

幕末国学思想の一類型

——大國隆正についての断面的考察——

田原 嗣郎

【要約】 大國隆正がとりあげられる理由は、彼が武士階層に属し、明治新政府の中樞に登場する国学者の首領であつて、政治的動向の未詳である農村のそれらと異つて、維新後の行動がはつきりしているので、彼の思想を究明することによつて幕末国学と明治維新との関係の一端が明らかになると考えられるということである。大國の思想が他の国学者達と異なる点は、彼等が全ての現実をその内容と関係なしに神々の所為としてうけいれるとの論理をもつに対し、彼は徳川体制を動かざるものとして支持する——それが私的土地所有を核とする封建制であつて、天皇が全国を直轄支配する集権制でないことを理由として——ところにある。彼はここから天皇の行為をも批判・規制しうる論理を設定する。このような思想をもつ彼を中心とする国学者が政体の変革としての明治維新への運動に関与したものは考えられないが、明治政府に協力するのは結局は神々の所為への服従であるからであり、又新政府によつて封建制が克服されると共に、彼等が時流から脱落していくのは当然である。

一
われわれが幕末における国学思想をとりあげて問題とする場合、それは明治維新の変革との関連においてであることが多い。これに関するかぎりは戦前においても事情は同様であつたが、ここでは国学は、反「国体」（『天皇制』）的

な幕藩体制の下に自から勃興した「国体」の自覚として、一般に考えられていたから、殆ど無条件に明治維新『王政復古への有力な原動力と見做されていたようである。幕末期にはいると、とくに平田派を中心とする国学をうけいれる底辺は急速に拡大する、そして、その門人数は明治初年にむかつて急上昇していくのであるから、それだけからで

も、そこに国学と維新との間に何らかの関連が考えられてしかるべきである。しかし、それについての研究は案外に行われていない。それは戦前における維新史の研究が、一方では政治の表層の推移をその主な対象とし、他方では明治維新の経済的発展段階の劃定に主力がそそがれた結果であらう。

戦後になると近世・近代史研究の視野が拡大され、ことに農村社会史の研究が広汎に行われる傾向を示し、それらの実証的研究のなかから、新たに維新の史的発展段階が問題とされるが、徳川封建体制の基盤である農村社会における階層分化を通じて新たに地主（↓寄生地主）なる階層が現われ、これが、やがて明治農村の基幹、明治国家の有力なる基盤となる事情が明らかにされていくにつれて、これら地主層の幕末期における農民的エネルギーの急激なる顕化（農民闘争）における役割、さらには維新の变革過程におけるそれが問題とされざるをえなくなる。また、幕末期の国学にとつても、この地主・村落支配者層が重要なファクタとなる、というのは幕末期にはいつて急速にひろまる平田派の国学を受容する主たる階層が、地主・村落支配者層

と考えられるからである。かくして、ここに新しく国学が明治維新史研究の舞台に登場する運びとなる。

されば、この幕末国学の研究はいわゆる国学の四大人以後の群小国学者を直接その対象とする。かかる研究にまず手をつけたのは、戦前における国学研究の第一人者であった村岡典嗣氏であつたが、^①氏の研究は戦後の幕末国学研究とは直結せず、むしろ戦後の研究につながる線によつて——といつても研究主体の思想的性格は逆であるが、にもかかわらず——なされたのは伊東多三郎氏による、戦中における『草莽の国学』研究である。これは生田万の伝記である『国学者の道』や各地に散在した幕末期国学者について記された『草莽の国学』、未刊に終つた「農村の国学者——鈴木雅之の思想と事蹟」にみられるように、思想史の研究というよりは伝記ないしは実態調査といわれてしかるべきものである。

伊東氏自ら一九五〇年に発表された「国学史研究の動向」〔『史学雑誌』五九一一〇〕のなかで、これからの国学研究の最大の課題は国学と明治維新との関係であるといわれるが、その後、急速な発展をみせた徳川期の社会経済史研究が、就

中、地主制の研究に巨大な成果をみせ始めた時、かつての伊東氏による草莽の国学研究の発展的継承の道がひらかれる。

だが、この路によつての研究とは、国学の思想史的研究という観点からすれば、各地における農村の経済史的・社会史的調査を含む調査を不可欠とする基礎作業であつて、多くの困難を含むため、現在では緒についた程度の状況である。即ち、現在では「草莽の国学」研究ルートの上では、明治維新と国学との関係について論ずることは未だ無理であると考えよう。

かくして幕末国学の現在までの最大の成果は、右のごとき「草莽の国学」研究の路がひらかれる以前に結実した松本三之介氏の『国学政治思想の研究』（一九五七年）である。

これは内容的には政治思想史研究の視角からの、宣長——篤胤を軸とする近世国学の抱括的研究であるが、「近世日本における国学の政治的課題とその展開——幕末国学に関する一考察」（『国家学会雑誌』一九五二—二年）となづけられる、その原題からもわかるように、宣長学に現われた政治的課題が幕末においていかに展開するか、がその基本問題となつていのである。そして、この著者は幕末のいわゆ

る草莽の国学者の思想をも検討し、その政治的機能を追求して、「ともあれ近世の国学は、人間の感情を尊重し被治者の心情を問題としたが故に、非政治的方法、換言すれば、上からの政治を媒介とせずに被治者の心情に訴えて服従と奉仕とを確保し、もつて下からの革命、現存秩序の転覆を防止せんとした。」と結論し、国学の勃興による国体の闡明がやがて明治維新をもたらしたといつた国体史観風の議論をはつきりと否定するのであるが、幕末国学の維新の政治的変革への関係の仕方については、その後の「豪農」、地主制、農民闘争の研究と関連して、即ち「草莽の国学」研究ルートにたつて、この松本氏の見解に疑問をさしはさむ者もみうけられる。^①

現在での幕末国学の研究状況は大凡以上のごとくであるが、このような状況のなかで、われわれは幕末国学思想の一類型として大國隆正の思想をとりあげようとするのである。

その理由はまず大國が右述の「草莽の国学」研究ルートで考察せられるべき「草莽」の国学者でないということである。

大國隆正は寛政四年（一七九二）津和野藩士今井秀馨の子として江戸の藩邸に生れた。彼は文化三年（一八〇六）平田篤胤に入門すると共に、昌平黌に入り古賀精里について修学し昌平黌舎長となつたがこれを辭し、音韻学を修めるため村田春海にもついたが、さらに文政元年（一八一八）藩許によつて長崎に遊学し西洋の学問にも接した。この後、彼はその思想の鍊成に努力した模様であるが、文政十二年に至つて脱藩し野之口と改姓、天保六年（一八三五）大坂に出て彼の主唱にかかる「本教本学」の門を開き、名声があらわれる。翌七年には播磨小野藩主一柳末延に聘せられて客となり、藩の子弟教育のために帰正館を設けて居ること六年、同十二年に京都に出て家塾報本学舎を開く、ここでの門人には前參議岩倉具集をはじめ玉松操、福羽美静、鈴木重胤、師岡正胤、千家尊福等、維新史に登場する重要人物を有し、大國は平田派の門人中の筆頭に位していると考えられる。

彼はその後も姫路藩、福山藩（藩主は老中、阿部正弘）に請われて国学を教授しているが、嘉永四年（一八五二）には彼の学識が津和野藩主亀井茲監に認められて復藩する。又、

文久二年（一八六二）に石見国津和野に赴いて亀井のために「尊皇攘夷異説弁」・「尊皇攘夷神策論」を講じたが、また邇摩郡大國村で大國主命の遺跡を発見し、ここで姓を大國と改め、その後も国学の講義や著述に従つてゐる。慶応三年（一八六七）十二月「諸事神武創業の始に原づき、摺紳・武弁・堂上・地下の別なく、至当の公議を竭し、天下と休戚を同じく遊ばさるべし」という王政復古の大号令が出された後、義定徳大寺実則の諮問に應じて「神祇官本義」を提出、維新後は明治元年（一八六八）三月徴士内国事務局権判事→神祇事務局権判事、四月老齡により辭職、三年宣敎使御用掛となり翌四年八月死去、八〇歳^⑤。

というのが大國隆正の略歴であるが、維新後の彼の地位については多少の補足的説明をしなければなるまい。

慶応四年（一八六八）には太政官中に神祇科がおかれ二月には神祇事務局が改め設けられる、又閏四月発令の政体書でこれが他の六官（議政、行政、會計、軍務、外國、刑法）と並んで神祇官とかわり、翌明治二年七月の官制改革で神祇官は大宝令的祭政一致の形式をとつて、太政官の下からその上位にまで引上げられ、その職務内容もそれまでの神祇

