



Title	神々の欲望と秩序 : 幕末国学の国体論
Author(s)	米原, 謙
Citation	阪大法学. 2010, 60(1), p. 1-40
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/55109
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

神々の欲望と秩序

——幕末国学の国体論——

米 原 謙

はじめに

『国体論が日本社会の底辺まで浸透したのは、おそらく日露戦争後のことであろう。若き北一輝はその処女作『国体論及び純正社会主義』（一九〇六年）で、国体論を以下のような激しい言葉で批判している。「是れ（国体論のこと―注）あるがために新聞記者は醜怪極まる便佞阿諛の幫間的文字を羅列して恥ぢず。是れあるがために大学教授より小学教師に至るまで凡ての倫理学説と道徳論とを毀傷汚辱し、是れあるがために基督教も仏教も各々墮落して偶像教となり以て交々他を国体に危険なりとして誹謗し排撃す^{〔1〕}」。これは国体論がまるで綱の目のように社会の隅々まで張りめぐらされ、あらゆる言論を方向づける磁場として機能していることを指摘したものである。ミシエル・フーコーは『言葉と物』において、権力は特定の主体が他者に対して行使するものではなく、むしろ支配者と被支配者の相互の位置関係から発生するものだ^{〔2〕}と指摘し、以下のように述べている。「秩序とは、物のなかにその

内部的法則としてあたえられるものであり、物がいわばそれにしたがって見かわす秘密の綱目であるが、同時に、視線、注意、言語といったものの格子をとおしてのみ実在するものにほかならない⁽²⁾。近代国体論が行使した魔力的な影響力も、フーコーのいう「主体なき権力」という性格を持っていた。それは多くの場合、見える権力として誰かが行使するよりも、むしろ網の目のような見えない権力として人々を拘束していたのである。

しかしこのように社会の表面で国体論が強力な磁場として存在していたとしても、それが人々を内面から拘束する秩序意識としての実質を備えていたかどうかは疑わしい。少なくとも国体論が、知識青年を納得させるに足る論理を備えていなかったことを傍証する証言は少なくない。徳富蘇峰『時務一家言』（一九二三年）は「吾人が祖先は、国体論に就て、未だ何故との疑問を発したるものなかりき。今日の青年に於ては、殆んど其の疑問を發せざるものはなき也⁽³⁾」と書いた。むろん「祖先」が国体論を疑問視しなかったというのは、蘇峰一流のレトリックにすぎない。里見岸雄『国体に対する疑惑』（一九二八年）はこの問題そのものを主題にした本だが、執筆の動機を「今日、我国の青年の中には、事実に於て、国体や皇室に対して幾多の疑惑を抱ける者、又は無関心なる者が頗る多い⁽⁴⁾」と説明している。『リベラル』な天皇制へのゆるぎない信者⁽⁵⁾だった戦中の丸山眞男も、手帳に「果して日本の国体は懐疑のるつぼの中で鍛えられているか」と書いていたのが見つかって、特高のブラックリストに載せられたと告白している⁽⁵⁾。

以上によってわかるように、国体論には二重の受けとめかたが存在していたようである。その二重性とは、一方ではあらゆる言説に一定の方向性を与える見えない磁場として作用したと同時に、他方では社会の表面で高唱されるほどには人々の秩序観に確信を付与することができなかつたことである。わたしはこの二重性こそ近代国体論の根本的な特徴だったと考える。本稿はこの二重性がどのように生じたかを、それが思想史的に発生する現場

に立ち戻って考察することを意図したものである。⁽⁶⁾

一 本居宣長

政治思想としての国学を考えると、その骨格は賀茂真淵（一六九七—一七六九）と本居宣長（一七三〇—一八〇一）によって形成されたといつてよいだろう。その特徴を単純化していえば、激しい儒仏（とくに儒教）批判と「神の御所為」に対する徹底した受動性である。例えば、賀茂真淵『国意考』は、すべて人間たるものが「いつくしみ」「いかり」「理り」「さとり」などの感覚をもっていると主張し、それをことさら「仁義礼智」などと名づけるのは愚かなことだと説く。儒教は理屈で説明するので初心者には理解しやすいが、実際には人間の真実を表現したのではない。さかしらな議論などせず「天地の心のまゝ」であることが尊いと、真淵は説く（『国意考』、大系39三四頁）。いうまでもなく、こうした主張の背景には、日本は「人の直き国」だが、中国は「心わるき国」だから「理りめきたる」教えが必要になったという認識がある（大系39三八三頁）。儒教のように「理」によって説くより、日本の古典のような「おのづからの事」のほうが優れていると考えるのである。

こうした考え方は宣長においてさらに徹底された。宣長は、森羅万象すべては「神の御所為」で「奇しく妙なるもの」だから、人知によって測り知ることができないと考える。「漢人」は人間が窺い知ることができない現象を「かしこげ」に説明するが、それは「今の現に見聞ことの、尋常の理になつみて、古今天地の間の事、此理の外はなしと、かたおちに思ひ」込んでいるにすぎないという（『天祖都城弁弁』、本居⑧五頁）。儒教は他国を奪うか、奪われまいとするかを意図しているにすぎないなどと、宣長はしばしば底意地の悪い批判を展開しているが、それはかれのめざす「学問」が儒教とは対極にあることを強く意識していたからである。宣長は『玉かつま』の有名な

一節で、「道」とは「生まれながらの真心」であると揚言している（大系40二六頁）。そこには「万の事の善悪是非」を弁別し、「物の理」を究めようとする「漢心」を克服しなければ、本當の「道」にたどりつくことはできないという強い意志があった。それは『古事記』をはじめとする古典の記述を字義通りに信じるべきだという信念である。

「神道に随ふとは、天下治め賜ふ御しわざは、たゞ神代より有りこしまにまに物し賜ひて、いさゝかもさかしらを加へ給ふことなきをいふ」（『直毘靈』、本居⑨五〇頁）。このような考えかたは宣長の独特な神学にもとづいている。それは「神の御所為」の意図は測りたいので、人間はただ黙って自分たちの運命に耐えるしかないという断念である。すべての現象には、それなりの「ことわり」がある。しかし人間にとって悪い出来事が神の良き意図にもとづくものかもしれない、逆に良い出来事も悪い意図の結果かもしれない。「ことごとく神の御心にしあれば、人のちひさきさとり心もては、まことのよしあしきは知がたきわざ」なのである（『臣道』、本居⑧五〇六頁）。結局、宣長のいう「うまれながらの真心」とは、出来事の「ことわり」を推論したり究明したりせず、それを運命として受けいれて黙従し、そのような諦念にもとづいて素直に喜怒哀楽の感情を表現することに帰着する。

物事があるがままに受け入れよという主張は、人間を受動的な存在と規定することである。万事は「神の御所為」の結果であり、その「ことわり」は人間には不可知だから、既存の秩序に不都合があっても、人間の浅慮によつて変えるべきではない。人間生活や社会のありさまは古代から不動のままだったわけではないが、その変化もまた「神の御心のまま」に起こったことである。したがって「時世のもやう」や「先規の有来りたるかた」を考慮し、既成の価値と秩序を遵守することが良き統治の秘訣ということになる（『秘本玉くしげ』、本居⑧三三二頁）。当然ながら、上下の階統秩序は厳守されねばならず、「身分相應」が格率となる（同上、⑧三四八頁）。質素儉約は

「下々の武士」には必要だが、大名は相応の体面を保持しなければならない。身分不相応な奢侈が批判されるのは当然だが、「あまり降して軽くする」のもよくない。身分階級にしたがった職分的な道徳が要求されることになる。ではこのような先例重視の伝統主義に従っても、社会に混乱が起こったらどうするのか。宣長は百姓一揆について、「下」の非ではなく「上」が悪いのだという。つまり被治者は支配の客体として徹底して受動的な位置におかれ、「上」の「めぐみいたはる心」だけが問題とされる（同上、⑧三四〇頁）。被治者は支配者の意志に受動的に反応するにすぎない存在なので、その欲望や感情は考慮の外に置かれている。その結果、社会の治乱の原因は「下の上を敬ひ畏るゝと、然らざるとにある」ということになる（「玉くしげ」、⑧三一九頁）。「上」が「下」に恩恵を施すことによって「下」が「上」を畏敬する。つまり下位者が上位者に対して畏敬心をもって無条件に服従することが、統治の根本条件である。ここでは被治者は調教された家畜のように従順で、食料と安息を与えてくれる主人の顔色をひたすら窺い、ただ命令されることを待っている。支配の正統性をめぐる問題が政治的思考の核心だとすれば、宣長にはそれがほとんど欠如している。かれは被治者の服従をいかに調達するかという問題にまともに向きあっていない。

下位の者は「よくてもあしくても、その時々の上の掟のまゝに」（「うひ山ぶみ」、大系40五二〇頁）服従するべきだという宣長は、政治の契機を極小化した。しかしかれはそれを皆無にすることはできなかった。下位者の上位者に対する畏敬心が統治の主題だとすれば、いかにして畏敬心を持たせるかが問題にならざるをえない。当然ながら、それは「上」が権力を振り回すことではない。宣長の答は、「上たる人、其上を厚く敬ひ畏れ」る姿を見せることである（「玉くしげ」、本居⑧三二九）。それによって「下たる人」も「つぎつぎに其上たる人」を畏敬することになるという。こうして見事な畏敬の階級秩序が成立する。それは庶民↓武士↓大名↓大將軍家↓東照神御祖命

(徳川家康) ↓朝廷↓アマテラスというもので、朝廷の權威を上昇させた点を除けば、壮大かつ愚直な現状肯定の体系である。

しかしこうした現状追認の畏敬の階続性だけで、問題が解決するわけではない。宣長が自己の学問の規範とした『源氏物語』や『古事記』などの古典は、小説や神話特有の放埒なエピソードに満ちている。「ツユバカリモ私ノ心ヲマジヘズ、古典ノマ、二心得ル」(衝口発論駁の覚書、本居⑧(二六四頁))というのが宣長の方法だった以上、古典に表現されたアナキーな世界像がそのままの著述に反映してこざるをえない。儒者が禁忌視した好色で淫猥な物語を、「わが心ながらわが心にまかせぬ」心のありさまとして、宣長はありのままに受けとめるべきだと説いた(『紫文要領』、本居④(五八頁))。なるほどいかにも用心深く「人情にしたがふとて、をが思ふまゝにおこなふとはあらず」と、かれは断っている(同上、本居④(三八頁))。しかし社会的に許されない男女間の恋情を「人情」として肯定することは、既成の価値観や秩序への挑戦という側面をもたざるをえないはずである。丸山眞男がその古典的名著で、宣長が「一切の規範性を掃蕩した内面的心情をそのまま道として積極化した⁽⁷⁾」と評したのは、このことを指している。

