

山崎闇齋の悟道体験の変遷

— 禅学から朱子学、神道へ —

牛尾弘孝

はじめに

朱子学を日本化したとされる山崎闇齋（一六一八～一六八二）は、もともと妙心寺の禅僧であったが、還俗して朱子学者となり、晩年は神道者としての道を歩んだ。その思想転回が三変していることに目をうばわれて、その理由を推察するのは困難をきわめる。しかしながら、近年めざましい研究成果があげられ、闇齋の全体像はしだいにあきらかになりつつある。

今回の論文は、おもに闇齋思想における悟道体験の変遷に焦点をあてて、道を求める者の苦心のありかをさぐってみたい。この『教学研究紀要』の執筆要項に、「臨済宗を中心とした禅宗に関するもの」とあり、その点では闇齋が妙心寺において参禅学道に志しているので、主旨にはずれるものではないと思う。ただ「宗学に資すると考えられるもの」という注記に関しては、闇齋が還俗して禅学批判をおこなっていることを紹介しなくてはならないので、諸大徳より御不興をかうことになりかねないのを怖れる。しかしながら、この論文は、禅学・朱子学・神道の三者の優劣を比較するのが目的ではない。江戸時代初期に生きたひとりの人物が、己事究明のためにどのような教学を選びとったのか、たとえていえば自己の身のたけにあう衣はどれがぜひとも必要

であったのかをあきらかにしてみたい。

一 禅学を中心とした時期

闇齋の父は山崎淨因（二五八七〜一六七四、和泉の国岸和田に生まれる）、母は佐久間氏で、名を舍奈（二五八一〜一六七二、近江の国安比治に生まれる）という。淨因は、豊臣秀吉の正妻ねねの兄木下家定（二五四三〜一六〇八）、および家定の次男利房（一五七三〜一六三七）に仕えたが、闇齋の生まれた元和四年（一六一八）には浪人の身で、京都において鍼医（針医者）を営んでいた。

闇齋は自撰の年譜『山崎家譜』を残している。幼年時代は長吉とよばれ、祖父母や父母から、姉たちとともに厳しくも愛情を持って育てられたことを詳しく語っているのは印象的である。しかしながら、奇妙なことに少年時代については、「寛永六年、わたくしが十二歳のとき、父君のいいつけで清兵衛とよぶようになった」、つづいて青年時代については、「正保三年の春（二十九歳のとき）、三月五日に父君のいいつけで、姓は山崎にもどり、名を嘉とし、字を敬義といい、号を闇齋とし、加右衛門と称することにした」と記されているだけである。三十代からはふたたび簡潔ではあるが、自己の体験や行動、および家族の動静を書きつづけている。

それにしても青少年時代の具体的な記述がないのは、何故であろうか。自撰の年譜だから正しいとは限らない。書きたくないことは抹消するし、こうありたいと望めば読者をまどわすほどに粉飾するものだ。ここにおいて信頼に足る伝記資料を参考にする必要が生じてくる。その意味では闇齋の直弟子植田良背（一六五一〜一七三五）の『良背語録』をまずあげることができる。実に興味深いことが記されているので、そのまま引用してみよう。

靈社れいしや(闍齋のこと)、初メ出家ノ時八天台宗ヲ学ベリ。叡山ニ居玉ヒ、後、妙心寺ノ塔中大通院ニテ禅ヲ学ベリ。(神道大系所収『良背語録』四四九頁)

闍齋は五十四歳のときに靈号(神道者の号)を垂加すきが靈社とした。良背(二十六歳)が入門した当時、闍齋(五十九歳)は朱子学と神道とを教授できる油の乗りきった時期であったから、過去をふりかえる十分な余裕が持てたのであろう。ただこの良背の記憶にはあやまりがひとつある。闍齋は六、七歳の少年のころ、比叡山延暦寺に侍童としてあづけられ、行儀・作法を習つたり、『法華経』を暗誦したりしたのであつて、出家はしていなかつた。『山崎家譜』にあるように、十二歳のとき、よび名が長吉から清兵衛にかわつたということは、勉強にひとくぎりをつけ、比叡山をおりて両親のもとに戻つたことを意味する。

この『良背語録』について信頼するに足る伝記資料に、水足屏山みづたりへいざん(二六七―一七三三)の『山崎先生行実』⁽⁹⁾があつて、そのなかに重要な記述が残されている。

先生は生まれながら鋭敏聰明で、八歳のとき『法華経』を暗誦することができた。(中略)成童(10)で出家し、おもに禅学を修めた。(京都から)土佐に移り、吸江寺あきえじやうに身を寄せ、絶藏主ぜつざうすと称した。二十二、三歳のころ、空谷くうくの書にもとづいて三教一致の論を書いた。(神道大系所収『山崎先生行実』五二七頁)

これでわかるように、闍齋は十五歳ごろに出家し、それも前述の如く妙心寺の塔頭大通院において参禅学道へとまっしぐらに進むことになつたのである。かなり正確な水足屏山の記述にもあやまりがあつて、闍齋が絶藏主と称したのは、妙心寺に入つてからのようである。そのことは次にあげる闍齋の才能や性格を物語るエピソード

ソードによつて知ることができ、見のがすことのできない人物が登場している。

妙心寺ノ塔中ニ、祖師ノ法語一幅アリ。大通院ノ住持曰ク、「絶藏主ハ記憶、人ニコユ。今日某ノ処ニ往テ共ニ法語ヲミルベシ。汝ヨクコレヲ記憶シテ帰ランカ」。絶藏主曰ク、「諾。ココロミニコレヲ記セン」。遂ニ与ニ共ニユキ、彼ノ秘藏セル法語ヲ看ル。反ルニ及デ、院主、絶藏主ニ問テ曰ク、「ヨク記憶スルヤ」。曰ク、「然リ。唯疑フ所ハ一字ノミ。恐ラクハ某ノ字ナランカ」。乃コレヲ紙ニ写サシメ、疑フ所ヲ往テコレヲ正サシム。果シテ某ノ字ナリ。其他一字モ違フコトナシ。人皆コレヲ奇トス。

