

# 山鹿素行の神道論

劉長輝

## 序

山鹿素行（一六二二—一六八五、元和八年）貞享二年、以下、素行と略記）はその二十一歳頃までの修学時代に、朱子学・兵学・歌学を修習し、真言宗高野山按察院光宥から两部習合神道、忌部氏の嫡流広田坦齋から根本宗源神道と忌部神道の口訣を伝

授された。<sup>(2)</sup>その他、林羅山の理当心地神道・吉田（卜部）家の元本宗源神道等をも学んでいたとされている。<sup>(3)</sup>しかし皮肉なことに、これらの神道説は、その四十七歳の著『謫居董問』及び四十八歳の著『中朝事実』で唱えた神道論の批判対象となったのである。こうしたことに基づいていえば、山本信哉氏が「山鹿素行子の聖教に就いて」に、前掲した两部習合神道・根本宗源神道・理当心地神道を、「山鹿先生の神道の源泉」とする論述は明白な事実誤認といわざるを得ない。これに反して、阿部

隆一氏が「山鹿素行の青年時代に於ける和学の修養」に述べた「一部の論者の如く、素行の中朝事実に集結した思想を、此の時代のものにその萌芽を認める程高く評価することは許されぬ。それだけの価値を生み出し発展せしめ得る力ある思想内容を有したのではない。（中略）たゞ重要な点は、素行が青年時代に神典に触れたといふことであり、此機縁こそ責ぶべきである。」<sup>(5)</sup>という論点は妥当である。

本稿は、素行が『謫居董問』・『中朝事実』で唱えた神道論を研究対象とするものである。第一章に於いて、まず従来の習合的神祇観の類型を整理し、次にそれぞれ真言系の两部習合神道・林羅山の理当心地神道の神祇観を示す「本地垂迹説」・「皇祖太伯」説を概観し、最後に素行のこの二説に対する批判から、その神祇観の特色を明らかにする。第二章に於いて、まず素行の忌部神道・吉田（卜部）家の元本宗源神道に対する批判から、その神道論の根本姿勢を見出し、次に素行の「常」・「中」の

論理に基づいて、その神道論の基本的論点を明らかにする。第三章に於いて、「無道不可以君臨宇宙」・「天壤無窮」・「当猶視吾」という往古の神勅に対する素行の論述から、神道こそ「聖道」であり、神勅こそ「聖教」とする彼の論理を探究する。

## 第一章 神祇観の成立背景と特色

### 第一節 従来の習合的神祇観の類型

周知のように、『古事記』・『日本書紀』を始めとする日本神話には数多くの神祇が登場している。しかも、数多くの神道家や思想家にとつては、これらの神祇の地位や尊貴性に関する論述は、極めて重要な課題の一つであった。外来教法との折衷・調和を前提とするならば、大陸思想伝来後、近世初期に至るまで、神道に於ける習合思想は主に神仏習合と神儒習合との二者に大別できる。前者の神仏習合思想に基づく神祇観には、次の四類型があるとされている。

第一に、諸神の役割を仏教擁護に当てる護法善神思想。

第二に、煩惱の衆生の一員としての神は、仏法による解脱を求めるとする神祇実類観。

第三に、日本の神々Ⅱ仏教の仏・菩薩という神仏同体観を基礎とし、更に仏教的な価値に立脚しながら説かれた仏本神迹・仏主神迹の「本地垂迹」説。

第四に、同様に神仏同体観を基礎とするにもかかわらず、第

三の「本地垂迹」説と相反する立場から唱えられた神本仏迹・神主仏従の「反本地垂迹」説。

以上の四類型がそれである。

後者の神儒習合思想に基づく神祇観に至つては、儒教的な「太伯末裔」説を抛り所とした「皇祖太伯」説がその代表的な類型である。したがつて、この「皇祖太伯」説を、従来の習合的神祇観の第五類型とする。

以上に挙げられている計五つの類型の中で、素行の神祇観の形成に刺激を与えたのは、第三の「本地垂迹」説と第五の「皇祖太伯」説である。以下、まず「本地垂迹」説と「皇祖太伯」説を概観し、その後、素行のこの二説に対する批判を通して、彼の神祇観の特色を明らかにしたい。

### 第二節 「本地垂迹」説の略述

元来、「本地垂迹」とは、本源としての仏・菩薩が、煩惱の衆生を救済しようとするために、仮の姿で諸方に迹を垂れて現れることをいう。例えば、『法華経』の「如来寿量品」に説かれた「久しい以前にこの上なく完全な悟りを得た理想的な仏陀（久遠実成の法身としての仏陀Ⅱ本地）が、この世の迷える衆生を教化・誘導して仏道に帰入させ得度させるために、歴史上に現実的な釈迦として応現し（始成正覚の応身としての仏陀Ⅱ垂迹）」たという説がそれである。ここからも窺えるように、「本地垂迹」の考え方は本来仏教のものであったが、この教説が、

日本に於ける神仏関係の説明に適用されるが故に、早くも平安中期頃から一定の教理を以て説かれるようになったのである。

平安末期に至ると、本地仏は衆生済度のために仮に神と化して現れたのであり、したがって神も仏も元来同一である、という

日本流の「本地垂迹」説が、「末法思想」・「時処機相応の論理」・

「和光同塵の思想」等の助成によって成立する段階に入ったとされ、そして、後の鎌倉時代になると、「本地垂迹」説が、仏

家神道と呼ばれる天台系の山王神道及び真言系の両部習合神道の理論体系の完成によって緻密化されるに至った、とされている<sup>10</sup>。では、その具体例を示そう。例えば、両部習合神道の論書

