

上田秋成の神霊観

—物語受容の観点から—

井関 大介

はじめに

神社祭祀や民間のカミ信仰⁽¹⁾が儒教・仏教の世界観から独立し、記紀神話に基づく「神道」によって体系化されるのは近世中期頃からであり、本居宣長（享保十五1730～享和一1801年）・平田篤胤（安永五1776～天保十四1843年）らの神学にその過程が表れている⁽²⁾。近代以降の展開を考慮すれば、そのような変化は井上寛司の指摘するように、天皇神話による「国家的イデオロギー」である「神道」がカミ信仰をとりこみ、あるいは抑圧する過程であったろう。しかし一方では、中世以来の仏教的・儒教的神道説が文献実証的な研究によって否定され、あるいは地縁的な信仰共同体から自身が乖離することで宙に浮いたプラクティスとしてのカミ信仰⁽³⁾を、知識人達が合理的に捉え直していく営みであったという側面もある。

ただし、近代において神社界で覇権を握ることになる宣長や篤胤の復古的な「神道」説は、当時の知識人のカミ信仰をめぐる言説における主流には到底なり得ておらず、儒学者はおろか他の国学者達からも様々に批判されていた。また、同時代には「道」としての「神道」を否定するのみならず、カミの存在自体を完全に否定する無「神」論者も現れており、学派を問わず知の構造自体に大きな変化があったと思しい。記紀神話を基にカミ信仰の原型を復元することを志向するような「神道」は、いわば当時諸方面で進められていたカミ信仰を再編成する動きの、一つの方向でしかなかったのである。

そこで、本論文では、宣長の神学に異を唱えた知識人の一人である上田秋成⁽⁴⁾に注目し、「神道」外部の知識人においてなされたカミ信仰の再編成の一例として考察したい。秋成は賀茂真淵の弟子である加藤宇万伎から学んだ国学者であるが、『直毘魂』に見られるような宣長の神話論に反駁し、書簡上で神話解釈論争を交わしていた。秋成は宣長同様、無「神」論に抵抗してプラクティスとしてのカミ信仰を保持するものの、民俗的な信仰共同体や旧来の神道説から脱却した知識人としてそれを捉え直す際、記紀に基づいた宣長の神学には従うことができなかったのである。以下、当時の思想的状況の中で、秋成がどのようなことばで自らのカミ信仰を捉え直し、知識人としてカミを語っていたのかを検討する。

一、上田秋成についての先行研究

宣長と秋成の論争の内容については、宣長が書簡をまとめて門人内で回覧させた『呵刈菴〔か

がいかに』によって知ることができる。論争後に秋成が著した『安々言〔やすみごと〕』にも記紀の成立や解釈についての考証が述べられており、その内容は論争中の彼の言と重なることが多い。また、秋成はそれら以外にも神話や史書に関する文章を複数著しているが、いずれも体系的な論を展開しているわけではなく、その学問を受け継ぐ門人にも恵まれなかったため、後世への影響は小さいとされている。それゆえ、宣長との論争こそ多く論じられてきたものの、秋成自身の思想が神道史学や宗教史学という文脈からまともに研究されることは無かった。また、その論争の研究においても、宣長の「皇国中心主義」（『古事記』絶対主義）と秋成の「相対主義」、あるいは宣長の「神道」思想と秋成の「合理」思想という対立を見るものが多く、秋成の側の宗教性（宗教史的問題性）についてはほとんど触れられていない。

しかし、たとえ体系的な思想書として「神道」論や神霊論を著しておらずとも、カミの物語に言及する当時の様々なジャンルの出版物が示しているように、人々はカミの物語をそれぞれの世界観に応じて受容し、再生産していた。後述するように、一方には朱子学的世界観をもって神代巻や民俗的なカミの物語を非神秘的に解釈し、「怪力乱神」語るべからずと主張する儒者がおり、他方には逆に怪異譚・靈験譚を盛んに語ることで民衆への布教を進める仏者がいて、多くの勸化本⁽⁵⁾が出版されている。もとはそのような唱導話材であったものから仏教色を取り去って、怪異譚のみを集めた〈怪談集〉⁽⁶⁾も多く刊行されたが、その怪異に対する態度は作品によって異なる。他にも、紀行文や旅行案内書には寺社の縁起をはじめ、それぞれの土地に語られるカミの物語が載せられていた。著者は物語を引用するその一つ一つの形式（ジャンル）によって、あるいは文脈によって意識的・無意識的に何らかの世界観を背負わせてカミを語っており、受容者もまた自らの世界観に引きつけてそれを解釈するのであって、カミの物語をいかに受容すべきかというレベルにおいて絶えず世界観が争われていたといえる。そのような観点からすれば、カミの物語をめぐる秋成の雑多な文章もまた重要な資料である。

一方、国文学研究においては、『雨月物語』の作者である秋成は文学史上重要な人物として扱われており、作品論・作家論を中心として詳細な研究が歴大に蓄積されてきた。ここでは『雨月物語』が全編怪異小説であることとも関連して、宣長との論争に顕著な秋成の「合理主義」と、「狐つき」の实在を強く主張するような「神秘思想」との一見矛盾するかのような関係が何度か論じられている。中でも、中村博保「上田秋成の神秘思想」、「秋成の「時運」認識と自然」⁽⁷⁾や、高田衛「怪談の思想」⁽⁸⁾は、秋成の怪異实在論が民俗的信仰の単純な残存ではなく、一種の合理性に基づいた近世中期知識人に特有の思想であることを強調して、広く思想史上の問題に秋成の「神秘思想」を位置づけようとした重要な論である⁽⁹⁾。

中村は、朱子学においてリゴリスティックに連続させられていた天道と人道が、伊藤仁斎や荻生徂徠の学説によって切り離され、「一大活物として生々運動する自然」として世界が不可知化された時代に、宣長や秋成の思想的展開があったことを指摘した⁽¹⁰⁾。そして、秋成の思想的特質と蘭学や本草学等関連する同時代の諸事象を網羅的に論じ、最終的に「哲学的にはアニミズムの段階とは異なるもの」である「物活観」⁽¹¹⁾という思想に秋成を位置づけている⁽¹²⁾。一方、高田は、秋成の神霊観や人間観が賀茂真淵の「生命主義的思想」を受け継ぐものであると指摘し、その「生命主義」による「人間価値の反倫理的・美学的問い直し」を契機として、現実の人倫秩序と拮抗させて「私的な動機・心情の絶対化する世界」を描いたのが『雨月物語』であったと論じた⁽¹³⁾。

ただし、中村の論では、宣長との差異を強調する余り、「自然はかなり事物化されており、その限りにおいては反神秘的ですらある」、「自然に対する宗教的要素の払拭の後に、秋成の自然観は物活観としての特質を強めている」と、秋成の思想を非「宗教的」なものとする傾向が強く、宗教史的な文脈との関係が一方的に断たれている点は残念である⁽¹⁴⁾。その点は高田の論も同様で、「生命主義」といった大きな概念に秋成の個々の物語受容を還元してしまう傾向がある。そこで、本論文では中村や高田の論を敷衍しつつ、秋成が個々のカミの物語をどのように受容し、語り換えたかを具体的に検討することで秋成の「神秘思想」を再論し、カミ信仰、あるいは神靈観の再編成という宗教史的問題に位置づけたい。

二、18世紀後半の思想史的状況

宣長や秋成の言説を検討する前に、彼らの言説の前提となっている時代背景について述べておく必要がある。中村は、「狐つき」や「妖怪」の存在を肯定する秋成の「神秘思想」が一見「認識の先祖がえり」のようでありながら、実は「事実認識」に基づく「人間対自然の経験的な認識のやり直し」であったことを強調し、同じ知の構造に属する学問的動向として、吉益東桐の古医法、杉田玄白の蘭学、荻生徂徠の古文辞学等を挙げている。その秋成らが脱ぎ捨てた旧時代の知は朱子学的世界観であり、つまり「近世前期その世界原理としての朱子学形而上学が強力な演繹性をもって生活を合理化していたのに対し、代って人間の主体を中心に、経験的事実を材料として、世界は帰納的に解釈される」ようになるという転回があったというのである⁽¹⁵⁾。多くの事例を列挙することで中村が示そうとしているのは、18世紀日本に生じた知の枠組みの変化、つまりM・フーコーのいうエピステーメーの変化に他ならない。紙数の都合上、ここでその全体を論じることは不可能であるが、カミの物語について論じる知識人の態度の変化に触れておきたい。

記紀神話や民俗的なカミ信仰の物語を仏教的世界観によって解釈し、語り換えるのがいわゆる「神仏習合」であるが、近世の新たな「神道」論はそれを否定するものとして現れた。近世前期の儒者である林羅山（天正十一—1583～明暦三1657年）は、「神道」を「王道」とし、「神」を「心」に内在するものとして、仏教者や民俗的な宗教者（「巫覡」）を排除する形でカミの物語を読み換えている⁽¹⁶⁾。それは「神」という語から仏教的意味を排除して儒教的意味を担わせ、祀るべき「神」が何であるかを倫理的・政治的に規制し、それ以外のカミを祀る民衆の祭祀を迷信的「淫祀」として排除する言説であった⁽¹⁷⁾。羅山は不思議な現象や異類・異人の存在自体は否定しないが、それらには消極的な意味づけしか与えない。その結果、君臣関係を損なうようなカミ、現世的秩序を乱すような不安定なカミは、その存在自体の否定は徹底されないまま、「神道」の祭祀対象であることをやめる⁽¹⁸⁾。

それを可能にしていたのは理気説や陰陽五行説といった朱子学の世界観であるが、羅山は神代巻のカミの物語についても同じ論理で読み解いている。例えば、男女二神による国生みの物語は、「天の浮橋は空中の事也。陰陽のめぐりわたる故に橋と云。別にはなし⁽¹⁹⁾有にあらす。天とぼこ陰陽の根也。一气始て萌す所、つゆのごとく潤の生〔しょうずる〕ををのごろじまと云。水火未だ離れざるの処也」と、陰陽説をもって寓意的に解釈される⁽²⁰⁾。山崎闇斎の垂加神道をはじめ、近世前期における「神道」説の多くは羅山のそれと同様であり、朱子学的な世界観に付会された

「神道」、いわゆる「儒家神道」であった。天地人万物を貫く普遍的な「理」の存在が前提にあり、「理」の内在による人間の本来的な性善と、本来的に倫理的である世界が保証され、神仏もまたこの倫理的世界に奉仕する存在としてのみ語られる傾向にあった⁽²¹⁾。

「神」や「神道」からそのような付会的解釈を払拭し、古文献に基づいて実証的に「迦微〔かみ〕」の語義を論じたのが宣長であった、というのは周知の通りであるが、それはあらゆる世界観を排した「物」自体の世界の認識によって、そしてそれを認識する認識主体の発見によって可能であったという⁽²²⁾。それは人間や社会の意味と物質世界の意味とが、つまり「言葉」と「物」とが不可分に結びついていた言語観が崩壊し、客観的に存在する「物」自体に対して人間が言語による意味を与えている、という新たな言語観へと移行したことを意味する。一方に客観的な物質世界として「物だけの世界」があり、一方に人間が言語によって作り上げた意味世界「人だけの世界」があるという断絶から、宣長や秋成の思想は出発していた⁽²³⁾。

