

闇齋学における「述而不作」と「秘伝」

富澤 宣太郎

1. はじめに

本稿は、日本近世における朱子学の台頭という宗教思想史上の出来事⁽¹⁾を、幕藩体制という社会状況との関係性において理解しようという問題関心の下、その予備的考察として、闇齋学及び闇齋学派の性格を論じようとするものである。

従来、闇齋学は「日本化」論の枠組みにおいて、「日本的」朱子学の代表例として捉えられることが多かった。例えば、田尻祐一郎⁽²⁾は、「「日本的」な社会の形成⁽³⁾と、儒学という東アジア世界の普遍的な価値観とのぶつかり合い・葛藤」を、朱子学の「日本化」を決定付けるものとし、闇齋はそこに存在する「問題の根源をつかみ、それを提示している」が故に、「日本化」論の端的な事例となる、と述べている⁽⁴⁾。つまり、朱子学の思惟構造自体は日本近世における朱子学に継承されたものの、その思惟の対象となる素材が中国と異なっており、敢えて簡略化すれば思惟構造＝朱子学、思惟対象＝日本とするところに、田尻の方法的基礎があると考えられる⁽⁵⁾。

一方で、高島元洋の『山崎闇齋 日本朱子学と垂加神道』では、闇齋学と朱子学という「異質な二つの思想の本質的な構造の違いは何か、何故異質な思想が受容されなければならなかったのか、またどのように受容され咀嚼・消化されたのか」⁽⁶⁾という、田尻との対比で言えば、思惟構造の違いそのものを捉えようとするものであった。また高橋文博の研究⁽⁷⁾も、心身論を分析の軸として、闇齋学の思惟構造と朱子学のそれを対照的に捉えようとするものであったと見ることができる。

宗教現象が全体的な社会状況と密接に関連しているという観点を設定すると、闇齋が幕藩体制という社会状況で朱子学を受容、展開したのであれば、思惟対象に止まらず、思惟構造自体に朱子学との差異が生じたと考えられる。本稿の第一の目的は、闇齋学と朱子学それぞれを〈恩寵普遍主義〉／〈恩寵個別主義〉という枠組みの下で分析し、両者の思惟構造の差異を浮き彫りにすることにある。この分析枠組みを用いることで、闇齋学における「心神」、理気論、「秘伝」といった個々の要素の新たな関係性の理解が提出できるように思われる。本稿の第一の目的は、この点で、高島らの問題関心に接近するものの、本稿の第二の問題関心は次の点で相違する。すなわち、本稿は、闇齋学の性格の展開を当時の社会状況——とりわけ近世朱子学の置かれた社会的地位——との関係性において理解し、闇齋学の性格の分析を通じて徳川幕藩体制における社会状況を照射することを目的としている。近世朱子学を取り巻く社会状況に関しては、渡辺浩や黒住真らの論考⁽⁸⁾が先行研究として挙げられるが、実際に、闇齋学という思想に如何なる点にお

いて社会状況との関連が見出し得るかについては論及されてこなかった。第二の目的との関連においても、〈恩寵普遍主義〉／〈恩寵個別主義〉という分析枠組みが有効となってくる。本稿は、社会状況との関係性において閻斎学を捉えることで、本研究を一貫する問題関心である、なぜ近世という社会状況において、朱子学が禅林より独立した「朱子学」として成立したのかという課題への予備的位置を占めるものとなる。

また、近世における朱子学の台頭を念頭に置いた上で、山崎闇斎を本稿の考察対象に据える意義について付言しておきたい。当然、闇斎学が近世朱子学一般を代表するものではないが、その意義は、先行研究において幾度も触れられている、徹底的な朱子への尊奉という闇斎学の特徴にある。これが闇斎学派の金言である「述而不作」^{のべてつくらず}に端的に示されており、「述而不作」の下では、朱子の教えに違うようなそれを述べることは許されないのである。この闇斎の主観的態度から導かれている闇斎学の客観的性格が朱子学と異なるのであれば、その相違に闇斎が置かれた社会状況という外的要因による影響を看取し得る可能性があり、近世朱子学の台頭を社会状況との関係性において理解しようとする上で闇斎学は格好の対象となるのである。

1-1. 分析枠組みの設定 —〈恩寵普遍主義〉と〈恩寵個別主義〉—

まず、本論が分析枠組みとして用いる〈恩寵普遍主義〉と〈恩寵個別主義〉⁽⁹⁾に関して説明する。両者に共通する〈恩寵〉は、各々の宗教において究極的な価値が認められている状態を指している。勿論、〈恩寵〉が〈此岸〉に、それとも〈彼岸〉に求められているのか、さらに、神との神秘的な合一を志向するものなのか、輪廻転生からの解脱かなど、そこには極めて種々の展開が見られ、それ自体として考察する意義があるものである。だが、本稿では〈恩寵〉状態の性格に関する分析は保留する。本稿の分析枠組みで区別される必要がある点は、〈恩寵〉状態に到達し得るのが、理念的に、人間存在に普遍的に到達可能とされているか否かである。普遍的に到達可能とされる場合、個々人の宗教的資質が理想への到達に関与する条件として重要視されないことが導かれる。このことからして、〈恩寵普遍主義〉においては、理想状態に到達する為の手段も普遍的に開かれている必要がある。ここでもまた、到達の手段として、例えば、教会に加入すること、一定の祭祀儀式を取り行うこと、もしくは、特定の教義教典を学ぶことなどが考えられるが、〈恩寵普遍主義〉において本質的なことは、その手段に誰でもがアクセス可能なものである、ということである。〈恩寵〉への到達手段が特定の教義教典の受容・理解であるならば、それは誰にでも伝達可能なものという意味において「合理的」として観念される必要がある。この場合、現実的にそれらが誰にでも理解可能かどうかではなくて、当人にとってそのように観念されているか否かが重要な点である。

対して、〈恩寵個別主義〉においては、〈恩寵〉は人間存在に普遍的に開かれているものとは観念されない。それが個別的にしか達成されない理由は、例えば、「一子相伝」の如く〈恩寵〉へ辿りつくための手段が血脈に沿ってのみ伝達されるという理由で、もしくは、血脈的ではないにせよ、個々人の宗教的資質の如何によって手段を伝達される人物が限定されるという理由で、ということも考えられる。または、手段自体は開かれたものであっても、その認識・理解に宗教的もしくは呪術的な非日常的諸力が一義的な重要性を持つと観念される場合も考えられるが、

〈恩寵個別主義〉においては、至高の価値を帯びる理想状態には誰もが辿りつく訳ではないと観念されていることが、ここでは本質的な点である。

2. 闇齋学及び闇齋学派の性格

2-1. 朱子学の〈恩寵普遍主義〉的性格

闇齋学の考察に先立って、『中庸或問』における「性」、「道」、「教」の三概念について考察し、朱子学における〈恩寵普遍主義〉的性格を指摘する。この三概念は、『中庸』において、「天命を之れ性と謂ひ、性に率ふ之れ道と謂ひ、道を修むる之れ教へと謂ふ」⁽¹⁰⁾として現れるものである。まず、若干引用が長くなるが、「性」、「道」、「教」に対する朱子の註を確認してみよう。

「天命を之れ性と謂ふ」とは、謂ふところは、天の人に命ずる所以の者は、是れ則ち人の、性と為す所以也。蓋し天の万物に賦与する所以にして、自ら已む能はざる者は命也。吾の是の命を得て以て生れて、全体に非ざる莫き者は性也。故に命を以て之を言へば、則ち元亨利貞と曰ひて、四時・五行・庶類・万化、是に由つて出でざる莫し。性を以て之を言へば、即ち仁義礼智と曰ひて、四端・五典、万物・万事の理、其の間に統べられざる無し。蓋し人に在り天に在りては、性・命の分有りと雖も、而も其の理は則ち未だ嘗て一ならずんばならず。(『中庸或問』)⁽¹¹⁾

「性に率ふを之れ道と謂ふ」とは、言ふところは、其の、天より得て以て生るる所の者に循へば、即ち事事物物、自然ならざる莫く、各々当に行くべき路有り。是れ則ち所謂道也。蓋し天命の性は、仁義礼智のみ。その仁の性に循ひては、すなわち父子の親より以て民を仁し物を愛するに至るまでは、皆道也。…(略)…所謂道なる者は、外に求むることを待たずして、備らざる所無し。(『中庸或問』)⁽¹²⁾

