



Title	六人部是香における国学の宗教化
Author(s)	山中, 浩之
Citation	待兼山論叢. 史学篇. 1974, 7, p. 43-62
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/47973
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

六人部是香における国学の宗教化

山 中 浩 之

はじめに

幕末国学は一概に規定できない多様性をもつてゐる。しかし、国学の変貌の中から形成されてきた思想の傾向的特質を、一は国学における道の観念の宗教化であり、一はそれを背景とした道の内容の具体化、日常化であるといふうる。その道の具体化、日常化が表面的には著しく儒教倫理に近づきながらもそれを儒教倫理と区別するものは、また道の宗教化であった。そして松本三之介氏はその宗教化——幽顯思想——については、道の神祕化によつて、「被治者」の情に訴えて服従と奉仕を確保し、もつて下からの変革を阻止しようとした」とものと規定された。⁽¹⁾また一方、伊東多三郎氏の「草莽の国学」や芳賀登氏の国学者の社会的機能研究があり、維新状況と関連させて、その多様なあり方を通して松本氏の一義的評価に実証的反論をされているが、松本氏の論理そのものへの批判は成功しているようと思われない。したがつて幽顯觀そのものについての立入った分析はされていない。⁽²⁾

ところで一般に宗教化という場合、そこへ志向する人々の最大の心意のこめられるのは、救済の願望である。と

くに政治的な救済への期待をほとんどもちえないような状況、すなわち変革期において宗教的救済への欲求は熾烈に高まる。宗教の説く救済論理は幻想性を帯びざるをえず、現世と密着して幻想が固定化されたときには、反動的なものとなつたが、その幻想が原理としての世界觀へと高められて意識され、区別された現実との緊張関係を強めていく過程においては、いわば人間における主体の自覚が呼び起されたといえる。このような、とくに近代社会成立期にもつた宗教の意味については幕末期創唱宗教についての研究が定着しつつあるが⁽³⁾、幕末国学の幽冥觀を中心とした宗教化という場合はどうであろうか。すなわちなぜ宗教化されねばならなかつたか、あるいは、なぜそれにくかつたか、そしてそれは現実との関係でいかなる論理の展開を行なつたかという問題である。しかしこのような点からなされた幕末国学研究は極めて少ない。ただ戦前の村岡典嗣氏の業績は、幽冥觀そのものの宗教的哲学的特質を分析され、そこにキリスト教の影響を認めながらも、国学を基盤にして特殊な思想的発展を示した幽冥觀を日本的思想史上に位置づけようとされたもので、今なお示唆深い論点が示されている。⁽⁴⁾

ところで国学の宗教化という場合、もちろんそれは、平田篤胤による幽冥觀の導入によつてはじめられるのであるが、それは宣長学を一点において転回させることによつて導かれた。つまり宣長における「死後豫美行き説」を否定して、幽冥界という来世を構築したこと、そして現世の惡や不幸をもたらすとされた惡神を善神化したことである。すなわち、現世における責任を人間に帰したことによつて、人間はそれをいかに果すかによつて、死後靈魂の行方が定まるとする。つまり篤胤にとって、人がこの世で確信をもつて生きるために、死と死後世界についてのはつきりした認識をもつことが必要と考えられたのであつた。⁽⁵⁾そしてこの後、幽冥觀は、なんらかの形で幕末国学者たちに受容されていつたが、中でも幽冥觀を自己の思想の柱において展開したのが、六人部是香であつた。

一、是香概況

六人部是香（寛政十年生、文久三年没）は、山城国乙訓郡向日神社の神主であった。向日神社は、延喜式旧社として古代以来の由緒をもつており、また中世土一揆において西岡衆の集合場所となつたといわれている。その後、天正十四年豊臣秀吉朱印状により、向日明神領として二十七石を給せられ、門前、西国街道の西側は、社領として江戸時代を通じて支配されていた。⁽⁶⁾したがつて是香は、年貢・地子収取を行う領主的地位にあつたわけである。また宮座は、中世末頃はじめられたらしく、種類によつて、年頭座・素餅座・神役座と分けられ、当日は貧富の差、主従関係を排除して一人の老人を優待し、その人の指図により、部落の問題を協議し百姓たちに好都合に裁決をえたといわれる。⁽⁷⁾

さて、六人部是香が国学者となる重要な一步は、篤胤との接触であつただろう。⁽⁸⁾文政六年、篤胤が関西へ旅行し、仁孝天皇に自分の著書を献上しようとしたのを、周旋したのが、六人部節香父子であつた。このとき、篤胤は、京阪における鐸舎を中心とする本居派国学者らに排斥され、結局、彼を厚遇したのは、服部中庸とこの六人部父子であつた。そして篤胤は京都鐸舎で講演を開きえず、向日神社で講演をもつことになつた。この二日後的是香宛書簡において、鐸舎一派に対して「長大息」したあと続けて「夫に付ても唯行々御頼母しく辱きは是香主に御座候、然る人なき中に野生が書を熟見給ひ候事、京師一人の知己と恭存候」と述べている。⁽⁹⁾そして是香の篤胤への入門は、許している。⁽¹⁰⁾この後も、是香は、著作を送つてくれるよう頼んだり、自分の研究成果を書き送つたりしている。⁽¹¹⁾

