

# 増穂残口の「公道」と「神道」

井関 大介

## はじめに

本論文では、18世紀前半に活動した神道家である増穂残口の神道論について、彼の多用する「公道」という概念の検討を通して考察する。残口は明暦元（1655）年に生まれ、日蓮宗の僧侶となったが、晩年に神道家へと転身するまでの記録はほとんど残されていない。その名が世に知られるのは正徳五（1715）年、61歳で還俗して、日本の古典から恋愛物語を紹介して教訓を付した『艶道通鑑』を、「似切斎残口」の名で刊行したことによる。続いて、より神道論としての性格の濃厚な『異理和理合鏡』<sup>いりわりあはせかがみ</sup>（正徳六年刊）、『有像無像小社探』<sup>うぞうむぞうほこらさがし</sup>（享保元 1716 年刊）、『直路の常世草』<sup>すくじのとこよぐさ</sup>（享保二年序）、『神国加魔弘』<sup>しんこくかまぼらい</sup>（享保三年刊）、『つれづれ東雲』<sup>しののめ</sup>（享保三年刊）、『神路の手引草』<sup>たわごと</sup>（享保四年刊）、『死出の田分言』<sup>たわごと</sup>（享保四年刊）という、「残口八部書」と総称される著作群を相次いで刊行しつつ、京坂を中心に自著を台本とした神道講釈を行なって大いに人気を博し、寛保二（1742）年に没した<sup>(1)</sup>。享保四年頃には京都朝日神明宮の神職となり、以後は「大和」「最仲」を名乗っている。河野省三の研究<sup>(2)</sup>によって網羅されているように、残口の著作群が世に出て数年後には、早くもそれに対する批判や再駁の書が多数刊行されており、賛否ともに激しい反応を伴いながら普及していったことがわかる。

先行研究による残口思想の評価は一様ではない。河野省三や渡邊国雄「増穂残口・その思想と活動」（『神道思想とその研究者たち』金星社、1957年）、平重道「近世の神道思想」（『日本思想大系 25 近世神道論 前期国学』岩波書店、1972年）のように、神道研究者からは「俗神道」「通俗神道」「神道啓蒙家」等と形容され、つまり大衆的で不正確な教説ではあるが、「正統」な「神道」の下請けのように民衆教化を担った神道家として、その真摯な神道信仰や愛国心が称賛される。ピーター・ノスコは残口思想が儒仏を排斥するナショナリズムの側面において国学と共通する一方で、その説くところには依然として儒仏との習合が露わであるという「矛盾」があることを指摘し、近世前期の神儒習合的な神道説と文献実証的な国学との間に位置する「過渡期の人物」と評す<sup>(3)</sup>。これらは文献実証的な国学の影響を受けた近世後期以降の「神道」を基準として、遡及的に残口思想を「神道」未満のもの、あるいは「神道」からの逸脱や民衆的変形とする評価である。そこではなぜ元僧侶である彼が「神道」を名乗らなければならなかったのかは問われない。

一方、家永三郎は「荷田春満に始る狭義の国学はむしろ広義の国学の文献学への偏向」と、文献実証主義からは距離をおいた視点で残口を論じ、「流派から超越した独創的思想家」で「富永仲基や安藤昌益等同時代の独創的思想家と立場を同じうしてゐる」と評する<sup>(4)</sup>。それはただの神道至上主義ではなく、「各国それぞれの思想の特殊性を認めてゐる点」において貝原益軒や熊沢蕃山と同様であり、富永仲基の「国を分かちて俗有り、道これがために異なり」（『出定後語』

あるいは「仏は天竺の道、儒は漢の道、国ことなれば、日本の道にあらず」（『翁の文』）のような、相対主義の上で時代的・地域的状况に応じた新たな道を説くべきであるという論に発展していく方向性が見出せるという。

ここまで評価が分かれる以上、この二面性の意義を問うことは重要であろう。高野信治は「自民族・自国の独自性の主張を「国<sup>くに</sup>眞<sup>まこと</sup>嶺<sup>たかね</sup>」として正当化しようとする」残口に、「普遍的原理（惣）から個別的原理（別）が生まれたとする発想を背景とした、いわば文化相対主義的な見方」があったことを指摘し、その一方でやはり他国に対する優越観や差別観も露わであって、「相対的自民族中心意識」と「優越的自民族中心意識」の複合であると結論づけた<sup>(5)</sup>。また、小林准士は「残口の神についての言説には、神への信仰のあり方についての教えだけでなく、人々の神への信仰を対象化する視点と神の語り方について語るという次元が存在する」として、民衆に向けて説く教化内容と「（神道界）へ向けての発言」すなわち「教化についての言説」という二重構造があることを論じている<sup>(6)</sup>。「愚者」に対して、「愚者」をいかに有効に教化すべきかを語るとは考えにくいことから、「残口の講釈は、「愚者」に向けて直接語る場合と彼の弟子などに語る場合とでは語る内容を変えたのではないだろうか」と推測するのはもつともである。この観点からすれば、神道研究者達や家永は残口思想のそれぞれ断片のみを論じているに過ぎず、両者の見解の齟齬、あるいは残口の「矛盾」や二面性と見えるものこそが、彼の思想の基本構造を成していることになる。

## 1. 「大道」と「公道」

以下、残口思想の基本構造を「公道」という観点から具体的に検討していく。中野三敏は「当時の俗間教訓を志す人々の思想的中心の一つ」として熊沢蕃山の思想があり、残口も蕃山の影響を強く受けていると指摘している<sup>(7)</sup>。それは同時代においても知られていたらしく、残口批判の書である『一座物語』（北水子、享保六年刊）では蕃山と残口が排仏論者として共に批判されていたし、多田義俊においては、「近年上方にて名高き、増穂大和、是等は一尙国史格式の沙汰へわたらず。大方は熊沢二郎八が集義和書外書などより書抜て、それを神道と立かへ、名目を珍しく、神代巻も字義故実には一ツもかかはらず。ただに仏法をうちやぶる風流講釈也」（『蓴菜草紙』20頁）と、残口の神道論が蕃山の剽窃に過ぎないと断定されていた<sup>(8)</sup>。

中野が両者の共通点として挙げるのは、①仏教批判、②時処位論、③著述における和文の使用の三点である。中でも思想の骨格として重要なのは時処位論であり、蕃山によれば、儒仏神三教はいずれも普遍的な「道（大道、聖人の道）」に基づくが、「道」は本来無形であり、聖人（およびそれに準じる釈迦や人王としての天照大神）がそれぞれの「時・処・位」（歴史的・地域的状况）に応じて具体的な「法」（儒教、仏教、神道）を立てたという<sup>(9)</sup>。ただし、中野は「蕃山の思想はあくまで儒が中心であり」、「日本へ儒学をひき入れる事を熱心にはかった」が、残口の思想では「日本魂」が随所に主張されて、仏意を排斥するのと同じ程度に漢意、儒意が排斥されるに至る、つまり「儒道中心、神道中心という点において厳然とした違いを示している」とする<sup>(10)</sup>。しかし、蕃山が「聖人の道」の日本的具体化として「神道」の採用を主張し、残口の唱導する「神道」も既存の神道とは異なるものであった以上（後述）、それは表面上の差異に過ぎず、むしろ

