

# 残口批判書の三教観

井関大介

## はじめに

増穂残口<sup>(1)</sup>は神道史上において非常によく知られていながら、必ずしも適切に位置づけられているとは言いがたい神道家の一人である。本居宣長らの本格的な国学的神道への過渡的存在、恋愛至上主義において近代人の先駆、ナショナリズムの萌芽と見なされるなど、様々な文脈で論じられてはいるものの、残口の矛盾に満ちた教説と行動のそれぞれ一面を説明し得るのみであり、残口神道説の全体像を捉え損ねている感がある。

その点で、残口の言説に「相対的自民族中心意識」と「優越的自民族中心意識」の複合が見られるという、高野信治の指摘は示唆に富んでいる。高野は「自民族・自国の独自性の主張を「国最」(国最)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」があったと指摘した<sup>(2)</sup>。残口のテキストには他国に対する優越観や差別観が露わであるため、従来の残口論においてはその面が強調される傾向にあったが、その自民族中心主義が相対主義を経由したものであり、かつその両方がテキスト上に表れていることに注意すべきであろう。

では、なぜそのような複合性が生じたのか。小林准士は残口の言説を当時の民衆教化という〈場〉に位置付けて論じ、「教化の状況に適した有効性という主題は仏教の説教が前提としていた問題構成であり、残口はこの問題構成の内部にとどまりながら、「神道」を有効な教えとして「選択」したのだと考えられる」という<sup>(3)</sup>。また、小林は残口のテキストには「教化はいかに為されるべきか」という教化そのものを対象化した言説、それゆえ教化を行なう者に向けて語られた言説が含まれていることも指摘している。その結果、同一平面状に並べられた神儒仏のうちから一つを「選択」する段階の相対主義的な言説と、「選択」した後で民衆向けのわかり易い教説として構成された絶対主義的な言説と、両方が同一テキストに混在することとなった。この複合性、あるいは民衆向けの顕教と知識人向けの密教を使い分ける二重性そのものが、残口神道説の一つの大きな特徴なのである。

では、近現代の研究者が見落としがちな残口の二重性は、どの程度まで当時の教化の〈場〉において理解されていたのか。それを問うことが、広く宗教史上における残口の位置づけを探ることにつながる。残口の著作や布教活動に対しては、賛否ともに少なからぬ数の書が著されており、河野省三や中野三敏の研究によって概観することができる<sup>(4)</sup>。本論文ではそれらのうち、質量ともにある程度まとまった残口批判を含む書である、『人間一生誌』(享保五1720年刊)、『神儒仏一座物語』(享保六年刊)、『残口猿轡』(享保七年刊)、『弁惑増鏡』(享保十五年刊)と、多田

義俊の随筆類に見られる残口批判(『続遊和草』(享保十九年序),『蓴菜草紙』(寛保三1743年成),『南嶺子』(寛延三1750年刊))を扱い、批判者たちが残口の活動をどう捉え、どこを批判しているのか、論点を整理していく。その過程で当時の宗教史的状况,あるいは三教をめぐる言説空間における残口の位置を浮き彫りにすることが狙いである。

## 一 『弁惑増鏡』と多田義俊

残口の教説は儒仏との習合を少なからず含み、また民衆の崇拜対象として積極的に神像を祀ることを主張するなど伝統からの逸脱もあるため、後の国学者達が再構成していく「純粋な神道」に劣る「俗神道」と見なされがちである。しかし、彼が多用する「公道」という語に注目し、その熱心な布教の動機や論理を辿ると、その神道説は同時代の荻生徂徠や富永仲基にも通じる、三教全てを歴史上の人間が制作した文化として相対化するような宗教観に基づいていることがわかる。残口の三教論における第一の前提は、一国に一つの「公道」がある(べきである)という主張であって、これは三教諸派の教説が入り乱れ、互いに争い相対化し合うことで人々が拠り所を失っていた当時の社会を憂え、ただ一つの確固たる価値基準を立てよと要求したことを意味する。もちろん「天竺」では仏の説いた仏教、「支那」では聖人の説いた儒教、「日本」では神の示した神道が「公道」であると主張されるわけであるが、そこでは神道の教説としての真理性は問題とされていない。むしろ、この世界の真実の姿に最も合致しているのは「支那」の陰陽論であり、「地獄」を説く仏教や「高間が原」を説く神道は虚構性を多く含むものであることを、残口は仄めかしてさえいる。その上でなお、民衆を相手に教えを説く場合には、気の集散で神や魂魄を説明する陰陽論は不適切であるとして隠し、神像を拝し現世利益を願うものとして残口が単純化した神道をこそ、積極的に広めるべきだというのである。つまり、一つの儀礼と言説の体系として有効に機能するか否かという、経世論な視点からの判断といえる。

「俗神道」とは主に文献実証性を欠いている(儒仏との習合もそこに含まれる)ということを以ての、近世中期以降の学問的基準からする評価であるが、前述の通り、残口はそもそもその基準となるはずの聖典の権威を相対化して、いわば自ら世俗倫理に有用な「神道」を新たに作ろうとしていた。国学に基づいた近代の神道とは別の神道なのである。河野省三のように、近世の神道思想を国学者達による学問的な「神学」と民衆相手に布教された「通俗神道」に分け、残口を後者に位置づけて評価する論も見られる<sup>4)</sup>。それゆえ残口を文献実証性という観点から論じることが、並行して存在した一方の神道から他方の神道を評価することを意味するともいえるが、ここで取り上げる二つの残口批判は、そのような学問的神道の観点によるものである。

まず、『弁惑増鏡』は二巻三冊、伊藤栄跡によって著された。巻一は『艶道通鑑』の批評であり、巻二は人見英積著『和朝本津草』(享保十三年刊)の批評であると自序で説明するが、巻一本文中で「安者世鏡」(残口著『異理和理合鏡』)、「小社探」(同『有像無像小社探』)からも引用し、「こゝにかぎらず、八部の内に多く出たる語なり」(『弁惑増鏡』<sup>6)</sup> p.352)ともあるように、残口八部書といわれるものの内容を一通り踏まえた上での批評であることがわかる。

本書は『艶道通鑑』から問題になる箇所を短く引用した上で、自らの論を載せるという形を取っている。中野三敏が評するように、その内容の多くは残口の文法的な間違いや語の不適切な使

用を批判するものであって、「書は一貫にかくものなり」などと残口の言説上の矛盾を突く箇所もあるが、全体として思想内容にまで直接関わるような論はあまり見られない<sup>7)</sup>。

やや残口神道説の特徴にまで踏み込んだ批判と見えるのは、儒仏を排しているはずの残口が実は儒仏老の語を多用しているという矛盾の指摘である。

本有常住の尊容とは仏語にして、惟一／＼といふ口から云べき事にあらず。神道熟学のやうに口にていへども、かつて神道を知らず。習気にかためられて、神の事を仏語を以ていふ。仏語をからずして明らかなるものを。(『弁惑増鏡』p.354)

易の乾坤の義を以て解せるものにして、是又異域の説を用ひたるなるべし。神代巻を素読はいたされたと見ゆれども、この国の事は且以(かつてもつて)知らぬ人なり(同,p.354)

「神書を仏経を以て曲ていふは、仏者の湿気いまだ乾ざるにや」(同,p.355)とあるように、残口が還俗僧であることは知った上での批判である。とはいえ、このように思想的矛盾を指摘しつつも、栄跡の論は仏教や儒教、神道の古典に基づいてそれぞれの語の解説をするのみに止まり、その態度は揶揄の域を出ることがない。明らかに厳密な学問としては書かれていない『艶道通鑑』を、ことばや知識の正しさという学問の土俵内にあえて引き込むことで、その神道説としての価値を貶めているともいえる。表に語られたものの学問的正誤のみが問題とされ、そこでは残口の二重性はそもそも話題にさえされない。

