

村岡典嗣と平泉澄  
——垂加神道の理解をめぐって——

田尻 祐一郎

Muraoka Tunetugu and Hiraizumi Kiyoshi

Tajiri Yuichiro

Abstract

Muraoka Tunetugu (村岡典嗣 1884-1946) was one of the most excellent scholars of Japan intellectual history. However his representative work is the study on Japanese native learning (国学), especially on Motoori Norinaga (本居宣長), I think his understanding of Suika-Sintou (垂加神道) is also unique and academically important. He argued that Suika-Sintou, in spite of its neo-confucianistic dogmatics, preceded Motoori Norinaga in the sense of profound religious piety. Comparing with the case of Hiraizumi Kiyoshi, I would extract the characteristic feature of his grasping method.

はじめに

小論は、村岡典嗣（1884 - 1946）の日本思想史研究の方法・問題意識の特徴を見ることを課題とするが、その素材を、垂加神道に対する村岡の理解の中に求めてみたい。宣長や篤胤に対する村岡の研究は、よく知られて話題にのぼることも多いが、垂加神道の研究は、その影に隠れがちである。しかし、そこには、村岡の方法や問題意識の特徴を探るための手掛かりが、宣長や篤胤の場合とは別な形で、しかし確実に潜んでいるように思われるからである。そして今回は、垂加神道の唱道者＝山崎闇斎を顕彰することにおいて大きな役割を果たした平泉澄（1895 - 1984）の垂加神道（闇斎）論を並置してみることで、問題の在処を浮かび上がらせることを試みる<sup>1)</sup>。

私の最終的な目標は、村岡の日本思想史研究が、一つの「国民の物語」の構築にあったことを、そこに孕まれる問題点とともに明らかにした上で、“にもかかわらず”日本思想史なるものを今日において語り得るとすれば、それは、どうあることによってなのかを考えることにあ

## I - 1, 村岡典嗣と垂加神道

村岡が、まとめて垂加神道を論じたものとしては、「垂加神道の根本義と本居への関係」(「思想」42号/1925・大正14年)「垂加神道の思想」(「理想」70号/1937・昭和12年)がある。また、東北大学をはじめとする幾つかの大学での講義記録を、没後に著作集刊行会が纏めて、通史という形を得ることとなった『神道史』『近世に於ける国体思想の発展』にも、垂加神道は項目として立てられて、それに相応しい分量で論じられているが、内容としては、単行論文として発表された上記の二論文の範囲を出るものではない。この他にも村岡は、岩波文庫で『垂加翁神説・垂加神道初重伝』を校訂して、短い「解題」を付けている(1938・昭和13年)。ここでは、はじめに紹介した二つの論文を中心として、村岡の垂加神道への理解を纏めてみる。〔行論に於いては、便宜的に、「垂加神道の根本義と本居への関係」をA論文、「垂加神道の思想」をB論文と呼ぶ。〕

### ①宗教的情操——敬虔

村岡の議論では、まず「記紀の開闢神話や建国神話を、文字通りに信じた太古の国民意識」(A; p. 231)の時代が出発点として据えられ、その時代を過ぎることで、神話が反省や解釈の対象とされるようになったという大きな枠組が前提にされている。神話が、反省や解釈の対象とされることを、村岡は「神話の合理化」という言葉で呼んでいるが、それは「古伝説を支那文字の形式に筆録する」(同前)ことに於いて始まると言われてもいるから、その「神話の合理化」は、個々の神話の内容について合理的な解釈が施されることと必ずしも同義ではなく、もう少し広い意味を含んでいる。この「神話の合理化」は、三つの段階・画期をもって進化した。その一は『書紀』、その二は北畠親房、その三は徳川の儒学である。徳川の儒学は、一方で新井白石や吉見幸和の神典解釈に代表される Euhemerismus に至る。

けだし彼等〔白石や幸和……引用者注、以下同じ〕によれば、開闢説以下の神話は、国祖が国土経営の史実を譬喩的に述べたもので、神々は偉人英雄のこと、高天原、根国は国中の某々地、而してこの見地からして解すべからざる一切の荒唐無稽的要素は除去して可なりと (pp. 237~38)。

村岡によれば、垂加神道は、ある意味で、こうした「神話の合理化」の極点に位置している。

かくの如き徳川初期の趨勢を承けて、理論と信仰とに於いて、儒家の神道説といはむよりは、むしろ儒学神道を完全に成立せしめたものは、山崎闇斎及びその派の垂加神道である。而してその本質は、その神典解釈に發揮されたので、上記三段の発展は、こゝに殆んど窮極した観がある (p. 238)。

「上記三段の発展」は、一方で、Euhemerismusを生んだが、垂加神道の「理論と信仰」の世界は、それとは決定的に様相を異にしていた。村岡は、それを闇斎のもった「宗教的性向」とか「宗教的傾向」「宗教的情操」というような側面から捉えようとしている。

闇斎の伝記や言説について、暫く神道を離れて見ても、顕著に認められるのは、その宗教

的性向である。……敬内義外の説を奉じて、而も敬に対する理解の、宗教的敬虔の域に至ったこと、……研究は信仰を生み、敬説や太極図説等の宋学の根本概念は、彼の為には確信となり体験となって、年を経ると共に益々深みを加へた（p. 240）。

こういう着眼は、かつて全く別な観点からではあるが、太宰春台が『聖学問答』で見せたものであり、春台は、「天主教……の禁をゆるめば、闇齋の如き者は必ず天主教に帰すべきものなり」と論評していた。村岡も、この春台の指摘に対して「春台のこの言、また妥当ならずとしない」として、緩やかな賛意を表わしている（B；p. 168）。闇齋個人の宗教的な資質に着目して、そこから垂加神道の特徴を考えようとするわけである。垂加神道の秘伝の一つである「土金之伝」に寄せて、村岡は、こう解説している。

元来土を以て五行の根本となし、未生の土徳を説くのは、中世神道伝来であり、殊に垂加神道の源流の一つなる吉川神道にも……土徳編、未生土之伝等の著があり……。しかもこれを、特に敬を唯一に説いて、その道徳的意義をかやうに力説したのは、垂加の特色である。……朱子学者としての闇齋が、敬を尊び、殊に敬内義外の説をなして、独自の見解を持して相譲らなかったことは、闇齋学に於ける顕著な事実である。而してその敬義内外の説たる、内を以て一身、外を以て家国天下の意となし、内外をば単に心的及び外的の意にとらないで、その結果敬を以て、身心をこめて全人格を対象とする徳となした。吾人はここに、道元が所謂道を得ることは身心ともに得ることであり、しかも正しく身を以て得ることであるとなしたところと、相通ふものあるを感ずる。……この敬虔主義が実に、この土金伝と融合し得たのである（pp. 176～77）。

このような闇齋の「宗教的情操」「敬虔主義」は、垂加神道の信仰の内容として、どのような形をとっていくのだろうか。村岡は、その端的な表現を「天人唯一之伝」に見出している。「天人唯一之伝」は、垂加神道の秘伝の第一に配されるもので、その重要性は言うまでもないが、「天人唯一之伝」についての村岡の理解は、周到で説得力に富んでいる。

天人唯一とは、天地人即ち造化人事を通じて、一貫の理法が存在するとし、……直接の先蹤となったのは、彼〔闇齋〕が就いて神道を学んだ吉川惟足である。……惟足はこの種の解釈を、天人一致、天人合一又は一体等称して、神代卷抄の数箇所を試みた。……この思想を承けた闇齋が、特に天人唯一と称したのは如何（A；pp. 242～44）。

