

## 近世初頭における「神」観念形成の特質

井 上 厚 史

### 一、はじめに

近世朱子学の開祖とされる林羅山の著作は、その七十五年の生涯を通じて百十余種にも及ぶという広範囲なものであったが、中でも慶長十一年（一六〇六）羅山二十四才の青年期に著された『排邪蘇』<sup>1)</sup>および晩年の正保年間（一六四四～七）に著された『神道伝授』は、彼の思想を知るうえで無視することのできない著作である。儒者であった羅山がこれらのキリスト教や神道に関連する書物を書き残したことは、羅山の関心の広さや博識ぶりを示すというよりも、むしろ近世初頭の日本における思想状況の錯綜性を象徴するものであるといえよう。すでに羅山において、儒教（朱子学）は、キリスト教や神道と同一の関心領域に位置していたのであった。

このような思想的錯綜性は、羅山のみに見られるものではない。当時の社会に最も大きな影響を及ぼした事件は、キリシタン信仰の急速な浸透とその大規模な弾圧であった。天正十五年（一五八七）に秀吉は「伴天連追放令」を出す<sup>2)</sup>が、当時のキリシタン人口は推定で三十数万にも達していたと考えられている。キリシタン禁制はそ

の後家康や家光に引き継がれる中で、おびただし数の殉教者を出すことになるが、こうした弾圧に呼応するように、「排邪書」と呼ばれる一連の反キリシタン文書が出現した。そしてこれと時を同じくして、世の中にはいわゆる儒教や神道の興隆がおこり、さらに巷間の教訓書の発行が続くのである。これら種々のテキストは、たとえ異なる動機によって著されたものであっても、ともに十七世紀前半の同時代に生み出されたテキストであるばかりか、内容においても、儒教的・神道的・仏教のあるいはキリスト教的要素が混在するという著しい類似性を示している。

当時のテキスト全般に見られるこのような思想的錯綜性あるいは混乱は、いったい何に起因しているのだろうか。これについて石田一良氏は、近世幕藩体制擁護のイデオロギーを形成するために必然的に生じた現象として、つまり「イデオロギー連合」の構成という視点から捉えている。

こうして朱子学、天道思想、神君思想の三つ——実は仏教を含めて四つの思想——が互いに連結して幕藩体制支持の「イデオロギー連合」を構成したと私は考えている。日本のような、さ

まざまの思想が重層し混在しているところでは、ただ一つの思想に時代や体制や階級・身分のイデオロギーを求めることは、ことに適切ではないように思う。日本人はつねに複数のイデオロギー「連合」ないしは「結合体」を、それぞれの時代の、体制ないしは階級・身分のイデオロギーとしてきたように思われるのである。

このような石田氏の分析、およびそれに先立つ丸山真男氏の『日本政治思想史研究』の登場により、近世初頭の思想の分析は徳川幕府の公的イデオロギーの抽出・発見に固定され、あらゆる問題をイデオロギーとの関連で解釈しようとする傾向が見られる。しかし、性急にイデオロギーの構造や機能の分析に入るまえに、なぜそもそもこの時代にイデオロギーの構成が行われたかを問う必要があるのではないだろうか。この疑問に対し、H・オームス氏は、この時期に庶民と武士とのあいだに土地の支配をめぐる権力闘争が生じ、正当性の争いが起きたことに着目し、この「日本史上まったく新しい状況のために、社会に関する新たな総合的言説の生産が必要となったのであり、そして実際、そうした状況ゆえに、日本史上初めてイデオロギー生産が権力追及戦略の重要な一部となった」と捉えている。またイデオロギー「連合」については、本来イデオロギーとは「全体的のではなく、むしろ部分的・断片的」に生ずるものであるから、<sup>(3)</sup>「決してすべて一時に形を成すのではな<sup>(4)</sup>いのであるから、問題は、「包括的なイデオロギー、つまり社会全体の結合に関わり、社会の全成員に有効なのだ」と主張する手のこんだ言説」の出現として扱うべきだと考えられている。確かにこのオームス氏のように考

えると、近世初頭のテキストにおける思想的錯綜性は、「包括的イデオロギー」形成の問題として処理することが妥当であるように見える。

しかし、権力の神聖化に深い関わりを持つ「神」をめぐる言説の中にしばしば登場する「心ハ神明ノ舎」あるいは「心だに誠の道にかなひなばいのらずとも神やまもらん」などの言辭に、社会全体の結合に関わるような包括的イデオロギーを読み込むことがはたして可能だろうか。また「善ヲスレバ我ガ心ノ神ニ随フ故ニ天道ニ叶フ。悪ヲスレバ我心神ニ背ク故ニ罪ヲウク。諸神ト人ノ本ヨリ同理成故也。一心ノ清ハ神ノマシ(マ)ス故也。」<sup>(5)</sup>という因果応報観の中に、支配者の正当化を読み取ることが可能だろうか。このような点に注目するならば、近世初頭のテキストの中には包括的イデオロギーとは無関係な言説が形成されていたと考えるべきであり、イデオロギー的観点から解釈すること自体を一度離れる必要があるだろう。そこで本稿では、一つの試みとして、排邪書・神道書などの近世初頭のテキストに見られる「神」観念の形成に焦点を当て、当時の「神」に関する言説に見られる思想的錯綜性の持つ意味を、当時の人々の「心性」の観点から分析を加えてみようと思う。