両者の時処位論における重心の違いに留意する必要がある。

残口の著作には、一旦三教を横並びに論じた上で、日本人は神道を選択すべきであることを主張するという型が繰り返し見られる。残口はまず、「天地同根、万物一体、陰陽不測の場」という根源的なレベルにおいて三教の理は一致し、また、三教はそれぞれの国で「仏」「聖人」「神」が立てた勸善懲悪の教えである点において一致しているのだと主張する。

夫れ三賢一理とは、天地同根、万物一体、陰陽不測の場は、天竺も支那も日本も、惣じて一般の理処なるが故なり。又三教一致とは、天地開け国立て、仏出で、聖人出で、神出で給ひて、群生を示訓し給ふ勸善懲悪の外なし。是を指て三つの教、一致と云ふ。国の風化は、天竺は天竺風、支那は支那風、日本は日本風なり。是は其国々の土水の氣に依て、氣質のうけ様にちがひ有るが故なり。(『増穂草』401頁)<sup>(11)</sup>

国々によって自然の「土水」と人々の「氣質」がそれぞれ異なるため、三教の「風化」の内容にも違いが生じる。ここまではひとまず蕃山の時処位論と同じであるといえる。しかし、蕃山は三教を超越する普遍的な「道」を「大道」と呼ぶことを好み、時処位に制限される相対的・具体的な教を「法」と呼んだのに対し、残口は相対的・具体的な三教をしばしば「公道」と呼ぶ。それぞれの「公道」は動物同様の野蛮な状態にあった人間を文明化するために、「仏」「聖人」「神」によって制作された社会的装置である。

かかる邪心<sup>ため</sup>を様直さずんば、父子終日に牙を磨き、夫婦終夜に言囁まん。すれば悉皆<sup>きながら</sup>、毛の生へぬ畜生道になるべき。天是を<sup>あはれみ</sup> 怜て、天竺へは仏出ておしへ、支那へは聖人生れてしめし、我朝へ神降りてさとし給ふ。是人を人にするの外他なし。(『常世草』239頁)

「神」や「仏」は儒教における「聖人」と同じく地上の指導者であり、それまで無秩序であった人間社会に秩序をもたらしたとされている。つまり、儒教の「聖人」によって制作された「礼楽刑政」に引きつけて仏教と神道を捉え直し、一般化した概念である点において、残口の「公道」はちょうど蕃山の「法」に相当する。これはただ用語の差異のみの問題ではなく、残口の関心が蕃山のいう「道」よりも「法」にあり、普遍的な「道」にあたるものを積極的に論じないことと関わっている<sup>(12)</sup>。

残口においては、各国の「公道」の間に本質的な優劣は無いというものの、「我朝に生るる人は、上一人より賤山夫まで、知らねばならぬ道なり」(『小社探』188頁)と、一国の全体で「公道」を共有すべきことが強調される。

かくのごとく三国別々の公道と明らめれば、神儒仏にすぐれたるの、劣りたるのあらそひはなき事なり。天竺では釈迦尊の教は公道なり。仏をそしり法をかるしむべからず。支那にては儒法が公道なり。聖教を尊み、儒理をあざむくべからず。日本へ取込ては用る事有べし、捨る事有べし。日本の公道にあらざるがゆへに、此方の便に成る事は用ひ、便ならぬ事はこ

とごとくすつべし。(『小社探』190頁)

「神儒仏の三教は、支竺桑の大道にして、治世安民の要法なり」(『増穂草』400頁)と、残口も「大道」という語を用いる場合はあるが、蕃山のそれとは異なり、やはり国ごとに異なった特殊的・具体的なそれぞれの「公道」を指している。残口の「大」や「公」は、三教が本質においても機能においても一致するという普遍性の意味も含むものの、第一には国の隅々まで規範としていきわたることを意味する、閉鎖域内の「大」「公」なのである。

では、なぜ残口は三教の並存を忌み嫌い、ただ一つ「本」となる教の共有を求めるのか。前田勉は「浮世」という語に象徴される元禄期、「非情の金銀が威勢を振いて、すべて人情の真」ない太平の時代に「うつらうつら」に生きる人々、そして神道を間に挟んだ儒仏の論争の中で、どちらかを信じきることもできず宙づりになっている民衆に対する苛立ちが、残口の神道唱導の動機であったと指摘している<sup>(13)</sup>。一世代前の蕃山が乱世の再来を危惧していたのに対し、残口はむしろ「厭離穢土、欣求浄土」を信じた乱世の人々の心性の側に真実を見て、太平の世が続くことでこそ社会から「誠」が失われ、「偽」が蔓延していることを問題にするのである。とくに夫婦をはじめとする人間関係が「非情の金銀」に支配される疎外的状況を強く批判し、急速に消費社会化していく都市における人心の変化を目の当たりにしての主張であった。

残口は不義密通さえ誠の恋であれば肯定し、「改られぬ心決定せば、よしは骨を刻れ、肉をそがる共、何をかなしまん。善悪ともに思ひきはめなきものは、すべて人に似たる猿ぞかし」(『艶道通鑑』107頁)と、迷うばかりの当代の都市民を批判する。

鯛の頭も信心からとて、乾鮭を社に祝て、利生を得たる物がたり。(中略)皆是己をむなしくして、<sup>ひとへ</sup>単に他のおしへをうたがはず、決断せる念慮凝たるによりてなり。解信も至らず、平信心も堅らで、<sup>なまじひ</sup>慇に愚信のともがらが、一分の了知を交て持扱ふから、耳を信じて眼を疑ひ、目を信じて耳をうたがふ物にして、談義をありがたしと聞て、選て書物を見れば、又書の眼にうつり、談義の耳がうたがはしく、書の理を尽得ざるよりして、目がうたがはしく、又談義の耳が尊ふなる。模稜の手とて両角をとらゑ、両楹に<sup>ちちう</sup>踟躕すとて両つの枝に足をかけて、落つきがたきから地獄ありて落るが実やら、極楽有て往くが本やら、どふやらこふやらと成る。(『合鏡』144頁)

太平の世で豊かになった人々は書を読んで知恵をつけ始めるが、複数の教説が優劣を争うことで互いに相対化し合い、信仰を失って再び無秩序に陥ろうとしている。前田は近世前期から「儒教と仏教が「神道」を間に挟んで綱引きをしていた」状況を踏まえ、そうした当代社会に対する危機感が残口の原動力であったことを明らかにしている。