このように問題を提示した上で、惟足の「天人合一」と闇齋の「天人唯一」の差異について、村岡は、次のように説明している。

例えば日月二神の神性の解釈について、「此御子天日と御合徳故、如此〔日神又は大日靈貴〕と称し奉ると申す者は、手延にして正意に非ず。直に天日御一体と拝み奉る御事也。」……即ち二神が天下の主を生まうとして生んだ胎生の人体神を、日神及び月神といふは、日月に比すべき徳の故の譬喩でなく、そのまゝに日月であり、……思ふにこは、造化と人事とは単に原理として同一であるといふばかりでなく、その原理の発現として、同時に造化又人事といふ関係にありとなすものである。……その唯一の意は、まさしくこゝに存する（pp. 244～45）。

造化と人事の間に、その両世界を貫く原理があるから造化と人事は一致する、一体であるとい

田尻祐一郎

うのが惟足の立論だとすれば、闇齋は、そうした理解を「手延」だと批判して、造化が直ちに人事、人事が直ちに造化だと捉えて、これを「天人唯一」と表現した。闇齋の意図を、村岡は、次のような比喩で巧みに敷衍している。

天人唯一とは、例へば一條の孤線の如きである。本来同一線でありながら、内から見たのが造化、外から見たのが人事として、二様に現れる。神代紀の記事は、その一貫の理と、その発現とを、或は人事を以て説き、或は造化を以て説き、互ひに交錯したものである（p. 247）。

闇齋の「宗教的情操」「敬虔主義」は、こうして、〈天・造化〉と〈人・人事〉とに比喩的な対応や道徳的な相関を見る立場を越えて、〈天即人、人即天〉という宗教的境地を切り開かせたものと村岡は理解した。

## ②天皇への絶対崇敬

村岡によれば、闇齋の「天人唯一」の思想は、必然的に天皇に対する絶対の崇敬に至るべきものである。

彼〔闇齋〕は、この書〔神代紀〕撰録の宗とせる処は、「我邦帝王の御実録なれば、我大君の御血脈の本元、混沌未分の最初より芽して、天地と俱に御出生坐し、国常へに立給ひ、常盤固盤に天壤無窮の皇統なる御事を暁し給ふ故に、元氣混沌の初めより開闢して、国土の成定の事実を録し」たもの……となした。その意味は、神代巻中の諸説を、陰陽五行説の譬喩と見ないで、建国の史実となすのである。国常立尊以下造化神までも人体神と見たのは、この為である。而してこは、神代紀の人事としての一面を徹底させて解したもので、決してその造化としての他面を否定したのではない。……斯の如くにして、天人唯一を根柢とし又中心として、造化と人事、太極図説と建国史とは、彼の意識に於いて結合し、単に結合したのみならず、同時に相互に活らきあつた（pp. 248～49）。

村岡によれば、造化即人事、人事即造化という天人唯一の立場は、「混沌未分の最初」から「天壤無窮の皇統」が定まっていたという確信をもたらす。造化の働きによって天地宇宙が生まれ、世界に時空の軸が定まってから、それをまっけて、神々や天皇に至る世界の秩序、人倫の秩序が出来るというものではないからである。ここからもたらされた確信は、当然、天皇に対する絶対の崇敬として現われる。村岡は、その崇敬の感情に「信仰」という言葉を与えている。

神代巻の解釈によって、彼〔闇齋〕が説いた信念中、最も重要な位置を有して、後世に最も感化を与へたものは、天日一体の皇祖神天照大神の子孫としての天皇に対する、絶対崇敬の信仰である。藻塩草に「近く論さば、異国には大君の上に天帝あり。勅命の上に上天之命あり。吾国の大君は、所謂天帝也。勅命は所謂天命と心得べし。仮令へば天災ありて、大風洪水或は時疫流行して人民多く死亡に到ると雖も、一人も天を怨むる者はなく、下民罪ある故に、天此災を降せりとして、反て身を省る、是常に天帝の清明なるを仰ぎ尊む故なり。」とした天皇即天帝の信念は、彼を最もよく祖述したものなるべく、実にまた、神儒一致の最もよき例を見得る（p. 250）。

闇齋の門人・玉木正英の『神代巻藻塩草』を引きながら、村岡は、人間の是非善悪の思量や判

断を越えて、絶対の存在として天皇を認め、ひたすらに天皇を崇敬するような在り方が、「混沌未分の最初」から、造化即人事、人事即造化の理法として、人間の性の中に、造化に適った本来態として刷り込まれているのだとした。そこでは、絶対の存在としての天皇に崇敬を尽くすことは、外から与えられた当為ではなく、「混沌未分の最初」から定まった自己の本来自然の在り方に帰ることである。

垂加神道の教えとして、天皇への絶対崇敬を説くのは、特に「三種神器極秘伝」と「神籬磐境極秘伝」という二つの秘伝であり、村岡は、そこで開示されるところを、「絶対尊王の信仰を前提とせる、一個の神学」の世界だとして、さらに「垂加神道の本質的意義が、専らこの信仰に存することは言ふをまたない」とした（B；p. 183）。村岡の理解を、具体的に追ってみよう。まず「三種神器極秘伝」について、こう述べられる。

神器の根源に至っては、神代紀巻頭の混沌即ちまろがれにある。ここに万物の生氣を含む明德が具はる。天地開闢の後、この神徳の発現を天照大神が天人唯一に、天子御代々絶ぬやうに形に具へておいて、御代々護身の神璽とはなし、以て日本を治め給ふのであると。かくの如くにして、三種神器はやがて君徳の象徴である。而してここに注意すべきは、この神器に於いて、儒教的の有徳者君主の思想が超克せられたことである。即ち曰く、「天人唯一の徳で人と器に道あり。さるにより、有道の天子は身に道あり。たとへ不徳でも、掌握すると天子と道と並行はれゆくぞ。これまで天子の伝ぞ。」と。また曰く、「上有道。則三種靈徳在玉体。上無道。則三種靈徳在於神器焉。」「雖為無道之君。伝賜神器即是有徳君也。此神器与玉体合一。無分別故也。」（三種神器秘伝）と。」（pp. 178～79）

つまり「神器」は、正直・慈悲・知恵や智・仁・勇というような「君徳の象徴」として認められるのではなく、「不徳」「無道」な天皇についても靈妙無比な作用を及ぼして、「護身の神璽」たりうるものである。なぜ、そうしたことが可能なのかと言え、村岡は、「神器」が「万物の生氣を含む明德」そのものであるという点に、その根拠を置いている。あらゆる生命、生の在りようの根源の「混沌」を、「天人唯一」のうちに体現するものが「神器」であり、その「神器」を伝える限り、個々の天皇の資質や能力は問われることがないというのである。

「神籬磐境之伝」は、高皇産靈尊が、天兒屋命・太玉命に「吾孫の為に斎ひ奉れ」と命じ〔天孫降臨章・一書第2〕、また日神が、三女神（瀛津嶋姫・湍津姫・田心姫）に「天孫を助け奉り、天孫の為にいつかれよ」と命じた〔瑞珠誓約章・一書第1〕ことを受けて、ひたすらに「日継君」としての天皇に従い、これを守ることを説くものである。村岡は、「神籬磐境之伝」から

上愛下。下惶上。此道及于天下万人。起樹日守木磐境之道。而与天壤不変。其靈留於日之少宮矣。所謂生死之大事在茲矣。可不仰乎哉。可不慎乎哉。

という一節を引いて、これを「神道の至極、この伝あって三種神器の伝も、その意義を完成する」とした（p. 181）。「万物」の生命の根源を「天人唯一」に体現するから、「神器」は天皇の「護身の神璽」であり、「万人」は、天皇を守ることに於いて、その靈を長く「日之少宮」に留めることが出来るのである。人間として、自己の生命の根源の来処、その行方を謹みをもって見詰め、そこに敬虔に対していく宗教的心情が、天皇への絶対崇敬を支えていること、天