## 二、発端としてのキリシタン問題

海老沢有道氏によれば、現在知られている最古の反キリシタン文書、つまり「排邪書」は、慶長年間中期(一六〇五前後)に著された『伴天連記』であり、その後二万数千人が殺害された島原の乱(一六三七〜八)を経て、ほぼ寛文年間まで幕府の禁教政策に応じ

るように刊行されたらしい。<sup>7)</sup> そのもつとも初期の著作に属する林羅山の『排邪蘇』には、イエズス会日本人修士不干斎ハビアンとの対話が収録されているが、両者の議論は平行線をたどったままかみ合わず、しだいに不信感を増した羅山は、次のように言い放つてキリシタン問題を葬り去ろうとする。

聖人を侮るの罪、これをも忍ぶべくんば、孰れをか忍ぶべからざらん。もしまたこれを以て下愚庸庸の者を惑はすときんば、罪またいよいよ大なり。しかじ、その書を火かんにば。

キリシタンは聖人を侮るものである以上、その罪を放置しておくわけにはいかず、彼らの文書を焼却しろというのである。このような羅山の憤怒の情に堪えないといった高圧的な発言を見ると、当時の知識人にとってキリシタン問題とは、単なる論争の対象ではなく、ある心理的不快感をもよおす事件として登場したことが感じられるだろう。そしてこの羅山の発言は、決して羅山一人の一過性の反応だったのではなく、しだいに緊迫さを増し、当時の人々のあいだに感情的な激しい反応をまきおこしたのである。

かの伴天連の徒党、みな件の政令に反し、神道を嫌疑し、正法を誹謗し、義を残そとなひ、善を損なふ。刑人あるを見れば、すなはち欣び、すなはち奔り、自ら拝し自ら礼す。これを以て宗の本懐となす。邪法にあらずして何ぞや。実に神敵凶敵なり。急ぎ禁ぜずんば後世必ず国家の患ひあらん。

イブセイイ哉。マルチルトテ法ノ為ニハ身命ヲ塵芥ヨリモ軽クサスル事。……提字子ノ命ヲタ、ル、ヲモ恐レズ、宗旨ヲ替ヘザルハ、誠ニ甚ダ怖ルベキ者也。……如是邪法ヲ弘ムルハ、偏ニ

天魔ノ所行也。<sup>10)</sup>

伴天連の徒は、死刑を恐れないばかりかよろこんで死におもむき、殉教者に対して欣喜の声をあげ、礼拝までささげることをやめない。そんな者どもを放置しておけば「必ず国家の患ひ」をもたらすことになる。「実に神敵凶敵なり」「誠ニ甚ダ怖ルベキ者也」「天魔ノ所行也」という表現には、キリシタンが当時の人々の心にどれほど異様にうつり、恐怖感をまきおこしたかが如実にあらわれているといえよう。このようなキリシタンに対する過剰な嫌悪感、訳のわからない「他者」に直面したときに生じる一種の戦慄に属するといつてよいだろう。伴天連たちはいったい何を考えて、あれほど死を軽視し、よろこんで受け容れるのか、それが「排邪書」の著者たちには理解することができない。彼らの認識のレベルを越えた「他者」が眼前に存在しているのである。認識の枠の外にあり、不可解であるがゆえに、動揺は深まってゆく。

しかし、単に恐怖感をつのらせてばかりはいられない。訳のわからない他者であるキリシタンを封じ込めなければならぬ。そこで持ち出されてきたのが、「日本は神国」という言説であった。

それ日本はもとこれ神国なり。陰陽不測、名づけてこれを神と謂ふ。聖の聖たる、靈の靈たる、誰か尊崇せざらん。<sup>11)</sup>

夫日本は神国也。神国に生を得て、神明を崇め奉らざらんは、非儀の至りなり。<sup>12)</sup>

日本が神国であると主張することは、異国の神である「デウス」を日本という空間から切り離し、認識の対象から除外しようとすることを意味している。日本は日本の根生いの神々のすむ国なのであ