「道を修むるを之れ教へと謂ふ」とは、言ふところは、聖人はこの道に因つて之を品節し、以て法を立て訓を天下に垂る、是れ則ち所謂教へ也。蓋し天命の性、性に率ふの道は、皆理の自然にして、人物の同じく得る所の者也。…(略)…私意・人欲、或いは其の間に生じて、所謂性なる者に於て、昏蔽錯雑する所有ることを免れず、而して以て其の受くる所の正を全うすること無し。…(略)…惟聖人の心は、清明純粹、天理渾然と虧闕する所無し。故に能く其の道の在る所に因つて、之が品節防範を為して、以て教へを天下に立てて、夫の過不及せる者をして、以て中を取ることに有らしむ。(『中庸或問』)⁽¹³⁾

以上を要約すれば、まず、「道」とは「性」に「率ふ」ことにある。「性」とは人においては、本来的・生得的に備わっている「仁義礼智」であり、物にあつては「命」であり「元亨利貞」という宇宙循環の原理と同一である。父は義、母は慈、兄は友、弟は恭、子は孝という「五典」という人間存在において凡そ想定し得るすべてのものが「性」によって「統べられ」ている。そして、「性」に「率ふ」こと、これは二つの意味において「自然」である。即ち、人間に「自然」に備わっているという生得的、本来的という意味において、また、それが故に人間が「性」に従

わざるを得ない正当性の根拠としての「自然」法的という意味で、である。ただし、人間にとって「自然」である「性」も、「私意・人欲」の阻害によって全うされることを得ない状況が往々としてある。であるからこそ、「天理渾然」として「性」が少しも欠けるところのない「聖人」の「教へ」が必要になる。彼の「教へ」によって、再び人間は「性」に帰し、「道」に全うに取り組むことができるのである。

本稿が朱子学に看取することのできる〈恩寵普遍主義〉として指摘したいのは、一つには、朱子学において至高のものでされている状態（「性」、「道」）が、森羅万象の運動原理として「自然」法的位置を占め、それが人間存在においても生得的に存在している、とされている点である。故に、朱子学においては、人間存在はアプリオリには資質的に平等であることが導かれる。さらに、「性」の人間存在における本来的性格に加えて、「道」という「性」への到達が普遍的に到達可能なものとされる点にも、朱子学の〈恩寵普遍主義〉が求められる。すなわち、

天下の道理は自ら平易簡直なり。人は其の間に於いて只是人欲を剖析し、以て天理に復し、明白洞達せしむること此くの如きを為すのみ。…（略）…今日諸公の幣は却自って一種の話を説わんと要す。云く、我に此の理有り、他の人は知らずと。安んぞ此の事有らん。理は只是一般じ理なり。只是明らめ得んことを要す。安んぞ人能くせずして我獨り能くするの事有らん。此くの如くんば則ち是れ錯れり。（『朱子語類』¹⁴ 傍点は富澤による。以下特に断りがない限り同じ。）

本稿で強調されるべきは、朱子が「安んぞ人能くせずして我獨り能くするの事有らん」として、「道理」の認識、到達の〈個別主義〉を否定している点である。もちろん、この批判の裏側には、「道理は自ら平易簡直」として、個々人の資質とは関係なく誰でもが到達し得る、〈普遍主義的〉な「道理」観がある。朱子学のこのような〈普遍主義〉的観念は、その基調ともいうべき「聖人は学んで至るべし」に端的に示されており、封建的勢力を排除する「科挙」という官僚登用試験とも緊密に関係していたことも宗教思想と社会状況との関連性を論ずる上で重要な事象であろう。

さて、次節において、閩齋学および閩齋学派の朱子学受容において、朱子学に見られた〈恩寵普遍主義〉がいかに関現れているかを確認したい。閩齋学が朱子信奉を基調としている限り、〈恩寵普遍主義〉的性格も継承していると考えられるのである。

2-2. 閩齋学派における二つの論理の相克

『關異』などの閩齋の著作の多くは朱子や程伊川の言説を編纂したものであり、閩齋自身の言葉が紡がれている部分が殊に少ない。これは、閩齋が朱子学学習の際に、金言として最も重視していた「述而不作」という朱子学実践の態度故のものである。暫く、「述而不作」に着目し閩齋学の性格を考察してみよう。

「述而不作」には、閩齋の朱子に対する絶対なる信頼、そして、朱子の絶対的な正統性に対する確信が込められている。『閩齋先生年譜』によれば、

我が学朱子を宗とするは、孔子を尊ぶ所以なり。孔子を尊ぶは、其れ天地と準なるを以てなり。中庸に云ふ、仲尼は堯舜を祖述し、文武を憲章すと。吾れ孔子朱子に於て亦た窃に焉れに比^{なぞら}ふ。而して朱子を宗とするも、亦た苟くも之れを尊信するに非ず。吾れ意ふに、朱子の学は居敬窮理にして、すなわち孔子を祖述して差はざる者なりと。故に朱子を学びて謬る、朱子と共に謬るなり、何の遺憾か之れ有らん。是れ吾れの朱子を信じ、亦た述べて作らざる所以なり。(『闇齋先生年譜』)⁽¹⁵⁾

闇齋における「述而不作」は、朱子が正統を継いでいることへの絶対的な確信を表現するものであり、闇齋の著述方式はこの原則どおりに展開している。「述而不作」と〈恩寵普遍主義〉との関係性を論ずれば、「述而不作」が示すところは、朱子の著作、注解が闇齋学派にとって絶対的な権威を以て君臨していることであり、裏を返せば、闇齋をも含めて誰も朱子に違背するような教説を持ち得ないことを意味する。例えば、『山崎先生語録』には次のような言が見られる。

先生〔山崎闇齋一富澤〕常ニ發明ダテスル者ニ遭テハ、其面白イトイタルハ何ノ書ニ出タ事ゾト問ハレタゾ。其人コレハ私カニ^{ひそ}發明シテソフ存ズルトイヘバ、其様ニ發明ダテシヤルナ。其方ガオモシロイト思フ程ノ事ヲ、聖賢ノ書ニノコシテハオカレヌト答ヘラレシ。(『山崎先生語録』)⁽¹⁶⁾

門人が「オモシロイ」と思う程の説は、「聖賢ノ書」に既に載せられていないはずがない、故に独自に「發明ダテ」することがあってはならない、この闇齋の言は朱子に対する絶対的尊奉からすれば整合的なものと解し得る。

では、闇齋学派において、「朱子を信じ」て朱子学を朱子に違わずに理解したという確証はいかにしてなされるのか。「述而不作」からすれば、朱子に対する絶対的な信頼が故に朱子以外に何者も権威を以て語れず、闇齋を含めた門人すべてが朱子の前で平等であることを意味するが故に、朱子学の十全なる理解の確証は、「先生」である山崎闇齋さえもが関与し得ないという帰結が導き出される。さらに、人間存在にアプリアリに備わっている「性」を全く適切に論じたのが朱子学であるならば、「性」の認識、理解は本来的に全ての人間に可能なのである。この意味においても、闇齋学派にとって朱子学や「性」は平等に開かれている。

さらに、闇齋学に看られる〈恩寵普遍主義〉的性格は、大人数の門人を前にして闇齋が「先生」となる「講義」という朱子学実践の様態にも見て取れる。「講義」は、「一子相伝」や「師資相承」と異なり、個々人の資質を問わず全ての門人に、朱子学の理解が可能であるという前提に基づいていると考えられる。次のような闇齋の吉田神道の「唯授一人」に対する批判は、この前提の延長線上でも理解可能である。

唯授一人の法、異端曲芸の輩往往此れを言ふ。而も吾が神道も亦此の説有りと謂ふは、笑ふ可きの甚しきなり。高皇尊靈尊は勅して天兒屋命、太玉命二神をして、同じく、天津神籬を持し、皇孫の為に奉齋せしむ。是れ豈に唯授一人ならんや。惟、知る者の多からず。伝ふる

者の広からざるを憂ふるもののみ。(『垂加翁神説』)⁽¹⁷⁾

つまり、闇齋学派に見られる〈恩寵普遍主義〉的性格に対して、吉田神道の如く、自らの正統性を支えるものとしての「秘伝」やその唯一一人への伝授などは、論理として正反対のものとして考えられるのである⁽¹⁸⁾。

