

平成 24 年度名古屋大学大学院文学研究科

学位（課程博士）申請論文

山崎闇斎の神儒「妙契」論

名古屋大学大学院文学研究科

人文学専攻 文化人類学・宗教学・日本思想史専門

孫 傳玲

平成 25 年 3 月

山崎闇斎の神儒「妙契」論

以予之論、神儒之妙契、蓋天啓之秘、非人力之可及也。故後之君子、其於此、不可不察也。

神儒之妙契、蓋天啓之秘、非人力之可及也。故後之君子、其於此、不可不察也。

神儒之妙契、蓋天啓之秘、非人力之可及也。故後之君子、其於此、不可不察也。

神儒之妙契、蓋天啓之秘、非人力之可及也。故後之君子、其於此、不可不察也。

神儒之妙契、蓋天啓之秘、非人力之可及也。故後之君子、其於此、不可不察也。



文會筆錄一之二

研致、謂曰、聖斷、蓋、此、子、為、邪、路、使、不、入、異、端、須、教、之、小、學、上、做、則、基、本、堅、實、自、無、空、虛、之、患、蓋、又、曰、聖、剛、曰、其、端、之、而、先、教、人、學、小、學、又、曰、

而、小、學、家、禮、好、之、者、甚、衆、今、被、以、公、甫、筆、務、為、高、遠、一、厥、禮、節、之、近、煩、細、不、屑、為、之、可、勝、嘆、哉、

丘、瓊、山、家、禮、後、節、序、曰、家、禮、一、書、誠、則、家、說、正、人、心、之、本、也、

【目次】

| | |
|---|----|
| 序論 | 1 |
| 第1節 本研究の目的 | |
| 第2節 これまでの研究と本論文の位置づけ | |
| 第3節 本論の構成 | |
| 第I部 山崎闇斎の朱子学と神道研究 | 8 |
| 第1章 山崎闇斎の生涯と思想形成 | 9 |
| 第2章 山崎闇斎の朱子学 | 17 |
| 第1節 「理気妙合」—世界の構成原理— | |
| 第2節 「性」と「心」—闇斎の人間論— | |
| 第3節 「敬」の理解—闇斎の修養論— | |
| 第3章 山崎闇斎の神道研究 | 43 |
| 第1節 神道への関心 | |
| 第2節 闇斎の神道研究 | |
| 第3節 垂加神道の中心思想 | |
| 第II部 山崎闇斎の神儒「妙契」論 | 73 |
| 第4章 山崎闇斎の「神」概念 | 74 |
| 第1節 朱子学の「神」概念 | |
| 第2節 闇斎の「神」理解—神は理か気か | |
| 第3節 闇斎の神道論の構造 | |
| 第5章 山崎闇斎の「中」概念 | 96 |
| 第1節 朱子学の「中」概念 | |
| 第2節 「 ^{チュウ} 中」から「 ^{ナカ} 中」への展開 | |
| 第3節 「 ^{ナカ} 中」の神道論 | |

| | |
|------------------------------------|-----|
| 第Ⅲ部 「妙契」論的政治思想 | 113 |
| 第6章 闇斎の「妙契」論的政治思想 | 114 |
| 第1節 保科正之との関わり | |
| 第2節 闇斎の朝幕「妙契」論 | |
| 第3節 闇斎の「 <small>なかつくに</small> 中国論」 | |
| 結論 | 126 |
| 闇斎略年譜 | 128 |
| 参考文献 | 130 |
| 謝辞 | 134 |

序論

第1節 本研究の目的

本論文は、神道と朱子学の両方面にわたる歴大な思想体系を構築した山崎闇斎(1618～1682)を対象として、その神儒「妙契」論に着目し、その思想の内実の解明を試みるものである。

神道と儒教(闇斎の場合は朱子学)の関係について、闇斎は多くの儒学者や神道家の習合附会説を否定して、「神聖の道、約せずして合する」と述べている。

日本ノ道ニ、神代ヨリ箇様ニ仰セラレタコトゾ。サレバ神聖之道不_レ約而合ト云
タモ、此様ナコトデコソ云タレ。ソレヲソウ附会スル様ナコトデハナイ。

(『神代卷講義』、一四三頁)

神聖の道とは、すなわち神道(神の道)と儒教(聖賢の道)である。神道と儒教の関係が「約せずして合」するものであり、「附会」するようなことではないのである。そして、こういった「約せずして合」という神儒の関係を、闇斎は「妙契」という言葉を使った。彼は『洪範全書』の序文の中で次のように言っている。

我倭開国之古、伊弉諾尊伊弉册尊奉天神ト合之教、順陰陽之理、正彝倫之始、
蓋宇宙唯一理、則神聖之生、雖日出処日没処之異、然其道自有妙契者存焉。

(我が倭、開国の古、伊弉諾尊伊弉册尊は天神ト合の教を奉り、陰陽の理に順ひ、
彝倫の始めを正す。蓋し宇宙唯一理なれば、則ち神聖の生まる、日出づる処・日
没る処の異なりと雖も、然れども其の道、自ら妙契する者有りて存す。)

(『全集』第一卷、七三～七四頁)

宇宙の間、理は唯一^{ただ}つある。神と聖賢が生れる場所はそれぞれ異なるが、その道は、
自ずから「妙契」するのだ、という。神道と儒教の関係は、宇宙唯一の「理」に基づ
く「妙契」の道であり、決して習合附会すべきではない。

さて、この「妙契」とは、どういう意味であろうか。次に、この言葉は、従来の研
究者によって、どう捉えられてきたのかを見てみよう。

丸山真男は、この「妙契」を「純神道」と「純儒教」の「冥冥の神秘的契合」と解
釈して、この妙契論こそ闇斎学派の特色としている。これについて、彼は次のように

述べている。

純神道と純儒教（具体的には程朱学）とがあって、内容的に両者は妙契（冥冥の神秘的契合一附会ではなく符合）によって普遍的な理（一つの真理）に合流すると考えられる。…この「妙契」論こそ、闇齋学派において雑信や習合のきびしい排撃と「日本の道」としての神道の積極的な弁証または容認との両立の拠りどころであった。¹

また、平重道は、この「妙契」の意味を、神儒兼学から捉え、「論理的な儒教」と「神秘的な神道」とが深奥において一致しながらも、それぞれ独立のもの、として捉えている。彼は次のようにいう。

闇齋の学問は神儒兼学を以って特色とする。その兼学と云う意味は、これまでの儒者が片手間に神道を学び、これまでの神道家が儒教の議論を借用して神道を説明したものとは同一ではない。彼は中国の儒教、日本の神道をそれぞれ独立の道としてその価値を認め、両者を混淆せず、併行して学習することを主旨とした。したがって闇齋の主張する兼学は、論理的な儒教と、神秘的な神道とを、深奥において妙契を認めつつ、あくまで独立の思想として、その特色に応じた研究を行うことを意味した。²

ヘルマン・オームスは、「妙契」の意味を儒教と神道との「自然の平行性」と理解している。

このように確立された、儒・神の間における平行性・対応性は、我々の理解と違って、闇齋によれば、彼が恣意的に考えたしたものではない、むしろ実において本来あるものであり、自然の平行性（「自ずからの妙契」）なのだ、とされます。³

さらに、朴鴻圭は次のように指摘している。

闇齋は、「異端」の仏教、「俗儒」、そして「附会」を本質とする〈俗神道〉などの権力に組み込まれているものとは一線を画し、「正道」としての「垂加神道」を創りあげた。そしてそれらと対抗するための連合勢力として朱子学を想定していた。飽く迄も闇齋は朱子学と神道がそもそも無縁に自発したものと捉えていた。⁴

このように、闇齋の「妙契」論は、神道と儒教との「冥冥の神秘的契合」、「一致し

ながらのそれぞれの独立」、「自然の平行性・対応性」、そして「無縁的な自発」を意味するものであった。

確かに、闇斎は、理論的な面において、儒教（朱子学）の論理を日本の経典の解釈に援用して、神道の理論化、体系化を図ることに努めた。だが、実際においては、あるいは結果的には、彼は、日本の「神の道」と儒教の「聖賢の道」の、それぞれの自立性を主張することに至ったように考えられる。宇宙共通の普遍存在としての「理」は、儒教そのものではなく、中国なら聖賢の道（儒教）に、日本なら神の道（神道）に体现される。これがまさに朱子のいわゆる「理一分殊」である。儒教と神道は縦にある主従関係ではなく、互いに自立する対等の関係である。

闇斎の神儒「妙契」論には、神道の儒教論理からの援用、借用がありながら、同時に、その儒教との対等性への追求もあった。この「妙契」論こそ、闇斎学問の特徴をなすものであって、彼の思想全般を貫く根底的、基層的なものである。

ところが、以上で見てきたように、闇斎のこの「妙契」論は、彼の神儒関係論にのみおいて把握されてきた。しかし、彼の政治論を見ると、そこにも「妙契」論的なものがあると考えられる。

従って、本論文を作成するにあたって、具体的には以下の三つの問題を解明することを目的とする。すなわち、

- (1) 闇斎の思想形成の過程を跡付け、神儒両方面にわたる彼の思想内容を考察することによって、その思想構造の大枠を整理すること、
- (2) 闇斎における神儒「妙契」論の具体的展開を解明すること、
- (3) この「妙契」論は闇斎の政治思想にどう反映しているのかを明かにすることの三つである。

第2節 これまでの研究と本論文の位置づけ

1、これまでの研究

山崎闇斎の思想に関する研究は、これまで多方面から行われ、多くの成果が挙げられてきた。次に、本論文を草するにあたり、筆者がとくに示唆を受け、なおかつその前提として位置付ける必要のある一連の諸研究を、以下の三つの側面から掲げておきたい⁵。

1) 闇斎思想の内容を中心に扱う研究

- ◆平重道「闇斎学と垂加神道」（同著『日本近世思想史研究』、吉川弘文館、1969）
- ◆岡田武彦『叢書日本の思想家⑥ 山崎闇斎』（明德出版社、1985）

- ◆近藤啓吾『山崎闇斎の研究』『続山崎闇斎の研究』『続々山崎闇斎の研究』（神道史学会、1986・1991・1995）
- ◆谷省吾『垂加神道の成立と展開』（国書刊行会、2001）
- ◆田尻祐一郎『山崎闇斎の世界』（ぺりかん社、2006）

平氏の「闇斎学と垂加神道」は、同著『日本近世思想史研究』の中で一章である。闇斎の朱子学（闇斎学）と神道（垂加神道）の形成の経緯や思想内容を詳細に分析しつつ、「伝」という語に注目して闇斎における「伝」の意味を解説した。

岡田氏の本書は、儒教哲学的分析を中心に行いながら、朱子学者としての闇斎像を明かに提示した。

近藤氏の闇斎研究三部書と言われる。著者が構築した新たな闇斎像は、「生涯、道を求める人であり、道の実践者であった」という人物像である。闇斎の儒学、儒学よりする神道、さらに「垂加霊社」の問題、『風水草』・『風葉集』の問題など神道の眼目の闇斎思想全般から論じられた著者畢生の著作である。

谷氏の本書は二編から構成され、前編が「山崎闇斎と垂加神道の成立」、後編が「垂加神道の継承と展開」である。闇斎研究につき神道史の分野での大著である。実証的な方法で、闇斎の神道思想、さらにその後の継承と展開について、詳しく分析した。

田尻氏は、「闇斎の思想とは何であったか」という問題を解明しようとして、闇斎の文献資料を詳しく分析することによって、闇斎の思想の精髓を「心の本源を求める」こととした。朱子学と神道に対する沈潜・思索の中で、闇斎は最終的に求めようとしたのが、「自己中心的な自己」を克服していき、「自己の内において自己を超える」ことであった。

2) 比較思想立場からの研究

- ◆阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』（東京大学出版会、1965）
- ◆高島元洋『日本朱子学と垂加神道*山崎闇斎』（ぺりかん社、1992）

阿部氏の本書は、近世日本の朱子学が朝鮮の朱子学に大きく影響されたことを指摘したうえで、闇斎の朱子学を朝鮮の大儒李退溪の影響という視点から解説したものである。

それに対して、高島氏は、闇斎朱子学と中国朱子学の異質性に目を向け、闇斎朱子学の「日本的」な側面を強調した。

3) 徳川政治思想史研究（幕藩体制との関連）

- ◆尾藤正英「山崎闇斎の思想と朱子学」（同著『日本封建思想史研究』、青木書店、1961）

- ◆衣笠安喜「崎門学派の『革命』論」(同著『近世儒学思想史の研究』、法政大学出版局、1976)
- ◆丸山真男「闇齋学と闇齋学派」(日本思想大系『山崎闇齋学派』解説、岩波書店、1980)
- ◆ヘルマン・オームス著・黒住 真ほか訳『徳川イデオロギー』(ペリカン社、1997)
- ◆朴鴻圭『山崎闇齋の政治理念』(東京大学出版会、2002)

朱子学と幕藩体制の適合性問題は、丸山真男の『日本政治思想史研究』以来、重要な課題として研究されてきた。その中で闇齋を取り上げた代表的なのが尾藤、衣笠及び丸山の三氏の研究である。幕藩体制の思想原理を中国朱子学に求めたのが丸山の『日本政治思想史研究』であるが、それに対して、尾藤・衣笠両氏は、中国朱子学と日本朱子学の差異を明かにする方向で幕藩体制と朱子学の不適合性を指摘した。その差異を典型的に表したのが、すなわち山崎闇齋をはじめとする崎門学派である、というのが、彼らの闇齋研究の着目点であった。研究の視点が異なるにも関わらず、丸山氏にしる、尾藤・衣笠両氏にしる、儒学思想史から幕藩制の思想原理を探ろうとしたのが、彼らの共通点である。

また、丸山氏の研究の延長線に立ち、その論文「闇齋学と闇齋学派」にみえるさまざまな論点や概念を踏まえつつ、これまで丸山氏によって明確に論証されなかったことを、新しい論点と視点で提示しようとして、山崎闇齋を取り上げて論じたのが、朴氏の『山崎闇齋の政治世界』である。朴氏は、闇齋における朱子学の「日本化」問題を強く批判しながら、「<朱子主義>を体認し、「敬義学」を立てる一方、<朱子主義>を日本の従来 of 神道に適用して<新神道>=「垂加神道」を創設し、それをもって武家政治体制の現実=「武俗」を変え、「神代」の理念に沿った神国=「神風」を実現しようとした思想家」⁶という闇齋像を描いた。

一方、丸山以来の儒学思想史研究に対抗して、一九七〇年代に、幕藩制イデオロギー研究が立ち上げられた。その代表的な研究としては、ヘルマン・オームスの『徳川イデオロギー』が挙げられる。本書は、アルチュセール、バルト、フーコー、ハーバマス、ジェムスン、ブルデュー等の理論を援用しながら、イデオロギー分析という方法論によって、新たな闇齋思想分析を提示した。著者は、朱子学理論による闇齋の「神代巻」解釈という解釈学的営みが、実は「イデオロギー的完結 (ideological closure)」といえるものであり、闇齋のイデオロギーが「日本最初のイデオロギーであった、またある意味では、かつて日本が有した唯一のイデオロギーでもある」と指摘した。

2、本論文の位置づけ

本論文は、闇齋の「妙契」論に着目して、この「妙契」論という視角から彼の学問

思想を論じるものである。学問態度における神儒兼学、朱子学理論の援用による神道理論の構築、更はその現実関心、という闇斎の思想の営みの解明に、新しい視点を提示することが、本研究の望むところである。

第3節 本論の構成

本論は、三部から構成される。

第Ⅰ部「山崎闇斎の朱子学と神道」は、闇斎の学問思想の枠組みを考察するものであり、3章からなる。第1章では、山崎闇斎の生涯とその思想形成の具体的な過程（仏教→朱子学→神儒兼学）を考察する。第2章では、彼の思想内容を儒教（朱子学）の側面から考察する。世界の構成原理（宇宙論）、人間としてあるべきすがた（人間論）、そして、人間としてやるべきこと（修養論）の、闇斎朱子学の基本的な三つの側面を論じる。それから第3章では、神道の側面から、神道研究関わる彼の具体的な研究活動、及びまた彼によって創立された垂加神道の中心思想を論じる。

第Ⅱ部「山崎闇斎の神儒『妙契』論」は、神儒関係に対する闇斎の「妙契」論の具体的展開を解明するものである。具体的には、闇斎思想の鍵概念となる「神」と「中」という二つの概念を取り上げ、それぞれに対する闇斎の理解・解釈を検討し、またこうすることによって、闇斎の構築した神道論と朱子学の関係を明かにする。まず第4章では、「神」概念を朱子学の理気論との関連で論じつつ、さらに闇斎にとって神とは何であるかという問題を解明する上で、その神道論の基本構造を明かにする。そして、第5章では、「中」概念を、朱子学にみえる「未発の中」、「君子時中」などの「中」と対照しながら、闇斎が神道に発見した「中」を検討し、朱子学概念としての「中」から神道概念としての「中」へという闇斎における「中」論の展開を明かにする。

第Ⅲ部「『妙契』論的政治思想」は、山崎闇斎の政治思想を、彼の「妙契」論から考えようとするものである。「妙契」論は、闇斎の神儒関係についての言論であるが、この「妙契」論的考え方は、彼の政治思想にも反映されていると考えられる。

註

- 1 丸山真男「闇斎学と闇斎学派」（西順蔵・阿部隆一・丸山真男校注『山崎闇斎学派』岩波書店、一九八〇年）、六二五頁
- 2 平重道『近世日本思想史』（吉川弘文館 一九六九年）、一二九頁

-
- 3 ヘルマン・オームス「山崎闇斎の『神代卷』における解釈学—典型的イデオロギー形態として—」(『思想』七六六、岩波書店、一九八九年)、一〇頁
- 4 朴鴻圭『山崎闇斎の政治理念』(東京大学出版会、二〇〇二年)、一五九頁
- 5 山崎闇斎の思想についての研究は、戦前からすでに多くの研究者によって行われた。その代表的な研究には、例えば、平泉澄の『闇斎先生と日本精神』(至文堂、一九三二年)や後藤三郎の『闇斎学統の国体思想』(金港堂、一九四一年)、小林健三の『垂加神道の研究』(至文堂、一九四一年)、村岡典嗣の「垂加神道の思想」(『続日本思想史研究』岩波書店、一九三九年)や「垂加神道の根本義と本居への関係」(『増訂日本思想史研究』岩波書店、一九四〇年)などの垂加神道についての諸論文がある。本論では、戦後のものに限って紹介する。
- 6 朴鴻圭『山崎闇斎の政治思想』、三頁

第 I 部

山崎闇齋の朱子学と神道

第1章 山崎闇齋の生涯と思想形成

山崎闇齋は、元和四年（1618）十二月九日京都に生まれ、天和二年（1682）九月十六日に六十五歳で歿した。字は敬義、小字は嘉右衛門、闇齋はその号である。また垂加も号とする。闇齋の生涯における思想遍歴をおよそ三期に分けて考えることができる¹。第一期はその誕生から正保四年『關異』の成立までの三十年間で、これは彼の仏教入門と朱子学への開眼時期である。第二期は、『關異』を著し、仏教から朱子学への転向決心を示した正保四年（1647）から、寛文十一年（1671）吉川惟足より神道の伝授を受け、垂加靈社の号を授けられるまでの二十四年間である。この時期における闇齋学問の特徴は、朱子学の深い研鑽と神道への関心である。それから、第三期は寛文十一年（1671）ごろから天和二年（1682）その人生の幕を閉じるまでの十一年間である。これは彼の朱子学と神道を共に研究を進める時期であり、いわゆる真の「神儒兼学」の展開期である。

◆第一期（1618～1647年）

闇齋の曾祖父は播州の人で、浄栄を号とした。祖父は、その長男で、浄泉と名乗り、弘治三年（1557）^{ばんしゅうしそくぐんやまぎむら}播州宍粟郡山崎村（現在の兵庫県宍粟市）に生まれた。二十四歳の時から木下肥後守家定（1543～1608）に仕え、寛永元年（1624）に京都に歿した。祖母は^{たじひうじ}多治比氏の女で、号を妙泉とし、永禄五年（1561）に播州^{にしなり}西生郡中島村に生まれ、寛永十七年（1641）に京都で辞世した。その間にもうけられた長男は、闇齋の父で、名は長吉、小字は清兵衛、号を浄因とした。天正十五年（1587）、泉州岸和田に生まれ、延宝二年（1674）京都に歿し、享年八十八歳であった。十一歳の時から主君家定に侍従し、家定が歿した後、その嗣子の利房に仕えたが、四十七歳の時利房のもとを去って浪人となり、京都に移り針医を業とした。闇齋の母は佐久間氏で、天正九年（1581）近之江州安比路に生まれ、寛文十一年（1671）京都に歿した。享年九十一歳であった。闇齋は男女各二人の四人兄弟姉妹の末っ子であった。

闇齋自著の「山崎家譜」²によれば、母の佐久間氏が、妊娠した時、ある日比叡山麓坂本の日吉山王社へ参拝に行った。するとその夜に、神を拝しに行った折に、ある老翁から一本の梅の枝をもらい、これを左袖に入れて帰ったという夢をみた。この夢の後、妊娠して闇齋が生まれたという。

闇齋は幼い時から頭が賢くて、八歳の時に既に四書（『大学』『中庸』『論語』『孟子』）、や『法華八部』などを暗誦することができて、周りの人々を驚かせた。しかし、少年の頃に至ると、強情不遜となり、父を悩ませた。そこで、彼は比叡山に送られ、侍童となった。

十三歳の時、闇齋は、たまたま比叡山へ遊びにきた土佐の貴公子湘南和尚（不詳～1637年）と出会い、和尚は彼の才能を称賛して、妙心寺に連れて帰った、という。

十五歳のごろ、剃髪して絶蔵主となった（山田連『闇齋先生年譜』³）。蔵主とは知蔵ともいい、禅林において経蔵を管理する役目であった。妙心寺に移った闇齋は、学習欲が旺盛で、記憶力も抜群だった。しかし、その強情不遜な性格が依然としてあって、そこで粗暴の振る舞いをして、寺の衆僧を困惑させた、という（『先哲叢談』⁴）。

妙心寺で禅僧生活を送った闇齋は、十九歳の時に、湘南和尚との関係で土佐の吸江寺に移った。この吸江寺は、かつてむいそうそせき夢窓疎石（1257～1351）の開いた吸江庵を、湘南が再興して、妙心寺派の寺とした。ここでは闇齋は、谷時中（1598～1649）や小倉三省（1604～1654）、野中兼山（1615～1664）などの朱子学者（彼らの朱子学は「南学」或いは「海南学」⁵と言われる）と親しく交った。そして、彼らとの交際を通じて、闇齋は朱子学関係の書物に接するようになった。闇齋にとって、土佐に移ったことが彼の一生の転機となった。

寛永十九年（1642）、二十五歳のとき、朱子学の綱常倫理に共鳴を感じた闇齋は、漸く仏教の非に気がつき、毅然として僧衣を脱して、朱子学に転じた（『關異』）。平重道が指摘したように、闇齋の朱子学転向は、もちろん寛永十九年のある日に、突然発生したものではなく、その背後には野中兼山を中心とする南学の復興があった⁶ことが考えられる。

闇齋は正保三年（1646）、二十九歳のときに還俗して嘉右衛門と称し、字を敬義に、号を闇齋とした。「敬義」は朱子学の「敬をもって内を直くし、義をもって外を方にす」という敬義内外の説に従うもので、「闇齋」は朱子の号である「晦庵」と意味が通じる⁷。そして翌年の正保四年（1647）に、彼は『關異』を著して仏教や老荘思想などを異端として強く批判した⁸。ここまでが、闇齋の思想形成期の第一期である。この時期は、仏教への入門、朱子学との接触、仏教から朱子学への転向を経た、いわゆる彼の仏教から朱子学への思想遍歴期である。

◆第二期（1647～1669年）

闇齋が『關異』を著して仏教を強く批判したのは、正保四年（1647）で、彼が三十歳の時であった。『關異』は字面通り、異端を斥けるという意味であり、本書は闇齋が完全に仏教から儒教に転ずる宣言文とも言うべきものであった。二十五歳の時にすでに僧衣を脱して朱子学者として学問をするという姿勢を見せていた闇齋が、三十歳にして『關異』を著したのは、恐らく孔子の「三十而立」（「三十にして立つ」、『論語』）という言葉を踏まえて、この時点で自分の思想的立場を決めたのである、とされている。

『關異』で朱子学者として自己宣言した闇齋は、その同年に、宋学の開祖と言われる周敦頤（1017～1073。字は茂叔、号は濂溪）の「太極図」や「太極図説」などの代表的な説を集め、その朱子註とともに載せ、『周子書』という一書を編纂した。周敦頤の「太極」説の重要性を明かにするのが本書編纂の目的だと考えられる。つまり、『關異』において仏教の非を批判し、儒教の「綱常」という正道を評価した闇齋は、『周子書』を以て、正道である儒教の「綱常」の存在たる所以、すなわち存在の本源の「太極」（「理」）を明らかにしようと考えたの

であろう。すでに近藤啓吾が指摘したように、『周子書』は『關異』とともに、仏教に対する批判書であった⁹。

闇齋は、『關異』及び『周子書』において、仏教及び三教一致論を排斥した他方で、慶安四年（1651）に、『世儒剃髮辨』を著し、儒学の「世儒」（俗儒）を激しく批判した。いうまでもなく、その批判の眼目は林羅山（1583～1657）にあった。そして、承応三年（1654）に、朱子と陸象山兄弟との論争の書簡を中心とする一書『大家商量集』を編纂し、陸学を陽儒陰仏の学として批判した。

また、以上に触れた異端排斥の著書のほか、『白鹿洞学規集注』（慶安三年（1650）、朱子の『白鹿洞書院揭示』を取り上げ、それに注解を加えたもの）、『敬齋箴分註附録』（慶安四年、朱子の『敬齋箴』に集注・付録をつけたもの）、また『西銘解』の加点刊行などがある¹⁰。

闇齋は朱子の著作の表章に力を注ぎ、その著書・文集・語類から重要な語句を引用したり、それに註を付けたりという形で、朱子学の真髄を浮き彫りにすることにつとめた。彼は朱子学の諸文献の註釈、解明によって、朱子学への理解を漸次に高めたのである。

朱子学者としての地位をすくなく確立してきた闇齋は、明暦元年（1655）の春、始めて京都で開講した。その講義の内容はまず『小学』から始まり、次に『近思録』、『四書』、『周易本義』、最後に『程傳』という順であった。その講義は全国各地からの遊学者を引き寄せたという（『闇齋先生年譜』）。

同年の十二月には、「伊勢太神宮儀式」両巻に序文を書いた。明暦三年（1658）二月に伊勢参宮に出発、三月帰京してから八幡宮に参詣した。この時期から闇齋が神道に関心を示しはじめたことは、この連続参宮からうかがうことができる。彼は朱子学に宗教的な敬虔を抱きつつも、すくなく神道にも注目するようになった。

殊に、京都で開講した明暦元年に、「伊勢太神宮儀式序」を著したことは、意味深いことである。この「序」において注目すべき点は、彼における神道再興の願望と排仏意志の平行である。彼は「それ神の神と為る、初めより此の名此の字有らざるなり。それ惟妙にして測れざる者、陰陽の主と為りて、万物万化ここより出でざるもの莫し」と述べ、神を「妙にして測れざる者、陰陽の主と為るものとして、朱子学の概念をもって定義した。

また、昔の日本は「祭祀の盛なりし洋洋乎たり」という神道の盛況であったが、中世に入って仏教の伝来に伴い、「神道ますます廢し、王道ますます弛まる」ようになり、全ての神社に仏寺が建てられ、全ての神書に仏事が書かれた。幸いなことに伊勢太神宮だけは仏法を厳禁した。そのため『伊勢太神宮儀式』の二巻は「万代の龜鑑」ともいふべきものである。こうして、仏教を排斥し神道を再興させるには、彼は「君臣上下黒き心無く、丹心を以て太神を奉るべきだと説いた。闇齋の神道信仰は、仏教からの離脱、そして儒教との合一（彼自身が「妙契」という言葉を使った）がその特徴であった。

万治元（1658）年、四十一歳のとき、闇齋ははじめて江戸に出た。江戸では常陸笠間侯井上河内守正利及び伊豫大洲侯加藤美作守泰義に招聘された。闇齋は笠間侯のために『堯曆』を校正し、それに序を書いて侯に贈った。また大洲侯に『省齋記』を作って贈った。この年より延

宝元年（1673）会津藩主保科正之が歿する翌年までの十五年間は、闇齋が毎年京都から江戸へ出て、両都を往来するようになった（『闇齋先生年譜』）。また毎年、その往復の途中に伊勢神宮に参拝していた。伊勢神宮への参拝は、彼の神道に対する関心の高まりを語っていると言える。また、闇齋は寛文四年（1664）に、『日本書紀』神代巻に対する註釈書である『神代巻口訣』（忌部正通の著と言われる）を校点して刊行させ、彼の神道研究に対する意志を示した。

寛文五年（1665）、四十八歳の時、会津侯保科正之に招聘されてその賓師となった。その後、闇齋は江戸だけではなく、侯に従って会津にも行くようになった。闇齋は保科正之に仕える約八年の間、正之に講義をしつつ、書物を編纂につとめていた。会津五部書と言われる『玉山講義附録』『二程治教録』『伊洛三子伝心録』『会津風土記』『会津神社志』の編纂は、闇齋の会津藩においての重要な成果であった。また、会津藩内で実行した神仏分離や寺院整理、神社保護に闇齋も関与した。

保科正之は、朱子学のみならず、神道にも深い興味を持っていた。元々神道に関心を示した闇齋は、正之との交際を通じて、その関心が一段深まったのであろう。正之に仕えた翌年の寛文六（1666）年に『倭姫命世記』を校刊した。周知のように、『倭姫命世記』は、伊勢神道の根本経典とされる神道五部書の一つである。闇齋が本書を校刊することは、彼の伊勢神道理解に対する渴望が窺えるだろう。

寛文九（1669）年九月、江戸に赴く途中で闇齋は伊勢神宮に参拝する時、大宮司精長より『中臣祓』を受けた。また、寛文十（1670）年に度会延佳より『伊勢神宮祓具図説』をもらった。そして、その翌年の寛文十一（1671）年の八月に、吉川惟足に吉田神道の伝を聞き、そして十一月に惟足より「垂加霊社」の霊号を伝授された。闇齋は伊勢神道と吉田神道の両派の伝を得ることによって、その神道理解が一層深まったのである。このように、寛文年間には、闇齋の神道への沈潜期とも言える。

だが、闇齋は朱子学への研鑽を絶対絶つことはなかった。『玉山講義附録』をはじめとする会津五部書、『洪範全書』、『仁説問答』、『蒙養啓発集』、『武銘考註』などは、全部この寛文年間の編纂であった。

以上、『關異』を著して一人の朱子学者としての身分を世に発表した正保四（1647）年から吉川惟足に吉田神道の伝を聞き、そして「垂加霊社」という霊号を伝授され、一人の神道学者としての地位を確立した寛文十一（1671）年までの二十四年間は、闇齋思想形成の第二期として述べてきた。朱子学の勉学研鑽及び神道への関心、沈潜は、この時期における闇齋の学問の特徴であった。

◆第三期（1671年～1682年）

寛文十一（1671）年に、吉川惟足から「垂加霊社」の号を受けて、霊神となった。この辺で闇齋が今まで学習した神道知識を集大成し、独自の神道思想を樹立した。

翌年の十二月に保科正之が死去し、次の延宝元（1673）年の正月に、会津へ至り、保科の葬式に参加し、そのために「壙誌」及び「行状」・「碑銘」を書いた。その年を最後に、闇斎は死ぬまで江戸に出かけることはなかった。その後の彼は、研究、講学及び著述に専念していた。朱子学関係の巨著『文会筆録』及び神道二大著『中臣祓風水草』と『神代卷風葉集』は、全てこの時期において完成されたものである。この時期は闇斎学問思想の集大成時期と言える。

延宝二年（1674）二月二十二日に垂加霊社を邸内より下御霊社境内に移した（写真1-1、1-2）。当時の下御霊社の神主出雲路信直の闇斎入門は、二年後であったが、入門する前にはすでに闇斎との交際があったことが分かる。



写真 1-1 下御霊神社境内（京都）



写真 1-2 垂加霊社

九月に「会津霊神行状」を書いた。一方、朱子学の面では、八月に『易学啓蒙』が公刊され、翌年の三月に『易経本義』が刊行された。同五年（1677）の正月に「朱易衍義序」を書いて、四月に『朱易衍義』を刊した。それから、同年の秋から『易経』の講義を始め、翌延宝六（1678）年の春まで続いたという。この時期において、闇斎が朱子学方面では特に関心を寄せたのは、『易経』であった。

延宝七（1678）年の十一月七日から『大学章句・或問』の講義を始め翌年に及ぶ。その内容は後の『大学章句或問講義』となる。十一月二十一日に『周書抄略』に序文を書いた。次の延宝八（1679）年に、大山為起、梨木祐之、正親町公通、土御門泰福らが入門した。

天和二（1682）年三月中ごろから病み、九月に入り病状が悪化し、六日に急変し、十四日正親町公通を病床に呼び、『風水草』を預けた。十六日の朝に歿した。十九日に黒谷墓地に葬る（写真1-3）。



以上の寛文十一（1671）年から天和二（1682）年までの闇齋生涯の最後の11年間を、彼の学問思想の第三期とする。神儒兼学という学問の基本態度を持って、神道と儒教（朱子学）それぞれにおける集大成を遂げたのは、この時期である。

仏教から朱子学への転向と「神儒兼学」は、彼の学問の大きな特徴である。朱子学転向を決意した闇齋は、朱子自身の著作を精読し、朱子自身の思想そのものに注目しながら、朱子の著作・文集・語類に注や伝を付けるという形で、朱子学の真髄を示そうとし、「崎門派」という一大朱子学派をなすことに至った。一方、彼は朱子学の名分論や倫理綱常の道に啓発され、四方に優れる日本には朱子学に匹敵する「正道」がないはずはないと信じ、その「正道」を日本固有の神道に求めていたと考えられる。それで、彼は朱子学の論理・思想を神道經典の解釈に援用しながら、神道と儒教が自ずから「妙契」と主張し、またその実践として「垂加神道」を創立し、日本の「正道」の追求につとめた。

朱子学においては、闇齋は宇宙・万物の構成を「理気妙合」に原理を求め、世界構成の基本要素となる「理」と「気」の相即不可分を強調して、「理」の「超越性」より、「理」の「気」への内在性を主張した。こういった宇宙論の思惟は、彼の人間理解にもそのまま反映した。周知のように、朱子学では天の理と人の理との一貫を説く「天人合一」論が説かれる。人に内在する天の理は「性」と言い、その「性」は人の「心」に備わるとする。

「性」と「心」との関係では、闇齋はやはりその本体における相即一体論を主張し、「心統性情」論を強調した。そして、人間の「修養論」では、闇齋は「敬」の思想を特に重視し、「心」を「敬」にすることを一番大事な修養方法として考えた。

これに対して、闇齋の「垂加神道」では、「神」を「理気妙合」したもの（「理が気に乗って出入りするもの」）と捉え、世界の造物主として考えた。この世界の全ては「神」によって創られたのであり、人間は「神」の道に従うべきである。「神」の道が述べられるのは、神道經典の『日本書紀神代卷』と『中臣祓』である。闇齋はこの二經典の注釈書を作ることによって真神道（真なる「神」の道）を後世に伝えようとした。また、神によって創られた人間には、神の靈徳（或いは心神ともいう）が宿っている。そして、心をその宿り所とする。一方、神の靈徳をいつでも自分の心に宿らせるためには、人間は「正直」と「祈祷」の心を持たなければならない。「正直」と「祈祷」とは、即ち「つつしみ」（「敬」）のことである。そしてこの「つつしみ」（「敬」）の意味内容を具体的に説明したのは、垂加神道の「土金の伝」である。このように、人間の生きる道とは神によって創られた道であり、これは即ち天照大神が伝えている道である。そして、この道の実践内容を教えてくれたのは猿田彦神である。人間は猿田彦神の教に従いながら、天照大神の道を実践していかなければならない。

このように、闇齋は、朱子学と神道の両方面にわたる歴大な学問思想体系を構築した。以下の第2章と第3章では、それぞれ朱子学と神道の面から彼の学問思想の具体的内容を考察する。

註

- ¹ 平重道は、その第一期を元和四（1618）年の誕生から、明暦元（1655）年の京都での儒学開講までの三十八年間、第二期を明暦元（1655）年三十八歳から、寛文十二（1672）年五十五歳までの十七年間、そして第三期を寛文十二（1672）年から、天和二（1682）年六十五歳にいたる十年間として考えている。本稿では彼の各時期における思想上の転換あるいは変化に注目するため、やや異なる分けかたをしている。なお、平氏の論について、詳しくは、氏の「闇齋学と垂加神道」（同著『近世日本思想史』、吉川弘文館、一九六九年、所収）にご参照ください。
- ² 日本古典学会編『新編山崎闇齋全集』第五巻に所収。
- ³ 『新編山崎闇齋全集』第四巻に所収。
- ⁴ 原念齋著、塚本哲三編、有朋堂文庫、一九二〇年。
- ⁵ 室町末期の南村梅軒によってはじめて土佐に伝えられ、谷時中、小倉三省、野中兼山等によって盛んに学習された朱子学の一派である。

⁶ 平重道前掲書『近世日本思想史』、一三四頁。

⁷ 岡田武彦『日本の思想家⑥ 山崎闇斎』明德出版社、一九八五年

⁸ 本書の成立年代について水足安直編の『山崎先生行実』では正保三（1646）年としているが、山田連撰の『闇斎先生年譜』、細野要斎編の『闇斎先生行状図解』などに記される正保四（1647）年は事実であると指摘されている（近藤啓吾『山崎闇斎の研究』など参照）。

⁹ 近藤啓吾『山崎闇斎の研究』（神道史学会、一九八六年）、四九頁

¹⁰ これらの編纂書について、近藤啓吾がそれぞれ「『關異』と『周子書』」、「『白鹿洞書院揭示』の表章」、「『大家商量集』編纂の目的とその成立」、「『近思録集解』と『西銘解』の点刊」などの一連の論文で詳しく論じられている（『山崎闇斎の研究』所収）。

第2章 山崎闇齋の朱子学

朱子学は、周敦頤（1017～1073年）や程顥（1032～1085年）、程頤（1033～1107年）などの北宋哲学者たちが説いた理の哲学と気の哲学をあわせた理気二元の哲学説であり、南宋の朱熹（1130～1200年）によって集大成されたものである。

朱子学の思想は、主に存在論、人間論、修養論の三つの柱から成り立つ。存在論は、世の中に存在するすべてはどういうことであるか、また世界はどういう構成であるかを考えるものである。人間論では、存在するすべてのもののうちの人間が如何なるべきかを論じる。修養論は、如何にしてあるべき姿の人間になるかを問題とする。

朱子学の存在論では、理気を以て宇宙・世界の構成、万物の生成を説明する。世の中に存在するすべては、形而上の「理」と形而下の「気」によって構成される。各物体それぞれの「気」は異なるが、「理」は一貫している。その天人一貫の「理」が人間においては、その「性」となる。そして、その「性」の宿るところは人の「心」である。

そして、人間論では、こうした「天人合一」あるいは「天人一貫」の立場に立って、「心」と「性」の関係が中心として論じられる。これゆえ、朱子学の人間論はその「心性論」を特徴とする。「理」と「気」の観点から言うなら、「心」は「気」に属し、「性」は「理」である。存在論では「理」が「気」の中に備わるのに対応して、人間論では「性」が「心」の中に備わる。人の「心」に「性」（「理」）があるからこそ、「心」と「理」の合一、「人」と「天」の合一が可能となるのである。

しかし一方、気質の変、物欲の蔽などによりその本性がくらまされ、心が「本然の性」になるのはなかなか困難なことである。それ故に、その本性に立ち戻るために人が一定の修養工夫を行わなければならない。その修養方法を論じるのが即ち修養論である。

山崎闇齋の朱子学は日本朱子学と呼ばれる日本的色彩にとむものであるが、その基本論理は元来の朱子学と異なるものはない。このことをふまえて、闇齋朱子学の存在論、人間論及び修養論をそれぞれ考察してみたい。

第1節 「理気妙合」—世界の構成原理—

闇齋の理気論については、気より理を重視するか、或いは理を気に内在する法則性と捉えるか、という二つの観点がある。前者の代表的研究者としては、阿部吉雄や衣笠安喜、岡田武彦らが挙げられる。阿部は闇齋の理気論を「主理的な理気説」と捉え、「闇齋は、朱子や李退溪の理先気後説を心奉したと思われる」¹と指摘している。衣笠は「闇齋は気を軽んじ、理をもっぱら「宇宙ハ唯一理」（「洪範全書序」）の原理的な面においてのみとらえるという傾向を示していた」と述べ、闇齋の理気論を「唯理論ないし理一元論」²と

捉えた。これに対して、理の気による内在性を強調するのは、友枝龍太郎や高橋文博、三宅正彦等である。友枝は、太極（朱子学では即ち理である）の「超越—内在」を強調する朱子の太極説に対して、闇斎の太極説に「現実形而下の存在者の世界に一元一理が貫通していることを説き、太極の内在性を強調」する特色がある、と指摘している。³

高橋も友枝とほぼ同じ旨のことを次のように述べている。

闇斎の思想において、朱子の形而上学における宇宙の根源としての理の存在者への内在と存在者からの超越という、理の『弁証法的』力動性は弱められ、理は存在者への内在性を色濃くし、超越性は後退している。⁴

さて、闇斎は如何なる世界観を持っていたのか、また世界の構成原理となる理と気について闇斎はどう理解したのか。以上の諸先論を踏まえながらこの問題について検討してみよう。

周敦頤は太極図を作って、太極→陰陽→五行→万物の生成過程を説明した。太極とは、気の究極原理である。この太極の動静によって陰と陽の二気が生まれ、太極と陰陽との働きによって、水・木・金・火・土の五行が生まれてくる。更に太極・陰陽・五行の働きによって万物が生まれてくる。かかる過程を説明したのが「太極図説」である。

朱子は「太極図解」及び「太極図説解」を書き、周子の「太極図説」を解釈した。朱子の解釈によれば、太極なるものが、宇宙を形成し万物の根底となる超越的、形而上な原理であり、太極以下の陰陽・五行・万物は、形而下の具体的な実在なるものである。このことを朱子は「理」と「気」をもって説明しようとした。つまり、太極は超越的な「理」であり、陰陽五行万物は実体としての「気」である。また、「太極は別に一物であるのではない。陰陽に即しては陰陽の中にあり、五行に即しては五行の中にあり、万物に即しては万物の中にある。それは一つの理であるに過ぎない」⁵と述べ、太極と陰陽五行の相即不可分の関係を主張した。

闇斎の読書録とされる『文会筆録』には、このような朱子の太極解釈の引用がたくさんある。例えば、次のようなものがある。

聖人之れを太極と謂うは、その天地万物の根を指す所以なり。周子之れに因りて又之れを無極と謂うは、その無声無臭の妙を著す所以なり。然して無極にして太極、太極本無極と曰へば、則ち無極の後に別に太極を生じて太極の上に先ず無極が有るに非ざるなり。又五行は陰陽、陰陽は太極と曰へば、則ち太極の後別に二五を生じて二五

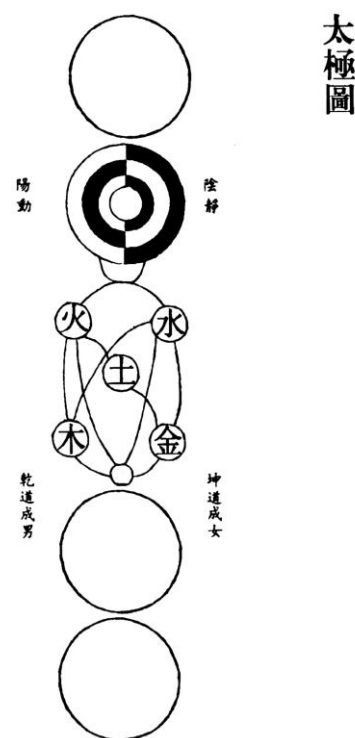


図 2-1 太極図（『朱子全書』より）

の上にはまず太極が有るに非ざるなり。男を為し女を為し万物を化生するに至りては無極の妙。蓋し未だ始めよりここに在らずんばならず。

(『文会筆録』、『闇齋全集』第一卷、四〇五頁)

