

林羅山『本朝神社考』『僧正谷』を読み解く

木場 貴俊

はじめに

林羅山の『本朝神社考』（以下、『神社考』）は、神儒一致論に基づいた神仏習合批判の書物として有名である。この羅山の神仏習合批判に対し僧侶の反駁が後年出される一方で、ここに著述された地名の由来が、一つの權威として逆に各地へ受容されていた⁽¹⁾。何故このような相反する事態になったのかといえば、書物が読者によつて十人十色の読み方がなされることと、『神社考』の記述には必ずしも神仏習合批判（仏教批判）という文脈だけでは読み解けないその情報の多さによるのだろう。後者の

事例として、下巻「都良香」に書かれた越前の大男や白比丘尼があり、ここからはほとんど仏教批判や神儒一致論の主張という側面は窺えない。

本論では、こうした神仏習合批判だけでは読み解けない『神社考』の記事に込められた羅山の意図を考えてみることにしたい。そもそも情報というものには発信者の何らかの意図が込められており、『神社考』の場合、羅山の思想的な立場や当時の社会情勢などが当然反映している⁽³⁾。その点を考慮して、今回は「僧正谷」に収録された大坂の陣にまつわる話を当時の史料と比較しながら検討してみたい。

一 『神社考』『僧正谷』について

最初に『神社考』の書誌情報について簡単に確認しておこう。

『神社考』は、寛永末（一六四〇年頃）から正保二年（一六四五）までに成立した。上巻（二十二社）、中巻（諸社）、下巻（靈異方術）の三巻に分かれ、各項の説明（由来）の後に羅山の評がつけられる構成になっている。そして、今回考察の対象である「僧正谷」は下巻に収録されている。

天狗にまつわる項目「僧正谷」の羅山評は大きく二つに分けることができ、前半部は『神社考』の趣旨と同じく、天狗に絡めた僧侶批判が展開されている。「我邦、自古称天狗多矣、皆靈鬼之中、其較著」たるものが天狗であり、狐・童・僧侶・山伏・鬼神・仏菩薩などの姿で出現する。また慢心や怒み、怒りを持った多くの僧侶も天狗道に入って天狗になり、伝教（最澄）・弘法（空海）・慈覚（円仁）・智証（円珍）の四大師をはじめ日蓮・法然・栄西など日本を代表する名僧は皆天狗だと指摘してい

る。要するに、羅山は全ての僧侶＝仏教界そのものが天狗、という認識を持っていた。

後半部は天狗に関する話を取り上げられ、観応の擾乱の予言として有名な『太平記』巻二七「雲景未来記事」での天狗評定の場面や本論で扱う大坂の陣にまつわる話などが記されている。

その大坂の陣にまつわる話は以下の通りである。便宜上A～Dに分割した。

A 慶長甲寅（一六一四）夏、叡山僧侶、到駿府告衆曰、頃叡山有奇事、覺林房奴、二郎者、一日忽失、經數日歸、人問、何之、奴曰、有人将我去、到伯州大山、途中叱人、人相殺、又拳房揮空、俄失火、若干民屋、為灰、已而登筑紫彦山、於是、大山・彦山之山伏、相共歸、時人々自愛宕、鞍馬、比良、来会、有一僧、自上野国来、座定、鞍馬僧正曰、久無奇怪、東州西州合戰、今其不遠、愛宕太郎曰、贏軻如何、叡山次郎曰、東方必勝、其勢既見、言已各歸本山、我今見之、諸人不信、於是奴、上八王子嶺、躍走如平地、跨神殿簷牙、時々伸雙脚、或飛巨石、或擲大扉、時或唱歌謠、雖聞其声、不

識其由、幕下聞而奇之

B 数日之後、有伊勢躍、庶民飾異服、繫綵絹于竹竿、唱謡而躍、始自伊勢、故名、都鄙殆遍、遂及遠州・駿州、時有人云、伊勢太神、飛來、飾幣帛于道路、聚觀者如堵、幕下聞而警曰、巫蠱不詳之事王者所禁也、莫躍人、莫祭邪神、速禁妖巫、莫惑衆、因此伊勢躍止

C 後果有大坂ノ軍

D 自古民之訛言、時之童謡、史之所載、今亦奇哉（傍線は筆者）

構成を見ると「慶長甲寅」つまり慶長一九年（一六一四）の夏に起きた事件（A・B）が、十月に起きる大坂冬の陣の予兆（「後果」）として起き（C）、Dはこの事件を含め後半部の評価になっている。

第一にこの話で押さえないなければならないのは、A・Bの事件が大坂の陣の予兆になるという論理構造である。その論理とは「怪異」である。怪異といっても現代のようないやらしい物事全般を指すのではない。古代・中世を通じて怪異は、政権の危機管理と不可分の現象として考えられていた。つまり、兵革や疫病といった政権の危機

が訪れる前に「さとし」として起きる異常な現象が怪異であり、為政者は怪異が起きると何らかの対応を求められた。⁽⁵⁾ この「僧正谷」の話も怪異（政権にとつての凶兆）の論理に則った話と考えられないだろうか。

