

# 幕末国学像の再検討のために

——「比考」としての言説構造の転回をめぐる——

桂島宣弘

## 一、はじめに

本稿は、戦後幕末国学の思想史的研究からする像について小括し、次にその再検討に向けての問題提起をして、現段階における幕末国学研究の課題を提起することを目的とする。

はじめに戦後の幕末国学について、その研究史の簡単な概括を試みる。戦後の幕末国学の思想史的研究に大きな足跡を残したのものとしては、やはり丸山真男『日本政治思想史研究』（東大出版会、一九五二年）を挙げなければならない。無論、この書の中心的主題は、周知のように荻生徂徠と本居宣長であり、幕末国学自身が俎上に上っているわけではない。しかしながら、ここでの宣長と平田篤胤の取り上げられ方が、その後の幕末国学研究の視点に大きな影響を与えたことは、やはり注意しておかなければならない。つまり、近代的思惟構造を有した宣長と、丸山の言葉を借りれば「宣長を以て国学の思想史的使命は完全に果され、篤胤に於ては方法論的に新たな方向が踏み出された」と述べられる平田篤胤という布陣、この布陣が、宣長と篤胤の「思想的評価」として、決定的な役割を果たしたと考えられるのだ。この評価は、既に村岡典嗣が「本居学は純粹のわが古典を所与の対象としての説明学的文献学を主としたものであるのに対して、平田学は（中略）規範学的道学を主とし、その皇国主義はいふまでもないとして、内容的には儒仏等の外国の教学に対して必ずしも純粹を求めなかったもの」（『宣長と篤胤』創文社、一九五七年）と述べた評価と相まって、例えば吉川幸次郎の「（篤胤は）私が考える宣長、少なくともその重点とするものと、逆といってもよいほど、異なった方向にある」といった評価に継承されていく。吉川の場合は、宣長を「道」の学問と「誤読」する根本の要因に篤胤の存在を想定するかの如き発言もしている（『本居宣長』筑摩書房、一九七七年）。「江戸派国学」の重要性を示した内野吾郎も、「国文学」という視点から、やはり宣長・国文学・新国学という線を「正統派」と見ている（『江戸派国学論考』創林社、一九七九年）。そして、現在でも概ね、こうした評価が少なからぬ影響を有しているようだ。例えば、安丸良夫の『近代天皇像の形成』（岩波書店、一九九二年）にも次のような記述が見られる。

「保守主義ゆえの自由主義こそ、宣長学の真髄だともいえる。（中略）民衆の生活世界に形成されているリアリティを擁護しようとする宣長の立場は、（中略）民衆生活の実際に目を注いでいた人のゆたかな感受性が息づいているといえよう。（中略）」

宣長の周到に弁証された保守主義＝自由主義とは異なって、（負け惜しみと強がりの文化的エスノセントリズムの）篤胤は、パセティックな緊迫感にとらえられて、過剰に合理化された宗教的コスモロジーの体系を構成し、——」。

国学の到達点としての宣長、その変種としての幕末国学という像、更には近代との関連で言えば、近代天皇制イデオロギーと直接的に結びつく平田派と、そうではない宣長という像が、戦後国学の言説として定着していったこと、この点を先ず第一に確認しておきたい。

さて、丸山の評価を受けて、松本三之介は『国学政治思想の研究』（未来社、新版は一

九七二年)に示される社会的機能論、すなわち「被治者の内的心情の攻略」による「服従確保」、「徳川封建社会の矛盾、分解作用を被治者の倫理と意識とによって支えんとする」国学とする評価を打ち出した。この評価自身は、国学の「主情主義」の「非規範的規範性」「非政治的政治性」を捉えることで、「宣長学の神道のいわば必然的展開」として篤胤学、幕末国学を位置づけた意味では、先の宣長と篤胤に決定的な「異質性」を見た見解とは異なっている。しかしながら、ここでは「徳川の幕藩体制と直接矛盾ないし対立」しない「人民に政治的实践を放棄せしめ、服従と犠牲とを説き、彼らをしてあらためて既成の秩序に繰り入れることを自己の任務とした」国学が強調され、更に近代とも連続して「国体思想を形成する一要素として残存し、二〇世紀半ば近くまで、よく天皇制国家の観念的支柱としての役割を果たし続けた」像が示されていくこととなる。日本の近代国家の「前近代性」を強調する丸山学派ならではの見解と言えるが、その変革性のほぼ全面的否定と並んで、近代の「前近代性」との連続の主張という点に、その特質を見ることができ

