教説の時代と近世神道——垂加神道を考える——

はじめに

神道は「日本の民族宗教」として当初から存在したわけではない。民族的自覚が歴史的起源を持つように、それと不可分の歴史性が神道史においても考察されねばならないと考えるからである。「日本」や「日本人」であることが個々のアイデンティティーと透明な関係を結ぼうとするとき、「日本固有の文化や信仰」もまたその価値を発見され創造されるのである。では、いつごろ、どのようにして、神道は「日本固有の信仰」を表象する宗教となったのであろうか。あるいはまた、それ以前の神道は何を語り行うことを

樋口 浩造

もって神道の正当性を主張したのであろうか。このような考察は、しかしながら、新たな神道史を描くことを課題とするのではない。近代国民国家の起源を過去にさかのぼって探るといっても、「日本」が近代とは異なる、どのような価値付けのもとに見出され正当化されたのか、その歴史の断面を取り上げたいのである。垂加派に「国民」を見出したのは近代の側であると考えることから始めねばならない。つまり、神道史というカテゴリー自体を客観化する地平に垂加神道を引っ張り出したい、というのがここでもくろみである。

そのために、ひとつは徳川時代、特にその前期を教説の時代と捉えることから議論を始めたい。印刷出版の発達と

も並行して、「教え」は中世までの秘伝的または特権的な知とは異なる幅広い対象を獲得する。それは今日どこにもある「本屋」が、江戸時代の初期を画期として続々と登場した職種であることから指摘し得るであろう¹⁾。文字文化がかなりの広がりを見せ始め、絵入りで仮名を主体とした本が「物之本」と並んで多くの読者を獲得するのである。教えの需要層の広がりを捉えることは思想家たちにとって重要な課題になったと考えられる。たとえば神道においては、祭祀・儀礼が神道者の日々の務めであったとしても、一方で人々の日用を語る言語を持つことは、神道興隆のために必須のことであった。神道者相伝の知識とは異なる、人々を獲得する語り出しが、他の思想と競合しながら求められたのである。

このような時代の広がりの中に神道教説を位置付ける時、本稿で方法的な意味で17世紀の神道教説と呼ぶ、度会延佳や吉川惟足らが担った時代の課題が明らかになるであろう。その上で18世紀の神道教説Ⅱ垂加派が、同様に「教え」を語りながら、その説得の様式も思想内容も17世紀とは決定的に異なる転回を遂げたものであることを見ていきたい。もう一点は、山崎闇齋学派をひとつの学派として、総体として捉えることを試みてみたいということに関わる。闇齋学派の内部は、闇齋が晩年に至って神道への傾斜を深め

たことのは是非をめぐり、破門を含む論争を生む。神道か儒学かという対立の構図は、闇齋学派の内部で自身をどこに位置付けるのかを表明する、最も基本的な思想選択を迫るものであった。一般に儒家を崎門派と呼び神道家を垂加派と呼び習わしているが、この両派の対立を考えることを通じて、闇齋学派が総体として、どのような問題構成の中で争っていたのかを明らかにしていきたい。表面的な対立の背後に控える、スクールを構成する問題構成や説得の様式を抽出することを目指すのである。垂加派を考える作業を通じて、山崎闇齋学派が担った時代の課題を18世紀的な空間の問題として取り出してみたい。

最後に方法的視角について触れておく。本稿では思想あるいは教説を、「思想内容」と「説得の様式・問題構成」(言説編製の規則)とに分けて考えていく。テキストの表層を追うことによつて辿ることのできるものとして、あるいはその思想のアイデンティティーの所在として、思想内容を考えている。それに対して間テクスト性を問題とすることに、そこに共通する問題構成の地平を見出すこともできるであろうし、その時間軸上での転回や切断を認めることもできるであろう。それを言説分析の視点で、説得の様式・問題構成として取り出してみたいと思う。本稿では垂加派を、17世紀の神道教説、崎門派を中心とした儒家的言説、

国学的言説と比較対照しながら検討していく。こうした場合に、内容的近似性（思想内容）によって言説の転回を見逃してはならないし、当然、思想内容の変遷にも注目しなければならぬ。

一、教説の時代と17世紀の神道説

中世の神道が、寺社縁起的なあるいは両部習合的な神道であり、秘伝の権威に依拠するものであったとするならば、近世神道はその始まりにおいて、人々に開かれ、人のあるべき道を語る「教説」として成立してきた。人々の日用に関わる教えを語り得るものとして、神道もまた自己主張を始めるのである。

その場合の神道説に特徴的なことは、儒学との関係である。日用を語る一般的な言語を獲得することは、儒家とともに仏教を通世のものとして排撃することもあった。儒学は、教説＝徳を語る学問であったから²。教説は現世の關係性を捉える儒家の用語のもとに成立した。「五倫」やそこに関係付けられる「五常」は、天や道に基づきまたそれらを再編制しながら、人々の生き方を語る思想の生産性を高めたのである。

たとえば度会延佳は、その主著『陽復記』において、

神道と云は、人々日用の間にありて、一事として神道
あらずと云事なし³

と述べる。神道は、神職者の祭祀の中に見出されるのでもなければ、秘伝の継承者の手中に存在するのでもない。あるいはまた、万世一系の皇室との關係によって特権化された教えでもない。神道は人々に対する日用の教説として主張されたのである⁴。

