛らはしきふしは無れば、此も決めて深き由あることならむと、猶つらく考ふるに、此は青人草の始めの祖神を生給へる伝へになむ有ける、……古事記書紀などに、

その始メを云へる伝への見えざるは、たまたまに洩れたるなり、(『古史伝』三)

もちろん鎮火祭祝詞に篤胤がいうような「深き由」などあるわけではなく、またそれを記紀が伝えもらしたわけでもない。鎮火祭祝詞は、記紀がのべる岐美二神の国生み・神生みの事蹟と同じことを簡略に祝詞の文体で表現したにすぎない。また、伊邪那美が黄泉に往くまゑに生んだ神を風火金水土の五神に限定するのは篤胤の恣意的な解釈であり、『記』では火神出生の前に二十数神の精霊的な神々の名が列記されている。鎮火祭祝詞がそれらを八百万神と表現したのはきわめて自然なことであり、それは記紀の八百万神と一致するしかないものであろう。要するに、「青人草の始めの祖神」とは、妄想と詐術が分ちがたく結びついた篤胤の思考の産物なのである。本来的に国家の神話として構成されている記紀の世界に青人草の画然たる登場を読みこもうとする篤胤の企図は、必然的に妄想に類せざるをえないものとなったといえるだろう。

しかし、この妄想によって、青人草は神話の世界の影であることをやめ、神話のなかに固有の起源をもつ存在

となることができた。記紀神話に青人草の起源と青人草への神々の恩恵を読みとることは極度に重大なことで、「此事すべて、神代の御典を読み奉る者の、まづ最初に、熟く心得居るべき、第一義」「此旨を思はで、神典を読まむ人は、徒に字を数ふる人」(同前)⁽³⁾というべきものであり、「この妙なる道理は、古今の学者の、かつても言ざる大義」(『玉だすき』一)⁽⁴⁾と自負されねばならぬものであった。篤胤の考えでは、青人草への神々の「愛」という命題は、国生みから天孫降臨までのすべてを貫く主調音たるべきものであり、それにむかって神々のすべての行為が収れんすべき主題であった。この考えに従って、篤胤は記紀神話の全過程を神々の「愛」が継承され成就されてゆく過程として把えきろうとしたのである。

まず天つ神が岐美二神に与えた国生みの詔命が、すでに青人草の生成と青人草のための国土創成という意図を含んでいたのだと把えられる。天つ神は「人草を生給はむこと」をこそ命じたのであって、国生みの詔命も「青人草を往せ給はむとの御心」(『古史伝』三)⁽⁵⁾から生じたのである。古代天皇制の神話的構想の水準に従って記紀を読む限り、国生みは皇統が支配すべき政治的国土の創

出を第一義に意味しており、いうならば将来の天孫降臨を前提にしたものであった。それが篤胤の考えでは、「青人草を住」せるためという主意をもっており、そのため国土創出ののち「いと速く」青人草は生み成されたというのである。こうした読みかえによって、「大八洲」は天孫降臨の場であると同時に青人草の生のための場でもあるという二重の意味を与えられた。

「人種ヒトクサの始祖」(『赤泉太古伝』一)となった岐美二神は、親が子をいくしむように人草を「愛しむ」存在となる。記紀においては伊邪那美は荒ぶる火神を生んで黄泉に往くのであるが、篤胤の『古史成文』では、いったん黄泉へかくれた伊邪那美が再び地上へ還帰することになっている。

さて如此立還カフり坐しは、この上津国に、火ノ災事ツガコトあらむ事を、御心ミココロ苦く思はしてなり。(故レこの神の荒びを鎮め奉るべき、水ノ神、瓠、川菜、埴山昆壳を生み坐せり。)但し此は、男神に、御面を合せ給ふ事をば、恥給ひつゝも、其は御自ミミラの私ワカシ事なるを、天ツ神の御依しに因りて、国土、青人草を生坐るは、大義オホタカなれば、其を重みし給ひ、人草を大切に愛しみ、火の災

事あらせじ、と思はしての事になむありける。⁽⁶⁾

(『古史伝』四)