って、日本の「神明」だけを崇めていけばよいのである。しかし、ここで注意を要するのは、この議論が決して日本が神国であることを少しも証明するものではなく、解釈の戦術として利用されていることである。日本が神国であることは所与のこととしてひたすら神明への崇敬が奨励されるが、「日本は神国」であることを証明するものは、「日本は神国」であるという言説自体を繰り返すこと、すなわちその「語り」自体の中に潜む力であり、また「神話」すなわち「歴史」を援用することによって生じた「歴史的正当性」によって、この言説の有意性は支えられているのである。「語り」を利用して、「歴史」に訴えることによって、かろうじてこの議論は意味を持つているにすぎない。

では、このような「日本は神国」であると訴えることで、キリシタンがもたらした恐怖はいやされたのだろうか。ところがそれは、認識の対象から除外するだけでは解消しなかった。次のようなキリシタンに付随した因果応報観の執拗な主張が、そのことを何よりも雄弁に物語っている。

近年来るばてれん共、更に天道の恐れもなく、私に天地の作者を作立、神社仏閣を滅却し、この国を南蛮へ取るべき謀を以て、様々虚言して、人をたぶらかす。……その科甚重ふして、天罰・仏罰・神罰・人罰、一人として免れず。

日本ハ神国、東漸ノ理ニ依テハ仏国トモ云ベシ。サレバニヤ、仏神ヲ罵詈スル提字子ハ、当来ヲ待ニ不<sup>レ</sup>及、現世ニテモ仏罰神罰ヲ蒙ルベキ事、踵<sup>レ</sup>回ラスベカラズ。

日本の神である「天道」を恐れず、神社仏閣を破壊し、仏神を罵

倒する「ばてれん」や「提字子」には、きつと「天罰・仏罰・神罰・人罰」などのあらゆる「罰」が下るはずなのだ。それは「踵<sup>レ</sup>回ラスベカラズ」というほど明白なことである。そして、キリシタン大名であった大友宗麟や小西行長たちが没落したのも、その原因は日本の神や仏を信仰せず、異国の「提字子」を信仰したために、「武運」が尽き、「仏神ノ加護」を失ったからなのだ。仏神によって「罪人」は必ず処罰されるという因果応報観が、ここまで徹底して訴えられたことは、彼らがいかに「ばてれん」や「提字子」を仏神の力によって葬り去りたかたかを示すものであり、彼らのキリシタンに対する動搖の根深さを物語るものであろう。そしてここに見る議論もやはり、終始一貫して因果応報の恐ろしさを述べるばかりで、キリシタンが「罰」を受けることの必然性をなら証明するものではない。問題は、因果応報が証明されることではなく、キリシタンには必ず「罰」が下るということを信じていることであった。それゆゑ因果応報という言説の有意性も、「日本は神国」同様、「語り」と「歴史的正当性」によって生み出されているのである。

そして、キリシタンという他者によつてもたらされた動搖は、最終的に次のような表現まで生み出すに至った。

嗚、それ神祇は天子より已下、聖神にして異徳ある者、これを崇め神明となす。……しかりしこうして、至誠息まざれば、必ず感応あり。……これを崇めこれを慰め、還、守護神となす。しかるときんば靈験なしと謂ふを得ざるなり。

ここで神祇は、「異徳」を持ち、人間の至誠に必ず「感応」するものであり、何よりも靈験の明らかな「守護神」として捉えられて

いる。日本の神国化や因果応報を声高に叫ぶ心理は、ついに「他者」に対する恐怖感から彼らを守ってくれる「守護神」の存在を主張するに至つたのだ。このような「守護神」にまで発展したことの背後には、「神」の实在を懸命に語ろうとする当時の人々の切実な問題意識が潜んでいるはずである。「神」は实在するはずだ。しかしそれを論じるためには、何らかの明証を加えなければならぬ。こうした問題が彼らの頭をよぎつたとき、日本が「神国」であるという神話や当時の民間信仰である因果応報観が戦術として動員され、最大限に利用されたと考えられるのである。そしてこの「守護神」の役割を具体的に担わされたものこそ、神話の中から選び出された神である「国常立尊」であつた。

国常立尊ト申シ奉ルハ、天地未開闢、人間一人モナカリシ以前ヨリノ神ニテ在マス

国常立尊は、もちろん中世神道においても論じられてきた神の一つであるが、たとえば中世神道を代表する吉田神道の『唯一神道名法要集』には、

国は是れ神国也。道は是れ神道也。国主は是れ神皇也。太祖は是れ天照大神也。

とあるように、天照大神の方を重要な神として扱っていた。ではなぜ排邪書の中では、「国常立尊」が重要な神として選択されているのだろうか。これは、さきほどの「急ぎ禁ぜずんば後世必ず国家の患ひあらん」という国家への関心の高まりとなんらかの関係があるとは考えられないだろうか。次の発言を見てみよう。