しかしながら、闇齋学派には、「述而不作」から導かれる朱子以外の権威の否定や、門人の内面への不干渉のみが底流していた訳ではない。むしろ、〈恩寵普遍主義〉とは逆の論理の存在が次の言に示されているのである。

聖人ノ意味親切ナトコロヲヨクヨクガテンシテミレバ、聖人ノ心ヲ知ルゾ。…(略)…ココヲ知タ人ハ嘉右衛門殿〔闇齋一富澤〕バカリジャゾ。(『綱齋先生学談』)⁽¹⁹⁾

ここでは、「性」や朱子学は門人全てに〈普遍主義〉的に開かれているのではなく、むしろ反対に、到達可能であったのは闇齋のみであったと観念されているのである。ここに〈恩寵普遍主義〉的論理と、闇齋のみが到達可能であったという〈恩寵個別主義〉的なアンビバレントな論理の存在が垣間見られるのである。本稿における問題は、果たしてこのような〈恩寵個別主義〉的性格が闇齋学の中にいかに形成され、そして、そのような闇齋学の展開と闇齋学が置かれた社会状況との間に如何なる関係が見出されうか、ということである。

なお、丸山眞男は「闇齋学と闇齋学派」において、闇齋学派の性格に関して次のように分析している。丸山は、闇齋学派の性格として、学派内の「斉唱」ともいべき教義理解の「斉一性」と、学派内における「破門」「絶交」にみられる「分裂性」という両義的な性格を挙げている。そして、この性格は、闇齋や闇齋学派の個々人の性格、性質に帰せられるのではなく、逆に「闇齋学に内在するある種の思考と感受の様式が、その門に学ぶ者を程度の差こそあれ、一定の気質にまで鍛えあげ、相似た行動様式を刻印する」⁽²⁰⁾。このような行動様式を規定するものとして、朱子学に内在する「正統」という思考パターン——「正統」を巡る思考パターンには、相反する二元的な命題が緊張関係にありつつも「一つの真理」に収斂する⁽²¹⁾——が、闇齋学派においても継承されているとする。さらに、闇齋学派では「正統」概念が、「異端」に対すところの学問的Orthodoxyとしての「正統」と、Legitimacyという政治的意味での「正統」に分裂し、両「正統」を巡っての学派ぐるみの紛糾に、闇齋学派の「斉一性」と「分裂性」という両義的な性格の所以を見た。

また、子安宣邦⁽²²⁾は、闇齋学派における「特権的な語り手」⁽²³⁾の発生に関して、「無名ノ敬」という概念に着目して以下のように議論している。まず、闇齋が「無名ノ敬」を論じた個所を紹介しておこう。

夫レ敬ノ一字ハ、儒学ノ始メヲ成シ終リヲ成スノ工夫ニシテ、其ノ来ルコト久遠也。天地ノ開キ始マリシヨリ以来、代々ノ聖人道統ノ心法ヲ伝ヘ来リ玉フモ、此ノ敬ニ過ギズ。伏羲ノ時ハ未ダ文字有ラズ、敬ト云エル名ハ無ケレドモ、既ニ乾坤二卦ヲ画シ玉ヘル上ニアリアリ

ト敬ノ象見ヘテ、無名ノ敬ヲ示シ玉ヘリ。堯ニ到リテ始テ敬シミノ名アリキ。
（『敬齋箴講義』）⁽²⁴⁾

子安は「無名ノ敬」をいう言説を「〈名辞〉を超えた真の〈意義〉がひそかに、聖人による把握を待って存在しているという言説」とし、このような「〈意義＝秘儀〉」の「解釈学的な言説とは、「道統」を継ぐ特権者によって独自に解釈し出され、独自に語られる言説である」とする。子安は「無名ノ敬」が〈秘儀〉を潜めており、それと符合して、「無名ノ敬」の〈秘儀〉に対して解釈学的に言説を展開し得るところに闇齋の持つ「特権的語り手」の由来をみている⁽²⁵⁾。

本稿で用いる〈恩寵普遍主義〉と〈恩寵個別主義〉とは、丸山のいう「斉一性」と「分裂性」とは直接重なり合う区別ではないが、闇齋学派に底流する二つの論理に着目している点で共通している。また、子安においては、本稿でいう〈恩寵普遍主義〉に相当する概念はないものの、「特権的語り手」の概念は、個々人の資質が重要視されるという点で〈恩寵個別主義〉と近接している。

本稿では、闇齋学における「心神」という概念を対象に闇齋学派に内在する二つの論理の相克を追い、闇齋学派に底流する性格がいかなる社会状況を背景としたものであったか、を論じたい。丸山、子安においては闇齋学派内の「正統」や「無名ノ敬」という思想的側面に焦点が当てられていたが、闇齋学派における二つの論理の相克は思想的側面だけでなく、同様に、日本近世において朱子学が位置した社会状況とも密接に関連していると考えられるのであり、近世社会と朱子学の関係性を探ろうとする上で格好の題材ともなる。また、中世伊勢神道の心神概念を共に典拠とする吉田神道における心神と、闇齋学における心神それぞれが持つ特徴を論ずることで、近世朱子学を取り巻く諸宗教の布置状況がより明瞭となる。

3. 闇齋学の〈恩寵個別主義〉展開

3-1. 吉田神道における心神 — 「御する」の客体としての心神—

まず、闇齋学における心神概念を考察に先立って、吉田神道における心神概念、及び吉田神道が室町時代から江戸時代にかけて神祇官としての正統性を確保していった政治的過程に関して述べる必要がある。神祇官の最高位たる神祇伯は代々白川家が世襲していたが、律令制の解体に伴い、白川家は、神祇伯としての権益を世襲により家領化することで、朝廷における機能を維持しつつ、自己の存立基盤を確固たるものとしていた⁽²⁶⁾。吉田神道は、白川家に対して、自らの優越性を示すに自らの神道が「唯一」たることを謳ったのだが、吉田家は白川家にとって代わって神祇伯になるのではなく、論旨を偽造し、新たに「神祇管領長上」たる神祇伯を超越する官職を創設し伯職を相対化した。「神祇管領長上」の称は、十五世紀以降、公権の認知を受けていき⁽²⁷⁾、吉田神道は神祇官の代表的地位を占めた。これは吉田家の私的な施設であった齋場所が公的祭祀の場とされるということにも示される。さらに、応仁以来の戦乱の渦中にあった1473年（文明五）に、兼俱が朝廷に対し齋場所における西軍の調伏祈念執行を願い出、その経費を賄うために関銭の徴収を希望したところ、この願いが勅裁によって許可された。井上智勝は、祈念の内容が応仁・文明の乱の集束という国家的問題に向けられていること、そして勅裁による公権に基づく役の賦課が行われたことに着目し、この一件に齋場所の公的性格が示されている、としている⁽²⁸⁾。

徳川幕府の成立以後、吉田家の公的性格は、「神道裁許状」によってより確たるものとなる。神道裁許状は、諸国の神職や神職組織に対して神事に関する諸事を許可する際に発給された文書であり、神道裁許状を吉田家から受取ることは、吉田家による保護と宗教的権威を享受する反面、吉田家の傘下に入ることも意味したのである。

本稿の課題との関連で特に注目されるのは、吉田神道の公的性格の獲得、そしてその目的の為に、齋場所における祭祀・儀礼が主要な手段とされたことである。この祭祀・儀礼の重要性が吉田神道における心神概念を考察する上で重要となる。まず、吉田兼俱の『唯一神道名宝要集』に拠って、吉田神道の「神道」観を確認しておく。

問ふ。「神道」は亦子細有るや。…(略)…答ふ。「神」とは天地万物の靈宗也。故に陰陽不測と謂ふ。「道」とは一切万形の起源也。故に「道は常の道に非ず」と謂ふ。惣じて器界・生界の有心・無心、有気・無気は、吾が「神道」に非ずといふこと莫し。(『唯一神道名法要集』)⁽²⁹⁾

問ふ。爾らば、天道も地道も人道も、皆以て神道に非ずといふこと無き者か。答ふ。天に神道無ければ、則ち三光無く、亦四時無し。地に神道無ければ、則ち五行無く、亦万物無し。人に神道無ければ、則ち一命無く、亦万法無し。(『唯一神道名法要集』)⁽³⁰⁾

