

はじめに

橘守部（一七八一—一八四九年）は富士谷御杖（一七六八—一八三三年）とともに「反宣長」の立場を代表する国学者である。本居宣長の『古事記伝』が高い評価を確固たるものにするなかで、二人は『古事記伝』に対し尊崇とともに違和感を抱きつづける。二人とも『古事記伝』に大きな衝撃を受け敬意を抱きつつも、神典の「言」がそのまま神典の啓示する「事」だと信じていることができなかったのである。神典への絶対視が揺るがない以上、その「言」と「事」とを媒介するための表現論・言語論が必要となってくる。そ

東より子

こに見出されたのが、御杖の「倒語」、守部の「幼語・談辞」という神話叙述のレトリックであった。こうしたレトリックを獲得することによって二人は、「事」と「言」との相即に神典注釈の基軸を置いた宣長の『古事記伝』を乗り越え、神典を千年の眠りから覚ましたと自負することができたのである。

「反宣長」を立脚点とした二人だが、富士谷成章の息子・皆川淇園の甥として京都知識人層に生まれた御杖と、一三年遅れて伊勢国の大庄屋格という由緒ある素封家に生まれた守部には全く接点がなかったと思われる。しかし、ともに宣長批判のなかで自らの読みを頼りにユニークな言語論とそれに基づく神典解釈を展開している点で共通して

いるのである。二人とも思想的後継者をほとんどもたなかったため余り注目されることになかったが、現在、御杖は特異な国学者としてことに現代思想との関連で高い評価を得ている。それに対し、極論すれば、守部の独自性はともすれば宣長や篤胤のうちに解消されてしまっているといえる。

守部は一二歳の時に家が破産し、大坂を経て江戸へ移り、学問を志すのは宣長が没した後のことである。彼は五九歳の天保一〇年（一八三九）に『古事記伝考異』（『難古事記伝の前身』、その五年後に神典解釈の集大成ともいべき『稜威道別』^{ツクナワキ}）、さらに二年後にそれをコンパクトに紹介した『神代直語』^{ツクナワキ}を成稿している。宣長の没後門人として後継者を自認する平田篤胤（二七六―一八四三年）に五年遅れて生を受け、ペリー来航の四年前に没した守部は、時代の流れに身を置き、生活者と関わる中で「神道ヲ興シ、文華驕飾ノ弊ヲ省」（『三大道弁』天理大学図書館蔵）のために神典の新たな解釈にむかい、晩年に一気に自らの神学論をまとめあげたのである。本稿では、そうした彼が捉えた記紀の世界について検討してみたい。

一

橘守部は、天保後半頃と思われる門人宛書簡で「三、九、才、二、始テ、真ノ道ヲサトリ得タリ。……真ノ処ハ真淵・宣長ガ云処ニモアラズ、其已前之処ニモアラズ。実ハ未ダ頭ハレザリシ也」⁽¹⁾と述べている。この書簡では「真ノ道」が具体的に何を指すかは長くなるからと記していないが、彼が三九歳となる文政二年（一八一九年）五月一日の日付をもち「古事記の注釈」を期しての「頭書」だと文末に記される小文（『古事記素隠頭書』、以下「頭書」と略記）から推察することができるとは、次のような記述がみられる。

「そもく此神代の古言は、もはら天皇の御系図、神社のゆゑよし、臣たちの氏々国々の事跡どもを、世にはゆる音咄といふものさまにいひ伝へ来にたれば、遠く久しき世々のあひだ、かのはなしにひかれて、あやしきこともまじりしなり。今はなしといへば、浮たる事の如くなれども、都もひなもなべていひつぐ物がたりは、撰者の手にまかすめる書籍よりも、たしかなり。……此事をわすれはてし千歳の後にして、おそくをぢなき此庭廡（守部）をしも、はじめて此事をさとりつるは、いとたふとく、うれしく、かつはあやしき」⁽²⁾

……。」(括弧内は引用者、以下同様)

ある種の感慨をもって記されているこの文は、「実事」と「戯れ」が混在する「昔咄」の語り方¹¹。「文法」を悟ったことが守部の神典解釈の第一歩であったことを示している。

この引用文をみる限り、「神代の古言」が伝えるのは天皇の系図、神社の由来、氏々や国々の事跡といった歴史的事象といえるものであり、伝える「さま」が「昔咄」風であるというにとどまり、そこから新たな解釈を示すには至っていない。「頭書」には、神代冒頭の神々の世界や「幽冥論」に関する記述がまったくみられないことからすると、一見常識的な虚実の分離論でしかないように読めなくもない。しかし、守部が記述された神話の世界から、口承される「昔咄」の「文法」を見出し、抽出したことは重要である。彼は、「昔咄」がたんなる「浮たる」フィクションではなく、都市も田舎も含めて日本中で語り伝えられてきた民俗的世界を基層とするものと捉えることで、「いひつゞ物がたり」(口承)が「撰者の手にまかすめる書籍」(書記)よりも確かであると考えた。口承と書記、音声と文字を対比し、口承・音声の優位を説くのは宣長をはじめ多くの国学者に共通するところであるが、その背後には始源の時と後代、日本と中国の比較が控えており、文字か

ら音声へという視点は日本語の純化と優越性の問題と固く結びつけられていた。しかし守部は、撰者が書いて「みちみちしきすぢ」だけを伝えると、「世々のほどに附そへ」が起こり真を失う結果になるが、「あやしくことそきてつたへ」と手を加える余地がなくなるといふ。つまり、口承と書記の違いを時代や国の違いに関連づけるのではなく、あくまでその表現方法に注目し、心理的作用を問題にする。発話することは書記することに比べるとはるかに無意識的な行為であるとして、人間心理の深層領域における意味生成が考慮に入れられているのである。そこに文献の表層的注釈では神代の事跡は解明できないとし、深層へと思い馳せた御杖と共通した発想をみることできよう。

