

根源神・国常立尊の説明方式から見る理当心地神道の「神」観念

韋 佳

一 根源神としての国常立尊——問題の所在

「くにのこたえのみこと国常立尊」というのは、日本神話における最初に出現した神、つまり日本神話諸神の系譜の原点に当たる神である。『日本書紀』の内容によると、この神が、その次に出現した六代の神々とともに、「神世七代」（または「天神七代」という形で記録されている。国常立尊が出現した後、神々が順番に出現してきて、やがて伊弉諾尊と伊弉冉尊の代になり、島々、日月、及び他の様々な神が生まれた。このことにおいて最初の神である国常立尊は、日本神話の「根源神」であると言える。

この国常立尊が出現する以前に関して、『日本書紀』の冒頭は、「渾沌」という様態があったことを説明する。そこで『日本書紀』のこの二段階の内容を要約すると、日本神話における現象世界の誕生は、三つの段階から成ったとされることがわかる。まず第一段階は「渾沌」であり、すなわち神が出現する前である。次の第二段階は「神世七代」である。第三段階になって、天照大神より以下の現象世界にいる神々が出現する。

最初に出現したこの国常立尊のあり方は、中世神道における重要なテーマとなった。この神はすべての神ないし世界万物の源とされ、また心のあり方とも結び付けられた。江戸時代初期に出現した儒家神道は、儒学者・朱子学者

によって唱えられ、神儒一致を主張する神道思想である。

中世神道の諸説を継承しながら、その中に混在する仏教要素を排除しようとし、朱子学の理気論・鬼神論を論理の基盤とした。すなわちこの国常立尊について儒家神道の人々は、中世神道において確立されたその「根源」性を、中国儒教の易学や、道学・朱子学鬼神論の言葉によって代替して語る。林羅山（一五八三～一六五七）の「理当心地神道」は、そうした儒家神道の初期の代表である。^②

朱子学鬼神論によると、世界万物はすべて理と気によって形成されるとする。「鬼神」は「物」が姿をとるかとないかの境目にある理気の現象と朱熹はみる。これも世界万物と同じく理と気によって形成されるのである。鬼神に対するこのような語り方を問題とし、日本の近代の研究は、朱子学鬼神論は「鬼神」に対する合理的な解釈であるとみる。そうした研究を踏まえる日本近年の羅山研究は、朱子学理気論・鬼神論によって「神」を説明する理当心地神道は、世界万物を生む「神」のその神秘性を説明しきれないと説き、朱子学の理気論に依拠する羅山神道説の「神」観念を批判している。^③

ところでここで注意しなければならないことがある。朱子学理気論・鬼神論とは、理と気によって鬼神を生成論的に語る議論ではなく、鬼神を含めて、世界万物を理と

気によって構造的に説明する方法論である。これを論理の基盤とする羅山の「神」観念は、「神」の起源を人格的（神格的）、あるいは万能的に語る従来の神道の方法論とは根本的に異なる。それ故、羅山の「神」観念の位相を評価するには、朱子学のもとの資料、つまり朱熹の著作の検討などから始めなければならない。こう考えることから、筆者は、この朱熹の鬼神論を検討してみた。^④その結果、祖先祭祀に関する鬼神は、天地山川をつくるモノの基礎としての「公共の気」の側面と、祖先とその祖霊を祀る私との関係の特殊性にそなわる「特殊の気」の側面という、対立のようにみえる二つの側面を同時に持っているとして朱熹がみていることがわかり、ここから多くのことが整合的に説明できると覚えた。神を鬼神論で語る理当心地神道にこの論理を適用すると、朱子学理気論・鬼神論によって、少なくとも現象世界にいる天照大神及びそれ以後の神々の説明が可能になる。天照大神は、それ以下の神々とも、現象世界の万物と同じく理と気によって形成させられ、「公共の気」の側面と「特殊の気」の側面を同時に持っている存在であるということになるのである。

では、天照大神以前、つまり現象世界が形成する前の「神世七代」と呼ばれる神々、特に根源神である国常立尊のあり方はどうか。このことが小論の課題となる。理と気

によって形成されたとする朱子学が語る世界と、神によって生み出されたとする神道が語る世界とは大きな違いがあるように見える。羅山はいかにしてこれを越えるのか。

なお、ここで一つ注意しておく必要がある問題がある。

この日本神話における根源神の特質についてである。国常立尊は、キリスト教の神 (God) とは同質の根源神ではない。『日本書紀』の記録からみると、神が生まれる前に、世界はすでに渾沌という元初形態をとって存在していた。言い換えると、渾沌という世界の元初形態は神によって生み出されたのではなく、神が生まれる前に、世界はすでに渾沌のかたちをとって存在していたということになる。このため、日本神話の根源神は、実は世界の外に在るというものではない。⁵⁾ よってこの元初形態の渾沌と、その後完全に形成された現象世界とは段階的な違いがあるとはいえず、ともに世界の形態であるため、羅山からすれば、朱子学理気論という構造論を適用するのも不当とはいえないであろう。

根源神と目される国常立尊について、まずは江戸時代に形成された理当心地神道以前の諸説を検討し、次いで理当心地神道の説とそれに先行する中世神道の説との異同とその因由を検討していきたいと思う。

二 中世神道による国常立尊の説明

儒家神道における根源神の説き方の特質を考察する前提として、本節では、中国思想情報の使用法に注意しつつ、中世神道における国常立尊の説明を簡略にうかがいたい。⁶⁾

中世に入ると、様々な神道の派別が形成された。最も影響力のある存在は伊勢神道である。伊勢神道の思想は、それ以降に成立した多くの派別に影響を与えた。この伊勢神道は、伊勢神宮外宮の禰宜たちによって唱えられた神道体系である。「天照大神」を祀る内宮の權威に対抗するため、外宮の禰宜たちはこの神道を用いて外宮の地位を高めようとした。外宮に祀られる神は食べ物を司る「豊受大神」という神であるが、伊勢神道において、豊受大神は実際には国常立尊のこととみなされる。すなわち、内宮に祀られる「地神五代」の一番目である天照大神に対し、外宮に祀られる国常立尊は「天神七代」の一番目であることになった。また、神仏習合という中世神道特有の觀念によって、伊勢神宮の内宮と外宮はそれぞれ仏教の胎藏界・金剛界に配当させられた。⁷⁾ 天照大神は大日如來の垂迹であることにに対し、国常立尊は仏教の「尸棄大梵天王」「大毘盧遮那如來」などに配当させられたことなども記録されている。⁸⁾

