

近代天皇制イデオロギーの思想過程

徳川思想及び平田篤胤像の転回を中心に

1 問題の所在

戦時中に「神道史上空前絶後の一大偉人」（山田孝雄『平田篤胤』）「八紘為宇の御精神や帝道唯一の御精神に基いて、大義名分を正し、もつてわが国体の尊厳が万邦無比なるを明かにした」（藤田徳太郎『平田篤胤の国学』）と評された平田篤胤は、戦後はその故に近代天皇制イデオロギーと強く結びついている存在と捉えられ、長らく「第一級の戦犯」としてイメージされてきた。たとえば、戦後の思想史研究に影響を与え続けてきた丸山真男は、篤胤について「無内容にして、荒唐無稽なウルトラ・ナショナリズムに陥らざるをえなかった」（一九四八年『丸山真男講義録』）とのべている。篤胤・幕末国学の思想の社会的機能を「被治者の内的心情の攻略」に捉え、それを徳川封建社会に押し返した研究も、近代天皇制を半封建的絶対主義とする論潮が支配的な中では、半封建性に媒介されて篤胤と天皇制の関係を逆に強化しがちであった。ちなみに、松本三之介は、「（幕末）国学思想こそ天皇制的国体イデオロギーの重要な一源流」と断じている（『国学政治思想の研究』）。だが、篤胤と近代天皇制を結びつける傾向が、実は戦後も続く 国民国家日本のイデオロギーたる近代天皇制イデオロギーを捉えにくくしてきた面があったといわなければならない。しかもその場合の篤胤像とは、のちにのべるように、専ら昭和初期～戦時中に描きだされたそれに影響されたものであったとするならば、しばしば指摘されてきたように、戦後の近代天皇制イデオロギー論は、昭和初期～戦時中のそれと重ねながら、そして戦後天皇制については切断しながら語るものであったということになるだろう。

確かに、昭和初期～戦時中においては、篤胤のみならず、数多の徳川時代の思想家たちが天皇制イデオロギーに動員された。試みに『国体の本義』にこの点を見てみよう。一九三七年（昭和十二年）、久松潜一、伊東延吉などを中心に文部省によって編纂されたそれは、まさしく昭和初期における「近代を超克する国体思想を基礎づけ」たものであるが、登場する徳川時代の思想家は、山鹿素行、山崎闇斎、浅見綱斎、会沢安、藤田東湖、賀茂真淵、本居宣長、平田篤胤、富士谷御杖、橘守部、頼山陽などである（ほかには、平野国臣、梅田雲濱、月照、吉田松陰、佐久良東雄など）。ここには、昭和初期に「その究極を国体に見出す共に、皇運の扶翼を以てその任務とする」と「公認」された思想家・思想が並んでいる。このうち、篤胤については、「惟神の大道を説き、国学に於ける研究の成果を実践に移し」、やがて「明治維新の原動力」となった一人として取り扱われている。無論、この『国体の本義』は、「我が国の学問には、自ら肇国以来一貫せる精神が流れ」ていて、それは「皇運の扶翼」の精神であるとされているのであってみれば、国学、あるいは篤胤だけが大きく取り扱われているわけではない。だが、これらの名列を見ていて気づかされるのは、伊藤仁斎・荻生徂徠な

ど戦後から現在にかけて注目されてきた思想家の何人かが存在していないことであり、またここに登場する思想家の多くは戦後も「復権」を果たしていることであり（たとえば本居宣長）、そして篤胤などは（「勤王家」と並んで）「復権」が遅れたことである。

無論、本稿は篤胤の「復権」が遅れた背景を検討するものでもないし、ましてやその「復権」を主張するものではない。とくに前者については、検討するまでもなく概ねの推測はつく。すなわち、篤胤については、（民俗学など戦前は「公認」されていなかった学術を除いて）戦後の学術が、先の丸山の「無内容」という指摘に見られるごとく、学術的に価値あるものと見なしてこなかったということである。徳川時代において、すでに鈴屋門などから「周縁的知識人」と見なされ、しかも篤胤自身の学問に見られる「牽強付会」性や、宇宙論・幽冥論、死後安心論などが、近代以降において非学術的なものとして追認されていったことも、それと与ってしよう。そして最初に紹介した戦時中の篤胤論も、この点については、「その研究方法は、普通の国学のそれと異なるものであつたこと、即ち、異風の学問であつたことも認められなければならない」とのべざるをえなかったのである（藤田前掲書）。いうなれば、篤胤については、戦時中にも学術としては保留がついていたということになる。

ところで、『国体の本義』が編纂されていたその時期とは、まさに日本思想史学が制度的にも確立した時期であった。周知のように、東京帝大日本思想史講座、京都帝大日本精神史講座の新設と『国体の本義』編纂とは、教学刷新評議会の設置を契機とした一連の動向であったということが出来る。ここで共鳴しあって成立した宣長・篤胤像は、明治中後期以来の学術が「発見」してきた宣長・篤胤像とともに、戦後の学術的言説や近代天皇制イデオロギー論にも、さまざまな規定性を与えていくことになる。それは 国民国家日本のイデオロギーたる近代天皇制イデオロギーを考える際に、さまざまな歪曲・隠蔽をもたらしたのではないか、というのが本稿で最終的に考えてみたい点である。

だが、そのためには、まずはここで想定している 国民国家日本のイデオロギーたる近代天皇制イデオロギーという方法的視座について簡単に言及しておきたい。一般的には、近代天皇制イデオロギーとは、国学と後期水戸学に思想的源流を有し、明治前期の神道国教主義、文明開化・欧化主義、自由民権運動などの紆余曲折を経、明治憲法・地方自治制・教育勅語などによって基盤を確立し、その後の国民道徳論・家族国家論によってひとまずの完成を見たイデオロギーである、と捉えられてきた。そして、このイデオロギー形成の背景に近代的原理 = 「国家を政治的な制度として構成する原理」と前近代的原理 = 「国家を共同体に基礎付けられた日常生活共同態と同一化できるものとして構成しようとする原理」の対抗関係を見（藤田省三『天皇制国家の支配原理』）、たとえば明治期の国学者、さらに「天皇親政運動」を行った元田永孚・佐々木高行、国民道徳論・家族国家論を説いた井上哲次郎・穂積八束など後者の系譜と見なされたイデオロギが、岩倉具視・伊藤博文らを結節点に、啓蒙思想家や自由主義的知識人など前者の系譜と見なされたイデオロギを包摂して