常ニ立テ国ヲ治メ玉フ故ニ国常立ノ尊ト申シ奉ル。何ゾ提字子

ノ宗バカリニ天地開闢ノ主ヲ知りタリガホニ、クド、シク此義ヲ説ヤ。

「常ニ立テ国ヲ治メ玉フ」ことに対する関心があつたからこそ、「国常立尊」が神話の中の神々から選び出されたのである。そしてここでもう一つ注意すべきことは、「国常立尊」がデウスに比定されて、「天地開闢ノ主」として解釈されていることである。異国のキリスト教の神である提字子と、日本の神話の神である国常立尊とが同質化され、デウスの他者性が中性化されてしまつている。そしていつのまにか、国常立尊にデウスの特徴であつた「天地開闢ノ主」の性格が賦与されている。これはいわば他者を中性化する過程で、他者の持つ異質性（他者性）を自己の中に吸収したことを物語っている。両者の差異は見事に無視され、デウスという「他者」の存在を同化するほど「国常立尊」の概念が膨張しているのである。

こうして、異国の神であるデウスの登場と、殉教を恐れないキリシタンという「他者」の存在がもたらした動揺は、「日本は神国」や因果応報、つまり「語り」や「歴史的正当性」を戦術として利用しながら、「他者」を全力で中性化（消去）することが行われたのだった。そうした解釈が行われる過程で、一方では「国家」への関心を引き起こし、他方で「守護神」のようなあらたな「神」観念が形成されていたことが、排邪書の中にはっきりと刻印されているといえよう。では、他者性が中性化され、「国家」への関心呼び起こし、「守護神」が誕生したことで、キリシタンによつてもたらされた動揺や恐怖感は封じ込められたのだろうか。ところがいったん巻き起こった動揺やあらたな関心は、排邪書というテキストの中で

けにとどまらず、同時代の他のテキストにも大きな影響を及ぼしていたのであった。たとえば、近世初期の神道書である度会延佳の『陽復記』に次のような記述がある。

異国の神たふとみ、異国に力を合て、我が国のかたぶかん事をねがふは、夷狄の法きりしたんのたぐいならん。真儒のとる所にあらじ。神道あきらかに行れば、上一人より下万民まで楽しみ、天地位し万物育せん。<sup>(21)</sup>

こうして、キリシタンという「他者」に端を發した動搖は、同時代の人々の心に波紋を投げかけ、彼らの関心をしだいに「国家」や「神」の問題に集約させてゆくきっかけとなったのである。

### 三、神道書に見る「神」観念の創出

排邪書の中でキリシタンという「他者」への恐怖が語られているちょうどそのとき、世の中では次々に儒家の手になる神道書や教訓書が書かれていた。これらのテキストはいったい何を表わそうとしていたのだろうか。一瞥して明らかかなことは、「神」に関する言説の多さである。例えば、林羅山は「神」を次のように捉える。

神ハ天地ノ根、万物ノ体也。神ナケレバ、天地モ滅、万物不<sub>レ</sub>正。<sup>(22)</sup>  
日月星水火ノ類、四時ノ移替、昼ト成夜ト成、寒熱風雨雷雲霧霜雪フリ、万物生榮エ枯シボムニ至テ、皆天地ノ神ノシワザ也。<sup>(23)</sup>

「神」は、「万物ノ体」であり、それゆえあらゆる自然現象は、「天地ノ神ノシワザ」として解釈される。つまり万物の生成変化は、すべて「神」の作用によるのである。と同時に、神は次のよう

に記紀神話に登場する「国常立尊」として具象化されている。

天地開時ノ神ヲ国常立尊ト申、天神七代ノ第一也。此一神分  
身シテ諸神ノ惣体ト成。<sup>(24)</sup>

国常立尊ハ一ツ切諸神ノ根本也。一而無形有靈。一切ノ人ニモ此神ノ氣ヲ不<sub>レ</sub>受云事ナシ。万物ノ始、悉皆此神ニモトツク。<sup>(25)</sup>

天地も人も万物も、すべては「国常立尊」の氣を受けて誕生するゆえに、「国常立尊」はすべての神の惣体として重視されている。

こうして羅山は、抽象的な「神」を日本の神話の系譜に結びつけて解釈しようとする。このような神話の系譜を利用して神を解釈することは、羅山に始まったわけではなく、中世神道においてもしばしばみられた現象であるが、近世初頭にあらためて羅山がその解釈を踏襲したことには、同時代における独自の意味が存在していたと考えなければならぬ。羅山が「神」を抽象的な観念にとどめず、あらためて日本の歴史の系譜に結びつけようとしたことは、「神」観念の具象化、つまり「神」の実在性を強調しようとする意志が存在していたことを意味するのではないだろうか。そのような神の実在を求める心情があればこそ、次のような神と人間との連続性の主張が生まれたと思われる。

