

皇學館大学研究開発推進センター紀要 第五号
平成三十一年三月一日発行（抜刷）

講 演

平成二十九年皇學館大学研究開発推進センター神道研究所公開学術講演会

（平成二十九年七月七日 於四号館 四三一教室）

近世神道から国学へ

前 田 勉

平成二十九年皇學館大学研究開発推進センター神道研究所公開学術講演会

(平成二十九年七月七日 於四号館 四三一教室)

近世神道から国学へ

前 田 勉

【佐野真人】定刻となりましたので、平成二十九年皇學館大学研究開発推進センター神道研究所公開学術講演会を開催させていただきます。開会に先立ちまして研究開発推進センター長の大島信生よりご挨拶並びに講師先生の紹介をいただきます。大島先生宜しくお願い致します。

【センター長挨拶・講師紹介】

【大島信生】本日は皇學館大学の研究開発推進センター神道研究所公開学術講演会にお越しくださいましたこと、厚く御礼申し上げます。神道研究所では第一線で活躍の研究者をお招き致しまして神道を中心とした日本文化・歴史を主題とする公開学術講演会を年一回開催しております。本日は愛知教育大学教授の前田勉先生をお招き致しました。A5版の資料に先生のご紹介が書かれておりますが、前田勉先生は昭和三十一年埼玉県のお生まれでございます。東北大学の大学院博士後期課程文学研究科を修了しておられます。平成十五年より愛知教育大学の教授をお勤めでございます。専門は日本思想史ということで、主要著書『近世日本の儒学と兵学』『近世神道と国学』『兵学と朱子学・蘭学・国学―近世日本思想史の構図―』『江戸後期の思想空間』『江戸の読書会―会読の思想史―』『江戸

教育思想史研究』など、大変ご活躍の先生でございます。本日は「近世神道から国学へ」と題してご講演いただきます。それでは前田先生宜しくお願い致します。

【前田勉】

一、二つの疑問

私の専門は日本思想史です。とくに江戸時代の思想史を研究しています。江戸時代の思想史というと、ひところは、士農工商の身分秩序を正當化する封建思想ばかりだと酷評され、あまり芳しい目では見られませんでした。現在では、儒学・国学・蘭学（洋学）などの多様な学問が発展して、百花繚乱といってもよい豊かな可能性を秘めた知的遺産だと認識されています。そのなかで、神道の分野においてもユニークな思想が生まれました。一般的には、神道と儒学が結びついた儒家神道と呼ばれている神道思想です。

この儒家神道は、本地垂迹説のような仏教と結びついた神仏習合の中世神道とは異なるという意味で、近世神道といってよいと思います。具体的には、度会延

佳の伊勢神道、吉川惟足の吉川神道、山崎闇斎の垂加神道などです。ご承知のように、これらの儒家神道Ⅱ近世神道は、それまでの仏教との関係を断ち切り、儒学と結びついて、神道の世俗化・道徳化を進めたといわれています。今日のお話の一つの論点は、この儒家神道Ⅱ近世神道です。

一体、儒家神道をどのように捉えたならばよいのでしょうか。常識的にいえば、古代以来、仏教が大きな宗教的社会的な勢力をもっていたが、江戸時代になると、儒学が支配的な思想になったので、神道は儒学と結びついたのだということになるかと思います。私が東北大学の学部三年生の時に石田一良先生がいらつしました。御承知のように、先生は神道だけでなく日本思想史全体について幅広くご研究なされていました。その石田先生の神道Ⅱ着せ替え人形説によるならば、神道はそれまでの仏教という古い着物を脱いで、儒学という新しい着物に着替えたのだ、しかし、人形の本体そのものの、言い換えれば、神道の本質は変わらないのだというわけです。しかし、このような解釈でよいのでしょうか。

そもそも、江戸時代、本当に儒学が支配的な思想だったのでしょうか。ここで支配的な思想だったというとき、支配者Ⅱ為政者の思想だったことに加えて、多くの人たちに支持され、生き方の指針になっていたという二つの意味があります。前者でいえば、朱子学が官学だったかどうかの疑問があります。林羅山が將軍徳川家康に仕えたことは、朱子学が江戸幕府の官学になったことを意味しません。羅山は単なる物知り学者としてしか遇されませんでした。羅山は必ずしも自分の主義主張を幕府の中で貫くことができませんでしたので、そこに大きな挫折感を抱いていた、と私は考えています。幕政や藩政に関与した儒者として、江戸時代、熊沢蕃山と新井白石が有名ですが、この二人は例外中の例外であって、江戸期を通じて、儒者は良くも悪くも世間知らずの学者さんだったといえるでしょう。中国や李氏朝鮮のような科挙で選拔されたエリート官僚ではありませんでした。後者の多くの人たちから支持され、影響を及ぼしたという点でも疑問符がつき

ます。キリシタン禁制を梃子に整備された寺請・檀家制度の確立によって、仏教が人々の日常生活や死生観を規制したことは明らかだからです。そのなかで、儒学が広まったなどと、そう簡単にはいえません。津田左右吉流に言えば、儒学はどこまでも儒学者の「知識」の次元にとどまり、人々の「生活」の次元にまで浸透することはなかったからです。

このようにいえば、反論がでるでしょう。江戸時代の身分制社会は君臣・父子・夫婦の三綱の「上下定分の理」によって正当化され、そのなかで生きる人々は上下タテの身分秩序を天地自然の上下の秩序と等しいものだと考えていたのだから、儒学が人々に大きな影響を与えたといえるのではないかという日本史の教科書的な反論です。しかし、江戸時代、僧侶たちも徒に出世間の教説を教えていたわけではありません。むしろ、身分秩序を積極的に肯定し、そのなかで生きるところを教えていたのです。僧侶たちは全国の寺院で、現世の苦難を過去の因縁だと諦め、極楽浄土の来世に向けて、現世の苦難に耐えしのぶことを教える因果応報説を説法していました。また、「農業則仏行ナリ」(『万民徳用』)と説いて、世間の職業生活・日常生活のうちに仏法を生かそうとした鈴木正三のような僧侶も現れました。そう単純に儒学が広まった、支配的な思想だったから、神道は儒学と結びついたというわけにはいかないのです。

ここで、一つ、発想の転換をしてみたいと思います。神道がなぜ儒学と結びついたのかという発想ではなく、なぜ儒学は神道と結びついたのかという具合に、主語を転換して、儒学の側から考えてみたいと思います。このような転換が意味をもつのは、これまでの儒家神道、広く言えば神道の研究では、当然のことながら、神道が主語となっていたからです。人形の本体は一貫して、その説明原理である着物だけが仏教から儒学に変わったにすぎない、とする石田先生の神道Ⅱ着せ替え人形説は、その典型だといえるでしょう。ところが、もともと神道とは縁遠かった私のような者から見れば、なぜ儒者たちが神道に接近していった

のか、不思議でなりません。

江戸時代の儒者たちは、神道のどこに惹かれるものがあつたのだろうか、また逆に、山崎闇斎学派には佐藤直方や三宅尚斎のような神道に懐疑的批判的な儒者もいたわけで、彼らからすれば、神道のどこが気に食わなかったのか、そのような疑問が沸き起こってきます。このような疑問は、私個人の素朴な疑問ですが、そもそも近世社会のなかの儒学のあり方に深く関わる問題ではないかと思われるます。江戸時代、なぜ儒学は儒学として自立できず、神道と結びついていったのか、この問題について、近世社会という歴史的社会的なコンテキストのなかで考えてみたいと思います。

今日のもう一つの論点は、近世神道（儒家神道）から国学への展開です。具体的には、儒家神道の代表である垂加神道から国学を大成した本居宣長への展開です。ご承知のように、中国的な思维である「漢意」を徹底的に排除した宣長は、儒学と結びついた儒家神道を批判し、いまだ「漢意」に汚染されていない『古事記』をもとに古道を明らかにしようとした。儒家神道から宣長の国学への展開というと、通説的には、儒学の理気論の「合理主義」から非合理主義・不可知論への展開といった解釈がなされてきました。この解釈は間違いではありません。しかし、私には、どこか隔靴搔痒の感じがします。どこか表面的で、一番大事な核心に到達していないという感じがするのです。その原因は、何より宣長のいう「漢意」、彼によれば「千有余年、世中の人の心の底に染著である、痼疾」（『うひ山ふみ』）が何であるかが、漠然としていて、はっきりしていないからではないか、と私は考えています。もちろん、これまでも「漢意」については、「物のあはれ」論のような文学の分野からの解釈がありますが、今日のお話では、神道思想という側面から、宣長が儒家神道のどのような観念を「漢意」として批判していたのか、私の理解を述べてみたいと思います。

二、儒学と仏教の間

まず、儒学が神道と結びついた儒家神道についての疑問です。この点について、なぜ儒学が神道と結びつく必要があつたのかという具合に、儒学の側から考えてみましょう。

この問題は、日本思想史の研究史のなかでは、近世社会における儒学の不適合性という問題と関わっています。最初に申しましたように、江戸時代、儒学、なかでも朱子学は江戸幕府当初から官学になったわけではありませんでした。幕府は、中国や李氏朝鮮のように朱子学を試験問題にする官吏登用試験である科擧を実施したことはありませんでした。十八世紀末、江戸湯島の聖堂のなかで朱子学以外の学問を禁止した寛政異学の禁の後、半官半民の林家塾が幕府の学問所である昌平坂学問所に昇格し、素読吟味・学問吟味が行われるようになり、朱子学は官学らしくなったといえます。しかし、結局、最後まで科擧は行われませんでした。また十八世紀後半から全国諸藩に、武士の風俗教化と人材教育のために建設された藩校は、たしかに朱子学が大きな位置を占めていたのですが、庄内藩の致道館のように専ら徂徠学で藩校教育を行っていた藩校もありました。ともかく、朱子学≡官学という教科書的な知識は、日本史研究者尾藤正英氏以来、過去のものです。また、朱子学のみならず、儒学の内容においても、津田左右吉以来、知識と生活とのギャップが説かれ、朱子学が近世社会と不適合だったということは、政治思想史研究者渡辺浩氏の『近世日本社会と宋学』（東京大学出版会、一九八五年）が出てからは、日本思想史の学界では通説となっています。

このように儒学が近世社会に不適合だったという大前提のうえに、儒学がなぜ神道と結びついたのかについて、十七世紀から十八世紀の思想状況≡コンテキストの中でとらえる必要があります。とくに十七世紀の江戸前期、儒学が神道と結

びついた頃の思想状況においては、幕府のキリシタン禁制が決定的な意味をもっていたことを考慮せねばなりません。当時、「キリシタン」という言葉は、現実のキリシタンを指すばかりか、敵対的な思想を排除するマイナスの符牒として通用していました。たとえば、次の資料です。

きりしたんの宗旨は、南蛮を尊て我国をかたぶけんとする故に重き御禁制なれども、日本国の人民、天竺・震旦の宗旨を立て、天竺・震旦を尊て我国をば夷狄ぞ、粟散国ぞ、などいやしむ事も忠厚の道ならず。我国の神道おとろへて日本国の宗旨なき故なり。我国の神道を押ひろめて、神道にてきりしたんをば禁度事なり。南蛮の宗旨を払へども又天竺・震旦の宗に流入事は、日本国を尊ぶ益にはなるまじき歟。思慮あるべき事なり。(度会延佳『太神宮神道或問』巻上、一六六六年刊)