いく過程として近代天皇制イデオロギーの形成は語られることが多かった。その性格を半封建的絶対主義的なものと見るか、あるいは後発国民国家の権威主義的なものと見るかなど、一九三〇年代以来今に至るまでさまざまな議論が行われてきたことは周知のとおりだが、教育勅語、国民道徳論・家族国家論などに顕現された、「万世一系の天皇」を家長とする「国体」への国民統合イデオロギーたる近代天皇制イデオロギー像は、大雑把に整理すればこのようなものであろうか。そして、やがて昭和ファシズム期においてそのイデオロギーが極限まで突き詰められていったとするならば、「国学研究の狂騒曲」を手がかりに近代天皇制イデオロギーの性格を検討することも、あながち不当なものではないということになる。

本稿は、かく捉えられてきた近代天皇制イデオロギーの思想内容自体に立ち入るものではない。だが、戦後も続いている 国民国家日本のイデオロギー という方法的視座からすると、直接はつながらないと捉えられてきた啓蒙思想家やその後継たる知識人たちの学術的言説こそ、後期水戸学や国学との関連において再検討されねばならないと考えている。確かに啓蒙思想家たる福沢諭吉 が国学者を痛烈に批判していたことは事実である。たとえば、「国体（ナショナルリチ）」「政統（ポリチカル・レジチメーション）」「血統（ライン）」を区分し、「国体」の保持、すなわち「自国の政権を失はざること」が目下の急務であり、「政統も血統も之に従て盛衰を共にするもの」であるとした福沢が、「専ら血統の一方に注意し、国体と血統とを混同し（中略）万国に絶するとは、唯皇統の連綿たるを自負する」明治初年の国学者たちを痛烈に批判したことはよく知られた事実である（『文明論之概略』）。福沢は、国家と天皇あるいは政治と天皇の分離を主張しており、その一体性を主張した国学者の議論と相違していることはあまりに明らかである。そして、この福沢対国学者という構図は、国家と天皇の関係をめぐる議論として、明治・大正・昭和を通じて継続され、いわゆる象徴天皇制論もこの流れの中から生みだされてくることとなる。だが、福沢は、「帝室」と政治を結びつける国学者の議論を批判しながら、「帝室」を「政治社外」におき、「万機を統べ給ふ」機能を有した存在であると主張していることも看過されてはならない。すなわち、「帝室は人心収攬の中心と為りて国民政治の軋轢を緩和し、海陸軍人の精神を制して其向ふ所を知らしめ、孝子節婦有功の者を賞して全国の徳風を篤くし、文を尚び士を重んずるの例を示して我日本の学問を独立せしめ、芸術を未だ廃せざるに救ふて文明の富を増進する等、其功德の至大至重なること挙て云ふ可らず」とのべ、「帝室」とは、政治の「外」にたつて「情誼」「精神道徳の部分」を担い、「精神を収攬」する存在であるべきだということである（『帝室論』）。

「国体」を保ち、「我文明を進む可き」ための、「人心収攬の中心」として天皇、及び天皇制という福沢の議論は、のちに実体化されたものが未だ実現されざる段階での、その初発の政治性を明示しているという意味で、さらにはいえば徳川時代後期に積み上げられてきた「人心収攬」の言説との関連でも、十分に注目すべきであろう。無論、ここで福沢が後期水戸学や国学と直接つながっているなどと乱暴なことをいっているわけではない。しかしながら、福沢が「我国の皇統は国体と共に連綿として今日に至るは、外国にも其比例なくして

珍しきこと」とのべ（『文明論之概略』）、また「人心収攬の中心」として「国体」維持のための重要な「働」を「帝室」に期待していること自体が、福沢も紛れもなく国学や後期水戸学が形成し蓄積させてきた言説の内側にいることを明白に語っているのではないか。

ほぼ一九世紀末～二〇世紀初頭期に相次いだ、国史学・国文学・国語学・人類学・考古学などの学術の成立についても同様のことがいえる。これらは、近代的学術であるという意味で、保守的国体論者やウルトラ・ナショナリストとは区分される、非政治的かつ天皇制イデオロギーとは直接にはつながらないものと捉えられることが多かった。だが、国民史の仮構と結合しての「皇統連綿」たる天皇、近代神道の祭司たる天皇、仮構された国語を共有する日本人（民族）の家長（象徴）たる天皇というイデオロギーが自明化する上において、これらの言説が果たした役割は黙過しえないものがあるといわなければならない。いずれにしても、「皇学者流」の天皇論の系譜のみを福沢と共に指弾するのであるならば、福沢が、そして学術的言説がしかけた天皇制イデオロギーは指間をすり抜けてしまうといわざるをえないのである。

もとより「人心収攬」のために天皇制に託して語られたことがら自体は、明治初年から今日に至るまで、ことに一九四五年（昭和二〇年）を境として、大きく変容してきたことは認められなければならない。また、「皇学者流」の思想や戦時中の「国学研究の狂騒曲」や『国体の本義』などの主張も、近代天皇制イデオロギーの一方のものであったことも否定できない。これらの一つ一つについて、限られた紙幅の中で網羅的に論じることができないし、またそれは専ら徳川思想史を専門とするわたくしの任に余るところである。本稿では、如上の展望の下で、まずは徳川思想との関連において、福沢に連なる「人心収攬の中心」としての天皇の登場過程をスケッチし、ことに近代天皇制イデオロギーと結びつけられることの多かった篤胤像・平田派国学像の再検討に努めていきたい。そのことによって、一人平田派のみならず、今もその役割を果たし続けている 国民国家日本のイデオロギー たる近代天皇制イデオロギーへの一つのアプローチが可能になるように思われる。

2 「人心収攬」の言説

結論的にいえば、先の福沢の言説が「皇学者流」に対置して発せられていることが象徴しているように、「人心収攬の中心」としての天皇という主張は、主として国学者からでてきたものではなかった、とわたくしは考えている。この意味では、近代天皇制成立前夜における、徳川幕藩体制を前提とする「人心収攬」のためのイデオロギーの系列がまずは注目される。寛政期の松平定信や正学派朱子学のイデオロギーなどは、内外情勢に対する深刻な危機感の下で、教化言説（「政教一致」）としての儒学・朱子学を打ちだしたものと捉えられるが、一九世紀前半にかけての儒学者あるいは心学者を動員しての教化言説は、いずれも幕藩体制下での「人心収攬」のために儒学・朱子学を再構成したものと考えられる。そして、それらの教化言説を踏まえて、天皇への名分を正すこと、さらに天皇祭祀の執行によって徳川幕藩体制への「人心収攬」を果たそうとしたの

