

博士論文

一七世紀伊勢神道の研究

二〇一八年九月

立命館大学大学院文学研究科

人文学専攻博士課程後期課程

XIAO Yue

立命館大学審査博士論文

一七世紀伊勢神道の研究

(A study of Ise-Shinto of the 17th century)

2018年9月

September 2018

立命館大学大学院文学研究科

人文学専攻博士課程後期課程

Doctoral Program: Major in Humanities

Graduate School of Letters

Ritsumeikan University

XIAO Yue

研究指導教員：桂島 宣弘 教授

Supervisor : Professor KATSURAJIMA Nobuhiro

目次

まえがき	1
第一節 「日本の神道」という死角	1
第二節 近世東アジア世界の変動と「他者」から反射される二つの「神道」	8
一 鄭舜功と『日本一鑑』	8
二 袋中上人と『琉球神道記』	11
第三節 近世伊勢神道研究の整理	13
第四節 本論の視座	19
第一章 もう一つの「日用神道」——龍熙近の神道——	34
はじめに	34
第一節 龍熙近について	35
第二節 世界の始まりと神々の性質	40
一 中世伊勢神道の「混沌」と国常立尊	40
二 熙近の神々と朱子学	43
第三節 三種の神器と人間の靈性	50
一 神の徳とその顕現の「器」	50
二 「三種神器」の内面化	53
第四節 「神」の本体の発見に向けて	55
一 心法——「守混沌之始」と「得一為念」——	55
二 作法——修禊と参詣——	57
終わりに	59

第二章 人間の秩序と神道―度会延佳の神道―	65
はじめに	65
第一節 延佳の「神」・宇宙生成論の基礎としての陰陽のコスモロジ	66
一 「神代卷」・「易」	66
二 朱子の「太極」・「理」・「気」	70
第二節 「明理本源」と「元氣化成」の連携―延佳の宇宙生成論―	72
第三節 「陰陽のことはりは、本朝神道の極義にて、万事万理これを以て決定し侍る也」	75
一 「易」の「三材」と「天人」	75
二 「三極」「三神」とそれを貫通する「天之瓊矛」	77
第四節 万民日用の神道	82
一 理気・君臣のわかちと神々の「生生之徳」	82
二 「神」と「人間」の間―倭姫命の託宣の再解釈―	85
終わりに	93
第三章 祭祀・祈り・宗廟伊勢神宮の近世―与村弘正の神道―	104
はじめに	104
第一節 与村弘正とその学問	105
第二節 基底として儒家「鬼神論」	108
一 「鬼神」とはなにか	108
二 「礼」と「祭祀」	110
三 「鬼神」の来格の条件	112
第三節 弘正の祭祀と「一」―自然化の鬼神と祭祀の本義―	117
一 「鬼神」の自然化	117

二 「理」と「一」と祭祀	120
第四節 宗廟・社稷・人鬼と国常立尊	125
一 日本の宗廟と社稷	125
二 国常立尊と「鬼神」「鬼神」	128
第五節 祭と祈の分―「人民禱余于内外両宮之理」―	130
終わりに	135
第四章 伊勢神道の「近世化」再考―諸流との併存から自己の喪失の危機へ―	144
はじめに	144
第一節 近世前期神宮を取り巻く背景	146
一 近世以前の神宮と仏教	146
二 近世初期の排仏論と伊勢神宮の神仏関係―存在感が上昇する「仏」と「儒」―	149
第二節 度会延佳・龍熙近・与村弘正と「三教」	152
一 「自行且不知豈測他道」―龍熙近の三教論と「腐儒」批判―	152
二 「天地自然の道のかの国この国ちがひなき、是ぞ神道なるべき」―度会延佳における神道と「異国の道」―	161
三 「中古傳彼西域之黠胡之道而變吾日東君子之風其流弊也」―与村弘正の神仏観―	170
第三節 「近世的」神主への転身	178
一 今世の神主とそのあるべき姿	178
二 学問手法の変化―『神代卷』註釈方法の「近世化」―	185
終わりに	196
第五章 伊勢神道における思想的完成とその解体の兆し―伊勢神道論の一八世紀―	208
はじめに	208

第一節 思想史における近世伊勢神道論の完成	209
一 中西直方と「生死無二」の神道	209
二 「神明祭源を斎守リ」の人道	213
第二節 伊勢神道における世界観の展開―神国論を手掛かりとして―	219
一 一七世紀中期までの神国論	219
二 「内」と「外」のせめぎあい―度会延佳と龍熙近の「神国」―	223
三 「内」への転目―中西直方の「神国」―	233
第三節 度会延佳以降の伊勢神道―河崎延貞と喜早清在を事例にして―	240
一 河崎延貞と『宝永十条』―外宮の公式的神観―	240
二 喜早清在と「陽復衍義」―一七世紀伊勢神道論の受容の仕方―	249
終わりに	255
あとがき	267

凡例

- 一、本論文は、一部の固有名詞を除けば、旧体字・異体字全てを今の常用漢字に改めた。なお、変体仮名も全て平仮名に改めた。
- 一、引用史料は、元に句読点があるもの以外、全て筆者の一存で句読点を補った。ただし、『日本書紀神代卷』の原文は、全て岩波文庫版『日本書紀一』の原漢文の区切りを参照している。
 - 一、漢文史料は、全てそのまま掲載した。その際、もともと原文に付けた中国式の句読点を日本式に改めた。
 - 一、引用史料の中に、明らかに誤記と認められる箇所が、ママと付けた
 - 一、引用した史料における傍線部・波線部は全て筆者による
 - 一、引用史料の中に、□は割注、○は筆者による注釈・補足である。闕字・汚れまた判読不能なところは全て□と付けた。

まえがき

第一節 「日本の神道」という死角

神道とは何か。今の世の中に通用している様々な辞書・辞典を繙くと、以下のような解釈がなされている。

【神道】日本の民俗信仰として伝えられた道。天照大神を始め国家的・民族的な基礎を持つ神々を祭り、その教えを尊ぶ信仰。かんながらの道
(後略)

— 『岩波国語辞典 第七版』

shinto 'The native religious system of Japan' the central belief of which is that the mikado is the direct descendant of the sun—goddess and that implicit obedience is due to him

「神道は日本の国民的宗教信仰である。太陽神の子孫である天皇への服従が神道信仰の中心である。」(筆者訳)

— 『Oxford English Dictionary』

神道教。简称神道。日本固有的宗教。起源较早。派别很多。以对祖先崇拜为基础。相信天皇出自天照大神的神系。日本民族是神的孩子。日本是神之国。天皇是日本的神圣统治者。提倡敬神尊皇。

「神道教、また神道は日本固有の宗教である。その出現はとても早いが、時代によって様々な神道宗派がある。神道は祖先崇拜を基礎としなが

ら、天皇が天照大神の神裔とし信じられている。日本民族は神の子孫、日本という国が神の国、天皇が日本の神聖なる統治者などと提唱する神道は、敬神尊皇の意が崇められている。」(筆者訳)

—『辞海』

神道を日本の民俗信仰、日本の国民的宗教あるいは日本固有の宗教と定義する、これら日本語・英語・現代中国語の解釈から窺えることは、神道は日本の国家ないしこの国家に生活する国民の特徴を表すこの地域特有の宗教信仰であると見なすことが、世界に通用する常識となっているということであろう。しかし、津田左右吉が中世においての「神道」を「神の威力、力、はたらき、神であること」とし、黒田俊雄が「神道」は顕密体制の中世に独立した宗教ではなかったと主張した(一)ように、日本在地の宗教、さらに日本人の精神の基盤となる「日本の民族宗教」としての神道は必ずしも自明な存在ではない。「神道」を日本固有の宗教と捉えることは、井上寛司が述べたように日本史上において現実に展開した「神道」の歴史の実態と大きく乖離しているのである。(二)このように、辞書における神道の説明は神道の歴史性を捨像したものであり、そこでは「日本の民族宗教」という空虚な定義がただ繰り返されるだけである。「日本の民族的宗教」また「日本的」||「神道」の図式は、明治維新における「王政復古」の大号令が意図した神道国教化の際に登場してきたものであり、そこでは外部のキリスト教の流入と内部の神仏習合思想の分離によって「純粹」な神道に回帰することが企図されるとともに、(三)近代日本を西洋と比肩できる「文明国」にするための国民精神の統一として「作られた伝統」こそが神道であった。現在一般に、神道の「古俗」と思われている「宮中祭祀」は、大祭の神嘗祭・新嘗祭・鎮魂祭、小祭の歳旦・祈年・賢所御神楽を除くとその全てが近代以降に作り出された新たな宗教儀礼であり、(四)神前での結婚式も近代に入ってから創案されたものである。それは国民と神社を結びつけ、「作られた伝統」を奉じる「国民」を創造するための一政策であった。(五)

では、神道はどのように研究されてきたのか。近代以降における神道の研究(六)は、大きく二つに類別される。一つは宗教学・歴史学・民俗学・神話学・日本思想史学・考古学などのように、いわゆる神道現象を客観的・科学的に研究するものであり、もう一つは「神道学」と称さ

れるものであり、これは信仰対象としての神道の言語化・体系化を目指すという性格のものである。(七)前者の神道の客観的・科学的研究の百年のあゆみについては安蘇谷正彦が詳細にまとめているため、さしあたりここでは神道研究の主流とも言える神道神学の領域において、中世・近世の神道、および近代の国家神道が日本や中国の研究者たちによってどのように論じられてきたのかについて、眺めておきたい。(八)

「神道」という言葉が日本の文献上にはじめて登場するのは『日本書紀』用明天皇の「信仏法、尊神道」であるが、実のところ「神道」という言葉は『易伝』の「觀天之神道而四時不忒、聖人以神道設教、而天下服矣」が典拠となっている。仏教の日本伝来に刺激を受けたことで、この外来の言葉で日本の神や神の信仰を表すようになり、そのことによって神道はさらに一層自覚化された信仰となつて、仏教に対しても一定の自立性を主張するようになったとされている。(九)鎌倉時代から神道の言説化と理論化が進められていくが、それを主導したのは伊勢神道と吉田神道であり、それらはともに当時のコスモロジーを主導していた密教の思想に依拠していた。すなわち、それらは習合神道という形態をもっていたのであり、そこからは断片的ではあるものの、神觀念・人間観・神道論などを窺うことができ、神道神学形成の基礎を敷いたということができる。これらの中世の習合神道に関する研究は、一九八〇年代から活性化しつつあった「中世神話」研究と連動しながら進展し、「中世神道」と総称される専門研究(一〇)となつた。こうした研究は、中世神道を本地垂迹説の延長線上に置くか、それとも「神道」の固有性に目覚めていくという点で近世神道の前史に位置づけるか、といった従来の二項対立的図式を突破し、長い間神道史・仏教という極めて狭い範囲で行われていた当該研究の回路を日本思想史・神道史・日本文学・比較宗教学などの学際的研究に開いた(一一)。加えてこうした研究は、神仏習合と言われる中世神道の様相をアジア諸国ないし西洋の事例を視野に納める国際的研究に展開させている。

近世の神道研究では、林羅山の理当心地神道、吉川惟足の理学神道、度会延佳の伊勢神道、山崎闇斎とそのものに「垂加派」と称される垂加神道、本居宣長と平田篤胤ら国学者の復古神道などが研究対象とされ、それぞれ詳細な研究がなされている。ごく雑駁に整理してみると、それらの研究は概ね、近世前期の「儒家神道」と近世中後期の「国学」をそれぞれ対象とするものに分けることができよう。本論の研究対象である近世伊勢神道は「儒家神道」の一形態とされているが、そもそも「儒家神道」研究とは、中国大陸伝来の朱子学の日本における受容と展開の多様性という問題を究明することを目的とする「江戸儒学」研究の一環である。(一二)「儒家神道」が現れる一七世紀とは、東アジア世界が全体

として近世を迎えた時期にあたり、この時代には東アジアの各地域において新儒学すなわち朱子学が共通の思惟様式となっていた。言ってみれば、近世の中国・日本・朝鮮・琉球は互いに思想的共通性を有していたのである。(一三三) このように「儒家神道」の研究は、研究の視野を前近代の東アジアに広げることができるとして、その位置づけに関しては現在に至るまで、中世神道から国学への「過度」期とされてきたこともあり、「儒家神道」それ自体を問題化して、かかる意義を明らかにしようとする意識は低かったと言わざるを得ない。(一四四) 「儒家神道」がなぜこのような位置を与えられてきたのかについては後述する。

近代の神道に関する研究は、いうまでもなく「国家神道」の解明がその共通の課題となっていた。ところで省みれば神道を「宗教」とする呼び方は、周知のように「もともと漢訳仏典の造語であるが、今日私たちのもちいている意味では、欧米のレリジョン Religion という言葉に出自をもつものである」(一五五)。日本の宗教学が「宗教」という言葉の概念や宗教学に焦点を当てることは稀であったが、宗教概念が形成される明治期の宗教諸現象を研究の対象として、「非西洋たる日本と西洋文明との関わり、あるいは天皇制を軸とする国家神道との関係で、宗教概念ならびに宗教学の問題を捉えようとする」。(一五六) 近代の「国家神道」をめぐる、西洋から輸入した「宗教」の概念のもとに、「神道と宗教概念、神道学と宗教学の関わりが日本特有の問題として現れ」(一五七)、思想史・宗教史・歴史学はそれぞれ「国家神道」の問題に取り組んでいる。(一五八)

村上重良は『国家神道』の中で、「国家神道は、世界の宗教史のうえでも、ほとんど類例のない特異な国教であった。それは、近代天皇制の国家権力の宗教的表現であり、神仏基の公認宗教のうえに君臨する、内容を欠いた国教であった。国家神道は、この意味で、ヨーロッパのキリスト教圏に見られるような、世界宗教によって単一化された社会に成立し、歴史的遺制として現在もつづいている国教制度とは、完全に異質であった」(一九九)と述べている。村上がこのように鮮明に論じていることから明らかなように、宗教学者たちの国家神道への目線は西洋、非西洋、また安丸良夫のように諸エリート、民衆(二〇〇)といった、二項対立を分析の視点としてきた。近年の国家神道に関する研究は、一九八〇年代の言語論的展開やポスト構造主義の隆盛と相まって、国家神道体制の近代における確立が「西洋の政教分離や宗教概念が日本の社会に定着してゆく過程のなかで、そのような西洋化に対する日本社会が示したひとつの反応であったと捉える動きもある」(二一一)。このような国家神

道の新たな議論は、「国内における支配権力と民衆との関係に加えて、そのような関係を条件づける世界的な西洋化の動きとそれに対する土着エリート層の反応という観点が考慮されるようにな」(二二二) っている。すなわち国家神道を一つの歴史的産物として、その制度上における成立や社会一般に与えた思想的・制度的制約性、土着の民衆信仰・民衆宗教との関係などを明らかにするだけではなく、逆に国家神道を通じて近代日本社会のこれまで注目されてこなかった側面も照射可能となってきたのである。(二二三)

神道に関する研究は以上のように「世界史」研究に参入しつつあり、そこでの多様性や方法の刷新はとても目新しいものといえるが、そもそも研究者たちの間にあつて、神道を研究する目的は奈辺にあると考えられているのだろうか。筆者は大きく二つの目的が想定されているだろうと考える。(1)今我々が「日本の文化」と思っているその特殊性の源流を、各時代の神道の様相から明らかにすること。(2)中世神道、近世神道を経て「神道」はいかなる過程を辿りながら、最終的に近代天皇制国家のナショナルリズムを担う「国家神道」となったのかを探求すること。

(1)は、日本思想史を一学問分野として確立した村岡典嗣が『神道史』の序論で「神道を学問的に定義すると、太古以来存在して、儒教仏教耶蘇教等の外来宗教に対立し、これらと交渉し、それらの影響の下に変遷し発達し来つた我国固有の宗教と言ふべきである。而して神道に於ける斯の如き意義の成立は、神道史の研究によつて明らかにする所で、神道史研究の目的も、畢竟之を精しくするに外ならぬ」(二二四)と述べたように、日本思想史分野における神道に関する研究は、神道を日本固有の宗教とする前提のもとで、その変遷を時代ごとに論じ、外来思想との対立と融合に注意しながらその特性を明らかにするという性質のものであるといえる。また、繰り返しになるが、「儒家神道」の研究に焦点を当てると、土田健次郎は「翻つて言えば、儒家神道がなぜ登場したのか、この問題の究明は、東アジアの広がりの中で日本朱子学の性格を捉えていく極めて有効な手段」(二二五) であるとしている。「儒家神道へのアプローチには、神道の文脈と朱子学の展開の二つの方向」(二二六) が必要であると土田は提起したが、しかし「儒家神道」研究はやはり最終的には「朱子学の日本化」に回帰してしまっている。言い換えれば「儒家神道」の研究も、上記と同じく「日本の特殊性」を析出するものとなっているのである。

(2)は、いうまでもなく国家神道を代表とする近代国体思想を支えるイデオロギー成立への道程を、特に近世諸神道思想から探求するという目的に基づくものである。典型的なのは何度も引用した村上重良の『国家神道』であろう。村上は、「国家神道は、神道の歴史の一時期に現れた

特異な形態であり、その成立の前提には、原始段階から幕末にいたる、二千数百年に及ぶ神道の歩みがあった」（二七）として、歴史の各時代における神道、すなわち神社神道・皇室神道（宮中祭祀）・学派神道（神道説）・教派神道・民間神道（民俗神道）などを国家神道の前提と捉え、各々が国家神道の形成にいかに関与したかという観点から、神道研究を行った。近世思想史研究者の前田勉は『近世神道と国学』の中で、林羅山・垂加神道関連の人々・本居宣長とその周辺の神道家・国学者などの資料を丹念に分析したうえで、「本書をまとめて今、ナシヨナルズという観点から、「天皇」「日本」の言説の発生過程をとらえることの必要性を強く感じている。今から考えてみると、扱った問題の性格上、ナシヨナルズという大問題に行き着くことは至極当然のことであった」（二八）と述べている。つまり前田は、近世神道の研究が最終的に近代ナシヨナルズの形成を明らかにするものであることを、極言すれば近世神道の研究は全て近代ナシヨナルズの解明に貢献すべきものであることを主張している。

一方、海の彼方の中国における「神道」の専門的研究は、一九九七年の王守華による『日本神道の現代的意義』の上梓を待たなければならなかった。（一九）一九九〇年代に村上重良『国家神道』の中国語版が出版されたことで、初めて神道が中国の研究者の視野に入ったと考えられる。（三〇）『国家神道』と『日本神道の現代的意義』が刊行されて以降、中国における神道研究は概ね以下三つの基本方向がある。

(1)、神道を「日本固有のもの」として理解すること（三一）。

(2)、一と関連して、神道Ⅱ「日本の民族文化の中核」を研究・解明することによって、日本の近代化の成功から経験や教訓を得、それらをこれからの中国の四つの現代化の実現に向けた有益な手本にすること（三二）。

(3)、神道に孕まれるプラス面とマイナス面を公正に見分け、それぞれの実態を明らかにすること（三三）。

以降、中国人研究者は概ねこれら三つの問題意識に即しつつ、色音著『日本の神道教と文化』（中央民族大学出版社「北京」、一九九〇年）、王宝平編『神道と日本文化』（北京図書館出版社「北京」、二〇〇三年）、劉立善著『經典なきの宗教 神道』（寧夏人民出版社「銀川」、二〇〇五年）王金林著『日本神道研究』（上海辞書出版社「上海」、二〇〇七年）、劉岳兵編『日本の宗教と歴史思想―神道を中心として』（天津人民出版社「天津」、二〇一五年）などを出版し、近年では戴文捷著『江戸時代の日本儒学・神道と兵学思想』（華東理工大学出版社「上海」、二〇一

七年)といった専門研究も現れるようになった。中国における研究論文を一言でまとめることはできないが、概して近代国家神道の形成を念頭におく神道言説(三四)や、日本民族の特性と神道との関係(三五)などが主に分析されており、近頃では神道の中の中国的要素を抽出するような研究も登場している。(三六)

ところで、王守華は以上の三つの大きな論点を提起したにもかかわらず、中国人がなぜ神道を研究する必要があるのかという目的については、概ね日本が近代化に成功すると同時に最終的には侵略に踏み出したという歴史的前提のもとで、かかる「結果」の「要因」を神道の歴史から探すことにあるとしている。また彼は、神道は日本民族の特性を代表するものであると措定したうえで、現在の日本の文化の形成・源流を神道との関連から探求することが、現代中国の研究者が神道研究をする目的であると考えているように思われる。こうした主張は、上記にもまとめられた日本人研究者における神道研究の目的とほとんど変わらないものである。

以上の研究者らに共通する二つの神道研究の最終到達点は、伊藤聡が的確に「神道というのは(中略)世界に開かれた宗教(中略)ではなかった。むしろさまざまな要素を取り込みながらも、最終的に日本固有ということに落ち込んでしまったということこそ、神道が孕んでいる問題なのだ」(三七)と論じているように、世界史の角度からの神道研究の可能性が開拓されながらも、結果的にはやはり「日本」の特殊性に帰結してしまうのである。

しかし振り返ると、究極的に「神道」を「日本固有」の問題に帰結させてしまう様々な研究とは、「内在的解読」(三八)といういわば歴史意識の古層を尋ねる作業の一環にしかなり得ないだろう。子安宣邦が批判対象とする「内在的解読」とは、例えば「天皇の権威はなぜ近世後期に急速的に浮上したのか」というすでに起こった出来事の原因を事後的に探るような、近代以来の歴史学における過去への基本的な問い方である。これら「なぜ」という問いを支えているのは近代的な時間観念であり、従って「なぜ」を問わせる意欲と関心の発動に基づく考察は様々な歴史のコンテキストを、我々のうちの再構成するものにはかならない。そうした「なぜ」という問いに依拠することで、我々は自身の想像力と解釈とをもって一つの虚構の「物語」を紡ぎ出すわけであり、それは「思想史の虚構」(三九)でもある。言い換えれば、そのような思考はすでに起こったことの要因を遡及的に探し出すものであり、総じて「自己肯定のための自分さがしによる過去への視線は、自己を過去に投影し確

認し直すことに終始する、自己の内部の円環運動でしかない」(四〇)であろう。

「日本固有」などといった「神道」をめぐるさまざまな語りや探求は、結局「神道」をあらかじめ統一的主体として認識したうえでなされるものであり、その絶えざる再構成を通じて「神道」は一つの自己完結した「閉域」に追い込まれることとなる。これまで見てきた神道の研究者たちは少なからず、かかる「神道」をめぐる視線を共有しているだろう。それらの研究者は、自らの研究をもつてもう一つの「閉域」を形成しているのであり、このような姿勢で「神道」を研究する限りにおいては、「内在的解読」すなわち「日本固有」という言説に絶えず支配され続けてしまい、神道は常に「日本固有」という眼差しのもとに眺め続けられることとなってしまふ。こうしてみれば、現在世間に通用している、神道は日本民族の宗教信仰や日本の特性を代表するものといった「常識」に対する人文科学の側からの反論や反発は、そうした「常識」を打ち破るどころが、むしろ全てそのうちに溶け込んでしまふのであり、結果としては意図せずして日本のナショナリズムの再生産に貢献し続けるという事態を招来するのではないだろうか。

第二節 近世東アジア世界の変動と「他者」から反射される二つの「神道」

一 鄭舜功と『日本一鑑』

では、神道そのものへの問いかけによって、「日本固有」以外のいかなる新たな問題を考えることができるのだろうか。さしあたり二点の事例を提示したい。

明代の嘉靖・万暦年間(一五二二—一六二〇年)に起きた、倭寇(四一)による中国沿海部の擾乱、豊臣秀吉による二回の朝鮮侵略(文禄の役Ⅱ壬辰倭乱、慶長の役Ⅱ丁酉再乱)といった、東アジア全域を席卷した大きな政治的・軍事的動乱は、当該期において日本研究のブームを惹起することとなった。例えば薛俊の『日本考略』、王文光の『日本考略補遺』、體若曾の『日本図纂』『籌海図編』、李言恭・郝傑の『日本考』、侯継高の『日本風土記』などがその類に属している。このような「日本」を冠する著作の大半は、倭寇来襲の経緯と攻防や、今後の「御倭」の方策といった内容によって占められているが、なかには日本の歴史・風俗・文化への言及も垣間見ることができ(四二)特に注目したいのは、直接日本に行った鄭舜功(四三)と彼の日本における見聞録として記された『日本一鑑』(四四)である。

宮

神宮〔古女王号、国書云、神宮二万七千七百一三〕

齋宮〔在伊勢、俗曰伊勢大神宮、中祀夷文徳女〕

神〔国書成宮神三千七百五十、不成宮小宮一万七千〕（四五）

社〔曰末社謂神也曰寺社僧日本所〕、三社〔曰八幡大神在山城、春日大神社在大和、天照大神社在伊勢〕、伊勢大神社〔乃夷王伊奘諾與妻伊奘册俗呼日月二神〕、熱田大社〔在尾張〕出雲大社〔乃夷先王素戔嗚〕（四六）

鬼神

備按、漢書此夷狄之俗酷事鬼神、朝貢以来儒佛巫神各有供奉、迄至唐宋而僧好儒、故俗之人巫神少事矣、惟敬佛僧至今、如昨僧以儒学化行其間、故俗之人知崇、文教先師之廟始開焉、嗟夫蹲踞以待也、祈報之礼昔請不許恐議未然、今知神一既書載

曰先師文廟、僧寺奉神曰老子、曰釈迦牟尼佛、曰達摩禪師、（中略）曰俱生神 冥府善惡之神明（中略）

以下通祀之神、曰社稷、曰回祿、曰伊奘諾尊伊奘册尊〔此二神者乃其先王、有一女三男、即伊勢大宮日月二神、西海宮蛭子郎殿、出雲三大社素戔嗚尊之父母也〕、曰素戔嗚尊、曰天照皇大神、（中略）曰社務〔有功神〕、曰神主〔祖先〕、曰禰宜〔先考〕（四七）

『日本一鑑』の中で、「神社」「神宮」というそれまで中国大陆の人が使ったことがない言葉が用いられており、（四八）またこれらに関する注釈も付けられていることは興味深いことである。鄭の「社」すなわち神社理解は、当時の日本において進展し続けていた神仏習合に基づく仏主神従の思想を敷衍するものであり、驚くべきことに彼は神を祀っている社と僧侶の寺院が「末社」と「本所」の関係にあることも見抜いてい

た。誤解かどうかは判断できないが、鄭は伊勢神宮の祭神を伊弉諾・伊弉冊と認識している。かかる二神を日月神と判断した背景には、例えば初期両部神道を代表する『大和葛城宝山記』に伊弉諾・伊弉冊を「大日本州造化神」（四九）、「此二柱尊者、（中略）而作日神月神」（五〇）とあるような、当時の日本のコスモロジーに君臨していた神仏習合の影響があったのかもしれない。かつ伊勢神宮が日神月神をそれぞれ祀っているという彼の理解は、中世・近世の伊勢神道における外宮Ⅱ月神・内宮Ⅱ日神の比定とも一致している。（五一）ところで、同書のなかには「神宮」を「古女王号」、「斎宮」を「伊勢大神宮、中祀夷文徳女」とする一見錯乱した記述がある。おそらくこのような記述がなされた所以には、中華世界の知識人からみれば「神宮」であれ、「斎宮」であれ、その祭祀や祀られている対象が朱子学の「祭祀」の枠を逸脱しているとすゝる認識があつたのだろう。ゆえに彼は理解不能の境地に陥り、かような前後矛盾した描写をしたのだと考えられる。

ところで、鄭は日本では現に「儒佛巫神」が様々に奉仕されていると言っているが、かかる「巫神」とは、呪術の意味合いが強い日本の祭祀を指しているだろう。「巫神」Ⅱ日本の祭祀は、鄭の目から見れば、宗廟祭祀をはじめとする体系的な中華の祭祀と比べて、未開のものだと映じていたことであろう。しかし彼はあわせて、いま禅宗僧侶の尽力により、儒家の教化が徐々に日本に浸透しているとし、孔子の文廟の出現がその兆候であると述べている。その後の江戸初期における思想史の展開に鑑みれば、鄭はまさに朱子学の日本における全面的受容を予見していたといえるのかもしれない。

しかし、筆者は鄭の『日本一鑑』などの明人の日本研究書を用いて、当時の中国人の日本観を分析することを意図しているわけではない。また、鄭の「日本の神道」を解釈するつもりもない。なぜなら鄭にあつての「日本の神道」の内実や特徴を、既存の中国人の日本観の立場から分析すれば、必ず最終的には「中国的」「日本的」といった二項対立的図式に終始するためである。我々が注目すべきは、むしろ鄭の「日本の神道」をめぐる諸説の中の混乱であろう。この「混乱」の言説を通じて微かに見えてくるのは、背景としての当時の東アジア世界の変動、すなわち「自己」と「他者」が遭遇する際の「衝突」の様相であろう。言い換えれば、鄭の以上のような「日本の神道」に関する考えから窺われるのは、「中華世界」に生きる一人の「自己」が、東アジア世界の激しい変動によって異質の「他者」と出会う際に、自分のコスモロジーが「他者」にぶつかることで、その「他者」から「自己」が反射されるといふ様相であろう。このような「反射」を、「日本固有」に回収する

ことは到底不可能である。我々が究明すべきは、まさにこのような「反射」を可能にする当時の東アジアの世界とは何であるのか、という問題であろう。

二 袋中上人と『琉球神道記』

『琉球神道記』は、浄土真宗の学匠であった弁蓮社袋中定良（一五五二—一六三九）が琉球に滞在した（一六〇三—一六〇五）際に起草した、慶長一四（一六〇九）年の島津入り以前の古琉球に関する記録である。この書物は、同『琉球往来』と同じく、古琉球を研究する際の基礎文献と見なされており、ゆえに相当な研究蓄積がある。（五二）『琉球神道記』は、袋中没後の慶安元（一六四八）年に刊行されており、同書は近世の神道家や国学者に注目されている。彼らは『琉球神道記』やほかの入手可能な史料をもとに、いわゆる近代の日琉同祖論の前身にあたる琉球と日本との間の文化的同質性を読み出している。（五三）

かかる『琉球神道記』は、五巻から構成されている。第一巻は「三界事」、すなわち仏教における世界の成立とその宇宙観・世界観に関する叙述である。第二巻は「過去七佛事」「釈迦八相事」「釈迦如来昔縁事」「佛生国事」「佛国殊勝事」であり、天竺の歴史と仏をめぐる故事から構成されている。第三巻は「盤古王事」「歴代帝王事」「三皇事」「五帝事」「十四代事」などであり、ここでは中国の神話時代からの歴史が語られている。第四巻は「奉安置釈迦牟尼佛道場」「円覚寺」「天界寺」「建善寺」「相国寺」「報恩寺」「奉安置文殊師利菩薩道場」「龍福寺」などであり、これらは琉球に現存する寺が奉仕する仏菩薩の来歴の記述である。第五巻は「波上権現事」「洋権現事」などの「神社」の祭祀の縁起と「キンマモン事」という琉球本土の神話伝説からなっている。

一 キンマモン事

昔此国初。未ダ人アラザル時。天ヨリ男女二人下リシ。男ヲ（原）梵字シネリキユ。女ヲ（原）梵字アマミキユト云。二人舎ヲ並テ居ス。此時此嶋。尚小二

シテ。波ニ漂ナリ。爾ニ。(原梵字)タシカト云木ヲ現ジテ。殖テ山ノ体トス。次ニシ(原梵字)キユト云草ヲ殖。又阿檀ト云樹ヲ殖テ。漸ク国ノ体トス。

二人。陰陽和合ハ無レドモ。居所並ガ故ニ。往来ノ風ヲ縁シテ。女胎ム。遂ニ三子ヲ生ズ。一リハ所ノ主ノ始ナリ。二リハ祝ノ始。三リ

ハ土民ノ始。時ニ国ニ火ナシ。竜宮ヨリ。是ヲ求テ。国成就シ。人間成長シテ。守護ノ神現ジ給フ。(原梵字)キンマモント称ジ上ル。此神海底ヲ

宮トス。(五四)

以上の第五章の「キンマモン事」が、古琉球の創建神話を探求するための一等資料として従来注目されてきたことは、先ほども述べたとおりである。袋中もかかる「キンマモン事」を「已下ハ正ク琉球国神道」(五五)と非常に重要視している。袋中によれば、琉球の国土成就は、この「キンマモン」神_ニ「守護ノ神」が海底より火をもたらしたことによつてなつたのだという。「キンマモン」神が住んでいる「海底の宮」は、「又国土ヲ視ルニ。不寒不熱ニシテ。草木四時ニ萎マズ。人心又柔軟ナリ。諺ニ竜宮世界ト云」(五六)、「私云。爾バ琉球ノ二字。恐ラクハ竜宮ノ韻也。那覇ハ阿那婆達多龍王ノ居所ナルベシ」(五七)と、現在の地上の琉球王国と対応しているとされている。しかし、琉球王国内部の資料には琉球を竜宮とみなす記述が見当たらないとされており、(五八)その意味で袋中は根拠なく、ただ「韻」に依拠することによつてのみ琉球の神話を竜宮神話に類比しようとしていたことがわかる。

ところで、琉球神話_ニ竜宮神話は、単に袋中の幻想に止まるものではなく、同書の前二章の天竺の神話や仏教の宇宙観・世界観、震旦の神話・歴史と合わせて、袋中が有していた天竺・震旦・日本の三國世界観に、琉球が存在することの意義を新たに見出す(五九)ための「造物」である。この「造物」とは、当時薩摩の頼娃と坊津に広がっていた竜宮信仰(六〇)を、中世における「神の威力、力、はたらき、神であること」としての「神道」の語りをもつて、袋中が琉球の「キンマモン事」へと投射したものである。要するに、「琉球神道」としての「キンマモン事」の言説は、確かに「神道」の形をもつて表されたものではあるが、その内実は日本の一僧侶が、異文化と遭遇した際に、自己の世界観・

宇宙観に基づきながら眼前の琉球の神話伝承を語り直したものであったといえることができよう。かつこの「琉球神道」は、「日本の神道」「琉球神話」のいずれにも属しておらず、東アジアの世界変動によつて対面した「自己」と「他者」の間の、既存の知の枠組みからはみ出した言説でもあるといえる。この言説を解明するには、「日本固有」の神道や古琉球の神話・習俗といった単独の立場からではなく、より広い東アジア世界の角度からの審視が必要であり、それを明らかにすることは同時に、東アジア世界の近世への移行の一端を示すことともなる。

第三節 近世伊勢神道研究の整理

近世の伊勢神道とは、およそ近世初期から中期にかけての間に、外宮の祠官度会氏が樹立した理論的神道説であり、(六一)特に度会延佳(一六一五—一六九〇)の神道説は、儒家神道の一形態として近年広く知られている。(六二)近世伊勢神道をめぐっては主に「後期伊勢神道」(六三)、と伊勢神道の「近世化」(六四)という二通りの理解があり、それぞれは研究の内容もかなり違う様相を呈している。前者の「後期伊勢神道」の場合、当該期の神宮祠官の学問は「神宮学」ないし「国学」とされ、人物研究が大きな割合を占めており、先に述べた安蘇谷がいうところの「神道学」の研究に属するケースが多いという特色がある。後者の「近世化」の場合、その大半は思想史か、あるいは近年では社会学からアプローチによるものとなっている。両者を比較してみると、後者はさほど進展していないように見える。

「後期伊勢神道」の研究動向は、大きく以下の四つに分けることができる。(1)神道五部書などの神書・神典を神宮祠官の人々がどのように研究したのかという実態を探るもの。例えば、小笠原春夫「神道五部書思想」(『神道学』(一六)一九五八年)、青木紀元「度会延佳の古事記研究」(『福井大学学芸部紀要』(八)一九五八年)、同「度会延佳の神道五部書研究」(『神道史研究』(八一)一九六〇年)、同「度会延佳の日本書紀研究」(『藝林』(一一—三)一九六〇年)、久保田収「近世における神道五部書観について」(『皇学館大学紀要』(四)一九六六年)、西川順土「解題」(『神道大系 論説編六 伊勢神道中』一九八八年)、中野裕三「豊受大神敬祭説をめぐって」(『神道宗教』(一九九・二〇〇合併号)二〇〇五年)、同「近世神宮学者の学問—豊受大神の神格をめぐって」(『瑞垣』(二二二)二〇一二年)、同「古事記伝」と神宮学者」(『國學院研究開発推進センター研究紀要』(六)二〇一二年)などがある。

(2)神宮祠官と他の神道家や国学者との交流の様相を論じるもの。例えば、安蘇谷正彦「本居宣長と伊勢・垂加神道―宣長の思想形成をめぐる―」(『季刊日本思想史』(一一)一九七九年)、鎌田順一「本居宣長と神宮祠官」(『神道大系月報』(二六)一九八二年)、平重道「度会延佳と山崎垂加」(『神道大系月報』(二七)一九八二年)、近藤啓吾「度会延佳と山崎闇齋―『倭姫命世記』をめぐる―」(『神道宗教』(一二七)一九八七年)、堀川孝雄「本居宣長と蓬萊尚賢 神宮文庫所蔵『古事記』一本をめぐる」(『瑞垣』(二七八)一九九七年)、福井款彦「松下見林と延佳神主の關係について」(『瑞垣』(一八六)二〇〇〇年)、浅川充弘「橘守部と伊勢―荒木田久守との關係を中心に―」(上野秀治編『近世の伊勢神宮と地域社会』岩田書院、二〇一五年)などがある。

(3)神宮祠官に関する個人研究。例えば、大西源一「足代弘訓神主について」(『神社新報選集』神社新報社、一九五六年)、宮崎典也「度会延佳の神道説の基底」(『神道史研究』(一一)一九六三年)、北岡四良「蓬萊尚賢神主書簡考―安永七年七月初六土満宛をめぐる―」(『高原先生喜寿記念皇学論集』一九六九年)、中田四郎・松村勝順「御巫清直の神封通考について」(『三重史学』(二三)一九七〇年)、美山靖「荒木田末寿のことなど」(『皇学館論叢』(五一)一九七二年)、中西正幸「山田大路親彦(一・二)」(『神道宗教』(九〇・九二)一九七八年)、城福勇「神宮の国学者たち」(『瑞垣』(二二〇)一九八〇年)、中西正幸「中西直方の神道観」(『天照大御神 研究編一』神道文化会、一九八二年)、安蘇谷正彦「中西直方における「死」の問題」(『國學院雜誌』(八七―五)一九八六年)、同「中西直方の排仏論と生死観の形成」(『國學院雜誌』(八九―三)一九八八年)。伴五十嗣郎「近世の神宮―神宮祠官の学風―」(『神道学会会報』(一六)一九九四年)、中西正幸「伊勢の宮人」(国書刊行会、一九九八年)、加崎千恵「黒瀬益弘の伝記的研究」(『神道史研究』(四七―一)一九九九年)、中野裕三「近代神宮への道程―御巫清直の思想と古儀復興―」(阪本是丸編『久伊豆神社小教院叢書四 国家神道再考』所収、弘文堂、二〇〇五年)、吉川竜実「益谷末寿著『みつかひ御詣記』考」(『皇学館大学神道研究所紀要』(二六)二〇〇九年)などがある。

(4)その他、朝議復興・史料紹介など。例えば、伴五十嗣郎「近世神宮祠官の遷宮観念」(『皇学館大学神道研究所紀要』(一五)一九九九年)、中西正幸「黒田益弘と神宮祭祀」(同前)、加崎千恵「黒瀬益弘翁受教問答」(『神道史研究』(五二―一)二〇〇三年)、馬場治「荒木田久老訓点『続日本紀宣命』の句読法」(『鈴屋学会報』(二四)二〇〇七年)、木村徳宏「出口延経著『内宮男体考証』翻刻と解説」(『神道史研究』(五七

―(二)二〇〇七年)、同「荒木田久老著『槻の落葉 辨男体考証』翻刻と解説」(『神道史研究』(五八―一)二〇〇九年)、芝本行亮・吉川竜実編「資料翻刻『みつかひ御詣記』『享和公卿勅使見聞録』」(『皇学館大学神道研究所紀要』(二六)二〇〇九年)、本澤雅史「伊勢神葬祭から見る神仏関係」(『宗教研究』(三六三)二〇〇九年)、吉川竜実「神宮式年遷宮遷御儀について―中川経雅の皇大神宮遷御儀研究を通じて―」(『皇学館大学神道研究所紀要』(二八)二〇一一年)、音羽悟「大宮司大中臣精長の時代と遷宮―近世前期の神宮における古儀復興の精神―」(『明治聖徳記念学会紀要復刊』(五〇)二〇一二年)、松本丘「司家主典 小田成胤の研究―延佳学継承の一事相」(『皇学館大学創立一三〇周年・再興五〇周年記念 神宮と日本文化』皇学館大学、二〇一三年、木村徳宏「久志本常彰著『男体辨断』翻刻と解説」(『神道史研究』(六一―一)二〇一三年)山田恭大「伊勢神宮における元禄年間朝議再興について―祈年祭・神御衣祭再興を事例として―」(『皇学館論叢』(四九―一)、二〇一六年)などがある。

以上、「後期伊勢神道」の方面からの研究を俯瞰したが、すでに早くから指摘されている通り、同研究は、近世伊勢神道を各個人に即して、それぞれの思想的キーワードを羅列する傾向があり、各々がどのような問題に触発され、そして展開したのかという視点は欠落している。(六五)それと関連して、神宮祠官の思想と彼らが置かれていた社会背景を結びつける考察が充分とは言えない。(六六)総じて言えば、「後期伊勢神道」の研究は、個別祠官の思想を究明することに偏っており、近世伊勢神道を体系的に論じていないのである。

そこで、かかる「後期伊勢神道」研究においては、本稿が取り上げる度会延佳・龍熙近・喜早清在・与村弘正・河崎延貞について、どのように論じられてきたのかをまとめてみたい。

度会延佳について、青木紀元は「度会延佳の中臣祓研究」「度会延佳の日本書紀研究」において、その中臣祓と神代卷研究を取り上げ、延佳のいわゆる「神典」の研究が彼の神道説を根底から支えるものであったと指摘している。宮崎典也は「度会延佳の神道説の基底」において、延佳の所論が中世伊勢神道における神道五部書などの神書を網羅するものであるとともに、それらを易や朱子学によって語り直したものと論じており、総じていけば神儒習合の時代思潮に合致したものであったと主張している。小笠原春夫は「儒家神道について」において、「神道根本の論」「神の所在と様相」「神の作用と人心」という項目にそれぞれ延佳の神道を「通用の公道」「一心内外の神」「まして祈らば」とまとめてお

り、(六七) その特色を「(筆者注…延佳は神を) 明理本源の神・元気化生の神(筆者注…とし)、(中略) 神々について、その神の理、神の気を考へるといふのではなく、理の神、気の神を思惟することが主眼である。かうした結果、神は理氣的思惟体型の中に組込まれ、それ以外には殆ど考慮されてゐない様相を呈してゐる」(六八) こと、人間の我執・心の濁り、くもりが人々神や神性への背理であり、日常生活の間でそれを克服ために工夫・修行が必要であること、という二点に集約している。西川順土は『神道大系 論説編七 伊勢神道下』に収録されている延佳の二四編の説の解説をするほか、時代の風潮に配慮しつつ、それを彼の人生の歩みと古典研究、著作の執筆と関連づけて紹介している。(六九) 佐古一冽は「度会延佳と豊宮崎文庫―延佳の学問形成の淵源について―」(七〇) において、延佳の豊宮崎文庫の創設という活動が、逸散、または秘蔵された「神書」を開放し、研究者に便宜をはかるものであったと位置づけている。また、延佳の三〇代の頃の文献蒐集と書写・校訂が彼の学問の形成に大きな影響を与えたとし、後年の『陽復記』『大神宮神道或問』などの著作はそうした成果であると述べている。平重道は「度会延佳と山崎垂加」に、山崎闇齋は儒学者としての面と神道家としての面が一体として両立具備したと述べ、一般的にその神道が吉田・伊勢神道を総合してさらに展開したものであるが、「闇齋が形式的に精長(筆者注…大宮司の河辺精長のこと)、延佳の立場を包摂したのであり。同時に生きた延佳と闇齋は自主性をもって近世神道家としての道を歩み、それぞれに独自の思想的役割を果たした人物であった」(七一) としている。近藤啓吾は「度会延佳と山崎闇齋―『倭姫命世記』をめぐる―」(七二) に、延佳の『陽復記』に引用されている『倭姫命世記』の語は、本文ではなく、中世の『神名秘書』『元元集』からの孫引きであると注意し、延佳と闇齋の間に、その神道に対する態度が相違があるものの、学交が深いのであるとしている。

以上は延佳に関する研究のすべてではないものの、このように戦後はやくから延佳についての個人研究が数多くなされたことで、彼の神道思想の要点と内容はほぼ全面に解明されており、彼の「文献学的あるいは科学的態度に見る学問研究法に目が向けられ、その優れている点が強調されて今日に至っている」(七三) ののである。

次に、龍熙近についていえば、彼は度会延佳に比してほとんど注目されてこなかった人物であると言わざるを得ない。管見の限り、戦後では、久保田収「龍熙近とその思想」の一本しかない。のちほど本稿の第一章「もう一つの『日用神道』―龍熙近の神道」で、彼に関する言及を戦前

のものも含めて詳細に見るが、ここではさしあたり、彼が延佳と違って神仏習合を敢行した異様な伊勢神道家と評されてきたことを念頭においておきたい。

中西直方の研究は、中西正幸「中西直方の神道観」、安蘇谷正彦「中西直方における「死」の問題」(七四)「中西直方の排仏論と生死観の形成」(七五)の三つがあり、直方の伝記や業績は実証的にまとめられ、その「死」をめぐる神道論の内容も「人間観及び死について」「死後観」「死の対処法」に分けて説明されている。また彼の生死観と排仏論の形成は、(1)伊勢神宮の神官として、神道だけを信仰し、他の宗教に対して先験的に嫌悪の感覚があったこと、(2)度会延佳の仏教に対する消極的な態度を受け継いだ弟子としてそれをエスカレートさせたこと、(3)林羅山を代表とする儒者の排仏論と神宮周辺に蔓延していた反仏的雰囲気は彼に影響を与えていたこと、(4)朱子学の影響、(5)神境からの追放によって神職の立場から離れ、自由に「死」を論じる環境にあったこと、という五点が指摘されている。(七六)

喜早清在については、管見の限り佐古一列「喜早清在の研究」(上下)だけである。佐古は、同論文において清在を伝記的に研究しており、当該期伊勢第一の学者であった清在は延佳や師の黒瀬益弘といった近世初期の伊勢神道の説を受け継ぎ、垂加神道の説、または儒教知識にも接近する一方、神都伊勢の旧記故実を考証し、通俗的・教化的な性格を帯びた随筆も多数執筆していたと述べている。彼独自の思想を見出すことができないが、彼は近世伊勢神道の哲学的営みから考証への分離の中間点にあった人物であると位置づけられている。(七七)

与村弘正・河崎延貞については、遺憾なことに全く研究されていない状態である。

一方、後者の「近世化」という観点からの伊勢神道の研究には、平重道「近世の神道思想」(『近世神道論 前期国学』日本思想大系三九、岩波書店、一九七二年)をはじめとして、高橋美由紀「儒家神道における儒家思想摂取の思想と論理―羅山・延佳・惟足をめぐって」(『日本思想史学』(二二)一九九〇年)、芳賀登「近世神道―儒家神道を中心として―」(『講座神道』神道の展開)桜楓社、一九九一年)、樋口浩造「度会延佳と近世神道の成立」(『江戸の思想』(一)、一九九五年)、鈴木孝子「豊宮崎文庫の創設における権威伝承と教化の問題について―度会延佳を中心に―」(『日本思想史学』(三三)二〇〇〇年)、富澤宣太郎「度会延佳の「日用」と「宗廟」―近世儒家神道に関する宗教社会学的考察―」(『宗教と社会』(二〇)二〇一四年)といった論文があるが、先ほども述べた通り、「後期伊勢神道」研究より一段と研究が少ない。

詳しい内容について触れておくと、平重道は「近世の神道思想」において、延佳が神仏習合を主体とする中世神道に対して、儒家思想をもってそれを語り直した人物であると論じている。延佳が普遍的な理の立場から、神道を万人に理解させ、神道を祭祀の作法という狭い考えから、日本に生まれた人々が営む唯一の道であると提唱したことは、伊勢神道の近世化の先唱であるだけでなく、近世神道の地平を開いたものでもあると平は高く評価している。高橋美由紀は「儒家神道における儒家思想摂取の思想と論理―羅山・延佳・惟足をめぐって―」において、中世神道との連続と非連続という観点から、延佳の神道論を林羅山・吉川惟足のそれと比較しつつ、総じて儒家神道と称されるこれらの人々の神道論の特徴を見分けている。芳賀登は「近世神道―儒家神道を中心として―」において、延佳らの儒家神道を中世神道から近世復古神道へと至る道程の中間項目と位置づけている。そして、かかる移行には神道史的な精査が必要であると芳賀は主張している。また近世の伊勢神道は、その教義が垂加神道に吸収され、本居宣長・平田篤胤らの国学者に全面的に批判されることとなったとされている。

芳賀の論文を一つの区切りとして、以下の樋口・鈴木・富澤の三名はいずれも思想史の分析(テキストの分析)から、社会学的な分析(テキストの外部)へと展開している。樋口浩造は「度会延佳と近世神道の成立」において、「言説の社会性」、すなわち「社会学の意味で筆者と言説との関係を考えよう」(七八)という立場から出発し、思想史とは何を記述するかという視座のもと、まだ十分議論されてこなかった伊勢神道の近世化における二つの問題を検討した。「心の言説」としての延佳の神道論の出現とは、「近世的言説の登場」であったと樋口は指摘している。鈴木孝子は「豊宮崎文庫の創設における権威伝承と教化の問題について―度会延佳を中心に―」において、慶安元年以前の時代背景、神宮と他の勢力との関係に目配りしながら、延佳による豊宮崎文庫創設への道程を明らかにした。富澤宣太郎は「度会延佳の「日用」と「宗廟」―近世儒家神道に関する宗教社会学的考察―」において、「カリスマ支配」「伝統的支配」「合法的支配」といったマックス・ウェーバーの理念型を用いつつ、延佳の神道説における「日用」と「宗廟」という相反する神道論に着目している。

以上の「近世化」という観点からの伊勢神道研究、特に社会学の視点が導入されて以降の研究は、「後期伊勢神道」研究における、神宮祠官の思想・社会背景の考慮不足といった問題を克服するものであることが見て取れる。しかし、これら思想史や社会史の視点から伊勢神道の「近世化」を論じる研究が、度会延佳に集中していることも容易に看取することができる。本稿第一章で検討する龍熙近も実のところ延佳と同じく

「日用神道」「心の言説」としての神道を提唱していたのであり、このことを踏まえるなら伊勢神道の「近世化」とは、伊勢神宮特に外宮祠官に共通の思想的課題であったと考えられる。また本稿第三章では、延佳と親密な関係を持っていた与村弘正が朱子学の「鬼神」言説を下敷きに、儒家の「鬼神説」的な神道論を樹立していたことを示した。このように延佳において祠官の作法として後退した祭祀論が弘正において「近世化」を遂げたことから、伊勢神道の「近世化」を考えるうえで延佳だけの検討では不十分であるといえる。かつこれまで積み重ねられてきた延佳の思想の解明に学界が満足し、思想史における近世伊勢神道の研究は停滞していると言えるのである。(七九)

第四節 本論の視座

本稿は、「後期伊勢神道」研究における人物研究と伊勢神道の「近世化」研究を総合するものである。しかし、予め断っておきたいのは本稿が「伊勢神道」の研究であると言っても、近世伊勢神道とは何かについて構造的に回答するものではないということである。つまるところ本稿は、伊勢神道を「日本の神道」の一形態と見なす前提に立っていない。言ってみれば、本稿は対象とする人物における朱子学と神道の集合を通じて、彼らの思想の「古層」、すなわち「日本的」なものを析出し、また儒家神道の研究においてよく問題意識とされるような国学や日本特殊性の形成に彼らがいかに寄与したかを究明することより、むしろ明清交替に代表される東アジア世界の変動期に存在した、近世初期伊勢神道家と括られる人々の言説から彼らを取り巻く時代の波紋を問うものである。

本稿では、近世初期伊勢神道の言説から、近世東アジア世界の形成期に、伊勢神宮の祠官といわれる人々がいかにして、かかる潮流に乗っていたのかに焦点に当てながら、倒叙の手法を用い、まず龍熙近・度会延佳・与村弘正の三名における神道思想をオーソドックスな方法で分析する。これはいわゆる言説の内部の分析であり、この分析によって、彼らがいかに新たな議論を展開していたのかを詳細に検討する。そして、言説の内部の分析で明らかにされたものが、なぜそのような形にとどまったのかを考える。それはそれぞれの神道論の構築を促した、近世初期という時代を一考することでもある。近世初期という時代を一考することは、近世初期の伊勢神道の歴史像を解明することである。言い換えれば、それは近世初期の時代において彼らにいかなる問題がもたらされ、彼らがかかる問題を解決するためにどうすればいいと考えていたのか、

そして彼らの神道論を裏で支えていた世界観はどのようなものであったのか、といったいくつかの課題を考察するものである。

最後に、本稿における五つの章それぞれの視点と具体的な問題意識を概略的に記しておきたい。

第一章では、これまで「近世的ではない」「神仏習合」の伊勢神道家と評価されてきた龍熙近をあえて取り上げ、彼の神と神道に関する言説の詳細な分析を通じて、近世初期の伊勢神宮に生きた一人の知識人の思想的特質のみならず、すぐれて一七世紀という東アジア世界が大きな変動を迎えた際に一祠官たる彼が、いかに時代の潮流を受け止めたのかを明らかにしたい。また熙近の神道思想をもって、これまで見逃されてきたもう一つの近世伊勢神道を提示しておきたい。

第二章では、延佳のこれまでの歴史的評価を棚に上げ、それぞれに検討されてきた延佳の神道論と神の解釈の仕方を有機的に結びつけ、延佳の「神道」を構造的に検討する。具体的には、まず延佳の宇宙生成論に絶対的な影響を与えた「神代巻」と「易伝」また朱子学の「理気論」が提示した生成論に注目し、延佳の陰陽コスモロジーを探っていく。次に、延佳が『陽復記』『神代巻講述鈔』『神代図鈔』などで表した日本神話における天地生成の解釈を考察し、その天地生成の際における、神々の生成の意義とその役割がどのように論じられていたのかを検討する。そして神々の意義を延佳が依拠している「易伝」から探り、彼が自分の神道を「陰陽のことはり」と称していたわけを明らかにする。最後に神話が提示した神々の徳を人間が受け止める際の、その正しい受け止め方としての「日用神道」の内容とは何であったのかを明らかにすることを試みる。

第三章では、近世に入って顕在化する大規模な「お伊勢参り」「おかげ参り」「抜け参り」による群参を背景とする、儒家の「宗廟」（筆者注：上下万民と両宮の祭神が血縁的に結びつく伊勢神宮）、と日本の「宗廟」（筆者注：地縁的総産土神の伊勢神宮）との間の齟齬がどのように打ち消されたのかに関して、与村弘正の言説を素材に考えていきたい。また延佳が神道を万人に解放するうえで不都合であった「祭祀としての神道」に対して、神宮祭祀に直接参与した祠官が朱子学とともに本格的に受容された儒家の祭祀論の元に、どのような解釈を示したのか、かつ儒家の祭祀論に必ず現れる「鬼神」を、日本の神々にいかに適用していたのかを考えてみる。

第四章では、伊勢神道の近世化を問題とする。それは近年盛んになっている「東アジアの近世化論」の方法を承けつつ、言説のテキストの書

き手をそう考えさせる思想的背景、その思想的背景が当人にもたらす問題、その問題を解決するための当人の解決策という三点を明らかにすることで、伊勢神道の「近世化」、すなわちその歴史像を再考するものである。第一節では一七世紀中期までの神宮を取り巻く背景を素描し、特に仏教と儒教、または江戸幕府が実施した諸宗教政策に注意を向ける。第二節では、延佳・熙近・弘正それぞれの三教論を取り上げ、彼ら三人が神道のあるべき姿や、神道と儒教・仏教との関係をどう考えていたのかを明らかにする。第三節ではまず延佳と熙近の言説から、彼らに共通する危機感を考察する。そしてかかる危機を乗り越えるための方法としての学問、すなわち彼らにおける神典の解説の方法を分析する。

第五章では、延佳・熙近・弘正の神道論が、以降どのような展開を遂げたのかという問題に取り込む。具体的には、一七世紀後期の神宮における相次ぐ擾乱に身を置いていた延佳以降の外宮祠官が、どのような神道論を提唱したのか、それを背後で支えていた世界観にはどのような特徴があったのか、延佳たちが残した神道理論をどのように受容したのか、という三つの課題に答えることを試みる。まず中西直方を取り上げ、彼における「死」の神道論の内容を検討し、なぜ彼が前の世代の延佳たちと違って、「生死一致」の神道論を完成し得たのかという彼の神道の意義を明らかにすることを試みる。次に、中西と延佳たちの神道論の相違を彼らの神国論を通じて探る。つまり、延佳たちの開放的世界観がいかに中西の閉鎖的世界観へと展開したのかを究明し、東アジア世界の波が静かになって以降伊勢神道家が構築した新たな日本像を明らかにする。最後に、河崎延貞と喜早清在を事例として、延佳たちが残した神道論の咀嚼のされ方を論じ、一八世紀初頭期における外宮の思想状況を浮き彫りにする。また、清在による延佳『陽復記』の読み方から、近世伊勢神道における哲学から考証学への転換点を点検し、逆に、延佳らの神道論の歴史的意思を照射する。

△注釈▽

- (一) 黒田俊雄『神道』の語意『日本思想大系月報』(五七) 岩波書店、一九七七年
- (二) 井上寛司『日本の「神社」と「神道」』校倉書房、二〇〇六年、四一頁
- (三) 伊藤聡『神道とは何か』中央公論社、二〇一一年、三―七頁
- (四) 村上重良『国家神道』岩波書店、一九七〇年、一四九―一五一頁
- (五) 同前、一六〇―一六一頁。また「近世幕藩制の成立と展開にともなうて、「神道」の概念はさらに明確なものとなっていた。とくに「神道」教説は、儒学思想による理論武装を通じてより体系的な思想体形へと発展し(林羅山の「理当地神道」、吉川惟足の「吉川神道」、山崎闇斎の「垂加神道」など)、そして中期から後期には、国学の成立にともなうその理論的組み替えを通じて本居宣長や平田篤胤などによる「復古神道」が成立し、今日の社会的通念とされる「日本の神道」の原型(仏教が渡来する以前から、もともと日本にのみ存在していた「神の道」||「神道」とする理解)が成立することとなった。これに対して神社祭祀(||神祇道)としての「神道」は本来「神の教え」ではないなどとして各方面からの厳しい批判にさらされ、そして「吉田神道」自身の抱える矛盾や近世中後期以降における吉見幸和以下の厳しい批判などもあつて次第に追い詰められ、幕末期における国体論の登場とも関わって、やがては天皇統治権・祭祀権の中に吸収され、消滅していった」と述べられておるように、井上寛司は近代国家神道の成立をこのような脈絡から理解できると提示している。井上前掲書、三四六―三四七頁
- (六) 国家神道体制のもとにあつた戦前は、神道を学問の対象とすることそれ自体が難しかった。久米邦武が「神道ハ祭天ノ古俗」と述べたことに端を発する筆禍事件は大変有名であるが、神道は宗教ではなく、例えば河野省三が『神道史の研究』に「愛国百人一省を通読して、その脈々として百省を貫き流れてゐる精神が、全く神道の心に外ならないと感ぜぬものは無いだろう。国体の本義の基つき、日本精神の特徴を發揮して、日本諸学を力強く振興しようとする現代諸学の大方針は、言ふまでもなく、神道精神として、国史と日本文化と日本思

想とを指導して来た伝統的信念に帰つてゐるものである。神道をこのやうに理解する事によつて、始めて神道の真義が明らかになり、又国民生活を一貫する日本固有の指導理念が把握せられるのである」(河野省三『神道史の研究』中央公論社、一九四四年)と述べているように、神道は「国民の道德」として位置づけられていた。井上哲次郎のもとに東京帝国大学では、加藤玄智・田中義能・宮地直一らが神道講座を担当しており、官立大学以外では明治一五年に設立された神宮皇學館、同二三年に設立された國學院(前身皇典研究所)を拠点として佐伯有義・河野省三たちが、さらに国学から出自する国文学・国史学・国語学の研究者、例えば平泉澄・田中孝雄などが、神道の研究をもつて国家主義を鼓吹していたのである。

(七) 安蘇谷正彦「神道研究の百年」『宗教研究』(七八―四)、二〇〇五年、一四六―一四九頁

(八) 「神道」が研究の目的とされるのではなく、例えば日本の近代化を促した一つのルーツとして捉えられているケースが少なくない。R・N・ベラーは『徳川時代の宗教』において以下のように述べている。「日本には、西欧の経済、政治、科学、家族そのほかの近代的発展に極だつて貢献したプロテスタントのキリスト教の倫理的普遍主義と適合する「機能的等価物」が存在し、(中略)日本の特徴主義、つまり特殊な集団―天皇・国家・家族など―やこの指導者に対し忠誠を尽くす傾向は、実際、倫理的普遍主義に相当する代替物であり得る。」(R・N・ベラー『徳川時代の宗教』岩波書店、一九九六年、一七一―一八頁)、「イギリスの近代産業資本社会についてその担い手は特定の階層からなる「ゼクテ」であつて、その宗教はピューリタリズム、また日本資本主義についてはその担い手は、今日では明確にされるやうに種々の階層に由来していて、これらを内包していた「共同体」と考えられ、これに遍在していた宗教、すなわち神道が考慮されていた」(池田昭「解説」前掲R・N・ベラー『徳川時代の宗教』三九〇頁)。マックスウェーバーの流れを汲むベラーとウェーバーの間には、「神道」の日本の宗教としての目的合理性Ⅱ近代化やその範囲、またその担い手の見方について重大な相違があるものの、彼らが「神道」に注目する究極的目的は「日本の近代化を取り上げ、説明するために、近代の社会とその諸文化のルーツを求め、これに先行する徳川時代、いな、古代の前近代のそれらを、世界的ないしは世界的パススペクティブから分析し、さらにこの結果に基づいて現代日本の社会と諸文化をも照射するため」(前掲池田昭「解説」、三八八頁)である。この意味では、ウェーバーの社会学の系譜を汲む学者たちに

とつての「神道」とは、日本の近代化を論じるための一つの参照物に過ぎないし、神道の教義や神道を一つの宗教生活の能動的要素として解明することは彼らの関心の埒外であった。

(九) 高取正男『神道の成立』平凡社、一九九三年、三二―三二二頁

(一〇) 中世神道の研究の流れは詳細に伊藤聡「中世神道研究のあゆみ」(『神道の形成と中世神話』吉川弘文館、二〇一六年)を参照されたい

(一一) 同前、四六―四八頁

(一二) 矢崎浩之「『儒家神道』研究の成果と課題、そして展望」土田健次郎編『近世儒学研究の方法と課題』汲古書院、二〇〇六年、一二九―一三〇頁

(一三) 田尻祐一郎「儒学の日本化をめぐる」『神道宗教』(一五四)、一九九四年、六一―八頁

(一四) 同前、一三〇頁。なお最近韋佳は、博士学位論文「江戸時代初期儒家神道研究 東アジア思想文化の展開として」(広島大学博士課程後期人文学専攻 中国思想文化学研究分野 二〇一五年)において、「日本の近代の従来の研究は、外来思想である儒教・朱子学によっては神道を説明しきれないというように、日本をいわば中心化した視座から行われている。これに対して本筆者は、儒教・朱子学を単なる中国から来た外来の思想としてではなく、東アジアという広い地域に共有された思想とみる。この共通思想と日本の神道との交渉によって成立したのが儒家神道である。そこには東アジアの思想展開と、日本の中世から近世への文化展開の問題との両領域の問題が重なっており、この重なりのおくみを解明することが本論文の課題である。こうした視座からの研究の成果は、東アジアの他の文化交渉現象にも適用できるものと考えられる」あるいは「近世神道を東アジア思想文化の展開として捉えるべき」と述べ、「儒家神道」を近世東アジア世界に置く研究の可能性を展望している。

(一五) 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜―宗教・国家・神道―』岩波書店、二〇〇三年、二九頁

(一六) 同前、一六頁

(一七) 同前、一七頁

- (二八) 日本の宗教学の研究は磯前掲書の序章を参考されたい。
- (二九) 村上重良『国家神道』岩波書店、一九七〇年、Ⅲ頁
- (三〇) 安丸良夫『神々の明治維新』岩波書店、一九七六年
- (三一) 磯前掲書、一〇〇頁、代表的な研究は島蘭進「国家神道と近代日本の宗教構造」『岩波講座 近代日本の文化史二』岩波書店、二〇〇二年
- (三二) 同前、一〇〇頁
- (三三) 同前、最近、青野正明は近代植民地朝鮮における国家神道の思想・イデオロギー的な側面にも目を向けるべきだと主張しており、『帝国神道の形成―植民地朝鮮と国家神道の論理』では、これまでの単一民族、すなわち「内地」における従来の国家神道の研究を多民族帝国へと展開する視点から、国家神道の解明に新たな照明を当てている。
- (三四) 村岡典嗣『神道史 日本思想史研究第一巻』創文社、一九五六年、「序論」一頁
- (三五) 土田健次郎「鬼神と「カミ」―儒家神道初探―」『斯文』(一〇四)、一九九六年
- (三六) 同前
- (三七) 村上前掲書、一四頁
- (三八) 前田勉『近世神道と国学』ぺりかん社、二〇〇二年、三頁
- (三九) 一九四九年の中国大陸の解放から一九九〇年までの長い間において、中国人の神道への関心はほとんどなかった。王守華の師匠の朱謙之は『日本哲学史』の第六章「国学者の日本精神哲学」において、復古神道を批判的態度から議論し、特に本居宣長については宣長の政治哲学が反動的の神国主義・天皇絶対主義・日本至上主義であって、それは今日なお、日本ファシズム運動に理論的根拠を与えており、復古国学の最黒暗の一面であるということができるとしている(原中国語、朱謙之『日本哲学史』人民出版社(北京)二〇〇二年、一〇六一―一〇八頁、初出三聯書店、一九六四年)。これらの毒素を根本的に清算することが東方哲学史研究者の重大任務であるとする

朱の思想は、その弟子の王守華が継承しており、のちの神道研究の第三の方向の「国家神道の否定的役割を批判すること」がまさにその延長線上にあるであろう。

(三〇) 一九九〇年九月、村上重良の『国家神道』の中国語版は商務印書館から出版された。同書は、シリーズ『日本叢書』二〇冊の中の一冊として刊行され、一九九〇年代以降中国の人々は日本への関心を深めていった。この時期に、『国家神道』が翻訳されたことの引き金となったのは恐らく、一九八五年の内閣総理大臣中曽根康弘による靖国神社公式参拝であろう。この参拝に対して、中国政府は一九八五年八月一四日に歴史上はじめて首相の公式参拝への非難を表明した。「なぜ軍国主義が潰された四〇年（翻訳の時間は一九八四年）近くたった今、靖国神社の参拝は続けられてきたか。これは軍国主義がまだ死んでないと言うしかない。かような状況に鑑み、国家神道とはいかなるものかを皆さんに理解させるためにも、この『国家神道』を翻訳するのである。」（原中国語「訳者前言」 聂长振訳村上重良『国家神道』商務印書館、一九九〇年、マ頁）

(三一) 「一般的に日本哲学を紹介する著作では、日本の昔の哲学は主に中国哲学（儒教、仏教）の影響を受けており、近代哲学は西洋哲学の影響を受けていると書かれていれ、これはすでに定説となっているようだ。しかし、日本哲学思想史に対する理解が深まるにつれ、私はどうも、古代から現代までの日本哲学思想の背後には、中国哲学と西洋哲学の影響のほかに、日本に固有のものであるが目には見えない一本の糸―神道思想の糸が作用している。神道というものは神仏習合、神儒習合、復古神道（国学）、国家神道等という形で、日本古代の哲学、近現代哲学思想と交ぜ織りになっている。（中略）（筆者注…そのため）ぜひとも神道の歴史を解き明かして、神道に関する書物を書いてやろうと思いがふつふつと湧いてきたのである」（本間史訳、王守華『日本神道の現代的意義』（中国における日本思想研究①）農山魚村文化協会）一九九七年、三頁）

(三二) 「日本固有のもの」の解明は、言い換えればなぜ「日本固有のもの」への関心があるのかというと、「筆者注…日本の近代化が成功した）背後にがもつと深い原因があるように思われる。そのもつと深層にある原因もそれが日本固有の民族的信仰である神道なのである。しかるに日本の民族文化の中核である神道の視覚から日本の近代化が成功した原因を探った論文や著作は、現在中国では稀である。

神道研究を通じて、神道の日本の近代化における役割を探り、そのなかからなにがしかの手本と教訓を得」る（同前、四頁）

- (三三) 「神道は中日両国文化交流史上に重要な位置を占めており、また積極的な役割をも果たした。そのほかに明治維新以降、神道は国家神道の段階へと発展し、国内には人民に対する支配を強め、対外的には侵略の道具となった。日本軍国主義の対外拡張侵略にともない、神道も国境を越えて朝鮮、中国の台湾、東北、内蒙古、海南島および東南アジア各国や太平洋諸島へ伝わっていき、侵略戦争の尖兵としての役割を果たした。神道の中日文化交流史における積極的役割を明らかにし、国家神道の否定的役割を批判すること」（同前、六一―七頁）

- (三四) 苑爽 「日本神道教の歴史的作用」『学术交流』（二〇〇九―一〇）、二〇〇九年）、劉遠艦 「日本国家神道形成の歴史的原因について」『瀋陽大学学报』（社会科学版）（二〇一二年）、二〇一二年）、周頌倫・李小白 「伊勢神道と江戸国学―その国粹主義の濫觴―」『深圳大学学报』（人文科学版）（二〇一三年）、二〇一三年）、趙德宇 「日本の歪曲した神道と極端的民族主義」『日本学刊』（二〇一四―一〇四）、二〇一四年）、岳峰 「日本軍国思想の中の神道要素」『内蒙古師範大学学报』（二〇一四―一一）、二〇一四年）、張崑將 「王道から皇道への近代的展開」『外国問題研究』（二〇一七―〇九）、二〇一七年）など

- (三五) 例えば王秀逸 「日本の神道と日本の国民性」『南方論刊』（二〇〇八―一〇）、二〇〇八年）、傅紫瓊 「神道教と日本の民族性」『河北理工大学学报』（社会科学版）（二〇〇九―一〇）、二〇〇九年）、李超 「日本神道の五大変遷」『黒龍江教育学院学报』（二〇一一―一）、二〇一一年）、牛健科 「反省と批判―日本神道教の倫理思想の審視」『日本問題研究』（二〇一二―一〇）、二〇一二年）、孟珍月 「年越しの習俗から見る神道の世俗化」『山東農業大学学报』（社会科学版）（二〇一三―一〇）、二〇一三年）、色音 「日本神道教の歴史とその現状」『世界宗教文化』（二〇一四―一二）、二〇一四年）、李帥・周悦 「日本人の早期信仰」『科学视界』（三二）、二〇一四年）、王青 「神道教と日本型倫理道德観念の展開」『哲学研究』（二〇一四―一〇五）、二〇一四年）、張波・潘暢和 「日本の神道の「神」とその解釈」『延边大学学报』（社会科学版）（二〇一七―一〇六）、二〇一七年）など

- (三六) 牛健科 「儒学と日本神道の関係」『孔子研究』（二〇一〇―一〇）、二〇一〇年）、徐謚 「中国道教の日本神道への影響」『チベット民

族学院学報』(哲学社会科学版)(二〇一四—一)、二〇一四年) 孫亦平「日本神道の中の道教思想—吉田神道を事例として—」(『華中師範大学学報』(人文社会科学版)(二〇一六—〇七)、二〇一六年)、史少博「日本の神道と中国思想の関係」(『理論月刊』(二〇一七—〇二)、二〇一七年)など。無論、例えば北京大学の劉琳琳が「日本近世の外宮と内宮の論争」(『日本問題研究』二〇一四年)、伊勢神宮の式年遷宮と鎮地祭の研究」(『大連大学学報』二〇一五年)、「日本伝統の金属神話—金屋子神神話を中心として」(『遼寧師範大学学报』二〇一七年)と一連の伊勢神宮に関する研究論文を発表したように、神道やそれに関する習俗の具体的研究も少なくないが、論点が不明確であったことによって、ほとんど紹介の形で終わってしまった。

(三七) 「討議」斎藤英喜・永岡崇・昆野伸幸・伊藤聡「歴史としての神道—神道の可能性をめぐって」(『現代思想 総特集 神道を考える』二〇一七年、一七六頁)

(三八) 子安宣邦のいう「内在的解説」には、二つの意味がある。一つは「言い出されたさまざまな言説をその主体と関係づけてせられる遺漏のない読みの積み重ねのうちに、一つの思想全体を十全に構築すること」、そして「思想主体を十全に構成するかたちでの読みの深化のうちに、言説のほんとうの意味を確かめようとするアプローチ」である。もう一つは丸山真男の「自然から作為へ」という徂徠論のように、ある物語を構成し、その展開の道筋にその言説を位置付けようとすることで、その言説の意味をとらえたとする立場」である。かかる二つの「内在的解説」は、「私たちの近世思想への視線を遮るように立ちはだかっている」と子安は述べている。(『序論 「事件」としての徂徠学への方法」子安宣邦『「事件」としての徂徠学』筑摩書房、二〇〇〇年、初出一九九〇年、一〇—二〇頁)

(三九) 「思想史の虚構」とは、例えば丸山真男の『日本政治思想史研究』において構成せられる「公的∥政治的領域と私的∥個人道徳的領域の分岐、そして道(規範)の政治への昇華によって私的內面領域の規範よりの解放というストーリーに読み込まれる徂徠」像のように、それが「近代」についての一つの歴史哲学的ストーリーにうちに構成されたものだということができる。あるいはそうしたストーリーを徂徠に読みこむことで造り上げられたものである。「読み手における徂徠の思想像の再構成すること(であり)(中略)(以上のストーリー)のような意味の読み出しとは丸山における近代の自己塑型、すなわち近代による近代の読み出しでしかないだろう。」

(子安前掲書、二二―五二頁、二六九―二七四頁)

(四〇) 樋口前掲書、一〇頁

(四一) 一般的に「倭寇」とは日本からの侵略者という意味であるが、実際かかる「倭寇」の大部分は中国沿海地方の出身者であり、地縁的には日本列島に出自をもつの方がむしろ少数派に属している。「倭寇」の概念には、以上の人々のみならず、当時東アジアや東南アジアの海域で活躍していた華商や、さらにはポルトガル人すら含まれている。(「大倭寇時代―東アジア貿易秩序の変動」羽田正「編」・小島毅「監修」『東アジア海域を漕ぎだす―海から見た歴史』東京大学出版会、二〇一三年、一二二―一二四頁)

(四二) 陳小法「明代中国人の神道観」(原中国語) 前掲王宝平編『神道と日本文化』一七一頁、なお鄭舜功の『日本一鑑』以外の日本研究書における日本の風俗・文化の描写のほとんどは先行書目の記載をそのままの写したものである。(同前、一七三頁)

(四三) 鄭舜功「生没年不詳」中国明末の経世家で冒険家。広東省新安郡の人。倭寇を禁止するためにはまず日本の国情をさぐるが必要であると、嘉靖三十四年(弘治元、一五五五) 浙江総督楊宜の推薦を受け朝命を奉じて日本に向かった。広東から大小琉球(台湾・琉球)を経て豊後に至り、臼杵海蔵寺の塔頭竜宝庵に館した。翌年、豊後の地から従事官の沈孟綱と胡福寧とを京都に送り、禁賊を幕府と交渉させた。豊後滞留三年、嘉靖三十六年、大友氏の使僧清授とともに、往路の逆をたどって寧波に帰航した。帰国してみると、楊宜は趙文華の劾奏によって失脚し、代わって胡宗憲が勢をふるっていた。そのため舜功は意見が容れられぬばかりか、罪せられて四川に貶謫された。嘉靖年間の末年、渡航の体験・在日中の見聞・蒐集史料などにもとづいて『日本一鑑』を撰述した。(田中健夫執筆『国史大辞典』JapanKnowledge Ltd. 版)。

(四四) 『日本一鑑』は「窮河話海」九巻、「絶島新編」四巻、「桴海図経」三巻、計一六巻から構成されている。「窮河話海」は「上は明皇帝の一読を請い、下は時世を正すために、特に馭夷の方策の意を払い、自らの見聞をまとめた」ものである。「絶島新編」は「鄭舜功とともに日本に渡った従事の書写下諸図や、日本語表記で記した「通国地方名号」等」のものである。「桴海図経」は「日明間の行程」を内容としている。例えば「窮河話海」巻一は序文・本伝・天原・地脈・水源・時令・種族・氏姓・国君・職員からなる。「絶島新編」

卷一は序文・図（中国東海外藩離日本行基図、豊後東夷いえずなど二二枚図）の掲載とその説明、原・堺・畿・道・国・郡・郷・村・里など日本の行政区画の説明と枚挙にいとまがない。「桴海図経」卷一は序文、万里長歌からなる。中島敬『日本一鑑』の評議」（田中健夫編『前近代の日本と東アジア』吉川弘文館）

（四五）「絶島新編」卷一、鄭舜功『日本一鑑』民国二八年影印本、筆者私蔵版、三四丁ウ―三五丁オ

（四六）「絶島新編」卷三、同前、六丁オ

（四七）「窮河話海」卷三、同前、一三丁オ―一四丁オ

（四八）陳前掲論文、一七五頁

（四九）大隅和雄校注『中世神道論』（日本思想大系一九）、岩波書店、一九七七年、二七三頁

（五〇）同前、二七四頁

（五一）例えば度会延佳は『陽復記』で「問曰、内宮は日神、外宮は月神にてましますと云。しからば外宮は月読尊にてましますならんに、それを国常立尊と云、いぶかし、いかん、答曰、（前略）尊神御出生の次第をいへば、外宮は先にして国常立尊、内宮は後にして天照大神なり。又御鎮座をいへば、内宮は先にして、外宮は内宮の御告により後に御鎮座なり。対する時は内宮を日神と号し、外宮を月神と号す。月神と申奉るとて月読尊の御ことにてなし。国常立尊は一水の徳にてまします故に、内宮火徳の日神に対して、外宮水徳の月神と習事なり。（後略）」（平重道・阿部秋生校注『近世神道論・前期国学』日本思想大系三九、岩波書店、一九七二年、一一〇頁）と述べており、当時の神宮に奉仕する祠官が外宮と内宮をそれぞれ月神・日神と称していたことがわかる。しかしこのような日神と日神の比定は、言うまでもなく中世の両部神道に由来しているが、延佳が両部習合神道を強烈に批判したことも周知の通りである。両部神道の「流弊」を神道の中から剔出ししようとする延佳は、かかる日月神を巧妙に両部神道の日天子・月天子のテーゼから単に内宮外宮の相対的な性質に変えたのである。言い換えれば中世の日月神のセットと近世の日月神のセットは、確かにその対比の表層は同じであるが、その日月神をのせる歴史的背景には大きな相違が存在していることも見落としてはいけない。

