

近世日本における経世論的宗教論と「神道」

井関大介

近世日本における経世論的宗教論と「神道」

目次

序章	3
第一章 熊沢蕃山の「大道」と「神道」	22
第二章 熊沢蕃山の「寓言」論	61
第三章 増穂残口の「公道」と「神道」	90
第四章 残口批判書の三教観	123
第五章 荻生徂徠の「鬼神」と「礼楽」	147
第六章 宣長と秋成の神学	167
第七章 秋成の「神秘思想」と二つの神語り	200
第八章 『雨月物語』の多声性について	214
終章	236
参考文献・資料	240

序章

明治期の西欧的「宗教」概念導入以前、近世期を通じて経世論的宗教論とでも呼ぶべき独自の宗教理論が形成され、近世後期から近代に至る「神道」の台頭に影響したという仮説の提示が、本稿の内容である。近世において宗教的なものを理知的に論じる〈場〉の一つとして、儒教的知識人による経世論（経世済民論）があり、そこでの議論の中から政教一致的で儀礼実践を重んじる一つの宗教観（理論）が形成されていく過程を辿る。本稿で取り上げたのは儒者の思想だけではない。社会秩序の構築を第一に考える儒者の宗教論が、他の立場の論者にまで共有されていたことを示すためである。それらをも含めて緩やかに「経世論的」と括り出している。

この研究の背景にあるのは、近年進展の著しい「宗教」概念をめぐる一連の批判的再検討である。日本宗教史上においても、「日本語としての「宗教」は明治前期に、欧語の religion の訳語として、元来の漢語の意味とはことなる普遍概念として導入され、他の訳語を退けるかたちで使われるようになった」¹という問題は、もはや周知のことであろう。しかし、ここでいう「普遍概念」とは何を指しているのであろうか。それが真に普遍的な概念ではなく、西欧の歴史的な脈に強く規定された概念に過ぎないことを、近年の「宗教」概念批判は明らかにしてきた。普遍を自称するということだけを指すのであれば、「漢語」を用いてきた東アジアという非西欧文明圏においてもあり得たはずである。日本でいえば、儒教、仏教、道教、神道などを三教（四教）、三道（四道）として水平的に包括する概念は確かに存在した。キリシタンさえ後に「邪教」とはされながら「教」の一つとして認識され、伝来当初は一宗門として布教を認められたのであり、他教排斥や領土的野心が問題となった時点で初めて禁止されるようになって、それへの対抗の中で普遍性と逆行する「神国」論が強調されるに至ったことから、普遍性を志向する枠組み自体は特殊主義的主張とは別に存在したことがわかる。

福嶋信吉は「近代になると儒学（水戸学）、国学の「道」論を承けて、私的とされる〈宗教〉とは区別される公的なものを「道」とし、〈宗教〉の上位に「祭祀（神社神道）」と「治教（教育、国民道徳）」を「皇道」として位置づける国家神道体制が確立する」と指摘している²。「人々の様々な営為に〈道〉を認めることができるという複数性・多元性と、個々の〈道〉がいずれも宇宙・人間の究極的な真理、境地に接続しているという普遍性が同時に承認されていること」、「仏教、神道など近代的な宗教概念が分節する〈宗教〉の領域が他の諸道と並列したかたちで〈道〉とされること」、「身をもって歩むべきものであるという道のメタファーが導く、〈道〉の身体性・実践性」など、「近代以降に思い描かれる〈宗教〉の像とは異質なもの」として「道」という概念が提示されており、非常に重要な指摘であ

¹深澤英隆『啓蒙と霊性—近代宗教言説の生々と変容』岩波書店、2006年、p.2。

² 福嶋信吉「道」『宗教学事典』、2010年、p.205。福嶋「〈お道〉として語られる〈宗教〉世界」『〈宗教〉再考』ペリかん社、2004年）も参照。

る。

本稿もまた、そのような前近代日本において形成されていた「道」という概念の一端を明らかにするものである。とくに福島のいう公的なものを「道」として他から区別する儒学や国学の言説の淵源の一つとして、熊沢蕃山の思想から論を始めたい。「心」において儒・仏・神三教（三道）が一致するという論が近世前期から広く共有され、既存の宗教的伝統を合理化する思惟として近代につながっていくことは、大桑斉『日本近世の思想と仏教』（法蔵館、1989年）や安丸良夫『日本の近代化と民衆宗教』（平凡社、1999年）など多数論じられ、これも近世宗教思想史の重要なテーマであるが、一方でそれに逆行するような祭祀儀礼を重視する「神道」が近世中期以降浮上してくることを説明できない。その問題の解決には、「心」における合理化とは別の方向で合理化を進めた、儀礼的实践を重視する宗教論の系譜を明らかにする必要がある、熊沢蕃山の思想に典型的に見られる経世論的宗教論がそれにあたると考えられる。「心」における一致をいう修養論的な宗教論との違いは、蕃山らが宗教的世界像を民衆や古代人のものとして対象化し、その上でそれらの世界像の社会的装置としての機能を考えようとする姿勢にある。そのことが当時から既にしばしば原始的あるいは単純素朴と見なされた神道的伝統の再評価につながったのである。

一 日本宗教史上における儒教

日本社会の近代化や世俗化という問題を念頭に、中世から近世への変化を重視する宗教史叙述は少なくない。宗教概念批判が盛んになる以前の論考であるが、林淳は特殊西洋的性格を持つ世俗化論がそのままでは日本社会には適用できないことを論じた上で、「日本の宗教に即した世俗化論」として近世宗教史を論じている³。世俗化を近代化・産業化の問題と切り離し、「聖なるものの原理で運営される社会システムから、世俗的な原理で運営される社会システムへの変化」と再定義して、「日本における中世から近世への転換期に、世俗化と呼ぶのにふさわしい全体社会の変動が起こった」というのである⁴。その変動の中心は、かつて独自の政治力・軍事力・経済力を持って朝廷や幕府と競合する封建権力であった寺社勢力が、織田信長をはじめとする世俗的な統一権力の支配下に組み込まれる「仏教の世俗化」であり、以後、「宗教は法の枠の中で生存し、他の宗教、宗派との住み分けと共存を旨とする世俗的宗教に変貌した」とする。

近世における「国民的宗教」の成立をいう尾藤の説⁵を引きつつ、林が論じているのは、確かに日本宗教史上の大きく重要な変化である。しかし、「世俗的な政治権力が宗教勢力を打倒した」というが、その中世の「宗教勢力」が世俗的な統治機構や武力を備えて一種の領主としてふるまい、天下人の神格化のように近世の「世俗的な政治権力」にも宗教性が伴っていた以上、その変化を「世俗化」と呼ぶ必然性にはなお不十分なものがある。結局

³ 林淳「日本宗教史における世俗化過程」東京大学出版会、1992年。

⁴ 林、1992年、p.44。

⁵ 尾藤正英『江戸時代とはなにか―日本史上の近世と近代―』岩波現代文庫、2006年。

は中世キリスト教のあり方に類似したものを日本史上に見出そうとするバイアスのかかった議論、つまり特に来世志向の中世仏教を非「世俗的」な「宗教」として特別視することを前提とした議論ではなかったか。近年の宗教概念批判、あるいは「聖／俗」概念批判を踏まえて検討し直される必要があるだろう。現世主義的傾向の強い民族宗教・民俗宗教や王権自体の有する宗教性をめぐる議論との整合性も問題であり、克服すべき理論上のねじれは多い。

宗教史なる歴史叙述ジャンルの現状をそのように見た時、大川真による思想史の立場からの問題提起は一考に値する。近世は概ね「世俗化された時代」とされてきたが、大川はその「世俗」が西欧近代的「宗教」概念と分離不可能な関係にあるというT. アサドの議論⁶に言及しつつ、人を神に祀る事例の近世における急増や、儒教・仏教・神道に共通して見られる「靈魂の永続性」へのこだわりを論じ、むしろ宗教性が顕著な時代であるとして再考を促している⁷。ただし、「先祖祭祀がもともと世俗的な宗教」⁸であるという林の世俗化論からすれば、大川の挙げた事例はそのまま「世俗化」の表れとして説明されるであろうし、近世的な宗教性が近現代のそれに連続しているという主張も林の「世俗的宗教」（および尾藤の「国民的宗教」）成立説と重なり、変化と持続の指摘としては林説と矛盾は生じない。問題はやはり、「宗教」「世俗」という概念の使用、叙述の方法にあるのである。

ここで、中世仏教を背景とするであろう林の「宗教」に、儒教を背景として提唱された加地伸行の「宗教」を対置してみることも有意義であろう。「靈魂の永続性」に宗教性を見る大川の主張は、祖先から子孫へ連続する生命という観念と祖先祭祀の実践を以て儒教の宗教性を強調した、加持の主張と重なる部分が多い。加地は「なにか或る神聖な絶対者を想定し、それに対して畏敬感をもって絶対帰依する」という「宗教」の定義は「キリスト教を念頭に置く宗教学の呪縛」であるとして退け、「宗教とは、死ならびに死後の説明者である」と独自に定義することで、儒教が「宗教」であることを肯定的に主張している⁹。死者の霊を憑代に招き降ろすシャマニズム的な招魂儀礼という「古今東西に存在する呪術」を、「肉体の死後も子孫の生命との連続において生き続ける」という生命論（「孝」）として理論化し、「死の恐怖や不安を解消する説明を行なうことに成功した」（p.21）のが儒教であるというのである。加地の主張においても既に非西欧的文脈からの「宗教」概念の見直しという問題意識が明言されていたのであり、理論的成果が蓄積されてきた今こそ、積極的に引き受けられるべき議論かもしれない。

もとより、林も「新儒教の受容の問題が、東アジア社会の視野から日本の世俗化を見直

⁶ タラル・アサド、中村圭志訳『宗教の系譜—キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』岩波書店、2004年、同『世俗の形成—キリスト教、イスラム、近代—』みすず書房、2006年。

⁷ 大川真「消失しない靈魂—江戸精神史の一側面—」（『季刊 日本思想史』78、ペリカン社、2011年）。

⁸ 林、1992年、p.53。

⁹ 加地伸行『儒教とは何か』中公新書、1990年、p.33。

すためには、必要な条件となろう」と指摘しているように¹⁰、朱子学をはじめとする新儒教の受容は近世宗教史上の重要な主題と見なされてきた。にもかかわらず、大川や加地のように儒教側の宗教性を正面から問おうとする研究は少ない。あるいは、近世儒教の社会的な位置を論じた黒住真のように、儒教自体には本来宗教性が備わっていたものの、それを輸入した近世日本では神道・仏教が既に宗教的機能を担っていたため、「儒学は結局、それ自身は非宗教的な存在にとどまり、神仏に依る生・死の祭祀を前提にして、非宗教的な意味での「学問」および倫理的政治的な「道」を本領として、これらを世に提供する役を果たした」¹¹と見ることもできる。

ただし、日本においても「儒学」は宗教性と無関係であったわけではなく、黒住が「神道に親近しない儒者の方が少ないほど」であったと評する、いわゆる儒家神道の問題に注目すべきであろう。「日本古代の礼楽・祭祀あるいは先王たちが歴史的にも中国古代とつながっている」、あるいは「易など普遍的な道の図式を通じて儒道も神道も調和的に捉えうる」という論理のもとで、「彼らにとって神道と関わることは、本来あるはずだが衰微している祭祀や道徳の形成なのであって、「別々のものの習合」ではなかった」というのである。

結局は「中国・朝鮮のように自らの宗教性をそもそも確立しえず、すでに初めからある神道の領域をあてにしつつこれを外護し倫理や政治をこれに供給する役回りを務めた」という「儒学」の「自らの宗教性」とは何か、黒住は明言していないが、天や祖先を祭祀する儒教式の儀礼の有無による判断であるらしい。別々のものの習合ではないと言いながら、現実にそのような形で受容された儒教の幅を、「神道」的儀礼なるものを差し引いた「儒学」のみに限る必然性はどこにあるだろうか。儒教によって捉え直された「神道」的儀礼までを含んで近世儒教であると見ることもできようし、それは近代以降の「神道」に儒教的要素が多分に含まれていることを考慮すれば、何ら不自然なことではない。近世において神道・儒教・仏教の区別は決して自明的なものではなく、近代以後の〇〇教という観念をそこに持ち込むことは慎まねばなるまい。

上述したように、仏教を基盤とする「宗教」観と儒教を基盤とする「宗教」観に齟齬が生じ得るとすれば、日本宗教史叙述のほとんどにおいて儒教が世俗化・合理化の旗手として語られてきたことには多々問題が含まれている。とくに近世の儒者は仏教の出世間性を批判し、輪廻説や他界観を迷妄と否定する者として、あるいは「気」や「理」という儒教の抽象概念によって神々を論じ、神代巻を歴史的記録の脚色や誤伝として脱神秘化することを国学者・神道家から批判される者として、その宗教史上の位置が測られてきたといえよう。哲学や倫理として近代社会に儒教を適応させようとした明治以後の言説の影響も大きい。何より現代人が自明的に「宗教」と見なす仏教や神道との対比によって、つまり「宗教／世俗」という近代社会の二項対立図式に回収される形で、儒教は無批判に合理性・

¹⁰林、1992年、p.53。

¹¹黒住真「儒学と近世日本社会」(『岩波講座 日本通史第13巻 近世3』(岩波書店、1994年、p.280)

世俗性の側に割り振られてきたと見るべきではないか。

一方、かつて M.ヴェーバーはプロテスタンティズムとの対比の上で、儒教こそが「呪術の園」を存続させて中国の近代化を阻んだと論じていた¹²。両者はともに「現世〔世俗生活〕に対して合理的に対処するものでありながら、しかも根本的に反対の型」(p.187)を示し、「現世を超越する神のどこまでも究めがたい決断」を根底とするプロテスタンティズムは「現世〔世俗生活〕の合理的改造への使命〔観〕」に、「呪術」を根底とする儒教は「現世への順応」つまり伝統の堅持に帰結したというのである。ヴェーバーにとって儒教の大部分は、「自己の個人的資質によって精霊の静穏や降雨、収穫期における好気象の招来などに対して責任をとる、そうした皇帝の職分から始まって、およそ公式宗教でも俗間宗教でもその基礎となっている祖霊に対する礼拝儀礼や、俗間の(道教的)呪術的治療や、その他なお残存するアニミズム的な精霊の圧伏、人間礼拝・英雄礼拝的な職能神の信仰やにいたる、純呪術的な宗教」(p.172)であり、それは「現世のさまざまな因果関連に関する粗野で理解しがたい宇宙一体観的観念や、あの諸元素による支配」(p.168)という非科学的な陰陽五行説による世界観と不可分であるとされる。目的合理性と価値合理性の二項対立によって「呪術」と「宗教」を区別することの是非はともかくとして、思想史的研究からは消極的に扱われがちな呪術＝宗教性を強調し、その「合理性」が近代社会のそれとは異質であったとする儒教論として興味深い。

とくに非宗教的な学問として儒教を受容したとされる近世日本においても、実際にはヴェーバーがいう意味での呪術性がしばしば顕著に見られる。たとえば、新井白石の『鬼神論』という著作である。主として朱子学の形而上学に依拠し、祭祀対象である「天神・地祇・人鬼」(「鬼神」と総称される)を陰陽二気のはたらき(非人格的な自然現象)として解釈する一方で、子孫は祖先と同じ「気」によって構成されているため、死後は「気」として散じた祖先の「鬼神」も、子孫が祀ることで再びそこに「来り格(いた)る」のだとして祭祀の意義を説明している。さらに、横死者の「厲(たたり)」、「生霊」、「呪い」等をも同じく「気」の「感応」という原理で説明し、仏教者や民衆の語りとは差異化するものの、それら怪異なる現象自体は肯定してしまうのである。

しかし、そのような『鬼神論』に、従来は人格神の存在や祈祷による現世利益を否定する点において「合理性」ばかりを見出しがちであり、たとえば白石の「感応」の説を「生物学的」「薬理的」とさえ形容し、朱子と比較しての「宗教的心情の希薄さは、却て合理主義への徹底となっている」と進歩主義的に位置づけてきた¹³。その一方で、「余りにも合理主義者として喧伝されすぎた嫌ひがあり、そのために白石の精神構造が全き姿に於いて把握されてゐない憾みがあつた」と指摘する宮崎道生のように、とくに個人としての思想の全体像を描こうとする時、「合理主義」として片付けられない何かを無視できなくなるこ

¹²マックス・ヴェーバー「儒教とピュウリタニズム」(大塚久雄・生松敬三訳『宗教社会学論選』みすず書房、1972年)。なお、引用文の〔 〕内は訳者による補足。

¹³友枝龍太郎「解題(鬼神論)」(『日本思想大系 35 新井白石』岩波書店、1975年) p.584。

とも知られている¹⁴。白石には卜筮の実践や不可測の「天命」への畏敬といった一面もあり、宮崎によれば、それは「儒教的世界観人生観に立脚」し、「宗教的色彩の濃いヨーロッパの神秘主義とはその意義を異にする」ものではあるが、仮に「神秘主義」と呼んで相応の意義を認め得る思想であって、晩年には「謂はば宗教的心情にまでたかまつてみた」(p.713)。そして、それは「独り白石に限らず、程度の差こそあれ近世の儒者に共通して認められる姿」であったという。

とはいえ、その「神秘主義」なるものは宮崎独自のその場限りの概念として用いられており、他の思想史研究者との間で共通理解があるわけではない。個々の儒者についての個別研究では同様の指摘が少なからず見られるにも関わらず、歴史叙述において主題化されることはなく、複数の「神秘主義」の比較や系譜の検討もほとんど行われていない。結果、前述した「宗教／世俗」の二項対立に回収されて、儒者の「神秘主義」は思想史・宗教史としては不可視化されてしまうのである。

二 儒教は宗教か

池澤優は加持の主張への応答として展開されたともいえる「儒教は宗教か」問題をめぐる複数の論考を踏まえ、「儒教」と「宗教」それぞれの定義をめぐる混乱を整理した上で、宗教性をも一つの柱として含む「儒教体系」というモデルを提示している¹⁵。儒教が「天」の信仰と祖先崇拜を含む殷・周時代の古代宗教に由来することは確かであるが、「天」を人格神から抽象的な理法に転化し、祖先崇拜の信仰と儀礼を「愛」や「敬」という内面的な心情へと転化するような「革新的な意味づけ」によって、「天」や祖先への信仰・儀礼を思想的営為の「動機付け・基盤」として含みつつ、理知的・論理的な国家論・社会論・道徳論へと展開していくような、いわゆる儒教なるものが成立したという。国家論や道徳論等も祭祀儀礼を前提として含んだままである以上、「儒教体系」のどの部分も完全に世俗的な学問として独立しているわけではない。あくまでも近代的な「宗教」概念（「一般通念」としての宗教）の枠組みを用いて表現するならば、儒教は「宗教」と「非宗教」の「ちょうど両者にまたがるもの、両者の境界線上に位置する」ものと言わざるを得ないのである。

澤井啓一が指摘するところによると、従来「中国社会で実践されている儀礼・習俗（プラクティス）と儒学の言説とを混同する傾向、あるいは儒学の言説を安易に実体化して理解する傾向」、つまり理知的な言説と宗教的な儀礼実践のどちらかに還元して儒教全体を論じる姿勢が、儒教の宗教性についての議論を混乱させてきた¹⁶。超時代的・超地域的に同一性を保つものと前提することなく、「国家儀礼や祖先崇拜という習俗をプラクティスとして把握したうえで、それらと言説との連関を考察する」という「迂回路」を経ることにより、文化人類学が儒・仏・道に通底する「漢民族の宗教」として語るような儀礼実践に対し、

¹⁴ 宮崎道生『新井白石の研究 〔増訂版〕』、吉川弘文館、1984年、p.712。

¹⁵ 2010～2012年度文部科学省科学研究費補助金基盤研究(B)「宗教概念ならびに宗教研究の普遍性と地域性の相関・相克に関する総合的研究」報告書。

¹⁶ 澤井啓一『〈記号〉としての儒学』光芒社、2000年。

儒者が「合理的な説明」を付与しようとするところに、ある種の誤認によって導かれた理論が成立」という動的な構造、「言説とプラクティスとの相関的な構成体」として儒教を認識することができる。

澤井のいうプラクティスとは、「儀礼や日常的に繰り返される慣習として現われた行為」、「言語を媒介とした認知的な知識とは異なる原理によって人間の身体に染みつ়くほどに慣習化され構造化された知識体系」のことである。理論は常に「プラクティスの透明な反映ではなく、むしろ、特定の認識コードのなかで再編成することによって、そのイデオロギー性を拡大したり、歪曲したり、ときには隠蔽する」。シャマニズム的な招魂儀礼は儒家の言説によって「孝」のような日常的倫理と連続する祖先崇拜へと置換され、さらに王権の正統性を示す祭天儀礼等の他のプラクティスと結合されてシステム化し、儒教固有のイデオロギー機能を持つプラクティスの体系が成立する。「誤認」による理論とプラクティスの隔たりは互いの修正によって小さくなり、やがて新たなプラクティスとして定着、そしてまた「誤認」による理論化へと、「理論化とプラクティス化との絶え間ない繰り返し」が続くのである。

池澤のいう儒教を儒教たらしめた「革新的な読み込み」、澤井のいう儒家言説によるプラクティスの置換という出来事を、子安宣邦は『論語』先進篇における「鬼神」をめぐる問答に見ている¹⁷。「鬼神に事^{つか}へんこと」および「死」について問うた子路に、孔子は「未だ人に事ふること能はず、焉んぞ能く鬼に事へん」、「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」と答えた。子安によれば、この問答は「祭祀共同体的な生活のうちに問われることなく存続していた鬼神（祖霊）が、その祀り方を問うという形ではじめて言説上に存在することになった原初的な事件」であり、「儀礼や習俗の意義を問い直すことからなる言説化（教説化）の作業」を通じて、「孔子の教説、すなわち儒家の教説は成立」したという¹⁸。

もちろん、子路の問い以前にも祭祀実践にはその意義や起源を示す物語が伴っていたであろうし、巫者を介した「鬼神」自身による語りもあったろう。子路はそれら当事者の語りを真理から外れたものとして排除し、古の聖人の制度に通じた孔子のみが知る正しい祭祀のあり方を問うことで、目前に行われる鬼神祭祀を儒教的に置換した。歴史的事実であるか否かはさておき、確かに象徴的な物語であり、後の鬼神論においても同じ構造が繰り返されることになる。自らも同一社会内に住し実践する鬼神祭祀等の行為に、理想的な儀礼制度の制作者（聖人）の視点から俯瞰的に関わり、国なり家なり共同体の諸価値と関連付けて、祭祀は如何にあるべきかと理論的に論じる営みの繰り返しが、言説とプラクティスを両極とする「儒教体系」を形作ってきたといえよう¹⁹。

¹⁷ 子安宣邦『〈新版〉鬼神論』白澤社、2002年。

¹⁸ 子安、2002年、p.13。

¹⁹ そのような鬼神論によって、「社会の支配的な上層の知識のレベルと、「鬼神」が祭祀対象として取り、信仰のうちに沈む伝統的社会やより低層の、多様な「神霊」の蠢く民俗的信仰社会のレベル」への分裂が生じる（子安、p.51）のは確実であろうが、鬼神論が「儒家知識人の側の独白」に過ぎないという（同、p.46）のは早計であろう。子安も鬼神論が「鬼神とその祭祀に新た

もちろん、既存のそれを誤った（無効な）儀礼として批判し、正しい儀礼とその意義を提示するだけならば、道教や仏教の言説も同様である。儒者の場合、祭祀儀礼について特権的に議論することを可能にしているのは、不可視の「鬼神」を見通す神通力や法術ではない。祭祀や社会制度をめぐる「大きな物語」、すなわち「聖人の堯・舜や夏・殷・周三代の盛期には、王達が定めた礼の規則にもとづいて完璧な政治社会秩序が実現していた」が、その「礼」が実践されないことによって世が乱れているのであって、「いにしへの正しい礼制を復活させる」必要があるという前提²⁰のもとでこそ、経典の学習によってかつての礼制を知る儒者のそれが特権的言説たり得る。聖人によって制作された「礼」を規範とするのが儒教独自の性格なのであり、その鬼神祭祀をめぐる議論は主に『周礼』、『儀礼』、『礼記』といった「礼」の経典を解釈する経学として展開される。鬼神論が「合理性」なるものを備えているというのは、「礼」への従属に付随する二次的な問題に過ぎなかったといえよう。「礼」言説による慣習的儀礼実践の置換、それが儒教の宗教性について議論する上で中心的な問題とされるべきなのである。

注意すべきは、儀礼や世界像の制作者の視点に立つ（制作の意図を考察する）という時点で、「礼」という枠組みはすでに一種の宗教起源論、あるいは宗教本質論に相当するという点である。西欧近代の「宗教」概念がかつてアニミズム等から多神教、一神教、そして世俗化へと至る宗教史を描き、諸宗教を社会進化の物語に位置づけたのと同じく、この「礼」概念によって祭祀儀礼の発生から発展や劣化、あるべき姿からの逸脱や復興という物語の中に、在来の巫覡や神仙思想、外来の仏教やキリスト教を含む呪術宗教的なものの諸様態が位置づけられていく。小島毅は西欧哲学の枠組みを異文化である中国の伝統にあてはめてきた「中国哲学」の問い直しのために、あえて西欧の枠組みにあてはまらない「礼」を研究するという²¹。同様に、「礼」概念から近世日本儒教を見直すことは、宗教学や日本宗教史を問い直す上で重要な作業となることが期待される。

三 経世論的宗教論とは

そのような「礼」概念によって構造化される儒教の祭祀論に基づき、儒者の経世論という〈場〉において形成された近世日本的宗教概念を、本稿では経世論的宗教論と呼ぶことにする。近代における「宗教 (religion)」概念の輸入以前についての研究に「宗教」という語を用いる倒錯は否めないが、近代以後の「宗教」概念によって分節化される領域の周辺を曖昧に〈宗教的なもの〉と呼ぶとすれば、近世日本においても〈宗教的なもの〉をやはり何らかの独自の仕方で分節化していたことが予想され、その近世日本なりに分節化を行なう議論の一つを近代の「宗教」言説と類比的に捉えることは許されよう。ただし、以下

な意味づけを与え、その祭祀を再編していくもの」であり、「朱子における鬼神の究極的な言説化とは、中華帝国の学者＝官僚による鬼神祭祀のトータルな再編への道を示すもの」、同じく「近代日本の国家神道は鬼神を国家的言説の上に住ませたもの」とであると指摘している(同、p.17)。

²⁰ 小島毅『世界史リブレット 東アジアの儒教と礼』山川出版社、2006年、p.6

²¹ 小島毅『中国近世における礼の言説』東京大学出版会、1996年。

に説明する経世論的宗教論の内容はあくまでも理念型であって、そのまま特定個人の思想を記述したものではない。本稿で論じる熊沢蕃山、増穂残口、荻生徂徠、本居宣長の思想に見られる公約数的な内容を述べているに過ぎず、上田秋成については逆にこれらの論への反発が目立っている。

近世における〈宗教的なもの〉の分節化はもちろん経世論的なそれだけではなく、経世論的宗教論を以て直ちに近世の宗教概念を代表させるわけにはいかない。たとえば、神儒仏三教を「心の磨種（とぎぐさ）」と見て、いずれを用いようとも自己の「心」の鍛錬・修養という効果においては同じであるとする石門心学等に見られる言説もまた、歴史的・具体的な三教の彼方に普遍的な「道」や「教」を想定している点で、やはり近世日本的宗教概念の一種であるといえる。ただし、どちらも「道」や「教」といった同じ語でそれを論じているにもかかわらず、内容は全く対照的である。経世論的宗教論は為政者が社会の総体に向き合うような言説の〈場〉において生じるものであり、実際には政策に関わることのない市井の知識人によっても論じられるが、その場合は暗に「自分がもし為政者（によって用いられる宰相）であれば」という仮定のもとで、制度の立て替え等について議論される。一方、石門心学におけるそのような「心」における一致をいう宗教論は、もっぱら個人の修養の問題として、自らの修養に関して述べるか、あるいは集団に対して説くにせよ、各々が主体的に修養に励むことを促すような〈場〉において語られる。そこでは三教その他の住み分けによる近世の宗教制度が所与のものとして肯定され、被治者としての分度を守ることが修養の重要な要素として強調されるのである。

それら二つの宗教論を、対象に応じて同一人物が使い分けることもあり得る。そもそも儒教的知識と修養を得た知識人が、経書に説かれる「治国平天下」を自らの責務と考え、天下国家のあるべき姿とその実現のための方策を論じるのが経世論であり、誰もが誰に対しても語り得るという性質の議論ではない。ただし、科挙制度のある中国とは異なって、日本では儒教的知識人が実際の為政者となることはごく稀であり、まとまった形で経世論を著す者は多くない。それでも、熊沢蕃山、荻生徂徠、太宰春台など、経世済民の志をもって著述を行なった思想家に触発され、あるいはそれを批判し、政治的権力とは無縁であるにもかかわらず、それぞれの身分・立場から天下国家を論じる〈場〉は存在した。たとえば、宗教者が自らの存在意義を主張するため、自らの教説が社会秩序維持に貢献するものであると主張する場合もある。それら経世論に対する反応も広く含めてここでは経世論的と呼んでおくが、経世論に関連して展開される宗教論に特徴的なのは、よく使われる比喻でいえば、親が子を導くように、知識人が上から民衆を教え導くべきであるとする一種の愚民観である。

しかし、儒教的知識人の態度はそこから大きく二つに分かれよう。民にも十分な教育を施すことで、「愚」から「知」へと移らせようとする啓蒙主義的な態度が一つである。もう一つは、「愚人」を理屈で説得するのは不可能であり、中途半端に学ぶことでかえって社会的には弊害が大きくなると考え、言語的な教化ではなく、儀礼等の実践的な制度を整える

ことで「風化」、つまり無意識のうちに人心を変化させるという反啓蒙主義的な態度である。前者は多くの場合、宗教的なものに対して否定的で、とくに祈祷や祭祀のような習俗的な宗教性の多くを非倫理的蒙昧として批判した。後者は逆に宗教的なものを求める民衆の「情」や「欲」を自然なものとして肯定し、それを抑圧するのではなく、川に堤を築いて流れを整え氾濫を防ぐように、適切な祭祀制度を整えることで「情」「欲」を無害化するような方法を模索した。彼らによれば、もともと祭祀儀礼を含む「礼」は聖人がそのような目的で制作したものであり、むしろ社会秩序のために必要不可欠な装置なのである。

本稿で経世論的宗教論と呼んでいるものは、主にその反啓蒙主義的な宗教論の側である。論者によっては合理主義的な「心」における一致を知識人同士の間では論じながら、経世論という〈場〉においては虚構の世界像に基づく儀礼の必要性を強調するかもしれない。ある個人がある宗教観を排他的に「信じる」、そして終始一貫その「信じる」宗教観に基づいた行動を取り続ける、ということではなく、特定の〈場〉に規定される言説であることを確認しておく。当の蕃山自身、従来の研究が注目してきたように「心法」を儒教の要として強調し、主として武士階級に対しては厳しい自己修養をこそ強調していたのである。

四 愚民観と虚偽意識

経世論的宗教論においては、大抵は「愚」という形容詞を冠して対象化される庶民と、彼らを教化・統治する義務を負った為政者・知識人とが区別され、「民は之をして依らしむべし。知らしむべからず」という『論語』の文言をしばしば引用しつつ、知識人同士の間でのコミュニケーションのあり方と、知識人と庶民との間のコミュニケーションのあり方は異なっているべきであるとされる。庶民に正しい理屈を説いて納得させることは、もし可能であれば望ましいが、現実には不可能であり、礼楽や君主の徳によって「風化」すなわち無意識的・非言語的な感化によって、本人がそうと知らないままに正しい方向へと導くべきなのである。そのため、それが成功した場合、知識人の認識と庶民の認識との間には決定的な乖離が生じ、庶民向けの世界像を説く際に知識人はその虚構性を意識せざるを得ず、二重意識を抱え込む。何より、そのような世界像を最初に説いた古代の制作者である聖人達がまず同じ二重意識を抱えていたことになるが、それは「仁」や「慈悲」という語で表される治国や安民への意志が動機であることによって正当化される。

宗教的世界像についてのそのような理論の背景として、若尾政希『「太平記読み」の時代』（平凡社、1999年）が明らかにしたように、民衆の信仰は統治を成功させるために積極的に利用すべきであるという議論が、おそらくはすでに戦国時代を通じて発展した軍学・兵学において形成されており、『太平記評判秘伝理尽鈔』を中心とする「太平記読み」によって媒介され、近世初期から領主層をはじめとして広範な層に徐々に浸透していったということを想定できよう。それは民衆の信仰する宗教的なものを虚構として相対化する為政者が、自らも信仰者であることを演じて、その宗教的なものを操作することで民心を掌握し、自らの目的のために動員するという論であった。

本研究で経世論的宗教論の中心的人物と想定している熊沢蕃山もその影響を強く受けていることが、若尾氏によって指摘されている（前掲書）。ただし、『理尽鈔』の宗教論と蕃山のそれとの違いは、儒教的な理想主義である。蕃山は仏教の「方便」（勸善懲悪のために説かれた虚構とされる）と兵学・軍学の功利主義的な権謀の両方に否定的で、民衆を理屈で説得するのは不可能であるという前提に立ちながら、それでも無根拠な虚構を信じさせるのは有害であるとして、学による教化と礼楽による「風化」の併用によって倫理的社会の構築を目指した。その際、人々を倫理的社会へと向かわせる合理的な儀礼とはいかなるものか、という問題について蕃山は少なからず論じており、そうした議論が近世中期以降の知識人に共有されていったと推測できる。

五 「主意」と「制作」

経世論的宗教論において、既存の「道」・「教」は社会秩序の構築と維持のため、古代の理想的君主によって「制作」された教法や儀礼制度であるとされる。経世論という〈場〉がそもそも儒学者によって開かれたものであって、あらゆる「道」・「教」の由来が聖人による「制作」という儒教的な文明起源論に引きつけて理解されるのである。それぞれの立場からする優劣の主張はあれ、それは「制作」の仕方の巧拙や地域・時代への適不適の問題で、その制作の意図において大きな差は無いとされる場合が多い。また、「天」や「輪廻」といったそれぞれの世界観についても、超越的存在からの神秘的啓示によるものではなく、歴史上のある時代に肉身を持ってこの現世に生きた人物による表象であるとされ、それぞれの表象の優劣が論理性や実証性、教化における有効性といった尺度において競われる。

「道」・「教」が人間によって「制作」されたものであるという前提によって可能になるのは、当代の知識人による新たな制度の「制作」であろう。蕃山が『理尽鈔』的な宗教論に付け加えたのは、普遍的原理に基づいて社会集団の一般法則を発見し、儒教的理想社会の制度設計に役立てようとする方向性であった。蕃山は普遍的原理が実社会の経験主義的な観察と、儒教の經典に記された聖人の事跡を学ぶことで得られると考えた。儒教の礼をそのまま当代日本の社会に適用しようとする儒者もいる中で、蕃山は古代の理想的君主とされた聖人の「主意」（隠れた意図）を読み取り、聖人と同じように、近世日本の社会的状況に合わせて適切な制度を立てることが為政者の責務と考えたのである。そこでは民衆の「人情」と、それが集合的・慣習的に形を得た「風俗」が政策立案において考慮されるべき重要な要素と認識され、祭祀や葬儀等の儀礼はその「人情」に寄り添って立てられることが求められている。そして、「人情」を学問によって合理化した知識人も「和光同塵」の精神で「愚民」の目線に合わせる必要があるとされ、極端にはそれが虚構と知りながら虚構的世界観を民衆と共に生きることになる。

蕃山は「主意」という語を多く用いるが、そうでない場合も、「もし釈迦が今この状況を見たら」「もし聖人がこの時代に生れたら」といった類似の含みを持つ表現は、当時の書物にしばしば見ることができる。自ら制作者として聖人に並ばんと公言する者はほとんどお

らず²²、経典に残された古代の理想的制作者の意図を代弁する形で現実の制度のあり方を論じるのであるが、その場合も経典解釈の正当性が必ず問題となり、他の学者からの批判を受けることは避けられない²³。聖人（神人、仏）の作者性を強調する経世論的宗教論が必然的に抱えているのは、一体誰が社会全体を覆うような制度の制作者となり得るのか、という問題なのである。

とくに蕃山思想は体系的には表現されておらず、その経典解釈や社会観察も体験主義的で再現性に乏しく、自らの経世論を客観的に正当化する方法を欠いていた。そのため、熱烈な信奉者がいる一方で、蕃山一人が聖人の意を知るというような態度の傲慢さに強く反発する者も少なくなかったらしい。それに対して、蕃山の経世論を高く評価する荻生徂徠は、古文辞学という新しい言語論に基づく文献実証的な経書解釈によって他の儒者とは一線を画し、やはり聖人の「主意」として「制作」の一般法則を読み出して、『政談』『太平策』等において堂々と経世論を説くことができた。そこでは経典に記された古代中国の宗教制度がいわば儀礼の理想形であるとされ、儀礼的実践の社会的機能等について、蕃山とは比較にならないほど詳しい議論が展開されている。とはいえ、その徂徠の解釈も、同じ実証的方法を身につけた次の世代の学者達から「天来の説」、つまり「その説の依拠する所が判然としない、天から降ってきたような根拠不明の説」であると、しばしばその主観性を批判されるのである²⁴。

六 普遍主義的な「大道」

逆説的であるが、蕃山や徂徠がその主張の主観性を批判されるのは、彼らがあくまでも「公」に関わるものとして「道」を論じていたからである。蕃山は「天下ならば大道を行て、風俗を移しかへ、上下安かるべき仁政あらん。天下は一国よりも却てなりやすかるべし。一国は天下の風俗にちがひて、大善をなしがたければ、却てその功遅し」（『論語小解』p.9）という。同じく、徂徠は「制度を立かへると云は、風俗をなをさん為なり。風俗は世界一まいなる故、大海を手にてふせぐが如く、力わざにて直しがたし。これを直すに術あり。是を聖人の大道術と云ふ」（『太平策』p.473）という。彼らが政策の対象としていたのは、ことばで説得して改善されるような問題ではなく、人々の意識・無意識の集合体である「風俗」の改善であって、それは個別にではなく全体を同時に扱うことで初めて効果的

²² 皆無ではなく、市井の文人的人物にはしばしば見られる。富永仲基は大乗非仏説論の先駆けとして知られる『出定後語』において、仏の真意を知り得たと豪語し、自ら「出定如来」と名乗っている。

²³ 致仕し、仲違いした後ではあるが、蕃山は己の仕えていた岡山藩主池田光政から傲慢さを非難されているし、中井竹山の『非徴』では、死の床についた徂徠が「優れた人物の死に際しては、必ず霊怪があるものだ。今に紫雲が建物を覆うかもしれない」と語って確認を求め、何度も「紫雲」を呼びながら死んだというゴシップが語られている。脇からは、やはり聖人になりかわらんとする野心家と見られたのである。本居宣長も同様で、その己一人が「古道」を語り得るといような態度が、同じ国学者の上田秋成から「尊大の親玉」と非難されている。

²⁴ 宮川康子『富永仲基と懐徳堂』ペリかん社、1998年、p.48。

に変化を起こすことができる。それゆえ、「風俗」を移すことは「世界の人を新にうみ直すか
如くなる」難事業であって、「故に大道術ならでは、是を治すことはならぬなり」、かつての聖人
がそうであったように根本から大規模な立て替えを行なう必要がある（『太平策』p.473）。天下
国家に広く共有されるものを「制作」せねば、制度として有効に機能しない。そのため、
主観的で私的な意見や党派的利害からする主張を超えた普遍的なものを、彼らこそが誰よ
りも強く求めていた。

桂島宣弘は幕初の藤原惺窩や幕末の佐藤一斎の言を引き、社会システムと乖離した状態
で受容したにもかかわらず、儒教・朱子学の普遍性は「徳川時代を通じての、儒者らのほ
ぼ一貫した思惟であった」と指摘する。明清王朝交替によって「こうした普遍性が理念と
して作用しつつも、一方で在地性が台頭し、政治的には中華帝国の影響力が弛緩してい」²⁵
くのであるが、その「在地性の台頭」が倫理の普遍性に居直ることで可能になっているこ
とが重要である。蕃山らは儒教を学ぶことで普遍的なものを認識し得たという自信によっ
て、その普遍的なものを近世日本という特殊的状況において具体的に実現する方法を論じ
たのである。この態度は仏教や神道を儒教由来の理論で解釈していくことにも通底してい
る。小島毅によれば、「宋代以降の三教一致論の特質として、儒教の世界像や倫理道徳観を
基礎として、そのなかに仏教・道教や民間の信仰・習俗を包摂していこうとする傾向がみ
られ」、「社会を一元的に統合する原理を打ち立てようとする、いわば普遍化への志向」が
あるという²⁶。そうした宋・明代の三教論を受容した蕃山らは、あくまでも普遍という意識
のもとで〈宗教的なもの〉を論じる視座を追求していくことになる。

蕃山の宗教論の前提となるのは、天地人を貫く自然の理法である普遍的な「道」と、「道」
に基づいて聖人・仏・神人が立てた具体的な儀礼や教説である「法」とを区別し、「法」は
それぞれの時代や地域、人々の気質に適した形で立てられねばならないとする理論である。
それは儒教を含む既存の教説や儀礼の全てを極端に相対化し、新たな「法」を考案するこ
とを可能にしている。世俗倫理は生成化育する天地の本性に由来するものとして基礎づけ
られており、個人としては三綱五常の実践、為政者としては「仁政」を実現することで「天
地の化育」を助けることが「道」であるとされ、その実現のために「法」が立てられる。
ここで、蕃山は聖人の立てた礼楽であっても時処位に適していないのならば、それはただ
の演芸でしかない、また朱熹や王陽明の教説をそのまま実行するだけならば、それは猿楽
のような芝居でしかないとまで主張し、「法」が本来的に虚構的なものであることを示唆す
る。逆にいえば、効果的に機能する場合にのみ現実の「法」は「道」と同一視できるので
あって、「道」は無形で抽象的な概念なのである。

そのような「法」によって実現すべき「道」を、蕃山はしばしば「大道」と呼んでいる。
「大道」は「小道」と対比される概念であるが、たとえば己一人の安心を得ようとして修

²⁵ 桂島宣弘「『近世帝国』の解体と十九世紀前半期の思想動向」（『日本思想史講座 3—近世』ペ
リかん社、2012年）p.368

²⁶ 小島毅『世界史リブレット 68 東アジアの儒教と礼』山川出版社、2004年、p.57。

行する禅宗や、反省的思慮無しに己の好む所に凝り固まる日蓮宗も「小道」であり、それら私的な「道」は為政という公的領域に関わらせず、偏りの無い「仁政」そのものである「大道」に包み込まれるべきであるとされる。問題は、己の好む学説に固執して学派間で争い、型どおりの礼の実践を誇示する儒学者達も、それが「大道」の実現に結びつかない私欲による行為である点において、やはり「小道」とされる点にある。つまり、蕃山は理想的な社会秩序の建設という価値基準から、〈宗教的なもの〉を「大道」と「小道」に分節化しているのであり、その「大道」の理論が儒教由来のものであるのは明らかながら、儒教もまた「小道」として相対化され、「大道」は原則として地上のどこにおいても実践され得る普遍的なものとされている。

そして、蕃山はこの「大道」が日本の時処位においては「神道」であるというが、その意味するところは複雑である。まず吉田神道のような既存の神道説は一つの「小道」に過ぎないとして区別され、蕃山の「神道」の下位に置かれている。「神道」を制作したのは上古の君主である天照大神とされ、その統治は中国における堯舜のそれと同じものであったという。中国で八卦が制作されたように、日本では三種の神器が智・仁・勇の徳を示す象徴として制作されたが、中国で発展した礼楽や経書が渡来したため、日本ではその後独自の「法」を立てることなく、儒教の「法」を利用することで「神道」が実現されていた。幕府によって戦乱が治められた今こそ、その「神道」を中興すべきであると主張するが、「大道」が前述のような意味である以上、この主張は時処位に合った「法」を新たに「制作」して「仁政」を実現せよというに等しい。

その「神道」の「法」として、学は儒教を用いることが主張されるが、儀礼は儒教のそれでは不適切であるという。煩瑣で資源を浪費する儒教の礼は日本の「風俗」「気質」「水土」には合わないのである。また、学としても書物に泥むようでは不適切であり、中世以来普及した「三社託宣」のような簡便なものが民には向いている。そのように、蕃山の「神道」は普遍的倫理の実現を目指すがゆえに、日本特殊な形を取ろうとする²⁷。普遍的なものは、普遍的なまま具体化したのでは、普遍的たり得ない。「大道」は三綱五常のことであると単純化して説かれる場合もあるが、あくまでも「法」の「制作」が全面的に成功した時、その「法」の結果・効果としてのみ「道」が現われるのであって、三綱五常をそのままことばで説いたとしても、それで人々が倫理化されるわけでない。相対的手段による普遍的価値の実現が、蕃山の「神道」＝「大道」論である。

七 自然的宗教によるユートピア

蕃山に限らず、経世論的宗教論は儒教における祭祀や「風化」についての理論に多く依

²⁷「何処の国に於ても「智仁勇」の天理が道である限り、借りることも、貸すことも不可能である。そのような道を、日本では神道といったらよいであろうという。名は所詮便宜にしか過ぎない。このように考える蕃山は、たとえ儒学的思想によってこれを説明はしても、彼にとって道はもっと本質的抽象的に思考されているのである。ここに彼は儒学を出ているといえる」(牛尾春夫、1968年 p.158)。

拠しながら、中国における歴史的・具体的な儒教をもしばしば相対化する。たとえ価値判断を行なって儒教を最上位に位置づける場合においても、それはある普遍的な原理を儒教が最も適切に説き得ているという理由によってである。富永仲基の説いた「誠の道」は神秘的権威に依拠する三教全てを相対化し、開かれた理性によって築かれる社会をいうものとしてしばしば引かれるが、実は蕃山の図式を越え出るものではなかった。

国ことなりとて、時ことなりとて、道は道にあるべきなれども、道の道といふべき言の本は、行はるるより出たる言葉にて、行はれざる道は、誠の道にあらざれば、此の三教の道は、皆今の世の日本に、行はれざる道とはいふべきなり。(『翁の文』 p.547)

「道」は国も時も超える普遍的な「あたりまえ」の日常道徳であるが、実践されてこそ「道」といえるのであり、既存の三教は当代の日本に合わない以上、「道」ではない。それゆえ、「道」は「あたりまえの理」、つまり「誰でもが理解し、納得できるようなあたりまえの自明性に立脚したものでなければなら」ず、その「妥当性の論証の手続きにおいて、そして他者との相互的承認の場において検証されるべきもの」である²⁸。仲基の論は徂徠への批判を通じて形成されたものであり、「道」を論じる権利を聖人（そしてその意を代弁する徂徠）から万人へと「取り戻した」仲基について、平等主義と民主主義に慣れた現代人は、徂徠よりも一段進歩した思想であると見なしがちである。しかし、蕃山や徂徠は仲基に同意すまい。「あたりまえ」の知識を積み上げることで全てを解決しようとするのは、ことが「大」である場合には不可能である。平等という建前を保持したまま、むしろ平等ゆえに、仲基のような知識人の正しさに「愚民」が従わされることになるのは目に見えている。そして、知識人同士では、自らの論に自信を持つ知識人同士であればこそ、同意に至ることは至難であろう。結果として、人々は分断される。

蕃山は「衆とともに行ふを以て大道とす。善なるべき時は衆とともに善なり。時至らざる時は、衆と共に愚なり」(『集義和書』 p.95) というように、知識人と「衆」とが学の有無によって分断されることを問題視し、「和光同塵」によって「衆」と共にあれという。「衆」のできないことをするのは個人としてどれだけ勝れようとも「小道」に過ぎず、それは私利私欲のための行為である。「大道」は「大同」とも呼ばれるが、誰もが知を自由に働かせる（自由に「衆」を論破して従わせる）仲基の平等とは別種の平等主義に貫かれた、知を抑えて「法」を实践することで成り立つような理想社会の構想なのである。そのような社会を可能にする「法」が越えるべきハードルはきわめて高く、常人には到底「制作」不可能と思われるほどである。それゆえ、徂徠の論じる中国古代の「聖人」は超人的な知を担わされることになったのであり、また理想的な「制作」による社会の根本的な立て直しは、結局のところ未来の聖人（後の君子）に託されてもいる。蕃山や徂徠の社会構想には、ユートピアニズムの色彩が濃く見られるのである。実際、山田勝芳によれば、中国では「同」

²⁸ 宮川、1988年、p.188。

であり「平」であり「均」であるような理想社会を求め、儒教的なユートピア構想・運動が決して珍しくは無かった²⁹。蕃山の『大学或問』等に説かれた理想的な「神道」の姿は、中国におけるユートピアニズムの典拠の一つであった『礼記』「礼運篇」に基づいていることが明らかである。

〈宗教的なもの〉をそのようなユートピアニズムによって分節化し、儒教・仏教・神道等を再編成していこうとする経世論的宗教論は、それゆえ西欧の自然的宗教論と比較するのが有効であろう。蕃山は天地および人間に内在する普遍的な「理」が存在し、その「理」を具体的な礼教の体系として実現したものが「大道」であるともいう。それは「理」を体得しさえすれば、原則として世界のどこにおいても「制作」可能なものであった。ユートピアを可能にするような〈宗教的なもの〉の具体的な姿、祭祀儀礼や世界像等を、蕃山は社会集団や人間心理の一般法則に関する洞察をもとに、必要十分で簡潔な「法」として「制作」することを夢見る。キリスト教の啓示を無効化し、あるいはそれが無効化されたがゆえに、諸宗教から社会に必要な要素だけを理性に基づいて抽出することで、普遍的な宗教を作り出そうとすることによく似ている。理神論の先駆者とされるハーバートの「普遍的宗教性の特徴」について、深澤は「否定しがたくキリスト教的な性格をもつものであり、これは以降、今日に至るまで宗教概念が抱える負荷の端緒でもある」³⁰という。儒教的な性格を否定し得ない蕃山の「大道」論も、自身が儒教を名乗らず「大道」という普遍性を標榜する以上、同じく普遍的な宗教理論を目指すものと考えられるべきである。

開かれた理性による宗教論、あるいは理神論ということでは、日本では前述のような「心」と「神」を同一視する啓蒙主義的宗教論がそれに相当しよう。しかし、これも既に述べたように、経世論的宗教論はそれとは別種の合理化を進めていく。渡辺浩は徂徠の鬼神論について、「ルソーの、「暴力なしで導き、説得することなく納得させる」ため「神々」に頼る「立法者」（『社会契約論』第二編七章）にも似て、統治手段として鬼神を利用する」と説明している³¹。民心を「風化」して普遍的倫理を実現するという効果を生むための技術として、〈宗教的なもの〉を合理化するのである。

経世論的宗教論の論者の多くが、人々が下手に知恵をつけることで相対主義や虚無主義に陥ることを警戒していたことには注意が必要である。蕃山は社会秩序さえ相対化して放埒に流れかねない「無の見」を批判していたし、荻生徂徠は「面々構」という語で人々が共同性を失って好き勝手に振る舞う都市社会に危機感を抱いていた。増穂残口は「文道売れば武道売り、儒書も神秘も仏法も、毀ち売りにぞなりにけり」（『艶道通鑑』巻五）と、全てが金銭に換算されてしまう市場経済の論理に社会が呑み込まれていることを嘆いたが、前田勉はこれをピーター・L・バーガーのいう〈多元主義〉、つまり「多種多様な宗教、その他現実規定の機関」が「巷の庶民の帰依を求めるか、あるいは彼の興味を惹くことにや

²⁹ 山田勝芳『中国のユートピアと「均の理念」』汲古書院、2001年。

³⁰ 深澤、2006年、p.10。

³¹ 渡辺浩『増補版 近世日本社会と宋学』2010年、p.173

つきとなって競い合うよう」な状況、「各宗教集団は市場取引き機関となり、宗教的伝統は消費者のための商品となる」という状況であったという³²。まさに白隠の『見性成仏丸方書』や大江文坡の『成仙玉一口玄談』のように、商売のレトリックを用いた宗教書が当時少なくなかった。そのような社会に抗して、彼らは共有されるべき仮構的規範の必要性を説くのである。多様性や選択の自由の礼賛がしばしば消費社会のイデオロギーであることを考慮するならば、彼らの構想するユートピアの全体主義的な不自由さを容易くは批判できない。

八 本稿の概要

以上のような問題関心のもと、次章からは具体的に儒者、神道家、国学者らの思想を論じていく。その概要を述べることで序章を締めくくりたい。

「第一章 熊沢蕃山の「大道」と「神道」」において論じる蕃山は、近世における経世論的宗教論の淵源の一人と推測される儒者である。先行研究では主に陽明学的な実践的修養論や合理主義的な経済論が注目され、「神道」の「再興」を唱える宗教制度論については深く議論されてこなかった。蕃山の論じる「神道」は結局のところ儒教に過ぎず、牽強附会による神儒習合として思想史的価値を低く見積もられてきたのである。しかし、本論文では蕃山が「神道」をしばしば「大道」と表現していることに注目して、それが儒教の礼楽論に基づきつつ儒教自体を相対化する普遍主義的な議論であることを明らかにし、その「大道」という概念が〈宗教的なもの〉をどのように分節化したかを論じた。また、それを「神道」と言い換えることで在来の祭祀伝統とどのように結びつくかを示し、神道史上においても大きな意義を有することを指摘している。

「第二章 熊沢蕃山の「寓言」論」では、蕃山の著した物語作品について検討し、主として虚実意識に注目してその宗教理論との関係を探っている。蕃山は神代巻の神話を事実ではない「作り物語」として脱神秘化する一方、効果的な教化のための表現手段として、あるいは真意を婉曲的に語る文体として、「作り物語」という形式を高く評価しており、荘子に由来する「寓言」という概念を用いて肯定的にも論じていた。ただし、天堂・地獄のような仏教の世界観については「寓言」ではなく「権説」という別の語を用い、社会的に有害なものとして批判的している。経世論的宗教論の構造上、「鬼神」の実有を素朴に信じる民衆と、それを社会的装置と見る知識人との間で認識の乖離が生じることは不可避であるが、「寓言」論に見られる複雑な虚実意識は「鬼神」をめぐる二重意識と連続している。

「第三章 増穂残口の「公道」と「神道」」では、蕃山の宗教理論が市井の神道家である増穂残口によっていかに継承されたかを論じている。残口は仏教や儒教との習合性を少なからず残した神道論を展開したが、特に普遍と特殊をめぐる議論において蕃山の影響が見られることは先行研究でも指摘されてきた。本論文では残口の主張が経世論的宗教論として蕃山の延長上にあることを確認しつつ、残口がより民衆の「風俗」に歩み寄る形で具体

³² 前田勉『兵学と朱子学・蘭学・国学』平凡社、2006年、p.201。

的な教義や儀礼を制作する構想を持ち、「神道」によって日本国内が精神的に統合される必要性を主張していたことを論じた。また、蕃山においては経世論と両立していた啓蒙主義的修養論が残口の論では後退し、一種の虚偽意識を抱え込みつつ民衆向けの神話的な世界像を提示しようとしていたことを明らかにしている。

続く「第四章 残口批判書の三教観」では、前章に論じた残口の宗教理論が同時代の宗教者達にどのように受け止められたのかという問題を、複数の残口批判書の内容を検討することで論じている。それらの批判書では残口の「神道」による統合という構想は激しく批判されるものの、その虚偽意識を含む理論の骨格は議論の前提として半ば以上共有されていたのであり、経世論的宗教論が仏教者等の三教論にも影響していたことがわかる。

「第五章 荻生徂徠の「鬼神」と「礼楽」」では、荻生徂徠の宗教論が蕃山のそれを引き継ぐものであることを示し、いかなる発展を見せたかを論じている。徂徠は古文辞学という実証主義的な言語論を武器として、古代中国の聖人達が鬼神祭祀を含む「礼楽」をいかなる意図で制作したかを追求した。その理論では鬼神祭祀がビリーフではなくプラクティスの問題であることが強調され、その社会的機能が蕃山や残口よりもはるかに詳しく議論されている。

「第六章 宣長と秋成の神学」では、本居宣長と上田秋成との間で争われた神話解釈論争の検討を中心として、蕃山や徂徠の理論を換骨奪胎した宣長の「古道」論が経世論的宗教論の影響下にあることを示しつつ、その理論的欠陥を批判した秋成の宗教論と対照させて論じている。宣長は蕃山や徂徠のように直接的な政治的改革を目指すわけではなく、学者としての立場に自足する営みとなっているが、「道」を論ずる理論的前提として儒教的礼楽論が見え隠れしている。

「第七章 秋成の「神秘思想」と二つの神語り」では、前章において主に合理主義的側面を論じた秋成の、「神秘思想」と呼び得る側面について論じている。不可視の神については知り得ないとする徹底した不可知論によって、秋成は経世論的宗教論が社会全体に被せようとする認識論的な網から逃れつつ、戯れとして自己限定された詩的作品内においては奔放に神を語るののである。

「第八章 『雨月物語』の多声性について」では、前章に続いて秋成の物語作品である『雨月物語』と彼の宗教論との関係を論じている。『雨月物語』は怪異らしきものが発生する度に複数の解釈が交錯する多声的な構造となっているが、これは既存の宗教的世界観を相対化しつつ、可視的な世界へと全てを還元しようとする合理主義にも批判的な、秋成の「神秘思想」の物語的表現であるといえる。

終章においては、「礼楽」概念の影響下で在来の宗教的伝統を再解釈する近世の諸思想を、経世論的宗教論という視点で俯瞰する本稿全体をふり返し、また、近代のいわゆる国家神道に関する議論への接続の可能性について論じている。本論文はまだ一端に過ぎないが、イスラームの側からの「宗教」概念批判と同じく、日本を含む東アジア的近世における「普遍」がいかなるものであったかを明らかにすることは、理論的研究にも大きく貢献し得る

重要な研究領域であることを示すことができた。

第一章 熊沢蕃山の「大道」と「神道」

序

本章では熊沢蕃山の「大道」論と「神道」論について論じる。蕃山についての先行研究は少なくないが、概説的なものが多く、とくに「神道」について深く論じた研究はあまり見当たらない。本稿ではとくに蕃山が強調した「大道」という主張から、その「神道」についての議論を読み解く。

蕃山は名を伯継、字は了介、通称は左七郎、次郎八、助右衛門と称した。致仕後に自らの知行地である蕃山村に引退したことから、蕃山了介と称したため、「蕃山」が号のごとく用いられている。元和五（1619）年に京都で浪人の長男として生まれ、水戸藩に仕える外祖父である熊沢守久の養子となった。元服前から児小姓として岡山藩主池田光政に仕えたが、島原の乱に参戦を命ぜられた光政に許しなく同行しようとしたことを咎められてか、蕃山は一度致仕して近江桐原に帰り、父から兵書を学ぶ。寛永十七年、初めて朱子の四書集註を得て独学を始め、翌年には近江国高島郡小川村の中江藤樹に入門して、陽明学に傾斜しつつあった藤樹から『孝経』『大学』『中庸』を学んだ。その後の五、六年は桐原にて貧窮の中で学び、正保元（1644）年頃、岡山藩に復仕する。学問をしていることを明かさず「書を見ずして心法をねること三年」を経た頃、親しい者に「聖学」のことを語ったところ、学びたがる者が増え、教えるようになった。藩内では学問をよく思わない者がいて誹謗されたが、光政がそれを聞いて蕃山に問い質したことをきっかけに、光政自身も藤樹の学問を志すようになったという。光政の蕃山への信頼は厚く、蕃山の学者としての名声も高まり、慶安三（1650）年には蕃山は禄三千石の番頭として抜擢されている。明暦三（1657）年に事故による負傷を理由に致仕、蕃山村に隠退し、寛文元（1661）年には京都へ移住するが、その後もしばしば藩政についての意見を述べ、光政もそれを容れていたらしい。

蕃山の経世論を恃むのは光政だけでなく、万治三（1660）年、岡藩主の中川久清に請われ、領国に赴いて藩政指導をしている。光政が寛文六（1666）年から翌年にかけて藩内で行なった寺院淘汰・神社整理への蕃山の関わりについては諸説あるが、寛文七年、妙心寺塔頭護国院に葬られていた藩主家の遺骨を儒法によって改葬した際、蕃山もそれを年来の宿願であったと喜んでいる。しかし、その後急速に関係が悪化したらしく、光政の蕃山批判が目立つようになる。延宝二（1673）年の書簡では、蕃山の側も神儒式による葬祭を民に強制する光政の施策を強く批判している。

京都では公家や文人との交流を深め、門人となる公家も少なくなかった。この頃、蕃山は雅楽を学び、楽才を称賛されている。朝廷との接近を危ぶまれたか、京都所司代によって京都移住を禁じられ、寛文七（1667）年に吉野山へ隠棲、さらに寛文九年、明石藩主松平信之に預けられる。明石で著述に専念する生活に入ったらしく、寛文十二（1672）年、『集義和書』を刊行、それと共に主著とされる『集義外書』（宝永六（1709）年刊）も延宝八（1680）年頃にはほぼ成立していたらしい。延宝七（1679）年、信之の転封に伴い、郡山に移住。

郡山でも著述は進み、貞享元（1684）年頃までに『論語上巻小解』、『三輪物語』、『女子訓』などが成立している。貞享四年、松平信之の転封された下総国古河に移るが、幕閣の目に触れた『大学或問』が問題視されたらしく、古河で軟禁される。その後も著述は続け、元禄四（1691）年、73歳で死去した。信之の子、忠之によって儒礼で葬られている。

蕃山の「神道」論については、ほとんどの研究者が儒教を日本に適応させようとしたものであるとしている。たとえば、阿部秋生は朱子学者の「儒家神道」とは区別し、「陽明学に拠る中江藤樹やその門人熊沢蕃山などは、神道に関して意見を述べ、神道肯定の立場に立っているが、それは中国には儒教、日本の水土には神道が、それぞれに相応したものであるものであって、神道が儒教と矛盾するものではないという論である。儒家神道とよばれるものを、中世神道と別にたてたわけではない」³³という。

尾藤正英も同様で、「儒法を簡略化することには、蕃山は熱心であるが、「その反面、日本に独自の「法」を建設することに、積極的な考慮を払った例がほとんど見当たらないことは特徴的で」、「これは蕃山の関心が、専ら儒教を日本の事情に適応させることのみに向けられていたことを物語る」という³⁴。その「神道」の実体は、「普遍的な「道」「大道」であり、具体的には「聖道」つまり儒教の道と同一のものにすぎないのである」。確かに蕃山は「神道」は「大道」であるというが、その「大道」が本来無形であるとされる以上、儒教と同一視はできない。

源了圓は『大学或問』の経世論中に説かれた神道論だけをとりあげ、「蕃山は、世間でいう神道を「一事の神道」にすぎないと解し、儒教・神道をつらぬく普遍的な「天地の神道」というものを考えている」、「蕃山の言う天地の神道は経世的性格をもっており」、時処位、人情・事変に応じて仁政を行なうことがそのまま神道になると考えていること、「神道者は儒教をとり入れなくてはならないと考えているが、さきに見たように儒教の教えを絶対とするのではなく、君主の仁政という実践的行為が最高の意味をもつと考えている」ことを指摘する。普遍的な「神道」がまずあること、経世論に基づく「神道」であることの指摘は重要であるが、なぜその「仁政」が「神道」と呼ばれねばならなかったのか、蕃山の「神道」論の意義は論じられていない³⁵。

一方、伊東多三郎は「神儒一致論は、儒学の移植性を神道との融合によって打ち消し、その思想をわが国情に適合させようとしたもので、儒者の神儒一致論の本質はおおむね儒学本位の思想構成であった。蕃山の神儒論は、このような思潮の中から抜け出て、神道本位の主張に飛躍している。その思想的根拠は水土論であった」として、その神道に関する著作を「日本の伝統思想に対する深い理解を示している」と評す³⁶。そして、「このように仏教を離れて儒教へ、さらに儒教から日本の水土に適した神道への回帰に、彼の日本主義

³³阿部秋生「儒家神道と国学」（『日本思想体系 39 近世神道論 前期国学』岩波書店、1972）p.498。

³⁴尾藤正英『日本封建思想史研究』青木書店、1961年、p.221。

³⁵源了圓『近世初期実学思想の研究』、1980年、p.494。

³⁶伊東多三郎「藤樹・蕃山の学問と思想」（『日本の名著 11 熊沢蕃山』中央公論社、1976）p.40。

といわれる思想傾向が見受けられるのであり、この動きを当代の思潮の中に、また後の水戸学などの思想運動との関連の中に見ると、先駆的意義が明らかとなろう」と、水戸学との関係を指摘する。とはいえ、伊東の用いる「儒教」「神道」や「日本主義」といった語の定義が曖昧なままであり、生産的な議論とはなり得ていない。

蕃山の思想について最も網羅的に検討し整理している宮崎道生に基づいてその概要を述べると、まず中江藤樹と蕃山に共通する神道観の特徴として、「全世界に共通する普遍的な神道という観念」があり、そのうえで「普遍に対する特殊としての「日本の神道」があるというのが基本的な構造となっている³⁷。それは日本においては「神道」、唐土においては「儒教」、天竺においては「仏教」がそれぞれの「水土」に応じて説かれたという歴史的事実を述べるに止まらず、「日本の水土による神道は、もろこしへもかす事あたはず、かる事能はず。唐土の水土によるの聖教も、又日本にかかることあたはず。戎国の人心によるの仏教も又しかり」（「水土解」というように、儒学者であるにも関わらず、当代の日本において採るべき「法」は儒教ではなく神道であると主張した点に、その神道思想の特徴がある³⁸。しかし、「やはり孔子の鬼神論（『論語』）、『易経』「観の卦」に見える「神道」の語の束縛からは離脱しきれず、結局は儒家神道の域を出ていないものと認められる」という評価が最終的に下されている³⁹。

また、史学としての評価は厳しく、「日本のみならず外国の歴史の認識が極めて薄弱で」「日本の神道についての論が内容空虚であり、附会に陥っている」、「即ち、記紀の神代巻についての理解の不足が儒教經典の異常な尊重と結びついて「泰伯伝」のごときを生み（中略）、しかも中世の神仏習合的神道説に呪縛されている」、「日本の神道を「天地一源の神道」の立場から捉えているのも、一つには道德の普遍性を求める志向にもよろうが、やはり史的認識の不足が然らしめたと言えよう」と、同時代の水準からしても誤りが多いことを指摘する⁴⁰。

また、問題はその神道説の内容だけではない。宮崎は蕃山の神道復興論や神社論、社家神道論等の各テーマについて、複数の著作における所説を比較検討していくが、そのような作業の結果、「蕃山の神道論及び神社観は透明ではなく首尾一貫しているとも認めがたい」と判断している⁴¹。「神儒一致ないし神儒習合の立場」が基本ではあるものの、「そもそもの儒学観が岡山藩致仕以後は大きく変化進展しているし、神道観もまた（中略）諸著の間に必ずしも整合性がない」といわざるを得ない。宮崎はその整合性の無さを「「時処位」観の然らしめたところ」と見て、「変化を慎重に見究めた上で立論しなくてはならない」と警告している。加えていえば、蕃山の時処位論が例えば当代・日本・武士といったマクロな場面においてだけでなく、ある日・ある屋敷で・ある人物と対面するといったミクロな場面

³⁷ 宮崎道生『熊沢蕃山の研究』思文閣出版、1990年、p.211。

³⁸ 宮崎、1990年、p.4。

³⁹ 宮崎、1990年、p.237。

⁴⁰ 宮崎、1990年、p.353。

⁴¹ 宮崎、1990年、p.236。

においても意識されているものであって、特に『集義和書』『集義外書』の大部分を占める書簡体・問答体の語りについては、どのような状況にある誰に対しての発言であるかによって、論の内容が少なからず左右されるであろう点にも注意が必要である。その極端な例として、蕃山がある時ある人物に語った格物致知の心法を伝え聞いて、直接教えを請いに来た「学者」に対する、次の返答を挙げることができる。

先日、愚が心法の受用、格致に発したるならん。今日は、吾心空々たり、いはむ所を知らず。人のたたくに应じ、我心の、時により感ずる所、異なることあり。或は至善の語によって発する時もあり、慎独の義に発する時もあり、皆自然也。今作為していれば、親切の請あるべからず。記憶の学にあらざれば、定ていはん所をおぼえず。(『集義和書』 p.188)

そもそも蕃山は『大学』の「格物致知」を「心の感ある所の事物によって其理を窮むるなり」と説き(『和書』 p.141)、抽象的な理を弄ぶのではなく、学んだことを自らの日用常行において「受用・工夫」する中で直面する、実践の上での具体的な問題に即して思考すべきであると考えていた。蕃山が重要視する知は、あたかも物のように(書物のように)完結した形で蓄え、そのまま他人に受け渡しができるようなものではなく、特定の状況に応じて一回性の語りを生み出し、またその使い捨てのことばによって相手を打つことで、望ましい響きを引き出すようなものであろう。それは陸象山や王陽明に従う経書観とも重なっており、「聖經賢伝の、吾心の註釈なる道理を失ひ、心を外にして経伝を見る時は、経伝本となり吾心末と成ぬ。故に経伝の文の高く深きをもてあそび、其理を口にのぶるばかりにて、心を失へり」と、実践を疎かにし博学を誇る知識人達の学問を、齊家・治国の用をなさない「口耳の学」としてしばしば批判する(『和書』 p.175)。そして、蕃山自身の言(著書)については、「今」という時を離れば妥当性を失うものであり、人の良心を引き出して聖賢の学におもむかせるための取次に過ぎないと主張している。

予が言のごときも、今の人の惑に当り、今日の受用に益あり共、時去て後人の議論に及ばば大半非ならむ。ただ実儀あれば人の良心を感発す。善心興起する時は、聖賢を師とすべし。其の中間の奏者也。世に博学篤行の師多しといへ共、人の良心を開くことあたはず。師弟共に先学の非をあげ、当世の学者を相そしれり。先人の徳を好し今の人の善をあぐる事あたはず。其の議論可也といへ共、かへりて人の善をそこなふ者也。(『和書』 p.307)

それはおそらく蕃山が常に説き、弟子達にも意識されていたことなのであろう。『集義外書』刊行の際(宝永六 1709年)、書肆によって付された序で、細部の事実誤認や論証の不備等にはこだわらず、蕃山が伝えようとした主旨を読み取るようにと注意を促している。

予嘗てその徒の語りしをきけり。此書載るところ、人のかたりつたへしままに、その有無を

ただすに及ばずして、夫によりてのべたることも有、又或は、ふかくそのよるところを考るにいとまなくして、しばらく世のことわざをもって論じたることなどすくなからざれば、ただそのむねをみて、道理をわきまへむことのみ先生のころなりとなん。されば今この書を見む人、事の有無にかかはらずして、理の当否をあきらめ、なをその徒の先覚をたづねて、先生述作の奥旨をきはめむことぞ、道をもとむるのころざしならん。(『外書』 p.171)

このことは、蕃山が言語表現に関して無頓着であったことを意味しない。漢詩文におけるような文飾とは異なった意味において、むしろ非常に意識的であり、蕃山の語りは論理的というよりも、対話的場面において望ましい効果を得ることを第一とする、修辭的な性質を強く帯びている。それゆえ、以下に蕃山の著作からの引用をしつつ、その神道論の内容を確認していくが、ある程度は文脈によって行間の意図を解釈せざるを得ない。なお、「神道」について多く言及され、内容的にもまとまりが認められる『集義和書』刊行(1672年)以降の著作を主に資料として扱う⁴²。

一 『大学或問』の宗教論

『大学或問』は明を亡ぼした清による侵攻があるかもしれないという緊張感のもとで書かれ、実際に幕閣である弟子を通じて幕府に献策された経世の書である。君臣の倫理的あり方から始まって農兵論や米遣いの通貨政策、河川山林の保全にまで及ぶその経世論全体の中に位置づけ、既に刊行されていた『集義和書』等にも断片的に述べられていた宗教論を最小限にまとめられた形で論じており、捉えがたい蕃山の宗教論の一つの結論と見ることができからである。本書は後世への影響も大きく、経世論の基本テキストとして特に幕末において重視された。

『大学或問』はその執筆の契機からして「現実喫緊の事態—“北狄侵寇”への対策を基軸として、弱体化しつつある現状の建直しを図ろうとしたもの」であるが、そのような「応急対策的政治論」だけでなく、すぐには到底実現不可能な「恒久対策的政治論」も述べられていた⁴³。「今時富有大業の節にあたり。賢君の我邦を中興し給ふべき時也。事は古人の十が一にして、功は必ず十倍せん」と、日本「中興」の好機であることを強調していることから、むしろ「恒久対策的政治論」こそが蕃山の最も述べたかったものであり、外圧に乗じて「仁政」に基づく大々的な改革を求める書であったとも考えられる。

「仁政」を実現するために必要な方策は実に多方面にわたり、その中に一連の宗教政策が位置づけられている。「時務の目録」と題された目次は二十二箇条を列挙し、そのうち第十五条から第十七条が宗教政策にあたるが、それは「吉利支丹之法断絶之事」、つまりキリシタン対策から始められている。蕃山は「吉利支丹は人心の惑と民の困窮によりて法を広

⁴² 前期・後期という区分については、「藤樹への師事と岡山藩出仕時代の蕃山の思想をその前期とし、岡山藩致仕後蕃山の著書の中で最も早く刊行された集義和書の思想をその後期と」するという友枝龍太郎「熊沢蕃山と中国思想」(『日本思想大系 30 熊沢蕃山』 p.558)に従う。

⁴³ 宮崎、1990年、p.38

むるものなり」と見ており、信者を探し出して弾圧するのではなく、「天下文明の教ありて、人心惑ひ解け、仁政行れて困窮やまば、弘めよといふ共あたはじ」として、民を富ませる社会改革そのものが最善の対策であるという（『大学或問』 p.473）。ただし、仏教は「文明の教」とは見なされておらず、現行の寺請による取り締りについては「何の用にもたらず、殊之外なる国々の費」であって、かえって「不義・無道の出家漫（はびこ）り、仏法の実は亡びたるといへり」と批判し、第十七条「仏法再興之事」へと続けられる。

『和書』『外書』においては仏法について教理に踏み込んだ批判も多々見られるが、『大学或問』においては専ら経済的な費えと僧侶の退廃についてのみ指摘し、「北狄の騒ぎか、乱世の時至りなば」という非常時の想定から、仏教の社会的なあり方に関して現状の問題点が論じられている。仏教の現状について、「堂寺の多きと、出家の多きとを以て見れば、仏法出来てより已来、今の此方のやうなるはなし」であるが、僧侶の実態は「出家も少し心あるものは、今の僧は盜賊なりといへり」というほど墮落し、仏教本来の教説から評価しても、仏教は「破滅の時」を迎えていると説く（『或問』 p.473）⁴⁴。それゆえ、社会のためにも仏教のためにも「再興」策が必要になるわけであるが、蕃山の提案は、①有害無益でしかない寺請制度を廃し、檀家になるかどうかを「天下の人の信・不信に任せば」、寺院数は減少して修理や新築による山林の費えは解決する、②寺を失った僧は余米で養いつつ（渡世のため仕方なく出家した者は還俗させ、初等教育の教師等の生業を与える）、「得度の法」つまり出家得度を認可制にして、渡世を目的とした出家を禁止すれば、新たな出家者数は千分の一にまで減り、三十年もすれば既に僧となっている者が死ぬため総数も減少、③僧侶の総数が少なければ彼らを養うための齋米も少量で足りるため、現在は毎月行われている精進日が年一度で済み、「仏在世の昔にかへる」に違いないというものである。それらの政策案は決して排仏ではなく、「樹下石上・麻衣草坐の昔に返り、戒・定・恵の三学全くば、仏法の再興にあらずや」というように、仏教本来のあり方に戻すだけであるという論理に貫かれている。その原点回帰的な仏教論は必ずしも寺院破却のための方便ではなく、『和書』等で言及される律僧らしき人々と共有していたであろう実感にも裏付けられていたと考えられる⁴⁵。

とはいえ、その原始仏教的なあり方は中国や日本に渡来して以来の仏教の歴史的な実態からは程遠く、また徳川初期の治国論には抜きがたく仏教が組み込まれており、多くの排耶書の論理も神仏習合的な神国論であったことは蕃山も知っていたはずである。原始仏教からかけ離れた護国仏教であればこそ現に担い得ている、そのイデオロギー機能は何が担

⁴⁴ 蕃山は仏教の本質を心法に見ており、後生善処や極楽往生は勸善懲悪のために立てられた方便に過ぎないと論じている。それゆえ、釈迦本来のあり方に戻ろうとする律僧、および輪廻や奇特を否定する禅僧を比較的高く評価し、彼らの口を借りて仏教批判を展開する。

⁴⁵ 「我等の知人に、仏学広くして、戒・定・慧の三をかね、釈迦のごとく行へる出家之有り候」として、その出家の「今時沢山なる堂寺をこぼちて、農・工・商の家の破損に遣し度く候。出家共は皆盜賊なれば、還俗させ候はば、盜人の名をのがれ大なる出世にて之有るべく候。さあらば山々は大にそだち出家共もよく成候べし」という談を紹介している（『外書』 p.205）。

うことになるのか。蕃山は第十七条「神道再興之事」へと論を続ける。ただし、ここで再興すべきという「神道」は、通常「神道」を名乗る者達のそれではない。「今世間に神道といへる」のは、「社家の法」「神職の人の心用ひの作法」を「潤色して、神書とし、神道とす」るものに過ぎない。通常の「神道」において第一の神書とされてきた「日本紀」さえ、「漸く陰陽・大極の皮膚をいへるのみ」であって「本邦の神書」とはいえず、「三種の神器」だけがそれにあたるという⁴⁶。

本邦の神書とすべき書は見えず。唯三種の神器のみ此国の神書なり。上古は文字もなく書もなし。心の知・仁・勇を三種の象によりて示し給へり。玉の温潤にして光明なるを、仁徳にかたどれり。鏡の靈明にして、よく美悪をわかつを智の靈明に象り給ふ。劍の剛にしてよく断制するを以て、勇の神武に象り給へり。易の八卦六十四卦の象の如し。知・仁・勇は天下の達徳なり。此三種の象を注解して経伝とせば、これに過たる神書あらじ。(『大学或問』 p.475)

北畠親房『神皇正統記』では三種の神器を「正直」・「慈悲」・「智慧」、『東家秘伝』では『中庸』に説かれる「智」・「仁」・「勇」の三達徳に配し、一条兼良『日本書紀纂疏』では三達徳および三因仏性に配し、神儒仏三教は三にして一、一にして三、三器即一心と説いており、中世以来このような神器観は決して珍しいものではない。しかし、親房や兼良の論は、あくまでも記紀をはじめとする神典と、伊勢神道など各種神道説の権威を認めた上での論であり、それら中世までの教説の蓄積を全て無視して、文字も書物も無い上古へと直結しようとする蕃山の主張とは、根本的に異なるというべきであろう。三種の神器が有していた皇位の正統性を保証する機能や、神代と人代を結びつける神秘的物証としての性格は後退し、専ら文字普及以前に「道」を伝えるため用いられた象徴として論じられている。さらに蕃山は続ける。

三種の注解は中庸にしくはなし。唐土の聖人・日本の神人その徳一なり。其道不二なり。故に其象其書、符節を合せたるが如し。天下を知る人は、神の主なり。何れの時にても、天下の主たる人、智・仁・勇の徳を明かにして、時・処・位に叶ひ、人情・事変に応じて天下を治給ふ徳行は、神道となり、其跡を記したる書は、神書となるべし。天照皇の御代は徳治なり。今其徳治を述て、文明の国となし給はば、神道の再興なるべし。世間に神道といへるは、一事の神道にて全き事にあらざる事をしるべし。道は天地の神道なり。唐土の聖人の道・本邦の神人の道、皆天地の神道なり。(『大学或問』 p.475)

この箇所には問題が多い。まず、「天照皇」は上古日本を治めた「天下の主たる人」「日

⁴⁶ 蕃山の神器観について、宮崎道生は「その源流は『神皇正統記』にあり、直接的には吉田兼俱の『日本紀神代抄』を参考書として使用し、同書所引の一条兼良の『日本紀纂疏』の説に拠ったものと思われる」という(『自筆本 三輪物語』解説、思文閣出版、1996年、p.656)。

本の神人」であって、「唐土の聖人」と同じく優れた為政者であったとされている⁴⁷。また、儒教の經典である『中庸』で三種の神器という書物に注解することは、指示されるものの一致によって正当化される。どちらも「聖人」「神人」が普遍的な「徳」「道」について示した「書」であり「象」である以上、意味されるものは当然「符節を合せたるが如」く合致するのであり、「道」を知る者でさえあれば誰が注解を付しても同じということになる。ここで「神道」はその名のもとに重ねられてきた伝統のほとんどを捨て去って、「天地の神道」という普遍性のレベルにまで抽象化されている⁴⁸。それは名こそ「神道」と呼ばれてはいるものの、ほとんど「仁政」「徳治」を意味するに過ぎず、あらかじめ「このように行え」「このようにあれ」と教条的に示すことのできる形あるものではない。「徳治」によって「文明の国となすことを実現し得た」という結果を以て、初めてその施政や制度が「神道」であったと認められるような性質のものだということである。

それゆえ、「中庸を三種の注解とせば、儒をかるにあらずや」という、当然生じるであろう問いに対し、蕃山は借りるべきであると平然と答え、第十七条が締め括られている。

唐土は四海の師国なり。四方の国より法を取て習はずといふ事なし。昔は官位・衣服・礼楽悉く伝来て用ひられたり。(中略) 経伝は道德の駕(のりもの)なり。唐土の文字をからでは、道明らかならず。仏氏は大に儒をかり仏道を弘めたり。天竺国へは文字通ぜざるだに、悉く唐土の文字・理学を借たり。今は借たる事をいはず、却て聖門より出たる辞を仏語とす。況や三種の象は孔門伝授の心法なり。是を本として神道を興起せんに残す事あるべからず。神道者は儒を借る事を憚れり。故に理せばくして孤独の小術のごとく成て、儒仏に対すべき道学なし。賢君出世し給はでは、神道の再興難かるべし。(『大学或問』 p.476)

儒教がもたらされた応神朝以降の日本における「神道」の具体的内容が、まぎれもなく

⁴⁷ 「神人」と「聖人」の関係については、「聖にしてこれを知るべからざるをこれ神と謂ふ」(『孟子』尽心下)の解釈を問われた際、「空中よりなき物を生ずるは、鬼神の造化なり。天地ひらけていまだなき物をはじむるは、聖人の神徳也。(中略) 鬼神は人の作用はならず、人も鬼神の妙用をばなすことあたはず。幽明・人鬼の異なる也。聖人は人にして神の妙用あり、鬼神にもまされる所也。しかれ共、聖人は人道をつとめて神妙に心なし、これ聖にしてみづから知べからざるの神也。又聖人の上に神人の位なきにしもあらず。伏羲・神農・黄帝・堯・舜これ也。禹・文王・周公・孔子、神にあらずといふべからず」(『和書』 p.306)と答えている。また、「神人聖人おなじ様成物也。鬼神の功能、造化の妙は聖人はならぬ事也。又造化を施す妙はあれども、その造化を治る事は聖人ならではならぬ事也。聖人にして神を兼たるあり。神農の医薬黄帝の音律曆数など造りはじめられたるは聖にして神の功あり」として、「日本には聖人は出き給まじきか」という問いに対しては、「日本には神人は出来給事もあるべし。全き聖人と云者は中華の地ならでは不出来理也。中華は天氣地氣全き故に聖人出給へり。日本などは天氣はおなじ事なれども、地氣中華とはちがひたる也。賢人ほどの人は出来べき事也」ともいう(『集義義論問書』 p.70)。