宣長自身は「下たる者」の従順を予定した。しかしその意図とは逆に、かれは放逸と淫奔による秩序破壊を促したのではないだろうか。いうまでもなく、性を中心とした男女間の交渉は政治秩序のもつとも可視的な暗喩であるが、政治の契機を極小化した宣長の思考は、欲望の充溢が生みだすアナキーを必ずしも意識化できていない。しかし従順な被治者という前提と古典解釈のあいだには、明らかに裂け目が生じた。そのひとつの例は、神武天皇の子である当云志美美命の反逆にかんする『古事記伝』の解釈に見ることができる。神武天皇の死後、神武の先妻の子・当云志美美命は、神武の正妻で自分の義母にあたる伊須氣余理比売に「娶」し、義理の三人の弟を殺そうとし

た。他の個所で一貫して「めす」と訓読している「娶」の字を、宣長はここで「男女の義」に反する交わりなので「たわく」と訓ずるべきだと主張し、「未だ交通したまはざれども、強て犯し奉むと欲て、聘ひしたのだと解説している（『古事記伝』、本居⑩四三七頁）。「男女の義」に訴えたのは、「人情」の現実から出発するという方法論の綻びを意味する。宣長のアクロバティックな解釈の底意は、天皇と皇后の神聖さを擁護することだっただろう。天皇の神聖性が傷つけられると、「下たる者」の畏敬心が薄れてしまう。「娶」という字には、かれが暗黙のうちに前提にしていた畏敬の秩序を、根本から崩壊させる危機がはらまれていた。

宣長の政治的思考にはもうひとつの深淵が口を開けている。既述のように、宣長の学問は「漢意」を排して「古の大御手ぶり」を再現するところに成立した。儒仏とのいかなる妥協も否定し、学としての純粋性を保証することが、宣長の絶対の前提だったのである。その徹底ぶりは意外なところに宣長を導いた。『講後談』の一節で、かれは神仏を激しく排斥した徂徠学派・太宰春台の「弁道書」への共感を表明している（『講後談』、本居⑭一八〇頁）。儒仏を「調合」して作られた神道に対する自身の敵意から、儒者としての純粋性を強調した太宰への共感が生じたのである。ここには自己の学問への誠実さに対する、学派を超えた連帯感がある。しかし他方で、宣長はつぎのようにも述べた。世の中の悪の存在は「悪神のしわざ」であり、「儒仏老などと申す道の出来たるも神のしわざ、天下の人心それにまよひ候も又神のしわざに候、然れば善悪邪正の異こそ候へ、儒も仏も老も、みなひろくいへば、其時々の神道也、（中略）儒を以て治めざれば治まりがたき事あらば、儒を以て治むべく、仏にあらではかなわぬ事あらば、仏を以て治むべし、是皆、其時の神道なれば也」（『答問録』、本居①五二七〜八頁）。たしかにすべてが「神のしわざ」と考える以上、儒仏の流行も神の営為の結果と考えるしかない。しかし統治に必要ななら儒仏を利用するのも辞さないというのは、宣長が誇った学の純粋性に対する裏切りではないだろうか。儒仏もまた「神の御

「心」のあらわれと考えるなら、偏狭な批判などせず黙って甘受すればいいではないか。

役に立つものなら何でも使つてよいという主張に、人は宣長の政治的思考における徹底したプラグマティズムを讀みとるかもしれない⁽⁸⁾。しかし原則のないプラグマティズムはニヒリズムに限りなく近い。必要なら悪魔とでも手を結べというのは、無原則なマキャベリズムと紙一重である。宣長の思考には政治の契機が著しく欠けており、そこに政治的ニヒリズムが胚胎する根拠があつた。むろんわたしは可能性を指摘しているのであつて、宣長がニヒリストだつたと言っているのではない。宣長の「物まなびのころばへ」（「玉かつま」）の誠実さは疑う余地がない。宣長がニヒリズムの深淵に陥らなかつたのは、かれの「物まなび」としての禁欲による。「うひ山ぶみ」の有名な一節で、宣長はつぎのように述べた。「学者はたゞ、道を尋ねて明らしめるをこそ、つとめとすべけれ、私に道を行ふものにはあらず（後略）」（大系40五二〇頁）。こうして宣長は、自己の理想の実現を「五百年千年の後」に期すべきだと述べた。この自己抑制こそが国学というディシプリンを成立せしめたのである。宣長は記紀などに記述された神々の権力と性をめぐる放縱ともいえる行為をそのまま容認し、それを「神の御心」として神聖化すらした。もしこのような精神が現実の政治権力と結合したら、どのようなことが起こるかは自明である。正義と悪は恣意的に弁別され、権力者の行為は正しく、それに反するものは悪ということになるだろう。宣長の国学は政治思想に転轍されたとき、ニヒリズムに墮してしまふ危険性を包蔵していた。宣長がそのような逸脱を犯さなかつたのは、政治に対するかれの禁欲（あるいは無関心）によるだろう。

二 秩序への模索——富士谷御杖と平田篤胤

性的放縱は無秩序アノミヤの隠喩である。「生れながらの真心」を「道」として規範化し、「物のあはれ」を称揚した宣長

の思想は、欲望をそのまま肯定したという意味で、アナキーと紙一重だった。宣長が多くの国学者たちから国学の實質的な創始者として崇められながら、他方で「色情」を肯定し、倫理性を欠いた男女関係を許したと非難されたのは言いがかりとはいえない。⁹⁾

宣長の『古事記』解釈がはらむ問題性を意識し、それを独特な方法で克服しようとした国学者として、まず富士谷御杖（二七六八—一八二三）を想起したい。¹⁰⁾ 御杖は『古事記』解釈で、まったく独創的な象徴主義¹¹⁾ともいうべき方法をあみだした。宣長は「凡て神代の伝説は、みな実事」（『古事記伝』、本居⁹⁾三三八）と述べているように、古典の記述をそのまま信じるところから出発する。これに対して、御杖は『古事記』上卷（神代）を「実録」ではなく、寓意を込めた象徴的表現にとらえた。¹²⁾ 御杖によれば、神代の記述は事実をありのままに表現し人々を教示した「直言」ではなく、日本語に特有な「言霊の道」にもとづいたものである。この解釈の背景には、日本語表現に対する御杖の独特な見方があった。御杖が挙げる例によれば、力が強い人がそれを示そうとするとき、「自分は力が強い」とは直言せず、もっと別の方法でそれを暗示しようとする。「力が強い」という事実を言葉によって直截に表現してしまうと、真意が相手に伝わらず、表現に込めた意味が失われてしまうので、メタファーを駆使して示唆するという方法をとるのである。御杖はそれを「倒語」と呼んだ。それは「いふといはざるとの間のもので」「わが所思の反を言とする」ことだという（『古事記燈大旨』、富士谷¹⁾五三頁、¹⁾六二頁）。つまり感じ考えたことをありのまま言語表現するのではなく、暗示、比喩、反語など、種々なレトリックを使うのが日本語表現の真骨頂だと、御杖は考えた。

こうした方法論に立った御杖が、宣長の『古事記』解釈に異論を唱えたのは当然だろう。御杖によれば、宣長は言霊を理解せず、「みやび」のみを日本語の本質と捉え、「あやしき事」に対しては不可知論に立って、理解できな

ことを理解するのは「から心」だと批判した。宣長の方法に対するアンティ・テーゼの核心は、『古事記』神代の記述にみられる「奇怪」なことや近親相姦などの「あやしむべき事」をどのように理解するかにある。古典には様々な悪についての記述があるが、宣長のような「すなお人」は「白きをしりて黒きをしらず」だと、御杖はいう（同上、富士谷①四〇頁）。では神典における「黒き」事実の記述をどのように解釈して、矛盾を解決すればよいのか。

御杖はここで驚くべき解釈の転換を実行する。神代を天皇家の歴史の前史とはみず、一種のフィクションと読むのである。つまり御杖の解釈では、現実の歴史は神武天皇から始まる。神代の記述は、国家統一を成し遂げた神武天皇が後世に残したレトリックに満ちた「教」だという。では神代に登場する神々は何を表現したもののなか。御杖によれば、『古事記』上巻の天神は「神武帝の大御身のうちなる御神氣」であり、地祇は「天下衆人の神氣」である（同上、富士谷①四五頁）。つまり神代の記述は、神武天皇が国家統一の事業において遭遇した様々な経験を、寓意に満ちた「倒語」という方法で表現したものである。

いうまでもなく、このような解釈が成立するには、様々な語句の意味転換がなされなければならない。まず第一に、宣長が「尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物^⑬」と定義した「神」を、御杖は「人の身内にやどりたるもの」（同上、富士谷①六七頁）、あるいは「幽中にありて動かさんむとすれどもうごかぬもの」（『古事記燈卷一』、富士谷①九五頁）と定義する。つまり「人」の内部に存在しながら、「人」の意志のとおりにならないものが「神」だということになる。「古事記燈大巨」は、このことを以下のように説明している。「人身中の神な物ぞといふに、人かならず理欲の二つありて、その欲をつかさどるをば神といひ、理をつかさどるをば、人といふ。（中略）此理欲、天地にあやかりて、理はおのづから尊く、欲はおのづからいやしきが故に、人としては理をとふとび、欲をい

やしむべきことなり、されば人みな、いかにもして諸欲を制し、理を全うせむことをのみ急とす（後略）」（『古事記燈大旨』、富士谷①六七～六八頁）。つまり「神」とは人間の精神あるいは心理のなかに存する欲望の表現であり、それを「理」によって抑制しようとするのが「人」である。当然ながら、「私思欲情」を「理」によって完全に抑制するのは困難だから、人はそれを内面に隠して外面を糊塗しようとする。これが「人道」である。しかし抑えようとすればするほど「私思欲情」は強くなる。このように「おもふ所のやむことをえざる道」が「神道」だということ、富士谷①六八頁。

一見すると、ここでは「神」や「神道」という語の意味が完全に転倒しているように思える。「神」は欲望を肯定し、理念を否定するための理論的仕掛けなのだろうか。そうではない。例えば『古事記』冒頭の造化三神が「身を隠したまいき」（「隠身」という叙述について、「隠身」とは死んだという意味ではなく「人の耳目」の集まらぬように身を持つことだと、御杖は解説する。¹⁴つまり自「の意志を表に出さず、他者の意志を代弁するような言行が「隠身」で、造化三神はそのような振舞いによって模範を示したという。したがって「隠身」は儒教のいう仁義孝悌忠信などをすべて内包した理想的な態度である。儒教は内面の私情を認めながら外面を「礼」によって繕うのに対して、「隠身の道は内にもなつまず、外にもかゝはら」ない方法で、いわば自他を相互の譲り合いのなかで理解し両者を生かす身の処し方だと考えたのである（『古事記燈大旨』、富士谷①一七七頁）。

こうした例でもわかるように御杖は、制御し得ない欲望の表現を「神」と捉え、他者の排除や他者との闘争によつては、欲望は実現できないと考えた。つまり他者の欲望の実現が自「充足になるような道徳観が、『古事記』神代の叙述において教示されていると捉え、「理欲相た、かふ」のではなく、「理を衣とし欲を主とする」ような生き方を理想と考えた（『神典言霊』、富士谷①三七六頁）。それは御杖の表現によれば「乞ふとなく乞はせ、ゆるす

