

慈遍・兼俱・宣賢にみる一氣論

小山 恵子

石田一良博士は、「キリスト教と徳川幕府」という一篇に、「宣賢のいう大元尊神は汎神論的な神であり、造物主的性質が主主宰神的性質の弱いことが注目される。すなわち、宣賢はこの大元尊神を太極に萌す一氣と捉えて、天・地・人・物の究極の主宰者太極（理）とは考えていなかったようである。」と述べられている。私はこの博士の説に反論し、あわせて、吉田神道の一氣の説に、時代的推移のあることを論述するため、この稿を起草した次第である。

まず、博士の言及された「太極に萌す一氣」が、大元尊神であると言賢が把握したという点では私も異論はないが、では、この「太極に萌す一氣」とは何かを、吉田神道の思想の流れのなかに解明していくとき、問題点の解決がはやいと思うので、ひとまず、慈遍・兼俱の一氣論を述べてゆこうと思う。

（1） 家行と慈遍の開闢観

慈遍より一足はやく、伊勢神道の集大成といわれる『類聚神祇本源』で、神道論をうちたてた度会家行は、おそらく、この時代に日本人が知り得たであろう限りの天地開闢論の資料を、前掲書中に披

瀝・提供したが、漢家・官家・社家・釈家の区分けをしているもの、それらの説を吟味・検討・取捨選択して、統一した天地開闢説をうちたてておはせず、矛盾したものであらうとなかろうと、ただ羅列するにとまっている。しかし、注目すべきことは、これら天地開闢論のなから、家行独自の理論である「機前」の觀念を生み出したことである。

これと十年をへだてて『旧事本紀玄義』を著した慈遍は、また十年を経て、『豊葦原神風和記』と順次自己の神道思想を披瀝していった。これらは勿論、家行の前掲書を参考にして書いていると思われるが、趣きはかなり異なっており、僧侶としての学識・理論だてに、家行より一段と説得力がある。慈遍は、「天祖、内に精明を含みて未だ露顯せず、国常立尊と号^なづく。即ち帝王の祖にして、是れ天譲日天狹霧なり。」と説き、皇位徳を継ぐのは神胤であるためだと考える。また、これは天照大神が高皇產靈と共に天神にちぎった盟約により、天孫の号・皇孫の姓を得て神孫と称^なづけられたのであり、天は父・地は母、この天地を父母としてその徳を一人に受け、百王の恵を得たのである。

「天地は、即ち是れ一人なり。天神、地皇並びに一位を授く。故に帝位を継ぐ。神靈有るを以てなり。所謂劍・鏡・宝珠ノ三種是れなり。」と慈遍が説くことによつて、天皇の存在意義が天地開闢と結びつき、関連づけられることになった。慈遍のこの神道論の展開は、「三種ノ神器」が現世を越えたその背後にある神々の世界の存在のシンボルとなり、時間を超越して天地開闢の時点に、人々をおしもどす説得力の鍵となつてゐると共に、天皇の徳のシンボルともなつて、この現世の政治が、何故天皇にゆだねられたのかという原点ともなつてゐる。かくして、慈遍によつてはじめて、抽象的・哲學的・宗教的な天地開闢論が、ようやく具体的な現世の政治理論に接着されてきた感があり、また、この神道説は、仏教・儒教・神道それぞれの理論の接点ともなつてゐる。この他、現世の秩序を冥界との区別により明白に二分して考察する態度など、慈遍の理論の特色となつてゐる。これらは、後年、吉田兼俱によつて大成される吉田神道の基盤となる理論だての方向を示している。

さて、家行は、「機前」といふ觀念をたて、それ以上具象性をもつ觀念として追求しなかつた。慈遍は、「一ノ氣」なるものを、この宇宙の元として把握し、一空・天心などの觀念をうちだしてはいるものの、「神態は外に非ず、正直は心に在り。須らく淨元に因りて皇道を知るべき」と記してゐる如く、慈遍の主旨は、元神と天照大神との關係を、皇室との結びつきで説くことにあつたようだ。では、兼俱が、最もよく説き主張した大元尊神の觀念の母胎が、この慈遍の国常立尊にあることと、一氣とのかかわりあいを、順次説明してゆきたいと思う。

(2) 慈遍の一氣論からみた元神觀

まず、慈遍は、一氣について次ぎのように述べてゐる。

古へ天地未開ケザリシトキ一ノ氣起リテ大空ニミチハリシ其中ニマロカレルコト譬ヘバ鶏卵ノ如シ漸ク凝ルニ隨テ重キハ下リテ地ト成リ自然ニ輕キハ清ク上リテ天ト成ル又其中ヨリ葦牙ノ如クシテ成リ出シモノアリ譬ヘバ浮ル魚の水ニ遊ブカ如シ空ニカ、リテ顯シテ神ノ始トスル也

(『豊葦原神風和記』)