この論理を裏付けしているのが、Dの「自古民之訛言、時之童謡、史之所載、今亦奇哉」である。まず「古」「時」「史」という言葉から、羅山の情報への視野が空間と時間の双方向に展開されている。「史之所載」からは、羅山が先に引いた『太平記』の天狗評定を含めた中古の史書を読み、そこに記された怪異の伝統を理解していたことが想定できる。また「民之訛言（いつわり、つまり怪訝な言説か）」や「時之童謡（羅山は『神社考』成立当時、神儒一致論を唱えていたことから、「わらべうた」ではなく記紀の「わぎうた」時事の風刺や異変の予兆をうたった歌謡）」と読んだ方が妥当か」から、世間の怪異に関する認識を把握していた可能性が高い。⁽⁶⁾

そしてCの「不詳（不祥）」⁽⁷⁾という言葉や「後果」大坂の陣が起きたという表現などから、この大坂の陣にまつわる話が、中古以来の怪異（凶兆）という伝統的な論理に基づいて書かれたものといえる。

それでは怪異の論理に則って書かれたこの話に込められた羅山の意図は何なのだろうか。この点を検討するには、これらの事件が当時の他の史料からも確認することができるのか、もし実際に起きているならば当時の史料と『神社考』の差違は何か、を見ていくのが適当と思われる。そこで次にA・B各項目について分析してみたい。

二 天狗の怪異

Aの内容は、比叡山で起きた事件であり、二郎という「覚林坊奴」が天狗に攫われ、数日後帰山した際、天狗たちの会議について語った後、二郎自身奇矯な行動をとるというものである。

実は、この事件の典拠と考えられる史料がある。それは『駿府記』慶長一九年五月二二日条である。

廿二日、天台衆各参上、出御南殿、南光坊僧正被申云、此比比叡山八王子三宮有珍事、其故者学林坊奴二郎天狗攫之、不知行方処、十日計過、彼二郎帰云、我頃日当山二郎坊為使者、愛宕太郎坊、鞍馬大僧正、彦山豊前坊、大山伯耆坊、上野妙義法印、何も叡山

へ可被参由有触、則各大天狗登山之由、就申之而、人皆為不思議思、彼三宮参詣見之処、晴天俄曇、風雨烈、甚大霰降、其後彼二郎、三宮社段棟に飛揚り、如倒落而於軒端起挙、つまだてゝ立り、其外之者大勢、於社上、色々為不思議、扇をつかい歌舞体、諸人見之、又三宮扉尋常二三十人持程なるを、一町程宛ひらめかし投之、雖然此扉少も不損、又自虚空大礫数多打之、如郊積上云々（傍線は筆者）⁽⁸⁾

『神社考』と『駿府記』を比較すると、いくつか重要な点が見受けられる。『神社考』では「叡山僧侶」が語ったとしており、具体的に誰なのかはつきりしない。しかし『駿府記』の傍線部を見ると「南光坊僧正」すなわち当時徳川幕府で強大な力を持っていた天海が語ったことが判明する。当時僧侶が駿府城に登って宗教論議をすることはよくあり⁽⁹⁾、これもその折の話題だったと推測できる。説法の方便として怪異譚はよく用いられており、羅山は「怪異譚をよく語る僧侶」を、「怪力乱神を語らない儒学者」と対比していることから、A自体を仏教批判として読み取ることが可能である⁽¹⁰⁾。また、僧侶＝天狗という「僧正谷」の主題からだと、「天狗が天狗の話をする」

という揶揄としても受け取ることができる。⁽¹¹⁾

類似する点として、比叡山に戻ってきた二郎の奇矯な行動（二郎も天狗の仲間入りをしている）や不思議な現象が起きるが、これに対し僧侶たちはただ為すがままである。従来、怪異（凶兆）が起きると加持祈祷などの宗教儀礼を行うことで対応するのだが、Aの場合では、天海を筆頭にした天台僧が何の対応もしていない。眼前の怪異に対して無力な僧侶の姿を、羅山は単に批判の対象とするだけでなく、次のBの際にとった家康（幕府）の対応を、強調する効果を狙ったのではないだろうか。

次に、『神社考』と『駿府記』の差異を見てみる。Aの傍線部がその該当部分であり、一つは「久無奇怪、東州西州合戦、今其不遠（中略）東方必勝、其勢既見」の部分が『駿府記』には見当たらない。そもそも『駿府記』では、大天狗たちが比叡山に登る予告であった。この「東州西州合戦」つまり大坂の陣が起きるという天狗の予言がなければ、大坂の陣にまつわる怪異として成立せず破綻してしまう。要するに、この記述は羅山の情報操作によって書き加えられた可能性が高い。

そして「幕下聞而奇之」、幕下＝徳川家康がこの事件を

不審に思ったという記述もない。天海が語った際その場に家康がいたかどうか不明だが、おそらくこれもBへの伏線として羅山が付加したもののだろう。

総じてAは、おそらく羅山も引いている『太平記』の天狗評定に擬えようと天海の語りに手を入れた羅山の創作といえる。

三 伊勢躍

続いてBの伊勢躍について見てみよう。伊勢躍（神踊・風流踊とも）とは、伊勢神宮の神に関係して起きる群集騒動である。

しかし、Bを見る限り「僧正谷」に欠かせない要素、天狗が全く登場しない。羅山は、何故伊勢躍を「僧正谷」に収録したのか。

推測ではあるが、天狗評定に見られるように『太平記』では、天狗は変革の象徴として描かれる。またBの「庶民飾異服、繫綵絹干竹竿」からは、「異服」つまり異常な服装をした人たちは、当時弾圧の対象であった「かぶき者」に通じる存在であり、さらに、このかぶき者が中世