宜長の場合、岐美二神は詔命に無条件に随順する態度と、自身に内在する「自然」に促されて国生みと神生みを遂行してしまふ存在と考えられている。そこでは詔命に随順するという態度自体が眼目なのであって、詔命の動機や由来が問われることはなかったといつてよい。だが篤胤の世界では、詔命の中核に青人草のためというモチーフがあり、岐美二神はそのモチーフ自体に感応するのである。そのために、神々は傷ついた身体で黄泉から還帰して、青人草のためという動機に貫かれた神生みをするような存在であることを要求される。そして注目すべきなのは、伊邪那美が「青人草を愛しむ」という「大義」のために「私事」——伊邪那岐に腐乱した姿を見られたくないという自身の「自然」を否定している、と把えられていることである。この伊邪那美の場合だけでなく、篤胤の神々は青人草のために自己の「自然」を犠牲にすることを重要な特質としているが、そのことのもつ意味については後でふれることになるだろう。

以上のような立場から、篤胤は「宇都志伎青人草」と

いう語に關していかにも篤胤らしい解釈をおこなっている。

宣長によれば、「宇都志伎青人草」とは、「宇都は現」で「目に見えず顯ならぬ神に對へて、顯れたる世ノ人」と解すべきものであり、「此ノ稱は、神の人の利益を為給ふことと、人の損害を為給ふこととのみ必用ふ稱なり」(『古事記伝』六)という。つまり、神の行為が吉凶いづれの意味を帯びてにせよ、人間の世界に恣意的に關与してくるものであるとき、その關与される人間をさして「顯しき青人草」とよぶのである。神々は、顯界の人間に對して適度の非情と適度の恩賴を自らの「自然」にもとづく放恣な行動のうちに實現してしまう存在としてとらえられている。宣長の神々は「青人草を愛しむ」という予断をもって存在してはおらず、ただ自身の「自然」に促されて行動するだけであり、したがって青人草は神々の「自然」にただ關与される存在となるほかはない。篤胤は宣長におけるそのような神と人間の關係に満足できず、次のような理解を撰んだ。須佐之男の言のなかの「宇都志伎青人草」について、「愛しき人類といふ義なる事、……御父母の大神たちの、愛しみ給ふ人類な

る故に、其御心を受てかく宣ふなり」(『古史伝』十四)と篤胤はのべる。「宇都志伎青人草」とは「愛しき青人草」のことである。神々は何よりもまず人間を生み出すとしたのであり、放恣な「自然」ではなく意志的に統御された「愛」を発揮する存在なのである。

岐美二神の「青人草を愛しむ心」は皇祖神たる天照に繼承される。『記』には、伊邪那岐が天照に詔命を与えたときのさまが「御頸珠の玉の結もゆらに取りゆらかして、天照大御神に賜ひて詔りたまひしく、汝命は、高天原を知らせ、と事依さして賜ひき」と記されている。天照が繼承したものは、高天原の主宰者＝皇祖神としての資格とその表象たる御頸珠のほかにはない。しかし、「青人草を愛しむ」心の繼承を何としても跡づけようとする篤胤の考えでは、御頸珠はたんに聖性の表象たるにとどまらず、「是より以後は、世に靈幸ひたまふべき御徳を、悉に大御神に禪賜ふ御璽」(『古史伝』七)と解されるべきものであった。天照は皇祖神の資格と一体のものとして、青人草への恩賴を統轄する義務と権能を繼承したのである。篤胤は天照という神格のひとつの特質をなしている「神衣を織る」という屬性についても、この

把握に沿った解釈を編みだしている。宣長は、天照が神衣を織るのは、先在する天つ神たちのためであって、しかも自ら織るのではなく「衣織女」をして織らしめたのだと考えた（『古事記伝』八）。篤胤はこの宣長の解釈に反発して、天照は殺害されることによって青人草に五穀をもたらした豊宇気神にむかって「御親も織給へる」ものだと理解する。そしてこの行為の目的は、「後の人草を、愛み所思看す大御心より、豊宇気ノ神の神霊の、弥益に靈幸ひ坐む事を、禱ましての御事になむありける」（『古史伝』九）というところにあつたのである。篤胤の世界では、天照という至高神が青人草への「愛」のために、下位神にむかってその恩恵の充全な發揮をいのある存在となっており、しかも自らの手で神衣を織るという直接性を示さねばならないのである。

