

平田篤胤の神話的思考

山下 久夫

一 ジャンルを越えた「知」

狂信的なイデオロギスト平田篤胤像は、徐々に崩れつつある。しかし、まだ自国中心主義の誇大妄想家というレッテルから必ずしも自由ではなく、その言説にはいささか辟易させられることもあるという傾向は続いているように思う。わたしたちは、一見誇大妄想に思える彼の言説に冷静につき合い、これを近世後期における「知」の問題として位置づける必要がある。その際、「神話的思考」という概念を設定することは、きわめて有効だろうと思われる。近世には、「近世神話」「近世考古学」と称するような何かが間違いなく存在し、ロシアの南下に示される西洋の外圧を感じる中で自らの生きる空間の意味を問い直し、再認識する「知」の運動が盛り上がりつつあるからだ。天竺・震旦・本朝の三極構造は大きく揺らぎ、西洋天文学の要素を導入しながら神話の再構築が行われる。

篤胤は、そうした「知」の最先端にいた。彼の再構築した神話は、十八世紀〜十九世紀の人々を、天文、地誌、神代文字、宗教、鉱物、薬草、医学等、ジャンルを超えた「知」のうねり

の中に導く。だがこれを、近代的な分類概念に解消させてはならない。分類を前提とした百花繚乱の時代と解すると、神話的思考によって普遍・総合をめざした篤胤の意味がみえなくなってしまう。展開するのは、あらゆるジャンルが交叉する坩堝なのだ。坩堝と化した空間が眼前に広がっている。これから述べるトポスの発見や幽冥界は、合理的な実学主義や近代科学主義とは対極の非合理的な神秘主義の次元に安住しているわけではない。西洋天文学や鉱物学・医学などと積極的に交叉しながら、ややもするとエンサイクロペディア化する傾向に歯止めをかけ、事物や風景を神話的思考によって統合するのに大いに役立っているのである。いわば、トポスの発見や幽冥界は、細分化に陥らず普遍・総合を思考する「知」のあり方と深く結びついているわけである。

二 可視／不可視の認識装置

さて、経験科学・実学の発達や西洋天文学の流入という十八世紀〜十九世紀の時代状況があるわけだが、国学者にとってそうした状況は、まず記紀神話の天地生成の模様などを図示して

みせるなど、視覚化への欲求としてあらわれたようである。服部中庸『三大考』は、天地生成の初めの天之御中主神、高御産巢日神、神産巢日神の三柱神出現を第一図とし、天照大神の治める「天」、皇御孫命の治める「地」、月読命の治める「黄泉」とが各々独立した世界になったのを第十図として、生成の模様を図示化してみせた。中庸は宣長の『古事記伝』によって図示化したまでだといひ、宣長も大いに気に入って『三大考』を『古事記伝』十七巻の附録として刊行した。詳細は省くが、この後、いわゆる『三大考』論争が起り、橋村正兌『三大考説辨』、本居大平『三大考辨』、須賀直入『三大考追考』、植松茂茂『天説辨』等が、記紀神話を図示化すること自体の正当性も含めて賛否両論の議論を展開した。篤胤も『天説辨々』『靈能真柱』等を著して論争に参加するが、図示化に対しては大いに賛同する。このあたりの具体的な様相と展開は、金澤英之「宣長と『三大考』」(笠間書院、二〇〇五年刊)に詳しい。

ところで、右のように記紀神話の天地生成を図示化し視覚化する「知」の欲求が起るに伴ない、一つの認識装置が生まれた。遠藤潤『平田国学と近世社会』(ベリかん社、二〇〇八年刊)は、可視／不可視の分節原理が記述様式となってきたことを指摘したが、この可視／不可視こそ新たな認識装置である。記紀神話の天地生成も、可視／不可視のフィルターにかける必要があった。たとえば宣長は、高天原は当世の人間にはみえないが間違いない存在すると主張する。不可視Ⅱ不在ではないのである。あるいは、神々の世界には言葉に表現できなくても存在する現象もある。記紀神話の世界を図示する中庸を支持しても何の不