では「異形異類」と称された人たち（天狗を表現する言葉でもある）の流れを汲んでいた。⁽¹²⁾ また集団蜂起の一形態である一揆が天狗や異常な服装と深い結びつきがあった。⁽¹³⁾ これらのイメージが天狗と伊勢躍を結びつけて「僧正谷」に収録されたものと考ええる。

「僧正谷」の伊勢躍は慶長一九年に起きているが、『神社考』成立の寛永末まで視野に入れると、何度かにわたって伊勢躍が起きている。その中でも本稿に関係のある事例を取り上げてみよう。

① 慶長九年（一六〇四）三月

この時、近江国膳所に伊勢大神宮（伊勢の神）が飛び移ったとして参詣する人があつたという。この事例が唯一確認できる『当代記』には、

三月廿九日及酉刻、日のまわりより雲四方江飛事夥し、珍事也、去年二月十五日朝、当年正月朝も、大方似之云々、三月前々（膳所 筆者註）か崎江伊勢大神宮飛移給とて人参詣す

此年、或女頭二ある孩児を生、先年も如此之子を生けるか、洛中を渡しける、其年何して凶事有之し程

にとて、此度は不渡則害しける、此比有恠異、内裏之庭中に従何共なく、長持二枝あり、之をあけて見に、一には生頸多有之、一はあくれ共蓋不明、其上に菜のすん／＼に切たるを置、不思議なりし事共也、又近江国横関に恠異あり、巳の刻迄は水もなき所に、及午刻毎日血池出来たりと云々（傍線は筆者）⁽¹⁴⁾

とあり、当時起きた不思議な事件の中に挿入されるかたちで書かれている。高尾一彦氏はこれらの記事を京畿内における民衆の不安や不満を示すものとした。⁽¹⁵⁾ そして、倉地克直氏は家康がこの不定形で漠然とした民衆の不安や不満のエネルギーを、八月に自ら演出・監督する豊臣秀吉七回忌にちなんだ豊国大明神臨時祭礼の風流踊に参加させることで発散させるとともに、「公儀の神」への信仰に直接転嫁させようとしたとする。⁽¹⁶⁾

「僧正谷」の伊勢躍は、慶長一九年つまり秀吉の一七回忌に当たり、臨時祭礼の企画中に起きた（結局祭礼は行われなかった）。ここから慶長九年の事件は、伊勢躍と呼べないまでも慶長一九年のプレ段階の事例と考えられる。

②慶長一九年（二六一四）八月

「僧正谷」の時期に当たるのが、この②であり、その発端は八月九日に伊勢太神（伊勢神宮の神）が伊勢国野上山へ飛び移り、託宣をしたことである（二八日還宮）。『当代記』には、以下のように記されている。

八月九日、伊勢太神同国野上山江飛移らせ給トテ、或人託^レ宣、就其奇特ナル事共多之、廿八日二山田江可有還宮、然者雷鳴難風可吹トノ託宣也、依之自村里躍ヲ構盡美、我モくトシテ参詣、夕ニ参宮ノ者モアリ、貴賤群集スト云々、山田ニテモヲトル、此躍ニ付神慮奇特多シ

②の特徴は、第一に京をはじめ、近江・美濃・大和などで貴賤を問わず躍っている点にある。いくつか史料をあげてみると、⁽¹⁷⁾

・九月十四日甲子、及午刻雨休止、即快晴、彼国中
《伊勢》今ニヲドリ不止、（中略）モハヤ此比ハ、
京、大和、近江、美濃モ躍ヲ致スト云々（『当代記』）

・九月廿四日甲戌、天晴、伊勢大明神御夢想ト^レ、
日本国中、每人二踊也、京中之踊、禁中内侍所前

ニテヲトル、其外仙洞、女院御所へ参也、公家悉
両御所へ参衆、予ハ院参申了、踊五ハナ也（『言
緒卿記』）

・九月廿四日、天晴、アテ宮御方ハ、院御所へ被成
参也、世間ニ神跳ト号^レ、洛中在々所々跳也（『時
慶卿記』）

・十月二日、天晴、去廿一日ヨリ伊勢神宮依御託宣、
京中在々所々躍也（『舜旧記』）

とある。「禁中内侍所前」と禁中でも躍りが起きるほどの時も、十年前の豊国大明神臨時祭礼を彷彿とさせるエ
ネルギッシュな状況にあった。

第二は、この伊勢躍はもともと「神々の戦勝祝い」と
いう点である。

・九月廿三日癸酉、晴、閭巷説、太神宮有神軍、令
勝御之故、自伊勢躍ヲ始、京中町々毎町四五十人
ツ、令躍之（『孝亮宿禰日次記』）

・此比者伊勢太神宮及暮ハ託^レ曰、ムクリト被及合
戦由ニテ神風烈吹、不嫌男女大方毎日託アリ、山
田町中火ヲタテ可申旨也、半時已後海上如焰^レ夥
鳴動シ、其後海面静リ、還宮ト覚^レハ如前亦託ア

リト云々、彼國中今ニヲドリ不止、古老ノ者カ、ル奇特不審成儀、前代未聞ト云々、モハヤ此比ハ、京、大和、近江、美濃モ躍ヲ致スト云々、奇特不思議ナル事共幾等モ有之ト云々（『当代記』九月一四日）