また、記紀にある「天御中主神」などの神々を伊勢神道は国常立尊の別名とみなした。これは後世に「国常立尊同体異名」と言われる。それ故中世神道においては、『古事記』にある別天つ神を国常立尊の別名とみなすことによって、国常立尊の出現以前にすでに神がいたということを回避し、根源神という国常立尊の地位を定めた。これだけではなく、『中臣祓訓解』に影響され、国常立尊は「大元神」〔大元神〕ともいう⁹でもあると言う。伊勢神道の最も重要な經典である「神道五部書」の一つである『豊受皇太神御鎮座本紀』では、このようにいう（なお書き下しは本稿筆者による）。

蓋し聞く、天地未だ割れず、陰陽分れざる以前、是れ混沌と名づく。万物の霊是れ封じて虚空神と名づく。亦た大元神と曰う。亦た国常立神。亦た俱生神と名づく。希夷視聴の外、氤氲氣象の中、虚にして霊有り、一にして體無し。

この引用文の「希夷視聴の外、氤氲氣象の中、虚にして霊有り、一にして體無し」は、『老子』『易』の言葉を用いながら、国常立尊のあり方について述べている。「希夷」は『老子』第十四章の内容の「視之不見、名曰夷、聴之不聞、名曰希」により、『氤氲』は『易』第八「繫辭伝」下の「天地絪縕（氤氲）、万物化淳、男女構精、万物化生」に

よる。ちなみに神のあり方に関するこの説明は、それ以後の各流派の神道に取り入れられた。さらに、伊勢神道のもう一つの書物である『神皇実録』においては、「大元」を「名無しの名、状無しの状」と解釈し、「国常立尊」を「名無き状無しの神」と語る¹¹。ここもやはり『老子』の「無名天地之始」（第一章）と「是謂無状之状、無象之象」（第十四章）という言葉を用いながら説明する。伊勢神道では、『老子』『易』など、中国伝来の思想が積極的に神道解釈に用いられたことがわかる。

右に挙げた国常立尊に関する説を含めて、伊勢神道はその後の中世神道ないし儒家神道に多大なる影響を与えた。その中に、吉田神道がある。伊勢神道の説の多くは、儒家神道に大いに影響を及ぼした吉田神道（特に「清家神道」）に吸収された。例えば『造伊勢二所太神宮宝基本記』に「人は乃ち天下の神物なり。須く静謐を掌るべし。心は乃ち神明の主たり。心の神を傷つくこと莫れ」のような人間の「心」を重視する内容がみられる。

心を重視するこのような思想は、吉田神道に取り入れられ、「一神は即ち八百万の神、八百万の神は即ち一神」という説とを結びついて、心に宿る神は国常立尊であるということとなった¹²。やがてこの説が理当心地神道にも取り入れられる。

さて、以上の、根源神である国常立尊が現れるその場所である、世界の元初の姿である「渾沌（混沌）」について、中世神道はどのように語っているであろうか。

『日本書紀』によると、「天地未剖」の時の状態は「鶏子」のような「渾沌」であり「溟滓」である。どろどろした状態で、何の区別も付け難い段階である。中世神道の書物における「渾沌」に関する内容を読むと、非常に古いものも含めて中国伝来の思想による説明が夥しくあることに気づく。名高い北畠親房（一二九三～一三五四）の説を例として見たい。彼の神道説においては、それまでの神道諸説、特に伊勢神道の影響のほか、中国思想、仏教思想の言葉が多く用いられている。彼は『東家秘伝』の中でこのように書く。

渾沌ハ、天地未剖之理、一物未生ノ前也。解シテ曰、一物未生ノ前ナレハ、字ク可キ之処モ非ス、象トル可之形モ無、鶏子如溟滓而牙含云、浮膏猶而漂蕩トモ云ヒ、海上浮雪猶根係所無云リ、且ク喩取之論スト雖トモ、実ニ形體有ルコトトモ之言可不。有ヲハ無ニ対スル名、無ハ有ニ対スル称也。有無ヲ離テ、名字立未時ヲ、渾沌ト云ヘシ。然モ此ノ渾沌ノ位ニ、五大ヲ具足シ、万徳ヲ円備セリ。……渾沌モ又此如也。又一物未生ノ時ヲハ、儒典ニハ、「元氣」トモ、「太極」トモ、

「太一」トモ云可シ、此元氣、霧如クシテ、六合充塞、此ノ中ニ水火ノ二徳アリ、是身心ノ根元ナリ。（一、天地未タ剖、渾沌ト名ク也）

この章では、混沌について、「鶏子の如くして溟滓にして牙を含む」「浮膏の猶くして漂蕩る」「海上の浮雪の猶くして根係する所無し」と、記紀の記録や神道諸説を借りて譬えて説明する。さらに、渾沌は形体があるとも言えず、言葉で有り無しと形容できないため、「渾沌」と呼ぶと言う。そして中国思想（ここで親房は「儒典」という言葉で概括する）の言葉で、「元氣」「太極」「太一」と解釈している。

別のもう一章「一、陰陽初テ判レテ、一物中ニ生ス也」ではこのように言う。

故天ノ三道出生ス、而此ノ中ノ位ハ空也。一ヨリニヲ生ス、二三ヲ生シテ、天地ノ道極ル故ニ、太極之一ハ、三函テト云ヘリ。……天地之中一物生、状葦芽若、便神化為。国常立尊号云ハ、此中央ノ五位ニ、相応シテ化生シ給ヘル神也。此神ヲハ、又ハ天常立トモ、天御中主トモ申。元氣ヨリ萌芽シ、五大ヲ化成シ給ヘリ。又ハ天狹霧・国狹霧トモ申、出生ノ根元ヲ称シ奉ル也。又ハ天禪日・国禪月トモ申、陰陽不二ノ独尊タル御号也。此ノ神、五大ヲ一身ニ備ヘ給ヘリ。然而独立ノ尊ニ坐セハ、五徳ノ一ヲ以テ、之名可不、故天地俱生ノ