二

篤胤の構想のなかでは、前述のような天照によって企図されたものである以上、天孫降臨も国譲りも青人草への「愛」というテーマを逸脱することができない。記紀神話の文脈では、国譲りが国つ神の天つ神・皇統への服

属の過程を意味するものであることはいうまでもない。

『紀』一書に、大物主神以下の国つ神たちが天つ神に服属を誓うために天上に参向する場面があるが、そこで国つ神が遵奉すべく要請されているのは、「疏き心」を克服して「皇孫の為」につくすということだけであり、そこには青人草のことなどそもそも欠落している。しかし、ここでも篤胤はこの場面の意味するところを「大物主神以下をはじめ、其々本分の道を尽し服ひて、天皇はさなり、天皇祖神の、愛く思ほす人草を、なほ往末とこしへに、宇豆那ひ恵み給はむ事を、誓白し給はでは得有ルまじき理ならずや」（『古史伝』二十四）と読みかえるのである。本来記紀神話のなかでもっとも政治的・権力的であるはずの場面が、「青人草を愛しむ」という共通のテーマにもとづく天つ神国つ神共同の誓約の場面に交ずる。国家の神話は「天つ神と国つ神の対立→国つ神の服属→天孫降臨」という先験的な支配の宣明のための論理を否定されて、青人草を包摂すべく強引に下降させられていくといえるだろう。

そして、ここに注目すべき問題が生じてくる。この神々の世界の下降は、その反作用として青人草自身の生き

方に何を要請するものとなるか、という問題である。

宣長の場合を考えれば、神々の人間に対する規定力は圧倒的というほかにないものであった。人間をとりまく世界はいうまでもなく、「人の心の善悪も、もとより神のしわざ」(『くず花』)というように、人間の心の世界も全的に神によって規定されている。しかし、宣長の神には、人間の心を規定はしても、人間の心自体に到達し人間の心との間に感応の関係を結ぼうとする意志がまったく欠如しているのである。いうならば、人間の心を「物」のように、幼児が目の玩具を規定するように、自らの「自然」のままに恣意的に絶対的に規定しているのが宣長の神なのであって、神々の規定力の世界はそれ自体の「自然」として閉じてしまっている。「神は、理^{アライ}の当^{アタリ}不^{フラス}をもて、思ひはかるべきものにあらず、たゞその御怒を畏みて、ひたぶるにいつきまつるべきなり」(『直昆霊』) 神々と人間のあいだには心をつなぐ通路が欠けており、「ひたぶるに」という人間自身において完結してしまわざるをえないひとつの態度が残されているのみである。宣長は、死後人間は「甚々きたなく悪き」「予美国」へ往かねばならず、その「事実」を前にしてただ

「泣悲むよりほか」ない(同前)というのだが、宣長において神々はこの「予美国」と相似する位相に存在している。人間は「泣悲むよりほか」ない、これを逆方向からいえば、人間は「泣悲む」ことにおいて完結すればいいのであって、神との関係のなかで自らの心を励起させることは少しもいらないということになる。

これに反し篤胤の世界では、神と人間とは相互にその心を動かした親しい関係のうちにあると想定されている。それは、神々が青人草のためという一貫した「理」をもって、自らの心を割いて人間の世界に下降してきたからである。そして、神々のこの下降や親しさは、同時に青人草にその心をあげて応えるべき責務を要請することにつながるだろう。神々の「愛」に応じて人間も、国つ神が産霊神に「復命」したように、死後神々に「復命」せねばならぬ存在となる。人間は「世の為、人の為ともなるべき業にいそしみて、終には幽事掌^{ユウジテ}する神の御許に参るなれば、其ノ御後に従ひて、……天に参りて産霊大神に賜われる自分の道を尽せる事を、復命^{カクメイ}をすぞ、人の道なる」(『古史伝』二十四)と篤胤はいう。「幽冥界」の存在を媒介とすることによって、人間と神との間