は、いうまでもなく後期水戸学であった。すでにさまざまに論じられてきたことではあるが、行論上、ここではやはり会沢安の『新論』に簡単に言及しておかなければならない。

「帝王の恃んで以て四海を保ちて、久しく安く長く治まり、天下動揺せざるところのものは、万民を畏服し、一世を把持するの謂にあらずして、億兆心を一にして、皆その上に親しみて離るるに忍びざるの實こそ、誠に恃むべきなり」という文章で始まる『新論』は、深刻な対外危機感から、それに対処するためには「億兆心を一」にすること、すなわち「人心収攬」が緊要であることを説き、「人心収攬」の「術」を説いたものといえる。その「術」とは、まず「国体」を明らかにし、次いで「孝は以て忠を君に移し、忠は以てその先志を奉じ、忠孝は一に出で、教訓正俗、言はずして化す。祭は以て政となり、政は以て教となり、教と政とは、未だ嘗て分ちて二となさず。故に民はただ天祖を敬し、天胤を奉ずる知るのみにて、郷ふところ一定して、異物を見ず。ここを以て民志一にして、天人合一す」とあるように、「忠孝一致」を具現化する「祭政教一致」を実現することであった。ここで会沢が「祭政教一致」の基本に据えたものは、国家的な「祀礼」であった。すなわち、「天子」自らが「天神地祇」「天祖」などを祭り、朝廷が大嘗祭、月次祭、新嘗祭などを実施することで、「民日にこれに由り、告げずして暁り、語らずして諭り、おのおの忠をその事ふるところの君に輸して、以て俱に天朝を奉戴す、民の志ここにおいてか一なり」となるというのが、『新論』の構想である。ここで、「国体」の中核に位置づけられている天皇は、徳川時代の天皇論の系譜に立つものであったことは、次章で見る。『新論』に特徴的なことは、その「国体」を「神代」天皇制（そして「神代」中国）に託しながら、「祀礼」を「天子」や朝廷が率先して行うことで、徳川幕藩体制はそのままで「億兆心を一」にし、統合が可能になるとされている点である。しかも、『新論』には図らずもその主張が、実は「西夷」から学ばれたところであったことが暗示されている箇所がある。すなわち、次のようにのべられている。

故に人の（西夷の）国家を傾けんと欲せば、すなはち必ずまづ通市に因りてその虚実を窺ひ、乗ずべきを見ればすなはち兵を挙げてこれを襲ひ、不可なればすなはち夷教を唱へて、以て民心を煽惑す。（中略）その術至らざることなし。

ここには、「通市」、「兵」、「夷教」による「民心煽惑」などの「西夷」の「術」が危機感をもって捉えられているが、中でも警戒されているのが「夷教」による「民心煽惑」であることは明白である。だからこそ、「彼の我を擾す所以の術、我まさに倒用せん」ことが主張され、「政教は以て夷を变ずるに足らば、彼それ辺を伺はんか、奮戦殲滅して、以て威を万里に揚げん。東漸西被、以て四裔を弘化して、蝦夷の諸島、山丹の諸胡をして、相踵いで内属せしめ、日に夷狄を斥け土宇を拓くは、勝つべからざるをなす所以にして、未だ戦はずといへども、隠然として必ずその心を攻むるに足るものあらん」と、「彼の術」の「倒用」による「東漸西

被」「四裔の弘化」が主張されているわけである。この主張には、無論「デマゴギー的誇張」が含まれており、島原の乱や一向一揆の「記憶」が会沢の脳裏にあったことは否定できない。だが、『新論』に先立って一八〇六年（文化三年）頃に成立したと考えられる『千島異聞』には、ロシアの「ペーテル」（Pyotr大帝）を賞賛した次のような記述がある。

ペーテル幣礼を厚くして西洋諸国有名の学士を迎学校を所々に建生徒を教しむ（中略）是に依て學術巧芸其奥妙を得る者日々に盛也又ヘテルスベルクの学校にも教科《教法を守る事を主る》治科《政事に習ふ事を主る》医科《療治を主る》道科《教科をおこす事を主る》の四科を分ち日夜励精研究せしむ（中略）ペーテル智謀深く大略有専ら民を安んし国を富す土功を起して利を広め葡萄杯を植て民食を足し学校を立て法教弘め兵を練て敵国を威す。

この書が、桂川甫周訳『魯西亜志』、前野良沢訳『魯西亜本紀略』、近藤守重『辺要分界図考』、山村昌永『訂正増訂采覧異言』など多彩な情報によっていることを考えると、会沢がロシアの情報をそれなりに正確に把握しようとし、かつ「ペーテル」時代の「人心収攬」のありように関心を寄せていたことは間違いない。

会沢の『千島異聞』がロシア人が「蝦夷の諸島を蚕食し無人の地には人を植て年々に繁息せしめて益々富厚を致」すことに触発されて著され、かつ『新論』がしばしば蝦夷地に言及していることに明らかなように、「人心収攬」は蝦夷地「開発」論において、より切迫した実践的主張となっていたことにも注意しなければならない。水戸藩とも親交があり、会沢もその情報に接していた本多利明などによる、蝦夷地へのロシアの接近に激しい危機感を抱いて成立した蝦夷地「開発」論は、ロシア人が蝦夷地で行っていることに「学びながら」、アイヌ人の「撫育教化」によるあからさまな「和人」化政策を語っているものであるが、具体的には、風俗改替・「和語」強要・仏教帰依などによる「和人」化政策などが主張されていた。ここでの「撫民教化」は、対象がアイヌ人に対するものであるとはいえ、やはり「人心収攬」のために風俗・言語・宗教が着目されていることは看過されるべきではない。後期水戸学における「人心収攬」の主張は、こうした蝦夷地「開発」論と共鳴しあって成立した言説であったと考えられる。

また、蝦夷地「開発」論との関わりでいえば、従来は近代天皇制イデオロギーとの関わりで論じられてこなかった洋学系知識人の言説こそ問題とされなければならない。一九世紀初頭期までの西洋国家について、かれらこそがテキストから知りえる立場にあったのであるならば、その言説は、西洋国家における教法、「人心収攬」の言説との関わりで再検討される必要がある。いまその全体を論じる準備はないが、かれらの多くが、（会沢同様に）西洋教法の「優位」を認識していたことは、たとえば前野良沢の『管蠡秘言』などに窺える。福沢の言説も、この延長線にあると、わたくしは考えている。

さて、「人心収攬」に関わって、国学者として注目されるのは、のちに維新政府の神祇行政の一翼を担うことになる津和野派の首領大国隆正の言説である。水戸藩とも親交のあった隆正の主張は、「人心収攬」のための国学的言説であったと捉えられる。

日本は常に非常をわすれざるべし。四方ことごとく海寇のおそれあればなり。これにより、人々の報国のところありたし。されども、民を虐るときは、民のころはなる。民のころはなれては、又、海寇をふせぐによしなし。これにより、君は撫民の術をおこたりたまふべからず（『やまところ異本』）。

ここには、「撫民の術」としての「国体」論という視点が鮮明に打ちだされているが、「日本の国体」は、一八五三年（嘉永六年）、まさにペリー来航の年に成った『文武虚実論』では、「今、日本国の見識をたてていはく、わが天皇は神代よりたがはせたまはぬ天皇なれば四海万国の総主にておはしますなり。かの支那、魯西亜等の国主と並べいふべきものにあらず」とのべられているように、「神代よりたがはせたまはぬ天皇」に託した「国の見識」として説明されている。

