

## 平田篤胤の語る大和魂——理想的心性における雅と武の統合——

増田 友哉

はじめに

平田篤胤（一七七六—一八四三）の思想研究では、篤胤における靈魂や幽冥の問題に焦点が当てられることが多い。このような篤胤研究の視座の中で、見落とされているのが篤胤思想における大和魂の持つ意味である。それは篤胤が日本人のあるべき心、生き方を如何に捉えたのかという、現実世界における倫理の問題であり、そして化政期以降の江戸後期という思想空間と如何に関連して語られるのかという問題である。

そのため、本稿では篤胤における理想的人間心性、すな

わち大和魂がどのような内実を持つものとして語りだされるのかを中心に考察する。その際、篤胤が本居宣長（一七三〇—一八〇二）における雅という観念を如何に捉えなおしたのかに注目したい。

結論を先取りすれば、篤胤は巧みな神話解釈<sup>②</sup>を通じて、西洋列強に武強さで勝るような心と、日常の人間関係を円滑にするような雅な心を統合し、人々に理想的心性として提示したのである。また、そのような篤胤の主張は、江戸後期の人々において求められた日本像や人間の理想像を反映していたと考えられる<sup>③</sup>。

## 第一節 平田篤胤の思想研究と本稿の目的

篤胤は安永五年（一七七六）に久保田藩士、大和田氏の家に生まれ、天保一四年（一八四三）に没している。生前の宣長との関わりはないものの、没後門人を自称し、江戸において多くの門人を獲得した。また、篤胤の国学が農村の庄屋層を中心として、全国的に普及したことはよく知られている<sup>(4)</sup>。

篤胤は大和魂を『靈能真柱』において以下の様に語っている。

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。真ノ道の知がたき由は。吾師ノ翁の。山管の根の丁寧に。教悟しおかれつる。此は磐根の極み突立る。厳柱の。動まじき教へなりけり。斯てその大倭心を。太々高く固メまく欲するには。その靈の行方の安定を。知ることなも先なりける。（『靈能真柱』平田全集七、九三頁）

篤胤を論じるに当たって必ず引かれる、よく知られた一文である。ここで篤胤によって死後の問題が大和魂と直結される。戦後の篤胤研究は、この篤胤の死後世界への関心を巡ってスタートした<sup>(5)</sup>。

子安宣邦は上記の篤胤の言明、「靈の行方の安定」に対して「いわば宗教的安心をえることが第一に必要なことだと篤胤はいうのである。ここで一気に国学的言説は篤胤のレベルに飛躍する（中略）国学的言説が人々の宗教的安心の要求に応えるような教説としての性格」を持つようになったと指摘している<sup>(6)</sup>。

近年でも遠藤潤による平田国学の持つ宗教性を扱った研究や金沢英之による『靈能真柱』の下敷きとなった『三大考』におけるコスモロジーの研究<sup>(8)</sup>、吉田真樹による篤胤の靈魂観を詳細に論じた研究が存在する<sup>(9)</sup>。

確かに、篤胤思想において古道論がその中心を占めていることは明白な事実である。もとより篤胤の国学は「古道論・神学論中心の国学」<sup>(10)</sup>と分類され、宣長の歌学や文芸論との間に断絶が認められてきた。田原嗣郎はその点を、篤胤には「宣長学の根本的特質であった、物のあわれをしる心」<sup>(11)</sup>古代人の意識を媒介とするという方法が完全に脱落してしまつた」と指摘している。

そのような研究動向の中で、現実世界における人々のあるべき生き方や心性の問題を篤胤が如何に語つたのかという問題は、十分に明らかにされていない<sup>(12)</sup>。そのため、本稿では篤胤における理想的心性、すなわち大和魂がどのような規範を持つ心性として語られているのかという点を中心

に考察する。そして、その意味が、篤胤の生きた江戸後期社会において求められた理想的人間像や日本像である武と不可分であったことも確認したい。また、篤胤が、宣長の理想的心性である雅を放擲、断絶したのではなく、神話の解釈によって巧みにそれを変質させることで、雅と武を統合するような理想的心性を人々に主張したことを明らかにしたい。

## 第二節 篤胤の講釈における大和魂

篤胤は大和魂を如何に市井の人々に語るものであろうか。篤胤には自らの講釈を基にした『古道大意』（嘉永元年・一八四八）、『講本気吹颯』（文久二年・一八六二）等の版本がある。しかしながら、これらの講釈を基にした版本は、篤胤の死後から相当の時間が経ってから出版されており、篤胤の養子である平田鏡胤が出版に際して内容や表現に手を加えているのは先学が明らかにする通りである。

そのため、本稿では、篤胤存命中や死後間もない頃の史料に注目し、篤胤の講釈内容により近いと考えられる史料に基づいて考察したい。『古道大意』については、中川和明がその書誌情報を詳細に検討し、鏡胤が篤胤死後間もない天保十五年（一八四四）に制作した清書本（現在上巻は欠

本）を羽田野敬雄に送付していたことを明らかにした。さらに中川は、その清書本の正確な転写本（弘化二年・一八四五の写本）が、東京大学文学部国文学研究室本居文庫に上下巻揃って残されていることを指摘している。また、『講本気吹颯』については、三ツ松誠が「篤胤が残した別々の講釈原稿群を寄せ集めてつくられている」と指摘し、その元となった複数の原稿を、国立歴史民俗博物館が所蔵する平田篤胤関係資料から明らかにしている。