兼俱が「答ふ」以下にいうのは、「天道も地道も人道も」、つまり万事一切が神道の対象領域となる、ということである。この「神道」観と並行して、吉田神道の「神」観念は次のように展開される。

吾が神道は、万物に在りて一物に留らず。所謂、風波・雲霧・動静・進退、昼夜・隠顕、冷寒・温熱、善悪の報・邪正の差、統べて吾が神明の所為に非ずといふこと莫き者也。故に、天地の心も神也。諸仏の心も神也。鬼・畜の心も神也。草・木の心も神也。…(略)…皆是れ心神の所為也。一切の含靈は神に非ずといふこと莫し。(『唯一神道名法要集』)⁽³¹⁾

兼俱のもつ神観念は森羅万象の「所為」と連結しており、万事の動因としての神は「人心の為す所也。心外に別法無し」⁽³²⁾として、「心」と同一視される。つまり、吉田神道における心神は、心と神をイコールの関係で結び、さらにそれが万物の動因として説明されるのである⁽³³⁾。

語義的には後述する閻齋学における心神と異同は無い。しかし、「皆是れ心神の所為也」というような一切の源である心神に対して、兼俱のいう「神道」は何を行いうるのか⁽³⁴⁾、この点が両者の心神概念の相違を論じる上で重要となる。兼俱は道教の『北斗元靈経』を引用して次のようにいう。

神とは善悪・邪正の一切の靈性の通号也。所謂純一無雜の真元の神を明かさんが為に、之れを真道と謂ふ者也。北斗元靈経に云わく、「真とは神也、正也、直也、化也、聖也。靈通に

して而も妙明なる、之れを真と謂ふ者也。天に真無ければ、万物春ならず。地に真無ければ、草木根付かず。人に真無ければ、神を御する能はず」と。(『唯一神道名法要集』)⁽³⁵⁾

ここにある「神を御する能はず」は、祭祀神道としての吉田神道の性質と適合的な関連を為すと考えられる。つまり、吉田神道において神と関係する方法は、「御する」⁽³⁶⁾ことであり、神を祭祀によって人間に役立つように強制することである⁽³⁷⁾。兼俱にとつて、吉田家の祭祀、儀礼で動かし得る神の力が普遍的であればあるほど、祭祀者としての吉田家の資質は保証されることになる。吉田神道においては、この意味において、万事を神道に帰し、「皆是れ心神の所為」として心神を全現象に対する先験的なものとする意味があった。

3-2. 闇齋学における心神 —認識主体としての心神—

闇齋学においても心神に関する議論は、リテラルな点で中世伊勢神道や吉田神道と異なるものではない。しかし、吉田神道とは心神に対する関与の仕方が決定的に異なっており、この心神概念への志向が朱子学に看られた〈恩寵普遍主義〉の闇齋学における屈折に緊密な関係を有するのである。ここで、闇齋学における心神⁽³⁸⁾の性格を端的に示すものとして、闇齋の日本書紀講義の筆記である『神代卷講義』を考察しよう。

以下の引用は、『日本書紀 卷第一 神代上』に記されている、イザナギ・イザナミの三貴子である素戔嗚尊^{すさのおのみこと}の御子である大己貴^{おほなむち}が、葦原中国^{あしはらのなかづくに}を治めた際の闇齋による解説である。

此国唯吾一身而已云々。コレガ大己貴ノ慢心ゾ、ズント吾身一ツデ何モカモミナ治メタト被仰テ御慢心ノコトバゾ。…(略)…ココニ身ト云字ヲカイタガ大事ゾ。身ト云ハコノカラダゾ。身ノコトゾ。大己貴ノ思召ニハ、コノ身ノカラダノコノーツノ身デ何モカモグツトタイラゲタ、タレアツテカ、コレニセウモノハナイ、ズント一身デシスマイタト思召タ。(『神代卷講義』)⁽³⁹⁾

闇齋がいうのは、大己貴は「身」で天下を治めたと考えているようだが、それは「慢心」だ、ということである。また、「身」は語の通常の意味での「身体」の事を指すと付記している。上の引用に引き続き、闇齋は大己貴が「身」でなく「心」で治めたのだ、と悟る場面を説明する。

ズント今ノ様ニ思召キツタトキニハ、アト御心中ニヲボヘサセラレテハ、アアナニヤラアヤシイモノガアルト、キツト心ヲミツケサセラレタゾ。今マデハ、吾コノ形ノ身デ何モカモ皆成就サセタト思召キツテ御座アルトコロニ、ハア、コノ身デシタモノデハナイ、コノ身ニアルコノ心ト云モノガアルト、ハア、此心ガアリテコレヲミナナシタコトヨト、ココロヲミツケサセラレテ、サトラセラレタ所ゾ。…(略)…ココガ大己貴ノ今マデハ吾コノ身一ツデ皆シタト思召ス所ニ、コレハ皆コノ心ノスルコトジヤト御合点ナサレタゾ。…(略)…ココラハ吾身デヨク引シメテ合点スベシ。イヲフ様モナイ大事ノ所ゾ。(『神代卷講義』)⁽⁴⁰⁾

闇齋がここで、「イヲフ様モナイ大事ノ所」として解説するのは、大己貴が天下を「身」で治

めたという「慢心」を「コレハ皆コノ心ノスルコトジヤ」と改めた、という場面である。では、一体、闇斎のいう「身」に超越する「心」、心神はどのような性質を持つのであろうか。闇斎は続いて、以下のように、「心」と「心神」の関係について述べる。

キツトヲボヘサセラレタトキニ、ソコデ大己貴ノマヅカウシタモノハ、コレハナントシタモノゾ、ナンゾト自問自答ナサレタゾ。ソコデ自ラ御合点ナサレテ、コレコソ則是心神トシラセラレタゾ。…(略)…^{さきみたま}幸魂、^{くしみたま}奇魂ハ心神也、則魂魄也。(『神代卷講義』)⁽⁴¹⁾

若干の解説を施せば、大己貴は「慢心」を改め、次に、では「心」とは何であるか、と自問自答した、すると、「心神」であると合点した、と闇斎はいう。更に、闇斎は「心神」と同一視された「幸魂」、「奇魂」の説明へと議論を展開する。

幸魂、奇魂。コレガ大事ノ伝ナリ。サキミタマハナンデモ向フナモノヲミテ、アレハ白イトミルガサキミタマ也。クシミタマハアレハ桃ノ白ジヤ、梅ノ白ジヤト、トクトワケヲミワケシルガクシミタマナリ。(『神代卷講義』)⁽⁴²⁾

アレハ白イトカ、黒イトカミルガ幸魂、ソレヲ雲ジヤ、花ジヤ、炭ジヤ、鳥ジヤトシリワケテワケヲシルガ奇魂ゾ。(『神代卷講義』)⁽⁴³⁾

闇斎学においても、心神は吉田神道で為されていたように、一切の現象を可能ならしめるものとして観念されている。であれば、確かに闇斎のいうように、大己貴が葦原中国を治め得たのも、そもそも人間存在において認識を可能ならしめる「心神」が無ければ決して達成され得なかっただろう。

このように、心神が一切の動因として見なされる点自体には、吉田神道と闇斎学の違いは見られない。吉田神道においては心神を「御する」ことによって関係が取り持たれていたが、では闇斎学においては認識主体としての心神に対して何が望まれているのだろうか。これは、唐代禅僧の瑞岩師彦に関連した、闇斎の排仏論に見て取れる。

抑々积氏ノ徒ニ持敬ノ脩練アリシハ瑞岩ノミ。常ニ自ラ主人翁アリヤト、心ヲ喚^{よび}サマシテ、又自答テ、主人翁アリト云ヘリ。其心ヲ喚醒^{よびさま}スコトヤ好シ。(『敬斎箴講義』)⁽⁴⁴⁾

ここでは、闇斎は、瑞岩が自らの「身」を宰る「主人翁」(=「心」)の存在を確証したことについて触れ、その正当性を述べている。しかし、上の引用に引き続いて、闇斎は次のように、瑞岩の「心」認識の不備について批判する。

然レドモ、只呼醒シタルマデヨ。心中ニ具シタル衆理ヲ照管スルト云フコトヲ知ラズ。畢竟心ヲ存シタト云^{ばかり}計ニテ、…(略)…心ノ本体ハ活物ニシテ、万事ニ応ズルト云フコトヲ知