この文につづいて、慈遍は、諸神書に書かれた元神に関する三通りの説をまとめあげるのである。すなわち、先代旧事紀では、元神を「天ヲ讓^レ日天ノ狹霧国ヲ禪^ル月国狹霧尊」と呼び、日本書紀では、「国常立尊」と著しており、ある書には、未顯靈性ノサカイを国常立尊と名付け、その姿の顯れ始めたところを天御中主尊といつてゐる。しかしながら、ある書に、国常立尊と天御中主尊と二の徳をあわせて、「天狹霧地狹霧尊」と書いてあるから、所詮、これら「天ヲ讓^レ日天狹霧国ヲ禪^ル月国狹霧尊」・国常立尊・天御中主尊は、同体の神であるため「何モ無^ニ相違^ニ者也」と、慈遍は、これら三説をいとも簡単に矛盾なきが如く結びつけてしまった。この帰結から、慈遍が元神の論述をはじめざるを得なかつた事情の詳述は、別稿にゆづることとする。ただ、三神書に著されてゐる異名の元神をどのように処するかが、当時の神道説をたてる者に要求されてゐたこと、また、慈遍の著書にもふんだんに引用されてゐる神宮八部書が、当時の神道界で權威をもつた書であつたことから、それらにい

ろいろ説かれてゐる元神の所在を、どのようにとり扱うかを明確に
してから、自己の論旨を展開しなければ、その人の神道説をたてる
ことは、困難であつたはずだと推定される。

さて、前述した慈遍の元神の論理だてに、ある書とある前者の方
は、おそらく『神皇系圖』であると思う。それは、『神皇系圖』に
「……然後神聖生^ニ其中^ニ焉、號^ニ國常立尊^ニ矣……所^ニ形^ニ曰^ニ天御中
主神^ニ……」とあり、他の書には、このような記述はみあたらない。
後者のある書は、一寸見当がつかない。ただ、『旧事本紀玄義』に

もよく引用されている『神皇実録』に、「……於^ニ高天原^ニ化^ニ生^ニ
一神號^ニ曰^ニ天讓^ニ日陽神^ニ國讓^ニ月^ニ月神皇神^ニ亦名^ニ天御
中主尊^ニ也」とあるが、

国常立尊と天御中主尊の二の徳をあわせた
称呼ではない。しかし、これをふまえたように、『旧事本紀玄義』

に「天祖、内に精明を含みて未だ露顯せず。国常立尊と号づく。即

ち帝王の祖にして、是れ天讓日狹霧なり。外に地徳を呈せば、氣形

乃ち現る。天御中主尊と称ふ。即ち人臣の祖にして、是れ地禪月地

狹霧なり。」とあることからして、これは、慈遍が自からみつけれ

した元神観であると思う。また、『神皇系圖』以外の神宮八部書で

は、国常立尊と天御中主尊の出現が全く逆で、元神として天御中主

尊の方が中核的存在となつてゐる。しかしながら、この慈遍独得の

元神観が、吉田神道の元神観に伝わつてゐることは、注目にあた

するし、これがまた、伊勢神道と吉田神道の元神観の分岐点になつ

てゐるのである。

さて、慈遍の説く元神は、国常立尊が中核となつてゐるのだが、

一氣の内容とのかかわりあい、私の論旨の目的である。神道家に

大きな影響をあたえて、諸神道書に引用されている『倭姫命世紀』
中の託宣の一部、「心神ハ則ち天地の本基、身軀ハ則ち五行の化生
なり。肆ニ元ヲ元トシテ元ノ初ニ入り、本ヲ本トシテ本ノ心ニ任セ
よ。」と符号して、「元を元とし生を超え、本を本とし死を出づ。

其の元、一氣なり。」と、『旧事本紀玄義』に慈遍は著している。

託宣中の「心神」と「元」と「本ノ心」は、同一のもののすなわち、

元神を意味しており、慈遍も同書のなかに、この託宣を引用してい

ることは、このことをふまえての表現と考えられるから、一氣は、

当然元神にあたることになる。いわば、国常立尊や心神などを、仮

りに神学的表現と考えれば、一氣はその哲学的表現であると考えら

れよう。慈遍のこのような元神の別名の処置は、『旧事本紀玄義卷

第五』のなかの『御鎮座本紀』の抜文中でも、「萬物靈是封名曰^ニ虚

無神^ニ亦曰^ニ大元神^ニ亦名^ニ国常立尊^ニ亦名^ニ俱生神^ニ」と、国常立尊の

別名が連記されてゐることから考えても、インド仏教や中国哲学と

の交流のなかで、伝統的に神道家たちのなかで習慣化された表現方

法であつたのだらう。かくして、慈遍のとらえた元神の哲学的觀念

が一氣であるとするなれば、国常立尊の觀念と並行して、この一氣

の觀念を究明するとき、慈遍の把握した元神観が、より一層明解に

理解されよう。

『豊葦原神風和記卷上』に、慈遍の考えた国常立尊のことが、次

ぎのようにまとまつて書かれてゐる。

。此天神七代ノ内始ノ国常立尊ヲ虚無神ト申也只名ノミアリテ實ノ
姿ナシ然ルニ天地ハ終レドモ其神ハ不^レ終物ノ形ハカワレドモ其
道ハ不^レ替常ニ起リテ常ニ国ヲ成セルガ故ニ国常立トハ申也如^レ此

其理ノミニシテ未_レ顯ヲバ、国常立尊ト名付ケ其氣姿ノ顯初ムルヨリ天御中主尊トハ申也スベテ天地ニ先立テ天地トトモニ成レル神也カ、ル故ニ此神ヲバ、五行ニハ配定ラレザル者也