以上の先学による考証を参考にし、本節では、本居文庫所蔵の『古道大意』を中心として、国立歴史民俗博物館が所蔵する『講本気吹颯』の元原稿の一部である「江戸気性」、「いふきおろし」を参照し、篤胤の講釈において大和魂がどのように主張されたのかを分析する。

篤胤は、『古道大意』の冒頭で大和魂を、「御国の人ハ。その神国なるを以ての故に。おのづからに致して。正しき真の心をそなへてをる。それを古へより大和心とも、大和魂とも申である」（『古道大意』上巻、一丁ウ）と語る。ここで、大和魂は神国で生まれた人々が生得的に獲得する正しい心として主張されている。

これは篤胤が講釈という一般民衆を聞き手とする場面で「賤の男我々に至るまでも神の御末に相違なきゆゑん」（同上巻、一丁オ）を語る中に、講釈師としての篤胤による民

衆との関係性とその理由があるだろう。前田勉は、篤胤の講釈を、「無学の人」に「この「皇国」の生まれであることに誇りをもち、強い意志と勇武の「大和心」を持って、江戸の庶民に講説していた」と結論している。篤胤自らが言うように、「こうしやくハ常とハ違てはつきりとそのことを人にききとらせんとするが趣意のもの」(『江戸気性』八丁ウ)という自覚の下で、人々にその内容が説かれたのである。

篤胤が江戸の市中で講釈し始めた文化年間<sup>21</sup>は、レザノフの来航(文化元年・一八〇四)、薪水給与令の実施(文化三年)、フヴォストフ事件(文化三、四年)フェートン号事件(文化五年)、ゴローニン事件(文化八年)と外患が続発した時代でもあった。そのような揺れ動く時代の中で、講釈師篤胤は自国の優越や、大和魂の持つ意味の語りを民衆へと始めた。篤胤は今を生きる市井の人々の要求に応じて、大和魂を語るのである。<sup>22</sup>

この点について、渡辺浩は「十八世紀半ば以降、より広く、「英雄」「豪傑」への関心が昂まったようである<sup>23</sup>」とし、武士身分に限らず、町や村の野心的な若者において、武強さへの憧憬が高まったことを、篤胤の著作を含めた多様な文献から説明している。渡辺はその理由として、①「中国の白話小説の影響」、②「歴史への意識」、③「西洋への関

心」を挙げ、日本列島近海に姿を見せ始めた西洋という存在が広範な階級の人々を刺激し、英雄や豪傑への憧憬を広げた一因とする。

このような状況の下、篤胤は「万国に英雄豪傑の国とほまれを取たる。此御国」(『古道大意』下巻、四十四丁ウ)のあらましや「日本人ハめつぼうに豪傑たといふ証拠」(同前下巻、四十三丁ウ)を、衆人に講釈するのである。また、大和魂について、伊藤聡は「宣長―篤胤や『晋家遺誠』によって、一挙に知られるようになった「やまとだまし」は、外国の脅威が現実化し、攘夷思想が高まっていく中でさらに浮上<sup>25</sup>」したとし、大和魂という言葉の普及において篤胤が果たした役割の大きさを指摘し、大和魂が対外危機への反応と結びつくものであったとしている。

篤胤が生きた時代に、大和魂という言葉が外国の侵略に対応するために用いられた例として、前田が指摘する村田春海と和泉真国の論争がある。この論争は宣長没後の享和二年(一八〇二)に生じた、両者の『令集解』解釈を巡る論争である。<sup>26</sup>

この論争の中で、春海が太宰春台の『弁道書』における上古の日本に道が無いとした立場を取るのに対して、真国は「もと日本魂<sup>やまとたましい</sup>なくて、真の道をしらぬ故のまよひ<sup>27</sup>」であると批判する。真国の批判は、宣長の『直毘靈』で語られ

る内容との間にズレは生じていないものと考えられる。しかし真国は続けて以下のように春海を批判する。

わぬしなどの、上もなく尊み玉ふ聖人の国といへるあたりより、大に賊兵を起して、もし、吾 皇国を犯せる事もあらば、わぬしの徒は、戎等の足下に這かまゝりて、道引せむも、しるべからず。されば、わぬしの、「宣長がをしへは、不受不施・御獄門徒などいふ邪法にひとし」と誇り玉へど、彼方の皇国魂よりは、また、しかいへるをば、「天主教の奴僕也」とも、卑め、悪むべし。

真国は他国からの侵略を仮定して、有事の際、漢意に染まった人間が外国の侵略を助ける存在となるとして批判する。そのような人々は大和魂から見れば、キリシタンに他ならないとの論である。このような大和魂の「有効性」を前田は「思うに、それは、同時代の人々が惑溺していたキリシタン禁制の論理だったからである。換言すれば、侵略を手助けするという「神国」の論理である」と分析する。

町人である二人のこの論争からは、対外的な侵略に対する危機感に应じる大和魂という、宣長において必ずしも明確に意識化されていなかった考え方が看取される。

一方、篤胤になると、もはや外国からの侵略は観念上のものではなく、直面する現実の課題であった。篤胤は「先

年蝦夷の放れ嶋へ海賊が来て。ぬすみをして行たといふ噂」(「古道大意」下巻、五十五丁オ)を人々と講釈の中で共有する。しかしそのような外患の懸念に対して篤胤は、「此国ハ神国じや。我等も神孫じや。何も毛唐人めがゑびすどもめが。何ばかりの事を仕出す物か。かけちらしてやるがよい」(同前下巻、五十五丁ウ)と威勢のよい言葉で応じるのである。そのため篤胤における大和魂の内実は以下の様に語られる。

