

垂加派知識人による正統性の生産

小林 准 士

【要約】 山崎闇斎によって唱えられた神道説である垂加神道の受容過程に着目し、垂加派の神道家が近世社会の中で文化資本をどのように獲得し、また再配分していったのか、を本稿では考察した。

垂加派が掲げた既成神道説の「集大成」とは、言説編成上の様式であり、近世的な知識人が、中世以来特権的な場で蓄積されてきた文化資本を獲得する様式である。垂加派の門弟は、師によって設定された伝授の階梯を経過することで、「集大成」によって獲得した文化資本を駆使して君臣の教説を正統化し、正統化した君臣の教説に基づいて、おもに公家・社家・武家など支配身分の職分を正統化する技法、能力を身につけることになる。垂加神道は、そのような正統性の生産能力を身につけることを求めた人々によって受容されたのであった。

小林 八〇巻三号 一九九七年五月

はじめに

「戦前」に尊王論的枠組による評価がさかんに行われて以降、「戦後」においては一部の研究者を除いてあまり論及されることのなかった山崎闇斎（一六一八～一六八二）によって唱えられた神道説すなわち垂加神道について、近年になって近世日本の思想史におけるその重要性を強調する研究がいくつか現れるようになってきている。それらを代表するものとして、一九九〇年に翻訳・出版されたヘルマン・オームス著『徳川イデオロギー』^②がある。オームスは、この著作の六章と七章において垂加神道を取り上げ、それがイデオロギーとして完結した構造をそなえていたことにより効力をもったとし、「一世代の後、あらゆる身分の日本人が彼（山崎闇斎―筆者注）の教説によって「問いただされ」ることになった」^③と主張した

のであった。また最近、前田勉は、「戦後」における垂加神道の過小評価を批判する文脈で、垂加神道に見られる「現人神天皇の觀念」が近世において「下から自生的に生まれてきた」とする認識を前提に、神觀念における民間信仰との共通性、天皇を守護する「臣民」は死後神になるという教説の存在などを論拠にして、その受容に大衆の基盤があったことを主張している。^④つまり両者の研究は、論拠に違いはあれ、ともに垂加神道が諸身分の境界をこえて広範に受容されたことを論じているのである。

しかし両者の主張は十分に論証されたものではないし方法的にも問題があると考える。オームスの研究について言えば、イデオロギーとしての垂加神道の教説がその受け手に対して効力を発揮する場面や過程について十分な注意が払われていないし、^⑤前田の研究の場合でも、例えば「臣民」が死後神として祭られるという教説が本当に受容者の関心の中心となっていたと言えるのかといった点については検討の余地がある。というのは、前田の主張は、垂加派の神道家による主張の一部を実態視して構成されており、またかれらの教説の伝達様式を無視した議論となっているからである。

方法的な次元でこのような問題点が両者に生じたのは、ひとつには閻斎没後における垂加神道の受容過程の特質に注意が向けられていないことにあると思われる。しかしこの点については、すでにある程度論及がある。例えば、かつて丸山真男は「閻斎学と閻斎学派」において儒学と神道を含む閻斎学派の展開のありかたに触れ、かれらが「正統」(オーソドクシーとレジマシー)の生産を課題としたことが閻斎学派に均質性ととも抗争の激しさをもたらしていたことを指摘していたのであった。^⑥この指摘を踏まえるならば、かれらが正統性の生産を課題としたことの意味を垂加派の社会的な広がり^⑦と関連づけて検討する必要があると考える。また岸野俊彦は、幕末期における尾張の垂加派による本居宣長への批判を取り上げ、かれらが神道は「上天皇、夫よりして雲上歴々の外ハ知らずしてくるしからず。中等以下のものハ儒教仏教にて事足れり」として受容者を限定化することで、宣長学との差異化を図っていたことを指摘している。^⑧前田が指摘しているように、垂加派の神道家は一般の人々が神道を学ぶことをはじめから閉ざしていたわけではなく、むしろ学ぶべきことを

推奨していたのであり、尾張垂加派による受容者の限定化は宣長学の広がりへの対応の中からでてくるものとして考えたほうがよい。しかしそのような差異化の戦略を採用する担い手の社会的性格は考慮しなければならないのである。

そこで本稿では、右にみた研究史の状況をふまえ、閩齋以後の門人間における垂加神道の展開過程の特質^⑩、とくに垂加派の神道家たちが近世社会の中で占めた位置と、彼らによる正統性の生産を中心とした言説上の諸戦略の意味について考えることを課題とする。そのために、垂加派の神道家による教説が受容者に対して伝達された様式に注目したい。換言すれば、彼らが遺した諸々のテクストを、その生産者である彼らと読み手（ないしは聞き手）の戦略が交差する場所に置いて読むということになる^⑪。そうすることで、近代天皇制との関連の中で主題化されがちであった垂加神道を、近代とは異なった近世における知の配分構造や正統性の生産様式を窺う素材として取り上げてみたい。

① 小林健三『垂加神道の研究』（至文堂、一九四〇年）が代表的である。

② ベリかん社刊。原著は一九八五年刊。

③ 同右、三五三頁。

④ 「守護される現人神」（『江戸の思想』四、国家（自己）像の形成、ベリかん社、一九九六年）。前田には他に、「呪術師玉木正英と現人神」（『日本文化論叢』三、愛知教育大学日本文化研究室、一九九五年）、「吉見幸和の「神代」解釈」（『季刊日本思想史』四七、一九九六年）がある。

⑤ この点にかんするオームスに対する批判としては、宇野田尚哉「テクスト・コンテクスト・構造主義」、石黒衛「イデオロギーの完結」批判・閩齋学派の展開（ともに『シンポジウム（徳川イデオロギー）ベリかん社、一九九六年）を参照。

⑥ 『日本思想大系三』山崎閩齋学派「解説」（岩波書店、一九八〇年）。しかしなぜ正統性の生産が課題とされたのかは問われていない。

⑦ 岸野俊彦「尾張垂加派（高木秀條・深田審美）の宣長学批判に関する史料」（『名古屋自由学院短期大学研究紀要』二〇、一九八八年）一―二頁。

⑧ 岸野俊彦「尾張垂加派の宣長学批判の特質」（『歴史評論』四六一、一九八八年）を参照。

⑨ たとえば玉木正英の門人である岸大路持之は、「神教とてもたやすく愚夫愚婦の安心決定の旨あらんやと、誠けもなき短き筆を染書記しぬ」として『神道一枚起請』（享保二〇（一七三五）年刊、吉崎久「岸大路洗斎の学問と業績（下）」『神道史研究』二八一、一九八〇年）に翻刻されている）という草子本を出版している。なお磯前順一「近代ニクリチュールの統一」（『現代思想』特集想像の共同体、一九九六年八月号）が、この草子本に触れつつ、近世の版本におけるエクリチュールと読者との関わりについて論じている。

⑩ 正親町公通を中心とした垂加派の展開、特に朝廷への受容や門人間での対立、分裂にかんする事実については、池田雪雄「垂加神道と正

親町公通』(『神道研究』三二二、一九四二年)、および『東京帝國大學神道研究室旧蔵書 目録および解説』(東京堂出版、一九九六年)の第一部解説、第三章正親町家旧蔵書(磯前順一、小倉慈司執筆)を参照。特に後者は、「これまでの思想史研究では、垂加神道は良くも悪くも忠君思想の典型として、当時の社会文脈から切り離されて觀念的に論じられ、江戸前半期の知識人層のもつ世界観の一つを表現したものとみなされてきた。しかし、一つの思想がその流布する場に応じてどのような機能を果たすかといったこと、それは朝廷という場とその外側で、また同じ朝廷内でも時代状況の変化に応じて、異なってくるはずである。過去の思想を時代状況の反映物として事足れりとするのではなく、その思想と社会との関係性そのものを主題化する必要があるだろう」(一九〇頁)との前提にたち、正親町家を中心とした垂加派の動向に触れており、有益である。これと問題関心を同じくしながらも、本稿では、垂加派における言説上の戦略に焦点を絞ることで、課題に応えることにしたい。

一 言説編成の様式としての「集大成」

(1)

従来「神道史」においては、垂加神道は中世の社家神道や近世の儒家神道などを「集大成」して構築されたものであると説かれてきた。このような評価は、閻斎自身が標榜した命題にもとづき、その門人によって唱えられ、近代の神道史家に引き継がれたものであると言えよう。では、垂加神道を既成の神道説の「集大成」とみなす見解において、「集大成」とはどのようなこととして捉えられてきたのか。

小林健三は、『垂加神道の研究』の中で、垂加神道による「集大成」の意義を論ずるにあたり、まずその前提として「吾

また最近、樋口浩造「教説の時代と近世神道——垂加神道を考える——」(『日本思想史学会編『日本思想史字』二八号、一九九六年、ペリかん社)も、言説編成に着目して垂加神道を扱っており、一七世紀の神道教説(度会延佳(二六一—一六九〇)と吉川惟足(二六一—一六九五)のそれ)から一八世紀の神道教説(垂加派への転回を、理の普遍性に依拠した日用の教説から、君臣道德の主題化を通じて「異国(中国)」に対する「我國(日本)」の優越を語る教説への移行として論じている。しかし私は、この点での差異が一七世紀と一八世紀の「断絶」としてあったと言ふことはできないし(垂加派も普遍性に依拠している)、差異としても相対的なものにすぎないと今のところ考えており、一章で見えるように延佳や惟足と垂加派との種差を別のところに求めている。