皇への崇敬は、そうした宗教的心情によって支えられなければならないことを、ここで村岡は言おうとしている。それは、政治的な当為や道徳的な規範を超えるものである。

### ③復古神道との関係

村岡にとっての本居宣長の持つ重要性については、改めて言うまでもない。では、宣長の復古神道との関係に於いて、垂加神道はどのように理解されていたのだろうか。

まず村岡は、宣長の方法について、「本居の文献学は、古典のありのままの解釈によって、古代人の意識をありのままに再現し了解する」「文献学 Philologie」だと規定し、「文献学として本居学は、垂加派の排斥そのものである。天人唯一の如きは、所謂漢意の最も甚しいもの、附会の極である」と断言した（A；p. 252）。そういう強烈な断絶の面を指摘した上で、議論を、垂加神道と宣長の復古神道との連続に進める。連続は、村岡の見るところ、何よりも「神道信仰の宗教的情操そのもの」の次元にある。

本居は儒教神道を攻撃するとて、体ある神を尊み畏れないで、天を尊み畏れ、高天原を帝都で天でないとし、天照大神を太陽でないとし、神代の事をすべて寓言として説かうとし、又不思議の存在を知らないですべて理論を以て説かうとする類ひを、漢意として挙げて攻撃したが、これらはいづれも、新井白石等の史学派の神典解釈や、熊沢蕃山等の寓意的解釈や、更にまた多少とも惟足や延佳の説にも当るが、ひとり垂加神道の説に対しては、そのいづれも当らぬ。神を人体とし、高天原を一方に天上と解し、天照大神を太陽とし、神代紀の記事を事実と見、又不可思議の存在を認める等、いづれも宣長と同じく、垂加神道に見た所である。斯く考へてくると、垂加神道から、儒意即ち太極図説的哲学を除去したものの、やがて本居の神道であるとも考へ得る如くである。（p. 253）

そして村岡は、「垂加派は従来考へられた如く、単なる尊皇論以上に、本居の先駆者的意義を有しないものであるか」（p. 253）と自らに問い掛け、古道説の定立以前の宣長の神道説や、宣長を囲む当時の全体的な学問環境に注意すべきことを指摘して、「文献学的立場から之を攻撃したにも拘らず」「神道信仰の態度や情操」のレベルで、両者が共通した面をもつことは偶然ではないと論じた（p. 254）。

しかし、共通しているということは、同じだということではない。

垂加神道が、儒教を別にして存在しないと見ると同じく、本居神道は、その文献学を離れては、即ち儒教的解釈の排除を、換言すれば垂加神道の排除を離れては、存在しない。神代伝説に対する儒教的合理化、即天人唯一は、垂加神道の本質であり、その否定は本居神道の本質である。而して両者の信仰は、夫々その本質に維持された。神代伝説の文面そのままの信仰も、前者に於いては、それが天人唯一の理論的根拠ある故である。後者に於いては、在来一切の理論的根拠をなくしての結果、即ちその文献学によって再現された、古代の意識そのままとしてである。本居神道が、いかにして一切の理論的支持を斥けて、神代紀の神話的文字の祖述をそのままに信じ、かつそのうちに、少なくとも垂加神道のそれに劣らない程度の、発達せる宗教的情操を発揮し得たかは、別種の問題として省略するとして、吾人は実にこゝにこそ、本居神道の個性の存するといふことを、言わねばならぬ。両者はそ

それぞれ別個の本質に於いて存在し、それぞれ独立の個性からの発展の結果として、同種の信仰内容に達した (pp. 254~55)。

こうして村岡によれば、垂加神道と宣長の神道とは、神代の伝承を信じるという点で共通するが、その方法と本質については、正反対の関係にあることになる。一般に儒教的な合理化、つまり「漢意」の立場に留る限り、「古代の意識そのまゝ」にあることはできないと見做されるだろうが、垂加神道のみが、そこに極めて近い地点「同種の信仰内容」に到達しえたのは、「天人唯一」にまで理論を突き詰めたことによるのであり、そうさせた原動力は、一にかかって闇斎の宗教的情操の豊かさに求められた。

もう一つ、「神道信仰の宗教的情操そのもの」と不可分一体のものとしての、「天皇への絶対崇敬」という点でも、垂加神道と本居の神道とは共通すると村岡は主張する。

最も重要な絶対的尊王主義についても、本居が古事記伝の武烈天皇の条の終に或問を設けて、……「善くもあれ、悪くもあれ、君をば臣の計奉ること無きは、是ぞ古への道の勝れたるにて、……君のしわざの甚悪きを臣として議ることなくして、為給ふまに見過すは、さしあたりては、愚にして不忠るに似たれども……」となしたこの説は、本居の立場からせば在来の諸説の、(神皇正統記の如きにすら之を見た)唐意の見解を全く脱して、日本精神の絶対尊王主義を発揮したものであるべきが、この見解また、実に垂加神道によって同様に述べられたこと、前に……述べた如くで、殊に武烈天皇について同様に説かれてあるのである (B; pp. 186~87)。

臣下として、君主の「為給ふまに見過す」というように命題を一般化した時に、はたして闇斎自身が無条件に賛成するかどうかは、あるいは問題が残るかもしれないが<sup>2)</sup>、村岡はこう理解して、「日本精神の絶対尊王主義」に於いても、両者は共通するものとした。ただし、こういう側面での連続性の指摘だけなら、先に引いた村岡の言葉「垂加派は従来考へられた如く……」からも窺われるように、村岡に個性的な指摘とは言えない。村岡の本領は、一方は「天人唯一」の理論から、一方は文献学の方法によって、神話の伝承をそのままに信じ、それを自己の生の在りようにそのままに重ねていくという根底が据えられ、そこから、このような「絶対尊王主義」が発揮されたと捉え返した点にあった。

## I - 2, 村岡典嗣の神道史論と「敬虔」の位置

このように見てくれば、村岡の垂加神道理解は、闇斎のもつ宗教的情操——敬虔への着目という一点に尽きると言っても過言ではないだろう。そこには、共鳴と名付けても良いような、闇斎の宗教性に対する村岡なりの或る sympathy が潜んでいるように思われる。勿論それは、宣長に対して村岡が懐くような人格的・学問的な共鳴と並ぶものではない。しかし、幾つかの留保や条件を置きながら示される、闇斎の「敬虔」への遠慮がちな sympathy の意味を、もう少し考えておきたい。

没後に纏められた『神道史』などによれば、村岡は、古神道——→中世から近世前期の神道——→古学(復古)神道という大きな枠組を考えていた。宣長によって打ち立てられた古学神道

は、先立つ中世・近世前期の神道のこちたき「仏意」「漢意」の牽強付会に対する徹底的な否定の上に、古神道を復活させたものである。勿論それは、「神話の合理化」の一步さえ踏み出していない古代人の信仰そのままではない。村岡は、宣長とそれ以降の古学神道を、すぐれて近代的な宗教的感性の表現として理解しており、宣長がすぐれて近代人であったからこそ、古神道の精神に至ることが出来たと考えていた。

問題を、垂加神道と復古神道との関係に限れば、それは、「敬」の神道から「愛」の神道への転換というように、村岡は構想していたのではないだろうか。垂加神道を「敬」という面で捉えることは取りあえず可として、復古神道を「愛」をキーワードとして捉えようとすれば、あるいは疑問が出されるかもしれないが、村岡が、ほとんど無名に近かった南里有隣を敢えて復古神道の展開史の頂点に据えたことを、ここで想起する必要がある。