心ハ神明之舎也。舎ハ家也。タトモバ、此身ハ家ノゴトク、心ハ主人ノ如ク、神ハ主人ノタマシキ也。<sup>(26)</sup>

「神明之舎」である心は神が住む「家」であり、その「神」は人間の「タマシキ」そのものである。人間の魂がすなわち「神」であり、心がすなわち「神」の住む「家」であるというこの解釈は、羅山ひとりに見られるものではなく、度会延佳の『陽復記』におい

て、さらに強調されたかたちで述べられている。

誰も／＼心をかゞみのごとくせば、吾心則天御中至尊・天照大神に同からんか。其上心は神明の舎といへば、もとより人の心の中に神はやどりましませども、<sup>(27)</sup>

こうした「心は神明の舎」ということばに象徴されるような神人合一を確信する心情は、山崎闇齋に至つてさらに強化され、「心の臓、神明の舎なり」という、体内の臓器である心臓に神の所在が具体化されるほどまでになり、ついには心と神との一体化を表す「心神」という独自の表現まで生み出した。

コノ心神ガ吾ニソナハリテアリテ、コレガスルトコロヨト、心法ノ本源ヲサトラセラレタトコロゾ。……心神ハ人ノ身ニヤドリテ御座ナサルゾ。……コノ身ニカノアヤンキヒカリノ心神ハキツトヤドラセラレタゾ。<sup>(28)</sup>

闇齋にとつて「心神」の實在は、人間の身体に「キツトヤドラセラレタ」という確信を生むほど疑う余地のないものだった。このような神と人との連続性の主張は、明らかに神の實在を熟望する人々の心情と切り離すことができない。そうした心情が、この時期に流行した次のことわざに集約されて表現されている。

心だに誠の道にかなひなば、いのらずとも神やまもらん<sup>(29)</sup>

祈ることがなくても、「神」の實在のすみかである「心」さえ「誠」であるならば、きつと神は守ってくれるはずだというこの言説は、もちろん一つの幻想にすぎない。しかしこのことはどうしても語られなくてはならなかったのである。さもなければ、神の實在はたちまち不安定なものになってしまうからだ。そこで羅山はしき

りに、神と人間の心は「同理」であることを説き、闇齋も「天下唯一つの理」すなわち神が「心の霊」<sup>(32)</sup>であることを説かなければならなかったのである。

さてここで、羅山や闇齋がなぜ神道に接近しなければならなかったかを考えてみよう。羅山が創りあげた「神」観念で特徴的なことは、「神」を朱子学の理気説によつて説明しようとしたことである。「神之理」について、羅山は次のように述べている。

神ハ形ナシトイヘドモ、霊アリ。氣ノナス故也。一氣ノ萌ザル時モ、萌シテ後モ、此理本ヨリ有テ、音モナクニホイモナン。始モナク終モナン。<sup>(33)</sup>

無形にして靈なる「神」は、「氣」を形成する「故」||「理」として捉えられる。つまり「神」は朱子学の「理」と同質化されているのである。そして、この「神」は抽象的な観念ではなく、日本の神話の系譜に結合された「国常立尊」あるいは「天照大神」「イザナミ」「イザナギ」などの具象化された「神」である。こうした、「神」を朱子学の理気説と関係づける一方で日本の神話の神と結合させる羅山の解釈は、一般に「理当心地神道」と呼ばれるものだが、次の記述を見れば、羅山の狙いが、理気二元論の中に「神」観念を割り込ませようとするものであったことが理解されよう。

陰陽ハ天地ノ氣也。神ハ天地ノ運用、其大本ヲ雄元雌元ト云ハ、陰陽變化シ、キンシ屈伸シテ、物々ヲ生ル故也。即是儒道ノ中ニ神道ヲ兼タリ。<sup>(34)</sup>

ここで羅山は、神||理||（運）用、陰陽||氣と捉え、この陰陽と鬼神の二つの働きによつて万物が生じると解釈しようとしている。

ところがさきほども見たように、「神」は「万物ノ体」でもあるとみなされており、朱子学本来の二元論 つまり理<sup>二</sup>用、氣<sup>二</sup>体からすれば矛盾した解釈である。さらに「神ナケレバ天地モ滅、万物不生」と説くことは、まったく朱子学の理気論からは逸脱する解釈である。つまり羅山の「神」の解釈には、理気二元論をふまえて「理」に「神」を等置するものと、「神」は体でも用でもあって、天地万物すべての生成を統轄するものという二つの解釈が混在しているのである。つまり、「儒道ノ中ニ神道ヲ兼タリ」という神儒一致を説きながら、羅山の「神」の解釈はいつのまにか天地万物の創造主である「デウス」に同質化する解釈をしていたと思われるのである。

そしてこうした流れは山崎闇斎に至ってピークに達したといつていいだろう。闇斎では神儒一致が説かれるというよりも、日本書紀神代巻の注釈が、儒教の用語によって説明される。