慈遍は、ここで、国常立尊を「スベテ天地ニ先立テ天地トトモニ成レル神」で、「五行ニハ配定ラレザル」神であると説いている。さきに掲げた史料で、慈遍は、一氣のことを「天地未開ケザリシトキ一ノ氣起リ」、天地とともに「葦牙ノ如ク成リ出シモノ」で、これが、「空ニカ、リテ顯シヲ神ノ始」というように説明している。この二史料に説かれて一氣と、国常立尊を照合してみると、両者の内容は、森羅万象全ての起源であることで一致し、一氣の葦牙の如く成り出しときまでが、いわゆる国常立尊と符合し、空にかかつて顯われた神が、天御中主尊と符合している。この元神觀念は、伝統的に兼俱にうけつがれ、兼俱は、「形不顯」を国常立尊とし、「形顯」を天御中主命として、この二神を同体異名としている。

さて、慈遍の元神觀念をより詳細に理解するため、一氣と国常立尊に関する記述を、『旧事本紀玄義』から抜文して左にまとめてみる。

。陰陽本一なり。^{はじめいき}一の氣物を変ず。

。陰陽に於て孤立せず、中にして變化を論ず。源流を尋ねれば、且つ陽化を以て生と為り顯と為る。此れ陽、陰に變じ、死に歸し冥に歸す。元是れ一の氣の分れて兩儀と成るなり。其の陽は天と為り、其の陰は地と為る。上下漸く去り、昇沈遙に隔る。其の天の陽魂は即ち心神を掌り、其の地の陰魄は即ち色靈を掌る。

。形を受くる者は必ず生死有り。變化を論ずれば、則ち皆陰陽な

り。生陽と、死陰と、其の躰、二つ無し。心神と色靈と、其の性、一に歸す。

。元を元とし生を超え、本を本とし死を出づ。其の元、一氣なり。彼の本、此の心なり。念念元有り。事々本に歸す。是を太達と稱ふ。

。夫神之為_レ神者先_二天地_一之神也道之為_レ道者超_二乾坤_一之道也非_二識所_一識非_二言所言但協_二正直清淨_一自拜_二国常立尊_一矣

。本来無_二一物_一元神是如何

。神一道者陰陽不_レ測無_二云之盟者變化无_レ窮会_レ之則心虚而頓超_二乾坤之表_一

。謂太元神無_レ名無_レ狀即虚無靈

慈遍は、このように国常立尊を、「一氣」「神一道」「虚無神」「虚無靈」「太元神」などの称呼でも呼んでいる。そして、慈遍の考えた元神觀念は、「一物無きところより存在し、天地に先き立ち、陰陽不測・陰陽を超えた始源なる存在で、正直・清淨を備えた虚無靈、そして生死を超えた存在であり、物を変化させる。変化は陰陽で説明されるが、躰・性は元神に歸る。」であつたようだ。

この慈遍の説く一氣、すなわち国常立尊なる元神は、永遠性と天地創造性をもつた超越神なる性格をもつことは、よく表現されているが、積極的に主宰神なる性格は説かれていない。生きとし生けるものの普遍的な性質として變化をあげているが、これは陰陽で説明され、變化の終末には元神にもどつていく。そして、その變化させているものは、元神であるというほどの説明を加えているが、積極的に、森羅万象ことごとくの主宰が、元神にあるという表現は、慈

遍の説にはまだみあたらない。

(3) 兼俱の一氣論と元神觀

慈遍は、かの有名な『徒然草』の作者である吉田兼好の兄弟として知られ、兼俱とも親族関係にある。卜部氏の家学をよく身につけ、天台僧としての学問・知識を傾け、慈遍独自の神道論をうちたて、ようやく神道を優位に置く反本地垂迹思想をもりこんだ『豊葦原神風和記』を著した。慈遍は、天台僧としての立場よりも、彼の生まれ、血筋に生き、伝統的な家学を守り發展させる態度が、彼の神道論を支えているようで、これは兼俱によってみごとに花開くのである。

兼俱の唱えた唯一神道の根本的な拠りとして、三部の本書を挙げているが、そのうちの一書である『日本書紀神代卷』に書かれている国常立尊のことを、兼俱は、次ぎのように解説している。

第一——「国常立尊神皇實錄曰は無名之名無狀之狀也在_ニ天元氣元在_ニ地一_ニ靈之元在_ニ人性一_ニ命之元故名_ニ大元尊神一_ニ云又ハ号_ニ大空一_ニ虚大元尊神也」無極云太極ト唇蒙ニアルソ然トモ無極ハ無沙汰テカツケラレヌ所ヲ云太極ハ万物氣ヲフクミ動形有ソ」神道ハ一虚ト取ソ一ト云ヘハ無_ニ形也_ニ虚ト云ヘハ有_ニ靈也_ニ無_ニ形而有_ニ靈ハ陰陽不測之神明也人々學_レ足_レ下_レ足_レ行_レ住坐_レ臥造次頓_レ沛_レ盡_レ是常尊也