さて夫程結構なる情を。天つ神の御霊によつて生れ得てゐるによつて。夫なりに偽らざるがらず行を。人間の真の道といふ。(中略)御国人ハおのづからに武く正しく。直に生れつく。是を大和心とも御国魂ともいふで△。(同前下巻、五十七丁ウ)

篤胤にとつて武きことは御国人にとつて神から授けられた所与の価値となるのである。ここに宣長が捉えた人間のありのままの心、「人情ト云モノハ、ハカナク兒女子ノヤウナルカタナルモノ也、スベテ男ヲシク正シクキツトシタル事ハ、ミナ人情ノウチニハナキモノ」(「排蘆小船」本居全集二、三五頁)という考えと篤胤の大和魂は背馳するのである。

両者の理想とする心性の違いには、それぞれの身分、学問を講ずる対象、時代状況が存在した。篤胤は武士身分の

出身であったが、郷里を出奔せざるを得ず、その後、武士としての士官の道を模索し続けたように武士身分への憧憬が存在した。篤胤には、宣長のような統治主体としての武士身分に対する違和感は存在しなかったのである。また、既に述べたように篤胤の学問は江戸の市中で講ぜられた。その際、篤胤は、「自然といふが則神の御心で。おしなべて武強いので。古くハ町人も皆刀をさへさしてあるいたといふ事で。既に享保年中。則○有徳院様の御代に。町人のともがらが脇指をさしてをるのハ。何頃よりの事じや。ひかへでもあるかと御尋があつたる（中略）其後いよく御かまひなく。今にさしをる事でム」（『古道大意』下巻、五十一丁ウー五十二丁オ）と講釈しており、神から授けられた武強さは、武士だけでなく町人身分においても保持される事が、町人の脇指所持という事実を通じて主張された。

また、篤胤は対外状況に関する情報を積極的に収集し、『千鳥白波』（文政十年・一八二三）を著している。そのような危機において篤胤が主張するのは、「事とあらむ時の心得ハ。自らに定りてむ。是なも武き大倭心」（『千鳥の白波』平田全集補遺五、三頁）であった。篤胤とその周辺にとって、日本近海に現れる異国船とその動向は相当の注意が払われていたのである。しかし、篤胤は異国船の脅威を認識する一方で、「御国の人ハ。かのケンフルも申た通り。自然

に雄々しく武強い事」（『古道大意』下巻、五十五丁ウ）として、外国人側の証言とする言説によって、日本の人々が生得的に武強いことを主張しようとした。<sup>(33)</sup> ここには明瞭な西洋への視点が存在する。宣長は漢と皇国という関係で、道という共通する基盤の中で皇国の優越を論じていたが、篤胤には西洋の武力をも含めて皇国の優越を論じる必要が生じているのである。

そのため篤胤は、タイオワン事件（寛永五年・一六二八）における日本人のオランダ人に対する武力行為を「大和心の大丈夫で。かやうの事に当つてハ。中々五分でも引気のなき者ども故」（『古道大意』下巻、四十四丁ウ）と理解し、彼らの行為を称揚する。篤胤は西洋諸国に対して、武という価値を以って優越する大和魂を衆人の前で高らかに講釈するのである。<sup>(34)</sup>

さらに篤胤は神話の解釈にも武という価値を読み込もうとする。篤胤は神話の中で国土が創造される際に「産霊の神の御授け遊ばすに。品こそあらうに。矛を下されたにハ、深き御心もいはれもあらうでム」として、アメノヌボコという武器によってこの国が造られたからこそ「御国の自然と堅固で。人の武強く勝れてをるのも。先あらかしめこ、にぎざしが見える」（『古道大意』下巻、五十一丁ウー五十二丁オ）と述べる。篤胤にとって武とは現実の武家政治を越え、神

話で語られる国土の誕生時にまで遡る伝統とされたのである。そのため篤胤は武を否定するどころか、自らの国の優れた特徴として、称揚すべき伝統とする。

宣長が雅という価値を神話に見出し、それを同時に自らの規範、理想としたことと同様に、篤胤は武という価値を神話から見出し、当代社会における理想的価値とするのである。講釈師篤胤は、全ての人々が武強い大和魂を生まれながらに持っているということを訴え、人々はその言説を迎合する。それは対外的危機の中で、武の価値が上昇したことで分けて考えられない事態であろう。

このように武を神から与えられた価値とする篤胤は、宣長の雅という雄々しさと対立するような価値をどのように捉えたのであろうか。

### 第三節 篤胤の敷鳥歌理解

篤胤における雅の理解を巡って、宣長の敷鳥歌を篤胤がどのように解釈したかという点から先ずは考えたい。そしてその篤胤の解釈が、講釈で人々に説いたような武強い大和魂と関係しているのかを検討する。

敷鳥歌とは、本居宣長が六十一歳（寛政二年・一七九〇）の折に大和心を詠んだ「しき嶋のやまところを人とは、

朝日ににほふ山さくら花<sup>(35)</sup>」という歌である。本居大平が敷鳥歌の歌意を「うるはしきよしなりと、先師いひ置かれたり<sup>(36)</sup>」と説明したように、ここで宣長が詠った大和心とは山桜の美しさにたとえられるような心であった。