隆正の「人心収攬」の国学という視点は、一八六八年（明治元年）の『極意存念書』などにも窺うことができる。すなわち、次のようにのべられている。

先神道ヲ二途建御布告被遊候様ニ奉存候。其一八聖行神道、一八易行神道ニテ（中略）聖行神道八古事記日本書紀之神代卷ヲ究明イタシ、且又唐土ノ儒老、印度ノ婆羅門仏家諸宗ニワタリ、西洋教法モワキマへ、天文地理格知之学モイタシ候テ、日本本国之教法ヲ以テ異域ヲモ化導イタシ候程ノ者ニ被仰付可然ト奉存候。易行神道モマタ聖行神道ノ内ニテ、弁舌サハヤカニ愚夫愚婦ヲヨクイヒサトシ可申、平常之諸行篤実ナル者ニ被仰付度奉存候。

「聖行神道」と「易行神道」の関連については定かではない点もあるが、前者では儒老仏洋との折衷に基づく「異域ヲモ化導イタ」す神道が展望され、後者では「愚夫愚婦ヲヨクイヒサト」す神道が提唱されていて、いずれも教導の言説として捉えられていることが注目される。そして、前者はともかくとしても、後者については神祇省・教部省期に、ほぼ実践されることとなる。

以上の後期水戸学、そして津和野派国学の主張などが、直接には近代天皇制国家における「人心収攬の中心」としての天皇について、そのイデオロギー的基礎を最初に提供したものと考えられる。その政治過程を追うことは、ここでの課題ではない。ただ、のちに植木枝盛が『無天雑録』一八八四年（明治一七年）条に「今日ニ至ルマデハ、天下ノ邦国タル者殊ニ外患多く、其内治ヲ先ニセンヨリモ、寧口外政ヲ先ニセザルベカラザ

ルノ事情アリテ、汲々トシテ唯ダ其ノ全体ノ纏マルコトヲ而已主トナシ、各人ノ権利八厝テ顧ミズ。(中略) 寧ロ一個君主ニ順從セシメテ、以ツテ一結センコトヲ要シタルノ事実アルニ由レリ」と記しているように、一八世紀末以来の「外政」=「外患」に規定された「一結」=「全体ノ纏」の優先される環境が、過剰なまでの統合に力点をおいた「人心収攬」イデオロギーを要請していたことは指摘しておかなければならない。次章でのべるような、華夷思想圏周縁における王家の正統性イデオロギーにすぎなかった天皇論が、急速に「人心収攬」のためのイデオロギーへと転生していった背景は、そのようなものとして考えることができる。

3 天皇をめぐる言説の転回

いうまでもなく、徳川時代にも、知識人による天皇をめぐる言説は数多く存在していた。それらは、現実の朝幕関係に対する認識と連動しながら、さらには明清王朝交替後の「日本的内部」の宣揚という面から「皇統連綿」たる天皇を捉えていた。その一つ一つをあげつらうことはここでは避けるが、重要なのは、それが天皇家を前代の王家として語るものであれ、あるいは現在も命脈を伝える存在として語るものであれ、大概は儒学的な治道観を下敷きに、『日本書紀』の言説を解釈する、この意味では華夷思想圏内部・周縁における王家の正統性を語る言説として存在していたということである。

ここでは、山鹿素行の『中朝事實』に従って、その論のありようを考えてみよう。周知のように、素行が「夫れ中華(この場合は日本を指す、以下同)の水土は万邦に卓爾として、人物は八紘に精秀たり。故に神明の洋洋たる、聖治の綿綿たる、煥乎たる武徳、以て天壤に比すべきなり」という序を記した『中朝事實』を著したのは、明清王朝交替(一六六二年)直後の一六六九年(寛文九年)のことであった。日本を「中華」とするのは、「葦原中国」という書紀の文言や、「天地の精秀を得」た「天地自然の勢」などに根拠が求められるが、「皇統一たび立ちて億万世これに襲つて変ぜず、天下皆正朔を受けてその時を式にせず、万国王命を稟けてその俗を異にせず」という「皇統連綿」が念頭におかれていることは間違いない。だが、「皇統連綿」であることは、何故に「中華」の表象となるのか。素行はこのことを端的に「本朝の中華たるは、この礼に由りてなり、(中略)中華にして礼なきときは夷狄に異ならず。故に神聖は教を初に建て、天神は無状を懲し戒めて、以てその礼を正したまふ」とのべ、「礼」の存在の表象であるとしている。いわば、華夷思想圏での「礼」という素行の捉えた王権の正統性原理に関わって、「皇統連綿」たる日本は「中華」=「中朝」であると宣揚されているのである。もっとも、素行は朝廷が「礼楽の実を失」ったので、「武臣これを受けて、億兆の民を安んじ四海を静謐せしむ」(『武家事紀』)とのべていて、一種の王朝交替論の立場に立っていることにも注意しなければならない。このため、「皇統連綿」論と現実の徳川政権の存在について折り合いをつけるために、「君君たらざれども、臣以て臣の道を守る」武家、「難有本朝の風俗」という言説をつけ加えざるをえないことになる。素行がどの程度自覚していたかは定かではないが、「皇統連綿」論は突き詰めれば徳川政権の正統

性を脅かす問題と関わってくるのであり、その後の徳川時代を通じて継続される易姓革命論（湯武放伐論）をめぐる議論も、この問題を内包して進行していくこととなる。

いずれにしても、この素行の天皇をめぐる言説は、概ね一八世紀中期までの、熊沢蕃山・山崎闇斎学派・垂加神道派などの日本型華夷思想論者・日本中華主義者、そして荷田春満などの国学者の言説にほぼ共通した様式を提供するものとなっている。

ところで、本居宣長のごとき天皇論も、「皇統連綿」たる「皇国」の称揚に限っていえば、徳川日本の天皇論と基本的には同じものといってよい。だが、宣長には華夷思想圏内での王権の正統性をめぐる議論を解体しようとする意図が見える。

皇国は格別の子細ありと申すは、まづ此四海万国を照させたまふ天照大御神の、御出生ましましし御本国なるが故に、万国の元本大宗たる御国にして、万の事異国にすぐれてめでたき、（中略）その皇統のしるしめす御国にして、（中略）万国共に、この御国を尊み戴き臣服して、四海の内みな、此まことの道に依り遵はではかなはぬことわりなる（『玉くしげ』）。