江戸時代の代表的な伊勢神道家度会延佳は、キリシタンが日本国侵略を企んでいる南蛮国に内通する危険思想であるという言説をそのまま、釈迦が生れた天竺を崇拜する仏教徒と、震旦を中華として崇拜する儒学者にたいしても敷衍して適用しています。仏教や儒学を、たんに外来思想として退けるのではなく、日本国に敵対する危険思想として排撃しているのです。たしかに、十七世紀日本は、元和偃武のもとで思想活動も活発になり、そこに思想の複数性・多様性を認めることができました(黒住真氏『複数性の日本思想』)。しかし、それはあくまでキリシタン禁制という幕府の政治政策の枠のなかでの複数性・多様性だったことは、注意しなくてはなりません。

こうした儒学を危険思想だとみなす可能性のあった思想状況、コンテキストのなかで山崎闇斎の有名な孔子侵略想定問答を理解しなくてはなりません。江戸時代の儒学者七十二人の伝記・逸話を集めた原念斎の『先哲叢談』(一八一六年序)には、闇斎と弟子との面白いやり取りが伝えられています。闇斎が、もし中国が孔子を大将、孟子を副将とし、数万の騎兵を率いて攻めてきたならば、われら「孔

孟の道」を学ぶ者はどうするのか、と弟子たちに質問したところ、弟子たちは、誰も答えられなかったのです。そこで、闇斎は「不幸にして若し此の厄に遭はば、則ち吾党身に堅を被り、手に鋭を執り、之れと一戦して孔孟を擒にし、以て国恩に報ず。此れ即ち孔孟の道なり」(巻三)と答えたと伝えています。孔子と孟子が軍隊を率いて日本を攻めてくるというのは、あまりに荒唐無稽な質問です。実際、そんなことはないから心配するな、と伊藤仁斎の息子東涯は述べたといわれています(南川維遷『閑散余録』)。しかし、東涯の周辺でも、闇斎の想定問答が話題になっていたことは興味深いことです(闇斎と仁斎は、京都の堀川を一つ隔てて、同時期、住んでいました)。この『先哲叢談』の逸話には、もともなったテキストがいくつかあるのですが、刊行されず、写本で伝えられている興味深いテキストがあります。闇斎とは一時期、交流していた朱子学者藤井懶斎『睡余録』の記述です。

山崎氏〔闇斎〕云ふ、本邦の人、耶蘇に陥る者渾て是れ義無し。蛮夷は我が国を覬覦す、仮ひ饒かに生き万戸の侯に封ぜられ、死して帝の左右に在るも、豈に彼に党し以て我が国父の国を危うくすべけんや。儒者は孔孟を尊び仰ぐこと、猶ほ彼の天主に於けるがごとし。然れども孔孟の徒、若し我が国に來寇せば、我が鋒何ぞ孔孟の徒を避けんや。即ち此れ是の義なり。(藤井懶斎『睡余録』巻上、一七〇六年序)

興味深いというのは、ここで、「耶蘇」キリシタンとの類比の中で、儒学が語られているからです。儒学もまた、南蛮国に内通するキリシタン同様に、中国に内通する危険思想だとみなされる思想状況があったからこそ、闇斎はキリシタンとの違いをはっきりさせる必要があったのです。しかし、現実にはこうした闇斎の弁明にもかかわらず、中華崇拜主義の儒学者は中国の侵略に際して、国を裏切るものだという批判がなされていたのです。

もし世儒のごとく我が国を東夷もろこしを中国と覚え、もろこしへしたがふ

帰明投化などところえば、異日不幸に文永弘安の変あらば、大義をとり失ひ、我が国の弱みをしいだすもはかりがたし。危い哉。(谷泰山『俗説贅弁』、一七六六年刊)

なかでも荻生徂徠の中華崇拜主義への批判は、十八世紀には神道家や国学者からしばしばなされていて有名です。ともかくも、このように儒学もまた、キリシタン同様に危険思想だとみなされる可能性のあった時代だったことを確認する必要があります。あまりに単純に、江戸時代は儒学の時代などとはいえないのです。まず、この点をしっかり押さえておいたうえで、お話を進めましょう。

そうはいっても、江戸初期、儒学が思想界・宗教界に颯爽と登場したことは事実です。この新奇な思想としての儒学のメリットは、どこにあったのでしょうか。それは、結論的にいえば、熊沢蕃山が「今時儒学をする者は仏をそしるを以て役とす」(『集義和書』巻一、一六七二年刊)と説いていたように、仏教を排斥する排仏論だったといえます。古代以来の分厚い伝統をもつ仏教の思想内容に対して、日本の思想上初めて、儒者たちは排仏論を掲げて果敢に批判を加えたのです。その批判の矛先は、仏教の三世因果・輪廻転生説に向けられました。このことは、その批判を受けた仏教側からの激しい反論が出たことでも察せられます。

江戸前期、十七世紀には商業出版が盛んになり、文学史上、仮名草子と呼ばれるジャンルの小説・随筆が数多く出版されましたが、そのなかで教義問答体と分類される一群の仮名草子があります。そこでは、儒者と僧侶が出てきて、儒学と仏教の優劣論が戦わされています。そのなかで、仏教擁護の立場から書かれた仮名草子『見ぬ京物語』には、死後の靈魂の存在を認めない新進気鋭の儒学者の論理とそれに対する批判が示されています。

三人〔浄土宗・一向宗・日蓮宗の僧侶〕口をそろへていはく、儒者ハ死して後なにとかなり侍るや。

若男のいはく、それ儒ハうまれかハる事もなく、死して後苦楽をうくる事も

なし。かるがゆへに、朱文公曰、形朽滅、神飄散、泯然無_レ跡とのたまへり。いふ心ハ人死して形くちほろぶれば、神(たましひ)ふきちるかきけちて跡なしとなり。形をうけて天地に、ミちミちたる元氣あるほどハ、生なければ死す。死すれば魂ハ漠漠に帰る、魄は黄泉に帰る。なにをかうらミなにをかうよこばん。(『見ぬ京物語』巻上、一六五九年刊)

また同じく仏教擁護の如備子『百八町記』にも、同様の批判があります。

私にいはく、朱氏が詞のごとく、人死してその体焼ば灰となり、埋めば土となる。神は何方共なく飛きゆるならば、儒学はさて何のために艱難辛苦し、誰がために五常を守り、身心をつくすや。(如備子『百八町記』巻五、一六六四年刊)

ここで批判されている「朱文公曰、形朽滅、神飄散、泯然無_レ跡」という一節は、朱子が年少者のために編纂した『小学』(外篇、広明倫)に収められている北宋の司馬光の言葉です。よく知られているように、朱子学の世界観・人間観は理気論によって説かれています。理は原理・本体といったもので、現象・物質は気の領域に属しています。「性即理」というテーゼがあるように、人間は本性として理が内在していますが、身体は陰陽二気の集まりに過ぎません。気は、もともとガス状のもので、集まって固まってくれば、身体、物質になりますが、死ねば、またもとのガス状の状態に戻り、天と地に雲散霧消してしまいます。だから不滅の靈魂など存在しないし、ましてや地獄や餓鬼などの六道を生まれ変わる輪廻転生などはありませんというわけです。朱子学者によれば、因果応報説などは、仏教者の偽りの教えであって、愚民教化の手段にすぎませんでした。

江戸前期、儒者はこのような陰陽二気の聚散説という理論的な武器を引っ提げて、古代以来の仏教思想に挑んでいったのです。その先駆けとなったのが、林羅山でした。羅山は『本朝神社考』のなかで、三世因果・因果応報説を次のように批判しています。

仏氏の三世の説は、今の果は夙くの因なり、今の因は後の果なりと。其の要は人々をして善を修し惡を止めしむるに至るのみ。下愚庸昧は、此の意を悟らず、恐懼疑惑して、遂に以て実に三世有りと為す。是れ必ず野狐のみ。(『本朝神社考』巻下)

儒者は相当の覚悟をもっていたともいえるでしょう。仏教側からは、「謗法の罪として、無間地獄に堕ちて、獄卒の責を受け鋸にて挽かれ、臼にて搗かれ苛まる、物なり」(朝山意林庵『清水物語』巻下、一六三八年)という脅しともいえる言葉があげられ、地獄の恐怖が町や村々の寺院で当たり前に説法されていたなかで、地獄・極樂など存在しない、そんなものは妄想だ、因果報説は愚民をたぶらかす臆説に過ぎないと主張することの勇氣を想像することが必要だと思います。

そのことを踏まえたうえで、儒者たちの仏教批判の弱点を指摘せねばなりません。儒者たちのように、一旦、かりにも因果報説のなかに勸善懲惡という愚民教化の有効性を認めてしまうと、その有効性が焦点となってしまうという点です。愚民教化の有効性という点でいえば、三世因果説のほうが優れているという再批判を招くことになってしまうのです。たとえば、仏教擁護の仮名草子『祇園物語』では、「外典の勸善懲惡は、仏法よりおとり候」と説かれています。

凡仏の出世は、勸善懲惡を以て根本とす。七仏通戒に、諸惡莫作これ惡をいましめ、諸善奉行是善をす、むるなり。世典の三墳五典、また孔老の道、母_レ不_レ敬・思無_レ邪・執_レ中なと三綱五常みな其心也。外典の勸善懲惡は、仏法よりおとり候。仁義をおこなふ人も、惡逆をなす者も死しては同じ天理に帰ると申により、今生の咎にならぬ外は、酒をのみひるねもし、仁義たてをし苦勞して、いらぬ物よと申人もありなん。仏法は今生の善惡によりて、未来に善惡の報をうくるとをしへ候により、すこしの惡をおそれ、善にす、む事つよし。同じ勸善懲惡と申せども、浅深ある事なり。(『祇園物語』巻下、寛永末年) こうした儒者と僧侶の論争のなかで、多くの人々は、儒学にも仏教にも決断で

きず、宙ぶらりんの状態だったといえましょう。こうした心理状態を表現しているのが、十八世紀初期の享保期に京都の寺社などで仮小屋を作り、戯言を交えた神道講釈を行い人氣を博した、いわゆる俗神道家増穂残口の言葉です。

愚俗の男女は、我國の訓に根底、高天が原の帰魂、帰魄の道を説ものなき故に、依所なく久く地獄、極樂の感報のみ聞馴て、虚やら実やらの分別にも及ばず。儒の心魂散滅は、一向に高遠にして納得せず。儒にもよらず、仏にもよらず、両楹にただようものあり。(『神国増穂草』巻下、一七五六年刊)

仏教と儒学の丸くて太い柱の間で、「愚俗の男女」は、「儒にもよらず、仏にもよらず」、どちらとも態度を決めかねて、ふらふらしているというのです。ここで、「我國の訓」が決め手となることが注目すべきです。仏教の三世因果説でもなく、儒学の陰陽二氣聚散説でもない第三の道ともいべき教説として、神道をアピールしているのです。こうした残口の語り口は、残口独自のものではなく、江戸時代の神道家に共通なものだったといえるでしょう。彼らは、儒学と仏教の両方を外来思想として批判するのです。

何れの国に生れ、いかなる人か、此道理を聞きて、我日本を不_レ仰ものあらん。然るに我國に生れて、神の子孫たる人、神国の粟を食み乍ら、他方の道をあがめ、吾先祖の道を不知、たとひ万巻の書をそらんずとも、一文不通の盲人と云べし。(吉川惟足『神道大意講談』)

仏者とても儒者とても、日本国に生をうけたる輩は、日本国の道を根本とし絶はてたる神道をも興し、天竺よりも震旦よりも我國の尊き事を心根として、釈迦の教にても孔子の教にても学ぶは、日本の益ある事なれど、儒者は震旦を中華といふて日本国をば夷狄とていやしむ。中華といふは震旦国の人の詞には似合たり。倭国の人よりは云まじき詞也。仏家よりは日本国は粟散国なりと云ひ、天竺を仏国とて尊ぶ。日本国も六町を一里としてつもりたる時は

