

國學院大學學術情報リポジトリ

2019年度国際研究フォーラム「21世紀における国学研究の新展開国際的・学際的な研究発信の可能性を探る」報告書

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2025-05-14 キーワード (Ja): NDC8:121.52, 国学 コクガク キーワード (En): 作成者: 國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/0002001624

会沢正志斎における「天祖」の位置

蔣 建偉

浙江師範大学 講師 (当時 中山大学 PD 研究員)

1、問題の所在

江戸後期水戸藩の思想家会沢正志斎（1782－1863）の著作を繙く時、我々が容易に気づくのは、その世界観の核心に常に「天祖」即ち天照大神が据えられていることである。彼は江戸時代に一世紀ほど続いた「国儒論争」の掉尾を飾る人物として、「国儒論争」をめぐる著作に詳細な論評を加えているが、その批判の矛先は本居宣長（1730－1801）のみならず、主に儒教的な言説に依拠しながら宣長批判を展開した市川匡麿（1740－1795）や、『先代旧事本紀』を重視する独自の神儒一致論者であった沼田順義（1792－1850）にまで及んだ¹。更に、『古詩十首』²『古詩十二首』という注釈つきの古詩を著し、『古事記』『日本書紀』を始めとする日本の古典を引用・取捨しながら、自らの神話解釈を述べた。

会沢は「上代ノ書ニ彼此異同アルハ、固ヨリ当然ナリ。疑シキヲ闕テ其余ヲ言フベシ。己ヲ捨テテ古書ニ従フハ可ナリ。古書ヲ強ヒテ私意ニ牽合スルハ不可ナリ」(『読級長戸風』13丁)と言ひ、孔子の言葉を踏まえつつ、古典解説の基本姿勢を示した。実際、彼は「国儒論争」において、宣長などの著作を論評した際も、古詩などの形で自らの神話解釈をコンパクトに纏めた際にも、常に文献を踏まえ、典拠を明示しながら論を進めようとする。

しかし、注意すべきは、彼は何れも「史実」を明らかにするために、歴史考証をしているわけではなく、寧ろ確固たる価値基準を持ち、古典について独自の取捨・解釈を展開していることである。彼は「古事記等、皆、記事の書なれば、教とすべき事もあり、又、教とならざる事もあり。教とすべき事にあらざれば道と云ふべきにあらず。総じて記事の書は、見る人の取捨に因つて道となるべきものあり。又、道とならざるもあれば、一概に深理ありとも云ひ難し。天祖伝位の詔命等は、実に深理あれども、禍神・直神等の事理を知りたりとも、人の行に分寸の益なし。何の深理ならんや」(『読直毘霊』)と言う。『古事記』

¹ 国儒論争は太宰春台（1680－1747）の『弁道書』に端を発する。中でも特に影響力が強いのは本居宣長（1730－1801）の『直毘霊』であるが、同書を起点とする論争については、村岡典嗣「余論 反本居学説及び宣長学の発展」(『本居宣長』、岩波書店、1928年)、小笠原春夫『国儒論争の研究—直毘霊を起点として』(ベリカン社、1988年)、田尻祐一郎「近世思想における国儒関係をめぐる」(『神道宗教』178、神道宗教学会、2000年)、桂島宣弘「補論— 国学と後期水戸学—後期水戸学派の思想的考察に向けて」(『幕末民衆思想の研究』、文理閣、2005年)参照。

² 所引の「古詩十首」(不詳)、「古詩十二首」(不詳)、『刪詩義』(1835)は無窮会神習文庫蔵、『読直毘霊』(1858)は水戸学大系、『読葛花』(1859)、『読級長戸風』(1859)は日本儒林叢書、『下学邇言』(1847年起稿)は会沢善発行刊本、『新論』(1825)、『退食問話』(1842)は日本思想大系、『迪彝篇』(1833)は時雍館蔵版、『草偃和言』(1834)は神道大系を底本とした。なお、『新論』、『下学邇言』の原文は漢文であり、引用は書き下しを行った。引用文の一部は適宜字体を改めた。

などの事柄を記録した書物から道を読み取るには、読者の取捨を要するのだが、その基準は教にあるべきとされる。教にならないものは道ではない。彼の言う「道」とは、一言で言えば人倫である。つまり、会沢が古典から読み取ろうとしているのは、人倫の実践に裨益する部分である。そのため、前掲の資料のように、彼は天祖伝位の詔勅に教としての意味を見出し、宣長が重視していた禍津日神や直毘神については人の道に叶う適切な行動には全く役に立たないと指摘しているのだ。会沢は『古事記』などの古典から宣長とは全く異なる道を発見し、自らの「国体」論が師藤田幽谷、更に徳川光圀の遺志を継承したものと述べ、宣長などの皇国学からの影響を否定する³。

彼はあるべき国家構想を「国体」論として説いたが、その「国体」の諸要素は、天照大神に起源するものと見做されている。彼は主著『新論』に、「国体」の三要素として「明忠孝」、「尚武」、「重民命」を挙げるが、これらは何れも神話における天照大神の所作と結びつけて解される。

まず、天孫降臨の際、天照大神は瓊瓊杵尊に子々孫々に至るまで豊葦原瑞穂の国を治めるよう命じ、宝鏡を与えて恰も天照大神自身を前にしたが如くにせよと言ったとされるが、会沢はこの二つの「神勅」のうち、前者に君臣における忠、後者に父子における孝の起源をみる（『下学邇言』論道、1丁ウ）。そして「天祖伝位の勅命」は、「教」たりうるものであり（『読直毘霊』）、太初より人倫が正しく備わっていた証とされる（『読葛花』8丁）。これこそ「国体」の枢軸たる「明忠孝」の始まりなのである。

会沢は足食・足兵・民信之（『論語』顔淵）、庶・富・教（『論語』子路）、厚生・利

³ 会沢正志斎と国学の関係に関する主な研究は以下のようなものがある。尾藤正英は「水戸学」という言葉を、天保年間に水戸藩で発達した独自の学風に対して、当時の人々がつけた呼称と限定した上で、徂徠学と国学との影響を無視しては水戸学の成立を考えると出来ないと主張している（『水戸学の特質』、今井宇三郎・瀬谷義彦・尾藤正英〔校注〕『水戸学』、日本思想大系 53、岩波書店、1973年）。名越時正・梶山孝夫の両氏は共に正志斎の国学観は水戸学の国学観を代表するものではないとし、藤田東湖や吉田令世に注目し、後期水戸学の本流を藤田幽谷―東湖と見なした。東湖を軸に、正志斎は儒学寄り、令世は国学寄りとしている（名越時正「会沢正志斎の国学論」、『水戸学の研究』、神道史学会、1975年。梶山孝夫「会沢正志斎の国学観」、『水戸派国学の研究』、神道史学会、1999年）。吉田俊純氏は後期水戸学における神道の導入は、国学、特に宣長学の影響下に行われたと主張し、藤田幽谷における宣長受容を検討している。宣長の幽谷への影響は、天照大神を絶対化したこと、天孫降臨の時に、天照大神が天孫に与えた神勅を重視することなどに見られるとしている（『水戸学の神道導入と国学・徂徠学との関係』『寛政期水戸学の研究』、吉川弘文館、2011年）。一方、高山大毅氏は正志斎の学問は仁斎学と徂徠学の巧みな融合であるとしている。その上で、正志斎の国学からの影響を否定する。そして、国学は正志斎の思想の骨格に影響を与えておらず、徳川光圀以来の禁裏への崇敬心に徂徠の「神道」（「吾邦之道」）論と礼楽論とを組み合わせれば、正志斎の「国体」論の基軸は構成可能であるとしている（「遅れてきた「古学」者―会沢正志斎の位置」、『季刊日本思想史』79、ぺりかん社、2012年）。拙稿「会沢正志斎の国学観―宣長批判の思想構造を中心に」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』62、早稲田大学大学院文学研究科、2017年）は、正志斎の「国儒論争」に関わる諸著作に注目し、多岐にわたる論点を分類・整理した上で、正志斎が宣長などの思想家を批判する際の根本的な視座を洗い出し、その宣長批判の思想基盤と必然性を明らかにした。齋藤公太氏は後期水戸学が日本の本来性や考証主義を重視する点で、知の枠組みを国学と共有していたが、必ずしも国学からの直接的影響を被っていないとし、むしろ国学の抱えていた考証主義と神学的な「道」の矛盾を突いてそれとの差異化を図り、国学の古道論に代わる日本の「国体」と本来的な規範に関する典拠として『神皇正統記』を読み直したのだと論証している（『「国体」の興隆―後期水戸学における『神皇正統記』の受容』、『神国』の正統論―『神皇正統記』受容の近世・近代』、ぺりかん社、2019年）。