『中臣祓訓解』に、

経に云はく、「仏、不二門ニ住シテ、常ニ神道迹ヲ垂ル」

と云々。惟ニ知り又、諸神ノ通力ヲ以テ、顛倒の衆生ヲシテ、所求ノ願力ヲ以テ、仏道ニ入らしむ<sup>11</sup>。

とあり、『大和葛城宝山記』に、

大日靈貴尊（此ヲ日神と名づくる也。日ハ則チ大毘盧遮那如来、智慧月光の応変也。梵音の毗盧遮那、是れ日の別名

なり。即ち暗きを除き、遍く照らすの義也。日とは天の号なり。故に常住の日光と世間の日光と、法性の体に於いて

相似タル義有り。故に、大日靈貴を天照太神と名づくる也。）<sup>12</sup>

とある。

上記の内容から分かるように、『中臣祓訓解』に於ける「仏は本地、諸神は垂迹」、『大和葛城宝山記』に於ける「天照太神

「本地仏大日如来の権現」といった真言系両部習合神道の神祇観が「本地垂迹」説に依拠していることは明らかである。だが、ここに示された神仏間の関係は、なお仏尊神卑の段階に止まっているのみである。

### 第三節 「皇祖太伯」説の略述

太伯は、泰伯とも称せられる。この人物に関して、『論語』の「泰伯篇」に、

子曰はく、泰伯はそれ至徳と謂ふべきなり、三たび天下を以て譲れるも、民得て称するなし<sup>13</sup>。

と記されている。このように、泰伯は、孔子がその至徳を称えた中国古代の聖賢・君子である。「倭人」を太伯の末裔とする説は、晋の陳寿（二三三―二九七）が撰した『魏志』の「倭人伝」より早く成立し、しかもその母体とされる『魏略』（魚豢撰、生年不詳）の逸文、及び唐の房玄齡（五七八―六四八）がこの『魏略』の逸文を取り入れて著した『晋書』の「四夷伝・倭人」等に見られる。例えば、『晋書』の「四夷伝・倭人」に、次のように記されている。

倭人は帯方の東南大海の中に在り、（中略）男子は大小と無く、悉く黥面文身す。自ら太伯の後と謂ふ<sup>14</sup>。

この一節から窺えるように、「太伯末裔」説は、『日本書紀』（七二〇年完成）の成立以前、既に日本の一部で唱えられていたものであるが、その内容が『日本書紀』の編纂に採用されていないかっ

たことも事実である。しかしそうであるからといって、この「太

伯末裔」説は、全く後世に伝わっていないとはいえない。その証拠としては、例えば北畠親房（一二九三—一三五四）が『神皇正統記』（延元四年、一三三九年初稿完成）で「異朝ノ一書ノ中ニ、『日本ハ呉ノ太伯ガ後也ト云』トイヘリ。返々アラヌコトナリ。」と述べているように、彼は「太伯末裔」説を批判している。これに対して、素行の『中朝事実』・「附録」に「或ひと疑ふ、中華は呉の泰伯の苗裔なり。（中略）嘗て東山の僧圓月、日本紀を修して以て泰伯が後と為す。朝議協はずして遂にその書を火く。大概、中華の朝儀多くは外国の制例に襲ると。否や。」とある問いから窺えるように、親房とほぼ同時代の臨濟宗の禅僧中巖圓月（一三〇〇—一三七五）は、その修めた『日本紀』に於いて、この「太伯末裔」説の立場をとっている。時代を『日本書紀』の完成以前からいきなり南北朝までに下ってしまうことは甚だ不適当かも知れない。しかし、別の観点から見れば、この「太伯末裔」説は、仏教と関わりのある「本地垂迹」説や「反本地垂迹」説等の神祇観の圏外に聳え立ったもう一種類の神観念として古代・中世を通じて日本の一部で唱えられていたのも事実といえよう。

周知のように、近世に至ると、多くの儒者や神道家が従来の神仏習合を排撃する一方、盛んに神儒習合を唱えていた。中でも、近世初期の朱子学者林羅山（一五八三—一六五七）が、前出の中巖圓月の説に共鳴して唱えた「皇祖太伯」説は有名である。羅山は、その「神武天皇論」に於いて、次のように述べて

いる。

余竊かに圓月が意を惟ふに、按ずるに諸書は日本を以て呉の太伯の後と為す。夫れ太伯は荆蠻に逃れ、髪を断ち身を文きて交龍と共に居る。其の子孫統紫に来る。想ふに必ず時の人以て神と為ん。（中略）姫氏の孫子本支百世、万世に至りて君たるべし、亦た盛んならずや。彼の強大の呉、越に滅ぼさると雖も、而して我が邦の宝祚天地と窮まり無し。余是に於いて愈々太伯の至徳たるを信す。

羅山の説によれば、日本に渡来した賢人太伯の子孫が当時の人々に神として崇められたのであり、したがって、日本の皇室の祖神が、その本源を遡って見れば太伯に当たるといふ。しかし、いうまでもなく、このような説は、日本が「夷狄ではなく、中華文化圏に包摂される文明の可能な場所」であり、日本の神祇の尊貴性が中国の聖賢の分身に由来している、という漢土追従の立場に立脚してなされたものに他ならない。

#### 第四節 素行の神祇観の特色

では、日本の神々の地位や尊貴性について、素行はどう考えているのであろうか。これに関して、彼が四十八歳、なお赤穂流論中に著した『中朝事実』に、次のように述べている。

