

「あらみたま顕生魂」説の原由

——橘守部の神学——

國學院大學神道文化学部非常勤講師

中野裕三

はじめに

凡そ神学研究において、一神学者の学説が学問の深化に従って変化することはしばしば起りえる。それは、神学研究の健全な成長を物語るものであって、必ずしも否定的に評価される性質のものではない。むしろそうした学説の変化に着目することによって、当該神学者が生涯を賭けて主張した学説の真意を、より深く認識できるのでなかろうか。

以前筆者は、近世国学の大成者、本居宣長の三十五年にも及ぶ古事記研究の過程に、こうした学説の変化を確認した。即ち『古事記伝』（以下「記伝」と略す）三之巻に示された有名な「神の定義」を始めとして、今日宣長の神学思想を論ずる際に問題とされる学説の多くは、数度に及ぶ「記伝」稿本（下書き）を経て、精練された記述へと変化を遂げたのである。⁽¹⁾

本居神学に対する批判者として著名な橘守部（一七八一—一八四九）の神学確立過程にも、こうした学説の変化を、宣長のそれと比較して一層顕著に確認することができる。なぜならば、守部の学問の全体像を豊富な研究資料を駆使

して簡潔・明確に論じた鈴木暎一氏が指摘しているように、文化十三年（八一六）に成った守部の初期の著述である『神風問答』は、「なかんずく宣長の所説の祖述とみなすべき文章が諸所に見出され、のちに宣長学の批判者として名を成す守部が、その初学時代においては宣長の強い影響下に生い立った事実を物語」っているからである（『人物叢書 橘守部』吉川弘文館・昭和四十七年、四八頁）。しかし後に守部は、当代の人々に対する「神霊の实在論証」という問題意識に従って、宣長の神学思想を大胆に批判するに至った（拙稿「橘守部の神理解」『神道宗教』第一八四、五合併号・平成十四年三月。以下「前稿」と略す）。

従って守部の神典研究の推移は、本居神学の祖述から始まり、守部固有の神学確立過程を意味するものであったと推察される。それ故、橘守部神学の性格を更に掘り下げて分析する為には、『稜威道別』『難古事記伝』といった神典注釈書の著述稿本を視野に入れることが必須の課題となるであろう。

本稿は、こうした認識を前提として、守部の霊魂観である「顕生魂」説に視点を置くことにする。ちなみに本居宣長は「記伝三十之卷」にて、荒御魂・和御魂を、「神の御霊を、此二に對言は、たゞ其徳用を云名にこそあれ」（筑摩書房版全集第十一卷（以下全集十一）と略す）、三八七頁）と分析し、神の具える異なる働きに対する呼び名であると規定した。一方の守部は、アラミタマを、弘化三・四年（一八四六・七）に一応の執筆を終えた『稜威道別』巻四において、幽世に坐します本来の御霊（和魂）が具体的にその働きを顕に示す（「顕れ給ふ」）ことであると解釈し、故に「顕生魂」の義であることを主張した。つまり三韓征伐に向かう皇軍の船団を、海流を司る住吉三神の荒魂が導き、新羅平定の後、三神の荒魂は託宣を通じて穴門（長門國）に鎮まることを嚴命されたと伝える「神功皇后紀」を典拠として、宣長説を真つ向から批判したのである。しかし管見の及ぶところ、四魂の解釈の相違は神理解の根幹を左右するものであるにも拘らず、本居神学とりわけ神理解を批判するべく著述された『難古事記伝』（天保十五年（一八四四）完成）には、この「顕生魂」説を確認することはできない⁽³⁾。従って守部の「顕生魂」説は、『稜威道別』の完成間近、それまでの神

典研究を通じて確立された守部独自の神学的思考に従い、主張されたものであったと推察される。

以下、守部が「顕生魂」説を主張するに至った背景を、神典注釈書の著述稿本の内容分析を通じて考察してみたい。このような学的作業は、橘守部神学の特質を明確にする一助になるかと思われる。

一、著述稿本とその分類

守部神道論に関わる諸文献、とりわけその現存稿本について、日本書紀注釈書「稜威道別」の前身と見做される『温源録』の存在は、すでに『橘守部全集』（国書刊行会・大正十年）の解題に、守部曾孫の橘純一氏によって報告されている。その後鈴木氏は、全集に所収されることのなかった『温源録』や『三大道弁』の詳細な内容分析に従って、従前、守部神道論の核心として注目されてきた神典解釈法「神秘五箇条」確立に向けての問題意識、いったいなぜ守部が「神秘五箇条」を主張するに至ったのか、という理由を詳述したのであった。一方、守部の現存著述稿本のすべてを網羅し、書誌学的な立場から詳細且つ丹念な校訂作業を通じて、諸稿本の特徴と執筆年次とを明確にしたのは平澤五郎氏であった（橘守部撰述現存諸稿本とその成立に就いて 一、二、三『斯道文庫論集』第十七、第十九、第二十所収・昭和五十五年、五十七年、五十八年⁴）。

そこで著述稿本の内容分析に際して、あらかじめ平澤氏の論考に従って、守部が本格的な神典研究の著述を物した天保四年以降、神学研究の分岐点となる諸稿本の執筆年次と、そこに示された本稿のテーマに関わる基本事項とを整理しておきたい。

表

天保四年 (一八三三) 天保五年	① 「温源録稿卷一」(二)	イ、日本書紀注釈書	口、古事記注釈書	ハ、国体論	ニ、歴朝神異例
天保六年 天保七年 天保八年 天保九年 天保十年 天保十一年 天保十二年 天保十三年 天保十四年	② 「温源録稿卷二」 ③ 「稜威道別卷七」				
弘化元年 (天保十五) 弘化二年 弘化三年 弘化四年	④ 「稜威道別論、四・七」 ⑤ 「稜威道別卷一」(八)	⑥ 「古事記伝考異五卷」 ⑦ 「古事記伝難註一」	⑧ 「記伝概言四卷」 ⑨ 「難古事記伝五卷」	⑩ 「三大道弁」 ⑪ 「十段問答」卷	⑬ 「千代のふる道初編三卷」 ?
			⑫ 「稜威雄詔五卷」		⑭ 「神異例一・二、四・七」 ⑮ 「歴朝神異例七卷」

イ、日本書紀注釈書

最初に挙げるべき稿本群は、守部の代表作、『稜威道別』に結実する日本書紀注釈書の一群であろう。

その嚆矢は、天保四年頃の著述と目される①「温源録稿卷一」(「自筆・斯道文庫蔵」)である。卷一「御伝風の論」及び「談辞の論」にて、神典は、本辞(事実)と、その本辞を民衆に容易に理解せしめるべく、口承過程において自ずから混入した「談詞」(非事実)とによって構成されている旧辞である事を主張した。それは、卷二「古伝の心得様の論」に確認される、高天原や夜見を一括して現実世界と一体であると規定する守部独自の幽冥思想と併せて、すでに「神秘五箇条」の鍵論は、この時期に明確になっていたことを証するものである。なお卷二末尾には、本書の性格について「今此書は、如斯しも本つ旧辞を重みし、専ら古伝説の意趣の、覚り安かりなん事を、主として解なれば、語積までは得ことわらず、余り此も彼も、混雑に釈んとせば、事も長く、煩しくもなるへければとてなり」との一文を確認できる。つまり『温源録』は、必ずしも神典注釈書としてではなく、啓蒙書として執筆されたことが判る。

「続く②「温源録稿卷三」と③「稜威道別卷七」(「自筆・斯道文庫蔵」)との二冊本は、天保六年から九年頃に執筆された著述であり、同一の秩に収められている。つまり「温源録稿卷四―七」の執筆途上、「稜威道別」と書名を改める事に伴い、著述方針も変更されたのである。その変更箇所を、平澤氏は「旧註・新註の纂輯の傾向が顕著となり、私記・口決・纂疏降って集解・通証・記伝等、その書名を明記して縷述することが尠くなく、その傍証資料をも長々と列記引用し、旧稿以来の諸説と相俟って聊か贅言、冗長にわたる諸点が散見されるのである」と分析している。また③「稜威道別卷七」には、大己貴神が国作り一旦頓挫した際、幸魂・奇魂が海原を照らして現れたと伝える「書紀」宝剣出現章第六の一書の伝承に関連して、四魂の解釈を試みることが確認される。本稿との関連において、極めて重要な注釈箇所であると思われるので、煩瑣を厭わずここに引用しておこう。

かくて此四種の魂の事は人々自らの心を以て自然に暁る事あるへし 心は本一なれども時として進む心の中に退く心もあり 憤る心の中に和むる心もあり 樂しむ心の中に憂る心もあり 迷ふ心の中に悟る心もあり 欲する心の中に禁る心もあり 此等の中にて初なるを荒魂といひ後なるを和魂とは云(中略)されは彼憤る心の中にも精神あり それを幸魂と云て心得へし(中略)こゝに大已貴命の興言し給へるは荒魂の進みなり さてしか荒魂のみ進みつるはいまた和魂の転意不坐故なれば其精神幸魂奇魂の現れまして示し教へ給ふ也 かくて教へ給ふまに(其二魂を奉齋給へる故に御霊の全体満足榮まして威徳も増御守護もそひて終に天下の功業を遂はて給へる也(三八〇―三九ウ)と。