天神七代は造化の神、地神五代は身化の神、伊弉諾尊伊弉册尊は造化氣化を兼ねぬの神号なり……未生は則ち天の陰陽造化の神、已生は則ち人の男女氣化の神、二尊国土山海草木を生みて天照大神を生む<sup>35</sup>。

闇斎にとっても、関心は「造化の神」に集中しており、伊弉諾尊伊弉册尊天神が国土山海草木などを「生んだ」と解釈している。こうして羅山や闇斎は儒教の理論や用語を最大限に利用しながら、「神」観念を拡大させ、天地造化の神であるデウスに限りなく接近させるのであった。と同時に神は日本神話に登場する神々、「国常立尊」やイザナギ・イザナキに具象化され、人間の「心」を拠り所

として、人間と感応する実在として概念化されたのである。

以上のような神道書に見られる「神」観念は、排邪書に表れていた「神」観念と相似形を描くものであることは明白である。神話を援用しながら「守護神」を生み出すこと、儒学（朱子学）を援用しながら神人合一や「造化の神」を創り出すことは、ともに「神」の実在を求める切実な心情から生じたものであり、その結果として宗教的・超越的な「神」観念が創出されたのである。製作の現場が排邪書・神道書という区別された空間であっても、これらのテキストを生み出した同時代の「心性」は同じであったといべきであろう。ではつぎに、神道書に表れたこの「神」が、なぜ、そしてどのように「国家」と結びついているかを検討しなければならぬ。

#### 四、「神」への逃避と政治的ロマン主義

吉川惟足の著作の一つに『君道伝』と呼ばれるものがある。その中で惟足は、「国常立尊」について次のように述べている。

人主は国柱を以て四海を定め、臣はこれを以て国家を保つなり……可美蕪牙尊天に在して、これを天常立尊と曰ふ、地に在してこれを国常立尊と曰ふ。この徳全て具へますは神聖なり。神聖の国を治めたまふや国柱太しく立てて宇宙動かず。もし逆臣ありてこれを襲ふといへども、自ら害を懐きて当に独り亡ぶべし<sup>36</sup>。

天常立尊と国常立尊の徳を具えた「神聖な」人主が、「国柱」をもって国家を治めるならば、「宇宙は動かず」という安定状態もたらされるといふ。そして因果応報観が戦術として利用され、「神



聖」による國家統治の不可侵性が語られている。さてここで「国柱」とは、いったい何を表現しているのだろうか。

国柱に三の用あり、雷神は金氣を上に見し、竜神は恵を下に見し、大山祇神は不動体を中央に定む。三才より八色雷神に互り、八色竜神に至りて、天地動かず、変らず、鎮め定めたまふ。これ天地の備なり。

雷神・竜神を上下に配し、その中央に「不動体」としての大山祇神が位置するという、三神のこの垂直的な配置によって、「天地動かず、変らず、鎮め定めたまふ」という安定した秩序がもたらされること、これが「国柱」という「柱」のイメージに重ねられて象徴的に表現されている。つまり惟足にとつて、「国柱」という比喩を要するほど、國家の安定維持は重大な関心事であつたと思われる。こうした垂直的な神の配置と世界(宇宙・天地)の安定との結合は、惟足の嗣子である従長によって、さらに徹底化された「君臣ノ道」として捉え直された。

従長は、高皇產靈尊が天孫降臨の際、太玉・天児屋両命に賜つた神勅を「君臣御合体ノ御契約」だと解釈し、伊弉諾尊が化生したとき「君臣ノ道」が確立したと説く。

伊弉諾氣化坐マシ、大八洲ノ君主ト仰ガレ玉フ。始メテ人倫ノ道ハ君臣ノ道ヲ最上ト立玉フ所天命ノ元理ニシテ、此忠道ヲ以テ夫婦・父子・兄弟・朋友ノ道モ貫キ立ル所ヲ悟ラセラレ、  
 ・是レ皆ナ君臣ノ道ヲ万古不動ニ立玉ハン深キ叡慮也。<sup>38)</sup>

人倫の道の中でも「君臣ノ道」が最も重要なのだ。なぜなら、それは神から人間に与えられた「天命ノ元理」だからである。つまり

君臣關係は神と人間との關係にまで拡大され、「万古不動」な固定した「元理」として捉えられているのである。そして従長が「君臣ノ道」を説くとき、惟足同様、やはり「國家」の問題と不可分なものとして説明される。

(天津神籬を) 起シ立ルトハ此ノ時ニ始テ君臣ノ道ノ万古不易に改ルベカラザル誓ヲ立玉フ也。天津磐境トハ天津ハ上ニ同ジ、磐境ハ君ヲ守ルコト磐石ノ如ク不動不易ナルトキハ、即チ磐石ノ如ク國家不変不動ニ榮フルトノ心也。<sup>39)</sup>

