

# 明治初年の国学者の神秩序構想

## 思想史的考察のためのノート

### 1 はじめに

平田派国学の思想史的意義を「幽冥」思想の展開・独自の神秩序構想の展開と見るならば、幕末から明治初年の平田派の思想過程は、その政治的活動の華々しさとは別に、実はその思想が急速に枯渇していく過程であったことは否定すべくもないだろう。このジャンルでの先駆的業績を挙げてきた藤井貞文は、この点を「彼等が政府の施策の波動に乗った、つまり啓蒙運動に駆り出された事が、尠からず彼等の古典に対する態度に自在を失はしめたのである」と指摘しているが、まさにこの間の事情を適切に捉えたものと言えよう。平田派ではなかったものの、鈴木雅之の「思弁哲学」に即して私もかつてこの点を論じたが、矢野玄道・角田忠行・師岡正胤・権田直助等の平田派直系においても一様にこのことが指摘し得るように思う。近年、神道国教化政策期に関する政治史的研究は著しく進展した観があるが、ここでも明治初年における平田派の思想的「混迷」、あるいは大国派との「確執」、皇学所・大学校での漢学者との「争闘」等が描き出され、これらは、いずれも平田派の思想が維新政府の教化政策 それは無論当初から整備されていたものではないが と次第に乖離し、やがて疎んじられていく過程を明らかにしている。明治四年の平田派国事犯事件はその最初の象徴的事態であったと思われるが、その思想的枯渇の前提は神祇官・宣教使時代に既に形成されていたと言わなければならない。ちなみに、羽賀祥二はこの点を神祇官内部での「外教」との対決のための「神道宗門」確立への模索とその挫折として、具体的には主宰神アマテラスの浮上と、更に「天皇統治と関連づけられる祖先神」アマテラスへの転回過程として明らかにしているが、ここでは二重の意味で平田派国学の思想的「没落」が捉えられていると言えるだろう。又、武田秀章も、明治四年までの神祇行政の中核に常に津和野派＝大国派が存在していたことを指摘し、「皇学所・大学校系の平田派国学者層」は明治二年段階で既に「一介の野党の地位に転落していた」と述べている。更に、当の皇学所・大学校においても「矢野ら国学者の学校構想は一旦実現せられたかに見えたが、新時代の潮流はこれを歴史の彼方へと押し流し」、やがて廃止の憂き目が待ち構えていたことは周知のとおりである。

こうした中央神祇行政・中央教育行政との関わりを見てみると、明治初年段階で、平田派国学者の、その「守旧頑迷」性、一定の「宗教性」の故の没落は必然的であるように見える。この点について、藤井貞文は「転生」という表現で追跡を試みているが、かれらを「江戸国学を受けたものとして・・・本・平両家の忠実なる祖述者であった」が「其の間に少しも発展性を見る事が出来ない」と位置づけている。言わば、「忠実なる祖述者」として止まったことに限界を見ているわけである。しかしながら、神祇官・宣教使体制から神祇省、更に明治五年以降に本格化する教部省による教化体制において、さまざまな潮流が内部に存在し、論争が行わ

れたことも無視し得ないように思われる。従来、この過程は「異説モ起リ、抱腹二絶ザル事ノミ聞工」（常世長胤『神教組織物語』）「異論強説日々二起り終二適従スルトコロヲシラヌ」（鈴木雅之『建白草稿』）ものとして、主に国学者の「はなはだしい幻想性と時代錯誤性」を示す過程として説明されてきた。大枠としては、それはそれで首肯し得るものであろう。しかしながら、こうした過程の中に伏流していた言説間の差異の様相、神秩序をめぐる抗争の状況については、意外と検討されていないのではなかろうか。しかも仮に藤井貞文の述べる如く、こうした論争過程にも拘わらず平田派国学者が「本・平両家の忠実なる祖述者」であり続けたとするならば、その意味は又別に考えなければならないのではなかろうか。もとより、筆者には藤井貞文ほどの精緻な準備もなく、その全面的再検討は後に譲るしかないが、取りあえず小稿では、明治初年の国学的言説について、その差異の様相の一端にアプローチするために、神秩序をめぐる言説の状況を検討してみたい。そのために、先ず同時期に活躍した必ずしも平田派直系ではない国学者として伊能穎則の神秩序を一瞥し、次いでそれを大国隆正や矢野玄道と比較しながら、明治初年の国学的言説の位相について見通しをつけることとしたい。