南里の神道説がその学説の個々の要素に於て、又その国家的祖神教的精神に於て、何処までも古学神道の範疇に属する事は、明らかであると同時に、彼は実にその範疇の中に於て、神道思想を神道史上殆んど最後の段階にまで発展させたものであった（『神道史』p. 174）。そして、その思想の内容を、こう纏めた。

彼〔有隣〕に於ては、顕幽の二原理は現世対来世と言ふ觀念から出て、……一層普遍的若くは、根本的な宇宙的原理となり、単に対立的二原理として止らず、更に高次の隠なる靈によって統一されるとなされた。かくて隠は来世神大国主神の神格に於てのみならず、更に天御中主神に根據する事となり、此の最高純靈の絶対神の神格に於て、神道はその来世教としての精神教的性質を徹底して、一の唯心論的哲学となり、靈の宗教となった。同様に善悪吉凶を論じた人生論的方面に於ても、彼は平田の神義説の象徴主義から進んで、善悪吉凶の対立的原理としての意義の考察から、それを超越して、過現未に涉って、換言すれば、隠に於て、更に換言すれば、靈に於て正義を行ふ神たる絶対的原理の觀念に至った。是等は何れも平田の思想を精しく徹底したものであったが、更に彼に於ては、以上の発展に応じて、神道は愛の宗教となって、鮮かな特色を示した。純靈至善なる神は、靈と共に身を、善と共に悪を有する不完全な人間に対して、絶対的信頼の対象たる愛の神として、互に親しみ睦ぶべきものとなった。是平田の神道が天主教の影響の下に、審判の神、畏敬の神を説くに寧ろ専らであったのに比して、特に面目を新にしてゐる（pp. 174～75）。

これを見れば、「愛の宗教」（別の観点から言えば「靈の宗教」）をもって、村岡が、復古神道の発展の窮極としていたことは明らかであって、そこに村岡自身の内面的な希求が真摯に投影されていることも、また見易いことである。村岡は、青年時代に早稲田大学で師事した波多野精一（1877 - 1950）を、終生、篤く敬慕していた。波多野の感化なしには、そもそも村岡の学究生活はありえなかったであろう。古神道、その合理化と合理化的極点としての「敬の信仰」、その否定と古神道の復活＝「愛の宗教」の誕生という、村岡の神道思想史の構想は、波多野のキリスト教史の理解と、深部において響き合うものがある。波多野の『原始キリスト教』は、ユダヤ教の律法主義から、「愛」の宗教としてのイエスの宗教の成立、回心を経たパウロの手になるその神学的深化を、簡潔かつ力強く描いたものだが、律法主義に垂加神道を、イエスの宗教とパウロの信仰に復古神道を、それぞれ重ね合わせてみるというのは、的外れであろうか。



『原始キリスト教』の一節に、例えばこうある。「律法の無力と失敗とこそ却ってその存在の意義の存する所である。……人は自らの力をたのんでは何事もなし得ず律法の行為によっては一人として神の前に義とせられぬを、従って律法そのものの抛棄せらるべきであり克服せらるべきであるを悟らしめんが為にこそ、しかしてかくして神の全能の恵みによって何等の功もなく授けられる救ひを受くべき準備をなさんが為にこそ、律法は世に現はれた。」(p. 190) 垂加神道も、その根底に、朱子学に由来する性善説=自力主義の性格を色濃く持っている<sup>3)</sup>。「敬」をもってする努力、人間の修養の力によって、規範を体認体現することは、垂加神道の最も強調するところだった。とすれば、旧約の律法主義から新約の「愛」への発展を、村岡は、神道の思想史の中に読み込んだと見ることも不可能ではないだろう。それは、ある図式を機械的に当てはめたというような安易な意味ではない。人類に普遍的な宗教的情操への道が、キリスト教に於いてそうあったように、宣長を転回点にして、国学の発展の中にも貫かれているということであり、その達成を内面的に引き受けて歩むのは、村岡自身である。

ここで考えるべきは、では、律法主義は全く意義の無いもの、全否定されるべきものなのか、律法主義と「愛」の信仰とは、all or nothingの関係にあるのかということである。旧約と新約をもって聖書があるように、当然、そういう二者択一の関係ではありえない。村岡が、あれほどまでに、閻斎の宗教的情操・敬虔を評価したのは、それを直接には否定的な媒介とすることで「愛」の神道への道が開かれることとなったが、言葉を換えれば、それなしには、「愛」の神道への道がありえなかったものとして垂加神道を見ていたからであり、そして、新約が決して律法の意義を全否定するどころか、律法を、より高い信仰の立場から意義付け直したように、「愛」の宗教の中で、より高い「霊」の観点から「敬」の精髓が生かされるような、そうした可能性を見ようとしていたということではないだろうか。

### I - 3, 国体思想史と垂加神道

村岡は、尊王思想史というような通史の構想を著してはいないが、それに近いものを求めれば、「国体思想」や「国民性」という概念を用いて叙述しようとしたものが、それに当たるだろう。ここでは、『国民性の研究』として纏められた議論を中心に、尊王論という問題設定から村岡が日本思想史を構想した時、垂加神道に、どのような位置と評価が与えられたのかを見てみたい。

村岡は、「国体」を、どのようなものと考えていたのだろうか。

いかなる人といへども character を有する如く、世界中いずれの国家といへども、少くともそれが文明国であるかぎり国体を有する。……然らば我国体については如何といふに、之を世界の他の文明国に比して明白なる個性を有するものであり、その個性が皇室中心の家族的國家といふ事に存することは又 clear and distinct なことであると思ふ。……皇室中心の家族的國家といふ事は、即ち血統的に絶対の尊貴者にまします天皇と、その中心とせる國民とが君臣の義と父子の情とを以て渾融した自然的即道德的の協同的団体といふ義である。天皇は有徳者といふ事を支那に於ける如く条件としないけれども、天皇として自らに

有徳者にてましますのであり、国民は必ずしも同一家族ではなく、異家族もしくは異民族からなっており、しかも家族的に生長した同一民族を根幹としての一大家族であるのである（p. 122）。

村岡の言う「国体」は、《金甌無缺の国体》ではなく、国家が歴史を通して育んできた character であり、「皇室中心の家族的國家」と村岡が言う時も、それが、実体として歴史を貫通していると考えていたわけではなかった。

又所謂家族的國家といふ事に至っても、厳密にそれは事実そのままではなくて、譬喩的であって又理想的である。そもそも我國民が成立の当時をはじめ又歴史的にも必ずしも同一祖先にもとづく単一民族の國家ではなくて、むしろ複合民族のそれであったことは科学的に認めねばならぬところで、かつ島國たる地理的環境からもむしろ当然である。……けだしそれにもかかはらず我國民が皇室を中心とする所謂大和民族を中心として家族的 Idee に於いて統合されて来たこと、又いよいよ統合されてゆくことにこそむしろ意義があるのである。かかるが故にこそ朝鮮その他の異民族をも現に家族化してゆくのである（p. 123）。

と述べられた通りである。そして村岡は、

皇室中心の家族的國家といふ性格を現実化する理想として、又理想化する現実として、成長し発展し来り又成長し発展しゆくところに我國体のすがたを見、かかる國体に対する反省自覚の生長発展に我國体思想の歴史を見る……（p. 253）

と述べた。「皇室中心の家族的國家」は、歴史の実体そのものではないが、単なる Idee に止まるものでもない。それは、不断に現実化する力であり、現実によって高められる理想であり、その「現実化」と「理想化」のダイナミズムに、國体思想史の核心があると村岡は言っている。