祭祀、祝部・神戸の総判に加えて、宣教を監することが附加されるに至り、さらに三年正月には大教宣布の詔書が発せられ、かんながら惟神の道を宣布することを目的として宣教使が置かれ、神道の国教化が企てられるが、この前後に神仏分離・廃仏毀釈の運動が全国的に行われる。しかし、明治四年、廃藩置県と共に神祇官はふたたび太政官の下にはいつて神祇省となり、五年には神祇祭祀の職能を分離されて教部省と化し、大教宣布のための教導職養成のため大教院が置かれる。この期の大教（↑平田派国学神道）の宣布運動は活潑をきわめるが、しかしもともと仏教僧侶との協同の上での教化運動であつたから、次第にその不統一が表面化して八年には解散し、つづいて一〇年教部省そのものも廃される。

右の経過は全て平田派の国学者によつて推進められたのであり、^⑥この十年こそはそれまで一介の野党にすぎなかつた平田派の国学者が、その絶頂にまで登りつめて中央政府のトップ・クラスに進出し祭政一致的政治形態を実現し、かつ新興の国家権力を背後に自らの思想（『大教』）を全国民に宣布するという、平田派の全盛時代であつた。

平田派といつても、篤胤が死んだ天保十四年（一八四三）以後、その養子鏡胤が平田派の代表者として江戸にいるが、国学者としての力量も識見も遙かに大國隆正に及ばず、又、明治新政府に進出して働いた平田派の国学者は殆ど報本学舎における隆正の門人（即ち、篤胤歿後の門人として平田門に登録）であつたから、かれらは実は八十歳に垂んとする大國隆正を頭とする大國派ともいふべき一団であつたのである。

服部之聴氏は、「この人物をぬきにしては、幕末から維新にかけて平田派の思想と行動の正体が呆けてくるのである。」^⑦というが、彼、大國隆正がその学派『派閥的關係において、右に略述した平田『大國派国学者、すくなくともトップ・クラスの——「草莽」に対していへば——国学者を代表するに足ることは既に断言しうるところであるが、又その学問『思想的師弟關係をぬきにして考察しても、同時同門の他の国学者に比して、その思想的著作の量と質において、矢張り彼等の代表者と見做して差支えないものと考えられる。』^⑧

これら平田『大國派の国学者は、維新後、中央政府に登

庸される(又は進出する)のであるから、未だ実態の充分明らかでない「草莽」の国学者に比較して、一見して客観的性が明確である。故にこの派の思想と行動を知ることが明治維新と国学との関係を知るきめ手の一つとなり得ると考えられる。その意味でこれは一類型である。

① 「南里有鄰の国学思想」、「農村の生んだ一国学者鈴木雅之」

『日本思想史研究』所収。

② このラインでは芳賀登「天保期国学者の社会的機能」(『史潮』

六五) 高田岩男「遠州における国学の受容とその展開」(『史潮』六六)などの論考があり、又、伊東多三郎氏も戦時中の業績に引続き、「越後の国学」(『越佐研究』一)、「庶民文化史より見たる下総の国学」(『日本歴史』一一六)等、調査結果を発表している。その他、最近目にふれたものに木代修「鈴屋学の地方浸透」(東京教育大学『史学研究』一九五九年三月)、林

英夫「尾張における農民闘争と国学の基盤——草莽の国学者加藤磯足の村政改革運動を中心として——」(『史苑』二〇一一)、

入交好脩「幕末土佐藩に於ける国学の発展と鹿持雅澄」(『社会経済史学』二四—四)などがある。意外に平田派の国学に関するものはすくないが、これらの研究が新しい「草莽の国学」研究ルートの上で行われていることは注目してよい。ことに林・

入交両氏は徳川時代社会経済史の専門家であつて、その豊富な社会経済史的知識と自らの専攻分野から提起される問題とに基づいて国学の研究を行ったもので、この事情にも新傾向が示され

ていると考えられる。右のような調査・研究は単に「草莽の国学」研究のためばかりでなく、今日にまでもつなげる封建社会の基底「農村における思想の問題究明の重要な手がかりとして貴重であり、各地に行われている経済史的・社会的調査と並行し、協同してなされることがのぞまれるのである。ただ、現在としては調査・研究結果の発表件数もすくなく、方法も意図もかならずしも一定しないので、幕末国学思想研究の視点からは充分に利用しうる段階に達していないのではないかと思われる。

③ 『国学政治思想の研究』一一六頁。

④ 例えば、芳賀登氏の書評、『歴史学研究』二一七号。

⑤ 望月幸雄「大國隆正小伝」(伝記学会編『国学者研究』所収)、および清原貞雄『国学発達史』による。

⑥ 神祇官再興の運動は幕末から神祇伯の家柄である白川家によつても行われているが——もつとも、実際にその建議書を作り

建白に及んだのは平田門の矢野支道(白川家の学師)である——

明治元年閏四月に太政官の中に神祇官が設けられたときには、

これまで神祇に関係のあつたものは一切採用しないことになつ

ていた(はじめは亀井茲監が副知事で福羽美静と共に実権を掌

握していたが、二年五月には人材公選の入札によつて落選し中

山忠能が知事に、福羽美静が副知事となる)ことから、

「神祇官本義」を献じた大國隆正の流派(「平田派」)が主流であつ

たことが知られる。(藤井貞文「神祇官の再興と其機能」上、

中、『歴史地理』六五—二、三)明治二年七月の官制改革によ

る神祇官には神祇伯中山忠能の下に、大副として白川資訓がはいつてくるが、実権は依然として少副福羽美静の手にあつたといわれる（服部之聡「青山半蔵——明治絶対主義の下部構造」『著作集』6所収）。

⑦ 「青山半蔵——明治絶対主義の下部構造」『著作集』6。

⑧ また大國一人の思想をとりあげるの、上述の理由のほかに、思想を問題とする場合まず一人格に結実する思想を確実にとらえる必要があると思うからであり、幕末国学一般を類型的にとらえることを貶備するものではない。

二

大國隆正の思想を特にとりあげて論じたものは非常にすくないが、これは大國の思想が独立してとりあげるほどの価値をもたないといふに思量されているからだと思われる。だが、小論では国学思想史に登場すべき多数の国学者の思想と大國の思想との思想的価値の較量ないし思想史的地位の稽定といつた問題を捨象し、前節において述べられた意図に従い、以下に大國隆正の思想を検討したいと思う。

大國は自らの思想・学問を——他の国学者のそれに対する独自性を主張して——本教本学と称している。即ち「本教」を中心に説かれるのである。本教とは、大國によれば、

外国の教法がまだ渡来しなかつた時の実践道徳、つまり古道であつて、「本教とは、わが天皇の御系譜にして、天地のいできはじめの、真をつたへ給へる、神代の古事をいふ。」（本学要上）^⑩本居宣長ならば神代の古事はあくまで事であつて道徳でないのであるが、大國では「本教は儒仏の教と同じからず。天地のなりたちをときて、そのうちに人の行ふべき道をも、をしへてあるもの」（同）^⑪で、これが即ち皇國の道である。皇國のみちは、右に示されるように天照皇大神が皇孫に國を授けた時に始まり、「万民に上下の分・君臣の義をあきらかにしらしめ給ふ」たことを、その内容とする。これが即ち「神道」の根幹であり、さらにはこの宝祚無窮の神勅そのものが神道といわれるのである。^⑫

又、神道の現実的性格について、彼は「神道は天皇、大將軍家、國主、領主とつぎつぎに、その主人をたふとびて、別に教主をたてて、これをたふとばず。」（本学要上）^⑬と述べている。ここからして常に政治的支配者が宗教的崇敬の対象であり、そのことによつて現実の身分制的・階層的社會秩序が保守されるという「神道」の本質にかかわる政治的機能が明らかとなるが、それ故に、さらに現実的・具体

的には神道は現在する制度・法令そのものと一致する。

「時の制度、処の掟は、しかさだまるべきゆゑよしありて、しかなりぬる神道なり。御高札のはじめに、忠孝をはげましとあり。……その外御高札の文面をよく守るべきなり。

これを守る人を、よく神道に順ふ人といふべきなり。」（直毘靈補註中）

いかなる人も、「宝祚無窮の神勅を体にしておはします天皇の下にすみ、大將軍家の法令にしたがひ、天照大神の神光を得て、世を渡ることをおもへば、儒者・出家人もなほ、神道をまぬがるること」はできない、彼等といえども「しらずしらず神道の恩沢に浴して」いるのである、と大國はいう。このように儒者・僧侶という、思想的・宗教的立場において神道にはつきりと異をたてている者に対してまで、その思想的・宗教的転向を命ずることなしに、「神道」を強制しようとするれば、その神道からは思想性・宗教性が消去されざるをえないであろう。結局、大國の神道はなんら独自の思想性もなにもない、時の制度や法令というようなものに化身するほかなくなつてしまつたのである。そうすると神道と他の思想・宗教との関係いかんという

