

東アジア18～19世紀・日本の「靈性」

黒 住 真

1. 靈・靈性の位置付け・定義

物事と結び付き思考をもった靈性

「靈性」は、「靈」の本性・本質という意味をもつ言葉である。ただし、東アジアにおいて、「靈性」という語は、歴史的に近現代はともかく従来は、具体的には少しあるものの特によく捉えられ何時も使用される如き言葉では決してなかった。これに対して「靈」という語は、大抵、事物の状態・形容として多くある（靈驗、靈光、靈山、靈場、靈妙不思議など）。さらに様相を帯びたものとしてもよく用いられている（亡靈、悪靈、善靈、幽靈、神靈、生靈、性靈、心靈、聖靈など）。またそれをめぐる定義にも近い古い用例として、「惟れ天地は萬物の父母、惟れ人は萬物之靈」とある（『尚書』泰誓篇上）。人は「靈」を何時何処でも物事に関わって用いるようである（そのテキストにまた触れる）。

では、なぜ「靈性」自体の言葉が少ないのだろうか。「靈」は、既に見たように物事に大抵「結び付き形」で把握されている。これに対し「靈性」は、その靈をめぐる物事が何なのか、「靈」そのものの定義あるいは意味付け・位置付けを改めて捉える言葉である。その意味で、「靈性」には、いわばただ即自的ではない対自的な思考が含まれており、「靈性」には認知や思惟が含まれている、ともいえよう。

例えば、中国だと、韓愈（768-824）また宗密（780-841）において議論の中で「靈性」の語がある（『芍藥歌』『原人論』）。また中世日本仏教では、道元（1200-1253）が「靈性」を語として用いるのは、観念的な「外道」を実践を重んずる立場から批判する文章においてである（『辨道話』）。また神道だと、吉田兼俱（1435-1511）が、「神は天地の根元、万物の靈性なり、人倫の運命なり、無形にして能く形有る物を養ふは神なり」と述べる（『神道大意』）。兼俱は、伊勢神宮においてより言語化する外宮と元来の祭祀に留まる内宮との葛藤を明かに知っており、彼はまさに京都に出てその靈をめぐる言説を祭祀と共に主張し広げた。だからこそ、「神は万物の靈性」と秘伝の中で述べる。これらの「靈性」の語には、主張内容の違いや賛否あれども、明らかに靈の意味をめぐる定義やさらには正統・異端といった考えさえ入って来ている。

いま、靈性をめぐって、対自的、言語化、祭祀、正統・異端などといった語を用いた。

これらを人間に関わらせて捉えるとき見落とせないのは、霊・靈性は、これをめぐる営みが、大抵は宗教・祭祀となっている事である。たとえ小さくとも、神社・寺院・教会などともなる祭祀の営みにおいてこそ、形は少々どうあってもまさに霊・靈性がある。その際、「霊」は物事に含まれており、関係するが余り言語化されていないことが多い。これに対して、それを改めて言葉を用いて捉え直すとき「靈性」が発生する。

靈性——言葉により捉え直す定義

西欧のキリスト教精神史をみると、「靈性」(spirituality)という言葉そのものはより近代になって出て来る。「霊」については、宗教的な物事そのもの、また三位一体、正統と異端、宗派といった運動の内外に歴史的に含まれている。「聖霊」(Holy Spirit, Sanctus Spiritus)はさらにその中に位置を持っている。これらに含まれている物事を宗派を越えて改めて捉え直すとき、「靈性」思想史になる(金子晴勇『キリスト教靈性思想史』2012)。

こう見ると、「靈性」という語には、意味の改めての把握があり、そこに背景・コンテキストがより含まれている場合が多い。とはいえ、たんなる事実としての靈性が無いのかといえ、語はただ「霊」であっても文脈・文章がその内容の定義・意味付けをする場合がある。霊や靈性という語は無くとも、まさにそれを含む祭祀としての物事が大抵はそれを意味付けている。言語が無くとも事実として靈性が無いとは言えない。そこで本論では、これらの語の違いは時にふれるが、大体は併せて「靈性」とも総称する。そして、その広義の靈性の働きを、本稿では主に18～19世紀の日本で見ようとする。

ところで、なぜこの18～19世紀を対象とするのだろうか。それは、この時期、日本は物事の大きな「胎動期」であって、「霊」を位置付けようとするいくつかの重要と思われる思想家の靈性の運動が見出せるからである。

この時期、そこに流れているものを、簡単にいえば、

- (1)「天地において」霊を位置付ける働き、
- (2)「天皇において」霊を位置付ける働き、
- (3)「国家に向けて」霊を結び付ける働きと、

その三層が関係しながら発生する。また、そこには、

- (4) 対外的な「危機意識を含む」霊をめぐる働きが、

はっきりと示されなくても、たとえ互いの敵対感覚はなくても、あったようである。だとすれば、その「靈性」運動はどういうものだったのか。本論では、大掴みにその焦点となるものをこの時期、数箇所捉えてみる。