の通路は人間の神への「復命」という直接的で親和的な行為を通じて完成されるのである。神々の「愛」にもとづく青人草への恩恵、それに応える人間の「神習ひ」を通じての報恩、そして幽冥に参じてのちの「復命」、このような神々と人間のあいだの情的で能動的な交流こそ篤胤の思想がめざしたものであったといえるだろう。そして、「真の道に志して神習ひ、善事を功シまむと思はむ人は」(「功業を」)生涯に成シ果して「幽世」に入ては……生ノ子の次々は更なり、天地の有む限りの後ノ世を、守らむ事をぞ思ふべかりける」(『古史伝』二十三)というように、国家的な神々との関係の世界に「思ひつめたる心」を集中させえた青人草こそ親しく「幽世」から自己の子孫を冥護する資格を得ることができたのである。

以上にみたような篤胤のモチーフは、記紀神話の帰結をなす天孫降臨の意味づけにおいてもつらぬかれている。これまでの叙述から容易に推測できるように、篤胤にとっての天孫降臨は、たんに先験的な聖性の地上への君臨を意味するにとどまらず、伊邪那岐から「青人草を愛しむ」心を継承した天照が青人草への「愛」を完成するた

めに「その貴子と養し給へる、御孫命を降し給へる御事」(『古史伝』二十六)を意味するものでなければならぬことはいうまでもない。篤胤の理解によれば、天孫降臨とは、それまでその「本体」が天上にあったために「此ノ国土に靈 幸給ふこと薄かりし」(『古史伝』二十八)の恩頼の機能を地上の青人草へもたらす行為であった(『古史伝』二十八)。皇孫の降臨がなければ青人草に恩恵をもたらす神々の体系は完全に機能しえないのであり、その意味で天孫降臨は神々の恩頼の体系の統合と最後の完成を意味していた。天孫降臨にそのような意味づけが与えられたとき、『霊の真柱』の段階で存在していた天孫降臨＝皇統の起源と青人草との間の疎遠な関係は解消され、国家の神話と青人草の神話は融合することをえたといえるだろう。

このとき注目すべきなのは、この青人草のためにおこなわれた降臨にさいして神々が重大な犠牲をはらったと考えられていることである。篤胤は、この神々の「犠牲」という観点から、降臨の主体である邇々芸命が幼児あるいは嬰兒であったことに特別な意味を見出している。篤胤の理解では、邇々芸は天照からみれば孫、高皇産靈に

は曾孫にあたる存在であり、両者の愛が集中していた幼な神である。篤胤は両神の邇々芸への愛を、「畏れれど。世の凡人の上を以ても知べく。孫は生子より愛く。曾孫は孫よりも愛しと。誰も云ふを。天地人物の本つ御祖神と坐す。天都神たちに坐せば。殊にその御慈愛の。深くおはし坐こと申すも更なり。各々が心に準へて想像り奉るべし」(『玉だすき』一)というように、世俗のきわめて人間的な実情のありかたに「人情」にそのまま類比されるものとして描きだしている。そのような存在であるにもかかわらず、幼ない邇々芸を二神が降臨させたのは、ひとえに「青人草を平穩に治め給はむ、との神慮」(同右)からだというのである。神々は、最愛の幼な児を手許において「眼を細め」つつ撫で育てたいという「自然」をみずから抑圧し、青人草のためにその幼な児を天降すという「犠牲」をひきうけたのである。また、降臨する邇々芸自身についても、「幼稚く御坐つゝも。……其御許を離れて。見もしろし召さる。此の御国へ天降り坐る事は。天照大御神。皇産霊大神の大御心を御心とし給ひ。天の下の人民を恵み。治め給はむとの御事なり。」(同前)といわれるように、自らの幼児としての「自然」を