問題が出てくることになるが、大國は異國の神々はすべてわが神代の神々の分靈であるという平田篤胤の考えを継承し、儒教も仏教も、「我日本國の彼國々へもうつれるものにて、唐土・天竺固有の道にあらず。」（死後安心録）とか「西洋の窮理は少彦名の神の遺伝」（学連論二）であるなどと主張する。されば、又逆に、その主張の故に、「日本國よりいでて、もろこしにわたり、かへりて來れるものとおもへば、外國のこととてきらふべきにあらず」（三五後案一）、「かくのごとくみて外學の英をとれば、みな大汝・少彦名、大事小事合體の徳にして、わが神傳にそむかざる正直」（学連論二）であるといわれることは当然であり、ここには原則として思想についての排外的要素は存在せず、それらの撰取には何らの制限もない筈である。だが、一方大國はそれら外國の思想・文化をとりいれるに當つては、「倭魂」というものを確立して、即ち國家的・主体的に——一層、具体的にいうならば、君臣の分の確保を根軸に据えて——撰取することを要請する。大國が到るところで、儒教を攻撃するのも、儒教が「革命」を許容しているから天壤無窮の神勅に反し、君臣の分を紊れしめるおそれがあるという

ことを理由としてである。^③

この立場からして彼が、「そもそも儒家の礼楽・易理、仏家の輪廻・応報、蘭学の地動・元素等、そのもととはみなわが神道よりいでて、わが神道中のものなるを、世の国学者の神道より外のものとおもひてあるこそ拙けれ。又そのみちみちの人も、わが神道よりいでたるものなることをしらず。その一隅を執して他を軽蔑するは、拙きなり。儒家の世に行はるるは、その礼楽・易理・忠孝・仁義をとけばなり。仏学の世に靡らぬは、輪廻応報・大覚真如をとけばなり。蘭学に人の心をよするは、地動・元素・窮理・弁物をあきらかにとけばなり。いづれもやむことなき天地間の神道にてあれば、それらをみなわが古言にとりもどし、混和して真の神道をあらはさんとす。」(神理一貫書^④)というのは当然であるが、かくしては神道の本体は行方不明であるといわねばなるまい。

このような有様であつては、いかに彼が神道の最高至上を説いたところで、そのあらゆる内容は、他の学問・思想・宗教の非体系的な「混和」なのであるから、外来の思想・宗教に対して——ことに、以下の理由によつて儒教に対し

て——ひそかに劣等感が弥漫することは自然であろう。就中、日常的倫理について、大国が「忠孝仁義は天地のみちなり。儒家にて造れるみちにはあらざるなり。」(文武虚実論^⑤)と強弁するのをきけば、神道の実践とは儒教的徳目の実践に帰着するものであることを思わずにはいられない。即ち、大国の神道は外延が際限もなく拡張せられているのに対して、その内部は「混和」によつて満たされた巨大な空洞から成り、それは実践的には儒教的徳目をその表象とする伝統的徳徳に一致してしまふのである。

その時々々の権力者のたてた制度や発する法令は、伝統的徳徳と本質的に一致し、表裏の関係をなすのであるから、このことは神道とは現在の制度・法令であるという彼の主張をその内側からいつたものに外ならない。かくして、人間の当為はこれら忠・孝・貞といった儒教的——伝統的徳目の実践である。

とはいへ、大国においてはそれはあくまで神道の実践であるから、それらの徳目の実践による価値の実現は儒教と異り、皇祖天神(↓天皇)との関係によつてなされねばならない。^⑥しかし、このことは儒教の場合との内容的な相異

を意味するものではなく、天皇と臣民との名分を軸として、
 ということを強調点とするのである。この大國の神道の根
 底に据えられる「名分」はまた、「やまとごころ」といわ
 れるところからも察せられるごとく、專制的皇帝を頂点に
 尊卑上下長幼親疎之分を具体的内容とする朱子学的な名分
 とはいささか似て非なるものである。その非なる点とは、
 天皇に関する。

大國によれば「わが天皇はただ皇國の天皇におはします
 のみにあらず、世界萬國の總王にておはします」（懽駁者
 上）⁽⁹⁾というのであるから、天皇は人間界の頂点に位する絶
 對的な專制君主であるかにみえるが、実はしからず、彼は
 このとき既に皇祖天神に対する服従の姿勢においてとらえ
 られている。

わが日本國の天皇二百二十餘世、みな乃祖の父のをしへをまも
 り、宝祚をかしこみて、これを臣下にゆづりたまはず。皇孫に
 ても、姓をたまはりて臣下につらなれるものには、ゆづりたま
 はぬ例にて、その皇統の正しきをとりにて、皇子おはしまさぬと
 きはゆづり給ふ例なり。孝道正しき國にあらずや。これはかの
 宝祚無窮の神勅おごそかなることなれば、かの神勅に孝

道の真もまたこもりてありしものになん。（文武虛実論二）⁽¹⁰⁾
 このように天皇の行動は皇祖の神勅によつて規制せられ
 ているのであつて、宝祚無窮の神勅によつて神なる皇祖か
 ら絶對的王權が授けられたのではない、それ故に臣下の眼
 にうつる天皇は、おのれを支配する者であるよりは、むしろ
 皇祖への随順の姿勢をもつ。

最高位の支配者である天皇が、このように支配への主体
 的意欲を全く示さず、君主としては甚だ情ない姿をしてい
 るために、臣下の天皇に対する服従も、臣が皇位を篡奪し
 ないということ——その結果として皇統が変らないこと
 ——を要点として説かれる程に消極的なものである。しか
 し、實際問題としては、かかる天皇の姿勢——皇祖天神に
 對して天皇が宝祚無窮の神勅を遵守する服従の姿勢——は
 「大孝」といわれ、「大忠」と並んで人民に對する道德実
 踐の範型となることによつて積極的役割を果すのであつて、
 大國が「士民はことごとく」これらを基本として、先祖以
 來主従關係のある主に對する「小忠」、その家の父母に對
 する「小孝」をつとむべきであるといひ、さらに「わたり
 奉公するものも、忠心のまことはたがはず。……一年半季

の恩をうけたる主人にても、主従のちぎりをしたるからは、その主人にいのちをたてまつらんとおもふべきなり。」(文武虚実論三)⑤⑥)ということ、および「そのかみのやまところは、主家のため身をいとはぬまごころをいへるもの」(やまとごころ)⑤⑥)であるという彼の言からして、大國の眼中にある社会階層が皇位篡奪などが問題となりうるような階層ではなく、右の例文に示されるような、庶民↓下層被支配階層の日常的状态であると考えられるが、ここにおける「天皇」の役割は大國が本居宣長の直毘靈の「いにしへの大御代には、下が下まで、ただ天皇の大御心を心として」に対する宣長自身の註「天皇の所思看御心のまにまに奉仕て、己が私心はつゆなかりき」を註釈して、「これは上の法令をいひて、かの御高札の表をいはれしものならん。外に天皇の御心を知るべきよしなければなり。」(直毘靈補註下)⑤⑥)ときわめて現実に解しているところから明瞭に看取しうる。即ち、ここで頂点に位置する天皇の底辺における現実的機能——無作為なるが故に政治的たりうるといふ——が露骨に示されるのである。

以上において、われわれは皇祖天神・天皇を頂点にいたなく、大國の神道思想が儒教的——↓伝統的徳目の実践をその具体的内容としつつも、現実世界の頂点に在る天皇の特別な役割によつて、それがひたすらに被支配層の現実政治体制への服従を機能するという事情を解明した。しかし、大國の思想を全面的に取扱うとすれば、右に解明されたいわば消極的な服従に対して、積極性をもつ奉仕、即ち彼が理想的↓身分制的・静止的社会と観る徳川社会を下から単純再生産すべき原動力としての「家職産業」についての考えを欠くことはできない。この「家職産業」論はとくに大國の思想の社会的基盤を追究するに当つて重要であるが、このことは小論の目的から外されている関係および小論の課題解決のためには「家職産業」論の考察がかならずしも必要でない事情から、この論についての考察を省く。

右のごとく下に対してはただ服従をとく、というのは國学の一般的特点であるが、ただ服従を説くという現実的機能が同じであるとしても、それぞれの思想におけるこの部分と他の部分との関係はいちいちの検討を必要とする、この場合もたとえば宣長の場合と異り、天皇の特異な位置す

けは当然に、その政治・政体論に重要な結果をあらわすに相異なく、しかも大國の思想はむしろ政治についての論を核とするが故に、さらに重要なことには、われわれが小論のはじめにかかげた課題、政体の転換としての明治維新と幕末国学思想の一類型としての大國の思想との関係を論ずるに當つては直接の関係を有するものとして不可欠であるが故に、つぎにとくに一節を設けて、大國隆正の支配形態論・政体論を中心とする政治の論を考察し、そこから結論をみちびきたいと思ふ。