こういう意味での國体思想史において、村岡は、垂加神道を高く評価している。

神道はその歴史に於いて儒仏の渡来と普及との以後、或は仏教に習合され或は儒教に影響されて、そのもとよりの純粹性を失はれ損はれて来り、中古中世を経て近世初期に及んだのであるが、それにもかかはらず、國家的祖神教としてはもとより、皇國主義、尊皇主義の道徳に於いて、どこまでも古神道以来の主旨や精神を維持して失はなかったのは当然であり、……近世初期の儒家の間における國体思想の為に、主なる源泉となったものが彼等の神道の教養に存したことは、羅山や素行の場合に明らかにしたところである。而してかくの如き傾向は、実に闇齋その人に於いて極まって最も顕著な発現を見たと言へる（pp. 278～79）。

ここで村岡が、神道を、「國家的祖神教」と「皇國主義、尊皇主義の道徳」という二つの契機の統合として捉えていることには、注意をしておかなければならない。特に、儒教の有徳者為君の思想を越えた絶対の天皇尊崇という点で、村岡が、「三種神宝極秘伝」「神籬磐境伝」を頂点とする垂加神道を高く評価していたことは、既に見たとおりである。と同時に、村岡は、こうも言う。

垂加神道の説は、……それらの準據とした神典の本文に対する文献学的解釈として見来らむか、凡て甚しい牽強附会であり……。垂加神道はたとひ國体思想として情操的又哲学的に当時最高の頂きにたったにもかかはらず、その祖述した神典の文献学的解釈に於いて、

ほぼ時代を同じうして一方におこり来った近世的学問意識の批判をうけねばならず、その批判をへてその国体思想も又更生しなければならなかった (pp. 288~89)。

文献学的方法による批判を受けて、垂加神道が果たすべき「更生」とは、何を指すのだろうか。ここを見るためには、宣長の国体論について、村岡の言うところを聞かなければならない。

宣長について、国体思想という観点から、村岡はこう述べている。

本居の国体思想は之を二段に分けて考へ得る。第一は完成せる国学の成果として古事記を主とせる古文献上によって再現したるわが国民思想の本来における国体思想、換言すれば儒教仏教の影響以前に於ける我國民の三つ児の魂としての国体思想の闡明であり、第二はそれに基づいて特になされた本居その人の主張である (p. 343)。

では、「我國民の三つ児の魂」とは、何なのだろうか。

古事記におけるいざなぎいざなみ二神の大八洲国生みの神話……の一節は古来註釈家をなやませたもので、或は陰陽二元理の万物をなす事をいへりとし、或は垂加派の如きは天人唯一の理を以てとき、或は新井白石の如きは二人の英雄が軍隊を合一して国土を經營した意とといた。……本居は国学の語学的見地からかくの如きに対しては漢意にもとづいた主観的牽強であるとなし、どこまでも本文そのままに二神の国土生産とといた。而してこれによって元主と八百万の神々と相ともに国土をも同じ神々の divine and blood origin を考へた太古の思想を認め、そこに天皇中心の血族的国家てふ太古の国体思想の淵源を闡明しえた (p. 343)。

村岡は、垂加神道についてどれほど高く評価しようとも、それが天皇を中心とした家族的協同体という思想を懐くものとは述べていない。村岡の見るところ、垂加神道は、どこまでも君臣の関係で問題を捉え、臣の側からの君への絶対崇敬・恭順を信仰の域に深めえたが、日本の国体のもう一つの側面には届かなかつた。垂加神道が理論的に依拠する範疇が、朱子学にある以上、そして朱子学に(というより中国の政治思想に、と言うべきか)「血族的国家」という觀念がないとされるから、村岡からすれば、垂加神道がそこまで届かなかつたのはやむをえないことと見做されたであろう。

かかる国体の実質をなすものとして或は心なほく行ひよき国とか、言挙せぬ国とかいふ事が主張され、更に或はたとへば清らかなる白木のをしきに檜杉の葉などをとりしきて、新しいものをそなへたらむごとく、虚文をかざる事がなかつたとか、或はすべてきはやかなる事をきらひ、きびしくしたてる事をせず、真情のままにふるまって偽善矯飾がなかつたといふ如く、すべて単純簡素のうちに存する価値が発揮された。而してかくの如きが無比の国体を成立せしめた実質的の所以として存するのである (p. 351)。

このような国民性は、まさに宣長の言う「やまごころ」であつて、家族協同体としての日本であるからこそ生まれたのだと村岡は考えている。日本の国体を支えるエトスを考える時、臣下からする君への絶対崇敬・恭順の道德(=信仰)だけでは、決定的に大切なものを忘れることになる——村岡が、一方で「国民性」という発想にこだわり続けた底には、こういう思いがあつたと言えるだろう。

## Ⅱ、平泉澄と垂加神道（闇齋学）

村岡より11歳年少の平泉は、闇齋学の顕彰という点では、戦前の日本において誰よりも大きな役割を果たした。平泉の前には、当然、村岡の垂加神道論が立ちはだかっていたわけで、直接に村岡に言及されることはなかったにせよ、平泉の議論を、その意味での村岡批判として読むことは十分に可能であり、必要なことでもある。

### ①維新からの遡及

平泉の闇齋論の一貫した特徴は、幕末期の尊王論の歴史的な淵源を溯って闇齋に至るという、遡及論的方法にある。初めて闇齋を取り上げた論文「歴史を貫く冥々の力」（1928・昭和3年）が、早くもそうである。

橘曙覧は、知らるゝが如く、幕末に当って福井に出た歌人であります。その恬淡飄逸な生涯は、高雅清閑なる作歌の上によく現はれ、近来一般に喧伝せられてゐる所であります。しかるに、その歌の中に、

国を思ひ寝られぬ夜の霜の色 ともしび寄せて見る剣かな

といふのがあります。……とくとくと壺から流れてくる酒に相好を崩して喜んでみた風流の詩人は、実は秋霜烈日の気概禁ずる能はずして、深夜燈火に剣を撃つ国士であったのであります。まことに一箇の大なる驚異ではないか。

ここから平泉の筆は、当時の福井に満ち溢れていた「憂国の精神」を、橋本左内の尊王論を具体例として描き、左内に多大の影響を与えた師・吉田東篁が日頃「汝等学問をするに当って愛国といふ事を忘れてはならない。これを忘れては学問が学問でなくなるぞ。」と門人に諭していたという挿話を引き、東篁の学問の系譜が、闇齋に始まるものであることを述べる。では、闇齋はどのように論じられるのだろうか。

更に溯って闇齋の精神はいかにして生れ来ったか。闇齋の精神は之を二つに分けて考へる事が出来ます。一つは……儒学特に宋学の精神であり、一つはその愛国思想、即ち純日本の精神であります（p. 35）。

その「純日本の精神」についても、平泉は、闇齋の祖父が「古筆の三社託宣一幅」を秘蔵し、朝夕にこれを誦していたことから、その精神的感化があったことを示唆し、さらに

近世の初め、闇齋の現れた時代はいかなる時代であったか。他に種々の特色を考へ得るとして、その時代は南朝に対する感激の灼熱した時代であったことを、先づ認めなければならぬ。……闇齋は実にかゝる時代に生きたのであります（p. 38）。

と論じている。そして、闇齋が所謂「天壤無窮の神勅」を何箇所かで引いていることを述べ、「天壤無窮の神勅」への賞賛が『神皇正統記』に始まることを説き、論文を次のように結んだ。

見よ、歴史を貫く冥々の力！親房や正成の魂は、約三百年の後に於いて闇齋を動かし、その闇齋の精神は、また百数十年の後に於いて東篁を動かし、その東篁の感化……によって二十余歳の青年橋本左内は身を挺して国事に奔走し、……この空気の中に於いて歌人橘曙覧は……と歌ひ……。こゝに時を異にし所を異にして、しかも前後相引く所の力、歴史を

継承し、歴史を創造する所の、冥々の力を感得するのであります。……これを感得する能はずして、単に表面的なる事例の羅列に止まってゐる時、歴史は無意味なる年代記となり、その精神は死滅して了ふのであります (pp. 39~41)。