聖人が太極といったのは、天地万物の根源としての意味を指すためである。周子(周敦頤)が無極といったのは、その無声無臭の妙なるところを表すためである。周子が「太極図説」でいう「無極にして太極、太極はもと無極」とは、無極がすなわち太極だという意味である。また「五行は一陰陽、陰陽は一太極」とは、陰陽と五行が太極の後に生じたのではなく、太極が陰陽と五行の中にあるという意味である。

無極にして太極とは、只だ是れ形無くして理有るを説けり。所謂、太極とは只だ二氣五行の理にして、別に物有りて太極と為すに非ざるなり。又云く、理を以て之れを言へば、則ち之れを有りと言ふべからず、物を以て之れを言へば、則ち之れを無しと言ふべからず。

(同上、四〇八頁)

無極にして太極とは、形体のもたない理を説いたものである。太極とは陰陽五行の理であり、陰陽五行の別に太極があるわけではない。太極は陰陽五行の太極であり、陰陽五行は太極が無くては存在しない。つまり、「陰陽五行の理」としての「理」の側面に観点を置いていけばそれは「形のない無声無臭」の「無」であり、「陰陽五行の理」という実在の実在たらしめる超越的存在の側面に観点を置いていけばそれは「有」である。

また次のような一文もある。

孔子曰く、易に太極有り。又曰く一陰一陽之れを道と謂う。又曰く形而上なる者之れ道と謂い、形而下なる者之れ器と謂う。皆理と気を兼ねて言へり。周子無極にして太極則ち純に理を以て言ひ、動いて陽を生じ静にして陰を生ずるに至りては、則ち気を以て兼ねて言へり(読書録一)。易に太極有り。易は即ち陰陽、太極は即ち道なり(読書録十一)。易に太極有りは気を言ひて以て理に原づけり。太極動いて陽を生ずるは理を言ひて以て気に及べり(読書録四)。薛氏此辨尤も明かなり。

(同上、四一〇頁)

明代初期の朱子学者薛敬軒(1389~1464年)の『読書録』から抄出された一文である。薛敬軒は理が気の理であり、気を離れた理は存在しないという理気の相即不可分論を主張する。彼は、孔子の「易に太極有り」、「一陰一陽之れを道と謂う」、「形而上なる者之れ道と謂い、形而下なる者之れ器と謂う」などの言葉を、「理と気を兼ねて言」ったのであると解釈した。そして、周子の「無極にして太極」は純に理を以て言うもので、「動いて陽を生じ静にして陰を生ずる」は気を以て理を兼ねて言うのである。易は陰陽である。

「易に太極有り」とは、陰陽に超越的な「理」があるとの意味である。「太極動いて陽を生ずる」とは、陰陽二気が太極から生まれ、太極が陰陽二気の本源であるとのことである。このように、闇斎は朱子や薛敬軒に従って理（太極）と気（陰陽）との相即不可分を説いたのである。

一方、闇斎のこういった理気の相即不可分の関係は、同時に「理先気後」説を否定する意味もあった。彼は『大学』についての講義で次のように述べている。

易有太極、太極ハ即理也。而後トアルホドニトテ、気ノナキ理ト云モノガ先ニフリト有テ、サテ後ニ又別ニ気ガ出来ルト云コトニ非ズ。而後ト云ハ只辞字也。サレドモ、理気ト云トキニ理ハ気ノ主タル也。故ニ如此辞ヲ立タモノゾ。

（『大学垂加先生講義』、三五頁）

「又必有理而後有気」（また必ず理が有りて後に気が有る）とは、朱子の『大学或問』にある語句である。朱子の理先気後説を示す典型的な言葉でもある。上記の引用は、闇斎のこの言葉の意味に対する理解であるが、彼はその意味を「理は気の主たるもので、気の無き理が先に存在してその後にも別に気が生じたということではない」と解釈している。そして「而後」とは、只の「辞字」で、時間順序をあらわす「その後」という意味ではない、と説明している。綜述すると、「理」は万物の根源となる超越的なものであるが、「気」を離れては「理」も存在しないし、その反面、「理」のない「気」も存在しないのである。

また上記の引用に続き、「『蒙引』ナドニワケモナキ論ヲ立テ、理ハ先、気ハ後ヂヤトアル、異ナコトヂヤ」と述べながら『蒙引』を批判している。『蒙引』とは、『四書蒙引』のことで、明の朱子学者蔡清（1453～1508）が朱子の理論を踏まえて書いた『四書』についての註釈書である。全書は十五卷（そのうち、『大学』二卷、『中庸』二卷、『論語』四卷、『孟子』七卷）と附録の一卷からなる。

このように、闇斎の理気論は、「理」が「気」に対して主体性を持つが、理が先にあって、そのつぎに気が発生したという理先気後の発生論ではない⁶。すでに友枝龍太郎や高橋文博に指摘されたように、朱子においては、「理」は「気」に対する「超越性」と「内在性」が同時に強調されるが、闇斎の場合は、その超越的な性質が弱まり、むしろ「気」への内在性という性格が浮かびあがったのである。

このような理の内在性への強調は、闇斎の理と気との「妙合」という思想と結びつくものであると考えられる。では、理と気の妙合とはどういう意味なのか。『文会筆録』にはまた次のような一段がある。

太極図説解に曰く、・「これ無極・二五妙合して間無き所以なり」と。又曰く、「天下、性外の物無くして、性在らざる無し。これ無極・二五混融して間無き所以のもの

なり。所謂妙合するものなり」と。(理気は一にして二、二にして一なり。その合、測られざるが故に妙合と曰う一闇齋註)。(『闇齋全集』第一巻、一六九頁)

周敦頤の「太極図説」に「無極之真、二五之精、妙合而凝」(無極の真と二五の精、妙合して凝る)という言葉がある。二五とはすなわち陰陽の二気と火水木金土の五行である。朱子は周敦頤に従って、無極と二気五行とは「妙合して間無き」関係にあり、また「妙合」という言葉を用いるのは、無極と二五との混融して間無き関係から言うものである、と解釈している。闇齋は、更に理と気との関係を「一にして二、二にして一なり」と述べ、そして「妙合」の意味を「測られざる合」と解釈している。彼は、この「妙合」という言葉を非常に重視している。例えば、『大学垂加先生講義』には次のような解釈がある。

真ハ理ヲ以云名也。精ハ気ヲ云名也。妙合ノ妙ノ字ガ能言出セルモノ也。理ト気ト合ト云ハ、合ノ神妙ナルゾ。蛤蚌殻ヲ両手ニ持テ之ヲ合タル如クハ妙合ニ非ズ。水ト湯トノアフテアルガ如シ。正シク理ト云気ト云テ云ワケテカラガ、理アレバ斯ニ気アリ気アレバ乃理存ス。ニカト思ヘバー、一カト思ヘバニ。カウシタナリガ妙合也。ソレガコリカタマリテ如此ソレゾレノ人・物ゾ。(『大学垂加先生講義』、三六頁)

これは『大学或問』の中で朱子が引用した周敦頤の、「無極之真、二五之精、妙合而凝」についての闇齋の解釈である。ここで闇齋は、理と気の妙合関係を、水とお湯とのどれが水かどれがお湯かという分けようとしても分けられない関係に喩えている。理と気の二元的存在を理論上に表現するときは理と気を分けて言うが、実は理があれば必ず気があり、気があれば必ず理が存在するのである。理と気とはこういう神妙なる合という妙合関係にあり、お互いは相即不可分である。

然以其理而言之：上ニ人・物共ニ云コメテ、万物一源ノ上デ云ヘバ唯一理也。サレドモ、人之得ル所ニシテ明德ト語ルカラハ、カウ云ワケガ入ネバナラヌゾ。其理ハ、乃妙合ノ中ニツイテ理ヲ引抜テ云。以其気而言之：二気五行ノ数アル中ニハ偏イキガアル筈也。而シテ理ハ跡ナクシテ気ハ跡アリ。有_レ跡ハ形而下、乃寒熱温涼ノ類、可_レ見。サレドモ、理ニ合セテ云ヘバコソ其跡ヲ形而下ト指タレ、手ニトラルモノニハ非ズ。(同上)

これは、闇齋が朱子の「然以其理而言之」云々に対する解釈である。朱子は『大学或問』において周敦頤の「無極之真、二五之精、妙合而凝」を引用した後、「然るに其の理を以て之れを言え、則ち万物一原にして、固より人物の貴賤の異なる無し。其の気を以て之れを言え、則ち其の正しく且つ通るを得る者は人と為り、其の偏にして且つ塞がるを得る者は物と為る」⁷と述べている。

闇斎によれば、宇宙唯一理とは万物一源の意味で言ったものである。人が得る所の理を明德というのは、即ち妙合の中から理を引き抜いてそれを明德と表現したのである。つまり、万物一源という意味で言えば理は唯一であり、絶対的、超越的である。しかし「其の理ハ、妙合ノ中ニツイテ理ヲ引抜テ云」と説明されるように、理は絶対的超越的万物の本源であるが、それはあくまでも妙合の中での存在であり、氣と妙合してはじめて万物が生ずるのである。換言すれば、闇斎は理の絶対性や超越性より、その氣との妙合、或いは氣への内在性を重視した。彼が理と氣の妙合を非常に重視することは、その「其の氣を以て之れを言う」云々に対する解釈からも窺うことができる。理は形而上の存在で形跡が無いのに対して氣は形而下で形跡があるが、理に合わせてはじめてその形跡を形而下ということができるのである、という。つまり、形跡がある氣を形而下の存在というのは、形而上の理に合わせて言うのでなければ、成立しないのである。このように、闇斎は、理と氣とが妙合関係であり、そしてその妙合こそが宇宙構成の原理、万物存在の前提であると理解したのであろう。

朱子も理氣妙合を説くが、朱子の理氣妙合は「理先氣後」の妙合であり、理と氣との妙合より、理の超越性、絶対性が強調される。闇斎の場合、朱子の「理先氣後」説が否定され、理の超越性よりその氣への内在性が重視され、理と氣との妙合、または相即不可分離の面が強調される。

第2節 「性」と「心」—闇斎の人間論—

闇斎は世界の構成原理を理と氣との妙合として捉えている。彼においては、理の超越性よりもその氣への内在性を強調されている。これは、彼の人間論にもそのまま反映されている。

さて、闇斎のこういった宇宙論の思惟は彼の人間理解にいかん反映されているか。つぎに、「性」及び「心」に対する闇斎の理解から彼の人間論を検討してみる。

1、「性」

闇斎は「理と氣との合して性の名有り」という性論を主張している。寛文十二（1672）年編録した『性論明備録』の序文で彼は次のように述べている。

理と氣とを合して性の名有り。故に聖賢、性を言うや、理を以て言う者有り、氣を以て言う者有り。成湯の所謂恒性は、本然、仁義礼智の理なり。伊尹の所謂習性は、氣稟、耳目口鼻の欲なり。夫子の性と天道とを言うは、則ち本然なり。相近し、相遠しの性は、氣稟を兼ねてこれを言うなり。（『闇斎全集』第四卷、五九頁）

朱子学では万物に内在する理を性という（「性即理」）。したがって、性の本質は善である。だが、「性」には、二種類がある。すなわち「本然の性」と「氣質の性」である。

「本然の性」とは、物が天から受けた渾然たる一理である。これに対して、氣質の性とは、気稟（気を稟けたもの）の相異によって生まれたものである。本然の性は人間に備わる本来の理であり、善であるが、氣質の性は気稟がもたらすもので、善も悪もある。こうした朱子学の性論を、闇斎は「理と氣とを合して性の名有り」と理解したのである。

「性即理」とは朱子学性論の代表的論説であるが、闇斎は「性即理」よりも「理と氣とを合する性」を強調している。闇斎のこの主張は、いうまでもなく、彼の理気妙合論と深く関わると考えられる。つまり、闇斎にとって、性の本質は理であるが、理が人間に備わり性となる以上、氣と離れては論ずることができないのである。理と氣とは相即一体であるため、性は理と氣とが合したものである。

ところで、本然の性と氣質の性を闇斎はどのように解釈したのか。『本然氣質性講説』⁸において、闇斎は、本然の性と氣質の性をそれぞれ薬種となる人参・白朮・茯苓・甘草と薬種を水で煎じてなった四君子湯に譬えて説明している。

人参・白朮・茯苓・甘草はそれぞれの性質を持つが、水で煎じてはじめて四君子湯となるのである。水で煎じる前の人参・白朮・茯苓・甘草を本然の性に譬えることができれば、水で煎じた後の四君子湯は即ち氣質の性であり、この場合、水は即ち氣質に譬えられる。水で煎じることによって、元々別となる四種の薬味が一つになって、どれが人参か、どれが白朮かと区別できない状態になってはじめて、四君子湯となり、湯という名称が出るのである、と。これと同じように、天然の性（理）としての元亨利貞を氣の陰陽五行に合せてはじめて人を生じるのであり、そして、人は元亨利貞の四徳を得て、仁義礼智となるのである。仁義礼智は即ち氣質の性である。このように、理が氣に備えなければ性もないのである。要するに、闇斎の理解では、氣に理が備わってはじめて性というのである。氣に内在する理こそ性というのである。

垂加先生、性論ノ会ニ講説シ玉ヘリ。譬テ云ヘバ、本性ト氣質ノ性ハ、先薬種ヲ紙袋ニ入レテ置タ時ハ、天ノ元亨利貞ノ四徳ノ様ナルモノナリ。其薬ハ譬ヘバ、四君子湯ノ薬味、人参・白朮・茯苓・甘草、此四味ヲ一コネニシタイト云時ハ、分薬ニシテモ、マタ分ラルル様ナリ。

ソコハ以何様ニスレバ、四味一コネニ成テ、コレコレト見ヘヌ様ニ成ゾナレバ、水ヲ入レテ煎ジ合セネバ、一コネニナラヌ也。其煎ジタ時ハ、何レガ白朮、何レガ人参ト分ケガ見ヘヌナリ。ソコデ初テ湯ト云名ガ出テ、四君子湯ト云、始テ煎薬ト云名ガ出ル也。其如ク元亨利貞ノ四徳ヲ氣質ヲ以テ一コネニセネバ、人ノ形モ出ズ、尤性ト云名ガ出ヌゾ。則ソコデ夫ノ元亨利貞ノ四徳ヲ陰陽五行ノ氣ニ合セテ、人ヲ生ジ、ソレゾレヲ人ニ得タ処ヲ仁義礼智ト云也。

扱人参・白朮・茯苓・甘草ノ四味ノ薬種ハ本然ナリ。水ハ氣質ナリ。薬モ水デ煎ジ合セネバ、煎薬ノ名ナク、理モ氣ニ具ラネバ、性ナシ。扱四味ノ薬ヲ煎ジ出シタ時ハ、人参・白朮・茯苓・甘草ノ氣、一コネニベッタリト成テ、雑テ訳ガナイカト思ヘバ、人参ハ人参、白朮ハ白朮、ソレゾレガ性ヲバズンド交ヘズオル也。水ノ内ニ其理ノ筋々が分レテ、人参ハ氣ヲ補フ、白朮ハ脾胃ヲ補フ、茯苓ハ痰ヲ去ト云様ニ、ソレヲ用タ時ハ、己々が受取前ヘバカリユク也。ソフナクテ一コネニナラバ、瀉トモ補トモツカズ、ソレデハ病ヲ去ルコトモナイ筈也。己々が性ヲ具ヘテ、ソレハ一コネニナラズ、屹ト其筋々が分レテ有ユエニコソ、ソレゾレノ所ハ治シテユク也。

其如ク、人ノ心ノ内ニモ理氣ベッタリトシテハイルケレドモ、仁義礼智ガ一コネデハナシ。仁ハ仁ノ筋、義ハ義ノ筋ト、ハキト分レテアルコト也。仁ガ起レバ惻隱、義ガ発レバ羞惡ト云様ニ、ソレゾレノ根ヨリ其ツルハ発テ出タモノナリ。

(『山崎闇齋学派』、六八～六九頁、筆者下線)

このように、闇齋においては、本質から言えば性は即ち理であるが、それを「理と氣とを合していうもの」、或いは「氣に内在する理」としてと捉えたほうがより正確である。換言すれば、天の一理が人に賦して形氣の中に備わってはじめて、その理を性というのであるため、氣と離れては「性」という名は存在しないのである。例えば、『性論明備録』にはまた次のような言葉がある。

未だ形氣有らずして、渾然天理未だ降り付くは有らざる、故に只だ之れを理と謂ふ。形氣有れば、是の理降りて人に在り、形氣の中に具^{そな}わる、方に之れを性^{すで}と謂ふ。已に氣に涉^{わた}るは、便^{すなわ}ち超然として専ら理と説き得る能わざる也。程子の曰く、天の賦する所を命と為し、物の受ける所を性と為す。また曰く、天に在りては命と曰ひ、人に在りては性と曰ふとは、これなり。

(『闇齋全集』第四卷、六七頁)

程子には「蓋し生之れを性と謂ふ。人生れて静かなる以上^{まよ}容に説くべからず。^{わず}才かに性を説く時は便ち已に是れ性にならざる也。凡そ人性を説くは、只だ是れこれを継ぐものは善也を説けり」という一文がある。朱子がこれについての解釈をおこなっている。闇齋は朱子解釈を統合して約した。

これによると、まだ形氣がなく、降りつく所のない渾然としての天理は、理というが、天の理が人に降りて、形氣の中に備わってはじめて、性という。すでに氣に関わる以上、専ら理のみを説くことができないのである。つまり、理と氣を兼ねて言っではじめて、性というのである。

朱子学では、「性即理」が説かれ、「本然の性」にしろ、「氣質の性」にしろ、その本質は理であると理解されている。しかし、闇齋は「性即理」よりは、性を「理と氣との妙

合」の中で理解しているように思われる。彼は、『本然気質性講説』においてまた次のようにも述べている。

人ノ性モ其如クニテ、理カト思ヘバ、気質也。気質カト思ヘバ、其内ニ理ガ具リア也。
(『山崎闇齋学派』七〇頁)

人の性は、理かと思えば、気質であり、気質かと思えば、そのうちに理が具わってある、というのである。これによれば、闇齋は性を、理だけではなく気質だけでもない「理と気とを合して」というものとして捉えている。このような宇宙論における「理気妙合」論は、そのまま彼の人間論に反映している。

寛文十二(1672)に『性論明備録』を編纂して、「性」の意味内容を明らかにした闇齋は、その何年後(延宝二(1675)年以後と推測される)に門人たちに「性」についての講義を行った。ここに、彼にとって「性」を明らかにすることはいかに重要であるかがうかがわれる。

2、「心」

宇宙論においては「理」と「気」、人間論においては「性」と「心」、とよく言われるように、いかに「心」の問題を理解するかは、闇齋の朱子学理解における重要な課題であった。

「心」の定義については、例えば、

天地物を生ずを以て心と為す者なり。而して人物の生るはまた各その天地の心を得て以て心と為す者なり。
(「仁説」『闇齋全集』第四卷)

というように、「心」は「天地の心」と「人物の心」とある。天地の心とは、天地が物を生ずることをもって「心」となる。そして人物がそれぞれその「天地の心」を得て、各それぞれの「心」となる。

ところが、この「心」は、極めて多方面にわたる思想関心から論じられ、しかも「理」「気」「性」「情」「明德」などの多様な概念と関わって述べられている。このため、「心」の意味内容を把握することは決して容易なことではない。ここでは、闇齋における「心」の理解を、主に(1)「理」「気」、(2)「性」「情」、(3)「明德」、(4)心と身、の四つの関連面から分析する。

(1) 「心」と「理」、「気」

闇齋は早くから心について自分の見解を述べている。彼は三十四歳の時に編纂した『大家商量集』の序文で「心」について、次のように述べている。

心は無極の真、二五の精妙合して凝る者なり。 (『闇齋全集』第一卷、六七頁)

すでに前述したように、「無極の真、二五の精、妙合して凝る」とは周敦頤の言葉である。闇齋はこれにしたがって、「心」は無極の真と二五の精とが妙合して凝るものだと書いている。これが「心」を、理気の妙合、理気の相即一体から捉えようとした闇齋の考えと一致する。

世界構成の原理に対する彼の「理気妙合」の強調は、このまま人間論までに及んでいる。「性」についてと同様に、「心」についても、彼は理と気との妙合から心捉えようとしたのである。例えば、『大学垂加先生講義』において、「心之為物」という言葉の意味を次のように解釈している。

曰然則一心之為物 尋常経伝ニ、心ヲ指ニ理ヲ主トシテ云ヘル、多シ。然ルニ心ハ理気妙合ス。其形、外ヲ円ニシテ中ヲ^{きょう}竅シテ^{せん}膈中ニ存ス。是性情ノ包ム所、所謂^{しん}心ノ臓、コレヲ指テ為_レ物ト云。然シテ末儒ノ説、指テ為物ヲイツテ心ノ臓ヲ云ナスコト能ズ。為物ト云テモ心ヲ氣ト云ニアラズ、ヤッパリ心ハ理ナレドモソレヲ為物ト云ナスナンド云。ヒガコト也。 (『山崎闇齋学派』、五六頁)

経伝の中においては、心を主に理としていうことが多いが、実は心とは理と気とが妙合するものである。心は、お腹の中に存在する外円中空という形を持つ実物であり、性と情を包む、いわゆる心の臓である。物と為るというのは、すなわち性と情を包む「心の臓」を指しているものである。したがって、物と為ると言っても、心を気というべきではなく、やっぱり心は理でありながらも、「為物」というのだ、とする末儒の説は、間違っているのである、という。

ここにおいて明らかにされたように、闇齋は「心」を「理気妙合」あるいは「理」「気」の相即一体という枠組みで把握しているが、彼は「心」を「気」として捉えている。即ち、「心」は「理」と「気」との妙合するものであるが、その本質において言えば「気」なのである。

さらに、彼は「心」と「理」の関係について、次のように論じている。

陽明ガ伝習録ニ此語ヲ引テ、「心与理ノ与ノ字ヲ付レバ心理ヲニツニス、見ガ過レリ、心ハ即理ナルモノヲ」ト云ヘリ。ヒガコト也。朱子已ニ首ニ於テ「心之為物云々所謂理也」ト云ヘリ。而シテ学デ理ヲ窮メント欲ストモ、心放デハ知コト不可致。故ニ此ワケヲ云ンタメニ初ニ此語ヲ揚リ。固ヨリ心ト理ヲ相分テ蛤蚌ヲニツニシタ如キ意ニ非ズ。 (同上、五七頁)

王陽明（1472～1529）は、朱子の「心与理」の「与」という言葉に注目して、朱子が心と理を二つの物のようにしたと述べ、朱子を批判したが、これは誤りである。なぜなら、朱子は「固ヨリ心ト理ヲ相分テ蛤蚌^{はまぐり}ヲニツニシタ」のではない。朱子が「与」という字を使ったのは、「学デ理ヲ窮メント欲ストモ、心放デハ知コト不可致」という理解のもとで、「心」と「理」を区別して「心与理」と言ったのである、と説明されている。

こうしてみると、闇斎において、「理気論」を踏まえたとき、「心」とは一方で「理」と「気」との妙合するものであり（その本質においては気であるが）、もう一方では「理」と相即一体の関係にあつて、「理」を窮める主体であると言える。他方、闇斎においての「性」も「理」と「気」との妙合するものとされている。では「心」と「性」とは一体どういう関係であるか。

(2) 「心」と「性」、「情」

朱子学の認識に従えば、「理」が人に内在するものとして語られるとき「性」と呼ばれる（これはすでに前述したとおりであるが）。程伊川（1033—1077）の言葉「性則理」に端的に表現されるように、「性」の本体は「理」とされ、それは不動である。しかし、気に内在すると、気稟の作用によって発動するのである。その発動した「性」は、即ち「情」と呼ばれる。また「性は是れ体、情は是れ用」といわれるように、「性」が「体」であり、「情」が「用」であるとして、体用関係で「性」と「情」が捉えられる。

「心」と「性」「情」の関係を朱子学では「心統性情」（「心は性情を統ぶ」）という心性論で説明する。「心統性情」は、張横渠（1020～1077年）の言葉であるが、これについて、朱子は、

性は是れ未だ動かず、情は已に動く。心は已動未動を包ね得たり、蓋し心の未だ動かざるは則ち性と為し、已に動くは則ち情と為す。所謂心は性情を統ぶるなり。

（『朱子語類』卷五、二二四頁）

と述べ、「性」が未動で、「情」が已動であるとする。それゆえ、「心」は「未動」と「已動」によって成り立っているとして、心が未動の場合は未動の「性」が貫いている。その「未動」、「已動」が「心」の「未動」、「已動」であつて、この意味で「心は性情を統ぶる」というのだと論ずる。

さて、朱子学のこういった「心統性情」を、闇斎はどう理解していたのか。例えば、彼は『大学垂加先生講義』では次のように説明している。

虚ハ無形ニして手ニトルベカラズ、サウシタモノガ活物デ、神妙ナヲ靈ト云。所謂心^{もと}本虚、応^レ物無^レ迹ト云、是也。以具^レ衆理^レ、ソノソナヘタモノハ何衆理ヲ具。「孟子」ノ所謂仁義礼智根^レ乎心ト云モノ、寂然不動ノ体也。応万事ハ感通乎天下之事用

也。横渠謂、心統性情者也ト。此ワケ也。寂然ニ本体、仁義礼智ノ衆理ヲ具ルハ、応万事者ニアラハル。用ヨリ体ヘオシコメバ、衆理ヲ具ルノ実、可見。

(『山崎闇齋学派』、二四頁)

朱子は『大学』の「明德」を「明德とは、人の天に得る所にして、虚靈不昧、以て衆理を具へ、万事に応ず」⁹と解釈した。明德とは、人が天から得られたもので、鏡のようにすべての物事を明かに映すことができるというのである。

上記の引用文は、闇齋がこの文の後半「虚靈不昧、衆理を具へ、万事に応ず」について行った説明である。彼の説明に従えば、虚とは無形にして手に取ることのできない活物であり、靈はまた神妙と言われる。これは即ち張横渠のいう「心本虚、応物無迹」（心は空虚であり、物事に應對しても、形跡を残さない）である。

彼はさらに『孟子』の中の「仁義礼智根乎心」（「仁義礼智心に根ざす」）という語を引用して、「仁義礼智」をもって「心」を説明した。「仁義礼智」とは、即ち「性」であり、心に根ざす「寂然不動の体」である。「心」には「性」が根ざして、その「性」が発動して「用」として天下の万事に通ずる。これは、闇齋の「心統性情」という「心」論である。つまり、「心」は「性」と「情」を兼ねて内在するが、「性」は「心」の体（本体）、「情」は「心」の用（作用）である、と闇齋は理解している。

闇齋において、「心」とは、その本体は「性」と一体でありながら、それが発動して「情」となって、万事に応ずるものとして理解されている。この意味で「心は性情を統ぶる者也」と言われるのである。つまり、「心」は「衆理を具え万事に応ずる」というように、「衆理を具え」る主体でありながら、「万事に応ずる」という働ももっているのである¹⁰。

(3) 「心」と「明德」

次に、「明德」との関連での「心」を検討してみたい。「明德」とは『大学』の「大学の道は、明德を明かにするに在り、民を親たにするに在り、至善に止まるに在り」にある言葉であるが、これについて闇齋は、『大学垂加先生講義』でこう述べている。

明德者云々。明德ノ字、「易」「尚書」デモ見エテ、朱子ノ此解、前聖賢ノ未言処也。此モ、末書ニ性ヂャノ心ト性トヲ合セテ云ノナンドト、色々ト取沙汰スル、皆不知者ノ論也。ベツタリト明德ハ心ト見ルガヨキゾ。(中略)サウシテオイテ性ヲ以モ云ヒ情ヲ以モ論ゼリ。

(『山崎闇齋学派』、二三～二四頁)

ここで闇齋は、「明德」を「性」、「心と性を合わせ」たものなどとする末書の説を批判して、「べつたりと明德ハ心ト見ルガヨキゾ」と断言している。彼は、朱子の「明德」を「性」とする説と違って、「明德」を「心」と規定したのである。それゆえ、「明德」

を論ずる場合は、「心」を論ずる場合と同じように、性についても情についても論じられるのだ、としたのである。

このように、闇斎は「明德」の規定を「心」の規定と同じだとするが、他方で「心」を「明德」の宿り所としている。例えば彼は、

「章句」ニハ虚霊不昧云々ト書、乃明德ニ解シテ心ノナリヲカタリ出シ、此ニ至テハ、キッカリトソノ虚霊不昧ノ舍リドコロヲ云出ス。明カナコト也。神明之舍ト心ノ臓ヲ云也。
(同上、三七頁)

と述べている。つまり、朱子が「大学章句」において「明德」の「虚霊不昧」云々を解釈する際に「心」を語りだすが、これは明らかに「心」を「虚霊不昧」の宿り所としているからである。「心の臓」を「神明の舍」と朱子はみなしている。それゆえ、それが「心」の表れである。

さらに、彼は「大学或問」にある朱子の「知則心之神明、妙^{つかさどる}衆理_ニ而_ニ宰_ニ万物_ニ者也」（知は則ち心の神明、衆理を妙にして万物をつかさどるものなり）という語を解説して、次のようにいう。

先ベツカリト心ト云知ト云、皆明德也。而シテ人之神明云々ト語レルハ、テフド三綱領ノ下ノ明德ノ解トナレバ、ヒシト心トサセルガ明德全体也。ココニ心之神明ト云ニナリテハ、ソレヲ又モーツ切コミテ云トリタルモノ也。人之一身ノ主ハ心、是人ノ神明、ソノ心ノ神明ナルト云ハ此知ガアルホドニ神明也。（中略）明德ハ理ズリテ云、知ハ氣ズリテ云モノ也。
(同上、四四頁)

「心」も「知」も皆「明德」である。「知」は「心の神明」だというのは、「知」があるからこそ「心」が「神明」になり、また「心」は「人之一身ノ主」だから、「心」が「神明」になってはじめて「人の神明」云々と言えるのである。

このように、闇斎は朱子の言説：

○明德とは、人の天に得る所にして、虚霊不昧、以て衆理を具へて万物に応ず。

(『大学章句集注』)

○心とは人の神明、衆理を具へて万物に応ずるものなり。

(『孟子集注』)

○知は則ち心の神明、衆理を妙にして万物を宰るものなり。

(『大学或問』)

に基づいて、明德＝心＝知という図式を立てたのである。さらに彼におけるこの図式の意味を、「知」があるからこそ「心の神明」と言えるのであって、「心の神明」とは、即ち「虚霊不昧」（空虚にして暗まらず心）が人の「心の臓」に宿ることだ、と捉えられよう。

これと同じ旨を伝えたのが、彼の『文会筆録』で朱子の語を引いたあと「嘉謂」という自分の意見を述べた一文である。

嘉謂、蓋し明德や心や知や一理なり。而して明德は心の表徳、知は則ち心の妙用なり。其の為_レ物、方寸、靈台、神明の舍は臟を指して言へり。其の人の神明、心の神明は徳に就いて言へり。其の臟の中、虚にして靈なる、即ち是れ神明にして徳の妙なり。
(『闇齋全集』第一卷、一七〇頁)

闇齋にとって「明德」は、「性」ではなく、「人の神明、衆理を具えて万事に応ずる」「心」である。そして、「知は心の妙用」である。このように、「明德」との関連から捉えれば、闇齋における「心」は、実体としては「為_レ物、方寸、靈台、神明の舍」などと表現される実体としての「臟」(心臓)であり、もう一方では「虚靈不昧」「靈妙」「神明」などと表現される作用としての「明德」である。

(4) 「心」と「身」

以上の(1)～(3)を通して、「天人一貫」にもとづく人間形成論の「心」がどのようにかんがえられているかを検討してみたが、次に「身」と「心」の関連を考察する。

まず、「身」とはなにか、また「心」と「身」とはという関係であるか、についての闇齋の考えを見よう。『敬齋箴講義』には次のような言葉がある。

身とはなにぞや。口鼻耳目頭手足也。此の数多の物は、譬えば門戸窓狭間のあると同して、終日心の出入する処也。心とは、家の主人の如し。故に心を指して主人公とも云へり。
(『山崎闇齋学派』、八二頁)

ここで闇齋は、「身」を「口鼻耳目頭手足」としている。そして、「身」を「門戸窓狭間」に例えるなら、「心」はすなわちその家の主人であるという。

また、『大学垂加先生講義』では次のようにも述べられている。

「或問」に「孟子」を引ツケテ、(中略)身ノ主ニ至^テハ心也トアル。是、「章句」「或問」の朱子の精意也。サテ、心ト云ヘバー身ニ充滿スル者、動靜共ニ心也。
(『山崎闇齋学派』、二九頁)

方寸ハ心ノ臟ノコト也。尋常ノ仁義之心ナドト汎ク云ハ、此一身ニ充滿ス、神明不測ナモノヲ云ゾ。方寸ト云ニナリテハ其神明ノヤドリ所ヲ指アテテ云也。

(同上、三七頁)

至於身之主則心也ト云ハ、動トモ静トモ云ハズ、オンボリト云テ、動靜共ニ心也。心之発則意也ト云ハ、其心ト云中デ用処ニツイテ分テ云也。総体心ト云ハ体用動靜ヲ推シコミテ云名也。
(同上、四三～四四頁)

これらの闇齋の言説によれば、「心」は「身」の主であり、その主としての「心」はまた一身に充満し、身の動静を支配する。前述したように、「方寸」とか「神明の舎」とか「靈台」などという場合の「心」は、「心」の宿り所の「心臓」である。「身」に充満する「心」という場合の「心」は、「尋常ノ仁義之心」などという「神明不測」なものである。

要するに、「身」との関係において言えば、「心」は「体用動静」を貫く「身の主」であり、一身に充満する「神明測れざる」ものとして理解されている。

以上のような、「心」の理解を踏まえて、ここで改めて、闇齋における「心」の人間形成論的意味とその特質を整理してみよう。

1) 形而下の物質的存在。人間の身体部位としての「心」、つまり「心臓」をいう場合、「心」は形体をもつ実体的存在である。

2) 天命の性の宿り場。その本体においていえば「性」と「心」とは一体である。この場合「心即性」、「心即理」ということができる。一方、未動の時の「性」は「心」の本体であるが、それが発動した時の「情」は「心」の作用となる。「心」はその全体として「性」と「情」を統括するものである。「心即理」という規定は、心の能動性と理の規範性との合一に到達する場合のみ、成立するのである。

3) 「虚霊にして昧まらず」という働きの本体。「心」は「明德」である。「心」とは、一方で「神明の舎」や「虚霊不昧ノ宿リドコロ」と表現されるように、「明德」を宿らせる所である（この場合は実体をともなう「心臓」である）。もう一方では、「明德」がそこに内在することによって、「心」自体も神明になって「衆理を具え、万事に応ずる」「人の神明」である（この場合は「虚にして霊ある」神妙作用である）。更に、「明德」は「心の表徳」に対して、「知」は「心の妙用」と言われる。この意味で、「心」には「知」（「知る」）の主體的働きがあると言えよう。

(4) 「心」は「一身の主宰」。「心」は神明の舎として、「一身の主」となり、「身」をつかさどる。

第3節 敬の理解—闇齋の修養論—

1. 「窮理」より「居敬」か

「居敬」と「窮理」は、朱子学における人間修養の二つの柱である。この二つは、学問を修めるための不可欠の要素である。「居敬」は人の内面の確立を目的するのに対して、「窮理」は外部の理を知ることが目的とする。人は、「居敬」によって内面を確立し、「窮理」によって外部の理を知りきわめる。内面の理と外部の理という二重性格の理があると朱子学は考えている。しかし「居敬」と「窮理」を二つとともにきわめることによって、

人は天から受け継ぐままの本性に戻り、天人合一の境地に到達するのである。両者は一つも欠かせないのである。両者の関係について、朱子は次のように言っている。

学者の工夫は、唯居敬・窮理の二事に在り。此の二事は互ひに相発す。窮理を能くすれば、則ち居敬の工夫は日に益々進み、居敬を能くすれば、則ち窮理の工夫は日に益々密になり。譬へば人の両足のごとし。左足行けば、則ち右足止まり、右足行けば、則ち左足止まる。又、一物の空中に懸かるが如し。右抑へれば、則ち左昂り、左抑へれば、則ち右昂る。其の実は、只是れ一事なり。 （『語類』巻九、原文一五〇頁）

学者の修養工夫として、「居敬」と「窮理」はお互いに「相発」するものである。事物の理を窮めれば、居敬の工夫もますます進む。また敬に居れば、窮理の工夫もますます周密になる。両者の関係は「人の両足」のようなもので、互いに不可欠である。「居敬」によって人の内面を確立し、「窮理」によって事物の理を知る。このことによって、内外の統一を実現して、このことにより人間本来の「本性」に戻り、天人合一の境地に到達するのである。

ところで、中国の朱子学に比べて、闇斎朱子学の特徴の一つは、窮理よりも居敬を重視する点にあったといわれていた。例えば、阿部吉雄は「（闇斎は）朱子の居敬窮理説の居敬を窮理よりも重視し、心を慎んで人間の本来性を存し養う工夫からでなければ聖賢の地位には到達できない」¹¹という。尾藤正英によれば、「これは朱子学の核心をなす「窮理」の思想が無視されたことを意味している。その代りにクローズアップされたのが「持敬」であった」¹²。衣笠安喜も尾藤の説に従って、「この「敬」の重視は少なくとも闇斎の場合、朱子学の説く道徳的修養の二つの方法、すなわち知性的客観的な「窮理」と直観的内省的な「持敬」（居敬）のうち、窮理を無視して持敬のみに依存しようとするのであった」¹³と述べている。しかし、近藤啓吾は「敬説の転回」という論文で、「（闇斎が）持敬のみを説いて窮理を問題としておらず」という相良亨の論説を批判して、「闇斎は持敬のみを専らとしたものでなく、兼ねて窮理をも重んずるものであった」¹⁴と反論した。

闇斎は確かに彼の朱子学転向の最初の段階から、修養法としての「敬」の重要性を説いた。しかし、それは必ずしも「窮理の無視」を意味するものではなかった。彼の「敬」の重視は、むしろ「敬」を「聖門の第一義」「聖門の綱領」「学問の終始にして所謂徹上徹下の道」とした朱子学に従ったものであると考えられる。それゆえ、前掲した「而シテ学ヲ理ヲ窮メント欲ストモ、心放デハ知コト不可致」というように、「敬」による「心」なしでは、「窮理」もきわめがたしと闇斎は考えたのである。

こうしてみると、闇斎は早くから「敬」の重要性を強調したが、それは必ずしも「窮理」の無視ではない。一方、「心」を「理気妙合」するものとして捉えた闇斎にとっては、「敬」の修養によって「心」が確立すれば、その「性」（「理」）を知ることができる。彼が最初から「敬」に関心を向けたのはこのためであろう。

闇齋は、まず「敬」を「人倫」を明かにするための要法としている。例えば、彼が三十三歳の時にあらわした「白鹿洞学規集註序」には、次のような一文がある。

小大の教みな人倫を明かにする所以なり。小学の立教は明倫を教ふるなり。敬身は明倫の要なり。大学の格致は則ち小学の已に知る者に因りて之れを窮極するなり。誠正脩は則ち已に行ふ者に因りて之れを惇篤するなり。斉治平は則ち此れを挙げて之れを錯くのみ。
(『全集』第四卷、一頁)

朱子によると、学問は小学から大学へという為学の順序で行うべきであり、すなわち小学においては人倫を教え、人倫を明かにする上で次第に大学に進むが、大学に入ってはじめて明德、親民の学を修めるのである。

白鹿洞は、江西省廬山の五老峰の下にあった白鹿洞書院のことである。唐の李渤が創建したのを、朱子が再建した。そこに、朱子が門人学者のためにつくった「白鹿洞書院揭示」が掲げられるが、闇齋はそれに註を附し、序を添えて表章したのが、即ち『白鹿洞学規集註』であった。

この「序」において、闇齋が明確に指摘したのは、小学における「敬身」の必要性である。「明倫」は小学の立教であるが、「敬身」は「明倫」のかなめだという。「敬身」の中心は「敬」である。従って「敬」を明かにすることが、闇齋の中心課題となった。闇齋が『白鹿洞学規集註』を著した翌年に朱子の「敬斎箴」を表章して『敬斎箴分註附録』を編集するのも、そのためでしょう。

「敬斎箴」は、朱子が張敬夫の圭一箴の精神によって、「敬」の工夫の具体的な要点を記したものであるが、その構成は全部で十章からなる。闇齋は、各章に分註をつけてこれを表章しながら、朱子の言説及び黄勉齋、陳北溪等の論説を附録として、『敬斎箴分註附録』をなした。本書に慶安三年(1650)の「跋」とその五年後の明暦元年の「序」があるが、その「序」において、彼は次のように述べている。

人の一身、五倫備わる。而して身に主たる者は心なり。この故に心敬すれば、則ち一身修まりて五倫明らかなり。
(『全集』第四卷、六頁)

これは、闇齋の敬の思想を論ずる際にしてしばしば引用される一文であるが、ここで明らかなように、心が敬であることは、身を修め、五倫を明かにする基本である。「大家商量集序」にも同趣旨の次のような一節がある。

心なる者は無極の 真、二五の精、妙合して凝る者なり。故に敬に居りて以て其の理を窮め、志を持して以てその気を養えば、則ち我の不動心も亦た以て孟子の如くなるべし。
(『全集』第三卷、四五二頁)

『大家商量集』は、朱子の言説を『語類』や『文集』から抄出したものであり、闇斎の承応年間の編書と言われる。朱子学と陸学<南宋儒者陸象山（1139～1193）の学>との区別につき、陸学の異端性を指摘することが目的であって、本書において朱陸両者の学問の方法の差異が強調されている。闇斎の陸学に対する批判の重点は陸学の「求放心」（放心を求む）に関する説にあった。

「求放心」とは、孟子の言葉で、放れてどこかに行ってしまった心を求めて、本来の状態に取り戻すという意味である。陸象山は、「心即理」（心はすなわち理である）に基づいて、「学問之道、惟在求放心」（学問の道、ただ放心を求むにあるのみ）と言い、「求放心」とはすなわち心の本然を求めることである、と主張した。これは、朱子の「性即理」、「居敬」・「窮理」による学問の道と相反するものである。それゆえ、闇斎は、本書において陸学を批判したのである。

上記の「敬に居りて以て其の理を窮め」と示されるように、陸学と区別する朱子学の学問方法の特徴は「居敬」と「窮理」にあるのである。ただ、敬に居ることを以てその理を窮めると、ここで言った闇斎の心情にも注意を払う必要がある。

更に、闇斎の敬の精神の強調は次の一文にもうかがえる。

易の乾の六畫皆な奇なるは、敬の実なる所以なり。坤の六畫皆な偶なるは、敬の虚なる所以なり。奇偶の象殊なりと雖も、敬の意は則ち一なり。天地、位を設けて、易の其の中に行わる。只だこれ敬なり、それ然らざらんや。放勳の欽、重華の恭、文命の祗、これ書の第一義、皆な敬の謂なり。礼は敬の文なり。楽は敬の和なり。詩の思い邪なきは敬より入る。所謂「聖敬日に躋る」とは成湯の徳を称するなり。それ湯、伊尹に学んで時と無く、處として其の敬を致さざる莫くして然り。

（『全集』第四卷、三〇頁）

以上は、闇斎が万治三年（1660）に書いた「武銘考註序」にある一文である。武王が即位したとき、敬を以て王たる道を行うべき自覚を、日常諸器の銘を作って表明したと言われるが、その銘文は即ち「武銘」である。闇斎は、それを表章して考註を施し、『武銘考註』を著した。上の序文に見られるように、易に乾、坤があり、乾の六畫では「敬」は「実」であり、坤の六畫では「虚」と言われる。天地は位を設けて、「書」、「礼」、「楽」「宗」「法」さまざまあるが、これはすべて敬によるものである。闇斎にとっての敬の強調は、このように示されている。