ラズ。(『敬齋箴講義』)⁽⁴⁵⁾

瑞岩は、先の大己貴のように、「身」の主宰として「心」を認識したが、しかし、その「心」に、「心ノ本体」があり、それが心さえをも含め「万事ニ応ズル」ということには気づかなかつた、と闇齋はいう。これまでの論述から「万事ニ応ズル」という「心ノ本体」が心に存在する認識主体としての心神を指すことは明らかである。そして、闇齋の上記の瑞岩に向けた排仏論は瑞岩の認識の不備に向けられており、裏を返せば、「御する」ことではなく、認識主体としての心神それ自体を認識すること、これが、闇齋学における心神への志向の前提を為すものと考えられるのである。

3-3. 心神の認識と〈恩寵個別主義〉

心神と闇齋学の志向がこのような関係性を持つとすれば、一つのパラドックスが生じてくる。すなわち、闇齋学では、心神の認識が求められている、しかし、認識それ自体が心神の作用だとすれば、如何にして認識主体それ自体の認識が可能であろうか。

ただ、本稿で着目したいのは、パラドックス自体を解くことではなく、このようなパラドックスを闇齋学が持ったとき、闇齋学における認識や伝達はいかなる性格を帯びるか、ということである。簡潔に言えば、それらは〈恩寵普遍主義〉的なそれに近似するか、それとも、より伝達の可能性が制限された〈恩寵個別主義〉的なものとなるか。この点との関連で、『土津靈神行状』『土津靈神の碑』に示されている表現を引けば、

智蔵して迹なし。これを識りて後、以て道體を語るべく、以て鬼神を論ずべし。(『土津靈神の碑』)⁽⁴⁶⁾

然して未發の愛の仁為る、迹無きの蔵の智為る、而して仁智交際の間は、則ち其の独見默契の処、朱門の西山並びに九峰の外、人の得て識らざる所なり。(『土津靈神行状』)⁽⁴⁷⁾

前者の引用の「智蔵して迹なし」は文構造としては「智、蔵して迹なし」と解釈し、「智は蔵れて見ることが出来る迹がない」と訳するのが適当であろう⁽⁴⁸⁾。では、続く「これを識りて」についてであるが、「これ」は、「智蔵して迹なし」という知識全体を指すものなのか、それとも「見ることが出来る迹」がない「智」を対象としているのか、これは、前者の引用だけでは明白ではない。しかし、知識の「合理的」伝達可能性という観点からすれば、認識の対象よりも、むしろ「識」という認識の性質の方がより重要である。これは後者の引用にある「人の得て識らざる」が、どのような意味において「識らざる」意味だったのかを考察すると明瞭になる。まず、「人の得て識らざる所なり」と述べているところの「迹無きの蔵の智為る」という知識自体は『朱子文集』に記載され、教義として人目に触れられてきた。つまり、朱子以来、隠され続けてきた教典に「秘伝」として記載されており、それを実際に闇齋が見つけ出したという意味において「人の得て識らざる所」であった訳ではない。であれば、「識」の質は、文字情報としてその知識を得ているという意味を超えるものであったはずである。闇齋にとって「識」の対象が「智蔵して

迹なし」であれ、「智」であれ、このような知識を「識」ることは、教義を知識として理解することでも暗誦できるようになることでもない。そのような通常の知覚・認識の在り方を超越した非日常的な神秘的認識が求められ、「默契」という用語⁽⁴⁹⁾がそれを端的に示している。

つまり、闇齋学における、認識主体それ自体の認識において求められる認識の質と、「人の得て識らざる所」の「識」とが持つ質は、共通して、五官による通常の知覚を超えた非日常的な知覚として捉えられるのである。この非日常的認識、そして、これによって得られた知識は、たとえ心神が朱子学の「性」の如く人間存在に生得的に保有されていようとも、もはや「合理的」に伝達されるものではないだろう。先にも引いた、闇齋学派門人の言説はこの事態を明瞭に示す。

聖人ノ意味氣象ヲシラネバ学問トハイハレヌゾ。ソレヲ知タモノハ異国ニモスクナシ。日本ニハナヲ開關ヨリコノカタナイゾ。…(略)…ココヲ知タ人ハ嘉右衛門殿バカリジャゾ。(『闇齋先生学談』)⁽⁵⁰⁾

「ココヲ知タ人ハ嘉右衛門殿バカリジャゾ」がいうのは、闇齋が合理的認識の域を超越した対象を何らかの非日常的な資質によって認識し得た、ということなのである。

心神の認識に到達し得るのに、個々人の非日常的資質が専ら関与しているものと観念されている以上、「述而不作」から導出されるような〈恩寵普遍主義〉的性格のみが闇齋学派に通底することはできないだろう。「述而不作」から導かれるところの朱子の前での平等という〈恩寵普遍主義〉的論理は、闇齋と門人の間に存在する非日常的な資質の隔絶によって曲折したと考えられるのであり、闇齋の持つ非日常的資質が闇齋学派における「権威」という論理の形成に与っていると考えられるのである。

さらに、闇齋学の〈恩寵個別主義〉的性格は、朱子学の基礎である理気二元論の解釈にも表れている。闇齋の理気説に関する講義を筆記した『本然氣質性講説』をテキストにして、闇齋の言葉を追ってみよう。闇齋は人間存在における「本然の性」を「仁義礼智」の四つの「薬種」に、そして「氣質の性」則ち「気」を「水」に喩えている。そして、「薬種」と「水」とをこね合わせ調合して「薬」を作る過程を、人間存在における理気二元的構成として説明している。この比喩から、「理」は「薬」という「善」いものであって、「水」には「清濁」があり得るものと考えられていることは明らかである。

[清い—富澤] 水デ煎ジタルトキハ、其薬モ四味トモニ、四味ノ薬ノ性ダケニー盃ヲ尽シタ者ナリ。爰ガ氣質ノ明デ、ヨイ人ノ事ニシテ、則チ聖人ノコトヲ云。扱又水ニモ色々アレバ、或ハ塩水モアリ、河水モアリ、或ハ湖水・泥水・堀水ノ類アレドモ、畢竟清濁ノ二ノ外ナシ。濁水デ煎ジタ時ハ、中々一口モ飲マルルコトデハナシ。其薬種ノ性モ失タル様ニ見ユル也。尤モソレハ飲デモアタルナリ。…(略)…其悪水ハ濁サヘスマセバ、ズンドヨク清デ、元ノ如クニ成テ、其薬力ノ性ダケパイヲ尽スベシ。水ハ濁リテモ、澄シサヘスレバ、薬ノ性ハ減コトナシ。(『本然氣質性講説』)⁽⁵¹⁾

「気」には清濁があって「理」を濁らし得るが、学習の如何によっては「気」を「澄」し、本来的「理」に「復る」ことが可能である、これは朱子の理気論に沿ったものとして理解できる。次に、闇齋が講説の最後に「尤モ大切ニ思惟、妄ニ人ニ説ベカラズ」とする説を引用してみよう。

扱理ハヨイケレドモ、氣質ガワルイ時ハ、氣質ニ因テ悪アルト雖モ、^{きばかり}左計デハナシ。一段深く云タ時ハ、理ガ主ニナリ、結句氣質ヲ引廻シテ悪ヲ為ルコトアリ。ソレハワルイトハ知ナガラ、悪ヲ為ルコトノアルハ、彼理ガ却テ氣質ヲ引マハス故也。譬ヘバ、濁水デ煎ジタ薬ヲ飲時ハ必ズアタル也。ソレハ水ノ濁タクヘヂヤトハ見ヘレドモ、水^{ばかり}計デナシ。薬ガ手伝フコト也。只ノ濁水ヲ飲ダヨリハ烈クテ、アタル所ガ強ヒ筈也。其品ハ薬力ヲ以テ水ノ性ヲ烈フスル也。ソコデ唯ノ濁水ヲ飲ダヨリハ、結句アタルコトハ強イ筈也。(『本然氣質性講説』)⁽⁵²⁾

「理」が「気」を「引廻シテ悪ヲ為ルコト」を想定するのは、朱熹の朱子学とは端的に異なる考えである。なぜならば、「理」は純善たることに理気二元論の本質があるからである。闇齋が「理」を万人に普遍的に存在するとしながらも、その「理」自体に差異があるならば、それは人間の生来的な資質の差異を示唆するものであり、これは朱子学に見られた〈恩寵普遍主義〉の性格とは相反する特徴を持つ。しかし、闇齋学に看取し得た〈恩寵個別主義〉および認識・伝達を支える非日常的資質を重視する思惟構造には、むしろ人間の資質の本来的不平等を設定する理気説が適合的なものとして考えられるだろう⁽⁵³⁾。

