

垂加神道における「ヒトガミ」と天皇

前田 勉

1 問題設定

近世天皇論は、これまで朝幕関係論が中心テーマとなってきた。たしかに、江戸幕府が朝廷をいかに取り込んでいたのか、あるいは、幕末における朝廷と幕府の力関係の逆転がいかに起こったのか、といった問題は、近世日本の国家構造や政治過程を考えうるうえで重要なテーマであるが、本稿では、これとは別の視点から近世天皇の思想史的意味について考えてみたい。

思想史的にみて、近世天皇論の画期性は、一体、どこにあるのだろうか。結論を先取りすれば、「人の中の神」と

して「凡人とは遙に遠く、尊く可畏く坐します」（『古事記伝』巻三）天皇がこの日本列島に住む一人一人の生き方にかかわる存在として捉えられるようになった点にあると思われる。本居宣長が、「いにしへの大御代には、しもがしもまで、たゞ天皇の大御心を心として、ひたぶるに大命をかしこみぬやびまつるひて」（『直毘靈』）と、上下の階層秩序のすべての人々が「天皇の大御心を心」して生きることが、神代以来の「皇国」の理想的な生き方であると説き、^{『スメラミコト』}「天皇尊の大御心を心とせずして、己々がさかしらご、ろを心とするは、漢意の移れる」（『直毘靈』）ものだと非難するように、天皇権威は「心」を媒介にして個々人の生と結びつくようになったのである¹。

この本居宣長の国学以前、天皇と個々人の宗教的な関係という点で、垂加神道が注目すべきである。なぜならば、現人神としての天皇観が、江戸思想史において初めて現れたからである。かつて村岡典嗣は、一八世紀前半の享保期、垂加神道最盛期の玉木正英の『神代卷藻塩草』の一節を引照して、「神代卷の解釈によって彼（山崎闇斎）が説いた信念中、最も重要な位置を有して、後世に最も感化を与えたものは、天日一体の皇祖神天照大神の子孫としての天皇に対する、絶対崇敬の信仰である」と指摘していた。たしかに、玉木正英が、「神籬トアルユへ、今日ノ神社ノ事斗ト思フハソデナヒ。直ニ禁裏様ガ神様ゾ。上古ハ神ノ尊ノト云□（一字不明）皆神様ゾ。其神様ノ垣ユへ、スグニ皇居ガ神籬ゾ」（『玉木翁神籬口授』）と述べているような、「神様」である「禁裏様」天皇への「絶対崇敬の信仰」が根底にあつたといえる。

これまで筆者は、このような現人神としての天皇への「絶対崇敬の信仰」が、「八百万神の下座に列る」（若林強齋『神道大意』）「臣民」⁽³⁾の側の願望・上昇志向と密接に結びついていることを強調してきた。もともと、この一句は、「神様」である天皇を守護することによって、われわれ凡人も「八百万神の下座に列る」ことができるのだと教える、垂加神道の最高の秘伝である神籬伝のなかで説かれた言葉

だった。

トカク日本ニ生レタカラハ、善悪ノ別ナシニ朝家ヲ守護シヲホヒ守ルト云コトヲ立カビヤリ以朝家ノ埋草トモナリ、神ニナリタラバ、内侍所ノ石ノ苔ニナリトモナリテ、守護ノ神ノ末座ニ加ハルヤウニト云コトカクノ伝ノ至極也。（『玉木翁神籬口授』）

本稿でも、この「神様」である天皇を守護することによって、どんな人々も「八百万ノ神ノ末席ニ加」ることができるのだという神籬伝を問題にしたい。この観念には、「トカク日本ニ生レタカラハ、善悪ノ別ナシニ朝家ヲ守護シヲホヒ守ル」という「日本」への強烈な帰属意識、さらに「国家を鎮る靈神と成る」（強齋『神道大意』）とあるような、人が神となる靈神信仰の二つが結びついていると思われるが、ここでは、後者の靈神信仰を民間の生き神信仰、別な言葉でいえば、「ヒトガミ」信仰のなかに位置づけることによって、近世日本の天皇權威が個々人の内面にまで関与するようになる理由を考えてみたい。