⑨ 幕末国学を扱つた論文で大國隆正に全く言及しないというも殆どないが、これを独立して学術的考察の対象としてとりあげたものは殆どないのであつて、このことは上田賢治氏もその論文「大國隆正の思想とその基本的性格」〔『神道宗教』七・九号、一九五四—五〕のなかで指摘している。尚、上田氏のこの論文は国学神道に対する護教的な立場で書かれたものである。筆者がここに問題とするように、明治維新との関係で、非護教的↓社会科学の立場で、もつとも強調点をおいて、大國をとりあげたのが服部氏の前掲論文である。しかし、ここでも宣長学↓篤胤学↓大國学という系譜的順序で国学の発展過程がとらえられ、国学の篤胤的・積極的傾向を、開國前後から激化する日本の危機に直面して大國隆正が完成する、として大國を国学思想史の上でも高く評価されるにもかかわらず、大國の思想に

ついでに検討は殆ど省略されているのである。
⑩ 大國隆正全集一、一頁（以下、「全」と略す）。

⑪ 全一、三頁。

⑫ 憐駁者上、全二、二二七頁。

⑬ 直毘靈補註中、全二、一二六頁。

⑭ 全一、三〇頁。

⑮ 全二、七二頁。

⑯ 直毘靈補註中、全二、一二八頁。

⑰ 本学拳要下、全一、六〇頁。

⑱ 全五、三三三頁。

⑲ 全四、七九頁。

⑳ 全三、二五八頁。

㉑ 全四、七九頁。

㉒ やまごころ、異本二、全三、一八九頁。

㉓ やまごころ一、全三、四四頁、五七頁。馭戎問答上、全一、八五頁、文武虛実論五、全一、三二七頁、斥備仏、全四、一七七頁、などの諸処でこのことが論じられている。だが、特に徳川期を代表する朱子学を中心とした儒教は名分論を根軸としているのであるから、実践的な意味では大國の儒教批判は無意味にちかひ。昌平黉に学んだ大國がこういうことを知らぬ筈はないが、彼が敢てこのことを繰返し強調するのは——それが彼の非常な関心事だつたからであるが——ひとつには波状的な西歐からの衝撃をうけつつあつた幕末日本における彼の「前期的」なナンショナリズムによるものであり、——それ故に、彼によれ

ば孔子や朱子も「周室をたもち」、「宋代をまもれる人」であるから尊敬されるのであり（直毘靈補註上、全二、九一頁、学運論一、全四、二九頁）——「されば日本国にうまれて、孔朱の道をしたふとならば、本居翁のごとく、これまでは中華といひて尊める支那を西戎といやしめ、孔孟の道をもわが神道の下につけて、おとしむべきことになん。」（直毘靈補註上、全二、九九頁）といわれるのであるが、これは又同時に大國のいう本教＝神道が、後述のごとく、日常的倫理において、儒教道徳をそのまま充當せねばならないほどに、大きな空洞を有しているという事実によ來する、儒教に対する、思想的な劣等感をもたざるをえなかつたことにもよると考えられる。もちろん、大國は、また人民を團結せしむることによつて君臣の分・階層的序列を否定するものであるという理由によつて、天主教（キリスト教）を非難するなど（直毘靈補註中、全二、一四八頁）——その批判が当たっているかどうかは別として——その基本線はくずしていない。

尚、ついでながら申し添えると、彼は仏教に対しては特に批判を行つていない。これは大國の批判基準から考へて了解できないではないが、彼の師平田篤胤が徹底的に罵倒しつくした仏教に対する批判が、ここで全面的な後退をみせているという事実は、氣吹舎門の代表的人物が篤胤から大國隆正へと交替する頃から、平田派国学受容の底辺が、主として農村の非武士層（おそらく村落支配者層）のなかで急速に拡大するという事実をみのがしては充分には理解し難いであらう。仏教を有力な要素

とする農村社会のイデオロギー的狀況が国学のもつ仏教批判への大きい抵抗となつたことは、幕末から明治へかけて激増する平田の門人教が神仏分離・排仏棄積の運動に対して急速に減退していくことから推測されるが、大國における仏教批判の後退はこの面からも考えられる必要があると思われる。

②④ 全五、一三九—一四〇頁。

②⑤ 全一、一五二頁。

②⑥ この關係による神道実践の説明はつぎの通りである。即ち、まず「未弔」のものとして人心に内在する忠・孝・貞などの徳を、天照大神の神光が「引出さん引出さんと下土を照臨」して「人の徳行を成就せしめたまふこと」が「神道の肝要」である、「されば——人間の側についていうならば、（引用者）——忠孝・貞節・仁義・友愛等の事業あきらかに、不忠・不孝・不仁・不義等の暗き行ひなきものを、天照大神の神光にかなへる人といふべきなり。」（直毘靈補註上、全二、一〇一—二頁）

②⑦ 一般的な君臣の分ではなく、天皇と臣民の分が基軸となるところに特殊性がある。このことは既にのべたところからも、また「神道の真面目はただ宝祚無窮にありとするべし」（本教神理説一、全五、一〇頁）との大國のことばからも了解できると思うが、この宝祚無窮ということばが永統的な「分」を意味するばかりでなく、また天皇をも拘束するものであることについては後述する。

②⑧ やまごころとは「大臣にいたれるひと、天皇の大御位にこころをかけず、いづくまでも臣下の分をまもりて、つかへたて

まつるをいへることばなりけり。】(やまとごころ一、全三、一頁)。

②⑨ 全二、一九七頁。

③⑩ 全一、二二六頁。

③⑪ このような天皇の姿は、「何事にも大かた御自分の御かしこだての御料簡をば用ひたまは」ず「ただ天照大御神の大御心を大御心として、万事、神代に定まれる跡のままに行はせ玉」うべきものとして、既に本居宣長によつて語られている。(玉くしげ、岩波文庫本、三三頁)しかし、宣長の場合は雅やかに美しい上古的和歌の世界への、現実からの逃避——没入には、きたなくいやしい現実の世界そのものを所与として絶対的に肯定することが必要であつたから、その結果のひとつとして、右の論がたてられたのであり、それ故に宣長学は主体的な政治的関心とは無縁に成立したものと見えるのである。(拙稿「近世政治思想史における徂徠学と宣長学」『史学雑誌』六六—七)そのため、天皇の姿こそ皇祖天神に対する服従を示しているが、天皇の行為に対する規制原理は示されず、他から天皇を批判しうる手がかりは全くないのに対し、大國の場合は例文にみえるごとく、又「宝祚無窮の神勅を守りたまふは、天皇の大孝にて」(文武虚実論三、全二、二四九頁)といわれているように、天皇の行為は「孝」という既成道徳によつて規制をうけている。さらに大國学は、宣長学が歌学を軸として形成された——即ち政治論は主柱でなかつた——のに対しては、むしろ政治論を中心にかたちづくられており、その形成の契機を全く異にするな

どの事情から、大國の天皇は批判をうける手がかりとその関心とを他の手にとられているのであつて、事実、大國隆正は個々の天皇についての批判を行い、さらに天皇のありかたを論ずるに至るのである(このことについては後述する)。

③⑫ このことについては、註28および「隆正はじめて古人の用例をくはしく正しく考へて、忠義のこころあつきをやまとごころと定めいふにつきて、またしりうごつ人あり。日本にも不忠の人たえてなきにあらず。保元以来慶長のころまで、上を凌ぎ犯す人の多かりしをおもへば、忠義の國ともいひがたしといふよし。それらはそもそも未なり。皇統のかはらせたまはぬ大本につきてこそいふべけれ。】(やまとごころ一、全三、一五頁)によつて、その度合を知られたい。

③⑬ 天^{アマノカミ}庄^{シラノ}日^{ヒコ}命^{ミコト}が天皇に身をすて命をささげんと誓つたことを指す、これが臣道のはじまりといわれる(文武虚実論三、全一)。

③⑭ 「神武天皇の大孝を示したまへるは、日本國中の人に大忠をつくさしめたまはんためにぞありける」(文武虚実論二、全一、一九九頁)がその関係を示唆しているが、大國においては倫理的にヒエラルヒックな構造において家族がとらえられ、この倫理的構造の基底である家族における道徳(家族主義的道徳)が、そのまま昇すれば、君臣の分——「忠」という関係となり、逆に皇祖天神——天皇——將軍という公的な関係が下降しては、その倫理的基礎を家族道徳に見出す、忠孝一本という一種の家族国家観が形成されているのであるが、これはその核となる関係である。

③5 全一、二五一頁。

③6 全三、五頁。

③7 全二、一八二頁。

③8 このことは結果的にみて、かつて松本三之介氏が『国学政治思想の研究』において、幕末国学一般について解明された、その現実的機能と同じである。松本氏は大國隆正については殆どふれられなかつたが、このことは松本氏の立論の正しさを確認するものである。ただ小論では明治維新と幕末の国学・国学者との、むしろ直接的な関係の解明を課題とする故に、本節でべられたことは、いわば前提的役割を果すもので、大國の支配形態論を中心とする次節が主役となるのである。