⑩ こうした方法論については、ピエール・ブルデューの社会学を参考にしている。とりあえずは、『話すということ』(藤原書店、一九九三年)を参照。

国古来の道」である「神道」と「神道」にもとづいて構築された様々な神道説の歴史である「神道史」を区別し、さらに徂徠学派による「神道否定説」を否定する議論を展開している。^① 徂徠学派による「神道否定説」とは、太宰春台が『弁道書』で「凡今の人神道を我國の道と思ひ、儒仏道とならべて是一つの道と心得候事、大なる謬にて候^②」などと述べているように、「神道」を「我國の道」とみなすことを否定する議論である。垂加神道を既成神道説の「集大成」として「神道史」上に位置づけるには、垂加神道と既成の神道説とを共に「吾国古来の道」である「神道」にもとづく言説として同列に扱う必要があるが、そのために小林は、「神道否定説」を否定して置かなければならなかったのである。

しかしながら、「神道」を「吾国古来の道」とみなすことは自明ではない。黒田俊雄によれば、中世以前においては「神道」という言葉に「吾国古来の道」という語義はみられず、そうした語義は吉田兼俱（一四三五〜一五二一）において成立し、ようやく近世にいたって確立するのである。^③ このことは単に語義の上だけにとどまる問題ではない。なぜなら、一般に中世神道と呼ばれているところの神道説は、「吾国古来の道」である「神道」として構築されたものでもなければ、もともとは無関係であったということの意味するからである。したがって、いわゆる中世神道と、「神道」を「我國の道」として捉えたうえで構築される近世以降の神道説とを、同じ「神道史」の枠の中で語ることはできないのである。

兼俱以降、「神道は我国（日本）の道である」という命題が新たに主張され、その命題に基づいて言説が構築されるようになる。その言説は次のような性格を帯びることになる。まず様々な神道説の構築者は、「我国（日本）」とその「道」である「神道」を正統化し、正統化した「神道」にもとづくものとして自己の言説を正当化する。そして、「我国（日本）の道」としての「神道」とは何かという問題構成を共有し、その正統な答えを賭け金として言説を編成するようになるのである。この問題構成を共有する者からなる社会空間において神道説を生産するものは、外部に対しては「神道は我国（日本）の道である」という命題の正しさを共に主張する一方で、この解答を様々な形で行うというゲームにおいては競合するのである。

右に述べたことを踏まえるなら、垂加神道による神道説の「集大成」と言われる事態について改めて考え直してみる必要がある。そこでそのための糸口として、まず闇齋の門人が「集大成」と呼ばれる言説編成のあり方についてどのように述べているかを見てみよう。渋川春海（一六三九～一七一五）の門人である谷秦山（一六六三～一七一八）の記した『秦山集』には、この点に関する春海の言葉が次のように記述されている。

神道は我國の道、學者當に切要講究すべき所、往古我が國神道を以て天下を治め、他道を雜へざること數千歳、國家又安なり。中古儒仏の二教我が國に入り、學者彼の廣大精妙の説に耽り、我が質朴簡淡の味を忘れ、二教國に滿ち、神道無きが如し。偶之を説く者、儒を雜へ仏に混じ、和泥合水、我が垂加社の若き無し。何となれば垂加は偏私なく、諸家の奥秘を扣き、集めて大成せり。^④

この言述から見えてくるのは、「集大成」という言説編成の方式を取ることによって既成の諸言説に対して垂加派の神道家が取り得た立場である。すなわち彼らにおいては、「中古」以降の「諸家の奥秘」を「我國の道」としての「神道」から派生した言説とみなすために、それらの儒仏との「習合」や「偏私」を問題とすることが可能になっていたのである。さらに言うなら、「諸家の奥秘」の「集大成」を通じて「習合」や「偏私」を除去したとする「神道」の真正さを主張すること、個々の「諸家の奥秘」を相対化し、その保持者に対して優位に立つ戦略が垂加派の言説上においては取られているのである。

それではこのような「集大成」という言説編成の方式が可能になった条件は何か。この点を考えるのに手がかりとなるのは次のような渋川春海の言である。

垂加嘗て予に語りて曰く、子は天下の人と交はる者也。百家の伝、諸社の密、随ひて問ひ、随ひて記せ。後ち相証驗するに好し^⑤。ここで注目すべきなのは、「子は天下の人と交はる者也」という闇齋の言葉である。というのもこの言葉が示しているのは、朝廷や神社といった特定の特権的圏域から離れ、それらの内部の規則から自由な知識人の成立によって、「集大成」

という言説編成の方式が可能になってきていることだからである。逆に言えば、「集大成」とは、「天下の人と交はる者」というおそらくは近世社会の成立と同時に生まれた知識人が、中世以来の伝統的な知識人と接触するに際して生まれた言説編成のあり方なのである。

尤も、近世的な知識人が「集大成」という形をとって既存の特権的な圏域に参入するに際して、中世において排他的に伝達されていた知識について全く知らなかったわけではあるまい。秘書のある程度はすでに出版されていたからである。例えば、闇齋が『日本書紀』の「神代卷」の講義にあたって、忌部正通（生没年未詳）の『神代卷口訣』、吉田兼俱の『鈔』、清原宣賢（一四七五〜一五五〇）の『環翠抄』といった三つの「神代卷」の註釈書を取めた『日本書紀神代合解』を参照しているように、家職として伝えられてきた知識も出版物の入手というかたちである程度は知り得たのである。この点は、闇齋の朱子学の言説編成のあり方について思い起こしてみるならば、さらに興味深いものとなる。『文会筆録』のように、朱子自身やその後継者による様々な言説の中から〈真〉の朱子の思想を選び出すという方式によって、末書による従来の朱子学理解に対して優位に立つという言説編成のあり方は、中国からもたらされた大量の出版物を読み込むことによって可能になっていると思われるからである。垂加神道における「集大成」という言説編成のあり方が、朱子学におけるそれを踏襲したものであるとすれば、出版による秘書の公開もそれを可能にした条件として挙げる必要があるだろう。そして垂加派の神道家は、「集大成」という課題を掲げることによって、出版によってある程度なされていた「諸家の奥秘」の公開をさらに推し進めることになったのである。

(3)

しかしながら、「集大成」というゲームが垂加派の中で実際に展開することになると、朱子学の場合とは違った事態が発生したように思われる。闇齋による「集大成」を事実として語るさいに、これまでその根拠としてよく引かれてきた次

の渋川春海の言には、それがよく表れている。

①伊勢流、日本紀口伝なく、只字面を談ずるのみ、垂加後に卜部の説を聞き、其傑れたるものを挙げて、之を信守に訂す。信守反て腹を立て、聴かず。又伊勢の明説を挙げて、之を吉川惟足に質す。惟足亦馳然たり、各々自賛して他人の説を聞かず、是れ其の弊たるや久し。②垂加社の神道、大に諸説に勝れるものは他なし、偏主なければなり。忌部流は之を石手帯刀に聞き、卜部流は之を視吾に聞く。復之を土津に質し、伊勢流は之を信守および大官司精長に聞く、賀茂の説は之を梨木に聞けり。諸家の秘を集むること此の如し。実に千金の装なり。③嘗て予に示すに、諸家の説を通じ聞くを以てす。内宮の説又外宮に異なり。之を垂加に訂さず恨むべしと為すなり。去去年上鴨の梅辻葵祭の公事の為に武江に下向し、予が蘆亭を訪ふ、予因りて其の伝来の一二を叩聞す。又梨木に異にして、味有ること亦多し。去年公通卿下向す、予言上して曰く、賀茂の神道必ずしも梨木を主とせず、亦之を梅辻に質して可也。梅辻伝ふる所取るべきもの亦多しと、公通卿亦馳然たり。(番号は筆者が挿入)

①の部分は、「集大成」を掲げた闇斎と彼が説を聞いた「信守」(度会延佳)および「視吾」(吉川惟足)との間にいかなる事態が発生したのかを示している。ここで記述されているのは、闇斎が彼らの神道説を聞いてその權威を自己のものとしながら、延佳に対しては惟足の説、また惟足に対しては延佳の説を突きつけるといったかたちで両者に対して卓越化するという事態である。度会延佳(一六一五～一六九〇)と吉川惟足(一六一六～一六九五)が闇斎と接触以前にすでに近世的な神道説を構築していた知識人であることを考えるならば、右にみた事態はこれまでの延佳(伊勢神道の構築)や惟足(吉田神道の再編)のような神道説の構築の仕方から闇斎が「集大成」というかたちを取って卓越化を図ることとして捉えることができよう。延佳と惟足は、恐らくは自らの家職を守るといふ観点からそのような卓越化に反発したのである。