そして、宣長にとつて人のあるべき心に反する心とは、「喜ぶべき事をも、さのみ喜ばず、哀むべきことをも、さのみ哀まず、驚くべき事にも驚かず、とかく物に動ぜぬ、よき事にして尚ぶは、みな異国風の虚偽にして、人の実情にはあらず」（『玉くしげ』本居全集八、三二六頁）として理解されていた。宣長にとつて美しい山桜を美しさとして捉えるような心こそが実情であり、理想的な心性であった。

同様に、宣長は雅について、「人の心にさかひたる、後の世のさかしら心の、つくり風流<sup>ミヤビ</sup>にして、まことのみやびご、ろにはあらず（中略）すべてなべての人のねがふ心にたがへるを、雅とするは、つくりことぞおほかりける」（『玉勝間』本居全集一、一四四頁）と考えていた。宣長における理想的な心性と雅は、作為を否定した先にある実情を根底とする点が共通していたのである。

篤胤は敷鳥歌を以下の様に解釈する。

一首の意ハもし人が此方に。君の心ハどうでござるぞ。又大和心といふハどうした趣でござると問ふたならば。答へて。大和心といふ物ハ。春山の桜の花の。たんと

うるはしく咲である所へ。朝日のさしあがるまゝに。其花へきらくとうつりて。照あふ様な物じや。又わしが心も其通りでござると答へるといはしやる(『古道大意』下巻、五十八丁―五十九丁オ)

篤胤による歌意の解釈は概ね穏当なものと考えられる。ここで篤胤は、大和心を山桜の美しさによってたとえるという宣長の理解を踏襲している。前節で篤胤が大和魂を語る際に必ず伴われていた、武強さや勇敢さという価値には、ここでは直接言及されていない。

そもそも篤胤は『歌道大意』において、その冒頭で自ら述べるように「鈴屋翁が説を本と致して」(『歌道大意』平田全集十五、四頁) 歌道を理解している。篤胤の歌論を分析した朴鍾祐は「まず彼(篤胤)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」と結論している<sup>37)</sup>。篤胤においても「歌を詠み出す事はこの物のあはれを知る処の深き中から出来るもの」(『歌道大意』平田全集十五、一四頁) であるという認識は宣長の歌論を引き継いだものであった。それでは篤胤は敷島歌における美や雅に基づく大和心と、今まで見てきたような、日本人の理想的心性としての武ばった大和魂を切り離して考えていたのだろうか。

この点において、敷島歌に関する篤胤の評に見逃すことが出来ない点が存在する。それは「なんとうるはしくいさ

ぎよく匂ひやかなる物も多き申に。是ほどうるはしい事ハあるまいで△。くだい様なれども。御国人ハ皆々下の心に。此うるはしく潔き心<sup>イサキヨ</sup>を以てゐる」(『古道大意』下巻、五十九丁オ)との歌への評である。ここで篤胤は潔さを宣長の和歌から読み出し、それを御国人が生得的に持つ「元のうるはしい心」<sup>38)</sup>、「大和心、御国魂」(同前)として捉えているのである。

しかしこの潔さという価値は、宣長が「国ノタメ君ノタメニ、イサキヨク死スルハ、男ヲシクキツトシテ、誰モミナネガヒウラヤム事」でありながらも、「歌ハ情ヲノブルモノナレハ、又情ニシタガフテ、シトケナクツタナクハカナルヘキコトハリ」(『排蘆小船』本居全集二、三六―三七頁) としたように、潔さとは、実情に反するものとして捉えられていた。

結局、篤胤は宣長の歌論をそのまま祖述する訳ではなく、歌論においても宣長と異なる価値を見出していたのである。それが敷島歌に篤胤が見出した「潔さ」であった<sup>39)</sup>。篤胤は、宣長が実情に反するとして退けた自ら死を選ぶ行為を、「日本人ハ大胆といつてよからふか。英雄といつてよからふか。めつぼう強い気象がある。(中略) いはゞ平気です自身に腹をかき切て死ぬ。事にのぞんで命を惜まぬ」(『古道大意』下巻、四十三丁オ―ウ)として、死に臨む際の日本人

の潔さ、切腹を英雄的行為として講釈の中で称揚している。また、ここで篤胤が「くだい様」と念を押しているように、篤胤が『古道大意』を通じて、繰り返し人々に説いた御国人が生得的に持つ心とは「御国人ハおのづからに武く正しく。直に生れつく。是を大和心とも御国魂ともいふ」(『古道大意』下巻、五十七丁ウ)ものであった。

そしてそれは篤胤による恣意的な解釈でありながらも、同時に時代意識の反映であったとも言える。後年、宣長の養子である本居大平が篤胤の『玉櫛』に寄せた序文(天保二年・一八三二)では、歌文に傾倒する人々を批判する一方で、篤胤の「雄ご、ろ」を評価している。

世に歌よむ人よ。ある時はいにしへ書をも見る物の。  
歌にのみか、づらひもてあそびて。道にはよらぬこそ。  
昔も今もふさはしからぬことなれ。そは此たまだすきに。  
益良<sup>マスラフケ</sup>武雄<sup>ヲ</sup>の。雄ご、ろたけくいひあはめて。世のため道のため。秋の田のたのもしさ。(『玉手纏序』平田

全集六、八―九頁)

宣長の正統である大平でさえもが篤胤の「雄ご、ろ」を評価するようになるのである。もとより宣長も「その主としてよるべきすぢは、何れぞといへば、道の学問なり」(『宇比山踏』本居全集一、五頁)として道の学問を重視はしたが、道の学問と雄々しさは結びつくものではなかった。寧