三

すべての事実は常に——神々の活動の結果として——歴史的所与として、そのままに認容するという宣長以来の国学の伝統的特質に従つて、大國は一般論として、「世のごきうつるもみな神のみしわざにて、おのづから今の制度になりかはりぬるは、かむはかりなり。」(神道受用考証^{③9})と述べ、さらに具体的に現実の徳川体制について、「いまの制度ばかりめづらしくよろしき制度はあらず。さればこ

そ、三百年にちかく、よはおだやかにをさまりてあるなれ。此ままに千年も万年もありたきことになん。」(同)と讚美しているが、これについては、「東照神の命の安国とじづめましける御世は万世」(玉鉾百首)と詠つた本居宣長の場合と別段の变りはない。

しかし、大國のこの現実容認ないし賞讃は宣長学の場合と結論的表現こそ同じであれ、その筋道はちがうのである。宣長学では、「当代の天皇をしも、神と申して、実に神にし坐ませば、善悪き御うへの論ひをすてて、ひたぶるに畏み敬ひ奉仕ぞ、まことの道には有ける。」(直毘靈^{④0})との原理から、「善悪き御うへの論ひをすてて」、即ちその内容のいかに関りなく現実をうけいれるというのであるから、その時の支配形態がたまたま封建制であるから、それが「神の御命」として承認されるにすぎないのであつて、第一義的なのは神のしわざそれ自体であつて、その所為の内容ではない、封建制それ自体がいかわるいかは第二義的であるにすぎないのであるが、大國の場合には、この現実『徳川封建制は、もちろん神のみしわざであるが、そのみしわざの内容、即ち封建制であるということによつて容認

され、賞讃されるのである。

大国は全ての支配形態を封建と郡県の二に分類するが、このうち封建がよくて郡県はよくないのである。例えば、上古の封建の制度が聖徳太子から文武天皇に至る間に郡県制にかえられてしまつたが、これは「なげくにもあまりある衰世」であつた、それ故、鎌倉政権の興隆は、封建制の再興として、「衰運のうちにも、今日の盛運を含みたる、まことは皇天二祖の神譚」(『本学拳要上』^①)といわれる。

いうまでもなく、大国にとつて「世のうごきうつるもみな神のみしわざ」、歴史は神々の恣意の表現にすぎない筈である。^②しかるに、また大国は「氣運」という法則をたて、それによつて歴史を説明しようとするという矛盾をおかしている。「人間世界は集まりて散り、散りてまた集まるものになん。これを氣運といふ。」(古伝通解四)^③。その氣運は内容的には「かぶす」という言葉で説明される。それは「カブスのはのぼりつめてくだるなり。そのとき、そのあとにつきて下よりのぼるもあり。……さきへのぼりたるものはくんだり、おくれたるものはつきつきにのぼるかたちかくのごとし。これをかぶすといふ。」(文武虚実論五)^④という、

いわは循環論であつて、内容としては他愛のないもので法則などといえるようなものではないが、この氣運が「人力のおよぶところにあら」^⑤。ざることは勿論、「皇天二祖の御力にも及ばせたまはぬよしありて」(文武虚実論五)^⑥と、神々の支配下にあるものでないようにいわれているところに注目すべきである。^⑦

ところで、大国の歴史理解においては、「かぶす」は、支配者の意志・行為に關つて、「奢る」^⑧。「天下の富(『土地』)を集中する」^⑨。「全国直轄支配」郡県制(『悪』)なる支配形態が、「寡欲・質素」^⑩。「天下の富(『土地』)を分散所有せしめる」^⑪。「分権的支配」封建制(『善』)なる支配形態に転換されることの反覆の過程を示す循環の図式を意味するが、具体的には、「神武天皇は、氣運にかぶすといふことのあるをしらしめし、土地を臣下にわかちあたへて、をしてみたまはず。さらにはこりおごりたまはず。質素をむねとしたまへるは、かぶさんことをおそれたまへるなり。」(同)^⑫といわれて、神武天皇が封建制の始祖となり、以後の歴史が、「聖徳太子の後、土地をしみて、天下の利益を朝家にあつめたまへるは、このかぶすことわりをしらしめ

さざりしものなり。一度かぶしをおこしては、とどまりがたきものにて、かぶしかぶしつひに今日に及びたり。氣運はあやしきものになん。」(同)かくして、朝廷の威権は藤氏に、源平に、北条に、足利に、ついで織田にうつり、

「豊臣は織田の下より出て織田をかぶし東照神君一たびは豊臣につきたまへれど、豊臣をかぶして足利のあとをつぎ、征夷大將軍に任じたまへり。ほこりおごるときは、しりへに必かぶすものあり。東照神君よく質素を守りたまへるに、より、これにてかぶしはとまりたり。」(同)と説明される。徳川封建制が「よく質素を守りたまふ」つまり封建制であるかぎり、最終的な支配形態であるという意見である。

封建制がなぜよいのかというと、それは「土地を臣下にわかちあたへて、をしみたまは」ないからである^⑤。又、反対に郡県の制がわるいのは、それが天皇の「我欲にまかせたまへるみしわざ」(文武虚実論五)^⑥であるのが理由である。この郡県制と律令体制の批判はつぎのごとく行われる。

「任国受領はわが国の古法にあらず。これは中昔そのころの唐土の郡県をうらやみ、かの国造・県主のたくひをせばめて神可とし、任国受領といふことをはじめ給へれど、わが国体にも、

人情にも、かなはぬ制度にて、その利を子孫につたふること、たはぬにより、人、これをよろこばず。」(尊皇攘夷異説弁)^⑦

「これにより、人またわが子孫のために狂園をひろくして、その中にて稲をつくり、あさをうゑ、これを子孫につたふることをおこしたり。」(文武虚実論五)^⑧

右のように、郡県制の批判も封建制の是認も私的な土地所有の問題に執して行われているのであるが、又大国によればすべての歴史的現実には「みな神のみしわざ」でなければならぬから、かかる支配形態についての価値判断の基準が神と何らかの関係をもたずにはすまないであろう。

大国はいう、南北朝の内乱において、南朝が敗れ北朝が勝を制したのは皇天二祖の意図による、即ち、南朝方の天皇が王政復古と中央集権の郡県制の回復を企てたのが「皇天二祖のみこころ」にかなわなかつたのであり、北の帝はただ宝祚を守ることに専心して封建制的現状に手をふれようとしなかつたから、皇天二祖の意図にかなつたのである、「承久・建武ともに、中古の郡県に世を復さんとおぼしたちけれど、中古の郡県は皇天二祖のいたくきらひ給へることにて、みこころざしならざりしなり。」(文武虚実論五)^⑨と。

大國はそれにつけ加えて、「ならざりし事跡をみて、皇天二祖のみこころをはかりてたてまつるべきなり。」(同^⑧)、それぞれの事の跡に結果から逆推して神の意図を測るべきだという、そして、そこで知られた神の意図が価値判断の基準となる、これが自覚的な大國の思惟方法である。だが、個々の事の跡から彼が考える神慮の内容が、既述から知られるごとく、常に一定しているのは何故であろうか。大國によれば、由来、歴史は神々の恣意的な意図の表現や活動の結果にほかならぬから、その時々々の事の跡や神慮に一定なることを求めたり、ましてや、その神慮を基準として事の跡に価値判断を加えようとするがごときはあるべき筈もないことである。しかるに彼がこの禁をあえて犯しているのは、彼、大國隆正の眞の思惟方法が彼自らが自覚しているそれとは異なるからである。

即ち、彼の思惟方法は彼自らがいうように、それぞれの事の跡から出発するのではなく——そんなことをしていたら判断の基準は、けつしてたてられない——最終、唯一の事の跡に現に存在する徳川封建制から出発し、これを固定するために、この時点での神慮を絶対化し、基準とするも

ので、彼はこれを全歴史現象におしつけて解釈したのである。

この無自覚の方法と意識的な方法をつなげるために、彼は氣運キウンに「かぶす」というようなものを造らねばならなかつた。

氣運キウンに「かぶす」と神慮・神議との関係は、「頼朝出世して郡県の制度やぶれ、信長・秀吉出世して武家より官位をたふとびのぞむみよとなりにしことを思ふに、氣運にまかせてあやどりたまへる神慮いちじるきものになん。天下の利を朝家の利にせんと、國運を廢したまへる朝家の御あやまりは頼朝のはからひによりて、封建のいにしへに復り、武門をいやしめし藤氏のあやまりは、信長・秀吉の申こふ武家昇進の官位によりて、つぐのへりといふべし。これは太卜コトのまちがた循環の神理にて、むくいあること、朝家にてものがれたまふことあたはず。」(文武虚実論^⑨)との表現から考えてみると、実は氣運の内容「かぶす」に循環する、は神慮の内容そのものであるようだ。即ち、彼は現実を肯定することから考えはじめるといふ伝統的な国学的思考に依拠しながら、現実を流動すべきものとみず、現実の固定化を志したために、最高の神慮の内容を規定せねばならな