## 2 神祇官時代の伊能穎則の神秩序

伊能穎則（一八〇五・文政二年～一八七七・明治十年）は下総の神山魚貫門（文政元年入門、一説に文政五年入門）・小山田与清門（弘化元年入門）の国学者であり、学統的には村田春海につながる「江戸派」ということになるが、平田篤胤没後門人でもあり（嘉永六年入門）、宮負定雄等とも交流があった。明治維新後に中央に出仕し、大学大助教・神祇官宣教中博士・教導職大講義に進んだが、明治五年に香取神宮禰宜として帰郷し、晩年に及んでいる。平田派直系門人ではなかったため、常世長胤は「小野氏（小野述信 引用者）ノ異説二束縛セラレ」た人物と捉え、懐疑的視線をおくっているが（この点については後に検討する）、神祇官・宣教使体制下では中軸的人物の一人であり、平田派とも一線を画していた意味では興味深い位置にあったということになる。以下では、この伊能穎則の思想について、主に神秩序に注目しながら、神祇官・宣教使体制の時期（明治二年～明治五年）に限定しつつ検討を加えていきたい。

ところで、神祇官・宣教使体制下での国学的言説・神秩序を考察するに際して注目されるのは、先に触れた羽賀祥二の指摘である。すなわち、羽賀は大教宣布発布（明治三年）に至る過程で主宰神アマテラスの突出（宣教権判官・神祇大祐小野述信の『神教旨要』）、更なるその宗教性の希薄化、小野神学の否定としての皇祖神アマテラス、あるいは「天皇統治と関連づけられ」てのアマテラスの浮上があった（『大教要旨』『大教旨要』）と言う。羽賀は小野神学と大国隆正との近似性を見ているようであるが、一方神祇官・宣教使段階での大国派の指導による「祭政教一致」体制＝「宮中における天皇親祭」体制の構想という武田秀章の指摘を勘案するならば、『大教旨要』段階に至るまで大国派の影響は当然想定されねばならないと思われるが、この問題や大国隆正のアマテラス観については後に触れる。羽賀の指摘で興味深いのは、大国派＝小野神学という点を

保留するとするならば、この段階での神祇官内部には、二つのアマテラス構想が存在していたということであり、これに平田派を加えると大きく三潮流の神秩序をめぐる言説が存在していたということである。これを踏まえて、伊能穎則の神秩序を検討してみると、はたしてその思想は平田派直系や大国派とも異なったものであることが分かる。すなわち、穎則の思想には主宰神・造化神アマテラスという視点が鮮明に出ており、小野述信と共通した性格が見て取れるようである（この意味では、先に引用した常世長胤の観察は思想的には的を得ているということになる）。しかも、大国派のアマテラス観ともかなり異なった性格を帯びていることも指摘出来る。

まず、穎則のこの時期のアマテラス観を列挙してみたい。

天之御中主大神は、隠れて幽事を治めたまひ、天照大御神は顕れて天に麗、この世に照臨まします時は、この天地間の大君主は大御神に坐ませば、御中主大神はおはしますも、それはさしおきて、顕に附る神も人も、太古より今日に至るまで、天照大御神に服事し奉ること、誠に然るべき事也けり（『天祖所生一説』、明治四年）。

天之御中主神、大虚二禰綸セル御魂、顕二付テ天照大神ト現ハレ、産霊ノ徳ヲ併セテ四表二光被シ、八荒二照臨坐マシ、（中略）顕ノ世界ヲ統御シ、生成ノ大本ヲ掌給ヘリ、然レ八則、天照大神即御中主神ニシテ、此天地ノ大主宰ニ坐（『エンソー神道論辨謬』、明治四年）

高天原の君は天照大御神なり、其以前におはしましゝ神等は、古事記にも別天神とみえたる如く、大虚正中の天にまし、この高天原にも御魂を通はしておはしませとも、いまた君とはましまさず（『大教典』、明治三・四年頃）。

穎則のアマテラスが「大君主」「大主宰」「高天原の君」として最高神的位置が与えられているのは以上の史料から明らかであるが、それも宇宙創造論と不可分に説明され、「生成ノ大本を掌給ヘリ」という表現に明らかかなように、造化神的側面を色濃く纏ったものであることが分かる。すなわち、穎則のアマテラスは、以下のような「合理的」宇宙論・神秩序を背景として説き起こされたものであった。まず、「無始以来大虚空の中央」に存在していたアメノミナカヌシは（『天地初発の段』）、無数の天地を造るために、その魂を分かって二柱の産霊神とし、産霊神は更に天之常立神等に魂を分かって、無数の天地の一つであるこの太陽系という天地を創造し、この後、これら「七柱と坐せとも一柱」の神々は「幽」に身を隠した。さて、「幽」の神は「顕」の世界を造るために、「顕」に属するイザナギ・イザナミの「夫婦の神」を創造し、この二柱の神々は地球に降り立って「元質の物」を造り、これらは「先湖水に深く入、地心に至りて 凝固まらしめて国土と成遂たる後、湖水の上に突出し」（『大教典』）、国生みが行われた。ところで、「夫婦の道」はイザナギ・