闇斎の説いた「敬」は、しかし「敬身」「修身」などというように、常に「身」に関わっている。朱子が心身ともに持敬すべしという敬の旨を、闇斎は重く受け止めたのである。

表 2-1 : 上記闇齋編著の作成年代順

| | | |
|-----------------|---------|-------------------|
| 正保四年(1647) | 30歳 | 『闘異』 |
| 慶安三年(1650) | 33歳 | 『白鹿洞学規集註』 |
| 同四年(1651) | 34歳 | 「敬齋箴跋」(『敬齋箴分註附録』) |
| 承応年間(1652～1654) | 34歳～37歳 | 『大家商量集』 |
| 明暦元年(1655) | 38歳 | 「敬齋箴序」 |
| 万治三年(1660) | 43歳 | 『武銘考註』 |

2. 闇齋における「敬」の意味内容

朱子の『敬齋箴』を表章して、分註を施し及び附録をつけ、そしてその前後にそれぞれ「序」と「跋」を書いて編集したのが、『敬齋箴分註附録』である。『敬齋箴講義』は、闇齋の『敬齋箴』に対する講義記録であるが、その晩年のものと推測される¹⁵。両書は闇齋の「敬」の思想を理解する上での重要なテキストである。次節ではこの両書を主な分析対象として、闇齋における「敬」の具体的な意味を考察する。

(1) 『敬齋箴分註附録』

本書の構成は、敬齋箴「序」、敬齋箴「本文」及び「分註」、「附録」、「跋」の四部分から成る。「跋」と「序」は、それぞれ慶安三年と明暦元年に書かれたものである。『敬齋箴』「本文」は十章からなるが、闇齋はその内容に従って四部に分類している。第一章から六章までの内容を「持敬の目」、第七章を「前六章の小結」、次の第八、九章を「不敬の害」、そして末章の第十章を本箴全体の「総括」としている。「附録」は、朱子自身の「敬齋箴」に関する言説十一条、及び黄勉齋や陳北溪など朱子門人の言説八条、全部で十九条からなっている。

本文の第一章は「其の衣冠を正し、其の瞻視を尊くす、心を潜めて以て居て、上帝に対す」¹⁶であるが、闇齋はこの内容を「静にして違ふこと無きことを言ふ」ものとし、この章の敬の特質を人の静的状態の敬としている。

「足の容は必ず重くし、手の容は必ず恭しくし、地を扱ひて蹈みて、蟻封を旋折す」¹⁷という第二章の内容を「動ひて違ふこと無きことを言ふ」ものとしている。

そして、三章の「門を出づるに賓の如くし、事を承るに祭るが如くし、戦戦兢兢として、或は易かろんずること敢て罔し」¹⁸を「表の正しきを言う」ものとする。

四章の「口を守ること瓶の如くし、意を防ぐこと城の如くし、洞洞属属として、或は軽かろんずること敢て罔し」¹⁹は「裏の正しきを言う」ものである。

五章の「東にして以て西とせず、南にして以て北とせず、事に当って存して、其れ適くこと他に靡なし」²⁰は、「心の適くこと無くして、事に達する」ことである。

六章の「^{そと}以て以て二にすること勿れ、^{まじ}参て以て三にすること勿れ、惟れ精惟れ一にして、万変是れ^み監よ」²¹は、「事の一を主として心に本づくこと」である、と。

更に、七章の「斯に於いて事に従う、是れを敬を持すると曰ふ、動静違ふことなく、表裏交々正し」は、前の六章の意味を総括するものである、という。

つまり、「敬」をもって、動にしたがうならば、「動静違ふこと無く、表裏交々正し」になるのである。

「敬」は即ち「主一無適」である²²。「主一」とは、「事の一を主として心に本づくこと」、「無適」とは「心の適くことなくして、事に達する」ことだと解釈されている。言い換えれば、一なる心にもとづいて一事に集中して思慮する場合は「主一」で、事に当って中心を逸らさないようにその事だけに心を置くのが「無適」である。この「主一」は、「主事」と違うという。この「主一」と「主事」の異同について、朱子は「呂子約に答ふ」の中で次のように述べている。

論ずる所、「主一、主事これ同じからず」とは、恐らくは未だ然らじ。主一は只だ是れ専一なり。蓋し、事無ければ則ち湛然として安靜にして、動に^は驚せず。事有れば則ち事に随ひ、変に^は応じて、他に及ばず。此れ所謂「主事は則ち主一」なる所以のものなり。

(『文集』卷四七、原文二一七五頁)

事がなければ、心が動にはせることなく静かである。このような場合は、「主一」である。しかし事があるときは、事が変化する。その場合、事にしたがいながらも、一事だけに集中するのが、すなわち「主事」である。「主一」も「主事」も「専一」である点で言えば、両者は同じ意味である。

因みに、闇斎は朱子のこの教えにしたがって、『敬斎箴講義』で「主一の敬」と「主事の敬」を論じている。

すでに述べたように、『敬斎箴分註附録』は闇斎が朱子学へ転向してから早期の編書であり、彼の朱子学に対する勉学期にあたる。それゆえ、本書における闇斎の「敬」に対する意味理解は、基本的に朱子の説をそのまま受け止めるものであり、自分なりの見解はまだなされていない。

(2) 『敬斎箴講義』

『敬斎箴』を講じたものであるが、版本は蓬左文庫所蔵の『道学資講』所収本と三原市立図書館所蔵の『敬斎箴』刊本にある檜崎正員が筆録したものとの二つがある。両刊本の内容は異なり、『道学資講』所収本の前半が「箴」に対する総論に当り、後半が本文各条に対する解説である。三原市立図書館所蔵刊本は、「箴」の本文だけではなく、序及び附録の部分の解説もある。『日本思想大系・山崎闇斎学派』で両方とも翻刻されている。な

お、本稿での以下の引用は『日本思想大系・山崎闇齋学派』²³で翻刻した前者のテキストを使用している。

『講義』の冒頭にあたり、闇齋は「敬」の重要性を説き、それを「代々の聖人の道統の心法」としている。次のようである。

夫敬之一字は、儒学の始を成し、終を成すの工夫にして、其れ来ること久遠也。天地の開き始まりしより以来、代々の聖人道統之心法を伝へ来たり玉ふも、此の敬に過ぎず。
(『山崎闇齋学派』八〇頁)

また、「敬」の意味について、彼は次のように解説している。

扱敬と云えるは何の子細も無く、此の心を^{うか}藪乎々々と放ちやらず、平生^{きつ}吃と照らしめるを敬と云ぞ。きつとの字は^とと書くべきなり。又急度と書く文字はきびしきことにして、敬の工夫に取れば、助け長ずる病ありてあし。と。^との字なる時は、只だ此の心をはっきりと呼びさまして、此の間一物もなく、活潑々地の当体なり。もし急度の工夫なれば、此の心一向に絞りつめたる様にして、働きがたく、従容迫らざるの躰なし。
(同上、八一頁)

「敬」とは、この「心」をうかうかしないように、平生「きつと」引きしめることである。「きつと」は「^とと」と書くべきで、「急度」と書くべきではない。「急度」と書くと、「急」が強調しているようでよくない。「敬」は、自発的に、はっきり呼び醒まされた「心」に、一物も置かれていない「活潑々地」そのものである、と。朱子によると、「活潑々地」とは、「天理流行して滞凝する所無きの妙を形容」²⁴するものであり、天の理がはたらきめぐり、停滞することがないという妙なることの状態である。

朱子がいう「天理流行」云々場合の「活潑々地」は、自然造化のことを指して言ったのであるが、闇齋は、ここで「敬」も滞凝、間断することのないものだとして、これをもって「敬」を説明した。人はこういった「きつと」の工夫によって、「心」を一向に引きしめれば、その「心」が働きやすく、従容迫らざるようになるのである。これは「心」の「敬」であるが、「心」だけではなく、「身」も「敬」する必要がある。闇齋は心身ともに「敬」を強調している。

程子門人謝上蔡持敬の工夫は常醒々の法と云うことを立たり。(中略)また同門の学士尹和靖の工夫は、人の廟社の中に入る時、^とと慎みを加え、膝行頓首したる時にこそ、此の心収斂して、毫末も外より邪念障えざる、此の時に当たりてや、敬の意味を知ると云えるは、面白き工夫なり。(中略)謝氏尹氏の両説各々理に於いて当たれりと云えども、然れども、程子の云える、「只だ整齊嚴肅なれば、則ち心便ち一、一

なれば則ち非僻の干すこと無し」、是れ主一無適の当体にして、此の語ほど親切的確なるはなし。心身兼ね持つ敬と云うは、是に超えたることなし。

(同上、八六頁、下線筆者)

程子門人謝上蔡の「常醒々の法」と尹和靖の「心収斂」は「敬」の意味を別の言葉で言いあらわしている。両説はそれぞれの理において一致するが、程子の「只だ整齊嚴肅なれば、則ち心便ち一、一なれば則ち非僻の干すこと無し」という語は、「主一無適」の一番的確な解釈である。なぜかという、程子の語は心身兼ねての「敬」を表しているからである。「心身一致の工夫」の「敬」について、また次のようにも述べている。

そもそも儒者の工夫は心身共に全く養い持って、日用人事を外にせざることを旨とせり。此の心有り、此の身の動有り、此の身の動有りは即ち事なり。此の三のものは須臾も相離れず、処に付いて有るものなり。故に孔子曰く、「君子敬せざる無きなり、身を敬するを大と為す」と言えり。朱子之れに則りて小学に於いて敬身的一篇を書けり。皆是れ心身一致の工夫なること見る可し。

(同上、八二頁)

「儒者の工夫」は「心身ともに養い持」ち、日用人事をおろそかにしないことだという。また、「心」と「身の動」があつてはじめて「事」がある。従つて、「心」「身」「事」の三つは「相離れず」不可分の一体である。朱子の「敬身」というのは、すなわち「心身一致の工夫」である。

動静違ふこと無く、表裏交正し。上の如くに、行歩周旋の動くにも、安然黙座の静なるも、各法則に違はずんば、表にあらわるるの威儀容貌も正しく、心上に佐と正しき物也。此の如きなれば、心身全く修まると云ふもの也。心身ともに全ければ、五倫の間も明にして、五の次いで各々所を得て、国家天下も安平也。交の字面白し。心一たび正しく、身一たび正しきと、時をへだてることには非ず。交々とは、心身一致に持ち合ふこと也。

(同上、九三頁)

動く時も、静かな時も、ちがうことがなく、表裏こもごもなることが肝要である。このようになれば、「心」も「身」も修まり、五倫も備わり、国家天下も泰平になる。また、「交」という字には、時間をへだてること「心」「身」とともに正しい姿勢をたもつ意味が含まれている。したがって、「交々」とは、すなわち「心」、「身」が一致して持ち合うことである。

「心」が「身」の主であるから、「心」が「敬」すれば、「身」も自然に修まる。しかし、「心の敬」だけではなく、「身の敬」も必要である。この「身の敬」とは、内面の心に対して、「口鼻耳目頭手足」及び人の言動、つまり行為などの外面としての「身」の「敬」

である。『敬斎箴』の一章から四章で言われる「敬」は、すなわち「身の敬」である²⁵。「敬」は「心の敬」を基本として、「心の敬」がなければ、身の敬もないが、「身の敬」がなければ、「心の敬」も本当の「敬」にならない。

こうして、心身ともに永久に「敬」に居れば、人の心本来の状態である「仁」に到達する、という。

孔子顔回に掲げ示し玉ふに、「非_レ礼勿_レ視聽言動」と云ふも、一ケの勿の字に敬の意思あり。視聽言動の四ケの文字は身の働きを指して云へり。また曰く、「克_レ己復_レ礼為_レ仁」、この語も心身を共に養って、仁を存せよとの心なり。此れの如く、心身共の工夫熟して、敬とこしなへに有すれば、自然に人心の大徳たる仁の域へも至ることなり。
(同上、八二頁)

孔子がいう「非礼、視聽言動する勿れ」、または「己に克して礼に復るが仁と為る」は、「心」「身」ともの工夫である。

また、「心身一致の敬」は、正学と異端を区別する重要なしるしでもある。上記の文に続き、闇齋は更にこう言っている。

抑々異端仏氏の徒が克己して心を脩めることはこれ有り、礼に復りて身を脩めることは曾てなし。是れ世間を夢幻しの如くに見、人事を掃了るよふにして、心身相共に持養するの道を知らざるに因つてなり。
(同上、八三頁)

(釈氏の徒)常に自ら主人翁ありやと、心を喚さまして、また自ら答て、主人翁ありと云へり。其の心を喚醒すことや好し。然れども、只だ呼醒したるまでよ。心中に具したる衆理を照管すると云ふことを知らず。畢竟心を存したと云ふ計^{たばかり}にて、頑然として不動心しばかり堅たるが如し。告子が不動心と何れぞ別たんや。心の本体は活物にして、万事に應ずると云ふことを知らず。是れもまた敬身と云ふことを理会せず故なり。
(同上、八六頁)

釈氏はこの世の救世主（主人翁）が自分の心になが存在するため、その心を覚醒させるのがよいとするが、これは「頑然として」の「不動心」というもので、告子のいう「不動心」と異なりはない。なぜなら、心の本体は元々活物にして、万事に應じて動くものである。これはまたなぜ敬身が必要であるかの理由でもある。釈氏の徒の「心を喚醒す」ことや、告子の「不動心」は、「心」だけに注目して、事に應じての「敬身」を知らないのである。

上記の内容を要約すれば、闇齋は、程朱の説を継承して「敬」の中心意味を「主一無適」にあると捉えている。もちろん、二程や朱子も「敬」を「心」と「身」とともに関わる修養法であると考えているが、闇齋は、それ以上に「心身一致の工夫」としての「敬」を強

調している。彼にとって、「心身相共」の「敬」こそは「敬」の実体である。こういった心身一致の「敬」を力説したのは、闇斎の「敬」説の一つの特徴であると言える。

ところで、闇斎「敬」説の特質としてよく指摘されるのは、彼の「敬義内外」に対する独自の解釈である。「敬義内外」は『易』の「坤卦」にある「敬以て内を直くし、義以て外を方にす。敬義立ちて徳孤ならず」に由来するが、程子や朱子は、これを愛用して、「敬以て内を直くし、義以て外を方にす、内外を合するの道なり」などと言う。闇斎も程朱にならって「敬以て内を直くし、義以て外を方にす。敬義夾持すれば、出入悖ることなし」と述べている²⁶。ところが、闇斎の「内外」に対する理解は程朱と異なる。程朱の場合、「内」とは「心」のことで、「外」とは「内心」に対する「身」を意味するが、闇斎はその「内」を「身心」と、「外」を身より以外のこと、つまり個人の対外的なすべてとした。大学の八条目でいえば、つまり「修身、正心、誠意、格物、致知」は「内」に属し、「齊家、治国、平天下」は「外」にあたるのである²⁷。

これは、闇斎の「敬」に関する心身一致論に関わるものであって、高橋博文が指摘するように、彼において「敬の修養がどのように心身の関係の在り方に絞られることにより、修養の過程が個人において自己完結する性格を強く持つことである」²⁸。

註

¹ 阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』（東京大学出版会、一九六五年）、五二五頁

² 衣笠安喜『近世儒学史の研究』（法政大学出版局、一九七六年）、一〇一頁、五頁

³ 友枝龍太郎「山崎闇斎の太極説」（『日本思想大系 31・山崎闇斎学派』月報、一九八〇年）

⁴ 高橋文博「山崎闇斎の思想的方位」（竹内整一等編『日本思想史叙説』第三集、ぺりかん社、一九八六年）、八八～八九頁

⁵ 原漢文「太極非是別為一物、即陰陽而在陰陽、即五行而在五行、即万物而在万物、只是一箇理而已」（『語類』卷九四）

⁶ 例えば、『文会筆録』には「蒙引云云、天道流行して万物發育す（此理気を合せて言う）。其の造化を為す所以は、陰陽五行而已（此気を言う）。而して所謂陰陽五行は又必ず是の理有りて後是の氣有り（此氣之氣為る所以を言う）。其の物を生まるに及んで則ち云云（此万物を發育するに就いて理気を分て詳しく之を言う）」という一段がある。（ ）の内容は闇斎による註であるが、彼は「而して所謂陰陽五行は又必ず是の理有りて後是の氣有り」を「気が氣と為る所以を言う」ものであると解釈している。即ち、理は氣の氣と為る所以であるが、氣より先に理がすでに存在するのではない、というのである。

⁷ 原漢文「然以其理而言之、則万物一原、固無人物貴賤之分、以其氣而言之、則得其生且通者為人、得其偏且塞者為物」（『朱子語類』第四卷、五九頁）

-
- ⁸ 闇斎が講じた内容を遊佐木斎（1659～1734）が筆録したもの。遊佐木斎が山崎闇斎に師事したのは、延宝六（1675）年三月であるから、この講義はそれ以後になされたものであると考えられる。
- ⁹ 原文は「明德者、人之所得乎天、而虚靈不昧、以具衆理而応万事者也」（『大学章句集注』）。本文での訓読は闇斎によるものである。
- ¹⁰ 高島元洋は、朱子学においては、「心」は「性情」に対して「統ぶる」という「主宰」や「管摂」の働きをもち、全ての主体性の根源とされた「絶対主体」である。それに対して、闇斎においての「心」は、「統ぶる」という働きとしての意味が無くなり、ただ「宿り所」としての空虚な場として理解されている、と述べている。以上の検討から見ると、闇斎は、やはり「性」「情」を「統ぶる」働きが「心」にはあると捉えて、「心」を「寂然本体、衆理を具え、万事に応ずるもの」として理解している、と考えられる。（高島前掲書参照）
- ¹¹ 阿部吉雄の「日本の朱子学」（『朱子学大系（一）』、明德出版社、）一四四頁
- ¹² 尾藤正英『日本封建思想史研究』（青木書店、一九六一年）、六五頁
- ¹³ 衣笠安喜前掲書、九五頁
- ¹⁴ 近藤啓吾前掲書『山崎闇斎の研究』所収。
- ¹⁵ 谷省吾によれば、この講義は闇斎の晩年に行われたものであり、闇斎の神儒一致思想を研究する上での貴重資料である（『垂加神道の成立と展開』国書刊行会、二〇〇一年、三〇〇頁）。
- ¹⁶ 「正其衣冠、尊其瞻視、潜心以居、対越上帝」
- ¹⁷ 「足容必重、手容必恭、扱地而蹈、折旋蟻封」
- ¹⁸ 「出門如賓、承事如祭、戦戦兢兢、罔敢或易」
- ¹⁹ 「守口如瓶、防意如城、洞洞属属、罔敢或輕」
- ²⁰ 「不東以西、不南以北、当事而存、靡他其適」
- ²¹ 「勿忒以二、勿参以三、惟精惟一、万変是監」
- ²² 「程子の曰く、主一之れを敬と謂ひ、無適之れを一と謂ふ。此れ動静表裏を合せて之れを言たまふ」（「敬斎箴序」）というところによると、闇斎の「主一無適」は「動静表裏」を合わせていうものである。
- ²³ 西順蔵等校注『日本思想大系・山崎闇斎学派』（岩波書店、一九八〇年）
- ²⁴ 原文「問先生旧説、程先生論子思喫緊為人処、与『必有事焉、而勿正心』之意同、『活潑潑地』、只是程先生借孟子此兩句形容天理流行之妙、初無凝滯倚著之意、今説却是将『必有事焉』作用処説、如何？」、「曰、必是如此、方能見得這天理流行無凝也」（『朱子語類』卷六十三、「中庸二」、一五三五頁）
- ²⁵ 早川雅子は、『敬斎箴』の一章から五章までの「敬」を「身の敬」としている（「山崎闇斎に於ける敬の思想」、『倫理学』4、81～91、1986年）。しかし、五章は「無適」の「敬」で、「事に応じて心をその一事に集中させる」ことである。したがって、これを「身の敬」というより、事に応じての「心の敬」と思われる。
- ²⁶ 衣笠安喜前掲書、九六頁

-
- ²⁷ 衣笠安喜前掲書、九六頁；平重道前掲書；田尻祐一郎『山崎闇斎の世界』（ぺりかん社、二〇〇六年）一六九頁。
- ²⁸ 高橋文博「『身』は聖学の本」—山崎闇斎の敬の思想」（『思想』七六六号、一九八八年）、二一頁

第3章 山崎闇齋の神道研究

山崎闇齋は、中世神道の伝統に立って発展してきた伊勢神道（度会延佳）や吉田神道（吉川惟足）などの近世初期の神道説を、集大成して、垂加神道と言われる新しい神道説を提唱した¹。垂加神道を検討するにあたって、ここでまず闇齋の神道思想に影響を与えた諸神道をここで概略しておきたい。

垂加神道の形成に当たって中心となる神道派には、主に伊勢神道（度会神道・外宮神道）、吉田神道（卜部神道・唯一神道ともいう）と忌部神道がある。

伊勢神道とは、鎌倉時代に伊勢の外宮・豊受大神宮の神主度会氏によって創始された神道説であり、外宮を内宮と対等に考え、内宮で天照大神を祭るのに対し、外宮では豊受大神を祭る。この伊勢神道の根本経典とされ、教義の核をなしたのがいわゆる『神道五部書』（天照坐伊勢二所皇太神宮御鎮座次第記・伊勢二所皇太神宮御鎮座伝記・豊受皇太神宮御鎮座本紀・造伊勢二所皇太神宮宝基本紀・倭姫命世記）である。近世にはいつて、度会延佳（1615～1690）が儒教や陰陽五行とりわけ『易』の陰陽などの思想を取り入れ、伊勢神道を再興した。闇齋はこの延佳から伊勢神道を学び、寛文九年（1669）九月、その紹介によって、伊勢大宮司中臣精長より「中臣祓」を伝授された。その翌年の寛文十（1670）年にまた延佳から『伊勢神宮祓具図説』を贈られた。

次に吉田神道とは、室町時代後期に京都吉田神社の祠官吉田兼俱が、吉田卜部氏に伝えられた伝統に基づいて、仏教・儒教・道教などを融合して、集大成した神道の一流派である。兼俱が提唱したのは唯一宗源神道である。唯一宗源とは神道が万法の根本であり、あらゆる宗教の「元」であるとする考え方である。吉田神道は中世までにすでに一定の教学と儀礼の体系を整えていたが、近世に入ると、制度、教義の両面において新しい展開を見せた。その典拠として『日本書紀』神代巻とならんで、『中臣祓』が多く用いられた。特に、吉川惟足は、中世の伝統を継承しながら、そこにあるもとの仏教的色彩を取り除き、朱子学理論を取り入れ、その学説を整備し組織化させた²。闇齋は保科正之の紹介で、惟足と知り合い、彼に吉田神道を学んだ。そして寛文十一（1671）年に、垂加靈社という号を授けられ、吉田神道の秘伝を聞くことができた。

また忌部神道とは、室町時代の始めに成立した『神代巻口訣』の作者である忌部正通の神道説に始まり、近世においてその後裔と称される広田（忌部）坦齋（生没年不詳）によって唱道されたものである。闇齋と忌部神道について、植田良背の雑話を筆録した『良背語録』の中にある記事によれば、闇齋が忌部神道を広田坦齋より受けた可能性がある³。一方、谷秦山の『秦山集』甲乙録一に記される渋川春海の「忌部流、聞_レ之石手帯刀_一」というところに従えば、闇齋の神道は石手帯刀より忌部流の神道を学んだと伝えられている。

石手帯刀は江戸幕府伝馬町牢屋敷の長官である牢屋奉行の世襲名で、ここでいう石手帯刀は、広田坦斎の門人である石手吉深（1615～1689）のことであろう。坦斎が歿した後、彼は同門の山鹿素行から伝授を伝えられたという。そうすると、闇斎の忌部流神道は、広田坦斎→山鹿素行→石手帯刀→山崎闇斎と推測できる。また闇斎の『古語拾遺』（斎部広成著）に対する関心もこの忌部神道よりきたものであろう。⁴

以上、闇斎の垂加神道以前の神道諸説を概略してきた。次に本節の本題に入り、闇斎の神道思想を、神道への関心、闇斎の神道研究及び垂加神道の中心思想という三つの方面から考察する。

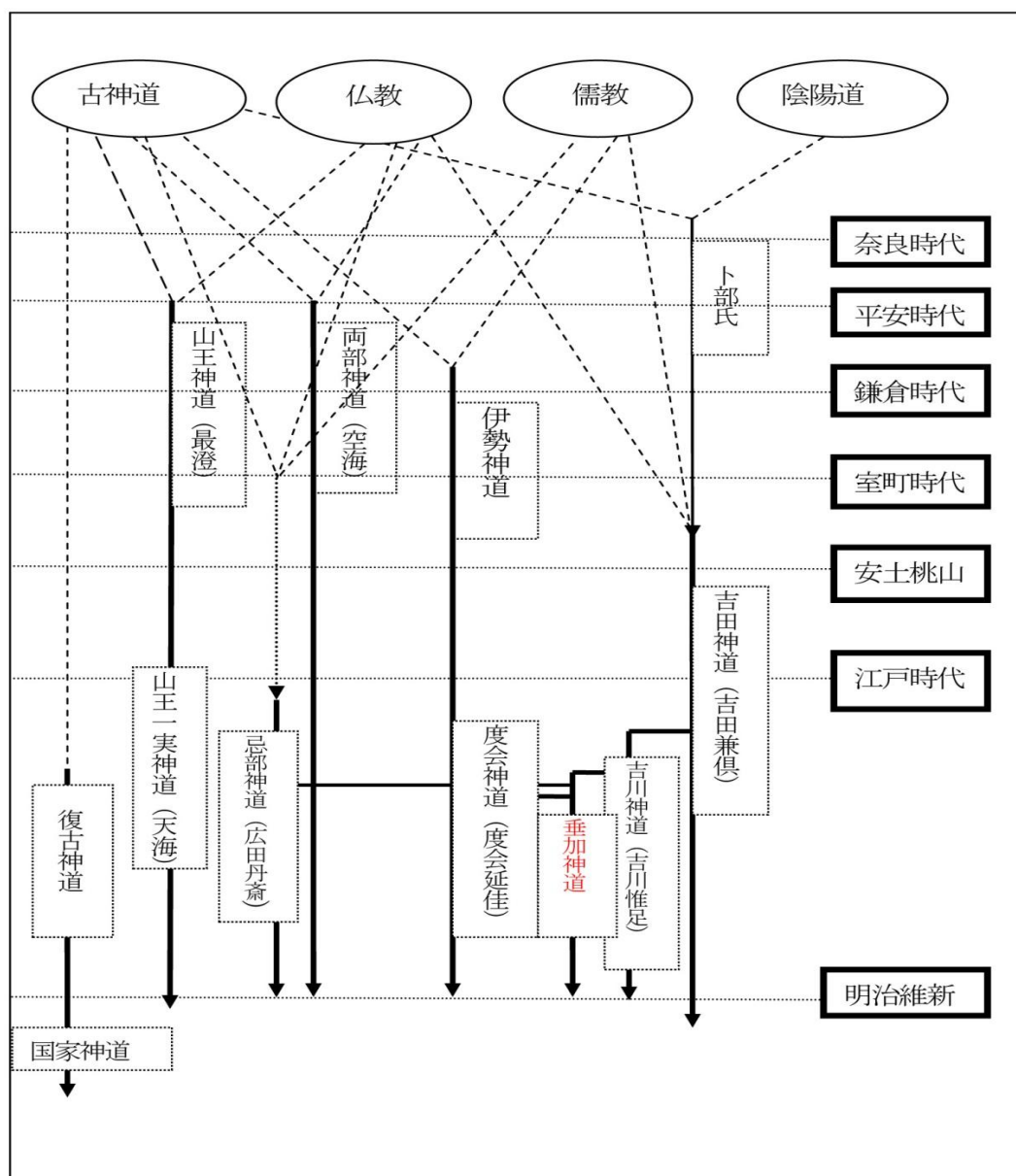


図 3-1 神道諸流派と垂加神道

第1節 神道への関心

闇斎の神道説が体系化されたのは、かなり晩年のことであるが、彼の神道に対する関心は意外に早くから萌芽を見せている⁵。明暦元（1655）年の京都開講と同じ年に、闇斎は「皇太神宮儀式帳」と「止由気宮儀式帳」（二巻合わせて「伊勢太神宮儀式帳」と呼ぶ）に、「伊勢太神宮儀式序」という序文を書いた。この序文においては、まず「神」とはなにかが説明されている。それから、神から天皇まで一貫する日本の神道と王道が、日本のあるべき状態であるが、仏教の渡来によって神道も王道も廃れてしまったと述べながら、仏教を批判して、純粋な神道を復帰させようと主張している。ここから、彼の「神」あるいは「神道」「王道」に対する関心をうかがうことができる。

周知のごとく、朱子学においても「鬼神」や「神明不測」などがあるように、「神」は一つの概念として説かれている。二十五歳から僧衣を脱し朱子学を志向して、三十八歳にして京都で塾を開いた闇斎は、およそ十三年間を費やして、朱子学を研鑽し、沈潜した。幼い頃から家庭の影響もあるが、彼はおそらく朱子学を研鑽する中で、「神」とはなにか、という問題に注意し、そして日本の神々と関連して考えるようになったのであろう。

また、仏教批判は彼の朱子学に転じてからの一貫する方針であった。日本は中世に入って、「本地垂迹」などの神仏習合論がはやり、神道と、それと一貫する王道とが混乱・衰退状態に陥った。したがって、神道と王道を衰退させる仏教をしりぞけて、もとの純粋な神道を回復しなくてはならない。しかし、闇斎は、仏教を斥けながらも、神道を儒教（闇斎の場合は朱子学）と関連させて論ずるに至る。

明暦元（1665）年闇斎が「伊勢太神宮儀式序」を著した次の翌々年（同三年）の正月に、彼は『倭鑑』を起稿しようとし、七日に藤森神社を参拝した。藤森神社は京都の南部にあり、『日本書紀』の編者舎人親王をたてまつる神社である。彼は親王の博識及び『日本書紀』編纂の態度を称えて、「親王強識出群倫、端拝廟前感慨頻、渺遠難知神代卷、心誠求去豈無因」（「親王、強識郡倫に出ず。端拝廟前感慨しきり。渺遠知り難き神代の卷。心、誠に求め去れば、あに因なからん」）⁶という漢詩を作った。

『倭鑑』は、北宋の范祖禹（1041～1098年）が唐代の三百年の治乱を論じた『唐鑑』にならった名称である、と言われている。闇斎は日本の歴史を正そうとして、『倭鑑』の編纂に着手したが、うまく行かなくて、結局完成しなかった。晩年に改稿しようとし、旧稿をすべて焼却したため、今その目録だけが伝わっている。その目録によって闇斎の「神人一貫」・「天人唯一」という神代史観を知ることができる⁷。

この『倭鑑』と照応して考えるべきものが、彼が万治元（1658）年に起稿した『大和小学』である。『大和小学』は、朱子の『小学』にならって、一般的な道德教化として立教、明倫、敬身を説くものである。それは朱子学の立場から日本における道德教化を論じた教

訓書だといえる。だが、既に平重道によって指摘されたように、本書においては神道的な記事が多数採録され、単なる朱子学の『小学』の和文解釈ではなく、日本人としての学問修養のあり方も強調されている⁸。当時の闇斎の神道に対する関心は、本書の編纂からも知ることができる。

このように、「伊勢太神宮儀式序」から、『倭鑑』の起稿、それから『大和小学』の編纂という一連の行為から、当時の闇斎の神道に対する深い関心をうかがうことができる。このことは、明暦三（1658）年二月の伊勢神宮参拝、同年三月の石清水八幡宮参拝をはじめとする彼の神社参拝からも知られる。

闇斎が神道を志向した理由は、平泉澄や小林健三をはじめ、近藤啓吾、平重道や安蘇谷正彦などの先学によって各方面から論じられている。それは大体次の三つに大別することができる。即ち「家庭環境の影響」、「朱子学の影響」、「神道思想家との出会い」である⁹。

表 3-1： 闇斎の神社参拝

| 参拝時間 | 参拝神社 |
|----------------|-----------------------------|
| 明暦三（1657）年正月 | 藤森神社 |
| 同年二月二十六日 | 伊勢神宮 |
| 同年三月十三日 | 石清水八幡宮 |
| 万治元（1658）年八月 | 伊勢神宮 |
| 万治二（1659）年八月 | 伊勢神宮 |
| 寛文元（1661）年三月 | 多賀神社 |
| 同年十一月 | 日向神社 |
| 同三（1663）年九月十六日 | 当日夜豊受太神宮、翌朝皇太神宮（両親及び二人の姉同伴） |
| 同四（1664）年三月八日 | 石清水八幡宮（両親及び二人の姉同伴） |

第2節 闇斎の神道研究

（一）神道經典の校点・附注

1、『中臣祓』

『中臣祓』とは、元々毎年六月と十二月の末に行われる大祓で、人間の穢れや犯した罪を祓うために唱えられた祝詞である。中臣氏が朱雀門で奏上していたことから「中臣祓」と称されるようになった。伊勢神道及び吉田神道において『神代卷』と並列するほどの聖典として仰がれている。こうして「中臣祓」は重要な神道經典として神道の各流派により、それぞれの校点や解釈が行われてきた。

闇齋の訓点した『中臣祓』については、跡部良頭が「垂加翁神説序」において、次のように述べている。

神代卷ノ註風葉集、中臣祓ノ註風水草ヲ著シ、此書ニ尽ク諸書ヲ挙テ神道全備ス。其外ノ神書モ尽ク改正セントシテ、半ニシテ没シタマフ事、遺恨ト云ベシ、板ニチリバメ世ニ行ルルハ、中臣祓・神代卷改正ノ訓点、神代卷口訣改正ノ訓点・批点、纔ニコレノミ。
(神道大系論説編 12『垂加神道 上』)

表 3-2 : 闇齋と『中臣祓』

| | |
|-------------|---------------------------|
| 寛文九年九月十五日前後 | 伊勢大宮司大中臣精長より『中臣祓』を伝授される |
| 同年閏十月十三日 | 吉川惟足(吉田神道)より『中臣祓』の刊本を贈られる |
| 同十年春 | 伊勢大宮司精長より『中臣祓』の本を贈られる |
| 寛文十一年九月十七日 | 吉川惟足から『中臣祓』について聞く |

2、『日本書紀神代卷』

跡部良頭の「垂加神説序」に従えば、闇齋は『日本書紀神代卷』も校訂し、訓点をほどこして、刊行したことが分かる。その版本は、下御霊神社に現存している。

3、『神代卷口訣』

『神代卷口訣』は、忌部正通(室町初期の神道家、生没年不詳)の『日本書紀神代卷』に対する注釈書である。闇齋は、この書を非常に尊重して、寛文四(1664)年に、この書を校訂して公刊した¹⁰。

4、『倭姫命世記』

『倭姫命世記』は、伊勢神道の経典とされる「神道五部書」である。鎌倉中期ごろに成立していたようであるが、江戸時代に入って最初にこの書に注目した人物が闇齋であった。闇齋は北畠親房の『元元集』に引かれた『倭姫命世記』によって、岡本本(上加茂社祠官・岡本保可の秘蔵本)に添削をほどこして、自筆考定本の『倭姫命世記』を作ったという¹¹。

京都下御霊社に闇齋自筆本の『倭姫命世記』一卷が蔵されている。その巻末に「丙午之冬十二月九日 山崎加エ門敬義(花押)」の跋文がある。ここによれば、この書は闇齋の寛文六年(1666)、四十九歳の誕生日に写し終えたものであることがわかる。

5、『神道五部書』

『神道五部書』とは、伊勢神道の根本経典で、『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記』、『造伊勢二所太神宮宝基本記』、『倭姫命世記』の五つの經典の総称である。

(二) 神道經典の注釈書 一 闇齋の神道二大著一

1、『中臣祓風水草』

『中臣祓風水草』（以下『風水草』と略す）は、山崎闇齋による「中臣祓」に関する注釈書である。闇齋の学風と神道説を最もよく示したもので、神道関係の主著というべきものである。そのため、本書は垂加神道において最重要の伝書としてその門人に尊ばれた。

『風水草』は、闇齋の神道研究における代表作で、闇齋思想を研究する上で、欠かせない重要な資料である。そのため、従来から闇齋思想研究者によって重要視され研究されてきた。その代表的な研究には、①平重道の「『中臣祓風水草』について」¹²、②谷省吾の「『垂加中訓』と『風水草』との間」¹³（山崎闇齋三百年祭記念号）（『神道史研究』三十（四）、二二六頁～二五六頁、一九八二年十月）、③近藤啓吾の「山崎闇齋に於ける『中臣祓』」¹⁴（『神道史研究』四十二（四）、二六四頁～二八五頁、一九九四年十月）、④磯前順一の「新発見された山崎闇齋直筆の『風水草』」（『季刊日本思想史』（五四）、一〇四頁～一一八頁、一九九九年七月）が挙げられる。①平氏は、本文において『風水草』の引用文献を整理した後、その内容を紹介した。②谷氏は、『風水草』の前段階の稿本にあたる『垂加中訓』と『風水草』を比較することを通して、『垂加中訓』の編纂から『風水草』の成立までの間における闇齋の思想変化を明らかにした。③近藤氏は、伊勢神道の説より闇齋の『中臣祓』に対する独自の特色を、「本『祓』を、君は上に在って下を治め、臣は下に在って上に奉ずるの道を述べたものとしてあるところにある」¹⁵と捉え、闇齋にとっての『中臣祓』の意義を明らかにした。④磯前氏のこの論文は、主に史料紹介という形で、新しく発見された闇齋自筆の『風水草』を紹介した。

このように、『風水草』は、闇齋思想、特にその神道思想を研究するための大事な資料として多面的に研究されてきた。本稿では、以上の諸先行研究を踏まえながら、『風水草』の成立、内容及びその後の伝授について整理してみたい。またそうすることによって、『風水草』というテキストの全体像を明らかにしたい。

(1) 『風水草』の成立過程

『風水草』は、その成立過程にあつて、『中臣祓』を伝授されることと、『垂加中訓』の編纂という二つの準備段階と言えるものがあつた。まず、『中臣祓』の伝授であるが、『山崎家譜』に「（寛文）九年秋九月十二日壬寅、東遊、経過参宮、受_レ中臣祓于大宮司

精長、冬閏十月二十五日乙卯、帰」とあるように、闇齋は、寛文九（1167）年九月十日、東遊の旅をはじめたが、その途中で伊勢神宮に参詣し、大宮司大中臣精長により『中臣祓』を伝授された。なお、精長から『中臣祓』の本が届けられるのはその翌春であった。一方、闇齋は吉川惟足からも『中臣祓』の刊本を送られたようである。このことは、（寛文九年）閏十月十三日の附で、吉川惟足より闇齋に送るといふ奥書のある『中臣祓』の刊本が出雲路家に蔵されている、というところから推測できる。闇齋の『中臣祓』研究が本格的に展開されたのは、恐らくこの時期からであろう。また、その後に編述した『垂加中訓』¹⁶は、闇齋のこの時期における『中臣祓』研究の成果だと言えよう。

『垂加中訓』は、闇齋の『中臣祓』に対する注釈の未定稿本である。現在は東京大学史料編纂所に所蔵されている。谷省吾によれば、この稿本は、凡そ寛文九年閏十月二十五日から、寛文十一年八月十八日までの間に書かれたものではないかという¹⁷。谷氏は、『垂加中訓』に吉田神道の説があまり見られないのに対して、『風水草』には吉田神道の説がたくさん引用されたというところから、この稿本の成立年代を推測したのである（表1に参照）。つまり、闇齋が『中臣祓』に関する吉田神道の説に本格的に接したのは、寛文十一年九月以後のことである。従って、闇齋は寛文十一年九月十七日に、吉川惟足から『中臣祓』についてその所説を聞いた後、伊勢神道の説に、吉田神道の説を加え、『風水草』を構想したのではないかと考えられる。この意味で、『垂加中訓』は、闇齋の晩年大著である『風水草』の前段階にあたるもので、『風水草』の成立を育てていたと言えらう。

このように、『中臣祓』を伝授され、『垂加中訓』を編述して、また吉川惟足から吉田神道の説を聞いた後、闇齋はようやく、伊勢・吉田などの神道諸家の説を集大成した『風水草』に着手したのである。

『風水草』の成立年代について、その確かな年月日は明らかでない。しかし、『垂加中訓』との内容の違いから考えれば、闇齋が『風水草』に着手したのは恐らく寛文十一年十一月二十二日惟足から「垂加霊社」の号を受けて、その翌月の八日に帰京した後のことだ、と推測できる。

『山崎家譜』¹⁸によると、闇齋は、寛文十一年八月十八日に京都を出て江戸への旅を始めた。同年の冬、吉川惟足から吉田神道の伝（『中臣祓』の伝など）を聞き、十一月二十二日に、惟足から「垂加霊社」の号を受けた。その翌月の八日に帰京したという。ここに從えば、『風水草』の成立は、寛文十一年十二月八日以降になると考えられる。

(2) 『風水草』の著述方法及び内容構成

『風水草』全体は十一段から成っている¹⁹。最初の段は「中臣祓」の意義を明らかにする総論に当たるもので、次の十段は、「中臣祓」の本文を十段に分けて、各段の重要な語句に対して、古文献や先人の注釈書の中から関係のある部分を大量に引用し、これにさら

にその引用の間に「嘉按」、「嘉謂」として自分の見解を加え、注釈を行った。即ち、引用がその注釈の中心であり、私見は引用する部分を訂正したり、補充したりする形で行われたのである。おそらく闇齋にとって、著述という営みは、自分の創見を発表するものではなく、先人の業績をそのまま述べて継承し、また後人に伝えてゆくことであろう。したがって、先人の著述の重要な部分を抄出し、それに多少の私見や解釈を加えるのが、彼の採った著述方法である。

『風水草』の内容構成は、主に次のようになっている²⁰。

闇齋は、最初の段において、まず『旧事紀』、『古語拾遺』や『神皇正統記』にある中臣祓の由来に関する諸説を掲げ、その由来及び彼の解釈する版本を紹介した後、『旧事大成』や『名法要集』、『元々集』、『卜部抄』、『神代卷』などを引用し批判しながら「中」、「臣」、「祓」それぞれの意味について解釈を行い、「中臣祓」の本質を明らかにしている。

次に、祓本文の内容に入るが、本稿では、各段における闇齋が取り上げて註解した重要な語句を挙げて、その本文の内容に対する闇齋の註釈・見解を要約する。

第一段 「高天^乃原^仁神留坐^須」から「事寄^{世奉}」まで

○高天原 ○神留坐 ○神漏岐・神漏美二神 ○八百万の神達の神集神議 ○我皇孫尊
○豊葦原瑞穂国 ○安国平知所食 ○事寄奉

この段において、闇齋は、まず高天原を「天上を謂うなり」、神留坐を「神は天照皇太神なり」と簡単に述べ、詳しい解釈は「口伝有之」として譲っている。次に神漏岐・神漏美二神を、前者を高皇産霊尊、後者を神皇産霊尊として説明している。更に「八百万の神達の神集神議」を本段の中心的部分として『旧事紀』、『古事記』、『神代卷』、『古語拾遺』、『神名秘書』、『鎮座次第記』、『鎮座傳記』、『鎮座本記』などの諸文献から関連記述を抄出し、天照大神、天御中主神、高皇産霊尊、神皇産霊尊の関係を解説する。

第二段 「如此寄^{世奉}志^国乃^中仁」から「天降寄^{世奉}」まで

○荒振神 ○神問神拂 ○語問ひ磐根木立草の垣葉をも語止て ○天之磐座
○八重雲 ○伊頭千別

この段において闇齋は、まず荒振神や天之磐座などのことばの意味を説明する。その後、「伊頭千別」を本段の中心問題として詳しく註釈する。「伊頭千別」は『神代卷』のいう「稜威道別」であり、また『日本書紀纂疏』によれば、「稜威」は「可畏」の意味で、「道別」は天帝の御道を警蹕して叱且呵を行うことである²¹。つまり、天帝に先立ちに険しい道を拓けてさしあげるのが「伊頭千別」の意である。そして、この「伊頭千別」をよく体

現したのは猿田彦神で、闇齋は、この神についての関連文献を、『倭姫世記』や『鎮座本紀』、『鎮座傳記』、『日本書紀纂疏』、『神代卷』、『神名秘書』、『古事記』、『古語拾遺』から抄録しながら、その間に「嘉謂、朝日刺夕日照日向国猿田彦神指示処、日守木之秘訣在于此矣（嘉謂う、朝日刺し夕日照らす日向の国は即ち猿田彦神が指示した処であり、日守木の秘訣はここにあるのだ）」²²や、「嘉謂、（中略）敬云土地之味、云土地之務、猿田彦神得土徳而為天下之先達、（嘉謂う、（中略）敬は土地之味の意で、土地之務の意である、猿田彦神は土徳を得ている故、天下の先達となるのである）」などの「嘉謂」で自分の見解を加え、日守木の秘訣や、敬の意味を説明している。