その新しい言語観を明確に理論化し、同時代の思想家達に多大な影響を与えたとされるのが荻生徂徠⁽²⁴⁾である⁽²⁵⁾。徂徠はまず、中国語と日本語が全く異なる言語体系であることを説き、それまでの漢文訓読による経書解釈を否定した。さらに、徂徠は古と今という言語の時間的差異を指摘して、経書の本来の意味を読み解くためには古言を古言として学ぶことが重要だという。それは「言語が思想を載せる器」であり、それゆえ「言語の時代性、地域性を正しく認識しなければ、議論はただ混乱に陥るだけだ」という「言語認識の転回」⁽²⁶⁾であった。そして、そのように経典の内容を発話行為にまで遡って論じる態度は、「経典の言葉を、真実を秘めた聖なる言語として一字一句尊重する態度とは異なり、すべての言葉を歴史的発言として人間のレベルに置く」こと、つまり「言語の脱イコン化」につながっている⁽²⁷⁾。この新たな言語観によって、言語の歴史性を無視していた朱子学の解釈体系は有効性を失い、その形而上学が崩壊したのである。

羅山ら排仏論者によって既に仏教の輪廻説や因果説に基づく世界観については虚構化が始まっていたが、彼らが立脚していた朱子学の世界観もまた、こうして空虚で思弁的な形而上学であることが批判されるに至った⁽²⁸⁾。その結果、人倫の意味を失った「物」自体の世界が人々の眼前に姿を現し始め、見えているままの世界が世界であるとされていく。かつてこの世界の全体像を描いていた書物の言葉が普遍的な妥当性を失い、天地やカミについての従来の知識が無効化して、全てが経験的に検証し直されねばならなくなったということである。そのため、世界が可視的な「物」自体として客観的に認識されていくと同時に、自らの経験的認識の及ばない不可視の領域については完全に不可知化されてしまった。

例えば、その徂徠の弟子である太宰春台（延宝八1680～延享四1747年）は、『弁道書』において儒仏神三教の一致という通説の是非を論じているが、そこではまず、当代において「神道」と呼ばれているものが吉田兼俱による捏造に過ぎないとして否定される⁽²⁹⁾。そして、「仏道」は古代インドに生まれた一人の人間である「釈迦」の説いた教えとされ、中国古代の「聡明睿智、仁徳の至れる人」、つまり「聖人」が立てた制度である「儒道」と比較されている。つまり、春台はもはや全ての「道」に神秘的来歴を認めることなく、歴史上のある時点において人間によって発せられた言説としてのみ三教を論じているのである。そして、「天の命、鬼神のしわざ」は聖人さえ「何の理、何の故」であるかを知り得ないものとして不可知化され、ただ聖人の立てた制度としての「鬼神」を尊重するべきことが主張されている⁽³⁰⁾。これは師徂徠の鬼神論と同様であ

るが、彼らは経験不可能な領域には踏み込もうとせず、不可知の領域の真実については棚上げしたまま、あくまでも優秀な人間であるに過ぎない「聖人」の制した世界観に従おうとするのである。儒教や仏教に限らず、全ての世界像がアプリアリな正当性を失った以上⁽³¹⁾、彼らはもはや、不可視のカミや死後・未生の世界等について直接的に語ることを失っていた。

三、秋成の神話論

1、本居宣長の神話論

前章に述べたような状況の中、本居宣長はどのようにして「神」を論じることばを得たのか。若年時の宣長が神仏に対する篤い信仰を持っていたことは、十九歳の頃に書かれた「日々動作勸記」が示している。そこには彼が毎朝夕に拝礼していたという、夥しい数の神仏や祖師の名が列挙されており、当時の彼はごく庶民的で神仏習合的なカミ信仰を生きていたといえる。

しかし、京遊学中に契沖歌学や徂徠学を知り、古典研究の文献実証的方法を身につけた宣長は、既成神道説が儒仏による付会的解釈であることに疑問を抱き、批判するようになる⁽³²⁾。とはいえ、それらの付会的解釈を臆説として排除する以上、自らも証拠を欠いた私説を述べることができず、カミについて論じることばを一度失ってしまう。それゆえ、初期の著作においてはそれを論ずるに消極的であり、不可知論にとどまっていた。

例えば、『排蘆小船』には、「歌をよみて雨をふらせ、鬼神も感応するといへるは、尤あやしき事、あるまじき理也」と、歌徳説話を「虚説」として否定する問者に対し、過去のことは文献によってしか知ることができない以上、文献内の靈異の記述だけを虚偽とする根拠はどこにも無い、という消極的な理屈によって反論している⁽³³⁾。『葬庵随筆』には、神代巻にある「奇異の事」を「今日の常理」によって否定する学者達への批判も見られるが、やはり不可知論の域を出ていない⁽³⁴⁾。「奇異」を「奇異」として見てしまう認識主体の先入見を相対化し、認識される以前の「物」自体の世界の不可測性を指摘するものの、その神代巻に基づく認識（「神道」という世界観）を積極的に肯定する論理は未だ有していないのである。次の引用に明らかであるが、仏教や儒教の世界観に対する「神道」の優越は、あくまでも相対的なものとどまっている。

儒者は、天竺日本などを、聖人のなき国也とておとしめ侮とり、釈氏は、支那日本を、仏の出玉はぬ国也とておとしめ侮どる、故に、儒者は唐土を中国也といひ、仏家には天竺の摩訶陀國を中国とす、然れども、これみな己が貴む所に偏なる言にして、公言にあらず、此例によつていはば、唐土天竺は神の御末にあらず、天照大神の天孫を天降し奉り玉ふ国にあらず、みな外の国也、只日本のみ玉垣の中国也、吾邦の人、神御国をさしをきて、神なき国を中国と云ふは、大に義にそむけり⁽³⁵⁾

つまり、自国中心的な言説を「公言にあらず」と断じているように、この時点での宣長は、「神」を儒教的・仏教的世界観によって論じることが明確に否定しつつも、日本の神典を以って論じることの相対性からも目を背けることができずにいた。

ところが、『直毘魂』（明和八1771年成）の草稿を書く頃の宣長は、既に『古事記』に示された

日本上古の世界観を絶対化し、『古事記』の記述を字義通りに信じきる絶対主義への飛躍を遂げている。既に前章で平石直昭の論を引いたように、そこには既存の世界観による意味づけを排した「物」自体の世界を認識した上で、その不可視の領域の客観的事実を理性によって推し測ることを完全に断念し、いわば最良の主観として日本上古のそれ（「古道」）を採用するという過程があった。平石によれば、このような飛躍の背後には祖徠学の影響がある。つまり、祖徠と宣長は詩作における擬古という行為を通して、古今二つの言語の間、二つの意味世界の接合部を生きていたが、そこから祖徠は中国古代の「古文辞」を、宣長は日本古代の「古言」を、あるべき理想的な言語秩序として絶対化していった⁽⁶⁶⁾。

もちろん、それが可能であったのは、祖徠や宣長にとって「古文辞」「古言」が通常の言語ではなかったからである。聖人や天皇という超人によって治められる理想的共同体が古代に存在し、その理想的な言語は時代を下るにつれて崩壊してきたのだ、という歴史観が彼らの大前提としてあった。常人の認識不可能な領域については、その理想的な言語を通して間接的にのみ語る事ができるのであり、それゆえ彼らは不可視の「鬼神」や「迦微」といった語の定義（概念規定）を、古代の用例から帰納することで文献実証的に得ようとする。それが祖徠の『弁名』における鬼神論であり、宣長の『直毘魂』における有名な「迦微」の定義であった。以後、宣長は『古事記』への注釈作業、つまり『古事記伝』執筆を通して帰納的に世界観を構築し、善悪二神（「直日神」と「禍津日神」）の不可視のはたらきによって世の中の善事悪事が左右されている、万国を照らす日輪がすなわち天照大神かつ皇祖である、全ての人間は死後に穢く暗い「黄泉」へ行く、等々の主張をしていくことになる。

こうして彼は不可視のカミを積極的に語る新たなことばを得たのであるが、それはあくまでも「選択」に基づくものであったため、また、記紀の不完全な記述から整合的世界観を復元するには恣意的解釈で補わざるを得なかったため、様々な批判にさらされることになる⁽⁶⁷⁾。何より、自らの絶対主義的な主張の背後に相対主義があることを宣長自身、時折は仄めかしている。『答問録』では、「其国に居ては、其国の道を行ふ」という相対主義的態度をとる問者に対して、「天地は一枚」である以上、「其説も又正実なるは、必一に決せる事也」という論理から、日本の天地開闢説を信じるならば、「日神は万国を照し給ふ日神なるべき」ことを強く論じている。

その心をおしはかるに、日本の人は日本の伝説を信じ用ふべき也、他国の人は又各その国の伝説を信じ用ふべき也と思ひ玉ふなるべけれども、さやうにては信用すると云ところ皆虚にして実にあらず、（中略）若し実に皇国の説を信用すとならば、他国の説は論もなく、皆非なれば、少しもこれに心をかかすべきにあらず、万国こと／＼く、皇国の説を信用すべきもの也とこそ云べき事なれ⁽⁶⁸⁾

ここでは、『直毘魂』以降においてさえ、「皇国の説」の世界観としての真理性が「信」に依存するものであったことを露呈しているといえよう。逆にいえば、「信」に徹することで初めて宣長は相対主義を乗り越え、カミを積極的に語る事ができた。カミの存在する世界観を通して世界を見ることを選択した以上、もはや宣長にとってカミが存在するか否かを問うことは無意味である。

2. 秋成による批判

賀茂真淵（元禄十1697～明和六1769年）の孫弟子にあたる国学者であった上田秋成も、そのような宣長の神学に対する批判者の一人であった⁽³⁹⁾。書簡による両者の論争は天明四（1784）年から七年頃にかけて二度行なわれ、一度目は古代の音韻について、二度目が神話解釈についての論争である⁽⁴⁰⁾。論争の経緯や内容の大略については先行研究が複数あるため⁽⁴¹⁾、ここでは繰り返さないが、いずれの論も宣長の絶対主義（あるいは皇国中心主義）と秋成の相対主義（あるいは合理主義）という図式を見る点では共通している⁽⁴²⁾。論争時における宣長は既に相対主義から絶対主義への飛躍を経て、「わが皇国の古伝説は、諸の外国の如き比類にあらず、真実の正伝にして、今日人間のありさま、一々神代の趣に符合して、妙なることいふべからず⁽⁴³⁾」とあるように、「皇国の古伝説」を唯一正しい開闢神話として掲げていた。それを批判する秋成は⁽⁴⁴⁾、日本人は日本の古伝説を信じれば良いが、同様に外国には外国の伝説があるとして、相対主義的な論を展開していく⁽⁴⁵⁾。

「皇国の古伝説」に基づいて天の日輪がすなわち皇国の天照大神であると主張する宣長に対し、秋成はまず、オランダ人の用いる「地球之図」を引き合いに出して、世界の広さと日本の国土の狭さを強調する。その上で、次のように、日本の伝説が他国に通用しないことを論じている。

其如き伝説は吾国にも有て、あの日月は吾国の太古に現はれましゝにこそあれと云争んを、誰か截断して事は果すべき。天竺は其始、仏身の光明に国内を照したるが、其後に宝応、吉祥の二菩薩に令して、日月を造らしむといへど、漢土は盤古氏の两眼日月と成れり共、又地皇氏の世、三辰を定め、昼夜を分かつともいへり。猶文字の通はぬ国々にも、種々の靈異なる伝説有て、他国の事は肯ずべからず。⁽⁴⁶⁾

天竺には天竺の、漢土には漢土の伝説がある以上、秋成はそれらが全て客観性を欠いた「詭にいふ縁者の証拠」⁽⁴⁷⁾に過ぎず、他国を納得させられるものではないことを指摘するのである。論争の後に書かれた『安々言』にも、同様の主張がある。