これより稜威道別の現存稿本は、天保十五年の奥書を持つ④「稜威道別存総論・(巻四・七)」(外題「稜威道別第一稿総論」「稜威道別稿本第三」「稜威道別稿本第六」)(自筆、斯道文庫蔵)の三冊本に至るまで確認することはできない。その理由は、天保九年から天保十五年に至る数年間を、『難古事記伝』に結実する本居神学の批判書を執筆することに充てていたからであろう。従って「記伝」弁駁の書は、「書紀」神代巻の注釈を一通り終え、自己の神道論の骨格が確立されるのを俟って着手したものと見えよう。なお平澤氏は、神典解釈法を詳述した④「稜威道別 第一稿総論」を、「はじめに定稿本に近き体裁を整えて本稿本は面目を一新するのである」と分析している。ただし本稿本には未だ神祕第四条「略語含言大概」を確認できないことについて、「この条(第四条―筆者注)は五ヶ条の中では他条に較べ比重は尠く、古文の修辭上の事柄でもあり、叙述するところもまたすくない。神祕五条の核心をなすものは上記四ヶ条であるのを想えば、「総論」構成上の結構の整備とも云いうる補説にとどまる」との平澤氏の分析には、注意しなければならぬ。なぜならば、神祕第四条は、神学的な視点に従うならば、守部の多神信仰論を明確にする極めて重要な解釈法だからである。ちなみに④「稜威道別稿本第六」には、宝剣出現章第六の一書の注釈を確認できるが、荒魂の解釈を示すことなく、幸魂・奇魂の分析に終始している。その内容は、天保八・九年の著述③「稜威道別巻七」に

示された解釈を基本とするものであり、この天保十五年の段階においても「顕生魂」説は、未だ明確に主張されるには至っていない。⁶⁾

その後、自筆・筆者未詳併せて数種の稜威道別の稿本が現存しているが、其の内とりわけ重要なものは、⑤「稜威道別巻之一〜八」(自筆、天理図書館蔵)の八冊本であろう。本稿本は嘉永四年刊行の底本(全集巻之一〜五の底本)と目されるが、巻之二総論の奥書には④「稜威道別第一稿総論」と同じく天保十五年の年次が記されている。しかし、本稿本巻之一「総論上」、「古記典之五」には、以前の稿本には明確に主張されることのなかった『旧事記』の重要性、つまり記紀の「足さるを補ひ、過れるを糺すへき」書であることを主張する等、改変の跡が著しい。このことから、守部が晩年、稜威道別の更なる改稿を期して『旧事記直日』の執筆に取り組んでいた弘化四年頃に成ったものと推察される。従って「顕生魂」説は、天保十五年に執筆された④「稜威道別稿本第六」以降、本稿本の執筆された弘化四年頃の間に明確に記述されたと推測される。

ロ、古事記注釈書

すでに指摘した如く、『難古事記伝』に結実する「記伝」弁駁を目的とする一連の著述は、『稜威道別』神代巻の注釈作業を通じて、守部神道論の基本が確立された後に着手された。

その嚆矢は、⑥「古事記伝考異五巻」(自筆、天理図書館蔵)であり、平澤氏の校合に従うならば、天保十年に成立した。③「稜威道別巻七」が成った後の著述であり、朱墨補訂の跡が著しい。そしてこの文字通りの草稿本を繕写したものが天保十年の奥書を持つ⑦外題「古事記伝難註一」(内題「古事記伝考異一」、自筆、天理図書館蔵)である。本稿本は僅か一巻のみ現存する。しかし平澤氏が「上梓を意図しての版下用下稿でもあったのであろうか」と推測しているように、前稿⑥「古事記伝考異五巻」と比較して、判読も容易である。従って、天保十年当時の守部の神学を確認する

うえて、極めて重要な文献であるといえよう。また冒頭の「意褒牟祢」には、官長の「記伝」を、「古語の学問を助ること、古今の間に双ぶものなし」と評価しつつも、次の一節を確認できる。

そもそも神御典はよ、天下おしなべて、いたゞき尊ふべきわざなるを、彼通証といひ、此記伝といひ、大部にして容易からず、文雅にして民間には通じ難き所ありて、凡て昔より今に至るまで、学者のみ観ふべき物の如くなり来しも、あらぬわざなりければ、今は学者のためより、俗間の人のために、平言もて耳近くものせん方まさりなむ、さて然かせむには、簡古の上にも、簡古なるにしくべからねば、ことは足はぬさまながら、道に闕らぬ、言語などの本つ意、また神号、官職、氏族等の類、凡て注の煩はしく成なむことの上は、よくもわるくも、皆姑く伝にゆづりて、今はたゞ本文の意趣を、よく心得させんことをむねとせり(二一〇三ウ)と。

即ち、『難古事記伝』に結実する本書の著述は、「俗間の人」、一般民衆を対象にするものであった。それは、『稜威道別』の前身である①『温源録』が「専ら古伝説の意趣の、覚り安かりなん事」を目的として著述された事と併せて、守部の神典研究は当代人々に対する「神霊の实在論証」を目的とした「実践神学」であるという筆者の見解を、補うものであろう(前稿参照)。

続く⑧「記伝慨言四卷」(自筆、天理図書館蔵)は、天保十三年三月十八日の奥書を持つ著述であり、『難古事記伝』の前稿本である。⑦「古事記伝難註一」と比較すると、冒頭序文の「意褒牟祢」の変更著しく、「彼記伝の謬れることの中にも、道にあつかるべきのみを、さくり出つ、(中略)廿日あまり七日のあひたに、書をは見れば、五卷にそ成にける」と論じたように、「記伝」弁駁書としての性格は、一層明確に強調された。なお本稿本⑧「記伝慨言初稿第三」にて、「記伝十二之卷」大國主神の「幸魂奇魂の段」に示された官長の靈魂観を批判している。未だ「顕生魂」説は見出し得ないが、すでに引用した③「稜威道別卷七」(天保八、九年)に主張した自らの荒魂理解を、大幅に変更しているのが、ここに引用しておこう。

書紀に、吾是汝之、幸魂、奇魂也とあるは、幸はへ助くる、奇き御魂と云ことを、約めて云る詞也、又荒魂和魂とあるも、神の幸ひを受ける方より申す詞にて、只其事に進みて、幸はへ給ふと、身に副て、守護給ふとを、云るにこそあれ、必しも神御霊に、さる二の別ありと云にはあらず、然るに此に、和御魂の乏しかりしなりと云る、いみじき非にして、且は神に対奉て、なめしく、恐きいひさま也（八九オ、ウ）と。

⑨「難古事記伝五卷」（自筆、斯道文庫蔵）は、全集第二卷所収の底本であり、前稿本⑧「記伝慨言四卷」と比較すると、冒頭の「意褒牟祢」から巻第編成に至るまで変更の跡が見られる。なお冒頭「意褒牟祢」の末尾には、天保十三年三月の日付を確認できる。しかしこれは、⑧「記伝慨言四卷」の執筆年次をそのまま記述したものであり、序文に天保十五年卯月の日付がある出雲国造千家尊孫の序文が寄せられていること、あるいは本書「難古事記伝卷三」に、天保十四年に成った『神異例』が挙げられていること等から、天保十五年の成立と考えられる。また本書「難古事記伝卷四」には、⑧「記伝慨言初稿第三」に示された荒魂解釈と、天保十五年頃に成った④「稜威道別稿本第六」に示された幸魂・奇魂の解釈とを繋ぎあわせ、守部の霊魂観を示している。このような度重なる改訂は、四魂をどのように規定するのかという問題に、守部が神典研究を通じて終始苦渋したこととの証左であろう。ただし『難古事記伝』が成立したこの段階においても、未だ「顕生魂」という概念を確認できないことは、改めて強調しておかなければならない。

ハ、国体論（神道と他宗教との関係論）

守部一連の神道関係の著述には、上述の神典注釈書以外に、神道と他宗教（儒教・佛教）との関係に従って、神祇祭祀を重んじる我が国の国柄を論じた著述が存在する。勿論、その説くところは、神典研究を通じて明確にされた神道観と相即不離のものであるが、著述形態の相違に拠れば、やはり別枠において論ずるべきであろう。

すでに文化・文政年間に成った『神風問答』『神道弁』には、守部国体論の萌芽を確認しえる。天保七、八年にかけて脱稿した⑩『三大道弁』（自筆、天理図書館蔵）は、こうした先行する著述、とりわけ『神道弁』の発展形態と思われる。その理由は、それら著述の内容に共通して、三道（神道・儒教・佛教）の一致を否定するも、神祇の勅命を「天命」として解釈する等、恐らくは平田篤胤の包括主義の影響を色濃く残しているからである。ただし、鈴木氏が詳細に論じたように、幕藩体制の崩壊に伴う天保期の社会情勢の混乱に際して、神祇祭祀の重要性を主張していることは、それ以前の著述に見られぬ『三大道弁』独自の主張であろう（『人物叢書 橘守部』前出、一六九―一七三頁）。その例証として、「欽明天皇紀」「孝徳天皇紀」「三代実録」「菅家遺誠」等の諸文献が引用されている。