イザナミに始まるが、これらの神々は「顕」に属する神であるから誤りもするし、「情欲」が過ぎる時もある。「女人先言」やイザナミの死はそうした例である。かくてイザナギの禊の中からアマテラスが生まれる段となるが、アマテラスは「天之御中主大神の伊邪那岐命の至誠無私の御心に感じ動ける神御魂の禊に清まれる氣中に、御自體を成て現れ給へる」神であって、イザナギの「御子にして御子にあらず」（同上）、「實は御中主神の分魂」であり、太陽の中に存在し続ける「大君主」として君臨することとなる（『天祖所生一説』）。

以上が、穎則の宇宙論・神秩序の概要であるが、一見して分かるように、洋学的宇宙論の取り込みが行われている。この点について、穎則も「西人、詳悉に考究めて書せるものあれば、こゝには唯、その概略をいへるを、熱く古傳と考あはせて、その時の形状をおもひやるへし」（『大教典』）と述べ、「西人」との説くところとの整合性を意識していることが窺える（ちなみに、この点は平田派直系や大国派にも見られる特色であるが、その内容上の相違については今は措く）。又、アメノミナカヌシの「魂」の分有という視点には、多神教的に存在する記紀の神々の整序化・一元化の様相が見え、同郷の後輩の鈴木雅之の思想とも一脈通じるものを看取出来る。しかしながら、先の～の史料にも明らかなように、雅之がアメノミナカヌシへの一元化を志向していたこととは対照的に、穎則の場合はアマテラス一元化を志向しており、造化神・主宰神としてのアマテラスという教説は、羽賀の指摘するこの時期当初の「神道宗門」の教説と極めて近似した性格を有していたと言えよう。だが、こうした穎則の説くところは、大国派の思想や平田派の思想ともかけ離れたものであった。以下、この点を検討していきたい。

先ず、指摘しておかなければならないのは、穎則には皇祖神アマテラスという性格が希薄なことである。このことは、穎則の教化の帰結が天皇への帰順という面よりもアマテラスの「知食御國」＝太陽への信仰に向かう面を有していた点に明らかである。

今この古傳を聞て、天照大御神は、天日の中なる御國におはします神、天日は即大御神の知食御國なる事を知らは、眼前の實理を推て、今日我々の生命は其御光中のものなる事をよくおもひ、せめては朝日に向ひ奉りて毎朝拝み奉るへし（『講録 敬神』、明治四・五年頃）。

ちなみに、大国隆正が次のように述べるとき、それはアマテラスへの敬信＝天皇への帰順を意味していることは明らかである。

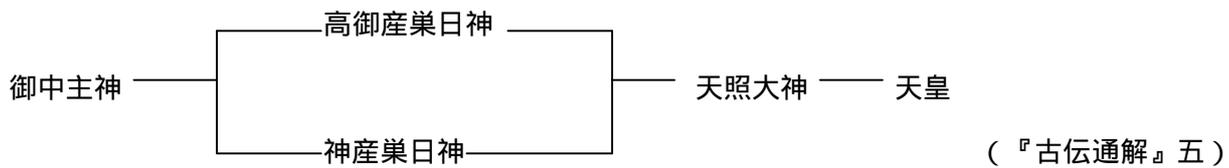
造化これをわが古言にムスビノカミといひ、主宰これをわが古言にアマテラスオホカミといへり。これを合せて後に皇天二祖といへり。わが天皇の大御位は、皇天二祖の顕に授けたまへる大御位にして、かのモロコシの湯武らが、いはゆる天命とはおなじからず。その授けたまへるときの神勅に、忠孝仁義の實義

は具はりて、今もそのときの皇統たがはせたまはず。・・・臣民その天皇に仕へて数千年、いまだ大忠を失なへることなし。(中略)日本国にうまれたらんものは、ことごとく日本の人なり。日本国の人なことごとく日本国の見識をたててありたきことになん(『文武虚実論』)。