- (五二) 原克昭「袋中の『琉球神道記』と『琉球往来』—渡琉僧のまなざし」『国文学』(七一—一〇)、二〇〇六年、一一三頁)、なお研究史として、同氏の『琉球神道記』試探—『題額聖鬘贊』との関聯からみた袋中の言説世界」(『説話文学研究』(三八)、二〇〇三年)、『袋中フォーラム実施報告書—来琉四〇〇年・その歴史と意義を考える』(首里城友の会、二〇〇五)に収録されている。
- (五三) 伊藤聡「近世の琉球研究—白石から伴信友まで」『国文学』(七一—一〇)、二〇〇六年
- (五四) 同前
- (五五) 「琉球神道記」巻五、横山重編『琉球神道記 弁連社袋中集』大岡山書店、一九三六年、一〇八頁
- (五六) 同前、一一三頁
- (五七) 同前
- (五八) 島村幸一「『琉球神道記』にかかわる「琉球言説」『立教大学日本学研究所年報』(二二)、二〇一四年、八一—八二頁
- (五九) 同前、二九頁
- (六〇) 鈴木彰「薩摩海域の竜宮伝承—中近世移行期における薩摩の文化環境」『立教大学日本学研究所年報』(二二)、二〇一四年
- (六一) 岡田米夫執筆「伊勢神道」宮地直一・佐伯有義監修『神道大辞典』臨川書店、一九八六年、一一〇—一一一頁、初出一九三七年
- (六二) 平重道「近世の神道思想」(『近世神道論 前期国学』日本思想大系三九、岩波書店、一九七二年、芳賀登「近世神道—儒家神道を中心として—」(『講座神道』神道の展開)桜楓社、一九九一年)、遠藤潤執筆「儒家神道」(伊藤聡・遠藤潤・松尾恒一・森瑞枝編『日本史小百科 神道』東京堂出版、二〇〇二年)など
- (六三) 久保田収『中世神道の研究』(神道史学会、一九五九年)、小野祖教『神道の基礎知識と基礎問題』(神社新報社、一九九二年)、中西正幸執筆「伊勢神道」(國學院大学日本文化研究所編『神道事典』一九九四年)、(伊藤雅紀「後期伊勢神道」(『神道史研究』(四七—三・四)、一九九九年)など
- (六四) 平前掲論文、樋口前掲書

- (六五) 安蘇谷正彦 「天照大神論の沿革」 『天照大御神 研究編一』 神道文化会、一九八二年
- (六六) 大沢貴彦 「近世神宮祠官の家格と家筋について」 『谷省吾先生退職記念 神道学論文集』、一九九五年
- (六七) 小笠原春夫 「儒家神道について」 『神道信仰の系譜―中世・近世諸説の考察』 ぺりかん社、一九八〇年、一一三―一八〇頁
- (六八) 同前、一七八頁
- (六九) 西川順土 「解題」 『神道大系 論説六 伊勢神道下』 神道大系出版会、一九八二年
- (七〇) 佐古一冽 「度会延佳と豊宮崎文庫―延佳の学問形成の淵源について―」 『神道大系月報合本』 (上) 神道大系編纂会、二〇〇五年、初出「神道大系月報二七」 『伊勢神道下』、一九八二年
- (七一) 平重道 「度会延佳と山崎垂加」 前掲 『神道大系月報合本』 (上)
- (七二) 近藤啓吾 「度会延佳と山崎闇齋―倭姫命世記」 をめぐり― 『神道宗教』 (二二七) 一九八七年
- (七三) 佐古前掲論文、三四八頁
- (七四) 原題、安蘇谷正彦 「伊勢神道における「死」の問題―中西直方を中心に―」 『國學院雑誌』 (八七―五) 一九八六年
- (七五) 安蘇谷正彦 「中西直方の排仏論と生死観の形成」 『國學院雑誌』 (八九―三) 一九八八年、
前注の論文と『神道の生死観―神道思想と「死」の問題』に収録
- (七六) 安蘇谷正彦 『神道の生死観―神道思想と「死」の問題』 ぺりかん社、一九八九年、一三〇―一三二頁
- (七七) 佐古一冽 「喜早清在の研究」 『神道史研究』 (一六―一・二) 一九六八年
- (七八) 樋口前掲書、九五頁
- (七九) 近年、斎藤英喜は「近世神話」という近世神道の新たな研究方法を提唱している。斎藤は「読み替えられた伊勢神宮―出口延佳、本居宣長を中心に」(ジョン・ブリン編『変容する聖地 伊勢』 思文閣出版、二〇一六年)において、「伊勢神宮を舞台とする神々が、中世においていかに読み替えられ、さらにそれが近世へどう変貌していったのか」という問題を立て、延佳と宣長という「近世神話」を創

造した二人を取り上げ、彼らの「近世神話」の内容が中世神話とどう違い、またどのような特質があったのかを論じている。日本思想史学会二〇一六年大会では、「近世神話」のパネルが生まれ、斎藤の「近世神話」の研究方法はすでに本居宣長・平田篤胤を研究する研究者に用いられている。しかし、斎藤の延佳の神道の議論を仔細に読んでみると、それが平重道の提起した「伊勢神道の近世化」と重なる点が多いことにも気付く。「近世神話」は斬新な研究方法であると筆者も同感しているが、その有効性をなお慎重に見据える必要があると考えられる。

第一章もう一つの「日用神道」―龍熙近の神道―

はじめに

これまで龍熙近は、「大体伊勢神道に属する人であらうが、延佳が儒教に依つて是迄の伊勢神道説に改革を加へたのに対して古い伊勢神道を守つた最後の人とでも云ふべき人」(一)、「いわゆる五部書を中心とする中世伊勢神道の祖述者ともいふべきものであつた。(中略)延佳のやうな考へかたが、神宮においても次第に中心となして、近世的な解釈が加へられてゆくのであつて、熙近のやうな神仏符合の思想は特異な存在となつたのである」(二)と評価されてきた。つまり、近世というパラダイム転換の節目において、あえて時代の潮流に逆行した伊勢神道家らしくない熙近は、「時勢の力には抗し得ず、もろくも葬りさられ」(三)るとされてきた。従つて彼が「国学方面に残した足跡は、決して小さなものではない」(四)かつたにもかかわらず、概して忘れ去られた存在となつてきたのである。熙近に対する上記のような評価は、何も近代以降に限つたものではない。一七世紀後期から一八世紀前期にかけて活躍した同じく神宮神主の喜早清在は、『日本書紀講述抄』の中で、随所に「釈尚舎」が書いたものを引用し、それに対する強烈な批判を行つていた。

江戸中期の国学者であつた多田義俊は、直接的な批判を展開しなかつたものの、熙近の神道論の不徹底を難じていた。(五)また前期水戸学の丸山可澄、『神道書目集覧』の編集者鈴木行義はそれぞれ、「如熙近、愚妄劣淺、為陋論、執己凌長、所言皆涉虚誕、以為神道之妨、嗚呼恨哉」
「龍熙近力著ス神国決疑編ハ、陽ニ神道ヲ弁スル如クナレトモ。陰ニ仏法ヲ尊セリ」と述べており、総じて同時代に彼を痛烈に非難した人は少なくなかつた。(六)

このように、従来熙近は概ね「神仏習合」「近世的ではない」と位置づけられてきた。しかし、本章の論を進めるにつれて明らかとなつてくるのは、彼が近世神道の聖典と言われる『日本書紀神代卷』の故事を説明・評価するに当たつて、朱子学の理気、已発・未発などの概念を盛ん

に使っていたことであろう。また、彼の著書がいつも批判の標的となり、実際によく読まれていた事実も（七）注意すべきところである。しかしだからと言って、本章の目的は、龍熙近個人の歴史的評価を捉え直すということにはない。むしろ本章の目的は、龍熙近を一つの研究対象とすることで、彼の思想の構造を包み込む時代像を提示することにある。龍熙近の神道思想にどのような要素が反映されているのかを検討することで、近世初期の伊勢神宮に生きた一人の知識人の思想的特質のみならず、すぐれて一七世紀という東アジア世界が大きな変動を迎えた際に一祠官たる彼が、いかに時代の潮流を受け止めたのかということが明らかとなる。そして熙近にあって、なぜかかる自己主張が生み出されたのかを考えることは裏返して言えば、当該期の歴史像を示していくことにも架橋されていくだろう。熙近の神道論をめぐる歴史像の問題は、のちに詳細に検討するが、ここではさしあたり、従来熙近に対して貼られてきた「近世的ではない」「神仏習合」といったレッテルを剥がし、熙近が近世初頭において「神道」をどのように構造的に捉えていたのかということを考察する。いわばこれまで見逃されてきた、もう一つの近世伊勢神道を詳細に考察していくのである。

第一節 龍熙近について

龍熙近（一六一六―一六九三年）は、『宇治山田市史』（下）の「人物・国学」で以下のように紹介されている。

竜尚舎

名は熙近。通称傳左衛門。仏道に入って、道且居士と号し、晩年には生白と云った。尚舎はその書齋の称であるが、此名を以て世に知られて居る。元和二年（一六一六）大世古町に生まれた。父は熙香。世々外宮の祠官であるが、十歳の時父を失ひ、母の松尾氏に鞠育せられ、長じて学を好み、曾て神典を読むに、その中仏書に関するもの多きを見、発奮志を立てて仏書の研鑽に思を潜め、戒を了慧律師に稟け、密法を玄心阿闍梨に学び、又一日臨濟録を読んで教外の旨に感じ、寛文三年（一六六三）黄檗山に上りて隠元禪師に参じ、大に省悟する所があった。元禄三年には梅光寺寅載和尚の選撰集の講筵に列して、浄土門の旨をも窺ったと云ふ。

承応の初年、尾張大須宝生院に伊勢の神書の蔵するを伝へ聞き、満彦長官の命を受けて、同院に行き、度会行忠親蹟の十二巻の目録・神宮雜事記の下巻、神祇本源末巻を書写して帰った。

彼は平世慈悲心深く、自ら放世会を為し、他の漁獵び如きは堅く諫止し、延宝三年（一六七五）の飢饉には僕と共に街上に出でて、粥の施行をすること、秋より春に亘った。又毎年持斎精進を為し、写経読経をして大神宮の法樂に供へ、盂蘭盆會や臘人にはそれぞれ、法要を営んで道俗の教化するなど、全然篤信法師の面影があった。元禄五年（一六九二）冬病を得、六年（一六九三）夏を経て弥暑く、八月二日巳時妻子を呼び、床より下つて遙に両大神宮及び撰社を礼拝し、点灯香高く念仏を唱ふること數十遍、笑を含んで大往生を遂げたと云ふ。

享年七十八（八）

熙近は、以上に見られるように、仏教と彼が奉仕する神宮の神々への信仰が篤く、生涯仏教に傾倒したとされる。『扶桑往生全伝 新聞頭驗往生部』によると、彼は神道の研究や講義活動も怠らず、京都智積院の運敵に誘われて、勸学院において僧侶たちの前で神代卷や中臣祓を講釈し、また那智の尊勝院にも赴いて、熊野三山の衆徒に神書を講じたなどとされており、活発に自身の思想を人々に伝えていた様子も窺える。

（九）ところで、注目すべきは、彼が神仏習合を固持する人生を歩んできたということより、むしろ彼自身の知識への渴望であろう。特に熙近は、当時中国から伝わってまだ日が浅い黄檗宗にはやくから関心を抱いていた。我々はかかる熙近の学習歴から、一七世紀の日本という環境の中にあって、彼が数多の疑問を持ち、そしてそれらを解決するために多くの学問を摂取していた点を、容易に察することができよう。

熙近の著書は以下の通りである。

○神社・寺院

外宮神徳略記

伊雑宮勘文（所在不明）

尾上社勘文（所在不明）

小熊野辨正記（所在不明）

小朝熊社記

小朝熊社辨正記

小朝熊神社古記類編

山上幸神記（所在不明）

神龜靈感記

梅香寺緣起

觀音山蓮華溪梅香寺緣起

○神樂

神樂秘説

神樂秘説並秘頤問答

神樂秘説或問典拠

秘頤問答

○隨筆・遊記・和歌

愚吟集（所在不明）

三余隨筆

神祇百首和歌

東遊草（所在不明）

南山紀行（所在不明）

破記（所在不明）

破訳（所在不明）

凡下集（所在不明）

八雲神詠秘記（所在不明）

八雲神詠秘策

竜尚舎隨筆

○古典研究・考証

古語拾遺言余抄

古語拾遺窃聞抄

御鎮座本紀科解

神代章詠鈔（所在不明）

神代章国論（所在不明）

神代卷頭書（所在不明）

神代卷秘記（所在不明）

日本書紀神代卷科解

神代卷評註

神武紀集解

綏靖紀注（所在不明）

先代旧事本紀大成経難文

○神道

神国決疑編

神国三徳評

神号秘訓

神道要訣

○祭祀作法

内宮神拜式

日所作祓抄

作所勘文

熙近の著書は、概ね神社・寺院、神楽、随筆・遊記・和歌、古典研究・考証、神道、祭祀作法の六つの種類にまとめることができるが、その中でも『古語拾遺』『日本書紀神代卷』『中臣祓』といった古典への並々ならぬ関心が見て取れる。熙近が山崎闇斎・吉川惟足のように、近世に「神典」と崇められた神代卷から、「神道」の道理をどう読み取ったのか、あるいは権威である「神典」から、自説の信憑性を裏付ける証拠を

いかに見出したのか、という彼の神代巻に代表される古典類に対する関心の所以や、あるいはいかなる方法でそれらを解釈・説明したのかについては、のちの第四章第三節で詳細に検討することとしたい。注目しておくべきことは、熙近がこういった古典の研究と共に、慶安五年（一六五二）年に『豊葦原神風和記』、承応二年（一六五三）に『外宮儀式帳』、万治四年（一六六一）に『類聚神祇本源』、寛文二年（一六六二）に『両大神宮年代記』、天和二年（一六八二）に『神書目録』、元禄三年（一六九〇）に『日本書紀卷二』と、実際に大量の書写・校訂加点点作業を行っていたことである。（一〇）また、熙近は寛文二一（一六七二）年、「神道五部書」の一つ『倭姫命世記』を写し、（一一）さらに延宝年間には、同郷の中西信慶とともに尾張の真福寺に赴いて神宮の古典を全面的に調査している。（一二）

熙近の『神国決疑編』は、当時多くの反響をよんだ。同書中に反映されている熙近の考え方は「仏典を通じて、神道の本旨に迫り得るものがあると信じ（中略）そして、かうした考へを抱かしめる基本は、伊勢神道の神書に仏典が引かれ、仏教思想が反映してゐるといふことであつた。この点でむしろ中世的な伊勢神道に忠実であらうとしたとみることができ」（一三）とされる。中世伊勢神道の最重要書物である神道五部書は、道家思想の他に、陰陽五行思想や、仏教思想から非常に大きな影響を受けている。ところで、高橋美由紀（一四）が述べる通り、「神道五部書」は直接に道家の『老子』『老子河上公注』『老子述義』『列子』の文を引用・活用しており、特に天地の生成や、国常立尊ら最初の神々の描写からその「道家」的な性質も明白である。ところで、中世以来の外宮伝来の神道説に基づきながら、熙近が神々をどう理解していたのかについては、必ずしも詳細に検討されていない。そこで本章では、この熙近の「神」の解説を手がかりとして、その思想の構造の一端を明らかにしたい。

第二節 世界の始まりと神々の性質

一 中世伊勢神道の「混沌」と国常立尊

周知のように、中世の伊勢神道が外宮の祭神である豊受大神を神代巻の最初に出現した国常立尊に比定した背後には、当時日本全土を席捲した本地垂迹思想がその理論を提供していたという事情がある。こうした目的は鎌倉時代という世界観が大きな変動を迎えた際、「自己の存在意義を問い直し、あらためて（神宮の）至尊性を主張」（一五）することと、外宮の地位向上とにあった。ところで、名前のみが残る神統譜の

始祖である国常立尊を、単に外宮の神と団体異名と言うだけでは当然、当時の仏教的宇宙論と対抗しつつ、中世伊勢神道の歴史的課題であった
仏教との習合から離脱して、神道側による新たな神道理論を構築する（一六）ことは到底できない。

【ア―一】『御鎮座本紀』

蓋聞。天地未剖。陰陽不分以前。是名混沌。万物靈是封名虚空神。亦曰大元神。亦国常立神。亦名俱生神。希夷視聽之外。氤氳氣象之中。
虚而有靈。一而無体。故發廣大慈悲。於自在神力。現種々形。隨種々心行。為方便利益。所表明曰大日靈貴。亦曰天照神。為万物本体。度
万品。世間人兒如宿母胎也。亦止由氣皇太神月天尊。天地之間。氣形質未相離。是名渾淪。所顯尊形。是名金剛神。生化本性。万物惣体也。
金則水不朽。火不燒。本性精明。故亦名曰神明。亦名大神也。任大悲本誓。每人從思雨宝。如竜王宝珠。利万品如水德。故亦名御氣都神也。
金玉則衆物中功用甚勝。不朽不燒。不壞不黑。故為名。無内外表裏。故為本性。謂人乃受金神之性。須守混沌之始。故則敬神態。以清淨為
先。謂從正式為清淨。隨惡以為不淨。惡者不淨之物。鬼神所惡也。（一七）

「神道五部書」の著者は、『老子述義』の原文に則つて上記傍線部の一文を書き（一八）、最初に出現した神が、決して人として把握することが
できない、超越的・根源的な存在であると表現している。「希夷」とは、『老子』に典拠を持つ言葉であり、それは元々「微」と合わせて、「視
之不見、名曰夷。聽之不聞、名曰希。博之不得、名曰微。此三者不可致詰、故混而為一」（一九）という視覚や聴覚、触覚では追求できないこ
とを意味し、「道一氣一人（万物）」（二〇）といった道家の宇宙論の最高範疇である「道」の状態を形容する言葉である。混沌の中に現れてく
る国常立尊をかかる道家の「道」と同様に扱っていることの意味は、この神が天地万物の始原であり、人間では到底把握できない超越的存在で
あるにもかかわらず、実際にその神が実在したという事実それ自体は疑いようがないという、神の神聖性の証明する点にあると考えられる。国
常立尊が誕生した「混沌」の状態は、最終的に「問。神祇古典以天地開闢為最歟。其上無子細乎。答。於餘卷者。載本文雖不及積意。至此卷者。
就問答專可決旨帰也。編作更無私曲。冥鑿定垂證知。神祇書典之中。多以開天闢地雖為最。神道門風以之不為極歟。所志者。以機前為法。所行

者。以清淨為先」(二二) というように、度会家行の『類聚神祇本源』「神道玄義編」の神道を修行する者が目指すべき「機前」となった。ここで家行が提起した神道の根本教義である「機前」とは、「開天闢地」の時に、国常立尊が清淨な心構えで何も無い虚無から万物が次々と生まれるようになる瞬間である。度会家行ら中世の神道家は、古代律令国家が崩壊して、新しい秩序が模索されていくさなかにあつて、混沌という無秩序に注目し、統一的な何かを求めていたのである。(二二)

中世の伊勢神道が、「勤王の祠官」と称される度会家行の没後を一つの区切りとして、南朝勢力の衰退と南北朝の合一という時代の情勢のもと、次第にその影響力を失い、吉田神道に主導権を奪われたことは周知の通りであろう。しかし、伊勢神道の神観が、家行から大きな影響を受けた北畠親房によって、初めて儒教色に染められるようになったことは注目すべき点であると考えられる。

【アー二】『東家秘伝』

一、天地未剖、名混沌也、

混沌者、天地未剖之理、一物未生之前也、解曰、一物未生之前、可字之非処、可象之無形、如雞子溟滓而含牙云、猶浮膏而漂蕩云、猶海上浮雪無所根係云、且取喩雖論之、実有形体不可言之、有対無名、無対有称也、有無離、名字未立時、混沌云、然此混沌位、五大俱足、万徳園備、一顆ノ珠中、水火二徳具如、此珠体見、都一物蓄不見、若日月光遭、必火生、水生、然乃、此珠天然、含水火云、得可知、混沌又如此也、又一物未生時、儒典、元氣太極、太一云可(二三)

親房は、周濂溪の『大極図説』を踏まえて、自身の宇宙論・天地生成論を成立させたとされている。(二四)「一物未生時」の「混沌」を、「可字之非処、可象之無形、如雞子溟滓而含牙云、猶浮膏而漂蕩云、猶海上浮雪無所根係云」と例えることは不可能であるが、それは儒家の「元氣太極」「太一」と見ることができるとされている。

【ア―三】『元々集第二』天神化現編

天地初判、神聖在於其中焉、号国常立尊、次国狭槌尊、次豊斟淳尊、次渥土・沙土煮尊、次大戸之道・大苦辺尊、次面足・惶根尊、次伊奘諾尊・伊奘冉尊、謂之天神七代矣、或云、形質未顕、乘元氣而神、国常立尊是也、形質已具、心生八子、天御中主神是也、其德各有五、国狭槌尊等五代、地水火風空五大也、天八下尊等五霊、水火木金土五行也、隠顕雖殊、其一実也（二二五）

かかる天地初判の「混沌」||「理」の中に現れる国常立尊を親房は「五行」を具現する神とし、その具体的な顕現を国狭槌尊以下五つの神の誕生によるものとしたのである。親房によれば、国常立尊の姿はこれらの神々が次々と生まれていくことで段々と変化を遂げ、そうした神々が「五行」の徳を体現していくようになるという。

二 熙近の神々と朱子学

道家思想の「道」、朱子学の「太一」など断片的な形で中国思想を取り入れて論じられてきた、世界の始まりとそこに現れる国常立尊について、熙近はいかに捉えていたのであるうか。

【ア―四】『神道要訣』

天地わかれて始めて化出する神霊を国常立尊と申す。此神体天地に充塞し古今ニ彌直す。生して来る所なくして往所なし。永恆不変卓然として独りなす。是故ニ国常立尊と申奉る。此神他にあらず。人々箇々固有乃霊性ニより神霊ニおりても増せず。凡民ニありても滅せず。是を知れば神霊乃域ニ入ることを得。しらざれとも凡民乃の□□□□を超ず。若シ分明ニ固有の神理ニ契ひ得ば所言ハ皆是神の詞。所為ハ皆是神の業。日用云為神道の妙理ニあらずといふことなし。無乃快然たらさらんや（二二六）

【ア―五】『日本書紀神代評注』（以下神代評注と略す）

神代上

評曰、希夷寂寥之靈。一動而形。其狀貌難言。強字曰神。其体稍麤。隱顯有時。不是造化之迹。二氣之良能義。所謂人其形物其德者也。由有隱顯代名云。出天先成而地後定。先成者為上。而推究其本質。則絕動靜隱顯之名。寧有上下之品乎。只就變化之蹤姑為記耳。(二二七)

天地根源である国常立尊は、初めから人間の内面に備わっているとされる。このように神から付与された靈性を知り、これ(≡神理)に従って生活することが日用神道の実用であると説く熙近の神道は、驚くほど度会延佳の「日用神道」と近似している。「日用神道」の内実については、のちほど検討することとしたいが、ここではさしあたり、混沌の中の神が人間の内面を形成するうえで重要な役割を果たすという考えが、中世伊勢神道における神の内面化をひとまずは受け継ぐものであったことを確認しておきたい。しかし、中世伊勢神道の国常立尊が、道家の「道」のように混沌における無形と言われながらも、最終的にはあくまで「有形」かつ実体的な「神」であると位置づけられていたことを想起してみれば、熙近がなぜあえて程伊川と張横渠の「造化之迹」「二氣之良能」という概念を用いて「神」を捉えようとしなかったかが理解できるものと考えられる。「造化之迹」「二氣之良能」とは、もともと世俗にあつて偶像化していた「鬼神」が、ただの陰陽二氣の運動にしか過ぎないとする程伊川と張横渠の説明であり、これらは当時の仏教・道教などが主張する宗教的な「鬼神」の実在性を否定するための言説でもあつた。神々を奉仕の対象と見なして心からその実在を信じていた熙近が、朱子学の反宗教的な「鬼神説」を拒否したことは、彼自身の立場を考えれば当然のことであつたと言えよう。

【ア一六】『神代評注』

古天地未剖、陰陽不分、渾沌如鷄子、溟滓而含牙。及其清陽者、薄靡而為天、重濁者、淹滯而為地、精妙之合搏易、重濁之凝竭難。故天先成而地後定。然後、神聖生其中焉。

評曰、混沌未牙之前、只是一虛空而已矣、其中自有靈焉。混元剖判、天地成定、而後神聖以形。如非始具這理、安有現神聖之形、垂統於後世哉。明知虛之中自有靈存焉、惟神生於無形成於有形之謂也。反求諸身則非他物、是神道家之心要也、此外復奚言之哉。(二一八)

熙近は、「混沌」の前段階の未だ何もない「虚空」の中に、自ら霊が現れてくるのは「如非始具這理、安有現神聖之形」と定められた「理」があるからだと言う。朱子学の「理」とは、朱子及び先賢の諸説を統一的に再構成(二一九)した陳淳の『性理字義』に「事物上一箇当然之則便是理、則是準則、法則、有箇確定不易底意」(三三〇)とあるように、この世界の「確定不易」の秩序・法則であり、朱子学の理気二元論においては、知覚・経験することができざる形而下的な「氣」の作用・運動の法則とそれを引き起こす物の秩序」(三一)である。熙近は、混沌の状態から天地が次第に固まっていくという、目に見える「氣」の作用・運動には、それをそうさせる「這理」があるとし、「這理」がなければ全てが現れることはないとするが、こうした「這理」が虚空の中において「無」から「有」へと変化する神の「靈」であると推測することは、容易である。問、昨謂未有天地之先、畢竟是先有理、如何、曰、未有天地之先、畢竟也只是理、有此理、便有此天地、若無此理、便亦無天地、無人無物、都無該載了、有理、便有氣流行、發育万物」(三三二)といった朱子学の宇宙生成論を想起してみれば、熙近の「無」から「有」へという議論は、「理」から「氣」へという過程を模したものであり、国常立尊とその次の神々とは、それぞれ「無」の「靈」と「有形」とであるとまとめることができる。また、自らの身に「這理」を求めることは、朱子学の理が「世界認識の問題であると同時に人間に課せられる要請」(三三)であると言われるのと同じように、国常立尊＝神の無形の「靈」が意味している世界の秩序・法則を追求する神道家にとっては、重要な心法となっていたと考えられる。

【ア一七】『神代評注』

次有神。溼土煮尊(溼土、此云于毗尼。)沙土煮尊。(沙土、此云須毗尼。亦曰溼土根尊・沙土根尊。)次有神。大戸之道尊(一云、大戸之邊。)大古邊尊。(亦曰大戸摩彦尊・大戸摩姫尊。亦曰大富道尊・大富邊尊。)次有神。面足尊・惶根尊。(亦曰吾屋惶根尊。亦曰忌櫃城尊。亦曰青櫃城根尊。亦曰吾屋櫃城尊。)次有神。伊弉諾尊・伊弉冉尊。

一書曰、此二神、青櫃城根尊之子也

一書曰、国常立尊生天鏡尊、天鏡尊生天万尊、天万尊生沫蕩尊、沫蕩尊生伊弉諾尊。沫蕩、此云阿和那伎。凡八神矣。乾坤之道、相参而化。所以、成此男女。自国常立尊、迄伊弉諾尊・伊弉冉尊、是謂神世七代者矣。

一書曰、男女耦生之神、先有湼土煮尊・沙土煮尊。次有角楸尊・活楸尊。次有面足尊・惶根尊。次有伊弉諾尊・伊弉冉尊。楸楸也。

評曰、天神七代中、上三代、謂独化天神、而純陽神也。次四代八神、陰陽相参而化、所謂耦生天神也。自湼土煮、沙土煮迄面足惶根三代之間、雖別陰陽之貌、有耦生之名、未有見交會之道、以生万物。至于伊弉諾伊弉冊尊始媾合、而生万物焉。国常立尊、五行具德之神。国狭槌尊而下五代、各有五行一德。伊弉諾伊弉冊尊、亦五行具德也。国常立尊、五行具德者、未發也。伊弉諾伊弉冊尊、具已發五行德、以是為別。惣言之、則天地山川草木土石人民禽獸、莫不自此神出者矣。(三三四)

国常立尊は、無形の「靈」「理」であり、また「五行具德之神」でもある。国常立尊以下のいわゆる天神七代の最後に当たるイザナギ・イザナミは、「已發五行德」をもって日本を直接創建したとされるが、国常立尊とイザナギ・イザナミとの間の関係は、規則としての「理」と「理」の規則・法則に即して行動する「氣」との関係にある。ところで熙近はこの二神を「未發」「已發」としているが、そのことは彼にあつての神々の性質を考えるうえで重要である。さしあたり朱子学における「未發」「已發」を確認しておこう。

【ア一八】『朱子語類』「性理三・仁義礼智等名義」

「問、仁、義、礼、智、誠、中、庸、不知如何看、曰、仁義礼智、乃未發之性、所謂誠、中庸、皆已發之理、人之性本実、而积氏以性為空也」(三三五)

『朱子語類』「論語一・学而編上」

「仁者愛之理、只是愛之道理、猶言生之性、愛則是理之見於用者也、蓋仁、性也、性只是理而已、愛是情、情則發於用。性者指其未發、故曰、仁者愛之理、情即已發、故曰、愛者仁之用」(三三六)

「未発」と「已発」は、朱子が『中庸』を注釈する時、「中和」を説明するためにしばしば用いた言葉である。心の「未発」と「已発」をそれぞれ「中」と「和」の状態に保つことは、朱子の哲学体系において非常に重要な「心性」問題の一部であった。(三七) 朱子においてこの世界は「天下未有无理之氣、亦未有无氣之理」(三八)「氣是依傍這理行。及此氣之聚、則理亦在焉」(三九)という理氣二元論で構成されるが、「性即理也、在心喚做性、在事喚做理」(四〇)と言われるように人間の心においての性は理そのものであると考えられていた。「事」の理に「体用」の二義があるのと同様に、「心」にも「心有体用、未発之前是心之体、已発之際乃心之用」(四一)という「体用」の二義があるとされている。心の「体」「用」はそれぞれ「未発」と「已発」に対応している。心の「体」の「未発之性」が「仁義礼智」―朱子の弟子の陳北溪はそれを「心有体有用、具衆理者其体、応万事者其用、寂然不動者其体、感而遂通者其用」(四二)と形容しているが―であるのに対して、心の「情」は「用」とであるとされる。そして「既発之理」とは、「仁」に例えるなら、不動の性に順応した「愛」が動き出すことである。ところで、「心不是死物、須把做活物看」(四三)とあるように、心は「活物」として「動静者、所乘之机、机、言氣机也、詩云、出入乘氣机」(四四)と、「氣」に乗って実体的に生き生きと動いているので、「未発」の性と「已発」の情とは、また静かなる「理」と動なる「氣」というようにも把握することができる。

以上の朱子学の「未発」「已発」の意味を元に、我々は『神代評注』において熙近が国常立尊を「未発」、イザナミ・イザナミを「已発」としたことの意味合いを以下のように理解することができる。それは「未発」の国常立尊という根底的な、「所以然之理」の発動がなければ、「所当然之則」のイザナミ・イザナギという具体的な「氣」の動きによる天地万物形体の形成はできないということである。ところで「蓋氣則能凝結造作、理却無情意、無計度、無造作、只此氣凝聚処、理便在其中」(四五)のように、静なる絶対的本体の国常立尊それ自体が主体的に動くこととはないゆえ、直接人々の心を作動させることはできない。そこで、「理」の規則に従って、様々な作用をなす「氣」としてのイザナミ・イザナミが国常立尊を代弁することとなるのである。ところで「未発」||「性」とは、もともと心が思慮する以前の、一毫の「私欲」もない「善」なる状態のことを意味する。そして、「已発」||「氣」を媒介とする「心」の動きは、その構成物たる「氣」の長短厚薄、すなわち「氣質之性」

により、善なる心の状態を失わせていくので、「已発」は、必ずしも「未発」のように、いつも理想的な状態が保たれているわけではない。ゆえに朱子が「已発」の心を「和」の状態に維持する、いわゆる「存養」を提起したことは周知の通りである。

【ア一九】『神代評注』

一書曰、伊弉諾尊與伊弉冉尊、共生大八洲国。然後、伊弉諾尊曰、我所生之國、唯有朝霧而、薰滿之哉、乃吹撥之氣、化為神。号曰級長戸辺命。亦曰級長津彦命。是風神也。又飢時生児、号倉稻魂命。又生海神、等号少童命。山神等号山祇。水門神等号速秋津日命。木神等号句廼馳。土神号埴安神。然後、悉生万物焉。至於火神軻遇突智之生也、其母伊弉冊尊、見焦而化去。于時、伊弉諾尊恨之曰、唯以一児、替我愛之妹者乎、則匍匐頭辺、匍匐脚辺、而哭泣流涕焉。其淚墮而為神。是即畝丘樹下所居之神。号啼沢女命矣。

評曰、陽神恨陰神之退去、匍匐脚辺哭泣流涕、猶如孩兒不解他誘者、此天理之中正至誠不已者也。大人者、不失赤子之心之謂乎。後世或当哀而不哀者、是為大丈夫。特不知却虎狼心矣。世人而謂神道惟玄妙之理、不勝漁夫之所行、亦不知日用不離神道。嗟夫、誠於此、動於彼、神之道與蓋是謂歟。(四六)

「陽神恨陰神退去、匍匐脚辺哭泣流涕」とイザナギがイザナミの逝去を恨み、痛哭して止まなかったことを、照近は「赤子之心」「天理之中正至誠不已者也」と評価している。「已発」の神が己の気持ちをありのままに表し、然るべきことをすることを照近は「中正」と捉えている。神々にこうした「天理之中正至誠不已」の「赤子之心」があるのに対し、当今では逆に自身の主張をあえて偽ることを「大丈夫」であると称賛する風潮があるが、照近は己の本心を偽ることを是とするそうした風潮がむしろ害悪をもたらす点を指摘している。今人々が言っている神道の妙理とは、實際漁師のような人であつても実行することができることとされる。神道の妙理は己の職を尽くすことであり、もしそれができればこれこそ「神之道」に従うことだと主張されるのである。すなわち個々人の状況に即して、彼らが各々の然るべきことを神のようにありのままに行うことが、神道の日用であると説かれているわけである。ところで、確かに国常立尊とイザナギ・イザナミはそれぞれ「未発」「已発」の理

想状態の「中和」を見せていたものの、そうした他方で神々の世界にも、例えばスサノオのような「悪神」が存在していた。であるなら「氣」の厚薄長短が引き起こした「悪」の問題を、熙近はどのように解釈していたのだろうか。

【ア—一〇】『神代評注』

(前略) 次生月神。(一書云、月弓尊、月夜見尊、月讀尊。) 其光彩亞日。可以配日而治。故亦送之于天。次生蛭兒。雖已三歲、脚猶不立。故載之於天磐椽樟船、而順風放棄。次生素彥鳴尊。(一書云、神素彥鳴尊、速素彥鳴尊。) 此神、有勇悍以安忍。且常以哭泣爲行。故令国内人民、多以夭折。復使青山變枯。故其父母二神、勅素彥鳴尊、汝甚無道、不可以君臨宇宙。固當遠適之於根国矣、遂逐之。

評曰、二神已生万物畢、欲生天下之王者而、生日月兩神、共過爲此国之主、故送之于天、授以天上之事。蛭兒脚猶不立、載之於天磐椽樟船而、順風放棄。素盞鳴尊、当以馭此地。然而勇悍安忍、使青山變枯、故不任君臨宇宙、是以逐之根国矣。方知善者送之于天上、悪者適之於根国。天帝之命令、其嚴乎。神道之応驗、舍之曷適。原夫山川草木等、生自伊弉諾伊弉册尊。伊弉諾伊弉册尊、本体於国常立尊。国常立尊、自太虚里而來。由此觀之、天地万物、出自虚無。出者必復其初。故或善或悪、山川草木日用云為、莫不神道之玄妙矣(後略)(五七)

【ア—一一】『神代評注』

時天照大神、怒甚之曰、汝是悪神。不須相見、乃與月夜見尊、一日一夜、隔離而住。
評曰、喜怒善悪者、匹配之情。有時而發陽、盛則激昂、謂之怒。陰烈則戕賊、謂之悪。此天地之氣数也。(四八)

イザナギ・イザナミが国常立尊を本体として、直接天地宇宙の創成と関わっているとされていたことは、先にも述べた通りである。熙近は、イザナギ・イザナミが神々を生み過程を「内面的な」性が物にぶつかり、「情」として現れるという朱子学の「性」から「情」への転換として捉えているものと考えられる。各々に予め備わっている大本である「理」|| 「性」|| 国常立尊は「善」でありながらも、それを包む容器である「氣稟」はそれぞれ異なる。よってすべてが必ずしも「善」なる状態を維持できるわけではないため、足が不完全で立てない蛭兒と「勇悍安忍」

の素戔鳴尊が出現したのだと言う。素戔鳴尊は「勇悍安忍」を表したことにより「悪」として根国に放逐されとし、対して天照大神は「発而中節」の「善」として天上に送られたのだとする。このように熙近にあつての「善」と「悪」の基準は、朱子学と同じく陰陽二気運動のバランスによるものとされており、「喜怒」の程度が偏ると「不正」が生じ、それによって「悪」が生まれてくると説明されるのである。

以上、伊勢神道家にとって宇宙生成の中でも最も重要な神々である国常立尊、イザナギ・イザナミに関する熙近の議論を検討してみた。ここまでの考察結果をまとめると、以下のようなになる。まず国常立尊に関しては、熙近は朱子学の理気論でこの神を「理」として捉え、その性質を「未発」||「体」||「理」としていた。そして、イザナギ・イザナミについてはこれらを「気」の神とし、「已発」||「用」||「情」の性質があるものと位置づけていた。この両者の関係が、朱子学の理気論によって理論的に結びつけられると共に、国常立尊の「理」としての法則性・規則性はイザナギ・イザナミによる天地の創世に正当性を与えることとなる。両者は理と気の二つの次元での理想状態を表したものとされ、従つてかかる神々は人間の一切の活動における模範として提示されていた。つまり熙近はかかる神々を模範とすることで、人間が各々の職業に即して誠実を成し遂げる必要があると説いていたわけであるが、これこそ彼が言うところの日用神道であった。

第三節 三種の神器と人間の靈性

一 神の徳とその顕現の「器」

【ア―一二】『神代評注』

是時、天照大神勅曰、原其物根、則八坂瓊之五百箇御統者、是吾物也。故彼五男神、悉是吾兒。乃取而子養焉。又勅曰、其十握劍者、是素戔鳴尊物也。故此三女神、悉是爾兒、便授之素戔鳴尊。此則筑紫胸肩君等所祭神是也。

評曰、其徳之応、発為其物。瓊者、温潤和平。劍者、剛健伐傷。自明二神之性徳也（後略）（四九）

【ア―一三】『神代評注』

時素戔鳴尊、乃拔所帶十握劍、寸斬其蛇。至尾劍刃少缺。故割裂其尾視之、中有一劍。此所謂草薙劍也。〔草薙劍、此云俱娑那伎能都留伎。一書云、本名天叢雲劍。蓋大蛇所居之上、常有雲氣、故以名歟。至日本武皇子、改名曰草薙劍。〕素戔鳴尊曰、是神劍也、吾何敢私以安平、

乃上献於天神也。

評曰、劍有截断之徳。截断者智也。智有体用、其体本不動、其用起作為。尾中劍者体、斬馳劍者用。体用相逢無別途。然其用、勞役似徳不全、所以刃少缺也。與神鏡小瑕可併按也。上献於天神者、天神謂理性、智体帰理。理智冥合、絶蹤跡者乎。(五〇)

「若シ分明ニ固有の神理ニ契ひ得ば所言ハ皆是神の業。所為ハ皆是神の業。日用云為神道の妙理ニあらずといふことなし」(【アー四】)「反求諸身則非他物、是神道家之心要也」(【アー六】)といった言述からは、人間の内面に「神」が備わっているため、もっぱら自分の内面を工夫していかなばならないとする主張が窺える。言い換えれば「神」という本体としての「理」の法則に従えば、「日用云為神道の妙理ニあらず」であると咫尺は言うのである。「神」には「理」||「体」である国常立尊と「情」||「用」であるイザナギ・イザナミがあるが、「理一分殊」の元に大本の国常立尊の「理」は個々の人間に内在化しているため、人間はその「理」に即して、イザナギ・イザナミのように動き出せばよいとされ、そのことが「本然之性」に従うことであるとされる。ところで、神々の性質には、かかる抽象的な解説がある一方で、それらの実体の性質を表すものもある。それが三種の神器である。例えば【アー一二】において、元々「神」の性である「温潤和平」「剛健伐傷」は「神」自身が運動するにつれて物に当たるようになり、徳||働きの段階に移行すると、それぞれ「温潤和平」「剛健伐傷」の性をまともに体現する物としての瓊と劍に変化するようになると説かれているが、このことがそうした一例である。また【アー一三】においては、劍の本体が「天神」||「理性」と位置づけられているが、ここでは本体としての「神」が動かない代わりに、「用」である「神」の「徳」を表す劍が実際に「神」という「理」の法則に従って動く、物を切るようになる」と述べられている。すなわち、「所以然」に沿って「所当然」として動き出していると解釈されているのである。そこで「神徳」を代弁するものに焦点を当てると、まず目にとめるべきは、いわゆるイザナギ・イザナミが天上橋から投げ出した天之瓊矛についての記述である。

【アー一四】『神国三徳評』国起自仁智勇三徳

日本書紀曰、天神謂伊弉諾尊伊弉冉尊曰、有豐葦原千五百秋瑞穗之地、宜汝往脩之、廼賜天瓊戈、〔仁寓于此〕於是二神、立於天上浮橋、投戈求地、因畫滄海、而引拳之、即戈鋒垂落之潮結而為島、名曰礮馭慮嶋〔智勇在于此当知三德全在瓊戈〕二神降居彼島、化作八尋之殿、又化豎天柱、一云降居彼島、因欲共為夫婦產生洲国、便以礮馭慮嶋、為国中之柱

評曰惟神国之治平、與天壤無窮者、以基本至仁而武勇之德古也、曷為至仁智勇也哉、陰陽二神、奉天神命、投下天瓊戈、瓊戈滴瀝為国也、瓊戈智勇之表、而国土大本出乎智勇、堅確牢固不亦宜乎、雖然不以仁為之本、則非王道、安有無窮之治、所以三德相和至泰平者也、然智勇表于瓊戈者已著矣、其仁者何在哉、天祖謂二神曰、有豐葦原千五百秋瑞穗之地、宜汝往脩之、此經始洲壤、撫育黎元之情而見之、不是仁心之所發哉、由茲觀之、神国之起原出於仁、經始在于智勇、是以区宇人宁、万古不易、裏許人物、武勇健剛、卓犖于它邦者、良有以也、鑒古既如是、向後亦當如是、当与天壤無窮者、可以尊信焉、或問、瓊戈智勇之表也、何謂哉、曰通利者智之發、堅剛者勇之質、復問、謂智勇出於仁、則仁是体、智勇是用、何為仁謂体、智勇謂用耶、曰仁存陰陽二神之心在于内、智勇形乎瓊戈發于外、此造成洲国、其力役不發于外、則難遂功用、故智勇以用耳、化豎天柱者、柱表不壞不動、譬如一家之最要在柱、視天柱是洲国之專要、一云礮馭慮嶋為国中之柱者、天柱即瓊戈也、植瓊戈于礮馭慮嶋為国中之柱、故知国之鎮護在於瓊戈、瓊戈即智勇也（五一）

「天神」 〓 国常立尊が陰陽二神を動かす「理」としての役割を果たすと考えられていたことは、先にも述べた。熙近によれば、イザナギ・イザナミはこの「天神」の命令に従って「瓊戈」を「投下」し、国を創生したのだと言う。イザナギ・イザナミは「瓊戈」を通じて国を作ったが、それは二神の本体である「仁」が「瓊戈」という物を借りて「智勇」を表したということを意味するのだとされる。本体としての「仁」から用としての「智勇」へという変化は、あたかも朱子学における「性」から「情」へ、すなわち自分に内在する「性」が物事に触発されることで外在的な「情」として表れるという考え方を彷彿とさせるものであろう。要するに熙近は、本体の「仁」 〓 二神が「天神」 〓 「理」の「命令」 〓 「法則」に沿って適切に動くがために、そのことよって自然と「情」の「智勇」 〓 「用」の「瓊戈」が遺憾無く發揮され、この国が形作られたのだと主張しているのである。

二 「三種神器」の内面化

【ア―一五】『神国三德評』国璽三器鎮護神鏡段

天照大神乃賜天津彦々火瓊々杵尊八坂瓊曲玉、及八咫鏡、草薙劍、三種宝物、因勅皇孫曰、葦原千五百秋之瑞穗国、是我子孫可王之地也、宜爾皇孫就而治焉、行矣宝祚之隆、当與天壤無窮者矣

評曰三種宝物、如次仁智勇三德也、隱乎内則三德、形乎外則三器、当知如三器之功用、平治宇内也、平治宇内尚於役用、所以寄三德於三器、以授與焉、然此三種、鎮国之重器、曷為不出正段、而一書中出之耶、天津彦々火瓊々杵尊神号、自具三器之理、火鏡、瓊玉、杵劍也、天下無為則不及用三器、三器收藏于心内、所以正段不出三器也、而一書中出之者、一書文曰、天照大神勅曰宜爾皇孫就而治焉、宝祚之隆、当與天壤無窮者、治乱相对辞、既云治則乱在乎其中、三器治具也、此於一書中出三器治意在于此、又宝祚之隆者、隆盛襄微亦配佳偶、准知焉（五二）

【ア―一六】『神代評注』

故天照大神復遣武甕槌神及經津主神、先行驅除。時二神降到出雲、便問大己貴神曰、汝將此国、奉天神耶以不。对曰、吾兒事代主、射鳥邀遊、在三津之碕。今当問以報之。乃遣使人訪焉。对曰、天神所求、何不奉歟。故大己貴神、以其子之辞、報乎二神。二神乃昇天、復命而告之曰、葦原中国、皆已平竟。時天照大神勅曰、若然者、方当降吾兒矣。且将降間、皇孫已生。号曰天津彦彦火瓊瓊杵尊。時有奏曰、欲以此皇孫代降。故天照大神、乃賜天津彦彦火瓊瓊杵尊、八坂瓊曲玉及八咫鏡・草薙劍三種宝物。

評曰、八坂瓊曲玉是一、八咫鏡是二、草薙劍是三、此三器也。神国之大本、神道之秘蹟也。神神相承、皇皇相伝、永為我国璽符、此三器也。即是神靈之三德也。三德者、幽理之三器。三器者、顕事之三德也。何謂三德。智仁勇也。剛柔直也。在天則日月星三辰也。缺一不可也。寄此理於三器、授天孫以為万世之鎮護。此三德也還帰一心、一而三、三而一。縦凡民契得此旨、則受持三器者也。勿以其身之卑賤、棄其性之尊貴矣。託生神国值此明文、敢不慶幸乎。（五三）

神の本体は、神器を借りてその徳を表すのだと説かれる。陰陽二神の仁徳は、天之瓊矛というものを通じて、「智勇」と合わせて天下を作つ

たとされる。照近は、最初に天之瓊矛によって顕現した「仁智勇」三徳が、のちの天孫降臨の際、天照大神が天孫に授けた三種の神器という形で人間界に降ったと解釈する。周知のように三種の神器を「仁智勇」の徳目に当てはめて、観念化する理解は、中世の北畠親房にまで遡ることができる。親房における三種の神器理解は、以下の通りである。

【アー一七】『神皇正統記上』

又、太神御手ニ宝鏡ヲモチ給、皇孫ニサツケ祝テ、吾兒視此宝鏡、当猶視吾、可與同窗共殿以為齋鏡、トノ給、八坂瓊ノ曲玉・天ノ叢雲劍ヲクワヘテ、三種トス、又、此鏡ノ如ニ分明ナルヲモテ、天下ニ照臨シ給へ、八坂瓊ノヒロカレルカ如ク、曲妙ヲモテ天下ヲシロシメセ、神劍ヲヒキサケテハ不順ルモノヲタイラケ給、ト勅マシ〜ケルトソ、此国ノ神靈トシテ、皇統、一種タゞシクマシマス事、マコトニ、コレヲノ勅ニミエタリ、三種ノ神器、世ニ伝コト、日・月・星ノ天ニアルニヲナシ、鏡ハ日ノ体ナリ、玉ハ月ノ精也、劍ハ星ノ氣也、フカキ習アルヘキニヤ、(中略) 此三種ニツキタル神勅ハ、正ク国ヲタモチマスヘキ道ナルヘシ、鏡ハ、一物ヲタクハヘス、私ノ心ナクシテ、万象ヲテラスニ、是非・善悪ノスカタアラハレスト云コトナシ、其スカタニシタカヒテ感応スルヲ徳トス、コレ正直ノ本源ナリ、玉ハ、柔和・善順ヲ徳トス、慈悲ノ本源也、劍ハ、剛利・決断ヲ徳トス、智慧ノ本源也、此三徳ヲ翁セ受スシテハ、天下ノヲサマランコト、マコトニカタカルヘシ、神勅アキラカニヒ、詞ツ、マヤカニ、ムネヒロシ、アマサヘ神器ニアラハレ給ヘリ、イトカタシケナキ事ヲヤ、中ニモ鏡ヲ本トシ、宗廟ノ正体トアフカレ給、鏡ハ、明ヲカタチトセリ、心性アキラカナレハ、慈悲・決断ハ其中ニアリ、又、正ク御影ヲウツシ給シカハ、フカキ御心ヲト、メ給ケンカシ(五四)

親房は、天皇が「三種神器」に付された神勅を保ちながら国を治めることが望ましいと主張する。「鏡」の徳は、正直と概括される。具体的に言えば、物事にこだわらず、私心をなくすことを意味するのであり、そうすることでこの天下のすべてを見るときに、鏡のようにその善悪・是非を正しく判断できるようになると説明される。親房によれば、「玉」の徳は柔和・善順の性情を指し、何事に対しても慈悲の態度で接する

こと、そして「劍」の徳は、剛健不屈の精神に基づく決断力をもって物事を決めることである。この国の主たる天皇が、自ら「三種神器」に代表される三種の徳と一体化することで、自分の精神・能力を神勅のままに保持することができるかと親房は説くのである。

林羅山が「天照大神ヨリ授ケ玉フ代々帝王ノ御宝物也。此三ノ内證ハ鏡ハ智也、玉ハ仁、劍ハ勇、智仁勇ノ徳ヲ一心ニタモツ義也。(中略)是ヲ以て国家ヲ治守也。(中略)三種神器備テ王道治ル。王道神道理一也」(五五)と「理当心地神道」を「王道」(五六)と提唱したように、近世初頭の神道論において三種の神器は、「神道即ち王道」の論旨を支える(五七)ためのものへという一つの展開を見せた。その実物をもって天皇が王道を執り行うのであり、またその実物の倫理観念の「智仁勇」三徳も優れて天皇の徳を象徴しているのだと羅山は説いていた。このように近世初頭において三種の神器は、実物もその徳もすべて天皇に限定されるという特徴を有していた。熙近も三種の神器を「智仁勇」の儒教的倫理道德として捉えているが、しかしながら彼の場合には必ずしも羅山のようにそれを「人君」に限定していない。熙近においては、早くもイザナギ・イザナミが人間の体を形成したことで、だれにでも「神」の靈性、すなわち「神」の本体⇨神徳が植えつけられているのだとされ、総じて人君以外の天下万民の心の中にもかかる神の靈性たるべき「三徳」が所与のものとして存在していると説かれる。よって、庶民たる「卑賤」の身分であつたとしても、「神」から付与された「性」⇨「仁智勇」三徳を無視し、賤しめてはならないと言う。

熙近はこのように朱子学の「理一分殊」を活用することで、「神」の本体である「三徳」の人間における内在という普遍性を獲得した。ところで、人々に「神」の徳⇨三徳が予め内在しているとはいえず、誰もがそれを発見できるわけではない。なぜなら、多くの人間は自身の内外が共に「神」から授けられたものであるということを悟らず、あえて「棄其性之尊貴」からであるとされる。ではどのような工夫をすればそれを発見できるのか。

第四節 「神」の本体の発見に向けて

一心法―「守混沌之始」と「得一為念」―

【ア―一八】『神道要訣』

或問儒ニは静座といひ、釈ニは座禪□□。心を凝し、神を澄しめて、本来ニ誨入す、神道ニもかくのことくの義ありや

答神道幽微ニして変て露せず（中略）我秘記の中神宝の玄旨あり、曰守混沌之始此一言也、神道の大を蔽ふへく神道の元ニ入道し、異数の典籍百万巻ありとて、皆此裏起許ニ没すへし、思ニきたなき心もて此書解せん、（中略）守混沌之始とは混沌未生乃前には只大虚のみ、世ノ始や天地もなく人物もなし、天地人物すべてなしといへとも、其靈性は本より具す、若シ具することなくは、混沌わかれて後人物の靈あらんや、（中略）彼ノ靈始て顛たるを国常立尊と申す、此神体や天地をつらぬき、座虚空ニみちわたる、神靈も是をうけ、凡民も是をうけ、禽獸草木山河大地此理を等しうせさるはなし、是ヲ以自の靈性を知れば国常立尊を知る、国常立尊をしれば、禽獸草木山河大地、同一性なることを知り、混沌の始をしる、神代の巻にいづる伊奘諾・伊奘冉二神山河林木等をうみ給へることも此理より出づ、守の一字こそ專要の切文なれ、是を知り是ニ従ふの心あり、（中略）よく是を守りもて行て終ニ道徹しぬれば、心のまま従ふとも神理ニ背かず、此地位に到て守の工夫もなく、亦不守もなし、是そ真の神道者なるへき、又神宣ありて、得一為念と、此一句众妙之門、不測の神慮と輒窺ふべからずといへとも、此神宣によれば、将一こそ神の御念なれ、一とは何をかいふ、亦是混沌始ノ謂や、数にあつかる一にあらず、本より名もなく、体もなし強て名づけて一といふ、故一而無体といへり、異教ノ中に帰一といひ、一貫といふ、我力書の中に得一とあるは、猶彼よりも意味あり、神も此一、人も是一、然れとも神は是を得て靈あり、人は得ことなき故にしはらく別道ニ曰り。若シ人得ずる者あらは、何ぞ人神の異あらん、（五八）

熙近は「神」から付与された本性である「仁智勇」三徳を發見するために、「心」の工夫である「守混沌之始」と「得一為念」が必要であると説く。この二句は中世の「神道五部書」においてよく見られる倭姫命の教誨であり、正確に言うると天照大神が倭姫命を通して、「託宣」という方式で人々に教えたものである。熙近は後に検討する度会延佳と同様に、この託宣を活用していたのである。

「守混沌之始」の混沌を熙近は、混沌の前の大虚という何もないところに、「靈性」がある状態だと解釈している。「靈性」とは、のちに天地万物を形成させる「所以然」としての国常立尊であり、この国常立尊は大虚という空間を縦横に往来しているとされる。大虚に充滿している国常立尊は、人間万物の生成につれて誰にでも内在するものとなる。よって天下万物には同一性があると熙近は考える。そして彼は、この同一性

を透徹することができれば、国常立尊、つまりは混沌の始まりの意義を自ずと理解することができるようになると思う。「守混沌之始」は、最後の段階としての「心のまま従ふとも神理ニ背かず。此地位に到て守の工夫もなく。亦不守もなし。是そ真の神道者なるべき」であるが、それは言い換えれば朱子学における「理」という世界の規則・法則を追求し、完全に理解した境地に達することと同義である。しかし、人間万物と神には同じく「混沌之始」である「理」||「一」が内在されてはいるものの、神がいかなる状態においても自らの徳を最も理想的な形で発揮することができるのに対して、人間の場合、必ずしもその「理」||「一」の内在を自覚していない。人間が「一」を体得し得ないことよって、神と人との間の懸隔が生まれ、まるで「別道」を歩き始めるかようになってしまふ。そこで、熙近は「守混沌之始」の先決条件としての「得一為念」、すなわち「一」||「理」を念じることの必要性を提起していくのである。

二 作法―修禊と参詣―

【ア―二六】『神道要訣』

問異域の道ニ知行の二ありときく、上に云所は共に是知行の工夫也、守の字ニ略行の緒を示せとも、子細ニならず神道の行事□して同□へしや

答此問是ニ樞要也、神道不測の地位ニ到むとするニ、心垢身罪ありて障をなし、速疾ニ入ことあたわす、修禊詣社の二行□て入ることを得へし、①禊を修しては心乃汚穢を清め、②神社ニ詣でて身の罪垢を除く、若シ夫□心身清浄ならば、神道の洞達自ら期しつへし、修禊ニ身垢を除き、詣社ニ心汚を清むる功なきニあらされとも、其根とする所よりかた／＼ニ是をいふ、恭惟れば、心源無塵にして仲莫希夷たり氣稟ニ蔽はれ、情欲ニ拘はされて、其物ニ復らず、罪垢を清除せずは、いつか其本物ニ還さん、功を修禊といふ、神代より伝来の神呪、及び先達乃撰□れし、祓除祝詞等を法のことくニ修すれば、彼諄詞の功ニ化せられ、旧染の汚穢忽ニ消除して、本物の地位ニ到む、その修禊の軌範ハ別ニ伝あり、諸社といふハ、往代より国々所々ニ崇祭したる神社、伊勢をはしめ、八幡春日賀茂等は本誓一致ニして、我等の罪惡の為ニ和光同塵したまふ、彼宮社ニ詣でて、天賦の心理をおもんばかり、物欲の私を去り、速ニ得一乃地ニ帰せしめたまへと、丹心乃誠を凝し、無二の祈求をなすに、おの／＼ハ、神明の本誓と行ふ人の至誠と冥ニ相照合して、疾かニ其はしめに至らん、是神道家の庶幾するとこ

ろ、豈快活ならさらんや（五九）

「守混沌之始」と「得一為念」は共に国常立尊の「靈」を発見することと、それにのっとって生活することに中心的な目的があるが、いずれも心を治める「心法」である。朱子学においては、人間は「理」を規範として生きるべきだとされるが、各々の「氣質之性」という原因によって、それは必ずしも容易には実現しない。そのため人心の「氣」の歪みを矯正し、再び「理」ののっとって動く必要があると説かれていた点は周知の通りである。その矯正の手段は端的に言うところ「学問」と「修養」とに分けられるが、そのうちの「学問」とは具体的には「格物」であり、すなわちあらゆる物事に内在した「理」を正確に把握することを指す。「修養」とは「居敬」であり、朱子はよくその状態を「主一無適」「整齐肅嚴」と表現していた。その具体的な作法は場合によって様々であるが、要するに心のある対象に集中すると同時に、威儀を正し、最終的に心の本体である「性」に回復することを目指すのである。（六〇）「学問」と「修養」は、「致知、力行、用功不可偏、偏過一辺、則一辺受病、如程子云、涵養須用敬、進学則在致知」（六一）と言われるように「知」と「行」を指す。かような朱子学の知行論と熙近における上記の「守混沌之始」「守」の一字の工夫が、本当に等しいものであるのかという疑問に対しては、熙近は神道における「行事」、すなわち①禊と②神社参詣という作法を提示することで答えている。

①の禊を修することとは、いわゆる「祓」のことであり、これはもともと神社に参る前の必須事項として存在したが、熙近は直接神社を奉仕する神官から参詣に来る武士や庶民に至るまでを対象に、この実践とそれに伴う肉体の清浄を要求している。修禊の具体的方法は「祓除祝詞等」を読み上げることであり、熙近はこれによって「心乃汚穢を清め」ることができると共に、「氣稟」「情欲」に捕らわれて自由になれない「心」の「罪垢」を除去して、元の状態である「心源無塵」「仲莫希夷」に帰することが可能になるとし、重要な手段として位置づけている。

②の神社への参詣とは、熙近によれば個人が神社へと参詣して、「神」に「祈求」するような行為を指している。「神」への「祈求」は、「無二の祈求」を神に告げることで、当人の「至誠」||「丹心乃誠」を発揮して私欲から離れ、「天賦の心理」を思量すること、すなわち国常立尊の「靈」||「理」を喚起することであるとされる。

終わりに

中世の伊勢神道は、道家思想を大いに参看して、その宇宙論を神道に取り入れ、外宮の神を国常立尊に比定したほか、その性質を「道」の理論で説明していた。かかる「神観」は、かの『倭姫命世記』における「心神則天地之本基。身体則五行之化身奈利。肆元元入元初。本本任本心與。神垂以祈祷為先。冥加以正直為本利」(六二)といった、祭祀の場を重要視する「神人關係」と合わせて中世伊勢神道の中核部分を占めていた。(六三) この意味では中世の伊勢神道とは、概ね神主が祭祀を執り行う際の心情と作法に向けての教説であり、伊勢神宮という空間に限定された、神主以外の人々にとつて無縁な存在であったと言える。ところで、龍熙近は祭祀の時、「神明の照覽を畏み奉仕させて頂く一心不乱の念より生み出された」(六四)「元々本々」の思想に従い神との交流を円滑にし、そのことを通じて太始の状況を再現する「機前」が従来神主だけを対象者としていた(六五)のに対し、こうした「機前」を朱子学の「理」に置き換えることで、全ての人々に開放した。

中世伊勢神道・両部神道より起こった「神を人間の内部に存在するという観念」(六六)を受け継いだ吉田神道の「心〓神観」をさらに継承した熙近の神道は、心の工夫である「守混沌之始」と「得一為念」、また禊による心の清浄化と神社への参詣によつて「至誠」への回復を要求した。それは、心の中に眠っている三種の神器が体現する神の用たるべき「智仁勇」三徳を喚起するための行為であり、「三徳」を悟った人間は、神と無二な存在となることができると説かれていた。心の中の「三徳」が蘇つて以後の「日用云為神道の妙理」にのっとる生活について熙近は、「神理ニ契ひ得る者は、其得る所を守り是ニ従順して勤止すへし、王侯士庶伎商農の類ひは、各其所業をかへす。其道々のよろしき所ニ□て偽をましへす、□来るまゝに用いてよ、神道人道は二つあらんや、只正直より達道なれ、故ニ云神照正直順と、天下の人民すへてかくのこくとくならば、今の世ハ忽ニ神代の民となり、朴素の淳風吹わたる国ならんかし」(六七)と述べている。つまり庶民や武士は、それぞれの身分に応じて課された義務を果たすことができ、そこには一点の偽りもないと言っているのである。すべての人間がかような「神」の教えに従い生活することができれば、今の世は忽ち理想の神代になると熙近は主張している。

ところで、我々が注目すべきところは、熙近が神仏習合ではなく、度会延佳と同様に朱子学のテーゼに基づきながら神々の動き・性質を説明していた点に限らない。確かに延佳だけに止まらず、これまで「神仏習合」を近世においても敢行していたと評されてきた龍熙近の場合にも、

朱子学のテーゼを基盤とした「日用神道」論が打ち出されると同時に、国常立尊と三種の神器（智仁勇の三徳）をもってする、もう一つの「日用神道」「心の言説」が主張されていたということは明らかだが、むしろ重要なのはそのような熙近の営為の背後に何があったのかという問題であろう。『神国決疑編』で大いに儒学を皮肉った熙近は、なぜこのように朱子学に傾倒したのだろうか。言い換えれば近世初期の伊勢神宮という思想空間において、「朱子学」はいかなる役割を果たし、そしてそうした役割を自覚した当時の神宮知識人は、なにゆえ「朱子学」へと目を向けねばならなかったのだろうか。近世の伊勢神道論はしばしば、朱子学と習合した「儒学神道」の一つとして括られるがために、なぜ神宮の祠官にとって「朱子学」が必要だったのかという問題が抜け落ちてしまいがちである。彼にとって「朱子学」とはいかなるものだったのかといった問題が、逆に等間視されているのではなからうか。

〈注釈〉

- (一) 清原貞雄『神道史』厚生閣、一九四一年、二九五頁
- (二) 久保田収「龍熙近とその思想」『皇學館大学紀要』(七)、一九六九年、一五九頁
- (三) 松本智彦「龍熙近の国学」『國學院雜誌』(四七―九)、一九四一年、五五頁
- (四) 同前、五二頁
- (五) 同前、五三頁
- (六) 久保田前掲論文、一四〇頁
- (七) 西川順土「解説」『神道大系 論説編六 伊勢神道中』神道大系編纂会、一九八九年
- (八) 『宇治山田市史下』(国立国会図書館公開デジタル資料)、一二三九―一二四〇頁
- (九) 龍谷大学蔵『扶桑往生全伝 新聞顕驗往生部』中巻七丁ウ。本書は、攝州生玉法泉寺の僧侶である珂然が、宝永七(一七一〇)年に書き

上げたもので、翌年の正徳元（一七一）年に刊行された。「往生僧衆」「往生尼衆」「往生信士」「往生童子」「往生童女」という類別に従って、名高い僧侶、仏法に信仰の厚かった男女老少四八人の伝記が集成されている（他に上巻に附録信尼春誉梅西香伝、中巻に安息法師伝遺補が付されている）。本書の目的については「伏請天下淨業同志若有感顯驗可以勸發他淨心之者則或口以口授或筆以記寄皆并收載修治印行垂之將來此予区々之志也願讀此伝隨喜生信者信受起行者或順或運者曰是曰非者共生養同證菩提」（前掲『扶桑往生全伝新聞顯驗往生部』、下巻、三〇丁オーウ）とあり、その記載内容には多少の誇張・潤色が施されていることがわかる。龍熙近の往生状況（「七月晦日夜戌時妻及熙快三女子瞻病者等并聞香氣芳烈洽如化時坐子梅林闔坐訝其不時莫不嗟嘆八月朔日巳時其夜戌時二日辰時又梅香發越皆如前時充溢一室」（前掲『扶桑往生全伝新聞顯驗往生部』中巻、六丁ウ）はさておき、人生軌跡やその著作、學術活動が詳細に記されたものであるゆえ、これを参照することに差支えはないだろう。

- (一〇) 松木前掲論文、四八―四九頁
- (一一) 神宮司庁『増補大神宮叢書一六度会神道大成後編』吉川弘文館、二〇〇八年、九〇頁
- (一二) 松木前掲論文、四八頁
- (一三) 久保田前掲論文、一五一頁
- (一四) 高橋美由紀『増補版 伊勢神道の成立と展開』ぺりかん社、二〇一〇年、四五―五四頁
- (一五) 同前、一二九頁
- (一六) 同前、三二頁
- (一七) 神宮司庁『増補大神宮叢書一七 度会神道大成前編』吉川弘文館、二〇〇八年、三七―三八頁
- (一八) 高橋前掲書、五一頁
- (一九) 蜂屋邦夫訳注『老子』岩波書店、二〇〇八年、六二頁
- (二〇) 張立文主編中国哲学範疇精粹叢書『氣』（中国語）中国人民大学出版社（北京）、一九九〇年、三六頁

- (二一) 前掲『増補大神宮叢書一七 度会神道大成前編』六八〇頁
- (二二) 大隅和雄「中世神道論の歴史的位置」『中世神道論』（日本思想大系一九）、一九七七年、三五―三五二頁、三五七頁
- (二三) 平田俊春・白山芳太郎校注『神道大系 論説編一八 北畠親房上』神道大系編纂会、一九九一年、三四三―三四四頁
- (二四) 下川玲子『朱子学の普遍と東アジア―日本・朝鮮・現代』ぺりかん社、二〇一一年、二六頁
- (二五) 前掲平田俊春・白山芳太郎校注『神道大系 論説編一八 北畠親房上』四〇頁
- (二六) 『神道要訣』弘前市弘前図書館蔵（国文学資料館日本古典総合目録データベース公開資料）、一丁ウ―二丁オ
- (二七) 『日本書紀神代卷評注』（卷一）国立国会図書館所蔵、一丁ウ―二丁オ
- (二八) 同前、一二丁オ―一二丁ウ
- (二九) 佐藤仁「解題」『朱子学の基本用語 北溪字義訳解』研文出版、一九九六年
- (三〇) 熊国禎・高流水点校『北溪字義』中華書局（北京）、一九八三年、四二頁
- (三一) 蜂屋邦夫、土田健次郎、丸山松幸「理」、溝口雄三等編『中国思想文化事典』東京大学出版会、二〇〇一年、三五頁
- (三二) 〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類一』中華書局（北京）、一九八六年、一頁
- (三三) 蜂屋邦夫、土田健次郎、丸山松幸「理」前掲溝口雄三等編『中国思想文化事典』三五頁
- (三四) 前掲『神代評注』（卷一）一二五丁ウ―一二七丁ウ
- (三五) 前掲〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類一』一〇四頁
- (三六) 同前、四六四頁
- (三七) 向世陵「論朱熹の心之本体与未発已発説」（中国語）『湖南大学学报（社会科学版）』（二六一―）、二〇一二年、六頁
- (三八) 前掲〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類一』二頁
- (三九) 同前、三頁
- (四〇) 同前、八二頁

- (四一) 同前、九〇頁
- (四二) 前掲熊国禎・高流水点校『北溪字義』一一頁
- (四三) 前掲〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類四』一四〇〇頁
- (四四) 前掲〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類六』二三七六頁
- (四五) 前掲〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類一』三頁
- (四六) 前掲『神代評注』(二卷) 三二丁ウ―三三丁ウ
- (四七) 同前、二五丁オ―二六丁ウ
- (四八) 同前、四七丁オ
- (四九) 前掲『神代評注』(二卷) 五丁ウ
- (五〇) 前掲『神代評注』(二卷) 二七丁オ―二七丁ウ
- (五一) 『神国三徳評』国立国会図書館蔵、三丁オ―四丁ウ
- (五二) 同前、五丁オ―六丁オ
- (五三) 前掲『神代評注』(三卷) 一九丁ウ―二二丁オ
- (五四) 平田俊春・白山芳太郎校注『神皇正統記上』『神道大系 論説編一九 北畠親房下』神道大系編纂会、一九九二年、六六―六七頁
- (五五) 平重道・阿部秋生校註『近世神道論 前期国学』(日本思想大系三九) 岩波書店、一九七二年、一三頁(五六) 同前、一九頁
- (五七) 韋佳「神道即ち王道―林羅山の日本神国論」『東洋古典学研究』(三八)、二〇一四年、一二頁
- (五八) 前掲『神道要訣』三丁オ―五丁ウ
- (五九) 同前八丁ウ―一〇丁オ
- (六〇) 土田健次郎『江戸の朱子学』筑摩書房、二〇一四年、二二―二四頁
- (六一) 前掲〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類一』一四八頁

- (六二) 前掲『度会神道大成前編』七八頁
- (六三) 前掲高橋美由紀『伊勢神道の成立と展開』五四頁
- (六四) 高橋美由紀「思想史の立場から見た伊勢神道」『藝林』(六三―一)、二〇一四年、七七頁
- (六五) 同前、七四頁
- (六六) 伊藤聡「吉田兼俱の神道論」『現代思想』、青土社、二〇一七年二月臨時増刊号「神道を考える」、一二七頁
- (六七) 前掲『神道要訣』一三丁ウ

第二章 人間の秩序と神道―度会延佳の神道―

はじめに

かつて津田左右吉は『日本の神道』において、文献上に現れてくる様々な「神道」の意味を以下の六つに分類した。すなわち、一、古くから伝えられてきた日本の民族的風習としての宗教（呪術も含む）、二、神の権威、力、働き、仕業、神としての地位、神であること、もしくは神そのもの、三、神に関する思想的な解釈や教説、四、特定神社の宣伝的教説、五、政治的・道徳的な規範としての「神の道」、六、宗派神道（一）の六つである。また中世伊勢神道に関して、井上寛司は「神道の語は依然根本では神の状態・属性を意味し（二）ていると述べている。

ところで伊勢神道の近世化を成し遂げた度会延佳は、従来「神仏習合を主体とした中世神道に対して、その解釈を全く転換させて、儒教理論を中心に神道の内容を組織立て、仏教思想の束縛を切断して、神道を自由の世界に誘導し、近世の基本的思想となる儒教を、神道理解の媒介とする道を、大きく開拓した」（三）人物と見なされ、近世神道思想の先駆という観点に基づいて高い評価がなされた一方で、「朱子学を身につけた神道家は、神道家であるゆえに、それを近世神道として脱皮する必要もあって、朱子学的神道として再組織せざるを得なかった。（中略）中世神道の仏教的理解を、朱子学の理解におきかえただけのこと、そこに新しい近世としての積極的な意味をもつ展開があったわけではなかった」（四）といった、極めて消極的な見方も同時に併存していた。

延佳による伊勢神道の近世化は、周知のように、儒教の倫理道徳を神道に当てはめ、「正直・清浄の心を以て、人間として尽すべき五倫の道を尽し、自分の職分を勧める日用且暮の道こそ神道」（五）と提起したところに特徴を有するものと考えられている。延佳の神道は一般に「儒家神道」の一形態として把握されているが、その延佳自身は「日本神聖の跡、唐の聖人の書に符を合せたる事は、いかゞと思ふべけれど、天地自然の道のかの国この国ちがひなき、是ぞ神道なるべき」（六）と述べ、当時の東アジアにおいて普遍的だった「道」の概念を用いて、新たな

神道を提起していた。この意味において延佳と彼の神道論は、津田の五、政治的・道徳的な規範としての「神の道」に分類されようが、あわせ延佳の「神道と云は、(中略)天御中主尊より相伝の中極の道」(七)、「天御中主神トハ、天ノ明理本源ノ神ニテ元氣ノ中ニ御座スト云事也」(八)といった言述にも鑑みるならば、津田の三、神に関する思想史的な解釈や教説という展開もあつたことは、見落とされるべきではない。

延佳の神道論(九)と神に対する解釈の仕方(一〇)については、それぞれに詳細な研究がある。しかしながら、延佳の神観と神道論の展開を有機的に結びつけ、それらを構造的に把握しようとする研究は、意外なことにこれまでなされていない。そこで本章では、延佳の神道論と神観念を連続的に考察することを試みる。延佳の神道はしばしば、『易伝』に即した「陰陽のことはり」(一一)という陰陽の理論が用いられ、陰陽の消長と調和とが「本朝神道の極意」(一二)とされている点など、神道と儒家思想(特に易)との間の習合がなされていることをもって、(一三)「近世的」と評価される。だが、陰陽の理論の使用という点に関して言えば、すでに南北朝期を中心に活躍した天台僧の慈遍『旧事本紀玄義』巻第五に「天地一神、陰陽不孤」と見えている。(一四)つまり、これまで延佳が「易伝」の「天地人三材」(一五)などを重視していたことが特筆されてきたが、同様の要素を慈円の諸説から見つけ出すこともまた容易なのであり、してみれば延佳における神道の「近世化」と評されてきた諸条件を、安直に近世における朱子学の本格的な受容という観点からのみ説明することは、妥当ではない。伊勢神道の近世化問題は、この意味において、なお再考の必要があらうと考えられる。上述したように、本章は延佳の神観念と神道論を構造的に明らかにすることを試みるが、こうした試みは同時に伊勢神道の近世化問題を考察するための準備でもある。

第一節 延佳の「神」・宇宙生成論の基礎としての陰陽のコスモロジー

一 「神代巻」・「易」

「神代巻」の神話の概要はおよそ、混沌とした状態から天と地が分かれて、イザナギ・イザナミの陰陽二元の運動によって日本の国土や万物が生まれると共に、さらにこの国の主である天照大神やその弟の月読尊・素戔嗚尊が次々と誕生した、というようにまとめることができる。近世の河村秀根による本格的な出典研究によって、「神代巻」の第一段は概して中国の『淮南子』と『三五歴記』を繋ぎ合わせたものであることが判明した。また特に「神代巻」における「陰陽論」的な記述に「漢意」の闖入を読み取った本居宣長が、「陰陽論」を用いずとも日本神話を

読解し得ると主張したこともよく知られている。宣長のこのような捉え方は後世の「神代卷」研究の方向性を規定することとなり、実際日本古典文学大系はこの一段を「日本神話」の展開から切り離して、いわゆる世界一般の起源神話としている。(一六)しかし、たとえ「神代卷」がかように中国の文献を盛んに引用することによって構成されているにせよ、これを一個の完結した物語として受け止めるべきだとする神野志隆光の指摘には傾聴する必要がある。(一七)神野志は、「神代卷」が『淮南子』と『三五歴記』を引用しつつ、どのような宇宙論を展開しているのかを分析することで、「神代卷」の物語が元々論旨の異なる両書を独自に組み合わせることで成立していた点を指摘している。すなわち、「神代卷」には両書とは異なるコスモロジーが存在すると神野志は言うのである。(一八)では、そうした「神代卷」のコスモロジーとは一体どのようなものなのか。(一九)

【イー一】『日本書紀 神代卷』第一・二・三段

①古天地未剖、陰陽不分、渾沌如鷄子、溟滓而含牙。及其清陽者、薄靡而爲天、重濁者、淹滯而爲地、精妙之合搏易、重濁之凝竭難。故天先成而地後定。然後、神聖生其中焉。故曰、開闢之初、洲壤浮漂、譬猶游魚之浮水上也。②于時、天地之中生一物、狀如葦牙。便化爲神、

号国常立尊。〔至貴曰尊。自餘曰命。並訓美举等也。下皆效此。〕次③国狹槌尊。次豐斟淳尊。凡三神矣。乾道獨化、所以、成此純男。

次有神、泥土煮尊〔泥土、此云于毗尼〕沙土煮尊。〔沙土、此云須毗尼。亦曰泥土根尊・沙土根尊。〕次有神。大戸之道尊〔一云、大戸之辺。〕大苦辺尊。〔亦曰大戸摩彦尊・大戸摩姫尊。亦曰大富道尊・大富辺尊。〕次有神。面足尊・惶根尊。〔亦曰吾屋惶根尊。亦曰忌櫃城尊。亦曰青櫃城根尊。亦曰吾屋櫃城尊。〕次有神。伊弉諾尊・伊弉冉尊。

④凡八神矣。乾坤之道、相參而化。所以、成此男女。自国常立尊、迄伊弉諾尊・伊弉冉尊、是謂神世七代者矣。(二〇)

①が、唐代に編纂された『芸文類聚』卷一の「天部上」・「天」に収録されている『徐整三五歴記』の「天地混沌如雞子、盤古生其中、万八千歳、天地開闢、陽清爲天、陰濁爲地」(二一)という記述と、漢淮安王劉安が編纂した『淮南子』「天文訓」の「天墜未形、馮馮翼翼、洞洞瀾瀾、