②の部分は、闇斎による集大成を物語るものとしてこれまででもよく引かれてきた部分であるが、③の前提として語られている戦略的な発言であることに注意すべきであろう。③で問題となる伊勢内宮の説と上賀茂の説がここでは記述されていないからである。そして③で特に問題となっているのは、下賀茂の社家である梨木祐之(一六六〇～一七二四)の説と上賀

茂の社家である梅辻職久の説との異同であり、洪川春海が閻斎の示した「諸家の説」を集めるといふ原則に従って、梅辻から聞いた説を閻斎の門人でもある梨木と正規町公通（二六五三〜一七三三）に質したところ反発を受けたという事件である。

おそらくこの事件の背景には、梨木祐之らが下賀茂社を上賀茂社よりも高い格に位置づけようとする志向を有していたことがあるだろう。たとえば元禄一六年（一七〇三）に、下賀茂社が「御蔭山神事之御神宝并御葵祭御神服御装束等」を整えるために、將軍綱吉の生母である桂昌院による寄進のとりなしを願ひ出た佐々木内匠宛の梨木左京（祐之）と他一名の書状には、

当社之儀、御神領少地御座候付、江戸御表江参向仕候儀も無御座候故、打埋れ罷在候、当社者伊勢八幡賀茂として天下之三社と申候、特以從朝廷被執行候御神事等、先当社を以第一と被為遊、其次上賀茂江之御神事被執行候故、賀茂下上とも奉申候、

とあり、神事執行の順序や「賀茂下上」と通称することを理由に、下賀茂社の上賀茂社に対する優位性を主張している。また正規町公通も、上賀茂社の祭神を瓊々杵尊とする説を斥け、下賀茂社を神武天皇であるとしたうえで、上賀茂社を饒速日命だろうと述べている。^⑩ 垂加派においては君臣の序列が非常に重視されているので、このことは彼が君を祭る下賀茂を臣を祭る上賀茂よりも高く格付けたことを意味する。つまり正規町公通らの洪川春海に対する反発は、特定の神社の利益に関わるものなのであるが、度会延佳や吉川惟足らと異なって、垂加派における言説編成に従ったかたちでなされていると考えられるのである。というのも、このような傾向は公通らを批判する洪川春海らにも共通したものであったからである。

洪川春海は閻斎の門人でもあるが同時に土御門泰福にも入門していた人物であり、また土御門泰福は閻斎への秘伝の授与者とされている人物であると同時に閻斎の門人でもあった。その土御門泰福と洪川春海が唱えた神道説が「安家神道」である。谷秦山はその成り立ちを、「安家の神道は、昔卜部より伝へ来る。近世後陽成帝、泰福卿の祖父泰重卿に勅伝したまふ。然るにもと習合多し。垂加之を正せり。経晃の説は、予之を告ぐ」というように、卜部家から後陽成天皇、土御門泰重を経て泰福に伝わったものを閻斎が正し、それに伊勢内宮の神主である荒木田経晃から谷秦山が聞いた説を付加して構築された神道説だとしている。この話の中で注意すべきなのは、閻斎が手を加えたとしていふことと荒木田経晃の説

を告げたとしている二つの点である。なぜならこの二点は、「安家神道」が「集大成」という規則に従って編成されたうえで成立していることを示しているからである。次にみる『秦山集』記載の谷秦山（重遠）と洪川春海との問答は、「安家神道」のこのような性格を如実に物語っている。

重遠問う。経晃神主、頃日書を寄せて言うこと有り。「聞けり、足下再び参宮せんと。然らば則ち私宅に於て、神代巻を講談せよ。吾及び賤息等之を預り聞かん。千万の望なり。」重遠私念す。経晃神主は、当代神道の南針なり。渠に対して講談するに、諸家の秘を吐露せず、徒に文に随ひて義を説かば、則ち豈に神主僕に望む所にならんや。然るに或るいは奥秘を竭尽せば、又漏洩の害無きに非ず。之を如何せん。答書に曰く、「此举幸甚珍重。垂加の翁嘗て病む。卜部の説を以て、伊勢に挙示すれば、伊勢絶然、伊勢の説を以て卜部に挙止すれば、卜部も亦絶然、神道の分裂、之を以てなり。今子諸家の秘を聞きて、而して神主子の学を扞んと欲す。意ふに此より神道一に帰せんか。噫是れ大神の慮か。忽諸すべからず。然るに卜部伊勢、敵讎尚し。卜部家伊勢に対して説くべからざるの誓有るに至る。子此誓戒無し。諸家の説、逐一神主に開倒して如何と看よ。もし其伝来の由る所を詰らば、則ち只宜しく土御門の説にして、而して之を予に受くと言うべし。子亦諒じめ泰福卿に密啓して可なり。」^⑩

荒木田経晃に対して「神代巻」を講談するに際して「諸家の秘」を漏らすべきかという谷秦山の質問に対する洪川春海の答えは、「集大成」された「諸家の説」を土御門家の説として経晃に対して提示せよという方策なのである。そして、懸念されていた「諸家の秘」を漏らすということについては、分裂している「神道」を一に帰するという目的と秦山が卜部家の説を伊勢に説かないという「誓戒」から自由であることを理由に正当化されている。したがってこの問答から見えてくるのは、家職にともなう制約に縛られていず、「諸家の説」を「集大成」したとする神道説を習得した知識人が、「集大成」というゲームを推し進めながらその神道説を普及すると同時に、「安家神道」の創出といったかたちで家職（この場合は曆道・陰陽道）の近世的な再編成にも寄与するという構図である。^⑪かれらの家職の再編成への寄与については、垂加神道が普及するにもなつて唱えられた神道説やそれらと関係する家職を列挙すれば更に明瞭になるだろう。「安家神道」

は曆・陰陽道、「橋家神道」^⑭は軍学・兵法といった家職に関係しているし、有職、猿楽、歌道などの家職についての著述も垂加派の人々によってなされている。諸社の由来や祭儀については言うまでもなからう。これらの家職や諸社の流儀のほとんどは、それまで「神道」とはなんの関係のないものであったと考えられる。つまり、閻斎によって始められた「集大成」というゲームは、「神道」による個々の家職の組み替えと再權威化をも果たしたのである。したがって閻斎が開始した「集大成」という言説編成が次第に共有されるようになると、伊勢の内宮と外宮、賀茂の下と上、吉田家と土御門家などといった互いに利害を異にする者どうしの抗争は、自らの家職を「集大成」された真正な「神道」に最も整合的なものとして位置付けるといふ形で行われるようになると考えられるのである。

(4)

右に見たように、閻斎からその遺著である『中臣祓風水草』の箱伝授を受け、神道伝授の権を継承したとされる正親町公通ら「京家」の人々に対し、渋川春海は批判的であった。それは、公通らが上賀茂や伊勢内宮の社伝を軽視したことに對する批判に表れているように、「集大成」の継統という立場からであるとともに、「京家、直に垂加に受けず。箱を以て相授く。故に差多し」^⑮との言葉に見られるように、公通による閻斎の道統の継承という事実を相対視する立場からでもあった。この事態については、池田雪雄が、「集而大成する態度を閻斎の眞精神として、閻斎の未だ受容しなかつた秘伝をも取り、閻斎の誤りをも正さんとする春海等の行き方と、閻斎の残したものを絶対なものとして守らんとした公通の行き方との分裂」^⑯と述べたように、「集大成」といふゲームの拡大による師説の相対化と「集大成」された師説の權威化との対立として捉えることができるだろう。

実際、閻斎の道統の継承者を自任した正親町公通は、『中臣祓風水草』の出版の要請を拒否し秘書化するとともに、そこから閻斎の言を抜粋した『持授抄』の編纂を通じて構成した三種神器と神籬磐境に関する伝を、伝授の階梯の最奥に位

置づけ、師説を權威化するとともに、その知識の独占を図っている。^⑨ また次にみる跡部良頭（一六五八〜一七二九）の出雲路撰津守宛書状に見られるように、神道伝授の階梯についても次第に厳しくしていった。

依之（門弟による讒言を指す―筆者）神道伝授之趣猥りに罷成候と思召、神道相伝式と申候新法之御書付被遣候、惣御門弟中へも被遣候由ニ候間、貴様も右之御書付御覽可有と存候、右之御書付拜見仕候処ニきびしき御法式ニ候間、此通ニ而者、拙者門弟願候者茂無之候、拙者も此通ニ而者門弟之伝授不能成候ニ付、御門弟御断申上候、^⑩

これによれば、神道伝授が猥りになっているとの理由で新たに設定された『神道相伝之式』が厳しすぎたために正親町公通の門人であった跡部良頭は離門を余儀なくされている。自身の門人が神道伝授を多く行うようになったことに対応して、公通は伝授の階梯を明文化しその規制を図ったのであった。

さて、この『神道相伝之式』は、神道伝授に「初重」「二重」「三重」「極秘伝」（三種神器伝と神籬伝）という四つの段階を設け、講習、伝授、誓約の方法に関して、神道伝授を行う者に対して規定したものであった。^⑪ これに対して「神道」の修学を志す者に向けては、正親町公通は『雅薙酔狂集』春之巻の中で次のように述べている。