釈教一たび通じて人皆これに帰し、天下終に習染してその異教たるを知らず、牽合傳會して、神聖を以て仏の垂迹と為す。猶ほ腐儒が太伯を以て祖と為すがごとし。吁、是れ

何と謂ふことぞや。<sup>19)</sup>

このように、素行は明確な名指しを避けながら、実質上その師説、つまり真言系の两部習合神道と林羅山の理当心地神道が各々「本地垂迹」説、「皇祖太伯」説に基づいて示した「仏本神迹」・「儒主神從」の神祇観を容赦なく批判している。なぜならば、素行の目から見れば、この二説に示された神祇の地位がそれぞれ仏の権現、儒教で称えられた聖賢太伯の末裔に置かれており、したがって、日本の神祇の尊貴性が所詮その根源者たる仏や儒教の聖賢の分身に由来するに過ぎないからである。ここに至って、素行の神祇観の特色を見出すことができる。即ち、彼は、日本の神祇と仏教の諸仏菩薩・儒教の聖賢との間に於ける系譜上の従属関係を認めず、そこから、日本の神祇の独自の尊貴性を強調しようとしたのである。

## 第二章 神道論の根本姿勢と基本的論点

### 第一節 神道論の根本姿勢

素行の神祇観が示したように、彼の神道に対する考え方には、神自体・神道独自という日本中心主義的な傾向が極めて強い。とはいっても、このような日本中心主義的な神道説は決して素行から始まるのではない。例えば、室町時代に吉田(卜部)家学を大成した吉田兼俱(一四五三―一五一一)がその著『唯一神道名法要集』に聖徳太子の密奏として載せている「吾ガ日本

八種子を生じ、震旦は枝葉二現はし、天竺は花実を開く。故二仏教は万法の花実たり。儒教は万法の枝葉たり。神道は万法の根本たり。」<sup>20)</sup>という「根葉花実論」がその一例である。ところが、素行は、このような神道説にあまり関心を持たないのみならず、甚だしきに至っては『謫居童問』の「神道如何」で、忌部神道の論書『古語拾遺』と吉田(卜部)家の元本宗源神道の論書『唯一神道名法要集』に対して、次のように批判している。

忌部廣成が古語拾遺、卜部兼延が名法要集等に、家々の傳來相承を云へり。皆是れ奉仕主神事の宗源なりと云へる神書の言によつて、只だ一宗源の神道と云ふと云へども、異説多くして一決しがたし。只だ神につかへるのわざを知ると、遺勅の神道と、此の二つに究まれり。共に不以聖人之道難信用也。<sup>21)</sup>

ここで指摘しておきたいのは、素行が、吉田兼俱の著した『唯一神道名法要集』を「十世紀中頃に卜部氏の地位を築いた兼延」<sup>22)</sup>の著作と見做している点である。これは、素行の文献的な研究の不足から生じた誤りである、と批判しうる。にもかかわらず、全体的に見れば、この誤りは、彼の『古語拾遺』と『唯一神道名法要集』に対する批判の内容を損うには至らない。なぜならば、われわれは、その文末に於ける「不以聖人之道難信用也」という発言から、素行の「聖人の道を以て神道を説くべし」という聖道的な神道観を見出すことができるからである。しかも、事実上このような考え方は、素行の神道論を貫いた根本姿勢ともいえるのである。

「聖道」とは、文字通り聖人の道であり、その具体的な内容が聖人の学説・教化の内に述べられている。したがって、素行が「聖学」・「聖教」を「聖道」の同義語として多用している。儒学に於ける聖人といえは、堯・舜・禹・湯・周公・孔子等、いわゆる漢土の聖人、「聖学」・「聖教」・「聖道」となれば、これらの聖人の学問・教化及びそこに示された修己治人の規範等を指す。このような決まりきった考え方は、日本近世の儒学界に於ける常識でもあれば、素行が「謫居童問」・「中朝事実」を著すまでに保持してきた学問的姿勢でもあった。しかし、やがて素行は「謫居童問」を通して「中朝事実」に至ると、その日本の神々こそ聖人であり、神勅を始めとする遺教こそ「聖学」・「聖教」の淵源であり、神道こそ「聖道」であるという日本中心主義的な神道論がついに完成する域に辿り着くのである。

## 第二節 神道論の基本的論点——「常」・「中」の論理——

『謫居童問』に「天神地祇と崇め玉へるは、まさしく聖神にして其の名号自ら聖人の道を備へ奉る也」とあるように、素行は、天神地祇の名号は単なる表記法的な名称でなく、「聖神」が立てた道そのものの現れでもあるが故に、その名号の内には、絶対的な権威性・普遍的な妥当性を有する規範、という意味での聖人の道が備わっていると、とする。この考え方に基づいて、彼は『中朝事実』の「天先章」に、次のように述べている。

二神の迹は今知るべからずと雖も、竊に幸に、常中の二尊号を聞くを得たり。是れ本朝の治教休明なるの実なり。

ここでいう「常」・「中」には二重の意味がある。即ち、「常」・「中」とは、原初神として日本神話に登場した国常立尊・天御中主尊のことを指すと同時に、この二柱の神が立てた「聖道」そのものでもある、という。そこから、素行の意図を窺うことができる。即ち、国常立尊と天御中主尊とは日本の最高無上と称すべき聖神・聖人である。しかも、この二尊号が如実に示すように、「常」・「中」は、儒教伝来を待つまでもなく、二柱の原初神によって立てられた「聖道」・「聖教」の内容を示すものでもあるので、この「常」・「中」に日本の政治・教化を支える基盤を求めようとしたのである。

前述によれば、素行は「常」・「中」を、日本の政治・教化を支える根本理念としていたことが明白である。では、「常」・「中」二義について、素行は具体的にどう把握しているのだろうか。素行が単独的に「常」という項目を設けて説明するのではなく、「常」の同義語である「恒」を巡ってその見解を打ち出した<sup>(25)</sup>。「恒」について、「謫居童問」の「政の真意」に、次のように記されている。