続く⑪「十段問答二卷」は、『国学体系第十四卷 橘守部集』（地平社、昭和十九年）に、太田善麿氏の校訂によって所収されたものである。その底本及び現存稿本の所在については不明である。書名通り、上下両巻併せて十段の問答に従って構成されている。上巻において、宣長の注釈に一定の評価を与えながら、宣長の「記伝」は、「語辭」（談辭）に泥んでしまったことを指摘し、それ故「道を広むるにはあらず、道を狭むるなり。道を聞くにはあらず、道を塞」（全集補巻、十一頁）いでしまった事を指摘した。その説くところは、守部の神学が「俗間の人」（⑦「古事記伝難註一」、天保十年）を対象とする『実践神学』であるということ、明確にするものであろう。そして下巻において、先に成った『神道弁』⑩『三大道弁』同様に、神道と他宗教との関係を、以下の如く規定するのである。

此御庭の、大樹の松に譬えて申さば、木立の幹は、御国の道なり。左右の枝葉は、聖人仏の道なり。枝葉もなくては、幹うるほはず。枝葉過れば、幹を到す。御国の道を本とし、聖人仏の教へは、枝葉として、よく切すかして、用いさせ給はんには、しくべからずと申つれば、君御手を拍手で、よろこばせ給ひき（全集補巻、二十一―二十二頁）と。

ただし、こうした守部の包括主義とも規定すべき姿勢は、本書執筆の後、排他的なものへと著しく変化を遂げた。

つまり天保十四年に成った『神異例』にて、宮中の人々が仏教信仰に耽溺した事を鋭く批判し、儒教に対しては弘化二年に成った『稷威雄詰』にて駁撃を加えた。なお平澤氏は、本書の著述年代を天保九年から十年にかけてと推測している。その見解は、以上概観した本書の内容に従っても、首肯されるものであろう。

⑫「稷威雄詰五卷」(橘冬照・東世子筆、斯道文庫蔵)は、天理図書館に所蔵される自筆草稿本を、恐らくは守部の指示に従って浄写されたものであり、全集の底本である。すでに高井浩氏による守部書簡の詳細な調査の結果、草稿本は、弘化二年の完成であることが判明している。本書の内容は、冒頭の「大旨」に明記された如く、真淵の『国意考』に始まる国儒論争に終止符を打つべく、儒者の著述のみならず漢籍をも広く傍証し、その所論を難詰するを以つて、神道の大道が真の道であることを論証せんとしたものである。従つて、従前の著述に見られた包括主義は影を潜め、神道と儒教との相違を明確にすることによって、徹底的に「聖人」や「天命」といった儒教概念を批判している(前稿、註10参照)。

二、歴朝神異例と関連稿本

『歴朝神異例』は、記紀、五国史を始めとして、『大神宮諸雜事記』『神宮雜例集』といった神宮に関する文献、そして近世の『玉勝間』に至るまで、諸書に見出せる神威に関する記述を抜粹し、守部の解説を加えた著述である。ちなみに平澤氏は、本書一連の稿本を、前述の守部国体関連の著述と共に、「神道・国体観」という枠組みに含めている。しかし筆者は、それら著述とは別枠において論ずるべきであると考ええる。なぜならば、本書序文に明記されたように、神典注釈書『稷威道別』と本書『歴朝神異例』とは、相互補完の関係にあつて、神霊の实在を論証するべく執筆されたからである(前稿「一、神典研究に対する守部の問題意識」参照)。それは、ハ「国体論」という枠組みにおいて論じた一連の著述と本書との著述目的の相違を意味している。また後述するように、守部の神学を考える際に、本書

は極めて重要な著述であると目されることも、別枠にて論ずる理由である。

その前身は、⑬「千代のふる道初編三卷」(自筆、斯道文庫蔵)であろう。本書の執筆年次について、平澤氏は「壮年期の書体とは云いがたく、過半は天保十年後の老熟期の筆跡である」と推測している。しかし⑩「十段問答下」(第三段)には、本書書名を確認できることから、天保十年以前に遡る著述であったことが判る(全集補巻、一二頁参照)。

その内容は、「神鏡」「内裏焼亡三度」「受取神璽」(以上第一冊)「大汝少彦名神今猶作国附浅間大神三嶋大社」(第二冊)等の諸項目を立て、それに関する事項を諸書から抜粋し、簡単な解説を加えた「隨筆」である。「御堂関白道長公御記」「扶桑略記」「大神宮諸雜事記」からの引用は、そのまま後述する⑭「神異例」に転写された。ただし守部の簡略な解説には、いまだ神霊の実在論証や神仏隔離といった『歴朝神異例』を特徴づける守部の問題意識を見出すことはできない。それ故、厳密に言えば『歴朝神異例』の稿本とは言い難い。その意味において、本書は文字通りの未定草稿本であろう。

従って、⑭「神異例存卷一・二・四〇七」(自筆、斯道文庫蔵)こそは、『歴朝神異例』直系の稿本ということになる。序文末に「天保十四年七月上旬」とあり、其の頃の執筆と考えられる。本書の構成は、後述する全集底本⑮「歴朝神異例七卷」と同一である。しかし守部の解説文には、随所に補訂加筆箇所が見え、とりわけ卷二「内侍所神鏡靈異」に改訂の跡が著しい。それは、平澤氏が指摘するように、本巻に対する守部の熱意を示すものである。なお本書卷一「天照大御神靈異」には、「書紀」崇神天皇六年及び垂仁天皇二十五年の伝承に関連し、神鏡が宮中より出られ、伊勢国磯宮に鎮まった原因を分析していることが確認できる。「顕生魂」理解の萌芽と思われる箇所なので、補訂加筆の跡が著しいものながら、原文をここに引用しておこう。

崇神卷に先_レ是天照大神倭大国魂二神並_レ祭於天皇大殿之内_レ然畏_レ其神勢_レ共住不_レ安とある 此御時俄に帝位の衰へ賜ひて然りしにはあらず 此二帝は御威徳益々御盛にこそはおはしたれ 此は次文に始自_レ天降之處也とみえ

たる如く天照大御神は既に神代の初に其荒御魂の伊勢に降り給ひつる故にこたひの大御魂代も猶伊勢には遷らせ給ひしにそありける（中略）か、れは神功卷に天照大神誨之曰我荒魂不可近皇居と詔へりし如く彼崇神垂仁の御時にもさる御告のありける故に他所に離ち奉らんとし給ひけむ事しられたり（二〇一―三〇）と。

つまり神鏡が鎮まった磯宮を、「則天照大神始自天降之處也」と記述する「垂仁紀」二十五年三月の記事に従って、天照大神の「荒御魂」が高天原（幽世）より中津国（現世）に降った處であると解釈したのである。未だ「顕生魂」という概念は見出し得ないものの、荒魂の本質を、幽世に鎮まる和魂が現世に「顕れ給う」ことであると規定した守部の発想の萌芽を、すでに示すものであらう。

⑮「歴朝神異例七卷」（自筆、国文学研究資料館蔵）は、⑭「神異例存卷一・二、四―七」を浄写した天理図書館本（「神異例存卷一―三」）を経た後、執筆された終稿本（全集底本）である。平澤氏の校合に従えば、本書の成立は天保十五年であり、⑭「神異例」脱稿から僅かな期間の内に成ったものであらう。

以上、天保四年以降に執筆された著述稿本の概要を述べてきた。しかし多岐に亘る守部の著述を年代順に並べ、それぞれの特徴を述べてきたことから、甚だ難解なものになってしまった。そこで、これまでの分析をあらまし整理しておこう。

一、天保十五年に成った⑨『難古事記伝』（全集底本）に至るまで、四魂の解釈には、度重なる改訂が加えられるが、⑨執筆段階においても、未だ「顕生魂」という概念を見出すことはできない。ただし天保十四年に成った⑭「神異例巻一」に確認される「荒御魂」という語句の意味するところは、後に確立された「顕生魂」説の萌芽を示している。

二、守部の神典注釈（神学）は、概ね「俗間の人」（一般民衆）を対象とするものであった。

三、⑪『十段問答』（天保十年）に至るまで、守部は、神道を根本とする包括主義に従って、他宗教（儒教・仏教）に

対する寛容な姿勢を強調していた。しかし⑭『神異例』執筆を契機として、この姿勢は、排他的なもの(個別主義)へと著しく変化を遂げた。

四、すでに神典解釈法の鍵鑰は、①「温源録稿卷一(二)」(天保四年)に示され、その立場から神典、就中「書紀」神代巻の注釈が進められた。(途中③「稜威道別」(天保八年)へと書名の変更がなされた。)こうした作業を通じて得られた自己の神道論に従って、「記伝」を弁駁し、民衆に神典の「趣旨」を理解せしめるべく、古事記注釈書としての⑥『古事記伝考異』(⑦『古事記伝難註』)(天保十年)が着手された。更に⑭『神異例』(天保十四年)の執筆は、それまでに育まれた守部の神学に更なる修正を加える一契機となった。従って、これら①(前期)⑥⑦(中期)⑭(後期)の各稿本は、守部神学確立過程における分岐点を、それぞれ示すものであろう。

こうした認識を念頭に置いて、以下、「顕生魂」説が確立した背景を分析するべく「温源録稿」に始まる著述の具體的な内容分析を試みてみよう。

二、現実的な視座に基づく神霊の認識

イ、①「温源録稿卷一(二)」(天保四年)