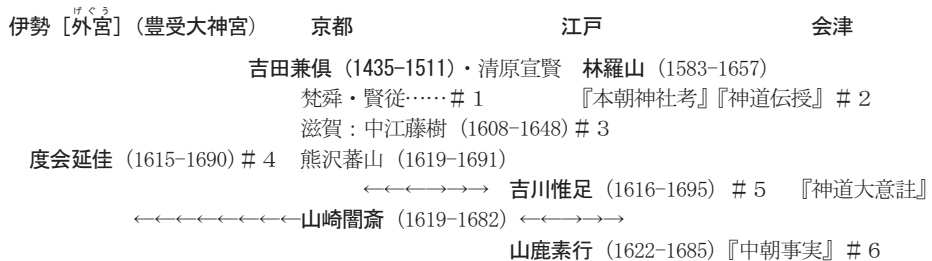
ただし、18～19世紀は、既にそれ以前の17世紀の内容を孕んでいる。その17世紀は、16世紀戦時期の宗教的な戦いのおけるまとまりの時期である。そこで、まずその戦いによって収まった17世紀以後の「徳川の平和」(Pax Tokugawana)の言説にふれ、その内容の変化を孕んだ18世紀以後を辿る。戦時期の内部については別稿に譲りたい。

2. 17世紀、近世初期に発生した事実

漢籍と世俗化・一般化・都市化

「近世」（江戸期）により近くなりさらにまた近世17世紀後半頃になると、まず「中世」とは違った大きな時代的な変化がある。従来、中世において宗教がとても大きかったのに較べると、近世には人間の場所・世界が徐々に拡大するいわゆる「世俗化」がある。そこに靈・靈性をめぐって出て来るいわば当人にとっての問題がある。これをあえて纏めるなら三つあると考える。それら近世に現われ出た問題を踏まえることで、18世紀に入りたい。

近世の問題の第一は、近世になると、人の靈・靈性が、中世のように個々の関係・秘密ないし内密に留まらず、次第に公開化、人間一般化される、という点である。第二は、それに繋がるが、近世は木版を含め出版また写本による知また言語の拡大がある。その際、まず前提また批判される世界観のようなものが表現されて広く現われる文献（テキスト）が発生するという点である。例えば、『古事記』がよく知られているが、それ以外にもあり、とくに漢籍においては『太極図説』およびその解を捉える必要がある。第三は、これも第一と繋がるが、近世には産業として農業を背景にしながら商業的な都市化があり、そこから習慣・風俗を含め人間の組織が拡大する。そこに政治・社会的次元が問題を発生させる、という点である。これは、従来の仏教や儒教だけでは済まない、より近代に向けた問題である。この第三は、18世紀に発生するといえるから次節にゆずり、まずこの節では、第一と第二を見ておく。



第一の「人間一般化」は、第二の「言語化」の問題にも繋がる。この一般的な広がりや、前世紀を背景に17世紀「神道の流れ」において見ると、上のようなものである。これは、經典の一般化でもある。先立って『神道五部書』等があるが、これらを背景にもちながらこれを越えんと日本書紀・旧事本紀・朱子学などを用いた表現運動がある。このテキスト運動と祭祀とを結び付けた思想家として17世紀重要なのが、山崎闇齋 (1619-1682) である。彼の場合、朱子学者ではあるが、さらに神道の諸派を学び、垂加靈社・垂加神道を創出している。これらの詳細は、田尻祐一郎『山崎闇齋の世界』2006また澤井啓一『山崎闇齋：天人唯一の妙 神明不思議の道』2014の参照をお願いしたい。

闇斎は、みずからの場所を「垂加霊社」と称することに本質的に見えるように、「霊」をめぐって視野を広げみずからを位置付けている。ただ、これはまだ公開はしていない。その意味で、闇斎自身は、霊を含む秘密的な祭祀論者だともいえる。彼には、垂加・霊社を説き、そしてそこに心の本質としての「心神」の目覚めがある（田尻解）。あるいは「天人唯一の妙」を見出す（澤井解）。ここに田尻氏は、人間の「霊性」を捉えている（243, 244, 299, 301）。闇斎自身は霊性の語は用いていないようだが、彼があまり公開できない幕府のもとで、神道の祭祀その「心神」を霊的に重要で位置づけようと考えたことは確かだろう。その意味では、17世紀の山崎闇斎による漢学と和学を論理的に結び付ける解釈の働きは、テーマや対象は反転するが、18世紀の本居宣長（1730-1801）を表立っていないが準備したのである。

天地と太極図説解

第二の「言語・テキスト」について。すでに書経の「惟天地萬物父母、惟人萬物之靈」を見たが、また『易』の「太極」があり（繫辭上傳）さらに『太極図』が用いられた（参照）。

これをめぐり、周敦頤（1017-1073）『太極図説』また朱熹『太極図説解』が記される。その詳細はいま触れられないが、指摘しておきたいのは、それが概念を位置付ける用語集でもあり、まず「天」「地」「人」また「生生」があることである。これをめぐって、まさに場所として「太極」の語が結びつけられ、また人として「聖人」（君子・小人）が捉えられる。そこに人間論がありまず「惟だ人のみは其の秀でたるを得て最も霊なり。形既に生じ、神発して知る」とある。さらに朱熹は「人のうくる所のみひ独り其の秀でたるを得たり。故に其の心最も霊たり。而して（霊たる）以に其の性の全きを失はざる有り」と、「心の霊」「全生」を強調している。

