

阿部國治による笈克彦「神ながらの道」の受容と展開

—生き方に連なる『古事記』の教え—

中道 豪 一

はじめに

笈克彦から影響を受けた人物・笈克彦と親交を持った人物は少なくないが、よく知られた名前を挙げるならば貞明皇后・高松宮宣仁・加藤完治・賀屋興宣らを挙げる事ができる。本稿はそうした人物群から阿部國治に焦点を絞ることができる。その教えの概要を明らかにすることを目的とした。

なぜ阿部に焦点を絞ったか。それには二つの理由がある。一つ目の理由は執筆者の研究テーマである神道教育において「神道が如何に教え伝えられてきたか？」という実態が窺えるから、二つ目の理由は、現在進めている笈克彦研究において重要な人物と考えられるからである。阿部は笈の教えを受けて以降、その神道論「神ながらの道」をわかりやすく伝えた跡が著作に残るだけでなく、教えを受けた人々の様々な記録が残っており、笈の思想が如何に受容さ

れ展開されたか？という実像を窺うに好例といえるのである。

阿部の教えは満蒙開拓指導員養成所や皇国農民団等で展開された。その様子は笈克彦の「神ながらの道」を体現せんとする「神ながら学徒」と呼ばれ、教えは多くの人々に伝えられたが、昭和二〇年を境に表舞台から姿を消すこととなった。本稿はその教えの実像を阿部の著作と教え子たちの記録を中心に描きだし、そこに笈の「神ながらの道」との関係の考察を加えることで、前掲の目的を果たしたいと考える。

なお昭和戦前期の研究が活気を帯びつつある昨今、大局的な時代相の分析を重視し、こうした基礎研究の意義を疑問視する声も予想されよう。しかしそうした試みの中、当時活躍した人物がいささか歪んだ形で表現される事例が散見されることから、阿部という人物に焦点を絞った研究は



阿部國治

一定の意義を有すると考える。本稿の主目的は、阿部による教えの概要を明らかにすることだ

が、そうした問題意識を含んでいることを示しておきたい。

一 阿部國治の生涯について

阿部について論を進めるにあたり「今や阿部を知る人は少ない」というフレーズは些か不適當なものとなった。それは平成二六年四月、致知出版社より阿部の著作が『新釈古事記伝』（全七巻）として販売されたからである。これは阿部を恩師と仰ぐ栗山要が、絶版となった阿部の著作（『ふくろしよるの心』『まゐのほり』『しらにぎてあおにぎて』）に手を加え復刊させたものである。出版の経緯を今少し説明すると、栗山が平成十一年から十年の月日をかけ編纂・私費出版したものを致知出版社が復刊した……というのが正確である。なおこの『新釈古事記伝』は三〇〇セット限定で販売されたものの完売、現在は増刷され販売が続いている状況である。

とはいえこの『新釈古事記伝』をもって人物についての基礎的説明もなく、本題へ入れる現況とは言い難い。そこでまずは阿部の経歴を三期に分けて確認した上で、基本的文献についての解説を加え、考察にあたっての基礎的認識を深めたい。

I 第一期（明治三〇年～昭和九年）

阿部は明治三〇年（一八九七）、群馬県勢多郡荒砥村荒口に生を受けている。その後、大正七年（一九一八）に第一高等学校を卒業、同一〇年（一九二二）に東京帝国大学法学部英法科を卒業した。なおこの卒業にあたって首席で卒業したこと、いわゆる銀時計組であったことは、その学識を窺うに見逃せない特徴であろう。卒業後、大学院に進学し東京帝国大学法学部の副手に就くが、この時に付いた教員が寛克彦だったという。その出会いに関する詳細な記述は残っていないが、寛が明治三六年（一九〇三）にドイツから帰国し行政法を担当して以降、法理学や国法学を担当していたことを踏まえると、阿部は法学部在学中、そうした講義で寛と接触し感銘を受け、それが契機となり副手に就いたと考えるのが自然であろう。またこの頃は明治四四年（一九一一）の『仏教哲理』『法理戲論』以降、『古神道大義』『西洋哲理』、『国家の研究』『続古神道大義上』『続

古神道大義下』を著し、阿部が法学部に入學した年には、一般に向けた平易な書『風俗習慣と神ながらの実修』を著している時期でもあり、そうした著書に触れた可能性も念頭に置く必要がある。後述するが、阿部は寛に對し、神代の物語に日常の指導原理が存在することを気付かせてくれたことを感謝している。よって、『古事記』をはじめとする古典が訴えるものと、当時の社会で起こる現実との齟齬の解消、日常生活への具体的な活用方法を寛に見出したと考えられる。

しかし阿部はこのまま寛の元で成長することを許されなかった。副手に就いて間もなく罹病、八丈島で療養生活を送ることになってしまふのである。その結果、大学院は退學、副手の任も退くことになってしまふわけだが、その数年後、関東大震災の発生した大正一二年（一九二三）九月に帰京し、翌一三年から昭和二年まで東京帝国大学文学部印度哲学科で學びを修めている。卒業論文に「支那文化展開の契機としての周武排仏の研究」を執筆し、卒業の翌年には東京帝国大学の常盤大定に従い中国南部の仏蹟調査に同行しているが、入學の経緯を含めこの時期の記録は殆ど残されていない。寛も仏教を熱心に學んだ時期があり、それに倣ったのかも知れないが、右の事情から実状は判じかねる状況である。

このように東京帝国大学を二度卒業した阿部だが、その後の進路として選択したのは教師の道だった。卒業の翌月、昭和二年（一九二七）四月、阿部が三〇歳を迎えた時、私立川村女学院教諭・教頭に就き教壇に立つこととなるわけだが、この時期、阿部と寛の距離は再び接近の度を増していく。それは阿部が川村女学院に來た翌年―昭和三年（一九二八）―に創刊された『神ながら』の存在が大きな要因の一つである。『神ながら』は大正一三年（一九二四）に貞明皇后への御進講を行った寛が評価を受け、その考えを世間に問い広めるために結成された皇学会という組織の機関誌である。阿部は正木慶秀と共にこの雑誌の編集にあつたのである。そして阿部自身も「農村と神社」「高僧のあとをしのぶ―明恵上人を通して―」「神社の本質」「昭和維新の本質」などの原稿を寄稿している。なお編集を務めるようになった翌年―昭和四年（一九二九）―、阿部は國學院大學の講師となり皇国行政法を担当している。

なお寛の神道論たる「神ながらの道（古神道）」と、仏教・法学の組み合わせを奇怪に思う見解もあろうが、法の健全な運用には宗教心が必要であること、そして「神ながらの道」が様々な宗教の根源的存在へのアプローチを訴えていることを踏まえると、その組み合わせは一つの連続性を持つことを指摘しておきたい³。

Ⅱ 第二期（昭和九〜二〇年）

この後、阿部の人生が大きく転回するのが昭和九年（一九三四）のことである。四月に國學院大學の講師を、翌五月には川村女学院の教諭を辞職してしまふ。阿部に何があつたかという点、日本国民高等学校の補導へ就任したのである。日本国民高等学校とは昭和二年（一九二七）農村における中堅人物養成を目的に設立された教育施設である。石黒忠篤や那須皓らによつて茨城県友部町に設立され、昭和一〇年には茨城県東茨城郡内原町に移転しているが、この施設で注目すべきは校長たる加藤完治の存在であらう。加藤は明治四四年（一九一一）に東京帝国大学農科大学を卒業しているが、ここで注目すべきは寛克彦の神道論を重んじた人物ということである。阿部はこの学校の教壇に立つため、住居を東京から茨城県西茨城郡六戸町友部に移し、國學院大學と川村女学院の職を辞したわけである。