甚しき大国なり。是等は一向に神道をしらずして忠孝の心なく、日本国に生をうけたる事を打忘れ、儒書仏書にしみ入たる者なり。(度会延佳『太神宮神道或問』巻上、一六六六年刊)

我神風の家に生て、儒仏の道を好みならぶるは、是又大に賊なるべし。所詮本朝に生まれ、神胤たらん者は一向に神の教に本づき、神の法を守り、神の道を明て後、終に神明の位にいたらんとおもふべし。(匹田以正『神風記』巻二、一六六八年刊)

ここに、「キリシタン」の侵略と関わる中華—夷狄の中華思想の問題があるのですが、今日は触れません。日本の優越性を誇る意識という点では、近世神道と国学の違いは、それ程ないからです。今日の話は、宣長の「漢意」批判に見られるように、近世神道と国学の違いはどこにあるのか、その違いはどのような理由から生れたのかについてだからです。

三、儒家神道の典型としての垂加神道

さて、近世神道＝儒家神道の代表ともいえる垂加神道の特性はどこにあるのでしょうか。ここで最初に断っておきたいことがあります。松本丘先生のような垂加神道の専門家がいらつしやる前で垂加神道を語るのは、釈迦に説法でお恥ずかしいのですが、御存知のように垂加神道のなかにも、さまざまな神道家がいて、差異があるのですが、今日のお話では一まとめにします。

垂加神道においては、儒学とべったり一体となったわけではなかったことは周知の通りです。むしろ、仏教の三世因果説や儒学の陰陽二気の聚散説とも異なる死生観の提示したところに、垂加神道の特性があったといえます。そのことは、垂加神道家たちが仏教と儒学の二つとは異なるという構図のなかで、自己の立場

を押し出していることから明らかです。

或人の曰、神道儒道ともに天堂地獄の説を排し、再生輪廻はなしといひて、因果の説を叱り^{のぞ}ける、道理を述る時はなるほど一理あり、さりながら死して先は誰も知らず、もし仏の説き玉ふ如くならば、地獄へ人落て苦み、悪人に生れ変りて頸を斬られはりつけにかゝらば、其時哭苦み後悔してもなりがたし、又鳥獸に生れて苦みを受けるも悲しかるべし、此罪を救ひ仏に為し玉ふ其証拠に立つ人は仏なり、是を如何にと思ふや。答へて曰、これは尤なる事なれども、神道にては少しも恐れず悲しき事もなし。此方にも天照太神の証拠に立たせ玉ひ教へ玉へば、神道を尊び祓祈禱して学び行へば、地獄へ落る事なく生変る事なし、少々御氣づかひなさるゝな。(跡部良頭『神道排仏説』、一七二三年成)

仏道ノ如ク仏トナル西方極楽ヘユクノ、儒ノ如没則燈ノ消ヌル如ク夫マデ也ト云ハ無^レ詮也。神道ニテ生死口決ハ日之少宮ノ下ニテ伝ヘ、神トナルハ神籙伝ニアルト云コトハ此事也。(『自從抄講習記』所引、吉見幸和「神籙磬境伝」、一七四〇年発明、名古屋市立鶴舞図書館)

どこに日本の神道のメリットがあるのかといえば、靈魂の不滅性にありました。永遠不滅な靈魂の存在を説いている点で、仏教とも、また儒学とも異なる、近世神道らしさがあるといつてよいでしょう。死後は、仏教の三世因果説のように輪廻転生するわけではなく、また陰陽二気の聚散説にもとづいて、天地四方にバラバラに散ってしまった、「燈ノ消ヌル如ク夫マデ也ト云」というわけでもなく、身体は滅んでも、靈魂は永久に不滅であるということです。

天神地祇氏神などを祭るも、神道を尊信して齋戒し誠を以て祭れば、其神靈感應し玉はずと云ことなし、身体亡ぶといへども其靈亡びざるなり。空津彦の伝疑べきことに非ず、唯其筋骨有て感格する也。(跡部良頭『神道生死之説』、

一七二一年成)

靈魂の不滅は垂加神道の特徴といえます。その特徴の端的な現れは、生きているうちに、自らの靈魂を祀る生祀をするという闇斎の奇妙な行動でした。垂加神道以前、闇斎が伝授された吉川神道でも、神道の奥秘に達した人物にたいして靈魂の号を授け、その授けられた人物の没後に、その遺骸の上に祠を立てて靈社と称することはありましたが、生きている内に自らの靈魂を封じて靈社と称して、自らが祀るという例はありませんでした。ところが、延宝二年(一六七四)、闇斎は吉川惟足から靈社号(靈神よりも下位の神号)を授与され、自らの靈魂を自邸内で祀ったのです(後に下御靈神社に移す)。闇斎によれば、こうした在世中に、自らの靈魂を祀ることは、大己貴命が海を照らして出現した自らの幸魂・奇魂を、大和の三輪山に祀ったことに先例があるといっています。

生世ニ神体勸請スルハ大己貴神也。先生、垂加靈社則ソノ遺意也。(『神代記

垂加翁講義』)

この生祀が生きているうち自己の靈魂を祀るものであるのにたいして、死後に靈魂の落ち着く場所が日少宮です。闇斎からいえば孫弟子にあたる、享保期の垂加神道の代表者ともいえる玉木正英によれば、「荒魂は品々有と雖、大概其神存生之靈を祭たると云、和魂は神靈の日少宮大元に帰する所を祭たるを云」(『玉簾集』卷三)とあるように、生祀は荒魂を祀るのにたいして、日少宮は和魂を祀るものでした。

日之少宮は、造化にては丑寅の方を云、日出づる方也、是一昼夜の始終也、少宮とは始の義也、神靈留る所を少宮と云も始に帰る義也(若きは物の始也)、生死始終一也、心は火藏也、日也、神明の舎也、乃ち日の少宮也。神祠を保古良と云ふも火藏也、故に日の少宮は神道始終の本体也。仍て神道の葬礼は、遷宮の義に同じ、此れ秘伝也。臣下万民は日の少宮の名目は憚るべき事也。

(『玉簾集』卷四)

惣シテ人ノ死スル皆日少宮ニ留ル合点ナリ。氣飄散シテ何モナイ、枯木モ同事ト云タ筋デハナイソ。(『橘家神道口伝抄』、玉木正英からの相伝を吉見幸和が筆記、一七〇七年、蓬左文庫所蔵)

この「神靈留る所」の日少宮は、「氣飄散シテ何モナイ、枯木モ同事ト云タ筋デハナイソ」とあるように、明らかに儒学の陰陽二氣聚散説にたいする批判が込められていたのです。

不滅な靈魂の存在、これが、垂加神道に限らない近世神道の大きなメリットだったと私は考えています。近世神道は、仏教でも儒学でもない靈魂・死後觀を提出したのです。この点で、林羅山の理当心地神道、度会延佳の伊勢神道、吉川惟足の吉川神道みな、共通しています。

神ハ心ノ靈也。心ハ形ナケレドモ、生テ有物ヲ靈トモ妙トモ云也。然ニ其靈ヲハラフヲ仏トス。靈ニモ妙ニモ不レ拘、心本ヨリ無ニシテ、見ニツキ、聞ニツキ、其時ウツリ、事過ギレバ其儘本無ナリトイヘリ。是向上ニ聞ユレドモ、神道ニ少替也。心ニ靈ナクバイカンゾ時ニアタリテ、俄ニ顯ンヤ。本心ハ色モナク形モナケレドモ、元来キツカトアル道理ヲ、神靈妙ト申也。是神道ノ奥義、モラスベカラズ。(林羅山『神道伝授』「心靈之事」、一六六四年成)

問曰、心は神明の舎なれば、一心の外に神はなしといへば、祭など、云事も無用の事、迷の者のする事也と云人あり、いかに。答曰、一心の外に神なしとは、一心の理の外に異なる神はなしとの事なり。灯をさして此火の外に火はなしと云たるに同じ。さりとていづかたにも火なき事あらんや。(中略) 外に神ありとのみ心得て、本心をわすれたる人は、余所の宝を羨尊ぶに同じ。何の益なき事なり。其上神明の教にもそむくものなり。よく工夫すべし。(度会延佳『陽復記』卷下、一六五一年刊)

終れば此形は土に埋むれば土に帰て残るものではなく、心理と云ものは天地の一氣に帰て、とこしなへに天地に隠る。此心と云ものは本形氣に預らぬ不生不滅なものぞ。千万歳を経ると雖ども、とこしなへ也。(吉川從長「生死落着」)

もちろん、こうした不滅の靈魂は、「心は神明の舍」だとする中世神道以来の神の内在化があつたからこそ可能だったといえます。だから、逆に神道に対する儒者の批判も、ここに向けられることになったのです。闇齋学派のなかで、反神道派の代表者三宅尚齋は、「神道ノ神ノサハキハ、トカク一ツシナヌモノ、アルトミコム」と、次のように言っています。

神道ノ神ノサハキハ、トカク一ツシナヌモノ、アルトミコムヨリ、惣体物ノ思ヒツタ処アルコトナリ。ヤカテ輪廻ニ近キコト、コノ方ノ来格ノサハキトハ違フソ。山崎先生抔モ、靈社ヲタテ、講釈マヘ、人ニマシハルニモ、ス、ヲフツテ出ラレタ。直方ニアルトキ、此方ニナンテモ祈レハ、肉身ノヘタテアルカラキカヌ、アノ靈社ヘ祈レハ、ナニテモキクト云レタ。(三宅尚齋「神道説」、一七三三年録、『道学資講』卷九八)

ここで、「山崎先生抔モ、靈社ヲタテ、講釈マヘ、人ニマシハルニモ、ス、ヲフツテ出ラレタ」と揶揄しているのが、山崎闇齋の「生祠」にたいしてだったのです。

四、靈魂の不滅と神の加護

なぜ、近世神道において不滅な靈魂が大事だったのでしょうか。この問題を先に述べたように、儒学者の側から考えてみましょう。言い換えれば、儒学者が神道のどこに惹かれたのかという観点から考えてみましょう。ここで、儒仏論争における仏教擁護の立場からの儒学批判が参考になります。如皕子『百八町記』で

は、次のように儒者を批判しています。

私にはく、朱氏が詞のごとく、人死してその体焼ば灰となり、埋めば土となる。神は何方共なく飛きゆるならば、儒学はさて何のために艱難辛苦し、誰がために五常を守り、身心をつくすや。但し五常をおこなへば、その一生恙なしといはんか。さあらば孔子は何として大難にあひ、比干は胸をさかれ給へるぞや。且又儒学すれば長命富貴也といはんか。しからば孔子の独り子鯉魚、いかで早世せし、亜聖顔回貧賤たるや。よく心をいれて勘弁するに、孔丘儒学をすゝめをしへたて五常を守らせ給へるは、後世得脱のため成べし。その理すなはち孔子の語あり。(『百八町記』卷五)

陰陽二氣聚散説のように、死後、何もなくなってしまうとすれば、「儒学はさて何のために艱難辛苦し、誰がために五常を守り、身心をつくすや」という批判は、仏教側からなされているとはいえず、儒学を学ぶ者にとって痛いところを突かれたといえるのではないかと思われます。極楽浄土のような来世など存在せず、死後は雲散霧消して何もなくなってしまうとしたならば、「艱難辛苦」し、忠義の道徳を全うしても、結局、報われることはないのだろうか。暴虐な紂王を諫めて、胸を引き裂かれた比干、貧窮のなかで早死にした顔回、何のためにそのような苦難を強いられたのだろうか。『論語』に「子曰く、疏食を飯い水を飲み、脰を曲げてこれを枕とす、樂しみ亦た其の中に在り。不義にして富み且つ貴きは、我れに於いて浮雲の如し」(述而篇)とあるように、この世の富貴榮達は浮雲のごとく無縁なものだと、きっぱり諦めるだけではなく、来世への期待ももつことはできないのだろうか。儒学者たちは、このような難問を抱えていたと思われる。だからこそ、中世神道以来の神を内在化する靈魂説に惹かれていったのではないのか、この点、もう少し不滅の靈魂の問題を深めてみましょう。