いことになつたのである。いいかえれば、彼は自らの無自覚的な方法による思考結果を神慮にみたててしまつたのである。そのために神慮が固定し、この固定した基準によつて、天皇もまた誤りをおかすばかりでなく、批判され制肘されるという論理が成立する。皇祖天神も天皇も、既にそれ自らが基準であるような絶対的存在ではない。

又、気運の内容は循環なのであるから、徳川封建制といえども安泰ではありえない筈である。だが、彼が「東照神君よく質素を守りたまへるにより、これにてかぶしはとまりたり。」というように、その循環を阻止するフアクターは「土地を臣下にわかちあたへて、をし」まない封建制なのであつて、国学の思想における神と現実との關係が、本居宣長のように、神に、ではなく現実にも重きをおいて考えられた結果、全てが固定化してしまつたのであり、ここからして彼の思想は、その内容はいかにもあれ、神々の御所為であるから、その結果としての現実体制を認容するといふのではなく、現実存在する徳川封建制を固定して、これを保守する思想となる。^⑥

それ故に王政復古——支配形態としては中央集権的郡県

制——は明確に否定される。「いま王室家といふ儒者・學者の中にも、この承久・建武のことをいひて、そのことのならざりしをなげき、天をうたがふものおほかり。いとまがまがしきころになん。今より後も、朝家・廷臣にさることをすすめたてまつるたぐひのことありては、朝家の御衰と、隆正はころをいたむることになん。」（文武虚実論五）^⑦これは制度変革への作為であるから、否定されるばかりでなく、その内容から認められないのである。

右の大国の論理からして、天皇もまた批判をうけるのであるが、外側からその存在の条件が規制されることになるのであるが、事実においては、それは例の封建制と郡県制という問題にまつわる論点から行われるのである。即ち、「世々の天皇のうち、おごりほこり給ふ天皇は、その御代さかえたまはず。臣下にうちまかせて、ただよくその位をまもり給へる天皇は、御統さかえたまへり。」（馭戒問答上）^⑧という、歴史的事実に即しての彼の評価や、「神武天皇やまとにうつりたまひし後も、地を臣民にわかちあたへてみつぎのさたもなく、みこころひろくおはしましけり。ただ宝祚をだにまもりたまへば、皇祖神靈への御孝心はたつも

のなり。」(学運論^①)、「みづから政事をとりて、世をおもふままにしたまふを、帝王の事業とおもふは、外国の事にて、そはいと汚き見識なり。」(やまとごころ異本^②)などの言によつて、大國においてはただ宝祚を守るだけで、現実政治においては無為、君臨すれども統治せざる「封建制」的天皇があるべき天皇として考えられていることがわかる。

かかる意見が、どこから出て来るのかといえば、それは天皇が空位を有するにすぎない現実徳川政治体制からであるということは、すでに自明であろう。彼はこの体制を、「かくのごとく諸國に大名ありて官位を朝廷よりうけ、土地を將軍家よりわかちたまはりておはしますは、いかにもよき制度なり。是によりいづくもいづくも、わがままをしたまふまじくとりくみてあるものなり。おのれはいまの制度こそ、万世無窮の制度にて、このうへはあるべからずとおもふことなり。」(神道受用考証^③)と讚美して現実を理想と観た上で、直接、天皇・朝廷に対しては、「天皇はただよくその宝祚をまもりたまひて、ほこりおごりたまふころおはしませず。廷臣は政事を武家にまかせて、こころのどかに学文したまひ、和歌・管絃・書画のたぐひ、いやし

からぬわざにあそびくらしたまひ……」(文武虚実論^④)と、徳川幕府が制定した「禁中方御条目」と同様のことを期待している。

かくして、支配形態を論じ天皇を云々する大國の言論からして、われわれは彼がいかに眼前に存在する事実をそのままに満足し、最上のものとして観じ、それらを範として立論するという彼の思考の径路↓論理を確認したが、このところが小論におけるキー・ストーンともなるので、當時もつとも問題的な問題であり、ことに国粹的な立場からは過激な議論のでやすかつた外交問題についての彼の意見に当つてこの思考の径路を検証し、確認すると共に、さきに若干ふれた大國のナショナルリズムについても、いささかの説明を加えたいと思う。

大國隆正が外国との関係について論じた著作の制作年代は、徳川幕府二百五十年の夢を破つて Perry 提督の率ゐる黒船が来航した嘉永六年(一八五三)から、幕府が倒壊し王政復古が宣せられる慶応三年(一八六七)まで、徳川時代最後の十五年間に当つている^⑤。まず、このことに留意した

い、とくに政治的にも思想的にも対外問題を軸として大揺れにゆれたその一般的背景と、朝廷と幕府との関係についての問題——いわゆる安政仮条約の調印と井伊大老の殺害に露われる——を含む、外国との関係の形態について。

この緊張と動乱の時代に、まず大國は日本自らの國際的地位をいかに規定するか？ 彼はタテマエとしては、日本國は「神代より、皇統たがはせたまはず。これにより、日本を本とし、尊しとし、万國を末とし、卑しとする。」（新眞公法論）^⑧という、しかしまた「荷蘭國に虎哥ヒョウゴといふものありて、万國公法といふ學業を興したり。」という文章ではじまる「新眞公法論」によれば、彼はその欧米列強の間に國と國との平等關係をもととして國際關係を律する「万国公法」がひろく行われていることすら知つてゐるが、その彼が欧米列強の進出の前に動揺し混乱する幕末の日本にあつて、このような妄想的見解に終始するがごときことは考えられないところである。

しかし、彼はあくまでタテマエとして、日本國を中心とする新しい國際關係——「眞の公法」——を主張してゐる。「今、万国に、統轄の君なければ、万国同等のものとして

公法をたつといふこと、おのれは諾ひがたくおもふことなり。……さてその帝國のうちに、ただこの日本國の天皇のみ、神代より皇統をつたへておはしますなり。さればこの日本國の天皇を、世界の總王として、万国より仰ぎたてまつること、まことに理の当然なり。」（新眞公法論）^⑨と。

この、「眞の公法」は、ただタテマエたるにとどまるのであつて、いかにこれが「當然の理」であつても現實への適用が論外であることは大國自らの承知するところである。それ故に彼は引つづいていう、「しかれども、この説、万国にゆきわたらず。一國にてもうべなはぬ國あるときは、まづ日本かぎりの私説としてとのけおき、万国一同に、この説にしたがふ時をまつべきなり。」（同）^⑩万国がこの説にしたがう時をまつというのは、いささかも武力↓侵略を意味するのでなく、自発的に承伏するまでは同等の國であるとの意である。^⑪ここで大國の日本至高説がなんら現實に変更を与えようという意志を含むものでないことが明らかとなる。

一方、この説が「あたはぬくにの人すらも、見識をたてて世界の總王たらんとす。もとより、その徳せなはれる日

本国の人、この見識をたてぬはあかぬことになん。」（文武虚実論^⑧）という前期的ナシニリズムの意識に支えられて、日本国の対外的独立、対等的国際関係保持の願望をこめて、日本人自身に対し、「日本人の見識」をたてるべしとの精神的要請としてなされていることは確かで、そこにわれわれは幕末国学のひとつのあり方を見る。

現実に即しては、彼はさらに各国元首と徳川將軍との間で結ばれている外交関係——日本国を代表するものが天皇ではなく將軍であるこの体制は、しばしば問題となり、日米通商条約の調印をめぐつて万延元年（一八六〇）井伊大老が攘夷派の水戸浪士に殺されたのも、結局はこれが故である——を、「天皇をば至尊としてさしおき、国々の国王と、わが大樹公（『將軍』と、同等の礼をもて、交りたまふこと、的当といふべきなり。」（新真公法論^⑨）と自己の理論に即して弁証し、これを擁護する。

「攘夷」についても同様である。彼は言葉としてはこれを肯定する。しかし、彼から攘夷の説明をきけば、攘夷という言葉のもつ活動性が骨抜きとなり、逆に非攘夷的な現実の事態をむしろ積極的に容認するための言葉に変貌せし

められていることがわかるであろう。彼は、「軍をおこして、むかへたかふのみ、攘夷とおもふはこころ狭し。」とまずいつた後、万国平等を基礎原理とする、いわゆる「万国公法」が世界に通用するようになって、これを支那人が承認したということは、世界の人間を中華と夷狄に二分して、支那の国王を天子と称している支那の僭称を打倒したことであつて、この事実を攘夷ということができるとだとしてゐる。つまり、大國の理窟としては、さきに述べた真の公法の弘通過程を歩むことが攘夷となるわけである。

この見地からして彼は攘夷をつぎのごとく説明する。

「攘夷に大小のわかちあり。小攘夷は、軍をむかへたたかふ攘夷なり。大攘夷は、たたかはずして、かれを服従せしむる攘夷なり。乙丑の勅許は、服従せしむべき大攘夷のはじめとして、よろこぶべきことになん。小攘夷は、勝敗あらかじめ定めがたし。……大攘夷のかたは、天地の道理をもて、おしつめ、かれよりいふ公法をくじき、その端をひらきおき、時の至るをまつことなれば、敗をとるべきことあらず。」（新真公法論^⑩）。