闇齋は「伊頭千別」の註解において、三種神器・十種神器の問題にも言及している。三種の神器については、『日本書紀』の「神代卷」をはじめ、『古事記』や『日本書紀纂疏』、『古語拾遺』などの多くの著書は明記しているが、それぞれに多少の異同がある。神器を三種にする説が多いが、十種や二種にする説もある。この段においては、闇齋が主に各種の説を抄出し、紹介するのみで、「嘉謂」「嘉按」としての個人見解があまり見当たらない。

第三段「如此寄世奉志四方乃国中尔」から「許許太久乃罪出天武」まで

○大倭 ○高日の国 ○千木 ○奉仕 ○天御蔭日御蔭隠坐○天津罪 ○国津罪 ○許許太久乃罪出

「奉仕」と「天御蔭日御蔭隠坐」は本段の中心問題である。「奉仕」とは臣が君に奉仕することである。闇齋は、この段で『日本書紀』「神武紀」をはじめ、『先代旧事本紀』、『古語拾遺』、『旧事大成』、『倭姫命世記』などの神武天皇に関する記事を抄出し、神武天皇が大倭高日の国を平定して宮殿を建て、群臣が奉仕することを述べ、「奉仕」の象徴となるものを十種の神宝とした。十種の神宝とは、宇摩志麻治命が神武天皇に帰順したとき、奉獻した天璽瑞宝十種で、それは、瀛都鏡、辺都鏡、八握劔、生玉、足玉、死反玉、道反玉、蛇比礼、蜂比礼、品物比礼の十種である。闇齋は、これを「奉仕」の道を象徴するものとして重視したのである。

「天御蔭日御蔭隠坐」の解説において、その中心として述べられたのは十種神宝及び三種神器の問題である。闇齋は、『鎮座本記』や『元々集』神器伝授篇、『旧事大成』、『神皇正統記』などの古文献から神器と関連する部分を引用し、「十種而三種、三種而二種、二種而一種也（十種にして三種、三種にして二種、二種にして一種）」²³と要約し、十種神宝と三種神器の関係を明らかにした。このように、この「天御蔭日御蔭隠坐」の条は、実は十種神宝、三種神器に関するところで、闇齋の神器観をよく表している。

第四段「如此出波」から「天津祝詞乃太諄辞於以宣礼」まで

○大中臣 ○本打伐末打伐 ○千座置座置足 ○本茹断末茹断 ○八針取刺

○天津祝詞太諄辭以宣

闇齋は本段で、「天津金木」や「千座置座」などの祓具を紹介したり、度会延佳からもらった「祓具図説」を掲載したりして、祓具について説明した。

第五段「如此宣^波」から「聞食^耳」まで

○天津神・国津神 ○高山之末短山之末 ○伊恵利 ○所聞食^{きこしめし}

本段は、言葉の説明のみであって、特に指摘すべき事項はない。

第六段「如此聞食^耳罪^止云」から「神大海^乃原^仁持出給^天」まで

○拂申・清申 ○科戸風 ○大津大船 ○大海原 ○瀬織津姫 ○持出

この段では、滝つ川にまします瀬織津姫がその罪を大海原に持ち出すことが述べられる。その中心となる問題が「持出」の条にある。闇齋の解釈によると、この瀬織津姫は天照大神の三女神（天照大神が素戔鳴尊と誓約し、素戔鳴尊の持っていた十握剣を嚙んだ後生んだ三女神のこと。田心姫、湍津姫、市杵島姫）の一人湍津姫である。闇齋は、「嘉聞之、落滝津速川瀬坐瀬織津姫者是天照太神三女内之湍津姫居于海浜、故謂之天照太神荒魂也（嘉之を聞く、落滝津速川瀬にます瀬織津姫は天照大神の三女神の内之湍津姫であり、彼女が海浜に居る故に之を天照太神の荒魂というなり）」と述べた後、『神代巻』や『神代口訣』、『旧事大成』などの三女神と関連する所を抄出し、女神を天照大神の心化の神とし、更に四化の説²⁴の説明に進んでいく。

第七段「如此持出給^耳者」から「可可吞^天」まで

○塩八百道八塩道塩八百会 ○速秋津姫 ○可可吞

この段では、八塩道の塩の八百会に坐る速秋津姫がその罪を「かか呑む」ことが、主として説明される。

第八段「如此可可吞^耳者」から「伊吹放給^天」

○伊吹戸 ○根国底国 ○伊吹放

この段において闇齋は、主に伊吹戸に坐る伊吹戸主神がその罪を息吹き放つことを解釈する。

第九段「如此伊吹放給^{天牟}」から「佐須良比失給^{天牟}」

○速佐須良比咩 ○持佐須良比失

本段では、根の国・底の国にまします速佐須良比咩がその罪を消去することが述べられる。従って、「速佐須良比咩」は本段の中心となる。この神は、すべての罪を消去する神として、祓の上で特に重要視されている。闇齋は、『卜部抄』や『瑞穂抄』にある関連記事を抄出して、この神を「素戔鳴尊之御事也、此尊男神而謂_レ之姫_レ口伝アリ、（素戔鳴尊の事なり、此の尊男神にして姫という訳は口伝にあり）」²⁵と解釈し、速佐須良比咩を素戔鳴尊のことと規定した。次に素戔鳴尊について『神代卷』を引いてその性質の変化を述べ、更にこの変化を、『神代口訣』に記される「素戔鳴尊出生性悪、而始起_レ性悪、遂帰善、帰_レ善之元也、若人雖暫為_レ悪念_レ宜依_レ善而帰_レ善乎、有_レ身体_レ有心神_レ、有_レ身体_レ之故時悪念也、有_レ心神_レ之故時善心也、得_レ善心_レ者天之御翳日之御翳也、掃_レ悪念_レ者素戔鳴尊之靈徳也（素戔鳴尊出生性悪くして、始め性悪に起こり、遂に善に帰する、善に帰することの元なり、もし人暫く悪念を為すとはいえども、宜しく善に依り善に帰するべし、身体あり心神あり、身体があるゆえに時に悪念が起こり、心神があるゆえに時に善心になり、善心を得る者は天の御蔭日の御蔭なり、悪念を払う者は素戔鳴尊の靈徳なり）」に論拠を求め、素戔鳴尊と祓の関係を説明した。

第十段「如此佐須良比失給^{早者}」から「聞食^{止啓寿}」まで

○今日以後罪咎不有 ○左男鹿 ○八耳 ○馬牽立

八百万の神に祈願することが本段の内容である。これについて、闇齋は本書の依拠した伊勢神道本を解釈しながら、伊勢本と違う吉田本や延喜式本にある関連記事も抄出して説明を加える。

(3) 『風水草』の伝授

周知のごとく、闇齋は「道統」²⁶というものを非常に重視していた。この意味で言えば、垂加神道の奥義書としての『風水草』の伝授は、垂加神道の道統を考える上での、きわめて重要な、かつ不可欠な過程になるのである。つまり、本書を伝授されることは、闇齋の神道の正統を継ぐことを意味すると考えられるだろう。されば、闇齋は同書の稿本を誰に伝えたのであろうか。

『闇齋先生易簣訃状』に、植田玄節（1651-1735）あての桑名松雲の書状が収められている。その中に次のような一文がある。

昨日晝時分、拙者も先生へ罷出候得ば、『風水』は中納言様へ御預候由にて、則先

生御自筆御書判まで被_レ遊、証文も被_レ相認被_レ差置、板垣を以被_レ仰遣、直に御渡被_レ成度候間、中納言様御出被_レ成様にと被_レ仰遣、八ッ時過に被_レ成御出候。

『風水草』之清書、板垣へ御預被_レ成候由、只今被_レ相渡一候様に奉_レ願候。

中納言様は正親町公通で、板垣は当時下御霊社の神主となる出雲路信直である。この書状によれば、闇齋は、『風水草』の草稿本（闇齋自筆証文付き）を正親町公通に、清書本を出雲路信直に伝えたようである²⁷。

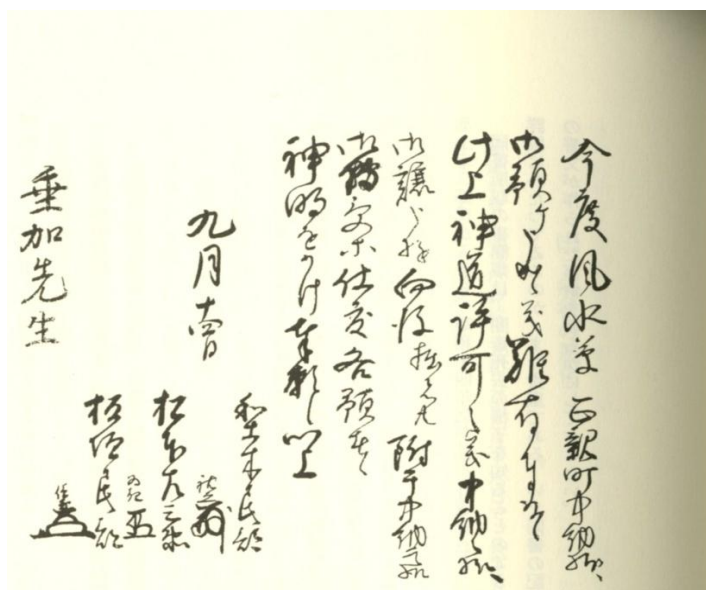


図 3-2 谷省吾『垂加神道の成立と展開』P193 より

また、闇齋の死去の二日前、その高弟の梨木祐之、大山為起、出雲路信直の三人が連名して、闇齋に誓文を提出した。そこに、「今度風水草、正親町中納言様へ御預ケ被_レ成候義、難_レ有奉_レ願候。此上神道許可之義、中納言様へ御譲被_レ遊、向後^{拙者共}附_二于中納言様御伝授等仕度、各預在候。神明をかけ奉_レ存候」と記されるように、闇齋から公通への『風水草』伝授の委譲が認められたのである。

『風水草』草稿が闇齋自筆証文付きで正親町公通に預けられるということは、垂加神道の正脈を公通に継承させることを意味するだろう。このように、垂加神道の道統は、闇齋から公通へというように続くのである。

以上、山崎闇齋の神道関係の中核著作である『中臣祓風水草』について、その成立過程、内容構成及びその後の伝授をつぎのようにまとめてきた。それによって、一つの思想テキストとしての『風水草』の全体像を、明らかにすることを試みた。

- ①『風水草』の成立に到るまでの闇齋思想の変化を『風水草』の成立過程において、
- ②闇齋思想の学風及びその神道説を『風水草』の内容構成において、
- ③垂加神道の道統の継続問題を『風水草』の伝授において

なお、『風水草』は、闇齋の神道思想を示すテキストとして、従来の先行研究において、その内容をめぐる研究が詳しくなされてきたが、その道統継承の側面における意義は、あまり研究されていないようである。道統を非常に重視する垂加神道では、『風水草』は垂

加神道の道統を伝えるものとして、道統継承の面においてとりわけ重要な意義を担っているだろう。

2、『神代卷風葉集』

(1) 『風葉集』の成立過程

『中臣祓風水草』と並んで垂加神道の基本経典とみなされるのが『神代卷風葉集』（以下は『風葉集』と略す）である。ただ、『風水草』は闇齋の手によって完成されたのに対して、『風葉集』は未完成のまま闇齋が没したので、草稿だけが残され、その全体の完成はその後の門人によらなければならなかった。

『風葉集』の成立過程や体裁に関する研究としては、近藤啓吾の「風葉集の完成と若林強齋」²⁸と磯前順一の「新発見された山崎闇齋『風葉集』」²⁹が挙げられる。次に、この二つの論文をもとにして、『風葉集』の成立過程を整理してみる。

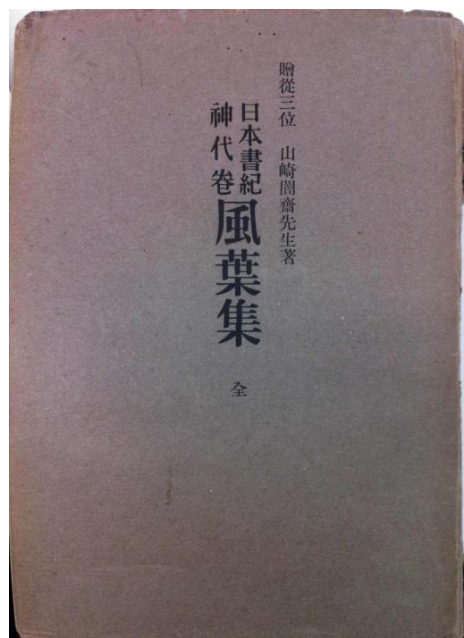


図 3-3 出雲路家本（昭和十九年刊本）

近藤氏はその論文で、現在世に伝わっている『風葉集』の写本として京大本と出雲路家本という、内容の異なる二系統のものが存在することを明らかにしている。だが、そのいずれも闇齋の生前の草稿ではなく、京大本は若林強齋が闇齋の意図に基づいて編纂したものであり、京大本にさらに改編を加えて清書したのが出雲路家本である。この出雲路家本は、『山崎闇齋全集』（古典学会編）に収録されている版本と同じ系統である。

『風葉集』に関しての近藤氏以前の研究成果をまとめると、次のようである。すでに山本信哉や佐伯有義、小林健三等の先学による研究があった。

山本信哉の研究によって、闇齋生前未完のままの『風葉集』稿本を正親町公通に授けられ、それを完成させるように遺命したことが明らかにされた。

そして、佐伯有義は無窮会本（無窮会神習文庫本、即ち井上頼圀の蔵本）を書き下ろして『垂加神道』上巻（『大日本文庫』に所収、一九三五年刊）に収めて、また「解題」を書いて『風葉集』の性格と成立について説明した。これにより、『風葉集』は初めて容易に見ることができた。一九三七年に刊行された『続山崎闇齋全集』にこの無窮会本及び山本信哉所蔵の首巻の影印本が収録されている。

小林健三はその著書『垂加神道の研究』（一九四〇年刊）において、闇斎没後の『風葉集』の編纂にあたっての門弟の分担や、本書の引用資料などを論究している。

そして一九四四年に、出雲路敬豊の監修のもとに出雲路敬和によって「出雲路家正伝・八雲文庫蔵本」とする『神代巻風葉集』が刊行された。同書の本文は、『全集』収録本と同じ系統であった。このように、新しい資料が発見されなかったため、『風葉集』についての研究はよく進められなかった。

以上の現状を打破する研究を進めたのが近藤啓吾による京都大学附属図書館所蔵の写本(京大本と略す)の発見であった。この写本の巻末に記されている西依成斎(1702～1797)及び奥野寧斎(1736～1803)の跋文によれば、この京大本は明らかに若林強斎の考定本である。若林強斎は山本主馬(1691～1730年、玉木正英に從学)より闇斎の『風葉集』草稿を渡され、それを整理して完成させるように委託された。ただし、強斎は主馬より稿本を渡されたとき、その稿本には闇斎生前の自著と言われる「首巻」が欠けていたため、京大本の目次をみれば分かるように、京大本に「首巻」がなく、その代わりに「第一巻」を本書全体の総論とされている。以上のように、闇斎の『風葉集』草稿本は、出雲路信直→玉木正英→山本主馬→若林強斎へと伝わり、そして強斎がこれを考定して編纂を完成したことが明らかにされた。

近藤氏は、さらに京大本と出雲路家本との異同を比較しながら、両者の関係を明らかにしている。両者の比較の結果として、両者は体裁でも本文の内容でもかなりの異同があることが分かった。京大本は一見すると煩雑感があって、またその体裁からも闇斎の自著としての本来の姿が示されているが、これに対して、出雲路家本は成書としての整然たる統一感がある。換言すれば、京大本がまず先に成り、次にそれをもとにして編集を加えて完成した(その人物は玉木正英だと考えられる)のは出雲路家本である。

近藤氏の研究を一步進ませたのが磯前と小倉両氏の前掲論文である。両氏によって前述の京大本とも出雲路家本とも異なる『風葉集』の異本が新しく発見された。その異本(正親町本)が正親町家旧蔵書の中に残されていた。本論文において、京大本、出雲路家本、それに新しく発見された正親町本という三テキストの比較を通して、三者の関係が明らかにされ、闇斎没後の『風葉集』の編纂過程がより実態に近い形で復元されている。

新しく発見された正親町本は首巻と巻一だけがある。『風葉集』巻第一の本文は、公通の男実連の筆で、外題は実連の子公明による筆である。そして首巻は玉木正英の筆による下書本と清書本の二種類があって、下書本はその本文が玉木正英の筆で、外題が公明の筆であり、清書本はやはり本文が玉木正英の筆で、外題が実連の筆である。首巻では正親町本と出雲路家本との間の相違点が二か所だけあるが、巻第一では正親町本は京大本とも出雲路家本とも大きな相違がある。磯前・小倉編の『近世朝廷と垂加神道』に収めている「新しく発見された『風葉集』」では、まず、新しく発見された正親町本が紹介され、それから「首巻」を持つ正親町本と出雲路家本との比較によって「首巻」の編纂が明らかにされ、

その次に前掲近藤氏の研究を踏まえながら『風葉集』本巻の編纂過程が明らかにされ、そして最後に正親町本の位置づけが考えられている。その内容をまとめると、次のようになる。

まず首巻の編纂について。闇斎の生前に首巻の編纂がすでに完成していたことが考えられる。そして首巻における正親町本と出雲路家本との違いは、闇斎が完成したテキストに対して、そのあとにどちらかが改変を加えたものとして理解できる。

次に『風葉集』本巻の編纂過程であるが、既に近藤氏の研究によって明らかにされたように、京大本は若林強斎の手によって完成したものであり、出雲路家本は玉木正英が京大本をもとにして編集を加えたものである。更に、出雲路家本とは公通たちの編纂方針にそって首巻と本巻との一貫性及び記載形式の統一性を持たせたテキストとして作成されたものと指摘されている。だが、そうだとすれば、正親町本に巻第一のみあるのはなぜだろう。三テキストにおける巻第一の内容を比較した結果、正親町本と出雲路家本は、同じ系統に属し、いずれも正親町門下によって改変がなされたと推測される。さらに、正親町本と出雲路家本との相違を考察することによって、次のことが推察できる。つまり『風葉集』本巻の改変作業は、まず正親町本を『日本書紀神代巻』の第四段本文までなされたのだが、それが一度断絶し、それに代わって出雲路家本が再編集され、成書として完成したのである。

以上の先学によって、『風葉集』は、京大本、正親町本、出雲路家本という三つのテキストが存在していることが明らかにされた。三者の編纂時期の前後関係を、京大本はそのもとで、そして京大本をもとにして引書順を変えて最初につくったのが正親町本で、次に本文の内容を変えたりしてつくったのが出雲路家本であると考えられる。

表 3-3 『風葉集』の三テキストの比較

| 京大本 | 出雲路家本 | 正親町本 |
|----------------------------|------------|---------|
| | 風葉集 首巻 | 風葉集 首巻 |
| 日本書紀神代上風葉集 第一巻 | 神代巻風葉集 巻第一 | 風葉集 巻第一 |
| 神代巻風葉集 第二巻 | 神代巻風葉集 巻第二 | |
| 神代風葉集 第三巻 | 神代巻風葉集 巻第三 | |
| 神代風葉集 第四 | 神代巻風葉集 巻第四 | |
| 神代風葉集 第五 | 神代巻風葉集 巻第五 | |
| 神代風葉集 第六 | 神代巻風葉集 巻第六 | |
| 日本書紀第二風葉集 第一 | 神代巻風葉集 巻第七 | |
| 神代下巻風葉集 第二 | 神代巻風葉集 巻第八 | |
| 神代下巻風葉集 第三 | 神代巻風葉集 巻第九 | |
| 風葉集拾遺、 跋(西依成斎)、書後(奥野寧斎) | | |

(2) 『風葉集』の構成と内容

次に、『風葉集』のテキストとして流布していたと思われる出雲路家本に依拠して、本書の著述方法及び内容構成について考察する。

出雲路家本『風葉集』全体は、十巻となっている。総論たる首巻、と『神代巻』本文の内容を九つに分けて解釈した九巻である。本書は、『風水草』とほぼ同じ著述方法を取っており、神代巻の各条ごとに、それに関する神道書や諸注釈の記事を列挙し、ときに闇齋自身の意見を加えたりしている。本書は従来神代巻研究の集大成というべきものである。

続いて『風葉集』の内容構成であるが、それは次のようになっている。

◆首巻

すでに前述したように、闇齋生前唯一の自著と考えられるもので、『風葉集』の総論となるものである。この首巻においては、日本書紀の成立、その巻数形成、編者舎人親王の経歴、四化の神、天人唯一などの神道説を、『続日本紀』、『御鎮座伝記』『倭姫世記』『宝基本紀』『東家秘伝』『元々集』『神皇正統記』『日本書紀纂疏』『神代巻口訣』『積日本紀』『卜部家抄』から引きながら、必要なところに「翁曰」「翁謂」などの闇齋の説を入れて論述している。

次に、神代巻本文の内容に入るが、本稿では、各巻における闇齋が取り上げて注釈した重要な語句を挙げて、その本文の内容に対する闇齋の注釈・見解を要約する。

◆巻第一

この巻においては、『日本書紀神代巻』の第一段から第三段までの内容、即ち天地の分離から伊弉諾尊・伊弉册尊の誕生までの内容が取り上げられている。

まず「日本^{ままと}」、「書紀^み」、「巻^{まき}」、「第^{ついで}」、「一^{ひとつ}」についての注釈を『神代巻口訣』、『日本書紀纂疏』、『元々集』、『神代巻直指詳解』、『卜部抄』より抄出して、最後に「垂加翁曰」で闇齋の「一」（ひとつ）に対する解釈を記している。

それから「神代上」に対して解釈し、その最初に「翁曰」で「神^{かみ}字之倭訓与^と上^{かみ}字^{かみ}同^{なり}、鑑^{かたみ}字之倭訓与^と上^{かみ}観^{かん}二字^に同^{なり}、而照^て臨^み下^{した}土^{つち}之^の謂^い也^{なり}」という闇齋の「神」解釈を書いて、その後『神代巻講述抄』、『神代巻口訣』、『神代巻直指抄』及び『日本書紀纂疏』の説を引用している。

その次によく『日本書紀神代巻』の本文に入り、「古天地未剖」から「所以成此純男」までの「正段」及び第一から第六の「一書」の内容を解釈している。そのうち、「翁曰」という闇齋の説を入れて解釈しているのは、「国常立尊」（「正段」）、「天地未剖」（「正段」）、「状貌難言・国底立尊・」（第一の「一書」）、「国稚地稚」云々（第二の「一書」）、「有^あ神^{かみ}人^{ひと}」（第三の「一書」）、「俱生神」云々（第四の「一書」）、「造化之神、気化之神」（同）、「海上浮雲」（第五の「一書」）及び「天地初判」云々の第六の「一書」の項である。国常立尊と天御中主神が君臣の両祖であることや、国常立尊・天御中主神・高皇産霊尊・神皇産霊尊の四神一体の説がここにおいて論述されている。

以上の第一段を終わってから次の第二段に入り、「正段」及び第一と第二の「一書」を解釈している。そして「翁曰」がある項目は、「国土成就」（「正段」）、「牙音唇音」（『神代卷口訣』の伊弉諾伊弉冊に対する解釈への批判）、「国常立尊・天鏡尊・天萬尊・沫蕩尊」（第二の「一書」）である。この段の解釈では、伊弉諾・伊弉冊二尊は「陽中陰、陰中陽、二氣和合の義」を表わしていること、及び「国常立尊」・「天鏡尊」・「天萬尊」・「沫蕩尊」の神名にあるそれぞれの意味が論じられている。

更に続くのは第三段の「正段」と「一書」であり、そして「翁曰」で説明したのは「天孫七代」（「正段」）及び「男女耦生」（「一書」）である。伊弉諾・伊弉冊二尊の事は、天人唯一の理を表現していることが、ここで述べられている。

◆卷第二

この巻において取り上げて解釈しているのは、『神代卷』の第四段及び第一から第十の「一書」の内容である。そして、引用される経典は、『積日本紀』、『神代卷口訣』、『日本書紀纂疏』、『卜部抄』、『元々集』、『神代卷直指抄』、『旧事本紀』、『神皇正統記』、『古事記』、『神代卷講述抄』である。

本巻において「翁曰」として述べているのは、「橋端箸同訓」、「橋立自凝嶋の遺跡なりとのこと」、「二尊立於天浮橋之上」云々及び「伊弉諾伊弉冊尊万物の首として天の下を治め続ぶ」云々の項（以上は「正段」）、「妍哉」（第一の「一書」）、「立千天霧之中」（第二の「一書」）、「猶浮膏」（第四の「一書」）、「善哉善女男」及び「鶴鴿」（第五の「一書」）、「大八洲」（第七の「一書」）、「為胞」（第八の「一書」）、「蛭児」（第九の「一書」）である。

本巻では、二尊の「陰陽和合」、「男女和合」の道や「未生・已生」の説、「天人唯一」の理をもって、「二尊天浮橋の上に立って」云々の意味が解釈されている。

◆卷第三

本巻では、『積日本紀』、『神代卷口訣』、『日本書紀纂疏』、『卜部抄』、『神代卷講述抄』、『古事記』、『延喜神祇式』、『旧事本紀』及び『積神名帳』などの経典から『日本書紀神代卷』の第五段及び十一の「一書」の内容と関連する記述を抄出して、三貴神の出生、火神迦愚土の誕生や、伊弉諾尊が十握劔を以て火神を切る話などを中心に解釈している。

ところで、「翁曰」の条が本巻にはない。だが、その抄出の内容から見ると明かであるように、闇齋が本巻においてとくに重視して解釈しているのは、火神迦愚土神が五つに切られる内容である。

◆卷第四

巻第四において取り上げるのは、第六段の正段及び三つの「一書」であり、即ち伊弉諾尊は死に、素戔嗚尊は根国に行く前に、高天原にいる姉の天照大神を訪れるが、天照大神は素戔嗚尊の動機を疑い、その悪心を試みて互いに誓約する。天照大神は三女神を生み、素戔嗚尊は五男神を生んで、自分の「赤き心」を証明した、という内容である。本巻で引

用される經典には、『神代卷講述抄』、『神代卷口訣』、『忌部八箇祝詞』、『日本書紀』の「雄略紀」及び「顕宗紀」、『積私記』、『東家秘伝』、『日本書紀纂疏』、『卜部抄』、『積越後国風土記』、『古事記』、『積大神宮式』、『積大問』、『旧事本紀』、『万葉集』、『積神名帳』、『鎮座本紀』がある。そして、「翁曰」とあるのは「天安河一元水也」、「三女神御垂迹」の二か所で、「翁云」として述べられるのは『旧事大成第一卷』にある「盟珠誓約」の解釈に対する批判という所である。

◆巻第五

巻第五は、第七段の正段及び三つの「一書」の記事、即ち素戔嗚尊の悪行、天照大神の天岩戸幽閉、及び素戔嗚尊に対する千座置戸・放逐に対する解釈である。素戔嗚尊の悪行、天照大神を天岩戸から出させるための八百万神の振舞、や吾朝伝来の六面の鏡が本段解釈の主な内容である。そのなかで引用される文献には、『神代卷口訣』、『卜部抄』、『積日本紀』、『日本書紀纂疏』、『神代卷講述抄』、『古事記』、『旧事本紀』、『日本書紀仲哀紀』、『大神宮式』、『御鎮座伝記』、『古語拾遺』、『新古今和歌集』、『神代卷直指抄』がある。

そして「翁曰」として述べられるのは、「稚日女尊」「吾朝伝来の六面の鏡」など（第一の「一書」）、「絡縄をもて界限をなし日神の御田をおほひとり事」（第二の「一書」）、「素戔嗚尊を牛頭天王に附会する説」（第三の「一書」）である。

◆巻第六

本巻において取り扱われるのは第八段の「正段」及び第一から第六の「一書」であり、その主な内容は素戔嗚尊が出雲の土に至った後のことである。引用の經典には『日本書紀纂疏』、『神代卷口訣』、『積日本紀』、『神代卷講述抄』、『古事記』、『卜部抄』、『日本書紀』、『先代旧事本紀』、『古語拾遺』、『千載和歌集』である。

「草薙劍」の出現、大己貴神の七つの神名、大己貴命と少彦名命による国造り、「幸魂奇魂」などについての解釈が本巻の中心内容である。

そして、「翁曰」として闇斎の見解を述べたのは、素戔嗚尊五世孫六世孫・「八島の名・有馬湯神」（第一の「一書」）、「以埴土作舟者」（第四の「一書」）、「奥津棄戸正通之説」・「熊成峯」（第五の「一書」）、「少彦名命」・「大己貴神」・「いくなの和訓」（第六の「一書」）である。

◆巻第七

この巻において解釈されるのは、神代卷神代下第九段の正段の内容、即ち大国主神の国譲り、及び天孫降臨の神話である。

「皇孫」、「蠅声邪神」「天鹿兒弓天羽羽矢」、「天稚彦」や「火闌命・火火出見尊・火明尊」三神の誕生などが、本巻の解釈の主な項目である。引用文献は、『鎮座本紀』、『旧事本紀』、『古語拾遺』、『神代卷口訣』、『日本書紀纂疏』、『積日本紀』、『鎮座次第紀』、『神代卷直指抄』、『古事記』、『卜部抄』、『神代卷講述抄』、『日本書紀』（「天武紀」）がある。

そして、「翁曰」とある項は、「火闌降命・彦火火出見尊・火明命の火の中での出生」である。

◆巻第八

本巻は、第九段の八つの「一書」の内容に対する解釈である。「翁曰」として述べられるのは、「立于天浮橋」、「目勝相問」と「高胸」（第一の「一書」）、「勇者のういやつ」（第二）、「竹刀」（第三）、「卜部説の八目ハ八雷乃目也」（第四）、「聞喜而生之坎」（第五）、「頓使」、「強禦」（第六）である。

◆巻第九

この巻において解釈されるのは、第十段（「正段」と四つの「一書」）及び第十一段（「正段」と四つの「一書」）の内容である。

表 3-4：『風葉集』の構成

| 『風葉集』 | 『風葉集』の内容及び神代巻の内容との対応 |
|-------|--|
| 首巻 | 『日本書紀』の成立、その巻数形成、編者舎人親王の経歴、四化の神、天人唯一などの説 |
| 巻一 | 神代巻の第一段(本文と六つの「一書」、第二段(本文と二つの「一書」)及び第三段(本文と「一書」) |
| 巻二 | 神代巻の第四段(本文とその第一から第十の「一書」) |
| 巻三 | 神代巻の第五段(本文と十一の「一書」) |
| 巻四 | 神代巻の第六段の本文及び三つの「一書」 |
| 巻五 | 神代巻の第七段の本文及び三つの「一書」 |
| 巻六 | 第八段の本文及び第一から第六の「一書」 |
| 巻七 | 第九段の本文の内容 |
| 巻八 | 第九段の八つの「一書」の内容 |
| 巻九 | 第十段(本文と四つの「一書」)及び第十一段(本文と四つの「一書」) |

第3節 垂加神道の中心思想

神典や経典、及びその註釈書を抄出して、必要なところに私按を入れて解釈するというのが闇斎の著述方法である。そのため、闇斎のその人の思想をそのまま著書から理解することには、少し難しいことがある。しかし、闇斎のそれらの編著を通して、その神道思想の中心思想を把握することができる。次では、闇斎垂加神道の骨組みとなる所を列挙する³⁰。

(一)、天人唯一

以下の引用は垂加神道において最も重視された「天人唯一之伝」にある一節である。天道即ち人道、人道即ち天道といえるのは元々天と人とがただ一つだったからである。また、古の神聖は「身ナリガ天ナリ、天ナリガ身ナリ」というのができたから「天人唯一の道」を説いたのである。「天人唯一の道」は天地の開闢とともに現れたものであるが、私意私欲が横行する現世では、二つ三つになり、どうも一つにならない。したがって、学門の積もりや土金の祓をもって今の現状を変えなければならないというのである。儒教における「天人合一」に対応して、垂加神道では「天人唯一」が説かれたと考えられる。

古来ノ伝ヲ云ヘバ、天ト人ト唯一ツト云ガ古来ノ伝。コノ唯ト云字ノ一字ヲバ古来ヨリ重ウ伝ヘタコト。天道ハ即人道云々ハ、則天道、天ニ則リテ人ノ道ヲ立ルノ人ニ則リテ天ノ道ヲ語ルノト、則ルト云フモウケオソイ。モトガ、天ト人ト唯一ツナモノヂヤニヨツテ則ルコトガナツタモノ。サレドモ今日ノガ、ソコニ私意私欲ガハサマレバドウモーツニナラズ、二ツ三ツニモナリタガル。古ノ神聖ハ直チニ身ナリガ天ナリ、天ナリガ身ナリニナラレタユエ、ソレナリノナサルハコトユエ、天人唯一ノ道ト云タモノ。今日ノモノハソレガ天ト二ツニナツテクルユエ、学問の積り、土金ノ祓ノ功を以、此性質ヲタメナオシテ、天ナリノ人ニナリ、天ト人ト唯一ツニナルガ至極ゾ。

(『垂加神道初重伝』³¹)

この「天人唯一」の理は、神代の伊弉諾伊弉册二尊からも知ることができる。例えば、『垂加社語』には次のような一文が掲げられている。

二尊天の浮橋の上に立つより、礮馭盧島に至るは、これ天の陰陽和合の道を言へり。二神かの島に降り居しより下は、これ人の男女和合の道を言ふなり。或いは未生を以て已生を言ひ、或いは已生を以て未生を言ふ。みな天人唯一の理を明らかにする所以なり。

(『闇齋全集』第一巻、五頁)

「未生」の伊弉諾伊弉册二神は天の陰陽造化の神として天の陰陽和合の道を表し、「已生」の二神は人の男女気化の神として人の男女和合の道を表すというのである。闇齋が二尊の「未生」と「已生」をもって、二尊の天地創造としての面と、人間生育の祖神としての面を示している。そしてこれによって「天人唯一」を表したのである。

一方、ここで闇齋は「天人唯一」を単に天と人との関係において説くのではなく、天と人の中に「神」が存在すると説いている。それゆえ、元々天と人の両者関係をいう「天人

唯一」は垂加神道において天・神・人という三者の関係を言うようになった。この意味から考察すると、闇齋の「天人唯一」にはもう一つの意味がある。それは、天・神・人三者の一貫性・一致性である。

また、「或いは未生を以て已生を言ひ、或いは已生を以て未生を言ふ。みな天人唯一の理を明らかにする所以なり」という語は、『藤森弓兵政所記』に見える「其神代卷。有_二專言_レ天者_一。有_二專語_レ人者_一。以_レ人談_レ天。以_レ天話_レ人者亦有_レ之。以明_二天人唯一之道_一」と同じ意味である。これについて、近藤啓吾が次のように指摘している。

ここにいふ「天」とは高天原、即ち神の世界であり、「人」とは人間、即ちわれわれの世界である。人を以て天を談ずとは、已生を以て未生をいふといふに等しく、人間界の事に託して神界の事を述べてゐるといふこと、天を以て人を語るとは、未生を以て已生をいふに等しく、神界の事に託して人間界の事を述べてゐるといふことである。但、未生・已生とは耳慣れぬ語であるが、(中略)「天人唯一」が宋学で重んじた天人合一の語より出るものであることは明らかである。(中略)しかるに眼を『神代卷』に転ずれば、そこに展開されてゐる高天原の世界は、神の世界ではあるが漢土の天と異なり、まさしくわが血脈上の父祖の世界である。血脈に中断なきところ、神代は即現代に継承せられ具現せられてゐるのである。これは歴史と信仰とを統合し一体ならしめるものといつてよい。闇齋はわが国のこの事実を「天人唯一」の語をもって表現したのである。³²

この指摘によって明らかにされたように、闇齋のいう「天人唯一」は、儒教でいう「天」と「人」との関係を説くというより、むしろ日本の場合の高天原にいる「神々」（「八百万神」）と「人」の関係を説いているのではないかと考えられる。

(二) 神の四化

「天人唯一」は、同時に「神人一致」を意味する。だが、周知のように、高天原には「八百万」の神がいる。「神」と「人」との一貫、或いは一致を明かにする前に、まず神々の出現及びそれぞれの関係、即ち神々の体系を考慮しておかなければならない。つまり、「八百万」の神々をどう理解すべきか、という問題である。垂加神道では、神の「四化」を通してこの問題に答える。「四化」とは、即ち「造化」、「氣化」、「身化」、「心化」の四つであるが、闇齋は、神々の出現をこの四つの形式に分類している。

我が神道四つ、造化・氣化・身化・心化。造化・心化は形なし。氣化・身化は体あり。これ神代を学ぶ者まさに知るべきところなり。

(『闇齋全集』第一卷、五頁)

造化（未生）・気化（已生）・体化（形化のこと）・心化（御心を云。やれむちやくちやとしたことと思召して吹はらはせられた其心を神に祭りてをぎまするを心化の神と申す）、神道に此四のさばきをしらいではならぬぞ。（『神代卷講義』³³、一四六頁）

ここで、闇齋は神代（神道）を学ぶ者の知るべきものとして、神の出現の四つの形式を指摘し、これにしたがって神々を分類している。そのうち、「造化」と「心化」の神は形がないが、「気化」と「身化」の神は体がある、という。

さて、その具体的な分類はどうなるのだろうか。闇齋は、天神七代・地神五代などの神々を「造化の神」・「気化の神」・「身化の神」・「心化の神」に分類する。

「造化の神」とは「陰陽二気ノ流行スルナリニ神号を奉」ったもので、「天神七代」の（一）の国常立尊から（六）の面足尊・惶根尊までの六代がそれであり、「未生」の伊弉諾尊・伊弉冉尊もそれに属する。

「気化の神」とは、既に人の形に化して出現した「已生」の「形有る」神であり、「已生」の伊弉諾尊・伊弉冉尊や猿田彦大神などはそれに属する。

「身化」は『神代卷講義』では「体化」、「形化」とも呼ばれ、『垂加神道初重伝』では、また「胎化」とも呼ばれる。「身化の神」とは、男女会合して生む神で、父母が居て、形もある。伊弉諾伊弉冉二神の子である「日神」・「月読」・「蛭児」・「素戔鳴尊」をはじめ、地神五代を含めるが、今日の「我々」もそれに含まれる。

「心化の神」とは上にある神々が「君ノ為」や「親ノ為」に事に感じて生む神で、父母もなく形もない。田心姫・湍津姫・市杵島姫の「三女神」や伊弉諾尊が「手に鏡を持たして化生るの日神・月読尊、首を廻らして顧眄之間に化る神の素戔鳴尊、眼を洗ひて生るの日神・月読尊、鼻を洗ひて生る神の素戔鳴尊」などは「心化の神」である。

これについて、『中臣祓風水草』では次のように述べられている。

また謂ふ。我神の奉封、四品有り。造化の神、気化の神、身化の神、心化の神、此四神を拝み奉りて、然る後に以て我が神道を語るべし。今挙げて之を申奉らむ。神代卷天神七代地神五代、国常立尊は即ち天御中主尊同体異名天地全体の神、形無くして八百万神、大中臣、百姓万民、悉く皆此尊の所化なり。国狭槌尊は水神なり、豊斟淳尊は火神なり、埜土煮尊沙土煮尊は木神なり、大戸之道導大苦辺尊は金神なり、面足尊惶根尊は土神なり。伊弉諾尊伊弉冉尊は陰陽の神なり。水火木金土の神、皆気（陽なり）あり形（陰なり）ありて、形気各々陰陽あり。気は虚しくして、形は実なり。形を以て之を觀るに、水火は猶ほ虚しくして、木金土は正に実なり。其虚を以ての故に、水火の神を天地の神に属して三神と曰ひ、乾道独化以て此純男を

成すなり。（陽を以て之を言ふ）。忌部口訣に所謂乾道独化は状無きが如くにして有り、猶天の方物を養ふの神の如きなり、此の由なり。水火の神各一尊号を奉るは、陰陽を分かつの由なり。木金土の神各二尊号を奉るは、陽中の陰、陰中の陽を分かつ由なり。六代は造化の神なり。第七代伊弉諾尊伊弉冉尊は、造化気化を兼ね玉へる神なり。造化は形無きなり。気化は形有るなり、地神五代は身化の神、形有るなり。伊弉諾尊伊弉冉尊を以て、造化人事を交語りて、天人唯一の道を開示す。卜部口伝に所謂未生の伊弉諾尊伊弉冉尊（天に坐すの陰陽）、已生の伊弉諾尊伊弉冉尊（地に坐すの陰陽）此の由なり。伊弉諾尊伊弉冉尊共に議りて曰く、吾已に大八洲国及び山川草木（人事を以て造化を語る）を生めり。何にぞ天下の主者を生まざらむや、於是に共に日神を生みまつります。次に月読を生み、次に蛭児を生みまつります。次に素戔鳴尊を生みまつります。此二尊の身化なり。（以て日月土金を語る）手に鏡を持たして化生し玉へる日神月読尊、首を廻し顧眄の間に化りませる神の素戔鳴尊、眼を洗ひて生り玉へる日神月読尊、鼻を洗ひて生り玉へる神の素戔鳴尊、此皆伊弉諾尊の心化なり（伊勢の書伊弉冉尊を并はせて之を言ふ。口伝有之）。此外二尊或は一尊化生の子、造化の神有り、心化の神有り、皆無形の神なり。

（『闇齋全集』第五卷、五三〇頁）

このように、闇齋は神々を四つの形式に分類することによって、天神七代をはじめとする神々の体系を明かにした。だが、この分類は彼の最終目的ではなかった。彼はこの分類によって、最終的に説こうとするのは、「八百万神」に対しての「唯一神」の存在である。

「国常立尊は、即ち天御中主尊と同体異名にして天地全体の神、形無くして八百万神・大中臣・百姓万民、悉く皆此の尊の化する所なり」というように、つまり八百万の神はみな国常立尊の化するもので、八百万の神は皆この尊の「心」を受けて存在するからである。気化・身化・心化はみな造化から生ずるものであって、またこれらのすべては造化神の国常立尊一神の分身ともいえるものである。まさに朱子学でいう「理一分殊」のように、これは神道での「神一分殊」と言えよう。「天人唯一」或いは「神人一致」というのは、即ち「唯一神」としての天御中主神（国常立尊）と人との一致であろう。

（三）、「土金」

「神垂祈祷を以て先と為し、冥加正直を以て本と為す」とは、神道五部書とされる『倭姫命世記』にある言葉であるが、闇齋はこれを戒言として終生信奉していた。「祈祷」・「正直」は、敬（つつしみ）の実践によって体現される。垂加神道ではこの「敬」（つつしみ）の実践を説いたのは「土金の伝」である。

一大事ノ神道ノ入派ノ伝ガアル。是ヲシライデハ、神代巻ヲ読時ニ、ソレハソレ其事ヨト云トキニ、一度一度デ合点ガユカヌ。コレヲ知テサエイレバ、神代中デドコデモソレハソレソノ事ヨト云テ聞ステ、皆合点ノユクスジガアルゾ。サテ是ハ神道ノ入派ニシテ、モハヤコレデ神道ノ始終ハスムコトゾ。先コウ合点セヨ。扱ソレハ皆共モ聞及デ居事モアロフ。土金ノ伝授ト云事ゾ。此ガ先神道一大事ノ伝ゾ。

(『神代巻講義』、一四三頁)

「神道一大事ノ伝」として、土金の伝は垂加神道において最も重要視される「伝」の一つである。朱子学における「敬」の思想と対応して、神道における「土金の伝」が説かれている。「敬」は「儒学の始と成し、終と成す」ものに対応して、「神道の始終」を貫くのは、「土金」の伝だということである。闇斎は、朱子学の五行説に基づいて「土金の伝」を説き、そしてこれを以て「敬」による実践の必然性または必要性を闡明したのである。

因みに、土金伝は吉田神道の秘伝の一つとして、大いに重視されており、これを確立したのは吉川惟足である。闇斎の土金思想は主に惟足から継承したものであるが、闇斎は惟足よりも更に土金の説を重視して、それを「一大事ノ神道ノ入派ノ伝」としている³⁴。