此道を明らかに知らんと志ある人へ、先神代巻を数十遍講習し、伝記・次第記を討論し、旧事記・古事記をも考へ、土金を初めにて許多の伝をうけ、伊勢内外の瑞籬を窺ひ、加茂下上の河流を尋ね、五鈴二見の水源に浜り、八幡・三笠の深山に登り、稻荷・松尾の佳実を拾ひ、梅宮・藤森の芳英を摘み、二十一の社記を見破り、八百万の神祕を捜求め、中臣三種の両風水に眼の霞・身の垢を払ひ清め、而後に天津神籬にこころを起したて、天津磐境に胸落つきたらん時にこそ、有道の人とも神人ともいふべけれ、^⑫

『雅薙酔狂集』は出版された公通の狂歌集である。わざわざ狂歌集に、このような神道修学の道程を示したのは、「世間に此道を学ぶ人稀なるゆへ、せめて此道筋まよはざらん為」というように、修学を志す者の増加を企図してのことであった。したがって、神道修学の階梯自体は一般の読者大衆に対して一応公開されたものとしてあったということになる。しかしこの階梯は、「神代巻を数十遍講習……」とあるように、特定の師に対する長期にわたる修学を必要とするも

のであるために、すべての段階を経て「有道の人」となることは相当に難しいものとなっていると言えるだろう。ついでに言えば、公通が「神代巻」を始めとする諸書や諸社の説を知り尽くすことを要請していることが、「集大成」を掲げていることと関係しているのは明らかである。このように、「集大成」という言説編成の様式は、さきほどみたように諸家の秘伝を公開する一方で、「道」を習得する場合には、幾重にもわたる修学の手続きをも必要とさせているのである。

右に見たような閻斎の道統継承者を自任した正親町公通の神道伝授権保持者としての戦略は、一般読者に対して神道の修学を呼びかけるいっぽうで、伝授に階梯を設けることで閻斎によって「集大成」されたとする神道に坎する知識の稀少化を図り、修学者や他の閻斎の門人に対して優位に立つことを志向したものであったといえることができる。では一方、修学を呼びかけられた伝授を受ける側の戦略はいかなるものであったのだろうか。

宝永三年（一七〇六）に正親町公通の門人となった吉見幸和（一六七三～一七六一）は、梨木祐之、浅井重義（？～一七一七）、玉木正英（一六七〇～一七三六）等から、宝永三、四年には『日本書紀』『神代巻』についての講習、そして宝永六年には、伊勢神宮のいわゆる「神道五部書」のうち『御鎮座次第記』『御鎮座伝記』『御鎮座本紀』、および中世の天台宗僧である慈遍の『旧事紀玄義』第九巻を正親町公通が抜粋し編集した『自從抄』の講習を受け、また三種神宝及び神籬磐境に関する極秘伝を得るなど、おおよそ公通が『雅莚醉狂集』で示した階梯にしたがって修学を進めている^⑤。この過程で注意すべきなのは、吉見幸和が複数の師について学んでいることである。というのも幸和が彼等から聞いた各説は互いに食い違いもあるため、彼はそれらの取捨選択をおこなっているからである。例えば幸和は、「五部書」に関する三人の講習の筆記において、「玉木説者閻齋、両夫子之説、宜對酌^⑥、但玉木ハ下御靈神主出雲路民部之高弟也、民部ハ垂加翁高弟也、然則其伝古説而非新説可尊信者在茲而已^⑦」と述べ、垂加直門の梨木と浅井の説を重視すべきことを言う一方で、直門でない玉木の場合も出雲路伝来の「古説」を存している可能性があることを断っている。実際、『五部書講習』において幸和が梨木、浅井の説を斥け、玉木の説を採用している箇所も少なくない。いずれにしろ、この幸和の態度から分かるの

は、師による複数の説の中から關齋の真意に近いと思われる説を採用するという戦略をとることで、個々の伝授者の権威は彼においては相対化されているということである。つまりこの場合には、「集大成」という言説編成は、伝授者に対する修学者の側の戦略となっているのである。したがって、正親町公通が設定した伝授の階梯は、伝授者の戦略と修学者の戦略とが交差し、せめぎあう場所として捉えることができるのである。

① 前掲へはじめに注①小林著書。

② 『日本倫理辭編』六卷(育成会出版部、一九〇八年)二〇五頁。

③ 「中世宗教史における神道の位置」、「日本宗教史上の「神道」」ともに『黒田俊雄著作集』第四卷、法蔵館、一九九五年)を参照。

④ 『泰山集』十五(原漢文、谷干城編、成章堂、一九一〇年刊。以下『泰山集』からの引用はこれによるが、大日本文庫神道篇『垂加神道(上)』(春陽堂、一九二七年)に訓み下し文がある箇所についてはこちらを参照した。

⑤ 前掲注④『泰山集』十五。

⑥ 浅見綱斎録『神代巻記録』(『神道大系』論説編、垂加神道(上)、神道大系編集会、一九八四年)を参照。なお、『日本書紀神代合解』全十二巻は寛文四年(一六六四)刊である。

⑦ この点については、阿部隆二「崎門学派諸家の略伝と学风」(前掲へはじめに)注⑥『日本思想大系三一 山崎闇斎学派』解説、五六七頁)を参照。

⑧ 前掲注④『泰山集』十五。

⑨ 『出雲路家文書』(京都市歴史資料館所蔵の写真版、請求記号L5)所収。年号日付は汚損のため判読できないが、葵祭再興(元禄七年(一六九四))を「九年以前」としているのが、元禄一六年のものとなる。また差出は「梨木左京〇〇」と「〇〇三位」とあって、〇の部分

は汚損により判読しがたいが、前者の部分はおそらく「祐」であ

る。宛名の佐々木内匠については分らないが、桂昌院の甥である本庄安守資俊の家臣木下善右衛門信親を通じてとりなすことを求められているので、本庄家と何らかの関係を有する人物であると思われる。なお梨木祐之は、葵祭再興を幕府に求めた時には、願書の添削を關齋に求めていた(前掲へはじめに)注⑩『東京帝国大学神道研究室旧蔵書目録および解説』二〇三頁。

⑩ 『正親町公通卿神道雜話』(京都大学附属図書館所蔵)に、「加茂下

上社、下社神武天皇、上社瓊々杵尊ヲ祭り玉へへ、加茂ヲ下上トハ唱

マシキソ、殊ニ禁中ノ式ニモ皆下ヲ以テ初ト尊シ玉コトナレハ、按饒

速日命ナラン、ソノ謂レハ神武天皇ヘ大功アルヲ以テ、上加茂ニ祭り

玉フコトナラン、猶タヌメシシ」とある。

⑪ 前掲注④『泰山集』二十。

⑫ 前掲注④『泰山集』二十二。

⑬ 淡川春海は、授時暦による改暦に頓挫した後、土御門泰福に入門し、

真享暦による改暦に成功している(西内雅「淡川春海の研究」(『谷

山の学』附録第一編、富山房、一九四五年)。また淡川春海による改

暦(真享暦)と天和三年(一六八三)に土御門家が陰陽道支配の権限

を獲得することには関連があったと推測されている(木場明志「江戸

時代初期の土御門家とその職掌』『學源』三三三、一九八二年)。

⑭ 垂加派においては、特に玉木正英によって喧伝された。前掲へはじめに注①小林著書などを参照。

⑮ 垂加派においては、特に玉木正英によって喧伝された。前掲へはじめに注①小林著書などを参照。

- ⑮ 前掲注④『泰山集』十九。
- ⑯ 前掲へはじめに注⑥「垂加神道と正親町公通」五五頁。
- ⑰ 近藤啓吾「山崎闇斎における『中臣祓』」『続々山崎闇斎の研究』臨川書店、一九九五年、四二頁以下）を参照。
- ⑱ 出村勝明「持授抄の成立について」『皇学館論叢』九一五、一九七六年）によれば、『持授抄』の編纂は、「公通の指導を受けながら葦香（玉木正英——筆者注）によって為されたもの」（四一頁）である。
- ⑲ 前掲注⑥『出雲路家文書』所収、正月三日付書状。『神道相伝之式』には享保十年五月の日付があるので、その翌年の書状か。ただし『神道相伝之式』は現在所在不明であり、阿部秋生「吉見幸和」（春陽堂書店、一九四四年）六六～六七頁記載のものによる。
- ⑳ 前掲注⑥阿部秋生「吉見幸和」六六～六七頁による。
- ㉑ 享保一六年（一七三二）刊、京都大学文学研究科図書館所蔵。
- ㉒ 久保田収『中世神道の研究』（神道史学会、一九五九年）「第一章伊勢神道の形成」は、「神道五部書」の呼称は、「たまたま、これらの五部書が、近世における伊勢神道の復興に際して、脚光を浴びてきた」（二九頁）ために生じたのであり、「神道五部書としての成立は、延佳にその基礎があったと考えられるが、それが神道五部書といひならはされてくるやうになった点では、伊勢神道家よりも垂加神道家の力によるところが大きかったであろう」（三〇頁）としている。
- ㉓ 前掲注⑥阿部秋生「吉見幸和」、玉木正英講・吉見幸和筆記『神代復讞秘記』（宝永三・四年（一七〇六・七）と正徳四年（一七一四）の講