しかし、残口のナショナリズムを強調する前田の論では残口の言説の二重性に対する意識が弱く、知識人向けの「教化についての言説」と民衆向けの教化内容との混同が見られる。前田は「それぞれの民族・国家の価値観の独自性を対等に認める文化相対主義と評すことは、一見妥当であるかに見える」が、「日本の神道を強力に押し出していく修辞であったことに留意すべき」であ

るとして、残口の相対主義を日本中心主義に従属させている<sup>(14)</sup>。確かに教としての価値を横並びにしてしまうことで、真理性についての議論は等閑のまま、日本では神道を選択することが自明化される仕組みではあった。しかし、そこから神道を含む三教全ての相対視が消え去るわけではない。次のような主張についても、残口自身は相対主義的認識に立っていることを常に念頭において読む必要がある。

仏者の説に、天照太神は大日如来の変作、此蘆原国は阿字原なりといふなれば、それでは日本は天竺の下屋舗のやうにて、うれしからず。儒者の説に、天照太神は呉の泰伯なりと沙汰すれば、それでは和国が毛唐人の新田場に聞えて気味悪し。天竺で何といわふと、唐でどふぬかそうと、それは是非におよばず、己々が国最良なり。日本に生れて日本の土に立、日本の米を喰ながら、我一氣の元、祖主にも親にも師匠にも頼み奉る天照太神を、鬻物には浅間し。恩を知らざる者を人とはいはず。(『合鏡』161頁)

前田が論じるように、「天竺」「支那」と「日本」という対抗図式を措定することによって、強力に「日本人」の当為としての日本の神道の優越性を押し出すという論理が、「明確な価値観の喪失し始めた18世紀前半の民衆教化のために用いられた」<sup>(15)</sup>のであれば、逆にその日本中心主義が修辞として教化に利用されていたと考えるべきであろう。前の引用箇所「鯛の頭も信心から」という諺が肯定的に引かれるように、残口にとって問題は何を信じるかではなく、何かを確かに信じることができるかどうかである。「公道」はまさに浮ついた民衆の心の拠り所、あるいは共有されるべき規範として必要なものであって、選択されるのが「神道」であるのは二次的な問題に過ぎない。

伽羅に鼻覆して蒜に舌鼓打つも、をのれをのれが虫の好から。世のほめそしりも、をのれが心に合ば讚め、己が心にあはねばそしる。みな私にして公道をしらざる也。道といふものは、大工の準繩規矩のごとく、世と我との真ん中に置いて、屈曲を見るべし。(『艸道通鑑』119頁)

「公道」の「公」は個人の好悪という「私」と対置しての「公」であって、同一の規範を皆が共有することにこそ意義がある。心情の純粹さを喚起するためには、民が複数の教に迷うことの無いよう、唯一の教が社会全体に共有されている必要があると残口は考えたが、そのための「公道」論であり、方法としての排他的日本主義なのである。

また、「神の国は、神にて治るこそ正法なるべけれ」(『増穂草』400頁)という表現もあるように、残口がかつて所属していた日蓮宗の「正法」概念が一教による社会統合という構想の背景にあると考えることもできる<sup>(16)</sup>。「よはひ既に六十に向々として、仏教の疑解せずして儒に入り、儒もまた疑あって、終に吾国道に入り」(『増穂草』跋、418頁)と門人が証言する、残口は思想遍歴もそれを裏付ける。もし唯一の「正法」による国家の統合という日蓮宗の悲願を保持したまま、法華経こそが「正法」であるという信仰が相対化され、儒教の礼楽刑政という概念によって「正法」が機能主義的に読み換えられたなら、日本全体に共有される可能性の高い教として「神

道」に鞍替えすることには論理的必然性があるといえる。

## 2. 「神道」の相対性あるいは虚構性

以上のように、残口が自身の唱導する「神道」や日本中心主義を信じていたというのは甚だ疑わしい。随所で表明される残口の虚実意識に留意する必要がある。勸善懲惡という機能において一致するとはいえ、それぞれの「公道」は独自の世界像と不可分である。儒仏論争において輪廻転生の真偽が激しく議論されたように、一つの世界像を是とすれば他の二つとは矛盾すると見なされる。日月に関する神話が三国で異なることについて、残口はありのままの日月自体に三国間で違いは無いが、それに意味づけし世界像を立てて民を「風化」する段階では、三国それぞれに異なっているという。

一世界建立は、三国同致の條、言におよばず。国の風化は、天地の始を支那は支那<sup>じまひ</sup>仕廻、天竺は天竺<sup>じまひ</sup>、日本は日本<sup>じまひ</sup>なり。故に日本書紀、旧事記、古事記の、日本仕廻に合せて云ふ時は、支那天竺と日月大に異なり。天竺は日月も有情の業力に感ずと、支那は造化の自然と、吾国の日月は、イザナギ、イザナミの、此国にて産出し給ふと、是大に別なり。先づ此一事に付て、若し儒に云ふごとく、造化の自然に極りたらば、日本の旧記は都て<sup>うそ</sup>虚也。天竺の有情の業力とせば、イザナギ、イザナミの生産は偽也。天竺人が天竺人にかたらば、其国の道なり。支那人が支那人にいはば、是其国の道也。日本に生れて、日本の旧記を虚也、偽也と見出す学者を、物識の智者のと持はやす日本人どもは、一人も本気者には思はれず。さながら虚とも偽とも云も残念にや。理沙汰に注解して、五行の氣化に語りなせば、つまりは造化の自然に落、<sup>いさ</sup>件の薯蕷の料理を笑ふて、磨砕でも、とろろにしても、薯蕷はいもなり。  
(『神国増穂草』411頁)

確かに芋をどう料理しようと芋であることに変わり無く、「造化の自然」をありのまま語るという儒教の世界像はそのような姿勢である。しかし、仏教や神道の世界像はそうではなく、磨り砕くなど手を加えて作られた料理、すなわち「風化」として高い効果を得られるよう意味づけされ、物語化された世界であることに意義がある。いわゆる儒家神道において記紀神話を陰陽五行説で合理化する場合のように、複数の「風化」を混同して用いるなら、結局は儒教の認識論に帰結して神話の神話としての機能が失われてしまうと批判する。

とはいえ、当時の儒教的知識人の常識的態度がそうであったように、陰陽論・理気論が「造化の自然」というありのままの世界の姿に近いと仄めかされる箇所は少なくない。近現代における科学の地位と同様、神道・仏教の世界像に対して儒教の陰陽論がメタ的な説明枠組として用いられている。

森羅万像とて、人も畜生も、草も木も、海も山も、岡も谷も、石のくだけ、瓦の割、外ばしりの露、日ざしの微塵まで、陰陽の二気に漏たる物なし。その陰陽の氣といふは、鬼神魂魄なり。頭つ隠つ、出つ没つ、至らざる所なき物、昇降、上り下て滞なき事、環の端なきがご

とし。(『合鏡』141頁)