書に、政は貴有恒と云ふも、数々<sup>はば</sup>変易することなく、一定の制を立つること也。

これは、素行が「書経」の「畢命」に於ける「政貴有恒」との一文について論じたものである。このように、彼は、永遠に変わらざる一定の制によって「恒」の意義を述べており、無論、

その説明が「恒」の同義語である「常」の解釈にも通用する。

「中」に関しては、素行は、『山鹿語類』卷第三十六の「或ひと中の説を問ふ」に、「中は、天地人物の大本、至公至大底、中立して而も倚らず、卓爾として立つ所あり。」と述べている。このように、彼は「中」を、偏倚せざる公正無私なる道としてとらえていることが明らかである。

周知の通り、儒教では、「常」・「中」は極めて重んぜられる政治理念の二つである。例えば、『国語』に、「常」を恒久にして変ぜざる則として述べられた「勿忘国常」の戒め、及び「論語」に、「中」を両極端のいずれにも偏らざる道として記された「允執厥中」という堯・舜の禪讓の説がその代表的な例である。ここに至つて、素行が日本の政治・教化の根本理念として述べた「常」・「中」の論理は、本質的には儒教教義の援用によつて構成されていることが明白である。こうした矛盾に関して、素行はどう説明しているのだろうか。「中朝事實」の「附録」に、次のように記されている。

中華の 神聖と外国の聖人と、その揆を一にするものは、上知の移らずして、天地の秀氣を同じくすればなり。

ここに於ける「中華」とは、「本朝」たる日本を、「外国」とは、「外朝」たる中国を指している。いうところは、「常」・「中」は、日本の「聖道」たる神道と中国の「聖教」たる儒教に共通した根本理念である、という。なぜならば、「常」・「中」は、同じく天地の精氣を受けて生まれた聖者、つまり「中華の 神聖」と「外国の聖人」とが立てた同類の「聖道」・「聖教」で

あるからだ、と素行は考えている。

### 第三章 神勅からの「聖教」の導出

#### 第一節 「無道不可以君臨宇宙」の神勅について

『謫居童問』の「本朝の儒教」に、「本朝往古の神勅、是れ乃ち聖人繼天而建極之道也。儒師は聖人の道を教ふる人の名、周礼に出づる処也。しかれば儒と云ふ名はあらざれども、本朝往古より平天下治国、皆是れ儒の教也。」とある。このように、往古の神勅から儒教と匹敵する「聖教」を導き出そうとすることは、素行の神道論に於ける重要課題であることが分かる。具体的内容については、素行の「無道不可以君臨宇宙」・「天壤無窮」・「当猶視吾」の三者に関する所論から窺える。以下、まずその「無道不可以君臨宇宙」という神勅に関する論述を検討してみたい。

『日本書紀』によれば、諸冊二尊は、その性行が殘虐で暴力的な神素盞鳴尊に対して、「汝、甚だ無道し。以て宇宙に君臨たるべからず。固に当に遠く根国に適ね」との神勅を下した、という。これについて、素行は「中朝事實」の「神教章」に、次のように論述している。

謹みて按ずるに、二神の建立の謀を蔽にし、諭教の法を正すこと此の如し。無道不可以君臨宇宙の九字は、万世太子を建つるの教戒なり。(中略)人君正しからざるときは、政礼中らず。政礼中らざるときは、人民手足を措くところ

なく、品物天折し災害並び臻る。所謂道は人物が由りて行くところの名なり。人物が由りて行くべからざれば、善しと雖も微なく尊からず。人君この道に由りて宇宙を御せざるときは、人君にあらず。故に今無道を言ひてこの神を戒めて、以て後世に垂るるなり<sup>(31)</sup>

ここに於いて、素行は、広義的にこの「無道不可以君臨宇宙」との神勅を、諸冊二尊が後世の太子、つまり帝位を継承して人君になる者の選定に対して定めた神聖なる教戒である、と把握している。と同時に、天下万民が安穩に暮すことができるかどうかの鍵はあくまでも人君の道あるか否かにある、と彼は力説している。こうした論述から理解できるように、素行は、諸冊二尊の神勅を根拠にし、そこから日本の神代に於いて既に「無道」を排斥し徳治主義を重視する「聖教」が存在していたことを導き出そうとしたのである。

## 第二節 「天壤無窮」の神勅について

「天壤無窮」の神勅とは、天孫降臨の際、天照大神が皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊に賜った「葦原の千五百秋の瑞穂の国は、是、吾が子孫の王たるべき地なり。爾皇孫、就てまして治せ。行矣。宝祚の隆えまさむこと、当に天壤と窮り無けむ<sup>(32)</sup>」という勅語を指す。なお、この神勅が常に日本の皇統連綿・宝祚永続の根拠として謳歌されていることは周知の通りである。

素行の「天壤無窮」の神勅に対する論述が『中朝事実』の「神

治章」に記されているが、その基本論点が、『中朝事実』以前の著『山鹿語類』・『謫居童問』に説かれた「天地の大徳」・「聖人の教え」・「人君の学と実践」等の論述に、既に現れている。それ故、以下、まずこの三者を巡る素行の持論を見ておこう。

### (一) 天地の大徳

『謫居童問』の「生々無息」に、

凡そ天めぐりて不止、日月往来、陰陽消長、瞬息もやむことなし。是れ天地の大徳にあらずや。すべて形せるものは悉く地に落ち地にあつまりて、幾千世を経て、これをのせ、これをうけて、更に無業。是れ地の大徳と云ふべし。<sup>(33)</sup>