故曰太昭。道始生虛廓、虛廓生宇宙、宇宙生氣。氣有涯垠、清陽者薄靡而為天、重濁者凝滯而為地」(二二) という記述からの引用に基づくことは、先述の通りすでに河村秀根が明らかにしている。『淮南子』において宇宙創成とは、混沌たる状態から「氣」が生まれて、その「氣」が「陰陽」に二分化すると共に、さらにその清らかな部分が上昇して天となり、濁った部分が垂れて地になるということであると記されている。加えて「清妙之合專易、重濁之凝竭難、故天先成而地後定。天地之襲精為陰陽、陰陽之專精為四時、四時之散精為万物。積陽之熱氣生火、火氣之精者為日、積陰之寒氣為水、水氣之精者為月、日月之淫為精者為星辰、天受日月星辰、地受水潦塵埃」(二三)と、天の「精」と地の「精」が再び結合し、「陰陽」と重なり合うようになることとされる。また「陰陽」の「精」が合一して、四季を生じ、その四季の「精」が分散して万物が形成され、陽の氣が積み重なって、熱の性質を持つ「火」という五行のうちの一行を生じ、「火」のなかの「精」なる部分が太陽になると言う。一方、陰の氣が積み重なって、寒の性質を持つ「水」という五行のうちの一行を生じ、そのなかの「精」の部分が月になると述べられている。そして、太陽と月を形成する「精」氣以外の「氣」が星辰になるとされている。(二四) このような『淮南子』の原文を念頭に置くと、②の国常立尊が誕生することに関する記述は、天地が渾然一体とした、陰陽二氣が未だ一つのまとまりを有している「精妙之合」の状態を述べていることがわかる。だが、陰陽二氣が運動するようになると、そうした「精妙之合」の状態から転じて天と地が分離しようとするようになる。その瞬間に、天と地の真中に神聖な一物としての国常立尊が突如として現れると言う。そして③の段階に入ると、国常立尊から次々と国狹槌尊・豊斟淳尊といった乾道の「純男」の性質を持つ神々が生まれ、埜土養尊などの三代四神と乾坤相交し、④の天神七代の最後の神であるイザナギ・イザナミが現れるようになったのだとされる。

先学によれば、「神代卷」における混沌から陰陽への分化、さらにそこからの天地分断、天神七代の神々の生成という一連のストーリーは、「易伝」の「易有太極。是生両儀。両儀生四象、四象生八卦」(二五)における「太極」―「両義」―「四象」―「八卦」という過程をそのまま借用したものだと言われている。その過程とは具体的には、根元的一元者である「太極」⇔「一氣」(二六)の動き、すなわち「一」の「一爻が「一」と「一」一爻の両儀に分化し、さらに「一」の一爻と「一」一爻がそれぞれ組み合わせあって(二七)―四、少陽・少陰・太陽・太陰の「四象」となることである。そしてこの「四象」には、それぞれもう一画が加えられ(四八)―八、三画の乾・坤・震・巽・坎・

離・艮・兌の八卦となる。こうした「易」の枠組に当てはめてみるなら、イザナギとは国常立尊―国狭槌尊―次豊斟淳尊という「一」爻の元に、「四象」の「太陽」、すなわち「一」の二画を経て、八卦の「乾」の、「一」の三画の純男となった存在であり、イザナミもまた「坤」の純女となった存在であると言える。純男Ⅱ「乾」のイザナギと純女Ⅱ「坤」のイザナミが、のちに天照大神をはじめとする神々や天下万物に至るまでのすべて産むことができた力の来源は、「象伝」の「大哉乾元、万物資始」（二七）「至哉坤元、万物资生」（二八）と照合するならば、「乾元」「坤元」の「元氣」にあつたものと考えられる。

【イ―二】『日本書紀』神代卷第四段

伊弉諾尊・伊弉冉尊、立於天浮橋之上、共計曰、底下豈無国歟、迺以天之瓊（瓊、玉也、此云努。）矛、指下而探之、是獲滄溟。其矛鋒滴瀝之潮、凝成一嶋、名之曰礮馭慮嶋。二神、於是、降居彼嶋、因欲共爲夫婦、産生洲国。便以礮馭慮嶋為国中之柱、「柱、此云美籛旨邏。」而陽神左旋、陰神右旋、分巡国柱、同會一面。時陰神先唱曰、熹哉、遇可美少男焉。「少男、此云烏等孤。」陽神不悅曰、吾是男子。理當先唱。如何婦人反先言乎。事既不祥、宜以改旋。於是、二神却更相遇。是行也、陽神先唱曰、熹哉、遇可美少女焉。「少女、此云烏等咩。」因問陰神曰、汝身有何成耶。对曰、吾身有一雌元之处。陽神曰、吾身亦有雄元之处。思欲以吾身元处、合汝身之元处。於是、陰陽始遘合爲夫婦。（二九）

「易伝」における陰陽二元の意味は、先行研究によると、以下の三つである。すなわち、一、自然界の天地・日月・寒暑・昼夜、人間界の男女・夫婦・父子・君臣などのすべてを一对のものとして存在させること。二、それらの個々のものに、例えば男女の剛柔・君臣の尊卑などといった相応の属性を付与すること。三、天地宇宙の生命を化育し、かつそれらを絶えず生育、成長をさせ、止まることなく、「生生」させることの三つである。（三〇）陰陽には、実体としての物事を形成する元素となる「氣」の性質がある一方で、物事の存在の様式、つまりはその性質を決定する規制性もある。「易伝」は、陰陽にあつての上記三種の意味やその実体性と規制性とを高度な次元において統一し、それを「一陰一

陽之謂道」という言葉にまとめた書物だと言われている。「繫辭上傳」に「夫乾其靜也專、其動也直。是以大生焉。夫坤其靜也翕、其動也闢。是以広生焉」（三二）とあるように、イザナギ・イザナミの陰陽は動靜を通じて、天下万物を生成するが、この際に重要なのは「大哉乾元、万物資始、乃統天」（三二）「至哉坤元、万物資生、乃順承天」（三三）とあるように、陰が陽と順応することであり、そうすることで初めて万物が順調に成長することができる。とされる。「神代卷」における最初の陰陽二神の交合は周知のように、イザナミが先に唱えたと記されているが、これは陰が陽に先行することであつたため、陽神が不悦する結果となつてしまつた。正段に記載はないものの、のちの一書には「初伊弉諾、伊弉冉尊、巡柱之時、陰神先發喜言、既違陰陽之理」（三四）とあり、蛭子が生まれたことの原因は陰神が「陰陽之理」に従わなかつた点にあつたと説明されている。

ところが、「易」の「繫辭上傳」第二章の「聖人設卦觀象、繫辭焉而明吉凶。剛柔相推而生變化。是故吉凶者失得之象也。悔吝者憂虞之象也。變化者進退之象也。剛柔者晝夜之象也。六爻之動。三極之道也」（三五）といつた三材思想や、「一陰一陽之謂道。繼之者善也、成之者性也」（三六）といつた本体論、あるいは「易」の最重要な思想とも言える「天人關係論」などに関しては、いわゆる「卜筮」を除けば、「神代卷」においてこれらを引用したり、もしくは影響を受けたといつた痕跡がまったく認められない。つまり、イザナギ・イザナミにおける「一陰」「一陽」の背後に、そのように天下万物を生成せしめる原動力としての「何か」を想定することを、「神代卷」はしなかつたのである。のちに見る延佳の宇宙生成論はまさにこの「易伝」の文言を、朱子学を媒介として理解することで、それを自身の神道論に取り入れていくのである。

二 朱子の「太極」・「理」・「氣」

「北宋五子」の一人である周敦頤（字濂溪）が著した『太極図説』は、初めて儒家の言説によって無極―太極―陰陽五行―万物化生のコスモロジーを構成した著作として知られている。同書は、宇宙生成論の立場から人間の社会・道徳、性質・心性を論じることには先鞭をつけたと同時に、天道と人性とをめぐる關係論を拓き、のちの朱子学の基礎を築いたと評価されている。（三七）しかし、確かに周濂溪の『太極図説』は、宇宙生成のルートを明らかにしたもの、存在それ自体における形而上と形而下を区分するまでには至らなかつた。朱子は周濂溪の『太極図説』を「理」と「氣」という二つの概念を組み合わせて解釈し、太極を形而上の「理」とし、かつ形而下の「氣」を「理」に付随させた。朱子

によれば、太極は「氣」という形而下の「器」に乗って動靜するが、そのことに先立ってまずかかる動靜を主宰する「理」があるとし、この「理」は陰陽、動靜、生生を然らしめる指令塔の役割を果たしていると言う。朱子は「易伝」における「一陰一陽之謂道」を太極と陰陽の関係として、すなわち「氣」の運動が「理」の法則・規則の元にあるものとして、捉えている。(三八)

朱子が大成した「理学」は、北宋五子の「易」研究に負うところが大きかったとされている。朱子自身は自らの著作などにおいて、しきりに「理学」の最高範疇である「理」を「太極」と言い換え、「太極、即理也」と明言している。「理氣」や「動靜」の問題などといった、朱子哲学の重要概念はすべて、先行の「易」研究の成果に基づいて練られたものだと考えられている。(三九) 以下では先学の成果によりながら、朱子の生成論と本体論、ないし両者の関係性について簡略に確認しておきたい。

宇宙・天地がどのようにして今の形になったのかという問題について、先秦時代の思想家たちは概ね以下二つの観点から思索を重ねていた。一、物事の「体」、すなわち物質を構成する本源に対する思索。この代表としては、『尚書』『洪範』の「五行本原説」があげられる。二、物質よりもむしろ「精神」の生成への注目。これについては、『老子』の「道生一、一生二、二生三、三生万物」といった議論が最も特徴的である。ところで、宇宙の根源はどこにあるのかなどといった「宇宙の無限性」に関する検討は、荘子の時代以降その関心が次第に低下し、そして朱子に至ると「宇宙の無限」を検討することよりも、むしろ「有限」に対する関心が肥大化していくこととなった。すなわち個々の概念、例えば「天」「理」「心」などが分析対象となり、体系的・哲学的な「本体論」に注目が集まるようになったのである。(四〇)

朱子は周濂溪の『太極図説』を説明した「太極図説解」において、天地宇宙の生成を詳細に解説している。ここで朱子は総じて、「天地初間只是陰陽之氣。這一箇氣運行、磨來磨去、磨得急了、便拶許多渣滓、裏面無処出、便結成箇地在中央。氣之清者便為天、為日月、為星辰、只在外、常周環運動。地便只在中央不動、不是在下」(四一)と、世界の形成と人間万物の誕生は陰陽二氣の消息によって捉えられるものと述べている。朱子にとって世界の成り立ちとは、すべて「氣」の流行・変化の結果にすぎなかったのである。ところで先ほども述べた通り、朱子は「理」と「氣」が不即不離のものであると捉えていたため、「天地之間、有理有氣、理也者、形而上之道也、生物之本也。氣也者、形而下之器也、生物之具也」(四二)と、天地の生成はすべて「形而下」たる「氣」の運動によるものであるが、この「氣」を予め規則づけるものと

して「形而上」たる「理」が存在すると考えていた。言い換えれば「氣」が物事を生じ得るのは「理」が存在するからなのであり、そうした意味においては「本体」||「理」は「生成」||「氣」よりも重い意味を有していた。「太極」「陰陽」「五行」から天地万物の生成に至までの朱子の議論の主眼は、あくまで「理」がいかにか「一本万殊」となっているのかということ明らかにする点に据えられており、よって朱子の生成論は確かに本体論の基礎をなしていたものの、前者は後者を説明するための二次的な要素にすぎなかったとされている。(四三)

第二節 「明理本源」と「元氣化成」の連携―延佳の宇宙生成論―

「神代卷」において最初に登場する神である国常立尊について、度会延佳は「日本紀云、天地之中生一物、状如葦牙、便化為神、号国常立尊、ト云ヘリ。国常立尊ハ元氣化生ノ神ナレバ、便化為神ト云、氣ヲ離レテ理無ケレバ、天御中主神ト国常立尊ハ同体異名ニテ御座ストハ云ヘリ。其後国土成就シテ、豊葦原中国トモ又豊葦原瑞穂国トモ豊葦原千五百秋瑞穂国トモ云ヘリ。五穀出生シテ瑞穂国ト成タル元氣化生ノ神ニテ御座ス故ニ、国常立尊ヲ豊受皇太神ト申奉リ、御氣津神ト奉崇也」(四四)と言及している。国常立尊は五穀をなし、瑞穂国たる日本を成した重要な神であるとして、位置づけられているのである。では延佳はこうした理解を踏まえつつ、天神七代における最初の神の出現から天地の生成までをいかに解釈していたのであろうか。

【イ―三】『陽復記』

此国常立尊より三代は一神づゝ化生し給のよし。日本紀に見え侍る。しかるを此三神は、易乾卦の奇爻を表してかくしるすならんと云人あれどさにはあらず。我国のむかしより語り伝たる事の、をのづから易にかなふ故に、神書を撰べる人の易と付会したることばあり。日本神聖の跡、唐の聖人の書に符を合せたる事はいかゞと思ふべけれど、天地自然の道のかの国この国ちがひなき、是ぞ神道なるべき。其後また三代は二神づゝ化生し給ふとなり。是を坤卦の耦爻の三画に表するならんと云。此理は上にしるしぬ。国常立尊より第七代めにあたりて伊弉諾尊・伊弉冉尊二神出生し給。是を伊弉諾は乾卦三画成就、伊弉冉は坤卦三画成就にて、男女の体も定りぬるならんと云。をのづからか

なふところ深意あるものなり。此伊弉諾尊・伊弉冉尊夫婦となりて此国をうみ草木迄もうみ給と云。子細あり。あらはしがたし。(四五)

【イ一四】『神宮秘伝門答』

問曰、外宮ヲ水徳ノ神トハ何ノ故ゾヤ。五行未生以前ノ国常立尊ヲ水徳トハ不審也。其上、外宮ノ別宮多賀宮ヲ豊受大神ノ荒魂トハ又何ノ故ゾヤ。多賀宮ハ伊弉諾ノ憶原ニシテ祓除ノ時、右ノ御眼ヨリ化生シ給フ神ト云ヘリ。シカラバ月読尊也。月読尊ヲ豊受大神ノ荒魂トハ水徳ノ故ニ云ヤ。殊ニ外宮ノ別宮ニモ月読宮アリ。多賀宮月読尊ナラバ、又別宮ニ月読宮不可有。如何。

答曰、是亦深秘ニテ雖難顕諸人ノ惑ト成ル事ナレバ粗其由ヲ可申。国常立尊ハ元氣化生ノ神ナレバ五行ヲ含ミタル御神ナレドモ、五行ニハ水ヲ始トスル故ニ水徳ノ神ト申也。(四六)

延佳は、国常立尊は国土や人民などのすべてを生む行為には直接参加せず、第七代の伊弉諾・伊弉冉に至ってはじめて夫婦が形成され、そして彼らが「此国をうみ草木迄もう」んだのだと言う。国常立尊から第七代の伊弉諾・伊弉冉までの過程は、「易」八卦の形成ルートを彷彿とさせよう。また延佳は、根本たるべき国常立尊は五行を含む「神」ではあるものの、五行が水から始まることに鑑みれば、国常立尊は同時に水徳の「神」とも称されるべきであるとしている。

【イ一五】『神代図鈔』

天神第一国常立尊、第二国狭槌尊、第三豊斟淳尊是まで三代は天地人にあて申候へとも、但し陰陽未分の神三神一体と見事秘伝にて候。第四〔泥土煮尊。沙土煮尊。〕第五〔大戸之道尊。大苦辺尊。〕第六〔面足尊。惶根尊。〕是まで三代は陰徳陽徳まし／＼ていまだ御形をあらはし給はず。第七〔伊弉諾尊。伊弉冉尊。〕(中略)是より御形あらはれ給ふ。正陽徳正陰徳の御神にてまします。是までを天神七代と申候。

(四七)

【イ一六】『神代図鈔』

豊受皇太神は天御中主とも申す。亦旧事紀云、天御中主尊〔亦云天常立尊云云〕、天御中主・天常立・国常立は三名一神にてまします。儒に云、無極太極に似たり、太極の外に無極なし。去ながら少心得有事也。天常立は上天古今不變卓爾之神名、国常立は国土万代不易卓然之尊号、此御神は虚にして有靈、一にして無形と神書に見へ申候。神道の根源中極の御神にして万事万物の天真なれば天御中主とも申奉る也。天御中主・天常立・国常立は体用を云に似申候。(四八)

ここで興味深いのは、延佳が国常立尊を天地万物の「物質」の「本源」とする一方で、その「本源」は必ずしも国常立尊だけではなく、ここには天御中主尊・天常立尊も含まれると述べていることである。加えて延佳は、「本源」としてのこの三神は、朱子学で言うところの「無極太極」に似ているとする。朱子における「無極而太極」の「太極」とは、例えば「太極只是一箇理字」(四九)と言われるように、万物を万物たらしめる法則・規範であった。「理」は「氣」に先行する存在であるが、「天下未有無理之氣、亦未有無氣之理。氣以成形、而理亦賦焉」(五〇)とあるように、「理」と「氣」が全く分かれて存在することはあり得ないため、「太極」はまた「氣」でもあるということになる。このように見れば、延佳にあつての「太極」とは、「氣」の運動や天下万物の「質」の創成に関わる「元氣化成」としての国常立尊と、そうした「元氣化成」を主宰する「理」としての天御中主から構成される、「体用一源」の宇宙本源であると言ふことができよう。なお、天常立尊に関しては「上天古今不變卓爾」といった説明に止まり、どのような役割が付与されていたのかは全く不明であるものの、延佳があえてこの神を「理氣」を分担する国常立尊・天御中主尊と並列して、「三名一神」の「太極」と位置づけていたことを踏まえるなら、【イ一五】の国常立・国狭槌・豊斟淳が象徴する「天地人三極」との対応が意識されていたのではないかと考えられる。要するに延佳は、「氣」としての国常立尊からはじまる陰陽二元の運動、すなわちイザナギ・イザナミの形成や、その後における陰陽二元のさらに複雑な運動・変化のすべてを規則づけているのが、「理」の役割を果たす天御中主尊という「本体」であると説いていたのである。

第三節 「陰陽のことはりは、本朝神道の極義にて、万事万理これを以て決定し侍る也」

一 「易」の「三材」と「天人」

「天地人」の「三極」は、「三材」とも言われ、「易伝」において重要な意味を有している。八卦の最終形成は周知のように、天地人を象徴するそれぞれの二爻が組み合わさった、六爻の卦が整理された状態である。『易経』『繫辞伝』に「六爻之動、三極之道也」(五一)「易為之書也、广大悉備。有天道焉、有人道焉、有地道焉。兼三材而兩之。故六。六者非它也、三材之道也」(五二)とあることからわかるように、「三極之道」とはすなわち天地人三材之道である。先行研究によれば、『易経』は天地人それぞれの変化規則や相互の複雑な関係を座標として、天地の間に存在するあらゆる物事の情報と変化を把握しようとした書物であるとされているが、(五三)そのように「三材」「天人」は「易」において非常に重要な存在なのである。以下では、延佳がなぜ「三極」を神々に当てはめたのかという問題を明らかにするために、先行研究の成果に依拠しつつ「易伝」における「三極」と「天人」をめぐる思想、あるいは「天」「地」「人」の各々の位置づけや意味合いを整理しておきたい。

『易経』『説卦伝』には、「昔者聖人之作易也、將以順性命之理。是以立天之道、曰陰與陽。立地之道、曰柔與剛。立人之道、曰仁與義。兼三材而兩之。故易六畫而成卦。分陰分陽、迭用柔剛、故易六位而成章」(五四)とある。つまり天の道は陰陽、地の道は柔と剛、人の道は仁と義というように、それぞれの性質が初めから定められているのである。天道の本体は「陰與陽」、すなわち陰陽二気であるとされ、この陰陽二気には固定した形がなく、屈伸・類散・往來・上下の運動を見せる「氣の変化」、ないしは氣そのものであるとされる。(五五)一方、地道の本体は「柔與剛」であるとされ、それは天の道の存在形態Ⅱ「氣」に対して、「形」あるいは「質」という天地宇宙の間にすべて「形質」をもつ物事の集合であるとされる。(五六)天道・地道の存在表現は「陰與陽」「柔與剛」であるが、両者の「徳」はそれぞれ乾坤で表される。天道と地道の関係は「至哉坤元、乃順承天、万物資始」というように、地道が天道に順応する関係となっており、地道は天道の造化を受け、物事の体・質を構成するものとして位置づけられている。(五七)というのも地道は、主宰者である天道の「生」の機能を受けることで、実体化し、物事を「成」の状態にするからである。天道・地道、陰陽・剛柔の相互作用によって、万物は順調に化育されていくと考えられているのである。(五八)

人間は「乾天也、故称乎父。坤地也、故称乎母」(五九)と「説卦伝」に形容されているように、天地の子、すなわち天地交合の産物として

生まれた存在であるとされ、そのため天地はそれぞれ父・母と称されている。そして人間は、「法象莫大乎天地」（六〇）「易與天地準、故能彌綸天地之道。仰以觀於天文、俯以察於地理、是故知幽明之故。原始反終、故知死生之說」（六一）と、「天地」を見習って生きていくべきだとされる。天地が「生生不息」「變化無窮」であるならば、人間が従うべき法則、模倣すべき規範は、そうした天道・地道と対応する「人之道曰仁與義」であると説かれている。人間は初めから天地を貫通する性質を有し、かつ天地の徳を唯一体現できる存在であり、また天地の道がトレースされた人道の実現も最初から人間に課されているため、（六二）人間には「人道」すなわち天に由来する社会秩序の遵守が要求される。「人道」の具体的内容は、およそ以下の三つである。（六三）

- 一、陰陽二氣、五行の生成、変化という天地の間の法則を尊重し、人間として天の法を受け止め、それを地において実現する。
- 二、「天行健、君子以自強不息」「昔者聖人之作易也、幽贊於神明而生蓍、参天兩地而倚數、觀變於陰陽而立卦、發揮於剛柔而生爻、和順於道德而理於義、窮理盡性以至於命」といった自身の「徳」を、天地を見習って磨き続ける。
- 三、「夫易、聖人所以崇徳而廣業也。知崇礼卑、崇效天、卑法地。天地設位、而易行乎其中矣、成性存存、道義之門」という「易」の中にある天地人の道の「徳」を、代々にわたって受け継がせ、そして押し広める。

天道の作用としての「生」、「地道」の作用としての「成」、またそれぞれの性質における「乾坤」と人間にあつての天地の效法という「三材之道」は、「易伝」において高度な統一を見せていたと言つてよからう。「太極」―「兩儀」―「四象」―「八卦」、あるいは「太極」―「陰陽」―「五行」といった過程に即して天地宇宙のすべての物事が生まれるという「生生」、そして人間と天との「感応」、さらにその感応に従う「偕行」の「三極之道」ないし「三材之道」の完成といった一連の流れを経て、「天人合一」へと到達するとされるのである。ところで注意を要するのは、「易」の「天人合一」の目的があくまで「有天地然後有万物。有万物然後有男女。有男女然後有夫婦。有夫婦然後有父子。有父子然後有君臣。有君臣然後有上下。有上下然後礼義有所錯」（六四）といった尊卑・高下に基づく現実社会の秩序を根拠づけるといふ点にあり、その

ため地道の「坤」や人道の「仁義」は究極的には天道に従うことが要求されていたことである。(六五)

二 「三極」「三神」とそれを貫通する「天之瓊矛」

【イ一八】『日本書紀神代卷講述鈔』卷之一

(筆者注：神代卷第一段、古天地未剖、陰陽不分、渾沌如鷄子：于時、天地之中生一物、狀如葦牙…) 一物なれりとは、天地ひらくる時に、其まゝ人生ずるゆへんの物をさす。唐の文に云る三極の理もかなへるにや。(六六)

延佳は「国常立・国狭槌・豊斟淳ノ三神ヲ三極と見」、その「三極」とは「天地人」の「三材」とも言い換え可能であり、かつ「三神」||「三材」はすなわち朱子学の「太極」に当てはめることができるという。では延佳において、「天地人」「三極」は具体的にどのような動くものと考えられていたのだろうか。

【イ一九】『日本書紀神代卷講述鈔』卷之一

(筆者注：神代卷第一段一書第三…一書曰、天地初判、始有俱生之神。号国常立尊。次国狭槌尊。又曰、高天原所生神名、曰天御中主尊。次高皇産霊尊、次神皇産霊尊。皇産霊、此云美武須毗。)

(前略) 高天原は、空虚清浄の名、猶深きならひも侍とぞ。天御中主尊とは、明理本源神也。高皇産霊とは、万物化生する神の名。神皇産霊とは、生物の魂となる神也。三神一神にして、国常立尊同一理也と、(六七)

延佳は「国常立・国狭槌・豊斟淳」と「国常立・天御中主・天常立」とをいずれも「三極」としつつ、さらに「天御中主・高皇産霊・神皇産霊」という三神をも一まとまりとして捉えている。ここでの「天御中主・高皇産霊・神皇産霊」の「三神」は、一、「形而上」の「理」、二、「形而下」の「氣」、三、それらで構成される生き物の「魂」それぞれを代表するものとされており、「三神一神」となることで完全体||生き物が形

成されると説明される。

【イ一〇】『日本書紀神代卷講述鈔』卷之二

(筆者注…神代卷第五段一書第六…(前略) 然後、洗左眼。因以生神、号曰天照大神。復洗右眼。因以生神、号曰月読尊。復洗鼻。因以生神、号曰素戔嗚尊。凡三神矣(後略) 此一書は、伊弉諾尊一神より、三はしらの神を生じ給ふと云り。是は三神の荒魂をいふ。これ又氣化の故也。前の一書にますみの鏡を持って生じ給ふは和魂の表にや。又人体の御神と荒魂和魂三神合一して用ゆる事は、神宮の相伝ば、一書一書の説、いづれをも捨がたき事に侍る。(六八)

また延佳は、天照大神をはじめとする「三貴子」の誕生の仕方に応じて、神の構成を「荒魂」「和魂」とその両者を受け取る「人体」に分類しており、それらの合一を「三神合一」としている。

【イ一一】『日本書紀神代卷講述鈔』卷之三

(筆者注…神代卷第七段…是後、素戔嗚尊之為行也、甚無狀…是時、天照大神驚動、以梭傷身。由此、發愠、乃入于天石窟、閉磐戸而幽居焉。故六合之内常闇、而不知晝夜之相代(中略) 而中臣連遠祖天兒屋命、忌部遠祖太玉命、掘天香山之五百箇眞坂樹、而上枝懸八坂瓊之五百箇御統、中枝懸八咫鏡(後略) 磐戸を閉じ給ふは人体の日神。世界常闇となりしは、天にまします日神。磐戸の前に掛し御鏡は、地におはします日神也。これ等又天地人を配合して云り。神代の事跡これらを以て類推すべし。(六九)

さらに延佳は、天照大神が天磐戸に隠れた場面をも、「天地人」の配合として捉えている。すなわち、磐戸の中の「人体」としての天照大神、「天」から世界万物を照らす存在としての天照大神、そして磐戸の外にあつて「地」に置かれた天照大神の「形代」としての八咫鏡、という形

でこれらを「天地人」の概念で説明しているのである。

このように、延佳において「三極」「三神」は必ずしも固定化した概念として用いられているわけではなく、それぞれの状況に応じて自由自在に「三極」「三神」の内容が入れ替えられていると考えられるのである。しかし、「三極」「三神」の内容が異なるとはいえ、それらの関連づけは、「理・気・魂」「人体・荒魂・和魂」「天・地・人」といったような形で一貫性を帯びている。では、それらの一貫性はどのように担保されているのであろうか。そのことを、以下で検証しておきたい。

【イ―一二】『日本書紀神代卷講述鈔』卷之一

（筆者注・神代卷第四段・伊弉諾尊・伊弉冉尊、立於天浮橋之上、共計曰、底下、豈無国敷、迺以天之瓊（瓊、玉也、此云努。）矛、指下而探之。是獲滄溟。其矛鋒滴瀝之潮、凝成一嶋。名之曰礮馭慮嶋。二神、於是、降居彼嶋、因欲共爲夫婦、産生洲国。便以礮馭慮嶋爲国中之柱（中略）陽神左旋、陰神右旋。分巡国柱、同會一面。時陰神先唱：陽神不悅：於是、二神却更相遇（後略）

瓊は玉なれば、矛を称美して云たる詞也。これは事説なり。若理説によれば、瓊矛は太一の義にして、陰陽の陰陽たるゆへん。滄溟の国とたるべきゆへんの物、猶甚深の意ありて、神道の根元此事に侍り。（中略）天地自然の主宰をば、天御中至尊と申、国常立尊と云、又天之瓊矛など申理、をそろかにやは見侍るべき。（中略）

国中之柱としとは、甚深の理侍りとぞ。をのころじまは、前に申ぬ。国中之柱とは、中極の表、其味はいひのべだがたく侍り。神宮にては、心の御柱といふ。至て深秘の子細ありとぞ。天のぬぼこといひ、天のみはしら、国の中のみはしらなど申も、名はかはりて実は一としく侍り。天にありては天之瓊矛といひ、地にくだりては国中之柱といひ、人にありては性といふ。無形の物を、有形をかりて、形容して云るなり（七〇）

イザナギ・イザナミが天浮橋に立ち、「底下、豈無国敷」と述べて、「天之瓊矛」を投下し、「滄溟」をかき回して、矛を取り上げた瞬間、そ

の矛先から垂れた一滴一滴が「一嶋」となったと言う。神代巻のすべてを「陰陽ことわり」で説明し尽したと自負する延佳は、とりわけ「天浮橋」に注目している。「あまのうき橋は、陰陽の通ずる所を指。橋は不通を通ずるの物、陰陽の気の交通する所を、天のうき橋と云り」（七一）と延佳は天浮橋を、陰陽二気を交通させ、両神のこれからの国生みを可能する「場」として捉えている。「場」が確定した上で、両神は「天之瓊矛」を構え、この「天之瓊矛」によって、はじめて「陰陽の陰陽たるゆへん」というように、陰陽は自らの果たすべき役目としての国生みや天下万物の生みを果すことができるのだとされる。

イザナギ・イザナミの「陰陽の陰陽たるゆへん」は、「天之瓊矛」を通じて果たされるが、それをそうさせるのは「天地自然の主宰」である「理」としての天御中主と、その「理」を器として受け取る「氣」としての国常立尊であり、あたかもこの二神が「天之瓊矛」をイザナギ・イザナミに授け、そして命令を下したかのように解釈されている。このことに鑑みれば、天御中主尊・国常立尊は「太極」||「体」として、「天之瓊矛」||「用」を通じて陰陽二気の運動、すなわちイザナギ・イザナミのこれからの国生みという活動を主宰する存在として、把握されることが窺える。

かかる「天之瓊矛」はまた、延佳によって「太一」とも呼ばれている。このように「天之瓊矛」が「太一」に比定されることは、「太一」という言葉それ自体の中国古典上における元来の意味と、伊勢神宮がなぜそこに存在しているのかという神宮の根本としての「心御柱」とに関わる、重要な問題である。よく知られているように「太一」の初出は、『楚辞』「九歌・東皇太一」にある。その意味は、例えば先秦時代の『莊子』に「建之以常無有、主之以太一」と、また『呂氏春秋』に「万物所生、造于太一、化于陰陽」とあるように、およそ『老子』における「一」と同じく万物の本源である。（七二）このように「本源」という含意を持つ「太一」はまた、「中国古代の天文学において、北の空にあって一年中その位置を動かさない北極星であり、天空の中心に位置する最高神として天帝を意味」（七三）するともされており、前漢の武帝によって「太一」は日月星辰の総合体とされ、すべての神々の最上位に位置づけられると共に、これに対する荘嚴な祭祀が執り行われるようになったとされている。（七四）以上のように見てくれば、「太一」には「本源」を意味する哲学的概念と、「主宰神」として祀られている「太一神」という二つの意味があったことがわかる。しかし、「太一」におけるこの二つの意味内容は、必ずしも単独に存在するものではなく、これらをめぐる解

積は常に相互に関わり合い、そして影響し合いながら形成されたと考えられている。(七五)「天之瓊矛」を「太一」に当てはまる延佳の解釈は、一、イザナギ・イザナミが「天之瓊矛」によって日本を創造し、そして今存在している全ての物事はすべてここに由来する、というようなものであると言えよう。だからこそ、二、一切の物事は皆「天之瓊矛」によって主宰されていると説かれていたのである。またそれは場所によって姿を変えるものとされており、例えば天にあつては「天之瓊矛」、地にあつては「国中之柱」、人にあつては「性」であるとされる。天・地・人はすべてこの「無形」の「中極の表」によって貫通されているものと考えられており、よっていずれの物事も究極的にはこの「天之瓊矛」に還元可能だと捉えられるのである。そして「心御柱」は、唯一「天之瓊矛」・「国中之柱」・「性」における「無形」の「中極の表」を表す物として神宮に祀られているとされる。ゆえに神宮を神宮たらしめる存在意義や、日本のすべてが根源的に神宮に祀られている神々に主宰されているということは、この「心御柱」と「太一」が持ち出されることで説明されることとなるのである。

【イ―一三】『日本書紀神代卷講述鈔』卷之一

むべも陰陽ふたばしらのおほんがみ、此瓊矛をもて、かき探りて、終に八洲を現じ給ふ。今も此瓊矛を以て、人主はかきなし給はしかば、豈大八洲のうちのみならんや。異国遠嶋も、御手に入て、おさまらずといふ事侍らじ。邦君用ひたまはば国おさまり、太夫用ゆるときは家おさまり、士庶人用ゆるとき一身やすらん。かくまで神道のをとろへもてゆくは、嘆かしき事なりとぞ。(七六)

延佳は、天にあつては「天之瓊矛」、地にあつては「国中之柱」、人にあつては「性」となる「無形」の「中極の表」を持つことで、「邦君」は「国」を治めることができると言う。また同様に「太夫」の場合には、これを持つことで自身の家を斉めることが、そして「士庶」の場合には、己の身を修めることができる。このように各々の立場によって、「無形」の「中極の表」が具現される形態はそれぞれ異なるものの、いずれもこれに従うことで最終的に「天人合一」に到達することができる。と説かれるのである。

【イ―一四】『日本書紀神代卷講述鈔』卷之一

陽神左旋陰神右旋とは、陰陽の常。国のみはしらを分巡て、同じく一面に会は、離合のふたつ、相生相剋の理、如此ならざれば、万物を生ずる事なし。(中略) 時に陰神先唱とは、元來陰陽の神聖、生知安行なるべきに、女のことに先だてるは自然の道にそむければ、いかゞなど申やからも侍れど、さにはあらず。(中略) 陰陽の気には正偏あり。もと善悪なしといへども、しかも善悪にわたる。理はをのづから偏なく正のみなり。今陽神の不悦して、理当先唱と云ることば神代に出て、理氣のわかちを後世までにおよぼして教となせり。ことはりといふ詞、こゝろを付て見侍るべし。理を以て氣の主宰とするは、自然の正道なれば、改め旋て更に相遇、理氣合一の義、まことにふかきをしへなりとぞ。(七七)

「神代卷」には陰陽両神が「国中之柱」をめぐる際、イザナミが先にイザナギに声をかけたと記されている。この記述に関して延佳は、確かに「陰陽之理」に反する行為であるとしつつも、しかしこのことよってこそ初めて「理氣」が分化することとなったと捉えている。「理」の一元だけでは実物の創成を説明できないため、延佳はあえて理氣二元の分離の契機をこうした神代卷の記述から都合よく取り出して、解釈しているものと考えられる。すなわち延佳は、イザナミ・イザナミのこのような行為を理氣二元の分離として捉えんとするがために、あえて陰陽の規律に反すると思いきこの一段を高く評価したのである。「陰神先唱」よって「理氣のわかち」がなされ、そのことよって「理」「氣」それぞれ役割が明確になると共に、これからの陰陽二神のさらなる巡り合い、「理氣合一」が成就することとなり、もって万物の順調な創生に繋がっていくと考えられていたがゆえである。

第四節 万民日用の神道

一 理氣・君臣のわかちと神々の「生生之徳」

陰陽二神が「天之瓊矛」を通じて、日本の国土を創造し、そして「国中之柱」をめぐったことよって最終的には「理氣合一」が達成され、物や人間が創生されるに至ったと延佳は説く。「理氣」がまだ分かれていない状況を延佳は「天地、相去未遠」の時として、それに関し以下の

ように解説している。

【イ一五】『日本書紀神代卷講述鈔』卷之二

（筆者注…神代卷第五段…次生海。次生川（中略）既而伊弉諾尊・伊弉冉尊、共議曰、吾已生大八洲国及山川草木。何不生天下之主者歟。於是、共生日神。号大日靈貴…此子光華明彩、照徹於六合之内。故、二神喜曰、（中略）自当早送于天、而授以天上之事。是時、天地相去未遠、故以天柱、举於天上也。）

不生天下主者歟とは、国土山川草木ありとても、人なくは其用なし。人ありとても、主君なくては統紀なしとの意也。（中略）自当早送于天而授以天上之事とは、二神天照大神を聖徳なりとして、天位を授け給ふと也。この時相去こと未遠とは、君臣上下のわかち未明して、遠からざるを申にや。（七八）

延佳は、イザナギ・イザナミが改めてめぐり合い、そこから力を合わせて天照大神をはじめとする神々や天下万物を生む以前の段階にあっては、天と地が未だ一体であったとする。そうした「天地、相去未遠」の状態とは、「君臣上下のわかち」がなされる前段階であり、かつ「理氣のわかち」もなされていない状態であったと位置づけられる。そのような状態からイザナギ・イザナミは天下宇宙や人間万物を生んでいくこととなるわけであるが、ただそうであったとしても「国土山川草木ありとても、人なくは其用なし。人ありとても、主君なくては統紀なし」と、天下の主の誕生だけは最初から定められていたとされる。では「定められていた」主とは、果たして誰であったのかといえ、それこそとりもなおさずアプリアリに「聖徳」を備えた天照大神であったと言う。よってイザナギ・イザナミとは、天下を統御する天照大神を「早送于天而授以天上之事」した存在となるのである。つまり天照大神は天上に送られ、そこで天下を統治する権力をイザナギ・イザナミから授けられたと解釈されるのであり、さらにその子孫である「天子の徳は天に配」（七九）するのだと説明される。

大日靈貴は、南方火徳（中略）又人体の神聖上にて申さば、光華明彩は聖徳光輝を云。其徳四方上下に通じ、山川海浜迄も其澤を蒙らずといふ事なきを、照徹於六合之内と云なり。（中略）天照大神と侍るも、日に配し奉りて、其聖徳を賛したる御名なるべし。（中略）

以天柱峯於天上也とは、二神の御心のみにあらず。六合の内みな心服して、天君と仰ぎ奉るの義也。天柱といふ事、心に味ひて見侍るべし。

天は天然の詞、柱は人人の心にては、所謂定準といふもの也。（八〇）

では、天照大神には、いかなる「聖徳」があつたと考えられていたのであるか。延佳は、その「聖徳」がどこに由来するのかということ、すなわち天照大神の「聖徳」たる所以を必ずしも説明しない。延佳にとって重要なのは、それがどのような「聖徳」だったのかという点であり、従つて彼の「聖徳」をめぐる説明はそうしたところに比重がおかれている。延佳は、君主たる天照大神を人体の君主とするならば、それは南の君位に座り、火徳を象徴する存在であるとする。そして、その居所と対応する形で、「聖徳」は「光華明彩」となつて、天下をあまねく照らすこととなり、よつていかなる場所であつても、天照大神の徳を被らないところはないという状態になる。また先にも述べように、天照大神はア prioriに「聖徳」を備えているため、「六合の内みな心服して、天君と仰ぎ奉る」と説かれる。延佳は、「国中之柱」が天照大神という統治者とそれに従う被治者とを秩序立つた関係にしていると説くのであり、従つて被治者の側には人君に従うという「性」が予め内在しているとされ、もつて統治者に対する先験的な恭順が要求されることとなる。人間万物の人君に対する恭順とは、それこそ「定準」と称さるべきものであると延佳は言う。「理」が「氣」を主宰するのと同じく、「臣」と「民」とはおのずと人君に従う関係となると主張されるのである。

ところで、天照大神の「主」たる所以や、その子孫が国に君臨する「天皇」になれることは、以上のような先験性によつて説明されるものの、そのことは遡つて言えば、天照大神やその父母にあたるイザナギ・イザナミ、さらにはすべての根源である「氣」の神としての国常立尊と、その運動を司る「理」としての天御中至尊といった神々がこの世の中に人間万物を生んだという重要な事実認識にも根差している。これらの神々の役割とはすなわち「生」であり、またこれらの神々の性格とは端的に言えば「生之徳」を備えたものと言えるのではないだろうか。延佳の主

著『陽復記』のタイトルである「陽復」が、まさに彼の他の著作でも頻繁に言及される神々による天下万物の形成という「生之徳」を強調するものであると考えることに、大過はなからう。無論、延佳にあつて直接生命を化育させるのはイザナギ・イザナミと国常立尊・天御中主尊であると考へられており、天照大神の役割はあくまで「温潤の仁徳を以て、天下を平げましませとなるべし」(八一)と、天下を統治することであると捉えられている。しかし、天照大神はただ国を平らげることには止まらず、「民に農業を教へ、こがひして衣を授く。今日に及びて万民不飢不寒して其所を安んずるは、吾天照大神の恩頼のおほいなるにあらずやとぞ」(八二)といった、人間の生命の維持をも果たす存在であると見なされている。よつてその子孫たる人君には、自身が統治する民に対して「仁をもて御心としたまう」(八三)ことが要求されることとなる。国常立尊・天御中主およびイザナギ・イザナミによる「生之徳」という生命の創造と、天照大神・人君の「仁徳」による天下の統治の合一とは、まさしく朱子学における「生之徳」をほとんど完全な形で具現化してしまつていふ言つてよからう。

二 「神」と「人間」の間―倭姫命の託宣の再解釈―

神々の「生之徳」とこれに基づく人君の統治に対して、被治者の側に属する人間は何をすればいいと考へられていたのだろうか。本節では、延佳における神々とその生成をめぐる言説に注目し、そこで人間が何を目標として、いかに自身の主体性を發揮していくことができると説かれていたのかという検討を通じて、延佳が望んだ「神人関係」を明らかにしていく。それは、彼の言葉を借りるなら「万民日用の神道」がいかなるものとして構想されていたのかという点を、明らかにしていく作業である。

【イ―一七】『陽復記』

朱子の明德を註せるにも虚靈不昧而具衆理応万事、と侍れば神記のむねにひとしきにや。一而無形ば何れの物にか応ざらん。神とは鏡といふ和訓を一字略せしなれば、かの明德を鏡にたとへ侍るに替所もなし。誰も心をかぐみのごとくせば、吾心則天御中主尊・天照太神に同からんか。其上心は神明の舍といへばもとより人々の心中に神はやどりましませども、くらましたる心は舍の戸を閉たるのごとく、又鏡にさびうき塵積りたるに同じ。急ぎ神明の舍の戸をひらき鏡のさび塵を去るべし。(八四)

朱子は、『大学』の「大学之道、在明明徳、在親民、在止於至善」（八五）における「明徳」を、「明、明之也。明徳者、人之所得乎天、而虚靈不昧、以具衆理而応万事者也」（八六）と註釈している。先行研究によれば、朱子のこの解釈は「人之所得乎天」の「性」と、「而虚靈不昧、以具衆理而応万事者」の「心」とに分けて理解すべきだとされており、（八七）朱子の「明徳」は本体の「性」とこの「性」を知覚させる「心」との統合であると言われている。延佳は神の形代である「カガミ」を、朱子の「明徳」と対照させて捉え、神と人間の心との關係を「カガミ」と「明徳」というように結びつけている。朱子の「明徳」は、「性」という本体論の色が濃いのが、他方で「明明徳、乃是為己工夫。那個事不是分内事、明徳在人、非是從外面請入來底」（八八）「学者須是為己。聖人教人、只在大学第一句、明明徳上。以此立心、則如今端已斂容、亦為己也、讀書窮理、亦為己也、做得一件事是實、亦為己也」（八九）といった「心」に立脚する工夫論の内容も鮮明に窺われる。延佳は朱子のこのような「明徳」理解に即すことで、「心者、人之神明、所以具衆理而応万事者也」（九〇）「吾心則天御中主尊・天照大神に同」と、人間の性は本来いずれも「善」であるとしつつも、その反面で心が「但為氣稟所拘、人欲所蔽、則有時而昏」（九一）であるため、多くの人は工夫―延佳がここで言う工夫とは抽象的にカガミに着いたサビと塵を除去することを意味する―を行わねば心が暗くなってしまうと言う。心の「但為氣稟所拘、人欲所蔽、則有時而昏」とは、すなわち「心乃神明之舍」の「舍」における扉が閉められたような状態のことを意味するとされている。では、延佳が提起する「心」の工夫とは具体的に何を指しているのだろうか。

【一〇一―一八】『陽復記』

逆天則無道とは、中庸にいへることく天の命じせ是を性といひ、性にしたがふ是を道といひ、道を修むる是を教と云なれば、性も道も教も天より出たるものなり。教にさかへば則道にさかふ。道にさかへば則性にさかふ。性にさかへば天に逆なり。天にさかはじとの修行は、教をつゝしみ道を行じて性のまゝにすべし。天にありて元亨利貞、人にありて仁義礼智、かはる所もなし。信ありて仁義礼智を行ふ時は天に不逆して有道の人とにや。（九二）

延佳の上記の論法は、自身も明言しているように『中庸』を典拠とするものである。『中庸』の原文「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教」（九三）に対して朱子は、「命、猶令也。性、即理也。天以陰陽五行化生万物、氣以成形、而理亦賦焉、猶命令也。於是人物之生、因各得其所賦之理、以為健順五常之德、所謂性也。率、循也。道、猶路也。人物各循其性之自然、則其日用事物之間、莫不各有當行之路、是則所謂道也。修、品節之也。性道雖同、而氣稟或異、故不能無過不及之差、聖人因人物之所當行者而品節之、以為法於天下、則謂之教、若礼、樂、刑、政之屬是也。蓋人之所以為人、道之所以為道、聖人之所以為教、原其所自、無一不本於天而備於我」（九四）と注釈している。つまり、各人が「氣稟」の問題に注意しつつ、礼法などの規則を守ること、「天」から付与された日用事物それぞれの法則に従って生活するべきだと言うのである。あわせて「教」「道」「性」に逆らうことはとりもなおさず、「天」に背くことだとされる。「天」にあつての元亨利貞が「人」に下降すると、それらは「仁義礼智」となって具現するとされ、従つて「天」に背かないためには、人々は當為としての「仁義礼智」を尽さねばならないと説かれるのである。

【イー一九】『陽復記』

逆地則無徳とは、徳は天より心に得たる理なり。是を明德といふ。載て捨る事なく万物を生長して成就する地の徳なれば、是を法則として万民生長すべき仁徳を行ずべし。地の徳にさかひて含弘の量もなく、心せは／＼／＼して物を絶捨、愛憐なきは地にそむひて無徳なり。仁は愛の理、心の徳にして、義礼智も仁にすべれば、仁心なきこそ逆地なれ。かくのごときの人を有徳の人といはんや。（九五）

「天」に順応する「地」には、万物を成長させ、成就させる「徳」があると説明されていることがわかる。前節でも言及したように「天」に存する国常立尊・天御中至尊やイザナギ・イザナミ、あるいは天照大神には「生生之徳」が備わっているため、これらの神々の直接の子孫にあたる人君は、この「生生之徳」を生かし、「仁徳」をもって国を治めなければならぬと説かれる。人君たる者が「物を絶捨、愛憐なき」こと

をしてしまった場合、そのことは直ちに「地の徳」に背くこととなってしまう。すべての物事を「生生」させることができない場合には、たとえ「神」たる素戔嗚尊であったとしても、「殺伐の気象にては、天下の主にはなり給ひがたし。人君は仁をもて御心としたまふ事なれば、人君にかなひがたきゆへ、根国にやらひ給ふなり」(九六)と、「天」から根国に放逐されてしまう可能性もあると延佳は言うのである。「性」||「体」||「仁」には、実際にそれらが発するところとして、「情」||「用」||「愛」が対応している。「心」は「理」と「氣」の両方から構成されるゆえ、そこには本体||「理」としての「性」||「仁」と、用||「氣」としての「情」||「愛」の両方が備わっていると考えられている。従って延佳は、「仁は愛の理、心の徳」と述べて「心」における「仁」の内在を主張していることになる。もともと「仁」にはまた「伊川有專言之仁、偏言之仁」(九七)といった弁別も存在するため、「仁心なきこそ逆智なれ」という言述に鑑みるなら、ここで延佳が言う「仁」とは、「仁義礼智」の四徳を包含する「專言」の用法に従うものと考えることができよう。延佳がこのように「專言」としての「仁」を強調する理由は、あとで見るように、人々の「心」の「中和」状態に従う日常生活がすべて人君の「仁」に順従な事態を前提にしていることにある。

【一〇一】『陽復記』

本心のまゝなるは聖人なり。孟子の求放心との教も本心に任せよとぞ。大賢の教、神記に替所なく侍る。故齊情天地乘想風雲為從道之本為守神之要とは、情は性の発にして喜怒哀樂なり。情、天地に齊きは発して節にあたる和なり。想は意の属なり。意は心の発してしかも善悪にうつる物なれば、此着想する時は心僻て闇迷ふ故に物に執滞することなくして、風雲に乗るごとく意をもてとにや。(中略)但心滞はたとへば活ものを繩をもてつなぎたるがごとし。心体人欲の繩につながれて働がたき時は物に応せず。応ぜぬは本心の用に非ず。心を死せたるならん。心死らば、身は人形のもの云ごとくなれば、故に想を乗風雲て心を活せよとぞ。活する時は、行往座立も道にあらずと云事なく、神はもとより心の主なれば、去ずして神明は我、われは神明、全くへだてもなからんか。これを為從道之本為守神之要と云り。(九八)

孟子の求放心とは本心に任せ、本心のままを維持することができれば聖人になることができるという意味である。そして延佳は、かかる「心」

に対する教えが、神記に記録されている「斉情天地乘想風雲」と全く同じであると主張している。「心」はいうまでもなく「理」と「氣」から成る混合物であるため、ここには「体」としての「性」と「用」としての「情」が同時に存在しているとされる。「情」は喜怒哀楽として顕現するが、その発し方が「節にあたる和」であるなら、それは天地に斉しいと言われるのである。朱子は『中庸章句』において、「節」「和」「中」「庸」について「中者、不偏不倚、無過不及之名、庸、平常也、子程子曰、不偏之謂中、不易之謂庸、中者、天下之正道、庸者、天下之定理」（九九）、「中庸之中、是兼已発而中節、無過不及者得名。故周子曰、惟中者、和也、中節也、天下之達道也。若不識得此理、則周子之言更解不得。所以伊川謂、中者天下之正道。中庸章句以中庸之中、実兼中和之義、論語集注以中者、不偏不倚、無過不及之名、皆此意也」（一〇〇）とそれぞれ解釈を施したが、このように「節」や「和」は「不偏不倚」と「過不及無き」であると考えられている。

「未発之中」について朱子は、それを「喜怒哀楽情也、其未発」（一〇一）と位置づけ、ゆえにそれは「則性也、無所偏倚」（一〇二）であると言う。「未発之中」は「大本者、天命之性、天下之理皆由此出、道之体也」（一〇三）、すなわちそれは世界が成り立つ大本であるゆえ、「超自然的・理念的なものであ」（一〇四）り、かつ絶対的「善」であると解釈される。一方、「已発之中」について朱子は「発皆中節、情之正也、無所乖戾、故謂之和、大本者、天命之性、天下之理皆由此出、道之体也、達道者、循性之謂、天下古今之所共由、道之用也」（一〇五）と述べており、「已発之中」を「和」、すなわち本来の「性」に即し、自分の情の動きを逸脱させないことと解釈している。「未発之中」と「已発之中」は、いわゆる「性」と「情」、ないしは「体」と「用」の関係にある。よって「未発之中」の境地に達するために、「已発之中」という物事が行き過ぎないような現実世界における作法が提起される。このように見えてくれば、延佳がここで言うところの「発して節にあたる和」とは、さしあたり「已発之中」を念頭に置くものだと考えても差し支えなからう。

人々それぞれの「想」が何を意味するのかといえ、延佳はそれを「意」の属であると定義している。「意」とはすなわち「情」が具体的に何かに動かされ、その時だけに現れてくる「喜怒哀楽」の一種であり、従って「意」そのものは「情」と同じく「氣」であるとされる。そしてこれらの「意」も「情」も、各人がもつ「氣稟」によって善と悪の性質を帯びてくるのだと説明される。人々の「心」がなぜ物事に執着するようになるのかと言え、その所以は「情」や「想」「意」という「心」の運動の偏りに起因するものだと解釈されるが、だからといって延佳は

「心」の運動を一切拒否することはしない。延佳はそうした「心」の運動を、「心」が風雲に乗った状態だと説明し、そのように自由自在に動きながらも、「情」の発動の程度を「節」「和」に保つことこそが重要だと述べるのである。「斉情天地乘想風雲」という形で心の活発な運動を認めたいので、それを適切に操作して、最終的に「節にあたる和」の状態に到達することができる。「為従道之本為守神之要」というように神と一体化し、また「天地」と斉しくなることができる、延佳は考えているわけである。以上のように、延佳における「心」の工夫とは、「心」の「用」である「情」を「節」・「和」の状態に維持し続けることを意味するものだったと考えることができる。

【一〇二】『陽復記』

將除万言之雜說而舉一心之定準とは、雜説は駁雜之説なり。一言二言の雜説にさへ惑やすき事なるを、まして万言之雜説の是を非とし、非を是とせばいかでか心まよはざらんや。万言の雜説は耳に聞とも心に聴ずして除去、一心之定準を挙よとぞ。殊に学者の博学と云名のみしりて雜学なる事をわきまへず、諸子百家の雜説までも広くまなぶ。ひろくまなび深く学へば、心いよ／＼まよふて終身悟る期もなし。(中略)此一心之定準をよく挙たらましかば其しるしは配天命して神気をなめんとなり。(中略)配天命して神気をなむるは神聖の地位になるべし。我徳配天命して、至大至剛の神気は我固有の気なる事を嘗味て真知なる時は、天人一致の地位ならんか。但一心定準と云事をするばかりにて、挙ずばいかでか如此の地位にいたらん。挙の字に知行を兼たり。意味すべき事なり。(一〇六)

人の心を「節」「和」に維持し続けることとは、「為従道之本為守神之要」ことであるとされ、その目的は人々が我が身にある固有の神から付与された「神気」を嘗め、「天人一致」に到達せんとすることにあると説かれる。ところで、どれほど「和」や「節」に到達し得たかという程度はあくまで不可視であるため、問題となるのはいかにして「和」と「節」の状態を把握するかということであろう。そこで、延佳は「將除万言之雜説而舉一心之定準」という基準を提示している。これは倭姫命の託宣の中に出る非常に有名な言述であるが、おそらく延佳はこの倭姫命の託宣を主に知識人に向けて発していたと考えられる。近世初期において、朱子学一般の理解を素地とした「知」は著しく人口に膾炙しつつあ

ったが、そのことは同時に大量の「雑説」もまたそうした知識に混じり込んでいたということをも、意味していた。「一心之定準」がない人は、「一言二言の雑説にさへ惑やす」く、さらにこのような「万言之雑説の是を非とし、非を是と」することで、人々の心が一層混乱することになると延佳は言う。かかる「万言之雑説」に惑わされることを防ぐためにも、「一心之定準」は知識人にとって当面の間、重視されなければならないと延佳は考えていたと思われるのである。

【イ一三二】『陽復記』

そのときに倭姫命、(中略) 左物不移右、右物不移左、左左右右、左返右廻事、万事違事〔奈久志弓〕太神奉仕、元元本本故也、とあり。(中略) 左物を不移右、右物を不移左、左左右右、左返右廻事も万事違事なくしてとは、左は陽、右は陰、左返右廻事も万事陰陽の理に違事なくして太神に奉仕とか。但左物右物といへる物のうへにていひ、左返右廻事とは身の上にての事にや。(一〇七)

心を「和」「節」の状態にするために延佳は、倭姫命の託宣の「一心之定準」を提示したが、その「一心之定準」とはまた「左物不移右、右物不移左、左左右右、左返右廻事、万事違事〔奈久志弓〕太神奉仕、元元本本故也」でもあると説かれている。それは、例えば陰陽二神であるイザナギ・イザナミが国中之柱をめぐって国生みをしたとき、各々が陰陽の「理」に従うことによつて天下万物を創生するという目的を達成できたように、人間にあつてもそれぞれの「理」に即することで、最終的に「和」と「節」に到達し得るとする主張である。

【イ一三三】『陽復記』

これは倭姫命の遺命を今の世まで守なりと云。さもあるべし。されど此事とのみ心得るは餘にせばき見なり。倭姫の教は万事違事なくしてと侍る。しからば玉くじのみにもかぎらず、推してひろくいはゞ、君は君の道を行ひて人を憐み、臣は臣の道を行ひて忠をつくして身を惜ず、父は父の道をおこなひて子をいつくしみ、子は子の道を行て孝をつくし、夫は夫の道を行て婦に情あり、婦は婦の道を行て夫に順ひて

他に心もなく、兄は弟をあはれみ、弟は兄をうやまひ、朋友はまことを以て親み、其外行往座臥のふるまひまであるべき事をするこそ。左の物を右にうつさず右の物を左にうつさぬと云べきに、君は万民をあはれまずして百姓をくるしめ、臣は不忠にして君をかたげんとするは、是ぞ左の物を右に移し、右の物を左に移すならん。父子・夫婦・兄弟・朋友もしか也。(二〇八)

倭姫命の「左物不移右、右物不移左」という教は、玉くじに限定されるものではないと述べられていることがわかる。すなわち延佳は、「祭の庭にて玉串を取るには、渡すものゝ左右の手を打ちがへ、左の手の玉串をば取人の左の手に渡し、右の手の玉くじをば取人の右手に渡す」(二〇九)と、実際の祭祀作法に限らないものとして「左物不移右、右物不移左」を捉えているのである。「左物右物といへる物のうへにていひ、左返右廻事とは身の上にての事にや」ということは、「左物不移右、右物不移左」の教えが、人々の「身の上」のことをも対象に含み込んでいるということの意味する。「身の上」のことは、それぞれの身分や立場と対応している。例えば、人君であれば君の道を行い、人民を常に愛憐な心で統治すること。臣下であれば臣の道を行い、自分が奉仕する主君に身を惜しまず、最後まで忠心を尽くすこと。父であれば父の道を行い、自分の子を慈しみ、また子は子の道を行い、父と母に孝を尽くすこと。夫であれば夫の道を行い、婦に常に愛情を持つこと。婦であれば婦の道を行い、すべて夫の言う通りにし、他顧しないこと。兄であれば弟に憐れみ、同時に弟は兄を敬うこと。朋友であれば、誠意を持って親しむこと、というようにである。これら「其外行往座臥のふるまひまで」および日用はすべて陰陽の「理」に符合し、一切のあるまじき行いをしないことこそが、「左物不移右、右物不移左」の教誨の意味であるとして説明されるのである。

【一―二四】『陽復記』

元元本本故なりとの給ふはよく／＼心得べき事なり。いかにとなれば、元本は左右前後の違もなくをおのづからなるものを、末にて違事は出来る也。儒も根本に帰れとの教たり。しかりとて万事を捨て根本にかへれとはあらず。万事の上に根本あり。心をつけて見るべし。(中略) 赤子はその心誠一なる故に無知の聖人なり。聖人はその心誠一なる故に有知の赤子と也。(中略) 数万卷の聖經・賢伝を学ぶとも一に

目をつけよ。(中略) 但一とても形あるものに非ず。よく味ふべし。まことの博学は、百千万と別て殊なるものを博くまんで、彼は一心の理と一致なる事を心に味へ行にあらはして、終には数へり一になるを云也。一は百千万の体、百千万は一の用なるに、(中略) ひろく学で一に帰する、是ぞ元元本の心なるべき。(一一〇)

人間の「行往座臥」すべては、陰陽の「理」を根本に据えて行われなければならないと説かれる。延佳は、人々がかように万事の根本に従い、自分の側から主体性を完全に發揮することができれば、誰でも「元元本本」の心を恢復することができると述べる。ただ、この「元本」という最終目標に到達するためには、先ほども述べたように、自身の「内」「内面」だけを磨くにとどまらず、「外」における工夫も必要であるとされる。「内」のみを重視すれば、「末にて違事は出来る也」といった事態を招来するものと考えられていたからである。延佳によれば「外」における「行」の工夫は、心を「和」「節」の状態に保つ役割を果たすとされる。「和」「節」な心の状態の持ち主とはおよそ聖人と赤子であるとされるが、なかでも聖人はその心がとりわけ誠であるために、「有知」の赤子とも称されている。また赤子もその心が誠であるため、いかなる知識を持たずとも、そのままに聖人であると位置づけられている。それでは、知識を持つ成人が学習をするときには、果たして何を基準にすればよいと考えられているのであろうか。そのことに関して延佳は、ただ「一」という字を体得すればよいと主張している。「一」とは、形を持たないものではあるものの、万事を対処する時に、この「一心の理」と一致した行動を取るのであれば、遂に「一」になると延佳は言う。こうした延佳の発言を踏まえるなら「一」とは、概ね「陰陽の理」に換言可能であろう。そして「一心の理」とは、心の本体である「性」を指しているのではないだろうか。「ひろく学で一に帰する、是ぞ元元本の心なるべき」という延佳の主張は、人間が生来有している「性」と完全に対応した「用」としての「情」の適切な發揮を意味すると考えられるのである。例えば父が自分の子を慈しむことのように、である。

終わりに

延佳の神道論は、「神代卷」の天地形成の神話がその素材を提供している。彼の「神道」における極致とは、イザナギ・イザナミに代表され

る陰陽二気の運動の「ことほり」であり、従ってこの「陰陽のことほり」が神代巻の「素材」に当てはめられることで、神道の論理が構築されていた。そして「陰陽のことほり」のうちの一つは延佳にあつて、理気の間関係として捕捉されていた。彼は、世界の「始原」としての天御中主尊・国常立尊・天常立尊の三神を、「無極而太極」に比定することによって捉えていたが、そこでの三神それぞれは、天御中主尊が「明理本源」の「理」、国常立尊が「元氣化生」の「氣」、そして天御中主尊・国常立尊のさらなる前段階に天常立尊が無極として位置づけられていた。

延佳の言う「始原」とは、「理」「氣」と「太極」そしてさらにそれらの前段階にあたる「無極」の合成物であった。かかる「始原」における三つの性質は、三つの神によって代表されており、かつこれら三つの神は「天地人三極」として捉えられていた。延佳の「三極」は必ずしも「天地人」に固定されるものではなかったものの、すべて「中極の表」によって貫通されているものとして考えられていた。そして延佳はかかる「中極の表」が、天にあつては「天之瓊矛」、地にあつては「国中之柱」、人にあつては「性」として具現するものとし、天地人に応じてその形態は一樣ではないものの、すべて「陰陽のことほり」の顕現であると論じていた。ところで延佳は、イザナギ・イザナミが国中之柱をめぐったことで、「理」と「氣」が分かれ、再度の合一によって天下万物が創生されると同時に、「君臣上下」の分も明らかになつたと考えていた。というのは、アプリオリに「聖徳」を備えた天照大神が、最初に「君」として「臣」や「民」を統治する立場に立つべきだと考えられていたがために、その父母にあたるイザナギ・イザナミがそうしたあるべき場所としての「天」に送り込む存在として捉えられていたからである。このように見ると、延佳が主張した「天人関係」はあたかも「易伝」のごとく、すべてが最終的に「天」に順応するものとなつていたことがわかる。そしてこの「天」とは神話上の天照大神に限られるものではなく、その子孫にあたる人君としての天皇であるとも考えられていた。天皇に要求されたのは、天御中主尊を始めとする神々が天下宇宙を生んだ際の「生之徳」であり、より具体的に言えば「生生之徳」たる「仁徳」であつたが、重要なのは延佳が自身の主著を『陽復記』と名づけた所以に、天下万物の形成という「生成論」の上に構築された神々の「生之徳」とその「生之徳」を継承・涵養すべき人君における「生生之徳」の敷衍という意図があつたと考えられる点であろう。「陰陽のことほり」のうちのもう一つは、まさにこの「生生之徳」を体現する人君に順応することとして考えられていたと思われる。

人君に従うべき人間の当為は、朱子の「明德」のように、延佳にあつて「心」の工夫であると主張されていた。延佳は、「心」の工夫によつ

て人々が自分の「心」の本体である「体」||「性」が外に向けて発せらるところの「用」||「情」の程度を、「已発之和」という状態としての「斉情天地乗想風雲」の状態に維持することができると考えていた。しかし、「心」を「和」の状態のままであり続けさせること、すなわち「配天命して神気をなむる」ためには、人君や士農工商がそれぞれの身分に応じた行動をとることが求められていた。例えば人君であれば「仁徳」をもつて国を統治すること、父であれば慈しきをもつて自分の子を養育することなどのように、である。各々が「陰陽のことほり」を根本に据え、それを「一心之定準」にすることで、最終的には「左物不移右、右物不移左」「元元本本」という状態に至ることができる、と延佳は説いていたのである。

このように延佳が「易伝」の「天人合一」と朱子学の理気説・工夫論を自説に取り入れることで、系統的に神道の効用を説明していたこと背景には、「異国の道」が盛んになりつつあった当該期の環境において、「今の世の人、神道は祢宜神主の道にて、其外の人は何も用なき事とおもふは甚以てあやまりなり。日本国に生れたる人は心に得て身に行はでかなはざる道なるを、異国の道をば尊崇すれども、祢宜神主の外に神道修業の人のなきは何たる迷ひぞや」(一一一)という言述から窺われるように、神道の理論の不在がむしろクローズアップされていくといった状況があったことが推察される。つまり「強大」な他者の前に、神道の存在意味が改めて問われ直されはじめたという時代背景が強く作動していたものと考えられるのである。かかる時勢と「異国の道」という「他者」の存在が伊勢神道の近世化に与えた影響は測れ知れない。その意味では、朱子学がただ単に当時の神宮知識人に知識だけを提供していたとする理解はあまりに表面的なものである。のちの第四章において近世伊勢神道の形成を促した「外部」の問題を詳細に検討することとしたいが、少なくとも本章の検討から我々は、朱子学が封建倫理を提供したように、延佳にあつては当該期の人々が「日用神道」を営むことで人君の統治に従うようになるといった役割が、神道に期待されていたと理解することができるだろう。

〈注釈〉

(一) 津田左右吉『日本の神道』(津田左右吉全集第九卷) 岩波書店、一九六四年

- (二) 井上寛司『日本の神社と「神道」』校倉書房、二〇〇六年、一九頁
- (三) 平重道「近世の神道思想」平重道・阿部秋生校注『近世神道論・前期国学』（日本思想大系三九）一九七二年、五三一頁
- (四) 阿部秋生「儒家神道と国学」前掲『近世神道論・前期国学』五〇二―五〇三頁
- (五) 平前掲論文、五三五頁
- (六) 前掲平重道・阿部秋生校注『近世神道論・前期国学』八七頁
- (七) 西川順土校注『神道大系 論説編七 伊勢神道下』神道大系編纂会、一九八二年、四一頁
- (八) 同前、六〇頁
- (九) 前掲平重道「近世の神道思想」、宮崎典也「度会延佳の神道説の基底」（『神道史研究』（一一―一二）、一九六三年）、高橋美由紀「儒家神道における儒教摂取の思想と倫理―羅山・延佳・惟足をめぐって」（『日本思想史学』（二二）、一九八九年）、樋口浩造「度会延佳と近世神道の成立」（『江戸の批判的系譜学 ナシヨナリズムの思想史』ペリかん社、二〇〇九年、初出一九九五年）など
- (一〇) 小笠原春生『神道信仰の系譜―中世・近世の諸説の考察―』（ペリかん社、一九八〇年）、西川順土「出口延佳の同体異名の神観」（『神道史研究』（三四―二）、一九八六年）など
- (一一) 前掲西川順土校注『神道大系 論説編七 伊勢神道下』『神道大系 伊勢神道下』二二五頁
- (一二) 同前、二一五頁
- (一三) 青木紀元「度会延佳の中臣祓研究」『神道史研究』（八一―四）、一九六〇年、六三頁
- (一四) 林東洋「慈遍における神道理論」伊藤聡編『中世神話と神祇・神道世界 中世文学と近隣諸学』竹林舎、二〇一一年、二六五頁
- (一五) 同前、二八〇―二八二頁
- (一六) 米谷匡史『『日本書紀』「神代卷」一段の構成―「葦牙」のとき「一物」を巡って―神野志隆光編『論集』『日本書紀』「神代」』和泉書院、一九九三年、一六頁

(二七) 神野志隆光『古事記と日本書紀「天皇神話」の歴史』講談社、一九九九年、一一六頁

(二八) 同前、一一〇頁

(二九) 『日本書紀』の構成は、いわゆる正段とそれの異伝である「一書」からなっている。それは『日本書紀』撰修当時の草案の中に存在していた伝来の異伝を、編修上の整理の手を経てはいるが、併記している(中村啓信「日本書紀の成立と構造」講座日本の神話編集部編『講座 日本の神話と構造』有精堂、一九七六年、五一頁)と言われ、「一書」は正段の後ろに羅列されており、「神代卷」の第一段にも六つの異伝がある。正段と一書の内容は必ずしも同じではなく、龍熙近ら伊勢神宮の祠官が正段に出てこない三種の神器を尊崇したように、時に一書の方が段よりも重要視される場合もある。第一段の本文と一書は以下の通り。一書(第一)曰、天地初判、一物在於虚中、狀貌難言。其中自有化生之神、號國常立尊、亦曰國底立尊。次國狹槌尊、亦曰國狹立尊、亦曰豐組野尊、亦曰豐香節野尊、亦曰浮經野豐買尊、亦曰豐國野尊、亦曰豐嚙野尊、亦曰葉木國野尊、亦曰見野尊。一書(第二)曰、古、國稚地稚之時、譬猶浮膏而漂蕩。于時、國中生物、狀如葦牙之抽出也。因此有化生之神、號可美葦牙彥舅尊。次國常立尊。次國狹槌尊。葉木國、此云播舉矩爾。可美、此云于麻時。一書(第三)曰、天地混成之時、始有神人焉、號可美葦牙彥舅尊。次國底立尊。彥舅、此云比古尼。一書(第四)曰、天地初判、始有俱生之神、號國常立尊、次國狹槌尊。又曰、高天原所生神名、曰天御中主尊、次高皇產靈尊、次神皇產靈尊。皇產靈、此云美武須毗。一書(第五)曰、天地未生之時、譬猶海上浮雲無所根係。其中生一物、如葦牙之初生渥中也、便化爲人、號國常立尊。一書(第六)曰、天地初判、有物、若葦牙、生於空中。因此化神、號天常立尊、次可美葦牙彥舅尊。又有物、若浮膏、生於空中。因此化神、號國常立尊。中村啓信は「(「神代卷」第一段の創成神話)の第一の一書、第四の一書、第五の一書はいずれも創成神を国常立尊で始めていることがわかる。第二及び第六の一書は国常立尊を併記している。第三も類似の神名と判断されよう。第二、第三の可美葦牙彥舅尊も(中略)本書と第五の一書で、国常立尊の出現に、同様の表現のあるところを見ると、同一神の別の角度からの神格化とみられる。とすれば、『日本書紀』の網羅に知られるように、創成神伝承は国常立尊にあると言えよう」と述べている(中村前掲論文、五二頁)。すなわち、「神代卷」第一段とそれに関する六つの異伝は、内容的に見てさほど差異がなかつ

たということがわかる。

- (二〇) 坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注『日本書紀』(一)、岩波書店、一九九四年、四二三―四二五頁
- (二一) 〔唐〕歐陽修編、汪紹楹校『芸文類聚』中文出版社(京都)、一九七二年、二頁
- (二二) 〔漢〕劉安編、張双棣撰『淮南子校釈』北京大学出版社(北京)、一九九七年、二四五頁
- (二三) 同前
- (二四) 趙宗乙『二十二子釈注全書 淮南子釈注上』黒龍江人民出版社(ハルビン)、二〇〇三年、九八―一〇一頁
- (二五) 高田真治・後藤基巳訳『易経』(下)、岩波書店、一九六九年、二四二頁
- (二六) 劉玉建『易伝』の宇宙生成本体論の哲学―宋明理学本体論の濫觴―(中国語)『周易研究』(二〇一)、二〇一〇年、二〇頁
- (二七) 前掲高田真治・後藤基巳訳『易経』(上) 八一頁
- (二八) 同前、九七頁
- (二九) 前掲坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注『日本書紀』(二) 四二五―四二六頁
- (三〇) 王雅「生生・感通・偕行―『易伝』天人共生の哲学―」(中国語)『周易研究』(二〇一)、二〇一〇年、二九―三〇頁
- (三一) 前掲高田真治・後藤基巳訳『易経』(下) 二二二頁
- (三二) 前掲高田真治・後藤基巳訳『易経』(上) 八一頁
- (三三) 同前、九七頁
- (三四) 前掲坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注『日本書紀』(二) 四二九頁
- (三五) 前掲高田真治・後藤基巳訳『易経』(下) 二二四頁
- (三六) 同前、二二〇頁
- (三七) 周欣『太極図説解』の理学思想―朱熹と周敦頤の思想淵源について―(中国語)『湖南農業大学学報(社会科学版)』(一四―五)、二一

〇一三年、七六頁

(三八) 「太極之有動靜、是天命之流行也。所謂、一陰一陽之謂道。誠者、圣人之本、物之終始、而命之道也。其動也、誠之通也、繼之者善、万物之所資以始也、其靜也、誠之復也、成之者性、万物各正其性命也。動極而靜、靜極復動、一動一靜、互为其根、命之所以流行而不已也、動而生陽、靜而生陰、分陰分陽、兩儀立焉、分之所以一定而不移也。盖太極極者、本然之妙也、動靜者、所乘之機也。太極、形而上之道也、陰陽、形而下之器也。是以自其著者而觀之、則動靜不同、陰陽不同位、而太極无不在焉。自其微者觀之、則冲漠无朕、而動靜陰陽之理、已悉具于其中矣。虽然、推之于、而不见其始之合、引之于後、而不见其終之離也。故程子曰、動靜无端、陰陽无始。非知道者、孰能識之。」朱傑人、嚴佐之、劉長翔主編『朱子全書 第一三冊』上海古籍出版社(上海)、安徽教育出版社(合肥)、二〇〇二年、七二一七三頁

(三九) 史少博「朱子の易学と理学の関わりについて」(中国語)『濟南大学学报』(二〇〇七—二〇〇八年)、二〇〇七年、唐琳「朱熹易学の太極觀」(中国語)『中国哲学史』(二〇一〇—二〇一一年)、二〇一〇年、方旭東「朱子の太極思想」(中国語)『湖南大学学报』(二〇一四—二〇一五年)、二〇一四年、呂相国「朱子の理と氣の易学との関係についての考察」(中国語)『徐州工程学院学报』(二〇一五—二〇一六年)、二〇一五年。また朱子の「易」に関する研究は、ここ二〇年の間に飛躍的な進展を遂げており、渤海大学の姜文華の整理によると、その研究動向は概ね以下の四つの方向にまとめられると言う。一、朱子の『易経』認識。とりわけ、朱子が『易経』を「卜筮」としたことに関する精密な検討。二、朱子の「易学」研究における内容・特徴に関する研究。三、従来の哲学的な視点からの研究に止まらず、数学・比較学・歴史学などの新たな研究分野を導入する研究。四、朱子の「易学」と「理学」との関係性に関する研究。特にここでは上記の「太極」||「理」以外に、「易」と心性論との間の関連性も注目されている。(姜文華「二十年来朱熹易学思想研究の整理と展望」(中国語)『寧夏社会科学』(二〇一七—二〇一八年)、二〇一七年)

(四〇) 彭永捷「朱子宇宙生成論の考察」(中国語)『孔子研究』(一九九九—二〇〇〇年)、一九九九年、六八—六九頁

(四一) 〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類一』中華書局(北京)、一九八六年、六頁

- (四二) 陳俊民校訂『朱子文集六』徳富文教基金会(台北)、二七九八頁
- (四三) 彭前掲論文、七五頁
- (四四) 前掲西川順土校注『神道大系 論説編七 伊勢神道下』六一―六二頁
- (四五) 同前、三頁
- (四六) 同前、六五頁
- (四七) 同前、三〇四頁
- (四八) 同前
- (四九) 前掲〔宋〕黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類一』二頁
- (五〇) 同前
- (五一) 前掲高田真治・後藤基巳訳『易経』(下) 二二〇頁
- (五二) 同前、二八一頁
- (五三) 陳贇『易伝』の天地人三才(中国語)『周易研究』(二〇一五―二、二〇一五年
- (五四) 前掲高田真治・後藤基巳訳『易経』(下) 二八八頁
- (五五) 陳前掲載論文、四三頁
- (五六) 陳前掲載論文、四四頁
- (五七) 陳前掲載論文四六一―四九頁
- (五八) 董文学「易伝の中の天道・地道・人道及び天人関係」(中国語)『遼寧工程技術大学学報』(社会科学版)(二〇〇七―三)、二〇〇七年、
一一九―一二〇頁
- (五九) 前掲高田真治・後藤基巳訳『易経』(下) 二九七頁

- (六〇) 同前、二四一頁
- (六一) 同前、二一七頁
- (六二) 陳前掲載論文、五〇―五一頁
- (六三) 董前掲載論文、一二〇頁
- (六四) 前掲高田真治・後藤基巳訳『易経』(下) 三二―三頁
- (六五) 董前掲論文、一二〇頁
- (六六) 前掲西川順土校注『神道大系 論説編七 伊勢神道下』二一六頁
- (六七) 同前、二一八頁
- (六八) 同前、二四一頁
- (六九) 同前、二五二頁
- (七〇) 同前、二二一―二二二頁
- (七一) 同前、二二一頁
- (七二) 曹勝高「太一考」(中国語)『洛陽大学学报』(二〇〇二―九)、二〇〇二年、二七頁
- (七三) 高取正男『神道の成立』平凡社、一九九三年、一〇〇頁
- (七四) 曹前掲論文、二六―二九頁
- (七五) 葛兆光「眾妙之門―北極と太一、道、太極」(中国語)『文史新篇』一九八九年、四六―四七頁
- (七六) 前掲西川順土校注『神道大系 論説編七 伊勢神道下』二二一―二二二頁
- (七七) 同前、二二二頁
- (七八) 同前、二二九頁

- (七九) 同前、二八一頁
- (八〇) 同前、二二九頁
- (八一) 同前、二五三頁
- (八二) 同前、二四四頁
- (八三) 同前、二三〇頁
- (八四) 同前、七頁
- (八五) 前掲朱傑人、嚴佐之、劉長翔主編『朱子全書 第六冊』一六頁
- (八六) 同前
- (八七) 王新宇「明德と新民―朱子の『大学章句』を中心に―」(中国語)『南京工程学院學報』(二〇一五―九)、二〇一五年、四三―四四頁
- (八八) 前掲〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類一』二六一頁
- (八九) 同前
- (九〇) 前掲朱傑人、嚴佐之、劉長翔主編『朱子全書 第六冊』四二五頁
- (九一) 同前、一六頁
- (九二) 前掲西川順土校注『神道大系 論説編七 伊勢神道下』七―八頁
- (九三) 前掲朱傑人、嚴佐之、劉長翔主編『朱子全書 第六冊』三二頁
- (九四) 同前
- (九五) 前掲西川順土校注『神道大系 論説編七 伊勢神道下』八頁
- (九六) 同前、二三〇頁
- (九七) 前掲〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類一』九八頁