実は、隆正において、アマテラスへの敬信が天皇への帰順につながることは、アメノミナカヌシ=アマテラス=天皇という、かれの宇宙論・神秩序とも関連している。隆正の思想については、かつて検討しておいたが、ここでは穎則との比較のために必要な神秩序の要点だけ摘出しておきたい。先ず、隆正の宇宙論・神秩序にも整序化・一元化の傾向が看取出来る。主著『古伝通解』を中心にこの点を整理すると以下のようになる。「日輪中の神界」である高天原に「霊」を司るアメノミナカヌシが高天原が生まれたのと同時に生まれ、そのサキミタマとして「気」を司るタカミムスビ、「質」を司るカムムスビが分かれていく。イザナギはタカミムスビの「分霊」で体用論でいう用、同じくイザナミはカムムスビの用であって「同神」である。これらは「未発の中」として「分霊、天照大神に天地を授けたまへるのちは寂然不動、聲もなく臭もなく潜まりおはし」、この後はアマテラスが「已発の中」「上帝・天帝」として「天地を司どりおはします」ことになる。ここまでの構造は穎則と基本的に共通したアマテラス収斂型の一元的思弁であると思われる。ところで、天皇もこうした思弁の中に位置づけられ、アマテラスと常に相即不離に論じる点に隆正の独自性がある。アメノミナカヌシに対して天皇を「国御中主神」と見る隆正は、アメノミナカヌシが「隠れ」た後は「天の midpoint は天照大神にして、地球上の midpoint は、わが天皇にておはします」「天照大神はこの神勅(宝祚無窮の神勅 引用者)の体にして、天皇はその用」として「わが天皇のために日本国もいでき、異言のくにぐにもいでき、萬物もいでき人もいでき、天地もいできたるものになん」と述べる。かくて次のように結論づけられることとなる。

天地さへわが皇統のためにいできたることをしりて、わが天皇をこころのそこよりたふとびたてまつり、またわが皇統のために、天地のつぎつぎにいできたるわが古事をうたがはず、これを信じて、この古事を異言の人にもしらせ、これに服従せしめんといたづくべきことになん(『古伝通解』二)。

このように、「天」の主宰はアマテラスであるのと同様に、「國」「地球」の主宰は天皇であって、しかも最終的な「用」が天皇であってみれば、天皇への服従こそ、その「体」であるアマテラス、「本源」であるアメノミナカヌシへの服従につながる、というのが隆正の結論である。次の隆正自身になる図は、この意味で隆正の神学の本質を良く示すものである。



こうした隆正の思想が福羽美静等に継承されていったとするならば、大国派の神秩序は、神祇官体制下での「祭政教一致」体制の教説として、そこには主宰神アマテラスが色濃く纏わりついているとしても、皇祖神アマテラス・天皇を突出させる思想型（パラダイム）に近似したものであったと考えるべきであろう。この意味では、神祇官 神祇省時代に最終的に選択された皇祖神アマテラスという構想に、大国派の思想的影響があったことは間違いないのではなからうか。

これと比較すると、穎則の神秩序は、より造化神的アマテラスを中軸とする宇宙論に止まっており、従って皇祖神アマテラスや天皇論の側面が「後退」したものであると思われる。しかしながら、穎則の思想には、平田派直系の思想とも異なった性格も指摘し得る。次いで、この点について検討してみたい。

先ず、穎則には「幽冥」「夜見」等の所在について、執拗な詮索はしないという姿勢が窺える。

魂の行方は、誰も心に掛る事なれとも、未慥なる明徴を得て、さたかに論へる説はなし、然は顕幽分れてよりは、幽界の事は顕世の人の絶て不可知、神の御定めなれば也（『靈魂論』、明治三・四年頃）。すへて大教を講ずるには、私の説をいふへからず、とかねて令めさせ給へれば、慎みて争ひ出来へからんと思はるゝことは、云じとおもへは、はしめ黄泉國の在所はいつれと問せたまへる時、幽冥の中なれば、其在所は凡夫の得知へき事にあらず、といひてあらん、と答申せしを、さては民を帰らしめかたくや、なほいへ、と宣たまはするに、さらはとて月球の説に據ていへるなり、然るは其説のおこる所以、この道を譲る真こゝるより出たりとおもへは也、然れとも強てこれを押立ていはんとにはあらず、いつれにても上の御定によるへけれとも、地心といふ説にはいかにおもひても従ひかたし（『夜見國論』、明治三・四年頃）。

ここに述べられているように、穎則は「魂の行方」「幽界」等は、オオクニヌシの「国譲り」以降、顕幽分かれて後は「顕界」からは窺い知ることは出来ないと考え、基本的には「推量」に過ぎないと述べている。無論、穎則も「抑人は、産霊神の御魂賜りて生れ来つるものなれば、死しても必ず其御許に帰り参るへき道理なり」という死後観を有しており（『靈魂論』）、「夜見」についても「地下」説、「地心」説、「月」説の三者に分けて自らは「月」説に近い立場を取っていたようである。だが、恐らくは当時の神祇官・宣教使内部での「論争」を睨んでか、「強てこれを押立ていはんと」する立場を斥け、「上の御定」に拠るべきであるとい