る。

この松本の見解は幕末国学の機能論としては、かなり大きな影響を与えたと思われる。例えば、田原嗣郎の大国隆正研究は(「幕末国学の一類型」、『史林』四四一、一九六一年)、こうした機能論の上で隆正の思想を「現実に存在する徳川封建制を固定して、これを保守する思想」とし、「明治維新の変革には何等積極的な関係を有するとは考えられない」としている。現在までの研究も概ねこうした社会的機能論を継承していると思われるが、先に挙げた安丸も、「『通俗道德』型の生活規範」や「労農型の農業技術」に「それなりの有効性」を認めつつも、やはり「地域秩序再建の運動」として幕末国学の機能を捉えているようだ。

こうした機能論について歴史学の世界ではほぼ通説化し、しかも、その「前近代性・封建性」が強調されていくことになったこと、これが戦後の研究を振り返って第二に確認できる点であろう。

こうした思想史的研究とは別に、各地での「草莽の国学」の実態的研究が進められてきたのも戦後幕末国学研究の成果と言える。伊東多三郎(『草莽の国学』真砂書房、一九六六年復刻等)や芳賀登の研究(『幕末国学の展開』埴書房、一九六三年等)を始めとして、下総や三河・伊那等での幕末国学者の史料が発掘され、その思想史的研究の基盤はかなり整備されたと見てよい。ところで、こうした「草莽の国学」研究は、地域に密着した国学者、民俗的信仰や土俗的信仰と結びついた国学者の像を強調することで、松本の機能論とは別に、「民俗的信仰」の継承・発見者としての国学像を提出してきた。この主張には、柳田国男や折口信夫の主張、すなわち「新国学としての民俗学」の前提としての篤胤学・幕末国学という主張の影響もあるだろう。つまり、折口の言葉を借りるならば「篤胤先生が、仙童寅吉、生れ替り勝五郎を擔ぎ上げてゐたのと同じものを、われわれが(日本民俗学として)してゐたのだ」と述べた国学像(『折口信夫全集』第二〇巻、中央公論社、一九七六年等)を、言わば各論として補強する性格を有してきたのである。最近も、独自の立場ながらも鎌田東二が「第一次国学・第二次国学としての新国学・第三次国学としての現在の新・新国学」と述べているのも、その意図は別のところにあるとはいえ、こうした民俗学的系譜論を承認したものと言える(『場所の記憶』岩波書店、一九九〇年等)。しかしながら、言うまでもなく国学と民俗信仰という問題は、国学の重要な側面で

はあっても、やはり一つの側面に過ぎない。したがって、そうした側面に依拠した国学・新国学という系譜論も、やはり一面的にならざるを得ないだろう。しかも、幕末国学者は民俗的信仰の静態的な研究者であったわけではないことは言うまでもない。この点は、既に「鬼神」論や「顕事と幽事」という非常に斬新な視点を国学研究に持ち込んだ子安宣邦が、『宣長と篤胤の世界』（中央公論社、一九七七年）において、「和辻哲郎の（篤胤への）嫌悪感」と「柳田の嘆き（国家神道が逆に信仰を荒廃させたことへの嘆き）」に深く関わった篤胤の問題として提起している。ともかく、民俗信仰と国学の関連を問い、そこに幕末国学の意義を見いだす観点に影響を有し始めてきたこと、これを第三の言説として挙げておきたい。

第四に、こうした各地の研究は、また文化・文政期以降の地域の文化交流・情報ネットワークの状況を明らかにしてきた。そうした中で、洋学や儒学との交流の中での幕末国学という姿が次第に明らかになっている（『日本の近世』第一八巻、中央公論社、一九九四年所収の宮地正人「幕末平田国学と政治情報」等）。私も、山城向日里の六人部是香の周辺について検討したことがあるが（拙著『幕末民衆思想の研究』文理閣、一九九二年）、松葉屋、淀屋という商人や大西春景と号した酒造家等が国学・洋学の研鑽を重ね、画・俳諧・連歌などを交換するといった多彩な地域文化圏の形成が六人部の国学の環境であったこと、この点がかれの思想の多様な性格を規定づけているのである。それは、確かに本居宣長の国学とは、かなり異質な幕末国学像を浮き彫りにしていると言えるが、一方では宣長国学からの「墮落・変種」、あるいは封建秩序の保持者としての国学者という観点では、到底収まらない様相がここに存在していることにも注目する必要がある。＜国学者であるにも拘わらず＞という視点からではなく、＜国学者＞という像自体の再検討として、こうした諸学の交流に視点を据えた研究は今後のますますの進展が期待されるであろう。最近のこうした研究、言わば社会史的国学研究とも言うべき研究の登場、これを第四の特質として挙げるができる。