以上の、外国関係についての問題をめぐる大國の議論に

においても、われわれは彼があくまでも幕末徳川的外交体制なる現実の肯定を中心に、その国家主義に支えられながらも、すべての外交的現実には認を与えている事実を知るが、結論的には彼の意見は正統的支配者（徳川幕府）からみて極めて穩健であり、余りにも平靜である。この故に、筆者ははじめにこの問題を取扱っている彼の著作が生み出された時期について注意を求めたのである。

明治新政府の中枢に時を得顔に乗込む国学者の首領大國隆正の、幕末激動期において揉みにもまれる対外問題についての平靜かつ樂觀的な意見は、常に事実を固定化→定型化して、それを弁証するかたちで立論するという、さきにわれわれが抽出した大國の思惟方法によるものであることは明らかである。

- ③⑨ 全五、二七五頁。
- ④⑩ 同右、二七三頁。
- ④⑪ 岩波文庫本、二五頁。
- ④⑫ 丸山眞男『日本政治思想史研究』二七二頁。
- ④⑬ 文武虚実論五、全一、三五四頁。
- ④⑭ 全一、一六頁。
- ④⑮ この故に、歴史における人間の主体的活動は認められない。

「新田・楠は忠臣なり。足利は逆臣なり。その忠臣はころごしをえずして、逆臣はころごしをえたり。これにもまた皇天二祖のみころごのありしことなるべし。」（文武虚実論五、全一、三七一頁）、「頼朝卿・東照宮、みな神議につかはれたまひて、この功業をなしたまへるものなり。」（古伝通解三、全六、一七二頁）から具体的に知られたい。右からして大國が、「よの国学者はおほく大内裏のいにしへにかへさんとねがふを、隆正はしからず」（神道受用考証一、全五、二七四頁）と王政復古の政治的変革への作為排除の基本的態度を示しているのは当然である。

- ④⑯ 全六、一九一頁。
- ④⑰ 全一、三六二頁。
- ④⑱ 古伝通解四、全六、一九一頁。
- ④⑳ 全一、三六七頁。
- ⑤⑰ 大國の表現にも「氣運」が神々の支配から常に独立しているといきれないものがある。このところの全文を示すと、「皇天二祖の天にありてはかりたまへるやう、神武天皇より六百二十五年の運にあたりて、西方の氣運日本にわたりそめ、千二百五十年の運にあたりて、蘇我の馬子上を犯したてまつり、聖徳太子女帝をたてて、その馬子と共に世をまつりごち、おもふままに仏寺をたてたまへるは、かぶしはじめの氣運にて、皇天二祖の御力にも及ばせたまはぬよしありて、その氣運にまかせたまへるなり。」（全一、三六六―七頁）である。これによると、氣運と皇天二祖の御力との関係は、やや曖昧であるが、これは

大國の思惟方法に由来すると考えられる。この点については後述する。

⑥1 全一、三六三頁、傍点引用者。

⑥2 同右、三六四頁、傍点引用者。

⑥3 その事情については、左の例文から了解されたい。

「神武天皇のころにいたりては、相凌際して、皇命にも従はざりしにより、東征の事ありて、つひに大和に京を定めたまへるなり。菟狹津彦を菟狹國造に封じたまひ、弟磯城を磯城の県主に封じたまへるなど、それは、もと其地を押領してありけるものなり。その押領をゆるして、其地の國造・県主に封じたまへるは、地をわかちてをしみたまはぬ、大量ならずや。……頼朝卿以來、諸國の大小名、大かた其徳ありて人のなつきたるものなれば、それにその地をまもらせたまへること、神武天皇の故事にかなへり。今世は、大將軍家これをふさね、つかさどりたまふにより、その大小名また、その民を虐することを得ず。その大小名の家臣みな、世祿世臣なるにより、其主君をおもふ忠心厚く、ことあらば命をすてんとおもふものばかりなり。」(やまとごころ・異本一、全三、一一—一二頁、傍点引用者)。

⑥4 全一、三七五頁。

⑥5 全二、三四〇頁。

⑥6 全一、三七五頁。

⑥7 大國は道徳を三段階に分つて、その最低「人たるの最低の条件」「人之常行」として「人のゆるさぬをとらず」と「おや子兄弟あひとつがず」をあげている。(後者は家族内の道徳の間

題であるから、ここでは捨象する。) 右および、それについての「このころをつけてみよ。世の中のあしき事はみな、人のゆるさぬものをしひてえんとし、あながちに得たるよりおこるものなり。」(神道受用考証一、全五、二四四頁) という強い表現からして所有権の確保に大國がいかに深い関心をもつていたかがわかる。これを基底として、大國においては、「人之常行」「所有権の尊重」↓「家職産業」↓「忠・孝・(貞)」と三段階に道徳的価値序列が編成されるのであるから、最高の道徳的価値が実現されるための基底が確保せられたる所有権と考えられていることが明らかとなる。このことは治國齊家の現実的基礎である家職産業——農業を中心とした、だから土地所有(↑保有)が眼目である——を成立たしめることを基本として形成された視角からの理論であらう。

⑥8 全一、三六九—三七〇頁。

⑥9 同右、三七〇頁。

⑥0 同右、三七六—三七七頁。

⑥1 この徳川封建制が、どこに重点をおいて理解されているかというところが、大國の思想成立の契機、および、その社会的基盤を問題とする際のきめ手となるが、大國が領主的な問題をとりあげないで、私的な土地所有に執して終始問題を展開し、そこからして支配形態・政体の優劣をまで論じていることを思えば非武士的な土地所有者「地主層をその背後に予想することが可能であるが、小論ではこの問題にたちいらぬ。

⑥2 全一、三七〇—一頁。

③ 同右、九二頁。

④ 全四、一七頁。

⑤ 全三、一一〇頁。

⑥ 全五、二七五頁。

⑦ 全一、三七八頁。

⑧ 大國の外国關係についての考えは大凡つぎの著作から知られる、それらの制作年代とともに列挙する。

1 文武虚実論（嘉永六、一八五三）

2 馭戒問答（安政二、一八五五）

3 憐馭者（同右）

4 尊皇攘夷異説弁（文久二、一八六二）

5 新真公法論（慶応三、一八六七）

⑨ 全三、二一四頁。

⑩ 同右、二一頁、虎哥とは Hugo Grotius のことであろう。

⑪ 全三、二一四頁。

⑫ 同右、二一四—一五頁。

⑬ 「日本国の大王はしからず。かの歴山王のごとく、他国にかせぎて天下の総主たらんことをとめず。時運のいたるをまち、海中に孤絶して他と交はらず。かれらがころざしをあらため、地球上の総王をもとむるとき、ゐながらにして地上の総帝國たらんとするものなり。」（文武虚実論二、全一、二一九頁）

「……しけれどもいまだ外国の人は、この神理（『真の公法』）をしらざるにより承伏せず。承伏せざるうちは、いつまでも同等のくになり。そのころえにて、外国とは交るべきなり。」

（斥備仏、全四、一八三頁）。

⑭ 全一、一五九頁。

⑮ 全三、二一四頁。

⑯ 「そもそも尊皇攘夷は、わが大日本国の大道にして、東照神君早くみころをここにとめたまひ、水戸の贈大納言齊昭の卿ふかくおもひはかりたまひ……」（尊皇攘夷異説弁、全二、三三八頁）。

⑰ 新真公法論、全三、二二一頁。

⑱ 日米通商条約、いわゆる安政仮条約の慶応元年（一八六五）における勅許をいう。

⑲ 全三、二二一頁。

四

以上において大國隆正の思想ないし思惟方法の大略を小論の目的にそつて解説した。

ここにわれわれが得た結果によれば、彼は被治者に対しては服従を、それも単に消極的ではなく、生産活動（「家職産業」）を以てする積極的服従（「奉仕を説き、現実社会序列と体制とを保持せんとし、また政治体制そのものに対しては現実の徳川幕藩的封建体制をそのままに固定するべく、その神道（本教思想を現実的に展開してきたのであるが、

幕末国学の正統的一類型である大國の思想は、本居宣長の場合と異り、固定的に徳川封建制を支持し、明治維新の變革には何等積極的な關係を有するとは考えられない。^⑤

大國自身の政治的變革としての明治維新についての感想は、明治元年の著である「魂魄弁」によると、「明治元年世の中改りたるを、人はあやしくおもふれど、おのれは何ともおもはず。神議にてかくのごとくなりぬべきことと思ふなり。」^⑥である。明治になつてから、このことにすこしでもふれた彼の著作は同書のみであるが、これまでにのべた大國の思惟方法・思想内容にこの感想を加えることによつて、彼が維新への運動にいささかも關係や関心がなかつたと断定することができるであらう。

