

秀吉・家康の神格化と「徳川王権論」

曾根原理

日本近世は、従来に無い強大な政権のもとで、産業や文化が栄え、近代が準備された時代として知られている。中

世後期以来、武家は公家の権限を吸収していき、織田・豊

臣両氏による統一政権はそれを拡大し、徳川将軍の支配に至り武家のもとで「王権」が形成されたともいわれる。¹⁾そ

うした動向を二期づける出来事の一つが、権力者の神格化であった。豊臣秀吉や徳川家康が神として祀られた出来事

ある時期までは、近世初期の権力者（秀吉・家康）の神格化は、権力者の思いつきに近く、「思想的根拠などはいらなかつた」と主張されていた（津田左右吉『日本の神道』岩波書店、一九四九年の第六章など参照）。

それに対し方向転換を促したのは、「東照大権現はあくまでも村に基礎をおき、村の秩序をささえる土着性をもたねばならなかつた」と、権力者が神になる必然性の存在を説いた原昭午の指摘である（『幕藩制国家の成立について』『歴史評論』二四四、一九七〇年）。「土着性」の内実を探求する中

評論』二四四、一九七〇年）。「土着性」の内実を探求する中

で高藤晴俊は、東照宮信仰と民衆の接点を「遊幸する神」の思想・信仰に求めた（『東照宮信仰の一考察』『國學院雑誌』八七一一一、一九八六年）。民衆への浸透という観点は、その後批判的に継承されていった（中野光浩『諸国東照宮の史的研究』名著出版、二〇〇八年）。

なぜ東照宮信仰は在地へ浸透できたのか、という視点が王権論を呼び込んだ。徳川将軍は武力や世俗性に加え、神圣な権威も保持していた、天皇の権威を必要としなかつたのではという議論が生まれた（注（1）網野等著作、一二〇九頁など）。当初は推測に過ぎなかつたが、やがて儀礼研究の進展により、徳川将軍の権威が天皇と同程度かそれ以上だつたという指摘がなされるなど、実証的な議論の対象になつていった。たとえば藤田覚「国政に対する朝廷の存在」（辻達也編『天皇と將軍』中央公論社、一九九一年所収）においては、貴人の死去に際し政権が歌舞音曲を停止させる「鳴物停止令」をめぐり、「たんに觀念的存在としてではない、生身の天皇の存在を全国民が認識する重要な機会である」と同時に、将軍と天皇との間の権威的・権力的秩序を認識しつつ認識させられる機会でもあつた」と把握した上で、「天皇・上皇が死去した場合の鳴物停止は、京都で五〇日間、江戸で七日間、その他の地でも七日間、将軍・大御所の場合は、京都で五〇日間、江戸でも五〇日間、それ以外

の地でも五〇日間となつてゐる……全国レベルで鳴物停止に問題を限定してみれば、将軍と天皇の差は歴然としている」と述べ、礼的秩序において将軍が天皇の上位にあつたことを指摘する。また山本博文「日本近世の王権と儀礼」（初出一九九八年、同『江戸時代の國家・法・社会』校倉書房、二〇〇四年所収）では、「将軍宣下の実態は、四代将軍家綱以降将軍候補者は上洛せず、江戸城において大広間の上段に座り、勅使が下段に平伏して詔勅を渡すという形式であった。これは王になつた者に対して将軍の称号を献呈する形式だと言ひうる。……つまり幕府は、家を継ぐと当然のように将軍宣下の日程を朝廷に連絡して宣下を受け、逆に朝廷の方は天皇の交代にあたつて幕府の意向を伺うという関係であつたのである。これらを概観すると、国制史的行為あるいは儀礼的行為において、近世日本の王たるにふさわしい位置づけをされていたのは将軍だつたということになる」と指摘した。

その後の研究史は、従来の成果を踏まえつつ、やや異なる方向性に踏み出している。最大の変化は、将軍と天皇について対立よりも調和の側面を重視する傾向である。堀新『織豊期王権論』（校倉書房、二〇二一年）三〇六頁は、「織豊期の公武関係を、対立・緊張を基軸とした公武対立史觀ではなく、公武協調を基軸とした公武結合王権論の立場から