その際の特徴を、垂加派との比較のために、一点だけ指摘しておきたい。それは延佳が「万人の心に神が宿る」とするときの神格についてである。外宮には、天照大神を主神とする内宮に対抗して、国常立尊や天御中主尊を祭ると主張してきた経緯があり、通説的にこの二神は同体異名であるとされてきた。この立場を踏襲しつつ、延佳が着目したのは天御中主尊であった。人々の心に宿る神とは、万物の本源としての性格を持つ「明理本源ノ神」すなわち天御中主尊であった。

上一人ヨリ下万民マデ、天御中主ノ分身ノ神ヲ、心中
ニヤドシ奉リテ、自性トスレバ、心ハ神明ノ御舎ト云
ヘリ（『中臣祓瑞穂鈔』）

延佳は万人に開かれる視点を強調する天御中主尊に立脚して持論を展開した。その際の神格の位置付けがここでの問題である。延佳は天御中主尊を「明理本源ノ神」とし、国

常立尊を「元氣化生ノ神」とした。この理解の仕方は、朱子学における理氣論を援用しながら、国常立尊に対する天御中至尊の先行を主張するものであった。⁵⁾万物の本源への視線は、皇室の祖先とされる国常立尊に優先するのである。この立場は後に見る垂加派の国常立尊重視とは好対照をなすものである。

このような理の普遍性に依拠する立場を築くことによつて、

天地自然の道のかの国この国ちがひなき、是ぞ神道なるべき（『陽復記』）

というような、「天地自然の道」にもとづく、教えの正当性の主張が可能になる。この発言は、神道家として神道の利益のために発言されたものであるが、後述の儒家がする道についての発言といかに近いものであるのかにも注意を促しておきたい。国学者平田篤胤が、『陽復記』について、

神道の大意をしるせるにて、すべて周易によりてかけるものなり（『氣吹舎筆叢』）

と儒学との関連を指摘したのは、的を得た指摘と言えよう。

こうした儒学との交通のうちに、神道が教説たり得ることを主張する在り方は、吉川惟足においても指摘できる。⁶⁾

惟足は「吾国二三部本書アリ」と述べ、「後世の龜鑑」をそこに求めようする。「龜鑑」たりうる書として見出され

るのが『日本書紀』である。

撰者ノ今案ヲ加ヘズ、神代ノ書ヲ其マ、集テ編タル書ナレバ、此書ヲ最上トス、尤日本後代ノ龜鑑タルヘケレハ、日本紀ト日本ヲ以テ題号トス（『神代卷惟足講説』）
神胤皇裔ノ正説、人倫日用ノ大道、灼然トシテ明白也

（『神代卷家伝開書』）

延佳と比べると、日本あるいは皇統を強調する傾きがあることは確かだが、ここでは「人倫日用の大道」が見出されていることに注目しておきたい。神道は「人倫日用」を語ることが使命とし、その教え（『龜鑑』）が、『日本書紀』に備わることが主張されている。『日本書紀』は、教えを導き出すために読まれる書物として見出されているのである。

また、惟足は「理学神道」を自称した。やはり理の普遍性に依拠して彼の神道説を展開したのである。「儒佛道を三教と云ども、理は一也、神道の外にあらざ」（『神道大意註』）と理の普遍性に依拠しながら、儒佛を排除するのではなく、内部に取り込みながら解消する方向をとっている。惟足もまた、神道を教説として、また「理」といった儒家の用語を用いることで、新たな神道説を唱え始めた。

天地未生已前ニハヤ開クヘキ理カ有テサテヒラクル事ソ、……万物トナルヘキ理、カナラス以前ニアルトミ

この節の最後に、儒家神道にも簡単に触れておく。儒家が神道を語る際に、その立場の正当性の論拠とした事柄に、泰伯説がある。「我国」の道の特権化するのではなく、あくまでも「中国」と「日本」は同じ儒教文明のもとにあることを前提として、儒家は神道に言及したのであった。儒家は儒学のために、神道家は神道のために、それぞれの立場から神道について発言した。しかし、思想内容においては異なりながらも、彼らの発言はすべて日本と中国との境界を曖昧なままに放置していた。より正確に言えば、神道家の「我国」の主張が、直ちに排斥すべき中国≡儒学を意味してはいなかったということである。教説を構成する重要な契機として、「日本≡神道」「中国≡儒学」のどちらにつくのかという選択肢は彼らには存在しなかった。むしろ、いかに両者が別のものではあり得ないか、が説得すべき前提とされていたのである。彼らの競合するかに見える発言は、同じ17世紀の言説空間の内部において争われていた。

近世神道は、教えを人々に提示することをもって成立した。このような理解の仕方は、17世紀の神道説出現を意味付ける本稿の立場を物語るものであり、同時に神道史に限らず、近世前期の儒学や仏教とも共有する同時代性の問題の提示でもある。次に、こうした時代からの転換を儒家の

発言のうちに見ていこう。教えは、「中国」と「日本」との関係付けを争う中で構成されるようになる。それはここで見た17世紀的な言説空間からの離脱を追いかけることである。

二、「道」と「大義」の分裂

中国をどのように考えるかということが、「我国」の「道」を考えると不可分の問題として浮上してくる時代がある。それがここで方法上の18世紀と呼ぶ言説空間の登場である。たとえば徂徠は