さて、以上現在までの研究史の概括と問題の抽出を行ってきた。ここでは、宣長と篤胤以降の幕末国学は果してこれまで述べられてきたように、非連続的に扱われるべきであるのかどうかという問題（これは丸山真男以降の言説という第一の視点に関わる、同時に既に連続的な「被治者服従論」を描き出した松本の第二の論点にも関わる）、平田派国学は民俗信仰の「擁護者」として存在していたのかどうかという問題（これは「新国学論」という第三の言説と関わる）、明治初年の平田派国学は、そのアナクロニズム性の故に「没落」していったという言説の問題（これは、未だに研究の前進していない明治初年の国学者の思想史的研究の必要性という問題である）、といった三点に絞って、特にに関して幾つかの史料を検討し、とについては簡単な問題提起を行って、幕末国学像の再検討のための提起としたい。

## 二、幕末国学における「比考」の展開

最初に考えたいのは、宣長の方法と篤胤以下の幕末国学の記述方法の「同構性」という問題である。

まず、宣長の「文献考証学」的側面は、『古事記伝』と『古史伝』を比較するまでもな

く、確かに篤胤よりも強く有している観があることは言うまでもない。例えば、周知の冒頭の「高天原」について、篤胤は『古史伝』（以下、篤胤の引用は全て『新修平田篤胤全集』名著出版）において「北極の上空、紫微垣の内」に存在すると主張するが、それは「高處の極にて、天の真区たる處なれば」、「北辰星」であるとし、その根拠として「漢籍」を挙げているが、これなどは到底宣長の採るところではなかった。

しかしながら、既に子安宣邦『本居宣長』（岩波書店、一九九二年）が指摘しているように、宣長の記述方法が常に中国・儒学との「比考」という性格を帯びていることに注目したい。『直毘靈』（以下、宣長の引用は全て『本居宣長全集』筑摩書房）において、「皇大御国」の「万国に勝れたる所由」が叫ばれるときには、常に「異国」の否定として語られ、「からくに」の「王統の歴史」「道」「天命」「神」等の否定を伴っていることは周知のとおりであるが、『古事記伝』の記述構造自体が常にこうした性格を有していることは、例えば『古事記伝』三之巻における脚注において、「天地」については「理」を主体とする解釈、「初発」については「開闢」とする解釈、「神」をめぐっては「仏菩薩聖人」「然ルベキノ理」「神道」とする解釈の批判が必ず添えられていることに明らかなどおりだ。

無論、宣長は日本の「古伝説」の「卓越」を説くときに「正実なるは、必一つに決せること也。（中略）若実に皇国の説を信用するとならば、他の説は論もなく、皆非なれば、少しもこれに心をかくべきにあらず」と『鈴屋答問録』等の中で述べており、『玉勝間』でも「似ざらむにもたらむも、異ならむも同じからむも、とにかくに異道の意には、いさゝかもかゝはるべきわざにあらず」と述べ、一見「他国」の説との「比考」を否定している印象を与える。しかしながら、同じ『玉勝間』でも、「皇国にては、学問をする人は、今は万ツの国々のことをも、大かた知りたるべきに」と述べ、しかも「於蘭陀は、其国人、物かへに、遠き国々を、あまねくわたりありく国なれば、遠き国々のやうを、よくしる故に、漢学者の、かの国にのみなずめるくせの、あしきことのしらるゝ也」とあるように、「万ツの国々」特に「於蘭陀」等の知識をも動員して、中国を批判する姿勢も見せている。この点は、例えば『真暦不審考弁』の中では、「近キ世二年々渡り参ル阿蘭陀ト云国ナドハ、天文地理ニクハシキ国ナルガ、其国ノ曆法ナドハ、唐国ノ曆法トハ殊ノ外ニ異リタルモノニテ、一月ノ日数モ大ニチガヒ、閏月ト云コトモナケレド、其通りニテモ年々差フ事ナキナリ」と、「阿蘭陀」の「天文地理」「曆法」に賛意を示し、「唐国」の「曆法」の批判を行う論法を取っている中にも窺える。