史実を見直し歴史像を再構築する必要がある。……少なくとも公武が対等の関係で結合したのではなく、あくまでもその主導権は武家にあった。少なくとも南北朝から明治維新まで、日本の中世・近世国家は公武結合王権によつて構成されていたが、織豊期にその王権構造が大きく転換した。

戦国社会を統一し、对外侵略を行つた「武威」が、その転換のキーワードである」と述べ、従来の公武対立の図式は実態と異なり、武家の優位のもとで公武協調が常態であつたことを指摘した。新たな視点からの研究成果としては、中世から近世にかけての海外資料を分析する中で、日本には重層的な王権構造があり、天皇・将軍・地域領主の三者がそれぞれ王権を分有していたと見るべきことを指摘した松本和也『宣教師史料から見た日本王権論』（『歴史評論』六八〇、二〇〇六年）なども注目される。

公武協調の内実として、「平和」というイデオロギーが指摘されている。吉岡孝「吉宗政権における古式復興と儀礼」（『国史学』二〇〇、二〇一〇年）は、「本質的に融和的な朝幕関係」という研究動向を承認した上で、曲水宴・隅田川遊覧といった、中国に淵源し、古代の日本に行なわれ伝承されてきた文化行事の八代將軍吉宗による復興に注目し、「それは從來の伝統を捨骨奪胎し、「平和」という新しい徳川王権を中心とした価値を付したものであり、大きいくえ

ば「中世的文化言説—〈知〉の体系」を再定義するものといつていいであろう」と指摘している。

さらに深谷克己は、「東アジアにおける近代移行期の君主・神觀念」（趙景達・須田努編『比較史的にみた近世日本』東京堂出版、二〇一一年所収）の中で、「神君」の語は、中国では儒教の聖人、道家の神を指す用語であり、さらに寺院社会にも受容されたこと、つまり「かならずしも神道系の神格に一元化されたのではない」、神儒道仏の諸教一致的存在として設定されていったことを指摘した上で、「神君家康と称すれば日本固有の神格のように聞こえるが、東アジアの広がりを持つ政治文化の特性を帶びた超越觀念である。こうした神格としての家康の威力は、公儀の信頼感が低落した幕末に至るまでも根強かつた」と述べている。

幕末に至るまで、平和を擁護する諸教一致の神格として、東照宮の権威は根強く残っていたといえるだろう。研究史の進展により、秀吉や家康の神格化は「平和イデオロギー」⁽³⁾や「諸教一致的神格」といった、思想史の分析対象であることが明確化された。それが、筆者の認識である。

二、秀吉と家康の神格化

織田信長について、「神になることを望んだ」「安土城内

の総見寺で祀られた」という記録があるが、詳細な点については不明である。それに対し秀吉の神格化については、確実な史料から、やや詳しく経緯と特徴が確認できる。関連する資料から判明する事実は、次のようなものである。

(1) 神格化は秀吉自身の遺言による。当初は「(方広寺) 大仏」の「鎮守」と称された。

(2) 秀吉自身は「新八幡」の名を望んだが、結局「豊国大明神」の神号で決着した。

(3) 神格化を推進したのは、吉田一族（吉田神道）である。秀吉自身が望んだ「八幡」が採用されなかつた理由については、「大菩薩はいかがあるべき」「勅許なきによつて」という理由が伝えられている。前者は神仏習合への反発、後者は中世以来天皇家の宗廟と觀念された八幡神との一体化への朝廷側の忌避が原因と推察されている。

しかし、武家側の意識は異なる。寛永年間に將軍家光が祖父の靈前に奉納した願文では、「東照大権現、威氣外域に震い、徳日は吾邦を照らす、あるいは時に武略を戦場に用い英雄膽落す、あるいは時に義論を法席に聴き郡衲肩差す」と記す（『日光山御神事記』）。全国の武家領主の間で家康の靈に奉じられた言辞にも、家康によつて平和がもたらされた等と説くが、いずれにしても、天皇・公家勢力への配慮が目立つ例を知らない。