と記されている。このように、天の大徳は、「日月の往来」・「陰陽の消長」等の自然界の循環という永遠不変の秩序を意味する間断なき働きであり、地の大徳は、永遠に万物を載せ、なおかつそれを棄てることなく化育する働きである、と素行は考えている。

### (二) 聖人の教え

聖人は「億兆の靈」<sup>(34)</sup>であるため、その教えは絶対信奉すべき対象である。ところで、聖人自身が一体何を規範にしてその教えを立てたのであろうか。これについて、『謫居童問』の「則は内にあらざるか」に、「天地は外にして、観察は心にあり。彼れを尽して内に察するを聖人の道と云ふ」<sup>(35)</sup>とあり、同書の「天に象り地に法る」<sup>(36)</sup>に、「外を考へて内に主を立つること、是れ即ち聖人の教也」とある。上記二箇所の論旨を総合して、素行



は、更に『謫居童問』の「天地を以て万物の本と為す」で、次のように明言している。

天地の至誠、天地の天地たるゆゑにして、生々無息造物者の無尺藏、悠久にして無疆の道也。聖人これに法りて天下万世の皇極を立て、民をして是れによらしむるゆゑん也。

ここに至って、素行がいう聖人の教えと前述した天地の大徳との相関関係を見出すことができる。即ち、聖人は、天地の「至誠無息」という「悠久にして無疆の道」を規範にしてその教えを立てたのである。したがって、聖人の教えはとりもなおさず、万物の生成化育を賛<sup>チ</sup>ける、という天地の大徳に合致する究極的な道・則に他ならない。

### (三)人君の学と実践

『山鹿語類』巻第一・君道一の「君徳」に、次のように記されている。

万世までに宝祚をつたへん事を願ふは、人君の常の事なり。此れを願はんとならば、先づ身を修むるにしくはあらず。修身とならば如何か求むべきと云ふに、学問にしくはなし。

(中略)学問と云ふは聖人の教を学んで問ふ事也。(中略)人君の学何をか務めん。唯だ天下国家の治平して、博く衆を救ふにわたれる学、是れ也。是れを聖学と云ふ。聖人立の中和を知りて、天地位し万物育する処の效なきは、人君の学にあらざる也。

ここに、素行の二つの論点が明白に示されている。即ち、第一に、人君として誰もが宝祚の永続を願っているけれども、その

実現は、人君自身の努力実践も必要なのである、ということ、第二に、この場合に於ける人君の努力実践とは、人君は、聖人が天地の大徳を規範にして立てた教えに従って、修身から治国平天下に至るまでの急務に努め、以て万民を安んじ、天地の正位を保ち、万物の化育を賛<sup>チ</sup>けなければならない、ということがそれである。ここに至っては、聖人が天地と人君との間で果たした役割をも解明することができる。即ち、素行のいう聖人は、天地の大徳を体得した者であると同時に、その体得したものを教示・規範として人君に授ける伝道者でもある。

以上で、素行の「天壤無窮」の神勸論を支えた三つの基本論点を見てきた。こうした論点に基づいて、彼は『中朝事実』の「神治章」で、次のような論旨を展開している。

是れ 天神治道の始なり。与天壤無窮の五字は宝祚を祝ぎて以て治平の道を尽せり。夫れ天地は至誠息むことなく、悠遠博厚にして物を覆ひ物を載す、而してこの無窮を得。君子以て自ら彊め以て徳を厚くすれば、往くとして利ならずといふことなし。人君これを体して四海を御<sup>チ</sup>むるときは、万国咸く寧し。是れ天壤と窮りなきの所以なり。

ここから、次のようなことが読み取れる。  
第一に、天照大神の神聖なる教えの提示：「与天壤無窮」の五字は、ただ単に宝祚の永続を祝福するに止まっているのではなく、この中には、皇祖神が教示した治国平天下の道も込められている。

第二に、天壤の無窮たる所以の闡明：至誠無息にして物を覆

う働きが天の大徳であり、悠遠博厚にして物を載せる働きが地の大徳であり、天地はその至誠無私なる大徳に基づき、間断なく万物の生成化育を賛けるが故に、無窮なのである。換言すれば、「天壤無窮」に於ける「無窮」とは、元来、天地が絶えず万物の生成化育を賛けつつある働きとしての大徳を指すに他ならない。

第三に、君子・人君の努力実践に於ける次第の明示：君子は天地の道に則り、努めて己れの徳を修めれば、万事が順調に行かないはずはない。人君は天地の大道・大徳を体得し、それに基づいて国を治めれば、天下を平らかにすることが出来る。

第四に、「与天壤無窮」という君道の高唱：人君が行う治教の道は、こうした段階的な努力実践を経て、始めて天壤と共に窮まりなき大徳に応ずるようになる。

以上の四者がそれぞれである。以上によって理解できるように、素行は、この「天壤無窮」の神勅によって日本の連綿たる皇統を賞賛するよりも、むしろそれを通して、天地の無窮たる大徳を体得した天照大神が皇孫を始めとする末裔らに明示した「天地の大徳に則り、治平の道を尽くす」という「聖教」の真意を導き出そうとしているのである。

### 第三節 「当猶視吾」の神勅について

『日本書紀』によれば、「吾が見、此の宝鏡を視まさむこと、当に吾を視るがごとくすべし。與に床を同くし殿を共にして、

齋鏡とすべし。」<sup>(40)</sup>との神勅は、「元来天照大神がその子天忍穗耳尊に賜ったものであるが、後に皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊が父神に代わって天降りする際、それを授けられた、という。これについて、素行は『中朝事實』の「神教章」で、