禅録ニチウホフ(中峰)語録トカ云書、ヨミガタシト聞ク。顧フニ、此マタ何ゾ読マレザルコトアランヤト、七日静室二居、終ニコトゴトク訓点ヲナセリトゾ。(神道大系所収『良背語録』四七七頁)

闇齋が妙心寺において絶藏主とよばれ、なみはずれた記憶力を持っていたこと、『中峰語録』に訓点をつけながら読破するほどの学力を養っていたことがわかる。問題は当時の大通院の住持がだれであったかということである。現在のところ推察できるのは、湘南宗化(しょうなんそうげ)という人物で、土佐の吸江寺と京都の妙心寺塔頭大通院の住持を兼任していた。絶藏主はこの湘南宗化にみこまれ、十九歳のころ土佐の吸江寺へ移り、いずれ湘南宗化のあとをつぐことを期待されたようである。前述の如く二十二、三歳のころ、空谷景隆の『尚直編』にもとづき、三教一致の論を作つたとされているのは、闇齋の禅僧としての勉学がゆるぎないものであったことをうらづけている。今日知るかぎりにおいて、修行僧としての闇齋の見性体験の有無は伝わっておらず、学僧としての禅書の考究のみが強調されて伝わっている。

闇齋が土佐へ移り住んで、五、六年たった二十四、五歳のころ、重大な転機がおとずれる。闇齋は、谷時

中(ちゆう)(一五九八〜一六四九)・小倉三省(おぐらさんせい)(一六〇四〜一六五四)・野中兼山(のんちゆうけんざん)(一六一五〜一六六三)等との交流、とりわけ野中兼山の導きにより、儒学(朱子学)に開眼するのである。つぎの若林強齋(わかしん)の語は、仏を去り儒に帰するという転回の事実を伝えている。

当寺ノ一旦那(檀家)ガ、名高イ土佐ノ家老ノ野中伯耆(ほしき)(兼山の通称)デアリテ、先生ノ只人ナラヌヲ見テ、ヒタト朱子ノ書ヲミセタト云フ事ニテ候。其比(そのころ)ハ朱子ノ書ナドハ甚ダ足シ無イ(とほしい)コトデアリシニ、イカナルコトカ伯耆ハ、朝鮮本ヲ多ク所持シテイテ、『朱子語類』・『(朱子)文集』ヲ初メトシテ、様々ノ大切ナ書ドモヲミセタト云フコトニテ候。下地(したじ)(神書の多説による学問の基礎)ハ明ラカナリ。ナニカ本法ヲキカレタモノユエ、一旦ニ氷積霧消シテ聖学(儒学)ノ蘊奥(うんおう)、コトゴトクヒラケタユヘ、(中略)自分ハ儒者ニナルゾトアルコトデ、サツパリト還俗シテ吸江寺ヨリ出ツツ、即經書ノ講釈ヲナサレタト云フコトニテ候。コレガ二十四、五ニナラセラルル時ノコトニテ候。(『雑話筆記』卷二、二十六丁)

第二代藩主山内忠義(一五九二〜一六六四)の厚い信任を得た野中兼山は、藩政の大権を一手に握って、新田開発・用水路設置・港湾整備にあたる一方、人倫道德をあきらかにし、天下国家を治めるのは儒学(朱子学)のほかになしとの信念から、長崎から宋明版、対馬から朝鮮版の朱子学関係の漢籍を求め、苦心してあつめたこれらの書物を三歳下の絶蔵主(闇齋)に自由に読むことを許したのである。若林強齋が山口春水に語って聞かせた闇齋の故事はかなり大まかなもので、自分から吸江寺を出たのか、それとも追放されたのか詳細不明である。いずれにしても二十五歳のころには京都へもどり、朱子学の講釈をはじめたことをもって事実上の還俗とみなしたのであろう。たしかに闇齋の仏を去り儒に帰するという事実を知ることができるが、その心理的な葛藤に

ついでには闇齋自身がなにも語っていない。以下、朱子学との関係においてそのことを考察してみたい。

二 朱子学を中心とした時期

闇齋の帰京後の最もたしかな消息は、若林強齋が山口春水に語つてきかせた「ソレカラ伯耆ガ世話ニテ、京都吉屋町出水上ル町二家ヲモトメテ、進ジテ尚々学問ヲサセマシタ時」云々という記述である。二十五、六歳にもなつて両親に頼るわけにもいかず、ましていまさら妙心寺にもどることもかなわず、野中兼山の世話を受けてなんとか生活することができ、朱子学の研鑽をつみかさねたようである。その結果を立証する闇齋の記述がふたつある。ひとつは二十九歳のときのこと、実に短いものであるが、闇齋が儒学者としての道をあゆむ決心がついたことを示している。

正保三年（一六四六）の春、三月五日に父君のいいつけて、姓は山崎にもどり、名を嘉とし、字を敬義といい、号を闇齋とし、加右衛門と称することにした（『山崎家譜』）

これは土佐から帰京しても、絶蔵主と称していたことを意味している。もうひとつは翌年の三十歳の春に著わされた『關異』である。儒学（朱子学）へ転回したことを宣言する闇齋の最初の書としてきわめて重要である。北宋の大儒程明道（一〇三三〜一〇八五、名は頤、字は伯淳、号は明道）・程伊川（一〇三三〜一一〇七、名は頤、字は正叔、号は伊川）兄弟や明代はじめの朱子学者薛敬軒（一三八九〜一四六四、名は瑱、字は德温、号は敬軒）等の書からの引用もあるが、おもに『朱子文集』・『朱子語類』のなかより、朱熹（一一三〇〜一二〇〇、名は熹、字は元晦、のちに仲晦、