⁴⁸ 神器解釈に儒を借ることを批判された際、「耳目ありて後名あるか、名ありて後耳目あるか。(中略) 言葉はかはりぬれども、さす物は一なり」という言語観に拠る。「彼のいう神道は、彼が聖学的心法によって覚照した普遍的な神道であり、儒教以前に属する「天地の神道」である(牛尾春夫『熊沢蕃山 思想と略伝』第一学習社、1968年、p.158)。

中国から伝来した儒教のそれであったと主張されることで、今また儒教を借りて「神道」を論ずることは、普遍的道理と歴史的経緯の両方から正当化されることになる。現に第十九条「学校の政之事」では、「学校は人道を教る所也」として「経伝の講明」の必要性がいわれ、武や礼とともに十一、二歳頃から「経伝をよましむ」という段階的な教育制度が提案されている。しかし、全く儒教に依拠して政治を行なえば良いということではない。第十八条「賢君仁政中興之事」では、「今賢君我邦を中興し給はば、儒道を用ひ給ふべきか」という問いに対し、次のように答える。

中興の主、何ぞ儒仏に倚り給はん。唯賢君の仁政にて、儒も仏も其中に養はるべきのみ。堯の曰、允（まこと）に其の中を執る。時にあたりてなすべき至善あり。然るに中とのたまふものは、私心なく、よる所なく、天理にしたがひて、時・処・位の当然を執行ふなり。（『大学或問』 p.477）

ここで蕃山のいう「儒道」と「天地の神道」との関係が明確になる。君主が心がけるべきは時処位に応じた「中」を執ること、本来名も無く定形も無い「仁政」を実現することであって、儒・仏・神はその下位に位置づけられ、むしろ「仁政」を施すべき対象として儒者や仏者がいるのである。この「賢君の仁政」を「神道」と呼んでいる以上、蕃山における「神道」は、「仁政」の実現という目的に適うかぎり、必要に応じて歴史的三教を取捨し具体的内容を自由に盛ることのできる、空の器として用意されていることになる。また、「大君・諸侯の中を執る事あたはざる心病」である「私心」や「よる所」の説明として、「一には我を立て人の善を取らず」、「二つには下問を恥て問ことをこのまず」、「三には、儒をこのみ仏を好み神をこのむ」、「四には、賞罰にかたより吟味つよく罰多き」、「五には貨を好み、色を好む」、「六には、人をえらぶ事類ひあり」の六つを挙げている。儒・仏・神を好むこともまた「中」を失い、それゆえ「仁政」に失敗する要因とされていることに注意したい。三教は本来「善」ではあるが、そのいずれかに「かたよる時は政に害ある。とくに「儒」については、「王道の跡なりといへども、今の儒は己を是とし彼を非とするのみ。徳を知らざれば一流の学者なり。小徳は川流のごとし。大徳の敦化に非ず」と、「王道の跡」であって「王道」そのものではないことが強調されている。為政者が私心を去らず、何らかの教法に執着して「中」を失うなら、「知る事せばくして人情・事変をしらず、政事可にあたらず」という状態になって、その治政は天理から乖離し、「人民の嘆きあり、苦みあり、憤りありて、天地神明を驚し、造化をそこない」、「人道は造化を助るものなるに、却てさまたぐる時は、天災・地妖生じ、人疾病多し」と天譴を受け、ついには「天下困窮すれば上の天命の冥加おとろへぬ」（『大学或問』 p.468）、つまり革命が起こるという事態に行きつくのである⁴⁹。

⁴⁹ 蕃山における天人関係論については、源了圓、1982、p.437。

『大学或問』における「神道」論は、以上のような内容である。神はどのような存在であるか、祭祀はどのようにすべきであるかといった、他の儒家神道が理気論等を駆使して熱心に論じたような話題は、『大学或問』ではほとんど触れられない。神社については第十条「諸国山林茂り、川深く成るべき事」において、「国の本」であり「仁政」の維持のために不可欠な山川の保全を論じる中で、「同じ神を方々に社を建る事は非礼なればいにしへはせざる事なり。神の威もこれによって軽くなれり」という論理によって「原廟」（つまり勧請社）を廃し、また僧侶の数を減らすことで堂寺建立・修理の必要性を無くせば、材木を得るために山を伐採することも無くなると主張されているのみである。

以上のように、蕃山は「神道」を再興すべしと言いながら、歴史的・具体的な儒仏神三教とは区別される普遍的な「天地の神道」をこそ問題にしていた。その「神道」はほとんど「仁政」自体を意味し、それが上古日本には実現されていたとして、「再興」「中興」を当代の幕府に求めるのである。神社のあり方や教説のあり方は時処位に応じて自在に作り変えられるべきであって、あらかじめ定まった形を示すことはできない。そして、為政者が儒・仏・神のいずれかに偏ることは「仁政」の妨げであり、三教が直接政道に関わる事は忌避される。それは「仁政」を「神道」と呼んでいることや、その内容が著しく儒教的であることと両立させられている。

蕃山の「仁政」主張の前提となっているのは、儒教によって言語化された倫理が人為的・作為的なものではなく、天地人に一貫して最初から「理」＝「性」（心）として備わっており、そのような「理」の普遍性ゆえに、いつでもどこにおいても「聖人」≒「神人」が「道」を認識し説き得るという世界観である⁵⁰。もちろん朱子学や陽明学において天人一貫の倫理的世界観は大前提であり、日本においても政道書『心学五倫書』や仮名草子『清水物語』等に見られるように、戦国時代の「天道」観と混ざり合いつつ既に広く知られていた。とはいえ、原則的に地域や時代を問わず、「天下の主たる人」が「徳治」を実現し得たなら、その軌跡に「天地の神道」が示され、「其跡を記したる書は、神書となるべし」というのであれば、まさに聖人の業績の記録である儒教の経典と同等の書物が、当代の日本で作られ得るということになる。歴史的な存在としての中国の儒教が普遍妥当するというのではなく、自然と人間に備わる普遍的な本質を、たまたま水土的条件に恵まれ文明化した中国が明確に教説として立て得たというだけであって、まぎれもなく儒教から得た論理に基づきながら、結果として現にある儒教自体を相対化していくことになる。それでも、我々はこれを儒教と呼ぶべきであろうか。蕃山はそれを「神道」と呼ぶのであるが。

二 「道」と「法」

⁵⁰ 逆に、君子がその天職である仁政を行なわなかった場合、本来的に倫理的である世界から譴責される。『大学或問』第二条には「天人の際（あひだ）甚だ恐るべし。国家道を失ふの敗あらんとする時は、天災害を生じて謹め告ぐ。災害とは風水等の難なり。いまださとらざる時は怪異を出して驚惧せしむ。怪異は神人非常の変なり。猶いまださとらざる時は、傷敗至るといへり。是天道人君を仁愛して、禍乱を止んとする所なり」（『或問』 p.448）

「天地の神道」としての儒教と実際の歴史的儒教との関係、および「天地の神道」としての神道と実際の歴史的な神道との関係について、本節でさらに詳しく確認していく。「日本の水土によるの神道」の語が見えるが、その内容は結局は儒教の説く中国古代の聖王の道に則ったものであること、言うまでもない⁵¹という宮崎道生による評価は、前節に見てきた通り、ひとまず確かである。しかし、その儒教や神道について、それぞれの本質がそもそも何であって、歴史的具体的な存在としての儒教・神道とどのような関係にあるのかという反省的思考が蕃山にはあり、それに基づいて新たに儒教・神道を規定していたことも明らかであった。宮崎のことは借りるなら、それは「儒教の説く中国古代の聖王の道」ではあっても、儒教であるとは必ずしもいえない。その「道」は天地人に一貫する理に基づき、つまり人間にも自然にもそう行為すべき根拠を持ち、それは「神道の説く日本古代の神人の道」と一致するとされていた。神道や儒教、そして仏教が、どのような地平において再解釈されているかが問題である。

蕃山の論じているレベルまで抽象化した時、そもそも儒教と全く区別して神道というものはあり得るであろうか。国家祭祀や王権神話という面では、日本・中国はおろか世界的にありふれた宗教形態であり、また、蕃山が指摘している通り、歴史的事実としても唐の律令制の強い影響下で日本古代の神祇祭祀が整えられている。それが「神道」であるのは、その担い手を自認する者たちが「神道」を名乗り始めたからに過ぎず、それ以前の祭祀の伝統をも「神道」と呼ぶのは、「神道」を名乗る者が己のルーツとして遡及的に語っているからに過ぎない。勿論これは「儒教」も同じであり、蕃山が「道」の規範とする三皇五帝という聖王達が、あるいは周公や孔子が、自ら「儒教」を名乗っていたわけではない。可算的統一体として「神道」や「儒教」が確かに存在するという疑わしい前提に立たない限り、特に宗教史的議論において、「蕃山は儒教か神道か」という二者択一的な問題設定ほど不毛なものはない。蕃山が和漢の宗教的伝統を、あるいは人間社会における〈宗教的なもの〉をどのように分節化していたのかという本稿の課題からすれば、「儒教」「神道」の上位カテゴリとされている「道」とは何であるかについて、蕃山の主張を確認しておく必要がある。

当時から「時処位の発明あり」と称賛され、蕃山思想の特徴として知られていたことであるが、蕃山は『集義和書』『集義外書』といった主要な著作において、「道」と「法」との区別を主張している。「道」は人間のあるべきありようとしての「人道」⁵²と、それを天下万民において実現せしめる「王道」とを含み、経世済民の書である『大学或問』における「道」の論では、当然ながら治国平天下を實踐する「王道」という面が強調されていた。

⁵¹ 宮崎、1990年、p.164

⁵² 「学校は人道を教ふる所也。治国平天下は心を正しくするを本とす。是政の第一なり」とあって、一続きの「道」とされる修己治人のうち、前者を強調する場合は「人道」、後者を強調する場合は「王道」と呼ばれる。後に論ずる「大道」という表現についても、「何をか大道の実義といふ」という問いに対して「五典十義是なり」と答えており、やはり「人道」としての意味で用いられることもある（『和書』p.255）。

普遍的な「天地の神道」＝「王道」と、歴史的・具体的な「儒」「仏」「神」との区別は前節に見た通りであり、前者が「道」、後者が「法」と呼ばれる。

道と法とは別なるものにて候を、心得ちがひて、法を道と覚えたるあやまり多く候。法は中国の聖人といへども、代々に替り候。況や日本へ移しては、行ひがたき事多く候。道は三綱五常これなり。天地人に配し五行に配す。いまだ徳の名なく、聖人の教なかりし時も、此道は既に行はれたり。いまだ人生ぜざりし時も、天地に行はれ、いまだ天地わかれざりし時も、太虚に行はる。人絶え天地無に帰すといへ共、亡ることなし。況や後世をや。(『外書』p.227)

ここでは「三綱五常」という「人道」が強調され、それが天地人に一貫して行われるものであり、また万物の根拠・根元である「太虚」と共に存在し続けるものであるとされている。一方、「法」は「聖人」や「神人」といった過去の優れた人物によって制作された、時処位の具体的条件に縛られる相対的な制度や文物であり、次のように説明される。

法は聖人時・処・位に応じて、事の宜きを制作し給へり。故に其代にありては道に配す。時去り人位かはりぬれば、聖法といへども用ひがたきものあり。合はざるを行ふときは、却て道に害あり。今の学者の道とし行ふは多くは法なり。時・処・位の至善に叶はざれば、道にはあらず。(『外書』p.227)

一般に儒教として知られている儒教の具体的な形は、あくまでも古代中国の「法」であって、そのままでは当代日本には合わない。これは近現代人である我々にはあまりにも馴染み深い発想であり、当然のことと容易く納得して通り過ぎてしまいかねない。朱子やその厳格な祖述を目指した山崎闇斎においても、やはりテキスト（朱子の場合は『儀礼』等の経書、闇斎の場合は『朱子家礼』）に記載された礼そのままを実行するのではなく、不可変な本質を踏まえた上で、それぞれの実情に合わせて礼を改変することは正当化されていた。「道」と「法」という語は用いないとはいえ、平石直昭がいうように、本質的部分と枝葉末節の区別はごく普通の発想ということもできようが⁵³、蕃山のそれは相対化の程度において闇斎とは甚だしく異なる。

蕃山の時処位論は師である中江藤樹の心迹差別論を継承するものであり、その性質は藤樹と比較することでより明らかになろう。經典に残された聖人の記述から、その「本意の至善」＝「心」と、具体的に表れた言行そのものである「迹」を区別し、儒教において学ぶべき本質は無形の「心」であり、「迹」は時処位次第で変わる相対的なものに過ぎないとして、「迹」に泥む（これを「格套」と呼ぶ）ことを批判する。それは規範として定形化された礼制・法度についても同様で、「周礼などに記したる事は、聖人、天時・地利・人情の至善をはかりてさだめたまふ法度のあと」であって、「そのあとによって立法の本意をよう

⁵³ 平石直昭『日本政治思想史 改訂版』放送大学教育振興会、2001年。

さとり、当代の法度をさだむるかがみとし、その事のあとになづまず、聖人の心によくかなふを、至善の活法とす」という（『翁問答』p.70）。

藤樹はこのように読み換えた「聖人の道」を「神道」とも呼び⁵⁴、また「権道」と呼んだ。「権」は儒教的伝統において「礼法にちがひて道にかなふ」こと、つまり非常の場面において例外的に許容される通常の礼からの逸脱を意味するが、通常の礼を「迹」として相対化する藤樹においては、聖人の「一言一動の微に至るまで皆権の道」ということになり、「権は聖人の妙用、神道の惣名なり」とまで言い切る（『翁問答』p.136）。そして、「大賢以下の人」は「氣質の累（わづらい）ありて明德くらく権をおこなふことあたはざる」からこそ、「聖人天下のために礼法を定め」たというのである。それも「権の道」ではあるが、法として定められ「迹ありて変通の活潑なき」ことを以て、「権」といわず「礼法」という。藤樹自身もかつては「格套」の儒者であり、いかに儒教の礼をそのまま日本で実践するかということに腐心していたが、まさに百八十度方向を転じ、「時中にならひて用れば礼法すなはち権なり。時中にたがひて用ゆれば権にそむきて非礼の礼となれば、畢竟礼の外に権なし。権の外に礼なし」（『翁問答』p.141）と、形の無い「権」が「聖人の学」の本質とされ、「時中」つまり時処位の至善に適う限りにおいて、礼は「道」としての価値を有する。それゆえ、「本来儒道は大虚の神道なる故に、世界の内、舟車のいたる所、人力の通ずるところ、天の覆ところ、地の載するところ、日月のてらす所、露霜のおつる所、血気ある者の住ほどの所にて、儒道のおこなはれぬと云ことなし」（『翁問答』p.143）とあるように、日本のみならず地上のあらゆる人間社会において、普遍的な「儒道」は実践可能なものとなった⁵⁵。

蕃山もまた、「法」を「道」と勘違いして型通りに従おうとする学者を「格法者」と呼んで、しきりに批判している。しかし、根本において藤樹の理論に則りながら、「権道」という語はあまり用いない。この差異について、源了圓は「あくまで武士として自己を規定し、さらには政治家として社会に立ち向かう姿勢」を保持していたからであるとし、次のようにいう。

あらゆる人が聖人となることを期待した藤樹は、聖人でない一般の人間にも聖人と同じ権道の可能性を認め、権の外には道がないことを強調したのであるが、蕃山は平人初学の人にならぬ「少づつの権道」⁵⁶という概念を提起している。藤樹の思想が鋭角的な鋭さを失わな

⁵⁴ この「神道」は主に形容詞としての中国語の「神」を「道」に冠した語であり、山下龍二によれば、藤樹の「神理」「神明」「神道」といった語は、明代の陽明学系の思想における「神」という語の用法を踏襲するものである（山下龍二「中国思想と藤樹」『日本思想大系 29 中江藤樹』1974年）。

⁵⁵ 「国所、世界の差別いろいろ様々ありといへ共、本来みな太虚神道のうちに開闢したる国土なれば、神道は十方世界みなひとつなり。国隔りぬればことば風俗はかはるといへども、その心のくらゐは本来同一体の神道なるによりて、唐土も天竺も我朝もまたその外にあるとあらゆる国土のうち毛頭ちがふことなし」（『翁問答』p.120）。

⁵⁶ 「或問、大賢聖人の地位ならでは、権道は不行と云人あり、いかん。云、天下の大権はさも有

かったのに対して、蕃山の思想は鈍角的な温和な性格のもの、鋭さを失った代りに包容性に富むもの、へと、変容していった。⁵⁷

つまり「蕃山の時処位論は師のそれにくらべてはるかに現実的になり、具体的になり、そして政治的になっている」というのである。藤樹の「鋭角的な鋭さ」とは、初学者に対しても「権の外に道なし。道の外に権なし。権の外に学なく学の外に権なし。但だその受用に生熟・大小・精粗の差別あるのみ」(『翁問答』 p.138) と求め、「権は聖人の妙用にして初学の人受用することあたはずといへども、工夫の準的はかならず権を目あてとすべし」(『翁問答』 p.137) というように、中らなくても「権」を的として狙ってこそ「道」の実現に近づき得るとする、あくまでも「道」の本質へと直接的に向き合わせる態度をいうのであろう。蕃山は「法」の相対性は主張しながらも、「権」を前面に押し出すようなことはしない。また、普遍的な「道」の要点を述べる際の単純化を大抵は「三綱五常」までに止めているのも、五倫を「孝」の一つに集約させ、さらにその「孝」さえ本来無名とするような捉えどころの無さを強いる藤樹の理論⁵⁸に、ある種の危険性を感じていたからではなかったか。

その蕃山の懸念は、藤樹の門流について「少し学問しては異見を立て、儒も仏もしらで儒仏の悟道者の様にいひありく人多くなり」(『外書』 p.180)、「粗学の自満のついえは一二にあらず」(『和書』 p.201) と思い上がりによる放埒を批判し、あるいは道教・仏教をまじえた実践を行う藤樹を「異端の流にまがふ」(『和書』 p.185) と評すことにもつながっている。そして、その懸念は蕃山が政治を己の実践の場としたことによって、きわめて深刻なものとなったはずである。誰もが自らの判断で「権道」を模索することは、現に藤樹の門弟達の行状が示しているように、限りない無秩序化に陥る可能性が高いと感じられたであろう。為政者側の立場から思考する蕃山は、時処位に支配される仮のものであるとはいえ、常人にも共有されるべき「法」を制作せねばならない。それゆえ、踏まえるべき「時処位」を「人情・事(時)変」とも表現し、被治者の実情を適切に見抜き対応する能力である「本才」の必要性を強調するのである。いかに「徳」や「学」があろうとも、小人の「人情」あるいは「凡情」に通じた「本才」無き者が「法」を立てることは、その悪影響が社会全体に及ぶため許されない。そのような責任意識ゆえに、蕃山は一方で「格法者」を批判しつつ、大多数の人々の拠るべき「法」についても多く語らざるを得ず、藤樹の「権」一元論に対して「道」「法」二元論を展開することになったのであろう。

つまり、既存の「儒法」の相対化という面が強調されがちな蕃山の時処位論であるが、

べし。少づつの権道は平人初学にもなくて叶わず。身の徳の及ばざるに付ても、身の位に叶ひたる権道あり。中ると中らざるとは学の浅深、徳の厚薄によるべし」(『論語小解』 p.133)。

⁵⁷ 源了圓『近世初期実学思想の研究』1980年、創文社、p.466。

⁵⁸ 「このたから(=至徳要道)は、天にありてはてんの道となり、地にありては地のみちとなり、人にありては人のみちとなるもの也。元来名はなけれども、衆生にをしへしめさんために、むかしの聖人、その光景をかたどりて孝となづけ給ふ」(『翁問答』 p.24)。

より相対化を徹底していた藤樹と比較することで、無限の相対化の淵に臨みつつ、そこから引き返して実定的な「法」の制作を重視する思想であったと見ることができる。既存の「法」はすべて今こことは異なった時処位において立てられた不適當なものであり、一時的なものとしての現在立てられるべき「法」、そして黄金時代の再来たるべき未来の「法」が、「道に配する」ことのできる「法」の構想として論じられる。そのような「法」≡「道」として成功する限りにおいて、日本の「神道」が肯定されるのである。

三 「大道」と「小道」

では、その未来の「法」はなぜ「神道」と呼ばれねばならないのか。それは蕃山の主張する「道」が、しばしば「大道」と表現されていることと関係している。個人的な求道者、あるいは個人との対面的な場における師として生きた藤樹の「権道」とは異なる、経世家としての蕃山の「大道」の性質はいかなるものであったのか。

通常儒者が「道」をあくまでも儒教の範囲内で論じようとするのに対し、蕃山は自らの学問遍歴や政事の実践経験、日本社会における儒者の現状への批判をもとに、自らが「心学者」であることや「儒者」であることを否定していることが注目される。源了圓によれば、朱子と陸象山のような相対立する立場の思想家が、それぞれに自らの学問を「実学」と呼び、さらに朱子学を批判する王陽明や王竜溪もまた「実学」を称した。日本においても、中江藤樹は林羅山の学問を批判して非「実学」であるといい、佐藤直方は先行する儒者達を「世に所謂実学者」と一括りに批判して、自分の学問こそ真の「実学」であるといった。このような例を挙げ、源は「実学という概念の主張は、厳密に知的な要求、純粋に認識論的な要求から出たものではなく、そこにおける認識はあくまである行為の遂行 performance にかかわる認識である」、「実学ということばは、既存の思想や価値観に不満が感ぜられ始め、大なり小なり、社会的価値の体系に動揺がおこったとき、既存の思想や価値観に反対して新しい学問や思想を樹立しようとする側の、学問という形での、その正当性の主張であり、「本来、極めてポレミカルな概念である」という⁵⁹。そのような例の中には山鹿素行の「聖学」という名も挙げられているが、蕃山の「大道」や「神道」も同様であろう。「大道」が何ではないものとして差異化されているのかを見ることで、その性質はより明らかになるはずである。

一つには、「大道」は儒者の党派性を批判することにおいて語られる。我こそが正しい儒者であると競って世間から離れた行いをし、他の学者を批判することで名声を得、あるいは生業として成り立たせようとする学者の「凡情」こそが、「道」が世に行われることの妨げとなっている。そう蕃山は見ていた。彼ら「格法者」の問題は、ただ「道」を実践する方法において誤っているというだけではない。「今の法に泥みたる学者は、仁義をしらず、争心・利害の凡情逞く、只だ己が気質の近きが為に、事を勤め、法を用ひ、経学の文理をいふを以て道者なりとおもへり」というように、たまたま「生れ付き文理にさときか、事

⁵⁹ 源、1980年、p.62。

を勤るに得たるかの処あ」るのにまかせ、実際には己の凡情に従っているだけであって、「道」とは相反する利己主義者なのである（『外書』 p.228）。少々才能に優れたところがあるというだけで、「心に利欲遅く、当世の名を求て、毀誉に動くことは、市井の凡俗に違ふことなし」。まして、意味も考えずにただ朱熹や王陽明の言を信じるだけの者に至っては、その「法」の実践は形だけを真似た芝居でしかない。

況や其他は朱王の鼻屑するばかりなり、仏氏の日蓮・一向に似たり、たとへば能をするがごとし。公家或は武将の装束して、是は房崎の大臣・義経などと名乗るとも、其実は猿楽なるがごとし。凡心を免れずして、朱・陸・王学などといふとも、其実は凡夫なり。（『外書』 p.228）

「法」はあくまでも人為的に制作されるものであり、その意味で本来的に虚構性を帯びている。時処位の「中」を得ることに失敗した途端、たとえその「法」を制作したのが上古の聖賢であっても「道」ではなくなり、もはや蕃山が虚構（「方便」）であるとする仏教の輪廻思想等と何ら変わるものではない。

蕃山にとって、人が学問をすべき理由は一つしかないらしい。私においては修身齊家、公においては治国平天下によって共に理想社会を作ることである。それゆえ、「聖人の道は五倫の人道なれば、天子・諸侯・卿大夫・士・庶人の五等の人、学び給ふべき道」であって、本来は「別に儒者といひて、道者あるべき様なし。学問を教へて産業とすべき人あるべきにあらず」ということになる（『和書』 p.23）。そして、「学ならば学、道ならば道なるべし。儒道といひ、心学といひ、上に名をくはふれば病あり」（『集義和書』 p.213）、「儒道と云ふは徳のおとろへたる名也。大道には名なし」（『集義外書』 p.434）というように、むしろ儒教を名乗ってその独自の礼や教に固執することが、仏教等と競合する「小道」「一流の学」に墮する傾向を助長しているのであり、ただ「大道」とのみ呼ぶのが相応しい。

今の人、久しきあやまりを知らずして、仏家・道家などいふごとく、儒者をも一流の道者なりとおもへり。大樹・諸侯・卿大夫・士・庶人の五等の人こそ道者に候へ。儒者は一人の芸者なり。世人、弓馬の芸者を以て武篇者とはせず。武士たる人みな武篇者なるべきがごとし。此あやまり漢の代よりこのかたならん。五等の人倫の外に、別に道者あるを以て異端とすれば、儒者・仏者共に異端なり。（『和書』 p.24）

己の好むところを学んで徒党を組むだけであれば、当人が儒教を学んで儒教を名乗ろうとも、仏教の各教団と変わらないものと見做している。また、儒教内部における学派に関しても、それが党派的になるならば批判の対象となる。朱熹と王陽明は「賢人」であるかという問いに対し、朱熹は「経伝の註にをきては古今一人の名人」であり、王陽明は「孟子の良知・良能の奥旨をひらき教へ、自反・慎独の功におきて、後世の学者をして心を内に向はしむ」という点において優れており、ともに「賢人」であると答えつつ、弊害もあ

るとして、朱子学については以下のようにいう。

朱子は文にひろ過たるついえあり。学者理学に近して心法に遠し。書はたとへば雪中の兎の足跡也。兎は心なり、聖經・賢伝は皆我心の註なり。兎を得て後、足あとは用なし。一貫一路に大やうにとる所もあり、大意を見て心を得べし。(中略) 朱学はあまりに章句を分過て文句の理に落て心を失ふこと多し。今の朱学をするものは、日蓮宗などのかたむきに日蓮を信ずるやうに、是も非も朱子の語とさへいへばよしと思へり。是故に聖經は註のためにおほはれ、心法は経義の為に隔てらる。朱学者のかへりて朱子を聖門の罪人とするなり。(『外書』 p.267)

表面的な知識の摂取に止まり、「受用工夫」という実践を忘れて形に固着した時、どれほど朱熹のことに忠実であろうとも、彼はもはや「聖門」の徒ではない。盲目的に何かを信じてしまうならば、信じる対象は日蓮であっても同じなのである。一方、陽明学については「王子は仁にあやまち、約に過て、異学・悟道の流に似たる事あり。学者いよいよ其ついえを大にするものあり」と批判しているが、「異学・悟道の流」とは主に禅を指すのであろう。

蕃山が「大道」との対比によって分節化した〈宗教的なもの〉の二つの類型を、ここに見ることができる。一つは日蓮宗信者によって代表させている反省的契機を持たない頑なな信仰であり、一つは禅僧のような社会性を持たない己一人の精神の安楽の追求である。そのどちらも理想社会の建設には結びつかず、「大道」ではないとされる。それぞれの類型は仏教であればこれ、儒教であればこれにあてはまるというものではなく、表面上は三教のいずれを名乗っていようとも、本人の受用のあり方如何で実質は異なってくる。形而上学においてではなく、社会的な機能において仏教等と比較するような観点から、何を以て真の「道」とするのかという反省的思考が蕃山には強く見られるのである。そのように儒教の本質を厳しく追求した結果、一方では世間の儒者の学を本来の儒教ではないとして批判し、一方では自らの学はもはや世間のいう儒教ではないと宣言することになる。

朱熹・王陽明について論じた先の引用箇所につき、「貴老をも王子の学者と申す者あり」という問者に対して、自らの学問遍歴を詳しく述べ、確かに陽明学を摂取していた時期の藤樹から『孝経』『大学』『中庸』を学び、「大に心法の力を得た」が、最終的に朱熹にも王陽明にも拠らず直接經典に向かうという方法に至ったと語る。

註をしりぞけ、末書をすてて、聖經のみ見れば、朱子・王子共に、聖經にをきて全からず、いずれをも助とはなすべし。堯舜を師としてあやまてるものはあるべからず。此の如く見とりて後は関東へもゆかず、病者と成て人にもあはず、ただ人の知る所は、むかしのあやまりなり。(『集義外書』 p.268)。

この「道」および経典に向かう際の直接性は、蕃山の学問方法を特徴づけるものである。本来的に「天」と一体であるところの自らの「心」を恃み、堯舜の目指した「大道」を孔子・朱熹・王陽明らと並んで自らも目指そうとする。その可能性・正当性を保証するのは、「人は皆堯舜となり得る」とした孟子の論を形而上学的に正当化する新儒教の世界観であるが、朱子・王陽明によって「再発見」されたその宇宙論こそが、堯舜以来変わることの無い「道」の本質であるとして手放さない。

朱子や王陽明の言をも大胆に相対化していく蕃山は、やはり同時代の儒学者には傲慢かつ異端的に映ったようである。「貴老の道学は老荘の道に近し。法は道にあらずと云てより給はず」という「世の学者」による批判に対し、蕃山は現在の朱子学・陽明学が「治国平天下」を志すことなく「一流の学」に墮しているという反批判で応じている。

今の王学・朱学格法などいふものは、ただ一流の学たるべし。後世は今よりも多なるとも、其流に器用なる人のみ集り、禪宗・律僧などの世にあるごとくにて、治国平天下の教とはならず。もし国主・世主など、すこし用給はば、少害あるべし。多用給はば、大に害あるべし。予が学は格法より見る時は大簡にして、荘老の流に似たり。政教にほどこし、天下に用る時は水土によるの道ならんか。もし王者あらば、必ず法をとらんか。是ならば大に是ならん。非ならば大に非ならん。其人を待のみ。(『集義外書』p.328)

「禪宗・律僧などの世にあるごとく」とは、受け入れられるかどうかは流行り廃りや人々の個性に依存し、時々に応じた大きさの一派を成して修行するのみであることを指している。そのようなあり方自体が、陽明学も朱子学も時処位に適ってはならず、国・天下を動かすだけの普遍性を持ち得ないことを意味する。ここでも儒／仏という枠を超えて、「治国平天下の教」として機能するか否かによる分節化が見られることに注意したい。たとえ教説として「治国平天下」が記された経典を学んでいようとも、閉鎖的な教団・学派を形成するだけであれば、「禪宗・律僧」と何ら変わる所は無いのである。また、人為的な制度を全て否定するとされる老荘の徒とは異なり、自らの「道学」を政教として実用する際には、「王者」によって日本の水土や時処位に適う具体的な「法」、つまり朱子学者の説く既存の「儒法」とは異なった制度として立てられるであろうと主張している。

また、ここで蕃山の「大道」論は批判者によって老荘と結びつけられているが、儒教における「大道」・「大同」は『礼記』礼運篇に説かれ、経典の成立についての実証的研究が進んだ現在では、それは実際に道家のユートピア思想を取り入れたものとされている。そのような成立の経緯を蕃山が知る由もないが、諸学派に分かれて争うようになる以前の「大道」・「大同」のユートピアを掲げて儒家を批判する、道家の「大道廢れて仁義あり。知恵出でて大偽有り」(『老子』第18章)をやはり踏まえての「大道」論であったのは間違いない。荘子については、「むかし荘周、孔子をそしれり。是大道をおもふゆへなり。天下の孔子を信ずる者孔子の道にあらず。孔子を立て其非をあらそひあくことなし。孔子ともに退

て、大道を明らかにせんと思へり。孔子は我なし。我名亡びて、大道あらはれんことは、其ねがひなり」(『外書』 p.193) とあり、まさに儒教の現状を批判しつつ「大道」への回帰を唱える、自らの姿を重ねての評価であろう。蕃山は老子の「無為」について、礼の欠如ではなく「損し尽すの至は我心大虚と成て一物なし。是故に思ふ事もなく、することもなし。思ふことみな文理なるを、思ふことなしといふ。なす事みな礼儀なるを、することもなしといふ」と、儒教でいう「克己復礼」にあたることと同じとして解釈し、「愚もまた黄老の学者なり。本より榮利をしたはず。皆聖人の一端なり」(『和書』 p.180) と語っている。通常の儒教の枠を超え、道家をも包み込む「大」なる「道」を論じているという意識があったのは間違いない⁶⁰。

以上で「一流の学」「小道」と対立する概念としての「大道」については明らかになったであろう。儒教はまともな生業に就かない儒者という遊民の集団によって担われるものであってはならず、仏教や神道を含む各集団がそれぞれの好むところに従って「道」を説くことを争っている現状は、治国平天下を目指す蕃山にとって望ましいものではない。勿論「格法者」達も自らの学を広めようと努力するのであるが、彼らは「儒法」を型どおりに実践することを他人にも強いるため、かえって志のある者まで「聖人の道」から遠ざけてしまう。

今だに誠を大事と思はざる学者は、法によりて非とする者あり。しかりといへども、道のおこらむとするめぐみの時に当りて、誠を亡し偽をなさむ事は、予が心にをいてしのびず。予いまだ凡情をまぬかれずといへども、狂見ありて大意を見る故に、世のそしりにひかれずして独立り。他の学者は狂見なければ、そしりをもやぶり得ず。気体よはく情叶はざれば、法を行こと能わず。世に器量あり実義ある人は、多くは聖人の道を尊ぶといへども、大難あるにより、さけてよらず。「信ずるにあらざれども、表むき仏法によりて宗旨をたて、常の武士なれば難なし。学者と成る時は、其法を行はざれば其流にそしられ、本なき悪名をかうぶれり。行ふ時は、身くづをれ、武士のつとめもならざる様なれば、実は不忠にも落入るなり。道は五倫の道也。就中忠孝を学ぶといへども、忠孝の実はなきに似たり。道に志なきにはあらず」といへり。(『和書』 p.78)

戦国期の混乱を経て始まった幕府の治世も半世紀が過ぎ、社会が安定して「文明」の世になってきたところであって、蕃山は「道」の実現の好機と考えていた。そうであればこそ、せつかく儒教を学んでも「格法者」となって世間と乖離するようでは、本末転倒なのである。真に「大道」の実現を望むならば、多数の「小道」を包み込んで万人に受け容れ

⁶⁰ 瀧康秀は、「造化」を究極の「無為」なるものとし、人間においても私心を去ることによって、「万物を能動的に生成化育する「自然の理」「造化」の作用を心が具現し得る」というのが、南宋の林希逸の著した『庸齋口義』の心学の一つの特徴であり、「中」と「無為」を同一視して「造化を功を助ける」という表現を多用する蕃山への影響を指摘している(瀧康秀「熊澤蕃山の「造化」と「時・所・位」観」(『漢文学 解釈與研究』第一輯、漢文学研究会、1998年)。

られるような、時処位に適う「法」を為政者が立てなければならない。「狂見ありて大意を見」という独特の学問姿勢によって、「聖人の道」の本質を体得したという自信を持つ蕃山は、その己の信ずる「道」を貫くがゆえに、世間の儒者に抗して「儒」の名から離れていかざるを得ない。

四 「易簡」の「大道」

前節に見た「格法者」への批判の一つは、自らの「凡情」に無自覚なまま私利私欲によって「儒法」を実践することに向けられていた。一方、礼の行われる「文明」の世を望み、可能な限り「儒法」を導入したいと真摯に願う学者に対して、蕃山はどう答えるのか。儒教の「同姓を娶らず」という法について、蕃山は「いまだ日本にをいて掟なきことなれば、いそこよりは、俗に随て苦しからず」と主張していたが、次の問者は日本でも自発的にこの礼に従おうとする者が現われ始めたことを指摘し、これを機に正しい礼を広めるべきではないかと問う。

近年、同姓をいむの義を聞伝て、其礼を守る者少々出来候。これほどまでの礼儀をすることも大義也。すこしひらけたる知覚をむなくして、苦しからずとゆるし給はむことはほいなきこと也。且いところをゆるさば、叔母・姪にもをよびなん。それより後は禽獸に近くなるべし。只此勢にしたがひ、儒法としてかたく同姓をいみ、礼儀の則を広く仕度儀に候。(『和書』p.92)

蕃山はこれに対して、「まことにねがふ所なり」という同意をまずは示す。しかし、「同姓を娶らずの法」を守ろうというのは問者の親しい者か、「格法の学者」である僅か二、三十人程度に過ぎず、「わづかに相交る人を以て、天下の数かぎりなき世俗の人情をしらず。時勢をかながへずして、時至り勢よしとおもへるは不知なり」として、考えを改めるよう促す。蕃山から見れば、やはり問者も「格法者」であって、「法」として定められた儒礼の真意を理解していないのである。それを知らしめるため、蕃山は三皇五帝にまで遡って礼の制作過程を説明していく。人間社会にとって礼とは何であるかという、文明の起源の物語である。

蕃山によると、三皇のはじめである伏羲の時代に「学」が起こり、次の神農の時代には「耕作・医術」という民を養う術が発明されたが、まだ「礼儀・法度」は無かった。黄帝の時代には「礼楽の器」と「文章」が現われるが、まだ冠婚喪祭の期日年数など詳しい規定は無かった。五帝の時代に至って、ようやく「礼儀・法度」の大枠が整ったものの、まだ「易簡にして行ひ易」いものであった。当時の礼は「人民の情にさかはず、徳化により善に勧て人の欲するに随て制法出来ぬ」という形で制定されたのであり、決して上から押しつける強制・禁止事項としてあったわけではない。しかし、夏・商を経て時代が周に至ると、文明化が進んで器物・飲食に不足することも無くなり、無事太平の世となって、生

活に余裕ができた。この時点で初めて、「人情」が横溢し華美に流れるのを警戒して、「礼儀の防」が多く定められ、期日も細かく定められることになったという。このように段階的な礼の整備は全て「時処位に随て行ふもの」であり、「礼儀・法度」の無きを以て、伏羲・神農の知が周公・孔子に劣っていたとはいえない。生まれた時代がもし逆であれば、礼の扱いも逆であって、礼は代々の聖人によって「時の中」を得て立てられてきたからこそ、それぞれの限られた状況下において正しかったに過ぎない。それゆえ、蕃山にとって儒教の礼は、一つの正典に依拠してその通りに行えば良い、あるいは実践可能な形に応用すれば良いというものではない。経典に記された礼は「時中」の礼を模索した聖人の軌跡に過ぎないのであり、歴史上のどの礼のあり方が当代日本の時処位に相応しいのかを見極める必要がある。

では、当代の日本はどのような状況にあるのかというと、「器物多く人奢れることは、周の盛世のゆたかなるにもこえつべし」であるが、「人民の心の、礼儀に習はざることは、伏羲の時のごとし」である。伏羲の民は「質朴純厚にして情欲うすく利害なし」であるから礼儀を必要としなかったのに対し、今人は「情欲厚く利害深きこと、其習十百年にあらず、根固く染深し」であって、急に利欲に逆らうようなことをすれば「道行はるべからず」ということになる。それゆえ、蕃山は「幼少の者を導くがごと」く、次のような段階を踏んで「世俗」の側から「礼儀を欲するを待べし」と主張する。

五六百歳このかたの世俗は、五六歳の童の時のごとし。先づ学校の政を以て是非善悪を弁ふる知をひらきて、恥をしるの義を勧むるべし。数十年数百歳を歴て、後の君子を俟ちて、礼儀をおこさしむべき也。(『和書』 p.94)

現状では問者のように礼儀を欲する者がいたとしても、百余人の児童のうちの一、二人の秀才がいるようなものに過ぎない。児童の比喩を続け、蕃山は諭す。もし師たる者が秀才を好んで他の児童ができないことを彼らにさせれば、秀才は己が人より優秀であることに誇り、才や知識を伸ばすばかりで、「誠」を失ってしまう。秀才についていけないほとんどの児童は、学ぶこと自体に嫌気がさしてしまうに違いない。

また、問者のような「道」を担おうとする学者もただの「物知り」であるに過ぎず、不相応の礼を実践したがるのは「凡情」ゆえではないかと反省を促す。

学者、世俗のいまだしらざる道学を学び、いまだ行はざる礼を行ことありといへども、数代の習の汚をも洗がず、利害をだにも免れざるあり。意気甚高くして、世俗を見下すといへども、実は平人にも劣れることあり。毀誉利害、根深ければ、格すべきことあれども至情を告がたし。世俗みな良知良能あれば、学者の非を見ことこまやかなり。心に窃に慢り軽しめらる。(『和書』 p.95)

学者よりも学問をしない平人のほうがましであるという主張は他にも見られ、総じて蕃山は学者に対して厳しい。学問をすることで思い上がり、かえってその本質である「人道」を離れてしまうならば、学ばず天性の「良知」に従って生きるほうが望ましい。時処位に合わない「法」を行なえば、世間は儒者を「只だ唐風の学者の一流」としか見ず、「槓雄の僧は戒を持ち、禪宗は坐禅するがごとく」「世俗と二になりて孤独の道となり」、彼ら「異端と相争はむのみ」である。結果として、「道」は世に行われぬ。

聖人は俗と共にあそぶ、魯人獵較すれば孔子も亦獵較す。衆とともに行ふを以て大道とす。善なるべき時は衆とともに善なり。時至らざる時は、衆と共に愚なり。故に、学者、俗を離れず。道、衆を離れず。徳至り化及び、行はるべき時は天下と共に行はる。衆勧て悖るものなし。(『和書』 p.95)

つまり、蕃山が「道」を実現する上で最も大きな問題と考えているのは、「学者」と「衆」(「世俗の人」との乖離なのである。論理的に仏教を否定して説得すれば、それで人が儒教に従うとは考えない。個人同士でさえそうした教化は困難であろうに、まして「衆」「世俗」として対象化される社会全体の変革のためには、学者が経典を学んで「人道」の何たるかを体得していくというのとは、全く別のモデルが必要とされる。ここで、蕃山の「大道」には「衆」と共に進もうとする「大同」という意味も含まれていることが強調される。道はもとより「大」であるのに、なぜわざわざ「大道」と呼ぶのかと問われ、次のように答えている。

世の、道をいふ者、すこしきなり。故に大道の名あり。大道とは大同なり。俗と共に進むべし、独り拔ずべからず。衆と共に行ふべし、独り異なるべからず。他人悪事をなさば、己のみせざるにてよし、人をとがめそしるべからず。善の行ふべきことあらば、己一人なすべし、人にせむべからず。三軍の将の、士卒と共にかへひきして、独夫の勇を用ひざるがごとし。衆のしたがふべき気を見ては、さきだちてすすむることあり。己気力ありとも、人のしたがひがたき事はなさず。世の道学の小道なること、いはずしてしりぬべし(『和書』 p.88)

とはいえ、それは「俗」に従って「衆」を現状のまま放置するというのではなく、前述のとおり為政者側から「学校の政」を施して初歩的な倫理を教え、あるいは為政者の徳を以て「風化」することで、何十年何百年先の理想社会のため段階的に「俗」を変えていく。移風易俗の装置である礼もまた、そのような観点から適切な形で立てられる必要があるが、歴代聖人の礼のうちで当代の日本に相応しいのは堯舜のそれであるとされる。

万世師とすべく、他方法(のつと)るべきは、堯舜の治也。礼いまだ備らずといへども、渾然として存せり。篤恭にして天下平なり。易簡の善、至徳に配し、中和を致して天地位し万

物育するの至也。(中略)唐虞三代共に基本を明かにする時は一也。其末を事とする時はみな復すべからず。三代以下は道行れざれば、いふにたらず。(中略)三代の礼といへども、今の世の人情・時勢・氣力に叶がたきものは用べからず。万々歳といへ共、日本の他方といふとも、祖述して師とすべきは唐虞の治世。(『和書』 p.280) ⁶¹

儒を学ぶに周より後を学ぶ時、礼法になづみ、日本の水土にかなはずして害多し。伏羲の心を心として荘老の学ともいふべき程易簡を以て心として、学になづまず行ふにあらずんば、土地に叶ふの聖学とはいいがたし。此見にいたる者無きの故に聖学おこらじとのたまへり。我身におゐて此心を存養して、大本とせずんば聖学にあらず。(『集義義論聞書』 p.10)

儒教では周の礼が理想とされるのが通常であるが、中華ならぬ「他方」である日本の水土にはそぐわないため、「易簡」であった堯舜の礼に倣う必要があるという。また、王陽明の言、「行ふに太古の俗を以てせんとするは、老仏の學術也」「専ら無為を事とするは、三王の、時に因て治を致すが如なること能はず」(『伝習録』上徐曰仁録)を引用して、堯舜の頃のような淳朴に戻すのは、文明のほとんどを捨て去らねば不可能であろうという問者に対し、次のように答える。

無為にも又真あり跡あり。時に因て治を致して、近き者いとはざるは則無為なり。俄に太古淳朴の跡をかへし行はむと欲すとも、得べからず。勢ある人しみてなさば、大に害あるべし。天下の大乱は、虚文勝て実行衰るによるといへども、事を以て儉約朴素にかへさんとするは、ただ其ままの虚文不実にして、すてをくにはをとりにて、乱いよいよすすむべし。事の多少博約にかかはらず、唯だ心の誠を立て、天下誠を尊びば、太古無為淳朴の真ならむ。風俗は漸を以て復して害あるべからず。(『和書』 p.281)

ここでも自らが「老仏の學術」に接近していることを自覚しつつ、王陽明が否定している「無為」は「跡」の「無為」でしかなく、卑近な風俗の「虚文不実」を無理に排除せず、「心の誠」を立てることを優先するのが「真」の「無為」であると読み換えることで、異端視を回避している。蕃山の選択は、周の礼を強いることでもなければ、文明を拒絶して礼を廃することでもない。当代の日本にある卑近な慣わしをそのまま引き継ぎつつ、「聖人の道」という価値基準を浸透させることで、内側から移風易俗を実現していくのであり、堯舜の礼に倣うとは、「跡」としての礼そのものというよりも、「礼の本」を「易簡」な形で示している点に倣うべきであるということになる。

⁶¹ 王陽明の「唐虞以上の治は、後世復すべからず。三代以下の治は、後世法とるべからず。惟だ三代の治行ふべし。しかれども、世の三代をいふ者、其本を明かにせずして其末を事とす。又復すべからず」(『伝習録』上徐曰仁録)を引用し、「三代の法、今の時に叶ひ侍るや」と問う者への返答である。蕃山も礼の「本」を重視する王陽明の論の延長上にありながら、それに逆らっても、日本では唐虞(=堯舜)の治にまで遡らねばならないと主張する。

この「易簡」という語を、蕃山は頻繁に用いている。『論語』学而篇の「礼の用は、和を貴しと為す」の文意について質問された際、次のように答える。

夫礼は恭儉を尊ぶ。易簡にして時・所・位に应ずる時は、和ありて行ひ易し。天は易を以て知なり。知は簡を以て能なり。天地上下の位定まるは礼なり。易簡の善は和なり。易なる時は知やすく、簡なる時はしたがひやすし。知やすき時は親み有り。したがひやすき時は功あり。これ、日月のかはるがはる明かに、四時運行してやまず、天道の悠久にして無窮なる所也。礼樂の本なり。人事、和に専らなれば流れやすし。故に礼を以て節すべし。礼節なければ和も又とげがたし。礼節過る時は煩（いたずがわしく）して又乱る。故に礼樂たがひに其根をなす。（『和書』 p.245）

礼は天地に理として本来備わっているものであり、情欲を持つ人間はそのままでは天地と調和することができず、聖人の立てた人為的な礼に従うことでこそ「理」としての礼に適い得るのであり、逆にいえば、具体的な礼はそのような効果が得られる形で立てられねば意味がない。効果を得るためには、何よりもまず人々によって実践される必要があり、実践されるためには「易簡」であることが必要である。「易簡」の重要性は三教の別に関係なく、自然な「人情」のしからしむるところであり、仏教諸宗の盛衰について、蕃山は次のように見ている。

それ人は易簡なる事により易し。一向宗ほど易簡なる立法なければ、これに帰する者多し。浄土・日蓮も、後は一向の易簡に習てひろく成ぬ。近年文明にしたがって、地獄・極楽等の説を信ずる事うすし。これより後はいよいよさあるべし。禅宗はむつかしき事なく易簡に教て、しかも悟りとて、さのみ後生の地獄にかかはらず。これ文明の時にあへり。今の禅は愚夫愚婦のよらん事を欲して妙を云。これ利心なり。祖師の伝来にそむけり。この事なくばいよいよ盛になりて、他宗は皆をされつべし。（『和書』 p.220）

『易経』を直接の典拠としながら、むしろこのような目前の人間社会への洞察をもとに、「聖人の道」が「衆」に受け容れられて「大道」として行われるためには、「易簡」であることが必要という主張があった。あるいは、蕃山もまた「一向の易簡に習て」いるとさえいえるであろう。こうして「易簡」なる「法」を立てることこそが、「聖人の道」を「大道」として実現するために必要な課題となる。

五 「大道」から「神道」へ

蕃山も初めから一貫して儒法を否定していたわけではなく、かつては「格法者」と同じく自らも「三年の喪」を実行しようとしたが、それは儒者としての名声を求める俗情に基

づくものであったという。

拙者も、氣根よき時分は、名聞まじりに三年の喪は勤むべきと存候き。(中略) 大道を心とする者は、たとひ其身は喪をつとむべき道を得たりとも、時の人のなるまじきことなれば、光をやはらげ塵に同じくして、万歳を見こと一日のごとく、誠を立て無事を行ひ、業を創め続をたれ、衆と共に進むべし。己ひとり名誉をなすべからず。衆のなすまじきことを行ふ者は、天下の師たるべからず。法に落て一流となり、俗とはなれては、いづれの時か道をおこすべきや。(『集義和書』 p.83)

ここでも「大道」の興起のためには「衆」「俗」から離れてはいけないことを強調し、「和光同塵」という老子(『道德経』第4章および第56章)に由来する表現を用いている。藤樹の「権道」論の影響だけでなく、岡山藩で実際に政治の中枢に関わり、儒教に批判的な同僚達との軋轢を経験する中で、こうした見解が培われてきたのであろう。そのことは葬祭の礼についての蕃山の主張に、一つの転回のあったことが示している。宮崎道生が詳細に論じているように、『葬祭弁論』における葬祭論と、『集義和書』および『集義外書』における葬祭論との間に、明らかな断絶が見られるのである⁶²。

寛文七(1667)年に刊行された『葬祭弁論』の成立は岡山藩出仕時代であろうと推測されており、刊行年においてはあまり離れていない寛文十二年刊の『集義和書』(大幅に改訂された第二版は延宝四(1676)年刊)とは論調が大きく異なっている。『葬祭弁論』の内容は「地獄・極楽といへる、偽れる教」に基づく仏式の葬礼と祭礼(死後の祖先祭祀)を、道理に合わない不適切な礼として批判し、それに替えて「聖人の礼」を紹介するというものであり、仏式への批判は「薄葬」であること、祭祀によって神霊が子孫に感応する理をわきまえていないことが主な論点である。本書における蕃山は、「火葬せよ」という親の遺言に従うべきか否かという問いに対して語った次の挿話に見られるように、儒法の実践可能性について楽観的であった。挿話とは、火葬を遺言した親の葬儀の方法をめぐって親類と対立した武士が、僧侶や親類の集まる前で自らの息子に「自分を刀で切れ」と強く求め、それに耐えかねて息子が逃げ出したのを見、「親の遺体を火葬にするのは、親を切るのと同じである。今我が子がそうであったように、そのような遺言には従わないのが誠の孝の道理である」と説いたところ、親類達もその理に感服し、僧侶は赤面して退いたという「ある人」の事例である(おそらく著者の創作であろう)。本書は以下のような文言で締め括られている。

世人葬祭の礼におゐては、浮屠の誑説に習ひ、皆仏礼に順ひぬること、誠に浅ましき事なれ

⁶² 宮崎、1990年、「第五章 補論 蕃山の葬祭論」。ここでは宮崎の論旨に従っているが、田世民『近世日本における儒礼受容の研究』(ペリかん社、2012年)が詳細に論じているように、そもそも『葬祭弁論』を蕃山の著作とする論拠は薄く、別人が著した可能性は非常に高い。

ば、其是非の大意をあらまし記し、葬祭弁論と号して邪正・真偽をしらしむるもの也。もし聖人の礼に順はんとおもふ人は、文公家礼をかながへ見るべし。『葬祭弁論』 p.167)

ここでは朱子によって著されたとされる『文公家礼』そのままを実践せよとはいわないまでも、儒教的な排仏論に基づいて仏式の礼を否定し、「聖人の礼」を用いることが強く勧められている。時処位や「易簡」といった議論もここでは展開されておらず、むしろ「格法者」の主張に近い。

ところが、『集義和書』においては一転して時処位に応ずることの必要性が強調され、「易簡が日本の水土と今の時勢に適しているという判断から、中国の完備した礼法は日本にふさわしくないとすると共に、他方、仏教の流布と存続の歴史的経過及び現実を承認するにいたっている」のである⁶³。すなわち、中国でも日本でも、儒法は富貴な者でなければ実践が困難であり、万民が喪祭の礼の重さに迷惑しているところへ仏法が渡来し、仏式の喪祭が易簡で実践しやすいために広まったという。特に「三年の喪」を否定することについては既に見た通りであり、遺体の扱いについても速やかに朽ちるのが自然で良いのだとして薄葬を否定せず、むしろ分を過ぎた過剰な厚葬を戒める。『集義外書』(延宝七(1679)年までに成稿、うちの「水土解」は貞享三(1686)年までに成稿)においては、さらに進んで「仏者は戎狄の異端ながらも、日本の水土時節に相応の処あり」として、仏法の喪祭が易簡であることを理由に存在意義を認め、火葬も容認されている。「仏法の流・世俗の習にて、なすなればそしるべからず。又今の時処に叶たるいきほひもあり、吾人共に世の勢さけがたくば、まかせても可也」というのである。『家礼』を庶人に広めるなど、経済的理由からも到底あり得ない社会であることが強調される。

いにしへは土地ひろく人すくなく用たれり。又質素也。故に棺を作ることをやすくして、そのかたきをとれるのみ。土地余ありて送る事処多かりき。後世は人の多なるにしたがひて土地せばく用たらず。かざり多して実すくなし。(中略)今の時に当て、家礼の儒法を庶人までに行ん事は、聖賢の君出給とも叶べからず。庶人は生る時の衣食だに足らず、家屋も風雨をふせぐにたらず、農人は農業をなすがためのみ、町人は工商のためのみ、それだに用にかなひがたし、何のいとまあり、有余ありて、葬祭の礼をおさめんや。『外書』 p.337)

また、「道おとろえ、愚人多き時に、幸に仏法あり。易簡にして事ゆきぬ。これも又天命なり。後世に及て人すくなく成て人あり、土地ひろく用たり、誠立て質素なる時には、法もまたむかしにちかき事有るべし」(『外書』 p.338)ともあり、仏式を用いるようになった社会の現状を「天命」に帰する論も見られる。

この「不仁」な異端である仏式の礼を肯定せざるを得ない社会への認識が、「神道」を要請することになる。「俗」も次第に賢くなって仏法を信じる者は少なくなり、「百年の後は

⁶³ 宮崎、1990年、p.244。

儒道興起して、天下大平なるべし。さもなくば吉利支丹の国となるべきか。いかさまにも、仏法はたえなんと思ひ侍り」という「学友」に対し、道理としてはその通りであり、「予もむかしはさ思ひし」と部分的に肯定しつつ、「近比日本の水土により、山沢・草木・人物の情と勢とを見侍れば、易簡の善ならでは、あまねからず、長久ならざる道理あり」と、仏法が「易簡なる処ありて、日本の水土に相応」し、今後も続いていくであろうと応じている（『外書』 p.330）。「学友」がそれでも儒にこだわって、「仏者は不仁なるだに、易簡一つにて立侍らば、我が道の仁政、易簡ならばいかばかりまさり侍らん。しからば、終に聖神の道行はれて西戎の異法は亡び侍らざらんや」と重ねて問うと、蕃山は「易簡の善を行ひて水土に叶ふ学者ありがたかるべし」と悲観的見解を示す。朱子学や陽明学を標榜する世間の儒者は「易簡の善には遠」く、自分が「大道」を主張すれば「荘老の道也、異端也」と謗られ、孤立しているという現実を示さずにいられない（『外書』 p.330）。それでも「格法を用て乱に及たる時、予が言のこらずば、道はやむに近かるべし」という使命感に駆られ、日本の水土には「周の礼法にくらべては、老荘の道ともいふべきまで、大簡になくは、天下に用て後世に行はるる事はならざる也」という信念を繰り返すが、「上古の神道」はこの絶望的的局面においてこそ持ち出される。

願は上古の神道をかへし、誠を立て、もろこしの法にもかたよらず、仏家の流にもならず、易簡の善を用て知やすく、したがひやすき、大道を行はん事なるを、今の学者は、儒道を興起するとて、みづからおさへ、仏を退るとて、助立るの勢をしらず。それ仏者の不仁と、儒者の理滞と、共に神道をなみする事は一也。（中略）儒道おこらで、仏法たえざば、終に吉利支丹の為にうばはれぬべきか。然ば神道も儒道もことごとくうちやぶられて、畜生国となり、禁中もなくなるべし。（『外書』 p.331）

「上古の神道」の再興を妨げるのは、倫理的社会を志向しない仏者だけでなく、「理」にかまけて「誠」を失っている儒者も同じであるという。仏教が「易簡」ゆえに広まるのは自然の勢いというべきものである以上、ここでの蕃山の批判の矛先はむしろ「今の学者」がその意に反して儒道の興起を妨げ、仏教の流行を助けていることに向けられている。そして、「これによりていへり、神代の遺徳をあらはし、王代の法令をかんがへ、今の人情・時変をつまびらかにして、化育を助るの大道有り」と続け、「礼文・法令」の何たるかについての持論を述べていく。

道は大路のごとしといへり。衆の共によるべきところ也。五倫の五典十義これなり。一文不通の人といへども、その実は学者にまさりたるあり。天にうくる処なればなり。礼はこれをかざり、これを助たるもの也。時・処・位をはかりて衆と共に歩べし。（『外書』 p.331）

弊害ばかりが大きい学問を介すことなく、持って生まれた天賦の倫理性を伸ばすことを

助けるような、そして貧者を含む万人にとって実践が可能な、時処位に適う「易簡」の礼の制作、これが蕃山の理想である。儒教の道理と仏教の「易簡」さとを兼ね備えた、このまだ見ぬ〈来たるべき礼〉こそが「神道」の礼であり、ユートピアニズム的な情熱に支えられた〈来たるべき神道〉論であるといえる。その現実化は人情・時変に応じ得る優れた為政者が登場しない限りはあり得ず、蕃山は「後の君子を待つ」「其の人を待つのみ」と繰り返す。それゆえ、『大学或問』に述べられた「神道之再興」もまた、上古の日本に仮託されてはいるものの、あくまでも〈来たるべき神道〉についての論として見るべきであろう。世間にいわれる神道ではなく、世間にいわれる儒教でもなく、仏教でもなく、社会理論と呼ぶべきところまで儒教を抽象化し、そのために儒学者達の中で孤立した蕃山が、その理論によって構想した未来の「法」、まだ見ぬ〈～ではないもの〉を表現することばが「神道」なのである。

この「神道」という名を蕃山が選択したのは、様々に社会的な効果を計算してのことであつたと推測される。「是非共に着する所には悪生ず。出家たる者、出家をよしと思ふは、はや着なり。それよりして、争も物我も生ずるなり」という僧の言に肯定的に応じ、蕃山は次のようにいう。

我は聖学をすれども、儒に着せず、俗学のいやしきをも見たり。朱学・王学等の費へもしれり。すべて取べきと思ふ学なし。天地の神道を大道と云。我国には、日本の水土によるの神道あり。大道は名なけれ共、我国の道なれば、やむことを得ずしてとらば、神道をとるべし。
〔『集義外書』 p.271〕

名も無き「大道」に名づけるにあたって、『易経』を典拠とする「天地の神道」という語と、日本において神祇祭祀とそれに関係する教説として用いられる「神道」という語の一致を利用し、普遍的な「聖人の道」の本質と水土によって限定された日本の特殊な伝統とを直結している。そこには「我国の道なれば」というナショナリズムも加味され、外来の学問である儒教に反発する人々にも受け入れられやすく、以上に見てきた蕃山の所論にとって、まことに都合が良い。その上、「神道」には、書物的な学問とは無縁な人々ともつながることができるという大きな利点がある。「心だにまことの道にかないなば、祈らずとも神や守らん」という歌に代表される、「心」に「神」を内在させて神仏への祈りを合理化・倫理化する言説は中世以来一般化していたため、神社をめぐるプラクティスを媒介として、現世利益を求めるだけの庶民をも自らの「大道」に包み込むことができ、時勢が変わればそのまま彼ら全体を、あるいはそうでなくとも、庶民の中で素質のある者をより高度な学問へと段階的に誘う回路も通じる。「神道」に包み込まれた知識人は、儒者のように「世俗」「衆」から乖離して孤立することはあるまい。

また、庶民にもよく知られた三社託宣に儒教的な解釈を上書きし、既に『神皇正統記』等で三達徳と結びつけられていた三種の神器を日本唯一の神典とするなど、中世後期から

庶民化を進めた神道的伝統が有する「易簡」な資源を、蕃山は積極的に取り込もうとしていた⁶⁴。後者は『神道大義』に詳しいが、そこでは「人道」「王道」共にその要点が平易かつ簡潔に説かれ、たとえば「神道は正直を以て体とし、愛敬を以て心とし、無事を以て行とす」とする「愛敬」のあり方は、「学びたる人、学ざる人のかはりなく、無心自然にしてしかり」とされ（『神道大義』p.11）、あるいは「我朝」と「もろこし」は「心同じく道一」であるため、「神道に深き者は儒道をからでも心法明かに政教備れり。況や異端をや。易簡明白至れり尽せり」（『神道大義』p.14）とされ、あるいは「善悪は孝子・不孝子、忠・不忠、礼・無礼、真・偽、清・盗の類なり。一文不通の山賤迄も是れを知ること同じ」（『神道大義』p.16）と、儒学を直接經典にあたって学ぶことが無くとも、誰もが「人道」「王道」を実践し得ることが強調されている。ただし、万人生得の「良知」を説く一方で、自らを賢なりとして全て自己の裁量で行ないたがる驕りは強く戒め、蕃山のような人情・時勢を知る才ある者の進言を素直に受け入れるように、「能く自反慎独して空々如たる無知の知に帰すべし」と末尾で釘を刺すことも忘れない（『神道大義』p.17）。

とはいえ、この蕃山の「神道」が口伝や古文献といった伝統的権威にも客観的根拠にも基づかない独創であり、出版物によって広く知られつつあった吉田神道や新興の後期伊勢神道等との競合において、「神道」を論ずる主導権を握ることは困難であったろう。その「神道」は日本における真の「聖人の道」の姿でもあったが、自身が語っていたように、儒者からも受け入れられず孤立している。蕃山自身は天地および人倫の普遍的な理に基づいているつもりで、また神道的伝統のうち古今変わらぬ普遍的な要素を説いているつもりでいたが、何を普遍的本質として見出すかという時点で、すでに方法論的に困難な問題を抱え込んでいたというべきであろう。前述のような聖人による礼の制作過程の議論もその一例であり、經典には断片的にしか記述されておらず、茫漠とした存在である堯舜の事績についてさえ、当時の社会状況を見て来たかのように補い、彼らの「主意」を直接的に読み取っていた。「道德學術政治芸能すべて何事もいたり得ては、何のむつかしき事もなき也」（『易経小解』）と断言するだけの自在さを、こうして「道」を論ずる際にも蕃山は体感していたのであろう。朱熹や王陽明の権威に依拠せず、經典に直接向き合うことで聖人の「主意」を読み取るという彼の解釈理論は、最終的に解釈者の「心法」の熟達次第で論の当否が決まることになり、他者と共有困難な個人的体験に依存しているのである。

六 「易簡」と「自然」

「易簡の法」を「制作」という主張も問題を多く孕んでいる。『文公家礼』にある儀礼を日本でも実行可能な形に略すということであれば、儒礼実践を目指す誰もが多かれ少なかれしていたことである。しかし、蕃山の主張はあくまでも「制作」である。「易簡」と「略儀」は近いものかと問われ、次のように蕃山は答える。

⁶⁴宮崎道生（1990年、p.577）によれば、『三輪物語』や『宇佐物語』の写本が多数遺っており、『三社託宣解』は自ら刷らせて身近な庶民に頒布したという。

大に異なり。聖人の教は、易簡の善ありて略儀を示さず。人に略儀を教る時は礼儀亡ぶ。礼儀亡る時は驕奢生ず。驕奢なる時は物（もの）文花にして事しげし。事しげき時は偽生ず。物文花なる時は略儀いよいよ行はる。（『和書』 p.305）

例として挙げるのは、下級武士の礼服として烏帽子・直垂・小刀の色柄が定まっていれば、ただ一揃いあれば礼儀は全うでき、数を揃えて美を競う事態は生じない、「これ礼儀備り人道うるはしくて易簡なり」。しかし、いつからか直垂・袴を略して袴となり、これは略儀でしかないため、小袖や袴は無数に種類が生じて費用がかさみ、「これ略によりて奢にながれ、人の礼儀亡びて物多く事しげきに非ずや」。そうなれば煩瑣で費えも大きいと、正直律儀な人でも奢った世間に合わせようとして偽りをせざるを得なくなる。人が持ち物や振る舞いに差異を求め、互いに消費欲を増幅し合う事態を避けるため、最初から効果を考えて必要十分な型を定めねばならない。

「仏者の不仁と、儒者の理滞と、共に神道をなみする事は一也」として、仏と儒の間に位置する「大道」を「神道」として述べた前節の『外書』引用箇所では、続けてそもそも礼や法とは何であるかということを端的に論じていた。

神代の遺徳をあらはし、王代の法令をかながへ、今の人情・時変をつまびらかにして、化育を助るの大道有。信厚からで、法を先すれば、民の偽をみちびき、無事を行はずして、礼いたずがはしければ、人欲生ず。それ礼法は、人欲の堤也。大河のほとりに住居する者は、堤堅固なれば、生全し。しかるに源遠らぬ、小河の水の憂もなき地に、堤余多所に大にせば、民の身命を養ふ田畠も、多は堤の為にとられて、うゑに及べし。（『外書』 p.331）

まず、礼は主に「人情」「人欲」を制御するためのものとして定義されている。しかし、礼の過剰はかえって「人欲」を溢れさせ、また社会の根本である生活基盤を破壊してしまうという。蕃山が「儒法」と呼んで「道」とは区別している歴史的儒教の礼は、富の余剰を得て「情欲」が「大河」のようであった周代の中国において制作されたものである。

もろこしは大国にして、地の生厚し。就中周の代は天地ひらけてこのかた、大平無事の時運に当れり。天地の物を生ることかぎりなく、財用の多こと水火のごとし。人民大に富て、なすべき事なし。故に驕奢にながれ、情欲あふるべき勢あり。聖人は是を憂給ひて、礼文・法令余多作て、いとまなからしめ、喪祭の為に用をついやして欲をふせぎ玉へり。（『外書』 p.331）

しかし、その水土的に豊かな中国でさえ、後世には「政令道を失ひて、人心正しからざるより、四時の気不順にして、地の物を生ずる事すくな」くなり、「貴賤分をこえて、士民まづし。事しげくしていとまなし」という事態に陥って、「多欲になりて、情うすくな」つ

た。そのため、儒礼そのままを行なうことに人々は耐えられなくなり、仏法には「喪祭共に易簡にて、財用をついやさず、事少くて勞せず」という利点があることによって、「実に信ぜざる者も、仏法にだに入ば、心身やすくして家財ついゑず」と、仏法に従うようになった（『外書』 p.333）。まして資源の乏しい日本のような小国で、「大国・上世の法」など行えるはずがない。日本において儒礼は富と暇のある学者が名声を得るために行うばかりであり、かえって儒学を志す者を儒学から遠ざけてしまう。煩雑な礼はそもそも富の余剰を「道」に沿う形で蕩尽させ、「情欲」を無害化するためのものであるから、「道」という大本から遊離した形だけの儒礼がそういった私欲のために転用されるのは、蕃山にとってごく当たり前の帰結なのである。

三教を横並びに比較することで〈來たるべき神道〉を論じたものとしては、『水土解』が最もまとまっているが、そこでも「情」を重視した儀礼論が展開されている。『水土解』は書名のとおり、主に水土、つまり地理的条件から三教それぞれの特徴や成り立ちを論じたものである。やはり他の著作と同様に「道」と「法」を区別する時処位論が基本であるものの、「儒道・神道・仏道、みな明知の人の其時・所・位に応じて行ひし跡なり」と、中国の聖賢や日本の神人と同じ優れた人物（仏菩薩）によって立てられた教として、仏教も儒教・神道とひとまず同列に論じられている点が特徴的である。ただし、聖賢も仏菩薩も「凡人にあらざる所は一ともいはるべし」であるが、同じ白色でも玉の白と石の白のように「天性」は異なっており、また「人の悪を変じて善をなさしむる」点では似ているが、「教を立の主意」は異なっているとして優劣がつけられる。

それ天竺は戎蛮の国なり。戎蛮の人は下愚多し。人心貪着・昏沈にして仁義を知らず、聖賢の道学伝はらず、文字通ぜず、礼樂を以て化すべからず。故に戎狄に生れたる王侯・賢者は、其国俗を知のみ。是故に其国俗に応じて教をなせり。戎蛮の人は死を哀む事甚だし。これを以て恐懼せしめて、善をなし悪をさらしめむとす。夫人貴賤となく畏るべきは死のみなり。又理を知らざるゆへに、死後の事なればいか様にいひても信ず。これを以てをびやかして道に入むとす。（『外書』 p.424）

そのような水土条件に規定される人々の気質ゆえに、仏法は「戎蛮の教にしては可」であるが、「中国と日本の教には不可」であるとする。こうした蕃山の水土論の目的は儒仏が日本社会に適合するか否かを論ずることであって、他の水土条件に従う「法」であることさえ主張できれば充分であった。牛尾春夫がいうとおり、「この時処位的考察は想像的見解であって、何等学問的価値のあるようなものではないが、この時処位的考察が日本に及ぶ時は、彼の見解として意味を持つものとなっている」⁶⁵。

中国の水土から生じた儒法もまた、日本はおろか中国においてさえ、時代が変われば不適であるのは前述のとおりである。中国の水土と気質は「中国は大国なり。天地の中国な

⁶⁵牛尾春夫、1968年、p.169。

り。故に天気明かに地気厚し。五行の至宝あつまれり。故に人情厚し」と説明されている。そして、日本に居たことのある唐人が再び渡来した時、日本での知人の死を聞いて悲しみの表情を露わに示したという伝聞から、「何のよしみもなき異国人にだに此の如し。いはんや其国にして親きものをや。此情を以て見れば葬礼・弔問の作法さも有べしと思ひ当れり」（『外書』p.426）と、儒礼の厚葬が中国人の気質に根拠を持つものであることを主張する。そのように悲しみを露わに表現する習慣は、親子や兄弟さえ死ねば疎み避ける（死穢の忌避のこと）「日本の情」から見れば、わざとらしい「作りごと」とさえ見えかねないものであり、ゆえに儒法の礼は用い難いが、それは「地気のしからしむる」ところで「日本人の罪にあらず」、仕方のないこととされる。日本も中国とは異なり水土および人々の気質に偏りはあるが、それは「陽国」であるために「其水土に生ずるの人、生を重じ死をかるむず。人心悦多して哀少し。又祭礼を重じて葬礼を軽ず」（『外書』p.425）というものであり、さほど否定的ではない。華夷思想に基づきつつ、天竺を水土・気質の劣った地域として中華文明の外部に追いやることで、「戎」「蛮」と同じく辺境の「夷」であるにもかかわらず、日本だけは内部に位置づけ、中国には及ばぬまでも礼楽による教化が可能な地域とし、教としての価値では仏教と神道・儒教との間に一線を画そうという意図を読み取ることができる。

前節から述べているような仏教式の葬法の採用は、そのように教としての仏教の価値を貶めた上でのことである点に注意したい。仏教は肯定されるべき人間の自然な（天理としての）情に基づく教えではなく、愚かさや「死を哀む」感情の甚だしさという気質の偏りを利用した、あるいはそのような水土・気質的条件ゆえに採らざるを得なかった、一時的な勸善懲悪の効果だけを求める功利的手段でしかないというのである。それゆえ、仏式の儀礼を用いることと仏法に従うことは、蕃山の論理においては明確に区別されている。それは次のような火葬という葬法の制作者である釈迦の「主意」に反する、いわば転用・流用であるに過ぎない。

戎国にて釈迦の火葬を用ひられたる主意は、彼国の人には欲心あつく執着ふかく、其沈滞・滯魄形体をしたひて残りやすし。故に火葬にして沈滞の魂魄を散ぜしめんと也。戎国にをひては可なり。日本の人は仁国なれば、欲うすく執着あさし。沈滞魂魄あるものは、数千歳・万億兆の中に一人だにたまさかの事也。たとひ一人ありとて、影のごとくにして散ずる事すみやかなり。（『外書』p.426）

通常は死後すぐに散ずるはずの魂魄が、天竺では欲心・執着によって溜滞し、変をなすことがあるため、火葬はそれを防がんとして考案されたとされる。火葬の起源もまた、孝のような徳ではなく、欲心や執着という否定的な感情と結びつけられているのである。日本ではそのような事態が起こり得ない以上、本来ならば火葬の必要は無く、「神代には槨の木を用て棺に作り、土葬を用」いていたという。しかし、日本は「上国にして小国」であ

り、とくに当代は人口が百倍にも増加しているため、神代と同じでは土地・材木ともにすぐ尽きてしまう。それゆえ、「戎国の火葬を用ひたる主意にはあらざれども、時の勢にかなへ」ることによって、火葬を一時的に肯定するのである。とはいえ、それが最善ではないのも確かであり、火葬ではなく土地の尽きる恐れも無い「天下なべて用べき葬礼侍るべきか」との問いには、「後世水土によりて制する人有べし。天下なべて用て心よき法は易簡の善より出べきのみ」（『外書』p.427）と答えて未来に託している。

この再三強調される「易簡」という語の意味合いは複雑であるが、蕃山による儀礼論の根幹に関わっている。「仏法は易簡なる所のみ日本の水土に相応すと仰せられ候へ共、目の前に親の身をやきすてて、火葬などにする事は甚不仁」ではないかとの問いに、自らがそう考えて火葬を避けるのはよいが、仏教の信者や世俗の習慣としてすることを誇るべきではなく、「世の勢」に任せてよいと答えたところ、問者は「仰せのごとくなれば、儒法はすきとやぶれ侍り。狂見とや申侍らん」と食い下がったため、蕃山は「吾子いまだ理と情と道と法とを弁へず」と諭す。

人死して魂気は天に行、魄体は土に合す。是理也。上世は人死すれば中野にをくり、谷に葬れり。棺槨なし。是天地の理にしたがふなり。後世家屋・衣服・器物備りしより、空しきからといへども、俄に直に土に近付るに忍ばざる情あり。故に木を伐ひきわり、箱にさして、からをおさめたり。此情や時にとりて尤なる事なれば、後世の聖人棺槨の制をなし給へり。はやく土に合するは理なれども、死に事ること生に事のごとくするは孝子の情なり。（『外書』p.431）

問者がこだわっている親の遺体の扱いは、専ら「情」の問題とされている。「理」としては遺体は速やかに土に還るのが自然であって、「死生は昼夜の道なり。命をおしむべからず、死を哀しむべからざるは理なり。然れども別をなげくは人の情なり」というように、死は本来悲しむべきことではなく、生々きわまりない天地における当然の変化に過ぎない。ただ、人間には親との別れを嘆く「情」があり、その「情」を満足させるための形式として、聖人が棺を用いた葬法を制定したのであって、葬法のあり方が魂魄の行方を左右したり、ましてや死者の冥福に影響するなどといった、死生の「理」の裏付けがあるわけではない。ここでは葬礼は生者の側の心の問題として完結させられ、そうであればこそ、衆の心という制御し難いものをとにかく無害化し、倫理的社会に適合させるという目的のため、「人情・時変」を正確に見抜いて適切な葬礼を制作すべきという主張がある。

かといって、聖人の立てた儀礼は全く心の外部に根拠を持たない、「情」を政治的に操作するためだけの人為的虚構というわけでもない。そもそも蕃山の形而上学において「心」は天理そのものでもあり、「情」もまた人欲だけでなく天理に関わるものとされていたため、親の遺体を気にかける孝子の「情」は「理」でもあって、天地自然の秩序の中に然るべき根拠と価値を有している。「一文不通の人」にも五倫の「実」は天稟として備わっていて、「礼はこれをかざり、これを助たるもの」であるという主張（『外書』p.332）に示されて

いたように、礼の制作は「礼の本」（『論語』八佾、『和書』 p.312）とも呼ばれる自然的根拠を踏まえた上でなければならない。

それを逆にいえば、具体的な礼はその立て方の巧拙によって「礼の本」を助けるようにも妨げるようにも機能するが、「礼の本」自体は常在であることへの信頼でもある。衆の用いる仏式の葬祭を放置すれば「儒法はすきとやぶれ」てしまうという先程の問者の危惧は、「無法の法」とも表現される「礼の本」を信じる蕃山にとって杞憂でしかない。「同姓を娶らず」という礼の導入をめぐる問答において、同姓婚を許せば無秩序化が進み、より親しい伯母・姪等との婚姻に及ぶのではないかと危惧する問者に対し、「往古よりの次第を見ればしからず」、神代では兄弟も夫婦となったが、「後世、文明らかなるに随て、誰法を立てるともなく、鳥獸に遠ざかる道理をしりて、兄弟を忌、伯父姪・叔母甥をいみ来れり」と反論し、「それ法は時を以て義ありておこれり。法をかれて後に背くは不義なり。（中略）法なけれども、いところより近きは、天理人情ともに忌出来るは、無法の法なり。文明の時の、人心に通じてしからしむるなり」（『和書』 p.99）と答えている。

その上で「人情・時変」への洞察をいうのであり、人の情や欲の変動するメカニズムもまた天地自然に根拠を有するものとされていた。「易簡」は民衆の経済的困窮や日本の水土的限界ゆえに求められるだけでなく、本来礼というものの目指すべき本質でもあり、天地と人心の両方に、また根拠と効用の両方において、「易簡」であるべき必然性を見ている。

易簡にして時・所・位に応ずる時は、和ありて行ひ易し。天は易を以て知るなり。地は簡を以て能なり。天地上下の位定まるは礼なり。易簡の善は和なり。易なる時は知やすく、簡なる時はしたがひやすし。知やすき時は親しみ有り。したがひやすき時は功あり。これ、日月のかはるがはる明かに、四時運行してやまず、天道の悠久にして無窮なる所也。礼樂の本なり。人事、和に専らなれば流やすし。故に礼を以て節すべし。礼節なければ和も又とげがたし。礼節過る時は煩（いたづがわしく）して又乱る。故に礼樂たがひに其根をなす。（『和書』 p.245）

つまり、蕃山が「易簡」という時、大衆が実践しやすいような事の少なさ、あるいは慣習に逆らう作為の放棄だけでなく、礼としての本来の効果が得られるよう過不足なく適当であることによって、結局は天地の理と一致するという意味も含まれているのである⁶⁶。「儒・道・仏の三教は有・無・中也」として、「かねて機によりて説といへども、畢竟は中道実相に帰着すといへり。いかが」という仏教中心の三教一致論を主張する問者に対し、

⁶⁶ 「太古の堯舜の治を重んずることを特徴とする蕃山の尚古主義は、その治が偉大な「中庸」たる「無為」であるという認識によって成り立っており、その偉大な「無為」は、万物を生成生育する偉大な自然の作用、「造化」を具現し得るものであると認識されているのであった。聖学の徒として、武士として、眼前の社会の統治というものを至上のこととし、時と所と位の実情に応じようとするとき、蕃山に志向の範を示すのは、太古の聖人が具現した「造化」そのものだったのである」（瀧康秀「熊澤蕃山の「造化」と「時・所・位」観」（『漢文学 解釈與研究』第一輯、漢文学研究会、1998年、p.84）。

次のようにいう。

形色あるものは皆無より生じ候へば、有・無もと二にあらず。中と云は天理の別名なり。有・無に対する中にはあらず。堯舜はじめて易の心法を發明し給ひて中と名付給へり。則ち天下・国・家の平・治・斉とても、中の外（ほか）二心無く二道無し。天理の我にありて未発、これを中と云、天理の我にありて已発、これを和と云。修身・齐家・治国・平天下は已発の和なり。則ち中なり。物の、天理の至精を得て至易至簡なるを中と云、則和なり。（『和書』p.34）

天地自然の理に適うことが「中」であるが、天理は直接的に捉えられる規範ではなく、修身・齐家・治国・平天下という成果を得られるよう行為すること、つまり具体的に「中」・「和」を得ることが天理に適った証拠であり、その「中」という状態は本来偏りの無い「易簡」なものである。周代の礼が煩雑なのは時勢ゆえの必要によって作られたものであるからに過ぎず、必要悪とさえいえるものであり、蕃山が手放しで称賛し理想とするのは、まだ教学・政道らしきものも無く、「天地は書なり。万物は文字なり。春夏秋冬行はれ日月かはるがはる明かなり。これ神道也」という、自然発生的な「礼の本」「実」だけで治まっていた「上世至徳至治の時」である。

元徳感通して木気事を用ひ、霞立梅さき鶯なく、万物生々して天気温和なるは、吾に慈愛を教るなり。父母たるもの慈愛の心ありて子を養育す。君たる人慈愛の徳ありて天下平かなり。夫婦・兄弟・朋友みな慈愛の情によりて相睦し、慈愛と云は生理の発見なり。唯此生理天道にありては元と云。人性に有ては仁と云のみ。天道の春の教によって仁慈の心のおこる事、同気相求、同声相応じ、水は潤に流れ、火はかほけるにつくがごとし。何ぞ言を用ひん。世くんだり人愚にして天地を師とする事能はず、ここにをひて象出来ぬ。日本の象は三種の神器なり。唐土の象は八卦なり。世いよいよ末に成て象さとしがたし。故に書出来ぬ。（『外書』「水土解」 p.429）

そこでは「人も、天理の自然にしたがって、或は労し或いは休す。其間に私心を入ざるは無為なり」という天地との調和が自ずから保たれていたのであり、「君たる人の、時所位にしたがって無事を行ひ給ひ、天下国家浄清なるを、無為にして治と云」（『和書』p.177）というように、自然的な調和が失われて後は時処位に応じた「無為」（「易簡」、「中」）なる為政によって調和を回復せねばならない。そして、「象」の發明までは日本も中国も同じであったが、日本の場合はその後、「書出来べき時に及で、もろこしの文書わたり、其後仏書わたりぬ」という事情があつて、それが中国の経書に相当するような「吾国の神書」の書かれなかった理由とされる。普遍的な自然の「道」そのものであるべき「易簡」の「神道」を大粹・大本として、その中で必要に応じて儒仏を用いるという構造の原型がここにあり、ただ欠如そのものに居直ろうとする神道家の論とは異なつて、日本では何を基準として儒

仏を取捨し、これからの教や礼を制作していくべきであるかという規範的かつ実践的な議論であった。

以上のように、蕃山の儀礼論の前提には、過去の優れた制作者である聖人の「主意」を自らが知り得たとする経典解釈に加え、天地自然と民衆の人情・人欲のあり方を目前の観察や古記録の考察に基づいて理解し得たとする、儀礼の本質である「礼の本」への認識があった。また、理論としてのそれを具体的政策として実現する際には、貢租や貨幣制度の改革による社会全体の富の増加や、山林河川の保全による環境資源と人間社会の持続可能性といった、より即物的な理の洞察を要する問題も考慮され、特定の時処位に相応しい形が総合的に判断される。つまり、万物を生成し化育する天地との調和が人間の幸福であり、義務でもあるという世界観のもとで、いわば理性と経験に依拠して〈宗教的なもの〉の普遍的本質を論じ、新たな制度や儀礼の形式を模索する営みが蕃山の〈来たるべき神道〉論なのであり、西欧的文脈において自然的宗教と呼ばれてきたものに近いといえるのではなかろうか。