ここから昭和二〇年（一九四五）の終戦までを、活動の最盛期たる第二期と考えることができる。昭和九年七月一日に結成された皇国農民団という団体があるが、阿部はその団体の幹事となり、全国の農村を飛び回る事となる。栗山が阿部について、東京帝国大学の法学部英法学科を首席で卒業した後に、その栄光を放ち、疲弊にあえぐ農民救

済の為に地下足袋を履いて全国の村々を歩いたと指摘するのは、この事実を中心としたものである。またこの時期は皇国農民団の他、満蒙開拓青少年義勇軍訓練所、満蒙開拓幹部訓練所、満蒙開拓指導員養成所をはじめとする組織で、第一期に培われた力を存分に發揮した時期でもある。『新釈古事記伝』（全七巻）の元となった『ふくろしよるの心』『まゐのほり』はこの時期の著作であり、阿部を回顧する教え子たちの記録も、この時期のものが中心となっている。よつて阿部の思想を考察する際の中核となる文献・史料は、自然とこの時期に集中するといつてよい。なお満蒙開拓関係の組織は、前掲した加藤完治の活躍によつて確立・運営されたものであることを付け加えておく。

Ⅲ 第三期（昭和二〇〜四四年）

そしてこれに続く第三期が、昭和二〇年（一九四五）から昭和四四年（一九六九）に七二歳で亡くなるまでの期間である。敗戦後、教育に関する職に就きながら笠間稻荷神社宮司瑞比古らと満洲笠間分村開拓者を助けるために支援事業を始めていたが、昭和二一年に公職・教職追放を受けたためライフスタイルの変更を余儀なくされる。この時期は旅人宿の店先を借り自転車部品卸商を営むなど、苦難の時期であつたことが窺える。その後、追放解除となつた

のち、川村短期大学で再び教壇にたち教育に関する仕事を続けることとなり、昭和二九年（一九五四）には川村短期大学教授の職に就いている。その後は川村短期大学総務部長、川村高等学校副校長などの職務に就きながら、編著『川村学園生活』をはじめ、『川村学園三十年史』や川村文子の『大御めぐみ』と人生』『大御めぐみ』『大御おや』といった本の編集を務めた。

なおここまで阿部の生涯を俯瞰した際、國學院大學で教鞭をとったこと、埤瑞比古と協力して事業を進めたこと、さらには寛克彦の「神ながらの道」を重んじたことなど、神道との関係は明白だが、現在の神道研究において阿部の名を見出すのは難しい。それは戦後、神道の表現が少なくなったということもこの一因であろうが、いわゆる神社行政・神社界を活躍の舞台にした人物ではないということも念頭に置く必要がある。戦前期の神道を窺う際に、多様な立場が存在していること、そしてそれが未だ研究されていない領域が存在する事実を示す一例といえよう。

IV 基本的な文献について

基本的な経歴を押さえた所で、次に阿部を考察する為の文献について言及しておきたい。ここでまず一番に挙げなければならぬのが『ふくろしよゐの心』『まゐのほり』

『しらにぎてあおにぎて』である。そもそもこの三部作は、皇国農民団の幹事として全国を回った際、『古事記』についてやさしく語ったものが基盤となっている。各地での講演が好評を博し、各方面から講演を活字で読みたいという要望が寄せられ、それを叶えるため雑誌『弥栄』に連載したものが、昭和一五年に『ふくろしよゐの心』としてまとめられ、翌昭和一六年には続編『まゐのほり』が出版された。なお反響についてだが、昭和一六年十一月一日の『義勇軍旬報 幹訓版』によると、昭和一六年に出版された『ふくろしよゐの心』は一年で一万部が発行されたことを伝えており、その勢いを窺うことができる。その後『ふくろしよゐの心』が昭和一九年に中央公論社から復刻されているが、栗山によると総発行部数は二万六千部を超えたという。残る『しらにぎてあおにぎて』については、阿部没後の昭和四六年に出版されたもので、『ふくろしよゐの心』『まゐのほり』に収録されなかった原稿などを一冊にまとめたものである。

この三冊が阿部による『古事記』の教えを窺う基礎的文献といえるわけだが、これが阿部の業績全てを示しているわけではないことに注意を払わねばならない。というのも、阿部は昭和という新時代に即した古事記の解釈本を著さんとする意欲に燃えていたが、その志は未完のまま現代に

至っているからである。阿部が教育に熱心に取り組んだこと、激しく変化する状況が執筆・出版の余裕を与えなかったことが原因だが、要するに未刊行のまま眠っている原稿をはじめ、未公開の関係史料が多々存在しているのである。よって本稿では、右の点を少しでも補うために、教え子たちの記録を加え、考察を進めた。

そうした教え子たちの記録の中、管見の限り最もまともまっているのが森田美比『回想の阿部国治先生』（一一三）である。森田と阿部の関係は師弟であり、その交流は昭和九年（一九三四）を嚆矢とする。その頃の阿部は日本国民高等学校、満蒙开拓指導員養成所をはじめ皇国農民団といった組織・団体を基盤として活動を展開していたが、森田はその時期に阿部から教えを受けており、その記録を「聞書き帖」に残しているのが特筆すべき点である。⁽⁶⁾例えば講義に際しての「僕の間を見ろよ」という口癖や、特徴的な黒板のつくりかた、阿部の自宅での会話の記録は、親しく教えを受けた森田ならではの点であろう。こうした記録は阿部の姿や、寛の思想の細かな展開を追えるだけでなく、寛克彦研究においても、貴重な証言が見え興味深い。

以上、阿部に関する基本的な経歴と、考察に用いる主要文献についての説明を終えた。次項より実際の考察に歩みを進めて行きたい。

二 阿部による『古事記』の説き方

本項の考察に先立ち、阿部による『古事記』への取り組みの特徴を指摘しておくこと、宗教的な姿勢に基づく読みであるといえる。現代的観点から指摘するならば、『古事記』の新たな神道の解釈を提示した」と共に、「学術的な枠組に収まらない解釈を行った」という評価を受ける可能性がある読み方といえよう。

I 「稲羽の白兔」を例に

例えば「ふくろしよゐの心」を繙くと、『古事記』を読んだことのある者であれば、原典にない物語が展開されていることに気付くに違いない。そこで「ふくろしよゐの心」という題名とも関連の深い大国主神の物語、それも有名な話である「稲羽の白兔」の部分から具体例を挙げてみよう。「稲羽の白兔」は昔話・民話としても親しまれているもので、大国主神と隠岐島で暮らしていた兔を中心に行する物語である。兔が島から本土に渡るうと鮫を騙し、その結果皮をはがれ泣いていたところ、後に大国主神となる大穴牟遲神が助ける……といった内容であるが、阿部の『古事記』は遙かに記述が細かい。皮をはがれた兔の描写を左に挙げる。