さらに、守部は口承であるとともに「かくしもたふとき帝紀の中に、たはれたる事うきたる事を、さなき事などの多かるをおもふに、こは御代くくの天皇の幼い皇子たち、いまだ稚く、ましますほどの御口、すさみなりしなるべし¹²」と、天皇家の皇子が「神代の古言」を聞き覚え口ずさむ光景が想定されている。つまり、「をさなめきたるいひなし」は乳母などが添い寝しながら、また徒然なるままに諭す際に、幼子が聞き覚えやすいように禽獣魚虫を登場させたり、珍しい話を付け加えたりして興味をそそつたために生じたと考えたのである。口承の場に神性を宿し、またヨリ無意識

的存在である幼児の教育を想定すること、**「戯れ」**が単
純な**「戯れ」**に終わりえない可能性が含意されている。

このように書記による歴史の改竄と口承の**「昔咄」**のバ
リエーションとの違いや、神典を語る場として幼児教育と
いう視点を獲得することによって、守部は神話解釈の扉を
初めて開いたと自負したのである。逆にいえば、こうした
神典の特異な語り方の問題に決着をつけなければ、神典の
絶対的価値と「たはれたる事うきたる事をさなき事」との
間にある齟齬を解消し、自己の神典解釈への道を突き進む
ことができなかつたといえる。守部は宣長のように「浅は
かに愚に聞ゆる事に、返て、限なく、深き妙理はある」(『玉く
しげ』Ⅳ、三一六頁)と聞き直り恬然としてはいられなかつ
たのである。

そうした神典研究の初期の段階を経て、守部は『稜威道
別』を踏まえて『神代直語』『神祕第一条 神語本義』を
こう書き出す。「神代の旧辞は……天下おしなべて神語と
尊み、上なき国の教として、をさなき時よりくちずさまし
め来しほどに、言はつひに幼語とぞなり来にける」(Ⅱ、
三〇四頁)。「頭書」の段階では「昔咄」概念に包摂されて
いた「幼語」を、一つの言語表現法として抽出したのであ
る。守部は記紀の神話を解説するなかで、稚児が愛玩する
物・よくする所作・遊びなどにことよせた表現が頻出して

いることを発見し「幼語」と概念化する。たとえば、諾冉
の天の御柱廻りに児童の遊戯、大八島につけた子の名、
「シコメ」(凶目)に「赤んべい」の所作、素戔嗚尊の働
哭する姿に児の泣く姿、少彦名命の登場に小さき物を愛で
る幼児の癖、など枚挙に暇のないほどの幼児を意識した表
現で「神語」は埋め尽くされている。それは何故かといえ
ば、古代の人々は、「神代の古語」を身につけさせるため
に、幼児時代に遊びとも教育ともつかない方法で無意識の
うちに伝えていくことが望ましいと考え、子が生まれて物
を言い始めるとまず「神語を諳んぜしむるならひ」(Ⅱ、三
〇四—〇五頁)に従って暗記させ、天皇の無窮の統治・臣下
の服従と奉仕・氏姓正しく職務を堅持し上を凌がないこ
と・神の靈徳への尊崇などを幼き時より教えたからだとい
うのである。幼い頃より聞き諳んじてこそ「教」は体得し
実感しうるものになる。それが「神語」の世界なのだ、
守部は確信したのである。いわゆる児童の「教」というと、
寺子屋での「仁義礼讓孝悌忠信」といった儒教の徳目や読
み書きそろばんがすぐに想起される江戸時代後期にあって、
神典を媒介とした幼児教育への着目は、宣長のいう「自
然」に近い点があるようにもみえる。「神語」が「おのづ
からにして、天皇尊の御系譜のごと」き体裁になったのは、
人々が天神の系統を尊重し慕った「徴」であり「古伝説の

「正実く私なき明証」であり、神典は儒仏の經典の空理空論と違つて「自然の事」「実事のみ」(Ⅰ、三二頁)であるから覚えられるのだと守部がいうのを聞くと、なおさらである。

しかし、守部の立論は、天皇家という枠組みを超えて天下の人々、ことに幼児に対する教育への配慮がまず前提となつていたので、宣長の神典理解とは明確に異なつていて守部は、皇統起源譚としての神典が「正しき事のみを採て記せる」「本辞、本紀」だけでなく「煩はしき幼言、談辞」の混じつた「旧辞ぶり」(Ⅱ、三〇六頁)で記されることには作為性があつたとみなしている。そこに、宣長流の教えなきが教えであるとか、教えずとも人には生まれながらに道徳が備わつて居るといつた捉え方に対する批判を読み取ることが出来る。宣長は「漢心」を批判するために、ことさらに「自然」を重んじ、教育の「作為」性を強く否定するが、守部によれば、それは「吾古伝は教の為に幼語になさしめし物」(Ⅰ、三二頁)であることを理解しなかつたからであり、「教」の機能を有効に發揮するために考案された「幼語」という表現方法に気付かなかつたことからくる「負をしみ」にすぎないのである。

宣長が、神典のもつ「物はかなさ」や「しどけなさ」に絶対的な価値を見出し、「直く清かりし心」(『古事記伝』Ⅹ、五三頁)という始源の時や日本の価値観に還元したのに対

し、守部は、先に書記と異なり口承という言葉表現そのもののあり方に注目したように、あくまで「幼語」がもつ幼児との関係世界を堅持し、そこに踏み止まろうとするのである。要するに、守部にとつて「幼語」という概念は、たんに荒唐無稽な神話を合理的に説明するために考案されたのではなく、神典の言語表現に則して「神語」がまず何よりも幼児教育の場で語られたという認識に基づいて生まれできたのである。それは、人々が「昔咄」という口承の世界で長い時間をかけて築き上げたひとつの有効なレトリックの発見といつてよいものであつた。