青人草のために忘れようとした存在と扱えられる。このように天孫降臨は、現実世界の人情と重なりあう神々の実情の意志的な抑圧のうえに遂行されたものであり、その「犠牲」によって青人草は天皇の第一の大御宝となることができたのである。

ここにおいて、この神々の「犠牲」に応える青人草の責務も必然化されざるをえない。「其の大御宝と有らむ人はも。常にその大御宝なる由縁を思ひ。また大御神の。天皇に属奉り給へる事本を思ひ其御治めを辱み奉り。各々某々の家業を好きて。怠らず勤むべきこと勿論なり」(『玉だすき』八)大御宝であるが故に大御宝としての責務が生じ、神々の「犠牲」とひきかえにもたらされた恩恵のなかで天皇の統治に服したのだから、家業への出精を通じて「神習」わねばならず、「しか神習ふぞ、即神の御恵みの千々の一ツも、報い奉る理」(『古史伝』三)なのである。このような国家の神々の恩恵と人間の報恩の間の能動的な関係の確保と、その意味での民衆の宗教意識の活性化の達成こそ、篤胤が青人草の起源を古代天皇制の国家の神話に読みこんだ根源的な動機をなすものであったといえるだろう。

三

これまでみてきたように、篤胤は国家の神話としての
 記紀神話を青人草の世界へと下降させた。では、その下
 降の目標となった民衆の宗教意識の世界に対して、篤胤
 の下降を支えた感性はいかなる独自の位相をもっていた
 のだろう。篤胤の思想が究極においてめざしたものが、
 たんに国家的なものでもたんに土俗的なものでもなく、
 またその混在でもなく、⁽²¹⁾両者の結合にこそあったとする
 ならば、それにふさわしい感性の存在が指摘されねばな
 らないと思われる。

その意味で興味深いのは、篤胤が青人草の起源を創造
 したのと近接する時期に、土俗的な世界の内部から民衆
 の心を救済するために生れた民衆的な創唱宗教——一
 尊如来きのや中山みきの宗教——においても、独自に人
 類起源神話が構想され表現されていたことである。⁽²²⁾その
 ことは、篤胤とこれら民衆宗教の教祖たちが民衆の宗教
 意識について類同する課題の状況を、それぞれの場所か
 ら期せずして共有していたことを示していると考えられ
 るだろう。このふたつのタイプの人類起源神話の背後に

ある感性の相違をたしかめることは、篤胤的なものの特
 質を知るうえで重要な意味をもつものと思われる。

近世後期の民衆的な創唱宗教のさきがけをなす如来教
 の教祖きのの人類起源神話は次のように叙述されている。

「さやうなら、是より人間と言者をお拵へ給へ」と天
 照皇太神宮、一の宮に仰らる。一の宮かしこまる。御
 心に御心悩御とり被成てゐらせらるれば、岩の側よ
 り諸人吾人ぬっと出、「夫、人間が出た」と言て、皆
 らにこく。「是諸人、汝は何にもたべる物知らぬ。

此一の宮が肌をねぶれ」と仰らる。「あい、ねむりて
 もようござり弁か」と舌にてねむる。「うまいか」「あ
 い、うまいといふは知らぬが、こたへられませぬ」と
 言。……「さあ、是からおどるでや」と言て、是より
 神おどり初る。「諸人、汝も手を拍て。おどれく」

「あい」と言て手を叩ておどれば、諸人の口より又小
 人ひよいと出、「そりゃ又出たは」と御歎び。……二
 つや三つの子供めが、躍りの真似をするように、しつ
 かい蛙の飛ごとく、神々は我を忘るゝ大喜び。⁽²³⁾

ここでいやおうなく注目させられるのは、異様に親密な
 神々と人間との関係であり、神々の感情の極端なまでの

真率さ、自然性である。人間が生れでると神々は「にこ／＼」「我を忘」れて幼児のように躍りまわり、食の道を知らぬ人間の始祖に自らの「甘露」の肌をねぶらせる。きのの宗教のなかで最も重要な神である如来にとっても、人間は「可愛て／＼／＼、どうも斯もこたへられぬ」存在なのである。このようにきのの神話では、神々は、自らの「自然」を犠牲にした人間のための恩恵ではなく、自身の感情そのものである「欲び」や「可愛さ」を表出するものとなっている。神々のもつ「自然」と人間を「愛しむ」ことは寸分の隙間もなく重なりあうものとして幻想されているといえるだろう。