西欧での自然的宗教論はキリスト教の中から生まれ、教会の主張とは激しく対立しつつも、やはり内容はキリスト教的なものを引き継いでいた。一方、蕃山の神道論が儒教的要素を色濃く残しているのは確かであるが、既存の儒教や神道とは距離を取り、人格神の神秘的啓示ではなく自然の秩序と結びつけられた人間の理性に信頼を置いて宗教的伝統を再解釈し、その本質とするものを基礎づけようとする態度において、宗教史的にそれまでとは異なる段階の議論であったと考えてよいであろう。「三社託宣」の託宣の真偽について「三社の託宣は池水にうかびたるといへり。たとへ人作と云えども神託なり」と主張しているように（『三社託宣解』 p.3）、蕃山は託宣の倫理的内容に価値を見出しているのであって、水面に文字が浮き出るといふ神秘的啓示であるか、それを騙る人間の作為であるかは問題ではない。人間の理性から発した倫理的なことばは、作為であっても天理がいわせたことになり、規範としての価値を持つ。蕃山の「神道」はそのようにして人間が理知的に作っていくものである。

結

以上のように、「大道」「大同」という面に着目して蕃山の「神道」論を見てきたところ、天地人一貫の「理」に基づく理神論的傾向においては他の「儒家神道」にも共通するものであるが、それを前提としつつ、「国民みな君子たらんには、政刑もその用なし。ただ凡人をおしへんための政道なれば、人情事変をしらでは成がたし」（『源語外伝』 p.421）とあるように、「理」を追求する知識人よりもむしろ「風化」の対象である民衆によって実践されるべき「法」を、「風化」の主体である為政者が如何にして「制作」すべきであるか、ということの問題としている点に特徴があった。蕃山の思想における〈宗教的なもの〉は、一方では普遍的な倫理に関するものであり、一方では倫理的社会の形成に必要とされる、人間の無意識へ非言語的に働きかける「風化」の装置としての礼楽に関するものなのである。

知識人の基準からは非合理と見える物事も、社会的には大きな意義あるいは機能を持つとされ、極端には「衆とともに行ふを以て大道とす。善なるべき時は衆とともに善なり。時至らざる時は、衆と共に愚なり」（『和書』 p.94）とさえ表現されるものが「大道」である。それは「政は小人の人情風俗を本とす、俄にして人情を憂しむる時は大道とげず」（『和書』 p.199）と「人情」・「風俗」に基づいて制度が立てられ、その「人情」・「風俗」も現状のまま放置されるわけではなく、「徳化のひろまるにしたがつて、漸を以てうつりかはる」ことが目指される。知は天下のための知であって、知識人が自らの知的欲望に任せて抜きん出ることには許されない。どれほど高度な知や厳しい修養も、公的契機を持たないならば、禅僧や律僧と同じ私的な求道に過ぎないとは再三主張する所であった。

知識人へのそうした要求は「和光同塵」という語句で表され、「幼子を愛して童子の遊を共にするがごとし。聖人心中の神は、来を知て兼て民の為の用をまふけ、心中の知は古往の道徳を修て、今に叶ふの礼楽法式を制作し、六芸詩書を教て善心をみちびき、新にする民を興し玉へり。是古の聡明叡知神武の徳有る人此の任に預れり」と説明されている（『聞書』 p.68）。法の制作者は認識論的には自らの作る「法」の外に居るが、それは「心中」にとどめ、民と共に自らも内にいるかのように振る舞うのである。この決定的な知的格差の構造が、万人が聖人になり得るといふ宋学の啓蒙主義的精神と同居している。啓蒙主義的でもあり、反啓蒙主義的でもあるこの態度の二重性を、吉田俊純のように人心収攬の政治的詐術と見ることもできるが⁶⁷、まずは『論語』に依拠した「人々道をしらしむることあたはず。ただ君上の徳化によりて、しらずしらず此道によりて常人となれり」といふ民衆観に基づくものであり、「説法のごとくして衆庶のこらず道をしらしめんとする時は却て弊あり。徳知の風化にあらず。及こと少して浅し。隠しひかへてしらしめざるにはあらず。なるべくは天下皆知たるは心安き事なれども、しらしむることあたはず」（『論語小解』p.112）と、集団的人間に対して一々理屈を説いて納得させることの困難さを、直視するがゆえの風化論であったという評価もできよう。その困難さと向き合うことをせず、富と暇を有する幸運な知識人同士のコミュニケーションを社会全体に適用しようとするれば、貧しく忙しい「衆」に「道」を実践することは不可能だと思ひ知らせて「道」から遠ざけ、一握りの知識人が名声を得るのみという自己満足的な結果に終わる。蕃山にとってそれは学び得ない民衆の罪ではなく、不適切な説き方をした知識人の罪である。

このような蕃山の「道」「法」概念による宗教論は、もちろん今日「宗教」と呼ばれているものの全体を中立的に論じるものではなく、その一面を鋭く洞察しながらも、やはり著しい偏りを見せている。しかし、それゆえに西欧的「宗教」概念の問い直しという今日的課題に役立つところが大きいともいえる。（<宗教的なもの>の本質を特定し、それを基準として諸宗教を並列的に論じる点では、明らかに自然的宗教論に見られるような西欧の初期「宗教」論に類似するが、基盤となっているのはキリスト教ではなく儒教の伝統であり、重心はビリーフよりもプラクティスにおかれている。西欧的「宗教」概念に還元するので

⁶⁷ 吉田俊純『熊沢蕃山—その生涯と思想—』吉川弘文館、2005年。

はなく、西欧とは異なった歴史的文脈の中で形成されていったその分節化のあり方を丁寧に確認していく必要がある。本稿はそのような作業の一端である。

また、いうまでもないが、蕃山のそれを以て直ちに近世日本の「宗教」概念の代表とするわけにはいかない。あくまでも儒教的伝統に由来し、専ら倫理的社会を構築しようという関心からする比較宗教論であって、ひとまずはこれを経世論的宗教論と呼んでおくことにしたい。当然、異なったルーツの、異なった関心による別の比較論および分節化のあり方が存在したはずである。それでも、管見では近世以降の知識人が宗教を論じる〈場〉の一つとして、儒者だけではなく神道者や仏者にさえ同様の論じ方が少なからず共有されていたと思しく、その広がりや論じていく必要があることは間違いない。そして、おそらく経世論的宗教論は近世・近代を通じて再編成されていく「神道」の主要な背景の一つであり、とくに蕃山においてはその自然的宗教たる「大道」の具体的な姿が「神道」という名で呼ばれていた。明治以降の「神道」が自らを「大道」であるとして他宗教と差別化する意識もこのような発想に基づくものであり⁶⁸、そのプラクティスと社会統合を中心とする「道」論が、神道非宗教論と日本型政教分離の前提になっていたとも考えられる。

ただし、経世論的宗教論が蕃山を起源とすると主張したいわけではない。蕃山自身が多く典拠として示しているように、このような宗教論が宋学由来の理論に依拠したものであるのは明らかであり、蕃山以前の議論との比較の上で、蕃山の議論がどの程度宋学的であるといえるのかはそれとして検討する必要がある。朱子学的な理気論によって神道の「神」を解釈する、あるいは「神道」すなわち「王道」であるとする神儒一致論としては、近世では林羅山が嚆矢であるが、羅山の「神道」論の背景には、「俗習を直ちに打破するのではなく、俗習に従うことを通して儒教の教を説く」「従俗教化」の精神があったと指摘されている⁶⁹。同時代に活動した山崎闇斎の神道論との比較も必要であろうし、何より、本稿では直接の師である中江藤樹の太乙神（皇上帝）祭祀との関係について触れることができなかった。

あるいは著者不明（あるいは仮託されて）のまま広く流布した『本佐録』のような政道書類にも同様の政治利用的な宗教観があり、蕃山がそれを読んでいたことは確かであるし、その政道書類の典拠の一つと推測される『太平記評判秘伝理尽鈔』からも直接影響を受けていたことが指摘されている⁷⁰。それらに記された宗教論は、国家の役に立つか否かで宗教

⁶⁸ たとえば、遠藤潤が紹介している常世長胤『神教組織物語』に記された「神道ハ天下ヲ治ムル大道ニシテ、宗教ニアラズト論（アゲツラ）ヒテ行レズ」という神官の主張は、「「神道」が仏教各宗といわば肩を並べる形で表記された」こと、つまり「「神道」が「宗門」的形態で存在する—あるいは、すべきである—という認識」への、「大道」を自認する者からの反発であったといえよう（遠藤潤「「神道」からみた近世と近代」『岩波講座 3 宗教史の可能性』岩波書店、2004年、p.176）。

⁶⁹ 石田一良「解題」（『神道大系 論説編二十 藤原惺窩・林羅山』昭和63年、精興社）。従俗の論理自体については、同著者による「解題」（『日本思想大系 藤原惺窩・林羅山』）が詳しい。

⁷⁰ 若尾政希『近世政治思想史の構想 「太平記読み」の時代』平凡社、1999年、p.91・p.139など。蕃山の主君であった池田光政もまた、『理尽鈔』に基づいて政治を行なったことが詳細に

を判断する、明らかに経世論的宗教論に顕著な性質が露わである。とはいえ、宗教のイデオロギー的側面の強調だけでなく、蕃山にはそれぞれの本義を倫理の普遍性から議論する姿勢も見られ、いわゆる政治利用に徹するわけではない。これは『理尽鈔』に説かれた理想的君主としての楠木正成について、生まれつきの「気質」において優れた人物として絶賛しながら、「聖学」を学んでいない点において不完全であるとする態度にも表れている。あるいは儒教を学ぶことによって正成を一面においては乗り越えたという自負が、蕃山にはあったのではないか。

論じられている。

第二章 熊沢蕃山の「寓言」論

序

前章に見たとおり、蕃山が「神道」を語り出すにあたって、中心にあったのは儀礼の問題である。一方、神代巻のような神話には全くといってよいほど興味を示しておらず、『大学或問』ではただ三種の神器を三達徳の象徴として重視するのみである。蕃山が三教の伝統を再編成するにあたって、その理論が自然哲学的な鬼神論を有する新儒教から得られたものであった以上、神話の神々を聖人に擬えて理解するのも当たり前のことと考えられるのか、新井白石の『古史通』（享保元 1716 年成立）のようにより徹底した歴史化を行なう論に比べれば、あまり注目もされていないらしい。とはいえ、蕃山の神話論に特色と呼べるものが無いというわけではない。『三輪物語』で展開される荘子の「寓言」論を用いた神話解釈は、分量こそ少ないものの、そもそも『三輪物語』という著書自体が「寓言」による物語作品であるだけに、含意されるものは大きい。神代巻神話の扱いのみを取り上げるよりも、物語一般についての蕃山の思想を論じることが、宗教史的には重要な作業であると思われる。

『三輪物語』は蕃山の「神道」論についての研究ではよく引用される資料であるが、資料としての用い方が不適切である場合も少なくない。というのは、『三輪物語』が複数の登場人物による対話で構成された物語作品であり、あえて対立するような意見が横並びに提示されているため、どれが蕃山の思想を代弁するものであるとするか、特定が困難なのである。そういった物語作品という形式に着目した研究はほとんど見られないが、和辻哲郎がアナトール＝フランス『白い石の上にて』に似るとして称賛し、物語作品としての特色を踏まえて論じているのは正当な姿勢であろう。「この中で蕃山は、いろいろな立場の思想をそれぞれ一定の人に主張させている」、「いずれが蕃山自身の説であるかは、議論の取り扱い方と、和書外書への対照とによって、判定するほかはない。この物語に述べられているからといって直ちに蕃山の思想と見ることはできない」等という指摘は、『三輪物語』および蕃山の他の物語作品から思想を読み出す場合の問題をよく示している⁷¹。

以下、本章では神代巻に対する議論の確認から始めて、「寓言」を駆使する蕃山の複雑な虚実意識について探っていきたい。

一 日本紀と源氏物語

中世から近世中期までの間、日本紀神代巻は「神道」的言説の中心であり続けたといえるだろう。それは研究者が「中世日本紀」と呼ぶような際限なく語り変えられ増幅する物語であった一方で、平安時代の講書を経て正史としての権威が定着し、卜部兼方『積日本紀』（正安三 1301 年以前成立）や一条兼良『日本書紀纂疏』（康正年間 1455～57 成立）に代表される学者達による註釈作業も進められた。近世に入ると、寛永元年から『日本書紀』

⁷¹ 和辻哲郎『日本倫理思想史（三）』岩波文庫、2011年。

三十巻が出版されることで、それまで写本でしか得られなかった本文を容易に見ることが出来るようになり、様々な立場から広く論じられるようになった。出版による本文の公開は口伝・秘伝に基づく中世的な解釈が駆逐されていくという実証主義的研究を促すが、まずは注釈・解釈を通じて近世的な神話の読み出しが行なわれ、垂加派による近世神話としての読みなど⁷²、本居宣長による『古事記』再発見までは、ますます日本書紀が重要な神典として広く受け入れられていく過程であった。付会を厳しく排そうとする闇齋による研究もその一つであり、それは中国と日本だけに伝わった世界生成の真理を明らかにしようという、非常な熱意に突き動かされてのものであった。その弟子筋にあたる谷川士清の『日本書紀通証』は近世における日本書紀研究の集大成の一つである。

儒者から異端視されてまで、儒法を否定して日本の水土による「神道」を提唱したにも関わらず、そのような日本紀に対する関心が、蕃山にはあまり見られない。『大学或問』について見たように、蕃山にとって天照大神は「神人」であり、常人ではないにしろ、歴史上の人間であった。そうであれば、天照大神誕生以降の内容に限ったとしても、神代巻のほとんどの記述は到底事実ではあり得ない、荒唐無稽な余剰として読み過ぎられることになるのであろう。とはいえ、その余剰について、不要であるとするだけの説明が必要になる。それが蕃山の神代巻「寓言」説である。

複数の登場人物が対話するという構成の物語作品である蕃山の『三輪物語』⁷³には、神道に関係する論が多く見られ、その巻第三は冒頭で天孫「天津彦火々瓊々杵尊」と「木花開姫」との結婚から「日本磐余彦尊」(＝神武天皇)の誕生までを紹介し、いわゆる海幸山幸の物語について、登場人物の一人である「処士」の口から「兄をなやまし、臣とし玉ひしことは首尾せず。しかるに弟の尊徳ありと申侍ることは理なきに似たり」と疑問を述べさせている(『三輪物語』p.52)。「処士」は「教へに道なき争ひを伝えてよかるべきにあらず。古今の秘抄どもの説はとりがたく侍り」とも述べており、日本紀が倫理を教えるべき書物であること、中世以来の秘伝的解釈は信用できないということが前提であることがわかる。蕃山自身がモデルらしき中心的な登場人物である「公達」は、「神書にかかる筆法多し。一を明かにせば十にもかよひ侍らん」と、「神書」全体に共通する問題であることを指摘し、「老翁」という別の人物に説明させる。それは例えば「弟の風雨に利を得玉ふものは、平生やはらかなる者は、義に勇みあり、内心明かなる人は、幽明を二つにせざるの道理を寓言せり」というもので、荘子の「寓言」という虚構理論に基づいた表現であるという(『三

⁷² 田尻祐一郎によれば、神代巻の物語記述を「倫理化・現世化」して解釈する垂加派の神話解釈において、スサノオを「日本の將軍の初」、不変の皇統を戴く「武」の祖神とする「徳川的な神話空間」が成立していた。(田尻祐一郎「垂加神道と「神代巻」—徳川的な神話空間の成立—」(『シンポジウム〈徳川イデオロギー〉』ペリカン社、1996年))

⁷³ 宮崎道生によれば、延宝七(1679)年から貞享元(1684)年頃にかけて成立したと推測される(『自筆本 三輪物語』解説、思文閣出版、1996年)。写本のみ。『俊光日記』には「密書」とあり、他見を憚る性質のものだったという。また、宮崎は「書名に「物語」と題し、物語のスタイルを採用したのも『源氏物語』を模したことは明か」であり、「本書中における庄巻は『源氏物語』論である」とする(同書 p.650)。

輪物語』 p.54)。ただし、続いて発言する「神主」によれば、それは成功していない。

神書はむかしの伝を其ままかかで、はるかに後に書たり。其筆者に道德の学なかりしゆへに、寓言の様よろしからず。せめて寓言す共、莊周などのやうに、理を明かにしたらよかるべし。神聖の御ことを凡人の上にかりときたれば、大かたにては通しがたし。心をやりて離れて見ざればとけがたし。よきにしても寓言はふようなる事也。神明は正直なれば、ただすぐに書てよかるべし。(『三輪物語』 p.54)

また、ただ「寓言」の仕方が下手であるというだけではない。「弟の尊」が「兄の命」に「のろひごと」をしたことを「正直の御心に相応せず」と問題視する「禰宜」の疑問に、「公達」は「初の書」(現存する日本書紀のもとになった書物)はそのような内容ではなく、「ただ正直にことの体のたまふ」ものであったと答える。「公達」によると、「弟の尊」は「釣りという業は貧人のすることであり、その日暮らしにしかならない。それが天命による分度であると知って釣りをすれば、その利で満足し、楽しむことができる」と「至情」を述べて兄を諭したが、「凡人」は「至情」を言われると内心は納得していても腹を立てるものであるため、兄は「自分を呪ってそんなことをいうのだ」と怒って逆の意味に受け取ったのを、書紀の筆者は「凡人」なりの解釈で後者の側だけを「寓言」化してしまったというのである。これでは本来の物語とは逆であり、「神道」の経典として役に立つまい。

それゆえ、「社家」が「日本は神国にして四海の中にすぐれたると申侍るに、神道の経典備はらざることはいかがしたることにや」という質問を發する。「公達」の答は、「いにしへの神人は天地を書とし、万物を文字と」していたが、「神の徳は風のごとく、蒼生は草のごとし」で「知らず識らず天の則にしたが」っていた、しかし、「地神の御代も半ば過て、人の世近く成」と、「教なくては人道立がた」いため、「神明の徳をかたどり、三種の象を作らせ」たというものであり、『大学或問』にある三種神器論と同様である。また、巻第六において「公達」はその後の「神道」の歴史を次のように語る。

天神七代・地神五代の御事は言語の及ぶべき所にあらず。人皇の初は至徳にして文なし。其後やや文明の時に至て不幸にして人なく、神道を建立すべき才なし。儒道は訓誥のみ渡りて性理の学なし。仙仏は知ある者は身を利せんがためにす。道に志ある者は愚癡にして初てきく所を主とし、我をたてぬれば、たまたま天質の美なる人生れても、師は針、弟子は絲なれば、終に大道をしる者なし。両部習合の神道出来、秘伝とて書に記し口に云をきけば、かたはらいたきことどもなり。此後王者に其人出給ふとも、神道を明かにし、祭礼を正しくし給ふことあたはじ。時ありて將軍家に賢君出給ふことあらば、神道・王道共におこることもあるべきか。(『三輪物語』 p.85)

つまり、中国でいえば伏羲の制作した八卦の象にあたる三種神器の後、「神道」は独自の

「法」を立てて経典を整備することができなかつたのである。それゆえ「神道」は忘れられて久しいが、今後もし将軍に君子が現われれば、その時は「神道」「王道」共に再興されるであろうという。上古以来独自の発展をしなかつた以上、かつてのように中国から文や礼を借りない限り、「神道」単独では質朴ならぬ文明の世にはそぐわないのである。

一方、蕃山は好色の書として儒者からは批判される傾向にあった⁷⁴『源氏物語』を高く評価しており、自らも『源語外伝』（延宝年間 1673～81 成立）という注釈書を著している。『源氏物語』「蛸巻第一段」には「日本紀などはただかたそばぞかし」という有名な一文があるが、それについては次のように説く。

「日本紀などはただかたそばぞかし」といへる、日本紀を何にもあらぬやうに云なして、玉かづらを弄し給へるなり。但日本紀人皇紀には天下の大略ばかりをしるべし。神代上下には日本の道を顕はしたる物なれども、面授口決さまさまの神秘多くて、たやすく女の入たつべき道にはあらず。されば人情時変のこまやかなる事、女の心もちひになることは、かへりてあるまじきほどに、日本紀といへども此物語に及ばざる所有べし。（『源語外伝』 p.115）

ここでは「かたそばぞかし」という発言を戯れとして解釈し、神代巻を「日本の道を顕はしたる物」と持ち上げてはいるが、「人情時変のこまやかなる事、女の心もちひになること」において、実は『源氏物語』のほうが優れているというのである。『三輪物語』でも「公達」が「聖經と神書は格別のこと也。其外和漢の書多き中に源氏のごとくなるはまれなり」と称賛し、その「奥義」を五つ述べている。宮崎道生の整理に随えば、第一は「聖人同志ならば本音で物を言ってもよいが、凡人の場合はそうすると腹を立てるから物語の形にして心づかせ用心をさせ、男女の別を立てるべき心根を教えた」こと、第二は「上臈の風、高貴で清和な姿は男女ともに衰えやすいものだが、これも正面から取り上げて述べると窮屈になるから、読者それぞれの理解に任せ気付かせる」こと、第三は「古代の「清和」の風を古語をもって叙述し、「好色をつり（釣）糸にして」古代の言葉を残すことを意図した」こと、第四は「京都朝廷において礼楽が絶えてしまうことを憂えて、同じく「つり糸」方式で古と今をつなごうとした」こと、第六は「詩学の重要性をとりあげ、漢詩は中国風だから理解しにくいし、和歌もなかなか奥深い所には到着しがたいから、作者の紫式部は、これを分かりやすくして教えている」ことである⁷⁵。第一の「本音」は原文では「至情」であり、前述の海幸と山幸の「寓言」の失敗は、この点で拙かつたゆえということになる。

これら五点にわたる蕃山の『源氏物語』観は、野口武彦によれば、「読者は、おのずと「上代の美風」に感化される」という「風化」の一語に尽きる⁷⁶。次の箇所がそれを示している。

⁷⁴ ほぼ同世代の山鹿素行や一世代後の室鳩巢は「源氏を「淫らな書」とし、若い娘には読ませるべきではないという態度をとって」いた。宮崎道生「熊沢蕃山と源氏物語」（『駒沢短大国文』21、1991年）。

⁷⁵ 宮崎、1991年、p.121。

⁷⁶ 「江戸儒学者の『源氏物語』観—熊沢蕃山『源氏外伝』をめぐって—」（『文学』岩波書店、

風化の道をつくして、人自ずから鼓舞を得。これ此物語の政道に便有る所なり。すべて上古の風は純素にして厚くけだかし。末の世のならばはしは驕奢にしてうすくいやし。礼楽の教も代々におとろへ、風俗の優美なるも時にしたがひて遷りゆき、九重の貴風も末の世となりては俗にながれ、公家の風流も終には絶果てなんことを悲て、彼魚をとりて釜をわするといへるがごとく、此物語りは自然と人好める好色をつり糸にして、普く世の人にもてあそばしめ、明君の興り給はむ時まで残しとどめんの志なり。(『源語外伝』 p.4)

それゆえ、「天下の大略ばかりをしるべし」という日本紀人皇紀をさしおき、蕃山は「此物語なくば、いかでか上世王者の遺風をあふぎ知らんや」とまでいうのである。『源氏物語』の描く王朝栄華の時代は、蕃山の文明史においていわば黄金時代の名残りとして観念されている。そこでは既に仏教も行われてはいたが、まだ政道に致命的な影響は無く、天皇を中心として文武兼ね備えた公家が礼によって統治し、古来の「神道」を基盤として、中国から渡来した儒教の礼楽および律令制が日本の水土に適う形で実践されていた。蕃山の待ち望む「学校の制」も機能していたのである。第一の「奥儀」について「書経を見ても明かにしられ侍り」、第六については「雅詩・正風は小人におしえ、姪詩は君子齊家治国の主意を設け給へり」というように、蕃山はさりげなく『源氏物語』を『書経』『詩経』といった儒教の經典に擬えている。そもそも『源氏物語』は全てが「作り物語」ではなく、「莊周が寓言に類して、彼を是に比し、昔の人のうへを今の人のごとくのやうにいひ、もろこしの事をやまごとのこととなして書たることはあれども、其実は皆証跡あることども」なのであり、それゆえ古人によって「司馬遷が史記の筆法」ともされ、紫式部の父である博学達才の為時が「国史をかきつがむとて下書し玉ひけるを、式部とりて此物語にかきなしたる」ともいわれていることを紹介し、権威づけている(『源語外伝』 p.2) 77。

蕃山は中国における堯舜の治と同様の徳治であるとして、ほぼ祭祀のみによって治まっていた天照大神の時代を理想化するが、そうした上古の質朴そのものに復することは絶望的であって、『大学或問』で見た通り、儒教を借りることによってこそ「神道之再興」は可能であると説いていた。それは現実的には公家の礼楽による「文」と、武家の直接的な「武」との分業体制を取らざるを得ないが、そのような実現可能な理想社会のモデルとして中古王朝があり78、その礼楽のあり方から細やかな人情・風俗までを伝える經典が、蕃山にとっての『源氏物語』であったといえる。

第 50 卷 7 号、1982 年)、 p.109。野口は蕃山の『源語外伝』を批判する本居宣長の「もののあはれ」論にも、実は「相互の平行な関係」があると指摘している。

77 実際のできごとに準拠して「寓言」化によって書かれたという『源氏物語』観は、四辻全成『河海抄』(十四世紀後半成立)に基づく指摘されている(宮崎、1991 年および野口、1982 年)。

78 「彼の考えでは「王代」の終盤に設定され衰世の始まりを示していた『源氏物語』の世界は、純粹の理想の世界というわけでもなく、むしろ妥協の結果の準理想郷(セミ・ユートピア)ともいうものであった」(ジェームズ・マックマレン「公家・武家・儒者」(横山俊夫編『貝原益軒一 天地和楽の文明学』平凡社、1995 年) p.111)。

二 「作り物語」とその「主意」

以上のように、儒教のそれのような整った経典が日本には無いことを大前提として、『日本書紀』神代巻を「寓言」の失敗作であるとして否定する一方、「寓言」によって書かれた『源氏物語』を最大限に評価するという構図があった。この「寓言」という表現手段自体についても、蕃山は少なからず論じている。

此物語を書たる意趣は、よろづの事世のすゑになり行ば、上代の美風おとろへて、俗にながれん事をなげきおもふといふとも、あらはに正しき書は、人いみてちかづけず。見る人すくなければ、世にあまねからず。教をたてて書たることは多けれども、詞すくみて人いとふ心あれば、其書久しからず。又有てもみる人なければなきにひとしければ、書をきても其詮なきことを思ひはかりて、しひておしへがましき筆法をあらはさず、ただ好色のたはぶれごととなして、其中に往しへの上臈の美風心もちひを委しくしるし残せるものなり。(『源語外伝』 p.1)

「おしへがましき筆法」で書かれた書物は実際に読まれることが無く、それゆえ無きに等しいとは不穏な発言であるが、第一章に見たような蕃山の学者批判を考え合わせれば納得がいく。学問は「大道」が行なわれることをこそ目的とすべきであり、読まれもしないものを書いて学者の自己満足に終わってはいけない。学者が知り得た正しい認識をそのまま書くことは、「至情」についての議論にも見られたように、現実社会においてはむしろ避けるべきなのである。ところが、「寓言」による「作り物語」においては、例外的にそのタブーを回避することができる。詩と同じように⁷⁹、特定の誰かを批判することなく、物語中に「凡情」の実際を表すことでそれとなく教化できるからである。

源氏とふじつぼの事、斯のごとく大不義は有るべき事にあらず。かやうの事有ては、行末源氏さかへ給ふべきやうなし。仁者は一旦あやまち有ても、終にはさかゆる事をつよくいはむとて、此の如く書出せるか。此物語の大体実事を記せるに相応ならず。ただし此の物語は好色を釣いとにして、上古の美風を残せり。後世其魚を得ずして、つり糸にまどはん事を恐れ、其釣糸なる事をあらはさんとて、斯のごとく大不義の人の、似せがたくめづらしき事を作りまじへて、物語の興としたるか。(『源語外伝』 p.75)

つまり、源氏の中宮との密通という道理に合わない「大不義」を紫式部があえて記したのは、この物語の「好色」が「釣いと」に過ぎないことを読者に知らせるためであるとい

⁷⁹ 「古の、文を学びしは、詩を始とす。詩は志をいへるものなり。善悪・邪正共にみな人情の实事也。故にこれを学ぶ者は実学也。人倫日用の实事にをいて、善心を感じ、善行を興起し、悪をこらし邪をふせぐ事をしれり。これ詩によりて志のおこるにあらずや」。(『和書』 p.263)。「其代の風、歌にあらはれてしらるる也。もろこしにては、国郡村里の婦女の小歌をとりて、其政其俗をしれりと云り」(『和書』 p.311)。

うのである。礼楽や人情の真実を伝える「大道」の書物でありながら、不道德な「好色」の記述に至るたび、読者の脳裏には「この物語はフィクションです」という注意書きが点滅させられることになる。まして、その紫式部の『源氏物語』に註釈するという立場にある蕃山は、二重の間接性によって守られているのであり、ここぞとばかりに「凡情のくせ」「凡心のまどひ」「凡夫の常」「凡人の習」を列挙し、一方で「凡情は斯の如き物と思ひて、むかしにかはらぬやうにし給ひしは奇特なり」と、「凡情」で動く小人と上手に接することのできる君子のあり方を称賛している（『源語外伝』 p.104）。

「寓言」に隠れることで表現できる「至情」は、もちろんそのような「凡人の至情」だけではない。その役にある者以外が政道について論じることにもまた、現実社会においては強いタブーであった。特に時の為政者を批判することには命に関わる危険性を伴い、蕃山自身がその咎で憂き目を見ている。「詩歌にのぶれば、いふ者罪なく、きく者戒むるにたれるの徳あり」（『和書』 p.184）というように、直言を避けて風諫せねばならないというのが聖人の教えであった。蕃山の考えでは「作り物語」も同様の機能を発揮し得るのであり、『三輪物語』と同じく問答形式の物語である『夜会記』⁸⁰の序文にいう。

思ふに此書は、重忠の家記を本として太田氏の事をまじへ、其中間の世の古事をも書入て一部の書とし、公家・武家の道の衰をなげいて風諫したるものか。畠山の重忠は武勇人にすぐれたれども、其人がら上らふなり。氣質に君子の風あり。その時にはならひなき学者也。音楽の道にもたづさはり、万にうとからぬ名将なり。武士の手本とすべき人といへり。江戸の太田氏は文武二道のきこえあり。その世に今の文章あらましかば、ともに賢人。君子たるべきことをおしみて、後人の潤色したる処もあるか。（『夜会記』 p.491）

ここでは物語中の時代設定やモデルとなる人物を緋交ぜにするという形で、あるいは「潤色」を含むという宣言によって虚構であることを示し、明らかに蕃山の持論を展開する内容であるにも関わらず、文武兼備で知られる古人に仮託することで、著者である蕃山と本文との距離をとり、文を軽んずる武家と礼楽を怠る公家への「風諫」の書であるという「主意」も書き添えている。『三輪物語』における蕃山の声は主に「公達」として発せられていたが、『夜会記』では「鎌倉殿」に仕える領主（近世の大名ほどの身分として描かれている）である「君」として発せられ、現実にはその地位にない蕃山が為政者の立場で自由に政道を述べる手段となっていた。儒者や仏者の議論に対して、「大虚に二道あらんや、教は水土によるべし、我は仏をも信ぜじ。儒者ともならじ、ただ天下に二なき道を学ぶべし。上に名なくして叶まじくは、我国の事なれば神道とやいふべき。道異なれども徳ある人は見るに益多し。道同くても不徳の人は益少し」（『夜会記』 p.541）と語っているように、「君」は蕃山の「大道」としての「神道」を実現する、理想的な君主なのである。

また、『夜会記』は「君」の前に集った「軍者」「儒者」「医師」「武士」「僧」等が問答を

⁸⁰ 蕃山の死後、正徳五（1715）年刊。

繰り広げるといふ舞台設定となっており、「此会は至情をのべていみはばかり。君臣なるを以てみづからが非をいふことを恐れざれ。我聞てにくまず。同座の人々たがひにかくすことなし」といふ、理性の小ユートピアとでも形容すべき特殊な場であることが宣言されている（『夜会記』p.504）。この点は『三輪物語』でも同様であり、当初は話の輪から離れて一人月を眺めていた「公達」が発言しようとする際、「今宵の月にこころのくまあらんも本意なきわざなり。至情をいひてあそび給はずや。にくみ給ふまじくばいひてむ」（『三輪物語』p.22）と前置きし、また別の満月の夜を場面とする巻第二の冒頭においても、「よべの物がたり心にしみて覚ゆれば、又こそ至情をのべ侍らめ。虚中にこそ天下の益はきたしつべけれ、其位にあらずして申さむは罪うべきことなれども」（『三輪物語』p.39）とある。「其位にあらず」ぬ者にとっては「作り物語」という虚構の中こそが、「天下の益」となり得る「道」の論を展開すべき場所なのである。しつこいようであるが、「宇佐の御社」に詣でた「武士」と「社家」との問答という形を取る、蕃山の著したもう一つの「作り物語」である『宇佐問答』⁸¹にも、他の二作と同様に「神道」や政道についての主張が豊富に見られ、やはり「其位にあらずの罪」を回避する「主意」が示唆されていることを付け加えよう。

さし出て人にもかたらばこそ、其位にあらずの罪もをはしまさめ。御扶持うけ侍らぬ者とても、皆公方の御恩にて、太平の御代にすむ者なれば、上の御長久を心に願ひ、神に祈り申さん事は何か苦しく侍るべき。又さし出がましく、御忠功だてに善を告申さん事こそあしからめ、名をかくし筋目によって人しれず善をすすめ奉らんは、世にすむ御恩を奉ずるの道理にもおはしまさんか。堯舜の君は、草かりのいふ事にて、道理にかなひたる事はきこしめして、天下の政にほどこさせ給ひしなり。孔子の聖人なるも、わらはべの小歌までとり用ひ給ひしときく。（『宇佐問答』p.133）

この箇所から、蕃山の政道についての「寓言」が誰に向けてのものであるかが推測できる。この箇所に続けて「爰を以て堯・舜・孔子は弥聖人の名高し。後の世の小知の者の、人に教へられまじ、知もなきやうになどとはばかりて、人の善をとらざるは、つみに其国亡びて愚癡・不徳の悪名をながしぬ」とあり、「作り物語」という形で自分の論を広め、世に残すことによって、いつか「草かりのいふ事」「わらはべの小歌」として君子の目にとまり、仁政に活用されることを望んでいるのであろう。蕃山が「作り物語」を創作した「主意」の、おそらくは中心的な一つがそこにある。

三 寓言の技術と機能

「道」についての「至情」を述べるための隠れ蓑としての虚構という以外にも、蕃山が

⁸¹ 写本のみ。宮崎道生は文中の「將軍様」「御老中」についての記述内容から、それぞれ四代將軍家綱と大老酒井忠清、老中久世広之、板倉重矩、松平信之を指すであろうとして、延宝年間（1673～1680）に述作されたと推測している（宮崎、h 2、p.283）。

意識していたであろう「寓言」の機能は多々指摘できる。前節で引用した『源語外伝』でも主張されていたように、学者でなければ読めない難解な書物ではなく、広い層に受け入れられる平易な表現手段への関心が蕃山には顕著であり、様々に工夫しようとしていた。刊行された『集義和書』について、「名高き人なるが、文学拙きと見えて、甚あさまなる文体なり」との嘲りがあることに對し、蕃山は次のように答える。

愚が和書の主意は、直にして近きにあり。無学の心にも通じ易く、文章の美なきものは浅きがごとし。然れ共ちかきと浅きとは、似て大に事なり。世の学者の書に向ていふ所は道理分明なるやうなれども、書をはなれ、平生の交になりては、無学の凡俗にもおとれる事あり。又実に道を尊て少しは行ふといへども、聖賢の跡のみ見て、其故をしらず、時・処・位の至善を弁へず、人情・時変に通ぜず。一流となりて、大同の基本ならず。これをなん浅きとはいふべき。(中略) 世間の文学の、制令に用られざる事久し。人倫と学問と、二になりて、一ならざる事をなげきてなり。(『外書』 p.231)

世間の儒者のように経典の文句や漢詩を引用して修飾を凝らすことは、かえって「大同」の害になるとして、あえて日常身近な表現を心がけているというのである。「愚がかな書も、無学・不文字の者の、吉利支丹にまどはされぬほどの益には成べし。天地文明の運と見へ侍れば、百歳の後は文学盛なるべし。かな書などは、みる人も侍らじ。ただ二三十年の間の助とするのみ今も経伝をみる人のためには用なし。やはらげて、無学の者のためばかりなり」(『外書』 p.317) ともあり、その目的と対象は明確であった。

蕃山の著書には「むかし～」というような書き出しで、事実とも創作ともつかない挿話を語る箇所が散見するが⁸²、そのような物語が読者の理解を助けるという意識があったのであろう。人形浄瑠璃や狂言についても、「主意」さえ正しければ、その機能は「作り物語」と同様である。神事の際に「あやつり狂言尽し」を興行することについて、以下のようにいう⁸³。

京・江戸などにて、むかしよりあり来りし事は故ある事也。愚癡の者の、鬱気をはらしたるがよく御座候。其はらしがてら善をすすめたる事也。あやつりのじやうり・三味線は淫声なれ共、其しやうがはむかしの代の盛衰の事、忠臣・孝子・義士・貞女等の義理のただしき事を申候へば、本心の感を催し善心をひらきみちびきしなり。昔の様なるあやつりなればくるしからず候へども、今時のじやうりの本を見侍るに、むかしのまひ本はたえてなく候。名はむかしの名にて、事は別のものに候。よき事のはとりすてて作り事を入、みじかくして先は人に偽をおしへ、其間には訳もなきあだことの人の心を狂はすることのみ仕候。又狂言と申も、むか

⁸² たとえば、『和書』 p.43、『源語外伝』 p.83 に見られる。

⁸³ ただし、「道なくしてこれをなせば、必ず奢べし。此能・あやつりのために、妻子離散し、田宅を失ふ者多からむ」(『和書』 p.276) ともあり、無制限に認めているわけではない。

しのは人のをしへに仕候。貴人の下の情を知しめされざるをたはぶれに取なして知せ奉れり、臣はおそれて御意見も申がたきを、むかしの事に取なして風諫仕たるものに候。(『外書』p.206)

自らの「作り物語」に儒者や仏者を登場させ、その典型的な意見を述べさせてから論破したり、逆に自論に則したあるべき意見を述べさせたりすることも、ことばの上ではあるが、演劇的な効果を持っている。一つには、「他よりいへば争心おこりて、腹立候。其家々に明智の人ありて、あしきをあしきと申たく候」(『外書』 p.201) という意識のもと、『和書』『外書』『大学或問』においても、明恵や一休の言を引用して仏教批判をするという方法が見られた。その延長であろう、『夜会記』では「御僧は本長老にて大寺におはせし時より、平僧の如くへりくだりて何心なく見え給へり。今は又出家の中の世捨人にておはします」と称賛される立派な遁世僧に、「出家は釈迦を初として本乞食にて侍り」「仏者の政道の事にたづさはることは大なる戒めなり」等と発言させ(『夜会記』 p.534)、あるいは別の僧に「人々は仏法繁昌の国というが、我は仏法衰微の国とぞ思はるる」と発言させ、「君」に「誠に無我の僧也」と称賛させている(『夜会記』 p.541)。

また、実際に蕃山のところへ学びに来た者との間で、そうした演劇的な問答をしてみせていたのかもしれない。「儒仏の別」について質問する者に対し、輪廻をいうかどうかの違いであるとして、「こころみに汝儒者となれ、我仏となりていはん」と、自ら「仏」役を誇張して演じ、輪廻説を前提に論理を進めれば、「天地万物なきにはしかざらむか」に対して「やぶりすてよ。本より一物もなし」と答えるに至る反社会的な教説であることを示す(『外書』 p.269)。もちろん、『和書』『外書』に記された問答がそもそも架空である可能性もある。ちなみに、これとよく似た問答を、『夜会記』では「儒生」が「此座には仏者も儒者も神者もおはします。こころみに論じ給へ。我は儒者なれども、仏の小乗と云、法花以前の説をとらむ。儒者にも勝申すべし。法華にも勝なん」として繰り返している(『夜会記』p.551)。儒生の演じる「小乗」仏者のニヒリズムは皆を辟易させ、「詮なき人々の論議かな。法問・議論には同等の学力にても、口かしこき者・気根つよき者こそ勝ち侍れ。勝て益なく負ても道の疵とならず」「法論はわきに成て人がらのよしあしに成り侍りぬ」と、三教の優劣を争う議論自体が不毛なものであるという認識にいたるが、これは「法論や儒・道・仏の論などは、気力のつよきかたか、理のとりまはしこがしこき者、勝と見え候。其人の勝負にて、道の勝劣にあらず」(『和書』p.21) という蕃山の持論を物語中で演じてみせたのである。

こうした自らの表現について蕃山は十分に意識的で、相当の自負もあつたと思しい。「貴老の書を見て、口にはあざけりそしりながら、心にはひそかに取得てみづからのまどひをもわきまへ、我心より出たるやうに人にも教る者侍り。書をあらはし侍るにも、貴老の書の筆法発明多し」という「心友」に、「予が言としられて益あらんも、人の言となりて助あらんも同じ事也。予が言はなを人の言のごとく、人が言はなを予が言のごとし。共に天の靈明より生ず。たとへ取用る人あしき心ありとも、聞人はまどひを弁ふべし」と答えたことを『和書』に記している(『和書』 p.268)。

四 「権道」と「寓言」

蕃山の「作り物語」を中心に、その表現上の工夫と方法論を見てきたが、そのルーツは複数想定することができる。「近年仮名書きの、めづらしき書出候へば、大方貴老の筆作の様に申候、拙夫など見候ても、一向偽と存する書多く候。又とりまがふほどよく似たるも御座候」という書簡に対し、「まことに五倫書などは、まさしく作者ありて、我等の生れざる前に出たる書に候。七十余の人は、五十年前に見たと申者御座候。しかるに我等の書に極りて、此間批判の書まで出申候」と答えていた。その『心学五倫書』には「日本神道は、我心を正しくして、万民を憐み慈悲をほどこすを極意とし、堯舜の道も極意とせり。唐にては儒道と云、日本にては神道と云。名は替りて心は一なり」(『心学五倫書』⁸⁴p.261)という神儒一致思想が見られ、また『心学五倫書』と内容において重なるところの多い『本佐録』『仮名性理』等の仮名書きの政道書も含めて、蕃山の所説との共通点は多々ある。藤原惺窩『仮名世説』、林羅山『三徳抄』『春鑑抄』、松永尺五『彝倫抄』、辻原元甫『大和小学』、小階長庵『大和孝経』といった仮名書きの儒教的啓蒙書も既に多数著されていた。ただし、それらは総じて物語性に乏しい⁸⁵。

「作り物語」ということでいえば、やはり仮名草子における一連の「教義問答体小説」との関係を考慮すべきであろう⁸⁶。「教義問答体小説」は寛永十五 1638 年刊の『清水物語』に始まり、『祇園物語』『大仏物語』『百八町記』等多数著されている。題名の通り、『清水物語』は清水寺、『祇園物語』は祇園社をそれぞれ舞台として、前者は儒教的な立場を代表する人物が中心となって複数名と問答し、仏教批判や世相批判を展開するものであり、後者は前者を強く意識して同じ物語的構成を取りつつ、仏教擁護の立場から反論していくような内容である。その後も多数同様の仮名草子が著されているが、東大寺を舞台とする『大仏物語』以降、儒仏論争というよりは仏教内での宗派の優劣論が主な内容になっていく。蕃山の「作り物語」も『三輪物語』と『宇佐問答』は神社を舞台として、やはり題名に神社名を用いており、物語展開がほぼ登場人物同士の問答自体に拠っている点も共通している。「我は聖学をすれども、儒に着せず、俗学のいやしきをも見たり」(『集義外書』p.271)とは、あるいはこれらの仮名草子群を指すのかもしれない。また、同ジャンルの祖ともいえる空海の『三教指帰』を蕃山が見ていたことも、「三教に儒を第一に浅しとて端に書、

⁸⁴ 引用は『日本思想大系 28 藤原惺窩 林羅山』より。石毛忠による同書解説では、現存最古の版本が慶安三(1650)年に刊行、成立自体はこの蕃山の言等をもとに慶長五(1600)年以降元和五(1619)年以前と推測される『心学五倫書』がもととなって、『仮名性理』『本佐録』等の「二次書」が成立したというが、若尾政希は『心学五倫書』と『本佐録』の内容を比較検討した結果、『心学五倫書』が先行するという根拠はなく、謎のままであるとしている(『本佐録』の形成：近世政道書の思想史的研究)(『一橋大学研究年報 社会学研究』40、2002年)。

⁸⁵ 青山忠一『近世前期文学の研究』東出版、1966年、p.61。

⁸⁶ この点については明白であると思われるが、管見では言及したものが見当たらない。たとえば、『三輪物語』について、宮崎道生は『源氏物語』からの影響のみを論じ、同時代の教義問答体小説には全く触れていない(宮崎道生『自筆本 三輪物語』解説)。

道をそれよりましたりとて中に書、仏をすぐれたりとて奥に書たり」（『外書』 p.239）と記していることからわかる。

何より、否定的なそれも含めて影響関係を考えるべきは、師である中江藤樹の『鑑草』（正保四 1647 年刊）である。一般に藤樹の主著と見られている『翁問答』は仏教に対して批判的であったが、『鑑草』は明代の善書である『迪吉録』を主な典拠として、序文には「福ひの種は明德仏性なり」「明德仏性の修行誠あれば、ねがはざれどもをのづから仏果に至る」とあり、本文には「孝徳仏性」（「卷之一 孝逆之報」）や「仁徳仏性」（「卷之二 守節」）とあるように、儒教倫理と「仏性」という仏教語を組み合わせて現世的倫理を説いている。『鑑草』本文の構成は、『迪吉録』から倫理的善悪に対する因果応報を示す怪異譚を紹介し、それについて藤樹の教戒を付すというものである。

こうした『鑑草』の仏教性をどう評価するかについては諸説あるが、心山義文は「儒学へ導くための客観的な布石一戦術一として用いられている」と結論付けている⁸⁷。つまり、藤樹は門人に対しては儒学と仏説を弁別し、仏説は言及されたとしても比喩的なものに止まっていたが、女性宛ての書簡では仏説を直接肯定的に用いており、そこでの「如来心」と「明德の本体」を同一視するような教説は、「仏教の後生の教説を信奉する女性の関心を、現世の心ありよう、ひいては藤樹独自の儒学的心性論へ導く媒介として用いられている」⁸⁸のであり、『鑑草』における仏教的教説のあり方に近似すると論証している。この点は禍福応報の論理や怪異説話についても同様で、「なぐさみ」として広く読まれつつ儒教倫理へと人々を導くことが意図されており、「因果応報の論理とともに啓蒙のためのものとみることができる」という。

心山もその判断の根拠の一つとして引用しているが、蕃山もまた、藤樹の仏説利用を教化手段に過ぎないものと見ていた。蕃山が「大道」の立場から「小道」である仏教を半ば容認することについて、「中江氏、鑑草のむねに近し。世の学者、鑑草を見て、陽儒陰仏とそしり候。明德仏性とならべられたるはあやまり也」という問者に対し、次のように答える。

中江氏、儒仏一致と見たるにあらず。鏡草は婦人の為也。女はとりわき文学せず、ただ仏法のみある事をしれり。他の言語にては通じがたし。此故にしばらく信ずる所によりて、本心の慈善をひらかんとす。その志は好すべし。其言はとるべからず。世人のそしる処尤もなり。君子の過は日月の蝕のごとくなれば、非は非といひて改めたるがよし。則中江氏の志なり。予これをかざる事を得ず。予が仏法を退べからずと云は、彼をかね用るにはあらず。とても世に有べき限はあらん者也。そしり退て、我心をおこさしめんよりは、許容して彼も其道を嗜まむにはしかじ。（『外書』 p.280）

⁸⁷ 心山義文「『鑑草』をめぐる仏教的心性論一戦術としての仏教一」（『季刊日本思想史』48、ペリカン社、1996）p.101。

⁸⁸ 心山義文、1996、p.91。

藤樹の「志」と「言」とを分離し、通じやすい表現で語るという「志」は良いが、仏教を併用して説くような「言」は改めるべき「非」であるという。『女子訓』上の本文冒頭を「婦人あり問て云、鏡草を見侍れば、女は嫉妬なきを賢なりとすと見え侍り」と書き出し、それでいて『女子訓』下では仏教批判を長々と語っていることが、蕃山の姿勢をよく表している。『鑑草』だけでなく、藤樹門下の学徒が『太上感応篇』を読み、孝経誦読の儀礼を実践することについても、「世人これを笑ふ者あり」という問者に対し、やはり「志」は正しいが、具体的な実践である「事」は試行錯誤中の過渡的なものであって拙いと説く。

細工のしならひにはけづりそこなひおほく、馬の乗ならひには度々落るがごとし。聖賢伝受の心法の師なくて、中江氏初てさまさまに心をねりて試られき。心法の受用のたよりあるべきことは、まづ取て受用してたすけとせり。ふたつのこと全くよしとはおもはれざりしかど、志のきどくなる所あるは誦経の威儀なり。凡習の過悪をこまかに記したるものは感応篇なり。ここを以て、しばらく用られたり。紙捻して一日の過をむすび、善をなしたることもありき。皆細工初にて、事はよからざりしかども、志はよかりしかば、悔べからず。されど、人倫をいて此如きの事あるべからず。志は殊勝なれども、異端の流にまがふ故に、我は用いざるなり。故に三経の初に威儀ありしをもこれをけづりたり。聖賢の、神を祭祀すること、義あり礼あり。(『和書』 p.185)

「紙捻」とは一日の自分の善悪を紙繕りという目に見える形で数え、日々反省し善に向かわんとする功過格に基づくものであり、『太上感応篇』や『迪吉録』と同じく、中国の民衆的な三教一致色の濃い信仰に関係している。「聖賢の…」以下は藤樹が太極を人格神化した「太乙神」を祭祀していたことへの批判を含意するのであろうが、無節操といえるほど異端的な実践を取り入れる藤樹の姿を見ていた蕃山は、その実践のための方法論への関心という「志」を受け継ぎつつ、儒教からの逸脱あるいは異端への接近がどこまで可能なのか、目的は手段をどこまで正当化し得るのか、そもそも儒教本来の目的とは何であるか、といった問題意識を研ぎ澄ませていったと考えられる⁸⁹。それゆえ、蕃山自身が様々に表現手段を工夫したのは、その時処位論を藤樹から受け継ぎ応用したことと重なっている。以下、両者の時処位論について基本的なところを確認したい。

⁸⁹ この点について、佐久間正は「藤樹の場合どちらかといえば心迹差別論によって迹と区別された心に関心を集中していったのに対して、蕃山の場合は心を重視しつつ心の現象形態である迹にも少なからず関心をもち続けた、といえるかもしれない」という見方を提示するが(佐久間正「時処位論の展開」(『東北大学 日本思想史研究』第9号、1977年) p.33)、これは『鑑草』に代表される後期の藤樹思想を、主に自己の内を志向する「唯心論的世界観」と見ることと関わっている。しかし、蕃山が「心法の受用のたより」と見ているように、儒教からの逸脱と見られがちな太乙神祭祀や『鑑草』の仏説利用を含め、「心」を追求するための実践を工夫することにこそ、「迹」の議論が進展していたと考えるべきであろう。それは前節までに見てきたような蕃山の関心と、なおも重なるものである。

寛永十一（1634）年、伊予大洲藩を致仕脱藩して母の住む小川村に帰って以後、それまでは蕃山が「格法者」として批判するような性質の朱子学者であった藤樹は、その思想の方向性を根本から変更し、『翁問答』に代表されるような「心」「迹」の区別に基づく独自の教説を展開し始めた。それは表面的には経典解釈上の理論であり、学問に「正真と贗と二色あり」という主張によって、「俗儒」と明確に区別される学問のあり方を提唱する者であった。四書五経という同じ書物を典拠とするにもかかわらず、なぜ贗である「俗儒の記誦詞章のがくもん」と「真儒」による「正真のがくもん」という違いが生じるのかという問いに対し、藤樹は次のように答える。

四書五経に心と迹と訓詁のしゃべつあり。聖賢の口にのべたまふ辞と身におこなひたまふ事との二つを迹と云、その口にのべ、身におこなひたまふところの本意の至善を心といふ也。心は無方・無体・無声・無臭にして、書付る事あたはざるゆへに、只あとばかりをかきつけて、そのあとのうちにふくみそなへて、後世のをしへとなせり。そのあとのうちにそなはりたる心を四書五経のこころといふなり。そのあとをかきのせたる四書五経の文字のことはりを訓詁と云なり。（『翁問答』 p.52）

「本意の至善」＝「心」と、具体的な言行である「迹」を区別し、「真儒」は前者を、「俗儒」は後者を経典から読み取るというのである。それは具体的な礼制・法度についても同様で、「法度にも心・迹の差別あり」として、「周礼などに記したる事は、聖人、天時・地利・人情の至善をはかりてさだめたまふ法度のあと」に過ぎず、「そのあとによって立法の本意をようさととり、当代の法度をさだむるかがみとし、その事のあとになづまず、聖人の心によくかなふを、至善の活法とす」という（『翁問答』 p.70）。藤樹はこのように読み換えた「聖人の道」＝「神道」を、「権道」とも呼ぶ。「権」は『孟子』離婁上の文言を典拠とし、「溺れている嫂を助ける際は、通常触れてはいけない嫂の手を握ることも許される」という、通常は「礼法にちがひて道にかなふ」ことを意味する語であるが、通常の礼を「迹」として相対化する藤樹においては、聖人の「一言一動の微に至まで皆権の道」ということになり、「権は聖人の妙用、神道の惣名なり」というに至る（『翁問答』 p.136）。そして、「大賢以下の人」は「氣質の累（わづらい）ありて明德くらく権をおこなふことあたはざる」からこそ、「聖人天下のために礼法を定めたまふ」のである。それも「権の道」ではあるが、法として定められることで「迹ありて変通の活澁なき」によって、「権」といわず「礼法」という。

蕃山の時処位論がこの藤樹による「時と所と位と三才相応の至善」の強調に基づいていることは周知の通りであるが、藤樹においても蕃山においても、結局は四書五経に自らの主張の正統性を託している以上、話題が教説であろうと礼であろうと、「聖人の書のほんいをよく得心してわが心の鏡とするを、心にて心をよむと云て、真実の読書也」（『翁問答』 p.95）という解釈理論に帰結する。逆にいえば、藤樹が「本意」と呼び、蕃山が「主意」と

呼んでいる聖人の意図したところ（それは天理と直結させられている）を、他ならぬ自らが（やはり天理と直結するとされる「心」を媒介として）読み取り得たとする自負が、「格法者」を批判する論の全てにおける前提なのである。その上で、藤樹は「心法受容のたより」を仏教・道教に踏み込んでまで様々に試行錯誤し、「太乙神」祭祀という新たな礼や『鑑草』という物語作品を創作し得た。

『翁問答』における藤樹の「本意」が主に聖人のそれについて議論されているのに対し、蕃山はより卑近な場面においても同様の理論を応用していく。それは前節に見たような創作上の虚実理論と表裏一体であり、他者に向けた表現における一般則として、本当に伝えたい内容である「主意」と、具体的に示された表現の字義通りの内容とは乖離するものである、あるいは（聖人同士でない限り）むしろ乖離すべきであるという認識である。それゆえ、儒教の経典やその他の古典といったジャンルを問わず適用されるのであり、たとえば、『孝経外伝或問』一之上において『孟子』の舜説話を紹介する際、蕃山が虚構と判断した部分を大胆に割愛していた⁹⁰。それは「本の虚・実をとはず」に「もし此の如くありても此の如し」と、誇張された極端な物語によって道徳を説いた「孟子の語勢」を知らない読者のためであるという。あるいは源義経について語るにあたり、『東鑑』だけが信頼できる資料であるように世間ではいうが、「平家物語・義経記も、大かた実事と見えたり。文法にても虚実は見ゆるものにて候」（『和書』p.13）という。文章は虚実を併せ含んで書かれるものであると考える蕃山が、その「心」によってテキストの虚実を判断しているのである。客観的根拠は無い。

藤樹において聖人の「本意」は「神理」であり、それを経典から学んだ「真儒」は、自らの時処位においてその「神理」を体現せねばならない。その具体的実践が時処位に適い、「神理」の体現に成功することを「時中」という。「道」と「法」を区別し、「法」を立てるには時処位に適い「時に中する」ことが必要であるとする、蕃山の思想もまた同じ構造である。それゆえ、佐久間が藤樹の時処位論的思惟に孕まれているとする「二つの問題（アポリア）」、つまり①「行為の妥当性（時中）の保証をいかにするのか、さらにいえば当為の問題を悪無限的な相対主義の彼方に追いやることなくいかに恣意的行動を抑制するのか」、②「時中という至難の行為が一般の人間にとってそもそも原理的に可能であるのか」は、蕃山にもそのまま当てはまることになる⁹¹。実際に当時から、藤樹については大乙神祭祀や仏説利用の妥当性が問題とされ、蕃山についてはその政策論の妥当性が問題とされたのであるが、どちらも自らの経典解釈の根拠を「心」におく以上、同じく「心」によって異なった解釈をする者と争いになった場合、理論上は優劣を判断できまい。

佐久間はこのアポリアの解決法について、藤樹は①②とも天・人を一貫する「孝」の宇宙論、およびその本体を人格化した「皇上帝」あるいは「大乙神」の信仰によって解決し、蕃山は②については「語句こそ多少違え論理そのものはほぼ同様であるといつてよい」宇

⁹⁰ 『和書』p.62 頭注。

⁹¹ 佐久間正、1977年、p.32。

宙論で解決するが、①については「被支配民の凡情＝人情および社会の傾向性としての時勢一時変が時処位論的思惟の前提に据えられ、時中の妥当性は人格神的皇上帝（大乙神）の否定とも相まって、仁政の実現という事実委ねられる」という⁹²。藤樹についてはその「大乙神」信仰をあまりにも非合理主義的に捉えているようであるが、その点を除けば概ね同意できる。本論文の関心から整理し直すと、藤樹はあくまでも一人一人との対面的な場における実践を想定し、そこでの効果を以て「時中」のしるしと考えたのに対し、蕃山は同じく個人も相手にするが、それとは別に集団としての社会を扱う〈場〉を想定して、「時勢」が重大な要因となる後者すなわち経世論においては、そこでの効果を以て「時中」のしるしと考えたのである。本人が自らの「心」において知る以外には、「時中」は現実の人間関係あるいは社会状況に結果が出るまでは知り得ない。それがひとまずは解釈学的問題としてこの両者に共有され、かつ具体的な言動、著述や政策立案においても裏返した形で再生産されていくことが注目される。

五 世界観の虚構化と「無の見」

前節において、藤樹と蕃山の理論的な共通性と志向するものの相違、および「作り物語」の創作と「法」の制作もまた同じ理論の裏返しであったこと、両者に共通するアポリアがあったことを確認した。彼らの理論は宗教史上、どのような問題を示しているのか。

蕃山が藤樹没後の同門儒者達から師に背くものとして批判されていたことはよく知られているが、前節に見たように、蕃山もまた藤樹の具体的実践の多くを試行錯誤の産物として否定し、それをそのまま実践し続ける藤樹の弟子達を批判していた。確かに蕃山は藤樹の理論をよく理解し、自らのものとしていたのであり、「諸子は極りある所を学び、愚は極りなき所を学び候。其時には大にたがひなく候ても、今は大にたがひ申べく候」（『外書』p.198）という主張に頷くことは許されるであろう。しかし、それは必ずしも蕃山による実践の正しさを保証するものではない。藤樹の学風（「江西の学」）によって「道の行はると云こと」が天下に知られ、「儒仏共に目を付かへたる」と称賛する「朋友」に対し、蕃山は次のように批判するものの、同じ批判が蕃山自身に対しても適用され得るとというのが、佐久間の指摘したアポリアであった⁹³。

少しは益もあるべけれども、害も亦おほし。しかと経伝をも弁へず、道の大意をもしらで、管見を是とし、異見を立て、聖学といひ、愚人をみちびく者出来ぬ。江西以前には此弊なかりし

⁹² 佐久間、1977年、p.37。

⁹³ 現に蕃山と仲違いして後の池田光政は「了介、學術の見立て私の知を以、時所位の三つを知り、時変に通じ候外無之と申す。（中略）か様に高満なる事是非に及ばず候。本是にて候故、末万事に渡り聖学を過り候と被思候。（中略）事の大小は在之候へ共、道理に二つは無之候故聖人の道は其事の首尾不仕に心なく、至て少の事にては指当る義を取り不義を去り候由に候。古より王道は起兼霸道は其印はやきと申其上此段の論決候事之候は、董仲舒の仁者其の義を正し、其の利を計らず、其の道を明らかにし、其の功を謀らずとの論、能手本にて候」（永井卯三郎『池田光政公伝』下巻、「書附」、p.1144）。

なり。天下の人、目をさましたりといへども、いまだ徳を好むの人を見ず。粗（ほぼ）学の自満のついでは一二にあらず。

「江西以前には此弊なかりしなり」を真に受けるなら、藤樹学は経典解釈において悪しき転回を起こしたということになる。管見によって好き勝手に「聖学」を説く者が増えれば、「道」に基づく正しい「聖学」は有象無象に埋もれてしまい、共に廃れていくであろう。また、正しい「聖学」と誤った「聖学」の弁別が理論的に困難である以上、当然ながら仏教の側から経学を解釈し、それを聖人の「主意」であるとして喧伝することも可能である。

まずはその逆、つまり藤樹・蕃山の側から仏教に対して、その解釈学を適用した論を見よう。藤樹の世代の儒教に関しては、禅林でのそれを除けば、そもそもほぼ独学で舶来の経典やその註釈と向き合わざるを得なかったが、神道や仏教に関しては、先師からの口伝を重要な契機とする、つまり、その経典を奉ずる社会集団のあり方に解釈が組み込まれた中世的な解釈学が、経典・神典が出版によって公開されていくにつれ、あるいは組織的な研究が行われるにつれ、徐々に相対化される段階にあった。個としての読者が自らの「心」によって経典と対峙する藤樹・蕃山の解釈学は、むしろ余所である神道や仏教に対してこそ、より容易に適用できたであろう。蕃山の神代卷解釈については既に『三輪物語』のそれを論じたが、やはり「寓言」として筆者の「主意」を読み取るというものであった。仏教という作品の作者である釈迦の「主意」についても、藤樹・蕃山はいとも容易く論じるのである。

『翁問答』における藤樹は、釈迦・達磨によって勧善懲悪のために立てられた「寓言」が、仏教の教説であるとする。ただし、釈迦・達磨は聖人や至聖大賢には劣る「狂者」⁹⁴でしかなく、かえって至善の妨げになりかねないという。

元来釈迦・達磨の法を立めされたる心根は、衆生のまよひてあさましきていをあわれみかなしびて、色々さまざまの寓言を立て、勧善懲悪のためなれば、一段殊勝なれども、その徳、狂者なる上に、天竺戎の風俗をもととして立たる教の法なるによって、逸狂偏僻なることばかりなり。その上すすむるところの善、真実無妄の至善にあらず。三才一貫、中庸精微の至道にそむきて、人極のさまたげとなること多し。（『翁問答』 p.119）

蕃山の「狂者」についての評価は少々異なるものの、中国の聖人には及ばないまでも釈迦・達磨を仏教の中では優れた人物とし、その地獄・極楽といった「方便」の「主意」は「下愚」のための「衰世の法」であるとする、同様の仏教観を示している。

⁹⁴ 藤樹自身の説明によると、「狂者は道体の廣大高明なる所をば悟といへども、いまだ精微中庸の密に悟入せざるによりて、見性成道の心術粗糲迂闊にして修行異相に逸狂なるものなり。大唐にては許由・巢父・牧皮・曾皙・子桑戸・莊子、天竺にては釈迦・達磨など勝れたる狂者なり」という。聖人に一段劣るのが「至聖の大賢」、その下が「狂者」、その下が猖者である。（『翁問答』 p.117）

ただ仏道は衰世の法にして、多は下愚のための教なり。上に賢君まさで世の治まらざる時の救ひなり。天下を平治する道は儒道なり。よって王道ともいへり。王道衰微にして天下平治ならざる故に、僧ありて賊民のやはらぎとなり、人心をつなぎ助けり。釈迦・達磨の主意はここにあり。聖賢の道と相争て我法をひろめんとにはあらず、各立る所の道異なればなり。
(『夜会記』 p.547)

また、『源氏物語』と同様の「虚」であって、扱い次第で益にも害にもなる点も同じであるという論が、『夜会記』に見られる。政道に用いるべきでない「虚」の教であることを強調するのが蕃山の「主意」ではあろうが、その話者は「僧」であり、蕃山の『源氏物語』への高い評価を考えれば、やや仏教に肯定的な論であるといえる。

仏道はたとへば源氏物語のごとし。よる所ありて後世のために一の作り物語を残せり。本なき事なれば罪もなし。しかれども其文を好み、其心を好する者は、源氏者と成て一生他の学をせずして、源氏にのみかかり居もあり。他を学ても源氏の助けとし、これにしくはなしとおもへるもあり。よく源氏を学ぶ者は、ただ人ほどにも色をこのまず、然れば虚も亦実となれり。仏法も一の源氏物語なり。しかれども性の近き者、好み学びて出家と成り、其虚を以て家を立るなり。其虚を無理に実とし、世はなれたる道を無理に世道とし、儒をも退けて天下をも我治めんといふは、ひいきだをしとやいふべき、欲深きとやいふべき。(『夜会記』p.547)

ただし、この引用箇所につづき、「客僧」に「地獄・極楽の事愚人のために設るのみにあらず。亦地獄・極楽の理一心の上にある」といわせた上で、「儒生」に「仏経の説は無理に思はせたる理なり。本釈迦の心にもなく経作りたる者もしらぬ事なれども、高明の者の浅く思ふ故に、しみて理を付たるなり。しかれば理本理にあらず。事不実なるが故なり」「釈迦幻術を習ひて神通力と名付、愚民をすすむる手だてとしたり。是を方便といへり」と否定している(『夜会記』 p.548)。蕃山は「寓言」という語が仏教に適用されることを、注意深く避けていたのである。『女子訓』では、仏教は荘子の「寓言」を利用したに過ぎないとして、「仮説」「寓言」「権説」という分類を論じている。

寓言といふ事を荘子はじめていひ出せり。寓言とは其事はなれども道理をふくみて、それにことをよせていひたる者也。仏経には権説とて一向道理もなき事なれども、方便にいひたる事多し。(『女子訓』 p.21)

天上天下唯我独尊といへるに心あり。釈迦一人の独尊にあらず。生れ落たる所は誰も独尊也。孟子に大人は赤子の心をうしなはずといへる心を用ひて、此語を出せるならん。聖人の語は仮説とて仮物を以て此物をさとす者也。荘子は是を変じて寓言とす。寓言はなきことなれども、

道理分明也。仏説は又寓言を変じて権説とす。権説は一向なき事也。なき事なれども方便の
為もうけたるといへり。此独尊の語も権説也。されども此語は少し道理ありて寓言に似たり。
『女子訓』 p.26)

「仮説」はほぼ比喻、譬え話のことであろう。荘子は道理を寓話的に表現したが、それを「寓言」と呼んでいる。そして、仏教經典の多くが中国で作られたと考える蕃山は、仏教の「権説」が「寓言」を変容させたものであり、道理には合わないものの、「方便」として機能する虚構であるとする。仏教を「寓言」とする藤樹の論の影響が顕著であるにもかかわらず、わざわざ「仮説」「権説」という造語をしてまで差異化したのはなぜであろう。それは自らの解釈学のアポリアを認識するがゆえに、そして荘子の「寓言」そのものを高く評価するがゆえに、「寓言」論を仏教に適用した場合、それが「聖人の道」「神道」に対して逆用され、同様に虚構として相対化されることを警戒したのではなかったか。「寓言」は「道理」に奉仕するものでなければならず、そうでない虚構は「寓言」と呼ぶわけにはいかない。

この点では藤樹のほうが奔放であり、蕃山が「大道」をしばしば五典十義に尽きるというのに対して、藤樹は「畢竟五教みな孝行のをしへなり。ただ凡夫のために、五典・十義をわけてしめしたまふなり。至徳要道、三才一貫の心法、よくよく受用あるべし」(『翁問答』 p.47) とまで単純化している。全ての存在者を太極からの流出と見ることによる「大乙神」祭祀と、この「孝」一元論が深い関係にあることも周知のとおりであり、蕃山にとっては際限のない相対化、あるいは異端に紛う危険性を感じさせる発言であったかもしれない。この箇所が続いて、現に次のような質問が發せられている。

今生ばかりの住居にて、五倫のまじはり夢幻のごとくなれば、五典をよくおこなふも、ゆめのうちのいとなみにて候へば、さして至徳要道と云べきにもあらず。五典のほか別に向上の道あるべしとぞんじ候はいかが。(『翁問答』 p.47)

これに対し、藤樹は「それは狂者の議論をききならひておこるうたがひにて候。狂者は道の皮膚をみて、いまだ骨髓をよくさとらざるゆへに、生死・幽明・有無の差別をわけてをしへを立たり。その破裂の見を、聖人、異端と名づけたまひて、是に似たる非と云ものなり。ぼんぶの見所にくらべぬれば、ことの外にたかく候へども、聖人のみちよりみればあさきことにて候」と答える。「五典・十義」を実体的に捉える「凡夫」よりも、それを虚と見る「狂者」の認識がより高等であるというのである。もちろん「五倫のみち」すなわち「孝徳は中和を体段とし、愛敬を本実とす。方寸のうちにそなはりて、太虚に充塞し、六合を包羅し、上は無始の往古に達し、下は無窮の未来に徹し、生死・幽明・有無のしゃべつなく、上も外もなき神道なるゆへに、至徳要道となづけたまふ」と、「夢幻」どころか唯一の实在であることを強調し、全力で相対化にブレーキをかけるが、論理というよりは

修辞による正当化というべきであろう。最終的に「聖人のみち世にあきらかならざるによって、異教にならひそまり、さやうにあさましきうたがひあり。儒門に入てまよひを解べきこと、人間第一の急務にて候」と、「儒門」に入て「五倫のみち」を疑いなき前提として受け入れることを求めている（『翁問答』 p.48）。

後生を否定した上で「五倫のまじはり」を「夢幻」とする「異教」とは、おそらく禅仏教のことを指している。藤樹も自らの「権道」論の危険性は承知しており、「権の理味を心得ちがへて道のそこなひとする人」を二種類挙げるが、その一つが相対主義自体を目的化して社会性を失ってしまう禅者であった。

一には狂見に入たる人、権道の、法におちず迹になずまざる面影を見付、中庸精微の矩をわきまへず、無欲の心にまかせて、あとになずまず法におちざるを至極の道として神道の権にそむけり。禅を学ぶ人此心地にまよへり。（『翁問答』 p.139）

蕃山の禅仏教に対する態度はやや複雑であるが、やはり同じ問題を見据えており、藤樹以上に切実であったかもしれない。蕃山の描いた仏教の見取り図によれば、釈迦・達磨は輪廻や天堂・地獄を信じておらず、釈迦が「愚人」向けに「方便」として説いたそれらの虚構を、釈迦本来の教説を悟り得た達磨が否定した、という関係にある。それゆえ、その達磨の教説を受け継ぐ本来の禅は、しばしば「心法」として肯定的に語られる。

（「達磨より初て禅家妙・奇特をきらへるは尤なり、しかれ共、元祖の釈迦、神通妙用をいへるは何ぞや」に答えて）是も其国人によりて、かはれる道理殊勝なり。もろこし人と、天竺人とは、性質かはれり。釈迦は大慈・大悲の心を以て、衆生の悪をやめ、善をなさしめんとす。幼少の子どもを、おどすが如くなる方便あり。これ天竺人の愚蒙によれり。（中略）達磨も中国にて、聖学のすたれし時節にわたりしゆへに、直指人心見性成仏の旨を教られたるなるべし。（『外書』 p.318）

仏法の実は、心法にて奇特はこのまざれども、心法ばかりを伝へむとては、好人まれなり。ここをもって、先奇特をなして、人の信をとり、浅法をひろめたるにて候。世に愚癡なるものは多き故に、浅き教ほど、よくひろまれり。その祖師々に名利なかりしや知らず候。（『外書』 p.178）

その禅宗も達磨の後には利心によって奇特を説くようになるが、真の仏者はそれを批判して輪廻後生を否定するものであるという。しばしば引かれるのは一休であり、彼の歌とされる「うそをつき、地獄におつものならば、なき事つくる釈迦いかがせん」の「主意」を問われ、次のようにいう。

世間の人の中に、尊く思ふ釈迦は、わけもなき者にて侍る故に、其釈迦をしりぞけ、真の釈迦をあらはさむとの事なり。地獄・極楽をまことらしく、信じぬれば、釈迦をうそつきにするにて候。昔の仏者は人に善をすすめんため説法し候故に、うそをつき悪をすれば、地獄に落つと申し候き。正しき事にてはなけれども、今にくらぶれば、せめての事に候。今の坊主は、身すぎのため也。(『外書』 p.212)

しかし、「古しへ達磨の流」の教説は「心もなし仏もなし、天道も神もなし。死すれば何もなし」と、地獄・極楽だけでなく「天道」や「神」まで否定するものであり(『女子訓』 p.28)、藤樹が指摘していたように、この種の思想は人倫社会の否定に陥る危険性も孕んでいた。蕃山はこれを「無の見」と呼んで警戒する。「今時なま学問する人は、ものをやぶる様に申され候。世中のわけもなき事をやぶるは尤にて候へども、何をもちかおも理屈にてをし候へば、神道も王道も立ざる様に成行候。無の見と申あらしき異学の風のごとし」と意見を求められ、以下のようにいう。

古今異学の悟道者と申は、上古の愚夫愚婦なり。上古の凡民には狂病なし。其悟道者には此病あり。先地獄・極楽とて、なき事をつくりたるにまよひ、又さとりとて、やうやう地獄・極楽のなきといふことをしりたるなり。無懷氏の民には本より此まよひなし。是を以て、さとり得て、はじめてむかしのただ人になると申事に候。ただ人になればせめてにて候へども、其上に自満出来て、人は地獄に迷ふを、我は迷はずとおもひぬれば、地獄のなきと云ふ一事を以て、何おもかをもなしとて、いみはばかり所なく候。儒・仏共に世中に此の無の見はやりものにて候。(『和書』 p.33)

釈迦の創作による〈虚構〉をやぶることは結構であるが、必要以上の相対化は「ただ人」の社会を形成する「神道」「王道」をも破壊してしまう。「神道」「王道」の具体的な形が「礼」であるが、それも藤樹が「権」を本質としていたように、人作による仮構的なものであった以上、時処位の至善を失えば虚構に墮すのは容易であった。蕃山自身も「格法者」を批判する際、「時所位の至善をしらで、ただに聖賢の跡によるは、聖賢の能・狂言をするがごとし」(『外書』 p.261) というように、それを常に意識しながら時処位を論じたのである。

以上のように、解釈と制作の二面にわたる藤樹と蕃山の「寓言」論は、自らの「聖人の道」「神道」をも相対化しかねないものであった。儒教側が仏教の輪廻思想を〈虚構〉として批判すること自体は、中国の三教論における長い伝統を持つ。しかし、同様の目線を自らの經典にも向け、聖人の「主意」を無媒介に読み取ろうとする時に明らかになったのは、宗教的伝統が基づく世界観自体を人為的な虚構として相対化し得る、という解釈理論を開いてしまった事態である。それは儒教という確固として存在する教説をいかにわかりやすく伝えるか、などという問題ではない。儒教の真理性自体をも侵食していくのであり、あるいは侵食された儒教であればこそ、近世日本においても実践可能な教説として説き得た

ともいえよう。世界に内在すると考えられた「理」に根拠を持ち、形無きものに仮に相対的な形を与えて具体化したものを〈仮構〉と呼び、「理」に根拠を持たずに無から有を作り出したものを〈虚構〉と呼ぶことにするならば、蕃山は「寓言」が両者にまたがるものであると知りつつ、あえて前者を志向するものとして定義していた。自らの制作する「寓言」は、他の〈虚構〉とは異なって、道理に基づくものでなければならないからである。

六 「愚人」と「寓言」

同じ理論に拠りながら、藤樹の実践に危うさを見ていた蕃山は、「寓言」論に限定を加えようとした。とはいえ、『源語外伝』で論じるように、学者にしか伝わらない表現の弊害も十分に意識していたのであり、民衆に受け容れられるという点では仏教の虚構がいかに強力であるか、その機能についてやはり関心も持っていた。仏教の後生が「愚人」向けのものであると語る時、蕃山は同時に後生を信じたがる「愚人」の「人情」「凡情」について語っているのであり、そのような者の集団として見出された社会について語っている。それゆえに、虚構であるとはいえ、時処位に合わせてその虚構を説いた仏者を、苦々しくも一面では高く評価するのである。

天下に愚癡なる者多ければ、おろかなる事程よくひろまれり。法然・親鸞・日蓮等は、本かしくくてをろかなる僧にはあらされども、かしこき故に、よく人の気を見て、世にあひぬべきおろか成る教をひろめたり。禪宗は名誉らしき事を嫌ひたる流なれども、今は人のつきしたがふをうらやみて、名誉をいひ出ることなり。人多き時は天に勝とて、聖人の道は、天道なれば、愚癡の人の多に負て、正理を知人少なく候へば、申ても詮なき事也。(『外書』p.211)

しかし、それは根本の道理にもとり、理想社会の建設には結びつかないため、結局は否定せねばならない。「方便」として虚構を説いた釈迦の「心根」は良いが、「偽をいひて教る事は、正理にたがひたる事なる故に、末々には其慈悲の千倍も万倍も人のあたと成侍りぬ。我心行と、人に云所と二ありては、知恵のとりまはしにして、徳の教にあらざ」(『外書』p.212)ということである。「愚人」は知恵ある者によってどうにでも操作されてしまうからこそ、道理に基づいて導かねばならない。

世間のことわざにも、愚人はらっこの皮のごとく、少し智恵のある者は何方へなでつけんもままと申し候。道の善悪をばしらで、其人に才知あるか、めいよをするか、難行をするか、いか様ことなるもの見え候へば、其まま信じしたがひ候なり。人柄よくして、異学にまよひ候はば、其知のしかざることをおしみ侍りぬべし。人がらあしくして、聖学をせば、道德の罪人たることをにくみ侍るべし。(『外書』p.195)

そして、あくまでも理想としては、人の生まれ持った「天性の神明」である良知を信頼

し、それを伸ばすことを第一に考えるべきなのである。地獄を否定すれば、民が悪を為すのを止められないのではないかという質問に対し、次のように楽観的に、あるいは理想主義的に答えることもある。

我等のちごくはなし。悪がしたくばせよといふは、人の善心をそだつる也。今時の仏者の後生をねがへと云は、善心を亡すなり。人々の心に天神一体の神明あり。涅にすれ共縊まず、磨けど磷かず、天地にさきだち、天地にをくる、不義をにくみ、悪を恥るは、人心の霊なり。釈迦以前地獄の説なきときは、人に善人多く、国家天下よくおさまりたるは、其証拠なり。地獄のなき事をしらせ、悪をなしてころよくばせよといひたるとて、悪のなるものにてはなし。心の神明にはづる所あって、安からざる故なり。(『外書』 p.236)

余計な虚構で導いて「善心を亡す」ことを、「七竅鑿て渾沌死する」という『莊子』庖丁王篇の「寓言」で説明するのは、いかにも示唆的である⁹⁵。しかし、現実の経世論としては、「衰世の法」として仏教の存続を認めざるを得ないのであった。

もう一つ、蕃山が退ける虚構がある。『七書』と総称される兵書に説かれた権謀であり、それらにおいては聖人もまた自己利益の為に詐術を用いていたとされ、『夜会記』の「軍者」にそうした聖人観を代弁させている。

文王・武王は聖人なりといへ共、太公望を得て軍旅を学べること久し。戦場に臨て百戦百勝の功を立てるは將軍の武略なり。(中略) 儒者のまはり遠き道は用るに益なし。ただし教の為かりにまうけたるなるべし。己は人の国をうばい天下を取るの志あれども、家中の者には二心なく忠を尽せといふがごとし。人々道といひ忠といふはかりの事也。実は名利を本として武功をなせり。(『夜会記』 p.499)

これに対して「儒者」は、「後世の軍者、己が功利のかざりとせんために、文武の名をかり用てかけり。もし七書のごとくなる心あらば、何を以てか聖人といはん」と後世の捏造として否定する。「天下を何とも思ひ給はざる心の上に慈仁ありて和光同塵の道おはします」というのが聖人の心であり、たとえば孔子は「死生は昼夜の道なり」と悟っているため死を哀しむことは無いが、平人の情に合わせて別れを哀しむのであり、聖人は許由のように地位や富貴を何とも思わないが、「天下の人をして苦をぬき樂をあたへ、道德の郷にあそばしめん」とする。それは虚偽ではなく「和光同塵」である。

では、蕃山が儒教や仏教に替えて立てようとする、日本の水土に相応する「神道」はどうであろう。どのように「愚人」を包みこみ、文明の世の疑い深い人々をも包んで、一つの制度とすることができるのか。問題となるのは、人間による祈祷や善悪行為に応じて禍

⁹⁵ なお法治政治についても同じ理由から批判している。「政は人の心を直にするよりよきはなし。しかるに法度によりて人心邪偽になるは本を失へる也」(『孝経小解』 p.4)

福を下す人格神の存在を認めるかどうかであろう。朱子学においては非人格的な「理」とされる「太極」を、師である藤樹は「大乙神」として人格神化し、応報の機能を担わせていたとされるが、蕃山の福善禍淫についての見解は一定しない。たとえば、罪人の遺体で刀の試し切りをする「すへ物ぎり」について、次のようにいう。

世中にしわざこそ多かるべきに、人をきるを事と仕り候は、不仁なる心にて候。其の不仁の心に天罰当るにて候。我等も、すへ物きりたる者の子孫絶たるを、二人まで見及び候。(『和書』 p.84)

しかし、一つの罪に対して一つの罰といった明瞭なものではないともいう。仏者の驕りによって乱世になるというのであれば、仏者の上にだけ災厄が降りかかるべきではないかと問われ、次のようにいう。

天道は無心なり。水はうるほへるに流るる理にて、神明の報応必然なれども、左様に有心のもの裁判の様にさしあたりたる事はなきもの也。其上仏者は無知にして赤子のごとし。世の政道のあやまりにてこそ仏者も驕りを極ものなり。(『外書』 p.388)

ここでは「天道」と「神明」を同一視しているが、この「神明」が儒教的なそれか神道的なそれかは曖昧にされている。伝統的な神社祭祀を引き継ぎつつ、その信仰対象を非人格的な「天道」や「鬼神」に引きつけていきたい、というのが蕃山の「主意」ではあったろう。しかし、「愚人」をも包み込もうとする限り、現世利益的な目的で信仰されるような「神明」の性格も無視はできない。「神明の罰・利生と申す事はたしかなる道理おはしますや」と問われ、次のように答える。

たしかなる事にて侍り。しかれども、正神の罰・利生と邪神の罰・利生とのかはりあり。神明の徳は不測也。故に約束のごとく目に見ゆることはなし。伊勢太神宮は靈神にておはします故に、人々の心におぼゆる利生おはしますことなれば、かくのごとく諸人参り侍ることなれども、これぞあらたなることとて、約束のやうに目に見ゆることはなし。又なきにもあらざれども、正神の奇特には跡なし。(『和書』 p.186)