用・正徳（『尚書』大禹謨）を仁政の三要素と捉え、『新論』国体篇に示された「明忠孝」「尚武」「重民命」と対照させた⁴。前述の「明忠孝」は「正徳」に当たるほか、「尚武」「重民命」も、それぞれ「厚生」「利用」に配されているが、いずれも天照大神に由来するものだと述べられる（『下学邇言』論政、63丁ウ）。例えば「重民命」に関しては、天祖が民に衣食を与えたことを讃えた詩があり（『古詩十首』）、とりわけ天孫降臨の折の嘉穀の授与は重んじられ（『新論』国体上）、中国の聖王舜の善政を論ずる折にもこれと符節を合わせるものとして引き合いに出されている（『刪詩義』29丁-30丁）。これらについては拙論「会沢正志斎の「国体」思想における「民命」」⁵に詳しく述べたので、くたくだしく引用することは避けるが、こうした「国体」論の様相をみても、天祖＝天照大神の重視は自然なことではある。

天祖＝天照大神を中心とした構造は、会沢の叙述を追う限りにおいて、恰も自明の前提の如く語られる。だが、思想史を俯瞰するとき、こうした姿勢は彼の強烈な個性として浮かび上がらざるを得ない。後述のように、彼の属した水戸学の思想的環境でも、独り天照大神のみを天祖とすることすら、必ずしも自明ではなかった。ならば、こうした彼の立場は如何に構築されたのか。またその基盤はどこに見据えられていたのか。本稿では、まず会沢の『神皇正統記』、および『延喜式』などに記された神道儀礼への読解をもとに、その「天祖」を中心とした世界観構築の手法を考察する。これは彼が、他者のテキストと向き合い、その言葉を通じて自らを語ろうとするとき、特にその思想構築における独創の痕跡を顕わにしている為である。続いて、「天祖」を核心とした世界が、如何なる背景を元に構想されたかについて考察を加えるが、ここでは彼自身の歴史と現状への把握をもとにその基盤を探ることとする。

2、「天祖」は天照大神か——『神皇正統記』への編集を手がかりに

周知の通り、神道の諸派においては国常立尊・天御中主神・高皇産靈尊といった神々を中心とする教説も存在するが、会沢は意識的に天照大神をその中心に据えた⁶。「天祖」を「天照大神」とする立場もまた、元来必ずしも自明ではない。「天祖」の語は『日本書紀』（巻第三）では瓊々杵尊を指し、また『古語拾遺』では天照大神・高皇産尊・天忍穗耳尊・瓊々杵尊・火遠理命を意味する。そもそも、天照大神のみを指す言葉ではない。

⁴ 尾藤正英は会沢の「国体」思想に近代国体論の源流をみている。また、氏は『国史大辞典』の「国体」という言葉の説明では、「日本の歴史上に見出される国家的伝統の独自性を集約するもの」、或いは「古代以来の伝統に基づく日本の国家の特質、特にその統一性と永続性ならびにその特質を維持してきた国民性などを包括する概念」として、「国体」を専ら日本の特殊性を強調するものと考えている。しかし、実のところ、会沢は日本の伝統の特質を認めつつも、そこに普遍的な意義を見だし、儒教の仁政思想と対応させた上で、国体の三要素を提示したのである。

⁵ 拙稿「会沢正志斎の「国体」思想における「民命」」（『日本中国学会報』67、日本中国学会、2015年）参照。

⁶ 神話解釈を行う際、国常立尊・天御中主神・高皇産靈尊などの記紀神話における神々をどう位置づけるかは思想家にとって大きな課題である。宣長がこれにどう取組んだかについては、前掲小笠原春夫1988を参照。宣長は産巢日神、とりわけ高御産巢日神に重要な意味を見出している。その一方で、正志斎は宣長の産巢日神解釈を牽強附会だと指摘している。

後期水戸学に限っても「天祖」の含意にはかなりの揺らぎがみられる。例えば水戸学のアイデンティティの核心ともいえる『大日本史』における「天祖」概念を見よう。現行『大日本史』神武紀巻首にある、神代に関する200字余りの記述は、高橋広備（1771－1823）・藤田幽谷（1774－1826）の提言⁷をきっかけに、青山延于（1776－1843）が執筆したものであり⁸、後期水戸学の思想的風土を反映したものといえる。

天祖大日靈尊は高天原を治む。是れ天照大神と為す〈天祖の称、古語拾遺に拠る〉。天照大神の子、正哉吾勝速日天忍穗耳尊は高皇產靈尊の女、栲幡千千姫を娶り、天津彦彦火瓊瓊杵尊を生む。天祖既に群神に命じ、下土を平定せしむ。迺ち天孫をして降して葦原中国に居らしめ、之れの主と為らしむ。賜ふに八坂瓊曲玉、及び八咫鏡、草薙劍の三種宝物を以てす。因りて之れに謂ひて曰く、豊葦原瑞穗国、是れ吾が子孫王たるべきの地なり。爾宜しく就きて治むべし。宝祚の隆んなること、当に天壤と無窮なるべしと。是に於いて、瓊瓊杵尊は天磐座を離れ、日向高千穂峯に降る。遂に吾田に到り、大山祇の女、木華開邪姫を娶り、彦火火出見尊を生む。彦火火出見尊は海神豊玉彦の女、豊玉姫を娶り、彦波瀲武鸕鷀草葺不合尊を生む〈本書の一説を参取す〉。瓊瓊杵尊より下、葺不合尊に至るまで、世世相ひ襲ひ、天津日高の号有り〈天津日高の号、古事記に拠る〉。後世之れを尊び、亦た皆天祖と称す〈皆天祖と称するは、古語拾遺に拠る。按ずるに本書にも亦た云ふ、我が天祖彦彦火瓊瓊杵尊と。是れ以て徴と為すべし〉。

天祖大日靈尊治高天原。是為天照大神〈天祖之稱、拠古語拾遺〉。天照大神之子正哉吾勝速日天忍穗耳尊娶高皇產靈尊女栲幡千千姫、生天津彦彦火瓊瓊杵尊。天祖既命群神、平定下土。迺使天孫降居葦原中国、而為之主。賜以八坂瓊曲玉、及八咫鏡、草薙劍三種宝物。因謂之曰、豊葦原瑞穗国、是吾子孫可王之地也。爾宜就而治焉。宝祚之隆、当与天壤無窮矣。於是瓊瓊杵尊離天磐座、降於日向高千穂峯。遂到吾田、娶大山祇女木華開邪姫、生彦火火出見尊。彦火火出見尊娶海神豊玉彦女豊玉姫、生彦波瀲武鸕鷀草葺不合尊〈参取本書一説〉。瓊瓊杵尊而下至葺不合尊、世世相襲、有天津日高之号〈天津日高之号、拠古事記〉。後世尊之、亦皆称天祖〈皆称天祖、拠古語拾遺〉。按本書亦云、我天祖彦彦火瓊瓊杵尊、是可以為徴〉。（『大日本史』⁹ 卷一）

ここでの「天祖」の語は『古語拾遺』に依拠するものであることが明言されている。だが、下表のように、両書における「天祖」の指す所は必ずしも一致しているとは言えない。『古語拾遺』と照らし合わせてみれば、『大日本史』では、高皇產靈尊、天忍穗耳尊は除外され、「天祖」は、天照大神及び地上の統治を委任された瓊瓊杵尊以下、鸕鷀草葺不合尊（神武天皇の父）までの天孫嫡流の人々を指すことになっていることが分かる。