2 新たな死生観の提示

近世になって、中世の神仏習合から儒家神道に変わったといっても、垂加神道においては、「異国之道、習合附会

仕間敷事」(門人誓紙)とあるように、必ずしも儒学とべつたり一体となったわけではない。通説的には、垂加神道における神道と儒学の関係は、両者が原理的に一致するという妙契論としてとらえられるが、一步踏み出して、仏教の三世因果説や儒学の気の聚散説とも異なる死生観の提示したところに、垂加神道の特性があつたと考えられる。一言でいえば、永遠不滅な靈魂の存在を説いて、仏教とも、また儒学、就中朱子学とも異なる、神道らしさを打ち出した点にある。死後は、仏教のように「西方極楽へユク」のではなく、また儒学で説くように、陰陽二気の聚散説にもとづいて、「燈ノ消ヌル如ク夫マデ也ト云」(吉見幸和「神籬磐境伝」)うわけでもなく、身体は滅んでも、靈魂は永久に不滅であるというのである。

周知のように、闇斎は生きているうちに自らの靈魂を祀る生祀をして、生き神となつた。この「今日の頭で一寸聞くと」「不可解千万な」行動が垂加神道の原点であつた。垂加神道以前の吉田神道でも、神道の奥秘に達した人物に靈神の号を授け、その授けられた人物の没後に、その遺骸の上に祠を立てて靈社と称することはあつたが、生きている内に自らの神靈を封じて靈社と称して、自らが祀るという例は、さすがになかつた。その意味で、垂加靈社は、加藤玄智『本邦生祠の研究』によれば、江戸時代以降の史的

確實性のある「生祠」のなかで、最初のものであつたのである。

闇斎は吉川惟足から靈社号(靈神よりも下位の神号)を授与され、自らの神靈を自邸内で祀つたのだが(後に下御靈神社に移す)、闇斎によれば、こうした在世中に、自らの靈魂を祀ることは、オオナムチが三輪山に自らの靈魂を祀つたことに先例があるという。闇斎によれば、オオナムチは「生世カラ御神慮ノ冥慮ヲ以テヂツト国家ヲ守ラセラル、」ばかりか、「御カクレナサレテカラ于レ今至ルマデ、イキヨノ御心体ノゴトク国家ヲ御守リ被レ成」ている、その意味で「生死一体ノ御神靈」なのである(『神代記垂加翁講義』)。

この「生祠」が生きているうち自己の靈魂を祀るものであるのたいして、死後の靈魂の落ち着き場所が、日少宮である。玉木正英によれば、「荒魂は品々有と雖、大概其神存生之靈を祭ると云、和魂は神靈の日少宮大元に帰する所を祭たるを云」(『玉籙集』卷三)とあるように、生祀は「存生之靈」たる荒魂を祀るのたいして、日少宮は和魂を祀るものであつた。荒魂と和魂の関係は、荒魂は荒々しい靈魂、一般には物の怪というもので、歴史的には怨霊とか御霊という觀念でとらえられるものであるが、この荒魂も祀り上げられることによつて、和魂に転換して守護靈になる。ただ和魂になつても、個性は永遠に失われることは

ない。『橋家神道安心之巻』には、次のような一節がある。⁽⁸⁾

我ト云ヌ先ト我ト名ツケシ後トノ相違アリ。我ト云ヌ前ハ一ツノ天地混沌也。我ト名ヅケシ所ハ開闢ノ天地ニシテ我ト彼トノ分レシ始也。一度靈氣ニ何ノ誰ト名ヅクル時ハ、天地無窮ニ其名アリ。靈氣ハ其名ニ留マリテ、天地無窮ニクチサラス留リ坐シテ、我ヲ忘レズシテ無事ニ居テ宝祚ヲ守ラント思ヘハ守護シ、思ハネバ守護ス也。願力ハ常住也。⁽⁹⁾（薄太仲「橋家神道安心之巻」「生死之大事」、延享五年）