さらに「天道の感応も又かくのごとし」と続け、孔子が難にあった際に大風で助けられたこともあるが、餓えても米が降ったりはしなかったことを挙げ、「凡人の、神の神たる理をしらざる者は、此時にも米やふらんと思ふべし。ふらざる所がまことの天道神明の理なり」という。あくまでも不測の「天道」に引きつけたいのであり、米を降らせるような奇特は「異端の神通力」か「方便説」、あるいは「邪神の幻術」に過ぎないとして排除する。

一方、明らかに「鬼神」の応報を利用して政道を説く場合もある。「関内侯」⁹⁶から「君道」を問われた際、「天地鬼神の福善禍淫に叶ふを君道とす」と答え、さらに「如何して鬼神に叶ふべきや」との問いに対し、以下のようにいう。

天地人の道は一也。天地に応ぜざれば人道に非ず。徳を以て造化を助くるは上知の事也。才を以て助るは中知といへ共及べし。況や天地鬼神の禍福にそむかざる事は少志あらば叶ふ事安かるべし。鬼神の禍福は功と過とをはかりて功多きには福あり。過多きには禍あり。たとへば過百有り、功も又百あるものは、過功を消し、功過を消して、功過共になき人也。過百あれ共一二の功大なる者は、百の過を消して無事也。功十を大にして過を消して余慶あれば却て福あり。（『集義論聞書』 p.69）

これは明らかに功過格に類する説明であり、藤樹がそれを実践していたことを批判しながら、現実に対面的状況で為政者を教化する際には、そのような単純化された教説を大いに利用していたことになる。では、この例や「すへ物ぎり」の例、ひいては「神明の罰・利生」自体も、仏教と同じく勧善懲悪のための「方便」であろうか。『三輪物語』では祭祀のみにて治まっていたという「上世至治の御代」について、「禰宜」に「いにしへは神明の罰・利生をいひてをどし、人の悪事をせざるやうにしたるもの也。神道と云ものは大かた此格といふ人あり」と発言させた上で、「老翁」に否定させている。

さにはあらず。有徳は必ず威あるもの也。君王に神武の威おはしませば、法令なく罰なくとも、人の恐るること白刃のごとし。賞罰を以て人をすすめをどすは、徳のおとろへたるゆへ也。（中略）おどして悪をなさしめぬと云説は、仏法わたりて後生を以てをどして、人に悪をなさしめざるの習ひよりをこりて、上古のことにはあらず。方便と称して偽を云ことは、天竺・南蛮の俗也。人性全からざる国の教へ也（『三輪物語』 p.76）

あくまでも仏教の「偽」とは差異化したい、しかし、応報が様々な要因に左右され、それとわかるほど確実には下されない（下されたとしても数世代後になることもある）ことは隠したまま、応報があるから行いを正しくせよとはいふ。「偽」はいわないまでも、やはり「我心の行と、人に云所と二ありては、知恵のとりまはしにして、徳の教にあらず」といふ、上述した蕃山自身のことばに反する危険には接近しているといふべきであろう。まして、「鬼門」「金神」といった俗信について、次のようにいふのはどうか。その方角を犯せば災厄があるという、当事者達の信じる物語は「寓言」であろうか。

日本は福地なる故に、田畠多く人多し。山沢これに应じがたく候。人々欲するままに屋作りし、木をきらば、山林ほどなくあれて、人民立がたく候はんか。この故にいにしへ神道の法として、

⁹⁶ 『夜会記』 p.505 では、「関内侯」に注して「今のはた本也」とある。

三年ふさがり、金神・鬼門を忌む事出来候。此の分の堪忍にても、日本国の山林を養育し、家財をやぶらざる事大なり。むかしは人のいまざりし事も、法度出来て後は、これをいむなり。法をおかすは不義なれば、これを罰するものなり。いはんや。日本の水土によりて立られたる神道の法なれば、をかしては神罰有るべく候。(『和書』 p.65)

朱子学の自然哲学的な「鬼神」概念と、民衆の祈祷の対象としての「神」との関係も曖昧である。「理をいへば気をのこし、気をいへば理をのこす。理気ははなれざれども言にのこす所あり。ただ道といふ時はのこすことなし。理気一体の名也。其大に付ては空虚といひ、其小に付ては隠微といひ、其妙用に付ては鬼神といふ」(『和書』 p.299) というような時、鬼神を気とする朱子のそれとは少々異なるものの、やはり自然哲学的であり、人格神的要素の入る余地は無い。であれば、気の感応の論理からいって、中国のように天子や諸侯だけが天神地祇を祀り、庶民は祖先祭祀のみをつとめるべきであろう。しかし、宗廟を祀ることができるのは天子だけであるとする儒教の礼によって、民衆の伊勢信仰を否定することには同意しない。いつものように祭祀の礼の「主意」を説き、「日本は神国なり。むかし礼儀いまだ備らざれ共、神明の徳威、厳厲なり。いますのごとくの敬を存して、悪をなさず。神に詣てては、利欲も亡び邪術もおこらず。天道にも叶ひ、親にも孝あり、君にも忠あり。ただ時・所・位の異なるなり」と、非礼の害を免れていることを説く。さらに、堯が民に親しみ諫言を求めたこと(『淮南子』主術訓)を引き合いに出して、太神宮御治世の昔も同様で、「下民にちかくおはしましたること、堯舜のごとく」であったという物語を語り、庶民の伊勢信仰はその遺風であるとする(『和書』 p.41)。もちろん客観的根拠は無い。「理」を推して知るのみである。

また、これに続けて、「太神宮は治世のみならず万歳の後まで徳明らかで日月のごとく、参りても又おもひ出しても、聖師にむかひたるのごとく、神化のたすけすくなからず。ただ聖王のみならず、靈山川のほとりに行ても道機に触るの益すくなからず。これ又山川の神靈の徳に化する故なり」(『和書』 p.41) ともある。祖先の気との感応という朱子学の祭祀来格の理論とは別の仕方で、日本の神社祭祀を意味付けていることになる⁹⁷。地藏や観音が「心の位に、理名をたてたるもの」で本当は存在しないにもかかわらず、「愛宕の地藏・清水の観音」といった著名な寺社に靈験があるのはなぜかと問われた際も、「愛宕山の神靈あるを見ては地藏と名付、山神の靈を、地藏の靈にとりなしたる也。清水山のけしき、瀧のながれ、神有を見ては、観音堂をたて、やがて観音の靈にとりなし候」(『和書』 p.179) と、同様の理論を用いて、参拝と靈験自体は正当化しつつ、仏教的意味は剥奪している。

最後に天皇観について見てみよう。『夜会記』において、実際に最高権力者である将軍がなぜ天皇には畏まるのかと「軍者」が問うのに対し、「儒者」が「日本は神国といへば、罰

⁹⁷ 旅先で親の忌日にあたった時、どう祭るべきかという質問に対し、蕃山は一応の作法を述べた上で「然共是は必とは仕らず候。勢次第にて御座候。ならざる勢なれば精進斗仕り候。神来格あるべき、あるまじきの論はいらざる事にて御座候」と答えていることも考え合わせるべきであろう(『集義義論問書』 p.22)。

を恐れ給ふ故なるべし」と答える（『夜会記』p.544）。これに対する「公」（＝「君」）の反応はことのほか厳しい。「軍士のいへるはとが少し。儒生の此言よ、俗儒の習にしみぬるか。思はずに出たる成べし。今の儒者は浅く学びたる禪のごとし。物を破るを以て正とおもへり」と批判して、天皇の先祖は日本の他の家系とは出生を別にし、禽獣同然の未開状態にあった日本人を文明化した恩があるゆえに、日本人は永久に天皇家を王として敬うのであると、天照＝泰伯説を暗示する論を述べる。蕃山の「神道」において、「文」の象徴たる天皇や公家が武力や権力に左右されず尊重され続けることは、武家のむき出しの暴力に礼樂を対置させ、秩序ある社会を維持するために必要なことであった。その最も重要な〈仮構〉を破る「無の見」は、厳に戒められねばならない。

実に捉えにくい態度ではあるが、ひとまず神社等（および一部の寺院さえ）における慣習的な民衆の信仰を温存し、それを否定しようとする合理主義的な知識人や「無の見」との間で仲立ちをしようとしていることは確認できる。民衆の信仰にも（彼らは意識していないが）十分な合理性があつて、それは儒法には合わないまでも「仁政」に役立ち、すなわち「聖人の道」にかなうのであると。一方で勸請社の廃止のように⁹⁸、民衆の情欲を増大させるような無節操な信仰は上から規制し、奇特を喧伝する〈虚構〉を排して正しい応報の理を説くことで、民衆側の倫理化にも努める。蕃山の構想する「神道」は、そのような両面作戦が成り立つようなものとして立てられねばならないわけである。

七 「神道不測」の虚実意識

前節に見た蕃山の「神道」論の要諦は、「古今、鬼神有無の説、きはまりがたく候」という疑問に対する、次のような返答に尽されているのではなからうか。

聖人、神明不測との給ひ候。明白なる道理にて候へども、不測の理に達せざればにや、愚者は有とし知者は無とす。言論の及ぶ所にあらず。よく知る者は黙識心通すべく候。（『和書』p.68）

有るという「愚者」の見も、無いという「知者」の見も、聖人の「主意」とは異なるというのである⁹⁹。ここまで蕃山の「寓言」論を辿ってきた我々には、「神明」もまた「寓言」

⁹⁸ それが山林の費えであるというだけでなく、「欲心」からの祭祀に対しては蕃山は厳しい。「其鬼にあらずして祭るは諂るなり」（『論語』為政）について問われ、「義もなくてみだりに勸請の宮社多きは、皆其の鬼にあらざるなり。眞実正直の心より神明の徳を尊びしたひ奉るにてはなく、欲心偽巧の者ども、神明の奇怪をいひてみだりに取たてたる所へ参りて福を祈るは、皆諂る也」（『和書』p.186）。

⁹⁹ これに関連し、次の論も宋学の鬼神論への批判として興味深い。「神は有物か無物かとの論御座候。或人申候は神は心の敬を存じ申すべきため、孝子の親を思ふの事に候。有無の内定め難しと申し候。又或人申し候は調子を以て試し申し候。十二律天地の音にて之有る故、壺越を吹き候へば、壺越の調子に應じ候。神も此の如く天地の間に之有り候。誰が神と知らず候へども、祭人の心に應じ候由、申し候。此の両説考へ候に、宋朝より聖人の神の道理を弁へず、無に見候故、

として「仁政」に必要とされていると、「黙識」することも許されよう。「神道伝授の秘密」について問われた「公達」の返答も、それを示唆する。

社家などの其役人たる者は伝へて知べし。ただ人は知りて益なきこと也。神秘は神秘にて密し置たるがよき也。中夏の聖人の、天地の神道を取り用ひ給ひしも、ただ正心修身齐家治国の用をなすべき所のみ取て、其しかる故はあかし給はず。其故はしらしめて用なし、しればかへりて平人の惑のはしとなれり。(『三輪物語』 p.59)

それは決して「理」に基づかない〈虚構〉ではない。蕃山のことばの端々から、朱子学の鬼神論とも異なる何らかの「理」の存在を想定していることは確かであるが、通常「神」という語で分節化されるものとは異なった何かであるらしい。少なくとも、民衆の慣習に語られている通りのものではない。敬を以て拝するからといって、そこに存在するわけではない。聖人は「不測」のものとして「神」という〈仮構〉的な「法」を立てたのであり、重要なのはそれを知り窮めることではなく、適切に実践して「仁政」を実現することである。「神」が何であるかという当事者の語りとは別に、「用」という社会的な機能こそが論じられている。「鬼神」の「理」の半分は、おそらく集団的な「人情」、つまり「仁政」の対象としての社会に内在する「理」に根差すのである。

蕃山の「実学」が「空則実」という虚実論に基づくものであることは、源了圓によって指摘されている¹⁰⁰。源は「蕃山のいう無は動を含んだ無である。現実世界を逃れた無ではなく、現実世界の中で絶えず事に触れては動に転換し、またすぐに無に帰ることのできる無、これが聖学の「空則実」である」¹⁰¹という。逆にいえば、蕃山が立てようとする「神道」は、藤樹の「権道」がそうであったように、虚無と切り離すことが出来ない性質のものであった。「引よせてむすべば柴の庵にて、とくれば本の野原なりけり」という歌を引く僧に対して、蕃山は「引よせてむすぶ庵の柴なれば、とかねど本は野原なりけり」と返す(『外書』 p.244)。もとは野原であることは当然の前提であり、問題はいかに庵を結び直すかである。もとは野原であることを知ればこそ、理想の形へと結び直す意志が生まれる。また、蕃山は野原であることを認識した者達に対して、「仏氏といへども、もと有・無を二にせず、色即是空これなり」と呼びかけ、そこに止まらず現実の社会に戻ってくることを

其以後も其説に習ひ候て、神も始の説に落ち候。後の説も始よりは能く候へ共、調子は老越の竹を、調子知らざる人の吹き候ても、老越に出候へば、誰が祭り候ても其の神応じ申すべく候や。此説も道理に叶はず候。聖人は神明不測と仰せられ候。不測にてよく聞え候。祭り候時応ずる時もあり、応ぜざる時もあり、それが不測にて候。聖人の語に無との事は且て之無く候。(『集義義論聞書』 p.21)

¹⁰⁰ 「天下国家の経世的問題に関心をもちつつ、しかも内なる心の問題に関心を寄せる蕃山の実学観において注目すべきことは、彼の実学の「実」が「空」「無」「虚無」を含むような実であったことである。このことが彼の実学を、他のたんなる有用の実学とは異なる独自のものとしている」。(源了圓『近世初期実学思想の研究』創文社、1980年、p.430)

¹⁰¹ 源、1980、p.432。

求める。「有」にも「無」にも安住することなく、時処位に適う最善の「仮」を立て続けるだけである。

第三章 増穂残口の「公道」と「神道」

序

本章では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考察し、熊沢蕃山の経世論的宗教論との関連を論じる。残口は庶民を相手に辻講釈を行なって、儒仏を批判し排他的に神道を唱導した人物として知られているが、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「蕃山流の心学」があるという見解を示し、「残口も又蕃山の所論にそのヒントを得た事は疑えない」と述べている¹⁰²。残口の論が蕃山の影響下にあったことは同時代においてもよく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、より学問的な神道論者である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ゝはず。ただに仏法をうちやぶる風流講釈也」（『蓴菜草紙』p.20）と、残口（増穂大和）の神道論が蕃山の「道」の議論を剽窃したものであることが批判されていた。

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。その上で、「蕃山の思想はあくまで儒が中心であり、彼の思う「道」は即ち「聖人の道」にはほかならず、「日本独特の道徳というものを考えようとはせず、かえって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」という¹⁰³。しかし、第一章で検討した通り、蕃山の神道論を儒教に還元してしまうことには問題があり、また、中野自身も「残口の排仏意識は洵に強烈であるが、その教化手段は仏教の長所をうまくとり入れたもの」と指摘しているように、残口の主張を額面通りに受け取るわけにはいかないことが明らかであって、再検討を要する。

残口の俗姓は竹中氏で、父母や家業等は一切不明であるが、豊後にて明暦元（1655）年に出生したとされる。日蓮宗の僧侶として谷中感応寺に入るも、同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たと推測されている。その後の消息は不明であり、元禄十六年時点では奥州八戸に居住し、「未決にして半俗躰」であったと自ら語っているのみである。その名が世に知られるのは正徳五（1715）年、61歳で還俗して、日本の古典から男女の恋愛物語を引用し、その一々に評として「神道」の教

¹⁰²中野三敏『戯作研究』中央公論社、1981年、p.111。中野の論に依拠したものであるが、芳賀登もまた、「神道啓蒙家でありながら、狂者・狂人と称され、童心をもつ人であり不受不施派的勇猛心をもつ蕃山流陽明学者で、知行一致の実践家であった」と見ている（芳賀登「独立的思想家・増穂残口の思想闘争」（『芳賀登著作選集第3巻 知識人社会の形成—風俗・情報文化—』雄山閣出版、2000年、p.25）。

¹⁰³中野、1981、p.112。

訓を付した『艶道通鑑』を、「似切齋残口」の名で刊行したことによる。なお、「残口」というのは『艶道通鑑』執筆時の号であり、神職となって後は「大和」や「最仲」と名乗っている。続いて、より神道教説としての性格の濃厚な『異理和理合鏡（いりわりあはせかゞみ）』（正徳六年刊）、『有像無像小社探（うぞうむぞうほこらさがし）』（享保元年刊）、『直路の常世草（すぐじのとこよぐさ）』（享保二年序）、『神国加魔払（しんこくかまばらい）』（享保三年刊）、『つれづれ東雲（しのゝめ）』（享保三年刊）、『神路の手引草』（享保四年刊）、『死出の田分言（しでのたわごと）』（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た。その間、享保四年頃には京都朝日神明宮の神職となり、享保十四年には吉田神社に神道再興の建白書を提出、享保十六年には寛文七年版神代巻の類板『日本神代巻』を校正して跋を記す等、神道家として多面的な活動を見せている。晩年も門人や交流ある神道家の著作に序を寄せるなど活発であり、寛保二（1742）年に没した¹⁰⁴。

『神国増穂草』跋によれば、『艶道通鑑』は「其年のいまだ満ざる間に、一千余部を世上に弘め侍りぬ」とあり、これは身内の証言であって誇張が含まれる可能性があるとはいえ、わずか四年後には再刻されていることから、本書が非常に好評で広く読まれたことは明らかである。また、河野省三の研究¹⁰⁵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、賛否含めて激しい反応を伴いながら普及していったことがわかる。中野三敏によると、「本格的な残口流とも言うべき門葉の論著が目立つのは享保十年以降の事となり、享保末年から明和にかけて流行」して、「明和年代では既に一方では国学の学問としての深まりも著しく、「増穂大和が類は論ずるに足らず」（「神道書目集覧」鈴木行義著、明和七年刊）と一蹴されるに至る」ものの、「俗間教訓としての残口著作の生命は誠に長く、八部書、七部書、五部書等の叢書としての刊行は幕末にまで及んでいる」¹⁰⁶。学者による学問的議論とは別の場において、大きな影響力を有した人物であることは間違いない。

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『近世神道教化の研究』（明德印刷出版社、1955年）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）のように、神道学や神道史研究をベースとする研究者からは「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」の下請けとして民衆教化を担った神道家として論じられている。それら神道学側の研究では、儒仏を排し日本の神道を唱導する残口の、真摯な神道信仰や愛国

¹⁰⁴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）、「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）、「残口任誕」（『江戸狂者伝』中央公論社、2007年）を参照。

¹⁰⁵ 河野省三『近世神道教化の研究』明德印刷出版社、1955年

¹⁰⁶ 中野、1981、p.106。

心が称賛されるのが常であるが、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的側面において国学と共通する一方で、実際には神典の「教理上の純粋性には懐疑的」であり、その説くところには依然として儒教や仏教の教説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賀茂真淵や本居宣長のような文献実証的な国学との間に位置する「過渡期の人物」とであると評している¹⁰⁷。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、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見る評価であり、その先駆的な大衆教化活動に積極的意義を見出しつつも、基本的には前述した多田義俊や『神道書目集覧』による残口評の延長上にあろう。

そうした「神道」の内側からする残口評には、なぜ元僧侶である彼の教説が神道でなければならなかったのかという問いは無く、また結局は文献実証性を重視する近代の神道学からの一方的価値判断となっている点に限界がある。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評すべきものであったのではなからうか」というように、実証主義からは離れた視点から残口を論じ、「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」という¹⁰⁸。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「分国有俗、道為之異」（『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』）という論に発展していくような方向性を持っているというのである。家永は「礼第一と親子中心の倫理を排して和第一と夫婦中心主義を掲げた残口の倫理体系」は「恋愛至上主義とも呼ばるべき見解」であり、「町人の生活意識を母胎とし、それを神道理論によって体系化したものに外ならぬ」と結論づけており、自由主義的人間観に引きつけ過ぎた理解ではあるものの、国学的な「神道」には収まりきれない、三教を俯瞰的に見るような思想家の系譜に連なっていることを強調した点で先駆的であった。

前述したノスコの研究では、「大衆的な俗神道家」である残口において「知的な質や一貫性」は重要ではなく、「このような矛盾に着目することが、徳川期の思想体系における残口の位置を理解するための助けになるかどうかも疑問である」と、「過渡期」ゆえの「矛盾」として深入りしていないが¹⁰⁹、冒頭で紹介した中野の論を含め、他の研究においてもこの「矛盾」とパラレルな関係にある問題が論じられている。高野信治は「自民族・自国の独自性の主張を「国眞臚」（国眞臚）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、

¹⁰⁷ ピーター＝ノスコ著・中川英明訳「増穂残口－狭義と広義の国学の間」（『季刊 日本思想史』31号、1988年）。

¹⁰⁸ 家永三郎「増穂残口の思想」（『日本歴史』41、吉川弘文館、1951年）p.214。

¹⁰⁹ ノスコ、1988年、p.104。

「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¹¹⁰。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¹¹¹。「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」と小林が推測するのは尤もであり、残口の主張を理解するうえで外すことのできない非常に重要な問題である。この観点からすれば、神道学者達や家永は残口思想のそれぞれ一面のみを論じているに過ぎず、両者の見解の齟齬、あるいはノスコのいう残口思想の「矛盾」こそが、彼の思想の基本構造を成していることになる。

残口の言説が一枚岩のものでなかったことは、民衆相手の神道講釈という先入見を離れ、テキストとして著作の検討をすることでも明らかになる。まず、残口は自らの著作を種本に講釈したと伝えられるが、その文体は漢語や仏教語を多用してしばしば難解でさえあり、必ずしも書かれたままの内容を声によって伝えようと意図したものではない¹¹²。むしろ残口は口頭での談義の生き活きとした表現や勢いを書記言語に落とし込む、新たな文体の発明者であったというべきであろう。文学史における残口研究では、その神道説という発話の内容ではなく、むしろ文体の妙こそが後の作家達に大きな影響を及ぼし、盛んに模倣されたことが論じられている¹¹³。また、自身が売れっ子作家であっただけでなく、毀誉褒貶の書が複数出版されていることが示すように、残口の活動は当時の出版界における出来事でもあった。そもそも『増徳草』で多くの書名や著者名が挙げられているように、先行する大衆啓蒙的な神道書を十分に意識した上での著述活動であったことが明らかである¹¹⁴。

¹¹⁰高野信治「増徳残口の対外観—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年）p.11。

¹¹¹小林准士「近世神道説における教化についての言説—増徳残口の神道説」（『季刊日本思想史』47号、1996年）p.40。

¹¹²「もちろん彼の文章を読んで、その教化を受けることのできるものは相当の知識人でなくては何を言っているかはわからぬ。彼の例示は和漢東西にまたがり、神儒仏道に通じている。またその表現は極めてたくみでかつ創意にみちており、素朴どころか文化的水準が高い」（芳賀、2000年）。

¹¹³「残口の文体、特に『艶道通鑑』の文体が、それまでの文芸に見られなかった新鮮な感覚をもっていることは確言出来る。当世風俗の描写に西鶴・其磧の文体を借りている事も確実ではあるが、残口はその文体を以て甚だ傾向的な内容の表現に用いた所に新味を醸し出したといえよう。惑を弁じ、法義を談ずる態の主意を明確にうち出した論説体の文章が、有り勝ちな悪堅く生硬な表現ではなく、西鶴調の自在な柔軟な調子で展開してゆく。即ち舌耕調の文体の登場である」（中野三敏、2007年、p.28）。

¹¹⁴書名としては『旧事本紀大成経』、『本朝神社考』（林羅山）、『神社啓蒙』（白井宗因）、『神祇拾遺』（卜部兼満）が挙げられ、また同時代の神道家達や、その中での自らの位置を意識していたことは、「天運循環せるにや、乱世の時、一向沙汰にも及ばざるに、近世に至り、山崎垂加、吉川惟足、渡会延佳、藤浪時綱、大山、臼井、橘、梅園、浅利、青木、梨木等、俗士に見林、元隣、長秀、西川の教輩、我国神の道の、異教に狭めらるゝを憤り、編書、録記世に流布すれば、

そして、内容的にも既存の神道の教義を民衆向けに和らげて説くというよりは、残口自身の独創によるところが大きく、また多分に論争的であり、教説の中身よりもその意義や意図を外から主張する傾向が強い。声による辻講釈は別として、残口の著述活動において想定されている受け手はおそらく小林のいう〈神道界〉、主に書物を読めるだけの教養のある神道家達であり、つまり、民衆に対して取るべき態度について知識人層に語りかけたものなのである。蕃山の著作にはそれまでの三教論の蓄積を引き受け、「神道」という選択によってその先へ進もうとする発明者の自負が見え隠れしている。以下、具体的に検討していこう。

一 「公道」としての神道

残口の著作はどれも同じような内容であるが、とくに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、聖人出、神出給ひて、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。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が故なり。(『神国増穂草』 p.401)¹¹⁵

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のであるが、残口はそのような国ごとに異なった教えをしばしば「公道」と呼んでいる。「公道」の間に本質的な優劣は無いものの、「我朝に生るゝ人は、上一人より賤山夫まで、知らねばならぬ道なり」(『有像無像小社探』 p.188)と、一国の全体に共有されるべきものであることが強調されている。日本人ならば、誰もが日本の「公道」を優先すべきなのである。ただし、その国の「公道」である一道以外を全て排斥するというのではなく、必要に応じて利用することは肯定されている。

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、

其枝に列り、其葉をつみて、余力合体するもの数千人」(『増穂草』 p.413)と列挙し、神道興隆の時勢を論じていることからわかる。

¹¹⁵ 増穂残口の著作からの引用は、『神道大系 論説編二十二 増穂残口』(精興社,1980)から。

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。(『有像無像小社探』 p.190)

「公道」は「大道」とも表現され、それは「治世安民の要法」であることを根本とする。「日本」では「神にて治る」のが「正法」であり、そのように「本」を立てた上であれば、「時に中する法」として「異端」である他国の教を用いることもあり得る。

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。(略) 日の本は神の国なり。往昔より神武帝の立置せ給ふ如く、人事を以て法を立てず。神式を以て本として、祖先の制に従ふ。其祖先は 皇孫へ三種の神器を授させ給ふに勅ありて、此遺誠により天下を利せよとなり。此の外は法も格も是皆外道なり、異端也。神の国は、神にて治るこそ正法なるべけれ。されば先本を能立て、その上は臨機応変の時に中する法なり。(『増徳草』 p.400)

「時に中する法」という表現からして、天地の理に則った「仁政」の実現を目指す蕃山の「大道」論の影響と見てよいであろうが、「神儒仏の三教」が「支竺桑の大道」であるというように、残口の「大道」は国ごとに異なった特殊的・具体的なそれぞれの教を指すらしい。蕃山においても共に説かれていた、いわば大文字の「大道」と小文字の「大道」のうち、残口のそれは専ら小文字の「大道」から発する議論であるといえる。ここでの「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みつつ、一国内で根本的な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。

前の引用にもあったように、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「風化」の体系である。人々の日常生活が別にあった上で余分に付け加えられる教説ではなく、風俗習慣から世界観・価値観を含み、人間らしい生活のあり方そのものを規定する、ことばとふるまいの体系として「公道」が捉えられている。

かゝる邪心を様(ため)直さずんば、父子終日に牙を磨、夫婦終夜に言嘯まん。すれば悉皆(さながら)、毛の生へぬ畜生道になるべき。天是を怜(あはれみ)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。(『直路乃常世草』 p.239)

「神」や「仏」は超越的存在ではなく、儒教における「聖人」と同様の優れた人物としてイメージされ、天地が生じ人間が住み始めて後のある時点において、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いう歴史観が示されている¹¹⁶。この「神」の教化に

¹¹⁶ 「夫根本地の神より、仏も聖人も出給ふと知が日本の公道なり。その上に日本にはその神よ

よって日本人が文明化されたという論には、蕃山の『三輪物語』等に示された天照＝泰伯説が影響している可能性が高いが、残口はあくまでも神代巻の物語に基づき、「神」は天から降ったものと主張する。

以上のように残口の「公道」論を見てくると、仏教と神道を儒教の「聖人」によって制作された「礼楽刑政」に引きつけて捉え直し、一般化した概念であることがわかる¹¹⁷。ただし、後述するように、具体的な「神道」の物語や祭祀の多くを合理化し、儒教的「王道」へと解消していく儒者を残口は批判するのであり、蕃山の神道論に見られた合理主義的傾向は共有されていない。日本の「公道」に不可欠な要素として、残口は現世利益を求める民衆の信仰実践を組みこんでいる。また、蕃山も稀ながら「大道」と同じ意味で「公道」という語を用いており、「法あらば小道也。公道にはあらず」（蕃山全集第四冊 p.184）というが、蕃山の普遍主義的な無形の「公道」論からする「神道」制作の主張は、特殊的・相対的な「神道」の全肯定へと単純化されている。儒教が論理の出発点で儒法ではなく神道を用いる根拠として時処位論を展開した蕃山とは異なり、残口においては三教の中から「神道」を選択することは形而上学による裏付けを用いるまでもなく、ただ日本で制作され日本で用いられてきた道であるという来歴によって正当化される。三教が本質を同じくする別の体系で優劣は無いとして相対化された時点で、いづれを採るかは受け手側の選択の問題となって、かつ選択の基準は教の内容以外の要素に置かれており、誰もが自然に「神道」を選択せざるを得ないような論理展開を狙ったものであろう。

そもそもなぜ残口は三教の並存を忌み嫌い、ただ一つ「本」となる教の選択を求めるのか。前田勉は「浮世」という言葉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「何々やら」「何々げな」と疑って「決定」せず、宙づりになっている民衆に対する苛立ちが、残口の思想の根本にあると指摘している¹¹⁸。蕃山が吉利支丹や清朝による侵略、あるいは経済的荒廃による乱世の再来を危惧して「大道」を説いたのに対し、残口はむしろ乱世の人々が共有していた「厭離穢土、欣求浄土」のリアリティーの側に真実を見て、太平の世が続くことでこそ社会から「誠」が

り神が天降ますとて、跡を垂させ給ふ神は人間なりと知べし。それゆへ天照大神を地神五代の始として、祇（つちのかみ）とさだむる。是人間に下り給ふ御像（すがた）をとらざれば知りたきゆへ、表状にあらはす事、人間すなはち神なる印なり」（『合鏡』 p.156）とあり、天照大神以降は地上の人間であることが示唆されている。

¹¹⁷ 残口の「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、延佳の「日用の教えとしての神道」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—増穂残口の神像論—」（『國學院大學 大學院紀要—文学研究科—』第22輯、1990年） p.127）。

¹¹⁸ 「さまざまな教説が「談義」や「書物」のなかに氾濫し、何が正しいのか分からず、本来、人々に「正直」「誠」に生きる根拠を与えるはずの神の実在そのものが疑われてしまっている。ここに、太平の時代に生きる残口の苛立ち、焦燥感があつた」（前田勉『近世神道と国学』ペリカン社、2002年、p.92）。

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ており、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。「公道」はそのような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（「準繩規矩」）として提示されている。

伽羅に鼻覆して蒜に舌鼓打も、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、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（すみかね）のごとく、世と我との真ん中に置て、屈曲を見るべし。（『艶道通鑑』 p.119）

つまり、「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、何よりもまず同一の規範を皆が共有することに意義がある。「鯛の頭も信心から」という諺が肯定的に引かれるように、本当の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なのである。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』 p.107）とあるように、「やら」「げな」と迷うばかりの当代の都市民は人間らしい人間ではない。

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。（略）皆是己をむなしくして、単（ひとへ）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、愁（なまじひ）に愚信のともがらが、一分の了知を交て持扱から、耳を信じて眼を疑、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、還て書物を見れば、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、両楹にチチウすとて兩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、極楽有て往が本やら、どふやらこふやらと成ル。（『異理和理合鏡』 p.144）

太平の世で豊かになって民衆も書を読んで知恵をつけ始め、複数の教説が優劣を論じて争うことで互いに相対化し合う結果となり、信仰を失った人心は再び無秩序に陥ろうとしている。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、当代社会に対するそのような憂慮が神道唱導の第一の動機であったことを明らかにした点において、前田の研究は重要である。また、浄土宗と日蓮宗は「乱世極悪の愚人には、時期相応のおしへ」¹¹⁹であるが、「現世の安穩を欲するゆへ、厭離の情はおこら」ない

¹¹⁹ 「世間の賞罰を以て計みるに、治国平天下のときは、賞罰明らかなり。乱世の時は、敵の心を奪わんがために、反忠の者にも恩賞を行ひ、不義不道なるも順へば一先助くるは、時に用ゆる

「文明」の世の民には不適當であり、「死を恐れ、生をたのしむ神訓」である神道こそが時勢に適うとする論理に、蕃山の影響があるとするのも確かである¹²⁰。しかし、蕃山が「悪をはぢ不義をにくむの良知」＝「天性の良心」という人間に内在する普遍的な本性を前提としているのに対し、残口にはそれが欠けており、「それに代わって、「日本人」としての意識、すなわち「日本魂」が強調されて、それを根拠にして「外国の教」たる仏教や儒教を排斥していく」¹²¹という論は、比較対象が不適切であるというべきであろう。蕃山においても国ごとの特殊性の強調とその価値判断は行われていたし、後述するように、残口においても別の形で倫理の普遍性は論じられている。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のである。

前田は「天竺は天竺風、支那は支那風、日本は日本風」という残口の主張を「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¹²²。確かに前述したとおり、教説としての価値を横並びにしてしまうことで、「真理性を普遍的な次元で正面から議論をすることなく」¹²³、かえって神道を選択することが肯定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。次のようなナショナリズム的主張についても、民心が拠り所を無くしているという相対主義的状况から出発した論であることを、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、己々が国鼻眞なり。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、鶻物には浅間し。恩を知らざる者を人とはいはず」（『合鏡』p.161）

前田が論じるように、「愚俗の男女」教化に際して、「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十八世紀前半の民衆教化のため

良物の智策なり。権変とて、だまし事なり。法然、日蓮の二祖は、出世の一法将なり。其世の乱悪をしづむる方便に、六字七字を以、衆悪を滅するとして、不義無道を誘引する教なり。今時文明の時に、賞罰不明の教は成し給ふべからず」（『神国加魔祓』地 p.276）。第二章で述べたように蕃山は両方を良知に反するものとして批判しており、残口はややアナーキーである。

¹²⁰ 前田 109

¹²¹ 前田 p.111。

¹²² 前田 p.113。

¹²³ 前田 p.122。

に用いられた」¹²⁴のであれば、その日本中心主義もまた一つの修辞として利用されていたというべきであろう。前田は残口の神道の本質を「恋愛至上主義」と関連づけて、「どんなに謗られても確固たる信念をもって生きる道」、全てを神に任せる「一途なひたむきな生き方」¹²⁵とするが、その個人における一途さを喚起するためには、他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。そのための「公道」論であり、排他的日本主義なのである。

二 相対性、あるいは虚構性

残口の「公道」論がはらむ相対主義について、もう少し踏み込んでみたい。「勸善懲悪」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の有無が一つの焦点となり激しく議論されてきたように、近世の言説空間では中世とは異なって複数の世界を同じ空間に重ねることはできず、一つの世界像を是とすれば、当然他の二つとは矛盾が生じると見なされる。その問題に対する残口の解決は、人間によって意味づけされる以前の天地自体に違いは無いが、それをどのように意味づけして民を「風化」するかという段階では、三国それぞれに異なっているというものである。儒家神道において日本の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」を混同して用いると、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。

問、天地に惣別ありや。答、惣別なし。然らば日月別成は如何。答、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仕廻（じまい）、天竺は天竺じまひ、日本は日本仕まいなり。故に日本書紀、旧事記、古事記の、日本仕廻に合せて云時は、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。先此一事に付て、若儒に云ごとく、造化の自然に極りたらば、日本の旧記は都て虚（うそ）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ず、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、五行の気化に語りなせば、つまりは造化の自然に落、件の薯蓣の料理を笑ふて、磨碎でも、とろゝにしても、薯蓣はいもなり。（『神国増穂草』 p.411）

これらの論から察するに、十八世紀の思想に学派を問わず共通する前提として平石が指

¹²⁴ 前田 p.122。

¹²⁵ 前田 p.104。

摘した、「物」と認識体系との区別に、残口の「公道」論も基づいているように思われる¹²⁶。意味づけされる以前の「物」の世界と、その世界をそれぞれの仕方でも分節化することによって立てられる世界像との区別である¹²⁷。前述の「一般の理処」における三教の一致ということも、なお倫理的世界像を建前上前提とするとはいえ、原初的な分節化以前の社会的には無意味な段階を指しているといえる。儒家神道で説かれる「無色無形」の「理」としての「神」と、様々な名と姿のある神話上の神々との関係について残口はしばしば論じているが、その問題もどのように名付けて分節化するかというだけの違いとして解決される。

およそ無色無形の所は、惣じて名づけてしみて神と呼ぶ通号とて、何もかも神とばかりいふぞ。日の本は別に神に号(な)を立る事、住吉、春日、玉津島、賀茂、松尾、三輪等、是功能ありて体を取る時の名なり。(『小社探』 p.197)

そのように原則として三教に価値的な優劣は無いとはいえ、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、中国の陰陽論が「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。どのように料理しようと所詮「薯蕷はいも」であるという認識がそうであるが、近現代における科学の地位と同様に、神道・仏教の世界像に対して陰陽論がメタ的な説明枠組として用いられ、事実としての「いも」自体を認識するのはやはり陰陽論あるいは理気論であるという態度として読める。

覆て外なしとて、かの蒼々として碧のうるはしき天載て、捨る事なしと、溟々として、黒くけがらはしき地、その間の森羅万像とて、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。その陰陽の気といふは、鬼神魂魄なり。顕つ隠つ、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』 p.141)

神の荒魂とは〔陽の魂気なり。〕和魂とは〔陰の魄気なり。〕天上の月を、日に対すれば陰な

¹²⁶平石直昭は「十八世紀前半に形成された徂徠学がその後の思想界に与えたインパクト」という視点から、江戸後期思想の一つの全体像を描いている。その画期性は「人間が主体としてむきあう対象の世界とそれを解釈し意味づける体系の世界、別言すれば認識対象と認識枠組の違いが、自覚的にとりだされた」(平石直昭「物」と「豪傑」—江戸後期思想についての覚書—(『懐徳』第57号) p.47) ことにあった。つまり、「人間が意味づける以前にまず直面している存在の世界」(=「物」)の発見と、歴史上の人間によって書かれたにすぎない人工物として脱神祕化された経典の発見である。「眼と「物」との間には認識の枠組(あるいはその対象についての固定観念)が介在している」(同書 p.53) ことを自覚し、その習慣化した認識の枠組(=「習気」)を離れて「物」に直接向うことが共通の前提である。

¹²⁷ 田辺健治郎によれば、この「惣」「別」という用語自体は法然『選択本願念仏集』に由来し、「一切の諸仏に一般共通の本願(惣願)と個別で他と共通でない本願(別願)の二種類あるという意味であるが、残口はこれを、普遍性と個別性を意味する言葉として借用している」。(田辺、1990年、p.130)

り、水なり。土地の神に対すれば、陽なり、火なり。『神国加魔祓』 p.281)

天上より神の降臨の事、或る物識りの書に、神は雪雨などのごとく、空より降べきにあらずと。件（かく）いわれて半熟の学智有類は尤と點頭（うなづく）。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』 p.346)

天孫降臨の神話を疑う「物識り」に対し、「秘すべきの大事ながら」と断ってから語る内容は、まるきり「陰陽の降昇」という陰陽二気の世界像なのである。「秘すべき」とは「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」である。

そうした態度は当然、仏教や神道の世界観が事実ではない虚構的なものであるという含みを持つであろう。それゆえ、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して見せる。「寓言の依託とは見たれども、作者の心、儒の身魂散滅の意味に落て、酬因感果の道を失ふか。是仏制に嫌ふ所の、断無の外道にあらずや。然らば国津神の根底、高天原も、同敷寓説と成べし」、作り物語の中での発言とはいえ、残口の主張が結局は儒教の世界観に従って、仏教や神道の世界観を否定する「断無」の思想に似るという批判に答え、次のようにいう。

夫仏門に立処も、一世の因果を広ふして三世と立て、一界の上下を推て十界と云成べし。事を明らめざるより、諸人迷の本となれり。儒に積善の余慶、積悪の余殃と云もの、因果にあらずして何ぞや。また父祖の善悪の子孫に報と云もの、酬因感果にあらずして何ぞ。祖と父と子と、祖は過去、父は現在、子は未来也。因果三世と名目を立ざるのみ。依之身魂散滅の教を成て、一世とのみ心得る。成ほど一世とすれば、一世に極りたる道理明かなれば、少數智慮ある者は、儒の外を寓言とソシる。広くいへば三世、狭くいへば一世也。一世も得たり、三世も得たり。然ば釈迦尊の三世と広め給ひ、十界と立つ給ふ事は、天竺の野原外道の屈見を破り給ふと知べし。支那の教は、仁義礼智信を以、人道一世の正直を施ず、是国風化に随ふ教ぞ。唐の天地に三世なしと思べからず。四百余州に因果なしと云べからず。また天竺に五常なしと云べからず。一世なしと沙汰すべからず。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而已にして、天竺にも根底、高天が原有。難波の蘆、伊勢の濱菰にて、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、人道を正敷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、名目の立に違ひ有者は、其国の水土の気を受る人情なれば也。〔『死出乃田分言追加』 p.386〕

「惣て天地の下は、其理氣に随ふ」というのが、いわばありのままの世界であって、「天の命ずる性」、そしてその「性に随ふ道」は普遍的なものであり、具体的には人道を正す勸善懲悪の教えである。ただし、国ごとに異なる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り、「一世の因果」という儒教的知識人も「積善余慶」として認める応報の現象を、釈迦が天竺においてはより効果的な説き方として「三世」に拡大したという。それが「寓言」であるか否かの明言は避け、少なくとも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（「国風化」）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。ここで詳しく論じているのは仏教の世界像であるが、主眼は「少數智慮ある者」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世界像を弁護することにある。

それでいて、「世を救ふ」ための「偽（うそ）」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したいかに見える場合がある。それぞれの「公道」が示しているのはこの世界についての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「国風化」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、むしろ積極的に虚構を説くべきであるとさえいうのである。

皆是濟度方便の誓有て、神の变化し給ふなれば、その機その機に対して奇特をあらはし、かつまた人に信を起さしめんためには、幻術をならひ、外法をなしても、それを是となし給ふ事にはあらず。正の助に用ひ給ふことなり。しかるを今時は幻術も売物、外法も身の渡世にして、奇特をかたりて人を驚かし、天怪をなして世をたぶらかすの余り、狐狸の力をかりて、それに新易断易をまじへとけば、愚痴のやからは、権化の不思議とあやまる者多し。（中略）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（うそ）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。〔『異理和理合鏡』 p.171〕

他の箇所では「寓（うそ）咄し」「作り物語」であるとして儒仏の世界像の虚構性だけを強調し、神道の世界像だけは虚構ではない「天地の自然」であると主張する態度も見られる。これは世界像そのものの排他性ゆえに、一つの「公道」を選んだ時点で他は虚構となるということであり、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オサメけん。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』 p.364)

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、括弧に括られた発言内においては、きわめて独善的で自国中心主義的な内容となる。この統合への意志がやはり非常に顕著である。

三 虚偽意識、あるいは二重思考

前章で確認したように、「世を救ふ」ためには虚構的な世界観を説き、民衆を導くべきであるということが、残口の著作では様々にことばを変えつつ主張されている。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、神話や縁起に語られるような「異類に分化」した「八百万神」を語る必要がある。

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ゝぬ童に、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、あわゝ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。(『加魔祓』 p.268)

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(あだ)なり」(『合鏡』 p.144) という教化の論理に基づいており、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(『合鏡』 p.144)。いうまでもなく、「鑑機」は仏教の概念であるが、蕃山と同じく「愚者」には赤子の比喩が用いられ、圧倒的多数の「愚者」のためにこそ教があるとする点が注目される。「愚者」向けの括弧に括られた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、残口は強く主張し

ている。

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、含雜含雜（ごじゃごじゃ）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』p.286〕

「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のである。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、あるいは儒教的知識人から侮られることを恐れて、民衆に合理主義的な教説を説こうとすることである。それは一見正しいことをしているようであるが、「私」であって「公」ではない。侮られまいとする「人情」と浅はかな「凡智」によって事実を知らしめることで、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。

繼絶興廢は太平の規模也、天運は萌せりといへども、天に口なし、人に命じて語らしむべし。神の託も、往古より巫覡神託して、世に知らしめ給ふ。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、文を学、經書を習。（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、義を解は、神境を凡智に測る物にして、大きに国神の害也。〔『濃科死出乃田分言』 p.394〕

これは必ずしも「愚者」を「愚者」のままに止めおくことで統治しやすくするという、為政者の側に立つ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のである。民衆に虚構を信じさせることを正当化するに「世をすくふ」、公益のためという動機をいうことは、私利私欲によって仏教的世界像を説く「売僧」への批判であるだけでなく、新知識を振りかざすことで民衆の上に立とうとする、やはり私利私欲でしかない啓蒙的知識人の行いへの批判の裏返しでもあった。

又三賢一致、三教一理にして、自性固有の本然は、隔なしと明らめたらば、弥我国神の本法に随ふべし。然るに往古の覚仏、覚儒は、此心有て用ゆる故に、本心を国津神に任して、時の好处に表向に用ゆ。今時の覚仏、覚儒は、我国神の訓をば童敷覚、見下す儘に国に流る祭

礼、神事も、偏に俗説とあなどる。是智解學術の博智多聞たるをほこり、文盲を軽ずる事、廢智絶學の上に神訓ある事を知らず、由しむべしの心、知らしむべからずとの心を、勘弁に及ばざるにや、いぶかし（『死出乃田分言』 p.393）

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。愚者の片意地なるは、人もそれと見て用いず。弁才ありて古語を引、歴史をかたるには、其人をばさまで能人とも思はねども、「仏の教に此道理あり」、「聖人のかくのたまふて」のと、經書を暗じ引て、証拠たしかにいへば、十人に九人はそれに信を起すなれば、世の邪魔といふは是也。聖と佞との紛者をしる人稀なれば、世人皆まよふ。（『艶道通鑑』 p.133）

個々人が自由に知識を増すことは人間社会にとって有益なことかどうか、という懷疑がそもそも残口にはあるらしい。文字を持たない「声の文化」についての人類学的研究が明らかにしているように、事実についての正確な知識を得ることよりも共同体の持続可能性が優先され、伝統的な世界観によって客観的事実が抑圧されることは、前近代社会においては決して特殊なことではない¹²⁸。客観的な事実というものが事実であること自体によって特権的価値があるとされるのは、出版によって知識の無限（とも思えるほど）の蓄積が可能になり、社会的諸関係から独立した（とされる）実験室や学術団体を有する科学という制度が成立して以降のことであって、人類史的にはそちらの方が特殊であろうが、まさに残口の時代においてそのような近代社会の知を形成する装置が整いつつあった。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ような流動性の高い社会、太平の世ゆえの知を武器とする弱肉強食の状況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、生半可な知を抑えて「正直」を取り戻すよう求めている。そのために、自身は近代的な醒めた認識にありながら、自身が信じていない神話という前近代的装置を再利用するのであり、そこに表面的な「正直」とは矛盾する虚偽意識というべきものがあるのは確かであろう。

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、一往の利益有方便にして、実の助と成事は、何いふても世のため人の為ぞ。性海上人の、高麗（こま）犬のなみだを禰宜が虚戯（こけ）に成しけるは、正直過たるとやいはむしるし。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。散錢をむさぼり、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』 p.143）

繰り返しになるが、残口の虚偽性を含んだ教化活動を正当化するのは、専ら「世を救ふ」というその動機、経世済民の意志のみである。そして、「文道売ば武道売、儒書も神秘も仏

¹²⁸ W.J.オング『声の文化と文字の文化』藤原書店、1991年。

法も、こぼち売にぞ成にけり。いかに下れる世なりとて、天地形をあらためず、日月光明らかなり。しかるに博士、知識（ものしり）、芸術師、隠遁、道者、農工士、皆商人と成事は、どふした暗き夜市ぞや」（『艶道通鑑』 p.129）、「内は親和にかたぶき妻を愛し、妾に泥ながら、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、頼朝の真似するごとく戯にして、真にはあらず」（『小社探』 p.209）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忘れてはなるまい。

四 制作と「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いるとして「継絶興廢」を唱えるが、残口のいう「神道」は、実際には何らか既存の神道流派を丸ごと信奉するといったものではなく、「神代巻を熟覽して道を知るの外師伝なし。流派を立てる事あるべからず。神道は、吾日神の道なり。吾国に居て、迷へる人を日本魂にかへらしむるのみ」（『神国増穂草』 跋、p.419）とあるように、直接神代巻という神典にあたる独学によって形成され、流派を立てて小道化することを否定している。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のそれに従う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¹²⁹。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鰐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家を頂点とする組織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」授与の制度を發明し、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、復古ではなく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〈来たるべき神道〉の青写真が、残口の脳内には描かれていたらしい。

そのように既存の「神道」にとどまらず、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、（吉田家への建白書としては）不遜にも、吉田神道の事実上の創始者である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、

¹²⁹ 『神国増穂草』は残口の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』の置附から、『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の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」1980年、p.22.）。この五箇条は神宮文庫本に「奉願上五ヶ条」として添えられた口上の内容である。

理当心地の儒見に与し、知恵あるものを先よらせしむ。又金胎兩部の秘印を用ひて、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。(『神国増穂草』 p.415)

この箇所は林羅山が『本朝神社考』において兼俱の習合性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」の時にあっては改めるべきという主張にある。そして、その「權変」の「乱世」における有効性と「治世」における無効性は、同じく乱世に適応したという一向宗を引き合いに出すことで説明される。

例せば、末法濁世の乱俗を救はむと、法然、日蓮の二祖念仏経題を弘め給ふに、万人競ひ集りて此宗を尊む。しかれどもいまだ僧儀をみださず。親鸞出給ひて、同行の智識として、不浄乱行をゆるして、一向の他力を立るが故に、六十余州、八分は彼宗に帰する事、眼の前なり。真に法の本法は無法也。無法の法も又能法なりとは、時と、位と、処と相応ずればなり。智に及ぶと、時あり、位有が故なり。乱世は無法の時也。無法の法、世に流布すべし。治世の今は、有法の法こそ今の時也。(『神国増穂草』 p.415)

「法」の本質は「無法」であるが、「無法」がそのまま有効であるかどうかは時処位によるのであり、「治世の今」は儒仏を交えぬ神道純一の「法」を立てねばならない。それゆえ、兼俱の「權変」をそのまま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ぐ者ということになる。何の役にもない一新米神職として、まことに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壮大な自意識のもとで、数々の発明をしていたのであろう。

残口が吉田家に「魂号」の制作を求めた背景には、神道を儒仏から独立させるにあたって、まず死生観の欠如を解決せねばならない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しているのに対し、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、後世を恐るゝ愚人は、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、死して仏に並示を悦び、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、勧善懲悪の、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、凡下の死後を恐るゝ族、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』 p.414)

続けて「此時において、何ぞ改ざらんや。失ひ易くして得難きの時なり」、あるいは「唯一の神道の再興此時を失べからず」(『神道再興に付書出』)と述べるように、残口は一世代前の蕃山と同じく、「治世の今」が神道の立て替えの好機であると考えていたことがわかるが、その立て替えの内容が何ら神典に基づくものではなく、他教との競合の中での教化の成功という効果のみを根拠にしている点が注目される。これは残口の教説の特徴としてよく知られる、神社に神像を祀ることの肯定においても同様である。「愚人」にはわかりやすい「的」、つまり目に見える信仰対象が必要であるという。

もとより有来る神形(みすがた)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。士農工商ともに家々に、天照太神の宮居をいさぎよくかまへ、氏神、産神を脇立として、家両親も命号を神家よりもらいて、宮居の傍に書付、縁日と名づけて幣を捧、供物を備ふべし。(『常世草』 p.224)

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驗を蒙る」とも表現し、それゆえ残口自ら「仮に日本姫の御像を御尸代(みかたしろ)と立て、世に弘ること十余年。或は画き、或は彫て三千体の余、凡そ都鄙に流布したという(『神国増穂草』 p.416)。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¹³⁰。

神典に基づかないそれらの制作は、文献実証性を重んじるようになりつつあった学者の目にはことさら虚構的なものと映り、激しく批判されている。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」¹³¹と虚仮にし、「中臣祓を仏経の如く唱へ、百座の護摩の格に、百座祓などいふ事をこしらへてもさわがしむ」¹³²と、多くが仏教儀礼からの剽窃であることを批判している。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仏教や葬式仏教、あるいは民俗宗教である。

観音経、地藏経をみれば、地藏、観音は天竺に親もなし、出处もしれず。伽羅陀山・補陀羅迦も、方角謎の類か。無縁の大悲心より、抜苦の誓を立て、七難三毒を救給ふと、釈尊の方

¹³⁰ 残口の神像論を中心として教義上の問題について詳細に検討しているのは田辺健治郎の前掲書であり、「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」いたことを指摘している(田辺、1990、p.150)。

¹³¹ 『南嶺子』 p.389 「神道者異名ノ事」。

¹³² 『蓴菜草紙』 p.20。

便、応化の作物語なり。天竺の愚人どもへ、釈尊のつどつどの因縁物がたりをめされし咄本が日本へ渡り、それをみれば、和朝の神のいろいろに变じ給ふ事とすこしもかはらず。(中略) 又仏のをしへといふは、此世はかりの宿、長い来世をねがへ、妻は輪廻の基、子は三界の枷といふて、娑婆をはなれよとこそ。しかるに子安の観音、腹帯の地藏などいふは、仏のきらい給ふ事を菩薩はするなれば、扱は現世を守り給ふからは、神の事なりと氣のつくべき筈なり。(『加魔祓』 p.267)

ここで残口は次第に実証的あるいは合理主義的になっていく知識人の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ていこうとしている。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」(『神道再興に付書出』 p.21)とあった。神道の宗家に対してあまりにも明け透けな物言いであるが、通常は「仏教」として認識されている民衆の信仰の受け皿としての機能を、そのまま高野山や本願寺から吉田山に移し替えよと唆すのである。教説や信仰対象の表面的な違いは問題とされず、ただ本山として、あるいはより抽象的に、先祖の眠る聖地としての機能だけが問題とされているといえる。

生殖器崇拜のような知識人の蔑視する民俗宗教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、現に社会において機能している儀礼の観察から、その普遍的な構造や機能を見抜き、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。

然るに本朝に伝、古往今來の祭礼の作り物、ねり物、囃子、又は一社一社の式に、世にはづれ規をちがへし行作、国により所につたへてさまざまなり。取分幸の神の神事は、裸形をもつて女を打て、大の男子七人と是を祝する類、仏制儒格の外に出たり。是神道なり。是神事也。しかるを儒は淫祠の法とすてて、神儀の正道ならずと談じ、仏者は童の戯事と見ながして、実は結縁の始なりなど説ゆへ、理局くさき生物識は儒格にうなづき、下きの他愛なしは仏制に泥む。件てぞ我国風化は知るものなき代となりぬ。(『手引草』 p.383)

何ぞ神に形像(みすがた)をとらずと一概(ひとならし)なるべき。時により所にしたがひて、彼陰相(まらがた)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』 p.202)

また、残口は民俗社会における神像の事例を列挙し、大己貴の神像が大黒天として「両部にぬすまれ」たという断定から論を拡げ、同様に「其外古代の神像、多は持物を取替へ、面貌を色取て、両部に成りしは数しれず」であると推測して、自らの神像制作を正当化する(『増穂草』 p.416)。「大国(だいこく)やら、大己貴(だいこき)やら、大黒(だいこ

く) やら、摩迦伽羅 (まかきやら) やらに弁を紛はし」て「分明の沙汰に及ば」ぬ「学解の徒」を尻目に、書物ではなく民俗社会の慣習によって神道における神像祭祀を基礎づけるのである。

それは従来「神道」とも「仏教」ともされていなかった民俗的な祭祀を「神道」に取り込んでいく、あるいはそれらを基盤にして新たな「神道」を組織していく過程でもあった¹³³。日待・月待の習俗についての問いに対し、碁や将棋といった勝負事、浄瑠璃や小唄といった音楽、あるいは読経や念仏で時間を過ごし、または山伏や僧侶に「代待」を依頼するといった様々な形が現にあることについて、「是れ各好む所の日待」であり、「いづれ天徳にかなふべき業なれば、いやといはれず」、「恭敬の心あきらかなればすつべからず」、「其夜たのしみに、家挙て上下なしにおもてしろからんも、寛仁の一つ」として、ひとまずは柔軟に肯定する。しかし、「其日月を待奉るも、家の祈り、身の安全のためぞなれば、日本人は日のもとの、日天月天と心得おがむべければ、僧山伏を雇べきにあらず」、「久しく和風を失ひし折からなれば、つどつどに示す」として、無秩序な「各好む所の日待」に替わる神道式の祭祀の仕方 (もちろん残口の創作である) を述べていくのである。

凡そ、日待、月待、幸神待 (かうじんまち)、子待、巳待なんども、一間を清め水火をあらため、身も心もいさぎよくして神巫 (みこ) をむかへ、供物幣帛を捧げ、祓数返し、亭 (あるじ) もぬかづきて、扱日待ならば日天を待奉る由縁を神主に説しめ、奴僕にも聞せ、其儀式の後には、乱舞も勝負業も心々になして、慰めたのしむべきぞ。(『手引草』 p.349)

ここに含まれている「幸神待」について、「庚申の事、仏説も儒説もなし。道家より出たり。三尸蟲の談、人に利あり。故に仏家に借り用たるなり」というものであると分かっているが、当然のように「我神家にて庚申待とは、猿田彦也。幸神 (かうしん) と心得べし」と取り込んでいることに、残口の民間信仰に対する態度がよく示されている¹³⁴。

古くから記録のある由緒正しい大社でもない限り、そもそも民間の祭祀儀礼は仏教の儀軌のような経典に根拠を持つものは少なく、慣習に基づいている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」等として批判し、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 (延宝元 1673 年～宝暦十一 1761 年) の論は、真に教化すべき対

¹³³ この点については小林准士が「残口は、「神道」の生産物を「神道」以外の宗教者のそれと差異化し、かつ〈市場〉における独占化を図るために、(中略) いわゆる民俗的な信仰の世界の「神道」化を積極的に推進しようとした」と指摘し、「民俗学の先駆や民俗の世界の肯定などといった見方でなしに、「神道」のこの〈市場〉への参入という点から考えるべきである」という (小林、1996 年、p.42)。

¹³⁴ 「釜払」の習俗については、「今も江戸は、近辺ともに巫が釜払するなり。神国の遺風とは見えながら、その巫といふ者、大かたは山伏の女房なり。神降にい仏を取込、ボサツを唱入るゝ立川の両部なり。社家より勤べき事なるに、何とやら浅はかなり。いやしき業の様に覚しは、彼支那流の物識達が、害に成て日本魂をうしなひしなり。其虚に乗じて、売僧中より神仏合一の祈事を作り立、偽観の世とは成しぬ」(『加魔祓』 p.262) とあり、やはり知識人からの批判から擁護しつつ、「山伏」や「巫」による儀礼執行を否定して、神道へと取り込もうとしている。

象である民衆によって伝えられてきた信仰を無視するものであり、たとえ知り得たとしても到底容認できまい¹³⁵。そもそも残口は道を論じるにあたって書物を信用していなかった。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、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失（やけうせ）、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』p.263）と、その推測は蕃山と同じ史料観に基づいて正当化されている。それは神典のみではなく、儒仏の経典も同様である。

日本は天竺に遠く、仏の法も上代より唐へ渡りて、日本へは再伝（またづて）なり。直に伝へし事さへも、途遥なれば慥ならず、程久しき事は実證なき者なり。日本の事さへ上代の事は取ちがへて（中略）万犬虚をつたへて実なりとおもへり。西国の風土は東国に知らず、東国の古実を西国に取違へる事、道遠きゆへ改る事なく、多は虚を用てそれ形（なり）に吠ののしる。六十余州の中にて件（かく）のごとし。まして唐の事、増て天竺の事、能々考弁べし。日本の治乱記を唐へ渡すにも、文を饒るに花を七つにす。唐より日本へ伝來るの記に実のみあらんや。取分け天竺の梵文は直に此国へ來らず、唐人共が翻譯せるなれば、扱々おぼつかなき事ぞかし。（『合鏡』p.151）

残口はむしろ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、日蓮宗の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、是又濟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（います）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』p.177）

和国には口碑とて、民間にかたり伝へし事、理にあたること、たとへば噂いへば影さす、人の事いはゞ座をもふけよと伝ふ。しかるに噂をいへば、十度に八度は其方の音信あり。その人のヒ判する席へ、かならず其人の來る事、数度なり。（中略）去程に鹿島の事触も、昔よりの国風流（ならはし）、出雲の婚礼ざたも、神代よりの俗習（ならはし）ぞ。郷にしたがひ、国にしたがふは人の道の直なれ。物識達（ものしりだて）して何のそのといふは、けつく私をたて、公道を破るなり。（略）大の男子持てと、女の腰のほど打戯は、道の恋知神のむかしめきたるは、両部めけることなくて、うやうやしき和様の神事なるぞ。夫をも眉に皺よせて、

¹³⁵本格的な文献批判によって「神道五部書」の偽書性を論じた『五部書説弁』が、残口の没する6年前、元文元（1736）年に成稿している。

白眼する毛唐人組どもこそ、油断のならぬ日本人なり。(『直路乃常世草』 p.248)

この「風俗 (ならひ)」「国風流 (ならはし)」「俗習 (ならはし)」への注目は、同時代において朱子学を批判し、日本儒学革新をもたらしたとされる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に古くから見られることであるが¹³⁶、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」¹³⁷。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「吾は衆に従はん」章)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」¹³⁸であり、「人心に根ざし、風俗に徹して、天子も廃 (やむ) ること能はず、聖人も廃ること能はず」(『童子問』文学大系 97、p.76) 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、残口の神道論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』 p.271)

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とせざるが、日本流の国風なり。(中略) 惣じて学解より弁才理局 (りくつ) 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 (かく) 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 (まがい) 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』 p.358)

「かくいへばとて学文を捨よとにはあらず。生半ならば邪魔ぞ。学に入、智をみがくとも、はやく道学にいれかしとなり」(『手引き草』 p.358) というように、必ずしも学知を全否定するわけではないが、うわべだけの「物真似」の学問を批判し、自然に備わった倫理

¹³⁶ 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)。

¹³⁷ 中村春作「風俗」論への視角 (『思想』766号、岩波書店、1988年) p.104。

¹³⁸ 中村春作、1988年、p.106。

的本来性に還れというのは、ほとんど藤樹や蕃山の「実学」「心法」の主張に相当しよう。ただし、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へ託し、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」を制作したと論じつつ、実際には自然発生的な民衆の「風俗」を神代の遺風として尊重し、真の神道の具体的な姿としていくのである。その神代も優れた文明による理想社会というよりは、質朴な原始時代としてイメージされていた。『手引草』は倒壊した鳥居に腰掛ける老婆と旅に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ひとくさり饒舌に論じた上で、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、それに椽（たるき）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』 p.335）

そうであれば、別の箇所では知識人向けの秘説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」そのものには至り得ず、一端を明らかにするのみである。「文盲成者は正直にして、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』 p.238）、「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あるいは世相批判と民衆の「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、残口自身が陸奥にあった際に花輪という里で実見した、「錦木塚」についての物語がある。

陸奥の錦木（にしきぎ）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、牛の角もじも鱗（かに）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、眼倦（まだるき）事をせず。是も大道の真うせて、浮花（うはき）にうつるのしるしなり。蒼頡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』 p.66）

割注に「此里ばかりに錦塚とてあらんや。すべて国の風俗にてぞあらん」という「国」

がどの範囲を指すかは定かでないが、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」に代表させている。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、そういう自然発生的な民衆の「風俗」に即しつつ、それを日本という一つの共同体の「風俗」へと統合していくような「道」であった。

五 経世論的宗教論の継承

以上のように残口の神道論を見てくると、ただ論理や修辞としての時処位論を借用しているだけではなく、その宗教観の根本において蕃山と共通するものが多いように思われる¹³⁹。多田義俊の「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」したものという評言は、結局のところ的を射たものであったといえよう。もちろん違いも少なくはないものの、ほとんどは蕃山の思想において既に見られた傾向が、より民衆側あるいは土着的伝統に歩み寄る形で推し進められたことによる。

まず、大枠において社会変革を最終的な目的とし、人心を正す「風化」の装置として宗教的なものを捉え、積極的に利用しようとしていたという特徴から、残口もまた経世論的宗教論の系譜に数えることができる。その「国風化」という概念の大前提に儒教的礼楽論があることは明らかであるし、世界像としても神道や仏教の他界観の真理性を事実上否定していた。ただし、制度の立て替えを実現するために蕃山は専ら為政者にはたらきかけたが、残口にはそのような形跡が全く見られない。そのかわり、当時の神道組織の長上である吉田家に大胆な建白書を提出していたように、残口は幕府による現行の宗教政策の枠内で、その一宗派としての神道の立て替えを目指したのである。残口没後に出版された『神国増穂草』の草稿全体がもともとは吉田家への建白書であったというから、ちょうど蕃山の『大学或問』に相当し、内容にも論法にも共通性が多々あるのは既に見た通りである。

また、蕃山が為政者側から経世論一般の中で貨幣政策や農兵論等と共に宗教論を展開したのに対し、被治者の側に立つ残口は宗教論のみに賭け、下から神道の立て替えを通じて宗教界の一新、それによる人心の一新を図ったといえる。そして、自ら神職として神社を運営しつつ辻講釈を打ち、出版物によって言論界にはたらきかけた点も注目される。蕃山もあえて『集義和書』等を仮名まじり文で書き、本来は幕府への私的な建言であった『大学或問』をも出版しているように、為政者による制度立て替えという形以外でマスにはたらきかける手段として出版を利用する意識はあったと考えられるが、残口は専らマスを相手取ったメディアを自らの活動の場としていたのである。

¹³⁹ 前述した中野三敏や前田勉だけでなく、田辺健治郎も「残口が蕃山の説を自らの神道論に応用したことは明瞭」であるというが、「増穂残口の確固とした日本主義の立場から見て、果して残口の思想の根本のところには蕃山の影響が入る余地があったかどうか、大変疑問である」として、むしろ「大衆教化の理想達成のために、全く相容れない儒者蕃山の理論を使ってしまう大胆さ」を称賛する（田辺、p.132）。これも蕃山思想および残口思想に共通して含まれる二重性の問題の理解次第で評価が根本的に分かれるところであり、本稿では取らない立場である。

儒教的な「風化」思想による上からの宗教制度の立て替え自体は、池田光政、徳川光圀、保科正之という啓蒙的藩主達によって既に試みられていた¹⁴⁰。蕃山が光政と仲違いした際の論点の一つは、光政が庶民にまで強制した神職請と寺院淘汰（寛文六 1666 年）であつたらしく、延宝二（1674）年の国枝平介宛書簡で「御仁政やみて葬祭計りのこり候ては、ゆくゆくはたへ申すはづにて候。貴様も民の心次第に成さるべく候。此方よりしる候事はいらぬ事に候。（中略）代官殿きげんあしく候ゆへ、是非無く神儒のふり仕り候と申す由に候」と、強制しても定着せず民が表面上従っているだけの実態を指摘して批判している。第一章で見たように、蕃山は土葬が時処位に合わないことを論じ、庶民に関しては仏教式の火葬を行なうことを容認していたが、そうした儒教的な上からの「風化」、あるいは制度立て替えの議論を踏まえてのことであろう、残口は次のように述べる。

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。いづれ我国不毛の地はすくなし。五穀豊饒なるべき地を、むなしく死骸のためにふさげん事、道にかなはじ。一天の主、国家の柱石ならん人か、若徳行群に出るの徒なんどの、神魂霊々として、土地の鎮め子孫のまもり共ならせたまふべきぞ。祝ひ祭るべきは尤なり。（『手引草』 p.355）

「費万石」というのは事実に基づくというより蕃山の予測に従つてのことであろうが、理由はどうあれ、確かに光政没後すぐに神職請は廃止されていた。残口は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」だけでよいとする（『手引草』 p.355）。その際、やはり「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（おじゃれ）と呼で葬るは、是往古の遺風なり」と、民俗的な葬法が根拠とされている。とはいえ、それには衆が従い難いと考えたのか、「今時神道者、儒格の葬をもちゆるは、国に益あるべからず。二つどりにほは仏の火葬が土地のためならん」と、次善策として火葬を容認してもいた。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、庶民の情を重視しつつ、鰥寡孤独への施しも含まれ、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

¹⁴⁰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」であつたことについては、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）において論じられ、荻生徂徠の「風俗立直し論」や浅見綱齋門下の松山藩儒である大月履齋（1674-1734）の風化論もそれを受け継ぐものとされている。

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ぐさむは、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。神祭り靈祀りの上下もしなわかりて、礼讓の道も立べけれ。(『手引草』 p.355)

葬祭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。これらの態度からも、残口が「風化」論者に連なる一人であり、先行者の論を引き受けた上で、異なった立場からその改善を模索していたであろうことが窺える。あえて違いを強調すれば、知識人に「和光同塵」を求めつつ、同時に「愚人」側を啓蒙しようという意志も示していた蕃山に比べて、残口の論では土着的な「風俗」の認識がより深まり、「愚人」向けには現世利益を強調した教化を肯定するなど、より両者の乖離が進んでいるともいえる。蕃山は『水土解』において民衆啓蒙の困難さに諦念めいたことばを漏らし、しぶしぶながら仏教を排除することの不可能性を論じて、いわば庶民教化は仏教に預けおくことを容認するかのような態度をも示していたが、残口は蕃山の構想を引き継ぐかのように、仏教の易簡さと儒教の倫理性を兼ね備え、かつ民衆の要求をより大きく汲み取った「神道」を制作していく。

あくまでも儒教の經典に則して礼の何たるかを論じ、自らの制作を正当化しようとした蕃山に対し、三教の虚構性を露わに語る残口の制作は一見でたらめなようでもある。しかし、実際には現実の社会現象としての宗教的なものの冷静な観察に基づいた論であり、人情の自然によって儀礼を基礎づけようとする蕃山の自然主義的な傾向をより強めたものといえる。芝居じみた説法で聴衆を感動させようとする談義僧への批判に見られるように、人々に喜ばれ受け入れられさえすればどんな虚構でも良いというわけではなく、民衆の生活の実態に基づき、虚飾から誠へと人々を引き戻すような虚構が求められているのである。

それを弁にまかせ、口拍子にかゝりて味よく語落せば、数珠を摺切、頭をかたぶけて随喜すれ共、宿へかへりて熟／＼思へば、尊い物も見へず、かたじけない体もなければ、又他の法を聞ては、それに移りかはるは必定なり。(中略) 狂言芝居で理局(りくつ) づまりの事には、一往の感心よりなみだを催せども、立かへりて夢のさめたるごとくにて、扱／＼あほうらしきとおもふものなり。我身の上にて、妻子に後れ、兄弟に離れて、真実より落涙する段は、神魂(たましい) にしみて忘るゝ事なき物なり。(『合鏡』 p.153)

前述したように、土着的な「風俗」の重視には時代的な要請もあつたのであろう。「道」は現実の「人情」と「風俗」に即している」という前提は仁斎と共通するものであり、渡

辺浩はそれを「天下を統治する中国士大夫のものよりは、むしろ近世日本の、特に家訓、通俗教訓書、小説、芝居に見える町人のそれに近い」と指摘している¹⁴¹。仁斎が「東夷西戎南蛮北狄、声教の暨（およ）ばざる所、言語の通ぜざる所と雖ども、必ず当に君臣父子夫婦朋友昆弟の倫有るべく、又当に孝悌忠信を以て善と為すべし」（『童子問』下19章）と表現している普遍主義、あるいは人間の生得的な倫理性と自然発生的な社会秩序である「風俗」への信頼が、残口においては儒教に拠らずとも倫理的な社会が可能であるとする神道論を支えていたに違いない。

そして、「この「普遍主義」は、その規範性を大幅に所与の現実の中に稀釈したことを代償としている」¹⁴²と渡辺がいう通り、ある面では社会の成り行きを追認するものに落ちてしまうという弊があるのも同様である。文字文化以前の「自然」を規範とする残口の主張は、「自然」のままで治まる上古の社会を到達不可能として、セミ・ユートピアたる『源氏物語』の世界を目指した蕃山以上に急進的であるともいえるが、現実には神道を本としつつも儒仏を併せ用いる折衷的な社会構想に落ち着かざるを得ず、人心の「正直」を引き出そうとするという以上には、残口の神道論に文明化の趨勢に抗して「自然」の理想社会へと至る道は見出せない。蕃山が『源氏物語』から一時代の正しい礼楽と人情の対応を読み出したのに対し、残口が『艶道通鑑』で古典の恋愛物語群から読み出すのは当代人の失った人情の「誠」であるが、それはかつての日本という漠然とした領域に拡散し、それを失われた後世の賢しらを批判するばかりである。ともあれ、外国の優れた「風俗」という型を上から押し付けるのではなく、既にあるもの（それゆえ時処位に適したもの）を生かそうとする残口の「風化」論は、蕃山の儀礼制作論が朱子学者の修正論と地続きであったように、やはり蕃山のそれと地続きであり、重心の移動に過ぎない。大きくは渡辺浩のいう宋学が種々の修正を蒙りつつ日本社会に拡まる過程、「長期にわたってじっくりと展開された外来思想の受用・修正・包摂とそれへの対抗のからみあった巨大で複雑な過程」¹⁴³において浮上する「神道」の一例ということができる。

「飲食男女」という人欲を「自然」なものとして肯定しつつ、その不適切な増大は社会秩序を脅かすものとして危惧し、則天去私の「無欲」を理想とするという微妙なバランス感覚も、蕃山のそれとよく似ている。違いとして、蕃山は人格神を実体的に捉えて現世利益を願うことにはどちらかといえば否定的であったが、残口はそれこそが民衆には必要な信仰形態であるとして積極的に採り入れていく。

凡愚下賤を救ふこそ三国の通化也。理より事にわかち、体より用にくだきて、進退顕隠自在にして、智に向ひ愚を誘ふこそ、神通とも神変ともいふべきを、智に向て愚をすて、高きにとどまりて卑（ひくき）を救はずんば、神局（しんくつ）にして神通にあらず。神一にして

¹⁴¹ 渡辺浩『宋学と近世日本社会 増補新装版』東京大学出版会、2010年、p.202。

¹⁴² 渡辺、2010年、p.227。

¹⁴³ 渡辺、2010年、p.29。

神変にあらず。其変ずるものよりしては、仏とも聖とも、蛇とも狐とも、草とも木とも、男とも女とも、機に臨て影を向ひ給ふなれば、福をねがへば福をあたへ、禄を願へば禄をさずけ、よき男をねがへばよき男を給ひ、よき女をねがへばよき女を給ふ。(中略) 天の照覧を知るほどの者こそ、独を慎むおそれは有り。愚者は眼前の賞罰なくては、いかんぞ高く遠き天徳にもとづくべき。それがために降臨応化の神を、村々所々に立て、以て人の信敬を増しめ、それより誘て天徳の恵みを知らしむ。(『手引草』 p.344)

〈来たるべき神道〉がそれを担わないのであれば、「観音、地藏、聖天、庚申など立て、欲に向ひ願にしたがふ、両部に落入者のみ多く、唯一宗源の神訓に、下機は一向にもとづかず。故に神社は次第に仏寺に変ず」(『手引草』p.345) という状況は変わらないのである。ただし、体がある限り捨てきれない欲を肯定して「愚を誘ふ」一方で、秩序や安心を破壊する過剰な欲はなるべく薄めるよう勧めるのが三教であるともいう。

此有相のからだゆへ名に耽り、利を貪る。世にまじわりて名は捨られず。四大五行の骸(からだ)ありて衣食なくんば、一日も送られず。利を求ずんば片時も立ず。是止事を得ざるの境界なり。しかるに食は甘(うまき)を数寄、衣は花美を好んで厚く重ねん事をねがひ、しみて賢を顕し、徳をかたりて、名を求る事を欲するは、世の常の心なり。是を押へて仏法、聖典、神制の由て来る所なり。詮は欲のうすらぐやうに、望をすくなかれ、上に有て下をなやまさざれ、富でおごりをわすれよ、世をすくゑ、民をあはれめよとの外はなし。(『手引草』 p.363)

その最終的に到達するであろう無欲の境地には、もはや祈祷や善悪に応じて禍福を降す人格神を崇拝する余地はない。それが「混沌未分、清濁一元、無極大極、寂滅無為の所」、「儒神仏一致」の「至理」を心得た状態である。

天地無心にして万物をめぐみ給ふ。一人のために明さ暗さを私にせず、玉垂のみやびやかなる百敷も、赤土屋(はにふ)のいぶせき菅笠も、香久山に干す羽衣も、破垣にはさむ糞巾も、もらさず照す月日のかげを見て、凡情を離れ風雅にもとづき、世欲をうすらぎて、花鳥をたのしまば、天地一箇の神の位ならん。(『合鏡』 p.158)

ただ、そこへ至るまでの途上で半端に理をかじり、神話的世界像を否定することで「断無」、つまり藤樹や蕃山が「無の見」として警戒した虚無主義と享楽主義に陥ることを避けるため、知識人向けの教説と「愚人」向けのそれを明確に区別せよというのが残口の主張であった。乱世においては念仏や題目が「方便」として有効であったが、治世の当代においてはそのような「浅博なるおしへ」が無効化し、放っておいては「儒見」「禅門」から「断無」に陥り、社会秩序は崩壊してしまう。

其一心の小出しなる念と情とは、かならず風に起さるる波のごとし……故に上智上根の人には本の一心を撰せよと修せしめ、下根の者には外に的を立て、念仏題目に情と念をうつさせて、六塵の風をふせぎ、妄想を出ざらしむ〔割注：妄念ながら往生、業悪ながら成仏〕とはまったく方便なり。ことごとく偽（だまし）の勧ぞ。（中略）上智慶長治天の当代は、大半幼年より物書、手ならふわざに馴て、人皆歴史をうかゞひ、令記をのぞき、眼をひろめ、ころざしを磨。さるによりて、空拳をあたへ、黄葉を握らせて點頭べきや。浅博なるおしへをさみして儒見におちいり、さなきは別伝の活法を得たり兒に、断無釈眼の名字の禅門に泥む。終歸於空の空を舌上にのせば、断無にぞならん。其断無に思慮を止ば、今日の間世は一日も立がたし。（『手引草』 p.362）

そうであればこそ、この点もやはり蕃山と同じであるが、位置的にも内容的にも、残口の〈来たるべき神道〉は既存の儒教と仏教の間に作られることになる。たとえば、仏教の世界像よりは合理的で、儒教の人間像よりは「情欲」に寛容で現実的なのが神道であるとされる。

支那と風化の変る事は、儒は一世なり。我神は根底の国、高間原ありて上下に浮沈すると立ち。これ勧善懲悪のおしへに設たるにもあらず、天地の自然なり。此一天地の下に捌事なれば、仏法の配立にも異なり。孟子の性は善なりといふも、喜怒未発の処を強て善と名付しなり。情欲本性より別出る性の本然に、豈善悪の種固有せざらんや。万境と心と本一致なり。万境に善悪あらば、性に善悪なかるべき。此所は神道口授の一大事、変化無碍の秘蔵なり。（『手引草』 p.364）

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」のことばで語り、「神道」の儀礼を執行するという形での統合が目指される。知識人には脱神話化を仄めかし、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「風俗」へと同化させるのではなく、方向に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。残口が未来へと投影するのは啓蒙主義者の構想するそれとは異なる社会像であり、そこでは〈宗教的なもの〉がピラミッド上の矛盾を含みつつ、なおプラクティスとして決定的な役割を果たすのである。

結

最後に残口が「公道」としての神道教化を行なったそもそもの動機について、伝記的事実がろくに知れないため想像に頼る部分が大きいものの、少しだけ触れておきたい。この問題は彼が日蓮宗の僧侶であったという経歴と、やはり無関係ではないと考えられる。佐

藤弘夫によれば、『立正安国論』を執筆した初期の日蓮が目指していたのは、専修念仏以上の易行であるという法華信仰による諸宗の統合と、民が悉く正法に帰することで「此土世界に浄土（仏国土）を建立すること」であった¹⁴⁴。しかし、その理想ゆえに世俗権力から独立した立場を保持しようとした日蓮門徒は、文禄四（1595）年の豊臣秀吉の方広寺大仏殿千僧供養会に際し王法および諸宗との妥協を迫られて受不施派と不受不施派に分裂、さらに慶長五（1599）年の大阪対論および寛永七年（1630）年の身池対論等を経て不受不施派は弾圧を受け、寛文九（1669）年には寺請を禁じられて禁制宗派となり、地下に潜ることを余儀なくされる。つまり、日蓮門徒は法華信仰が教団類型論でいうところのチャーチ的なもの、あるいは端的に国教となることを悲願としたにもかかわらず、祖師の遺志を保持しようとする不受不施派の近世における社会的地位は、セクトあるいはカルト的なものとされてしまったのである。

残口の著作に見られる宗教的統合への強い意志は、その日蓮宗的エートスに基づくものであると考えれば理解しやすい¹⁴⁵。そのような意味において、残口批判書の一つである『残口猿轡』（享保七 1722 年刊）が残口の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もうとする謀計であろうと疑っているのは、必ずしも外的外れな邪推とはいえない。もちろん三教の虚構性をいう残口の態度からすれば、神道による統合の後再び日蓮宗に返すとは考えにくいだが、日蓮宗の宗教的統合への情熱だけが脱神話化された形で残って、全ての日本人に共有されるべき具体的な教説としては、最も実現可能性の高い「神道」として制作しようとしたというのが実情ではなかったか。

もしそうであれば、事態はまことに皮肉である。寛文六（1666）年に始まる岡山藩の寺院・神社整理と神道請の強制は、その前年に幕府によって通達された諸宗寺院法度の徹底を口実とするものであるが、とくに「備前皆法華」といわれるほど勢力の大きかった不受不施派が標的とされていた。結果として寺院全体の 57.7%が淘汰された中、日蓮宗寺院の淘汰率は 88%に及び、藩内の人口の 98%が神職請となって神儒式による葬祭が強制されたという¹⁴⁶。蕃山自身は神職請の強制を批判していたとはいえ、世間ではやはり蕃山を排仏論者の代表格として見ていたらしく、日蓮僧から仇ともいえる蕃山流の神道への改宗は、余程の事情あるいは覚悟を要するであろう。そのことから、残口がまず仏教から儒教へ、さらに儒教から神道へという思想遍歴を経ていたという証言が注目される。『神国増穂草』

¹⁴⁴ 佐藤弘夫「初期日蓮の国家観—鎌倉旧仏教との比較において—」（『日本思想史研究』10、東北大学文学部日本思想史学研究室、1978年）。

¹⁴⁵ 残口の「残口ならではの神道興隆にかける情熱と、齒に衣着せぬ痛烈な書きぶり」について、中野三敏は「彼の生涯の前半生を占める不受不施派の信仰生活の投影を見るのは恣意的に過ぎることであろうか。度重なる流罪遠島の弾圧を極く身近に経験しながら、不屈の信仰を持ち続けた多くの先達の息吹に触れていた残口が、一旦還俗の後、自らの思い定めた進路を辿りはじめた時、勃然とかの勇猛心を取りかえした事を想定するのはそれほど困難な事でもない」という（中野、2007年、p.25）。