この兼俱の解説から、まず国常立尊が、大元尊神または、大空一虚大元尊神とも呼ばれていること、『唇蒙』の無極・太極に対し、神道では、一虚とすると明言している。無極が、「無沙汰テカツケラ

レヌ所」で、太極は、「万物氣ヲフクミ動形有」としているから、どうも「無形而有靈」なる一虚は、無極の方にあたるようである。太極の氣ヲフクミ動形という觀念は、どうしても他の箇所でも、兼俱が説明している「形不顯ヲ常ト云形顯ヲ天御中主命ヲ云……」尊同体異名也」の天御中主命の形顯の觀念にあたりそうだ。しかし、どの史料からも無極・太極が、国常立尊・天御中主命であるという表現はない。なにかしらのずれを感じさせる表現しか、兼俱の神道説のなかにはない。このことは、前述の解説をみても明白で、ただ、関連した觀念として、意識的に想定されていることが、是認できることのみに止どまる。兼俱の説く元神は、老子のいわゆる「有_ニ物先_ニ天地_ニ」で、陰陽不測の一物であるということは断言されている。とすると、この老子の説く一物とは、「道」もしくは「虚無」という觀念であると兼俱は知っている。また、この世の究極的なものを、「道」「無極」「太極」などと、中国哲学で把握していることも知っている。そして、兼俱は、国常立尊を「大空一虚大元尊神」「一氣」「陰陽不測之一物」「神」「一念不生神」などの言葉でも表現している。これをみてもわかるように、「一」という言葉が、国常立尊の觀念と大きく結びついていることだ。兼俱は、この「一」を、「一ニハ数ハナイソ一ハ妙也言語所_ニ不_ニ及也」儒道以_ニ大_ニ極為_ニ一_ニと、『神代鈔』で定義している。すなわち、国常立尊の表現に、「一」という言葉をひんばんに使用しているのは、太極という觀念への想定が意識されていると考えられる。これらのことをふまえて、「彈万物ノ飯_ニ」何_ニ處_ニ一_ニ飯所大事也一_ニ飯所_ニ尊也」とする兼俱の元神觀念を分析してみると、「一」なる太極が飯すと考え

られてゐる無極の想定も考えられる。いわゆる「無極而太極」の無極が、国常立尊にあたり、道教の「道」にも通じてゐる。また、「形不顯」を国常立尊、「形顯」を天御中主命とし、同体異名の元神と考えた兼俱の理論だてが、ここに見事にいきてくるわけで、当然、「形不顯」なる国常立尊は無極、「形顯」なる天御中主命が、太極に設定されていることが是認できる。しかしながら、兼俱は、『日本書紀』に従つて一応両者の区別を以上のように『神代鈔』に記述してゐるものの、他の兼俱の神道書のなかでは、意図して両者の区別はしてなく、国常立尊で象徵される大空一虚大元尊神なる元神の表現をたいていは用いてゐる。

兼俱は、「一虚」を説明して、「一ト云へハ無形也虚ト云へハ有靈無形而有靈ハ陰陽不測之神明也」とし、『唇蒙』に「無極云太極」と説かれてゐる究極的なものと対照的に説き、そこに、ややずれのあることを匂わせてゐる。つまりは、宋儒の「無極而太極」と、道教の「虚無」すべてを包括してしまふ觀念を、兼俱は考へてゐる。そして、それが、兼俱のみつけたした神道独得の一虚大元尊神なる元神觀念であつた。兼俱のいう無形にして有靈なる觀念が、無極・太極・道・虚無というような言葉を借りず、「一虚」という言葉を、兼俱が意図して使用したことも、神道独自の元神觀念であることを表現したいと望んだからではないのだからか。すなわち、「靈」なる觀念は、太極にも道にもないし、「一切の諸神、有情・非情の精靈ノ義」とするこの觀念は、兼俱がみつけたした独自の元神の觀念を、日本の神々の觀念に結びつける有機的な役割を果たしてゐる。

また、「無極而太極」という觀念の導入は、慈遍において、森羅万象の變化が、「陰陽のしわざ」もしくは、元神が起す變化というようなかたちでしかうけとられていないのに対し、兼俱においては、大元尊神が勅して「五行有り」で、大元尊神の主宰という大きな思考の展開となつてくる。大元尊神が、「人倫の運命」をきめ、「人々舉^{ツク}足^ス下^ス足^ス、行^ス住坐臥、造次顛沛^ニ、^ニ是^ニ尊也^ニ」と考える兼俱は、『唯一神道名法要集』の各所に、大元尊神の主宰性をしつかりと説明してゐる。

このように、兼俱が、慈遍までの創造性・始源性・永遠性をもつ元神觀念に、主宰性を加えたことは、道教の「道」と朱子学の「無極而太極」なる觀念に非常に近く接近させたのだが、兼俱は、前述の如く、あくまでも神道独自の元神觀念であることを主張し、「一虚」なる元神觀念をたてたところが、いわゆる日本人なる神道家兼俱の自信と誇りであつたらうし、兼俱の把握した元神觀念が、彼自身にとつて、「道」「無極而太極」なるものと、少し異つたものであるとの自覚があつたものと私は考えるのである。