それだけではない。こうしたものを把握する基礎的概念として、朱熹において「理」「気」がある。また「気」と「生生」とは繋がって捉えられる。こうした概念の位置付けを背景に「霊」があり、また「陰陽五行」「男女」等がある。そうした諸概念の継承や再把握や変化・選択等が、さらに歴史的にまた場所において人間の実践とより結び付いて追って時代的に展開することになる。

こうした概念をめぐり、後にも影響を与える近世初期（17世紀）日本の「秩序の在り方」として、東アジアにあって違ったこととしてまず指摘すべきことがある。当時の日本は、ただそのまま朱子学を継承したのではない。日本では、神道を前提のように持ちながら、京都に天皇があり江戸幕府が強く支配し、稲作農業を主としさらに鮎漁林工業を行



う人々がいる。こうした物事の在り方が、諸言語を用いる学者に前提のようにある程度知られている。それが、本書の解釈・改釈の展開に影響を与えているようである。

近世に用いられた言葉として、「非理法権天」という諺がある（瀧川次二郎『非理法権天』1964）。物事を「非」よりも「理」が決めるのだが、そこにさらに規則（「法」）があり、また権威（「権」）が支配する、が、それもまた「天」のもとにある——。こうした言葉を用いる日本の近世人にとって、まず「理」は天理ではなく個別理であり、「法」も仏法や理法ではなく諸規則である。それを「権」である幕府の武威が支配している。この傾向は、中世までの「自然法」に似た自然・法・理よりも、近世日本で権（「力」「威力」）がはっきりと上位化されたことを示す。この点は中国・朝鮮とは違うのではないか。が、そうだったとしてもこの諺では、それさえも従うべき「天」がある。ならば、この「天」は一体何なのだろうか。

太極図説を知っていたら山鹿素行は「人なる者は万物の靈長也」と「天」のもとの「人」「聖人」をはっきりと述べている（『聖教要録』）。ただ、この上位としての天また理をはっきり捉える山鹿素行、熊沢蕃山などは幕府によって弾圧された。このことに見えるように、17世紀の段階では、「天」を権以上のものと考えてははっきり表わし出すなら問題であった。だから、理の展開は広く行われるにせよ、それは天理ではない個別理として広がったわけである。

とはいえ、この「天」は、物事が流通によって拡大すればするほど、課題を帯びて立ち現れる。そこに「天」を結局、天皇・神道に結び付けるか、天道に結び付けるか、あるいは別の構造に結び付けるか、いずれにせよ、大きなテーマとなる。近世前期では、神道の流れは、（国家神道とは違って幕府のもとで）対キリシタンとして寺請制はあっても神道請制は認められず諸概念の用い方はまだ自立的ではないなど、まだ微妙なものであった。その中で日本書紀・旧事本紀などの解釈が朱子学を知りながら行われていた。

次に、18世紀以後の展開を準備した、17世紀末、18世紀初頭の言葉の位置やそのコンテキストを見てみる。

3. 17世紀末・18世紀初め「氣論」および「社会・政治的次元」

17世紀末よりの氣・活物化

先に第三としたが、近世少し経つと、農業を基礎にしつつも、大きな都市化・商業化があつて習慣・風俗を膨らませ、人間の生活また社会・政治といった組織が拡大する。これは、元禄期（1688-1704）以後、次第に立ち現れ、江戸においてさらに課題となって、また世に広がる。この点をめぐり18世紀に向けて重要な準備・展開をした人物として、京都の伊藤仁斎（1627-1705）、江戸の荻生徂徠（1666-1728）がいる。

彼等は、「靈」「靈性」の語はほとんど用いないが、『尚書』『易』も朱熹『太極図説解』も当然前提のように知っている。「天地」を背景に内実として人の靈を捉える考えは、い

わば天地観と共に繋がっていたのだろう。だからか、彼等は、現し出す仕事の内容の発展・継承は企てるが、中世の宗教者のように秘伝を懐くとは考えないし、近世主君のように血縁自体を継承すべきだという論理は持たない。その代わり、宇宙（天地）や聖人との関係をこそ位置として持ち、その内実の伝播が「天命」にもなっている。それは当時の政治への批判をも概念として具体的に含む。

彼等は物事に対しても、近世日本の秩序の中からではあれ、観念ではなくより経験的なものを強調する傾向をもつ。そもそも「太極」の語はもう用いない。また天地の根柢に「理」よりは「個々の理」また「気」を捉え「活物」という語を多用する（仁斎）。徂徠は宇宙の前提としての気はあまり用いないが「活物」や「育」といった語を比喻・前提のように用いる。その意味では仁斎も徂徠も活物観（vitalism）いわば「気論」者であり、そこに「聖人」とまた関係する自分を見出している。