『孝亮宿禰日次記』の「太神宮有神軍、令勝御之故」などからこの点はいえるが、一体伊勢太神宮は何と戦っていたのだろうか。

多くの研究者は、当時禁教の対象であつたキリシタン、つまりキリスト教の神が相手だという⁽¹⁸⁾。例えば山口啓二氏は、村井早苗氏が「キリシタン禁制をめぐる天皇と統一権力」⁽¹⁹⁾で取り上げている元和七年（一六二一）の日本イエズス会管区長パアデレ・マテウス・デ・コウロスの書簡（伊勢躍で歌われたキリスト教排斥の歌）から、中世以来の伊勢信仰が鼓吹した排外的な「神国」意識との関係を指摘している⁽²⁰⁾。つまり、多くは、伊勢躍の前後に起きるキリスト教弾圧と伊勢躍の背景にある「伊勢の神」とを関連させて考えているが、管見の限り伊勢躍に関する史料で、明確にキリスト教と結びつくものは先のイエズス会管区長の書簡以外確認できなかった。むしろ『当

代記』の「ムクリト被及合戦由ニテ神風烈吹」のように、伊勢躍を記録した当時の人たちにとって、神々の戦いといえは日本の神と蒙古（漠然とした異国イメージ）の神の戦いを想起するのであり、キリシタンのみに対抗するという意識は史料で見える限り不明瞭である⁽²¹⁾。

二つの特徴を踏まえて、改めて「僧正谷」との関係を考えてみると、②は果たして怪異といえるのだろうか。『当代記』では「当月（八月 筆者註）中、国々怪異多之、中にも伊勢国大神宮託して奇特有之」とあり、託宣などの伊勢太神宮が関わる事象に対して「怪異」と表現されているものの、伊勢躍という群集騒動そのものは「怪異」と考えられていないようである。しかし醍醐寺三宝院義演の『義演准后日記』には、

九月廿四日、晴、赤間御陵二町トゞ躍如盆、伊州ヨリ躍始テ、江州在々躍来テ、山科七郷悉躍、洛中毎日風流不異七月云々、大神宮神勅云々、非童綺 廿七日、晴、閑出、大谷、小坂ノ町躍也、大住村毛見衆上、上山城在々所々悉躍云々、怪異也

とある。豊臣方と関係が深かった義演は、伊勢躍から不吉な予感を読みとつたのではないだろうか。

以上のことから、②の段階では、伊勢躍＝怪異（凶兆）という図式はまだ一般的には確立されていなかったようである。また「僧正谷」では、この時に伊勢躍が駿府まで達し、それに対して家康が禁制を行ったとあるが、確認できる限りでは、当時の史料からは不明である。

③ 元和元年（一六一五）三月

③の段階で初めて、②では判然としなかった家康が伊勢躍を禁制したことが史料上で確認できる。

・三月廿五日、從今日府中伊勢躍ト号シ、諸人在々所々致風流、是從勢州躍出、奥州迄踊之云々、晦日、伊勢躍頻也、太神宮飛給由、禰宜ト号スル者、憑唐人飛花火云々、依之伊勢躍制之給云々（『駿府記』）

・慶長二十年（元和元年 筆者註）乙卯三月ヨリ、世間ニ伊勢躍ハヤリキタル、伊勢太神宮ノ飛セ給フト申立、躍ハヤシ風流ヲ画、禰宜御祓ヲ先ニ立テ、奥州マテモ躍送ル、カヤウニセサル国々ハ、飢饉疫病有ト申立ル、其子細ヲ尋レハ、事触ノ乞食禰宜モ唐人ヲ頼ミ、花火ヲ飛セテ見スルニ因、

愚人トモ驚ハヤシ立ル、是モ只事ナラスト申人多シ、頓テ公儀ヨリ、右ノ伊勢躍堅法度ノ由仰出サル、ト云トモ、忍々ニ躍リハヤス事止マス（『山本豊久私記』 一六二四年成立）

伊勢躍が再発し禰宜を自称する者が、家康のいる駿府で花火を飛ばしたため、家康は禁制を行っており、これは秩序を乱す事件への対応策と位置づけられる。その一方で伊勢躍と連動して起きた大坂の陣を結びつけ、戦闘が終息した直後に再び伊勢躍が活発になり、それが駿府まで及んだことに、家康は「大坂冬の陣の勝利＝徳川氏による平和」が再び危険にさらされるという危機意識を強めたのではないだろうか（慶長九年の豊国大明神臨時祭礼に見た民衆のエネルギーの噴出を回顧した可能性もある）。

後年の史料であるが、藤堂高虎の事跡録『高山公実録』には、

言行録 慶長十八年と十九年両年跨て、諸国において伊勢躍といふ云々、其唱歌のとめにハ、門に城戸よと拍たつる、是大阪冬陣の前ふれと、乱逆の兆を知しめたまふ神の託なりと、陣後に沙汰しけるとな

り⁽²²⁾

とあり、伊勢躍が「大阪冬陣の前ふれと、乱逆の兆」と後に認識されていたことが判明する。⁽²³⁾

④寛永元年（一六二四）二月

そして、寛永元年二月でも再び伊勢躍は禁制の対象になる。『徳川実紀』大猷院殿御実紀巻二には、以下のよう
に記されている。

これより先国々に伊勢躍といふ事をなし、毎駄人夫を出し、皇太神宮を駄次して送り奉ると、なへ、農桑を廢し、人馬をやとひ、老若群をなし躍りありく事日々に甚し、よて京職をもて吉田兼英に其事を糺されしに、兼英家伝の神書共考索して、抑神風や伊勢の度会部に、内外の神垣いつきまつりしより此かた、両宮の神五十鈴川をこえて、他境にわたらせ給ふこと更になし、全く邪巫姦覲等妄言をなし、愚民を迷惑する所なり、早く法令を嚴にして禁ぜらるべき旨建白す、猶こなたにも諸臣に下して群議せしめられしに、慶長十九年京より此風おこりしに、程なく大坂の兵乱はじまり、元和二年の春より又諸国此