「神は雪雨などのごとく、空より降べきにあらず」と天孫降臨の神話を疑う「物識り」に対し、秘事だと断ってから語る内容は、まるきり陰陽二気の世界像である。

是重は秘すべきの大事ながら、世の迷をしばらく解べし。夫れ天上より降臨の事、元陰陽の降昇を以て論ず。天の陽清の降り下るは、陽中の陰濁也。又地中の陰濁の昇り上るは、陰中の陽清の気なり。(中略)愚昧の衆盲は他の智識の導により、降臨の事相をたしかに思ふは、信の上に理に契ふ事なり。中ぶらり共こそ、理にも事にも明らかならで、まよふことのみ。(『手引草』346頁)

「秘すべき」とは実は「愚昧の衆盲」に知らせてはならないという意味であり、彼らは事実を知るのではなく神話を信じることでこそ、「理に契ふ」という状態を得ることができる。警戒すべきは「中ぶらり」に陥ることである。

そうであれば、当然ながら仏教や神道の世界像は虚構性を帯びることになるが、残口は自ら神道の「高天原」等も「寓説」ではないかという問いを設定した上で、あくまでも「名目」の立て方の違い、表現の違いに過ぎないとして否定する。祖を過去、父を現在、子を未来とすれば、仏教の三世因果は儒教の積善余慶と同じ現象であり、釈迦は天竺で教化しやすいよう拡大して説いたに過ぎない。蘆を伊勢では浜荻と呼ぶように、説かれているものは三教とも同じなのである。

天の命ずる性と云もの、支那者ばかり受る事には有べからず。性に随ふ道と云もの、四百余州に限りたるにもあらず。惣て天地の下は、其理氣に随ふ事也。又我国神の根底、高天が原も言葉の替るのみにして、天竺にも根底、高天が原有。難波の蘆、伊勢の濱荻にて、葭蘆ともに天地の道具にして、何れの所にか不足あらん。天理に随ひ、人道を正しくし給ふ勸善懲悪の教、違ふ事なし。是を以て三賢一致、三教一理と談ずる事也。国風化に随ふ故、名目の立に違ひ有る者は、其国の水土の気を受る人情なれば也。(『田分言』386頁)

「惣て天地の下は、其理氣に随ふ」というのがありのままの世界であって、「天の命ずる性」、「性に随ふ道」は普遍的なものであり、「風化」は人道を正す勸善懲悪の教えである。国ごとの水土の気が人情のあり方を左右するため、それぞれ説き方は異なるべきであるが、「天理」に反する世界像を無暗に虚構しているわけではなく、同じ「天理」をどのような概念で分節化するかという違いであるとする。事実の記述として正しいか否かという問いは「一世も得たり、三世も得たり」と無化され、教化において効果的であるか否かという議論にずらされている。狙いは「少しく智慮ある者」による事実志向、あるいは神話的世界像の拒絶を残口自身は踏まえていることを示しつつ、なおも民衆向けには必要なものとして神道の神話的世界像を弁護することにある。

一方で、「世を救ふ」ための「偽<sup>うそ</sup>」という露骨な表現も見られ、「公道」の世界像の虚構性を強調する場合もある。それぞれの「公道」が示しているのは事実そのものではなく、社会によって

共有されるべきものとして「風化」のために作られた世界像であるから、虚実に拘泥する必要はないというのみならず、教化を成功させるためには、むしろ方便として積極的に虚構を説くべきであるとさえ主張する。

世を憐て天地を計ものは、虚を以て実とし、己にありて人をアザムクものは、実を以て偽<sup>うそ</sup>になすものなり。仏の偽を善巧といひ、神の偽を方便といひ、良将の偽を権変といひ、平人の偽をかたりと名づく。同じ事ながら世を救ふと、世にすくはれんとするの違ひなり。(『合鏡』171頁)

他の箇所では儒仏の虚構性だけを強調し、神道の世界像は虚構ではない「天地の自然」であると主張する態度も見られる。これは一つの「公道」を選んだ時点で他は虚構と見なすべきということであり、やはり相対性を前提としての括弧内に括られた発言であると見ねばなるまい。

天帝も炎魔も、地獄も極楽も、皆人間世の直をおしへし事なり。返す返す日本の人は、天竺の寓咄<sup>うそ</sup>し、支那の作り物語に心をうつすべからず。多聞は迷ひ、広見はあやまる。天竺の人は其教にて浮みつらん。支那の人は彼訓にて身を脩けん。我等は神国に生れたれば、神の掟の聖目をちがへず。めでたくおもしろく、たのしまんと合点すれば、そつちはそつち、こつちはこつちなり。(『手引草』364頁)

相対化を促す「多聞」や「広見」それ自体が民衆には悪影響を与えるのであり、提示される世界像や教説は「神道」のそれ一つでなければならぬ。それゆえ、民衆教化のための括弧内の発言においては、きわめて独善的で自国中心主義的な内容となる。この統合への強い意志が、一見矛盾するかのような虚実論の根底にある。

「世を救ふ」ためには虚構的な世界像によって民衆を導くべきであると、残口は様々にことばを変えつつ主張する。論理ではなく物語によって心を動かされる「愚俗」を教化するには、理気論に基づく自然哲学的な「無色無形」の「神明」ではなく、神話や縁起のような「八百万神」を語る必要があるという。

哥念仏でなみだを流し、よぼよぼの祭文に涎をたらすうつそりを、無色無形の心地を聞せて靡くべきや。既に高間が原、根底の国をかたるからは、形容をあらはして、愚俗を導て、心地の直に至らしむべし。神明ばかりかたるは、いろはのいの字もかかぬ童に、遅渋峻疾の筆道をしめし、生子に袴着せて、躰方をしゆるものにして、世話の焼損なり。生子にはつむりてんから、手打、あわわより智恵づくるごとく、浅より深きに至らしめんために、明神の異類に分化して、八百万神とあらはれ給ふを、是非幣帛一本で、埒明てはおもひもよらず。愚人幼婦は信をおこさず、智者は万人に一人、愚者は千人に千人。その卑きを訓ゆるこそ教なれ。(『加魔戒』268頁)



それは「鑑機とて、向ひ来る人の器量をはかり、教の道にかわり有。それを弁へざるは師の位にあらず。必々法をも説べからず、人をも教ゆべからず、還て法の怨なり」(『合鏡』144頁)という仏教的な教化の理論に基づき、個人的な名利のために誰彼構わず事実を知らしめようとする知識人への批判が含まれている。「愚者」向けの神話的世界像と身も蓋もない事実との区別や使い分けの必要性を、残口は強く主張する。

神道、儒道、仏道は、その国々の民に教たる国風化なり。其所へ天地一貫の道理を持込事にはあらず。無差の差、惣の中の別といふ道筋を明らめざるより、<sup>ごじきごじき</sup>含雜含雜に成る也。今の世の学問、儒者も仏者も名のため、利のためにするゆへ、儒といひ仏といふ跡に泥み、彼国の道者に成る程に、此国の道を軽忽にして破る事ぞ口惜し。(『加魔祓』286頁)