近世神道における不滅な靈魂というとき、二つの類型があつたと思われます。一つがご先祖様のような祖靈、もう一つがヒトガミ＝靈神でした。よく知られて

いますように、民俗学者柳田國男は、『先祖の話』で「先祖様の祖霊信仰を説く一方で、「人を神に祀る」風習を論じていました。宗教学者堀一郎は、この柳田説をさらに発展させて、民間信仰の神を氏神型と人神型とに分けました。氏神が特定氏族・特定地域集団の維持と統合のシンボルの役割を果たすのにたいして、人神はそうした特定氏族・地域集団を前提とせず、強い個性をもち、人格神的性格を帯びていると指摘しています。人神型信仰の典型は、古くは三輪や賀茂の神、八幡、祇園、北野天神などの神々で、「アラヒト神」などと表現された神々でした(『民間信仰史』未来社、一九七一年)。

近世神道における不滅な霊魂も、この堀一郎説に従えば、氏神型の祖霊と人神型の「ヒトガミ」に分類することができます。祭祀でいえば、前者が祖先祭祀、後者は霊神祭祀ですが、このうち、祖先祭祀を重んじるのが、儒学の比重の高かった儒家神道であるのにたいして、ヒトガミ^ミ「^ミ霊神」祭祀の方に重点のあるものもあります。たとえば、「先祖魂魄神トナル。其子孫ノ魂魄即先祖ノ神也。タトヘバ菓ヲ植フル時ニ其本木ハ朽トイヘドモ、後ノ木ハ本ノ種トヒトツ物ナレバ、木ノ氣ハ同キ也。イク度植カヘテモ菓ノアレバ、初ノ木ノ種ハ替ラズ。人モ如レ此。先祖ノ魂魄子孫ニ伝テ同ジ節目ノタマシキナレバ、其マツル時ニ真実ノ謹アル心ニ、先祖ノ神ハ感道也。魂ハ陽、魄ハ陰ノタマシキ也。」(『神道伝授』『先祖子孫魂魄同氣事』)と説いている林羅山の理当心地神道や、吉川神道の場合、祖霊祭祀の側面が重視されます。これにたいして、垂加神道では、江戸派の跡部良顕においては祖先祭祀の側面が強かったように思われますが、全体としてみれば、祖先祭祀の側面はあまり顧みられなかったといっているのではないかと考えています(高橋美由紀『神道思想史研究』ぺりかん社、二〇一三年、三三九頁)。むしろヒトガミ^ミ「^ミ霊神」型に垂加神道の特徴があったといえます。

もともと、ヒトガミ信仰は北野天神などの御霊信仰とつながりがあります。垂加神道でいえば、荒魂と和魂の関係は、荒魂は荒々しい霊魂で、物の怪とか、あ

るいは怨霊や御霊のようなものですが、この荒魂も祀り上げられることによって、和魂に変化して守護霊になります。そして、和魂になっても、個性は永遠に失われることはありません。

我ト云ヌ先ト我ト名ツケシ後トノ相違アリ。我ト云ヌ前ハ一ツノ天地混沌也。我ト名ツケシ所ハ開闢ノ天地ニシテ我ト彼トノ分レシ始也。一度^{ミタマ}霊氣ニ何ノ誰ト名ツクル時ハ、天地無窮ニ其名アリ。霊氣ハ其名ニ留マリテ、天地無窮ニクチサラス留リ坐^{マシマ}シテ、我ヲ忘レズシテ無事ニ居テ宝祚ヲ守ラント思ヘハ守護シ、思ハネバ守護ズ也。願力ハ常住^{ツネ}也。(『橋家神道安心之巻』『生死之大事』、一七四八年成、京大図書館)

といって、だれでも「一度^{ミタマ}霊氣ニ何ノ誰ト名ツクル時ハ、天地無窮ニ其名」が残るといっわけではなく、天皇を守護するという前提条件がありました。ここに、垂加神道の最奥の極秘伝である神籬磐境伝が関わっています。垂加神道では、太陽^{ミコト}ニ天照大神^{ミコト}ニ天皇を守護することによって、どんな愚かな「臣民」も天皇の永遠性を守護する神となつて、死後までも、「八百万神ノ下座ニツラナリ、君上ヲ護リ奉リ、国土ヲ鎮ムル神靈トナル」のです。

志ヲ立ルモ、此形ハ氣ノツヅイテクチハツルコトジヤガ、ソレハ形アルモノハ始ガアレバ終ガアルハヅハ知レタコト、アノ天神ヨリ下サレタ面々ノコノミタマハ、死生存亡ノヘダテハナイユヘ、コノ大事ノモノヲ、生キテハ忠孝ノ身ヲ立テ、ドコマデモ君父ニソムキ奉ラヌ様ニ、死シテハ八百万神ノ下座ニツラナリ、君上ヲ護リ奉リ、国土ヲ鎮ムル神靈トナル様ニ、ト云ヨリ外、志ハナイゾ。ジャニヨツテ、死生ノ間ニトシヤクハナイ。ドコマデモ此天神ヨリタマハル幸魂・奇魂ヲモチクヅサヌ様ニ、ケガシキヅツケヌ様スルヨリナイ。ソレヲモチクヅセバ、生テモ死デモ、天地無窮ノ間、其罪ハドコ迄モハゲヌコトゾ。(若林強斎『神道大意』)

倭魂に非ざれば、則ち禽獸草木と共に顛倒腐散して徒に没するのみ。焉んぞ神に化するを得んや。(中略) 党小子、此の伝を得る者は、生ける時、君を思ふの外、他無し。死して忘れずの一念、没して神と化せば、則ち身不肖と雖も、当に八百万の神の末席に列すべきは、顯然明白なり。此れ亦た、痛快にあらずや。(吉見幸和『生死弁或問』藤塚知直筆記、一七六〇年成)

天皇を守護することによって、死後、禽獸草木のように雲散霧消するのではなく、「八百万の神の末席に列」ることができる、まことに「痛快」な神籬磐境伝こそが、垂加神道の独自性であるといえます。

若林強斎『神道大意』に「生キテハ忠孝ノ身ヲ立テ、ドコマデモ君父ニソムキ奉ラヌ様ニ、死シテハ八百万神ノ下座ニツラナリ、君上ヲ護リ奉リ、国土ヲ鎮ムル神靈トナル様ニ、ト云ヨリ外、志ハナイズ」とあるように、「ドコマデモ君父ニソム」かない絶対的な忠義こそ、闇斎が褒めたたえた、殷王朝の悪逆な最後の王様、紂王に仕えた文王によって具現化されていたものでした。よく知られているように、闇斎は、唐の韓退之の詩「拘幽操」を「文王の至徳」を表現しているものと表章しました。罪なくして、日の光もささず、朝も夜も分からない真っ暗な牢獄に幽閉されても、なお「嗚呼、臣が罪は誅に当たりぬ、天王は聖明なり」「拘幽操」と、自分が罪に当たっている、「天王」は「聖明」なりと恨み言も一言も発せず、君主に仕えた文王を忠義の理想と考えたのです。このような文王の極限的な道德行動は、日本で言えば、南朝の後醍醐天皇に仕えた楠木正成であったといえます。

文王や楠木正成のような「ドコマデモ君父ニソム」くことのない絶対的な忠義の行動は、生きていくうちのみならず、「死して忘れずの一念、没して神と化」るように、靈魂が無限に存続するという前提があることによってのみ可能だったといえるでしょう。ここに、垂加神道においては、同じく不滅の靈魂を説きながらも、他の儒家神道以上に強烈に不滅の靈魂が要請されたのではないかと考えられます。

此天神ヨリ下サレタミタマヲ、不孝ニナラヌ様ニ、不忠ニナラヌ様ニ、ドコカラドコマデモアダンモチクヅサヌ様ニ、龜末ニ汚サヌ様ト云ヨリ外ハナイ。

(若林強斎『神道大意』)

垂加神道において、靈魂の不滅は天皇への忠誠と護国という無限の道德行為に要請されたものであったといえます。

近世神道を考えるとき、靈魂の不滅とともに、もう一つの大事なポイントは神の賞罰・加護という観念です。善人が報われ、悪人が罰せられるというとき、神が要請されたのです。もともと儒学には「天道福善禍淫」(『書経』湯誥)、「善を積むの家には必ず余慶あり、不善を積むの家には必ず余殃あり」(『易経』坤卦文言伝)とあるように、善因善果・悪因悪果の観念がありました。この「天道」が神に読み替えられたのです。林羅山の次のような一節はそれを示唆しています。

善ヲスレバ我が心ノ神ニ随フ故ニ天道ニ叶フ。悪ヲスレバ我心ノ神ニ背ク故ニ罪ヲウク。諸神ト人ノ心ノ神ト本ヨリ同理成故也。一心ノ清ハ神ノマシ(マ)ス故也。鏡ノ清ク明ナルガ如シ。弥清クスル故ニ鏡ノ中ノニゴリノカヲノケテカミト申也。(林羅山『神道伝授』『神道伝授』)

神が道德的に正しいもの、正直者に幸福を与えるという考えは、闇斎も同様でした。

抑も天下の万神は天御中主尊の化せる所にして、正神有り、邪神有り。何ぞや。蓋し天地の間、唯だ理と氣のみ。神は理の、氣に乗じて出入する者なり。是れ故に其の氣正しければ、則ち其の神は正し。其の氣邪なれば、則ち其の神は邪なり。人能く静謐し、混沌の始めを守り、邪穢を祓ひ、精神を致す。正直にして祈祷すれば、則ち正神は福を申ね、邪神は禍を息む。豈に敬まざるべけんや。(闇斎「会津神社志序」)

「垂加」という言葉は、「神垂は祈禱を以て先とす。冥加は正直を以て本と為す」という神道五部書(『倭姫世記』『伊勢二所皇太神宮御鎮座伝記』『造伊勢二所太神

『宮室基本記』にある言葉ですが、徳と幸福を連結するものだったのです。正直という徳があつてはじめて、神の加護があるわけですが、ともすれば、神の御利益だけを願うことになる危険性がありました。この点を批判したのが、閭齋学派のなかで神道を拒否した佐藤直方でした。

世俗ノ富貴ヲ祈ルハ全ク私意ナレバ決シテ感応ナキハツナリ。此アヤヲ知ラズニ私ナキ人ノ祈リテ感応アルヲ見テ我モ我モト祈ルハヲカシキコトナリ。聖賢君子ノ公ノ意ヨリ祈ルハ同氣相求ノ感アル筈ナリ。我心中ノ実不実ニカマハズイノレバ必其効アルト思テ災ヲ除キ福ヲ求メ禰宜山伏ナドヲ頼ミ元三大師ヘ祈ルノ類笑ベキノ甚ナリ。〔『韞蔵録』巻三、学談雜録〕

日本デ神ヲ尊敬スルハ皆我一分ノ冥加ヲモトメタモノナリ。仏徒ノ仏ヲ馳走スル意ト同ジ。程子ノ信人而不信理ト云ハレタモ此意ナリ。(同右)