神トモ申也。

「一ヨリニヲ生ス……」は『老子』の「道生一、一生二、二生三、三生万物」（第四十二章）に拠ろう。天地が初めて分かれかけるとき、その中に国常立尊が生じると言う。

すなわち、理当心地神道が誕生する江戸初期よりも以前の中世では、仏教だけではなく、中国思想の全般的概念によつて神道を説明することがかなり普遍的になっていた。

伊勢神道末期の著作である『類聚神祇本源』の「天地開闢篇」には、これらの記述が網羅されている。¹⁴ 引用される書物としては『古今帝王年代曆紀』（晉？・皇甫謐『帝王世紀』

に關係するか）、『新端分門纂図博聞錄』（南宋？・陳元靚『博聞錄』に關係するか）、『周子通書』（北宋・周敦頤）、『老子道経』

（漢以前）、『五行大義』（隋・蕭吉）、『三五曆紀』（三国呉・徐整）、『老子述義』（唐・賈大隱）、『易緯』（漢以前）、『列子』

（漢以前）などがあり、道家・易・太極・五行など、幅広く記録されている。これらの記述によつて、神道側が、中国思想の用語で世界万物の起源を説明していることがわかる。

その中で、北宋の周敦頤（一〇一七～一〇七三）の『太極図説』が特に重視される書物の一つとなっている。神道における「渾沌」と同じような概念は『太極図説』においては「無極而太極」に相当する。また、「渾沌」「太極」以外に「太易」「太初」「太始」「太素」「混沌」など、似た概念

の言葉が、中国思想の書物のそこかしこに存在する。前掲の資料年代を見ると、中国宋代の書物がすでに神道側に伝播していたことが確認できる。

ところで中世神道においては、中国思想用語による説明が多くあるとともに、仏教思想など、中国思想以外のものによる説明が隆盛していた。仏教思想を排除し、中国思想を主要に使用する理当心地神道は、数百年も後の江戸時代初期にはじめて現われる。では、羅山はなぜそれまでの中世神道とは異なる、仏教要素抜きの神道説を唱え得たのか。なぜ儒学・朱子学などの中国思想によつて神道を説明すべきと羅山は考えるのか。「儒者だから」とか「儒者ならでは」とかという単純な動機づけによつてはこの問題をは理解できない。その答えを導き出すために、この数百年間に中国思想情報のあり方に何があったのかについて、まずは考える必要がある。

三 中世から近世へ——中国思想情報理解の転換

日本において、中国思想は固有ではなく、外来思想の一つである。日本の思想家たちが中国思想情報を理解するために使用する道具は、主に中国からまた朝鮮半島経由して伝来した書籍であった。日本の中世はおおよそ中国の宋から

明代にあたり、羅山がいる江戸時代初期は中国の明末時代にあたる。中国思想情報伝来の時代的対応をおおまかに考えると、親房の時代なら中国の南宋以前の資料、羅山の時代なら加えて明代の資料が日本では見られているといえる。すなわち、羅山の時代には、日本の中世では読まれることがあり得ない明中期頃以降の資料が日本で見られていた。江戸の儒学者が本格的に使用した朱子学情報は、親房の時代の日本においてはまだ先端的なものであり、十分に理解できるまでにはなお至らないものだったわけである。

中世神道説の確立から儒家神道学説が成立する十七世紀前半までの数百年間において、中国では朱子学の社会的位置と内容が大きく変化した。朱熹によって朱子学が形成されて以来、そもそもその中身は一定のものではなかった。

朱子学は朱熹個人およびその周辺の集団の思想から、科挙のテキストによって広く読まれるようになり、その解釈も多様になりつつ、南宋末以後は道学体系の代名詞になっていった。人々は多く朱子学の世界観で世界万物を見て、朱子学の用語で自らの説を語るようになった。

中国で明代朱子学が現われたのは、もともと朱子学自体の展開による。理気関係面において理を實體視する傾向が強くなり、それに対する警戒として明代朱子学は理と気との一体性を重視した。そうした中、明代の半ば、王陽明

(守仁、一四七二―一五二八)は、(彼がみる限りの)朱子学的な外的な理よりも内的な心を重視し、宋代の朱子学と大きく異なる「心学」と呼ばれる学説を提出した。この王陽明の「心学」に対し明代の朱子学者は、「心」を朱子学的に位置づけるために世界万物を構成的に語る意図から、理気論を重点的に議論し、朱子学の純粹性を保とうとした。心を重視する陽明心学に対抗するために、明代朱子学は理気論によって心の説明につとめた。明代朱子学のその理気論において理と気の関係が多く議論され、朱子学を受容する同時代の東アジアの思想家に対し、朱子学理気論を検討する重要な材料を提供することになったのである。

日本に渡ったそれらの明代朱子学の書物を見ると、その基本的な内容は、朱子学理気心性論の立場によって仏教・老荘・陸王の説などを批判するものである。羅山との関係で注意すべきは、陳建の『学菴通辯』、詹陵の『異端辯正』、羅欽順の『困知記』などである。¹⁵⁾これらの書物には、理と気との一体性を語る言葉が多くある。羅欽順(一四六五―一五四七)を例とすれば、「気がある状態になったときにその状態であるようにさせているのが「理」である。しかしその働きは気においてしか働かず、気の外に実体的にあるものではない」と、言われるように、¹⁶⁾理と気との一体性がここでは重視される。すなわち、理と気とをわけて認識する

