

二つの生死観

——宣長・篤胤に見る人間の生死への構え——

松 本 滋

一

岸本英夫は「生死観四態」の中で、古今東西における様々な生死観を四つのタイプに分類して論じている。すなわち、(1)肉体的生命の存続を希求するもの、(2)死後における生命の永存を信ずるもの、(3)自己の生命を、それに代る限りなき生命に托するもの、(4)現実の生活の中に永遠の生命を感得するもの、の四類型である。⁽¹⁾ まだ他にも細かなヴァリエーションはあるだろうが、大筋としては大体この四種のいずれかに人間の生死観はあてはまるものと思われる。

しかし、これらをさらに煮つめてゆくと、結局次の二つの基本的志向型に還元できよう。それは「現世（あるいは此世）中心的志向」と「来世（あの世）中心的志向」の二つである。「生死観四態」の中で論じられている第一、第三、第四の類型は、形こそちがうが、結局現世における生に問題解決の焦点をおいているのに対し、第二の類型はかなり異質なものを含んでいる。すなわち、現世を超えた別の世界、いわゆる「あの世」「来世」に問題解決の中心点をおいているのである。古来様々な来世観、他界観が展開してきたが、その代表的なものとして「天国」や「浄土」などの思想があることは言うまでもない。

岸本は自らの思想的立場としてはこうした来世中心的志向を徹底的に排した。晩年不治の病をえて、死の近い事を宣告されてからも、この基本的態度に変わりなかった。信じられないものは信じないという近代の合理主義の立場を最後まで崩さなかった。しかし、それでも迫り来る死の影との闘いの中で、死というものに対する自分なりの構えを模索し続けた。そしてその中で、死を一つの「別れ」——大きな全体的な別れではあるが、それでも一種の別れ——と見ることによって、心の安らぎを得た。⁽²⁾この「別れ」という考え方は、あくまで現世中心的志向の立場を貫きながら、しかも死の力を相対化し、弱め、それによって現在の生をより充実したものにしようとするもので、岸本にとっては一種の宗教的回心にも近い心の転機となった。

来世中心的志向を代表する言葉として「往生」を挙げるならば、この「別れ」という言葉は現世中心的志向の立場をすくれて表現したものと見えよう。「往生」が文字通り極楽浄土に「往って生まれる」こと、つまり「あの世」に専ら心が向いていることを示すのに対し、「別れ」はこれまで自分の生きてきた世界すなわち「この世」に対して一つのけじめをつけるという意で、当事者の心はあくまでこの世に向かっている。その意味でこの「別れ」という語は、「往生」の対極にある一種の象徴性をもった言葉と言えよう。

ところで、この小論では、生死の問題に対するこうした二つの基本的志向型との関りにおいて、本居宣長および平田篤胤の生死観ないしは生死への態度を取上げ、分析を深めてみたい。

言うまでもなく、宣長も篤胤も共に国学の伝統を代表する学者であり、しかも篤胤にとって宣長は敬愛措くあたわざる師であった。従って、篤胤の思想や物の言い方の中に宣長の影響が色濃いことは周知の通りである。ところが、こと生死観に関する限り、両者の間にはきわめて著しいコントラストがあった。宣長も篤胤も共に靈魂の存在を信じていたけれども、生死の問題に対する態度、生死の意味づけの仕方はその方向が全く異なっていた。端的に言うなら

ば、宣長の生死観の焦点は現世にあり、篤胤のそれは来世にあった。

二

宣長にとっては、この世の生こそが唯一の価値のありかであり、死はその価値を否定するものであった。人間は死ねば皆必ず暗く汚い予美国（黄泉国）へ行かねばならぬ。それは身分の高低、行為の善悪等に関係ない。皆悉く「妻子眷属朋友家財万事をもふりすて、馴たる此世を永く別れ去て、ふたゝび還来ることあたはず」、したがって「世の中に、死ぬるほどかなしき事はなきもの」である。死後の世界についてもっともらしく説いた事どもは、「いづれも面白くは聞ゆれども、皆虚妄にして、実にあらず」（玉匣⁽³⁾）。人間にとって生きて楽しいのは此世だけである。いかに年をとっても、九十までも百歳までも、いや何時いつ迄も生きていたいというのが人間の「まことの情」である。⁽⁴⁾

たまきはる二世はゆかぬうつそ身をいかにせばかも死なずてあらむ

きたな国よみのくにべはいなしこめ千代とこはに此世にもかも

『玉鉾百首』の中に見られるこれらの歌は、宣長の心情をよく表わしている。⁽⁵⁾既に別稿で論じたように、宣長が自ら設計した墓の特殊な構造も、彼のこうした現世中心的志向の象徴的表現と見る事ができる。⁽⁶⁾

これに対して篤胤の生死観は、いわば来世を中心としたものであった。篤胤はその著『靈能真柱』の中で、およそ次のように述べている。すなわち、古学するものは、まづ「大倭心」を堅めなくてはならない。この堅め方がしっかりしてなくては、まことの道を知ることができない。これは吾師本居宣長翁のねんごろに教えさとされた所である。ところで、その大倭心を太く高く固めたいと欲するならば、何よりもまず人の死後の「靈の行方の安定⁽⁷⁾」を知ることが第一に肝要である。