要するに、宣長の記述方法の構造には、「比考」、すなわち中国に対する対抗言説としての性格が強く刻印されていることをここでは確認しておきたい。

このように捉えると、服部中庸の『三大考』（前掲『本居宣長全集』第十巻）や、それを継承した平田篤胤の記述方法の構造は、実は「比考」という点では、内容はさておき、宣長と同一構造の言説であったことに気づかされる。そして、その上で「比考」のありよう、対抗言説としてのありようこそが、宣長と中庸・篤胤を分かつものであったことが理解される。まず、服部中庸の『三大考』は「近き代になりて、遙に西なる国々の人どもは、海路を人にまかせて、あまねく廻りありくによりて、此大地のありかたを、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、彼漢国の旧き説どもは、皆いたく違へることの多きを以て、すべて理を以ておしあてに定む

ることの、信がたきをさとるべし」と述べているように、洋学の知識を動員して中国を批判し、更に宇宙創造論としての「古伝説」を描きだしている。ところで、先に触れたことからすると、この方法は宣長に孕胎していた方法、「比考」の発展として捉えることができる。無論、未だ洋学を全面的に動員しておらず、専ら中国との「比考」に専念していた宣長と、中庸の間には一線を引くべきであることは言うまでもない。宣長の『古事記伝』が、始源について曖昧であること、神々が「次＝都藝」に成る様について時間的な意味を否定し「同時」としていること、トヨクモヌ以下の神を「国土の初」「神の初」の「形状」を示した神としながらも、それは実際の「国土の初」の過程と異なっていることを認めていること等に注目すると（ちなみに国土生成を神の生成と重ねて図示する篤胤は、こうした矛盾は容認し得るところではなく、『古史伝』では「実は必ずトヨクモヌノカミ、次にクニトコタチノカミと有るべけれ」と述べている）、宣長には時間的な過程にしたがって宇宙創造論を実体論的に描きだす視点は希薄であったと思われる。「高天原」「国土」について、辻褄合わせ的な説明を試みているのも、時間的な整合性を求めたというよりも、記紀神話を日本や朝廷の話に限定しようとする見解への批判として提出されたものと言える（「高天原」では真先に「天皇の京」とする説が批判されている）。このような中庸と宣長の異質性は、要するに洋学を本格的に動員して「比考」が開始されていった中で生み出されたものであり、中庸さらに篤胤等の幕末国学によって、宇宙創造論の実体論的確定が記述されていく上で、洋学との「比考」は多大の影響を及ぼしたと考えられる。しかしながら、その前提には、やはり中国に対する対抗言説として登場してきた宣長の「比考」という構造が存在していたこと、問題は「比考」の有無ではなく、「比考」のありようとして検討していくべきであること、このことをここでは強調しておきたい。

このように押さえた上で、次に幕末国学の「比考」について検討してみたい。ここではやはり篤胤を見ておく必要がある。篤胤が「すべて外の国々の説、また他の道々の心をも能く尋ね比考致し候はでは、わが道の実に尊きことを知らざるにて候ばなり」（『入学問答』）とし、「外国説」との「比考」によって「確定」された「実事」「事実」に基づいて「古伝説」解釈を行い、かくて『靈能真柱』『古史伝』等で宇宙創造論としての記述がなされていくことは周知のとおりである。その中軸には「霊の行方の安定」という死後安心論への関心が存在していたことは言うまでもない。実は、こうした宣長とは異なった作業が行われていったが故に、篤胤学は「文献考証」的宣長とは異なったものとして描きだされていくわけであるが、実は幕末国学に深刻な思想的な影響を与えたのは、この篤胤の宇宙論の方であったことには、十分に注意しておきたい。一つだけ例を挙げるならば、慶応二年に清書の成った落合直澄の『三代考後辨』（京都大学図書館蔵慶応二年版本）には「天地初発のこと本居大人も聊力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。其後平田大人の其餘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」とあり、明らかに「天地初発のこと」を説く宇宙創造論としての「古学」という像が述べられている。ここでは、本居宣長と雖も、その認識枠のなかで先駆者として挙げられ「其説委しからず」とされている点も注意しておきたいところである。また、『三大考』が引き起こした論争も、そうした中庸・篤胤的な知に反発した本居大平を例外とすれば、知らず宇宙論の中身を実態的に争うものになっていっていることも、逆に中庸・篤胤の示した宇宙論の影響の深刻さを物語ってい