兎さんは痛くて／＼たまらぬので泣き出しました。はじめはわにの奴め、いくらなんでもこんなにしなくてもよいではないかと言つて、わにをうらんで泣きました。しかし、いくら泣いても、衣服は出て来ません。痛みも去りません。だん／＼痛くなるばかりです。そこでとう／＼兎さんも気がつきました。「なるほど、確かに自分がわるかつた。うそをついてわにをだました上に、大変な骨を折らして御礼をいふ代りに、馬鹿だの阿房だのと言つたのだから、これは自分が確かに悪かつた。わにはなぜ自分の衣服をはいであかはだかにしただけで、海に放りこまなかつたのだらう。さうだ自分はあの時気絶して居つたやうだつたが、わには自分を反省させようしてかうしてくれたのだな」と、はつきりわかりました。すつかり気がついた兎さんは、こゝろから後悔しました。決してもう、うそはつきません。人様に迷惑をかけて馬鹿よばわりはいたしません。ほんとに立派な兎になつて、わにの好意にむきたいものだと思ひました。かう思ひながら、一生懸命になつて、「どうぞ神様、私の身をもとの通りに丈夫にして頂きたうございます」とあまりの痛みに我慢しきれず、泣きながらも一心不乱に祈つて居ります。⁹⁾

描写が細かいと指摘したが、そもそも右のような心理描

写は『古事記』に存在しない。兎は皮をはがれ泣いていたという記述があるのみで、その心情を説いた箇所などないのである。ではなぜ阿部は『古事記』に存在しない描写を説くのであろうか。面白おかしくアレンジしようと、勝手気ままにこうした描写を加えたのか。はたまた世慣れた大人が『古事記』の物語を借りて処世訓を説こうと創作したものなのだろうか。

結論を述べると、そうした方向性が阿部に存在しないと
言えないわけではないが、阿部の思想を考えた際、それが
根本的な方向性だったとは言い難い。では根本的な方向性
とは何か?というところ、それは寛克彦の「神ながらの道」
〔「かみ」の「みち」〕に従い『古事記』を読む方向性であ
る。その延長線上に右のような描写が展開されていること
が指摘でき、ここに阿部の読み方が宗教的であるという所
がある。なお教え子たる森田も「宗教的信仰の人であり、
祈りの人」¹⁰⁾と宗教的という用語で師を評しており、寛が貞
明皇后への進講を書籍化した『神ながらの道』や、一杯の
酒にも軽く拍手して拜んでいたことを始め様々なエピソード
を回顧している。とはいえ右に挙げた「稲羽の白兎」の
箇所だけでは宗教的たる所以が些か理解し辛い。そこで
「神ながらの道」に基づく描写の具体例を左に挙げ理解を
進めたい。

阿部によると「稲羽の白兎」に登場する白兎には「いやさかのこゝろ」⁽¹⁾「みそぎのこゝろ」が込められ、表現されているという。寛が「天皇陛下万歳」ではなく「すめらみこと いやさか」を推奨したことは知られているが、そもそも弥栄というのは、大生命に連なる存在の発展向上の方向性を示す「神ながらの道」における重要なキーワードである。阿部はこれを左の様に説明している。

兎が小さい島に居たとき、或日大きな陸地が見えたのでそちらに行きたくなつたとき、といふ風に、子供に話して聞かせても、子供はなるほど、さうだらうとうなづきます。この話を聞いて、もつともだとうなづかせる力が、われ／＼のこゝろのなかにあるのです。それが「いやさかのこゝろ」であります。小さかつたら、大きくならう。狭かつたら広いところに出ようとするのが、自然の人情でありまして、子供、大人を通じて、いつも動いて居るこゝろの姿であります。これを希望とか、向上とか申します。しかし希望だとか向上だとかいふことは大人になつて、文字をならはなければ、わかりません。希望を失はないことが、人生の生活上の大切なことだと教へるのは、西洋流ですし、向上心を失ふなどいふ方は、東洋の儒教流の言ひ方です。それと同じことをわれ／＼の先祖は簡単に隠岐の

島の兎の話で教へて居るのであります。「いやさかのこゝろ」をすなほに動かすことゝ、所謂えらくなることゝは別であります。いやさかのこゝろは、ありのまゝの、いのちの活動の姿であります。決して、理屈でも、言葉でもないのであります。自己のすこやかな生長発展をよろこぶ如く、他人と動物との、生長発展をよろこぶこゝろであります⁽²⁾。

阿部は『古事記』に日常生活の指導原理が込められていると考えるが、それによると「稲羽の白兎」の白兎からは右のような「いやさかのこゝろ」を学ぶことができるというのである。しかしここに一つ問題がある。それは本項冒頭の引用が示すように、白兎が嘘をついていることである。つまり嘘も「いやさかのこゝろ」なのか？という疑問だが、それに対する答えが次なる「みそぎのこゝろ」である。阿部は、人間生活が成り立つためには嘘をつかないことを基本とするが、生まれて一度も嘘をつかずにこれた人はいないことを説く。そして我々ひとりひとりを稲羽の兎であると表現し、左の様に続けるのである。

自分がうそをついたら、叱つて頂くのがほんとうです。叱られても、自暴自棄して、新ではいけません。他人がうそをついたことに、気がついたら、それにへつらつて一しよにうそのうはぬりをしてはいけません。う

そを、うそですと、気づかせてやらねばいけません。然しながら、決してうそといふ罪をにくむために、他人を、立つ瀬のないやうな目にあはせることはいけません。立場を失ふやうなことをしてはいけません。無論殺してはいけません。これがあかはだかの兎の話の中にこもつて居る「みそぎ」のこゝろであります。

人は過ちを犯すが、それを反省することで、その状態から回復できるといった筋の主張だが、これを寛の「神ながらの道」と対照すると、「参上り」「天降り」に関連する教えを平易に説いたものといえる。大生命に触れることが「参上り」であり、それを現実世界で生かしていくことが「天降り」だが、その際に過ちは回避しきれないものとして認識される。そこにおける回復、軌道修正の試みがここでいう「みそぎのこゝろ」であり、その片鱗が「稲羽の白兎」に示されているというわけである。これを単なる倫理的な教えであるとする向きもあるが、その表現の底に「神ながらの道」の理論が存在していることを指摘しておきたい。

II 阿部の寛に対する態度

以上、阿部の描写が、寛の「神ながらの道」を承けた宗教的なものであることを確認してきたわけだが、ここで阿

部の寛に対する姿勢を指摘しておく。阿部は左の様に語る。「寛克彦先生によつて、魂の目をひらいて頂きました。そしてまた、古事記の味ひ方に、本道のあることを、さうらせて頂きました。これ以来、いつといふことなしに、いつも、古事記と取りこんで居ます。古事記を味ひながら、或時は泣き、或時はよろこびつゝ、日常生活の指導原理を、全部古事記の中から、汲みとつて居るのであります。言はば、古事記は、汲んでも、汲んでも汲みされることのない泉のやうな『たましひ』の糧なのであります」と。これと同様の言は教え子たちの記録にも残っており、阿部自身の自覚としても勿論、周囲への表現としても一貫されていたことがわかる。森田は阿部のことを、哲学が専門であったことも、寛克彦博士の教えを国民に伝えることを念願とされた先生、と評しているが、その他にも左のような言を記録している。

さて先生が「寛先生によつて開かれた眼を後の世の人に伝えること、これは僕の生きている限り続けます」と語ったことは第一集で述べた。先生は、寛博士は、神道とか国体とか無関心の時代から進んでこられ、「そのために神様を拝む先生、それも拍手をうつて神様を拝む先生だ、といふので、大学教授の仲間からも、学生からも、嘲笑は無論のこと、気遣あつかいされて