しかし、青・壯年時代の是香の関心は、専ら、歌文的・国語学的考証の面にあつたようである。『向日里人物志』（文政八年）には、父節香が和歌・文雅・茶道においてこの里の筆頭に、是香は和学・和歌・和音訓・茶道にそれぞれ名が載せられ、この町の文化圏の指導的位置にあつたことをうかがわせるという。⁽¹²⁾ また是香の著作も、嘉永末年頃までは、ほとんどが国語学的・和歌的考証で占められているのである。⁽¹³⁾

それでは、六人部是香が、幽冥觀を自己の思想の柱として新たに神道思想を構築しようとした動機はどのようなところにあつたのであろうか。ペリー来航という事件は、やはり彼の重要な関心の方向を変える契機であつたのではないか。すなわち嘉永末年から安政年間にかけて、『道之一言』（嘉永六年七月）、『道之一言講義』（？）『順考神事伝』（安政二年）『顕幽順考論』（安政？）『産須那社古伝抄』（安政四年八月）、『産須那社古伝抄広義』（安政六年）等というように、神道的宗教思想の展開にその関心は精力的に注がれるのである。また一方、著作活動と同じく教化的活動も積極化してきていることは、現存する門人名簿（後掲）が、安政二年以降に集中しており、京阪以外の九州・北陸方面の遠国の門人が多数いることでもうかがわれる。

ところで、「嘉永六年七月頃、門人の乞うまゝに」筆を執つたとのべられている『道之一言』は、まさにペリー来航直後のことであり、そこには「皇國」の優秀性が全体において強調されているが、それは次のような言葉をみると、必ずしも日本中華的発想による固陋な排外主義とばかりは言えない面をもつのである。「但し西洋人の天文を窮理測量し病因を分離実験し、あるいは薬剤の製練奇巧の精微なるなどを見て唯々多智の然らしむるとのみ思ふは違へり、これ中古以来西洋の国風にして唯々代々を重て物を研窮するのみにあらず衆国衆人の説を集め其宜しきを総括して事物を成すが故に思ノ外の精微の説微妙の奇巧なども成すにこそあれ」。ここには、西洋の文明は、西

洋という思想的風土において、歴史的に形成されてきたものだという認識がうかがわれるのである。それに対するに「皇国人」⁽¹⁵⁾は蔑視と畏敬という両極的な「排外」と「拝外」に陥ることなく、「もし皇国人の彼等が成すが如き筋に思惟を凝^(コラ)しなば彼ノ夷人等の数百年を積て考へ出ぬべき事どもをも數十年を俟^(スル)して事成しぬべし さればこれらの事をもて西洋人を多智なりと思ふは思慮の足ざるなり」とのべられている。「皇国人の優秀性」とは、自己の能力の可能性に確信をもつた精神であり、そしてその発現が可能なためには、それを保証し承認する思想的風土が必要であり、あるいはそれを支える原理的世界観を社会に対してもたなければならぬということになるであろう。

ペリー来航を機にして、幕末の社会状況はますます矛盾・不合理を露呈しつつある。そのとき、このような問題を、たとえはつきりと意識されていないにせよ、内に潜めながら、自身動搖している者にとって、なんらかの形で確信をもつて生きるためには、その思考はどうしても根本的・原理的なものへと向わざるをえない。そしてそれは伝統的理論のうちで、最も基本的な骨組や觀念を用いつつ、その可能的な意味を原理的につきつめていくという方法がとられた。是香にとって、そのような伝統的理論の骨組となり、また言葉として選ばれたのが、幽顯思想であり、「仁慈」、「忠誠」という概念であつた。

二、是香の幽冥觀

それでは是香は、彼の幽冥觀をどのように展開したのだろうか。

「其ノ顯とは顯明と云て則チ公の御政令を蒙り居る顯世の事なり 幽とハ幽冥と云て人の耳目には係られとも

神明の主宰し給ふ幽政をいふ」と、『顕幽順考論』冒頭にあり、幽顯的世界觀が述べられている。⁽¹⁶⁾ 顕とはまず第一義的には、公的政治的支配に包摶されている現世的世界である。したがつてその内容は当然に次のような種々の現世的行為をも含む、「人の顯世に存在ほどは」「恒に精神に仁慈と云ひて人を愛憐する慈悲心、誠忠と云て士に執りては其主君、民百姓にしては吾領主地頭方に對して陰になり、陽になりて御為方を思ふの眞実心の有無、さては其家業を大切に出精するや否や」⁽¹⁷⁾ などのことが顯に關わる人の行為内容となる。すなわち、顯事とは、政治的支配に包摶されていることであり、さらにその支配の中での人間關係における倫理的社會的行為、および仕事のことである。それに対し、幽事の内容を要約して言うなら、まず幽冥大神（大国主神）の下に產須那神があり、その神は各地における人々の生産と生活を守護しているのであるが、それと同時に人々の心と行為の善惡邪正をも透視していく、幽冥界における原理基準によって、その人々の死後の靈魂の行方や現世における禍福をも沙汰するのである。そして死後の靈魂はやはりその地の產須那社に參集して子孫の生活を守護するべく幽政に仕える一員となる。『產須那社古伝抄』によれば、そのような幽政における產須那神が閑掌する三大事として、（一）生産、（二）顯世の守護、（三）没後の使命であるとしている。