尚万邦各日月を吾国に化出たる物と云説話有べし。言語相交へず、訳文通ぜざれば、聞ゆること無し。然れば我古伝と雖、精微一定無き説を以て、万邦を圧すべき理とも思えず。圧すとも将肯まじきを、臣と申して朝貢為へき世も有べからず。吾依怙を以て云へば、彼依怙を以て云んに、遂に決断の世無きは、公論に非ればなり。⁽⁴⁸⁾

自国の伝説に基づく主張は「公論」ではない。それは「依怙（えこ）」でしかなく、それぞれどんなに正当性を主張し合っても永久に議論が決着することの有り得ない、どこまでも主観的な世界観に過ぎないということである⁽⁴⁹⁾。そして、そのような相対化の上で、「たゞ此国の人は、大人の如く太古の靈奇なる伝説をひたぶるに信じおらんぞ直かるべき」⁽⁵⁰⁾と、肯定とも否定ともつかぬ曖昧な態度を示している。

秋成にとって、『古事記』の古伝説を唯一正しい世界観として絶対化しようという行為は、ただ自国を持ち上げたいという「情」を満足させるものでしかない。「少彦名神」が常世国に渡ったという物語について、宣長はこの神が諸外国に渡ってそれぞれの文明のもとを築いたと主張していたが、秋成はここに宣長の恣意的解釈の最たるものを見、「これらは却て尋常の人情、我を前にし、他を後にする類にて、眼高からず、といはゞいかん⁽⁵¹⁾」と否定する⁽⁵²⁾。『安々言』ではさらに語調を荒らげ、その「人情」は客観的認識の障害となる「俗情」であるとする。宣長神学の要となる「禍津日神」の説⁽⁵³⁾をも、「爾るに中臣家の伝説を摘来て。古事記を解んと為るは。強て其旨意深からんを欲する俗情よりして。亦の一書の。大綾津日神と云も。即枉津日神の一名なりなど牽強の説を為す者なり⁽⁵⁴⁾」と否定し、並外れた文献学的作業によって構築された宣長の神学を、秋成は「俗情」による主観的な私説として相対化してしまうのである。

以上のように、宣長との論争における秋成は、まず意味を排した「物」自体としての世界を見えているままに認識し、古伝説はその客観的な世界について語られた各国の主観的な世界観⁽⁵⁵⁾ではない、という態度を一貫して示している。

3. 秋成の古代憧憬

しかし、既に論じたように、そもそも宣長の神学は相対主義から始まっていた。ありのままの「物」自体の世界を一度認識した上に、絶対的な意味世界を重ねるのが宣長の「古道」論であり⁽⁵⁶⁾、両者の主張は最初から噛み合っていない。論争中、世界の不可測性をわきまえずに「私」説を振り回す「漢意」の輩として、互いに同じ語をもって批判し合っていたことは、そのすれ違いを端的に示している。

この「私」概念のすれ違いは、裏を返せば、何を「公」、つまり知の基準とするかということのすれ違いである。徂徠や宣長は物と意味が一致する完全な言語、完全な意味世界がそれぞれ古代中国と古代日本に存在すると想定していた。そして、古代の言語に習熟しさえすれば自らもその意味世界に参入できると信じ、それを他の主観的・虚構的世界観から自説を差異化する根拠として相対主義を乗り越え、無意味化した世界を再び然るべき意味へと結び直そうとする。その論には自国を尊びたがるような、あるいは「鬼神」を崇めたがるような「人情」さえ、経世論的な対象として含みこまれていた。

そのような宣長の認識論をどこまで理解していたかは定かでないが、少なくとも秋成は完全言語の存在を認めていない。真淵や宣長といった他の国学者達と同じく、確かに秋成も古代への憧れを持っていた。それは儒教や仏教が伝わる以前の日本人は素直で素朴な性質を持ち、何の抑圧も無い理想的な社会を作っていたが、中国から儒仏を含む文化が渡来するにつれ、そのような質朴が失われてしまったというものである。秋成自身、次のように「自然」のままの上古を慕う。

上古は質朴にして、治め易く征し易し。適間兇惡を為す者ありても、一時に露われて、国之動揺大ならず。中古以来、文才進み、智略嶮きは、即ち国家美を倍すの弊なり。⁽⁵⁷⁾

しかし、秋成は「太古の質直を仰慕して、西学を排き、復古の条理を説くと雖も、空く擬古の遊技のみ」と、それがもはや遠く失われた回復不可能なものであることを強調し、そのような

不可逆的な変化をも指して「是自然の事理なり」⁽⁵⁸⁾という。のみならず、古代を理想化する先の引用箇所が続けてすぐさま、「是は必ず是、非は必非と思ふは愚のみ。非には是、是には非の弊有も自然の事理ぞと、先学の云れたり」と、その上古の質朴の価値を自ら相対化してしまう⁽⁵⁹⁾。

上古は国広からざれば。人民も少く。田圃開かねば。草実木子に腹を充し。眼に錦繡を見ねば。麻苧を貴しとす。欲する所を知らざるには、性の邪正曲直に由らずして。足れると云者は。足を学べるに非ず。は無事にして治め易き者也。⁽⁶⁰⁾

上古の質朴は、このような贅沢な文化に対する無知ゆえの、いわば原始的な文化であったがゆえの質朴であり、決して宣長のいうような絶対的理想社会ではない。乞食としてでも都会の生活を一度味わった「山中海島の貧民」が故郷に帰ろうとしないのと同じく、「脱粟に非れば食はず。奴隸も熟麦を旨しとせず」⁽⁶¹⁾という当代の「富国之民」には、上古の質朴はもはや望むべくもないものだという。

「物」自体の客観的な世界と人間による主観的な意味づけ（世界観）との分離という共通の思想的前提を考慮すれば、両者の古代観は明らかな対比を見せている。宣長の思い描く古代は、「物だけの世界」と「人だけの世界」との両方に根拠を持つ社会秩序、コスモスとしてあった⁽⁶²⁾。一方、秋成の古代が向かっているのはあらゆる人為を排した「自然」、つまり人間的意味を持たない「物だけの世界」、カオスである。それは人間中心主義的世界観を批判する、次のような真淵の言に近い。

又人を鳥獸にことなりといふは、人の方にて、我ぼめにいひて、外をあなだるものにて、また唐人のくせなり。四方の国をえびすといやしめて、其言の通らぬがごとし。凡天地の際に生とし生るものは、みな虫ならずや。それが中に、人のみいかで貴く、人のみいかむことあるにや。唐にては、万物の靈とかいひて、いと人を貴めるを、おのれがおもふに、人は万物のあしきものとかいふべき。いかにとなれば、天地日月のかはらぬまゝに、鳥も獸も魚も草木も、古のごとくならざるはなし。是なまじひにしるてふことのありて、おのが用ひ侍るより、たがひの間に、さま／＼のあしき心の出来て、終に世をもみだしぬ。もし天が下に、一人二人物することあらむ時は、よきことあるべきを、人皆智あれば、いかなることもあひうちとなりて、終に用なきなり。今鳥獸の目よりは、人こそわろけれ、かれに似ることなかれと、をしへぬべきものなり。⁽⁶³⁾

ここに示されているのは、失われた全体性への憧れである。かつて動物の一種として「自然」に駆け込んでいた人間は、「しるてふこと」によってそこから乖離してしまったという。秋成の古代憧憬も同様で、それは人為・人智（つまり文明）批判と表裏一体であった。文明の恩恵を享受して人間社会を構成する限り、「復古」は不可能なのである。

以上のように、秋成は古代人の世界観を完全に理想化することがなく、当代人との間に必ずしも価値的な序列を設けていない。それゆえ、秋成は古代の言語や世界観に対してどこまでも両義的な態度をとっている⁽⁶⁴⁾。空間的にも時間的にも、いわば文化相対主義者である秋成には、宣

長の絶対主義に与することなどできるはずもなかった。

4. 不可知主義的な神話論

秋成の相対化の視線は文献自体の信憑性に対しても向けられており、『安々言』等の史論では、宣長の依拠する『古事記』ではなく『日本書紀』こそが正統な史書であるとしつつ、しかしその『日本書紀』にも捏造や改竄があったとして批判的に見ている。結局のところ、全面的に信頼することのできる史書は一つとして存在せず、もはや古代の真実は知ることができないというのである。

そのような文献を極端に懐疑する秋成の態度を、日野龍夫は「文献的ニヒリズム」と名づけた⁽⁶⁵⁾。古文献を扱うのに慎重でなければならないという意識は「古代を究明することは可能であると確信した人々」である徂徠・真淵・宣長にも勿論持たれていたが、彼らは「古代の言語に習熟して古代の心を体得すれば、古代は掌上に転がすことができるという方法意識」に支えられ、不完全な古文献を憶測で補うことを正当化していた⁽⁶⁶⁾。一方、秋成のそれは「言語あるいは文献に対する不信に近い感慨をひそめている点で根本的に異なり」、「古来の文献も当代の偽書も、偽造の言語である点において本質的な違いはないという極論にまで走りかねない、文献的ニヒリズム」⁽⁶⁷⁾なのである⁽⁶⁸⁾。それゆえ、心情としてどれほど古代を慕おうとも、意識的・無意識的な言語の偽造や古文献の改竄の可能性から目を逸らすことができず、臆説によってまで究明しようとすることを、他ならぬ秋成自身が許せないということになる。

その結果、神代の事実や物語についての秋成の言説は、再三再四「不可測」「奥顛」であることを強調し、それ以上の究明を求める者に対して徹底的な拒絶を突きつけるものとなった。

雨伯陽茶話に云、神代一卷、以て尊重せざるべからず、然るに遼闊奥顛〔おうおう〕、究めずして可也、人其の的確を求めんと欲するは、無識と謂うべきのみ。寔〔まこと〕に知らるまじきをあなぐり求むるは愚学也。其人必私を専らとして古伝とよなふるを、前に打かしこみて聴く稚き人こそあれ、あまねく是をうなづかんやは⁽⁶⁹⁾

この雨森芳洲の論⁽⁷⁰⁾は秋成が好んで引用するものであり、「日の神論争」における宣長への書簡でも冒頭に掲げられていた。神代のことは到底究められるものではなく、強いて究めんとすれば、それは客観性を失った「私」の論にしかならない。そのような認識のもと、秋成は宣長の「俗情」に基づく「私」説を批判していたのである⁽⁷¹⁾。

そこから顧みれば、宣長神学への様々な批判も古伝説を捨て去ろうとしたわけではなく、ただ不可知主義を徹底していたに過ぎないことが了解される。だからこそ、「日の神論争」での秋成は神代の伝説を相対化した上で、それでも「大古の事蹟の靈奇なる、誰か其理を窮むべき。大凡天地内の事、悉皆不可測ならぬはあらず。心偏ならぬ人は、大古の靈奇なる伝説疑ふべからず」⁽⁷²⁾と、天地の不可測性を強調し、「たゞ此国の人は、大人の如く太古の靈奇なる伝説をひたぶるに信じ居らんぞ直かるべき」⁽⁷³⁾と、アイロニーを含みつつ神代の伝説を尊重するのである。

このような態度は宣長との論争以前からのものであり、『加島神社本紀』では太陽に関する各国の神話を列挙して相対化した後、儒教・仏教による付会的解釈や伝説の否定を批判する文章へ