さて、「土金」は具体的にどういう意味であるか。まず「土」についてであるが、闇斎によれば、火から土が生じ、土がじっとかたまるところで人、物が生ずるが、この「土ヲシムル」という意味でツツシミと訓したのである。また、土の訓はイツツ、ツヅク、ツヅマルの三つがある。まず、イツツというのは、土の数が五つということで、土が五行の元たるものであるの言い、その意味が敬む(ツツシム)であると解釈するのである。次に、ツヅクというのは、土はどこでも一続きであることを指して言う。また、ツヅマルは土しまるの訓からきたもので、土は天地の真ん中に鎮まったのを言い、土が鎮まると丸くなるゆえ、ツヅマルというのである。

先土ハ五ツト云コト、土ヲ五ツニトリテアルコト、神代巻デ覚ヘテイルカ、伊弉諾尊ノ軻遇突智ヲ斬テ五ツニナサレタ、アレガタダキケバ何トシタコトヤラシレヌ。則チアレガ土ヲ五ツニナサレタ処ゾ。(中略)扱土ト云訓ハイツツト云コト、イツチト云コトゾ。ツヅク、ツヅマルト云義ゾ。サテコノ土ハ火カラデナケレバ出来ヌゾ。火ト云ハ則心ゾ。心ニ神ハヤドラセラルルゾ。コレハ常ニ伝授スル時ハ云ヌコトナレドモ、ソチガ能心ニ徹シテ合点ノユク様ニト思フテ、大事ヲ云テ聞ス。アノ神ノ社ヲホコラト云ガ大事ノ秘訓ゾ。凡テ神ノ御座在処ヲホコラト云。ホコラトハ火蔵ト云コトゾ。火ハホト通ス。ホノヲ、ホノコナド云。ソレデ、ヒコラト云。去程ニ、ツツシミト云モノハ心デナケレバ生ゼヌゾ。面白イコトデハナイカ。心ニテナケレバ神ハヤドラセラレヌゾ。ソレデ火ノ神軻遇突智ヲ斬テ五段ニナサレタ。火生土ノワケヨリ合点ノユクコトゾ。サテアノ土ノバラバラシタ処ニハ何モ物ガ出来ヌモノゾ。土ノジツト

カタマリタ処デナケラバ、物ノ生ズルト云コトハナイゾ。ソレデツツシミト云訓ハ、土ヲシムルト云コトゾ。土ト云モノハヂツトシマリタモノゾ。ヂツトニギリタモノゾ。
(『神代卷講義』、一四三～一四四頁)

さて、「土」と「金」とはどういう関係であろうか。

金ノ訓ハカネルト云、ネルトモ云、根トモ云。兼ルハ土ニカネテアル。寝ルハ土沈ンデ土ノ正中ニシヅマリカヘテアル形ヲ云。根ト云モコレガ根トナル。ソレデ面足・惶根ノ根ト云モ、惶根ノ根ガ有ニヨツテ、面足ノ土ガ十分成就シテイク。面足ニヨツテ惶根ガアル。コノ訓義ニヨツテ、土金ノワケヲ説タガ、コノ通りゾ。

(「土金の伝」・『垂加神道初重伝』、七五頁)

金ハ土ニ兼テアルモノデ、金デ土ガシマルゾ。ソノヂツトシマルノデ金気ハ生ジタモノゾ。(中略)去程ニヂツトツツシムダ処デナケレバ金気ハ出来ヌゾ。其ツツシミハ則人ノ心ニアルモノゾ。丁度土ノバラバラシタ処ニハ物生ゼヌ様ニ、墮落放逸ニトケタ体デハ、金気ハキザソウ様ガナイゾ。神前へ参タ時ノ心持ゾ。金気ト云ハ、別ノモノデハナイ。アソコノヅントユルサヌ処ガアルガ金気ゾ。(中略)土カラデナケレバ金ハ生ゼヌ。土生金ノ道理ゾ。
(『神代卷講義』、一四四頁)

土金は、「金ハ土ニ兼テアルモノデ、金デ土ガシマル」という関係で、両者は離れないものである。土があれば金があるのみならず、土がじっとしまれば金を生じるが、また金気でなければ、土がしまらないのである。土は天地の形で、天の気が運行・順行するのは、土が締るからである。また、天地の気は翕合しなければ発達しないので、土をしめて発達させるのが土地之味・土地之務である。これが所謂土金である。

造化が敬しめば、日月四時が順行することができるという「天の道」には、「敬」が貫いている。そして、元々「天人唯一」であるから、人の道もそうである。つまり、人が敬しめば、五倫も明らかになれるのである。闇斎はこの「土金の伝」をもって自分の敬虔主義を説いているのである。

(四)、「三種の神器」

神器には、『日本書紀』神代下(第九段一書第一)に三種神器(八坂瓊曲玉・八咫鏡・草薙剣)があり、『先代旧事本紀』に十種神宝(瀛都鏡・辺都鏡・八握剣・生玉・死反玉・足玉・道反玉・蛇比礼・蜂比礼・品物比礼)がある。また『古語拾遺』には二種神宝(八咫鏡・草薙剣)が記されている。闇斎の神器観は主に『持授抄』³⁵にある「三種神宝極秘伝」、及び『中臣祓風水草』に表されている。例えば、「三種神宝極秘伝」には次の言葉が述べられている。

謂ふ、十種にして三種、三種にして二種、二種にして一種なり。瀛津辺津一の鏡なり。八握劍蛇八品物の比礼一の劍なり。生足死反道反玉一の璽なり。一の鏡一の劍即ちこれ一の神爾なり。高天原はこれ腹心なり。心は腹の上にあり。故に亦高天原と云ふ。神は即ち心の靈、玉を以てこれを表し、その明らかなる處、鏡を以てこれを表し、その嚴しき處、劍を以てこれを表する者なり。 (『日本思想体系 39』、一二九頁)

口伝に曰く、神璽は天照大神の御心の靈なり。八坂瓊の曲玉を以てこれを表はす。(八坂は胸なり。高胸坂・平坂・磐坂、これ同じ。瓊は赤き玉、心の色なり。) これ吾勝尊の生るところの物根なり。その明らかなる處、鏡を以てこれを表はし、その嚴しき處、劍を以てこれを表はす。所謂八坂瓊曲玉及び八咫鏡・草薙劍これなり。三種一つの神璽に約す。これ帝王の任なり。故に一種を挙げて二種自ら従ふ。二種を挙げて一種自ら従ふ。これ三種にして二種、二種にして一種の秘訣なり。 (同上、一三三頁)

ここにおいて、闇齋は、玉・鏡・劍という三種神器は心の表れであると理解している。「十種にして三種、三種にして二種、二種にして一種なり」「三種一つの神璽に約す」とあるように、闇齋にとって、十種は即ち一種であり、この一種は結局天照大神の御心の靈としての神璽に約し、「玉」は心の靈を意味する。「鏡」は心の「明らかなる處」を、「劍」は心の「嚴しき處」をそれぞれ意味する。

また、三種の神器を一つの神璽に約すことは帝王の任でもある。つまり、玉・鏡・劍という三種神器に示された徳を玉徳に統一し、玉徳を心として天下を治めるのが帝王の任務である。三種の神器は心の表れであると同じに、心の働き(徳)を表すものでもある。

(五) 「神籬磐境」

垂加神道における「神籬」・「磐境」は、神代卷天孫降臨の、高皇産靈尊が天兒屋命・太玉命に授ける「吾は即ち天津神籬及び天津磐境を起し樹てて、当に吾孫の為に斎ひ奉らむ。汝天兒屋命・太玉命は天津神籬をたもちて、葦原中国の降りて、亦吾孫の為に斎ひ奉れ」という神勅に由来する。闇齋は「神籬」・「磐境」について、次のように解釈している。

嘉曰く、口伝に云く、神籬は日守木なり。巖境は中なり。泉津平坂千人所引の磐石これなり。生死の大事ここにあり。これ唯一宗源神道の極秘なり。

(『日本思想大系 39』、一三三頁)

口伝に云く、日守木は、日は日なり、日継の君なり。守木は皇孫を覆ひ護り奉ること、なほ樹木の天日を蔽翳するがごとし。兒屋命の訓も亦、皇孫を覆ふの義なり。磐境は中なり。〈中は天御中至尊の中、これ君臣相守るの道。君上にありて下を治め、臣下にありて上に奉ず。君臣合体、中を守るの道を表はして、以て中臣と号す。伊賀志杵を執り持ちて本末を傾けず。中良布留人、これを中臣と称するも亦この義なり。臣は君を防ぎ護り奉る。これ日守木なり。〉

(同上、一三七頁)

「神籬」は「皇孫を覆ひ護」という意味で、「磐境」は「君臣合体、中を守るの道」を表すものであると理解されている。つまり、「神籬」・「磐境」は「君臣合体」して「皇孫」を守ることである。

要するに、「上下を愛みたまひ、下上を惶れ奉る。この道天下万人に及ぶ。日守木磐境の道を起し樹てて、天壤と変らず。その霊日の少宮に留まり宅る。謂ふところの生死の大事ここにありとはこれなり」というように、「神籬磐境極秘伝」の意義は上下の名分を明らかにし、君臣を一体させて、皇孫を守護する意図にあると思われる。

(六) 道者日神之道。而教者猿田彦之所導也。

『垂加社語』には「道者日神之道。而教者猿田彦之所導也。天照太神者生知安行之聖人。猿田彦ノ太神ノ者学知之聖人也」という言葉がある。「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教」とは、『中庸』の筆頭にある言葉であるが、それに対応して、闇斎は神道概念としての「道」を「日神の道」、「教」を「猿田彦神の導く所」と説明したのである。「日神」とは、即ち天照大神のことである。猿田彦神は古くちまたの神とか、塞の神と呼ばれたところから、道祖神と結びつけられて、道の神・境の神として邪霊の侵入を防ぐ神とされた。江戸時代から庚申信仰とも習合して信仰されるようになった。しかし、闇斎の説いた猿田彦神と、庶民の間で一般化された庚申信仰における猿田彦神とは、頗る異なるところがある。つまり、庚申信仰における猿田彦神は人々に幸いをもたらすという現世利益の神であるのに対して、闇斎における猿田彦神は天孫降臨の際に、導きの神として、瓊々杵尊を天の八衢に迎えて、そして無事に高千穂峰まで道案内したという記紀神話の神で、日守木の実践者である。

猿田彦神については、『神代卷講義』では次のように述べられている。

天孫瓊々杵尊ノ降臨ナサレタトキニ御隨身ノ臣下三十二神なり。其名皆旧事紀ニノリテアリ。ソノ中デ第一ノ御主首ノ神ト云ガ五神ゾ。天児屋命、太玉命、天鈿女命、石凝姥命、玉屋命ゾ。ソレに又天村雲神ヲ入ルゾ。三十二神ノ中ニ天村雲神御座ナサル々。コレヲ伊勢デハ、別シテ五神ト同ジ様ニシテ六神ヲ上首トスルゾ。サテコノ六神ノ中ニ、又随一ノ神ガ天児屋命、太玉命両神ゾ。サテ又コノ外ニヅント一人ダチテコノ惣々ノ一大事随一ノ神ガ猿田彦大神ゾ。スベテ降臨ノ引導、九州ノ平ギ四方ノ治リ平グ、皆コノ猿田彦ノ御功業ゾ。天子ノ御師匠ゾ。此一神ハ格別ニ御アシラヒナサレタゾ。ヅント天照大神ト御徳義御一体ノ御神ゾ。国常立尊、天照大神、猿田彦大神御三神ハヅント御徳義御一体ゾ。

(同上、一五九頁)

ここにおいて明らかにされたように、垂加神道において、天孫降臨の先導である猿田彦神は天子の師匠とされ、国常立尊・天照大神と徳義一体の神とされた。こうして垂加神道における猿田彦神の位置は国常立尊や天照大神のような根源である神と並ぶものになった。そしてここに垂加神道の根本命題ともされる「道者日神之道。而教者猿田彦之所導也」が成立するのである。

註：

- 1 平重道「近世の神道思想」（『日本思想大系 39 近世神道論・前期国学』所収、岩波書店、一九七五年）
- 2 吉川神道については、平重道『吉川神道の基礎的研究』（吉川弘文館、一九六六年）を参照。
- 3 近藤啓吾『山崎闇斎の研究』（神道史学会、一九八五年）、三七三頁
- 4 谷省吾「山崎闇斎によって校刊された『神代巻口訣』」（神道史研究 24(3)、p126-134、一九七六年）
- 5 平重道「闇斎学と垂加神道」（『近世日本思想史』吉川弘文館、昭和四十四年、に所収）、一四八頁
- 6 『垂加文集』（『闇斎全集』第一巻、一三頁）
- 7 近藤啓吾「垂加神道の根本問題—殊に『倭鑑』の起筆を通して見たる—」（前掲書『続山崎闇斎の研究』所収）
- 8 前掲平重道の「闇斎学と垂加神道」
- 9 詳しくは阿蘇谷正彦の「垂加神道思想の形成—山崎闇斎における神道思想形成の要因について」（同著『神道思想の形成』（ぺりかん社、一九八五年）所収）にご参照。
- 10 谷省吾前掲論文「山崎闇斎によって校刊された『神代巻口訣』」を参照。
- 11 近藤啓吾「『倭姫命世記』と山崎闇斎」（『続山崎闇斎の研究』所収）
- 12 平重道前掲論文「闇斎学と垂加神道」、一九四頁～二〇四頁
- 13 本稿は谷省吾の後の著書『垂加神道の成立と展開』（国書刊行会 平成十三年）に収録。
- 14 本稿は『続々山崎闇斎の研究』（近藤啓吾著 神道史学会 平成七年）に収録。
- 15 近藤啓吾前掲書 二四頁
- 16 『垂加中訓』について、谷省吾氏の詳しいご研究があるので、その具体的な内容について、谷氏の前掲論文を参照。
- 17 谷省吾の前掲書 一一四頁

-
- ¹⁸ 『山崎家譜』は、跡部良顕編の『垂加文集』刊行所収本と植田玄節編の『垂加草』巻本所収本があるが、そのいずれも『山崎闇齋全集』（日本古典学会編）に収められている。
- ¹⁹ 平重道は『風水草』の構成について「中臣祓を九段に分けて注釈し、それに初めに首巻があり、全体が十段から成立している」（平重道『近世日本思想史』一九四頁）と指摘したが、恐らくそれは平氏の間違いである。
- ²⁰ 『中臣祓風水草』の内容構成について、前掲の平重道論文「闇齋学と垂加神道」及び近藤啓吾論文「山崎闇齋における『中臣祓』」を参照。
- ²¹ 『日本書紀纂疏』の「伊頭千別」に対する解釈は次のようである。「稜威者可畏之意、天帝警蹕御路、行叱且呵、故曰道別道別也」。「叱且呵」は叱るの意か。
- ²² 山崎闇齋著『中臣祓風水草』、四〇一頁。なお、日守木とは、天照大神の御心を守り、皇孫を守護することの意である。闇齋の解釈によれば、「日守木」の「日」は日継の君で、「守木」は皇孫を守り奉ることであり、臣は君を防ぎ護る事は、即ち「日守木」である。
- ²³ 山崎闇齋著『中臣祓風水草』、四五八頁。
- ²⁴ 闇齋は、「又謂、義神之奉封有二四品一焉、造化之神氣化之神身化之神心化之神、奉二拝此四神一、然後可_レ以語_レ我神道_レ矣」（『中臣祓風水草』P530）と言い、神代における神の出現形式を四つに分けて、神々を「造化の神」、「氣化の神」、「身化の神」、「心化の神」という四つの形式に分類した。造化の神とは「陰陽二氣ノ流行スルナリニ神号を奉」ったもので、「天神七代」の（一）の国常立尊から（六）の面足尊・惶根尊までの六代がそれであり、「未生」の伊弉諾尊・伊弉冉尊もそれに属する。氣化の神とは、既に人の形に化して出現した「已生」の「形有る」神であり、「已生」の伊弉諾尊・伊弉冉尊や猿田彦大神などはそれに属する。「身化の神」とは、男女会合して生む神で、父母が居て、形もある。伊弉諾伊弉冉二神の子である「日神」・「月読」・「蛭児」・「素戔鳴尊」をはじめ、地神五代を含めるが、今日の「我々」もそれに含まれる。心化の神とは上にある神々が「君ノ為」や「親ノ為」に事に感じて生む神で、父母もなく形もない。田心姫・湍津姫・市杵島姫の「三女神」や伊弉諾尊が「手に鏡を持たして化生るの日神・月読尊、首を廻らして顧眄之間に化る神の素戔鳴尊、眼を洗ひて生るの日神・月読尊、鼻を洗ひて生る神の素戔鳴尊」などは心化の神である。
- ²⁵ 山崎闇齋著『中臣祓風水草』、五四一頁。
- ²⁶ 儒教には「道統論」という儒教における聖人の道の伝授に関する議論があつて、それは特に宋代の儒者によって語られた。朱熹は「堯→舜→禹→湯→文→周公→孔子→子思→孟子→周敦頤→程頤・程顥→張載→朱熹」の道統論を主張し、自らの学問の正統性を顕揚した。闇齋の道統概念は、朱熹の道統思想からかなりの影響を受けたことは、王維先と鉄省林によって、すでに明らかにされている。[王維先、鉄省林《朱熹的道統思想对日本暗齋学派的影响》（《齐鲁学刊》二〇一〇年第一期、总第二一四期）]
- ²⁷ 『風水草』の伝授について、谷省吾氏の「山崎闇齋の臨終」（『垂加神道の成立と展開』に所収）及び近藤啓吾氏の「山崎闇齋における『中臣祓』」（『続々山崎闇齋の研究』に所収）に詳しく紹介されているので、参照されたい。
- ²⁸ 近藤啓吾前掲書『山崎闇齋の研究』に所収。

-
- ²⁹同『近世朝廷と垂加神道』（ペリかん社、二〇〇五年）に所収。
- ³⁰垂加神道の思想について、村岡嗣典には詳しい論説がある（「垂加神道の思想」〈『続日本思想史』岩波書店、一九三九年〉に所収。）。本節は基本的に村岡氏の論を踏まえている。
- ³¹村岡嗣典校訂『垂加翁神説・垂加神道初重傳』（岩波書店、一九四四年）三五頁
- ³²近藤前掲書『山崎闇斎の研究』、三一五～三一六頁
- ³³平重道・阿部秋生校注『日本思想大系 39 近世神道論・前期国学』（岩波書店、一九七八年）所収、一四六頁
- ³⁴平重道『近世日本思想史』（吉川弘文館、一九六九年）、一八九頁
- ³⁵前掲書『日本思想体系 39 近世神道・前期国学』に所収している。

第Ⅱ部

山崎闇斎の神儒「妙契」論

第4章 山崎闇齋の「神」概念

「神」とはなにかという問題は、神道論の根本的な問題であった。特に中世後期、朱子学の影響下、神道の理論化ないし合理化を試みた神道諸派（例えば、吉田神道、伊勢神道など）にとって、「神」をいかに論理的かつ合理的に解釈するかは、切実な課題であった。他方、朱子学においても「神」や「鬼神」、「魂魄」などの概念が「理」、「気」や「陰陽五行」とともに論じられていた。それゆえ、「神」という概念は、神道と朱子学が共通する概念（神に対する理解はそれぞれ異なるかもしれないが、少なくとも言葉としての「神」は共通するのである）であった。神儒兼学の闇齋にとっても、「神」を如何に理解すべきかは、言うまでもなく重要な問題であった。下川玲子が指摘するように、「闇齋において、「神」は、彼の朱子学と神道思想のリンクのいわば留め金に位置する概念と言える」のであった¹。闇齋の「神」概念を明らかにすることは、彼の思想を理解するために重要であるにとどまらず、近世日本思想の特質を考える上でも重要な課題である。

闇齋の「神」概念は、朱子学の「神」と神道の「神」という二重構造をもっていると考えられる。それゆえ、まず朱子学における「神」の意味を考察し、次いで闇齋の朱子学的理解、さらに彼の神道的解釈について検討してみる。それによって、「神」という概念における闇齋の「妙契」論の一端を明かにしたい。

第1節 朱子学の「神」概念

朱子学では、「神」についての論説は、基本的にその「鬼神論」のなかで展開された。宋学以前の儒者たちは、「鬼神を敬して之れを遠ざく」という教祖の言葉を信じて、鬼神の問題を論議の外に置いた。それに対して、北宋の道学者たちは、見えない世界に属するこの問題を取り扱い、考察するようになった。そして、それに花を咲かせたのが朱子であったと言える。

朱子の鬼神論に関する先行研究としては、三浦国雄の「朱子鬼神論の輪郭」²、錢穆の「朱子論鬼神」³、柴田篤の「陰陽の霊としての鬼神」⁴などが挙げられる。

朱子学では「鬼神」は、「気」で説明されている。三浦国雄が指摘しているように、「朱子の鬼神論には、自然現象・魂魄・祖霊の祭祀という三つの視点がある」が、それは、「そもそも中国の鬼神論の内に当初から構造的に内蔵せられていたものに外ならない。朱子学の新しさは、…この多義的な鬼神を気という一点に収斂させたところにあった」⁵。これこそ朱子学鬼神論の特徴と言えるものである。

1、鬼神

では、次に朱子学において、「鬼神」は具体的にどう理解されているのだろうか。

朱子は「鬼神」に関して、たくさんの言葉を残している。『朱子語類』巻三に「鬼神」としてまとめられている。例えば、次のような言葉がある。

神は、伸なり。鬼は、屈なり。風雨雷電初めて発する時の如きは神なり。風止み雨過ぎ雷住まり電息むに至るに及びては、則ち鬼なり。⁶

(『朱子語類』⁷巻三)

朱子は、鬼神が陰陽二気の固有の運動形式であると考えている。神はものごとが伸長発展する場合をいい、鬼は反対にものごとが屈し消えようとする場合をいう。例えば、風雨雷電が発するときは神であり、これがやむときは鬼である。

鬼神は、ただ是れ気なり。屈伸往来する者は、気なり。天地の間、気に非ざるもの無し。人の気と天地の気常に相接して、間断することなく、人自ら見られない。⁸

(『語類』巻三)

鬼神は気である。天地の間のすべての存在は気である。人は自分から見られないが、人の気と天地の気は一貫して共通している。

朱子は、また鬼神と人との関係について、次のように述べている。

鬼神は陰陽の消長にすぎざるのみ。亭毒化育、風雨冥晦、みなこれなり。人に在りて、精はこれ魄なり。魄とは鬼の盛なり。気はこれ魂なり、魂とは神の盛なり。精気聚りて物と為り、何物にして鬼神がないか！⁹

(『語類』巻三)

鬼神は陰陽の消長に過ぎない。世の中のすべての成熟化育、風雨明暗は、みな陰陽の消長に外ならない。人の場合で言えば、精は魄で、これが鬼の盛であり、気は魂で、これが神の盛である。精と気が集まって物となるため、鬼神の無いものは存在しないのだという。つまり、自然界のすべてをさしている場合、陰陽の消長を鬼神というが、人の場合でいえば、魂魄というのである。

また、

心に発して、気に達し、天地とわが身とは一体のもの。いわゆる鬼神とは、自分の気にほかならない。自分の心のなかで思慮が動くと、この気が外に拡がって行って、自然と感通するのだ。¹⁰

(『語類』巻九十八)

朱子はここで、天人合一の立場から鬼神を解釈している。鬼神とは、自分の気に外ならない。人は心を働かせて考えると、この気、すなわち鬼神が外に拡がっていく。これによって、人は自然に感通するのだという。つまり、人は鬼神という気を通じて、自然に感通し、天地と一体になるのである。このように、朱子が「鬼神」を気以外の何ものでもないとして定義した。

一方、朱子は程伊川（1033～1107）と張横渠（1020～1077）二氏の説を受けて、鬼神を「一気」「二気」の観点から次のように説明している。

程子曰く、鬼神は天地の功用にして造化の迹なり。張子曰く、鬼神は二気の良能也。愚謂へらく、二気を以て言へば則ち鬼は陰の靈なり、神は陽の靈なり。一気を以て言へば則ち至りて伸ぶるものを神と為し、反りて帰るものを鬼と為すも、その実は一物のみ。¹¹（『中庸章句』¹²第十六章）

これは、『中庸』にある「子曰く、鬼神の徳たる、それ盛んなる矣乎」という一文に対する解釈である。「鬼神は天地の功用にして造化の迹なり」とは、程伊川の『程氏易伝』乾卦文言伝にあるもので、鬼神を自然の軌跡と解釈されている。そして、「鬼神は二気の良能なり」というのは、張横渠の『正蒙』太和篇に載るもので、鬼神の意味を天地の陰陽二気の働きとして捉えられている。朱子は、両氏の説を受けて、一気と二気の観点から鬼神を解釈している。

天地の働きを「二気」（陰陽）の観点からいうと、神は陽の働き、鬼は陰の働きをいう。天地の働きを「一気」としてみると、至りて伸びる気が神であり、反りて帰る気が鬼だということである。（図1）

神—伸—来—陽の靈—魂

鬼—屈—往—陰の靈—魄

図 4-1 朱子による鬼神の定義

ちなみに、「一気」・「二気」についてであるが、朱子学では、天地をはじめとして万物の生成は一気を以て説明の原理とする。しかし変化極まりない現象を説明するのに、単に一気の運行を以てするのみでは難しい。そのため、朱子は陰陽五行の概念を用いて、世界の構成を説明した。一気が陰陽（二気）に分かれ、さらに五行に分かれ、そして万物が生じる。

「一気」と「二気」は、したがって、異なる次元の存在ではなく、「一気」の動静から陰陽の「二気」が生じる。「一気」が陰陽の連続の面に即して言うものであり、「二気」

が陰陽の非連続的な面に即していうものである。換言すれば、現実存在するものは陰陽の「二氣」であり、「一氣」は両者の間に共通するものとして、単に観念的に想定されるところのものであろう¹³。朱子の「体」「用」論に即して言えば、二氣は陰陽の非連続的としての「体」（実体）、一氣は連続的としての「用」（作用）に対応する。

2、神

ところで、「鬼神」に対して、朱子は単独で「神」という場合もある。彼は「鬼神」と「神」を区別して、次のようにいう。

鬼神は造化の迹なり。神は伸なり、鬼は屈なり。鬼神と言うは、迹有る者自りしてこれを言う。神と言うは、ただその妙にして測識すべからざるを言う。¹⁴

（『朱子語類』卷六十三）

ここでは鬼神の意味と区別して神を解釈している。造化の迹を表現する場合には鬼神と
いうのに対して、その迹を生みだす働きの「妙にして測識すべからざる」ところを、「神」という。

また、朱子は門人の「功用をもってこれを鬼神と謂い、妙用をもってこれを神と謂う」
についての質問に答えて、次のように説明している。

問う。「功用を以てこれを鬼神と謂い、妙用を以てこれを神と謂う」。曰く、「鬼神はただこれ往来屈伸、功用はただこれ発見を論ずるものなり」。いわゆる「神なるものは、万物を妙にして言と為す」、妙なる処は即ちこれ神なり。その発見して功用に見られるものはこれを鬼神と謂う。その測らざるに至っては即ちこれを神と謂う。

「鬼神は造化の迹なり」「鬼神は二氣の良能なり」の如く、二説はみな妙なり。¹⁵

（『語類』卷六十八）

鬼神は、ただ往来屈伸のみである。そして、その往来屈伸によって「功用」（働き）を果たす。世の中のすべての物事の顕われは、この「功用」によるのである。鬼神というのは、つまりこの「功用」（働き）及び「発見」（物事の顕われ）の面をいうものである。だが、一方、この「功用」は、神妙不思議なものである。『易』説卦の『神なるものは、万物を妙にして言をなす』というのは、すなわちこの功用の神妙な、測れざるところをいうものである。

鬼神が「造化の迹」、「二氣の良能」であるのに対して、神は鬼神の測れない神妙不思議なところをいう。したがって、朱子は「杜仁仲に答ふ」の中で、神をまったく氣と見なすのも間違いだ、と述べている。

神は是理の発用にして気に乗りて以て出入りする者なり。故に易に曰く、「神なる者は、万物を妙にして言を為すものなり」と。但し恐らくは却って神の字を將て全く氣と作して見るは則ちまた誤るのみ。¹⁶ (『朱子文集』)

神とは、理の発用で、気に乗って出入りするものであり、現象としての万物を生み出す神妙不思議なものである。それが『易』の「神なる者は、万物を妙にして言を為すものなり」という意味である。したがって、「神」を完全に「気」と理解するのが誤りである。

以上見てきたように、朱子学では、「理」は「神」に内在して、「神」の存在と運動に原動力を提供する。現象する「神」自体は「気」であり、そこに「理」が備わるが、「神」は「理」そのものではない。

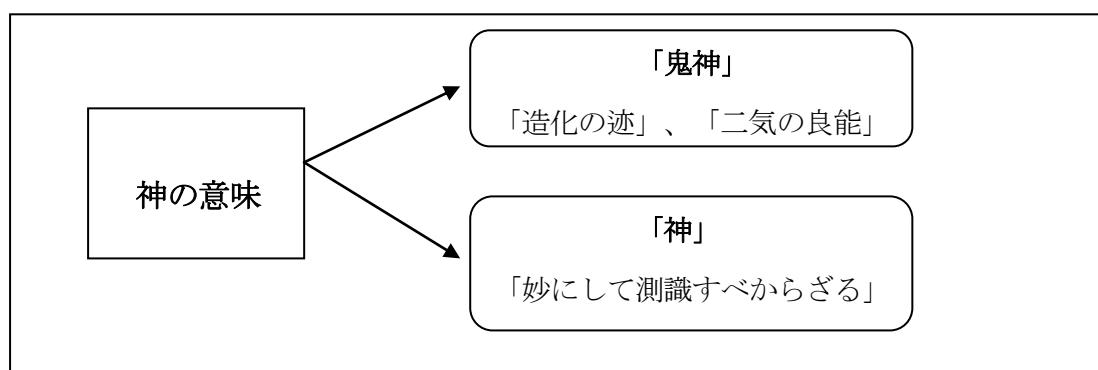


図 4-2 朱子学における「神」の二重意味

第2節 山崎闇斎の「神」理解

—神は理か、気か—

では、以上のような朱子学の「神」概念を、闇斎はいかに理解し、かつ受容したのか。次では、この問題について検討する。

闇斎の「神」概念、とくに神を理として捉えるべきか、気として捉えるべきかをめぐって、詳しく論じた研究者には、高島元洋と下川玲子が挙げられる。

高島は、『山崎闇斎*日本朱子学と垂加神道』において、日本朱子学と本来の朱子学という「異質な二つの思想の本質的な構造の違い」¹⁷を明らかにしようとして、闇斎の思想を朱子学と対比させながら詳細に論じた。その中で、闇斎の「理」と朱子学の「理」の違いをそれぞれの「神」概念に対する理解の違いから分析した。

彼によれば、朱子学においては、「理」は実体のない形而上的なものであり、「気」は実体を伴った形而下的な存在である。そして、神は「気」と規定され実体の意味で理解さ

れる場合と、実体ではなく神妙な作用の形容として理解される場合があり、また後者の場合、さらに「氣」に近いと考えられるものと、ほとんど「理」とされるものがある。これに対して、闇齋においては、「理」も「氣」も物質であり、そして、「神」は「理」でありかつ実体である。このように、「理」を「神」であると規定するとき、朱子学の場合、この「神」は実体でありえないが、闇齋の場合、この「神」は実体であると高島は述べている。

高島は、「神」に対する朱子学の理解と闇齋の理解を通して、闇齋における「理」の意味の変容を分析し、「理」解釈に対する日本朱子学と本来の朱子学の異質性を説明した。これについて、彼は次のように述べている。

朱子において、氣は物質であるが理は物質ではない。したがって働きのあるのは氣であって理ではない。理は観念・意味であり、規範である。ところが、闇齋においては、理も氣も物質である。そして理は働きをもつ実体であるが、氣は『水』に喩えられるように理の働きを実現させるだけの物質であって特別の働きをもたない。働き・作用の根源は理にある。理自体がおのずからなる働きをもつ。そしてこれが「神」と呼ばれるところの実体でもある。¹⁸

しかし、下川玲子が反論したように、闇齋はやはり神を氣として捉え、そして理を実体ではなく形而上の存在・規範・理論と捉える、という朱子学のオーソドックスな考えを踏襲していると考えられる¹⁹。この点は、『文会筆録』の随所に「鬼神」「魂魄」「精氣」などの「氣」に属する範疇の通常の朱子学的用語が引用されているところによって示されている。従って、闇齋が「理」を「神」としてそれを実体と捉えていたという高島の解釈には少し無理があるように思われる。

高島の解釈に対して、下川は、闇齋がやはり神を氣としてと捉えており、それを実体と見なしていると反論した。その例証として、彼女が『文会筆録』に見える『朱子文集』からの闇齋の引用箇所を挙げたあと、次のように結論した。

このように見ると闇齋は、高島が指摘するような「理」＝「神」＝実体という理解をしていたのではない。闇齋の「理」の解釈が朱子学のものとは異なっているのではなく、「理氣」の解釈においては、「理」は理論・規範、「氣」は実体というように、通常の朱子学を理解を踏襲していた。しかし、闇齋の「神」の概念こそ朱子のものとは異なっていたと言うべきであろう。すなわち、朱子は、単に、「神」や「鬼神」を「氣」と考えた。それに対して闇齋は、「神」を「氣」に「理」が付随したこの現実世界そのものの姿と解釈した。²⁰

このように、闇齋の「神」概念について、「神」＝「理」＝実体という高島の解釈と、「神」＝「氣」＝実体という下川の解釈があるわけである。また、高島は、「神」を「理」と関連させる時、闇齋における「理」の意味が朱子学本来のそれと異なり、闇齋の「理」は実体化されている、と言っている。それに対して、下川は、闇齋の「理」は朱子学本来のそれと一致しているが、「神」の意味理解においては異なっている、と述べている。

では、なぜ以上のような異なる解釈が出てきたのか、また「神」と「理」「気」との関連で、闇齋は一体どう理解しているのか、次に、以上の二研究を踏まえながら再検討してみたい。

朱子において、「理」は形而上の存在であり、「気」は実体を伴った物質的なものであり、そして、「神」は「気」であると同時に、「理」によって支えられる霊妙な働きでもある、ということは、既に前述したとおりである。ところが、そのような、朱子学の「神」概念とは異なり、闇齋においては、「神」は「気」ではなく、「理」であり、しかもそれが実体を伴ったものである、と高島は述べている。その根拠として高島が挙げたのは、『文会筆録』に引用される、「理」を「神」と解釈する数箇所の記述のみであった。高島が挙げたその数箇所の記述は次のようなものである。²¹

㊦語類に問ふ、「動きて静かなること無く、静かにして動くこと無きは物なり。静かにして静かなることなく、動きて動くこと無きは神なり」と。いはゆる物とは、知らず人もその中に在りや否やと。曰く、人も其の中に在りと。曰く、いはゆる神とは、是れ天地の造化なりや否やと。曰く、神は即ち此の理なりと。

(『文会筆録』：『全集』巻一、四一三頁)

㊧語類一に曰く、気の精英なる者を神と為す。金木水火土は神に非ず。金木水火土為る所以の者は是れ神なり。人に在りては則ち理と為す。仁義礼智信為る所以の者は是れなりと。

(『文会筆録』：『全集』巻一、二八四頁)

㊨杜仁仲、五行の神を問ふ。曰く、神は即ち是れ理と謂ふは却って恐らくは未だ然らず。更に宜しくこれを思ふべしと。又曰く、神はこれ理の発用にして気に乗りにて以て出入りする者なり。故に易に曰く、「神なるものは、万物に妙にして言を為すものなり」と。来喻は大概これを得。但し恐らくは却って神の字を將て全く気と作して看るは則ち又誤るのみ。

(『文会筆録』：『全集』巻一、一六七頁)

高島は、以上の各条の意味を説明しながら、神を理と捉えるという朱子の考えを指摘しているが、しかし、ここで朱子は果たして神を理と考えたのだろうか。

例えば、㊦の「神は即ち此の理なり」という時の「理」は、そもそも理気論でいう場合の「理」ではなく、道理或いは意味であろう。即ちこの語は、「神とは、是れ天地の造化や否や」という質問に答え、「はい、そのとおり、神は即ち天地の造化である」という意味で言ったと考えられる。

ちなみに、「動きて静かなること無く、静かにして動くこと無きは物なり。静かにして静かなることなく、動きて動くこと無きは神なり」とは、周濂溪の『通書』にある「動静」に関する言葉である。物人の場合、動のときは動であり、静のときは静であるが、神の場

合は、動いて動くことなく、静かにして静かなることないのである。神が神妙不思議で、妙にして測れざるものだからである。天地の造化という不思議なところは、すなわち「神」である。したがって、㊸の「神は即ち此の理なり」とは、つまり神は天地の造化と同じ理だとして理解したほうが適切であろう。

また、㊸の場合、高島は、「人に在りては則ち理と為す」という所によって、朱子がここで「神」を「理」と捉えた、と解釈している。しかし最初にある「気の精英なる者を神と為す」というように、「神」は「気の精英なる者」であり、また「気の精英なる者」は「理」ではなく、あくまでも「気」である。その「妙にして測識すべからざる」ところを以て「精英」というのであろう。

そして、㊸において示されるように、「神」は明らかに「理」ではない。ただ、「神は理の発用にして気に入出入りする者」という意味で、「神」を全く「気」と見なすのも誤りである。つまり、「神」は「理」ではなく、「理の発用にして気に入出入りする者」である。

以上のように、再説すれば、朱子は、「神」を「気」及び「理」による働き・作用と考えている。また、そこに「理」が存在し「気」の働き・作用を支えているのである。「神」に「理」が存在しているが、「神」自体は「理」ではなく、「気」なのである。

朱子が、このように「神」を「理」と関連づけて説く場合、「神」を実体ではない「神妙な作用の形容」として捉えるため、このような記述は特殊であるが、朱子学の体系では矛盾する解釈ではないのである。ところが、高島によれば、これに対して、闇斎の場合、「神」は実体であるとする。そして、闇斎が「神」を「理」と関連づけて論ずる場合においても、朱子のようにそれを「実体ではなく神妙な作用の形容」とするのではなく、やはり実体として考えていたという。闇斎が「神」を「気」と同じような実体と考えていた根拠として、高島は次のような一文を挙げる。

㊸杜仁仲五行の神を問ふに答ふる書に、云々。按ずるに、邵子の曰く、気は一のみ。これを主る者は乾なり。神も亦一のみ。気に乗じて変化し、能く有無死生の間に出入し、方無くして測られざる者なりと。

(『文会筆録』：『全集』巻二、一一一頁)

この一文は㊸の「杜仁仲に答ふ」の文を承けるものであるが、高島がここで注目したのは、「按ずるに」のところの、闇斎が引用した邵子の「気一のみ」と「神も亦一のみ」という言葉である。これについて彼は、

つまり、「気一而已」といい、次に「神亦一而已」とあり、この「気」と「神」との関係をさらに「神」は「乗気而变化（以下略）」と述べるわけで、「気」というものと「神」というものを別々の実在として扱い両者の関わりを論じている。(中略)文章の調子からすると、むしろ「気」と並んで「神」と同じような実体と考えられているのではないか。²²

と解釈している。しかし、高島の解釈をそのまま受け止めることは難しいように思われる。まず、恐らく邵子の「気は一のみ」の意味は、高島が言うような「『気』は実体であるから『一』である」のではなく、前述した朱子の「気」論に基づいたものと解釈したほうが妥当ではないかと考えられる²³。また、「神も亦一のみ」の場合、「神」は「気」と同じような実体ではなく、「理の発用」として「気に乗りて変化」する「測られざるもの」である。故に、この場合の「一」の意味は、やはり「神妙な作用」が一貫していると理解したほうが適切であろう。

このように、闇斎はやはり朱子の「神」概念をそのまま踏襲していると考えられる。言い換えれば、「神」を「理」と関連づけていう場合、「理」が「神」に内在して、「気」の働きに原理と秩序を与えるが、「神」自体は「理」ではなく、あくまで「気」なのである。

なお、「鬼神」「魂魄」「精気」などの「神」を「気」と考えるという通常の朱子学的記述が、『文会筆録』の随所に引用されていることは、既に下川が指摘しているところである²⁴。例えば、次のような箇所が『文会筆録』の随所に見られる引用である。

又問ふ、かつ鬼神魂魄一身に就て総じてこれを言へば、陰陽の二氣にほかならざるのみ、然るにすでにこれを鬼神と謂ひ、またこれを魂魄と謂ふは何ぞや。豫ひそかに謂へば、其の屈伸往来を以て言ふが故にこれを鬼神と謂ふ。其の靈には知あり覚あるを以て言ふが故に、これを魂魄と謂ふ。或いは乃ち屈伸往来以て鬼神を言ふに足らざると謂ふ。蓋し合せてこれを言へば則ち一氣の往来屈伸するものこれなり。分ちて之を言へば則ち神は陽の靈、鬼は陰の靈なり。その合せて言ふべき分ちて言ふべきを以て故にこれを鬼神と謂ひ、その分ちて言ふべき言ふべからざるを以て魂魄と謂ふ。

（『文会筆録』、『全集』巻一、二九八頁）

易に曰く、精気物を為し、遊魂変を為す。朱子の曰く、精は魄なり。耳目の精を魄と為す。気は魂なり。口鼻の嘘吸を魂と為す。二の者合て物を成す。精虚しく魄降れば則ち気散り魂遊でゆかざること無し。（『文会筆録』、『全集』巻二、七八頁）

このような引用はほかにもたくさんある。紙幅に限りがあるためここでは一々例示しないが、以上に見られるように、闇斎は基本的に朱子の「神」概念を受けいれている。「神」には「鬼神」をいう場合と、単独で「神」をいう場合がある。神は、基本的に「気」（陽の靈、伸、来）そのものであると同時に、「気」による「測識すべからざる」靈妙な働きでもある。そして、そこにまた「理」というものが存在して、「気」の働き・作用に原理や秩序を与える。

つまり、闇斎においても、朱子の場合と同様に、神は「理」と「気」を重ね合わせた概念として規定している。「神」には「理」が内在しているが、「神」自体は「理」ではなく、「気」なのである。これは、闇斎の「理気妙合」への強調と関連するものであろう。

ところで、闇斎は「神」について語る時、常に日本の神々を頭に入れながら、朱子の「神」概念を理解していた。彼が寛文十二年（一六七二）五十五歳の時に著した「会津神社志序」に、次のようなことが記されている。

そもそも天下の万神は天御中主尊の化する所にして、しかも正神有り邪神有るは、何ぞや。蓋し天地の間唯理と気のみにして、神なる者は理の気に乗りにて出入する者なり。この故に其の気正しければ則ちその神正し。その気邪なれば則ちその神邪なり。

（『全集』巻一、七九頁）

天下万神はみな天御中主尊の化する所であるから、邪神があるわけではないが、実際のところ、正神もあれば邪神もある。それはなぜかという疑問に対して、闇斎はここで、天地の間にあるのはただ理と気のみであって、神というものは、理が気に乗って出入りするものである、と朱子学の理気論をもって、神を解釈している。理は純粹至善なものであるが、気には善悪、正邪の区別がある。これゆえ、気が正であればそれを受ける神も正であり、気が邪であればそれを受ける神も邪になるのである。存在の本源としての「理」が「天御中主神」から「万神」まで一貫して存在しているが、「気」に正と邪があるため、神に正と邪が出てくるわけである。

高島は、「神なる者は理の気に乗りにて出入する者」という一文に特に注意を払って、これを根拠に、「神」＝「理」＝実体と捉えている。彼は、闇斎の「神」理解について次のように述べている。

まずこの「神」は「天御中主尊」という実体であり、それはまた「理」とも言われ、この「神」「理」が「気」に乗って出入するということになる。つまり、闇斎において『理』とは、実体としての神である。²⁵

しかし、ここで闇斎は、「神」を「理」として規定しているのではなく、「神」を「理が気に乗りにて出入りする者」として定義しているのである。この解釈は、朱子学の「理気妙合」論に基づいており、神を理と気の合わせとして考えるべきだという主張である。

さらに、闇斎は根源の神として「天御中主神」（国常立尊と同体異名）²⁶を想定している。恐らく彼は、朱子学的「神」理解を踏まえつつ、それを日本の神道の中の「神」理解に適用しようとしたのであろう。このように、「天御中主尊」は理気の妙合一体の神であり、単純に「理」だけでもなく、「気」だけでもないのである。