一方、有職古実を研究する学者であり神道家としても活動したという多田義俊(元禄十一1698～寛延三1750年)は、今回取り上げる残口批判者達の中で唯一素性が明らかである。義俊の随筆『蓴菜草紙』や『南嶺子』、『続遊和草』では、当代の神道家達を多数列举して論評する中で残口のことに触れている。分量こそ多くはないものの、残口の活動実態を伝えるものとしてよく引用される資料である。

義俊による残口批判の第一は、神道の基準であるべき「国史格式」に関して無知という指摘である。「古事記、日本書紀等には拠ず、家伝、社伝と号するものみな私の偽作也」(『蓴菜草紙』<sup>8)</sup>p.7)と、口伝秘伝による中世的な神道家のあり方を文献実証的に否定していく義俊にとって、古典に記された古代の神道のあり方こそが正しい神道なのである。それゆえ、栄跡と同じく学者的立場からの批判であるものの、あるべき神道はどのようなものかという、より神道学的な観点による批判として読むことが出来る。

近年上方にて名高き、増穂大和、是等は一向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つもかゝはらず。たゞに仏法をうちやぶる風流講釈也。(『蓴菜草紙』p.20)

「身上ともかくもする町人など」も弟子になっているが、「此門人になる者は、とくと論語の素読のゆくものなし」ともあって、それも「垂加などゝは又大きに格段おとり、残口心には下化衆生と心得てなすにもせよ、是等は神学者とも、神道者とも題しがたし」という主知主義的な評

価につながっている。義俊は「智を明にする」儒教に対し、仏教は「智をくらま」すものだと考えており（『南嶺子』<sup>9)</sup>p.340）、その仏教のように「愚人」を「愚人」のまま教化する残口を神道者とは認められないのである。また、熊沢蕃山の論からの剽窃であるという指摘も注目される。

義俊自身が仏教に対して否定的な見方をしていながら、残口の激しい仏教排斥に対しても批判がある。「儒仏ノ徒神事に戻（もとる）義」という条では、儒者が神道を謗ることや仏者が神道を取り込むこと、神道者が「神祭の故実」「前聖の道」を失うことを共に批判し、それぞれ自分の道を学ぶことに心を尽くせば良いのであって、「他を謗、他をとりこむには及ぶべからず」という。とくに神道者について以下のように批判するのは、残口らを指しているであろう。

近世の神道者流の中に至て卑きは、仏を謗り、雑言悪口におよぶ。人の情に悖て何の益かあるや。わが主とする大日本の大古の風を、国史格式に考て、故実に心を用ひば、他を顧るにいとまあるべからず。己が学ぶべき所は推ずして、他の教を議するは、己が主とする道の学びたらざる所より出と知べし。（『南嶺子』p.345）

「人の情」に逆らうことについて、残口流に弟子入りした息子が父の念仏講や母の題目講を妨げ、「さても生がひなき」と嘆かせる例が挙げられ、「よしや仏法は悪きものにもせよ。しみこみたる老人、今更いかでか改めんや。志を養はざる不孝、是より大なるはなし」という。情にひかれて仏教が通用している世間を軽侮しながらもそのまま肯定し、それとは別次元の知識人の営みとして神道を語るのである。次のような批判も残口にあてはまる。

忌部が弱肩に太褌とつゝけとこそあるに、仏法を罵（のり）ながら仏家の所作におちて、木綿褌は輪袈裟に比せられ、祓は梵経にひとしくなる。かゝる愚魯の徒には、国史格式の本拠を引て、其誤謬をしめせ共、先入のもの主と成て、日用人の行ふ大道の外に、別に道ありと心得て、意必固我の醜塊（わるかたまり）中々改るには至らず。愚はます／＼愚にして、下愚はうつらざるの古語、むべなるかな。是の如くの事より、漢学者のために神道を蔑如せらる、亦嘆ぜざらんや。（『南嶺子』p.344）

義俊にとって神道とは王道のことであって、神道を行なうのは統治者であり、語るのは学者であり、世俗倫理を守ること以外に庶民がすべきことは無い。仏教のあり方を換骨奪胎して新たに神道を一つの教として独立させようとする残口は、「別に道あり」として教説を聞いたがり儀礼を行ないたがる「愚魯の徒」を喜ばせるのみである。門弟に命号や神職としての別名をつけ、庶民の死者を神として祀ることも残口流の新説として批判されるが、次のようにいう。

たとへば米屋の太郎兵衛なれ共、神道の方にては、林玄蕃と名づき、豆腐屋の二郎七なれ共、神拝の時は松川左京と号するなどの免状をうけ、異様（ことやう）なる姿にいだち、烏帽子をいたゞき、わが家におそれをだに顧ずならべまつる所の皇大神等にむかふ。よく合点して見つべし。その替名にて表向の人たる用はつとまらず。その烏帽子浄衣にて町内の出合はいふにおよばず、宮社へ参詣も成まじ。然れば替名をつき、表向へも着られぬ烏帽子をかけ、

歌舞伎のごとくするは、向ふ所の神を偽るためか。他の見る所をおどろかしむるためか。かゝる非礼を、神（しん）それこれを享んや。察すべし。（『南嶺子』 p.389）

「国史格式」によって基礎付けられた義俊の「神道」に対し、残口の「神道」は個人が勝手に創作した虚構であり、世間では受け容れられないごっこ遊びであるという。実際には「国史格式」に基づく限り、資料自体によってその「神道」の内容は朝廷が正当と認めたもののみに限られ、それ以外にも存在したであろう神道的伝統と呼び得るものの多くを取り捨ててしまうのであるが、義俊はそれを望んでいるようである。

こうして学問的神道から見れば、残口は過渡的もしくは傍流的な「俗神道」になる。しかし、前述のように、残口はむしろ学者化して民衆教化から離れる神道家を批判し、「愚人」には「愚人」向けの教説を説くべきだと主張していた。それゆえに、人格的な神の存在についての議論でいえば無神論と有神論の二重性、自国の他国に対する優越性についての議論でいえば相対主義と絶対主義の二重性を示すことになったのである。とはいえ、それは義俊が指摘する通り、説くところの神道が勝手に創作されたものであるという虚構性、そして、自身が事実とは信じていない教説を説くという虚偽性をはらむことにもなる。以下の三つの批判書はより教化の〈場〉に近い視点からの批判といえるが、義俊らの無視したこの二重性にそれぞれ言及している点が注目される。

## 二 『人間一生誌』

残口批判書の一作目である『人間一生誌』は、享保五（1720）年に京都で出版された。著者は序に「雍州逸士某」とあるのみで、本名その他一切が不明である。天・地・人の三巻三冊であり、人間が生まれてから死ぬまでの一生をいくつかの段階に分け、それぞれの段階で心得るべきことについて教訓を語るという内容が天巻と地巻の大部分を占めている。その態度は「徹底した是々非々主義の論調」（中野,前掲書1976, p.171）と中野が評するように、特定の宗派や学派にこだわらず三教いずれからも自由に引用して、庶民が一生を無事に過ごすためのごく日常的な道徳を説くものである。一方、人巻では残口一派と思しき神道者達の談義の様子を描写し、その排他性等を批判するのが中心となっている。序には以下のようにあり、残口批判が本書の執筆動機であると語る。

近來世（ちかごろよ）杜撰（づざん）の者有り。名を神家者流（しんかしやりう）に仮つて、啻だ儒仏の二道を軽んずるのみにあらず、造言臆説自家神明の道を誣ふること甚し。實に是の賤夫等（せんふら）挙げ論ずるに足らざれども、間（まゝ）亦た蠱毒に惑乱せらるゝ徒（ともがら）有つて、之を救ふ道を知らず。或ひは仏像を市店（してん）に棄て、或いは儒典を河水に投ず。余傍観するに忍びず、人間一生の道に依り芸に遊ぶの機要を撮つて、之を誌して編に成す。（『人間一生誌』序）<sup>(10)</sup>