と続けていた。

儒家、是を愚昧とし、人理を以て天理を論談す。不可思議の天地之間に生れて、事物の理を推究んとするは、却て小智の愚昧、晒〔わらふ〕べし。聖人の教道は、鶏鳴より寝に就まで、人たる者の為べき所業を説のみ。不可思議に及びては、神に委〔まか〕せ天に随ふの他なし。仏家亦天を云。説異にして義同じ。努々小識を以て大義を論ずべからず⁽⁷⁴⁾

秋成は儒家による合理主義の有効範囲を人間社会の倫理問題内に限っており、それを越えて「不可思議」の領域にまで踏み入ることを許さず、その合理主義的な古伝説解釈を退ける。日初が著した『日本春秋』という史書への秋成の書入⁽⁷⁵⁾にも、同様の態度が示されている。「伝ふる所は元一、変じて千怪万異を作す」という立場で合理主義的に神代巻を解釈する日初に対して、「太古幽怪の話、独り我が邦のみにあらず、異域亦同談、所伝元一、変作千怪の十字、却りて是小識なり」⁽⁷⁶⁾と切り返し、その「幽怪の話」を虚構や訛伝として解消してしまおうとする解釈態度を一蹴している。そして、「古史古語を伝ふ、是史の体なり、力めて之を解き為さんと欲するは、学士の流弊のみ」⁽⁷⁷⁾、「神世幽怪の談話、人理を以て過当胡説と為すは、唯尚臆断を以てする、後世文学の流弊のみ。雨森東の所謂無識なり」⁽⁷⁸⁾と、性急なまでに解釈を退け、かつ執拗なまでに「不可測」であるという同じ主張を繰り返すのである。

とはいえ、解釈の否定は物語自体の否定とは別問題であり、秋成が古伝説を無益なものとして捨ててしまったことを意味しない。秋成は晩年、『神代かたり』と題する文章を著しているが、その中之島本⁽⁷⁹⁾序でも前の雨森芳洲の言葉を引用している。これは神代の記述を質朴なる物語として緩やかに捉え、解釈を排して記述されたままを受容するという宣言である。秋成は神代巻が地域的・時代的に限定された一つの相対的な物語であることを強調し、秘伝を弄する垂加神道や強いて深意を読み込もうとする宣長の論を否定して、議論自体を退けてしまう。その上で「語りの愉悦に身を委ね」⁽⁸⁰⁾、己の関心と想像の赴くままに評注を述べ広げているのが、この『神代かたり』なのである。それは古伝説を解釈するのでも意味づけるのでもなく、ただ語り返すという行為であった。

秋成は、「陶淵明云。書は其いふ所の大意をよみ得たるにて、其余はしれぬ事は其儘にしておけといひし。絃のかけたらぬ琴をかいなでて、趣をのみ知りて遊びしと云と同断也」⁽⁸¹⁾と随筆に記しているように、陶淵明の思想に強く共感していた。彼にとって、古伝説もまた「緒絶え琴」としてあったといえる。記紀をはじめとする古伝説は、それを通して間接的に神代を想像し得る不完全な手がかりでしかなく、私智によって深意を強いて読み込もうとすれば、かえって天地の真実から、「自然」から離れてしまうことになる。しかし、一方でそれらは「自然」に近い上古の人々が上古のことばで語った物語であり、秋成にとってその文章自体が大きな価値を持っている。だからこそ秋成は、『神代かたり』冒頭で「易に陰陽不測を神と云。或はあらはれ、或はかくれ、見とむべからぬを神とは申也」⁽⁸²⁾と、本文中で様々に語られている「神」をまず不可測のものとして定義し、「さても／＼おしはかられぬ事のさまよ。此道の物しりたちは何とかおしやれど」⁽⁸³⁾などと、学者達の付会的解釈を繰り返し揶揄的に斥けることによって、まずありのままのテキストを確保した。そして、陶淵明が無弦の琴をあえて復元することなく玩んだように、

秋成は古伝説を遊び、不可測の神代を物語りに認識するのである。

四、秋成の神靈論

1、無鬼論者への反論

前章までに述べてきたような秋成の相対主義は、懷徳堂⁽⁸⁵⁾の儒者のそれに近いということが指摘されている⁽⁸⁶⁾。宮川のいう京阪の知識人ネットワーク⁽⁸⁷⁾の一端に、秋成もいたといえるだろう。しかし、カミの存在自体を否定する懷徳堂の無鬼論は秋成の容れるところではなく、最晩年の隨筆『胆大小心録』には、中井履軒⁽⁸⁸⁾を相手に「狐つき」の有無をめぐる言い争ったことが記されている。

天明八（1788）年以前、秋成が「幽霊物語り」をしたところ、そこに居合わせた履軒は「妖怪は無き事なり」と断言し、「狐つきも癩症がさまざまに問答して、俺はどこの狐じゃ、と言うのじゃ、人に憑く事があるものか」と嘲った⁽⁸⁹⁾。また、「そなたはさつても文盲なわろじゃ、幽霊の狐憑きじゃのという事は無い事じゃ、狐憑きというは、皆癩症病みじゃ」という履軒に対して、秋成は「是は道に泥みて、心得違いなり。狐も狸も人につく事、みる／＼多し。また狐でも何でも、人にまさるは彼が天稟なり」と主張したらしい⁽⁹⁰⁾。

そして秋成は、自らの実体験や信用に足る人物の体験談を、「狐つき」の存在を自明的に示す証拠として語っている。秋成の友人であった細合半齋（享保十一1726～享和三1803年）は、さして遠くもない西本願寺に詣でる際に道を失い、一日彷徨った末に空しく帰宅した。秋成自身は「銀閣寺前の浄土院」に行こうとしてやはり道に迷い、「ここにて知る、狐道を失わせしよ」という⁽⁹¹⁾。別の日に北野天満宮に詣でた際も、大道のみで迷うはずもなかったにもかかわらず、半日彷徨って、秋成は「これまた狐の道失わせしか、半齋も我も性神違わずして、一日を忘るる事、狐が術の人の⁽⁹²⁾越えたるどころなり」と解釈している。そして、秋成はそのような実例を示すだけで論証足れりとし、「学校のみとて親父、たまたまにも門戸を出ずして、狐人を魅せずと定む。喰べし／＼⁽⁹³⁾」と、反対に履軒を笑いものにするのである⁽⁹⁴⁾。

この「狐つき」の論に関連して、秋成は「神」についても若干の見解を述べているが、ここでは狐狸を「神」に近い存在であると見なしている。あるいは「神」が狐狸に近い存在というべきか、どちらも人間とは異なった「性」を持つ、不可測の「自然」に属するものとして尊重されているのであり、次のようにある。

さて、善悪邪正なきが性也。我によきは守り、我にあしきは崇る也。狼さへよく報ひせし事、日本紀欽明の巻の始にしるされたり。神といふも同じやうに思はるゝ也。よく信ずる者には幸ひをあたへ、怠ればたゝる所を思へ。仏と聖人は同じからず。人体なれば、人情あつて、あしき者も罪は問ざる也。⁽⁹⁵⁾

このように人倫につながる聖人や仏とは異なった存在として、日本において「神」と呼ばれてきた何ものが繰り返して論じられる⁽⁹⁶⁾。それはまず「はかるべからずの事明らか」な存在で、「神」は人間社会における善悪邪正とは無関係であり、狐や狸のような「妖怪」をなす獣と同様

の「性」を持っているという。

ただし、前章に述べたような神話観を持つ秋成は、「我によきは守り、我にあしきは崇る」ような「神」の「性」を論証するにあたって、従来神道説の要となってきた神代巻を用いることは拒否する。「西土天竺の事はしらず、我国の神代かたりは、人のつくりそへし者にて云べからず。国史にしるす所一二暗記ながらいはん⁽⁹⁷⁾」と、証拠として不十分な神代巻を措いて、欽明紀の次のような物語を引用している。

欽明天皇の御世、秦の大津父という商人が飛鳥の清見原に通りにかかった時、二匹の狼が咬み争っているのに出遭った。不憫に思った彼はそれを仲裁し、血にまみれた狼達を拭いてやり、帰らせる。すると天皇の夢に「神」が現れて、「秦の大津父、人よし。召てつかふべし」と告げた。そのため、彼は役人として召し出された。⁽⁹⁸⁾

書紀からはもう一つ引用があり、「浅間名神はおのが為に国をそこなふ。石神は国のために祥瑞を示す。神としてかくの如くたがふはいかに」と、「神」の行為が人間社会の倫理に還元されるものではないことが主張されている⁽⁹⁹⁾。また、史書の事例に続いて、近時の伝聞と思しき事例もある。

河内の国の山村で、母一人をもつ樵のきょうだいが十分に孝行して暮らしていたが、ある日村中の古い林の木を切ったところ、兄が発狂して母を斧で打ち殺し、弟が「これを快し」としてそれをずたずたに割き、妹がさらに包丁で細かく切り刻んだ。血は一滴も出なかったという。⁽¹⁰⁰⁾

この事例には何の評言も添えられず、内容だけが淡々と語られているが、やはり前条までの「神」についての論に関連して提示された証拠の一つなのである⁽¹⁰¹⁾。つまり、秋成は記紀神話の権威よりも、事実のみが客観的に記されているはずの正史の記述、自身や信用に足る人物の体験談、近時に聞き伝えた噂話を証拠として選び、そこから最低限の推測をするにとどまっている⁽¹⁰²⁾。それでも書物の知識に泥んで目の事実を直視しようとしぬ履軒を論破するには充分であると、秋成は考えたのだろう。

このような秋成のレトリックに注目すれば、同様にカミについて論じている文章であるにもかかわらず、「人は人事〔ひとのうへ〕を以て神代を議〔はか〕るを、我は神代を以て人事を知れり⁽¹⁰³⁾」として、古文献からの帰納によって不可視の神々の世界像を構築した宣長のそれとは、全く性質を異にする論であったことが明らかである。「物」自体の世界を絶対的な一つの物語で意味づけようとした宣長に対し、秋成は確かな事実についての情報を積み重ねることで帰納的に考えているのであり、あくまでも観察可能な領域内でカミについての論を展開している⁽¹⁰⁴⁾。

2、「物」として論じられるカミ

このようにカミを事例の列挙によって論じようとする態度は、秋成一人のものではなかった。徂徠以来、仏教や儒教に基づく既存の神道説を相対化しつつ、しかし「神」の存在を目の確た

る事実から論じようとする人々は、当時少なくなかったと考えられる。秋成と同年代の和文家、伴蒿蹊〔ばんこうけい〕⁽¹⁰⁵⁾もその一人である。

蒿蹊の随筆『閑田耕筆』⁽¹⁰⁶⁾には、「神霊」に関する物語がいくつか記されている。近江坂田郡能登瀬村の「のとせ川」という歌枕を論じた文章に続け、「因に奇話あり」として、次のような内容を記す。

この一帯の「産土神〔うぶすな〕」とされる「青木明神」には不思議な話がある。ある年に雨請いをすると、林の上に「水気」がのぼり、火事のように見えて騒ぎになったが、大雨が降って社に関係する村々だけが潤った。その時、人々の集まっていた拝殿に白蛇が現れたのも「不思議」である。またある時、大風で数十本の樹が倒れ、これを幸いとして売るつもりでいたが、ある夜何かの物音が村中に聞こえ、翌朝見れば、もとのように木が立っていた。⁽¹⁰⁷⁾