⁷ 「広備・一正等、請神武帝紀首加書天祖世系、及其他紀事之間、務從本書〈書紀〉等之事数条。上公可之。」（岡崎正忠、『修史復古紀略』享和三年閏正月四日の条）

⁸ 吉田一徳『大日本史紀伝志表撰者考』（風間書房、1965年）参照。

⁹ 徳川光圀〔編〕『大日本史』第一冊、吉川弘文館、1900年。

神名 出典	天照大神	高皇產靈尊	正哉吾勝勝速 日天忍穗耳尊	天津彦彦火 瓊々杵尊	彦火火出見尊	彦波瀲武鸕鷁 草葺不合尊
日本書紀				○		
古語拾遺	○	○	○	○	○	
大日本史	○			○	○	○

※神名の表記は『日本書紀』による。

会沢の師にあたる藤田幽谷は「天祖」について次のような言説を残している。

古史〈古事記・日本紀・旧事紀〉に称す、天祖彦火尊、其の正妃豊玉姫の為に、産室を海浜に造ると。

古史称〈古事記・日本紀・旧事紀〉、天祖彦火尊、為其正妃豊玉姫、造産室於海浜。（『幽谷随筆』¹⁰）

上に在るの人をして、祀典を明らかにして以て孝敬を教へしむ。四海の内、各其の職を以て祭を助くれば、則ち天祖の六合を照臨する所以の者は、万世墜つること無し。俾在上之人、明祀典以教孝敬。四海之内、各以其職助祭、則天祖之所以照臨六合者、万世無墜矣。（『幽谷先生遺稿』¹¹「蒲生君臧墓表」）

幽谷は、天照大神のみならず彦火火出見尊も「天祖」としている¹²。すなわち幽谷も「天祖」の呼称を天照大神に限定していない¹³。

このように、藤田幽谷、および青山延于はいずれも「天祖」を神代における天皇家の父系祖先程度の意味として把握しており、天照大神だけを意味する言葉とは捉えていない。

一方、会沢は既に述べたように「天祖」という語を天照大神のみを指す言葉としてはつきり限定している。

¹⁰ 『幽谷随筆』（1791）は『幽谷全集』（菊池謙二郎〔編〕、吉田彌平発行、1935年。以下同）所収のものを用了。

¹¹ 『幽谷先生遺稿』は『幽谷全集』所収のものを用了。「蒲生君臧墓表」は文政元年（1818）に執筆されたものである。

¹² 吉田俊純 2011（182頁-216頁）では、幽谷における「天祖」概念の変遷を論じている。

¹³ 子安宣邦氏は「「天祖」概念の再構築」（『現代思想』31巻10号、青土社、2003年）において、『大日本史』神武紀巻首の神代記述を根拠に、「天祖」という語は、水戸学によって天照大神という唯一神を称するものとなったと説いている。また、以下のように述べている。「「天祖天照大神」という天祖概念は、近世水戸藩の儒家知識集団による『大日本史』という天皇朝国家の正統史的な歴史記述作業のうちに成立するのである。そしてこの天祖概念は藤田幽谷による新たな再構成がいわれる水戸学において、その中核的な概念として再構築されるのである」。筆者は『大日本史』神武紀巻首における「天祖」の語はあくまでも『日本書紀』や『古語拾遺』などに基づくものであり、天照大神に限定されているとみていない。また、幽谷が天祖を天照大神に限定しなかったことは本文でも述べた通りである。

吉田俊純 2011（215頁-216頁）では、正志斎の「天祖」定義、即ち「天祖」を天照大神の専称としたことは、『大日本史』神武紀巻首の記述と違うため、不正確だと指摘している。筆者はむしろ「天祖」の含意の限定に、正志斎の思想構築の手法が明確に表れているものと考ええる。

古者、専称すれば則ち天祖と曰ひ、群神を該ぬれば則ち亦た天神と曰ふ。
古者専称則曰天祖、該群神則亦曰天神。（『新論』国体上）

古者、諸神の称は、其の天祖の胤、及び其の朝政を輔佐する者は、総じて之れを天神と謂ひ、旧族大姓の、国土を平らぐる者は、之れを国神と称す。即ち天社国社なり。古者諸神之称、其天祖之胤、及其輔佐朝政者、総謂之天神。旧族大姓、平国土者、称之國神。即天社国社也。（『新論』長計）

「天祖」は天照大神の「専称」である。つまり、天照大神をのみ言う呼称でなければならない。そして、「天祖の胤」（天照大神の子孫）を兼ねて言う場合は「天神」と言うとも明確に定義している。このように「天祖」と「天神」の峻別を行い、そこに差異を与えようとしている。

「天祖」を意識的に「天照大神」と規定する立場は彼の著述においてほぼ一貫している。こうした態度が興味深い形をとってあらわれた例として『迪彝篇』の国体篇にみられる「天祖」の語の処理の仕方がある。この篇は『新論』国体篇と並び、会沢の思想の中心といってもよい「国体」思想を、最も纏まった形で示したものであるが、史料の性格は幾つかの点で異なっている。『新論』は幕末の志士に広く読まれた書物であるが、本来藩主への提言であり、ごく限られた人々に向けて書かれたものであった。一方『迪彝篇』は広く民衆に読まれることを意図した著作である。そして、『新論』が和漢の典籍を多く引用し、体系的な叙述を展開しているのに対し、『迪彝篇』の国体篇は北畠親房の『神皇正統記』の序論と神代の部分をトレースして、改編したものである。一例を示そう。

大日本者神国也。天祖はじめて基をひらき、日神ながく統を伝給ふ。我国のみ此事あり。異朝には其たぐひなし。此故に神国といふなり。（『神皇正統記』¹⁴序論）

大日本は神国なり。天祖初めて基をひらき、日神永へ統を伝へ給ふ。我が朝のみ此の事あり。異国には其の類なし。此の故に神国といふ也。（『迪彝篇』国体）

ここでは、「我国」が「我が朝」に、「異朝」が「異国」に置き換わっている他はほぼそのまま使われている。華夷の観念から、他国に「朝」という字を用いることを避けたのであろう。彼は『神皇正統記』について、こう評している。

むかし北畠准后、後村上の朝に在て、「神皇正統記」を著して、国体を明にし、名分を正しくす。卓識遑論、千載の亀鑑とすべし。然ども戦争の世に当て著述せられし書なれば、備らざる事も少らず。（『草偃和言』義公忌日）

¹⁴ 北畠親房〔著〕岩佐正〔校注〕『神皇正統記』（岩波書店、1975年）。以下同。

会沢は国体を明らかにし、名分を正した書として、『神皇正統記』を高く評価する。ただし、戦火のなかで執筆されたもので、不備も多いとも述べている。そのためか、『迪彝篇』における『神皇正統記』の引用には様々な改編がみられる。例えば、仏教に関する記述は悉く削られており、これは会沢の排仏の立場を示すものである。

ここでは天祖に焦点をあてて見ていく。すでに挙げたように両書において、「天祖」の語は共通して用いられている。だが、実は会沢と親房の「天祖」という語への理解は食い違っている。立場の相違が端的に表れている箇所をみよう。

神代には豊葦原千五百秋瑞穂国といふ。天地開闢の初より此名あり。天祖国常立尊、陽神陰神にさづけ給し勅にきこえたり。天照太神、天孫の尊に譲ましまししにも、此名あれば根本の号なりとはしりぬべし。又は大八洲の国といふ。（『神皇正統記』序論）