来た」し、ジャーナリズムが取上げれば、物笑いの種としてであった、と『ふくろしよひのこゝろ』に書く。また先生が哲学者西田幾多郎教授と比較して、寛博士の講義ぶりについて、「西田さんは、左右の対立の激しい時に、両方の摩擦の間から、それらを見ながら「意識の掘り下げを」深めていった。寛博士となると天稟で、これだと自らつかんだものをもって堂々とやってくれた。その点当代無類ですね」¹⁷⁾

森田が右の言を、阿部の笠間の寓居で聞きとったのが昭和二三年五月一九日のことだが、戦後も変わることなき寛への敬慕の念を伺える。

では敬慕する寛の「神ながらの道」に基づく『古事記』の教えとはいかなるものだったのか。前述の「稲羽の白兎」からも窺えようが、宗教的と一口にいつても、阿部は従来あった『古事記』の読み方、例えば国学者や神道家の教えをそのまま説くことを是としなかった。その状況を窺うに興味深い阿部と教え子の会話が残っている。それは昭和一四年一月二八日、ある学生の「神話を現代に生かすにはどうしたらよいでしょうか」という質問に阿部が答えたものである。左に示す。

『古事記』を正しく読むことが先決問題です。『古事記』は生きたものです。『古事記』にしる、『万葉』に

しる、『書紀』にしても皆そうです。ところが、現在は全く死物になっている。古事記物語に関する概念的なものは死んでもよい。大事なことは、『古事記』を作った心を出すことが、生かすことです。君が全生活をもって読みこなすことですね。昔の立派な学者の注釈書を読み、そして、この自分の真剣な生活をもって読むということが、本当の神典の読み方です。ですから、当然このなから『古事記』ならば、新しい注釈が出てこなければならず、いや、出さなければいけない。御承知のとおり現在の神社の御祭神は『古事記』の神代の巻の三分の二くらいです。しかるに、現代の御祭神の説明は成っていない。この間に大きなギャップがあります。この穴うめが国学院の任務なのですがねえ……¹⁸⁾

阿部は『古事記』を取り巻く現況を問題視し、それを克服する新しい解釈を求めたのである。それが阿部の言葉をかきると「自分の真剣な生活をもって読む」ということであり、神話を現代に生かすための解答であるということになる。この談話の続きでは「要は、国学者は農業をするのと、嫁をもらって早く子供を産むこと、満洲へ行つて生きた国家にふれること、この三つですね。実はこのこと三つが『古事記』それ自身ですからね」と、さらに具体的な姿

を提示している。ちなみにこれは談話の相手が学生義勇軍の有志であったことから、そうした前提を含んだものと考えられるが、とにかく阿部による『古事記』は、趣味の世界で楽しむ教養やロマンに収まるものでなく、実際の生き方に直結するものであったことを押さえておきたい。

Ⅲ 阿部を考える上での付随事項

ここまで阿部による『古事記』の説き方についての基本的事項を確認してきたが、ここでそれに付随して二点ほど押さえておきたい事項がある。まず一点目が歴史的事実を強調する態度を執り続けたことである。ここでいう「歴史的事実を強調」というのは、理念や思想を先行させ歴史的事実の分析を無視することを戒める態度を指す。森田はその態度を説明するに、義公すなわち徳川光圀を研究した天海謙を讀えた言説（昭和一七年一〇月三一日）を挙げている。

義公の研究をするにしても、義公は偉いという結論を先に出して研究することはいけない。偉いといえは、偉くないという見方もあるものであって、必ず反対というものがある。天海先生のやったように、結論は出さずに、義公の行実をコツコツやることだね。そうして、偉い、偉くないは、後世見る人の見方ひとつにまかせておくというのが本当にやり方です^⑩

歴史的事実の認識を先行させる学術的な態度と、『古事記』を「神ながらの道」から読み解くといった宗教的な態度の共存状態を理解できぬとする向きもある。しかしそれは宗教的な主張をする人間は、学術的主張や認識ができないという無意識的な偏見に立脚するものではなからうか。阿部は歴史的事実の認識の上に立ち、その上であえて宗教的表現を選んだのである。

ちなみに右の態度に関する逸話として、森田が興味深い証言を残している^⑪。それは同時代に活躍した平泉澄と比較し、阿部が平泉の研究方法を採用せず、実証主義を取り続けたというものである。森田は国体という用語を引きながら、阿部も平泉と同じく国体という用語を用いるが、国体を日本史の根幹として説かなかつたと回顧する。平泉が歴史的事実を全く無視したとは言えないが、阿部の歴史的事実を強調する態度が、平泉とは別の存在として教え子に認識されていたことは、一つの事実として押さえておきたい。

続く二点目が「国家総兵営」といわれた戦時下の養成所教育において阿部が個性尊重を重視したことである^⑫。これは当時の教育にただ単に反発したということではなく、一人一人に親身に接したことを示す。自宅に教え子たちを招き議論を重ね、悩んだ者には書物を示し相談にのった記録が残っている。そしてその一方で教え子たちに自分のとつ

た行動の責任は自分でとるように論じた。しばしば戦前の神道に関わる人物を無責任なステレオタイプの認識で語る者が存在するが、阿部に限らずそうした分析への疑義を呈しておく。

以上、『古事記』を説いた阿部の姿勢を確認してきた。引き続き次項では阿部の説いた『古事記』の内容に迫っていく。

三 生き方に連なる『古事記』の教え

I 袋背負いの心

では生き方に連なるような『古事記』の教えとは一体如何なるものなのか。まずその一端を窺うために、阿部がしばしば揮毫していた言葉を挙げよう。それが「切散八俣遠呂智 負袋為従者率往」である。阿部はこれを「きりはなつやまたのおろち ふくろをしよいともびととなりていきき」と読んだ。素直に読むと「八俣遠呂智を切り払い、袋を背負い従者となつて行こう……」といった意味になるわけだが、教え子であった栗山は『新釈古事記伝』一卷の冒頭で、八俣遠呂智を周囲を睥睨する権力者の象徴と説明した上で、左のように述べている。

「その八俣遠呂智のような権力者の生き方と決別して、

大國主命のように、袋を背負つて、世の中の下積みになるような仕事をしていこう」というのが、筆者の決意だったに違いない。事実、筆者は東京帝国大学法學部英法科首席卒業という栄光を擲ち、疲弊にあえぐ農民救済のために、地下足袋を履いて、全国の村々を歩いている。そのままに進めば東京帝国大学法學部教授、官界に入れば高級官僚への道が約束されていたであろう人生を自ら拒否して「袋背負いの心」に徹したのである⁽²⁾

森田は、阿部が出征する教え子に「負袋為従者率往」と揮毫したものを渡していたことを語っているが、その語は右の「切散八俣遠呂智 負袋為従者率往」の一節なのである。そして、その一節に関連する「袋を背負う」「袋背負い」というフレーズを盛んに発信していたこともあり、教え子達にとって、このフレーズが阿部を回顧するキーワードとなつていることは見逃し難い。また初の著作『ふくろしよゐの心』の題名と直結することからも、その重要性を窺えよう。そうした事実から本稿は、阿部による生き方に連なる『古事記』の説き方として「袋背負いの心（ふくろしよゐの心）」、そしてそれに付随する教えについて焦点を絞り考察を進めることとする。