これを信じるならば、残口の儒仏排斥はただ談義の言説上にとどまらず、残口教団において具

体的に実行されていたらしい。雍州逸士はそれに対し、神道の「正直」、儒教の「中庸」、仏教の「挙手動足底」（がすなわち真理という論）が同じであるといった論理のもと、「三教（さんかう）は其の名異にして其の道たること則ち一のみ。故（このゆへ）に余（われ）壮歳より神に入り儒に入り仏に入る」という、三教一致（そして三教兼学）の立場から批判するのである。

天・地巻においても顕著であるが、雍州逸士には体制擁護的な姿勢が強く見られる。幕府の統治による太平の世を寿ぐのはもちろんながら、「是皆先世（ぜんぜ）の業因に依つて高下の品をわかつものなり」（天,三ウ）という論理で身分の別を肯定しつつ、統治者の帰依を受ける僧侶や神職もまた完成された「役の体系」の一部として機能しているというのであり、庶民はそのような神仏の領域をも含む十全の社会秩序の中で、分をわきまえ真面目に生きるべきであるとされる。それゆえ、儒仏を排斥し、一凡夫の身でその体制内の上位者達、そして体制自体を批判する残口は「異人」として非難される。

神道は天真直路を元とし、仏道は成道正覚を至極とす。しかれば是陰陽なり、生死なり。若し偏屈（かたよる）者は天を誉めて地を誹り、天を誇るの類なり。又己が好む方を行ひ用ひよといふ則（ときん）ば、言わずして一方を捨る理なり。是異説なり、異人なり。強て他を誹謗せば、是異風神と名付て、疫病の風の神なり。（人,三ウ）

他の個所でも、残口の不遜さが繰り返し強調されている。仏教には「幾億万と云数を知ら」ぬ僧侶、とくに「其中に高位あり高官あり。親王座主まします」のであって、「それを思はず下として愚蒙の思慮を成すべからず」（人,六オ）というのである。さらに、歴史的に仏教と共存してきた神職達にも背くことになるという。

分て此両道に勝劣あらば、伊勢の長官出雲の国祖、其外大社の神人神道秀才の神職、聖徳太子、滅度已後千歳余互に義論もあるべし。何れも有智高行の聖賢だに、神秘仏智は計り難し。況や末代卑賤の凡下土底（とてい）の下類として神秘を顕し仏智を軽じ上を計る事、神明仏陀の冥感に背き、天命につきぬべし。（同,人,八オ）

そして、それら由緒ある神社の神職や高僧達と対比するように、下巻では自ら四条河原で実見した残口本人、或はその門下と思しき者の神道講釈の様子を描写し、その卑賤さを強調している。

忝も日本の宗廟の御事、代々聖皇の御先祖の神秘を浅く軽々敷、何ぞや仏経陀羅尼の講談口決演説は、礼槃を飭り、或は高座をしつらひ香を捻じて、聴衆の散人は机下に見下すべきを、不断乞食非人の臥土草の上にたかつて、何ぞや聴聞の凡人は後手をして立はだかつて聞く。勿体無き事かなと思へども、市人非人風情の仕業なれば、とがめずして其場を退きぬ。（同,人,十二オ）

また、残口の言うとおりに国内を神道一色にしたならば、寺院に関する産業の全てが潰えるとして、仏書を扱う書林、袈裟や数珠といった僧侶の装束を扱う店や墓守など、「筆紙に尽し難」い

ほど夥しい数の業者を列举し、「かかる広大無辺世界に智をもつて計るべからず」(下,七ウ)と批判する箇所もあり、著者の町人的な感覚をうかがわせる。そのような仏教無しには考えられない当時の社会秩序にあって、「卑賤の凡下短才未練の舌を以て、他を誹謗し己が好む所の一宗になさん」とする残口は、「蟻螂が斧を以て立車に向かふ如く」と形容されることになる(人,五ウ)。

ただし、雍州逸士は次に見る『残口猿轡』とは異なり、宗教界の現状を全肯定しているわけではない。地巻では神職や僧侶に対してもそれぞれの本分を説き、怠り無く業に務めよと教訓を語っているが、そこには本分を見失って金儲けに走る宗教者への批判も含まれている。また、人巻は「常ならぬ世にしあれば、人の心も世のさまも替るをつね」という冒頭から世の繁盛を賛美しつつも、「業(すぎわひ)は草の種木の葉を錦とだまして、身すぎが大一なり」という商売における不誠実など、人心の悪化をも仄めかしており、寺社への参詣さえ「人の評判よろしうして、我が商賈の便りとなり、一当あたれば重畳なり、さなくはそれからそれまでと、心たくみのおそろしさ、面をむくべきやうぞなき」(人,二オ)という商売の論理で行われることへの批判も見られる。建前としては世の現状を肯定するが、繁盛すればこそますます市場原理に呑み込まれていく世間に対して、残口ほど直接的な批判はしないものの、アイロニカルな態度を取っているのである。

また、残口流の神道講釈の実見を語る前に、二丁にわたって数々の見世物小屋や茶屋の立ち並ぶ四条河原の賑わいを詳しく描写して、いかにも遊び慣れたという風情の若い僧侶の団が、酒を呑みながら芝居見物を楽しみ、茶店の女達と親しげに語らうのを目撃した体験を語っている。「女犯肉食等の破戒はあるまじけれども」と一歩譲りつつも、「在家とひとしく狂言綺語遊山観水茶店の亀屋に立入たまふ事、大なるあやまりなり」と厳しく批判し、仏教者達全体の恥になるから、戒を守るのが嫌であれば速やかに還俗して家業に戻れという。

とはいえ、民衆が惑うのは三教が入り乱れて互いに相対化し合う構造ゆえではなく、身過ぎ世過ぎのために不適切な教化をする似非宗教者のせいであるとする点で、残口の問題意識とは異なる。「今日本に釈氏の僧徒幾億万といふ数を知らず。天台真言をはじめ八宗九宗の貴僧高僧守護の地に、女人潔戒の靈地数多あり。或は酒肉五辛門内不入の道場、勝えて計ふべからず」と、「宗の禁戒法式を守り身を静にして勤めたまふ」清僧がほとんどであることを強調する(人,十七ウ)。雍州逸士の見るところでは、世俗秩序に深く組み込まれた仏教中心の宗教体制自体に問題は生じておらず、ただ体制のあるべき姿から逸脱する破戒僧や似非宗教者が問題なのであり、残口もまたそのような秩序を乱す「異人」の一人と見なされているのである。

当世にかぎらず半途(はんと)の贗(くされ)儒者、又は談林のはせ出し、破戒無慙の坊主おち、在家の裏店に逼塞して、わづかの金銀ふづくり出し、草庵を求め、寺院を号し、或は神さびたる社を買得て、格式もなき神事祭礼をとり組、けやけく云なし、己が一生の糧とす。是世渡りの便なれば是非無し。それにそゝのかされて顛倒する衆生いかにぞや。金銀をなげうつは罪なし。心をたぶらかされて、正直なる人もなまじひにひづみて己をたかぶり、上を敬わず下をあなどり本心をうしなふ。(人,三オ)

しかし、雍州逸士は残口をただ世渡りのために神道を説く似非神道者、「鳩の貝」とばかり見

でいたわけではなく、控えめながら残口の二重性についての言及がある。残口の「日本は神道のところなるに、釈氏を学び天竺震旦の風俗を真似する」という批判の言葉尻をとらえて、服はどここの国でも色々で「おもひ／＼心意（こゝろ）の世界」であり、「其家其身の式法」に従うなり「数寄／＼」なりで着るのだと反論する（下、八ウ）。そして、儒仏を排そうとする残口の論は「それを己が好む所の世智一同にせよ」というような「我慢心」であって、「其我慢心を以ては神明正直の玉簾、仏心慈悲の内陣へ入事中々及まじ」とさす。ただし、その儒仏排斥の態度が「仮」のものであることも察して、以下のようにいう。