神代には豊葦原の千百秋の瑞穂の国といふ。天地開闢の初めよりこの名あり。又は大八洲の国といふ。（『迪彝篇』国体）

一見してわかるように、『迪彝篇』においては、『神皇正統記』の傍線部分が削除されている。親房はここで「天祖」とは「国常立尊」であると明記しているが、これは「天祖」を「天照大神」のみとする会沢の態度からすれば不都合であった。それ故に「天祖」を国常立尊と明確に記載されている傍線部分は削除されたのである。そもそも、会沢は「天地の始め」や「天体」などは、人事と関わらぬため、深く論じる必要はないとする。「国常立尊」「天御中主神」などの所謂始源神や天地生成については、最低限触れる程度にとどめ、あまり言及しない傾向がある¹⁵。ここにもそうしたスタンスが反映されているとみることができよう。この傾向は次に挙げる改編からも窺えよう。

夫天地未分ざりし時、混沌として、まろがれること雞子のごとし。くくもりて牙をふくめ成り、をもくにござるはつづいて地となる。其中より一物出たり。かたち葦牙の如し。即化して神となりぬ。国常立尊と申。又は天の御中主の神とも号し奉る。此神に木・火・土・金・水の五行の徳まします。次に化生し給へる神を伊弉諾尊・伊弉冊尊と申す。是は正しく陰陽の二にわかれて造化の元となり給ふ。五行はひとつづつの徳なり。此五徳をあはせて万物を生ずるはじめとす。二神又はからひてのたまはく、「我すでに大八洲の国をよび山川草木をうめり。いかでかあめのしたの君たるものをうまざらむや。」とてまづ日神を生ます。（『神皇正統記』）

夫れ天地初めて開きし時の神を、国常立尊と申し、又は天御中主神とも号し奉る〈此の御名のこと、さまざまの説もあれども、上古の事なれば詳ならず〉。次に陽神を伊弉諾尊と申し、陰神を伊弉冊尊と申す。此の二神日の神を生み出す。（『迪彝篇』国体）

¹⁵ 前掲拙稿「会沢正志斎の国学観—宣長批判の思想構造を中心に」参照。

ここでも、会沢は『神皇正統記』にはあった天地生成や始源神などに関する様々な記述を尽く削り、天祖天照大神までの系譜のみを簡潔に示すにとどめている。

さて、会沢が何より重視するのは天照大神の登場、特に「天孫降臨」の場面での天照大神の言行である。改編は「天孫降臨」をめぐる叙述にも現れる。

皇祖天照太神・高皇産尊いつきめぐみましき。葦原の中州の主として天降給はむとす。又三種の神宝をさづけまします。先あらかじめ、皇孫に勅て曰、「葦原千五百秋之瑞穂国是吾子孫可主之地也。」とのたまふ。(『神皇正統記』)

天照太神、いつきめぐみましきて、葦原の中洲の主となして天降らしめ給ふ。三種の神宝を授けまします。先づ予め皇孫に勅して宣く、「芦原の千五百秋の瑞穂の国は我子孫可王之地也。」と宣ふ。(『迪彝篇』国体)

『迪彝篇』を特徴付けるのは言うまでもなく「高皇産尊」の不在である。『古事記』『日本書紀』『古語拾遺』のいずれの記述をみても、「天孫降臨」の際には高皇産靈尊が登場する。ここでは、「高皇産尊」は明らかに意識的に削除されているのである。彼にとって、天照大神こそが「天孫降臨」の場における中心でなければならないのだ。そのかわりは、次の『草偃和言』の一節にも見ることができよう。

天祖葦原中国を皇孫に授けたまひし時、高皇産靈尊より、天児屋命・太玉命に勅して、「吾は天津神籬・天津磐境を立て、吾孫の為に斎奉ん。汝は天津神籬を持て葦原の中国に降て、吾孫の為に斎奉れ。」とて降し給ひしを、神武天皇天下を定給ひし時にも、皇・天二祖の詔に従て〈『神代紀』には、高皇産靈尊のみ載たれども、『古語拾遺』神武天皇の条には、皇・天二祖とあれば、初に天児屋命等に命じ給ひしときも、天照大神と高皇産靈尊との二神なるべし。〉神籬を立て祭らる。(『草偃和言』祈年祭)

傍線部において、会沢が問題としているのは、『日本書紀』の次の場面である。

高皇産靈尊因りて勅して曰く、吾は則ち天津神籬及び天津磐境を起し樹て、当に吾が孫の為に斎奉ん。汝天児屋命・太玉命宜しく天津神籬を持ちて、葦原中国に降りて、亦た吾が孫の為に斎奉れと。

高皇産靈尊因勅曰、吾則起樹天津神籬及天津磐境、当為吾孫奉斎矣。汝天児屋命太玉命宜持天津神籬、降於葦原中国、亦為吾孫奉斎焉。(『日本書紀』¹⁶ 神代紀下巻)

天児屋命・天太玉命に「神籬」「磐境」を授受し、それによって天孫を守るようと勅命を下す極めて重要な場面に、高皇産靈尊だけが登場し、天祖天照大神が登場しないのは、

¹⁶ 黑板勝美・国史大系編修会〔編〕『日本書紀』前篇、新訂増補国史大系第一巻上（吉川弘文館、2000年）。

「天孫降臨」の場面で天照大神を唯一の中心として際立たせようとする会沢にとって到底受け入れがたいことであった。会沢はここで、ことさらに『古語拾遺』を引いて、天児屋命等に勅命を下したのは、天照大神と高皇産靈尊との二神だったと論証しようとしている。或いは、次の記述も同様の傾向を持つものとして読むことができるかもしれない。

天祖、児屋・太玉等五部神をして皇孫に侍せしめ、神籬を建てて、以て皇孫を護衛せしむること、猶ほ天上の儀のごとし。

天祖使児屋太玉等五部神侍皇孫、建神籬、以護衛皇孫、猶天上之儀。（『新論』国体上）

『新論』においては、「神籬」授受も神勅降下も「天祖」の行為とされる。ここでの「天祖」を会沢がその著作においてほぼ貫徹している定義に基づき、「天照大神」のみを指すものとみなすのであれば、高皇産靈尊は「神籬」の場面からすら排除されていることになるのである。

このように、会沢は記紀神話、特に「天孫降臨」の場面において、「天祖」＝「天照大神」を唯一の中心にするために、様々な手法を用いている。なかでも、とりわけ天孫瓊瓊杵尊の母方の祖父にあたる高皇産靈尊の位置づけに苦心したことが窺える。

会沢にとって神々の世界の中心はあくまでも「天祖」＝「天照大神」であった。彼は国常立尊・天御中主神・高皇産靈尊といった神々を意識的に後景に退け、天照大神を中心に押し出すべく、その著述において様々な編集・操作を行っている。国常立尊・天御中主神などの始源神については触れる程度に留め、「天孫降臨」などの重要な局面において、高皇産靈尊を天照大神と同列に扱うことを拒否しているのである。このような「天祖」＝「天照大神」の位置づけは、何故生じたのか。次節に取り上げる祭祀論をめぐる叙述では、その理由がより明瞭にあらわれるであろう。

3、祭祀における「天祖」―『延喜式』からの〈引用〉を手がかりに

会沢が大嘗祭を筆頭とする神道の祭祀を重んじたことをめぐっては、既に多くの論攷が存在する。拙論「会沢正志斎の祖宗名賢祭祀―民心統合との関係性を中心に」でも、その祭祀論を論じ、彼が空間・時間の二つの軸にわたって、祭祀の整備・拡張を行おうとしていたことを指摘した¹⁷。すなわち、彼は祖宗・名賢の祭祀を、各地に根ざす形で浸透させ、人々を神社に帰属させ、忌日などにおける定期的な集会を企画し、人心の興起、教化のために役立てる構想を持っていた。

彼の祭祀をめぐる理論は、多分に儒教的な語彙によって構築されているが、具体的な構想の枠組は日本古来からの制度に基づくものである。『新論』、『草偃和言』、『江湖魚塩』などの著作からもこれを窺うことができるが、とりわけ『下学邇言』論礼篇での叙述が最も纏まったものといえよう。ここで会沢は主として『延喜式』に基づきながら、祭祀制度の構想を述べている。ただし、その編集姿勢には会沢の祭祀観が如実に反映されている。