その次の条も同じく神木の話であり、「右青木大明神の奇霊とひとし。凡神霊は疑まじきものなり」と、蒿蹊は「神霊」の霊異を強調している⁽¹⁰⁸⁾。

同じ箇所でも「又男資規、其辺りをよく知りて話す」と、息子を証人として「村老」の物語を記しているように⁽¹⁰⁹⁾、蒿蹊は信用に足る人物が語ることをもって真偽判断の根拠としている⁽¹¹⁰⁾。伝聞を繰り返すことで物語が増幅することを嫌い、可視的な現象についての可能な限り透明な記述を通じて、「物」自体の事実立脚しようという傾向が、蒿蹊の物語収集には顕著に見られるのである。

そのように不可視のカミを半ば即物的な存在者として対象化し、事実に基づいて客観的に観察しようとするまなざしは、病因を見る医師のまなざしとも重なっていた。蒿蹊と親しかった橋南谿〔たちばなんけい〕の紀行文⁽¹¹¹⁾、『西遊記』の「邪崇」という項目には、次のようにある。

深山幽谷僻遠の地には山精、木客〔もっかく〕、魍魎、魍魎などいへる種々の邪物有りて、人に付てわざわひをなす事多し。九州の地には水神によらるゝ者をゴシン持といふ。河太郎などいふもの又よく害をなす。其外、犬神、蛇神など有り、民の害をなす事なり。予が遊歴の時も種々の奇異なる邪崇〔じゃすい〕⁽¹¹²⁾を見たり。

続けて南谿は、「都会の地にはたへて無き事なれば上方の医は信ぜざるも多し。田舎、辺国にはまゝ有ものなり。唐土にも多く有ものにこそ、書にのせたり」⁽¹¹³⁾と、「医」の対象としてそれらの実在を強調していた。このようなカミの物語に対する蒿蹊や南谿の視線は、当時の都市知識人達に少なからず共通するものであったと見ることができよう。儒仏神三教全てが相対化され、記紀の古伝説が何の証拠にもならない以上、事実を列挙することばによってしか、秋成達には公的な場でカミを語るができなかったのである。

では、前章に述べたような枠組みで秋成や蒿蹊が語っている「神」は、「アニミズム」的とされるような信仰共同体において共有されていた「神」と同じものかといえるだろうか。物語内容が同一であるため、民俗的なカミ信仰の残存と見なしかねないが、彼らが一度は儒家神道等の倫理的世界観による民俗的なカミの否定を経て、さらに「物」自体の世界を認識している点に注意

すべきであろう。

柳田國男が「伝説」と「昔話」との差異について論じたように、特定の家や土地に根ざした「伝説」は、他へと移動させることによって信仰としての意味を失い、たとえ物語内容自体には全く変化が無かったとしても、娯楽的な物語、つまり「昔話」になってしまうことがある⁽¹¹⁴⁾。近世の出版ブームが始まると同時に大量の〈怪談集〉が出版されているが、その多くは仏教唱導の場や民俗社会において語られた物語でありながら、そういった信仰共同体的な場から根掘ぎされ、娯楽性の強い真偽不問のハナシとして語り換えられた物語群であった。

ところが、百物語怪談集の変遷を論じた太刀川清によれば、宝暦期（1751～61年）以降、そのような〈怪談集〉とは別に、「魍魅罔両を扱ひながら小説とは到底考えられない随筆雑著」が多く出版されていたという⁽¹¹⁵⁾。前章に論じたような秋成らのことばは、こうした新たな物語ジャンルの発生と無関係ではなかった。真偽不問のハナシではなく、可視的現象についてのある程度確かな情報としてカミの物語が語り換えられ、都市に集められるのである。そして、それらの物語は受け取り手次第で博物学的にも、医学的にも、神学的にも語り換えられるのであり、カミはそれぞれの場において珍しい獣、病の原因、即物的「神霊」等、新たな同一性を獲得していく。したがって、物語が本来の文脈から根掘ぎされているという点においては、秋成らの「神」や「神霊」もやはり〈怪談集〉の場合と同様であり、共同体的な意味を一度失っていた。

それゆえ、様々な地域・時代から根掘ぎされて集められ、秋成という場において一堂に会したカミの物語群が新たに得た同一性は、「人の修し得て」成る聖人や仏とは異なり、人間社会の倫理とは無関係に獣の如く存在して、人の崇敬に応じて禍福を降す不可視の何ものか、というものであった。つまり、「物だけの世界」と「人だけの世界」との分離という構造にあって、秋成の「神」は存在者の一類として「物だけの世界」に属し、人間社会における意味を全く喪失している。

3、「私」に囲い込まれるカミ

しかし、そのような即物的な「神」は、秋成個人にとっては必ずしも無意味なものではなかった。それは人間中心主義的な現実社会への、彼の批判的態度と深く関っている。当時明確に無鬼を主張していた伊藤仁斎や懷徳堂の儒者達の論は、何よりもまず人倫社会の構築を目的とするものであり、カミが存在しないということを必ずしも論証できていたわけではない。仁斎は「世に鬼神といわれるものはただ名だけの、ノミナルな存在」であるとして、「鬼神」の物語の全てを人間の主観に還元してしまうが、それは「智者はその知り難きところを知るを求めず」と、知の対象を此岸的な世界に自ら限ることで初めて可能となっていた⁽¹¹⁶⁾。懷徳堂の儒者達も人間理性による開かれた検証をもってする「あたりまえの理」を「公」的な知の根拠としており、いわば不可測の領域の存在を棚上げすることで、可知的な領域の内部から人間中心主義的に社会を構築していく。

一方、秋成が依拠するのは人間理性でも古代の絶対言語でもなく、人智による臆測を排したありのままの「自然」である⁽¹¹⁷⁾。既に述べたように、真淵や秋成は人智によって汚される以前の「自然」状態に強い憧れを抱いていたが、人倫による支配を受けず獣の如くある不可測の「神」は、「自然」のままに生きる上古や山中の質朴な人々同様、「自然」を体現する存在であり、や

はり憧れの対象であったと考えられる。それは「物だけの世界」と「人間同士の世界」との分離によって人為的虚構と化した、現実の社会秩序への批判と表裏の関係にある⁽¹¹⁸⁾。秋成は「人間同士の世界」が外部を失って自明化することを嫌悪し、あくまでも不可測の「自然」の側に実在を見ているのであり、「狐つき」や「妖怪」の存在を否定する履軒への過剰な反応も、不可測たるべき「物だけの世界」が狭小な人智によって蹂躪されることへの抵抗であったといえよう。不可測の「神」が存在するということが、秋成にとって大きな意味を持っていたのである。

また、より私的な場面においても、カミは秋成にとって重要な意味を持っていた。『猷神和歌帖』⁽¹¹⁹⁾序に記されているように、秋成は幼少時に病気で死に瀕した際、加島神社の「神」によって寿命を延ばされたとして自らの人生を物語化しており、実際に同神社への信仰を生涯持ち続けたという。地縁的・血縁的・学縁的共同体に属さない孤独な秋成の主体形成において⁽¹²⁰⁾、そのような「神」との直接的な関係は少なからぬ意義を持っていたと思われる。現実の社会秩序を相対化し、そこに安住することができない秋成にとって、「神」との関係こそが不可測の世界に自らを位置づける投錨点となり得るのである。それゆえ、崩壊しつつある諸神道説から個別の「神」を救い出し、その存在を論じて新たに定義することは、「神」との関係で意味づけられた自らの生を守ることであった。

多数書かれた和文作品の一つである『北野賀茂に詣づる記』⁽¹²¹⁾中に語られる「神」も、それと同様の意味を持っていたと考えられる。履軒との諍いの際に、「狐つき」の実在を示す証拠として語られた、秋成自身の実体験を擬古文によって記した短い文章である。

享和元年、秋成は日頃「うぶすな神」として拝礼していた北野神社に詣でた際、不思議な体験をした。街中をわずか一里ばかり行く、迷うはずもない慣れた道であったが、この時はなぜか迷いに迷って、丸一日かけてやっと帰宅したのである。秋成はその体験を、「狐など云まよはし神の、こゝまでいざなひ来けん」⁽¹²²⁾と語る。別の日に同社に詣でた際は、その夜に「あやしき童子の枕上に立て、西の方をゆびさし、汝休せよといひて、立去ぬ」という夢を見た⁽¹²³⁾。さらにその数日後、養女を連れて上賀茂・下賀茂神社に詣でた際にも同じく散々に迷う。それらの出来事の間には得意の不可知主義的な神話論や、亡母十三回忌で七僧に回向を依頼したこと等を挟みつつ、帰途につくところで筆が擱かれている。

この文章はもちろん、現実の秋成を描写した通常の日記などではない。当時新たな文章語として作られつつあった和文⁽¹²⁴⁾を用いて記し、「玉依姫」や「神武天皇」といった祭神の物語を挿み、仏僧や神社への崇敬がやや誇張されて語られることで、古典の世界が意図的に重ねられている。『胆大小心録』では「狐」としか呼ばなかったものをここで「神」と呼び換えているのも、狐や狼を「神」と見なしていた古代の言語世界に参入しようとする擬古文だからである。つまり、ありのままの事実としては些細な出来事に過ぎない秋成の実体験が、古代の言語世界、つまりは古代の世界観と重ねられることで「神」(≒「自然」)との結びつきを強め、目に見えているままの日常世界に還元されざる意味の余剰を得ているのである。

このような自分語りに関わるもの以外にも、和文作品中では頻繁に「神」が語られており、これは秋成に限らず真淵なども同様で、和文というもの一般の特徴でもあった。ここで語られている「神」は、『胆大小心録』で論じられたような、一類として「物だけの世界」に存在する「神」と同じ「神」ではない。言葉と物の関係が流動化していた当時であって、世界の不可測性を強調

し、それを認識・表現する方法として選び取られた言葉としての「神」である。徂徠にとっての経書の「鬼神」、宣長にとっての『古事記』の「迦微」がそうであったように、ここでは擬古的な物語（そしてその連想させる古典の物語群）の「神」が、「物」自体としての秋成の生を意味づけるように機能している。中村博保は宣長の世界像が「宗教特有の超越性を根拠とするものではなく、人格神を中心に構想された類推論理の魅力の復活」であるとして、「文学的世界観」と呼んでいるが⁽¹²⁵⁾、対象化された古典の物語をもって世界を物語的に認識しようとする点において、それは秋成にも妥当する。

しかし、秋成はその自らが理想とする世界観やことばを宣長のように絶対化せず、あくまでも遊びとして自己規定し（「擬古の遊戯なり」）、私的な領域にとどめていた⁽¹²⁶⁾。徂徠や宣長は人々の拠るべき規範（「道」）を構築しようという公的な動機を持っていたが、それを批判する相対主義者である秋成の学問や創作は、ただ私的な動機に基づいていたからである⁽¹²⁷⁾。もちろん、そこには臆測による解釈や「言語を偽造すること」⁽¹²⁸⁾を嫌悪する「文献的ニヒリズム」も関係していたに違いない。音韻論争中の秋成には、「もし此理義の当らずとも、成が浅学以て推究めず、且他人を教示せざれば、改むとも又たやすきこと也。叟が梓行のすゞろき業は、俄に械立なほすべき術もなかるべし」⁽¹²⁹⁾と、一個人の臆測による説が社会的事実と化すことを懸念する言が見られる。

こうして、秋成の徹底した相対主義は自身の理想とする世界観を自身の内側に閉じ込め、その結果、それは学問的な著作ではなく私的な遊びとしての文芸だけに表れることになる⁽¹³⁰⁾。高田衛が「無思想」と呼んだ⁽¹³¹⁾秋成の世界観は、確かに宣長の古道論のような大きな物語を欠いており、「公」の領域では宣長らのそれを相対化する言説として消極的にしか語られなかったが、「私」の領域では小さな物語のネットワークとして多義的な文章に表れているのである。