- (九八) 前掲西川順土校注『神道大系 論說編七 伊勢神道下』八―九頁
- (九九) 前掲朱傑人、嚴佐之、劉長翔主編『朱子全書 第六冊』三二頁
- (一〇〇) 前掲〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類四』一四八〇―一四八一頁
- (一〇一) 前掲朱傑人、嚴佐之、劉長翔主編『朱子全書 第六冊』三三頁
- (一〇二) 同前
- (一〇三) 同前
- (一〇四) 孫傳琳「山崎闇齋の「中」概念」『日本研究』(四九)、二〇一四年、一二頁
- (一〇五) 前掲朱傑人、嚴佐之、劉長翔主編『朱子全書 第六冊』三三頁
- (一〇六) 前掲西川順土校注『神道大系 論說編七 伊勢神道下』九―一〇頁
- (一〇七) 同前、一一頁
- (一〇八) 同前、一一―一二頁
- (一〇九) 同前、一一頁
- (一一〇) 同前、一二―一三頁
- (一一一) 同前、三五頁

第三章 祭祀・祈り・宗廟伊勢神宮の近世―与村弘正の神道―

はじめに

近世伊勢神道中興の祖として度会延佳の名は、すでに当時の神道界や知識界で有名となっていた。また龍熙近の場合にも、彼が中世以来の神仏習合を固持した異様な祠官と見なされて、同時代から盛んに議論されてきたことを踏まえてみても明らかのように、一定の知名度があったと推察することは容易であろう。この両名の知名度とは対照的に、本章で扱う与村弘正の名はまったく知られていないと言っても過言ではない。そうであるなら、なぜこのように全く知られていない与村弘正という人物を取り上げる必要があるのだろうか。まずはそのことに関して、簡単に説明しておこう。

近世から顕在化する大規模な「お伊勢参り」「おかげ参り」「抜け参り」は、「私幣禁断」の制を保っていた伊勢神宮において、なぜ熱烈に歓迎されたのであろうか。このことに関し、新城常三は「中世以来の国民の総氏神観、国家宗廟観に基づく伊勢参宮の国民的義務観が江戸時代に入り、さらに一段と普及、徹底化したことがあげられる」(一) という見解を提示した。しかしこうした新城の見解は、神宮が国家総産土神であるという地縁的理論に依拠した国家宗廟観を前提としている点において、問題を孕んでいると井上智勝は指摘する。(二) また高橋美由紀は、中世の伊勢神道を分析して、「血脈の論理」(筆者注：祖先神とその子孫という血のつながり)に基づいて、神人の系譜の頂点に伊勢の両宮を位置付けよう(とし)、(中略)天皇による独占的な祭祀の場としての閉じられた存在から、上下万民の祖神(おやがみ)としての開かれた庶民信仰の宮へ変質せしめよう(三)と述べ、「万民神胤観」が強く打ち出されたことによって、中世からすでに活発になっていた伊勢参詣の正当性が裏付けられたと論じている。

井上智勝は、地縁的総産土神としての伊勢神宮、上下万民と両宮の祭神を血縁的に結びつける伊勢神宮という、近世日本に展開した二つの神

宮宗廟觀の問題を、林羅山などの知識人の言説を分析することで検討している。井上は、伊勢神宮を「宗廟」と称する背景には当時の「神道・神国思想」という日本のエスノセントリズムと絡む問題が介在しているとすうえで、「東アジア規模での検討が要請される課題でもある」(四)といった大きな問題提起をしており、こうした提起は非常に啓発的なものであると言える。だがその他方で、井上の分析対象は度会延佳を除けば、神宮とさほど関わりがない人達ばかりであるという問題点も同時に抱えている。そこで本章では、神宮Ⅱ「宗廟」を直接に奉仕した祠官たち、儒家の「宗廟」と日本の「宗廟」をめぐる齟齬をどのように埋めようとしていたのかという問題について、与村弘正の言説を素材に考えていくこととする。無論、度会延佳もまた神宮Ⅱ「宗廟」について言及していたが、あくまでそれは断片的なものであり、弘正の比ではなかった。本章であえて弘正を取り上げる積極的な意義は、こうした点に存している。

ところで、弘正の言説を一瞥してみても我々が気づくのは、彼の言説が神宮Ⅱ「宗廟」の問題に止まるものではないという点である。あとも改めて確認するように、弘正の論説からは、一七世紀初期の神宮祠官が祭祀の執行者として儒家の祭祀論をいかに受け入れ、かつ儒家の祭祀論に必ず現れる「鬼神」を、日本の神々にいかに概念適用するかといった問題群が散見される。加えて、意識的に延佳が提唱した祠官の作法としての「神道」を言説化しようとする意図も窺われる。神道・神宮を万人に解放した伊勢神道の「近世化」が果たしてしまった不一方、その「近世化」に不都合の一端が、どのような転回を見せたのか。こうした問題を検討していくうえでも、弘正は格好の素材となる。

第一節 与村弘正とその学問

与村弘正(？―一六五九)については、『宇治山田市史』に以下のように記されている。

姓は源、通称を三之承と云った。父は弘宣、その祖は伊勢国国司北畠氏の庶流に出て、四村を領したによつて四村殿と称せられ、後に四を与に替へたと云ふ。多気城没落の後、山田宮後町西川原に移住し、彼の時には外宮長官檜垣常辰の家来となつた。天性学を好み古典神籍に造詣深く。慶安元年に出口延佳・岩出末清と謀つて同志を勧誘し、豊宮崎文庫を創立して後進の学事を奨励した。神都文化の発展に貢献し

た事は特筆に値する事である。承応三四月功によつて従五位下に叙せられたが、(中略)外宮禰宜の多数が異姓叙爵に対して異議を挿み、幕府にこの異を訴へたので、弘正・延佳・末清・正清の四人が万治二年六月江戸に召喚せられ、その筋の取調を受けたが、事固より理路明瞭なわけ故、事態はそのままに済んだのであるが、不幸にして弘正は江戸に病疫した。それは万治二年八月三日の事である。その著に伊州古今名所集五冊・中臣祓集解二冊・中臣祓抄一冊・長寛勘文或一問一冊・勘文記一冊・太神宮参拝儀式一冊・両所大神宮末社記一冊・服假令一冊・弘正集録一冊・三洛日記などがある。(五)

右の引用によれば、弘正は伊勢神宮祠官の家系を持たない北畠氏という武士の出身であったことがわかる。彼の生年を確かめるすべはないが、彼が没した万治二年すなわち一六五九年という年に、おおよそ度会延佳は四五歳、龍熙近は四四歳となっており、両者共に自身の神道論を完成しつつある時期であったと言える。

以下で主要史料とする『二所太神宮末社記』について簡単に触れておこう。成書の端緒は、弘正自身が本書の第八節に「甲申歳、回台命、正遷宮事既始焉、又有両宮末社再建之命」(六)と記していることから看取し得る。つまり弘正は正保の正遷宮に際し、伊勢神宮に奉仕する神主として神宮の故実を明らかにする必要があると自覚して、遷宮の意味を探究すると同時に、「神道之蘊奥」(七)を究明しようとしたと言うのである。本書は以下の八節から構成されている。

- 第一節、 論鬼神、明神道
- 第二節、 解宗廟之事
- 第三節、 釈社稷之事
- 第四節、 明内外両宮之徳
- 第五節、 明人民禱尔内外宮之理

第六節、 正二宮撰社末社之制

第七節、 考撰社末社廢絶之由

第八節、 賛當時末社再建之鳴基

本章の内容について、弘正は「凡分行、而小書者、有直解於字義、而註釈之者、有考索於本拠、而証明之者、有引用於語意相類者、而互相發明之者、有断於古語旧章、而取其意者、敢非牽強附会、而繁其文巧言之類、見者宜思焉」(八)と注意を促している。本書は、このように主として本文とそれに続く二行の割註から構成されており、その割註は、本文で使われている言語の意味を解釈し、そして典拠を載せる内容となっている。また意味の類似する言葉や事実もあわせて列挙されており、本書は以上の三点を掲げたうえで、最後に弘正なりの解釈・評価が述べられる形となっている。こうして見ると弘正のこの著作は、既成の書物の都合のいいところを繋ぎ合わせたものであるという性格を帯びていると言えよう。

書誌的な情報にも触れておきたい。本書は写本でしか現存せず、その系統は『二所太神宮末社記』という外題をもつ単行写本一冊と、与村弘正編『神道弁疑集』(二冊)所収のものという、大きく二つに分けることができる。本章では、国立国会図書館所蔵の『神道弁疑集』の中に収録されている『二所太神宮末社記』を使うこととする。なお国立国会図書館所蔵本を書写した人間は、筆遣いから考えると、おそらく二人であろうと思われる。本書には、「南紀善齋 道慶」の序と、「李全直」すなわち紀州藩の藩儒李梅溪による裏書きが存在する。序には、例えば以下のように記されている。

【ウー一】『神道弁疑集』

奉祠天照大神于五十鈴川上、稱為内宮、奉祠豊受大神于山田原、稱為外宮、本朝宗廟帝王祖神、昭晰国史、祠官度会延佳撰二宮遷幸要略、祠官貞晨朝和朝貞撰二宮諸社名式図、与村氏弘正蓋神官也、性喜讀書儒籍、酷排斥佛老、往歲補缺潤色、復製二宮末社記、名曰神道弁疑集

其考事詳矣、其用心切矣、以神祇純粹之正言、破浮屠蠱魅之妖說、如倩麻姑痒所抓、可尚焉、瀟桃與海李、敷榮妖豔、眩耀千古、終及後世、
兩部習合之埃權興于此、或曰神道根柢、伝道枝葉、仏教華実、此豈知聖學者之言哉、喋喋利口捷給、可掀髯捧腹、(後略)(九)

弘正は儒家思想に傾倒すると共に、精密な考証をもつて仏教と道教を排撃せんとしたと評価されていることが窺える。本書の執筆にあたって、弘正は和漢の資料を大量に旁征博引しており、それらは概ね以下四つに類別することができる。一、儒家經典。これをさらに細かくわければ、『論語』『易経』『礼記』などの先秦儒典と、『朱子語類』『性理字義』などの宋学関連著作に分類される。二、『佐伝』『史記』などの中国古典の史書。三、『日本書記』『神代卷』注釈書などの日本の古典。例えば一条兼良『纂疏』などもここに含まれる。四、中世の「神書」。それは、弘正はこれら大量の典拠に基づきながら、何を主張していたのだろうか。

第二節 基底として儒家「鬼神論」

一 「鬼神」とは何か

朱子の弟子である陳北溪は、朱子を中心とした一群の儒家たちが残した「鬼神」に関する言述を分類して、「鬼神一節、説話甚長、当以聖經説鬼神本意作一項論、又以古人祭祀作一項論、又以後世淫祀作一項論、又以後世妖怪作一項論」(一〇)と述べている。つまり陳北溪は「鬼神」を、一先秦以来經典と称されてきたいわゆる儒家の「聖經」の中に記された哲学的な「鬼神」、二祭祀の対象となる祖先としての「鬼神」、三祀るべき「鬼神」と祀るべからざる「鬼神」、四この世に災異をもたらす不思議な妖怪などとしての「鬼神」、という四つに分けていたのである。そしてこの四つの「鬼神」をさらに分類してみると、(1)「氣」によって説明される自然の鬼神、(2)祭祀の鬼神、(3)妖怪遊魂などの怪異を代表する「鬼神」(一一)にわけて捉えることができると考えられる。(一二)

(1)「氣」によって説明される自然の鬼神とは、この天地の間において、例えば「亭毒化育、風雨晦冥」(一三)するようならゆる自然現象であると位置づけられる。(2)祭祀の鬼神とは、各人がそれぞれの身分に応じた祭祀を執り行えば、「人與天地万物、皆是兩間公共一箇氣、子孫與祖宗、又是就公共一氣中有箇脈絡相關係、尤為親切(中略)子孫能極盡其誠敬、則己之精神便聚、而祖宗之精神亦聚、便自來格」(一四)と、

自分と祖先が「氣」によって相通ずるために、「來格」する祖先の「鬼神」のことだとされる。ただし、自分と関係のない「鬼神」を祭祀しても、「假如極其誠敬、備其牲牢、若是正神、不歆非類、必無相交接之理」(一一五)と、いかに誠意を尽くしたところで、到底感応することはないとされる。また「若是淫邪、苟簡竊食而已、亦必無降幅之理」(一一六)と、「淫邪」を祀っても、決して祭祀者に「福」が降ることはないと言われている。(3)の妖怪遊魂の代表格は、「強死」遂げたかの有名な伯友であるとされる。彼は「強死」したことで「氣」の消散が成らなかつたため、その「氣」は天地の間で長らく遊離したと捉えられ、従って人間社会におけるどのような合理的説明でも解釈しきれない様々な怪異を引き起こしたのだとされている。平石直昭は(2)(3)の「鬼神」に基づき、朱子学が「氣」の運動規則に依拠して「鬼神」を説明しようとしたにもかかわらず、依然としてそこから「呪術的な意識」を完全に消し去ることはできなかったと論じている。(一一七)

それでは、「祭祀」にはいかなる意味があると考えられていたのだろうか。あるいは、正統な祭祀はどのようにして執り行われるべきだとされていたのだろうか。先秦時代を生きた孔子は、弟子の子路との間で鬼神をめぐって「季路問事鬼神。子曰、未能事人、焉能事鬼。曰、敢問死。曰、未知生、焉知死」(一一八)という有名なやり取りを行っていた。ここでなぜ孔子が鬼神や死を論じなかつたのかという点に関しては、概ね二つの見解がある。(1)孔子はそもそも、鬼神と死について解釈することが不可能だと考えていたため、敢えて答えなかつたという見解。(一九)(2)朱子『論語集注』において、「然非誠敬足以事人、則必不能事神、非原始而知所以生、則必不能反終而知所以死。蓋幽明始終、初無二理、但学之有序、不可躐等、故夫子告之如此」(二二〇)と、孔子が子路の質問に答えなかつたのは、孔子が子路に「然非誠敬足以事人、則必不能事神」ということを啓発しようとしていたからであると説かれるような見解。特に「事人」については、朱子はまた『論語精義』において「事人者、為臣則忠、為子則孝、則忠孝可以事鬼神。忠信至誠、鬼神饗之、能事人、則能事神矣」(二二二)と成都范祖禹のことを引用し、すなわち「鬼神」に「事」える前に、まず人として自身がなすべきことを完遂するという段階を踏まねばならないと強調していた。そして朱子は、それこそ孔子が「事死如事生、事亡如事存、孝之至也」(二二二)と述べた所以でもあると解釈していたのである。「事生」・「事存」とは、朱子すなわち人々が「鬼神」に「事」えるなら「人間」という次元に対応する唯一の方法である。こうしてみると、孔子を始めとする儒家たちは、基本的には「生」を大事にし、「鬼神」を論じることが「第二着」という二次的な問題にすぎないとしていたことがわかる。ところで、「事人」・

「事存」を通じて「鬼神」に「事」える人間自身の当為は、朱子が言及したように、己の立場を弁えて、しかるべき行為として「誠」の到達を成し遂げることでありとされる。ただし、この「誠」を強調したところで、『周礼』「春官・大宗伯」に記載されている「天神」「地祇」「人鬼」のような「呪術的」存在を、完全に否定し去ってしまうことはできず、わけても人間の祖先である「人鬼」の取り扱いについては、なおのことこれを退けることはできない。この「天神」「地祇」「人鬼」の取り扱いこそが「祭祀」なのであり、かつ「祭祀」は儒家の最重要概念である「礼」と深い関係がある。「天神」「地祇」「人鬼」の総称である「鬼神」を祀る「祭祀」の意義は、まさにこの「礼」一字の意味に尽きると言っても過言ではない。(二三)

二 「礼」と「祭祀」

「祭祀」の「祭」について『説文解字』には、「祭祀也、従示、以手持肉」(二四)とあり、人々が祭祀を執り行うことが、祭祀対象に捧げられるべき贄としての肉を手を持った光景として描写されている。一方で「礼」に関しては「礼、履也、所以事神致福也」とあり、「事神」という「祭祀」の時のしかるべきしぐさを遂行することで、神から福を享けることとして記されている。また『礼記』『礼運』においては、「礼」の来源や作用ないし目的が以下のように説明されている。

【ウー二】『礼記』『礼運第九』

孔子曰、夫礼、先王以承天之道、以治人之情、故失之者死、得之者生。『詩』曰、相鼠有体、人而无礼。人而无礼、胡不遄死。是故夫礼、必本於天、殺於地、列於鬼神、達於喪、祭、射、御、冠、昏、朝、聘。故聖人以礼示之、故天下国家可得而正也。(中略)夫礼之初、始諸飲食、其燔黍捭豚、污尊而抔飲、蕡桴而土鼓、猶若可以致其敬於鬼神。(二五)

「礼」を以て鬼神を「敬」することが「礼」の起源とされ、その最初の目的は「鬼神」を祭祀することにあるとされていることが窺える。また孔子は「礼」を重視したが、それは先王が「治人之情」のために「以承天之道」の「天」・「地」・「鬼神」を基にして制作した「礼」であると

述べられている。鄭玄は「礼必本於天、殺於地、列於鬼神」を「聖人則天之明、因地之利、取法度於鬼神、以制礼下教令也。既又祀之、盡其敬也、教民嚴上也」(二二六)と注釈しているが、これに従うならば、「天」「地」「鬼神」を模し、「礼」を制作することで「人之情」が治ることは「天」「地」「鬼神」に対しての恩返しであるという解釈となる。「祭祀」には、まさしく孔穎達が「聖王既法天、地、鬼神以制礼、本謂制礼以教民、故祀天、禋地、享宗廟、祭山川、一則報其礼之所來之功、二則教民嚴上之義」(二二七)と説明したように、鬼神の「徳」を報賽することと、民を統治者に従わせる「嚴上」という二つの効用があるとされる。では、「礼」によってなぜ「教民嚴上」することができるかといえ、それは同じく「礼運編」に「是故礼者、君之大柄也、所以別嫌明微、儆鬼神、考制度、別仁義、所以治政安君也」(二二八)と記されているように、君主たる人が「鬼神」の祭祀、制度の精査と制作などの「礼」に則った統治を行うことで、国が治まるからであると説明される。

このような「礼」と「祭祀」の関係をまとめておくと、大要以下の通りとなろう。(1)儒者(おそらく孔子)からみると、現世(周王朝)に通用するさまざまな「礼」の制度は、みな聖人が「天」「地」「鬼神」の「徳」を模倣したものであり、この意味で「礼」は直接それらの「天」「地」「鬼神」の総称である「鬼神」の祭祀にその根源が求められていた。そして「鬼神」を模倣す目的は、国をうまく統治することにあるとされていた。(2)「鬼神」に対する祭祀を執り行うことは、「鬼神」がこの世にもたらし恩恵に「報」いるための「礼」の一端を意味し、さらにこの「鬼神」を祭祀する「礼」によってこそ、国の安定がもたらされると考えられていた。

ところで「祭祀」を執り行う際には、いかなる心情で臨むべきだと考えられていたのであろうか。『礼記』『祭義』は、祭祀を「国家祭祀」と「家族祭祀」の二種類にわけて説明しているが、そのうち君主が執り行うべき前者については「敬」をもって臨むべきだとされており、家長が執り行う後者に関しては「孝」をもって臨むべきだとされている。祭祀の種類やそこに参加する人達の違いによって、心構えもまたそれぞれ異なる。「祭義」は説いているわけである。(二一九)「敬」とは「昔者聖人建陰陽天地之情、立以為易。易抱龜南面、天子卷冕北面、雖有明知之心、必進斷其志焉、示不敢專、以尊天也」(二二〇)とあるように、天地に対して恭しくかつ謹んだ態度を取り、いつまでもその命令に従うことを指す。そして「孝」とは「盛服、奉承而進之、洞洞乎、屬屬乎、如弗勝、如將失之、其孝敬之心至也與」(二二一)や、「其立之也、敬以誦、其進之也、敬以愉、其薦之也、敬以欲、退而立、如將受命、已徹而退、敬齊之色不絕於面」(二二二)とあるように、あたかも両親と対面するかのごと

く、祖先への思いやりを胸の中に膨らませ、「孝敬」を尽くすことであるとされている。朱子は、この『礼記』に代表される「鬼神」についての言説のさらなる合理化を図り、祭祀に際しては「誠敬」をもって臨まねばならないとしていた。だが「誠敬」に触れる前に、以下ではさしあたって祭祀の折に発生する子孫と祖先の「気」の「感通」という問題を先に明らかにしておきたい。

三 「鬼神」の来格の条件

程子は「古之言鬼神、不過著於祭祀、亦只是言如聞嘆息之声、亦不曾道聞如何形状。如漢武帝之見李夫人、只為道士先説與在甚处、使端目其地、故想出也。然武帝作詩、亦曰、是耶非耶。嘗問好談鬼神者、皆所未曾聞見、皆是見説、爛理不明、便伝以為信也。假使實所聞見、亦未足信、或是心病、或是目病」(二三三)と述べ、古において論じられていた「鬼神」は、あくまで「祭祀」の場面に限定されるものだったと言う。そして現今の人々が語っているようなシャーマンの「鬼神」は存在するはずがなく、「見た」と証言する人はもっぱら「心病」と「目病」とによつて、そうした錯覚をしているのだと断言する。このような程子の「不過著於祭祀」という「鬼神論」を受け継ぎつつ、朱子は以下のように議論を展開している。

【ウー三】『朱子語類』

問、鬼神以祭祀而言。天地山川之屬、分明是一氣流通、而兼以理言之。人之先祖、則大概以理為主、而亦兼以氣魄言之。若上古聖賢、則只是專以理言之否。曰、有是理、必有是氣、不可分説。都是理、都是氣、那箇不是理、那箇不是氣。問、上古聖賢所謂氣者、只是天地間公共之氣。若祖考精神、則畢竟是自家精神否。曰、祖考亦只是此公共之氣。此身在天地間、便是理與氣凝聚底。天子統攝天地、負荷天地間事、與天地相関、此心便與天地相通。不可道他是虛氣、與我不相干。如諸侯不當祭天地、與天地不相関、便不能相通。聖賢道在万世、功在万世。今行聖賢之道、伝聖賢之心、便是負荷這物事、此氣便與他相通。如积奠列許多籩豆、設許多禮儀、不成是無此姑謾為之。人家子孫負荷祖宗許多基業、此心便與祖考之心相通。祭義所謂『春禘秋嘗』者、亦以春陽來則神亦來、秋陽退則神亦退、故於是時而設祭。初問聖人亦只是略為礼以達吾之誠意、後來遂加詳密。(二三四)

「鬼神以祭祀而言」であるとするなら、「天地山川」「先祖」「上古聖賢」それぞれに対する祭祀を、いかに「理氣」と関連づけて考えればよいのかという質問に対する朱子の答えは、非常に明快なものである。朱子は「有是理、必有是氣」「都是理、都是氣」と述べ、各祭祀対象が「理氣」と切り離すことのできない緊密な関係を有しているとする。というのも「此理亦只是天地間公共之理」（三五）、氣は「天地間公共之氣」であるため、「天地山川」と「先祖」と「上古聖賢」といった祭祀対象はすべて、「氣」を前提に相通しているからであると言う。ところで朱子は、張横渠の形潰反原説を「横渠説形潰反原、以為人生得此箇物事、既死、此箇物事却復歸大原去、又別從裏面抽出來生人。如一塊黃泥、既把來做箇彈子了、却依前歸一塊裏面去、又做箇彈子出來。伊川便説是不必以既屈之氣為方伸之氣。若以聖人精氣為物、游魂為變之語觀之、則伊川之説為是。蓋人死則氣散、其生也、又是從大原裏面發出來」（三六）と批判している。すなわち、人の「氣」は死後必ず天地の間に散じていき、輪廻転生をするようなことはない、と朱子は論じていたのである。そうであるなら、「氣」が散じ尽きるにもかかわらず、どうして祖先と「氣」を通じた感格は可能だと考えられていたのであろうか。

【ウー四】『朱子語類』

氣有聚散、理則不可以聚散言也。人死、氣亦未便散得盡、故祭祖先有感格之理。若世次久遠、氣之有無不可知。然奉祭祀者既是他子孫、必竟只是這一氣相伝下來、若能極其誠敬、則亦有感通之理。積氏謂人死為鬼、鬼復為人。如此、則天地間只是許多人來來去去、更不由造化、生生都廢、却無是理也。（三七）

朱子は、人間が死んだからといって直ちに「氣」が消散するのではなく、「未便散得盡」と「氣」が完全に消散するまでには一定程度の時間を要すると言う。よって、祖先の「氣」が完全に消散する前に、その祖先と「氣」を通じた子孫が祭祀を執り行えば感格は可能であると見なされる。ただ朱子は「世次久遠」と、世代の隔たりが大きくなれば、祖先の「氣」の「有無」を確定できなくなるため、感格をなし得なくなる可

能性が高くなるとする。そして、祖先の「氣」は必ず消散し尽してしまいがゆえに、仏教が唱える「人死為鬼、鬼復為人」とった輪廻転生の道理は決してないと説かれる。それでは、朱子は例えば伯友の「強死」などといった現象も同じく「氣」の聚散で説明し得るものと考えていたのだろうか。

【ウー五】『朱子語類』

問、世俗所謂物怪神姦之説、則如何断。曰、世俗大抵十分有八分是胡説、二分亦有此理。多有是非命死者、或溺死、或殺死、或暴病卒死、是他氣未盡、故憑依如此。又有是乍死後氣未消盡、是他当初稟得氣盛、故如此、然終久亦消了。蓋精與氣合、便生人物、游魂為變便無了。如人説神仙、古來神仙皆不見、只是説後來神仙。如左伝伯有為厲、此鬼今亦不見。(三二八)

朱子によれば、世間で言われるところの「物怪神姦之説」の八割は信じてはならぬ「胡説」であるが、残りの二割にはおそらく一定の道理があると思われる。というのも、「亦有此理」という二割の「物怪神姦之説」は皆「氣未消盡」によるものだからであると言う。そして、なぜ「氣」が消散することがないのかと言えば、そのような人々は生きている時に「氣」が盛んであったが、突如死が訪れたために、その盛んな「氣」が容易に散じ尽きることはないからであると説明される。ただ、いかに「非命死者」の「氣」が盛んであるとはいえ、必ずいつかはなくなるのだとされ、そのことは「伯友為厲」の「鬼」が千年以上を経た今にあつて、その存在が確定できないのと同じようなことであると論じられる。このように朱子は基本的に世間一般の「鬼神」理解に対して否定的な態度を示していたが、かといって限定的には「氣」の聚散の原理によってそれらを認める立場をも同時に取っていたのである。

【ウー六】『朱子語類』

問、道理有正則有邪、有是則有非。鬼神之事亦然。世間有不正之鬼神、謂其無此理則不可。曰、老子謂以道蒞天下者、其鬼不神。若是王道

修明、則此等不正之氣都消鑠了。(三九)

ところで朱子は、「道理」に正邪があるのと同じように、「鬼神」にも正邪があるとしている。そして世間に「不正」の「鬼神」があることが、まさにそのことを示しているとする。「不正」の「鬼神」を除くためには「王道修明」が必要であるとされるが、この「王道修明」こそ正統な祭祀であると説かれる。すなわち朱子は、人々が自身の立場を弁えたうえで、祭祀すべき対象に対して正しい祭祀を執り行うことの必要性を述べると共に、それによつて「自天地言之、只是一箇氣。自一身言之、我之氣即祖先之氣、亦只是一箇氣、所以才感必応」(四〇)と、祖先との感応が果たされると言うのである。だが、祖先と子孫との間の関係性はあくまで、感応を果たすうえでの最も基本的な条件にしか過ぎない。祭祀を執り行うことによる子孫と祖先との間での感応を可能にするためには、なお別の条件を要すると朱子は主張している。

【ウー七】『朱子語類』

問、性即是理、不可以聚散言。聚而生、散而死者、氣而已。所謂精神魂魄、有知有覺者、氣也。故聚則有、散則無。若理則亘古今常存、不復有聚散消長也。曰、只是這箇天地陰陽之氣、人與万物皆得之。氣聚則為人、散則為鬼。然其氣雖已散、這箇天地陰陽之理生生而不窮。祖考之精神魂魄雖已散、而子孫之精神魂魄自有些小相屬。故祭祀之礼盡其誠敬、便可以致得祖考之魂魄。這箇自是難説。看既散後、一似都無了。能盡其誠敬、便有感格、亦緣是理常只在這裏也。(四一)

人間万物は同じく天地から陰陽の気を受け取っているため、肉体を形成することができる。よつて「氣」が集れば「人」の形は整えられて知覚できる人間となり、「氣」が散ずることと人としての形はなくなると朱子は言う。しかし朱子は、死によつてその人を構成する「氣」が消散してしまつたとしても、「天地陰陽之氣」は「生生而不窮」というように聚散し続けると述べる。自分の祖先の魂魄がなくなつたとはいへ、自分の魂魄との間には「小相屬」の関連性があるため、祭祀の時に「盡其誠敬」することで祖先の魂魄との感応が生じるとされるのである。「盡

其誠敬」とは、感格を発生させるための必要条件となるのである。

「鬼神」は陰陽造化の理に括られる一自然現象に過ぎないとされたいので、「蓋神明不可見、惟是此心盡其誠敬、專一在於所祭之神、便見得洋洋然如在其上、如在其左右。然則神之有無、皆在於此心之誠與不誠、不必求之恍忽之間也」（四二）と、「神明」などの「鬼神」は目に見えないため、それとの接するには「心」という人々の主観に依拠するしかないと言われ、朱子は言う。よって「鬼神之理、即是此心之理」（四三）と言われるように、祖先との感格が成立し得るか否かはまったくその人の心の問題となる。そしてその心の問題とは、単に「誠敬」が伴っていればよいだけではなく、「人心苟正、表裏洞達無纖毫私意、可以对越上帝、則鬼神焉得不服。故曰、思慮未起、鬼神莫知。又曰、一心定而鬼神服」（四四）とあるように、心の私意を完全に除去し、上帝と対面できるほどの「心正」や「鬼神」を服従させる「心正」もまた同時に要求されるのである。

以上、弘正の祭祀と「鬼神」をめぐる議論を検討していくための前提として、儒家思想における「礼」「祭祀」「鬼神」に関する言説を簡略にまとめてみた。朱子学における「鬼神」には、最初に取り上げた『北溪字義』の「鬼神」の項目からも明らかのように、(1)「氣」で説明される自然の「鬼神」、(2)祭祀の「鬼神」、(3)世間一般にあつて認められている「妖怪」などの怪異の現象に代表されるシャーマン的な「鬼神」という、三つがあった。そして(2)の祭祀の「鬼神」に関しては特に、朱子の「礼」「誠敬」「感格」をめぐる理解について説明した。

そもそも「礼」の来源は、「天地」「地祇」「人鬼」の「徳」を象るものであり、それを模倣して聖人が「礼」を制作したところにあると考えられていた。その「礼」を治国の根本とすることで国が治まれば、「天神」「地祇」「人鬼」に対する恩返しとして祭祀が執り行われねばならないとされていた。「天神」「地祇」「人鬼」に対する祭祀は大きく国家レベルと家族レベルにわけられており、それぞれ「敬」と「孝」という心構えが要求されていたが、程子・朱子に至ると、特に子孫が自分の祖先を祭祀する際の「誠敬」という心情が、祖先と「氣」を通じた感応をなし得るのかどうかという重大な問題を惹起することとなった。「誠敬」は心の問題であるため、その眼目はまさに自分の「心」を祭祀の時にいかに正しくすることができるかという点にあった。そして、心の「表裏洞達無纖毫私意」という私意を完全に除去し、清々しい心情で祭祀を執り行うことができたならば、自然に祖先との「氣」の「感格」が可能になると説かれていたのである。

第三節 弘正の祭祀と「一」―自然化の鬼神と祭祀の本義―

一 「鬼神」の自然化

【ウー八】『二所太神宮末社記』

鬼神之徳、其盛矣乎、「鬼者、陰之靈也、神者、陽之靈也、至而伸者為神、及而歸者為鬼、其実一物而已、徳猶言性情功效、易曰、鬼神之情狀、情即性情、狀即功效也、鬼神、生長斂藏、是孰使之之然、是他情狀如此、若生而成春長而成夏斂而成秋藏而成冬、便是鬼神功效、」有天之神、「天顛也、在上高顛也、易謂之乾、乾、健也、健行不息也、有昭昭之多而日月星辰擊焉、春夏秋冬化焉者、所謂天神也、天之神曰神、以其造化神明不測也、令義解謂天神者、伊勢山城鴨住吉出雲国造齋神等類、是也、若夫天神七代、則道統之天神也、」有地之神、「地底也、其体底下、載万物也、易謂之坤、坤順也、上順乾也、有撮土之多而五岳四瀆載焉、飛潛動植育焉者、所謂地神也、地之神曰示、以其山川草木有形可見顯然示人也、示古祇字、令義解謂地祇者、大神大倭葛木鴨出雲大汝神等類、是也、若夫地神五代、則道統之地神也、（中略））有人之神、「人仁也、仁生物也、故易曰、立人之道、曰仁與義、凡人有徳有位者、或忠臣義士、如蹈白刃御患難之者、死而後立祠以祭之、或如我祖考、亦皆人之神也、蓋得天地中和之徳、昭然与日月同其虧盈、四時同其吉凶者、所謂人神也、又人之神曰鬼、鬼謂氣之已屈者也、夫人之生、惟精與氣、毛骨血肉者、精也、為呼吸冷熱者、氣也、然人為万物之靈、非木石、故其精、其氣、莫不各有神焉、精之神為魄、氣之神為魂、耳目之所以能視聽者、魄為之也、此心之所以能思慮者、魂為之也、合魄與魂、乃陰陽之神、而理実具乎其中矣、謂人神者、八幡平野梅宮北野八所御靈等類、是也、周礼所謂天神地祇人鬼、雖有三様、其実只一歟、」（四四）

「鬼神之徳其盛矣乎」とは周知の通り、『中庸』第二十六章、いわゆる鬼神章の本文「鬼神之為徳其盛矣乎」を典拠とするものである。「鬼神」は儒家における一つの重要なタームとして、先秦時代以来、盛んに議論がなされてきた。「合理的」に「鬼神」を説明しようとした朱子もこの難問を完全には解き得なかつた。特に「鬼神」を「良能」と解釈した場合、「朱子曰天即理也。又曰、鬼神者、二氣之良能。夫以天為理可也、而謂祭天所以祭理可歟。以鬼神為良能可也、而謂祭祀鬼神是良能可歟」（四六）、「横渠張氏以鬼神為二氣之良能、古人無此義。二氣者、陰陽也。

陰陽自能消長、豈假假借鬼神司之。如人一呼一吸、人自為之、豈転有鬼神為我呼吸乎（四七）と、明代の李卓吾と清代の錢大昕が指摘したような問題が自ずと出てきてしまう。すなわち、陰陽二気の運動であるならばなぜ改めて祭祀をする必要があるのか、あるいはそもそも陰陽二気の運動を「鬼神」が操ることができなのか、といったたぐいの疑問点が相次いで生じてくるのである。「鬼神」については、例えばかの有名な新井白石と平田篤胤がそれぞれ『鬼神論』『鬼神新論』といった著作をものしてしたのであり、このことから知識人の「鬼神」に対する関心が高かったものと推し測ることができる。

「鬼神」とは何かという問題に関する理解をめぐっては、朱子はじめ多くの知識人達の間で主張が一致することはなかった。ただそれでも、彼らの間で共有されている理解はあった。それは「実際の社会における鬼神をめぐる宗教的事象、あるいはそのうちのうちに存在する鬼神」（四八）という、社会に存在して仏教・道教などが尊崇する「宗教的」「人格的」な「神」や、あるいは人々を祟り社会に災難をもたらす「妖怪」とも言い換え可能な「鬼」である。朱子らが「鬼神」を語るこの意味は、これらの「神」や「鬼」を合理的に説明するということにある。またよく知られているように、朱子が「鬼神」を語る所以にはいま一つ、人の死と死後という問題をいかに解決すべきかという切迫した心情もあつた。朱子の理解では、人々は生死の道理を知らないため、仏教の六道輪廻などの言説に惑わされると考えられていた。朱子は、「鬼神」を神秘的な存在としての「鬼」と「神」ではなく、「鬼神不過陰陽消長而已、亭毒化育、風雨晦冥、皆是。在人則精是魄、魄者鬼之盛也。氣是魂、魂者神之盛也、精氣聚而為物、何物而無鬼神。游魂為變、魂游則魄之降可知」（四九）と、専ら陰陽二元論として解釈することで、「鬼神」は単なる一つの自然現象にし過ぎないと強調していた。

「鬼神之德其盛矣乎」という『中庸』の記述を、弘正は「鬼者、陰之靈也、神者、陽之靈也。至而伸者為神、及而帰者為鬼。其実一物而已。為德猶言性情功效」と解釈している。その解釈を朱子『中庸章句』第一六章の注釈「程子曰、鬼神、天地之功用、而造化之跡也。張子曰、鬼神者、二氣之良能也。愚謂以二氣言、則鬼者陰之靈也、神者陽之靈也。以一氣言、則至而伸者為神、反而帰者為鬼、其実一物而已、為德、猶言性情功效」（五〇）と照合してみれば、後半部の内容は重なっていることがわかる。「鬼神之德其盛矣乎」をめぐる解釈を見る限りでは、弘正の「鬼神」は陰陽二気の運動の性質を表すものに過ぎないように思われるが、強いて言えば「鬼神」は「陰陽二氣」が「一氣」における裏表の関係で

あるのように、もともとは「一物而已」であると主張されている点に、特徴があろう。「鬼神」という「一物」はまた「易」の「鬼神之情狀即性情」のように、四季それぞれの「性情」として捉えられており、例えば春に物事を生かすのはすべて「鬼神」の「功效」であるとされる。よって「天之神」「地之神」「人之神」はそれぞれ性質や現れ方に相違があるものの、すべて陰陽二元の靈妙な運動に基づく一つの形態であり、言い換えれば自然現象の一つだと見なされるのである。弘正は「天之神」「地之神」「人之神」を、「伊勢山城鴨住吉出雲国造齋神等」「大神大倭葛木鴨出雲大汝神等」「八幡平野梅宮北野八所御靈等」というように神社に鎮座する神々に比定しているが、ここで重要なのはかかる神々が「鬼神論」を敷衍する形で捕捉されているがために、それらの実在性が否定されているという点である。

【ウー九】『二所太神宮末社記』

有海神、有水神、有火神、有金神、有穀神、有草木之神、（前略）○凡氣之精英者為神、金水木火土非神、以為金水木火土者、是神也、
有五祀之神、総而謂之鬼神、（鬼神之説、合而言之、來而不測、謂之神、往而不返、謂之鬼、分而言之、天地山川風雷之屬、凡氣之可接者、皆曰神、祖考、祠饗於廟、田鬼、就人物而言之、聚而生為神、散而死為鬼、又就一神而言之、魂氣為神、体魄為鬼、蓋此數端、然一言以蔽之、莫非造化之迹、而語其德、則誠而已、）（五一）

「天之神」「地之神」「人之神」また「海神」「水神」は、何れも陰陽五行の性質を表すものと位置づけられる。弘正によれば、ここでの「神」は「天之神」「地之神」といった形態をもつ神ではなく、「神」とは「金水木火土」を表す存在であると言う。実際、傍線部は『朱子語類』「理氣上天地太極上」の「氣之精英者為神。金水木火土非神、所以為金水木火土者是神」（五二）という朱子の言説であり、弘正はそれを引用しているのである。朱子がここで言う「神」とは、実体として存在するもの、例えば道教と仏教などで偶像化され人々に拝められている「仏」や「神仙」などといった「神」ではなく、五行それぞれの性質を顕現させる「氣」の運動を後ろで操っている「本体」である。弘正が上引で述べてい

る「神」とは具体的には国常立尊を指しているが、これについてはのちほど第三節で検討することとしたい。朱子は、程伊川の「以功用謂之鬼神」「鬼神者造化之迹也」と張横渠の「鬼神者二氣之良能也」を継承することで、再三にわたって「鬼神」を「陰陽造化之迹」という「氣」の来去、「二屈一伸」の消息に過ぎないと位置づけている。弘正もおそらくは朱子のこのような理解を受け止める形で、「天地山川風雷之屬」はすべて「氣」の運動によるものとし、人間の生死もそうした「氣」の運動規則を離れるものではないと論じている。というのは「氣」の「聚」によって人間が生まれ、「散」によって「鬼」となり、いずれは天地の間に消散していってしまうと捉えられているからである。弘正は、人間の「魂魄」を細かく見ると、「神」の属性をもつ「魂」は人々の精神を形成し、死後には天上に登っていくものとする。一方の「鬼」の属性をもつ「魄」は人々の肉体を形成し、死後その形態がなくなるにつれて、地に沈んでいくと考えている。こうしてみると、弘正が説く「神」「鬼」や「鬼神」はすべて、「氣」の運動が根底に据えられた、いわば自然化されたものであると考えることができる。

二 「理」と「一」と祭祀

「鬼神之德其盛矣乎、有天之神、有地之神、有人之神、有土神、有山神、有海神、有水神、有火神、有金神、有穀神、有草木之神、有五祀之神、総而謂之鬼神」と弘正が説く「鬼神」は、すでに検討した通り、朱子の「鬼神論」における(1)「氣」で論じられる自然化された「鬼神」の影響を受けたものであった。ところで、弘正は自然化された「鬼神」だけではなく、祖先祭祀における「鬼神」にも関心を示していた。

【ウー一〇】『二所太神宮末社記』

視之而弗見、聽之而弗聞、然斉明盛服、〔斉之為言、斉也、所以斉不斉而至其斉也、明猶潔也、斉明是謂肅於内、盛服是肅於外、内外交致之功也、〕以事祭祀、則如在其上、如在其左右、〔祭之日、著存不忌乎心、則洋洋乎如在其上、如在其左右、蓋從所当祭者、誠敬以集自家精神、則彼之精神、亦集、便如神在之焉（後略）、〕詩曰、文王陟降、在帝左右、又曰、神之格思、不可度思、矧可射思、祭義曰、致齋於内、散齋於外、〔致齋、即戒也、致字、对散字言、如專心致志之致、一於内、無雜念也、散則不一、如不飲酒、不茹葷之類、〕祭致日入室、優然、有見乎其位、周還、出戸、肅然、有聞乎其容声、出戸而聽、愾然必有聞乎其嘆息之声、〔已上〇心之官曰思、思有所至、則無所不達、

夫不以欲惡衰樂二其心、而致一於其心、而致一於所祭、故無形之中視、有所見、無聲之中聽、有所聞、皆其思之所能達也、必有者、非果有形聲之實也、皆有思中得來、是內心之形容、非外面之景象、」詩曰、神之聽之、和且平、夫鬼神視之無形、聽之無聲、此之謂也、(五三)

以上に引用されているのは、『中庸』および『礼記』「祭義」の本文である。「自家精神」とはもともと「祖考精神、便是自家精神」(五四)という謝上蔡の言であるが、周知の通り、朱子はこの言葉に注目しており、「氣」で「鬼神」を語るのであるなら、その「氣」が消滅してしまうにもかかわらず、どうして祭祀を行う必要があるのかという疑問に対する絶好の答えとして、この謝上蔡の発言を引いていた。朱子が吳伯豊に送った手紙の中で、謝上蔡の「祖考精神、便是自家精神」という言葉は、「然吾之此身即祖考之遺体、祖考之所以具為祖考者、蓋具于我而未嘗亡也。是其魂昇魄降、雖已化而無有、然理之根于彼者既無止息、氣之具于我者復無間斷、吾能致精竭誠以求之、此氣既純一而無所雜、則此理既昭著而不可掩、此其苗脈之較然可睹者也。上蔡云、三日齋、七日戒、求諸陰陽上下、只是要集自家精神。蓋我之精神既祖考之精神、在我者既集、即是祖考之來格也」(五五)といった形で理解されている。つまり朱子はこの謝上蔡の説を極めて精密であると賞賛していたのであり、そのうえで「大抵人之氣伝于子孫、猶木之氣傳于実也。此実之伝不泯、則其生木雖枯毀無餘、而氣之在此者猶自若也」(五六)と子孫の「氣」は祖先から受けついた「氣」であるため、子孫の精神や生命活動はすべて祖先の精神・生命活動の顕現でもあるとしていた。祖先がすでに死しているとしてもその「氣」は代々子孫に継承されていくがゆえに、最終的には「死之事、即生是也、更無別理」(五七)と生死は超越されると考えられていたからである。(五八) 弘正における祭祀の意義もおそらくは、こうした朱子の理解に基づくものであろう。

祖先の「鬼神」を祭祀する前には、『礼記』「祭義」の「致齋於内、散齋於外」のように「致齋、即戒也、致字、对散字言、如專心致志之致、一於内、無雜念也、散則不一、如不飲酒、不茹葷之類」の、内面における「戒」「無雜念」と外面における「不飲酒、不茹葷之類」とがそれぞれ要求されている。これら内外の清浄を成し遂げたいうえで、祭祀を執り行えば、心の至誠と合わせて祖先との感格が可能になると考えられているのである。

【ウー一二】『二所太神宮末社記』

御鎮座伝記曰神人、守混沌之始、屏仏法之息、崇神祇、散齋致齋、内外潔齋之日、勿吊喪問病、食完、不判刑殺、不決罪人、不作音楽、不預穢惡之事、不散失其正、其精明之德、左物不移右、兵器不用、不問鞍声、口不言穢惡、目不見不淨(前略)〔○愚按、自六色禁忌、至于此、視聽言動之四箴、備于其中、目不視不淨、耳不聽鞍声、口不言穢惡、身不用兵器、四者、身之用也、由乎中、而応乎外、制於外、所以養其中也、視聽言動之間、所當為者、皆礼也、所以不当為者、皆非礼也、但纏有不循道理处、便是非礼、神豈享非礼哉、一鎮專謹慎之誠、宜致如在之礼、(五九)〕

「祭義」の「致齋」と「散齋」は、実のところ神宮に伝わる「神書」にも言及があるとされていることがあるという。というのも、弘正は『御鎮座伝記』に記されている「六色禁忌」が、『論語』の「非礼勿視、非礼勿聽、非礼勿言、非礼勿動」(六〇)「視聽言動之四箴」に該当するものだと論じているのである。すなわち弘正は、神宮が所蔵する上古から伝えられてきたこれらの記録には、儒家の「礼」に関する教が内包されていると主張しているわけである。「視聽言動之四箴」とは、身に課される「散齋」であるが、心の中にそのような「散齋」の意念がなければ、外の「四箴」と呼応することはできないとされる。よって「四箴」を涵養できるなら「其中」である心もすでに「致齋」が果たされているため、「散齋致齋内外潔齋之日」に祭祀を執り行う「神人」としての神宮の祠官は、「鎮專謹慎之誠、宜致如在之礼」ができることとされるのである。

【ウー一二】『二所太神宮末社記』

御鎮座本紀曰、天皇、倭姫命詔宣久、天地生長土毛、以備宗廟之祭、惟仁恩之忠孝、以信為德、故神明饗德與信、不求備物焉、將除万言之雜説、而奉一心之定準、配天命、而嘗神氣、理実灼然、故祭神、以清淨為先、我鎮以得一、為念也、(六一)

弘正は、「倭姫命詔宣久、天地生長土毛以備宗廟之祭」の説明を『礼記』『祭統』の「凡天之所生、地之所長、苟可薦者、莫不成在、示盡物也。

外則盡物、内則盡志、此祭之心也（六一）にもとめ、そうすることで祭祀を担当する祠官の然るべき心情は外の「盡物」と内の「盡志」にあるべきだと解釈している。外の「盡物」とは先にも見たように「視聽言動之四箴」であり、それと対応する内の「盡志」とは後述する「挙一心之定準」と「我鎮以得一」の「一」であると説かれる。内の「盡志」としてはまず、「將除万言之雜説、而挙一心之定準」があげられる。

【ウー一三】『二所太神宮末社記』

漢書律曆志準者、所以揆平取正、礼記月令先定準直、註疏謂輕思平均、积名曰、心、織也、所識織微、無物不貫心也、尹和靖曰、只收斂身心、便是主一、且如人到神祠、致敬時、其心收斂、更著不得毫髮事、非主一何、朱晦庵曰、心主此一事、不為他事攙然乱、便事不容一物、主一只是心專一、不以他念雜也、所謂將除万言之雜説、而挙一心之定準者、敬神之工夫、用力於主一、而欲無他念之雜也、（六三）

「將除万言之雜説、而挙一心之定準」をいかに解釈するかについて、弘正は「準」「心」の字義に関する説明を『漢書』『律曆志』、『礼記』『月令』、『十三經註疏』から引き、「心身」を取り扱う方法として「主一」を強調している。「主一」とは、周知のように二程子が「主一之謂敬、無適之謂一」と言及して以降、朱子によって盛んに用いられるようになった言葉であり、例えば朱子は門人を訓示する時も「於無事之時這心卻只是主一、到遇事之時也是如此。且如這事当治不治、当為不為、便不是主一了。若主一時、坐則心坐、行則心行、身在這裏、心亦在這裏。若不能主一、如何做得工夫」（六四）「若動時收斂心神在一事上、不胡乱思想、東去西去、便是主一」（六五）というように、しばしばこの言葉を用いていた。弘正は「主一」を「工夫」として、つまり神々を祭祀する際の、心の中の雑念がすべて除去された無慾のままの状態、という意味合いで使っていると理解することができる。この「主一」は、本文中の「神主部物忌等、諸祭齋日、不觸諸穢惡事、不行仏法言、不食完、亦迄神嘗祭日、不食新飯、常謚心慎、撰掌敬拜、齋仕矣」と対応している。祠官たる者が祭祀に臨む際には、「内」の心を無慾のままに保って「盡志」し、さらに外の「視聽言動之四箴」に加えて「不行仏法言」などの「盡物」を徹底することが求められるが、これらはすべて心の「主一」に収斂されているのである。

【ウー一四】『二所太神宮末社記』

配天命、〔中庸天命之謂性、註、命猶令、天以陰陽五行、化生万物、氣以成形、而理亦賦焉、猶命令也、中庸始言一理、未復合為一理、所謂一理者、即此一天字、又曰、万物各具一理、万理同出一原、所謂一原者、即此一天字（後略）、〕而嘗神氣、理実灼然、故祭神以清淨為先、我鎮以得一、為念也、〔老子經昔得一者、天得一以清、地得一以寧、神得一以靈也、（中略）凡得一之字出于老子經及淮南子等、蓋飛鳥用道經雜書之字者、知者之一失乎、然以人不捨言、以詞無害義、則可也（中略）、愚案、（中略）凡太一之字、出于礼記、而以理言之、吾神職者、所可取也乎、淮南子亦有太一之字、曰混沌万物、象太一之容、註、太一之容、化極之氣、合為一体也、是以氣言之、吾神職之者、所不可取也、（中略）張子言理一分殊、只是一箇、在聖人之分上、日用千條万緒、只是一箇混淪真実底流行、貫注他、又曰、太極便是一、到得生兩儀時、這太極便在兩儀中、生四象時、這太極便在四象中、生八卦時、這太極便在八卦中、（後略）、〕（六六）

「一」とは「理」であると言う。万物は各々が一理を持ち、万理は「一原」に淵源するものとされるのである。あらゆる物事の「一」は、「天」から分有された「一本万殊」であると説かれる。弘正は、『御鎮座本紀』を撰上した飛鳥大神主が「一」の真意をわからないまま、誤つて『老子』『淮南子』における「得一」の「一」と意味を取り間違えたと主張する。祠官たるべき者は、太一を「氣」ではなく、もつぱら「理」をもつて理解しなければならぬと弘正は強調している。すなわち張横渠の「理一分殊」のように、あくまで「一箇」の「理」を基礎に、万人における分与を説くものにすぎないので、「日用千條万緒」にそれぞれの「理」があるものの、それは「一箇混淪真実底流行、貫注他」であるときれる。この「一箇混淪真実」の「理」こそが「太極」であり、「太極」はまた「一」であるとも説明される。「太極」は「理」として天地宇宙の生成に参与し、「太極」から「兩儀」、「兩儀」から「四象」、「四象」から「八卦」という過程を経て、さらに「八卦」から天地万物の生成に至り、もつて「理」が常に各物の本体となると説かれる。「一」について弘正はまた、『中臣祓鈔』に「只天ハ理也、理ハ一也、理ノ大ナル者ヲ以云時ハ、天也、故天ヲ為一、大一者、理以云、則無対、以行言、則無息、大者、体言則無外、以化言、則無窮、是則万化之源、万殊之本、

即誠也」(六七)とあるように、それは「一大」でもあると言い、それが「万化之源、万殊之本」であり、かつ天地万物の生まれる「所以然」と考えることができると言う。

第四節 宗廟・社稷・人鬼と国常立尊

一 日本の宗廟と社稷

「神」と「鬼」はあくまで「氣」の屈伸にしかすぎないと述べる弘正には、日本各地の大小の神社で祀られている神々の実体性を否定する傾向がある。しかし「氣」が根底に据えられた「神」が、必ずしも祀られている神々と矛盾・衝突するというわけではなく、弘正はこれら二つを分別して整合的に捉えているものと考えられる。例えば【ウー二】ですでに取り上げた「天之神」と「地之神」について、弘正はこの両者を「宗廟」「社稷」という言葉を用いて説明している。

【ウー一五】『二所太神宮末社記』

廟之為言、貌也、尊先祖貌也、宗廟之礼、所以序昭穆也、左為昭、右為穆、而子孫亦以為序、有事於大廟、則子姓兄弟、群昭群穆、咸在而不失其倫矣、伝曰、君人者、將昭德塞違以臨照百官、猶懼或失之、故昭令德、以示子孫、是以清廟茅屋、以茅飾屋者、著儉也、清廟肅然清淨之称、○如二所宗廟、以茅飾之、可思、(中略)、吾朝之大廟、如内外二宮、正殿皆南向、而相殿必北向、亦似以昭穆陳之、按察法、王立七廟、(前略)愚按、吾国宗廟社稷之制、與外國異也、雖然其理何異哉、凡神道之制式、異於佛老異教之法、而同於堯舜授受之道、雖然、如其損益、則別也、諸侯立五廟、大夫立三廟、適士二廟、官師一廟、庶士庶人無廟、死曰鬼、曲礼曰、君子將營宮室、宗廟為先、国事必先謀於太廟、冠礼行之於廟、昏礼聽命於朝、宗廟之礼豈不重哉、(凡帝王即位、或有天下之大事、則必先告之於大廟、而有奉幣、其勅使、各用其氏子、伊勢者、王氏一人、中臣一人、齋部一人、卜部一人、石清水者、源氏、賀茂者、參議一人、五位一人、春日者、藤氏之類、)伊尹作書曰、先王顧諟天命、以承上下神祇社稷宗廟罔不祇肅、孔子入太廟、每事問、亦敬謹之至也、可見異域之太廟、於吾朝之宗廟、異曲同工者如此、(六八)

宗廟祭祀とは、『礼記』「祭義」において「建国之神位、右社稷而左宗廟」（六九）と記されているものである。宗廟祭祀の意義については一般に、「儒教の徳目「孝」の実践であるとされている。それは「定められた祭日に、魂魄の依り代として神主あるいは神位と呼ばれる位牌を、これを奉安される「寢」から出して前殿に配置し、以て祖先に敬意と感謝を示すのである。したがって皇帝や王による宗廟祭祀は、民に「追孝」の誠を進める役割を果たした」（七〇）と理解されている。古代日本にこのような祖先追善を主とする祭祀施設は存在せず、中国の宗廟祭祀は導入されなかった。（七一）確かに『日本書紀』や『続日本紀』には「宗廟」という言葉が散見され、かつ実際に延暦一〇（七九一）年には中華の宗廟制度が日本に導入されたものの、それは天皇陵Ⅱ「山陵」を「宗廟」としたものだとして解釈することが一般的であるとされている。「山陵」と「宗廟」の意義が明白に区別されていたからこそ、後世には石清水八幡宮と伊勢神宮が国家鎮守的なものとして解釈されていく可能性があったのだとする見解もある。（七二）

中世後半以降、石清水八幡宮や伊勢神宮は「宗廟」と称されるようになったが、八幡宮が「宗廟」として語られはじめたのは平安末の長治・嘉承（一一〇四～一一〇八）頃からである。その背景としては、八幡神がすでに奈良時代から応神天皇として認識され、「かつ神仏習合の先駆けとして八幡大菩薩と称されるように、早くより人間神的性格をもっていた」（七三）とされている。

一方、伊勢神宮が「宗廟」と称されていくのは八幡宮よりやや遅れ、一二世紀中頃からであるとされている。（七四）伊勢神宮の「宗廟観」が八幡宮より遅れる原因について、高橋美由紀は「八幡宮は早くよりその祭神が天皇家の祖先たる応神天皇とみなされており、中国的な宗廟観との習合が容易であったのに対して、伊勢神宮の場合は皇祖神にして日神たる天照大神を祀る宮であり、基本的に自然崇拜に基づく伝統的な日本人の神観念に立脚していて、死者としての祖先の靈魂を祀る宗廟と同一視することは、大きな抵抗があったものと思われる」（七五）と述べ、伊勢神宮の神を「自然神」と見る傾向が中世にかなり強かったためであるとしている。

神宮が「宗廟」と位置づけられたことによって、神宮を日本全土の神社の頂点とし、神宮の神々と万民とを祖先と子孫という血脈的關係でつなげる「神胤思想」が創出されることとなり、それ以後神宮は天皇による独善的な祭祀の場から万民の親神を祀る宮へと変化することとなった

と言われている。(七六) 近世初頭になると、神宮を「宗廟」視することはさらに一般化した。弘正も宗廟の制度は中華と日本とで同一ではないものの、神宮の「茅装」が中華の宗廟の飾りの理念である「儉約」「清廟肅然清浄」と一致するだけではなく、天皇の即位をはじめとする重要な行事がある際には、必ず奉幣使が発遣され、それを神宮の神々に告知する制度もあるため、神宮の「宗廟」と中華の「宗廟」とは「異曲同工」であると見ている。

【ウー一六】『二所太神宮末社記』

社之為言、土也、人非土不立、故封土立社、示有土也、祭法云、王為群姓立社、曰大社、王自為立社、曰王社、諸侯為百姓立社、曰国社、諸侯自為立社曰侯社、大夫以下、成群立社曰置社、(中略) 周礼二十五家為社、漢昭王五年兗州刺史洪賞禁民私自立社、(前略) ○按往昔立社有法、吾朝亦神社之數、見於延喜式、何有私立社哉、今也擅建寺、以遷胡鬼、豈曰神国哉、古者立寺亦有法、(中略) 弘仁帝時猶如此、而況於今世哉、偶東照權現之制法、不經勅許、而建寺禁令也、如院庵者、則制外也、」吾朝亦光仁帝、宝龜二年二月、令天下定置於諸社之大小、正一位、正三位以上、為大社、從三位、從四位以上、為中社、正五位、從五位以上、為小社、後朱雀院長曆三年八月、被立奉幣使之大社、定為二十二社、以有奉幣之勅使、如伊勢石清水賀茂春日、皆大社也、就中伊勢石清水称宗廟、其餘皆称社稷、延喜式神名帳所載三千一百三十二座或自神祇官奉幣焉、或諸国国司受旨、献幣帛、皆有古之礼、共以除災難、祈五穀也、神祇令曰、凡常礼之外、須向諸社供幣帛者、皆取五位以上卜食者、充、唯伊勢神宮常祀、亦同、(七七)

『礼記』において「社稷」は、天神の祭祀に對置される「地祇」の祭祀であると位置づけられており、それは「土地」と同等の意味を有している。(七八)「地」の祭祀には、帝王が主催する「后土正祭」と「后土告祭」とがあり、「社稷」という言葉も「国家」の代称となりつつあった。(七九)「社稷」を祭祀することは、農業の神を祭祀することを意味し、上記の祖先崇拜としての「宗廟」祭祀と並んで、古代中華国家の祭祀の中核となっていた。先行研究によれば、「社稷」を祭祀することの意義は「地域団体の共同精神の象徴」(八〇)にあったとされているが、

弘正の言う「社稷神」とは、一〇世紀における承平・天慶の乱のちに王城鎮守としてまとめられた「二十二社」の中の、石清水八幡宮と伊勢神宮とを除く、そのほかのすべての神々である。『延喜式』『神明帳』所載の「三千一百三十二座」の神社は、古代以来の「礼」を引き受けたものであり、そこからは「除災難、祈五穀」という「社稷神」の性格の一端も窺えると述べられ、神社の階位や数は『弘仁式』にも明確に記されており、それらが著された時には今のような勅許が存在しなかったが、神社の制度はよく整えられていたと弘正は捉えている。そうであるにもかかわらず、各地に寺が乱立するのは「制外」であると弘正は批判している。

二 国常立尊と「鬼神」「鬼神」

【ウー一七】『二所太神宮末社記』

粵以伊勢称宗廟者、皇帝之祖神也、天下之太廟也、伊勢有内外兩宮、元々集引古事記積註曰、外者遠義也、是天地開闢神座故、号外宮〔以上〕○天神七代之元祖国常立尊是也、故有遠義矣、一称内宮者、有近義、又可推知焉、〔地神五代知元祖天照太神是也、故有近義矣、〕又云、外宮豊受太神者、天神始、内宮天照太神者、地神始也、伝記云、天地開闢之始、神宝日出之時、御饌都神天御中主尊〔前略〕○御饌都神、天御中主命、国常立尊、豊受皇太神、皆一神異名也、一與大日靈貴天照太神、二柱御太神、豫結幽契、永治天下、或為日為月、永懸而不落、或為神為皇、常以無窮矣、祭義云、祭日於東、祭月於西、以別内外、以端其位、〔前略〕愚按、外宮者、月神在西、内宮者、日神在東、其位宜思焉、一伏惟以内外兩宮、配天地、天地者、陰陽也、陰陽者、日月也、日東月西、陰内陽外、始不刊之理也、於是内宮外宮之称号、又再明也。〔中略〕嗚呼、吾二宮、曰内曰外、曰祖曰宗、或配天地、象日月、或本陰陽、求鬼神、称太廟、号大社、豈無其故哉、〔八一〕

弘正は、伊勢神宮が宗廟と称されており、かつそこに祀られている両神は皇帝の祖先神であるとする。そのうえで弘正は、北畠親房の『元元集』によると外宮の祭神は「天地開闢神」すなわち国常立尊であるとし、内宮には地神五代の元祖である天照大神が祀られているとする。そして外宮と内宮の位置は、東西に鎮座するという対照をなしており、このことは『礼記』『祭義』における「祭日於東、祭月於西」〔八一〕と対応していると説かれる。つまり外宮と内宮は、月・日、西・東、天・地、陰・陽、祖・宗、というような形で対照関係となっていると弘正は主張

しているのである。

【ウー一八】『二所太神宮末社記』

伝記云、吾是天下之士君也、故号国底立神也、吾是応時従機、化生出現之故、号氣神、〔朱子曰、鬼神只是氣、屈伸往來者、氣也、天地間、無非氣、〕吾亦根国底国、瓮備疎備來物仁、相率守護之故、名鬼神、吾復為生氣、授與寿福之故、名大田神、吾能及魂魄之故、号與玉神、悉皆自然之名也、物皆有效驗矣、〔已上〕○北溪陳氏曰、自天地言之、天屬陽、神也、地屬陰、鬼也、就四時言之、春夏氣之伸、屬神、秋冬氣之屈、屬鬼、又自晝夜分之、晝屬神、夜屬鬼、就日月言之、日屬神、月屬鬼、又如鼓之以雷霆、潤之以風雨、是氣之伸、屬神、及至收斂後帖然無蹤跡、是氣之帰、屬鬼、以一日言之、則早起日方升、屬神、午以後漸退、屬鬼、以一月言之、則月初三生明屬神、到十五以後屬鬼、如草木生枝生葉時、屬神、衰落時屬鬼、如潮之來屬神、潮之退屬鬼。凡氣之伸者、皆為陽屬神、凡氣之屈者、皆為陰屬鬼、古人論鬼神、大概如此、〕程子謂之於造化之迹、張子謂之於二氣之良能、所謂造化之迹、以陰陽流行著見於天地間、言之良能、言二氣之屈伸往來自然能如此、〔真西山曰、至若造化之鬼神、則山澤水火雷風是也、日與電、皆火也、月與雨、亦水也、此數者、合而言之、又只是陰陽二氣而已、陰陽二氣、流行於天地之間、万物賴之以生、賴之以成、此則所謂鬼神也、今人只以塑像畫像、為鬼神、及以幽暗不可見者、為鬼神、殊不知、山峙川流、日照雨潤、雷動風散、乃分明有迹之鬼神、伊川曰、鬼神者、造化之迹、又云、鬼神天地之功用、橫渠云、鬼神二氣之良能、凡此皆指陰陽而言、天地之氣、即人身之氣、人身之氣、即天地之氣也、〕凡天地之間、無物不是陰陽、陰陽無所不在、則鬼神矣無所不有、伝曰、体物而不可遺、此之謂也、〔言鬼神、無形與聲、然物之終始、莫非陰陽合散之所為、是其為物之体、而物所不能遺也、〕（八三）

〔以是天子祭天地、諸侯祭社稷山川、大夫祭五祀、（中略）士祭其先、古之制也、舜典曰、肆類于上帝、礼于六宗、望于山川、偏于群神、春祭社則供其農桑之事、冬祭廟、則獻其五穀布帛之功、詩曰、神嗜飲食、使君寿考、又曰、有瓜是剝、蒞獻至皇祖、曾孫寿考、受天地之祐、此皆

以宗廟社稷、配天地、而祭之、即天神地祇之祭、是也、祭人鬼、亦求魂於天、求魄於地、以合陰陽、而祭之、即報陰報陽、而所以求鬼神之義、是也」(八四)と述べられるように弘正は、祭祀には天子の天地祭祀、諸侯の社稷山川祭祀、大夫の五祀などがあるが、かかる「地神祇之祭」「人鬼」祭祀もすべて「報陰報陽」のためであり、それは「鬼神之義」を求めるところでもあると理解している。「鬼神之義」とはおよそ陰陽二気の「氣之伸」「氣之屈」などといった性質を示す自然的な概念であるが、ここでは弘正が国常立尊を「氣神」と「鬼神」として捉えているところが注目される。国常立尊を「氣神」とすることの意味は、この神は世の中の基本元素として天地の間に充滿しているという点にあり、「鬼神」とすることの意味は肉眼で捕捉可能な「山澤水火雷風」などの全ての自然現象、ないしは「天之神」「地之神」などといった全ての神々がこのような性質および役割を持つからだという点にあるとされる。弘正は、外宮がこのような普遍性をもつ神を祀っているため、民衆の外宮への参拝も容認されるべきではないか、と後述するように主張する。

第五節 祭と祈の分―「人民禱余于内外両宮之理」―

【ウー一九】『二所太神宮末社記』

或曰、祭法云、王宮祭日也、夜明祭月也、幽宗祭星也、雩宗祭水旱也、四坎壇、祭四方也、山林川谷丘陵、能出雲為風雨、見怪物、皆曰神、有天下者、祭百神、諸侯在其地、則祭之、亡其地、則不祭、蓋天子諸侯大夫士庶人、各有所当祭而祭之、則祀典也、又非所当祭、而祭之、則淫祀也、孔子謂之諂、如今内外宮者、天下之宗廟、国家之社稷也、天下人民、無貴無賤、日來月到、而献布帛、投財産、求福報功、祈禱求榮、人民皆非天子、非諸侯、神豈享非礼哉、是為淫祀耶、且謂諂耶、請明以告我、(八五)

天下を治める王たる人は、国内のすべての山林川谷丘陵を祀るべきであり、同じく直接に各地方を統治する諸侯は、その地の山林川谷丘陵を祀るべきであるとされる。加えて、彼らが一旦その地から去った場合には、これらの祭祀を執り行う資格も同時に喪失すると述べられる。天地・諸侯・大夫・士庶人などが、各々の社会的地位に応じて「当祭而祭」することは、孔子以来しばしば強調され、そして理想視されていたと

言う。反対に「非所当祭而祭之」であるなら、それはいわゆる「淫祀」であると位置づけられる。弘正が説く「淫祀」は『性理字義』の「論淫祀」の記述に基づくものである。『性理字義』には、「曲礼謂、非当祭而祭之、名曰淫祀。淫祀無福。淫祀不必皆是不正之鬼。假如正当鬼神、自家不応祀而祀他、便是淫祀。如諸侯祭天地、大夫祭社稷、季氏旅泰山、便是淫祀了」（八六）とあるが、弘正が説く「淫祀」とは(1)「假如極其誠敬、備其牲牢、若是正神、不歎非類、必無相交接之理」（八七）、(2)「若是淫祀、苟簡竊食而已、亦必無降福之理」（八八）に相当するものと考えられる。弘正は現今において、天子でも諸侯でもない民衆が神宮に参詣して賽銭や品物を献上すると共に、その見返りとして「求福報功、祈祷求栄」を求めていると指摘する。そのうえで神が「非礼」を享けないとするならば、伊勢神宮は「淫祀」ではないだろうかとする質問に対し、弘正は「祭祀」と「祈祷」とをわけて見ることに対処すべきだと論じている。

【ウー二〇】『二所太神宮末社記』

按御鎮座本紀及日本書紀等、自神武天皇至開化天皇、九帝之間、神與帝、同殿共床祭之、崇神天皇時、猶以天照太神、祭於天皇大殿之内、然畏其神勢、共住不安、故以天照太神、託豊鋤入姫命、祭於倭笠邑、仍立磯堅城神籬、垂仁天皇二十五年、人民富足、天下泰平也、今当朕世、祭祀神祇、豈得有怠乎、三月丁亥朔丙申、離天照太神於豊耜姫命、託于倭姫命、爰倭姫命国、求宮所、而到伊勢国、時天照太神誨倭姫命曰、是神風伊勢国、則常世之浪重浪帰国也、傍国可憐国也、欲居是国、故從太神教、其祠立於伊勢国、因興齋宮于五十鈴川上、以祭之、于時以大若子命、補大神主職、而令祭之、雄略天皇二十二年、倭姫命夢教覺給久、皇太神吾如天之小宮坐、天下弓毛、一所耳坐須、御饌毛安不聞須、丹波国與佐之小見比沼之真井之原坐、止由氣皇太神乎、我坐國欲度、誨覺給支、尔時隨神教、度會山田原之下津底根、大宮柱大敷立天、(中略)亦天皇勅曰、宜以大佐佐命兼行二所皇太神之大神主職奉仕矣、自以以來、二宮大神主職、各奉勅以祭之、何部任其職而祭之哉、(按周礼大宗伯之職、掌建邦之天神人鬼地示之礼、以佐王建保邦国、凡祀大神、享大鬼、祭大示、帥執事、治其大礼、詔相王之大礼、若王不與祭祀、則攝位、小宗伯之職、掌建國之神位、右社稷、左宗廟、(中略)凡國之大礼、佐大宗伯、凡小礼、掌事、如大宗伯之儀。○内宗掌宗廟之祭祀、(中略)○大祝掌六祝之辞以事鬼神示、祈祥福、求永貞、小祝掌小祭祀(中略)、女祝掌王后之内祭祀、(中略)○司巫掌

群巫之政令、(中略) ○都宗人掌都祭祀之礼、(中略) ○愚按、吾二所太神宮之祠官、凡祭主一人、大司少司權司各一人、正員祢宜、二宮各十人、權任祢宜、二宮總五百有餘人、大物忌父子等、母等、(中略) 今也失諸職之名目、亦不為不多、纔存其什之一、而大小内人、猶以万可數、於戲吾本朝之大廟、其謂之耶、所謂祠官等、各自勤執掌、而未曾踰其矩、是往代之遺勅、(中略) 延歷儀式帳曰、供奉幣帛本紀事、供奉皇太神、勅幣帛遠、即朝廷使、告刀申、正殿進納畢、(中略) 太神宮司祢宜内人物忌但使不參入、其行事、祈年使同、春宮坊、並皇后宮幣帛、並東海道馭使之幣帛、及国国处处之租調荷前雜物等、納外幣帛殿、踰年祢宜給之、禁斷幣帛、王臣家、並諸民之不令進幣帛、重禁斷、若以欺事、幣帛進入人遠波、準流罪、堪給之、延喜太神宮式曰、凡王臣以下、不得輒供太神幣帛、其三后皇太子、若有応供者、臨時奏聞云云。然今人民、举入廟庭、拜社壇、是似違式背法、吾子夫如之何、曰、不然、曩所謂、至天下之人夫等、可奉齋敬之由、倭姬之遺言也、
今猶從此言、是匪捧私幣、只投財致志、豈謂之違背式法哉、吾子其思茲、(八九)

弘正は『御鎮座本紀』と『日本書紀』の記録に沿いながら、伊勢両宮の鎮座にはおおよそ以上のような経緯があると言う。『周礼』の「春官宗伯」に大宗伯・小宗伯・内宗・大祝などという国家レベルの祭祀職があるように、伊勢神宮にも「祭主一人、大司少司權司各一人、正員禰宜、二宮各十人、權任禰宜、二宮總五百有餘人、大物忌父子等、母等」といった、各方面の祠官に関わる制度が神宮鎮座以来整えられていたとする。だが現在残存している祠官の種類も数も、そうした当初の制度の十分の一にも達していないと指摘される。国家公式の神職らが各々の職務を全うせず、また朝廷からの勅使や、皇太子・皇后などといった使節が来るたびに、制度に沿って、厳しく「幣帛禁断」の制度を守ったり、勅使の下向と祈年祭に際して、自らの分際を弁えて正殿に参入したりすることをしないので、長らく「未曾踰其矩」という状態となっていたところ。ところで、当時の人々が神宮の廟庭に入り、勝手に社壇すなわち神宮のご神体を崇めることは、式法に悖理する行為だと見なされなければならぬか。そもそも祠官であつてとしても、年間を通じて神前で礼拝することさえ不可能な状態となっていた。ましてや祠官でもなく、かつ天皇家や各大臣・官庁とも一切関係のない人々がこのように頻繁に神々を崇拝することが許容され得るのであるか。結論から言えば弘正は、人々のかような行動は決して法式に違反していないと言う。なぜなら倭姫命の言葉からも明らかのように、人々は神々に対して尊敬の意を表してい

るだけであり、こうした行為は神宮祠官や勅使たちが参加・主催する公式の祭祀とは別であると説明されるからである。

【ウー二一】『二所太神宮末社記』

今也、民俗詣于大廟拜於宗社、非祭之、非助之、專祈尔上下神祇、以請待多少福祥、書曰、告無辜于上下神祇、天道福善禍淫、是非淫祀、又非諂也、胡謂之非礼哉、〔按南秋江鬼神論曰、鬼神是理、非其理、而祭之、比無得享之理、是故泰山不愛季氏之旅、周公焉享天子之樂、鬼神之享不享、人之禍福、自然默足於冥冥之中、非鬼神禍某而福某也、譬如農夫治畝、種小者、獲小、種多者、獲多也、是乃人之自取禍福、非鬼神之怵人禍福也、若今巫家之說、曰鬼神各自在形與心、崇人疾病、人若設酒食、而禱之、則神具醉飽、喜而去病、則去於理遠矣、曰、然、則子朱子所謂禱是正理、何據乎、曰、吾心之神明、既鬼神之神明、吾心之無私、即鬼神之無私、夫臣為君、子為父、婦為夫、兄弟為兄弟、朋友為朋友、迫切之至情、無一毫私偽、而純於天理之正、則此感彼応之理、有不期而然者矣、〕（九〇）

弘正は、現在人々が行っている神宮参詣は祭祀でもなければ、祭祀への関与でもなく、祈禱によつてただ上下の神祇からの福を希求する行為に過ぎないとする。加えてこうした行為は、『書』にも記されているように、せいぜい神に物事を告げるものでしかなく、従つて決して人々が「非礼」を犯しているとは言えないとする。当今における「鬼神禍某而福某也」という「鬼神」による因果禍福は、「自然默足於冥冥之中」であると説明される。外在的・シャーマン的な「鬼神」が存在し、それが人間に災難や福益をもたらすということは、「人之自取禍福、非鬼神之怵人禍福」という当人の行動に起因することだと説かれるのである。言い換えれば「鬼神」は人間自身のうちに道德化・内在化され、「理」という人にとつて本然と觀念された秩序觀念（九一）であると認識されるようになっていく。このように、人間の実践的主体性が拡大し、「鬼神」や「天道福善禍淫」が人間の自然的道德性に任せられるようになっていくのだが、これこそ朱子が「吾心之神明」を「鬼神之神明」と同じ意味で扱ったことを可能にしている。例えば、臣が君のために忠心を尽くすといった「迫切之至情、無一毫私偽」の心情が「天理」にかなうというように、「鬼神」という外部が人間内部の「理」とリンクして「人の本然的秩序觀念」（九二）となっているため、外部の「鬼神」と内部の「理」

とは媒介されつつ相互に感応できるようになるのである。弘正が捉える人々の祈りとは、まさに至誠の心情によって人間が主体的な「理」の実現に向かう一種の工夫ではなからうか。

【ウー二二】『二所太神宮末社記』

古人有言、大廟祠社、不與民間褻瀆、乃合為礼、在民間只得焚香致敬而已、亦不可越分而祭云、然則天下民俗、不可越分而祭、不可不致敬、然亦敬、而遠之、〔程子曰、人多信鬼神惑也、而不信者、又不能敬、能敬則能遠、可謂知矣、若不敬、則是不知、不遠則至於瀆、慶源輔氏曰、能敬則知人與鬼神二而一之、不可斲、能遠則知人與鬼神一而二之、不可褻、○饒雙峰曰、如未病謹疾既病醫藥、人事所宜也、不務此、而專禱鬼神、不知也、為善去惡、人道所宜也、不務善、而專媚神、以求福、不務去惡、而專媚神、以免禍、皆不知也、〕於戲劇此理、誰相告報哉、天下之人民、舉詣參于此、〔神人一致、同氣相求、此人而詣于此神、此神而福於此人、此人而不敬此神、則乃獸乃禽、人不人、人哉、〕而報功求福、豈無此感彼応之理哉、〔朱子曰、有所謂禱之応、祈之而獲、此亦所謂鬼神同一理者也、〕若夫湯王桑林之禱、周公金縢之祝、皆是這一念、便感動天心了、良有以也、若夫孔子謂獲罪於天無所禱、〔天即理也、逆理、則獲罪於天、豈所禱而免乎、○朱子曰、獲罪於天、只是論理之当否、不是論禍福、問、獲罪於蒼蒼之天、抑獲罪於此理、曰、天之所以為天者、理而已、天非有此道理、不能為天、故蒼蒼者、即此道理之天、〕又謂丘之禱久、各有其理、而其言及之、凡禱與祭、相類而不同、吾子祥察焉、（九三）