¹⁷ 拙稿「会沢正志斎の祖宗・名賢祭祀論―民心統合との関係性を中心に」（『東洋の思想と宗教』31、早稲田大学東洋哲学会、2014年）参照。

彼はここでも、やはり「天祖」こと天照大神を特例的な存在とする。

会沢は天照大神の祀られる伊勢神宮の特殊性を随所で強調する。伊勢神宮で行われる祭礼を述べるにあたり、彼は次のように言う。

皇太神の祭は、歴朝崇敬すること尤も篤し。而して其の礼は群神に異なれば、載せて別式に在り。

皇太神之祭、歴朝崇敬尤篤。而其礼異於群神、載在別式。（『下学邇言』論礼、34 丁オ）

すなわち、『延喜式』神祇四に、伊勢大神宮の祭礼について、単独で一巻として纏めているのは、最も深い崇敬を受け、群神とは異なるためであるとする。こうした、群神との違いの一端は、天祖が瓊瓊杵尊に与えた鏡の存在によるようである。

天祖既に三神器を伝へ、皇孫に勅して宝鏡を以て吾が神と為すと。天祖の授くる所の三器は、則ち儼然として蔵して皇宸伊勢熱田に在り。太初自り今日に至るまで、歴々として全く存す。是れ四海万国の無き所にして、独り日域にのみ之れ有りて、以て宇宙に首出す。而して鏡は則ち天祖の神にして、歴朝崇敬して群神に異なるは、良に以有るなり。天祖既伝三神器、勅皇孫以宝鏡為吾神。天祖所授三器、則儼然蔵在皇宸伊勢熱田、自太初至今日、歴々全存焉、是四海万国所無、而独日域有之、以首出於宇宙。而鏡則天祖之神、歴朝崇敬異群神、良有以也。（『下学邇言』論礼、34 丁オ）

伊勢神宮に安置される鏡は、「天祖の神」であると会沢は言う。天照大神より瓊瓊杵尊に与えられたこの鏡が、「孝」の象徴とされ「国体」の起源と結びつくものであることは、既に触れた。勾玉、鏡、剣の三種の神器は同時に、東照宮の遺訓に基づきそれぞれ「智」、「仁」、「勇」の象徴とされ、これは人のありかたを示した徳目を伝えるものとみなされる。

さらに天照大神に関わる祭祀も特別視される。『延喜式』冒頭の祭祀の格付けにおいて、踐祚大嘗祭が大祀とされ、祈年、月次、神嘗、新嘗などの伊勢神宮の諸祭礼が中祀とされるなか、同じく神宮で行われる神衣祭が無いことについて、次のように指摘している。

盖し神衣・神嘗は特に太神宮を祭れば、則ち亦た同じく中祀為ること知るべし。然れども延喜式に載せず、疑らくは之を脱せりと。

盖神衣神嘗特祭太神宮、則亦同為中祀可知。然延喜式不載、疑脱之也。（『下学邇言』論礼、33 丁オ）

つまり、神衣祭も中祀に入れられるべきだが、載せられていないのは、脱けているからだというのである。あるいは伊勢神宮のみで行われる神嘗祭の特殊性についても次のように説明される。

神嘗は九月に稲の熟するを以て之れに献ず。神の新を嘗めんと欲するや、仲冬百物尽く成るを待たず。本に報ふ者の群神に先ずる所以なり。

神嘗者以九月稻熟献之。欲神之嘗新、不待仲冬百物尽成。所以報本者先於群神也。
（『下学邇言』論礼、34 丁ウ）

神嘗祭が新嘗祭より早いのは、群神より先に天祖に新穀を供奉するのだと解釈し、ここでも他の神々との違いが強調される。

あるいは、四時祭の祈年祭の祝詞において、「辞別きて、伊勢に坐す天照らす大御神の大前に白さく」との語があることについても、「辞を別けて虔告するは、天祖を敬すること百神に異なるなり（別辞虔告、敬天祖異百神也）」（『下学邇言』論礼、33 丁ウ）と述べ、あくまでも群神との差異を強調している。

なお、ここで挙げられた新嘗祭、神嘗祭、祈年祭、神衣祭、さらに後述する大嘗祭がいずれも、民の衣食に関わる祭祀である。すなわち、これらの祭祀は「国体」の「重民命」を象徴し、天祖が人々に衣食を与えたことを感謝するとともに、天皇がその役割を受け継いでいくことを示す儀式でもあるのである。

さて、天照大神と関わる祭祀において、最も重視されるのは、天皇の即位の際に行われる一世一代の祭典、踐祚大嘗祭である。『延喜式』の篇次は、四時祭・臨時祭・伊勢太神宮・斎宮寮・斎院司・踐祚大嘗祭・祝詞・神名帳となっており、『下学邇言』論礼篇も概ねこれを踏襲しているが、会沢は大嘗祭を劈頭に移している。蓋し「天下第一ノ大祀」を重んじる所以であろう。その上で、次のように述べている。

此の篇の論ずる所は多く其の大綱を挙げて、事為の細たるを略す。唯だ大嘗の祭のみ、粗く其の儀文に及ぶ。窃かに意を寓する所有りと云ふ。

此篇所論多挙其大綱、而略事為之細。唯大嘗之祭、粗及其儀文、窃有所寓意云。（『下学邇言』論礼、32 丁ウ）

ここでは、ほかの祭祀については梗概に留まるが、大嘗祭についてのみその儀式を一通り挙げると言い、この書き方には自分なりの考えが込められていると断っている。事実、彼はここで『延喜式』『令義解』『古語拾遺』などの古典及び吉田兼俱（1435－1511）の説に依拠しつつ、大嘗祭の儀式について極めて詳しく叙述するのである。

彼がここで詳述に及んだのは他でもない、恐らく後世その儀礼が簡略化されたことを憂えた為であろう。

後世は事簡易に従ひ、悠紀・主基には定国有り、限るに近畿を以てし、其の儀は独り京師に行はれて、四方の民は、天皇の意と斯の礼の義とを知るを得ざるなり。護送する所も数十里に止れば、道路も知ざるなり。雑用も之れを各国に取らざれば、国郡も知らざるなり。大祓・供幣の使廢せられて、潔を致すの意と、天祖群神を統ぶるの義とは、世之れを知る莫きなり。則ち其の之れを敬重する所以の意は、家ごとに譬し

戸ごとに説くと雖も、而ども天下孰か得て之れを知らん。其の礼は存すと雖も、其の用は既に廢る、嘆ずるに勝ふべけんや。

後世事從簡易、悠紀主基有定国、限以近畿、其儀独行於京師。而四方之民、不得知天皇之意与斯礼之義也。所護送止数十里、而道路不知也。雜用不取之各国、而国郡不知也。大祓供幣之使廢、而致潔之意、与天祖統群神之義、世莫之知也。則其所以敬重之之意、雖家譬戸説、而天下孰得而知之。其礼雖存、其用既廢、可勝嘆乎。（『新論』長計）

彼は「礼なるものは、義を以て起これば、斯の礼有れば則ち斯の義有り」（『下学邇言』論礼、32丁オ）と述べる。祭礼についても、また片々たる瑣事にその行われるべき所以があるのであって、徒に簡略にすることはできないのである。

大嘗祭について言うならば、悠紀・主基が卜定されるのではなく、特定の国に固定されてしまったため、四方の民衆は大嘗祭に込められたものに触れることができなくなってしまった。供物が護送される距離も限られ、雑用を諸国に要請することもなくなり、その空間的な広がりのごく限られたものになってしまった。

元来この祭祀は「悠紀・主基の国郡、大祓使、斎場、料理院、以て材を採り艸を刈る所の山野、酒を造り服を織る等の人に至るまで、其の他須く卜定すべきは一にして足らず」（『下学邇言』論礼、32丁オ）と言われるような盛大な規模を持つものであった。