一一

「幼語」とともに守部が抽出した「神語」の表現法が「談辞」である。「談辞」は「古へ此古伝説を語り伝ふるに、其言の勢ひにひかれかゝりに因て、自然にしか言ひ添らる、辞」(Ⅰ、三八頁)とされ、「幼語」も「談辞のなかの一つ」(Ⅰ、三九頁)とされている。漢籍による潤色もその一つであるが、中心をなすのは「其処の意を察て故に、一の物語風に語り統」て「註のさまに加へたる談辞」である。そうした「談辞の意趣」を心得ないと「本つ正伝」と「只語りなし」との区別がつかず、「古伝説もやがて上古の

実物語」(Ⅰ、三九頁)になってしまおうという。ここで想定されている事態も「幼語」同様に、「神語」が如何により深く相手の心に浸透していくかという表現上の問題なのであり、それが独り歩きして「実物語」となる過程なのである。「談辞」にしても「幼語」にしても「本伝」が骨格だとすればそれは肉付けに相当する。もちろん守部にとってその本伝こそが重要であるには違いないが、だからといって「談辞」などの肉付けされた虚構の物語や表現が決して無意味だと考えるわけではない。なぜなら、「幼語」に比べてはるかに長々と記される「談辞」は、「本伝」だけではとても伝えることができない神典の神秘的で不可思議な世界を、物語化した豊かなイメージを媒介にして人々に実感させることを可能にするからである。それだけに逆に、「伊勢物語」や「土佐日記」の記すことが「実物語」のごとく思われるようになった(Ⅰ、三八―三九頁)のと同様に、「本伝」と「談辞」の区別を難しくさせることにもなるのである。しかし、実は守部にとって「談辞」は、そうした文学的な虚構がもつ功罪相半ばする効用の問題を超えて、特異な宗教的な意味を有する絶対不可欠な要素とみなされているのである。

守部は「談辞^{カケリゴト}」という言葉をも、記紀神話の中でもっとも「一の物語風」に語られている物語、すなわち大国主神

を主人公とする出雲神話から導き出している。その一つは、『古事記』の八千矛神と沼河比賣・須勢理比賣との歌物語であり、「カタリゴト」という訓に關わつて提出されている。それぞれの歌には納めの文言として「許登能加多理其登母^{トモ}許遠婆^{コトバ}」が付されているが、守部はこれに「事の談辞^トも是者」(Ⅰ、四一頁)という漢字を当てる。さらに、八千矛神の歌物語全体は「此れを神語と謂ふ⁽⁸⁾」という言葉で締め括られているが、この「神語」を「カミゴト」と訓み歌物語だけを指すとした宣長説を批判し、「カミノカタリゴト」と訓み歌物語だけではなく大国主神の長い物語、すなわち八十神との争い・根国訪問・国作りを含む出雲神話全体を指す総括の言葉と捉える。そうしたうえで、『古事記』が大国主神の物語を「神語」だとわざわざ記すのは、それが「本辞」ではなく「談辞」であることを人々に知らせているのだと主張する(Ⅰ、四一頁)。

もう一つは、『日本書紀』から導かれる。『古事記』における大国主神の出雲神話は、そのすべてが『日本書紀』本文では無視され、わずかに第六の一書に少彦人命と大三輪神とのことのみが記されているにすぎない。しかし、そこには『古事記』に見られない大国主神と少彦人命との国造りについての問答に、「是談也、蓋有幽深之致焉⁽⁹⁾」との言葉が記されている。大国主神に国作りの是非を問われた少

彦名命は「或は成せる所も有り。或は成らざるところも有り」¹⁰⁾と意味深長に答えるが、それに続くのがこの言葉と少彦名命の常世国行きの記述である。この箇所を守部四〇歳の文化三年（一八二〇年）頃に成る『神道弁』においては、「談キナガリぞとは、俗にいふ相談の意なり。けだし幽深ウカシカキアト之致あらんとは、……もろこしにわたりまして、つぎ／＼に御国をさきはへししめんとおぼす、深き御はかりごとをの給はす也」（Ⅱ、三七三頁）と、続く少彦名命の常世国行きと結びつけて、国学の偏狭な排外性を批判するための論拠として挙げている。すでに『頭書』が成り、記紀の「昔咄」の語り方に注目した後の段階でも、「談」を「相談」と解し、「幽」も「深」に吸収され、特別な意味をもっていない。

ところが、守部の神学が大成した『稜威道別』段階では、「幽冥の深き致ムカある事ならん」と地詞より云なり」（Ⅰ、二三〇頁）と、大きな転換をみせている。つまり、この言葉は「後人のさかしら」¹¹⁾だとの説があるが「これは記者の詞にはあらず。古伝説中の地詞」であるとその重要性を指摘し、伝承の時代においては「幽冥の深き理」は人々に周知なことで「何事の上も物事の成不成は、皆神の幽冥より量り給ふわざ」であることを知っていたことを示す記述だというのである。それとともに、「談」は相談などの意味ではなく「談辞」として概念化され、「幼言、談辞は幽冥の填

め種」¹²⁾（Ⅱ、三〇七頁）だとの特異な言説が導き出されるのである。「現世にして幽冥を語る事は、神のいたく嫌はせ給ふ事なれば、上代の人は深くこれを忌慎めり」（Ⅱ、三〇二頁）という守部の幽冥への畏怖の念、つまり幽冥へのタブー意識と強く結び合わされ、「談辞」は『頭書』の「昔咄」の段階と違って言語表現上の問題を超える宗教的意味が明確に意識されることになる。