この「霊の行方」に関して、篤胤はその宇宙論と結びつけながら事細かに論じている。篤胤にとって、この霊の行方の問題こそ、何にもまして自己の安心に関わる究極的関心事であったからである。彼によれば、宇宙は服部中庸の『三大考』の言うように、天・地・泉の分化から成る。すなわち、原初的一物から上方に萌え上り分離したのが天（即ち太陽）であり、下方に垂り下って分離したのが泉（即ち月）である。天は「澄明なる質」を有し、その国がらの「勝れてうるはし」い所である。それは八百万の善き神々がしづまっている「善事のかぎりある御国」である。これに対して、泉の国は「この国土の重く濁れる、其底に成れる国」あるいは「重く濁れる物の、凝て成れる」国であり、伊邪那岐大神が「いな醜目穢き国ぞ」と言われたことを思い合わせれば、明かにきわめて汚い国である。師宣長も「万づの禍事悪事の行留る国なり」と述べられた通りである。さらに「地」、すなわちこの地上の国土は、「天の澄明なると、底の国の重く濁れるとが分去りて、中間に残在る物の凝成れるなれば、澄める物の萌上れるな」と濁れる物の下に凝れるそのなごりとが、相混りて成れるなる故、天の善と根の国の悪きとを相兼「ねているものである、という」。

篤胤によれば、人の霊の行方について、昔から今日に至るまで、人が死ぬとその霊は悉く皆汚い黄泉国へ行くという説が行われているが、これは「忌々しき曲説」である。師宣長さえもこの点では誤りをおかし、「神人も、善も悪きも、死れば皆この黄泉国へ行くことぞ」と言われたのは、「委く考へられざりしゆゑの非説」である。しかるに、世の古学者たちは、「何事も師の翁の説を信とするならひ」があるから、誰一人として師説を越えようとはしない。宣長翁門下以外の古学者たちにしても、この点に関しては同様である。

それでは彼等は師説に拠って心から安心立命を得ているかといえ、必ずしもそうでない。かえって、日之少宮に生れる事を信じている神仏習合的神道者よりも劣っている位である、と篤胤は批判する。彼等亜流古学者たちの中に

は、たとえば「この国土は、今をいにしへとくらべ思ふに、如此うるはしく成りもて来つるを、黄泉の国も、これに准へて想像るに、うるはしく成りやしつらむ」などと慰めごとを言ったり、あるいは、いかに黄泉国が穢いといつても「何処のいかなる処も、住めば都てふ諺の如く、それぞれの楽しみは有るものぞ」など、たわ言している者もいる。しかし、こういう人々の心の中を推し測ると、誰もかれも、夜見国へ往くということが憂いものとして心にかゝっているからこそ、そのような事を言い出すのである。篤胤は夜見説を奉ずる人々の心理をこのように指摘し、それが皆謬見に基いたものと批判した。⁽¹³⁾

では篤胤自身、死後の霊の行方をどう考えていたかという点、彼は夜見国とは区別された幽冥の世界（幽世）にそれを求めていた。幽世というのは、篤胤の考えでは、この現世（顕世）の外に別に存在する世界ではない。そこには衣食住の道がことごとく備っていて、まったく現世の状を呈している。たゞ、幽世から現世を見ることはできるが、逆に現世から幽世の有様を見ることはできない。それはたとえば「燈火ある所より、闇なる所より、燈火ある処をば見るが如し」（古史伝）である。⁽¹⁴⁾

しかもこの幽冥の世界は大国主神の治める所である。この神は人間の霊の現世における善惡をたゞし分つ神である。此世では善き事必ずしも報いられず、惡しき行為必ずしも罰せられずに過ぎてしまう。むしろ「善人の禍事に逢つつ世を終り、惡人の幸福を得て世を終る類はいと多」いのが実状である。そればかりではない。善者は自らの徳を隠すのみならず、自分の徳を意識することがない。惡者もまた自己の惡をかくすだけでなく、我とわが惡を自覺しない。善者も惡者も共に他人に知られず自らも知らずにいる訳だから、現世において報罰が正当になされないのは当然である。このすべてを知り、すべてをそれぞれにさばき報いるのが、幽世の主、大国主神に他ならない。この神は顯事をみな見透しているが、人が顯世にいる間は君上の治む所ゆゑに君上に委ね、その人の霊が幽世に入るのを待って

これを審判する。「徳は姑く報いて尽さず、惡も暫く容して報いず、幽世に入るを待て密に判り給ひて後に、其の靈の成行きは定まる事なり。」（古史伝⁽¹⁵⁾）。

さらに篤胤によれば、「抑此世は、吾人の善惡を試み定め賜はむ為に、しばらく生しめ給へる寓世^{かうのよ}」であつて、「幽世^{かうのよ}ぞ吾人の本ツ世」なのである。この世即ち「寓世」に、人はわずか百年足らずしかないのに対し、「本ツ世」である幽世には無窮に住うことになる。⁽¹⁶⁾したがって「現世の富、また幸あるも、其の福に非ず、其の福の種なるが多かり」、また逆に「現世の貧、また幸なきも、其の殃に非ず、其の福の種なるが多かり」と篤胤は信じた。世に道を行ない、世の過を救う人は、生涯その行為の故に辛苦を受ける。が、「幽世に入ては、永く大神の御賞を賜はりて用ひらる。是を其の福といふ」。⁽¹⁷⁾これに対して現世で傲遊に耽つた者は「幽世に入ては、永く大神の御罰を蒙りて棄らる。是を其の殃といふ」。⁽¹⁸⁾篤胤はこの「大神」、即ち様々な苦しみに遭いながら徳行につとめ、ついに幽世の主となつた大國主神の姿の中に、一種の救済的意味をもつた理想像を見出したのであつた。