その「聖人」観は、明言しないがおそらくは幕府批判をも含んでいる。彼等にとって、聖人は、聖人＝自己ではなく、最終的な合一に対して、自分がそれに向かいその教えを習う経験の相手である。徂徠はそこに「信仰」という語すら用いる（『答問書』）。その経験主義は、ただ充足・従順ではなく、観念とは違って物事の中にあり、しかも実際の物事を乗り越える意味を理念や現世批判として持っている。

近世人としての彼等が、活物を持ちながら物事をより具体的に見出すとき、京都元禄期の町人・仁斎にとっては、現実と繋がる理念のようにあるのが「日用」ともいわれる生活世界であった。また、江戸において都会の風俗変容を知りまた政治を語る徂徠が武家の下にあって強調するのは、「詩書」「礼楽形政」であった。その京都の仁斎には、翻って天皇の側との関係があり「古今伝授」さえある。江戸の徂徠には、中国三代のうち、殷を奈良京都の天皇に連関させ（「旧事本紀解序」徂徠集卷之八）、「詩書礼楽」が京都に残るといふ考えもある（「復于士新」徂徠集卷二十二）。これは一般的にいえば、刑政を認めながらも武威を下位化し祭祀を中心として主張するもので、現代の戦後象徴天皇論に近い、近世的主張ともいえる。

18世紀からの礼楽形成論と三代

徂徠は、赤穂事件に際して、当時の主流のごとき主情主義的な肯定論の広がりとは違って、個々の心情と政治的な場面とは、繋がっていても同じではない。政治は後者をこそ問題にすべきだ、と述べている（『政談』ほか）。その徂徠にとって政治は、何より武威よりも礼楽をこそ持つべきものである。その他、婦女の気持ちが大事も政治に妥当する訳ではない、という主張もある（『太平策』）。徂徠は、地元・農産を基礎にしながらも、主情主義とも武力主義とも違う、政治的次元を自立的に把握する考えがあった。むろん、これに対して議会などの決定機構を立ち上げる考えはまだ無く、対応するのは人材登用であった。ただ、こうした政治を祭祀と共に立ち上げる考えが、幕末・明治維新後にも好まれる

可能性を与えたことは指摘できるだろう。

徂徠自身には、靈性論はまったくない。ただ、近代の武家社会的な構造とは違う、近代でいうと戦時中の三木清的な構想主義に近い考えが近世半ば彼において信と共に所持されていた。そこに、天人相関以上の仕組みが考えられる靈性的可能性があるとはいえる。明治期になって、徂徠が叙勲せず、西周、大西祝、夏目漱石たちが彼を好んだ理由も、そのあたりにあるかもしれない。

4. 徂徠的神道の幕府批判と本居宣長

徂徠以後の和文論・批判論

仁斎の考えは、公家に好まれまた革命論を含み、幕府批判となる可能性がある。また徂徠的な考えは、象徴的な天皇観に似た国体の主張をも含み、農業をもとに礼楽を方向付け武家批判をもしている。これらが、表立つなら当然、幕府批判になる。

このあたり徂徠を継承し、18世紀半ばにはっきりと主張した思想家として堀景山(1688-1757)・山県大弼(1725-1767)がいる。堀景山は、京都の漢学者・医者で、徂徠との交流があり、広島藩へのアドバイスを行った『不尽言』がある。本居宣長(1730-1801)は青年期、京都で彼に弟子入りした。宣長が明らかに読みこんでいる『不尽言』には、言語的対比としての翻訳論があり、そこから武威批判があり雅や歌の強調があり、また天皇論がある。すなわち「我国人皇の始め、神武天皇と申し奉るは、日本創業の君、天照太神より五代の孫にて、今上皇帝まで三千余年に及び、皇統相承けて一王の血脈相続し、万民是を天子と仰ぐ事、実は中華にも例なき事也」とある。「雅み」を漢語としての「礼楽」よりも和語に見える「皇統」「血統」と結合させ「万民」が仰ぐものとしている。

山県大弼は、闇齋学派また徂徠学派から学び、徂徠的神道による具体的秩序の中身に つながら『琴学發揮』『楽律考』『楽制篇』をあらわし、さらに幕府批判を含む『柳子新論』をまとめる(1759)。そこでは「我が東方の国」において従来より「皇統」が連続し「礼楽」があったが、「武威」が強くなっていると批判的に指摘する(正名篇)。大弼は、江戸で活動して継承者が少なくなかったが、謀反の疑いから処刑された(1768、明和事件)。また闇齋学・垂加神道の竹内式部(1712-1768)が、京都から追放され(1758、宝暦事件)、大弼関係に関与したと疑われ流罪となったといわれる(1767)。

宣長は、伊勢・松坂にいて、これらの事件を知っていたかどうか判らない。ただ、武威を批判し雅や歌また皇統を強調する考えを彼自身早くから持っていたに違いないし、また、その表立った強調が簡単ではなく危ないとも考えていただろう。それが彼なりの『古事記』に結合させる「靈性論」にもなる。「靈性」という語は宣長から見えないが、「靈」をいかに把握し位置付けるかが、18世紀半ば過ぎの宣長にとって、極めて重要なテーマとして踏み込むものだったことは明らかである。それがまさに彼が『古事記』に向けて「靈」をただ血縁や氏族を越えて皇統と関係付ける仕事になっている。