すでに論じたように、本書の存在は、橘純一氏による橘守部全集首巻所収の「解題」(大正十年)に記され、『稜威道別』稿本としての性格を持つものであることが指摘された。しかしその具体的な内容については、鈴木氏の分析を以って世に知られるに至った。その論旨は、次のように要約されよう。

一、神話伝承を、「正実」(事実)と、「談詞」(非事実)とによって構成されていると規定する守部の神典解釈法の着

想は、先行する『古事記索引頭書』（文政二年）にすでに示されたが、本書卷一「談詞の論」において一層詳細に論じられた。

二、本書卷二において、「これまで守部の説いたことのない天・黄泉・顕露といった神典中の觀念の世界を論じ、初めて一家の神道説を立てようとする意欲を示した」。

三、神典の正実の解明を試みた守部は、本書卷三にて、「本原古伝」を想定した。つまり、稗田阿礼が口誦したと想定される原文への復元作業を試みたのである。その際、『古事記』の文に、「連体詞・副詞などを適宜挿入することによつて章句を短く区切」る方法が採用されたが、それは、修辭の法則に着目した先行する和歌・文章研究との一貫した守部の着眼点に基づくものであった。

四、「しかし「本原古伝」の意義としてとくに強調されている幽顕両界の位置や靈魂の行方の問題は、実は守部の創見とのみなし難く、（中略）全体としてみれば篤胤がその著『靈能真柱』（文化十年刊）・『古史成文』（文政元年刊）においてすでに詳しく論じたところであった」。

五、こうした守部の神典研究の背景には、「当今の世態人情の一大混乱」を、人々の敬神の念が希薄になったことに原因があるとして、「本原古伝」の復元を通じて敬神の念を強固なものにしようとする守部の問題意識が指摘されるのである。（以上『人物叢書 橘守部』前出、一七六一—一八八頁参照）と。

私見に拠れば、こうした鈴木氏の分析は、『温源録』の内容を、極めて簡潔且つ明確に総括したものと推察される。しかし僅か一点において、若干の補足をするべきであると考ええる。それは、論点四に示された守部の幽冥思想、就中、靈魂の行方に関する所見が平田篤胤の思想の影響下に成立したと判断する鈴木氏の見解である。その事を検証する為、さしあたり、『温源録稿卷二』（古伝の心得様の論）から、問題箇所を引用しておこう。

人死て後、其善念と、悪念とは、いと大なる差あるものにそある、今此に云善念は、仏書などに拘らず、何事に

まれ、善道、善事に、思を凝して、生涯念を数多積ときは、其念聚累て、徳を顕はす、徳あれば、人其徳を貴慕て、馨き名を、萬世に語継、英名遺れば、靈も又遺りて、即神なり、(中略)又さはかりならずとも、世に功績を立、よき名を遠く遺すはかりの、勤勞人は、猶其名とともに、千歳に死さる人なれば、是も神に近きなり、(中略)誰しの人も、予てなき身と、思ひおかざるはあらねと、昨日今日まで、吾身体と、頼み勞りし骸を残し、現世の間に、愛憐せし妻子を残し、欲みせし、財宝を残して、離去るのみならず、五十年七十年の間、馴来し念の牽方あれば我は迷はじと思へりとも、積みたる念のなき人は、其念微にして、猶迷はざる事あたはぬなり、(中略)丈夫たましひあらん人は、よく此幽頭の、深致を覚り味はへて、今はの際に到るとも、め、しき心を思ひて、卑き道に惑はざる、事勿れ(七三〇―七五〇)と。

篤胤が文化九年に脱稿した『靈能真柱』には、確かに右の引用と意味的に重複する文脈を確認することができる。例えば、守部同様、すでに現世と「冥府」(幽世)とを一体のものとして認識していた篤胤は、墓所や神社に鎮まる人の靈魂が当該靈魂の貴賤あるいは強弱に従って、神靈と同様に顕世に働きかけることを指摘している。しかしその事実を以って、篤胤の影響下に守部の幽冥思想の確立が成されたと見ることは、やや即断の感を否めない。

なぜならば、人の魂は風と火とによって構成されている故に死ねば天に属くと論じた事、あるいは人の魂は死後大國主神に「帰命奉り、その御制を承賜わる」(名著出版全集第七卷(以下「全七」と略す)、五六頁)と規定した事等、『靈能真柱』に示された篤胤の見解を、守部は一切採用してはいないからである。とりわけ後に篤胤は、こうした見解を更に展開せしめ、『古史伝』(文政八年)において、人の靈魂は死後幽世主宰の大國主神によって審判を受けるといふ、我が国の古典神話に何の徴証も認めることのできない特異な神学を主張した⁽⁸⁾。それは、「抑此世は、吾人の善悪きをを試み定賜はむ為に、しばらく生しめ給へる寓世にて、幽世ぞ吾人の本世」(全三、一七七頁)という認識と併せて、神道信仰の正統からは逸脱する方向に傾斜していったと評されよう⁽⁹⁾。

しかし一方の守部は、本書『溫源録』以降、人の靈魂について、これ以上積極的に発言することはなかった。天保十年の著述と目され、儒教・仏教の教えは「神の役で給へる」故に我が国に伝わったと主張した⑩『十段問答』においても、神道の本質を「神世の事を、重みし伝え、凡て物の本源を貴」ぶ教えに見出しているのに対して、仏教は「此世を、仮の世として、死てゆく先の事のみ、さだしあげつらひて、初もいはず、中もかたらず。人の心夜見にいりて、くねくねしく、め、しきなり」(全集補卷、一九頁)と、その相違を際立たせている。

問題は、幽冥思想を論ずる際に、当該神学者がいったい何を問題意識として持っていたのか、ということであろう。その視点に従うならば、神靈の実在論証を目的とした守部の場合、「魂の行方の安定」を詳らかにするべく幽冥思想を論じた篤胤とは、明らかに一線を画していたと言いえるのではなからうか。

むしろ先行する国学者との影響関係を指摘するのであれば、「記伝三十之卷」にて「凡人といへども、ほどくく^に靈ありて、其は死ぬれば夜見国(幽世―筆者注)に去るといへども、なほ此世にも留まりて、福をも、禍をもなすこと、神に同じ、但其人の位の尊卑き、心の智愚なる、強弱きなどに随ひて、此世に魂ののこることもけちめありて、始よりひたふるに無きが如くなる者もあり」(全集十一、三八八頁)と論じた、神道の正統な他界観として評価し得る宣長説との近似性が指摘されよう。

このように人の靈魂を現実世界に示される具体的な働きを基準として論ずる守部の着眼点は、神靈の認識理解においても一貫していることが確認される。即ち、同じく本書卷二「古伝の心得様の論」にて、真淵・宣長の注釈に迷う事なく、神典の正実(「本原古伝」)を、「かたり詞」の原則や幽顕の理に従って正確に理解する事を提唱した後、守部は次のように主張した。

伊勢、熱田、布留、三輪、出雲、住江等の大神を始め、其他の神社にいたるまでも、事跡に合せて、古伝説のままさしきを尚ひ、古伝に合せて、事跡の虚しからざるを信し、又諸神等の、靈験の厳しく坐々事、必ず現に在もの

と心得て、ゆめ／＼疑はず、ひたふるに尊み畏み奉るべきわざにて、大かた後世の人の、古伝説を承がてにすな
るは、かの幽事の靈異をしらす、此神等の靈威をおもはず、たゞ現世の細微かる、理屈言に塞れて、崇敬情の薄
かるより、起るわざにそありける、(中略)古事記書紀等は、姑上代の旧辞そと、見過すとも、猶統紀よりつき／＼
の御史とも、記録ともにも、神の靈験を記せる事、いと多かるものをや、さるを世人、はやく儒仏に走りて、心
もとめず、今京こなたは、殊に見過す人や、多くなりつらん、古語拾遺に、神代之事説、似「盤古疑」氷之意、
取「信是難、然我国家、神物靈蹤、今皆見存、触」事有「効、不」可「謂」虚、云云と嘆かれたる、うべにさしわけ、
此後乱世となりて、世人俄に驚き、信し出たる事もあれと、欺かれ誑さるゝ方の多かりけるより、其も終に遂す
して、又今の如く、なり来しこそ、あさましけれ(六三〇一六六オ)と。

即ち、神典の本義(正実)は神祇祭祀が齋行される神社の故実(「事跡」)とも重なり合っているという事、そして神
祇の靈験は記紀神話以降の典籍にも示されているという事、それ故神典の本義を正しく理解するためには、これら信
仰の表出形態にも目を配らなければならない、と主張したのである。これは、神学を立てる際に、いったい何を根本
資料にするべきなのか、という方法論を示すものである。こうした守部の視座に従って、後に、神宮の典籍や諸々
の文献から、現実世界に示された神の具体的な靈験に関する記述を抜粋し、守部の解説を加えた⑭『神異例』(天保十
四年)が執筆されたのである。

その意味において、本書『温源録』は、神典注釈書『稜威道別』の先駆的な著述としての性格のみならず、その後
の著述を執筆せしめる守部のモチーフ(「神靈の実在論証」)をすでに開示している点において、守部神学の基本構想
をも示しているのである。