こうした遡及の出発点は、多くの場合、吉田松陰をはじめとする維新の志士たちであり、特に同郷の偉人・橋本左内であった。国事に一身を捧げ、国家を危機から救う自己犠牲的な献身の行動こそ、平泉にとっての至上の価値であり、その最も切実でリアルな模範は、維新という舞台に求められた。その維新の精神的な源泉が、平泉にとっての闇斎であり、その歴史的な位置付けは最後まで変わらなかった<sup>4)</sup>。

## ②内外の弁別——「日本的なもの」の自覚

昭和7年(1932)は、闇斎の没後250年に当って、闇斎先生二百五十年祭典が催されたが、その実際の推進者・企画者は平泉であり、一連の記念事業の中心は、記念の講演会の実施と、その記録として平泉が編纂した論集『闇斎先生と日本精神』の刊行であった。この論集は、平泉自身の論文「闇斎先生と日本精神」を巻頭に、崎門の長老である内田周平(遠湖)の論文二編「崎門尊王論の発達」「崎門学者と南朝正統論」、山本信哉「垂加神道の淵源と其の教義」を収載している。ここでは、平泉の「闇斎先生と日本精神」で、どのような議論がなされているのかを見てみよう。

平泉は、ここでも橋本左内から論を起し、梅田雲浜を經由して、「その先をなし、之を導いたもの」として闇斎を登場させる。闇斎について、まず平泉が取り上げるのは、「利に迷ふ事なく、直ちに義の当否を檢せしめ、毅然たる態度を持して、出処進退苟くもなさざりし」態度である。

先生が出処進退についての工夫は、この近思録を始め、朱子学研究の間に、十分の砥礪を経たものであり、……斯の学、斯の精神は、脈々として門人後学の間に伝はった。(p. 8) 利義を弁別して出処進退を正すという態度は、朱子学から闇斎が体得して、その精神は寸分変わることなく「脈々として」幕末の志士に伝わったというのである。

それを受けて、平泉の議論は核心に進んでいく。

先生は……儒学殊に朱子学を尊ばれたが、そのうち次第に日本的なるものに転向し、遂に神道に入るやうになられた (p. 11)。

垂加神道は、平泉にとって、何よりも「日本的なもの」の自覚として把握されるべきものである。その議論によれば、「かやうに思想的放浪の後に、究極日本的なものに目ざめ、祖国の伝統にかへり来る事は、凡そ偉大なる思想家に共通の傾向で」あって、平泉は、藤原惺窩・林羅山・谷時中・契沖・山鹿素行といった名をその例として挙げている。では、その中での闇斎の個性は、どこにあるのか。

今山崎闇斎先生が十年精進の仏教より転じて朱子学に入り、漸次日本精神に覚醒して、遂に神道を大本とし、儒教を以て其の羽翼とするに至られた事は、日本精神自覚の歴史中に、頗る深重なる意義をもつに至った。先生の神道は即ち垂加神道といはるゝものであるが、その入門の誓書三箇条の一つに、異国の道を以て習合附会すべからざる事を挙げてゐるの

は、思想の純化を希求せらるゝ先生の意志の明白なる表現である（p. 13）。

「神道を大本とし、儒教を以て其の羽翼とする」とは、平泉の考えるに、第一に、内外の弁別を明らかにして、儒教の華夷論を斥けること、第二に、儒教の革命論を徹底的に拒むことを意味している。「思想の純化」とは、そういう意味であり、垂加神道の本質はそこにあると平泉は論じる。闇斎の当時、「漢学惑溺の輩」は儒教の華夷論を得意気に説き、「我が国を賤しむの風」が強かったと指摘し、「思想の純化」としての垂加神道は、国史の真実を明らかにすることに向かうべくして向かったと平泉は言う。

内外の弁の明かなるはその批判の力を国史の中より得て来たものであるが、内外の弁既に明かになっては、一層国史を研究するに至るは当然である。かくて崎門の人々は、当時世間一般の学者が、保健大記打聞の所謂「斉の国魯の国のせんさくを第一にして、吾が国に懇切なる志なき」時に当り、国史に注意し国史を研究するに熱心であった（p. 20）。

闇斎の撰述しようとした『倭鑑』こそ著されなかったが、闇斎の門流において、幾つもの歴史書が書かれ、門人の何人もが、彰考館において水戸の史学に深く貢献したことの意義を、平泉は力説する。神話の伝承ではなく、現実の日本史の展開に即して、正邪善悪を弁別して、そこに道徳的な評価を下していく営為を、垂加神道は根源において支えたと言うのである。

### ③正統の擁護

平泉は、遊佐木斎や谷秦山を高く評価し、闇斎の門人でも一般に“崎門の三傑”と呼ばれて広く知られた佐藤直方・浅見綱斎・三宅尚斎を低く見ている。というより、直方・尚斎は「日本的なるもの」への関心を持たないという意味で、明らかに否定されるべき存在であり、『靖献遺言』を著した綱斎だけが、論じるに足るものとされる。しかし綱斎も、長く朱子学の「忠」の立場を超えることができず、ようやく晩年に「日本的なるもの」に目覚めたが、それを著作として残すには至らなかったと平泉は見た。これに対して木斎や秦山は、闇斎が到達した究極の境地をそのままに体認し、闇斎の真精神（正統）を徹底的に擁護したものとして称えられる。秦山と綱斎の往復書簡をめぐって、平泉は「険難の一路」という文章において、

天下の学者、〔綱斎も含めて〕滔々として外国の詮索に専心し、……学風浅薄にして見るに足らざる時に於て、苟くも日本人にして道を学ばんとする以上、よろしく日本の神道を主とし、その伝統を承くるを本とすべく、本立ち主存して後、余力あれば則ち外国の書を読み、取るべきを取り、捨つべきを捨て、以て我が学を豊にし、我が道を明にすべしと主張する、まことに非常の大見識といはなければならぬ（p. 228）。

とし、「同門の俊秀多く……師説に背いてまで、依然として外国の学問に捉はれてゐた事を思へば、晩年の入門、年少の後学にして、この見識ある事は、実に多としなければならないのである」（p. 229）と秦山を賞賛した。内外の弁別に厳正な闇斎だからこそ到達できた「日本的なるもの」の自覚、すなわち垂加神道の精神は、「外国の学問」である朱子学に足を掬われている「俊秀」には、ついに分からなかったのだと平泉は言う。秦山について語る時の平泉には、感極まったかのような高ぶりが見られる。

伝統を信受して神代の古風を明かにし、日本の学を宣揚して、世界の基準たらしめんとい

ふのであって、氣宇まことに雄大、彼の滔々相率ゐて、乱倫革命の遺塵に屈服する俗学をして、読んで直ちに愧死せしむるに足るものである（p. 237）。

しかし、言葉の高ぶりにもかかわらず、秦山なら秦山の思想の内部に分け入って、その思想の全体を再構成しようという内在的な志向は、平泉には見られない。

これは、実は平泉の闇斎論・垂加神道論についても基本的に当て嵌まることであり、そうした内在的な分析と再構成は、平泉の弟子の世代に託されたと評することもできるだろう。しかし平泉に則して言えば、何をもって闇斎の到達した究極の境地とするのかという点で、闇斎自身の思想を丁寧に分析することなく、平泉が取り出した「日本の学」としての秦山や木斎の日本中心主義を、闇斎に遡及的にかぶせていくことで議論が成立しているのである。