うのが結論となっている。常世長胤が『神教組織物語』に伝える、明治三年の渡辺玄包の「夜見国 = 地胎（地心）」説をめぐる平田派直系内部での狼狽と門下の「引締め」と比較すると、穎則の立場は思想的に平田篤胤の「夜見国 = 月」説に近かったものの、「党派」的に動く平田派に対しては批判的であったことがここから知れよう。

こうした穎則の視座は、かれの神道観とも切り離せない。すなわち、穎則は「神道八、古の政迹ニシテ、宗教ニ非サル」「道ノ本源」「皇化ノ鴻基、邦家ノ経緯」であるとし（『斥非』、明治六年）、儒仏二教とは性格を異にするものであると述べている。ここには「幽冥」論を基底とする平田派的教説の姿は見られず、あくまで「教本」としての神道を主張している穎則の志向が見える。ちなみに、恐らく穎則自身が「大教宣布」の「教典」として編纂したと思われる『大教典』の構成は以下のようになっている。

#### 天地原始・幽顕・神人萬物・善悪二神・生活・五倫の道

この中で、「幽冥」に言及しているのは「幽顕」「善悪二神」の項であるが、そこでも「顕世の人は幽界を窺ふ事を得ず」「この世界は（黄泉のこと 引用者）、幽冥に属て顕世の人の知へからさる處と、神の定給ひし世界なれば、漫に其所在を定めいはんは、中々に畏きわさなり」と述べられ、「人は神を見る事能はず、幽顕全く分れて、顕世は顕世の法立り、その顕世の法とは、所謂五倫の道」と結ばれる。最終的に「顕世」での服従を説くのは、国学者全般の主張であって、穎則のみの特色ではないが、「幽冥」論を軸とする内面的主体的服従確保という側面は、穎則にあって弱まっている観は免れ難いと思われる。

恐らく明治五～七年頃に執筆されたと推定される『氏子規定』『布教手段』等は、産土社・招魂社等によって国民を「包囲」し、教化せんとする穎則の思想が展開されているものであるが、それもよく検討すると決して「幽冥」論的な「宗教的」言説によって教化するものにはなっていないことに気づかされる。代わって穎則が重視するのは、小教院と小中学校を合併し、「敬神愛国、天理人道の旨」を「教誨」することである。従って、「教官」「祠職」については、その「教育」が特に重視されている。「教義ノ行ハルト行ハレサルハ、人ニ有テ方法ニ非ス」のであり、まして「若ソノ説處、固陋ニシテ文明ニ導ク学校ノ教ニ障礙アリト思ハ、教授、直ニ議論シテ説教者ヲ檀下ニ下ス」べきであり、「若幼童ニ示ス可ラサル教ナラハ、教導職ハ無用ノ長物」である。こうした建言自体が、逆に教部省体制下での教化の実態を伝えていて興味深い、「文明開化」にふさわしい「教育」=「教化」に対応せんとする穎則の姿勢が窺える。

結局のところ、穎則も中央政府を明治五年には去っていくこととなる。その原因は今のところ明らかではないが、明治七年に自らを「時務ニ暗ク、日々ニ新ナル世態モ不知ハ、僻言定メテ多カルヘシ」としている点から察すると、教部省へと変転し、紆余曲折する神祇行政や「時務」「世態」に失望していたのかもしれない。

あるいは「神を賣、他を瞞き、財を貪り、錢を乞、其所為殆乞盜と相類す」という神官の現状を憂慮し、その「教育」に自己の任務を発見したのであろう。いずれにせよ、中央神祇行政が「祭政一致」と「祭教分離」へと進む中で、たとえ如何に「教本」的神道論であっても、やはり「政教一致」を掲げる穎則の哲理（造化神アマテラス）も乗り越えられていく性格を有していたのではなかったか。

### 3 明治初年の矢野玄道の思想

さて、神祇官時代の平田派直系と言え、周知の如く、平田派の総帥平田鉄胤や矢野玄道が玉松操と共に京都での大学校創設に奔走していた。一方、宣教使内の「教官」でも常世長胤、平田延胤、内藤存守、神田息胤等「大抵平田門ノ人ノミ多カレバ」という状況が生まれており、神祇官に影響のあった津和野派、小野述信等と好対照を成していた。既に政治的には「野党」になっていた観はするものの、一応神祇行政の中核で思想的影響を与える位置にあったことは事実であろう。