「名のため、利のため」にする限り、事実を説くことも社会的に害となり得る。とくに残口が問題視するのは、同時代の神職が儒教に影響されて合理主義的な教説を説こうとすることである。侮られまいとする「人情」と浅はかな「凡智」によって事実を語ることで、せつかく「凡民の依所」として制作された「善巧」「方便」の有効性を失わせてしまう。

然るに今時神に仕る役人、多く儒仏の博識強記を恐る。是今の世の人情にして、皆広学を好み、文盲を賤む故に、神人も無学にしては人卑むを口惜く覚え、文を学び、経書を習ふ。(中略)方便にもせよ、善巧でもあれかし、斯てぞ万機を救ひ助け給ふべし。宇和の湊の魚までも、吾こそ離れ世を救ふとて、有とあらゆる一切の種物まで、神変し給ふと、其恩恵を忝と思ひ込んで、傾敬こそ凡民の依所なるを、只に、造化の自然のと理を述べ、義を解くは、神境を凡智に測る物にして、大きに国神の害也。(『田分言』394頁)

これは必ずしも階級的利害からする詐術とばかりはいえない。残口は老荘的な「廢智絶学」、孔子の「民はこれに由らしむべし。これを知らしむべからず」を引用する。「智」の側に立つ残口と「愚」の側におかれた民衆との非対称性は歴然としているが、無条件に「智」が「愚」よりも豊かで優れているとする啓蒙主義的な知識観とは異なる前提に立っている。「わるがしこき者の、なまじいに書物をすきて弁才成は、文盲成頑ものよりは、世の害になるものぞ」(『艶道通鑑』133頁)ともいうように、自由に知識を増すことは人間や社会にとって有益かどうか、そもそも残口は懐疑的なのである。同時代の井原西鶴が浮世草子で描いたような、人々が己の才覚で金銀を獲得しようと鎬を削る、知が富となり権力となる流動性の高い社会の到来を目の当たりにして、残口はそのような変化を人心および社会の危機と見て警鐘を鳴らし、利己的な知を抑えて「正直」を取り戻すよう求める。そのために、自身が既に信じてはいない神話という前近代的装置を再利用している。

愚なる者に信心を發さしめんために、千木も鯉木も習あり伝あり。且神秘なりなんと、重々しく敬するなれば、一往の利益有る方便にして、実の助と成る事は、何いふても世のため人

の為ぞ。(中略)我心むなしくて、他を思ひていつわらば、俱に神慮に叶べし。散銭をむさぼり、初尾をねらふ心ぞならば、真をいふとも穢にぞならん。(『合鏡』143頁)

「正直」のために偽るといふ扱じれは否めないが、「内は親和にかたぶき妻を愛し、妾に泥みながら、上辺で仏での、儒でのとて道立てする。此類は狂言師が冠して王様に成り、頼朝の真似するごとく戯にして、真にはあらず」(『小社探』209頁)というように、金銀目当てに知識を悪用する仏者や儒者の言行不一致に対する鋭い批判もまた、その虚実論の射程にあったことを見落としてはなるまい。

### 3. 〈来るべき神道〉と「風俗」

残口は三教のうちの神道を選択し、儒仏によって本来の神道が蔑ろにされてきたとして「継絶興廢」を唱えるが、残口のいう「神道」は、実際には何か既存の神道流派を継承するというものではなく、「神代巻を熟覧して道を知るの外、師伝なし」(『増穂草』跋, 419頁)とあるように、直接神代巻にあたる独学によって形成されたという。神職となるにあたって吉田家の許状を得ているとはいえ、残口の教説が必ずしも吉田家に従属するものではなかったことは、吉田家に奏上したと推測されている神道再興の建白書の内容からも明らかである<sup>(17)</sup>。そこでは①吉田山に「魂代」を立てること、②吉田神道への信仰厚き者や功の有った者には「魂号」を授けること、③固定的な神職のいない宮座においても神事祭礼の装束は吉田家の許可を得るよう徹底すること、④鱧口を鈴に改めること、⑤吉田山入口の観音堂を他地へ移すこと、の五ヶ条が建議されていた。④⑤は神仏習合的要素の払拭、③は民俗的神道の吉田神道への取り込みであろうが、とくに①②では奥秘を授けられた神道家や貴人にのみ許される「神号」「命号」とは別に、庶民向けに「魂号」授与の制度を新設し、吉田山にその祭祀施設であろう「魂代」を設けるべきことが主張され、新たな「神道」の制作という性格が濃厚である。現状のそれとは異なり、かつこれまで一度も存在しなかった〈来るべき神道〉の青写真が、残口の脳内には描かれていたらしい。

そのように民衆教化に有効と思われる装置を自ら積極的に作っていくことは、吉田兼俱に倣う行為であるとして正当化されている。

兼俱卿、乱世の時にあたりて、齋元の道独立がたきを鑑み給ひ、造物気化の神を先にして、理当心地の儒見に与し、知恵あるものを先よらせしむ。又金胎両部の秘印を用ひて、火の祭に護摩を合せ、太占に加持を並べて、愚信を誘ひ給ふ條、莫大の神忠、古今独歩の秀才なり。

(中略)儒に与し仏に従ひ給ふこと、一向に有べからざる事必せり。是時に従ふの權変なる事明けし。(『増穂草』415頁)

この箇所は林羅山が兼俱の習合性あるいは捏造を批判したことへの反論でもあるが、主意は吉田神道の儒仏との習合的要素が「乱世」に応じるための「權変」、つまり「世を救ふ」ための「偽」であったとして、この「治世」においては時処位に応じて再び改めるべきという主張にある。それゆえ、兼俱の「權変」を伝統として守ろうとする吉田家ではなく、時勢に応じて新法を設けよ

うとする残口こそが兼俱の意志を真に継いでいることになる。何の役にもない一新米神職として、不遜かつ不穏な主張であるが、自ら神道中興の制作者たらんとする自意識のもとで、数々の発明をしていたのである。

残口の「魂号」制作論の背景には、「神道」を儒仏から独立して「公道」たり得るものとするため、まず死生観の不備を解決すべきという問題意識があった。儒教は徳を身につけることで「其身七聖に並ぶと訓」え、仏教は「往生して弥陀と同座し、成仏して釈迦と肩を並ぶと説示」して、それぞれの教に沿った精進を励ますのに対し、神道では民衆が「神にならぶ」ことができないために教化がはかどらないというのである。