とみえる朱熹の論よりも、相対的には、理と気との一体性をこの明代朱子学は重視する。

このような明代朱子学が、朝鮮半島を経由して、朝鮮半島で議論して形成された朝鮮朱子学と、および明代朱子学がライバル視する陽明学とともに、近世初頭の日本に伝来した。

羅山は最新情報のこの明代朱子学を大いに読んだ。三男鷺峯が著した『羅山先生年譜』（弘文社刊・京都史跡会『林羅山詩集』付録 慶長九年の条に収録する「既見書目」をみると、羅山が二十二歳の時に読んでいた書物の中に、上述の『困知記』『学部通辯』『異端辯正』などの明代朱子学の著作、および『天命図説』などの朝鮮朱子学の著作が多くある。阿部吉雄は、『日本朱子学と朝鮮』（東京大学出版会、一九六五年）第一篇「惺窩・羅山と朝鮮儒学」第二章「林羅山と朝鮮儒学」において、これらの書物を考証した。それによると、羅山は明代朱子学と朝鮮朱子学の影響を強く受けていたことがよくわかる。阿部氏はさらに羅山が自ら筆写した『困知記』と『異端辯正』、点を施した『学部通辯』が伝存することを確認している。国立公文書館・内閣文庫所蔵書の状態は左のようである。

羅欽順『困知記』一冊、羅山手抄、加点（本稿筆者確認。
以下、同じ）

陳建『学部通辯』四冊、刊本、羅山加点（第三冊は抄本、半分以上は羅山手抄、鷺峯が記した跋文有り）

詹陵『異端辯正』三冊、羅山手抄、加点（鷺峯が記した跋文有り）

また、三男鷺峯の跋文に言う「巻舒不措」（『学部通辯』跋文、「敏速写之」「悔其紙之薄」（『異端辯正』跋文）など文によると、羅山がこれらの明代朱子学の書物を愛読していることがわかる。筆写によりその内容は彼の頭に確実に定着したことであろう。

すなわち、羅山は若いころ、すでに朱子学における理と気との一体性に興味をもっていた。これは読んだ明代朱子学の書物による影響である。羅山がいた日本の近世初期という時代において、中国明代朱子学の説は最先端の学問である。明代朱子学は、陽明心学と対抗するため理と気の関係にまつわる説明が多くなった理気論に向う朱子学である。この新しく入った理気論を理解し、はじめて日本の儒学者は朱子学を用いて世界万物を構造的に考えることができるようになった。羅山とその師である藤原惺窩（一五六一―一六一九）は、朱子学理気論のしくみを使える条件がまさしく整った時代の最初の人である。

朱子学理気論という有効な武器を手に入れた羅山は、真つ先にそれを仏教批判に使った。そのほか、陸象山と王陽

明の「心即理」の学説をも批判した。惺窩に師事する前の慶長九年（一六〇四、羅山二十二歳）、陸象山批判を羅山は書簡の形で早くも惺窩に提示した。⁽¹⁷⁾ その批判内容は、まさに「無極而太極」という理気論における最重要問題であった。若き羅山が陸象山と王陽明の理気論を批判したり質問したりするというのは、これらの「心学」的理気論に興味をもっていることを示すだけではなく、この頃の彼が陸王の学問を完全には理解していないことをも示している。

ところで、理と気との関係を羅山が、「理ト気一カ二カ。王守仁曰ク、理ハ気ノ条理、気ハ理ノ運用」と論じる随筆の一条がやや後年の『文集』にある。⁽¹⁸⁾ ここで彼は、王守仁、すなわち王陽明の言葉（『伝習録』巻中「答陸原静書」一）を使う。王陽明も理と気との一体性を語っている。ここからすると羅山は陽明学理気論に影響されているように一見みえる。しかも、理気関係に関するこの頃の羅山説で、この「理ハ気ノ条理、気ハ理ノ運用」の語は何度も言及されている。羅山の理気論の先行研究が、「羅山の理気論は惺窩の歿年のころを境にして、「心外理なし」という陽明の理気一元論から、心外に天理の分殊を説く朱子の理気二元論へ移っていった」⁽¹⁹⁾とするのは、この言葉のためである。

では、朝鮮朱子学の学説に関する羅山の理解はどうであろう。『林羅山文集』巻第五十三「題跋」三に元和辛酉年

（二六二一、羅山三十九歳）に著した「天命図説跋」が三編ある。『天命図説』とは、朝鮮儒者李退溪（一五〇一～一五七〇）が鄭秋巒（一五〇九～一五六二）の『天命図』を改訂して成った書物である。後世に「四端七情理気辯」と呼ばれる朱子学論争の発端になる書物である。これに対する跋文において羅山は、その（性理氣質を論ずる）内容が中国の先儒たちの話と違いがないために認める。その内容は、羅欽順の『困知記』のそれに比べて優れていると言う。すなわち、李退溪の『天命図説』も羅欽順の『困知記』も、その内容を評価できるほどに羅山はよく読んでいたということである。

しかし羅山は、朝鮮朝第一の儒者と当時みられていた李退溪の説に関してその全てを認める評価をしているわけではないし、王陽明の学説をそのまま受け取ったわけでもない。

すなわち、寛永十三年（一六三六、羅山五十四歳）十二月、徳川家光（一六〇四～一六五二）に拝謁した朝鮮通信使に返信するために「朝鮮国ノ三官使ニ寄ス」（『文集』巻第十四「外国書」下）という文書を彼は作成した。その文書で、次のように述べる。

貴国ノ先儒退溪李滉、専ラ程張朱子ノ説ニ依テ、四端七情理気ヲ分ツ辯ヲ作テ、以テ奇大升ニ答フ。其意謂

ラク四端ハ理ニ出テ、七情ハ氣ニ出ツ。此レ乃シ朱子ノ云フ所四端ハ理ノ發、七情ハ氣ノ發ナリ。末学膚淺、豈ニ其ノ間ニ喩ヲ容レンヤ。退溪カ辯尤モ嘉スベシ。

我レ曾テ其ノ答ヲ見テ、未タ其ノ問ヲ見ス。是ヲ以テ之レヲ思フ、其ノ理氣ヲ分ツ、則チ太極ハ理ナリ、陰陽ハ氣ナリト曰テ、合一スルコト能ハズンハ、則チ其ノ弊ハ支離ニ至ランカ。理氣ヲ合スルコト則チ理ハ氣ノ条理ナリ、氣ハ理ノ運用ナリト曰テ、善惡ヲ扱ハズンハ、則チ其ノ弊蕩莽ニ至ランカ。方寸ノ内、当ニ明ニ辨スヘキ所口ナリ。大升カ問フ所果シテ如何ン。