結論からいうと「袋背負いの心」とは「出来るだけ沢山

に、人様の世話をやかせて頂くことが、立派なこと」「出来るだけ沢山に、他人の苦勞をしよういこむことを、喜びとせよ」という内容を示すと共に、世話をやかせてもらっているからといって、自分が偉いと思うことを戒める教えである。少々長い引用となるが、当該箇所を左に挙げる。

先づ「ふくろしよいのこ、ろ」からはじめます。大國主命様は八十神様達の荷厄介に思はれ嫌はれましたところの、荷物や旅行道具を、一切引受けて、大倍の中にお入れになつて、之を背負はれました。この倍をしようはれる氣持が、非常に大切であると思ひます。出来るだけ沢山に、人様の世話をやかせて頂くことが、立派なことであると、教へて居られるのであります。出来るだけ沢山に、他人の苦勞をしよういこむことを、喜びとせよ、と教へて居られるのであります。しかも、この教を徹底的に明らかにするために、大國主命様はお供になつて居られます。お供になるといふことはどういふことかと申しますと、これは人様の世話をしたり、人様の苦勞をしよういこんだりいたしますと、自ら心のうちに喜びを感じるだけではなくて、自分はいふことをしてあげて居るのだから、えらいなといふ誇りの氣持が起つてまゐります。更にそれだけではなくて、相手の人や世間からこれだけのことをして居る

のだから、感謝して来るのが、あたりまへではないか、といふ氣持が起つてさへまゐるものであります。人様の世話をやかせて貰つて、えらいなと自分で思つたり世話のやき賃を求めたりするやうではいけないと、教へて居られるのであります。これは大事な仕事である。しなければならぬ仕事であると思つて、その仕事をいたしますなら、それで、もうすべてなのであります。その仕事をする事、それが、喜びであり、感謝なのであります。仕事の中では、人様の苦勞を背負ふことが、一番大切な仕事であります。これが大和民族の受持の考へ方であります。本分といふ考へ方です。従つて、倍をしよういこつて、お供になつて、ゆく場合に、決して元氣を失つてはいけない愉快に、ニコ／＼として居られることになりました。倍をしよういこつて、お供になつたために、人からおくれたからと言つて、泣き顔をするやうでは、駄目であります。これが「負倍為従者率往」のこ、ろであります。

右に挙げた阿部の記述を、宗教的な読み方という観点で念頭に置いた上で分析するならば、大穴牟遲神時代の大國主神の姿から、学ぶべき教への示されていることが理解できる。しかしこれを読み進めた時、それも生き方に連なる教へとしてその内容に触れた時、そこに疑問の生じる余地

もあると思われる。それは悪意に対し、あまりに無警戒すぎるのではないか?という疑問である。

例えば阿部は、人さまの苦勞を背負うことが、いちばん大切な仕事であると説き、それを大和民族の受け持ちの考え方、本分という考え方であると説いているが、それは一つ間違えば、悪辣な人間の支配や干渉を無批判に受け入れてしまうことになりはしないか?ということである。また決して元氣を失ってはいけない、愉快な気持ちでニコニコというのも、眼前の辛い現状を放棄した、現実逃避・思考停止の言い訳として用いらはしないか?という指摘もあろう。阿部はこうした問題をどのように考えていたのだろうか。

結論からいうと、阿部の教えはそうしたリスク・問題点が既に想定されているだけでなく、むしろそこに正面から取り組み、一定の解答を備えたものとなっている。そもそも「袋背負いの心」は、この箇所単独で理解されるものではなく、大國主神の物語全体を通して理解されるものである。つまり右のエピソードのみをもって、いついかなる時例えば悪意ある企みに直面した際においても、いつもニコニコするように教えていると理解するのは、決して正しい「袋背負いの心」の在り方ではないのである。では大國主神の物語全体を通して示される「袋背負いの心」の教えと

は一体如何なるものなのか。栗山は左のように述べる。

要するに、神話の中の大國主命は(1)自己と他者との葛藤(2)自己と他者との共生(3)自己と他者との調和(4)自己と他者との融合 つまり、相對主義、共生主義、調和主義、慈悲(神秘)主義の体得という流れの中で、魂の世界の昇華を図っていったのであって、これはまさしく古代日本民族が謳いあげた一大叙事詩であり、理想的人間像の確立であつて、これを日本文化の源流、日本人のアイデンティティと考えるのは、あながち早計とは言えないと思つてあります⁽²⁸⁾

大國主神の物語を知る者からすると、(1)～(4)の項目から、大まかな予想を得ることができようが、これだけだと具体的な展開が読みづらい。そこで阿部の言を借りて表現するならば、大國主神の物語が「人間完成への順序」を示しているとの表現が理解を促す。後に示すように「袋背負いの心」は、人間完成への一階梯であると共に、階梯が進むことで進化・補強・実現されていく性質を有している。その認識から構造を眺めなおすと、「袋背負いの心」を現実社会で実現する方法・規範が大國主神の物語であり、それが人間完成への順序となつた理解が成立する。事実阿部も、「おまつり」のあとがき部分で同様なことを述べており、この推察が的外れでないことは裏付けられる。

II 赤猪抱きとそれ以降における人間完成への道

では栗山が「自己と他者との葛藤」をはじめ、箇条書きで表現した、大国主神の物語にこめられる人間完成への順序、すなわち「袋背負いの心」実現への順序とはいかなるものであろうか。阿部は『古事記』の物語に「うけひ」「かちさび」など、便宜的名称を付加し読者の便に供している。その便宜的名称に基づく阿部の用語に従えば、次の段階で直面する教えは「あかゐだき」である。

「あかゐだき」とは「赤猪抱き」のことで大国主神の命を奪った謀略に関するエピソードである。周知の通り八上比売と結婚した大国主神だが、それを妬んだ八十神たちの企みによって伯岐国の手間山で命を落とす。その謀計が、赤く焼けた大岩を猪であると謀ったことから、阿部はこの場面を「あかゐだき」と呼称している。

ここでこの「あかゐだき」が何を教えているのかというと、苦難・困難への考え方・処し方である。先に示された「袋背負いの心」は、人間完成の順序としては欠くべからざるものだが、「袋背負いの心」を持ち現実に進み進めたるものからといって、即座に幸せがやってきたり、不幸が消え去る状態になるとは限らないという。ややもすれば困難・苦難、それも不条理・理不尽とも思える困難・不幸が襲い

掛かってくることを、阿部は大国主神の事跡から教え示しているのである。つまり阿部のいう「あかゐだき」とは、「袋背負いの心」を持つ者に降りかかる困難・苦難を指すのみならず、そうした事態への考え方・処し方を示しているといえよう。阿部はこの教えを説くにあたって、楠木正成や西郷隆盛といった人物と共に身近な例を挙げ、『古事記』の当該箇所を味わうよう示している。阿部の言を左に挙げる。

この「あかゐだき」の示して居ることは、あたりまへのこと、正しいこと、世の中のためになることを行ふものは、すぐには、世間からは、ほめられたり、認められたりは、しないものである、といふことであります。それどころではない、よいことをすると、そのために却つて、にくまれて、悪口を言はれたり、ひどい目にあつたりするものであります。「ふくろしよひのこゝろ」をもつて、仕事をして行くと「あかゐをだかねばならぬ」場合があります。「ふくろしよひのこゝろ」のきはまるところは、死の覚悟であります⁽²⁾。