智解有者は一世と心得て儒に帰し、後世を恐るる愚人は、悉く仏に依る。然るに我国神の式は、卑俗凡下は徳智あれども、神にならぶことを免し給はず。故に聖にならぶおしへ、死して仏に並ぶ示しを悦び、此心愚也といへども、久しく彼教に随ひ馴し心変じがたし。謹で考るに、勸善懲悪の、民を教へたまふも、愚人を先とす。(中略) 然るに、一概に凡下卑俗に魂代も立しめ給はず、靈祠も宥給ふ事なき故、凡下の死後を恐るる族、吾神道も儒意と同じく覚えて、一世と心得るなり。只是しらしむべからざる神を語りて、よらしむべき利物を失ふこと、礼有て和を塞なり。これに依て国民叛ひて、外教に陥る。(『増穂草』414頁)

このように、「神道」の立て替え内容が何ら書物的根拠に基づくものではなく、専ら他教との競合の中での教化効率を根拠にしている点が特徴的である。これは残口の独創としてよく知られる、神像を祀るべきという主張においても同様で、「愚人」には「的」、つまり目に見える信仰対象が必要であるという。

もとより有来る<sup>みすがた</sup>神形を的に、吐菩加美依身多女の、八字の神咒をとなへしめば、六十余州間もなく唯一の神風に浴し、智あるは宗源の心地に至り、愚なるは和光の影にとりつき、正しく直なる誠を、家々に行はば、和国の風化とこしなへに厚からん。(『常世草』224頁)

より直接的には「智解あるものは、無像に便りて不測をしり、愚民は有像を崇めて靈験を蒙る」とも表現し、残口自ら三千体余の画や像を作って流布したという(『増穂草』416頁)。他にも装束や作法、儀礼において独自の発明があったらしい<sup>(18)</sup>。

神典に基づかないそれらの制作は、文献実証性を重視しつつあった学者の目にはことさら虚構的なものと映り、激しい批判を受けている。多田義俊は神職でもない庶民が装束をつけ、互いに神名を名乗り合うような残口一派の有り様を見て、「歌舞伎のごとくする」<sup>(19)</sup>と虚仮にし、「中臣祓を仏経の如く唱へ、百座の護摩の格に、百座祓などといふ事をこしらへてもさわがしむ」<sup>(20)</sup>と、仏教儀礼からの剽窃を批判した。しかし、残口が制作のモデルとしているのは、仏教は仏教でも民衆的な現世利益の仏教や葬式仏教、あるいは民俗宗教である。そして、残口によれば、安産祈願で信仰を集めるような地藏菩薩や観音菩薩は実在の人物ではなく、「釈尊の方便、応化の作物語」として語られた架空の仏であり、それは「和朝の神のいろいろに變じ給ふ事とすこしも

かはらず」，仏が本来嫌うはずの現世的な願いに応える以上，実は仏ではなく「神」なのだと読み換える（『加魔祓』267頁）。

残口は書物的な仏教と民俗的な仏教との乖離に着目し，民俗的なそれを「神道」の側に吸収しようとするが，文字的な神道教説としては捏造じみているとはいえ，社会の信仰実践としては逆にきわめて現実的である。吉田家への建白書には「此五ヶ条改候ば万人の心大に変わり候て，吉田の御山を仏家の高野山のごとく崇敬仕り，京大阪の信徒は正五九月門跡参りのごとく群参仕るべく候」（『増穂草』21頁）とあった。大寺院の信仰の受け皿としての役割を，そのまま吉田山に移し替えよと唆すのである。教説内容や信仰対象の違いは問題でなく，ただ本山として，あるいは先祖の眠る聖地としての社会的機能だけが議論されている。

生殖器崇拜のような知識人の蔑視する習俗に向ける視線も同様であり，書物的な根拠や道理は問わず，現に民間で行なわれている儀礼の観察から，その構造や機能を抽象化して捉え，自らの「神道」を構築する材としていくという方法が窺える。自らの神像制作についても，民俗社会における神像の事例を列挙することで，書物ではなく実践によって正当化するのである（『増穂草』416頁）。

何ぞ神に形像をとらずと一概なるべき。時により所にしたがひて，彼陰相に拝をうけさせ給ふもむべなり。役神祓に人形を藁にて作り，野末に，川下に捨送り，ヤスライ祭に鬼形のあやしきを追遣る事，都て神に形をとる故実なり。（『小社探』202頁）

それは民俗を既存の神道へと取り込むというよりは，むしろそれらを基盤にして新たな「神道」を組織していく過程であったといえる。そもそも民間の祭祀儀礼は仏教の儀軌のような書物に根拠を持たず，口承に基づくものがほとんどである。残口にしてみれば，後に彼を「俗神道」として批判し，国史官牒のみを正統な「神道」の根拠とする義俊や吉見幸和の論は，真に教化すべき対象である民衆の信仰を無視するものであり，到底容認できまい。

また，残口は神典・經典の無謬性を否定し，歴史的産物として脱神秘化していた。神典に神像の記述が無いことについて，「是恐らくは乱世以来の錯とみえたり。往古の神書どもを儒士が加筆して無形の神に究め，仏者が加筆して本地垂迹をかた」ったためであるという。「凡そ日本の旧記は入鹿の乱に燼け失せ，希に残りしも又代々の乱火に失果て，中古よりの書は私の加筆どもなれば，幟しるしとするに足らず」（『加魔祓』263頁），それは儒仏の經典も同様であり，国内のことさえ定かではないのに，何度も翻訳や書写を繰り返して伝わる唐天竺の書に脚色が無いはずはないという（『合鏡』151頁）。

残口は逆に眼前の民衆生活の実態を基準として，書物に基づく知識人の論を批判する。その観察は具体的かつ率直であり，僧侶であった頃に仏教の儀礼を執行していた経験や，都市を離れて陸奥遍歴をした際に民俗社会を実見した経験に基づくのであろう。

神々の御旅出の興行も，いづれの文にもさだかにしるしたるを見ず。つらつらおもふに，是又済度の御恵みふかきが，宮所を常にしましませばいつもの事にして，諸人さまでの信を

起さざるに、旅所に移り給ふとあれば、さながら在すがごとく、生てはたらかせ給ふやうに覺へて、をのづから信心もいやましぬ。(『合鏡』177頁)

去程に鹿島の事触も、昔よりの国風流<sup>ならはし</sup>、出雲の婚礼ざたも、神代よりの俗習<sup>ならはし</sup>ぞ。郷にしたがひ、国にしたがふは人の道の直なれ。物識達<sup>ものしりだて</sup>して何のそのといふは、けつく私をたて、公道を破るなり。(『常世草』248頁)