二 君臣の教説と正統化の様式

『雅延醉狂集』において、正親町公通は彼が示した伝授の階梯を踏むことで「有道の人」あるいは「神人」に到ること

義を吉見が編集したもので、蓬左文庫所蔵、浅井重義講・吉見幸和筆記『神代讞釈筆記』（宝永四年九月六日から十一月五日までに行われた講義の筆記、蓬左文庫所蔵）、梨木祐之、浅井重義、玉木正英講・吉見幸和筆記『五部書講習』（宝永六年（一七〇九）の講義、京都大学文学研究科図書館所蔵）、梨木祐之、浅井重義、玉木正英講・吉見幸和筆記『自從抄講習記』（梨木と浅井は宝永六年、玉木は宝永六年と正徳四年の講義、名古屋市立鶴舞図書館、河村文庫所蔵）などによる。但し、このうち浅井重義は「五部書」の講習の前に『自從抄』の講習を行っている。これは浅井が「此ハ中臣祓ニテ伝ノコト也、我等モ未知コト也」（『五部書講習』「天之御醫日之御醫」の注釈）と自身言うように、『中臣祓風水草』の伝授をうけていなかったため神籬塔境に関する極秘伝を授ける権限をもたなかったことと関係していると思われる。

- ㉔ 前掲注③『五部書講習』「御鎮座次第記」講習の冒頭。
- ㉕ 後に吉見幸和は、伊勢内宮神官の説を聞くことをきっかけにして「五部書」の正典性を批判していくことになるが、その作業はこうした戦略の延長線上にあると思われる。とすれば、垂加後継者間における言説の差異や対立は、各家職あるいは各社どうしの利害の対立といった事と共に、師説の権威化と相対化という戦略的拮抗が、「集大成」という同じゲームの中において複雑に絡み合うことにより、発生したと考えられる。

を人々に促していた。それでは、この階梯において人々に習得すべきこととして伝授者によって提示されているのは、何なのであろうか。あるいは伝授の階梯を昇って、修学者が「有道の人」となるというのはどういう事態を指すのであろうか。前章の終わり方で、伝授の階梯が伝授者と修学者の戦略がせめぎあう場となっていたことを述べたが、いま述べた問題は、伝授者が稀少化し、そして修学者側にとって習得の対象であったもの、すなわちこの場における闘争の賭け金はいったい何であったのか、という問題に集約されるものである。またこの問題は、垂加神道の受容者の性格を考えるうえでも重要な論点となる筈である。したがって以下では、神道伝授の上位の階梯において示される秘伝の検討を行うことを通じて、この問題に答えていくことにしたい。なおテクスタは、正親町公通と出雲路信直（一六五〇～一七〇三）という關斎の直弟子から相伝を受けた玉木正英がおこなった講習、秘伝をその門弟が筆記したものを使用することにする。

(1)

まず玉木によって、「三種相伝ノ前ニハ必自從抄ヲ以十種ノ義ヲ相伝シ會得ノ上ニテ三種ヲハ伝ルコト也」と言われているように、三種神器の伝の前に『自從抄』の講習を通じて習得すべきとされている十種神宝に関する伝から検討を加えていくことにしたい。

この伝において主題となっているのは、『旧事紀』において饒速日命に伝えられたと記載されている十種神宝と三種神器との関係である。そして十種神宝が「畢竟三種ニツ、マル」^③ことを論証する作業が示されることになる。すなわち玉木は、十種神宝の中で、羸津鏡・辺津鏡は三種神器の鏡に、八握劍・蛇比礼・蜂比礼は劍に、そして生玉・死玉・足玉・道反玉は玉に集約されるとし、十種神宝は三種神器を分割して示されたものとしたうえで、三種神器は十種神宝の「本体」であって玉の一種に集約され「君ノ任」を表すのに対し、十種神宝は三種神器の「働キ」であって品物比礼という劍に集約され「臣ノ任」を表すと主張する。そしてその「臣ノ任」とは例えば次のようなことであるとされる。

近ク云ハ、將軍家ノナリソ、天下ノ大名カ各幾計ノ劍ヲ持テ居ル、ソレヲ我儘ニ動かセハ治ラス、ソレヲ動かセヌヤウニ、天下ノ權威ヲ將軍家ノ引ニキリテ居玉フ、又將軍家ノ少テモ自分ノ私ニスル御心アルト天下ノ大乱也、少モコレヲ私セス、天下ノ劍ヲヒツスヘテ、偏ニ天子ヲ守護シ玉フ、コ、カ八握ノ劍ニシテ饒速日命ノ任也^④、

玉木によれば、臣である將軍家の役割は、大名を劍すなわち武威によつて束ねることとされており、それは天子を守護する行為であるという限りにおいて正当化される。ここで注意すべきは、將軍に代表される臣の役割が劍によつて表わされると言われているように武威による君の守護とされていることである。というのも武威の重視は、「土金」（ツツシミすなわち「敬」に比定されている）の伝という、伝授の階梯において最初に授けられる伝から一貫して見られる傾向だからである。

人ト云者ハ常住土金ニテ居ル者ナレバ、何時ニテモ事ノ起ルトキハ、屹ト応スルコトガナル也、常ニ土金ニテ居ラネバ事ノ起タルトキ放心シテ役ニ不レ立ソ、仮令イカホド不徳ナ武士デモ常ニ腰ノ物ヲ不レ離、何ゾ事アラバト心懸テ居ルユヘ、何レ時敵ガタマシ討ニシテモ、屹ト抜合スルコトガナル、^⑤

ここに見られるように玉木によれば、人は武士のように常に「土金」の状態にあることが求められるのであり、またそれが可能なのであった。鬮齋の場合でも、「土デナケレバ物ハ生ゼヌゾ。去程ニデツトツ、シンダ処デナケレバ、金氣ハ出来ヌゾ。其ツ、シミハ、則人心ニアルゾ。（中略）金氣ト云ハ別ノ物デハナイ。アソコノツントユルサヌ処ガアルガ金氣ゾ。ツントサシツマリテコロス道理ニナリテカラハ、人デモツントコロスモノゾ」とあるように、「土金」すなわち「ツ、シミ」を武威と関係づける点は同様であり、また彼によれば、「土金」は「日本ノ神代ノ道」であり、天照大神も女神でありながら武装したことがあったように、「昔カラ日本ハ金氣デ治リテアル」国なのであった^⑥。

さて、『自從抄』の講習を通じて得られる十種神宝に関する伝は臣の伝とされており、十種神宝が「畢竟三種ニツ、マル」ことが示された後は、臣の身分にある者も、君の伝とされる三種神器に関する極秘伝を聞くことが許されることにな

⑦。この三種神器に関する極秘伝において、まず前提となっているのは、玉・鏡・剣という三種神器が天地の造化と人のなりたちの双方に元来具わっていることである。そして例えば、「造化ノ日月ノ両鏡ト、天地惣体ノ玉ト、土ノ精金ノ劍ト、此三種ハ造化道体ノ根元、ソフ云者アルユヘニ、器ニモ三種出来タト云コト也」と言われるように、相伝された器物としての三種神器も天地造化の根源に具わる三種神器から派生したものであるとされる。したがってこの伝においては、「三種神器ヲ以伝国ノ御璽トシ玉フコトハ、日神ヨリ始ルニ非ス、造化ノ天神ヨリ此事起レリ」と言われるように、三種神器が造化の本源から相伝されてきたことの論証が課題となっている。たとえば玉木は、天神が伊弉那諾・伊弉那冉二神へ天瓊矛を与えたことを「証文」として、そのことを次のようなかたちで論証しようとしている。

神代卷浮橋正段ノ註ニ「瓊玉也此云努」ト瓊矛二字ノ間ニコレヲ記ス、(中略)瓊矛ハ、タ、玉ヲ以テ飜レル矛ト見サセマシキガソ、髓ニ玉ト矛トノ二物也ト云コトヲ知ラシム、二尊へ造化本源ノ神ヨリノ玉矛御伝授也、浮橋ノ二尊ハ直ニ日月ニシテ、日月ハ固常立尊ノ明靈、天鏡尊ノ鑄造ル処ノ白銅鏡ナレハ、二尊則宝鏡也、コ、テ二尊瓊矛ヲ以指下シ而探之、其矛鋒ヨリ成一嶋トアレハ、磯馭廬嶋ハ玉矛鏡ヨリシテ生給フ也、造化ノ本源ヨリ日本国ハ三種ヲ以テノ御建立ナリ、仍テ三種ヲ以国カ立ツソ、扱二尊彼嶋へ天降リ玉ヒ、国土山川草木万物ニ至ルマテ悉ク生玉ヒテカラハ、是ヲ統御スル君ナフテハナラヌ故、天ノ下ヲ知ラスル珍子ヲ生玉ハントテ、天日へ誓ハセラレ、ソレナリニ造化ノ天日ヤトリテ、天照大神生レ玉フ、天日ハ真清ノ天鏡也、其天鏡ヨリ御出生ナレハ、日神ハ即宝鏡也、扱二尊ヨリアナタへ御讓位ノトキ、「以天柱拳於天上」トアリ、日神ノ天位ニ立玉フガ直ニ天柱立玉フ処ナリ、御柱トハ則瓊矛ノ異名ナリ、天神御相伝ノ瓊矛ヲ以テ直ニ日神へ御附属ヲ云、……日神ハ宝鏡也、ソノ天柱ヲ以テ日神ヲ君ニタテサセラル、ハ、スクニ三種テ皇統ヲ立玉フト云フコト也、三種テ国土モ立テ君ノ道モ立ツ、三種テナケレハナラス、(傍線は筆者)^⑧