守部と篤胤との神字における相違点として更に注目すべきは、造化三神の神格理解と、それに基づく天地生成の解釈である。なぜならば守部篤胤両者共に、造化三神を「此神たちは、天地よりも先だちて成坐つれば」(全集九、一三二頁)と述べ、天地生成以前の既存の神であると規定した宣長説を起点としながら、後に互いに相反する独自の理解を主張するに至ったからである。

はじめに守部の解釈の変化を確認しておこう。即ち、本書②「温源録稿卷三二」において、『古事記』を「書紀」一書と同等の価値を持つ典籍と認識していた守部は、天地生成の段に限り、『古事記』の伝承を重んじ、以下の如くは宣長説を祖述した。

此古事記に、天之御中主、高御産巢日、神産巢日の、三柱大神を、初に挙げられたるそ、正しき伝へなりける、實に此三柱大神の、奇く靈く、貴き御産靈に産靈れて、彼浮漂ひし一物も出来、遂に天地も、神も人も、所有物も、生始たるなり、如此云をふと聞て、若其神等は、又何の産靈に資て、生出坐るそなと云んに、此三柱の大神、天地万の物を産靈出て、終に今世の如く、所為賜はんとて、初て此時、顕出坐つと答へむに、何事かあらん(十一オ―十二オ)と。

しかしその数年後に執筆された⑦「古事記伝難註二」(天保十年)では、同段を、
物として、始なくては、有べからねば、天地の因て起れる濫觴も、ありつらめど、其事までは、伝はらずして、此神典は、只其大荒の時より、後の様を、語り伝へたるなり、されば天地の、物に因て化生始を云ることは、書紀にも、此記にも曾てみえず、然るに此神たちを、天地に先たちて成坐りといひ、又後より前に及ぼして云る詞なり、など云なせる、凡て皆強説なり(二十一オ)と分析し、宣長説を否定したのである。

こうした守部の解釈の変化には、国の生成以前の有り様を忖度することを否定し、抽象的な議論を避けようとする守部の思考を見出すことができる。その姿勢は、守部の神学が神典の本義を「俗間の人」に平易に説く事、即ち実践

神学的な目的に根差していた事と、恐らくは関連しているのであろう。かくして守部は、造化三神を、修理固成の発端に位置し、そのプロセスを「幽冥より幸はへ給へる神」(古事記伝難註一、十九ウ)として規定したのである。そこには、人の靈魂や神靈を、この世に示される具体的な靈験を基準として論ずる守部の一貫した着眼点を確認することができよう。

しかし一方の篤胤の造化三神、就中天之御中主神信仰確立は、あらゆる思想・学問を導入し、我が国古伝の正統性の論証を試みる、篤胤の方法論を背景にするものであった。即ち篤胤は、「古事記伝十七附巻」として収録された服部中庸の『三大考』に触発され、『靈能真柱』(文化九年)において、産巢日神を天地生成を司る既存の神と規定した。その後、天文学・玄学を受容することによって、最終的には天之御中主神を北辰に鎮まる天地万物の主宰神であると主張したのである。⁽¹⁰⁾

宣長の造化三神既存説を否定し、この神々の具体的な神徳を論じるに止めた守部に対して、宣長説を更に展開せしめ、観念的な宇宙論へと傾斜した篤胤、両者の思考法の相違は、ここに歴然としている。

以上イ、口の考察に従うならば、守部の神学確立過程には、同じく本居宣長の「記伝」を起点とした平田篤胤の神学と比較すると、対照的な軌跡を確認することができる。即ち、篤胤が強調した靈魂の行方の問題や天之御中主神信仰を確立する契機となった『三大考』は、神学研究の進捗に従って軽視乃至は峻拒される傾向にあった。⁽¹¹⁾ その理由は、独自の神典解釈法の整備と平行して、現実的・具体的な着眼点に従って神靈の御所為(働き)を明らかにし、⁽¹²⁾ 神靈の实在論証⁽¹³⁾を通じて民衆の敬神の念を強固なものにするという、守部神学の課題が明確化されたためであろう。

三、神理解に於ける謹み

凡そ国学者の神理解は、古典神話の訓詁注釈という文献学的研究と、神社神道信仰者としての実存的な宗教経験との接点において獲得されたものと見るならば、守部の学問の場合、後者の側面が著しく突出していたように思われる。こうした神学者としての守部の姿勢は、『古事記』の伝承を神代の実事として受け止め、恣意的解釈を避け厳密な注釈作業を通じて古道論を主張した本居宣長との相違点として指摘されるのみならず、本居神学を痛烈に批判した諸説となつて具体的に示された。

すでに天保二年に刊行された守部の語学書「山彦冊子卷三」において、宣長の有名な「神の定義」に倣い、「其は天神地祇を加微と申て畏むも、竊狼虎などを加微といひて恐るゝも、その恐れかしこむ意は同じかるが如し」(全集第八、九一頁)と論じた守部は、その信仰忠実に神典注釈に取り組んだことがいくつかの資料に伺われる。例えば、⑦「古事記伝難註一」(天保十年)の序文「意褒牟祢」には、次の一節を確認できる。

かゝる神典をうかゞへばとて、漫に神の御上を、口の端に勿かけ奉りそ、彼須佐之男命の、御荒の件を、記伝に説るさまに、高声に語りつゝ、即座に気絶せし人もあり、又古学神道と称して、神の御上を、講舌為ありきし人の、目前に恠しき罰を蒙れるをば、見つる事もありき、猶さるたぐひ世に多かりなん、近き比名たゝる学者の、わろき死ざませしよしのこれかれ聞えたる、若まことならば、猶同じたぐひならん、是皆古伝の本つ旨趣を知ずして、《中略》神代御卷を披て、神の御上を、とやかくやと口の端にかけ奉るよりの、あやまちなるぞかし、今は古き世の則を守りて、此ひが事を厳く禁しむといへども、あまたの人のこゝろくならんを、禦くべきならねば、猶恐れつゝしみて、何事の上をも、すべておほらかに申してやめり(四ウ一五オ)と。

あるいは天保十五年著述の④「稜威道別第一稿総論」、巻尾の「凡例」では、更に語気を強めて、

こゝにことわりおく事あり 世に神典を窺ふ人を見るに恒に何の神は右あり某の神は左ませりなど神の御上をい
とたやけにさたすめる多かり こはいとゆゝしくかしこくあるまじきわさそかし 古へはた、神の御名のみ申を
も神秘として止事を得ざるをりは衣を改め席を正して謹み申し もし穢れ不浄を見たる日などは猶さても申さぬ
ならひなりき まして其大神のた、かなとかけても申すへきにあらす 今此書を見む人は先つさるひかくせより
改めてひたふるにつゝ、しみ畏みてよとそ(四一ウ一四二オ)と主張した。

敢えて指摘するまでもなく、こうした文脈に示された神祇に対する敬虔な信仰を以つてするならば、国学者橋守部の神典研究は、研究者の信仰を前提として、神道信仰のアイデンティティを明確にすることを学問の課題とする、神道神学研究であつたことは明白であらう。⁽¹³⁾ その問題はともかく、守部の神理解を分析する際に注意するべきは、こうした敬虔な信仰者としての立場に従い、神祇(神霊)をして、善悪という人間の道徳的な判断基準を超越する存在として認識せしめた、ということである。その事を明確に主張するのは、同草稿本④「稜威道別第一稿総論」、独自の神典解釈法を開陳した後、奥書として記された一節であろう。

此余か悟りし状、いよ、神代の正実に協ひたらは、天神国神等、此書をちはひ給ひて、再ひ神典を興し、天下を、
つひに古へに復させ給へ、又かくても猶いまた、本の真に背けたらは、速く此書を滅したまへ、若又此書の中に、
いさ、かも、吾か私ことのましれらは、立所に刑はせ給へとなん、天保十五年五月二十五日畏々も申す(三九オ)
と。

神典注釈を試みる守部の根底に、激しい神祇崇敬の念があつたことを示す、これら信仰の赤裸々な表白は、現行本
底本執筆までに、いずれも削除されてしまつた。⁽¹⁴⁾ しかし神祇の御意志は、人が如何に生きそして行動するべきなのか、
つまり人の規範そのものであるとの信念は、最晩年の著述『神代直語』(弘化三年)にも一貫して示されたのであつた。

即ち、現実世界に凶事をもたらす魑魅魍魎（禍津日）との対比において、「そもく天神の賞罰は善悪邪正に随ひて、いと正しかれば、さてあるを、此黄泉界より来る殃災は、却て善人の禍るが多かれは、懼るべき限なり」（全集第二、三二三頁）と主張したのである。

こうした守部の敬虔な信仰は、「俗間の人」に神典の本義を理解せしめるといふ実践神学的な課題と相俟つて、宣長の神理解を批判することとなつた。それを、明確に物語るのは、⑦「古事記伝難註一」（天保十年）に確認される一節であろう。即ち、大八嶋国の生成に先立ち、天神の命令に従ひ正しい方法を問うべくして為された岐美二神の御卜を、宣長は神代の実事として受け止め、「上代には、万の政にも、己がさかしらを用ひず、定めがたきことをば皆卜て、神の御教を受けて、行ひ賜ひしこと、記中書紀其外にも多く見えたり、今天神すら如此くなるをや」（全集第九、一八二頁）と解説した。しかし守部は、こうした宣長説を、次のように批判したのである。