当猶視吾の四字は乃ち 天祖皇孫伝授の天教にして、千万世 皇統謹守の顧命なり。(中略)、堯・舜・禹の十六字と雖も豈これに外ぎんや。<sup>(41)</sup>

と述べている。「堯・舜・禹の十六字」とは、『書経』の「大禹謨」に「人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中」とある一文を指す。特に文末に於ける「允執厥中」の四字は、中国古代の聖天子堯・舜が世襲制を行わず、各々その位を有徳者である舜・禹に譲る際に述べた語とされ、以来、それが禪讓の説として、孔子を始めとする儒者達に称えられたことはあまりにも有名である。<sup>(42)</sup>

帝王がその位を有徳者に譲るといふ意味からも窺えるように、禪讓政治に於ける帝位継承者の選定基準は、血縁関係に基づくのではなく、優れた徳性を有することによるのである。禪讓の反対概念は世襲であり、世襲といえは、血縁関係が重視されることはいうまでもない。日本の帝位継承が「万世一系」と称せられているように、皇祖天照大神の直系とされる皇統と血統的な繋がりを持たない限り、たとえその人が優れた徳性の持ち主であるにしても、やはり天皇にはなれないのである。こうして見ると、前掲した素行の主張には大きな疑問が残っている。即ち、血縁関係に基づいて説かれた世襲的な「当猶視吾」とい

う神勅と、有徳者に帝位を譲る際に語られた禪讓的な「允執厥中」という唐・虞・夏「三代」に亘る「授受の説」との両者は、果して同質的なものといえるのであろうか。もし、そうであるならば、「當猶視吾」に於ける「吾」、つまり天照大神自身は、そのあらゆる行いが、「允執厥中」の「中」に示されているような道德的・実践的な要求に適うはずである。これに関して、素行はどう論証しているのであろうか。その前に、まず「允執厥中」に於ける「中」の意味を確認しておこう。諸橋轍次氏によれば、「允執厥中」に於ける「中」とは、「極端をさけてホドヨイことをなし、偏頗（不公平）をさけて公平なことを行なう道」と<sup>(43)</sup>とされている。偏頗とは、偏私の同義語で、偏つて公平でないという意味である。こうして見れば、「中」の全体的な意味は、「兩極端に至ることを避けて、ほどよいことを為す」という程度のことには止まっているのでなく、公正な行いを妨げる根本原因とされる「私」を排斥すべし、という意味合いも含んでいる。

さて、われわれの問いは、素行は如何に、天照大神の行為実践が「中」に示されているような道德的・実践的な要求に適っていることを立証していったのか、ということである。『中朝事実』の「神教章」で、彼は、『日本書紀』巻第二「神代下」に「天照大神、乃ち思兼神を召して、その来ざる状を問ひたまふ」とある一節が示した、いわば大神の問いを好むことに対して、次のように説いている。

是れ 天神問学の義なり。(中略) 若し己れに従つて欲を

縦にし、短を護り言を塞ぎ、或は問うてその兩端を尽さざれば唯だ虚問のみ。問ふことを好むの道大なる哉。夫れ乾神の靈を以て問を好みて遂に大功を成すを得。<sup>(44)</sup>

ここには、大神は虚心にして人の意見を聞くだけでなく、衆言に於ける過不及の兩端を弁え、以て事務の進行に対する最も妥当な処置や決断を下すのである、といった主旨が述べられている。これによれば、容易に素行の意図を窺知することができる。即ち、素行がこうした論述を通して強調しようとするのは、大神の行いが、『中庸』の第六章に「その兩端を執り、その中を民に用ふ」と記された舜の治め方に等しく、正に「中」と称せられるべき治道の現れに他ならない、という論点であると考えられる。

上述の他に、素行は、『中朝事実』の「祭祀章」で、『日本書紀』巻第一「神代上」に記された天照大神が「神衣を織りつつ、齋服殿に居します」との一節に対し、次のように説いている。

是れ 天神を祭祀するの義なり。祭祀の説なしと雖も、既に神衣と曰ひ、既に齋服殿と曰ふ、即ち 神自らこれを織りて以て神明に供へたまふなり。大神の靈親らその機巧を営み 天神に事へたまふ。その至誠竊に案ずべし。(中略) 是れ乃ち往古至誠を以て神に事へたまふの遺則なり。<sup>(46)</sup>

これを、『謫居童問』の「祭祀の誠」に記された「祭るに誠を以てし、(中略)内外一致して神の感格うたがふべからず」との関連記述と合わせて分析すれば、容易に素行の持論を理解することができるとであろう。つまり、ここに於いて、天照大神は

自ら真心を込めて祭祀に臨み、以て上位の「天神」からの感化を承る、といったようなことが論ぜられている。これに基づいて、素行は、高天原に於ける大神の統治は、上位の「天神」の意志に従って実行していくものである、と強調し、更にそこから、大神のこうした私意によらざる心構えと行為実践が正に、「中」が示した私の排斥という行いの現れに他ならない、との論点を導出しようとしたと考えられる。その意味で、たとえ明白な言語表現を用いておらず、しかも天照大神が祀っている対象の神に対する把握が異なっているとしても、素行の意識の根底には、おそらく和辻哲郎氏が『日本倫理思想史』で述べた「神命の通路」という説と似たような考え方があってであろう。

以上は、素行の、天照大神が「中」なる存在である、ということに対する論述である。こうした論述を基にして、彼は『中朝事実』の「皇統章」で「帝者治を為すの学は唯だ力をここに用ふるに在らんか。」と語っている。これによれば、素行はこの「当猶視吾」という神勅を、皇祖天照大神がその末裔に教示した、いわば日本的な「執中」の道を説く祖訓として、何が明らかである。では、この祖訓としての神勅には、具体的にどのような教化的意義があるのであろうか。『謫居童問』の「神道如何」に、