号は晦庵)の仏教批判(とりわけ禅批判)の語を抄録したもので、いわゆる編纂書である。最後にわずか四葉ほどの後記が附されている。闇齋思想の全体から見ればごく初期のものとなるが、仏教批判の視点は変わることはなかつた。ただ闇齋は自己の考えをくどくどと述べることはせず、引用した資料に語らせることを学問的原则としているので、この後記はよく読む必要がある。自撰の年譜『山崎家譜』にはあえてのせなかつた告白が記されている。

わたしは八歳のころ「四書」を読み、十五、六歳のころ出家し、二十二、三歳のころ空谷くうくの書にもとづいて三教一致の胡論ころんを書いた。二十五歳のとき朱子の書を読んで仏教が(父子・君臣・兄弟・夫婦・朋友)道からはずれていることに気づき、仏教をすてて儒学にしたがうこととした。いま三十歳になりながら自立できないうでいる。わたしはもつと早く(儒仏の是非を)弁別すればよかつたと深く反省しており、人が(わたしのように)迷いはしないかとおそれている。そこでやむをえずこの書を編纂したのである。(『關異』三十八丁)

『山崎家譜』にはのせていないのに、わずかではあるが出家のことに触れているのは、「異ヲ關しりぞク」という篇名である以上、自己の過去を抹消できなかつたことを物語っている。闇齋はまちがいなく禅僧であつた。峻厳な僧堂生活に耐えた修行僧であり、禅書を読破する能力を有した学僧であつたことは推察するに難くない。闇齋がくわしく語ろうとしない心理には複雑なものがあると思われるが、今は『關異』に見られる仏教批判を、儒教倫理および悟道体験というふたつの視点から考察してみたい。

『關異』の後記において、闇齋は儒教倫理の立場から次のように仏教を批判している。

わたしが思うに、道というものは三綱・五常にほかならない。仏教は三綱・五常を捨てさっているので、仏教が道からはずれているのは研究しなくてもわかる。しかし三綱・五常の道がどういうものかはつきりせず、人々はこれをなぜ捨てさるといけないのかがわかっていない。世間の儒者といわれている人たちは、姿や考えが浄土真宗の僧と区別がつかない。(さらに)無内容な学問をしながら博學な聖賢のことばで取りつくろい、無内容な美しい文章を作りながら道理がそなわつた経典のように見せかけている。このために三綱・五常の道がはつきりしなくなつてしまい、仏教の教えに感化されないものはいなくなるのだ。だから孔子のことばを最初にとりあげ、(正道ではなくて)異端の道を研究するのは有害であることを先ず人々にわからせようとしたのだ。(『闢異』二十八丁、二十九丁)

『論語』為政篇の「子曰ハク、異端ヲ攻ムルハ、斯レ害ノミ(子曰、攻乎異端、斯害也已)」は、『闢異』の第一条にあげられており、これは後世儒学者が道家・道教や仏教を批判する際によく引用するものである。しかしながら、前述したように闇齋は禅僧であつたから、批判する相手をよく理解していた。三綱とは君臣・父子・夫婦の人間のきずなをいい、五常とは仁・義・礼・智・信などの人間に本来そなわつている徳をいう。仏教は在家主義よりも、本来出家主義をたつとぶから、家族の愛情のきずなを先ず断ちきることを教える。朱熹は程伊川の説を引用しながら、仏教の非人情の姿勢を排斥する。

(仏教に)頑空・真空という説がある。頑空とは、冷たい灰や枯れた木のようなものである。真空とは、もろもろの現象をおさめとつて変化に対応するものだが、やはり空に変わりはない。いまさら仏教をきわめる必要はない。程伊川は(『二程全書』で)「ただ実生活の上で(仏教の是非を)判断すれば、それで十分だ」(巻

十六」といつている。仏教は、もともと自己の父母を見捨てているのだから、どんな道理を説くにしても、(実生活には)役立たない。仏教の教えは自分で断ちきるべきである。(和刻本『朱子語類』卷二六、一丁、二丁、釈氏)

このような仏教の出家遁世という生活形態を批判する視点は、儒教側の常套手段ともいえるべきものであるが、闇齋自身にとっては決してそうではなかった。君臣関係は、寛文五年(二六六五)に初代会津藩主保科正之(二六一一〜二六七二)から、闇齋(四十八歳)が招聘されることによつて生じ、夫婦関係は、闇齋(三十六歳)が承応二年(二六五三)に京都下鴨神社の神職鴨脚秀政のむすめをめとることによつて生じており、それはあとになつてからのことである。終生変わることもなかつたのは父母への恩愛の情であつたし、姉ふたりへの想いも深かつた。

次に重要なのは仏教の悟道体験に対する批判であり、『關異』十六条に取りあげられた朱熹の語は、このことを明確に説いている。

儒教には「道を聞く」ということばがある。聞くとは、(身のまわりのひとつひとつを)見聞して深く考察し、本質に到達することをいうのだ。道とは、君臣・父子などの間にふだんからおこなわれる当然の理にすぎない。仏教がいう「豁然大悟つて通身汗出」などの玄妙不可思議なことは一切ない。なにか特別な努力する必要はなく、敬をたもつて理をきわめさえすればよいのだ。(『關異』二十丁)

朱熹の悟道体験が、心の内にむかう持敬(居敬存養ともいう)と外界にむかう窮理(格物窮理ともいう)のふたつの実践方法にもとづくのはよく知られていることである。その最終的な到達地点は、「豁然貫通」の体験であつ

た。闇齋が『關異』十六条に意図したことは、禅学の「豁然大悟」という飛躍の体験（頓悟主義）を捨てて、朱子学の「豁然貫通」という着実な体験（漸進主義）へと転回したことを示すものである。朱熹は次のようにいう。