思議もない。すでに『古事記伝』の「知」が、視覚化・言語化への強い欲求をもっていたのだ。しかし、不可視なものほどこまでも残る。古事記の世界をできるだけ古代文献に忠実に解明せんとした人だったが、同時にこの世界には神々の所為をはじめ有限なる人智では測り知れぬ不可思議な事柄が多いとして、人間の憶測を戒めた人でもあった。しかしこれとて、可視／不可視の緊張関係を維持しながらの言であり、この緊張関係に留まり続けることこそ、国学の「知」であった。本居大平は、『三大考』を激しく非難した。天地の始まりのことは伝えないこととのみ多く不可知のことなのに、西洋の学問にかぶれて推測を加え図示するなどは『古事記伝』を逸脱する以外の何者でもない」と。だがこれは、『古事記伝』の言葉をステレオタイプのに受容したものであり、その「知」のもっていた視覚化への衝動を軽視した非難である。シンポジウムにおいて、安藤礼二氏は、南方熊楠は「過剰に言語化されたもの」と「根底から言語化を阻むもの」との間で揺れ動いていると強調したが、まさに国学の可視／不可視の認識装置は、言語化・視覚化に大きく踏み出しながら、同時に常に言語化を阻む不可視の要因と向き合う緊張感を維持していたのである。換言すれば、言語化や視覚化は常に文献や図示によってその根拠を問われるが、不可視もまたどういう意味で不可視なのか、不可視の根拠を不断に問われてもいたのである。この緊張感を失うと、ステレオタイプの『古事記伝』追隨になるだけだ。

三 神話的思考とトボス

さて、可視／不可視の認識装置は、トポスの問題とどうかかわるのだろうか。先述したように、篤胤の「知」の関心は、ロシアの南下をはじめとする外圧を感じながら自分を取り巻く空間の意味の再発見にあった。篤胤の神話的思考は、眼前の土地や光景、事物にこだわりながら、そこからわが国太古の神話の世界（印度古代神話や中国の神仙界、ヨーロッパ神話も包括する神話世界）に通じる回路を見出す。このとき、眼前の事物や光景は、一応可視の世界と考えてよい。が、そこから神仙界へ通じるとなると、それは不可視の世界に連接することになる。このとき、眼前の事物は、分類概念のそれを超えて、トポスと化する。換言すれば、神話的思考によって、眼前の土地、光景、事物の意味を捉え直し、トポスとして再発見するわけである。眼前のそれらを離れて篤胤の太古はない。

『古史伝』二に、伊邪那岐・伊邪那美二神が国生みを開始すべく天瓊戈を衝き立てた礮馭盧嶋に關し、日向の国学者大神貫道の『礮馭盧嶋日記』を引用している箇所がある。

大神貫道と云し人の、此嶋に詣で見て記せる物に、淡路州の西北の隅に在て、俗に胞嶋と呼もの是なり。【こは神代紀に、以礮馭盧嶋一為胞と云る文によりて、唱やすき故に、かくは呼ふなり。】また淤能基呂嶋でふ名も存れり、此嶋に円く玉の如く涌出たる石、幾千と云数を知らず、其形を見るに、表は金氣をもて包み、裏に土砂を含めり、是は瓊戈の滴り分散りて凝りたる物なり、其外に産鹽また釜杓子など云具の形、みな自然の石に現れ、嶋の風景、樹木の葉色、岩の滑澤なる状など、畫にも書にも著しがたし、

さて其地方に、鵜鴒嶋と云あり、また其辺に式なる石屋神杜あり、今は磐樟社と云ふ、岩窟の内に、二柱大神に、蛭子を合せ祭る、其東南方の山に、天地大神宮と云あり、国常立尊、伊弉諾尊・伊弉冉尊三座なり、其撰社に、八十方神あり、また南に大和嶋と云あり、所人に問へば、昔より魔所なりと云伝へ、恐れて登る人なき由いへり、