これまことに万代宝祚をふましめ玉ふ帝王受授伝法唯一の神道なるべし。(中略)当猶視吾の四字は、孝子順孫不改父祖之道の誠にして、乃ち大学の教在明明徳の四字、堯・舜・禹相伝へ玉ふ允執厥中の四字にことなるべからず。是

れ聖人の大教也。<sup>(5)</sup>

と記されている。また、『中朝事実』の「神教章」にも、次のように述べられている。

その言簡にしてその旨遠し、(中略)蓋し人子恒に如在の敬を存するときは、怠惰の気終に張るべからず。(中略)その祖を祖とする者はその下を下とす。未だその祖を遺れてその民を親しむものはあらざるなり。(中略)向つてその形を視るときは明正無窮の象あり、切にその道を修むるときは日に彊めて息まざるの誠あり、況や日月とその光を合せ、天地とその道を明にするをや、況や大神乃ちこれ宝鏡なるをや。

このように、大神が宝鏡を持つて宣つた「当猶視吾」という神勅の言語表現は非常に簡潔である。にもかかわらず、中には、『大学』に於ける「在明明徳」・「親民」、『書経』・『論語』に於ける「允執厥中」、『礼記』・『論語』に於ける「如在」、『易』に於ける「自彊不息」等、つまり中国の諸経典に記された、いわば「外朝」の「聖学」に匹敵する深遠な日本的「聖教」を具足している、とする。だから、素行は、この神勅こそ「本朝」の帝位継承の法としての「唯一の神道」であり、「聖人の大教」である、と主張するに至つたのである。

## 結語

これまでの考察を通して素行の神道論の特質をまとめると、

次のようになる。

まず素行の神祇観の成立背景と特色について、彼は、青年期の神道修学に於ける兩部習合神道の「本地垂迹」説・理当心地神道の「皇祖太伯」説に示された「仏本神迹」・「儒主神從」といった従属的・寄生的な神祇観を厳しく批判している。ここから、われわれは、素行の神祇観に於ける「日本の神々は仏教の諸仏菩薩や儒教の聖賢のいずれにも従属せず、独自の尊貴性を有する存在である」という特色を見出した。

次に、素行の神道論の根本姿勢に関して、彼は、師説たる忌部神道の『古語拾遺』・吉田（卜部）神道の「唯一神道名法要集」を、神事に仕え奉る際の諸作法や遺勅の内容を知るために役立つ「一宗源の神道」と位置付けながら、これらの神道説を「共に不以聖人之道難信用也」と非難している。ここから窺えるように、素行の「聖人の道を以て神道を説くべし」という主張が正にその神道論を展開していく際の根本姿勢といえる。また、素行の神道論の基本論点に至っては、彼は国常立尊・天御中至尊を日本神話に於ける最も尊貴な神と位置付けるのみならず、この二柱の原初神の名号が示している「常」・「中」の道は、日本の政治・教化を支える根本理念である、と主張している。素行の「常」・「中」に関する字義的な解釈そのものは儒教のそれと殆ど変わらない。にもかかわらず、彼の真の意図は、日本の聖神・「聖道」（＝神道）と中国の聖人・「聖道」（＝儒教）との相対化によって、日本に於ける聖人の実在・「聖教」の実存という神道本位の論点を明白に提出し、更にそこから神

勅を中心とした日本的「聖教」の導出を図ろうとしていたことにあるのである。

次に、神勅からの「聖教」の導出について、素行は、『日本書紀』に記された「無道不可以君臨宇宙」・「天壤無窮」・「当猶視吾」という三つの往古の神勅を巡ってその論旨を展開していった。その結果、これらの神勅は、それぞれ儒教で説かれた徳治主義、天地の大徳に則る治国平天下の道、「在明明徳」・「親民」・「允執厥中」・「如在」・「自彊不息」等、いわば「外朝」の「聖学」に匹敵する「本朝」の帝王学の根源と為す「聖教」である、という結論を提出するに至ったのである。

このように、素行の神道論は、単なるその師説への批判に止まっているのではなく、いわば神自体・神道本位という主体的な立場から、積極的に神道を中心とした自国の精神文化に対する再認識・再評価を展開させようとしたものであると考えられる。こうした傾向は、日本近世の学術の世界に於いて多く見られるものである。例えば、日本の神祇の地位や尊貴性に対する見方が異なるけれども、素行の「上古之神道、而乃聖人之道」という持論は、林羅山のいう「神道即王道」との主張に類似している。素行は、日本の「聖道」たる神道と漢土の「聖教」たる儒教とを相対化したのが、「その揆を一にする」とか「殆ど節を合せたるが如し」とかと表現しているように、彼は、本質に於いて神儒両者が一致することを確信している。こうした考え方は、山崎闇斎にも見られる。その意味で、素行の神道論を他の儒学者ないし国学者のそれと比較することは、探究すべき問

題であり、興味深い問題である。これを今後の課題にしたい。

### 注

- (1) 松本純郎氏が『山鹿素行先生』(至文堂・昭和十二年)に示した素行の思想の時代区分に拠る。氏は同書に「儒学に於いて四書諺解の完成されるのが十八歳(寛永十六年)兵学に於いて兵法神武雄備集の出来たのが二十一歳(寛永十九年)、其他の諸学も略々二十歳前後に終って居るから、寛永十九年以前を修学時代とする事は恐らく不当ではないであろう。」(十五―十六ページ)と述べている。
- (2) 素行の回想録や自伝ともいふべき『配所残筆』(延宝三年、一六七五、時五十四歳)に、