¹⁴⁶ 倉地克直「蕃山・神職請・神祇不拝」（『神道大系月報 108 熊沢蕃山』1992年）、ひろたまさき・倉地克直編『岡山県の教育史』思文閣出版、1988年。

跋において、門人である清々は次のように語る。

其事の元、翁の誕生日四月八日にて、其父仏道に帰依せし故に、仏誕生と同日に生れしをもって、出家して日徒となし侍るより、仏教に精思勤行して、よはひ既に六十に向々（なんなん）として、仏教の疑解せずして儒に入り、儒もまた疑あつて、終に吾国道に入り、三部の神典を拝し、神教の外、他の道教は用ゆるに足ざる事を悟り、六十一歳にして還俗し、自ら残口と号して、艶道通鑑を作り（下略）（『神国増穂草』 p.418）

この証言からは 60 歳近くになって突然改心があったことになるが、享保十七（1732）年に残口が記した『白山縁起』跋からは、元禄十六（1703）年頃の残口が「待暁翁」と称して八戸に滞在していたことがわかり、当時の自分を「未決にして半俗の体」であったと回想している。50 歳頃の時点で既に「半俗」の「隠士」であり、三教の間で宙づりになっていたのであろう。また、本格的な神道論書の第一作である『異理和理合鏡』の冒頭には「烏乱烏乱（うろうろ）として三十年、木兔然（つくねん）として三十年、本卦の未の歩、隙なる心の竹馬にすぎり、歳の猿の舞機嫌に移り、さらば榮啓翁が三楽の酒相手に並ばんとすれば、老さらぼけし尪（むくいぬ）の謗に落つ。（中略）生て世の為にならざるは悔しけれど、死んで華実も咲まじければ、むかひの来ぬにおしかけて行れもせず。置所なき体が娑婆を塞ぎ、どふせうといふ口が穀をつぶして、つらつら世のあらまし、身の変化を考るに、善事のみ見る眼もなく、悪事ばかり聞耳もなし」（『合鏡』 p.139）云々とあり、還暦を前にして何も成し得なかつた自らの生を振り返って、安楽な余生を送ることを拒絶し一念発起したという。志を遂げられるような環境を得ないまま、「暁」を「待」ち望んで鬱屈した情熱を抱き続け、長い遍歴の果てに〈来たるべき神道〉という突破口を見つけたことが想像される。

そもそも日蓮の目指した「仏国土」は「国中安穩にして天下泰平」の社会であり、その到来は「世は義農之世と成り、国は唐虞之國と成らん」と、儒教の理想社会としても表現されていた¹⁴⁷。一方、蕃山は『大和西銘』（慶安三 1650 年成）において、天地と一体の「心」を「もろこしのひぢりは明德となづけたまひ、天竺のしゃかは仏といひたまへり」という藤樹と同じ儒仏一致的な論法で説き、「天地の心をもて心とし給ふ」聖人の代表としての重花すなわち舜の治世を、「しゃばそのまま寂光の土となり、草木までも成仏の國となりにけり。これひとへに重花一心の神道光明なり」（『大和西銘』 p.11）と表現している。この現世における理想社会の建設という志を貫こうとする者にとって、三教間の壁をのり越え蕃山と同じく経世論的宗教論に至るのは、当時ごく自然な道筋の一つであったのかもしれない。レトリックにおいて一足先に、「大同の世」と「寂光土」という二つのユートピアニズムは

¹⁴⁷ 佐藤前掲書によれば、「仏国土を「義農の世」に譬えることは、後期の『如説修行抄』にもみうけられ、「日蓮は「立正」という仏教的手段によって、儒教の理想とされた「義農之世 唐虞之國」に比定される理想社会の実現を目ざしていた」（佐藤、1978 年、p.22）。

重なっていたのである。

あくまでも日蓮宗的エートスが残口の原動力であったと仮定するならば、「残口」という号が法華信仰に由来すると推測することも可能ではないだろうか。号に関してまず確認すべきは、『艶道通鑑』における次の記述である。

いかなる我等なれば、台（うてな）に積て披露する程の善もなし。さればとて人中に取沙汰する程の悪も作らず。空仁義の賢人風流（ぶり）、見せかけの数珠爪繰り、人の目を抜き耳をくじる。かくて生涯を果さば、未来はかの野槌とやいふ物に生れ、見仏の目もなく、聞法の耳もなく、口ばかり有ておかしげ成る僻物（くせもの）、原中に鉦打て、蟻、螻のなぶりものとや成り侍らん。（『艶道通鑑』 p.19）

既に引いた『合鏡』で語られる執筆動機とも重なるが、この箇所は前田勉が指摘するように¹⁴⁸、残口が激しく批判してきた「見せかけ」だけの似非儒者や似非仏者は、実は残口自身の姿でもあったという自嘲を含んでいる。似非のまま今生を無駄に過ごした報いとして、来世では「野槌」という「口ばかり」の化物へと転生するとは、還暦を以て神道家「残口」へと生まれ変わった彼自身を指すと読むことができるのである。しかし、その一方で、『日本霊異記』「法華経を憶持する者の舌、曝（さ）りたる髑髏の中に著きて朽ちざる縁」（下巻第一話）、あるいは『大日本国法華経験記』（下 第九十二）に記される、法華経持経者が死んで骸が朽ちた後も頭蓋骨の中で舌だけが瑞々しさを保ち、夜ごと読経し続けたという物語もまた連想されるのである。宗派という体を失って、変わり果てた姿で猶も理想を語り続ける残口に、相応しいイメージであるように思えてならない。

¹⁴⁸ 「他ならぬ残口もまた、このぬるま湯にどっぷり浸り、善にも悪にも徹底しえない偽善者ではないかと自己を省みるのである」（前田勉『兵学と朱子学・蘭学・国学』平凡社、2006年、p.243）。

第四章 残口批判書の三教観

序

前章において、「公道」という語を中心に増穂残口の「神道」論について考察したが、それは熊沢蕃山の経世論的宗教論による問題構成に乗る形で、民心を残口なりの〈来たるべき神道〉によって統合することを目指すものであった。そのような残口の議論を分析するにあたって、残口の言説を当時の民衆教化という〈場〉に位置づけて論じ、「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」という小林准士の指摘¹⁴⁹は大きな意義を持つ。教化という〈場〉および教化者という対話相手を想定するがゆえに、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のである。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であるといえる。

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もつながろう。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¹⁵⁰。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況、あるいは三教をめぐる言説空間における残口の位置が浮き彫りにすることが狙いである。

一 学問的批判

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「純粹な神道」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

¹⁴⁹小林准士「近世神道説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年）

¹⁵⁰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）。

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いう要求を意味する。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ている。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）ということをも以て、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。文献実証主義に基づいた近代の神道とは別の神道なのである。それゆえ、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」に分けて残口を後者に位置づけ、いわば別物として高く評価する論も見られる¹⁵¹。それゆえ残口を文献実証性という観点から論じることは、並行して存在した一方の神道から他方の神道の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、「ここにかぎらず、八部の内に多く出たる語なり」（『弁惑増鏡』p.352）¹⁵²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¹⁵³。

¹⁵¹ 河野、1955年、第二章。

¹⁵² 以下、引用は『日本思想体系 60 近世色道論』（岩波書店、1976年）より。

¹⁵³ 「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

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 (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」(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挙して論評する中で残口のことにも触れている。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。

荻生徂徠は史料に基づいて神道説のほとんどが吉田兼俱の捏造であると指摘し¹⁵⁴、それを継ぐ太宰春台は『弁道書』を著して、「今の世に神道と申候は、仏法に儒者の道を加入して建立したる物」であり、「巫祝の道」に過ぎないとして、儒仏に並ぶような「道」であることを否定した(『弁道書』¹⁵⁵p.45)。そのように一度既存の神道説が悉く批判された上で、朱子学的世界観に付会する神儒一致論的神道説を批判することにより、自らの文献実証的神道説を主張するものが現れ始める。『旧事紀偽撰考』を著して旧事紀が偽書であることを論じた多田南嶺もその一人であった¹⁵⁶。浦西勉は「元禄期から宝暦期にかける日本の古典

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)という論点にたったの批判である」(中野、1976年、p.50)。

¹⁵⁴ 「又神道と云ことは、卜部兼俱が作れることにて、上代に其沙汰なきことなり。(中略)物忌、祝祓(のつとはらひ)のるいは、皆巫祝(かんなぎ)の業也」。(『太平策』(『日本思想体系 36 荻生徂徠』,岩波書店,1973) p.451)

¹⁵⁵ 『日本思想闘争史料 第三巻』,名著刊行会、1969年。

¹⁵⁶ 浦西は日本の古典、特に神道書に関する書物に関心を持つ地方人がいて、その地方人が多田義俊を数日間講師として招いて講義(講談)を開いたこと、また伊勢において「神道の専門家」

研究者達の一つの風潮」として、「日本の古典研究者は大雑把にいてすべて神道家的要素を持っているように思われ」、「日本の古典研究者にとって神道家として一家をなすのが一つのこの学問をする人々の目的となっている傾向がある」という¹⁵⁷。「古典研究者」の全てか否かは措くとして、この南嶺に関しては殊にそのような傾向が顕著であり、古典（神道書、故実書）を実証的に研究することで従来の各派神道説を乗り越え、自らの説を立てようという意識が強く表れている。そして、南嶺はもともと神職であったわけではない。初期の仮名草子作家にもその片鱗は見られたが、仏者でも儒者でもない古典研究者、一介の知識人が、仏教をはじめとする様々な宗教的言説を対象化し¹⁵⁸、さらに自らの知識と実証的方法をもってそれに異を唱え、新たな神道説を説き始めたことの宗教史的意義は大きい。

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」に関して無知であるという指摘である。「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』¹⁵⁹p.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からの批判として読むことが出来る。

近年上方にて名高き、増徳大和、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』 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「垂加などと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』¹⁶⁰p.340）、その仏教のように「愚」を「愚」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（もとの）義」という条では、儒者が神道を誇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、

相手にも講義をしていたことを論じている。（浦西勉、「江戸時代中期の一神道家の活動に関する覚書—多田義俊の活動—」（『日本近世文学研究の新領域』思文閣出版、1998年）p.106、110）

¹⁵⁷ 浦西,1998,p.78。

¹⁵⁸ 浦西は、南嶺の浮世草子『鎌倉諸芸袖日記』において、「はっきり宗教家を茶化している」ことを指摘し、「この期の神道界の混乱」と「どのような神道家でも受け入れる村落社会」の存在が、彼に『蓴菜草紙』を書かせた時代背景であったと説明している。（浦西、1998年、p.116）

¹⁵⁹以下、引用は『日本随筆大成 第2期 14』（吉川弘文館,1974）より。

¹⁶⁰ 以下、引用は『日本随筆大成 第1期 9』（吉川弘文館,1976）より。

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のであろう。

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やめさせたため、父母が「さても生がひなき」と嘆くという例を挙げ、「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¹⁶¹。「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っつけとこそあるに、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、「日用人の行ふ大道」つまり世俗倫理を守ること以外に庶民がすべきことは無い。これは熊沢蕃山の「大道」としての「神道」論そのままである。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」として教説を聞き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。

¹⁶¹ 高山大毅によれば、同様の主張は徂徠においても見られ、徂徠は「厳しい統制は欲望の暴発を招くので、「無益」と見える娯楽であっても人々に発散の機会を与える必要があると考えていた」のであり、「古代の制度設計者（「聖人」）たちは、この点を考慮に入れ、あらかじめ儀礼の中に遊びの要素を入れていた」という制作論により、「娯楽がなく、寂しく暇をもて余している状態は、それだけでも人を逸脱へと導く。よって彼は、隠居した老人が「念仏」や「寺参り」を楽しむことを肯定する（『論語徴』『徂徠先生答問書』）」という。（高山大毅「仁斎と徂徠—「鬼は外、福は内」—」（『日本思想史講座 3—近世』ペリかん社、2012年） p.106)

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、烏帽子をいただき、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。かかる非礼を、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だけのものに限られ、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ることになるが、義俊はそれを望んでいるらしい。

ただし、それは必ずしも「物」としての神霊の存在を否定するものではなく、「理学の惑（まどひ）」と題して、次のように論じている。

理外に理を求めて悟りをひらきたると心得たる感ひ、理中に理をさぐりて格物致知にくるしむ愚さ、天地の事は限なし。人の智には限あり、水は流れ、土は止る物とのみ見ば、何ぞ益なき事に力を用んや。理を論ずる事をやめて、たゞ博（ひろく）学べし。（『南嶺子』 p.381）

他の箇所でも「空理の学」を批判し、「成事と成ざる事の差別ありて、そのなるべきをなすを常となすべし。理のために葛藤せらるる事なかれ」（p.368）とあり、形而上学にとらわれることなく目の事実だけを広く学べというのである。その態度が神霊の物語に向かえば、次のようになる。「第七十八 痘瘡の鬼妖」と題された一章で、痘瘡の病因を「胎毒」に求める合理主義的な儒者の論を疑い、「諸説まちまちなれ共、其父母夢に痘鬼を感じ、つみに物かゝぬ童部物をかき、あやしきわざなきにしもあらず」という。そして、隣家に住む「いささかもうきたる事をいはず、物がたき医生」の話を実名まで明らかにして紹介する。

父の伯父の村に住む小田垣伝右衛門という者に三人の子がいたが、一人目の子が痘瘡にかかって、「はやく大熊へゆかん」としきりにせがむ。「大熊」とは遠く離れたところにある墓原で、子供が知るはずもない地名であった。不吉だと親族が忌むうちに、その子は死んでしまう。二人目の子も同様に「大熊へゆかん」を口にして死んでしまい、また、三人目の子はまだ言葉も不自由な幼児であったが、やはり痘瘡にかかってからは、「大熊へゆかん」とだけは大人のようにはっきりと喋るのである。伝右衛門はとでも助からぬと覚悟し、「のりうつりたる邪物」

があるならば、我が子もろとも斬ってしまおうと考える。すると、まさに引き据えて斬ろうというその時に、「のうゆるし給へ。われ立さりて此子は安穩ならしめん。たすけ給へや」と懇願するので、確と約した後、許してやった。結果、熱も下がり、全快したという。『南嶺子』 p.385)

物語部分は「その時のありさま父にて侍りし人、まのあたり見たる事と語られき」と結ばれ、「怪力乱神は、かたるまじき事ながら、医人理学にくくられては、天地の妙はつくしがたかるべし」と続く。信用に足る人物が確かに目撃したということをもって、事実と判断するのである。ただし、当時一般的であった民衆の「痘鬼を祭る事」¹⁶²については、これを「たとへば善人はこれを敬すれば其礼に報じ、愚悪の人は、是を敬すれば、その敬に乗じて、驕慢さかりになるがごとく、邪霊は敬する人気に行れて日々張行盛になるの理うたがふべからず」と、「痘鬼」と「明神」の差異を人間における人格の差異に擬える、社会秩序への還元ともいうべき理屈によって拒絶している（『南嶺子』 p.386）。

その上で、祀るべき神と祀るべきでない神を分ける規範を論じるにあたり、南嶺はしばしば政治的な「公」に言及する。まず、「大日本国は天照大神より此かた、千皇不易の神国なる事、今更あらためていふにはおよばず。神代前皇の道あり。君臣其位を易（かへ）ざる事万々世、民能く名ること無き不測（ふしぎ）の道なるが故に、是を神道といふ」（『南嶺子』 p.342）とあるように、南嶺は『弁道書』による中世的神道説の否定を認めた上で、万世一系の天皇制とその君臣秩序をこそ「神道」と呼んでいる。そして、そこから「神道」を名乗る様々な人々を批判する。

神代卷、中臣祓などを説て、門徒をこしらへ、是には流々わかちて金胎兩部へかけて説く兩部神道あり。兩部といふは仏神の兩部なりと、心得ちがへたる兩部神道あり。兩部ならず神道唯一筋（ただひとすぢ）なりと心得し唯一神道あり。天と人と唯一とたつる唯一神道あり。深秘の大事は唯授一人と立たる唯一神道あり。護摩をたき加持をして、無上靈宝神道加持と心得たる神道者もあり。宋儒敬の一字を眼的（めあて）にするを取こみ、土金の伝といふ事を新に巧出し、敬の字へ約する神道もあり。（『南嶺子』 p.343）

ここには、南嶺の時代までの習合的な神道説が列挙されている。のみならず、「伊勢をはじめ諸国の大社」の神職についても、「その祭祀の法は、その職なるゆへ伝り知れ共、神代卷等の文義に疎し」と難じる（『南嶺子』 p.343）。というのも、日本書紀は「儒者」によって編纂され、「紀伝、明経の博士」が講じたものであって、そもそも「神道者又は禰宜、神主」はそれに関わってこなかったためである。それゆえ、日本書紀神代卷は「礼法は儒書を以

¹⁶² 人其子を愛するあまりに、除夜に痘の神とて燈燭をかゝげ、媚へつらふのみかは。其嬰兒熱出て痘と見るやいなや。棚をかざり、供物を列ね、敬屈する事、明神に仕るがごとし。（『南嶺子』 p.386）

てかざり、奇妙なる事は仏書を仮てかざ」るのであり、その「潤饒せし書の出处」を明らかにして「文を省み其実を取る」必要があると主張している。つまりは、古典・故実を研究する己こそが真の「神道」を知り得るのだという強い自負が、ここに表明されているといえる (p.344)。

そのような立場からすれば、様々な付会的神道説のみならず、現に民衆の間で行なわれている「神道」と呼ばれる宗教的行為は、ほとんどが真の「神道」に悖る行為として批判の対象となる。とくに「天照皇大神は朝家の宗廟」であって、「公卿百官」といえども「私に」祭ることはできず、ましてや「賤民をして宮社に馴近しむるの非礼をいかん」、「庶人の家内に、天照大神八幡大神等の天子の祭場をかまへ、侵汚すの潜上おそれざるは愚の至極」である (『南嶺子』 p.387)。それゆえ、「巫覡」に過ぎない「神道者」がこれを家に祀り、「祈祷して神威を售(うる)」ことも批判している (p.387)。では「公」の役職とは無関係な民衆は、何をどのように祀るべきであると考えていたのか。それは『蓴菜草紙』¹⁶³の冒頭「深秘之事」に語られている。

昔は先祖を祭り、其祖名をおとさじとするのみを神道と心得て、天下この道にのみよりけるに、加持祈祷を先務と心得、或は天竺の教に混じ、たまたまそれをのがれたるは、宋儒の理窟に包まれ、的もなき敬の字をもちこみたり。土金の沙汰にからめられたるなん、いふばかりなくあやしきわざ也。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。公道になんぞ秘事あらん。(『蓴菜草紙』 p.7)

民衆は自らの祖先のみを祀るべきであり、そのような当然の、体制に従う倫理的日常生活こそが、「日用人の行ふ大道」としての、民衆にとっての「神道」なのである。引用箇所直前に蓴菜の喩えをもって、「希なるによりて用ゐられ、多(さわ)なるに依て用ゐられざるためし、人も亦斯にや」と述べられていることからすると、真の「神道」が素朴でありふれたものであるがゆえに、様々に奇異の説を立てる輩がいるというのであろう。ここでも、「公」と「私」の別によって、それらの「偽作」された神道説を批判している¹⁶⁴。残口らがそうであったように、公的にその職にない人々が「神道者」として神を祀ること自体が見当違いとされる。一方、「官幣に預る大社小社の神人」については、「其社のためにつけ置るるものなれば、庶民の祈祷に預る理なし」(『蓴菜草紙』 p.343)と、その役割を民衆の私的領域から乖離させていく。

以上に述べてきたように、南嶺の神道説は古典の「神」を仏教や宋学をもって解釈する中世的段階にはなく、そこで「神」と呼ばれているものが何であるかを文献実証的に論じ、

¹⁶³ 三卷一冊。寛保三(1743)年成稿。未刊。寛保三年自序。

¹⁶⁴ ただし、神祇伯である白川家については、「學術一向に沙汰なき御方」といいつつも、「しかれども、神祇道に於て家を論ぜば、此家に超越するは有まじ。数世の伯職なれば、おのづから伝れる事も有べし。貴むべき也」と主張する(『蓴菜草紙』, p.31)。これも現世的政治秩序としての「公」を重んじることの一面であろう。

他方では現実の「物」としての神霊を事実から推測する態度を示している。文献による正当化とはいえ、文献自体は何ら神秘的なものとは考えられておらず、ただ史料として用いられるばかりであり、朝廷の正史という史料の性質上、政治的「公」によって自らの「神道」を基礎づけることになる。徂徠によって歴史化された「神道」は、こうして歴史によって再形成されていくことになるのであるが、それは残口のような〈場〉に応じて融通無碍に説き変える生命力を失うことでもあろう。南嶺の「神道」は常に過去へと正当性を求め、自ら文献実証主義の重力に縛られることを選ぶものであり、〈来たるべき神道〉の可能性を著しく制限する。

このような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」にならざるを得ない。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恣意的に創作されたものであるという虚構性、そして、自身が事実であるとは信じていない教説を説くという虚偽性を孕むことにもなる。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であるが、これら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」と中野三敏が評するように¹⁶⁵、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。

近来世（ちかころよ）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）亦た蠱毒に惑乱せらるる徒（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。余傍觀するに忍びず、人間一生の道に依り芸に遊ぶの機要を撮つて、之を誌し

¹⁶⁵ 中野、1976、p.171。

て編に成す。(『人間一生誌』序) 166

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」(がすなわち真理となるという論)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)壯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、滅度已後千歳余タガヒに義論もあるべし。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。(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。

166以下、引用は享保五年刊本(国会図書館マイクロフィルム)より。

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く、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。(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」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つて、「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、我が商買の便りとなり、一当あたらば重畳なり、さなくはそれからそれまでと、心たくみのおそろしき、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一団が、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、茶店の籠屋に立入たまふ事、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いう点で、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。それにそゝのかか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」とばかり見ていたわけではなく、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「おもひおもひ心意（こころこころ）の世界」（下八ウ）であり、「其家其身の式法」に従うなり「数寄ずき」なりで着るのだと反論する。いかにも消費社会の言説であるが、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華及まじ」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ば、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。（同、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く。「大乘至極にいたるといふ一念、是地獄に落ちる端としるべし。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」

である残口のごとき者が、「天真直路の真似するとて、規矩準繩の手鏡、大国師顔にて、高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、十五才）。誰が制作をする資格と能力を有するのか、まさに経世論的宗教論の構造的欠陥をつく批判であろう。

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ている。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酷評したように、牧樵子もまた残口神道説の典拠の欠如、伝統や習慣からの逸脱を私的な「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。神代より相伝の経書なければ、ただ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』¹⁶⁷巻三、17ウ）

典拠がありそうに見えるものでも「神儒仏の意詞（こころことば）を我がままに引ゆがめて互雑互雑（ごじゃごじゃ）に書ちらし、筋の立たる事一も見えず」（巻三、十九ウ）であり、例えば少彦名命が外国では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）は神道家にみぢんもなみ事のわがままのうそなり。（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」（巻三、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、

¹⁶⁷ 以下、引用は享保七年刊本（国会図書館マイクロフィルム資料）より。

親類知音を招て、報恩の勞をなすを愷氣して邪弁を吐けり（略）年忌仏事トキ非時も、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〕に土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ゆめ談ぜぬはばかりををき事なり。（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）と一蹴する。

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、残口のことば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）はかつて諾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「はとのかみ」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、日本人ならば誰も誇ることで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。それにはとかくか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、陰陽の二をいはず。こかしどころはここにあり。（卷一、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「陰陽の二をいはず」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いい当てている。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、またそろそろとみんぐわごかしにすすめ込、にちれん

もんとに引込」(巻一、十四才)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、二十三才)とすることで、その二重性を虚偽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」(巻一、1才)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、「か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」、それゆえ対抗して「愚人」向けに説いたのがこの『残口猿轡』だというのである。

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。是はこれ汝が不正直の邪欲と、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すめて、衣服刀脇差コウ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経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総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、十四才)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難い時代であったにもかかわらず、あえて経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、あらゆる経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。経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主張する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、次のように嘯みつく。

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。巾着の御用心御用心。（巻五、十六才）

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るものか。（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きは、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さげ降参すべき大慢の汝なり。（巻四、十九才）

これも経世論的宗教論の弱点を的確に突く批判である。ただし、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正すことにあった。

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一つ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」であるというが、三教が三国の「大道」であるという残口の前提を受け入れている点が注目される。にもかかわらず、「邪見」ゆえに世を批判し、「やや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悪とされる。

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、庶民に対しては「勸善懲悪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)神道者は申さるるなり。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、八才)ともある。前述した南嶺の説く「神道」とほぼ同じである。

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)といふ互雑互雑(ござござ)の事、神書の中には見へず。儒仏の道をかきて、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。

汝が利口さふに神訓とて愚俗にすすむる趣は、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、儒理をかき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きて煮汁をとり、そのにがらをかやせてののしるがごとし。(巻三、十七ウ)

上の比喩は残口神道説の特徴をよく言い表している。論理は南嶺や『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なのであるが、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立場から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。若実録なりといはば、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。本書では蕃山と残口がほぼひとまとめに批判されており、その批判部分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見て良からう。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、賛否入り混じった複雑なものである。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たがふべし。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、山に鳴き岳（をか）に咆ぬれば、それぞ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、社頭いつかたも賑ははしくなれるは、ひとへに此もののいさをし、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、神のよくよくみそなはし給ふにや。（『一座物語』¹⁶⁸下、十八才）

全体的に仏教寄りの立場であるのは間違いないが、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禅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である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このりて、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るも、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、なじかは一いろなるべき。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）

逆にいえば染める以前の白糸を想定しているともいえる態度であり、書物に証拠の無い残口の神道説についても、あるいは習俗として「ふるき道」が残ったものであるかもしれないと認めてみせる。また、「われはただ釈迦宗といふものよなど、をこめくやからもありて、ややもすれば、兼学よばはりもきこゆ。またあまりに自宗を荷儻して、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（寛永十四年 1637～元禄三年 1690 年）や鳳潭（万治二 1659～元文三 1738 年）、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志についての『一座物語』の見解は、『猿轡』や『一生誌』のそれと同じく、現在の諸宗共存する宗教体制こそが理想的なものなのであるから、異を唱えるなというものである。

¹⁶⁸ 以下、引用は享保六年刊本（国会図書館マイクロフィルム資料）より。

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つしみ、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こちして、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、とりどりにいひても、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こにさかへみのりて、とよ秋津洲にむさぼり見て人禁ぜざる風情、太古の無事といふとも、はぢざるここちすなり。(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。北水子によれば、蕃山や残口の求める〈来たるべき神道〉など制作するまでもなく、「太古の無事」というユートピアは既に実現している。そして、この一節は「いまの世の凡俗、ここにあらそひをおこすは、その道をうりて、身をすぐすものの、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、さきに見た『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、愛児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え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(元和八 1622～元禄六 93 年)の「不生禅」や浄巖(寛永十六 1639～元禄十五 1702 年)の『弁惑指南』、玄光(寛永七 1630～元禄十一 98 年)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、一座の人々はとりどりの物がたりして、いまま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、ことほりおとりたるやうなれども、なをもまた、こ

れよりうへのことほりの、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まに、またいまのさととも、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ろには、また明るよの物がたりにて、いかなることほりをも、きき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きて、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、ともにいまだ決判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。(中略) かくてただ、いつもをなじところ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(こころ)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)

この民の宗教的な宙吊り状態の問題視と、どれであろうと「一決」すべきという主張が、そもそも残口のものであったことは既に論じた通りである。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、現実には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ように、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、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、どれでも良いとい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」という残口のあからさまな付会の論を引いて、「しばらく此弁いひ得たり」と賛同さえしている(下、二十九オ)。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ば、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、三十オ)

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。この箇所が続いて、北水子は「ゆかるるだけはゆきてもみれ、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「一元気」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する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、其他万物ことご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、釣をたると、網をおろすと、時により処による。筈デイそのかたちことなれども、もとむるころおなじ」という一致を見る（下、三十二オ）。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、人間の側における機能の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」の表現でいえば「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いえよう。それゆえ、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すむ愚俗なるに、何とて神に形をとらざる事ぞと書るにぞ、いままでは習はざれども、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は、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氣化の神をかたるに、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ず、むしろ称賛する。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「氣化の神」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いたいようである。残口の二重意識を全面的に肯定していると見てよからう。

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、結論にいたっては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。儒釈のをしふるところ、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」という文言に基づいて、「たとひ今日卑賤の児女といへども、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）。これは蕃山の普遍主義的「神道」を思わせる。そして、結局のところ神道をいかに説くべきかについては、次のような明け透けな物言いでまとめられている。

一社一流縁起由来の別るは、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、ここ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「万機の政ただ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」であると結ばれている（下、三十六ウ）。「時処位」という語も使われているが、こうして最終的に、残口も影響を受けた蕃山の「神道」論を逆用することによって、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。

結

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、あるい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

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、あるいは「大道」「王道」としての蕃山の「神道」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。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蕃山流の心学を考える事は決して間違いではあるまい」¹⁶⁹と指摘しているが、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〈場〉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。

¹⁶⁹ 中野三敏『戯作研究』中央公論社,1981,p.111。

第五章 荻生徂徠の「鬼神」と「礼楽」

序

本章では荻生徂徠の鬼神論について検討し、熊沢蕃山の経世論的宗教論との関係を論じる¹⁷⁰。徂徠は蕃山について「学は仁斎、才は蕃山」、あるいは「百年来、儒者の巨擘、人材は熊沢」と絶賛していたことが知られており、思想上の影響を受けたことについても様々に論じられているが、本稿の主旨からすれば、経世論的宗教論を蕃山から継承し、古文辞学という実証的経学によって理論的に整備した人物であると評価できる。

宮崎道生の整理するところによれば、蕃山と徂徠の儒学思想における類似点は（１）経世済民の学としての儒学、（２）孔子は媒介者、聖帝堯舜が究極の目標、（３）聖人「作者」説、（４）泰伯文王関係観、（５）礼楽を尊重、政治の基本に設定、（６）異端論、（７）人民能力観、（８）「賢賢易色」の解釈、等である¹⁷¹。そのうち経世論的宗教論に関係するのは（１）（３）（５）（７）であり、蕃山は「仁政」、徂徠は「安民」という語で儒教の経世済民の学としての面を重視し、全ての人々にことばで道理を納得させることは不可能であるため、理想社会の実現には聖人の制作した非言語的なプラクティスである礼楽が必要であると考へ、そのような観点から宗教的なものを重要な問題として論じていたのである。

一方、同じく宮崎が整理する両者の相違点は、（１）聖人観、（２）夷齊および武王観、（３）孔子観、（４）顔回観、（５）孟子観、（６）鬼神観（附、神道観）、（７）天理人欲関係、（８）「儒」の解釈、（９）気質観、等である。特に重要なのは（１）（６）（９）、つまり蕃山が宋学の前提である「人みな堯舜たる可し」（『孟子』告子下篇）という信念を保持し、修養努力によって誰でも聖人になり得ると説いたのに対し、徂徠は「上知と下愚は移らず」という気質不変化説を主張して、「先王の聡明叡知の徳は、諸（こ）れを天性に稟く。凡人の能く及ぶ所に非ず」とこれを否定していたこと、蕃山がしばしば禍福を降す人格神を合理主義的に否定して「心」としての「神」を論じたのに対し、徂徠は宋学の合理主義が鬼神の存在を否定する傾向にあることを批判して、「天神」「人鬼」を聖人の立てた「道」の一部として尊重することである。以下、これらの問題について検討していく。

¹⁷⁰ 荻生徂徠は寛文六（1666）年、つまり岡山藩で池田光政が寺院・神社淘汰と神道請を開始した年に、医師荻生方庵の次男として江戸で生まれた。6歳の時に方庵が綱吉の側医となり、12歳で林家に入門したが、14歳で方庵が江戸払に処せられたため、一家は上総国本納に移住する。徂徠は以後12年間そこで暮らし、外祖父から軍学を教わり、覚眼法印から『四書大全』を借覧するなど、様々な分野について多くは独学で学んでいった。1690年、25歳で赦免されて江戸に帰還すると、増上寺前で私塾を開き、儒者としての活動を始める。1696年には柳沢吉保に仕官して綱吉の学問相手も務め、1709年、綱吉の死で吉保が隠居したのに合わせ、徂徠も茅場町に引っ越して家塾「護園」を開いた。享保二（1717）年、ちょうど増穂残口が著作を立て続けに刊行していた頃、朱子学とは全く異なる思想体系を構築し、その徂徠学と呼ばれる立場から「道」を論じた『弁道』が完成、続けて『弁名』『論語微』などの経学上の主著をまとめた。最晩年には吉宗の下問にこたえて『太平策』『政談』を執筆し、享保十二（1727）年には吉宗に拝謁している。その翌年に63歳で死去した。

¹⁷¹ 宮崎道生「蕃山と荻生徂徠」（『熊沢蕃山の研究』思文閣出版、1990年）

一 「道」の「制作」

徂徠学の特徴は、朱子学が主張する「道」の自然性を否定し、中国古代の統治者である聖人の「制作」という作為によって初めて存在する、治国平天下のための「礼楽刑政」すなわち社会的・政治的制度を「道」とした点にある。渡辺浩によると、「礼楽刑政」の諸制度を聖人の制作したものとするのは「古来、儒学の通念」であり、朱子学においても同様であるが、朱熹は「人物のまさに行ふべきところ、すなわち「理」がおのずから存在し、聖人がそれによって「品節」したのが「礼楽刑政」であるとして、「いわば、自然法とその具体化としての実定法との二段構え」であったのに対し、徂徠は聖人達の制定した「実定法がすなわち「道」という立場である¹⁷²。

蕃山もまた聖人による礼の「制作」に着目し、当代日本の時処位に応じた「礼楽刑政」のあり方を模索していたことは、第一章で見た通りである。その普遍的な「道」と時処位に左右される相対的な「法」との区別は、基本的には渡辺のいう「自然法とその具体化としての実定法との二段構え」という宋学の前提に基づきながら、「自然法」を「無法」と形容するほど抽象化し、「実定法」の自由度を極端に高めたものであったといえる。一方、「自然法」の存在を否定したとされる徂徠であるが、古代の聖人によって制作された「道」＝「礼楽刑政」をそのまま当代日本で用いよというわけではなく、尾藤正英によれば、「先王」がいかなる方法で「礼楽刑政」を建てたか、をもし真に会得することができたならば、それは異った社会的条件のもとにおいて、新しい「礼楽刑政」を建てるための能力に転化させることができる」という構想であり、つまり「礼楽の原（もと）」こそを現実の制度設計のために学ぶことを目指していた¹⁷³。尾藤は「現実社会を観察し、時処位に適合した礼式法度のあり方を考えることは、あくまで「法」の面に関すること」で、「道」をいかにして具体化するかの方法」だけが蕃山の関心事であるとして、徂徠との見解の相違を強調するが、蕃山のいう「法」が徂徠のいう「道」に相当すると考えれば、蕃山の「道」は徂徠のいう「礼楽の原」に相当し、ほとんど同じ構造であったということもできよう。

また、尾藤はそうした見解の相違によって、両者の学問のあり方が正反対の方向であるという。これについてはひとまず首肯される。徂徠においては、「先王の道は詩書礼楽にあり、故に学の方も亦詩書礼楽を学ぶのみ」というように、「礼楽の原」を知るためには「礼楽」を記録した六経の正確な解読が要請され、主観的臆見を排した解読の方法論として「古文辞学」が確立される。さらに、そうして得た認識が実際に活用されるためには社会の歴史的条件的変化に関する認識も伴う必要があり、「只々時代を知る事肝要に候」「時代の替りは言語と制度の替りに候」と、広く「辞と事」の歴史を学ぶことの重要性が主張されていた。一方、蕃山においては「道」は学問的に探究すべき対象とは考えられておらず、「道を知るためには、ただ「聖經賢伝」を読めばよく、問題はこれをいかにして心に「工夫受用」するか、すなわち体得するか」であり、「学は後来の人欲を去て、元本の天理を存する

¹⁷² 渡辺浩『日本政治思想史[十七～十九世紀]』東京大学出版会、2010年、p.180。

¹⁷³ 尾藤正英『日本封建思想史研究』青木書店、1961年、p.228。

ことを学ぶもの也。此心天理に専にして人欲の私なき時は、則聖人の心なり」(『集義和書』卷十三)、「天理」さえ体得すれば外界の事物の正しい認識は容易であって、「万歳の前、万歳の後、しられずといふ事なし」(『三輪物語』卷四)という¹⁷⁴。尾藤が「従来の客観的実証主義と、蕃山の主観主義」と形容する、両者の学問の性格の相違は明らかである。

とはいえ、蕃山が礼楽制作における時処位の重要性を強調し、聖人がどのような具体的社会状況にあって、何を「主意」として礼楽を立てたかを論じていたことを考えれば、量としての実証性に大きな隔たりがあるとはいえ、やはり同じ作業をしていたともいえよう。蕃山は時処位を熱心に論じていながら、古代中国や天竺という時処位については知る手だてが乏しいまま、かくあらん、かくあるべしとほとんど憶測で論じたのに対し、徂徠は徹底して古文献の記述に則した論を展開した。蕃山の説いた方法論がきわめて主観主義的あるいは体験主義的であるのは間違いないが、朱王の解釈の偏りを指摘して直接経書にあたるという一面があり、また具体的な経世論においては冷静な観察が行なわれていたことを窺わせる箇所が多く、たとえば治水工事を行う場合に地元の古老や職人に尋ねることを推奨しているように、事実を軽視した主観的議論しかできなかつたわけではない。経書に記された古代の社会を論じる際にも、普遍的な人間性の洞察に基づく鋭い見解が見られたが、蕃山の意識するところにおいては、それらはいくまでも「心法」によって得られた知であり、「心法」によって鍛えた目で経書を読むことから得られた知なのである¹⁷⁵。そして、徂徠の側においても、経書解釈のあり方を不可逆的に一変させた実証性の高さは確かながら、それでも後の学者達からは強引な解釈を多々指摘されているように、客観的根拠として諸書を引証しつつも、最終的には古文辞に習熟した目で行間を読むという再現性の無い体験主義的過程を消去できなかつた。極論として解釈学的循環は当然ながら両者に共通し、徂徠は客観性を量的に増したに過ぎないのである。

「学問」的にはともかくとして、経書の記述と現実社会の観察の間を往還することで聖人の「主意」を察し、蕃山のいう「道」、徂徠のいう「礼楽の原」を会得しようという企ての骨格において、両者の行為に差はない。そうであればこそ、尾藤も認めるように、具体的な経世論策の内容においては両者に多くの類似点が見られるのであろう。第一章で述べたように、蕃山の経世論の弱点はまさにその「心法」という体験主義的方法論にあり、他

¹⁷⁴尾藤、1961年、p.230。

¹⁷⁵徂徠学についての次のような尾藤の論も、やはり聖人の時処位と当代日本の時処位の把握によって普遍的な治術を論じようとする蕃山との共通性を示しているであろう。「聖人の道を学ぶというのは、やはり究極においては、その道がどのように作られているかを学ぶことであったと考えられる。礼楽の作られる原理というようなことを徂徠が説かないのは、それがあくまで具体的な「物」に即してのみ学ばれることの可能なものだからであった。しかし、「物」としての経書の学習を通じ、その原理に相当するものがいわば体得されたときに、はじめて「道」は古今に通用する普遍性をそなえたものとなるのである。古代から現代にいたるまでの間の各時代の歴史の変遷を知ることにより、ますます六経の内容が明らかになって、聖人の道に古今がなくなり、そうなるこそ天下を治めることができる、と『学則』(四)で説かれているのも、その点と関連する」(尾藤正英「国家主義の祖型としての徂徠」『日本の名著 16 荻生徂徠』中央公論社、1974年、p.52)。

の誰でもない蕃山こそが聖人の視点から天下を論じる資格を持つことを、論理的に正当化できないという問題を抱えていた。徂徠は古文辞学という新しい方法によって他の儒者から一步抜きん出ること成功し、同じ実証主義的方法を身につけた反徂徠学者によって批判されるまでの束の間ではあるが、堂々と聖人の視点から経世論を展開することができた。蕃山が「心法」としか分節化できなかった聖人の「主意」を悟るための手続きは桁違いに精緻化され、徂徠は自らの「制作」についての主張を経書によって基礎づけることに成功したわけである。徂徠が蕃山の経世論的宗教論に付け加えたものを、ひとまず本稿ではそのようにまとめることができる。

もう一点、「制作」について確認しておくべきことがある。朱子学においては「理」を介して連続させられていた「天」と「人」が、徂徠学によって分離せしめられたという問題であり、渡辺の表現でいえば「道」の「実定法」化であるが、これは必ずしも「自然法」の全否定を意味しない。宋学および蕃山においてそうであったように、天地自然の本性と人間の本性を直接的に一致するとはしないが、徂徠においても「道」は自然界に全く根拠を持たない虚構であるわけではなく、「相親しみ、相愛し、相生じ、相成し、相輔け、相ひ養ひ、相ひ匡（ただ）し、相ひ救ふものは、人の性然りとなす」（『弁道』p.17）という人間の根本的な社会性を前提としている¹⁷⁶。

ただし、それはそのまま人間集団を秩序立った社会にし得るものではない。宋学ではそうした生得的な社会性こそ天理の分有された人間の本性であるとして、各個人が本性に還ろうと学び努力すること、そして為政者は自らの徳を示すことで民を「風化」し（「理」の内在ゆえ無媒介に可能）、各個人が本性に還るよう促すことを求める。また、仁斎は「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」と、人々が自ら形成する「俗」を高く評価し、「卑近」なる「俗」—それこそまさに眼に見えるような範囲での人倫的結合—に、いかに自身がかかわってゆくべきかという問題を追及し続けた¹⁷⁷。一方、徂徠は宋学の「理」の形而上学による固定的規範を否定するとともに、「豈に世俗の為すところ即ち道と謂ひて可ならんか」（『論語徴』「子罕」篇）と仁斎を批判し、「風俗は億兆を合はせてこれを一にする者なり。人の全力なり。五尺の身、何を以て能く天地に参はらんや。聖人と雖もまた然り。必ずや億兆を合はせてのちに人の力全し。故に聖人の天下を治むるや、必ず風俗上にありて存す」（『護園隨筆』p.306）と、良くも悪くも社会を大きく動かす力としての「風俗」を統治の対象とする。つまり、「それ自体としては自発的にダイナミズムを（望ましい形において）発動し得ない「風俗」に、「制度」（これもまた、永遠性の保証され得ぬ）というきっかけを投げ入れること、「制度」の立て替えによって「風俗」を望ましい方向に変化させることが、為政者の為すべき「安民」なのである¹⁷⁸。徂徠は次のようにいう。

¹⁷⁶ 渡辺、2010年、p.181。

¹⁷⁷ 中村春作「「風俗」論への視角」（『思想』766号、岩波書店、1988年）p.106。

¹⁷⁸ 中村、1988年、p.109。

故に聖人の道は習はしを第一とし、聖人の治めは風俗を第一とす。されば只今までの風俗を移すことは、世界の人を新にうみ直す如くなるゆへ、是に過たる大儀はなきなり。故に大道術ならでは、是を治すことはならぬなり。(『太平策』 p.473)

「習はし」「風俗」は最大限に重視されるが、それを上から「移す」ことを可能にする「大道術」こそが儒学者の学ぶべき「道」である。徂徠はしばしば法家的であるとの批判を受けたが、その「世界の人を新にうみ直す」ような大事業は、刑政で民を縛りつけることによっては到底達成され得ない。一人一人をことばで教導するのも不可能である。「利用厚生」という生活の技術から「礼楽刑政」を含む多岐にわたる「制作」が必要であり、「天」や「鬼神」の祭祀儀礼の「制作」も特に重要な「術」であった。

ここで、「制作」は「礼楽刑政」のような具体的事物だけの問題ではなかったことが重要である。徂徠の古文辞学という方法に注目する澤井啓一は、徂徠がいう「制作」の意味するところを、聖人が具体的事物を無から創造したこととする従来の解釈を退け、むしろ認識論の問題であったことを強調している¹⁷⁹。徂徠は「道」という語について、「道なる者は統名なり」と第一に主張していた(『弁名』p.41)。つまり、「道」という語で指示される「物」は「孝悌仁義より、以て礼楽刑政に至るまで」の治世に必要なあらゆるものであり、それらを「合せて以てこれに名づ」けたのが「道」という語なのである。そこに含まれる多様な「物」は聖人の「制作」以前から存在したものもあり、たとえば「孝」と呼ばれる「物」については「孝悌は解を待たず、人のみな知る所なり」(『弁名』「孝悌」 p.84)とあるように、聖人ならずとも認識可能であった。しかし、それらの「物」をそれぞれ治世のために必要な「術」の一部として包括し、「多様な「物」の統合群を「道」という一つの「名」のもとに認識することができた」のは聖人だけであり、逆にいえば、そう名づけることによって初めて治世に必要なものとしての「道」が「認識の対象として確定された」ということなのである¹⁸⁰。そのような「道」の「制作」は、人類が主体的に自らの「風俗」を統御していく可能性を開いたことをも意味しよう。

「礼」についても同様である。「礼」という語の指す「物」は先王の「制作」した「いはゆる経礼三百・威儀三千」であるとされ(『弁名』p.69)、具体的事物としての礼法や儀礼が作られたことも確かであろう。しかし、徂徠は「けだし先王は言語の以て人を教ふるに足らざるを知るや、故に礼楽を作りて以てこれを教ふ。政刑の以て民を安んずるに足らざるを知るや、故に礼楽を作りて以てこれを化す」(『弁名』p.70)と述べ、「言語」や「政刑」ではなしえない教化の働きを持つような「礼」が、聖人によって初めて「制作」されたという。それは教化という「物」が認識されたことをも意味し、「礼」と呼ばれることになる

¹⁷⁹澤井啓一「荻生徂徠における「天」と「人情」」(『東洋の思想と宗教』第五号、早稲田大學東洋哲学会、1988年)。

¹⁸⁰澤井、1988年、p.108。

プラクティスがすでに「俗」にも存在したかもしれないが、聖人の命名によって「物」としての「礼」に本来備わっていた教化の意義がはじめて認識され発動された」のであり、あるいは「習俗として自然に発生していたさまざまな事象に新たな意味を認識して付与すること」が「礼」の「制作」であったと解釈できる¹⁸¹。

当然、聖人によって新たな意味を与えられることで、プラクティスとして既にあった「礼」は新しい形へと組み替えられるであろう。よって、理論的な精粗の差は顕著であるとはいえず、徂徠のいう聖人による「道」の「制作」は、前章に見た増穂残口のいう「公道」としての三教の建立と、やはり同じ構造にあるということになる。それらの点に留意して、以下、徂徠が宗教的なものをどのように論じていたかを見て行く。

二 徂徠の鬼神論¹⁸²

徂徠の鬼神祭祀についてのまとまった議論は、儒教の術語の一つ一つについて実証的に解説した『弁名』の「天・帝・鬼神」という項目に見られる。彼の古文辞学という方法による経世論的宗教論は、まず経書に記された「天」や「鬼神」という語を正確に理解することを基礎とするのである。古今東西で言語体系が異なっていること、そして発話状況に応じて修辭的に意味が創出されることを明確に分節化する高度な言語論に基づき、中国古代の聖人の用いた「鬼神」という語の意味は、あくまでも「六経」を中心とする中国古代の文献に依拠して（中国古代の言語体系に依拠して）解釈すべきであり、後世の人間の「鬼神」イメージをそこに混入させることは徹底して拒絶される。したがって、「鬼神」はまず以下のように定義される。

鬼神なる者は、天神・人鬼なり。天神・地示・人鬼は、周礼に見ゆ。古言なり。地示を言はざる者は、天神に合せてこれを言ふ。凡そ経伝に言ふ所はみな然り。後世、鬼を陰に属し神を陽に属する所以の者は、易にこれあるを以てなり。これ易を知らざる者なり。古人、疑ひあれば、これを天と祖考とに問ひ、著龜（しき）はみな鬼神の命を伝ふ。これ易の鬼神を言ふ所以なり。（『弁名』 p.128）

「天神・地祇・人鬼」として祀られ、人間による祭祀や占いに応えるとされていたものが「鬼神」である。古代中国語における概念としての「鬼神」はそれで良いとして、ではその語が指し示す事物としての「鬼神」についてはどうか。世間で様々に論じられている「鬼神」の有無に関して、徂徠はその議論自体を拒絶する。不可視の「鬼神」を常人が論じようとしても、目に見える証拠を示すことができない以上、主観的な憶測にしかならな

¹⁸¹ 澤井、1998年、p.109。

¹⁸² 以下、徂徠の鬼神論については主に平石直昭「徂徠学の再構成」、に基づく。その他、平石直昭「徳川思想史における天と鬼神—前半期儒学を中心に」（『アジアから考える[7]世界像の形成』東京大学出版会、1994年）、子安宣邦『〈新版〉鬼神論—神と祭祀のディスクール—』（白澤社、2002年）等を参照。

いからである。「聖人」が鬼有りという以上、有るとすべきであると主張する。

鬼神の説、紛然として已まざるゆゑの者は、有鬼・無鬼の弁のみ。それ鬼神なる者は、聖人の立つる所なり。あに疑ひを容れんや。故に、鬼無しと謂ふ者は、聖人を信ぜざる者なり。そのこれを信ぜざるゆゑの故は、すなはち見るべからざるを以てなり。見るべからざるを以てしてこれを疑はば、あにただに鬼のみならんや。天と命とみな然り。故に学者は聖人を信ずるを以て本となす。いやしくも聖人を信ぜずして、その私智を用ひば、すなはち至らざる所なきのみ。(『弁名』 p.129)

前述の通り、聖人は具体的な制度文物以外にその認識そのもの、あるいは各種の概念をも「制作」したが、「鬼神」もそのように「制作」された一つであり、「天」や「命」という概念は用いていながら、「鬼神」だけを非合理として用いない世間の儒者は「聖人を信ぜざる者」であって、不遜にも聖人の智を退け、「私智」を以て論じているに過ぎない。「聖人を信ずる」、つまり聖人の「制作」した文化体系としての「道」の価値を信じるのが「学者」の第一歩である。

生民より以来、物あれば名あり。名は故(もと)より常人の名づくる者あり。これ物の形ある者に名づくるのみ。物の形なき者に至りては、すなわち常人の睹(み)ること能はざる所の者にして、聖人これを立ててこれに名づく。然るのち常人といへども見てこれを識るべきなり。これを名教と謂ふ。(『弁名』 p.40)。

形のある「物」については常人にも名づけることが可能であり、形が無い「物」については聖人が名づけたというが、その場合は「名」が制作されることによって、同時にその「名」によって分節化される概念である「物」が制作されている。頭上に空として見えている「天」自体、禍福吉凶を左右する不可視の存在としての「神」自体、死後の人間のあり方としての「鬼」自体の名や概念は、自然発生的な「風俗」として既に存在したかもしれない。徂徠によれば、それらの「風俗」に基づきつつ、「天」「神」「鬼」を関連させて社会秩序の維持に有用な概念へと作り変えたことこそ、先王による「制作」の類いなく優れた点であった。三代の聖王は民の好みに合わせ「鬼神」や「卜筮」を尊重する政治を行なったが、孔子はそうした呪術性を排して専ら道徳的な教法を説いたという仁斎の説を批判して、徂徠は次のようにいう。

これその臆度(おくたく)の見にして、道にモトるの甚だしき者なり。何となればすなはち、鬼神なる者は、先王これを立つ。先王の道は、これを天に本づけ、天道を奉じて以てこれを行ひ、その祖考を祀り、これを天に合す。道の由りて出づる所なればなり。故に曰く、「鬼と神とを合するは、教への至りなり」と。詩書礼楽は、これを鬼神に本づけざる者あることな

し。(『弁名』 p.133)

先王の「道」は「天」という不可測の自然的秩序に基づけて説かれており、その「天」および「神」に「人鬼」を合せて祭祀対象と定めたことが、多岐にわたる「道」制作の根本であるとまでいう。聖人は民の好むところにそのまま従ったわけではなく、倫理的社会を志向するように布置をずらしたのである。

それゆえ、「鬼神」は「聖人」が作為した全くの虚構に過ぎないとはいえないし、自然発生的な「俗」の迷信に過ぎないともいえない。もちろん、「鬼神」というものが目に見える物と同じように確固として存在するわけでもない。聖人の主導によって、それら三者の中間に概念としての「鬼神」が存在せしめられたことを、徂徠は「鬼神」が「聖人の立つるところ」であるという言に含ませている。そして、特に「鬼神」と天地の自然的秩序との関係については、「易」を経由して考えるべきであるという。

凡そ鬼神を言ふ者は、易より善きはなし。その言に曰く、「仰いで以て天文を觀、俯して以て地理を察す。この故に幽明の故を知る。始めを原（たづ）ね終りに反す。故に死生の説を知る。精気、物となり、游魂、変をなす。この故に鬼神の情状を知る」と。この三者はみな易を賛するの言なり。人みなその鬼神を言ふことを知りて、易を賛することを知らず、すなはち易を舍（す）ててこれが解をなす。故にその義を失するのみ。(『弁名』 p.129)

つまり、『易経』にある「鬼神」についての記述は、聖人が直ちに不可視の「鬼神」を知り得たことではなく、「鬼神」概念を成り立たせるような「易」を制作したことについての記述であるという。「易」は伏羲が天地自然に直接に就いて理を窮めて制作したもので、自然の理法・運動の法則を明らかにしたものである。それによって「幽明の故」、つまり「鬼神」と人との「礼」のもとになるものが示され、それに基づいて後の堯舜が「礼楽」を制作した。

けだし易なる者は、伏羲、仰いで觀、俯して察して以てこれを作る。前に因る所なく、直ちにこれを天地に取る。これ礼楽いまだ作（おこ）らざるの先に在るなり。「幽明の故」なる者は、鬼神と人との礼を謂ふなり。礼と曰はずして故と曰ふは、なほ故実の故のごとし。上世相伝ふる者を謂ふなり。堯舜いまだ礼を制せざるの前に、けだしすでにその故あり。堯舜もまたこれに因りて制作するのみ。(『弁名』 p.129)

平石直昭によれば、このような徂徠の「易」觀の根本にあるのは、「人間が言語や制度という人為的な枠組を介してしか自然（したがってまた他人）に接しえないことの自覚」という、人智の有限性への認識であった¹⁸³。徂徠は「太極」「陰陽」「五行」等によって構築

¹⁸³ 平石,1988,p.88。

された宋学の自然的秩序像を否定し、「これらの範疇はすべて聖人が、秩序形成や自然認識の便宜のために作り出した人工物にすぎず、自然の側に実態としてあるものではない」とする。

陰陽なる者は、聖人、易を作るに立てて以て天の道となせし所の者なり。いはゆる極なり。学者、陰陽を以て準となし、これを以てして天道の流行、万物の自然を觀れば、すなはち或ひは以てこれを窺ふに足るに庶（ちか）きなり。（『弁名』 p.158）

「所謂四象八卦六十四卦は、皆仮借虚設の象にして、天下に豈に実に此の物あらん哉」（『徂徠集』「復芳幼仙」 p.521）ともあるように、聖人が自然と人間との間に置いた認識枠組、記号の体系が「易」であって、常人はそれを通じて「万物の自然」に近づくことはできるが、そのものを認識することはできない。「易」に基づいて立てられた「鬼神」も同様に、そのものが外界に存在するわけではないが、聖人の認識したところの自然的秩序と「民を安んずる」という目的、および民の人情にも根拠を分有している。人情についていえば、不可測の天地自然を畏敬するのは「人の性」なのである。

人の始めて生ずるや、なほ未だ衣食屋宅、君長夫婦の倫あらず。貿貿焉として禽獸と殊ならざるなり。この時に方（あた）りて、首を仰いで以て視れば、日月星辰、森然として上に懸かり、風雨雲雷、得てこれを測るべからず、寒暑の来る、以て禦ぐべからず、草木万物の生長化育する、其の由つて然る所を知るべからず。それいづくんぞ能く畏れて敬せざらんや。故に天を畏れ鬼神を畏るは、人の性これあり。故に鬼神卜筮は聖人の貴ぶ所に非ずと謂ふ者は、傲狠（ごうこん）の甚だしきなり。（『護園十筆』 p.586）

これは徂徠流の宗教起源論といえる。まだ社会を形成するほどの文明を持たない原始時代の人間は、誰が教えるでもなく自ずから天地自然の不思議さを畏れ敬していた。その生得的な「性」から発する人情を尊重し、天地の理との間に立てられたのが、「鬼神」の概念であり祭祀儀礼である。それゆえ、無から有が生じる天地の不可測性をいうことがそのまま「鬼神」の存在証明ともなる。

鬼神の理は、甚だ睹（み）易きなり。万物は無より生ず。知らざる者その無を睹れば、則ち鬼神なしと謂ふなり。万化これに由りて出づ、これこれを鬼神と謂ふ。これを肉を噉（く）らひて肥ゆるに辟（たと）ふ。彼の肉を取りてこれを我に傳（つ）くるに非ず。憂ひありて瘠（や）するは、わが肉を削るに非ず。肥と瘠とはなにによるか。辟へば穀を藝えて穰るがごとし。藝うるは我の藝うるなり。穰と荒とはなにによるか。（『護園二筆』 p.587）

それら自然のメカニズム自体に、徂徠は拘泥しない。ただ「鬼神」とだけ認識しておけば「安

民」に差支えは無いのである。仮構に過ぎない陰陽五行を以て雷のような自然現象の理を明らかにしようとする宋学の徒について、それが「誠に知る」のではない私欲と高慢による誤った学問であると批判している。

総じて風雲雷雨は天地の妙用にて、殊に雷には発生之徳備り候事に候。是より外之儀は愚老は存ぜず候。古より陰陽之氣共申し、或は鬼神之所為共申し、或は獸之類共申し候。畢竟天地は活物にて神妙不測なる物に候を、人の限ある智にて思計り候故、右のごとくの諸説御座候得共、皆推量之沙汰にて手にとり候様なる事は無御座候。所詮君子之学問と申候は、国家を平治する道を学び候事にて、人事の上の事学び盡しがたく御座候。格物致知と申事を宋儒見誤り候てより、風雲雷雨の沙汰、一草一木の理までをきはめ候を学問と存候。其心を尋ね候に、天地の間のあらゆる事を極め盡し、何事もしらぬ事なく、物しりといふ物になりたきといふ事迄に候。(中略)皆高慢の心入にて、聖賢の道には曾て之れ無き事に候。風雲雷雨に限らず、天地の妙用は人智の及ばざる所に候。草木の花さきみのり、水の流れ山の峙(そばだ)ち候より、鳥のとび獸のはしり、人の立居物をいふまでも、いかなるからくりといふ事をしらず候。理学者の申候筋は、僅に陰陽五行などと申し候名目に便りて、おしあてに義理をつけたる迄に而、それをしりたればとて誠に知ると申物にては之れ無く候。其様に知候をしりたりと覚候浅猿さに、国家を治むる道をも只其様にこそ知りたらめと存候。神妙不測なる天地の上は、もと知られぬ事に候間、雷は雷にて差し置かるべく候。(『答問書』 p.438)

一方、「鬼神」概念を構成する一部である「人鬼」つまり死者の霊は、世代間の結合のため聖人が制作した仮構である。「聖人」出現以前の未開段階にあつては、人類は禽獸と同じ水準にあり、世代から世代への文化的遺産の蓄積は不可能であつた。これに対して聖人が「鬼」という概念と「礼」を制し、それを祀る施設を整えることで、その観念的紐帯によって後続世代まで含めた社会の統合が可能になった。

聖人の未だ興起せざるや、其の民散じて統無く、母有ることを知りて父有ることを知らず。子孫の四方に適(ゆ)きて問はず。其の土に居り其の物を享けて、而して其の基く所を識ることなし。死して葬ることなく、亡して祭ることなし。鳥獸に群して以て殂落し、草木と俱にして以て消歇す。民是を以て福なし。けだし人極の凝らざるなり。故に聖人の鬼を制して以てその民を統一し、宗廟を建てて以て之を居き、蒸嘗を作りて以て之を享る。其の子姓百官を率ゐて以て之に事ふ(中略)。それ然るのち神に配し明に殺(まじ)らふ。人道以て尊く、よく百福を降し、以て造化を輔け、礼樂刑政これよりして出づ。(『徂徠集』「私擬対策鬼神一道」 p.176)

そうして立てられた「鬼」が、今度は「神」と関連づけられる。元来「天」から生れた人の魂気がその死に際して「天」に帰るとされ、「天」に帰った「鬼」はそこにもとからあ

る「神」（自然神靈）ともはや区別できず、そこで天地間を周流する「鬼神」になるのである。それによって「鬼」は生者にとっての尊厳性を増すことになり、「鬼神の礼」は祖先祭祀が尊重され確実に継続されるように考案されているのである。それらの世界像は抽象的な理屈ではなく、たまよばいのような古代の習俗を引くことで考証されている。

それ人は天地の中（ちゅう）を受けて以て生る。詩に曰く、「天、烝民を生ず」と、これなり。故に聖人、鬼に事ふるの礼を作るにも、また始めを原ね以てこれを終りに反してこれを天に帰（き）す。故に詩に曰く、「文王陟降して、帝の左右に在り」と。人死して復するときは、すなはち屋に升る。祭に降神あり。凡そ伝に「某神、某に降る」と謂ふ者は、みな天に在るの辞なり。聖人は、功德、天のごとし。故にこれを天に配す。群下はすなはち配せざるのみ。孔子曰く、「鬼神を敬してこれを遠ざく」と。祭るには妻といへどもこれを拝す。（『弁名』p.130）

祖先の「鬼」を「天」にある「神」と合したのに対し、社会への功績の絶大な聖人は「天」そのものと合せられ、「帝」と呼ばれて永久に尊崇される。そのように「天・人を合」することは「鬼神の礼」制作における一般的な手法であり、捉えがたい不可測の自然を具体的な人物へと形象化して祀ることによって、自然と人情との折り合いをつけて双方を倫理化しているともいえよう。よって、「鬼神」概念および祭祀は聖人の「制作」した「礼」の中でも絶妙であると称賛される。

それ人死すれば、体魄は地に帰し、魂気は天に帰す。それ神なる者は測るべからざる者なり。何を以て能く彼是を別たんや。いはんや五帝の徳は天に侔（ひと）しく、祀りて以てこれを合し、天と別なし。（略）大氏、古の礼は、后土を祀るに、禹を以て配し、祖先を祀るに、すでに主を立て、また尸を立つ。天を祀るもまた然り。これ先王の道、天・人を合してこれを一つにす。故に伝に曰く、「鬼と神とを合するは、教への至りなり」と。礼を制するの意はかくのごときかな。（『弁名』 p.127）

そのような「聖人」による「鬼神」概念とその「礼」に従う限り、鬼神祭祀は人間社会に必要なものであり、決して経世済民の害にはならない。仏教や老荘や巫覡の徒も「鬼神」について論じているが、治世に役立つのは「聖人の道」のそれだけであるという。

鬼神有無の事御尋候。古今之間此論やかましく候。何れも理窟にて候。理窟は申次第之物に候間信用成不申候。聖人の経書之趣は、成程鬼神はある物と相見え申候。宋儒は理気陰陽を以て様々と被申候得共、それは宋儒の了簡と申物にて聖人の御詞には無之候。宋儒之説に従ひ候て見候へば、畢竟鬼神はなき物と申に成申候。此段聖人の教と相違に候間信用難仕御座候。聖人の書には鬼神を治むる道御座候而、それにて鬼神は世界の利益になり害には成り申さず候。是にて相済候事に候。仏老巫覡之説に鬼神の治め様之れ有り候へ共、国家を治むる

道に害之れ有り候て聖人の書と違ひ申し候へば、君子の信用すべき事に之れ無く候。冥々之中を見ぬき候而、鬼神はいかやうの物に候と申候事は人のならぬ事に候。たとひ存候ても、聖人の教の外に別に鬼神の治様あるまじく候得ば、曾て入らざる事にて御座候。(『答問書』 p.453)

とはいえ、その「鬼神」は結局のところ「聖人」によって仮構された認識であるため、やはり仮構である仏教等の世界像と競合する可能性を孕んでいる。どの相対的世界像を選ぶかという、選択の問題とならざるを得ない。

輪廻転生の事、様々御尋ね仰下され候。愚老は儒学は仕り候へ共、仏学は仕らず候。輪廻転生の佐多は仏説に出候儀に候間、仏者に御尋ね然るべく存じ候。但だ宋儒の説に理気の論を以て輪廻を破り候は理窟に候。宋儒も直に冥府と哉覽を見候にては之れ無し。只だ理窟にて輪廻は之れ無しと申たる事に候。仏者も大形は理窟にてある筈と申し候。儒仏に限らず、理窟にて申し候は皆推量の沙汰に候。愚老は釈迦をば信仰仕らず候。聖人を信仰仕り候。聖人の教に之れ無き事に候得ば、たとひ輪廻と申す事之れ有り候共、とんちやくに及ばざる儀と存じ候。其の子細は、聖人の教にて何も角も事足り候て、不足なる事之れ無しと申す事を愚老は深く信じ候故、此の如く了簡定まり申し候。され共愚老が了簡を足下も御用成され候へと申事にては曾て御座無く候。御尋ね故、愚老が了簡を申し進ぜ候迄に御座候。(『答問書』 p.452)

また、「鬼神」の「制作」はあくまでも認識論的な操作であって虚構ではないとはいえ、それを実際の政治において用いる段になると、やはり詐術じみた不穏さを増すのも確かである。徂徠は判断しようにも「理」が見えない時、あるいは「君子」には見えていても民には見えず疑いためらうような時に、「卜筮」を利用して「天」と「祖考」の意志に仮託することによって、目的実現のために必要な民の献身を確保できるという。

それ聖人はあに嘉謀嘉猷なからんや。然れどもその心を洗ひ、密に退蔵し、すなわちこれに外に順ひて曰く、これ鬼神の命なりと。その「心を洗ふ」とは、ことごとくこれを鬼神に致して、敢へて留めて以て己が謀猷となさざるなり。「密」とは、外に洩らさざるを謂ふなり。これその意、吉凶、民と患を同じうするが故なり。その仁は至れるかな。鬼神、謀を合すれば、吉、利ならざることなし。その知は至れるかな。(『弁名』 p.132)

聖人は己の思慮による謀であることを隠し、「鬼神」が占いに応じてそう託宣したとすることで、その謀を成功させるのである。そもそも堯舜が「礼」を制した時、その「礼」が「天道」に由来するものであると主張したが、それは「その教を神にする所以なり」、つまり自身の知によって「制作」した「礼」を神秘化し権威づけるためであったし、「三代の天

子の一政を出し、一事を興すがごときも、またみな祖宗を祀りてこれを天に配し、しかうして天と祖宗との命を以てこれを出し、卜筮を以てこれを行ふ」(『弁名』 p.73) とも論じていた。「畏るべき「天」と王朝の祖先神とを統治者が祭り、それらの神秘的なお告げとして命令し、随順せしめる」ということであり、同じことを兵学書である『鈴録』ではより露骨に表現している¹⁸⁴。

総じて陰謀はもと仁の道なり。(中略) 聖智の人のする陰謀は陰謀の迹を見せず、人その陰謀なることを知ることなし。是兵家の極意なり。鬼神・占筮・災祥のことは聖人の一術にて愚を使ふ道なり。愚を使ふとは愚人をだますに非ず。愚民は愚なるがゆへに道理を説聞かせて疑なからしむることはならぬことなり。なまなかじの道理は疑のたねとなる。故に鬼神・占筮・災祥の術を以て愚民の心を一致せしめ、疑なからしむることなり。(『鈴録』、p.442)

これを「だます」と形容するかどうかはともかく、「陰謀」を使う側と使われる側の非対称な関係は明らかである。その謀が本当に民の利益になるかどうかは、民の側から確かめることができない。この詐術めいた方法が肯定されるのは、「民を安んずる」という動機、「仁」に基づく行為であるというただ一点による。

以上が『弁名』を中心とした鬼神祭祀をめぐる徂徠の議論の概要である。その経書解釈上の実証主義的方法は「鬼神」の内容に決定的な影響を及ぼし、「心」と「神」を同一とするような儒家神道のそれとは全く異なったものとなっている。古代の記述を当代の認識に引きつけるのではなく、「鬼神」を崇拜することが当然であったような、いわば当代人にとっての他者としての古代人の世界像を再構成し、それが「風俗」そのままではなく聖人による「制作」を経た理想的な世界像であることを主張する。

三 「愚人」と「礼楽」

前章で確認した内容からも明らかであるが、徂徠もまた蕃山や残口と同じく、「知らしむべからず」といういわゆる「愚民観」に基づく経世論的宗教論の系譜にある。それはただ民がどうしようもなく「愚」であるという蔑視によるものではなく、生得的な倫理性やそれぞれに実用的な才能を持っていることを認めつつ、誰もが聖人になろうと欲するわけではないこと、誰もが政治の過程について知ろうと欲するわけではないことを認めるがゆえのものである。

大氏、先王の道は、迂なるがごとく遠きがごとし。常人の知ること能はざる所なり。故に曰く、「民はこれに由らしむべし。これを知らしむべからず」と。(略) 故に先王は、人みな相愛し相養ひ相輔け相成すの心、運用當為の才あるに因り、この道を立てて天下後世をして由りて以てこれを行ひ、おのおのその性命を終へしむ。これその意あに人みな聖人となることを欲せん

¹⁸⁴ 渡辺、2010年、p.186

や。またあに人人をしてみなこれを知らしむることを求めんや。またあに知り難く行ひ難き者を以てこれを人人に強ひんや。要は民を安んずるに帰するのみ。学者それこれを思へ。(『弁名』 p.44)

当然ながら、聖人や士大夫階級以上の為政者は商売や農耕といった労働をするわけではない。持って生まれた才能だけではなく、迂遠な政治過程について学び考える環境と時間を与えられ、それゆえ知識人となり得るのである。そのような暇と富のある知識人が、日々の仕事に暇無くただ安らかに生き続けたいと望む人々に、知り難く行ない難い学問や善行を強制することが暴力的でないといえるであろうか。近世における商家の家訓等には、跡継ぎが学問に懲り過ぎて家業を放棄することを戒める内容がしばしば見られる。結果的に回復して高名な学者になったとはいえ、朱子学に熱中するあまりノイローゼに陥り、長期間社会性を失っていた伊藤仁斎が良い反面教師であったろう。現実の社会においては、知識を増すことは必ずしも善ではない。そのように考える「愚人」達を知識人の価値観へと同化させようとする啓蒙主義は、たとえ誰もが聖人になり得るという美しいスローガンのもとであれ、学ぶだけの富と暇の無い彼らをヒエラルキーの下部に組み込み、学び得ないことを倫理的に糾弾する暴力ともなる。聖人となり得る「性」を平等に与えられたがために、庶民が「愚」であることは自己責任の問題となり、自ら規律訓練を求めざるを得なくなろう。それと比べれば、いわば知識人にとっての「愚人」の他者性を、徂徠は隠蔽せず対象化していたといえる。

第一章で見たように、蕃山も徂徠と同じような論理を用いて、知り難く行ない難いことをこれ見よがしにしてみせる「格法者」を批判していた。蕃山にとって彼らの問題は、それが学者としての名声を求める私利私欲のための行為であり、かえって「大道」の実現を妨げるという点にある。徂徠においても知の権力性への自覚と、私利私欲のために知を利用する知識人の現状への批判は多々見られた。知は「民を安んずる」という意図に裏付けられないかぎり、かえって社会秩序を乱し公益を損ないかねないものであって、聖人や「天」への畏敬を失った学問は私欲の道具になり下がる。

これみな喜びて己が見る所を推して以て己が見ざる所を言ひて、人の己を信ぜんことを求むる者なり。それ孰(たれ)かこれを信ぜんや。これみなみづから聖とする者なり。古聖人を信ぜざる者なり。天を敬せざる者なり。(『弁名』 p.123)

朱子流の理学、又大きなる害也。聖人の道は理を説かず。皆わざりに理をもたせ置たるものなるを、其わざをすてて、理ばかり取用る故、理に定準なく、皆我染りたる習俗の如くに見なす也。(中略) 畢竟学問は己が愚不肖をかざり、人に勝つ道具となる。其上に是非弁論を好む学流の習はし、学ぶ人にうつりて、些細に人をただす病つく故、後世は儒学却て世の害となる。(『太平策』 p.461)

そして、徂徠が対峙していたのは、「面々構」「旅宿の境界」といった表現に代表されるような社会の現状であった。人々が好き勝手に移動することで共同体のしくみが機能しなくなり、旅先のように生産手段を持たず貨幣に依存した生活をする人々の集まる都市が肥大化して、倫理的にも経済的にも危機的状況にあると徂徠は考えていた。聖人という参照すべき基準を失って、ただ個々の私欲によってことばが迷走しているものを学問と呼ぶような状況も、その流動性過剰な社会とパラレルな関係にある。

当時も人別帳もあり、名主もあり、五人組もあれども、店替を自由にし、他国へも自由に行き、他国より来り其所に住こと自由なれば、日本国中の人入乱れ、混雑し、何方も皆仮の住居と言者に成り、人々永久の心なく、隣に構はず、隣よりも此方に構はず、其人の本を知らねば知ぬと云にて何も済也。先をも知ねば、始終は名主を始め我が苦にせぬ故、人々面々構にて心儘に成る也。畢竟当分の有人を人別帳に付たる迄にて、時々には抜指をし置事故、人別帳も何の詮も之れ無きこと也。(『政談』 p.275)

徂徠自身が「南総の力」のおかげで学問的達成を得たと述べている通り、おそらく若年時に田舎暮らしを余儀なくされたことが、そのように近代化していく知識人や都市を対象化する視点を可能にしたのであろう。知識人社会や都市社会の常識は「都人士の俗」として相対化され、古代の文献である経書を理解するにはむしろ「外州民間の事」に通じていることが役立つという。

余幼きとき先大夫に従ひ、南総の野に遯(のが)る。都を距(さ)ること二百里にして近し。然れども諸侯の国せざる所なれば、君子是を以て居らず。乃ち田農樵牧海蟹の民と之れ与に処る。性書を読むを好めども、書借るべき無く、朋友親戚の驩無き者、十有二年なりき。其の時に当りて、心甚だ悲しみて以て不幸と為せし也。然れども都人士の俗に染らず、外州民間の事に嫻(なら)ひ、此を以て書を読めば、読む所皆解し、身親しく踐むが如し。後赦に遇ひて還るを得るに及びて、乃ち都人士の学ぶ者と相難切し、寡陋の学、或は能く一識を發し、時に其の右に出づ。是に由りて遂に虚誉を海内に窃む者は、南総の力也。(『徂徠集』p.494)

徂徠学における「礼楽」の重視にも、そのような僻地の民俗に親しく接したことが影響している可能性が高い。既に見たように、聖人は「言語」や「政刑」だけでは「民を安んずる」ことができないことを知り、「礼楽を作りて以てこれを化す」という方法を発明したとされていた。書物的な知を著しく欠いていたという南総の地で、ことばよりも「事」によって秩序が維持されている民俗社会に触れ、プラクティスの重要性に目が開かれたのであろう。全ての民が書物を学ぶ必要は無く、「礼楽」のようなプラクティスを整えさえすれば理想社会は可能であり、義理を説いた書物は聖人の「制作」したプラクティスの註釈に

過ぎないとして、学者がことばにのみ拘泥する現状を嘆く。

ああ、先王の思ひは深遠なり。千載の上に在りて、すでに言語の教への以て道を尽くすに足らざることを知る。この故に礼楽を制作して以て人を教ふ。しかるに後の学者はなほかつその教へを舍(す)てて、ただ言語にのみこれ務む。それその礼を捨てて学ばしめずして、己の言を以てかの先王の礼を尽くさんと欲す。まさにその量を知らざるを見るのみ。これをかの規矩準繩を捨てて用ひずして、「汝いやしくも吾が言を用ひば、すなはち規矩準繩を舍つといへども、また以て方円曲直をなすに足る」と曰ふに辟(たと)ふ。あに妄ならずや。(『弁名』 p.73)

徂徠によれば、「礼」は「君子はこれを学び、小人はこれに由る」というものであり、「小人」の場合、「これに由ればすなはち化す。化するに至りては、すなはち識らず知らず、帝の則に順ふ」という仕方で「あに不善あらんや」という状態を実現する。一方、「君子」の場合も「習ひて以てこれに熟し、黙してこれを識る」という仕方で学び、「黙してこれを識るに至りては、すなはち知らざる所あることなし。あに言語の及ぶ所ならんや」という状態に至るのであり、いずれにせよ身体的に習熟することで獲得するものであることが強調されている(『弁名』 p.70)。その仕組みは次のようなものである。

それ人は言(ものい)へばすなはち喩(さと)る。言はざれば喩らず。礼楽は言はざるに、何を以て言語の人を教ふるに勝れるや。化するが故なり。習ひて以てこれに熟するときは、いまだ喩らずといへども、その心志身体、すでに潜(ひそ)かにこれと化す。つひに喩らざらんや。かつ言ひて喩すは、人(ひと)以てその義(ぎ)これに止るとなし、またその余(あま)を思(おも)はざるなり。これその害(がい)は、人をして思はざらしむるに在るのみ。礼楽は言はざれば、思はざれば喩らず。(『弁名』 p.70)

非言語的な「礼」は言語では教えられず、それゆえ自分で考えねばならない。考えても分からない場合、広く沢山の「礼」を学ぶことになり、そうすることで自然に理解される。とはいえ「人の知るは、至ることあり、至らざることあり」であるため、孔子はその一部分を取り出して「先王の、礼を制する所以の義」を説明したが、「礼は物」であってあまりにも多義的であるため、「巧言ありといへども」「その義を尽くすこと」はできない。『礼記』にある「礼」についての議論がそれであり、後世の学者はそうした不完全な言語的意味ばかりを弄んでプラクティスを蔑ろにしているのである。そうであれば、あくまでも原理的にではあるが、「礼」に関する「君子」と「小人」のあり方は連続しており、学んで悟らない者もいれば、学ばずして悟る者もいることになる。命題の真偽を問題とするような言語的な知を知とするがゆえに、「鬼神」の「礼」を非倫理的な詐術であるとする批判も生じるのであり、徂徠のプラクティス一元論的な見方からすれば、それは問題ではなかったとも考えられる。

「礼」と「中」の関係についての議論も興味深い。「けだし先王、礼を立て、以て民の極となす。極とは中なり。賢者をして俯してこれに就き、不肖者をして企（つまだ）ちてこれに及ばしむ。故にこれを中と謂ふ」（『弁名』p.74）とあり、「極」つまり民の準拠となるものが「礼」であって、「賢者」はそれに合わせるため身を低くし、「不肖者」はそれに合わせるため背伸びをするものであるがゆえに、両者の中間点として「中」と称するのであるという。宋儒がいうような無形の「中正」としての「中」については、「いはゆる中なる者は、聖人の独り知る所にして、衆人の及ぶ所に非ず」であって、そうであるからこそ「礼を立てて以て民の極とな」したにもかかわらず、後世の儒者は「義理」のみを論じ、プラクティスとしての「礼に就きて以てその中を求むる」ことを失って、自らの臆説を以てこれが中だ、これが礼だと主張する。「人間（じんかん）北より看れば南と成り、東家の西は、西家は東となす。ほしいままにその意を以てこれを言ひて、中ここにおいてか移り、極ここにおいてか壊（くづ）る。あに悲しからずや」、プラクティスとしての「礼」の放棄は「面々構」という現状につながるのである。中江藤樹が初心者にも無形の「中」を要求したのに対し、蕃山が経世論的な観点から具体的な「法」の制作を重視したことは第一章に論じたが、その同じ主張が徂徠において経書による基礎づけと理論化を得たといえよう。蕃山が知識人に「和光同塵」を求め、庶民には「三社託宣」等で倫理性を教えつつ、両者を「神道」によって統合しようとしたことと、非常によく似ている。

「鬼神」という仮構も、徂徠は決して実体としては論じておらず、「礼」や「卜占」というプラクティスの一部としてのみ論じられる。彼の認識論を踏まえれば、「鬼神」は独立した名詞ではなく、むしろ「鬼神」という概念で世界を語り、「鬼神」を拝するという行為によって世界を作る動詞としてある。そのような「鬼神」や「礼」についての考察をもとに、現実の政策としては既存の仏教や神道が半ば肯定されている。徂徠が選択するのはあくまでも普遍的モデルとしての聖人の「鬼神」祭祀であり、機能や構造が同じであれば歴史的文脈は問わない。

今佛氏の道と為す所を觀るに、乃ち鬼神の道なり。僧も亦巫祝の類のみ。何となれば、巫祝は神を奉じ、僧は仏を奉ず。其の名殊なりと雖も、彼の命（なづ）くる所殊なるのみ。彼の言に曰く、神有り、鬼有り、天有り、明王有り、菩薩有り、佛有り。皆威靈有りて能く禍福を降す。（略）故に神仏の名は、特だ彼の命くる所、吾より之を觀れば、皆神なり。巫祝の神を奉ずるは、清浄潔齋す。其の事を事とする所は、祈禳のみ。僧の仏を奉ずるは、其の身心を淨め、肉葷酒を啖はず、妻を畜へず。其の事を事とする所は、亦祈禳のみ。夫れ肉葷酒を啖はず、妻を畜へざるは、齋に非ずや。（略）天堂地獄の説は、彼独り有る所なれども、亦た「神道を以て教へを設く」に因りて以て善を勧め悪を懲す。なんぞ傷らんや。（略）故に曰く、仏道なる者は鬼神の道なり。僧なる者は巫祝の類なり。仏氏を仇視する者は、吾が聖人の道を小にする者なりと。（略）今の世の神を奉ずる者は五、曰く巫、曰く祝、曰く陰陽、曰く僧、曰く修験、五者何ぞ扱ばんや。但だ僧は是れ繁なり。在る所皆之れ有り。頗る字を識

る。其の居る所の寺院も亦た大なり。宗派の等轄は甚だ厳し。(略)故に今祠制を定め、永永に之を守らしむる者は、僧を便なりと為す。(『徂徠集』「対問」 p.500)

仏教の教義が現世倫理を蔑ろにするものであるとか、天堂や地獄が蒙昧な虚構であるとかといった、通常の儒者による排仏論の面影はもはやここには見えない。吉凶禍福を降す何者かを崇拜し、祭祀にあたって精進潔斎し、勸善懲悪に役立つ世界像を説く現実の近世日本仏教は、聖人の制した「鬼神の道」でなくて何であろう。同様の職能者として巫女、神職、陰陽師、僧侶、修験者という五者が挙げられているが、中でも僧侶は書物に通じ、大きな施設を所有し、厳格に組織化されているのであって、葬祭を担わせるにちょうど良いとされる。残口は庶民的な仏教の実態をやはり機能面から抽象化した上で「神道」へと読み替えようとしたが、同じく社会的機能を見抜いた徂徠は仏教のままで用いれば良いというのである。

もちろん、それは祭祀者としての機能に限ったことであって、『太平策』では「聖人の道」が治世に役立つことを説く際、「仏法」は「家天下を治むる道なし」と退けられている。ただし、為政という場においては、という限定がそこにつけられており、私的な場や「政道の務」を持たない者には妥当しない。

今心身の楽を求めて、窃に仏法を好むとも、聖人の道を信じて、家国天下に心を用ひば、何かくるしかるべき。聖人の世にも仏老の如き人のなきにしも非ず。殊に婦女愚民の輩には、政道の務もなければ、暫く勸善懲悪の助ともなりて、其身相応の教なるべし。又武士の輩生死の境にのぞんで、禪法の益を得る類も多きなり。(『太平策』 p.451)

「大道」としての「神道」の中に「小道」として仏教の存続する余地を残した蕃山と、ほぼ同じ態度といえよう。一方、「神道」については、仏教や儒教と並べられるような「道」としては存在を否定されている。つまり、「神道と云ことは、卜部兼俱が作れることにて、上代に其の沙汰なきことなり。日本紀、続日本紀、日本後紀、続日本後紀、三代実録、律、令、延喜式の類の正しき書には、聖人の道を学べと云ことはあれども、神道と云ことは曾てみゑ侍らず」という歴史的検証から、中世に偽造されたものであるとする(『太平策』 p.451)。「物忌」や「祝(のつと)」「祓(はらひ)」等は上代からあったものの、それらは「聖人の道」の一端である「巫祝(かんなぎ)の業」でしかない。神代巻については、「異国も吾国も、洪荒の世の事は、皆かくの如きの類多し」と一蹴され、その荒唐無稽な物語に「真言家の表相、或は性理の陰陽五行を仮りて、種々微妙の道理を説く」のは、「後世の附会疑なし」であるとして、習合的な神道説も否定される。中世的な神道説を否定するのは蕃山も同様であったが、徂徠は「三種神器、後世伝説の誤りより出て、上代になきこと明白なり」「千年の久きを経たるに、文字なくて微妙の説をばいかにして伝へたるや」と、三種の神器を儒教的な徳目で解釈することも後世の附会として退けている。