思うに人間の心というものは靈妙なるもので、知（認識作用）を有しないものはないし、一方、天下の物で、理を有しないものはない。ただ、理の窮め方に不十分な点があるので、知も不完全なところがあるのだ。されば学問者をして、天下のあらゆる物に即して、既知の理を手がかりとしますます窮めていき、ついには極致までいくように努力させる。というのが、『大学』の教えの第一課なのである。長い間努力しているうち、いったん豁然として貫通したあかつきには、事事物物の表裏、精粗、すべて把握せられ、吾が心の全体（本来完全なる本質）、大用（偉大なる作用）、みな明らかとなる。⁽³³⁾（朱熹『大学章句』格物補伝）

禅学でいう「豁然大悟」は心の絶対自由を信じていることであり、朱子学でいう「豁然貫通」は万物を貫く理の同一性⁽³⁴⁾に目覚めることである。ここで大きな疑問が生じてくる。人は絶対自由な心を信じられるのかということ、人は個別的な理をあつめても万物を一貫する理を自覚できるのかということである。闇齋に「豁然貫通」を批判する語はない。それは禅僧から朱子学者に転回をとげた闇齋にとつては当然のことであろう。しかしながら、終生朱子学を捨てることになかった闇齋であるが、晩年に神道へとさらなる転回をとげることによって、朱子学の「豁然貫通」から垂加神道の「神性降臨」という悟道体験へと領域に進んだと思われる。以下、人と神という関係を通して考察を加えたい。

三 神道を中心とした時期

今回の論文を書くにあたって、悟道体験のちがいをイメージするとき、大いに参考になったのが、この『教学研究紀要』の創刊号の冒頭をかざる荒木見悟氏「頓悟漸修論と『西遊記』——『西遊証道大奇書』の観点——」（平成十五年）であった。『大奇書』の著作者汪象旭は、「儒を疏外して、仙仏同源に徹している」（前掲荒木見悟氏論文、四頁）と指摘しておられる。たとえば孫悟空（実は人間の心そのもの）が放埒をきわめる猿から真性に目覚めた猿になった（前掲論文、五頁）のは、禅門の頓悟漸修と道教の性命双修とによって修行した（同上、十三頁）からである。本来あるべき自性靈通の心に復元する（同上、五頁）ためには、丹薬を練りあげるように時間をかけなくてはならない（復元を保証する基盤が頓悟漸修で、時間をかけて氣質を変化させるプロセスが性命双修）。

山崎闇齋が提唱した神道、いわゆる垂加神道³⁵は、まさに「禅を疏外して、神儒同源に徹する」ものであった。理論的な弱さを持つ神道は、つねに仏教や儒教、ときには道教の力を借りねばならなかった。闇齋は中世以来の忌部神道、伊勢神道、吉田神道³⁶を吸収しつつも、朱子学を徹底的に自己同化して、神主儒従や神従儒主ではなく、神儒同源・神儒一致の自覚を持つようになった。それを支えるのが神儒兼学という学問的な態度である。闇齋の垂加神道は、儒教思想（朱子学）にもとづく倫理的な性格と神道思想（靈的信仰）にもとづく宗教的な性格を有する。これは不可分に結びついている。

朱子学が持敬・窮理という工夫（実践方法）を積んで豁然貫通の世界を体験するように、垂加神道では祈祷・正直・祓除³⁷という三種の修行によって、神性降臨の世界を体験する。闇齋の垂加神道を継承して平易に説いたのが若林強齋³⁸であった。強齋による祈祷（いのり）・正直（ものごとのすじめ）・祓除（みそぎほらい）の説明は、『神道夜話』³⁹にくわしい。この三者の關係は、あくまでも祈祷が根本にあつて、祓除が純粹な行為となり、正直が誠実な徳目となる。強齋が「神明二向⁴⁰フ心ヲ云」（『神道夜話』三六七頁）と述べているのは、神に祈るといふより、神を祈ると理解すべきであろう。そうであれば、祈祷とは不浄の身心を祓い清めるために、神の前にみずから

進みでて、ひたすら自己の罪状を告白するという純粹な心の修行である。以上の三種の修行をくりかえし時間をかけておこなうことにより、神性降臨(神靈の性質がわが身に宿る)の悟道体験が生起する。闇齋は『日本書紀』神代卷を講義して次のようにいう。長文にわたるので一部省略する。

三室ト云ニ、大事ノ伝アルゾ。三室ト云字ニ書イタモノナレドモ、アノ訓ハ身室ト云コトゾ。則吾コノ身ノコトゾ。則心神ガコノ身ニ宿セラルルゾ。(中略)ソフシテ三室ノ山(三輪山)ハ、ヨソニハナイゾ。則コノ身ゾ。コノ身ニ神シキ光ノ心神ハ、キツト宿ラセラレタゾ。吉田ノ家ノ和歌ガアルゾ。コレガ丁度ココラ読ミカナヘタモノゾ。歌ニ

神の坐す鳥井にいればこの身より日月の宮とやすらかに住む

ト云歌ゾ。(中略)コノ常ノ人ノケガラハシキ身心ニ、神モ宿ラセラレヌガ、神ノ鳥井ノ中ヘイリテアレバ、吾身心スツキリトナルゾ。(『神代記垂加翁講義』³⁰)