おわりに

以上に論じてきたことを振り返れば、秋成は二種類の「神」を語っていたのだといえよう。一つは「物だけの世界」の存在者としての「神」であり、それは事実からの帰納をもって実証的に論じられる傾向があった。もう一つは、古代の言語体系における「神」、つまり古代人による世界認識としての「神」であり、比喩として、あるいは和文作品などの文芸中で語られている。この二つの「神」は不可分であり、一つの文章中においてさえ混じり合うこともあるが、注意すべきなのは、どちらの「神」も彼にとってはや自明のものではなく、一度は対象化されているということである。特に後者は自らの「神」ではなく古代人という他者の「神」であり、古文獻を学ぶことによってそれを擬古的に自らのものとするという、一つの屈折がある。その屈折は一種の虚偽意識でもあり、それゆえ秋成はそれを「私」の内へと自ら限ったわけであるが、この屈折があるからこそ、「物」自体の世界の視覚的認識とも矛盾しないものとして、プラクティスとしてのカミ信仰を捉え直すことができたといえる。

そして、宣長においては和歌や神典研究など、「神」に言及する全てのことばが一つの「道」として収斂されていくのに対し、秋成においては学問と文芸のことば、また「物だけの世界」の「神」を論じることばと「人だけの世界」の「神」を論じることば等、区別され、場面ごとに使

い分けられていた。宣長の神学と同じく、そのように分化されていく秋成のことばも、その総体をもって近世中後期の知識人におけるカミ信仰の再編成と見るべきであろう。『雨月物語』という虚構の物語作品もその一つであり、この時代に現れたカミをめぐる新たな言説のスタイルの一つであるが、それについてはまた改めて論じたい。

註

- (1) 神と仏を明確に区別しないような民俗的な信仰を本論文ではこのように呼んでおく。近世においては何が「神」であるか、何を祭祀対象とすべきかが論者によって異なり、「鬼神」「神」「迦微」など、呼称も様々であった。以下、カミ信仰の祭祀対象一般をカミとして、カミを論ずるそれぞれの論者からの引用においては、「」を付してその論者の用語法に従うこととする。
- (2) 神祇信仰・カミ信仰と「神道」とを明確に区別し、近世をそのような時代と見る研究として、井上寛司「中世末・近世における「神道」概念の転換—日本における「神道」の「宗教」化の一過程—」(Memoirs of the Osaka Institute of Tecnology, Series B, vol.48, No.1, 2003)がある。
- (3) 磯前順一は、明治10年代以後に「宗教」という語がレリジョンの訳語として固定される中、「プラクティス的なものは明らかにビリーフの下位におかれ」、「キリスト教を軸とするビリーフ的な「宗教」観が形成されていく一方で、近世に信心や信仰と呼ばれた庶民の宗教生活の一部は、淫祀邪教として著しく貶められていった」という状況があったと指摘している(磯前順一、『近代日本の宗教言説とその系譜』、岩波書店、2003、p.41)。本論文で民俗的なカミ信仰と呼ぶものも多分にプラクティス的なそれであり、近代同様の「淫祀邪教」論は近世を通して既に儒教的な知識人によって主張されていた。そのプラクティス的な信仰を身近に感じながら育った宣長や秋成は、自らが知識人となっていく過程においてそこから距離をおくようになるが、しかしそれを否定する儒者の言説をも相対化していたのである。
- (4) 享保十九1734～文化六1809年。江戸後期の国学者・歌人・読本作者。
- (5) 近世を通じて刊行された通俗仏書。片仮名本を主とするが、平仮名絵入、漢文体のものも編まれた。内容は経典解説や説話指南書はもとより、霊験譚、因果譚の聞書き、和漢の故事説話、往生伝、高僧一代記、寺院縁起など多岐にわたるが、いずれも民衆教化の目的性を有する点で編述意識の似通う一群。説教の種本性格をあわせもつ(堤邦彦「近世の説話—仏教怪異譚の系譜」『時代別日本文学史事典 近世編』、東京堂出版、1997)。その概略については後小路薫「増訂 近世勸化本刊行略年表」(『國文學 解釈と教材の研究』第49巻5号、學燈社、2004)。
- (6) 高田衛は、近世になって初めて「怪奇な話題、怖ろしいハナシ、不思議な話」に限って収録した読物が発生したとし、それを〈怪談集〉と読んでいる(高田衛=編・校注、『江戸怪談集 上』、岩波文庫、2002、p.392)。
- (7) ともに中村博保、『上田秋成の研究』、ペリかん社、1999。
- (8) 高田衛、『上田秋成研究序説』、寧楽書房、1968。
- (9) 「形の上では彼の認識は啓蒙家達が否定した俗信を復活したものではあるが、事実の中からより説得力のある論理を探り出し、秩序として認めていった意味においては、かえって儒教形而上学の思弁性を克服するものとして、神秘主義の資格において思想の市民権を主張する一つの思想だっ

たわけである」と(中村, 前掲書, p.335)。

- (10) 中村, 前掲書, p.420。
- (11) 中村同論文によれば, 「一, 自然を生命をもった無限の運動体とみて自律化していること」,
「二, 産み出された人間は, それを産み出した自然を認識することができないという考え方から有機体的統体としての自然を対象として不可知化していること」, 「三, 不可知化された自然の理法が人間を支配することを認めていること」を特徴とする。
- (12) 中村, 前掲書, p.422。
- (13) 高田, 前掲書, p.206。
- (14) 引用は中村, 前掲書, p.424。その「宗教的」という言葉が何を意味するかは明確に示されていないが, 例えば熱心に神社へ参拝する秋成の態度を「宗教的」としないのは, 余りにも偏った見方であるといわざるを得ない。何より, 論の中心が秋成の「自然」観や「生命」観といった非「宗教的」な問題に向けられているため, 秋成の具体的な神霊観をそれら大きな概念に解消してしまっている。
- (15) 中村, 前掲書, p.406。
- (16) 「理当地神道, 此神道即王道也。心の外に別の神なく別の理なし。心清明なるは神の光也。行跡正は神の姿也。政行るゝは神の徳也」(『神道伝授』(『日本思想大系39 近世神道論・前期国学』, 岩波書店, 1972), p.19)。「心は神明之舎也。舎は家也。たとへば此身は家のごとく, 心は主人の如く, 神は主人のたましひ也」(同書, p.12)ともある。
- (17) 例えば, 「祭るまじき神を勧請すれば道理に背く故に, 福をかふむる事なし。神は非礼を不請〔うけざる〕故也」(『神道伝授』, p.13)と。
- (18) 例えば, 従来は民衆的な祭祀の契機となっていた怪異現象の幾つかが, 「天狗」という祀るべからざる非倫理的な存在(それが謀叛者や仏教の高僧と結び付けられる)によって引き起こされるものとなる(前田勉, 『近世神道と国学』, ペリカン社, 2002, p.33)。また, この鬼神論は人間の霊魂を祀ることの是非とも関わっている。仏教的世界観の三世因果を理気説によって否定し, もともと愚民教化の手段として立てられた虚構に過ぎないとするのである(同書, p.31)。
- (19) 『日本思想大系』の頭注では, 「ハシの誤りであろう」としている(『神道伝授』, p.41)。
- (20) 『神道伝授』, p.41。
- (21) 黒住真, 「倫理化の過程—近世の倫理・宗教空間」(『岩波講座 近代日本の文化2 コスモロジーの近世』, 岩波書店, 2001)。
- (22) 平石直昭, 「初期宣長の思想形成—「古道」論を中心に—」(『社会科学研究』第35巻第5号, 東京大学社会科学研究所, 1984), p.27。
- (23) 松嶋健は, 根拠された物品の会する市場や物産会, 新たな視覚装置や出版技術といったいくつかの技術のネットワーク化によって, 「物だけの世界」と「人だけの世界」が分かたれたことを論じている(松嶋健, 「視覚化とその剰余」(『人文学報』第85号, 京都大学人文科学研究所, 2001)。
- (24) 寛文六(1666)～享保十三(1728)年。近世中期の古学派を代表する儒者。中国明代の古文辞学派からの示唆によりつつ, 文は秦漢以前に詩は盛唐に範を取る擬古的な詩文を提唱し, 近世中期の漢詩文壇に多大な影響を与えた。また, 先行する朱子学・仁斎学を批判しつつ, 六経に依拠して「先王の道」を掲げる新たな古学を創始し, 近世思想史の新局面を切り開いた。(ペリカン社『日

本思想史辞典』より)

- (25) 宮川康子、『自由学問都市 大阪』、講談社選書メチエ、2002を参考。この徂徠の言語論は18世紀の知識人に多大な影響を与え、徂徠学を拒絶する朱子学者達においてさえ、この言語的反省だけは共有されるものとなっていた。
- (26) 宮川、前掲書、p.53。
- (27) 宮川、前掲書、p.69。
- (28) それによって天地は不可知化され、以後の朱子学は思弁的な知識・言語を排して脱形而上学化に向かい、修身治心の学として、あるいは格物窮理の学として自己を限定しつつ展開することになる。伊藤仁斎を論じたものであるが、次のような酒井の論がよく説明している。「理」はもはや出来事の解説可能性と世界内の事物の生成を同時に支配する原理ではない。それはア・プリオリな妥当性を喪失し、ア・ポステリオリな規則性という地位へと降格された」(酒井直樹、『過去の声』、以文社、2002、p.115)。
- (29) 「今の世に神道と申候は、仏法に儒者の道を加入して建立したる物にて候。此建立は真言宗の仏法渡りて後の事と見え候。吉田家の先代卜部兼俱より世に弘まり候と見え候」(『弁道書』(『日本思想闘争史料 3』、名著刊行会、1969)、p.46)。
- (30) 『弁道書』、p.45。
- (31) もちろん、この時点から儒教や仏教のことばが知識人によって語られなくなったというわけではない。ここで失われたのは経典発話当時の儒教、あるいは経典発話当時の仏教ではなく、後世に作り上げられ、日本的に受容された形而上学としての理気論や三世因果論の妥当性である。それゆえ、経典はこれ以後、発話当時の原始儒教や原始仏教へと実証的に遡及して読まれるか、発話当時の意味よりも「いま、ここ」の実践を優先してプラグマティックに読まれ始める。
- (32) 「さて又道の学びは、まづはじめより、神書といふすぢの物、ふるき近き、これやかれやよみつるを、はたちばかりのほどより、わきて心ざし有しかど、とりたててわざとわなぶ事はなかりしに、京にのぼりては、わざと学ばむと、こゝろざしはすゝみぬるを、かの契神が歌ぶみの説になずらへて、皇国のいにしへの意をおもふに、世に神道者といふものの説おもむきは、みないたくたがへりと、はやくさとりぬれば」(『玉勝間』(『本居宣長全集 1』、筑摩書房、1968)、p.85)。
- (33) 古の事を知るは、只書籍也。その書にしるしおける事なれば、古ありし事明らか也。尽書を信するは愚也とて、信せざる時は、古のあらゆる故事、みな信せられず。然る時は昔をしるへきたよりなし、其うへ、靈異をみて偽とし、決して無事と思ふは、ゆきつまりたる腐儒の見識、はなはたせはし、夏蟲氷を説へからず、凡夫の憶見を以ては、はかりかたき妙用はしらるまじき事也、内典にはゆる、不可思議の理也、怪力乱神を語らすとは、孔子一家の私言也、いはんや吾邦神霊の妙々、尋常の見解を以て、とかく論するは、いとあぢきなき事也、日本紀神代卷、見るへし／＼(『排蘆小船』(『本居宣長全集 2』、筑摩書房、1968)、p.25)
- (34) すべて神は神妙不測なる物なれば、奇異ある事は固り、其処也、凡夫の小き心よりして、少し常理に異なる事あれば、疑ひを生して信せず、今日眼前に見る処の理より外に妙理ある事を知らざる小量の惑也、第一奇怪なるものは、今此天地万物也、天地の間、一物として奇怪にあらざる事なし、然して是を奇怪と思はざるは、常に見る処の物なるゆへ也、神代の事は今見ざる事故に、これを異しむ也(『葬庵隨筆』(『本居宣長全集 13』、筑摩書房、1972)、p.598)。