「一度靈氣ニ何ノ誰ト名ヅクル時ハ、天地無窮ニ其名」ある。「我ト名」づけられた個性ある靈魂であったこと、この点は注目すべきである。

そもそも、垂加神道において、靈社・靈神は個々人の名前のついた靈魂⁽⁹⁾神であった。面白いことには、こうした個性ある名前のついた靈社に、誰でもなりうる可能性があった。關齋の神道を受け継いだ正親町公通（靈社号は須守靈社）は、「靈社号は、神道伝授の人は誰でも苦しからず、そのわけは、靈はみたまに非ずや、人人靈のなき者はあらじ、其の靈に社とつけるに何の構あらんや」（『正親町公通卿口授』）と言っている。その可能性は、上は天皇、下は庶民までにあった。事実、上ということであれば、靈元天皇（在位一六三〇―八七）は自らの魂を生前に神鏡に封じて、そ

れを祭る場を、關齋の垂加靈社と同じ下御靈社に定めて、神となっていた。また、桜町天皇（在位一七二〇―五〇）も自らの荒魂を鎮め祭つて、伯家の神殿に祭られている（生前の自らの荒魂を祭るのは、まさに生祀である）。これらの天皇の生祀は、垂加神道の影響下にあったことが指摘されている⁽¹⁰⁾。また、朝廷のみならず、会津藩主保科正之は土津靈神という神になった。反対に下々ということであれば、垂加神道最盛期の立役者の一人、玉木正英である。彼の出自は明らかではなく、初め人形商であったと伝えられているに過ぎないが、五十鱒靈社⁽¹¹⁾という靈社号を与えられて、神となっていたのである。

3 近世日本の「ヒトガミ」信仰

垂加神道の靈神について、広く同時代人の靈神信仰のなかで位置づけてみよう。よく知られているように、柳田國男は「人を神に祀る」風習を論じていた。堀一郎は柳田説をさらに発展させて、民間信仰を氏神型と人神型とに分けている。堀によれば、氏神は特定氏族・同族・特定地域集団の維持と統合のシンボルの役割をはたし、それらの特定の構成員によって祭られ、閉鎖性・排他性が強く、その構成員にたいして全知神の性格をもつのにたいして、人神は、

特定氏族・同族・地域集団を前提とせず、超氏族的、超局地的な広域信仰圏を樹立しようとし、包摂的で解放性に富み、神霊は強い個性をもち、機能神的、人格神的性格を帯びているという。後者の「ヒトガミ」型信仰のもっとも典型は、古くは三輪や賀茂の神、人言主、八幡、祇園、津島、北野天神などの神々で、「アラヒト神」などと表現された神々である。堀一郎は、柳田國男の「人を神に祀る風習」や加藤玄智が『本邦生祠の研究』のなかで例示した生者を神に祀りこめようとする習俗も、また根元的には人神型の系統の信仰であると説いていた。

この類型にしたがえば、垂加神道の靈神は「ヒトガミ」型信仰のひとつである。それは、先に述べたように、闇齋自身が生祀の起源を三輪のオオナムチに求めていたうえに、闇齋の生祀に疑いをもたれたときの弁明と伝わる記事からも明らかである。

垂加翁の鎮齋、下御靈社内にありしが、仰山に聞へてや、社司出雲路民部を御町奉行へ召、いかなるゆゑに人を神とまつるやと有。答へに、神道より申せば、人は皆神とまつる筈也。仏道よりいへば、皆仏とする如し。日の神、月の神、素尊皆人也。曰、夫は上古の事も、近世ありや。曰、東照宮、豊国大明神、山部清兵衛、中古に北野天満宮也。(戸部愿山『韓川筆話』巻四)