この「風俗<sup>ならひ</sup>」「国風流」「俗習」への注目は、同時代の伊藤仁斎とも共通する態度である。「風俗」を対象化して論じること自体は中国思想の伝統であるが<sup>(21)</sup>、中村春作によれば、「中国古代の儒学および宋代の儒学においては、「俗」あるいは「風俗」は、治世上否定し得ない大事な要件ではありつつも、基本的には「私(欲)」の側、上位者の「徳」(それが「理」であれ)によって一方通行的に「感化」されるべき対象としてあった」<sup>(22)</sup>。しかし、仁斎は逆に庶民の当たり前の日常にこそ普遍的な倫理性が発現するとして、「事、苟も義に害なきときは、則ち俗即ち是れ道、俗を外にして更に所謂道といふ者なし」(『論語古義』子罕篇)とまでいう。「この「俗」とはすなわち、間がらにとらわれたものとしての人々が、本来的に営む倫理的な活動そのもの」<sup>(23)</sup>であり、「人心に根ざし、風俗に徹して、天子も<sup>やむ</sup>廢ること能はず、聖人も廢ること能はず」(『童子問』)というものが、仁斎の見出した「聖人の道」であった。そういう学問とは無縁な庶民が自ら倫理的であろうとして形成する「風俗」への高い評価が、残口においては顕著な愚民観と同居している。

支那学者が、日本の古実の支那の事に合するをば、支那の古事をぬすみたるやうにいひなし、支那に合ざる日本の国風をば、俗説俗説とあなどり笑ふ俗は、風俗とて其国其国の国俗の事にあらずや。支那にも教化の夷に落、風俗のかたぶきやぶれしをなげかざるや。(『加魔祓』271頁)

文盲無智、庸愚頑魯なりとも、正直にして誠あつく、生の儘繕なく、艶も莊りも、礼も躰もあらず、自然と道にかなふぞ、聖とも賢ともいふべし。智学有て君子の風をなし、聖賢のあとに泥ですきうつし、物真似するを道に入るとせざるが、日本流の国風なり。(中略)惣じて学解より弁才<sup>りくつ</sup>理局なる者に、至清極和はなき事なり。真忠至孝は素質の意地よりぞ出ん。件すれば忠、かくすれば孝なりと議でなし、識りて行ふは、似せ物真違<sup>まがひ</sup>ものなり。天道は天然なり。地道は法余なり。人道何ぞ天地の外の道あらんや。(『手引草』358頁)

蕃山が文明の起源をあくまでも聖人や神人という達人的制作者に託し、儒教や朝廷の礼楽に「風化」のモデルを求めたのに対して、残口は同じく日本では「神」が「神道」を制作したと論じる一方、自然発生的な民衆の「風俗」を神代の遺風として尊重し、真の「神道」の姿としていく。その神代も優れた文明による理想社会ではなく、自然のままの質朴な社会と考えられていた。『手引草』は倒壊した鳥居に腰掛ける老婆と旅人である語り手との対話で構成されているが、鳥

居の意義を陰陽論等によって饒舌に論じた上で、それを語った老婆自身がすぐさま次のように覆す。

唯神代素質の門なりと見、それに<sup>たるき</sup>椽からげ、横竹くくりて家とし、栖となせし旧古の居宅の淳朴なるを、神代はかくと今にしるしおきて、神社に立るところへるが鳥居の正説なり。あながち鳥は何ぞ、居はどうぞと、文字才覚は神代をしらぬ推智邪義なり。(中略)是に各陰陽の表事を義解により、理によそへて、弁をつくれれば測がたきの玄妙を談ずべし。是等は学智の識情にして、自然の神化にあらず。又自然の神化の中に陰陽の不測はこもりて有ものなれば、智弁ある者は智恵次第、弁才次第に言勝なるべし。口にのせ、舌に轉るの分際は自然にあらず。自然は本なり、智解は末なり。(『手引草』335頁)

そうであれば、別の箇所では知識人向けの秘事としていた陰陽論による神道教説の価値も、大幅に切り下げることになる。学智の説く所は「自然の神化」には至り得ず、一端を明らかにするのみである。「文盲なる者は正直にして、学者の曲らざるはすくなし。田舎ものは談義をきかでなさけふかく、都人は数珠さげてひすらこし」(『常世草』238頁)、「自然」という価値基準からすれば、学智は「言ひ勝ち」で不毛なばかりではなく偽りを増すという害が大きい。ここにおいて知識人批判と民衆の「風俗」への関心が結びつく。余計な賢しらの無い上古や田舎の人々に、「自然」のままの「正直」な社会の可能性を見出すのである。

明確に文字文化と「大道」の喪失を関連づけた論として、残口自身が陸奥の花輪という里で実見した「錦木塚」についての物語がある。

陸奥の<sup>にしきぎ</sup>錦木といへるは、とつと昔は田舎人の、手書物ならふなどは稀に、牛の角もじも<sup>かに</sup>鱧のゆがみもじもしらざれば、かよふ心を人にしらするしに、木をいろどりて、我思ふ女の門に立置。それにも心覚のしるしありて、誰かれと知事なりし。(中略)今の世は夷の千嶋も、そとの浜辺も、硯の海に筆およがするわざ人ごとにして、錦木立るなんどいふ、<sup>まどろき</sup>眼倦事をせず。是も大道の真うせて、<sup>うはき</sup>浮花にうつるのしるしなり。蒼韻が文字をつくりはじめしに、鬼神の夜泣しは、「末の代にいつはり多からん」といひしも、思ひ合すべし。(『艶道通鑑』66頁)

文字を知ることによって賢しらに毒される以前の質朴な人々の「風俗」を、残口はこの「錦木」に見出している。優れた知を有する聖人の制作に拠らずとも、もとより「風俗」は美しい。残口が上古日本に存在したとする「大道」は、そのような自然発生的な民衆の「風俗」に重ねられており、それを「公道」としての「神道」を立てることで取り戻そうと夢想する。

## おわりに

以上で論じてきたように、残口の「神道」思想の実態は過激で排他的なナショナリズムや神道至上主義という見た目に反し、主として社会的・心理的機能の面から極度に抽象化された理論上

の宗教である「公道」の構想が先にあつて、その当代日本において実現可能な形態として唱えられた〈来るべき神道〉であつた。文献実証性の欠如やナショナリズムも、既存の神話や儀礼を機能面から捉え直して新たに「公道」としての「神道」を制作するという、彼の目的と方法から評価し直される必要がある。市民宗教論あるいは公共宗教論に通じるような理論に基づく、一種の宗教改革構想であつたともいえよう。

儒教的な「風化」思想による上からの宗教制度の立て替えならば、池田光政、徳川光圀、保科正之という儒教を学んだ藩主達によって既に試みられていた<sup>(24)</sup>。「近き頃、支那流の儒式に葬送せし国有しに、一国の田畠二十年の内に、費万石におよびしかば、早速已前の仏法取置に成りぬ」(『手引草』355頁)と述べるように、残口はそうした儒教的な制度立て替えの事例を踏まえている。失敗例としてそれを紹介しつつ、貴人については「其徳を天に配し、一箇の神霊と祝て、社を建て、御陵を築」いて祭り、庶民は「地に配して野に捨て、水に葬して魚に喰せ、狼に養て生霊を肥して、地徳に報ずる」という案を残口は述べる(『手引草』355頁)。その際、「今も熊野の浦人なんどが、海へ死骸を捨て、鯛に成て御入来と呼で葬るは、是往古の遺風なり」と、やはり民俗が根拠とされている。