4. 闇齋学の〈恩寵個別主義〉を巡る宗教社会学的考察

ここまで、〈恩寵普遍主義〉／〈恩寵個別主義〉という分析枠組みの下で闇齋学の性格を論じ、そこに看取できる二つの論理の相克を追ってきた。本節では、闇齋学における〈恩寵個別主義〉の性格の展開の背景を為した社会状況について論じたい。

第一に指摘する必要があることは、彼ら日本近世朱子学者の非政治的性格であり、これは既に渡辺浩や黒住真において指摘されていることである。例えば、渡辺浩においては、

彼等〔近世儒学者一富澤〕は自由だった。朱子学によろうが、陽明学をとろうが、その双方を批判しようが、あまり問題はない。…(略)…御公儀も諸大名も、経書解釈としてどれが正しいのかなどということには、基本的に関心がないからである。この自由の裏面は、権力からの疎外である。「道」をいくら修めても、それを「上」から実行できる保証はない。政策提案もできるが、多くは机上の空論に終わる。⁽⁵⁴⁾

さらに、黒住は、近世仏教・吉田神道による儀礼の独占という近世日本の宗教的状況についても付言している。このことは、闇齋学と日本近世の社会状況との関連を捉える上で示唆に富むものである。

仏教は、戦国時代には自治区をつくったほどの社会的勢力をもった。しかも、徳川政府はそ

の勢力を政治的に利用したため、仏教は徳川期に入るとより一層巨大な思想的制度となって社会的に広く定着した。また、神道が朝廷と結びついてもっていた制度的および文化的な、したがって政治的な潜在力もきわめて大きなものであった。…(略)…仏教や神道の在りかたに較べると、徳川初期、儒教は全く勢力のない新参者であった。…(略)…十八世紀初めまでは一部の儒教思想家は、儒教的祭祀を充実し、儒教を自己確立しようとする構想も抱いた。しかし、結局は、従来の伝統を押しつけてそれを行うことはできなかった。(55)

黒住の指摘を敷衍すれば、幕府による公認を受けた〈公的〉な宗教、それに対置される〈私的〉宗教として朱子学が存在するという日本近世の諸宗教の布置状況を指摘しているものと理解できる。いうまでも無く、朱子学の〈私的〉性格は、「権力からの疎外」と表裏一体のものである。一時は保科正之に出仕したものの、晩年は京都で町衆を相手に講義を営んだ山崎闇斎も〈私的〉領域に位置したものと考えてよいだろう。

闇斎学が民衆を対象とした〈私的〉領域において営まれたという事情は、闇斎学における〈恩寵個別主義〉的展開に密接に関連している。渡辺浩は、近世における武士階層の漢文読解能力の低さを指摘しているが⁽⁵⁶⁾、漢文読解能力の点では闇斎学の主な担い手となった町衆も事情は変わらず、幼年から妙心寺において漢籍に親しんだ闇斎とは相当程度の差があったことは容易に推測し得る。この漢文読解能力の差は、明らかに両者の朱子学テキスト理解への距離をも広げた。そして、これに付随するところの闇斎と門人の間に存在する圧倒的な教養の差が、闇斎を教養的な「権威」として観念させる〈恩寵個別主義〉的性格を可能ならしめている一つの要因となっている。

しかしながら、教養的「権威」という闇斎観が、闇斎学の〈恩寵個別主義〉的展開に決定的であったのではない。なぜならば、すぐ後に述べるように、闇斎学の〈恩寵個別主義〉は、闇斎を生きながらにして祭祀の対象(「生祠」)と見做す観念にまで展開しているのである。闇斎学派は朱子学への絶対的尊奉から導かれるところの儒教的祭祀実施への執着を一方で見せつつも⁽⁵⁷⁾、その〈私的〉性格が故に、吉田神道・近世仏教の〈公的〉な祭祀掌握範囲に抵触するもの(とりわけ、葬祭)は儒教の原則通りに実施することは叶わなかった⁽⁵⁸⁾。この事情の下で、従来の神道の伝統には存在しない心神祭祀⁽⁵⁹⁾——闇斎は自らの心神を勧請し、自身を生祠として祭る——が、闇斎学において執り行われるようになる。心神祭祀に内包される闇斎＝生祠という観念は、闇斎が単に教養的「権威」を帯びているという観念だけでは説明できない。この闇斎観は、闇斎学が〈私的〉領域において営まれたという事情がまた違った意味において関係しているのである。

中国・朝鮮・ベトナムという「儒教文化圏」と異なり、日本においては科挙試験という官僚登用試験が存在しなかったことは周知の通りであるが、科挙試験の不在は「士大夫」や「両班」になるという朱子学学習に際する社会的・経済的誘因が存在しないことを意味することはいうまでもない。中国・朝鮮においては、この誘因の結果として、朱子学が大衆の宗教的関心と関与せず、「身分倫理」たり得た一つの要因があると考えられる。対して日本においては、民衆に朱子学を学ばせしめる動因として社会的・経済的誘因が存在しない。このような状況で、闇斎学が民衆の宗教的関心と乖離及び結節という二重の関係を取り結んだことがその展開に大きな影響を

与えたのである。

この点を考える上で、これまで論じてきた闇齋学の心神への志向——すなわち、心神が人間存在における認識主体としての地位にまで高まり、認識主体それ自体を認識することが目指される神秘的傾向——が看過し得ない重要性を持っているのである。闇齋学のこの神秘的〈恩寵〉は、既に商業の発展が見られた京都という都市住民の日常的・世俗的生活における営みの最中で実践することが可能だったのだろうか。そもそも、この神秘的〈恩寵〉へと到達するように、日常的・实际的に何らかの取り組みを為しえたのは闇齋などの知識人階層に限られたのではないだろうか。ここに闇齋とその他門人の間に存在する基本的隔絶が存在する余地がある。

また、闇齋学の〈恩寵〉は民衆の宗教的関心を満たし得るものであったのだろうか。民衆の宗教的関心には、伊勢神宮への参詣講の盛行や遊行上人への熱心な信仰など例を挙げるに暇がないほど、現世利益的、呪術的関心が色濃く存在していたのである。民衆の宗教的関心からすれば、闇齋学において目指される〈恩寵〉はその関心を満たすものではなかっただろう。そして、この〈恩寵〉を日常的・世俗的営みにおいて志向することは、民衆にとって、むしろ日常・世俗からの離脱、もしくは日常における非日常的境地として、何れにせよ非日常的なものとして観念されただろう。つまり、闇齋学と民衆の間には宗教的関心の方向性の決定的な相違が存在しているのである。そして、闇齋と門人との間の基本的隔絶は、教養の差によってではなく、闇齋学の〈恩寵〉が民衆の日常から離れたものとして観念されるとともに、非日常的資質の差によって意味づけられた、と理解することができる。

ただ、闇齋学は「身分倫理」として民衆の現世利益的・呪術的関心と乖離したまま無関係に存在した訳ではない。先に述べたとおり、近世において朱子学を学ぶ誘因がない以上、闇齋学は民衆の宗教的関心と結節せざるを得ないことも想定される。闇齋学は、事実、民衆の宗教的関心を一方において「俗」として——しかしながら、それが、闇齋が批判する「仏教」的なものと観念される限りにおいて——排斥しつつも、闇齋自身「十種神宝祈祷」という病気治しの呪術を執り行った例⁽⁶⁰⁾にも見て取れるように、民衆の呪術的関心との結節を見せている。闇齋を「呪術的な人間礼拝」⁽⁶¹⁾の対象とする観念はこの結節の顕れとして理解できるのである。つまり、単なる教養的「権威」としてではない、生きながらにして祭祀の対象となる生祠としての闇齋観は、闇齋と門人との間の隔絶を呪術的関心によって捉え直したものであるとすることができる。