ここに挙げられている東照宮、豊国大明神、山家清兵衛、北野天満宮はみな「ヒトガミ」型の個性ある神々である。ただ東照宮・豊国大明神・北野天満宮は有名だが、山家清兵衛はそれほど知られていない。この山家清兵衛はもと伊予守和島藩の家老で、元和六年(一六二〇)に暗殺され、承応二年(一六五三)に「児玉明神」として和霊神社に祭られ、後に享保一三年(一六二七)に和霊大明神の神号を与えられた、四国宇和地帯を中心に広く信仰されている、関東の佐倉宗吾と並び称される靈神である(柳田國男『先祖の話』「靈神のこと」)。

靈社が「ヒトガミ」型であったことは、近世神道のなかで、垂加神道の大きな特徴であったと思われる。垂加神道以前の儒家神道、たとえば、理当心地神道の林羅山の『神道伝授』には、「先祖ヲ祭」る「祭意事」が説かれている。また、死後の靈魂の行方への関心が強かった吉川神道においても、「吉川神道の秘伝においては、死後觀の裏付けの上に立つて祖靈祭祀を重視するが、垂加神道においては、この面はあまり顧みられなかったように思われる」と、高橋美由紀氏は指摘している。事実、垂加神道の秘伝を整理・集成した玉木正英の『玉籤集』のなかには、祖靈に關する条目はない。

垂加神道の靈神が「ヒトガミ」型だとして、さらに詳し

くみてみよう。宮田登は近世の「ヒトガミ」信仰を四つに分類している。権威跪拝型・崇り克服型・救済志向型・救世主型である。この四類型でいえば、山家清兵衛とのかわりという点では、生前の怨恨が崇りとなって、人びとに神に祀られる崇り克服型に近いが、垂加神道のなかで顕彰された楠木正成の七生報国の「最期の一念」という点からいえば、崇り克服型と「同じように死の直前に意志を発現させ、その遺言のゆえをもつて、霊神と成り得たものであるが、遺言の中に多少なりとも救済観を表していることを特徴」とする、たとえば、虫歯や痔に霊験ある霊神¹⁵流行神のような、救済志向型であるといえるだろう。先に見たように、闇斎が生祠の起源とするオオナムチは、「生世」ばかりか、「御カクレナサレテカラ」も、生死を貫いて「ヂツト国家ヲ守」ろうとする神霊であった。この点、かつて津田左右吉が、垂加神道の霊社・霊神について、儒教的な「単に祭りをうける」「神としての死者の霊」ではなく、「祭られるものの希望がもとになった」ことに注意して、たとえば、保科正之の土津霊神のように、「徳川氏の一門として会津の領主としての任務を、神として尽さうとした」と述べ、「或る力を自己に關係のあるものの上にならばさうとする意味があるのではなからうか」と説いて、その靈魂は「生きてゐた人そのもの」であり、「具体的な個

人性を有つてゐる靈魂なのである」と指摘していたことは、正鶴を射たものだったといえるだろう。¹⁷

4 三種の神器神話と神籬神話

垂加神道の霊神が「ヒトガミ」型信仰であるとして、宮田登が描いたような江戸時代のさまざまな救済志向的な流行神のなかで、垂加神道のメリットはどこにあるのだろうか。それは、この個性ある霊神になりうる根拠が、神代の皇祖の神勅という「日本」の神話・歴史にあると説いた点にあつたと思われる。そのことは、後に本居宣長が非難して評判の悪い、秘伝のなかで説かれていた。垂加神道の秘伝のなかでも、極秘伝とされた神籬伝が重要である。

神籬伝は「臣民」の使命にかかわる秘伝である。神籬とは、『日本書紀』の天孫降臨の段の一書のなかで、タカミムスビの、アメノコヤネへの神勅としてでてくる言葉で、ヒモロギの読みに関して独特の意味付けを与えたものである。それによれば、神籬は「日守木」で、日^ニアマテラス^ス天皇を守るという意味であるという。天皇を守護することによって、われわれ「臣民」も、天皇の永遠性を守護する「此国ノ神」となって、靈魂の永遠性を獲得できるようになるという。逆に、そうした「ヂツト」(前掲)守護する