若又自己には神意に叶居れども、衆生氏人の迷倒を助けん為、仮に我慢発し徒に釈氏を誹といはゞ、大なる奢なり。忝も神明先達て利正を正し、罰を構へ、仏は地獄を拵へ、極楽を建立して、神は天地開闢の昔、仏は九遠劫以前より、衆生のために世話ましませども、濁乱の衆生なれば法式をそむき、手鉄をうたれ、又は獄屋にをし籠らるゝ悪党、現在に多し。仏神の御めぐみにだに漏れ余る所の人民衆生を、大俗凡下の器量を以て、神道一方の俗解を以てためなをさんとの謀計当たるべからず。（人、九丁）

つまり、残口の意図が民心を安定させ風俗を化することにあり、そのため「仮に」極端な教説を説いていることは察しつつも、それは不可能だからやめておけという主張である。より直接的に、「今日大神宮の御幣をかたげて出現し給ひ、釈伽如来の錫杖をふつて出たまひても、中々人の合点する事にあらず」とも表現され、前述した世相へのアイロニカルな態度につながっている。「大乘至極にいたるといふ一念、是地獄に落る端としるべし。小眼を以て他を誹謗することなかれ」（人、十五ウ）と、動機については理解を示しつつ、結果的に害悪となっているという。たとえ世を憂えてのことであっても、「当代大俗の凡夫」である残口ごときが、「天真直路の真似するとて、規矩準繩の手鏡、大国師顔にて、有智高行の門主、下は悪口の出家、一くるみに正道にまげしめんとおもふ」のは不遜なのである（人、十五オ）。

### 三 『残口猿轡』

享保七（1722）年に刊行された『残口猿轡』は、柱記には『小社探買詞』ともあるが、それらの題名が示す通り、六巻六冊の全てが残口批判のためにあてられた書物である。独立して享保五年に成立していたらしい巻一は、残口を風刺する物語仕立てで書かれており、巻二以降は残口の『有像無像小社探』から問題箇所を逐一引用しつつ批判するという形式をとっている。残口が不用意に用いた儒語や仏語について長々と解説するなど、学者めいた語りも見られるものの、むしろ罵言とさえ形容できるような俗らしい文体が本書の特徴であろう。当時日蓮宗と浄土宗の罵り合いが講釈の場で過熱していたというのが、著者の牧樵子は残口の仏教批判が特に浄土宗に向けられていると主張しており、浄土宗に属する何者かであったと推測される。宗派間の争いの文脈を引き継ぎ、あえて残口と同じ講釈という土俵に立った書物ともいえる。

義俊が歌舞伎のようだとか酷評したように、牧樵子もまた残口神道説の典拠の無さ、伝統や習慣からの逸脱を「臆説」として批判する。



かやうのうたがわしき事、あげつくしがたし。神代より相伝の經書なければ、たゞしき事はしれがたし。それに汝か神訓／＼とて、おのがけがれしむねのうちよりつくり出せるたは事に、別伝の口伝の神秘のとて愚俗をだます足代（あししろ）を草子どもにかきちらし、儒仏の書を見る人は神のつみ人とのゝしる事、かへつておのが罪人なり。（『残口猿轡』<sup>(1)</sup> 卷三,17ウ）

典拠がありそうに見えるものでも「神儒仏の意詞（こゝろことば）を我がまゝに引ゆがめて互雜／＼に書ちらし、筋の立たる事一も見えず」（卷三,十九ウ）であり、例えば少彦名命が神農にも泰山府君にも地蔵にもなったと「両部習合と差意なく」語る残口に対し、「仏家の習合には経証又事実あり。汝が立義（りうぎ）は神道家にみちんもなぬ事のわがまゝのうそなり。（略）汝がごとき理のさばきになれば、犬も猫もすりこぎしやくしも神も仏もみな残口が変化なりといはんに、いなとは申されまじ」（卷三,二十ウ）と断じている。儀礼を新しく考案することにも当然否定的で、仏教的な行事も民俗的な行事も全て神道に置き換えようとする残口を次のように批判する。

己は今、神をかりていかに生活（すぎはい）にするほどにとて、人々六親の年忌に僧を請じ、親類知音を招て、報恩の労をなすを愷気して邪弁を吐けり（略）年忌仏事斎非時も、神道へ吸込て、祓や祭にせんとの工なり。それゆへ同卷〔七丁〕に士農工商ともに家々に宮を立〔天照太神のためならん〕、生土神を脇立とし、両親も命号を神家より〔残口かたちの禰宜の事か〕もらひて、宮居のかたはらにかきつけ、縁日となづけて、幣をささげ、供物を供べしと云へり。かやうの事は神道にゆめ／＼談ぜぬはばかりをゝき事なり。（卷四,二十一オ）

そして、儒理による気化の神でなく民衆に分かりやすい崇拜対象をと、残口が神像を立てたことに対しても、「汝が神人形（かみにんぎやう）を作りたがる根性から、非理に儒士を誹なり。（略）是大妖巫ならずや。神に像（すがた）を立ぬが、還て甚深なる事を知らず、神像を立ぬ」（卷六,二一ウ）と一顧だにしない。

ただし、牧樵子は「いかにも神道はかり事と見えたり」（卷一,二十三オ）と、残口の教説が民衆を効果的に教化し得るものとして意識的に作られたものであり、残口自身の信仰そのままを吐露するものではないという二重性にはっきりと気づいていた。文殊も弥勒も日本の神霊の分身だという説に対しては、「これおのがつくり事にて本説なき事明らか也。これも本性でかきし事にあらず。本気ならば何ぞ習合家をそしるや」（卷三,二十一オ）と疑う。そして、まさにその二重性をこそ、残口の「不正直」として繰り返し攻撃していく。牧樵子は本書で一貫して残口を「妖巫（はとのかい）」だと罵り、残口のこゝろを全て私利私欲による詐術として解釈していくのである。

卷一の物語では、残口（本文中では「残過」と変名）はかつて諸冉二神に男女交合の道を教えた「ますほもなかだゆふ」という「はとのかい」であり、その後は畜生道に堕ちて日本中の神社の「守（もり）」を経、前世では陸奥の鉄開・金勢・笠嶋という性的な信仰で知られた神社の「守」

を兼ねる黒狐であったという。そして、その狐は六十六部の読経を聴聞した功德によって今生では人間へと生まれ変わり、日蓮宗の僧となった。しかし、日蓮宗は幕府の制禁にも遭って布教に不自由であるから、同宗の僧侶達と相談の上、日本人ならば誰も謗ることのできない神道を建前として説きつつ、こっそり日蓮門徒に引き込んでいこうと企てたと語られている。

しかればはやく還俗し、四方髪にさまをかへ、まづ愚人をば引込べし。それにはとにかくうしよく事がよみ橋なり。これをふりうにいひなしてすぐに神道におとし、ふうふのみちを極意とたて、愚人をそやすものならば、いかなるものもなびくべし。所詮神道の談ずる所、陰陽の二をいえず。こかしどころはこゝにあり。(巻一、十三ウ)

「愚人をば引込」ために夫婦和合という受け容れられやすい道を建前として説きつつ、実際には「陰陽の二をいえず」という理当心地的な所に神道の根本を見ているとは、確かに残口の二重性をよく言い当てている。しかし、牧樵子は残口の真意を「愚人をだまし弟子にとり、なじみふかくなりし時、またそろ／＼とゐんぐわごかしにすゝめ込、にちれんもんとに引込」(巻一、十四オ)むこと、さらに「神道をかりてひたすら浄土宗をそしらんとのはかり事」(巻一、二十三オ)とすることで、その二重性を虚偽或は詐欺として徹底的に貶める。