李退溪の学説を「天命図説跋」のように認める態度が一変し、この文では理氣を分けて合一できないところに「支離の弊」があると指摘する。それだけではなく、王陽明『伝習録』の「理ハ氣ノ条理ナリ、氣ハ理ノ運用ナリ」という言葉を用いつつ、理氣を合一して分けない先の引用箇所についても「蕩莽の弊」があると批判する（直接には奇大升への疑念表明）。この文章の作成年代から考えると、羅山は少なくともその五十代は、理氣を区別することと理氣の一体性を両方重視するようになっていたことがわかる。

羅山早年の理氣一体性の重視は、先学によって「理氣一元論」と位置づけられた。しかし理と氣との一体性と、理と氣との同一視・一元視とは、全く異なる問題である。羅

山は、理と氣とを終始区別していた。ただし当初、理と氣との一体性に関心を持っていたが、後に朱熹のテキストの理解が深まり、理と氣を区別しながら、同時に現象におけるその一体性をみるという、両方同時存立的な説き方になったとみるのが穏当な理解ではなからうか。これは理氣の一元論から二元論への転向という問題ではないと考えられる。

以上をまとめると、北畠親房のような中世的知識世界の人は、日本に渡った中国の宋学情報を経唐以前の情報と一緒に見る場にいた。当初、日本の近世初頭の儒学者はその場にいたが、明代朱子学を修得することにより、朱子学の理氣論を朱子学のものとして正確に理解することが初めてできるようになった。言い換えると、明代朱子学が到来する以前に、朱熹の理氣論を正確に理解することは日本では困難であった。親房をはじめとする中世の人々は、世界万物を構造的に説明する原理としては、理氣論をまだ充分には使用できなかったとみられる。これに対し、明代朱子学の伝来によって近世初頭日本の儒学者による朱子学理氣論の理解が、中世のそれよりも深まった。そのことにより、世界万物を構造的に説明する論理として朱子学理氣論が、日本の儒学者には使えるようになったのである。

四 理当心地神道における国常立尊の記述の成立

江戸時代初頭に入り、これまでの中世神道諸説とは異質的な神道説が現れた。儒家神道である。異質というのは、この神道が新たな論理の基盤すなわち朱子学理気論・鬼神論の上に築かれたからである。朱子学理気論・鬼神論によって「神」を説明する理当心地神道は、世界万物を生んだ「神」の神秘性を説明しきれないという先行研究の認識がある。しかし羅山はそうには思っていない。彼は朱子学理気論・鬼神論が神道を説明する最も適切な論理だとして、そうした先学の認識と正反対の立場から神道を説こうとした。その著書の『神道秘伝折中俗解』⁽²⁰⁾巻第十三の「三種鬼神」には、以下のような言葉がある。

- ・ 天地之鬼神ハ、日月星辰風雨寒暑往来四時移換リ、昼ト也、夜ト也、万物死生変化スルハ、造化迹也。
- ・ 造化ノ所為ヲ指テ鬼神ト云也。
- ・ 是又陰陽ノ自ヨクスルコトナレハ、鬼神ハ二氣ノ良能也トモ云ヘリ。鬼ト神トヲ分テ言トキハ、氣ノ伸ル者ヲ神トシ、氣ノ帰ル者ヲ鬼トス。屈伸往来アリテ元本一氣也。
- ・ 天地陰陽ノ氣ヲ受テ生ルルユヘニ、鬼神魂魄皆人ノ身

二備ル。

「三種鬼神」という言い方自体は、『朱子語類』第三章「鬼神」に関する朱熹門人黃幹の「三分類」によるものとみられる。神道に関する書物であるので、ここでの「鬼神」は「神」を意味しよう。そこからすると、「万物死生変化」はすべて神のしわざである。神は「屈伸往来アリテ元本一氣」であり、「人ノ身二備ル」と言う。同じく『神道秘伝折中俗解』巻第十三「三種鬼神」においては、「儒書ヲ以神書ヲ解時ハ、道理分明也」と確信をもつ一文を書いた。ではいったいなぜ、彼はこのような確信をもつことができたのか。

朱子学で神道を説明できると羅山が確信をもつ理由は、第一には『日本書紀』の内容である。『神道秘伝折中俗解』巻第一「三部本書」において彼は、「日本紀ハ、第三番目ニ出タリト云ヘトモ、此書ヲ善トス」と、『日本書紀』を称賛している。前節でふれたように、『日本書紀』の冒頭の内容によると、渾沌という元初状態をとるとはいえ、神が生まれる前に世界はすでにあつた。言い換えると、島々日月、それ以後の神々は神（諾・冉二尊）によって生まれたが、この世界は神によって生まれたわけではなかった。最初の神である国常立尊が渾沌の中から生まれるということは、根源神とはいえ、国常立尊も世界の中にいるということ

となる。このため、神道における神と世界との関係は、朱子学鬼神論における鬼神と世界との関係と、構造的に相似並行的と言える。

ところで、その朱子学理気論は、江戸初めの人々にとっても神道の宗教性とは合わない「合理的」な論だとみえるため、宗教としての神道が持つ神秘性・宗教性を覆い尽くせないとみなされた。仏教関係者が唱える神道思想は、仏教の宗教性によってその宗教性は保証される。それに対し、宗教性が相対的に薄い朱子学論理を使用し、儒教を神道と一致とする羅山の理当心地神道は、宗教性がそれなりに薄く見える。この神道は宗教としての神道よりも政治思想としての神道になったかのようにみえるのである。

このような状況の中で羅山は、明代朱子学の形成とその朝鮮朝・日本への伝播というこの朱子学情報の様態の変革を経験した。理気論を用いて神道世界を説明する彼の説を見よう。『神道秘伝折中俗解』巻第三「国常立尊」に、次のような内容の記述がある。

莊子・列子ノ書ニ、太初ト云ハ、氣ノ始ナリ。此尊ヲ指テ申ヘシ。此一神千変万化シテ、アラユル諸神トナルコト、一氣分レテ陰陽トナリ、陰陽分レテ五行トナリ、五行相生相克シテ、万物ヲ生スルノ理ナリ。記紀神話によると、国常立尊は天地未分の渾沌にいる最