一念がなければ、雲散霧消するというのである。「其靈ヲ、磐境ヲ起立テ留ムレバ留リ、留メザレバ散去ヌ。故ニ生死ノ大事在_レ茲焉」(『神籬磐境極秘中之口訣』)。大事なのは、生前ばかりか、死後までも、「八百万の神の下座に列り、君上を護り奉り、国家を鎮る靈神と成るに至るまでと、ずんと立とほす」「志をたつる」(若林強齋『神道大意』)かどうかにあるというわけである。

こうした垂加神道の想定する「此国ノ神」となった個性ある靈神は、自己を絶対化するわけではないが、この世に生きる「神様」である天皇と関係をもつことによつて、「自己は確実に肥大化する方向」¹⁸⁾にあつたといえる。タテの階層秩序を認めたくえで、その最上位である「神様」を「守護」すること、「此国ノ神」のなかの末端、「八百万の神の下座」に自己を位置づけ、幻想的な地位の上昇をはかっているといえるだろう。その意味で、垂加神道の天皇―靈神論は、王権の正統性の問題ではなく、氏神型の信仰がささえていた「特定氏族・同族・特定地域集団」からはみ出た個人の生き方の問題として理解できるのではない¹⁹⁾か。もつといえ、特定の共同体からはみ出た個人の拠り所として、「神様」としての天皇の権威が浮上してきたのではないか。

思うに、生きる拠り所となる天皇は、特定の共同体を越

えた抽象的な存在であるがゆえに、「特定氏族・同族・特定地域集団」を越えた「日本」とも重なりあう。氏神の共同体からはみ出した個人が、天皇や「日本」を求めたのである。垂加神道における「日本人」の創出も、こうした文脈のなかで理解することができるだろう。

先ヒモロキイハサカ伝ハ、今日日本人ユヘ、唐ニドノヤウナヨヒコトアリテモ、ソレヲ用ヒズ。無理云テモカツコトジヤ、ト云タマシイニ成タ人デナケレバ、伝ヘヌコト。日本ノ道ハ天子ノ道ユヘ、ソレヲユルスト云ハ、是非ノ詮議ナク、日本ヘ志ヲ尽サネバナラヌト云土台スハリ切タ人テナケレバ、ツタヘヌコトゾ。ヨイノワルイノト云コトニカ、ハリタコトデナヒゾ。
(『玉木翁神籬口授』)

「今日日本人ユヘ、唐ニドノヤウナヨヒコトアリテモ、ソレヲ用ヒズ」、「日本ヘ志ヲ尽」そうとする強烈な帰属意識は、個人意識の高揚と裏表の関係にある²⁰⁾。というよりは、個人意識の高揚が、「特定氏族・同族・特定地域集団」を超えた「日本人」という帰属意識を創り出したのである。

5 「ヒトガミ」と靖国神社

先に見たように、津田左右吉は、靈社号について、「祭

られるものの希望がもとなつた」ことを指摘していた。垂加神道においても、「神様」である天皇を守護する人が、死後に「八百万神の下座に列」なり、「祭られるもの」となつて、幻想上の地位の上昇を成し遂げ、「日本人」になろうとする意志があつた点は、特筆すべきことである。近世天皇權威の浮上の背景には、こうした靈神として「祭られるものの希望」があつたことは看過してはならない。もちろん、先にものべたように、江戸時代には、「人が神になる」靈神信仰には、さまざまな形態があつた。その意味で、垂加神道の靈神も、江戸時代の数ある「人が神になる」ルートの一つだつたのだが、その靈神は救済志向性をもち、「日本」の神話・歴史を根拠として、守護し救済しようとする対象も「神様」たる天皇であり、「特定氏族・同族・特定地域集団」を超えた「日本」であつた点で、きわめて特異であつたといえるだろう。

最後に、これまで見てきた垂加神道との関連で、近代の国家神道への一つの見通しを述べておこう。柳田國男は、「ヒトガミ」信仰が拡大解釈され、「人の靈を国全体の神として拝み崇める」「人神思想の拡張」が、明治以降にあつたとして、その具体的な事例が靖国神社であると指摘してゐた。²¹⁾さらに、神島二郎は、堀一郎の氏神型と人神型の民間信仰論をふまえて、人神型信仰を靖国の「護国の鬼」と