同様に、「三千世界の中に日本程尊き国はなし。人の中に日本人程うるはしきはなし。日本人程かしこき人はなし。日本程ゆたかなる所はなし」という残口のナショナリズム的発言に対しても、「愚人にこびへつらひて、よろこばして己が邪義に引いれんとの工(たくみ)なり。それゆへうそおをし」(巻三、一オ)という詐術として解釈されている。残口の著書は「愚人をたぶらかし魔道に引込邪網の草子」(巻一、二十三ウ)であり、「がくしやはこれにまよはず、またとりもあげじ。愚人はしからず」、それゆえ「愚人」向けに説いたのがこの『残口猿轡』だといわれている。

残口の神道説や儒仏批判を「臆説」として批判する際、牧樵子は一体どの書物にそんなことが載っているのかと詰問する。権威ある書物に載っていない新説は、全て私利私欲のための捏造であると言わんばかりである。

弥陀の慈悲は私の愛、弥陀をたのむ起立造像の世財供養は賂にふけるの義とは、何たる和国の書にありや。文証を出して其義を決せよ。是はこれ汝か不正直の邪欲と、又汝が本宗のめづらしからぬ自賛毀他の無分別より吐しもがりなり。只今神の社を買、かんぬしとなりしゆへ、弥陀へなげうつ世財をうばひ神だのみをすゝめて、衣服刀脇差等をあげさせしてやらんとのはとのがいなり。(巻三、十二ウ)

逆に、牧樵子側の主張は大袈裟なほど經典や正史を引き合いに出して語られ、幕府や朝廷、著名な僧侶や神主の権威を動員することによって残口を降そうとする。例えば、天地開闢について残口が「識得べきさかいにあらず、口にのべ文字にあらはしがたき段」というのに対し、「汝はいかにもさこそあらん。仏は三明果智の眼なるがゆへに、掌中の菓のごとくあきらかにとき給ふ」(巻二、十四オ)と断言して、瑜伽論等の四劫説をもとに渾沌は空劫の終り、天御中主神が出現

する神話が成劫の初めにあたると説明する。既に安易には形而上学を語りがたい時代であったにもかかわらず、あえて經典の無謬という建前に徹することで、私智を用いる残口を道義的に批判するのである。同様に、史書の記述を後人の加筆と推測する箇所に対しては、「かしこき国史どもを皆偽書に落す事、何ぞ仁者といはん、又何ぞ正直といはん」（巻二、二十三ウ）と、やはり道義的問題にすりかえる。

しかし、残口はそもそも聖人や仏の超越性を認めず、あらゆる經典を人間の手によるものとして相対化していた。史書についてはなおさらであろう。經典の記述を盾にとった批判は、残口の教説の前提において既に退けられている。実のところ、牧樵子もまたそれをよく理解していたらしい。「神儒仏は三国別々の公道であるから優劣は無い」という箇所に対してさえ残口の相対主義、脱神秘的な三教観を見て、次のように噛みつく。

かまばらひには釈尊の方便の作り物語、手引草には天竺のうそばなし、常世草には天竺の百物語と嘲たり。これより上の悪口誹謗は切死丹の書にも有べからず。とかく出来合の妖巫（はとのかい）、一として誠なる事なし。巾着の御用心／＼。（巻五、十六オ）

他の箇所でも同様の言を何度も引用し、「かくのごとくにうそにしておかねば不正直がいはいはれざるゆへなり。さて汝が草子に私の推義をもふけては、さふかかふかと未定言をはきながら、他の正義を云やぶる事かぞへつくしがたし」（巻三、十ウ）、「それ仏神聖人に少にても偽ありて、仏とも神とも聖人ともいはるゝものか。（略）扱色々にだましこしらへて云は、凡夫の上にて仏をはかるの愚言なり」（巻四、二十六ウ）と、残口の不遜さを強調することで非難を執拗に繰り返す。

又智を磨て人を挫（とりひし）ぎ、他を押んとする慢心の甚しさは、天竺人より汝がうは手なり。神道は日本一の知手、和学は底ぬけなり、敷嶋の事は歌仙を欺、仏教儒経は古暦のごとく、鼠狐の嫁入草子まで見抜、仏も聖人も凡夫同然に過失をつけ、古今の学者を悪口し、天子公方を初め奉り、賤山夫に至まで公道知らず物知らず、日本に宿なしの天竺浪人と嘲弄し、三千界を撮（つまみ）に挫（とりひし）ぎたる勢は、天晴天魔波旬も運上をさゝげ降参すべき大慢の汝なり。（巻四、十九オ）

確かに残口は野心的であり、仏や聖人と同様に自ら制作者たらんとしていたが、神道講釈で集めた信者を日蓮宗に引き入れるという謀計は、やはり現実には考え難い。一国を一宗派で統合しようという発想に日蓮宗の宗風が影響している可能性はあるものの、少なくとも残口本人が語る布教の動機は、宗教者の墮落や宗派間の争いから信仰を救い出し、金銭至上の乱れた風俗を直すことにあった。

それに対して牧樵子は、「それ今太平の風化を見よ」と幕府の治世を手放しで賛美して、当代社会に問題など何も存在しないかのように振舞う。国の根本として諸社を尊崇し、政罰は儒教に基づき、また「仏道を信じて新義新法の邪道を制禁し、万民悉諸宗の門に入て因果の理をしらしめ、宗旨改を以て天下の人をさらへ邪正を糾明」する当代は、「三国の大道、伊字の三点のごとくにして四海太平前代未聞」であると。にもかかわらず「邪見」ゆえに世を批判し、「やゝもす

れば今日の教化をさみす」る残口は、「天子公方」にまでその雑言を及ぼす罪人とされる（巻二、六ウ）。

汝がくにゝ忠（まめ）なるとおもふ悪口雑言は、返て国のあだなり。何ぞ天恩をほうぜん。それ国のあだとは、今已に太平の世なり。好事もなきにはしかじと。しかるに邪義を談じて諸道を滅却せんとたくむ。これは是乱をまねくのはしなり。（巻二、七ウ）

牧樵子にとって当代の宗教体制は完成されたものであり、既に民心は十全に治まっている。そこにあえて異を唱え、変革を主張する残口は、まさしく「国を乱さんとする変化の者」（巻二、二十六ウ）なのである。

この当代の宗教体制は歴史的にも正当化されている。神道が日本の「公道」であるという残口の論に対し、牧樵子は「誰かまた其国に生れて我国の公道をしらざらんや。又何ぞ公道をいはみせんや。儒仏本より神明を敬す」（巻二、十七オ）と、ひとまず同意するものの、その「公道」「神道」とは「王道」、すなわち「治国平天下」の道であり、それゆえどの国にもある「一般の道」であるという。そして、「汝が五倫五常の教は唐切、善悪因果の法は天竺切と、偏局をするは公道にあらず。我神は正大公直にして、儒仏の道をさへぎり給はぬ事、諸記に分明なり」（巻五、十九ウ）と、日本の「公道」に唐天竺の「公道」が取り入れられることを正当化し、その歴史的経緯を語る。それによると、質朴であった上古から時代が下るにつれて世が治まり難くなったため、応神天皇が「治国平天下」のために儒教を用いたのであり、さらに儒教は「仏説のごとく三世にいたりて詳」でなかったため、「人は隠悪益熾に」なり、「神明の化導を如来に譲給の時いたった」（巻二、二十五ウ）。そのことは「文證道理明白なるが故に、代々の御門、世々の武将、三教偏頗なく尊敬し給ふ」（巻二、二十五ウ）のであり、それゆえ「治国の御はからひなり。これすなはち公道なり。これをもどくは邪見なり」（巻二、十八ウ）と、儒仏を排斥する残口の行為は、天皇や将軍をはじめとする代々の統治者達にも違背する罪惡とされる。