『神教組織物語』を見ると、この間の平田派直系門人は必ずしも一枚岩とは言えず、既に触れた渡辺玄包の「異説」が出、又、渡辺重石丸の『天之御中主神考』が著される等、神秩序構想も多様な説が出ていたようである。従って、明治初年以降の平田派直系門人の言説を一様に扱うことには慎重にならざるを得ないが、この点については後考を期したい。ここでは、やはり明治平田派国学の後継者と目された矢野玄道（文政六・一八二三年～明治二十・一八八七年）の神秩序について、この時期に著された『志斐賀他理』（明治二年）『真木柱』（明治三年）『八十熊隅手』（明治五年）を中心に検討してみたい。

一見して分かることは、その神秩序は確かに藤井貞文が述べる如く「本・平両家の忠実な祖述」の域、特に平田篤胤の『古史傳』の枠にあるということである。『志斐賀他理』と『八十熊隅手』「一之巻」を中心に纏めると次のようになる。「北極紫微宮」とされる高天原にアメノミナカヌシ・タカミムスビ・カミムスビの三神が「無始」より存在し、天地万物が「成化」されていく。「此大地」と「諸國」はイザナギ・イザナミによって「造固」されていくが、最後に「萬国の大君主」として「天日御国」を「統御」するアマテラスと「月夜見國」を「統御」するスサノヲ＝ツキヨミノミコトが生まれ、この神々の「御宇氣比」の間に「天孫」が「降臨」する。スサノヲは月に行く前に「国土造成」をするが、オオクニヌシが生まれた後に月＝「夜見」に入り、オオクニヌシが「国土造成」を継承するが、やがてアマテラスの「天孫」に「国譲り」し、自らは「出雲大社を常宮と定め」「幽冥」を主宰する。これらの「天地の始めの道」は、「異國」の「人の邪曲小智もて作り設けたる賤く穢き道」とは異なった「真正の道」とであるとされる。

これらの叙述には、隆正や穎則のような一元的思弁で統一する志向はなく、かなり厳密に「師説」を守ろうとしている様子が窺える。又、佐藤信淵の説を援用しての洋学的知識の混入も見られるが、他方で『寅吉物語』等の「神仙」的説明も援用して宇宙論を構成する点も、概ね篤胤の取った方法と近似したものと言える。

さて、しばしば指摘されているように、玄道の比較的独自の思想が展開されているのは「幽冥」論である。死後に「靈魂」は「此國土」＝「顯國」に留まり、「幽冥にして、現世とは隔り見えず」「衣食住の道も備りて、この顯世の状」である「幽冥」に行くことが、「古傳の趣と今の現の事実とを考え渡して、明かに知らる」としている点や、その「幽冥」の様相について「神仙」思想への関心と合わせて説明されている点は篤胤と同様である。しかしながら、既に『志斐賀他理』の後半で六人部是香の説等を援用しつつ説明されているのは、「顯世」での働きに応じて死後の行き先が異なるという点で、一様に「幽冥」へ行って死後裁判を受ける篤胤の説が一段と「具体化」されている点が注目される。そして『真木柱』になると、玄道としては珍しく「かの靈ノ真柱は、先師もまだ学びの未しかりし程に著ればなど、説おかれしことの如く、その他の数多の書どもよ、日にけに彌益々に精く熟く成終られて、幽世・顯世の秘蘊をら發揮されしことにしあれば」と、篤胤の説には「不備」があることが指摘され、「靈の行方の差別、また天国へゆくことなどの、古書にさる證もなしと、たゞよはしげに論はれしは、先師の前説にこそあれ、なほ倭漢の古説どもを、漏ることなく、遺る事なく、広く深く、あなぐり索めて、あさぢ原、いと審詳に考へ明し徴されし後説も多く、己はた聊力致へをもつけ」と、篤胤も含めての『靈能真柱』以降の「幽冥」論の発展に基づいて新たな自説を構成することが明言されている。