おなじようなことが天理教の教祖中山みきの神話においても確認される。いわゆる「古記」神話では、日月両神は「どろのうみ」の原初の世界に次のような動機で人間を創造しようとする。

とろのうみに、日月りよにんいたばかりては、神とゆうてうやまうものなし、なにのたのしみもなく、人げんをこしらゑ、そのうゑせかいをこしらゑて、しゆごふをさせば、にんげんわちよほなるもので、よふきゆさんを見て、そのたなにごとみられること、⁽²⁴⁾

ここでも、神は人間に「陽氣遊山」(あるいは「陽氣ぐらし」「たのしみあそび」)をさせるために、また自らもそれをみて「たのしみ」のために人間を創造したのであって、神々と人間は「たのしみ」を媒介として緊密な親しさのうちにあると幻想されている。みきにおいても、神は人間のための恩恵ではなく、自身の「たのしみ」を表出しており、人間の創造は神自身の「自然」にまっすぐつながっていたといえよう。

以上のようなきのやみきの世界と篤胤の世界とはどのような関係になっているだろうか。両者がいずれも古代天皇制の神話とちがって、人間の誕生を神話の中心にすえ人間と神との交流に重大な関心をむけたことは一致している。しかし、篤胤の青人草起源神話がきのやみきの人類起源神話と同一の意味をもちうるものでないことはいうまでもない。勿論何よりも大きな相違は、きのやみきが神名等ある部分で記紀神話に依拠しながらも、その神話はまったく彼女ら自身の必然によって土俗的な民衆の心の救済のために天皇制の神話とは無縁に構想されたのに対し、篤胤は国家の神話の構成を不動の前提としつつ神話基調の改変をめざしたことである。つまり、きの

やみきは閉じられた原初の世界における神々と人間のひたすらな親和という幻想に執着して、国家をイメージしなかったのに対し、篤胤は神々の青人草への「愛」を語りながらも、その「愛」を、民衆の心の世界と国家の神話を結合するための最大の契機としたのであって、何よりもその点が違っている。

そのために、神々が人間にむけた感情のとりだし方において両者の間にきわだった相違が生れていると考えられる。きのやみきが人間創造の場面においてとりだしたのは、「歎び」や「たのしみ」という神々自身の「自然」に深く根ざした無償の感情であり、そこに示された絶対的ともいえる親和の状態は墮落した人間の世界が回帰すべき原型的な場と捉えられていた。それに対し篤胤は、「愛しみ」とは表現されながらも、結局は人間のための恩恵として機能してそれ故に人間に報恩を要請するにいたるような擬感情をとりだしたのであるといえよう。たしかに篤胤においても、神々は「孫は生子より愛し」というような現実の「人情」を生きる存在である。しかし、きのやみきの神々と決定的にちがうのは、篤胤がとらえた神々は自らの「自然」に反する犠牲や苦難を負うこと

によって人間に恩恵をもたらすものとして考えられている点である。篤胤の神は「自然」の親和のかわりに「犠牲」を表現する神となっており、そうした「自然」と「犠牲」(愛)の背反のなかから「恩」という契機が浮びあがって、人間の側における報恩が必然化されるにいたるのである。

では以上にのべたような両者の相違は篤胤の感性のいかなる特質から生れたのだろうか。

篤胤には、彼自身が土俗の世界の住人であったというおもむきがある。篤胤が妖怪変化や性信仰の信者であったことや、民俗的な世界で信じられているあるゆる他界の実在を信じ、それにとまって他界への往来譚の実例にのめりこむような関心を示したことは周知のことである。たとえば『玉だすき』七のなかで「妖怪」と「大倭魂」をともに論じて、「古学の意を熟く得て、大倭魂を突固め」ていれば、「假令眼の前に、へうすべ、見越入道など出」たとしても、「扱もわぬしは、失礼ながら希有なる面なり、然れどもまづ初めて出会ふて、満足に思ふことなり」などと対応して化かされず撃退することができるし、またほねのある妖怪ならば「幽冥世界の事を