顯世・幽世がおよそ以上のような様相のものとすれば、この顯と幽の關係が一体どのような關係をもつてゐるのかということが、中心的な問題となつてくるであろう。まずそのことをみてゆくために、顯世・幽世においてそれぞれ第一原理とされているものは何であるかをみてみたい。「さるは仁、慈は產靈の思賴の御洪福を吾身ニ顯し行ふ術なれば專幽政の方に就き忠誠は天照大御神の大御言を畏重^ミして仕へ奉るの道なれば専ら顯明の方に隸り。」（顕幽順考論二）すなわち、ここでは、はつきりと顯明界における「忠誠」、幽冥界における「仁慈」をそれぞれの第一

原理としているのである。このように異質の原理を幽と顯それぞれの属性とした以上、それは対立的に区別され
いるようみえる。ところが、注意しなければならないのは、続いて次の如く述べられていることである。「さて
其ノ幽政に就る仁慈を行ふは即ち顯明なる忠誠を竭す^{シテ}の基にして顯明にして忠誠を竭す即チ没後幽政に^{アソカ}關係する本
源と成もて行なる幽^{ムカヒ}契^{ハレ}を熟考へ悟るべし。されば此ニツハ鳥翼車輪の如く何れの一方たりとも闕くべからざる心
捷の肝要第一の大義なり」（同上）。「此ニツハ鳥翼車輪」というように、異質の二原理をあたかも同質のものとして、
その二原理を一個人において同時実現できるかのように説かれているのである。果してそのようなことが、彼が原
理に与えた内容において可能であろうか。すなわち、「忠誠」とは、「其主君を大切に思ひ主君御為に我妻子従類ハ
云も更なり我身命を擲て奉公し奉る事」⁽¹⁸⁾とあり、「仁慈」とは「人を愛憐するあはれみの心深く自他に限らず人の
難儀を救ひ物の生育するやうに心掛る事なり」⁽¹⁹⁾とある。とすれば、「仁慈」を徹底することと、「忠誠」を尽すこ
ととは矛盾せざるをえないのではないだろうか。にもかかわらず、ここではあたかも顯と幽、「仁慈」と「忠誠」が
同環的に通流しあうものであるよう説かれているといえる。ということは、「仁慈」は「忠誠」と矛盾あわないま
でに不徹底に、また逆に「忠誠」もそうであるように、相互にその原理的価値性を相殺しあうことによつて、同環
的に組み合わされているのである。幽と顯、「仁慈」と「忠誠」が同質的に環流するものとして説かれていることは、
結局は、現実の場においてみれば幽冥界^ハ「仁慈」が顯明界^ハ「忠誠」に従属するものということにならざるをえ
ない。こうして、「仁慈=忠誠」という相互従属は、現実封建秩序をさらに強固にするものとなるほかはない。この
思想構造は、まことによく幕藩制的仁政概念に符合するものであろう。もしこのような論理が一貫しているならば、
現世的秩序において「惡」であり不幸であるとされたものは、幽冥界においても同じ意味で惡であり、また同様に

現世で善とされ、「幸福」とされたものは、幽世においても、同じ意味で許容されることになろう。そのとき、なぜ善人が不幸になり、なぜ悪人が幸福になるのかという、素朴な、しかし根本的な問いは捨象されてしまう。しかし幽冥觀とは、死という最も不可解な問題と共に、このような現世においては解決しえない不合理な問題をみすえて、それを現世利益的に解決せず、いわば神の場での救済という形において解決するということにつながるはずのものだつたのである。それはすぐれて神義論的課題を担つてているといえよう。

それでは是香は、この問題をどのようにみるのであろうか。時代は、幕末変革期的様相を強めて矛盾・不合理の露呈は激しいのであるから、この問題を回避することはできない。また一方、是香は「仁慈」と「忠誠」という対立的概念をすえているのであるから、この問題をおし進めようとするとき、概念は緊張した関係のものとなり、それ自身を発展させる。そしてそのとき、幽と顯、「仁慈」と「忠誠」の関係をどのようにものとしてみるかということが否応なく示されてくるのではないだろうか。しかし、まず、是香が確かに始めるところからきかなければならぬ。