「君ヲ守ル」ことが「磐石」のごとく「不動不易」であるならば、「國家」は「不変不動」に繁榮するという。要するに従長においては、神人關係が君臣關係に、天地の不動性が國家の不動性に比定された以上、君を守るという「君臣ノ道」つまり「忠道」は、「万古不易」永遠に変わることのない倫理として守られなければならないのである。

以上のような惟足・従長の論理は、神人關係を上下の垂直的な關係として捉え、そこに生じる倫理を君臣道徳(「忠道」として確立しようとするものである。しかし、なぜ彼らは「神」觀念と、天地・國家などの安定・維持を結びつけ、さらに上下の秩序すなわち君臣關係の絶対的な固定化と維持をことさらに強調するのだろうか。

これは包括的に、「神」と「國家」そして(上下の)秩序の維持の連関の問題として捉えることができるが、まず、なぜ「神」觀念の創出が、秩序の維持という保守的な態度を呼び起こすのかという問題から検討してみよう。かつてカール・シュミットは、政治的ロ

マン主義を論じて、「機械原因論的な神」と「秩序への愛」が結びつく傾向を詳しく分析したことがある。機械原因論とは、偶因論とも呼ばれ、真の原因をすべて神のうちに見、この世のすべての事象を神の働きの偶然的な機因とみなす考え方を指す。そしてこの考え方が倫理学に応用されると、人間は自分の意志では何事もなしえないのだから、神の摂理を謙虚な心で受け入れることが倫理的課題であるという結論を導き出す。また「秩序への愛」とは、現実の世界を変えることに興味を持たず、ひたすら日常的現実における外的な秩序を愛したり、自分の生きていく社会で与えられている義務の実行を要求するような、正統主義的受動性を指すという。そしてこのような保守的な態度が政治論に結びついたとき、政治的・ロマン主義と呼ばれる衝動的な思想が誕生するのである。その政治的・ロマン主義とは、問題となつて対立が本来属する政治的領域から宗教的なものへ機械原因論的に逃避し、その結果として絶対的な政府支持論、つまり絶対的な受動性を生じるような思想傾向であると定義されている。このようなプロセスを持つ政治的・ロマン主義が、日本の近世初頭における「神」観念の創出と君臣道德の喧伝、さらには「国家」の不動性の希求を唱えた当時の人々の心性の上に現れているとはいえないだろうか。

キリシタンという訳のわからない「他者」との遭遇によって引き起こされた恐怖や動揺は、それまでおこなわれていた「神」観念にも影響を与え、「デウス」というキリスト教の神との差異を中性化する中で、「守護神」という宗教的超越的観念を生み出すに至った。そして国家という現実の政治体制への関心と結びついたとき

「国常立尊」という神話的な「神」観念にまで発展したのである。他方、恐怖が呼び起こした神の存在を求めた心理は、「心ハ神明ノ舎」という神人合一説を生み、またこの連続的な神人関係が君臣關係に置き換えられたとき、君臣道德(君道、君臣ノ道)の教化による国家の安定が主張されたのであった。そこには、天地のあらゆる事象を「神ノシワザ」とみなす機械原因論的傾向と、「善ヲスレバ我ガ心ノ神ニ随フ故ニ天道ニ叶フ。悪ヲスレバ我心神ニ背ク故ニ罪ヲウク。」という因果応報観にも示されるような、「神」への服従を主張する傾向が現れている。つまり、このような「神」をめぐる言説の上に表れているものは、当時のキリシタンの反乱や土地の支配をめぐる権力闘争などの政治的混乱を、「守護神」や「国常立尊」に象徴されるような「神」の力(「罰」)に依存することによって解決を図ろうとする逃避的な傾向であるといえよう。このような「神」への逃避が、政治的・ロマン主義的傾向をこの時代の日本に生み出したと思われる。

キリシタン問題が引き起こした「他者」への恐怖は、当時の人々の心性に現実逃避的で保守的な傾向を生み出し、また君臣道德という上下の秩序の固定化を通じて「国家」の安泰をもたらそうとする、いささか病的で衝動的な反応の中でしだいに癒されていったのであった。