すでに述べたように、闇斎は朱子学の「理気妙合」を特に強調して、世界の構成原理を「理」と「気」との「妙合」に求めていた²⁷。この原理は、理と気による二元的要素によって成り立つが、その「妙合」一体の関係から捉えれば、一元的なものとしても考えられ

る。「神なる者は理の気に乗りにて出入りするもの」というように、闇斎の「神」解釈にもこういった「理気妙合」が体現されている。本源の神としての「天御中主尊」から八万神まで、日本の神々はみな理と気の統合体である。

このように、朱子学の「神」に比べて、神道概念としての「神」はより一層ダイナミックな意味が込められているのである。朱子学では、宇宙の構成や万物の生成はすべて「理気」によって説明されるのに対して、闇斎の場合は、理気の統合体としての「神」をもって説明されている。そうすると、闇斎の存在論は、理気の妙合した「神」一元論として捉えられる。

第3節 闇斎の神道論の基本構造

では、理気の統合体として「妙にして測れざる」ものという「神」概念をもって、闇斎は如何なる神道論を展開させたのか。次に、この問題について検討してみる。

1、神は「陰陽五行の主」

明暦元（一六六五）年に書いた「伊勢太神宮儀式序」に、闇斎は「神」の意味について、次のように説明している。

原ぬるに、夫れ神の神為る、初より此の名此の字有らざるなり。其れ惟妙にして測られざる者、陰陽五行の主と為りて、万物万化此に由りて出でざる事莫し。是れ故に、自然に人声に発して、然る後此の名此の字有るなり。日本紀に国常立尊と謂ふ所は、乃ち尊奉して之れを号するなり。国狭槌尊は水神の号なり。豊斟淳尊は火神の号なり。泥土煮尊・沙土煮尊は木神の号なり。大戸之道尊・大苦邊尊は金神の号なり。面足尊・惶根尊は土神の号なり。蓋し神は一にして化に随って之れを称するなり。然るに水火の神各一尊号を奉するは、陰陽を分つ所以なり。木金土神各二尊号を奉するは、陽中の陰、陰有の陽を析する所以なり。一にして二、二にして五、五にして萬、萬にして一、無方の体無窮の用、亦妙にならずや。 （『全集』巻一、六八頁）

もとをたずねれば、「神」は本来その名もその字もないが、その「妙にして測れざるものが陰陽五行の主と為る」ところを、「自然に人声に発して」「此の名・此の字」で表現したのである。『日本書紀』にある最初の神「国常立尊」とは、すなわちこれを尊奉して称するものである。

「其れ惟妙にして測られざる者」とは、『易経』の「陰陽測られざる、これを神と謂ふ」や「神なる者は万物妙にして言と為す者なり」などによる表現である。すでに前述したように、朱子学においては、「神」に二つの意味が含まれており、それは即ち、「造化の迹」

としての「気」そのものと、「二気の良能」や「陰陽測られざる者」と表現される「気」の働きである。ここでは、闇齋も朱子学的解釈をそのまま受け継いで、「神」を「妙にして測られざる者」、つまり「靈妙」なる働きとして捉えている。

闇齋はさらに、『日本書紀』の神代巻に登場する天神七代の神々をそれぞれ陰陽五行に配して解釈している。最初の神^{くにのとこたちのみこと}国常立尊（第一代の神）が根源の神、^{くにのまつちのみこと}国狭槌尊（第二代）、^{とよぐもぬの}豊斟淳尊（第三代）、^{ういじに}湍土煮尊・^{すいじに}沙土煮尊（第四代）、^{おおとのじ}大戸之道尊・^{おおとまべ}大苦辺尊（第五代）、^{おもたろ}面足尊・^{かしこね}惶根尊（第六代）がそれぞれ火・水・木・金・土の五行の神とされている。二代から六代までの五行の神は、すべて「国常立尊」の「化」に従って称するものである。これと同じ旨を伝えたのが『垂加社語』に記される次の一文である。

天神第一代は天地一気の神。二代より六代に至りて、此れ水・火・木・金・土の神、第七代は、則ち陰陽の神なり。

天地の渾沌状態から最初に現れた国常立尊が「天地一気」の神で、二代から六代までの神々がそれぞれ五行の「水・火・木・金・土」の神、そして七代の^{いざなぎ}伊弉諾尊・^{いざなみ}伊弉冉尊が「陰陽の神」であるという。

ここで闇齋は、朱子学の「一気」、「五行」、「陰陽」を「天神七代」に配当して解釈しているわけであるが、これは、「陰陽」「五行」の生成の順序が逆になっているのではなく、「五行の神」のうちに「陰陽」がすでに込められているのである。そして、第七代の神を「陰陽の神」とするのは、第七代の神が造化・気化を兼ねる神であるため、造化で言えば陰陽の神、気化で言えば男女の神である。これが『太極図説』の「乾道は男と成り、坤道は女と成る」というのに相当する、と考えられる。

また、『神代巻風葉集』では、『日本書紀』神代巻の冒頭にある「古天地未だ割れず」から「此の純男を為すゆえん」までの部分²⁸について、次のような解釈が述べられている。

^{あめつちいまだわかれず}天地未割と云うより^{かみそのなかになる}神聖生其中と云うまでは、広く天地の開闢を云う、故曰くと云うより下は、吾が国伝来の意を云て、これをむすぶ。遊魚の水の上に浮かぶとは、^{てんちのなかにひとつのものなる}陰陽互いに交わるの模様、天地之中生一物とは、一つの物ありといえるもおなじ。^{あしかび}葦牙とは万物発生の気をふくめるを、今よりして物に取りて云うなり。国常立尊は此の理万古に渡りてかわらざる尊号、国狭槌尊は水神の号、豊斟淳尊は火神の号なり。木金土の三神は、現に二気の徳を備えたり。水火の二物は一徳あり、水火は虚体にして、天に属するを以て、故に^{けんどうひとりなるこのおことをなすゆえん}乾道独化所以成此純男とは云うなり。

（『神代巻風葉集』、『闇齋全集』巻五、四一～四二頁）

闇齋によると、「天地未だ割れず」から「神聖其の中に生る」までは、天地開闢をいうものであり、「故曰く」から以下は、我が国伝来の意を伝えるものである。「天地之中生一物」とは、天地の中に一つの物ありの意味であり、そして葦牙は、万物発生の気をふくめることを、物に例えて云うものである。国常立尊とは、この理が万古不易であることを表す尊号である。

この意味でいうと、天地の中に生る国常立尊は、万物発生の気を包摂する天地一気の神であり、その中に万古不易の唯一の理が備わる。国常立尊は、陰陽五行の主となる天地一気の神でありながら、それと同時に、理の万古不易も表している。

以上のごとく、闇齋においては、「唯一神」としての本源神の存在が認められる。それがすなわち「国常立尊」である。一方、「神」は、本源の「一」であるが、それが陰陽の「二」に分れたことを、水と火の神が象徴し、更にその陰陽の「二」の組み合わせ（「陽中陰、陰中陽」）によって五行が成り立つことを、それぞれ二つの対偶神の名を持つ木・金・土の神が象徴している。万物万化は、「一」から「二」へ、「二」から「五」へ、「五」から「万」へという展開で、成り立つ。また、万物に本源の「一」が宿っている故、この意味で、「万にして一」というのである。「一にして二、二にして五、五にして万、万にして実は一」というのは、まさに「神」の靈妙なところなのである。（天神七代と陰陽五行との対応を図3に参照）

| 国常立尊（一代） | 天地一気の神 | 陰陽未分化 |
|---------------|--------|------------|
| 国狭槌尊（二代） | 水 神 | 陰盛（陰陽之分） |
| 豊斟淳尊（三代） | 火 神 | 陽盛（陰陽之分） |
| 泥土煮・沙土煮尊（四代） | 木 神 | 陰中之陽（陰陽之合） |
| 大戸之道・大苦辺尊（五代） | 金 神 | 陽中之陰（陰陽之合） |
| 面足・惶根尊（六代） | 土 神 | 土沖気（陰陽之合） |
| 伊弉諾・伊弉冉尊（七代） | 陰陽 の神 | 陰陽分離 |

図 4-3 天神七代と陰陽五行との対応図

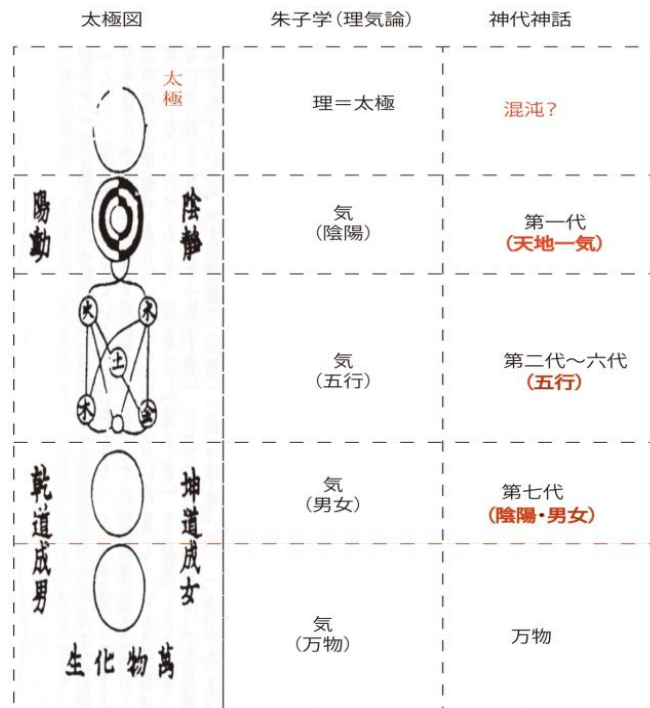


図 4-4 『太極図』 と天神七代

2、神はカガミ

闇齋は、また「神」という字の倭訓について、次のように説明している。

翁曰う、神の字の倭訓、上の字と同く、鑑の字の倭訓は上観の二字と同じくて、
下土を照臨するの謂なり。²⁹ (『神代卷風葉集』、『全集』巻五、三〇頁)

神という字は「カミ」と訓む。この訓は上をカミとよむの同じである。また鑑(カガミ)の倭訓は、上観(カミミル)の読みと同じく、「下土を照臨する」という意味である。

一方、神という言葉を、鑑(カガミ)や上(カミ)と関連づけて説明するのは、闇齋の独創ではなく、『神代卷口訣』、『日本書紀纂疏』や『神代卷講述抄』にすでに見えるものであった。闇齋は、これらの先論を踏襲しながら解釈したと考えられる。例えば、『神代卷風葉集』で、次のような解釈文が引かれている。

神代卷講述抄曰く、神は鏡の中略。

口訣曰く、神は嘉牟嘉美なり。略して嘉美と云う。神慮は明鏡の萬物を照らすが如し。(中略) 上は神常に高天原に在ます、ゆえに宇会を嘉牟と云う。

(『全集』巻五、三〇頁)

纂疏曰く、国常立は一つの真心を指すなり。其の心虚静にして鑑の明なるが如し。
故に天鏡あめかがみを生むと曰う。万象森列して、鑑の影を含むが如し。故に天萬あめよろずを生むと曰
う。(『全集』巻五、五七～五八頁)

『神代卷講述抄』は度会延佳(1615～1690)の『日本書紀』神代卷に対する註釈書である。その中で「神は鏡の中略」だという。また忌部正通は『神代卷口訣』において、神を「かむかみの略」とし、それが神の御心が万物を照らす明鏡の如きであるという意味だと解釈している。一条兼良は『日本書紀纂疏』において、『日本書紀』神代卷の「一書」にある「国常立尊生天鏡尊」云々の段を説明し、国常立尊を「一つの真心」として解釈し、天鏡を生むというのは、その心が鑑の明かなように虚静であることを表し、天萬を生むというのは、鑑が影を含むように、あらゆる事物・現象が森羅しているところを表すのだ、と述べている。

このように、闇齋が神を鏡の略として解釈したのは、これらの先論を踏まえたことが否定しがたい。ただ、その裏にもう一つの要因、それがつまり、鏡を神の神体として、古くから鏡を以て神が祀られているという事実が考えられる。

例えば、『敬齋箴講義』の中で「惟精惟一、万変是監(これ精これ一にして、万変これみ監よ)」について、彼は次のように説明している。

監トハ、鏡ニ物ノ移ル心也、鏡ノ本体ハ、常ニ明々トシテ而モ無心ナル物ニシテ、
物来レバ照シ応ズルゾ、けんし奸媿ヲ不たがえ違、物去レバ、虚然トシテ自若タリ、人ノ一心モ
惟一ノ域ニ至レバ、鏡ノ明ニ物ヲウツスト同シテ、不たがえ迎たがえ物不たがえ追たがえ物、所たがえ応邪正照
然タリ、本朝三種ノ御宝ニ内侍所ト云ヘルハ、径八寸ノ御鏡トナン聞シ、是神明ノ著
ルキヲ表セルニヤ、又「宝基本紀」云、「以無相鏡、為神明御正体ト云々」。是等
ノ語ヲ按ズレバ、忝かたじけなクモ天照御徳之万国ヲ照シ玉フモ、此敬ノ至リヨリ仰ギナバ、
ナド勿納受。(下線、筆者) (『敬齋箴講義』、九二頁)

伊勢内宮で三種の神宝の内の八咫鏡が祀られるのは、神明の明るき所を表すためである、という。また「宝基本紀」によれば、無相鏡が神明の御正体である。

闇齋は、神が鏡のように明かにものを映し、そして鏡が神のご神体で、そのはたらきを象徴するものだという意味に基づき、神(カミ)の倭訓を鏡(カガミ)の略と解釈したのである。

ところで、闇齋の「カガミ」への重視は、彼が明暦三年（1657）に起稿しようとした歴史書を『倭鑑』を「やまとかがみ」と読んだことにもうかがえる。恐らくここに、大和の歴史を鑑みる、天地一貫する国常立尊の神徳を鑑みる、という闇齋の二重意味があると考えられる。³⁰

3、「心は則ち神明の舎」

闇齋によれば、国常立尊は、存在の根源となる天地一気の神である。世の中の万象万物はすべてこの神によって化生されたため、その神徳が天地の間に充満しており、万物に備わる。例えば、『神代卷風葉集』において、彼は神々の尊号に含まれる寓意について、次のように説明している。

翁曰、国常立尊とは、天地の神を名づけ奉る。^{あめかがみ}天鏡尊とは、此の神徳の明らかなる所の尊号なり。^{あめよろず}天萬尊とは、此の神徳の萬物に備れる所を名付るなり。^{あわなぎ}沫蕩尊とは、此の神徳天地の間周く融通するを以て名づけるなり。伊弉諾尊とは、此の神徳人にある事をいへり。
(『全集』巻五、五七頁)

国常立尊とは天地の神を表す尊号である。その神徳が鏡のように明かであり、万物に備わり、天地の間にあまねく融通する。天鏡尊、天萬尊、沫蕩尊は、それぞれ此の神徳の各側面を表して称する尊号である。この神徳が人に備わるところを伊弉諾尊が表している。

一方、「心則神明之舎（心は則ち神明の舎）」という語に示されるように、人間でいう場合、神（神徳、神明）が人間の「心」を宿り場所とする。

例えば、神の宿り場所としての「宮」「社」「祠」について、闇齋は「会津神社志序」で次のように説いている。

宮社祠三字の倭訓、宮は御舎二字と同じく、尊びて之れを称するなり、社^{みや みしや}は八知二字と同じく、神は八方を知るなり、祠^{ほくら ほくら}は火蔵二字と同じく、惟れ神は天地の心、惟れ人は天下の神物にして、其の心は則ち神明の舎なり。

(『闇齋全集』巻一、七九頁)

「宮」は「御舎」と訓み、尊んで称する名である。「社」は「八知」と訓み、神が八方のあらゆることを知っていることを示す名称である。そして「祠」は「火蔵」と同じである。神は天地の心で、人は天下の神物で、その心はすなわち「神明の舎」で、神の宿り処である。

「心は神の舎」というのは、中国古典医学書『黄帝内経』に最初に見えるといわれる³¹。朱子はこれを踏まえて、「心是神明之舎、為一身之主宰（心は神明の舎、一身の主宰と為る）」（『朱子語類』卷九八）と述べ、実体の心臓に神明（靈妙な働き）が宿って、身体を主宰するという。いうまでもなく、朱子はここで心の能動性を説いているわけである。

一方、「心は神明の舎」というのは、神道でも近世以前にすでに論じられていた。例えば、卜部兼直の『神道大意』に「天地に有りては神と云ひ、万物に有りては靈と云ひ、人倫に有りては心と云ふ。心は則ち神明の舎、混沌の宮なり」が述べられている。³²ここでも朱子学とほぼ同じ意味で用いられている。

闇齋は、神儒両面の先学を受け継ぎ、「心は則ち神明の舎」という表現を用いながら、「祠」を「火蔵」として解釈し、「火生土」の五行思想と結びつけ、「心は神明の舎」を次のように説明している。

サテコノ土ハ火カラデナケレバ出来ヌゾ。火ト云ハ則心ゾ。心ニ神ハヤドラセラレルゾ。（中略）アノ神ノ社ヲホコラト云ガ大事ノ秘訓ゾ。凡テ神ノ御座在処ヲホコラト云。ホコラトハ火蔵ト云コトゾ。火ハホト通ス。ホノヲ、ホノコナド云。ソレデ、ヒコラト云。去程ニ、ツツシミト云モノハ心デナケレバ生ゼヌゾ。面白イコトデハナイカ。心ニテナケレバ神ハヤドラセラレヌゾ。

（『神代卷講義』、一四三～一四四頁）

「火」というのは即ち「心」である。「神」は「心」に宿っている。「ツツシミ」は「心」に「神」を宿らせるための基本修養である。「土」は「火」から発生するように、「ツツシミ」も「心」でなければ生じない。

ところで、「心」を「ツツシミ」の状態にするには、どうすればよいのか。言い換えれば、「ツツシミ」の具体的な方法とはなにか。これはやはり、「会津神社志序」でいう「祓邪穢、致清明、正直而祈祷」にはかならない。

人よく静謐にして、渾沌の始を守り、邪穢を祓い、清明を致し、正直にして祈祷すれば、即ち正神福を申ね、邪神禍を息む、あに敬まざるべけんや。

（『全集』巻一、七九頁）

すでに前述したように、神々はみな「天御中主神」（「国常立尊」と同体異名）によって化生するものであるが、その受ける気稟によって「正神」と「邪神」があるわけである。それは「神」の世界であって、人間の干渉しようのない世界である。しかし、人間としては、「正神福を申ね、邪神禍を息む」ようにする方法がある。それが即ち、「よく静謐にして、渾沌の始を守り、邪穢を祓い、清明を致し、正直にして祈祷」することである。総じていえば、つまり「心」を「敬む」ことである。

「静謐にして、渾沌の始を守る」というのは、恐らく人間が天から賦与する「理」即ち「本然の性」を守ることを意味であろう。これを神道から言えば、即ち本源の神である「天御中主神」の神霊を受けて「神人一体」となる最初の状態であろう。

そして、「邪穢を祓ひ、清明を致す」というのは、いうまでもなく、「祓」によって身心の穢れを祓い捨て、身心を清浄にして、清明の境地に到すことであろう。「邪穢を祓ひ、清明を致」せば、人間は自然にその「本心」に戻り、「静謐にして渾沌の始を守る」ことができるのである。

また、「正直にして祈祷す」とは、即ち心を正直にし、誠心を込めて祈祷することで、これは、伊勢神道の経典『鎮座伝記』・『宝基本記』・『倭姫世記』に見える「神の垂は祈祷を以て先と為し、冥の加すは正直を以て本と為す」に由来する言葉である³³。だが、闇齋にとって、「正直」と「祈祷」とは意味が異なるようである。「正直の神道に祈祷といふことはない」というのは、闇齋が常に述べていた言葉のようである³⁴。つまり、心を正直にすれば、神が自ずからこの心に宿り、加護してくれるのであるから、別に神の宿りを求めるために祈祷しなくてもいいという意味であろう。このように考えると、「正直にして祈祷す」は、「邪穢を祓ひ、清明を致す」に外ならないのである。

要するに、闇齋にとっては、「渾沌の始を守る」も、「邪穢をはらひ、清明を致す」も、「正直にして祈祷す」も、みな「心」を「敬む」ことであり、またその具体的な実践方法でもある。

「神」が「吾が身」（人のこの身）に宿り、その主体となって人の活動（身体や心理、考えなどに関わるすべて）をつかさどる。「神」の宿り場所は「吾が身」にある「心」である。だから「心」は「神」を宿らせる「神明の舎」である。これゆえ、人は常に心を「敬」の状態に保たなければならない。その方法としては「祓」「正直・祈祷」がある。これが即ち闇齋の人間論である。「心性論」が朱子学人間論の基本であるように、「心神論」は闇齋の神道人間論の基本である。彼が「心は神明の舎」を通して捉えようとしたのは、「自分の中の、より深い「本源」にひそむ本来の自分、自己中心的な部分を超えたより深い自己、自己の内なる靈性」³⁵を発見するである。

以上、「神」概念をめぐる闇齋の朱子学的理解と神道的解釈について検討してきた。まず、朱子学側面では、闇齋は、朱子学を基本規定に踏襲しつつ、「神」を实体としての「気」とその気の「妙にして測られざる」「靈妙な働き」という二重意味で捉え、更に「理」の概念を導入して、「理」がそなわり、「妙にして測れざる者」こそが「神」である、と理解した。このように、彼は朱子の「神」＝「気」という原則を貫徹させ、「理」と「気」の統合体としての「神」概念を受容したのである。

一方、闇齋の「神」に対する思索は、単に朱子学的理解にとどまらず、日本の神々の存在も考えるようになった。彼は朱子学の理気論をもって神々の存在の理論依拠として、「神」

が「理」と「氣」の兼ね合わせであるという点に注目し、超越的、恒久的な秩序としての「理」と実体的存在としての「氣」を、「神」に仕立てあげることによって、「神」に本源的な存在としての定位を与えた。

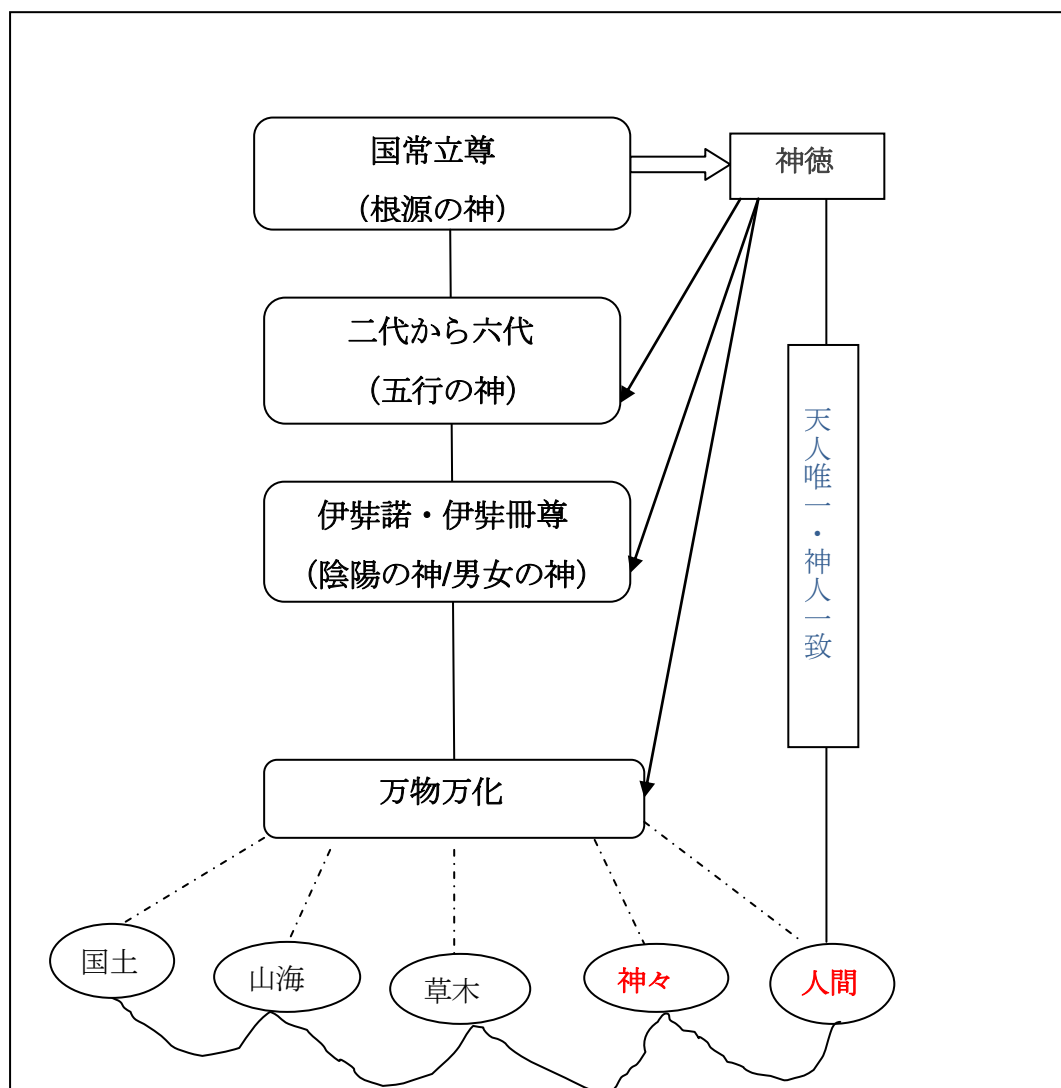


図 4-5 山崎闇斎の神道論の基本構造

朱子学では、錯綜するこの世界を「氣」（存在）と「理」（存在の秩序）という二つの原理に収斂することによって、世界の構成や万物の形成を合理的に説明することができたが、その際、鬼神の世界をもその体系のなかに取り込み、この見えざる存在を定位しようとした。これに対して、闇斎は、錯綜するこの世界を「神」に収斂しながら、世界の構成や万物の形成をすべて「神」を以て説明しようとした。

このように、闇斎の神道論は、神という形而上の「理」と形而下の「氣」が交錯妙合した力が、陰陽五行の生成という段階を経て、人に至る万物万化の生成に具体化し、更に人

においては、神という力が「心」に宿ることによって、心身ともを活性化し、人のあるべき姿に結実するという構造になっている。

註

- 1 下川玲子「山崎闇斎の「神」概念」（『愛知学院大学文学部紀要』三十五、三九四～三八五頁、二〇〇五年）、三九四頁
- 2 三浦国雄「朱子鬼神論の輪郭」（『神觀念の比較文化論的研究』東北文学部日本文化研究所編、講談社、一九八一年）
- 3 錢穆『朱子新学案』第一冊（三民書局、一九七一年）
- 4 柴田篤「陰陽の靈としての鬼神—朱子鬼神魂魄論への序章—」（『哲学年報』（五十）、七一～九一頁、一九九一年）
- 5 三浦前掲論文、七四八頁～七四九頁
- 6 原漢文：神、伸也。鬼、屈也。如風雨雷電初發時、神也。及至風止雨過、雷住電息、則鬼也。
- 7 〈宋〉黎靖德編、王星賢点校『朱子語類』（中華書局、一九八六年）
- 8 原漢文：鬼神只是氣。屈伸往来者、氣也。天地間無非氣。人之氣与天地之氣常相接、無間斷、人自不見。人心才動、必達於氣、便与這屈伸往来者相感通。
- 9 原漢文：鬼神不過陰陽消長而已。亭毒化育、風雨冥晦、皆是。在人則精是魄、魄者鬼之盛也、氣是魂、魂者神之盛也。精氣聚而為物、何物而無鬼神！
- 10 原漢文：發於心、達於氣、天地与吾身共只是一团物事。所謂鬼神者、只是自家氣。自家心下思慮纔動、這氣即敷於外、自然有所感通。
- 11 原漢文：程子曰、鬼神、天地之功用、而造化之迹也。張子曰、鬼神者、二氣之良能也。愚謂、以二氣言、則鬼者陰之靈也、神者陽之靈也。以一氣言、則至而伸者為神、反而歸者為鬼。其實一物而已。
- 12 新編諸子集成『四書章句集注』（中華書局、一九八三年）
- 13 安田二郎「朱子の『氣』について」（『中国近世思想史研究』、筑摩書店、一九七六年）
- 14 原漢文：鬼神者、造化之迹也。神、伸也。鬼、歸也。言鬼神、自有迹者而言之。言神、只言其妙而不可測識。
- 15 原漢文：問、「以功用謂之鬼神、以妙用謂之神」。曰、「鬼神只是往来屈伸、功用只是論發見者。所謂「神也者、妙万物而為言」、妙處即是神。其發見而見於功用者謂之

鬼神、至於不測者即謂之神。如「鬼神者、造化之迹」、「鬼神者、二氣之良能」、二説皆妙。

16 原漢文：神是理之發用而乘氣以出入者也。故易曰、神也者妙万物而為言者也。但恐却將神字全作氣看則又誤耳。

17 高島前掲書、一七頁

18 高島前掲書、八八頁

19 下川前掲論文、三九二頁

20 下川前掲論文、三八九頁

21 高島前掲書、六五～六六頁

22 高島前掲書、八三頁

23 「天地の間、ただこれ一氣のみ」（『朱子語類』卷六三）

24 下川前掲論文、三九一頁

25 高島前掲書、八九頁

26 「嘉謂う、国常立尊、天御中主尊は同体異名なり」（『中臣祓風水草』、三六四頁）

27 詳しくは本論文第2章をご参照。

28 本文：古天地未剖、陰陽不分、渾沌如鷄子、溟滓而含牙。及其清陽者、薄靡而為天、重濁者、淹滯而為地、精妙之合搏易、重濁之凝竭難。故天先成而地後定。然後、神聖生其中焉。故曰、開闢之初、洲壤浮漂、譬猶游魚之浮水上也。于時、天地之中生一物。狀如葦牙。便化為神。號國常立尊。至貴曰尊。自餘曰命。並訓美舉等也。下皆效此。次國狹槌尊。次豐斟淳尊。凡三神矣。乾道獨化。所以、成此純男。

29 同じ旨の文章は「会津神社志序」にも記されている。

30 『倭鑑』本文は、現存していないが、その目録のみが残され、『垂加草』（附録・下、『全集』第二巻）に収められている。それは、「第一巻一之天 天神紀」から「第八十七巻 後村上紀」までの八十七巻からなっている。この「目録」から、神代から人代の一貫、つまり天人一貫の思想が窺われる。

※「倭鑑目録」

| | | |
|-----|-----|-----|
| 第一巻 | 一之天 | 天神紀 |
| | 一之地 | 地神紀 |
| | 一之人 | 神武紀 |

31 闇齋は、『文会筆録』巻一八の中に、「岐伯曰、心者君主之宮也、神明出焉（岐伯曰く、心は君主の宮なり、神明出でる）」（靈蘭秘典論篇第八）、「心者神之舍也」（大惑論第八〇）を引用している。

32 谷省吾『垂加神道の成立と展開』（国書刊行会、二〇〇一年）、一六一頁

33 山崎闇齋『垂加社語』、平重道等校注『近世神道論・前期国学』、一二〇頁

-
- ³⁴ 高島元洋『日本朱子学と垂加神道』（ぺりかん社、一九九二年）五九六頁。この語は浅見絅斎の語録である『常話筭記』に見える。著者はこの語を依拠として「正直」が日常の修養であるとするれば、「祈祷」はより限定された場での行為である、と「正直」と「祈祷」の違いを解釈している。
- ³⁵ 田尻祐一郎『山崎闇斎の世界』、ぺりかん社、二〇〇六年、二四三頁

第5章 山崎闇齋の「中」概念

「中」は、『中庸』以来の重要な儒学概念であり、従来から各時代の儒学者によって多様な解釈が行われてきた。殊に宋代に至り、朱熹が『中庸章句』を作って、33章に分け、いわゆる四書の一つとして表章し、ますます尊崇されるようになった。

「中」は、朱子学体系を構成する枢要な概念である「性」や「道」、「徳」、「敬」などのすべてと関連する基本概念である。朱子学の学統を継承した山崎闇齋も、この「中」概念を重視していた。そして、彼は、神道研究を進める中で、この「中」が日本の「道」にもあると発見し、「中」を一つの神道論概念として展開させた。

本章では、朱子学と比較しながら、「中」に対する闇齋の朱子学的理解、及び神道的展開について論じる¹。

ここで、敢えて朱子学概念としての「中」を「チュウ」と訓み、闇齋によって展開された神道論的概念としての「中」を「ナカ」と訓むことにする。そして、闇齋における「中」概念の受容、展開過程を「チュウ」から「ナカ」への展開とする。

第1節 朱子学の「中」概念

さて、「中」とは具体的にどんな意味内容で説かれていたのか。朱子学において「中」は、どのように理解されていたのか。

「中」の意味について、『中庸或問』²には次のような一文が記されている。

曰く、中は一^レ名にして二^レ義有り。程子固より之れを言えり。今其の説を以て之れを推すに、不^レ偏^レ不^レ倚と云うは、程子の謂う所の中^ニ在るの義、未^レ発の前、偏^レ倚する所無きの名なり。過不及無きとは、程子の謂う所の中^ニの道なり。行事に^{あらわ}見れて各々其の中を得るの名なり。蓋し不^レ偏^レ不^レ倚は、猶立ちて四^レ旁に近^レづかざるがごとし。心の体は、地の中なり。過不及無きは、猶行きて先^レだたず後^レれず、理の当、事の中なり。故に未^レ発の大本に於ては、則ち不^レ偏^レ不^レ倚の名を取る。已に発して時に中するに於ては、則ち過不及無きの義を取る。語固より各々当たること有り。然るに其の未^レ発に^{あた}方^ては、未^レだ過不及無きの名づく可^レき有らずと雖も、而れども過不及無きの本体為る所以は実に是に在り。其の発して中を得るに及んでや、其の^{つかさど}主^る所一事に偏^レならざること能わずと雖も、然れども其の過不及無き所以の者は、是れ乃ち偏^レ倚無き者のする所にして、一事の中に於ても亦未^レだ嘗て偏^レ倚する所有らず。(中略)是れ則ち二^レ義殊なりと雖も、而れども実は体用を相^レ為す。

以上によると、「中」には「不偏不倚」と「過不及無き」という二つの意味がある。即ち、程子のいう「中に在るの義」と「中の道」である。

「中に在るの義」とは、『中庸』にいう「喜怒哀樂の未だ発せざる、これを中と謂ふ」という場合の「未発の中」である。この「中」はすなわち、未発の前（喜怒哀樂などの人の感情が発する前）の「偏倚するところ無き」ものであり、人に内在する一種の精神的実体と言えるものである。

それに対して、「中の道」とは、物事が行き過ぎもなく遅れもない状態の「過不及無き」「中」である。この場合の「中」は、「理の当、事の中」であり、喜怒哀樂が「発して皆節に中る」（『中庸』）というときの「和」と考えられる。

「中に在るの義」は、未発の大本であるため、その「不偏不倚」の義を取る。「中の道」は、発して時に中するため、その「過不及無き」の義で表現する。両者はその具体的な意味表現においては異なるが、実は一物の体と用の両面である。

要するに、「中」には「中にあるの義」や「不偏不倚」という「未発の中」と「中の道」や「和」、「過不及無き」という「中」がある。前者は「天下の大本」であり、後者は「天下の達道」すなわち現実世界における「中」である³。次に、この二つの「中」の意味について具体的に述べる。

1、未発の中

朱子は、未発の中を性として規定した。例えば、彼には次のような言葉がある。

喜怒哀樂、情なり。其の未発、則ち性なり。偏倚する所無し、故にこれを中と謂ふ。
（『中庸章句集注』）

喜怒哀樂は情であり、情が発する前の未発状態は「性」であるが、そのどちらにも偏らないところをもって「中」という。

『中庸』の冒頭に、「天の命ずるこれを性と謂ひ、性にしたが率ふこれを道と謂ひ、道を修むるこれを教と謂ふ。」とあるが、朱熹は「中庸章句」で、性を次のように規定している。

命は猶令のごとし。性は、即ち理なり。天は陰陽五行を以て萬物を化生す。氣は以て形を成して、理も亦賦すること、猶命令のごとし。是に於て人物の生ずる、各々其の賦する所の理を得るに因りて、以て健順五常の徳と為す。所謂性なり。

朱子によれば、性はすなわち理である。理は天にあっては理というが、人にあっては性という。この「性」は「不偏不倚（偏らず依りかからず）」なので、「中」という。つまり、この場合の「中」は、超自然的、理念的なものである。

蓋し天命の性は、萬理具わり喜怒哀楽各々当たる攸有り、其の未だ発せざるに方りて、渾然として中に在りて、偏倚する所無し。故に之を中と謂ふ。其の発して皆其の中たることを得るに及びて、乖戾する所無し。故にこれを和と謂ふ。これを中と謂ふは、性の徳を状^{かた}る所以、道の體なり。其の天地萬物の理該ねざる所無きを以て、故に天下の大本と曰う。之を和と謂うは、情の正を著す所以、道の用なり。其の古今人物の共に由る所を以て、故に天下の達道と曰う。蓋し天命の性は純粹至善にして、人心に具わる者、其の體用の全き、本皆此の如し。（『中庸或問』）

未発状態の「中」が「体」で、已発状態の「和」が「用」である。天命の性は、渾然たる一体である。「中」と「和」は、性（天命の性）の体と用の両面を表している。「中」は性の体で、そこに天地万物の理が兼ね備わっているため、天下の「大本」というのである。「和」は、性の用で、古今の人物みなこれに則っているため、天下の「達道」というのである。

これを「心」論から言えば、「中」は心の「体」で、「和」は、心の「用」である。「中」は心の「事物未だ至らず、思慮未だ萌えず」という状態であり、「和」は、心の「事物が交り合い、思慮が萌える」に至って、七情（喜怒哀楽愛悪欲）がその正を得る状態である。これについては、朱子は「張欽夫に答ふ」で次のように、述べている。

事物未だ至らず、思慮未だ萌えずにして一性渾然、道義全^{そと}て聚ふは、其れ中と謂ふ所なり。これ乃ち心の体を為して寂然不動なる所以なり。其の動くに及ぶと、事物交り至りて、思慮萌える、則ち七情迭用して、各攸主有り、其れ和と謂ふ所なり。これ乃ち心の用を為して感じて遂に通ずる所以なり。（『朱子文集』卷三十二）

「思慮未萌、事物未至（事物未だ至らず、思慮未だ萌えず）」は、「喜怒哀楽の未だ発せざるところ」であり、心の「寂然不動」の状態である。この状態にあるのは、即ち天命の性、渾然の性である。この状態の「心」は、「寂然として動かない」「体」である。それゆえに「中」と言う。一方、事物交りて至るとき、思慮が芽生え、従って喜怒哀楽の情が発する。その発して節に中り、乖戾無きところは、即ち「和」である。「和」は「心」の「感じてすぐに通ずる」状態を表すものであり、心の用である。

このように、朱子は「未発」の「中」と「発して節に中る」「和」の二つの状態をもって性情を解釈して、更に性情をもって「心」を把握しようとする。心には未発の心（性）と已発の心（情）という二つの側面がある。性と情は体用関係である。性が情と発する前（未発の前）には、心も未発である。性が情と発した時、心も已発の「思慮」心となる。心は性と情の両方面を貫きながら、同時に体と用を兼ねる。性は心の体で、情は心の用である。

「中」は心の「未発」状態で、「和」は心の「已発」状態である。未発の心は、「道義全て聚ふ」性を内包する実体である。「事物交り至りて、思慮萌える」に至ると、性が情と発する。

以上、未発の中の意味内容について考察してきた。未発の中とは、根本実在の本源をいう超自然的理念的なもので、これが「天命」、「性」、「道体」として捉えられる。この「中」は、存在者の理法の根拠として、その根源的立場から事物事象を離れた次元で説かれる存在論的な意味を持っている。

2、君子時中

一方、朱子学の「中」は、実践倫理としての意味も持っている。『中庸』に見える「君子時中」や『尚書』（大禹謨）にみえる「允執厥中」という表現のなかの「中」が、つまりこれである。

「君子時中」とは、『中庸』の「君子中庸、小人中庸に反す。君子の中庸なるは、君子にして時中す。小人の中庸に反するは、小人にして忌憚無きなり」に由来する言葉である。その意味について、朱子は次のように説明している。

君子はただこれ箇の好人を説くなり。時中はただこれ箇の恰好の事を做し得るを説くなり。

「君子にして時中す」は、易傳の中に「中は正より重し、正は必ずしも中ならず」と謂う所の意に同じ。正は且是箇の善悪を分別するなり、中は則ちこれ恰好の処なり。

君子の徳が有りて、而も又時に随って以て中を処すは、方にこれ恰好の処に到るや。
（『朱子語類』卷六十三）

「君子時中」の「君子」とは、「徳」を持つ「好き人」である。「時中」とは、恰好ちやうどいい事をなし得るのを説くものである。また、「中」は「正」と異なって、「正」は善悪を分別するものであるが、「中」は「恰好処」（ちやうど好いところ）である。君子は「徳」を有しながら、時に随って中を処することができるからこそ、「恰好の処」にいたるのである。

「時中」というのは、すなわち「時」に即して、「時」を離れるということなく、いささかも「時」を逸脱することがなく、「中」を処すという実践理性の在り方である。この「中」は、すなわち現実世界の多様な構造に応じて顕現する万物万象の各々の理法・規範である。

朱子は、「君子時中」を『尚書』にみえる「人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中（人心は惟れ危し、道心は惟れ微かなり、惟れ精惟一、允にその中を執れ）」の「執中」に対応させている。例えば、「中庸章句」の「序」に次のような一文が述べられている。

上古に聖神、天を継ぎ極を立ててより、道統の伝、自ら来ること有り、其の経に見ゆるのは、則ち「允に厥の中を執れ」とは、堯の舜に授けた所以なり、「人心は惟れ危し、道心は惟れ微かなり、惟れ精惟一、允に厥の中を執れ」とは、舜の禹に授けた所以なり、堯の一言、至や、尽や、而して舜また三言を以て之れを益したのは、則ち夫の堯の一言を明らかにする所以なり、必ず是の如きにして後庶幾すべきなり、（中略）、其の「天命率性」と曰うは、則ち道心の謂いなり、其の「択善固執」は、則ち精一の謂いなり、其の「君子時中」は、則ち執中の謂いなり。

（『朱子文集』巻六十七）

「允執厥中」とは、堯が舜に授けた訓えである。その舜が禹に伝えた時には、堯の言葉の意味を明確にするために、それに「人心惟危」（「人心はこれ危ふし」）、「道心惟微」（「道心はこれ微かなり」）、「惟精惟一」（「これ精、これ一」）の三言を加えて授けた。朱子によれば、「道心」とは、「天命率性」（天命性にしたがう）のことであり、「これ精、これ一」とは、「択善固執」という意味であり、「君子時中」とは「執中」（中を執る）とは、すなわち「君子時中」のいうところである。この「中」は、「恰好の道理」であり、「允執厥中」とは、すなわち「信」に「恰好の道理」を「執得」することである。

朱子は「允執厥中」に堯舜禹と相伝された「道統」⁴があり、そこにおいて伝えられた「意」というのが、すなわち「中」であり、この「中」の意味は、『中庸』にいう「君子時中」の「中」にほかならない。

呂氏又「允に厥の中を執れ」を引いて以て未発の旨を明かせり。則ち程子の書を説けるや、固より「允に厥の中を執れ」はこれを行う所以と謂えり。蓋し其の謂ふ所の中とは、乃ち時中の中を指して、未発の中に非ず。（『中庸或問』）

朱子は、程伊川の説に従い、「允に厥の中を執れ」をもって「未発の中」の意味を説明した呂与叔（1040～1092）を批判して、「允に厥の中を執れ」の「中」とは、「君子時中」

の意味で、「未発の中」ではない、と述べている。

以上、「君子時中」と「允執厥中」に表される実践倫理としての「中」について述べてきた。この場合の「中」は、「恰好の道理」であり、それは、定体なく、その場その場に応じて定まるものである。この場合の「中」は、「理」や「性」の形而上的な原理というより、プラクティスの指針としての面を重視する実践的倫理である。

『中庸』の「中」、本はこれ過不及無きの中なり、大旨は時中の上^{もと}に在り、若し其の中を推せば、則ち喜怒哀楽未だ発せざるの中に自^よりて「時中」の「中」と為る。未発の中はこれ体なり、「時中」の「中」はこれ用なり、中字は中和を兼ねて之れを言うなり。
(『語類』卷六十二、一四八〇頁)