本居宣長「直毘靈」と万世一系・臣民的天皇論

『古事記伝』は、1764年から起稿し1771年に纏め始め、進捗1778年浄書、1790年より刊行、1798年最終巻刊であった。「靈」をめぐるのは、まず1771年に「直靈」があり、1790刊『古事記伝』では一之巻が総論となってその最後が「直毘靈」である（古記典総論・書紀の論ひ・旧事紀・記題号の事・諸本又注釈の事・文体の事・仮字の事・訓法の事・直毘靈）。すなわち、他書との位置、言葉・文体・読みなどが記され、その最後が宣長なりの「靈性論」になっている。その内容は、（詳細はここで述べないが）言説をめぐる戦いと位置付けであり、「靈」の系列・持続（道）が結局は捉えられているかそこにまさに直接的に実在して持続するのが「直毘」の「みたま」である。本文では、次のように記されている（番号はこちらで付した）。

- 1 此の道はしも、可畏きや高御産巢日の神の御靈によりて、
世の中にあらゆる事も物も、皆悉に此の大神のみたまより成れり。
- 2 神祖伊邪那伎の大神伊邪那美の大神の始めたまひて、
よのなかにあらゆる事も物も、此の二柱の大神よりはじまれり。
- 3 天照大御神の受たまひたもちたまひ、伝へ賜ふ道なり、
故是以て神の道とは申すなり。

1はすべてがタカミムスビの「神の御靈」によりて「成る」とされ、2は神祖としてのイザナギ・イザナミから「はじまる」とされ、3はそのアマテラスによる保持・伝達する道だとする。注意すべきは、2、3の始まり持続がたぶん「直」にあたり、1の成りが「毘」にあたるらしいことである。このあたりのテキストが始め「直靈」だったという説もあり、いま詳らかにしないが、イザナギ・イザナミ、アマテラスという持続の「前に」成る・毘をより考え描き出したのでは、と考えられる。それが1、タカミムスビの神の御靈の成る、である。

そして重要なのは、この宣長の「直毘靈」にはさらに「幽冥観」があり、「幽」「顕」が捉えられ、前者（幽）をめぐる「神事」、後者（顕）をめぐる「朝廷の万の御政、現人の顕に行ふ事」が捉えられていることである（古事記伝十四巻、1777稿）。それゆえ、靈は神事としてあり、また神事は成る神の靈への関わりとしてある。また万事は、「顕と幽と相交りて、幽より顕を助け」る出来事である（同）。また天津日はアマテラスの「現御身」であり、伊勢神宮には、「御鏡に取り託けて、其御体としたまへる御靈」が鎮座しているとした（同）「直毘靈」はここからの系統・現存なのである。このあたりを自称唯物論者・永田広志が何と捉えている（永田広志『日本封建制イデオロギー』1938刊、引用は1967年版、p.207-208）。しかし通常の宣長論では、そのあたりの把握がよく落ちている。

ともあれ、宣長のこの幽・顕から、靈は成った神のものであり、通常の生きている人は、

それを貫って持続する、そして祭祀において改めてその靈自体に（体としたまへる御靈）に向かう、それが連続する系統となる。宣長論としては、この成る神の靈観からは、人間は何程かの系統に依存しそれを排他的に強調する受動的な強い働きをもつ。そこで、「徳」ではなく「種」「位」の強調が行われることになる。

皇国は神代より君臣の分早く定まりて、君は本より真に貴し、その貴きは徳によらず、もはら種によれる事にて、下にいかほど徳ある人あれ共、かはる事あたはざれば、万々年の末の代までも、君臣の位動くことなく嚴然たり。（1780年、くず花、下巻）

宣長においてはそもそも「徳」が論理的・倫理的であるよりも能力・威力自体のように捉えられている。「種」は位・系統でありそれこそが尊く持続するものだ、とする。

この、受動的な系統観から、態度として、「すべて下たる者はよくてもあしくても、その時々の上の掟のままに従ひ行ふぞ即古の道の意には有りける」（うひ山ふみ）「今の世は今のみのりを畏みてけしきおこなひ行ふなゆめ」（玉銚百首）となる。自分たちは幽を根本にしながらいま定まった位置における人間であり、その畏敬すべき定まりの中に善悪は含まれているのである。

5. 天・日神の論争と平田篤胤

古事記以外のテキスト

本居宣長のこうした「靈」や善悪の捉え方は、18世紀後半、下位からの受動的な在り方ではあるが、実は天皇と自己をより連続しようとする主張でもある。その際、宣長は、人々が自ら懐く靈を、天でも天地でもなく、「天照」から「産靈」とともに続く天皇の系統へと位置付けた。しかもそれを閉じた場所ではなく、『古事記』を元に国内へと言語化・一般化したのである。地平と天照とを結び付ける拡大において種族を下から天皇と関係づける意味で、これは近代を準備する画期的な仕事だった、といえる。もとより近代の天皇は武力とつよく融合したものであり、それと宣長の考えとは差異がある。ただ、それを明確に批判する論理は宣長からは出て来ない。