ここで主張されているのは、「造化本源ノ神」から瓊矛(玉と剣)を賜った伊弉那諾・伊弉那冉(造化の日と月、すなわち鏡)によって、つまり天地の造化に具わる三種神器によって、「磯馭廬嶋」すなわち日本が成立し、また造化天神から伊弉那

「諾・伊弉那冉、伊弉那諾・伊弉那冉から日神へと三種神器が相伝されることによって、君位すなわち皇統が定まったという」ことである。このように天地造化という普遍的な原理に基づいて成立したとされることによって、日本と君位（皇統）には絶対的な正統性と万国に対する優越性（「日神ハ天位ニマシマシテ万国ヲ統御」^⑩）とされる）が与えられることになるのである。そしてその作業は、「神代卷」の記述を、「未生已生二尊伝」「天浮橋伝」「天鏡尊伝」「白銅鏡伝」「天柱之伝」^⑪などといった「初重」の伝を縦横に駆使して解釈するというかたちでなされるのである。

さらにこの後、玉木は、日神から皇孫へ三種神器が正統的に継承されていくことの論証を試みるのであるが、その際問題となっているのは、天忍穗耳尊と瓊々杵尊への相承の次第と内容の異同である。「神代卷」では、いわゆる「天孫降臨段」の一書第一で、「天照大神、乃ち天津彦彦火瓊々杵尊に、八坂瓊の曲玉及び八咫鏡・草薙劍、三種の宝物を賜ふ」とあり、一書第二で、「天照大神、手に宝鏡を持ちたまひて、天忍穗耳尊に授けて、祝きて曰はく、吾が児、此の宝鏡を視まさむこと、当に吾を視るがごとくすべし。与に床を同くし殿を共にして、斎鏡とすべし」^⑫とある。天忍穗耳尊（父）と瓊々杵尊（子）は親子であるため、この二つの一書の記事は、天照大神から皇孫に対する三種神器の相伝についての異なった事実内容を伝えているように見える。この点に関して玉木は、『旧事紀』の記事を参照しながら、天忍穗耳尊へは鏡だけでなく、「矛玉自從」、すなわち劍と玉をも相伝したのであり、そして瓊々杵尊へは天忍穗耳尊から三種神器が譲られたのだとする。だから玉木によれば、一書第一の説は、天照大神から瓊々杵尊へ「直授」されたことを意味するのではなく、実はそのときには天照大神はすでに死去していたため、「三種御相伝ノ時ハ、御遺勅ヲ以テ高御産靈尊ヨリ御伝仰上ラレシコト」^⑬を意味するのである。このように、天照大神から天忍穗耳尊へ、天忍穗耳尊から瓊々杵尊へという三種神器の正統的な継承の論証という作業は、「神代卷」の二つの一書と『旧事紀』というテキスト間の異伝を整合的に解釈しながら進められるのである。

さて先ほど確認したように、この三種神器に関する極秘伝においては、三種神器は天地造化に具わるとともに、人にも

具わるとされている。したがって、「天人唯一テ人モ此三種テ立也、全ク三種ハ心ノ徳也、此徳ハ上一人ヨリ下万民マテ一也」^⑤と言われるように、人である以上、君と臣は共に三種神器を具有するという点では同じことになる。しかし同時に玉木は、君臣の間に次のようなかたちで差異を設定している。

道ハ万々広シト云トモ押ツ、ムレハ、三種ノ外ハナク、造化ハ大ナレトモ、天地モ三種ニ依テ立、万物万事悉此三種ニ漏ルコトナシ、天子ハ其中テノ本源カラ相承シ玉ヲ也、水ノ源アルハ天子也、其中カラ涌出ルモノヲ配分ノ受ムスフモノカ臣民也、故ニ万民共ニ其中ヲ守コトシ、^⑥

この記述によれば、君の三種神器と臣のそれは、前者が造化の本源から承けたものであるのに対し、後者は源である君の三種神器から配分を受けたものという点で違いがある。この差異は、他のテクストでは両者が根本と分殊あるいは体と用という関係にあるものとする点によっても説明されており、^⑦また先ほど確認した三種神器と十種神宝との関係とも対応しているのであるが、とにかく、このように君と臣のあいだに同一性を確保したうえで、差異を設けることによって、次のような教えが導き出されることになる。

天下万民ノ身心ニ於テハ、又本末ノタカイアリト云ヘトモ、天御中主ノ元氣元靈ヲ賦与セラレテ生セヌモノハナケレハ、人々ノ心靈モ皆八坂瓊曲玉ノ分化也、故ニ臣下モ此玉ヲハ天鏡ノ如ク明ニ、此玉ノ岐ナルコトハ劍ノ如ニ、君ヨリ玉ハル玉ノ曇ラヌ様ニト元ヲ立テ、此玉ニアテ、ツトメミカキ、君ノ玉ヲ守護シ奉ルカ臣下ノ伝也、(中略)君無道ニマシノクテ御心ノ玉鏡ハ曇ルトモ、ソレヲ臣下ノ見ルコトハナイ、ドウアラウトモ三種ニ向テ守護ノ道ヲ尽スニチカイナキ筈ハ勿論也、^⑧

玉木によれば、三種神器が臣に対して示すのは、臣には君から授かった玉を鏡と剣で「ツトメミカキ」つつ、君の玉を守護するという使命があり、そして君の善悪とは無関係に、臣は君を守護すべきであるという教説である。つまり、この教説は臣による三種神器の具有を説くことで構成されているのであるが、それは、臣が君に本来的に依存するとともに、君を守護する使命を遂行する能力―根拠を有するものであることをも示すためなのである。

したがって、三種神器に関する極秘伝において習得すべきこととして示されているのは、第一には、三種神器が天地造化の根源に具わる普遍的なものであることを前提に、その三種神器が正統的に継承されて日本における君位の不動すなわち皇統の永続性を保証していることの論証方法である。その論証や正統化の手続きは、十種神宝と三種神器との関係や、天照大神から皇孫への三種神器の相伝をめぐる問題の場合に見られるように、「神代巻」やその他の正典化されたテクストにおける矛盾する場合もある様な記述の辻褄合わせともいべき解釈を通じて、また造化の天神から、伊弉那諾・伊弉冉そして天照大神への相伝の場合のように、修学の前段階で得てきた諸伝を駆使することを通じて、遂行されるべきものとしてあったのである。そして第二には、人の成り立ちをも貫く原理である三種神器が君臣間では本末関係にあることを示すことによって、臣による君の守護の使命を説く教えを正当化する手続きである。その際、臣による君の守護の内容として特に主題化されているのは、十種神宝の伝に顕著であったように、剣すなわち武威によるものなのであった。

(2)

三種神器に関する極秘伝では、君臣関係の意味を天地の造化と人の成り立ちの根源から捉えることが課題であったのに対し、次に伝授される神籬磐境に関する極秘伝では、それを、顕露と幽冥または生と死を貫くものとして画定することが課題となっている。この「神籬磐境」について、『持授抄』には山崎闇斎の次のような言を載せている。

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。^⑩

「神籬」と「磐境」という言葉の出処は、「吾は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、天児屋根命・太玉命は、天津神籬を持ちて、葦原中国に降りて、亦吾孫の為に斎ひ奉れ」^⑪として「神代巻」第九段一書第二に記載されている高皇産靈尊の言にある。ここで闇斎は「神籬磐境」について、語釈を行いつつ、「神籬」とは「日守木」すなわち「日継の君」（皇孫を指す）を守ることであり、「磐境」とは君臣が守る道である「中」を表すとしたうえで、

「生死の大事」がこれに関わると述べているのである。

ところで、『持授抄』「神籬磐境極秘之伝」には、いま見た高皇産靈尊の言葉の他に、天照大神と素戔嗚尊の誓約の際に劍から出生した三女神に対する「汝三の神、道の中に降り居して、天孫を助け奉りて、天孫の為に祭られよ」という天照大神の教えと、さきほど見たように三種神器に関する極秘伝においても典拠とされていた天照大神が天忍穗耳尊に対して鏡を授けて述べた「吾が児、此の宝鏡を視まさむこと、当に吾を視るがごとくすべし。与に床を同くし殿を共にして、斎鏡とすべし」という言葉が、この「神籬磐境極秘之伝」においても「神代卷」における典拠として示されている。「神籬磐境」に関する直接の典拠は高皇産靈尊の言葉なのであるが、この伝においては、他の二つの典拠が示すとされる教説を合わせて「集大成」した解釈がなされるのである。しかし、臣への相伝とみなされるべきはずのこの伝において、高皇産靈尊の天兒屋根命・太玉命二神への言葉と、天照大神の三女神への言葉が、典拠とされることは不自然でないが、君の伝とされていた三種神器に関する極秘伝においても典拠として引かれ、共に君であるとされた父から子への言葉が、なぜこの伝において再び引かれることになるのであろうか。この問題について考えるためには、玉木正英の次のような言述が参考になる。