となくゆるさむ」(同上、富士谷①四〇七頁) ような相互性の世界であり、神典にはそのような生き方が説かれて
いると、かれは解釈したのである。

別の例を挙げてみよう。『古事記』冒頭の「天地初発の時」という語句について、御杖は以下のような説明をしている。ここに「天」とは「君父夫兄師長」など上位者を、「地」はこれに対応して「臣子婦弟門弟」を指している。したがって「天地初発」とは、天と地がで始めたことを意味するのではなく、「国」に君臣などの上下の秩序が形成され始めたことを意味する。すなわち「初発といふ事は、上たるものは上たるをたのみて下に私する事なく、下たるもの上をかるしめ蔑にしてをかす事なき」状態が実現したことを意味するのだという(『古事記燈大巨』、富士谷①一五六頁)。儒教では人の守るべき倫理が「五倫」と呼ばれたが、わが国では儒教のように細かく分けずに「上下」という語で説明された。このように大雑把で細かいことに言及しないほうが「前後を考へて後事に処する」には適切なのだという(同上、富士谷①一五六頁)。

御杖の解釈はいかにもアクロバティックである。このような方法で『古事記』神代の全体が説明できるとは到底考えられないだろう。事実、御杖が残した『古事記燈』には何種類ものバージョンがあるが、いずれも『古事記』上巻のごく一部分を扱っているにすぎない。国学者が神典とした記紀の記述には、神々の欲望の発露はあるが、秩序や道徳の契機を体系的に見出すことは困難である。この問題は多くの国学者に重く圧しかかっていた。御杖の孤独で苦しい試行錯誤は、宣長『古事記伝』の問題性に果敢に取り組んだ結果である。

「生れながらの真心」という心情を重視する宣長に対して、その政治的含意を半ば意識しつつ、神学の側面から宣長の思想に改変を加えたのが平田篤胤(二七七六—一八四三)だった。篤胤は宣長の死後にその門下を自称して世に現れ、復古神道の運動を強力に推進することになった。篤胤は「師」としての宣長に強い敬意を払ったが、

様々な点で「師」に対する異論を公言している。篤胤にとつて、宣長が称揚した源氏物語や詩歌管弦の類は「淫乱」の象徴だったし、宣長が評価した題詠は「嘘言の云ひ競（べ）」にすぎなかった（『玉たすき』、平田⑥三三頁、四二頁）。篤胤が宣長の「風雅」に對置したのは「古道」である。例えば「玉たすき」は、それを以下のように定義している。「我が古道の学問におきては。負気なくも。天上天下。顯世幽界の微旨を探りて。是を身に本づけ。修身齊家はさらなり。治国平天下の道。また此に出る事の本を明さむと欲る学びなる故に。記載のまなびは更にも云はず。神祇万靈の幽助なくては。道の精義を悟ること能はず」（『玉たすき』、平田⑥五三二頁）。この短い文章には、いくつかの点で篤胤の問題意識の特徴が表出している。第一は文献至上主義的な方法への不信であり、第二は「神祇万靈」の重要性である。さらに「修身齊家治国平天下」に象徴される儒教との対抗心のあり方にも注目しなければならぬ。

周知のように、宣長は「意」と「事」と「言」が一致するという理由で『古事記』を特権化し、三〇余年を費やして畢生の大著『古事記伝』を執筆した。『日本書紀』は漢文で表記されているために格調が高いが、古語を主とした『古事記』こそ「本文」とみるべきで、『日本書紀』は注釈にすぎない。文字が存在せず口承によって事実を伝えたのは『古事記』であり、『日本書紀』は「後の代の意をもて、上つ代の事を記し、漢国の言を以て、皇国の意を記された」ものだと、宣長は考えた（『古事記伝』本居⑨六頁）。だから宣長は『古事記』のテキストの文献学的考証によって、古代日本人の経験、心情、倫理を再現しようと試みたのである。他方、篤胤は「一向に古事記のみ善と思ふは非^{（15）}」と述べて、宣長の古事記第一主義を否定し、記紀にはそれぞれ短所と長所があるという立場をとった。『日本書紀』には様々なヴァリエーションの「一書」の記述が含まれているので、記紀を同列に置けば、神話のストーリーは複雑なポリフォニーの形態になる。そこに明快な意味を読みとろうとすれば、テキストを取捨

選択して一貫したストーリーを導き出したいという誘惑に抗しがたいだろう。恣意的捏造との批判を省みず、篤胤は記紀、祝詞、風土記、古語拾遺、新撰姓氏録などの記述を抜粋して、自己の構想による「古史」を創作した。

「古史成文」という形で篤胤が創りあげた神代とその注釈である「古史伝」の世界が、宣長の「古事記伝」とどのように異なるかを説明するのは容易ではない。まず「古史成文」と「古史伝」による宇宙創造とイザナギ・イザナミの国生みの物語を整理してみよう。「大虚」のなかに「一物」が生まれ、浮雲のように漂っているとき「葦牙」のようなものが出てきた。この葦牙が「萌騰もんたう」って太陽になり、その痕は「女陰の状」で、そこに「天瓊あまのぬほこ矛」を差し入れ搔き回すと、その先端の滴が「淤能基おのころじま呂嶋」になったという（「古史伝」、平田①一七〇）。これによって国生みの方法を学んだイザナギとイザナミは、「成合なりあひざる處」と「成余なりあまれる處」を結合して国生みすることを知った。そこで両神は次々に国を生んだが、最後にイザナミが火産靈ほむすびの神を生んで女陰に火傷をした。イザナミは、七夜七日のあいだ自分を見るなとイザナギに言って石屋に隠れたが、イザナギはその禁を破って、イザナミの見苦しい姿を見た。そこでイザナミはそれを恨んで、イザナギは「上津国」、自分は「下津国」を支配しようといって、「下津国」すなわち夜見国に去った。イザナミを追って夜見国に行ったイザナギは、見るなという禁を再び犯して醜いイザナミの姿を見てしまい、「上津国」に逃げ帰ることになる。そのときイザナミは「汝いましに我が情を見つ。我また汝の情を見む」と語りかける。この部分の記述は『日本書紀』の「第十の一書」によっており、現代の注釈では「情」は「実情」の意味だとされているが、篤胤はこれを「まうら」と訓じて性器のことだと解釈し、うんざりするほど詳細な説明を展開している（「古史伝」、平田①九七頁以下）。要するに、イザナミはイザナギに自分の性器を見られたことを恥じ恨んで、イザナギを「上津国」との境界のよもつ平坂まで追いかけたということになる。

イザナギとイザナミの国生みに典型的にみられるように、万物の生成を生殖行為の比喩によって理解するのは、

記紀の叙述そのものにもとづいている。しかし字義どおりに理解することを厳格に固守した宣長は、表象による意味の飛躍に禁欲的だったので、片言隻句を生殖に結びつけるようなテキスト解釈はしなかった。これに対して篤胤は、前記の「一物」や「情」の解釈でもわかるように、記紀の叙述のなかに好んで性的表象を読みこんでいる。読者を辟易させるような卑猥な表現を銜いもなく使うのは、国学者の著述に広くみられるが、そうした傾向は篤胤によって強まったのではないだろうか。⁽¹⁷⁾ともあれ、このような古典解釈には明らかに篤胤の人間観と神観をみる事ができる。注目すべきは、篤胤が構想した神々はきわめて人間的で「恥べきことは恥給ひ、恨むべき事は恨み坐ける」存在と意識されていることである（『古史伝』、平田①三三八頁）。宣長の神は人間の側の解釈を峻拒するような不可思議な存在で、もっともらしい推論をすることは「漢ごころ」として排斥された。これに対して、篤胤は神々を人間と近接した存在と考えることによって、独特な神学的傾斜を強めたといえるだろう。

さらに篤胤によって描きだされた天・地・泉をめぐる世界像は、『古事記』のテキストに縛られた宣長よりもはるかに明快である。例えば『古事記』では、「黄泉の国」から帰還したイザナギが禊をしたときに生れるのはアマテラス・ツクヨミ・スサノヲの三神で、かれらはそれぞれ「高天原」「夜之食国」「海原」を支配するように命じられた。これに対して、『古史成文』（第二十六段）ではスサノヲはツクヨミの別名とされ、アマテラスは「高天原」、スサノヲは「青海原」の支配を命じられる。篤胤は「青海原」が地球をさすと解釈し、天と地がこの二神によって分割統治されることになったと説明する。その後、スサノヲはイザナギの命に反して、最終的に母の居場所である夜見国に落ちつき、イザナギは高天原の「日之若宮」に鎮座することになるので、高天原⇨太陽はイザナギ（男）とアマテラス（女）、夜見国⇨月はイザナミ（女）とスサノヲ（男）が支配すると説明される。明らかにここには、イザナギ／イザナミ、アマテラス／スサノヲという対が、男女の対と組み合わせられている。つまり地球と対照され

る太陽と月というふたつの世界が、男女の対をなす神々によって分治される斉一な秩序が描出される。

篤胤が「顕明事」と「幽冥事」という概念を使って、地球の支配を皇孫とオオクニヌシに委ねたことはよく知られている。顕明事とは「天下の人民を平治賜ふ、朝廷の萬の御政事」（「古史伝」、平田③一五九頁）のことで、オオクニヌシの「国譲り」によって代々の天皇が担当することになった。これに対して、オオクニヌシはタカミムスビの命によって顕明事を皇孫に譲り、自らは杵築宮^{ちきののみや}出雲大社に永遠に鎮座して幽冥事を「治す」ことになる。幽冥界とは、現世からは見えないが、死者が赴く世界である。篤胤が頻繁に使う比喻によれば、明るい場所から暗所は見えないが、暗所からは明るい所が見通せるのと同様に、幽冥界からは現世が見通されている。篤胤によれば、人は死んだ後に「形體は土に帰り、其靈性は滅ること無れば、幽冥に帰きて、大国主大神の御政に従ひ、其御令を承給はりて、子孫は更なり、其縁ある人々をも天翔り守る」ことになる（「古史伝」、平田③一七一頁）。

いうまでもなく、これは宣長の「古事記伝」が描いた世界とはまったく異なる。人間は貴賤貧富にかかわらず、死ねば肉体はこの世で朽ち果て、魂は汚れた黄泉の国にいくと、宣長は説いた。社会の事象をすべて神の所為と捉え、現実をありのままに受け容れるのが宣長の基本的姿勢であり、そこには人間の生に対する深い諦念がある。しかし死を悲しむ以外に術のない避けがたい運命と捉える宣長は、「魂の行方の安定」（『靈能真柱』、大系50一三頁）のために死後について「言痛き」ことを説いた篤胤に比べると、明らかにエビクロス的だった。つまり死後について悲観的なことしか考えず諦念をもって臨んだ宣長は、むしろ現世をありのまま享受しようとした。それに対して、死後の霊のあり方を気にかけて篤胤が、現世を倫理的に生きることを読くことになったのは当然だろう。顕明事と幽冥事の区別を説いた「古史伝」の叙述で、篤胤は以下のように書いている。「既にかく現世に生出ては、其現事顕事治看す、皇美麻命の御治を畏みて、己が身に好くも悪くも、其御制度に従ひ、産靈大神の分賦賜へる、正しき