玄道が構成した新たな自説は、一言で「幽世にも種々の階級あること」ということである。『真木柱』で展開されているところを簡単にまとめると、死後、「世の神を齋略におもひ奉る徒」の靈は「夜見国」（「魔鬼界」と「夜見国」）＝「あらぶる禍神の徒の棲る域」「謂ゆる天狗こだまなどを始めて、邪鬼妖魅どもの住る地」に行き、「厚く其玄德を修し得る人」の靈は「高天原」（「神仙」と「天津国」）＝「皇神たちの大坐す神界、また仙界」に行く。「幽界」は、この「高天原」と「夜見国」から構成されているが、それは無論「此国をさかりて、遙遠き地に在るにはあらざる」ものとされる。気になるのは、既述した明治三年の平田派内部で起こった「夜見国」論争を意識してか、玄道は『豫美國考證』を著しているが（明治三年）、そこでは明確に「夜見国＝月」説の立場に立っており、この悪靈の行く「幽界」の一つとしての「夜見国」という説と整合性に欠ける。恐らく、未だ玄道の「幽冥」論は考究途上にあつたのであろう。『八十熊隅手』「四之巻」になると、「幽界」として「神界」「仙界」「妖鬼界」「夜見国」等に分類され、「仙界」「妖鬼界」は「此國」に存在し、「夜見国」は月、「神界」は「天上」に存在するものと捉えられ、『真木柱』で不明確であつた点は整理されているようである。ちなみに、『本教學柱』（明治十年）でも『八十熊隅手』の説が踏襲されているところを見ると、玄道の「幽冥」論は『八十熊隅手』においてひと先ずの完成を見たと思われる（付言すれば、この玄道の「幽冥」論は、その後の平田派直系門人に影響を与えたと見えて、角田忠行『神靈要論』（明治十四年）なども「四大人及ビ矢野翁ノ諸説ヲ本ニシテ」、基本的に同様の構造で「幽冥」論を展開している）。

以上の点から見ると、矢野玄道の明治初年の思想展開は、神秩序の上では、平田篤胤の説がほぼ踏襲されたままであったが、「幽冥」論については、かなり考究が進行していたと言えるだろう。ところで、「幽冥」論が思索の中心ということであれば、神秩序構想も「造化三神」・オオクニヌシ等を中心に整序される可能性があったということになるが、玄道の場合は、「幽冥」の細分化と様々な資史料収集に止まっている感が強く、神秩序の動態化はあまり見られない。既に、アマテラスが優位に立つ趨勢の中で、アメノミナカヌシ・ムスビノカミ・オオクニヌシ等を軸としての思想展開が困難になっていたことが、ここには示されていると思われるが、大国派や頼則のような思弁的神秩序、更にはアマテラスの突出に対する反発が、ひたすら「師説」の神秩序に固執する姿勢となって表明されていたのかもしれない。

ちなみに、玄道と昵懇の間にあっただと思われる権田直助（文化六・一八〇九年～明治二〇・一八八七年）が『心の柱』（明治四年）において説く宇宙論・神秩序はアメノミナカヌシからオオクニヌシの「国譲り」＝「顕幽分界」に至るまで、基本的に玄道や篤胤の説くところと同じである。後の『道之大本之辨』（明治八年）や『美多摩乃布由』（同）も、その「説教」の性格上、やや現世秩序への服従に重点が置かれた構成になっており、又、「三条教則」「十一兼題」「十七兼題」（明治五・六年）や『教典訓法章程』『教書編輯条例』（明治六年）等の影響もあってか「造化三神」への整序化が進んでいる等の特質が認められるにせよ、基本的には『心の柱』と同様の構造になっている。「幽冥」論については、『心の柱』や『道之大本之辨』ではその関心が薄い感もするが、『教典十二章』（明治十一年）では玄道の主張と近似した構造が見られ、「幽冥」が「神界」「山人界」「佛界」「魔界」に分けられて論じられている。この間に玄道の影響もあってか、「幽冥」論については思索が深まったとすべきであろう。ひとまず、ここにも玄道と同様の思想的特質が指摘し得ると思われる。

最後に、平田派直系の中で、神秩序に関して比較的独自の展開を遂げた数少ない人物として知られる渡辺重石丸（天保七・一八三六年～大正四・一九一五年）について簡単に触れ、平田派直系内での神秩序構想の状況を検討しておきたい。『真天主教説略』（明治四年）や『天御中主神考』（明治五年）に拠れば、底には確かにアメノミナカヌシを中心とした一元的な神秩序が説かれている。アメノミナカヌシは「天地万物に御靈魂を賦り幸ひ給ふいと止事無き無上至尊の大神」「全地全能の大神」「宇宙真宰の神」（『天御中主神考』）であり、「西洋にてはゴツトとも造物主とも真神とも申奉」（『真天主教説略』）ものとして描き出されている。この観点から篤胤の説、例えばアメノミナカヌシが「北辰」にいるとする説や、本居宣長と篤胤のムスビノカミの捉え方が批判され、前者ではアメノミナカヌシは肉眼では見えない「天上真都」に存在して「宇宙の在と有ゆる日月大地北辰は固よりの事にて（中略）残る隈なく主宰まし座す」と述べ、後者ではアメノミナカヌシの「功」に比較すればムスビノカミの「功」は「両手の功」に過ぎないとされている（『天御中主神考』）。いずれもアメノミナカヌシの主宰性を一段と強調するために宣長や篤胤の説に反論したものと考えられる。重石