結びつけていた。神島は、江戸時代の「仏教勢力の強大化とそれによる抑圧にもかかわらず、死してなおこの世に自らを止めんとする意志は、脈々として民衆の心の底に保持され、神として自らを祀られようとする念願は、潜勢して解放を求めてやまなかつた。そしてこれがつぎのような三つの要求を持つに至つたことが、歴史的に重要なのである。第一には永久に祀られることであり、第二にはすみやかに神とされることであり、第三には個人として祀られることである」と指摘していた。神島は、人神型の民間信仰を「固有信仰」として、「日本人古来の念願」とする点で非歴史的であるが（本報告でのべたように、近世日本に生まれた靈神信仰である）、近代化のなかで、氏神型信仰がささえていた共同体（村・家）が分解して、個人が析出される一方で、明治政府はそうした個人の「念願」として潜在していた民衆のエネルギを「あやまたず把握し、これを踏まえて未成熟な国民意識のなかから国家防衛の意志を造出したものこそ、じつに靖国神社の政策にはかならぬ」と論じていたことは、注目すべきである。神島によれば、「靖国神社の祭祀は、まさにこのような個人性を保持することにその特徴があつた。そこでは、まったく個人のみが祀られるのであり、その個人の名は永久に保存され」という。たしかに、近世の靈神信仰（垂加神道もその一つ）に現れた個人の

「神として自らを祀られようとする念願」を国家権力の側で掬い取っていったのが、近代の国家神道であったのである。

注

- (1) 拙著『近世神道と国学』（ベリかん社、二〇〇二年）、『兵学と朱子学・蘭学・国学』（平凡社選書、二〇〇六年）参照。
- (2) 村岡典嗣「垂加神道の根本義と本居への関係」（『思想』四二号、一九二五年）、増補本居宣長²所収、平凡社東洋文庫、二〇〇六年、二八二頁。
- (3) 「臣民」の用例として、「此書（『日本書紀』）、天ヲ以テ君ヲ説、地ヲ以テ臣民ヲ説」（玉木正英『神代卷藻塩草』巻一）、「氣化ノ最初ヨリ二尊及皇天二祖之臣民ニシテ」（松岡雄淵『神籬之伝極秘口授』）とある。
- (4) つとに津田左右吉も、若林強齋の「八百万神の下座に列る」という一節について、「死後にはかうなるといふ説明ではなくして、かうしなければならぬといふ要望であるから、その根底には、死後にも神として生存することの要求の是認があるべき」だと指摘していた（『日本の神道』、全集九巻、二二三頁）。「祭られるものの希望」がもたに なっているという点で、「祭るものの方に重きを置く儒教の礼の思想とはちがつてゐる」（同上、二二三頁）という。

(5) 宮田登『生き神信仰―人を神に祀る習俗―』（塙新書一九七〇年）、小沢浩『生き神の思想史』（岩波書店、一九八八年）参照。

(6) 加藤玄智『本邦生祠の研究』（明治聖徳記念学会、一九三一年、国書刊行会復刻版、一九八五年）五〇頁。

(7) 同右、三五〇頁。津田左右吉も、この闍斎の「生祠」を含めて、「死者を神として祭る」ことは、「江戸時代の神道者によつて新しくはじめられた風習」であると説いている（『日本の神道』、全集巻九、二三五頁）。

(8) 橘家神道は、玉木正英が薄田与三郎（橘以貞）から伝授された神道であつて、垂加神道ではないが、正英は享保期に垂加神道の秘伝を集大成して、垂加神道とのかかわりが深い。そのため、広義の意味で、垂加神道のなかに含める。