善しき眞性のまにまに、敬みて、上たるに事へ、下たる者を愛しみ、各々某々に、属たる職業を営み、神の御徳を探ねて、現事神事のわかち、世中の道理をも字び辨ふる事は、人の常道なり」(「古史伝」、平田③一七二頁)。

ここに見られるように、篤胤において、人の本性は産霊大神の靈性を分け与えられたもので善とされる。それは人間世界に悪事や災害はなぜ起こるのか。篤胤は、悪の存在を、イザナギの禊によって誕生した禍津日神をはじめとする悪神の行いによると説明する。しかし禍津日神は宣長が説いたような単純な悪神ではない。篤胤によれば、禍津日神と、それが引き起こす災禍を是正する直毘神とは、ともにアマテラスとスサノヲの荒魂・和魂である。つまり単純な悪神と善神ではなく、宇宙の万象を分治しているともいえる二神が分け持つ二つの魂である。したがって禍津日神の本質は悪ではなく、「穢事を甚く悪み賜ひて、汚穢の有れば、荒び賜ふ」神と再生義される(「靈能真柱」、大系50五二頁)。つまり禍津日神が引き起こす禍は、悪事を矯正するという「大御心」の表現ということになり、災禍は人間の側に投げ返されて「自造る悪」と理解される(「古史伝」、平田③一七二頁)。人間社会の災禍は、人間の邪悪な行為に怒った禍津日神が、人間を罰するために引き起こしたものである。

こうして人間の生はみごとを秩序づけられる。現世を支配するのは天皇である。人間はその支配に従い、善行を行わねばならない。もし悪行が明らかになれば「君上」から罰せられることになるが、「君上」は現世人なので表ざたになったことしか認識できず、まして人の心中まで知ることとはできない。しかし幽冥事を支配するオオクニヌシはすべてを見通している。幽冥界に入ってきた死者の靈の善悪を判定し賞罰をあたえる。現世で善人が不幸な目にあい、悪人が栄えることもあるが、それはオオクニヌシが、自らがかつて受けたのと同様な試練を課しているにすぎない。結局、現世は「寓世」(「古史伝」、平田③一七七頁)にすぎないので、そこでの貧富や禍福は幽世での「真の福」とは無関係であり、幽世でのオオクニヌシの審判こそ絶対である。したがって人は他人の毀誉褒貶

など気にかげず、つねに自省して、神々の「照覽し給ふ所をのみ愧長はにかしみて、其德行を磨く」ことを心がけねばならない（『古史伝』、平田③一七六頁）。

前述のように、人の靈魂は、死後、黄泉の国に行くというのが宣長の教説だった。篤胤はこれを明確に否定する。篤胤の考えでは、幽世は現世にいる人間からは見えないが、現世と同じ次元に実在する。死後の魂は、社や祠などに祭られている場合はその建築物のなかに、そうでない場合は墓の辺に、神々と同様に消滅することなく永遠に鎮座するという。死者の霊が生者の生活をつねに守護していると考えることによって、この思想は死者と生者との垣根を限りなく低くし、生者による死者の祭祀を義務づける。これが篤胤の神道の根本的動機をなすと考えてよい。

『玉たすき』をみよう。この本は「毎朝神拝詞記」と名づけられた礼拝を、門弟のために講釈するために執筆されたという。「毎朝神拝詞記」は二五の項目について、礼拝の形式と文言を書いたものである。礼拝は、まず桐を吹き払う風の神、次に高天原にいるアマテラスとイザナギ、その次は夜見国にいるイザナミと月夜見命（スサノヲ）、さらに伊勢の皇祖神としてのアマテラスと豊受大神、鹿島神宮の武甕槌神、出雲のオオクニヌシという順で次々に八百万の神々に礼拝し、最後に「家」と「身」を守る祖先神を拝することになっている。アマテラスから祖先神まで、順に位階をたどることによって両者を結合したもので、それがいかなる意味をもつかは以下の説明に明らかである。「邇々ににぎ藝命を。葦原中国の君と定めて。天降し給へれば。君臣の名分こゝに定まりて。国内に孕る、者。尽く其臣ならずと云ふ事なし。然れば邇々藝命より。当今まで。天照大御神の即賜いつたまひし高御位たかみくらに御坐むわして。天璽あらしりしの神寶を受伝へ給ふは。幾万代を重ねとも。大御神の御真子。たゞ御一代と仰ぎ奉る道なる故に。其長き間に。よし善悪盛衰交々有りて。君々たらぬ御事ありとも。臣々たらざる事能はざる御道なり」（『玉たすき』、平田⑥六五頁）。

天孫降臨によって、日本に居住するものはすべて天皇の臣下になったという。これはあまりにも見慣れた君臣関係論である。篤胤の神学では、この忠誠心を根底で支えていたのが産土神や氏神への信仰だった。前述のように篤胤は、オオクニヌシが幽冥事を司ると考えたが、「末々の事」は、国には「国魂神」や「一宮の神」があり、地方ごとに産土神や氏神がいて、分担していると考えた（「玉たすき」、平田⑥二九八頁）。個々人の日常を見守っているのは祖先神である。人は何よりも「随神（じんがら）なる道に志して。一向（ひとむき）に氏神。また産土神を信（たの）み奉るべきだと、篤胤は述べている（「玉たすき」、平田⑥三〇二頁）。信仰の基本は「今在る親を大切にすることは固より。先祖の祭祀を懇にする」ことなのである（「玉たすき」、平田⑥五七三頁）。祖先神や氏神への信仰が皇祖神の信仰につながる、「国内に孕る、者」の臣下としての忠誠心が日本の「御国体」と意識されることになる。こうして古学を学ぶものとは「御国体を知るは更なり。大御寶の。大御寶たる所以の本を辨へて。神に君に国に忠義なるべく。其本業を勤（いそ）みつゝ。天子公方の尊（かたじけな）き辱（かたじけな）き御治めを蒙る。御恩頼の万分一をも。知なむ物と務むるにて。謂（いわ）ゆる善を撰（い）びて固く是を執る者なり」ということになる（「玉たすき」、平田⑥四四九頁）。

篤胤が説いた「随神なる道」への信仰は、つねに自己精査を要求する内省的なものだった。前述した「毎朝神拝詞記」は毎朝の礼拝の形式や文言を詳細に規定しているが、それが単に外面的・形式的なものに終わったと考えるはならない。「本教外編」の「神道の自省」と題された部分で、神が自己を生み、養い、教えてくれたことを朝ごとに感謝し、妄言・妄行せずに「成人の道を成さむ」ことを祈り、「刻々に」思い、語り、おこなったことが「神理」にかなっていたか否かを、夕ごとに自省すべきだと、篤胤は述べている（「本教外編」、平田⑦三二頁）。ヴェーバーのプロテスタントを想起させるような内容である。このような倫理観が通俗化されれば、儒教の徳目に近接したものになるのは容易に想像がつくだろう。「本教外編」で説かれている「本教五訓志」と題された徳目は、

以下のようなものである。「○仁恕を専にして憎妬を平にすべき事。○敬謙を本として傲慢を伏すべき事。○義貞を正しくして貪淫を止むべき事。○智慮を明にして愚痴を除くべき事。○勇敢「勤」を務として懈怠を禁むべき事」⁽¹⁹⁾。

ここには宣長とはまったく異なった個性が立っている。古典研究から始まった国学は、篤胤において「随神の道」の信仰への傾斜を強め、倫理的な生を営むことを人々に課すことになった。すでに西欧列強の接近を膚で感じ始めていた篤胤は、儒者や蘭学者たちの自己卑下に憤慨し、かれらが自国の「国体」に無知なために「オゾケ魂」を流布させていると批判した（「古道大意」、平田⑧六八頁）。そして『中庸』の「天命、これを性という、性に率う、これを道という」を引用し、人間には「天ツ神」から賦与された「仁義礼智ト云ヤウナ、真ノ情」が備わっているの、「大和心」とか「御国魂」と呼ばれる「武たけク正シク生レ」ついた精神を磨きあげねばならないと説いた（「古道大意」、平田⑧六九頁）。儒教の仁義五常などは「名目ヲ作ッテ教フルマデモナク、皇国ノ古人ハ皆常ニ行ッテ正シカッタ」とされる（「西籍慨論」、平田⑩二二〇頁）。結局、儒教の「さかしら」を排斥していた国学は、篤胤において儒教徳目を自己の内に取り込むことになったのである。

三 幕末期の国学

ここに幕末と呼ぶのは、文政から明治までの五〇年ほどの期間をさしている。外国船の渡来が相次ぎ、人々が西欧列強の存在を強く意識せざるをえなくなるのは文政に入る頃からである。文政七（一八二四）年には、英国の捕鯨船の乗員が薪水をもとめて常陸大津浜に上陸し、水戸藩に大きな衝撃を与えた。翌年、会沢正志斎が『新論』を書きあげ、幕末期の政治思想に圧倒的な影響を及ぼしたことはよく知られている。この時期の国学が近代国体論の

形成にいかなる刻印を残したかを考察しよう。

前述のように、国学は賀茂真淵と本居宣長によって樹立され、平田篤胤によって新たな展開を遂げた。幕末国学の政治思想には篤胤の影響が色濃いが、明らかに篤胤の主張とは異なった特徴がある。それは篤胤の神学で重要な役割を果たしたオオクニヌシの不在あるいは希薄化である。既述のように、篤胤は「靈能真柱」で記紀神話の世界を、高天原（＝太陽）、青海原（＝地球）、夜見国（＝月）という三つからなると理解し、この三つの世界をそれぞれ、アマテラスとイザナギ、オオクニヌシと天皇、スサノヲとイザナミが分治していると主張した。篤胤が創作した古史（「古史成文」）は、この構想にもとづいて神話を再構成したものである。篤胤の構想では、地球の支配はふたつの側面をもっている。ひとつは大御国（＝日本）による「外つ国」の支配であり、もう一つは顕幽二元論によるオオクニヌシと天皇による分治という思想である。日本の優越性という前者の側面は国学に通有なエスノセントリズムだが、オオクニヌシによる「幽冥事」の支配は篤胤の神学の根本をなしていた。ところが幕末の国学者の著作では、オオクニヌシへの言及はきわめて稀になる。例えば橘守部「待問雜記」は「顕事」と「幽事」の区別を論じ、前者は「日神の光明」によって目に見え、「心力」や「身力」が及ぶが、後者は「眼力」「心力」「身力」が及ばないと説明する。そして悪人が栄えたり、善人が罹災したりするのは「幽事」に由来する禍で、人間にはどうすることもできないから、「常に皇神をいのり奉らでは、えあらぬわざ」だと主張している（大系51九四頁）。