此顕世にある人は、高きも卑きも、幽冥より神の量料給ふ、未前の事の測識がたきに因て、卜筮を用ふる事も、あるにこそあれ、元より幽冥を所知看て、神通自在に御坐す大神の御上に、何のさる煩はしく、浮たるわざを、信み給ふ事のあらん、皆現き此世にして、人の為事に託て、かたる詞なり、如此る稚話に繋ひ泥みて、あなかしこ、神と凡人と、同一になし奉れる事の、次々に甚多かる、不敬の罪軽からず、我は信じて云るにも有べけれど、其本義に背けるが故に、自然と神慮に違て、御罰を蒙れる事のあるにこそ、昔より神典を説る学者、此差を混じて神慮に乖ひ、崇りを受し人の多かりけん故に、世俗の諺にも、さはらぬ神にたゝりなしなど云出て、あなかしこ、神をかたつけ奉り、いよくますく、不敬の種をまきつること、罪ふかけれ、今より後の学者、よく此差めをおもへ（四十オ一四十ウ）と。

神話伝承を「本辞」（事実）と「談辞」（非事実）とに分別する解釈法（第三条「稚言談辞弁」）、そして神霊の坐します幽世を現実世界と一体の世界として認識する幽冥思想（第五条「天、黄泉、幽、現、顕露大意」）とは、すでに戦前になさ

れた守部思想の研究以来、神典解釈法「神秘五箇条」の「鍵鑰」として注目され、その結果、守部は「思弁的合理派」に属する国学者として認識されてきた。⁽¹⁶⁾しかし右の引用文中とりわけ筆者の施した傍線部に従うならば、神典解釈法の「鍵鑰」は、神話伝承の内容を合理的に解釈することを目的として案出されたのではなく、むしろ神祇に対する守部の敬虔な信仰に基づいて形成されたといえよう。換言すれば、守部が敬虔な信仰を通じて「預覚」⁽¹⁷⁾し、その実在を「俗間の人」に知らしめようとした崇拜対象、そうした神霊の在り様と乖離する内容を示す伝承は、例えそれが記紀神話に確認できるものであれ、ことごとく「談辞」(非事実)として除去されるに至ったのである。

同一神格に和御魂・荒御魂の異なる働きが備わり、その荒御魂の働きが旺盛な神を「悪神」として規定し、皇祖神天照大御神の荒御魂を禍津日神と団体であると主張した宣長の神学は、こうした守部の神祇に対する敬虔な信仰に従うならば、到底受容することはできなかったであろう。かくして守部は、天保十年に執筆された⑥「古事記伝考異伝十」において、

あな畏こ、八十禍津日を、天照大御神の荒御魂と云こと、古今の間に、めさましき邪説也、いかにたふれ惑ひて、斯ることはいひ出たるにか、其罪怪からざるをや(七八ウ)と宣長説を批判した。

そして、天保八、九年頃の著述である③「稜威道別卷七」に自ら主張した靈魂観(本稿「一、著述稿本とその分類」参照)を修正し、弘化四年に成った全集本『稜威道別』巻七において、次のように真つ向から宣長の靈魂観を否定し自説を開陳したのである。

殊に荒御魂のみ進みてなど、云る、いと畏し。神をさばかりのものとあなづり思へりしにや。元来和魂荒魂と云を得心得ざりしから、如此るひが事をも云出るなりけり。(中略)大かた世に荒某と云る荒は、荒栲、和栲、荒稲、和稲又荒手番、真手番などの如くなれど、今此荒魂の荒は借字にて、現人神の現と同じく、本来の和魂より更に顕れ給ふを云こと、上巻に云るが如し(全集第一、一三四―一五頁)と。

「顕生魂」説を主張した理由の一端が守部の神祇に対する敬虔な信仰に基づく宣長批判にあったことは、ここから明らかならう。

四、橘守部神学の構造

これまで守部の神学確立過程に一貫して見出される二つの契機を、分析してきた。そこで、先学の守部研究における問題点を指摘する事を通じて、これまでの議論を今一度総括しておきたい。

守部の神道論に対する戦前の研究が「神秘五箇条」の分析に傾注してきたことはすでに述べた。こうした研究の動向は、戦後、鈴木氏による「人物叢書 橘守部」にも影響をもたらしているように推察される。その端的な例は、天保十五年完成の『歴朝神異例』をめぐっての理解であろう。即ち、鈴木氏は本書の執筆動機を、神秘第五条「天、黄泉、幽、現、顕露大意」との関連に従って以下のように説明している。

『稜威道別』と時期を同じくして『歴朝神異例』七卷（省略）を著わし、古来の神々の靈異を諸書から丹念に抜萃してこれを類別し、その靈異についての意見を述べ、ひたすら神威の畏むべきことを説いたのも、この「幽・顕」説補強の意味があつたものと思われる（『人物叢書 橘守部』前出、二二七―八頁）と。

右の鈴木氏の見解は、現存する著述稿本の数量や執筆改訂期間の長短という書誌学的な見地から見れば、首肯されるものであつたのかもしれない。なぜならば、「神秘五箇条」に基づいて神典の本義を明確にした『稜威道別』の現存する自筆稿本は、前述の『温源録』をも含めるならば十五種にも及び、改訂に二十年以上の歳月を費やしているからである。これに対して、⑭『神異例』と命名された『歴朝神異例』直系の現存稿本は二種を数えるのみで、僅か二年足らずの内に完成させている。現存稿本のすべてを網羅し、詳細且つ丹念な校訂作業を成し得た平澤氏も、鈴木氏

の見解を敷衍して以下のように分析した。

「稜威道別」成立の途路に於て、守部国学の方途はその理論的規範を大略に形成しつつあった天保十四年・十五年の間、本書（『歷朝神異例』一筆者注）七卷は、時勢の国学の昂揚期と相俟つて、古史典の中に奇しき神の歴朝靈異を纂輯し、以つて神ながらの皇道を顕示せんとしたものである。「道別」に説く秘説五条は、就中第三条「稚言談辞弁」と第五条「天、黄泉、幽、現、顕露大意」の二範疇に集約され、前者は古史典の分析的方法論であるに對し、後者は幽・顕の両界に交感する神々の發顕の姿であつた。前者の分析を俟つて捉え得た史典の眞実は後者の規範によつてはじめて神々の実体を認識し得るものと確信するにいたつたのであろう。その認識の尤も顯著なる契機は神々の靈異に拠て認知される神異の諸書の現象であらう。本書の目途は恐らく奈辺に存したのであらう（「橋守部撰述現存諸稿本とその成立に就いて三」前出）と。

つまり平澤氏は、『歷朝神異例』の執筆動機を、第五条の幽冥思想との関連のみならず、第三条と第五条との原則に従つて明確にされた守部の神理解を、古今の書物に示された神威の有様を通じて、補強するべく著述されたと推測しているのである。こうした平澤氏の見解は概ね首肯できよう。

しかし敢えて修正、補足するのであれば、第三条を「古史典の分析的方法論」と規定し、第五条をその方法論に對する「規範」と位置づける解釈には、一考を要する。なぜならばこれら「神秘五箇条」の鍵輪は、いずれも神々に對する守部の敬虔な信仰に基づいて形成されたからである。⁽¹⁸⁾更に、『歷朝神異例』の基本的な構想はすでに天保四年に執筆された①「温源録稿卷二」に確認できること、そして『歷朝神異例』の草稿本と目される②「千代のふる道」は天保十年以前に遡ることを、忘れてはならない。

これまでの考察を要約するならば、橋守部神学を確立せしめたのは、篤胤と袂を分けた「現実的な視座に基づく神靈の認識」と、宣長説批判の根本的な動機となつた「神祇に対する敬虔な信仰」との二つの契機であつた。従つて、

現実世界に具体的に示された神威を分析した『歴朝神異例』は、前者の着眼点を最も明確に具体化した著述であったと考えられる。つまり『歴朝神異例』は、単に神典解釈法の補強という性格を超えて、守部の神学を考える際に、極めて重要な著述であったといえよう。それ故に守部自身も、全集本『稜威道別』卷二において「そもそも吾神典の学びは、偏に忠誠の情より出て、敬神の信の致すわざなりければ、君を想ひ神を信ずる心薄くしては、末遂果す事あたはず。故向に歴朝神異例と云を（七冊）撰びて、先づ天神地祇の靈異、皇祖の尊重くまします徴を挙おきつ。必ず此道別と相合せて、奉君敬神の信を篤くすべし」（全集第一、五九頁）と論じたのであろう。⁽¹⁹⁾

従つて、幽世に坐します神靈の御魂（和魂）が顕世に顕れ出、靈驗あらたかな様を「顕生魂」と規定した守部の靈魂観は、『歴朝神異例』を著述せしめた「現実的な視座に基づく神靈の認識」と、神典解釈法の鍵鑰を形成せしめた「神祇に対する敬虔な信仰」との、神学確立過程に見出せる守部の一貫した問題意識に基づいて主張されたものであったと推察される。故に「顕生魂」は、『歴朝神異例』と『稜威道別』との相互補完を通じて「神靈の実在論証」を試みた橋守部神学の課題を、まさに象徴する概念であったのではなからうか。