- (35) 『葬庵随筆』, p.601。
- (36) このような「事象そのものではなく、事象を記述する言語に関心が向けられ、さらにはそうした言語の秩序に、世界の秩序性の根拠を求める」という彼らの「〈認識論〉的方法」については、澤井啓一「18世紀日本における〈認識論〉の探求—徂徠・宣長の言語秩序観」(『江戸文化の変容』, 平凡社, 1994)を参考(引用は同書p.203)。
- (37) 平石は、徂徠や宣長同様に「物」自体を見たものからすれば、「日本の古伝説も儒教と同じく主体と「物」の間に介在する相対的な観念体系にすぎず、どちらをとるかは決断の問題になってしまう」のであり、この問題は「今後とも悪夢のようにつきまといつづける」という(平石, 1984, p.35)。
- (38) 『答問録』(『本居宣長全集 1』, 筑摩書房, 1968), p.548。
- (39) 秋成の神話論については、論争後宣長によってまとめられた『呵刈菟』(天明・寛政の境頃編か)、同じく論争後に秋成によって書かれた『安々言』(寛政四1792年成)、『遠駝延五登』(享和三年頃成か)、『神代かたり』(文化六1809年頃成立か)等の資料がある。
- (40) まず『漢字三音考』を読んだ秋成が、古代の音韻に関する宣長批判の文章を宣長門人に寄せ、宣長は今日『菊家主に贈る書』(天明六年)と呼ばれる一文によってそれに駁論した。秋成は再び『宣長に対する上田秋成の答書』(同年)を宣長に寄せ、宣長は『上田秋成論難之辨』(天明七年)を書く。これが音韻論争である。『鉗狂人上田秋成評之辨』(天明六年)は、藤貞幹への駁論『鉗狂人』を読んだ秋成が『鉗狂人上田秋成評』を宣長に寄せ、宣長がそれを再び駁論したものである。それらが後に、宣長によって『呵刈菟』としてまとめられた。
- (41) ここまでに挙げたもの以外では、野口武彦、「古道信仰と古代幻想—秋成・宣長における二つの国学的世界像」(『ユリイカ 20-11』, 書肆ユリイカ, 1988)、嶋田彩司「神と命祿」(『論集近世文学5 秋成とその時代』, 勉誠社, 1994)、高田衛「「日の神」論争—宣長の想念と秋成の気質」(『江戸文学の虚構と形象』, 森話社, 2001)などを参考。
- (42) 例えば、「記紀の記述をめぐって、皇国思想の立場からそれを絶対視する宣長と、経験主義の立場からそれを批判的に見る秋成とが議論を戦わせた」(『上田秋成全集 1』解題, p.453)と。
- (43) 『呵刈菟』(『上田秋成全集 1』, 中央公論社, 1990), p.238。
- (44) 秋成が集中的に批判するのは、宣長が古事記の記述を絶対視していること、「禍津日神」, 「少彦名神の万国経営」といった拡大解釈をしていることという、表面的には二点についてである。
- (45) 秋成のこのような論について、高田は「神話伝説への信憑性そのものを問題としているのではなく、むしろ神話学の範疇においてそれを肯定するのだが、「書典はいつでも一国一天地」と文献基準の自己限定性を明快に示し、無限定・無原則にその基準を「他国に及ぼす」ことの論理的無効性を指摘している」(高田, 前掲書, 2001, p.185)とまとめた。また、「これらは秋成個人の固有な発想であるよりも、当時の都市人の間に理解されていた人文思想一般に立脚し、日常生活のなかの合理的思惟にそのまま連続する常識的な理性の言葉と見るべきであろう」と(同書, p.185)。
- (46) 『呵刈菟』, p.234。
- (47) 『呵刈菟』, p.234。
- (48) 『安々言』(『上田秋成全集 1』), p.40。
- (49) 世界図を持ち出して国土の狭さを示し、神話の有効する範囲を限ろうとする秋成の論に対し、宣長は「凡て物の尊卑美悪は、形の大小にのみよる物にあらず」(『呵刈菟』, p.237)と価値論にす

り替え、そのような神話を相対化する議論に付き合うこと自体を拒絶している。

- (50) 『呵刈葭』, p.235。
- (51) 『呵刈葭』, p.246。
- (52) この少名毘古那神の問題については、宣長も「それとさだかに伝説のあることにもあらず。故に決して然也といふにあらず」と一步譲っている。しかし、すぐさま「己は古学の眼を以て見れば然思はるゝ也。古学を信せざる人はこれを信ぜざらんこと、もとより論なきをや」と続け、それがもはや「信」の問題であることを露呈しているにも関わらず、自らの眼と「古学の眼」を同一視することで、秋成を「古学」の外へ追放しようとする（『呵刈葭』, p.247）。
- (53) 秋成はそれを、「某か第一義と為る説に。太古より是時〔いま〕に至まで。世之治乱人之禍福は。摠て禍津日と云神の所為として。時々禍悪〔まがこと〕を為すを。大直日と云神の。其の禍悪を幸福〔さきはひ〕に見直し聞直したまふと云を以て。専ら教道と為り」（『安々言』, p.19）と見ている。
- (54) 『呵刈葭』, p.21。他にも「吾俗情に随せて是を悪むより。摠て其書の本義をも誤る者なり」、「強て己れ貴からんの俗情より。正史の文義をも誑錯へる者なり」（『安々言』, p.44）と。
- (55) このような神話に対する相対主義は、安永三（1774）年の『加島神社本紀』において既に主張されており、早くから秋成得意の論であったと思しい。
- (56) 例えば、「さて万国の図を見たることを、めつらしげにこと／＼しくいへるもをかし。かの図、今時誰か見ざる者あらん。又皇国のいとしも広大ならぬことも、たれかしらざらん」（『呵刈葭』, p.237）とある。
- (57) 『安々言』, p.39。
- (58) 同書, p.38。
- (59) 末尾では、「古を尊び今を卑しむ学者の流」を批判し、「此升運治下に遭て。太古の淳朴慕ふへきに非ず。慕ふとも將得べからざる者也。古を古として今を今とするの安きに安するをこそ。庶民の分度なるへけれ」（『安々言』, p.51）とある。ここでは太古の質朴の相対化が、政治的な「公」とも結びついて語られている。どちらにせよ、秋成にとってはありのままの所与である。
- (60) 『安々言』, p.38。
- (61) 同書, p.38。
- (62) 「徂徠が「礼楽」という身体性に、宣長が「真心」という心性に傾斜しつつも、ともに課題としたのは、自然性と作為性とに両義的に関わる言語の表現様式によって解決策を見いだすことであった」（澤井, 前掲書, p.236）。
- (63) 『国意考』（『日本思想体系39 近世神道論 前期国学』, 岩波書店, 1972）, p.379。
- (64) 俳諧の切字について論じた『也哉鈔』で、秋成は「上古の常なる言〔ことば〕は。中古にして雅言となり。中古の俗言は。下世の雅語となることわり」（『上田秋成全集 10』, p.18）を言う。このような態度からも、「古言」の価値を相対的なものと見ていることがわかる。特定の時代の文法規範を遵守しようとする宣長とは対照的である。
- (65) 日野龍夫, 『宣長と秋成』, 筑摩書房, 1984, p.239。
- (66) 同書, p.241。
- (67) 同書, p.239。

- (68) それゆえ、日野は「秋成の宣長へのモノマニヤックな反発」を、「要は宣長を頂点とするそれら“確信できる人々”への苛立ちと羨望を本質とする」ものであったとする（同書、p.236）。
- (69) 『遠駝延五登一（異文）』（『上田秋成全集 1』），p.108。
- (70) 「曰く。神代一卷。以て尊重せざるべからず。其の言為るや。遼闊。奥頗究めずして可なり。人其の的確を求めんと欲するは。無識と謂ふべし」（『橘窓茶話』（『日本随筆大成 第2期 4』，吉川弘文館，1974），p.417）。
- (71) 「正史と申す日本紀すら、承和の頃まで文臣しは／＼補へりともいへは、古史の正実にて伝はらぬを知へし。さるを正しき伝へも有か如に、古事記伝と云書を著はして、蛇に足を添へしは、いにしへを伝へたるにはあられて、我私言を後につたふる題目にこそあらめ。伊勢人はむかしより僻言を好む国の風俗なるをもて、歌にもよみし也」（『遠駝延五登一（異文）』，p.110）。
- (72) 『呵刈葭』，p.230。
- (73) 同書，p.235。
- (74) 『加島神社本紀』（『上田秋成全集1』），p.269。
- (75) 僧日初の著『日本春秋』への秋成の書入を集成したもの。書入がいつなされたかは不明である（『上田秋成全集 1』 解題）。宮川によれば、『日本春秋』は富永仲基と日初の共同作業として構想された史書であり、仲基の死後に日初が完成させたものである。つまり、懷徳堂の史論と無関係ではない（宮川康子、『富永仲基と懷徳堂』，ペリかん社，1998，p.89）。
- (76) 『日本春秋』書入』（『上田秋成全集1』），p.324。
- (77) 同書，p.313。
- (78) 同書，p.320。
- (79) 現存するは三本。そのうち中之島本が完本と見られ、序・跋・識語も唯一揃った本であるが、発見されて間が無く、まだ全集には収録されていない。それゆえ、本論文では飯倉洋一が「秋成と天覧—『神代がたり』試論—」（飯倉洋一、『秋成考』，翰林書房，2005）で引用したものを孫引きし、その解釈も飯倉のものに沿っている。
- (80) 飯倉，前掲書，p.90。
- (81) 『胆大小心録』（『上田秋成全集9』，中央公論社，1992），p.132。
- (82) 『神代かたり』，p.143。
- (83) 『日本春秋』への秋成の書入では、「神は加微と訓じ、諸家往々説有るも、未だ其の的確を知らず、太古現神霊神の別有り、神字に拘泥すれば、則ち終に得るべからず」（『日本春秋』書入』，p.310）とあり、儒家神道的な付会をもって「陰陽不測」を「神」とするのではないことが明らかである。
- (84) 『神代かたり』，p.149。
- (85) 江戸時代中期大坂に設立された町人学問所。享保九（1724）年、大坂の尼崎町に富永芳春ら五同志が土地および資金を提供し、三宅石庵を初代学主として開かれた。当初は商人の子弟の教育を目的とし、石庵の学風も陽明学や朱子学を合わせ講ずるという折衷的なものであったが、やがて官許学問所となり、二代学主中井鶯庵が五井蘭洲を教授に迎えるに至って朱子学を中心とした学問的な基盤が確立した。（ペリかん社『日本思想史辞典』より）
- (86) 宮川，前掲書，2002，p.84。
- (87) 宮川，前掲書，1998，p.66。