守部は、神典は本来「本辞・本紀」だけでよいにもかかわらず、実際は多くの「談辞」が入り混じっているのは何故かと早くから考えつづけたのであろう。その結果、到達した結論が、古伝説は口承のなかで「いつとなく幼言、談辞」（Ⅱ、三〇六頁）が次々に付け加わり、さらにそれを漢籍に倣って記録に残す時代となると、「家々に私事」が加わり、漢文で記すことでもますます偽りが多くなったのである。そのため、天武天皇はついに「本辞、本紀をすて、本つ旧辞に復さしめて、勅語して古事記を記さしめ」かつ「御子舍人親王に遺勅して、広く旧事ぶりの古伝説をあつめしめ」（Ⅱ、三〇七頁）たという。そして天智天皇までの三代における漢風の「翻訳」により漢文ぶりとなっているとはいえず、「もとだねは本つ旧辞ぶり」（Ⅱ、三〇八頁）であるので、そこに遺っている「正実」¹³⁾を読み取ることができると説く。つまり、「談辞」には、古代人がもっている信

仰の世界が確固として存在すると考えたのである。それを端的に示すのが、「談辞」Ⅱ「幽冥の墳め種」論であった。

守部によれば、上代において人々は、「尊き神の御正所^{ミケツベツカ}」を、そのまゝに言にかけて白すをば、いたくおそれ畏みつればわざと物語ぶりにもはかなく語り類し^{クダシ}」（Ⅰ、一〇四頁）たのであり、だからこそ、素戔鳴尊のごとき尊い神でも黄泉（幽冥）に関わる時には「悪状^{アシヅメ}」にいわざるをえないのだという。また「墳め種（草）」とは、元来、城攻めの際に敵城の堀・溝などを埋めるのに使う草のことで、それが転じて比喩的に作戦上前線に出て犠牲となる兵士のことを指している。今で言う「埋め合わせ」という意味は當時はない。したがって、「談辞は幽冥の墳め種」という言葉は、「幽冥を語る事」を強く「忌慎」むという「禁忌」

Ⅱタブーの觀念に基づく文章上のレトリックとして「談辞」が用いられたということになる。つまり、「談辞して墳めなせるは幽冥の畏さを避んとてなるべし」というのが、彼の到達した「談辞」の存在理由だったのである。

このように考えると、「昔咄」の口承性や「幼語」の幼児教育的側面への着目は確かに重要な事柄ではあるが、それはあくまで言語表現上の問題である。その背後には、「幼語、談辞」を「幽冥の墳め草」とみなす、現世において人が神のことを語ることへの「タブー」意識という信仰

上の問題が厳存していることを看過してはならない。「談辞」は、神典解釈の「躓きの石」ともなりかねない危険性を有しているけれども、神典が多くの「談辞」を抱え込まなければならなかった必然性を守部は古代人のタブー意識にみたのである。

荒唐無稽で「赤本の怪談」（Ⅰ、三四頁）めいた表象を併せもつ神典をいかに当代に再生させるのか、という重い課題を守部は、「寓言^{カゴト}のあらざるが真実の伝の明証^{アカシ}」（「難古事記伝」Ⅱ、一八九頁）と、宣長の寓言批判を継承しながら、しかも宣長のように没批判的な不可知論に陥らずに、「談辞」という「幽冥の墳め種」に隠されている神典の「本伝」を抽出していく作業に没頭する。そこに見出されたのが「幽冥」・「顕露」両界の関係であった。

三

神道において「幽冥」を語ることは守部に限らず国学者に通有なことだといえる。ことに宣長から平田篤胤への展開過程において「幽冥」が脚光をあびていく後期国学ではなおさらである。宣長によって導かれた顕露界に対する幽冥界という他界への関心は、神道を体系化しこれを宗教として確立するためには不可欠のものになっていく。その場

合、従来の国学研究では篤胤の「幽冥」観の影響が往々にして強調されがちで、守部の「幽冥」観の独自性が正當に評価されないうらみがある。しかし、篤胤の言説が死後の「靈魂の行方」という救済論を軸にして現実の「怪異」への並々ならぬ関心に向かうのに対して、守部はそうした篤胤の議論が人々の神典への不審を増大させると考え、「幽冥界」の意味のいわば現世への奪還を試みるのである。

篤胤は宣長から服部中庸に至る「高天原—葦原中国—黄泉国」という垂直的コスモロジーを基本的に踏襲しているが、そうした三層空間論に守部は異議を申し立てた次のように。

「天も、黄泉も共に幽冥にして、神に就ては阿米といひ、鬼に就ては与美といひ、此二を相兼て加微とはいへり。……加微は幽にて、此はたゞ仮に目に見えぬ限を云名にて、何れも然か云域の、此世の外に一所づゝあるにはあらず。近くいはゞまのあたりにわたり、遠くいはゞ六合の内にみちぬべし。」(Ⅱ、三二〇頁)

宣長が寓言論を排して、高天原を「天神の坐ます御国」(『古事記伝』Ⅸ、一三三頁)として天上にある空間としたことの画期性はよく知られているが、それを逆行させたであろうこの守部の「幽冥界」は、当時の人々にはどう映ったであろうか。一見すると日常生活の延長ともいえる親しさをも

つかにみえる守部の「幽冥」解釈の特質を探ってみよう。

「幽冥界」を現世と同一領域で人間の身体を上下左右から包み込んでいるが人間には不可視の空間とする捉え方は、確かに篤胤が提起した「幽世」Ⅱ「カクリヨ」説を想起させる。なぜなら、篤胤が宣長の垂直的コスモロジーを継承しつつも「黄泉国Ⅱ死後の国Ⅱ幽冥界」説を否定し「黄泉国Ⅱ月」とし、死後の靈魂の世界、つまり幽世(幽冥界)を現世から空間的に遠く隔たることはないが不可視の世界と捉えているからである。守部も死者の靈魂は幽冥界に行くくと述べており、死後の審判者としての大国主神といった篤胤の独自の考えを別にすればほぼ同じ土俵に乗っているように思える。しかし、守部の主眼は幽冥界を高天原も黄泉も含めて顕露界と対比させるところにある。「天はもし日の旋る間の幽冥をいひ、予美は日の光明の至らぬ間の幽冥を云にもやあらん」(Ⅰ、四九頁)という時間軸的な説明や「阿米は空眼の中略、夜見は闇の通音」(Ⅰ、四八頁)という語源的な説明に支えられながら、目に見えない世界の二様の表象として「天」と「黄泉」を捉えることによって、幽顕論を三層空間論的なコスモロジーから解き放つていくのである。