また、蕃山が〈来るべき神道〉の「礼楽」として期待した「朝廷の礼楽の制度」については、「皆唐朝の法なり」「吾国上代の書籍を見たらんには、吾国の道と云ものは、何もなきと云こと弁ぜずして明なるべし」とあり、「神道」という名は拒絶するものの、それが「聖人の道」に連なるものとして評価することについては蕃山と同意見である。それら後世に付け足されたものを排除した末に、あえて我国固有の「神道」と呼び得るものがあるとするれば、それは「祖考を祭て天に配し、天と祖考を一つにして、何事をも鬼神の命を以てとり行ふこと」だけであるが、それも「文字伝はらざる以前よりのことなれども、是又唐虞三代の古道也」（『太平策』 p.452）という。蕃山の泰伯＝天照説と同様、大陸からの文明の伝播を想定しているのか、あるいはただ普遍的なモデルとしての「鬼神の道」であるというのか。とにかく、「神道」という「道」は歴史上存在しないが、人間としての「祖考」と太陽としての「天」とを一つにする祭政一致の「古道」を尊重すべきことを主張する。

当世の儒者、聖人の妙道をしる人なし。其弊放逸邪見になりて、天をも畏れず、鬼神をも畏れず、邪智益々盛になりて、終には聖人をも軽んずるに至る。是皆目にも見へぬ冥々の中のことを、道理を以て説き明さんとするが故なり。神道はなきことなれども、鬼神は崇むべし。まして吾国に生れては、吾国の神を敬ふこと、聖人の道の意也。努々疎にすまじきこと也。（『太平策』 p.452）

蕃山の構想した「神道」と比べると、三種神器についての論を除けば、祖徠はほぼ同じ内容のものをあくまでも「聖人の道」として主張している。その「聖人の道」の一端として、日本の上代から伝わる「神道」と呼び得る制度を高く評価するのである。「天祖、天を祖とし、政は祭、祭は政にして、神物と官物の別無し。神か人か、民今に至るまで之を疑ふ。而して民今に至るまで之を信ず。是を以て百世に王たりて未だ易らず」（『祖徠集』「旧事本紀解の序」 p.489）と、その「神道」は朝廷の存続のため見事に機能しているのであり、「後世中国に聖人の興ること有らば、則ち必ず諸（これ）を斯に取らん」とまで絶賛する。この祖徠による否定と肯定によって、習合的神道は学問的正当性を失うが、かわりに文献実証的な「古道」が「我国固有の道」として浮上して、再び「神道」を名乗ることにつながっていく。

結

平石直昭のまとめるところによると、祖徠が明らかにした聖人の「制作」による「鬼神」は「文化や秩序を創造するための手段」であり、「人間と自然の分裂」を前提としながら「聖人が元来は超越的な自然界を人間界の内部にとりこむために考案した観念装置」であった。その鬼神観は「おそらく人類史上かつて呪術や祭儀が果たしていた創造的な役割についての本質的な洞察を含んでいたと思われる」と評価され¹⁸⁵、「たんなる捏造や神秘化とは全く

¹⁸⁵ 平石、1988、p.97。

異質」であり、「鬼神」が信じられなくなると、文化は崩壊するというのが徂徠の危惧だったであろう、「貨幣という新しい物神崇拜が伝統的な鬼神崇拜と重畳して現われてくる、当時の地滑り的な変動への彼の危惧があったといえよう」と、人間社会における宗教的なものの役割を徂徠が重視したことが強調されている¹⁸⁶。徂徠は「六経」に記された「聖人」の「礼楽」のあり方を再構成することによって、聖人が人間社会をどのように分析し、どのような対策を立てたかを考えたのであり、当代人の知を相対化して古代人の意味世界を理解しようとする態度は、人類学者が対象社会を観察する際のそれに似ているとさえいえよう。「歴史的な言語や制度の枠組を対象化し認識する主体」が聖人であり、徂徠がそれを祖述するという形を取ってはいるが¹⁸⁷、徂徠は聖人の作為の過程を追うことで、ことばとふるまいの体系として宗教的なものの普遍的モデルを抽出し、当代の政治に生かそうとする。「愚なる人は、古今の差別ありて、古の聖人の道は今に合はぬと云ふは、古今の人情物理かはることなく、治乱盛衰の理、万古一轍なることをしらず、聖人を信ぜぬ故也」（『太平策』p.462）とあるように、自然と人情の法則性は古今同一なのであり、古文辞学による経書解釈は、あくまでも普遍性を志向していた。

平石の徂徠鬼神論への評価は、最終的に「社会と自然の両面において、神話と現実が峻別された。それは日本における思想としての近代の確立を示している。けだし夢から醒めた精神の出現をそれは告げているからである」という近代化の過程としてのものであり、「夢から醒めた」上でなお「夢」を維持しようとする徂徠の姿勢への積極的な評価は見られない。当時の儒学者としては例外的ともいえる態度であるため、徂徠の思想を近代化の過渡的な段階として、富永仲基の合理主義的な宗教観がそれを乗り越えたものとする進歩主義的な見方もある。しかし、本稿で論じてきたように、徂徠の経世論的宗教論は熊沢蕃山から多くの内容を継承し、また、意外にも神道家である残口の論との間に多くの共通点が認められる。徂徠ほど論理的ではないにせよ、残口の三教論にも認識論的な思想は含まれていたものであり、世界の事実そのままを示さない相対的な世界像を再利用することで、「愚人」の集団を倫理的な社会へと統合するという構想の骨格においては違わない。残口が知識人あるいは都市の常識を相対化して民俗に宗教的他者を発見したのに対し、徂徠は古代に同じものを発見し、彼らはその他者として一度対象化されたプラクティスの体系を自らの社会構想に生かすのである。もちろん、徂徠においても南総において民俗の実見はあったはずで、残口においても日本の古典の知識は豊富であったから、問題はやはり、合理主義的になりつつあった都市知識人の認識論的な外部として民俗と古代が発見されたこと、それを鏡として自らの習気を相対化し、社会の普遍的な構造を探究しつつ、今あるそれとは異なる世界を生み出すような、制度の立て直しが構想されたことであつたとまとめてよからう。

¹⁸⁶ 平石、1988、p.99。

¹⁸⁷ 平石、1988、p.86。

第六章 宣長と秋成の神学

序

中世以来の習合的神道説から明瞭に区別される近代の文献実証的神道説は、本居宣長（享保十五 1730～享和元 1801 年）の「古道」論に始まるとされている。それが前章までに論じてきた経世論的宗教論とどのように関係しているのか、宣長と神話解釈論争を交わした国学者である上田秋成（享保十九 1734～文化六年 1709）の思想と共に検討したい。

宣長の神話論としては、自ら半生を費やして注釈した『古事記』の「古伝説」を、一切の合理主義的批判を排して記述そのままに信じきるよう主張したことで知られている。それに関して加藤周一は、「宣長が生涯の著作をあげての激しい儒仏批判にもかかわらず、ことにその晩年において仏教を受けいれているようであることはなぜかという問題」と、「宣長の古代日本語研究がその緻密な実証性において画期的であるのに対し、その同じ学者が、上田秋成も指摘したように、粗雑で狂信的な排外的国家主義を唱えたのは、何故か」という問題との二つを、特に後者はいわゆる「ハイデガー問題」との類比から「宣長問題」と呼んでいる¹⁸⁸。これについて子安宣邦は、そもそも「皇国主義を表看板とする注釈学」が宣長の学問であり、「統一的な理解を求められる「謎」としての二面性などに「宣長問題」はない」と批判し、「ハイデガーのナチ支持の「謎」との差異を強調し、それとは別のところに真の「宣長問題」があると主張する。つまり、加藤のような「実証性を唯一受け入れ可能な評価基準とする近代知識人の認識のあり方を見透かすように、文献的実証性を自己正当化の根拠とした〈神の言説〉である」こと、「宣長に成立する〈神の言説〉が近代に再生すること、あるいは近代に再生しうるものとしてあること」にこそ、追求すべき問題を見出すのである¹⁸⁹。子安のいう「宣長の新たな〈神の言説〉」とは、「古伝承における神をいう言述のみが、臆説にあらざる真正な言述だという神道的言説」であり、それはそのまま「近代神道学によって追認的に再構成された〈神の言説〉」であるとする。

子安が指摘するように、宣長の〈神の言説〉の歴史的意義は大きい。中世神道説から近世の儒家神道に引き継がれた「心とは神なり」といった言述は、「それ自体として虚偽でも臆説でもない」にもかかわらず、「ただあの「神典のまゝ」の言述であることに信憑性の根拠を主張する〈神の言説〉に強く差異化されることによって」、真正の「神道」から排除され、「俗神道」と呼ばれるようになるのである。その文献実証的な「神道」から取り落とされるものを、論争を通じて秋成は少なからず明らかにしていた。両者の対比から、経世論的宗教論が 18 世紀後半においてどのように変奏されていくかを見ることができよう。

宣長と秋成の論争の内容については、宣長が書簡をまとめて門人内で回覧させた『呵刈葺（かがいか）』によって知ることができる。論争後に秋成が著した『安々言（やすみごと）』

¹⁸⁸加藤周一「宣長・ハイデッガ・ワルトハイム」（1988 年 3 月 22 日朝日新聞夕刊「夕陽妄語」）。

引用は、子安宣邦『「宣長問題」とは何か』ちくま学芸文庫、2000 年、p.21 から。

¹⁸⁹ 子安、2000 年、p.26。

にも記紀の成立や解釈についての考証が述べられており、その内容は論争中の彼の言と重なることが多い。また、秋成はそれら以外にも神話や史書に関する文章を複数著しているが、どれも体系的な論を展開しているわけではなく、その学問を受け継ぐ門人にも恵まれなかったため、後世への影響は小さいとされている。それゆえ、宣長との論争こそ多く論じられてきたものの、秋成自身の思想が神道史学や宗教史学という文脈からまともに研究されることは無かった。また、その論争の研究においても、宣長の「皇国中心主義」（『古事記』絶対主義）と秋成の「相対主義」、あるいは宣長の「神道」思想と秋成の「合理」思想という対立を見るものが多く、宣長と秋成が共有していた相対主義およびその宗教史的意義についてはあまり触れられていない。

秋成側についていえば、国文学研究においては、『雨月物語』の作者である秋成は文学史上重要な人物として扱われており、作品論・作家論を中心として詳細な研究が歴大に蓄積されてきた。そこでは『雨月物語』が全編怪異小説であることも関連して、宣長との論争に顕著な秋成の「合理主義」と、「狐つき」の存在を強く主張するような「神秘思想」との一見矛盾するかのような関係が何度か論じられている。中でも、中村博保「上田秋成の神秘思想」、「秋成の「時運」認識と自然」¹⁹⁰や、高田衛「怪談の思想」¹⁹¹は、秋成の怪異実在論が民俗的信仰の単純な残存ではなく、一種の合理性に基づいた近世中期知識人に特有の思想であることを強調して、広く思想史上の問題に秋成の「神秘思想」を位置づけようとした重要な論である¹⁹²。

中村は、朱子学においてリゴリスティックに連続させられていた天道と人道が、伊藤仁斎や荻生徂徠の学説によって切り離され、「一大活物として生々運動する自然」として世界が不可知化された時代に、宣長や秋成の思想的展開があったことを指摘した¹⁹³。そして、秋成の思想的特質と蘭学や本草学等関連する同時代の諸事象を網羅的に論じ、最終的に「哲学的にはアニミズムの段階とは異なるもの」である「物活観」¹⁹⁴という思想に秋成を位置づけている¹⁹⁵。一方、高田は、秋成の神霊観や人間観が賀茂真淵の「生命主義的思想」を受け継ぐものであると指摘し、その「生命主義」による「人間価値の反倫理的・美学的問い直し」を契機として、現実の人倫秩序と拮抗させて「私的な動機・心情の絶対化する世界」

¹⁹⁰ ともに中村博保、『上田秋成の研究』,ペリかん社,1999。

¹⁹¹ 高田衛、『上田秋成研究序説』,寧楽書房,1968

¹⁹² 「形の上では彼の認識は啓蒙家達が否定した俗信を復活したものではあるが、事実の中からより説得力のある論理を探り出し、秩序として認めていった意味においては、かえって儒教形而上学の思弁性を克服するものとして、神秘主義の資格において思想の市民権を主張する一つの思想だったわけである」と。(中村,前掲書,p.335)

¹⁹³ 中村,前掲書,p.420。

¹⁹⁴ 中村同論文によれば、「一、自然を生命をもった無限の運動体とみて自律化していること」、「二、産み出された人間は、それを産み出した自然を認識することができないという考え方から有機体的統体としての自然を対象として不可知化していること」、「三、不可知化された自然の理法が人間を支配することを認めていること」を特徴とする。

¹⁹⁵ 中村,前掲書,p.422。

を描いたのが『雨月物語』であったと論じた¹⁹⁶。どちらも詳しく検討する余裕は無いが、本稿では別の観点から秋成の思想を論じている。

また、本稿の主旨からすれば、加藤のいう「宣長問題」も重要である。前章までの内容を踏まえると、加藤の「宣長問題」は二つとも熊沢蕃山、増穂残口、荻生徂徠に共通していた二重意識ということで容易に理解できよう。そして、秋成との論争はその二重意識を中心に展開されている。後述するように、現に論争中で秋成が残口の名を挙げており、おそらく蕃山、残口、徂徠らの議論は秋成や宣長の思想の前提として、全てではないにしろ踏まえられていた。「宣長問題」は宣長に限ったことではなく、経世論的宗教論における一つの型として考えるべきである。徂徠学から賀茂真淵の国学へという経路とは別に、宣長が徂徠の著作から直接的な影響を受けていたことが平石直昭によって論じられている。その内容を踏まえて、まずは宣長の二重意識について確認していく¹⁹⁷。

一 宣長の相対主義

「神」や「神道」から仏教や儒教に付会する習合性を払拭し、古文献に基づいて実証的に「迦微（かみ）」や「古道」を論じ始めたのが宣長であった、というのは周知の通りであるが、平石直昭によれば、そのことはあらゆる世界像を排した「物」自体の世界の認識によって、そしてそれを認識する認識主体の発見によって可能になった¹⁹⁸。それは人間や社会の意味と物質世界の意味とが、つまり言葉と物とが不可分に結びついていた言語観が崩壊し、客観的に存在する「物」自体に対して人間が言語により意味を与えている、という新たな言語観へと移行したことを意味する。一方に客観的な物質世界として「物だけの世界」があり、一方に人間が言語によって作り上げた意味世界「人だけの世界」があるという断絶から、宣長の古道論は出発していたのである¹⁹⁹。

若年時の宣長が神仏に対する篤い信仰を持っていたことは、十九歳の頃に書かれた「日々動作勸記」が示している。そこには彼が毎朝夕に拝礼していたという、夥しい数の神仏や祖師の名が列挙されており、当時の彼はごく庶民的で神仏習合的なカミ信仰を生きていたといえる。しかし、京遊学中に契沖歌学や徂徠学を知り、古典研究の文献実証の方法を身につけた宣長は、既成神道説が儒仏による付会的解釈であることに疑問を抱き、批判するようになる²⁰⁰。とはいえ、それらの付会的解釈を臆説として排除する以上、自らもカミに

¹⁹⁶ 高田,前掲書,p.206。

¹⁹⁷以下、宣長における徂徠学の影響については、平石直昭「初期宣長の思想形成—「古道」論を中心に—」(『社会科学研究』第35巻第5号、東京大学社会科学研究所、1984)。

¹⁹⁸平石直昭、1984、p.27。

¹⁹⁹松嶋健は、根扱ぎされた物品の会する市場や物産会、新たな視覚装置や出版技術といったいくつかの技術のネットワーク化により、この時代に「物だけの世界」と「人だけの世界」が分かれたことを論じている(松嶋健、「視覚化とその剰余」(『人文学報』第85号、京都大学人文科学研究所,2001)。

²⁰⁰「さて又道の学びは、まづはじめより、神書といふすぢの物、ふるき近き、これやかれやよみつるを、はたちばかりのほどより、わきて心ざし有しかど、とりたててわざとまなぶ事はなか

ついで論じることばを一度失ってしまう。それゆえ、初期の著作においてはそれを論ずるに消極的であり、不可知論にとどまっていた。例えば、『排蘆小船』には、「歌をよみて雨をふらせ、鬼神も感応するといへるは、尤あやしき事、あるまじき理也」と、歌徳説話を「虚説」として否定する問者に対し、過去のことは文献によってしか知ることができない以上、文献内の霊異の記述だけを虚偽とする根拠はどこにも無い、という消極的な（そして徂徠の論法を借りた）理屈によって反論している²⁰¹。

記紀神話の神々に関する記述についても、態度を決めかねているふしがある。『菴庵随筆』では、「神代」の記述に見られる「奇異の事」を「あるまじき事」として「彼此と今日の常理を以てこれを論じ、説を設けて義理をつくる」学者達を批判しているが、やはり不可知論の域を出ていない。

すべて神は神妙不測なる物なれば、奇異ある事は固り、其処也。凡夫の小さき心よりして、少し常理に異なる事あれば、疑ひを生じて信ぜず、今日眼前に見る処の理より外に妙理ある事を知らざる小量の惑也。第一奇怪なるものは、今此天地万物也、天地の間、一物として奇怪にあらざる事なし。然して是を奇怪と思はざるは、常に見る処の物なるゆへ也。神代の事は今見ざる事故に、これを異しむ也（『菴庵随筆』 p.598）

つまり、「奇異」を「奇異」として見てしまう認識主体の先入見を相対化し、認識される以前の「物」自体の世界の不可知性をいうのである。「眼前に見る処の理」と対立するような「奇妙不思議」の实在を唱える当時の宗教者達には、お馴染みの論法だったのであろう。この部分に続け、次のように「神道を奉ずる人」という限定の上で、神話をそのままに「信すべき事」を主張する。

唯神代の事は、高天原は高天原也、海神宮は海神の宮也、鑿説あるべからず。すべて神典を読むに、みな此心得にてありのままに信すべき事也。己が凡夫の小量の知識を以ては、なかなか神の妙理は測りがたかるべし。一向の愚人は奇異の事を信仰し、才智ある者は信ぜず、是いかにならば、愚人は一向に見識なきゆへ、何事もありのままに信ず。少し才智学問あるものは、己が智慧を用ひて以て物を測度（はかる）に、理外の事あれば疑て信ぜず、これ

りしに、京にのぼりては、わざと学ばむと、こゝろざしはすゝみぬるを、かの契沖が歌ぶみの説にならずらへて、皇国のいにしへの意をおもふに、世に神道者といふものの説おもむきは、みないたくたがへりと、はやくさとぬれば」（『玉勝間』（『本居宣長全集 1』、筑摩書房、1968）, p.85）。

²⁰¹「古の事を知るは、只書籍也。その書にしるしおける事なれば、古ありし事明らか也。尽書を信ずるは愚也とて、信ぜざる時は、古のあらゆる故事、みな信ぜられず。然る時は昔をしるべきよりなし。其うへ、霊異をみて偽とし、決して無事と思ふは、ゆきづまりたる腐儒の見識、はなはだせばし。夏蟲氷を説べからず。凡夫の憶見を以ては、はかりがたき妙用はしるまじき事也。内典にいはいゆる、不可思議の理也。怪力乱神を語らずとは、孔子一家の私言也。いはんや吾邦、神霊の妙々、尋常の見解を以て、とかく論ずるは、いとあぢきなき事也。日本紀神代巻、見るへし見るべし」。（『排蘆小船』（『本居宣長全集 2』、筑摩書房、1968）, p.25）。

その用る所の知慧いくばくぞや。皆凡夫の知慧也。凡夫の知慧を以て神をはかり知んと思ふは、自の分量を知らぬと云もの也。儒者などの論ぜむはさる事なれど、神道を奉ずる人の、神書を論ずるとて、種々の臆説を以て神展をはかるは、恐多き事也。(『葬庵随筆』 p.598)

繰り返し用いられる「凡夫」という言葉が、宣長若年時の浄土教信仰によって培われた認識であることは知られているが、文献に書かれたありのままを信ぜよという主張は、「奇異」を「奇異」として見てしまう認識主体の先入見を相対化し、認識される以前の世界の不可測性をいうものの、その神代巻に基づく認識(「神道」の世界像)を積極的に肯定する論理は未だ有していないのである。次の引用に明らかであるが、仏教や儒教の世界像に対する「神道」の優越は、あくまでも相対的なものにとどまっている。

儒者は、天竺日本などを、聖人のなき国也とておとしめ侮どり、釈氏は、支那日本を、仏の出玉はぬ国也とておとしめ侮どる。故に、儒者は唐土を中国也といひ、仏家には天竺の摩訶陀國を中国とす。然れども、これみな己が貴む所に偏なる言にして、公言にあらず。此例によつていはば、唐土天竺は神の御末にあらず、天照大神の天孫を天降し奉り玉ふ国にあらず、みな外の国也。只日本のみ玉垣の中国也。吾邦の人、神御国をさしをきて、神なき国を中国と云ふは、大に義にそむけり。(『葬庵随筆』 p.601)

自国中心的な言説を「公言にあらず」と断じているように、この時点での宣長は、「神」を儒教的・仏教的世界観によって論じることを明確に否定しつつも、日本の神典を以って世界を語ることの相対性からも目を背けることができずにいた。ほとんど残口の著作や『一座物語』に見られた議論そのままである。平石によれば、「今世をてらし玉ふ天つ日即天照大神にてまします」(『古事記雑考』 p.98)という『古事記雑考』以降の主張は、それ以前の宣長には見られなかったものであり、『葬庵随筆』では次のように述べていた。

何ぞ吾邦にのみかぎりて、其開闢よりの宗祖を神といひ、神代と云ぞとなれば、吾邦は万国にすぐれてめでたく、万国と異にして、外国にかつて見もきゝも及ばぬ、靈妙奇異の国也。されば国を神国と云、その国をはじめ玉ひ、その国を治玉ふ祖宗を、神とは云也。後世万々代まで、此国の主をば、明神(あらみがみ)とあふぎ奉る事なり。さて又、その異国にすぐれ、万国に見も聞も及ばぬ靈妙奇異とは、何を云ぞとなれば、第一天子開闢来、天照大神天下の主となりて天上天下を統御し玉ひしより、今に至り、万々代無窮に至るまで、一系の神胤を継で、他姓にうつらず、兆民その徳を戴く事、大空の日月の如く、おそれつゝしみうやまひ、あがめ奉らずと云事なし(『葬庵随筆』 ,p.600-1)

この部分に関する限り、天照大神と天空の「物」としての日輪の同一視は、あくまでも「日月の如く」という「徳」の大きさを示す比喩にとどまっているのである。しかも、「宗

祖」を「神」というのは、「吾邦は万国にすぐれてめでたく、万国と異にして、外国にかつて見もきゝも及ばぬ、靈妙奇異の国」だからであり、「靈妙奇異」とは万世一系であることを指し、「神」は人と異なる実体として考えられているわけではない²⁰²。これは神代巻の神々を人間として合理主義的に解釈し、その「奇異」を解消する新井白石のような儒者の態度に近いとさえいえる。このような合理主義的態度と、「奇異」をもありのまま信じようとする態度とが、宣長の内では闘ぎ合っていたと考えられる。何より、『石上漫録』では、中国の陰陽説による世界観の普遍的妥当性を当然視しているのである。

此方の上代、異国の書の渡りこぬ以前は、すべて天地の間の事、何も何もたださらりと見聞たるままにて、幽微にむつかしき理と云ふ事は、かつてなき事なり。まづ陰陽と云ふものは、萬物の上にことごとくそなはりたる理にして、陰陽の理をはなれたる物は一もなき也。然に此方には、その陰陽と云事さへなし。其故は、陰陽と云ものは天地万物の上にことごとく其理はあれども、又陰陽とさして云べき物は見ぬ也。みなその理を以て云のみ也。故に此方に陰陽なし。ただ天地は天地、日月は日月、男女は男女にて事たれり。(『石上漫録』 p.138)

勿論、朱子学的な窮理の「こむつかしき理窟」を全面的に認めるわけではないが、当時の宣長においては、この世界の事物に「理」が内在することは当然であり、それは「陰陽の理」という言葉で代表される中国的なものとして認識されている。陰陽論が渡来する以前の上代人が素朴な感覚的把握をしていたという論は既に見られるものの、当代人の理性的な世界把握自体を否定するには至らないのである。

二 相対主義の克服

ところが、その数年後の『石上私淑言』においては、「目に見えぬふかきことよりはもあながちに考へくはへなど」する抽象的合理的思考は全面的に否定され、「火はただ火也。水はただ水也。天は天、地は地、日月は日月也と見る外なし。まさに陰陽といふ物有なんや」(『石上私淑言』 p.185) と、「天地」を陰陽という儒学の範疇から解き放ち、客観的に実在する「物」として感覚的世界の中に位置づけ²⁰³ている。さらに『古事記雑考』では、儒教の天命説を世界の実態にそぐわぬイデオロギー的虚構として否定する。

この天命と云事こそ、いと心得ね。又国を知る君のうへに天命あらば、ただ人のうへにもよきあしきしるしをみせて、よき人はながく福をかがふり、あしき人はすみやけくまかるべき理なるにさはなくして、よき人も幸なく、あしき人もながく榮ゆるたぐひのみ昔も今も多かるは、いかに。もしまことに天に心ありて人のよきあしきをしらば、さるひが事はあらじを

²⁰² 平石は、『弁名』「天命帝鬼神」に見られるような祖徠学の「帝」の理念で、アマテラスやイザナギが捉えられていたことを示しているという。(平石,1984,p.8)

²⁰³ 東より子『宣長神学の構造』,1999,p.47

や。(『古事記雑考』,p.94)

この神義論的な天命批判は以後頻繁に繰り返され、朱子学の倫理的世界像は、世の不条理を覆い隠す虚構として徹底的に否定される。そこに善人が必ずしも報われず、悪人が栄えるような不条理な世界の実状をも説明し得る世界像として、『古事記』注釈によって構築された「古道」が急速に浮上してくる。『直毘魂』(明和八 1771 年成)の草稿を書く頃の宣長は、既に『古事記』に示された日本上古の世界像を絶対化し、『古事記』の記述を字義通りに信じきる皇国中心主義への飛躍を遂げている。平石直昭によれば、徂徠学を摂取したことによって、既存の世界像による意味づけを排した「物」自体の世界を認識し、その不可視の領域の客観的事実を理性によって推し測ることを完全に断念して、いわば最良の主観として日本上古のそれ(「古道」)を採用するという過程があった。つまり、徂徠と宣長は詩作(歌詠み)における擬古という行為を通して、古今二つの言語の間、二つの意味世界の接合部を生きていたが、そこから徂徠は中国古代の「古文辞」を、宣長は日本古代の「古言」を、あるべき理想的な言語秩序として絶対化していった²⁰⁴。

もちろん、それが可能であったのは、徂徠や宣長にとって「古文辞」「古言」が通常の言語ではなかったからである。聖人や天皇という超人によって治められる理想的共同体が古代に存在し、その理想的な言語は時代を下るにつれて崩壊してきたのだ、という歴史観が彼らの前提としてあった。常人の認識不可能な領域については、その理想的な言語を通して間接的にのみ語るができるのであり、それゆえ彼らは不可視の「鬼神」や「迦微」といった語の定義(概念規定)を、古代の用例を博捜することで文献実証的に得ようとする。それが徂徠の『弁名』における鬼神論であり、宣長の『直毘魂』における有名な「迦微」の定義であった。

凡て迦微(かみ)とは古御典等に見えたる天地の諸の神たちを始めて、其を祀れる社に坐御霊(みたま)をも申し、又人はさらにも云ず、鳥獸木草のたぐひ海山など、其余何にまれ、尋常(よのつね)ならずすぐれたる徳(こと)のありて、可畏き物を迦微とは云なり(『古事記伝』p.125)²⁰⁵

儒家神道における記紀神話の解釈は、「奇異」と思われるような記述を排除(合理主義的

²⁰⁴ このような「事象そのものではなく、事象を記述する言語に関心が向けられ、さらにはそうした言語の秩序に、世界の秩序性の根拠を求める」という彼らの「(認識論)的方法」については、澤井啓一「18世紀日本における(認識論)の探求—徂徠・宣長の言語秩序観」(『江戸文化の変容』,平凡社,1994)に詳しく論じられている(引用は同書 p.203)。

²⁰⁵ 宣長はこの定義に続けて、「神代の神たちも、多くは其代の人にして、其代の人には皆神なりし故に、神代とは云なり、又人ならぬ物には、雷は常にも鳴る神神鳴りなど云ば、さらにもいはず、龍樹霊(こたま)狐などのたぐひも、すぐれてあやしき物にて、可畏ければ神なり、木霊とは、俗(よ)にはゆる天狗にて、漢籍に魑魅など云たぐひの物ぞ」と列挙する(『古事記伝』p.125)。

に、あるいは寓意的に解釈) することで成り立っていた。例えば、イザナギとイザナミがアメノヌボコで国土を生み成していく物語について、林羅山は「天の浮橋は空中の事也。陰陽のめぐりわたる故に橋と云。別にはし有にあらず。天とぼこ陰陽の根也。一气始て萌す所、つゆのごとく潤の生ずるををのごろじまと云。水火未だ離れざるの処也」と説明している(『神道伝授』p.41)。まして、「心」や「理」と等しいものとしての「神」をいうならば、ほとんどの物語的記述は無視されねばならず、人格神の存在自体が否定されてしまう。しかし、宣長にとってそれらは全て主観的な「さかしら」に過ぎず、根拠を持たない不確かな世界像を先入見としたものであり、他ならぬ彼ら自身の先入見ゆえに「奇異」と見えるだけであるという。

世人の、外つ國にいはいゆる佛菩薩聖人などと、同じたぐひの物ごと心得て、当然(しかるべき理と云ふことをもて、神のうへをはかるは、いみじきひがことなり。悪しく邪なる神は、何事も理にたがへるしわざのみ多く、又善き神ならむからに、其のほどにしたがひては、正しき理のままにのみもえあらぬ事あるべく、事にふれて怒り坐る時などは、荒びたまふ事あり。(中略) すべて人の智は限りありて、まことの理はえしらぬものなれば、かにかくに神のうへは、みだりに測り論(い)ふべきものにあらず(『古事記伝』,p.126)

こうして先行するあらゆる「神」概念を排除し、「そもそも迦微はかくのごとく種々にて」「大かた一むきに定めては論ひがたき物になむありける」と、当代人の合理的思考による分節化を全面的に拒否した上で、相互に矛盾すると当代人には見える「神」の記述を全て呑み込んだところに、宣長による「神」の定義は成立する。「凡て神の御事を云伝へたるに、其現身(うつしみみ)と御霊(みたま)の差別あるを、ただ同じさまに云伝へたるものなる故に、後世に至りては、此差別をしらで、皆人の疑ふこと多し」と、「現身」と「御霊」の区別を示すのも、それら当代人の分節化せざるを得ないものが、上代人においては「神」という同一の概念で認識されていたことを主張するためである。神話に語られている人間的な「神」(「古御典等に見えたる天地の諸の神たち」と、儒家の鬼神論で問題とされてきたような不可視の祭祀対象としての「神」(「其を祀れる社に坐御霊」)との矛盾は、こうして解消される。結果として、宣長は自然物を見えているままの「物」として認識しつつ、同時に人格を持った「神」でもあるとすることになり、「人」や「鳥獸木草のたぐひ海山」などについても、「畏きもの」は悉く「神」と見なされる²⁰⁶。

そのような「神」の定義によって、初めて「物」としての太陽がそのまま天照大神であると主張することが可能になった。「日の神」はもはや比喻ではなく、可視的な「物」として、今も天空に仰がれつつ、同時に神話で語られた人格的な皇祖神でもあるのである。そ

²⁰⁶これを東は「マナイズム的な神観」と呼んでいる(東,1999,p.121)。また、「自然と人間を同一視する古代人」とは異なって、人間中心主義的な立場に立つ宣長は、自らの神学を構成する上で、こうした「自然神にマイナーな位置しか与えなかった」という(同書,p.124)。

のようにして天照大神は「現前に目にすることができ、人々に多大な恵みを与える太陽の機能を取り込」み²⁰⁷、上は産巢日神—伊邪那岐命という天地の生成自体に関する根源的な神に接続され、下はその天壤無窮の神勅を得た現人神天皇が万世一系を保つという、この不動の軸を中心として宣長の世界観は構築されていく。そして、儒家の天命説を否定し去る決め手となった神義論的な問題は、この世の善事凶事を「禍津日神」と「直毘神」という二神の働きとして説明することで解決される²⁰⁸。

このように、上古の世界像を伝える文献という根拠だけでなく、万世一系の皇統や、誰の目にも見えて恩恵を与え続ける太陽、道徳的な不条理といった、「物」としての世界の諸事象に一致することを以て、宣長の構築した世界像は儒仏の虚構的なそれに対する絶対的な優位を主張していくのである。例えば、他国の古伝説を並べ立てて記紀神話を相対化しようとする上田秋成に対し、宣長は「わが皇国の古伝説は、諸の外国の如き比類にあらず、真実の正伝にして、今日世界人間のありさま、一々神代の趣に符合して、妙なることいふへからず」（『呵刈葎(かがいか)』 p.238）と主張する。その意味するところは、徂徠学派の儒者である市川匡麻呂（元文四 1739～寛政七 1795 年）との論争において詳しく論じられているが、「御国の伝へ」は「和漢古今の事を以て、引当て考ふるに、符を合せたる如くにて、いささかも違へる事なし」、「天命の説」を「余が信ぜざるは、異国の書なるが故にはあらず、その妄作にて、世中の事に合はざるが故也」（『くずばな』, p.141）とあり、他の世界像の虚構性を攻撃することで、自らの絶対的なそれを押し出すのである²⁰⁹。

とはいえ、儒教を完全に排するわけではい。彼は激しく儒仏を批判する一方、教化という面においては肯定しているのであって、「儒を以て治めざれば治まりがたき事あらば、儒を以て治むべく、仏にあらではかなはぬ事あらば、仏を以て治むべし。是皆、其時の神道なれば也」（『答問録』 p.527）等とも述べている。宣長の神道は従来の儒仏神を包摂するものとして機能しているのである。これは熊沢蕃山のいう「大道」とは異なり、残口著作や『一座物語』のそれと同じ、ある世界像を選択することで他の世界像を読み換えるという立場である。次のようにもいう。

儒仏老などと申す道の出来たるも神のしわざ、天下の人心それにまよひ候も、又神のしわざに候。然れば善悪邪正の異こそ候へ、儒も仏も老も、みなひろくいへば、其時々神道也。神には善なるあり、悪なるある故に、其道も時々善悪有て行はれ候也（『答問録』 p.527）。

このように、儒仏老、さらには「きりしたん」さえ、「神道」の傘下に並存する相対的な世界像とされ、「凡て仏の道に、さまざま靈異あるも、みな神のしわざなれば、疑ふに足ら

²⁰⁷ 東,1999,p.49。

²⁰⁸ 前田はこのような神学構築の動機として、不条理な世界を隠蔽する儒家への怒りがあったという（前田,2002,p.342）。

²⁰⁹ 平石,1984,p.9。

ず」(『答問録』p.541)、「漢国にいはいゆる聖人も神也、然ればその道も、神の始めし道也」(『答問録』p.544)、「空海の如き者も神也、あやしきわざあること何ぞ疑はむ。これ又その本は、禍神の御しわざ也」といったことになる²¹⁰。先に論じた南嶺との比較のため、「疱瘡神」について問われた宣長の回答を見てみると、次のようにある。

問の如く、此病は古へはなかりしかば、此神もと外国より来し神なるべし、もろこしにても古へはなかりつれば、かの国へも、もと他国より来たりしなるべし、さて天地の間の事は、みな神の御しわざにて、御国と外国とのたがひなければ、いづれの国の神にまれ、あしきわざするは、みな禍津日神の御心也、さて世に、この疱瘡、又疫病、あるひはわらはやみなどを、殊に神わづらひと思ふなれど、これらのみならず、余のすべての病もみな神の御しわざ也、其中に、そのわづらふさまのあやしきと然らざるとは、神の御しわざなることのあらはに見ゆると、あらはならざるとのけぢめのみこそあれ、いづれの病も、神の御しわざにあらざることなし(『答問録』p.540)

つまり、南嶺においてはただの病気であるか疱瘡神なる神霊の仕業であるかが問題とされていたが、宣長は「わづらふさまのあやしきと然らざる」という当代人による当然の区別を棚上げして、全てを「神の御しわざ」としてしまうのである。ただし、全てを「神」に帰するとはいえ、祈祷のみをもって病気に対処しようとするわけではない。上の引用箇所続けて、宣長は語る。

さて病ある時に、或は薬を服し、或はくさぐさのわざをしてこれを治むるも、又みな神の御しわざ也、此薬をもて此病をいやすべく、このわざをして此わづらひを治むべく、神の定めおき給ひて、その神のみたまによりて、病は治まる也(『答問録』p.540)

ここに宣長の「神」観念の仕組みが端的に示されているといえよう。宣長は医者として生計を立てていたが、その「物」の世界を経験主義的に把握する医者としての態度とも、宣長の神学は矛盾しない。薬の効果による治癒という「物」の世界の出来事が、そのまま神の仕業という意味づけを得ている。平石は、宣長が蘭学にも強い関心を持っていたことを指摘し、「物」としての世界の認識であることにおいて、宣長の思想と蘭学に共通性を見ている²¹¹。つまり、伝統的な信仰を脅かすような、拡大しつつある可視的な「物」としての世界の知識にも対処し得る、それをも包み込むメタ的な世界像として、宣長神学は構築されていたのである。

²¹⁰ 「狐神」の使役や「魔法」のような民俗的な神霊の物語についても同様であり、すべて実在することが肯定される(『答問録』p.543)。

²¹¹ 平石によれば、国学と蘭学は徂徠学のインパクトの下で発見された「物」(人為的制度を支える深く広い存在の世界)を前に、儒教的世界像に代わる新しい理論枠組を提示しようとした点で双子である。(平石,1984,p.28)

ただし、その神学の構築にあたって、宣長はいくつかの飛躍を余儀なくされていた。徂徠がそうであったように、宣長も「古道」の復元に際してしばしば強引な文献解釈を行っており、その皇国中心主義と共に、特に「禍津日神」をめぐる神学については同時代の国学者達からも様々に批判された。また、平石が指摘するには、徂徠や宣長同様に「物」自体を見たものからすれば、「日本の古伝説も儒教と同じく主体と「物」の間に介在する相対的な観念体系にすぎず、どちらをとるかは決断の問題になってしまう」のであり、この問題は「今後とも悪夢のようにつきまといつづける」という²¹²。それゆえ、宣長は「日本人なら日本の古伝説を」といったナショナリズム的な発言を悪魔祓いのため繰り返すことになる。また、自らの主張の背後に相対主義があることを宣長自身、時折は仄めかしていた。『答問録』では、「其国に居ては、其国の道を行ふ」という残口や秋成と同じ（そして、かつての宣長自身と同じ）相対主義的態度をとる問者に対して、「天地は一枚」である以上、「其説も又正実なるは、必一に決せる事也」という論理から、日本の天地開闢説を信じるならば、「日神は万国を照し給ふ日神なるべき」ことを強く主張している。

そこの心をおしはかるに、日本の人は日本の伝説を信じ用ふべき也、他国の人は又各その国の伝説を信じ用ふべき也と思ひ玉ふなるべけれども、さやうにては信用すると云ところ皆虚にして実にあらず。（中略）若し実に皇国の説を信用すとならば、他国の説は論もなく、皆非なれば、少しもこれに心をかくべきにあらず、万国ことごとく、皇国の説を信用すべきもの也とこそ云べき事なれ。（『答問録』 p.548）

『直毘魂』以降においてさえ、「皇国の説」の世界観としての真理性がほとんど選択行為を意味する「信」に依存するものであったことを露呈しているといえよう。逆にいえば、そのような二重意識を含んだ「信」に徹することで初めて相対主義を乗り越え、カミを積極的に語ることができた。カミの存在する世界像を通して世界に対することを選択した以上、もはや宣長にとってカミが存在するか否かを問うことは無意味である。

三 秋成による批判

賀茂真淵（元禄十 1697～明和六 1769 年）の孫弟子にあたる国学者であった上田秋成も、そのような宣長の神学に対する批判者の一人であった²¹³。書簡による両者の論争は天明四（1784）年から七年頃にかけて二度行なわれ、一度目は古代の音韻について、二度目が神話解釈についての論争である²¹⁴。論争の経緯や内容の大略については先行研究が複数ある

²¹² 平石,1984,p.35。

²¹³秋成の神話論については、論争後宣長によってまとめられた『呵刈菟』（天明・寛政の境頃編か）、同じく論争後に秋成によって書かれた『安々言』（寛政四 1792 年成）、『遠駝延五登』（享和三年頃成か）、『神代かたり』（文化六 1809 年頃成立か）等の資料がある。

²¹⁴ まず『漢字三音考』を読んだ秋成が、古代の音韻に関する宣長批判の文章を宣長門人に寄せ、宣長は今日『菊家主に贈る書』（天明六年）と呼ばれる一文によってそれに駁論した。秋成は再

ため²¹⁵、ここでは繰り返さないが、いずれの論も宣長の皇国中心主義と秋成の相対主義（あるいは合理主義）という図式を見る点では共通している²¹⁶。論争時における宣長は既に相対主義から皇国中心主義への飛躍を経て、「わが皇国の古伝説は、諸の外国の如き比類にあらず、真実の正伝にして、今日人間のありさま、一々神代の趣に符合して、妙なることいふべからず」²¹⁷とあるように、「皇国の古伝説」を唯一正しい開闢神話として掲げていた。それを批判する秋成は²¹⁸、日本人は日本の古伝説を信じれば良いが、同様に外国には外国の伝説があるとして、相対主義的な論を展開していく²¹⁹。

天の日輪がすなわち皇国の天照大神であると主張する宣長に対し、秋成はまず、オランダ人の用いる「地球之図」を引き合いに出して、世界の広さと日本の国土の狭さを強調する。その上で、次のように、日本の伝説が他国に通用しないことを論じている。

其如き伝説は吾国にも有て、あの日月は吾国の太古に現はれましゝにこそあれと云争んを、誰か截断して事は果すべき。天竺は其始、仏身の光明に国内を照したるが、其後に宝応、吉祥の二菩薩に令して、日月を造らしむといへど、漢土は盤古氏の兩眼日月と成れり共、又地皇氏の世、三辰を定め、昼夜を分かつともいへり。猶文字の通はぬ国々にも、種々の靈異なる伝説有て、他国の事は肯ずべからず。『呵刈葭』 p.234

天竺には天竺の、漢土には漢土の伝説がある以上、秋成はそれらが全て客観性を欠いた「諺にいふ縁者の証拠」(『呵刈葭』 p.234)に過ぎず、他国を納得させられるものではないことを指摘するのである。ここで、秋成は「増穂何某」を引き合いに出す。

び『宣長に対する上田秋成の答書』(同年)を宣長に寄せ、宣長は『上田秋成論難之辨』(天明七年)を書く。これが音韻論争である。『鉗狂人上田秋成評之辨』(天明六年)は、藤貞幹への駁論『鉗狂人』を読んだ秋成が『鉗狂人上田秋成評』を宣長に寄せ、宣長がそれを再び駁論したものである。それらが後に、宣長によって『呵刈葭』としてまとめられた。

²¹⁵ここまでに挙げたもの以外では、野口武彦、「古道信仰と古代幻想—秋成・宣長における二つの国学的世界像」(『ユリイカ 20-11』,書肆ユリイカ,1988)、嶋田彩司「神と命祿」(『論集近世文学 5 秋成とその時代』,勉誠社,1994)、高田衛「「日の神」論争—宣長の想念と秋成の気質」(『江戸文学の虚構と形象』,森話社,2001)などを参考。

²¹⁶例えば、「記紀の記述をめぐって、皇国思想の立場からそれを絶対視する宣長と、経験主義の立場からそれを批判的に見る秋成とが議論を戦わせた」(『上田秋成全集 1』解題,p.453)と。

²¹⁷『呵刈葭』(『上田秋成全集 1』,中央公論社,1990),p.238。

²¹⁸秋成が集中的に批判するのは、宣長が古事記の記述を絶対視していること、「禍津日神」、「少彦名神の万国経営」といった拡大解釈をしていることという、表面的には二点についてである。

²¹⁹秋成のこのような論について、高田は「神話伝説への信憑性そのものを問題としているのではなく、むしろ神話学の範疇においてそれを肯定するのだが、「書典はいづれも一国一天地」と文献基準の自己限定性を明快に示し、無限定・無原則にその基準を「他国に及ぼす」ことの論理的無効性を指摘している」(高田,前掲書,2001,p.185)とまとめた。また、「これらは秋成個人の固有な発想であるよりも、当時の都市人の中に理解されていた人文思想一般に立脚し、日常生活のなかの合理的思惟にそのまま連続する常識的な理性の言葉と見るべきであろう」と(同書,p.185)。

昔年、吾郷に増穂何某といふ人有けり。太古の靈奇を論ずるあまりに戯ていへるは、今試に唾男、唾女を配偶せしめて無人境に住せ、それに出生の児のいかに生立らむを見ばや。大古の人物に方弗たらんかとなん。余又戯て云、今大人を漢土、西竺の国いづれにも生ぜしめ、三国の事跡を兼学せしめて後の覚悟いかなるや、承るべく思ゆ。(『呵刈葎』 p.234)

この両者の間で引用される増穂氏といえ、まず間違いなく残口であるが、現存する残口の著作に同様の文言は見当たらない。秋成の記憶違いかもしれないが、このような例え話を語りそうな相対主義的人物として残口が記憶されていたことがわかる。ここでは宣長の「大和魂」を相対化するために用いられ²²⁰、おそらくその実験の結果は残口の論じた通り、天竺の人は天竺の、漢土の人は漢土の神話を主張することになる。論争の後に書かれた『安々言』にも同様の主張がある。

尚万邦各日月を吾国に化出たる物と云ふ説話有べし。言語相交へず、訳文通ぜざれば、聞ゆること無し。然れば我古伝と雖、精微一定無き説を以て、万邦を圧すべき理とも思えず。圧すとも将肯まじきを、臣と申して朝貢為べき世も有べからず。吾依怙を以て云へば、彼依怙を以て云んに、遂に決断の世無きは、公論に非ればなり。(『安々言』 p.40)

自国の伝説に基づく主張は「公論」ではない。それは「依怙(えこ)」であり、どこまでも主観的な世界像に過ぎない²²¹。そのような相対化の上で、「ただ此国の人は、大人の如く太古の靈奇なる伝説をひたぶるに信じおらんぞ直かるべき」(『呵刈葎』 p.235)と、既に見たように宣長が拒絶している自国内に限定した肯定をいう。

秋成にとって、『古事記』の「古伝説」を唯一正しい世界像として絶対化しようという行為は、ただ自国を持ち上げたいという「情」を満足させるものでしかない。「少彦名神」が常世国に渡ったという物語について、宣長はこの神が諸外国に渡ってそれぞれの文明のもとを築いたと主張していたが、秋成はここに宣長の恣意的解釈の最たるものを見、「これらは却て尋常の人情、我を前にし、他を後にする類にて、眼高からず」(『呵刈葎』 p.246)と否定する²²²。『安々言』ではさらに語調を荒らげ、その「人情」は客観的認識の障害となる

²²⁰ 『胆大小心録』 p.101 では、「やまとだましいと云ふことをとかくにいふよ。どこの国でも其国のたましいが国の臭気也」とする。

²²¹ 世界図を持ち出して国土の狭さを示し、神話の有効する範囲を限ろうとする秋成の論に対し、宣長は「凡て物の尊卑美悪は、形の大小にのみよる物にあらず」(『呵刈葎』 p.237)と価値論にすり替え、そのような神話を相対化する議論に付き合うこと自体を拒絶している。

²²² この少名毘古那神の問題については、宣長も「それとさだかに伝説のあることにもあらず。故に決して然也といふにあらず」と一步譲っている。しかし、すぐさま「己は古学の眼を以て見れば然思はるゝ也。古学を信せざる人はこれを信ぜざらんこと、もとより論なきをや」と続け、それがもはや「信」の問題であることを露呈しているにもかかわらず、自らの眼と「古学の眼」を同一視することで、秋成を「古学」の外へ追放しようとする(『呵刈葎』 p.247)。

「俗情」であるとする。宣長神学の要となる「禍津日神」の説²²³をも、「爾るに中臣家の伝説を摘来て、古事記を解んと為るは、強て其旨意深からんを欲する俗情よりして、亦の一書の、大綾津日神と云も、即ち枉津日神の一名なりなど牽強の説を為す者なり」²²⁴と否定し、膨大な注釈作業によって構築された宣長の神学を、秋成は「俗情」による主観的な私説として相対化してしまうのである。

以上のように、宣長との論争における秋成は、意味を排した「物」自体としての世界を見えているままに認識し、「古伝説」はその客観的な世界について語られた各国の主観的な世界像でしかない、という態度を一貫して示していた²²⁵。しかし、既に論じたように、そもそも宣長の神学は相対主義から始まっていた。ありのままの「物」自体の世界を一度認識した上に、絶対的な意味世界を重ねるのが宣長の「古道」論であり²²⁶、両者の主張は最初から噛み合っていない。論争中、世界の不可測性をわきまえずに「私」説を振り回す「漢意」の輩として、互いに同じ語を以て批判し合っていたことは、そのすれ違いを端的に示している。

この「私」概念のすれ違いは、裏を返せば、何を「公」、つまり知の基準とするかということのすれ違いである。徂徠や宣長はそれに拠りさえすれば社会が最善に機能する完全な言語、完全な意味世界がそれぞれ古代中国と古代日本に存在すると想定していた。そして、古代の言語に習熟しさえすれば自らもその意味世界に参入できると信じ、それを他の主観的・虚構的世界像から自説を差異化する根拠として相対主義を乗り越え、無意味化した世界を再び然るべき意味へと結び直そうとする。その論には自国を尊びたがるような、あるいは「鬼神」を崇めたがるような「人情」さえ、経世論的な対象として組みこまれていた。

そのような宣長の認識論をどこまで理解していたかは定かでないが、少なくとも秋成は完全言語の存在を認めていない。真淵や宣長といった他の国学者達と同じく、確かに秋成も古代への憧れを持っていた。それは儒教や仏教が伝わる以前の日本人は素直で素朴な性質を持ち、何の抑圧も無い理想的な社会を作っていたが、中国から儒仏を含む文化が渡来するにつれ、質朴が失われてしまったというものである。秋成自身、次のように「自然」のままの上古を慕う。

上古は質朴にして、治め易く征し易し。適間（たまたま）兇悪を為す者ありても、一時に露

²²³秋成はそれを、「某か第一義と為る説に。太古より是時（いま）に至まで。世之治乱人之禍福は。摠て禍津日と云神の所為として。時々禍悪（まがこと）を為すを。大直日と云神の。其の禍悪を幸福（さきはひ）に見直し聞直したまふと云を以て。専ら教道と為り」（『安々言』,p.19）と見ている。

²²⁴『呵刈葺』,p.21。他のにも「吾俗情に随せて是を悪むより。摠て其書の本義をも誤る者なり」、「強て己れ貴からん俗情より。正史の文義をも読錯へる者なり」（『安々言』,p.44）と。

²²⁵このような神話についての相対主義は、安永三（1774）年の『加島神社本紀』において既に主張されており、早くから秋成得意の論であったと思しい。

²²⁶例えば、「さて万国の図を見たることを、めつらしげにことごとしくいへるもをかし。かの図、今時誰か見ざる者あらん。又皇国のいとしも広大ならぬことも、たれかしらざらん」（『呵刈葺』 p.237）とある。

われて、国之動揺大ならず。中古以来、文才進み、智略嶮きは、即ち国家美を倍すの弊なり。
『安々言』 p.39)

しかし、秋成は「太古の質直を仰慕して、西学を排き、復古の条理を説くと雖も、空く擬古の遊技のみ」と、それがもはや遠く失われた回復不可能なものであることを強調し、そのような不可逆的な変化をも指して「是自然の事理なり」という。のみならず、古代を理想化する先の引用箇所が続けてすぐさま、「是は必ず是、非は必ず非と思ふは愚のみ。非には是、是には非の弊有も自然の事理ぞと、先学の云れたり」と、その上古の質朴の価値を自ら相対化してしまう。

上古は国広からざれば。人民も少く。田圃開かねば。草実木子に腹を充し。眼に錦繡を見ねば。麻苧を貴しとす。欲する所を知らざるには、性の邪正曲直に由らずして。足れると云者は。足るを学べるに非ず。は無事にして治め易き者也。『安々言』 p.38)

上古の質朴は無知ゆえの、いわば原始的な文化であったがゆえの質朴であり、決して宣長のいうような絶対的理想社会ではない。乞食としてでも都会の生活を一度味わった「地中海島の貧民」が故郷に帰ろうとしないのと同じく、「脱粟に非れば食はず。奴隷も熟麦を旨しとせず」という当代の「富国之民」には、上古の質朴はもはや望むべくもないものであるという。

「物」自体の客観的な世界と人間による主観的な意味づけ（世界像）との分離という共通の思想的前提を考慮すれば、両者の古代観は明らかな対比を見せている。宣長の思い描く古代は、「物だけの世界」と「人だけの世界」との両方に根拠を持つ社会秩序、コスモスとしてあった²²⁷。一方、秋成の古代が志向するのはあらゆる人為を排した「自然」、つまり人間的意味を持たない「物だけの世界」、カオスである。それは人間中心主義的世界観を批判する、次のような真淵の言に近い。

又人を鳥獸にことなりといふは、人の方にて、我ぼめにいひて、外をあなどるものにて、また唐人のくせなり。四方の国をえびすといやしめて、其言の通らぬがごとし。凡天地の際に生とし生るものは、みな虫ならずや。それが中に、人のみいかで貴く、人のみいかむことあるにや。唐にては、万物の靈とかいひて、いと人を貴めるを、おのれがおもふに、人は万物のあしきものとかいふべき。いかにとなれば、天地日月のかはらぬままに、鳥も獸も魚も草木も、古のごとくならざるはなし。是なまじひにするてふことのありて、おのが用ひ侍るより、たがひの間に、さまざまのあしき心の出来て、終に世をもみだしぬ。もし天が下に、一

²²⁷ 「徂徠が「礼楽」という身体性に、宣長が「真心」という心性に傾斜しつつも、ともに課題としたのは、自然性と作為性とに両義的に関わる言語の表現様式によって解決策を見いだすことであった」（澤井,前掲書,p.236）。

人二人物しることあらむ時は、よきことあるべきを、人皆智あれば、いかなることもあひうちとなりて、終に用なきなり。今鳥獣の目よりは、人こそわろけれ、かれに似ることなかれと、をしへぬべきものなり。(『国意考』 p.379)

ここに示されているのは、人知によって失われた全体性への憧れであり、あるいは一人の聖人と無知な万民によって形成される老荘的な「大同の世」への憧れである。かつて動物の一種として「自然」に融け込んでいた人間は、「しるてふこと」によって「自然」から乖離してしまった。秋成の古代憧憬も同様で、それは人為・人智（つまり文明）批判と表裏一体であった。文明の恩恵を享受して人間社会を構成する限り、「復古」は不可能なのである。

以上のように、秋成は古代人の世界観を完全に理想化することがなく、古代の言語や世界観に対してどこまでも両義的な態度をとっている²²⁸。空間的にも時間的にも、いわば文化相対主義者である秋成には、宣長の絶対主義に与することなどできようはずもなかった。

四 物語としての神代卷

秋成の相対化の視線は文献自体の信憑性に対しても向けられており、『安々言』等の史論では、宣長の依拠する『古事記』ではなく『日本書紀』こそが正統な史書であるとしつつ、しかしその『日本書紀』にも捏造や改竄があったとして批判的に見ている。結局のところ、全面的に信頼することのできる史書は一つとして存在せず、もはや古代の真実は知ることができないというのである。そのような文献を極端に懐疑する秋成の態度を、日野龍夫は「文献的ニヒリズム」と呼んでいる²²⁹。古文献を扱うに慎重でなければならないという意識は「古代を究明することは可能であると確信した人々」である徂徠・真淵・宣長にも持たれていたが、彼らは「古代の言語に習熟して古代の心を体得すれば、古代は掌上に転がすことができるという方法意識」に支えられ、不完全な古文献を憶測で補うことを正当化していた²³⁰。一方、秋成のそれは「言語あるいは文献に対する不信に近い感慨をひそめている点で根本的に異なり」、「古来の文献も当代の偽書も、偽造の言語である点において本質的な違いはないという極論にまで走りかねない」のである²³¹。それゆえ、心情としてどれほど古代を慕おうとも、意識的・無意識的な言語の偽造や古文献の改竄の可能性から目を逸らすことができず、臆説によってまで究明しようとすることを、他ならぬ秋成自身が

²²⁸ 俳諧の切字について論じた『也哉鈔』で、秋成は「上古の常なる言（ことば）は、中古にして雅言となり、中古の俗言は、下世の雅語となることわり」（『上田秋成全集 10』 p.18）を言う。このような態度からも、「古言」の価値を相対的なものと見ていることがわかる。特定の時代の文法規範を遵守しようとする宣長とは対照的である。

²²⁹ 日野龍夫、『宣長と秋成』筑摩書房、1984、p.239。

²³⁰ 日野、1984、p.241。

²³¹ それゆえ、日野は「秋成の宣長へのモノマニヤックな反発」を、「要は宣長を頂点とするそれら`確信できる人々`への苛立ちと羨望を本質とする」ものであったとする（日野、1984、p.236）。

許すことができない。

その結果、神代の事実や物語についての秋成の態度は、再三再四「不可測」「奥巖（おうおう）」であることを強調し、それ以上の究明を徹底して拒絶するものとなった。

雨伯陽茶話に云、神代一卷、以て尊重せざるべからず、然るに遼闊奥巖、究めずして可也。人其の的確を求めんと欲するは、無識と謂うべきのみ。寔（まこと）に知らるまじきをあなぐり求むるは愚学也。其人必私を専らとして古伝とよなふるを、前に打かしくみて聴く稚き人こそあれ、あまねく是をうなづかんやは。（『遠駝延五登 一（異文）』 p.109）

この雨森芳洲の論²³²は秋成が好んで引用するものであり、「日の神論争」における宣長への書簡でも冒頭に掲げられていた。神代のことは到底究められるものではなく、強いて究めんとすれば、それは客観性を失った「私」の論にしかならない。そのような認識のもと、秋成は宣長の「俗情」に基づく「私」説を批判していたのである²³³。

そこから顧みれば、宣長神学への様々な批判も「古伝説」を捨て去ろうとしたわけではなく、不可知主義を徹底していたに過ぎないことが了解される。そうであればこそ、「日の神論争」での秋成は神代の伝説を相対化した上で、それでも「大古の事蹟の靈奇なる、誰か其理を窮むべき。大凡天地内の事、悉皆不可測ならぬはあらず。心偏ならぬ人は、大古の靈奇なる伝説疑ふべからず」（『呵刈葭』 p.230）と、天地の不可測性を強調し、「ただ此国の人、大人の如く太古の靈奇なる伝説をひたぶるに信じ居らんぞ直かるべき」（『呵刈葭』 p.235）と、アイロニーを含みつつ神代の「古伝説」を尊重する。このような態度は宣長との論争以前からのものであり、『加島神社本紀』では太陽に関する各国の神話を列挙して相対化した後、儒教・仏教による付会的解釈や伝説の否定を批判する文章へと続けていた。

儒家、是を愚昧とし、人理を以て天理を論談す。不可思議の天地之間に生れて、事物の理を推究んとするは、却て小智の愚昧、晒（わらふ）べし。聖人の教道は、鶏鳴より寝に就まで、人たる者の為べき所業を説のみ。不可思議に及びては、神に委せ天に随ふの他なし。仏家亦天を云。説異にして義同じ。努々小識を以て大義を論ずべからず。（『加島神社本紀』 p.269）

秋成は儒家による合理主義の有効範囲を人間社会の倫理問題内に限っており、それを越

²³² 「曰く。神代一卷。以て尊重せざるべからず。其の言為るや。遼闊。奥巖究めずして可なり。人其の的確を求めんと欲するは。無識と謂ふべし」（『橘窓茶話』（『日本随筆大成 第2期 4』、吉川弘文館、1974） p.417）。

²³³ 「正史と申す日本紀すら、承和の頃まで文臣しはしば補へりともいへば、古史の正実にて伝はらぬを知べし。さるを正しき伝へも有が如くに、古事記伝と云書を著はして、蛇に足を添へしは、いにしへを伝へたるにはあらで、我私言を後につたふる題目にこそあらめ。伊勢人はむかしより僻言（ひがごと）を好む国の風俗なるをもて、歌にもよみし也」（『遠駝延五登 一（異文）』 p.110）。

えて「不可思議」の領域にまで踏み入ることを許さず、その合理主義的な「古伝説」解釈を退ける。日初が著した『日本春秋』という史書への秋成の書入²³⁴にも、同様の態度が示されている。「伝ふる所は元一、変じて千怪万異を作す」という立場で合理主義的に神代巻を解釈する日初に対して、「太古幽怪の話、独り我が邦のみにあらず、異域亦同談、所伝元一、変作千怪の十字、却りて是小識なり」（『日本春秋』書入 p.324）と切り返し、その「幽怪の話」を虚構や訛伝として解消してしまおうとする解釈態度を一蹴している。そして、「古史古語を伝ふ、是史の体なり、力めて之を解き為さんと欲するは、学士の流弊のみ」（『日本春秋』書入 p.313）、「神世幽怪の談話、人理を以て過当胡説と為すは、唯尚臆断を以てする、後世文学の流弊のみ。雨森東の所謂無識なり」（『日本春秋』書入 p.320）と、性急なまでに解釈を退け、かつ執拗なまでに「不可測」であるという主張を繰り返す。

解釈の否定は物語自体の否定とは別問題であり、秋成が「古伝説」を無益なものとして捨ててしまったことを意味しない。「古伝説」の語りぶりをしきりに「奇文」として称賛し、「史の体」としての「古語」、つまり「古伝説」を記したことばのあり方自体には執着を見せている。秋成は晩年、『神代かたり』と題する文章を著しているが、その中之島本²³⁵序でも前の雨森芳洲の言葉を引用している。これは神代についての「古伝説」の記述を質朴なる物語として緩やかに捉え、解釈を排して記述されたままを受容するという宣言である。秋成は神代巻が地域的・時代的に限定された一つの相対的な物語であることを強調し、秘伝を弄する習合的神道説や強いて深意を読み込もうとする宣長の注釈を否定して、議論自体を退けてしまう。その上で「語りの愉悦に身を委ね」²³⁶、己の関心と想像の赴くままに評注を述べ広げているのが、この『神代かたり』なのである。それは「古伝説」を合理的に検証するのでも意味づけるのでもなく、ただ語り返すという行為であった。

秋成は、「陶淵明云、書は其いふ所の大意をよみ得たるにて、其余はしれぬ事は其儘にしておけといひし。絃のかけたらぬ琴をかいなでて、趣をのみ知りて遊びしと云と同断也」と随筆に記しているように、陶淵明の姿勢に強く共感していた（『胆大小心録』（『上田秋成全集 9』,中央公論社,1992）,p.132）。彼にとって、「古伝説」もまた「緒絶え琴」としてあったといえる。記紀をはじめとする「古伝説」は、それを通して間接的に神代を想像し得る不完全な手がかりでしかなく、私智によって深意を強いて読み込もうとすれば、かえって天地の真実から、「自然」から離れてしまうことになる。しかし、一方でそれらは「自然」に近い上古の人々が上古のことばで語った物語であり、秋成にとってその文章自体が大きい

²³⁴ 僧日初の著『日本春秋』への秋成の書入を集成したもの。書入がいつなされたかは不明である（『上田秋成全集 1』解題）。宮川によれば、『日本春秋』は富永仲基と日初の共同作業として構想された史書であり、仲基の死後に日初が完成させたものである。つまり、懷徳堂の史論と無関係ではない（宮川康子、『富永仲基と懷徳堂』,ペリカン社,1998,p.89）。

²³⁵ 現存するは三本。そのうち中之島本が完本と見られ、序・跋・識語も唯一揃った本であるが、発見されて間が無く、まだ全集には収録されていない。本稿では中之島本と『上田秋成全集』を用い、飯倉洋一「秋成と天覧—『神代かたり』試論—」（飯倉洋一『秋成考』翰林書房、2005年）を参考にした。

²³⁶ 飯倉,2005年,p.90。

な価値を持っていた。それゆえ秋成は、『神代かたり』冒頭で「易に陰陽不測を神と云。或はあらはれ、或はかくれ、見とどむべからぬを神とは申也」（『神代かたり』 p.143）と、本文中で様々に語られている「神」をまず不可測のものとして定義し²³⁷、「さてもさてもおしはかられぬ事のさまよ。此道の物しりたちは何とかおしやれど」（『神代かたり』 p.149）などと、学者達の付会的解釈を繰り返し揶揄的に斥けることによって、まずありのままのテクストを確保した。そして、陶淵明が無弦の琴をあえて復元することなく玩んだように、不可測の神代を論理的にではなく物語的に認識するのである。

五 秋成の神靈論

前章までに述べてきたような秋成の相対主義は、懷徳堂²³⁸の儒者のそれに近いということが指摘されている²³⁹。宮川のいう京阪の知識人ネットワーク²⁴⁰の一端に、秋成もいたといえるだろう。しかし、カミの存在自体を否定する懷徳堂の無鬼論は秋成の容れるところではなく、最晩年の随筆『胆大小心録』には、中井履軒²⁴¹を相手に「狐つき」の有無をめぐる言い争ったことが記されている。

天明八（1788）年以前、秋成が「幽霊物語り」をしたところ、そこに居合わせた履軒は「妖怪は無き事なり」と断言し、「狐つきも癩症がさまざまに問答して、俺はどこの狐じゃ、と言うのじゃ、人に憑く事があるものか」と嘲った（『胆大小心録』 p.138）。また、「そなたはさつても文盲なわろじゃ、幽霊の狐憑きじゃのという事は無い事じゃ、狐憑きというは、皆癩症病みじゃ」という履軒に対して、秋成は「是は道に泥みて、心得違いなり。狐も狸も人につく事、みるみる多し。また狐でも何でも、人にまさるは彼が天稟なり」と主張したらしい。そして秋成は、自らの実体験や信用に足る人物の体験談を、「狐つき」の実在を自明的に示す証拠として語っている。秋成の友人であった細合半斎（享保十一 1726～享和三 1803 年）は、さして遠くもない西本願寺に詣でる際に道を失い、一日彷徨った末に空しく帰宅した。秋成自身は銀閣寺前の浄土院に行こうとしてやはり道に迷い、「ここにて知る、狐道を失わせしよ」という。別の日に北野天満宮に詣でた際も、大道のみで迷うは

²³⁷ 『日本春秋』への秋成の書入では、「神は加微と訓じ、諸家往々説有るも、未だ其の的確を知らず、太古現神靈神の別有り、神字に拘泥すれば、則ち終に得るべからず」（『日本春秋』書入』 p.310）とあり、儒教的な形而上学そのままに「神」を「陰陽」とするのではないことは明らかである。

²³⁸ 江戸時代中期大坂に設立された町人学問所。享保九（1724）年、大坂の尼崎町に富永芳春ら五同志が土地および資金を提供し、三宅石庵を初代学主として開かれた。当初は商人の子弟の教育を目的とし、石庵の学風も陽明学や朱子学を合わせ講ずるという折衷的なものであったが、やがて官許学問所となり、二代学主中井鰲庵が五井蘭洲を教授に迎えるに至って朱子学を中心とした学問的な基盤が確立した。

²³⁹ 宮川,前掲書,2002,p.84。

²⁴⁰ 宮川,前掲書,1998,p.66。

²⁴¹ 享保十七（1732）～文化十四（1817）年。江戸時代中後期、大坂の儒者。父は懷徳堂第二代学主中井鰲庵。第四代学主中井竹山の弟として懷徳堂で生まれた。懷徳堂の公的な経営は兄竹山が行い、履軒は『七経雕題』『七経逢原』に代表される膨大な経書研究に生涯をかけた。

ずもなかったにもかかわらず半日彷徨って、秋成は「これまた狐の道失わせしか、半齋も我も性神違わずして、一日を忘るる事、狐が術の人の²⁴²越えたるどころなり」と解釈している。そして、秋成はそのような実例を示すだけで論証足れりとし、「学校のふところ親父、たまたまにも門戸を出ずして、狐人を魅せずと定む。嗤べし嗤べし」(『胆大小心録』 p.150)と、反対に履軒を笑いものにするのである²⁴³。

この「狐つき」の論に関連して、秋成は「神」についても若干の見解を述べているが、そこでは狐狸を「神」に近い存在であると見なしている。あるいは「神」が狐狸に近い存在というべきか、どちらも人間とは異なった「性」を持つ、不可測の「自然」に属するものとして尊重されているのであり、次のようにある。

さて、善悪邪正なきが性也。我によきは守り、我にあしきは崇る也。狼さへよく報ひせし事、日本紀欽明の巻の始にしるされたり。神といふも同じやうに思はるる也。よく信ずる者には幸ひをあたへ、怠ればたたる所を思へ。仏と聖人は同じからず。人体なれば、人情あつて、あしき者も罪は問ざる也。(『胆大小心録』 p.138)

このように人倫につながる聖人や仏とは異なった存在として、日本において「神」と呼ばれてきた何ものかが繰り返し論じられる²⁴⁴。それはまず「はかるべからずの事明らか」な存在で、「神」は人間社会における善悪邪正とは無関係であり、狐や狸のような「妖怪」をなす獣と同様の「性」を持っているという。ただし、前章に述べたような神話観を持つ秋成は、「我によきは守り、我にあしきは崇る」ような「神」の「性」を論証するにあたって、従来神道説の要となってきた神代巻を用いることは拒否する。「西土天竺の事はしらず、我国の神代かたりは、人のつくりそへし者にて云べからず。国史にしるす所一二暗記ながらいはん」²⁴⁵と、証拠として不十分な神代巻を措いて、欽明紀の次のような物語を引用している。

欽明天皇の御世、秦の大津父という商人が飛鳥の清見原に通るかかった時、二匹の狼が咬み

²⁴² 『日本古典文学大系 56 上田秋成集』では、この箇所頭注に「「に」とあるべき所。人の精神にまさる点だ」とある。

²⁴³ 別の箇所では「狐は人につかぬものという先生は、どこぞで化されさしやろけれど、外見ずの内ひろがりの見識ゆへ、是もきづかいあるまじく候」(『胆大小心録』 p.135)とあり、また「四国では狸が、九州では河太郎が憑く。京や大坂ではおやまや先生達、茶人が憑いて、人を悩ますことだ。いづれにせよ安心ではいられぬ世界だ」という主張もあり、「狐つき」実在の主張が思い込みに左右される人智への懐疑と結びついている。

²⁴⁴ 「神は神にして、人の修し得て神となるにあらず。易云、陰陽不測謂之神。はかるべからずの事明らか也。さればこそ、人の善悪邪正の論談なき歟。我につかふる者にはよく愛す。我におろそけなれば罰す。狐狸に同じきに似たり」(『胆大小心録』 p.150)ともある。

²⁴⁵ 同じく、『神代かたり』の末尾では、「此御代よりは次々のかたりつたへ、たがはぬ物にしるせる、是を国史と申也」(『神代かたり』 p.170)とあって、記述の信憑性において「国史」とは明確に区別している。

争っているのに出遭った。不憫に思った彼はそれを仲裁し、血にまみれた狼達を拭いてやり、帰らせる。すると天皇の夢に「神」が現れて、「秦の大津父、人よし。召てつかふべし」と告げた。そのため、彼は役人として召し出された。²⁴⁶

書紀からはもう一つ引用があり、「浅間名神はおのが為に国をそこなふ。石神は国のために祥瑞を示す。神としてかくの如くたがふはいかに」と、「神」の行為が人間社会の倫理に還元されるものではないことが主張されている²⁴⁷。また、史書の事例に続いて、近時の伝聞と思しき事例もある。

河内国の山村で、母一人をもつ樵のきょうだいが十分に孝行して暮らしていたが、ある日村中の古い林の木を切ったところ、兄が発狂して母を斧で打ち殺し、弟が「これを快し」として遺体をずたずたに割き、妹がさらに包丁で細かく切り刻んだ。血は一滴も出なかったという。²⁴⁸

この事例には何の評言も添えられず、内容だけが淡々と語られているが、やはり前条までの「神」についての論に関連して提示された証拠の一つなのである²⁴⁹。つまり、秋成は記紀神話の権威よりも、事実のみが客観的に記されているはずの正史の記述、自身や信用に足る人物の体験談、近時に聞き伝えた噂話を証拠として選び、そこから最低限の推測をするにとどまっている²⁵⁰。それでも書物の知識に泥んで目前の事実を直視しようとしな履軒を論破するには充分であると、秋成は考えたのであろう。

このような秋成のレトリックに注目すれば、同様にカミについて論じている文章であるにもかかわらず、「人は人事（ひとのうへ）を以て神代を議（はか）るを、我は神代を以て人事を知れり」（『古事記伝』（中央公論社、『本居宣長全集 9』,筑摩書房,1972）p.294）。とし

²⁴⁶ 『胆大小心録』 p.151 から要約。秋成は「狼の性暴悪、文人の筆に常に云ふところ也。しかれども、我によくしたればとて、此むくいよくしたりき」と評す。また「清み原を、一の名、真神が原と歌にはよむ。大口の真神が原とよむ也」と結んでおり、狼と「神」を同一視する古代の認識にも言及。

²⁴⁷ 貞観の頃、富士山が噴火して大災害をもたらしたことがあった。甲斐の国司は「富士の嶺の浅間名神の祝部等祭祀怠るを、神いかりてこの事に及ぶ」と奏上し、勅によって祝部等が罰せられた。また、同じく貞観の頃、阿蘇山で噴火が起こった際には占いによって「是は兵燹のおこるべき祥瑞なり」とされ、九州の防備を固めた（『胆大小心録』 p.152）。

²⁴⁸ 『胆大小心録』 p.153 から要約。

²⁴⁹ 次の事例にも評言は無い。ある村に、菅公を祀る社とその御旅所があった。祭りの日には村人が神輿を担いで御旅所に渡す慣例であったが、その道のりが短いのを面白くなく思っていたところ、御旅所のある寺院が閉鎖された。それに乗じて、三度神意を占って三度とも神が許さなかったにもかかわらず、やや遠くの夷社に御旅所を変更したところ、たちまち喧嘩が起こり、流血沙汰となった（『胆大小心録』 p.152）。

²⁵⁰ 注意すべきなのは、それらの事例が全て、直接に「神が～した」「神は～だ」とは決して語っていないことである。それは不可視の領域に属し、それゆえ本質的に不可測であった。出来事に「神」が関わっていることは前提であるが、事実として提示されているのは可視的な世界の記述であり、「神」は間接的にしか言及されない。例えば、「神」は「古木の伐採をきっかけとして樵のきょうだいを発狂させた何ものか」であるにとどまる。

て、古文献からの帰納によって不可視の神々の世界像を構築した宣長のそれとは、全く性質を異にする論であったことが明らかである。「物」自体の世界を絶対的な一つの物語で意味づけようとした宣長に対し、秋成は観察可能で確かな事実についての情報を積み重ねることで推論するのである²⁵¹。

このようにカミを事例の列挙によって論じようとする態度は、秋成一人のものではなかった。徂徠以来、仏教や儒教に基づく既存の神道説を相対化しつつ、しかし「神」の存在を目前の確たる事実から論じようとする人々は、当時少なくなかったと考えられる。秋成と同年代の和文家、伴蒿蹊（ばんこうけい）²⁵²もその一人であり、蒿蹊の随筆『閑田耕筆』（享和元 1803 年刊）には「神霊」に関する物語がいくつか記されている。近江坂田郡能登瀬村の「のとせ川」という歌枕を論じた文章に続け、「因に奇話あり」として、次のような内容を記す。

この一帯の「産土神（うぶすな）」とされる「青木明神」には不思議な話がある。ある年に雨請いをする、林の上に「水気」がのぼり、火事のように見えて騒ぎになったが、大雨が降って社に関係する村々だけが潤った。その時、人々の集まっていた拝殿に白蛇が現れたのも「不思議」である。またある時、大風で数十本の樹が倒れ、これを幸いとして売らつもりでいたが、ある夜何かの物音が村中に聞こえ、翌朝見れば、もとのように木が立っていた。²⁵³

その次の条も同じく神木の話であり、「右青木大明神の奇霊とひとし。凡神霊は疑まじきものなり」と、蒿蹊は「神霊」の霊異を強調している²⁵⁴。同じ箇所「又男資規、其辺りをよく知りて話す」と、息子を証人として「村老」の物語を記しているように²⁵⁵、蒿蹊は信用に足る人物が語ることをもって真偽判断の根拠としている²⁵⁶。伝聞を繰り返すことで

²⁵¹ 秋成が神代巻や『古事記』について無知であったわけではない。神主藤田家時（明和末年に秋成に入門）の依頼を受けた秋成は、加島稻荷（現、香具波志神社。大阪市淀川区）の祭神五座（保食神、天照大神、倉稻魂神、埴山姫神、稚産霊神）について、記紀等の文献に徴して考証した『加島神社本紀』という書物を著している（『上田秋成全集 1』, p.458）。

²⁵² 享保十八（1733）年～文化三（1806）年。江戸時代の歌人・随筆作者。伴氏、名は資芳。蒿蹊は号。別号は閑田子・閑田盧。近世後期の京都歌壇を代表する一人で、古今調の歌をよくした。文章家としては『近世畸人伝』が代表作。和文の文章を友人蝶夢とともに盛んにさせた功績も大きく、古典研究者でもある。蒿蹊は秋成の随筆にも交際が記されている（『胆大小心録』p.132）ように、秋成とは親しい間柄であった。

²⁵³ 『閑田耕筆』p.183 から要約。この記事においても、「百如律師」がそのほとりに庵居して正しく「視聴」した話である、と情報源の信用に足ることを強調している。

²⁵⁴ 『閑田耕筆』p.184。

²⁵⁵ 付近に生えた二股の椿のどちらに花が咲くかによって、毎年の収穫の吉凶が示され（「いとふしぎなり」と感想）、「もし此木全く枯る時は、神此社にいまさじ」と「神託」があったという。

²⁵⁶ また、尊むべき神霊以外についても、狐や幽霊など「怪異」についての記述が散見され、自ら実見した事例も一つだけ記されている。そこでは恐らく書物で知ったであろう「船幽霊」の説明を述べ、同様の怪異に遭った船頭の証言をそれ以前に聞いてはいたが、自分自身も体験して「虚妄」でないことがわかったと述べる（『閑田耕筆』p.187）

物語が増幅することを嫌い、可視的な現象についての可能な限り透明な記述を通じて、「物」自体の事実に立脚しようという傾向が、蒿蹊の物語収集には顕著に見られるのである。

そのように不可視のカミを半ば即物的な存在者として対象化し、事実に基づいて客観的に観察しようとするまなざしは、病因を見る医師のまなざしとも重なっていた。蒿蹊と親しかった橋南谿（なんけい）の紀行文『西遊記』（寛政七 1795 年刊）の「邪祟」という項目には、次のようにある。

深山幽谷僻遠の地には山精、木客（もっかく）、魍魎、魍魎などいへる種々の邪物有りて、人に付てわざわざをなす事多し。九州の地には水神によらるる者をゴシン持といふ。河太郎などいふもの又よく害をなす。其外、犬神、蛇神など有り、民の害をなす事なり。予が遊歴の時も種々の奇異なる邪祟（じゃすい）を見たり。²⁵⁷

続けて南谿は、「都会の地にはたへて無き事なれば上方の医は信ぜざるも多し。田舎、辺国にはまま有ものなり。唐土にも多く有ものにこそ、書にのせたり」（『西遊記』 p.220）。と、「医」の対象としてそれらの実在を強調していた。このようなカミの物語に対する蒿蹊や南谿の視線は、当時の都市知識人達に少なからず共通するものであったと見てことができよう。儒仏神三教全てが相対化され、記紀の「古伝説」が何の証拠にもならない以上、事実を列挙することばによってしか、秋成達には公的な場でカミを語るができなかったのである。

では、前章に述べたような枠組みで秋成や蒿蹊が語っている「神」は、「アニミズム」的とされるような信仰共同体において共有されていた「神」と同じものかといえるであろうか。物語内容が同一であるため、民俗的なカミ信仰の「残存」と見なしかねないが、彼らが一度は儒家神道等の倫理的世界観による民俗的なカミの否定を経て、さらに「物」自体の世界を認識している点に注意すべきであろう。柳田國男が「伝説」と「昔話」との差異について論じたように、特定の家や土地に根ざした「伝説」は、他へと移動させることによって信仰としての意味を失い、たとえ物語内容自体には全く変化が無かったとしても、真偽不問の娯楽的な物語、「昔話」になってしまうことがある²⁵⁸。近世の出版ブームが始まると同時に大量の怪談集が出版されているが、その多くは仏教唱導の場や民俗社会において語られた物語でありながら、そういった信仰共同体的な場から根扱ぎされ、娯楽性の強い真偽不問のハナシとして語り換えられた物語群であった。

ところが、百物語怪談集の変遷を論じた太刀川清によれば、宝暦期（1751～61 年）以降、そのような怪談集とは別に、「魍魎罔両を扱いながら小説とは到底考えられない随筆雑著」

²⁵⁷ 『西遊記』 p.129 から要約。引用箇所続けて、神木を切ったために妻が何者かに憑かれ、ついに命を失うという話が紹介されている。

²⁵⁸ 柳田國男、『口承文藝史考』（『柳田國男全集 16』,筑摩書房,1999）。

が多く出版されていたという²⁵⁹。前章に論じたような秋成らのことばは、そのような新たな物語ジャンル、あるいは言説の場の発生と無関係ではなかった。真偽不問のハナシではなく、可視的現象についてのある程度確かな情報としてカミの物語が語り換えられ、都市に集められるのである。そして、それらの物語は受け取り手次第で博物学的にも、医学的にも、神学的にも語り換えられるのであり、カミはそれぞれの場において珍しい獣、病の原因、即物的「神霊」等、新たな同一性を獲得していく。つまり、物語が本来の文脈から根拠ぎされているという点においては、秋成らの「神」や「神霊」もやはり怪談集の場合と同様であり、共同体的な意味を一度失っていた。それゆえ、様々な地域・時代から根拠ぎされて集められ、秋成という場において一堂に会したカミの物語群が新たに得た同一性は、「人の修し得て」成る聖人や仏とは異なり、人間社会の倫理とは無関係に獣の如く存在して、人の崇敬に応じて禍福を降す不可視の何ものか、というものであった。つまり、「物だけの世界」と「人だけの世界」との分離を特徴とする言説空間にあって、秋成の「神」は存在者の一類として「物だけの世界」に属し、人間社会における意味を全く喪失している。