ここではオオクニヌシには全く言及されず、「皇神」への礼拝が強調されている。オオクニヌシと、アマテラスの血統を継ぐ天皇とよって分治される世界は、前者の存在感が希薄になったことで変容してしまい、その結果、天皇の地位が上昇する。篤胤の思想では「他界」への関心は強かったが、実在の天皇はほとんど存在感がなく、「国体」という語を使っても、君主の血統が不変という以上の意味はなかった。ところがオオクニヌシの存在感が薄れ

た幕末国学では、現実世界を支配する天皇や君主への忠誠が強調されることになった。守部は別の箇所、身分の上下にかかわらず、すべての人間は「君に仕る身」だと主張し、「物を書（く）」のも「疾を治す」のも「田を佃る」のも「商ひする」のも、すべて「天皇への事」だと説いている（『待問雜記』、大系5151頁）。各自が「職業を勤勞」すれば、「天地の皇神」から守護され、自分の立身も可能となるといっているのである。

以上の例でわかるように、オオクニヌシの不在によって特徴つけられる幕末国学では、現実社会での支配服従関係が強く意識される。その結果、幕末国学は儒教的な色彩が濃い通俗道徳の唱道と、具体的な社会構想や実践的な社会改革への旺盛な意欲とによって特徴つけられる。²⁰例えば佐藤信淵（一七六九～一八五〇）は『天柱記』などで皇祖神の神話にもとづく日本民族優越論を説きながら、他方では『経済要略』『垂統秘録』『混同秘策』などで壮大な富国政策を構想した。さらに『農政本論』『坑場法律』などの雑多な著作では農業・鉱業の振興策について論じおり、驚くべき博学多才ぶりを發揮した。また館林藩の藩士だった生田萬（一八〇一～一八三七）は、『大学階梯外篇』などで平田篤胤の説を祖述した熱心な国学徒であるが、他方で『岩にむす苔』で武士土着論を骨子とする藩政改革を唱えて処罰され、天保の飢饉の際に大塩平八郎に呼応する小規模な蜂起をして自刃した。生田とは対照的に下総の農民の子として生まれ、独学で国学を学んだ鈴木雅之（一八三七～一八七二）は、『撞賢木』で宣長の門下「詞文風流」に流れたことを批判している。そして君臣・親子・夫婦・兄弟・朋友の五倫の道や、飲食の欲望・男女の理を「天神」から賦与された「生成の道」と呼び、人間の生活は親・君・国・神に対する「四恩」のおかげであると説いた。²¹貧農の生活に密着していた鈴木は、『民政要論』や『治安策』で庶民の教育や学校制度の必要性を説き、現状改革のための具体策の提示に熱心に取り組んでいる。

いうまでもなく、こうした傾向はこの時代の国学者の多くが「草莽の国学」（伊東多三郎）と評されるような庶

民層を基盤としていたことによる。国学が「卿大夫已下の者を主として建たる教へ」⁽²²⁾であることは、一般的に認められた考え方だったらしい。六人部是香『顕幽順考論』は、正不正にかかわらず「上一人」の意志に追従するのが「臣庶」の本義だと述べる。そして儒教とは異なって、国学は君上の所業について論じることを忌避し、臣庶に対して「古道の真義」を説諭するのが本領だと自認している。国学は単に「臣庶」だけを対象とするのではないと説きながら、現実には庶民の教化が国学の役割であると説いたのである。

国学や神道が庶民の教化を主題とするかぎり、仏教と儒教をライバルとして意識したのは当然だろう。しかし幕末国学の儒仏批判は、宣長がしたような学問のあり方に対する全般的な批判ではない。幕末国学は基本的に孟子に象徴される暴君放伐論を批判して、「君君たらずとも、臣臣たらざるべからず」の君臣の大義を強調した。したがって「天下は天下の天下」とし、「国をそしり、君王を軽しめ」る儒者の態度や、「仁義だに行へば卑しき夷も忽主に成(る)⁽²⁴⁾」のような中国の道徳を排斥して、「無上至尊の真君の大恩」⁽²⁵⁾や「位をもと、して、姓氏正しき家の徳にて、つぎ給ふ」ことを原理とする「国体」⁽²⁶⁾が強調されたのである。仏教批判も、本地垂迹説が日本の神々をないがしろにしていることが批判されて、「仏菩薩こそ神の分霊」⁽²⁷⁾として、神道優位による仏教受容が主流となる。「天神は厚く生成をおもはしめすこゝろ」だから、人間たるものは「生成」のために力を注ぐべきなのに、仏教が出家を説くのは「生成の天職を廢るもの」との鈴木雅之の主張も⁽²⁸⁾仏教に対する正面切った批判とはいいがたい。むろん仏教の来世観と篤胤に始まる顕幽論には大きな差がある。しかし六人部是香の「産須那社古伝抄」のように、「不忠・不義・不慈・不孝」な人間が死後に送られる「凶徒界」の思想は、端的に仏教の地獄を連想させる(大系51二二六頁。なおここで六人部は珍しくオオクニヌシの役割に言及している)。

こうして儒教や仏教への激しい批判は姿を消し、むしろ国学のなかにそれを取り込み、「儒も仏も我が神道の一

端」(鈴木重胤「世継草」、大系51二三三頁)とする考えかたが支配的になる。生田萬は「酋長の統の定まら」ないのが中国の「国俗」だとし、魯に仕えていた孔子が諸国を放浪したことを批判した。しかし他方で、かれは「孔丘が語どもは、吾大道の旨にも合へることも多く、凡て世人の法則ともすべく、心得おかではあるまじき教語」だと論じた。この時期の国学と儒教道徳との親和性を例示したものといえる。和泉真国「明道書」は、宣長を批判した村田春海を反批判したもので、国学者同士の論争の書である。両者のひとつの論点は、儒教のいう「道」は神道や仏教と一致するかどうかで、村田は神儒仏の一致を説くのに対して、和泉はこうした見解を「其一をしりて、二をしらざる説」と批判した(大系51一八七頁)。しかしその和泉にしても、「から国の道てふ物と、老莊の本旨と、諸子の正意を思ふに、其、いへること々も、全く、吾皇国の大規格の外にいでず」と主張する(大系51二二八頁)。要するに、儒教・老莊・諸子百家の説は、記紀などの古典で説かれた「天地の間に比類なく尊き神規」の「条目」にすぎないというのである。

他方、佐藤信淵「経済要略」は徳川家康が神儒仏を併用したと指摘して、自分も「三道校合ノ窮理学」を門下生に教えていると述べる(「経済要略」、大系45五六〇頁)。ここで信淵は、儒者が「仁義五常ノ道」による庶民の教誨の役割を果たしていることを高く評価しつつ、それが「才発」に流れることを批判する。そして儒教において学ぶべきは「博覧強記」ではなく、「天(ノ)明威ヲ畏テ天命ニ率ヒ、善ヲ行テ天爵ヲ修ル」ことだと説いている(「経済要略」、大系45五六一頁)。仏者についても、庶民を教化する点では評価するが「天地ノ恩ト国君ノ恩」が二の次になっていると指摘し、万民に「涕泣感服ノ念」を喚起して、「天恩」と「国恩」に報いるために「心力ヲ一致シテ」国事経営に尽力させねばならないと力説している(「経済要略」、大系45五六二頁)。

以上の一瞥によってわかるように、幕末の国学者の儒仏に対するスタンスは必ずしも一様ではない。しかしかれ

らはいずれも、国学（神道）の優越性を前提にして、儒仏の道德規範を換骨奪胎して受容した。すでに前節で述べたように、儒教徳目の受容は平田篤胤に始まっていた。幕末国学は篤胤の「他界」への関心とオオクニヌシによる死後の審判の要素を削ぎ落とし、現世での服従を説くために儒教徳目を利用したのである。とくに儒教の五倫は、様々な説明によって種々のヴァリエーションをもった変容を受けながら、国学の道德論の根幹をなすものとなった。たとえば六人部是香は『顯幽順考論』で以下のような議論を展開している。日本人は神が分与した性質が良善なので親孝行を自得しているが、中国では不孝の人が多いため孔子が孝道を教え、その結果、孝が重視されて忠が二義的になった。孝は「自我一家一身」にしかかかわらないが、忠は「天下国家」にも渉るので、忠のほうが重い。総じて言えば、妻子は父母より親しいが父母のほうが尊いことでもわかるように、自分にとって疎遠なものが尊く、親しいものほど卑しい。だから「先祖ありて、其家あり、家ありて、代々の祖あり、代々の祖ありて、父母に到り、父母ありて、吾身あるなれば、其の家に執りては、祖先ばかり尊きは無し³⁰」ということになる。こうして、結局、六人部の尊卑の基準にしたがえば、「忠の為には、父母にも先たち、家をも顧ず」というのが道德の本旨とされるのである。

論証の理屈は様々だが、幕末国学の著作には、このように君臣・父子をはじめとする儒教道德の骨子を説教したものが数多い。たとえば桂馨重「済生要略」は、「人倫の大本」と題した章で以下のように説く（大系51二五六頁以下）。イザナギ・イザナミの二神から「男女夫婦の道」が伝えられた。それは「人心の中正、信実の真情」で、同じ感情が君父に仕える場合には忠孝となり、臣子になれば仁慈となる。この「神習ふ道の信実真情」を実行すれば、どんな世も「大同無為の世」にするのは困難ではないという。鈴木重胤「世継草」も、同様にイザナギ・イザナミから説き起こして、「夫婦の道」から親子・君臣の道德を説明している。「男女夫婦は人情の基本にして、万業

の最初なり。君の臣を御する事、応に夫の婦に於るが如く、臣の君に奉ずる事、婦の夫を思ふが如く、相愛しみ相睦ぶ時は、明君なり、良相なり。父子の間に此情を移せば、慈父たり、孝子たり。兄弟朋友に於るも、此意を以て信有り、義有り」(大系51三三四頁)。

いずれの場合も夫婦の愛情を道徳の起点にし、その感情を君主に対する忠誠意識に結びつけているのは興味深い。儒教が忠誠観念を有徳な君主への奉公として説明したのに対して、ここでは君臣関係は「慈愛」に満ちたものとされる。国学者の儒教への違和感は、道徳の自身ではなく、感情より理屈に訴え、「理とふ物を立て無極大極など事し⁽³¹⁾」論じた態度にあった。だから国学者は五倫五常などの徳目を記紀のエピソードによる独自の説明で正当化し、日本固有の道徳として庶民が「神習う」ように説いた。たとえば大國隆正の解釈によれば、日本には上古から忠孝貞の思想があったが、中国では孔子が説いたのは孝だけで、忠が説かれ始めたのは漢初以後だったという(「やまといころ・異本」、大國③一〇〇頁以下)。したがって実は「忠孝は神道のものなり、儒家のものにあらず」(「直昆靈補註」、大國②一四二頁)とされ、官長が忠孝などを「こちたき名」として排斥したのは「失言」だと批判される。こうして「儒道はあしき道にあらず」(同上、大國②一七〇頁)として、ただ和漢の「国体」の違いを弁せさえすれば、孔子や朱子の教えを守る人は「よき人」ということになる。