る。

ところで、幕末国学者が記紀の神秩序を再構成し、独自の見解を多様に展開していく思想的背景には、実はこうした「比考」、すなわち洋学を動員しての「比考」が行われつつ、記紀が実体論的宇宙創造論として読まれていく点が深く関係していた（ここで述べていることは、洋学の影響が顕著であったということだけを述べているのではない。「比考」がそうしたものとして行われたことが、その神観念や神秩序の基本的性格を規定づけているということが問題なのだ）。幾つか例示してみる。

先ず、篤胤におけるアメノミナカヌシだが、篤胤は「アメ」を「アミ」とし「北辰の處、天の本域にて、すなはち世界の大綱」とし、その始源性を一段と明確にするが、その説を構成するにあたっては、『赤縣太古伝』では『爾雅』『淮南子』『春秋元命苞』等とつきあわせたことが窺えるが、『太昊古曆伝』では司馬江漢『和蘭天説』『天文図説』、本多利明『西域物語』、河野通礼『混天新語』、吉雄俊蔵『觀象図説』、青地林宗『万国與地誌』等も参照されていることが分かる。篤胤が、具体的に洋学からどのように宇宙論の視座を学んだのかは、『古史伝』等の引用が漢籍中心であることもあり、なかなか分かりにくいものがあるが、『玉禪』三之巻では「高天原とは、もと天文家に謂ゆる天極、紫微宮の所を云ひて」とあり、「天文家」の説を意識していたことは間違いない。三木正太郎も「『古史伝』において篤胤が、天御中主神以下三柱神を、天地開闢、万物生成の主宰神として意義づけた背景に、耶蘇教の影響が伏在してゐた」と述べ、『本教外編』に見られる「耶蘇教の影響」が死後安心論だけに止まらなかったことを示唆している（『平田篤胤の研究』神道史学会、一九六九年）。

門人たちになると、こうした事情は、より明確になる。佐藤信淵や鶴峯戊申が、ほとんど洋学と区別がつきにくい程に深くそこから影響を受けていたことは周知のことであり、ここでは岡熊臣と六人部是香について見てみる。

津和野の国学者岡熊臣は、服部中庸の『三大考』が宣長のそれとは異なってきていることを的確に見抜いて次のように述べている。

「この三大考といふ書よ、中庸翁のくすしき考なるを、おのれいともおふけなく、またしもかくちたくおもひよせたるこそ、おこなりとも、みだりなりとも、さらにさらにいふべきよしなけれ。そもそも、かくさまに神代の巻の文面にもしかしか見えざる事もまでおもひよそへて、いひあげつらはむは、例の漢意のさくしりにいとよく似よりたらむにはあらまじやと、われながらおもへば、宣長大人の古事記伝に説き置き給へるままなるこそ、いかにも上つ代の心ならめと、おもひかへしながら、……………」（『三大考追考』『岡熊臣集（上）』所収、国書刊行会、一九八五年）。

また、「鶴峯戊申が六緯星繞太陽といふ図説に、五星の主宰に、各家神代の七星を配当したるは、杜撰の至」「平田氏の此説（北極星＝高天原説）などは、例の理説と申す中にも、尤劇しきもの」と述べ、「熊臣らが如き愚昧の者は、たえて信用いたさず候」（『学本論』前掲書所収）としている。しかしながら、「蘭学の書物をはしばし見るに、皇国の神代の正伝説に暗に符号たる如き説も見え侍るなり」（同上）とも述べる熊臣は、『三大考』と『靈能真柱』に影響されて、『靈のうつばり』（前掲書所収）を著している。これらの書で、熊臣は「泉」と「根底国」は同じではなく、「天・地・泉」が分離した後に、以前に「泉」と連なっていた「地」の部分が「根底国」になったと説いている。そして、

「須佐男命 = 月読命」説にも反対して、前者はオオクニヌシとともに「根底国」に居り、後者は「月 = 泉」にイザナミとともに居るとしている。宣長の「古事記伝に説き置き給へるままなるこそ、いかにも上つ代の心ならめ」としながらも、「古伝説」を実体論的宇宙論として読む眼が存在し始めてきたこと、それも洋学や中庸『三大考』、篤胤『靈能真柱』が引き金となっていることを、熊臣のこれらの書は鮮やかに示している。