ろこの雄々しさというものは、宣長にとっては否定的価値を持つものであった。宣長にとって、道へと至る階梯として人々に求められるのは、歌や物語を通じて得られる雅なのであった。

すべて人は、雅の趣をしらでは有ルべからず、これをしらざるは、物のあはれをしらず、心なき人なり、かくてそのみやびの趣をしることは、歌をよみ、物語書などをよく見るにあり、然して古へ人のみやびたる情をしり、すべて古への雅たる世の有りさまを、よくしるは、これ古の道をしるべき階梯也(『宇比山踏』本居

全集一、二九頁)

一方で、篤胤においてこのような雄々しさ、武強さといった価値と雅という言葉を統合させるような言説が存在する。篤胤は神話の解釈を基にして、新たに創造した雅を、人々の生きる上での規範として提示するのである。

#### 第四節 篤胤における雅の理解

篤胤が新たに提示する雅というイメージは、武強さや敵に勇敢に立ち向かうといった性質を含む。これらの性質は二節、三節で確認したように、篤胤が講釈する大和魂において繰り返し主張されるものであった。篤胤は、そのよ

うな雅の祖型としてアメノウズメという神を挙げ、人々が如何に日常を生きるべきかを『宮比神御伝記』（文政十二年・二八二九）という講釈を基にした著書において説いている。篤胤は神話的存在であるアメノウズメの行為を創造的に解釈することで、理想的心性や現実社会を如何に生きるべきかを人々に示すのである。

篤胤はアメノウズメを、雅を体现する「宮比神」とし、アマテラスが岩戸に引きこもった際の、アメノウズメの役割を重要視する。それは単に、神話世界における一場面ではなく、現世の人々の規範を示す雅の祖型として人々に示されるのである。篤胤は以下の様に、アマテラスを岩戸からおびき出す際のアメノウズメを描写する。

宮比神いとも妙に美しき御声にて。ひとふたみよ。<sup>一三四</sup>  
いづむゆな、<sup>五五六七</sup>やこ、<sup>八八九十</sup>のたり。も、<sup>百千</sup>ちよろづ。と六言  
四句の歌を。謡ひて舞たまひ。神懸<sup>かむがり</sup>とて。憑<sup>つきあ</sup>物のせし  
如く。女神のはちて得<sup>え</sup>まじき。胸乳<sup>むち</sup>をかき出し。内  
股<sup>うち</sup>さへに顕<sup>あ</sup>はし給ひ。裳の紐<sup>ほと</sup>を陰の辺<sup>へ</sup>までおし垂<sup>た</sup>れ。  
わざと可笑しく物狂はしく。舞をどり給ひけり。〔宮

比神御伝記』平田全集七、三六五頁）

ここで篤胤は、アメノウズメによる歌と舞を解釈し、それぞれに意味を与える。舞については、陰部をさらけ出すことをアメノウズメが厭わないことを、「女には此上もな

き大事の処なるを。其辺まで顕はして。しどけ無く裳紐を垂れ給へるは。実に洒落の極みと云ふべし。今の凡人のみならず。神世の神等も。かゝる態にはうかれ笑ふぞ真情なりける」（同前）と解釈する。女神が陰部を出して踊るという優雅さと懸け離れた行為を、篤胤は「洒落の極み」とし、そのような場で生まれる笑いが、神世の神と今を生きる篤胤たちとの間に共通する「真情」であるとするのである。

そして、歌についても「御歌の末句に。も、ちよろづと宣へるは。実には股乳宜しと綺語して。神たちを笑はせ。その笑ひに大御神の怪みまして。岩屋戸を出給はむ事を思ひはかりてなり」（同前）という意味を持つと解釈する。アメノウズメの歌は、自らの姿態を褒めると、「綺語」として、神々を笑わせるという意味を持つものとして理解される。篤胤にとつてはこのようなアメノウズメの行為が「宮比神のまことの宮風」であり、宣長が理想とするような『伊勢物語』や『源氏物語』の登場人物たちの行為や「風流閑雅などの字」を「みやびの本意と思へるは。いとも浅ましき事」（同前、三七二頁）と否定する。篤胤は宮人の行為や風流閑雅といった日常から遠い世界に雅を捉えるのではなく、人々の笑いや「洒落」といった日常生活の中に雅を捉えようとするのである。

また、篤胤はこのアメノウズメの歌を「歌といふ歌の始

めにて。是より以前に。歌といふ物あること無れば」(同前、三六七頁)として、歌という営みの起源神話としても理解する。そして篤胤は、和歌だけではなく「旋頭歌。俳諧歌。狂歌。連歌。発句。地口に至るまで。凡て言葉に句をなし。章を調へて吟ずるもの皆是より起り。また謡曲の類ひ神楽歌。催馬楽、今様。(中略)浄瑠璃節」(同前)とするように、人々が日常的に親しんでいた歌謡も和歌と起源を一括して捉えている。

このような篤胤の歌や雅、真情への理解は、宣長のそれとは全く異なるのは言うまでもない。

歌はたゞ心におもふ筋をいひのぶる物ぞとて。今の人の心を今の詞もて。ありのまゝにのみたらんは。今の世にしづのめわらはべの謡ふ小歌はやり歌などいふ物のさまにて。いといやしきたなき歌なるべし。さやうならんはたとひ実の情よりよみ出たり共。よも神も人もあはれとはきかじ。されば後の世のいやしき心詞にては。よき歌はよみいでがたき故に。いにしへのみやびやかなる心ことばを学びならふによりて。(『石上