五、おわりに

以上、守部の神学成長過程を分析することによって、「顕生魂」説確立の背景を考察してきた。しかしそこで得られた結論は、橋守部神学の基本的な性格あるいはそこに見出される守部の思考法を指摘したに止まり、必ずしも「顕生魂」説を主張した直接的な契機を分析するものではなかった。つまり守部は、この概念をいったいどのような研究資料に基づいて認識するに至ったのか、という問題は未だ不問に付されたままである。そこで、最後にこの問題についての私見を述べて本稿のとりじめとしたい。

すでに本稿冒頭に紹介したように、全集本「稜威道別」に確認される「顕生魂」説には、その明確な典拠が示されていた。それは、住吉三神の荒魂を奉斎する長門国一之宮住吉神社の起原伝承、「神功皇后紀」であった。しかし「顕生魂」という概念を確認し得るのは、天保十五年以降のことであり、その時期すでに「書紀」の注釈を試みた『稜威道別』の諸稿本が成立していたことを想起するならば、「神功皇后紀」が「顕生魂」説確立の直接的な契機となつたとは考えがたい。

そこで、すでに指摘した「顕生魂」説の萌芽を確認できる⑭『神異例』（天保十四年）に注目すると、恐らくは「顕生魂」説確立の直接的な契機となつたと思われる文献の引用を見出すことができる。それは、皇大神宮御鎮座以降、後三條天皇の延久元年（一〇六九）に至るまでの神宮に関することを編年体で記した『大神宮諸雜事記』である。

本書長元四年（一〇三二）六月の記事に拠れば、月次祭斎行に際し、斎内親王は、十六日に外宮での御奉仕を畢えられ、内宮に参りて王殿にお着きになつた。いよいよ御玉串をお供えになろうとした時、それまでの小雨模様が一変に激変して「忽大雨降天雷電穿雲光驩天。天地震動」という大荒れの状態となつた。俄に斎王は神がかりの状態に陥り、そこに「皇大神宮第一別宮荒祭宮」の御託宣が下つたのである。即ち、斎院の寮頭相通並びに妻藤原古木古曾は、吾等夫婦には内外両宮の大神が憑依していると「狂言之詞」を巧みに、「巫頭之事」をして、人々の耳目を驚かせている。それ故、彼等夫婦に神罰を与えることを託宣を通じて命ぜられたのであつた。

こうした神宮故実を、「神異例卷一天照大御神靈異」に引用した守部は、以下のように解説したのである。

抑今是等の書に託宣と記したるは直に神の宣りにしていき、か浮たる事に非ず。殊に此伊勢神宮にしては忝も斎内親王に憑せ給ひて如此まのあたり明かに宣聞せ給へるなり。其御詞に皇大神宮高天原与利天降之後人間上未寄翔御須とて別宮荒祭宮をして告しめ給へるなりともく尊き事にあらずや（二五才）と。

つまり天照大御神の御意志は、「荒祭宮」即ち皇祖神の荒魂を通じて具体的に示されたという事実、守部は注目

しているのである。それは、まさに「顕生魂」説確立の直接的な契機となる伝承であつたのではなからうか。

「荒」という語義の分析（文献学）に従つて、荒御魂を神霊のマイナスの働きとして認識した本居宣長の解釈、とりわけ『倭姫命世記』の伝承に従つた皇祖神の荒魂と悪神禍津日神との同体説は、必ずしも同時代の神宮祠官においてさえ受容できる神学ではなかつた。⁽²⁰⁾しかし橘守部は、神話伝承のみならず神社故実にも注意を払うことによつて、「顕生魂」説という宣長の理解とは全く異なる解釈を提唱したのであつた。⁽²¹⁾

戦後の神道神学研究を回顧すると、神学を立てる際に神社祭祀に重きを置くべきか、あるいは古典神話を第一に考えるべきか、という方法論上の対立を見出すことができる。⁽²²⁾

前稿に指摘したように、橘守部の神学は、神道信仰の要となる崇拜対象の問題、「神霊の实在論証」という実践神学的な意味において、極めて重要な示唆を与えてくれる。しかしそれだけではなく、こうした神道神学の方法論上の問題についても、今日的な意味を持つものであると、筆者には拝されるのである。

註

(1) 拙稿「本居宣長の神観念」『神道学』復刊第一四九号・平成三年五月参照。

(2) 念の為、当該注釈箇所をここに引用しておこう。

そもく荒魂は顕生魂の義にして、本霊より更に別れ給ふをこそ称せ、和荒などの荒にはあらざるぞかし。神功紀云於_レ是從_レ軍神表筒男。中筒男。底筒男。三神誨_レ皇后曰。我荒魂令_レ祭於_レ穴門山田邑也。時穴門直之祖_レ踐立。津守連之祖田_レ裳見宿禰。啓_レ于皇后。曰_レ神欲居之地必宜奉定。則以_レ踐立_レ為_レ祭_レ荒魂之主。仍祠_レ立於穴門山田邑とある、是彼御時に顕れ給ふ御魂神を祭り給ひつれば、神名帳にも、長門国豊浦郡住吉坐荒魂神社三座。〈並明神大〉とこそは称せるなりけれ（『稜威道別』巻四・東京美術版全集第一〈以下「全集第一」と略す〉、一一九頁）と。

(3) ちなみに文政十三年（一八三〇）頃の著述と目される守部の語学書『雅言考』をみると、「あらみたま、にぎみたま」の説明箇所には、「記伝三十六卷」に示された宣長の靈魂観を、ほぼ忠実に祖述していることが確認できる（全集第十、一八七頁参照）。

(4) 橘守部の現存稿本は、当初「楳本文庫」として一括保存されていたが、昭和十四年それら遺稿は橘家の手元を離れ、財団法人斯道文庫（現・慶應義塾大学附属研究所斯道文庫）と天理大学附属天理図書館とに所蔵されることとなった。平澤五郎氏は斯道文庫教授・文庫長を歴任され、平安朝の文学を専攻された篤学の士であるが、こうした関係において、守部の著述稿本の校訂作業に従事されたものと推察される。本節（一、著述稿本とその分類）に引用した平澤氏の見解は、すべて上記論考からのものである。

(5) ちなみに守部は、神祕第四条「略詞含詞」の原則に従って、高皇産靈尊あるいは天照大神いずれか一神の勅命に従って天孫降臨は実現したと記述する「書紀」本文及び一書の伝承を、天津神諸々の御意志であったと解釈した（前稿「二、橘守部の神理解」参照）。

(6) ただし④「稜威道別稿本第三」、諸尊が火神軻遇突智を三段に斬給うたと記す「書紀」一書の伝承を、守部は次のように解釈した。

此時もし実に斬殺し給は、天下の火急ち滅て民の竈も絶つへきをや　こは火産靈の荒御魂の余り烈しかりけん故に後世の難をおもほしめして其御魂を和て幽冥に鎮りさせ賜へる事を如此は語り伝へたるなり（二七才）と。

すでに「顕生魂」説の萌芽を示すものであるが、後述する如く、この注釈に先んじて⑭『神異例』（天保十四年）には、同様の荒御魂解釈を確認することができる。

(7) 篤胤同様の包括主義から諸宗教を独立したものと認識する守部の姿勢の変化については、すでに太田善麿氏が「十段問答」翻刻の際、とりわけ第一段及び第六段の注釈において、詳述している（国学大系第一四卷『橘守部集』・前出参照）。

なおそうした変化の背景については、前稿注10にすでに論じた如く、天保十五年以降に示された神秘第四条「略詞含詞」の原則に伴う守部の多神信仰論（多元主義）が明確になったことが理由の一つであると筆者は考えている。その思考法の変化は、次節にて詳述する守部の現実主義とも関連するものであろう。

(8) 篤胤は云う。

君上は、いかに聡く明に坐せども、現世人の倣にし有れば、人の幽に思ふ心は更なり、悪行にても、頭に知られざるは、罰むること能はず、善心善行も頭ならぬは、賞給ふこと能ざるを、幽冥事を治給ふ大神は、其をよく見徹し坐て、現世の報をも賜ひ、幽冥に入たる霊神の、善悪を糺判ちて、産霊大神の命賜へる性に反ける、罪犯を罰め、其性の率に勉めて、善行ありしは賞み給ふ（全三、一七二頁）と。

(9) 以上の篤胤の所論を、正しい神道信仰の展開として容認できるのか否かという歴史神学の視点に従って、神道神学者の上田賢治氏は次のように断罪した。

このような神学弁証を認めるのであれば、恐らく神道は、天孫降臨という基本信仰を、その意義において、根底から覆し、かつ、天照大御神と大国主神との神位をさえ、倒逆しなければならなくなるだろう（『神道と救い』『神道神学論考』所収・大明堂・平成三年、二〇五頁）と。

(10) 当該解釈は篤胤古道論の全貌が示された『古史伝』巻一に確認される。即ち、

かくて此大神（天之御中主神―筆者注）の御在所は、何處ぞと云に、（割注中略）此は天の最中のいと高く、寂寞にして動き徒らざる處、すなはち謂ゆる北辰にて、これ天の本綱たる處なるが、御中主大神は、此処に鎮り坐せるなり。概それより、五百綱千綱を引延て、編成せる如く、宇宙の万物を、悉く主宰り給ふ事と聞えたり（全一、九九、百頁）と。

ちなみに、従来思想史家によつて喧しく論じられた篤胤の天之御中主神理解における基督教神学の影響説を、『古史伝』稿本をも網羅した詳細な篤胤文献の分析を通じて明確に批判した神保郁夫氏は、右に引用した篤胤による天之御中主神理