ここで注目されるのは、「皇統連綿」が華夷思想圏内でのさまざまな価値（「礼」）などの結果として表明されているのではなく、それが逆転されて「四海万国を照させたまふ」皇祖神アマテラスが出生した「万国の元本大宗たる御国」であるが故に、「皇統連綿」であることは「大御神の御事依により」「天壤無窮」に定まっており（同前）、その結果「万の事異国にすぐれてめでたき」と説明されている点である。そして、この倒錯した論法こそが、上田秋成らによって「此小島こそ万邦に先立て開闢たれ、大世界を臨照まします日月は、こゝに現しましし本国也、因て万邦悉く吾国の恩光を被らぬはなし、故に貢を奉て朝し来れと教ふ共、一国も其言に服せぬ」（『呵刈葭』）と反駁され、宣長がそれに対して「不可測の理」を対置したことは、よく知られている。

秋成・宣長の論争を見てみると、宣長の不可知論的言説が際だっていることはいうまでもない。だが、このことによって、宣長は華夷思想圏内での王権をめぐる正統性の議論から、天皇を「救い出す」ことになったことは認められてよい。つまり、宣長の天皇論が画期的だったことは、華夷思想や儒学的価値の動揺・解体に伴って、天皇が浮沈をともにすることを拒絶したことにあつた。そして、近代天皇制下における天皇が、前代までは東アジアにおける王権の一形態にすぎなかったことを、ことさらに隠蔽することに先鞭をつけたのは、宣長であったといわなければならない。宣長の言説が「中国を反照板」として「皇国」を語るものであったことは子安宣邦が指摘しているとおりであるが、天皇に関していえば儒学的言説からも称揚しうる「皇統連綿」には満足できず、その存在の淵源そのものが華夷思想圏の中核たる中国から切断される必要があつた。日

本の天皇制が古代中国・朝鮮に由来していることを説く藤貞幹『衝口發』に対する、宣長の『鉗狂人』での激しい反駁は、このような宣長の意図を鮮明に物語っている。ともあれ、宣長の天皇論は、明治以降には国家と天皇を分離する言説の陰に隠れた観があるが、少なくとも教化言説としては主流を形成し、また後には学術的言説の中核に坐ることで、その影響を保持し続けることになる。

ところで、やはり儒学的言説たらしめた後期水戸学の実論は、この宣長の天皇論とやや趣を異にしている。会沢は、『読直毘靈』の中で、宣長の『直毘靈』での議論について、「天朝の、万国に勝れて尊きことを論ぜしは、卓見」とながらも、「皇統の正しくましますことも、実は天祖伝位の御時よりして、君臣父子の大倫明なりし故なることを論ぜざることは、遺憾と云べし」とのべ、宣長が逆転してみせたことを再度逆転し、「君臣父子の大倫明なりし」故に「皇統連綿」であるとしている。別のところでは、「神州に下として上を奪はんと謀ものなきは、（中略）何故ぞと云時は、君臣の義、万国に勝れて正しき故也」と、やはり「君臣の義、万国に勝れて正しき」ことを理由としている。要するに、会沢は「四海万国に通行する」「皇統連綿」論に宣長の議論を押し戻そうとしているのである。もっとも一つだけ注意しておかなければならないのは、会沢は少なくとも宣長が「ひたぶるに畏み敬ひ奉仕ぞ、まことの道」とのべた「臣道」に関しては、宣長の議論に同調していることである。このことによって、会沢のいう「君臣の義」は、専ら「臣」側の責務とされ、「臣」や「民心」のありようが問題となる。ここには、前章でのべた「人心収攬」を重視する姿勢が色濃く投影されている。ついでながら、「臣道」こそが「皇統連綿」を支えていたとされていたとする論は、一九二五年（大正一四年）に井上哲次郎が「我邦では建国以来天皇の統治は『シラス』の政治である。即ち代々王道を行はせらるゝことになつて居る。歴代天皇の執り給ふ所は、徳治主義である」とのべているように（『我が国体と国民道徳』）、今度は天皇が「王道・徳治」を行っていたが故に「皇統連綿」であるという論へと転回していく。宣長にあっては、天皇は「その貴きは徳によらず、もはら種によれる事」（『くず花』）とされていたものが、今や「王道」を敷いていたが故の「皇統連綿」論という解釈を生み出すわけである。だが、天皇に道徳的責務を課しかねないこの議論もあって、井上は「不敬」であると頭山満らに攻撃され、ここに昭和初期における宣長の「皇統連綿」論への道が掃き清められていくこととなる。いずれにしても、後期水戸学の実論は、近代以降には天皇の道徳的責務に関わる議論を何度か呼び戻す役割を果たすことになる。

さて、宣長の天皇論は、いうまでもなく宣長による『古事記』の「再・語り」を全て「真実の物」とすることによって宣揚されていたものであった。このことは、平田篤胤以降の幕末国学における天皇論を考える上では決定的な意味を有している。というのも、周知のように、服部中庸の『三大考』、さらに篤胤、幕末国学を経て、明治初年まで継続される『三大考』論争は、少なくとも『古事記』をそのまま「真実の物」とせず、むしろそれを宇宙論・幽冥論の上で再編成する性格を帯びていたからである。したがって、そこには少なくとも、宣長が皇祖神アマテラス・天皇への絶対的帰順を『古事記』から読みとったのとは、異なる要素が混入するこ

ととなった。

紙幅の関係もあるので結論的にのべるならば、まず『三大考』。ここでは、無論宣長に従って、「吾皇大御国は、（中略）天照大御神の生坐る御国、皇御孫尊の、天地と共に、遠長に所知看御国にして、万国に秀で勝れて、四海の宗国たるが故に、人の心も直く正しくして」とのべられているが、その上で中庸は次のようにつけ加える。

近き代になりて、遙に西なる国々の人どもは、（中略）此大地のありかを、よく見究めて、地は円にして、虚空に浮べるを、日月は其上下へ旋ることなど、考へ得たるに、（中略）然るに皇国の古伝説は、初に虚中に一物の成れりしより、つぎ 其云ることども、凡て今の現のありかたに、合せ考るに、いさゝかもたがふことなし。

つまり、「遙に西なる国々の人ども」の地球球体説 = 宇宙論に照らしても、「皇国の古伝説」は「いさゝかもたがふことなし」とされているわけである。そして、平田篤胤の国学を、最初に誘発したのも、この中庸の議論のありようであった。篤胤は、『靈能真柱』冒頭部で次のようにのべている。

古学する徒は、まづ主と大倭心を堅むべく、（中略）その大倭心を、太高く固まく欲するには、その靈の行方の安定を、知ることも先なりける。（中略）さて、その靈の行方の、安定を知らくするには、まづ天地泉の三つの成初、また、その有象を、委細に考察て、また、その天地泉を、天地泉たらしめ幸賜ふ、神の功德を熟知り、また我が皇大御国は、万国の、本つ御柱たる御国にして、万物万事の、万国に卓越たる元因、また掛まくも畏き、我が天皇命は、万国の大君に坐すことの、真理を熟に知得て、後に魂の行方は知るべきものなむ有りける。