ただし、そのような即物的な「神」は、秋成個人にとっては無意味なものではなかった。それは人間中心主義的な現実社会への、彼の批判的態度と深く関わっている。当時明確に無鬼論を主張していた伊藤仁斎や懐徳堂の儒者達の論は、何よりもまず人倫社会の構築を目的とするものであり、カミが存在しないということを必ずしも論証できていたわけではない。仁斎は「世に鬼神といわれるものはただ名だけの、ノミナルな存在」であるとして、「鬼神」の物語の全てを人間の主観に還元してしまうが、それは「智者はその知り難きところを知るを求めず」と、知の対象を此岸的な世界に自ら限ることで初めて可能となっていた²⁶⁰。懐徳堂の儒者達も人間理性による開かれた検証をもってする「あたりまえの理」を「公」的な知の根拠としており、いわば不可測の領域の存在を棚上げすることで、可知的な領域の内部から人間中心主義的に社会を構築していく。

一方、秋成が依拠するのは理性でも古代の絶対言語でもなく、人智による臆測を排したありのままの「自然」である²⁶¹。既に述べたように、真淵や秋成は人智によって汚される以前の「自然」状態に強い憧れを抱いていたが、人倫による支配を受けず獣の如くある不可測の「神」は、「自然」のままに生きる上古や山中の質朴な人々同様、「自然」を体現する存在であり、やはり憧れの対象であったと考えられる。それは「物だけの世界」と「人間同士の世界」との分離によって人為的虚構と化した、現実の社会秩序への批判と表裏の関係にある²⁶²。秋成は「人間同士の世界」が外部を失って自明化することを嫌悪し、あく

²⁵⁹ 太刀川清、『近世怪異小説の研究』,笠間書房,1979,p.129。

²⁶⁰ 子安宣邦、『新版 鬼神論』,白澤社,2002,p.57。

²⁶¹ 秋成の「私」と「自然」という概念については、飯倉洋一が『霊語通』における秋成の仮名遣否定論を中心として、秋成の「私」の否定が「自然の理」に対する人為的規範の否定であったことを論じている(飯倉洋一「秋成の「私」の説について」(『語文研究』第50号,1980)p.47)。

²⁶² 当時の文人達の間で、現実社会の秩序やそこにおける一生を人間同士の約束事から成り立つ

までも不可測の「自然」の側に実在を見ているのであり、「狐つき」や「妖怪」の存在を否定する履軒への過剰な反応も、不可測たるべき「物だけの世界」が狭小な人智によって蹂躪されることへの思想的抵抗であった。不可測の「神」が存在するということが、秋成にとって大きな意味を持っていたのである。

六 カコミとカタ

宣長の相对主義から皇国中心主義への飛躍が、どこまで徂徠学の直接の影響によるものかは定かでないが、宣長と徂徠の思想が言語観および認識論において共通していることは間違いない。それは自身の神典解釈を他から差異化する宣長の次のような主張が、前章に見た徂徠による他の経書解釈との差異化のレトリックそのままであることからわかる。

かくておのが神の御書をとく趣は、よのつねの説どもといたく異にして、世々のいまだいはざることどもなる故に、世の学者、とりどりにとがむることおほし。(中略)もしおのが説をとがむとならば、まづ古事記書紀をとがむべし。此の御典どもを信ぜんかぎりは、おのが説をとがむることをえじ。(『玉勝間』二之卷)

徂徠が儒者に対する聖人の権威によって自らの論を正当化するのに対し、宣長は「日本人」に対する神典の権威、あるいは自らが再構成する「古道」と「神」の権威によって正当化するのである。そのことは、聖人の「主意」をいう蕃山の経世論を徂徠が古文辞学という方法論によって理論化したのと同様、増穂残口が主張した「正直」という古人の心を得るための具体的手段を、宣長が文献実証的に理論化したと位置づけることもできよう。それはやはり古の言語の体得を方法とする。

唯いく度も古語を考へ明らめて、古へのでぶりをよく知るこそ、学問の要(むね)とは有るべかりけれ。凡て人のありさま心ばへは、言語(ものいひ)のさまもて、おしはかるる物にしあれば、上つ代の方づの事も、そのかみの言語をよく明らめさとりてこそ、知るべき物なりけれ。(『古事記伝』一之卷「訓法の事」)

古語を通じて古代人の心を知るという方法は、宣長に『古事記』研究のきっかけを与えたと言われる賀茂真淵において既に主張されていたが、周知のように、その真淵の理論もまた徂徠学を前提としたものであった。ただし、両者には差異も少なくない。桂島宣弘の対比するところによれば、賀茂真淵は「古の歌もて、古の心・詞をしり、それを推て古への世の有様を知べし」と説くが、「古の詞」の「音」について、「天つちのおのづからなるいづらの音」、すなわち「天地自然」に通じる「音」であると捉え、「おのづから」＝「自然」

人為的虚構と見なし、演劇や人形劇の比喻によって相対化する言説が流行していた(百川敬仁「露出する虚構」(『内なる宣長』東京大学出版会、1987))。秋成もその一人である。

に依拠する姿勢を崩していなかった」のであり、「真淵における「古への詞」は「自然」に通じるものとして見いだされてい」た。しかし、宣長は「いにしへの情言葉」「古への雅やかなるこゝろことば」による「皇国」の歌が、「神の御国のこゝろばへ」であると宣揚している（『石上私淑言』巻二）のであり、「古代に仮構された言語の「異」を前面に押し出すことで、「言語のさま」が「甚く異なりける」ことを、共同性の中核に据える」という²⁶³。

一方、同じく真淵から強い影響を受けた秋成は、古代の言語からさらに遡った先にある「自然」を強調し、宣長とは異なって、古代の言語秩序の完全性を信用していない。真淵において明確に分節化されていなかった古語における「自然」と作為の問題を、宣長は（「神」を主語としてはいるが）作為に引きつけて解決し、秋成は「自然」に引きつけて解決したということになる。その結果、真淵が漏らす「鳥獣の目よりは、人こそわろけれ、かれに似ることなかれと、をしへぬべきものなり」という文明否定の論理に秋成は近づき、逆に宣長は真淵にも影響が顕著であるとされる老荘的な「自然」観を批判して、後世の文明化をもそのまま「神」の意志として肯定する。

このような両者の対照はあらゆる面で見られるものである。『呵刈菝』前半の「音韻論争」においても、宣長は「皇国の正音」の体系の完璧さを主張し、秋成は体系から常にはみ出していく「自然」の音声を主張して、両者は決して交わらなかった。後の随筆で秋成は次のように論じる。

ゑ、え、へは共にゑといはれ、和、波の音は共に和と云るるを、字法に泥める人は、いにしへの字の如く口にいひしを、後の世々によこなまりて、声音のわからず成しと云は、法局の中に取こめられたる人の心也。（中略）我も仮に古則に依て事は記せども、本は無法と心に置て、さて有法に従ふは、藝技の威儀に備ふるのみ。万藝すべて、法なくては見聞に耐ず。仍て自然に私して容止威儀をつとめ、法式を備へて、是に依る事とす。（『遠駝延五登』二、p.99）

仮名遣いの体系性を頑なに主張する宣長のような思考は、「法局」から脱することのできないがゆえのものであるという。「法則一旦成て後は、是に由るを識者とするから、その識者は此法則の局中に在て論義すれば、いかほど眼識を博むるとも、自然の妙用には違ふべし」（『靈語通』）ともあり、「局（かこみ）」の内で識・不識の階層秩序が生まれる一方、それは人為的な体系でしかないため、その中に居る限り永久に「自然」には近づけない。明末清初の文人である李漁の画論を引き、秋成は「無法」こそが諸芸の究極であるという。

法は藝技の威儀なれば、道々に法なくてはあるべからずといへども、又其法に繋がれて居くぐまりたらん。かたはら目にはいとをかしきしれ人とやあさむべき。李笠翁の絵を論ぜしに、有法の極は必無法に帰るといひしぞ、心ある人の論定なる。しかれば、始より法なくては、

²⁶³ 桂島宣弘「『近世帝国』の解体と十九世紀前半期の思想動向」（『日本思想史講座 3—近世』ペリカン社、2012年）p.376

道々のしるべたどたどしければ、先法に入て、是を心におきて後、ふたたび局外に出てこそ、万のわざはまめまめしからめ。(『遠駝延五登』二、p.103)

秋成は「局」の内外を強調する。徂徠や宣長が制作しようとした「局」の中で秋成が得られるものは無い。書においても同様で、「この頃の手ぶりは、まことに凡ならず。仏祖たちのおのがままに似たり」と、自らの筆跡を達人的仏者の自在さに譬えられて、秋成は「吾が書は鳥のあとをかく也」と返している。蒼頡が文字を制作する際に手本にしたとされる鳥の足跡、つまり「自然」を自分は真似ているだけだというのである。歌や書が「自然」の闊達自在を得ることは、自らの「心」が「自然」に近づいていることを意味する。

このような型の議論は、ちょうど徂徠や宣長のそれを反転させたものといえる。徂徠や宣長こそが自らの「局」を相対化し、理想的な他者の「局」へと参入する、あるいは制作するという方法を強く意識し、型を模索したのである。徂徠の次のような言を引き、渡辺浩は徂徠の風化論および学習論における「物」としての「道」がすなわち「わざ」、つまり「具体的な行為の型」を意味していたという²⁶⁴。

理の六借(むつかしき)事は愚なる人は会得成不申事故(えとくなりもうさざることゆえ)、古聖人の道も教も皆わざにもたせ置候事にて、其わざさへ行候得ば、理は不知候ても、自然と風俗移候所より、人の心も直り候て、国天下も治り、又一人の上にて、風儀の移る所より自然と知見各別にひらけ行て才徳を成就する事に候(『答問書』)

「それに沿って行動することによって、「心」が変えられていく」という仕方で、聖人の意図に従って秩序を形成するわけである。宣長の有名な「物のあはれを知る」という論においても、ただの受動的な感受性を増すことをいうのではなく、「花見るときの心はかやうの物、月みる心はかやうの物、春の心はかやうかやう、秋の心はかやうかやう、郭公をききたる心はかやうの物(『紫文要領』p.110)と、「物事のそれぞれに応じた感動や共感の適切な対応の仕方、つまりそういった共感の「型」「形式」ともいうべきものを古人に倣ってこちらが身につけることが要求」されていた²⁶⁵。「宣長が「先王の道」から「神々の道」へと範型の実質的な内容の読み換えこそすれ、範型としての「形」の学習を通しての「心」の練磨・洗練という思考枠組そのものは徂徠学のそれを継承し、文化の習得過程における「型」「形」を優先させた」のである。そうした作為・制作を強調する思想は最終的に型の良し悪しの問題となり、選択の問題とならざるを得ない。議論はまず学ぶべき型を同定するところから始まるのであるが、徂徠においても宣長においても選択は「信」に帰着し、また時に強引な解釈をしながら古文献の記述によって型を再構成していくことになる。

²⁶⁴ 渡辺、2010年、p.184。

²⁶⁵ 小島康敬「近世日本思想における「心」と「形」(源了圓編『型と日本文化』創文社、1992年) p.125。

世の物しり人の、他（ひと）の説（ときごと）のあしきをとがめず、一むきにかたよらず、これをもかれをもすてぬさまに論（あげつらひ）をなすは、多くはおのが思ひとりたる趣をまげて、世の人の心に、あまねくかなへむとするものにて、まことにあらず、心ぎたなし。たとひ世の人は、いかにそしるとも、わが思ふすぢをまげて、したがふことにはあらず。（中略）よるところ定まりて、それを深く信ずる心ならば、かならずひとむきにこそよるべけれ。それにたがへるすぢをば、とるべきにあらず。よしとしてよる所に異なるは、みなあしきなり。これよければ、かれはかならずあしきことわりぞかし。然るをこれもよし、又かれもあしからずといふは、よるところさだまらず、信ずべきところを、深く信ぜざるもの也。（『玉勝間』四之巻）

ひとむきに「決定」すること自体を良しとする残口の口ぶりによく似ているが、このような論理によって宣長の皇国中心主義が成り立ち、それを徂徠的な言語論・認識論が正当化していたのである。

型の選択という点で、歌詠みにおいても真淵や秋成が『万葉集』を範型とし、宣長が『古今和歌集』を範型としていたことは大きな意味を持つ。真淵や秋成にとって型は古ければ古いほど無型の「自然」の活力に近づくことができたのに対し、宣長は洗練された王朝風の型によって静的な秩序を求めていたといえる。宣長は古道論においては「伝統世界の祖形として『古事記』を捉え、その世界の解明ということに立ち向かう」²⁶⁶のであるが、『古事記』から読み出される上古の型と『古今和歌集』から読み出される中古の型は、「言」「心」「事」全てにおいて当然異なるはずである。それを同一の型とする際、宣長は中古の「みやび」なそれへと引きつけて再構成している。たとえ同じ「日本」の「古代」に理想社会を求める点には同意できても、そのような矛盾や偏りを含む型を、他の国学者がそうそう受け入れることはできまい。

宣長において理想とされた『古今和歌集』の型はすなわち『源氏物語』の型でもあるが、宣長の『源氏物語』論は熊沢蕃山の影響を受けているとの指摘がされている。宮崎道生は蕃山の『三輪物語』と『源語外伝』の批判的継承者として宣長を挙げ、宣長による神話寓言論や天照＝泰伯論に対する批判は、名指しはしていないが蕃山のことであるという²⁶⁷。たとえば、「源氏『詩経』と同等視した宣長の価値観は（『紫文要領』）、蕃山によって啓発されたものであることは疑いないところ」であり、先行する注釈書として有職故実を重視する四辻全成の『河海抄』を高く評価することも共通している²⁶⁸。蕃山の源氏観の核である、「聖人の道」が機能していた古代朝廷の美風の衰えていくことを嘆いて「好色をつり糸に」して書き残したという論については、「古代の優雅な有様を知ることが出来るのはこの

²⁶⁶ 小島、1992年、p.127。

²⁶⁷ 宮崎道生「解説」『自筆本『三輪物語』』大神神社、1996年、p.668

²⁶⁸ 宮崎道生『熊沢蕃山と源氏物語』（『駒沢短大国文』21、駒澤大学、1991年）p.122

書のお蔭であるが、それは後世の読者自身の問題で、作者がそれを示そうとして書いたものではない」と、風化論として読もうとするがゆえの断章取義を宣長は批判する²⁶⁹。とはいえ、野口武彦が『源氏物語』の全体を相手どってみた場合、あらゆる語句に、度合の強弱こそあれ「もののあはれ」の発露を見る立場と、どれだけのちがいがあったのだろうか」と指摘する通り²⁷⁰、蕃山は『源氏物語』の世界に「聖人の道」の礼楽制度とそれにより「風化」された倫理的な人情を見、宣長は「古道」「古言」によって生きられていた時代の高雅な人情を見るのであり、王朝文化に理想的な人情の型を読み出しているという点では同じなのである。

他にも両者が朝廷に親和的であったこと、政治権力を持たない文化の担い手としての天皇や朝廷を社会秩序の軸と考えたことなど、蕃山と宣長には重要な共通点が少なくない。そして、蕃山が上古の無欲な社会を究極的な理想とはしつつも、後世の人間がそこに還ることは絶望的であり、礼楽のような有形の「法」を用いざるを得ないと考えていたことを思えば、真淵・秋成と徂徠・宣長との分岐点は見易いであろう。宣長はあくまでも「法」にこだわり、「神」に仮託することでその制作の痕跡を消すとはいえ、定まった型への執着が露わである。ただし、源了圓が指摘するように、宣長が徂徠学から影響を受けた際、礼楽論を切り捨てている点は無視し得ない²⁷¹。蕃山の源氏論への批判においても、蕃山が「風化」の要として重視する雅楽を当代の三味線や浄瑠璃と変わらないと批判しており、有職故実や民間の葬祭等への言及も無くはないが、宣長の型をめぐる議論は圧倒的に言語に重きを置いたものであることが明らかである。

宣長において「古道」の体得に要する「わざ」は専ら歌や物語であり、世間から隔離した読書人あるいは学者の個人的な営みとしての性格が強まっている。太宰春台を除けば、徂徠の弟子達が経世論を捨てて経学や主として詩作に没頭していったこととも無関係ではあるまい。世間の趨勢は「神」のしわざに従うのみとして、宣長自身はいつか為政者に用いられるかもしれない「古道」の解明という作業に没頭するのであり、徂徠のように経世論への応用は前提とされていない。『秘本玉くしげ』において論じた政策が、やはり春台と同じく大がかりな制度立て替えを否定するものであり、宣長が文事以外に関して社会批判を行なわなかったことは、世界をどのように見るかだけを論じ、どのように作るかを論じなかった神学のあり方を深いところで規定していたであろう。そのような実用からの乖離が、「神道」から神話の物語性を切り捨てる多くの儒家神道説とは異なり、宣長に儀礼ではなく神話的世界像を「道」の型として主題化することを可能にさせた。そして、それは再

²⁶⁹ 宮崎、1991、p.123。

²⁷⁰ 野口武彦「江戸儒学者の『源氏物語』観—熊沢蕃山『源氏外伝』をめぐって—」(『文学』vol.50、岩波書店、1982年) p.110。

²⁷¹ 「徂徠のこの鬼神崇拝の思想は、徂徠において鬼神とともに鬼神の根源としてあった天を鬼神から剥離し、さらに徂徠において天・鬼神論とともにその道の二つの大きな柱をなしていた礼楽論を切り捨て、鬼神—神々を中核とする道の思想を国学者本居宣長において結晶せしめる大きな触媒としての役割を果たした」(源了圓「徂徠・春台における天の観念と鬼神観」(『神観念の比較文化論的研究』講談社、1981年) p.393)

び儀礼による社会統合を重視する経世論と合流することになる。

さて、「局」の内に閉じこもっている者を外から見て「をかきしれ人」と笑うとは、まさに秋成も若年時に手を染めた文芸ジャンル「気質物（かたぎもの）」の世界であった。しかし、それを笑うものはどこに立っているのだろうか。宣長の型を拒絶する秋成の虚構意識について最後に論じる。

結

前述のように「日の神論争」では、秋成は宣長の心底に相対主義があることを見抜いており、それゆえ「ただ此国の人、大人の如く太古の靈奇なる伝説をひたぶるに信じ居らんぞ直かるべき」（『呵刈葎』 p.235）と、宣長の二重意識を暴いた地点で同意を得ようとするが、宣長は「此言の如くにては、信じ居るにはあらずして、信ずるがほして居る也。これぞ漢人の偽の常なる。もし実に信ずべくは、天地は一枚なれば、此国の人のみならず、万国の人みな信ずべきこと也」（『呵刈葎』 p.240）と全く取り合わず、逆に二重意識を露呈した秋成を「偽」として非難する。これが『答問録』では「若し実に皇国の説を信用すとならば、（中略）万国ことごとく、皇国の説を信用すべきもの也とこそ云べき事なれ」という表現であったことに注意したい。つまり、一方では残口流の二重意識を露わにして「万国皆信じるべきと云うべきである」と語り、一方では相対主義を隠し皇国中心主義のみを見せて「万国皆信じるべき」としか語らない。同じ国学者相手の論争であればこそ、宣長にとって「日の神論争」はちょうど良い演じ所であった。

秋成もまた上古の質朴な世界像を慕い、相対主義的留保を付してではあるが、自らも古代の世界認識によって生きたいと願っていたことを考えれば、このやりとりはいかにも痛々しい。宣長は自らの再構成する古代以外の古代を認めず、秋成は宣長の古代を認められない以上、宣長の形成する「古道」「古学」の精神的共同体から秋成は手酷く排除された。秋成は最晩年、逆にその精神的共同体を「ひが事をいふて也とも弟子ほしや古事記伝兵衛と人はいふとも」（『胆大小心録』 5）と揶揄し、「独学孤陋」の自分も「私ともいへ、何ともいへ、独り窓のもとに眼をいためて考へて見れば、どうやら知れぬ事も六七分はしれたぞ」と自負を示す。宣長との論争の影響もあつたであろうが、秋成の理想的世界像は「私」の中に囲い込まれている。

すへて学文と云業は、いづくの国にても精細にはあらぬは、自然の理也。よく行べきにあらず。ゆき合すは人の智の工み也。四時のついで、月の盈虚、曆者の口に云かなへれど、寒暑温暖冷、あたるかと思へばたがふ。（中略）今にも山中に住て世に出交らぬ人は、木草鳥虫の時々をもて、うつり行とは思ふべけれど、手を折てかぞふべからず。数の一より十に終り、百にいたり千万とかぞふるは、いと安し。十二月と立ては、稚子女児のいかにと問はば、対なかるべし。今はありて国法に立たれば、誣べからず。ただ山中の人のごとくに思ひて、おのが輩はかくなりうつるものとのみに思ひやまん歟（『神代かたり』 p.162）

子どもや「山中の人」は質朴さにおいて古代人と同一視されており、暦のような人為的な「法」は社会的権威ゆえに尊重するものの、内心は自らも「山中の人」や古代人の世界像に倣いたいというのである。この論は宣長の「古道」論が「法」を制作する資格を持たない庶民の「分度」を逸脱した分不相応なものとする、『安々言』における宣長批判のレトリックともなっていた²⁷²。世間法に対しても宣長に対しても、人為的虚構が世界を覆い尽くすことは許さないが、それが虚構であると認めるならば演じてやらなくもない、という姿勢である。逆にいえば、自ら徂徠や宣長のような制作者にはならず、既存の虚構の存続を惰性的に容認する一方で、自分だけは制作者同様の視点、すなわち「局」の外に座を占めようとする。それは社会の外部者となることを意味するであろうし、実際に晩年の秋成は自他ともに認める隠遁者となっていた。

虚構を虚構として括り出さざるを得ない傾向自体は、「もし此理義の相当らずとも、成が浅学以て推究めず、且他人を教示せざれば、改むとも又たやすきこと也。叟が梓行のすずろき業は、俄に械立なほすべき術もなかるべし」（『呵刈葭』p.207）と、論争中から顕著であり、有限の人智から「自然」を守るためであったことは前述の通りである。二重意識を必要とする経世論的宗教論は秋成の倫理に悖るわけであるが、これも虚構であることを仄めかす限りにおいて、ほとんど宣長のそれと同様の主張も可能となる。安永三（1774）年に書かれた『加島神社本紀』では既に相対主義的神話論が見え、外国の太陽神話を紹介しつつ「唯国内の人は、日の神の靈異の照しませる者として信ずべし」（『加島神社本紀』p.269）とあり、日本人は日本の神話を信じ、日常へと還元しようとする儒者の合理主義的解釈は退けることを主張していた。

三教についての議論を見てみると、まず「神道」については、「夫神道とは宗祀之謂也。今朝廷日々異天の朝拝怠らせたまはぬこそ、顕然たる神道の伝れるなりけれ」（『安々言』p.25）という。その「宗祀」については、次のようにいう。

夫皇邦の道とは、宗祀の他無しと云ふも、只上古を語るのみ。西土にても天祖祖廟を祭るを以て大札と為ること一般なり。爾も日月星辰、四時寒暑水旱、山川丘陵、悉く神有りとして、事あれば之に問ふ。世移り時降りて、治術を専らと為るに至り、隣国の暴を喩しては徳化を施く。民吾主を怨みて彼に帰す。（『安々言』p.31）

「神道」は祖宗の祭祀のみであり、政治や倫理の「道」ではない。それだけで治まっていたのは日本でも西土でも上古だけであって、それへ復することは不可能であるという。残口を批判する『一座物語』等に見られたようなごく常識的な論であり、（実際には儒仏排除ではないが）儒仏を批判して「古道」の世界像を押し立てようとする宣長は、世間の「公」

²⁷² この問題については、飯倉洋一「秋成と分度—『安々言』試論—」（『秋成考』翰林書房、2005年）において詳しく論じられている。

に背く不遜な「私」である。儒教については次のようにいう。

又儒教は人心を善に揉る道なれば、よしと聴つつも、情慾にたがへば、嵯峨の御時より盛也といへども、実学を修したまふにあらで、唯々奢靡にのみ成ゆくは、文雅の費也とぞ思ゆ。(中略) 知やすくとも行なひがたきは、道德の儒也。人は情慾を忘るる暇なければ、それを撓らるるにおきて、儒釈二道ともに其人希也。知安しといへども、火の燃ほこるに似ぬこそ、儒道の難きなれ。故に樹れば倒れ、直きに矯れば戻る事、高貴の御あたりだに、況や庶民の行なふべからず。(『遠駝延五登』 二(異文) p.128)

儒教は人心を善に矯正するもので、儒仏共に上古の人のごとく情慾を薄めることが理想であるが、儒教はその情慾に違うため、庶民には実践不可能である。仏教はどうか。大乘仏教は儒教と同じで勸善懲悪の教えであると考えていたらしい。少なくとも即物的な「神」とは異なり、人倫社会を志向する。

仏氏云。「神仏同躰」と。翁おもふ。仏は聖人と同じく、善根をうへて大樹とさかへさせ、ついに世かいを覆ふにいたるべし。うき世の民に袖覆ふと云ふ師は小乗のみ。(『胆大小心録』,p.150)

その大乘の方便については「仏氏方便品をとく。実に方便にして、人界に無益也。和漢にみる所許多(あまた)なれば、あぐるに煩わし。よくいつわりたるは、実ならねども興あり。わろきは女童もうけずして、実に無益なり。信ずるものはおのが愚にひかれてまよふのみ」(『胆大小心録』 p.123)などと述べ、その虚構の社会的機能はあまり重視しないようである。もちろん、これら軽口のような論から秋成の三教観を再構成するのは無理があるが、秋成が庶民救済のための大乘仏教と個人の悟りを目指す小乗仏教や禅宗とを区別していたのは確かであり、特に後者には少なからぬ関心を持っていたことが指摘されている²⁷³。

仏はさてもさてもかしこい人かな。人情の慾のかぎり、先づ説き入れて、無の見に入れんとするよ。三千年にして今に直かならぬなり。達磨・善導の本源の心も、口にのみさとる貌にて、身の行ひをみれば、高坐にのぼりしとは人たがひなり。一文不知の僧と剛毅朴訥の民と

²⁷³秋成の儒仏観については、鷲山樹心『秋成文学の思想』(法蔵館,1979)、および同『上田秋成の文芸的境界』(和泉書院,1983)を参考。「一文不知の僧と剛毅木訥の民には、必無の見成就の人あり」(『胆大小心録』 p.361)という秋成の禅宗への高い評価も、飯倉洋一が指摘したように、言語や曆に限らず和歌や絵画においても「有法の極は必ず無法に帰る」とする、人為的規範を最終的に否定するような秋成の思想が、「有を棄て無に帰す覚悟を修す」という秋成の考えた仏教の本義にも通じるからである(飯倉洋一、「秋成の「私」の説について」(『語文研究』第五十号, 1980) ,p.51)。

には、必ず無の見成就の人あり。前うしろのたがひいふに及ばぬことぞ。(『胆大小心録』p.161)

秋成は世間虚仮を悟る「無の見」こそが仏教の根本であると考えていたのであり、学問に長けた高僧よりも「一文不知」の僧や民のほうが悟りに近いという。つまり、「無の見」とは人為を排した「自然」であることに尽きよう。その点から再び儒教に話を戻せば、「無」を含みつつ「有」をも捨てないものであるともいう。

達磨、善導の教へも千歳の後にて、馬鳴、竜樹のいはざる旨もありげ也。本師ふたび出て説法あらずば、其正道はいかだと云はば如奈。或士の云、釈氏の无為に帰するを本願とするは、情慾かぎりなき其有を棄よと教ふ、聖人は有無の二つは常ある者として、片方ならざれと云、是、我道の釈氏に譲らぬ所也と云り。二の道共に入ざれば、唯人のいひし事どもを物がたりて、玩ぶのみ也。(『遠駝延五登』二、p.99)

さきの引用で「実学」という語を以て道德の儒を語っていたことからしても、仏教を包み込むものとして語られた蕃山の所論を思わせる儒教観である。しかし、秋成にとってそれは他人事であり、蕃山らが社会性を失わせるものとして警戒した「無の見」を個人として追求し、「自然」に近づきたいらしい。「老子云、絶学無憂、唯之与阿、相去幾何。この語の高き趣、知がたし。解えずとも、其旨おほろかに憩なひてあらむ」(『遠駝延五登』二、p.79)と、無知であることは老子によって高い価値を与えられ、蕃山があくまでも社会全体の問題として復すのは不可能とした上古の質朴を、秋成は一人で目指すのである。

経世論としての実践性は大幅に後退しているとはいえ、宣長は共同性あるいは世界像の秩序を優先させた「神」を語っていたが、秋成の「神」にそのような社会的契機は無い。秋成の「神」はどこまでも経世論的宗教論における「神」の陰画としてある。宣長の論が一つの型へと収斂していくのに対し、秋成の論は逆に分裂していく。次章でそのことを論じる。

第七章 秋成の「神秘思想」における二つの神語り

序

『胆大小心録』に残された「狐つき」や「神」をめぐる秋成の言については、夙に中村博保「上田秋成の神秘思想」、「秋成の「時運」認識と自然」²⁷⁴や、高田衛「怪談の思想」²⁷⁵によって、それが民俗的信仰の単純な残存などではなく、経験主義的合理性に基づいた近世後期知識人に特有の世界観や人間観に基づいており、「神秘主義の資格において思想の市民権を主張するもの」²⁷⁶であることが明らかにされている。本論文ではそれらの論をうけて、秋成が『呵刈菟』等における合理性の強調された論理的な語りだけではなく、言述の真偽が厳密に問われることのない文芸である和文小品等においても「神」を語っていたこと、その論理的な語りと修辭的な語りという二つの神語りを両輪として、民俗的な神信仰や宣長の神学とは一線を画す独特の「神秘思想」が形成されていたことを論じたい。

一 「不可測」の時代

「神」をめぐる秋成の論は宣長の神学を意識している場合が多く、のみならず内容上の共通点も少なくはない。秋成の思想構造を明確にするためにも、周知の内容を多く含むことになるが、まず宣長との対比から論じることとする。

天明六年に交わされた秋成と宣長の二つめの論争では、それが「日の神論争」と呼ばれることもあるように、天の日輪がそのまま記紀に語られる天照大神であるか否かが一つの争点となっていた。論争における両者の態度はひとまず、宣長は記紀の古伝説を字義通りに読んで「日輪＝天照大神」であると信じ、一方の秋成は古伝説の相対性を主張して「日輪＝天照大神」を否定していた、というように言えるだろう。とはいえ、この短い論争中に表れている両者の態度の背後には、それだけでは語れない複雑な経緯があったことも指摘されている。宣長は表では絶対主義を示しながら陰では古伝説の相対性を十分に意識していたし²⁷⁷、秋成は安永三年時点で既に「日輪＝天照大神」をいう「神家」の主張を「外域又伝説ありて」云々と相対化しつつも、「唯国内の人は、日の神の靈異の照しませる者として信ずべし」として儒家の合理主義的神話解釈を退け、宣長の主張の部分的容認につながるような曖昧な態度を見せていた（『加島神社本紀』p.269）。互いに不可測の天地を誣いる「私」「漢意」の輩として批判し合っている点から考えても、論争中でこそ鋭く対立しているものの、意外にも両者の思想的立場は近いものであった。

この「不可測」或は「不測」に類する語は、中村博保が指摘したように、当時多くの論者

²⁷⁴ともに中村博保『上田秋成の研究』ペリかん社、1999年。

²⁷⁵高田衛『上田秋成研究序説』寧楽書房、1968年。

²⁷⁶中村博保、1999年、p.335。

²⁷⁷嶋田彩司「「神」と命禄」（『論集近世文学5 秋成とその時代』勉誠社、1994年）。

によって用いられており、学問や文芸における不可知主義の流行を示している²⁷⁸。それは「人間が人間のうんだイデオロギー（朱子学）を相対化して判断する」思想的段階に来ていたことによる、「人間対自然の経験的な認識のやり直し」であった²⁷⁹。同じ事態を平石直昭は徂徠学の影響として論じ、18世紀中葉から19世紀初頭の著名な思想家達²⁸⁰に、折衷学・洋学・国学といった学派を問わず共有されていた一つの前提を、「人間が主体としてむきあう対象の世界とそれを解釈し意味づける体系の世界」がそれぞれ対象化されたこと、つまり「認識対象と認識枠組の違い」が分節化されたことであるとしている²⁸¹。分野を問わず、知らぬ間に染みつけた己の認識の癖（「習気」）を対象化して、「人間が意味づける以前にまず直面している存在の世界」＝「物」に直接向き合い、ありのままを観察することによって新しい学術体系を立てることが目指されたのである。

その背後には、それまで宗教的世界観が依拠してきた各種の聖典が、過去のある時点で常人が著したに過ぎない書物として対象化された事態がある。それは古文献の実証的な研究を促す一方で、富永仲基『出定後語』に代表されるような聖典の脱神秘化を各処で引き起こし、形而上学にせよ神話的世界像にせよ、聖典や伝承に依拠していた既存の世界観から尽く自明な妥当性を剥奪する。それゆえ、可視的な「物」に関する新知識が経験主義的に蓄積されていく反面、神霊や死後未生といった不可視的な問題を論じるのはきわめて困難となっていた。かつては聖典や宗教者の教説、ト占や夢といった様々な媒体を通じて不可視の神の情状も語られ得たのであり、不可視であることがこうまで決定的な認識不可能性として前景化するのには、おそらく日本思想史上において未曾有のできごとであったろう。

そのような時代にあっても、両者は古典研究においてのみならず、実生活においても神を語り、神を拝するというふるまいを見せる。宣長は吉野水分神社の申し子として、秋成は加島稻荷神社に命を救われたことによって、幼少期の自己形成から神との強い結びつきを得ていたことも共通している。神仏が現世秩序や倫理に奉仕する限りにおいてのみ存在を認められ²⁸²、さらには徹底した無鬼論さえ唱えられ始める時代にあっても、それでも「神」の存在を主張する点において両者はいわば同志だったのである。しかし、学問によって既存の信仰共同体から逸脱する知識人である彼らは、その自己のふるまいを知的に正当化する手段を失っており、自ら新しいことばを模索する必要に迫られていた。そして、同じ境遇にある両者は、ともに賀茂真淵の影響を受けた国学者でもあった。当代のそれとは別個

²⁷⁸ 中村博保「「目一つの神」研究」、「秋成の「時運」認識と自然」。宍戸道子はさらに多くの事例を挙げ、やはり「秋成の同時代人たちには不可知の観念に関して一定度の共通認識が認められる。ただし、その不可測観がそれぞれの学問に反映される時、各々の差異が顕れてくる」と指摘している（「上田秋成の学問姿勢と「不可測」の認識」（『近世文芸 研究と評論』第六十八号,2005,p.61））。

²⁷⁹ 中村博保、「秋成の「時運」認識と自然」,p.396。

²⁸⁰ 平石はそうした思想傾向の起源に荻生徂徠を想定し、該当する思想家として本居宣長、海保青陵、三浦梅園、本田利明、杉田玄白、皆川淇園、山片蟠桃らを挙げている。

²⁸¹ 平石直昭、「物」と「豪傑」—江戸後期思想についての覚書」,p.47。

²⁸² 黒住眞「倫理化の過程—近世の倫理 - 宗教空間」（『岩波講座 近代日本の文化史 2 コスモロジーの「近世」』岩波書店、2001年）。

のものとして古代の言語体系や心性を対象化し、そこに何らかの高い価値を見て古典研究を行う一方、そのような古代に関する知識を梃子にして当代を批評し、時に「神」を論じていく。それゆえ、天地の不可測性を前提として「古伝説」の解釈を論じる「日の神論争」には、神を語り得なくなった時代において、なお如何にして語るべきか、という問題も暗に争われていたといえる。

日本の古典を実証的に研究する彼らにとって、「神」という語が本来意味したものを古代の用例から帰納的に究明し、後世の儒仏による付会的な神道論を批判することは容易であった。しかし、語としての「神」ではなく、名づけられる以前の存在者としての神霊を論じようとする時、古代に語られた「神」も人為的な世界解釈の一つでしかない以上、やはりことばを失うことになる。何より、古代においては龍蛇狐狼や山川草木といった自然物を擬人化し「神」として語ることもあれば、人体を持つ現身の天皇をも「神」と呼ぶのであり、それは神社等に祀られる不可視の神霊をこそ「神」とする当代知識人の常識からはかけ離れていた。「神」という語が「神」ではないものとの関係において初めて意味を成す以上、古代の「神」観念は古代人の神話的思考に基づく世界像全体と一体不可分なのである。神霊の不可測性を前に、古代と当代二つの世界観の差異をどう扱うかという点において、宣長と秋成は大きく態度を異にしている。

宣長が選んだのは、「我は神代を以て人事ひとのうへを知れり」（『古事記伝』九卷・二九四頁）という言葉で知られるように、「儒教的な有意味性を剥奪され「物」としての原初的な姿で現れた」世界を認識した上で、「上代人の認識法を復元し正当化する方向で「物」を意味づける」という方法である²⁸³。「物」としての天地万物は可視／不可視にかかわらず究極的には全て不可測であるから、自らの理性による推論という方法で語ることはそもそも不可能として断念し、『古事記』に残された古代の神観念および神話的世界像（として宣長が再構成したもの）に絶対的に依拠するのである。『くずばな』には「凡て上古の人は、神の御しわざを、己が智をもて、私にその理などをはかることはなかりしを、後世の人の心は、かの漢国人のならひにうつりて、さかしらをのみ好むは、一わたりはかしこげに聞ゆれ共、実は返りて愚なり」とあるが、凡人である自己の小智で推し測ることをそもそも不可能な途として拒絶し、自己の外部（古代）に見出された確かな規範に依拠することで、語り得なさを乗り越えようとする。

「日の神」に関して言えば、宣長自身も『葬庵随筆』時点では、「天下の主」である天照大神が民によって「大空の日月の如く」崇められていたと述べていた。つまり、「天照＝日輪説を比喻以上にはうけとめていなかった」のであり²⁸⁴、当代の知識人としての常識的世界観を以て古伝説を解釈していたといえるが、絶対主義を選び取った後の『古事記雑考』では、「今世をてらし玉ふ天つ日即天照大神にてまします」（p.98）と臆面も無く主張する。

²⁸³平石直昭「初期宣長の思想形成—「古道」論を中心に—」（『社会科学研究』第三五巻第五号、東京大学社会科学研究所、1984年）p.28。

²⁸⁴平石、1984年、p.7。

日輪すなわち天照大神とする物語が後世の作為ではないかという批判に対して、「かばかり浅はかに聞えて、人の信ずまじき事」をわざわざ作為するわけがないと反論しているように（『くずばな』p.128）、無理があることは重々承知の上で、それでも視覚的事実に基づく当代の常識を措いて、上古の神話的世界像に依拠し、世界を再び意味づけようとしている。

その宣長の神学に反発した秋成は、同じく古代の世界観に注目しながらも、別の形で神語りを展開していく。秋成がとるのは、宣長のように唯一の「道」へと収斂させるのではなく、複数の神語りへと自ら分裂していくという方法である。

二 論理的言語による神語り

宣長は古代人という他者のことばを神語りの基準としたが、その宣長の神学を「私」として批判する秋成の知の基準（「公」）は、「当然の理」や「自然の理」といった語に代表されるものがそれにあたるであろう。飯倉洋一は『呵刈葎』前半部の音韻論争等の分析をもとに、「私」とは、この「自然の理」に背反するもの」であり、「秋成の学問における「公」対「私」は、「自然」対「人智」という関係に置き換えられよう」と指摘している²⁸⁵。有限の人智・人為に説き曲げられる以前の、ありのままの「自然」に適うか否かが知識の真偽を決めるのである。そうした人智や人為を否定する態度は、『靈語通』における仮名遣否定論や『金砂』の歌論にも共通し、『遠駝延五登』においては芸技すべてに通じる心得として論じられ、それらを根拠として飯倉は「私」を否定する根拠（公）にあたるものは「自然」である」と結論づけた²⁸⁶。では、「自然」に基づいて論ずるとは、秋成にとってどのような論を意味するのか。「自然」を引き合いに出している論から、秋成の思想傾向を見ていく。

『呵刈葎』前半部の音韻論争において、秋成は「ん」音が和漢を問わず存在する「自然の音」であり、「ん」字の無かった上古にも存在したということ、「言霊のうへの事は口舌に随て定むべし。口舌に随て定むるを私意臆説など云は、返て漢土魂の字学者とかいふべきものぞ」（『呵刈葎』p. 209）と、人体の生物学的構造から論証しようとする。「口舌」の持つ物質的な限界が古今東西を問わず同一である以上、後天的な変化に影響されることなく「自然」そのままであり続けるものであり、当代人の「口舌」によって発音される「ん」も「自然の音」であるという。秋成はこの論法が「自然」のままの「物」としての身体に基づいているゆえに、「私意臆説」ではない客観性を持つと主張している。

目は千歳を度れども、耳は是に従ふことあたはざれば、たゞ当然の理を究めて口耳に試むべき他に術なし。（中略）されば其死物を見て其活用をなさんに、術なくてやは有べき、其術は音勻の因て来る所を知るにあり、其因て来る所を知らんことは、人々の喉舌牙齒唇等にあり、其喉舌牙齒唇等の活動を以て古今言語の精微を探んこと、必法則によらざれば其正しきを得べからず（中略）是、道が当然の理を以て古言にんの声あることを察する故也、たゞんの勻

²⁸⁵飯倉洋一「秋成の「私」の説について」（『語文研究』第五十号、1980年）p.45。

²⁸⁶ 飯倉、1980年、p.51。

に一定の形なきことは、印度、支那共に然也、かしこにも当然の理を以て辨へ知るのみ。(『呵刈葭』 p.222)

「喉舌牙齒唇」という「物」に基づいた実験(「口耳に試む」と推論は、是非議論の余地無き「当然の理」であるという。この秋成の論理は、現代から見て科学的に十分な手順を踏んでいるとは言えず、また宣長を納得させることもできなかったが、それゆえにかえて秋成独特の思考の特徴、或は癖を露わに示している。すなわち、日本語という文化的構築物の優秀さや整合性を論拠とする宣長に対し、秋成は即物的といってよいほどの性急さを以て、人為に左右されない「自然」そのままである「物」に立脚しようとするのである。

まのあたりの物証へのこだわりは、特に論争的著作の随所に見られる。日の神論争においては、「書典はわづかに三千年來の小事にて、取あふまじき旨なれば、さし置べし。此に画図といふ物は、事理才覚にも渉らず、たゞ其物を其あるがまゝに写しなす物也」(『呵刈葭』 p.232)と、西洋の地図を引き合いに出し、日本が小国に過ぎないことをいう。秋成自身が「絵は応挙が世に出て、写生といふ事のはやり出て、京中の絵が皆一手になった事じゃ」(『胆大小心録』 p.17)と述懐している通り、当時は絵画界においても写実が流行する、視覚偏重の時代であった。狩野派のような様式化された絵画ではなく、ありのままの「物」の姿を写すということに大きな価値が見出された時代を背負って、秋成は画図を引き合いに出している²⁸⁷。

もちろん、太陽について論じる際も同様である。『胆大小心録』では、「月も日も、目・鼻・口もあつて、人体にときなしたるは、古伝也。ゾングラスと云千里鏡で見たれば、日は炎々たり、月は沸々たり、そんな物ではござらしやらぬ」(p.190)という。日月を擬人化して語る古代人の語り口を、当代人の認識法に還元し得ぬ「古伝」として見出しはするが、「物」としての日月は「ゾングラス」という視覚装置を通して見えているままのそれではない。『加島神社本紀』においても、「天とは即ち今仰ぎ見る天なり。其天に坐まして国内を照しますなれば、阿末天羅須於保美賀微(あまてらすおほみがみ)と尊称したてまつるなり」(p.269)と、ひとまず古代人にとっては日輪=天照大神であったことを考証しつつ、それが事実とはいえないことを断っていた。

同じく古代人の世界観に言及した論として、万葉注釈書『檜の杣』における「屯肝の心」という語句への注釈であるが、秋成は「上古の人は、方に精しきに過ぎれば、人の臟腑を、心、肝、肺、胃、脾、胆など、つばらには云ふ人稀々にて、すべてを肝とや意得つらん」(『檜

²⁸⁷一方、秋成の量的な論による相対化に対して、宣長は価値論、質的な絶対化をもって応じている。「さて万国の図を見たることを、めづらしげにことごとしくいへるもをかし。かの図、今時誰か見ざる者あらん。又皇国のいとしも広大ならぬことも、だれかしらざらん。凡て物の尊卑美悪は、形の大小にのみよる物にあらず。数尋の大石も、方寸の珠玉にしかず。牛馬大なれ共、人にしかず。(中略)抑皇国は四海万国の元本宗主たる国にして、幅員のさしも広大ならざること、二柱の大御神の生成(うみなし)給へる時に、必さて宜しかるべき深理のあることなるべし」。(『呵刈葭』 p.237)

の柚』p.47)と書いていた。そして、医術をよく学んだ人の「五臓と云て名を分ちて付たる事」は人間の内臓を実見しての説ではない「仮始(かりそめ)言」ではないかという懐疑の言と、さらに、近年の「開臓」で実見した人の「五臓とて色も何も分明にはあらで、ただ紫色の物の屯かりたるは、魚腸に異ならず」という証言を紹介し、「さらば、屯肝の心と云ふ文言も、おろおろに意得らるる也」という。つまり、まだ詳細な分節化がされていない古代の素朴な世界観を古語に見出し、ここでは宣長と同じく古代の認識に従おうとしているわけであるが、それはあくまでも「物」としての内臓の実見による視覚的事実との符合ゆえの評価なのである。

前節に述べたような宣長の思想的飛躍をよそに、秋成はひたすら見えているままの「物」にこだわっている。秋成にとって、それこそが「私」ではない「公」、人為や人智に歪められない確かな「自然」の知識の最たるものだったからである。それは人為による文化的構築物を信用し得ないがゆえに、また知識の客観性のためには「人情」という主観性を排すべきとする潔癖さゆえに採られた、「文献的ニヒリズム」と表裏の関係にある即物的な思考法なのであろう。未だ科学という制度の存在しない時代に、秋成はそのようななげなしの方法によって、独り不可測の天地に向かおうとしていた。

①『浅間の煙』

しかし、不可視の神霊について論じる場合、可視的な「物」と同様の確かさはもとより得られるものではない。客観的な物証にこだわればこだわるほど、可視と不可視の断絶は深まるのである。天明三年の浅間山噴火について論じた『浅間の煙』で、秋成は神を論じることの不可能性に直面していた。

文章全体を通して基調となっているのは、「何てふ大神のかしこに立たせまして、何のむくひにかく崇はしけむ。これらの事いか也とも、なほ人の心もてははかりしらるまじき」(『浅間の煙』p.78)という不可知主義的態度である。その上で、「神」を以て語るべきか、それとも「天地のなしのままにて、人の窺ひしるべき事にあらじかし」と、背後に人格的な何ものかの意図を見ることなく、ただ自然現象として語るべきかという問題に関しては、微妙な揺れが見られる。

ただし、噴火を「まがつひの神」の所為とする宣長の神語りに対しては、秋成の批判的態度が明らかである。宣長が禍津日神論の典拠としている記紀の内容を紹介しつつ、それは「文のおもてのまゝによみえぬ」宣長の恣意的解釈に過ぎないとして、「あめつちのなしのままなる事を、おのがわたくしなることわりにこときはめんとするこそ、浅はかなれ」と、断固拒絶する。そして、「まさしくまのあたりなることわりの方になづく人ぞおほからめ」と、「まのあたり」に基づく自らの主張の正しさをいうのである(『浅間の煙』p.75)。

しかし、その箇所が続けて「さりとして、亀筮の術の或は神の怒によれるをうらへあらはし、水疫、兵燹など、さだめかぬるとも信ずまじきにあらざ」ともあり、必ずしも「神」の意

志の介入や「亀筮」の効力自体を否定して、噴火を無意味な自然現象に解消しようとしているわけではない。稲生若水の水脈火脈による説明を引用し、「此説、まことにいにしへの人もおぼしよらざるを、翁ぞはじめてことわりなせし」（『浅間の煙』p.76）と賛嘆してはいるが、それで納得がいったというふうでもないのである。また、門生岡国雄の論を紹介し、自身も『西陽雑俎』や『続博物志』等の書物によって類似事例を列挙していくものの、やはり明確な結論は出ていない。結局のところ、「あめつちのなしのままなるは、人のさき心もてことわるとも、いかでつくしえむや」（『浅間の煙』p.80）と究明を棚上げして、「神」の所為として『三代実録』に記された貞観六年の噴火やこの度の噴火が、和漢に例の無い特別な災いであるというに止まっている。

こうして歯切れの悪いまま、「香具つちの御心あらぶるをりは」という神話的修辭を駆使しつつ、「人ちふものゝいかではかりあへむ」（『浅間の煙』p.81）という、やはり不可知主義的な態度で浅間山を語る賀茂真淵の和文を引用して結ばれるのが、この『浅間の煙』である。にわかには真意を測り難い文章であるが、ひとまず現象についての多くの類似事例を並べ、自然現象として論じる新説をとり入れながら、可能な限り経験主義的に論じようとしていることは確認できる。岡国雄は実見者に取材した自らの詳細な噴火描写を、「貞観の記にも、かくあやしきさままでは録させ給はず」という自負をもって語り、秋成もまたそれを称賛しているように、やはり「まのあたり」の事実を踏まえるのが論の前提であった。そうして知り得る限りのことを知った上で、知り得ない領域については「神」が見え隠れしている。

②『胆大小心録』

『胆大小心録』においても、やはり経験主義的態度が強く表れている。秋成は「狐つき」を否定する中井履軒への反論として、友人である細合半齋と自身が「狐道をうしなはせし」と思しい体験をしたことを語り、「半齋も我も性神たがわずして、一日をわする事、狐が術の人のこへたる所也」と断言する（『胆大小心録』p.150）。迷うはずのない道で迷うという不可解な現象が身を以て体験された以上、「狐が術」の存在することは確かだというのである。また、加島稻荷付近で住んでいた頃に自ら実見したという「狐つき」の事例（『胆大小心録』p.154）についても、確かに「見た」ことを以て証明足れりという、性急な経験主義を示している。その秋成にとっては、「是は道に泥みて、心得たがひ也」（『胆大小心録』p.138）というように、人為的なイデオロギーに遮られ、ありのままの「物」を見ていない「外見ずの内ひろがりの見識」である履軒こそが批難されるべきであった。

「神」について「善悪邪正なきが性」と主張する際も、やはり宗教者の教説や形而上学を排し、可視的な事実のみから考えようとする態度を見せている。「我国の神代がたりは人のつくりそへし者にて云べからず」（『胆大小心録』p.151）というように、人為的な物語は証拠にならない。かわりに秋成が証拠として挙げるのは、「国史にしるす所」という史実、できごとそのままの記述であった。一つは欽明紀にある、秦の大津父が争う二狼の仲裁をし

たところ、狼が「神」として天皇の夢に現れ、恩に報いたという記事である。また、『浅間の煙』でも引かれていた貞観六年の噴火、および阿蘇山の神池の異常についての記事が挙げられている。どちらも神代巻のように直接神々の姿を語るものではなく、あくまでも現世に生きる人々の経験そのまま（ただし、夢や占いを含む）を記したものとして引かれている。続いて第31条から第33条まで、秋成が聞き知った当代の三つのできごととも語られるが、三つともに淡々とした語り口で、可視的な範囲内でのできごとの記述に終始している。

秋成によるこれらの神語りは不可知主義的態度を基調とし、不可視の領域については最低限の憶測に止めようという姿勢が明らかである。「神」に「善悪邪正」が無いという論も、見方によっては何も論じていないともいえよう。つまり、少なからぬ事例を列挙することによって、秋成は証明をしているのではなく、反証をしているのである。秋成には「神とは～である」と論じることこそできないが、「神など存在しない」「神は人倫に奉仕する」といった論を拒絶することは、ただ事例を挙げるのみによっても可能であった。否定性においてしか語らないことで、秋成なりに語り得なさを全うしつつ、「鶏鳴より寝に就まで、人たる者の為べき所業を説のみ」の人倫の学である儒教が、「神に委せ天に随ふの他なき」「不可思議」の領域を侵すのを拒絶することだけはできるのである（『加島神社本紀』p.269）。

以上のように、理知的な議論における秋成の神語りでは記紀の古伝説が退けられており、宣長とは逆に、あくまでも当代の経験主義的な知によって神霊を語っている。当然それは不可視性という壁にぶつかり、ただ存在するらしいという以上のことについては語り得なさを確認するだけに終わるのであるが、「しれぬ事は其俣にしておけ」（『胆大小心録』p.132）という学問観を持っていた秋成には、そうした消極的な語りにとどまる他なかった。

秋成個人にとって、「神」が軽い存在であったとは考えにくい。手指の障害という刻印は、『献神和歌帖』序に語られたできごと一幼少期の大病と加島神社の冥助一を片時も忘れさせなかったであろう。また、それは養子となった矢先のできごとであり、『いははし』に「三輪の大神に詣つ。わらはなりしむかし、父の御供してまうて侍りし。そのかみしのはしさに、わさと詣侍るなりけり」（p.171）とあるように、孤独な秋成にとって神拝という行為は、さながら信心深い養父母との絆でもあったに違いない。神霊が実在するか否かなどという以前に、「神」はあまりにも深く秋成の生に組み込まれていた。それでも、ここまでに見てきたような文章においては、信仰をそのまま表明するようなナイーブな語りは見当たらない。人為・人智批判や社会規範の相対化といった思想的必然性のため、「神」を誣る合理主義者に対しては反証を盛んに行なうが、不可測の領域を確保するという以上の積極的な論にはなっていない。注釈や考証、それらについての論争といった知的な場においては、あくまでも人情を措いて理知的に、証拠正しきことだけを論じようと努めているのであろう。

とはいえ、論理的に括り出され、確保された不可測の領域に踏み込んだ語りを、秋成が全くしていないわけではなかった。ここで、『浅間の煙』が自らの経験主義的な考察をいった

ん不可知論で結んだ上で、神話的修辞を用いた真淵の和文によって閉じられていたことが注目される。そもそも幼少期の一件が、『献神和歌帖』の和歌奉獻に関連して初めて書き残され得たことも無意味ではなかろう。理知的な議論に用いられることとは異なった、この和文という文体によって紡がれる、秋成のもう一つの神語りを以下に見ていく。

三 修辞的言語による神語り

『藤篋冊子』所収の「八幡山放生会に詣づる歌」と題された長歌の末尾では、「出る日は、此いつきます、すめ神の、遠つみおやと、あがめます、大日靈女の、神ながら、天照します、御影ぞと、あく世もあらず、拝みつるかも」(p.70)と歌われている。天に昇る日輪がそのまま、この歌では皇祖神である「大日靈女」なのである。歌を詠む際には、宣長が「実には信ずることなかれ、ただ信ずるがほして居よ」といわんばかりだと批判する相対主義的な留保無しで、秋成も神話的世界像を語る事ができた。ここに、もう一つの神語りの可能性がある。

秋成の和歌や和文には、他にも力士を「たぢから男」、月を「月読」、天皇を「神」、知恵を「思ひがね」とするなどの例が多数見られる。また、当代知識人の感覚では到底「神」とは呼び難い「天狗」をも、「天狗といふ神」と呼んでいた。あるいは、「あるじが日々のすさびに出たるを、大名持、少名彦のくしき二神も、御手をむなしくして見そなはずべくこそ。大山つみもわだつみも、いくぞたびここにめでかよはせ給ふらむとぞおぼゆ」(『遠藤氏仮山記』p.130)と、物語的に神話を踏まえた表現も散見する。

そうした表現の意味としてまず考えるべきは、「神」を以てする修辞が上古風の文章を綴るための技術としてあったということであろう²⁸⁸。自然物を人格的な「神」として語る古代の神話的世界観を雅なものとし、自らの歌文創作において模倣するのである。『安々言』では批判的に論じていた神功皇后の新羅征伐も、「八幡山放生会に詣づる歌」では美化して語られており、天皇崇敬や皇国中心主義さえ、秋成にとっては擬古的修辞の一つであったと思しい。ただし、自身が「空く擬古の游技已」(『安々言』p.38)とつきはなすものの、古代の質朴な心性に高い価値を見る秋成に限って言えば、その神話的世界観を模倣する「游技」には、無意味ななぐさみとは言い難いものがあつた。秋成の和文については既に多くの特徴や意義が指摘されているが、総じて雅と俗、或は古代と当代という区別されるべき隔たったものが意図的に重ねられることで、諧謔味や批評性、幻想性や虚実の揺らぎといった様々な効果を生んでいるといえる²⁸⁹。そのような和文を以てする神語りは、神を語り

²⁸⁸ そうした修辞自体は、上古の文章を尊ぶ和文家一般に見られよう。『浅間の煙』に引用された『賀茂翁家集』所収の和文にしても、神話的世界観の色濃い『古事記』や『万葉集』、および祝詞や宣命を手本とした擬古である以上、頻繁に「神」が言及される。

²⁸⁹ 飯倉洋一は「国学者の擬古文とは、古代に雅の世界を幻視してこれに少しでも近づこうとする精神運動の方法としての文体であつた」と指摘している(『和文の思想』(『文学』第6巻第3号、岩波書店、1995年)p.76)。その他、風間誠史「和文家をめぐる断章」(『見えない世界の文学誌』ペリかん社、1994年)、飯倉洋一「和文の思想」、長島弘明『藤篋冊子』の和文(ともに『文学』第6巻第3号、岩波書店、1995年)、鈴木よね子『藤篋冊子』の宇宙(『文学』第

得た古代と語り得ない当代とを重ねることによって、古伝説を信じきるのでもなく、不可知主義にとどまるのでもない、理知的なそれとは別の、アイロニーを含んだ神語りを秋成に許すのである。

視覚的事実にこだわる秋成の論法が「自然」を説き曲げまいとする意識に基づいていたことは既に述べたが、秋成にとって「自然」は芸技や日常生活等、万事において目指すべき価値的な規範でもあった。さかしらによって「自然」から乖離することを、審美的にも道徳的にも嫌うのである。晩年は特にその傾向を強め、すべての言述が「自然」へと溶け出していくかのようなのである。例えば、『背振翁物かたり』や『茶神物語』がそうである。秋成にとって善悪邪正無き獣のような「神」は「自然」の不可測性を体現するものであったともいえるが、その「神」を語るということもまた、「自然」に近づかんとする営為という意味合いを持つであろう。秋成にとって記紀の古伝説は事実そのままの記録ではないし、多くの異伝に分かれ、後世の作為が加わっている以上、もはや古代の神話的世界観の全体像を伝えるものでもない。宣長の主張する唯一の正伝などではあり得ず、世界中で様々に語られている古伝説群のうちの一つでしかない。それでも、より「自然」に近い古代人によって、不可測の「神」の物語として語り出されたものの断片であることは確かであり、その価値ある断片を通して間接的に不可測の領域へと近づくことはできる。

それゆえ、『胆大小心録』においては「人のつくりそへし者」であって証拠にならないとされた記紀の古伝説が、『神代かたり』では異なった意義のもとに扱われている。中之島本の跋では、「ただ太古の稚きと、古言の直かりしと、日本紀の文中に奇文あるを、かたりつたふばかり也」と、頻りに「奇文」であるとして称賛していた。宣長の「文学的世界解釈」を拒絶し、「思想の方法の文学性が現実の見方として、まやかしであることをはっきりつきとめてい」た²⁹⁰秋成も、大小の神々が跳梁する神話的世界観に魅了されていた点は同じだったのである。しかし、物語内容にこだわって世界観を再構築する宣長とは異なり、『神代かたり』における秋成はむしろ語り口、古代の人々による物語表現自体にこだわりを見せている。秋成にとって、古代人の心性が素朴で、幼稚で、頻繁に靈怪を語る、不可解なものであること自体が重要であった。その当代人が奇異に感じるような語り口にこそ、当代の知の失った何かがある。それは人智・人為に毒された小賢しい当代人には求めるべくもない、「自然」の不可測性を損なうことなく表す優れた語りなのである。

道々しい物言いを嫌いつつも、「自然」の質朴さや闊達さを求めることにかけては、晩年の秋成はどこか求道的であった。「すべて学文と云業は、いづくの国にても精細にはあらぬは、自然の理也。よく行べきにあらず」として当代の暦を措き、「山中に住て世に出交らぬ人」や「稚児女児」に倣って、あるがままの時の移り変わりを緩やかに捉えようとしたように（『神代かたり』 p.163）、古代の神話的世界観を語り返すことも「自然」に適ったふるまいであったろう。秋成はそれを散りばめた和文によって古代を経由し、「自然」に適う行

2 巻第 1 号、岩波書店、2001 年) などを参考。

²⁹⁰高田衛、1968 年、p.374。

為として「神」を語る事ができたのである²⁹¹。既に相対化された古伝説の断片が、東の間ではあるが、こうして語り得ないものに仮初の形を与えている。

①『秋山記』

秋成が「自然」に近い人々であると見なしていたのは、古代人だけではなかった。「今も辺国の山中には、淳厩朴野の民、大古に方弗せりとや」(『呵刈葭』 p.231) というように、文明化以前の質朴な心性を持つ「自然」に近い人々という意味において、秋成は田舎の人々にも古代の民と共通するものを見ていた。『秋山記』に挿入されている里人の娘と狼の物語には、そのような当代の僻村における神観念が語られている。それは里人が語った近日中の実事として記される、次のような物語である(『藤簍冊子』 p.147)。

竹野の浜の貧しい娘が、城之崎の或家の下男と恋仲になり、山を越えて通っていた。しかし、ある夜、常の山道で狼に行き遭ってしまう。まさに食い殺されんとする時、娘が狼を伏し拝んで命乞いをする、それを聞き入れたのか、狼は害することなく去った。娘は狼に感謝し、以後は山越えのたびに食べ物を供えることにする。そのようなことを繰り返すうち、山賤が山道を行く娘を襲ったが、娘の叫びに応えて例の狼が現れ、娘を救った。

ただし、『秋山記』では一度も「狼」とは表記されておらず、事実はどうあれ、話者は狼を「大口の真神」「神」として語り、娘もまた狼に対して「大神聞しめせ」「神にてましませば」「あが大神」等と呼びかけたことになっている。狼という獣を「神」と崇め、「国の守にうたへごと申がごとく」語りかける娘の、都会の民とは異なった素朴な世界観が強調されているのである。

また、この話に続いて、『胆大小心録』でも引用される「神」としての狼と秦大津父の物語を、秋成が居合わせた皆に語ったという。当代にあつてなお獣もまた「神」とする里人の世界観が、和文という文体によって古代の神話的世界観と重ねられ、その共通性に秋成の強い関心が向けられている。それは『胆大小心録』で論じられた秋成の神観念に通じるものであり、供物を奉って見えざる狼に語りかける娘の姿は、秋成にとって祭祀の原初的な姿だったのであろう。また、この話に続いて、『胆大小心録』でも紹介されている『日本書紀』欽明紀の、秦大津父に「神」として恩返しをした狼の物語を、秋成が居合わせた皆に語ったという。当代にあつてなお獣もまた「神」として崇められている里人の世界観が、和文という文体によって古代の神話的世界観と重ねられ、その共通性に秋成の強い

²⁹¹飯倉洋一は、和文を以て日常の俗事を綴るという行為が、「日常の世界を雅に高めようとする志向性に裏付けられた実践」であったと指摘(「和文の思想」七六頁)。特に晩年の秋成にとって、目指すべき「雅」は必ずしも上古・中古王朝的なそれではなく、しばしばそれをつき抜けた先にある文明以前の「自然」でもあった。

関心が向けられているのである²⁹²。

そして、秋成は時に古伝説の荒唐無稽さを「雑話説（をさなきものがたり）」（『安々言』p.43）と形容したが、大人ほどの理知を具えない子供も、人智・人為性の希薄さという点では古代人と同じであり、やはり「自然」に近い存在であった。『藤篋冊子』所収の「折と見ば罪はかしこし大直日見なほし給へぬさの手向に」という歌には詞書が添えられ、大原野の春日社に詣でた際、従者の子供が藤の花を折り取ったところ、里の子供達によって「それは神の木也、たたりやあらん」と咎められ、恐れて泣いてしまったため、慰めがてら秋成がその花を神前に捧げて詠んだ歌であると説明している（p.50）。禁忌の花を無心に折り取るのも、素直にその崇りを恐れるのも、秋成にとっては素朴な「直き心」のふるまいであった。秋成もまた、その子供達による神語りの世界に同化して、直日神の古伝説を踏まえた和歌を以て神に呼びかける。そして、そのような己の姿を好んで歌文集に書き残している。

秋成は自身が直接に神を語ることはできないものの、自らの見聞きしたできごとに「自然」を見出し、和文によって「自然」のままの古代を重ね、それを物語る己もまた間接的に「自然」に触れようとしたといえよう。神社という場所や、素朴に神を語る人々も、当代にあって「自然」へと通じる手掛かりの一つであった。自身が直接に神を語ることは避けるものの、そうした「自然」に近い他者の神語りを借りて語ることはできたのである。

②『北野賀茂に詣づる記』

前節で見た二つの和文には、古代人のように質朴な神話的世界観を生き、神と親しく交感することのできる人々のあり方に対する憧れが表れていた。『北野賀茂に詣づる記』では、『胆大小心録』でも論じられていた、秋成自身の「狐つき」体験が語られる。これも内容の詳細な説明は省略するが、秋成が理知的なことばでも語り得たであろう確かなできごとだけを並べるなら、

祈願する事があって毎月北野社に詣でていたが、享和元年一二月一日、その参詣の途上、迷うはずもない道で迷ってしまった。二四日、同じく北野社に詣でた夜、童子が託宣する夢を見た。二九日、養女と共に賀茂社に詣でた際、再び道に迷った。

というものである。あとはそれらを語る合間に、祭神についての考証や宣長への批判、目についた物事から連想される述懐が挿まれるに過ぎない。しかし、できごとを和文で記すことにより、可視的な世界に還元されざる意味を語り得ているのがこの小品である。

まず、『胆大小心録』では「狐」としか呼んでいなかったものを、ここでは「狐など云ふまよはし神」（p.224）と表現している。理知的な議論においても、「狐つき」は「神秘的

²⁹² この記述に続いて、十五日に見た産土神の祭について記し、「山里人はよろづに古代にて、いと有がたかりける」と称賛している。

な世界の秩序と現実をつなぐ重要な事実」²⁹³という思想的意味を持っていたが、この文章の内部では「秋山記」の里人と同じく、秋成自身も「狐」が「神」の一類であるような古代的な世界観を生きているのである。賀茂社への参詣を語る部分では、熱心に大小の社を拝し、また比叡山の僧を有り難がる秋成自身の信心深い姿が（やや誇張されて）描かれており、これも神仏への崇敬篤い古人のふるまいを真似る擬古の一種といえよう。こうした擬古的な自己描写を重ねることにより、当代人でも古代人でもない別の自己が語り出され、神を語る事が可能になるのみならず、不可測の神と自身との距離を近づけている。

また、「神代のはじめの物がたりの、いともたふとけれど、いとも大そらごとにてこそあれば、うたがふまじけれど、また信じがたき物に云人も有き」（p.227）というアイロニカルな態度も挿みつつ、祭神について長々と語っているのも、目前の風景に古代的な空気を漂わせる効果を持っている。そして、古伝説にからみつく宣長の神学やその他「無識の物しり」たちの臆説を例の如く退けた上で、尊敬していた西行法師のように「何ごとのおはすともしらで、ただかたじけなくぬかをつ」くのである（p.230）。

こうして修辭的仕掛けを重ね、自己や空間を当代と古代との間で宙づりにすることで、参詣を繰り返す中で体験された「狐つき」は、不可測の神々との関係を強めていく。養女の口から「神の御徳見せさせ給はぬ事」などと、産土神への恨み言を言わせてはいるが（同二二五頁）、秋成はむしろ祈願のため常ならぬ参詣をしたがゆえの、一種の靈験として読ませたいらしい。「まよはし神」はいわば先使として、秋成の祈願に対する測り難い「神」の返答を予感させるものなのである。ことさら軽薄に俗らしく描かれている養女は、不可測の神に随順しようとする雅な秋成をひきたたせている。

夢を語る部分では、枕元に現れた「あやしき童子」の「汝休せよ」という託宣に対し、秋成は『遠駝延五登』にあるような夢への常識的懷疑（p.82）を挿むこともなく、神意を測りかね困惑しつつも素直に従おうとする。予定していた和歌百首の北野社への奉獻を二首だけにとどめるなど、古人さながらに、夢告が疑い得ないものであるかのようにふるまうのである。亡き妻から手紙を得た夢を語る『よもつ文』もまた、その冒頭では「幻の人のゆくへをたづぬれば、おのが心にかへるなりけり」と、夢の内容が己の主観的な想いに帰着することをいう和歌を掲げ、感傷的に夢を語る己を相対化しつつも、虚実分け難い自由な夢語りを展開される和文作品であった。夢は客観性を欠くために学問的言説からは放逐せざるを得ないが、本人にとってはかけがえのない意味を持つ一つの真実でもある。ここでは『よもつ文』と同じく、情にひかれて私的な真実が語られることを文体が許している。

「狐つき」や童子の夢は、それだけでは無意味な個別の現象であって、そこに過剰な意味を読み込むことを、理知的な文章での秋成は避けたに違いない。とはいえ、時あたかも 68 歳の暮れであり、神によって与えられたという寿命が尽きるはずの、秋成個人にとっては重要な意味を持つ月日であった。そして、この度の祈願と夢告、北野神社への和歌の奉獻といった要素は、暗に幼少期の夢告や同年九月の加島神社への『献神和歌帖』奉獻と符合

²⁹³中村博保「上田秋成の神秘思想」p.330。

しているものであり、ここでの体験と幼少期のそれはいわば対になっている。つまり、ここで語られている「狐つき」や夢告もまた、神によって命を救われた時と同じように、不可測の神の領域と自らの生が一瞬交叉した神秘体験という意味を持つことになる。『春雨物語』「目ひとつの神」において神の諭しを得た「あづま人」同様に、神と交わることでできた直き人として、秋成自身が物語化されているのである。

この文章において、秋成の「神秘思想」は一つの極を見せているであろう。個別の事実の背後にある、語り得ないはずの不可視の世界における結びつきが、できごとを和文で語ることによって違和感無く示唆されている。それは理知的なことばによっては不可能な、秋成個人にとっては実存的意味を持つ、私的な神語りであった。

結

秋成が理知的な議論において可視的な事実以上のことを語らないのは、可視的な世界が世界の全てであると考えたからではなく、逆に不可測の領域を説き曲げることなく確保しようとしたからであった。その不可測の領域に踏み込んで語ることは、和文によって、古代の神話的世界像によって媒介されることを必要とした。それは宣長のように古代の世界像を以てすれば語り尽せると信じ、それに徹しようとするのではない。不可視の神を語り得ない当代の知も、可視的事実と矛盾するほど過剰に語る古代の知も、単独では世界認識として不十分であって到底「自然」を尽くすことはできないが、その二つを和文によって重ねる時、二つの知の隔たりの中に真実が見え隠れするのである。そのように、秋成は論理的なことばによって不可測の領域をそのままに確保し、そこから先は修辭的なことばによってこそ表現し得ていた。神を語り得なくなる時代にあって、宣長とは異なったことばのあり方を発明したのであり、秋成の「神秘思想」の宗教史的な意義は決して小さいものではない。

第八章 『雨月物語』の多声性について

序

前章において、上田秋成が論理的なことばと修辭的なことばの二つを使い分けることで、不可測の「神」をどうにか語り得たことを論じた。そのことは、有名な怪異小説『雨月物語』の内容とはどのように関わるのであろうか。秋成の虚実意識や物語論を踏まえて考察したい。

上田秋成の著した『雨月物語』（安永五 1776 年刊）は、「怪異小説」の傑作であるといわれる。あるいは「怪談集」の傑作、「ホラー小説」の傑作といわれるかもしれない。しかし、高田衛は現代人の目線でそれを「怪談」の類いとする見方に抗し、『雨月物語』の成立は、たしかに宝暦から明和・安永にかけての、近世における怪談流行が高潮化した渦中に位置しているが、そこから、いわゆる怪談物流行の延長線のひとつの開花、怪談物そのもののうちで、もっともよく出来た作品というふうに見る見方には、わたしは反対である²⁹⁴という。つまり、「怪談綺譚を素材とすることと、作品そのものが、はなしの素材としての怪談であることとは区別した方がいい」ということである。高田によれば、『雨月物語』は十七世紀後半以降多く書かれていた怪談集の類いとは明確に一線を画し、共同体によって共有される「怪談」（あるいは「説話」一般）の段階から、個人によって自覚的に書かれる「文学」への転換点に位置する作品なのである。ここで高田の論を詳しく紹介する余裕は無いが、とにかく『雨月物語』には「怪談」一般とは異なる何かがあり、その何かは近代「文学」につながるような要素を持つという、文学史的事件性があることを指摘している。

本論もまた、その『雨月物語』の事件性の一面を明らかにすることを目的とする。大袈裟に言えば、宗教的世界像が有効性を失い、見えているままの世界が世界であるという脱神秘的主張が台頭しつつあった当時の傾向に抗って、秋成は『雨月物語』を書くことで世界の神秘性を確保し、今でいう「小説」という形式によって怪異譚を近代へと生き延びさせた。そうした秋成の「神秘思想」は、『雨月物語』の怪異描写における「多声性」という特徴に表れている。当時の宗教史的状况をふまえ、秋成やその周辺の文人達の世界観との関わりという観点から、「吉備津の釜」における怪異描写を分析することで論じたい。

一 「気質物」における怪異譚の扱い

『神代かたり』においてその記述を「奇文」と評していたのは、それが古代人の神話的世界像による質朴な物語であり、それゆえ「自然」に近いものであると見ていたことによるが、一方で仏教の「方便」について「よくいつわりたるは、実ならねども興あり。わろきは女童もうけずして、実に無益なり。信ずるものはおのが愚にひかれてまよふのみ」（『胆

²⁹⁴ 高田衛『上田秋成研究序説』寧楽書房、1968年、p.138。

大小心録』p.123)と語っていた。この二つは認識論的には同じ前提によるものであり、かつて世界の真実を語るものであったような物語を人為的虚構として世界から切り離し、切り離された物語自体の価値の高下をいうのである。それゆえ、人為的な制作であったかどうかを別にすれば、宣長と秋成の神話論も第二章で確認した熊沢蕃山の神代卷寓言論の延長上にあつたことになる。仏教の経典についてそうした見方をした人物としては、大乘非仏説の先駆者とされる富永仲基²⁹⁵が知られている。

また、因果報応・天堂地獄の説のごとき、もと外道の立つる所、竺人の性の好む所なり。迦文は、よりてもって利導し、その中人以下の者を収め、さらに成仏離相の説を立て、もってこの層を出で、その中人以上の者を収む。何となれば則ち、その説もとより悪なく、かつ、竺人の好む所なればなり。しかるに、その実は方便なり。これを、殷人が鬼を尚んで、殷王の諸誥に、神多く天多きに譬ふ。(『出定後語』(『日本思想大系 43 富永仲基 山片蟠桃』)p.40)

仲基については、「仏教の多種多様な神秘的な教えは行者が禅定・瞑想中に見た幻影にすぎず、釈迦の真意は世俗倫理であるとして、仏教を非宗教化した」と論じられているが²⁹⁶、釈迦はそれが幻影であると知りつつ、天堂・地獄のような虚構的世界像を「中人以下」を教化するための方便として説いたという。そして、そのことは殷代の王が統治のために「天」や「鬼」を語ったのと同じであるとしており、徂徠の鬼神論から聖人への「信仰」を剥ぎとった論になっていることがわかる。同じく徂徠以後の認識論に立つ服部蘇門²⁹⁷も、明確に「寓言」として仏教経典を読んでいる。

且又諸経皆寓言なることは、其説相に就て考へても看破せらるることなり。たとへば維摩経の如き、本此経の大旨、小乗を破するに在り。故に其能説の主を仏に託せずして、在家居士の維摩に託せり。是仏猶比丘相の嫌ひ有が故なり。其序分仏国品に、毘耶離城の宝積み、及五百の長者子、同じく仏所に来詣せり。維摩亦五百長者の其一にして、独り病を示して詣らざるは、如来問疾の端を引出さんが為の楔子(マヘキヤウゲン)なり。(中略)誠に此作者の才力、蒙荘子、蘇東坡、施耐菴の輩と並驅るべし。此の如く看破してこそ作者の粉骨も見え、面白くも有るなれ。若只実事と做して看ば宛も蠟を嚼むが如く、何の趣味か有らん。(『赤保俣』(『日本思想闘諍史料 第三巻』)p.4)

²⁹⁵ 正徳五 1715～延享三 1746 年。大坂の町人学問所、懐徳堂創設五同志の一人富永徳通の三男であり、幼少から同所で学んだが、儒教の教説を歴史的に批判した『説蔽』を著したために破門。後に仏教経典の成立を歴史的に分析批判し、大乘非仏説を主張する『出定後語』(延享二 1745 年刊)、儒仏神三道批判の上で「誠の道」の実践を提唱する『翁の文』(延享三年刊)を著す。

²⁹⁶ 西村玲「聖俗の反転—富永仲基『出定後語』の真相」(『宗教研究 第 78 巻 342』)p.35。

²⁹⁷ 享保九 1724 年～明和六 1769 年。名は天游、蘇門は号。儒書講釈を生業とする。徂徠学の影響をうけるが、後に京阪における反徂徠の急先鋒となる。陽明左派の三教兼習の学に傾倒。

仲基においては経典の脱神秘化自体が主題となっていたようであるが、蘇門においては前狂言という芝居用語まで使って経典をほとんど文芸として扱い、「作者の粉骨」を味わうべきであるとさえ主張している。これも蕃山が聖人や釈迦の「主意」を読んでいたことの延長上にあるが、前述した秋成の「方便」についての言もこの蘇門の読みとよく似ている。

そのような秋成が怪異譚を収集して作品に引用する際、伝承されてきたものを（主観的には）そのまま伝達するという共同体的な物語ではなく、それらを対象化し、自らの目的にしたがって自由に操作するということが行なわれる。宣長との論争や史書批判において見られた語りを相対化する視線は、当然ながら神霊の物語やその他の怪異譚にも向けられるのである。ただし、秋成が神霊の「物」としての存在は認めている以上、語りが問題となるのは、①「物」自体がそこに存在しないにもかかわらず、存在するかのように語りが偽作される場合、②「物」はそこに存在したが、その「物」に対して「語り」が恣意的な意味づけを重ね、ありのままの「物」から離れてしまう場合、という二つが考えられる。本章では、①②のような可能性に対して、秋成がどのような態度を取り、それが作品の創作とどのように関わっていたのかを、長島弘明の論に基づき、秋成が若年時に著した「気質物」二作品を例として確認していく。

①語りの偽作

陶徳民は、中井竹山・履軒兄弟の師であり、俗信批判の文章『狐妖論』を著した五井蘭州を懐徳堂無鬼論の先駆者の一人とするが、その宗教や俗信に対する批判的姿勢は、『文徳実録』に「忌崇に拘らず、頗る儒骨を得」と記された、山田春城という人物への評価に現れているという²⁹⁸。蘭州は次のように語る。

此国にあき太神という神有、禰宜どもさまざまの奇怪を作りて、国司並に吏民を迷はしめたり、春城任にいたると其まま、そのいつはりたくめることを正しあらはし、是を制禁し唯歳時の祭祀のみをつとめさせけり、是より国中の妖言ながく絶え、人々その聡察に感服しけりとするされたり、此上下ともに神にへつらひ仏にねいする時なるに、此人のみ、たくじとして流俗にしたがはず、儒者の風骨を得たりといへるも、むべ成哉。（『茗話』上卷十一丁オウ）

このような宗教者によって捏造された「奇怪」に対して、智恵有る儒者が毅然としてその虚構性を暴くといった物語を、蘭洲以後の懐徳堂も好んだようである。竹山『草茅危言』「淫祀の事」においても、同時代の信仰の様相を描写して、「愚民を眩惑驕誣するの術に非るは無、斯る怪妄世界、頑鈍風俗誠に嘆ず可、憐む可の甚き也。請ふらくは、速に淘汰を加へ嚴禁を施し、将来を懲し度者也」（『草茅危言』巻之七,p.489）とあり、彼らにとって「奇怪」は全て人為的な虚構であった。人がそれを信じてしまったり、見てしまったりするの

²⁹⁸陶徳民『懐徳堂朱子学の研究』大阪大学出版会、1994年、p.303。

は、「世人往々にして幼きより妖談鬼説を聞き慣れ」るからである（竹山『奠陰集』七卷十一丁オ）。懐徳堂最後の教授であった並河寒泉（寛政九 1798～天保十 1840 年）もまた、人々が幼い時から俗信の世界に育ち、狐狸天狗などの怪異を人から聞かされるうちに、それが先入観となってしまうのだと主張する²⁹⁹。そのため、懐徳堂では子供への教養に「狐狸雑怪」の話を入れるのを禁じ、家族も門下生も一切そのような話を口にせず、子供達に「狐狸雑怪」の先入観を作らせなかったという³⁰⁰。秋成とは全く逆方向ではあるが、「狐狸雑怪」を社会的に成り立たせるものとして、彼らもまた語りに注目していたことが興味深い。

前章に見たように中井履軒に抗して狐の怪異を肯定する秋成もまた、このような怪異譚の偽作には意識的であった。もとより、宗教者による霊験譚の捏造はありふれたことと考えられていたらしい³⁰¹。その反映か、『諸道聴耳世間狙』『世間妾形気』ともに、狐に関する説話・伝承のパロディとしての詐欺談が収録されている。その内、『諸道聴耳世間狙』『昔は抹香けむたからぬ夜咄』は狐釣に関する詐術であり、狐の怪異は何ら物語内容に関係せず、狐自体が物語に登場しない。長島の指摘によれば、謡曲「殺生石」、狂言「釣狐」、浄瑠璃『蘆屋道満大内鑑』等の文辞をはじめとする、狐に関するおびただしい数の縁語³⁰²が散りばめられることにより、「実体のない言葉だけの狐の幻影が、文章のあちこちに遍在している」³⁰³という。つまり、狐をめぐる様々な語りを語の引用によって連想させ、しかし、それらの語りが言及すべき「物」としての狐は、ついに登場しないのである。実に徹底した語りの対象化であるといえよう。

もう一方の『世間妾形気』『息子の心は照降しれぬ狐の嫁入』は、狐の怪異譚を利用した詐術を主題とした物語である。

人參問屋の隠居が法会の帰り道、供も連れぬ若い美女に出遭った。女は狐であると名乗り、子が捕えられ、売られたことを嘆いて、買い戻してもらえれば何でも望みを一つ叶えようという。隠居は買い戻すことを約束し、息子の和三郎が芸子小袖に深く馴染んで昼夜通うため家業もおろそかになっていることを告げ、芸子との縁を切らせることを願う。約束通り子狐を買い戻して女に与えたところ、ある朝和三郎はそれまでの不行跡をわび、新たに妻を探すという。狐の恩返しであろうと喜んでいと、ちょうどそこに縁談を世話する者が現れて、

²⁹⁹陶、1994 年、p.346。

³⁰⁰ その結果、陶の表現によれば、並河の時代には、「懐徳堂は大阪において一種の弁怪諮問機構のはたらきをし」、宗教者による狐つきの詐術を暴くといった実践をしていたらしい（陶、1994 年、p.345）。

³⁰¹ 井上智勝が神道者の活動について論じる中で、江戸の稲荷を祀る祈禱者の神道者が霊験譚を偽造して取り締まられたという、延享元（1744）年の事例を紹介している。（井上智勝「神道者」『シリーズ近世の身分的周縁 1 民間に生きる宗教者』吉川弘文館、2000 年） p.25

³⁰² 例えば、伯蔵主、いなうやれ、約束かたき石となって、犬追物、玉藻の前、安倍晴明、お辰稲荷、鳥居、いなり喰など。さらに、狐釣の詐術にあった被害者が演劇をおごらされ、その演劇の演し物が偶然『蘆屋道満大内鑑』であった、というおちがつく。