では、民衆の祈禱になぜ「鬼神」は応じると想定されていたのであろうか。弘正はその理由を「神人一致」「同氣相求」に求めている。そして国常立尊という「氣神」ないし「鬼神」が、「神人一致」「同氣相求」を可能にする条件だと考えられている。伊勢神宮の宗廟祭祀において来格する「氣」は、祀られる神と血脈的な繋がりがあある人々との交感を可能にするが、同時にそこで来格する「鬼神」とは国常立尊もしくは「氣神」でもあるとされている。その意味では、「鬼神」としての国常立尊は祖先祭祀の場面において自らの子孫と限定的な交流をする一方、自然化された「鬼神」、言い換えれば「氣神」として一切の自然現象をも司るため、同時に「天之神」「地之神」などをそうあらしめる普遍的な「神」

でもあると考えられている。祭祀において一般人に解放されない国常立尊は、そうした祭祀とは別に普遍的な「鬼神」として全ての物事と相關すると共に、それが構成する神々と人々とは究極的に根底たるべき「鬼神」によって「神人一致」の関係にあると見なされているのである。神々と人間の構成は共に国常立尊に求められるゆえ、この「鬼神」としての国常立尊を通じて互いに感応は可能であると弘正は考えている。しかし弘正は、この感応は例えば「天罰」のように「天」が擬人的な形で罪罰・奨励を降すのではなく、「道理之天」というように人間内部の「理」の実現の程度によって成否が決められるとする。民衆が自身の氏神でもない伊勢神宮に祈禱することに関して弘正は「禱者、悔過遷善、以祈神之佐也、無其礼、則不必禱、聖人未嘗有過、無善可遷、其素行、固已合於神明、固曰丘之禱久」と、朱子の説明を引きつつ解説している。つまり弘正は、聖人ではない以上誰もが神宮への祈禱を通じて「悔過遷善、以祈神之佐也」という「理」を備えない過不及を告知されるべきだと言っているのである。

終わりに

「鬼神」には二つの意味があった。一つは自然哲学的な「鬼神」であり、それは程伊川が「造化之跡」と張横渠が「二氣之良能」とそれぞれ形容したように、「氣」をさしていた。もう一つは祭祀上の「鬼神」であり、それは祖先と子孫という血縁的な結びつきによって、両者の間の「感格」が可能になるという、「呪術的」な意識を依然として残していると共に、廟や祠堂に祀られる対象としての「鬼神」であった。弘正の「鬼神」特に「神」とは、実体をもつ「神」ではなく、「天之神」「地之神」というような様々な性質を帯びた「神々」であったが、かかる「神々」の根源にはいずれも「鬼神」としての国常立尊が据えられていた。この国常立尊は弘正にあって、自然哲学的な「鬼神」であると同時に、祭祀の対象としての「鬼神」でもであるとされていた。このように「鬼神」「鬼神」の両者が融合されていたことの背景には、当時の民衆による伊勢参りがあり、弘正は「宗廟」たる伊勢神宮と本来無縁であるはずの参宮という行為を理論的に裏づけると共に、民衆の参宮によって伊勢神宮が「淫祀」に貶められることを防ごうと試みていたのである。

ところで、国常立尊を「鬼神」「鬼神」と再解釈することによって、民衆と伊勢神宮の関係はひとまず説明されたが、そのこととは別に弘正

が神宮における「祭祀」と庶民による「祈祷」とを厳密に弁別する必要があったと考えていたことには、注意を払っておく必要がある。神宮祭祀とはとりもなおさず、天皇の祖先祭祀を意味していたため、祖先の来格は元来子孫たるべき天皇が自ら祭祀を執り行うことによつて果たされたとされていた。しかしながら周知の通り、明治天皇以前において天皇が神宮を参詣することは一度としてなく、そうした祭祀を実際に実施していたのは神宮の祠官や、天皇の代理を務める勅使であった。従つてこれらの代行者が、気の「感格」を実現させるためには工夫が必要であると考えられていた。弘正は朱子の「誠敬」をうけて、「外」における「視聽言動之四箴」の遵守と、それと連動する内における「將除万言之雜説、而舉一心之定準」の「尽志」、さらには「主一」によつて、そのような工夫を説明していた。この「主一」における「一」は重要な意味を持つものとされ、「一」を守ることができかどうかは「鬼神」との「感格」の成否に関わつてくると考えられていた。「一」とは、端的に言えば『老子』に記された「以気言」の「太一」ではなく、天地宇宙の最初に出現し、のちに世界万物に分与される「理」といった、ものごとの今の姿という「所当然」にさせる「所以然」であると位置づけられていた。

祭祀において「鬼神」と接することは、そもそも血脈関係のある子孫だけが可能なことであるとされていたが、現実には天皇が神宮に足を運ぶことは一度としてなかったため、弘正の言述は、実際にそれを執り行つていた神宮の祠官に対して向けられていたという点に注意しておく必要がある。無論、祠官は神宮の祭祀を任されていたものの、事実上はその催しを手助けしていたに過ぎない。朝廷から下向してくる勅使がくるたびに、神官は自らの分際を弁え、正殿に入らないこととしていた。天子・諸侯・大夫・士庶人がそれぞれの身分に應ぜず、各々の祖先以外を祀つてしまえば「淫祀」になりかねないと考えられていたからである。また「非当祭而祭」を執り行つてしまえば、祭祀に伴う感応はなし得ず、かつ願いを「鬼神」のところに届けることもできないと一般には観念されていた。しかしそうであるとするならば、神宮への夥しい参詣がなされ、かつ争つて賽銭がされると共に、その見返りとして神からの「福」が望まれることは、果たして「淫祀」に当たらなかつたのであろうか。こうした問題に対し弘正は、公式の祭祀と民衆個々人による祈祷とを峻別することで応じていた。すなわち彼は、民衆の「祈祷」が「祭祀」ではない所以は、単にそれは民衆が神に敬意を払うことではないからであるという説明を行つていたのである。加えて弘正は、そもそも民衆がなぜ神に祈祷する必要があるのかといえ、その理由は民衆が聖人という完成された人間ではない以上、誰もが神に向き合つて己の「至誠」

の心情を發揮することで、自らを反省するという内面の「理」を実現せねばならないからであるとしていた。「外」における「鬼神」が禍福をもたらすのではなく、「内」における「天理」が叶えられるかどうかによつてこそ、禍福は決定されるものと考えられていた。言い換えれば、人間は「外」における「鬼神」の働きに左右されるというよりかは、むしろ自身の主体性に基つき、そして「理」に叶うか否かによつて結果は決められるものと考えられていたのであり、外における「天理」と内における「理」が噛み合うかが重要だとされていたのである。「感応」もそうした枠組みのなかで捉えられていた。

与村弘正の言説を通じて明らかとなつたことは、「心の言説」や「日用神道」の提唱以外にも、神宮Ⅱ「宗廟」の建前を保ちつつ国常立尊を「鬼神」「鬼神」と解釈することにより、当該期の夥しい参宮に正当性を与えるといった形で、伊勢神宮・伊勢神道の「近世化」が図られていたということであろう。かかる弘正の神宮Ⅱ「宗廟」観は、近世日本における系譜・血縁の論理に基づく「天子の宗廟」観とも、地縁の論理に基づく「日本の宗廟」観（九四）とも異なり、近世初頭に直接宗廟祭祀を執り行つた一人の神宮祠官が儒教祭祀論を武器とし、神宮の存在を現世の状況に合わせて考え出された一つの理論的根拠、言い換えれば近世的解釈ではなからうか。民衆の伊勢信仰と「私幣禁断」としての神宮という両者を結びつけることで、弘正は一つの答えを導き出していたのである。

しかるに、朱子が繰り返し「鬼神」を論じていたことの根底に、人間に必ず訪れる「死」の問題が横たわつていたことは周知の通りであろう。仏教が説く輪廻転生を否定し、伯友為厲をはじめとするいわゆる世俗の鬼神妖怪類の現象もただ「氣」の離合聚散にすぎないとする説明は、人間が死んだのちに何処にまいるべきかという人々の関心に対する朱子なりの答えであった。人の「死」と朱子の「鬼神」論とは、相即不離の關係にあったのであり、逆に言えば孔子が「未能事人、焉能事鬼」と述べたような「死」の問題が存在しなれば、朱子がこれほどまでに「鬼神」について語ることはなかったであろう。ところが、弘正は「死」の問題には全く触れていなかった。彼のみならず、度会延佳と龍熙近も「死」に関しては、ほとんど断片的な言及しかしていなかった。この意味では、延佳ら一七世紀中期に活躍した神宮祠官にとつて、「死」はさほど重要な問題ではなかったと推測できるが、人間である以上必ず訪れるのが「死」という究極的な問題であったするならば、神宮の知識人は果たしてこれを全く放置していたのだろうか。

〈注釈〉

- (一) 新城常三「近世の参宮」『伊勢信仰』雄山閣、一九八二年、三九頁
- (二) 井上智勝「天子の宗廟・日本の宗廟―近世日本における二つの宗廟観と伊勢信仰」『埼玉大学教養学部紀要』(四七―二)、二〇一一年、一頁
- (三) 高橋美由紀『伊勢神道の成立と展開』ペリカン社、二〇一〇年、三二五、三三二頁
- (四) 井上前掲論文、九頁
- (五) 『宇治山田市史』(下巻)、国立国会図書館デジタル公開資料、一二三三―一二三四頁
- (六) 「二所太神宮末社記」『神道弁疑集』(下) 国立国会図書館蔵、一七七丁才
- (七) 「神道弁疑集序」『神道弁疑集』(上) 国立国会図書館蔵、一二丁才
- (八) 前掲「二所太神宮末社記」『神道弁疑集』(下) 四二丁ウ―四三丁才
- (九) 前掲「神道弁疑集序」『神道弁疑集』(上) 一丁オ―四丁ウ
- (一〇) 熊国禎・高流水点校『北溪字義』中華書局(北京)、一九八三年、五六頁
- (一一) 平石直昭「徳川思想史における天と鬼神」溝口雄三・浜下武志・宮嶋博史編『アジアから考える七 世界像の形成』東京大学出版会、一九九四年、二七三頁、以下、同書の二七三―二七四頁を参照
- (一二) 朱子自身は、北溪のように「鬼神」を詳細に分類しなかった。ただ朱子は、「雨風露雷、日月晝夜、此鬼神之跡也、此是白日公平正直之鬼神。若所謂、有嘯於梁、觸於胸、此則所謂不正邪暗、或有或無、或去或來、或聚或散者。又有所謂禱之而應、祈之而獲、此亦所謂鬼神、同一理也。世間萬事皆此理、但精粗小大之不同爾。」(〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類』中華書局(北京)、一九八六年、三四―三五頁)と述べ、概ね(1)公平正直な鬼神、(2)不正邪暗な鬼神、(3)祭祀の対象としての鬼神、という三つの分類を行っていた。また「問、鬼神恐有兩様、地之間、二氣氤氳、無非鬼神、祭祀交感、是以有感有、人死為鬼、祭祀交感、是以有感無。曰、是、所以道

天神人鬼、神便是氣之伸、此是常在底、鬼便是氣之屈、便是已散了底。然以精神去合他、又合得在。」(前掲「宋」黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類一』四九頁)と述べ、「鬼」と「神」は皆「氣」の変化であるが、畢竟「祭祀交感」との関連性があるとしていた。すなわち、朱子における「鬼神」には、陰陽二氣の運動で説明される哲学的な「鬼神」と、祭祀の対象となる実践的な「鬼神」という二通りの理解があつたと考えることができる。

(二三) 前掲「宋」黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類一』三四頁

(二四) 前掲熊国禎・高流水点校『北溪字義』五九頁

(二五) 同前

(二六) 同前

(二七) 平石前掲論文、二七四頁

(二八) 朱傑人、嚴佐之、劉長翔主編『朱子全書 第六冊』上海古籍出版社(上海)、二〇〇二年、一五九頁

(二九) 朱俊逸「未能事人、焉能事鬼から見る孔子の鬼神観」(中国語)『思想史研究』(二〇一二―二)、二〇二二年、一〇五頁

(三〇) 前掲朱傑人、嚴佐之、劉長翔主編『朱子全書 第六冊』一五九―一六〇頁

(三一) 前掲朱傑人、嚴佐之、劉長翔主編『朱子全書 第七冊』三八八頁

(三二) 前掲朱傑人、嚴佐之、劉長翔主編『朱子全書 第六冊』四四頁

(三三) 朱前掲論文、一〇八頁

(三四) 〔漢〕許慎撰、〔清〕段玉裁注『説文解字注』上海古籍出版社(上海)、一九八一年、三頁

(三五) 〔漢〕鄭玄注、〔唐〕孔穎達正義、呂友仁整理『十三經注疏 礼記正義』(中)、上海古籍出版社(上海)、二〇〇八年、八八二、八八七

頁

(三六) 同前、八八二頁

- (二七) 同前、八八三頁
- (二八) 同前、九〇七頁
- (二九) 胡丹『礼記』「祭義」の祭祀活動の理念とその社会的役割について（中国語）『科教文匯』（二〇〇八年一〇一）、二〇〇八年、一六二頁
- (三〇) 前掲〔漢〕鄭玄注、〔唐〕孔穎達正義、呂友仁整理『十三經注疏 礼記正義』（下）一八五九頁
- (三一) 同前、一八一五―一八一六頁
- (三二) 同前、一八一七頁
- (三三) 〔宋〕程顥 程頤著、王校魚点校『二程集』（第一冊）、中華書局（北京）、一九八一年、五二頁
- (三四) 前掲〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類一』四六一―四七頁
- (三五) 前掲〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類七』二八一―一六頁
- (三六) 前掲〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類八』三〇三―二頁
- (三七) 前掲〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類一』三八頁
- (三八) 前掲〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類四』一五五―一頁
- (三九) 前掲〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類一』五五頁
- (四〇) 同前、四七頁
- (四一) 同前、四六頁
- (四二) 前掲〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類二』六二〇頁
- (四三) 前掲〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類一』五〇頁
- (四四) 前掲〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類六』二二六―二頁
- (四五) 前掲『二所太神宮末社記』『神道弁疑集』（下）四四丁才―四五丁才

- (四六)〔明〕李贄『焚書』中華書局(北京)、一九六一年、九一頁
- (四七)〔明〕顧炎武著〔清〕黃汝成集積、饒保群校注『日知錄集積』(第二冊)浙江古籍出版社(杭州)、二〇一三年、三九三頁
- (四八)子安宣邦『鬼神論 神と祭祀ののディスクール』白澤社、二〇〇二年、一四八頁
- (四九)前掲〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類一』三四頁
- (五〇)前掲朱傑人、嚴佐之、劉長翔主編『朱子全書 第六冊』四一頁
- (五一)前掲『二所太神宮末社記』『神道弁疑集』(下) 四五丁才―四六丁ウ
- (五二)前掲〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類一』九頁
- (五三)前掲『二所太神宮末社記』『神道弁疑集』(下) 四七丁才―四八丁才
- (五四)前掲〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類四』一五四頁
- (五五)前掲朱傑人、嚴佐之、劉長翔主編『朱子全書 第二冊』二八三九頁
- (五六)同前、二四三九―二四四〇頁
- (五七)前掲朱傑人、嚴佐之、劉長翔主編『朱子全書 第七冊』三八八頁
- (五八)宋道貴『理学の鬼神觀の哲学解読』(中国語)『理論界』(二〇〇九―一三)、一三三頁
- (五九)前掲『二所太神宮末社記』『神道弁疑集』(下) 四八丁才―五八丁ウ
- (六〇)前掲朱傑人、嚴佐之、劉長翔主編『朱子全書 第七冊』四一〇頁
- (六一)前掲『二所太神宮末社記』『神道弁疑集』(下) 五九丁才―六二丁ウ
- (六二)前掲〔漢〕鄭玄注、〔唐〕孔穎達正義、呂友仁整理『十三經注疏 礼記正義』(下) 一八六八頁
- (六三)前掲『二所太神宮末社記』『神道弁疑集』(下) 六一丁ウ―六二丁才
- (六四)前掲〔宋〕黎靖德編、王星賢点校『朱子語類七』二八七五頁

- (六五) 同前、二八八頁
- (六六) 前掲「二所太神宮末社記」『神道弁疑集』(下) 六二丁オ―六四丁オ
- (六七) 与村弘正『中臣祓鈔』神宮文庫所蔵、三二丁
- (六八) 前掲「二所太神宮末社記」『神道弁疑集』(下) 七四丁ウ―七七丁ウ
- (六九) 前掲〔漢〕鄭玄注、〔唐〕孔穎達正義、呂友仁整理『十三經注疏 礼記正義』(下) 一八六一頁
- (七〇) 井上智勝「東アジアの宗廟」原田正俊編『宗教と儀礼の東アジア―交錯する儒教・仏教・道教』勉誠出版、二〇一七年、一二頁
- (七一) 高橋前掲書、三一四頁
- (七二) 佐野真一「古代日本の宗廟観―山陵Ⅱ宗廟」概念の再検討『神道史研究』(六三)、二〇一五年
- (七三) 高橋前掲書、三一六頁
- (七四) 高橋前掲書、三一七頁
- (七五) 高橋前掲書、三一九頁
- (七六) 高橋前掲書、三二〇―三二五、三三二頁
- (七七) 前掲「二所太神宮末社記」『神道弁疑集』(下) 七七丁ウ―八一丁ウ
- (七八) 余和祥「中国社稷祭祀の礼儀」(中国語)『中央民族大学学報』(二〇〇二―五)、二〇〇二年、六五頁
- (七九) 同前、六六頁
- (八〇) 松本信広「社稷の研究」『史学』(一一一) 一九三二年、一一一頁
- (八一) 前掲「二所太神宮末社記」『神道弁疑集』(下) 八一丁ウ―八五丁ウ
- (八二) 前掲〔漢〕鄭玄注、〔唐〕孔穎達正義、呂友仁整理『十三經注疏 礼記正義』(下) 一八二九頁
- (八三) 前掲「二所太神宮末社記」『神道弁疑集』(下) 七一丁オ―七三丁ウ

- (八四) 同前、六八丁オ―七〇丁ウ
- (八五) 同前、九五丁オ―九七丁オ
- (八六) 前掲熊国禎・高流水点校『北溪字義』六一頁
- (八七) 同前、五九頁
- (八八) 同前
- (八九) 前掲「二所太神宮末社記」『神道弁疑集』(下) 九七丁オ―一〇三丁オ
- (九〇) 同前、一〇三丁オ―一〇四丁オ
- (九一) 溝口雄三「理」『中国思想のエッセンス』岩波書店、二〇一一年、五六頁、初出『文学』一九八七年五月号
- (九二) 同前、四四頁
- (九三) 前掲「二所太神宮末社記」『神道弁疑集』(下) 一〇三丁オ―一〇五丁ウ
- (九四) 井上前掲論文、八頁

第四章 伊勢神道の「近世化」再考―諸流との併存から自己の喪失の危機へ―

はじめに

本章では、これまで三章にわたって論じてきた近世伊勢神道論の底流を明らかにすることを試みる。すなわち、様々な神道論がなぜこのような特徴を有していたのか、言い換えれば何を問題意識として、伊勢神道の「近世化」がなし遂げられたのかを検討する。熙近・延佳・弘正という三人の伊勢神道の祠官・神道知識人が生きた時期とは、日本列島ないし東アジア全体が大きな変動を経験した、「近世」という節目を迎えた時期であった。

伊勢神道の「近世化」とは何かについて、平重道の代表的な議論に即してまとめてみると、およそ以下三つに集約される。第一に、仏教的思惟・解釈様式から儒教理論への転換。第二に、祠官だけの作法や祭祀に限定されていた神道がすべての人々に開放されたこと。第三に、神道が人々の日用の教として展開したこと。(一)この平の議論を受けて樋口浩造は、度会延佳の言説をその外部との関わりから分析し、思想史の記述が、そのテキストの外でどのような利益をもたらすのか、という観点からの議論を展開した。(二)樋口は、度会延佳以外の外宮祠官、特に豊宮崎文庫の創設に尽力した彼の仲間たち(与村弘正・岩出末清・青山正清)に言及したものの、やはり分析の対象は度会延佳一人にとどまってしまう。第一章と第三章の分析からも明らかであるように、当該期の伊勢神道論の展開を考察していくうえで、度会延佳ただ一人を検討するだけでは全く不十分である。思想の多様性―必ずしも朱子学との習合による「言説化」―「心の言説」化の達成が目標でないものが忘却されないようにするには、伊勢神道の「近世化」を抜本的に再考する必要があるのではなからうか。本章は、以上の先行研究が残した問題点を克服し、伊勢神道の「近世化」を考え直すための一つの試みである。そこで、近年盛んになっている「東アジアの近世化論」が問題解決の方法を提供してくれる。

東アジア全体を共通の「近世性」(三) という観点から考察していこうとする試みは、一九八〇年代に熾烈な議論を巻き起こした「世界システム論」に対する批判であり、それは従来のようにヨーロッパを標準軸とすることなく、東アジア地域それ自体に即し、そこでの再秩序化・流動化などの多様性に着目することで、各々にあつてのなんらかの共通性ないし方向性を探求していこうとする試みである。この目標は、清水光明が「西洋由来(西洋中心主義)の概念や一国的な枠組みを自明の前提とせず、東アジア世界の経験を踏まえた世界史像・歴史叙述を立ち上げる試み」(四)と述べているように、具体的な方法は研究者各人の問題意識によって様々ではあるものの、共通するおおまかな方法としては「比較史」「時間区分論」「秩序の文法」「現代的問題意識」(五)などがあるとされている。本論文はこのうち特に「比較史」から啓発を受けている。

しかし、本章では、「比較史」による「近世化」研究の目標である「そもそも「東アジア」とはどういう括りであり、その括りのなかでどのような共通面・類似面・異質面があるのか」(六)という問題意識は共有しない。宮嶋博史を代表とするこの方向への探求は、彼自身が頻繁に「小農社会の成立」と、それに対応する国家支配体制の樹立もつともこれは朱子学理念に基づく国家体制の樹立であるがーという二点を強調することで、日本がこの二点を達成し、「近世化」した中国や朝鮮とは違って、武士集団の強大な軍事力、すなわち「武威」による「平和」を実現し、「近世化」したのだと論じている。(七)だが、このような日本の「近世化」の議論には、重大な欠陥が孕まれている。というのは、儒学思想を取り上げるなら渡辺浩が指摘した通り、(1)東アジアの中で「比較を行ってその中に位置付け、特に日本について文化接触の一事例として解釈する」(八)時、日本はなぜそうなったのか、日本のこの特徴は「日本的」ではなからうかなどと後世から遡る倒錯した主張に陥穽してしまう(九)こと、(2)二つの儒学史の比較には、思想発展の段階論の方法も考えられる。(中略)「近代」以前の思想の歴史にはなんらかの一般的傾向があるとすれば、二つの儒学史の共通性と相違とを、並走する発展の遅速によって解釈できるかもしれない(一〇)が、このような比較の方法は、容易に一つの例を基準とし、暗黙裡に一般的傾向や到達点の設定から、比較に際した諸設定を画一化した解釈を導き出してしまう可能性がある。(一一)よって「東アジア」を共同の土俵とする比較史的検討には、なお慎重であらねばならないと氏は注意している。

要するに、宮嶋と渡辺の議論は、本章において伊勢神道の「近世化」を検討するにあたっての、共通する手がかりを提供してくれている。そ

れは、人・思想・社会の三者を有機的にリンクさせて検討するという方法である。本章における三者の内容と関係とは具体的に言えば、ある人間の思想が生じてくる際の思想的背景、その思想的背景がある人間にもたらす問題、その問題を解決するためにある人間が生み出す解決策である。本章はこの三つの問題を究明することで、伊勢神道の「近世化」を考え直したい。

第一節 近世前期神宮を取り巻く背景

一 近世以前の神宮と仏教

古代の伊勢神宮では、延暦二三（八〇四）年に成書された『皇太神宮儀式帳』において直接仏の名が記されず、「中子」と言い換えられていたことから明らかであるように、「仏」関係の事柄や僧侶が強く忌まれていた。しかし、仏教寺院に注目すると、実際には伊勢神宮の神宮寺が八世紀以前においてすでに存在していた。天平景護二（七六六）年には、その神宮寺に仏像が安置されている。（二二）ただこの神宮寺は、あくまで称徳・道鏡による仏教政策の一環として建設されたものにすぎず、従ってその政権が崩壊すると、神宮寺は庇護者を失い、神宮から遠く離れたところへの移転が余儀なくなされた。（二三）古代から中世にかけての神宮では、仏教を排斥する姿勢が貫かれていたのである。このように神宮周辺の仏教寺院に関する記載は、一旦資料上から消えるが、再びその姿を見せるようになるのは、一〇世紀の後半である。（二四）この頃、神宮祭主の大中臣永頼によって氏寺の蓮代寺が建立され、それと同時に内宮祠官荒木田氏の氏寺の田宮寺、外宮祠官度会氏の氏寺の常明寺がそれぞれ創建されている。（二五）

祭主・内宮外宮の祠官の氏寺が相次いで建てられたことには、神宮の神職による仏教への皈依ないし出家という現象が盛んに起こったという背景があった。神宮の祠官と仏教との接近を促した要因は、いわゆる「末法思想」の広がりであると考えられており、そうした末法への対応として、仏教經典の埋納が盛んに行われ、伊勢の地もその例外ではなかったと言われている。仏教經典やその関連物品は、伊勢の八箇所に埋められた。例えば内宮の東に位置する朝熊山の経ヶ峰と呼ばれる地域に埋められた經典は、「紙に墨で書写され、青銅や銅に作られた筒形の経筒に納められたのち、陶製の外容器に入れられた。さらにこれらの容器は石壁でお覆われた地中の小さな室に入れられ、石で蓋をした上に墓のような小さな石塚と石塔で目印を付けられた」（二六）とされており、厳格な儀礼手順に沿うことで、埋納者を五六億七〇〇〇万年後の弥勒来迎

まで守護することが願われていた。このように、伊勢における經典埋納は、神宮神職の死後救済への祈りであり、このことから彼らの仏教に対する信仰の篤さを窺うことができる。

もう一つ注目したいのは、鎌倉時代から多く見られるようになった僧侶らの参宮という現象である。最初に参宮した僧侶は、荻原龍夫(一七)によると、重源であると考えられている。その様子は、『東大寺衆徒参詣伊勢大神宮記』に記されている。重源の参宮の目的は、承治四(一一八〇)年の平重衡による南都焼き討ちによって、焼失した東大寺の再建にあった。東大寺復興という一大事業を成し遂げるために、伊勢神宮の協力が必要とされ、よって重源をはじめとする六〇名の僧侶が、大般若經を書写し、それを神宮へと持参したのである。(一八)神宮の祠官は、この大勢の僧侶の参宮を歓迎し、重源を願主とする神明法楽が求められた。(一九)僧侶の公式参拝は古代以来の仏教の禁忌に違反するというはばかりがあつたものの、屈折した形で彼らの参詣は実現されたのである。時代をやや下って、かの有名なモンゴル襲来の時期になると、龜山上皇の勸慮を受け、神宮の近隣に法楽舎を建設した醍醐寺の通海が、神宮に神明法楽を勤行したとされている。(二〇)このように神宮の祠官たちは神宮の掟にあくまで従いながらも、個人レベルではむしろ仏教を熱烈に信仰していたのである。

室町時代にはいると、神宮側は神明法楽を公式に受け入れたほか、神明法楽寺院の保護にも積極的に参与するようになった。また室町時代以降には、朝廷も神宮にたいして神明法楽を正式に命じるようになっていく。(二一)ただ、直接に神前で読経することは避けられねばならないとされていた。

かくのごとく、近世に近づくにつれて、神宮と仏教との混合はますます深まることとなり、特に戦国時代になると、僧籍を詐つて禰宜に就任するものさえ現れることとなった。神道の呪物である神灰の副状に、光明真言を書き添えるよう指示する神宮祠官も出現することとなり、もつて天照大神の化身である仏や菩薩を敬う神本仏迹説が一六世紀の神宮において確立したのである。(二二)

転じて、思想史における中世の神宮、就中、外宮に起源をもつ伊勢神道と仏教、また道教などとの関係はいかなるものであつたのだろうか。周知のように、平安時代末の院政期から天地の変異が頻発し、永承七(一一〇五)年が「末法元年」と信じられて、「末法思想」が広がることとなった。三国世界観において、「栗散辺土」とされた日本には、愚人ばかりで、自力で救われることはないゆえ、人々は仏に皈依し、救済

という切実な願望を仏に託すようになった。賀茂神捨国事件をはじめ、日本の神々はこの末法に背を向け、そこから逃げようとしていたという危機的状況下において、本地垂迹思想が頭角を現し、救済者としての仏が神々に変身を遂げ、この末法の超克を目指すようになったのである。

(二三)

かかる本地垂迹思想は中世神道、特に伊勢神道の教理の形成に大きく寄与したが、そこでの「神」と「仏」の関係は実に多種多様であった。神道五部神には神仏峻別の現象が見られる反面、神仏同体の言説も少なくなかったのである。(二四)

高橋美由紀によると、神道五部書と仏教思想の関係は以下の三点にまとめられるという。(1)五部書の内容の形成に、仏教思想の影響を除外することができない。(2)密教、特に東密思想との関わりが深い。(3)仏教思想をまるごと神道にあてはめようとするのではなく、それを自己表現の要素とし、自由に神道の理論化が図られる。(二五) 中世の伊勢神道はこのように仏教思想を援用していたのであり、よって本地垂迹思想を克服しようとしても、「仏」なしにそれを克服することはできなかったのである。「仏」の側もまた、中世というカオスな世界において、教線を拡大するために、積極的に在地の「神々」を自身のうちに吸収しようとしていた。中世伊勢神道の「神」と「仏」の関係は、いわば相互に支えあって共存する関係にあったのであり、従ってもしここから一方を抜き出したならば、もう一方が独自に存立できなかったことは間違いなからう。(二六)

両部曼荼羅を例として取り上げると、密教の曼荼羅思想は神祇に適用され、内宮が胎藏界大日如来、外宮が金剛界大日如来とされていた。そのような両部曼荼羅観の成立は、内宮と外宮の均衡・対照を意味している。両宮は、この両部曼荼羅の配当によって、「二宮一光」を相補する関係を成立させていたのである。かかる両宮の対応、例えば天照大神を日天子にして陰神、豊受大神を月天子にして陽神とする議論は、(二七) 後世の伊勢神道論における天照大神と豊受大神の説明に基礎を提供することとなった。

以上、先学の諸説を参照しつつ、近世以前における神宮と仏教との関係を瞥見した。あえて一言で概括するならば、神宮は表向きには仏教を避忌する姿勢を貫いていたが、祠官個人における信仰のレベル、あるいは神道論という思想の営みにおいては、むしろ仏教思想を積極的に受け入れていたと言うことができる。

二 近世初期の排仏論と伊勢神宮の神仏関係―存在感が上昇する「仏」と「儒」―

中世から近世への移行とはよく言われる通り、顕密体制で支えられた中世の「宗教の時代」から世俗化・脱宗教化の時代としての近世への移行と、捉えることができる。この脱宗教化とは具体的に言えば、近世国家の形成によつて、中世の王法仏法相依論が否定され、独自の経済基盤・軍事力を有していた寺社勢力が崩壊して世俗政権のもとに編成されると共に、それらが権力者からの規制を受け、奉仕が強いられるようになったことであるとまとめられる。(二一八) 仏教の影響力が中世と比較して著しく低下した一方で、一七世紀初頭から始まった商業出版、ないし明清王朝の儒学知識人の渡来と相まって、「儒」が新たに注目されることとなった。林羅山・山崎闇斎を代表として、この時期に朱子学が本格的に学ばれるようになったのである。彼らが朱子学に傾倒した理由はさまざまであるが、共通する理由としては朱子学が仏教批判の理論を提供していたからであると考えられている。(二一九)

近世前期に「儒」を自称した人々による排仏論は、辻善之助の『日本仏教史』に詳細まとめられている。最初に排仏論を唱えた林羅山による仏教批判の論点を先学に倣つてあげておくと、以下二点にまとめることができる。(1)現世主義的な五倫五常に基づいて、仏教の来世・出世間的な傾向を批判する。(三二〇)(2)『野槌』の記述に見られるような、仏教が社会・経済に与える弊害を糾弾する。(三一)では、度会延佳・龍熙近らが活躍する一七世紀後半に至るまでの時期において、儒者たちの排仏論はどのような段階を経ており、そしてそのような排仏論に仏教側はいかなる反撃をしていたのであろうか。

三浦雅彦によると、一七世紀の儒者による排仏論は三つの段階を経ているという。第一期は「儒―仏」型である。この時期の儒者の排仏論は林羅山を代表とし、僧侶から独立した儒者の自立と存在理由を打ち出すために、積極的に展開された。ただし、彼らの排仏論の内容の多くは、「宋明儒学の受け売りか、もしくは中世禅林の儒仏優劣論の延長線に位置するものである。換言すれば、それは鎌倉仏教を経由して大きく変容した十七世紀日本の仏教を主な対象としたものではなく、同時代の高名な学僧への批判もほとんどない」(三三二)と考えられている。

第二期は「仏―儒」+「儒―儒」型である。この時期は、第一期の儒者の排仏論に対する反論として成立した「反排仏論」が盛んになった時期であるとされている。三浦は「反排仏論は、第一期の排仏論を前提としたが、これは儒者が排仏論を通じて社会的な認知をうけ、広く社会的

勢力を拡大したことが重要な契機となる」(三三三)と述べ、儒者は排仏論を唱えることによって、自身の影響力を当時の人々に知らしめていたのだと論じている。

この時期の「反排仏論」は、主に「仮名草子」という出版物を媒介としてなされた。具体的には、寛永年間にベストセラーとなった『清水物語』(一六三八年刊)に対する反論として書かれた『祇園物語』(一六四四刊)、またその続編である『糾物語』(一六五四年刊)などを通じてなされた。(三四)『清水物語』の中の仏教批判は、もし儒教の三綱五常が守られなければ、仏教が唱える来世に入ることができず、また君臣・父子・夫婦の人倫に従わなければ、出家や在家もなくなくなり、人々が救えなくなるため、仏法の存在理由がないのではないかとするものであった。当時において朱子学の合理的な思惟が徐々に浸透していたことを本書から読み取ることができると共に、本書は当時の仏教諸宗に大きな衝撃を与えるものであったとされている。(三五)これに対して『祇園物語』には、おびただしい内典や外典が引用されている。(三六)すなわち『祇園物語』は当該期の知識を総動員し、それぞれの身分に応じた死後の境遇を説くと同時に、そもそも人間に私欲が生まれたために儒教の説く人倫が必要になったのだと反論している。これら「教義小説」と呼ばれる「仮名草子」には、儒仏・儒神仏・儒仏道、あるいは当該期の仏教諸宗における優劣が論じられており、いずれも好評をもって、当時の人々に受け入れられていた。儒者が排仏論を通じて自身の存在意義を世に知らしめたのに対し、仏教諸宗も出版という手段を通じて、積極的に「護法論」を宣伝し、民衆教化を一層強め、当時の社会に仏教の地獄観や浄土観を浸透させる。(三七)また一六〇〇年から一七〇〇年末までの間に流通した版本を記録した『書籍目録』を見てみれば、仏書は、三点に一点、二点に一点という割合をしめており、この背後には仏教諸宗の教育機関や研究機関の活発な教学活動があったことが指摘されている。(三八)かつ、江戸時代を通じて浄土真宗は門徒や一般の人々に対して盛んに説教を行っており、それを元にした数多くの勸化本と呼ばれる仏書が流行し、人気のある出版ジャンルとなっていた(三九)ことから、一七世紀において儒と仏の存在は、確かに大きなものであったことが確認できる。(四〇)

儒教と仏教の思想がこのような影響力を有していた一方で、もう一つ注目したいのは、幕府における寺檀制度の展開と、大小神社の吉田家による一元的統治の確立である。野ざらしとなることを恐れる民衆を菩提寺において葬儀する寺院の数は、戦国時代を通じて飛躍的に増加する

と共に、民衆における葬式を執行する菩提寺の檀家になりたという志向に対応すべく、仏教寺院も積極的に法要・授戒などの教化活動を行い、教線の拡大に努めていた。(四一) 寺檀制度は戦国末期に民衆に浸透していたキリスト教の鎮圧・否定や、日蓮宗不施不受派の信仰を阻止することに役だったほか、人々がキリシタンではないことを証明することを寺院に担わせ、それを元に作られた宗門人別帳に、檀家の生死・婚姻・養子・勘当・欠落などの人別の異動が細かく明記されることよって、幕藩権力が末端の民衆に至るまでを掌握することができたのである。

神宮の門前町である宇治山田にも寺檀制度が適用されていた。『上両郷寛永二十年宗門改帳』には、浦田町に禅宗六ヶ寺真言宗六ヶ寺の合計一二ヶ寺、中之切町に禅宗二五ヶ寺真言宗六ヶ寺の計三一ヶ寺、今在家町に禅宗一ヶ寺、下館町禅宗二ヶ寺というような五七ヶ寺が新たに建てられたことが記されている。そのうち寛文一〇(一六七〇)年の火災によつて、二二七ヶ寺が焼失している。(四二) これらの寺院は、江戸幕府の遠国奉行である山田奉行の承認を受け、神宮地域の住民を檀家とし、それぞれが所在している村・町を通じて宗門改めを受けたが、神宮に奉仕する祠官と内宮の年寄だけは免れることができた。ところで、宗門改めが適用されなかった神宮祠官の多くは、実際に檀那寺を持つており、外宮の長官たちも、死穢を避忌するための神宮地域特有の「速懸」という方式の葬送を済ませたのちに寺の墓地に葬られていた。(四三) かつ、「宇治六坊」と称される常願寺・明慶院・法楽舎・清水寺・明王院・地藏院の六ヶ寺の山伏は活発な勧進活動を行い、僧侶でありながら神宮の御師として神宮のお祓を檀家に配布しており、それが原因で外宮の御師との間で直接配札をめぐる論争に発展した。神宮御師はこれらの山伏との相論を通じて、利害を共有する内宮御師集団・外宮御師集団という意識を持つようになったが、(四四) 要するに、一七世紀の神宮地域が思想・制度・生活の様々な方面において「仏」に囲まれていたことは、容易に推察されるのである。

神社に目を転じると、朝廷との関係が深い二十二社や中世以来勢力を保っていた諸国一宮は、江戸幕府から広大な所領を没収され、冒頭で述べたように、世俗権力の元に再編成を受け、直接・間接の秩序化を受けつつあった。寛文五(一六六五)年の寺社法度と合わせて「諸社禰宜神主法度」が全国に布達され、中小神社の神職は神職の神祇管領長上である吉田家による支配が確立し、(四五) 近世の神職秩序が形成されるようになった。(四六)

かかる「仏」「儒」と吉田の「神」が上昇しつつあった状況は、神宮の度会延佳・龍弘近・与村弘正の目にどのように映っていたのだろうか。

またこうした状況のもとで「神道」はどのように存在しており、かつそのあるべき姿はいかなるものと考えられていたのであるか。

第二節 度会延佳・龍熙近・与村弘正と「三教」

一 「自行且不知豈測他道」―龍熙近の三教論と「腐儒」批判―

『神国決疑編』は、寛文元（一六六一）年に成稿され、元禄四（一六九一）年に三冊本として刊行された著作である。（四七）同書は天保六（一八三五）年に重刻され（二冊）、再び世に出ることとなった。現在『大神宮叢書一八 度会神道大成後編』に収録されているものは、この天保の刊本であり、ここには新たな序が寄せられている。

本文は訓点・句読点がついた漢文体となっており、仏経からの大量引用はもちろんのこと、『太神宮諸事雜記』『宝基本記』『倭姫命世記』を始めとする神宮の古典や、『旧事本紀玄義』『神皇正統記』『日本書紀神代纂疏』などの中世神道書、孫引きかどうかは定かではないが『顔氏家訓』『論語』『列子』『漢書劉祐傳』といった漢籍が頻繁に引用されている。引用の後ろにはしばしば、二行の小さな文字で熙近自身の見解も付されている。『神国決疑編』は内宮にも知れわたっており、内宮の祠官は「覚悟」を求めため、この本を書写していたという経緯がある。（四八）『神国決疑編』が上梓されたのちには、仏教臭いという強い批判があった一方で、仏教関係者は同書を是認する者が多かった。（四九）熙近が意図的に仏教を擁護していたのか、それとも敢えていわゆる「時代の潮流」に逆行し、最後まで「中世的」な伊勢神道を守ろうとしていたのかについては、知る由もない。ただ同書は、神道・仏教・儒教を比べながら総合的に検討したものであるゆえ、彼がこれら「三教」をどのように考えていたのかについて考察するうえでは最適の著作となろう。

議論に入る前に、まず『神国決疑編』成書の端緒を見てみよう。

【エー一】『神国決疑編』

然上古之事置而不論。神日本磐余彦天皇即位以後兩千三百二十餘歲。未聞有如今泰平無為。四海寧一之至浩矣。生值斯時者幸又幸至幸者也。天下乘無為化。無貴賤莫不志于學者。殊我神民等。欲繼絕記錄興廢神事者不少。余自志于學螢火雪繼晷於焉大發三疑。繙神宮之秘典。

窺本朝之書史疑網即解。因茲為後世如余奔疑路者記焉。大愧冥鑒。庶幾乎後覽者正其謬又幸而已矣。(五〇)

今はめでたく太平の世であるため、学問を志向するものが少なくないと述べられたうえで、伊勢神宮の周辺に住んでいる神民は途絶えた神宮の祭祀の再興を心がけていると言われていることがわかる。そして熙近は、かような時勢の中にあつて二つの質問を設け、それに自ら答えたため、もし後世の人で同じような疑問を持つ者がいれば、本書を読んでもらえれば幸いであるとし、本書執筆の経緯を開陳している。

すなわち本書は、熙近自らが出した三つの疑問とそれぞれに対する解答とによって構成される、いわゆる問答体の書物であると言うことができる。その三つの疑問とは以下の通りである。

【エー二】『神国決疑編』

第一疑。日本神国也。然仏法彌綸率土之浜。而有不帰之者。却負其責。神若避斥流伝不如此。若又謂雖忌嫌之奈何彌布。則為神力之微弱。

如此疑滯雲屯煙聚。(五一)

第二疑。我神宮天下之宗廟也。擴仏法於神宮朝廷亦擴。天下国家盡可從神宮之式。然而朝廷不抵排之。天下国家帰仰特深。但神宮避之者何也。(五二)

第三疑。我神国之書伝。於内外二典中符合於何教乎。(五三)

このように、第一の疑問は、日本は神国だが仏法がこの国に蔓延しており、帰依しない者はいないという現状をめぐるとなっている。もし神が最初から仏教を避けていたら、仏教がこのように広がることはなかったであろうとしたうえで、神は仏教の広がり止めたいけれども、力が衰えてなすすべもないのではないかと述べられている。第二の疑問では、天下の宗廟である伊勢神宮は仏教を退けたゆえ、朝廷も仏教を退けるべきだが、朝廷がそうしないという現状を踏まえつつ、ではなぜ神宮だけが仏教を退けるのだろうかと述べられている。第三の疑問は、我が

国の書伝は、仏儒いずれに符合するのだろうかというものとなっている。

以上の三つの質問に対して、熙近はどう答えたのだろうか。最初に熙近は、仏教がなぜ国を覆うような力を持つに至ったのかについて、以下のように答えている。

【エー三】『神国決疑編』

於是看神宮秘書号宝基本紀曰。活目入彦五十狹茅天皇〔垂仁天皇〕即位廿六年丁巳冬十一月神祭夜。神主部物忌八十氏等詔。吾今夜承太神之威命所託宣也。〔倭姫命承太神之託宣而示神主部物忌等。〕神主部物忌等。慎無懈正明聞焉。人乃天下之神物奈利。須掌静謐志。心乃神明之主他利。莫傷心神礼。神乘^(マ)以祈祷為先。冥加以正直為本須。任其本誓皆令得大道者。天下和順。日月精明。風雨以時。国豊民安。故神人守混沌之始屏息仏法之息。〔天下以下四句同仏経文。但経清字異耳。或烏焉之誤歟。故神已下二句。可合而見。不可而離見也。夫神者。誠明不測之稱。参同天地。一貫古今。至大至微。無所不通矣。当是時神之先鑿與仏之契経不期而合如此。亦況若人質諸神明。無疑者乎。後世妄為穿鑿。乃誣罔神明不測之道。不可不懼也。他皆倣之。〕(五四)

読此宣文（筆者注：『宝基本記』倭姫命の託宣）疑噎頓消。猶疾風之排雲霧相似。因謂。仏法東被非人力所加。誠冥慮使然也。宜哉。充洽天下矣。大般若経第三百二曰。甚深般若波羅密多。我滅度已後時後分後五百歲。於東北方当流布。〔日域当天竺東北方。此土流布。良有以也。〕神宣西天之教法。奉代皇天之義。仏説東北方当為深法流布之域。於戲神仏之懸記如合符節。不亦妙乎。(五五)
夫仏法者非仏法。是為仏法。不可以名字仏法混真道。(五六)

熙近は、まず神宮の秘書と称されている『宝基本記』を持ち出し、そこには仏経と異なっている字があるが、内容としては神書と「不期而合」していると説く。『宝基本記』に載せられた倭姫命の託宣を読んでみると、なぜ仏法がこの国に広まったのかがわかるという。その理由は、神と仏が冥々の中において、それぞれの理が自ら合っているので、仏法が国の隅々にまで渡っているのだと説明される。熙近は、仏経には仏が入

滅した五百年後に、仏法が天竺の東北に流布されるという予言が記されているが、こうした予言と神書に記された託宣とが符合していたのは、まことに靈妙なことであるとす。ところが熙近は、ここでいう仏法というものは、「仏法」という名前が付いているものではなく、その中の真髓たるもの、すなわち神と符合している「冥慮」であり、これこそ、仏法（＝真道）なのだという。

ところで現在の儒者たちが、しばしば同じく倭姫命の託宣の「屏息仏法」をもって仏法を退けようとしていることに対しては、熙近は以下のように論じている。

【エー四】『神国決疑編』

所謂屏仏法之息者。非排斥之文也。臨庭而守神道根源奉再拜神祇也。若背此禁戒不可逃不敬之罪。是故大田命伝記。宝基本記。皆曰。守混沌之始。屏仏法之息。（五八）

而為局儒公言曰。前輩先生往往不曾看仏書。故詆之如此之甚。其所以破仏者乃仏書自不以為然也。又曰。仏書所說世儒未必深考。須親至此地方能辨其異同。誠哉斯言。（五八）

至於神藏之秘記。祠官之撰述。皆以內典解神道者。則神拜潔齋之外。更無忌避之誠文。亦無避內典以為記錄之訓伝。雖然如是特依用內教者何也。以神道仏法本自符合故也。今之学儒者。於屏仏法息之一句。謂我國排仏之術無如之。而託事於神宣以欲遣斥仏法者有之。又学仏者唯知三宝可帰崇之旨。未曾窺神宣之幽致。詣神事潔齋致場。只誦咒念仏耳。甚矣不達也。儒有腐儒。僧有羊僧。自行且不知。豈測他道哉。（五九）

倭姫命の託宣の「屏息仏法」とは、実のところ仏法を排除しようとするものではなく、祭祀の場において、神道の根源を守るためのものであると主張される。この禁制を破れば罪に問われるゆえ、神書は皆「守混沌之始、屏仏法之息」と記されているのだとされる。神宮の神書は、その著者が、よく仏理をもって神道の説明を施したものと位置づけられ、祭祀の場は言うまでもなく、それ以外にも仏法を忌避する禁制はどこに

もないと論じられる。しかし、なぜ神書がよく仏理と符合していたのかといえ、それは神であれ、仏であれ、その根源たるものが合一していたからだと言明される。今の儒者たちは、これまで我が国において排仏の術がなかったために、この倭姫命の託宣「屏息仏法」を拡大解釈することで、大いに仏法を排除しようとしている存在だと見なされる。僧侶たる者も、仏法の表面しか理解できないため、なおさら神の託宣を理解しえるだろうと判断される。そして儒者や僧侶は自分が進むべき道さえよく分かっていないのに、他道を評価するのは言語道断であると、儒者・僧侶双方に批判が向けられるのである。加えて熙近は、儒者がなぜこれほど激しく仏教を断罪しようと試みているのかというと、それは、彼らが仏書を読まないか、もしくは読んでいたとしても理解が不十分であるゆえに、仏教を誹謗中傷しているのであると言う。

こうした説明に対して「子所欲豈得不習合神道哉」(六〇)と問われた熙近は、さらに以下のように答えている。

【エー五】『神国決疑編』

是何言也。習合神道者。神仏混雜而祭神以仏事。我神宮只規範。屏仏法息。再拜神祇者也。口尚不説仏法名。何況用仏事哉。然古老咸帰仰内典者。大聖之教令甚深而又御託宣炳焉。非両部習合之謂也。(六一)

熙近は、習合神道とは神仏を混合し、神の祭祀にあたっては仏の規範をもって行うことの類であると定義する。そのうえで、我が神宮においては仏と関わることを言わず、仏事もかたく禁じられているものの、にもかかわらず神書と仏経が符合していることは、実に意味深いことであるとし、そのことは倭姫命の託宣から明らかであると述べる。よって自身の主張は、決して両部習合ではないと言うのである。

熙近は、現在の儒者たちは自分たちが根差すべき「儒道」さえ理解していないと述べて、彼らを「今世儒生罪條最深」とこの世でもっとも罪深い存在であると断罪している。熙近は彼らの排仏論が、ある目的を隠蔽するための「智謀」であると告発している。その「智謀」は以下の通りである。

【エー六】『神国決疑編』

自神道而看之。仏経儒典俱非我国之道。而儒典大違。仏経済冥契。「如向所辯明。」欲排斥之不可得。因茲我国為泰伯開始之域。是為言儒典本国之教。仏法何用此国之智謀而已。既以我国屬他邦。是不忠乎。乖忠孝者。罪必当極刑。是可忍也孰不可忍也。我国之起原。邃古置而不論。自皇孫尊御降臨以逮于今幾乎百九十万歲。国史所記孰曰不爾乎。此国所以卓瑩於竺支者。天地神祇挺生之地而宝祚無窮之誓不虛。神器出于自然。以此視彼屹出其上者不同日之談也。若從儒生言則神国之書伝併虚誕。神道之秘旨皆咸妄說。此箇国法一時熄滅。比之蝦夷之火亡史書。耶穌之宗害国家猶未為喻。実可悲哉。(六一二)

熙近は、仏教や儒教がすべて我国固有の道ではないとしつつも、儒教が我国固有の道たる神道と程遠いことに対して、仏教には符合する部分が多いとする。このように儒教を位置づけたうえで熙近は、仏教を排除しようするとともに、我国を「泰伯開始之域」と規定する儒者の本音が、儒教こそ我が国の教であるとする主張にあるものと見て取っている。そして、排仏という「計謀」を用いて我国を他国に属させようとする儒者の行為は不忠不孝であると述べられる。また熙近は、我国の起源はさておき、天孫降臨から今に至るまですでに一九〇万歳を経ている点こそが、我国が中国とインドよりも優れている理由であると主張する。天神地神から生まれたこの国が永遠に続くことは誠のことであり、そのことを示す三種神器も自ら出現したものであるゆえ、我国を他の国々と対等に比べることはできないとされる。こうした議論を踏まえつつ熙近は、儒者が我国の歴史を記した神書、また神道の秘伝もみないつわりと言うならば、我国の国法は滅ぶだろうとする。こうした儒者の説は上古の蝦夷の乱や近年のキリシタンの害と同様に国家に大きな危害を与えるものとなるため、まことに悲しいことだと言う。

熙近は、日本の始まりを中国の泰伯に求めるといった当時流行の儒者の主張に対する批判を展開している。日本の起源を中国の泰伯に求める主張は、周知の通り、林羅山を代表とした近世初期の儒者たちによってなされていた。神書を全面的に信頼していた熙近は、日本が長い歴史を持つこと、その「宝祚」が永遠に続くことを信じていたがために、日本は他の国々よりも優れていると確信していたのである。もし儒者が神書の信憑性を疑い、それを葬ろうとするならば、国の基盤が揺さぶられるのではないかと熙近は危惧していたわけである。

当時の儒者たちの排仏論に鑑み、熙近は以上のような議論を展開していたわけであるが、最後に彼が望んだ神仏儒の関係とはどのようなものであったのかについて見ておきたい。

【エー七】『神国決疑編』

不以世間法礙出世。不以出世法壞世間。但以契道為貴。形者外也。理者内也。内於内外於外則神仏儒道豈有二哉。顔氏家訓曰。内教多途。

出家自是其一法耳。若能誠孝在心仁惠為本須達流水不必剃落鬢髮。豈令磬井田而起塔廟窮編戶以為僧尼也。輔教編曰。天下以彼我競。以儒仏之事相是非。而天下之者知儒仏之事。豈知其埏埴乎儒仏者耶。〔天下之學者且知儒仏之事。豈知其所以成儒仏者神道也。〕又曰。儒者聖人治世者也。仏者聖人治出世者也。当知。神道者治世亦治出世也。何者儒釈之羽翼成則出世出世兩途莫不接近之。不亦偉乎。(六三)

熙近は『顔氏家訓』を典拠とすることで、儒教と仏教とは表面上まったく相容れないかのように見えるが、それぞれの目的(筆者注Ⅱ天下太平)が同じならば、互いに攻撃し合うことをやめ、ともに共通点を大事にするようになるだろうと説いている。ところで熙近は、『輔教編』が教えてくれるように、今の人たちはよく儒教と仏教両者の是非を論じるが、その両者の根源が何であるのかを知っている人はほとんどいないとしたうえで、以下のように述べている。すなわち、神道は儒教や仏教の大本であると主張するのである。儒教の聖人は、この現世を修めることを目指し、仏教の聖人は、出世を志す人々に導きを下す。しかしながら人々が本当に知るべきは、神道が現世と出世という両者を兼ねて治めるものだとということであると説かれる。そして熙近は、こうしてみると、儒教や仏教が神道の両脇になることはいよいよ明白であり、この両道は自ら接近していくべきではないかと主張する。ゆえに儒道に専心する人や仏道を修める人は、「一旦道通即知所謂神」という自分の專業に精通することができれば、「神」とは何かを知り得るのだと熙近は唱えるのである。要するに、熙近が賞賛・批判している「仏」や「儒」とは、それぞれの教義を指しているのではなく、それらを唱える「人」のことを指しており、彼の三教そのものに対する基本的な考え方は、このように神道を根本、仏・儒を両翼とするものであったことがわかる。こうした熙近の三者の関係に対する認識は、以下の『神道要訣』からより明瞭

に窺うことができる。

【エー八】『神道要訣』

且又道教の中、神道ニ似たること多し、天上ニ至尊ありて、君臣乃威儀宛カ人品のことし、夙ニ御神靈ニ祭して、山海無碍其長生久視之道ハ、神代の寿境ニ類す、晋張道離阮ニ卒して葬る、白鶴と化して墓より出、日本武尊白鳥となて□生給ふニ申し、道教のみしかるニあらず、儒積ニ教とも同あり不同あり、此国の起源をいふこと儒典にいふ所と同じ、是故ニ三五歴記淮南子等の文を出し、次ニ此国の起原の□をおし引合て、彼此全同の説とす、尚且君臣父子夫婦云々、釈教ニ同じき事あり、神代遙遠の昔天上ニいます神、天石座押放ち、天の八重雲を押し開きて降りまして、此国の□とならせたまふ。又ヒコホホテミノミコト海中ニ入給ふニ、海宮殿壯麗ニ、海□□□□□□其礼容宛人のことく。其女子端嚴ニして、終ニめあわせ奉るなど、釈教ニかはらず、これらは皆ニ教共ニ自ら合ふ物也、儒を学へる人は、只儒のみ合て、釈は大ニタカへへりといひ、又釈ニ入人は、釋教は神道の根元なれると、□に是非するは、神道の本をわすれたる物なり、神道広大なれハ含容せさす物なし、儒者ハ是を儒といひ、釈氏ハ是を釈といはん、凡神代の書を見るニは、只其ままニ見通して、他によることなかれ、合所不合所、何そ又私に取捨せんや、同に似て異あり、異に似て同あり、得一の字のことし、神書を読まん者玩味すへし。(六四)

熙近は、道教には神道に類似するところが多いと認識している。例えば、道教が偶像として崇拜する天上の皇帝とその臣下たちは、あたかも地上の君臣関係を彷彿とさせると言う。また、道教がもとめる環境や人身の長寿は、いかにも神代と似ているとされる。加えて晋の張道離が白鶴に化けたことと、日本武尊が白鳥に生まれ変わったことから、両者の類似性は明らかであると説明される。ところで熙近は、天地起源を語ると神道と道教、また儒教の記載は「彼此全同」であり、儒教と水火の関係にある仏教にも「君臣父子夫婦云々」などといった人倫の教説があると言う。三教は「共ニ自ら合ふ物」が多いにもかかわらず、儒学を学ぶ者は儒の知識しか持たないため仏を大いに排除しようとし、仏教を信じる僧侶も、仏教が神道の根源であると見なしている。そして、仏教と儒教が相互に是非を争うのは、神道が根本であることが忘れられている

点に起因すると説かれる。熙近にとって、神道とはいかにも広大なものであり、ここに含まれないものはないのである。今の人たちは、神代の書を見るたびに、その中に記された内容をそのままに理解すべきであり、勝手にその内容が神道と合うかどうかといった判断をしてはならない、と熙近は提唱する。例えば、神道も道教も同じく「得一」ということばを使用しているが、それぞれの「得一」の意味は必ずしも一致しないとされる。

熙近の三教観は、このように「同不同」を超えるものである。三教それぞれには一致する部分もあれば、一致しない部分も当然あるものの、熙近は重要なのはそうした分別ではないとする。重要なことは、二者が根本的なところですべて神道に還元されることであるとされ、実際に儒や仏の書に現れるすべての道理は、神道の道理であると主張されるのである。

以上の熙近の神道・儒教・仏教への言及は、以下のようにまとめることができる。

一、仏教がなぜ日本の津々浦々まで広がっているのかというと、それはその教えが、我国の神々の託宣と自ら合っているからだ。一見、仏教の教えは、「仏教」そのものだが、そのもつとも核心たる内容は神道の精髓と符合している。

二、しかし、今の「腐儒」や「羊僧」は、各々が修めている儒道と仏道の真意も分からないまま、互いに誹謗中傷し合い、熙近が説いている神道は両部習合の類ではないかという質問さえ出された。

三、仏教は神道と「冥契」だが、儒道が神道と程遠いということをわきまえずに今の儒者は、他の国の法である儒道をそのまま我が国の国政に適用することを望み、また古伝の神書はみな「妄説」だと退けようとしている。このことは誠に我が国に害を与えることと同然である。

四、儒と仏の両者が相互に攻撃し合っているために、天下の人々は儒と仏のことだけしか知らない。神道がこの両者を兼ねて治めるもの、すなわち儒と仏の上に立っているということを知る人がいない。人々がこの理を悟るならば、両道は相互の攻訐をやめ、神道の両翼となることができ、彼此も徐々に近づいてくる。

五、三教のいかなる部分が合う、合わないかを強いて探し出すのではなく、容易に三者が合わないところを持ち出し、それに基づいて相互に攻

撃してはならない。重要なのは、それら三教の教説のすべてが広大なる神道の中に含まれていること、また神書の中に記されているものをそのまま事実と認識することである。

すなわち、熙近の仏経「弁護」や儒者批判は、ともに神道本位という一本の筋が貫通していることを説明するために出された「素材」にすぎないということであると考えられる。

二 「天地自然の道のかの国この国ちがひなき、是ぞ神道なるべき」―度会延佳における神道と「異国の道」―

【エー九】『神国決疑編』

又有出口延良者。與尚舍同時。蓋按其年紀尚舍之先輩也。此亦祠官英豪。潛心性命竭力神道。其述作有中臣祓瑞穗鈔等若干卷。皆先賢所指教。其則不忒。與尚舍相拮頑者也。然今時神道之學如斯等古今達道之書不盡取焉。但遂影響妄稱復古弗求諸己銜惑虛名。由是道聽途說之人。朱紫相混玉石弗辨。遂侮慢聖自畫而以為足矣。于嗟悲哉。（六五）

南勢空谷音という僧侶は、『神国決疑編』の奥書において、このように熙近と同時代の延佳を評価している。彼は延佳を「祠官英豪」と高く評価する一方、古今の典籍を蔑ろにしていると批判している。今の神道学者は皆延佳のように「復古」という虚名のもとに自分の神道説を構成するが、実際のところ、やっていることは聖賢の所為を侮辱することに等しい。この事実を悟ることなく、むしろ満足していると空谷音は延佳を代表とした神道学者を強く非難しているのである。

以上のように一見、熙近と行き違っているかのように映ずる延佳の三教論は、一体どのようなものであったのだろうか。以下、それについて見てみよう。

【エー一〇】『太神宮神道或問』

問曰、釈迦如来・孔文宣王の道も天竺・震旦の道とて、日本国を尊ぶ益にはなるまじきとは何やる事哉覽。

答曰、釈迦は天竺に出世なされ、孔子は震旦に降誕有たる聖人。有難き道なれども日本国の人其道に入、其宗旨を心に入ては、日本国をいやしむ、釈迦の法を聞得たる人は天竺を尊び、孔子の道を学ぶ人は震旦を尊で、倭国をば栗散国ぞ、夷狄ぞ、とていやしむ事、今時仏者儒者の心根なり。仏者とても儒者とても、日本に生をうけたる輩は、日本国の道を根本として絶はてたる神道をも興し、天竺よりも震旦よりも我国の尊き事を心根として、釈迦の教にても孔子の教にても学ぶは、日本の益ある事なれど、儒者は震旦を中華といふて日本国をば夷狄とていやしむ。中華といふは震旦国の人々の詞には似合たり。倭国の人より云まじき詞也。仏家より日本国も栗散国なりと云ひ、天竺を仏国とて尊ぶ。日本国も六町を一里としてつもりたる時は甚しき大国なり。是等は一向神道をしらずして忠孝の心なく、日本国に生をうけたる事を打忘れ、儒書仏書にしみ入たる者なり。心を虚して明鏡止水の如して読書はすべし。日本紀などには一言も我国をおとしめ給ふ詞あらず。いにしへは博学の人も天竺・震旦へは心をおもむけざるにや。もろこしを中華とは云ずして、日本国を豊葦原中国と云き（六六六）

延佳は天竺の釈迦・震旦の孔子はそれぞれ、天竺と震旦の地に誕生した聖人であるという前提のもと、延佳は両者の教えが皆「有難き道」であると認めている。それらの宗旨を尊ぶことは当然であるものの、その一方で日本の地に生まれた人々が異国の教をもって自国の神道、さらには日本を侮辱してはならないと説かれる。延佳は、日本を「栗散国」「夷狄」と呼ぶことがそうした一例であるとす。

「栗散国」とは、いわゆる中世の末法思想における「末法」という時間意識と組み合わせ、日本を「辺地・辺土」とする意識である。かの鴨長明の『発心集』からも窺えるように、日本を「栗散国」と呼ぶことは、末法の「濁世」において日本には劣機の人間しかうまれないという主張と相関的だったのであり、（六七）かつそれは日本が世界の中心である天竺からもつとも離れた無仏のところであるという仏教の三国世界観に基づくものであった。一方、「夷狄」とは、中華王朝の自国中心主義において、周辺の異民族を「未開の野蛮人」と見、それを卑しめる言葉であった。「栗散国」と「夷狄」は、いずれも「負」の呼称であるため、日本の地に生まれた「日本人」は、もとより日本の地の道である「神道」を尊び、加えて儒・仏の知識をもって、国の益に貢献すべきであるとされる。しかし、現に「日本人」は儒・仏をひたすら学び、さらに両者の日本を卑しめる呼称である「栗散国」と「夷狄」を自称している。これは言語道断のことで、日本は決して「小国」ではないと延佳は

主張する。要するに、延佳の三教観のもとには、三教それぞれの高下を比べるより、「日本人」としては自分の生まれた地をより尊敬し、その地でしか通用しない「神道」を根本とせねばならないという、「理想」に基づく自分の喪失の危惧があると言えよう。

【エー一一】『陽復記』

近代儒を学ぶ人のかしらおるすは、仏氏を人の尊敬すれば、かの尊敬を羨たるに似たり。又深衣をきるは国俗にかはり、異服をきて人のめを驚し崇敬せられんとにや。(六八)

我神宮領も世々を経て仏寺のみ盛になり、末社などは名のみ残て畑と成、田にすかれけるにや、あとかたもなく其所慥にしれる人なきも多し。かく成もてゆくも何ゆへぞや。神道と云名だに知人まれになり、書は故家にかたばかり残れど我家のかざりとや思ふらん。自も見ず、まして他にも見せず、虫や鼠の巢となり朽る。かゝれば三百年來次第に神地も変じ、伊勢の国司と仰ぐ北畠殿さへ神領を押領せられしかば、爰もかしこも他より押領しき。それに豊臣秀吉公の、神徳を重じ給はず神郡をも検地し給しかば、度会郡さへ半分は他領となりぬ(中略) 是にて神威のおとろえもしられぬ。(六九)

諸国の神社を見てしるべし。祠官は社僧の奴のごとくなりて神殿は変じて仏殿となりぬ。二宮などにては、言をさへ替てあらゝぎと云ていむ塔なるを、諸社には立置て神のいがきとも見えず。是我国の古法ならんや。(七〇)

多くの「日本人」が行っていることは、「粟散国」と「夷狄」を自己の呼称とし、日本を卑しめることだけに止まらないと延佳は認識している。儒・仏を学ぶ人は、他人を尊敬するという目的のもとで、「異服」を着ているため、「国俗」がみだらになると述べられる。神宮領が戦乱や北畠氏の押領を経、さらには豊臣秀吉の検地で半分になってしまったため、そのゆかりを知る人はほとんどないと延佳は言う。また神宮に勤仕する祠官たちも己の無学・無知を隠すべく、蔵が腐り果てたとしても、大事な神書を隠し、他見を許さないとされる。延佳は、かかる時勢と人事が相まって、神の神威が衰微しつつあると現状を捉えている。加えて、他の神社においても祠官が社僧の下位に位置づけられ、神殿が仏殿へ

と変じてしまっており、「あららぎ」と言い換えられるほど忌避すべき仏塔も、公然と神域に立っているのが現在の状態であると認識されている。延佳は、こうした神仏混合が国法に背くことは間違いないにもかかわらず、実際には神宮の神道にも、かような神仏混合が入っていると嘆いているのである。

【エー二二】『陽復記』

千早振神代には、人のこゝろすなほなれば、觀天文察地としてさとりしぞかし。世くだりて人正直ならざるになり、教といふ事出来しなり。しかれども我国の上代よりつたへし記録などは蘇我の蝦夷が難にやけて亡ぬ。(中略)(仏教伝来) 其後我国の所々にありし学校もおとろへし折を得て兩部習合の神道おこり、いよ／＼其本を失て神書は變じて仏書となりしかば、神道も衰微して若存若亡。しかれども蝦夷が火をも経ずして上代よりの神記、二所太神宮に残れり。されども亦、代々の祢宜神主、兩部習合にまどひてかの言を取て加筆の事のみ半に過ぬれば信がたき事有。(七一)

兩部習合は強て合たる物なり。これを世の人さとらぬ故に日本国の神社は次第／＼仏氏のはからひとなり。我二所太神宮計ぞ、倭姫命の屏仏法息再拜神祇せよとのたまふ遺命にまかせ、今に外院へならでは僧尼の参詣をゆるさず。されど末代の事なれば遺命にたがふ事のみ出来る。あまりいま／＼しき事なればしるさず。(七二)

延佳は、遙か神代の状況がとても理想的であつたと見なしている。ここでは人々が天文地理を觀察し、正直のない人がいなかったため、(神の) 教えが浸透していたのだとされる。しかし、そのことを記した記録はすべて蘇我蝦夷の乱によって焼失してしまったため、詳しい面影を窺うことができない。まして用明天皇以降仏教が伝来し、神の教えを伝える機関であつた学校もおとろへ、兩部習合の「神道」が起こり、神代以来の神道はこうした本を失い神書もすべて仏書に變じたのだと言う。神宮が所蔵する貴重な神書は、確かに蝦夷の乱を逃れたものの、そこには後世の兩部習合に悟らぬ神主らの加筆が混じっているため、記述の半分は信用できないと延佳は認識している。このように延佳の激しい兩部

習合批判の根底には、それが神道を衰弱させるだけでなく、日本の神社を次第に仏寺に変じるものだという理解がある。ただし、延佳の両部神道に対する批判は、そのまま仏教への批判につながることに注意したい。

【エー一三】『陽復記』

問曰、仏法をいみ給ふはあしき法なるか。

答曰、釈迦は天竺の聖人にてましますと聞ば尊き法なるべし。但倭姫命は其法の源をいみたまふやらん、其法の流をいみたまふやらん知りがたし。中世より神道の名をかりて両部習合などゝし、神明をかすめて我仏とする事は仏法の流れの弊なれば、それを未然にかんがみたまふ事もあるべし。(中略) 僧尼は仏の道を行じて有でよかし。神社にさへ入交て社僧などになれと仏教にも侍るにや、いとあやし。左物を右にうつすとはかやうの事なり。深おもふべし。(七三)

ここで延佳が答えているように、仏教は「天竺の聖人」釈迦の教えであり、尊ぶべき法だが、倭姫命がその仏法の源流すなわち、仏法の教えを忌避していたのか、それともその流布を忌避していたのかについては知りたいたいとされる。しかし延佳は、中世両部習合のことに鑑みれば、おそらく忌避されていたのはその流布の方であろうと推測している。その「流れの弊」は、仏教僧でありながら神道界にも入り混じり、仏法をもって神社に奉仕するということであるとされ、延佳はこのような状態を懸念しつつ、仏教僧ならば仏法に専心すればよいと促している。

延佳の仏教観は、上記のように、今世の仏を学ぶ人々が神道を根本とせず、まして日本を「栗散国」と賤しむなど不当な行為をしていること、そのことよって両部習合の迷いを悟らず、神道や神社が衰微し神・仏が混じる状態となってしまっていることを批判するものであるが、しかし同時に仏教の教えそのものは「尊き法なるべし」と認識されているのである。

延佳の仏教観が上記のようなならば、儒へのまなざしは如何なるものだったのであるか。

【エー一四】『太神宮神道或問』

問曰、儒者とても仏者とても。我国を根本として其道を学ぶは神慮にも嫌ひたまふまじき歟。

答曰、天照太神は日本国の神聖にてましませば、孔子の道とても釈迦の道とても聖人の道なるをいかで嫌ひたまふべきなれども、仏家よりは両部習合とて、伊勢両太神宮は両部の大日にてましますなど、神道を尊ぶ様にて神道を盗み、今時の儒者は太神宮は泰伯にて、内宮に三讓といふ額ありたるなど、付会の説を云散すはあさましき事なり。仏道は仏道、儒道は儒道にて少も我国の神道に混雑せず、しかも日本国の神道を根本として行ふ時は、仏道も儒道も万民の心を和らげて道理を知り、よき神道の羽翼たるべし。(七四)

神宮の祭神天照大神は、仏教と儒教を嫌わないが、しかし「習合」は認められないと延佳は言う。両部習合が伊勢神宮の神を胎蔵界・金剛界の大日に比定して「神道」を盗むまねをするようなことや、伊勢神宮を中国古代の聖人の一人である周文王の伯父にあたる泰伯と付会することは、ともに批判されるべきであると延佳は述べるのである。重要なのは、儒は儒、仏は仏というそれぞれの認識を確定し、ほかと混合しないことであるとされ、そのうえで延佳は、日本の神道を根本とし、そこに仏と儒と力を合わせて、万民の心を和らげることが望ましいと主張する。

しかし、延佳は繰り返し習合を断固阻止すべしと説いていた一方で、彼の神道論は第二章で詳細に検討したように、「陰陽のことはり」を神道の極義と高く評価する姿勢によって貫かれていた。そのことをめぐっては当然、「問曰、異国ノ易道ヲ摸シタラバ、神道ハ易道ヨリ出タルカ」(七五)、「問曰、神道ノ二字ハ易ノ觀卦ヨリ始テ出タレバ、日本ノ神道モ易ヨリ出タルナラント云人アリ。如何」(七六)、「或問曰、子が云所の神道は儒道の見解にしてかくいふや。儒の見解ならば用がたし」(七七) などといった疑問が噴出することとなる。延佳は、こうした疑問にそれぞれをどう答えていたのであるうか。

【エー一五】『神宮秘伝問答』

問曰、異国ノ易道ヲ摸シタラバ、神道ハ易道ヨリ出タルカ。

答曰、異国ノ易道モ人為ニ出タル物ニ非ズ。天文ヲ觀シ、地理ヲ察シテ始シ物ナリ。本朝ノ神聖モ、天地ノ理ヲ觀察シテ自然ノ理ニ從テ神道ヲモ教ヘ給フ也。今トテモト合ハ自然ニ從フ也。天文地理、異国而已ニ有テ日本国ニ有間敷哉。喩ヘバ天地開闢ヨリ一度モ通路ナキ南蛮国ニモ衣食ヲ知り、殊ニ種々ノ器物ヲ以テ來朝ス。此衣食器物ヲ唐ヨリ南蛮ヘ教ヘタルニモ非ズ。又日本国ヨリ教ヘタルニモアラズ。マシテ南蛮ヨリ唐ヘモ日本国ヘモ不教。其国々ニモ通明ノ人有テ自然ノ理ニ從事、何ノ国モ不違。(中略) 神道モ易道モ自然ニ從フ故ニ道理相叶事有リ。(七八)

延佳が強く非難している「付会」とは、上述のように例えば神仏両者のアイデンティティを識別しないまま、仏の教などを神道に当てはまることである。延佳は、神道と易との関係はかような「付会」ではなく、神道も易を模倣するものではないと言う。両者が類似しているかのように見えるのは、それぞれ同じく天文地理を観測することで成立したものであるからだと言明される。そのうえで天文地理は人間が等しく共有するものであるため、皆それぞれが見ている空や山などに分別があるはずがないと説かれる。かかる「普遍性」を打ち出す延佳は、一つの例を挙げている。それは、南蛮の人々とは日本の始まり以来一度しか通交がないけれど、その南蛮人も唐人・日本人と同じく食事をするという例である。彼らが食事をするという行為は、誰に教えられたものでもなく、それは自ら「自然ノ理ニ從事」という人間の共通性によるものであるとされる。かかる人類共通・普遍のルールに基づく易と神道は、自ずと自然の理に叶うため、両部神道のような人工的な「混合」「付会」では決してないと延佳は説明しているのである。

【エー一六】『神宮統秘伝問答』

問曰、神道ノ二字ハ易ノ觀卦ヨリ始テ出タレバ、日本ノ神道モ易ヨリ出タルナラント云人アリ。如何。

答曰、甚以不可也。今世儒学ノ輩心引方ニ執シテ、吾国ヲモ忘如此云也。神代ヨリ相伝ノ神道ハ、何ゾ周易ヨリ出タルナランヤ。仏家ノ両部習合ハ嫌ナガラ、儒家ニ又易ヨリ出タル日本ノ神道ト云ハ易習合也。但シ自然ト符合ノ所ヲ捨ヨトニモアラズ。神道ト云漢字ノ連綿ハ始

テ易ヨリ出タレドモ、加美乃美知ト云倭訓ハ神代ヨリ相伝也。能可辨之。(七九)

「神道モ易道モ自然ニ從」いながらも、両者にはそれぞれ独自の特性があると言われていたことがわかる。延佳は、今の儒者が日本の神道を根本と仰ぐことを忘れ、神道は『易経』に由来するものと理解している点に憤慨しており、さらに日本の神道は易と習合していると主張する儒家さえいるとする。確かに神道と易は符合しているところがあるけれども、それは先の延佳の見解からもわかるように、あくまで自然の理における両者の「符合」であるとされ、自然の理がもし世界宇宙のどこにおいても通用するのなら、それは両部神道のような「習合」ではないと説かれる。確かに「神道」の漢字が易に来源することは否定しえないが、その読みとしての「加美乃美知」の倭訓は神代よりあつたと延佳は主張する。延佳がここで言わんとしていることは、神道と易には多くの共通性がある一方で、神道の読みが「加美乃美知」であるのなら、そこには易などの異国の道とは異なる明らかな差異が存在しているということであろう。中国の易と日本の神道の主旨が一つであるならば、「我国の神道に易道は同じと見るこそ忠厚の道ならぬ、易道に神道は同じきといふは、いかがと思ひ侍る」と、易道は神道と符合するというべきであるとされるのである。延佳は、両者が相通じているところを否定しないが、ただし「異国と我国の制度文為はちがひめ有」ゆえ、易道など異国の道をよくわきまえてから修めるべきだと主張しているのである。

【エー一七】『陽復記』

或問曰、子が云所の神道は儒道の見解にしてかくいふや。儒の見解ならば用がたし。

答曰、しからず。我祠なれば神道に志ある事年久。しかれども傳に其人なく見に其書まれ也。近比故家に求、他邦に尋て神書諸卷を得て是をうかゞひ見てほゞ其理を得たる事かくのごとし。其間儒書のことを以こととはる事は、彌神道のあかささんため、又腐儒の僻見を破らんがためなり。(中略) たとひ儒道の見解なりとも神道にそむかざば何ぞいまんや。倭姫命の禁令にも屏仏法息とは侍れとも、儒をさけよとの事はなし。其上今世神語は人の耳に遠く、又神書にとぼしければ事たらぬ事のみ多し。其闕を補むには、仏語は禁令なれば用がたし。儒書の

詞ならずして何を用んや。殊更往古より儒典をかりて神道をあかせし例あまたあるのや（中略）。但孔子の道の、神道にひとしからぬ所を用よとはあらず。（八〇）

熙近は、倭姫命の「屏息仏法」という禁令は、祭祀の場でのみ仏教を忌むことを定めたものであるとし、従ってそれ以外では仏教を退けるべきではないと説き、特に仏経をもって神道を理解しようとしていた。延佳は「儒書のことを以てことはることは、彌神道のあかさため、また腐儒の僻見を破らんがためなり」と、紛失や秘蔵によつて現状においては神書の数が少なくなっているため、儒書を用いることがもつとも無難だと言う。倭姫命の「屏息仏法」の禁令は、仏教を対象としたものであるが、そこには「儒をさげよとの事なし」と、儒教は含まれていないとする。近年、神書の中には難解なところ、欠けたところが多いので、仏教のことばを使うことが禁令違反となる以上、儒の見解は神道に背かないかぎりにおいて取り入れることが可能だと延佳は主張している。こうしてみると、延佳は儒書を、神書を解説する道具として位置づけていたことがわかる。

以上の延佳の神道・儒・仏教への言及は、以下のようにまとめることができる。

一、延佳の三教観は、なにより自己の喪失への危惧が基礎となっている。自国・自国の道である神道の不尊重という現象は、異国と異国の道が異常なほどに崇められる現象と表裏の關係にあり、両者の同時作用によつて日本の神社の領地はことごとく畑となり、神社のうちの社僧が威張つて神職を僕のように使い、かつその神職も無学の輩だらけで、神代以来の神書が無視されたまま腐る道を辿り、もつて神の威力が衰えつつある。