吾国ノ道ト云モノハ、何モノキト云コト弁ゼズシテ明ナルベシ(「太平策」)

と述べ、こうした立場を承けた太宰春台は、「神道」を日本にはなく、中国の経書の中のみ見出した(「弁道書」)。経書に教えを求める朱子学的な知に解体的に関わった徂徠学派もまた、中国と日本との関係付けの問題を神道理解とも関わらせながら言及している。对中国ということが時代の問題として、国学以前に、知的な人々の関心をよんでいたのである。とするならば、神道の是非をめぐる論争は、そこで提示された是非の立場を追認する前に、その論争の渦中に人々が捕らわれていたこと自体を問題化せねばなら

ない。徂徠や春台の立場も、闇齋学派が引き受けた立場も、同時代の言説の軌道上での相違であることを見落してはならないのである。このような視座を保持した上で、思想内容の相違を検討することが必要であろう。以下で崎門の三傑と呼ばれる儒家の発言を中心にこれらのことを考えてみたい。

佐藤直方は一貫して神道を否定した、闇齋学派の中でも希有の思想家である。その論点はまさに儒家の本道を進むものであった。

宇宙の間、一理のみ。固よりまさに二道有るべからず。

儒道正しきときは則はち神道邪にして、神道正しきときは則はち儒道邪なり。正に従うときは則はち邪を離れ、邪に従うときは則はち正を離る。豈両つながらに従うの理有らんや。(『道学資講九十八』(原漢文))

このような「道」をめぐる発言は、直方に限らず儒家に共通するものである。神道への立場がより微妙に見える、浅見綱齋や三宅尚齋の発言もこの点においてはなんら変わるところはない。「理」や「道」へのこのスタンスは、他の門流の朱子学者である室鳩巢においても、「道は天下の公、我国の私する所に非ず」(『神儒問答』)と遊佐木斎の神道説を批判していることに伺えるのである。神道がみずからを「我国の道」として語り始めるとき、儒家の側は、では儒

学は「中国の道」なのかということに返答せねばならなかった。そしていま見たように、儒家は徂徠学のように我国の道をまったく否定する立場を含めて、道の分裂には正面から反対するのである。

繰り返すが、こうしたもろもろの発言が、神道家の側からする「中国≡儒学・日本≡神道」という構図を前提にした議論であることに注意しなければならない。この議論の前提になる規制が儒家の発言を捕らえているからである。本稿で言う17世紀の神道教説において問題化しなかった地平が、人々を捕らえ始めていたのである。

では崎門派の儒家は、神道家の道の捉え方を批判しながら、「我国」をどのように考えるのか。

我生レシ国ヲヒキスル存念ハ殊勝ナレドモ、天下ノ公理ヲ知ラズ。(『中国論集』)

これは、もつとも神道に否定的な佐藤直方の神道批判の一節である。「中国」を地勢的な把握を含めて唯一とし、我国の特権化を拒否する直方にして、「我生レシ国ヲヒキスル存念ハ殊勝ナレド」との留保が見られることに着目したい。こうした我国への視線は、尚齋や綱齋においてより鮮明であるし、一層踏込んだ発言が見られる。

夫レ其国ニ生レテ、其道ヲ是非ヲカマワス信スルハ惑也。サテ其国ニ生レテ、其国ノ發明尊崇スヘキコトア

ルヲ不顧ハ、不明不義ナリ（綱齋『山崎先生神道弁』）

「山崎先生」は先ツハ我邦ニモ、カ、ル尊キ道ノアルト云フコトヲ、主張シテノ玉ヘルモノニテ、我邦ニ生レテ、吾邦ヲ父母トミルカラハ、コレホトニ主張セ

ルモ、余義ナキ殊勝ナルコトトモナリ（尚齋『神道問答』）
道や理の分裂を否定しながらも、我国への視線は肯定的な響きの内に成立していることが理解されよう。「道」を語る議論の範疇において、綱齋も尚齋も神道＝日本に否定的な態度を取りながら、一方で日本（我国）を捉える視座を確保しているのである。この立場は微妙であり、儒家の立場を危うくする。「道」が人倫的世界の全てに通有するものであることを言いながら、果たして同時にその立場を放棄せずに「我国」に加担する儒学を語り得るのだろうか。この点で明確に思想的立場を表明したのは浅見綱齋であった。綱齋は「属地主義」的立場を「義」の問題として提出する。

道ガタツトキトテ、異国人へ降参シ、或其家臣トナルハ、大ナル不忠モノゾ。コ、ガ君臣ノ大義ト云モノゾ

（『浅見先生学談』）

これは、闇齋の発言とされる、有名な孔子を大将として攻めてきたら戦うべきだ、とする文脈について語られたものである。「道」がたとえ尊いものであったとしても、「君臣

の大義」は、それに先行させるべきことが言われているのである。天地自然の道としての儒学の正当性と、生国への忠誠とは、「道」と「大義」との分裂のうちに成立するものであった。¹⁴