「日本デ神ヲ尊敬スルハ皆我一分ノ冥加ヲモトメタモノ」という直方の批判は、神仏に現世利益を求める通念にたいするものだったのです。

こうした直方の辛辣な批判にもかかわらず、儒学者が神の加護を求めた社会的なコンテキストを考慮する必要があります。徳と幸福との関係の社会的な背景です。中国や朝鮮では、意図しなかったにせよ、徳が結果的には幸福につながる、幸福を生む制度がありました。官吏登用試験である科擧です。もちろん、朱子学では、科擧に合格するために学問すること、「人の為にする」学問は戒められていましたが、現実にはそうした功利的な欲望から学問した者たちが多かったでしょう。「己の為め」にする学問(『論語』憲問篇)など、よほどの奇特な人しかできないものだったのかもしれない。しかし、そうはいつでも、科擧のための学問を批判した王陽明でさえ、学問の結果、科擧に合格して政治を担うことになると自体を否定してはいません。もともと、朱子学、そして陽明学は、『大学』の格物・致知・誠意・正心・修身・齊家・治国・平天下の八条目に説かれている

ように、どこまでも修己と治人、自己の道徳的修養と社会的効用の二つを目指すもので、治人こそが仏教とは異なる儒学のメリットだったからです。その意味で、科擧に合格して、政府の役職について政治を担う士大夫＝読書人官僚として生きることが最終目標だったといえます。ところが、江戸時代、いくら学問をしても、直接に立身出世につながったわけではありません。ましてや、一介の武士や町人が政治を担うことなど、望みようもありませんでした。つまり、社会的経済的な幸福に連結したわけではありませんでした。こうした社会的な背景があつたからこそ、一層、徳が幸福につながる神の加護が要請されたのではなかったかと思われまふ。

五、儒家神道と本居宣長の断絶

ところで、神が善人を加護するという観念を表現した歌が、「心だに誠の道にかなひなば祈らずとも神や守らん」という道歌でした。もともと、この歌は古くは室町時代の謡曲のなかに見えるもので、江戸時代、天神様菅原道真の歌として、神道家ばかりか、儒学者、僧侶、石門心学者、さらにはいわゆる民衆宗教家といった様々なレベルの人々によって愛好された歌でした。山崎闇斎も『大和小学』のなかで引照しています。その例をいくつか挙げてみます。

問曰、祭と祈との分ある事は聞ぬ。但祈て其しるしあるもあり、又何のしるしなきもあるはいかに。答曰、神の祈をうけたまふと、請たまはざるは其人の誠と不誠とにある事なり。誠に神に祈に其しるしなきとおもふとも、身にかへりて自ら誠いまだいたらざらと思ふべし。ゆめゆめ神を怨むる事なかれ。是神道也。武王は聖人にてましませども、御病脳の時に周公祈給ふぞかし。末代の凡夫の、をかせる過もなきものがほにて、神にいのる事もなく、心だに誠の道にかなひなばいのらずとも神やまもらんと云歌を、あしく心

得て口にしき。誠の道にかなひたるかはするは甚僻事なり。誠の道にかなひたる人は聖人なり。かるがろしくおもふべからず。其上いのらずとても神やまもらん、ましていのらば猶まもらんと云心、詞の外にあるをや。(度会延佳『陽復記』巻下)

人よく心の清浄を極め、人欲の穢を去時は、我が心体の天理を全して神のおしへに背くことなく、身を守るべし。是を神の応護といふ。我が一僕といへども、主人の命を守る時は、求めずして自然に賞あり。主人の命を背く時は忽に罰あり。天神の御歌なりとて、心だに誠の道にかなひなば祈らずとても神や守らん、誠のみちはすなはち神道にて候。(佚斎樗山『英雄軍談』巻三、一七三五年刊)

この歌のコロラリーとして「正直の頭に神やどる」という諺もありますが、要するに、心さえ「誠」「正直」であれば、殊更、祈らなくても神は助けてくれる、大事なのは心の穢れを去って、心を清浄にすることなのだというのです。心における「誠」「正直」の徳があれば、見えない神が加護してくれていて、幸福になるというわけです。

江戸時代の常識・通念ともいふべき、この天神様の「心だに」の歌を、「千有余年、世中の人の心の底に染著である、痼疾」である、儒仏の「漢意」であると非難したのが、本居宣長でした。

心だにまことの道にかなひなば、など云めるすぢは、仏の教へ儒の見にこそ、さることもあらめ、神の道には、甚くそむけり、(『直毘霊』、一七七一年成)

心だに誠の道にかなひなばといふ歌を、儒仏の意也と余がいへる、儒は、宋儒のたぐひを指也、(『くず花』巻下、一七八〇年成)

「心だに」の歌への宣長の批判は、近世神道のみならず、江戸時代の通念を根

底から批判するものだったといえます。それは、徳が幸福につながるといふ善因善果・悪因悪果の観念の虚偽性を見抜いたものだったのです。宣長によれば、吉凶禍福、幸福と不幸は、人間の善悪是非の徳には一切かわりなく、すべて神の仕業でした。幸福は善神直毘神によってもたらされ、不幸は悪神禍津日神がもたらすものであって、とくに不幸をもたらす禍津日神の前には、人間は「せむすべなく、いとも悲しきわざ」(『直毘霊』)と諦めるより他ないのです。「心だに」の歌は、人間の側から「誠の道」にのつとる道德的な行為を通して、神の加護を期待することで、人間の思ひ上がりにすぎなかったのです。

そもそも、宣長によれば、人間は女々しく、弱くしだけなきものであって、きりつとした雄々しい強い意志をもった道德行為などできないのです。宣長の「物のあはれ」論がこうした人間観に立っていることは周知の通りです。それはともかくも、宣長も、人間が「福を求むと、善き神にこひねぎ、禍をのがれむも、悪神をも和め祭る」(『直毘霊』)と認めますが、その保証は人間の側にはありませんでした。人間ができることは「世のなかのよきもあしきもことごとくに神のころのしわざにぞある」(『玉鐙百首』)と諦めて、ひたすら神に随順することだけです。ここに、かつて宣長研究の古典を著した、日本思想史学の創設者のひとり村岡典嗣が、宣長は「万物を神意の発現と解し、その神意に対して、絶対的に帰依、信頼の情を捧げるといふ、一層高等な敬虔的信仰を有してゐた」(『本居宣長』)と指摘しましたが、村岡が依拠したドイツの宗教学者神シユライエルマッヘルのいう、神への絶対依存の感情を認めることができるのです。

実は善因善果・悪因悪果説にたいする批判は、宣長以前にすでに賀茂真淵にありました。賀茂真淵の『国意考』に見える有名な仏教の三世因果説への批判です。

仏の道てふこと渡りてより、人をわろくせしことの、甚しきはいふにもたらず。其誠の仏心はさは有べからず。それを行ふもの、おのが欲にひかれて、仏をかりて、限りもなき、そらごとどもを云ぞかし。それまた、人にのみ

罪あることにいへり。生とし生るものは同じ物なるに、いかなる仏か、鳥獸に教たるや。さてむくひなどいふことを多くの人、さること、おもへり。其事古世よりの証どもいはむもわづらはし。人の耳にも猶疑ぬべし。たゞ今の御世にてたとへむに、先罪報は、人を殺せしより大なるはなかるべし。然るに、今より先世、大きに乱て、年月みな軍して人殺せり。其時一人も殺さず有しは、今のなほ人どもなり。人を少し殺せしは、今の旗本侍といふ。今少し多く殺せしは、大名と成ぬ。又其上に、多く殺せしは、一国のぬしと成ぬ。さてそを限なく殺せしは、いたりてやむごとなき御方とならせたまひて、世々栄え給へり。是に何のむくひの有や。人を殺も虫を殺も同じこと成を知べし。〔国意考〕、一七六二年頃)

宣長はこの真淵の三世因果説批判を拡張して、儒学にも向けたのです。善者が報われぬという不条理な現実を前にしては、能天気な楽天主義は信じられなかったのです。

世の中にはすべてかくの如く、道理に違へる事、今も眼前にもいと多し、然るを善人は必福え、悪人は必禍ることは、いさ、かもたがひなしといふは、かの売薬を能書の通りにたがはず、よく駿ものと思ひ惑へる、愚昧の心歟、はた能書の如くにはきかぬ事を知らず、猶人を欺きて、売つけんとする歟、

(『くず花』巻上)

儒学の天道福善禍淫説を売薬の能書きに過ぎないと、その虚偽性を批判する宣長にとって、不条理な現実にはよほどのリアリティーをもつて迫っていたといえるでしょう。悪人が栄え、善人が苦しんでいるという実感こそが、宣長の思想の核心にある、と私は考えています。こうした実感は宣長個人のものであると同時に、宣長が生きた江戸後期の社会のなかで、不満・憤りを抱く人々のものだったといえるでしょう。

すべて当世は正道篤実なる人、流行に倣れて身の不幸を生じ、不実・非道な

るは功をなして身を立て、善人に悪報来たり、悪人に善報来たり、道理間違ひ、罰利生逆様に行はるゝなり。(武陽隱士『世事見聞録』巻七、一八一六年序)

ここで一人の女性を紹介します。江戸時代、唯一の女性思想家ともいえる只野真葛(宝暦二三―文政八、一七六三―一八二五)という女性です。真葛は、賄賂政治で有名な田沼意次の時代、ロシア情報と蝦夷地開発を提言した書物である『赤蝦夷風説考』(上巻は一七八三年、下巻は一七八一年成)を著した工藤平助の娘でした。彼女は、故郷江戸から遠く離れた仙台の地での再婚、父親の死、そして、将来を期待した弟の死などの度重なる不幸のなかで、自らを籠の鳥だとする孤独な環境のなかで思索を続け、『独考』(二八一七年成)という書物を残しました。真葛は父親工藤平助のもとで、大槻玄沢などの蘭学者たちと交流をもっていたのですが、宣長の『古事記伝』も読み、国学にも関心をもっていました。真葛は、今の時代が「金銀をあらそふ心の乱世」(『独考』巻上)であることを嘆き、正直者は「自滅」するしかないと述べています。夜更けに江戸の永代橋から飛び込む自殺者が数えがたいほど多いと聞いているが、「是みな、義理、恥をわきまへし人なるべし。あくたれもの、ふるまひならず。法をまもる正直人は、自滅の外無は、歎しきことなりける」(『独考』巻下)と説いています。真葛にとっては、こうした金銭万能の世の中で、道徳的・禁欲的な生き方を追い求める儒学の教説は、「唐人のつけし重荷」(『真葛がはら』)に過ぎませんでした。事実、儒学を学び、将来を嘱望されていた弟は、「仁術」としての医療行為を実践した真面目な医者でしたが、火事で家を失い、風邪を引いて体の調子がよくないにもかかわらず、仕事に精励する中で亡くなってしまふのです。道徳はけっして幸福につながらず、むしろ窮屈な生き方を強制することで、苦しみを増すだけではないか、真葛は、「吾ともがら、聖の道をまもり、兄弟七人世にくるしみし」(『独考』巻上)痛切な体験から、儒学の善因善果・悪因悪果の教説を否定したのです。

興味深いことは、真葛が女として生まれ、度重なる自分の不幸を嘆き、なかで

も弟の早すぎる死の理由を「禍つ御神」に求めていることです。

うつせみの、世人となりて、わくらばに、おひでし我や、何しかも、斯く醜ならむ、成り立たぬ、女にありて、一つ身に、あまる嘆きを、あまた、び、おひ来し中に、(中略)如何なりし、禍つ御神の、御心の、すさみなるらむ、(『真葛がはら』)

この真葛の嘆きは真葛のものではなく、宣長の禍津日神を受け入れた者たちのものだったといえるでしょう。不条理な現実を前にするとき、徳が幸福につながるという儒学の教説は偽りにしか見えなかったのです。こうした実感に支えられた宣長の言説は多くの共感者を得ました。もちろん、だからこそ、逆に儒者の立場からいえば、一層、善因善果・悪因悪果の教説を声高に叫ばなかったといえます。