(4) 宣賢の一氣論と元神觀

清原家と養子縁組をした兼俱の息子宣賢は、父兼俱の教学をよく理解すると共に、宋儒の学も父以上に修めた人であつた。『論語聽塵』『中庸章句』『大学聽塵』『孟子抄』など、宣賢の著書は、全て家学の土台の上に宋儒の摂取がみられ、宣賢の神道説を如実に表現してゐる『日本紀抄』の神觀念にも、明白にその特徴がでている。すなわち、宣賢自身は、父兼俱の説を尊重しようとしてゐるのだ

が、宣賢の宋学に対する傾倒が、彼の神道説に兼俱と異なったニュアンスを各所ににじみださせてくる。ここで注意しなければならぬことは、宣賢が、吉田家の家学を伝統的によく継承した人であると共に、彼自身の才覚によつて、新しく宋学をその家学のなかに注入した点を見逃がすべきではない。勿論、兼俱も宋学を採り容れた人ではあるが、宣賢が、兼俱の神道論をそのままひきついだわけではなく、多少異なった見地をもつていたことは、一気の解釈のしかたにも、よくあらわされてくることは後述する。

さて、宣賢の元神觀を把握するには、まず家学の伝統的継承面から考えると、慈遍から兼俱へとひきつがれてきたもの、また宣賢の宋学的側面からは、一条兼良の影響を見逃すことはできない。前述した如く、慈遍から兼俱にいたるうちに、元神が太極の觀念にかさなつてきたが、まだ一致してはいなかった。そして、慈遍も兼俱も、国常立尊を一気の言葉で表現したが、太極という言葉では表現しなかった。私は、ここで、ようやく巻頭に掲げた石田教授の「宣賢のいう大元尊神は、太極に萌す一気で、太極とは考えていなかったために、造物主的性質がつよく、主宰神的性質が弱かった」という意味の説の反論にはいって行く。

まず最初に、宣賢は、「大元尊神を太極に萌す一氣と把え、太極とは考えていなかった」のではなく、逆に「太極の一氣」と「太極」を、同一觀念で把握していたと私は考えている。これを証明する史料を左に掲げてみよう。

(イ) 虚無ト云ハ、道ノ名ナリ、道生^(一)一、一生^(二)二、二生^(三)三トイヘリ、一トハ太極ノ一氣、二ニ天地ヲ云、三ハ人ヲ云リ、天地ノ

生スル事ハ、遙ニ以後ノ事也、大極ノ一氣ト云モ、虚無ノ道ヨリ生セリ、故ニ天地万物、コト／＼ク空虚ニ帰シテ、是非トモニナシト、談セル宗也、

(『大学童子訓』一条兼良・国会図書館蔵)

(ロ) 虚無ト云ハ、道ノ名也、道生^(一)一、一生^(二)二、二生^(三)三ト云リ、一トハ太極ノ一氣、二ハ天地ヲ云、三ハ人ヲ云リ、天地人ノ生スル事ハ、ハルカニ以後ノ事也、太極ノ一氣ト云モ、虚無ノ道ヨリ生セリ、故ニ天地万物、コト／＼ク、空虚ニ帰シテ、是非トモニナシト、談セル宗也、

(『四書童子訓卷之一』宮内庁書陵部蔵)

(ハ) 虚無ト云ハ、道ノ名也、道・生^(一)一、々生^(二)二、二生^(三)三ト云ヘリ、一トハ太極ノ一氣、二トハ天地ヲ云、三トハ人ヲ云ヘリ、天地人ノ生スル事ハ、遙ニ、以後ノ事也、太極ノ一氣ト云モ、虚無ノ道ヨリ、生セリ、故ニ、天地万物悉ク、空虚ニ皈シテ、是非トモニナシト談セル宗也、

(『四書童子訓卷之一』(大学)『慶応義塾図書館蔵』)

(ニ) 虚無ト云ハ、道ノ名也、老子ニ道生^(一)一、々生^(二)二、々生^(三)三、々生^(四)四ト云、一ハ太極ノ一氣ヲ云、二ハ天地、三ハ人也、太極ノ一氣ト云モ、虚無ノ道ヨリ生スルホトニ、天地万無悉ク空虚ニ帰シテ、是非共ニナシト談スル也、

(『大学章句宣賢鈔』慶応義塾図書館蔵)

(付)虚無ト云ハ、道ノ名也、老子ニ道ハ、生一、々、生二、々、生三、々、生三万物ヲ云、一ハ、太極ノ氣ヲ云、二ハ、天地三八、人也、太極ノ一氣ト云モ、虚無ノ道ヨリ生スルホトニ、天地万物尽ク、虚無ニ帰シテ、是非共ニナシト談スル也、

(『大学抄』国会図書館蔵)

(ハ)虚無トハ老子ノ立ル所ノ道ヲ云、道生一々生二、々生三ト云、一トハ太極ノ一氣、二トハ天地ヲ云、三トハ人ヲ云、天地人ノ生スル事ハ、遙ニ以後ノコト也、太極ノ一氣ト云モ、虚無ノ道ヨリ生セリ、天地未分ノ前ハ、虚ニシテ何モナシ、故ニ天地萬物悉ク空虚ニ歸シテ、是非共ニナシト、談セル宗也、

(『大学章句』国会図書館蔵)