また、「神道」が祭祀の道ではなく治世のための「王道」であるという理屈は、神道を教として独り立ちさせようとする事への反論にもなる。

国に王たる人は治国の政を第一とするが天の道にして、その天の道にたがはぬを王道とも公道ともいふなり。又天下の民は遠は神を敬し、近は天子の命令をまもり、愛敬忠信をうしなはぬを民公道と云なり。（巻二、十八ウ）

「公道」を云々する資格があるのは統治者のみであり、庶民は世俗倫理を守ることが「公道」なのである。また、そこに「神を敬」することは含まれているが、神を祭る式礼は殿上なり神職だけが知ることで、庶民に対しては「勸善懲惡の道を以て人を治め給ふ」（巻三、七ウ）ともあり、庶民が神道的な教説や儀礼を実践することは否定される。

そもそも牧樵子は、儒仏渡来以前の「神道」が教説らしきものを備えていたとは考えていない。仏教を積極的に導入した聖徳太子以前の日本に「学」は存在せず、神事も口伝であったからまちまちで、太子がそれを旧事紀で整理したのであり、「今時子細らしく云事は、皆後人の作意也」

（巻五、二十二ウ）と、教説としての「神道」が後代に作られたものであることを指摘する。「又神事もいまのごとく足拍子手拍子等の事相とて、巨細の事はなかりしよし、能（よき）神道者は申さるゝなり。諸国諸神の祭等、皆中興の事なり」（巻五、二十八オ）、「日本国中の所々の神社もまつりも、みな千年此かたの事なり。神社のはじまりは十代崇神帝にして、それより多出来て盛なり」（巻六、八オ）ともある。

それゆえ、儒仏に並ぶ日本古来の道として掲げられた残口の「神道」も、「汝が誌抄にかきし神訓（かみおしへ）といふ互雑（ござ）／＼の事、神書の中には見へず。儒仏の道をかりて、それに臆説を大分くわへたる事のみ。それゆへ十所にかきし事は、黒白にして十色なり」（巻三、七ウ）と解体される。

汝か利口さふに神訓とて愚俗にすゝむる趣は、みな御念仏の安心向。また理によつていふ事は、天台学のひがみたる日蓮派の理窟さばき。又神理をいふときは、儒理をかりて陰陽変化の外はなし。しかるに余道を排斥するは、たとへばとなりの鯉節をかりて煮汁をとり、そのにがらをかやせてのゝしるがごとし。（巻三、十七ウ）

上の比喻は残口神道説の特徴をよく言い表している。論理は『一生誌』と多くの点で共通し、より激しく頭ごなしに残口を否定しているかのようだが、表面上の頑なさや無理解とは裏腹に、牧樵子は総じて残口の試みの意図と意味をよく理解し、その上で（体制側に与する論客として）戦略的に封じ込めを図っていたと思しい。残口が相対化を徹底せずに残した神道の聖典について、「しかれば仏経を百物がたり、聖經を咄本と嘲る汝に問。それ旧事紀は実録なりやいかん。若実録なりといはゞ、天竺の百物語を我朝に興行し給ふ聖徳太子の作なれば、旧事紀もむかし物がたりにして実にうけがたし」（巻三、十五ウ）と切り返すなど、実は残口と同じような認識に立っていた可能性が高いのである。

#### 四 『一座物語』

『神儒仏一座物語』は三巻三冊、享保六（1721）年に出版されている。跋に「浪華逸民北水子」とあるのみで、やはり著者の素性は知れない。那智山観音像が難波で開帳された際、通夜で寺に居合わせた人々が自らの信仰について語り合うという対話形式の上・中巻に続いて、下巻では観音の化身と思しき「化僧」が人々に教えを乞われ、独特の三教論を展開するという構成になっている。残口に対する批判は中巻において一向門徒によって語られるのと、下巻において「化僧」によって語られるのと二箇所見られるが、内容は概ね重なっており、どちらも筆者自身の意見と考えて良いだろう。特に後者は残口の著書名を具体的に挙げて評しており、一通り読んでいたということが分かる。

『一座物語』の残口に対する態度は、これまでに見てきた批判書とは異なり、賛否入り混じっている。残口の排他性については厳しく批判し、『猿轡』と同じく日蓮宗の宗風に根ざすものではないかと推測しているが、神社の繁盛を招いた功績と動機の純なることについては評価するのである。

さるほどに和残がまうすむね、胸談臆説もおほければ、是非さだめがたく、邪正あひなかばなり。とるとすつと時のよろしきにしがふべし。ともあれこのわかもの、たけふして物をしのぐ気性あり。国内の儒徒釈氏神社の衰微をなすものを夭折（あからさま）にせばやとて、山に鳴岳（をか）に咆ぬれば、それ／＼の氏人みなおどろきてかしは手をうち、はらへをとなへ、此二年三年が程に、社頭いづかたも賑はゝしくなれるは、ひとへに此ものゝいさをし、すくなきにあらず。（略）されば神霊のおほくはみな児童に託し給ふこと、精欲にまどはず、邪辟の情なきをば、よどころとし給へり。なれもまたわらはべしきところあるを、神のよく／＼みそなはし給ふにや。（『一座物語』<sup>(12)</sup>下、十八才）

北水子は残口の排他性を批判する一方で、一向門徒の神祇不拝や禪宗による念仏批判などに対しても、各宗の本義から逸脱するもののだとしてたしなめており、『一生誌』と同じく、儒神含む各宗派の平和共存を目指そうという傾向が強い。ただし、性急に三教一致を主張することにも批判的で、宗派の入り乱れる現状を様々な色の糸が絡まった状態に喩え、見識ある者が適切に取り分けるべきであるという。

あながちに紙墨に載たるばかり、教なるにもあらじかし。されば神代のふるき道はいまの世の人の言葉にものこりて、をのづから、そのみちをこなはれたりと、此一すぢをさとしみちびかるゝも、いとたうとし。しかはあれども、釈門の宗々判教の事は、なをくりかへしても糸によせておもひ分たるべし。すでに染てしうへは、なじかはいろいろなるべき。三教一致などいへるも、はじめのしろきによりてこそ、まうすなるべけれ。（中、十九ウ）

また、「われはたゞ釈迦宗といふものよなど、をこめくやからもありて、やゝもすれば、兼学よばはりもきこゆ。またあまりに自宗を荷擔して、情こはきもいとうとまし」（中、十九ウ）ともあって、各宗門の伝統に基づいて別々に学ぶべきであり、安易に他宗を取り込んだり排斥したりして新説を構えることには批判的なのである。ただし、仏教における妙立や鳳潭、儒教における伊藤仁斎のように、実証的学問によって旧説が乗り越えられることは歓迎している。

残口の宗教的統一への意思に対する『一座物語』の見解は、『猿轡』や『一生誌』のそれと同じく、現在の宗教体制こそが理想的なものなのだから、異を唱えるなというものである。

されば本邦は、いま四海太平なり。神化をうけて正直をまもり、儒道にあそびて言行をつゝし、仏教にしたがひて廃悪修善を事とす。（略）さながら四気の風色を一円の中にながむるこゝちして、これ人間の極楽城とやいはん。げにも異邦のめには、こや仙宮ならであるべき境ともおもふまじ。宮まいりしておもしろがり、てらまいりしてたのしむ、墓まいりしてよろこぶ。おもしろがるなどいふべきやうもなければ、たのしむがひが事になり、よろこぶがにくかるべきやうもあらず。これなむ私憶鑿意のはたらきよりさぐりいだせる手際とも見へず。天命なり、因縁なり、神化なりと、とり／＼にいはても、その體はひとつ日のもとの国なる、玉がきのうちつけにて、根ざしふかくして、支那の枝葉も、印度の花実もみなこ