とはいえ、当時近世にあっても、皆がこれに全く賛同した訳ではなく、さまざまな議論が展開し宣長はこれに応ずる（小笠原春夫『国儒論争の研究－直毘靈を起点として』1988参照）。例えば上田秋成（1734-18809）は宣長のその系統の主張と排他性を批判して宣長と議論する（その内容は後に「日の神論争」と称される）。また、そもそも、元来の儒者がそうであったように天ないし天地自体との関係付けをする思想家は、この宣長の種族的論理には納まらないだろう。まして、元来の仏者が六界を捉えたように、他界をより考えるなら、天は天照にも納まらないだろう。これらを、いかに収めるか関係付けるかが、維新前後に向けて大きな問題となる。

国学の側からも宣長の受動的な種族的論理を踏まえ乗り越えようとする動きがある。その際、本論の「靈性」において指摘しておきたいのは、平田篤胤（1776-1843）についてである。宣長は、いわば「種」の系統を本質的に捉えるが「徳」はその下に位置付けられその実質を問われない構造をもつ。これに対して篤胤は、「徳」を含めて靈をはっきり論理的に関係付けようとする。

篤胤は、『靈真柱』という文字通り、靈の本質・位置を捉える論文をあらわす。1813年（文化10）刊である。

平田篤胤「靈真柱」からの拡大

篤胤は次のように靈魂の働きを捉え、それこそが物事の本体だ、とする。

現身の世ノ人も世に居るほどこそ如此で在れども、死て幽冥^{おもむ}に歸きては、その靈魂^{タマ}やがて神にて、その靈^{クシビ}異なること、その量^{ホドホド}々に、貴き賤き、善き悪き、剛き柔きの違こそあれ、中に卓越^{スグレ}たるは、神代の神の靈異なるにも、をさ劣^{イサヲ}らず功をな〔す〕。（日本思想大系112）

人の靈魂が死後、「やがて神」として働く、それは違いはあっても、神代の神の靈異におとらない、と説く。またかかる神靈への態度・位置付けが此方の側から必要だ、として「靈の行方」「魂の帰処」（12,125）の定めを説く。そして、すべての人の魂は心構え次第によって、それを堅くも大きくもできるとし、「などわなみ、古へ学ビする徒のよく勤めて、その魂を大^{マカ}きにして、死れる後も、この道に、幸ふ神とならましとは力^{ツトメ}ざる」（124）という。魂を大きく永き幸いの神たるべく努力し続けることを人々に呼びかけたのであり、これは幕末の人々に共感されることになる。

『靈能真柱』序は、本書は、異国の死生観の影響下で「靈の行方をだに鎮め得ず」という状態にある人々のために、靈・大倭心を「鎮め」、これを「真木柱」とするのだという、目的が述べられている。宣長の場合、幽顕観を述べながらも受動的であり、例えば祭祀においても現状に従う態度だった。これに対して篤胤は、仏説と仏教的儀礼に委ねることなく、神道を、死の世界をも包括するものとして立ち上げようとした。その意味では、より包括的な主張であった。この包括性は、宣長の非道徳性・排他的古事記中心性を乗り越える能動的な動きになる。それは概念とテキストにも関わる。

篤胤の幽冥・冥府は、宣長の幽冥観より、魂が真木柱に「鎮まる」べく、より積極的な世界であり、またそのことで「魂の鎮まり」「心の安定」に向けた当為が生ずる。と同時にこれが実は、「師ノ翁、神の御靈^{ミクマ}を火もて譬^{タト}へられしことの、よく当れるを曉^{サト}るべし」（『靈能真柱』123）と述べる。師説と自説とのつながりを強調する。具体的には篤胤は、幽冥と顕世との関係を「明かり」を用いて説明するが、これは師・宣長の「火」の比喩を

より展開したものともいえる。

この展開は、「国」観の変化にも繋がる。宣長にとっての皇国は、天照からの系統に収まるものであったが、篤胤はそうした『古事記伝』観に収まらない。実際、彼の篤胤は、近世初期、また吉田神道の天地の靈性にも繋がるような問題意識のもと、中世の神道さらに日本書紀、道教、何と漢訳聖書にまで遡及し続ける。むしろ日本の中心性はあるが、物事をより万物に拡大して把握し位置付けようとしている。これは、反本地垂迹論を仏教を用いず道教・儒教・キリスト教を用いて結合させた、ともいえる。

ただし、その拡大によって、果たして十分に靈が「位置付いたか」は、強く『古事記』に関係付ける宣長とは違った逆の問題がある。そもそも、そこにどのような世界があるのか。また位置や正否はどうなるのか。宣長ならば「古事記」の血統図に関係する人々がすべて入っている。篤胤ではそう簡単ではない。だとすれば、それらをどうするか、位置付けるからがより課題になるだろう。

この世界観の問題に対して、篤胤は、夢や連想の語りまで追いかけていく（『仙境異聞』1820・「勝五郎再生記聞」1822）。これをめぐっては論者・研究者にとって違った把握がまた生まれる。宣長とは違った非合理的なもの全否定に近い判断をすることもある（和辻哲郎）。またそれを興味深いものとしてスピリチャリティがフィールドワークになっていると捉えることもある（鎌田東二）。