事行はれて、その夏神祖昇天の御事あり、かれといひこれといひ、かたゝゝ不吉の徴なり、早く嚴制を加へらるべしと申ければ、愚民尊奉する所の神体を取て、野外になげすてられしに、風習俄にやみ、国々人馬の弊をまぬかれ、衆皆安静せしとぞ（傍線は筆者）⁽²⁴⁾

傍線部を見ると、伊勢躍が「不吉の徴」になる要因は、慶長一九年の大坂の陣と元和二年の「神祖昇天」つまり家康の死去である。

この時、伊勢躍にまつわる伊勢太神の行動を否定しているのは、吉田兼英なる吉田家の人物である。井上智勝氏によれば、当時「神祇・祭事に関わる知識・情報」を、他の追隨を許さぬほどに厚く蓄積していたのが吉田家⁽²⁵⁾であったため、兼英の発言は、信頼できる証だったのだろう。

次にこの記事の典拠である『元寛日記』を見てみよう。

二月上旬ヨリ諸国伊勢躍大ニ尊宿々郷々伝馬人之幣^(幣)畿哉、太神奉賜妨耕作人馬之幣^(幣)畿哉、太神袖令飛給ト惑衆此ノ事達

上聞吉田家ニ子細可尋明由、板倉方江被仰遣則吉田

記録云、(中略)然ルヲ内外神何故令飛給座⁽⁴⁵⁾ 蠱惑
苦民所不用王也ト云々、相僉議去ル寅年神躍自上方

始至駿州大権現被禁、大坂兵乱起、又元和二年春伊

勢躍時花難被禁、其年大権現有他界、考先規皆不吉

之凶瑞也ト御評定一決ス(以下省略 『寛明日記』

では、傍線部は「去ル寅年神躍京ヨリ始駿河二至大権

現被禁処、大坂兵乱起、又元和二年ノ春伊勢躍流布セ

シニ果テ大権現有御他界」になっている)⁽²⁶⁾

元和元年の伊勢躍を「元和二年」にしているのは、これ

らを典拠にしているとわかる。⁽²⁷⁾『元寛日記』では、慶長

一九年に起きた伊勢躍を家康が禁止したことになっている

が、先述のように現存する史料からでは不明である。

ただし、慶長一九年に伊勢躍を禁止したとしても、大坂

冬の陣はまた起きておらず、あくまで妖言で惑わす者の

取締りと妖言に惑わされた暴動の禁止であり、伊勢躍自

体が凶兆Ⅱ怪異という認識はまだ形成されていなかった

はずである。しかも、大坂の陣を仕掛けるのは幕府方

であり、実質的に幕府方にとってこの伊勢躍は凶兆にはな

らない。

つまり、大坂の陣、家康の死を通過した寛永期になっ

てはじめて、伊勢躍は神の戦勝祝いから凶兆に変質した
と考えられる。

「僧正谷」に立ち返ってみると、BもA同様に本来伊

勢太神宮の託宣にまつわる群集騒動の話を、寛永期にな

って形成された「伊勢躍Ⅱ凶兆」という認識を組み込ん

で作られたものといえる。つまり「僧正谷」の大坂の陣

にまつわる話全体が羅山の改作、言い換えれば羅山作の

フィクションとしての怪異なのである。

四 大坂の陣にまつわる話の位置付け

二・三から「僧正谷」の大坂の陣にまつわる話が、羅
山の作品だと判明した。では、何故羅山は改作をしてま
で『神社考』の「僧正谷」に収録したのだろうか。

この点については、別稿で扱い、本論と重複する部分
もあるが、別稿では載せることができなかった史料など
を追加して、もう一度考え直してみたい。

この話で肝要なのは、Aの事件を不審に思い、Bの伊
勢躍に対して禁制を行った家康の存在である。その家康
の発言「幕下聞而警曰、巫蠱不詳之事王者所禁也、莫躍

人、莫祭邪神、速禁妖巫、莫惑衆」は、実のところ中国の兵法書『六韜』上賢第九にある「偽方異伎、巫蠱左道、不祥之言、幻惑良民、王者必止之」に依拠したものである。⁽²⁹⁾『六韜』で説かれる「王者」＝為政者のあるべき姿勢を、家康は踏襲していたことになる。

また、この家康の発言は『神社考』作成時の創作か、あるいは伊勢躍発生当時、羅山が家康にした入れ知恵のいずれかである可能性が高い。それは、羅山が承応三年（一六五四）に作成した文章からも確認できる。

昔東照大神君之治世也、誥余有旨、偽方異伎、巫蠱左道之言、王者禁之、余対白、是太公所教武王之法（六韜 筆者註）也、君可之、依此一誥、駿府郭内伊勢神飛之妖、登時奔亡、想是足下亦所可知也耶如何、今不如昔也（『林羅山文集』巻第七「示石川丈山」）⁽³⁰⁾