三

このように、宣長・篤胤双方の生死観を比べて見ると、明かに篤胤の方が死に対する意味づけの点で、よりポジティブであつた。すなわち宣長にとって死はすべての善き事の終りであり、人はたゞ泣き悲しむより他詮すべきがない。つまり死はマイナスの意味しかもたない。宣長の関心の重点は、現世を越えた死後の世界におけるあり方より、この現世における自己の生の像、形にあつた。これに対し、篤胤においては、死はまさに「寓世^{かうのよ}」から「本ツ世」への入口としてプラスの意味を与えられていた。この現世で「徳行に苦しめる者、幽世に入ては永く大神の御賞を賜はりて用ひらる」のである。これが篤胤にとつての究極的関心事であつた。

かく、二人の生死観を、言葉で表わされた思想のレベルで対比すると、一生の終に臨んで宣長の方はいかにも泣き悲しんで世を去り、篤胤は安らかな気持ちで悠然として他界していったかのように思われる。ところが興味深い事に、事実は全くこれと反対であった。

宣長の臨終前後の模様については、宣長にもっとも身近く仕えた本居大平の手記に詳しく記されてある。⁽¹⁹⁾ それによれば、宣長は享和元年の九月十八日頃から風邪気味で床に臥したが、二十六、七日頃から重態におちいり、親類縁者、遠近の弟子たちが馳せ参じた。しかし二十八日——つまりその日の夜更けに亡くなるという日——の昼頃でさえ、宣長は見舞いに訪れて来た人々に対し平常と変らぬ挨拶をした。たとえば息女飛騨の婿に対しては、万葉集の書入れの事を話し、また飛騨自身に対しては、顔に「あせほ」のような出来物ができたと聞いていたのに直っていたのを見て、「さっぱりと美しうなった」と言ったという。その夜の宣長の臨終は、「ねぶり玉ふごとく」安らかなものであった、と記されてある。村岡典嗣の表現を借りれば、「深淵の水の静けさを思はしめる」ような死であった。⁽²⁰⁾

これに対して篤胤の場合はどうであつたろうか。あいにく、臨終の直前直後の記録は宣長の場合のように残されていない。⁽²¹⁾ たゞ篤胤は死の二年前、天保十二年の正月に江戸表から国許秋田への退去を命ぜられ、郷里で佗び住いの日々を過し、その間赦免婦府の運動にあれこれ手を尽しながら仲々叶えられず、やりきれぬ焦燥感と、抑えつめた怒りの心情の中に悶々としていた事は疑いない。そしてやがて天保十四年六月頃から病を得、閏九月十一日の夜亥の刻、世を去った。その病床にあって彼は次のような歌を詠んでいるのである。「天保十四年と云年の夏の頃より臥たりけるが、ながつき十まり九日の日、こゝちことによからず、今やしぬべくとおぼえしかば」という前置のあと、

思ふ事の一つも神に勤めをへず、けふや罷るかあたら此世を⁽²²⁾

この歌は結局篤胤の辞世となつたのだが、そこに見られるものは、死に直面しての悲痛な歎きでなくて何である

う。宣長は死の一年前、山室山に自らの墓所を求め、その構造などについて細かく遺言に記した。その折に詠んだ歌に、

山むろにちとせの春の宿しめて風にしられぬ花をこそ見め

今よりははかなき身とはなけかしよ千代のすみかをもとめえつれば

というのがある⁽²³⁾。この歌に比べると、篤胤の歌は遙かに歎き悲しみの色が深い。死を前にしての二人の心境がそれぞれの生死観とは全くの裏腹のような相異を示していることは、実に注目すべきである。現世に価値の中心を見、死後の世界、あの世における救済を一切信じようとしなかった宣長が、かえって死を静かに迎え、逆に現世を^{かうのよ}寓世とし、死後赴く幽冥の世を本つ世と考えて、あの世での其の福を期待した篤胤が、かえってこの世に切実な未練の思いを残し、満たされぬまゝに死んでいったという事は、まことに興味深い対照である。

では、何故このような結果になったのか。この問題には種々の答が可能であろう。が、筆者はとくに両者のライフ・ヒストリーを対比検討し、それに基いて心理歴史的（*psycho-historical*）な分析を試みてみたい。

四

宣長・篤胤兩人のライフ・ヒストリーを検討してみると、人生の諸段階すなわち幼少年期・青年期・壮年期・老年期のすべてにおいて、両者が突に対照的な体験をしている事が分る。

先ず宣長について見ると、彼は松坂の中流商家小津家の生れで、戸籍上は次男であったが、事実上は彼の両親の間の長子であり、しかも親が吉野の水分神に願かけまでして生まれたいわば「申し子」であった。そのため宣長は両親の愛を一身に受けつつ幼少年期を過した。とくに母親はなかなかの賢母であり、宣長は母の影響を深く受けた。十一

歳の時父定利が死去してからは、ますますこの母親の配慮と導きが宣長の人間形成を方向づける上で重要な意味をもった。⁽²⁴⁾

青年期に当る十九歳の頃には、宣長は伊勢の今井田家に養子として縁組し、紙商売に従事し始めたが、僅か二年で離縁し松坂に帰ってしまった。この時母は息子宣長の学問への志向を見抜き、商人にすることをやめて京都へ医学勉強のため旅立たしめる。この母の計らい、「母刀自遠キ慮リ」⁽²⁵⁾のおかげによって、宣長は二十三歳の春以降、心おきなく学問に専念することができるようになった。数年間にわたる京都遊学の間、乏しい家計の中から母は宣長に仕送り続け、学びの道に専心するよう配慮すると共に、くれぐれも「取そこなひ取はづし」のないよう、「人にわらわれ、ゆびさし申されぬやう」戒しめの言葉を送った。⁽²⁶⁾宣長が京都でのびのびと学問に励み、かつ優雅な青春時代を送りえたのは、ひとえに母の力に負うものであった。