さらに「布を天下に頒つは、悉く神を敬すことを知らしむなり」（『下学邇言』論礼、32丁オ）ともいわれる供幣の使が廢止されたことによって、「天祖群神を統ぶるの義」——即ち天祖が群神を統轄することを世に知らしめることが出来なくなってしまったと述べられている。その会沢のみるところ、その弊害は深刻であった。

是を以て祭政は一致し、治教は同歸にして、民、望を属する所有り。天下の神祇は、皆天皇の誠意の及ぶ所、斯の意有れば必ず斯の礼有り。民此れに由りて亦た上意の嚮ふ所を知り、感欣奉戴すれば、忠孝の心、係る所有りて、一つに純らなり。後世は其の数を陳べて、其の義を失ひ、群神百祀も、統属する所無くして、民の瞻仰する所のもの専らならず。礼の用既に廢るも、亦た惜しむべきなり。

是以祭政一致、治教同歸、而民有所属望焉。天下神祇、皆天皇誠意之所及。有斯意必有斯礼。民由此亦知上意所嚮、感欣奉戴。忠孝之心有所係、而純於一矣。後世陳其数、而失其義。群神百祀、無所統属、而民所瞻仰者不専。礼之用既廢、亦可惜也。（『新論』長計）

群神が帰属するところを失えば、民の眼差しは散乱し、忠孝の心は統一さを喪う。そうなれば礼は役に立たない。天祖を中心とした秩序は、民衆教化の軸ともいべきもののなのである。

彼は大嘗祭のあるべき姿について次のように述べていた¹⁸。

¹⁸ 会沢の大嘗祭をめぐる構想と思想構造に関しては、澤井啓一「会沢正志斎の祭政一致論—その構造をめぐる」（『フィロソフィア』65、早稲田大学哲学会、1977年）、田尻祐一郎「会沢正志斎

夫れ天祖の遺体を以てして、天祖の事に膺り、肅然優然として、当初の儀容を今日に見れば、則ち君臣觀感し、洋洋乎として天祖の左右に在るが如し。而して群臣の天孫を視るも、亦た猶ほ天祖を視るがごとし。其の情の自然に發するもの、豈に已むを得んや。而して群臣なるものも、亦た皆神明の胄にして、其の先世天祖天孫に事へ、民に功德有り。列して祀典に在りて、宗子、族人を糾緝して、以て其の祭を主る、祭は以て政と為り、政は以て教と為り、教と政とは、未だ嘗て分ちて二と為さず。故に民は唯だ天祖を敬し天胤を奉ずるを知るのみにして、郷ふ所一定して、異物を見ず。是を以て民志一にして、天人合す。此れ帝王の恃みて以て四海を保つ所にして、祖宗の国を建て基を開きし所以の大体なり。

夫以天祖之遺体、而膺天祖之事、肅然優然、見当初儀容於今日、則君臣觀感、洋洋乎如在天祖之左右。而群臣之視天孫、亦猶視天祖。其情之發於自然者、豈得已哉。而群臣也者、亦皆神明之胄、其先世事天祖天孫、有功德於民。列在祀典、而宗子糾緝族人、以主其祭、祭以為政、政以為教、教之与政、未嘗分為二。故民唯知敬天祖奉天胤、所郷一定、不見異物。是以民志一而天人合矣。此帝王所恃以保四海、而祖宗所以建国開基之大体也。（『新論』国体上）

天祖の子孫たる天皇が、祭祀の場の中心となると、儀礼に参列する群臣は天祖を仰ぎ見るかのように、天皇を仰ぎ見る——その時、人々の眼差しは、天皇を通じ、天祖という一極に集中する。それでこそ民の志は一つになる。こうして「民は唯だ天祖を敬し天胤を奉ずるを知るのみにして、郷ふ所一定して、異物を見ず。是を以て民志一にして、天人合す」という所に到達することができるのである。会沢は祭祀の機能について、次のように述べている。

祀とは、誠敬を本と為し、民心を一つにし誠敬を尽し、苟且の心は無からしむる所以なり。

祀者誠敬為本、所以一民心使尽誠敬、無苟且之心。（『下学邇言』論礼、28丁オ）

つまり、祭祀は「誠敬」を根本として、人々の心を専一にし、「苟且」の心を消し去る、というのである。

民俗の害は、儉薄・苟且より甚だしくは莫し。苟且すれば則ち肯へて事を敬せずして、信義を守ること能はず。民は信無ければ立たず。兵食は去るべし、信は去るべからず。故に祀礼を以て敬を教へ、民をして苟もせずして厚きに帰せしむ。風教の本なり。民俗之害、莫甚於儉薄苟且。苟且則不肯敬事、而不能守信義。民無信不立。兵食可去、信不可去。故以祀礼教敬、使民不苟而帰厚。風教之本也。（『読周官』58丁）

に於ける礼の構想」（『日本思想史学』13、日本思想史学会、1981年）、辻本雅史「後期水戸学の危機認識と民衆観—会沢正志斎を中心に」（『日本教育史論叢 本山幸彦教授退官記念論文集』、思文閣、1988年）参照。

ここでも祭祀を通じて「敬」を教え、そのことで風俗を最も甚だしく害する苟且・怠慢を取り除くことができると述べている。祭祀は会沢にとって人々に「敬」を教え、専一さへと導くものなのだ。

大嘗祭はこうした専一さに人々を導く、もっとも盛大な機会であったはずである。それを疎略にすることは、民が心を一にする機会を奪うことであり、とりわけ天照大神と群神の間にあるヒエラルキーを意識する機能が失われるとき、民の意識は散漫なものにならざるを得ない。会沢が天照大神＝天祖を群神から隔絶した存在であることを強調するとき、こうした一なるものへ民衆の心を帰するように促すことへの意識があったかのようにみえる。ならば、会沢の行ったのは、そうした目的のもとでの操作というだけのことであったのか。

4、「天祖」観の背景——歴史と現状への認識

会沢は先行する諸書を援用して、己の構想を語りながら、「天祖」を中心とした世界像を構築するために、編集的な処理を行うことを辞さなかった。彼がそのような処理を行った背景や基盤を考える時、見逃すことのできないのは、彼の歴史と現状への認識である。会沢は治乱二元論によって歴史を捉えている。彼は神武天皇から応神・仁徳天皇までの千年余り（第一の治世）、大化の改新から大宝年間まで（第二の治世）、さらに徳川時代（第三の治世）を治世とみなし、その間の時代を乱世とした（『下学邇言』論時、86丁ウ）。彼は治乱を導く原因として、兵火などだけでなく、邪説の害にも着目した。彼はまず、天祖に始まる古代の黄金時代について、次のように語っている。

上古、天神は治化の源を開き、上下皞々として、田を耕やし井を鑿ち、神天を畏れ、君父を敬し、醇乎たる神州の民なり。之れに久しくして、人文漸く開き、淳風將に散らんとす。応神朝に迨びては、之れを文るに堯舜孔子の教を以てす。物則民彝、天性に因りて以て人倫を明らかにす。人倫の五典有るは、東西の同じくする所なり。固より有る至善に因りて以て之れを潤飾すれば、神州の民と為るを失はず。天地剖判自りして、治教日に成り、皇化日に洽く。此れ一時なり。

上古、天神開治化之源、上下皞々、耕田鑿井、畏神天、敬君父、醇乎神州之民也。久之、人文漸開、淳風將散。迨応神朝、文之以堯舜孔子之教。物則民彝、因天性以明人倫。人倫之有五典、東西所同。因固有之至善以潤飾之、不失為神州之民。自天地剖判、而治教日成、皇化日洽。此一時也。（『下学邇言』論時、87丁ウ-88丁オ）

日本の上古には天神の質朴な道が行われ、応神朝に堯舜孔子の教による潤色を経て、一層整え、世に広く行き渡った。この時期はほぼ上述の「第一の治世」にあたり、日本史上最も長い治世である。だが、こうした世情は仏教伝来以降、大きく変貌してしまった。