天海が起草し將軍家光周辺が公認した『東照社縁起』真名上巻（一六三六年成立）でも同様である。そこには、八世紀に桓武天皇と最澄が聖なる世界からこの世に「出現」し、國家を後々まで鎮護する天皇家と天台宗の祖となつた、アマテラスが最澄より「治國利民法」を相伝したように、まさに末法の世（後五百歳）に入り「百王」が尽きるに至つたとき、仏教の力無くしては世の平和は保てない、仏教を体现する神が山王権現である、といった認識が示されている。それを前提として、後代になると、最澄の後継者として出現したのが天海である、そして新たな王家が家康から

うかがえる。そこから、「家康の神格化は、これまであらひと神である天皇の伝統的権威にささえられてはじめて可能であつた」と指摘された（北島正元「徳川家康の神格化について」『国史学』九四、一九七四）。

始まつたという認識が現れた。たとえば「日吉山王、再び光を和らげて東照権現と顯れ、曩祖最澄、澆季を救はんと大僧正（筆者注：天海）の形を示したまふものかな」（松寿院快倫『東照宮堅義表白』）、「大権現の高峰に鎮座するは皇の高天原に在るがごとく、今僕射（筆者注：家光）の江城に治祚するは孫の渡遇宮に降るに似たり、その故に権現御情天下

を家光公に譲るは、天照大神大和を皇孫尊に任すと系孫相符す」（伝天海撰『東照宮講式』）などの資料が残されている。『東照社縁起』自体に明記はされないが、そこに示された思想構造をうけ、天海の次の世代の学僧たちは、徳川將軍家が新たな王家であると観念したのである。

真名上巻にやや遅れて作成された『東照社縁起』仮名本には、より分かり易い構図が示されている。東照権現は、薬師如来の申し子（生まれ変わり）であるとされる（巻一「鳳來寺」「御靈夢」「御誕生」）。その観念は、時間を経て民間にも広がる方向性を持つていた。なぜならば、神聖な存在が現世に出現し、苦難を経て神仏の世界に戻っていくというのは、伝統的な「本地物」の話型であり、中世以降の民間に広く浸透した概念であつたからである。研究史でも指摘された「土着性」の一端が、こうした箇所に現れている。

以上のように、吉田神道に導かれた秀吉の神格化は、三教一致説の影響をうけた形而上学に基づいていた。一方、

天台神道により造型された家康の神格化は、より土着的・土俗的な論理を取り入れ、將軍家の守護神として強く機能したといえる。

三、近世の国家祭祀をめぐって

近世の「王權」について「世俗權力と祭祀權の二つの要素から成る前近代の國家權力と國家的權威の總体」と理解した井上智勝は、「國家祭祀」の検討を通じて議論が深まるとして考え、東アジア諸国の國家祭祀と比較することで日本近世の王權の特質を考察した。その結果、儒教經典に即した祭祀形態を志向する「大陸モデル」（中国および朝鮮、越南）と、在来宗教などが儒教の影響を大きく変容させる傾向を持つ「島国モデル」（日本、琉球）に分類することを提言する。また日本については、儒教本来の國家祭祀＝天地を祀ること、と考えるなら、その扱い手は天皇であり、徳川將軍は國家レベルの祭祀の扱い手ではなかつたと説く（近世期の東アジア諸国における國家祭祀）『東アジアの思想と文化』三、二〇一〇年）。