こうして幕末の国学者は儒教道徳の骨子を受け入れたので、中国との差異を強調するために、かれらは殊のほか日本の「国体」や「国俗」の優越性に言及することになった。たとえば前述の「済生要略」で桂馨重は、君臣道徳の基本は天壤無窮の神勅による皇統連綿にあるとし、「文辞のみ」の中国とは「天地懸隔の相違」だと説いて、「賢愚に拘らず」相統する日本と「変革篡奪の国風」の中国との違いを強調している(大系51二六〇頁以下)。伴林光平は歌道論「園能池水」で、歌は何のためかとの質問に「国体を知りて君上の為に忠情を尽し、先祖を知て己が家

の職を勤む為也」と答える（大系51四七八頁）。ここで「国体」の内容はとくに説明されていないが、アマテラスからの皇統の連続性を念頭においていることは明らかである。皇統の連続性は自己の先祖への敬愛と結びつけられ、天皇への忠誠と先祖崇拜にもとづく家職への精勤が連続したものととして理解される。別の歌論では、歌を詠む者は「皇国固有の真情を身に蓄へ、真情をもて歌の宗致³²⁾とすべきだと、伴林は説いている。ここに「皇国固有の真情」とは、記紀や万葉に歌われた質朴さであり、山上憶良の「大和国は、言霊の幸ふ国、言霊の助くる国（下略）」の句が連想されていたろう。「園能池水」では、「古意」にかなう歌を詠めば、「おのづから言霊の助に遇ひて、家を興し身を立、名を後世に伝む事」になるという（大系51四八二頁）。

日本語という言語の霊性と、それを共有する日本人の優越性への揺るぎない信仰は、しばしば日本語へのエクセレントリックな礼賛を生んだ。伴林の「歌道大意」は、日本の「水土」が中国より優れていると述べ、それはコメの良否や乳母の乳の良否に影響するばかりか、声や言語の良否を決定すると述べる。「蛙すら水土の善悪によりて声の善悪あり。人間の声日本と外国との善悪ある事知るべし³³⁾」。このような独りよがりは決して伴林だけのものではない。大国隆正も、言語は自然にできたものではなく「国土の疆界をわかつ天造のもの」と理解する（「やまとごころ・異本」、大系③一〇七頁）。そしてイザナギとイザナミの国作りで、イザナミが先に呼びかけたためにできた蛭子は「朝鮮以西唐土・天竺・西洋諸国」のものになったという（「学連論」、大系④七六頁）。つまり外国は「女人先言」によってできた国なので、言語・倫理などの点で根本的な欠陥がある。言語の面では、用言は「柔」で体言は「剛」だから、中国語で用言を先にするのは「女人先言の理」にかなったものだという（「三五後案」、大系③二七九頁）。別の文脈では、体言は「動かずして君上の如く」、用言は「動きて下民の如き」だから、用言を先にする中国は「民を先にする国」である（「やまとごころ・異本」、大系③一〇七―八頁）。こうして中国では君臣

道徳が遵守されず禪讓や臣による君の放伐がおこなわれ、インドでは父母の嘆きも顧みずに出家して孝道が失われ、西洋では女性の貞操が守られない。体言が先で用言を後にする日本語は「男子先言の理」にかなったもので、ここに「やまところ」の本質が表現されているという。

まことに奇想天外な屁理屈だが、大国にはすべての現象の生起は一定の「理」にもとづいているとの信念がある。不可思議にみえる現象も実は一定の「理」にもとづいていることを、儒者は「理外の理」と呼んだ。大国によれば、神代卷の記述はこの「理外の理」を独特な形で表現したもので、かれはそれを「神理」と呼ぶ。そしてこうした「神理」追究の努力を「蘭学習合の神道」（神理一貫書）、大国⑤（二二三頁）と批判する世人に対して、「神理をよければ蘭学とそしり、人道といへば漢心とおもふ。世の和学者こそつたなけれ」と反駁している（文武虚実論、大国①一四八頁）。ここでは内容には触れないが、大国は五十音図や祝詞の呪言を使って様々な現象の説明をしている。³⁴それは今日の読者には語呂合わせとしか思えないが、大国にとっては「神理」を説明するための不可欠な手続きだった。日本の古典に示された「神理」は諸国の学術に劣るものではないが、万全なものではないと考え、「わが神典を本文とし、梵・漢・蘭の古今の書を注釈末書」（学運論）、大国④（三〇頁）と考えて、取捨選択するのが大国の方法論だった。

以上のように、「神理」はすべての事物や現象の本源にある「天地本有の道」であり、それは日本の古典にすでに備わっており、世界中にあまねく流通している。釈迦や孔子は、「国体」や「時世」に則ってこの「神理」を表現したものにすぎないと、大国は主張した。このように自然や社会の現象の背後に「神理」を読みとる態度は、多くの国学者に共通している。宮内嘉長「遠山びこ」は、「実に奇しく妙にして、詞を以て、云ひ尽す」ことができないう現象を「神理」と呼んだ（思想大系51三二三頁）。また佐藤信淵も、皇祖神や産霊神による天地創造を「天

文・歴数ノ根基タルノ神理³⁶と称し、国君たるものは「天地ノ神理ヲ精究」（「天柱記」、大系45三八一頁）して、物産の開発につとめ国家を豊かにしなければならぬと説いた。

こうした傾向は、幕末国学が置かれた客観的環境にもとづいている。国学は洋学をはじめとする諸学の成果を自らのなかに包摂して、学としての普遍性を担保する必要があった。その結果、幕末国学は、すべての現象や事件を「神理」という言葉で合理化し、「国体」の優越性という意識に訴えて自尊心を保持しようとする。幕末の切迫した対外危機に直面したとき、多くの知識人は日本のアイデンティティを皇統の連続性にもとめ、日本は万国に優越していると強弁して、ペリー来航による失われた自尊心を取り戻そうとした。大国の思想はそのひとつの極限形態と考えることができる。それは個々人が自己の身分職業にしたがって「家職産業」につとめ、身・家・国を保って「おのがこのむいやしからぬわざをしたのしみくらす」ことを理想とした（「古伝通解」、大国⑥二六二頁）。大国が「わがくにの国体」と呼んだものは、天皇を中心にした九つの同心円で描かれる。日本は「大帝爵」の国で、国内政治は「大將軍家」が担当し、天皇は万国の王として諸国に君臨する。滑稽なことに、同心円の一番外側には動物・植物・禽獣虫魚が描かれ、天皇の支配が自然界にも及ぶことが示されている。

このように大国は、蘭学が提供した太陽・地球・月などの位置関係を考慮に入れて記紀神話を解釈したが、それはあくまで万世一系の天皇を世界の中心に置くという意図によって貫かれた。その結果、「神道の真は、（中略）日・月・星・地を包^{かむ}、五大州を蔵^{つみ}でもらさぬものなれば、西洋・支那の窮理説もなにもかも、これよりいでたるものになん」とされ、外国の学術はいずれも日本起源だから、都合のいいものはすべて換骨奪胎して受け入れればよいということになる³⁷。ペリー来航に際しての大国の主張も読者を噴飯させる。ペリーへの屈服は、一見すると幕府の失策のようにみえるが、実は深遠な「神議り」で、弱そうに見せておいて後で武勇を示すためだと論じてるのであ

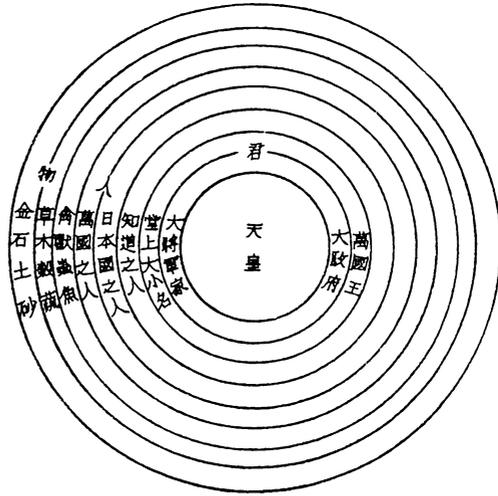


図1 大國隆正「古伝通解」に掲載された図。大國はこれを「九重輪」と呼んでいる。(『増補 大國隆正全集』第6巻163頁より)

る〔球上一覧〕、大國⑧一四九頁。西欧の万国公法は、日本を主とする「真公法」の「さきばしり」だという負け惜しみもこれと同類である（「新真公法論并附録」、大系50四九八頁）。

そもそも幕末の国学が、一方では儒教を換骨奪胎してその徳目を我が物とし（しばしばそれが日本古来のものだ）と強弁するために労力を使いながら、他方では万世一系の天皇の存在を突出させたのは、なぜだろうか。幕末の国学者たちは、対外的危機と国内における秩序の弛緩に直面し、日本の優越性と現秩序の正当化、さらには庶民の動員という課題に立ち向かわねばならなかった。しかし国学が典拠とした記紀神話は

けっして道徳や秩序を導きだすのに適した内容ではない。記紀が天皇の系譜と統治の正統性を弁証するために編まれたことは疑いないが、神話の神々は欲望に満ちており、初期の天皇をめぐる物語も道徳的とは言いがたい点がある。神話にみられる欲望の横溢は、むしろ秩序感覚を掘り崩すものだったはずである。かれらが直面した問題の相を示すために、ここで佐藤信淵が書き遺した「坑場法律」をやや詳細に検討したい。

「坑場法律」は金銀などの鉱山の運営方法を説明したものである。しかしこれは単なる産業振興策ではない。信淵が構想したのは、外からの権力の介入を排除した小独立国とでもいべきもので、そこでは専制的な鉱山経営者

(山主)が祭政一致体制のもとで、細心の配慮にもとづく統制経済と「特立の政事」(佐藤上巻五九七頁)を運営することになっている。信淵が構想した鉢山は一七の部署からなる。かれは「坑場法律」でそれを「十七憲法」と呼んで、順にその役割を説明している。主要部分を紹介しよう。

構想された鉢山は、特別な祭礼などの場合を除けば閉鎖された空間である。境界は囲いによって堅固に外界から隔てられ、門は複数あるが、通常は一つしか開いていない。貨幣の鑄造や罪人の処罰も独自の制度によるとし、山主の徹底した権威主義的統治が想定されている。鉢山は食物を生産しているわけではないので自給自足ではないが、必要品の購入は「料理所」などの担当部署が独占的に行い、居住者はその部署からしか物品を購入できない。このように食料品、酒、日用品、薬など、あらゆる物品は担当部署の専売になっており、山主が利潤を得る仕組みになっている。働くために外の世界から入山する者に制限はないが、信淵が特に想定しているのは犯罪人や「欠落者」と呼ばれるアウトローであり、かれらはいったんここに逃げ込めば、もはや外の権力から追及されることはない。つまりこの鉢山は「公政不入の地」(佐藤上巻五九七頁)であるが、外に出るには許可が必要とされる收容所のような場所である。