この一節には、篤胤学が、そしてその門人たちの営為が、どのようなものであったかが凝縮して表明されている。つまり、「天地泉の三つの成初」「神の功德」を知ることによって、「皇大御国」が「万国に卓越たる元因」、天皇が「万国の大君に坐すことの、真理」が知られ、その上で「魂の行方」が知られ、「大倭心」は固まるというのである。この文章からは、「天地泉の三つの成初」を知ることと、神の「功德」を知ること、日本や天皇の「卓越」を知ることの三者の優劣関係は判然としない。しかしながら、篤胤にとって記紀神話を宇宙論・幽冥論として再編していく作業こそ、この三者を同時に遂行するものとして捉えられていたことは、何よりも『靈能真柱』が（そして『古史伝』が）明らかにしているとおりである。天皇論に即してこのことをいうならば、次のようになる。すなわち、篤胤にとっては、宇宙論・幽冥論を考究することが、日本の「卓

越」の「元因」、天皇が「万国の大君」である「真理」を明らかにすることであったということである。

おびただしい平田派門人たちの宇宙論・幽冥論については、ここでは割愛する。しかしながら、たとえば落合直澄が一八六六年（慶応二年）に次のようにのべているように、幕末に至っても、篤胤以降の国学とは、何よりも宇宙論・幽冥論を記紀神話などによって再編するものと映じていたことは看過されてはならないであろう。

天地初発のこと本居大人も聊説きたりといへども其説委しからず。服部中庸翁の三大考の出るにおよびて遂に其説に従ひたまへり。其後平田大人其余の大人等も此説を唱へられて世に古学する輩その説をきかざるものなし（『三大考後弁』）。

そして、次章でのべるように、明治初年に至るまで、平田派の天皇論は、ついにこうした宇宙論・幽冥論の考究というパラダイムから外へ出ることはなかったといわなければならない。さらにいえば、この点こそが戦時中の篤胤論が強調しなかった側面であったことにも注意しなければならない。無論、平田派が専ら「ウルトラ・ナショナリズム」との関係で捉えられるようになったことには、たとえば尊王攘夷運動に参加し、維新後は「廃仏毀釈」を「狂信的」に実施するなど、次第に宇宙論・幽冥論を表だって論じなくなった自身の動静も関係している。だが、明治維新前後までの平田派の天皇論が、宇宙論・幽冥論と不可分のものであったことは、その性格を考える上でも十分に留意しておかなければならないことがらである。

最後に、天皇論に関しては、無論幕末期のそれが検討される必要がある。しかしながら、「政治的カリスマ」としての天皇が、尊王攘夷運動の中で浮上し、あるいは政争の権謀術数のただ中に天皇・朝廷がおかれたことなどについて、先行研究につけ加えるべきことがらは少ない。ただ、それらは平田派と異なって、宇宙論・幽冥論などにはいささかの関心も寄せなかったこと、またそこでは、「人心収攬の中心」としての天皇像は未だ明確にはなっていなかったこと、そして「尊王論の発達」によって事態が推移していたなどということは、ことに多くの国民ならざる民衆にとっては全く妥当しないことなどを指摘するに止めたい。

4 明治初年の平田派国学

「神武創業」への「王政復古」が実現し、二官六省制の太政官政府が成立した一八六九年（明治二年）、さまざまな政治的思惑が錯綜し、未だ明治維新政府の方向性が定まっていな段階において、確かに「王政復古」「祭政一致」を掲げた矢野玄道ら平田派国学者は、神祇行政に一定の影響力を行使していた。だが、阪本是丸らが明らかにしているように、それは神祇官での造化三神・オオクニヌシなど主に篤胤の宇宙論・幽冥論に基づく祭祀の主張であって、他方では宮中祭祀に基づく天皇親祭体制を企図していた福羽美静ら大国隆正

派との確執は深まりつつあった。そこには、木戸孝允・大久保利通ら「維新功臣グループ」と結びついた大國派と、古代律令制的（と捉えられた）祭政一致観に立つ「廷臣グループ」との対立があり、後者を完全に駆逐するにはいたらなかったものの、実質的には既に神祇官段階での神祇行政すら、前者を中軸に担われていた。平田派の総帥平田鉄胤や玄道らは、玉松操と共に京都での大学校創設に奔走していたからである。そして、神祇官の廃止、神祇省への「格下げ」、それに続く教部省設置とは、実は前者による一定の国学者を巻き込んだ路線が確立していった過程であった。既述してきたこととの関係でいえば、この過程は成立したばかりの天皇を戴く維新政府内における、宇宙論・幽冥論的天皇論の内部にあったグループと、「人心収攬」のための教化言説策定に進みつつあったグループの対立であって、後者が前者を駆逐しつつあった過程と捉えることができる。ここでは、行論上前者の思想的動静に一瞥を加えていきたい。

明治初年段階、宇宙論・幽冥論的天皇論の内部にあったグループ、すなわち平田派内部では、「思いもかけないほどに大きな活躍の舞台が与えられることになった」ことも手伝って、『三大考』論争以来の宇宙論・幽冥論をめぐる、激しい論議が継続されていた。この点について、鈴木雅之は次のように述べている。

教体未タ定ラス、教書未タ選ハス、教法未タ立ス、任使其道ヲ得ス、故ニ規則法制時々変動シ、異論強説日々ニ起リ、終ニ適従スルトコロヲシラス、（中略）衆説一ナラスシテ中ニ古典ニ証ナク、人事ニ理ナクシテ謂ユル牽強附会ニ陥ルアリ（『建白草稿』）。

ここには、明治初期の宣教使内で「異論強説」「牽強附会」が噴出している状況が鮮やかに捉えられているが、雅之自身も自己のアメノミナカヌシ主軸の思弁哲学や、そこから構築される国学的宇宙像の上に立って、これらの論議に参画していたのである。しかも、この史料には、まさに『三大考』以来の問題、「魂の行方」や神秩序が論議されていたことが克明に記されている。『神教組織物語』では、こうした混乱の中で、一八七〇年（明治三年）に渡辺玄包が、「泉国所在確定ノ儀」で篤胤・平田延胤と矛盾した「夜見国＝地胎」説をだしたことに関わって、平田派一同が「怠状」をださせられた状況が書きとめられている。宇宙論・幽冥論に関して、平田派が「党派」的に動いていた、こうした状況こそ、まさにそれが平田派の生命線と捉えられていた何よりの証左といえよう。