³⁰³長島弘明『秋成研究』、東京大学出版会、p.113。

浪人の娘を嫁に迎えると決まった。早速婚礼となったが、色直して帽子を取った嫁を見れば、それはなんと狐の女である。後で聞けば、その嫁こそが芸子の小袖であった。

長島によると、これは浄瑠璃・歌舞伎の『蘆屋道満大内鑑』³⁰⁴を下敷きにしている。秋成はそれを転倒させ、架空の報恩譚を騙り、嫁入りを果たすという物語にした³⁰⁵。これについて高田衛は、浮世草子の頃の秋成は怪異否定論者であったが、『胆大小心録』までの間に認識が変化したと論じる³⁰⁶。しかし、『胆大小心録』には何らそのような変節を窺わせる記述は無く、逆に怪異肯定論に隣接して金毛九尾の狐や信太妻といった演劇等で有名な伝説を挙げ、「殺生石も今では腰かけても、蚊にくわれたほどもかゆくなし」「手目上られては、ぬるい化物じゃ」等の戯れを見せている（『胆大小心録』p.154）。長島の論じるように、「浮世草子という小説形式が、そしてそれに特有の文体が、少なくとも表面では、詐術の手段としての狐という認識を選択させた」と考えるべきであろう。「物」としての狐の怪異は肯定すれど、それに付随する語りには偽造の可能性がある、まして信太妻説話のように手垢にまみれた語りは、秋成にとってこの上なく不透明であった。浮世草子というジャンルがその内側に対して持つ規制力は、その手垢にまみれた語りを転倒させ、説話の「お約束」を破壊する側に秋成を導いたのである。

②語りの重層と解体

『遠駝延五登』では、神代巻に載せられた歌が後世の偽作であることを論じた箇所が続けて、次のようにある。

あらぬ事ともを有し如に作りなせるは、文国のさかしらの過たる也。ここにもならひて云は、
柘枝の仙女、竹取の翁、松浦川の漁児、琴娘子の類也。又ありし事も、文をかざりて事をあらたにくはふるは、浦嶋子の哥也。墨江に遊びてと題して、此故事を思出るとは、国たがひたれど、蒼海のかぎりは海竜王の領せればと云意もてよめる歟。（『遠駝延五登』,p.66）

そして、雄略紀の記事を引用し、「然ども幾年経てかへり、白首にて死すとも申さず、唯海王宮に入しと云を奇怪也とて、国守の訴出しのみなるを、西の文才にならひ、羽翼を添て遊戯をなす。そのかみの風流也」（p.66）という。自身が虚実様々な語りを撰取し、創作をも行なっていたがために、怪異譚の偽造に対しても敏感であったことを窺わせる。そして、この「大亀を得て夫婦となりし事」という怪異自体については、次のようにいう。

³⁰⁴ 浄瑠璃。竹田出雲作。享保十九（1734）年初演。「信太妻伝説の文学的集大成とも言うべき作」（長島）であり、報恩のために女の姿となって安倍保名と夫婦になった狐が、しかし子の清明に正体を見破られ、歌を残して姿を消すという伝説を核とする物語である。

³⁰⁵ 長島,2000,p.115

³⁰⁶ 高田,1968,p.188

後世の書ながら、古今奇観と云聖歎外の作文に、妖亀の、少年の閑雅に姪みて美女と化し、情慾をほしきままにせしかば、少郎遂におとろへて死ぬべかりしを、道士に呪なはれて命全く、亀は終に亡ぼされし事をいへり。禽獸魚介も、巨魁なるは妖物となれる事、古今の物がたり多し。浦嶋子も妖に魅せられて蓬萊洲にいたりしと、思ひしなるべし。妖魁の姪を好む事、あまた聞所也。(『遠駝延五登』 p.67)

直前までの文献考証的な態度とはうって変わって、「後世の書ながら」、「あまた聞所也」とあるように、ここには古今東西多くの語りが言及する先に存在したであろう現象、つまり、語りではなく「物」への関心が覗いている。史論という文章の性質上、強くは主張しないが、不可測の「自然」の側に怪異を為す「物」が存在することは事実と認めている³⁰⁷。逆にいえば、そこまでの事実に対して『日本書紀』、『万葉集』、『日本後紀』、そして当代に語られる浦嶋説話へと、文華によって語りが重層化していく過程を透視しているのである。

では、その浦嶋説話を秋成はどう語り直すのか。『世間妾形氣』「ヤアラめでたや元日の拾ひ子が福力」、及びその続編である「織姫のぼつとり者は取て置の玉手箱」では、次のような物語となる。

丹後の国宮津に浦島太郎の子孫である浦島寿齋が住んでいたが、子供が早逝し血脈が絶えんとする。それを嘆いて切戸の文殊へ子授けの祈願に詣でると、夢中に童女が現れ、玉手箱と女の赤子を得た。その子はお春と名づけられて成長し、十八の歳に入江屋甚蔵を入婿に迎える。二人は仲睦まじかったが、その睦まじさが過ぎたらしく、甚蔵はまもなく腎虚で早世してしまう。お春は伝三郎という船乗りを婿としたが、伝三郎が遭難し三年を経ても帰らないので、今度は六右衛門を婿としたところ、伝三郎が生還。一騒動となるが、結局は伝三郎を亭主、六右衛門を男妾とすることで落ち着し、二人が老衰して死んでしまうまで仲良く暮らした。それでもお春は若いままであり、二十四、五から歳をとらない。(「ヤアラめでたや元日の拾ひ子が福力」)

お春は「弥勒の代までもかたち替らで、よい男百人も持しかへさせ給へ」と、玉手箱に朝夕祈り、また多門という男を婿に迎える。しかし多門は小染という女を密かに妾として通った。お春は愠気に駆られて妨害するが、多門はお春を憎んで一計を案じる。お春の不老長寿のもとである玉手箱に甘い物を塗りつけ、鼠に齧らせたところ、一夜にしてお春は老婆の姿と変じていた。以後、お春は鼠を深く恨んで、夜も寝ずに手づかみで鼠狩をする有様となり、近所から「猫いらず鼠取婆」と笑われた。お春は遺言にも、「我死しても有ならば。一念のとどまる所、世の中の鼠のかぎり、殺しつくさである物か」と怒り叫んで死んだので、鼠よけの

³⁰⁷ 『金砂剩言』では、より明確に、「亀も亦大物は妖魁の類にこそ、漁子が海に入て蓬萊洲にいたり、仙衆にあひしと云も、妖亀にや魅せられけんをしらず。すべて妖物は姪を好む者也」(『金砂剩言』)とある。

神「お猫様」として祀られた。（「織姫のぼつとり者は取て置の玉手箱」）

「織姫」の冒頭部分には「三人の夫（おとこ）を喰殺しても。みめかたちはもとより心の若々しさ」とあり、浦島説話一般の不老長寿というモチーフを利用しつつ、それが人間離れした多淫であることと結び付けられている。つまり、晩年に書かれることになる浦島説話の考証が、ここではパロディ化の道具とされているのである³⁰⁸。さらに、「お猫様」としての祀り上げという箇所は、「中世の御伽草子に至って、浦島伝承が、浦島も亀もついに明神と化すという結末を持つようになった説話的改変を、パロディ化しつつ踏襲している」³⁰⁹と長嶋は指摘する。当時、病気に苦しんだ庶民が、死後は同病に苦しむものを救うと遺言したことによって、霊神として祀られることが珍しくなかった³¹⁰。そのような世相も合わせて、神を祀るという行為とそれに付随する語りが遊ばれているのである。前章で述べた通り、秋成は神と妖物をあまり区別しておらず、妖亀や「お春」の多淫もまた、人とは異なる「性」として不可測の「自然」と関わっている。そのような「物」の認識から、秋成は浦島説話に塗り重ねられてきた幾重もの意味を剥ぎ取って、それらの人倫的意味を揶揄するかのように「語り」の重層化を解体・操作し、ここでは浮世草子らしい笑いを生む装置として利用しているのである。

長嶋は『諸道聴耳世間狙』、『世間妾形気』について、「浮世草子が、中世的なもの（奇譚的・諸国咄的なもの）を未だ残存した西鶴の作品から、当代風俗小説としての気質物への自己完成（自己純化）の過程で失ったものの復権が、ここで隠微な形をとりつつ唱えられている」³¹¹と説明している。その失われたものとは、「伝承的時間」、「小説の現在と重ねられることによって、小説の空間と登場人物を多義化し、また重層化する豊穡な時間」であるが、浮世草子においては、それは「変形・破壊という逆説的な形」で示されているという。仏者の方便に対するそれと同じく、語りの対象化はまずこのような破壊の笑いとして表れている。ここで強調すべきは、秋成の相対化したものが語りであって、「物」自体ではないということである。不可測の「自然」、「物」としての神霊が、虚構（「物」を志向しない語りのための語り）である文芸作品で直接に言及されることは有り得ない。そのかわり、目的とする効果を得るために、対象化した語りを操作することはできる。浮世草子二作品においては、気質物というジャンルゆえ、その効果が最も単純な相対化の様式であろう嘲笑という、ただ一つの方向に限定されていた。そして、人倫的意味から乖離した「物」としての神霊に対する秋成の認識が、巧みに操作された語りの効果として表現されているのは、前期読本という新たなジャンルに属す『雨月物語』である。

³⁰⁸長嶋弘明は、両著作の間に四十年近くの開きがあるとはいえ、この説話に対する秋成の批評が、浮世草子のパロディに生かされた可能性は高いと見ている（1993年、p.96）。

³⁰⁹長嶋、2000年、p.103。

³¹⁰このような庶民の人霊の祭祀については、宮田登がいくつかの例を挙げて論じている。（宮田、1993年）。

³¹¹長嶋、2000年、p.91。

二 『雨月物語』の多声性

近世には、ごく大雑把にまとめれば、儒教・仏教・神道という三つの宗教的伝統が混在し、世界像の主導権争いをしていたといえる。問題は、古典的文献に記された怪異譚や、当代の民衆において語られている怪異譚に対し、その三つの世界像がそれぞれに異なった態度を取っていたということである。まず、民衆的な仏教僧は中世末以来、寺院や高僧の靈驗譚としてさかんに怪異譚を語っていた。近世前期の怪談集の多くは、そうした仏教唱導のための怪異譚を典拠として書かれている。一方、仏教を現世的秩序に反するものとして退けようとする儒教は、「怪力乱神を語らず」というのがその基本的な姿勢であり、秩序を乱す妄説として怪異譚を否定しようとする。つまり、巷にあふれている怪異譚を間にはさんで、仏教と儒教が対峙するという構造があった。とはいえ、やはり全体としては現世主義的・合理主義的傾向が強く、儒教的見地から怪異譚を否定するのが近世知識人の主な態度である。

ところが、『雨月物語』が書かれた一八世紀後半の、秋成が属していたような知識人層において、そのような構造に大きな変化があった。職業的学者でもない者が学問を身につけ、職業的宗教者でもない者が経典・神典を手にして解釈し、自由に議論する時代となったため、合理主義を支えていた天人合一的な儒教の形而上学が相対化されてしまったのである。すでに儒仏論争を通して仏教的世界像はある程度相対化されていたが、さらに儒教的世界観も普遍性を失い、いわば世界像不在の時代が到来する。自由に趣味として学問や技芸を修める、秋成のような都会的文人達においては、経典の権威にもとづく既存の宗教的世界像はすべて有効性を失い、経験主義的・実証主義的に論じられる知識だけが信用に足るものとされつつあった。松嶋健は、十八世紀後半に始まる妖怪図鑑や奇術の種明かし本のような視覚化による脱神秘化を経て、怪異が「無いもの」とされるようになり、人々がそこから解放されたという。そして、「その解放それ自体に由来する喪失感が、当の怪異に対する愛着となってそれを視覚化することをさらに促進する動因として作用」し、さかんに絵画化されるようになる³¹²。

とはいえ、世間にはまだ、儒教的世界観によって怪異の存在を否定する合理主義者もいれば、仏教的世界観によって怪異譚を語る唱導僧もいて、さらにその両者を否定して新たに復古的な神道の世界観を立ち上げ、積極的に怪異譚を肯定する本居宣長のような人物も登場してくる。蘭学を利用するなど、経験主義的な新知識を語る者もいる。つまり、包括的な世界像が不在の時代とは、裏を返せば、「この世界はどのようなものであるか?」、「怪異は存在するか?」といった問いに答えようとする、様々な世界像にもとづく多数の〈声〉が入り乱れていた時代でもあったのである。そのような中、秋成はどの〈声〉にも完全には与することなく、世界の不可測性に一人で向き合っ、自らの世界観を宙吊りにさせて

³¹²松嶋健「視覚化とその剰余」(『人文学報』第85号、京都大学人文科学研究所、2001) p.140。

いた。儒教や仏教といった既存の宗教的世界像にもとづく単一の〈声〉に埋没することを妄信として毛嫌いし、断片的な多数の〈声〉が響き合う不確かな世界の中に、秋成のような相対主義者は好んで身をおくのであるが、そのことが『雨月物語』の表現にどう影響しているのかを、以下に論じていくこととする³¹³。

①分析の視点

本論で明らかにしたいのは、『雨月物語』の多声性である。さきに述べたような宗教史的状况を反映し、作品内においても単一の〈声〉ではなく、複数の〈声〉が交錯して、どの〈声〉も世界についての最終的な結論を語るには至っていない。

この問題についても、「私憤にたいする条理」、「異端にたいする正統」という二者の「対話」構造として、やはり高田衛が早くから指摘していた³¹⁴。最も分かりやすい「対話」の構造は、崇徳院怨霊と西行法師の対話が物語の大部分を占める「白峯」にあり、怨霊が私的な情念を絶対化して秩序破壊的な「私憤」を語るのに対して、西行は儒教的な道義論にもとづく「条理」を語る。両者の意見はすれ違い、決して合意や結論には至らない。そして、高田によれば、『雨月物語』の全編においてこうした構造が見られ、必ず登場人物や「作者」が「対話者」として現れて、互いに相対化し合っている。この背後には人間のあり方をめぐる儒教と国学の論争があり、そのために『雨月物語』は高い思想性を持つというのである。本論ではそのような高田の論を敷衍し、怪異描写の妙において評価の高い「吉備津の釜」をとりあげ、その怪異描写の背後に宗教的世界観をめぐる争いがあること、秋成が意図的に複数の世界観にもとづく〈声〉を響かせていることを見ていく。

「吉備津の釜」の梗概は、岩波書店『日本古典文学大辞典』の「雨月物語」の項によれば、以下のようなものである。

吉備国庭妹〔にいせ〕の里の豪家井沢家の嫡子正太郎は、吉備津神社の社家の生れである妻の磯良〔いそら〕の純粋な愛情を裏切って、遊女の袖と播州に駆落ちする。磯良はそれを怨んで死病の床につく。やがてその怨念は袖をとり殺し、ついで死霊となって正太郎を襲う。陰陽師の指図どおり四十二日の嚴重な物忌に服した正太郎が、何心なく外へ出て、一声の悲鳴を残して消え失せる。残るのは夥しい血と、軒にかかった男の髻だけであった。

『雨月物語』がただ怪しいできごとを語るだけの怪談集であれば、この梗概だけで充分であろうが、これでは本論で問題にしたい多声性がすっかり抜け落ちてしまう。「白峯」がそうであるように、「吉備津の釜」においても登場人物達の台詞はそれぞれの世界像を語る〈声〉として重要であり、また、登場人物以外の台詞とは別のレベルにおいても〈声〉は

³¹³ 小説という言説ジャンルにおける「多声性」については、ミハイル＝バフチンの『ドストエフスキーの詩学』（望月哲男・鈴木淳一訳、ちくま学芸文庫、1995年）『小説の言葉』（伊東一郎訳、平凡社ライブラリー、1996年）に基づいている。

³¹⁴ 高田衛、1968年、p.211。

発せられるため、この梗概のような直線的要約は不可能なのである。それを詳細に見ていくためには、『雨月物語』の語りの構造に意識的でなければならない。

『雨月物語』は「けり」を多用する伝聞形式で書かれ、通常の怪談集と同じく巷説を集めたかのような体裁をとっている。その巷説を伝承している人々を〈物語共同体〉、各編を語る話者のことを〈語り手〉と呼んでおくと、あたかも〈語り手〉が〈物語共同体〉から聞き知った話を、〈語り手〉自身の評言をまじえながら再話するかのよう装っているのである。つまり、外見上では、①実際に起きた〈できごと〉⇒②それを語りつぐ〈物語共同体〉⇒③〈語り手〉という順序で物語が伝えられ、最後に④〈作者〉秋成がそれら別々の物語を一冊の書物にまとめたという体裁をとっている。しかし、序文において〈作者〉は本書が全くのフィクションであることを示唆しており、その〈できごと〉⇒〈物語共同体〉⇒〈語り手〉という構造自体を、じつは〈作者〉が意図的に虚構したということになる。この語りの重層性によって、〈できごと〉を直接に語るかのような通常の怪談とは異なり、①〈できごと〉に対して②〈物語共同体〉③〈語り手〉④〈作者〉という四つのレベルで別々の解釈が入り込むことになって、おのずと複数の〈声〉が入り乱れるのである。

ただし、作者の本当の〈声〉はフィクションという責任逃れの形式によって完全に隠されており、登場人物の〈声〉と①②③の〈声〉の交錯、つまり全体の多声性としてのみ表れる。例えば、「吉備津の釜」冒頭では、女人の嫉妬心の害について、〈語り手〉が儒教的見地から説教臭い前置きを語っている（これは〈語り手〉の〈声〉であり、作者の〈声〉ではない）。もし『雨月物語』が儒教的世界観で貫かれていたなら、嫉妬心をかけらも見せず、儒教的な女人道徳を完全に体現する磯良は、幸福をもって報いられたはずである。まさに当時の小説の常識として、そのように勧善懲悪であることが期待されていた。しかし、「吉備津の釜」の〈できごと〉は、磯良が裏切られ、悲惨な死へと追いやられるように展開する。非情な〈できごと〉が〈語り手〉の〈声〉を裏切ることで、自身が道徳的であれば報われるという儒教的世界観は相対化されるのである。そして、この多声的プロセスの全体を、〈作者〉が統御している。

以下、そのような視点から、「吉備津の釜」の怪異描写をめぐるいくつかの問題を論じていく。ややこしくなるが、さきの梗概から落とされている内容については、そのつど補いながら論じる。

②「古代的心性」と「近世的心性」

井沢正太郎と磯良の婚姻から、この物語は始まる。梗概にあるとおり、この婚姻は早々に破局を迎え、悲劇的な結末へと至ることになるが、じつはその始まりにおいて、すでにそれを予想させる〈できごと〉が語られている。磯良は岡山県にある古社、吉備津神社の神官の娘であり、「御釜祓」という神事（現在でいう「釜鳴神事」）によって婚姻の吉凶を占ったのであるが、釜は少しも鳴らず、つまり「凶」と出たのである。しかし、磯良の母はさして気にすることもなく、「すでに結納をとりかわした以上、いまさら断ることなどで

きない。磯良も婚礼の日を楽しみに待ち望んでいる」といって、凶兆にためらう夫を説得し、予定通り正太郎と磯良の婚礼をすませってしまった。

高田衛はこのエピソードについて、「禁止の神託への抗命は、すでに神託や易占が信じられなくなっていた、近世的な合理思想の状況を反映している」³¹⁵という。物語中において生じた神託という〈できごと〉に対し、神の崇りを恐れてそれにおとなしく従うという「古代的心性」と、人間側の都合のために平気でそれに違反してしまう「近世的心性」との対立構造があるというのである。もしこれが「近世的心性」一色によって語られる単声的な物語であれば、結婚生活は幸せなものとなって、神の崇りなどという迷信に惑わされない賢明な母が称賛されたであろう。しかし、「吉備津の釜」においてはそうはならず、磯良は怨霊と化し、正太郎は大量の血を残して行方知れずとなる。そして、末尾において〈語り手〉は「御釜祓で凶兆と出たが、そのとおりになったのは尊いことだ、と語り伝えたそうだと、〈物語共同体〉の評言を示して結んでいる。確かに〈できごと〉はそのようであるし、この物語を語り伝えた〈物語共同体〉の人々は「古代的心性」の勝利を見ているのである。〈作者〉秋成の真意、〈語り手〉の真意は語られていないものの、「古代的心性」と「近世的心性」との対話の上で、前者の側に立つ〈声〉が優勢である。そのような物語を〈語り手〉は語り、その語りを短編集の一編として〈作者〉秋成が書く。

もう少し詳しく、この構造の背景について説明しておきたい。当時にあつて怪異譚を語る際、「古代的心性」を重ねてくることには大きな意味があつた。ここで、当時の国学者にとって、「古代」がどのようなものであつたかということを考えねばならない。日本の古典を日本の古語にもとづいて実証的に研究する学問である国学は、賀茂真淵を経て一つのイデオロギー性を帯びるようになる。諸学の学として君臨していた儒教を不自然で人為的な小智として相対化するとともに、儒教や仏教といった外国の学問・宗教が渡来する以前の古代日本を、素朴で善良な人々が自然のままに平和に暮らしていた社会として理想化するのである。野蛮な人間を文明化し、平和な社会を築くとされていた儒教は、かえって人間の自然なありかたを失わせ、人々の間に対立を生み、欺瞞と抑圧を強めるものとされる。

真淵の孫弟子である秋成もやはり、そのような「古代」への強い憧れを持っていた。窮屈な儒教の理屈や規範に縛られることなく、人情が十全に発揮されつつ平和に治まっていた時代が「古代」なのである。そして、その「古代」の人々の心性として重要なのが、神々への素朴な信仰であつた。広大な世界を狭小な人間の理屈で覆い尽そうとする儒教的合理主義よりも、世界の不可測性を神々のしわざと考へて畏怖する素朴な心性の側に、秋成ら国学者達の心は共感する。女人の執念による怨霊化という話材自体はすでに使い古され、子供騙しとされていた怪談の一つであるが、それは「古代」の神々の物語と重ねられることである種の権威を帯び、むしろ小賢しい「近世的心性」を批判するものとして、読者に一種真面目な読み方を強いるのである。

秋成晩年の随筆『胆大小心録』には、「神」がどのようなものであるかについて、いくつ

³¹⁵ 高田衛・稲田篤信校註『雨月物語』ちくま学芸文庫、1997年、p.247。

かの事例を挙げながら語っている箇所があり、その一つは神託の問題と関っている。

摂津の国、北方の村に、菅原道真を祀る社がある。そこからわずか一丁を隔てたところの寺院の境内に、その社のお旅所があって、毎年七月十五日の祭祀には神輿を担いでお渡しする慣わしであった。お旅所までの渡御の道のりが短くてつまらないため、里人達は十丁を隔てたところにある恵比寿社にお旅所を変更しようと考え、神託を乞うていたが、三度試みても神の許しは得られなかった。ところがある年、お旅所のある寺院が宗派の問題で閉門となり、いつも通り祭祀を行なうことができないという事態になる。これを幸いとして神輿を恵比寿社に担ぎこんだところ、たちまち喧嘩が起きて数人が流血する惨事となった。

神託に従わず、人間の理屈で勝手なふるまいをしたことによって、こうした惨事が出来る。「神」は人間の小賢しい「理」とは無関係な存在であり、その意志には素直に従う他無いというのである。そのような〈声〉からすれば、正太郎と磯良の婚姻も、やはり最初から破綻すべきものと運命づけられていたといえる。

「古代的心性」と「近世的心性」との対立という問題についてはもう一点、その和漢混交、雅俗折衷の文体による効果のことを指摘しておかねばならない。ごく素朴な仮名書きであることが多い通常の怪談集とは異なって、『雨月物語』の文体は意識的に練られた美文であり、登場人物の姓・家系や舞台の地名、その他表現の端々には、好んで古代的な固有名詞や文辞が使われている。例えば「秀麗」を「みやびやか」、「家系」を「すぢめ」、「親族氏族」を「うからやから」と訓ませるなど、あえて漢文脈と和文脈を交差させ、当時流行の中国小説の雰囲気、日本古代の物語の雰囲気を重ねるのである³¹⁶。ことばと心性の一致は、まさに国学者のテーゼであった。この文体があるために、「古代的心性」、つまり神々に畏怖する古代日本的世界観の〈声〉は、神託という〈できごと〉や登場人物の主観を通して表れるだけでなく、いわば物語の通奏低音として終始鳴り響いているともいえる。

③「疫」は悪霊の憑依か否か

梗概には、磯良の怨念が袖をとり殺す、とある。どのようにとり殺すのか、それに対して登場人物達がどのように語るのか、その場面の描写に注目してみたい。

袖と駆け落ちした正太郎は、袖のいところである彦六を訪ね、その隣の空き家を借りて二人で住むことになった。ところが間もなく、袖が病気で苦しみはじめ、その様子は「鬼化（もののけ）のやうに狂はしげ」であった。これは「具合の悪い時には耐えがたい様子で泣くばかりあるが、熱さえ冷めれば普段と変わらない」といった描写がされているように、

³¹⁶ 主に「蛇性の姪」におけるこのような世界の重なりについて、田中優子「説話の変容」(『江戸の想像力』ちくま学芸文庫、1992年)で論じられている。「『白娘子永鎮雷峰塔』も「道成寺」説話も、このような複数性はもちあわせておらず、仏教説話という単線の物語であった。近世に生きた秋成の書くものの大きな特徴は、説話であることを失わずに、こうして物語に複数性と並列をもちこんでしまうことだ」(p.167)。

当時の教養ある読者には『源氏物語』における「六条御息所」を彷彿させ、つまり妬婦の生霊によるしわざを思わせる病状なのである。まず、物語文学の模範とされていた『源氏物語』という古典からの引用が、やはりこの怪異を権威づける方向に働いていることを指摘しておく。

そのようなできごとに対し、正太郎はまさしく「窮鬼（いきすだま）といふものにや、故郷に捨し人のもしや」と、磯良の生霊がとり憑いて袖を苦しめているのだらうかと恐れている。この〈声〉がそのまま結末まで続くなら、怨霊化した女性の復讐譚という、ありきたりな単声的怪談となるところである。しかし、秋成はそのようには書かない。すかさず彦六がこれを諫めて、「いかでさる事のあらん。疫といふものの悩ましきはあまた見来りぬ。熱き心少しさめたらんには、夢わすれたるやうなるべし」と能天気な解釈を示し、正太郎も半信半疑ながらそれを「たのみ」とする。彦六は「生霊の祟りである」という正太郎の解釈を退け、往々にして奇怪な病状を呈するものである「疫」、つまり「ただの病気である」という解釈を主張し、正太郎もその〈声〉の側になびくのである。

この袖の罹った熱病をめぐる二人のやりとりも、すぐれて近世的な問題を背負っている。近世の民衆において、高熱による譫妄をとまなうような流行病は特殊な病気であり、「疫鬼」などと呼ばれる悪神がとり憑くことで罹るものとされ、その悪神を祀って退散を願うという儀礼が行なわれていた。そのような民衆の解釈に対し、儒教的合理主義に立つ知識人は、ちょうどこの彦六のように、それをただの病気として脱神秘化し、在りもしない「疫鬼」を祀ることの非合理と蒙昧を主張していくという言説があった。

ところが、その儒教的世界観が相対化されるようになると、理屈ばかりが先行して世界の実態に合っていない儒教的解釈よりも、むしろ悪神の所為とする民衆的な解釈を弁護する知識人も現れてくる。その一例として、空虚で思弁的な「条理」の形而上学に拘泥する儒者を批判した和学者である多田南嶺の場合を見てみよう。

南嶺は古典の研究者であり、神道家でもあるが、書物や口伝の一言一句を尊んで信じるといった、旧来の学問のあり方を否定し始めていた時代に生き、書物に記された知識よりも目の事実を尊重する経験主義的な態度を見せている。随筆『南嶺子』の「痘瘡の鬼妖」と題された一章では、「疱瘡」「痘瘡」と呼ばれる伝染病が「痘鬼」のしわざであるか否かについて、「諸説まちまちだが、患者の父母が夢に痘鬼を見たり、文字を書けないはずの子供が書くなど、不思議なことが無いわけでもない」といい、信用に足る医者である隣人の語った、次のような実例を挙げて論じている。

父の伯父の村に住む小田垣伝右衛門という者に三人の子がいたが、一人目の子が痘瘡にかかって、「はやく大熊へゆかん」としきりにせがむ。「大熊」とは遠く離れたところにある墓原で、子供が知るはずもない地名であった。不吉だと親族が忌むうちに、その子は死んでしまう。二人目の子も同様に「大熊へゆかん」を口にして死んでしまい、また、三人目の子はまだ言葉も不自由な幼児であったが、やはり痘瘡にかかってからは、「大熊へゆかん」とだけは大人のよ

うにははっきりと喋るのである。伝右衛門はとても助からぬと覚悟し、「のりうつりたる邪物」があるならば、我が子もろとも斬ってしまおうと考える。すると、まさに引き据えて斬ろうというその時に、「のうゆるし給へ。われ立さりて此子は安穩ならしめん。たすけ給へや」と懇願するので、確と約した後、許してやった。結果、熱も下がり、全快したという。

この体験談は隣人の父が「まのあたり」に見たことだという言で結ばれ、南嶺は「怪力乱神は、かたるまじき事ながら、医人理学にくゝられては、天地の妙はつくしがたかるべし」と主張する。そして、痘瘡を「胎毒」によって生じる病気と説明して「痘鬼」の存在を否定する儒者に対しては、「熊野路をはじめ、痘をうけざる地処々にあり。その地のみ胎毒すべてなき理もあるべからず」と、やはり事実を照らし合わせて否定している。彼にとっては、根拠の不確かな儒者の理屈よりも、「まのあたり」の事実（についての確かな体験談）のほうが信用に足るものなのである。

秋成と同年代の医者によっても、何らかの神霊に憑依されることで患うという現象の实在が主張されている。橘南谿が医学修行で全国をめぐった際、各地の奇事異聞を書き記した『西遊記』（1795年刊）の「邪祟」という章には、次のようにある。

深山幽谷僻遠の地には山精、木客（もっかく）、魍魎、魍魎などいへる種々の邪物有りて、人に付てわざわひをなす事多し。九州の地には水神によらるゝ者をゴシン持といふ。河太郎などいふもの又よく害をなす。其外、犬神、蛇神など有り、民の害をなす事なり。予が遊歴の時も種々の奇異なる邪祟（じゃすい）を見たり。（続けて、ある樵が神木を切ったために、その妻が何者かに憑かれ、ついに命を失う話が語られている）

南谿は「都会の地にはたへて無き事なれば上方の医は信ぜざるも多し。田舎、辺国にはまゝ有ものなり。唐土にも多く有ものにこそ、書にのせたり」と付言している。それらの存在を否定する人々がいることを踏まえた上で、実証的な根拠を挙げることで否定の〈声〉を退け、再び肯定的な〈声〉を発するのである。これは共同体的な信仰世界に埋没した民衆的な認識とは異なり、合理主義を経た上で、経験主義的かつ帰納的に新たな世界観を組み上げようとする態度であるといえる。

秋成もまた、『胆大小心録』において同様の態度を示しているが、『雨月物語』という虚構の物語作品においては、その自らの〈声〉をそのままに主張してはいないことが重要である。秋成はあえて正太郎と彦六にそれぞれの解釈を語らせ、どちらを正しいともせず両方の〈声〉を対立させたまま、次の〈できごと〉へと筆を進めていく。病の原因はともかくとして、袖は回復することなく死んでしまうのであり、それは確かな〈できごと〉として語られる。

④磯良の死と怨霊化

梗概には、磯良が失意のあまり死病の床につき、「やがてその怨念は袖をとり殺し、ついで死霊となって正太郎を襲う」とある。しかし、これは客観的な〈できごと〉とは言いがたく、あえて曖昧に語られている。

「死霊」となるためには既に死んでいなければならないが、じつは磯良が本当に死んだかどうかは明確に示されていない。秋成が〈語り手〉に語らせているのは、騙された磯良が恨み嘆いて重い病で寝込み、食事さえも摂らなくなって「よろづにたのみなくぞ見えにけり」、つまり「もはや助かる見込みが無いようなありさまであった」というだけである。そして、ここから〈語り手〉は里に残された磯良側について語ることをやめてしまい、あとはもっぱら駆け落ちした正太郎側の描写へと集中するため、磯良側でその後実際に生じた〈できごと〉について、正太郎も読者も知ることができない。

磯良がどうなったか知るよしもないまま、袖を葬った正太郎は悲しみに沈み、毎日夕暮れになると袖の墓に参っていた。その墓地で一人の女性に出会い、夫を亡くしたばかりだという、ある美しい女主人のもとへと案内される。ところが、下心をもって対面してみれば、その女主人とは怖ろしい姿となって恨みを述べる磯良であり、正太郎は驚き怖れて気絶してしまう。ここでは一見、〈できごと〉として本当に磯良の死霊が現れたかのように語られている。

しかし、しばらくして息を吹き返した正太郎が周囲を見ると、自分が案内されたはずの女主人の屋敷は跡形も無く、そこは墓地近くの三昧堂であった。正太郎は家に走り帰って彦六にその体験を話すが、能天気な彦六はやはり磯良の怨霊の所為であることを肯んじない。「狐にでもばかされたのだろう。気が弱っているときは迷わし神がとりつくものだ。あなたのような心の弱い人は、神仏に祈って心をしずめると良い。陰陽師の所へ行って御符でも戴いてきなさい」と、正太郎の「心」に原因を求めようとする。彦六の〈声〉は、磯良の怨霊の存在を否定し、心の弱さから見た幻覚として解消するのである。こうして客観的〈できごと〉であるかと思えた磯良の登場は、すぐさま正太郎の主観に閉じこめられた。

この彦六の態度については、高田衛が「そのまま当代人の常識と重なるであろう」と解説している³¹⁷。狐を「迷わし神」と呼ぶ修辞はむしろ古代的であり、あるいは民俗的であるが、狐が人を化かすということ自体については、現実に有り得ることと考える知識人が多かった。秋成もその一人である。ただし、怨霊や化物の存在を否定し、それらをすべて狐の所為に過ぎないとするのは、やはり合理主義的な近世人に特有の言説であるといえる。賀茂真淵は仏教者の語る因果応報譚などの怪異について、次のようにいう。

すべてむくひといひ、あやしきことといふは、狐狸のなすこと也。凡天が下のものに、おのがじし得たることあれど、皆みえたること成を、ただ狐狸のみ、人をしもたぶらかすわざを

³¹⁷ 高田、1997年、p.271。高田は「半ば怪異を恐れつつ、怪異を信じないのが近世人の心性」であり、「それと対照することによって、怪異に迫真性を与えてゆくのが秋成の筆法」であると述べている。

えたるなり。もし今往昔、人多く殺したれば、うまごに報やせんと、おもふ人あれば、狸やがて知て、むくひの色をあらはして、なぐさみとすべし。ただ人多く殺せしは、ほまれぞかし。もし此後もさる世にあはば、我なほ多くころして、富をまし、名を挙むとおもふには、狸もえよりがたし。(『国意考』)

真淵においては、狐や狸は人をばかすという特性を持った動物であって、それ自体はさほど不思議なこととは考えられていない。ここでの論の中心は、「人を多く殺したために、子孫がその報いを受ける」という通俗的な仏教の因果応報的世界観を否定し、「そんなありもしないことを怖れているから、狸がそこにつけこんで化かすのだ」という解釈を提示することにある。そのような考えは当時ある程度一般的であったらしく、『怪談見聞実記』(1780年刊)という弁惑的怪談集では、序文で次のように論じられている。

古人も妖は徳に勝ずといふは、これ化物の事にあらずや。然といへども、その性質の強実なるは、邪魅も妖をなす事能わず。適(たまたま)怪異に逢ふといへども、亦曾而(かつて)害なきのみ。柔弱虚臆に生し人は、邪魅の為に侵るる事亦鮮からざるなり。至若(しかのみならず)不怪をして実怪とし、神魂忽惱乱して、精神殆(ほとんど)傷損す。豈これを慎ざらむや。是所謂妖は人によつて発る物なり。予熟(つらつら)惟(おもんみる)に、深山幽谷の間に在て山魅魍魎の諸妖はしらず、大抵村里の間に在もの、狐狸の所業に過ぎるのみ。是みな人の虚に乗じて妖怪をなす物にして、譬ば門戸を鍵(とざさ)ずして盜賊を導が如き也。

ここには「妖」や「怪」の多くが「狐狸の所業」であること、それらに害されるのは「柔弱虚臆」な人であることという、彦六の〈声〉と同じ世界観が述べられている。そして、この序文に違わず、『怪談見聞実記』に載せられた怪談の多くは「狐狸の所業」として解釈される。

そのような見解をさらに人間中心主義的に合理化すると、儒者である中井履軒の「狐つきといふは皆かん症やみじや」という主張、つまり狐の怪異を「癩症」という精神の病に還元する〈声〉になろう。その履軒に対して激しく反駁した秋成は、真淵と同じく狐の怪異の存在を肯定するが、より狐の側に重きをおいた意見になっている。すなわち『胆大小心録』では、知人(細合半斎)と自分自身の「狐つき」体験をそれが確かに存在する証拠として語り、「半斎も我も性神たがわずして、一日をわする事、狐が術の人にこへたる所也」という。狐の「術」は人間の精神力を凌駕し、半斎や自分のようなしっかりした精神の持ち主をも化かすことができるといいたいらしい。

さて、そのように確かな〈できごと〉としては語られない磯良の死と怨霊化は、しかし、正太郎が占いを依頼した陰陽師という一登場人物を通して、その占いの結果としてのみ語られる。それによれば、磯良は七日前に死んでおり、袖の命を奪ってもまだその恨みは尽きず、次はいよいよ正太郎が殺される番である、自分の教えるいましめを守って四十二日

間の物忌みをすれば、どうにか命は助かるだろう、とのことである。磯良の怨霊を怖れる正太郎の〈声〉を補助する〈声〉が、ようやくここで発せられた。

正太郎はそのことばを疑わず、恐れおののいてさっそく嚴重な物忌みに入るが、どうやら彦六はまだ半信半疑でいたらしい。その日の深夜、正太郎は「あなにくや。ここにとふとき符文を設つるよ」と戸外でつぶやく「おそろしきこゑ」を聞くのであるが、それを彦六に語ったところ、「彦六もはじめて陰陽師が詞を奇なりとして」とある。つまり、それまで彦六は陰陽師の占いを信じきってはおらず、気休め程度に考えていた。磯良の怨霊の祟りであるという正太郎の〈声〉をここで初めて彦六も認め、ここから四十二日の間、二人ともに磯良の怨霊に怯えながら長い夜を過ごすことになる。ただし、それでも磯良はあからさまに姿を見せてはおらず、〈語り手〉も「磯良があらわれた」とは語らないため、ここでの〈できごと〉は「怨霊化した磯良が正太郎を襲う」ではなく、「戸外で怪しい声が夜毎に聞こえる」というだけにとどまることを、しつこいようであるが確認しておく。

物語の結びには、彦六が正太郎の最期を井沢家に伝え、井沢家が「涙ながらに」磯良の両親へも伝えたとあって、占いどおり磯良が死んでいたであろうと推測される。が、やはり確証は無い。「されば陰陽師の占のいちじるき、御釜の凶祥もはたたがはざりけるぞ、いともたふとかりけるとかたり伝へけり」と、末尾で占いの的中したことが称えられるが、称えるのはこの物語を伝えてきた架空の〈物語共同体〉の〈声〉であり、〈語り手〉でも〈作者〉でもない。磯良が本当に怨霊化したのかどうかについて、〈語り手〉や〈作者〉の真意は最後まで語られず、ただ伝聞された内容のみがそのまま提示される形となっている。

⑤「心の神」と古代・民俗の「神」

墓地でのできごとを聞いた彦六の、「狐にでもばかされたのだろう。気が弱っている時は迷わし神がとりつくものだ。あなたのような心の弱い人は、神仏に祈って心をしずめると良い。陰陽師の所へ行って御符でも戴いてきなさい」といった内容の〈声〉については、もう一つの問題を論じておきたい。

「神仏の力で助けてもらえ」とはいわず、「神仏に祈って己の心をしずめよ」という彦六の〈声〉は、これも「心」の外部に禍福を降す人格神を認めない近世の合理主義的心性によるものである。近世に入ってまだ間も無い、十七世紀前半に広く読まれた仮名草子『清水物語』では、「巡礼」と「おきな」の問答として、次のような内容が語られている。

巡礼 「一たび観世音と唱えれば、あらゆる災難を免れ、どんな願いもかなうと『観音経』にあるが、我々は色々な災難にあったし、願いもかなっていない。仏も偽りをいうのだろうか」

おきな 「観世音は嘘などつかない。人々の心に嘘があるのだ。菩薩は鏡のようなもので、誠をもって向かえば誠をもって与え、偽りをもって向かえば偽りをもって示す」

巡礼 「誠とはどんなことをいうのか」

おきな 「道理にかなっていることを誠というのだ。道理にさえかなっていれば、祈らなくても

神が守ってくれるだろう。道理を知るためには、陰陽五行という天の道を学び、君臣親子男女の分を守ればよい」

つまり、近世期の啓蒙家達によって語られる神仏は、もはや「自らの実体性をもち、己の権能によって応報する存在ではない」のであり、このことを黒住眞は「神・仏たちの近世的変容」として論じている³¹⁸。極端な場合、中世まで自由に跳梁してきた「神」は独立した超越者であることを否定されて、一方では陰陽二気のはたらきとして自然哲学的に解消され³¹⁹、一方では世界や人間の本質である「理」として各人の「心」に内在させられる³²⁰。

そのような合理主義的世界観によって古今の「神」の物語を解釈し尽くし、「俗説」にならずむ人々を啓蒙しようとしたのが井沢蟠竜（一六六八～一七三〇年）の『広益俗説弁』（1715年刊）である。その「ある人、仏を信じて殺害をまぬがる説」という一章では、「仏を祈りて感応ある事は偽にあらず」としながらも、「土木の像を設け、敬ふて之に事（つか）ふれば、顛（あらは）に靈感に応ず。此れ土木の靈に非ず。乃ち人心の靈のみ」と、外部に存在する神仏ではなく「人心」の為すわざであるという論理になる。「我心をあつめて誠にするときは、其しるしなきにあらず」というのであり、これは当時さかんに語られた「心さえ誠の道にかないなば、祈らずとも神や守らん」という歌と同様の態度である。

さらに『広益俗説弁』『禁呪（まじなひ）の説』では、当代のまじないの多くは仏教者の手によるものだとしながら、それが効果を示すことも多いとされることについては、「世俗、仏を尊び僧を信ず。このゆへに、何れの仏影、何れの経文などいへば、我精神をあつめて誠にするによつて、彼靈ならずといへども、自然に験あるに似たり」と解釈されている。あくまでも「精神」の為すわざであり、まじない自体の効果については、「信ずるにたらざること明」らかなのである。「陰陽師のところへ行って御符でももらえ」という彦六の軽い口調も、このような心性を思わせる。

そうした近世的な合理主義に対し、人智の有限性と世界の不可測性を強調して、再び「自らの実体性をもち、己の権能によって応報する存在」としての「神」概念を復権せしめんとした人々もいなかったわけではない。賀茂真淵や本居宣長ら、神道的宗教伝統への傾斜をもつ国学者達もそうである。宣長は中国渡来の「陰陽二気としての鬼神」や近世的合理主義の「心の神」を退け、日本の古文献における語の用例を調べあげることによって日本古代の「かみ」概念を再構成し、次のように定義した。

³¹⁸ 黒住眞「倫理化の過程—近世の倫理・宗教空間」（『岩波講座 近代日本の文化史2 コスモロジーの「近世」』岩波書店、2001年、p.111）

³¹⁹ 新井白石の『鬼神論』では、「先づ天にしては神といひ、地にしては祇といひ、人にしては鬼といふよし、周礼に見えたり。かく其名異なれども、誠は陰陽の気靈なれば、通じては是を鬼神ともいふ也。但陰陽を鬼神といふべからず。其屈ると伸るとの自ら妙なるを鬼神とは云なり」とある。

³²⁰ 林羅山の『神道伝授』では、「心は神明之舎也」、「心の外に別の神なく別の理なし」とある。

凡て迦微（かみ）とは古御典等に見えたる天地の諸の神たちを始めて、其を祀れる社に坐御靈（みたま）をも申し、又人はさらにも云ず、鳥獸木草のたぐひ海山など、其余何にまれ、尋常（よのつね）ならずすぐれたる徳（こと）のありて、可畏き物を迦微とは云なり（『古事記伝』）

これは「アニミズム」的とされる古代日本人の「神」の定義であると同時に、古代日本の世界観という強力な権威とつなげることによって、合理主義者達が抑圧する民俗的な神々をも祀るべき「神」として肯定するものであった。

断片的にはあるが、秋成もまた「神」がいかなるものであるかを論じており、やはり宣長のそれに近い古代的・民俗的な性格の「神」概念である。とくに『胆大小心録』の論では、「狐つき」をめぐる論争との関連で語られたこともあって、宣長のそれよりも民俗的性格を強調するものとなっている。

狐も狸も人につく事、見るみる多し。又きつねでも何でも、人にまさるは渠（かれ）が天稟也。さて、善悪邪正なきが性也。我によきは守り、我にあしきは崇る也。狼さへよく報ひせし事、日本紀欽明の巻の始にしるされたり。神といふも同じやうに思はるる也。よく信ずる者には幸ひをあたへ、怠ればたたる所を思へ。仏と聖人は同じからず。人体なれば、人情あつて、あしき者も罪は問ざる也。（『胆大小心録』）

「仏」は人間が修行によってなるものであるが、「神」は人間の道理には関らない獣のような性質をもつ独自の分類であり、祈願という行為においても、人間の「心」ではなく他者である「神」の側に主導権が置かれている。

このような「神」との関係の背景には、秋成の幼時体験も影響しているはずである。秋成は五歳の時に重い痘瘡を患い、医者からも見離されるほどに悪化して、生死の境を彷徨った。しかし、養父母が加島神社（大阪市東淀川区加島町の香具波志神社）に深夜参拝し、秋成の快復を祷ったところ、「汝が子の病篤し、汝の愛情の切なるに感じ、当に死を免れしめ、且つ寿六十八を与ふべし」（『献神和歌帖』序）と夢告があつて、それに違わず、間もなく病は癒えたという。以後の秋成は加島神社を深く信仰し、参拝を怠らなかつた。

神仏への祈願という行為をめぐる彦六の〈声〉は、以上のような神学的論争の文脈でとらえることができる。「吉備津の釜」で語られている〈できごと〉は、おおむね彦六の楽観的な〈声〉を裏切るように展開していく。秋成の「神」へのこだわりを考慮して読むかぎり、あえて彦六の〈声〉をそのように配置したことの意味は小さくないと思われる。

⑥姿を見せない怨霊

梗概の結末部分には、「陰陽師の指図どおり四十二日の嚴重な物忌に服した正太郎が、何心なく外へ出て、一声の悲鳴を残して消え失せる。残るのは夥しい血と、軒にかかった男

の髻だけであった」とある。これは秋成の表現上の工夫を、かなりの程度に反映した要約であるといえよう。正太郎が墓地で磯良に出会ったのは、ただの幻覚である可能性を残していたから例外として、結局最後まで磯良の怨霊は姿を見せていないという点が、「吉備津の釜」における怪異描写の特徴である。

高田衛はこれについて、「秋成はその姿を書かない。姿を書かないことによって、その怪異は想像を絶する、得体のしれないものとして位置づけられてくる」³²¹と評している。確かにそのような効果も大きかったであろう。秋成が『雨月物語』を書く頃までには、すでに大量の怪談集が出版され、さらに怪談集のパロディや化物をキャラクターとして登場させる化物づくしの草双紙、あるいは怪異を合理主義的に種明かす書物さえ現れていた。幽霊や化物は手垢にまみれて神秘性を失い、もはや恐れどころか笑いを誘いかねないものと化していたのである。そのような状況にあって一種真面目な怪談を書こうという場合、あからさまに怖ろしげな姿の怨霊を登場させることは逆効果であったに違いない。化け物図鑑のそれは子供騙しの娯楽であって、秋成が想定していたような読者（和漢の古典に通じた教養人）の鑑賞に堪え得るものとはならない。うかつに怨霊の「姿を書かない」ことは、ただ効果的であるという以前に、怨霊の恐ろしさや神秘性を確保するために必要なことでもあった。

しかし、ここではさらに問題を広げ、秋成は「怪異の姿を書かなかった」のではなく、「特定の登場人物の主観を通してのみ、怪異を描いた」というふうに考えてみたい。『雨月物語』の各編を見返すと、じつは全てそのように描写されている。「白峰」における西行、「菊花の約」における丈部左門、「浅茅が宿」における勝四郎、その他「夢窓の鯉魚」、「仏法僧」、「蛇性の姪」、「青頭巾」、「貧福論」、どれもこれもごく僅かな登場人物のみによって、いわばそれを目撃するべき必然性を持った人々だけによって怪異が目撃されているのであり、衆人の無遠慮な脱神秘化視線にさらされることを徹底して避けている。誰にでも見ることができるなら、それは見世物小屋の作りものの化物や珍獣と同じものになってしまう。また、〈作者〉秋成自身や〈語り手〉が「怪異は実在する」と明言しようものなら、その〈声〉は虚構という枠をはみ出して現実世界についての〈声〉と見なされ、すぐさま「そんな馬鹿な」という一部の知識人の間で常識化していた〈声〉との論争に巻き込まれてしまう。秋成は誰によって怪異が目撃されるか、誰の主観によって怪異が語られるかを微妙に操作することで、綱渡りのようにしてかろうじて物語の神秘性を保ち得た。

それを「吉備津の釜」についていえば、最後に怪異を目撃したはずの正太郎が行方不明となったため、その唯一の確かな目撃証言を語ることができず、怪異を目撃する資格を持たない彦六にも見ることできた血や髻という客観的な「物」だけを通して、惨劇が起きたであろうことが間接的ににおわされているわけである。少し穿った見方をすれば、磯良は死んでなどおらず、すべて正太郎の妄想であるか、あるいは手のこんだトリックや嘘であったという解釈さえ可能ではないだろうか。最後の場面については、『伊勢物語』六段も

³²¹ 高田、1997年、p.275。

典拠の一つとして指摘されている。それは「男が屋外で番をしている間に、屋内では鬼が一口に女を食べてしまっていた」という物語であるが、「鬼の一件は作り話であり、じつはかどわかそうとした女がその兄弟によって取り戻されてしまったことを、事実を隠して寓話的に表現しただけである」という内容の補注部が続いており、本文との関係が長らく学者達の間で問題とされていた。この補注部は荷田春満（1669年～元文元 1736年）の『伊勢物語童子問』以降、秋成の師爺である賀茂真淵らの国学者によって「後人の加筆」とされたが、山本登朗はそのことを「事実と虚構の混同を嫌い、両者を明瞭に区別しようとした彼等の価値観によるもの」³²²と論じており、虚実自体が主題となる話題なのである。また、秋成自身、二作目の小説である『世間妾形気』（明和四 1767年刊）「息子の心は照降しれぬ狐の嫁入」において、狐の怪異譚を装った詐欺の物語を書いており、怪異が偽造され得ることについて意識的であったのは間違いない。加えて、先行する怪談集や怪異否定の啓蒙的言説も、常にその念頭にあった。

つまり、怪異をあからさまに語らない、あるいは特定の人物の主観を通してしか語らない、という文体上の工夫によって、「怪異は存在する」という〈声〉と「怪異は存在しない」という〈声〉が、暗に二つながら鳴り響いていることになる。そして、繰り返しになるが、怪異が登場人物の主観を通してしか語られない以上、伝聞をそのまま伝えるだけの〈語り手〉やそれを書き記すだけの秋成は、怪異の有無についてまったく責任を負わないという構造がある。そのため、怪異を肯定し、あるいは否定する複数の〈声〉は、〈語り手〉の世界観にも秋成の世界観にも還元されることなく、独立したままでそれぞれに鳴り響いている。物語の展開上、怪異肯定の側に重心があるのは確かであるが、絶対ではない。この多声性、このアイロニーによって、『雨月物語』は先行する無数の怪談集とは一線を画している。

結

本章では以上のように、『雨月物語』が単一の世界観による怪異解釈をいかに拒絶し通しているか、いかに世界の可視化への抵抗を示しているか、という問題について論じてきた。『雨月物語』では、何か怪異が現れる（かのように見える）たびに、二つ以上の〈声〉が交錯する。物語はある時点で閉じられるが、怪異をどのように解釈すべきか、この世界はどのようなものであるかについての最終結論は語られないままである。はじめに述べたとおり、秋成はすべての宗教的世界観やイデオロギーを相対化する近世文人であり、特定の〈声〉に泥むことを嫌って逃げ続けている。

香川雅信は『雨月物語』を「表象の時代」の産物として、「説話」としての「怪談」ではなく、明確な作者が存在する「文学」（「幻想文学」）であると指摘し、恋川春町の黄表紙『其返報怪談』（安永五 1776年）と同様、「妖怪たちの棲息する環境が、民間伝承の世界から、

³²²山本登朗「芥川の虚と実—『伊勢物語』第六段の創造—」（『礫』第17集、2008年）p.9。

人為的に作り出された「表象空間」へと移り変わっていった」ことの一例であるとする³²³。「十八世紀後半において、虚構というものが明確に意識されはじめ、怪談もまた、民間伝承に根ざしたリアリティの世界から、人為的に作り出されたフィクションの世界へと移行していった」のであり、『雨月物語』は、そのもっとも完成されたものの一つであった」という香川の評価は全く正しい。ただし、作品が虚構であることと、作品中に語られた「物」が現実存在しないとは別であり、その虚構作品という言説の様式によって生じる作者と作品の間の隔たりが、『雨月物語』の幻想性を可能にしている。

超自然的なものについて語る非リアリズム的な物語を、ツヴェタン＝トドロフは「怪奇」（合理的説明がつく偽の超自然）と「驚異」（説明不可能な真の超自然）を二極として論じ、主人公の意識が「純粹怪奇⇔幻想的怪奇⇔幻想的驚異⇔純粹驚異」の間で揺れ動くことで、主人公（そして読者の）「ためらい」を生む構造を持つ小説が「幻想文学」と定義している。それは世俗的な物語と宗教的な物語の間の「ためらい」でもあり得るのであり、「幻想文学」というジャンルの出現は宗教史的出来事として考えることができる。秋成の「ためらい」が『雨月物語』を生んだのであり、それは同時代の「ためらい」を代表するものであった。

前章までに論じたように、儒教の合理主義や宣長の皇国中心主義を相手どった論争に顕著であるが、秋成にとって、世界は狭小な人智では知り尽くすことのできない不思議なものであり、また不思議なものでなければならない。そのような思いに衝き動かされ、秋成は特定の世界観に泥む精神を擲捨するような多声的な物語を書き、すべての解釈から逃れ去る世界の不可測性に遊ぶのであろう。怪異をめぐる複数の〈声〉を対峙させ、互いに相対化させる『雨月物語』は、肯定や否定を超えた第三の〈声〉として近代においても再生産されていく。

³²³香川雅信『江戸の妖怪革命』河出書房新社、2005年、p.41 および p.51。

終章

以上のように、熊沢蕃山において顕著に言説化された経世論的宗教論は、増穂残口や荻生徂徠によって発展的に引き継がれ、おそらくは三教の別を越えて広く知識人層に〈宗教的なもの〉を論じる「知」として共有されていた。表面上は被治者としての自己規定によって経世論者とは対極にあるかのような宣長や秋成においても、その宗教観は経世論的宗教論に強く規定されており、それを前提に被治者としての〈宗教的なもの〉の扱い方を導き出していた。また、その言語や心情のあり方まで含めて総合的に「型」としての文化を対象化する、一種の文化相対主義的な視点は、やはり経世論的宗教論を通してであろうが、儒教の礼という概念に基づいていたと考えられる。西欧起源の「宗教」とは異なる「道」という概念の帯びる公的そして実践的という性質は、礼概念から検討し直される必要が有ろう。経世論的宗教論という仮説のさらなる検証とあわせて、今後の課題として取り組みたい。

本稿で論じてきた近世の経世論的宗教論は、近代以後の宗教史的展開にも少なからぬ影響を及ぼしていると考えられる。とくに広義の国家神道体制との関わりは深いであろう。近年の「宗教」概念の見直しという作業の一環として、明治時代に「宗教 religion」概念を輸入することで、日本もまた「宗教」という観点から在来の〈宗教的なもの〉の伝統を扱うようになり、キリスト教はもちろんのこと、僧侶や神職もまた肯定・否定を問わず、「宗教」という概念によって自らの位置を認識するようになっていくことが議論されている。明治政府の宗教政策をはじめ、東京帝国大学における「宗教学」講座の設置など、「宗教」概念輸入後の問題については急速に研究が進み、欧米での「宗教」概念批判に倣って、その近代性、および日本もまた内面化した植民地主義的な性質を問い直すような議論が盛んに行われるようになった。ただし、それらの研究の多くは幕末期から「宗教」概念輸入後の展開を論じるものであり、それ以前の日本では「宗門」「教法」といった語は用いられていたものの、見えないものに対する儀礼実践といった共通性を以て複数の伝統を同一平面上で捉える、西欧近代の religion に相当するような概念があったか否かについて踏み込んだ議論はあまり見られない。「宗教」概念の導入それ自体が明治の宗教界にどのように作用したか、ということに関心が集中しているようである。

磯前順一によれば、政教分離のあり方が模索される明治 10 年代後半から 20 年にかけて、「政府や啓蒙思想家、そして信仰者に共通してみられるのは、どの宗教が日本の国民統合に役立つかという視点」であり「宗教は近代の国家や社会形成への貢献の度合いから語られることになる」という³²⁴。磯前は〈宗教的なもの〉の持つビリーフ的側面とプラクティシス的側面のうち、明治期に新たに輸入された「宗教」概念が前者に大きく傾いたプロテスタント的な性格の強いものであったことを問題にする。そして、「非西洋的な教説の多くは、キリスト教のようなビリーフ的性質をそなえたものへと、率先して自己を改変させていっ

³²⁴ 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』、岩波書店、2003年、p.43。

た」が、神社非宗教論において日本政府がとった方策はそれとは異なり、「当時、日本であらたに起こった倫理と宗教の分離に乗じて、プラクティス的な神社神道がビリーフ的な宗教とは異なることを理由に、それを非宗教としての公共道徳へと仕立てあげるものであった」³²⁵。いずれにせよ「レリジョンという概念が伝わって以来、わたしたちの物のとらえ方は一変してしまった」ということを強調するのであるが、レリジョン以前の日本の宗教観がどのようなものであったかについて多くは語られない。

また、「宗教」としてはビリーフ的なものが優位に置かれたとしても、神社や宮中での祭祀が重視され、植民地等の皇民化において積極的に利用されていたことを考えれば、むしろビリーフとしての「宗教」は個人の裁量で自由にできる比較的重要性の低いもので、国家としてはプラクティスこそが重視されていたともいえるのではないか。民間信仰に対する抑圧も、プラクティス的なものを否定したというより、重視するからこそ望ましいプラクティスへと置き換えようとしたと見るべきであろう。これらの問題はレリジョンだけでなく、それ以前の「道」を規定する経世論的宗教論を踏まえることでより正確な理解が可能になるのではないか。

一方、島藺進は「プラクティス」に対する「ビリーフ」の優越という問題を強調する磯前の論に対し、「個人の内面のこととしての「宗教」、それと対応して自発的に信仰する個人が構成する宗教共同体の重視という側面」が、近代日本の「宗教」概念輸入についてより大きな問題であるという³²⁶。〈宗教的なもの〉を「公」と「私」に分節化し、「宗教」が後者にふり分けられるということである。島藺によれば、明治初期には「祭祀」「治教」「皇道」と諸「宗教」という領域区分の兆しがすでに見られ、中期以後に具体化してくる³²⁷。キリスト教をモデルとする〈個人の心の自由に属し、それであるが故に文明の導き手でもある「宗教」〉という概念枠組の導入が知識人を中心に進むが、それは「知」と「信」、「政治」と「宗教」が明確に分離できるとは考えない日本の宗教の現実からは遊離したものであった。最終的に、島地黙雷「三条教則批判建白書」のように「神道・皇道にあたるものを宗教以下のもの、宗教以外のものと見る」、つまり一方では民俗宗教的な神道を文明社会の宗教にふさわしくないものと位置づけ、他方では天皇や朝廷への尊崇を政治のレベルでなすべきと位置づけることで、個々人の生死の悟りに関する「教」を独立させるという形を取り、「日本の現実と輸入された宗教概念の調整」が行なわれたものの、「神道や皇道にあたるものの適切な概念的位置が見いだせなかった」という。国家自体を文明的に形成あるいは発展させるような「宗教」と個人的な信仰としての「宗教」の両方が **religion** には含まれていたにもかかわらず、後者のみが「宗教」と呼ばれるようになり、「日本の現実に見合った宗教制度の模索の中で、制度上の「宗教」の意義が狭く限定されていく」のであるが、「神道」や「皇道」が私的な「宗教」と対比される公の〈宗教的なもの〉であったこ

³²⁵ 磯前、2003年、p.54。

³²⁶ 島藺進「宗教史叙述の罫一神道史・国家神道史を例として」(『宗教史とは何か』上巻、リトン、2008年、p.409。

³²⁷ 島藺進「近代日本における「宗教」概念の受容」(『〈宗教〉再考』ペリかん社、2004年)。

とは、適切かどうかはともかく当時の「概念的位罫」と認められないだろうか。もちろん、この区分が蕃山の「大道」「小道」に対応することを主張したいのである。

島藺が仏教等の宗教を「皇道」の下位に位置づける言説の原型としてあげる「大教宣布の詔」では、「天神・天祖極を立て統を垂れ、列皇相承け、之を継ぎ之を述ぶ。祭政一致、億兆同心、治教上に明らかにして、風俗下に美なり。而るに中世以降、時に汚隆有り。道に顕晦有り。今や天運循環し、百度維れ新なり。宜しく治教を明らかにして、以て惟神の大道を宣揚すべきなり」とあるが、これは蕃山や残口らが主張し続けていたことであった。神儒一致的な「皇道」論が後期水戸学や津和野派国学に由来するものであることは周知のことであり、また鬼神祭祀を人心収攬の術とする発想において徂徠の鬼神論が水戸学に与えた影響、さらに蕃山と水戸学を直結して論じる研究もあるが、明治天皇の侍講であった元田永孚が蕃山と新井白石・荻生徂徠を比較して、「新白石・物徂徠、経済運用は衆の推す所、一は覇を佐け一は法に任ず。君（＝蕃山）より之れを視れば器小なる哉」（『元田先生進講録』附録「蕃山先生」）と講じたことを考えれば、影響関係は直線的なものではなかったであろう。元田において蕃山の「大道」は白石や徂徠のそれとは異なり、理想的な徳治の王道として理解されていたらしい。もとより、蕃山の著作が幕末になっても広く読まれたことは従来指摘されてきたことである。

その「皇道」は200年程も前の理論通り、見事な二重構造を形成した。久野収によれば、「天皇の権威と権力が、「顕教」と「密教」、通俗的と高等的の二様に解釈され、この二様の解釈の微妙な運営的調和の上に、伊藤の作った明治日本の国家がなりたっていた」。つまり、「天皇は、国民全体にむかってこそ、絶対的権威、絶対的主体としてあらわれ、初等・注等の国民教育、特に軍隊教育は、天皇のこの性格を国民の中に徹底的にしみこませ、ほとんど国民の第二の天性に仕あげるほど強力に作用した」が、「天皇の側近や周囲の輔弼機関からみれば、天皇の権威はむしろシンボリック・名目的権威であり、天皇の実質的権力は、機関の担当者がほとんど全面的に分割し、代行するシステムが作りだされた」のである³²⁸。

この近代の顕密体制について、森鷗外の小説『かのように』は、国史をライフワークにしようと志す歴史学者の口を借りて語っている。国民国家形成に向けて民心を統合するため、神話という虚構が必要であると考えつつ、神話と歴史を綯い交ぜに書くことには踏みきれず葛藤する、若き洋行知識人の姿である。主人公は幾何学にせよ法律にせよ虚構無しには成り立たないことを論じ、「人間の智識、学問はさて置き、宗教でもなんでも、その根本を調べて見ると、事実として証拠立てられないある物を建立している」、「即ちかのように土台に横わっている」として、「昔の人が人格のある単数の神や、複数の神の存在を信じて、その前に頭を屈めたように、僕はかのようにの前に敬虔に頭を屈める」というのである。徂徠や宣長も、同じものに頭を屈めていたであろう。鷗外もまた、主人公の父に語らせる形で、近世の儒教的儀礼論と重ねて「かのように」の哲学を提示している。

³²⁸ 久野収「第四章 日本の超国家主義」（久野収・鶴見俊輔『現代日本の思想』1956年）p.132。

知識人と「愚人」とが認識において分断されたまま、「かのように」で社会を統合する「大同」のユートピアは、少なくとも近世以降の一部の知識人にとって甘美な夢であり続けたように思われる。もちろん、言説自体は『論語』や『老子』にまで遡ることもできよう。この官僚的知識人の欲望無しに、経世論的宗教論は展開され得なかったはずである。それを宗教思想史的問題として、本稿で提示できれば幸いである。

参考文献

- 浅野三平「静観房好阿」(『女子大国文 62』,京都女子大学国文学会,1971)
- 飛鳥井雅道「テキストとしての神話一本居宣長・上田秋成論争とその周辺一」(『人文学報』第75号,京都大学人文科学研究所,1995)
- 阿部秋生「儒家神道と国学」(『日本思想体系 39 近世神道論 前期国学』,岩波書店,1972) 飯倉洋一「秋成の「私」の説について」(『語文研究』第五十号, 1980)
- 『秋成考』,翰林書房,2005
- 家永三郎「増穂残口思想」(『日本歴史』41、吉川弘文館、1951)
- 池澤優「宗教概念ならびに宗教研究の普遍性と地域性の相関・相克に関する総合的研究」報告書、2010～2012年度文部科学省科学研究費補助金基盤研究(B)
- 石田一良「解題」(『神道大系 論説編二十 藤原惺窩・林羅山』昭和63年、精興社)
- 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』、岩波書店、2003年
- 伊藤仁斎『語孟字義』(『日本思想大系 33 伊藤仁斎 伊藤東涯』,岩波書店,1971)
- 『論語古義』,合資会社六盟館,1909
- 井上寛司「「神道」の成立一神社史研究序説」(Memoirs of the Osaka Institute of Technology, Series B, vol.46, No.1, 2001)
- 「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—」(Memoirs of the Osaka Institute of Technology, Series B, vol.48, No.1, 2003)
- 井上啓治『京伝考証学と読本の研究』,新典社,1997
- 井上智勝「神道者」(『シリーズ近世の身分的周縁 1 民間に生きる宗教者』,吉川弘文館 2000)
- 牛尾春夫『熊沢蕃山 思想と略伝』第一学習社、1968年
- 後小路薫「増訂 近世勸化本刊行略年表」(『國文学 解釈と教材の研究』第49巻5号,2004,)
- 鶴月洋『雨月物語評釈』,角川書店,1975
- 浦西勉「江戸時代中期の一神道家の活動に関する覚書—多田義俊の活動—」(『日本近世文学研究の新領域』,思文閣出版,1998)
- 江本裕『近世文学研究叢書 12 近世前期小説の研究』,若草書房、2000
- 遠藤潤「平田篤胤の他界論再考—『靈能真柱』を中心に—」(『宗教研究』第69巻第2輯 305号,日本宗教学界,1995)
- 「「神道」からみた近世と近代」『岩波講座 3 宗教史の可能性』岩波書店、2004年、p.176
- 大川真「消失しない靈魂—江戸精神史の一側面—」(『季刊 日本思想史』78、ぺりかん社、2011年)
- 『近世王権論と「正名」の転回史』御茶の水書房、2012年
- 大桑斉『日本近世の思想と仏教』,法蔵館,1989
- 「近世初期における思想と説話」(『國文学 第49巻5号』,学燈社,2004)

- 加地伸行『儒教とは何か』中公新書、1990年
- 桂島宣弘「「近世帝国」の解体と十九世紀前半期の思想動向」(『日本思想史講座 3—近世』ペリかん社、2012年)
- 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)
- 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)
- 久野収「第四章 日本の超国家主義」(久野収・鶴見俊輔『現代日本の思想』1956年)
- 桑原恵「古典研究と国学思想」(『日本の近世』13,中央公論社,1993)
- 黒住真「儒学と近世日本社会」(『岩波講座 日本通史第13巻 近世3』(岩波書店、1994年、p.280)
- 「倫理化の過程—近世の倫理 - 宗教空間」(『岩波講座 近代日本の文化史2 コスモロジーの「近世」』,岩波書店,2001)
- 河野省三『近世神道教化の研究』明德印刷出版社,1955
- 小島毅『世界史リブレット 68 東アジアの儒教と礼』,山川出版社,2004年,p.57
- 小林准士「近世神道説における教化についての言説—増徳残口の神道説」(『季刊日本思想史』47号、1996年)
- 子安宣邦、『事件としての徂徠学』青土社,1990
- 『本居宣長』,岩波現代文庫,2001
- 『(新版) 鬼神論—神と祭祀のディスコース—』白澤社、2002年
- 堺光一「上田秋成の神道観について」(『皇学館大学神道研究所所報』,1977)
- 酒井直樹『過去の声』,以文社,2002
- 佐久間正「時処位論の展開」(『東北大学 日本思想史研究』第9号、1977年)
- 佐藤弘夫「初期日蓮の国家観—鎌倉旧仏教との比較において—」(『日本思想史研究』10、東北大学文学部日本思想史学研究室、1978年)
- 佐藤深雪「都賀庭鐘の鬼神論」(『日本文学』31(7))、未来社、1982)
- 澤井啓一「荻生徂徠における「天」と「人情」」(『東洋の思想と宗教』第五号、早稲田大学東洋哲学会、1988年)
- 「十八世紀日本における〈認識論〉の探求—徂徠・宣長の言語秩序観」(『江戸文化の変容 十八世紀日本の経験』平凡社,1994
- 『〈記号〉としての儒学』光芒社、2000年
- ジェームズ・マックマレン「公家・武家・儒者」(横山俊夫編『貝原益軒—天地和楽の文明学』平凡社、1995年)
- 島菌進「近代日本における「宗教」概念の受容」(『〈宗教〉再考』ペリかん社、2004年)
- 「宗教史叙述の畏—神道史・国家神道史を例として—」(『宗教史とは何か』上巻、リトン、2008年)
- 鈴木淳「目ひとつの神像の彫琢と秋成の神秘主義」(『近世文藝』35』,日本近世文学会)

- 曾根原理『神君家康の誕生』吉川弘文館、2008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)
- 高田衛『上田秋成研究序説』,寧楽書房,1968
- 『上田秋成年譜考説』,明善堂書店,1964
- 同=編・校注、『江戸怪談集 上・中・下』,岩波文庫,2002
- 『江戸文学の虚構と形象』,森話社,2001
- 高野信治「増穂残口の対外観—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年)
- 高山大毅「仁斎と徂徠—「鬼は外、福は内」—」(『日本思想史講座 3—近世』ペリかん社、2012年)
- 瀧康秀「熊澤蕃山の「造化」と「時・所・位」観」(『漢文学 解釈與研究』第一輯、漢文学研究会、1998年)
- 田尻祐一郎「綱斎・強斎と『文公家礼』」(『日本思想史研究』15、1983年)
- 「懶斎・楊斎と『文公家礼』」(『文芸研究』113、1986年)
- 「二つの「理」—閻斎学派の普遍感覚—」(『思想』766、1988年)
- 「儒学の日本化」(『日本の近世 13』中央公論社、1993年)
- 「垂加神道と「神代巻」—徳川の神話空間の成立—」(『シンポジウム〈徳川イデオロギー〉』ペリかん社、1996年)
- 『山崎闇斎の世界』ペリかん社、2006
- 太刀川清『近世怪異小説の研究』,笠間書房,1979
- 「静観房好阿の怪異小説」(『国語国文研究 68』,北海道大学国文学会,1982)
- 田中則雄「文学史の中の大江文坡」(『文学』第3巻第3号,岩波書店,2002)
- 田中優子『江戸の想像力』,ちくま学芸文庫,1992
- 田辺健治郎「近世神道思想研究—増穂残口の神像論—」(『國學院大學 大学院紀要—文学研究科—』第22輯、1990年)
- 玉懸博之「林羅山の神道における「伝統」と「外来」」(『伝統と変容』,ペリかん社,2000)
- タラル・アサド、中村圭志訳『宗教の系譜—キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』岩波書店、2004年
- 『世俗の形成—キリスト教、イスラム、近代—』みすず書房、2006年
- 田原嗣郎『徂徠学の世界』東京大学出版会,1991
- 堤邦彦「怪異」(『仏教文学講座 5』,勉誠社,1994)
- 『近世仏教説話の研究』,翰林書房,1996
- 田世民『近世日本における儒礼受容の研究』(ペリかん社、2012年)
- 陶徳民『懐徳堂朱子学の研究』,大阪大学出版会,1994
- 友枝龍太郎「解題(鬼神論)」(『日本思想大系 35 新井白石』岩波書店、1975年) p.584
- 長島弘明「古典文学ジャンル史(物語小説史)」(『別冊國文學 43 古典文学史必携』,學燈社,1992)

- 「上田秋成」(『時代別古典文学史事典』,東京堂出版,1997)
『秋成研究』,東京大学出版会,2000
- 中野三敏「談義本略史」(『新日本古典文学大系 81』,岩波書店,1990)
「大江文坡のこと」(『経済往来』,1965)
「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)
「増穂残口伝(下)」(『文学研究』第73輯、九州大学文学部、1976年)
『戯作研究』中央公論社,1981
「残口任誕」(『江戸狂者伝』中央公論社、2007年)
- 中村春作「「風俗」論への視角」(『思想』766号、岩波書店、1988年)
- 中村禎里『狐の日本史 近世・近代篇』,日本エディタースクール出版部,2003
- 中村博保『上田秋成の研究』,ぺりかん社,1999
- 中村幸彦「桜姫伝と曙草紙」(『中村幸彦著述集』第六卷,中央公論社,1982)
- 西田耕三「文坡と主夜神」(『日本文学』,第38巻8号,1980)
- 西田耕三=校訂,『叢書江戸文庫 16 仏教説話集成一』,国書刊行会,1990
- 西村玲「聖俗の反転—富永仲基『出定後語』の真相」(『宗教研究 第78巻342』)
- 野口武彦「江戸儒学者の『源氏物語』観—熊沢蕃山『源氏外伝』をめぐって—」(『文学』vol.50、岩波書店、1982年)
「古道信仰と古代幻想—秋成・宣長における二つの国学的世界像」(『ユリイカ』20-11,1988-9)
- 心山義文「「鑑草」をめぐる仏教的心性論—戦術としての仏教—」(『季刊日本思想史』48、ぺりかん社、1996)
- 芳賀登「独立的思想家・増穂残口思想闘争」(『芳賀登著作選集第3巻 知識人社会の形成—風俗・情報文化—』雄山閣出版、2000年)
- 林淳「日本宗教史における世俗化過程」東京大学出版会、1992年
- ピーター=ノスコ著・中川英明訳「増穂残口—狭義と広義の国学の間」(『季刊 日本思想史』31号、1988年)
- 東より子『宣長神学の構造』,ぺりかん社,1999
- 尾藤正英『日本封建思想史研究』青木書店、1961年
「国家主義の祖型としての徂徠」『日本の名著 16 荻生徂徠』中央公論社、1974年
『江戸時代とはなにか—日本史上の近世と近代—』岩波現代文庫、2006年。
- 日野龍夫『江戸人とユートピア』,朝日新聞社,1977
『宣長と秋成』,筑摩書房,1984
- 平石直昭「初期宣長の思想形成—「古道」論を中心に—」(『社会科学研究』第35巻第5号,東京大学社会科学研究所,1984)
「徂徠学の再構成」(『思想』766号,1988)
「物」と「豪傑」—江戸後期思想についての覚書」(『懐徳』第57号,懐徳堂記念会,1998)

- 「徳川思想史における天と鬼神—前半期儒学を中心に」（『アジアから考える[7]世界像の形成』東京大学出版会、1994
- 平野豊雄「国学思想論」（『講座日本近世史9 近世思想史論』,有斐閣,1981)
- 深澤英隆『啓蒙と霊性—近代宗教言説の生々と変容』岩波書店、2006年
- 前田勉『近世神道と国学』,ぺりかん社,2002
- 『兵学と朱子学・蘭学・国学』平凡社、2006年
- マックス・ヴェーバー「儒教とピューリタニズム」（大塚久雄・生松敬三訳『宗教社会学論選』みすず書房、1972年)
- 松嶋健「視覚化とその剰余」（『人文学報』第85号,京都大学人文科学研究所,2001)
- 福嶋信吉「〈お道〉として語られる〈宗教〉世界」（『〈宗教〉再考』,ぺりかん社、2004年
- 「道」『宗教学事典』、2010年、p.205
- 源了圓『近世初期実学思想の研究』、1980年
- 「徂徠・春台における天の観念と鬼神観」（『神観念の比較文化論的研究』講談社、1981年
- ミハイル＝バフチン『ドストエフスキーの詩学』（望月哲男・鈴木淳一訳、ちくま学芸文庫、1995
- 『小説の言葉』（伊東一郎訳、平凡社ライブラリー、1996年
- 宮川康子『富永仲基と懐徳堂』,ぺりかん社,1998
- 『自由学問都市 大阪—懐徳堂と日本的理性の誕生』,講談社選書メチエ,2002
- 宮崎道生『新井白石の研究 〔増訂版〕』、吉川弘文館、1984年、p.712。
- 『熊沢蕃山の研究』思文閣出版、1990年
- 『熊沢蕃山と源氏物語』（『駒沢短大国文』21、駒澤大学、1991年）
- 「解説」『自筆本『三輪物語』』大神神社、1996年
- 宮田登『江戸のはやり神』,ちくま学芸文庫,1993
- 柳田國男「神道と民俗学」（『柳田國男全集13』,ちくま文庫,1990)
- 山下龍二「中国思想と藤樹」（『日本思想大系29 中江藤樹』1974年
- 山田勝芳『中国のユートピアと「均の理念」』汲古書院、2001年
- 山谷勇平「反宣長の思想—上田秋成一」（『神道宗教 第11号』,神道宗教学会編,1956)
- 山本登朗「芥川の虚と実—『伊勢物語』第六段の創造—」（『礫』第17集、2008年）
- 湯浅佳子「解説」（『東洋文庫735 広益俗説弁続編』,平凡社,2005)
- 若尾政希『「太平記読み」の時代』,平凡社,1999
- 鷲山樹心『上田秋成の文芸的境界』,和泉書院,1983
- 和田恭幸『『伽婢子』考—序文釈義』（高田衛＝編、『見えない世界の文学誌』,ぺりかん社,1994)
- 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
- 渡辺浩『増補版 近世日本社会と宋学』2010年
- 『日本政治思想史[十七～十九世紀]』東京大学出版会、2010年
- 和辻哲郎『日本倫理思想史(三)』岩波文庫、2011年

資料

- 雨森芳洲『橘窓茶話』（『日本随筆大成 第二期 第四卷』,吉川弘文館 s 4 9）
- 新井白石『鬼神論』（『日本思想大系 35 新井白石』,岩波書店,1975）
『古史通』（『新井白石全集 第三卷』,1906）
- 上田秋成『呵刈菟』（『上田秋成全集 第一卷』,中央公論社,1990）
『雨月物語』（『上田秋成全集 第七卷』,中央公論社,1990）
『神代かたり』（『上田秋成全集 第一卷』,中央公論社,1990）
『北野加茂に詣づる記』（『上田秋成全集 第十一卷』,中央公論社,1994）
『金砂』（『上田秋成全集 第三卷』,中央公論社,1991）
『猷神和歌帖』（『上田秋成全集 第十一卷』,中央公論社,1994）
『諸道聴耳世間狙』（『上田秋成全集 第七卷』,中央公論社,1990）
『世間妾形気』（『上田秋成全集 第七卷』,中央公論社,1990）
『胆大小心録』（『上田秋成全集 第九卷』,中央公論社,1992）
『『日本春秋』書入』（『上田秋成全集 第一卷』,中央公論社、1990）
『安々言』（『上田秋成全集 第一卷』,中央公論社、1990）
- 荻生徂徠『護園十筆』（『荻生徂徠全集 17 随筆 1』,みすず書房,1976）
『鈴録』（『荻生徂徠全集 6』,みすず書房,1976）
「私擬対策鬼神一道」（『近世儒家文集集成 第三卷 徂徠集』,ぺりかん社,1986）
『政談』（『日本思想大系 36 荻生徂徠』,岩波書店、1973 年）
『太平策』（『日本思想体系 36 荻生徂徠』,岩波書店、1973 年）
『弁名』（『日本思想大系 36 荻生徂徠』,岩波書店,1973）
『論語徴』（『荻生徂徠全集 4 経学』,みすず書房,1978）
『徂徠集』（『近世儒家文集集成 第三卷』,ぺりかん社、1985 年）
- 賀茂真淵『国意考』（『日本思想体系 39 近世神道論 前期国学』,岩波書店,1972）
- 熊沢蕃山『三社託宣解』（『神道大系 論説編二十一 熊沢蕃山』,神道大系編纂会,1992）
『神道大義』（『神道大系 論説編二十一 熊沢蕃山』,神道大系編纂会,1992）
『三輪物語』（『神道大系 論説編二十一 熊沢蕃山』,神道大系編纂会,1992）
『宇佐問答』（『神道大系 論説編二十一 熊沢蕃山』,神道大系編纂会,1992）
『葬祭辨論』（『神道大系 論説編二十一 熊沢蕃山』,神道大系編纂会,1992）
『集義外書』（『神道大系 論説編二十一 熊沢蕃山』,神道大系編纂会,1992）
『大学或問』（『神道大系 論説編二十一 熊沢蕃山』,神道大系編纂会,1992）
『夜会記』（『神道大系 論説編二十一 熊沢蕃山』,神道大系編纂会,1992）
『女子訓』（『増訂 蕃山全集』第二冊）
『源語外伝』（『増訂 蕃山全集』第二冊）
『孝経小解』（『増訂 蕃山全集』第三冊）

- 『論語小解』(『増訂 蕃山全集』第四冊)
『大和西銘』(『増訂 蕃山全集』第五冊)
『集義義論聞書』(『増訂 蕃山全集』第六冊)
『集義和書』(『日本思想体系 30 熊沢蕃山』岩波書店、1971年)
- 多田南嶺『南嶺子』(『日本隨筆大成』第一期 17,吉川弘文館,1976)
橘南谿『西遊記』(『東洋文庫 249 東西遊記 2』,平凡社,1974)
太宰春台『弁道書』(『日本思想闘諍史料 第三卷』,名著刊行会,1969)
富永仲基『翁の文』(『日本古典文学大系 97 近世思想文集』,岩波書店,1966)
中井竹山『草茅危言』(『日本經濟大典 23』,明治文献,1969)
中江藤樹『翁問答』(『日本思想体系 29 中江藤樹』,岩波書店,1972)
林羅山『神道伝授』(『日本思想体系 39 近世神道論 前期国学』,岩波書店,1972)
伴蒿蹊『閑田耕筆』(『日本隨筆大成』第一期 18,吉川弘文館,1976)
増穂残口『神道大系 論説編二十二 増穂残口』(精興社,1980)
本居宣長『排蘆小船』(『本居宣長全集 第二卷』,筑摩書房,1968)
『石上私淑言』(『本居宣長全集 第二卷』,筑摩書房,1968)
『石上漫録』(『本居宣長全集 第十三卷』,筑摩書房,1971)
『くずばな』(『本居宣長全集 第八卷』,筑摩書房,1972)
『鉗狂人』(『本居宣長全集 第八卷』,筑摩書房,1972)
『古事記雑考』(『本居宣長全集 第十四卷』,筑摩書房,1972)
『古事記伝』(『本居宣長全集 第九卷』,筑摩書房,1972)
『菴庵隨筆』(『本居宣長全集 第十三卷』,筑摩書房,1972)
『玉勝間』(『本居宣長全集 第一卷』,筑摩書房,1968)
『答問録』(『本居宣長全集 第一卷』,筑摩書房,1968)