一表立る幽政の上は顕明の御政事の上にも趣強てかハラされとも尚又幽政の上には幽き趣ありて顕明の上とハ
又別なる謂あり さる善人の善事に逢ひ惡人の惡事に逢ふハ勿論の事にて人も心得安き事なるを幽政には善人の難
渢至極の事に逢ひ惡人をも却て福德ならしめ給ふといふ一つの御政事あり 其故ハ良善の人といへども能其心魂を
練固めいかなる憂苦患難に處しても其善心良行鉄石の如く変転為ざるばかり勇猛剛直の人にあらされハ没後の神靈
幽政の大任に関する事能ハさればさる善人良行の人有りて産須那神の御目がねに留るに付てハ殊更に其人をして憂苦
患難の為に平生の善心良行変転するや否やを試鍛治給ふ事なり」⁽²⁰⁾ ここでは、その問題は「神の与える試練」として、

ひたすら耐え忍びながら努力する精神態度が説かれており、それは、現実の苦しみを心の問題におきかえているよううにみえる。だが、しかし、「善心良行」「憂苦患難」を心で支えるとは、欺瞞的なものでしかないのであろうか。このことをさらにみきわめる意味で、精神というものについて彼がどのように考えているかをみてみよう。「其精神を賜はりて顯世に存在するに至りては其精神の用方ハ善事に用るとも惡事に用るとも産須那神よりも指揮し賜はざるなり 其故一箇の精神を其身に賜はりたる後にその心魂の活用次第に依て強くも大きくも弱くも少くもまたハ善にも悪にもなりゆく物にて其用方ハ其を賜りたる人の心次第にて」（広義二之巻）と述べられていて、精神の活用は全く自分一個の責任にかかっているのであり、人の主体性に委ねられているのである。そのような、いわば「自由」な精神において、すなわち主体的な精神の働きにおいて、「善心良行」であれということは、自分が誤っているのか、正しいのかという現世的保証をもたないまま、自分で自分の判断の責任を担なつてゆくという精神態度に通ずる。こうして、「善心良行」が「憂苦患難」にあうということをあらためてみてゆくなら、それは「善心良行」という穏かな言葉を乗りこえて、主体的に「善」として選ばれた行為が現世に受容されず「憂苦患難」にあうということなのであり、賭けられた精神の確信の上に立つて、主体性を維持するということにおける受苦の対社会的姿勢こそ幽政の「幽き趣」において是認されるのだということになろう。このように耐え忍ぶといふ、一見受動的にみえていたものが、そこにこめられている精神のエネルギーをみるとならば、様相を変えて、静かではあるが、緊張感にあふれた能動的姿勢としてみえてくる。是香はこのような精神の活用を「^{二ギミタ}和魂」とよび、「和魂ハ柔に似て柔ならず」という。⁽²¹⁾

さて、「堪忍ぶ和魂」に対して、同じく平等に分け与えられた精神の活用として、もう一方に「^{アラニタマ}荒魂」と名付けら

れるものがある。「憂苦患難」や「悪行」が降りかかるとき、堪忍ぶこと能はず、「遂に其悪行にも増るが如き暴行を為すにも到る」。それが「荒魂」の働きである。⁽²²⁾ 「かゝれハ顯れたる上ニハ同し悪行の如く見ゆれとも善より出たる悪行と不善より出たる悪行との違ビあるを善より出たる暴行ハ仮令其身ハ誅る^{ソミハ}といへとも顯ニハ其子孫断絶せず幽には神の赦し給ふ」。（順考論二）。顯世において罰されたものが、それが「荒魂」の活用による「善より出たる悪行」であるならば、幽世の神は赦し給ふのである。ここにおいて幽冥界が顯明界に対してもつ区別性は明らかであろう。人々が精神のエネルギーをかけて選びとつた「善」の行為は、その意味を保証されることによつて、さらに主体的意欲を増しうるものとなる。

では、「善より出たる悪行」とは具体的にはどのようなことを指すのであろうか。このことが人々にとつて具体的なイメージとして現われてこないならば、幽冥界の現世に対してもつ原理的超越性も、また觀念的世界にとどまり生活において具体的に納得されえないであろう。そこでは是香は、解体しつつあるが今なお支配しているところの幕藩体制下において、「善より出たる悪行」によつて罰せられた「衆庶」の中の一伝説的人物を出してくる。すなわち「佐倉宗五」である。

「下総国佐倉の民某も仁慈の為に罪を犯せしかば其身を罪科に処せられし事ハ原より覺悟しつる由なりしを妻子従類まで族刑しつるが後に其酷吏を殺すのみにあらず邦君にも崇つるは仁慈の上ハさる事ながら忠誠に執てはいかにも闕ケたる所為なるを尚幽冥神の赦免^{ヨシシ}で斯放^{シカホキマハ}ならしめ給ヒつるを如何といふに彼ノ如きは其君より始て近臣達に到るまで仁慈忠誠の心有ざりし故に産須那神の少しも守護無かりしかば其祟りを防止する事能ハざりし成べし……これ幽冥政と顯明政と撻異なればなり」（順考論四）。つまり佐倉宗五の行為は、是香の論理の上からみるならば、