ゝにさかへみのりて、とよ秋津洲にむさぼり見て人禁ぜさる風情、太古の無事といふとも、はぢざるこゝちすなり。(中,二十一オ)

「私憶鑿意」は残口を形容する語であり、つまり人為的に新たな体制を作ろうとする残口の企ては、到底不可能だからやめよというのである。そして、この一節は「いまの世の凡俗、こゝにあらそひをおこすは、その道をうりて、身をすぐすものゝ、まげて理をかたるゆへなり。しづかに此の事をおもへ」(中,二十二ウ)と結ばれており、現在の体制を批判して新説を唱える者は身過ぎのために不適切な布教をしているのだとして、いわば残口の腐儒売僧批判を逆手にとって封じようとする点も『一生誌』と共通している。

しかし、そうやって三教各宗派が共存する当代であればこそ、民衆の心の安定が得られ難くなっているという状況への危機感は、かなりの程度まで残口と共有されていたといえよう。そもそも『一座物語』の構成自体がそれを強く意識したものとなっていた。上中巻において対話を展開するのは、事情により今は別の宗派に属しているが、もとは一向宗の家で育ったために一向宗に親しみがあるという者や、かつて信心を馬鹿にしていたが人との死別を契機に浄土宗に入り、さらに知人の禅宗在家信者に感化されて禅宗に移った者など、宗教的にマージナルな体験を経た者達なのである。また、前者は一向宗のある老僧に私淑して、残口による一向宗批判について教を乞うたことを語り、後者は禅宗にかぶれて以降も盤珪永琢の「不生禅」や浄厳の『弁惑指南』、玄光の『弁弁惑指南』など様々に学び倦んで、「学問あがる程、菩提心さがる」(中,二十四オ)と嘆いているように、たまたま集った名も無い庶民の対話であるが、学者や高僧の多様な思想が入り乱れ、庶民がそれに振り回される宗教界の縮図にもなっている。だからこそ、彼らは居合わせた「化僧」に「一決」せよと求める。

さるほどに、一座の人々はとり／＼の物がたりして、いまゝで信じをれることは、うたがはしくなり、うたがひてありつることは、ことはりおとりたるやうなれども、なをもまた、これよりうへのことはりの、あるまじきにもあらねば、ひさしくこりしまどひの、あまりにはやくもとけしまゝに、またいまのさとりも、のちのまどひのもとにやなりなん、今宵うたがひのおこりしこゝろには、また明るよの物がたりにて、いかなることはりをも、きゝいだしなんものをと、かけておもひ、こよひうたがひのはれぬる身には、いまはかくしりさとられても、あすの夜また、いかなるものがたりをかきゝて、まどはしくなりなんかもしらずとて、これはかれをあやぶみ、かれはこれをおぼつかなひて、ともにいまだ決撰の知恵おこらざれば、解脱分の善根も、せんかたなふぞおぼゆる。(略)かくてたゞ、いつもをなじところろにのみまどひありきなんも、あまりにあさまし。ねがはくは燈下黙座の老導師、いまこの一座なる、下愚をいでて上智にいたらんとする、なまじきものしりをはじめ、向後の胡乱めきものゝために、清談をおしむことなふして、いづれのみちへも一決して、情識(こゝろ)のさだかなるやうになさしめ給へやと、人々みな瞻仰して、ひとへにこひねがひぬ。(下、一オ)

それに対する「化僧」の返答は煮え切らない。「三道を一途に決せよとなれども、われこれを

一決せしめむことかたし」。なぜなら、現実に三国別々に説き出された別々の教説としてある以上、神道者は他の二教を神道に帰し、儒者は儒に帰するということに、決し方もまた三通りにならざるを得ないからである。「われ昨はゑぼしきて、神の一に決し、ゆふは廣堅衣（けさ）かけて、仏の一に決し、あすまた儒衣を着して、儒の一に決せんに、神もわれなり、儒もわれなり、仏もわれなり。日をかへ面をかへて、そのみち三なり」と、一種の三教一致的な態度であるが、あくまでも形は三つに分かれるという。そして、この場ではたまたま僧体で人々に面しているため、「いましばらく神儒の二教を仏教の一に決帰」させるが、「神仏を儒に決し、また儒仏の二教を神教の一に決帰せんことも、これに准へてしるべし」と、どれでも良いと言わんばかりの相対主義的な留保から説き起こす。

こうして「化僧」の語る内容は結局のところ、儒教と神道による仏教批判に対して仏教を弁護し、儒神の教説と矛盾するものではないとして仲立ちしていくものといえる。その際の語り口は残口のそれとよく似ており、現に「もと此国の神道、支那の聖人天竺の仏陀とも化生せり」という残口の論を引いて、「しばらく此弁いひ得たり」と賛同さえしている（下、二十九才）。さらに敷衍して、「気化のかみ」と「一元氣」と「法身仏」の一致にまで言い及ぶ。

これによりていま試に問、聖人仏陀は神明の変化なりといはゞ、神明はまた何の変化なるやと。これに答るに、いまいふところの神明は人体形化の神にあらず、これ気化のかみにして、神妙不測の體なりと。しからばいふべし、これ儒家にいへる一元氣なり。また釈門にいへる法身仏なり。しば／＼三道わかれてより、その名三なりといへども、その體一なり。（下、三十才）

ただし、「しばらく」「試に」とあるように、三教を一決するための仮の論であることが仄めかされている点に注意すべきである。この箇所が続けて、北水子は「ゆかるゝたけはゆきてもみれ、ゆきあたりたるそのさきには、見聞覚知のみちとして、また何をかはありともなしとも、いふべきやうやあらん」と、知の及ばない領域についての議論を棚上げする。つまりは「しれぬことはしれぬなり」という不可知論であって、宋儒の形而上学を排して仁斎の説に依拠し、そもそも儒教が説いていたのは「事物みなこれより化生す」という単純な「一元氣」と「当然日用、人情のつね、是非邪正」をさとすことのみであったという儒教観につながっている。それは「物みな数ありて、始るべきにはじまり、終るべきに終る。天地人物日月星辰山川草木鳥獸虫魚みなその理をのがれず。これによりて、其他万物こと／＼く名あり性あり理あり。これにまどふことなかれとなり」ということであって、仏教が「生死無窮または生死流転」や「因縁業果」など説くのもと同じであり、ここにおいて「儒釈その趣おなじくして、言行しばらくことなり、釣をたるゝと、網をおろすと、時により処による。筌罟そのかたちことなれども、もとむるこゝろおなじ」という一致を見る（下、三十二才）。北水子が重視するのは真理におけるアプリオリな一致ではなく、人間の側におけるアポステリオリな一致であることがわかる。

であれば、これは残口の所論とほぼ同じ構図であり、「化僧」の表現で言えば「儒仏の二教を神教の一に決帰」したものが残口神道説であったとも言えよう。当然ながら北水子も残口の二重性に気づいており、とくにその神像説について次のように評する。



また此ほこらさがしには、産神とて参拝はすれども、彼仏の形像を拝むやうなる極信はおこらず云々。形容（かたち）に信をおこして正直にすゝむ愚俗なるに、何とて神に形をとらざる事ぞと書るにぞ、いまゝでは習はざれども、いまよりのちは習ふてなすにや、かくてもひたすらに人体形化を説、降臨の神をかたるきはゝ、いかさまに弱齡のむかし、内典になれたるゆへにや、いひ得たるやうの事もおほし。しかれども手引草に気化の神をかたるに、陰陽昇降のつね皇孫降臨は人体形化の表事（しるし）と書けり。これをその道のかぎりにや、やみね／＼。からやうの千語は、誠に一黙にはしかざるべし。（下、十六オ）