そして、残口の思い描く〈来るべき神道〉の先祖祭祀の姿は次のようなものであり、ほとんど蕃山の言かと思ふような合理性と儒教倫理に貫かれている。

それ我国の法則は世の鏡、人の守りなるを神霊と崇て、国郡村里の鎮として、四時の祭礼を成し、平人にて徳の光るべくもなく、功の世に立ざる類は、其孫子たる者、我家我家にてひそかに其日は父母存生の撫育の恩を思ひ出し、世事世話をすて、報恩のたらざるをも工夫し、父母の世に有し時、親しかりし類縁、又は他事なく語合されし旧友などを招て、父母在世の昔語を聞、有し佛を思ひ出しながらさむは、愛慕の情をつくすなり。又強て米錢を施して快しとせば、類縁の甲斐なき者にあたへ、親の光りをふけらかし、猶も余りあらば、鰥寡孤独の便りなきに蒔配り、他を救ひ世を恵め。件してぞ天道の冥慮、神明の照覧にかなひ、先祖の靈魂もよろこび厚かるべき。神祭り霊祀りの上下もしなわかりて、礼讓の道も立べけれ。(『手引草』355頁)

儀礼は民の情を満足させつつ、多面的な社会的効果が得られるよう制作されねばならない。残口は仏教の易簡性と儒教の倫理性を兼ね備え、かつ民衆の欲求を大きく汲み取った「神道」を制作していく。儒教的な宗教改革の挫折を乗り越え、民衆の信仰の実態に基づいてさらに先へ進めることができるという自負があつたのであろう。

こうして脱神話化された知識人と、神話的世界像に生きる民衆とが、共に同じ「神道」のことで語り、「神道」の儀礼を執行するという形で社会統合が目指される。知識人には神話の虚構性を仄めかし、民衆には神話で教化する残口の虚偽意識あるいは二重思考は、そのような形で社会を統合する「公道」の蝶番にあたる。「愚人」を啓蒙して知識人の認識に従わせるのではなく、方向を異にする両者が残口流神道という媒介者によって折りたたまれ、それぞれのあり方のまま一つになる。知識人と民衆の乖離についての問題意識や、社会的機能を重視する宗教理論自

体もまた蕃山の神道論に拠るところが大きいと考えられるが、蕃山に関する先行研究ではほとんど触れられていない問題であり、稿を改めて詳しく論じたい。

## 註

- (1) 残口についての伝記的研究としては中野三敏「増穂残口伝(上)」(近世文学史研究の会編『近世中期文学の研究』笠間書院, 1971年), 「増穂残口伝(下)」(『文学研究』第73輯, 九州大学文学部, 1976年)が詳しい。その他, 同著者による「増穂残口の事蹟」(『戯作研究』中央公論社, 1981年), 「残口任誕」(『江戸狂者伝』中央公論社, 2007年)を参照。
- (2) 河野省三『近世神道教化の研究』明德印刷出版社, 1955年。
- (3) ピーター・ノスコ「増穂残口ー狭義と広義の国学の間」(中川英明訳, 『季刊日本思想史』31号, 1988年)。
- (4) 家永三郎「増穂残口 of 思想」(『日本歴史』41, 吉川弘文館, 1951年) 214頁。
- (5) 高野信治「増穂残口 of 対外観ー近世中期 of 自民族中心意識 of 複合性」(中村質編『開国と近代化』吉川弘文館, 1997年) 11頁。
- (6) 小林准士「近世神道説における教化についての言説ー増穂残口 of 神道説」(『季刊日本思想史』47号, 1996年) 40頁。
- (7) 中野三敏『戯作研究』中央公論社, 1981年, 111頁。
- (8) 井関大介「残口批判書の三教観」(『東京大学宗教学年報』XXVIII, 2011年)にて詳述。『専葉草紙』の引用は『日本随筆大成』第2期14, 吉川弘文館, 1994年。
- (9) 佐久間正「時処位論 of 展開」(『東北大学 日本思想史研究』第9号, 1977年)。
- (10) 中野, 1981年, 112頁。
- (11) 増穂残口 of 著作からの引用は, 『神道大系 論説編二十二 増穂残口』(精興社, 1980年)による。
- (12) 残口 of 「公道」という用語については, 田辺健治郎が度会延佳『陽復記』に「誰もが履み行ふべき道」という意味」での使用があることを指摘し, 「残口は自分の文章でこの言葉を別の意味に使っている」が, 延佳 of 「日用 of 教えとしての神道」という思想との共通性があることを論じている(田辺健治郎「近世神道思想研究ー増穂残口 of 神像論一」(『國學院大學 大學院紀要ー文学研究科一』第22輯, 1990年) 127頁)。
- (13) 前田勉『近世神道と国学』ペリかん社, 2002年, 92頁。
- (14) 前田, 2002年, 113頁。
- (15) 前田, 2002年, 122頁。
- (16) 残口批判書の一つである『残口猿轡』(享保七 1722年刊)が残口 of 神道教化をうわべだけのものと批判し, 日本国中を神道一色にした後そのまま日蓮宗へと引き込む謀計かと疑っているが(井関, 2011年を参照), 後述するように, 残口自身がしばしば自ら「神道」を仮のものであると仄めかすからであろう。
- (17) 『神国増穂草』は残口 of 遺稿を嗣子である毎仲が上梓したものであるが, それ以前から写本によって流布しており, 現存する写本の一つである神宮文庫蔵『神道再興に付書出』 of 奥附から, 『神国増穂草』としてまとめられた全体が吉田神社に提出した神道再興 of 建白書であったと推測されている(『神道大系 論説編二十二 増穂残口』「解題」, 22頁)。
- (18) 田辺健治郎は残口 of 神像論を中心として教義上 of 問題について検討し, 「神道が宗教的象徴



の体系であることが残口には明瞭に自覚され、「神道のヒエロファニー」、すなわち「神聖なものが人間に顕現する場合の形象を強く意識しており、その絶対性と相対性についても充分理解して」いたと指摘している（田辺，1990年，150頁）。

- (19) 『南嶺子』（『日本随筆大成』第1期17，吉川弘文館，1976年）389頁。
- (20) 『蓴菜草紙』20頁。
- (21) 桐本東太「「移風易俗」原始」（山本英史編『アジアの文人が見た民衆とその文化』慶応大学出版会，2010年）。
- (22) 中村春作「「風俗」論への視角」（『思想』766号，岩波書店，1988年）104頁。
- (23) 中村春作，1988年，106頁。
- (24) 水戸光圀や池田光政らの寺社整理が「儒教理念や儒礼に基づいて日本の伝統的習俗，とくに仏教的習俗の改変を試みた」「風俗改革の思想」の実践であったことについては，衣笠安喜「儒教の風俗革新論」（『近世日本の儒教と文化』思文閣出版，1990年）を参照。