和辻では問題を消しているし、鎌田氏の把握はある程度理解できるが、「靈性」の位置付けがまだ十分見えない。これらは維新後なら、ラフカディオ・ハーン（1850-1904）が見出そうとしたものでもある（「心」Kokoro 1896、「靈の日本にて」In Ghostly Japan 1899）。ハーンは、キリスト教の狭い教義に満足しない文学者として日本列島に関心を持ったようで、同様の感覚の持ち主は19世紀の欧米と日本との関係にかなりあった。が、どうであれ、キリスト教も仏教も、元来はただ合理主義ではなくただ不可知論でもなく、靈性の位置付けを持っていた筈である。従来の宗教の定義の強引さは問題にすべきだが、かといってただ曖昧でいい訳ではない。靈性においては、その位置付けこそが大事だ、といえる。

ただ、19世紀には文明の拡大と共にかつての靈性を位置付ける枠組がかなり一般に消えている。その曖昧さに対して、19世紀後半の日本では、いわば国家への結集がおこなわれそれが主流となる。が、これで人々が本当に安心を持ったかは別である。ここに近代における宗教を再定位すべき重要な問題が現れ出る。

6. 天皇中心の α) 「国是」と β) 「国体」また γ) 「民衆的地平」

幕末・維新後の三点

では近代において宗教や国家をめぐって何が課題としてあるのだろうか。本論は未だ近代の内部に十分入って物事を捉える以前に留まる。ただ、幕末から維新後に向けてまず抑えておきたいのは、そこに対外関係の緊張と共に社会的組織の必要性が拡大し始めること

である。そこでは、

- (1) 判断すべき組合や会議の継続が必要となること、
 - (2) 文明開化と結び付いた国家主義・資本主義（権力）が展開すること、
 - (3) 他方それに収まらない漢籍さらには地方・民俗への重視が発生すること、
- が発生する。これらを意識しながら、維新後に発生した物事として、まずは次の三つの史実を抑えておきたい。

- | | | |
|---|--------------------------------------|---------------------|
| { | α) 『五箇条の誓文』 1868 | ← 議論による国是による規定 横井小楠 |
| | β) 『大日本帝国憲法』 1889 『教育勅語』 1890 | ← 宣長の中心化と後期水戸学の融合 |
| | γ) 「組合」「講」「社会民主主義」 | ← 民衆および地平的大地 |

いま述べた(1)は α)に、(2)は β)に、(3)は γ)に結び付いている。

α)については、背景として横井小楠（1809-1869）が福井藩において議論を経ながら「国是」を決めていったことがある。その体験が、そこに学んだ由利公正が『誓文』の草案を作ったともいわれる。それが次の五箇条のような公儀・会議・知識また天地の公道といた論理をもつ考えになった訳である。

- 一 廣ク會議ヲ興シ萬機公論ニ決スベシ
- 一 上下心ヲ一ニシテ盛ニ經綸ヲ行フベシ
- 一 官武一途庶民ニ至ル迄各其志ヲ遂ケ 人心ヲシテ倦マザラシメン事ヲ要ス
- 一 舊來ノ陋習ヲ破リ天地ノ公道ニ基クベシ
- 一 知識ヲ世界ニ求メ大ニ皇基ヲ振起スベシ

ここでは、物事を環境における事柄として自分たちで議論・形成していく考えが見て取れる。これが近代的な組織化における社会や労働の在り方にまで結び付くなら意味はとて大きい。しかも、これは天皇の「宸翰」（記録）と結び付いてある。そこには

「今般 朝政一新の時に膺り天下億兆一人も其處を得ざる時は皆 朕が罪なれば今日の事 朕自身骨を勞し心志を苦め艱難の先に立古 列祖の盡させ給ひし蹤を履み治蹟を勤めてこそ始て 天職を奉じて億兆の君たる所に背かざるべし」

といった言葉さえ述べられている。人々を養う・所を得させることが天皇によって罪責のようにさえ捉えられていたことが判る。

これに対して、維新後20年少し経た β)『大日本帝国憲法』『教育勅語』ではどうか。いま β)は有名だから原文は引かない。明らかなのは、 β)が、 α)のように天地に基づく組織や天皇とはまったく違っており、天皇（朕）を中心とする人間関係の組織がまさに「大日本帝国」による巨大な形成と結び付く構造になっていくことである。

十五年戦争後、「人間宣言」の天皇は、自己を β)『大日本帝国憲法』ではなく、 α)『五箇条の誓文』に関係付けた。だが、近代における巨大な主流は β)であり、漢学的にはまさに「王道」ではなく「霸道」であった。

この β)化において、国家宗教ないし国家神道というべき中心的宗教それ自体の擬似無宗教化とそれへの諸々の宗教の組織としての結集が求められることになる。また「臣民」はそれにもつばら随順する道徳が形成されていく。それがまた、日清戦争・日露戦争をはじめとして対外観と拡張の意識と共に拡大する訳である。この β)にあっては、上位下達の集中が、宗教だけでなく諸組織一般に行われ、物事が国家の諸配分を行うことになり、そこに武力も経済力も結び付く。近世にあっては、武家の支配はわずかだったが、近代にあっては威力による支配は全体的な「国体」となる。