崎門派も徂徠学派も「中国の道＝儒学・日本の道＝神道」という構図を否定した。まさにそうした構図自体が、決着をつけるべき主張としてこの時機に存在したからである。しかし見てきたように、道を中国にのみ認める立場（徂徠）と、我国への視線を神道家のそれから奪いかえそうとする崎門派の立場との相違もまた明白であろう。崎門派は道の語りにおいて儒家としてのアイデンティティーを徂徠学とも共有しながら、一方で日本（我国）への忠誠を説く点において、垂加派との接点をもつ。この強力な接点＝教えこそ、闇齋学派を学派として存立させる重要な問題構成であった。これが「道」と「大義」との分裂の様相である。

三、「我国」の教説の成立

垂加派の教説の検討にはいる前に、闇齋学派の知の位相に触れておきたい。教説の時代を17世紀的な展開から18世紀へと跡づけるならば、庶民を捉えていくという観点から、たとえば貝原益軒やあるいは石田梅岩を視野に入れて検討

することの方が有効であろう。神道か儒学かあるいは仏教かという範疇を越えて、「教説の時代」が全面化してきたのが18世紀だと考え得るからである。しかしここでの検討はおき、闇齋学派の知の位相についてのみ言及しておきたい。

闇齋学派は、印刷出版の文化を逆説的に利用したと考えられる。講義という閉ざされた空間の内部で一部の人に生の声によって真理は受け渡されていった。¹⁵なかでも垂加派は秘伝の授受という形式を採った。文字文化によって開かれた知に対抗するかのように、垂加派は秘伝や口授という形式によって知を権威化した。誰もが獲得し得る教えに対し、選ばれた人だけが秘すべきものとしての特権的な教えに触れることができたのである。知の開かれた時代に秘されることをもって、垂加派の知は新たな価値を帯びたのである。¹⁶それは中世への逆戻りではなく、この18世紀の空間における知の権威化の位相として意味付けられるべき問題であろう。これから検討する垂加派の「我国」をめぐる教説は、師弟関係による「正統」な知の授受にもとづくとする主張なのである。

さて、中国と日本との関係付けをめぐる専門派の儒家の発言が、一種折衷的な語り口であったのに比べ、神道家の発言は単純で明晰でさえある。道が我国の道として捉えら

れるかぎり、中国の道≡儒学は排撃すべき対象でしかない。この「中国≡儒学・日本≡神道」という構図にのっとった発言をまずは見ておこう。出雲路信直は、

倭漢の道別れざる時は、神道の大意も見えず、混雑して無用の沙汰也。殊に我国を異国より道を立るやうに
なれば国の禍なる事ぞ。(多田義俊『神書答問雜記』)
と述べ、跡部良頭もまた、

儒者の見からは、我国を尊まず神道を信ぜずとも、是を賞すべし。神儒の学からは我国を尊まず神道を信ぜざる人をは朝敵として用ひず(『霜夜学談』)

と述べる。神道の優越を儒学に対し対抗的に語ることをもって、垂加派の教説は成立している。神道家ではない神儒兼学と言われる遊佐木斎は、道を「公」という公共性において捉える儒家の視点を持ちながらも、はつきりとその「公」の日本による独占を宣言する。

道は天下の公、異邦の得て私する所に非ず。神道は乃ち天道にして一本なり(『神儒問答』)

まして儒学から神道への「転向」¹⁷が指摘される跡部良頭の発言は、迷いなく我国の大義をのみ主張する。

我国ヲ尊ヒ異国ヲ賤ムコト忠孝ノ大義ナリ

(『国号伝秘訣』¹⁸)

我国を尊ぶことが、ここでは異国を卑しむことに連動して

いることは注目してよい点だろう。「忠孝の大義」の主張は、対外観における明白な序列の言表と一体化している。儒家は、文化的な序列としての儒の「道」の優越を前提にしなから、その文化的な序列とは切り離して、生国の価値を「大義」として見出した。しかし、「道」が「我国」に一本化され、「我国」の側に文化的な優越までもが見出されるとき、はじめて跡部のような「異国」を卑しむ発言が可能になるのである。「日本文化」の語りはこのような内部性への確信とともに成立するのである。

日本ハ風土清ク神徳アマネクシテ異国ヨリモ勝レ人物
ノ生質モ清浄ナレハ神国ト号セリ

(跡部良頭「日本書紀総説」)

垂加派の教説は、「日本」的「風土」の内部に根差す「神徳」として構想される。垂加派は学派を形成し、その主張の正しさを「日本」や「日本人」であることに根拠付けて主張し始めた。教説が「日本」や「日本人」と不可分のものとして、いや「日本」や「日本人」の積極的な生産のために主張され始めたのである。

注意すべきは、延佳や惟足もまた神道を日本の道として主張してはいるが、それは決して教えの内容そのものを構成したり、教えの正しさを保証する説得の様式として採用されてはいなかったということである。延佳や惟足の神道

説は、「対中国」を媒介とした「日本」や「日本人」をめぐる問題とは異なる関心のもとに構想されていた。このことは、「神道＝日本の道」という教えが、垂加派の語り出したものであることを明確に示すものである。延佳らが儒家神道と同様に儒学を積極的に取り込みながら構成した、日用の教えとしての神道と比べると、その教えの依拠するものが「対中国」を軸とするものへと決定的に転換していることが理解されよう。神道は古来からの日本の道ではない。17世紀と18世紀の神道説の断絶面に注目すれば、異なる言説空間の問題である17世紀の神道説が、垂加派の前身として語られてきたことも、批判的に検討されねばならない。^⑩