ここから羅山は『六韜』を媒介にして家康とつながることで、自らの地位を高めようという意図があったのではないだろうか。

ところで、もともと儒学と兵学は原理的に相反するものであるが、源了圓氏によれば、羅山は「兵書に盛られ

た思想を自分の朱子学体系の中に吸収する作業」をし、「朱子学のもつていた理想主義的な面を失って、現実主義的なもの」へと自らの学問を変質させていった、という。⁽³¹⁾ 羅山が兵学を自らの思想に組み込もうとした作業は、『三略諺解』や『六韜諺解』といった兵学書の注釈書の存在からも窺える。その『六韜諺解』には、先述の文言の注釈もある。

七曰、偽方、異伎、巫蠱、左道、不祥之言^{「トヲイフ」}、幻惑^{「スルヲ」}良民^{「ハ」}、王者必止^{「メヨ」}之

七二ハ偽方異伎トハ、イツハリノニセヲスル術、アヤシキシワサヲ云リ。巫蠱左道不詳ノ言トハ、ミコカンナキナトノ、人ヲノロイマシナヒ、或ハ不老不死ノ薬、或ハ精神ヲツヨクスルノ法ナト云テ、君ヲアサムク。或ハ人形ヲ木ニテ作り、其名ヲカイテ、釘ヲ打刀ノ目^{「メ」}ヲイレテ、調伏ストテ、土中ニ埋ムタクヒ、皆是巫蠱左道ナリ。邪道ヲ左道ト云也。不祥ノ言トハ、吉凶ヲツケ驚ベ、コレハメテタシ、彼ハ不吉ナリナトイヒノ、シッテ、祈祷スヘキコトヲソ、カスナリ。或彼ハタ、リナリ、此ハ奇瑞也ト云テ、

人心ヲウレシム、此等ノ類ハヨキ平民ヲタフラカシ
マトハス。王者必停止セヨ。

禮記ノ王制云、執^テ左道以^テ疑^カハシムルヲハ衆ヲ殺^ス、⁽³²⁾ 仮^リテ
於鬼神、時日卜筮以^テ疑^フハ衆ヲ殺^ス、又此意ナリ

『六韜諺解』を見て改めて気が付くのは、禁制の対象
が人間であることだ。従来、怪異が起きると朝廷などに
注進する人間よりも怪異という現象自体が問題になる。

しかし、この『六韜』や『六韜諺解』で問題になってい
るのは、人間である。今回の事例を見てみると、慶長一
九年の伊勢太神宮の神託を受けた者（僧正谷）、元和元
年の「彌宜卜号スル者」（駿府記）、そして「邪巫姦覲
等」（徳川実紀）というように、いずれも怪しい言説を
吹聴する（と幕府が認定した）者に対して禁制がなされ
ている。つまり、ここには「怪異を語る者を排除すれば、

自ずと怪異がなくなる」という論理が働いているといえ
る。それにこの「法で怪異を禁制する」という手段は、
宗教儀礼などの伝統的怪異対処法よりも、兵営国家であ
る徳川幕府が「武威を示す」のに最も適した方法だった。

以上から家康は兵学の知識によって、伊勢躍という凶
兆に対峙したわけだが、結果としてはCにあるように、

大坂の陣は起きてしまう。ここにも羅山の意図はあるの
だろうか。

御存知のように、大坂の陣の勝敗は徳川幕府が勝利し、
豊臣氏は滅亡する。

つまり、「法」という家康（幕府）の権力の発動によ
る伊勢躍の禁止⇨世上の乱れの改善⇨怪異への対処を行
った結果、大坂の陣に勝利し徳川幕府による平和（元和
偃武）が到来したという演出がなされているのである。⁽³³⁾

言い換えれば、羅山は、政権にとつての凶兆という伝統
的怪異観を逆手にとつて、自らが仕える徳川幕府の正当
性（正統性）を保証させる手段として怪異を用いたこと
になる。そこにフィクションとしての怪異を著した羅山
の主目的があつた。

おわりに

「僧正谷」で、家康は伊勢躍に対して『六韜』に依拠
した禁制を行った。しかし羅山は、書名を明らかにせず、
あくまで「家康の発言」という体裁にしている。こここ
は、中華の書物よりも家康の方に権威があるという羅山

の思惑があつたのではないだろうか。『神社考』が成立する時期にあたる寛永一七年（二六四〇）四月には家康二十五回忌があり『東照社縁起』の追加奉納がされ、東照権現の絶対性が強められた。そのとき羅山は公的記録『東照大権現二十五回御年忌記』で、「大嘗会といえどもこれほど壯観ではない」と朝廷より勝れていると評している。⁽³⁴⁾ こうした時代状況を踏まえるならば、羅山が書物よりも神格化した主君家康の権威に重きを置いたのは当然だろう。

いわば「僧正谷」の話は、羅山が家康神格化に力を注いだ天海を天狗に貶める一方で、自らの思想（儒学・兵学）に基づいて創出した、徳川幕府の正当性（正統性）を証明する、もう一つの「由緒」⁽³⁵⁾ だといえよう。そこには伝統的な怪異観が逆説的に用いられた。

ところでこの話は後世どのように受容されていたのだろうか。一例をあげると、『難波戦記』（二六七二年序）巻第一「彗星出づる事附大阪妖怪の事」には、全部が書き下し文で掲載される。⁽³⁶⁾ 『難波戦記』の作者は、事実かどうかさておき「僧正谷」の話を大坂の陣にまつわる話題として採用し、さらにこの事件に対して「妖怪」とい