洋の東西を問わず、宗教にとつて右に挙げた様な理不尽な苦難・不条理な状況に直面した際の対処や思考方法は、その宗教の姿勢を象徴している面があり興味深いわけだが、阿部の「あかゐだき」は、まさにそうした側面が窺える箇

所といえる。これは寛の「神ながらの道」において「参上り」「天降り」といった人間修養のサイクルを見知った者であれば、その関連性を即座に理解できる箇所でもある。阿部の「この中に含まれて居る信仰と理想とを味ひつゝ、それを實際生活の上に実現して来た」との言も、「神ながらの道」が大生命に触れ、矛盾や不条理といった困難に立ち向かい克服していくことを前提に構成されていることを踏まえると、軌を一にしていることが理解できる。

しかし右の引用の一部をもって、阿部の教えが曲解される可能性があることも、指摘しておかねばならない。それは「死の覚悟」という表現にのみ固執し、阿部による主張を無視した理解である。具体的には死ぬことを奨励する思想・教えであるといった理解に基づく分析を指す。ではなぜそれを曲解と断じることができるかというと、阿部自身が、この「あかいだき」において、左のように死なない工夫を求めているからである。「つまり「ふくろしよひ」や「あかみだき」は、自ら死んだり他人を悪者にするのが目的ではないのでありますから、出来るだけ、自ら死なぬ修業が必要であります」²⁰⁾

そして死なない修行という一面は、この「あかいだき」に続く須佐之男の部分で、大きく展開されることとなる点を見逃してはならない。阿部の分類では「へみはらい」

「しらみとり」「鏑矢取り」の部分となるわけだが、この教えの中では大國主神が自分の先祖である須佐之男神に会いに行く物語で展開されている。蛇や蜂の室に入れられるものの、八神比賣の気転で難局を切り抜ける展開だが、ここで阿部が味わうべきものとして示しているのは、学問技術の大切さである。阿部は学問技術を、「袋背負いの心」(愛の心)を実現するために必要不可欠な手段・方法であると指摘する。

「ふくろしよひのこゝろ」は、それをつきつめますと「あかみだき」にもなりますが、それだけではまだ不十分であります。まごゝろのあるところ、親切心のあるところには、必ずそのまごゝろや親切心を実現する

実際の事柄が、なければなりません。²¹⁾
右にいう「まごゝろや親切心を実現する実際の事柄」こそ学問技術であり、それを示す教えが「へみはらい」「しらみとり」「鏑矢取り」と呼称されているわけである。阿部による「死の覚悟」という一語をもって、そこまで心配するなど杞憂であろう、との指摘もあるうが、これまでの寛に対する先行研究に、著作を繙けば明らかに誤りと認められるレベルの主張が横行してゐる状況を踏まえ、あえて指摘しておく次第である。阿部の用いた「死の覚悟」という言葉は、今を生きる際に目をそむけたくなるような現実

に立ち向かい、そこを克服しようとする強い意志と解するのが順当である。

阿部は自身のこうした読み方を禅宗の公案を引き合いに説明しているが、ここまでのように具体的な物語を参照しながら阿部の教えに触れていくと、『古事記』のエピソードに理想・信仰・指導原理が秘められているという主張も理解できよう。この後、大國主神は須佐之男神の試練を克服し、地上世界を治める存在として成長していく。そして男女・家庭の問題を示す「うきゆい」、仕事の進め方に伴う自分と他者との関係を示す「すくなさま」、この世界の根本的存在にふれ自身を修める「おまつり」といった段階を経て「袋背負いの心」を完成させていくのである。特にこの「おまつり」の段階は、合理主義・権力主義から神秘主義・自愛主義へと進んだ大國主神を物我一体・自他一体の境地へ進むものと評せられ、「袋背負いの心」の実現の仕方としては最も深い境地と指摘される。

Ⅲ 寛の表現との差異について

さてここまで阿部の教えは『古事記』を勝手気ままに解釈しているのではなく、根底に「神ながらの道」の境地から読み解く方向性が存在していること、人の生き方に連なる方向性を持つことを確認したわけだが、厳しく見るなら

ば、これは寛の示した「神ながらの道」を阿部が改編したものでないか？という疑義の生じる余地をも残している。

阿部は『古事記』を大和民族の理想信仰ばかりでなく、生活の指導原理が示された書であると考えた。よって阿部にとつて『古事記』は昔話や神々の事績の羅列した単なる書物ではなく、そこから生き方を読み解く聖典だったわけである。これは寛も同様の表現をしていることから、全く問題がないように思えるが、それ以上に細かく著作の描写に分け入り、阿部と寛の言説を比較した際、その表現に明らかな違いを認めることができる。どういふことかという点、阿部の表現は寛が表現していない領域にまで踏み込んでいるのである。良く言えば発展させており、悪く言うると表現の差異が存在しているわけだが、これをどう考えればよいのだろうか。

本稿はその分析を阿部のスタンスに求めてみたい。先に阿部が「神ながら学徒」と呼ばれたことを挙げたが、これは何も寛の説いた「神ながらの道」を訳も分らない呪文のように繰り返したことを意味するのではなく、寛の説いた内容を掘り下げ、試行錯誤し続けた姿を表現したものである。例えば阿部は『古事記』とか『万葉集』の解釈にかけて日本一という自信がある³³⁾と教え子たちの前で口にする一方で『古事記』の味わひ方には、このやうな

味わひ方もある」や「話すことは、どんなにいたしまして、それも、それは、こゝろにうつる古事記のありのまゝの姿は、とても話であらはずことは、出来ないのであります」⁽³⁴⁾さらに「古事記は、大和民族の理想信仰を、ごくく、簡単につづめたものでありますから、古事記の一言一句の中にも、実に深遠な意味の、長い間の生活体験から来る教が、たゞみこまれて居りますので、一言一句に、限らない味ひがありますだけに、私の書き加へましたところに、誤りがないとは申されません。お気付きの点があつたら、どなたでも御教示の程をお願いいたします」⁽³⁵⁾といった慎重な姿勢を示している。

右を単なる謙遜といった分析もできようが、これは寛の「神ながらの道」を發展させようとした阿部が、自身の歩みを真摯に省みた言ではあるまいか。前述したように、大國主神を題材にした箇所でも、阿部の記述は寛のものよりもはるかに詳しいわけだが、結論からいうと、阿部の言説は寛の「神ながらの道」の根本を押さえつつ、新たな領域を開拓したものであり、たとえ「神ながらの道」を修める者同士の深淺があるとしても、根本的方向性は一致していると評価するのが適当と考える。

例えば本項の「I」で例示した稲羽の白兔だが、真明皇后への御進講を書籍化した『神ながらの道』における「大

國主神」の場面で、阿部の説く教えそのものを確認することは出来ない。しかしそれは「神ながらの道」に背いているわけではなく、「いやさかのこゝろ」であれば高皇産靈神、神皇産靈神の箇所をはじめとする諸々の記述から導き出される考えであり、「みそぎのこゝろ」であれば伊邪那岐神の御禊や「参上り」「天降り」に関連する箇所から導かれるものである。つまり寛の著作中「神ながらの道」を例にとつてみれば、その著作全体を読み込んだ上で、「稲羽の白兔」を解釈している事実を指摘できるのである。