垂加派は、延佳らとは異なる教説の編制を持つて登場した。また、儒家が「道」と「大義」を分裂させることでしか語り得なかった「我国」への忠誠を、「中国＝儒学・日本＝神道」という図式化によって、「我々＝日本人」が正面する問題として突きつけたのである。では彼らの提起した問題は、近代におけるナショナリズムそのものであるのか。次に彼らが「我国」をどのように特権化したのか、その編制の規則を探らねばならない。

四、君臣道德と万世一系

皇室が神代より今日に至るまで不変であるとの認識を振りかざし、そのことを「日本」を表象する最重要なものとして見出したのが垂加派である。君臣関係の一貫性こそが、「日本」の優越を保証するものとして見出されてきたのである。

そうした端緒はもちろん闇齋にあった。

上宮太子の国常立を帝王の祖とし、天御中主を君臣の両祖とし給へり。まことに中徳を守る事は、君も臣もことならず、国常立はひとり君の事にして臣民はうけて守るものなり。(『神代卷風葉集』)

一見して分かることだが、典拠である『豊葦原神風和記』の内容からほとんど踏み出すことのない発言である。²⁰ なら神々の価値付けに関わるような発言ではないように見える。しかし、本来『神風和記』の本文は、二神が一致することを主張する書であったことを忘れてはならない。君臣を語り二神を区別立てする発言は、『神風和記』の本文の最後に異説として引いてあるにすぎないものなのである。この一節に注目し、繰りかえし言及したのは闇齋をはじめとする垂加派にはかならない。延佳が国常立尊を「元気化

生ノ神」と捉えていたことと闇齋が「帝王の祖」と捉えることとの落差は大きい。『神風和記』の本旨からすれば取るに足らぬこの一節は、神々の神性に「君臣」の教えを見ようとするものにとつてのみ、重要な発言であったのだ。「君臣」によつて神々を意味付ける立場が見出すのは、「万世一系」の「日本」が万国に優れているとする確信である。

開闢以降、百余代の天子姓を易へずして、日神の血肉を継ぐものは、我が神国のみ也、故に君臣の道亦明かにして神祇官を以て諸官の上に置く、是神道を重んずる也。国は神国、道は神道、人は神裔也。

(大山為起『唯一論』)

君臣の道は「開闢以降」あるいはそれ以前から定まり、そして不変の日本固有の道とされる。この万世一系にもとづく君臣道德の優越こそ、「我国」を特権化し、またそうすることに「大義」を見出させる根拠を差し出すものであった。

本論を進める前に、注意しておくべきことがある。君臣関係が不変であり、それを優れているとすることは、延佳や惟足も指摘してはいるというところである。しかしそれは、教説の骨格をなすものではないし、「日本」が主題となっているわけでもない。またこうした主張の起源をさかのぼ

れば、たとえば『神皇正統記』の冒頭には、ほぼ同様の言表がある⁽²⁾。しかし南北朝の時代に南朝の正統を言う親房、あるいは元寇に脅える時代の神国観と垂加派の置かれた歴史的条件とはあまりにも掛け離れているし、より重要なことは、垂加派の場合、その主張が学派を形成する主張となつてゐることである。あれこれの個別の発言があつたか
なかつたかではなく、スクールを形成する骨格をなす主張として、君臣をめぐる発言が持つ意味を考察すべきであらう。

さて、君臣道德は神代巻の解釈に持ち込まれる。「日本」の優越とは、歴史を一貫する君臣関係の正統性であるとして、神をめぐる議論を呈示した代表格は玉木正英であつた⁽³⁾。玉木はこの両神の関係を一層明確に定義することで、垂加派独自の説明体系を構成する。玉木は、天御中至尊を万物の根源と見る説を踏まえながら、一方で「君臣の両祖」であることを強調する。ここに重大なすりかえがある。天御中至尊とは、万物万民の根源であるはずが、一歩すすめて万物万民の根源とは「君臣」の問題であると限定されてしまふからだ。

天御中至尊君臣の両祖たりとは、混沌の場にもはや君臣の上下易ふ可からざる事、其の端は見る可からずして、隠然と含蔵せり。所謂含牙とは正に此にて、此の

所天地本源自然生の君臣と云ふを知る所也。(『玉篋集』)
君臣の上下は「混沌の場」においてすでに定まつてゐる。闇齋の発言が、君と臣の両者の徳として「中」を言う比較的穏当な発言なのに対し、玉木がそこで垂加の教えとしながら踏出す先は、一層イデオロギー的であり、上下の差別を強調するものとなつてゐる。

(然れども) 其の混然たる中に、君臣上下の易ふ可からざるの条理自ら蔽然たり、君臣合体、守中の道にして、其の徳自ずから君に統帰す……(『玉篋集』)

諸臣万民も皆水中主の水を得て血脈とすることとなり、故に水中主を君臣の両祖とす。然れども統御するものと、統御せらるゝものと、尊卑雲泥也、故に天地根元より君臣上下蔽然として分明也。(同右)