丸がこのようなアメノミナカヌシ像を強調したのも、恐らくはキリスト教に対する対抗があったからと見て間違いないが、一方でアメノミナカヌシは「其の職々」を神々に「任し置き給へれば其を飛越て直ちに造物主たる大神に禱奉るは無礼」「天皇命に盡さずして直ちに造物主を敬するは天之御中主大神の神慮に違へる大罪」（『真天主教説略』）とされており、一貫した思弁となっていない感も免れ難い。これを要するに、アメノミナカヌシが突出した神秩序とはなっていない、その基本的土台には篤胤の教説が尚強く残存しており、鈴木雅之のような神々の体系全体を貫く思弁とはなっていないということであろう。従って重石丸の説くアメノミナカヌシ論は、キリスト教を強く意識した一元化を志向したものではあっても、結局は平田派の説く言説と大きく相違しない構造に収まっていると思われる。キリスト教に対する対抗上からアメノミナカヌシを「ゴツト」と対峙させつつも、現実には「天皇命」=アマテラスへの服従を説かざるを得ないジレンマがここに看取出来る。そしてこの両者を神秩序の上で整序し得なかったところに重石丸のアメノミナカヌシ論の限界があったと思われる。が、それは平田派直系全体の問題でもあったと言わなければならない。

#### 4 おわりに

以上、管見の範囲での明治初年の国学者の神秩序の言説を大略整理すると、三つの枠が設定できるように思う。すなわち、アマテラス・天皇に一元的に整序された「顕教」的色彩の強い大国派的言説と、「造化三神」・「顕幽」二元論的構造の上での「幽教」的色彩の強い平田派直系的言説を対極として、間に伊能穎則のようなアマテラス一元的ではあっても、尚、「顕幽」二元のバランスの上に立ち、その分天皇論に一元的に収斂し得ない言説と。無論、穎則の思想は一つのサンプルに過ぎず、恐らくは大国派と平田派直系の間には、まだまだ多くのバリエーションが想定出来ると思われる。しかしながら、未だ検討の余地を残すとはいえ、明治初年国学の布陣はひと先ずこの枠の中で構成し得るのではなからうか。

その後の祭神論争での伊勢派と出雲派の対立は、無論この布陣の直接的帰結ではない。何よりも平田派直系と目される常世長胤、内藤存守等が、オオクニヌシの合祀に反対するなど、少なくとも平田派直系の中にも分裂が存在していた点にそれは象徴されている。そこに至るまでに、尚、国学者の思想的紆余曲折が存在していたことを、このことは暗示しているだろう。

その思想過程を追跡することは、極めて興味深いことであるが、今は措かざるを得ない。しかしながら、明治十年代にかけて、平田派自身の思想的分裂と解体が次第に表面化していったことだけは想定し得るであろう。玄道が僅かに独自に展開していた「幽冥」論、あるいは重石丸が示していた独自の守秩序の思想的「硬直」と解体が、ここには示されている。しかも注意しなければならないのは、政府と結んでの教化活動を自主的に推進していたこと自身の中に、その「硬直」の基盤があったということであろう。ちなみに、高橋陽一の精緻な研究が明らかにしている大教院における『教典訓法章程』『教書編輯条例』の策定過程（明治六年）は、それ

が国学者の教説の「自己規制」的役割を果たしたことを示唆していて興味深い。すなわち、前者では『古事記』等の古典の依拠すべき書が確定され、後者では「神世七代」「阿米」「予美」「人魂」等についての諸説からひと先ずの「定説」が模索された。一見して、平田派的色彩の影響の強いこの「規制」は、その後の布教の原型（パラダイム）となっていたことは、当然想定される。試みに、この頃に出された教書をいくつか覗くと、ほとんどが「造化三神」から話を起こし、対で「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、更に最終的に通俗道德の実践と天皇・政府への服従を説く型になっている。無論、例外も見られ、教書という性格も顧慮しなければならないであろう。しかしながら、こうした型（パラダイム）を生む志向こそ、明治神祇行政と関わった国学者の姿であったとすれば、それこそ思想の独自の展開を自ら自身の手で奪っていったことを、これらの教書のパターン化は示しているのではなかろうか。

この意味では、明治初年の国学者の思想的分立は、未だ教書の統一が確定し得ない段階での、従って国学的言説の思想的命脈が未だ「枯渇」する前の、最後の論争状況を示していたとも言える。「異論強説日々二起り終二適従スルコトヲシラヌ」状況（前掲鈴木雅之の言）とは、そうした国学者の、思想的格闘と苦悶が示された最後の〈場〉でもあったのである。