最後に付言すれば、闇齋学の〈恩寵個別主義〉の展開は、闇齋学の伝達方式をして、闇齋が朱子学の〈恩寵普遍主義〉的性格に基づいて否定したはずの「唯一伝授」の様態を取らしめた。平重道が指摘しているように、闇齋は「知る者の多からず。伝ふる者の広からざるを憂ふるもののみ」として吉田神道の「唯一伝授」を否定しつつも、実際には闇齋学（垂加神道）の秘儀は「切紙」に記され、「秘伝」として限定的に伝達されたのである⁽⁶²⁾。これは、闇齋の主観的意図とは正反対のものであったが、闇齋学が持った非日常的資質こそが重視される〈恩寵個別主義〉からすれば、むしろ適合的なものとして考えられよう。

ここにおいて、更に問われるべき問題が浮び上がってくる。闇齋学において吉田神道のような「秘伝伝授」的側面は残存したが、しかし、「血脈」を通じて非日常的資質が連続するとは観念されなかったことである。ここには、闇齋学における「血脈」への態度が、ひいては日本近世における集合表象としての「血脈」の持つ意味の変容が関わっている。この点は、朱子学の台頭と日本

近世の社会状況との相関性を捉えようとする上で極めて重要な考察対象となるものの、本稿の領域を超えるため他日に期したい。

註

- (1) 朱子学は鎌倉期に日本に流入して以来、臨済宗及び一部の公家において学ばれてきた。周知の通り、徳川幕藩体制の成立と時期をほぼ同じくして、禅林より独立する形で独立した「朱子学」が成立した。朱子学の成立に関しては、丸山真男『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、1952年）・阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』（東京大学出版会、1965年）・W. J. Boot, *The adoption and adaptation of Neo-Confucianism in Japan* (Rijksuniversiteit Leiden, 1982)・渡辺浩『近世日本社会と宋学』（東京大学出版会、1985年）・黒住真『近世日本社会と儒教』（ペリカン社、2003年）が論じている。本研究はこの課題に関して宗教社会学的解明を行おうとするものであるが、本文中に記したとおり、本稿は予備的考察を為すものであり、これらの研究の検討は稿を改めて論ずる。
- (2) 田尻祐一郎「儒学の日本化——閩齋学派の論争から」（頼祺一編『日本の近世 13 儒学・国学・洋学』、中央公論社、1993年、pp. 35-80）。
- (3) 「日本の社会」は次の四つの指標で示される。1. イエ社会の全面的成立（イエという擬制的血縁原理に基づく集団の全社会的規模での成立）、2. 社会の一元化（諸集団が幕府・藩の領主権力に一元的に支配される。）、3. 秩序の優越（宗教的世界が政治的権威に従属する。）、4. 「日本」意識の浸透。（田尻前掲「儒学の日本化——閩齋学派の論争から」、pp. 36-38）。
- (4) 「日本」化論を巡る方法論は、朴鴻圭『山崎閩齋の政治理念』（東京大学出版会、2002年）、子安宣邦「近代日本の「儒教の表象」（『方法としての江戸』ペリカン社、2000年）などで扱われている。特に「日本化」論を批判した上で朱子学と閩齋学同質性を強調している朴の議論は興味深い。
- (5) 後述の丸山真男「閩齋学と閩齋学派」（『日本思想大系 31 山崎閩齋学派』、岩波書店、1980年、pp. 601-674）にもこの観点は看られる。
- (6) 高島元洋『山崎閩齋 日本朱子学と垂加神道』、ペリカン社、1992年、pp. 17-18。本稿は、認識根拠として閩齋学を用いる点で高島と関心は異なるものの、本稿を執筆するにあたって、同著に教えられるところが大きかった。
- (7) 高橋文博『近世の心身論 —徳川前期儒教の三つの型—』、ペリカン社、1990年。
- (8) 渡辺前掲『近世日本社会と宋学』や黒住前掲『近世日本社会と儒教』、また、本稿4節以下を参照せよ。
- (9) 本稿で用いている分析枠組みである〈恩寵普遍主義〉／〈恩寵個別主義〉は、ウェーバーの〈Gnadenpartikularismus〉／〈Gnadenuniversalismus〉という理念型を参考にしている。この理念型はカトリック教会における恩寵授与とカルヴァン派の予定説の相違を捉えるために用いられている。なお、ここでは「恩寵」Gnaden はキリスト教諸派に共通する〈救済財〉を指すタームとして用いられるが、本稿では「恩寵」概念を拡張し、キリスト教のみに限られず諸宗教において究極の価値ある状態を指すものとして用いる。なお、本稿で〈恩寵〉によって示されている内容は、ウェーバーのいうところの「救済財」に近い。ウェーバーにおける当理念型および「救済財」に関しては、マックス・ウェーバー 大塚久雄・生松敬三訳『宗教社

- 会学論選』、みすず書房、1972年、pp. 70-71, p. 67（原題：Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 1, Einleitung, Tübingen, Mohr, 1977 [1920]）を参照されたい。
- (10) 鈴木由次郎ほか『朱子学大系第八巻 四書集注（下）』、明德出版社、1974年。
- (11) 荒木見悟・岡田武彦編『近世漢籍叢刊思想3編5 孟子或問、大学或問、中庸或問』、中文出版社、1977年、p. 5。
- (12) 同上、pp. 5-6。
- (13) 同上、pp. 6-7。
- (14) 三浦國男訳注『「朱子語類」抄』、講談社学術文庫、2008年、pp. 82-83。
- (15) 日本古典学会編『新編山崎闇齋全集 第四巻』、ペリかん社、1978年、pp. 410-11。
- (16) 神道体系編纂会編『神道大系 論説編12 垂加神道（上）』神道体系編纂会、1984年、p. 443。
- (17) 石田一良編『日本の思想14 神道思想集』、筑摩書房、1970年、p. 275。
- (18) 闇齋の吉田神道の「唯授一人」への批判は、〈恩寵普遍主義〉的性格と〈恩寵個別主義〉の性格の相克のみに由来する訳ではなく、吉田神道の神仏習合的側面に向けられてもいたことは付記する必要がある。この点に関しては朴前掲『山崎闇齋の政治理念』、pp. 154-156を参照せよ。
- (19) 近藤啓吾・金本正考編『浅見綱齋集』、国書刊行会、1989年、p. 646。
- (20) 丸山前掲「闇齋と闇齋学派」、p. 612。
- (21) 同上、p. 639。
- (22) 子安宣邦「山崎闇齋とその学派・「敬説」と「心法」の言語 ——日本の〈内部〉形成の言説」『江戸思想史講義』、岩波現代文庫、1994年、pp. 45-82。
- (23) 同上、p. 56。
- (24) 前掲『日本思想体系31 山崎闇齋学派』、岩波書店、p. 80。
- (25) 子安前掲「山崎闇齋とその学派・「敬説」と「心法」の言語」、pp. 55-56。
- (26) 井上智勝『近世の神社と朝廷権威』、吉川弘文館、2007年、p. 39。
- (27) 同上、p. 35。
- (28) 同上、p. 29。
- (29) 前掲『日本の思想14 神道思想集』、p. 149。
- (30) 同上、p. 153。
- (31) 同上、p. 180。
- (32) 同上、p. 161。
- (33) 岡田壮司は「その神観は天地に先立ち陰陽を超越した絶対的存在、無始無終の靈的なものとされ、その神性は天地にあつては神といい、万物にあつては靈、人倫にあつては心とし、故に心は神明の舎、混沌の宮であり、心は一神に帰し、神は天地の根元、万物の靈性であるから、神即心、心即神になる。」と説明している（岡田莊司編『日本神道史』、吉川弘文館、2010年、p. 183）。
- (34) この点に関して、高橋美由紀は「人間にとっては、心を清らかに保つことによって天地の根源的靈性たる国常立尊との靈的一体化を果すこと」として説明している（『伊勢神道の成立と展開』、1994年、p. 185）。しかし、本稿においては、「靈的一体化」としての側面よりも、後述の「神を御する」ことに注意を払いたい。なお、この観点は、大隅和雄（「中世神道論の思想史的位置」『日本思想大系19 中世神道論』所収、岩波書店、1977年）に負うところが大きい。この点に関しては、下記注37を参照せよ。