(吉田神道を伝える)吉田家の和歌に、「日や月のように明らかな宮殿(神社のこと)の鳥居をくぐれば、わが身心はすつきりとなって、身心がそのまま神のやすらかに住みたまう神社となる」とある。大己貴神(大國主神ともいう)の心神が、奈良の三輪山に宿つたことを詠みあてていると闇齋は感じたのである。闇齋が「心神が人の身に宿る。汚れた身心に神は宿らない」とくりかえし述べているのは、それだけ深い感動をともなつた体験を得たということである。しかしながら、闇齋がここで「宿る」といつているのは、「内在する」のか、それとも「降臨する」のか、どちらであろうか。事実、垂加神道の継承者若林強齋は、『大学序講義』において、「タレトモ、天ノ神ノ御魂(心神)ヲ受ケテ生マレヌモノハナイニ極ツタ」と述べている。闇齋が直接教えを乞うた出口延佳

は、『追考 中臣祓禊穂鈔』において、「神道修行ノ功ニ依テ、吾心中ノ天御中主ヲ拜ミ奉レバ、モトヨリ天地遍満ノ御体ナル故ニ、吾心、天地ニ遍満シテ、万物一体ノ神人トナル也」と述べている。これもあきらかに強齋と同じく、天神が心神として内在するという理解である。神道修行（とりわけ祓い）によつて、天地宇宙にいます絶対唯一の天御中主神（天神）と人々の心のなかにそなわる個別的な天御中主神（心神）とが、ひとつにつながる（神人合一）というものである。持敬・窮理の工夫によつて、豁然貫通にいたる朱子学の論理構造を神道にうつしたものにほかならない。もちろん人と神、内と外という関係から生じる理解である以上、内在であろうと、降臨であろうと、無理にわかる必要はないかもしれない。

しかしながら、闇齋の「宿る」というのは、「内在する」のではなく、「降臨する」のであると、私は考える。その意味で闇齋の悟道体験は「神性降臨」の靈的信仰である。なぜかといえば、ふたつの理由があげられる。ひとつは、『中庸』第十六章からうかがわれる。

孔子は次のようにいわれた、「鬼神のはたらきというものは、まことに盛大であることよ。鬼神の形を見ようとしても見えず、鬼神の声を聴こうとしても聞こえない。だが、鬼神は一物も残さず、すべての物のもととなつて、物を成り立たせる。また、天下の人に心をきよめ身をきよめ、最上の衣服をつけてお祭りをさせる。（そうすれば）鬼神は祭場にゆらゆらとみちみちて、さながら祭るものの上にも、左にも右にも臨んでいると感じさせる。されば『詩経』には、『神が来臨したもうのは、人の浅はかな心で予測もできず、まして来臨して示したもう威力をいとい避けることもできない』とうたつてゐる」と。

これを素直に読めばわかることだが、鬼神（神靈）が祭祀の儀礼によつて降臨することを述べたものである。

朱熹は倫理的、合理的に解釈しようとしたのに対し、闇齋は宗教としての儒教の特色（祖先崇拜・神人交流）を忘れることはなかった。もうひとつは、生前に自己の御魂を靈醜（仏教では位牌）に留めて祭ったことである。これを生祠勸請せいしかりんきんという。わが身心から靈魂を抜きとるような奇怪な行為とも思われる処置は、常人にとつて理解しがたいものがある。それに御魂が生まれついているなら、抜きとりようもない。靈醜は死者を祭るためにある。生きた御魂を祭るということは、自己に降臨した神靈をそのまま靈醜に留め封じたものと思われる。闇齋は私利私欲や罪業が、単なるお祓いや神社通いで消えさるものではないことを痛感していたのである。それは祓いの本質が実は祈りであることを教える『中臣祓』なかとみのはらえをつぶやきながら、六十五歳で息をひきとつた闇齋の臨終のすがたに象徴されている。

おわりに

闇齋の悟道体験の変遷を禅学の豁然大悟、朱子学の豁然貫通、垂加神道の神性降臨の順で論じてきた。いずれも人と仏、人と理、人と神との関係を、闇齋がどのように考えていたか究明したかったからである。この試みは成功したとはいいがたいが、次のように整理してみたい。闇齋は禅学のように絶対自由の心を信じきれなかったのではないかと考えられる。一方、朱子学でいう理はどうしても抽象的なイメージがつきまとい、生命のぬくもりを感じられなかったのではないかという印象が伝わってくる。大いなる生命の流れのなかでつながつている祖孫一貫の御魂を、いかにしてわが身心に留めおくかに闇齋の願いがあったように思われる。