また、彼は同書で、「大國主の神のかへされしを、初度の大革命とし、慶応三年徳川君のかへされしを、再度の大革命とす。おもひしるべし。」^⑦と、大國主命がそれまで掌握していた人間界(顯露事)を天孫ニギノ命に返還したという神代の一大事件に比して、自らを納得せしめようとしているところから、彼にとつて明治維新は王政復古の実現は、既述からして当然のことながら、余程意外なことであ

つたと推察することができる。

その心を動揺せしめながらも、彼はこれを神議としてうけて肯定したことは事実の示すところであり、常に自らは作為の論理を包含せず、現実をそのままに肯定する国学的論理の特質が、彼の硬化せる思惟方法を貫通して、多少の苦痛を経た後、新現実を容認したものと思われる。彼における国学的思惟方法の硬化現象が彼が現実的土地所有者・農村の地主をその思想形成の基盤としていたことに起因すると考えるならば、政體の變革としての明治維新は地主的土地所有の危機とはなりえず、また、明治元年の段階では、幕府の倒壊と王政復古のみが実現せられたにとどまり、彼が強く固執する「封建制」には變化がなかつたことに想い至るならば、右の苦痛に堪えることは容易であつたと考え得るべきであらう。

「此度王政復古神武創業ノ始ニ被_レ為_レ基」という明治元年三月の布告が、大國隆正の指導原理によるという説が井上毅の「梧陰存稿」以来さかんであり、^⑧また反對説もあるが、^⑨この説が正しいとしたところで、大國の「神武天皇」がいかなる歴史的存在であつたかを知るわれわれとしては、そ

れが、いかなる意味でも、近代国家への出発点としての明治維新の指導理念ではありえないといわざるをえない。⁸⁰⁾

大國隆正以下の国学者たちが新政府に登庸されるのは、「つぎつぎに、その主人をたふとびて、別に教主をたてない彼等の現実に随順していく姿を示すものであるにすぎない。その時、彼らには天皇の政府に直接奉仕する喜びがあつたかもしれない。しかし、国学者の多くは中央集権的近代国家へと成長していく歴史の歩みと歩調を揃えることができず、次第に落伍していくのである。

「封建制」を核心として天皇の直轄支配を否定する政治理念を堅持した大國隆正が、明治四年廢藩置県が行われ「郡県制」が施行された後、一月にして死去したことは象徴的である。

⁸⁰⁾ この点について、上田賢治氏は、維新を直前にして「大將軍家をまた万代不易なるべし」(文武虚衷論一、全一、一六七頁)と幕府政治を礼讃した大國が、明治元年に「ななそちに七つ余れる喜は、あらたなる御代にあへるなりけり。」(魂魂弁、全四、二三三頁)と維新の変を謳歌したのは不可解であるとして、おそらくは幕府の違勅問題を契機として態度が急激に変化したのだらうといっているが、既にわれわれがみたごとく、大國は安政仮条約の勅許を歓迎しているのであり、——直接にこの問題

に關しないでも、いわゆる違勅問題以後、幕府支持の論調は變つていないから、上田氏の推測は承認できないが——、しかも大國が喜んでゐるのは維新の変ではなくて、ここに引かれた短歌は、五十音の一番一義をさつたこと、神人分別のまことを得たること、日本國の天子のすぐれて尊きことの三つを知つたことがうれしいとして詠じた二首のうちの一つであるのであつて、上田氏の見解は成立たないのである。

⁸¹⁾ 全四、二二四頁。

⁸²⁾ 同右、二二四—五頁。

⁸³⁾ 例えば、望月幸雄「大國隆正小伝」(『国学者研究』所収)、平泉澄「明治維新と国学」(『明治維新史研究』所収)、服部之聡「青山半蔵」(著作集6)、もつとも根拠はすべて「梧陰存稿」である。

⁸⁴⁾ 例えば、徳重浅吉「維新改革の思想的背景」(『維新精神史研究』所収)、藤井貞文「神祇官の再興と其機能」(『歴史地理』六五—二、三)。

⁸⁵⁾ 服部之聡氏は大國の思想を重商主義的であると考へ、ストレートに絶対主義思想へ発展する因子と考へ、大國こそは明治維新の過程を先頭にたてて推進する者という。(『絶対主義思潮の接木』、「青山半蔵」『著作集』6)しかし、かかる見解はわれわれにとつて頗る奇異であるばかりでなく、小論を説きおこすに當つて、服部氏を利用した關係もあるので、維新後の思想的狀況は本稿の対象ではないが、服部氏の見解について一言つけ加へる。

服部氏は平田国学の底辺に都市の富商層と農村の豪農層があると考へ、（このことについては小論では論及しなかつたが、とくに後者については筆者も同感である。）これらの階層が明治七年に民撰議院設立建白書を提出する「豪家ノ農商」の一部になつていくのだという。かかる歴史的理解にたつて、かれらを社会的基盤とする大國隆正の思想を思想的な分析をぬきにして、——それ故に戦前・戦中の皇國史観による伝記などに依拠して——服部氏が考へたこの富商・豪農層の政治的・經濟的性格から單純反映的に、いわば恣意的に規定したものと考へざる

をえないが、（国学を受容する農民と民撰議院設立建白書を提出するものとを具体的に連続的にとらえることだけについても、国学を受容する豪農層は全國一様の分布をもつのではないから、この点についての具体的な検討が必要である。）その具体的な事實はともかくとして、われわれが既に検討した大國の思想とこの経過がそのまま思想的につながるとは到底考へられないのである。

（一九六〇年二月一〇日）

Feudal Rule and the Peasantry around the Restoration

by

Sadao Ariizumi

In the *Kai* 甲斐 district in the *Edo* Era a taxation law called *Daishôgiri* 大小切 was executed, and the rate of money payment in feudal rent was higher than in the other districts. Especially in the territory of the *Tayasus* 田安家 who played a role of bulwark of the *Tokugawa* 徳川 Shogunate, it must be remarked that the rent was almost paid in money there.

This article tries to explain, through the analysis of the peasants' complaints and the way of participation to the riots, what classes of peasants were formed, how different they appeared in the area of growing commodity production, how the contradiction of lords against peasants or within peasants themselves was enhanced by the lords' policy which aimed at covering the decline of real revenue through the separation of money-payment price from rice price, under the almost perfect progress of money payment.

An Aspect of *Kokugaku* 国学 in the Later *Edo* Era

—in case of *Ôkuni Takamasa* 大國隆正—

by

Tsugurô Tawara

We treat the case of *Ôkuni Takamasa* 大國隆正, because he belonged to the samurai class, and was the chief of *Kokugaku* 国学 scholars in the core of the *Meiji* 明治 new government; and so we can partly recognize the relation between *Kokugaku* in the later *Edo* era and the *Meiji* Restoration, by researching his thoughts, for the account of his very movement after the Restoration which was different from rural scholars' unknown movement in politics. His difference with other scholars who accepted all realities indifferent to their contents as acts of God consisted in his supporting the *Tokugawa* System as the unmoved—as it was the feudal system based on parsonal landholdings, not on the central government directly ruled by the Emperor.

Then he set his logic by which he could criticise or regulate even the Emperor's acts. Though the *Kokugaku* scholars led by him with his logic cannot be thought to have joined the movement to the *Meiji* Restoration as a reformation of body politic, his cooperation for the *Meiji* government means their subjection to the God's acts after all, and it is natural that they sloughed off the new current, the time the new government conquered the feudal system.

Shamanism in the Six Dynasties Period

by

Hisayuki Miyagawa

By examining some examples of shamanism in the Six Dynasties period in China, this article studies its inexorable survival, the introduction of Buddhism, and the intercourse between shamanism and Taoism, semiworld-wide religion which was generated within the Chinese society, outlining the formation of the Taoistic culture to the modern age by the connection of those religious cultures.

Chang-chün 張浚 and *wu-chien* 吳玠 in *Szū-ch'uan* 四川 of *Nan-sung* 南宋 Dynasty

—on process of their shift of power—

by

Masahiro Yamauchi

Chang-chün 張浚, who was *Hsüan-fu-ch'ü-chih-shih* 宣撫處置使 and was authorized with the power equal to a sovereign by the *Nan-sung* 南宋 dynasty, established the base in *Lang-chou* 閬州 of *Szū-ch'uan-shêng* 四川省 after 1131 A. D., and defended against *Chin* 金 army by the power which consisted of the so-called strongest soldiers in *Shen-si-shêng* 陝西省 and the abundant property in *Szū-ch'uan* 四川. As this *Chang-chêng*'s power was an obstacle to the *Nan-sung* dynasty which had tried to rule *Szū-ch'uan-shêng* under direct control, the *Nan-sung* administration, from '33, to '36, divided the rights of military, financial, and civil control with which *Hsüan-fu-ch'ü-chih-shih* was endowed into independent institutions of *Hsüan-fu-shih* 宣撫使, *Tu-chuan-yun-szū* 都轉運司, and *Chih-ch'ü-szū* 制置司 each. On the other hand, *Wu-chieh*