二、神道に神仏習合的なものが入ったことで、天照大神と豊受大神をそれぞれ胎藏界の大日と金剛界の大日に比定するといった説が「神道」と思われて、世間に流布している。このような神・仏の混合に延佳は強く反発し、僧侶なら仏教だけに専心すればよいと説いている。ところで、

延佳は仏法を尊ぶべき法として尊敬しており、神道を根本としながら、仏教・儒の異国の道を羽翼とし、力を合わせて万民の心を和らげること、世の中の太平が持続されることが理想的であると主張している。

三、釈迦の法である仏教の教えは確かに尊ぶべきものであるが、神宮以来「忌仏」の伝統があるのなら、それに従い、仏教の教えから距離を置かざるを得ない。禁令に儒を退ける文言がないこと、また神書に書かれた内容を解明するうえで儒の知識が必要であることという、儒についての禁制がなく実用性があるという理由から、儒書の内容を神道の中に取り入れることが可能である。

四、しかし、儒書を神道に取り入れることは、両部習合のような両者の混合を意味しない。異国の道を応用することはできるが、日本の人は神道を第一にしなければならない。

このように延佳の三教観は、熙近と同じく神道本位に立っており、仏と儒どちらに親近性を持つかという点に関しては意見が分かれるものの、「天地自然の道かの国この国ちがひなき、これぞ神道なるべき」といった神道は人類共通の天地自然の道の一つであるとすする延佳の言い分を、熙近の「神道広大なれハ含容せさる物なし」という説と照合すれば、両者の三教観が相通じていたことに気づくのである。

三 「中古傳彼西域之點胡之道而變吾日東君子之風其流弊也」——与村弘正の神仏観——

両部習合、神儒習合という神道と他教の混合、境界の不明を熙近と延佳は共に批判していたが、しかし彼らは儒教と仏教の教えそのものを批判することはしなかった。では儒家知識が当該期の神宮において優れているとした、与村弘正の三教認識は如何なるものだったのであろうか。

【エー一八】『神道辨疑集』

大哉神之徳至哉神之道、々惟一而已、道一徳太則太一之道德、非老子所謂道德、而今所謂道德云者、合天与神言之也、道德即天之理、天理日新、月盛而与世無盡、生与長無息者、即天之心也、天心無息無差、聖人觀之則之、以設教、天下感之応之、以自化、是所謂神之道、而道之大者、一者、亦是也、二之三之、(中略)、豈曰太一之神道哉、蓋異域各以儒釈道、或曰三教、或曰一致、吾朝不然、惟以神為道、以道為

一、非彼所謂三教一致之一、是太一天神之一也、惟一、惟敬、全不能適他、故天神地祇之祀、山川人鬼之祭、天降災祥、人受禍福、若夫得福祥者、則主一之敬、太一之礼也、如其遇禍災者、則不敬之罪、非礼之咎也、可見天人無二如此、人豈可不畏哉、

上世神武帝繼天建極以來、明皇聖主、相繼相承、而宗廟社稷之祭典無怠、鬼神示之感格不空、王道隆行、人心益淳、是我神聖之道統、人皇之伝授、以鏡劍璽之三器、比智仁勇之三德、良有以也、此專出于天理之正道、而本於人性秉彝之良心、于古于今、理当地之無二致、亦可知焉、此之謂天神之道、是我本朝誰不謂神国乎、又稱君子国哉、悲哉中古伝彼西域之點胡之道、而變吾日東君子之風、其流弊也、牽強附會之兩部習合、社家者流之本迹緣起、卜部氏之元本宗源、各立門、以為小家珍說、就中卜部（中略）偶似惑愚俗、実自未知固習于異教、可笑焉、（中略）背神聖之教、抑復獲罪於、天、性、以道為二為三者之害如此、異端不斥、正道不著、其要固在明於神道、此盛彼衰、自然之理也、傷哉、今世、神道之伝、以秘為道、神代之書、以匿為珍、故異端日蜂起、習合時發揮、上信之、下未悟之、神道弥棲無、是非一朝一夕之故、今也欲慕古仰風、亦如涉大水無津崖、循大路、蹈荆棘、遂失道至于此、（八二）

弘正の「一」とは、第三章ですでに分析したように世界で最初に出現した「大極」、または理氣二元論の「理」である。弘正にとって神道の「一」は、その同義語である「理」のように絶対的なものであるが、彼はその神道を第一とせず、他の道が日本に流入し、ましてや混合などの「二之三之」したら、人心が天心と離れるであろうと言う。弘正は、人々の心がもし天から付与されたものであるなら、その両者は相互に感応しており、すべきことをなした場合、例えば「天神地祇之祀、山川人鬼之祭」を正しく行った場合には、天が地に「祥」をもたらすと述べる。一方、天が災難を送り出すことは、地上の人間自身の「不敬之罪」によるものであり、従って天は「非礼之咎也」であるとされる。かかる人々と天の感応は、恰も前漢の董仲舒における天人相関説と類似するかのようであるが、朱子学の「天観」が主宰的な天から理法的な天へと転換（八二）したように、それは人と天の分立、あるいは対立する関係にある天が人格的に人の所為の度合に即して、天罰を下すのではなく、「天（自然||理法）を自ら内面にとりこんだ」という意味での天と合一した、したがって秩序観念を天に引照するかたちで運用者としての主体性を強化した人」（八三）と「自然法則的な天と、人の政治秩序の根拠としての天と、個々の人の道徳的根源としての天と（中略）一つの法則性

によつて統一的に把握され」（八四）る天との内在的な「理」を通じて相関した天人関係である。

弘正は神武天皇以来「明皇聖主相繼相承、而宗廟社稷之祭典無怠」の「天人無二」が実現され、人と鬼神の感格も順調に行われるようになったことによつて、人心が素朴、天下が太平となつたのだと言う。そのしるしは、三種の神器の現存であり、この三種の神器の意義としての仁智勇は上古の人々の本性・良心を象徴しているのだとされる。しかし、中古以来、仏教が伝来し、これによつて両部習合と本迹縁起、また卜部氏が唱えた元本宗源神道が起り、後世の様々な神道流派の濫觴となつたと認識されている。そして両部習合・本迹縁起・元本宗源の神道が大いに流行している状況を憂いて弘正は「為二為三」としており、これによつて「異端不斥、正道不著」となり、まして神道の正伝である神書も隠され、この二つの条件が累加して神道が没落の至極となつたと言うのである。

【エー一九】『二所太神宮末社記』

屏仏法之息、（前略）凡屏仏法之息者、以有害於神道也、我宗廟中、禁僧尼斷髮者、内侍所前、不獻僧尼賜物等、皆以神不享非礼也、若夫排仏老、豈止吾朝哉、考之於異朝、歷代之志、可以見焉、（中略）吾国、亦自古尊神道、排異教久矣、敏達帝甚愛文史、不好仏教、守屋焼仏、棄難波江、天智帝與大織冠、共以南瀨氏、学周公孔子之訓、文武帝始祠孔子、聖武帝敕告吉備公、益正祀典、從之以後、有大学、有東宮学、有国学、其博士助教、皆取明経堪師者、大学生取五位以上子孫及東西史部子為之、若八位以上子、情願者聽、国学生取郡司子弟為之、並取年十三以上十六以下聰令者為之、会文如此、世世例為恆式、諒治世之表、大平之象也、自中古以來、如仏法禅学雜興、日新月盛、於是神風之名、如有如無、学校之設、或存或亡、天下後世、欲見神代之遺風神道之餘烈、而仰且明、亦難矣、異端一去、聖学尚存此、神道豈不明哉、」（八五）

倭姫命の「屏仏法之息」は、伊勢神宮と仏教の隔絶という根本教理として説かれたものであるが、しかし「屏」の訓読には「カスク」と「シリゾク」という二種類があり、一方は祭祀の時に仏教の息を隠すことを意味し、他方では神道から仏教の要素を取り除くという儒家思想の影響

による排仏的な解説の仕方もある。(八六) 弘正の「屏仏法之息」の理解は、後者のおそらく排仏であろう。神器が奉斎されている内裏の内侍所の前で、僧尼からの贈り物を陳列しないことは、「以神不享非礼」によると弘正は言う。朱子は『論語』「八佾第三」の「季氏旅於泰山。子謂冉有曰、女弗能救與、対曰、不能、子曰、嗚呼！曾謂泰山、不如林放乎」(八七)における、季氏の泰山祭祀を僭竊として捉え、諸侯がいかにか泰山を祭祀しようとしても、それは「神不享非礼」であると位置づけていた。弘正が主張する「神不享非礼」も、身分不相応な祭祀をすれば、神がそれを拒否し、品物さえ受け入れないということの意味している。僧侶は祭祀をする身分ではないゆえ、内侍所前で贄物を捧げたとしても、神は必ずその非礼を受けないと説明される。弘正が仏教を排斥する理由は、仏教が神宮と朝廷の禁忌であったということだけではなく、日本には長い「排仏」の歴史があるということにも依拠している。弘正は神道が大いに発揚した時期として古代を捉えているが、この古代の太平は、仏法禅学、また仏教と神道の「雑」によって葬られ、神道も仏教によって衰微していると認識されている。従って神道の「明」|| 中興は、この「異端」としての仏教の排斥によってしか達成されないと言う。弘正は、このように具体的な宗派・学僧や仏教の教理というよりかはむしろ、「仏教」全体を攻撃対象としているのである。

弘正のこのような仏教への憎悪は、寺の増加という現象にも向けられている。

【エー二〇】『二所太神宮末社記』

按往昔立社有法、吾朝亦神社之數、見于延喜式、何有私立社哉、今也擅建寺、以遷胡鬼、豈曰神国哉、古者立寺、亦有法、弘仁式曰、大政官府禁断京職畿内諸国私作伽藍事、右奉敕定額諸寺、其數有限、私營做先既立制、此來所同寬縱、曾不糺察、如経年代、無地不寺、弘仁帝時猶如此、而況於今世哉、偶東照權現之制法、不經敕許、而建寺禁令也、如院庵者、則制外也、(八八)

弘正が「理想」とする古代においては、『延喜式』などの国家の公式法令によって寺社の数が制限され、国家公認の寺社以外には、私的な建設が禁じられていたと言う。無論、弘正がみている「胡鬼」がない古代が幻視にすぎないことは明らかである。例えば聖武天皇自ら盧遮那仏を

建立していたという事実からもわかるように、古代は、決して神道が滞りなく実現されていた時代ではない。しかし、弘正の「理想の古代」は彼の現実認識によって一層エスカレートし、特に当該期における著しい寺の増加はそうした「理想の古代」像にさらなる拍車をかけていた。すでに紹介したように伊勢神宮周辺の仏寺の数は、一六七〇年の寛文の大火によって二百軒が消失していたことを踏まえれば、弘正が生きていた時代にはそれよりさらに多く存在していたと考えられる。これらの寺がひろい敷地を占めていたことに関して、弘正は「無地不寺」と憤慨している。寺の拡大は、中世以来の「浮屠氏壊、而加僧舎、或寄神社、而構仏堂、或属仏寺、而安神祠、廢戾如此、難如之何」（八九）という神道の衰微に便乗した仏教の興隆とあいまって、元来神社に属していた神領を侵食するようになり、私人の田にさせるかあるいは寺自分の僧舎にさせるかなどのいずれも神道と神社に「廢戾」という壊滅的な影響を与えている、と論じられる。しかし、ここで注意せねばならないことは、弘正が批判しているのはあくまで「私」の寺であり、朝廷が勅許する「奉敕定額諸寺」ではなかったという点である。

弘正は、諸寺社を設立するための条件は勅許を得ることであると言う。ところで、周知のように幕府の法度が徹底されていた近世においては、天皇の勅許や太政官符は依然として出され続けていたが、元和元（一六一五）年の「禁中並公家諸法度」により幕府の朝廷統制の根本原則が確立し、さらに紫衣事件を経て、朝廷の勅許があるとしても、幕府の同意がなければそれは無効であるとされていた。（九〇）朝廷から出された勅許や太政官符は、実効力がないものの、東照社から東照宮への昇格は太政官符によって実行され、（九一）その神号も後水尾天皇の勅許によって「東照大権現」となっていた。さらに元和三（一六一七）年の、駿河国久能山から日光への東照社の遷宮に関する朝廷からの官宣旨二三通・太政官符二通・宣命一通・位記一通、計二七通の文書から、東照宮の遷宮は形式的でありながらも天皇の勅を奉っていたことが明らかである。社から宮への昇格・神号・遷宮という三者にはいずれも建て前としての朝廷の勅許があつたのである。（九二）もちろん、その根底には幕府の意思が流れていたのであるが、弘正はそのことを見破って東照宮が禁令に違反したと断定している。

ところで、確かに元和元（一六一五）年に、最初の新寺建立禁止令と言われる法令が發布され、新しい寺を設立することが禁じられていたが、大桑斉によると、それは字義通りに解釈すべきものではなく、厳密には私的に寺を開くことを禁じるものであつたとされている。（九三）すなわち「大徳寺妙心寺のように朝廷の綸旨をうけ塔頭に披露するという正規の手続きをふめば、私的寺ではないから建立は認められる」とされて

いたのである。(九四)しかし、朝廷の綸旨などは幕府の同意がなければ無効であり、かつ近世には私寺がどうかの判断やその処罰は実際幕府に握られていた。東照宮の建立が禁令に違反しているという弘正の主張は、一見將軍家を批判したもののように見えるが、一方で彼は「今也、天運循環而時世成熟乎、蒙大樹休明之政治、天下無為而海内清平、既臣庶繼興、而德化大行、一民尺地、莫非其有、莫非其任、況於神地社土哉、往昔二見浦者、為神地、就中世為武家被奪、頃來以其浸地、歸賜於御鹽殿」(九五)と、將軍の「休明之政治」だからこそ神地の帰還をはじめとする神宮の一連の復興が徐々になし遂げていると述べ、將軍家に賛意を表している。幕府の建立者を祀る東照宮が違制と断定された所以はおそらく、朝廷が自主性を失ったことと、神宮の自主性の喪失という憂いに起因していたものと考えられる。

しかし、儒教に関しては弘正の態度は一変している。

【エー二一】『二所太神宮末社記』

愚謹按、以祖宗、配天地、而祭之、和漢相同、今也考史漢之書、其国其世、祖宗之名跡正、而姓氏之本末著矣、吾本朝、亦有神代、至人世、有皇神蕃之別、而群譜自分明也、蓋天照太神者、生於国常立尊、以上更推不去、往昔有好事者、以天照太神、為周之泰伯、古老亦曰、伊勢有三讓額、此事今皆不用、(中略)禁以日域為泰伯後、是吾国之旧制也、今猶不可論焉、蓋以天照太神為宗、而祀于内宮、以豊受太神為祖、而祀于外宮、以天地配之、立廟社拜之、於理顯然、又求之於陰陽鬼神者、本之天理、而明之、又象之於水火日月者、表其神德、而論之、今也神書、実以陰陽、為夫婦、以日月、為祖宗、後世読書者、取其詞、而忘其実、則不可也、若夫以天照太神為周之泰伯、以所自出之国常立尊、為周之后稷、則名跡正、而其書取譬表德之辞、亦分明也、凡以泰伯之至德、為宗、号天照太神、而祀于内宮者、何陋至有、以后稷之神聖、為祖、号豊受太神、而祀于外宮者、何忌之有、雖然神道之所用、王制之所禁、誰不由之、(九六)

祖宗と天地それぞれに配当し、それらを祀ることについては、弘正は「和漢相同」と見ている。「以祖宗配天地、而祭之」すなわち伊勢神宮と宗廟の祭祀は、第三章ですでに検討したように、それは内宮と外宮の祭祀であり、両者は日・月、東・西、地・天、陰・陽、祖・宗、と対応

しているものと判断されていた。「和漢」のかかる宗廟祭祀はともに明確に史書に記されているゆえ、「謚者、行之跡、号者、功之表」（九七）という両宮神の神徳は、今もその呼称や意味が正しく伝えられていると弘正は言う。祖先神の立場の確立は、人間における身分の上下の分別にも影響を与えるとされる。例えば、嵯峨天皇の命令によって編纂された『新撰姓氏録』に、「皇別」という神武天皇以来の皇族と皇族から分かれた氏族、「神別」という天津神・国津神の後裔氏族すなわち神代諸神の後裔、中国・朝鮮から渡来した諸氏とその子孫、という三つの大きな「群」が記されているように、個々の出自に関する記録は自から「分明」であるからであるとされる。しかし、弘正の「和漢相同」や、第三章で見られた宗廟祭祀における両国の「異曲同工」は、天照大神を周の泰伯と当てはまることや、謙の意を表す三讓の横額が伊勢神宮に掲げられていることなどを指してはいない。両国それぞれの名義を相混じることはできないが、その名義の裏で通じている「実」、すなわちその徳が同じであることをいうのなら、天照大神を泰伯、国常立尊を后稷と称することもまた可能であると弘正は主張する。

弘正は、このように宗廟祭祀においては中国の思想を躊躇なく受け入れると共に、神宮の宗廟祭祀と中国の宗廟祭祀の「徳」が通じていると主張し、中国の宗廟祭祀思想を神宮祭祀に適用することで神宮の尊貴性を高め、その存在意義を証明することができると考えていた。ところで、このような解釈の仕方に対しては、儒道を神道の中での棲みつきと認めるものではないかという質問が出されている。

【エー二二】『二所太神宮末社記』

或曰、神道屏仏法之息、嫌道経之詞、然今以諸儒言、屢解神書、若夫儒道、則有容神道哉、否、曰、無許容、何用其道哉、只有用其言而已、如仏法道術、亦何以人捨言耶、偶於儒書、其言端吻合于神道者多、故間取其用之也、矧神代文字、今則無古代神籍、亦皆以漢唐文章、為之、按排取捨、（中略）、縱雖神與儒有同其道、国法之沿革、王制之損益、胡為雷同哉、（中略）然今以儒書、解神書者、以唐綾蜀錦、如制本朝之衣服冠履、何嫌之有、若夫以綾羅錦繡、有作道冠儒服法衣、則不可也、真我國之罪人也、吾子思之、（九八）

神書の「屏仏法之息」が示しているように、神道は仏教の思想や諸儀式を一切取り入れない。かつ道教の道経も使わない。にもかかわらず今

弘正を含む神宮の知識人は、積極的に「儒言」を採用し、それをもって神書を解明せんとしており、このことは神道が儒教の存在を容認していることになるのではないか。このような質問に対して、弘正ははっきり「無許容」と答えている。弘正は、自分たちはあくまでそうした「言」を用いているだけであるという。かように「言」しか取り入れていないとする弘正の主張は、究極的には「仏法道術」の「言」を使うことも認めることとなる。弘正は、仏教と道教の思想を神道に混入させてはならないという鉄則があるものの、それらの「言」が有益であるなら、参照しても差し支えないと言うのである。このように三教の「言」の価値を認めていた弘正が、なぜ儒の「言」だけを大量に取り入れていたのかというと、それは「言端吻合于神道者多」すなわちその「言」が自ら神道と通じるところが多かったからであると説明される。儒家の思想には神道を再建することができる実用性があるが、神道と儒道にはそれぞれ「国法」「王制」があるため、いかに両者が「同其道」しても、仏教のように両者が混合する恐れは決してない弘正は主張するのである。弘正が想定する「今以儒書、解神書者」は、神書を解くための重要な手段として儒書を位置づけるものであったが、彼はしかし儒家思想をそのまま日本に応用することは「不可」であると考えていたのである。

以上の弘正の神道・儒・仏教への言及は、以下のようにまとめることができる。

一、神道は神武天皇以来「第一」として仰がれてきており、古代には天地人が一致し、天下が太平に治められていた。しかし中古以来、仏教が伝来し、「両部習合、本迹縁起、元本宗源」という「異端」が蜂起し、神道を「第二」とする世の中が「為二為三」となり、「異端不斥、正道不著」という神道が衰微した。

二、排仏は歴史の経験から見ると、然るべきことである。神道の中興も排仏によってしか成し遂げることができない。

三、仏教寺院の大幅な増加は、神宮の神領を侵害するという経済的な面でも神道に悪影響をもたらしているため、排仏が必要である。要するに神道のこのような内外の陥落は仏教に起因するのであり、排仏が行われなければ仏教の勢いはいずれすべての神社の壊滅という事態にまで追い込み、神社を奉仕する神官としての自身の存在意味もなくなるかもしれない。

四、宗廟祭祀における儒家思想に対して、弘正は親近感を持っている。儒家思想と神道との混合は拒否されながらも、両者の間にたくさん共

通性があると論じられる。

五、儒家思想を大量に神書の解釈に転用する理由は、まさに両者の間の共通性によっている。

六、今残されている史書が全部漢文である以上、漢文や儒家思想を手段として使うことで、神書の解明に実用することができる。重要なのはかかる手段を用いることによる神道の再建である。

弘正の三教観は、以上のように、神道を「第一」に回復すべき中心とし、神社・神道を衰微させる仏教やそこから派生する「両部習合、本迹縁起、元本宗源」と両立しない仏教観に立ちながら、三教の間に通じることがあるのなら、それを神道中興に転用することができるというものであった。

第三節 「近世的」神主への転身

一 今世の神主とあるべき姿

伊勢神宮の神職は、近代以前には概ね以下のようなものがあつた。大中臣氏が独占していた祭主職・官司職、天村雲命の後裔である度会氏が占めていた外宮の禰宜職、天見通命の後裔と称される荒木田氏が補任する内宮の禰宜職、同じく両氏から出る内人、未婚の女子が勤めていた物忌、その物忌を補佐する成年男子の物忌父。これらの「重職」のほかに神宮の職員として酒作・清酒作・御塩焼・土師器焼など神宮の諸職人もいた。(九九) 無論、神宮の官衙には、周知のように、天皇の皇女など女性皇族しか勤めることができない「齋宮」に奉仕する齋宮寮もあつたが、後醍醐天皇の皇女である祥子内親王が最後の齋宮として赴任して以降は、齋宮が断絶しており、従つて齋宮の神主は近世には存在しなかつた。以下、延佳たちが目の当たりにしていた神主たちの姿や、それへの批判を見る前に、ひとまず一七世紀までの時期において、特に度会氏・荒木田氏がどのように存在していたのかを確認しよう。

古代律令制国家の元にあつた伊勢神宮が、直接国家から経済的支援を受けていたことは、一般的にも知られている。しかし、古代後期から古代律令制が崩壊・変質しはじめ、「神宮祠官たちは新たらしい体制に順応して自己の性格を変えていき、さらに積極的に武家社会と結びついていった」。(一〇〇) 御厨・御園と称される神宮に属する土地からの贄物を徴収すべく、直接に神に奉斎する禰宜がその出納を担当し、禰宜たち

の経済力を増加させた。禰宜たちが経済的に潤うにつれ、彼らは地位の上昇を求めて働きかけ、その結果、最初は内宮・外宮に各一名しかいなかった正員の禰宜が著しく増員されるようになり、また権禰宜の数も激増した。神宮経済の主導権は禰宜・権禰宜と称される「神人」によって握られるようになり、内宮と外宮も経済的に分裂して、内宮と外宮それぞれの事務を司る禰宜庁が誕生することとなった。鎌倉時代の末期から地理的利便性、また所属する御厨・御園と地頭以下の名主・百姓との間の師檀関係の確立よって、経済的には外宮が内宮より潤うこととなった。経済的に豊かになるにつれて、伊勢神道が誕生することとなり、外宮禰宜層に属する度会行忠・度会常昌、そして度会家行が神道五部書を始めとする「神書」を整理・作成し、家行の代にいたって中世伊勢神道が集大成されたのは周知の通りである。しかし、かかる好景は持続せず、「室町時代に入ってまもない永享・嘉吉の頃にいたって平安末期以来神宮の世俗的な面において実勢力をしめてきた権禰宜を中心とする神人層は、荒木田・度会両氏に属しないいわゆる異姓家である神役人層に打ち負かされて急激に没落するに至るのである」。(一〇一)特に神人と神役人との間の確執は、永享以来激しくなり、時に武装抗争にも及び、文明一七年から一八年にかけての村上武則の乱により外宮の正殿も焼失してしまった。延徳元年、卜部兼俱は外宮の炎上を口実として神宮の神霊が吉田斎場に降下したと主張している。(一〇二)

近世に入ると、伊勢神宮の神領は、徳川家康の朱印状(一六〇三年発布)をもらい、(一〇三)検地が免除され、江戸幕府の遠国奉行にあたる山田奉行の影響下に設立された山田三方、宇治会合による自治が行われていた。(一〇四)神宮が直接支配していた土地は例えば多気郡平井村・斎宮村などの五ヶ村、度会郡田辺村・野尻村などの四ヶ村、合わせて四〇六六石五斗であったが、その収入の多くは神宮の祭主・大宮司・長官・禰宜衆・慶光院といった人々に取り分けられていたため、(一〇五)個々の神職は必ずしも経済的に安定しているとは言えなかった。神職の経済的不安定は、神宮の規則を動揺させることとなったのである。

【エー二二】『太神宮神道或問』

問曰、両太神宮には仏法の息を屏給ふに、廻の末社には弁財天・大黒天・三宝荒神などの仏像を絵に書て拝ませ、参詣人の散銭をむさぼるも見ぐるし。なくてかなはぬ事にや。殊に左右へ参道を曲折にして、網を引はり垣ゆし廻し、参詣の諸人を他の道へもらさぬ構をし、若も

散銭をまかざる人あれば、彼社人等悪口する事、宗廟の作法とやいはん。遠国より信心を興してはるべし参詣しても、宮中に不作法を見て信心も薄くなると諸人云事なり。何とて加様の不作法を改める人なきや。

答曰、是は乱世の比、世を渡るべき便なきまゝ、なにの社かの社などゝ、遠国参詣人の不案内の輩へ云聞せ、散銭を申請たる不作法今も癖となり、泰平の御代にて彌諸国参詣人あるまゝに、あらぬ社の名を云、仏像を絵き木像を作り、道者に拝ませ散銭をむさぼる事、其外の不作法またあるを。遠国人の笑のみならず、所の者も少心あるは、礼法の先ずる宗廟に加様の不作法さりとはあるまじき事と皆なげき侍れども、改むべき人たちのとかく沙汰せぬ故に、傍人は是非なく黙止し、年月のび行て今に不作法いやましぬ。とても改むまじければ、公儀の御力にてきびしく御正ありて、日本宗廟のけがれをすゝぎ度事也。礼法の先ずる日本宗廟不作法の汚れすゝがれなば、神道も是より興起して神慮御納受ある事、是に過たる御神忠あるべきや。宮中神前の不作法にて、何再興有ても、其証もなきと諸人なげき申なり。(一〇六)

例えば伊勢神宮は「仏法の息を屏」という禁制により、神宮の区域内において「仏」に関わる言葉・建物などは「カクス」べきだとされていたが、今の参詣人が両宮の正殿の参拝を終え、一旦周りに分布する各末社に入ると、そこで弁財天・大黒天・三宝荒神の絵を拝ませ、また彼らから強引に賽銭を取る現象が多く見られていた。また正殿に参詣する道中において、参詣人が道に不案内であることを理由に金銭をゆすり取り、もし渡さない場合には悪口を言うというようなこともあった。「彼社人」と称される、伊勢神宮の神職たちのかかる「不作法」は、せつかく遠国から参詣に来た人々の信心を冷めさせてしまう。このような「不作法」を改める人はいないかと延佳は問われるが、それに対して彼は下のように述べている。

今「不作法」と言われている様々な行為は、実のところ乱世の頃神宮の神職が世を渡るために行っていた「便法」である。乱世とは言え、全国各地域からの参詣人が増加したことはめでたいことである。しかし、参詣人たちは伊勢神宮に不案内ゆえ、地元の神職に聞かないと多くのことを知りえない。神職は参詣人を案内する代わりに、彼らから金銭の報酬をもらうことは次第に「今の癖」となっている。「今の癖」などの様々な「不作法」を根絶することはとてもできない。このような「不作法」を根絶やしすることができれば、神道の中興も成り、これこそ神へ

の忠義であるものの、神宮の諸儀式の再興や参詣の興隆という現状において、かかる「不作法」は神前において公然と存在してきた以上、神宮の再興は「其詮もなき」ことである、と。

伊勢信仰の普及は、伊勢講の広汎な結成と関係があり、近世期には、近畿地域と東海地域からの参拝者をもっとも多かつたとされている。(一〇七)その大部は、中世以来師檀関係をすでに結んできた御師の案内による参宮者であった。その具体的なスケジュールは、補論で検討する予定である。ちなみに伊勢信仰の普及の要因については未だに定説がないが、概ね以下三つであるとされている。一、伊勢御師の活躍。二、中世以来御厨・御菌などの伊勢神宮と関係があつた土地に、伊勢の神が勧進され、その影向を祀る神明社が次々と鎮座したこと。三、延徳年間に卜部兼俱が主導した伊勢の神の神霊の「飛び」をはじめとする、数多くの「飛び神明」の流行。この三つの条件が連動しつつ、近世伊勢信仰繁盛の基礎は築かれたとされており、(一〇八)慶安三(一六五〇)年に起こつた近世最初のおかげ参りが当時外宮祠官として活躍していた度会延佳に与えた震撼は、決して小さなものではなかつただろう。しかし、近畿や東海地域以外の参詣人の場合には、固定した案内御師がおらず、かつ徳川家康・秀忠の朱印状にも「参宮之事可為且那次第事」と記されていたように、参宮に際しては檀那の意向の尊重が指示されていた。(一〇九)これに対して御師たちは強く抗議し、御師の間でも様々な対立が起こつていた(一一〇)が、要するに、経済的に不安定な神職たちは、自分と契約した檀家を案内する以外に生計を立てる手段がなく、檀家を持たない中小御師やそれ以外の神職が、伊勢に來た参詣者から案内の報酬を取らずに生きていくことは、非常に難しかったのである。

延佳も述べていたように、確かに公儀は何度も彼ら神主の「不作法」を改めていた。この「宮中の肅正」といわれる問題について、外宮長官の度会常晨は寛永一二(一六三五)年に、はじめて宮中の掟を定めた。しかし、この掟の効果はなく、寛永一八年(一六四一)年に、外宮の宮人相可館七郎兵衛と、宮請人の岩戸屋弥一郎の子長次郎などとの間で、宮中での相論に及んだ。この相論は訴訟にも発展し、山田三方は改めて宮中掟一三条を作成し、再度これを發布した。しかし、かかる掟の發布にもかかわらず、宮中の不正は好転せず、寛永一九(一六四二)年、二〇(一六四三)年、慶安三(一六五〇)年、寛文九(一六六九)年、またそののちにも頻繁に掟や規制・禁制が出されたが、一九世紀に至っても大幅な改善は見られなかった。(一一一)延佳の『太神宮神道或問』が書かれた寛文年間、宮中肅正の問題がもっとも多発した時期であつ

た。外宮の上級祠官たる彼が、これら多数の神職の不正を見ると共に、痛心の至りとなっていたことは容易に推測できよう。

【エー二四】『伊勢太神宮神異記』

内外宮の詔刀師の中、殊には旦暮瑞籬の辺に侍ふ神役人の中にも、世を渡るべきことの心ばかりにて、神の有無までは、観察の力もなければ、参詣の諸人をたぶらかして、まゝ偽をかまへ正直の教を背き、或は神は無とおもへど、世を渡る謀に、正しく神のまのあたり御座と、参詣人などには云聞せ、或は神は有とおもへど、廣大の神徳なれば、偽ても神職の者には神罰もあたらじとおもふやからも有。(一一一)

生計を立てることを理由とした「不作法」はまだ許されるが、内外宮の神職の大部分は、己が生きてゆくためだけを考えており、神の存否も判断できない、と延佳は言う。「正直の教を背き」神罰が下るということも恐れず、自分は神職で神に奉仕している人だから、神罰が自分に行うことはないと思ひ込んでいる人もいる。このような人々が、参宮人に対して正しい神宮の教えに基づいた教導をすることはできないだろうと、延佳は嘆いているのである。

【エー二五】『太神宮神道或問』

神書は近代の祢宜神主、又は神祇官の人までも不学者故、他家へ見せては己が不学者露頭するを嫌ひて、見人も神罰あたるなり、聞人も神罰あたるなり、写も唱るも、まして流布も神罰おそろし、など云て、諸人ををどして櫃の底に納置まゝに、蠹魚や鼠の巢となりて絶はてぬ。神書のみならず、近古より倭国の人心いやしく成て、我家の飾にせんとて、日本の記録数多くはへても他見をもゆるさず、数年をふるまゝに、類本もなき本朝の記録の、火難に滅したるいくらもありとぞ。是は作者の本意にはあらじ。流布すべき事をねがひてこそ撰びたるならんに、後人の私心より流布を嫌ひ忌事は、悪逆無道の所為なり。殊に代々の国史・律令・格式などまで秘書と成行まゝに、

朝家の御威光も年月に添て人知る事も薄くなりぬ。さりとはなげかしき事也。儒道仏道などの公なる心と相違せる事は、近古より日本の風俗あしくなりたる故なり。(一一三)

本来数多く存在していたはずの神の教えが書かれた神書も、無学の神主の手によって失伝、あるいは破損してしまったらしい。例えば、神書の中でも特別に重視されている『倭姫命世記』は、実際に伊勢神宮に存在していたものの、度会延佳・龍熙近はそれぞれ寛文九(一六六九)年・寛文一二(一六七二)年まで、その本を見たことがないと主張している。「倭姫命世記者、太神宮神祇本紀下巻、度会二門之祖、二所太神宮大神主御氣之筆作、同四門外宮禰宜神主、五月麻呂集撰之由也、爰近代度会神主等紛失之、而猶内宮荒木田神主等、雖相伝之、邪秘而不免他見、絶希望之処、神慮令然歟、古本在京都、不意書写之」(一一四)、「嘗聞倭姫命世記者而所喜見者、多年需諸故家、而函底充蠹魚、搜諸神館而庫里荒鼠或似是而非者、或謂詳而略者、終不見好本焉、属日不意欲這書、慶幸不可言」(一一五)と、延佳・熙近は『倭姫命世記』の閲覽を内宮神主に要求したが、断られるか、あるいは本そのものが蔵の底で腐る一方を辿るといふ状況にあることを、それぞれ述べている。このように「正しい」伊勢信仰を導くための指導書がなくなってしまったため、現在の人々はますます神の教誨から離れてゆき、人心も怪しくなったといふのである。神の威光がこの世から見えなくなった一方で、儒道と仏道の書が大いに流布し、太神宮の神道すなわち「正しい」伊勢信仰は不振となった。度会延佳は、このことに関して以下のように慨嘆している。

【エー二六】『伊勢太神宮神異記』

朝暮神に仕奉る神職人、正直の神をなみしてあざむかば、末いかゞあるべきや。(一一六)

こうした状況が続き、神主さえ神の教えに感銘しなくなれば、この世の末はどうなるのだろうか。また、かかる現実に対して、いかになる解策を施せばよいのだろうか。このように述べる度会延佳は、幾度となく自身の著作で「此書をしるす事は、他境の人の為而已ならず」(一一

七)といった旨を述べている。「理想の神代」(一一八)に戻るためには、その導き手たる「内宮外宮の詔刀師」がなされねばならないと延佳は言う。

では、神宮知識人はかような世間の状況に鑑みて、「無学の輩」に何を要求したのだろうか。

【エー二七】『太神宮神道或問』

神代よりの古宝、また神道の名目などは、人に問ても知り、又文を学びても知事なり。神国に生れ蒙神恩れば、神国の御教を根として学問をもし信心を起して、毎日に日本宗廟伊勢両太神宮、其他日本国中の式内式外の御神をも遥拝して神恩報謝し、諸願をも祈り奉るべし。

感応は信心の厚薄に依事なり。たとひ穢に觸たる時とても、日所作となれば神拝くるしからず。若は一日にても懈怠したる時は、又端をあらためて潔斎して垢離をかゝりて神拝始むべし。(一一九)

「正しい」伊勢信仰の導き手たる伊勢御師は「神道」(伊勢神道)を学び、これについて人に問われたら答えられる程度の知識を身につけておくことが求められている。ここでの「神道」の知識とは神の教えのことを指しており、伊勢御師たちが「神道」を学ぶことによって、彼らの信仰の純粹さを深めることができるとされている。そのことは、この神国に生まれた、神への恩返しでもある。これらの知識を身につけることに加えて、もう一つする必要のあることは、自身の日常作法においても、神への信仰心を忘れることなく、常時清潔を保つことであるという。

内外の清浄を守り、「神道」を参宮客に教えることが伊勢御師の役目であるとされる。しかし、「今人心そのもとを失ひ、神恩の常なる事を忘れ、たゞ身にさつかりたる事のごと思ひ居」(一二〇)り、人々が本心を失うのが現状である。参宮人のみならず、この世の人々は「此土に生をうくるものみな、おほんかみの恵にして、ほかなし」(一二二)という本心を顧みない状況である。では、彼らはいかに救済されるべきだと考えられていたのだろうか。それはその導きたる神官が自ら「学問」を通じて人々にその道理を教えることによってである。

二 学問手法の変化―『神代卷』註釈方法の「近世化」―

『日本書紀』『神代卷』は中世において「中世日本紀」といった研究によって明らかにされたように、中世固有の神話世界を作るための素材を提供している。中世における神代卷のかかる解釈は、結果的に近世に神代卷の神典化をもたらした。神代卷の神典化の一つは北畠親房の『東家秘伝』に示されるように、神代卷を考察の中心として、そこから日本の道の根本を明らかにしよう（一一二）とする動きが現れ、さらに卜部家の一連の神代卷研究により、『日本書紀』の神代卷は神道思想の中核となり、近世の教学発足の一支点となったことである。（一一三）近世前期の神道家は自らの問題意識に即し、神代卷の意義の再発見（一二四）することによって、自身の神道論を構築した。

神代卷の根本経典化に伴う動きとして、もう一つ注目したいのは、神代卷の出版である。従来京都の貴族・僧侶・伊勢の神主に限定されていた『日本書紀』の研究は、江戸時代に入るとそれを享受する階層が拡大し、研究の便宜も図られるようになった。神代卷は慶長四年（一五九九年）の勅版ではじめて刊行され、さらに復刻版、寛文七年（一六六七）版があり、のちにも同九年・同十二年・延宝七年（一六八〇年）・元禄八年（一六九五）年・享保一〇（一七二〇）年・同一六年・寛政元年（一七八九年）・文化元年（一八〇四年）と、何度も刊行された。全巻三〇巻も慶長一五・寛文九・寛政六・享和三・天保一四・弘化三・嘉永五・元治元年にそれぞれ刊行されている。これは師弟の間にしか伝授されなかった中世における神代卷の独占を打破し、延佳たち伊勢神宮の神主もかかる潮流に乗って、人々に向けて、神代卷の内容を説明しようとしていたのである。

神代卷の役割について、吉川惟足の場合、彼の「神道思想形成の根本は、『日本書紀』神代卷に記述された神々の事蹟から、人々のあるべき姿を想起する」（一二五）ことにあるとされ、神代卷は彼にとつて最上の神典として重視されていた。ただ、彼は神代卷本段のみを完全な書物とは認識せず、本段と同様に一書や『古事記』『旧事記』など、多様な文献の相対的比較検証の必要性も説いていた。（一二六）垂加派も、同じく神代卷を彼らの神道思想の源泉として「神代卷に示される「日本の道」を見出し、神々を規範としての修養を求めるものであった。特に素戔嗚尊と大己貴神とが「神道ノ大事」を具現した神とされ、祓と皇統守護とがその根底に据えられた」（一二七）と先学によって指摘されている。要するに、一七世紀の神道家たちにおける神道思想の構成には、神代卷がその知識を提供していたのである。神代卷の研究成果を、人々に発信するかどうかに関してはそれぞれであっただろうが、目の前ですでに神典化し、また公開されていた神代卷にいかなる解釈を施し、そしてどの

ようにして自分の神道説を立てるかという問題は、延佳たちを含む一七世紀の伊勢神宮の知識人にも共有されていたと考えられよう。延佳たちが神代巻にどのように依拠し、またそれを朱子学とどのように融合させることで自分の神道説を立てたのかに関しては第一章・第二章・第三章で詳しく検討したが、ここでは翻って、彼らがいかに神代巻を研究し、かかる神道論を形成するに至っていたのかを明らかにしよう。

中世の伊勢神道家と称される人々は、神代巻の内容を自由自在に自分の説にとり入れていた。かの有名の中世伊勢神道の大成者である度会家行の『神祇類聚本源』は「天地開闢」「天神所化編」などの類別に依拠して、神代巻の内容を整理している。延佳たちが神代巻を研究する際には、これらの伊勢神道書をほとんど参照せず、近世初頭に成立したと言われている忌部正通作の『神代巻口決』を参考にしてきた。この本は神道の神学上注意すべき見解に富み、山崎闇齋がそれを大いに評価して、「辞は嬰兒に仮り、心は神聖に求む」という同書の語をとくに好んでいたことはよく知られている。要するに、本書は近世諸家の神道論に大きな影響を与えたとされている。(一一二八) 延佳の『神代巻講述鈔』(以下講述鈔と略す)の中にも、多くの『口決』本文が引かれている。

忌部正通の『神代巻口決』のほかにも、大いに参考されていたのは、「中世随一の碩学」と称される一条兼良の『日本書紀纂疏』(以下纂疏と略す)である。龍熙近が『神代巻科解』(以下科解と略す)の冒頭で「此巻註解許多也、卜部懷賢〔或云兼方〕釈日本紀、忌部正通口決(中略)、一条禅閣後常恩寺殿兼良公纂疏、其外諸家説々多トイヘトモ、多クハ纂疏ニ因テ拡充スル者也、今我此解ヲ述ルニ、纂疏の科ヲ用テ根本トシ、傍ハ諸抄ニ依リ、少々愚按ヲ加フル者也」(一一二九)と解説したように、参照したものは、概ね『纂疏』であると示している。

一七世紀の神代巻の研究書は、渡辺正人『日本書紀』享受史年表(一一三〇)と河野省三「近世の神道学と神代巻の研究」(一一三一)によれば、慶長一五(一六一〇)年にいわゆる慶長活字本の「神代巻」が刊行されて以降、船橋宣賢『日本紀神代抄』、清原国賢編『日本書紀神代合解』、山崎闇齋『神代巻風葉集』、吉川惟足構・田中宗得編『神代巻家伝聞書』、松下見林『校訂神代巻』などが世に出ていたとされており、また伊勢神宮の場合には、一八世紀中期までに度会延佳の『講述鈔』、龍熙近の『神代巻評注』、『神代巻科解』、中西信慶著の『神代巻風俗鈔』、度会延経の『神代聞書』、黒瀬益弘の『神代巻諺解』、喜早清在の『日本書紀講述抄』、度会(久志本)常彰の『神代巻講義』、『神代巻秘要』といった研究書があったとされている。

以下で取り上げる延佳の『講述鈔』（一六七二年刊行）と龍熙近の『評注』（一六七四年刊行）『科解』（一三三二）は、ともに一七世紀の六〇—七〇年代に完成したものであり、この時期はまさに近世神代卷研究の黎明期に当たっている。二人の神代卷研究書の刊行年月が近いほかにも、ともに「神代卷」を講釈した経験があるという共通点が存在する。そもそも延佳の『講述鈔』は、「度会延佳神主六七月之間為門人橋吉重、秦正好等講神代卷。高弟山本広足預講席日記師説參之以己意為講述鈔」（一三三三）とあるように、弟子の山本広足が筆録した延佳の「神代卷」講義の記録であり、また年代不明であるが「智積院僧正運徹及海終等、共邀至洛陽於勸学院、使講神代卷中臣祓、僧正以下（中略）至約者及七十人、又熊野三山衆等寄疏請講神籍、信士赴之於那智山（中略）講演」（一三三四）とあることに鑑みれば、熙近には勸学院と那智山で神代卷などの神籍を講釈した経験があるようである。両者はこのように、自身の神代卷研究の成果を出版する一方で、その内容をさらに講釈という方式で人々に発信していた。彼らの神代卷研究は、このように公開されることが前提となっていたと考えられよう。

彼らの神代卷研究を見る前にひとまず、その『日本書紀』『神代卷』への眼差しを見てみよう。

【エー二八】『日本書紀神代評註』

ヤマトフミノニキノツイテヒトキ
日本書紀卷第一

評曰、神代正史者三、先代旧事本記也、是一、古事記也、是二、日本書紀也、是三、此紀也、雖然為第三次、系脈正矣、史法備矣、是故惟以日本称之、称之者此国之紀也、抑亦别有幽旨、此書紀中神事多端、唯以述日神之靈光為本、是崇道敬天皇之微意也、数之始為一、万品自此而出、然神道一離名数、故神宣曰、虚而有靈一而無体、又曰我以得一為念、然則一為神道之極致也（一三五）

【エー二九】『神代卷科解』

愚謂、（中略）旧事紀古事記ハ撰者ノ心ヲ加フ、此紀ハ上古ヨリ伝ルマヽニ書載、一書々々モ不残書出、又序ヲモ書又也、是故、撰者ノ名モ不著トソ、（一三六）

【エー三〇】『神代卷講述鈔』

日本の二字を以て、此書に冒するものは、吾葦原の中国の名、許多（中略）あれども、其中に日本は、倭漢通用の美名なれば、取分て用ひたるとみえたり。此書を漢字に書て、其下に涇土此云于毗尼。沙土此云須毗尼。など書たるは、倭語の古きを、世にしらしめむとするさまなれど、実は仏氏の梵語を翻訳して、梵漢語を通用し、其道を漢土迄におしひろめむとするに似たり。其志大なるかな。其誠通達して、此書終に漢土にもひろまりけるにや。（中略）書紀とは、紀者、記也。帝王書称紀者、言為後代之綱紀也と云り。（一三七）

熙近にとつての『日本書紀』（以下書紀と略す）は、神代正史の中の一つであり、「第三次」でありながら、その系統が正しく、なお史・法が整っているものである。だから三つの正史の中で唯一『日本』という名前を冠しているのだという。なおこの本の中には神事に關する記録が多く、日神の神徳の記述を元とした天皇崇敬の意も含まれているとされる。また『書紀』を第一とするわけは、その中に記されているものには古事記や旧事記のような撰者の意念が加えられていないからであると説明される。よつて『書紀』には序もなく、撰者も記されていないのだという。「神代卷」は、熙近にとつて、過去を正しく追憶させるための記録であり、また上古天皇が国家をうまく統治したことを知らせる「国之紀」でもある。このように熙近は『書紀』を最重視するが、延佳は『書紀』が使っている漢字に注目し、その漢字がただ倭語を表音するためだけではなく、漢字を日本の史書に使うことによつて、日本の歴史を梵漢に通用させるためでもあるという。このように漢字で記されている『書紀』の内容の普遍性が担保されることで、地域の相違を突破して誰もが読める日本の史書となつたのだと説明されるのである。『書紀』の内容には日本の帝王の事績を書き記した後世の綱紀、言い換えれば鏡のような役割があるが、延佳から見ると神代の故事など『書紀』の文言にはすべて深い道理が含まれているため、現在の人々はそれを単に過去の歴史とするだけではなく、現世と未来のたくさんの難問を紐解く解答書にもすべきであるとする。

では、延佳と熙近は、神代の文句をいかに解釈していたのだろうか。「神代卷」の最初の一段を事例として検討してみよう。

【エー三一】『神代評注』

①古天地未剖、陰陽不分、渾沌如鷄子、溟滓而含牙及。其清陽者、薄靡而為天、重濁者、淹滯而為地、精妙之合搏易、重濁之凝竭難。故天先成而地後定。然後、神聖生其中焉。

②音義要略

韻書、混沌、陰陽未分、一曰元氣、未分又不開通貌

溟滓、自然氣、又大水也

列子曰、輕者為天、濁者下為地

淮南子曰、輕陽者薄靡為天（中略）積日本紀云、自及清陽自地後定、四十餘字者、全是淮南子文也、而此紀改歷作靡字、其由未明、若靡歷兩字、其体相似、淮南子亦有作靡字之本乎、纂疏亦依積日本紀義、然而今時流傳淮南子並漢魏名文、乘五車韻瑞等、皆作薄靡、未見作歷之本也

薄靡、淮南子注々々者若塵埃飛揚貌

淹滯（中略）

搏（中略）

竭（中略）

神聖（中略）

③評曰、混沌未牙之前、只是一虛空而已矣、其中自有靈焉、混元剖判、天地成定、而後神聖以形、如非始具這理、安有現神聖之形、垂統於後世哉、明知虛之中自有靈存焉、惟神生於無形、成於有形之謂也、反求諸身則非他物、是神道家之心要也、此外復奚言之哉、（一三八）

熙近の『評注』は、三つの部分に分けることができる。一つは神代卷の原文、二つは言葉の意味や音声の音義要略、三つはこの一段について

の熙近の評価である。

第二部分を細かく見ると、熙近は「混沌」「薄靡」「淹滞」「搏」「竭」「神聖」を取り上げて解釈しているが、むしろ彼はかかることばを、全文を理解するために必要なキーワードと見なしているとも考えられよう。これらの言葉は無論解釈しないと、全文の理解に支障をきたすが、それをわざと説明することは熙近の評からわかるように「始原」とは何かを理解するためのものである。「始原」とは「混沌」「薄靡」「淹滞」「搏」「竭」「神聖」といういくつかの語彙を媒介として、その状態、或いはイメージを頭の中に浮かばせることである。続いて評において、熙近はこのようなイメージは何を意味するか、すなわちその「始原」の中に含まれている意義を、評を通じて訴えようとしている。この「始原」の原風景は、『韻会』『列子』『淮南子』などの「元氣未分又不開通貌」の形容を通じて想像できるかもしれないが、「始原」のこのような「元氣未分又不開通貌」の形態の中には、「混沌未牙之前、只是一虛空而已矣、其中自有靈焉、混元剖判、天地成定、而後神聖以形、如非始具這理、安有現神聖之形、垂統於後世哉」というこれから世界万物を生成する兆しがすでに孕まれていると言う。翻って、もう一度「音義要略」において取り上げられた言葉に注目すると、この言葉がわざと詳しく説明されることの目論見は、まさに「始原」の世界の最初にすでに「神聖」があつたことを強調したいという点にあると考えられる。熙近は神代巻研究を開始する前から、「始原」の理解をすでに固めていたのであり、この「始原」の意味を納得させるために、重要な言葉を列挙し、そのように理解するよう誘導しているのである。言い換えれば熙近自身は、神代巻を本格的に研究するに先立って、「始原」とは何かに対して確信を持っていたのであり、従って彼は神代巻を「研究」とするといふより、むしろ神代巻の「研究」を通じて、自分自身の観念が確かであることを改めて確認し、或いは「神代巻」という中世以来の重要な原典を借りる形で、自身の考えを権威づけていたのではなからうか。『評注』における熙近の評とは、自身の裁量によって神代巻の意味が読み出されたものだったのであり、それは言い換えれば今の人の思いによって神代巻を理解することであろう。熙近のこのような神代巻の読み方は、のちの『神代巻科解』にも貫徹されている。

①（神代卷第一段）古天地未剖、陰陽不分、混沌如鷄子、溟滓而含牙

②疏（筆者注…纂疏）曰、古說文故也、以十口識前言也、徐曰、古無文字、口相伝也（中略）（筆者注…纂疏）天地以形而言、陰陽以氣而言、未剖者未見上下之位、不分者、未見流行之漸（後略）

③——韻會曰、渾、或作混、混濁也、又混沌、陰陽未分也、字彙曰、混沌、不開通貌（中略）三五歷記曰、未有天地之時、混沌狀如鷄子、溟滓始芽鴻蒙滋萌、清輕者上為天、濁重者下為地、沖和氣為人、溟滓、自然氣、大水也

性理大全三十五、程子曰夫之所以為天、本何為哉、蒼蒼焉耳、其所以名之曰天、蓋自然之理也、愚謂、和訓亦然、不可強解其義也（一三九）

釈紀曰、含牙葦類ヲ含止説義モアリ、

口訣（筆者注…神代卷口訣）曰、伊仁志部者往也、古人之言、阿昧者、開聲（中略）

溟滓 クヰモリテ 正統記 釈日本紀 東家秘伝 纂疏

クモリテ 口訣（中略）

公望私記曰、溟滓、師説天地未定之時、其形猶如水母之浮水上也、

宝山記（筆者注…大和葛城宝山記）曰、天地開闢水變為天地、〔溟滓、大水貌ミルニヨク応ス〕元命包曰、水之為言準也、陰化淖流施潛行也、故立字兩人交一、以中出者為水、一者數之始、兩人譬男女、陰陽交以起一也、水者五行之始焉、（中略）

文選七啟曰、夫太極之初混沌未分、

注漢書曰、太極元氣、函三為一、言元氣初為一、後為天地人、

春秋說題辭曰、元清氣以為天、混沌無形体、

宋均曰、言元氣之初如此也、混沌未分也、言氣在易為元、在老為道、義不殊也、

翰曰、太極天地之前也

④愚謂、天地未分之義、若依仏教、則成住壞空、輾轉不窮如環無端、春夏秋冬似終又始、前劫之終此書云、天地未分之時也、老子曰、道生一、一生二、二生三、所謂虛無大道者、元氣未生、空劫之時也、周子曰、無極而太極、太極動而生陽、動極而靜、靜而生陰、靜極而復動、一動一靜、互為其根、陰陽兩儀立焉、所為無極者、混沌已前、太極者混沌一氣、天地未分、是三教極談、〔仏教只是小乘之義〕論曰、空劫大風起者、即是混沌一氣、老子所謂道生一、儒云太極之元氣也、又論曰、先成梵天界者、此書云、天先成也、天地未分當頭、欲言之無含蓄于人物、欲言之有空寂無形、返照自己看、混沌一氣以前、空々トテ何モノナシ、是ヲ無極ト云、此時モ理氣ヲ含セリ、混沌生シテヌレトモイマタ別レス、此陰陽未分ノ時モ理氣ヲ含セリ、混沌剖判レテ二トナリ、三ト成テ人物悉ク生ス、始ヨリ此靈ヲ具スル事ナクハ、三才生シテ万物ノ靈アラシヤ、喩ヘハ、石中ニ火性ヲ具スルカ如シ、列子礼記正義三五歴記等ハ、只氣ヲ説ク、老子莊子ニハ、理氣ヲ兼テ説、此紀ノ鶏子トアルハ、理氣ヲ兼テ云也

③―二

性理大全理氣編曰、未有天地之先、畢竟也只是理、有此理、便有此天地、若無此理、便亦無天地、無人無物、都無該載兮

含牙 キザシヲフメメリ 釈日本紀

又アシガヒヲフクムト云訓アレトモ不庶幾也、(一四〇)

『神代卷科解』における熙近の神代卷の再研究は、上記番号のような形で分類することができ、また全体の構成を四つの大きなブロックに分けて捉えることができる。第一部分は、神代卷の原文である。第二部分は熙近が本書の最初においてすでに明言しているように、神代卷の当該段に関する『纂疏』の解釈の全文である。第三部分は、神代卷の原文の語彙の典拠・意味・読み方である。第四部分は、かかる神代卷原文に対する熙近自身の見解である。第二部分に『纂疏』の原文が加えられていること以外は、『評注』と同じ形式をとっていることが分かる。しかし、

気がつくのは『科解』が、『評注』のように神代卷第一段全部を丸ごと音義解釈、評注するものであるというよりかは、第一段を三部分に分けて、各部をさらに詳しく見ていくものであるということである。(一四一) 神代卷第一段は先ほども言及したように、「始原」の原風景を形容する部分であるが、熙近は改めてこの「原風景」をどう見ていたのであろうか。

天地が未だに整っていない時は「猶如水母之浮水上也」であるとされ、またそもそも天と地は水から変じたものであると見なされている。かかる古代後期や中世の天地形成の形容は、中世の『大和葛城宝山記』が「大水ノ原始」という一項目をわざわざ設けていることから明らかのように、「水」を世界の根源と見ていた。この解釈は『雜譬喻經』と『神代卷』の内容の擦り合わせとして「中世日本紀」が有する特徴の一つであるとされている。(一四二) このように世界のはじまりを「水」とする中世以来の理解がある一方、熙近はそれを「太極」であると見、さらに仏教的時間観念としての「成住壞空」の「空」であるとも理解している。「空」は、道教で言えば、「虚無大道」という「道」さえ生まれていない「元氣未生」の時でもある。そうであるとともに、儒教においては、「空」はすでに第二章で詳細に検討したように、周濂溪が提起した「太極」でもあった。仏教・道教そして儒教はいずれも、このように天地宇宙の起源を重要視するが、加えてそれらは共に世界の起源を何もなもない空虚の「原始」にもし「含蓄」の靈_二理_一がなければ、天下万物の存在もありえないと考えている。「靈」があらかじめ「原始」に存在することによって天下万物は今の姿になることができる_一とされ、そのことは「喩へハ石中ニ火性ヲ具スルカ如シ」であると説かれる。熙近による仏教・道教・儒教の説の引用は、彼が確信していた「靈」の存在を証明するためになされたものであったと考えられるのである。

では「靈」とは何か。それは第一章において詳細に検討したように、国常立尊である。熙近の二度にわたる神代卷の注釈は、天地宇宙の根源、「靈」である国常立尊の存在、またその役割を三教の各々の説の引用によって補強するものであったが、要するに、熙近は神代卷を注釈することによって、予めもっていた「靈」に対する確信をさらに強固なものとしたと言いうことができよう。それでは延佳もまた、熙近と同じ方式で神代卷を読んでいたのだろうか。

【エー三三】『日本書記神代卷講述鈔』

(神代卷第一段) 古天地未剖、陰陽不分、(後略)

いにしへは、往也。へは、うつほ字、①あめは、ひらく声。つちは、とづる声にて(ア)、天地陰陽のことはり、おのづから言葉に顕れたるもの也(中略)(イ)。あめつちといへば、天地陰陽をそなへたり。(中略)陰陽の本訓は、陰をみといひ、陽をぎとにこり声によむべし。又いはく、漢学には陰陽の二字を深秘にせり。彼易書に、陰陽のことはりを説尽して、末世に残せるによりて、易を陰陽の書と云り。しかるに陰陽のことはりは、本朝神道の極義にて、万事万理皆これを以て決定し侍る也。神道に、かみろぎ、かみろみと云り。めをといふは、ぎみの二語を以て、男女にのせたるものなり。(ウ)(中略)

渾沌如鶏子とは、三五歴記の語。礼記月令の正義などにて書きたるなるべし。(中略)

②かみそのなかにあれますとは、三五歴記に、盤古生其中と云る文を拾ひ綴りて、開闢の理を申侍れば、本文の慥なるにつきて、字訓を專に用ゆべきにや。是より後の書の語は、我国太古より伝へたることばなれば、漢字にひしとかなはざれども、或は義訓を用ひても、又妨あるまじきとぞ。(二四三)

延佳の神代卷第一段の解釈は、熙近よりも雑然としたものとなっており、そのことは彼の解釈が「講釈」によってなされたことに起因しているものと考えられる。強いてまとめると延佳の神代卷解釈には、①のように言葉の読み方・意味(ア)、その典拠・用例の説明(イ)、またその言葉に潜んでいる深い道理を説く(ウ)、という三つステップがあることがわかる。

①の「あめつち」について詳しく見てみるとするならば、延佳はまずそれを「あめ」「つち」にわけており、そのうえでそれぞれの音声の属性を「ひらく」「とづる」とし、これらの発音は自然に天地の陰陽の性質を表しているという。天地陰陽のことはりが「あめつち」という「言葉に顕れたるもの」とする見解は、忌部の『口訣』や『直指鈔』以来のものであり、延佳も彼らの解釈にしたがいながら、「陰陽のことはり」とはなにかについて新たに説明を加えていることが理解できる。陰陽のことはりが何であるのかに関しては、すでに第二章において詳細に検討

したため、ここでは繰り返さないが、要するに、延佳は神代巻解釈の最初の段階において、はやくも陰陽二気の運動の「ことわり」という彼の神道論の核心を開示していたのである。

「易」においての陰陽は、天地人三才を定める元素であり、陰陽二気の複雑な運動は直接今の天地宇宙という「質」をなすほか、人間世界の主従尊卑もかかる陰陽関係を模倣したものであるとされている。現世界の秩序は「陰陽のことわり」に根ざしているものとされ、天皇の天皇たるゆえんや祠官の存在意義などの、今そこにあるすべての物事の根拠を、この陰陽から探し出すことができる。延佳が「陰陽のことわり」を重視する理由は、一つには現在の秩序を追認するためであったが、いま一つには神道の普遍性の獲得による神道の復興という目的もあった。延佳はこのように「陰陽のことわり」という、東アジアひいては世界のどこにおいても共通するものを仲介とすることで神代巻を解釈している。しかしかかる「陰陽のことわり」とは、彼が神代巻の研究を通じて発見したものではなかった。延佳はすでに『陽復記』の段階から陰陽二元の運動規則に注目しはじめており、神代巻を研究・講義する作業とは、予め注目していた陰陽二元の法則の存在を「陰陽のことわり」という形において確信させるものだからである。漢字で表記され、すでに世界において普遍性が確保されていた『書紀』に、自分の信じたものが存在していたことは、自説が如何に正しいものであったのかという証明ともなったのである。こうしてみると、延佳と熙近の間には確かに關心のずれがあったものの、両者共に神代巻という権威を利用することで、自説の信憑性を高めようとする意図があったと行うことができる。また、異国の道に神道と相通じるところがあると言うことで、両者は逆に神道の普遍性・尊貴性を主張すると共に、それを通じて日本人にしか通用しない「天地自然の道」の復興を図っていた。これは、当時影響力を強めていた儒教・仏教に依拠し、逆用することで神道の価値を高めようとする延佳・熙近の言説戦略であったと同時に、そのことによって自らの存在意義を主張するものであったのではないだろうか。中世の神宮祠官が営んだ伊勢神道とは対照的に、近世伊勢神道は時代を生き抜くために儒学・仏教という他者を強く意識ながらも、それらと敵対するよりかはむしろそれらを自説に転用することによって、自身の存在意義を明らかにしようとしていたのである。

終わりに

近世以前の伊勢神宮は、その制度上において、仏教の建物や教理・専用言語が神宮の境域内現れることを禁じており、特に祭祀に際しては、その「息」を完全に「カク」さねばならないと決められていた。しかし、制度上では禁制があった一方で、神宮に奉仕する神主は「末法」の世界を生き延びるために、個々人の生活においてはむしろ仏教を信仰し、死後救済を求めて伊勢の地における経典埋納を積極的に執り行っていた。東大寺からの僧侶の参宮を果たすために、祠官たちも色々な工夫をしていた。このように中世の祠官は、私的信仰の面において、仏教と融合し、自分の生活にとつて仏教をなくてはならない存在であると見なしていた。中世の伊勢神道は、仏教思想があることではじめて成立し得ていたのである。このように中世の神宮ないし伊勢神道は、仏教と並存していたと見なしてもよいだろう。

この仏教との並存という状況は、一七世紀にはいると、大きく変容した。儒家思想の本格的受容・商業出版の隆盛・仏教教団の再編成・幕府による統治などといった様々な要因と相まって、神宮の祠官たちは仏教と儒家思想を一個の完全なる「他者」として眼差すようになり、自身の存在感がかかる「他者」の前に低下している状態にあると認識するようになった。特にキリシタンを取り締まるために日本全国で実施されつつあった寺檀制度の影響は神宮にまで波及し、加えて神社の統制が吉田家に一任されたことは、神宮の祠官に危機感を与えることとなった。

この危機感によって、「自分」とは何か、そして「他者」と「自分」はどのような関係にあるか、という二つの問いが惹起されることとなった。これらの問いに対して、本章で取り上げた度会延佳・龍熙近・与村弘正はそれぞれ答えを出していたわけであるが、要するに彼らは、日本の神道が現在のように衰微するはずがないと考えていた。異国の儒道、天竺の仏教と同じく神道は「天地自然の道」という普遍性を有していると考えていた三人の祠官たちは、いずれも共通して日本の地に生まれた日本人である以上、その神道を第一にしなくてはならないという「自己認識」をもっていた。異国の道である「他者」の知識を手段として用いることで、神道中興を成し遂げるべきだと考えていた三人は、ともにこのような「自分」と「他者」の関係について思考していたのである。

しかし日本の道でありかつ尊ぶべき神道の中興を担うはずの神宮の祠官たちは、必ずしも自分を正しく認識せず自分の利益に奔走しているものと見なされていた。まして彼らは神職たる義務を蔑ろにしたうえで、金銭をめぐる幾つかの大きな訴訟まで起こした。彼らは、参詣人に神

道の教えを正しく教えるという自らの役目や、自分自身の信仰を一層深めることを放棄していたのであり、こうした現状に対して延佳たち神宮の知識人は心を痛めると共に、神宮に奉仕する祠官でさえ本心を顧みないのなら、果たして誰が神道の中興できるだろうと危惧していた。

神道の中興を成し遂げ、日本の風俗をよくするために、延佳たちは神道を積極的に人々に開放するよう動いていた。そのための方法こそ「学問」であった。神に奉仕する際の信念や、正しいと信じる道理を証明し、それらを人々に納得させるため、延佳たちは近世にはいつて「神典化」されていた「神代巻」を注釈し、さらに講釈するということを行った。「神代巻」から道理を読み取り、それを根本経典として自説を立てた山崎闇斎や吉川惟足らとは異なり、延佳と熙近はそれまでの神書研究ですでに確立していた思想を神代巻に読み込むことで、そうした思想が歴史的にすでに証明済みの「真理」であると根拠づけようとしていた。「天地自然の道」である神道はこの世のどこでも通用する普遍性がある尊い道であるため、その復興は必ず成し遂げられるという確信は、神代巻によってより強固なものとなった。かつそうした作業を経ることで、神道は太神宮だけにとどまるものであるゆえ、それを営む神宮の祠官である「自分」の存在する意義も見出されていった。このように一七世紀の伊勢神道とは「自分」を確立し、あるいは証明する思想的回路であったとも考えることができる。これは、中世伊勢神道には全く見られない、近世初期伊勢神道の特質であると考えられる。

〈注釈〉

(一) 平重道「近世の神道思想」平重道・阿部秋生校注『近世神道論・前期国学』（日本思想大系三九）岩波書店、一九七二年、五二八―五四一頁

(二) 樋口浩造「度会延佳と近世神道の成立」『江戸の批判的系譜学 ナシヨナリズムの思想史』ペリかん社、二〇〇九年、九五―一二三頁、初出『江戸の思想』（一）、一九九五年

(三) 歴史学研究会「近世化」を考える『歴史学研究』（八二二）、二〇〇六年、一頁

- (四) 清水光明 「近世化」論の地平―既存の議論群の整理と新事例の検討を中心に― 清水光明編『近世化論』と日本 「東アジア」の捉え方をめぐって』勉誠出版、二〇一五年、八頁
- (五) 同前
- (六) 同前
- (七) 宮嶋博史 「東アジア世界における日本の「近世化」『歴史学研究』(八二二)、一三三頁
- (八) 渡辺浩 『東アジアの王権と思想』東京大学出版会、二〇一六年、七二頁、初出一九九七年
- (九) 同前、七二―七三頁
- (一〇) 同前、七三頁
- (一一) 同前、七五頁
- (一二) 数元彬 「東大寺僧徒が見た中世の伊勢神宮」『歴史民俗学研究』(二)、二〇一六年、三九頁
- (一三) 多田実道 「伊勢大神宮寺について」『龍谷史壇』(一四〇)、二〇一五年、二二―二三頁
- (一四) 数元前掲論文、四〇頁
- (一五) 安蘇谷正彦 『神道の生死観―神道思想と「死」の問題』ぺりかん社、一九八九年、一〇九頁
- (一六) D・アックス・モーマン 「地中の仏教―伊勢神宮の地下からの眺望―」ジュン・ブリン編『変容する聖地 伊勢』思文閣出版、二〇一六年、一一二頁
- (一七) 荻原龍夫 「鎌倉時代の神宮参詣記」『伊勢信仰』、雄山閣、一九八五年
- (一八) 数元前掲論文、四二頁
- (一九) 多田実道 「戦国時代の神宮と仏教」『印度学仏教学研究』(六三―一)、二〇一六年、二四二頁
- (二〇) 多田実道 「鎌倉時代の神宮と仏教」『伊勢市史第二卷中世編』二〇一二年

- (二二) 同前、二四二―二四四頁
- (二三) 同前、二四七頁
- (二四) 高橋美由紀『増補 伊勢神道の成立と展開』ペリカン社、二〇一〇年、一三九―一四五頁、同『神道思想史研究』ペリカン社、二〇一三年、一一三―一二二頁、
- (二五) 高橋美由紀『増補 伊勢神道の成立と展開』ペリカン社、二〇一〇年、一三一―一五頁
- (二六) 同前、一五―二三頁
- (二七) 神道五部神など中世の伊勢神道書は、仏教思想の援用のほか、『老子河上公註』といった道教書も積極的に神道論に応用し、特に伊勢神道の核心である国常立尊の内在的神観の形成を可能にするには、大いに役立った。そこで「神」と「仏」の関係はいかなるものかと考えると、筆者は高橋の見解と同じく、「老莊や易の思想によってその理論化をはかった」(同前、二六頁)という同様な役割を果たしたと理解し、度会家行まで、それを明確に「道」とは認識しなかった可能性が大きいものの、ひとまず中世には、「神」と「道」はまた同じく共存関係であったのではなからうかと考える。
- (二八) 山本ひろ子『中世神話』岩波書店、一九九八年、二三―二四頁
- (二九) 若尾政希「神・儒・仏の時代」島菌進・高埜利彦・林淳・若尾政希編『シリーズ日本人と宗教 近世から近代へ 二 神・儒・仏の時代』春秋社、二〇一四年、六一―八頁
- (三〇) 前田勉「神・儒・仏の三教と日本意識」前掲島菌進・高埜利彦・林淳・若尾政希編『シリーズ日本人と宗教 近世から近代へ 二 神・儒・仏の時代』一―四頁
- (三一) 堀勇雄『林羅山』吉川弘文館、一九六四年
- (三二) 龔穎「林羅山排仏論の一考察―朱子・韓愈との比較を通じて―」『日本思想史学』(三〇)、一九九八年
- (三三) 三浦雅彦「徳川思想史における仏教の位置付けと前期儒者排仏論の問題点―戦前・戦後研究史の学説史的考察―」『日本宗教文化史研

究』(六一一)、六一頁、二〇〇二年

(三三) 同前

(三四) 柳沢昌紀「『仮名草子』の書き手と読み手」島蘭進・高埜利彦・林淳・若尾政希編『シリーズ日本人と宗教 近世から近代へ五 書物・メディアと社会』春秋社、二〇一五年、七一―七六頁

(三五) 同前、七二―七三頁

(三六) 江本裕「教義小説の実像―『清水』・『祇園』を中心に―」『近世前期小説の研究』、若草書房、二〇〇〇年

(三七) 前田前掲論文、一一六頁

(三八) 万波寿子「仏書出版の展開と意義」前掲島蘭進・高埜利彦・林淳・若尾政希編『シリーズ日本人と宗教 近世から近代へ五 書物・メディアと社会』、三四―三七頁

(三九) 同前、五〇―五二頁

(四〇) 「排仏論」と直接関係がない「儒々儒」型については、本章では詳述しない。ここでは三浦が、その内容が儒者相互の対立・論争へと移っていき、山鹿素行・熊沢蕃山・伊藤仁斎らの反朱子学がそうした代表であると述べていることだけを指摘しておきたい。三浦雅彦前掲論文、六二頁

(四一) 高埜利彦「江戸幕府と寺社」『近世日本の国家権力と宗教』東京大学出版会、一九八九年、八四―八五頁。なお寺檀関係の形成について大桑斉は、「十七世紀後半、農民の家が崇拜を生み、その菩提寺として特定寺院との関係を固定化することによって、一家一寺制度の寺檀関係が形成され、それらを基盤に、道場から発展した近世的な寺院が全国の村々に成立するようになる。このような寺檀関係の形成の一般的条件についてはのべることが出来ても、甲という家がどうして乙という寺の檀家になったか、というような個別寺檀関係の決定要因については未だ何ほども明らかになっていない」と述べている。大桑は早いうちから寺檀関係の成立に関する一般論に疑問を投げかけ、惣道場展開・寺号免許比率・本末関係規模・飛檐寺院比率を指標として、東北・九州型、畿内型、東海型、北陸型と

いう四類別を検討し、それぞれの寺檀関係がいかに形成され、どのような特徴があつたのかを論じた。大桑斉『寺檀の思想』教育社、一九七九年

- (四二) 『宇治山田市史』下巻、国立国会図書館デジタル公開資料、九六五―九六六頁
- (四三) 塚本明「寺院と仏教信仰」『伊勢市史 第三巻 近世編』、二〇一三年、八二五―八二六頁
- (四四) 谷戸佑紀「神宮御師の連帯意識の萌芽について―近世前期の「内宮六坊出入」を素材に―」『皇學館論叢』(四四―三)、二〇一一年、同「神宮御師集団と師壇関係」『地方史研究』(六五―二)、二〇一五年
- (四五) 井上寛司『日本の神社と「神道」』、校倉書房、二〇〇六年、一九二頁、高埜前掲書、九四―一〇二頁、幡鎌一弘「十七世紀中葉における吉田家の活動 確立期としての寛文期」『国立民俗博物館研究報告』(二四八)、二〇〇八年、三三二―三三三頁
- (四六) 井上智勝「近世本所の成立と展開」『日本史研究』(四八七)、二〇〇三年
- (四七) 「解題」神宮司庁『増補大神宮叢書 一八 度会神道大成 後編』、吉川弘文館、二〇〇九年
- (四八) 同前、一二〇頁
- (四九) 久保田収「龍熙近とその思想」『皇學館大学紀要』(七)、一九六九年
- (五〇) 前掲『増補大神宮叢書 一八 度会神道大成 後編』一〇〇頁
- (五一) 同前
- (五二) 同前、一〇三頁
- (五三) 同前、一一二頁
- (五四) 同前、一〇〇頁
- (五五) 同前、一〇一頁
- (五六) 同前、一〇二頁

- (五七) 同前、一〇一頁
- (五八) 同前、一一六頁
- (五九) 同前、一一〇頁
- (六〇) 同前、一一一頁
- (六一) 同前
- (六二) 同前、一一五―一一六頁
- (六三) 同前、一一六―一一七頁
- (六四) 『神道要訣』、弘前市弘前図書館蔵(国文学資料館日本古典総合目録データベース公開資料)、七丁オ―八丁ウ
- (六五) 前掲『増補大神宮叢書 一八 度会神道大成 後編』一二〇頁
- (六六) 西川順土校注『神道大系 論説編七 伊勢神道下』神道大系編纂会、一九八二年、三七―三八頁
- (六七) 高橋美由紀『伊勢神道の成立と展開』ペリかん社、二〇一三年、一三九―一五〇頁
- (六八) 前掲西川順土校注『神道大系 論説編七 伊勢神道下』四頁
- (六九) 同前、一三一―一四頁
- (七〇) 同前、一二二頁
- (七一) 同前、二〇頁
- (七二) 同前、一三頁
- (七三) 同前、一二二頁
- (七四) 同前、三八頁
- (七五) 同前、七三頁

- (七六) 同前、八三頁
- (七七) 同前、一五頁
- (七八) 同前、七三―七四頁
- (七九) 同前、八三頁
- (八〇) 同前、一五頁
- (八一) 「神道弁疑集序」『神道弁疑集』(上)、国立国会図書館所蔵、八丁オ―一〇丁ウ
- (八二) 溝口雄三「天」『中国思想のエッセンス』岩波書店、二〇一二年、一六一頁、初出岩波書店『文学』一九八七年二月号、一九八八年二月号
- (八三) 同前、四四頁
- (八四) 同前、一四九頁
- (八五) 「二所太神宮末社記」『神道弁疑集』(下) 国立国会図書館蔵、四九丁オ―五一丁ウ
- (八六) 高橋美由紀『神道思想史研究』ぺりかん社、二〇一三年、九三―九五頁
- (八七) 朱傑人、嚴佐之、劉長翔主編『朱子全書 第六冊』上海古籍出版社(上海)、安徽教育出版社(合肥)、二〇〇二年、八五頁
- (八八) 前掲「二所太神宮末社記」『神道弁疑集』(下) 八〇丁オ―八〇ウ
- (八九) 同前、一一四丁ウ―一一五丁オ
- (九〇) 高埜利彦前掲書、三頁
- (九一) 同前、二頁
- (九二) 山澤学『日光東照宮の成立 近世日光山の「莊嚴」と祭祀・組織』思文閣出版、二〇〇九年、二八―四一頁
- (九三) 大桑前掲書、一一四頁

- (九四) 同前
- (九五) 前掲「三所太神宮末社記」『神道弁疑集』(下) 一一四丁オ―一二四丁ウ
- (九六) 同前、八六丁オ―八七丁ウ
- (九七) 同前、八七丁ウ
- (九八) 同前、六四丁オ―六四丁ウ
- (九九) 服部英雄編『復刻版三重県史』名著出版、一九七四年、初出一九一八年、一五三―一五六頁
- (一〇〇) 河合正治「伊勢神宮と武家社会」『伊勢信仰』雄山閣、一九八五年、七三頁
- (一〇一) 同前、八九頁
- (一〇二) 大西源一「宇治山田神人の確執」『大神宮史要』神宮司庁教学課(非売品)、二〇一一年、三三二―三三八頁
- (一〇三) 上野秀治「近世の幕開け」『伊勢市史 第三卷 近世編』二〇一三年、二八頁
- (一〇四) 同前、四一頁
- (一〇五) 同前、六〇頁
- (一〇六) 前掲西川順土校注『神道大系 論説編七 伊勢神道下』四九頁
- (一〇七) 新城常三「近世の伊勢参宮」『伊勢信仰』雄山閣、一九八四年
- (一〇八) 同前、二四頁
- (一〇九) 谷戸佑紀「神宮御師集団と師壇関係―寛永年間の争論をめぐる―」『地方史研究』(六五―二)、二〇一五年、二八頁
- (一一〇) 同前、二九頁
- (一一一) 大西前掲書四三一―四五〇頁
- (一二二) 前掲西川順土校注『神道大系 論説編七 伊勢神道下』一一八頁

- (一一三) 同前、五〇―五二頁
- (一一四) 神宮司庁『増補 太神宮叢書 一七 度会神道大成 前編』吉川弘文館、二〇〇八年、八九頁
- (一一五) 同前、九〇頁
- (一一六) 前掲西川順土校注『神道大系 論説編七 伊勢神道下』一一八頁
- (一一七) 同前
- (一一八) この「理想の神代」とは、伊勢神道が中世以来求めていた「机前」である。すなわち、神と人が一緒に生活していた未開・原始の混沌世界を指すわけではなく、太神宮の神道を根本の道理とした、地理以外すべてのことを大國とする世のことを示している。
- (一一九) 前掲西川順土校注『神道大系 論説編七 伊勢神道下』五七頁
- (一二〇) 度会重全「明和続後神異記」神宮司庁『増補太神宮業書 一一 神宮参拜記大成』二〇〇七年、四一八頁
- (一二一) 同前
- (一二二) 久保田前掲論文、一一頁
- (一二三) 河野省三「近世の神道学と神代卷の研究」『神道学』(八)、一九五六年、七頁
- (一二四) 渡辺正人「日本思想史における『日本書紀』」『日本書紀』注釈史をめぐって『聖学院大学総合研究所紀要』(一七)、二〇〇〇年、一九二頁
- (一二五) 徳橋達典『吉川神道思想の研究―吉川惟足の神代卷解釈をめぐって』ぺりかん社、二〇一三年、八頁
- (一二六) 同前、二〇頁
- (一二七) 松本丘『垂加神道の人々と日本書紀』弘文堂、二〇〇八年、一五八―一五九頁
- (一二八) 久保田収『中世神道の研究』臨川書店、一九五九年、一九一―一九三頁
- (一二九) 『神代卷科解』(一)、神宮文庫所蔵、一丁才