- (1) 徳富蘇峰の名著『近世日本國民史』のシリーズ、『徳川幕府思想篇』（講談社學術文庫、昭和58年再刊）に、「闇齋の朱子学は、世のいわゆる朱子学ではなく、山崎流の朱子学であつた。彼は朱子学を日本化し、あわせて山崎化した」（第十章、闇齋およびその一派）とある。そのことは日本政治思想の碩学丸山眞男氏も首肯しておられ、「山崎闇齋学派」（岩波書店、日本思想大系31、昭和55年）に、「敬義学派（敬義は闇齋の字）は朱子学を日本化した最初の学派といわれる」（闇齋学と闇齋学派、六三八頁）、また「程朱学を理論と実践にわたる世界観として一個一身に体認して一個一身に格闘した最初の学派は闇齋学派であつた」（同上、六六三頁）とある。
- (2) 代表的な研究としては、近藤啓吾氏の三部作である「山崎闇齋の研究」（神道史学会、昭和61年）、「続山崎闇齋の研究」（同上、平成3年）、「続々山崎闇齋の研究」（同上、平成7年）と谷省吾氏の「重加神道の成立と展開」（国書刊行会、平成13年）とがあげられる。
- (3) 闇齋自身が編纂した「山崎家譜」（近藤啓吾氏編述「神道大系 論説編十二 重加神道（上）」、昭和59年、およびペリカン社「新編山崎闇齋全集」第二巻・昭和53年）に、家系・家族を含めた闇齋五十六歳までの簡潔な叙述がある。
- (4) 『寛永六年己巳、嘉十二歳、父君命呼清兵衛。正保三年丙戌春三月五日壬子、以父君命、復本氏、而以嘉為名、字曰敬義、以闇号齋、称呼加右衛門』（「山崎家譜」）
- (5) 植田良背、名は成章、字は玄節、号は良背。京都の人。広島藩儒。闇齋の門人としての自負の念が強く、闇齋の全集である『重加草全集』三十巻、付録三巻を編纂した（ペリカン社「新編山崎闇齋全集」第一巻、第二巻所収）。
- (6) 近藤啓吾氏編述「神道大系 論説編十二 重加神道（上）」（神道大系編纂会、昭和59年）所収。『良背語録』は、植田良背の諸語を門人が筆録したものである。良背が自身の意見や日常のみではなく、闇齋の青少年時代の経歴、神道に関する意見を語っており、闇齋のそばに仕えたものでないと知りえない事実を提供してくれている。しかしながら、闇齋を崇拜し一番弟子を自負するあまり、排他的な感情が強すぎるという欠点がある。
- (7) 闇齋の孫弟子にあたる若林強齋（一六七九〜一七三二、名は進居、号は強齋、神道の靈社号は守中、京都の人）の言行を記した『強齋先生雑話筆記』（岡直義氏編、全十二巻・他二篇、昭和十二年刊）に、「闇齋 先生、年少ノ時、以テノ外ナルイタヅラ者デ、下立禿ノ堀川ノ橋ニ居テハ、人ノ足ヲカイテ、堀ヘ落スコトヲナサレテ、御親父モアグミ切ツテ、是非ニ及バズ、妙心寺ヘ遣サレタサウニ相聞候」（『雑話筆記』巻二十五）とある。ここに「妙心寺」とあるのは、強齋の記憶ちがい、強齋の高弟山口春水（一六九二〜一七七二、名は重固、号は春水、若狭、小浜藩上）の筆録の際の誤記であろう。あまりの腕白に父親もこまりはてて、比叡山延暦寺の知りあいの僧にあずけたのである。
- (8) 水足屏山、名は安直、字は仲敬、号は屏山。熊本藩儒。若林強齋と同じく闇齋の直弟子浅見綱齋（一六五二〜一七二二、名は安正、

号は綱齋。京の町医者の子)の弟子。

(9) 近藤啓吾氏編述『神道大系 論説編十二 垂加神道(上)』所収。その記述は簡潔であり、あやまりも少ない。

(10) 成章とは「札記」内則篇に、成章にして象(武王の舞い)を舞い、射御を学ぶ」とあり、鄭玄の註に、「成章は十五以上」と見える。

(11) 吸江寺は、高知市吸江にある臨濟宗妙心寺派の寺院、土佐藩主山内家の菩提寺。

(12) 空谷とは、明代前期の禪僧空谷景隆(一三九三〜一四六六)のことで、その空谷景隆が撰した護法書が『尚直編』である。空谷の儒仏道三教間の同一論は、三教帰仏がねらいである。そのために『尚直編』において、朱熹の排仏論をはげしく攻撃し、『晦庵(朱熹の号)自身は仏教のことはを用いているのに、周濂溪(朱子学の祖)や程明道・程伊川(濂溪の弟子)が仏教のことはを隠そうともしない(で用いている)のをきらっており、自分自身は仏教の学問に広く通じているのに、人に仏教の学問をすてるように教えている。このふたつのがらによつて、晦庵は心病であることがうかがわれる(晦庵自用仏語、又諱周程明露仏語、自博於仏学、又教人棄於仏学。此二章微露晦庵心病也)』(和刻本近世漢籍叢刊・思想四編所収『尚直編』四三四頁〜四三四二頁)とまで言いつている。すなわち、朱子学は仏教(禪)から生まれたのに、なぜそれほどまでに排仏論を展開するのか理解に苦しむと言つていのである。「心病」とは、精神が錯乱しているという意味であらう。

(13) 『天目中峰広録』(和刻本近世漢籍叢刊・思想四編所収)のこと。荒木見悟氏が、「中峰は、宋の大慧宗杲と並んで、明代思想史に最も大きな影響を及ぼした禪僧』(同上、序文、二頁)と述べておられるほどの傑僧である。その禪体験の深さもさることながら、あまりの雄弁さ故に、野口善敬氏が、「固よりその多言を以て、明の周暉(生卒年不詳)は、中峰を言語文字僧(金陵瑣事・二統・中峰語録)と悪様に貶している』(同上、解題、一頁)と指摘しておられる。このことは絶蔵主の闇齋にもあてはまる。

(14) 湘南という人物名は、山田去膺(一七七九〜一八四六、名は連、字は思叔、号は去膺、江戸に没す)の「闇齋先生年譜』(楠本端山・傾水全集)所収『日本道学源流録』五三三頁〜五四二頁)に突如あらわれ、「その当時、某という土佐の公子が妙心寺にきており、大通院(字は湘南)といい、人を見抜く力を持つていた(時土佐公子某、来居妙心寺、称大通院、字湘南、有識鑑)』とある。山田去膺は闇齋の直弟子三宅尚斎(一六六二〜一七四一、名は重圓、号は尚斎)の学統につながる儒者であり、その「闇齋先生年譜』には、若林強斎の直弟子山口春水(一六九二〜一七七二、名は安圓、号は春水、小浜藩士)の孫山口哲山(一七七二〜一八五四、名は重昭、号は哲山)の跋文(一八三八年)が附され、信頼に足る年譜として引用されることが多い。しかしながら、闇齋没後百四十五年ほどもたつて著わされておき、闇齋の性格化が目立つ内容となつていて、妙心寺の諸大徳のなかで、闇齋が大通院で修行した事実、およびその当時の大通院の住持が湘南宗化であったという証左を御存知の方がおられたら、御教示願いたい。