善も必しも賞せられず、悪も必しも罰せられず、天下の事は、白日に十字街上を走る様には無き事なり。さればとて善人は世にも用ひられ人にも敬せらる。人を殺せば首を刎られ、物を盗めば答たる。暗夜の如きにも非ず。唯世の中は、朦朧たる春月の夜の如きものなり。されども君子は白昼の十字街頭なりと心得て世を渡るべし。(大田錦城『悟窓漫筆』巻上、一八三三年刊)

仏教の側も同様です。たとえば、浄土真宗の門徒たちは、現世の苦難を三世因果によって説明しています。

貧富苦楽は前世の業因よりあらはるゝゆゑ、貴方のごとく富裕なるも前業なり。我ごとく貧賤なるも宿業なり。業力は聖者も免れたまふことのあたはず。爾に、貴方これを救んとするは、因果の道理を弁へたまはぬといふものなり。(『妙好人伝初編』巻上、一八四二年刊)

「心だに」の歌に見られるような、善因善果・悪因悪果の観念、言い換えれば、徳は幸福につながるという観念を「漢意」と批判する宣長の言説が、江戸時代の思想状況のなかでいかに根底的、ラディカルであったのかを理解する必要があります。

ところで、宣長の特徴は、こうした禍津日神の仕業による不条理な現実にもかかわらず、宗教的畏敬の対象としての天皇が現存すると説いたところにありました。不条理な現実にもかかわらず、この「皇国」日本には天壤無窮の神勅によって、天照大神の子孫としての天皇が今もなお禁裏にいる。これこそが、「皇国」日本が世界万国のなかで優れた、揺るぎのない証拠ではないか。宣長は言います。そもそも此ノ天地のあひだに、有りとある事は、悉皆に神の御心なる中に、禍津日神の御心のあらびはしも、せむすべなく、いとも悲しきわざにぞありける。然れども、天照大御神高天原に大坐々て、大御光はいさゝかも曇りまさず、此ノ世を御照しまし、天津御璽はた、はふれまさず伝はり坐て、事依し賜ひしまにまに、天の下は御孫命の所知食て、天津日嗣の高御座は、あめつちのむた、ときはにかきはに動く世なきぞ、此ノ道の靈く奇く、異国の万ヅの道にすぐれて、正しき高き貴き微なりける、(『直毘霊』)

宣長によれば、天壤無窮の神勅を信じて、「たゞ天皇の大御心を心として、ひたぶるに大命をかしこみあやびまつろひて」生きるからこそ、「いにしへの大御代」以来の日本人の本当の生き方なのです。この日本では、中国のように無理な道徳を強制し「艱難辛苦」して、徳を積むことではなく、先祖伝来の種を継ぐことが大事なのです。何か特別なことをするわけではない。日々の家業に励み、「ほどほどのあるべきかぎりのわざ」(『直毘霊』)をして、子孫につないでゆくことが大事だというわけです。宣長はたんに不条理感だけではない、日本人の救済の可能性を指し示したのです。

平田篤胤における死後の魂の安定と大国主神の賞罰の二つの問題は、宣長の課題をより一層鮮明にさせます。篤胤もまた不条理な現実に向かい合っていました。ただ、宣長の場合、死ねば黄泉の国で身分・貧富の差別無く、皆黄泉の暗くじめじめしたところに往く、と言っていたのですが、それを否定したのが篤胤でした。篤胤の場合、垂加神道のように大国主神の賞罰によって靈魂が鎮まる・安

定する、つまり死後も永遠に留まるということで、ここでもう一度宣長の論を否定して、垂加神道的・儒家神道的なものに戻ってしまうところに篤胤の面白さがあります。ただ、それにしても一度、宣長をくぐったことで不条理な現実(篤胤でいえば秋田から飛びだしてきて江戸の下層民の中で暮らし、最愛の妻を無くし、苦難の中で宣長という希望の星を見つけること)というのが、宣長以降の国学者の共通の実感となったということは押さえておく必要があります。

六、近世神道から国学への展開の社会的背景

儒家神道は、神道の側からいえば、神道の世俗化・道德化といえるでしょう。一方、儒学からみると、少し違った側面が浮かび上がってきました。それは不滅の靈魂と神の加護という観念です。とくに垂加神道の場合、「拘幽操」に見られるような、どんな悪逆な主君であっても忠義を全うする無限の道德行為を可能にするためにも、不滅の靈魂と神の加護が要請されたのです。ところが、国学者本居宣長は、「心だに」の歌に示される神の加護が人間の道德のために要請されたものであったことを看破し、人間の善悪是非によって神が答えるという人間と神との双方の関係を否定し去り、神への一方的な宗教的絶対随順を説いたのです。それは具体的には「天皇の大御心を心」としながら日々の日常生活を営むことだったのです。

このような儒家神道から国学への展開、言葉を変えていえば、道德から宗教への転換の背景にある社会的歴史的な状況を、私はとらえる必要があると考えています。たしかに不条理な現実ということであれば、死や病気という人間存在にとって不可避な実存的な問題もあるでしょう。しかし、貧困という経済的な問題が、江戸時代の歴史的状況のなかで儒家神道から国学への展開を捉えようとするとき、重要だと考えています。端的にいうと、江戸時代の商品経済の発展という

現象、上下タテの身分秩序を内側から崩壊させることになる経済現象が、儒家神道から国学への展開の社会的背景なのです。

実は、江戸時代前期、十七世紀末、儒仏論争の時代にすでにその兆候が現れていました。元禄時代に大きな経済成長があるのですが、その頃に書かれた『金持重宝記(人鏡論)』という仮名草子には、儒者と僧侶が儒仏の優劣論を述べ合うのですが、それ以上に面白い点は、金銭の信者ともいうべき道無という人物が登場することです。道無は言い放ちます。

道無はいはく、うき世の人のほめそしる事を聞給へ。皆金にて侍るなり。金銀にあきみつるものをば大悪人といへ共、善人といひ、賢人なりといへ共、勝手不如意なるをば悪人といふは、これみな金銀のなすわざにあらずや。『金持重宝記(人鏡論)』、一六八七年刊)

このような善悪是非もみなカネ次第だとする時代、これは井原西鶴が『世間胸算用』で氏系図よりも金銀が大事だと言ったような、十七世紀から十八世紀にかけて変化した金銭中心の時代のなかで、儒家神道でも不条理な現実を認めなかったわけではありません。むしろ不条理な現実にもかかわらず、それに立ち向かう勇気を求めたのが、文王や楠木正成をモデルとした垂加神道だったといえるでしょう。しかし、天道福善禍淫のような善因善果・惡因惡果の論理が不条理な現実を前にして、いよいよ信じられなくなったとき、儒家神道は破綻することになります。松坂の大商人小津家に生まれた本居宣長は、誰よりも今が金銭の世であることを認識していました。「今の世は別して、貧しき者はますます貧しく、富る者はますます富ことの甚し」(『秘本玉くしげ』巻上、一七八七年成)いのです。

世間の困窮に付ては、富る者はいよいよますます富を重ねて、大かた世上の金銀財宝は、うごきゆるぎに富商の手にあつまる事也。富る者は、商の筋の諸事工面よき事は、申すに及ばず、金銀ゆたかなるによりて、何事につけても手行よろしくて、利を得る事のみなる故に、いやとも金銀は次第にふゆる

事なるを、貧しき者は、何事もみなそのうらなれば、いよいよ貧しくなる道理なり。（『秘本玉くしげ』巻上、）

宣長において、商品経済・貨幣経済のもとで、ますます貧しくなる不条理な現実の中に生きる個々人が「天皇の大御心を心」とすること、
「皇国」日本に生きる個々人は天皇という権威と結びついたので、ここに、身分秩序の差別を超えて、天皇がすべての民の君であるとする一君万民論の端緒が開かれることになりました。この問題は近代の神道思想の領域となりますので、今日の話はここで終わらせていただきます。

【佐野】前田先生、ありがとうございました。本日の講演は、『研究開発推進センター紀要』第五号に掲載予定ですので、そちらも改めてご参照ください。以上をもちまして、平成二十九年度皇學館大学研究開発推進センター神道研究所公開学術講演を終了させていただきます。皆様、本日はご多忙の中を御聴講賜り、誠にありがとうございました。

（まえだ つとむ・愛知教育大学教授）

皇學館大学研究開発推進センター神道研究所公開學術講演会 平成 29 年 7 月 7 日

近世神道から国学へ

愛知教育大学 前田勉

I 二つの疑問

- 1、儒学者は神道のどこに惹かれたのか？
 - ・ 儒家神道＝近世神道 神道の世俗化・道徳教化
 - ・ 神道主体の神道研究、着せ替え人形説（石田一良）
 - ・ 儒学は江戸時代の支配思想か？
 - ・ 支配者＝為政者の思想、朱子学＝官学説への批判、儒者は世間知らずの学者
 - ・ 生き方の指針となった思想は仏教思想。「農業則仏行ナリ」（鈴木正三『万民徳用』）
 - ・ 神道から儒学への主語の転換。儒学から出発した研究者のメリット
 - ・ 近世社会という歴史的社会的状況のなかでの儒学のあり方の問題
- 2、宣長は儒家神道のどのような概念を「漢意」として批判したのか？
 - ・ 儒学の理気論の「合理主義」から非合理主義・不可知論へ。隔靴掻痒の感じ
 - ・ 「千有余年、世中の人の心の底に染着てある、痼疾」（『うひ山ふみ』）としての「漢意」

II 儒学と仏教の間

1、近世社会における儒学の不適合性

- ・ 朱子学＝官学説の否定（尾藤正英）。朱子学の思想の不適合性（津田左右吉・渡辺浩）
- ・ 不適合の前提で、儒学が神道と結びついた理由を考える。
- ・ キリシタン禁制下、キリシタンは敵対的思想を排除する符牒。儒学への適用
- ・ 「きりしたんの宗旨は、南蛮を尊て我国をかたぶげんとする故に重き御禁制なれども、日本国の人民、天竺・震旦の宗旨を立て、天竺・震旦を尊て我国をば夷狄ぞ、聖敎國ぞ、などいやしむ事も忠厚の道ならず、我國の神道おとろへて日本国の宗旨なき故なり。我國の神道を押ひろめて、神道にてきりしたんをば禁度事なり。南蛮の宗旨を払へども又天竺・震旦の宗に流入事は、日本国を尊ぶ益にはなるまじき歟。思慮あるべき事なり。」（度会延佳『太神宮神道或問』巻上、1666 年）
- ・ キリシタン禁制という幕府の政治政策の枠内での複数性・多様性
- ・ 孔子侵略想定問答の異伝

「不幸にして若し此の厄に遭はば、則ち吾党身に堅を被り、手に鋭を執り、之れと一戦して孔孟を擒にし、以て国恩に報ず。此れ即ち孔孟の道なり。」（原念斎『先哲叢談』巻 3）

「山崎氏〔闇斎〕云ふ、本邦の人、耶蘇に陥る者渾て是れ義無し。意夷は我が国を覬覦す、仮ひ假かに生き万戸の侯に封ぜられ、死して帝の左右に在るも、豈に彼に党し以て我が国父の国を危うくすべけんや。儒者は孔孟を尊の仰ぐこと、猶王侯の天主に於けるがごとし。然れども孔孟の徒、若し我が国に來遊せば、我が尊何ぞ孔孟

の徒を避けんや。即ち此れ是の義なり。」（藤井櫛斎『睡余録』巻上、1706 年序）
「もし世儒のごとく我が国を東夷もろこしを中国と覚え、もろこしへしたがる鼎明投化などところえば、異日不幸に文永弘安の変あらば、大義をとり失ひ、我が国の弱みをしいだすもはかりがたし。危い哉。」（谷養山『俗説贅弁』、1716 年）