(一三〇) 渡辺前掲論文、一九四一―二〇九頁

(一三一) 河野前掲論文

(一三二) 書写年代は不明。ただしその中には『神代卷評注』が引用されており、裏書きに「乙未臘月十九日風俗鈔校合功成」と書かれている。

乙未が一六五五年だとすれば、熙近は『神代卷評注』が刊行される前に『科解』の中にそれを引用したか、もしくは一六五五年のちの一甲子の一七一五年に、誰かが『科解』を抄写したという二つの可能性がある。しかし、「風俗鈔」に注目すると、それは同じく一七世紀の神宮祠官の中西信慶（一六三一―一六九九）の『神代卷風俗鈔』であり、一六五五年『科解』が成書された時期に、中西はまだ二三歳にすぎない。この時点で彼が『神代卷風俗鈔』を完成させた可能性は著しく低いと考えられる。よって、『科解』の成書は確定できないが、一応上限を一六七四年の『神代卷評注』が刊行される年に遡ることができ、下限を彼が亡くなった一六九三年とすることはできよう。

(一三三) 前掲西川順土校注『神道大系 論説編七 伊勢神道下』二二二頁

(一三四) 柯然『扶桑往生伝』（中）、龍谷大学所蔵、七丁ウ

(一三五) 『日本書紀神代評註』（巻一）、国立国会図書館所蔵、一一丁オ―一二丁ウ

(一三六) 前掲『神代卷科解』（一）一一丁オ

(一三七) 前掲西川順土校注『神道大系 論説編七 伊勢神道下』二二三頁

(一三八) 前掲『日本書紀神代評註』（巻一）一一丁ウ―一二丁ウ

(一三九) 波線のところは頭注の形式で存在している。本書は注の一三一においてすでに紹介したように、一七一五年に神宮祠官の某が書写したものである。しかし、筆者の手元にあるこの写本は、一七一五年に書写されて以後、また誰かがそれを読んで、一七一五年のものと同じ筆致で評価を書いたところがあまたある。ではこの頭注は熙近自身が付いたのか、あるいはのちに書写した人が付けたのかについて、筆者は①熙近の一六七四の『神代卷評注』の神代卷第一段本文の同じところで、同様の頭注を見つけることができ、『神代卷

評注』は全文、熙近の作であることが間違いないこと、②『科解』に引用されている『性理大全』は、すでに承応二（一六五三）年に小出永安点の和刻本が刊行され、神宮文庫目録にこの和刻本が二点、明代万歴年刊本一点が確認でき、熙近が一六七五年後、それを参照した可能性が高いこと、③「愚謂、和訓亦然、不可強解其義也」という頭注は作者自身が書いたものでなければ、書写の人が勝手に付いたとは不自然なこと、という三点から考えると、頭注は熙近自身が付いた可能性が大きいと考えられる。

(二四〇) 前掲『神代卷科解』(一) 三六丁オ―四〇丁ウ

(二四一) 第一部は、含牙まで、第二部は地後定まで、第三部は、然後神聖其中生焉である。

(二四二) 山本前掲書、三九―四一頁

(二四三) 前掲西川順土校注『神道大系 論説編七 伊勢神道下』二二四―二二六頁

第五章 伊勢神道における思想史的完成とその解体の兆し―伊勢神道論の一八世紀―

はじめに

延佳・熙近・弘正の神道論は、これ以降どのように展開したのか。本章はこの問題に取り込むことにする。

一七世紀中期以降の伊勢神宮は、天正年間に式年遷宮が復興して以来、正保四（一六四七）年神宮例幣使の復興、承応二（一六五三）年後西天皇の即位恩賞として神宮の正権禰宜に対する総位階の復興、寛文三（一六六三）年両宮摂社の復興、元禄一二（一六九九）年祈年祭・神衣祭の再興など、神宮の制度が次々と復興されていた。これらは、神宮祠官に「神威の回復」の気運を感じさせるようになり、積極的に神宮の再興にふさわしい神道論が考案されることとなった。ところで、かかる神宮の様々な復興や再興があった一方、その内部では延佳たちの叙任をめぐる「承応の神訴」、寛永年間から半世紀にわたって繰り返された両大神宮の権威の乗っ取りを企てたいわゆる「伊雑宮神人の謀逆」、寛文年間の「御祓銘論」、容易に貫徹されない「宮中の肃正」問題、外宮黄金の御樋代の造宮問題などの紛擾が祠官たちの生活・思想に大きな影響を与えていた。後ほど詳細に検討するが、本章に取り上げる中西直方は、「御祓銘論」に巻き込まれた当事者として神域から放逐されるという重罪が科せられていたが、その彼はどのように放逐を経験したからこそ、「生死一致」の伊勢神道論を完成させることができていた。黄金の御樋代に関する河崎延貞に代表される外宮の主張が、内宮からの猛烈な反撃を招き、考証学の方法で外宮の神道を崩壊させる前奏を奏でることとなった。このようなめまぐるしい時勢の変化に身を置いていた延佳以降の外宮祠官は、どのような神道論を提唱していたのか、それを背後で支えていた世界観にはどのような特徴があったのか、延佳たちが残した神道理論をどのように受容していたのか。本章では、これら三つの問題を明らかにすることで、一七世紀の伊勢神道論がいかにして一八世紀を迎えたのかを検討したい。

第一節 思想史における近世伊勢神道論の完成

人間の内面と国常立尊、「神道」というモチーフによる世俗的社会的秩序の再編、祭祀・祈祷の使い分け・理論的再構築、というような特徴をもつ度会延佳・龍熙近・与村弘正それぞれの神道論は、ある点で一致している。それは、人が生きているとき、神道と人はどう関わっているのか、あるいは神道はかかる人々の生活の様々な場面においていかなる役割を果たすか、といったことに対する関心である。無論、彼らは人の死後の問題を全く考えていないわけではなかった。例えば、度会延佳は「死」について、断片的ではあるが、「近く身にとりていはず、心まよひて外に走、本居を離て陰悪の域に落入、是ぞ根国に没落するならし」(一)と述べ、元々『倭姫命世記』の一文であった「夫逆天則無道、逆地則無徳、而外走本居没落根国」に依拠して、およそ倭姫命の託宣並びに伊勢神道の教導に従わないと、かならず悪人として闇黒の世界―根国に落ちるのだと主張している。ただし、これはあくまで常套的な言及に止まるものであろう。延佳たちに「死」に関する論考があまりないことの原因については安蘇谷正彦は、神宮には長らく死穢を強く避忌する伝統があったため、延佳たち現役祠官もそれを口に出すことを憚ったかもしれないと推測している。(二)

延佳ら三名があまり「死」の問題を口にしなかったことに対して、中西正幸が中西直方は近世の伊勢神道家として、「死」を中心に自己の神道論を立てた特異な人であると評価しているように、直方には「死」のことを忌憚なく語るという特徴がある。直方がそのような「死」の神道論を構築したきっかけは、彼だけが神宮の紛争で唯一域外に放逐されたという客観的条件があることに加え、林羅山を始めとする儒者たちの排仏論の浸透や、神宮内部の反仏教的空気の拡散と師である延佳の排外主義思想の受容にあるとされており、仏教的生死観に対する批判を基底として「死」の神道論が展開されたと言われている。(三)とところですでに前章で論じたように、延佳は、「排外主義」というよりかはむしろ、「外」からの視点を用いて自らの神道論の普遍性を訴えることを目論んでいたのであり、従って彼の神道論は「外」がなければそもそも「自己」さえ存在しないという依存関係を有していた。日本に生まれたからには日本の地にある普遍的な道である「神道」を第一にしなければならぬが、異国の「道」もそれぞれ尊い道であるため、それらが神道の発揚に役だつならば歓迎すべきであるというのが、延佳ら三名の主張であった。日本の道を第一とすることをもって「排外主義」的と位置づけられがちな延佳らの神道論は、実際には「排外」を意図していたものではなく、

自己に対する不尊重という「自己喪失」の危機感に基づく「自己回復」のための道を提示するものだったのではないだろうか。

中西直方が「死」に注目するようになった要因には、上記の諸条件に加えてさらに、後に検討するようもう一つ重要な契機、すなわち朱子学の本格的な学習があったと考えられる。直方は朱子学を全面的に学んでおり、そのノートである『性学集』が残されている。本節では、彼の朱子学研究のあらまし、「死」の神道論の内容を検討し、近世伊勢神道論の一つの展開を明らかにしたい。

一 中西直方と「生死無二」の神道

中西直方の生涯については、中西正幸が詳細に分析している。中西正幸の考察によると、直方は外宮宮掌大内人職を務めた中西常好のもとに、寛永一一（一六三四）年に生まれた。一五歳の時、彼は度会延佳が創立した豊宮崎文庫に入っており、近世外宮神道教学を最初に受けた世代の一人であるという。延佳が主宰した講古堂に学び、若い頃には古典籍を読解する生活を送っていた。（四）自らが収集した古書を仙洞御所に奉納した功により、彼は正六位上に叙せられ、丹波大掾を受領したが、寛文一一（一六七二）年のいわゆる両宮御祓銘論に際して直方が提出した書類「伊勢両皇太神宮」の「両」字が問題視され、幕府から激しく糾弾されたあげく、神域外への追放という嚴罰が下されたとされている。

（五）その後、彼はしばらく放浪する生活を強いられ、諸国を彷徨しながら天和二（一六八二）年になると伊勢に近い佐田村に住めるようになったが、生涯幕府から赦免されることもなく、宝永六（一七〇九）年一月二三日にその地で没したという。

彼の著作は多岐に渡り、合わせて四六部もあるが、そのほとんどは佐田村に移住したのちに執筆されたものである。特に老境に際した七二歳（一七〇六年）以降の作が圧倒的多いとされている。（六）

中西正幸のまとめによると、直方の神道論は「明理本源」「二宮一光」という主に神の性質についての祭神論、排仏論、「性心」「修法」などの神との接触の仕方に関する念神論から構成されており、その特徴を端的に言えば、激しい排仏と、延佳が強調した祭神を天御中主尊から国常立尊へと展開する点にあるとされている。延佳たち三人と違って、直方は神代巻に出現した神々を太極・無極に配当し、祭神たちの性質を、明確に朱子学の太極図に基づきながら解釈を施している。（七）その生死観の原型である『性学集』（八）「生死道論」に綴られた諸典拠の

論説をまとめてみると、

- (1)人は死んだのち、必ず復生しない。(「東見録(程門四先生の呂大臨著) 曰人之生死道、陰陽屈伸往來之道也、不必以既屈之氣、復為方伸之氣也」(一九))
- (2)人間の生死は気の運動に過ぎない。(「莊子曰人之生、氣聚也、聚則為生神、氣散則為死、來々往往只此神之一氣而已」(一〇))
- (3)魂魄、陰陽、鬼神それぞれの性質。(「孔子曰、氣者神之盛也、魄者鬼之盛也、衆生必死、死必歸土、是謂鬼、骨肉斃於下陰為野土、其氣發揚于上為昭明、君蒿、凄愴、此百物之精也、神之著也」(一一))
- (4)生死はもとより一つの現象である。(「程子曰、生死人鬼、一而二、二而一者也、其生也、知得於氣化之日、初無精神寄寓於大虛中、則知其死也、與氣而俱散、無復更有形象尚留於冥漠之内也」(一二))
- (5)人の「死」と祭祀(「朱子曰、人死時魂氣散歸于天、精魄歸于地、所以古人祭祀、以燎求諸陽、水灌以求諸陰也」(一三))

という五つの内容に集約され、それらをもとに「凡生死之元者、大極之一靈也、出無戸、入無穴、天地之二氣聚、便成人、陽魂為神、陰魄為鬼、陰陽合則魄凝、魂聚而生形、陰陽判去則人死、將死熱氣上出是魂、外下体漸冷是魄降也、魂歸于天為神、魄歸于地為鬼也」(一四)と自説も加えられている。魂が神に帰ることについては、『神道本覚論』に「蓋天地未剖、陰陽不分渾沌之前、玄空実有一靈、謂之神明也、其神之明理本源、元氣一水靈、奉号国常立尊也」(一五)と述べられ、「神」が「理」と「氣」の上に置かれているが、彼が伊勢神宮の祠官であったことを考えれば、それは当然のことであろう。

ところで、注目したいのは『性学集』というタイトルである。「鬼神」「天命」「氣質」「祭祀感応」などの節の用語が暗示するように、直方のこのノートからは、彼の朱子学に対する並々な関心が窺える。しかし、彼には喜早清在のように、伊藤固菴などの儒者のもとで朱子学を系統的に学習した経歴(一六)がない。おそらく彼は独学によってこのようなノートを残したのである。

【オ――】『神道安心物語』

日本神国の天地乃間には生まれ此身お生し来る人ハいやともに天照両皇太神の天地を照し給、和光の陰陽二柱の神の性氣を受得て、我身の質と成し、祖考の精神呼吸を我カ父母より受伝て我カ呼吸性命となし、此身お生し其神徳を以、我カ神心とする我心なれハ、死てハ魂神ハ天にかへり高天原に神留坐、魄ハ地にかへり為鬼、肉骨ハくちて野の土と成也、魂に載魄共に抱一、天地陰陽の元元本本一氣に帰藏に、何の心もとなき事かあらんや。生死本無二、有生死也、斯天の命明穆としてあきらか也、此天理鬼神往来の外に死道はなき也、(中略)今世の日本神国の天益人我カ天地大祖天照両皇太神の御神徳の冥加を不奉尊敬、我祖氏神の精神本心を不知、我神宗の正直の誠道を不守行、ミたりに外国異端の外法の仏に流て、我カ親祖乃魂鬼を供養し祭礼典、死体を納鎮本朝葬礼乃式魂魄守護乃泉守道神、菊理媛神御名も不知、実に以畜生よりハ遥におとりたる人心也、與玉神を不祭祀して、何ぞ我カ祖霊父母の魂鬼を祭祀安鎮奉り、供養するとも、其供物礼典を受よるこふ事あたハさるへき天理なり、(中略)御一人より下万民に至まで、日本の国に此身を出生する人ハ、神より出て、神にかへる我なれハ、其天の明命、天理神明の冥加を祈祭奉るより、外に誠の道ハなき也(一七)

詳しく彼の生死論を見ると、右のような一例がある。「神」から「性」と「氣」を受け取り、直接自分の両親から此の世に誕生した人間は、その呼吸をすることも、すべて神の仕業であると説かれる。生死はともに神に由来するため、人間が死んだのち、その体を構成する魂魄は各々の行くべきところに行き、何一つ不安なことがないと言う。直方は、人間の生死は「天理鬼神往来」に過ぎず、かような道理を理解すれば、「我死其魂魄成仏するとの道理曾以合点のゆかざる義也」(一八)と、わざわざ仏などに祈念する必要はなくなるとする。かかる生死の道理は知るべき事実であるが、要するに、それを知らないことによつて外道に夢中になり、却つて「天地大祖天照両皇太神の御神徳の冥加を不奉尊敬、我祖氏神の精神本心を不知、我神宗の正直の誠道を不守行」するのは、断罪すべきことであると論じられる。「生」に関わる様々な問題を摘発するとともにそれらを矯正せんとした度会延佳ら三名の神道論とは著しく違つて、直方は「生」と「死」の両方の問題に注目し、両者における道

理の説明、対処の方法を説くことを中心とする神道論を構築したのである。

二 「神明祭源を斎守り」（一九）の人道

「夫吾日本神国人ハ神明の靈氣化生宗源の此身也」（二〇）という直方にとっての神明は、「蓋天地未剖、陰陽不分渾沌之前、玄空実有一靈、謂之神明也、其神之明理本源、元氣一水靈、奉号国常立尊也」という「理」と「氣」の両方を含む国常立尊であるという。

【オ―二】『神道本覚論』

所謂明者、靈也、神也、理也、徳者、得也、得己以謂徳、天道至明理本源之神靈、天性受得乎己心、以所為明徳、心也、曾又仏家所為佛心、謂仏者、梵語、唐翻謂覺、覺者智也、心者我心藏之精神、発智、指其智覺謂心也、然則自天所稟得於我身之天性精神、発智明指神心謂佛也、彼異国謂聖謂佛、皆是我神物也、離于我精神外別無明徳、無佛心也、無我神明則無天地、無陰陽、無万物、無人生也（二二）

国常立尊の「明理本源」の性質を天御中主尊が分有するが、この神が人間を知覚させるようになるのだと言われていることがわかる。直方は、「理一分殊」テーゼに依拠しながら、人間の性は元来「明理本源之神靈」の分有物であるとし、その分有物を受け取る器は心だとする。かかる神から授与される「明徳」、すなわち徳性は、心の根本動因として、智という人が物を知る能力として現れる。しかし、神の明徳を基礎とする人の心は、その帰属も神であり、仏心ではない。ゆえにもし「我」を究明するのなら、神明にもとめるしかないと言おう。そして、そもそも「我が生きている天地の間のすべてが「神明」のしわざであるゆえ、一切の物事の本質は、究極的に神明に還元されるのだと説かれるのである。

【オ―三】『神道本覚論』

此神氣神息精神、神代自上古其親與其子、子子孫孫累代、祖神血脈先胤精神、的的伝來、我父母媾和之時、精氣呼吸、神息從口鼻初、而天地陰陽氣交通天降、又從吸息入鼻孔、母宿丹田成子種、生此身也、天地陰陽之精氣神、津速産靈神之靈從順於天氣、天降而子之呼吸息、精神、幸魂成化魂魄、而所生此身、我神息、神心也、全以我身我心者、唐土、天竺國陰陽精氣、外國之祖佛阿彌施釈迦之血脈精神、呼吸息、受得於光胤而生之身、不有我心焉、各能可思於祖神冥加及吾天神妙理者也（二二二）

人々は神から性や心を受けているため、物事を考えられる能力があらかじめ備わっているとされる。一方、具体的に人間の出生の過程に目を転じると、それは神の氣・神の息の作用であるという。個々の人の性や心は直接神によるものだが、それは朱子学の「理」の如く、然るべき規則・法則として夫婦媾和を通じて初めて肉体を形成した上に付与されたものであると位置づけられる。われを生む父母が媾和する際の吐息に神の靈氣が入り、それが母に宿り胎児となった。そのため、人間の構成は、確かに父母に由来するが、父母も同じ過程を経て生まれ、それは遠く昔の祖先さらに神に遡ることができるので、人間の体は血脈上みな同じ神の系譜を引いているのだと直方は言う。精神や形体は日本の神を根元とする故、例えば血脈・精神・呼吸のまったくわれと関わりのない外国の仏を敬うことは、「我を産する親ハ三国とも親と云ふ也、然とも我を産父母と他人を産父母ハ隔別の親也、我カ父母を憎棄て他人の父母に孝切を盡と云ふ天理あらんや」（二三）と、われを生む親を捨て、かわりに他人の父母に孝行を尽くすような天理に背くことであるとされる。

よく知られているように、林羅山など近世初期の儒家は、仏教が人倫を無視（二四）するという理由から、それを激しく批判していた。直方は「世人神心乃天理冥加を敬不祈、天命に逆神道を破、其身の天業を不守行、祖神を不尊崇、国法に不従順、従に外国西夷の仏法を為本、神宗を為末、朝暮非法非義の異端仏法外道のミ、其身に行、其心悪逆惡念乃呼吸息氣、天に通交、六氣天の氣変し、邪氣盛して天災の時化」（二五）と、仏教の教えが人間と神との間に疎隔を作り、その疎隔が災難をもたらしたという観点から排仏論を展開している。

仏教伝来前は「本来清浄の神心をくらし、穢カゆへ神明御崇天罰化来、斯天の明命寔に新也、目前に其效驗灼然也、死道尚以其魄鬼流転すへき天理也」（二六）と、みな神明を崇敬し、天罰がなく穏やかな時世であったと直方はいう。生命が終結しても「死道」に即し、その魂は天

に昇り魄は地に沈むと順調に流伝している。ところで直方は、「仏法既来朝してより人心荒行、至誠なく、如此、天災年々、(中略)、神心正直の至誠に立婦人もましまさハ、天運の気も和し、六氣正平和、風雨従時、五穀豊年、天災も不化、万民安穩ならんかし」(二七)と、仏教の伝来によって人心が荒くなり、人と神との隔たりができたのみならず、気の運行も妨害され天災が連年に現れるようになったと述べている。仏教を信仰することによる人心荒行は、根本的に神と人との関連がなくなることを引き起こしたが、神人関係の消滅は人間が神の元に帰るという安心をなくし、「心貪欲深なるまゝ地獄を厭、極楽をハ好ミ、仏に惑ひ執着事かなしき義なり、其心の執着の氣不散、固場迷魂変化して星生尼のこたく目前に地獄変現して、生ながら火の中へ落入したためかしあるなり、是何ゆへなれハ、仏法を深く信僻する害也」(二八)と、みだりに仏教の来世の極楽を求め、また地獄を怯えるという心の穏やかな本来の姿を壊滅させるに至らしめたとされる。「其地獄を厭憎、極楽を願ひ求、其欲心の心力即地獄也」(二九)と、極楽を願ひ、地獄を嫌悪する欲心を持っていることこそが、むしろ地獄に陥ることを意味していると直方という。

直方は人が死んだのち、「死て魂神ハ天にかへり、高天原に神留坐、魄ハ地にかへり、為鬼、肉骨ハくちて野の土と成也、魂に載魄共に抱一、天地陰陽の元元本本一氣に帰藏」(三〇)と、魄は天に帰り、神々が集まるところの高天原にとどまり、魄は地に沈み鬼となると主張する。肉体は腐って土となり、精神は天地陰陽の一氣に戻るため「神去我死てハ、我身我心といふ物ハなき也、然則何我ありて地獄に落くるしみ、或ハ極楽へ何我身ありて往生し仏と成て、よろこひ樂へきにや」(三一)と成仏するはずがないとされる。魂魄はその個性がなくなり、「一度斃、我魂鬼再度復生来、と云ふ天理たへてなき義也」(三二)というのである。このように直方の死後観は、仏教の生死輪廻を批判するものであり、死後の世界がなく人々がもう一度復生するはずがないという主張は、朱子学の仏教批判の内容と一致している。ただ、彼は伊勢神道家としての立場から、死後の魂魄は天地の間に「氣」として流離するのではなく、神のところへ向かっていると付け加えている。しかし、死後の世界は人間界と繋がっているとされる。それは現実存在している祖霊祭祀、特に伊勢神宮の場合、広い意味で神宮の祭祀と神宮への民衆の祈願とは何であるのかと関わる問題であり、直方もそうした問題を思案していることは、いうまでもない。

【オ―四】『神道大元論』

夫吾日本神国人ハ神明の靈氣化生宗源の此身也。故二人としてハ神明祭源を斎守リ祭祀ヲ以て本とす。是人道の天業根元の至要也。此身ハ日本天地万物同根一体ノ神人にして、殊更人ハ万物に秀で靈神心也といふ。故二人ト生れてハ人の道有り。万物共に以て物皆其天業の天性を司也。猫と生てハ鼠を取り、犬と生てハ門を守る事を知ル也。天ハ国土四海を覆ひ、地ハ三界国土を載せ、日月ハ六合を照し給ふ。人ハ其天職ノ誠を守其身に勤行、是ぞ実に人道也。(三三)

直方の言う祭祀や祈念は、人間を人間たらしめる天業である。人々の神明祭源への祭祀・祈念は、猫が鼠を取り、犬が門番をするのと同じように、天性に従い、人道を成し遂げることであると直方はいう。その理由は、人として生まれた生き物は、神靈と心を通じる神人であるからだとされ、従つて人間には自らの根源としての神明祭源を知らながら、謹んで奉仕することが要求されるのだと説かれる。我が親は直接には父母であるが、最終的には神なのであるとされる。父母への孝行が古今東西、人間の徳性として規定されているのと同様に、祖先神に孝を尽くすこと、供養をすることもみな「天職ノ誠」、すなわち神代から生命が脈々と連続することを自覚することであると位置づけられる。直方は「死」という逃れがたい運命への着目から、神代から継承される血脈という神の生命力の今における永遠の生へと関心を転じたのである。

【オ―五】『神道安心物語』

(筆者注・仏経) 方便偽言説ある事と情相遠甚し、我心の神明活発知乃不知、本心其身の天爵の冥加を不知、其身乃天業を破不行、人道の天性五常五倫を犯し、我祖神妙理の道を不尊敬、其罪如何逃れんや、仏法は諸人を畜生道へ引入、かく謀にして大悪逆邪道の法教也、或神書所謂日本人、乱に非類非鬼の外国の仏を為尊敬、我祖神の号令を遠き破捨也、其罪咎に依て日本の根国乃地獄へ没落すると也(中略)

日本の天地乃間へ出生する、此身此心ハは何物そとかへり見たまふへし、全以天竺の仏性仏心ハ、我身に受得不生、曾又天竺の人の血脈呼吸を不受得、我父母ハ日本の人也、其精神呼吸を受得て我と生する我身心也、故に道本在我心、本在神、祖神精神を尊敬奉り、我心の精神

を齊戒物忌して聚め、神拜念神奉る時ハ、同性同氣相縁、神明感応利生化来、八十万億の生死の罪咎も消滅、生死自在なるへき天理明也。
(中略) 恐らハ翁力云ふ理、聖人の御心にも一毫たかふへからざる也、実以精氣為物遊魂為変、我心元元任本心、正直の誠を守て、無思無為あるときハ寂然感而遂通天下、之故是我力誠の極楽浄土也(三四)

人間が死後、地獄や極楽などの仏教が説いている他界や彼岸に行くと思うようになることで、心がまさに地獄と化すとされ、それこそが仏教が人にもたらした害なのだと言明される。仏教の教えはこのように人を誑かす言説であり、身に備えている靈性・天業を遮り、人道天性の五常五倫を犯し、人間を正しい道のりから引きずりおろす「畜生道へ引入、かく謀にして大悪逆邪道の法教」であると位置づけられる。それゆえに人々は段々と神と離れて、遂に闇黒の根国に墜落するが、それをいかに挽回するかが重要であるとする。直方はその答えを「回心」としているが、要するに、自分の身や精神がすべて日本の天地に生まれた以上、それらが帰属する先が「日本」であることを顧みる必要があるというのである。天竺の仏性や仏心はこの「日本」に属する人といかなる関わりもなく、まして天竺の人の血脈を受けるものでもない。我が父母の精神呼吸を受け取り、日本に出生し、身と心を整え、何一つ足りないことがないゆえ、道理を求めのならば、その身と心の大本である祖先と神に対して最大の尊敬をすることだけで十分であると直方は主張する。この尊敬とは、我が心の精神を清らかにし、身の物忌を通じて一つの汚れも残らずすべて除去することと、神を正しく祈念することを意味すると説かれる。その祈念によって「同性同氣相縁」の神明と感応でき、どのような生死の罪咎もかかる神明との感応で消滅し、生死に関する不安、迷いもすべて消えてしまうとされる。正直の誠を守り、心を不動のままに保持することによって遂に通達することが、真の極楽浄土であり、そのことによって現世安穩も得られると直方は説いている。

神明を正しく祈念することは、人々を生死の煩惱から解脱させる方法であるが、その祈念は、神との「氣」を媒介とする感応、すなわち「鬼神」の来格によって自分の思いを向こうに届けることによって生死を自在にすることを目的としているのだといわれている。そこで祭祀・祈念を正しく実践するため、直方は以下のような仕方を主張している。

【オ一六】『神道大元論』

齋戒物忌沐浴シテ身ミン曾ソウ貴キシ、心の穢悪ヲ十津祓勤仕し、内外清浄に祓清め、呼吸安神定息シテ天玄息にかへし、神拝一瞬。嘘エラ楽ク可カ可カ吞ソで

神氣を嘗、拍手両端、神靈を掌に納再拝し祭り祈り念神し奉れば、天理自然の神明妙光と吾心の精神と光を合せ、神心一致に通貫し至ル也。

(三五)

「十津祓」とは、高皇産靈尊から饒速日尊、そして宇麻志麻知命を経て、最後に人皇の最初である神武天皇に伝わってくるという源流である
と『旧事紀』には記されており、直方はこの「十津祓」を重視し、それを説明するためわざわざ『神代大玄宝鑑』を著したのである。(三二六)
この「十津祓」は「建乎皇極、平乎天下、治乎国家、所奉施於万品則之、神道宗源、神代的伝心法也」(三七)と、今まで日本がうまく治めら
れている「神代的伝心法」であると位置づけられている。「十」が意味する十種の神宝とはすなわち「瀛都鏡一、辺都鏡一、八握劍一、生玉一、
足玉一、死反玉一、道反玉一、蛇比礼一、蜂比礼一、品物比礼一」(三八)であり、それを唱える呪文は「十津祓」であるとされる。神と対面
する前に、さしあたり身の穢を「戒物忌沐浴」し、心の穢れを「十津祓」を唱えることによって清め、身心を安定させる。ついに天玄息(三九)
とかかり、それを体得する瞬間に身の動きである拍手と礼拝、心の動きである祈念とをあわせて神を念じることができれば、神靈と我が心の精
神が一致し、神と心を通貫するようになるのだと説かれる。この「神心一致」は、「齊ハ齊其思慮、明ハ明潔其心、物忌沐浴以禁除於身不浄、
内外相交、養正以謂齊明也、前念所起惡念、既物忌齊戒、離滅其塵、勞後念未生、虚靈清浄也」(四〇)と、儒家の「斉明盛服」を敷衍するこ
とで説明されているが、神の息と人間の息が往来できるとする直方の言説は、儒家の祭祀を執り行うときに心を込めて祖先を祭れば、その祖先
の靈魂が自然と来格するという説によって裏付けられており、さらにそこに中世以来強調され続けられてきた伊勢神道の内清浄と外清浄の内
容が付加されている。直方によれば、それは「摂心治身家自斉り、国自治天下自平二、五穀豊稔万民安穩、其身天年ヲ終て死シ、魄ハ地に本を
本と帰り、鬼と成り、其身骨肉ハ野の土と成也。魂神即天元を元と高天原ニ帰り、其魂鬼ハ黄泉平坂根国へ戻り納り安鎮する也。吾神国の神道

「大上不言正直の誠一の教也」(四一)と、生きている間に、心がこのような「誠一の教」に従ってこそ、一庶民から天下を統治する人まで、己の身・家が治り、国家が安定し、誰もが幸せな生活を送る事ができる役割を果たして、死後魂魄の行方が定まり、安心を可能にするなどといった、「生死」両方の安穩に役立つことである。

ところで、鬼神の来格については、与村弘正の神道論を検討する章で詳細に説明したが、繰り返して言えば感応ができるのは、血縁上のつながりがあるもの同士に限定されていた。弘正において人々の祈りとは、至誠の心情によって人間が主体的な「理」の実現へと向かう一種の工夫、すなわち自ずと自分の罪を告発し、なおそれを修正することであると捉えられていたが、そのように人々と神との間の「気」による感応が強調されていた背景には、もとより当時の大量の伊勢神宮群参が、「淫祠」の非礼ではないとすることを明らかにしようとする志向が存在した。というのは、弘正は「鬼神」を積極的に自分の神道論に応用したが、そもそも彼の主たる関心は、現実の鬼神祭祀、鬼神祈祷をどのように理論付けるかということ、またいかに正確に祭祀や祈祷をやり遂げるかということに向けられていたため、人間の生死を考えるには至っていない。否、むしろそのような思案をする必要が弘正にはもとよりなかった。興隆しつつあった伊勢信仰をいかに利用することで神宮の地位を上させるか、また神宮に奉仕する自分達の存在意義や自尊をどう確立するかといった問題に取り組んでいた一七世紀中期の祠官たちは、死後のことを現に仏教に任せていた以上、わざとそれを考える必要がなかったのではないだろうか。直方は、まさに、神域から放逐されたことをきっかけに、生死一途の伊勢神道論を完成させたのである。

第二節 伊勢神道における世界観の展開―神国論を手掛かりとして―

一 一七世紀中期までの神国論

「大日本者神国也。天祖初めて基をひらき、日神永く統を伝給ふ。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」(四二)という形で人口に膾炙した日本の神国観念は、文永・弘安の二度にわたるモンゴル襲来に際して、幕府軍が博多およびその周辺でモンゴル・高麗連合軍と激しく交戦していた最中にわかに起きたハリケーンによって船が転覆し連合軍に勝利したことを契機に強められ、その後の

思想史・政治史に大きな影を落とすこととなった。近代に至っては、日本国家のナショナリズムの一端を背負うこととなり、近代化が進む中、日本の特殊性を強調する正当化の一論理として天皇統治の永続性を説くことに大きな役割を果たしたことは周知の通りである。

「神国」という言葉の初見は、かの有名な『日本書紀』の神功皇后摂政前紀に、当時の新羅王が「吾聞東有神国、号日本」（四三）と述べたという記述にあり、『太神宮諸事雜記』『源平盛衰記』『東大寺要録』などの資料にも散見され、それらの用例は明治三〇（一八九七）年刊の『古事類苑』『神祇部』の「神国」項に収録されている。（四四）ところで「神国思想」とは、日本が神の国であるとする宗教思想ないし信仰である。それが政治的主張や対外的信念となつて現れることも、しばしばある。このような思想や信仰は、日本では古代にも中世にも近世にもまた近代になつても存在したし、いまでもそういう信念を持っている人がないではない。そして、いうまでもないこのあいだに、ひとくちに神国思想といわれるものも、さまざまに異なつたすがたを示してきたのである」（四五）と黒田俊雄氏が注意したように、個々の用例は時代の背景を考慮すると、その内実は必ずしも一致しない。ところで、神国思想の内容の雑多性にもかかわらず、(1)神明擁護、(2)神孫為君という、神々が日本を護衛することや、日本が神の子孫が統治する神聖国家であることは、概ね時代を問わず共通しており、時に東アジアの情勢と照応しつつ、王権の問題か、それとも対外意識の問題かのいずれかを媒介として論じられてきた。（四六）

寺院・仏教と神社・神祇信仰両方が行き渡る中世宗教構造の基本的特徴について、井上寛司は五点をあげ、いわゆる「王法仏法相依」という顕密仏教が国家権力と結び付き、その仏教的世界観が成立・展開しながら、「唐世界帝国の崩壊にともなう中国文明の影響力の相対的な後退にともなつて、本朝（日本）と震旦（中国）・天竺（インド）からなる三国世界観と宗教的な「神国日本」観が成立し、広く深く浸透していった」（四七）と述べている。かかる中世社会の中の「神国思想」は、「封建支配一般のための宗教的政治思想として」（四八）、その支配イデオロギ―性が強かったが、一方、一向専修など新しい仏教諸宗派に対して、いわゆる旧仏教勢力の領主に迎合する形で反動的に完成されたものでもあった。（四九）中世の「神国思想」には上記のような歴史的評価が下されているが、その主な内容は、佐藤弘夫が、(1)「神国」とは日本に存在するすべての神明の総合体が共にそこに鎮護する理念、(五〇)(2)「神国」は仏菩薩の垂迹である日本の神々が個別に支配する神領の加算的集合、(五一)(3)平安末期から末法辺土の意識が高揚する中、日本が世界の中心から遠く離れている「栗散辺土」に、仏菩薩がこの地の人々を救

済すべく、神として続々と現れ、その広大無辺な威力を發揮するという(五二)、「仏教的世界観を前提としてそれに包摂された中世の神国思想は、逆に仏教の日本への土着化と浸透の深まりの中で成立したもの」(五三)、とまとめている。要するに、中世の神国思想は、他国に対する日本の優勢を語るものというより、仏教的三国世界観に立脚しながら、普遍的世界への指向性を有する日本の独自性の強調するものであった(五四)とする佐藤の指摘は非常に重要だと考えられる。

しかし、此岸と彼岸の二重構造をもつ仏教的世界観は、室町時代以降に起きたコスモロジーの変動によって解体に向かい、彼岸の観念が衰退し、「この世の内部にある同質な存在としての仏と神をつなぐ理論」(五五)が次第に受容され、さらに「仏本神迹」は「神本仏迹」に逆転し、「神」の根源性・志高性を強調する吉田兼俱の「根本枝葉花実説」が現れるようになった。一旦、中世伊勢神道に目を転じると、「神国」という言葉は、『倭姫命世記』の「吾聞、大日本国者神国奈利。依神明之加護被弓。得国家之安全。依国家之尊崇天。増神明之靈威須」(五六)に見られるが、それは中世の神国思想の基調である「鎮護国家」と、神宮の立場からの「神事優先」を語りながら、天神やそれに従う地神が集う場所という意味であった。(五七) 中世の伊勢神道には、単独に「神国」を論じるものがないが、度会家行の『類聚神祇本源』の引用からも容易に推察できるように、彼は神道・儒・仏の同一性、すなわち三国の同質性を前提に、個々の資料を羅列していた。かかる「三教一致」の思想は、「中世随一の碩学」と称される一条兼良の『日本書紀神代卷纂疏』を中核(五八)としていたが、ほぼ同時代の吉田兼俱は、三宝院流の系統を引く『鼻帰書』で神道を根、儒教を枝葉、仏教を花実とする説を引き受け、神道を根本とする日本中心主義的な三国世界観を再編していた。(五九)

神国思想は、豊臣政権に至って、朝鮮侵略の正当化、またキリシタンを排撃するためのイデオロギー(六〇)に転用されることとなる。特にデウスを奉じるキリシタンと対蹠する「非ヨーロッパ世界として認識されたアジア」(日本・唐・天竺)を統合する華夷主体としての日本を「神国」と規定していくのである(六一)。秀吉の「神国」は、武威によって全国を統一することに裏打ちされたものであり、それは中世の三国世界観に立脚しながら、神仏関係を逆立ちさせた自国中心の世界観のものであった。(六二) 徳川家康の神国観も、秀吉のそれと殆ど変わらなかったが、新たに君臣関係・大名間の盟約を支える国内統合のイデオロギーとしての機能が付加されていた。(六三) 家康の神国観の背後

には、吉田神道の神龍院梵舜を通じて金地院崇伝起草の「伴天連追放之文」があったこと、また近世最初の『日本書紀神代卷』の刊本である慶長勅板の冒頭に、吉田家系統の清原枝賢が「根本葉枝花実説」に基づく跋文を書いたことから、吉田神道流の神国観がある種の常識となっていたという事情があったと伺うことができる。(六四)

近世に入って、神国思想の「神明擁護」の国土観は、自国中心主義的な意味合いで語られ、対内対外両方に役割を果たすことが期待されたが、もう一つの重要な変化は、近世の朝幕関係の重要な議題であった天皇の権威を幕府がいかに取り込み、その政権の正当性をどのように根拠づけるという、「神孫為君」の天皇の急速的な浮上であった。中世の天皇は、律令制国家の解体に伴い、一権門の代表へとすべり落ちていた。政治権力は著しく失墜し、古代の「現御神」という天皇Ⅱ国家が人々に君臨する立場から、幕府主導の政治体制を維持するために、佐藤弘夫の言葉借りると「神国維持の手段としての天皇」(六五)へと転落していった。その時の神国思想の主役は超越的な存在としての本地仏であった。中世において「神国の中心要素ではなかった、天皇の存在は神国の目的ではなく、神国が存続していきための手段と見なされていた」(六六)天皇は、高木昭作が「秀吉・家康は、自己の力量によって天下人となり、権力を維持していると考えていたが、上記の②(筆者注・吉田兼俱の『唯一名法要集』の「三教枝葉花実論」を背景とする日本を三国世界の中心に位置付ける)宗教理論においても「神典」と位置づけられた『日本書紀』は、「中世日本紀」といわれるまでの解釈上の改変を加えられたが、天地開闢・国生み・一女三男の誕生・神勅・天孫降臨といった大筋は変わらず、天皇は依然として「国主」という位置付けを与えられていた。むしろ理論的には天皇の存在は日本が神国・仏国であることの証拠となるものであ(六七)るといふ天皇が神国を神国に足らしめる最重要条件となっていく。かかる天皇によって担保される「神国・仏国観」というものがあつて、はじめて幕藩制が成り立っている」(六八)と指摘しているように、近世の社会の秩序の形成に重大な影を落としていたと考えられている。

近世の「日本Ⅱ神国」に関する神国観は、必ずしも「多民族に対して、自民族を特別な存在として高める」「自分たちは普通の在り方をしていないところが優れているのだ」「多民族は自分たちと違って当然であり、同じであるはずのない」「自民族を、数ある中で、神によって特別に選ばれた存在だ」(六九)と藤田雄二が述べているように、「選民」意識に基づく日本の自民族中心的な思考(七〇)ではない。曾根原理は、

徳川家光とその周辺の近世初期の神国論を検討し、「神孫」の存在を根拠とする「選民」型の自国中心的な神国観より、教学や学問の盛衰の度合が高いため自国が優秀だという「文明型」の神国観が顕著であった(七一)と述べている。以下、同じく近世初期に活躍していた伊勢神宮祠官の神国思想、また彼らの自国認識がいかなるものであったのかを度会延佳期・中西直方期に分けて明らかにしたい。

二 「内」と「外」のせめぎあい―度会延佳と龍熙近の「神国」―

【オ―七】『神国決疑編』

夫自混元剖判。陰陽升降。而海水凝為洲嶼者若干。其中大名者三。印度也。支那也。日本也。於三国中也。此国雖為(つ)編小神之所挺生。国璽出於自然。是以開闢以降神胤一系連。禪讓未嘗移革焉。與他邦之易種立世之域不可以興同日語矣。豈非所以三器冥加而鎮護皇基哉。吾濟何幸託生於神国乎。(七一)

熙近にとって世界とは、海水の凝結によって固まった各々の島から構成されるインド・中国・日本の三者の集まりである。須弥山を中心とする仏教的世界は、南部瞻洲・東勝身洲・西牛貨洲・北俱盧洲という四つの大陸と、そこに遍布する国々からなるとされているが、当面の間、日本と関連があったのはインドと中国だけであったため、熙近にとっての世界は厳密には、まさしくこの三国世界であった。というのは、ポルトガル・スペインなど西洋人の来航によってもたらされたはずの世界観の刷新は、熙近ら神宮の祠官に影響を与えず、彼らは三国世界観の枠内で若干の修正や反発をすることに止まっていたからである。しかし、だからといって熙近において三国の中の一国である日本は、中世の末法の栗散辺土、あるいは仏の形代に過ぎない「編小神」が創造したという賤しい国柄ではなく、天孫降臨の際に天神から授けられた聖なるレガリアとして恙無く伝わる三種の神器によって担保される尊き「神国」に変貌している。

「三器冥加而鎮護皇基」といわれる熙近における三種の神器の重要性は、すでに第一章で詳細に検討した。繰り返しを恐れず、もう一度彼の

三種の神器論を述べると、それは「三器」は器でありながら、それは「神」の「仁智勇」を象徴するものであり、人君にあつては「治国之要術」、庶民にあつては神から付与された本性という、人間と神を連結させるものとされてきた。かかる三種の神器によって神を内面化した日本人は、神の性質を帯びているとされ、従つて決して卑しい存在ではなく、彼らが踏んでいる場所としての「日本」も、その実物を握っている神胤である天皇によつて統治され、一度も易姓革命が起こらなかつたため、「他邦之易種立世之域」に比べると特別の意味での「神国」であるといわれる。

「褊小神之所挺生」の「神国」は、このように自分なりの誇らしさを有しており、三国世界に屹立する独特な「文明国」であると熙近は自負している。この一段から、天皇家皇統の連綿は、日本が「神国」たり得る重要な証拠として取り上げられている。近世初期に生きていた龍熙近が、「神孫為君」を大いに打ちだした秀吉・家康の神国観を受容していただろうことは、容易に想像できる。ただし、ここでの神孫である天皇は、あくまで三種の神器を受け取る装置にすぎず、天皇が存在するだけで無条件に、日本が聖なる神国になるという意味ではない。

一方、中世の神国思想のもう一つのキーワードである「神明鎮護」については、先にも検討したように、国を守っている神明は「褊小神」でありながら、それを代表する三種の神器の存在によつて、日本は格別な「神国」であるとして意味づけられている。ところで「夫混元既二別れ、陰陽上り降り人生せしより、道といふ名ありて、此国彼国みなこれにしたかふ、我国は神国也、我道は神道也」(七三)という天地の誕生は、各々の方式があり、それぞれの従う道もその国に依じて、一様ではないが、その根源はみな、「夫混元既二別れ陰陽上り降り」に遡ることができるとされる。すなわち三国の位置や当行の道の違いがあるにもかかわらず、「此国の起源をいふこと儒典にいふ所と同じ」(七四)「初出異域開闢之語決以此国之起原而使知彼此無差也」(七五)と、起源の様子はどの国にあつても、普遍的であると説かれるのである。しかし、「神道広大なれハ含容せさす物なし。儒者ハ是を儒といひ、釋氏ハ是を釋といはん」(七六)と、神道を根本とすることに对应しており、「雖我邦褊小而為三国根基」(七七)というあたかも吉田神道の「根本枝葉華実説」を彷彿とさせる神本仏迹の理論も、熙近の神国観の形成に作用している。では、なぜ日本は根本なのか。

【才一八】『中臣祓加直抄』

御鎮座本紀曰、天地初発之時、大海之中有一物浮形如葦牙、其中神人化生、名号天御中主神、故号豊葦原中国（云々）。（中略）愚謂豊美之辞、葦有善惡二訓、謂善惡從葦而生也、葦是体、善惡是用、太極動而生兩像之義也。原繁茂義、天地分而生万物之謂也、雖我邦偏小而為三國根基所以葦為本号也。元国常立尊因葦而化生、蓋此義也。葦原二字、自混沌未剖之初、至万物鬱茂之今、撰以包容而已、老子曰道生一（葦）、一生二（善惡）、二生三、三生万物（原）者、道流之修身也。自天命之性（葦）、発於七情（善惡）、遂私欲紛冗（原）者、儒生之反求也、依如來藏（葦）、故有生滅心（善惡）、遂為三細六塵（原）者、仏者之觀心也（七八）

日本が三国世界の中で最も根本的である所以は、この国の別名である「豊葦原中国」の葦と原という二字によって証明されるという。ちなみに、吉田神道が日本を三国の根本であると主張し得る証拠は、神々の働きによって神道・日本、続いて儒教・中国、仏教・インドという順で国とその教えが現れ、仏法の伝来という仏教が根本である日本に帰ること自体が、日本が根本であり神国である点を弁証しているというものであった。（七九）ところで、「葦」については「葦牙の動きを体現する神」（八〇）、すなわち中世神話の二大主題、「根源神」と「葦牙」の一つであるとされている。「葦原中国」は、いうまでもなく記紀神話の体系の中で、高天原と黄泉国の中間に位置付く、人間が生活している日本の一つの美称で、それは「太古の湿地に繁茂する葦は、原・日本のイメージに似つかわしい」（八一）ものであった。中世において「葦」は「天之瓊矛」とセットにされ、密教の独銚金剛杵をイメージしながら、神宮の心御柱と同体であると説かれ、太古の始原とともに、その「葦」のような生命の躍動を象徴している。（八二）こうして見ると、熙近が「葦」に注目したことは、中世神話の系譜を継承していたと言えるが、日本は三国の根本という命題によって「葦」という太古始原のものが叢生し、現在の日本を形成するに至っているという歴史的経緯から明らかに成り、老子の「道生一、一生二、二生三、三生万物」、儒学の「太極生兩儀、兩儀生四象、四象生八卦」や天命が人々に本然の性を付与し、その性が情として心から外へ発すること、仏教の『大乘起信論』の心の分化という三国の天地創世の順次とすべて一致している。というのは、「葦」の原風景を最も表した日本こそが、この三国世界の中の根本であることを改めて確認することができるからだという。

ところで、いかに「日本」によって三国の普遍性が担保されるとはいえ、それぞれには同と不同があるという。「神道広大なれハ含容せさす物なし。儒者ハ是を儒といひ、釋氏ハ是を釋といはん。凡神代の書を見るニは。只其ま二見通して他によることなかれ。合和不合所何そ又私に取捨せんや。同に似て異あり。異に似て同あり」(八三)と、神道が眞の根本であるとしても、風土によって例えば中国では儒教の教え、インドでは仏教の教えというように、姿の異なる「不同」が現れるとされる。しかし、熙近はこうした「不同」にだけ注目しているわけではない。そもそも「合和不合」には個人の認知を超える深い意味があり、「同」でも異があり、「不同」でも似があるため、「私」として軽々しくそれを取捨してはならないと熙近は主張する。「同」と「不同」に関して、熙近は「文字」を主題としてまた次のように発言している。

【オ―九】『神国決疑編』

又此邦彼国開基之端緒。有相同等之義。内典説。器界成立先梵王界成。次第成立下至四洲。而梵王次第下來王於印度。伝梵天之語。伝梵天之字以施之印度。是故語曰梵語字曰梵字。此邦之由來近於比。神書説。天先成而地後定。然後於高天原化生神号天御中至尊。次第顕形穩身。卒及乎皇孫瓊瓊杵尊天降於豊葦原中国而主於茲也。伝天神之語以為倭語。文字亦可天神之伝。然遇蝦夷之火灰滅不伝。惜乎。蓋類梵字也。倭語梵語其用相近。字亦可相類者哉。(中略)支那文字語言大異。且月氏之語伝自梵天日域之語為天神之伝。然則彼此可全同。而不全同者。以国界隔異機見不同故也。(中略)近時局儒生以我神国切称周泰伯之後。謂天照太神者泰伯也。皇孫尊者其後也。其説曰。泰伯断髮文身之荆蛮。遂王於呉。於是使其裔降于日本主於此国也。(中略)今時儒生罪条罪深。以有智謀也。何謂智謀。自神道而看之。仏経儒典俱非我国之道。而儒典大違。仏経冥契。(如向所辯明)。欲排斥之不可得。因茲我国為泰伯開始之域。是為言儒典本国之教。佛法何用此国之智謀而已。既以我国属他邦。是不忠乎。乖忠孝者。罪必当極刑。是可忍孰也不可忍也。我国之起原。邃古置而不論。自皇孫尊御降臨以逮于今幾乎百九十万歳。国史所記孰曰不爾乎。此国所以卓瑩於竺支者。天地神祇挺生之地而宝祚無窮之誓不虛。(八四)

「語」と「字」はインドの場合、梵天から伝わっており、日本の場合には天地を開く神から伝授されている。ところで熙近は、神々の文字と

発音は、蝦夷の乱に遭って、失伝してしまったと述べる。この失われた「倭字」は、おそらくインドの梵語と類似しているだろうと熙近は推測しており、その理由は、現に使われている「倭語」の発音が、梵語と近いからだという。そうした発音の近似について、熙近は「梵語語長而意約。倭語亦等。陀羅尼彼国妙術。和歌此邦之深秘。其語意相近」（八五）と、梵語と倭語は共にその表現が長いが、その中の要旨は逆に極めて簡単明快であるとしている。かつ字を話すよりも発音が推奨されるゆえ、両国の字も、さほど遠くないであろうとする。このように、彼国と我国の共通性が確認できるが、今日の当たり前にしている「不同」は、両国がはるかに距離を隔てていることに起因するのだと説明される。しかし熙近にとつて「幾千万里程哉。焉可全同乎」（八六）と、全く同じであることの方がむしろ怪しいことだと考えられていた。

日本・神道が根本であるという論理のもと、熙近は同じ源流を持つからこそ、インドと日本の文字・発音は類似していると見ていた。しかし、この「同」は、あくまで根本が日本であることを堅持するための類似性の強調であり、両国が相互に干渉することを許すことでは決してない。熙近は、神道・儒教・仏教の三者を「理者内也。内於内外於外則神仏儒豈有二哉」（八七）と、それぞれの教えの表には各自に独特な風貌があり、それぞれの裏の真理は同様であるが、「天下之学者但知儒仏之事。豈知其所以成儒仏者神道也」（八八）と、それらを仏教・儒教の姿にさせたのは、根本的に神道の働きによると自負している。よつて、神道・仏教・儒教が「同」じても、そのこと自体には何の不都合もなく、むしろそれこそが神道が根源的なものであることを逆に証明しているのだと熙近は主張するのであり、「同」は望ましいことであると認識されているのである。ところで熙近は、近頃の儒者たちが日本の主を周泰伯に当てはめ、儒教をこの国の教えであると論じているが、こうした「同」は、日本を彼国に従属させるもの、すなわち三国の根本である「神国」を崩壊させ、自国を卑しめるものであると述べている。このような儒者が提唱している「同」の仕方を受け入れてはならないと、熙近はいうのである。

以上の熙近の神国観をまとめると、以下の通りである。

日本Ⅱ神国は、神のこの世の顕現である三種の神器の実物が、神孫Ⅱ天皇によって今に伝わっており、その内実が人々に内面化されているゆえ、小国と雖も、三国世界の他の国と比較すれば、独特である。この神国は、三国の根本である。その理由は、日本の名称である「葦原中国」「葦」と「原」の字があること、神道が三国それぞれの表が違ふ教えの源流であること、という二点から説明できる。熙近の日本Ⅱ神国の観

念は、およそ以上のようにまとめることができるが、なぜ日本が神国と称されるのかについて、熙近は「神国者何、神靈之所挺生而神々相承以統御之國也」（八九）と、この国が神々によって創建され、統治されているからだと論じている。熙近の神国観は、吉田神道の神本仏迹の説を継承しながらも、日本の独自性・根本性を三種の神器に求めるという点で、「仏法東漸」という事実注目する吉田神道のものと異なっているが、かかる熙近の神国観は三種の神器を言説化・教理化をした北畠親房に負うことが大きいと考えられる。

ところで、熙近は、確かに中世以来の三国世界観の中に「神国」を位置付けているが、近世に入ってこの三国世界は儒教の本格的受容による震旦・中国の姿の拡大から、以前の漠然とした中国・儒学をいかにこの新たな三国世界に取り組み、日本の根本性を証明し得るのかという近世的な課題を彼に課した。そこで、熙近はそれを単純な「同不同」の問題を超えるものとし、神道が根本であると確信することで、儒教・仏教の内の「理」の類似性を見つけ、いかに外見が異なっても、その裏で彼此の差異がないのは、何より神道が根源に存在するからだとしていた。熙近は、仏教と儒教、そしてそれら二つの教えを背負う中国・インドを日本・神道を基準としながら、積極的に取り上げ、むしろこの両者があるからこそ日本は独特の国であることを主張していた。すなわちこのことによって日本＝神国の根源性が裏付けられるとともに、逆にこの両国とそれらの教えも、日本・神道によって普遍性が与えられるとしていた。近世初期伊勢神道家の思想の中には、このような「同不同」を超越する整合性を備えた世界が形成されていたのである。第一章で見られたように熙近が忌憚なく朱子学を援用した所以には、まさにこうした確信があったのではないだろうか。

次に、度会延佳の神国観を検討しよう。

【オ―一〇】『太神宮神道或問』

神道と云は日本の主の御身に行ひたまひて万民までに教たまふ道也。我朝は神国にて君は神裔にましく、（中略）日本国の主にてましますならば、神道を御身に行ひたまひて、下万民まで神道にて教たまひなば心服し上をそむき奉る輩もなく、万代まで天下泰平にして、神国

神道の名虚かるまじき歟。(九〇)

【才一一】『太神宮神道或問』

我国は天地開闢、国常立尊・天照太神より相伝せる神道にて、御血脈も今上皇帝まで相続し給ひ、幕下は清和天皇の御苗裔にましませば、公武ともに国常立尊・天照太神の御血脈、神道の血脈は是に過たる事あるべきや。異国の法雜りてより仏天子となり給ふ御代も有、又室町殿の御代々に入道し給ふ武将もありたるとなれば、其御時代こそ神道の衰微とも云べけれど、御当家は豊臣秀吉公の御系図不分明様にはあらず、清和天皇の御血脈慥なれば、国常立尊・天照太神よりの御系図にて、神道の御器にてましませば、月に添年に増宗廟も繁昌するは、上に神道漸盛に成行証拠なり。及びなき御事なれば、御身に神道を行給ふやらん。(中略) 天竺国にも震旦国にも又は何れの異国にても、天地開闢より血脈相続して其国の主かはらざる国ありや。(中略) しかば君臣の道は倭国ばかり今に相違なし。是を以て推て見申に、父子・夫婦・兄弟・朋友の道も異国にすぐれたる事あるべけれど、本朝には文字の学者すくなき故に書もらしけるなるべし。異国より日本を指て君子国といふなるも恥しからず。日本国も異国の様に里程をつもりたる時は以外の大国なり。此大国の動きなく、天地君臣の道今に相違なきは、其式法の不足ありとても中々神道の尊事は知るべし。(九一)

延佳にとって神国とは、熙近の「神国者何、神靈之所挺生而神々相承以御統之國也」という説明が省かれた自明な存在であった。熙近が日本を神国と称するのは、神靈が鎮護し、神靈の現れである三種の神器の実物と意義がこの国の「神孫」と人々に受け継がれていと見なされていたからであった。一般的に「神明鎮護」「神孫為君」を基本的要素として成り立っている神国観のうち、延佳の場合には「神明鎮護」の影が薄くなり、代わりに「神孫為君」だけが主張されていることが上記史料から窺える。ところで延佳の場合、この「神孫」は、共に国常立尊と天照太神の子孫である天皇と将軍で、日本が異国より優れているという確信も、単純に神の血が流れている「神孫」が長くこの国を統治したということに起因していない。現に天皇・将軍の合体が、神道を受け取る「器」として、神道を応用・執行したからこそ日本が優れていると延佳が説明しているところに、注意する必要がある。公武が合体して推し進める「神道」が滞りなくこの国に行き渡り、神代から現在に至るまで、神道の

教が衰微した時勢があつたにもかかわらず、君臣の道は日本だけに留まり、父子・夫婦・兄弟・朋友の庶民の道德が安定し、これからの万代にしても、日本には必ず泰平が保たれるのであり、これこそ易姓革命を繰り返し続ける動乱した異国より優れている理由であると延佳は説いている。延佳の日本Ⅱ神国の言説は、同じく神の後裔である天皇と將軍の連合が神道を受け取る「器」として、それを遺憾無く応用・執行することによって太平が神代から今後の万代まで続くということを根拠としている。これは神の形代である三種の神器を今に伝える装置として「神孫」天皇を捉えている、熙近の觀念と異曲同工であろう。

しかし、吉田神道がすでに用意した神本仏迹の論理を根底に据えながら、その確信から出発し、日本の美称である「葦原中国」の「葦」「原」の字義から日本だけが太古の原風景を顕現したという理由を見つけ、最後にこの因果関係を逆転し、日本が三国の中の根本であることを証明した熙近の日本が神国であるという論証は、現今の平和に基づき、その平和がなぜもたらされたのかという問題を歴史的に遡及し、神孫の公と武が神道を發揮したからだという結論から日本が神国であると主張する延佳の神国論と異なっている。ところで、ここでは熙近の方法が中世的、延佳の方法が近世的、あるいは延佳には国学的な特徴があるといったような安直な評価を下すより、人間の内面を始原の神か、現世の天皇・將軍かのどちらかに結びつけて、いかに捉えるかの分岐に、のちに見られる日本を取り囲む彼らの眼中の三国の「今」の関係の相違によって描き出された、一七世紀伊勢神道という思想空間の多様性が映し出されていることこそ重要であろう。彼らの世界観・日本観は、必ずしも彼らの思想を規定しないものの、その神道論はすでに見たように、自ずとその世界・自国の認識を織り交ぜるものとなっており、従って日本が根本という自信も、「異国」がなければ成立し得なものとなっていた。

延佳の日本Ⅱ神国は、このように他者の存在がないと、その優越はむしろ顕在しえない。では、彼は異国と日本の関係をどう見ていたのか。延佳の神国観は上記で見たように、神道の位置付けと緊密な関係があるゆえ、前章延佳の三教観を念頭に置きながら検討しよう。

【オ―一二】「出口延佳書簡」(一)

一、我国神道を易道と習合はいかゞ侍らん。なれとも、易は中華の神道也。繫辭云、聖人以此齋戒以神明其徳。又云知變化之道者知其神之

所為乎と侍れハ可疑儀なし。又我国神道ハ格別の宗と申なから、天地の間三綱一致なれハ、自然と叶へき儀無論也。又卜部兼俱ハ仏法と習合せられたる所多し。是天竺の神道なれハ、定て我国の神道にも、中華の易道にも合侍らんなれとも、仏法は広大に方便説を雑たれハ愚見に及かたし。又いかなる故にか有けん。中華大儒の論にも攘斥仏老といひ、宋儒達も仏法ハ高クいひ過て道に不叶様に記されたれハ、先是ことハ擱筆し侍か如何。御思量承度候。

異国を中華と云事、本朝の大儒も往々申さるゝ事なから、さり迎ハ有ましき義歟。中ハ中国也。華ハ華美之称、異国にて異国人ハ其国を称美して中華と申事尤も二候。日本国ニ産の日本人、本国を葦原の中国とハ不申して、異国より日本を夷と云へは、其言に付て日本ハ夷と心得、異国ヲ中華トハ日本人の口よりハ申ましき事歟。ケ様之義類推有へき歟。異国を日本より中華なと云ハ、身ハ本朝の産なから心ハ異国人也。さり迎ハ不忠の至、言語道断二候。神道至極の相伝ハこゝに有事歟。儒道も仏道も本朝の神道に叶所ハ叶ひ、不叶所ハ叶ましき歟。其外何れの道も可然候ハんか。強て合候事ハ如何。叶所を取、不叶所ハ御捨あるへき事歟。愚拙不学者其道々の是非ハ難申候。(九二)

上記は、「御尋申条々」というタイトルの、延宝元(一六七三)年の伊勢久居藩藩士の植木悦(通称由右衛門 ?—一六九八年)の質問に対する延佳の返答の書簡である。質問の行間に延佳の答えが綴られており、質問は天地起源、神々の事績、祭祀、祓などのいわゆる当時の神道の内容を網羅している。延佳の三教観は、前章においてすでに詳しく検討したように、日本の神道に対して不尊重な上に、みだりに異国の教えと習合してしまえば、神道をさらに衰微させて己を喪失しかねないとするものであった。かかる自己の道である神道を卑しめる当該期の人々は、神道が行き渡るはずの日本にも尽くすべき忠心を尽くさず、日本のことを中国の人が周辺部の蛮人を蔑視する呼称である「夷」をもって自称するようになったと延佳はいう。日本が、「神孫」の天皇と将軍が共同して神道を国家の法として統治する神聖の「神国」であることを忘れて、この神国に生まれた身でありながら、母国を捨て、あえて異国人になろうとする人々を、延佳は見過ごすことができなかった。

確かに延佳は、「釈迦は天竺に出世なされ、孔子は震旦に降誕有たる聖人。有難き道」(九三)と、孔子の道・釈迦の道にそれぞれ尊ぶべき奥深い教えがあることを認めている。しかし、それらの教えに対しては、日本の立場から見ると、その取るべきところを取り、合わないところを

強いて習合しないという姿勢を堅持すべきであるとされる。その合わないところを強いて日本の神道と被せることは、何が「日本的」なのか、という個性を埋没させる可能性があると延佳は主張する。よって、異国の教えに対しては、厳しくその教説を審閲しなければならぬという。なぜなら、日本の身と日本の教えが一つの整体であることが人々に要請され、日本限定の身が日本限定の教えを執り行わないことが「本を忘れて」（九四）であるからだと説明される。「天地自然の道是ぞ神道なるべき」（九五）という国々にはいずれも天地自然の道という同じ道理から導かれた教えがあり、日本の人も異国の人も道に従って、座臥行立をする同質の人であるが、日本と異国の間にはなお越えられない深い溝が横たわっているとされる。その溝は、「我国法を本としてかの国の法にも考え斟酌し、時に随て用ひば可ならんか。理は異国の理。我国の理とて二つなけれども、法は形にあらわれたるものなれば差別あり、是我執に似たれども公道なり」（九六）という共通の理でありながら、国ごとの風土などの環境によって現れるその特殊な姿の間に差異が存在し、その差異をあえて埋めることなく、むしろその差異を際立てることを強調する、「我」の特殊性である。延佳にとつて我と他の間の普遍性は二次的なものに過ぎなかった。というのも彼は、同じ世界の我国と異国が普遍性を共有しながらも、他者と距離を保ちつつ、他の要素によって我をたらしめる性格が干渉されない限りは、往來を認めていたからである。

以上のように龍熙近と度会延佳の神国観を検討した結果は、左の通りまとめることができる。

熙近と延佳の神国は、共に自己の優越が基底に敷かれている自民族中心的思考と概括することができる。しかし両者の神国観は、本居宣長を代表とする国学者らのような特定の歴史的・社会的背景を越え、内だけを凝視することから描き出される民族の特性を要点とする（九七）日本中心主義ではなく、世界の普遍性に目が向けられている。ところで、普遍世界を目に収めているものの、普遍世界をどう見るかによって、両者の日本の位相は自ずと違っていた。すなわち、熙近は、日本を三国の根本・測量の尺度とし、日本から他国に付与される普遍性の元に、他者と自己の融合を重視し、他者への偏見を表面に出していなかった。普遍だからこそ、日本の優越性を逆に証明することができるが、その判断の標準は、抽象的な普遍性の「言説」であった。延佳の場合、自分が他者と違っていることを当然と考え、普遍性を一応認めるが、自国を特異な存在とする思惟が前提となっており、不都合な「普遍性」は、むしろ自分の特殊性の成立を妨害する可能性があるゆえ、それは排除されねばならないと考えられていた。このように自分と他者が同じはずがないという確信の源は、目に見える実在する天皇・将軍ら神裔が神道をもって太平

に治めているという日本の情勢にあった。普遍世界の中に積極的に自分の位置づけを求めるか、あるいは普遍世界に消極的で、意識的にその普遍世界との差異を見ることで、自分を捉えるかという点で、両者の視線は違っていた。ところで、重要なのは熙近と延佳の神国は必ずしも厳密に藤田雄二のいう「文明」型「選民」型のいずれにも当てはまらず、熙近と延佳は、「外」の存在を借りなければ、「内」の成立が弁証できない、「内」と「外」の対蹠によって初めて自己を成立させていたという事実ではないだろうか。

三 「内」への転目―中西直方の「神国」―

龍熙近・度会延佳と一世代隔たっている中西直方の「神国」は、左の通り、異国との差の強調が際だっている。

【才―一三】『神道安心物語』

此一氣大極神理の妙、既に一動一静して天地を開き（中略）、一度其形体地に生来てハ、其物の性気各其理氣を受伝、生生億々万劫を経ても其体性不変、皆各別体、別性、別氣、別徳也、陰陽も本ハ一氣一徳なれとも、分来てハ清濁、強柔、暑薄、屈伸往来、明闇、寒熱、是別徳別氣也、一円相の天も東西南北と方角を別てハ東は温、西ハ燥、南ハ暑、北ハ寒也、或ハ虚空の一天一氣も四季と運来てハ、春ハ生、夏ハ盛、秋ハ殺、冬ハ蔵、其性其氣一理にあらず。殊に人ハ胎生にて天より体を受、其親其子と神代の上古より綿々祖神の精息を受伝、我カ父母の呼吸精息をうけつき、我カ呼吸と成し、祖神の精神を伝得て、我ノ精神と成し、其神発智、其知覚を為心、我カ天地、魂魄、鬼神、神性、神心を何そ外国西夷の仏祖伝来の仏心と同根一体の我性心にあるへき天理あらんや、天ハ三国是一天なれとも、天竺ハ西方金氣の主国、日本ハ東方木徳乃国也、故に天地の性気各隔別乃和光也、それゆへ国人の形貌、人面、語言、衣服、器皿、食物、人道礼式、草木、文字お形に至まで各別也、三国の祖師の至要も皆各別なるそかし（九八）

三国は同じく「一天」をいただき、太極の動静から人間万物の形体を形成しており、その形もおそらくこれからの億万年の間変化しないだろ

うが、直方は、一円の天の下に、その位置する方角が違うことによって、その人間万物の体の顕現、内の心の性などが各別であるという。もともとすべてをそう至らしめる陰陽は一つの気一つの徳であるが、陰陽のさらなる複雑な運動から「清濁、強柔、暑薄、屈伸往来、明闇、寒熱」の外・内が場所によって同じはずがない人々や物が現れるのだとされる。ところで天の時間的差異、天の下の地の空間的差異ゆえ、その性質を受け取る人体も違うが、その身が生まれる場所の神々の精神を綿々と受け継ぐため、この「場所」の人々は同じ神の精神を継承する同根の人であると直方は主張している。そして、天竺は西方に位置する「金気」が盛んにな国で、日本は東方にある「木徳」の国であるゆえ、両国の「人の形貌、人面、語言、衣服、器皿、食物、人道ノ礼式、草木、文字お形に至まで皆是各別也」、三国の聖人である釈迦・孔子・天神地神も皆それぞれ格別であるとされる。

直方の世界観は、空間的には天竺・震旦・日本からなる三国世界であるが、それはもはやそこでの共通性を探し出すことによって日本が神国であることを証明する熙近の積極的な三国観でも、共通性と差異が共生しながらもなお「外」が必要であった延佳の世界観でもなくなっている。直方の世界観は同じ天の下にある国々が、最初から自ずとその特殊性を備え、そこから生命・文化・制度もそうした特殊性に基づいて展開する自他の別が顕著な世界観である。他者との別、己の特殊性が先験的に存在すると確信する直方の目線は、自ずと「外」から「内」に移り、「外」に関しては、もっぱら消極的にしか語らなくなっている。では、「内」だけを見ることで日本＝神国の優越性は成立し得るのだろうか。

【オ―一四】『神道本覚論』

吾日本神国之天地者、三界国土之内第一最始、天地開闢、而日月星始出于東方扶桑乎、人生是亦始所化生于日域神国也、故我国号大日本也、異国山海経、素問大経所書載之紛明也、看是及今日、夜始開明域日本也、雞鳴東天開示之、人者、禽類愚也、実以天照大日靈貴御神徳之光華明彩、照徹於六合之内、生育於人性給也、天無二日、一天四州皆是吾神明和光一徳、無謂不受蒙於天照皇太神之靈恩報也（九九）

【オ―一五】『神道安心物語』

唐土八国の名も辰旦と号し、国土開闢乃元祖を盤古王と称し、人生の祖を伏羲と云ふと也、伏羲より近年に至まで二万年余の月日をへると

なり、天竺八国の名を月師と号し、開闢乃祖に七仏を建ルトいへとも、釈迦より以前の事ハ史記旧記もなけれハ、天竺の国の来由ハしれず。釈迦ハ周昭王の時代の人となり、然ハ日本にてハ神武天皇の御宇の比の人にて、漸三千年このかたの人也、①我日本、本朝ハ国の名も日本と号し、三界国土の内第一に天地も開始、月日星乃三光もはしめ出天照給、人生又三界の内に第一に化生也、②日本の天地大元天常立尊、天神七代大祖国常立尊、地神五代の大祖天照皇太神の御孫瓊々杵尊を以て本朝国土の人主となしたまひ、天八雲を伊豆の千別に道別て、日向国高千穂の峯に天降寄せ奉幾、此時天兒屋根命、天太玉命、天村雲命其外三十二神供奉し天降たまふ也、是本朝人生の始め、君臣の道の初也、我日本の君位ハ神代の上古より今日及て、天照皇太神乃御血脈光胤宗源の玉体、天子当帝に至たまひて百二十余代綿綿宝祚をしろしめし、天下国家を治平たまふ也、彼唐土天竺の国の聖仏帝王乃雲にかけはしなしても不可及御神徳也、唐土の文武周公孔子、天竺の釈迦達摩の血脈の子孫末葉ハかれ果て、今ハ其廟の祀のなく、其魂鬼を問弔祭人もなきと也（一〇〇）

日本には、①の他国の書にも明晰に記されているように、東に位置する三国の中で最も早く天地開闢を迎えたという先天的な優勢、②の唐の文王武王周公孔子らいわゆる聖人たちと天竺の釈迦達摩ら仏菩薩尊者たちの血脈が断絶し、子孫がこの世からいなくなり、その名だけが世に留まっているのに対して、天神地神を直系祖先として仰ぐ天孫がこの国を開き、君臣の道を定め、以来統治者の血脈と君臣の道である国の規範が守られ今国家の太平が達成されているという後天的な優勢がある、と直方は説く。唐と天竺は比較の対象として取り上げられ、この「外」を用いることによって、「内」の特別・優越が逆に拡大されているが、このように見えてくると、なお直方にあつては「外」が必要だったのでないかという疑問がわいてこよう。

【才一六】『神儒之論』

（前略）客曰、吾雖神国生、未学于神道而已、思只儒仏之二教者、有其品教、而渡万民、易入其門也、故唐土代々、有聖賢教之導之、而以不為墮蛮夷乎、是所以治隆於上俗美於下、而非日本之所能及也、余聞客語、長吁而言、（中略）神道之不説不教者、天理自然之教、而功驗

広大也、上古聖人行不言之教、默而成之、不言而信矣、(中略) 凡神道之不教不言、而渡万民焉、其妙理昭々在今日也、天地有大美、而不言四時有明法而不議、万物有成理、而不説、何以言語文字可謂教哉、(中略) 神者清明正直、而以神明至精、利天下以中正純粹之情、渡万民焉、泥于法式之教、而戾其性命、勿失本然之理矣、陰陽四時運行、各有序皆是神道之教也、(中略) 其道燦然難言以言語説之則二義而実不有道也、(中略) 日本民俗日用常行無謂不道乎、至今日宜其時隨其理行之則皆以神道之教也、(中略) 人々所為固有而日用常行無不有道也如何求外哉、(中略) 凡天地之間立法式而制禁之施教事皆以壞乱之後所由出也、(中略) 吾神道之教者天理自然之正直之道也故至今日其治降於上俗美於下非唐土之所能及也(一〇二)

【才一一七】『神道本覚論』

吾日本神国、天地陰陽二柱受得於神氣而化生、此身伝於祖神、神息為呼吸息全吾性命、皇祖精神舍藏吾心為吾精神、其神發智其知覺心以為吾心、(中略) 日本神国之人者、瓊々杵尊日向国天降給以逮一百七十九万五千六百七十餘歲、神系血脉光胤神息宗源伝来之吾神心神性所之具足我身我心也(一〇二)

直方は、神書の逸散や古典の難解によって、目下日本だけの知識では解明できないという。これらの神典と言われる神道の精髓が解明できないと、神道の復興もできない。故に他国の思想を借用する形で、その差異に注意しながら応用しても構わないとする延佳の「外」への感覚を思いついてみよう。それは自分の個性を妨げる部分を弁識・除去する上で、「外」を積極的に「内」に取り囲むという単純な排他ではなかった。言い換えれば「外」は自己の優越を証明するためのものではなかった。「外」がなければ「内」の神道が成立し得ないという非常に重要な位置付けがされる延佳の「外」とは対照的に、直方は「外」としての法式や教説を備えている仏教・儒道を「壞乱之後所由出也」という乱世を経過した後、それを始末するためにあえて創出された「泥于法式之教、而戾其性命」であるとし、天地自然の道理に反したものとして全面的に否定している。

「外」の否定は、直ちにその教理の援用を拒んだことを意味している。ただ直方は、そもそも神道は「不説不教者、天理自然之教、而功驗広

大」というものであるとしている。例えば、四季が自ずと春夏秋冬と移り変わることが天理自然の教であるように、その中身は実際自然のみならず、人間社会の生活習慣を「無言」のまま根底から規定しているとされ、文字や言語ではその深遠と広大を表現できないとされる。異国のようにそれを強いて文字によって表現すると、逆にその真の意味を見失う恐れがあるという。今の日本にはかかる天理自然の神道が通用されているため、上の政が滞りなく執行され、下の万民の風俗も非常に良い状態にあるという。「内」は、すでに天理自然の道を備え、その道が国土に遍布することによって国も理想的な状態となっている以上、「外」に求める必要はないではないか。まして日本に生まれた人々の身と精神はすべてこの国の神とその子孫である瓊々杵尊から受け継いだものであり、その「神心神性」は完全なものであるため、「外」の教えを参照する必要はないのではないか。直方はこのような議論を展開している。すなわち、「外」は直方にとってもはや自分と全く別のものであると同時に、その「内」への参入の可能性を自己幻想による「内」の拡張によって断ち切ったのである。ところで、それは断ち切られるどころか、「吾神国中生此身、忝稟受於天照皇太神之明命而為吾性心、神系的的血脈相統、却不祭祀於吾神明何以不尊敬於吾祖訓、撓破天心、遠神明、從異国非類、不有其鬼祭祀于聖仏、崇敬于異端教者（中略）終何得其利哉、犯吾天理神明而虚誣詐偽、能忍作善祭祀于非之聖仏者是悖徳也」（一〇三）と、「内」の個性を覚醒させることを妨げた最大の原因は「外」にあるとして、直方の怒りは「外」に向けられているが、要するに、直方における神国は、「内」のみすべてが自足する完全なる「排他」を伴うものとなっていることが確認できよう。

直方の「内」だけで完結した神国に至る道程は、度会延佳のところすでに現れていた自己の特殊性の膨張にあると言えよう。この二人が師弟関係にあったことを踏まえれば、直方が延佳の説を継承していたことはいままでもない。しかし、直方の「外」への言及はこれだけではなかった。

【才一八】『神道宗源提鑑』

看看上古異国聖仏老之哲人、皆以吾神道為本、隨天理以時中、方設教引導於衆生、而使皈于其本性也、（中略）天竺三國神道是真言也、（中略）震旦国神道是易道也（一〇四）

【才―一九】『神道本覚論』

然則唐土天竺、周公孔子釈迦達摩之人生、其身心皆是吾天照兩皇太神之靈氣徳流変化魂魄具足之人也、離神心而無聖無仏焉、神明其心人謂聖、其心合神明不分人謂仏也（一〇五）

異国との先験的差異を強調した直方がここで、日本の神道は天竺にあつては仏教、震旦にあつては易道であるとし、かつ天竺の釈迦・達摩、唐土の周公・孔子はみな天照大神・豊受大神の靈氣によつて魂魄を備えていると主張していることは、一度排除しようとした「外」を呼び戻したかのような一見不可解な言動であろう。ところで、一度熙近による神国の提起の仕方を省みよう。熙近の神国が三国の根本であるという言説は、太古の風景を象徴する「葦」が最初に日本に叢生し、時間的に日本が最初に現れ、その「葦」の顕現から人間万物の形成に至るまでの過程を、後生国の震旦・天竺が模倣し、「道生一、一生二、二生三、三生万物」、「太極生兩儀、兩儀生四象、四象生八卦」などのように語っていることから証明しようとするものであつた。直方の上記の日本根本論も、熙近と同じ論理で、「時間差」に注目しながら、神々の流出、すなわち神々が時間順に日本・日本の人間万物、異国・異国の人間万物に「靈氣徳流変」するが、地域ごとに天地・風土から造形される人々の風貌が違つているとはいえ、みな性・心・神の「魂魄」があることに基づいていると主張するものである。かかる「魂魄」、すなわち内面がないと、聖人は聖人になれないし、仏も仏になれないが、この震旦の聖人、天竺の仏をそのような形にするのは、やはり【才―一三】に見られるように、その地の特徴や時間の推移による差異であるとされていることがわかる。ところで、性・心・神の「魂魄」、いわゆる人間万物のすべてには内面があるが、それはあくまで容器に過ぎず、その内面の中のもの、「天地の性氣各隔別乃和光」のためみな格別であるとされ、この容器の中に何があつても容器を成した神々はそのことを関知しないと直方という。「道」も「天理以時中、方設教引導於衆生而使皈于其本性也」と、人々に本性を自覚させることが目的であると述べられるが、場所によつてその目的に到達するための教法が日本・震旦・天竺の特殊性によつて一様ではないとされる。