(15) 湘南宗化(一五八七〜一六三七)と吸江寺および大通院との関係は、寺石正路氏『南学史』(富山房、昭和9年)第三十八章「山崎闇齋」に簡略な記述がある。それによると、湘南宗化は初代土佐藩主山内一豊(一五四五〜一六〇五)の養子で、藩主との姻戚の故に吸

(16) 江戸および大通院の両住持となり、絶蔵主(閉斎)の器量を見抜いて、吸江寺へ伴うことになったとしている(三三九頁〜三四〇頁)。谷時中、名は素有、字は時中、号は鈍斎、土佐甲浦の人。もと浄土真宗の僧で、慈沖と称したが、晩年還俗して朱子学を講じた。小倉三省、

(17) 野中兼山、山崎闇斎は時中の三傑である。

(18) 小倉三省、名は克通、字は政実、政義、号は三省。土佐藩士。朱子学を尊信し、修養につとめ、經世済民の才があつた。温厚篤実な三省は、峻厳剛直な兼山を諷めることが多かつた。

(19) 野中兼山、名は止、字は良繼、号は兼山。土佐藩、主席の奉行職にあること二十七年間、朱子学を修め大いに土佐の文化・経済を振興せしめた。しかしながら、引退直後の本人の急死(四十九歳)のあと、その才能や功績をねたんだ者たちにより讒言をうけ、藩は遺族を宿毛に幽閉し、遺児八名の結婚を禁じ、兼山没後四十年、男子四名がすべて没してはじめて、残る三女(長女はすでに死去)を救免した。

注(7) 参照。

(20) 寺石正路氏「南学史」第三十二章「野中兼山と南学」(二八一頁〜二八三頁)。近藤啓吾氏「山崎闇斎の研究」第一部「闇異」と「周子書」(三五五頁〜三五六頁)。

(21) 「雑話筆記」卷二、二十六丁。

注(4) 参照。

(22) 「闇異」は、ペリカン社「新編山崎闇斎全集」第三卷に収録されているが、ここでは九州大学図書館蔵・傾水文庫本(二条通松屋町寿文堂)を底本とした。「闇異」の成立や版本、抄録されている各条の典拠、思想的な分析については、近藤啓吾氏「山崎闇斎の研究」第一部「闇異」と「周子書」にくわしい論考がある。今回の拙論は氏の考察に負うところが大きい。なお「闇異」の冒頭に附されている「子朱子曰」の一条(いわゆる小序)と闇斎自身の後記については、小林健三氏校注「藤田東湖・山崎闇斎集」(世界教育宝典・日本教育編、玉川大学出版部、昭和42年)に訓説と頭注がある。闇斎の後記を読むかぎり、「異ヲ闕ク」と解すべきであろうが、小林氏は「異ヲ闕ク(異端の説を開いて正しい説を述べる)」と解しておられる。相手をよく知ってこそ批判できるわけだから、小林氏の訓みは深いといふべきであらう。

(24) 「吾幼年説四書」成童為仏徒。二十三本於空谷之書。作三教一致之胡論。二十五説朱子之書。覺仏学之非道。則逃焉歸於儒矣。今三十而未能力。深悔吾之不早弁。又懼人之可終惑。故此篇之述、不得已也。注(9)に水足屏山の「山崎先生行実」の記述にあやまりが少ないことを紹介し、本論において八歳から二十三歳にかけての闇斎の経歴の日本語訳をのせた。その記述のもとになつたのは、「闇異」の後記であるので、比較のために、「山崎先生行実」の原文を引用してみよう。「八歳能背誦法華(中略)成童為仏徒、專修禪学。到于土佐州、寓地吸江寺、称絶蔵主。二十三歳、本於空谷之書、作三教一致之論」。闇斎が触れていない(触れたくない)

事実をさらに補っている。

(25) 竊有意焉、蓋道者綱常而已矣。彼既廢之、則其學之非道、可不攻而知矣。但綱常道味、而人不知所以不可廢之。世之所謂儒者、形体譏題、不異乎親鸞之徒。務記覽而寄于聖賢博學之言、為詞章而託于詩書載道之文。是以綱常之道、遂不明而不化于仏氏之教者、未之有也。故取夫子之言冠首、以使人先知攻之之為害也。

(26) 「闢異」は、朱子の小序、抄録された二十四条目、闢斎の後記の三段から成る。

(27) 「有所謂頌頌真空之說。頌頌者如死灰槁木。真空即能積衆有而必空。然亦只是空耳。今不消窮究他。伊川所謂、只消就跡上斷便了。他既逃其父母、雖說得如何道理、也使不得。如此却自足以斷之矣」。日本語訳は、世界の名著・続4「朱子・王陽明」(中央公論社、昭和49年)から、荒木見悟氏の文章(三二二頁)を引用させていただいた。ただ、最後の「如此却自足以斷之矣」の「如此」は、私なりに訳をこころみた。なお、程伊川の説については、「闢異」(二十四丁)にも抄録されている。

(28) 近藤啓吾氏「山崎闇斎の研究」緒説に、「闇斎の生涯を通じ変らぬものは、その孝子であったことである」(十頁)として、くわしい記述がある。

(29) 「論語」里仁篇の「子曰、朝聞道、夕死可矣」にもとづく。

(30) 『大日本統藏経(正藏経)』(二二四冊、三三八・り)の「授子義青禪師語録」(巻下・附録)には、「豁然大悟、通身汗流」とあり、同(二二六冊、一一八・a)の「湛然円澄禪師語録」(巻七・請示)には、「豁然大悟・汗流夾背」とある。夾は脇(わきばら)に同じ。

(31) 聖門所謂聞道、聞只是見聞玩索而自得之之謂。道只是君臣父子日用常行当然之理。非有玄妙奇特不可測知、如釈氏所云豁然大悟通身汗出之説也。如今更不可別求用力處。只是持敬以窮理而已。(和刻本『朱子文集』卷五十九、二十五丁、答吳斗南)