初の神であり、往々渾沌と同一視され、神の系譜の始まりとして根源性をもつ。渾沌を氣として考えると、その氣の中に具わる根源性を持つ存在とみなしてこの国常立尊を太極と説明する神道説は多くある。ただしその太極論は未だ朱子学の太極論ではない。羅山は、この国常立尊を語るときに「一氣」の論を用いてはいるが、理としての「太極」の論は用いない。⁽²²⁾

では羅山は「太極」をどう説いているのか。羅山の太極論を検討すると、彼は「無形而有理」という『朱子語類』巻第九十四「周子之書」に見える言葉を多く愛用して「太極」を説明している。例えば『文集』巻第六十八「隨筆」四の第八十二条はこのように言う。

朱文公ノ云、太極ハ理ナリ、陰陽ハ氣ナリ。按動陽ヲ生シ、靜陰ヲ生ス、其理元來固ニ有ル故ナリ。凡氣有レハ則理有。其氣動靜有ル所以、万古此ノ如シ、自然ハ理ナリ。太極ハ、其至極ノ実理ナリ。理有テ形チ無し、故ニ云無極ニシテ太極。先儒氣ヲ指テ太極ト為、是ニアラス。

「朱文公ノ云、太極ハ理ナリ、陰陽ハ氣ナリ」と、太極を氣として朱熹は考えていないと羅山がみていることがはつきりうかがえる。そして「理有テ形チ無し、故ニ云無極ニシテ太極」と、「太極」を「理有テ形チ無し」と説き、

「先儒氣ヲ指テ太極ト為、是ニアラス」と、太極を氣の地平より理の地平に昇格させる。「形」というのは、氣があつてからはじめて成り立つものである。先述のように、太極は氣の要素は持たず理だけを指すため、「形」もあるわけがない。だから太極は「無形而有理」なのである。

国常立尊のあり方について、羅山は中世神道の用語を継承して、「一而無形、虚而有靈」（『神道伝授』卅一「国常立尊同体異名ノ事」と、「無形」を語る。この「無形」という語において、国常立尊と太極とは似ているようにみえる。しかし右の「太極」認識と重ねてよく考えると、羅山はあくまで太極（理）と氣とを概念的にまず分けた上で、「混沌（渾沌）未分」から「万物が生成する」という場面において国常立尊という神を語っているとみられる。『日本書紀』冒頭の記録に対し、羅山は『神道伝授』三十「混沌未分ノ事」において、「混沌ハ一氣ノマロキヲ云也。天地ヒラケス、陰陽ワカレサルトキハ、混沌トマンマロニシテ鶏子ノ如シ。……神ハ未分ノ内ヨリソナハリテ、開闢ノ後ニアラハル」と説明する。ここには、親房との明確な違いが出ている。混沌は一氣であり、万物も氣の運行によって生成するから、神を語るこの場面は、形而下の存在者の次元の世界である。こういう現象世界においては、氣に必ず理が具わる。言い換えると、理と氣は存在者の場では分かれては

いない。現象世界において神が語られるため、神という存在は氣の要素も理の要素も持つ。国常立尊の「無形」というのは、「無形而有理」とされるときは理としての太極の「無」性に対して言えば、形而下の現象世界という「有」の段階にあつて、「形」をとらないでいることである。形而下としての国常立尊と理としての太極とについて、羅山は決して同一視はしていないとみられるのである（注22参照）。

以上のことからすれば、羅山が太極と一氣とを分離して理解していることがうかがえ、朱子学理氣論に関する認識が、彼においては中世神道の認識を離脱して違う段階に至つたということがわかる。朱子学理氣論が世界万物を構造論的に説明する方法論であることについて、儒学者・朱子学者である羅山はよく理解していた。そこで世界万物を構造論的に説明する論理として、朱子学理氣論、特に太極論を彼は世界万物の説明に熱心に使用する。先にみた国常立尊の位置づけも、理と氣は区別しながらも現象における一体性をみるというこの見方の下にあり、この神を「太極」の理と同一視するようなことはしないのである。

さて、以上をふまえて、小論の核心問題である理当心地神道における渾沌及び国常立尊のあり方、そこに出てくる羅山の神道説における理氣関係、あるいは理氣論の使用様

態をみよう。『神道秘伝折中俗解』に、「混沌（渾沌）」に関する次の内容の記述がある。

・旧事紀・古事記・日本紀二記ス所ノ開闢ノ神、其名少シ異ニシテ、其次第モスコシ異ナリ。或ハ混沌ノ所ヲ指シ、或ハ神氣ヲ指シ、元氣ヲ指シ、或ハ一氣ノ始ヲ萌ス所ヲ指シ、或ハ動キ出ル所ヲ指シ、或ハ形ノ始ヲ指。是莊子ガ始ト云モノアリ。始アラスト云モノアリ。無ト云モノアリト云ヒ、列子ガ大易・太初ノ説ニ相似タル歟。又皇王大紀ニ、開闢ノ始メ盤古王アリ、天皇氏・地皇氏・人皇氏等アルノ説、悉是邃古事也。

（巻第二「開闢初神」）

・莊子・列子ノ書ニ、太初ト云ハ、氣ノ始ナリ。此尊ヲ指テ申ヘシ。此一神千變万化シテ、アラユル諸神トナルコト、一氣分レテ陰陽トナリ、陰陽分レテ五行トナリ、五行相生相克シテ、万物ヲ生スルノ理ナリ。

（巻第三「国常立尊」）

「開闢ノ神」について、古の資料では「混沌」「神氣」「元氣」「一氣ノ始テ萌ス所」「動キ出ル所」「形ノ始」などの言い方があると言う。すなわち、神道の記述において、国常立尊という神は、混沌という世界の元初形態と同列に扱われている、あるいは混同して認識されていることとである。そこで羅山は『莊子』（「齊物論」第二、「知北遊」