神籬ト云コトハ皇天二祖ノ靈ヲキツトマツリ留メラレテ、皇孫始メ奉リ万々世ノスメミマヲ守護スルコトノ名ゾ、(中略)其禁中様ノ皇居ノ高皇産靈尊・天照大神ノ御存生ノトキハジツト付添御座ナサレテ守護遊ベサル、日本書紀ヲ見レバ、皇孫尊ヲハ高皇産靈尊メカタテヒタシタマフヤウニ見ユル、又古語拾遺ニハ天照大神ノ吾勝尊ヲフキノ下ニラキメクミ玉フトアリ、或ハ日本書紀・旧事紀・古事記等ニハ、日神ノ勅斗ノヤウニ書タモ又ハ高皇産靈尊ノ勅斗ノヤウニカイタ処モアリ、サマノアルガ、ツ、マルトコロ、日神・高皇産靈尊皇天二祖ガキツト吾勝皇孫ヲトモニ養育ナサレヲホヒ守ラル、ト云コト、擬天照大神・高皇産靈尊ハ神去遊サレズ、イツマデモ天上皇居ニキツト神靈留リ、万世ノ君ト同殿同牀ニアリ、ヲホヒ守リ御座ナサル、日本書紀デハ天照大神斗ガ宝鏡ニ神靈ヲ留メタマヒテ、天子ト同殿同牀ニ御座ナサル、ヤウニ見ユルガ、実ハ日神・高皇産靈尊ガキツト御座ナサル、

又神代テハ高皇産靈尊斗ガヒモロキヲフコシ立タマフヤウナガ古語拾遺デ見レバ、皇天二祖ノ神籬ト見ユル、スレバ二祖トモニ御存生ト毛頭カハラヌ、皇居ニリント留ラレテ守リタマフ、是ヲ名付テヒモロキト云、^{②③}

玉木がこの言述において試みているのは、天照大神と高皇産靈尊がともに生前から皇孫を守護していたこと、そして両神が死後も皇居にその霊をとどめて皇孫を守護していることの論証である。しかし、さきほど見た高皇産靈尊の言葉からは、皇孫を守護するのに霊を皇居に留めるといふ趣旨を見いだすことはできない。一方、「神代卷」における天照大神の天忍穂耳尊への言葉には、「ヒモロギ」の趣旨を直接見いだすことはできないが、『古語拾遺』にはその典拠を探すことができる。この点を足掛りにして玉木は、天照大神と高皇産靈尊の趣意が同じものであることを主張し、霊を留めることと「ヒモロギ」を起し立てるといふことを結びつけ、「皇天二祖」がともに霊を皇居に留め皇孫を守護していることを「証明」してみせるのだ。したがって、天照大神から天忍穂耳尊への相伝を典拠として持ち出してきた理由は、このような証明に必要であつたからだと考えられるのである。

ではなぜ、霊を留めることと「ヒモロギ」を起し立てることを結びつけるという論証が必要であつたのか。天照大神が「宝鏡」に霊を留めたことは、「生死始終日神ハ鏡出テ鏡ニ留マル」、あるいは「御鏡則日神始終一ノ所ニシテ、日神ノ日少宮也」^④などといった言述によれば、「宝鏡」が生死始終を貫いて霊を留めるべき場所であつたことを意味する。だから、高皇産靈尊と天照大神の趣旨が同一であることの論証は、生死を貫いて霊を留めるべき場所が「神籬磐境」であるということを示すためになされていると言ふことができるのである。

そして同様に三女神への天照大神の言葉も、「日神ノ皇居ニ永ニ神留坐シテ、皇子孫尊ヲ覆ヒ守リ給フ如ク、三神モ生世ハ不及申、万々世ニ至ルマテ神靈ヲ皇居ニ留メテ、世々ノ皇子孫尊ヲ覆ヒ守リ奉レトノ神勅」^⑤であるとされる。この三女神は、後に見るように日本国中の大小神祇と「合徳」とされるので、神社一般が皇統を守護する霊をとどめる「ヒモロギ」とされる。このようにして、「神籬磐境」は霊をとどめて皇孫を守るといふ行為に一般化されていくことになる。し

たがって、高皇産靈尊が天兒屋根・太玉命の二神へ「神籬磐境」の趣旨を相伝したことは、直接的には臣が祭祀を通じて皇孫を守る靈を留める役目を果たすこと、さらには臣も生死を貫いて皇孫を守る使命を負うことを意味することになるのである。

ところで、このように神籬磐境に関する極秘伝では、君を守る臣の職掌としては祭祀が特に主題化されている。神靈の祭祀による来格にかかわる問題は、例えば「混沌伝」「日少宮伝」「菊理姫伝」「空津彦伝」といった諸伝を通じて、その理論的な説明がなされており、伝授の各段階において一貫して主題化されているものである。すでに見たように、このようなかたちで一貫して主題化されている臣の職掌は、ほかには「金気劍徳」すなわち武威にもとづくものがあつた。つまり垂加神道において臣が君を守るために行うこととして具体的に考えられているのは、おもにこの兩者なのである。そしてさらに注意すべきなのは、兩者の關係が相補的なものとして位置づけられていることである。玉木は、臣が「日嗣ノ君」を守り、「大願力ノ金氣ヲ主テ、生テモ死テモ千人所引磐石ニ凝固マリテ、皆國之神ト成テ鎮リ定ル」べきことを説くが、このことは彼が祭祀によって留められる靈も「金気」によって皇統を守護することを想定していることを意味する。また、「日本國中ニ鎮座シ給フ大小神祇ハ、皆皇統守護ノ御爲ニ劍徳ヲ振ヒ起シテ、君臣ヲ不易ノ擁護ナレバ、全ク三女神ト御合徳」と言われるように、日本國中の神祇も、天照大神と素戔鳴尊の誓約の際に劍から出生したとされるために軍神と見做されている三女神に比定され、「劍徳」によって皇統を守護すると考えられている。玉木は「顕露」の語を注釈するなかで、「政務ノコト也、今世ノ江戸將軍家ノナサル、コトハ、顕露ノ事、今ノ天子ノナサル、事ハ神事斗主リテ泰平ノナサル、ガ幽事也、今日ノ格ニテ思ヤルヘシ」と述べるなど、当時の支配体制を將軍(幕府)と天皇(朝廷)との分掌關係によって捉えているので、臣の職掌を武威と祭祀との相補的な關係において主題化しているのは、將軍と天皇による支配行為とその相補性に対応させてのことなのであつた。

① 玉木正英については、前掲へはじめに注④前田勉「呪術師玉木正

英と現人神」、松本丘「玉木葦菴序論」(『国学院雜誌』一九九六年二

月号)などを参照。玉木の弟子である松岡雄淵の語を記した『渾成翁口授扣(京都大学附属図書館所蔵)』には、「玉木ハ後ニハ公通卿(奉公シテ居タゾ、(中略)公通卿ノ門人ト云ハ皆玉木ヨリ講釈キカレタゾ、公家ノコト」(講釈ハセヌ、代講ヲ玉木カシタコトゾ)」とあるように、玉木は正親町公通の代講を務めていたようである。

② 中井義筆筆記「五齋翁三種神宝極秘伝口授」(享保一五年(一七三〇)成立、『三種神宝極秘伝』(北野天満宮所蔵)所収)。

③ 同前。

④ 同前。

⑤ 前掲(第一章)注⑳『神代復講秘記』。

⑥ 前掲(第一章)注㉑『神代巻記録』三三六〜三三七頁。

⑦ 例えば梨木祐之は、「元来三種ノ伝ハ、唯受一人ニシテ天子御相伝ノコト也、我等方非所可レ知、然トモ三種ヨリシテ三種ニ至リ、其ウワサヲ承ルト申者也」(『自従抄講習記』前掲(第一章)注㉒、梨木による「三種伝」の箇所)と述べている。