この様な発言の中で、当然高い位置を与えられるのは国常立尊である。国常立尊は「帝王の祖」であるからだ。延佳が人々に教えを開くために、人々の心に天御中至尊が宿ることを強調していたことと、玉木が国常立尊を正統として強調する立場との相違が、際立つものであることが理解されるだろう。二神を区別することから取り出された国常立尊は、垂加派によつて、「混沌の場」からすでに万物万人を統御するよう決定づけられた、不変の真理として再表象された。国常立尊を強調することは、君臣の道德を絶対化

し、その日本における不変を他国に対する優越の問題と同義とすることとなつたのである。

こうして『日本書紀』の位置付けも、君臣の上下の別を立てた書物としてその意味を転換される。国常立尊は、いかなる場面でも最も尊い神として表象されねばならないし、それは「日本」の「亀鑑」を正しく伝えることでもあるのだ。

古事記は開闢の最初を天御中至尊とし、次に高皇産靈尊、神皇産靈尊とし、五柱の神を立て、次に国常立尊以下七代を立てたり。臣下の系を先にして、天子の系を後にす。然れば旧事記、古事記共に帝王御正統亀鑑の書に非る事明白也。(『玉籤集』)

無論「臣下の系」とは「天御中至尊」以下のことであり、「天子の系」とは「国常立尊」の系譜を指す。この順序を違えないことこそが、神代を語る書物の価値を決定するのである。言い換えれば、君臣道德を正しく伝えていることが、神代巻の意義なのである。

対中国認識は君臣関係の一点に論点を凝縮することによつて、日本の優越を決定づけた。湯武の放伐が議論の対象として浮上するのは、この視点との共有や反発のコンテクストからである。そのことを見事に言い表した室鳩巢の発言を引こう。

我国一王の神統、当に天壤と終に窮り無かるべし、王者姓を易ふること異域の如くなる者有るに非ずとは、此れ神道者の常談なり。乃ち此を以て我国の盛んなる事と為す。足下の言、固より当に此に出づべし。垂加派の発言が一方では荒唐無稽なものとして捉えられたのは、まさに「君臣」だけを語り、「君臣」だけを比較の対象とする在り方に向けられていたのである。

異邦の人をして、此の道有りて以て此の王統を伝ふることを聞かしめば、則ち其の褒揚贊嘆、將に言ふに勝へざらんとす。而して彼の篡弑の国、以て恥づることをなすべし。何ぞ譏議を生ずること之有らんや。

(遊佐木齋「神儒問答」)

とする神道の側からする発言は、批判的でもあった。

直方は、「日本ノ古記ヲ考ルニ、我邦、……万国ニスグレテ君臣ノ義正シトハ云ガタシ」と指摘し、尚齋も「堯舜ノ国ヲ壓ントセハ豈コトハリトセンヤ」と批判的であった。所謂一王の統なる者、是我国風化の致す所と謂ふは、則ち可也。若し此を誇りて以て盛徳の報、至道の応と為せば、則ち恐らくは中国の人をして之を聞かしめば、

反て譏議を生ぜん(同右)

と指摘する室鳩巢の発言は当を得たものであったろう。しかしそれでもなおかつ、垂加派の論理構成は単純で強力で

あった。「君臣」だけの特権化することで突破した地平には、日本の道德的優越の主張に派生した、民族的血の優越、文化的優越、国家的優越等の様々な論点を形成させる力があつたからだ。

「対中国」が問題化した18世紀の初頭において、垂加派は「我国」を全面的に押出す議論の先頭を切つた。君臣道德の大切さを説くことは、「日本」の優越を説くことであつた。我国に生れたものが我国の道をどうして奉じないことであろうか、これが垂加派の説得の様式であつたのだ。

おわりに——教説の時代の終焉と国学的言説の登場

垂加派は、「儒学Ⅱ中国」としてその両者を排斥の対象とした。しかしながら垂加派もまた教説の時代の内部にいたことを、国学的言説の登場に對置して触れておきたい。本稿では、17世紀から18世紀への言説の転回を、日本的な内部を形成する説得の様式への転回として見てきた。しかし、延佳が万人の「心」に「天御中至尊」が存することを言い、惟足が天地開闢以前に「理」があることを主張し、また玉木が「混沌の場」においてすでに君臣の上下を読み込むように、天地の始めに、すでに読み取るべき「教え」があらかじめ準備されていた。つまり、教えを示すものと

して神代は存在したし、それを取り出し語ることをもって神道を構成する点で、延佳も垂加派も同じ教えの時代に在つたことを示しているのである。この点を端的に突くのはほかならぬ国学である。

天竺には仏の教あり。漢には儒者の謂ゆる、聖人の教が有りて、唯わが国ばかりが、教への道のないと云ことを恥かしく思ひ、そこでかやうの牽強付会をして、教の道を云ひ出した物で、これが抑々萬つの心得違ひ、牽強付会の仍て来るの本ぢやが、元來教と云ものは、悪事をする者があるに依て立た物で、実は教の有のは、国の恥で、御国の古へは自ら君おやに忠孝やかに有て、教へだてをせずともすんだ物ぢや。(俗神道大意)

(神代巻について) 事実を御記しなされた書物を、神の教と云はうとすることゆゑ、牽強付会、もつても立れぬ説どもが多い(同右)