第二十二）、「列子」（「天瑞」第一、第二章）、「皇王大紀」（巻一「三皇紀」「盤古氏」など中国の書物に記録されている世界の始源、つまり「混沌」に関する文を探し出して、それらの資料にある「始」「始アラス」「無」「大易」「太初」「盤古王」「天皇氏・地皇氏・人皇氏」などの言葉を補充説明とした。また、「此一神千變万化シテ、アラユル諸神トナルコト、一氣分レテ陰陽トナリ、陰陽分レテ五行トナリ、五行相生相克シテ、万物ヲ生スルノ理ナリ」と、陰陽・五行の説を用いて、国常立尊の「一神即ち八百万の神」という特性を説明した。ここには、朱子学の理氣論のうちの氣論によって神を説明することが読み取れる。一神から諸神になることを、一氣から万物を生じることと同様の構造によって羅山は言うのである。朱子学理氣論によると、形而上の「理」である「太極」と形而下の「元氣」「一氣」との間に厳然たる違いがある。国常立尊を語るときに彼は「一氣」の語を用いる。しかし「太極」の語はけっして用いない。このことは、羅山が「太極」と「一氣」とを分離していることを意味しよう。朱子学理氣論に関する認識が、中世神道の認識を離脱して羅山において違う段階に至ったということを示している。

ただし、「国常立尊」に関する理当心地神道の説明を見ると、中世神道説を継承する面も無視できない。²³⁾「国常立

尊同体異名」「一神即是八百萬神」などの中世神道説によつて、「心」は人間が「神」とつながる重要な媒介である。と羅山は主張する。だから人の「心」に「神」は内在しており、「祈り」をすると人間は神とつながる。これが羅山が「心」を重視する理由でもある。これも吉田神道・伊勢神道から吸収した思想である。

このように中世神道を吸収しながらも、しかし同時に朱子学的思考を重ねるものとして、同じく『神道秘伝折中俗解』の巻第二「開闢諸神」に大変興味深い文章がある。

我朝ノ邃古、旧記詳ナラサレバ、今ヲ以テ古ヲ見、身ヲ以テ天地ヲ見、氣ヲ以テ陰陽ヲ見、心ヲ以テ神明ヲ知ヘシ。遠ク外ニ求ムベカラズ。天地万物、元來人ノ身ニ具ルユヘナリ。古人天地ヲ以テ人ノ心ノ譬トスルハ、此ナルベシ。陰陽五行ノ相生相克變化聚散スル処ヲ以、天神地神十二代ヲ推シ察スヘシ。

たとえ古の記録が少なく、身近の伝説がなくても、「今ヲ以テ古ヲ見、身ヲ以テ天地ヲ見、氣ヲ以テ陰陽ヲ見、心ヲ以テ神明ヲ知」ることができる。何故なら、「天地万物、元來人ノ身ニ具ルユヘナリ」という。人間の身体に、世間のすべてが原理的には備わっているのだから、「陰陽五行ノ相生相克變化聚散」がわかる。これによつて、「天神地神十二代」を知ることができるのだと羅山は言う。この言

いは、聖人になる素質は誰にも備わっているのだから、「学」べば誰もが聖人になれるという朱子学の間観と同じであり、まさしく朱子学の方法論が日本の神道へ適用された議論である。「世界万物の起源に関する古代の記述は曖昧だが、「今」「身」「氣」「心」などの現在からの手がかりで、「古」「天地」「陰陽」「神明」などすべての起源がわかる」という羅山の方法論がここに読み取れる。神道における重要なこととして、祓して心身を清らかにし神に祈りをするということがある。これに関連して羅山の『神道伝授』は、「心ノ中ニ神明アルハ神籬ナラスヤ」（卅六「神籬ノ事」と述べる。誰の心にも神が備わっていることが一人一人の「祈り」の根拠である、と理当心地神道は主張する。構造論を説くのに優れているために朱子学を用いて羅山は神道を説こうとしたのだということが、こうしたところにうかがえるのである。

五 中世からの離陸

以上、根源神国常立尊に関する中世神道の説と理当心地神道の説には、ともに中国思想の用語が夥しく使われている。しかしそこには実は大きな相違点があった。

朱熹の理氣論によると、「氣」というのは、世界万物を

構成する元の材料、つまり基体である。世界万物が構成するのはこの気のうごめきのあり方による。そのうごめきを保証するのは、気の中に具わる「理」である。現象世界において、理と気とは常に同時に存立する。すなわち現象世界において理と気とは一体的に存立しており、理は天地のめぐりを支えるはたらきとしての「普遍」的な面とそれぞれの事物における特殊的個別的な面を規定するはたらきを同時に持つており、気も「公共的」な面と特殊的個別的な面とを同時に持ち、気のこの両面が同時に存立するのは理によって保証されるということになる。故に、理当心地神道の宗教性が保証されると羅山においては考えられているとみられる。⁽²⁵⁾

中世神道の説では、易学・老荘思想・陰陽五行説などの中国思想用語で神道世界の起源を記述する。そこに使用される材料には、戦国時代から唐までの説も、宋代道学系の説もある。宋代道学系の説は、それまでの思想を継承しながら、天地・万物の形成、それに人の位置を新たに構造論的に語るものである。中世神道側はその用語を受け入れた。しかしそれを戦国時代から唐までの説と同様に、神道世界の起源を説明する単なる用語として使う。よく観察すると、それが持つ構造論的な説明の側面を使っているようにみえる。

それに対し儒家神道は、宋代道学系の構造論的説明の側面を積極的に用いる。それは、中国における朱子学自身の時代的変化とその情報の日本におけるあり方によるのである。明代に入り、理と気との一体性が議論の核心的な問題となり、理と気との関係が深刻に議論された。そしてこの議論が朝鮮半島に伝わり、そこにおいても朝鮮儒者によって議論された。このように議論が積み重ねられ、もたらされた結果として、世界を構造論的に説明するための、もと朱子が考案した理気論そのものが、外国の学者にも理解できるようになった。すなわちそうなった段階の理気論の導入によって、儒家神道側は、起源論を回避し、構造論に基づいて神道・世界を説明することができるようになった。これによって、儒家神道の「神」観念は従来の「神」観念と同じものではなくなったと言える。神道の神観念に関する中世から近世、生成論から構造論への変化がここにもたらされたのである。⁽²⁶⁾