これに対して、 γ)は、国家でも家族でもない自立した生活組織のことである。西欧では「ゲノッセンシャフト」とも、また近世日本にあっては「講」「組合」などとも称され、宗教とも関係する連合を、人間は形成し始めていた。ところが、日本では、維新後、自由民権運動・秩父事件などで、それらの自立性が発生するが、それが育つよりも国家を中心とした組織化へと個々に弾圧と共に方向付けられていく。かつてあった互いの媒介は、「蛸壺」化されることによって、ヨコの連関性を十分持たず持たされない。この γ)の形とその意味が消されるがゆえに、 β)はよりタテ社会的中心化を生じ、例えば、大学や学校や会社など見れば判るように、ヨコの自立した関係は弱いことになる。

γ)の「組合」や「講」の働きや判断の形成の不十分さは、日清戦争期により生まれる「危機」の時代また「社会問題」「宗教問題」にその矛盾がはっきり現れ出る。近代においては、物事が大きく動かされるにあたり、妥当な判断をしつつ生活する仕組みがその歴史を帯びてより十分成り立つことがとても必要である。ところが日本では、事件を越えてそれが成り立たない。個々の判断は出来ても関係を持って社会的総体的に判断することが出来ないのである。

こうした〈空白〉を知るがゆえに、この時期、大西祝(1864-1900)は、「社会主義の必要」(『六合雑誌』第191号、明治29年11月)「理性の意義を論ず」(『宗教』第62号、明治29年12月)をあらわす。社会的な問題を論理的に把握することの必要性を彼ははっきり捉える。ただし、この指摘が受け入れられ〈空白〉が乗り越えられたとはまったくいえない。当時の日本は武力・経済力とも結び付いた帝国としての家族国家観に、臣民を結集させていた。田中正造(1841-1913)は弾圧される。そのこともあって、帝国主義を再考する問題は、ヨーロッパでは第一次世界大戦ではっきりするが、日本はそれもみずから学ばなかったのである。

近代天皇像の問題

近代日本における以上の問題は、結局は特に強調された近代天皇像の点に集中して現れ

出る。先の分類でいえば、 α)よりもむしろ β)が帝国を支配した。ということは「天」が下位化し「権」と合同した構造をもち、その組織が「帝国」全体に広がることになる。

この問題に対して戦後、和辻哲郎（1889-1960）は、「権威」と「権力」を分離し、天皇は前者であり政治は后者である、と位置付け、象徴天皇制論に近い考えを述べる（『国民統合の象徴』1948、『日本倫理思想史』1952）。また石井良助（1907-1993）は、天皇は主として不親政の伝統を担うものだ、と捉える（『天皇 天皇統治の史的解明』1952→『天皇 天皇の生成および不親政の伝統』1972）。和辻はまた、天皇がEmperorと訳されるが、元来ヨーロッパなら教皇（pope）に似る、とも述べている。

和辻・石井の指摘は、大体の歴史としては当たっていると本稿でも考える。ただ、近代の帝国における権力との融合の強さ、国家と分離する独立性の弱さは、更にまた指摘すべきだと考える。この強弱の傾向は何故だろうか。これは結局、権力とは違った社会的組織の自立性がより確実に理性的かつ経済的にあるべきだが、それを欠くということである。それは、大西祝がずっと求め続けた「良心」を人間が前提のように持つことだし、日清戦争後改めて捉えようとした「理性」を妥当に位置付いた理念と共に持つ事である。それはただ個別的状況ではない位置付いた物事への判断・展開の組み立てであり、その対話に基づいた「社会」的組織の形成である。先の γ)は、その近代的物事であり、その地平から、社会が形成されてそれが天人相関・天地観の中に歴史を持ちながら営まれるなら、位置付いた物事と意味が現れ出るだろう。

本稿では、1節の最後に、近世の18~19世紀に「靈性」をめくり顕れるだろう出来事を、対外関係および天地・天皇・国家の4つ捉え得るだろうと述べた。また2節では、近世期に広がって来た漢文古典として『太極図説』があり、また諺「非理法権天」があること、その解釈や変容が課題であること、を述べた。さらに3節では、漢文の理気論における気・活物の上昇があり、さらに礼楽（祭祀）の強調が発生していること、それが三代と結び付いていること。4・5節では、以上が18世紀後半、幕府批判を帯びており、翻って和文による『古事記』公開化の主張になること（宣長）、また19世紀前半、テキストの拡大になること（篤胤）を捉えた。6節では、いわゆる近代化において、 β)全体主義的な解決ではなく、 γ)人間における足元の地平からの生死の形成が大事であること、そのいわば自然信仰のために α)天皇の意味もあるだろうことを、捉えた。20世紀からの「靈性」はその歴史を捉えることから方向を見出したい。

キーワード 靈性、聖靈、天地、天人相関、祖先、皇統、理気、社会、文武