明和七年（一七七〇）刊の『礮馭盧嶋日記』（大阪中之島図書館蔵）とは少し異同のある引用だが、主旨を損なうほどではない。ところで、神話の由来を語りながら眼前の光景を顕彰するというあり方は、十八世紀後半～十九世紀における「知」の傾向としてごく一般的だったと思われる。淤能基呂嶋を胞嶋とする貫道の説は、むしろ淤能基呂嶋の美しさをアピールするものである。丸くて玉のように湧出する石に注目する。貫道は、表を金氣で包み裏に土砂を含むこの石は、天瓊戈の滴りが分散した痕跡だとする。つまりは、天地生成の神話と関係づけてその意義を強調するわけである。近くの鵜鴒嶋にある磐樟社の岩窟や天地大神宮も、伊邪那岐・伊邪那美二神、蛭子を祭る社として紹介される。産鹽、釜杓子、自然石、嶋の風景、樹木の葉色、滑澤な岩の形状等を「畫にも書にも著しがたし」と表現するが、これは、地方の場所を神話の由来によって顕彰するという、当時よく行われた価値づけ方である。

篤胤は、そうした地方文人の「知」を引用しながら『古史伝』を綴っているわけだ。ただ篤胤の場合、神話の由来を以てその地を顕彰する貫道とは、もつと違う次元に突き抜けるのである。たとえば彼は、表を金氣で包み裏に土砂を含む石に天瓊戈の滴

りが分散したという由来を確認した貫道の説に対し、割注の形で但し書きをつける。「今云、こは瀝の散て化れるには有べからず、彼御戈もとり金気ある玉の質なるべければ、然は化れる物なるべし」。実は「古史伝」は、天瓊戈を「鐵氣の純なる物にて、金玉の凝成れるが如き質ならむ」と考えており、磁石の原理まで援用しながら、近代鉱物学といつてもよい観点を介在させて理解していた。金と土砂の金剛は天瓊戈そのものの性質によると考えるのである。それを衝き立てた場所が淤能基呂嶋であり、今眼前に小山と化しているとした。もはや淤能基呂嶋の光景は、神話の由来による顕彰のレベルを超えて、西洋科学が流入する近世という時代における神話的空間として幻出されたものというべきだろう。事実彼は、淤能基呂嶋に言及したこのあたりの記述をまとめるように、「信にこれぞ瓊戈の化れる山なるべき。今は淡路国津名郡に属りと聞ゆ」と述べている。淤能基呂嶋は今は淡路国の津名郡に属すとしても、篤胤のみたのは、眼前に神話的空間として幻出した淤能基呂嶋である。顕彰するのが目的なら、どの郡に属すか否かが関心事だ。が、篤胤にとっては、所属云々よりも、淤能基呂嶋が西洋天文学や鉱物学に触発されながら、ようやく再発見した神話的空間トポスだったという点が重要だったたのである。

さらに、『赤鼎太古伝』(二)によると、淤能基呂嶋を中心とする皇国は、宋の杜光庭『岳流名山記』にいう東・西・南・北・中の五岳のうち、日の昇る靈所たる「陽谷」をもつ「東岳」に当るとする。

さて当今に現存する所は、淡路島に引添ひて、即皇国の中

央なるが、北極の出地三十五度の所に当りて、日経日緯を知しむる、自然の土圭に幽契せるを以て、此島(淤能基呂嶋)筆者)やがて東岳にて、地下の四柱は、まづ是柱より立始めて、次に南西北に、立及はし給へる事と所知たり。

西洋天文学を介在させつつ、篤胤の言が世界性・普遍性を求める視座から語られていることに留意しよう。わが国の淤能基呂嶋を他の三柱に先立つ東岳の柱とするが、これは誇大妄想ではなく、世界を見渡せるパースペクティブな視座を手に入れたいとの欲求のあらわれとみるべきだ。篤胤はまた、「東岳広桑祖州」は淤能基呂嶋であると明言しつつ、不老不死の薬を求めて旅をし蓬萊山に入つて憩う老子と尹子の道程が、瀬戸内海沿岸を觀ながら淤能基呂嶋にいたるあたりを舞台とすると述べた。