朱子の理解では『中庸』の「中」は、その「大旨」が「時中」にあるという。しかし、更に推論すれば、実は「時中」の「中」は「喜怒哀楽未発」の「中」を根源とするのである。また「未発の中」は「体」で、「時中」の「中」は「用」である。「時中」の「中」は「未発の中」を前提とするため、『中庸』では「時中」の「中」を説くために、「未発の中」に論及すると言われる。

このように、朱子学の「中」には「未発の中」と「君子時中」の「中」という二つの意味が含まれる。両者を含めて「中和」「中庸」と言う。朱子は、「未発の中」において「理」（「天命」、「性」、「道体」）の所在を表し、「君子時中」・「允執厥中」において「理」に基づく実践倫理を述べる。

3、「中」のための修養工夫

朱子は、「中」を実践するには、「存養省察」、「敬内義外」、「択善固執」などといった修養工夫が必要である。⁵この修養工夫の表現が多様であるが、全部一つの「敬」で表すことができる。次に、この修養工夫について、簡単に述べてみたい。

(1) 存養と省察

「中・和」と「存養・省察」の関係について、朱子は次のように説明している。

大抵、未発・已発はただこれ一項の工夫なり、未発は固より存養を要す、已発もまた審察を要す、事に遇えば時々また提起して、自ら怠りて放過する心を生ずべからず、時として存養せざること無く、事として省察せざること無し。

(『語類』⁶卷六十二、一五一頁)

存養はこれ静の工夫なり、静なる時はこれ中なり、其の過不及無く、偏倚する所無きを以てなり、省察はこれ動の工夫なり、動く時はこれ和なり、才^{わざ}かに思うこと有れ

ば、便ちこれ動なり、発して節に中りて乖戻する所無ければ、乃ち和なり。

(『語類』卷六十二、一五一七頁)

「存養」は、「静の工夫」であり、「静なる時」の「未発」の「中」は存養を必要とする。「省察」は、「動工夫」であり、「動時」の「発而中節」の「和」は省察を必要とする。つまり「時として存養せざることなく、事として省察せざること無し」というのである。

(2) 敬と義

またこれと関連する概念として、「敬」と「義」の修養概念が提出されている。

蓋し敬以て内を直くして喜怒哀楽の偏倚する所無きは、その中を致す所以なり。義以て外を方にして喜怒哀楽の各々其の正を得るは、夫の和を致す所以なり。敬・義夾持して、涵養・省察し、其の戒謹恐怯を用いざる所無し、ここを以て、其の未発に当りて而も品節已に具わり、発用する所に従って而も本体卓然たり。以て寂然・感通の少しの間断すること無きに至れば、則ち中・和我に在りて、天・人に間無し。而して天地の位する所以、万物の育する所以は、其れこれに外ならず。

(「中庸首章説」：『文集』卷六十七、三二六五頁)

敬を以て内を直くすれば、「中」を致す。義を以て外を方にすれば、「和」を致すという。「敬以直内」の「内」とは、「未発」の「性」ということであり、「義以方外」の「外」とは、「已発」の「情」ということである。このように、「敬」と「義」の対比、「内」と「外」の対比、更に「存養」と「省察」の対比は、すべて「未発」（「中」）と「已発」（「和」）で捉えられたのである。また「敬以直内」「義以方外」の意味は、それぞれ「未発」の「存養」、「已発」の「省察」に対応する。

第2節 「中」から「中」への展開

さて、朱子におけるこうした思想実践の階梯としての重層的な意義を持つ「中」を、闇齋は如何に理解して、また如何に受容し、展開させたのか。次に、この問題について検討してみる。

闇齋の「中」は、朱子学から発想上の影響を受けつつ、やがてその神道研究を進めるにつれて、神道からも「中」を発見し、神儒の両面からそれを把握しようとした。

彼は、朱子学概念としての「中」を、日本の場合の天御中主神の「中」や、『日本書紀』神代卷にある「国中柱」の「中」に対応させて考えていた。寛文七年（一六六七）に編纂した『洪範全書』⁷には次のような一文が記されている。

中の本然、善ありて悪なし。これにおいてか^{あらわ}見れる。書に上帝の衷と謂ふ所、伝に天地の中と謂ふ所、すなわち堯舜禹相伝の中、これなり。我が国天地の神を封じ、天之御中主神と号す。伊弉諾尊伊弉册尊神に継ぎ国中柱を建つ。二尊の子、天照太神、光華やかに六合に徹し、大明天に中る如し。則ち天上の事を以て授かる。蓋し上下四方、ただ一理のみ。故に神聖の道、約せずして自ずから符合する者、妙なりや。

（『山崎闇齋全集』⁸第三卷、三五三頁）

中の本然は、善であり悪がない。中国古典の中にみえる「上帝の衷」、「天地の中」、堯舜禹相伝の「中」は、みなこれを指しているものである。これが、我が国の日本で言えば、すなわち天地の神である天御中主神の「中」、「国中柱」の「中」である。天地の間に理は一のみであるゆえ、神（日本）と聖賢（中国）の道は、「約せずして自ら符合する」のである、という。

ところで、「上帝の衷」「天地の中」について、『中庸輯略』では次のように述べられている。

一本に云ふ、中は、天道なり、天徳なり。降って人に在り。人稟けてこれを受く。是れこれを性と謂う。書に曰く、惟れ皇なる上帝、衷を下民に降す、と。伝に曰く、民、天地の中を受けて以て生ず、と。此れ人の性の必善なる所以。故に曰く、天の命之を性と謂う、と。（『中庸輯略』）

中とは天道、天徳であり、天の人に賦与した性である。書にいう「上帝、衷を下民に降す」、伝にいう「民、天地の中を受けて以て生ず」というのは、すなわち人の性が至善であるゆえんである。

このように、闇齋は、「神聖の道」に共通する「中」から、彼の「妙契」論を展開させていくわけである。では、彼は具体的にどういうプロセスで展開していくのか。神儒両面にわたる「中」を彼はどのように把握するのか。これが、この文を書いた後の彼の研究活動（主に『垂加中訓』及び『中和集説』）からは、何らかの答えが得られる。

1、『垂加中訓』の編纂

『垂加中訓』は、闇齋の「中臣祓」に対する註釈の未定稿本である。谷省吾によると、この稿本は、寛文九年（一六六九）閏十月二十五日から寛文十一年（一六七〇）年八月十八日までの間に書かれたものであるという⁹。ちなみに、闇齋は寛文九年（一六六九）九

月東遊の途中で伊勢神宮を参拝し、その時大宮司大中臣精長から「中臣祓」を伝授されたようである。従って、闇齋は「中臣祓」を伝授されて間もなく、それについての注釈活動を始めたことが分かる。恐らく「中臣祓」の伝授を得たことによって、闇齋は『洪範全書』で指摘した「神聖之道、不約而自符合者」という考えを深化させたのであろう。

すでに前述したように、『中庸』をとくに尊んだ朱子にとって、「中」を如何に理解すべきかは彼の主な関心問題であった。これは、敬虔な朱子学者としての闇齋にとっても同じく重要な研究課題であって、また恐らく早くから関心を抱いた問題でもあろう。しかし、『垂加中訓』の著述（草稿作成）自体がその具体的な例証になると考えられる¹⁰。

『垂加中訓』の「垂加」二字は、『造伊勢二所太神宮宝基本記』、伊勢二所皇太神宮御鎮座伝記』及び『倭姫命世記』に見える天照大神の御託宣「神垂以_レ祈祷_レ為_レ先_一、冥加以_レ正直_レ為_レ本_一」に由来する。本稿本の内題に傍書された和歌「わすれしな高天原に神まし
たれくはへぬるなかのをしへを」に従えば、『垂加中訓』の「中訓」の二字は、「なかのおしへ」と訓む。¹¹闇齋は伊勢で伝授された『中臣祓』の中心思想を、神が垂れ加えた「中の訓え」と捉えたように考えられる。

なお、闇齋がここで殊更に和歌をもってこれを表現することは意義深いと考えられる。周知のごとく、彼には数多くの漢詩が残されているが、和歌を詠むことは少なかった。では、ここで彼は敢て和歌を以て表現しようとするのは、なぜだろうか。これはおそらく吉川惟足から影響を受けたことが考えられる。江戸時代の吉川流神道が平安以来の和歌思想

を多分に含んでいることは、すでに錦仁によって指摘されたところである。吉川惟足は四代弘前藩主・津軽信政（一六四六～一七一〇）に招かれ、『古今和歌集』仮名序などの和歌思想について講義したことがある¹²。錦氏の研究によれば、吉川流神道には、神と人をととりもつ仕組みとして和歌が構想されており、和歌は神から人へ受け渡される表現の器である。恐らく闇齋も惟足からこういった和歌思想を受けて、和歌をもって神による「たれくわへぬるなかのおしへ」を表現したのであろう。

このように、「垂加中訓」というのは、すなわち「神垂以祈祷為先、冥加以正直為本」という天照大神の託宣によって中の訓えを闡明するものである。また、闇齋は「中臣祓」

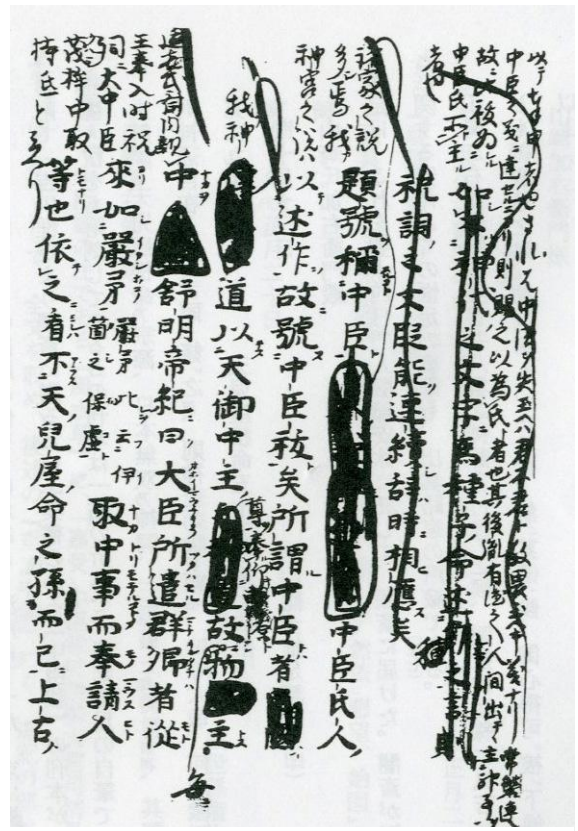


図5-1 『垂加中訓』稿本

〈谷省吾『垂加神道の成立と展開』（p115）より〉

の本旨を「なかのおしへ」（中の訓え）と考えたのである。彼は、朱子学に啓発され、「中」を「チュウ」から「ナカ」へと展開させ、この概念から儒教と神道の結合点（妙契）を発見したと考えられる。

2、『中和集説』の編纂

『中和集説』は、闇斎が「中和」及び「性情」などの概念に関する朱子の語三十条を『語類』『文集』から抄出したものである。その編纂を始めたのは寛文十二年（一六七二）で、すなわち『垂加中訓』を完成したその次の年である。

すでに谷省吾の指摘があったように、「神道学の世界で中臣祓を考へ、天御中主尊の神徳を考へてみると、この朱子による「中」の理解と同じものが、つねに思索の根底にあったに違ひなかった。神道研究における重要な深化、前進の時期に際会してゐた闇斎が、丁度その時期に『中和集説』を編したことは、決して偶然ではなかったはずである」。

闇斎は朱子の「中和」説を受け継ぎ、天命の性が体用・動静を合わせて言うものだとする。そのうえに、「未発の中」は天命の性の「体之静」で、「発して節に中る」は天命の性の「用の動」と解し、「中」の道は「天人妙合」の理を体現すると考えた。彼は「中和集説序」で次のように述べている。

薛敬軒曰く、中庸序、要領は天命の性と謂ふ所なり。一書の理は是れにほかならない。亦要領を知る者とも謂べし。夫れ天命の性、体用動静を合して言へり。未発の中、其の体の静なり、節に中るの和、其の用の動なり。斯の義、至精至密。（中略）夫れ、天命の性、人心に具わる。故に心を存し性を養ひ、天に事へる所以なり。而して存養の要、他に無く、敬のみ。（中略）孟子の云ふ、恭敬の心、礼なり。天人妙合の理、此の如き、位育の功は敬に在るは、また宜ならずや。周子、中を以て礼と為し和と為す。程子、中和を論ずるは必ず敬を以て言と為す。先生、此れを挙げて人に示すのは、其の指（旨）深し。（『闇斎全集』第二卷、四一〇頁）

前述したように、朱子の理解では、「中」には「未発の中」と「君子時中」という二つの意味が含まれる。前者は、天命の性であり、道の体であるのに対して、後者は、「恰好の道理」であり、理に基づく徳行の実践である。朱子の「中」は、本体論と実践論の両面を兼ねる概念である。そして、この「中」を守るには、「敬内義外」や「存養省察」などの修養工夫をしなければならない。

一方、「存養の要、他に無く、敬のみ」、「位育の功は敬に在るは、また宜ならずや」、「程子、中和を論ずるは必ず敬を以て言と為す」から分かるように、ここで闇斎は、「中」の理論的意味よりは、修養工夫としての「敬」を強調している。

『中和集説』で、闇齋が朱子の「中和」に対する論説を抄出したのみで、自分の見解を加えていないため、彼自身の「中」に対する考えを窺うことは難しいが、その「序」から見れば、少なくとも闇齋は、「中」を守るための修養工夫のほうに中心を置いている、と考えられる。闇齋のこうした「敬」中心の「中」理解は、彼の神道思想にも表明されている¹³。

以上述べてきたように、闇齋は、儒教と神道の二方面から「中」への関心を示し、中国における『中庸』の「中」（チュウ）が、実は日本にもあつて、それがすなわち、『中臣祓』の「中」（ナカ）である、と主張している。

では、闇齋における神道論概念としての「中」は、具体的にどういう意味であろうか。次に、闇齋によって展開された「中」（ナカ）の意義付けを検討してみる。

第3節 「中」の神道論

第4章においてすでに論じたように、闇齋は、存在の本源として『日本書紀』神代巻に登場する第一代の神「国常立尊」を想定していた。またこの神を「天御中主尊」と同体異名の神とする。「天御中主尊」について、闇齋は、寛文十二年（一六七三）に保科正之の依頼によって書いた「会津神社志」の序文の中で次のように述べている。¹⁴

我が倭、天地の神を封じ、天御中主尊と号す。天を挙げ以て地を包む。御は尊辞、中はすなわち天地の中、主はすなわち主宰の謂ひ、尊は貴の至りの称、およそ上下大小の神、みな此の尊の化する所なり。 （『闇齋全集』第一巻、七八頁）

天御中主尊は「天地の神」である。「天之御中尊」の「御」は尊称で、「中」は「天地の中」を、「主」は「主宰」を、意味する。天地の間に存在する「上下大小の神」は、すべてこの神の化するところである。

ここの「天地の中」のいう「中」とは、「善あり悪なし」（前掲『洪範全書』）の「自然の理」や「天命の性」などの表現にあたる。天御中主神は、「明理の本源」¹⁵として、「中」の理を表しているのである。

その他、「国中柱」や「葦原中国」などの表現も、神国日本に遍在する「中」の理を表している。これについて、例えば、「会津風土記序」にはまた次のような一文が記されている。

自ずから天地が有るより則ち我が神国がある。しかも伊弉諾尊伊弉册尊神に継ぎ、国中柱を建ち大八洲と為し、諸子を任し各々此の境が有る。（中略）日神皇孫瓊瓊杵

尊を以て此の国の主と為し、豊葦原中国と称して曰ふ。豊葦とは、葦芽が発生の盛なり。中国^{なかつくに}とは、天地の中に当り、日月正直の頂を照らすなり。

(『闇斎全集』第一卷、七二頁)

朱子「中庸章句序」の「蓋上古聖神繼天立極、而道統之傳有自来矣」(けだし上古聖神天に継ぎ極を立ちて、道統の伝それより来たる)によって、闇斎は神国日本の形成を「伊弉諾尊伊弉冊尊神に継ぎ、国中柱を建ち大八洲と為」^{とよあしほらのなかつくに}すと言ったのであろう。豊葦原中国の「豊葦原」を「葦芽の発生の盛」、^{なかつくに}「中国」を「天地の中に当り、日月正直を照らす頂なり」の意味とする。儒教でいう「中」は、日本にこそ存在しており、それはすなわち神国の「国中柱」の「中」であり、皇国の「豊葦原中国」の「中」である。

『中臣祓』とは、すなわちこの「中」の理を伝える神道の経典である。これについて、闇斎はその晩年の大著とされる『中臣祓風水草』のなかで、次のように述べている。

嘉これを聞く。中は天御中主尊の中、此れが君臣の徳を為す。此の祓(「中臣祓」：筆者注)は君上に在りて下を治め、臣下に在りて上を奉るを述べるにして、君臣祓と号しないのが、その徳を以て君を称え、しかして君臣合体守中の道を表し、以て中臣祓と号するものなり。

(『闇斎全集』第五卷、三六四頁)

「天御中主尊」の「中」は、存在の根源となる天命の性(「天地の中」)でありながら、「君臣の徳」も体现している。「君臣の徳」とは、「君上に在りて下を治む、臣下に在りて上を奉る」という「君臣合体して中を守るの道」である。『中臣祓』の本旨はすなわち、こういった「君臣合体して中を守るの道」である。これゆえ、「天御中主尊」が「君臣の両祖」とされるのである。

神風和記に曰う、聖徳太子云ふ、国常立尊が帝王の元祖と為り、天御中主尊が君臣の両祖と為る。嘉謂ふ、国常立尊、天御中主尊、同体異名なり。然るに国の立つ所以は、則ち帝王の任なり、故に帝王の元祖と為る。日本紀、国常立尊を首と為すのは、此の義なり。中は君臣相守るの道なり、故に君臣の両祖と為る。

(『闇斎全集』第五卷、三六四頁)

『神風和記』(『豊葦原神風和記』、慈遍(鎌倉末期から南北朝時代の天台宗の学僧、生歿年不詳)著)に、国常立尊が帝王の元祖で、天御中主神尊が君臣の両祖であるという聖徳太子の言葉が記されている。これについて、闇斎は、国常立尊と天御中主尊とは同体異名の神であり、国常立尊が帝王の任を示し、天御中主神が「君臣の相守る」という「中」の道を体现する、と解釈している。

続いて、『中臣祓』の「中臣」の意味について、彼はこう述べている。

ト部抄に曰ふ、トミは富也、口伝に云ふ、君が中にして則ち臣が富むの義、故に諸臣の臣独り中臣の臣、富と訓ずる也。嘉謂ふ、此の説信ずるべからず、中臣ナカツヲミ也、ナカツヲム也、ナカは中の訓、ツは語辞、ヲミ、ヲムは皆臣の訓、ミムは唇の音と同ず、トミ、トム皆ナカツヲミナカツオムの略語、ツヲの反トなり。

(『闇齋全集』第五卷、三六四～三六五頁)

闇齋は、また「ト部抄」や吉田神道の「口伝」の「臣」(トミ)を「富」とする解釈が間違いであると批判して、「中臣」を「ナカツヲミ」、「ナカツオム」と読むべきとし、「ナカ」は「中」の訓で、「ヲミ」、「ヲム」は「臣」の訓であると訂正した。ちなみに、「中臣」と言って「君臣」と言わないのは、君の「その徳を以て君と称す」ためであるという。しかし、なぜ「君」だけが置き換えられたのかについて、その理由は述べられていない。

ところで、すでに高島によって指摘されたように、このような闇齋の「中」解釈は、彼自身独自の創出ではなく、中世神道の伝統の上に立つものである。例えば、忌部正通の『神代巻口訣』に「神道は、中を貴ぶことを以て要と為す。是れ禊の最初なり」と述べられ、吉田兼俱の『日本書紀神代巻抄』にも「神道には中を以て元とす、是故に祓を中臣祓と云も是よりのいわれ也。仏法には中道の法門をもて、仏智の本理とし、儒道には、中庸の道を以て、聖人の至徳とす」と言われている。また兼俱(一四三五～一五一一)もその『中臣祓抄』で「中臣は、祓の名也。仏法云_二中道_一、儒道云_二中庸_一、神道亦尊_レ中とも、中字の心かわるぞ。中は、あたる也。臣は、我也。祓すれば、我にあたるの心なり」と「中臣祓」の意味を解釈している。このように、神道における「中」の重要性という問題は、従来より扱われているが、吉田兼俱に至って、神道のいう中の意味が仏道の中とも儒道の中とも違い、「あたる」の意味であり、「中臣」の意味が「我にあたる」という意味と捉えるようになったのである¹⁶。

こういった「中」解釈の伝統に立って、闇齋は「中」の意味を、君臣ともに従うべき理法としての「君臣合体して中を守るの道」、「君臣相守るの道」と規定した。この「中」は、兼俱のいうような意味ではなく、「君臣」の関係で論じられている。闇齋の「中」解釈の特徴はまさにここにあるのである。これは恐らく朱子の「君子時中」を『中庸』の中心的意味とするところに影響されるものであろう。「中庸章句序」にみえる朱子の「自是以来、聖聖相傳、若成湯、文、武之為君、皋陶、伊、傅、周、召之為臣、既皆以此而接夫道統之傳」というように、君となる者、臣となる者は皆「允執厥中」(「君子時中」)を以て堯舜禹から「聖聖相傳」された道統の伝を受け継ぐのである。すなわち「中」の道は、「君」となる者と「臣」となる者が共に履行するものである。恐らく闇齋は、朱子のこの言説に啓発され、日本の「中」の道を「君臣」関係で把握し、それを「君臣合体して中を守るの道」、「君臣相守るの道」と捉えたのであろう。

因みに、「中」を最も実践した神格として、闇齋が「猿田彦神」を規定していた。これについて、田尻祐一郎に詳細な分析があるので、ここでは詳しく論じないつもりである。ただ、猿田彦神が「中」の実践者であることにここで留意したい。

「中」の道について恐らく闇齋はこう考えていた。天御中主尊によって体現された「君臣合体して中を守るの道」は、本源的で統合的な道である。その「君の道」と「臣の道」は、それぞれ「天照大神」と「猿田彦神」によって具現されている。この三にして一、一にして三、の道は、まさに神代から現在まで伝わる日本の「中」の道である。(図 5-2)

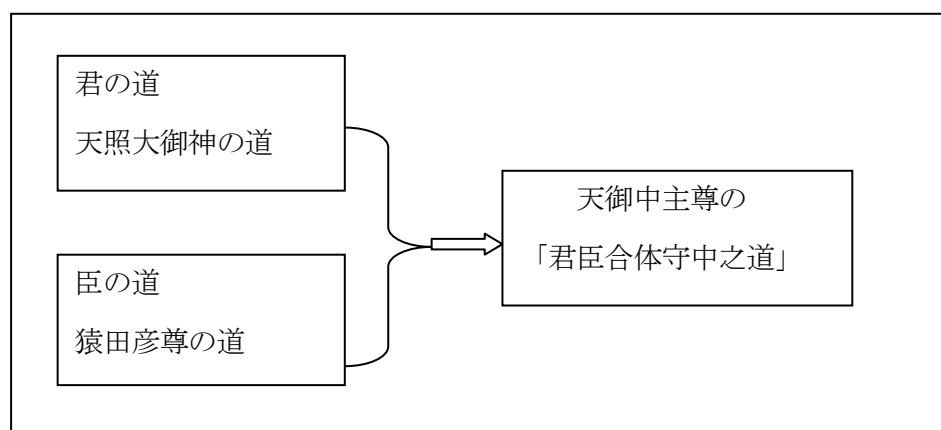


図 5-2 日本における「中」の道

以上、朱子学と比較しながら、闇齋の「中」概念について論じてみた。闇齋は、基本的に朱子の理解を受け継いでいる、と言える。「中」の意味を、超自然的な概念としての「未発の中」と、実践倫理的概念としての「君子時中」の「中」と捉えている。これらは、彼の朱子の語を抄出した『中和集説』に見出される。しかし、「中和集説序」で明らかにされたように、闇齋は、より重視したのが「中」を守るための修養工夫としての「敬」であった。

神道の面においては、闇齋は、中世神道の伝統に立ち、日本にある「中」を念頭に入れながら、朱子学から学んだ知識と連関して「中」の意味を、天地の神である「天御中主尊」で把握した。「天御中主尊」の「中」は、「天地の中」であり、「未発の中」に相当する自然の原理を表している。そして、「君子時中」に相当する「君臣合体守中之道」が、神道経典の「中臣祓」によって示されている。天御中主尊は宗源の神として普遍的な道理の「中」を体現する。それに対して、『中庸』の中心意味は「君子時中」にあると同じように、『中臣祓』で示される「中」の中心意味は「君臣合体守中之道」にある。またこの場合、「敬」(ツツシミ)が大事に考えられる。

このように、闇齋の「中」概念の基本的構成は、むしろこういった神儒の対応関係にあると考えられる。神道の「中」^{チウ}概念は儒教の概念(闇齋の理解した「チュウ」概念)によって規定されるが、神道における「中」の発見は、同時に彼の「神儒妙契」に確信の証拠

を提示した。儒教において「中」が重要な教えである如く、神道にあっても「中」は神より「たれくわへ」た重要な教えである。

「中」によって体现される道は、儒教のみにあるのではなく、神道にもある。儒教においては「未発の中」、「君子時中」と表現されるが、神道では「天御中主尊」（神格・神号）によって表される。また、「中」の意を伝える経典として、儒教（聖賢の道）には『中庸』、神道（神の道）には『中臣祓』がある。それぞれ表現が異なるにしても、その根本にある理は一致している。こうして、闇斎は神儒「妙契」観に基づいて「中」概念を「チュウ」から「ナカ」へと展開させたのである。

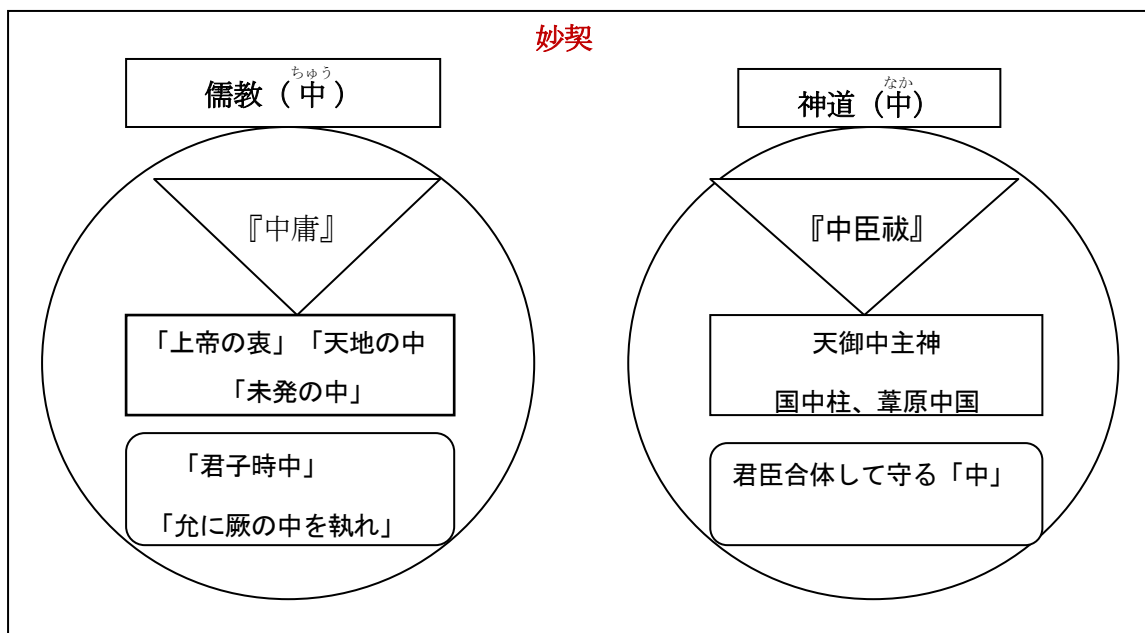


図 5-3 闇斎における「中」の「妙契」

註

- ¹ 闇斎の思想における「中」の重要性については、すでに多くの先学によって指摘されている。たとえば、谷省吾は、「『垂加中訓』と『風水草』の間」（『神道史研究』三十（四）、一九八二年、後に『垂加神道の成立と展開』に収録）のなかで、「中臣祓」の注釈書としての『垂加中訓』（草稿）と『中臣祓風水草』を比較しながら、闇斎の「中

臣祓」に対する考えの転換や変容を検討した。そのなかで、闇斎の「中」への関心や朱子学からの影響があることを指摘した。また、高島元洋は、「闇斎学の修養解釈」のなかで、朱子学の「中」と闇斎学の「敬」を修養論の観点から分析した（『山崎闇斎*日本朱子学と垂加神道』ペリかん社、一九九二年）。そして、田尻祐一郎は、闇斎の「サルタヒコ」解釈と「中」との関係について言及して、「「中」を守ることの典型として闇斎が考えるのは、サルタヒコの話である」（『山崎闇斎の世界』ペリかん社、二〇〇六年）と指摘している。しかし、闇斎の「中」概念についての研究は、その論点も考察対象もばらばらの状態で、まとまった体系的な研究はまだなされていないといえる。

- ² 朱傑人等主編『朱子全書』第六冊、上海古籍出版社、安徽教育出版社、二〇〇二年、五四八頁
- ³ 「喜怒哀樂の未だ発せざる、これを中と謂ふ。発して皆節に中る、これを和と謂ふ。中なる者は、天下の大本なり、和なる者は、天下の達道なり。中和を致せば、天地位し、万物育す」（『中庸』）
- ⁴ 朱子学では、「道統」という相承の系譜が認められている。それは、堯から舜、舜から禹、禹から湯・文・武に代々伝えられ、更に孔子に至る。その後、顔子・曾子・子思・孟子を経て、宋代になって、程明道・程伊川の二兄弟に受け継がれる。朱子は、二程からこの「道統」を受け継いだ。子思（BC 四八三年～BC 四〇二年）が『中庸』を作ったのは、「道学」の「道統」が失われるのを憂えたからである。
- ⁵ 「中庸章句序」で朱子は「惟精惟一」を「択善固執」に対応させているが、彼のほかの用例の中には曖昧なものがある。高島氏の指摘によると、「「惟精惟一」を「敬」と解すれば、「惟精」—「惟一」は「省察」（義外）—「存養」（敬内）ということになる」。つまり、ここで「惟精惟一」は存養・省察の概念系列にあるわけであるが、これに対して「択善固執」は居敬・窮理の概念系列に入るといふ。（高島前掲書、三六八～三七二頁）
- ⁶ 〈宋〉黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』（中華書局、一九八六年）
- ⁷ 「洪範」は『書経』に収められる一書である。闇斎の序文によると、河図によって伏羲が『易』を作ったのに対して、洛書によって禹が述べたのは「洪範」である。朱子は『易』についてその本義を闡明したが、「洪範」については、朱子の門人蔡西山の子、蔡九峰によってその本旨を発揮したという。『皇極内篇』が、すなわちそれである。闇斎がそれを『整理大全』や『周易全書』から復元し、闇斎自身の見解をも加えたのが、『洪範全書』である。
- ⁸ 日本古典学会編『山崎闇斎全集』（ペリかん社、一九七八年）、以下の引用では『闇斎全集』と略す。
- ⁹ 谷省吾『垂加神道の成立と展開』（国書刊行会 二〇〇一年）一一四頁
- ¹⁰ 『垂加中訓』は、未定稿本で、その後の神道大著『中臣祓風水草』に現れる神道論説と異なるものもあるが、闇斎の神道思想の形成過程における一つの重要段階であり、闇斎思想を理解するための重要資料であると思われる。なお、『垂加中訓』と『中臣祓風水草』の比較については、谷省吾前掲論文参照。

-
- 11 谷省吾前掲書、一一六～一一七頁
- 12 錦仁「和歌はなぜ〈声〉なのか—『古今和歌集』仮名序から」（阿部泰郎・錦仁編『聖なる声—和歌にひそむ力』、三弥井書店、二〇一一年）四七頁
- 13 このことは「敬」（ツツシミ）の体現者「猿田彦神」を「中」の典型的実践者とする闇斎の解釈に明らかに見られる。闇斎は、猿田彦神を「土徳」を身に得て「敬」（ツツシミ、土地之味、土地之務）の心を持つ神とし、この神の指示するところに「日守木」の秘訣があると述べ、この神を「中」の典型的実践者に想定している。具体的な論述は田尻祐一郎前掲書（二五〇～二五八頁）参照。
- 14 『土津霊神事実』によると、闇斎がこの序を書いたのは寛文十二年十一月四日であったが、この序の後にある日付は寛文壬子季冬九日であった。谷省吾前掲書、一四一頁。
- 15 『中臣祓風水草』に、『神代卷口訣』にみえる「天御中主神は、明理の本源、鎮へに高天原に所^{なりませるかみ}生神なり。（中略）国常立尊と同一理なり」という言葉が引かれている。
- 16 高島前掲書、五三二頁

第Ⅲ部

「妙契」論的政治思想

第6章 闇斎の「妙契」論的政治思想

本章は、闇斎の政治思想を「妙契」論の視点から解明することへの試みである。神道と儒教との関係を示す闇斎の「妙契」論は、彼の政治思想にも反映されていると考えられる。それが国内政治的次元でいえば、朝廷と幕府の関係をめぐる「妙契」論であり、国際政治的次元でいえば、日本と他国（特に中国）との国際関係を示す「妙契」論である。

第1節 保科正之との関わり

闇斎は、道徳と政治の両面を統合した「修己治人」の実践倫理学を提唱する儒教を信奉し、その両面の実践を求めてやまなかった。道徳における「修己」の側面において彼は「心身一致」の修養論を主張し、政治における「治人」の実践的側面において彼は積極的に幕藩の大名に進講や出仕することによってそれを実現しようとした。

万治元年（1658）、闇斎は始めて江戸に出た。彼は、そこで笠間藩初代藩主の井上正利（1606～1675）、及び大洲藩嫡子の加藤泰義（1629～1668）に面謁した。これは、彼が京都で開講しはじめた明暦元年（1655）より三年後のことであった。講席を開き、四方からの「遊学士」（『闇斎先生年譜』）に教えるだけでなく、幕藩の政治権力者にも積極的に朱子学の「修己治人」の道を伝えようとする闇斎の意志が推測できる。

この年（万治元年）より、彼は毎年京都と江戸の間を往復するようになった。

寛文五年（1665）三月、四十八歳の時に、保科正之に招聘され、その賓師となった。保科正之（1661～1672）は徳川二代将軍秀忠の四男として生まれたが、庶子であったため、信州高遠藩藩主保科正光の養子として育った。寛永八年（1631）高遠藩三万石の藩主となり、山形藩20万石を経て、寛永二十年（1643）に会津藩二十三万石の藩主となった。慶安四年（1651）に、異母兄にあたる三代将軍家光の遺言により、まだ幼い四代将軍家綱の叔父として、その後見人となり、幕政の中枢に上った。

『山崎家譜』によると、闇斎は寛文五年に正之に招聘されてから、正之が亡くなるまでの九年間、ほぼ毎年、正之のために儒学講義を行った。またそれと同時に、会津藩の政策制定の諮問にも関与していた。

山崎闇斎が、保科正之に招聘されて求められた主要な任務は、言うまでもなく朱子学の進講であるが、闇斎は、如何なる書物を如何にして講じたのであろうか。その講義の題目

が次のようになる（表 6-1）。

※表 6-1 正之への進講

| | |
|-----------------|-----------|
| 寛文四年（1664）九月十八日 | 『玉山講義』を進講 |
| 寛文五年四月八日～六年八月十日 | 『四書』を進講 |
| 寛文七年～寛文十二年十一月二日 | 『近思録』を進講 |

『玉山講義』とは、朱子が南宋光宗の紹熙5年（1194）に、江西省の玉山において学問の要項を講義したものである。その内容は、「性善」、「仁義礼智」、「気稟」などを包括し、朱子の晩年思想の定論である。闇齋が『玉山講義』を進講したのは、この書が「道体・為学全ク備リタル書」であり、朱子思想の精粹を全面的に理解できるからである。そして『四書』を選んで進講したのは、『四書』が儒教の根本経典であるからだろう。また、『近思録』は朱子学派の説を収録したものであり、闇齋に最も重視されているから、闇齋にとって、『近思録』が朱子学を伝えるには最も適切な著書であったろう。

闇齋は、正之に進講すると同時に、その書物編纂事業にも積極的に参加した。正之の編纂した書物に闇齋が関係を持つのは、表 2 に示されるものである。

この五部の書物は「会津五部書」とも言われる。『玉山講義附録』、『二程治教録』及び『伊洛三子伝心録』の三部は、特に朱子学の学術書物として重要視された。延宝三年（1675）に、正之の遺志により、その子正経が上記の「五部書」を将軍家綱に進呈したところ、将軍に喜ばれたという。

※表 6-2 闇齋の「会津五部書」への関与

| | | |
|-----------|-----------------|-------------------------|
| 『玉山講義附録』 | 寛文五年（1665）九月刊 | 闇齋が「跋玉講附録」を作る |
| 『会津風土記』 | 同 六年（1666）八月成立 | 闇齋が「会津風土記序」を作る |
| 『二程治教録』 | 同 八年（1668）五月成立 | 闇齋が「二程治教録序」・「跋二程治教録」を作る |
| 『伊洛三子伝心録』 | 同 九年（1669）三月成立 | 闇齋が「伊洛三子伝心録序」を作る |
| 『会津神社志』 | 同 十二年（1672）十月成立 | 闇齋が「会津神社志序」を作る |

ところで、闇齋は保科正之に進講したり、その書物編纂に関与したりしただけではなく、会津藩の政策制定にも献策した。『家訓十五カ条』は、寛文八年（1668）四月に、正之が制定して家臣に示した、会津藩の憲法というべきものである。その作成の際に闇齋が大きく関与した可能性が高いと言われる。この『十五カ条』は、会津藩の家老友松勘十郎の助言により正之が定めたものであるが、その制定の間に闇齋が随時正之の諮問にあ**づ**かつたという。¹ それゆえ、『十五カ条』は、正之と闇齋との合致上で出来上がったものと考えられる。現実の政治を行う立場にある正之の啓蒙的専制君主としての姿勢と、聖賢の道を明かにして風俗を教化させようとする闇齋の理念が共鳴して、この家訓が出来上がったのであろう。

このことは、闇齋の次の言葉からもうかがえる。彼は『土津霊神行状』において、正之の『家訓十五カ条』制定について次のように述べている。

戊申の歳、家訓十五条著して、以て子臣附属す。首に君に事える義を挙げて、吾が志に違ひ二心を懐くものであれば、則ち吾が子孫が汝曹に従ふこと勿れことを言ふ。中に選士が武備を^{おそ}厳れ、激励風節が利害枉道を為すべからずの理を言ふ。末に驕りて志を失い、其の士民に所を失わせるならば、則ち何の面目土地を領するかを言ふ。以て丁寧の意を致す。
（『全集』巻二、三四五頁）

この要約は闇齋が正之の政治理念に対しての肯定を示している。まず挙げるのは、君に仕える大義である。吾が志に違い二心を懐くような者があれば、我が子孫は、決してそのようなものに従ってはならないというものである。次に挙げるのは選士・武備や風節激励のことであり、最後に、丁寧な意を致すべきであることを挙げている。

そのうち、君に仕える義として挙げられたのが、『家訓十五条』の第一条に当たる。その一条は「一、大君之義、一心大切可存忠勤、不可以列国之例自処焉。若懐二心則非我子孫。面々決而不可従」²である。この条でいう「大君」は言うまでもなく、徳川幕府のことであろう。

異母兄の三代将軍に見出されて、信州高遠三万石の大名から会津二十三万石の大名へと出世し、幕政にも参与して存分に能力を発揮した正之が、終生家光に感謝し続けていたことは、いうまでもないことであろう。そして、託孤の遺命（家光の遺命として十一歳の家綱の補佐を依頼される）を忠実に守り、二十三年間も江戸に留まって四代将軍家綱を補佐し続けたのもそれ故であって、正之にとって会津藩立藩の精神は実にこの家訓第一条にこ

そ存したのである。このように、『家訓』は、幕府に絶対の忠誠を捧げるべきことを第一の規範としている。

以上のように、闇齋が保科正之に求められた主な役割が朱子学を講じることであった。しかし、闇齋にとっては、『大学』の「正心誠意修身齐家治国平天下」という治世の道を、政治権力者に勧めることが、彼の本当の目的ではないかと考えられる。

また、幕藩政治に直接に関わる事が無くても、幕藩政治権力の中核的立場にいた保科正之との交際のなかで、闇齋は、常に現実政治のことを念頭に入れていたことが推測される。その一つとしては、天皇と幕府の関係をどう位置付けるか、という課題がある。現実の朝幕関係に対する認識と連動しながら、「泰平の世」をもたらした武家の統治、と神道經典のなかで説かれる「連綿」なる皇統との関係を、闇齋はどう考えていたのか。次にこの問題について論じる。

第2節 闇齋の朝幕「妙契」論

山崎闇齋の政治思想を論じるとき、その特徴の一つとしてよく指摘されるのは、彼の天皇崇拜思想である³。それを批判したのが、尾藤正英であった。尾藤は、闇齋を幕藩体制の擁護者として捉え、闇齋の「天皇崇拜」思想が「宗教的な精神態度にもとづき君臣一般を絶対視しようとするのであり、この際の天皇の理念は、「儒学における天の理念と同様に、いわば道徳的源泉ないし枢軸の役割を果たすにすぎない」もので、そこには「直接の政治的意義は認められない」、と指摘した⁴。一方、朴鴻圭は、闇齋が朱子学の政治理念を始終し、幕藩体制を「覇」として否定し、天皇を頂点とする政治体制を構築しようとした、と述べ、闇齋を幕藩体制の批判者として捉えた。

このように、闇齋の政治思想に関しては、彼が幕藩体制擁護的立場か、批判的立場か、という二分論がある。では果たして幕藩政治を擁護することと、天皇崇拜とは矛盾するのでしょうか、両者が両立することができないのでしょうか。

闇齋は、その晩年に行われた神代巻に対する講義（『神代巻講義』）のなかで、朝廷と幕府との関係を示唆しつつ、今の武家をスサノオに比して、次のように述べている。

素戔鳴尊者可以治天下也。スベテ乱ヲ平グルハ武家ノスルコトゾ。天子ハ天上ノコトヲシラセラルタゾ。イマノナリガソノ様ノナリゾ。今ノ武家ハ、素戔鳴尊ノナリゾ。
（『神代巻講義』、一四八頁）

スサノオは天下を治めるべしである。なぜなら、反乱を平定することは、武家のすべきことであり、天子の役は、天上のことを天下万民に伝えることであるからだ。今の現実社会はまさにその様である。今の武家は、即ち神代の素戔鳴尊にあたるのだという。

これによれば、闇斎は、天子（天皇）と武家（幕府）との関係がまさに神代の天照大神と素戔鳴尊との関係と同様であり、天子は天上のこと、武家は天下のことをそれぞれ司る、として捉えている。つまり、天皇と幕府は、各々異なった役と職責を果たす分担協力の関係にある。

ちなみに、闇斎は、素戔鳴尊を義勇のある神としてたたく評価した。彼は、『神代巻口訣』を踏まえつつ、土金の説から素戔鳴尊を「金気の神」として捉えている。

素戔鳴尊ハ金徳ノ神ゾ。土カラ本生ジタ。ソレデヂット引シマリタ所カラ生ジサセラレタニヨリテ、金気ノ徳ダイカリツヨイゾ。扱ドウシテモ土カラ生ジタニヨリ、吾本ノ所へ、陰神ジャニヨリテ、モドリタガツタモノゾ。本ノ土ヘモドルガ志ゾ。根ノ国ト云ハ、幽陰ノ土ゾ。根ト云モノハ、ヂット土ノ中二根ザシテアルモノゾ。

（『神代巻講義』、一四八頁）

勇悍之氣、哭泣之声皆金也。

（『中臣祓風水草』五四二頁）

素戔鳴尊の性格が勇ましくて怒りやすいのは、彼がひきしまった「土」から生じた「金徳」の神であるから、と解釈されている。勇悍であり、泣き声が凄まじかったのは、みなこの神の「金気」によるものである。