また宣長がその壮年期ともいうべき時期に、終生師と仰いだ賀茂真淵と出会い、教えをこうことができたことも重要である。宝暦十三年、宣長三十四歳の五月、宣長は折から旅行中であつた真淵と松坂の新上屋で親しく相見える機会をえた。これが生涯たゞ一度の出会いであつたことを思えば、宣長にとって非常に幸運なことであつた。その年の暮、真淵門下に入門の許可を得ると同時に、以後真淵の没する明和六年（宣長四十歳）にいたるまで書簡形式による教示を受けた。宣長が真淵から受けた有形無形の影響の大きさは言うまでもない。彼がライフ・ワーク『古事記伝』の稿をおこしたのが、明和元年すなわち真淵と出会つた次の年であつたことは実に象徴的である。

さらに宣長は非常に精力的に著述活動を続け、晩年には『古事記伝』全四十四巻を、三十年余の歳月の後に完成したのを始め、手がけた仕事はほとんどすべて仕上げることができた。寛政十年六月十七日付の書簡の中に、「私古事記伝も、当月十三日全部四十四巻卒業、草稿本書立申候。明和四年より書はじめ卅二年にして終申候。命ノ程を危ク

存候処、皇神之御めぐみにかゝり、先存命仕候而生涯之願望成就仕、大悦之至存候儀に御座候⁽²⁷⁾とある。命ながらえて「生涯の願望」を首尾よく成就した喜びは極めて大きかったものと思われる。その年宣長は諸国の門人知人たちに『古事記』中所見の神々人々を題として送り、それにちなむ歌を募集した。そして九月十三夜には鈴屋にて歌会を開き、記伝完成を祝した。さらにその年の七月には『家のむかし物語』を書き上げた。この書は「本居」の家の先祖代々の経歴・功績を書き記すと共に、それとの関わりにおいて自らの生き方を確認し、意義づけようとしたものといえる。⁽²⁸⁾ また翌寛政十一年春には、思い出深い吉野水分神社に参詣し「吉野百首」を詠んだ。その中に、

みくまりのかみのちはひのなかりせはこれのあか身はうまれこめやも

ちゝはゝのむかし思へは袖ぬれぬみくまり山に雨はふらねと

水分の山をし見れはかすかすにわか世のむかしおもほゆるかも

命ありて三たひまるきてをろかむも此水分の神のみたまそ⁽²⁹⁾

という歌がある。宣長にとって水分の神は、終生彼の生の根底を支える神の恵み親の恵みの原型的象徴として生き続けたのであった。さらにその翌年、すなわち死去の前年に当る寛政十二年には『遺言書』をしたゝめて自らの葬式のあり方、墓の様式などを規定したばかりか、自ら山室山に赴いて墓所を定めおいたのであった。こうした一連の事がらからみて、宣長はその晩年（老年期）、あらゆる点において円やかな完成の境地に達していたと言つて過言ではない。

五

これに対して、篤胤の生涯は極めて波瀾に満ちたものであった。彼は秋田佐竹藩の大番組頭禄百石の下級武士、大

和田清兵衛の四男として生まれた。篤胤の幼少年時代は宣長のそれに比して遙かに不幸なものであった。後年、養嗣子鎮胤にあてた書簡の中で篤胤は「抑々我等身上ヲ幼少ヨリ思惟スルニ、生れ落^{オッル}ヨリ父母の手に^{オッル}育ラレズ……」と述べている。⁽³⁰⁾ また、『仙境異聞』の中では、

己れは何ちふ因縁の生れるならむ。然るは藁の上より親の手のみは育てられず、乳母子^{ヤシないじ}よ養子^{ヤシないじ}よと、多くの人の手にわたり、二十歳をすぐるまで苦瀬に墮たる事は今更に云はず……⁽³¹⁾と述懐している。

近年までこれ以上に詳しい事情は知られていなかったが、最近伊藤裕氏によつて発表された平田家蔵の篤胤の書簡断片は、さらに事細かに篤胤の幼少年期の模様を伝えている。⁽³²⁾ それによると

里子にやられ、貧乏御足輕の家にて苦々しく六歳まで養ハレ、既ニオキツケニサレルトコロ乳母ノ夫が死テ家に帰されて父母兄弟ニ呵嘖セラレタル苦ミ言語同断イツモ語レル通り也。八歳ノ時より十一歳まで、桜井氏宗休ト云ナル大金持の御はり医の所にモラハレテ居タガ、フト医者坊ニナルガイヤト思ヘルニ合せて、養家に実子が出来シ故ニ帰サレ、其ヨリ家ニテ、飯タキ掃除草ムシリ使小走り尿カツギ、何もかも兄弟中にイチツヨク出来ルト云ヒツツ、憎ミ使ハレ、打タ、カレ頭にコブノタヌルコトナク……

という実に哀れな苦しい生い立ちであった。当時極度の窮乏状態にあった佐竹藩の、しかも足輕の家に里子に出されたというのだから、かなり苦しい生活であつたろう。そればかりか、「乳母の夫」死去のため家に帰らされ、帰つた実家では父母兄弟の呵嘖をうけて苦しんだというのだから、全く惨めな子供であつた。八歳から三年間は金持のはり医の養子として暮したが、これもまた実子ができたといつて帰された。「藁の上より親の手のみは育てられず、乳母子よ養子よと、多くの人の手にわたり」という篤胤の苦渋にみちた懷想が生き生きと伝わってくる思いがする。