信淵の構想のなかで注目されるのは、かれが欲望の発散と秩序の維持とに大きな関心を払っていることである。

「料理所」は文字通り食事を提供する場所だが、揚屋を兼ねており、料理所の右隣は「日和会所」と呼ばれる賭場で、料理所の左隣は「常番所」をはさんで「歓楽所」がある。歓楽所はいうまでもなく売春宿で、信淵の表現によれば「客人を悩ます事を修練」(佐藤上巻六四二頁)して揚屋に出張するか、歓楽所で客を取るようになる。これらの施設の真ん中におかれた常番所は、秩序の紊乱を防ぐための役人が常駐する部署である。料理所の責任者は「悪娘の揚り」や山主の妾などで、下女は「(前略)利発にして極めて柔和なる、酒に強く、即知の計ありて能く客を悩

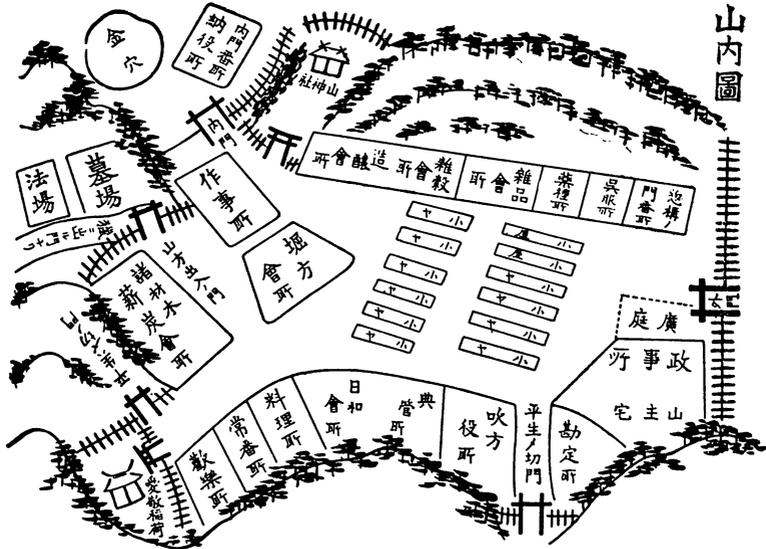


図2 佐藤信淵「坑場法律」に掲載された「山内図」
 (『復刻版 佐藤信淵家学全集』上巻596頁より)

す事の出来る」(佐藤上巻六四〇頁) 二〇歳未満の女性でなければならぬ。なぜなら「如何なる堅き男にても年少き女子の物軟に愛敬深くやさしきには心を悩ざる事を得(後略)」(佐藤上巻六四一頁) ないからだという。博打や売春の顧客は鉾山の居住者だけではない。特に期待されているのは、特別な祭礼のときに訪れる外来の金持ち(信淵は「山の福神」と呼ぶ)である。つまり娯楽施設は、外来の客をもてなして利潤をあげることが目的になっている。

しかし鉾山の中心をなすのは以上のような娯楽施設ではない。一七の部署の中心をなすのは「政事所」で、場所は入口の門のすぐ傍らの山主の居宅である。門から一步入れば「内は山主の一国成敗」で、万事は「山主の心次第」とされる(佐藤上巻六〇〇頁)。では山主はどんな人物だろうか。少し長いが、そのまま引用しよう。「山主たる者は智慮深く、外貌は甚だ愚に、行状は放蕩にして、内心は甚だ儉に厚く、施を好て勘定高く、勇豪にして甚だ涙軟く、

衆の楽を楽み衆の憂を憂ひ、慈悲甚だ深くして罪ある者を赦すことを好、己は諸事の要ばかりを握て、人に骨を折せ、気に入りの人と云ふも無く、気に入らぬ人と云ふも無く、兎に角に人々悪事を行ふことの絶て出来ざる様を専ら務むべし」(佐藤上巻六〇〇頁)。まことにマキャベリの君主にも匹敵する統治者像である。

山主の主たる仕事は祭祀の実施で、信淵は山主がおこなう年中行事を詳細に説明している。「政事所」の記述が全体の半分近くを占めることからわかるように、信淵の秩序構想は以下のような祭政一致体制が根幹になっている。まず一月一日をはじめ、毎月一日と一五日は「山の神」の祭祀がある。山の神はこの飯山の産土社にあたるもので、月二回の祭祀の前日二日は祭壇に供える猪などの狩猟に費やされる。「山神社」の入口に鳥居があることでもわかるように、山の神の祭祀のほか、冠婚葬祭の儀式はすべて神道でおこなわれる。山主はこれ以外にも多くの祭祀を主宰しなければならぬ。一月四日は大黒と恵比寿の祭祀があり、八日以後は部署ごとに鍛冶神、大山祇の神、金山彦神などの祭祀が次々におこなわれる。歡樂所の傍らには「愛敬稲荷」があり、二月の初午の日と八月の最後の午の日にここで稲荷祭がおこなわれる。三月一五日の山の神の神事は桜花祭と呼ばれ、坑場の外から多くの参詣客がある。前述した賭場や売春宿はこのときに繁盛するというわけだ。六月と七月の納涼の花火会、九月の紅葉会にも、坑場は同様な賑わいを見せることとなっている。八月一日の山の神の神事は「新嘗」なので、供物も多く格別な祭祀とされる。一〇月二〇日からは各部署で恵比寿講が催され、一月には風箱祭で羽鞆はやぶこの神、一二月には炭竈祭すすまひで火之焼彦神と埴安姫神への祭祀がおこなわれる。最後に一二月二九日、山の神祭祀の準備のために山主は例によって猪猟に出るが、その前に有罪者に対する処断がおこなわれ、猟に出る前の「血祭」として村内引き回しの後で斬首が実行される。

以上が異色の国学者が構想した逆ユートピアである。ここでは人々の欲望の発散と権力による制御が、包み隠す

ことのないリアルさで描きだされている。神々の祭祀が生活の重要な要素をなしているが、信淵には住民を祭祀に動員するという配慮はあまり見られない。むしろ人間を（特に性的な）欲望の塊のような存在とみなし、それを遠慮のない露骨さで描きだすとともに、他方で祭祀の秩序正しい実践を社会の不可欠の要素としたところに、国学者に共通な精神構造をみることができるといえる。

第一節で説明したように、儒教が説いた禁欲を批判する言辞は、すでに本居宣長にあった。平田篤胤は宣長の欲望や感情の自然性をそのまま肯定する傾向を制御し、オオクニヌシによる審判と儒教徳目の受容への突破口を作った。幕末の国学者はこれを受けて、忠孝や夫婦の愛情を中心に儒教道徳を通俗化して、庶民に規範意識を育成しようとした。しかし忠と孝、夫婦の愛情と男尊女卑、貞節と密通や再嫁など、欲望の肯定と禁欲とのあいだには必然的に矛盾や葛藤が生じる。幕末国学は記紀の様々なエピソードの恣意的な援用によってそれを切り抜けようとした。かれらがしばしば便宜的に欲望を肯定しつつ、他方で秩序への服従を説くのは、記紀神話の援用という方法と秩序意識の形成という目的の間に断絶面があるためである。かくて大國隆正は物事には正道・権道・邪道があると説き、女性にとって正道は「両夫にまみえず」だが、権道としての「再嫁」を良しとし、「密夫」は邪道だと排斥する。宮負定雄「国益本論」は、墮胎・仏教信心・神道の禁忌の無視を批判して、以下のように論じた。「男と生れて男根の備り在る上は、男女の情を通じ、子孫を生み継ぎ、世に人民を殖せとの、神の命令を奉りたる印にして、坊主になれとの事にはあらず」（大系51二九五頁）。ここでは「男女の情を通じ」ることが「神の命令」として弁証されている。幕末国学が欲望の解放と秩序意識の形成という綱渡りを演じたことが納得されるだろう。

おわりに

幕末の国学は、篤胤の神学の根幹にあるオオクニヌシの役割を骨抜きにすることによって、それを世俗化させた。オオクニヌシの存在感が希薄になれば、万世一系の天皇が浮上する。本来、「顕明事」にしか関与できない天皇は、篤胤の神学ではきわめて限定的な存在にすぎない。篤胤の主たる関心は「幽冥事」にあったのに、幕末国学は関心を現世に移し、現世での禍や不幸は神への信心の不足とし、さらにそれを暗々裏に天皇への忠誠心と結合させた。換言すれば、ここでは自己の職業への研鑽や儒教的な徳目の実践を通じて、最終的にはアマテラスとその子孫である天皇への忠誠が説かれている。例えば大國隆正の「死後安心論」は、死後の魂がオオクニヌシの審判を受けると説いたうえで、人びとが心がけるべきことは「本をたつる」ことだと説いている。大國がいう「本」とは君・父・夫のことなので、結局それは「君によくつかえてわたくしなく、父母の心をやすめ、夫に貞節をつくし、教を守り、家の業をつくしはげむたぐいの心、つもりつもりて善神と生れ、つひには高天原にもいたるべし」ということになる（大國⑤三五八頁）。高天原に行くとは、死後にアマテラスの世界に合一して永遠の平安を得ることであり、結局、アマテラスの分霊を受けた天皇への忠誠を強調したものにほかならない。死後の審判に言及しても、最終的にはアマテラスと天皇が浮上する構造になっていたのである。大國が安政二（一八五五）年に書いた「馭戎問答」は「外国人応接」を主題にしたものだが、ここでかれは「わが日本国を守護し給ふ神を、皇天二祖といひて、天照大神・高木神を申す也」と書いている（大國①八七頁）。対外的危機に直面したときに、皇祖神の存在感は一気に膨らんだ。その結果、明治維新の直前には、いずれ「大攘夷」によって万国が日本に服属し、天皇が万国を統治する君主となると、大國は説くに至るのである（「新真六公法論并附録」、大系50五〇四頁以下）。

しかしこれは事柄の半面にすぎない。皇祖神と天皇だけでは、人々の秩序意識を内面から根拠づけることはできない。幕末国学は家職への精勤と儒教の徳目を援用することによって、祖先崇拜を皇祖神の祭祀に結びつけようとしたが、皇祖神をめぐる説話は、勤勉と禁欲の世俗道徳にはふさわしくないエピソードに満ちている。近親相姦は昔のこととして目をつぶるとしても、オオクニヌシの正妻のスセリヒメは貞淑な妻の鑑とされたが、それはオオクニヌシの無軌道な多情とセツトだった。神代の最後に登場する海幸彦と山幸彦の有名な説話では、弟が兄を服属させることで話が終わる。これでは実力と幸運に恵まれたら、何をしてもいいということになるだろう。