⑧ 前掲(第一章)注㉓『自従抄講習記』(玉木による講義の箇所)。

⑨ 前掲注㉔「五齋翁三種神宝極秘伝口授」。

⑩ 同前。

⑪ 玉木正英「三種神宝之伝」(正親町家旧蔵『自従抄』、小林健三「垂加神道の伝統に関する研究」『史学雑誌』四七一、一九三五年)に所収)。

⑫ これらの伝については、玉木正英『玉鏡集』(大日本文庫神道篇『垂加神道(上)』春陽堂、一九三七年)などに収められている。

⑬ いずれも、坂本太郎・家永三郎他校注『日本書紀(一)』(岩波文庫、一九九四年)の訓み下し文によった。

⑭ 前掲注㉕「五齋翁三種神宝極秘伝口授」。

⑮ 同前。

⑯ 同前。

⑰ 「上天子ノ玉ハ根元根本ナレハ、臣民ノ玉ハ其分殊也」(玉木正英筆岡田蓉菴写「三種極秘口訣」『三種神宝極秘伝』(北野天満宮所蔵)所収)など。

⑱ 前掲注㉖「五齋翁三種神宝極秘伝口授」。

⑲ 『日本思想大系三九 近世神道論・前期国学』(谷波書店、一九七二年、一三三頁)。

⑳ 前掲注㉗と同じ。

㉑ 同前。

㉒ 同前。

㉓ 『玉木翁神籙口授』(松岡雄淵筆記、京都大学附属図書館所蔵)。

㉔ 岸大路持之『日蔭草』(元文三年成立、京都大学附属図書館所蔵)。

㉕ 前掲注㉘「五齋翁三種神宝極秘伝口授」。

㉖ 神宮文庫蔵『三伝極秘巻』「神籙磐境極秘中之口訣」(谷省吾「神宮文庫蔵『三伝極秘巻』『皇学館論叢』四一一、一九七一年)。

㉗ 前掲(第一章)注㉙『神代復講秘記』では、「混沌伝」「猿田彦ノ伝」「不見不言不聞ノ伝」「日少宮伝」などについて、「扱此等ノ伝ノウツリニ相互ニヒキキ合テ、ソレカラ、ソレハ伝ヲスルコト也、然則能ノミ込合点仕易キ者也」とされ、祭祀来格説を展開する「菊理姫伝」「空津彦伝」についても、「日少宮・混沌伝・三諸山ノ伝ト相発シテ可味、固常立ハモ響也」と言われている。

㉘ 前掲注㉚「五齋翁三種神宝極秘伝口授」。

㉙ 前掲注㉛『三伝極秘巻』「神籙磐境極秘中之口訣」。

㉚ 「然レハ身マカリテモ亦胎中ニアリシ如ク混沌ニ帰也、(中略)ソレニ神ナフテハ祭ル事ナシ、生レヌサキモ死シテモ同シ形ニナリテ土ニ帰ルハ胎内ニ帰ル也、土金(帰ラズト云コトナン)」(前掲(第一章)注㉜『神代復講秘記』)とあるように、玉木によれば、「混沌」の場に

において「土金」の状態にある人を生前も死後も神として祭るのである。註②における玉木の主張は、こうした認識に基づくものである。

③ 前掲注② 『三伝極秘巻』「神籬磐境極秘中之口訣」。
④ 前掲(第一章)注② 『神代復讞秘記』。

おわりに

右に検討を加えてきた伝授の階梯において一貫して主題となっているのは君臣関係の意味である。しかしこの階梯を通じて、君臣関係における規範が日常的な次元における具体的な行為にかかわるものとして示されていったり、規範の具体的実践方法が深められていくようなことはほとんどない。階梯を経ることに明らかになされていくのは、君の絶対的な正統性と優越性、そして臣の君への本来的な依存性と君を守護する任務の喫緊さをいう君臣関係についての教説が、天地人、および生死を貫いて普遍的に正しいものであり、それが「三種」「神籬」として正統的に継承されてきた「神道」の教えであることなのである。その教えは論拠となる諸々のテクストから総合された解釈を通じて示されるが、このことはすでに指摘したように「集大成」という言説編成の様式と関わっている。そして伝授の階梯において一貫してこうした傾向が窺われるということは、教えを知ること自体よりもむしろテクストの解釈を通じて君臣関係の意味を正統化する技法を身につけることこそが、伝授者が修学者に対して要請し、また修学者も求めていたことであるように思われるのである。つまり、伝授の階梯において稀少化されているのは、このような正統化の技法であり、それを駆使する能力だと考えられるのである。

またこの教説においては、將軍の武威による支配を、天皇を守護する行為として位置づけていたように、あるいは「神ヲ祭ルハ皆皇統守護ノ御祈禱」^⑤と言われるように、あらゆる臣の営為は君を守護する行為であるというかぎりにおいて正當化される。しかし逆に言えば、臣の営為は絶対化された君への奉仕として正統化されるということになるだろう。その際、臣の営為として具体的に想定されているのは、祭祀と武威による君の守護といったことであった。このことは伝授に

おいて想定されていた垂加神道の受容者の性格を示していると言えるであろう。事実、垂加派の門人の大部分は社家、公家、武士のいずれかであり、中でも社家が多かったのである。

「集大成」という言説編成をとることで、公家や神社といった特権的で閉鎖的な空間においてのみ蓄積され配分された文化資本を自らのものとした垂加派の知識人たちは、幾段階にもなる講習と秘伝によって構成された伝授の階梯を設定した。一方、修学者たちはこの階梯を進んでいくことを通じて、伝授者たちが維持し蓄積した文化資本を駆使して君臣の教説を正統化し、君臣の教説によって物事を正統化する能力を身につけていくことになる。つまり、正親町公通が言う「有道の人」とは、そのような伝授の階梯において稀少化されていた能力を身につけた知識人のことなのであった。したがって、垂加派の知識人によってその能力がどのようにして発揮されたかを示す事例を挙げることで本稿の締めくくりとしておきたい。

前述したように、梨木祐之は元禄一六年に下賀茂社の神事である葵祭と御蔭祭での装束などを整えるために桂昌院による寄進を願い出ていた。そのとりなしを求めた書状では、神事が「御武運御長久之御祈禱^②」となることが主張されており、また祭りが済んだあと、將軍家一族へ葵桂を献上していることも記されている。つまりそれらを論拠にして、寄進の実現を図ろうと梨木はしているのである。では垂加派の神道家において、この下賀茂社の神事はどのように意味づけられているのであろうか。

葵桂ノ大事モ是天御蔭日御蔭ノ表示也、山城國賀茂皇大神ハ神武天皇御鎮座ニシテ、下賀茂ノ丑寅御蔭社ハ高皇産靈尊也、毎年四月午、日神武天皇御蔭社へ神幸ナリテ皇天ヲ祭り、終此日及酉日葵桂ヲ以神事ノ飴リトシ、各冠上ヲ覆ヒカザシトス、葵二年ヲ歴モ二葉也、皇天二祖ノ表示トス、一名日蔭草ト云、アオヒハ負日ノ義、桂ハ勝ノ義ニトル、背ニ日ノ御威ヲ負日蔭ヲ蒙リ敵ニ勝ノ義也、依テ葵桂ヲ甲冑ニ納テ守リトスルコト也^③。

ここで言われている「天御蔭日御蔭ノ表示」とは、垂加派においては「神籬磐境」の趣旨を意味している^④。したがって

ここでは、祭りで使用された後に將軍家に献上される葵桂（葵は徳川家の紋であることを想起しよう）は、皇統の守護を象徴する物であることよって敵に勝利することを保証する力があるとされているのである。つまり垂加派の神道家たちは、相補的な関係にあるとした將軍による武威の行使と天皇による祭祀という支配行為との関連の中に君を守護する臣の営為を定位するという枠組にもとづいて、再興されたばかりの葵祭と御蔭祭を將軍家の「御武運御長久之御祈禱」と位置づけていたのであり、その執行者である下賀茂の社家の行為を権威付けていたのであった。

① 前掲（第二章）注⑩ 『三伝極秘卷』「神籬磐境極秘中之口訣」。

② 前掲（第一章）注⑩と同じ。

③ 玉木正英『橘家神軍伝』第三（元文元年成立、京都大学附属図書館

所蔵）。

④ 『持授抄』（前掲（第二章）注⑩）には、「天御蔭日御蔭は、これ皇儀にして、神道を表するものなり。天御蔭は天御中主尊高皇產靈尊の御蔭なり。日御蔭天照大日靈尊の御蔭なり。皇天二祖、皇孫の為に、これを加護したまふ」（二二六頁）とある。

（付記） 本稿は一九九六年度文部省科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

（京都大学大学院生

Suika School Intellectuals and the Production of Legitimacy

by

KOBAYASHI Junji

This paper examines the process in which the Shinto doctrine espoused by Yamazaki Ansai—Suika Shinto—gained acceptance and how members of this Shinto school acquired and redistributed cultural capital in early modern Japanese society. The Suika school's compilation of existing Shinto doctrines into a canon can be seen as a means through which early modern intellectuals acquired the cultural capital accumulated by medieval shrines. Disciples of the Suika school were able to redistribute this capital by legitimizing the ideology of “subject loyalty”. In the process, adherents of the Suika school used their knowledge and abilities to legitimate the governing class of nobles (*kuge*) and shrine attendants (*shake*). In short, Suika Shinto was promoted by those who sought to monopolize the ability to produce and bestow legitimacy.

Labor Struggles and Ethnic Conflict in 1905 Baku

by

ITO Junji

Muslims and Armenians twice battled in 1905. Russian ethnic policies have been perceived as generating this conflict, and indeed the initial February clashes were initiated by officials and impoverished Muslim land-owners (*gochu*). By contrast, unskilled Muslim workers participated in the August disturbance. These workers continued their strike after May Day, thereby heightening tensions between them and the skilled Christian workers who had been generally satisfied with the December concessions. Thus an ethnic division paralleled a labor dispute which was exacerbated by the split between Bolsheviks and Mensheviks.