さらに悪いことには、幼い時から親許を離れていた故か、家族とのつながりが薄く、召使のように冷酷にこき使われ、頭を叩かれ、コブの絶えることがなかったばかりではない。

カ、ル寒国ナルニ只一年傷寒をワツラヒシトキ、大兄キガチヒサナ夜着ヲカツテ呉タガ始ニテ、夫ガキレテナク
ナツテカラハ、夜具ヲ賜ハリシコト実ニナク、手細工ニテ小銭ヲタメ、夫デ奴ノ着テネルモクト云モノヲカツ
テ、極寒ノ冬をシノギ、炬燵ニ一度モ当ラレタルタメシナク……⁽³³⁾

といった状況であった。

長子として、かつ「水分神の中し子」として生まれ、両親に慈み育てられた宣長と比べて、何という相異であろうか。篤胤は生まれおちてからずっと両親との密接なつながりの体験なく育った。むしろ親からも兄弟からも冷たくあしらわれ、みじめさと不安感の中に幼少年期を送った。

寛政七年正月八日、篤胤は一通の書をのこして秋田の郷里を去った。時に二十歳のことである。『大壑君御一代略

記⁽³⁴⁾』によれば、「常ニ大キニ憤激シ玉フコト有ルニ依テ、俄ニ志ヲ起シ、今年正月八日、遺書シテ国ヲ去リ（諺ニ正月八日ニ家ヲ出タル者ハ、再ビ帰ラズト云トツ）資費ワヅカニ金一兩ヲ持テ、江戸ニ出玉フ」とある。何に「大キニ憤激」したのかについては諸説があつて必ずしも明確ではないが、いづれにしても不遇な家庭環境にその主要な原因があつたことは間違いない。継母あるいは養母の虐待に堪えかねての事だったという説が、かつてはかなり広く通用していたが、今日では完全に覆されている。篤胤が郷里を出奔した時、未だ実母が存命であつた事が明かにされたからである。伊藤裕氏の研究によれば、篤胤にとってどうしても忍び得なかったのは彼の顔にあるアザで、それが「兄ヲコロシテ家を奪フ相」だといわれることであつたという⁽³⁵⁾。これは新資料に基いた鋭い見解である。たとえにしても篤胤が実母への思いを何ら記していないのはどういう訳であらうか。もし母親との密接なつながりがあれば、事態は大分

趣を異にしていたかもしれない。

思えば宣長も篤胤も、同じ歳頃すなわち二十歳前後に家を出、郷里を後にした。共に自己確立を目指した行動であり、また実際後年の大成へと導くに至った重大な転機であった。しかし、その故郷からの離れ方において、両者はきわめて対照的であった。宣長には母の支えと励ましがあがり、経済的にも母の計いのおかげで比較的安定していた。そして何より母なる故郷が帰るべき所としてあった。彼は母親によって暖かく見守られながら、桜咲き初む春三月上旬、希望に満ちて故郷を後に京へ向ったのである。

これに対して篤胤には何の支えも励ましもなかった。彼は母にも家の誰にも告げることなく、「藩に寄らず、朋友をも恃まず」⁽³⁶⁾、僅か一兩ばかりの金をたよりに、たゞ一人悲壮な思いで故郷を去り江戸へ向った。その日、秋田は大雪が吹き荒れていたという。それが実際に「正月八日」であったかどうか定かではないが、いずれにしても後に正月八日のこととして語り伝えられ、しかも「正月八日に家を出たる者は再び帰らず」という諺に結びつけられていることは意味が深い。篤胤は正に故郷を棄てたのであった。

江戸に出てからも篤胤の苦労は並大抵ではなかった。『大壑君御一代略記』に「故有て藩に寄らず、朋友をも恃まず、唯正義博学の良師を得むとして、諸所遊学して試み玉ひ、或は学事の為に使はれ、或は餬口の為に人に雇はれ、又は仮に主取をもして打過玉へること凡四五年。其間の辛苦艱難、云ふべきやう無かりきと、後に御自ら語り玉へり」⁽³⁸⁾とあるが、その具体的有様については詳しく記されていない。たゞ晩年の篤胤が身近な者に語って聞かせた事に基く伝説によれば、彼は大八車の挽子、火消人足、市川団十郎の子女の家家庭教師、商家の飯炊きなど、様々な職を転々としつつ、暇さえあれば読書三昧にふけていたという。⁽³⁹⁾宣長はそれと丁度同じ年齢の頃、京都で師につき、思うがままに勉学に励んでいた。またその合間には学友達と共に寺をめぐり歩いたり、歌会に参加したり、花見や乗馬を

楽しんだり、実に優雅な青春の日々を送っていた。かまどの火を焚きながら読書した篤胤に比べて何という幸せな生活であつたらう。

さらにまた篤胤は、師と仰ぐ宣長に生前ついに一度も会えなかった。というより、宣長の在世中に入門することすらもかなわなかったのである。後年篤胤は、享和元年の春宣長の著書を読んで古学の志をたて、同年七月松坂に名簿を捧げ入門を願ったが、その年の九月に没した師宣長に会えずじまいになり、「没後の門人」となった、と主張している。しかしすでに村岡典嗣が詳細に考証しているように、篤胤は実際には享和三年に始めて宣長の名を知り、古学に入ったというのが真相である。篤胤は宣長を慕う余りに例の「夢中対面」の体験を強調し、その絵まで描かしめている。彼にしてみれば、自己の生涯をかけての仕事に自分を導いてくれた師に生前相見えられなかったことが、どれほど残念であつたか、察するにあまりある。この心境は、真淵に一度とはいえじかに接して入門し、その教示を数年間乞うことができた宣長に比べると、はるかに隔った、満たされぬ思いであつたらう。