この点は重要なので今少し踏み込んで説明を加えたい。まず寛が『神ながらの道』で大國主神を、どのような方向性で説いたかを窺う際「大國主神様が個人並に人間社会の歴史的発達の模範をお示し遊ばしたものと申し得ます」⁽³⁶⁾との言が参考になろう。その上で大國主神の活躍を「国土経営第一期 葦原醜男時代・自ら恃む」「国土経営第二期 八千矛神(兵主神)時代・祖先の神靈に頼る権力主義の時代」「国土経営第三期 大己貴神時代・開明時代 幸福主義時代」「国土経営第四期 大物主神時代・自治時代 理想信仰時代」に分類し考察を展開している。この分類に従うと「袋背負いの心」「赤猪抱き」は「国土経営第一期」にあたるわけだが、「稲羽の白兔」に関する記述は一ページにも達しない。⁽³⁷⁾つまり阿部の説くような教えは見当たらず

ないのである。これは分類名からも分かるように、寛が国士経営に焦点を当てて記述を進めている事情もあるが、単純な比較からすると首を傾げざるを得ない状況である。

では阿部が自分勝手に物語を創作したのか?というところではない。「神ながらの道」の理論を駆使して、『神ながらの道』であればそのページにも満たない記述を補充しているのである。前述した「いやさかのこゝろ」と「みそぎのこゝろ」の対応箇所を確認してみよう。『神ながらの道』で「弥栄の心」は先祖・自分・子孫という三代を貫く発展していく心と説かれている。寛の言だと「『弥栄の心』により一貫せられて居る三代一人に加入するが故に自分の一生のみならず、祖先、子孫までをも一体となし瞬時もなく且つ永遠の追ひ進みを生ぜしめます」が参考になるが、これを前掲の阿部の言と対照してみたい。「小さかつたら、大きくならう。狭かつたら広いところに出ようとするのが、自然の人情でありまして、子供、大人を通じて、いつも動いて居るこゝろの姿であります」「自己のすこやかな生長発展をよろこぶ如く、他人と動物との、生長発展をよろこぶこゝろであります」といった箇所が対応し、寛の説明を噛み砕き説明している跡が確認できよう。なおこの他にも「みこと我」といった他の理論と対照する点も存在するが、論点が拡大する為、説明をとどめたい。

次に「みそぎのこゝろ」だが、伊邪那岐神の御禊や「参上り」「天降り」を説く箇所に注目する必要がある。繰り返しになるが、大生命に触れることが「参上り」、その力を発揮していくことを「天降り」というわけだが、その際に回避しきれない存在として認識されるのが過ちである。その回復・軌道修正の試みが禊であり、ここでいう「みそぎのこゝろ」ということになるわけだが、これを寛の言で確認しよう。寛による禊の理解は「不完全を転じ化して完全とする禱」「只水等にて洗ふことではなく、真心を以て愈々神様の根本を仰ぎ、不完全を完全とする働き」といった箇所が、「参上り」「天降り」との関連性については「高天原の生命の根源を仰いで是等を美しく直すのが禊でございます」⁽⁴⁰⁾といった箇所が参考になる。つまり「神ながらの道」における禊の意義を理解していれば「稲羽の白兔」の箇所は、「いやさかのこゝろ」を持った兎が嘘を恥じ、その状態から回復、軌道修正しようとする禊の場面であると解することができるのである。

ここまで寛の『神ながらの道』にない記述を阿部が展開している事実に関し、その根底にある「神ながらの道」の内容を確認すると、その方向性は軌を一にしていることを示してきた。なおそうしたチャレンジを示す象徴的行為がある。それが「御魂鎮め」である。栗山も改編に際して

「門下生の私自身も、御魂鎮めをして、改編作業に従い、祈りを込めて世に送り出したいと思ひます」と「御魂鎮め」という語を用いているが、これは阿部の「『みたましずめ』をいたしまして、言はゞ心読、体読、苦読いたしまして『何ものか』をつかみました上で」という解説から意味を解することができよう。言葉を替えて表現するならば「神ながらの道」全体の主張を基盤に、しつかりと自分の考えが正しいのか否かを問ひかける行為が「御魂鎮め」であるといえる。なお阿部の『古事記』は、「原文」「書き下し文」「まえがき」「本文」「あとがき」といった順番で構成されており、「まえがき」以降が阿部の見解が示されている箇所である。

また先に寛の『神ながらの道』に阿部の説き方そのものが見当たらないということを示したが、それは同様のスタイルが寛に存在しないことを意味しない。例えば大正七年（一九一八）に清水書店から出版された『風俗習慣と随神の実修』の内容は、寛の著作を俯瞰した際、阿部のスタイルに最も近いと考えられる。そうした事実を鑑みても、阿部における「神ながらの道」の受容と展開を考えた際、寛の説く「神ながらの道」をそのまま実践したと表現するよりも、寛がやろうと思ってもやりきれなかった表現を、阿部が展開させたという傾向を指摘できるのではなからうか。

四 おわりに

ここまで阿部國治に焦点を絞り、その教えの概要を明らかにすることで、神道の教え伝えられてきた事例を解明すると共に、寛の神道論「神ながらの道」の受容と展開の一事例を確認できたと考える。中でも「袋背負いの心」に注目し、著作や教え子の記録から、その教えを読み解いた点の一つの特徴であり、特に「神ながらの道」という方向性は共通だが、著作における表現には差異があること、そしてその差異が「神ながらの道」を把握した上で、『古事記』を読み解かんとする新規性に満ちたものであることの指摘は、本稿の成果として強調したい点である。

これまで寛は「偏狭的な国家主義」「神がかり」「奇矯」といった言葉で断じられる傾向があり、本人の思想・事跡は勿論、その影響を受けた人物のそれを考察する際も、そうした傾向とは無縁とは言い難い状況があった。本稿はそうした状況下、文献史料に基づき人物像を丁寧に描き出すという問題意識を持ち執筆したわけだが、以下に今後の展望の一幕を示しておく。

それは寛とその周辺人物との実態解明である。例えば本稿に登場した阿部、寛、加藤だが、この三者が「神ながらの道」をめぐる関係にあることは言うまでもない。しかし

森田によると、阿部が寛と加藤の間で板挟みになった時期があることを証言しているように、その実態が単純なものではなかったことが窺える。具体的には、加藤が日本から移住した移民について、いざ日本に事があつた際は日本の見方をすべきと主張したのに対し、寛は移住した国の立場に徹するのが「神ながらの道」であると説き、寛の考えに沿った阿部が心を悩ませたという内容である⁽⁴⁾。この他にも寛関係者による東京帝国大学の寛研究室と陸軍との良好ではない関係を示す証言もあり、従来、雑駁にまとめられていた人物関係の再考を促すような史料・証言が集まつてきていることは見逃し難い。

その人物関係についての考察を堅実なものにするためには、個々人における思想や事実関係を明らかにすることが不可欠であることは言うまでもない。その意味においても本稿は一定の成果を残すことが出来たと考え筆を擱くこととする。

註

- (1) 森田美比『回想の阿部国治先生2』（昭和六三年）六頁
- (2) 森田美比『回想の阿部国治先生3』（平成元年）の五七～六八頁に詳細な年表が掲載されており、本稿で示すデータはその年表の記載に準拠した。
- (3) 寛の神道論については執筆者がこれまで『明治聖徳記念