そうしたコスモロジーとの関わりで守部が批判する宣長説の一つに、「現身・御霊」論がある。宣長は、たとえば

伊邪那岐の「御霊」は地上の淡路と多賀に鎮座し「現身」は天上の日之少宮に留まるとして、記載の異なる記紀を整合的に解釈した。それに対し守部は、日之少宮は出雲の日隅宮と同じく「幽冥に隠り坐て不見なり給ふよしの名」(『難古事記伝』Ⅱ、二二六頁)であり、淡路で身を隠したことは幽冥に入ったことを意味しており、別所に日之少宮があるわけではないと主張する。宣長の「現身」をもつ神という概念を継承しながら、遠く隔たる「不見」の天上ではなく、ごく近くに隣接しても「不見」の幽冥界を空間として想定する。こうして守部の幽冥観は宣長と篤胤のコスモロジーとの錯綜した関係をもちながら、水平上の単一空間の中に人間を超越しかつ生と死を一貫する原理を読み取っていくのである。

さて、守部にとって異次元とはいえ現世とともにある幽冥界は、人間界の事物・自然を人間と共有していることになる。天之真名井や天香具山といった「天」という接頭語は、同一物を「幽陰カクヤより神の用ひ給ふ」(『難古事記伝』Ⅱ、二二〇頁)ことを表現しているという。幽冥界は現世と背中あわせであるがゆえに、つい人間が無意識に関わってしまふ危険性をはらむ空間なのである。そこに人間の緊張感とタブーの意識が生まれる。その畏怖・畏敬の対象となるものの一つが樹木である。

彼は娘の浜子の筆になる『橘の昔話』で「神木の祟り」(Ⅻ、三四六頁)について述べている。守部が八、九歳の頃より家に凶事が続き一二歳の時ついに父が無実の罪に陥れられ一家潰滅となり、生まれた「伊勢国朝明郡小向村」を離れることになった。世間の人は「父君の短慮ゆゑに、あたら御家亡びたり」と言うが、守部はこれに納得しない。ずっと考えつづけてきた結果、安永九年(二七八〇)に家を改築した際に用いた材木の中に「神木のまじりてありけるをしらで造りたれば、そのたゝりなりき」というのが一家の不幸に対する守部の下した解答であった。守部が生を受ける前年のこの出来事は、彼の人生にとってまさに原点ともいべき決定的な意味をもっていたのである。

守部は「ヒモロギ」を釈して「此語の本義は生諸樹オヒモロギの於の省りたるにて、本は神霊の憑ヤドリトマ鎮り坐る森の樹立を指て申侍りき」(『鐘のひゞき』Ⅳ、一四六―四七頁)とし、宣長が「栄樹サカキをたてて、其を神の御室ミムロとして祭るよりして云名にて、柴室木シムロギの意」(『古事記伝』Ⅹ、一六八頁)とすることに異を唱える。「御諸」を「御室の義と釈し来しは、本末の違ありて古意を知ざるもの」(『鐘のひゞき』Ⅳ、一四七頁)だという。「ヒモロギ」に「室」という限定された聖域をみるのか、それとも「諸樹」という森の木立をみるのか、そこに「聖」概念の「本末」をみている。守部によれば「ミモ

口」や「カムナビ」とともに、上代は出雲や伊勢を除くと宮殿はなく三輪山のように「生茂れる森ぞ即神の御社」であつた。その「森」は「隠」で「樹の繁り、隠りかなる」という言葉からは、特定の不可侵の境域というより不可視の神霊が木々の繁みにこもっているとの原イメージが見えてくる。

宣長が神霊のいる所を「室」という空間的聖域で捉えたことは、根源的な聖域「高天原」を茫漠たる天（空）ではなく「天神の坐ます御国」（『古事記伝』Ⅸ、一二三頁）と限られた領域としたことから派生するいわばミニ高天原としてなのである。それに対して守部は、コスモロジー的な区分により「聖」と「俗」を領域的に明確に区別するのではなく、鬼神と同じ地上で同棲することを余儀なくされている人間存在のありように目を向けている。一般的な聖域概念によれば、聖域に囲いがあるのはたんに内部に聖なるものが顕現していることを意味しているだけでなく、うっかり人々がそこに入りこまないように防御する役割をもっており、宗教的な儀礼を行なうことなく不用意に聖域に接近・接触するのが危険なことを示している。とすると、守部のいう如く、人間は隔てなく不可視の聖なるものに圍繞されて生きることは、浮遊し往来する神霊と絶えず隣り合わせに生きる危険を負っていることになる。たとえば、守部が

ここで神霊が宿る例とした樹木は、人間にとつて極めて親しいものであるけれども、同時に危険をはらんだものなのである。人間はこうした樹木＝神木とどう向き合つて生きていけばよいのかを絶えず問われている。ここでは、幽冥界への畏れは増大し、危険を回避する多様な手立てが必要となつてくる。

守部によれば幽冥界とはいつても、「天界」の賞罰は善悪邪正に基づくから対処しやすいが、「黄泉界」から来る災禍の防御は難しい。つまり「死行人の魂のみならず、禍日の八十神、大禍をはじめ、怨霊、鬼物、妖物、諸魔物等の隠れ栖、隈路」より来る黄泉国の「殃災」は「却て善人の禍が多かれば、懼るべき限」（Ⅱ、三二三頁）なのである。こういう人智を超えた事態に、人は為す術を失う。そのため古代において天皇は代々厳かに「御門祭」「道饗祭」などの「祭」を行なつてきたが、神祇への崇敬の念が薄れ「祭」が疎かになつて以来、朝廷は衰退し天下に凶事が増えつづけたという。それゆえに、守部はいっそう「天神地祇を奉、齋り、身を清め、心を通せ、飯にも悪き行跡せず、不浄に染まず、家の内をよく掃きよめて、善神の御霊よせあるやうに心懸」け、鬼物などが乗ずることのないように人々が日常生活を送ることを強く求めるのである。しかし、宣長が黄泉国を穢れた死者の国としながらも善悪の両