精神の主体的な活用が「仁慈」という原理の実現に賭けられたところに発されたものなのである。「仁慈」とは「人を愛憐するあはれみの心深く自他に限らず人の難儀を救ひ物の生育するやうにと心掛る事」であった。彼の行為は、「仁慈」の点においては、まことにもつともなことである。しかし「忠誠」については「いかにも闕ケたる所為」である。だが、幽冥界と顯明界とは「捉」が異なるのである。したがつて彼の「悪行」は幽世界原理において救われている。さらに、「仁慈」に自分を賭けることによる超越原理の自覺的達成は、決して「忠誠」と同環的であることができず、むしろそれは、「忠誠」「仁慈」構造にとどまろうとする現実封建秩序への鋭い批判的視点を形成することを見ることができる。(23)

こうして、「幽=顕」構造から出発しながら、神義論的問題に直面することによって、幽世=「仁慈」が、現世=「忠誠」に超出するという形で救済論理を形成し、それはまた転じて批判原理ともなりうる可能性がみられた。

しかしながら、これをもつて是香における宗教化の一般的結論とは到底できない。このような宗教論理の追求は神義論的問題に関わる僅少部分にとどまつており、むしろ、幽と顕、「仁慈」と「忠誠」の関係が明確化されず、同環的構造に包まれている部分が支配的である。そしてそのことは、幽冥大神—産須那神のヒエラルヒーが幕藩制秩序に擬制されるに至つて露骨に示されるのである。(24) その点から見て行けば、佐倉宗五の話でも、民衆が保持している怨靈信仰を支配者として、そのヒエラルヒーの中へ取り入れざるをえない幕藩制の危機的状況を反映していると見られなくてはならない。つまり、彼の発想傾向の特質は、現世と幽世との異質性よりも、むしろ、現世の破綻によつて現世秩序からはみ出してくる部分を、幽世において包みこんでゆこうとするところにある。たとえば、「幽を本源として顯に及ばざれば豈ニ道の基本の立めやも」(順考論一)とのべられるとき、それは、幽冥界が顯世に

対して、区別された原理的世界としてあるように思われる。だが、そうみるよりも、顕をも包みこむような包摂的世界としての性格が濃厚なのである。そうして、現世との本質的な対立矛盾をはらまない幽世であるなら、眞の意味での宗教化もまたなされえないのである。それでは、そのような幽世の性格は、現実の場ではどのような立場のものとなるであろうか。

三、思想的特質と現実との関連

是香において、幽冥政の現実的展開の場は、他ならぬ、産須那神を核とした個々の地域共同体なのである。「此幽冥政と申すは……産須那ノ地と境界を定めて^(サカヒ)関掌り給ふ」⁽²⁵⁾のである。そして座須那神とは「万物を生産せしむる根本神」であるが、それのみにとどまらない。「産須那ノ社は、生産の根元、顯世の守護、没後の使命に到るまで、悉く關掌り給はず」という事無し⁽²⁶⁾という。それは地域共同体における生活全体にかかる神だとされる。ここには、産須那社神官としての立場が明らかに主張されているといえよう。しかし産須那神が生活全体に関わる神とされることに対応して必然的に呪術迷信の否定、さらに機能神の否定ということが導き出されてくる。そのとき、精神を習俗の中に閉鎖し、呪縛されている民衆にとって、産須那神は一定の意味をもちうるであろう。

是香はまず幽冥政の包摂性をもつて、それら呪術的なものを否定しようとする。「幽冥政ハ顯明政にハ漏し給はぬ御撻なるを、人事は其漏すまじくなし給ふ幽冥政を問奉る術」⁽²⁷⁾であるという。つまり幽冥政の「完全性」を不完全な現世的・人間的手段である呪術によって、相対化することは許されないのである。産須那神を信仰するものにとって、まさに顯世の生活は呪術・迷信とは関わりなく守護されているはずだからである。つまり信することにお

いて呪術・迷信からの解放がある。民衆にとつて、それらを自分一個で否定することは容易なことではない。そこには何らかの「戦い」が必要である。その「戦い」を内面において支えるものが、「信仰」であり、その「信仰」において、伝統的な習俗に抗する精神的態度こそ、自立的思考につながるはずである。