問」いきいて古学のたすけとすることができるとのべて⁽²⁵⁾いる。ほかならぬ「古学」や「大倭魂」を「へうすべ、見越入道」とおなじレベルで論じて平然としているところが篤胤にはある。

このように彼自身の感性的肉体の大きな部分はたしかに土俗的なもののなかにあった。しかし同時に、篤胤の意欲の方向あるいは知識の編成のしかたはそこに解消できないベクトルをもっていたと思われる。篤胤の学問は猛然たるエネルギーにさええられて実に多岐にわたっているが、その学問の根底にあって作働しつづけた意欲の質とはどのようなものであったのか。それはつぎのような主張によく示されているだろう。

是に附けても人は学問をすべきこととござる、……青木昆陽先生といふは元来学問が宜かった故に、公儀の御召し出しにあづかつて、当時其子孫は御旗本で百石賜はつて居らるゝが、……夫は青木昆陽の魚屋に生れてもと同じ様に生立ち友達で有た輩は、生涯天秤棒を肩に掛け、かの巻き舌で、なまッさ大さばあまじほのさんまと呼であるいた者が多かつたらうが、こころも能く考へるが宜しいでござる、……古人の語にも虎は

死して皮を残し、人は死して名を残すと云ひ、また人は一代名は末代と云こともあるから、どうぞ歌なりとも詠み覚えるがよい⁽²⁶⁾（『歌道大意』）

ほんらい風雅たるべき歌道の講説の席でこのように語らうるのはまさに篤胤の面目である。しかし、篤胤の「下降」が他のどの点できのやみきたちの世界と似ているとしても、このような「意欲」の方向においてはほとんど異質であるといえるだろう。

きのやみきの宗教は、土俗的な世界にみずからの感性を限定することにおいて成立している。彼女らの思想がある迫力をそなえているのは、拡大し上昇していく意味づけではなく、逆に閉じられた土俗の世界に自己を限定できる強い自覚があるからである。神がかりのさいに訪れたいくつかの簡単でつたない、しかし彫りの深い言葉で表現された観念にせまく限定的に執着しうるものが、かえって彼女らの宗教思想をすぐれたものとしている根拠だと考えられる。それに対し篤胤が前引の文章で表明している感性は、土俗的な世界に根ざしながらしかも限定も屈折もしらずいっきに公的価値に直通しようとする感性である。それは、きのやみきが惨苦の現実生活のは

てに幻想的な飛躍によってえた、神々が人間の始祖に「甘露」の肌をねぶらせるような緊密で土俗的なイメージとは一致しないものであろう。篤胤の上昇する感性は、青木昆陽が学問の功によって幕臣たりえたことをひとつの理想としている。そのことは、篤胤自身の閱歴が神道界の公的權威である白川家や吉田家への執拗で策謀めいた接近や、親藩たる尾張や水戸への営々とつづけられた仕官のための運動を重要な欠くことのできぬ部分としてもっていることからわかる。篤胤出府後のある時期についての伝説が象徴するような惨苦の生活が彼にあったとしても、その体験は主要には公的価値への上昇の意欲を必然化し宿命化する方向でうけとめられたと考えることができるだろう。

篤胤にとっては「へうすべ、見越入道」も国家も、ともに切実な世界であった。「へうすべ、見越入道」の世界は感性的肉体の所在を示すという意味において、「国家」は宿命化された上昇する意欲の最後の到達点という意味において、ともに篤胤の思想の原質をなすものであった。そのような土俗の世界に根ざしつつしかも公的価値へ直通せんとするような感性においてこそ、ほかなら