平田派の六人部是香の場合も同様である。『順考三大論』（無窮会神習文庫蔵写本）の中で是香は次のように述べている。

「天地の有状日月星の回転夜見国などの謂を始め総て六合の間の風雨雷鳴地震海嘯などいふ種々の事どもをも皇国の上古にしては其大本よりの原由を造化の神等の口つてに伝置給へり——近頃蘭学と云ヒて西洋の万国にて智ある男ともの次々に出、世々に研窮琢磨して凡て天文地理の上を実地に涉猟し測量に考、其筋の諸器物をも熟考精練してこれを造製し眼目に見えぬ空気室気をはしめ諸元形の上までも分析割判して人に示しつるより天文地理の学といへは西洋学を離れては取べきも足ぬ物の如くに思成す事とは成つるなり——本居鈴屋翁が記伝（古事記伝なり）を著されしより初て皇国純粹の古伝世に皓著に成つるを、其弟子なりし服部中庸が三大考を著はして天地泉の成初し趣を古伝の趣に依て考証しつるは世々に珍重たき言拳になも有る——尚其説も麁く中にも思謬めつる事ともも少なからざりしを吾師なりし平田氣吹屋大人あらゆる古伝の錯乱せる正誤を弁別して古史成文を編修せられ彼三大考の謬誤をも訂正して更に靈真柱を著されしにぞ世中動揺て其説に服従ふ事とそ成れにける」。

ここでも、「蘭学」や『三大考』『靈能真柱』が是香にとっていかに大きな存在であったかが示されている。そして、その上で「太古の古伝説を基本として西洋漢土の諸説を参考して次々解分る事の趣を熟読吟味して古伝の意味の深甚なる有状を熟思悟るへし」という学問方法や記述構成が取られていく。『顯幽順考論』（『神道叢書』第四巻所収、神宮教院水穂会、一八九六年）では、冒頭で「太古大綱」「造化妙合」が説かれているが、それらは例えば「西洋説に人間の始めは造化主、土を撮て人を作り名けて亞當（アタン）といひ」「西洋には此造化の御所為を、造物主と云ひて、其造物主の上に殊に心を注て考へ、種々に分離して考へ出したる五十余種の元素をはじめ精密なる考どもあり」というように、是香にとって「あるが中にも西洋説は皇国の伝へに近し」とされる「西洋説」との併記という記述構成が採られていく。

つまり、こうした中庸・篤胤以降の国学の転回過程は、洋学を動員しての「比考」という性格を強く帯びたものであり、洋学の影響を受けたというに止まらず、かれらの「古伝説」の再構成・神秩序の整序化等も、こうした「比考」、すなわち洋学が提供した実体論的宇宙論という眼によって初めて導き出されたものであったということだ。そして、対抗言説としてあった国学が、今や中国に対するそれから、あらゆる「外国説」に対するそれへと、大きく旋回していくところに、こうした言説が成立してきたのだということになるだろう。実は、幕末国学のモチーフの一つとして挙げられる死後安心論も、その観点から捉え返すことが可能であるが、ここでは省略する。

最後に一つだけ述べて、この節を終えたい。それは、こうした「比考」は、明治初年まで影響力を有していたということである。明治初年の国学者とえば、教導職体制での教化の側面に眼を奪われがちであるが、かれらが行った論争の多くは、宇宙論をめぐるの

ものだったということについて、意外と注目されてこなかった。それらの論争は（ここでは例えば、渡辺玄包の「夜見国＝地胎（地心）説」をめぐる平田派内部の論争、あるいは久保季茲の『国魂神ノ説』におけるイサナギ・イザナミの国生みは、「国魂神」を生んで、この「国魂神」が海から国土を突き出したとする説の提出などを挙げておく）、もはや「珍説」としか言えないとする「近代」の眼がそうさせてきたのであろうが、実は幕末国学が何であったのかという問題が、こうした論争にも窺える点は無視されてはならないだろう。実体論的宇宙論を「比考」の中で確定するとする問題は、国学者の根底的問題であればこそ、明治初年にも、教化内容の問題もさることながら、宇宙論をめぐる論争が継続されていたのだと、わたくしは考えている。