晩年になつても、篤胤は多くの点において欲求不満の状態にあつた。宣長の『古事記伝』に対応する大著『古史伝』は、文化九年篤胤三十七歳の時起稿、文政八年五十歳の折に神代伝の草稿が大体出来上った、とされている。しかし生存中にまとめられたのは第二十八卷（百四十三段）までで、それ以後は篤胤の草稿をもとにして矢野玄道が明治十年頃にまとめ上げたものである。したがって篤胤自身の著作としては未完成であり、その意味で不本意なものであつた。

何故篤胤は『古史伝』を完結できなかったかといえ、彼の関心が次第に外へ外へと広がって行つたからである。鉄胤が『古史伝』第二十九卷の巻頭で解説している言葉を引けば、「諸蕃国に伝はれる古伝の、有りの悉考へ竟て後にこそ、天ツ神国ツ神の御功德の万^{うかつ}一も、窮^{きゆう}奉^{ほう}られなめ。その上に古史伝は記シ出む。然らざれば、天地を開闢し

坐せる大神等の御功德みいさぎの広大なるも記し奉り難しと」⁽⁴¹⁾ いう心意から、篤胤は次々と外国の古伝の研究に踏みこんで行ったのである。そして、『赤鼎太古伝』『大扶桑国考』『三五本国考』『印度藏志』等々を続々と著し、とどまる所を知らなかった。

六十代も半ばになって漸く拡散から収斂の方向に向おうとした正にその時、急に江戸退去の命令が幕府から下されたのである。しかも著述差留という、彼にとつては息の根を止められるような処分まで伴ったのであった。篤胤十六歳、死去の二年前のことである。死の二、三年前に見事『古事記伝』を完成し、祝賀の歌会を催して皆に祝福された宣長と比べて、これまた何という哀れさであろう。秋田へ向う道すがら、彼は思いを歌に託した。

天保十二年と云としのむつき、江戸をたちて、故郷にゆく道すがらよめる

青蠅のそらをとぶ世に恥る身のおもてを照らせ玉梓の道

おほそらに豊さか昇る朝ひこもしばし林のかげ蔽ふめり

高神の力愚までひたぶるに我がほてさゝむ益荒雄もがな⁽⁴²⁾

これらの歌に「七十近き翁が歌には、似つきてしも聞えずなむ」という詞を付け加えている所に、何とも言えぬ哀感がたゞよっている。

篤胤はしばしば自らを案山子あかしに比した。ある時はまだ多少の希望を心にもって、

武蔵野に乘られぬとも久延彦のまた秋の田に立栄えまし

千世ませと君を祈りの久延彦が古里にたつ春そのどけき⁽⁴³⁾

と歌うこともできたが、しかし追放に加えて財政的困窮という打撃を受けては、さすがの篤胤も心弱くならざるを得なかった。その心情は、天保十三年、死去の前年に詠んだ歌、

ながつきのはじめのころ、甚くむすぼはれたる事のありて詠める

張る弓の放ちもあへず秋の田に又たつ足もなき曾富騰(44)かな

という歌によく表わされている。

前述のように、鉄胤はじめ門弟たちの努力も空しく、篤胤のカム・バックは遂に成らなかった。そして『古史伝』をはじめとする多くの著述が、彼にとって心残りのまゝの形でとどまった。村岡典嗣は、「未完成は篤胤に於いて本質的なものであった」と評し、また「完成した調和の美しさ」を見せている宣長に對比して、篤胤に著しいのは「一種偉大なる未完成さ」であるとも論じている。(45)この言葉は正に当を得たものと言えよう。

宣長における『古事記伝』と篤胤における『古史伝』は、それぞれ象徴的な意味をもつ代表作であった。

六

以上において、宣長と篤胤のライフ・ヒストリーを段階毎に相互に比較しつつ検討し、両者がいかに対照的な生活体験をしたかを見てきた。このコントラストを考慮にいれる時初めて、両者の生死観ないしは生死への態度が生きた意味をおびてくる。

E・H・エリクソンによれば、人間は幼児期以来、人生の各段階毎にそれ特有の問題に直面し、それを順次解決してゆくことによって精神的健康に必要な構成要素を一つ一つ発達させる。それに失敗すると、健全なパーソナリティーの成長を阻害するような心理的要因が逆に支配的になるという。エリクソンは「人生周期」を八つの段階に分ち、その各々において顕在化してくる諸問題を、臨床的知見に基づきつつ分析している。それを要約してみると、およそ次のような形になる。

- I 「口唇期」（およそ生後第一年の時期）……………信頼感対不信感
 - II 「肛門期」（およそ生後第二、三年の時期）……………自律性対恥辱・疑惑感
 - III 「男根期」あるいは「エディプス期」（およそ生後第四、五年の時期）……………積極性対罪悪感
 - IV 「潜伏期」（児童期）……………勤勉性対劣等感
 - V 思春期・青年期……………自己同一性対自己拡散感
 - VI 「性器期」（成人期）（異性との交際、結婚、家庭形成の行なわれる時期）……………親密・連帯性対孤立感
 - VII 同 二（親となる時期）……………生殖性対停滯感
 - VIII 同 三（人間として完成する時期）……………十全性対絶望・嫌悪感
- エリクソンによれば、人間の生死の問題に対する態度、人生の全体相に対する構えが、とくに切実な意味をもって問題化してくるのは、彼のいうライフ・サイクルの最終段階においてである。この段階において人間が直面しなければならぬ主要な課題は、「自我の十全性」（ego integrity）を「絶望・嫌悪感」（despair and disgust）に抗して確立してゆくことにあるという。エリクソンはこの「十全性」という心的状態を端的に定義することが難しいまゝに、それに代えて、いくつかの特徴を指摘している。