- (35) 前掲『日本 14 神道思想集』, p. 179。
- (36) 「御す」の語義は、「馬や乗物などをあやつて、自在に乗りこなす」、または「配下の者を自分の思いのままに統率し、支配する」(室町時代語辞典編集委員会編『時代別国語大辞典 室町時代編二』, 三省堂, 1989 年, p. 595)。
- (37) 大隅和雄は、吉田神道について次のように説明している。「吉田兼俱は、吉田流ト部氏の出で、神道界における吉田家の位置を最大限に利用し、全神道界を支配する地位を築こうとした。…(略)…仏教や儒教等に対する神道独自の教説を生み出せなかった神道論の中にあつて、兼俱が性急に神道の優越を主張し、吉田家の支配的な立場を説明しようとするには、儀礼を壮大にして、その立場を宣伝することが残された方法であつた。…(略)…『唯一神道名法要集』は、逆に儀礼が先行して肥大化し、その儀礼を説明する形で教義が説かれるという逆立ちの状況があらわれている。」(大隅前掲「中世神道論の思想的位置」, p. 349)。
- (38) 闇齋学において「心神」概念はその根幹に関わるので、若干ながら先行研究における「心神」理解に関して述べたい。闇齋学的心神は、(伊勢神道・吉田神道との連続性を強調するか否かは別として)、総じて、心神が宿る各個人(「心神」概念の性格上、論理的には人間存在一般)に「心」の清浄を促すものとして理解されてきた。特に、「心神」を道徳的・倫理的なものとしてみる視点は、高島元洋に明瞭に示されている。高島によれば、「神人一体」(心神—富澤)の自覚とは、自己のうちに働く「神」の力の認識であるが、この「神」の力は人倫を成立させる根源である。人倫に働く「神」の力を知るという意味で、「神人一体」の自覚とは神道の倫理化であつた。「心」の「神社」の祭祀とは、以上のようにして各人の心の宗教的倫理的な自覚を求める行為であつた。」(高島前掲, p. 588) 本稿における心神理解は、道徳的倫理的な心神という理解に加えて、認識主体としての心神を強調したい。認識主体としての心神と心神への志向が、闇齋学と社会状況との関係を看る上で重要となってくるからである。なお、闇齋学的心神概念については、田尻祐一郎『山崎闇齋の世界』(ペリかん社, 2006 年, pp. 235-258) や、近藤啓吾『山崎闇齋の研究』(神道史学会, 1986 年, pp. 367-392) を参照せよ。
- (39) 前掲『日本思想大系 39 山崎闇齋学派』, p. 166。
- (40) 同上, pp. 166-167。
- (41) 同上, p. 167。
- (42) 同上, p. 166。
- (43) 同上, p. 167。
- (44) 同上, p. 85。
- (45) 同上, p. 86。
- (46) 阿部吉雄訳注『朱子学大系第 12 卷 朝鮮の朱子学・日本の朱子学(上)』, 明德出版社, p. 143。
- (47) 日本古典学会編『新編山崎闇齋全集 第二巻』, ペリかん社, p. 344。
- (48) 当該引用箇所訳文に関しては、岡田武彦『山崎闇齋と李退溪』, 明德出版社, 1985 年, pp. 168-169 を参照した。
- (49) 「默契」という語の持つ神秘性に関する指摘は、高島に負うところが大きい(高島前掲, pp. 201-202)。
- (50) 前掲『浅見綱齋集』, pp. 643-646。
- (51) 前掲『日本思想大系 31 山崎闇齋学派』, p. 69。
- (52) 同上, p. 71。

- (53) 闇齋学の理気論、特に本稿で議論した箇所は高島(前掲, pp. 79-95), 阿部(前掲, pp. 322-334)で論じられている。なお、高島においても闇齋学の「理」理解の特異性は論じられている。「朱子は、その理を観念とすることによって、みずからがその観念を実現して太極となろうと考えていた。つまり、いま現にあるおのれの存在をこえて聖人となるわけである。一方、闇齋は理を実体と見、その実体つまり神の完全な発現を求めた。すでにその神は自己の心に宿っている。神の宿る自己の存在を、その与えられたままに充実せしめることを考えた。」(pp. 89-90)
- (54) 渡辺浩『日本政治思想史 十七世紀～十九世紀』, 東京大学出版会, 2010年, p. 98。
- (55) 黒住真「徳川儒教と明治におけるその再編」前掲書所収, pp. 171-172。
- (56) 渡辺前掲, 『近世日本社会と宋学』, p. 13。
- (57) 闇齋学派における「礼」の実践については、田尻, 前掲, 「儒学の日本化—闇齋学派の論争から」, 田世民「崎門学派の『文公家礼』に関する実践的言説」(『近世日本における儒礼受容の受容』, 2012年, pp. 62-97)を参照せよ。
- (58) 儒学者による儒葬祭の実施は幕府よりキリシタンの嫌疑がかけられる程であった(田尻前掲『山崎闇齋の世界』, p. 34)。
- (59) 心神祭祀に関しては、前述の道徳的倫理的心神と並行するものとして論じられている。例えば、田尻においては、「心神」を自ら祀るという行為は、決して自己神格化ではないし、まして「生き神」を名乗ることでもなかった。まさに、その正反対である。現実の自己が、いかに私欲によって汚されているかを思い知らされるから、「自己にあって、自己を超える霊的な何ものか」を敬虔に見つめようというのである。(田尻前掲『山崎闇齋の世界』, p. 301)。また、高島(前掲, pp. 621-622)を参照せよ。
- (60) 前田勉「呪術師玉木正英と現人神」(『近世神道と国学』, ペリかん社, 2002年, pp. 143)。また、闇齋学派に存在する呪術性は、闇齋学派門人の玉木正英(1670-1736)によってさらに展開されている。ただ、これに対して、同門人浅見綱齋らが批判している点も興味深い。これに関しては同著を参照せよ。
- (61) ウェーバー前掲, p. 74。なお、この点に関しては、マックス・ウェーバーの叙述に教えられるところが大きい。ウェーバーは、諸宗教において、宗教的資質如何が重視されることによって、その担い手が「〈達人的宗教意識〉」を持つものと「〈大衆的宗教意識〉」持つものへと「身分的」に分化することを論じている。達人的宗教意識によって「経済に対して敵対的となるような」「瞑想的宗教意識」や「エクスタシスの宗教意識」が志向される場合、この分化にはますます深い裂け目が生まれ、「達人が聖者として直接に崇拜の対象」とされる「呪術的な人間礼拝」, 「あるいは、その人の祝福や呪術的な力を、世俗的なり宗教的なりの救済を促すための手段として俗人たちが買いと」る宗教意識の展開の方向性を理念型として論じている。(同上, pp. 73-78)
- (62) 平重道「垂加神道における秘伝の成立」『近世日本思想史研究』, 吉川弘文館, 1969年, pp. 204-214。また、谷省吾「山崎闇齋における秘伝の意味」『垂加神道の成立と展開』, 国書刊行会, 2001年, pp. 172-190も参照せよ。なお、近藤啓吾は、吉田神道の「唯授一人」を批判した闇齋の思惟に着目し、闇齋学の「秘伝」を否定しているが、闇齋自身の主観的思惟と闇齋学がとった客観的性格とは位相を異にして分析することが可能である。これに関しては、近藤啓吾『神代巻記録』に見える伝について(前掲書所収, pp. 349-368)を参照せよ。

“Nobete Tsukurazu” and “Hiden” in the Thought of Yamazaki Ansai

Sentaro TOMIZAWA

This paper aims to clarify differences between Neo-Confucianism and the thought of Yamazaki Ansai (1619-1682), who made it his principle that his own interpretation of Confucian teachings should never be added to School of Neo-Confucianism but that he would only introduce the original doctrines formulated by Chu Hsi and other major Confucians (“Nobe te Tsukurazu”). This rigid adherence to Chu Hsi logically means that all people can inherently achieve a state which is acknowledged to be supreme and which therefore leads to a negation of secret transmission (“Hiden”), for Hiden conversely means that only a limited number of people can achieve such a state. In this paper, I will first indicate in Ansai’s thought an orientation contrary to his own principle as well as the negation of secret transmission, which might be understood as the particularistic orientation against the universal perceived in “Nobete Tsukurazu”. The main task of this paper will be to indicate how Ansai’s particularism was created by referring to his basic idea of “mind god” (“Shin-Shin”). Lastly, from the perspective of the sociology of religion, I will attempt to elucidate the social context behind the formation of Ansai’s particularism, paying close attention to those who accepted his thought, the position of Neo-Confucianism in Japan at that time, and what difference lay between their religious sentiments.