義的性格をみたように、守部も黄泉界を単純な魔界とみなし否定したりはしない。黄泉界は「天に垂て尊き界」であり、それは「昼夜」「海陸」「夫婦」「水火」のごとく天界とは正反対ではあるが、互いに相助け合う相互補完的な関係なのである。だから、人々は「幸福を招き、凶災を却るに」は、「水火の如き理」を認識して「庭火、身滌の神術」(Ⅱ、三二四頁)を行うことが必要なのだという。

守部は『待問雜記』のなかで、武藏国桐生・足利・幸手連の門人たちの求めに応じて生活上の雑多な知識・知恵を述べているが、その実利的・世俗的処世訓の披瀝とは裏腹に、鹿・猿・鶏を食べるな、竈所の火を穢すな、樹木を濫伐するな、といった民俗的な禁忌をこまごまと記している(Ⅱ、三二九―三三〇頁、二四五―四六頁)。守部にとって「此世中は天と黄泉とに所ふたげて、人は纒にその間に寄生むもの」(Ⅱ、三一七頁)であり、人間は所詮「幽冥の借物」(Ⅱ、三三八頁)でしかないのである。そして、こうした世界観は、世の中の出来事の背後に神祇の靈異を見、感じることでできなければ成立しない。では、人間に不幸と災いをもたらす根本的な原因であるとされる人々の信仰心が衰微している状況にあつて、どのようにしたら不可視の神の實在を信じ信仰を回復することができるのであろうか。

皇祖神である天照大御神が太陽として現在でも可視であ

ることを根拠に神の實在を説いたのは宣長であったが、守部は現世に遍在するとされた神の實在を次のように説明する。彼は『稜威道別』の初稿を成した翌年天保一四年(一八四三)に、人々の「信」を得るには「八十言の葉は尽すとも、一の験をしめすにしかず」(Ⅵ、一頁)と考え、神武紀で終わる「道別」を補うように、歴史上の「神の靈異の顕現」をまとめた『歷朝神異例』を著している。本書では、天照大御神・三種の神器・歷代皇祖神の「靈異」、夷賊懲罰・国土修理などの「靈異」が諸書から抜粋され、それぞれに簡単な見解が付されている。ことに神器である鏡・剣が喪失し、内侍所・伊勢神宮の火災や全国各地で怪異・災害・反乱などが起こったのは、仏教に溺れた天皇が「仏ゆゑの災害とは思ひつかざるから、ますく仏を念じける」(Ⅵ、四二頁)という悪循環の結果だと天皇を批難している。このように守部は、神祇への崇敬の心を失い仏教に感濁した張本人が、最高の祭祀者であるほかならぬ天皇自身であり、世の治乱の根本的原因はそこにあるとみなすのである。もちろん、『歷朝神異例』では「神異」として「祟り」だけではなく国土の生成や夷狄からの防御などの吉事も挙げられている。それら「吉凶禍福」の歴史上の出来事をすべて「神異」の顕れと捉え、神の意思が世を動かしていることを教え、「神の御心と世の盛衰治乱とおのづからにあひあ

へる」(Ⅵ、二頁)というように、神の實在は歴史的出来事そのものが証明していると主張している。しかしながら、幽冥界と現世との関りについては、「凡て、世中の吉凶は、神の御所行」(Ⅵ、四二頁)と述べているが、幽冥への禁忌を重視する守部は、宣長のように既存の秩序にただ随順するしかないと考えるわけにはいかなかった。彼の幽顕論には幽冥界の神々もタブーの問題から自由ではないとする認識を伴っていたのである。

四

守部の「幽顕」論の独自性は、篤胤のごとく大国主神の国譲りから説き起こすのではなく、神代の冒頭から一貫して「幽顕」概念を用いて神話を解釈するところにある。守部によれば神話は、別天神の幽冥界からの顕出によって始まり、神々の幽冥界と顕露界との行き来によって展開することになる。神は人と違い「天神も地神も、幽顕を相拱てしるしめ」(Ⅱ、三二五頁)す存在であり、最祖である天御中主神以下一七神も幽冥より顕われて事をなしている間は「顕露事」であり、隠れた後の「神量」が「幽事」となるという。ほかに、天降った瓊々杵尊と幽冥界へ隠れた大国主神の関係でいうと、両者は「互に幽顕を取かへ」て以前

の世界から離れてしまったのである。そして、「神皇産靈尊の昔より、幽顕の隔疆いと厳重」(Ⅱ、三二三頁)なかりを神典が語ることによって、人間が犯してはならない「幽顕の隔て」を啓示しているという。こうして守部は、記紀の語る始源の時は「天地」の始まりではなく、幽冥界を「本つ界」(Ⅱ、三一五頁)とする「幽顕」の始まりを語る神話だとの解釈を提示する。

まず、別天神五代による「幽冥の発端」、神世七代による「顕明の開始」(Ⅰ、七〇頁)が語られ、伊弉諾尊・伊弉冉尊による神生みから「幽顕の隔て」の意味が人々に知らされる。守部が記す「幽顕の隔て」の始まりは次のとおりである。