十七歳の冬、高野按察院光宥法印より神道令伝授候。神代之巻は不及申、神道の秘伝不残令伝授候。其の後壯年の比、広田坦齋と申候忌部氏の嫡流の者有之、根本宗源の神道令相伝候。其の節忌部神道の口訣不残相伝候書付証文を越し候。

とある記述によって分かる。広瀬豊編『山鹿素行全集思想篇』(以下『全集』と略記)十二卷(岩波書店)五七三―五七四ページ。
- (3) 堀勇雄『山鹿素行』(吉川弘文館・昭和三四年)五三ページ参照。
- (4) 山本信哉「山鹿素行子の聖教に就いて」(『弘道』四四四所収、十七ページ、昭和四年)。
- (5) 阿部隆一「山鹿素行の青年時代に於ける和学の修養」(『帝國学土院紀事』第四卷第二号所収、一八六ページ、昭和二年)。
- (6) 村山修一「本地垂迹」第四章及び広神清「神道理論の成立」と神仏習合論争」(今井淳・小澤富夫編『日本思想論争史』所収、五三ページ、ぺりかん社、一九八六)参照。
- (7) 広神清、前掲論文。(今井淳・小澤富夫編、前掲書、五四ページ)。
- (8) 前掲論文。(前掲書、五三ページ)。
- (9) 石田一良編『日本思想史概論』(吉川弘文館・昭和四五年)一一〇ページ及び同氏『日本文化史―日本の心と形―』(東海大学出版会・一九八九)二二九―三〇九ページ参照。
- (10) 広神清、前掲論文第二章参照。
- (11) 日本思想大系19『中世神道論』(岩波書店・一九八六)四一―四二ページ参照。
- (12) 前掲書、五九ページ。
- (13) 『論語』・「泰伯篇」に、「子曰「泰伯其可謂至徳也已矣、三以天下讓、民無得而称焉。」とある。
- (14) 『晋書』卷九七「四夷伝・倭人」に、「倭人在帶方東南大海中、(中略)男子无大小、悉黥面文身。自謂太伯後。」とある。
- (15) 日本古典文学大系87『神皇正統記 増鏡』(岩波書店)七九ページ。
- (16) 『全集』十三卷、二二―二三ページ。

- (17) 林羅山「神武天皇論」(『林羅山文集』卷第二十五所収)に基づく。
- (18) 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、五一三ページ、岩波書店)
- (19) 『全集』十三卷、二一七ページ。
- (20) 『日本思想大系』19『中世神道論』二三四ページ。
- (21) 『全集』十二卷、二八三―二八四ページ。
- (22) 『日本思想大系』19『中世神道論』解説、同書三八〇ページ。
- (23) 『全集』十二卷、三三三―三三三ページ。
- (24) 『全集』十三卷、一二二―一二二ページ。
- (25) 『中朝事実』・「天先章」に、  
恒と中との義は、万代の 神聖その 祚を正したまふ  
所以なり。二神の迹は今知るべからずと雖も、竊に幸  
に 常中の二尊号を聞くを得たり。(『全集』十三卷、  
一二二―一二二ページ)
- とある用例から分かるように、素行は「恒」と「常」を同義語として使っている。
- (26) 『全集』十二卷、四二〇―四二〇ページ。
- (27) 『全集』九卷、三五七―三五七ページ。
- (28) 『全集』十三卷、二一五―二一五ページ。
- (29) 『全集』十二卷、二八六―二八六ページ。
- (30) 『日本古典文学大系』67『日本書紀 上』(岩波書店・昭和四二年) 八八―八八ページ。
- (31) 『全集』十三卷、五四―五四ページ。
- (32) 『日本古典文学大系』67『日本書紀 上』一四七―一四七ページ。
- (33) 『全集』十二卷、一五三―一五四―一五四ページ。
- (34) 『全集』九卷、十三―十三ページ。
- (35) 『全集』十二卷、二四三―二四三ページ。
- (36) 『前掲書』、二四五―二四五ページ。
- (37) 『前掲書』、一九二―一九二ページ。
- (38) 『全集』四卷、二六二―二六二ページ。
- (39) 『全集』十三卷、六八―六八ページ。
- (40) 『日本古典文学大系』67『日本書紀 上』一五二―一五二ページ。
- (41) 『全集』十三卷、五九―五九ページ。
- (42) 『論語』・「堯曰篇」に、「堯曰『咨爾舜、天之厯数在爾躬、允執厥中、四海困窮天祿永終。舜亦以命禹。』」とある。
- (43) 諸橋轍次『中国人の知恵』(講談社現代新書・昭和六十三年) 一八二―一八二ページ。
- (44) 『全集』十三卷、五八―五八ページ。
- (45) 『中庸』第六章に、「子曰『中略』舜好問而察邇言、隱惡而揚善、執其兩端、而用其中於民、其斯以為舜乎。』」とある。
- (46) 『全集』十三卷、一九四―一九四ページ。
- (47) 『全集』十二卷、二二四―二二四ページ。
- (48) 『中朝事実』・「祭祀章」に、「大神の靈親らその機巧を嘗み 天神に事へたまふ」とあるように、素行は、天照大神が祀っている対象の神を、「天神」と把握している。これに対して、和辻氏の『日本倫理想史』に「天照大神もま

た背後の不定の神を媒介する神として神聖なのであって、自ら究極の神ではない。」とあるように、彼は、天照大神が祀っている対象の神は「不定の神」である、と論じている。

(49) 和辻哲郎『日本倫理思想史』（岩波書店・一九八六）上巻、五九―六一ページ参照。

(50) 『全集』十三巻、三九ページ。

(51) 『全集』十二巻、二八三ページ。

(52) 『全集』十三巻、五九―六〇ページ。

(リュウ・チョウキ 筑波大学大学院哲学・思想研究科在学中)