身毒の法の行はるるは、稲目は仮りて以て私門を張り、遂に守屋を殪し、威福己に由り、仏に倣ふこと愈甚し。三世輪回の説、始めて民心に入る。生前の彝倫を捨て、

身後の冥福を求め、神天を畏れ君父を敬するの心を移して、哀を仏陀に乞ふ。

身毒法之行、稲目仮以張私門、遂燼守屋、威福由己、佞仏愈甚。三世輪回之説、始入民心。捨生前之弊倫、求身後之冥福、移畏神天敬君父之心、而乞哀於仏陀。（『下学邇言』論時、88丁オ）

最初、蘇我稲目は一族を顕彰するために、仏教を庇護した。それをきっかけに、仏教は益々蔓延し、輪廻転生の説が人々の心に入るようになった。人々は生きている時の人倫を捨てて、死後の冥福ばかりを求めるようになり、その信仰する所が神より仏に遷った。

中大兄皇子（後の天智天皇）は中臣鎌足の輔佐により、蘇我入鹿を誅戮し、朝綱を振興し、第二の治世を開くこととなる。

入鹿の誅に伏すに及び、紀綱は復び振ふ。大化の政、尤も惟神の義を重んず。大宝の令、僧尼の濫を禁ずること極めて詳らかなり。然ども僧徒の勢焰は益す張り、聖武朝に至れば、則ち万乗の尊を以て、自から三宝の奴と称す。玄昉は宮壺を乱し、道鏡も亦た孝謙帝を蠱なふ。天位を以て之れに伝へんと欲すに至る。華山帝は則ち日嗣の位を捨て、披剃して屏跡す。上皇は則ち必ず薙染して法宮に居り、登仮すれば則ち火化して、以て玉体を燬損す。皇子は尽く緇流に入りて、以て瓜瓞を剪りて、不億の天胤を単にす。終歳の朝儀は、経を読み法を修め、祈禳して薦福し、仏を慶し僧を度し、刹を飾り寺を創り、維れ日も足らず。上は則ち貪吏の聚斂掊克し、権勢の隠欺侵漁するを問はず。唯だ仏のみ是れ佞し、唯だ僧のみ是れ供す。讎斂する所の財、陰かに緇徒（徒の誤植か—引用者注）の懷抱に入る。四海の困窮を度外に置く。下を恤れむの仁は安んぞ在らん。下は則ち姦民の逋租逃役し、富豪の占田併宅するを怪しまず。唯だ僧のみ是れ施す。上を奉ずるの義は安んぞ在らん。仁義墮廢し、上下交はずして、人心渙散し、風俗薄惡なり。天神忠孝の教、湮晦して見るべからず。亦た一時なり。及入鹿伏誅、而紀綱復振。大化之政、尤重惟神之義。大宝之令、禁僧尼之濫極詳。然僧徒勢焰益張、至聖武朝、則以万乗之尊、自称三宝奴。玄昉乱宮壺、道鏡亦蠱孝謙帝。至欲以天位伝之。華山帝則捨日嗣之位、披剃屏跡。上皇則必薙染居法宮、登仮則火化、以燬損玉体。皇子尽入緇流、以剪瓜瓞、而単不億之天胤。終歲朝儀、読経修法、祈禳薦福、慶仏度僧、飾刹創寺、維日不足。上則不問貪吏之聚斂掊克、権勢之隠欺侵漁。唯仏是佞、唯僧是供。所讎斂之財、陰入緇徒之懷抱。置四海困窮於度外。恤下之仁安在也。下則不怪姦民逋租逃役、富豪占田併宅。唯僧是施。奉上之義安在也。仁義墮廢、上下不交、而人心渙散、風俗薄惡。天神忠孝之教、湮晦不可見。亦一時也。（『下学邇言』論時、88丁オ）

大化の改新では「惟神」の義が重んじられ、大宝律令では仏教が厳しく規制されたにも関わらず、仏教はその後勢いを増していく一途だった。聖武天皇は天子の身で仏教に帰依し、孝謙天皇は僧道鏡に位を譲ろうとし、華山天皇は位を捨てて、出家した。こうして、上にいる人はひたすら仏に仕え、貪官汚吏の不正を問題とせず、天下の困窮を度外視し、

下を憐れむ「仁」を失った。下々に至っては姦民が租税や賦役を逃れ、富民が搾取することを疑問にも思わず、お寺に布施をするばかりで、上を奉じる義を失ってしまった。このように、仁義が地に落ち、上下は相関わらなくなり、人心はばらばらになり、天神の教は終に埋もれてしまったのである。仏教はその後も長らく絶大な影響力を発揮し、神道は廃れていた。すなわち、天祖＝天照大神を崇敬する人心が散乱するとき、時代は治から乱へと傾いていくのである。

その後、徳川家康が諸侯を率い、天皇を推戴し、再び長い治世が訪れた。だが、治世は再び乱世へと下降するのが常である。会沢は自らの同時代に、既に乱が胚胎していることを見て取っていた。

江戸時代において、仏教はあたかも官吏のように振る舞い、国家の統治に関与したが、そのことはむしろ仏教の衰退を招いたと会沢はみている。

今乞丐捨身の人、儼然として吏の態と為り、国家の治に預り、舞文弄法の風を学び、民をして糶家を厭苦せしむ。帰依する者は漸く將に携式せんとす。是れ其の利窮りて害至る。仏徒も亦た暗に民心を失ひて自ら知らず。民志又た將に轉じて他に移らんとす。亦た一時なり。

今乞丐捨身之人、而儼然為吏態、預国家之治、学舞文弄法之風、使民厭苦糶家。帰依者漸將携式。是其利窮而害至。仏徒亦暗失民心而不自知。民志又将轉而移於他。亦一時也。（『下学邇言』論時、89丁オ）

人々は仏教に苦しめられ、民心は徐々に離れていった。だが、その空白に乘じ、キリスト教が介入することをこそ、会沢は最も恐れていた。

天堂地獄の説、徧く民心に入れば、則ち洋夷之れに乗じて、以て彼の所謂天堂地獄を説けば、民に入るの易きこと、火の燥薪を熱くが如し。

天堂地獄之説、徧入民心、則洋夷乗之、以説彼所謂天堂地獄者、入民之易、如火之熱燥薪。（『下学邇言』論時、89丁オ）

仏教により日本に定着した天堂・地獄の説は、キリスト教受容の温床になりうる。それは会沢の国際情勢への分析からすれば、最も危惧すべき不安要素であった。彼は清国の魏源（1794－1857）の『聖武紀 附録』を引用しながら、次のように言う。

清人魏源曰く、紅夷〈諸厄利を謂ふ〉は埠頭を索め互市を通ずるに藉りて名と為し、専ら鴉片の烟、耶蘇の教を以て華民を毒して、銀幣を耗す。日本は深く紅夷を惡み、与に通市せざるは、其の鴉片と邪教とを防ぐなり。刑罰の斷、号令の專を以て、遂に邪教を禁じ鴉片を斷ずるに足る。而して敢へて軽く犯すは莫しと。〈聖武紀附録〉はれ今時も亦た各国は邪教を倡ふるを以て術と為し、往昔に止まるに非ず、亦た波爾杜瓦に止まるに非ざれば、則ち西夷吞併の術、數百年一日の如し。

清人魏源曰、紅夷〈謂諸厄利〉藉索埠頭通互市為名、專以鴉片之烟耶蘇之教毒華民、而耗銀幣。日本深惡紅夷、不與通市者、防其鴉片與邪教也。以刑罰之斷号令之專、遂足禁邪教斷鴉烟。而莫敢輕犯。〈聖武紀附錄〉是今時亦各國以倡邪教為術、非止往昔、亦非止波爾杜瓦、則西夷吞併之術、數百年如一日。〔『下学邇言』論時、90丁オ）

魏源は、イギリスが通商の名のもとで、鴉片を売り、キリスト教を布教し、銀の流出による経済的な打撃を与えたことを述べ、日本が通商を禁じたのは鴉片とキリスト教を防ぐためであったとして、鎖国政策を高く評価している。会沢はこれを踏まえながら、西洋各国は今も昔もキリスト教により、世界支配を進めていると論証する。