うラベルをつけている。また巻第十五「神踊の事」では、元和元年の神踊（伊勢躍）に対し「前將軍家（家康）驚かせ給ひけり、夫れ国に怪異ある時は、必ず大守是を鎮むと三略にも見えたり」とある。『三略』とあるが、おそらく『六韜』を加工したものであり、先ほどと同様に神踊を「怪異」と表現しているのは興味深い。

結果として「僧正谷」に記された羅山作の由緒は、「由緒」としては定着せず、「逸話」として文芸作品に飛び火したのである。

【註】

- (1) 前田勉「林羅山『本朝神社考』とその批判」（『愛知教育大学研究報告 人文・社会科学』四八、一九九九、後に『近世神道と国学』（ぺりかん社、二〇〇二）に所収）
- (2) 例えば牛窓の地名に関する倉地克直氏の研究がある（『近世日本人は朝鮮をどうみていたか』『鎖国』のなかの「異人」たち（角川書店、二〇〇一））。
- (3) 若尾政希氏は、「現在の書物研究では、書物の内容にまで踏み込んだ研究がほとんどない（中略）書物には、思想性があり、政治性を持つ。書物の内容・思想分析を行

い、思想性・政治性を明らかにするような研究を行う必要がある」と書物を用いた研究をより高次に引き上げるべき提言をしている（『書物の思想史』研究序説―近世の「上層農民の思想形成と書物」―（『一橋論叢』一三四―四、二〇〇五）。本論も若尾氏の提言に影響を受けて考察を行っている。

(4) 『神社考』は、『神道大系 論説編二〇 藤原惺窩・林羅山』（神道大系編纂会、一九八八）による。

(5) 榎村寛之『日本古代の都と神々』（吉川弘文館、二〇〇八）など。

(6) 『太平記』にも、怪異Ⅱ凶兆に関する記述があり（巻二七「天下妖怪事」）、また『当代記』慶長一二年（一六〇七）の記述には「此二三箇年中、九州中国四国衆、何も城普請専也、乱世不遠との分別歟と云々、京都町人已下、種々怪異に付如此歟、閭巷説と云々」とあり、西国における城普請と京都で起きる怪異が「如此歟」つまり「乱世不遠」で関連するという認識を、為政者というごく一部の者たちだけでなく、一七世紀初頭の「京都町人」まで持っていたことが確認できる。

(7) 後に触れる『六韜』の羅山による注釈書『六韜諺解』の該当部分を見ると、「不祥」と「不詳」が同じ意味で

使用されている。

(8) 『駿府記』は『史籍雜纂 当代記・駿府記』（続群書類従完成会、一九九五）による。『駿府記』は編著者が不明であるが、執筆候補者に羅山もあがっていることに注意したい。

(9) 曾根原理『神君家康の誕生 東照宮と権現様』（吉川弘文館、二〇〇八）。

(10) 拙稿「林羅山と怪異」（東アジア怪異学会編『怪異学の技法』臨川書店、二〇〇三）。

(11) 『神社考』における天海の評価についてだが、下巻「都良香」では、残夢という自称不死の者に天海が逢い、不死であることを信用し長生きの秘訣（枸杞を食べる）に感心した話が書かれている。羅山はこれに対し「嗚呼、浮屠妖惑之弊、無所不至」として批判し、『史記』巻之十二孝武本紀を引いて不死を否定している。ここからも窺えるように、羅山の天海の評価はかなり辛辣であり、天海自身を「妖惑」な存在（＝天狗）と見なしているようにも窺える。

(12) 網野善彦「摺布と婆娑羅」（『異形の王権』平凡社、一九九三）。また、慶長期を代表するかぶき者に「天狗魔右衛門」という人物がいることや後年の『徳川実紀』台

徳院殿御実紀卷十九慶長一七年七月七日には、かぶき者に対して「大御所（家康 筆者註）聞し召、天下の邪悪を禁断する事務の要なり、駿府にもかゝる徒あるまじきにあらず、厳に査検すべしと有司に仰下さる」とあり、「僧正谷」の「巫蠱不詳之事王者所禁也」と通じるような発言をしていることにも注意したい（北島正元「かぶき者―その行動と論理―」（『近世史の群像』吉川弘文館、一九七七））。

勝俣鎮夫『一揆』（岩波書店、一九八二）。

(15)(14)(13)『当代記』は註(8)前掲書による。

高尾一彦『国民の歴史一三 江戸幕府』（文英堂、一九六九）。また高谷知佳氏によれば、室町後期の京都において群集の参詣が凶事の兆しと認識されることがあった（『首都の不安と怪異』（東アジア怪異学会第四回大会報告、二〇〇八）。この指摘を踏まえるならば『当代記』の事例は近江国の話であるが、①の事例は他の不思議な事件と同じく社会不安を喚起させるものと認識されている可能性がある。

(16)倉地克直「公儀の神」と民衆」（『近世の民衆と支配思想』柏書房、一九九六）。

(17)②と③では先述した『当代記』『駿府記』（註(8)による）

そして『舜旧記』（『史料纂集 舜旧記』四 続群書類従完成会）以外、特に注記しない限り伊勢躍に関する史料は、『大日本史料』一二編一四冊による。

(18)奈倉哲三「近世人と宗教」（『岩波講座日本通史一二 近世二』岩波書店、一九九四）、神田千里『島原の乱』（中央公論新社、二〇〇五）など。

(19)村井早苗『幕藩制成立とキリシタン禁制』（文献出版、一九八七）所収。

(21)(20)山口啓二『鎖国と開国』（岩波書店、一九九三）。

寛永元年成立の『山本豊久私記』によれば、伊勢躍をしなければ「飢饉疫病」が起きるといふ。これは、室町期に起きた応永の外寇の際、日本の神（伊勢では女騎馬が西に向かつて飛んでいったという）と「蒙古」の神が戦い、後日蒙古の怨霊が原因で疫病が流行ったという風聞（貞成親王『看聞日記』）に連なる発想なのであろうか。また②が秀吉の十七回忌にあたるならば、彼にゆかりのある朝鮮侵略つまり朝鮮や明のことがクローズ・アップされることもあったのではないか。