また現世利益的な流行仏・流行神が、一見民衆の欲求に答えるかにみえて、実は民衆の安易な精神態度を助長しているとは否はみる。「今世の凡人ハ自己が得手勝手なる願望なる事は顧すして唯祈請する所の願望の成らざると其祈請するところの願望の正不正にかゝらず元より其願望を成就せしむる時ハ却て行末其人の害に成ぬべき事或はそれか為に後遂に家名断絶するに到る事をもいさゝか厭はず唯願人の思ふがまゝ願ふがまゝを成就せしむる」（広義二）ところがまたそれに対応して「彼佛菩薩〔成る〕」と以て利益の有無を評して信仰もし不信仰にもする。（広義三）（広義二）ここでは現世利益的なものへの批判が、彼の「宗教」を基盤にして行なわれている。つまり道徳の有無といふ宗教と呪術との区別的本質がうかがわれるのである。こちらの側の「得手勝手」な功利的意志を祈請の対象に押しつけて、その成否をもつて「信仰もし不信仰にもする」という態度は、まさに呪術的である。そこには信仰に基く一貫した精神態度は形成されるべくもない。没落断絶はそのような偶然的な精神態度の中に潜在しているのである。それに対しても「そもそも正しき産須那神は其氏子のいかほど丹誠して祈請するとも不正の筋の願望は御納受ある事無し」⁽²⁸⁾なのであって、ここでは「正不正」の原理的区別が立てられており、持続的な精神態度として形成されるべき道徳的原理が存在すると主張されている。とすれば、その原理は、神の意志すなわち「仁慈」なのであり、それを実現することに「救い」がかけられるところに、まさに「宗教的」たる所以があろう。しかし、問題は、もう一方に存在する現世利益的な機能神であり、それが産須那神の性格をあいまいにしているのである。「何社は、

何の病に御幸福あり、或は、彼処の社は、此筋の事を守護たまふなどという事、今ノ世の習弊となりつれども、氏子の上より、其地の産須那神を指ていふ時は、かゝる区別は無き事なり」（古伝抄）産須那神の、地域社会における全的な浸透を妨げるものは、産須那神自身の絶対性の論理において否定されねばならない。だからこそ、次のように言わざるをえない。「さて、其産須那ノ社に鎮座し給ふ神等には、種々の神等まします事、譬ば火神なるもあれば、水ノ神なるもあり」しかし、「産須那神として、其産須那の土地の幽政を掌り給ふ上に執りては火にも水にも関り拘らず、唯一向に幽政をのみ重し掌り給へれば、其産須那社の祭神の職掌は更にもいはず、尊卑輕重などにも少しも拘はるべきにあらず、何神たりとも、幽政の趣は同一なればなり」（古伝抄）すなわち、個々の地域共同体という小宇宙において、産須那神は、それ自身、幽冥界の神として統一的神格であるという。こうして、是香によれば、産須那神とは、民俗的世界における性格のあいまいな神でなく、幽冥界の原理を実現せんとする神であり、そしてその故に、どの地における産須那神も同一の神性において、普遍性と絶対性を有するものとされる。

こうして呪術的なものの否定の積重ねの上に、産須那神の權威は次第に高められてくる。しかし、それは、いかえれば、呪術的なものの諸機能を全的に吸収・包摶する過程なのである。

この時代において社会の事物への伝統的思惟に基く素朴な確信が、矛盾と本質の露呈によつて、不安と動搖の中に投げこまれつゝあるとき、まず一方で、その不安と動搖が、呪術・迷信的なものへと救いを求めるることを否定し、そして他方、民衆の伝統的世界を突き放してしまふのではなく、その中の民俗的な神である産須那神を、普遍的・超越的な原理を有するひとつの神へと、意味転換を図るという形で、より根源的で原理的な世界の構築へと向い、そこでの新たな精神態度の確立を期するという点で、それは、この時代の歴史的課題と無縁ではありえなかつた。し

六人部是香における国学の宗教化

かしながら重要なことは、彼自身、産須那社神官として、そのような形で「民衆的立場」に立とうとしたのではなく、むしろ、産須那神の絶対化という彼の主観的意図が、その絶対化の反面として、「民衆」の自覚を客観的に引きおこしうるようなダイナミズムをある程度もちうるものであつたというにとどまるのである。したがつて彼の立場は、産須那社神官として一貫していた。つまり、階層分解によって解体しつつある地域社会を産須那神の幽世的原理＝「仁慈」によつて、再編しようとするところに彼の現実への対応があつたといえよう。ここで彼の門人表を見ていただきたい。

六人部是香門人名簿⁽²⁹⁾

入門年次	入門者名	年令	出身地
安政三・四	平井正猛(四九)	越中射水郡仏生寺村御田神社神主	
" 三・五	本田親登(二七)	薩摩鹿児島誠訪宮神主	
" 四・二	高畠米積(五五)	加賀金沢袋町鍋屋俵藏	
" 四・九	島楫雄(六三)	越中射水郡高岡町医師	
" 四・三	船木清業(一一)	能登鹿島郡朝日庄二宮天日蔭比咲神社	
" 四・二〇	高橋清臣(四九)	豊前下毛郡上津野庄妙見宮神主	
" 四・二〇	高木政一(四二)	能登鹿島郡羽坂鳥屋比古神社神主	
万延二・一	岡 真人(?)	肥前三根郡防所邑佐度宮神主	
" 二・二	松井直保(三一)	摂津西成郡南方村稻荷神社神主	
" 二・三	西片豊雄(四〇)	摂津淡路	
北尾道雄(五五)			
摂津			
淡路			