私淑言』本居全集二、一七四頁)

また、宣長にとつての雅の理想とは、「昔ヨリ伝ハリ来テ美シキ公家ノ風儀」、「尤モ美シク、閑麗」(『朝廷公家ノ美シク都雅ナル風儀』(『本居宣長隨筆』十一卷、本居全集十三、

六二二頁)なのであった。篤胤が宮廷物語における行為を雅ではないと否定し、和歌と浄瑠璃節の起源を同じとすることで、雅を市井の人々の生活と密接なものとするのは、宣長にとつては到底受け付けられない雅の理解であった。一方で、篤胤はアメノウズメの行為から真実の雅を見出し、その雅に基づいた人々の理想的な生き方を以下の様に示す。

さて其みやびの趣は。男女によらず。常のもの言ざまは云に及ばず。立ふる舞に自からに威儀ありて。優美にうるはしく。立居につけて手の籠相。足の籠相ある事なく。見る人ごとに愛敬ひしたひ懐き。主親はいふに及ばず。凡て貴人に侍ひては。能く常の御心をさしくみて。事をと、のへ。或はわが下にたつ朋輩など籠相あやまち有ときは密に心をつけて人に知しめず。もし上の御機嫌をそこねたる人あらば。よく御前を執なし申して。その御きげんの直るべく実の心をもつて和し参らせ且その仕ふる人の。上を恨み奉るまじく。其事となく和め論して。ますく奉公に誠ならしめ。

(『宮比神御伝記』平田全集七、三七一頁)

ここで篤胤は、雅の持つ意味を、芸術や所作における美しさや典雅さだけでなく、人々の日常生活における生き方の指針として再定位する。ここで雅として語られるのは、

主従や家族、友人との関係であり、そのような人間関係の中で波風を立てずに穏やかに生きること、日々の奉公に励むという一般的な道徳を説いている点で、近世後期社会における一般的な道徳と背馳するところはない<sup>④</sup>。

一方で、篤胤はアメノウズメを規範とし、主従関係を脅かす敵に対しては、恐れることなく立ち向かうような心、「強悍猛固」な心を、また人々との関係性を維持するためには恥を顧みないような「狂言」を人間関係に調和をもたらし「真のみやび」とする。

また上を守り奉る心は。かの強悍猛固にして。其をおもてに頭はさず。御側ちかく参るまじき者など。忍びて近よらむとするは。おひ退ぞけ。また何さまの化物不敵者にも。面がち向ひて恐る、事なく。たゞし頭し。又然るべき時に当りては。人の恥てえすまじき狂言を<sup>なほ</sup>も憚らず物して。並ある人をとよもし笑はせ。親子。夫婦。兄弟。朋友の中らひも睦ましく。和やかなるが真のみやびの大凡にて。(同前)

篤胤は、アメノウズメを「此神強悍猛固<sup>つよくたげ</sup>き故に。於受売<sup>おずめ</sup>とも申せり」(同前、三六六頁)と理解しており、雅を体現するアメノウズメの主要な性質を武強さと考えた。そして篤胤は、アメノウズメを規範とするような武強い心や人間の在り方においてこそ、和やかな人間関係が成立するとし、

「真のみやび」に即した人間の理想的な生き方だと主張するのである。相反するような雅と武が、アメノウズメの行為への解釈によって矛盾なきものへと統合され、一つの理想的な生き方、心として人々に示されたのである。

『古道大意』で繰り返し主張された、「御国人ハおのづからに武く正しく。直に生れつく。是を大和心とも御国魂」(『古道大意』下巻、五十七丁ウ)としての心性、生き方は『宮比神御伝記』では神を祖型として、身近な人間関係を調和する「真のみやび」を実現し、同時に外敵と対峙する際の「武き」、心を保持する形で人々の理想的な生き方として説かれるのである。

このような篤胤の語りの背景には、江戸後期社会を生きた人々が、様々な危機の中で、豪傑のような武強さを憧憬する一方で、生活者として穏やかに世を渡っていくことへの相反する願望が反映されているのではないだろうか。講師篤胤とそれを受容する聴衆との関係のより詳細な考察は、後考を期したい。

おわりに

そもそも篤胤にとつての求めるべき古の道とは、その歴史観において語られるように武きものとして捉えられた。

篤胤は源氏が天下を治めたことを「天ノ下乱れに乱れて。終には武家の世とぞ成ける。其は武官を卑むること。甚く古意に違へれば。武を要とする。古ノ道に復し給ふ。皇神たちの神慮」〔玉櫛〕平田全集六、三四頁〕として理解していたのである。そのため、篤胤は日本人の持つべき心を、「御国人ハおのづからに武く正しく。直に生れつく。是を大和心とも御国魂ともいふでム」〔古道大意〕下巻、五十七丁ウ〕とするのであった。

また、篤胤は「世の人の心本は。武く勇めりしを。外国説の入りて。人心わら賢しく。女々しくなりもて来し」〔靈能真柱〕平田全集七、一四七頁〕とする。宣長は「人情ト云モノハ、ハカナク児女子ノヤウナルカタナルモノ」〔排蘆小船〕本居全集二、三五頁〕であることを主張していたが、篤胤においては「外国説」の影響によって人々の心が「女々しく」なったとされるのである。