(ロ)老子ノ虚無トハ道ノ名也、道生一、々生二、々生三ト云リ、一トハ、太極ノ一氣ヲ云、二ハ、天地ヲ云、三ハ人ヲ云リ、天地人ノ生スル事ハ遙ニ以後ノ事也、太極ノ一氣ト云モ、虚無ノ道ヨリ、生セリ、故ニ天地万物、悉ク空虚ニ皈シテ、是非共ニ、無ト談ス、

(『論語聽塵』国会図書館蔵)

(※棒線は小山記入)

史料(イ)(ロ)が、一条兼良の『四書童子訓』からの引用であるが、ほとんどこの書の祖述といつていいほど類似した記述をしている宣賢の『大学抄』『論語聽塵』などの書からとつた史料が、(ハ)(ロ)である。この段階では、兼良の記述した「一トハ太極ノ一氣」という

表現を、宣賢は、忠実にまもっている。次ぎに、宣賢自身の神道説を述べた『神代卷抄』のなかで、同様な記述をしている箇所を、蔵書別に掲げてみる。

(a)道ハ・虚無ノ道也・一トハ・太極ノ一氣ヲ云・二トハ・天地ヲ云・三トハ人ヲ云・天地人ノ生スル事ハ・遙ニ以後ノ事也・太極ノ一氣ト云モ・虚無ノ道ヨリ生スト云・其虚無ノ道ト云モ・儒ノ太極ノ処也・本有ノ理也・教ニハ・真如法性ト云・禪ニハ・本地風光ト云処也・内典外傳・顕密・イツレモ・此段ニキハマル也・

(『神代卷環翠抄上』 宮内庁書陵部蔵)

(a)老子ノ・道生一・一生二・二生三三ト云・一ハ太極也・儒道ニハ・太極ヲ以テ・一トス・

(『同書下』 宮内庁書陵部蔵)

(b)道ハ、虚無ノ道也、一トハ、太極ノ一氣ヲ云、二トハ、天地ヲ云、三トハ、人ヲ云、天地人ノ生スル事ハ、遙ニ以後ノ事也、太極ノ一氣ト云モ、虚無ノ道ヨリ生スト云、其虚無ノ道ト云モ、儒ノ太極ノ処也、本有ノ理也、教ニハ、真如法性ト云、禪ニハ、本地風光ト云処也、内典外傳、顕密イツレモ、此段ニキハマル也、

(『神代鈔一』 宮内庁書陵部蔵)

(b)老子ノ、道生一、一生二、々生三、ト云、一ハ太極也、儒道ニハ太極ヲ以テ一トス、

(『同書三完』 宮内庁書陵部蔵)

(c) 道ハ、虚無ノ道也、一トハ、太極ノ一氣ヲ云、二トハ、天地ヲ云、三トハ人ヲ云、天地人ノ生スル事ハ、遙ニ以後ノ事也、太極ノ一氣ト云モ、虚無ノ道ヨリ生スト云、其虚道ノ道ト云モ、儒ノ太極ノ処也、本有ノ理也、教ニハ、真如法性ト云、禪ニハ、本地風光ト云処也、内典外傳、顯密、イツレモ、此段ニキハマル也

(『日本紀知』 尊経閣文庫蔵)

(c') 老子ノ、道生一、一生二、二生三、ト云、一ハ太極也、儒道ニハ太極ヲ以テ一トス、

(『日本紀勇』 尊経閣文庫蔵)

(d) 老子ノ道生一一生二々生三ト云一ハ太極也儒道ニハ太極ヲ以テ一トス

(『神代卷環翠抄下三』 宮内庁書陵部蔵)

(e') 道生一一生二生三々生万物ト云一ハ太極ニハ天地三ハ人也儒ハ太極ト云道ハ虚無ト云

(『神代合解』 国会図書館蔵)

(A) 付道ハ。虚無ノ道也。一トハ。太極ノ一氣ヲ云。二トハ。天地ヲ云。三トハ人ヲ云。天地人ノ生スル事ハ。遙ニ以後ノ事也。太極ノ一氣ト云モ虚無ノ道ヨリ生スト云。其ノ虚ノ無ノ道ト云モ。儒ノ太極ノ処也。本有ノ理也。教ニハ。真如法性ト云。禪ニハ。本地風光ト云処也。内典外傳顯密イ

ツレモ。此ノ段ニキハマル也

(『日本紀神代抄起之一』 宮内庁書陵部蔵)

(A') 付道生一之^{スル}一トハ太極ノ一氣ヲ云。二ハ天地ヲ云。三ハ人ヲ云。道トハ。虚無ノ道也。天地人ノ生スル事モ遙ニ以後ノ事也。太極ノ氣ト云モ。虚無ノ道ヨリ生セリト云。

(『同書四』 宮内庁書陵部蔵)

(B) 付道ハ。虚無ノ道也。一トハ。太極ノ一氣ヲ云。二トハ。天地ヲ云。三トハ人ヲ云。天地人ノ生スル事ハ。遙ニ以後ノ事也。太極ノ一氣ト云モ虚無ノ道ヨリ生スト云。其虚無ノ道ト云モ。儒ノ太極ノ処也。本有ノ理也。法教ニハ。真如性ト云。禪ニハ。本地風光ト云処也。内典外傳顯密イツレモ。此段ニキハマル也。