人々が信仰しやすいように具体的な崇拜対象を示すべきだという残口の論に賛同し、それが仏教を真似た新説であることも問題とは見なさない。ただし、残口が民衆向けには「人体形化」の神を説いていながら、知識人向けに「気化の神」を説き陰陽五行説を振りかざすことには批判的で、密教は語らず顕教のみにとどめよと言いたいようである。

とはいえ、北水子は儒仏二教については同じものを別様に説いているに過ぎないとして一致を主張するが、神道については少々扱いを異にしており、結局のところ残口説とは相容れない。根本枝葉花実説を用いて神道こそが根本であると持ち上げつつも、神道独自の教説というものは無いというのである。

所詮三道を一決するに、これ儒は色（かたち）に約てをしへ、釈は心に約てをしふ。神にをしへなし。儒釈をもちてをしへとす。儒釈のをしふところ、すなはち神のをしへなり。気化形化の神をかたる、これ儒教なり。神通神変神妙をかたる、これ仏教なり。神蔵の秘記おほくは仏語、また六根清浄祓などはすべて仏語なること、文義ともに顕然なり。三道一貫するものは、正直の二字なり。（下、三十二ウ）

忌部正通の「語を嬰兒にかりて心を神聖にもとむ」という言に基づいて、「たとひ今日卑賤の兒女といへども、をしへともなるべき言語をなさば、みな神語なり」と言い、また「世間の好語はみな仏よりいづ。梅檀の摩梨山よりいづるがごとし」という「菩薩の論」を引き合いに出し、「正直」に叶う教えは出典に関らず全て神道だという論理によって儒仏と神道との一致をいう（下、三十三オ）。そして、最終的に神道をいかに説くべきかについては、次のような身も蓋もない言い方でまとめられている。

一社一流縁起由来の別るるは、時処位のよろしきにしたがひて、その程あるべし。今時の官司、気化をかたれば儒に似、神妙をかたれば仏に似たり。仏にして神妙をかたらば、散物所得おほく、社頭賑しからむ。儒に似て気化をかたらば、散物利用すくなく、祠くちぬべし。たとひ社頭は蔽朽し散物すくなくとも、両部に名をくださいよりは、儒に習合して、気化の神をかたらんや。進退弊ありといひて、こゝにくるしめるものおほし。よくわきまへて、私憶鑿意をふせぎ、不直をかたる事なかれ。（下、三十五ウ）

北水子にとって神道を語ることの問題は結局、儒に依るか仏に依るかであって、どちらにも依らず「私憶鑿意」の新説を構えることは認められない。そもそも「王道すなはち神道」であるから、当代のように「万機の政たゞしく四民恩化をうけて六合静謐」であること自体が神道の隆盛であり、「百家業おこたらず」という世俗倫理自体が「百姓日々にもちふるの神道」とであると結ばれている（下、三十六ウ）。こうして最終的に、神道を教として独立させようとした残口の思惑は明確に否定されるのである。

## おわりに

以上、残口神道説の二重性についての言及を中心に、主要な残口批判書の内容を概観してきた。それぞれ細部は異なるものの、どれも大前提として体制擁護的であり、新義異宗を禁じる幕府の宗教政策に基づいて、或はそれを利用して残口の動きを封じようとしていることがわかる。そして、教化という〈場〉に位置づけて残口の教説を批評する『猿轡』『一生誌』『一座物語』の三書は、いずれも仏教に属すると思しい立場から書かれていること、残口神道説の動機を察しつつも、一つの教説によって一国をまとめようという企ての不可能性と不遜をいうことなど、多くの共通点が見られた。

ことに重要なのは、実際に熊沢蕃山との関係を指摘しているのは『蓴菜草紙』と『一座物語』であり、また明らかに賛意を表しているのは『一座物語』だけであるが、蕃山の時処位論に基づく残口の相対主義的三教論を、暗に受け容れた反論が多いことである。特に『一座物語』は批判書というよりもむしろ、残口の論に触発されて著された独自の三教論であったと見ることもできる。残口神道説と蕃山の時処位論の関係は中野三敏が明らかにしているが、中野によればこのような認識は中国に発して、蕃山の師である中江藤樹にも見られ、以後の儒学者達にも少なからず共有されているという。そして、「当時の俗間教訓を志す人々の思想的中心の一つとして蕃山流の心学を考える事は決して間違いではあるまい」<sup>(13)</sup>との指摘もあり、その俗間教訓書の先駆けでもあって賛否とも多くの反響を得た残口の神道説は、こうした認識に基づいて三教を論じる言説空間を開いていくものであったと評価できるのかもしれない。それを明らかにするためには、蕃山と残口の所説を詳細に比較検討した上で、残口の弟子や同志の手によると思しき神道書を批判書に併せて検討し、残口を中心に展開された議論の場をより立体的に描き出す必要があるが、紙幅の都合上それは別稿に譲りたい。

## 註

- (1) 明暦元（1655）年～寛保二（1742）年。大和や最仲とも名乗る。前半生は不明な点が多いが、豊後国で生まれ、日蓮宗の僧侶として谷中感應寺に入ったというのが通説。感應寺は元禄半ばに不受布施派制禁の対象として処分を受けたため、それを機に寺籍を離れ、後二十年近くの空白期間を経て、正徳五年に六十一歳で還俗、似切斎残口の名で『艶道通鑑』を著したのをはじめとして、享保四年までのわずか五年間で「神道」布教を目的とする書を八部刊行。そして京都朝日神明宮の神職となり、自著を台本とした神道講釈で大いに人気を博した。

- (2) 高野信治「増穂残口の対外觀—近世中期の自民族中心意識の複合性」（中村質編『開国と近代化』吉川弘文館,1997）p.11。
- (3) 小林准士「近世神道教における教化についての言説—増穂残口の神道説」（『季刊日本思想史』47号, 1996）p.40。
- (4) 河野省三『近世神道教化の研究』（明德印刷出版社,1955），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），同「増穂残口伝（下）」（『文学研究』第73輯，九州大学文学部，1976年）。
- (5) 河野,前掲書,第二章。
- (6) 以下，引用は『日本思想体系60 近世色道論』（岩波書店,1976）より。
- (7) 「字句・考察の誤謬を指摘する事が殆どで，しかもかなり瑣末的なあげ足取りに終止している場合が多いが，大元で＜残口の神を説事儒書仏書によれり是は二般の道といはんか＞（卷二上）という論点にたつての批判である」（中野,前掲書1976,p.50）。
- (8) 以下，引用は『日本随筆大成 第2期14』（吉川弘文館,1974）より。
- (9) 以下，引用は『日本随筆大成 第1期9』（吉川弘文館,1976）より。
- (10) 以下，引用は享保五年刊本より。
- (11) 以下，引用は享保七年刊本より。
- (12) 以下，引用は享保六年刊本より。
- (13) 中野三敏『戯作研究』中央公論社,1981,p.111。

# The Thought of the Three Religions in Criticisms of Masuho Zanko

Daisuke ISEKI

Masuho Zanko was a "vulgar" Shintoist active mainly in the first half of the eighteenth century. As he argued that the Japanese must respect Shinto first and foremost of all religions, many contemporary writers naturally criticized him. Through analyzing his works carefully, it is clear that he propagated Shinto not because he thought it is the only true religion but because he thought it the most useful for administration of the nation and for the relief of the people - especially "the foolish people," in his words. Contrary to his apparent absolutism, his ideas of religions (which his critics rejected as being exclusively Shinto)—based on a sort of relativism or pragmatism—indirectly seems to share common ground with his critics. In this paper, through analyzing the rhetoric found in the criticisms of Zanko, I try to examine the extent of his discourse objecting to other religions and consider them something controllable and useful in this period.