ここに引いた平田篤胤の批評は、まさに国学登場の力をよく示すものでろう。「事実」を記した書物に、「教え」を求めるそれまでの神道説は、ひとまとめにして否定されるのである。この「教え」を語る神道から「事実」を明らかにする国学への知の転回は、本居宣長によつて成立した²³。最後にそのことを、宇宙論との関わりで垣間見ておきたい。

皇大御国は、掛まくも可畏き神御祖天照大御神の、御

生坐る大御国にして、

萬ノ国に勝れたる所由は、先ヅこ、にいちじるし、
国といふ国に、此ノ大御神の大御徳かゝらぬ国
なし、(「直毘靈」)

この冒頭の一説に、「日本」がすでに「万国」に「勝れて」
いることが明らかにされている。太陽ニ天照大御神は、世
界の全てに恵みを与える。その天照大御神の生れた国、世
界の始まりに成立し、世界の中心に位置する「日本」がこ
こに提示されているのだ。それは人がこしらえた「教え」
ではない。人事を越えた「事実」として受け入れられねば
ならないのである。

ところで、近代ナショナリズムの宣揚に論拠を与えた「万
世一系」や「天壤無窮」といった用語のほとんどは垂加派
によって取り上げられているものである。思想内容にのみ
目を奪われるなら、「日本」を特権化する国学と垂加派と
の間の差異は大変見えにくいものとなる。しかし、垂加
派が「万世一系」に見たものは君臣道徳であった。君臣道
徳にのみ論拠を限定することによってしか、中国に対する
日本の優越は導き出せなかつたのである。宣長はそうした
「教え」に捕らわれた作りごとを否定した。ここに「教え」
に対する「事実」という、より強力な説得の様式の出現を
見なければならぬ。

また、垂加派との断絶面を考える際、国学宇宙論は注目
に値する。「教え」を求めて記紀にむかう者からは、決し
て宇宙論的な関心は生じてこないと考えられるからである。
玉木は宇宙の創造自体に目を向けるのではなく、始めに「君
臣」を見た。「教え」を求める神道家たちには、国土の生
成やそれに連なる近代国家における国境線の成立への関心
は生じ得ないのではなからうか。「教え」ではなく「事実」
として、宇宙論的な語りが国学的言説の登場にともなつて
成立することの意味はあらためて問われねばならない。国
学が神代の解釈を宇宙論をともなう形で語り出すとき、そ
の読み出しと語りの力は、それまでの神道教説とは全く切
れた、新たなそしてより強力な地平を開くものであった。

註

- (1) 直接的には鈴木敏夫『江戸の本屋』上、(中公新書、
一九八〇)に拠つたが、出版文化の広がりについては、中
野三敏の諸論からも多くの示唆を得た。
- (2) 仏教を出家遁世の視点から排撃するのは、儒家に共通
の批判点であるが、それは思想闘争の文脈においてなされ
る隠蔽であつて、むしろ近世仏教が「来世」から「現世」
へとその思想的課題を移していることは、大桑斉の諸論考
(たとえば『日本近世の思想と仏教』法蔵館、一九八九、等)
で繰り返し指摘されている。
- (3) 度会延佳の引用はすべて『伊勢神道』(下)(『神道大系』

論説篇七 神道大系編纂会、一九八二)に拠る。

(4) 本稿では重複を避けるために、延佳の思想や儒家神道についての言及は、最小限にとどめておく。度会延佳の思想の公開性・普遍性の特徴について、また後述の儒家神道の泰伯説については、拙稿「度会延佳と近世神道の成立」

「江戸の思想」1(ペリカン社、一九九五)所収)を参照されたい。またそれを17世紀初頭の言説空間の特徴(心の言説)として捉えた、同「近世初頭における心の言説の登場とその意味」(『シンポジウム・徳川イデオロギー』(ペリカン社、一九九六)も併せて挙げておく。

(5) 「氣ヲ離レテ理無ケレバ、天御中至尊国常立尊ハ同体異名ニテ御座ス」(『神宮秘伝問答』)といった表現から、天御中至尊に「理」をあて、国常立尊に「氣」をあてて神格を理解する仕方が見て取れる。

(6) 神道史に限って教説の問題を考えるなら、あるいはその惟足への継承関係を考えるなら、吉田兼俱になんらかの言及をすべきであろうが、その点については今後の課題としたい。但し、本稿では、(1)17世紀という時代性にとつて、教説の需要と生産の問題を提起していること、(2)教説の出現する空間を儒学との関係にしほって考察しようとしていること、からして行論上大きな支障はないものと考ええる。

(7) 『吉川神道』(下)(『神道大系』論説篇十 神道大系編纂会、一九八三)。

(8) 『道学資講』からの引用はすべて名古屋市蓬左文庫所蔵に拠る。

(9) たとえば綱斎は跡部良頭の質問に答えて、「吾国ノ神、唐ノ神ト、カハルト云コトハ、ミナトホケタルユヘナリ」、「神明之道ハ、…異国人ノ専ニスルモノニ非ス。日本ノ我ヒトリスルモノニ非ス」

(『山崎先生神道弁』道学資講九十八所収)と述べ、尚斎もまた、

「天地自然ノ道アルト云カラシテノコト、ソレ道ハ我得テ私スルモノテナシ。日本ノシヤ、漢ノシヤト云コトハナキコト、…」(『天地ニ二ツナケレハ道ニ何ソ二三アラン』(『神道問答』道学資講九十八所収)とする立場をとっている。