(『日本紀神代抄起』 国会図書館蔵)

(B') 付道生一之^{スル}一トハ太極ノ一氣ヲ云。二ハ天地ヲ云。三ハ人ヲ云。道トハ。虚無ノ道也。天地人ノ生スル事モ遙ニ以後ノ事也。太極ノ氣ト云モ。虚無ノ道ヨリ生セリト云。

(『同書第四』 国会図書館蔵)

(B'') 老子ノ道生一。一生二。二生三ト云。儒道ニハ太極ヲ以テ一トス。

(『同書下卷之沙汰』 国会図書館蔵)

以上の史料は、宣賢の『日本紀抄』にみられる記述で、同一書の記述は、同じアルファベットであらわしている。

さて、史料(a)(b)(c)(d)(e)においてみられるごとく、宣賢は、「太極ノ一氣」と「太極」を、同一觀念でとりあつたことゝに気づかれるであらう。そしてまた、(A)(B)(B')からの史料では、「太極ノ一氣」で統一したかにみえるのだけれども、(B')にみられる如く、「太極」という表現がはいってくる。結局、宣賢は、「太極ノ一氣」と「太極」を、同一觀念でとりあつたっている。そして、私の反証の第一は、目的を達したわけである。

次ぎに、宣賢が、大元尊神を「太極ノ一氣」と把えていたかどうか、また、石田教授の言われる如く、大元尊神の主宰性が、弱いと把えていたかどうかという点を検討したい。まず、宣賢が、大元尊神と太極をどのように関係づけていたかという点であるが、
。含^{フツ}——^ツ天地ニ先テ、一氣ノ萌スヲ云、在^テ天地ノ太極之物、在^テ人倫、一靈之初ノ所也、

。人畜トモニ太極ヨリ出生ス万物皆其本ハ一也

。日月ヲ絲トシ、五行ヲ機トシテ、万物ヲ織出ス者ハ、国常立尊也、

。国常立尊ハ無始終也

。無極而太極者、無始而始、無生而生之意也、太極二字、謂理之極

致、

。非言^ス乾坤未^シ分^ル時^ヲ在^テ天元氣之元、在地一靈之元、在^テ人性命之元、故名^ニ大元尊神、又曰^ク大空一虚太元尊神、

(以上『日本紀知仁勇』 尊経閣文庫蔵)

。性ノ字ハ心ヲ篇ニシテ、生ノ字ヲカケリ、是人ノ生テ得理也、故ニ韓昌黎モ、与^フ之謂^レ性ト、人ノ上ニ於テハ性ト云、天ニ在テ

ハ、理ト云、名コトニシテ理ハ同ジ、

(『大学聴塵』 大東急記念文庫蔵)

かくの如く、宣賢のいう国常立尊が、宋儒の理・性にあたり、太極を指している。しかし、ここで考えてみなければならないことは、宣賢が、宋学でいっている太極を、そのままのかたちで受け容れていたかどうかという点である。宣賢は、道教の虚は虚にして無、儒教の虚は虚にして有であり、周子のいわゆる「無極而太極」という無極は虚、太極は有であると、『大学聴塵』『大学章句』などのなかに明記し理解している。しかしながら、宣賢自身の神道論では、次ぎのように論述している。

。周濂溪カ是ヲ太極^ニ而無極ト云モマタケカレタルホトニ無極ヨリ太極カ生スルト云也畢竟太極モ形ハナイ物ナレハ無極同物也

(『神代合解』)

。太極ノ一氣ト云モ、虚無ノ道ヨリ生スト云、其虚無ノ道ト云モ、儒の太極ノ処也、本有ノ理也、教ニハ、真如法性ト云、禪ニハ、本地風光ト云処也、内典外傳、顕密イツレモ、此段ニキハマル也、

(『神代鈔一』)

。此ハ未分一氣混然タル処也此時ハ天地ト云陰陽トモ云マイケレトモ一往來循環スヘキ道理ハ具テアルホトニ云ヘリ佛經ニトラハ空劫ヲ指ヘシ

(『神代合解』)

これらの史料からみて、宣賢は、太極も虚無の道から生じると道教

ではいっているが、とどのつまりは、その虚無の道も太極の処をいっていると指摘し、また、太極は無極と同物で本有の理であり、仏教では真如法性、禪では本地風光というと考えている。未分一氣混然たる時は、仏教でいう空劫を指しているとも考えている。換言すれば、宣賢は、儒仏道それぞれの観点から究極なるものを説いているものの、結句は、同じものを指していると理解している。ここに、宣賢自身の独得な太極観の創造があり、国常立尊の觀念と一致させているのだが、反面、「神者得一不二、專一非一、而無_レ形、虚而有_レ靈_ハ、陰陽不測之神明也」(『日本紀_仁』)と説いているのだから、この宣賢の元神観は、兼俱からうけついできた神道独自の元神觀念であるとする自負は、忘れていけないようだ。この表現以外は、宣賢の元神観は、ほとんど太極の觀念と重なっている。