伊弉諾尊・伊弉冉尊の両神が数多の神を生み出した後、天と黄泉の君を生もうとするが時至らず、火産靈神を生んだ女神の伊弉冉尊は幽冥に入る。事を終えていない男神の伊弉諾尊は後を追うが、女神は幽より守護するため幽冥に入ったので、男神が顕界に戻ってよきわざをすれば、「天地の主君」が顕れ出ると「契」る。顕界に帰った男神は「幽顕の隔を犯して、あづなひの罪を得つ」として「身滌」をする。(Ⅱ、三二四―二五頁)

守部によれば、この段の「古意」は「一柱は幽冥に入坐て即幽頭の御誓なし坐き。故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ふ」(Ⅱ、三三五頁)ことを伝えたのだという。つまり、天と黄泉の君を生むためには現世での二神の協力ではなく幽冥からの助力が必要だと解釈する。それが両神の「幽頭の御誓」であるが、それは同時に「幽頭の隔」を犯すという「あづなひの罪」を犯すことでもある。そのため女神は「慎み」、男神は「身滌」という形でそれぞれ罪を赦い、その結果、天照大御神という天の君、素戔嗚尊という黄泉の君が生まれる。

次に天照大御神と素戔嗚尊との「天と黄泉との誓」で「天日嗣皇子」(忍穗耳尊)が顕れ出たが、同じく「あづなひの罪」を犯したため、天照大御神は天岩屋戸に籠って慎み、素戔嗚尊は千座置戸の「解除」をして慎む。そして、「此御慎は、上に伊弉諾尊の阿豆那比罪に依て、重き御禊し給ひつると全同例」(Ⅱ、三三三頁)だという。そして、「幽冥の御誓に出現坐し御子は、必幽冥を知らずければ、一世隔て夫婦の中より顕出坐たるが、必ず皇緒には立つべきことわり」(Ⅱ、三四一頁)により、忍穗耳尊の子瓊々杵尊が葦原中国の君となったという。

以上が、守部が読み取った神代の物語の核心部分である。幽冥のことを直截に語ることが憚れるため、黄泉国の様子、

素戔嗚尊の勝さび、出雲神話などの多くの「幽冥の填め種」である「談辞」に惑わされ、これまで神典の意味が見失われていたが、こうして神々による「幽頭の御誓」という「幽頭の隔の犯」(あづなひの罪)、それを「解除」することによる「天」・「黄泉」・「現国」の「大君」の誕生が明らかになったと主張する。

このように守部の神典解釈の要諦は、「幽頭の隔」を犯す「あづなひの罪」にある。しかし、この語は『古事記』にはみられず、二社の祝者(はふり)を合葬する「あづなひの罪」を犯したことにより「常世行く」状態が続いたという『日本書紀』神功皇后紀の故事に由来する。「あづなひの罪」は、氏族を異にする者の合葬や男色の禁忌の習俗を指しているという説があるが、現在でも未詳である。守部はこれを神典解釈のキーワードとみなし、独自の解釈を施していく。

守部は、神功紀の記述は「天岩屋戸隠」の旧辞が紛れ込んだのであり、「阿豆は天現の約り、那比は其幽頭を相混へてものするを云下の活き辞」(Ⅱ、三三二頁)であり、天と黄泉との御誓により子が生まれたことをその昔は「あづなひの罪」と言ったと解釈する。ここで注意しておかなければならないのは、「天現」という「幽頭」の接触と「天と黄泉」という二つの「幽」との接触がまったく「同例」

とされ、どちらも「幽顕」の「あづなひの罪」として一括されていることである。そして「侵犯」と「解除」のあり方はそれぞれ異なっているが、そうした相違は「談辞」に属することであり神学上意味はないと考えられている。つまり、伊弉諾尊と伊弉冉尊、天照大御神と素戔嗚尊という二組の男女神の最終的居所は一方は「天」であり他方は「黄泉」であるが、その過程において幽顕の両界を往来し「御誓」という「あづなひの罪」を犯すなかで子が生まれ、事が成就することは同じなのである。先にみたように「幽」には善悪併存の性格があるが、その基底にははるかに広汎で根本的な「幽」と「顕」、ヨリ普遍化していえばいわゆる「聖」と「俗」を分離しようとする信仰の体系が存在することを確認することができる。「幽顕」を兼ねる神々は、「幽顕の御誓」という「あづなひの罪」をあえて犯し、その罪を慎み祓うことによって、顕界だけでは不可能な困難な物事を成し遂げたとされるのである。

このように守部の描く神々は「幽顕を相撰」て幽冥界と顕露界とを自由に出入りすることができる存在だが、しかし天地の初め以来の「幽顕の隔」のタブーから自由ではない。幽冥界よりの守護・助力なくしては重要な物事をなし得ないにもかかわらず、それを成就するには神々として「幽顕の隔」を犯さざるを得ないので、神々にとっても「タブー」

の侵犯は避けられない。だが、「御誓」のために「幽顕の隔」を犯しまたそれを慎み祓うことで事を成就することは、幽顕の両界を「相撰」て自由に往来できる神々だけがもつ特権なのである。顕露界に生き、死して幽冥界へ往く人間には不可能なことである。

こうした神と人との峻別こそは、「誓」↓「罪」↓「祓」↓「君の誕生」という吉凶の連鎖を神典にみる捉え方が、宣長の「吉凶相根差す理」を想起させるにもかかわらず、守部が宣長の説を「古伝の上になき暗推の説ともなれば、取にたらず」（『難古事記伝』Ⅱ、一三四頁）と一蹴する立場を説明してくれる。宣長の「吉凶相根差す理」は、「猥に神の御上に善悪邪正」（『難古事記伝』Ⅱ、二二三頁）を持ち込み、「幽顕」という神秘的で神聖な概念を「吉凶禍福」という世俗的な概念に貶めるものに守部にはみえたのであろう。というのは、宣長神学の独自性は顕幽と吉凶とを相関させ、「幽事」を凶の源泉であり死後の国である黄泉国とを結びつけたところであり、そこに高天原のほかに黄泉国という、現世（葦原中国）とは次元の異なる世界が想定され、彼の三層構造のコスモロジーが成立するからである。宣長は「此天地を始めて、万の物も事業も悉に皆、此二柱の産巢日大御神の産霊に資て成出るもの」（『古事記伝』Ⅸ、一二九頁）だと高天原に人間の世の「始源」・「原型」を見出した