では、直方にとつての神国とは何か。彼の神国において、中世以来の「神明鎮護」「神孫為君」という二つの要素は表舞台に顕現していない。

「神明」が漠然として国土を鎮護するより、個々の人間に下降し、生死のいずれの時にもそれに関与し働きかけているとされる。「神孫為君」の神の血を受け継いだ聖なる君王の統治によって国土の神聖化が図られるより、「日本神国之人者、瓊々杵尊日向国天降給以速一百七十九万五千六百七十余歳、神系血脉光胤神息宗源伝来之吾神心神性所之具足我身我心也」と、日本国の人は誰もが神胤の尊貴性を備えているとされる。無論、誰もが神胤であると言っても、「我日本の君位ハ神代の上古より今日及て天照皇太神乃御血脉光胤宗源の玉体、天子当帝に至たまひて百二十余代綿綿宝祚をしろしめし、天下国家を治平たまふ也」と、そのことによつて君位にある天子の聖性が動揺することはないとされる。

かかる直方の「内」だけで完結する神国観成立の事情を、単に師譲りの日本特殊性のさらなる肥大だけに求めることはできない。直方が『神道安心物語』で、「後世の事ハ我死ハ我と云ふへき此身なし、身なきときハ心なし、心なきときハ我魂魄我神識と云ふへき主なく物なし、我死極楽へ往生して仏と成りてもよろこひ楽へき心なく、地獄へ落入ても其苦を受かなしはへき、我身我形なけれハ、是又何もなし」(一〇六)と述べているように、人間が死後、何を持ってあの世に行くのかという仏教の二重世界観の否定、言い換えれば彼岸世界の消滅と、「夫吾神道者、天理神人合一、神心一致之明道也、故神道者人道、人道即天道也」という神道・人道・天道が行われている人と神が同じ次元に存在している此岸・現世の絶対視という、近世に入つて以降の仏教世界観の衰退、全体的コスモロジーの転換という背景が彼に力強く作用していたと考えられる。このような仏教的思惟が近世に徐々に解体していったことは周知の通りであるが、熙近と延佳においてそうした傾向はほとんど見えない。言ってみれば彼らが「死」を語らなかつたのは、「死」がもたらす神宮固有の避穢観念のほかに、彼らが仏教の二重世界に身を置き、死後の安心の問題は仏教の教説や葬送に任せていたからではないだろうか。彼らの三教観・世界観は、程度の違いこそあれ、普遍世界を未だに眼中に収めていた限りでは、日本の神道だけでは到底世界の万端を解釈・解決できないものと考えられており、従つて儒教・仏教からの意味付け・方法の提供が必要であるとされていた。その意味では彼らが「外」に自分を開いたのは、当然である。しかし、直方に至つては、神域から放逐された「身」であるゆえ「死」を語る禁忌がない条件のもと、朱子学の生死感・祭祀観への大きな学問的関心が、「生死一途」のすべてを包摂できる神道論を誕生させ、この朱子学的宇宙観に規定される「生死一途」の神道観を通じて、血肉・精神を日本に付属させる地縁的日本人が作り出された。殊に「生死一途」の神道の確信がさらに仏教批判によつて増幅され、「外」を完全に遮断する「内」だけの神国観が現れるよ

うになった。「神明鎮護」「神孫為君」という中世以来の神国観を構成するこの二大要素は中世の本地垂迹的な三國世界観を象徴するとともに、この二代要素を中心とする中世の神国観は彼岸世界・此岸世界の二重構造の世界観でもあった。直方においてこの二要素が鮮明に現れないのは、まさに仏教的イデオロギーが拒否されていたからであろう。

直方にとって、「神国」とは何であったのか。この問いから我々は、一七世紀後期から一八世紀初期の近世伊勢神道の世界に三國世界を離脱した、「内」だけを見つめ直す新たな日本像の創出を見出した。この新たな「神国」とは、儒教・仏教の装飾をすべて剥がした自分だけで自足することができる特殊な日本であった。

第三節 度会延佳以降の伊勢神道―河崎延貞と喜早清在を事例にして―

生死を共に包摂する伊勢神道論が、神域から駆逐されたゆえに「死穢」を口に出すことを憚らなかつた中西直方に至って完成したことは、すでに論じた通りである。ただ、この完成は、思想上での完成であり、まさに直方が神宮を離れたがゆえの完成であった。では、神宮地域において、度会延佳以降、伊勢神道論はどのように展開したのだろうか。言い換えれば、神宮に直接奉仕する祠官たちは、いかなる情勢のもとで、「外宮神道」とも称される自らの神道論の何を世に発信していたのだろうか。そして、そうした神道論と延佳らがすでに構築していた神道とがどう違っていたのかという近世伊勢神道思想史の受容・自己投企の問題を考える必要がある。かかる神宮祠官たちの前世代の神道論の受容・自己投企には、中西直方とは違った問題意識があつたと想定できる。本節では、一八世紀の初頭という度会延佳ら前世代の神宮知識人が没した時点で、①外宮の次世代の祠官たちが延佳らが残した知識をどのように咀嚼し、②公や内宮に対して、外宮は何を主張したのか、という二つの側面から、直方とは違ったもう一つの一七世紀の伊勢神道の最終到達点を明らかにする。

一 河崎延貞と『宝永十条』―外宮の公式的神観―

「神宮の御造管用材の内、最も神聖なるものとされているのは御樋代木である。遷宮諸祭式の内にも、特に御樋代木奉曳式があり、また假

御樋代木伐採式がある。其御樋代木は檜の木を以て作られ、内部には更に黄金製の御樋代木があつて、御神儀は其中に納められているのである〔一〇七〕といわれるように、神宮で二〇年に一度の遷宮が執り行われる際、この黄金の御樋代には御神体を進むという非常に重要な役割がある。内宮の御樋代は、近世に入つて、寛永六（一六二九）年、慶安二（一六四九）年、寛文九（一六六九）年、元禄二（一六八九）年の式年遷宮ごとに作られたが、外宮の方では永禄六（一五六三）年以降、新たに作られなかった。外宮の長官及び禰宜衆は、寛文六（一六六六）年、寛文八（一六六八）年、天和三（一六八三）年、貞享三（一六八六）年、元禄元（一六八八）年、宝永四（一七〇七）年に、山田奉行に黄金の御樋代の造進を重ねて願ひ出た。ところで、内宮方は、外宮の豊受大神が内宮の天照大神の食事を司る神にすぎないとし、両者の間に断然とした差が存在することをもって幾度もそれを阻止しようとしていた。（一〇八）この外宮の黄金の御樋代の宿願を果たすべく、両宮の御銘祓論争に際して外宮の智囊として活躍を見せた河崎延貞が「病を冒して、外宮の尊崇すべき所以と内宮方の所論に対しての反論を述作、（筆者注…外宮）長官に進め、（筆者注…山田）奉行渡邊下総守へ差し出した」（一〇九）のが、この「宝永十条」である。

河崎延貞の人物紹介は『宇治山田市史』（下巻）第十二人物編・第七章・国学に納められている。彼を「国学」に分類する妥当性に関して筆者はかなり疑問を持っているが、さしあたり、彼の基本情報を見ておこう。

河崎延貞、度会姓、幼名は平作、通称左衛門、圖書、内膳、民部などとも云ひ、晩年に勘解由と改めた。清窩・三餘堂はその号である。父は外宮権禰宜延利、母は佐久目氏、寛永十一（一六三四）年八月朔日に生れ、同廿年（一六四三）年正月外宮権禰宜に補し従五位下に叙せられ、元禄三（一六九〇）年正月正四位下に至つた。幼い時より穎敏能書の誉あり、又古学を修め文を属し、好んで蔵書を貯へた。神宮の事によつて、江戸に在ること二年、その間に医術を学んで、帰来神宮の医となり、傍ら地方の患者をも救恤した。又禰宜宿館の法度の乱れたのを嘆いて齋館式を選定し、全彦長官の令によつて神拜式を定めた。宝永年中神宮に争論の事あつて容易決しなかつた際、病を冒して書を長官に提上したものの、所謂宝永十條である。同六（一七〇九）年十月廿三日卒。享年七十六歳。墓は大世古町竹垣外墓地に在る。その著書には、神境紀談二冊・中臣祓本義二冊・外宮齋館式二冊・外宮神官法式一冊・清窩遺稿二冊・本草繁露一冊・蟄居紀談二冊・神拜式一冊・

右の通り河崎延貞は外宮の事務を直接司る有力祠官の一人として、神宮祭祀の作法の作成に参与していた。その活動・職務と関わるかもしれないが、彼の著作は抽象的な神道論より、実用性が高い「手引き」類のものが目立つ。ところで、彼は延佳と一世代の隔りがあるが、いわゆる「承応の神訴」(一一一)という延佳の勤学は彼が主導しており、与村弘正・岩出末清・青山正清が尽力した豊宮崎文庫の設立などの功によって以上の四名は叙爵の当否を巡る外宮内部の紛争において、延貞は延佳らと対決する立場にあった。(一一二)この事実から、外宮も必ずしも一枚岩ではなく、内部には様々な対立があったことが容易に推測できよう。また、神道思想について、延貞は龍熙近のそれを高く評価して、世の中の人々が彼を神仏習合論者と評していることを全く誤解であると弁解しており、(一一三)熙近も、何度も「吾友度会延貞曰」(一一四)と彼の意見・諸説に賛同の意を表していた。このように、一八世紀外宮が唱えた神道論をまとめて公に提出した延貞の「宝永十条」は、実際の立場と思想のどちらにおいても延佳に対立する側に立つものだったのであり、この「反対」の目線をも考慮すればより立体的に延佳以降の伊勢神道の展開を明らかにすることができるだろう。この点も、今度延貞と彼の「宝永十条」を取り上げる一因である。ただ、注意を要するのは、延佳と熙近の神道論はその重点や関心が異なるもの、ともに国常立尊またはその分身である天御中主尊を中心に構築されており、核心的な論旨が一致しているという点である。

「宝永十条」とは、先ほども紹介したように、山田奉行に提出した外宮の尊貴性を訴える公式の書類である。「両宮御名義説」「御気津神辯」「内宮御饌於外宮調備説」「諸祭可以外宮為内宮之御託宣説」「内宮神宮論両宮之尊卑高下辯」「二宮一光説」「度会姓奉仕于両宮説」「謂豊受太神者皇孫尊之供奉神辯」「謂外宮神主撰述之書内内宮神主不用之辯」「内宮神宮常謂以旧事紀・古事記・日本書紀之三部本書為先辯」という内訳を見ると、それはおそらく延貞が当時の世間の神宮に関する様々な関心・疑問に対して、十ヶ条の説明と辯明の形で論じたものである。この十條各々のタイトルからもわかるように、同書は外宮と内宮の神の性質、就中、外宮神と内宮神が同列な神であることを最も力説しようとしている。では、彼が代表している、外宮祠官の総意でもある内外両宮の神々に対する見解とは如何なるものだったのであろうか。

【オ―二〇】『宝永十条』

両宮御名義説

外宮者天神七代の大祖、国常太尊也。内宮者地神五代の大祖、天照大神也。国常太尊者、混沌未分の時、一靈動て天地開け、神聖其中に化生て常に立て止ざるゆへに、国常立尊と申奉る也。天照大神を日神大日靈貴と申奉るは、其徳光日に象りて天地に照徹る故に、日神大日靈貴天照大神と申奉る也。両宮に御鎮座なりたまひて宮号を外宮・内宮と申、豊受大神宮・天照大神宮と申奉る也。水者外暗して内明かに、火者外明かにして内暗し。豊受・天照の御名義是其義也。宮の字を添れば御宮号となり、添ざれば御神名となる也。国常立尊一水の徳より化生したまひて男体にして陰徳也。天照大神は伊弉諾・伊弉册尊の産生したまひて女体也。日に象るの御神徳あるゆへに陽徳也。男体にして陰徳、女体にして陽徳は、陰陽互に根ざして天地日月運て止ざるの理致此に外ならず。古語拾遺に、外宮は祖、内宮は宗、といひ、倭姫命世記に、伊勢二所皇太神宮、則惟群神宗、惟百王祖也、といひし一言にして二宮の義盡せり。

右扱飛鳥記・阿波羅波命記・大田命訓伝・倭姫命世記・神皇系図・神皇実録・神名秘書・元々集・正統記書之。(一一五)

内宮御饌於外宮調備説

(前略) 謹んで按ずるに、天照大神天上にして御衣を斎服殿に織たまふ事を神代卷に記せり。又五十鈴宮に御鎮座なりたまひし時倭姫命の御計ひにて、八尋機屋を建て八千千姫命をして大神の御衣を織しめたまひし事、天上にいます儀のごとしと倭姫命世記に載たり。これより後神機殿を別所に移し建て、大神の御衣を織しめて毎年四月十四日に供進せしむるの神事なり。今御衣の神事といふ是なり。天照大神女体の御神ゆへ其御徳用なるべし。然る故古へより御衣の神事外宮にはなし。天照大神御鎮座の当初、度会姓の累祖大神主となりて日別の御饌を供進る。豊受大神御鎮座なりてより、御饌を外宮に炊て外宮に供し、内宮へは賈運びて供進る。其後御饌殿を建られてより両宮の御饌を外宮にして供進る事、是亦水徳の御神の御徳用なるべし。米穀は水気より化生するゆへなり。食服の二箇をのづから両宮の御神徳に順随す

る事自然の道理なり。

右抛飛鳥記・倭姫世記・禰宜補任・例文・詔刀師沙汰文・荒木田度会系図・神宮雜事・永仁四年注進状書之。(一一六)

外宮の神は国常立尊、内宮の神は天照大神であるとされている。延貞が国常立尊を重視する姿勢は、第一章において論じた龍熙近のそれと一致している。外宮祭神Ⅱ国常立尊、内宮祭神Ⅱ天照大神について、延貞は以下のように述べている。外宮祭神Ⅱ国常立尊は①天神七代の太祖。②、天地がまだ混沌としていた際、最初に現れた一霊であり、此霊の動きは、これからの一切のできごとのきつかけとなる。③、表の性質は水・男体であるが、裏では明・陰徳の性質を持っている。④、③の「徳」により、外宮の現実の「用」は「食」を司ることである。一方、天照大神に関してそれは①、地神五代の太祖。②、太陽を象徴する。③、表の性質が火・女体、裏の性質が暗・陽徳である。④、③の「徳」により、内宮は現に、天照大神が天上に「服」を織ることを地上に再現すべく、毎年神衣祭を執り行っている。

延貞による国常立尊の尊重は、中世以来外宮の祭神の地位を引上げるために、豊受大神を「神代巻」神話において最初の一段だけに出現した国常立尊・天御中主と団体異名であるとした説を継承したものであるが、この説は外宮において徐々に浸透していた。よって外宮の祠官として、それを真理・事実として受け止めたことは当然のことであろう。ところが団体異名の提唱は、度会延佳の場合、その対象が天御中主でとなっていた。すなわち当時の外宮においては、何の神と団体であるかを強調することをめぐって、意見が分けられていたと考えることができる。延貞は、「宝永十条」の中で、延佳による豊受大神と天御中主尊の団体論には言及していない。延佳の意見と対立していた熙近と近い関係にあったことや、彼の神道を賞賛していたことを踏まえれば、延貞は熙近の国常立尊・外宮神の団体論を受け入れ、延佳の天御中主尊・外宮神の団体論を拒否していたと考えられる。ただ熙近は、国常立尊の性質を「国常立尊五行具徳者、未発也」(一一七)という朱子学の未発の「理」として捉えていたが、延貞がそれを具体的に内外二つの一見全く正反対の性質を矛盾なく一ペアとして解釈していたことには、「国常立尊ハ元氣化生ノ神ナレバ五行ヲ含ミタル御神ナレドモ、五行ニハ水ヲ始トスル故ニ水徳ノ神ト申也。又月神ハ形ニ見レタル水徳、国常立尊ハ無形ニシテ含タル水徳ノ神ニテ御座スナリ。(中略)月神ト申ハ天ニ御坐テハ豊受大神ノ荒魂ノ表也」(一一八)「荒魂ハ陽ニトリ、和魂ハ陰ニトリ。天

ニ御坐日月ハ、天照大神ト豊受大神ノ荒魂ノ表也。御神体ノ御鏡ハ和魂ノ表成。荒ハ動也。和ハ静也。荒魂トハ魂ヲ云ヒ、和魂トハ魄ヲ云ナルベシ」(一一九)と、延佳の荒魂・和魂論の影響もあつたと考えられる。特になぜ衝突するはずの内外両性質が共同に存在し得るのかについては、「水徳ノ豊受大神ヲ火徳ノ天照大神ニ対シテ、両大神ヲ日神月神ト申セバ、荒魂ヲモ和魂ヲモ日神月神ト申也。必シモ不可執一。随时義ヲ取ルベシ」(一二〇)という、あくまで相対的・可動的であるとする延佳の論述を、延貞が躊躇なく受容していたのである。

このように内宮神・外宮神の性質は相手が無ければ定義し得ないとする延貞が言いたかったことは、外宮を内宮と対等な地位に引き上げ、内・外の分別があるにもかかわらず、両者があくまで神宮の表裏の役割を分担する「一つの神宮」であるということであつただろう。

【オ―二一】『宝永十条』

内宮神宮論両宮之尊卑高下辯

内宮神宮常に内宮を以て揚て外宮をいひ墜し、外宮を内宮同列にはいひがたしなどいふとかや。かゝる我慢偏執をば解すべきやうのあらざれども、三尺の児童も點頭べき一言の積あり。夫外宮の神者国常立尊、内宮の神者天照大神也。外宮者陽神にして水徳、内宮者陰神にして火徳なり。外宮の神は天神にして高く、内宮の神は地神にして下し。内宮の神は日に象りて尊く、外宮の神は月に象りて卑し。外宮の神者男体にして尊く。内宮の神者女体にして卑し。(中略)尊卑高下是自ら陰陽对待の理なるべし。内宮者東方に御鎮座、外宮者西方に御鎮座。日を東に祭り月を西に祭るの理なるべし。内宮は水を前に帯び、「五十鈴川、」外宮は山を前に抱く。「高倉山、」内宮は裏にして土地狭く、外宮は表にして土地広し。是皆自然の理、天地陰陽より日月・東西・水火・男女・内外・広狭・山水に至るまで、天地陰陽互に根ざして偏廢なし。是即一而二、二而一、といふ両宮神道の奥頤なり。誰か其間に我慢偏執を容むや。(一二一)

二宮一光説

飛鳥記に国常立尊と天照大神の御徳用を解し奉るに、先国常立尊を挙て、目にて視、耳にて聴の外、元氣空虚に満てる中に神靈あり。ありやともおもへば無相無形にして取とむべき体なし。故に人民を慈愛し憐み、万物を利養し養ひ、光を和げ塵と同じうして、災をけし難を濟

ふ。其表はるゝ名を天照大神と申奉る也。是即国常立尊神靈発して作用をなす。其作用は即天照大神と申奉る事なるべし。人々一個の上も亦是なり。固有の神靈は国常立尊の御神靈に異らざれども、人々私欲かの御舎の戸を閉て開事なし。若夫御戸を開て国常立を拜み奉るに、両鏡相合て影無きの地にいたりなば、神と我との間に一髪を容べからず。是を神明とも神聖供いふなるべし。国常立尊、天照大神と分座したまへども、体用一致にして更に二つなし。是則一にして二、二にして一なり。二宮一光といふ是也。(一一二)

しかし、内宮が外宮に「黄金の御樋代」の使用の阻止を要求するため、「常に内宮を以て揚て外宮をいひ墜し」ているのが現状であると延貞は捉えている。延貞はそれを「我慢偏執」と批判し、もとより外宮の尊貴を解釈するまでもないのでかかる「我慢偏執」の内宮神官に、わざと言論する必要はないという。このような延貞の内宮神官に対する軽蔑は、井面守和を始めとする内宮祠官を憤慨させることとなる。彼らは外宮の神道論の信憑性を粉碎すべく、神道五部書などの「神書」を精密に考証するようになるのであり、かの吉見幸和の『五部書説辯』もこうした内宮神主の作業にもとに築かれていくのである。

延貞は改めて内宮・外宮の神を日月・火水・女男としているが、日神だから地位が高く、男神だからさらに高貴である断定すれば、内宮外宮の神が尊卑をめぐるジレンマに陥穽してしまうのではないかと述べている。「尊卑高下是自ら陰陽对待の理なるべし」とあるように、延貞が強調したのは、強引に両宮の「尊卑高下」を定めることではなく、陰陽が同調することこそ重要だということであった。内宮外宮は各々が陰陽そのものを象徴しているため、それらが鎮座するところの自然環境もこの陰陽の理も反映しているとされる。いやむしろ延貞は、内宮外宮が鎮座する環境の性質を陰陽に当てはめることで、両宮が陰陽であることを逆に証明しようとしているのではなからうか。陰陽が二宮の両面として協同に世界を創造する原理であるのなら、内宮と外宮はまさに二宮の両面として、最終的に二宮に統合される「二宮一光」となる。この「一而二、二而一」としての内宮外宮を一つのものとみなすことは、いわゆる中世両部神道が説いた「二宮一光」の理論であるが、ここでは「二宮一光」の理論が、「無相無形」の「体」としての国常立尊の「人民を慈愛し憐み、万物を利養し養ひ」徳が、表の天照大神に作用するという朱子学の「体用一致」に変えられているのである。

以上、河崎延貞の『宝永十条』の中の神観をまとめてみると次の通りである。

(1) 豊受大神と団体異名の神については天御中至尊より、国常立尊が強調されている。

(2) 伊勢神宮に祀られている内宮の天照大神、外宮の豊受大神は、分けて見るべからざる存在とされ、それらの内における性質や、外の作用は異なるものの、みな「一而二、二而一」という一つのものとして見るべきである。

(3) 「無相無形」の国常立尊とは、日本神話における天神七代の大祖、朱子学における宇宙の根源としての「体」という性質を有する神である。両者によって国常立尊の内宮に劣らぬ尊貴性が担保され、そのことよって黄金の御樋代の使用は妥当であると説かれる。延貞の「宝永十条」がどのような役割を果たし、それを山田奉行がどのように認識していたのかを確かめる方法はないが、結果として、外宮の念願であった黄金の御樋代の使用は果たされたのであった。(一一三)

【オ―二二】『旬一百問答』

問曰、外宮本宮神名如何、

答曰、豊受太神宮也、是則国常立尊也、次相殿神三座、

(中略)

問曰、両宮内外之称号義如何、

答曰、外宮天神之始、内宮地神之始、天外也、地内也、

(中略)

問曰、両宮正殿下各有一基柱、称心御柱、義如何、

答曰、天瓊戈之象也、蓋在地称国中之柱、亦称天柱国柱者也、是天地一心也、故有此名、

問曰、天瓊矛者自天浮橋亘于底下者也、然則可是一基柱盡其理也、今有二基何耶

答曰、外宮天神始故以天柱為体以国柱為用、内宮地神始故以国柱為体以天柱為用、是併示一理氣之義者也、猶長亘之寸尺五色絲之飾、皆是示陰陽消長之理者也、

(中略)

問曰、内宮南北敷板及大引東西根板挟于其中、外宮東西敷板及大引南北根板挟于其中、二宮相反何耶、

答曰、内宮陽含陰、外宮陰含陽故也、南北縦而陽、東西横而陰也、

(中略)

問曰、外宮有御饌殿而内宮無焉、内宮有神衣祭而外宮無焉如何、

答曰、五穀根于冬陰發于陽春、衣服始于夏陽成于秋陰、是示此理者也、蓋合之則亦各応其神徳也

(中略)

問曰、荒魂和魂者何耶、

答曰、是以体用分也、東^(南カ)西 神以陽為体以陰為用、西北神以陰為体以陽為用、体是和魂、用是荒魂也、(一一四)

「延佳カ陽復記天覽ニ入り世ニ流布ス、釈尚舎之ヲ妬テ難陽復記ト云書ヲ著スヘシトテ、難陽復記序ト云者一篇ヲ作り、写シテ世ニ流布セシム、(中略) 然トモ其書終ニ出ズ、或説ニ尚舎初ヨリ如此謀タルナリト」(一一五) と度会延佳の孫弟子にあたる喜早清在が述べたように、龍熙近は度会延佳の説を容認せず、「難陽復記」まで書こうとしていた。その思想を受け入れた河崎延貞は、確かに一見外宮公式の神観を山田奉行に提出したかのように映ずるが、外宮の内部において、果たしてそれは「総意」として支持されていたのであろうか。正徳二(一七一一)年十月に外宮權禰宜度会智彦、同高彦、橘成胤らが神籍古典の講究を目的として設立した一カ月一回の勉強会である「旬一講会」の記録「旬一百問答」(一一六) という右の史料によれば、答えは容易に「是」であったと導くことができる。要するに、史料から窺える「旬一講会」の見解は

以下のようなものであった。(1)豊受大神と同体異名の神がいずれであるかといえば、それは「国常立尊」であること。外宮は天神七代の始めの神、内宮は地神五代の始めの神をそれぞれ祀っていること。(2)内外両宮の神殿の核心である心御柱、神殿の向きなどについては自ずと陰陽であることに符合しており、究極的に「一理氣之義」荒魂和魂の「体用」に統一されていること。これらは、「夫在神職則有先可知事」(一二七)の外宮神職が身につけるべき常識であるとされていたのであり、してみれば延貞の神観の根底にはまさにかかる外宮祠官の常識があつたのではないだろうか。

二 喜早清在と「陽復衍義」——七世紀伊勢神道論の受容の仕方——

「喜早清在は江戸時代正徳享保年間、当時「伊勢第一の学者」と評せられ、伊勢に於いては「外宮文庫の講師」として外宮祠官子弟の教育に携はるいっぽう、さらに京都・大阪・江戸へも赴き神書国典を講述して神道教化につとめた人物であつた。だが、その名は今日あまり知られておらず、言はば隠れたる神道学者である」(一一八)。喜早清在に関する唯一の研究において、佐古一冽はこのように評価している。清在の著書は「中臣祓考異一冊、陽復記衍義一冊、日本書紀講述抄三十冊、倭姫命世記三冊、神器伝授辯一冊、古語拾遺講述抄二冊、毎事問二冊」(一二九)など頗る多い。

清在は天和二(一六八二)年から元文元(一七三六)年まで生きた外宮の祠官(一三〇)である。その先祖はもともと木曾義仲に仕える武家であつたが、義仲が討死したのちには、美濃・伊勢など各地を転々とし、天正から慶長にかけて伊勢山田に住居を構え、祠官として神宮に奉仕しながら、御師職も営んでいた。(一二二)

佐古の考証によると、清在は幼少期より記憶力に優れており、神宮の神道を度会延佳の弟子である黒瀬益弘、儒学を伊藤固菴に学び、固菴の門下にいたときには、伊藤東涯とも交遊している。正徳元(一七一)年の朝鮮通信使来聘の際に、清在は東涯とともにそれを見聞するため大阪に至り、使節一行と詩文も唱和している。一七世紀後期から京都で盛んになった伊藤仁斎が唱えた古学、いわゆる古義学が、東涯を通じて清在に影響を与えた(一二三)一方、清在は垂加派の谷秦山・松岡玄達(玄達)の諸説にも接近しつつ、垂加神道の知識も体得していた。(一二三)彼は

このように和漢両方の学問を精力的に摂取していたが、儒学と神道の知識を積極的に世に発信することを企て、先に紹介した外宮祠官の神道研究会である「旬一講会」にも参加していた。各外宮祠官家など神宮区域内の講学はいうまでもなく、さらに大阪へ二度、京都へ四度、江戸・秋田へ各一度ずつの講学旅行もしていた。(一三四) 清在は御師職をも担っており、その便宜によって、全国各地を廻れる機会を与えられていたが、要するに彼は延佳以上に学問の普及を志し、その関心は儒学と神道のみならず、宇治山田の地域研究、神宮の故実旧記と広範に渡っていた。ところが、特に神典などと言われる「神代卷」や神道五部署の注釈については、「延佳以来伊勢神道思想に加へて、垂加神道思想をも含んでゐるが、それを越へて清在独自の思想は、遺憾ながら見出しえぬ欠点がある」(一三五)といわれるように、清在の学問の大半は先人の思想の祖述であり、その思想の特質は、一七世紀伊勢神道論の核心である哲学的・理論的研究などによって神道的宇宙論を構築することより、神宮の故実典礼を実証する考証学の傾向が強かったとされている。(一三六)

ところで、我々はこうした類の歴史的評価に満足し、それ以上に清在に注目する必要はないのだろうか。一七世紀から一八世紀の歴史の大きな流れで見ると、伊勢神道の軌跡は確かに哲学から考証へと展開したが、延佳らいわゆる近世第一代の哲学的伊勢神道論が、彼らと二世代隔てた一八世紀神宮随一の学者において、どのように受け止められたのか、すなわち中西直方を別とする神宮正統の学者において、一七世紀の哲学的伊勢神道論がどのように咀嚼され、自己投影され、そして最終形態を迎えたのかという思想上の問題を考えるべきではなからか。最後に、清在の延佳『陽復記』に対する目線が克明に表現されている『陽復衍義』を取り上げ、清在による延佳の哲学的神道論の受容の様相とその評価を明らかにしたい。

延佳の『陽復記』について、清在は『陽復衍義』の「序」で、その「衍義」の意味と『陽復記』の中の延佳の思想や学問に対する評価を「或問。衍義者陽復記之註解乎。曰否。然則。補其遺漏乎。曰否。一二同志茶話之次。事及于此。故偶取其話說而。聊僉諸紙筆耳。又問。子每称延佳。金玉其人。海山其功。今也有似差於其言者何也。曰江淮河漢之清濁甘苦不同。而終歸于海而止。大德不逾閑。小傷出入可也。子其審止」(一三七)と述べている。『陽復衍義』は、『陽復記』の内容理解に資するためのものでも、その不足を摘発し補足するためのものでもないといわれていることがわかる。清在自身が言っているように、彼にとって『陽復記』は一二の友人と談話する時の素材にしかすぎない。厳密な検証などの

学問的方法を経由せず、雑談を通じて、むしろその胸の中にひそむ、学問の世界では表し難い延佳と彼の神道論に対する感情や観念を暴露し、日常において延佳の神道がどのように語られていたのかを見るうえで、同書は絶好の素材ではないだろうか。「昔をおもふニ。吾神郡の人皆書をよむことを好まず。神籍をば。及ばぬ事のやうニおもへり。其比とても。志ある輩なきにしもあねと。簡編も秩も乱り。文字も獣魚多して。(中略) 此時ニあたりニて。延佳ひとり力を起して梁の繩股の錐。乾々のつとめたらす。上古ニ濫々錯誤を正し近世ニ資て註解を作り。(中略) 後生悉く蒙を啓く事を得て。人々其賜を受ることハ。其功倭姫命ニ亜と云とも。黨するとはいふべからざらんか。彼歐陽氏が孟子を論じて。功禹の下ニあらずといへるも。其時をはかりて。其人をおもふべし」(一三二八)と、延佳は儒学史上の孟子に当てはめられ、延佳の人格・学問は皆後世の祠官たちの亀鑑であるとして、世に輝いた彼の「大徳」が賞賛される一方、「小徳」の欠失―それはおそらく延佳の説の欠点をさしているが―も同時に清在の目には映っており、その「小傷出入」は「大徳」の前に容認しえるものの、同時に「子其審止」とそれへの注意をも喚起している。このように見てくれば、清在の延佳観は必ずしも賞賛の一边倒ではなく、取捨が行われていたことが理解できる。

【オ―二三】『陽復衍義』(上)

『陽復記』本文) 豊受皇太神と名付奉る。今の外宮是なり。

『陽復衍義』抑外宮の神を。豊受皇太神と申す奉るハ。豊ハ豊饒の義。受ハ食の字の古訓なること古書を見てしるべし。又御氣津の神と申奉るも同意也。古記に。水徳の御神故に。水ハ御氣津の略語也ともいへり。一理氣の始に生ずる者ハ水なり。水を得て万物其生を遂る中に。五穀こそ一きハ水にて生成すれ。人も亦食なくハ。一日も立べからず。異国の書にも食ハ民の天也なども見へたり。一麟毛一芽甲の微なるまで此尊神の化によつて。其生を遂ずといふ事なしめるに。丹州奈具社の神。豊宇賀野売命也といへるハ。眼なき論にて。(中略) 但内宮の神を第二段に立よとはならず二宮ハ天地。陰陽。水火日月の偏廢すべからざるがごとくにて外宮ハ天神七代の始にあらはれ給ひて。地神五代の初なり。内宮の神より後に御鎮座あり。後に御鎮座ありて。又諸祭の先なる類。かやうの事ハくからもありて。一日の物がたりにつくしがたし。疎にやハおもふべき。(一三二九)

国常立尊・天御中至尊と団体異名の豊受大神について、『陽復記』ではないが、延佳は『神宮秘伝問答』において、すでに「豊受太神ハ水徳ノ神也、水ハ御氣津ノ略語、ト記シタレト、是ハ外宮ヲ保食神ニテ御座ト云輩アリ、(中略) 豊受ト云ハ、五穀豊穰ノ義勿論也。御氣津ト云モ食ノ神ノ事也。此義ハ旧事紀・古事記・日本紀ニ詳ナレバ、水ハ御氣津ノ略語トハ本紀ノ説ナレドモ御氣津ノ御号ノ外ニ豊受ノ御名モ有リ」(一四〇)と、世の中の人が豊受の義を間違え、外宮の神が保食神を祀っているという勘違いを批判し、正確には外宮の神が水徳の神ニ御氣津神であると同時に「五穀豊穰」の意が含まれている「食ノ神」ニ豊受大神でもあるという。清在はかかる延佳の見解に従い、そのまま豊受大神が食・五穀の神、水徳の神御氣津神であると述べている。内宮と外宮両者の関係についても、清在は天地・陰陽・水火・日月・地神五代の祖天神七代の祖と延佳の「陰陽のことはり」論を全面的に受容している。「陰陽のことはり」、すなわち「易」における陰陽の法則に、清在は大いに賛同しており、「今時の儒者などのごとく。神書ハ易より作りたるといふ事ハなし。用ゆべきをかりて。我国の用にする是ぞ英才のしるしならめ」(一四一)とその応用はむしろ英才が学ぶべき術であるという。

著書が残っていない伊藤固菴という儒者について、今唯一知られているのは、彼が日本に帰化した明人陳元賛の弟子である(一四二)と伝えられていることである。固菴が如何なる儒者で、儒家の經典をどのように解釈したのかは不明であるものの、「勢陽 訥齋散人木曾氏清在謹録」(一四三)と清在が記録した固菴講学のノートには、『大学』『中庸』『論語』『孟子』『周易』『書経』『詩経』『春秋胡伝』『孝経』『老子経』『古文珍宝前後集問』『蒙求』『三体詩』『太極図説』『小学』『山谷詩集』『忠経』などの著作があげられており、このことに鑑みれば彼が教示した知識は、儒学だけではなかったことが窺える。また、經典講釈の順次からも、固菴は系統的に中国思想を教えていなかったことも分かる。かつ、『大学』の発端、すなわち成書の縁起の説明を終えた後、「大学ハ先三綱領八条目一書ノ大本也、故ニ此書ヲ読者一章々ヲ見ル毎ニ此章ハ明徳ヲ云ヤ、此章ハ新民ヲ云ヤ、此章ハ至善ニ止ル事ヲ云ヤ、今手ヲ下ス所工夫如何と心ヲ用テ、一字ヲ放過スルコトナカレ」(一四四)と個菴は仔細に經典の内容を説明することよりも、内容を最小限に提示し、どのようにそれらを読むべきかを教えていたとされている。このように見れば、清在の儒学知識は専門性を欠く、知識人が知るべき常識レベルに止まっていたであろうと推し測ることができる。ところで、朱子学の

知識を鵜呑みにした延佳に対して、清在は朱子学に対して必ずしも好感があったわけではなく、「秦漢已來刑名。又ハ宋儒性理の学さかんになりて。儒生専に理をもて人を責る事多かりける故に。をのつから殘忍刻薄になるこそ悲しけれ」(一四五)「人として情なきハなし。聖人も。天理の欲ハあるべし。此欲なきハ。聖人とハいはし」(一四六)と、彼は「存天理滅人欲」というリゴリスティックな朱子学教学が人間を殘忍刻薄にすることを批判している。延佳と清在の朱子学觀の相違は、「正直」の説明において明確に現れている。

【オ―二四】『陽復衍義』(上)

『陽復記』本文) 古ハしらす。近比乃佛氏の中に鏡にうつる影もまよひぞ。影もさるべしと教る方も有となん。僻事とぞ覺へ侍る。その故ハ。鏡のさびを去てハ。万像乃影をのつからうつる。いよいよ磨ば。いよいよすなほに影うつる物なり。さびを去こそ修行ならめ。影をさらんとおもふハ。是ぞまよひなるべき。さびを去ハ。大学の誠意の工夫。しかれども鏡の本体平ならざれハ。うつる影ゆがむものなり。其平ならざるを平にすれば。むかふ姿をそのままにうつす。是にて正心に工夫をすべし。正直といふも此事也。直計にて正なるハまれ也。但正ならざる直ハ。父の羊を攘るを。子のあらはしたるに同じからん

『陽復衍義』(前略) 朱子云ことあり。聖人万事に応し。天地万物を生ずるハ。一箇の直のみやと。されど直の字ハ。白きを白きといひ。黒きを黒しといふの名にて。字の意死字也。唯正直といへるにてこそ。神明の心なれ。直とのみ心得て。執り所たがふへし。(一四七)

倭姫命の託宣「神乘以祈祷為先。冥加以正直為本」が、伊勢神道の神道論が展開されるうえでの一つの重要なモチーフであることは周知の通りであり、この「正直」をめぐる、伊勢神道家は各々の解釈を提示していた。延佳は神道の修行が、朱子の『大学章句』「誠其意者、自修之首也」(二四八)という「誠意の工夫」であり、鏡のさびを磨き、その本体に戻るような工夫が至れば、人々の心は「正心」に還元され、「正直」の境界に達することができる」と述べている。このように、延佳の「正直」は人間が向かうべき目標であり、そこに至るための方法は「誠意の工夫」であるとされていたが、それは朱子学的に言えば、すなわち「推極吾之知識、欲其所知无不尽也」(一四九)「窮至事物之理、欲其極処無不

到也」(一五〇)という「格物致知」の工夫となろう。

朱子は『大学』の誠意章をさらに改め、「為学之要、惟在事事審求其是、決去其非。積累久之、心興理一、自然所發皆無私曲。聖人応万事、大地生万物、直而已矣」(一五一)と、「為学」の要は一つ一つのものを厳格に詮索し、その非なるところをすべて除去ことを日々重ねて行うことであると述べていた。このように心と理が合一する時、己の行動は自ずと自然と合致し、「私曲」を完全に去ることができるとされていた。延佳が求めている「正直」とは、かような意味をもつものであった。ところで清在は、朱子の「聖人応万事、大地生万物、直而已矣」の「直」の一字について、その意味は単に白を白、黒を黒と表すものにすぎないため、それ自体の字義に執拗にこだわることには無意味であるとし、なおかつ神明の心を解釈するには不十分であるとして朱子の解釈を拒否している。そのことは清在が、朱子の「誠意の工夫」を通じて「正直」に至るといふ延佳の方法を拒んだことをも意味し、従って彼は、「正直」については延佳の見解に賛成していなかったといえるのではないだろうか。ところが、清在自身は「正直」とは何かを提示しなかった。伊勢神道家が神道を論じる際、必ず取り上げられる「正直」について、清在が如何なる哲学的な解釈も施さなかったことは興味深いことであろう。

以上、清在における豊受大神神名の意味と「正直」をめぐる延佳の神道思想の受容の一端を垣間見たが、清在における一七世紀伊勢神道論の受容は、神域から放逐された中西直方のように、神域から離れたという客観的条件に加えて朱子学の鬼神・祭祀の知識の積極的な援用により、哲学的な「生死一致」の伊勢神道論を完成させるものではなく、かえって延佳たちの朱子学と習合することで形成された神道論を解体する方向に向かうものであった。無論、清在は仁斎の古義学の影響を受けていたゆえ、「反朱子学」という志向に基づき、延佳の神道論の中の朱子学的なものを摘除しようとしていたのかもしれないが、要するに、哲学的伊勢神道から考証学的伊勢神道への展開は、かの河崎延貞の『宝永十条』の信憑性を打ち砕くために、内宮神主らの「神道五部書」を考証学的方法で研究するという外在要因があった一方で、なお詳細な検討が必要であるが、延佳と清在の神書の説を用いることにより、ひたすら儒書を信用して神道を論じる方向性を批判すべく(一五二)、河崎延貞の息子である度会常彰が代表する外宮内部の「反省」という要因も同時に働いていたことにも注意する必要がある。清在はまさにその内部批判のきつかけという重要な位置をしめていたと考えられる。

終わりに

延佳以降、伊勢神道はどのように展開したのだろうか。本章では中西直方・河崎延貞・喜早清在の言説を取り上げること、それを明らかにした。近世伊勢神道論の完成は、神域から放逐された中西直方の「生死一致」の神道論の構築によって成し遂げられたが、外宮における延佳らの神道論の受容は、それ自体を解体する方向に向かわせた。時勢に牽引された伊勢神道論の内外における二つの展開という道程は、一八世紀の具体的な人物に焦点を当て、その思想を詳細に検討することによってダイナミックに観察ないし理解できると考えられる。

延佳たちが基礎を築いた伊勢神道論は、祠官が「死穢」を語ることにについての禁忌があったゆえ、「死」に対して神道がどのような役割を果たせるのかという点についての言説がなかった。国常立尊と心の関係、日用の神道と現世の秩序の関係、鬼神の来格と庶民参宮の合理性の関係、という熙近・延佳・弘正の神道論の射程はすべて「生」の世界に止まり、死後の安心について提示することは、神宮祠官の立場によってその指向が阻まれていた。祠官の身分を喪失した中西直方は、朱子学の鬼神・祭祀に関する知識を系統的に学習するとともに仏教における極楽・地獄の存在を猛烈に批判し、人間が死んだ後、どこに向かうかという安心を、鬼神・祭祀論の内容によって加味・補強した神道から答えを出そうとしていた。では、伊勢神道の立場から考案された死後の安心とは何であったのか。それは、血脈・精神・呼吸息全てにおいて神に遡ることができる人間は死後、魂魄が分離し、個人としての個性を失うが、しかしその魂は天地の間に永遠に流伝することなく、最後に高天原の神のところへ帰っていくというものであった。かつかかる神のもとへと帰っていく魂には、必ずしも子孫との交流がないわけではなく、嚴重な祖先祭祀を執り行うことができれば、その来格も可能であるとされていた。祖先と子孫が気を通じて感応するという鬼神の来格の実現は、まさに遙か昔神代の祖先から自分に至るまでの生命の連続を意味し、人間の肉体が消滅してしまっただとしても、魂の来格によってその生命力が引き続き存在することを証明することができると考えられていた。現世利益を与える伊勢神道の祈祷・祭祀は、ここにおいて祖先との感格を可能にする必要条件となり、もともと「生」の祈念・祭祀の効用が直方に至っては、「死」にまで拡大していた。

ところで、直方による「生死一途」の神道論の形成は何を意味しているのか。それは熙近・延佳・直方の各々の神道論の根底に、いかなる世

界観が横たわり、そしてそれがどのように展開したのかという問題を解決するための一つの素材となろう。熙近は吉田神道の汎神道的な日本が根本であるという観念のもとに、三國世界にある日本には、天照大神からの三種の神器が伝えられていること、国の名「豊葦原中国」に世界の始原を象徴する「葦」が入っていることをもって、逆に日本が三國世界のもっとも優れた国であることを証明しようとしていたが、その世界観には、彼我の別を最小限に止め、自己と他者との間の同と不同をたやすく議論・評価しないという態度があった。日本が仏教・儒教・神道の「同不同」を超越した一つの汎神道的な東アジア世界に位置するからこそ、いかに仏教の知識、儒教の知識といっても、それを神道論の構築に援用することには如何なる不都合もないと考えられていた。延佳は他者と自分の違いに注目し、その間にある普遍的なものを承認していたものの、自分の特殊性を妨害するものがあるならば、ためらうことなくそれを排除すべきだと論じていた。このような前提のもと、延佳は我に役だち、かつ我の特殊性を害さない儒学を神道に取り入れることを容認していた。熙近と延佳の世界観には、多くの相違が存在したが、要するに「外」の説の援用がなければ「内」の神道が成立し得ないことに限っては共通していたのである。そうした背景には、上記でも詳細に分析したように、まだ十分に理論化を遂げていなかった神道だけでは、到底全てのことを説明しきれなかったことと、神官の身の「死穢」の禁忌と寺檀制度による制約で、死のことは仏教に任せるしかないという仏教の此岸・彼岸世界に止まっていたという事情があった。直方に至っては、朱子学の鬼神・祭祀の言説を用いることで、「生死一途」の神道論を営むと同時に、「日本人」が生死とともに日本の地だけで完結できることを発見し、痛烈な来世批判を通じて、延佳たちを取り囲んだ仏教の二重世界を打ち砕くことに成功した。このように、彼においては「外」への目線がなくなり、残ったのは、神道だけで如何なる問題も解決できる「内」の世界であった。以上の哲学的「生死一致」の神道論の完成と、仏教的二重世界観を解体する代わりに、此岸の日本のみで完結する世界観の形成という二点から、筆者は思想史における近世伊勢神道はまさにこの中西直方において最終点に達したと結論づけたい。

中西直方において最終点に達した伊勢神道の「外」での展開に対して、神宮区域内の「内」における展開は、むしろ既存の伊勢神道論を崩壊に向かわせた。河崎延貞と彼の『宝永十条』から窺えた外宮の公式的神観は、豊受大神と団体異名の神が国常立尊であることを強調し、内宮と外宮は、延佳の朱子学的な説明によって新たに統合する「二宮一光」の「一つの神宮」であるというものであった。清在と『陽復衍義』は、清

在自身の学習歴とその伊藤東涯との交友を通じて受けた古義学の影響により、延佳の朱子学と習合した神道論に対する明確な批判がないとしても、例えば「正直」をめぐる、延佳の理解に賛同しないが、清在自身は何も哲学的な解釈を行わないというものであった。河崎延貞の『宝永十条』への批判として、井面和守は考証学の方法で、延貞が援用した「神書」の信憑性をもつ問題を暴露したのであり、それはのちの吉見幸和の『五部書説辯』の成書に絶対的な影響を与え、伊勢神道論の生命源泉にとどめをさすこととなった。延佳と清在たちの神道と儒学との習合への反動として、延貞の息子である久志本常彰は彼らの神書を信用するより、もっぱら儒書を信用する方向性を批判する外宮内部から、従来の他の学問と習合することによって組み立てられる伊勢神道論の営み方を否定した。このように二つの要因によって伊勢神道論は全面崩壊を迎えることとなるのだが、その解体への過程に関しては、これからの研究課題としたい。

〈注釈〉

- (一) 神宮司庁『増補大神宮叢書一八 度会神道大成後編』吉川弘文館、二〇〇九年、八頁
- (二) 安蘇谷正彦『神道の生死観』ぺりかん社、一九八九年、八一頁
- (三) 同前、一二〇—一二六頁
- (四) 中西正幸「中西直方の神道観」『天照大御神研究編二』神道文化会、一九八二年、三二一—三三二頁
- (五) 同前、二四〇頁
- (六) 同前、二三四頁
- (七) 同前、二四七頁
- (八) 直方の『性学集』は、「鬼神魂魄論」、「神明人心論」、「天命分合論」、「天性氣質論」、「才知本知論」、「生死道論」、「祭祀感応論」、「道心人心論」、「天道人道論」、「浩然気夜気養論」、「坐禅寛座論」という十一の小節から構成されたもので、個々のキーワードに即して、『淮

南子』『呂氏春秋』などと呼ばれる雑家、『中庸』『孟子』『性理字義』『朱子語類』などの広い意味での儒家、『老子』『荘子』の道家、『史記』『春秋左氏伝』の史書など中国思想の書籍が幅広く引用・整理され、稀に『法華経』『華嚴経』『起信論』といった仏教の典拠、中世の「神書」もしばしば引かれている。一つの問題関心、例えば鬼神魂魄にどのような解釈が施されているのかにつき、膨大な資料引用は無論のこと、直方はしばしば自分の意見を述べている。ところで、かかるキーワードのもとにまとめられたそれに関する各々の論述は、必ずしも相合に関連性があるとは限らない。程子のことばの引用の後ろに、朱子のそれと同様の発言が綴られているが、ときに『倭姫命世記』の次に、『洪範』が続いている。このように、引用文の間に、必ずしも論理的整合性があるわけではなく、むしろ『類聚神祇本源』のごとく、主題別に分けて集積された一種の「大全」のようなものである。また、『類聚神祇本源』の多くの引用文は、それが著者の度会家行が直接原文を読んだ後の整理ではなく、宋代のある百科全書である『新端分門博聞録』からの孫引と同様に、直方の中国典拠の引用も、例えば「徐氏曰」「饒氏曰」というように出典を明示していないところが多いし、一句だけで終わる一見かなり恣意的な引用も少なくないゆえ、整合性がある朱子学の抜き書き以外、彼がある「大全」のような書物から孫引をしたと考えられる。

(九) 『性学集』 神宮文庫所蔵、二四丁ウ

(一〇) 同前、二五丁オ

(一一) 同前、二四丁ウ―二五丁オ

(一二) 同前、二五丁ウ

(一三) 同前、二七丁ウ

(一四) 同前、二四丁オ

(一五) 『神道本覚論』 神宮文庫所蔵、三丁オ

(一六) 喜早清在録『固菴先生四書五経発端之辨』(経伝発端辨略) 三重県立図書館所蔵

(一七) 『神道安心物語』(上巻) 神宮文庫所蔵、九丁オ―一〇丁ウ

- (二八) 同前、二五丁才
- (二九) 中西直方「神道大元論並夢弁」神宮司庁『増補大神宮叢書一八 度会神道大成後編』吉川弘文館、二〇〇九年、一二二頁
- (三〇) 同前
- (三一) 前掲『神道本覚論』八丁ウ―九丁才
- (三二) 同前、一〇丁ウ―一一丁才
- (三三) 前掲『神道安心物語』(上卷) 二〇丁ウ
- (三四) 「浮屠氏は、畢竟、山河・大地を以て仮と為し、人倫を幻妄と為し、遂に義理を絶滅し、我が道に罪有り」『羅山先生文集』卷二、平安考古学会、一九一八年、二二八頁
- (三五) 前掲『神道安心物語』(上卷) 二六丁才―二六丁ウ
- (三六) 同前、二六丁ウ―二七丁才
- (三七) 同前、二七丁ウ―二八丁才
- (三八) 同前、三三丁ウ―三四丁才
- (三九) 同前、三六丁才
- (四〇) 同前、九丁才
- (三一) 同前、一五丁才
- (三二) 同前、一四丁ウ
- (三三) 前掲『増補大神宮叢書一八 度会神道大成 後編』一二二頁
- (三四) 前掲『神道安心物語』(上卷) 三七丁ウ―三九丁才
- (三五) 前掲『増補大神宮叢書一八 度会神道大成 後編』一二三頁

(三六) 『神代大玄宝鑑』 神宮文庫所蔵

(三七) 同前、一丁ウ

(三八) 「先代旧事本紀」 神宮司庁 『古事類苑 神祇部』 洋卷第二卷、一九八九年、四九九頁―五〇〇頁

(三九) 「天玄」について、直方は「天玄者老子所謂玄牝之門是謂天地根綿々若存人々所固有其身者也」という『老子』の「玄牝」と同じ意味で語っている。「玄牝」について、蜂屋邦夫は「玄」は、うす暗くて、計り知れぬほど奥深いありさま。「牝」は母性、生殖性。「谷神」が尽きることなく万物を生み出すことを「牝」と言ったが、その作用の不思議さは把握できないから「玄」としたものの（蜂屋邦夫訳注『老子』岩波書店、二〇〇八年、三五頁）と説明している。直方は神の靈妙やその天下万物を生む親としての性質を念頭に、『老子』の「玄牝」を選んだと考えられる。直方は朱子学と習合する神道説を唱えたが、所々で「玄牝」や「魂に載魄共に抱一、天地陰陽の元元本本一氣に皎藏に、何の心もとなき事かあらんや」と、「載營魄而抱一」という身心をしっかりと持ち合わせて行ったなどという道家の概念を使い、積極的に神道論の構成に応用していたことは注目すべきところと考えられる。

(四〇) 前掲『性学集』三三三丁才

(四一) 前掲『増補大神宮叢書一八 度会神道大成 後編』一二三頁

(四二) 岩佐正校注『神皇正統記』岩波書店、一九七五年、一五頁

(四三) 坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注『日本書紀』(二)、一九九四年、四九六頁

(四四) 白山芳太郎「神国論展開への若干の考察」『皇學館大学神道研究所紀要』(二三)、二〇〇八年、一〇六―一〇七頁

(四五) 黒田俊雄「中世国家と神国思想」『黒田俊雄著作集第四卷 神国思想と専修念仏』法蔵館、一九九五年、三頁

(四六) 庄佩珍「豊臣政権における「神国」思想の展開―主に外交文書に現れた「神国」に関する分析」『日本宗教文化研究』(八一)、二〇〇〇年、七二頁

四年、七二頁

- (四七) 井上寛司「中世神社史と神道説」『神道宗教』(二四〇)、二〇一四年、七頁
- (四八) 黒田俊雄「中世国家と神国思想」『黒田俊雄著作集四』法蔵館、八一頁
- (四九) 同前、一七頁
- (五〇) 佐藤弘夫「神国思想考」『日本史研究』(三九〇)、一九九五年、一四―一五頁
- (五一) 同前、一六頁
- (五二) 同前、一七頁
- (五三) 同前、一八頁
- (五四) 佐藤弘夫『神国日本』筑摩書房、二〇〇六年、一九六―一九九頁
- (五五) 同前、一九九―二〇一頁
- (五六) 神宮司庁『増補大神宮叢書一七 度会神道大成 前編』吉川弘文館、二〇〇八年、七九頁
- (五七) 前掲岩佐正校注『神皇正統記』一九七―一九八頁
- (五八) 二藤京『日本書紀纂疏』の「日本書紀」―はじまりの物語『国語と国文学』七七(一)、二〇〇〇年、『日本書紀纂疏』の「日本書紀」
 「八洲起原」「万物造化」における世界像の再構築『国語と国文学』七八(六)、二〇〇一年、『日本書紀纂疏』の「三種神器」論
 『国語と国文学』(八四―三)、二〇〇七年、『日本書紀纂疏』における帝王の系譜『高崎経済大学論集』四九(三・四)、二〇〇七
 年、「中世における「三種神器」論の一端」『高崎経済大学論集』四九(二)、二〇〇六年、『日本書紀纂疏』の「日本」―「東の貴国」
 から「日神の本」へ『国語と国文学』(八三―四)、二〇〇六年、「比較文学の視点から見る「日本」―『日本書紀』と『日本書紀
 纂疏』を中心に」『高崎経済大学論集』(四八―三)、二〇〇六年
- (五九) 高木昭作『日本文化研究―神仏習合と神国思想』放送大学大学院教材、二〇〇五年、一九五―一九六頁
- (六〇) 北島万次「日本は神の国」とはどういうことか―神国思想とその歴史的系譜『歴史評論』(六〇四)、二〇〇〇年、八二―八六頁

- (六一) 奈倉哲三「秀吉の朝鮮侵略と「神国」——幕藩制支配イデオロギー形成の一前提として——」『歴史評論』(三一四)、三〇頁
- (六二) 高木昭作『將軍権力と天皇』青木書店、二〇〇三年、二二—二三頁
- (六三) 朝尾直弘「世界史の中の近世」朝尾直弘編『日本の近世』中央公論社、一九九一年
- (六四) 高木前掲書、三九—五〇頁
- (六五) 佐藤前掲書、一七七頁
- (六六) 同前、一九七頁
- (六七) 高木前掲書、一九二—一九三頁
- (六八) 同前、一六六頁
- (六九) 藤田雄二「近世日本における自民族中心的思考——「選民」意識としての日本中心主義——」『思想』(八三二)、一九九三年、一〇六一—〇七頁
- (七〇) 同前、一〇八頁
- (七一) 曾根原理「徳川家康年忌行事にあらわれた神国意識——家光期を対象として——」『日本史研究』(五一〇)、二〇〇五年一一八頁
- (七二) 前掲『増補大神宮叢書』八 度会神道大成 後編』九九頁
- (七三) 『神道要訣』弘前市弘前図書館蔵(国文学資料館日本古典総合目録データベース公開資料) 一丁才
- (七四) 同前、七丁才
- (七五) 『日本書紀神代卷評注』(卷一) 国立国会図書館蔵、一三丁才
- (七六) 前掲『神道要訣』八丁才
- (七七) 『中臣祓加直抄』、神宮文庫所蔵、二二丁才
- (七八) 同前、二二丁ウ—二二丁才

- (七九) 高木前掲書、三七頁
- (八〇) 山本ひろ子『中世神話』岩波書店、一九九八年、三一頁
- (八一) 同前、四三頁
- (八二) 同前、一〇七―一〇八頁
- (八三) 前掲『神道要訣』八丁ウ
- (八四) 前掲『増補大神宮叢書』八 度会神道大成 後編』一一三―一一六頁
- (八五) 同前、一一四頁
- (八六) 同前
- (八七) 同前、一一六頁
- (八八) 同前、一一七頁
- (八九) 『古語拾遺言餘鈔』国文学研究所所蔵 (国文学資料館日本古典総合目録データベース公開資料) 一丁才
- (九〇) 西川順土校注『神道大系 論説編七 伊勢神道下』神道大系編纂会、一九八二年、三四―三五頁
- (九一) 同前、四〇―四二頁
- (九二) 同前、三五九頁
- (九三) 同前、三七頁
- (九四) 同前、四二頁
- (九五) 同前、三頁
- (九六) 同前、二四頁
- (九七) 藤田前掲論文、一一三―一一四頁

- (九八) 前掲『神道安心物語』(上卷) 四丁才—五丁才
- (九九) 『神道本覚論』神宮文庫所蔵、一丁ウ—二丁才
- (一〇〇) 前掲『神道安心物語』(上卷) 五丁ウ—七丁才
- (一〇一) 「神儒之論」『神道中極伝』所収、神宮文庫所蔵、三三丁才—三七丁才
- (一〇二) 前掲『神道本覚論』一七丁才—一八丁才
- (一〇三) 「神道齊元要鑑」『神代大玄宝鑑』所収、神宮文庫所蔵、三六丁ウ—三七丁才
- (一〇四) 「神道宗源提鑑」『神代大玄宝鑑』所収、神宮文庫所蔵、二五丁ウ—二七丁才
- (一〇五) 前掲『神道本覚論』一三丁ウ
- (一〇六) 前掲『神道安心物語』(上卷) 一四丁才
- (一〇七) 大西源一『大神宮史要』神宮司庁教学課(非売品)二〇一二年、六六四頁
- (一〇八) 同前、六六六—六六七頁
- (一〇九) 「解題」前掲『増補大神宮叢書』一八 度会神道大成 後編』九頁
- (一一〇) 『宇治山田市史』下巻、国立国会図書館デジタル公開資料、一二四二—一二四三頁
- (一一一) 大西前掲書、四九七—五〇四
- (一一二) 「(万治二年)五日。晴。未明、延良・末清・正清祇候于板倉阿州御亭及時剋河内守殿正利朝臣、阿波守殿重郷朝臣、但馬守殿宗道宿祢、御出座。延良已下與祢宜之使者慶彦・延貞・堅彦対決」前掲西川順土校注『神道大系 論説編七 伊勢神道下』五三五頁
- (一一三) 河崎延貞「日本書紀神代評注序」『日本書紀神代卷評注』(卷一) 国立国会図書館所蔵、一丁才—一〇丁才
- (一一四) 同前、三〇丁才
- (一一五) 前掲『増補大神宮叢書』一八 度会神道大成 後編』一三三頁

- (一一六) 同前、一三五頁
- (一一七) 前掲『日本書紀神代卷評注』(卷一) 二五丁ウ―二七丁ウ
- (一一八) 前掲西川順土校注『神道大系 論説編七 伊勢神道下』六五頁
- (一一九) 同前
- (一二〇) 同前、六八
- (一二一) 前掲『増補大神宮叢書一八 度会神道大成 後編』一三六―一三七頁
- (一二二) 同前、一三七―一三八頁
- (一二三) 大西前掲書、六六八―六七二頁
- (一二四) 神宮司庁『増補大神宮叢書一五 神宮隨筆大成 前編』吉川弘文館、二〇〇八年、四二―四九頁
- (一二五) 同前、四一六頁
- (一二六) 同前、三頁
- (一二七) 同前、四二頁
- (一二八) 佐古一冽「喜早清在の研究」(上)『神道史研究』(二六―二) 一九六八年、四七頁
- (一二九) 前掲『宇治山田市史』(下卷)、一二五―一二五二頁
- (一三〇) 同前、一二五一頁
- (一三一) 佐古前掲論文、四八頁
- (一三二) 同前、四八―五〇頁
- (一三三) 佐古一冽「喜早清在の研究」(下)『神道史研究』(二六―二) 一九六八年、四二―四三頁
- (一三四) 同前、三四―四四頁

- (一三五) 同前、四三頁
- (一三六) 同前、四九頁
- (一三七) 『陽復衍義』(上) 国立国会図書館所蔵、一丁才―一丁ウ
- (一三八) 同前、三丁ウ―四丁才
- (一三九) 同前、八丁ウ―一〇丁才
- (一四〇) 前掲西川順土校注『神道大系 論説編七 伊勢神道下』六一頁
- (一四一) 前掲『陽復衍義』(上) 一丁才―一丁ウ
- (一四二) 前掲佐古一冽「喜早清在の研究」(上) 五〇頁
- (一四三) 『固菴先生四書五経発端之辯』(又は『経書発端辯略』 三重県立図書館蔵、一丁才
- (一四四) 同前
- (一四五) 前掲『陽復衍義』(上) 三二丁才―三二丁ウ
- (一四六) 『陽復衍義』(下) 国立国会図書館所蔵、五丁才
- (一四七) 前掲『陽復衍義』(上) 三六丁ウ―三七丁才
- (一四八) 朱傑人、嚴佐之、劉長翔主編『朱子全書 第六冊』上海古籍出版社(上海)、安徽教育出版社(合肥)、二〇〇二年、二〇頁
- (一四九) 同前、一七頁
- (一五〇) 同前
- (一五一) 朱傑人、嚴佐之、劉長翔主編『朱子全書 第二七冊』上海古籍出版社(上海)、安徽教育出版社(合肥)、二〇〇二年、三九七頁
- (一五二) 度会常彰「毎事問中失考」前掲『増補大神宮叢書一五 神宮随筆大成 前編』三七三頁

あとがき

本稿では、一七世紀伊勢神道の著作を通じ、その書き手が、東アジア的地殻変動を前にして、いかに自己（伊勢神宮と神宮の「神道」）の存在意義を樹立したかを見てきた。言い換えれば、本稿は、近世伊勢神道の諸説それ自体を究明するだけではなく、その諸説を構築した祠官たちが近世初期というパラダイム、すなわち旧来の社会・思想の環境が大きく転換しつつあった時代とどのように抗争し、あるいは迎合したのかを考察したものである。

一七世紀は、いうまでもなく江戸幕府の目に見える諸制度と、目に見えない幕藩制イデオロギーが確立・成熟した時期である。そこで、幕府が一七世紀中期まで直面していた問題とは、まずキリシタンと全面対決しつつ、日本が中国を中心とする新たな東アジア世界の秩序にいかに参加し、また自分の位置づけを確立するか、そして幕府支配の正当性をいかに理論的に明示するかという二つであった。（一）本論の第一部で取り上げた人物は皆一七世紀中後期に活躍しており、彼らの神道論の内容をみる限り、三教一致などの諸思想の連合がどのように幕府統治の正当性に寄与し得るのかという問題を考察していた点で、まさしく時代的要請を共有していたといえる。しかし、一七世紀の伊勢神道は実際にはその逆であり、本稿第四章において検討したように、儒教と仏教理論の「羽翼」―正確にいうと両者が核心的な役割を果た

したが―がなければ、伊勢神道の理論の近世的再構築は不可能であり、まして伊勢神宮の地位の下落に伴って、そもそも神宮の「神道」は幕藩国家のイデオロギーを支えるどころか、社会の周縁部にまで追い込まれる状態となっていた。そこで、一七世紀の伊勢神道は、社会の周縁部から中心への振り返きを目指し、自身の立場から、幕府統治の正当性の確立に貢献できるよう、言い換えれば時代の思潮と適合するため、様々な思想的戦略を展開していた。

近世伊勢神道の「戦略」は、幕藩制国家が対国内の統治と国際的地位の確立という上記に示した二つの問題に直面していたことと対応しつつ、神道理論の構築と「神道」の東アジア世界における位置づけの確定という二つの課題に取り込んでいた。

本稿の第一章から第三章では、テキストに現れた神宮祠官の神道理論に注目し、彼らが幕藩制国家統治のイデオロギーに接近することによって、神宮と神宮だけに伝わってきた「道」である「神道」の正当性を逆に証明しようとしていたという、思想的営みを検討した。

第一章においては、従来の神道思想の考察から除外されてきた「神仏習合」的な神宮祠官である龍熙近の著書を詳細に検討した。熙近が構築した神道論は、いうまでもなく中世伊勢神道をベースとしながら、その中世の神主と神限定の「神人関係」を、朱子学の「理気」概念によって読み直したものであった。かかる「神人関係」の理想的状態は「機前」であるとされていたが、中世においてそれは祭祀を直接執り行う神主たる人の内外を清浄な状態にすることで、神との円滑的な交流が遂行できるようになるための必要条件であるとされていた。神との円滑な交流には、身の清浄が無論重要であるが、両部神道から起こった「心〓神観」の影響によって、中世伊勢神道も心の工夫をその神道思想の中核としていた。この心の工夫を、龍熙近も伊勢神道家として重視していたが、その心の工夫にかんして近世社会における普遍性を付与するかという問題、すなわち心の工夫が当該期の人々にいかなる効用をもたらすものなのかという問題について彼は思索していた。熙近が心のかの工夫における普遍性を喫緊の課題としていた大きな要因は、先にも述べたように、伊勢神宮と神宮の神道の周縁化という事態にあったが、彼は神宮の神道の普遍性を訴えるべく、朱子学のテーゼを基盤とした「日用神道」論を打ち出すこととなった。彼の「日用神道」は、実践と目標の二点から構成されていたが、そのうちの実践とは誰の心の中にも眠っている三種の神器が体现する神の用たるべき「智仁勇」三徳を喚起する行為であるとされていた。そして目標とは、そうした実践が完遂されることによって、庶民や武士が生活において一点の偽りもなく、それぞれの身分に應じて課された義務を果すようになり、最終的には「神代」という太平の世になるというものであった。熙近の神道は、尾藤正英が提起した近世社会特有の「役の体系」、すなわち天皇と将軍とを頂点とし、士農工商がそれぞれの身分に應じて、強制的にも自発的にも自らの職分を全うすること(二)を目指す教説であったといえよう。人間が個々の生活という細やかなところまで「日用神道」に従うと、国家の秩序は自ずと良くなると考えられていたのである。

一方、度会延佳は、朱子学と「易伝」を仲介として神代卷の神話と神々を新たに意味づけた。彼は中世伊勢神道が積極的に説いてきた宇宙の始原、すなわち国常立尊が誕生した空間と、その神と同体異名の他の二つの神を朱子学の「太極」、「易伝」の「天地人三極」で説明した。「天地人三極」は、神宮に現存した「心御柱」が意味する天にあつての「天之瓊矛」、地にあつての「国中之柱」、人にあつての「性」によって関連づけられ、かかる天地人の連携こそ、彼がいう神道の極意としての「陰陽のことはり」であつた。ところで、「天地人三極」は、それぞれの位置のように、地と人が最終的に天に順応するものとされていた。天とは現実存在する神々の子孫である天皇と將軍であるが、その統治者がなすべきことは仁徳を持つて地と人とを統治することであると説かれていた。地と人、特に人の場合、それは心を「已発之和」の状態の「斉情天地乗想風雲」に維持すること、すなわち心を工夫することによって、人君や士農工商がそれぞれの身分に応じた生活、例えば父は慈しみを持つて自分の子を養育することなどが要求されていた。このように、度会延佳の神道は、近世社会の身分のヒエラルキーの中で自らの場所を確定し、自発的に尊卑高下に従うことを説く教説であつた。こうしてみれば、熙近と延佳二人の神道における内容は、儒家神道の性格をよく示しているものの、それぞれ横向きと縦向きという指向性の相違が存在していたといえる。

中世伊勢神道以来の「心乃神明之主」を基軸とし、人々に向けて「神道」的な人倫教説を積極的に説こうとした熙近と延佳の姿勢に対して、本稿第三章に取り上げた与村弘正はそれとは違う方向に進んだ。弘正は、熙近と延佳がまったく問題にしなかつたそもそも神とは何であるのかという問題を、儒家の「鬼神論」を通じて論じていた。彼をして儒家の「鬼神論」に注目せしめたのは、神宮の宗廟という性質と、民衆の「私幣禁断」に違反する形での伊勢参宮との間にあつた齟齬である。民衆が自分の祖先神でもない伊勢神宮を参詣し得る理由はどこにあるのか。その理由がなければ神宮は「淫祠」になり兼ねない。弘正はこうした問題を、国常立尊を「鬼神」と「鬼神」と解釈し直すことによつて解決しようとしていた。言い換えれば、神宮の祭神における祖先祭祀限定という閉鎖性をいかに打開するかが、彼の抱えていた問題であつた。無論、弘正は伊勢神宮の祠官として、中世伊勢神道以来の主題であつた「心乃神明之主」に従つて、「心の工夫」も重要視していたが、その「心の工夫」が神宮祠官に留まっていた点に上記の熙近・延佳との重大な相違があつた。この意味において、弘正は延佳が意識的に神道から排除しようとした祠官の作法を、逆に重視していたといえるのではなからうか。

ところで、弘正があえて「心の工夫」を祠官に限定したことには理由がある。それは宗廟の祭祀と民衆の参詣を分節化するためであった。かかる宗廟祭祀と民衆参詣の分節化に、国常立尊における二つの性質、つまり祖先祭祀の「鬼神」と自然化された「鬼神」||「鬼神」とがそれぞれ対応していた。弘正にあつて「心の工夫」とは、神宮の宗廟祭祀、すなわち祖先祭祀が執り行われる際に、祖先神の「氣」を来格させる際に必要なものであり、それは祭祀の執行者だけができることだと考えられていた。逆に宗廟祭祀といかなる関係も持たない民衆がもし祭祀に臨場して「心の工夫」をし、祭神との感応を求めば、神宮が「淫祠」になつてしまふとされていた。しかし、宗廟祭祀の場合の「鬼神」は、その「鬼神」と血縁関係がない民衆を排除するものの、その「鬼神」たる国常立尊は、また「鬼神」として一切の自然現象をも司るため、同時に「天之神」「地之神」などをそうあらしめる普遍的な「神」でもあるとされてきた。言い換えれば祭祀において一般人に解放されない国常立尊は、そうした祭祀とは別に普遍的な「鬼神」として全ての物事と相関すると共に、それが構成する神々と人々とは究極的に根底たるべき「鬼神」によつて「神人一致」の関係にあると見なされていたのである。神々と人間の構成は共に国常立尊に求められるゆえ、この「鬼神」としての国常立尊を通じて互いに感応は可能であると弘正は考えていたのである。

神宮に参詣する民衆は、祈祷を通じて普遍神である「鬼神」国常立尊と感応することができるが、ただし、この場合の「感応」は、祈祷をする人間の「外」における「鬼神」が禍福をもたらすのではなく、その人の「内」における「天理」が叶えられるがどうかによつてこそ、禍福は決定されるものと考えられていた。言い換えれば、人間は「外」における「鬼神」の働きに左右されるというよりは、むしろ自身の主体性に基づき、そして「理」に叶うか否かによつて結果は決められるものと考えられていたのであり、外における「天理」と内における「理」が噛み合うかどうかが重要だとされていたのである。「感応」もそうした枠組みのなかで捉えられていた。民衆の夥しい参詣と彼らの神宮への祈祷をこのように解釈し意味づけたことは、熙近と延佳には見られない伊勢神道の「近世化」の一端ではなからうか。弘正は、近世に入つてからなぜ民衆の寺社参詣が盛んになつてきたのかという問いに対して、一つの答えを用意していたのである。

一七世紀の伊勢神道は、以上の「役の体系」、尊卑高下の身分制、民衆参詣の合理化を内包するものと見ることができるといふことができる。しかし、その内容のいかんより、注目すべきは、なぜこのような神道説が出現したのかという問題であろうと考えられる。第四章で詳細に検討したように、宋学

の本格的受容と仏教の役割の確立などによって近世社会は大きな変動を経験した一方、神宮の衰廃と神道の不振が深刻な状態となった。すなわち伊勢神宮と神宮の神道を取り囲んでいた一七世紀という時期は、伊勢神宮とそれに奉仕する祠官の存在価値が問われた時代であったといえる。このような局面を開き、延佳ら三人は神儒仏三者の関係を吟味することを通じて、「自分」とは何かをあらかじめ見定めていた。そして彼らは自らの位置づけを確立したのち、その理論の不備を補うべく、完全なる「他者」から知識を借用することで、現在我々が「儒家神道」と称している近世伊勢神道が構築されてきた。しかし、彼らは儒書の参照・援用による「神典」再解釈を通じて、神宮神道を「再建」するというルートを辿ったのではなく、当該世界で普遍性が担保されていた漢字で書かれた全てのものに訴えることで、自身の考えを証明したのである。新しく「近世」という時期を迎えた一七世紀にあつて熙近・延佳・弘正は、神宮と神宮の神道が「役の体系」、尊卑高下の身分制の確立、民衆参詣の合理化という形で幕藩制国家に貢献できると確信し、それを「他者」によって肉づけることを通じて、新たな「神道」を再構築したのである。かような「神道」とは、漢字で記された全ての史料から証明されるように、「天地自然の道」という東アジアにおける普遍的な「道」であった。

しかし、東アジア世界の普遍的な「道」としての「神道」は、それぞれの祠官たちが同じく一七世紀の伊勢神道という枠組みにいたにせよ、各々の考えの相違からその内実は必ずしも一致していなかった。近世東アジア世界に、日本と「神道」がどう位置づけられるべきかについて、本稿では熙近・延佳、そして彼らと一世代の隔たりがあつた中西直方の神国論を通じて、その内容と変化を辿ってきた。熙近・延佳の神国論や彼らにおける日本と日本の「神道」の位置づけは、東アジア世界における普遍性を重視するか、あるいは一定の普遍性を認めつつも、「自分」と「他者」の差異をより重視するのか、という二つの方向に分岐している。ところで、両者の日本と日本の「神道」には、同じく東アジア世界に「他者」が存在するからこそ、はじめて「自分」が成立するという構造があり、このことには注目すべきである。こうした構造を踏まえると、我々は逆に熙近らの神道論の不完全さに気づく。というのは、彼らが未だに仏教の二重世界を突破できず、「神道」は、人間の「生」にしか対応できないものだという弱点があつたことがわかるからである。すなわち日本の「神道」だけでは、到底この世の万端を解釈・解決できず、従つて儒教・仏教による意味づけ・方法の提供が必要であり、「外」に自分を開くことは、むしろ必然なことであつたということが理解し得るの

である。

このような人間の「生」にしか対応できない「神道」は、中西直方に至って重大な転機を迎えることとなった。彼はそれまで「生」に限定されてきた「神道」を、朱子学の生死観・祭祀論によって「死」にも対処できるものへと開いていった。そうした「生死一途」の「神道」を可能にしたのは、「内」だけでも成立可能な「神国日本」の位置づけ、すなわち世界観の変化である。その「内」の「神国日本」と「神道」は、「外」によらずとも自己優越を証明可能なものであり、言い換えれば直方において、師延佳禳りの日本特殊性は質的な飛躍を遂げたのである。生死とともに包摂する神道論、そしてその「神道」を包み込む「内」向きの世界観の成立は、一七世紀伊勢神道が最終的に到達したところであると考えられる。「神道」の近世東アジア世界の位置づけも、このように「普遍性」を担う一つの「道」から、日本だけの特殊な「道」へと展開していったのである。

これ以降の伊勢神道は、その哲学的な神道論が表舞台からなくなり、むしろ破壊の道を歩き始めた。河崎延貞の『宝永十条』は、一七世紀外宮祠官の神道思想の総意を代表したが、その目的は「神道」の効用を世に向けて発信するのではなく、内外両宮の闘争から自らの外宮祭神の尊貴性を証明するという点にあった。「神道」が説明できる範囲は急速的に縮小していったのであり、そのことはすなわち一七世紀において普遍性や効用が説かれていた伊勢神道が、外宮の一家の説として内宮と高下を争う際の「道具」に転落してしまったということを意味する。加えて「反朱子学」の風潮に影響されたことで、喜早清在『陽復衍義』のように、一八世紀の初頭からは延佳の神儒習合の神道論が神宮内部においても懐疑的な眼差しに晒されることとなった。

しかし、本稿は時代設定のゆえ、一八世紀以降の伊勢神道については詳細に検討しなかった。またそれを背後で支えた喜早清在や度会常彰などの一八世紀中期まで活躍していた外宮の世界観も考察しなかった。近世伊勢神道の哲学から考証への転換を探るためには、無論、「徂徠学」の興隆、「反徂徠学」の暗流、国学の興起、また神道教化の一般化などの思想界の大きな変動に注意しつつ、外宮祠官及び後起の内宮個人々の著作を精査することが必要であるが、同時に日本を近世東アジア世界にどう位置付けるべきかという彼らの日本観にも注意せねばならない。これらの近世中後期伊勢神道の諸問題に関しては、これからの研究課題として残して置くこととする。

〈注釈〉

- (一) 井上寛司「中世末・近世における「神道」概念の転換 日本における「神道の「宗教」化の一過程」『大阪工業大学紀要 人文社会学編 (四八―一) 二〇〇三年、八〇頁
- (二) 尾藤正英『江戸時代とは何か』岩波書店、二〇〇四年、二二頁。