また、天照大神との誓約の段について、闇斎は同じ『神代巻講義』において、次のように述べている。

又両神誓ハセラレ交合ナサレテ生セラレタナレバ、両神ニシテノコトジャニヨリテ、ウミマケル、ウミカツノト云コトハナイゾ。正哉吾勝トハ素尊反逆ノ御心ナキ赤心ノ御誓ナル故勝給フト云名義也。

（一五三頁）

吾心清清之、コレガ素戔鳴尊ノ大神トヅント御一体ノ御徳義ニナラセラレタ処、ソレデ素戔鳴尊ノ御靈験今ニ大神ト同ジ様ニアラタナガコレゾ。

（一六四～一六五頁）

三女神五男神が天照大御神と素戔鳴尊の交合によって生まれたという吉田神道の解釈を否定し、その誓約で素戔鳴尊が生んだ神を「正哉吾勝」というのは、尊の叛逆のない赤

き心を証明するための名であるとした。素戔鳴尊は、天照大御神と「御一体の御徳義」を備えており、その「御霊験」によって大御神と同じようになった、という。

以上の解釈から分かるように、闇齋は、素戔鳴尊を天照大御神と同じ徳義を備える神として称賛している。これゆえ、彼の武家統治に対する態度は、けっして批判的ではなかった。例えば、『神代卷講義』にはまた次のような一文が記されている。

昔カラ日本ノタイラゲルト云ハ皆剣ゾ。天上ノ事ハ、只今ノ禁裏也。物ヲ平ゲテ剣ヲ以キリタイラゲルハ、昔ノ素戔鳴、大己貴ノガ、今ノ公方ガソノナリゾ。ツント神代カラ日本ハカフシタコトゾ。(一七〇頁)

日本では昔から剣を以て天下を平げてきた。剣によって天下の安定を守るのは、神代においては素戔鳴尊と大己貴神の任務であり、今においては徳川将軍（「公方」）の任務である。それは、神代から現在まで一貫して伝わることである、という。天上の事は、今の禁裏であり、天下の事は今の武家である。

闇齋は、朝廷と幕府をそれぞれ神代の「天上」（高天原）と「天下」（根の国や出雲の国）に比し、朝廷（禁裏）の仕事内容を「天上ノ事」、幕府（公方）の仕事内容を「治天下」としたのである。彼の朝幕関係論を下図（図 5-1）のように示すことができる。

天皇家は、祭祀や祈祷などによって神様を祭ると同時に、神様からの保護を受け、また、天下万民に神様の意志を伝え、天下の安定を祈るのに対して、武家は、素戔鳴尊や大己貴神のように、武力（剣）を以て、戦乱を治め、天下の安定を維持し、神様から伝わってきた天皇の統治を守り、臣下としての義務を果たすのである。

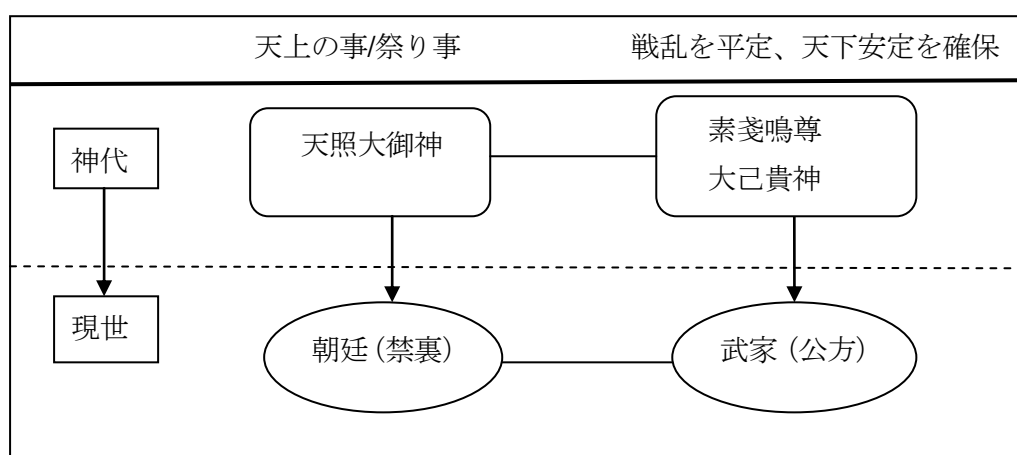


図 6-1 闇齋の朝幕論

ここで明かにされたように、闇齋は「泰平の世」をもたらしてくれた武家の統治に対し

て肯定すると同時に、禁裏（天皇）のことを天上のこととしている。彼は、「皇統連綿」や「神皇正統」といった神道政治思想を根拠にした天皇崇拜論⁵を主張しながら、現実において、幕藩体制を構成する重要な政治機構である大名に仕えるという「佐幕」行為や、日本を遊歴する際に作った詩を通して、幕府統治を謳歌したのである。⁶

また、天皇権力と武家権力との両立・共存を論証するために、彼は更に、儒教的な政治観を下敷きに、神代巻の解説を通して、徳川家を素戔鳴尊・大己貴神に例え、幕府統治の正当性を肯定して、独自なる神道政治論を展開させた。

一方、朴鴻圭は、闇齋が延宝八年（1680）に書いた「東鑑曆算改補序」にある次の一文を引いて、幕藩体制の擁護者として捉えた尾藤説に批判した。

神道衰へ王風降り、素戔鳴尊天下を治むるの権武家に帰す。平清盛に始り源頼朝に成れり。東鑑は猶ほ魯の春秋のごとし。但だ未だ筆削の手有らざるのみ、嘉、窃かに倭鑑を修めんと欲し、国史の外、博く雑史を検ぶ。 （『闇齋全集』第一巻）

彼はこの一文に基づき、「神道衰王風降」と表現したのは、皇孫に伝わるべき「大権」が武家に帰したからであると解釈して、「武士的主従観に支えられている武家政治体制—『神道衰王風降』の現象—」を闇齋が肯定したとは考えにくい、と述べている⁷。しかし、朴氏の理解には問題があるように考えられる。

「伊勢太神宮儀式序」に「胡佛入り来たり、神道愈廢れて王道愈弛る」とあるように、闇齋は、「神道衰王風降」の原因を仏教の渡来に求めたのであって、治天下の権を武家に帰したから、「神道衰王風降」と表現したのではない。むしろ、仏教の渡来による「神道衰王風降」だから、素戔鳴尊が天下を治める権力を武家に帰すのである。なぜかという、天下を戦乱から守り、その安定を確保するのが、素戔鳴尊と武家の任務であるから。

また、「東鑑曆算改補序」の「東鑑」というのは、鎌倉幕府の初代将軍・源頼朝から六代将軍・宗尊親王までの将軍記で、鎌倉幕府のことを編年体で記したものである。闇齋はそれを魯の『春秋』に例えて、高く評価している。これは、武家統治への称賛である。したがって、この一文の意味を、「素戔鳴尊が天下を治める大権を武家に帰すのは、平清盛から始まり、源頼朝までに確立した。源頼朝に関しては『東鑑』のような高次元の歴史記述があるが、それはあくまでも長い日本歴史の一時期である。これゆえ、嘉（闇齋の自称）は、倭鑑を編纂しようとし、国史を修めながら、広く雑史を検証する」と理解すべきである。

闇齋が病死したのは、この序文を著した二年後の天和二年（1682）であった。彼は、生涯において幕藩政治に対して肯定的な態度を取っていた。闇齋にとっては、禁裏と武家とは、神代の天照大御神と素戔鳴尊との関係と同様に、両者は君臣関係である。家康や歴代

将軍は、あくまでも天皇に任命された「征夷大將軍」であり、理論上に天皇の権威を超過することはできなかったのである。

以上の如く、闇齋は、神代と人代との一貫という世界観をもとに、人代における天皇と幕府との関係を、神代における天上（高天原）のアマテラスと天下（葦原中国）との関係にたとえた。ここで、素戔鳴尊が天照大御神に対して絶対黒き心がないというように、武家も天皇家に対して絶対僭越するようなことはない、という君臣関係論が読み取れるのではないか。

現実世界における天皇を中心とする宗教的権力と徳川幕府を中心とする実質的支配権力は、実は神代から伝わったもので、これがまさに、天地の神天御中主神が示した「君臣合体して中を守る」という道の体現であろう。

この意味で言えば、闇齋の朝幕関係論は「妙契」論的であると言えよう。つまり、ここに二つの意味があって、一つは、神人一貫による神代（天照大神—素戔鳴尊）と人代（禁裏—武家）の間の「約せず合する」神秘的な合致であり、もう一つは天上の事または祭り事をつかさどり下の万民を守ることを任務とする天皇と、天皇のために戦乱の平定やまた天下の安定を確保するための現実上の秩序づくりを任務とする幕府との「君臣合体」の君臣関係の「妙なる契合」である。

第3節 闇齋の「^{なかつくに}中国論」

闇齋の政治思想を論ずる場合、もう一つの特徴としてよく言及されるのは、彼の国際関係をめぐる「自—他認識」⁸である。つまり、外の他国（主に中国を指す）と向き合うとき、彼は自国「日本」をどう認識し、どう把握していたのか、という問題である。

かつて、中国には自国を一つの中心とする観念があった（いうまでもなく、中華や中国の名は、これによるものである）。ゆたかな自然的・社会的条件のもとで生みだされた大陸中原は、その周辺部に対して言えば、道義・習俗・制度などの文化が優れる文明国であった。こうして、その周辺と交渉する中で、ごく自然に一種の中枢と周縁の関係が形成された。これに伴って、中枢（華夏）が周縁（東夷・西戎・南蛮・北狄の「四夷」）に対しては、礼節を重んじ、徳をほどこす態度をもって接し、そして天下のもとにこれを統括しようとする秩序観念、いわゆる華夷の観念が生まれた。

この観念は、その後、しだいに上下関係を示す差別の意識を強め、中国の天子によるあらゆる周辺民族の支配を意味する観念として用いられるようになった。中国の歴史書を読めば、他国を「夷狄」とする記述がたくさんある。

一方、「修身齊家治國平天下」の道を宣揚する儒教では、最終目標ともいうべきものが

「平天下」である。自国を治めた後、国際的視点から天下のことを考えなければならないというのである。中国の場合でいえば、自分が優れる文明を持つ中樞として、次の任務は周辺の「夷狄」を「助ける」ことである。ただ、ここに一つの問題がある。朱子学を研究する闇齋にとって、こういう華夷観念から、自国である日本と他国である中国の関係をどう捉えるべきかは、彼の克服しなければならない問題であった。そのままこの観念に基づき、自国をおくれた「夷」と認めるか、または自国を優れる「華」とするか。闇齋が選択したのは、明かに後者である。例えば、彼は『文会筆録』（八之二）において、『唐書』（宋祁撰）にある「倭」についての記録を批判して、次のように述べている。

嘉謂ふ、日本とは我が倭の別名なり。倭の字日本の字共に此れを云ふ。之れを耶麻騰^{やまと}と謂ふのは耶馬台の訛なり。日本又比濃茂騰^{ひのもと}と云ふ。大日靈貴号の訓伝有り。唐人、倭国自ら名を雅らかならずと悪^{にく}みて、自ら国日の出る所に近しと謂ふ類は、みな無証の言なり。且つ日邊の謂ひ、六合の間自ら各国其の東方を指して之れを言ふは、則ち猶之れ可なり。

（『闇齋全集』第一巻、三七二頁）

闇齋によれば、日本とは倭の別名であり、倭も日本も耶麻騰^{やまと}と読み、これが耶馬台の訛りである。日本の二字はまた比濃茂騰^{ひのもと}というが、これが大日靈貴^{おおひるめのむち}（天照大神の別名）の神号によるものである。したがって、唐人が「倭国自ら名が悪き雅らかならずとて自ら国日の出る所に近し」というのは証拠のない話である。また、太陽の方は、世界のどこから見ても、その東にあるのだ、という。

ここから分かるように、闇齋は、地理的位置ではなくて、天人一貫の観念に基づき、「神」から日本の独自性を主張したのである。

彼は、日本の独自性について、また次のように言っている。

太宗、中国唐季の乱と謂ふ。豈惟れ唐季のみや。秦漢已下みな然りなり。上を推して極めて之れを言え、則ち包犧氏没して神農氏作り、神農氏没して黄帝堯舜氏作り、湯武命を革めり。我が国宝祚天壤無窮の神勅萬萬歴歴たる若きは、則ち六合の間、載籍の伝わる、譯説の通ずる所、未だ嘗て見聞せざるなり。

（『闇齋全集』第一巻、三七三頁）

宋太宗（939～997、北宋の第二代皇帝）は、日本使者である僧の裔然（938～1060）から、日本の国王が一姓の世襲であり、その臣下も世襲していると聞いて、「島国の夷なの

に優れる万世一系の世襲制度があり、これこそ古の理想の道ではないか」と羨み、それに対して、「中国は唐季の乱により、国が分裂状態になった」と嘆息した、という⁹。

ここで、闇斎は、中国の唐季の乱や湯武革命と比較しながら、「宝祚天壤無窮の神勅」による日本の万世一系の皇統を誇り、「萬萬歴歴たる」皇統に日本の優越性を求めたのである。

続いて、「中国」という概念を、中国中心の思想からきりはなし、その一般的な意味考察して、次のように述べた。

かつ中国の名、各国自ら言え、則ち我は是れ中にして、四外は夷なり。これゆえに我が豊原中国というのは、また我の私を得るにあらずや。程子、天地を論じて曰ふ、地形に高下有りて、^ゆ適くとして中ならざるなし。実に至極の言なり。 (同上)

中国という概念は、諸国それぞれの自国の立場から言えば、自国がすなわち中国で、その周辺の諸国・諸民族は「夷」である思想である。したがって、我が国を「豊原中国」というのは、日本の立場に立って言えば理に合うものであり、自分の私心からのものではない、という。この「かつ中国の名、各国自ら言え、則ち我は是れ中にして、四外は夷なり」という「自-他認識」論を、ここで敢て「^{なかつくに}中国論」と呼ぶことにしよう。

このように、闇斎は、「華」と「夷」の二分法により、程子（程明道）の理論に依拠して、中国からみれば「夷」でありながら、自分たちが「華」であるという「自国即中国」の「^{なかつくに}中国論」を主張したのである。（図 6-2）

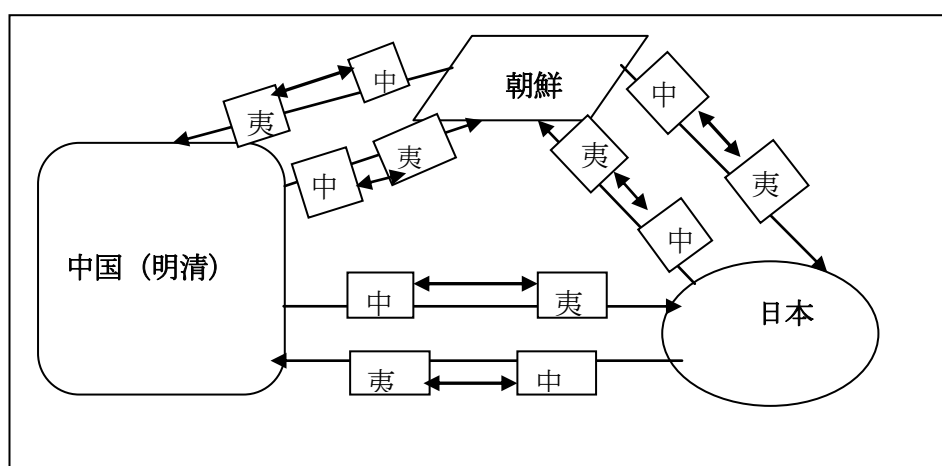


図 6-2 闇斎の「^{なかつくに}中国論」 (概念図)

例の有名な、もし孔孟が自ら軍を率いてせめてきたらという話¹⁰にも示されたように、闇斎は朱子学の「華夷」観念を受容しつつも、それをさらに対化する「中国」論を展開させた、と考えられる。これは朝鮮論についてもあてはまる。闇斎にとって朝鮮も朝鮮の立場からひとつの「中国」であった。

ところで、闇斎の「中国」論を促すものは何であろうか。つまり、「夷」とされる日本は、なぜ「華」として成立しうるか。

確かに、「華夷思想」自体は、周辺諸国・諸民族に対する蔑視観を生じるものであった。だが、これはあくまでも中国（儒教）の立場からの発言である。もし、宇宙の間、理はただ一つであるなら、同じ「理」に基づき、それぞれ神聖の道を示す中国と日本の間には、「中」「辺」や「華」「夷」の区別が存在しないはずである。中国には優れた儒教による聖賢の道が伝わっているのに対して、日本には優れた神道による神の道のが伝わっている。

したがって、「儒教」と「神道」は、「約せずして合」するであり、中国と日本は、「華」「夷」や「上」「下」、「文明」「野蛮」の優劣関係ではなくて、両者はむしろ対等関係である。

このように捉えれば、神儒「妙契」論は、国際関係論としての「自—他認識」においては、「妙契」論的「中国論」を促す思想ともなったのである。

註

- ¹ 近藤啓吾『山崎闇斎の研究』神道史学会、一九八六年、二〇八頁
- ² 前田恒治『会津藩に於ける山崎闇斎』西沢書店、一九三五年、七二頁
- ³ 平泉澄をはじめとする戦前の研究者たちが、闇斎を尊王論者として、彼の天皇崇拜思想や国体論を強調していた。戦後になって、近藤啓吾は、闇斎が最初るとき、幕府の統治を擁護したが、やがてその神道研究を進めるにつれて、彼の幕府への評価が一変したと指摘した。それに対して、朴鴻圭は、朱子学の理念をもって一貫し、徳川体制を「覇」として批判して、天皇を頂点とする体制を理想としたという闇斎像を提示した。
- ⁴ 『日本封建思想史研究』（青木書店、一九六一年）、八二～八三頁、九二頁
- ⁵ すでに多くの研究者に指摘されたように、垂加神道の最高の秘伝として立てられたのは、三種神宝極秘伝と神籬磐境極秘伝であり、この二つの秘伝に、天皇に対する闇斎の絶対崇拜思想が示されている、という。
- ⁶ 幕府を謳歌する漢詩について、尾藤前掲書に詳しく論じられているので、ここでは掲げないことにする。
- ⁷ 朴氏の論説は、その著書『山崎闇斎の政治理念』（東京大学出版社、二〇〇二年）に参照。

-
- ⁸ 桂島宣弘は、徳川日本の自他認識を「礼文中華思想」、「日本型華夷思想」と「日本中華主義」の三つの類型から捉えている（同著『思想史としての一九世紀—「他者」としての徳川日本』、ペリかん社、一九九九年）。一方、樋口浩造は徳川日本の自他認識を「自国意識」と読んでいる。（同著『「江戸」の批判的系譜学-ナショナリズムの思想史』（ペリかん社、二〇〇九年、一六一～二一七頁）。
- ⁹ 『宋史外国伝』。この話は『文会筆録』（八之二）の中に引かれている。（『闇齋全集』第一巻、三七三頁）
- ¹⁰ 「方今彼の邦、孔子を以て大将と為し、孟子を以て副将と為し、騎数万を率い、来たりて我が邦を攻めば、則ち我党孔孟の道を学ぶ者、之れを如何と為す」という弟子の質問に対して、闇齋は「不幸にしてもこの厄に逢わば、則ち我党身に堅を被り、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」と答えた、という。

結論

以上、本論文では山崎闇斎を対象とし、彼の神儒関係論である「妙契」論に着目して、闇斎思想の内部から、その神儒「妙契」論の内実を解明することを試みた。

山崎闇斎は、理論的な面において、儒教（朱子学）の論理を日本の経典の解釈に援用して、神道の理論化、体系化を図ることに努めた。一方、実際では、或いは結果的には、彼は日本の「神の道」と儒教の「聖賢の道」の、それぞれの自立性を主張することに至った。宇宙共通の普遍原理としての「理」は、儒教そのものではなく、中国なら聖賢の道（儒教）に、日本なら神の道（神道）に体现される。これがまさに、朱子の所謂「理一分殊」という立場を踏まえた闇斎の実践であった。彼にとって、儒教と神道は縦にある主従関係ではなく、互いに自立する対等の関係であった。しかしそこには構造的同一性があり、神道と朱子学の儒教とは重なりあうようにして両立する。この微妙な神儒関係を闇斎は「妙契」論として論じた。

このように、闇斎の神儒「妙契」論には、神道の儒教論理からの援用、借用がありながら、同時に、その儒教との対等性への追求もあった。丸山真男にすでに指摘されたように、この「妙契」論こそ、闇斎学問の特徴をなすものであった。

ところが、これまでの研究では、闇斎のこの「妙契」論は、彼の神儒関係論においてのみ捉えられていた。本論文の第Ⅲ部において明かにされたように、闇斎の政治思想も一種の「妙契」論的主張であった。国内政治的次元での朝幕関係論、国際政治的次元での「自—他認識」（殊に「対中国」）も、その「妙契」論的な考えかたによって成り立っている。

したがって、闇斎の「妙契」論は、1) 神儒関係論、2) 朝幕関係論、3) 国際政治学上の「^{なかつくに}中国」論、という三つの側面より把握することができるのである。

1) 神儒関係論について。

これは、従来の研究者によってすでに指摘されているように、神道と儒教との「冥冥の神秘的契合」、「自然の平行性・対応性」、「無縁的な自発」などという意味である。

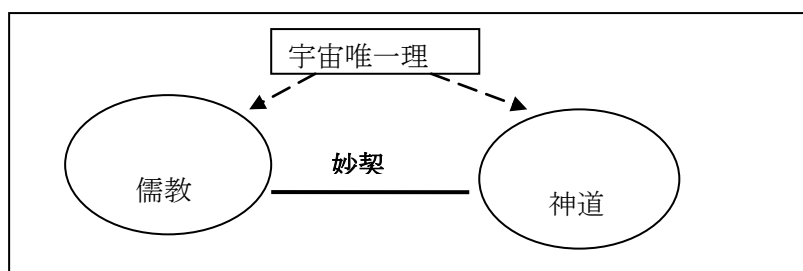


図 1 神儒「妙契」論

2) 朝幕関係論について。

ここには二つの「妙契」論的意味があった。一つは、神人一貫による神代（天照大神—素戔鳴尊）と人代（禁裏—武家）の間の「約せず合する」神秘的な合致であり、もう一つは天上の事または祭り事をつかさどり下の万民を守ることを任務とする天皇と、天皇のために戦乱の平定やまた天下の安定を確保するための現実上の秩序づくりを任務とする幕府との「君臣合体」の君臣関係の「妙なる契合」である。そして、前者は、後者の「君臣合体」の「妙契」論に、理論的な根拠を提供していた。

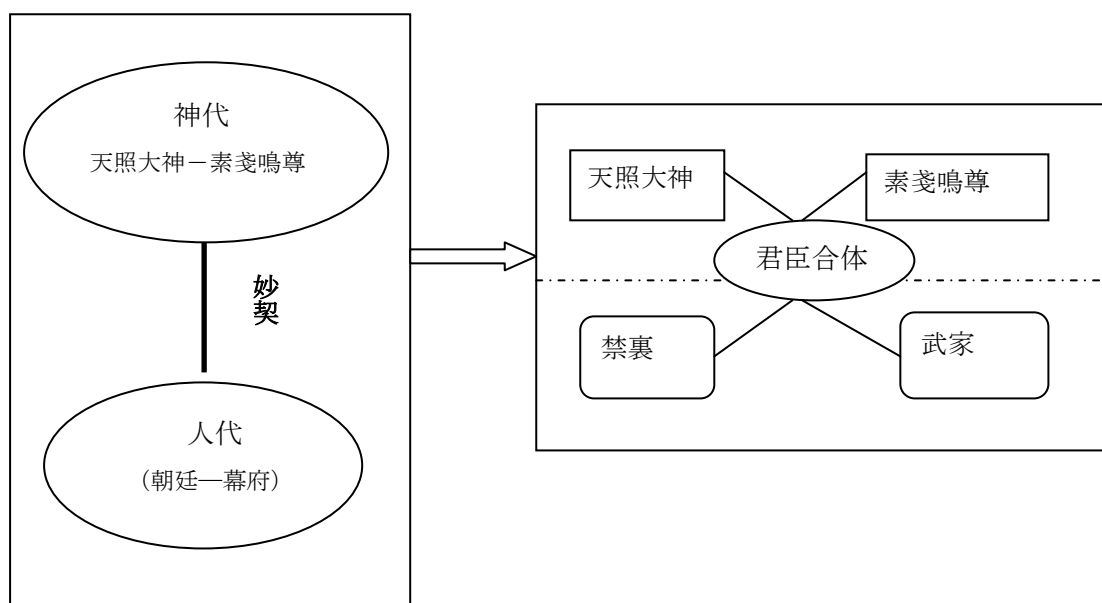


図 2 「妙契」論的朝幕関係論

3) 国際政治学上の閻斎の「中国論」。

宇宙唯一理をそれぞれ体現する聖賢の道（儒教）と神の道（神道）の「妙契」論に基づいて、閻斎は「自国即中国」の「中国論」を持ち出した。

「儒教」と「神道」は、「約せずして合」するものであるゆえ、中国と日本には、「華」（中）「夷」や「上」「下」、「文明」「野蛮」の優劣が存在するはずはない。各国は自らの立場で言えば、自国が即ち「中国」である、というのであるが、このような意味で捉えれば、神儒「妙契」論は、「自—他認識」に関して言えば、閻斎の「中国論」を促す言説であった。したがって、閻斎の「中国論」は、「妙契」論の副産物であったと言える。

以上論じてきたように、神儒「妙契」論は、閻斎学問思想の特色をなすものであった。この「妙契」論的な考え方は、彼の思想の全般を貫く根底的、基層的なものであった、と言える。

※闇齋略年譜

| 和暦 | 西暦 | 年齢 | 事項 |
|-------|------|------|--|
| 元和四年 | 一六一八 | 一歳 | 京都で生まれる。 |
| 寛永六年 | 一六二九 | 十二歳 | 父の命により、「清兵衛」と称す。 |
| 寛永九年 | 一六三二 | 十五歳 | 妙心寺に入り、「絶蔵主」と称す。 |
| 寛永十三年 | 一六三六 | 十九歳 | 土佐の吸江寺に転じ、湘南和尚の紹介により、朱子学者野中兼山・小倉三省と交り、儒書に接するに |
| 寛永十六年 | 一六三九 | 二十二歳 | 三教一致論を作る。 |
| 寛永十九年 | 一六四二 | 二十五歳 | 仏教を逃れて、儒に帰す。 |
| 正保三年 | 一六四六 | 二十九歳 | 父の命により、本氏(山崎氏)に復し、名を「嘉」、字を「敬義」、号を「闇齋」、通称を「加右衛門」とす。秋、朱子の「感興詩」を刊行。 |
| 正保四年 | 一六四七 | 三十歳 | 春、『關異』を著し、排仏論を主張。 夏、『周子書』を編纂。 |
| 慶安三年 | 一六五〇 | 三十三歳 | 秋、祠堂を建て、先祖の神主を作り、朱子の『家礼』に則って、これを祀る。 冬『白鹿洞学規集註』を撰す(「序」を附す)。 |
| 慶安四年 | 一六五一 | 三十四歳 | 十一月『敬齋箴集註』並附録、及び「世儒剃髮弁」を著す。 |
| 承応元年 | 一六五二 | 三十五歳 | 五月『山崎家譜』を作る。 |
| 承応二年 | 一六五三 | 三十六歳 | 十二月、鴨脚氏を娶る。 |
| 承応三年 | 一六五四 | 三十七歳 | 七月、小倉三省歿す。祭文を作る。 |
| 明暦元年 | 一六五五 | 三十八歳 | 春、始めて京都で開講す。小学・近思録・四書・周易程伝の順に講じる。 十二月、「伊勢太神宮儀式序」を著す。 |
| 明暦二年 | 一六五六 | 三十九歳 | 『孝経刊誤』、『孝経外伝』を刊行。冬十二月『感興詩考註』を著す。 |
| 明暦三年 | 一六五七 | 四十歳 | 正月『倭鑑』を起稿しようと思い、七日に藤森神社に詣でる。 二月、伊勢神宮に参拝。 三月、石清水八幡宮に参詣す。 六月『朱子訓蒙詩』を刊行。 |
| 万治元年 | 一六五八 | 四十一歳 | 始めて江戸に出る。 江戸滞在中『大和小学』を起稿。 江戸から京都に帰る途中、伊勢に参宮。 『遠遊紀行』を著す。 |
| 万治二年 | 一六五九 | 四十二歳 | 江戸に往復。途中参宮。『再遊紀行』を著す。 |
| 万治三年 | 一六六〇 | 四十三歳 | 正月、『武銘考註』を著す。 二月『大和小学』刊。 三月京都を立ち、江戸に向かう。八月京都に帰る。 |
| 寛文元年 | 一六六一 | 四十四歳 | 江戸に往復。途中多賀神社に参詣。 十一月、日向神社に参詣。 |
| 寛文二年 | 一六六二 | 四十五歳 | 江戸に往復。 |
| 寛文三年 | 一六六三 | 四十六歳 | 祖父母を黒谷墓地に改葬す。 江戸に往復。 九月、両親、姉と伊勢に参宮。 十二月、野中兼山歿す。 |
| 寛文四年 | 一六六四 | 四十七歳 | 両親及び姉と石清水八幡宮に参詣。 江戸に往復。 九月『神代巻口訣』(闇齋校訂)刊 |
| 寛文五年 | 一六六五 | 四十八歳 | 江戸に往復。会津藩主保科正之に拝謁し、賓師として招聘される。 九月保科正之の命により、『玉山講義附録』の編纂に携わる。「跋玉講附録」を作る。 |
| 寛文六年 | 一六六六 | 四十九歳 | 江戸に往復。 「会津風土記序」をつくる。 八月十日保科正之に四書を講じ終わる。 |

| | | | |
|-------|------|------|---|
| 寛文七年 | 一六六七 | 五十歳 | 閏二月江戸に赴き、病のため四月に帰京。病のなか、『洪範全書』を編纂。九月九日「洪範全書序」を作る。 |
| 寛文八年 | 一六六八 | 五十一歳 | 江戸に往復。帰途伊勢に参宮。『二程治教録』のための「序」と「跋」を作る。『仁説問答』を編纂 |
| 寛文九年 | 一六六九 | 五十二歳 | 三月、保科正之の命により『伊洛三子伝心録』を編纂。そのための序文を作る。五月『小学蒙養集』、『大学啓発集』を著す。九月伊勢に参宮。そこで大宮司精長より『中臣祓』を伝授せられる。江戸往復。 |
| 寛文十年 | 一六七〇 | 五十三歳 | 度会延佳『伊勢神宮祓具図説』を闇齋に贈る。『近思録』を校正し、「近思録序」を作る。佐藤直方、闇齋に面謁す。 |
| 寛文十一年 | 一六七一 | 五十四歳 | 母歿す。黒谷墓地に葬る。江戸に往復。吉川惟足より吉田神道の伝を聞き、「垂加霊社」の号を受ける。藤森神社に参詣、「藤森弓兵政所記」を著す。佐藤直方、入門。 |
| 寛文十二年 | 一六七二 | 五十五歳 | 吉川惟足が京都で『日本書紀』を開講、闇齋それを聴講。五月『中和集説』を著し、六月『性論明備録』を著す。八月江戸に赴き、会津に行く。十一月『会津神社志』を編纂。十二月、保科正之歿す。 |
| 延宝元年 | 一六七三 | 五十六歳 | 江戸を経て、会津に赴き、保科正之の葬式に参加。正之のために「会津中将源公墾誌」、「土津霊神行状」、「碑銘」を作る。『程書抄略』、『張書抄略』を著す。 |
| 延宝二年 | 一六七四 | 五十七歳 | 二月二十日垂加霊社を邸内より下御霊社境内に移す。十月二十一日父歿す。二十七日黒谷墓地に葬る。この年、『易学啓蒙』刊 |
| 延宝三年 | 一六七五 | 五十八歳 | 『易経本義』刊。 |
| 延宝四年 | 一六七六 | 五十九歳 | 十二月二十六日、出雲路信直神道誓文。この年、洪川春海入門 |
| 延宝五年 | 一六七七 | 六十歳 | 『周易衍義』を著す。五月、洪川春海、植田玄節神道誓文。秋より『易経』を講じ、翌年春終わる |
| 延宝六年 | 一六七八 | 六十一歳 | 三月、遊佐木齋初見。九月に遊佐木齋に土金の伝を伝授。秋『倭姫命世記』考定本を大山為起に授かる。 |
| 延宝七年 | 一六七九 | 六十二歳 | 『周書抄略』を著す。十一月『大学章句』『大学或問』の講義を始め、翌年に及ぶ。 |
| 延宝八年 | 一六八〇 | 六十三歳 | 『朱書抄略』を著す。この年、大山為起、梨木祐之、梨木祐邑、正親町公通、土御門泰福 神道誓文。三宅尚齋、初めて謁 |
| 天和元年 | 一六八一 | 六十四歳 | 林山三郎神道誓文 |
| 天和二年 | 一六八二 | 六十五歳 | 三月中ごろより、病気になる。病のなかで『四子抄略』・『文会筆録』を校訂。九月に入り、病状悪化し、十四日に正親町公通に『風水草』を託す。十六日に逝去。十九日黒谷墓地に葬る。門人出雲路信直、祠を下御霊社境内に建て、後、猿田彦社と合祀。 |

参考文献

原典】

◆山崎闇齋

- ◆『新編山崎闇齋全集』（第一巻～第五巻、日本古典学会編）、ペリかん社、1978
- ◆『大学垂加先生講義』、『敬齋箴講義』（西順蔵等校注 日本思想大系 31『山崎闇齋学派』、岩波書店、1980）
- ◆『神代卷講義』、『持授抄』（平重道等校注 日本思想大系 39『近世神道論・前期国学』岩波書店、1978）
- ◆『神代卷風葉集』（佐伯有義校訂 大日本文庫『垂加神道』上、春陽堂、1935）
- ◆『中臣祓風水草』（佐伯有義校訂 大日本文庫『垂加神道』下、春陽堂、1937）

◆朱子学関係

- ◆『朱子語類』全八冊（〈宋〉黎靖徳編）、中華書局、1986
- ◆『晦庵先生朱文公文集』（『朱子全書』第20～28冊）、上海古籍出版者、安徽教育出版社、2002
- ◆新編諸子集成『四書章句集注』、中華書局、1983

編著】

- 青木美智男・若尾政希編『展望日本歴史 16 近世の思想・文化』東京堂出版、2002
- 網野善彦・上野千鶴子・宮田登『日本王権論』春秋社、1988
- 網野善彦・宮田登等編『岩波講座 天皇と王権を考える〈4〉宗教と権威』岩波書店、2002
- 石田一良編『体系日本史叢書 思想史Ⅱ』山川出版社、1976
- 江戸の思想編集委員会『江戸の思想 第三号 儒教とは何か』ペリかん社、1996
- 大桑斉・ヘルマンオームス編『シンポジウム 徳川イデオロギー』ペリかん社、1996
- 笠谷和比古編『国際シンポジウム 公家と武家の比較文明史』思文閣出版、2005
- 加藤栄一・山田忠雄編『講座日本近世史(2) 鎖国』有斐閣、1981
- 川崎庸之・笠原一男編『体系日本史叢書 18 宗教史』山川出版社、1969
- 相良亨・松本三之介・源了円編『江戸の思想家たち』（上・下）研究社出版、1979
- 高島元洋編著、大久保紀子、長野美香著『近世日本の儒教—山崎闇齋学派を中心として—』お茶の水大学 E-book、2012
- 高埜利彦編『身分的周縁と近世社会 8 朝廷をとりまく人びと』吉川弘文館、2007
- 趙景達・須田努編『比較史的にみた近世日本—「東アジア化」をめぐる—』東京堂

出版、2011

深谷克己・本郷隆盛編『講座日本近世史 9 近世思想論』有斐閣、1981

藤野保編『論集幕藩体制史 第1期〈支配体制と外交・貿易〉10 封建思想と教学』
雄山閣出版、1995

古川哲史・石田一良編『日本思想史講座』4・5、雄山閣出版、1975・1976

水林彪・金子修一等編『比較歴史大系 1 王権のコスモロジー』弘文堂、1998

源了円・『国家と宗教—日本思想史論集』思文閣出版、1992

頼祺一編『儒学・国学・洋学』〈日本の近世 13〉中央公論社、1993

個人著書・論文】

ア】

朝尾直弘『将軍権力の創出』岩波書店、1994

安蘇谷正彦『神道思想の形成』ペリカン社、1985

荒野泰典『近世日本と東アジア』東京大学出版会、1989（第2刷）

荒野泰典「江戸幕府と東アジア」、荒野泰典編『日本の時代史 14 江戸幕府と東アジア』
吉川弘文館、2003

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 28『藤原惺
窩・林羅山』岩波書店、1975

伊東多三郎『近世史の研究 1 信仰と思想の統制』吉川弘文館、1981

伊東多三郎『近世史の研究 2 国学と洋学』吉川弘文館、1982

井上智勝「寛政期における氏神・流行神と朝廷権威」『日本史研究』365、1993

井上寛司『日本の神社と「神道」』校倉書房、2006

上安祥子『経世論の近世』青木書店、2005

大桑斉『日本近世の思想と仏教』法蔵館、1989

大桑斉「仏教思想としての近世」『季刊日本思想史』48、1996

大友一雄『日本近世国家の権威と儀礼』吉川弘文館、1999

岡田武彦『江戸期の儒学—朱王学の日本的展開』木耳社、1982

岡田武彦『日本の思想家⑥ 山崎闇斎』明德出版社、1985

小沢栄一『近世史学思想史研究』吉川弘文館、1974

カ】

桂島宣弘『思想史の十九世紀』ペリカン社、1999

桂島宣弘『自他認識の思想史—日本ナショナリズムの生成と東アジア—』有志舎、2008

加藤みち子「鈴木正三における「天道」」『日本思想史学』27、1995

岸野俊彦『幕藩制社会における国学』校倉書房、1998

北島正元「徳川家康の神格化について」『国史学』94、1974

衣笠安喜『近世儒学思想史の研究』法政大学出版局、1976

衣笠安喜『近世日本の儒教と文化』思文閣出版、1990

久保貴子『近世の朝廷運営』岩田書院、1998

黒住 真「徳川前期儒教の性格」『思想』792、1990

黒住 真「儒学と近世日本社会」『岩波講座日本通史』13、1994

近藤啓吾『山崎闇斎の研究』神道史学会、1986

近藤啓吾『続山崎闇斎の研究』神道史学会、1991

近藤啓吾『続々山崎闇斎の研究』神道史学会、1995

サ】

相良 亨『近世日本における儒教運動の系譜』理想社、1975

佐久間 正『徳川日本の思想形成と儒教』ペリかん社、2007

澤井啓一『〈記号〉としての儒学』光芒社、2000

柴田 純『思想史における近世』思文閣出版、1991

下川玲子「山崎闇斎の『神』概念」『愛知学院大学文学部紀要』35、2005

末木文美士『近世の仏教－華ひらく思想と文化－』吉川弘文館、2010

末永恵子「幕藩領主の宗教観と儒者の排仏論」『日本文化研究所研究報告』別巻 32、1995

タ】

平重道『吉川神道の基礎的研究』吉川弘文館、1966

平重道『近世日本思想史』吉川弘文館、1969

平重道「近世の神道思想」日本思想大系 39『近世神道論・前期国学』岩波書店、1975

高木昭作『将軍権力と天皇』青木書店、2003

高島元洋『日本朱子学と垂加神道＊山崎闇斎』ペリかん社、1992

高埜利彦『近世日本の国家権力と宗教』東京大学出版会、1989

高橋文博『近世の心身論－徳川前期儒教の三つの型』ペリかん社、1990

田尻祐一郎『山崎闇斎の世界』ペリかん社、2006

谷省吾『垂加神道の成立と展開』国書刊行会、2001

圭室文雄『江戸幕府の宗教統制』評論社、1971

ナ】

永田広志『永田広志日本思想史研究第一巻 日本哲学思想史』法政大学出版会、1967

奈倉哲三「幕藩制イデオロギーとしての神儒習合思想の成立」『歴史学研究別冊』、1974

難波信雄「幕藩制社会における「イデオロギー」状況の一素描－支配思想と民衆意識をめぐって」『東北学院大学論集歴史・地理』4、1974

野崎守英『道 近世日本の思想』東京大学出版会、1979

ハ】

朴 鴻圭『山崎闇斎の政治理念』東京大学出版会、2002

- 早川雅子『宋学の日本的展開の諸相』東洋書院、1997
- 樋口浩造『「江戸」の批判的系譜学』ペリカン社、2009
- 尾藤正英『日本封建思想史研究』青木書店、1961
- 尾藤正英『江戸時代とはなにか』岩波書店、1992
- 平石直昭「徳川思想史における天と鬼神—前半期儒学を中心に」『アジアから考える 7 世界像の形成』東京大学出版会、1994
- ヘルマン・オームス『徳川イデオロギー』（黒住 真ほか訳）ペリカン社、1997
- 深谷克己『近世の国家社会と天皇』校倉書房、1986
- 藤田 覚「近世朝幕関係の転換—大政委任論・王臣論の成立」『歴史評論』、1991
- 本郷隆盛「支配の論理と思想」（Ⅰ～Ⅲ）『日本史を学ぶ』3、有斐閣、1976
- マ】**
- 前田 勉『近世日本の儒学と兵学』ペリカン社、1996
- 間瀬久美子「幕藩制国家における神社争論と朝幕関係」『日本史研究』277、1985
- 丸山正男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、1968
- 宮澤誠一「幕藩制期のイデオロギー的基盤—擬制的氏族制の問題を中心に」藤野保編『封建思想と教学』雄山閣出版社、1995
- 村野 豪『日本イデオロギーの完成—山崎闇斎—』出版樹々、2001
- 守本順一郎『徳川政治思想史研究』未来社、1981
- ヤ】**
- 安丸良夫『「方法」としての思想史』校倉書房、1996
- 山下龍二『朱子学と反朱子学—日本における朱子学批判』研文社、1991
- 横田冬彦『日本の歴史第 16 卷 天下泰平』講談社、2002
- ラ】**
- ロバート・ベラー著・池田昭訳『徳川時代の宗教』、岩波書店（岩波文庫）、2010 第 4 刷
- ワ】**
- 若尾政希『「太平記読み」の時代—近世政治思想史の構想』平凡社、1999
- 和島芳男『日本宋学史の研究 増補版』吉川弘文館、1988
- 渡辺 浩『東アジアの王権と思想』東京大学出版会、1997
- 渡辺 浩『近世日本社会と宋学 増補版』東京大学出版会、2010
- 渡辺 浩『日本政治思想史—十七～十九世紀』東京大学出版会、2010

謝辞

本論文を遂行し、まとめるにあたり、多くの方々から有益な助言を賜りました。この場を借りて、感謝の意を述べさせていただきたいと思います。

まず、指導教官である嶋田義仁教授に心より感謝を申しあげます。嶋田先生は自由の研究雰囲気のもと、研究環境から学会発表の支援まで、さまざまな面で見守ってくださいました。先生の厳しい御指導がなければ、本論文の完成はありませんでした。また、名古屋大学大学院文学研究科の阿部泰郎教授には、研究の方向性や内容についてのご助言や励ましの言葉を賜り、心より感謝を申し上げます。

本論文は、執筆から完成までの過程で、多くの友人たちにも力を貸していただいた。ここでお名前を一々挙げることを差し控えるが、心より感謝いたします。

比較人文学講座の皆さまには、色々と御世話になりました。とりわけ、研究上や生活上の悩みを聞いてくれた下本英津子さん、鈴木良幸さん、松平勇二さん、曹栄梅さんに、感謝の意を表したいと思います。また、論文の最後の提出日まで、お互いに支えながら、一緒に頑張ってきた高村美也子さんに、感謝いたします。

中国国家基金委員会の国家高水平建設項目（CSC）により、経済的援助をいただきました。その援助により、私は日本での留学生生活を過ごすことができ、本論を完成することができました。心より感謝を申し上げます。

五年間の留学生生活を彩ってくれ、精神的支援をくれた岩月耕治・啓子夫婦に心より感謝を申し上げます。

最後に、私の研究を見守り続けてくれ、二十八年間、生活上精神上より黙々として支えてくれた両親に感謝したい。