無論、一方では今や教化言説としての役割を期待されていた国学的言説の混乱を收拾すべく、大教院内では「教化基準」確定に向けた作業も進行していた。すなわち、一八七三年（明治六年）、「教典訓法章程」「教書編輯条例」が大教院で審議されている。それはたとえば「『古事記』八『古訓古事記』ニ拠ルベキ事。『神代巻』八『神代巻葦牙』ニ拠ルベシ。但神名八『古史成文』ニ拠ルベキ事。『祝詞式』八『祝詞正訓』ニ拠ルベキ事。（後略）」（「教典訓法章程」）とあるように、記紀の「読み」や解釈について、宣長、

篤胤、栗田土満などの説に依拠して確定していこうとする作業であった。また、「教書編輯条例」は、第二条では『三大考』的宇宙論を示すと考えられる『天地泉ノ説』を定説とし、つづく第三条では、先にのべた渡辺玄包などの「夜見国＝地胎」説が退けられて、矢野玄道の『予美考証』での「夜見国＝月」説が採用されている。第七条には「妄ニ新説ヲ発シテ世人ノ視聴ヲ乱ルマシキ事」とあり、これらは『三大考』以来の論議にひとまずの終止符を打つことを企図したものと見ることができる。つまりは、一八七三年（明治六年）段階においても、大教院では『三大考』に由来する問題に悩まされつづけていたということなのである。

こうした状況は、少なくとも平田派の関心が、「幽教」的な神政国家（それが、かれらなりに捉えた律令制国家への「復古」であったわけだが）にあったことを物語っているが、明治二年に設立された宣教使、さらに「大教宣布の詔」、教部省での「三条教則」下での教化の場面へも、それは持ちだされていた。そこでの教書などを窺うと、ほとんどが「造化三神」から話を起こし、次いで「顕幽の分化」、「幽冥」でのオオクニヌシの主宰と「顕界」でのアマテラスの主宰、さらに最終的に通俗道德の実践と政府への服従を説く型となっている。

もはやこれ以上の贅言は必要ないであろう。明治初年における平田派の様相は、かれらの言説が到底近代天皇制国家のイデオロギーの軸軸たりえなかったことを次第に明らかにするものであった、というほかはない。無論、それらも教化の現場で説かれたものであったという点では、明治初期における「人心収攬」のための言説として期待され、それとして機能していたことは、全く否定されるべきではなからう。しかしながら、それも未だ天皇制国家が確立していないことを逆に物語る内容にすぎなかった。平田派は、基本的には近代天皇制イデオロギーの整備が進められる過程、明治一〇年代の過程において、「党派性」を解体され、近代学術と近代神道に新たな場を見出していくこととなる。

5 宣長・篤胤像の彼方

以上は、冒頭にのべたごとき戦時中の「国学研究の狂騒曲」の中での篤胤像・平田派像をひとまず相対化するための作業であった。そして、近代天皇制イデオロギーとは、平田派が退場してのちに整備されていったというのが、前章でのべてきたことの一つの結論である。当の平田派はといえば、教部省廃止、祭神論争、神官教導職の兼補廃止などを経て、主要には神官、あるいは皇典講究所などにおける「皇学者」として、在野での活動に従事することとなる。確かに政治的には、神官・国学者、あるいはそれに連なる人々が、久米邦武筆禍事件、神祇官興復運動などにおける一つの勢力として活動したことは事実である。だが、篤胤あるいは平田派は、少なくとも明治末年に柳田国男が民俗学という視点から篤胤を「発見」したことを例外として、昭和初期までは（政治的には無論のこと）学術的に省みられることは少なかったといわなければならない。そして、まさしく平田派が政治的に退場した観がある時期、明治国憲法・教育勅語など、いわゆる近代天皇制国家の指

標といえるものの成立を経て、国学は宣長の「発見」として、国語学・国文学などの近代学術の中に一つの正統的な座を与えられていくこととなる。そして、この過程こそが、冒頭に見通しとしてのべたように、近代天皇制イデオロギーが＜自然に＞機能しうるための一つの重要な過程であったと見ることができる。以下では、日本思想史学に焦点を当てながら、この点について考えてみたい。

周知のように、日本思想史学の確立者を村岡典嗣とするならば、それはヴォルフ（Wolf）やベエク（Boeckh）らのフィロロギー（Philologie）＝文献学に触発されて、宣長学・国学を留保つきながらもそのようなものとして捉え、「文献学としての国学が（中略）史的文化学として完成された時、そこに日本思想史を見ることが出来る」とあるように、宣長学の後継に位置づけるものとして構想されていた（「日本思想史の研究法について」）。だが、そのような立場を鮮明にしたのは、「国学研究の狂騒曲」と対峙する中での昭和初期のことである。日本文献学の先駆としての宣長像が「発見」されたのは、それより早く一九世紀末～二〇世紀初頭期のことであったとしなければならない。いうまでもなく、村岡に絶大な影響を与えた芳賀矢一が、一九〇四年（明治三七年）、国学を文献学と捉え、その後継に同じく国民史としての国文学史を構想していたからである。芳賀は、ヴォルフやベエク、フンボルト（Humboldt）などドイツ文献学の議論に導かれつつ、次のようにのべている。

一つの国民の全体の社会上の生活状態、活動状態を科学的に、学術的に研究して知るといふ、これが文献学の目的といふことになります。（中略）国といふことを根本と致して、すべてのことを研究する。国が全体のしめ括りになる。これによつて、文献学は立派に成立つのであります。（中略）（フンボルトは）文献学のことを（中略）国学と名づけたのであります。（中略）すべて一国には、その国特有の特性がある。その特性を指摘するのが、国学者の役目であります（「国学とは何ぞや」）。

芳賀は「科学的・学術的」学問としての文献学について以上のように紹介し、それが「国民を外の国民と区別する」ために「その社会全体の政治・文学・語学・法制・歴史・美術等のあらゆる一切の事柄を」知る学問である、としている（同前）。このように「科学的・学術的」に国学を規定づけることに確信をえた芳賀は、「明治の国学者の本分」として、徳川時代の国学の「研究を基として、合理的に、比較的、歴史的に、其上に新研究を添へ」ることを提唱する（「国学史概論」）。具体的には、「言語、文学、律令・法制、有職・制度、神道」の五分野にわたって「書籍解題、古文書学、古文字学、金石文字学、音律学、文法学、考古学資料、古代地理学、古代史・年代学、度量衡学、古代の遺物、神話学、芸術に関する古物学、古代哲学、文学史、古銭貨学」などを駆使した研究が必要であるという（「日本文献学」）。こうした方法によってこそ学問的に「国民の特性」は記述されるというのである。文献学と宣長学を重ね合わせることで、一貫した国民史として