### 三、その他の問題提起

以上の「外国説」との「比考」という記述構成が、国学のかなり重要な方法的特質であることを踏まえると、幕末国学の神秩序の整序化という問題も、実は「比考」自体が要請したものであったと考えられる。鶴峯戊申の説く「太陽は帝王、緯星は群民なり」「六欲は六緯星に當るなり」（『三才究理抄』、『水戸学大系』第八巻所収、同刊行会、一九四一年）「クニトコタチノカミは土星の主宰、……トヨクモノノカミは木星の主宰神、……ウヒヂニノカミは火星の主宰神」（『天のみはしら』無窮会神習文庫蔵写本）という説は、先に見た岡熊臣が「杜撰の至」と酷評したものだが、このように考えると、実は国学者の神秩序や神観念が天文学と付会されることで、それが整序化される様相が典型的に示されたものとも言える。その程度や内容に相違があることは事実であるとしても、この戊申の方法は平田派に押し並べて見られるものであったと思われる。

そして、幕末国学者と民俗信仰の関係の問題もこうした整序化という点に注目して捉えることが重要である。つまり、民俗的信仰を神秩序の裾野に整序化しつつ、新たな位置づけを与えることが、幕末国学と民俗的信仰との関わりの本質であったと思われるのである。この点は、かつて岡熊臣の場合について検討したことがあるので（前掲拙著）、結論的に言えば、長州藩天保の改革で行われた儒者による「淫祀解除」に、熊臣は激しく反発し

「いかなる神をも尊卑・善悪の差別なく、……いつもいつもこれを敬ひ祭るが、即ち我が国神聖の建て定め置き給へる今日の顕事、一大活道の根本第一に御座候」（『読淫祀論』、前掲書所収）と述べている。ここには確かに国学者の面目躍如たるものを見ることができるが、一方同じ熊臣は「ナアシ」と呼ばれる治病等の活動を行っていた民間宗教家、あるいは「弘法」「稻荷」「観音」などを祭っていた宗教家に対しては激しい憎悪の眼を向け、その「制禁」を説いている（『神職歴運考』無窮会神習文庫蔵写本）。先に見た「いかなる神をも尊卑・善悪の差別なく」とする点と、明らかに矛盾した観のあるこうした発言も、しかしながら、その秩序化にこそ熊臣の主眼が置かれていたと解して初めて納得のいくものとなる。つまり、記紀神話を中軸とする神秩序の中に、民俗信仰も組み込まれてこそそれは容認されるのであり、それからはみ出すものについては排除されていくわけだ。宮城公子も六人部是香について検討し、「民俗の世界の思想化」すなわち民衆の「無自覚的慣習の世界」を秩序化していくところに、その思想の特質を見ている（「幕末



国学の性格」『歴史と伝承』所収、ミネルヴァ書房、一九八八年）。

こうしたことは、最初に述べた研究史における平田派国学の民俗的信仰に対する「擁護者」的像を批判的に捉えるためにも重要であるが、それも「比考」による神秩序の整序化に関わっていたことを指摘しておきたい。

最後に、こうした「比考」、神秩序の整序化を基本に据えると、明治初年の国学者の像についても、多くの再検討を要請する問題が存在していることについて簡単に考えておきたい。先に見た明治初頭の国学者の間で行われた実体論的宇宙論をめぐる論争の問題もその一つだが、要するに平田派国学者＝アナクロニズム、「頑迷な復古主義者」という像は、そろそろ打破されてもいい時期にきていると思われる。ここでは、平田派直系ではないが、伊能穎則の教化論が「文明」「開化」を説き、「淫祀」や「猥俗」批判を行っていたことを挙げておく（『布教手段』『香取群書集成』第四巻所収、香取神宮社務所、一九八四年）。それは、安丸良夫が述べるような「民俗」に対する秩序化の主張と言えるが（前掲書）、それも対抗言説としての幕末国学の方法と深く関わるものであったと思われる。そして、こうした意外と「近代的」性格を明治の教化体制が有していたと捉えることによって、初めて民衆宗教（黒住教、金光教、天理教等）が教導職体制に組み込まれることで、教義や組織の「近代化」を要請されたことの意味が見えてくる。これらの民衆宗教の一神教化、神観念の実体論的「変容」も、教導職体制がこうした神秩序・神観念を有していたからこそ、生み出されたものに他ならない（拙著「金光教の神観念とその変容」『日ノ本短大研究紀要』第二一号、一九九三年）。そして、繰り返しになるが、教導職体制のこうした神秩序・神観念、実体論的宇宙論こそは、対抗言説としての国学が「比考」という方法で蓄積させてきたものであったわけである。