(32) 朱子学の豁然貫通と禅学の豁然大悟とのちがいは、荒木見悟氏「新版 仏教と儒教」(研文出版、平成5年)に、厳密な学問的比較考察がある。豁然貫通は、持敬(天理へのつつしみを持った目覚め)と格物窮理(個物の理に窮め格る)という漸進的な修養によって体験する。「理に貫かれた世界」である。豁然大悟は、悟か迷か、仏か凡夫か、生か死かという絶対矛盾を空観の論理にもとづき一挙に飛躍翻転する頓悟主義的な修行によって体験する。「随处に主となる世界」である。

(33) 「蓋人心之靈、莫不有知、而天下之物、莫不有理。惟於理有未窮、故其知有不尽也。是以大学始終、必使學者即凡天下之物、莫不因其已知之理而益窮之、以求至乎其極。至於用力之久、而一旦豁然貫通焉、則衆物之表裏精粗、無不到、而吾心之全体大用、無不明矣。日本語訳は、『朱子学と陽明学』(岩波新書、昭和42年)から、島田虔次氏の文章(二〇三頁、〇四頁)を引用させていただいた。垂加とは、神道家としての闇斎の靈社号である。伊勢神道の教典とされる「神道五部書」のひとつである「倭姫命世記」(雄略二十三年)に、「神は垂るるに祈禱(ねぎ)こと」を以て先きとなし、冥は加うるに正直(ますく)を以て本となす」とあるのにもとづいている。神垂とは神の恵みがくだること、冥加とは冥(目に見えぬ神の守り)が加えられること。

(35) 忌部神道は、室町時代の人とされる忌部正通(生没年不詳)の「神代巻口訣」によつて知ることができる。開斎はこの書から見いだした「心神(みたま)」という語に触発されることが多くであった。伊勢神道は、「御鎮座次第記」・「御鎮座本紀」・「御鎮座伝記」・「宝基本記」・「倭姫命世記」という五部の教典を主とし、神人一貫・祖孫一貫という霊魂観(生命観)を唱導する。開斎は「御鎮座次第記」・「宝基本記」・「倭姫命世記」からも「心神」という語を見いだして、神と人、祖先と子孫との生命の流れを自覚する霊的信仰のきつたけを得ている。吉田神道は、室町時代後半に出た吉田兼俱(一四三五～一五一二)によつて完成されたものだが、開斎が主として取りいれたのは、皇統守護という歴史観(国家・民族の自覚)であった。

(36) 注(7)参照。

(37) 近藤啓吾氏編述「神道大系 論説編十三 垂加神道(下)」(昭和53年)所収。「神道夜話」を読むと、神儒・致・神儒兼学の内容がわかりやすく説かれている。

(38) 上橋寛氏「日本語に探る古代信仰」(中公新書、平成2年)の第五章に、「神に祈ると神を祈るとの違いは、人間と神との関係が遠いか近いかによるであろう」(二〇五頁)とある。

(39) 近藤啓吾氏編述「神道大系 論説編第十二 垂加神道(上)」(三六〇頁)所収。

(40) 『日本書紀』巻二・神代上に、「対へて曰はく、吾は日本国の諸山に住まむと欲ふ」(日本古典文学大系67『日本書紀』上、一三〇頁、岩波書店)とあるのにもとづく。

(41) 前掲『垂加神道(下)』所収「大学序講義」(三〇九頁)。

(42) 出口延佳(六・五九・六九〇)は、度会延佳ともいう。伊勢神宮の神官であり、伊勢神道の教えを完成させた功績は大きい。

(43) 青木紀元氏「度会延佳の中原破研究」(『神道史研究』第八巻・第四号、昭和35年7月、二五五頁～二七〇頁)・二五八頁。

(44) 注(32)参照。

(45) 櫻井徳太郎著作集7『東アジアの民族宗教』(吉川弘文館、昭和62年)に、神霊が飛びだす「脱魂型」と神霊が入りこむ「憑依型」とのちがいが指摘してある(六七頁)。開斎の悟道体験を私は「神性降臨」と理解しているが、そうならば身心は単なるいれもので、霊魂が不在のときが生じることになる。これと似た考えについて櫻井氏は、折口信夫の説(『折口信夫全集』第三巻所収「大嘗祭の本義」、中央公論社、昭和30年)を引いてわかりやすく述べておられる。「つまり古代においては天皇の身体はたんなるムクロであった。永遠に変わらないものは天皇霊があるだけで、(中略)天皇の身体はこの天皇霊の容れものに過ぎない」(六八頁)。大嘗祭は天皇霊を今上天皇に憑依させる通過儀礼ということになる。開斎の神性降臨がそのような通過儀礼でないことはいままでもない。

(46) 「子曰、鬼神之为徳、其盛矣乎。視之而弗見、聽之而弗聞、体物而不可遺、使天下之人、齐明盛服、以承祭祀。洋洋乎如在其上、如在其次。詩曰、神之格思、不可度思、矧可射思」。日本語訳は、「大学 中庸」(明治書院、昭和42年)から、赤塚忠氏(文章を

引用させていただいた。

(47) 關齋の生祠勸請の時期や経緯については、近藤啓吾氏『儒葬と神葬』（国書刊行会、平成2年）の「山崎關齋の葬祭説」、および谷省吾氏『垂加神道の成立と展開』（国書刊行会、平成13年）の「垂加靈社」にくわしい。

(48) 『中臣祓』（伊勢本）は、わずか七八七文字であるが、祓の一字を念誦して、身心の汚れをしばらくすように祓い清めていくことを教える。仏教における『般若心経』が空の一字を念誦して、事物に対する執着を徹底的に打破することを教えるようなもの。關齋の臨終前後の事情は、前掲の谷省吾氏の書にくわしい。