のに対して、三層構造のコスモロジーを否定した守部の幽冥界は、「吉」とともに「凶」をもたらす黄泉をも含むというより、むしろ天が黄泉へと吸収されるかのようにして成立する。守部のいう「二柱並ばず神の必ず一柱は幽冥に入て、陰より助け給ふ」(Ⅱ、三六四頁)との言葉は、宣長の「相並坐神有て、此神(両産巢日神)の産霊の御功の成れることと同じさまなる」(『古事記伝』Ⅸ、一三〇頁)との捉え方を再び想起させるが、しかし、守部にとつて、幽冥界は人間が「幽頭の隔」を犯すことへの強烈な「タブー」意識にみられるように、「陰より助け給ふ」というより陰より脅かす世界であつたのである。

おわりに

宗教というものがデュルケムのいうように、「聖」と「俗」の分離、禁忌された事物に関わる信念と行為の体系であるとするなら、「あづなひの罪」を核とする守部の「タブー」の神学は、そうした宗教本来の課題に応えようとするものであつたといえるかもしれない。守部は、人間は「幽冥の借物」ではないといっているが、それを宣長が人形と人形遣いとの比喩を用いて「顕事とても畢竟は幽事の外ならね」(『玉くしげ』Ⅳ、三三〇頁)としたことと同一

線上におくことはできない。なぜなら、宣長は人間世界を取り囲む目に見えない不可思議な幽冥界を、その絶対性・超越性のゆえにかえつて顕露界に生きる人々に安心と自由を保証してくれる空間と捉えたのに対し、守部は人智では測り知れない神秘性ゆえに人間が憧れつつ怯え、敬いつつ畏れるというアンビヴァレントな態度をとらざるを得ない危険な空間として幽冥界を捉えているからである。

人間にとつての「タブー」とは、もつとも強く憧れ欲求されるがゆえに逆に嚴重に禁止されるところに成立し、それが文化形成の根底をなすといわれる⁽¹⁸⁾。守部の幽冥界は篤胤のように主に人間が死後に関わる世界ではなく、あくまで現世という「仮」の世にしか生きられない人間がまさにこの現世において関わる世界なのである。そこに「タブー」意識が生まれる歴史的な必然性がある。守部にとつて、神と人間を媒介する最高の司祭としての天皇とは、神代の祭儀に基づく諸儀礼を執り行なうことによつて「幽頭の隔」を嚴重にし、幽冥界からやつて来るさまざま凶事を防遏し、人間に幸いをもたらす存在である。それが天照大御神と素戔嗚尊の「御誓」という「あづなひの罪」を祓うことによつて誕生した天皇の嚴肅な務めなのである。守部の神学としての独自性は、日本人の信仰を幽冥界への「タブー」意識を喚起し、それを強調することによつてあ

るべき秩序を再生させようとするところにあつたのである。

註

- (1) 鈴木暎一『橘守部』（吉川弘文館、一九七二年）、五八頁より重引。
- (2) 同右、五八一―六二二頁参照。
- (3) 『橘守部集』（国学大系一四巻、地平社、一九四四年）、三五一・三五四頁。
- (4) 同右、三五四頁。
- (5) 同右、三五二頁。
- (6) 以下、『新訂増補橘守部全集』（東京美術、一九二一年）からの引用は、書名、所収全集の巻数（ローマ数字）、頁数の順で略記する。但し、第一巻の『稜威道別』および第二巻の『神代直語』は巻数と頁数のみを記し書名は省略する。また、『本居宣長全集』（筑摩書房、一九六八―九三年）からの引用も同様の順で略記する。
- (7) 『古事記』（『日本古典文学大系1 古事記 祝詞』岩波書店、一九五八年）、一〇〇頁。
- (8) 同右、一〇五頁。
- (9) 『日本書紀上』（『日本古典文学大系67』岩波書店、一九六七年）、二二九頁。
- (10) 同右、二二八―二九頁。
- (11) 同右の注にも「衍入とする説があるが、古写本にすべて存する」と記されている。
- (12) 守部は同頁で、『日本紀問答』から、黄泉を穢れた凶悪国としているのは「倒語」であり「倒語シテ幸福ヲ招」との記述を引用している。御杖の「倒語」と守部の「談辞」との近さを暗示しているようである。
- (13) 前掲『橘守部』一八六―一八七頁、参照。村岡典嗣は、幽冥を死の觀念から離れて考えたところに「独立自発の思想」をみている（『復古神道に於ける幽冥観の変遷』、『増訂日本思想史研究』岩波書店、一九四〇年、二二〇―二〇七頁、参照）。
- (14) M・エリアーデ『聖なる空間と時間』（『エリアーデ著作集』第三巻、せりか書房、一九七四年）、六一―六三頁、参照。
- (15) スーザン・L・バーンズは同様の箇所から、天皇が幽頭の「境」を守り保護することで「国」の安全を保証しているという（『詩学と解釈学の間——橘守部の思想』、『思想』第八〇九号、九五―九六頁、参照）。しかし、続く守部の主張は人々の日常生活のあり方や奉斎の指摘であることからすると、守部の重点は天皇の祭祀よりも「幽」に対する人々の自覚を促すことにあると考えられる。
- (16) 拙著『宣長神学の構造——仮構された「神代」』（べりかん社、一九九九年）、第五章、参照。

(17) E・デュルケム『宗教生活の原初形態 下』岩波書店、一九四二年、一一八頁、参照。

(18) S・フロイト『タブーとトーテミズム』（『フロイト著作集』第三卷、人文書院、一九六九年）、第二章、参照。

（下関短期大学教授）