2、儒学者の仏教批判

- ・ 儒学のメリットは排仏論、三世因果・輪廻転生説への新進気鋭の儒学者の批判
- ・ 「今時儒学をする者は仏をそしるを以て役とす」（熊沢蕃山『集義和書』巻 1、1672 年）
- ・ 朱子学の世界観・人間観、陰陽二気聚散説という理論的な武器
- ・ 「三人〔浄土宗・一向宗・日蓮宗の僧侶〕口をそろへていはく、儒者へ死して後なにかなり侍るや。

若男のいはく、それ儒へうまれかへる事もなく、死して後苦楽をうくる事もなし、かるがゆへに、朱文公曰、形朽滅、神飄散、浪然無跡とのたまへり。いふ心へ人死して形くちほろぶれば、神（たましひ）ふさちるかきけちて跡なしとなり。形をうけて天地に、ミちミちたる元氣あるほどハ、生なければ死す。死すれば魂ハ瀛漠に帰リ、魂は黄泉に帰る。なにをかうらミなにをかよろこばん。」（『見ぬ京物語』巻上、1659 年）
「私にいはく、朱氏が詞のごとく、人死してその体焼ば灰となり、埋めば土となる。神は何方共なく飛きゆるならば、儒学はさて何のために艱難辛苦し、誰がために五常を守り、身心をつくすや。」（如鶴子『百八町記』巻 5、1664 年）

「仏氏の三世の説は、今の果は夙くの因なり、今の因は後の果なりと。其の要は人々をして善を修し惡を止めしむるに至るのみ。下愚庸昧は、此の意を悟らず、恐懼疑惑して、遂に以て実に三世有り」と為す。是れ必ず野狐のみ。」（林羅山『本朝神杜考』巻下）

- ・ 儒学者の覚悟と勇氣

「謗法の罪とて、無間地獄に堕ちて、獄卒の責を受け鎗にて挽かれ、臼にて搗かれ苛まるゝ物なり」（朝山意林『清水物語』巻下、1638 年）

- ・ 儒者の排仏論の弱点、愚民教化のための勧善懲惡の教説の有効性

「凡仏の出世は、勧善懲惡を以て根本とす。七仏通戒に、諸惡莫作これ惡をいましめ、諸善奉行是善をすゝむるなり。世典の三墳五典、また孔老の道、母不敬・思無邪・執中など三綱五常みな其心也。外典の勧善懲惡は、仏法よりおとり候。仁義をおこなふ人も、惡逆をなす者も死しては同じ天理に帰ると申により、今生の咎にならぬ外は、酒をのみひるねもし、仁義たてをし苦労して、いらぬ物よと申人もありなん。仏法は今生の善惡によりて、未來に善惡の報をうくるとをしへ候により、すこしの惡をおそれ、善にすゝむ事つよし。同じ勧善懲惡と申せども、淺深ある事なり。」（祇園物語』巻下）

3、儒学と仏教の間の第三の道としての神道

- ・ 仏教の三世因果説と儒学の陰陽二気聚散説の間で、宙ぶらりんの「愚俗の男女」
- ・ 「愚俗の男女は、我國の訓に根底、高天が原の帰魂、帰魄の道を説ものなき故に、依所

なく久く地獄、極楽の感報のみ開闢て、虚やら実やらの分別にも及ばず。儒の心魂散滅は、一向に高遠にして納得せず。儒にもよらず、仏にもよらず、両極にただようものあり。」(増穂残口『神国増穂草』巻下、1756年刊)

- ・「キリシタン」の侵略と関わる中華・夷狄の中華思想の問題

「仏者とても儒者とても、日本国に生をうけたる輩は、日本国の道を根本とし絶はてたる神道をも興し、天竺よりも震旦よりも我國の尊き事を心根として、釈迦の教にても孔子の教にても学ぶは、日本の益ある事なれど、儒者は震旦を中華といふて日本国をば夷狄とていやしむ。中華といふは震旦国の人の詞には似合たり。倭国の入よりは云まじき詞也。仏家よりは日本国は棄散国なりと云ひ、天竺を仏国とて尊ぶ。日本国も六町を一里としてつとりたる時は甚しき大国なり。是等は一向に神道をしらずして忠孝の心なく、日本国に生をうけたる事を打忘れ、儒書仏書にしみ入たる者なり。」(『太神宮神道或問』巻上)

III 儒家神道の典型としての垂加神道

1、山崎闇斎の生祀と靈魂の不滅

- ・仏教の三世因果説や儒学の陰陽二気の聚散説とも異なる死生観の提示

「仏道ノ如ク仏トナル西方極楽ヘユクノ、儒ノ如ク没則穆ノ消ナル如ク夫マデ也ト云ハ無證也。神道ニテ生死口決ヘ日之少宮ノ下ニテ伝ヘ、神トナルハ神籬伝ニアルト云コトハ此事也。」(『自從抄講習記』所収の吉見幸和「神籬磐境伝」1740年)

- ・靈魂の不滅性、山崎闇斎の生祀、日少宮伝

「天地地祇氏神などを祭るも、神道を尊信して斎戒し誠を以て祭れば、其神靈感応し玉はずと云ことなし、身体亡ぶといへども其靈亡びざるなり。空津彦の伝疑べきことに非ず、唯其筋々有て感格する也。」(跡部良順『神道生死之説』、1711年)

「生世ニ神体御請スルハ大己貴神也。先生、垂加靈社則ソノ遺意也。」(『神代記垂加翁講義』)

「惣シテ人ノ死スル皆日少宮ニ留ル合点ナリ。氣飄散シテ何モナイ、枯木モ同事ト云タ筈デハナイゾ。」(『橘家神道口伝抄』、玉木正英からの相伝を吉見幸和が筆記、1707年)

2、近世神道＝儒家神道の靈魂の不滅説とその批判

- ・「心は神明の舍」とする中世神道の神の内在化

「神ハ心ノ靈也。心ハ形ナケレドモ、生テ有物ヲ靈トモ妙トモ云也。然ニ其靈ヲハラフヲ仏トス。靈ニモ妙ニモ不拘、心本ヨリ無ニシテ、見ニツキ、聞ニツキ、其時ウツリ、事過ギレバ其儘本無ナリトイヘリ。是向上ニ聞ユレドモ、神道ニ少替也。心ニ靈ナクハイカソゾ時ニアタリテ、俄ニ顯シヤ。本心ハ色モナク形モナケレドモ、元來キツカトアル道理ヲ、神靈妙ト申也。是神道ノ奥義、モラスベカラズ。」(林羅山『神道伝授』「心靈之事」)

「問曰、心は神明の舍なれば、一心の外に神はなしといへば、祭など云事も無用の事、

迷の者のする事也と云人あり、いかん。答曰、一心の外に神なしとは、一心の理の外に異なる神はなしとの事なり。灯をさして此火の外に火はなしと云たるに同じ。さりとていづかたにも火なき事あらんや。(中略) 外に神ありとのみ心得て、本心をわすれたる人は、余所の宝を羨慕ぶに同じ。何の益なき事なり。其上神明の教にこそむくものなり。よく工夫すべし。」(度会延佳『陽復記』巻下、1651年)

「終れば此形は土に埋むれば土に帰て残るものはなければど、心理と云ものは天地の一氣に帰て、どこしなへに天地に隨る。此心と云ものは本形氣に預らぬ不生不滅なもぞ。千万歳を経ると雖ども、どこしなへ也。」(吉川從長「生死落着」)

- ・反神道の闇斎学派の三宅尚斎の批判

「神道ノ神ノサハキハ、トカク一ツジナズモノアルトミコムヨリ、惣体物ノ思ヒツタ処アルコトナリ。ヤカテ輪廻ニ近キコト、コノ方ノ来格ノサハキトハ違フソ。山崎先生杯モ、靈社ヲタテハ、講釈マヘ、人ニマシナルニモ、スハフツテ出ラレタ。直方ニアルトキ、此方ニナシテモ折レハ、肉身ノヘタテアルカラキカス、アノ靈社ヘ折レハ、ナニテモキクト云レタ。」(三宅尚斎「神道説」、1732年録、『道学資講』巻98)

IV 靈魂の不滅と神の加護

1、近世神道における不滅な靈魂観念

- ・陰陽二気聚散説によるジレンマ、「儒学はさて何のために艱難辛苦」するのにか？

「私にいはいく、朱氏が詞のごとく、人死してその体骸は灰となり、埋めば土となる。神は何方共なく飛きゆるならば、儒学はさて何のために艱難辛苦し、誰がために五常を守り、身心をつくすや。但し五常をおこなへば、その一生恙なしといはんか。さあらば孔子は何として大難にあひ、比干は胸をさかれ給へるぞや。且又儒学すれば長命富貴也といはんか。しからば孔子の独り子鯉魚、いかで早世せし、亜聖顔回貧賤たるや。」(『百人町記』巻5)

・「子曰く、疏食を飯い水を飲み、腹を曲げてこれを枕とす、楽しみがた其の中に在り。不義にして富み且つ貴きは、我れに於いて浮雲の如し」(『論語』述而篇)

- ・靈魂の不滅の二類型

- ・祖靈信仰と「人を神に祀る」風習 (柳田國男)、氏神型と人神型 (堀一郎)

- ・祖先祭祀型の儒家神道 (理当心地神道、吉川神道) と靈神祭祀型の垂加神道

「先祖魂魄神トナル。其子孫ノ魂魄即先祖ノ神也。タトヘバ莫ヲ植フル時ニ其本ハ朽トイヘドモ、後ノ木ハ本ノ種トヒトツ物ナレバ、木ノ氣ハ同キ也。イク度植カヘテモ莫ノアレバ、初ノ木ノ種ハ替ラズ。人モ如此。先祖ノ魂魄子孫ニ伝フ同ジノタマシナレバ、其マツル時ニ真実ノ謹アル心ニ、先祖ノ神ハ感道也。魂ハ陽、魄ハ陰ノタマシキ也。」(『神道伝授』「先祖子孫魂魄同氣事」)

「我ト云ヌ先ト我ト名ツケシ後トノ相違アリ。我ト云ヌ前ヘアツノ天地混沌也。我ト名ツケシ所ヘ開闢ノ天地ニシテ我ト彼トノ分レシ始也。一度靈氣ニ何ノ誰ト名ツクル時ハ、天地無窮ニ其名アリ。靈氣ハ其名ニ留マリテ、天地無窮ニクチサラス留リ生シテ、我ヲ忘レズシテ無事ニ居テ宝祚ヲ守ラント思ヘハ守護シ、思ハネバ守護ズ也。願カハ

常住也。」〔『橘家神道安心之巻』「生死之大事」、1748 年）

2、垂加神道の神籬警境伝

- ・太陽＝天照大神＝天皇を守護することで、「臣民」も天皇の永遠性を守護する神となる。

「志ヲ立ルモ、此形ハ氣ノツバイテクハツルコトジヤガ、ソレハ形アルモノハ始ガアルニ終ガアルハツバ知レタコト、アノ天神ヨリ下サレタ面々ノコノミタマハ、死生存亡ノバダテハナイユヘ、コノ大事ノモノヲ、生キテハ忠孝ノ身ヲ立テ、トコバデモ君父ニソムキ奉ラヌ様ニ、死シテハ八百万神ノ下座ニツナリ、君上ヲ護リ奉リ、国土ヲ鎮ムル神靈トナル様ニ、ト云ヨリ外、志ハナイゾ。」ジヤニヨツテ、死生ノ間ニトシジヤクハナイ。」（若林強斎『神道大意』）

「靈魂に非ざれば、則ち禽獸草木と共に顛倒腐散して徒に没するのみ、焉んぞ神に化するを得んや。（中略）党小子、此の伝を得る者は、生ける時、君を思ふの外、他無し。死して忘れずの一念、没して神と化せば、則ち身不肖と雖も、當に八百万の神の末席に列すべきは、顯然明白なり。此れ亦た、痛快にあらずや。」（吉見幸和『生死弁或問』藤塚知直筆記、1760 年）