宣賢の説きたいと思った元神觀念は、儒仏道の究極を一致させ、なおかつ、それを包含したより一步ぬきんでた大きな内容をもつ元神觀念であると言いたかったようだ。ということは、石田博士が、「神道の立場から儒仏老三教の所説を習合している点で、従前の仏教から神道を説いた本地垂迹説としての神仏習合思想とは性質をこれにするものである。」と、いみじくも『神道思想集』で論じられていることを立証したことにもなる。そしてまた、『日本の開花』において、「鎌倉文化が典型主義文化の残照として、無常観、時処機相応主義、選択の論理によってささえられ、室町文化が応変主義文化の曙光として、不定観、函数主義、抱摂の論理によってささえられて」と論じられた「抱摂の論理」を、確かに、宣賢の神道

論にみるのである。

さてつぎに、元神の主宰性であるが、まず史料を掲げてみよう。
人々_{コソ}举足下足、行住坐臥、造次顚沛、コト／＼_ク是国常立尊也、
神変_ハ、草木頭_ニ枝葉、生_レ花、成_レ草是也、

(以上『日本紀_仁』)

。箱ニハ真淨妙心ト云天地ノ根元万物ノ根元万物ノ靈性人倫ノ運命
也有情非情神明ノ内證ニアラスト云ナシ

(『神代合解』)

かくの如く、宣賢の説いた元神は、非常に主宰性の強いものである。儒仏道の究極で一致させた宣賢独自の太極観ではあるが、それ自体に主宰性が強く存するのであるから、それを包含する国常立尊という元神に、主宰性が弱いはずがない。元神の主宰性に関して、ほとんど兼俱の説いた性格に等しいと思える。宣賢は、父兼俱の神道説を忠実にうけつぎながら、兼良から宋学の影響を多大にうけ、ついに、彼の神道説のなかに、自分自身の神觀念をみつけたし、父兼俱からも兼良からも、微妙なかたちで、一応脱皮したのではないのだろうか。

むすび

家行は、ごく抽象的な「機前」という觀念を生みだしたが、現世的なものとの関連性に欠けたらしいがあった。それにひきかえ、慈遍は、「一ノ氣」なるものを、この宇宙の元として把握し、元神と天照大神との関係を、皇室との結びつきで説き、具体的な「三種ノ

神器」が、現世を超えた神々の存在のシンボルとして重なり、天地開闢の時点から継続した尊さを、人々の心に、しっかりと植えつける役目を果たすと共に、兼俱の説く大空一虚大元神の土台となる観念を、見事にうちだした。

まず、慈遍は、神書にのっている各々の元神を統一し、内容的にみて、それらは同一のものであると帰結することから元神観念を説きおこし、それが吉田神道の元神の伝統として伝わり、また、伊勢神道の元神との分岐点ともなっている。慈遍は、元神なる国常立尊を、「一氣」「神一道」「虚無神」「虚無靈」「太元神」「天道」などでも称呼している。これらの称号に、「道」・「虚無」という言葉が目立つのをみても、道教的要素の強いことを感じさせる。慈遍の説く元神観念は、つぎにくる兼俱・宣賢の元神観念と異なり、始源性・永遠性・創造性は強く説かれているが、非常に主宰性が弱く、生きとし生けるものの普遍的な性質として変化を挙げ、変化させているのは元神であること一応説いているが、それを陰陽のしわざとして説明し、変化の終末には元神にもどっていくという程度の説明で終わり、それ以外に積極的に主宰神なる性格を説いてはいない。

しかし、兼俱の元神観念になると、がらりとかわり、主宰性が非常に強く表現されてくる。国常立尊の称号も、「一氣」「陰陽不測之一物」「陰陽不測之神明」「一神」「一念不生神」「大空一虚大元神」「天道」などの言葉で表現されてくるが、これらは、「一」という言葉、すなわち、太極なる観念への想定が、如実にあらわされてきている。しかしながら、兼俱においては、まだ儒仏道の究極

の一致観が不徹底で、それぞれのところでの究極の説明で終わり、しかも神道の元神観念と、それらを融合させているという感じで、神道の元神観念は、儒仏道を全て包含しながら、それ自体独自の独得なものであると考えている。

さて、宣賢になってくると、国常立尊は、「一氣」「大空一虚大元神」「太極ノ一氣」「未分一氣」「陰陽未分一氣」「無終一氣」「陰陽不測之神明」「天道」などで表わされ、明白に、宋学の称呼の影響がみられる。宣賢に到ると、儒仏道の究極の一致が、はっきりと説明され、神道の元神観念も、それに重なってほとんど一致しているものの、兼俱からうけついだ祖法である神道なるものの独自性を、「得一不二、專一非一」の表現でかろうじて逃がれているものの、宣賢の説いた内容的なものから考察すると、儒仏道の究極を一致させたものに習合させているようにみえる。神儒仏道それぞれ異質なる究極を重ね、一致させた宣賢の思考は、石田博士の説かれた、その時代の「包摂の論理」を、如実にあらわしたすがたであると私は思う。

慈遍・兼俱・宣賢にみる一氣論は、三者各人、元神を「一氣」と表現しているものの、内容的にみると、道教的な究極観から宋学的な太極観への推移が、如実にあらわされた思想史であるといえよう。