注

- (1) 坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注『日本古典文学大系六七 日本書紀』（岩波書店、一九六七年）巻第一「神代上」を参照した。大野氏の解説によると、卜部兼方筆本神代紀二巻を底本として撰び、校訂を加えたもので

ある。書き下し文も読み方もこれによった。

(2) 儒家神道については、矢崎浩之「『儒家神道』研究の成果と課題、そして展望」(土田健次郎編『近世儒学研究の方法と課題』汲古書院、二〇〇六年)参照。

(3) 例えば、高橋美由紀は「林羅山の神道思想」(『季刊日本思想史』第五号、ぺりかん社、一九七七年)で、「かかる『生み』の論理を基本としその主宰者として神を考える神道の世界というのは、理気合一にせよ理気二元論にせよ、理気論によって万物の存在の根拠とその理法とを説明しようとする朱子学の世界を以てそれを蔽い尽すことができないのではなからうか」(一一四頁)と論じる。

(4) 拙稿「『気』としての『鬼神(キシン)』論—林羅山『理当地神道』を考察する前提として—」(『東洋古典学研究』第三十三集、二〇一二年三月)を参照。

(5) 羅山がこの立場に立つことは、キリシタン宣教師の不干斎巴鼻庵への批判によって確認できる。慶長十一年(一六〇六年、羅山二十四歳)に著す「排耶蘇三篇」(『林羅山文集』弘文社刊・京都史蹟会、一九三〇年、巻第五十六「雑著」一)を参照。

(6) 本節は拙稿「儒家神道における国常立尊のあり方—理当地神道における根源神—」(『東洋古典学研究』第三十四集、二〇一二年十月)第三・四節と資料及び記述が重なる。本論文はこの旧稿が根源神に対する中世神道と儒家神

道の記述を現象論的に比較したのに対し、その延長として理当地神道の「神」観念が成立する原因を検討するものである。

(7) 『造伊勢二所太神宮宝基本記』の「底本裏書」(『神道大系論説編五 伊勢神道(上)』神道大系編纂会、一九九三年所収)を参照。

(8) 『神皇系図』「天神七代」「国常立尊」、『類聚神祇本源』「天地所化篇」「本朝」「釈家」(前掲『神道大系 伊勢神道(上)』所収)を参照。

(9) 『神道大系古典注釈編八 中臣祓注釈』(一九八五年)所収を参照。

(10) 神道五部書とは、『天照坐伊勢二所皇太神宮御鎮座次第記』『伊勢二所皇太神御鎮座伝記』『豊受皇太神御鎮座本紀』『造伊勢二所太神宮宝基本記』『倭姫命世記』という五つの書を指す。これらの書物は伊勢神道の根本經典である。なお、関連資料の引用文は、前掲『神道大系 伊勢神道(上)』所収を参照。

(11) 『神皇実録』(前掲『神道大系 伊勢神道(上)』所収)を参照。

(12) 吉田兼直『神道大意』(『神道大系論説編八 卜部神道(上)』一九八五年所収)を参照。

(13) 『神道大系論説編一 八北畠親房(上)』(一九九一年所収)を参照。本文は天理大学附属天理図書館所蔵する吉田

兼右写本を底本としたもの（凡例）。原文は片仮名混じり文である。

(14) 『類聚神祇本源』『天地開闢篇』『漢家』（前掲『神道大系伊勢神道（上）』所収）を参照。

(15) 以下、『学薮通辯』は『近世漢籍叢刊』『思想参編』（中文出版社、一九七七年）所収と国立公文書館・内閣文庫所蔵林羅山旧蔵刊本を参照。『異端辯正』と『困知記』は同『叢刊』『思想統編』（一九七五年）所収と内閣文庫所蔵林羅山写本を参照。

(16) 市來津由彦「すれちがう言葉―羅欽順の陽明学像―」（『哲学資源としての中国思想―吉田公平教授退休記念論集―』研文出版、二〇一三年）一〇六頁を参照。

(17) 「田玄之ニ寄ス」その一。『林羅山文集』巻第二「書」一に収録。田玄之は吉田素庵、惺窩の門人であり、羅山を惺窩に紹介する仲介である。

(18) 前掲『林羅山文集』巻第六十七「隨筆」三第九十八條。
(19) 石田一良「前期幕藩体制のイデオロギーと朱子学派の思想」（『日本思想大系二八 藤原惺窩 林羅山』岩波書店、一九七五年、解説）四二四頁を参照。

(20) 羅山の神道著述に関しては、『神道大系論説編二十 藤原惺窩・林羅山』（一九八八年）所収の資料を参照。

(21) 中世神道著作『類聚神祇本源』『天地開闢篇』などがある。前掲『神道大系伊勢神道（上）』所収を参照。

(22) 国常立尊のあり方と太極との違いについて、詳しくは拙稿「無形而有理―林羅山の太極論と理当心地神道―」（『東洋古典学研究』第三十六集、二〇一三年十月）を参照。なお、羅山が考える世界万物の構造においては、一氣が兆さない「無」の段階が想定されている。それは老莊思想が言う何もない「無」とは異なる。

(23) 注(6) 拙稿「儒家神道における国常立尊のあり方」を参照。

(24) 理当心地神道における「心」の問題について、拙稿「心は神明の舍なり―林羅山「理当心地神道」における「心」問題―」（『東洋古典学研究』第三十九集、二〇一五年五月）を参照。

(25) 「理」と「氣」とが常に同時に存立することにおいて、祖先祭祀が十分に説明されることについては、前掲拙稿「氣」としての「鬼神（キシン）」論において検討を試みた。なお、「公共の氣」と祭祀対象の氣とが同時に存立することについては、市來津由彦『朱熹門人集団形成の研究』（創文社、二〇〇二年）第二篇第三章第四節「朱熹祭祀感格説における「理」―朱門における朱熹思想理解の一様態―」を参考にして検討した。

(26) それ故、中世神道の説を朱子学太極論で評価しようとするのは妥当ではない。逆にいうと、儒家神道が論理基盤とするのは朱子学理氣論なので、太極を一氣であるとみる

中世神道の思考を基準にして、儒家神道を考量するのも適切ではない。それぞれの適用対象と視座を明確にした上で議論すべきであると考ええる。

（広島大学大学院）