そういえば、篤胤にあつては、北九州から瀬戸内海沿岸を経て紀州国に到る一帯は、『十州記』にみられる扶桑国の各所に同定されていた。世界的規模に通じる神話的空間を幻出するのである。『大扶桑国考』をみるとよい。紀伊国伊太祁曾神社に祭られた五十猛神、大屋津姫命、爪津姫命の三神がこの世界に木種をもたらしした神々と伝えられることから、大樹の話に紀伊国が大きく取り上げられるのは何ら不思議ではないが、篤胤の場合は、太古の神世の片割れが残っているのを見て感激するといった次元をはるかに通り越しているように思われる。木が石と化し、赤色がかった木がそのまま岳と化す。かと思えば、和歌の浦すべてが楠木一本の化したものでその根が海底に広く通つてみえる。玉津島神社の坐す山もまた、松の太木が立った

まま化した山で、節や枝の跡もそのままみえる・・・。「化す」という語を連発しながら、和歌山から伊太祁曾神社までの参道を紹介する篤胤の描写は、ほとんど幻想的といつてよい。眼前の光景は、もはや太古の残存などではなく、海をも蔽う大樹の繁茂する神世へと誘う入り口となっている感がある。眼前の光景自体が、篤胤流の「古学の眼にしかみえない幻想空間なのだ。しかし彼は、堂々と「人々詣で見えて知るべし」と言う。人々を己の幻想空間にためらうことなく引き入れようとするのだが、このような彼の眼は、トポスとしての眼前の光景に徹底的にこだわっているというべきだろう。

此^ミ辺^ミ見^ミ遊^ミれる時は、若山の殿人も四人ばかり伴ひたるに、此山は松木ぞ、和歌浦の平石こそ楠木なれと、木国ちふ由縁など語るに、信る人も有しかど、信ざる人も有けり。然れど国人も此山を、伽羅木とぞ云ふなる。其はその木のさまにも似たればなり。斯て此^ミ辺^ミの海を見て、十洲記に碧海とは能^シしも云へりと、始めて知たりき。其は、海底は一面に青き木化石なる故に、其が映じて水面の碧色なる也けり。篤胤のトポスは、可視／不可視、信じるか信じないかの境界線が常に見え隠れするところで展開する。また、地元人の「伽羅木山」という梵語的な呼称にトポスを感じて反応する。そして何よりも、『十洲記』の「碧海」のイメージを眼前の光景に投影し、一面青い木化石の蔽う紀伊国の海底、その海底からの反映による紺碧色の水面といった、山と海とが一体となったような幻想空間を創出するパワーが感じられるのである。中国の神仙界にも通じる神話伝承の記憶されたトポスが、くつきりと

浮かび上がる。

こうしてみると、篤胤の誇大妄想とも思われかねない神世像は、必ず眼前の光景への言及と不可分の形で語られていたことがわかる。むしろ、後者にトポスを発見することが神世像の強いモチーフとなっているのだ。

四 幽冥界の問題

篤胤は、死後人間の魂は皆「黄泉国」へ赴くという宣長の説を批判し、「此国土の人の死て、その魂の行方は、何処ぞと云ふに、常磐にこの国土に居ること、古伝の趣と、今の現の事実とを考わたりて、明に知らるれども、・・・」（『靈能真柱』下）と、あくまでこの国土に留まるとした。そして、現世から幽冥界は不可視だが、幽冥界からは現世はよくみえるとし、これも古今の事実鑑みれば明らかだとする。篤胤にいわせれば、幽冥界が不可視だから存在しないと思うのは間違いで、そこは現世と同じく衣食住備わった世界である。実際、まれに現身ながらに幽冥に往還せる者もあるという。