福井幸彦(三三)	渡辺資政(四八)	西成郡座摩宮称宣
万延一・二	西川須賀雄(二四)	摂津浪速座摩宮社務從五位下
豊田信雄(三二)	山本安路(三九)	肥前小城郡比鄉横町村祇園社
佐伯真彦(三六)	池田綱寿(三九)	和泉信太郷
文久元・三	元・八	摂津東生郡生国魂神社神主
古春政久(四六)	元・二	摂津西成郡淡路庄
(姓不明) 隆和(三九)	沢田為助(二八)	摂津東生郡野田村桜野宮神主
四	渡辺威彦(一五)	摂津退速座摩宮權社務
一柳秀祐(五一)	三上重朝(?)	安芸国山県郡新庄邑八幡宮神官
山本安路(三九)	二・三	河内交野郡禁野村
池田綱寿(三九)	三松俊民(三八)	
山城	一柳一信(一〇)	
元・八	金子孝直(一九)	肥前高来郡島原三之澤八幡神社大宮司
沢田為助(二八)	清沢豊實(二七)	筑前怡土郡藏持村医師
渡辺威彦(一五)	年不明	本田長徳(?)
摂津淡路庄	岡本安助(四六)	薩摩

この現存する門人表は、一部に限られると考えられ、⁽³⁰⁾直ちに一般化することは危険であるが、すでに明らかなることは、そのほとんどが神職で占められていることである。そしてそれもあまり大社ではない、産須那社的性格をもつと思われる神社であることである。ただし九州や北陸のような遠国からの入門者をどうして獲得したかは一つの問題である。それに比して地元との関係が全く現われていないというのも注意されるが、この門人表が特殊部分であると考えられるから、その点を過大にみることはできないだろう。

つまりこの門人表からいえることは、是香の思想が、各地の地域社会における産須那社の神官たちによって受容され、彼らのイデオロギーになつたと考えられるということである。是香は、『日中神事伝』や『順考神事伝』にみられるように、神職たるもののが心得や、諸祭式についても詳しく述べており、神職者を媒介とした祭政一般支配への志向がみられる。果して、文久二年、是香は、神祇官復興を近衛家に上書しており、また門人の大阪座摩社渡辺近江守も同じく上書している。⁽³¹⁾ そして是香の息子是愛は、現実に明治元年正月神祇事務掛りとなつており、また「友人」矢野玄道についてはいうまでもない。さらに門人西川須賀雄は、明治六年出羽神社宮司となつて赴任するや、激しい廃仏毀釈を行なつているなど、彼のこの門人組織は、神祇復興・祭政一致へ向けての運動的な組織といった色彩が濃厚なように思われる。

結び

結局、彼は、変革期において自立しようとする民衆の内面的支持によつて産須那神信仰を展開することなく、政治権力との合体にその支えを求めていった。社会的矛盾の激化につき動かされて、幽世=「仁慈」が現世=「忠誠」

を超えるという形で、救済論を形成するかにみえながらも、それは普遍的な論理として一貫されることなく、むしろ例外的位置にとめおかれた。また産須那神信仰の絶対化も、一見、自主的思考を育成する風土形成に機能するもみえながら、現実には、産須那神を核とした神祇イデオロギーの反面にしかすぎないことをみた。(明治二十九年、日清戦後という天皇制確立時において、『顯幽順考論』が、『神道叢書』の一環として編まれたとき、その紹介文の中で、「本書顯幽順考論は今より見れば、不穏の説も亦無きにあらずと雖も、議論社快筆鋒雄健にして参考に資すべきこと亦少しとせざ」とのべているのも、是香のこののような論理の振幅の中に潜む危険な可能性を暗に指しているのではなかろうか。)

しかしそれでは、普遍宗教化が困難であった思想的理由はどういう点にあったのであらうか。おそらくその問題の最前提として、彼の依拠する神話構造が基本的に天皇制神話と同じであるということがある。つまり幽世一大国主神と顯世一天照大神(天皇)という対置は、その神話構造の中での相対的な比重の問題にしかすぎず、顯世神の否定ということはこの神話構造からは決して出てこないのである。ということは、現世的権威を全否定するような変革性をもつた宗教は出てこないのであり、それはつねに顯世神を頂上に据えた体制内での改革改良にとどまらざるをえない。

幕末維新期の激動状況の中で、現世そのものの大きな破綻は、幽世的世界の比重を増し、神義論的問題を問うところにまで追いつめられながらも、決して顯世神の存在は失われず、むしろ破綻部分を幽世において補完されるこ¹とによって、顯世の再編が図られるのである。つまり、是香のこの論理過程は、民衆支配の再編成という点で、天皇制政権の成立過程の性格とも深く内通するものであつたと考えられる。