五大洲の茫々たる、皆西洋の邪教を尊奉す。其の仏及び嗎哈默教を奉るは、僅々十分の一に居る。而も其の能く天地の大道を明かにし、人倫の正なるを知るは、神州と清国と、滄海の一粟なり。

五大洲の茫々、皆尊奉西洋邪教。其奉仏及び嗎哈默教者、僅々居十分之一。而其能明天地之大道、知人倫之正者、神州与清国、滄海之一粟。〔『下学邇言』論時、97丁オ）

世界を見渡すとき、キリスト教国は既に圧倒的多数を占め、仏教とイスラム教の信者は僅か十分の一にすぎず、更に天地の大道を明らかにし、正しい人倫を知っているのは、神州（日本）と清国のみ、滄海のなかの一粒の粟に過ぎなかった。

そのような情勢のなか、仏教により耕された土壤にキリスト教の種が蒔かれれば、それは瞬く間に繁茂し、西洋諸国による支配を招き、民を害することになるだろうと会沢は考えた。

そして、彼のみるところ、こうした情況に臨んで、神道も儒教も、現状では人心の離散を挽回できる状態にはなかった。

世に皇朝上世の事を言ふ者は、槩して巫覡の流と為るを免れず。或ひは糺じるに竺説を以てし、或ひは附会するに後儒陰陽五行の説を以てし、或ひは三代及び漢唐を以て戎狄に比す。人倫を明らかにし忠孝仁義を修むるを知らず。儒家の言を誦する者は、国体を知らず、華夷内外の弁を曉らず。之れを要するに皆未だ以て頽波を回し民志を定むるに足らず。

世言皇朝上世之事者、槩不免為巫覡之流。或糺以竺説、或附会以後儒陰陽五行之説、或以三代及漢唐比戎狄。不知明人倫修忠孝仁義。誦儒家之言者、不知国体、不曉華夷内外之弁。要之皆未足以回頽波定民志也。〔『下学邇言』論時、89丁）

神道を信奉する者の多くも、呪術的なものとなったり、仏教と混淆したり、或いは頑なに儒教を否定したりと、人倫を無視するものになり、その本来の姿を喪っていた。一方、儒学者の多くも「国体」——すなわち天祖を中心とした秩序とその継承の持つ尊厳を知らぬ者であった。彼らでは、もはや民心を回復することは不可能なのである。

それでも、彼は現状のうちに希望を見出す。彼の望みは、何より人心の裏にあった。

然り而して人心の磨滅せざるは、神天を祇畏し、君父を愛敬し、天祖の象を垂れる所、忠孝の教、未だ嘗て漸尽せず。窮郷僻壤と雖も、猶ほ皇太神を尊奉するを知る。賀越は鸞徒の巢窟なり。而れども神祇の祀なれば、則ち民猶ほ之れを崇敬す〈これを越中越後等の人に聞く〉。

然而人心之不磨滅、祇畏神天、愛敬君父、天祖所垂象、忠孝之教、未嘗漸尽。雖窮郷僻壤、猶知尊奉皇太神。賀越鸞徒巢窟。而神祇之祀、則民猶崇敬之〈聞諸越中越後等人〉。
（『下学邇言』論時、89丁ウ）

加越闘争記、本願寺家司下津間筑前守は驕奢すること殊に甚しく、其の弟と謀り、悉く武士を破滅し、本願寺をして天位を踐ましめんと欲す。己ら大將軍と為りて、以て加賀三山の僧徒を誘ふ。三山僧曰く、天照大神は神器を無窮に伝へ、人臣の得て覬覦する所に非ず。吾宗は一向と号し、唯だ当に念仏三昧他志無かるべきのみ。何ぞ武士の分国を侵掠し、自ら死亡を取らんと。其の募に応ぜず。下津間怒りて以て法敵と為し、兵を引きて之れを襲ひ、大いに殺戮を肆にす。

加越闘争記、本願寺家司下津間筑前守驕奢殊甚、与其弟謀、欲悉破滅武士、使本願寺踐天位。己為大將軍、以誘加賀三山僧徒。三山僧曰、天照太神伝神器於無窮、非人臣所得覬覦。吾宗号一向、唯当念仏三昧無他志。何侵掠武士分国、自取死亡也。不応其募。下津間怒以為法敵、引兵襲之、大肆殺戮。（『下学邇言』論道、7丁ウ）

人々に残る天祖＝天照大神への信仰と人倫こそ、人心が未だ磨滅していない証だと彼は言う。彼は加賀で一揆を起こした一向宗の門徒にすら、天照大神への信仰と天皇への忠誠心があったことを例として挙げる。会沢の「国体」言説の前提となっているのは、こうした人心の存在である。ここにこそ「国体」を完全な形で復興する基盤があると信ずるのである。

古来より残る基盤は、また人心のみに留まらない。会沢が宣長を批判したことは既に触れたが、彼は宣長の次のような語については満腔の賛意を表する。

天照大御神の、皇孫の命に授け給へる御霊の御鏡は、今も現に五十鈴の宮にましまし、草薙の御剣は、熱田の宮にましますたぐひ、神代の遺跡今なほ国々に現存し、朝廷には神代の遺事もこれかれのこり、又中臣忌部大伴などの氏々は、神代の職を相伝へて、後々までも連綿せるなど、皆その古事の実なりける明証也。かくの如く諸国におほかる遺跡遺事、又諸家の系牒などまでも、俄に造り設けらるる物にはあらぬをや。
（『葛花』¹⁹上つ巻）

¹⁹ 『葛花』（1780）は『本居宣長全集』第8巻（筑摩書房、1972年）所収のものを引用した。

この議論を会沢は、「正大ノ論、俗儒ノ知ラザル所ナリ」（『読葛花』4丁）とみなしている。会沢もまた、神代から伝わる様々なる証拠を通じ、神々の実在とその事蹟を信じた。その確信において、彼は本居宣長への共感を隠そうとしない。彼の思想的確信の基盤は、彼の信ずるところの天祖＝天照大神のもたらした秩序の残滓のうちにあった。

5、結語

会沢の目指すところは「国体」の復興にあった。彼にとって、他の諸学説に対して自らの学説を主張することは主たる目的ではない。学者を説得することの必要性を感じていないではなかったが、それは二次的なことだったのである。彼は学説をめぐる論争を嫌った。先述の国儒論争をめぐる著述を生前刊行しなかったのは、国学者との無益な論争を避けるためであったこと、弟子の寺門謹への書簡にみえる²⁰。そもそも、彼の経書解釈をはじめとする思想的著述の殆どは刊行されなかったのである。なおかつ彼は、彼の信ぜざるところの学派であれ、道に対して決定的に反せず、国家に有用である限りこれを役立てることを否定しない態度を貫いていた²¹。

彼の考える「国体」復興の基盤はむしろ、人心に残存する信仰と人倫であり、日本に様々なかたちで残る神代の残滓であった。神話・祭祀は人々の間に「国体」を蘇らせる主たる手掛りであり手段であった。為政者から民衆までもが、ここに統合しうると信じた。彼は、この天祖＝天照大神を起源とする人倫的秩序の復興に賭け、『迪彝篇』や『草偃和言』などの和文の著述に力を注いだ。いわゆる民衆向けの著作は、いわば天祖＝天照大神への信仰を残す人々へと語りかけるために書かれたのであろう。そこでは天祖＝天照大神から放射状に広がる神話と祭祀の体系が、彼が正しいと信ずる編集のもと語られる。そして、その言説の基底にあったのは、民に残る地盤への信頼であった。

²⁰ 「読直毘霊等も為刻度候へ共、国学家ハ例ノ癖ニて大ニせき可申、さすれハ新ニ一の敵を生し、仮名遣等相談も如何と存候、老夫も余齡も無幾候間、没後杯ニ上木可然歟。」（大阪大学会沢正志斎書簡研究会〔編〕『会沢正志斎書簡集』、思文閣、2016年。文久元年七月四日、寺門謹宛）

²¹ 前掲会沢の『退食間話』（1842）などを参照。