(22)『高山公実録』は、『清文堂史料叢書 高山公実録』（清文堂、一九九八）による。

(23)「僧正谷」の「幕下聞而警曰、巫蠱不詳之事王者所禁也、

莫躍人、莫祭邪神、速禁妖巫、莫惑衆」から推測すれば、大坂冬の陣によつて名実ともに為政者として確固たる地位を築いた家康は、政権を揺るがしかねない問題（怪異や災害など）が起きた場合、為政者が何らかの対処をしなければならぬという中古以来の責任意識を強くしていたのではないだろうか。

(24) 『徳川実紀』は『国史大系 徳川実紀』（吉川弘文館、一九六四）による。

(25) 井上智勝『近世の神社と朝廷権威』（吉川弘文館、二〇〇七）。

(26) 『元寛日記』および『寛明日記』は『内閣文庫所蔵史籍叢刊六六 元寛日記・寛明日記一』（汲古書院、一九八六）による。

(27) ③で取り上げた『駿府記』や『徳川実紀』台徳院殿御実紀卷卅四元和元年三月の「廿五日去年九月より、伊勢にて風流踊と名付諸人風流の衣裳をかざり、市街村里を踏哥す、其風十一月ごろより畿内近国に及びしが、今日駿府にて土人此踊をなす、やがて日をへず、奥羽までも風習大に盛になるへ駿府記、紀年録Ⅴ（これは伊勢の巫祝等、帰化の唐人をたのみ、太神宮飛行し給ふとて、所々に火花を飛す、国々此神幸を迎ふるとて、かく踏哥を

なせしが、やがて厳制せられしなりとぞ）へ増補慶長日記・駿府記Ⅴ」とあることから、やはり伊勢躍が起きたのは元和二年ではなく元和元年であり、『元寛日記』などの誤記ではないかと思われる（『徳川実紀』で元和二年に起きたことは確認できず）。一方で、西垣晴次氏は元和二年の伊勢躍を実際にあったこととしながらも「他に所見もなく大流行したとは考えられない。おそらく前年の残り火的な流行」と位置付けている（西垣晴次『ええじゃないか―民衆運動の系譜―』（新人物往来社、一九七三）。いずれにせよ家康の死と強い連関を持つのは大坂冬の陣直後の元和元年の伊勢躍だと考えられる。

(28) 拙稿「近世社会の成立と近世的怪異の形成」（東アジア怪異学会『怪異学の可能性（仮）』角川書店、二〇〇九（予定））。

(29) 『六韜』は『中国古典新書 六韜・三略』（明徳出版社、一九七九）による。

(30) 『林羅山文集』（京都史蹟会編『林羅山文集』ぺりかん社、一九七九年復刻版）による。

(31) 源了圓『近世初期実学思想の研究』（創文社、一九八〇）内閣文庫所蔵本による。

(32) 大坂の陣の終結が徳川幕府による平和の到来という認

識については、横田冬彦『天下泰平』（講談社、二〇〇二）、大桑斉「徳川將軍権力と宗教」（『岩波講座天皇と王権を考える四 宗教と権威』岩波書店、二〇〇二）など参照。

(34) 曾根原理「徳川家康年忌行事にあらわれた神国意識―家光期を対象として―」（『日本史研究』五一〇、二〇〇五）。曾根原理氏は、羅山は徳川家を皇胤として把握し皇室を重んじているが、それは皇祖泰伯説に由来しているためだとする。この点を踏まえれば、家康は羅山の理想とする（儒学的な）聖人像に合致する人物だと意識していたといえる。

(35) 山本英二氏は、近世の由緒の用法を「近世のイエや村などが、特定の政治権力との関係を起点として自身を正統化するときの由来・事由」と規定し、起点が「自らが描く歴史、すなわち自身のなかにある」中世の由緒と差異化している（『日本中近世史における由緒論の総括と展望』（『歴史学研究』八四七、二〇〇八）。山本氏の規定に則して「僧正谷」を考えてみると、羅山（林家）は自らの思想をもつて家康による平和の到来をサポートし、自らを正統化させようとしている点で近世的といえる。しかし主人公である家康（幕府）側からしてみると、伝統的怪異観に基づいた、これまでの為政者の流れを汲む

正統な為政者としての自身の位置付け、つまり自らの描く歴史の中に過去の為政者を相対化し、新たな秩序を形成していこうという中世的な由緒としても読み解くことができる。以上の点から、「僧正谷」は中世の由緒と近世の由緒の過渡期的なものとして位置付けることができよう。

(36) 『難波戦記』は『通俗日本全史 第一一巻』（早稲田大学出版部、一九一一）による。

【付記】

本稿は、「書物・出版と社会変容」研究会、日文研共同研究「怪異・妖怪文化の伝統と創造―前近代から近現代まで―」研究会ならびに日本史研究会近世史部会での報告を原稿にしたもので、各研究会の他多くの方から御意見をいただいた。この場を借りて心より御礼申し上げます。