註

- (1) 松本三之介『国学政治思想の研究』
- (2) 伊東多三郎『草莽の国学』芳賀登『幕末国学の展開』、同「幕末国学者の思想と行動」(『国学運動の思想』所収)
- (3) 村上重良『近代民衆宗教史の研究』、安丸良夫「日本の近代化と民衆思想」(日本史研究七八・七九) 安丸・ひろた『世直し』の論理の系譜(日本史研究八五・八六) 村上・安丸編『民衆宗教の思想』等参照。
- (4) 村岡典嗣「復古神道における幽冥觀の変遷」平田神学に於ける耶穌教の影響』「南里有隣の神道思想」「農村の生んだ一国学者 鈴木雅之」(以上『日本思想史研究』所収)
- (5) 篤胤の幽冥觀については、田原嗣郎『平田篤胤』、村岡典嗣『宣長と篤胤』、松本氏前掲書、相良亨「日本の思想史における平田篤胤」(相良編『日本の名著24・平田篤胤』所収) 子安宣邦「平田篤胤の世界」(同上書)
- (6) 向日明神文書
- (7) 六人部克己『庄園の影響を受けたる向神社の宮座』(国学院雑誌三二・七)
- (8) 篤胤上京中の行動については、渡辺金造『平田篤胤研究』が最も詳細、是香との接触についてもこの書による。
- (9) 渡辺前掲書所収『篤胤書簡集』文政六年九月十日是香宛書簡
- (10) 同右、文政六年十月十九日是香宛書簡
- (11) 同右、文政七年十二月二日是香宛書簡
- (12) 『京都の歴史』第六卷 五七八~九頁
- (13) 嘉永六年出版の『道の一言』付載の著作目録には二十六品目記されているが、そのうち、約二十品目は、国語学的・歌文的の考証類である。
- (14) 是香の著作については、岸本芳雄「六人部是香と国学」(国学院大学紀要第五卷)に詳しい目録が記されている。
- (15) 神島二郎氏が自然村、あるいは閉じた社会の对外意識の特徴として記されている言葉を借りた。(『近代日本の精神構造』二七頁)
- (16) 『顕幽順考論』(六人部家所蔵是香自筆本)、年代不明であるが、『道の一言』(嘉永六年)付載の目録にはなく、『産須那社古伝抄』(安政四年)にはその名がでてくるから、おそらく安政初年の著作であろう。
- (17) 『産須那社古伝抄』
- (18) (19) (20) 『産須那社古伝抄広義』一二之卷

(21) 「荒魂ハ現レテ甚しく和魂ハ隠れて和平なるが如き達ヒあるにて共に清淨潔白なる魂なれハ平然の精神清淨潔白なるときハ譬へハ人の何にまれ惡行あれハ荒魂これを見て堪忍ぶこと能ハズ其惡行を制止せんと為れども事の障碍ありて思ふが如くにハ為す事あたハズさりとて区々として堪忍ふべくもあらざるより遂に其惡行にも増えるがごとキ暴行を為すにも到るを（中略）和魂これを祐るときハ堪忍ぶべき時ニハ堪忍びて其事發すべきの時宜を謀りて事を行ふが故に其事行を全くして遂に成功を遂るに至るこれ和魂の活用なり、されハ和魂ハ柔に似て柔ならず 荒魂ハ暴に似て暴ならざる」（『顯幽順考論』三）

(22)

同右

(23)

（23）袖島二郎氏は『近代日本の精神構造』の中のひとつの中において次のように述べておられる。『幽顯』思想は、わが国における普遍の觀念をつちかつてきただ唯一のものであり、共同体の精神的拡大はこれを媒介としたのであり、中国の『天』の思想をうけいれたのも、変革や反逆の思想的理由づけも、これを背景とすることなしには不可能であつたと私は考える。（一五七頁）。これはきわめて興味深い意見であるが、ただこうのべられているだけで、それについての論拠は示されていない。

(24)

『顯幽順考論』

(25)

『產須那社古伝抄』

(26)

『顯幽順考論』

(27)

『順考神事伝』

(28)

『產須那社古伝抄伝義』三

(29)

『六人部家（向日明神）文書』

この中の西川須賀雄は、村岡典嗣氏の紹介された南里有隣の弟子でもあり（村岡氏「南里有隣の神道思想」）このことは、村岡氏がいわれているように、是香と有隣の間に交渉があり、思想的にも類似していたことを、裏付ける。

(30)

たとえば明らかに弟子であった川喜多真彦（『国学者伝記集成』及び『道之一言』参照）や、龜井忠篤・中臣芳春等、その他家塾のこと（これらの点については岸本前掲論文参照）がこれには記されていない。

(31)

岸本英夫編『明治文化史・宗教篇』

(32)

維新史料綱要明治元年正月十日条

(33)

『明治維新神仏分離史料』上巻、辻善之介「神仏分離の概観」

〔付記〕本稿作成に当つて、是香自筆本はじめ家蔵文書の借覽を許された六人部克己氏、並びに、氏への御紹介および貴重な助言を頂いた大阪大学の脇田修助教授に対し、厚くお礼申し上げます。