そのため、篤胤にとって現在とは「今また古へ学のかく真盛なるにつきては。漸に人心も。古への雄々しきにかへり行くべき時」〔靈能真柱〕平田全集七、一四七頁〕であると考えられ、古学の隆盛と雄々しき心の復権は当代社会においてパラレルに進行する事態とされた。そしてその雄々しき心、大和魂は対外危機に応じるような武強さを軸としながらも、現実に根差した形で、身近な人間関係を調和させ

るような「真のみやび」な生き方を実現する心として篤胤によって人々に説かれたのであった。

## 注

\* 本居宣長の著作からの引用においては筑摩書房版の『本居宣長全集』を用いた。引用箇所については、書名、本居全集巻数、頁数の形で示した。

\* 平田篤胤の一部著作からの引用においては名著出版版の『新修平田篤胤全集』を用いた。引用箇所の指示については、書名、平田全集巻数、頁数の形で示した。

\* 引用文、翻刻文の漢字は、適宜通行の字体に改めた。また、〔一〕内は増田注。

〔一〕 和辻哲郎『日本倫理思想史』下巻（岩波書店、一九五二年）六七八頁。和辻は「篤胤の神道説は、宣長の長所である古典の文学的研究と関係なく、宣長の最も弱い点、即ちその狂信的な神話の信仰をうけつぎ、それを狂信的な情熱によって拡大して行つたもの」、「濃厚に変質者を思はせる」と述べているように、そもそも篤胤に「倫理」を見出すことを避けられた時代があった。

〔二〕 篤胤の神話解釈はその荒唐無稽さに目を向けられがちだが、近年、斎藤英喜らの「近世神話」という捉え方によって、その神話解釈の創造性や十九世紀の社会状況に

直面する中での営為として理解され始めている。斎藤英喜『異貌の古事記——あたらしい神話が生まれるとき』(青土社、二〇一四年)。

(3) 伊藤聡は、理想的日本像の形成を巡って近世以降に武国としての日本イメージが形成されたとする。伊藤聡『日本像の起源——つくられる(日本的なるもの)』(角川選書、二〇二一年) 四二—四二九頁。また渡辺浩は、江戸社会における理想的男性イメージの変化について、「西洋の進出」を挙げて、特に武士層において「英雄豪傑」への関心と憧憬が深まったことを指摘している。渡辺浩『明治革命・性・文明——政治思想史の冒険』(東京大学出版会、二〇二一年) 二七三頁。篤胤による大和魂の語りはこのような動向と切つて離せない関係にある。

(4) 伊東多三郎『草莽の国学』(羽田書店、一九四五年)。

(5) 子安宣邦『平田篤胤の世界』(ぺりかん社、二〇〇一年) 一三頁。子安が「折口信夫がわずかに共感した篤胤の幽界への視線に、篤胤の独自の思想世界を開く鍵を見出したのである。「顕事」に統合されない「幽事」の世界は、天皇制ファシズムの狂信徒の像に重ね合わせて作られた篤胤像にそぐわない思想世界の存在を告げるものであった」と自らの篤胤研究のスタートを語ったように、戦後の篤胤研究は、篤胤が声高に主張したとされた天皇制イデオロギーと一定の距離を取り、篤胤の幽界への視線を主な研

究対象とした。

(6) 同前、二四六頁。

(7) 遠藤潤『平田国学と近世社会』(ぺりかん社、二〇〇八年)。

(8) 金沢英之『宣長と『三大考』——近世日本の神話的世界像』(笠間書院、二〇〇五年)。

(9) 吉田真樹『平田篤胤——靈魂のゆくえ』(講談社、二〇一七年。初版二〇〇九年)。

(10) 内野吾郎『江戸派国学論考』(創林社、一九七九年) 六二頁。

(11) 田原嗣郎『平田篤胤』(吉川弘文館、一九八六年。初版一九六三年) 一六六頁。

(12) 勿論、皆無というわけではない、先駆的な研究としては、松本三之介『国学政治思想の研究——近代日本政治思想史序説』(有斐閣、一九五七年)、近年では吉田麻子『平田篤胤——交響する死者・生者・神々』(平凡社、二〇一六年)。吉田は同書で篤胤とその門人の倫理を考察し、篤胤が現世を越えた価値である神や魂を語ったことで、門人たちが「現実を突き抜けた善性を」(二一四頁) 発揮したと指摘している。一方で、篤胤の神学的問題である幽冥論を十分に受容しない講釈の聴衆に対して、篤胤が「現実」を如何に生きるべきだと語ったのかということが本稿の扱う問題である。