#### ④尊王と反幕

平泉は、当然ながら、天皇や皇統に対する闇斎の絶対的な尊崇を顕彰する。有徳者為君や革命というような儒教の議論を徹底的に斥けて、専ら臣下の献身と恭順を説き、日本史上の危機の時代に——北畠親房や楠正成がそうであるように——「国体」の尊厳に目覚めた人物を系譜的に連ねることで、平泉の歴史叙述は組み立てられていた。では、そうして連ねられた系譜の上で、闇斎の個性は、どこに置かれたであろうか。これは、村岡が見る闇斎の尊王と、平泉の見るそれとの差異を明らかにすることでもある。「闇斎先生と日本精神」に、こうある。

国史の深き研究は、必然国体の明確なる認識となり、国体の明確なる認識は、必ずや皇室の尊崇に結果する。……しかるに当時は幕府全盛の世であって、皇室はあれども無きが如くであった。是に於いて尊王の思想は、当然排覇の議論とならざるを得ない（p. 28）。

この「排覇」という議論は、村岡の議論の前面には出ないものである。村岡も、垂加神道や綱齋の門流から尊王運動の人材が出て、ある段階から、幕府の存在を政治的に否定するような議論さえ出てくることには、注目している。しかし平泉は、闇斎が、その尊王論ゆえに「当然」幕府を否定する思想に到達していたというのであって、その意味は決定的に違っている。平泉の眼からは、闇斎の尊王を説いて肝心の「排覇」に及ばない議論は許されるものではなかった。闇斎の遺した文献からそれを明示的に立証することは出来なくても、かつて毎年のように江戸を訪れ、保科正之のもとで、その藩政の顧問的な仕事に与った闇斎が、晩年には京都から出なかったことや、綱齋が関東の地を踏もうとせず、腰に「赤心報国」の太刀を帯びていたことの真意に思いを致すべきだとされる。何よりも、論理的に、尊王の立場は、幕府を肯定することと両立するはずがなく、また闇斎がその点を徹底させないはずはなかった。「排覇」をぬきにして闇斎の尊王を解説することは、平泉によれば、闇斎とその門人たちの政治的な実践性を曖昧にしてしまう。

君臣の大義を明かにし、且身を以て之を驗せんとする精神は、闇斎先生より始まって門流に横溢し、後世に流伝した。……国体を明かにし皇室を崇むるは、もとより他に種々の学者の功績を認めなければならないのであるが、……ひとり之を認識明弁するに止まらず、身を以て之を驗せんとし、従って百難屈せず、先師倒れて後生之をつぎ、二百年に越え、幾百人に上り、前後唯一意、東西自ら一揆、王事につとめてやまざるもの、ひとり崎門に

田尻祐一郎

之を見る (pp. 31～32)。

平泉の描く闇斎は、「幕府全盛の世」において、国体に目覚め、君臣の義という観点から国史の精髓を洞察し、「身を以て之を験せん」とした先駆者、言うならば実践する予言者とでもいふべき相貌を呈する。

### Ⅲ、村岡の課題——むすびにかえて

平泉の闇斎（垂加神道）論は、見てきたように、その内容からして、明確に村岡批判という意味を込めたものである。しかし村岡は、《認識せられたるところの認識》を旨とする文献学に立つ日本思想史学の確立に専心して、平泉の情緒的・扇動的な言辞に応えることをしなかった。村岡の禁欲は、当時の状況にあって、賢明であったし、自己の使命を深く自覚したからこそのものである。では、平泉の批判とは何だったのか。細部の論点は脇に置いて、平泉の最も言いたかったことは、おそらく、村岡の言う《天皇を中心とした家族的協同体》からは、規範に向かつての実践的な能動性が生まれえないということだった。平泉の意識としては、日本の危機的な現実が、そうした実践的な能動性のために、学問や思想の総結集を求めているのである。平泉が絶対の価値を見出す規範の内実は、例えば以下のような文章から窺うことが可能であろう。

松陰先生の理解された日本精神、松陰先生に現れたる日本精神は、……忠孝の精神、尚武の氣象、之を以てその中核とする。この二者あって初めて日本は日本である。日本の国家はこの精神によって立ち、日本の歴史はこの精神によって貫かれて居る。この精神の存する限り、日本は永久に栄える。我等のつとむべきは、この精神の継承、その發揮、その鼓吹でなければならない（「日本精神」 pp. 267～68）。

こういう文章を拾うことは容易であるが、これは特に、「香取丸にありて之を稿す」と最後に付記された、ヨーロッパへの在外研究に出発する時の文章の一節であり、平泉なりの深い決意が込められたものである<sup>5)</sup>。同じ文章には、

日本人として生まれたるものは日本国の本質、その特殊の国体を知らなければならない。しかるに日本の特質は、朝廷万世一系であり、臣民百代之に仕へて祖業をつぐ点にある。この故に日本に於いては革命がない。革命なきが故に、忠孝の二徳は常に一致する（p. 265）。

とも言われている。「朝廷万世一系」という日本の歴史の本質への洞察、それを根底に置いた「忠孝一致」「尚武の氣象」の尊重——その精神を辿れば、それは確実に闇斎の「日本的なるもの」の自覚に行き着くべきものであり、そこを曖昧にした村岡の立論は、「この精神の継承、その發揮、その鼓吹」の害にこそなれ、何ら取るべきもののない閑議論として見えていたに相違ない。

村岡が、こうした平泉の批判に対して、根底において応えんとすれば（当時は、その条件がなかったわけだが）、その《天皇を中心とした家族的協同体》の議論を、村岡なりに、理論的にも、文献学からする歴史叙述としても、深め洗練させること以外にはなかつたろう。



私のこの見方に大きな失当がないとすれば、ここで、どうしても考え合わせなければならない議論が二つある。いずれも、よく知られたものであるが、一つは、和辻哲郎（1889 - 1960）の「家族国家論」批判である。

家族国家の概念は、封建思想としての忠孝一致の流れを汲み、わが国家が歴史以前の時代より自ら生成しきたれる情誼的社会であることを言い現わそうとしたものであろう。確かにわが国家は情誼的社会としての性格を強く保有している。しかしそれを言い現わすためにわが国家が家族的であるというのは、あくまでも比喩（アナロジー）であって、それ以上のものではあり得ない。家族は人倫的組織の最も単純なものとして、あくまで直接的であり、情誼にのみ終始する。……しかるに国家は、人倫的組織の最も高次の段階であって、いかに情誼的性格が濃厚であるとしても、多分に打算的社会としての性格を持たざるを得ない。……従って家族国家の概念により国家を家族的に理解せしめようとした一切の試みは、国家に対する理解を誤らせるであろう（「国民統合の象徴」p. 324）。

和辻は、天皇を「集団の生きた全体性」を象徴し体现するものとして捉えたが、その議論からすると、国民道徳論も、家族国家論も、忠孝一致論も、すべて論理的な破綻を免れないものであった。この和辻の議論に、村岡は、既に見た「現実化する理想、理想化する現実」の論を深めることで、切り返していかなければならないはずである。村岡は、それをIdeeだと論じたが、その本質は、政治的なIdeologieであるという見方も必ずや出されるであろう。ともあれ、和辻の議論は、『尊皇思想とその伝統』（1943・昭和18年）以来一貫するものだが、新しい憲法の象徴天皇制という考え方にも適合している。ここに言及する余裕はないが、津田左右吉（1873 - 1961）の天皇論もまた、象徴天皇制に適合していた。別に、新憲法の理念に合致することが、学問的な正しさを保証するものでも何でもないが、村岡が、仮に新憲法の下で、その旺盛な学問的活動を引き続き進めていたなら、《天皇を中心とした家族的協同体》という議論は、どのように展開されていたであろうか。

もう一つは、折口信夫（1887 - 1953）の神道論である。折口は、前年の新憲法の公布を受けて、「民族教より人類教へ」（1947・昭和22年）という論文を発表し、神道の普遍性をめぐって、こう論じた。