- (88) 享保十七(1732)～文化十四(1817)年。江戸時代中後期、大坂の儒者。父は懷徳堂第二代学主中井斂庵。第四代学主中井竹山の弟として懷徳堂で生まれた。懷徳堂の公的な経営は兄竹山が行い、履軒は『七経難題』『七経逢原』に代表される膨大な経書研究に生涯をかけた。(『日本思想史辞典』より)
- (89) 『胆大小心録』, p.138。
- (90) 同書, p.138。
- (91) 同書, p.149。
- (92) 『日本古典文学大系56 上田秋成集』では、この箇所頭の注に「に」とあるべき所。人の精神にまさる点だ」とある。
- (93) 『胆大小心録』, p.150。
- (94) 別の箇所では「狐は人につかぬものという先生は、とこそて化されさしやろけれと、外見すの内ひろかりの見識ゆへ、是もきつかいあるましく候」(同書, p.135)とあり、また「四国では狸が、九州では河太郎が憑く。京や大坂ではおやまや先生達、茶人が憑いて、人を悩ますことだ。いづれにせよ安心ではいらぬ世界だ」といった比喩的な言もあるように、「狐つき」実在の主張が思い込みに左右される人智への懐疑と結びついている。
- (95) 同書, p.138。
- (96) 「神は神にして、人の修し得て神となるにあらず。易云、陰陽不測謂之神。はかるべからずの事明らか也。さればこそ、人の善悪邪正の論談なき歟。我につかふる者にはよく愛す。我におろそけなれば罰す。狐狸に同じきに似たり」(同書, p.150)ともある。
- (97) 同じく、『神代かたり』の末尾では、「此御代よりは次々のかたりつたへ、たがはぬ物にしるせる、是を国史と申也」(『神代かたり』, p.170)とあって、記述の信憑性において「国史」とは明確に区別している。
- (98) 『胆大小心録』, p.151。秋成は「狼の性暴悪、文人の筆に常に云ふところ也。しかれども、我によくしたればとて、此むくいよくしたりき」と評す。また「清み原を、一の名、真神が原と歌にはよむ。大口の真神が原とよむ也」と結んでおり、狼と「神」を同一視する古代の認識にも言及。
- (99) 貞観の頃、富士山が噴火して大災害をもたらしたことがあった。甲斐の国司は「富士の嶺の浅間名神の祝部等祭祀怠るを、神いかりてこの事に及ぶ」と奏上し、勅によって祝部等が罰せられた。また、同じく貞観の頃、阿蘇山で噴火が起こった際には占いによって「是は兵燹のおこるべき祥瑞なり」とされ、九州の防備を固めた(同書, p.152)。
- (100) 同書, p.153。
- (101) 次の事例にも評言は無い。ある村に、菅公を祀る社とその御旅所があった。祭りの日には村人が神輿を担いで御旅所に渡す慣例であったが、その道のりが短いのを面白くなく思っていたところ、御旅所のある寺院が閉鎖された。それに乗じて、三度神意を占って三度とも神が許さなかったにもかかわらず、やや遠くの夷社に御旅所を変更したところ、たちまち喧嘩が起こり、流血沙汰となった(『胆大小心録』, p.152)。
- (102) 注意すべきなのは、それらの事例が全て、直接に「神が～した」「神は～だ」とは決して語っていないことである。それは不可視の領域に属し、それゆえ本質的に不可測であった。出来事に「神」が関わっていることは前提だが、事実として提示されているのは可視的な世界の記述のみであり、

「神」は間接的にしか言及されない。例えば、「神」は「古木の伐採をきっかけとして樵のきょうだいを発狂させた何ものか」であるにとどまる。

- (103) 『古事記伝』(中央公論社、『本居宣長全集 9』, 筑摩書房, 1972), p.294。
- (104) 秋成が神代卷や『古事記』について無知であったわけではない。神主藤田家時(明和末年に秋成に入門)の依頼を受けた秋成は、加島稲荷(現、香具波志神社。大阪市淀川区)の祭神五座(保食神, 天照大神, 倉稻魂神, 埴山姫神, 稚産靈神)について、日記等の文献に徴して考証した『加島神社本紀』という書物を著している(『上田秋成全集 1』, p.458)。
- (105) 享保十八(1733)年~文化三(1806)年。江戸時代の歌人・随筆作者。伴氏, 名は資芳。蒿蹊は号。別号は閑田子・閑田盧。近世後期の京都歌壇を代表する一人で、古今調の歌をよくした。文章家としては『近世畸人伝』が代表作。和文の文章を友人蝶夢とともに盛んにさせた功績も大きく、古典研究者でもある(『日本古典文学大辞典』を参考)。蒿蹊は秋成の随筆にも交際が記されている(『胆大小心録』, p.132)ように、秋成とは親しい間柄であった。
- (106) 享和元(1803)年刊。自序には、見聞思惟の書留を巻憑に任せて、見出すに随って、『五雑俎』に倣って天地(巻一)、人(巻二)、物(巻三)、事(巻四)に分類し、記憶中のも加えて刊行したと記されている。多くは古典にかかわる考証で、竹苞楼、稿本経亮、竜蘆など友人からの聞書、地方の話などが交る。(『日本随筆辞典』より)
- (107) 『閑田耕筆』, p.183。この記事においても、「百如律師」がそのほりに庵居して正しく「視聽」した話である、と情報源の信用に足ることを強調している。
- (108) 同書, p.184。
- (109) 付近に生えた二股の椿のどちらに花が咲くかによって、毎年の収穫の吉凶が示され(「いとふしぎなり」と感想)、「もし此木全く枯る時は、神此社にいまさじ」と「神詫」があったという。
- (110) また、尊むべき神靈以外についても、狐や幽霊など「怪異」についての記述が散見され、自ら実見した事例も一つだけ記されている。そこでは恐らく書物で知ったであろう「船幽霊」の説明を述べ、同様の怪異に遭った船頭の証言をそれ以前に聞いてはいたが、自分自身も体験して「虚妄」でないとわかったと述べる(同書, p.187)
- (111) 寛政七(1795)年『西遊記』刊, 同八年『東遊記』刊, 同九年『東遊記』後編刊, 同十年『西遊記』続編刊。京都の医家である著者は、三十歳の時から前後五ヵ年間に、医学修行を目的に周遊の旅に出た。その際に耳目に触れた奇談異風を見聞録風に記した紀行である。南谿は、名は春暉、宮川を氏とした。別号は梅仙。伊勢の人。十九歳より京師に出で医家となった(『日本随筆辞典』)。
- (112) 『西遊記』, p. 129。引用箇所が続いて、神木を切ったために妻が何者かに憑かれ、ついに命を失うという話が紹介されている。
- (113) 同書, p.220。
- (114) 柳田國男, 『口承文藝史考』(『柳田國男全集 16』, 筑摩書房, 1999)。
- (115) 太刀川清, 『近世怪異小説の研究』, 笠間書房, 1979, p.129。
- (116) 子安宣邦, 『新版 鬼神論』, 白澤社, 2002, p.57。
- (117) 秋成の「私」と「自然」という概念については、飯倉洋一が『靈語通』における秋成の仮名遣否定論を中心として、秋成の「私」の否定が「自然の理」に対する人為的規範の否定であったことを論じている(飯倉, 「秋成の「私」の説について」(『語文研究』第50号, 1980), p.47)。

- (118) 当時の文人達の間で、現実社会の秩序やそこにおける一生を人間同士の約束事から成り立つ人為的虚構と見なし、演劇や人形劇の比喻によって相対化する言説が流行していた（百川敬仁、「露出する虚構」『内なる宣長』、東京大学出版会、1987）を参考）。秋成もその一人である。
- (119) 秋成が68歳になる時、寿命を与えられた神恩に謝するため、68首の歌を加島神社に奉納したもの。
- (120) 秋成は養子であり、自身には子供がいない。また、島屋を火災で失ってからは大坂と京都の間で何度も転居を繰り返しており、土地との結びつきが薄かった。そして、早世などのため弟子にも恵まれず、学派を形成することが無かった。そのためか、晩年の文章には自らの孤独を強調するものが多い。
- (121) 後の研究者によってつけられた仮題である。享和元（1801）年、つまり秋成が自らの命終の歳と考えた68歳の時の作品。
- (122) 「北野加茂に詣づる記」『上田秋成全集 11』、中央公論社、1994）、p.224。
- (123) 同書、p.225。
- (124) 近世の知識人達の間で流行した「近世和文」については、風間誠史、『近世和文の世界—蕎麦・綾足・秋成』、森話社、1998。風間はその表現史的な意義を、「ディノテーション（外示機能）を強化して外部の新しい社会、新しい状況に対応する表現を求めるよりも、コノテーション（内包機能）を深め、古典のコードと現実とのつながりを模索することで、現実を意味づけていこうとする志向」（同書、p.25）に見ている。
- (125) 中村博保「有効な本質、無効な本質」（中村、前掲書）、p.465。もちろん、この中村による「宗教」という語の使用は恣意的であり、「宗教的世界観というよりはむしろ文学的世界観と呼ぶに広い」というような、その両者を截然と区別する態度は本論文では採らないところである。
- (126) 高田衛は、秋成が「近世中期の思想傾向（とくに徂徠、真淵、五井蘭州など）をうけて、「公」「私」をきびしく区別する、端正な論理をもっていた」（高田、前掲書、1968、p.401）という。
- (127) このことを野口武彦は、「宣長国学のみならず、およそ国学的思惟なるものが或る意味では不可避免的に随伴するドグマティズムとナショナリズムから切れた地点、価値の相対性を容認するいわば「私」の開域で、独自の国学的世界像を模索する方向へと秋成をいざなったのである」（野口武彦、「古道信仰と古代幻想—秋成・宣長における二つの国学的世界像」『ユリイカ』20-11、1988-9）、p.198）と。
- (128) 日野、前掲書、p.245。
- (129) 『呵刈菝』、p.207。
- (130) もちろん、秋成自身がそう意図して、そしてその思想を表現することのみを目的として創作を行なったわけではない。例えば『雨月物語』は、国学研究が本格化する以前に書かれており、それを宣長との論争に直接的に結びつけることはできない。本論文は秋成の思想を具体的な物語の受容において見ることを方法としており、文芸として創作されたものもその資料として見る事ができるというだけである。
- (131) 「思想の形成の基準としての概念抽象の過程」を持たない「事実認識」にとどまる秋成の「沈黙の思想」のことを、高田はそう名づけた（高田衛「日の神論争についての断章」（高田、前掲書、1968、p.379）。

The View of Ueda Akinari on Deities

Daisuke ISEKI

Ueda Akinari, one of the intellectuals in early modern Japan, was well-known for his novel *Ugetsu Monogatari*. His diction on 'gods (神)' is analyzed in this paper. In this period, while philologically positivistic and emperor-centric 'Shintoism' was born on the one hand, a demysticized world view was shared among the thinkers, on the other. The former would lead to nationalistic Shintoism in modern times, whereas the latter would completely deny the transcendental, such as gods and celestial beings (天). It can be said that both currents, though seemingly at opposite poles, were movements informed by traditional stories of 'gods' in the context of the new situation of the day. Yet Akinari's characteristic feature lies in his own way of grasping 'gods', which differs from both of the aforementioned trends, even though he lived in the midst of the two. The divino-spiritual views of Akinari are mainly explained by analyzing his dialogue with two representatives: Motoori Norinaga, an exponent of the former trend, and Nakai Riken, of the latter. This discussion is to determine where to situate Akinari in the contemporary history of thought and religion.