(10) 『日本学叢書』第六卷(雄山閣、一九三九)に拠る。

(11) こうした視点のもとでの先行研究として多くの示唆を与えてくれるものに、田尻祐一郎「儒学の日本化―閻斎学派の論争から」、『日本の近世』13、中央公論社、一九九三)がある。ただし「日本化」というコンテクストで意味付けることについては異論があるが、その点は後稿に譲りたい。

(12) 田尻祐一郎「儒学の日本化をめぐる」(『神道宗教』154、一九九四)での指摘にもとづく。属地的なものとして儒学が編成され直す問題を崎門派に見出す視点は、本稿の立場とも共有するものである。

(13) 近藤啓吾・金本正孝編『浅見綱斎集』所収(国書刊行会、一九九五)。綱斎は「我国」や「君臣」をめぐる発言において、頻繁に「大義」を語っている。また、閻斎の発言とされる伝聞については、源了圓・前田勉訳注の『先哲叢談』(東洋文庫574、平凡社、一九九四)の注が参考になる。

(14) 生国への忠誠を問題にしなから、「大義」について論及したものに、子安宣邦「山崎闇齋学派の「敬説」と「心法」の言語—日本的〈内部〉形成の言説—」（『思想』842、一九九四）がある。日本という内部が形成されるという視点において、本稿の前提をなす論考である。ただし、本稿では闇齋学派で共有された問題構成を前提にしつつも、むしろそこで果たした役割の重要性を垂加派を中心に考えてみたいと思っている。

(15) 前掲子安論文を参照されたい。

(16) このことは近世における知識人の成立と不可分の問題だと考える。開かれた知識からの超越と知識人たることとのダイナミズムに言語論的視点から触れているものに、宮川康子「〈文法〉と〈文彩〉のあいだ」（『江戸の思想』2ペリかん社、一九九五）がある。氏が論じたのは徂徠学であるが、あえて本稿の論点に引きつけて言えば、一般化した知の地平からどのように逸脱することで知識人の知は成立するのか、知の特権性の近世における出現が、本稿でいう教説の時代との関係を視野に入れて分析されている。

(17) 田尻祐一郎「ある転向」（『江戸文化の変容』所収、平凡社、一九九四）に拠る。

(18) 『国号伝秘訣』及び『日本書紀総説』は併せて一巻本で、大阪府立中ノ島図書館所蔵。また以下で引く垂加派の発言は、注記しないかぎりはすべて「垂加神道」上下（『大日本文庫』神道篇、春陽堂、一九三七）に収められたテクストである。

(19) こうした立場からは、従来の神道史の定説である、闇

齋が吉田神道と伊勢神道の秘伝を継承し儒家神道を含めて「集大成」したとする説が、むしろ近代からの視線の中で形成されたことが見えてくる。たとえば、小林健三の「垂加神道の研究」（至文堂、一九四〇）は、垂加神道についての最もまとまった研究書であり、資料も精査された労作である。しかしここでの論点からすれば、章をもうけて「集大成と其意義」が論じられており、村岡典嗣（『神道史』創文社、一九五六）も垂加神道が「儒学的神道の傾向を大成」したとする観点から、延佳や惟足からの継承関係を重視している。

また「集大成」は、垂加派みずから主張したものであることも注意を要す。以下は渋川春海の発言として伝えられるものである。

神道は我國の道、……中古儒佛の二教我が国に入り、学者彼の広大精妙の説に耽り、我が質朴簡淡の味を忘れ、二教国に満ち、神道無きが如し。偶々之を説く者、儒を雑へ佛に混じ、和泥合水、我が垂加社の若き無し。何となれば垂加は偏私なく、諸家の奥秘を扣き、大成せり。

（『秦山集』）

こうした純粹でしかも「大成」された神道のイメージは、ここに見た谷秦山のような弟子たちによって喧伝増幅され近代の神道研究の前提として入り込んでいたのである。

(20) 「二神ヲ分チテ国常立尊ヲバ一向二帝王ノ元祖トシ天御中主尊ヲバ君臣ノ両祖トシタマヘリ」

（『統々群書類従』第一所収）。

(21) 延佳と惟足の発言は紙面の都合上省略し、『神皇正統記』

のみ挙げておく。

大日本国者神国也。天祖はじめて基をひらき、日神ながく統を伝給ふ。我国のみ此事あり。異朝には其たぐひなし。此故に神国といふなり

(22) 玉木正英についての論考としては、前田勉「呪術師玉木正英と現人神」(『日本文化論叢』3、一九九五)がある。また、垂加派の秘伝の成立に關しては、平重道『近世日本思想史研究』(吉川弘文館、一九六九)が取り上げているし、玉木のそこでの関与をより重大視する立場から、谷省吾「『玉籙集』の編纂と焼却」(『芸林』261、一九七五)や、出村勝明「持授抄の成立について」(『皇学館論叢』915、一九七六)の研究がある。秘伝に限らず、垂加派が思想的な立場を整備するにあたって、玉木の果たした役割は大きいと考えられる。

(23) 本居宣長をはじめとする国学的言説の登場の意味について、また国学以前の神道教説を捉える視点については、子安宣邦『本居宣長』(岩波書店、一九九二)に多くの示唆を受けている。

(愛知県立大学専任講師)