- ・「嗚呼、臣が罪は誅に当たりぬ、天王は聖明なり」（韓退之「拘幽操」）
- ・「トコバデモ君父ニソム」かない絶対的忠義の前提としての靈魂の無限存続
- ・靈魂の不滅は天皇への忠誠と護国という無限の道徳行為に要請された。

3、近世神道における神の加護の概念

- ・神の賞罰・加護の概念、善因善果・悪因悪果に、神が要請された。
- ・「天道福善禍淫」（『書経』湯誥）、「積善之家、必有余慶、積不善之家、必有余殃」（『易経』坤卦文言伝）
- ・「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ケ。諸神ト人ノ心ノ神ト本ヨリ同理成故也。一心ノ清ハ神ノマシ（マ）ス故也。鏡ノ清ク明ナルガ如シ。弥清クスル故ニ鏡ノ中ノミヅリノカラノケテカミト申也。」（林羅山『神道伝授』「神道伝授」）
- 「抑も天下の万神は天御中主導の化せる所にして、正神有り、邪神有り。何ぞや。蓋し天地の間、唯だ理と氣のみ。神は理の、氣に乗じて出入する者なり。是れ故に其の氣正しければ、則ち其の神は正し。其の氣邪なれば、則ち其の神は邪なり。人能く静謐し、混沌の始めを守り、邪穢を蔽ひ、精神を致す。正直にして折辱すれば、則ち正神は福を申（かき）ね、邪神は禍を息（や）む。豈に敬まざるべけんや。」（闇斎「会津神社志序」）
- ・「垂加」の典故「神垂は折辱を以て先とす。冥加は正直を以て本と為す」（『姦姤世紀』）
- ・神の御利益だけを願う危険性、反神道派の佐藤直方の批判

「日本ヲ神ヲ尊敬スルハ皆我一分ノ冥加ヲモトメタモノナリ。仏徒ノ仏ヲ馳走スル意ト

同ジ。程子ノ信人而不信理ト云ヘレタモ此意ナリ。」〔『懼蔵録』巻3）

- ・儒学者が神の加護を求めた社会的なコンテクスト、徳と幸福との関係の社会的背景
- ・徳が幸福につながる制度としての科擧、「己の為め」の学問、修己と治人の朱子学
- ・学問が社会的経済的幸福につながる近世社会。神の加護が要請される。

V 橘家神道と本居宣長の断絶

1、「心だに」の道歌と宣長の批判

- ・「心だにに誠の道にかなひなば折らずとも神やすらん」の道歌の近世社会への普及。
- 「問曰、祭と祈との分ある事は聞ぬ。但祈て其しるしあるもあり、又何のしるしなきもあるはいかに。答曰、神の祈をうけたまふと、請たまはざるは其人の誠と不誠とにある事なり。誠に神に祈に其しるしなきとおもふとも、身にかへりて自ら誠いまだいたらざると思ふべし。ゆめゆめ神を怨む事なかれ。是神道也。武王は聖人にてましませども、御病腦の時に周公祈給ふぞかし。宋代の凡夫の、をかせる過もなきものがほにて、神にいのる事もなく、心だにに誠の道にかなひなばいのらずとも神やまもらんと云歌を、あしく心得て口にしき。誠の道にかなひたるかほするは甚懽事なり。誠の道にかなひたる人は聖人なり。かるがるしくおもふべからず。其といひのらずとも神やまもらん、まして いのらば猶まもらんと云心、詞の外にあるをや。」（度会延佳『陽復記』巻下）

「人よく心の清浄を極め、人欲の穢を去時は、我が心体の天理を全して神のおしへに背くことなく、身を守るべし。是を神の庇護といふ。我が一僕といへども、主人の命を守る時は、求めずして自然に實あり。主人の命を背く時は忽に罰あり。天神の御歌なりとて、心だにに誠の道にかなひなば折らずとも神やすらん、誠のみちはすなはち神道にて候。」（佚斎樗山『英雄軍談』巻3、1735 年）

- ・心の「誠」「正直」の徳があれば、神が加護して幸福になる。
- ・江戸時代の常識・通念としての善因善果・悪因悪果の概念への宣長の批判
- 「心だににまことの道にかなひなば、など云めるすおは、仏の教へ儒の見にこそ、さることあらめ、神の道には、甚くぞむけり、」（『直隰霊』）
- 「心だにに誠の道にかなひなばといふ歌を、儒仏の意也と余がいへる、儒は、宋儒のたぐひを指也、」（本居宣長『くずばな』巻下）
- ・幸福は善神直隰神、不幸は悪神禍津日神
- ・禍津日神の前には、人間は「せむすべなく、いとも悲しきわざ」（『直隰霊』）と諦める。
- ・人間は女々しく、弱くしどけなきもので、きつとした雄々しい行為などできない。
- ・「世のなかのよきもあしきもことごとくに神のこころのしわざにぞある」（『玉鉾百首』）
- ・宣長は「万物を神意の発現と解し、その神意に対して、絶対的に帰依、信頼の情を捧げるといふ、一層高等な敬虔的信仰を有してゐた」（村岡典嗣『本居宣長』）。
- ・シユライエルマツヘルの神への絶対依存の感情

2、不条理な現実のリアライと宣長への共感

- ・賀茂真淵『国意考』の三世因果説批判

「生とし生るものは同じ物なるに、いかなる仏か、鳥獸に教たるや。さてむくひなどいふことを多くの人、さることとおもへり。其事古世よりの証ともいはむもわづらはし。人の耳にも猶疑ぬべし。たゞ今の御世にてたとへむに、先罪報は、人を殺せしより大なるはなかるべし。然るに、今より先世、大きに乱て、年月みな渾して人殺せり。其時一人も殺さで有しは、今のなほ人どもなり。人を少し殺せしは、今の旗本侍といふ。今少し多く殺せしは、大名と成ぬ。又其上に、多く殺せしは、一国のぬしと成ぬ。さてそれを限なく殺せしは、いたりてやむごとなき御方とならせたまひて、世々え給へり。是に何のむくひの有や。人を殺も虫を殺も同じこと成べし。」(賀茂真淵『国意考』)

・不条理な現実を前にしては、能天気な楽天主義は信じられない。
 「世の中にはすべてかくの如く、道理に違へる事、今も眼前にもいと多し、然るを善人は必福え、悪人は必禍ることは、いさゝかもたがひなしといふは、かの売薬を能書を通りにたがはず、よく験ものと思ひ惑へる、愚昧の心欺、はた能書の如くにはきかぬ事を知ながら、猶人を欺きて、売つけんとする欺。」(『くず花』巻上)

- ・江戸後期の社会に不満・憤りを抱く人々の実感

「すべて当世は正道篤実なる人、流行に後れて身の不幸を生じ、不実・非道なるは功をなして身を立て、善人に悪報来たり、悪人に善報来たり、道理間違ひ、罰利生逆様に行はるゝなり。」(武陽隠士『世事見聞録』巻7、1816年)

- ・工藤平助の娘只野真葛 (1763～1825) の嘆き

「金銀をあらそふ心の乱世」(『独考』巻上)

「是みな、義理、恥をわきまへし人なるべし。あくたれものゝふるまひならず。法をまもる正直人は、自滅の外無は、欺しきことなりける」(『独考』巻下)

「唐人のつけし重荷」(『真葛がはら』)

「うつせみの、世人となりて、わくらばに、おひでし我や、何しかも、斯く醜ならむ、成り立たぬ、女にありて、一つ身に、あまる嘆きを、あまたゝび、おひれ中に、(中略) 如何なりし、拙つ御神の、御心の、すさみなるらむ。」(『真葛がはら』)

- ・不条理だからこそ、儒学と仏教の善因善果・悪因悪果の教説が強調される。

「善も必しも賞せられず、悪も必しも罰せられず、天下の事は、白日に十字街上を走る様には無き事なり。さればとて善人は世にも用ひられ人にも敬せらる。人を殺せば首を刎られ、物を盗めば答たる。暗夜の如きにも非ず。唯世の中は、朦朧たる春月の夜の如きものなり。されども君子は白昼の十字街頭なりと心得て世を渡るべし。」(大田錦城『梧窓漫筆』巻上、1823年)

「貧富苦楽は前世の業因よりあらはるゝゆゑ、貴方のごとく富裕なるも前業なり。我ごとく貧賤なるも宿業なり。業力は聖者も免れたまふことのあたはず。爾に、貴方これを救んとするは、因果の道理を弁へたまはぬといふものなり。」(『妙好人伝初編』巻上、1842年)

- ・宣長の「漢意」批判は、江戸時代の根源的な通念・常識への批判

3、天皇と「皇国」に生きる諸個人との結合

- ・不条理にも現実にもかかわらず、宗教的畏敬の対象としての天皇の現存

「そもそも此天地のあひだに、有りとある事は、悉皆に神の御心なる中に、禍津日神の御心のあらびはしも、せむすべなく、いとも悲しきわざにぞありける。然れども、天照大御神高天原に大坐々て、大御光はいさゝかも曇りまさず、此ノ世を御照しまし、天津御饗はた、はふれまさず伝はり坐て、事依し賜ひしまにまに、天の下は御孫命の所知食て、天津日嗣の高御座は、あめつちのむた、ときはにかきはに動く世なきぞ、此ノ道の靈く奇く、異国の万ノ道の道にすぐれて、正しき高き貴き徳なりける。」(『直毘靈』)

・天壤無窮の神勅を信じて、「たゞ天皇の大御心を心として、ひたぶるに大命をかしこみあやびまつるひて」生きることこそ、「いにしへの大御代」(『直毘靈』)以来の「皇国」人の生き方

VI 近世神道から国学への展開の社会的背景

- ・近世神道から国学への展開＝道徳から宗教への展開

- ・儒家神道の不滅の靈魂と神の加護は、無限の道徳行為を可能にするために要請された。

- ・儒家神道における人間と神との双方向な関係の否定、神への一方向的な宗教的絶対随順

- ・背景にある社会的歴史的な状況。江戸時代の貨幣経済・商品経済の発展という現象

「道無がいはく、うき世の人のほめそしる事を開始へ。皆金にて侍るなり。金銀にあきみつるものをば大悪人といへ共、善人といひ、賢人なりといへ共、勝手不如意なるをば悪人といふは、これみな金銀のなすわざにあらずや。」(『金持重宝記 (人鏡論)』1687年刊)

- ・不条理な現実の前に善因善果・悪因悪果が信じられなくなつたとき、儒学は破綻する

「今の世は別して、貧しき者はますます貧しく、富る者はますます富ことゝの甚し「世間の困窮に付ては、富る者はいよいよますます富を重ねて、大かた世上の金銀財宝は、うごきゆるぎに富商の手にあつまる事也。富る者は、商の筋の諸事工面よき事は、申すに及ばず、金銀めたかなるによりて、何事につけても手行よろしくて、利を得る事のみなる故に、いやととも金銀は次第にふゆる事なるを、貧しき者は、何事もみなそのうらなれば、いよいよ貧しくなる道理なり。」(『秘本玉くしげ』巻上)

- ・商品・貨幣経済のもとで不条理な現実の中に生きる個々人と天皇の連結

- ・宣長における一君万民論の端緒、近代の神道思想の領域

参考文献

- ・拙著『近世神道と国学』(ベリかん社、2002年)
- ・同上『兵学と朱子学・蘭学・国学』(平凡社選書、2006年)
- ・同上『神・儒・仏の三教と日本意識』(シリーズ日本人と宗教2 神・儒・仏の時代』春秋社、2014年)