## 五、結 語

冒頭で述べたように、近世初頭のテキストには著しい思想的錯綜、すなわちキリスト教的・仏教的・儒教的・神道的要素の混在が

見られる。その原因として、従来から日本の思想の「重層性」や、徳川政権による幕藩体制のイデオロギーという視点から説明がなされてきた。しかし以上の考察からみて、私にはこの近世初頭における思想的錯綜や混乱は、キリシタン問題と切り離して考えることのできないものだと思う。キリシタンという訳のわからない「他者」の侵入がまきおこした恐怖があったからこそ、早急にそれに対抗する言説を作り出さなければならず、それがあのような多くの基本的な差異を無視して何でも同一であると思ふなす（「まことの博學は、百千と分けて殊なるものを博く學んで、彼は一応の理と一致なる事を、心に味はへ、行にあらわして終には数へり一になるを云なり<sup>45)</sup>」）、思想的錯綜性を生じたと思われるのである。それは、まづ「他者」のもつ他者性を消去するよう人々を促した。その反応の一つが「日本は神国」という言説に見られる他者の排除であり、もうひとつが「デウス」というキリスト教の神を中性化すること、つまり自国の神話の中に存在する「国常立尊」と同質化してしまうことであった。そしてこの「国常立尊」が「守護神」と同質化されたとき、「国家」の安定が約束され、そこで上下の秩序つまり君臣道徳（忠孝）の教化が「国家」の安定に役立つものとして要請されたのである。こうしてここまで「神」観念が膨張したとき、政治的な保守性あるいは受動性を特色とする政治的ロマン主義の傾向を露呈したときだろうか。したがって、幕藩体制の登場は、徳川政権が自己権力を擁護するために創り出したイデオロギーによって正当化される半面で、当時の人々の心性をむしろむしんでいた政治的ロマン主義的傾向によっても望まれていた体制や秩序であったと考えられ

るのではないだろうか。

しかしあらゆる要素を取り入れて肥大化する「神」観念を創り出すとするこのロマン主義的傾向は、まったくの恣意的な解釈を生み出すという危険性をつねにはらんでいる。すでに吉川惟足や山崎闇斎の解釈にはそうした語呂合わせの無原則的解釈が見られていた。このような無限に拡大してゆく恣意的な解釈に対し、有限性をもってこのロマン主義的傾向にくさびを打ち込んだ人こそ、「古義学」の伊藤仁斎であり、「古文辞学」の荻生徂徠であったのである。

(注)

- (1) 海老沢有道『日本キリシタン史』（瑞書房、一九六六）一四六頁。
- (2) 日本思想大系『藤原惺窩 林羅山』（岩波書店、一九七五）四四六頁。
- (3) 季刊日本思想史31『外国人の日本研究』H・オームス「朱子学と初期徳川イデオロギーの形成」二五頁。
- (4) 同、一一頁。
- (5) 同、二四頁。
- (6) 日本思想大系『近世神道論 前期国学』（岩波書店、一九七二）「神道伝授」（林羅山）一二頁。
- (7) 日本思想大系『キリシタン書 排邪書』（岩波書店、一九七〇）六〇〇頁。
- (8) 同、四一五頁。

- (9) 同、「排吉利支丹文」四二二頁。  
 (10) 同、「破提字子」(ハビアン) 四四二頁。  
 (11) 同、「排吉利支丹文」四二〇頁。  
 (12) 同、「破吉利支丹」四五二頁。  
 (13) 「語りの言語行為論」と「正当化の物語」についてはJ・F・リオタールの「正当化についてのメモランダム」を参照。『ポストモダン通信』(朝日新聞社、一九八六) 六九—九八頁。  
 (14) 『キリシタン書 排邪書』「破吉利支丹」四五七頁。  
 (15) 同、「破提字子」四二七頁。  
 (16) 同、四二八頁。  
 (17) 同、「対治邪執論」四六六頁。  
 (18) 同、四二七頁。  
 (19) 日本思想大系『中世神道論』(岩波書店、一九七七) 二四六頁。  
 (20) 『キリシタン書 排邪書』「破提字子」四二六頁。  
 (21) 『近世神道論 前期国学』九九頁。  
 (22) 同、「神道伝授」(林羅山) 四四頁。  
 (23) 同、一四頁。  
 (24) 同、一三頁。  
 (25) 同、二六頁。  
 (26) 同、一二頁。  
 (27) 同、「陽復記」九二頁。  
 (28) 同、「神代卷講義」(山崎闇斎) 一六八頁。

- (29) 『藤原惺窩 林羅山』「仮名性理」二四六頁。  
 (30) 『近世神道論 前期国学』「神道伝授」(林羅山) 二二頁。  
 (31) 同、「垂加社語」一二三頁。  
 (32) 同、「持授抄」一二九頁。  
 (33) 『近世神道論 前期国学』「神道伝授」(林羅山) 二八頁。  
 (34) 同、四二頁。  
 (35) 同、「垂加社語」(山崎闇斎) 一二三頁。  
 (36) 同、七三頁。  
 (37) 同、七三—四頁。  
 (38) 同、「神籬磐境之大事」七八頁。  
 (39) 同、七九頁。  
 (40) カール・シュミット『政治的ロマン主義』(みすず書房、一九七〇)「『ロマン主義精神の構造』」参照。  
 (41) 同、一七〇頁。  
 (42) 同、一三三頁。  
 (43) 同、二〇二頁。  
 (44) 『近世神道論 前期国学』「神道伝授」(林羅山) 一二頁。  
 (45) 同、「陽復記」九七頁。

(大阪大学大学院生)