学会紀要』復刊第四九～五二号で発表してきた以下の論考に依拠する。「寛克彦の神道教育―その基礎的研究と再評価への試み―」（平成二四年）、「貞明皇后への御進講における寛克彦の神道論―「神ながらの道」の理解と先行研究における問題点の指摘―」（平成二五年）、「寛克彦『日本体操』の理論と実践」（平成二六年）、「寛克彦の未刊書籍『惟神大道』について」（平成二七年）

(4) 阿部國治著 栗山要編『新釈古事記伝第一集 袋背負いの心』（到知出版社 平成二六年）の冒頭に挙げられた「切敷八俣遠呂智 負袋為従者率往」

(5) 前掲註(1) 二七頁

(6) 森田美比『回想の阿部国治先生』（昭和六二年）四頁

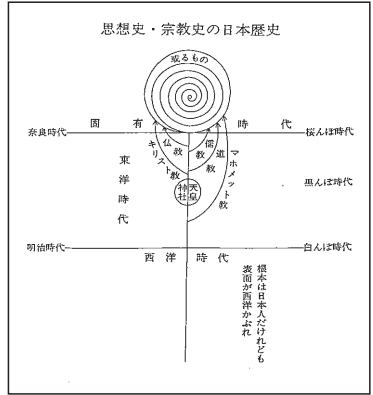
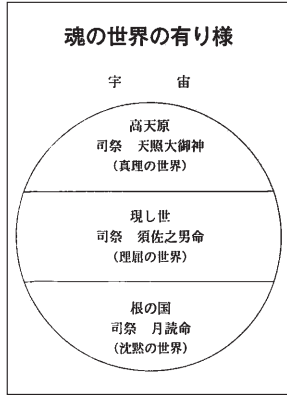
(7) 前掲註(5) 四頁

(8) 前掲註(1) 四頁。ここで実際の板書を紹介しておく。

まず森田美比が『回想の阿部国治先生2』（昭和六三年）一四頁で紹介しているのが次頁の「思想史・宗教史の日本歴史」という板書である。言葉の使い方一つとっても阿部の人柄が伺えるものとなっている。また栗山要も『新釈古事記伝第三集 少彦名』（到知出版社 平成二六年）一四二頁で「魂の世界の有り様」を示している。

(9) 阿部國治「ふくろしよゐの心」（満蒙开拓幹部訓練所昭和一五年）六～七頁。ちなみにこの引用箇所を栗山要『新釈古事記伝第一集 袋背負いの心』（前掲註(4)）二六～二七頁で確認すると、文意を変えぬ程度の改編が為されている。以下に当該箇所を挙げる。「ワニはなぜ自分の衣服を剥いで赤裸にしただけで、海に放り込んで殺さなかったのだろう。そうだ。自分はそのとき、気絶

しておったようだが、ワニは自分を反省させようとして、こうしてくれたのだな』とはっきりわかりました。すっかり気がついた兎さんは、心から後悔しました。『決してもう嘘はつきません。人さまに迷惑をかけて、馬鹿呼ばわりはいたしません。ほんとに立派な兎になって、ワニの好意に報いたい』と思いました。そして、一所懸命に



- (15) 前掲註(11) 二頁
- (16) 前掲註(2) 二一頁
- (17) 前掲註(2) 三〇～三一頁
- (18) 前掲註(1) 三一～三二頁
- (19) 前掲註(1) 五頁
- (20) 前掲註(1) 六～七頁
- (21) 前掲註(2) 六九頁
- (22) 前掲註(3)
- (23) 前掲註(2) 一五頁
- (24) 前掲註(11) 一八頁

『どうぞ、神さま、私の身体をもとどおりに、丈夫にしていたさきとうございます』と、あまりの痛さに我慢がしきれず、泣きながらも、一心不乱に祈っておりました。前掲註(2) 三五頁

(11) 阿部國治『ふくろしよの心』(満蒙開拓幹部訓練所昭和一五年) 二五～二七頁

(12) 前掲註(11) 二六頁

(13) 前掲註(11) 二七頁

(14) 寛克彦『神ながらの道』(内務省神社局 大正一五年)の説明を挙げる。「参上り」については「弥栄の実現せらるる出发点となる心意気」(二〇〇～二〇一頁)、『いのち』の最も深み、和魂を目掛けて突進すること」(二〇三頁)等。「天降り」については『いのち』は有限に降り来り、現実には有限の材料を提げて無限を己に宿し己を無限に拡張せむとする所に、両両力強くなる次第と存じます。之を『天降り』と申し……」(五七六頁) 付近が参考となる。

- (25) 前掲註(11) 一八〇―一九頁
 (26) 阿部國治著 栗山要編『新釈古事記伝第三集 少彦名』(到知出版社 平成二六年) 一四八―一四九頁
 (27) 前掲註(11) 一六三頁
 (28) 前掲註(11) 四一頁
 (29) 前掲註(11) 一八頁
 (30) 前掲註(11) 四六頁
 (31) 前掲註(11) 六五頁
 (32) 前掲註(11) 四一頁
 (33) 前掲註(5) 一八頁。その他にも阿部國治著 栗山要編『新釈古事記伝第二集 蓋結』(到知出版社 平成二六年) 一五六頁などにも同様の記述がある。
 (34) 前掲註(11) 一頁
 (35) 前掲註(11) 一七頁
 (36) 寛克彦『神ながらの道』(岩波書店 大正一五年) 四七〇頁。その他にも参考となる箇所を如何に挙げる。「高天原の神神は、御徳高大にましまし却つて豪邁などと申す御性格がございます。大国主神様は、如何にも人間らしき神様であらせられます。建速須佐之男神様になれば、ずつと垢抜け給ひ、人間の現実の本質ではあらせらるるものの、遙かに歴史を超越し給へる御存在と感ぜられれますが、大国主神様には、日本つ族の歴史上の事実が、其の儘材料と成つて、結び附いて居るかの如くに存ぜられず(四四四頁)」「人間の有らゆる長所を有つていらせらるると共に、又人間の数々の短所をも具へ給ひ、次第に短所を直し、之を材料として段段御発達になり、遂に其の雄大なる御神格を完成遊ばしまして、やがては永久

- に臣民の本質たる神様として仰がれ給ふ、立国の根本たる大切の神様とられました(四四五頁)」「此の現実の申し伝へは単純なる歴史の記事ではございませぬ。生命其のものの要求の根本から純化して申し伝へて居る信仰でございます(四六九頁)」
 (37) 前掲註(14) 四五―四五二頁
 (38) 前掲註(14) 二三八―三三九頁
 (39) 前掲註(14) 一四六頁
 (40) 前掲註(14) 一四七頁
 (41) 阿部國治著 栗山要編『新釈古事記伝第二集 蓋結』(到知出版社 平成二六年) 一五八頁
 (42) 阿部國治『まいのほり』(満蒙開拓幹部訓練所 昭和一六年) 七頁
 (43) 伴悦「解説・解題」(『岩野泡鳴全集』第九卷 臨川書店 平成七年 四八七頁)
 (44) 前掲註(2) 三九頁「寛先生の徹底した一例だが、僕が(東京帝国大学の)学生か、あるいはもう少したつてからだったろうか、会合のとき質問したことがある。丁度カリフォルニア州の移民排斥のあったところで、『もし日米戦争があつた場合に、移民はどうしたらいいんでしよう』と言ったら、先生は、『それは銃をとつて日本と戦えばいいんだ。それが神ながらの道です』と答えられた。そのとおりになったね」先生は感慨深げだった」
 (出雲大社大社國學館講師)