ぬ記紀神話のなかに「青人草」の記源を読みこみ、国家の神話と民衆の心の世界を結合しようとする課題が成立したのである。

篤胤以前の近世社会においても、民衆的な世界からある方位への上昇をモチーフとした神道家たちは数多く生まれただろうが、かれらはなかば無意識のうちに自らの宗教思想の通用すべき上限を見切っていたと思われる。篤胤にいたってはじめて、公的価値の最上位たる国家的価値にまで公然と直通しようとする類型が成立したのであり、そのことは明瞭に一個の思想的意味をもっていたのである。そして、その成立の媒介をなしたものがその宣長による国家の神話をまさしく国家の神話として読み切るといふ画期的な達成であったといえるだろう。宣長学と出会わなければ、篤胤は民衆的世界の周縁に簇生する俗神道家の群の一人にすぎなかったのかもしれない。もし、「俗神道」という語を民衆的世界の周縁に充ててそこからある方位への上昇をモチーフとするものであると規定できるならば、篤胤学を、宣長学によって揚棄され国家にむかって解放された「俗神道」と呼ぶことはあ

ながち奇矯の言ではないだろう。それゆえに篤胤は、資質も方法もまったくちがう宣長にあればど執着しながら、逆になかば近親憎悪に似た感情で「俗神道」的なものを論難したのであった。

(1) 篤胤の思想的課題については、安丸良夫『日本ナショナリズムの前世』に、「幕藩体制のイデオロギー体系のもとでは、権力の直接的掌握の対象とはなっていなかったこうした靈魂観・宗教意識の世界を、古道に国体論的神道説によって改編・掌握するところに篤胤学の課題があり、こうした民俗的宗教意識に踏みこんで民衆の「靈の行方」の安定」を確保することによってこそ、現実の地域社会で生活秩序の再編が可能になると考えた」という指摘があり、重要な示唆をうけた。

(2) 新修『平田篤胤全集』(名著出版) 第一巻二二〇頁。篤胤の文はすべて同集より引用。以下、「全集」と略記。

(3) 「全集」第一巻二二二～三頁

(4) 「全集」第六巻七頁

(5) 「全集」第一巻二二二頁

(6) 「全集」第一巻二三八頁

(7) 『本居宣長全集』(筑摩書房) 第九巻二五二頁

(8) 「全集」第二巻二一九頁

(9) 「全集」第一巻三六五頁

(10) 「全集」第一巻四五二頁

(11) 「全集」第三巻二一九頁

(12) 『本居宣長全集』第九巻六一頁

(13) 「全集」第三巻二一九頁

(14) 「全集」第三巻一五三頁

(15) 「全集」第三巻二八二頁

(16) 「全集」第三巻三九九頁

(17) 「全集」第六巻六頁

(18) 二神の邇々芸への「愛」について篤胤は、「語のもとには、眼組には非ざるか。其は稚児は更なり、小き美しき物をば、眼を組ひそめて、愛見る意の有ればなり」(『古史伝』二十六)と註している。いかにも篤胤らしい註釈で、現実の人間関係のなかではつねに過剰に「人情」の実践家であった篤胤の資質をよく反映している。

(19) 「全集」第六巻一〇頁

(20) 「全集」第六巻四三七頁

(21) 近年の篤胤学研究の重要な成果である子安宣邦『宣長と篤胤の世界』は、篤胤における国家的なものと民俗的なものとの関係を、「公的政治世界の神(現人神)である天皇と、郷村的世界の神である産土の神や祖霊との交錯」「どちらかに統合されるというよりは、むしろ両者は交錯をなしている」というように、「交錯」という概念で把握しているが、本稿における「青人草」をめぐる篤胤の構想の検討からはどうしても「結合」という概念をもちださざるをえないように思われる。

- (22) きのは享和二(一八〇三)年に、みきは天保九(一八三八)年にそれぞれ立教につながる神がかりを経験している。
- (23) 日本思想大系67「民衆宗教の思想」所収の『お経さ

- ま』に拠った。
- (24) 中山正善『こふきの研究』(天理教道友社)より引用。
- (25) 「全集」第六卷四二八〜九頁
- (26) 「全集」第十五卷三頁