しかし、守部が「皇朝の古へを学ぶ」ことを志したのは、父元親の遺訓に因るものという逸話を紹介するまでもなく〔人物叢書 橘守部〕前出、二五―二七頁参照）、こうした桂島氏の見解が見当違いであることは、すでに本節の分析によつて明らかであろう。

(13) ちなみに、戦後GHQの「神道指令」が発せられ、神社神道が「宗教としての出発を余儀なくされるに際して」、「祭の神学」を標榜し、神社神道の教義樹立に尽力した小野祖教氏は、国学と神道神学との相違をめぐつて論じている。国学に對する誤解を端的に示した発言と思われるので、ここに要約しておこう。

即ち、「国学は、古典の研究を通して、正確であること、客観的にみて正しいということをお切にする方向」にあり、それは「神学とは違う」。神学とは「自分たちは、それを信じていることができる」といふ、そう云うものであつて、信仰的に人間を導いたり、救つたり、変化せしめたりする。そういう力がともなつてくる物でなければ神学とは言えない」（「国学とは何か」〔國學院大學日本文化研究所報〕NO.48誌・昭和四十七年四月）と。

(14) その理由については、俄に判断しかねる。恐らくは、たとえ「俗間の人」を対象とする平易な著述を守部は心がけていたにせよ、一応神典注釈書という研究書としての体裁を整えたためではなからうか。

(15) 同注釈箇所も、現行本『稜威道別』『難古事記伝』のいずれにも見出すことはできない。ただし現行本『稜威道別』卷三には、諾冊二尊が「天浮橋之上」に立たれて大八洲生成を計られたと伝える「書紀」本文の記事に関連して、「幽蹟の阻をだに慮隨に出入して、神通自在に坐す神の御上に、何のさる煩はしき物（天浮橋―筆者注）を憑み給はん」（全集第一、八五頁）との一節を確認できる。

(16) 西洋宗教学、就中宗教発達史觀の理論に従い、神道が宗教であることを一貫して論証された加藤玄智氏は、守部をして、「稚言、談辭、天、黄泉、幽等の根本概念を設けて、我が神典を解釈せんとする所から云へば、先づ思弁的若くは哲學的合理派に属せしむのが穩当であろう」（橘守部大人の我が神典解釈上に於ける位置）全集首卷所収、一―四頁）と指摘し

た。

また草莽国学研究の先駆者、伊東多三郎氏も、神秘五箇条を、「理性の要求にかられて、国学者の荒唐無稽の幣を斥けたもので、これを近代神話学的方法論の自覚として推称する事は、敢て過称ではない」(『国学の史的考察』大岡山書店・昭和七年、二二五頁)と評価した。

- (17) プロテスタントの組織神学者ルードルフ・オットーは、主著『聖なるもの』において、カントのア・プリオリ説を受容し、崇拜対象(「聖なるもの」)を認識する能力が人間精神に先天的に内在していることを論証した。「豫覚」(Divination)とは、人間の感情にそうした崇拜対象を認識する素質が備わっていることを明確にすべくオットーによって用いられた概念である。こうしたオットーの議論は、心理学的論証と先験的哲学とが混ざり合っていたため、両者の陣営から後に激しく批判を受けた(Vgl. Fritz Stolz, "Grundzüge der Religionswissenschaft", Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1988, S. 20. 及び拙稿「ルードルフ・オットーの聖概念」『神道宗教』一六一号・平成七年十二月参照)。

しかし、宣長の「神の定義」と同様、「畏」という「宗教的な畏怖の感情」を通じて神霊の本質を認識する守部の神学を説明する際、オットーの議論は、極めて有効な仮説であると筆者には思われる(拙稿「ルードルフ・オットーのヌミノーゼ概念——本居宣長の神の定義との比較——」『明治聖徳記念学会紀要』復刊第十二号・平成六年八月参照)。

- (18) 神秘第五条の幽冥思想を殊更に重要視する発想は、太田善麿氏の解釈に淵源するものである。即ち、「談辞説は幽冥説の成立によつてはじめて「神秘」たり得たものと思われる」(『国学大系第十四巻『橘守部集』前出、五八頁)と。

しかしこうした見解を筆者が否定する理由は、第五条の理論を用いることなく、第三条談辞説のみに依拠し、守部の敬虔な信仰に従って認識した神霊の本質を明確に論じていることが著述の随所に確認できるからである(前稿「二、橘守部の神理解」参照)。

問題は、「神秘」という言葉を守部はどのような意味において認識していたのか、ということであろう。それは、第三

節本文に引用した「古へはた、神の御名のみ申をも神秘として止事を得ざるをりは衣を改め席を正して謹み申し」④「稜威道別第一稿総論」、四一〇―四二ウ）との物言いに明確なように、極めて単純に、神霊への畏敬の念とその宗教感情に基づく神霊への「謹み」とを表現する概念であったのではなからうか。

(19) 敢えて指摘するまでもなく、こうした守部の神道論乃至は神道文献をめぐる解釈上の些細な問題点があるにせよ、鈴木・平澤両氏の卓越した業績は、和歌研究、文章研究をも含めた守部学の全体像を把握する際、今後においても極めて重要な意味を持つものであろう。両先学の優れた論考なくしては、本稿の執筆もままならなかったことを、ここに告白する。なお蛇足ながら、『歷朝神異例』の転写本は、宣教大講義生常世長胤のものを始めとして合計七種が現存する。

(20) 内宮二禰宜にまで昇叙した中川経雅は、『皇太神宮儀式帳』の注釈書『大神宮儀式解』三十巻浄写の後、本書に宣長の所存を反映させるべく、「松坂なる翁のもとに送り、翁はこれを二冊宛読了しては、おのおの所見を書き入れ送り還した」のであった（池山聰助「本居宣長翁と中川経雅卿」『神道古典の研究』所収・国書刊行会・昭和五十九年、一三六頁）。こうした緊密な学的交渉を宣長と結んだ経雅ではあったが、『倭姫命世記』に淵源する皇祖神の荒御魂と禍津日神（八十枉津日神）との同体説については、『大神宮儀式解』巻第十二、「荒祭宮」の条において、「いひもてゆかばかく称し奉るべきことわりも有るべけれど、神名をあつるは古義にあらず、たゞ大御神の荒御魂と称し奉るべし」とやんわり否定した（神宮司庁版・昭和十年、四五〇頁）。

また文化九年に内宮九禰宜に昇叙した藺田守良は、天保年間に成った『神宮典略』、同じく「荒祭宮」の条において、一層激しく「此説は本より受難く、論ふ事までもなきを、此大人（宣長―筆者注）の証とせしは惜らしき事也けり」と断じた（神宮司庁版・昭和七年、二二六頁）。

(21) 特筆すべきは、「神宮典略故研究の秘鑰」とも評される藺田守良の『神宮典略』、第一段「荒祭宮」の条には、守部同様の荒魂理解を確認できるということである。即ち、藺田守良は「荒」の語義について「荒は借字にて、書紀に現また頭を阿

良と訓る此字の意なり」と述べ、仲哀記及び神代紀によって自説を傍証した後、「此荒魂の荒も此意にて、神の御魂の現しく顕れ坐て、何事にまれ、世の人に御悟教給ふ事有を云也」（前出、一三頁）と主張した。

「藪田守良伝」を執筆した渡邊寛氏に拠れば、『神宮典略』は天保三、四年頃までに完成したらしい。たとえ「神主は此の大著を生前深く篋底に蔵して、敢えて之を人に示」さなかったにせよ（『新釈令義解』上巻所収・汲古書院・昭和四九年、四七頁参照）、弘化二年『稜威道別』（稿本）を朝廷に献ずる際に仲介を果たした荒木田久守等、守部と内宮禰宜との交渉を想起すれば、藪田守良の荒魂理解を守部が認識していた可能性は充分考えられる。

ただし、これまで論じたように、守部の「顕生魂」説は、三十年にも及ぶ神典研究の蓄積に従って主張された学説であり、また幽世に鎮まる神霊が顕世に顕れ出るという「顕生魂」説の基本となる理念は、すでに天保四年の①「温源録稿巻二」に確認できるものもある。即ち、

大己貴命の、既に幽事に入坐て後も、又現国玉神と顕はれ、大三輪神の活玉依媛の許へ、通坐つる類ひ多かれは、顕世の人の上より申時は、猶諸神等の御所行は、悉皆幽事の中には漏さるなり、若は加微と云称も、畏む意より出たる言にはあらで、彼靈異なる御所為の、咸幽事に因よし以て、幽とは称へ習ひたるにはあらしか（五八ウー五九オ）と。

従つて、仮に藪田守良の荒魂理解を守部が認識していたとしても、それは自説の正しさを再確認する一契機として参照した程度のものであったと、筆者には思われる。

〔22〕 拙稿「戦後神道神学研究概観」『神道宗教』第一六七号公開シンポジウム「戦後五十年の神道学を考える」・平成九年九月参照。

追記

本稿執筆に際して、國學院大學教授阪本是丸先生より貴重な御教示を頂いた。また、貴重本閲覧に際して、慶應義塾大學附属研究所斯道文庫並びに天理大學附属天理図書館には、格別の御配慮を頂いた。茲に記して感謝の意を申し上げる。