いすらえる・えぢぶと地方に起った信仰がだんだん拡って、遂に今日のきりすと教にまでなったやうに、神道の中にある普遍化すべき要素を出来るだけ広めてゆくことは大切である。我々が幸福であるやうに人類全体も亦幸福にすることは、我々の持つよき素材を人類に寄与する、せめてもの貢献である。其為にも神道のよき精神を普遍化した、神道の宗教化が必要なのである（pp. 438～39）。

折口は、神道のあるべき姿は、普遍的な宗教として自立して、神道がもつ「よき素材」を生かしながら、個人の魂の救済という、宗教としての根源の問題に正面から取り組むことだと提言した。これほどまでに、深い次元で村岡のモチーフと触れ合う発言は、他に考えられない。そして折口は、こう続ける。

今まで神道が真の宗教とならなかったのは、多くの障碍があったからだ。それは先第一に、我々自身が神道を宗教として認めなかったことであるが、現在は幸、此心配はなくなった。

第二には、神道と宮廷との関係が非常に深かったことが大きな障碍だった。神道と宮廷とが特に結ばれて考へられて来た為に、神道は国民道德の源泉だと考へられ、余りにも道德的に理解されて来たのである。この国民道德と密接な関係のある神道が、世界の宗教になることはむつかしい（p. 440）。

村岡は、「国民道德」という範疇を積極的に用いることをしないし、神道を道德的に捉えたわけでもないから、折口の批判の対象とは言い切れない。しかし、折口の真意は、村岡の議論の根本に対しても、無関係ではありえない。村岡は、天皇尊崇という神道の側面と、「愛」の宗教、「霊」の宗教への神道の内在的な発展とを、二つながらに擁護しようとした。しかし折口は、そうした発想に、少なくともこの論文においては懐疑的である。村岡なら、どう応えるだろうか。

実際には、村岡には、時間が与えられなかった。全くの空想であるが、十分な時間と健康とが許されたなら、村岡は、これらの課題を懐いて、再度、宣長を描くことに最後の力を注いだのではなかろうか。古神道の素朴・簡素・清明と近代的な宗教的情操、『古事記』の物語る君臣の「協同体」と「国民の協同体」、天皇への絶対的崇敬と宗教としての神道の普遍性、当為・規範・実践性の喚起と個人の実存的・宗教的救済……こういった一群の、相互に関連した主題が、村岡の前にはある。かつての20歳代の宣長研究とは違って、通史的な研究の厚い蓄積を背景にした円熟した筆で、村岡自身の宗教哲学を存分に織り込んで——それは、波多野精一の宗教哲学との内面的な対話という意味を持つことになっただろう——それらの主題の展開を、宣長という人物を掘りさげることで描こうとしたのではなかろうか、そういう意味で、宣長に帰っていったのではないかと思われてならない。

## 註

- 1) 村岡の学問的全体像については、以下の文献・記事が参考になる。  
梅沢伊勢三「日本思想史学者としての故村岡典嗣教授の業績—附・村岡典嗣著作年表—」（『神道研究』1-4・1953年）  
原田隆吉「村岡典嗣」（永原慶二・鹿野政直編『日本の歴史家』・日本評論社・1976年）  
子安宣邦「村岡典嗣」（『岩波哲学・思想事典』・岩波書店・1998年）  
玉懸博之「村岡典嗣1984～1946」（『20世紀の歴史家たち』(2)・刀水書房・1999年）
- 2) 例えば『大和小学』で、闇斎は、「三諫とは、三度いさむるとにはあらず、心つくしてかたくいさむるをいふ、史魚が屍諫のごときは、世にまれなる忠といふべし」と述べている。闇斎の言う「諫」と、宣長の言う「君の……為給ふまに見過す」との距離は、大きいはずである。
- 3) 朱子学を「自力主義」として捉えることについては、吉田公平氏の理解に負うところが大きい。吉田公平『陸象山と王陽明』（研文出版・1990年）ほか。

- 4) 「維れ昭和五十五年十月十九日、白山の聖域に清浄の祭壇を設け、山崎闇齋先生の神霊を勧請し、謹んで祭典を修し奉る。抑も終戦以来三十五年、経済の復興は目ざましく、荒廃せる焦土は商工業股脈の都市と化して、世界の驚異と云はんよりは、寧ろ嫉視する所となれり。然れども、所謂経済大国の称呼の示すが如く、豊なるは物にして心にあらず、精神面に於ては、頗る荒廃を極めたるを悲しまざるべからず。或はデモクラシーを叫んで、君臣の大義を忘れ、或は人権にとらはれて、上下の秩序を顧りみず、自由の名を恣にして、分を弁へず、忠孝貞順質実剛健、謙抑にして勤勉の美風は影をひそめ、国の大本立たず、威厳失はるゝに至れり。目を転じて世界の情勢を大観すれば、東欧にポーランドの不安あり、中東にイラン・イラクの戦あり、東亜に朝鮮南北の対立あり、いづれも風雲を孕み、前途逆睹すべからず、安閑として傍観すべきに非ざる也。是に於て想起するは、闇齋先生の教也。先生の教は敬の一字に始まる。この一字、倫理の基盤にして、道德の関門也。人を道義に導き、国に秩序あらしめ、国の大本を立つるの要諦、実にこゝに存す。先生願はくは、きびしき教導を賜ひ、我等をして護国の本意を達せしめ給へ。頓首再拜、敬つて白す。」これは、最晩年の平泉が闇齋に奉げた祭文である。1979・昭和54年に刊行された『物語日本史』(全3巻・講談社学術文庫)の闇齋についての叙述も、戦前の論点と何ら変わっていない。(祭文は、谷省吾「平泉澄先生と神道」による。「神道史研究」33-1, 1985年)
- 5) 平泉は、1930・昭和5年3月に、2年間の予定でヨーロッパに留学している。ドイツ・フランス・イタリア・イギリスなどを廻って、マイネッケ(Friedrich Meinecke 1862-1954)やクローチェ(Benedetto Croce 1866-1952)らと会見したが、予定を早めて、翌年7月に帰国した。後年の自伝『悲劇縦走』によれば、「予感される大きな変化を前に国民の愛国心を高揚させようという意図」から、急遽帰国したということである。この間の事情について、若井敏明「ひとつの平泉澄像」(『史泉』87・1998年)「平泉澄における人間形成」(『政治経済史学』39・1999年)参照。クローチェは、早くから平泉が原書で読んでいたものであり、羽仁五郎の翻訳を「史学雑誌」に好意的に紹介したことは、よく知られている。大隅和雄「日本の歴史学における『学』——平泉澄について」(『中世思想史への構想』・名著出版会・1984年)参照。

\* 本文中の引用は、以下のテキストに拠っている。

尚、引用に当たっては、旧漢字を現行のものに改めた。

村岡典嗣「垂加神道の根本義と本居への関係」(『増訂日本思想史研究』・岩波書店・1940年)

「垂加神道の思想」(『続日本思想史研究』・岩波書店・1939年)

『神道史』(創文社・1956年)

『国民性の研究』(創文社・1962年)

波多野精一『原始キリスト教』(岩波全書・1950年)

平泉澄「歴史を貫く冥々の力」(『国史学の骨髄』・至文堂・1932年)

「日本精神」(同上)

「闇齋先生と日本精神」(『闇齋先生と日本精神』・至文堂・1932年)

「険難の一路」(『万物流転』・至文堂・1936年)

『悲劇縦走』(皇学館大学出版部・1980年)

和辻哲郎「国民統合の象徴」(『和辻哲郎全集』第14巻・岩波書店・1962年)

折口信夫「民族教から人類教へ」(『折口信夫全集』第20巻・中央公論社・1976年)