それによると、先ず「十全性」というのは、「自分自身の唯一のライフ・サイクルをば、またそれにとって重要な意味をもってきた人々をば、かくあるべくしてあったもの、したがってどうしても他のものによって代えることのできなかったものとして受け容れること」である。それは直接的には「自分の両親に対する今までとはちがった新しい愛」を意味する。その愛は「両親がもつとちがっていたらよかったのに、といった願望から解放されている」愛の心情である。つまり、自分の人生を親のせいに帰するのでなく、「自分の人生は結局自己自身の責任であるという事実

を受け容れること」が、「自我の十全性」という心的状態を特徴づける。さらにそれは、「遠く離れた時代において色々と異った生き方をしつつ、しかも人間の尊厳と愛を伝えるような秩序・事物・言葉を創造してきた幾多の男女の人々との間に、仲間意識を抱くこと」である。

こうした十全性を心に確立した人というものは、人生を意味あらしめる人間の生き方 (life style) がきわめて多様で、しかもそのいずれもが相対的なものであることを意識している。が、それにもかゝらず、彼は自分自身の生き方については、その尊厳性をあらゆる脅威から守り通そうとする心の構えをもっているものである。何故なら彼は、「個人の人生は、一つのライフ・サイクルと「人間の」歴史の一コマとがたまたま一致した所に成立っている」ものだということ、したがって彼にしてみれば「人間の十全性がすべて、自分の現に保持している十全性のあり方の如何に関わっている」という事を熟知しているからである。いいかえれば、彼は、彼自身の生き方の中に人間としての生き方の一つの十全なモデルを見、それに意義を感じているという訳である。

エリクソンはさらに臨床的知見に基いて、こうした自我十全性の意識が欠如もしくは喪失した場合の心的特徴を指摘している。それは一言でいえば「絶望感」(despair) という心理状況、また「しばしば無意識的な死の恐怖」という形で現われてくる。それは「自己のたゞ一つしかないライフ・サイクルを、人生の究極として受け容れられない」心的状態である。絶望とは「時間が短かすぎる、すなわち、もう一つ別の人生を開始して、十全性に到る別の道を試みるには、もはや時間がなさすぎる、といった感情」を表わすものであるという。このような絶望感は、しばしば嫌悪感や人間嫌いの態度、言いかえれば「特定の制度や特定の人々に対する慢性の軽蔑的な不快感」の背後に隠されているものである。そしてこうした嫌悪感や不快感は、結局自分自身に対する軽蔑の存在を示唆するものに他ならぬという。つまり自己自身の生き方、自らのかけがえのないライフ・サイクルに対する潜在的慢性的不満が「絶望」の心理

の根底にあり、それが他者に対して投射される訳である。

要するに人間は自らのライフ・サイクルをしめくくる時期に当って、それを全体として肯定的に受容しうるか否かという問題に直面せざるを得ない。人はその人生において自我の十全性を確立することに失敗すると、絶望・嫌悪感の要素が支配的になるというのである。

ところで、宣長と篤胤の生死のあり方を比べてみると、正にこの「十全性」対「絶望感」という形で特徴づけられるような様相が著しいことに気づく。それは単なる思想的な建前としての生死観とは、いさゝか異った次元の問題なのである。

先に見たように、宣長は現世中心的な生死観を持ち続け、現世を離れた死後の世界の事については否定的な考え方をしていた。彼にとって死は此世での楽しい生を断ち切るもので、これほど悲しいことはないものであった。思想的建前からするならば、宣長は死を目前にして、もっと悲嘆・苦悩に満ちた姿を露呈しても決して不自然ではなかった。しかし彼の死に向っての態度は穏やかであり安らかであった。逆に篤胤は此世を「寓世」、死後の世界を「本つ世」と考えて、死後における至福を期待していたが、その彼が死に臨んでの態度の中には、深い悲しみ、切なる未練の色が濃くみられた。

本論の狙いは、この対照の因由を両者のライフ・ヒストリーの中に求めてみることにあった。結論的に言うならば、宣長は幼少時から晩年に至るまで、すべてのライフ・ステージにおいて、一応満足のゆく体験を重ねてきた。そして最終段階において、自己自身の此世での生（ライフ・サイクル）を全体として肯定的に受け容れ、しめくくることのできたと言える。彼が死去の二年前、吉野の水分神社に参詣し、自己の出生の昔時に思いを馳せ、神の恵み、親の恵みに対する感謝の気持を新たにしていることは、その点で意味が深い。

彼はあらゆる面において「完成した調和の美しさ」を示していたが、とくに『古事記伝』を完了したのみか、『家のむかし物語』及び『遺言書』によって、この世における自己のライフ・サイクルを円熟した相において完結せしめたという点に、それが端的に表現されている。言葉をかえれば、これは現世に対する一種のけじめ、「別れ」の形をととのえることができたことを意味する。要するに晩年の宣長においては、エリクソンのいう「自我の十全性」が確かな特色となっていたと言えよう。そしてその故にこそ、生死の問題に対する構えも安らかなものでありえたのであろう。