経験科学や実学の発達、西洋天文学の流入での実体化・領域化が進む趨勢において、篤胤の神話的思考が領域の曖昧なところ、可視／不可視の緊張関係にこだわる視座を維持し続けている点に注目したい。人間が死後赴くとされる幽冥界も、不可視には違いないが、不可視であることに安住しているわけではない。古今の文献の記載事項と照合し解釈を加えつつ、幽冥界の様相を知ろうとする。安易な実体化も不可視への居直りも拒否し、可視／不可視の緊張関係に留まろうとする。

『仙境異聞』上二之巻において、仙童寅吉に執拗に問を發する篤胤をみよ。「問ふて云はく、杖は神世より由ある物にて、神にも奉り、古き神樂の歌にも、「此の杖は我がには非ずと山人の、千歳を祈り切れる御杖ぞ」とも有りて、山人も杖をば止事なき物にして、祝言しつゝ、切るにやと思ふを、いかに杖は用ひざるか」「問ふて云はく、毎年の十月には出雲の大社へ、大小の神祇悉く集まり給ふと云ふことあり。彼の境にても云ふ説なるか」「門人どもに、古史なる伊邪那美命の水の神に、瓢を持ちて火の神の荒びを鎮めよと誨へ給へる段を説き聞かせ、因に瓢の酒に功能ある由を説けるを寅吉も聞き居て、宜しこそ山にても瓢に酒を入れ、また盃にも椀にも作る、狸々の酒を飲む事を見たる事ありしかと問へば」等々。幽冥界の不可思議さに驚くというよりも、こちら側の習俗との比較、古文獻に記載されている事項との関連に関心を抱いていることがよくわかる。可視／不可視の緊張関係の中で、幽冥界は常にその根柢を問われている。この際、古文獻との照合は、幽冥界の根柢を問うための「技」の意味をもつといつてよい。この「技」こそが、篤胤の「知」にとって重要だ。

篤胤以降、諸学のエンサイクロペディア化に伴ない、幽冥界もまた実体化の欲求にさらされた。往還した者の体験談も含め、幽冥界の構造がこと細かに説明・図示される。が、いかに詳細に描かれようと、可視／不可視の緊張関係にこだわる篤胤の視座、幽冥界をなぜ究明せずにはいられないのかといった問いかけが、継承されたわけではない。篤胤のめざした神話的思考による普遍化・総合化は、急速な近代化に伴なう分類概念と実体

化の浸透により、忘却の彼方に押しやられたのではないかと。となると、篤胤の志は、シンボジウムで話題になった南方熊楠、柳田國男、折口信夫を待たなければならぬのかもしれない。今ひとつ、篤胤の「知」が陥るまいと警戒した傾向をあげておこう。

寅吉又云、「かくいひては悪けれど、天狗を信仰するも宜しからぬ事也。其は此の先生（篤胤）の言に、『火の行、熱湯の行なども天狗の方にては何ぞ故ありて為事なるべけれど、我心には加持して其熱をおさへて行ふ上は神通といふに足らず。火熱湯は熱かるべき物なれば熱きがよし。水は冷なるべき物なれば冷なるがよし。これ人の信の道と思ふ故に、我は其方にただ幽界の事は問へ其加持咒禁また法』となど一事だに習はむと思はず」といはれたり。これ実に然る事也。凡てかかる法どもは皆仏法より出たる事にて、宜くもあらぬ事なれど仕来りのままに彼方にては行ふ事也。・・・」（『嘉津問答問』）

つまり、幽冥界を信仰したり「加持咒禁」にのめり込むような、狭い意味での宗教的実践とは距離を置いているのである。火熱は熱きがよし、水は冷なる物という経験科学の位相を無視したりはしない。篤胤の「知」が寅吉に聞きたかったのは、古文獻の記載との照合を通してあらわれる幽冥界のことであり、安っぽい「加持咒禁」などではなかったのである。