の文学史、あるいは精神史、さらに史学などが記述される方法がここに見いだされたのであった。

村岡の日本思想史学は、この芳賀から国学 = 文献学という視座を学ぶことによって、実は一貫した国民史としての日本思想史学の記述様式をも獲得したといえる。すなわち、一九一一年（明治四四年）に成った『本居宣長』は、宣長を文献学という視座に従って記述しながら、実は西洋文献学史の文脈によって古学や国学の展開を捉え、かくて国民史としての日本思想史を語るものとなっている。その中を貫かれているのは、村岡が宣長を「尊王愛国思想」と「実証的不可知論的思想」の両者の関連で捉えたのに照応して、「近世の初め以来、発生してきた尊王思想」「愛国思想」、及び「意識的の自由討究の精神」ということになるのは、けだし当然であった。

ところで、国学 = 文献学とする視座においては、篤胤は「全く異質」な「すべてあるべきものといふ理が先に存して、しひて古典にその証拠を求めるといふたぐひ」と断じられることとなる（村岡『宣長と篤胤』）。芳賀も、「篤胤は己の神道を押し立てる為に（中略）学術的ではなくして大に独断的の論に陥つてしまつた」とのべている（「文法論」）。無論、芳賀・村岡も、篤胤を全面否定しているわけではないのだが、少なくとも学術的視点からは宣長が評価され、篤胤は専ら神道家・復古主義者として評価されることとなる。この点は、概ね国学を痛罵している津田左右吉が、それでも国学の「国語学・国文学または国史学上」の「考証」を評価しつつ、篤胤については「あの物騒がしい調子で有りとあらゆる鳴りものをはやし立てたにかゝらず、それには緊張した精神と根強い力とが無く」とのべていることや（『文学に現はれたる我が国民思想の研究』）、明らかに村岡の「哲学的論理的分析」の影響を受けている羽仁五郎が、宣長に「限界」つきの「近代思想の萌芽」を見ながら、その「限界」については宣長以上に専ら「甚しい猥雑迷信に陥り、（中略）思想的学的価値からいえば著しく低下」した篤胤に見ていることにも踏襲されている（「国学の限界」）。

そして、こうした否定的篤胤像は、実は昭和初期の篤胤賛美とは表裏の関係をなしていたことが看過されてはならない。確かに、芳賀や村岡の文献学としての国学という見解については、山田孝雄などは強く反発し、次のようにのべている。

近頃またこの国学を西洋の文献学と同じだと唱へてこれを日本文献学などいほうとするやうな説を生じた。（中略）文献学の名は手段に名づけたものである。それ故に、これが不十分なことはいふまでもない。（中略）国学の真髄は、（中略）国体の事実なり、道理なり、精神なりを明かにするにある（『国学の本義』）。

だが、この批判も、専ら文献学という概念による国学像を批判してはいるものの、国学は「言語 考証 精神」という段階を経て目的に達するといわれ、荷田春満や篤胤をも学問的に高く評価することを別とすれば、

宣長によって「大成せられ」、篤胤によって「拡張せられた」という視点は、やはり共有されている。

戦時中の篤胤像が、「近代の超克」と結びついたそれであったことについては、簡単に指摘するに止める。「今日に於いて苟も神道といふ名前がついて居るものに平田の外に出て居る神道といふものは、公にせられたものゝ上から見まして一つもないといつて宜しいのである」とあるように、神道とすべて結びつくたされた篤胤像（山田孝雄前掲書）、「将来の大東亜共栄圏に於ける文化の発達に（中略）寄与し得る（中略）東亜学界の大才」としての篤胤像（河野省三『平田篤胤』）。このほか単行本に限っても、昭和初期には今日に至るまでもっとも篤胤研究書の刊行が集中しており、小島好治、室田泰一、渡辺刀水、沖野岩三郎、佐藤政次、田中義能、松永材などの書が刊行されている。その全てを同様なものとはいえないまでも、「近代の超克」を意識して、明治～大正期の推移を「西洋崇拜の風が俗をなし」たものとして捨象し、明治維新と篤胤・平田派を直接結びつけて昭和を語る叙述が、随所に看取される。

かくなる篤胤像の時代、日本思想史学が制度的に確立する。だが、その象徴とされる東京帝大日本思想史講座についていえば、それは「外来ノ思想、文化ノ本質ヲ批判シ、我が国思想・文化ノ淵源ガ世界ニ比類ナキ我が国体ニ存シ、且之ヨリ発展シ来レルノ歴史ヲ闡明スルト共ニ、単ナル觀念知タルニ終ラシメズ、国民百般ノ活動ハ我が国体ヲ根元トシ之ニ帰一セザルベカラザル所以ヲ了解セシメ国民ノ嚮フ所ヲ明ニシ、以テ我が教学ノ刷新振興ヲ図ル」（「日本思想史講座新設ノ理由」）ことを目的として、いわば文部省からの「天下り」によって設立されたもので、国体明徴運動に続く教学刷新評議会答申における「日本文化講義」さらに「国体学講座」新設の意向を受けたものであった。その中心となったのは、周知のように平泉澄であり、「日本思想史概説、国体觀念ノ発達、神皇正統記ノ研究、水戸学ノ研究、山鹿素行ノ研究、山崎闇斎ノ研究」という講義内容は、平泉の「皇国史観」の性格を色濃く反映したものとなっている。したがって、この講座自体は、既述してきた「国体狂騒曲」の一翼として存在していたことは疑いえない。この講座設置に際して、文学部内では「日本思想史八講座トシテソノ名称モ学術的ナラズ、又ソノ内容モ不確定」という反対が強く、当初は名称を単に国史学第四講座とすることになっていたという。学術的なものとして日本思想史学がなお認知されていなかったこと、平泉の学問傾向や「国学研究の狂騒曲」がそれに拍車をかけていたらしいことが如実に知られる事実であるが、かくなる態度を示した学術も問題とされなければならないことは、今や明らかであろう。

思うに、戦時中の国学像が否定されたことに対応して、芳賀・村岡的な宣長像・篤胤像が、戦後の支配的言説の基盤に存在していくこととなる。たとえば、村岡の見解は、家永三郎が「本居宣長が日本思想史学の先駆者たる地位をになふのは、彼の国学が日本古代思想の学問的闡明に大なる貢献をなしたる事実に基づく」とのべているように、ほぼそのまま戦後に継承されていくこととなる（「日本思想史学の過去と将来」）。

だがこのことによって、実は学術的言説の中にある、この場合は日本思想史学の中に厳然と存在している問

題が隠蔽されていくこととなる。確かに戦時中の篤胤像は、それと共にあった戦時中の天皇制イデオロギーと共に否定された。しかしながら、このことは、近代天皇制イデオロギーが自明性を獲得するために与った言説を、さらに強力な学術的言説に押し上げ、かくてその自明性をより強力なものとしたのではなかったか。ほとんど試論でしかない本稿が問題としたかったことは、そうしたことである。そして、ジョン・ダワー（John Dower）『敗北を抱きしめて』が暴いてみせたような、戦後も連続して存在している天皇制の解体への道程は、かくなる作業の積み上げによって明らかになるのではなからうか。

付記 本論文の註は省略する。