これに対して篤胤は、幼い頃から恵まれぬ不幸な生活体験が殊更に多かった。そのことが、彼をして来世中心的な生死観を抱かした大きな心理的要因であることは、今更言うまでもない。たゞしかし篤胤の場合、思想的レベルにおける来世Ⅱ「本つ世」への強い期待にもかかわらず、心理的次元においては彼の此世での問題は十分解決されていなかった。すなわち、篤胤は数多の優れた業績を残しながら、自己自身のライフ・サイクルを満足のいくものとして受け容れられなかったのである。晩年の彼にとっては、正しく「時間が短かすぎる」感があつたろう。彼がしばしば示した特定の人々に対する嫌悪感不快感、彼自身の内面的不満感焦燥感と密接に結びついたものと言えないであらうか。

また宣長とちがって、晩年における篤胤が自分の親のことや生まれのことについて述べる時、その口調はどこまでも苦渋に満ちみちたものであった。⁴⁷篤胤の心の世界には「水分神」は存在しなかったのである。彼は秋の田に一人放置されて何等なすこともできぬ一本足の「案山子」のような心境に呻吟した。かくて、エリクソンのいう「十全性」は篤胤の心的特徴にはなりえず、その結果、どちらかといえば「絶望・嫌悪感」に近いような心的状況の中で、この世を去らねばならなかったのであろう。

言う迄もなく、この事は篤胤の学問上思想史上の偉大さを貶めるものでは決してない。たゞ、生死という究極的な問題に対する人間の構えという観点から見ると、宣長と篤胤とは、思想面においてのみならず、その根底にある心理構造の面においても、きわめて対照的な二つの基本類型を代表するものとして、注目に値するのである。

（昭和四十九年七月二十四日）

注

- （1） 岸本英夫『宗教現象の諸相』、要書房、昭和二十四年、八〇頁。
- （2） 岸本英夫『死を見つめる心』、講談社、昭和三十九年、三五頁以下。
- （3） 本居清造編『増補本居宣長全集』（以下「増全」と略す）、第六卷、一〇～一二頁。
- （4） 『玉かつま』十四、増全八、四三八頁。
- （5） 増全十、一一四頁。
- （6） 拙論「本居宣長の遺言について」、『宗教研究』、一九三号、昭和四十二年二月、参照。
- （7） 室松岩雄編『平田篤胤全集』（以下「平全」と略す）、第二卷、『靈能真柱』、五頁。
- （8） 増全二、八九一～九一二頁に所収。
- （9） 平全二、『靈能真柱』、一四頁。
- （10） 同上、七〇～七一頁。
- （11） 同上、七四頁。
- （12） 同上、九〇頁。
- （13） 同上、八八頁。
- （14） 平全九、『古史伝』二十三之卷、五一～五二頁。
- （15） 同上、四九頁。
- （16） 同上、五一頁。

- (17) 同上、四八～四九頁。
- (18) この問題については、別稿において詳論する。
- (19) 村岡典嗣『本居宣長の臨終』、『増訂日本思想史研究』、岩波書店、昭和一五年、四六六～四七三頁参照。
- (20) 同上、四七三頁。
- (21) 篤胤の病が重くなつてからずっと看病に當っていたという後藤逸女が「平田翁終焉記」なる手記を遺したと伝えられているが、目下所在不明である。伊藤裕『大塚平田篤胤伝』、錦正社、昭和四八年、二七六頁参照。
- (22) 平全二、『伊布伎適屋歌集』、一三頁。
- (23) 『鈴屋集』八、増全九、七二二頁。この歌の意義については、なお拙論「本居宣長の遺言について」参照。
- (24) この点について詳しくは拙論「本居宣長の精神形成——京都遊学以前について——」、「やまと文化」、第五〇号、昭和四五年三月、参照。
- (25) 本居大平の「恩頼函」、村岡典嗣『本居宣長』（増訂版）、岩波書店、昭和三年、五八八頁所収。
- (26) 本居清造編『本居宣長稿本全集』（以下「稿全」と略す）、第二輯、六六二～六六三頁。
- (27) 荒木田久老への書簡。稿全二、五三九頁。
- (28) 増全九、七七五～八〇二頁。この点については拙論「本居宣長の精神形成——本居復姓の問題について——」、「天理大学学報」、第七二輯、昭和四六年一月、参照。
- (29) 増全九、六五六頁。
- (30) 天保三年十一月二日付平田鎮胤宛書簡。渡辺金造『平田篤胤研究』、六甲書房、昭和一七年、七四五頁。
- (31) 平全三、『仙境異聞』、四二頁。
- (32) 伊藤裕、前掲書、一九～二〇頁。
- (33) 同上、二〇頁。
- (34) 平全四、四二五～四四四頁所収。
- (35) 伊藤裕、前掲書、三三頁。
- (36) 「御一代略記」、平全四、四二七頁。

- (37) 伊藤裕、前掲書、三六頁。
- (38) 平全四、四二七頁。
- (39) 「平田篤胤聞受書」、伊藤裕、前掲書、三六頁以下。
- (40) 「平田篤胤が鈴屋入門の史実とその解釈」、『続日本思想史研究』、岩波書店、昭和一四年、二六〇頁以下。
- (41) 平全九、『古史伝』二十九之卷上、一頁。
- (42) 平全二、『伊布伎廻屋歌集』、一二頁。
- (43) 同上、一三頁。
- (44) 同上、一三頁。
- (45) 「平田篤胤」、『日本思想史研究』第三『、岩波書店、昭和三年、三〇〇頁。
- (46) Erik H. Erikson: *Identity and the Life Cycle* (Vol. 1, No. 1 of *Psychological Issues*), International University Press, 1959, p. 98.
- (47) 伊藤裕、前掲書、一九〜二〇頁参照。