- (13) 国立歴史民俗博物館『明治維新と平田国学』（国立歴史民俗博物館、二〇〇四年）七三頁。刊行年については上記図録の「平田国学関係年譜」を参照した。
- (14) 例えば、中川和明「平田篤胤の『古道大意』の形成と刊行」（『日本思想史学』三七号、二〇〇五年）、三ツ松誠「『講本気吹颯』の弁——平田篤胤の講談と『講本』をめぐる一考察」、藤田寛編『幕藩制国家の政治構造』（吉川弘文館、二〇一六年）。
- (15) 中川和明『平田国学の史的研究』（名著刊行会、二〇一二年）三六一—三七頁。
- (16) 三ツ松誠「『講本気吹颯』の弁」（藤田寛編『幕藩制国家の政治構造』）二四八頁。
- (17) 本稿では国文学研究資料館所蔵のマイクロフィルムを用いた（マイクロ請求記号：46-149-1）。
- (18) 国立歴史民俗博物館、平田篤胤関係資料所蔵（資料番号：H-1615-1-214）。
- (19) 国立歴史民俗博物館、平田篤胤関係資料所蔵（資料番号：H-1615-8-1-228）。
- (20) 前田勉「平田篤胤の講説——『伊吹於呂志』を中心に」（『日本文化論叢』二二号、二〇一四年）五二頁。
- (21) 鍔胤が著した『大壑君御一代略記』に、文化六年から篤胤が古道の講説を始めたとの記述（『大壑君御一代略記』平田全集六、六〇三頁）がある。鍔胤による伝記のため信憑性には問題があるが、この頃から篤胤が講釈を始めたと考ええることは問題ないだろう。
- (22) みつまつまこと「学者と講釈師のあいだ——平田篤胤『靈能真柱』における安心論の射程」（『死生学研究』一八号、二〇一〇年）九三—九四頁。篤胤は講釈の受け手である民衆にとって『靈能真柱』における宇宙生成論や安心論は面白くないことを自覚しており、『靈能真柱』は学者としての篤胤の力量を示す目的が大きかったと、みつまつは指摘する。注(12)で指摘した本稿の目的と重なるが、篤胤が江戸の人々に講釈する際、何を主張し、人々が篤胤に何を期待していたのかという点は慎重に考慮する必要がある。
- (23) 渡辺浩『明治革命・性・文明』二六八頁。
- (24) 同前、二七五頁。
- (25) 伊藤聡『日本像の起源』四一〇頁。
- (26) 和泉真国『明道書』（芳賀登・松本三之介校注『日本思想大系五一 国学運動の思想』岩波書店、一九七一年）。この論争は真国が『明道書』としてまとめ、文化元年（一八〇四年）との真国による記述が本文末尾にある。
- (27) 同前、一三三頁。
- (28) 同前、二一〇頁。
- (29) 前田勉「江戸派国学と平田篤胤——村田春海・和泉真国論争をめぐる」（『愛知教育大学研究報告 人文・社会科学編』六四号、二〇一五年）四二頁。

(30) 鈴木淳『江戸のみやび——当世謡歌と古代憧憬』(岩波書店、二〇一〇年)三三二頁。そもそも、宣長のような温雅な雅を重要視する歌人が少数派であるとの鈴木の下のような指摘がある。「江戸時代、宣長と千蔭を除くと、やや意外なことに、歌論をはじめとする文芸論の中で、表立って「みやび」の重要性を主張したものはあまり見当たらない。それほどに、武家を上位とする身分社会においては、手放しでは「みやび」を賞賛しにくい雰囲気支配的であったということだろう」。

(31) 吉田真樹『平田篤胤』一六―四二頁。篤胤の苦難に満ちた郷里での青年期までの姿が詳細に分析されている。

(32) 拙稿「本居宣長の人間理解と武威批判の構造——賀茂真淵との比較を通して」(『自然と実学』六号、二〇二一年)。宣長が武家政権による当代社会の支配に対してある種の違和感を抱いており、朝廷や公家の風儀を典範とする雅に古道を重ね合わせていたことを論じた。

(33) 大島明秀『鎖国』という言説——ケンベル著・志筑忠雄訳『鎖国論』の受容史(ミネルヴァ書房、二〇〇九年)一一二頁。大島は篤胤の『鎖国論』受容を明らかにし、「志筑忠雄訳『鎖国論』は、平田篤胤の著述においては、西洋人ケンベルによる日本讀美論として読み解かれ、万国における日本の優位性を説く文脈で利用された」と指摘している。

(34) 『いふきおろし』でも篤胤はこの逸話を取り上げ、「大和魂のある人々、ま、中にも江戸ッ子気性の人々ハ小おどりしてよろこび、愉快々々といふにやあらんことぞム」(『いふきおろし』三丁ウ)と講釈している。

(35) 本居宣長記念館蔵「本居宣長六十一歳自画自賛像」。

(36) 本居大平「藤垣内答問録」一(本居清造編『本居全集』十一巻、吉川弘文館、一九二七年)四九三頁。

(37) 朴鍾祐「篤胤の歌論とその周辺」(『国文論叢』二二三号、一九九五年)二六頁。

(38) 田中康二『本居宣長の大東亜戦争』(ぺりかん社、二〇〇九年)。田中は第四章「近代宣長像の形成と変容(下)——敷島歌の解釈の変容」において、宣長の敷島歌の大意が幕末には、勇ましさと潔さとして受容され始めていることを指摘している(一三三頁)。一方で、「篤胤は敷島歌については解釈を逸脱することがなかった」(一三一頁)としているが、本稿では篤胤においても敷島の歌に関する解釈の変容は存在したと考える。

(39) 伊藤聡『日本像の起源』四〇七頁。伊藤も敷島歌について「篤胤の論は宣長を継承しているかを見せて、勇武の強調といった宣長にはなかった要素が加わっている」と指摘している。

(40) 安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』(平凡社、一九九九年、初版一九七四年)九七頁。安丸が以下の様に説く

通俗道徳、「近世中後期から明治にかけて広範な民衆のあいだに首尾一貫した自己規律を樹立しようとした動向が生まれ、具体的には勤勉、儉約、正直、孝行等の実践をめざす運動として展開した」面は、篤胤の国学が果たした役割からも再検討する必要があるだろう。

付記 本研究は、JST次世代研究者挑戦的研究プログラム JPMJSP2114 の支援を受けたものである。

(東北大学大学院)