(9) 津田左右吉は、垂加神道において、人の「心に神のあるのはすべての人のこと」であるのに、「何故に人がさういふ特別な靈社号靈神号といふやうなものをつけねばならぬのか、何故に其の靈社号靈神号が個人的に別々なものでなければならぬのか」という矛盾を指摘して、「これらのことが説明せられもせず考へられてもゐないのは、一つは、それが神道者の創意から出たことではないからであらう」（『日本の神道』、全集九巻、二二〇頁）と論じている。

(10) 磯前順一・小倉慈司編『近世朝廷と垂加神道』（ベリ

かん社、二〇〇五年）六八頁。

(11) 松本丘『垂加神道の人々と日本書紀』（弘文堂、二〇〇八年）参照。

(12) 堀一郎『民間信仰史の諸問題』（未来社、一九七一年）参照。

(13) 京都下御霊社に所蔵されている出雲路民部信直の弁明を伝える文書は、加藤玄智前掲書五二―五四頁に引用されている。それによれば、「人を神に祭る事」の先例として引照されているのは、吉田家と保科正之のその家臣であつて、東照宮などの先例はない。その意味で、東照宮以下の事例は、語られた事実ではなく、同時代人の垂加神道家の解釈だといえる。

(14) 高橋美由紀「吉川神道の死生観」（『東北福祉大学紀要』一八号、一九九三年）参照。

(15) 宮田登前掲書、三〇頁。

(16) 前掲拙著では、垂加神道の「人が神になる」観念を、宮田登のいう崇り克服型に分類したが（前掲書、一七〇頁）、本稿では、それとは近接するものの「救済志向型」であると改めた。

(17) 『日本の神道』（全集九卷、一三三―一三五頁）参照。また、津田は、儒教の影響を受けることの多かつた江戸時代の神道家が、祖先祭祀を説くようになったのだが、「霊社号霊神号をうけて神となるといふのとは、別の立場から

説かれてゐるやうである」（同上、一三九頁）と指摘している。これは、本稿の立場からすれば、氏神型とヒトガミ型との違いだと言ひ換えることができる。

(18) 高島元洋『山崎闇斎』（ぺりかん社、一九九二年）五八七頁。高島は、「垂加霊社の祭祀とは、自己を祀り自己を神として絶対化するのではなく、自己を自己たらしめている神を自覚し、自己を覚醒せしめるものであった。ここにはいわゆる無神論におけるような不遜な意図はない。しかし、自己は確実に肥大化する方向にあった」と指摘している。また、田尻祐一郎も、闇斎の生祀は「決して自己人格化ではない」として、自己中心性からの解放を自己の靈性への覚醒に求めたものと解釈している。『山崎闇斎の世界』（ぺりかん社、二〇〇六年）三〇二頁。

(19) 高島元洋は、神道の歴史を「共同体の個々の神々と、この限定を越えて普遍化する方向にある神観念との対立の歴史」であるととらえ、近世神道における「神人一体説」は後者の方向を推し進めたもので、その背後には、「共同体からずれた私的な願望の問題がある」と指摘している（前掲書五七三頁）。

(20) 闇斎学派の佐藤直方は、「神道者ノ様ニ善悪是非ニカマワズ、メツタニ我邦ヲ尊信スルガヨキト云ナレバ、学問モ入り不レ申候」（『中国論集』）と、神道家の「日本」への帰属意識を普遍的な原理主義の立場から批判していたが、

直方は「日本」を超えた普遍的な原理にコミットすることによって、「人々有_下尊_上於_己」者、天理也、其尊無_い対、我心ヨリ外ニ頼ミ力ニスルコトハナイ」（『学談雑録』）とあるような、強烈な「我」意識をもちえたといえる。

(21) 柳田國男『明治大正史 世相編』第九章「家永統の願い」参照。また、宮田登「家の神、村の神と国の神」（『現代民俗論の課題』 未来社、一九八六年所収）参照。

(22) 神島二郎『近代日本の精神構造』（岩波書店、一九六一年）三〇六頁。

(23) 同右、三二五頁。

(24) 同右。

(25) 同右、三二〇頁。

(愛知教育大学教授)