横溢する欲望の発散はつねに秩序への挑戦を潜在させているので、何らかの方法で制御しなければならぬ。旧日本軍などが設置した「慰安所」はそのグロテスクな表現である。佐藤信淵が構想した逆ユートピアでは、一方では祭祀によって、他方では「歓楽所」などを提供することによって、欲望を秩序の内部に制御することが想定されていた。そこには人間に対するリアルな認識と、それと背中合わせのニヒリズムに近い政治観が表明されている。幕末の国学者は天皇への忠誠意識を理論づけようと腐心する一方で、おそらくニヒリズムと接近した政治観をもっていた。平田派の尊攘派国学者によって書かれたとされる「英将秘訣」は、その内面を見事に表現している。この文書はテロリズムや下剋上が常態化した乱世での処世の秘訣を述べたものだが、冒頭に近い部分で「予が身寿命を天地と共にし、歓楽を極め、人の死生を擲はじにし、世を自由自在に扱ふこそ産れ甲斐は有りけれ。何ぞ人の下座に居られんや」と説き、社会的な上下関係を否定して「天皇を志すべし」と主張している³⁸。この文書の著者にとって、「天下万民を救ふといふ名あれば、恥る所なし」という行動原理は、自己の意志と欲望の絶対化につながり、「殺生、偷盗、邪淫、妄語、飲酒」は政治闘争の勝利のために駆使すべき手段とされた。

ここには、一方では天皇を絶対化して「錦の御旗」を掲げ、他方ではそれを権力争奪の手段視するリアルな政治

観がある。しかしそれは、「玉」としての天皇を握った側が正統性を独占し、反抗者を「賊」として糾弾する権力関係を創りだした。王政復古の大号令が出される直前の小御所会議で、徳川慶喜を支持する側が倒幕派を「幼冲ノ天子ヲ擁シテ権柄ヲ竊取」していると批判したとき、岩倉具視がかれらを一喝して、「不世出ノ英材」である明治天皇の「宸断」をないがしろにするものだとはいはなかったことはよく知られている。⁽³⁹⁾ 事の真否は別にして、国体をめぐる国学者の言説がいかなる事態を生みだすかをみごとに象徴したものである。「錦の御旗」や天皇の權威が、実はそれを笠にしているものの恣意にすぎないことは誰もが知っているが、それにもかかわらずその權威に抗弁することは許されない。これが近代国体論をめぐる基本的な構図であり、それはニヒリズムと近接している。

* 引用文献のうち、以下のものについては、原則として文中に必要事項を略記した。まず日本思想大系（岩波書店）の『近世神道論・前期国学』（日本思想大系39）、『本居宣長』（日本思想大系40）、『安藤昌益・佐藤信淵』（日本思想大系45）『平田篤胤・伴信友・大國降止』（日本思想大系50）、『国学運動の思想』（日本思想大系51）については「大系」と略し、『大系39三四頁』のように巻数と頁数を記した。また『本居宣長全集』（筑摩書房）、『新編 富士谷御杖全集』（思文閣出版）、『新修 平田篤胤全集』（名著出版）、『復刻版 佐藤信淵家学全集』（岩波書店）、『増補 大國降止全集』（国書刊行会）については、それぞれ「本居」「富士谷」「平田」「佐藤」「大國」と略して、巻数と頁数を記した。なお引用に際しては、読みやすさを考慮して、原則として旧字体を現行のものに訂正し、適宜、濁点をつけたり、句読点を追加削除するなどの処理をした。

- (1) 『国体論及び純正社会主義』『北一輝著作集』第一卷（みすず書房、一九七一年）二〇九頁
- (2) ミシェル・フーコー『言葉と物——人文科学の考古学』（新潮社、一九七六年）一八頁。なおフーコーの権力論については、杉田敦『権力の系譜学——フーコー以後の政治理論に向けて』（岩波書店、一九九八年）第二章、第三章を参照。
- (3) 徳富蘇峰『時務一家言』、『徳富蘇峰集』（筑摩書房、一九七四年）二八五頁
- (4) 里見岸雄『国体に対する疑惑』（里見研究所出版部、一九二八年）二九二頁

- (5) 丸山眞男「昭和天皇をめぐるきれぎれの回想」『丸山眞男集』第一五巻（岩波書店、一九九六年）、二二頁以下
- (6) なおわたしは、この時期の国体論の生成を別の観点から論じた「近代国体論の誕生——幕末政治思想の一断面」（『政治思想研究』第八号、二〇〇八年）をすでに発表している。あわせて参照されたい。
- (7) 「近世儒教の発展における徂徠字の特質並にその国学との関連」、『丸山眞男集』第一巻（岩波書店、一九九六年）二九四頁
- (8) 安丸良夫『近代天皇制の形成』（岩波書店、二〇〇一年、一〇六頁）は、マンハイムを援用しつつ宣長のこうした現実妥協的な側面を「生活保守主義」自由主義」と性格づけている。しかしこれは事柄の一面にすぎないというのが、私の解釈である。
- (9) 例えば、大國隆正「学統辨論」は以下のように述べている。「『前略』『玉のをぐし』に、もの、あはれといふことをいひて、色情をゆるし、異母兄弟とつぎしも、いにしへのみちにて、あしからぬさまにいはれしたぐひ、わろかりけり」（大系50四八二頁）。
- (10) 富士谷御杖の『古事記』解釈について、さしあたり鎌田東二『記号と言霊』（青弓社、一九九〇年）三二七―三三七頁、東より子「富士谷御杖の神典解釈——「欲望」の神学」（『季刊日本思想史』第六四号、二〇〇三年、所収）を参照。なお宣長の『古事記伝』は国学者にとって第一の準拠書となったので、不合理な話を字義のまま信じるという宣長の方法にはさまざまな抵抗が起きた。例えば橋守部「難古事記伝」（『橋守部全集』第二、国書刊行会、一九二二年、所収）は、『古事記』神代を「幼語」と解釈することによって宣長を批判したものである。つまり皇祖を神聖化するための経典として語り継がれた結果、子供に聞かせる童話のような形になったものと解釈したのである。御杖とは異なるが、不合理な物語を合理的に解釈しようとする意図では、両者は一致している。
- (11) 御杖の方法を「象徴主義」と呼ぶのは土田杏村「御杖の言霊論」である（同『国文学の哲学的研究』第一書房、一九二七年、八八頁）。ここではそれに倣った。
- (12) 以下の記述は富士谷御杖「古事記燈大旨」（富士谷①三七頁以下）を参照。
- (13) 本居宣長「古事記伝」（本居⑨二二五頁）。なお平田篤胤も「尋常ナラズ殊レタル徳ガ有テ、畏ミ恐ルベキ物」と述べて、同様な定義をしている（『古道大意』、平田⑧三七頁を参照）。

- (14) 以下の叙述は、「古事記」(富士谷①一五三頁以下)を参照。
- (15) 平田篤胤「古史徴」(平田⑤六五頁)。別の個所では、宣長の門下を批判して以下のように述べている。「一向に師説を宜しとのみ思ひ居る徒、己がじ、なほ深く考へ明さむ物とも思ひたらで、古事記には絶て謬錯れる事なく、書紀はいたく非事多くて、其神代紀などは、見るにも足ざる物のごと、心得たるも多かるは、甚もをこなる事なりかし」(同上、平田⑤九二頁)。
- (16) 例えば坂本太郎、家永三郎、井上光貞、大野晋の校注による『日本書紀』上(新装版日本古典文学大系、岩波書店、一九九三年)九九頁を参照。
- (17) 一例だけ挙げると、篤胤の先の叙述を受けて、生田萬は「葦牙」のようなものの形状は「女陰の毛に似てやありけむ」と大まじめに書いている(生田萬「大学階梯外篇」、『新修 生田萬全集』第一卷(教育出版センター、一九八六年)四八五頁を参照)。かれらの想像力の卑俗さに苦笑するしかない。
- (18) 野崎守英『道——近世日本の思想』(東京大学出版会、一九七九年)は、宣長が「その眼を人間の生の方に向けた」と指摘し、かれの精神の特質を「執拗なまでの向日性」と表現している(二二六頁)。宣長の思想の重要な側面を指摘したものと、えよう。
- (19) 「本教外編」(平田⑦四七頁)。なお最後の項の「勇敢」は他の箇所の叙述から「勇敢」の誤りだと考えられる。
- (20) 幕末期の国学の動向を概観したものと、伊東多三郎『草莽の国学』(一九六六年、真砂書房、芳賀登『幕末国学の展開』(搞書房、一九六三年)などを参照。また政治思想については、松本三之介『国学政治思想の研究』(未来社、一九七二年)が現在でもっとも包括的な研究である。
- (21) 「撞賢木」は『神道大系 論説篇二七 諸家神道(上)』(神道大系編纂会、一九八八年)に所収。鈴木雅之については、伊東多三郎『近世国体思想史論』(同文館、一九四三年)、伊藤全郎『鈴木雅之の研究』(青木書店、一九七二年)などを参照。
- (22) 以下の叙述は、六人部是香「顕幽順考論」、『神道叢書 第三卷(復刻版、思文閣、一九七一年)、一八三頁以下を参照。
- (23) 鈴木雅之「撞賢木」、前掲書四三六頁

- (24) 伴林光平「於母比伝草」、『伴林光平全集』（湯川弘文社、一九四四年）七七頁
- (25) 鈴木雅之「撞賢木」、前掲書四三六頁
- (26) 長野義言「沢能根世利」、大系51四四四～五頁、
- (27) 大國隆正「斥儒仏」、大國④一六七頁
- (28) 鈴木雅之「撞賢木」、前掲書四三八頁
- (29) 生田萬「大学階梯外篇」、『新修 生田萬全集』（教育出版センター、一九八六年）三九九頁
- (30) 六人部是香「頸幽順考論」、前掲『神道叢書』第三卷、一九九頁
- (31) 生田萬「大学階梯外篇」、前掲『新修 生田萬全集』三三三頁
- (32) 伴林光平「稻木抄」、前掲『伴林光平全集』一〇九頁
- (33) 伴林光平「歌道大意」、前掲『伴林光平全集』一八九頁
- (34) 五十音図については「矮屋一家言」など、祝詞の呪言については「本学拳要」などを参照。
- (35) 例えば桂島宣弘は、大國のこのような主張を評して「言葉の語呂合わせと対外知識の包摂による強弁以外の何ものでもない」と述べている。『幕末民衆思想の研究』（文理閣、一九九二年）第一章の注60を参照。
- (36) 佐藤信淵「経済要略」（大系45五六三頁）。なお佐藤は「神理」のほかに、「神意」という語も多用し、たとえば天地を創造したのは産靈神で、「経済の法」は「産靈の神意」であるなどと述べた。「開国要論」、佐藤上巻九三九頁参照。
- (37) 大國隆正「本学拳要」（大系50四一〇～四一一頁）。なお王政復古時の平田派の政治構想と評される矢野玄道「献芹簞語」には、明治天皇の読書日録が列挙されている。そこには記紀や日本の歴史書のほかに、漢籍としては論語・孝経や中国の史書、そして「西洋ノ教化、天文・地理書類ヲモ兼テ御涉獵」すべきだと書かれている（大系51五五八頁）。この時代を支配した雰囲気は推測されるだろう。
- (38) 「英将秘訣」「幕末思想集」（日本の思想20）（筑摩書房、一九七五年）三〇四～三〇九頁を参照。
- (39) 「石倉公実記」中巻、一五九頁。なおこの点については、安丸前掲書一六四頁以下を参照。ただしこのエピソードは後年の創作であるとの説が有力である（高橋秀直『幕末維新の政治と天皇』吉川弘文館、二〇〇七年、四四二頁以下を参照）。