筆者は、祭祀儀礼を通じて王權のあり方を検討するといふ井上の視角は、示唆に富む重要なものと考える。しかしながら、その考察の内容については、いくつかの疑問を持

つた。以下に列挙する。

(A) 「天地・社稷祭祀＝より公的」「宗廟祭祀＝私的」とい
う切り分けは適切か。井上も拠った金子修一の指摘
（漢唐間における皇帝祭祀の推移）初出一九九八年、同『古代
中国と皇帝祭祀』汲古書院、（一〇〇一年所収）では、「先王
を通じて現在の君主は天命を継承する」というのであ
るから、宗廟祭祀と天地祭祀は「一体と見るべきではな
いか。中国皇帝には、そもそも「私」は無い」という見
方が適當ではないか。

(B) 井上は「日本において天地祭祀は天皇が担っていた」
という見解。しかし、そもそも日本では「天地祭祀」
自体が殆ど受容されていないというのが、滝川政次郎
以来の古代史の通説であろう（関晃「律令国家と天命思
想」初出一九七七年、同『日本古代の国家と社会』吉川弘文館、
一九九七年所収）。もともとゼロに近いものを仮に天皇
が担つたとしても、過剰な意味を持たせるのは如何か
と思われる。

(C) 国家祭祀の基準を中国モデルに置くことの意味。井上
は事例検討段階では、それぞれの地域にそれぞれの
「王權」や「國家祭祀」があり得るという視点に立つ
ように、筆者は読み取った。ところが結論において、
無前提に中国を〈典型〉の位置におき、それを基準と

して論じるように見えた。そうであれば違和感を感じる。
以上の考察を通じ、筆者は、日本における国家祭祀は
(天地祭祀ではなく) 基本的に祖先祭祀であるという観点か
ら、誰が日本を代表する祖先祭祀を行つたかを考える方が、
近世の国家や王權を考える上でより有益ではないかと思わ
れた。近世国家の中核が後援する大規模祭祀は何かを考え
ることが、日本近世における国家祭祀の実態的検討に、よ
り近づくようと思われる。なお今後の検討課題であるが、
以下思いつく限りで、気になる点を記す。

第一に、天海が『東照社縁起』において、漢の宣帝が武
帝廟を祀った事例を十分意識していたことである（仮名卷
四「鶴」）。また、同じ卷の「祭礼」には、「宗廟をまつる事
は、もろこしにもこれを専とせり。殊更本朝は、あまたる
おほん神の御末にて、皇孫降臨し給ひしよりこのかた、八
百万の神たち、国家をしつめまほり給ふ。就中廿二所の神
祠は、おほやけの恭敬他に異なるにより、大社にあかめお
はします。今此東照三所大權現も、これにひとしくなそら
へ……」という記述が見られる。正確な文意はともかく、
少なくとも、天海が「宗廟」の存在を十分認識していたこ
とが確認できるだろ⁽⁹⁾う。

第二に、近世でも、將軍家は東照宮や寛永寺・増上寺などにおいて、天皇家も御所や般舟三昧院や泉涌寺において、

盛んに祖先祭祀を実施していたことである。その二つを比較するなら、国家的な規模や、地域代表の参加という点などで、将軍家祭祀の優位は動かし難い。全国の武家領主が、

東照宮祭祀の場で編成されている様子さえ窺える。⁽¹⁰⁾

近世の王権について、「主導権は武家にあつた」（注⁽¹⁾堀論文）ことは間違いない。一方で、それでも天皇や公家を結果として組み込んだことを、どう把握すべきだろうか。

民間に広く受容されたと推測される擬書『東照宮百箇条』には、家康の言葉として、万一千京都が外敵の侵略を受けた際には、輪王寺の宮門跡を即位させることを説く箇所がある。⁽¹¹⁾こうした言説の成立は、おそらくは近世中後期の思想状況の反映と思われるが、天皇の存在を不可欠とする意識がどのようにして形成されたかを、考えていく必要があるだろう。

注

(1) 「王権」の意味や、近世において誰がそれを保持しているかについては諸説ある。大会当日は、網野善彦・上野千鶴子・宮田登『日本王権論』（春秋社、一九八八年）、大津透編『王権を考える』（山川出版社、二〇〇六年）、山本博文『日本近世の王権と儀礼』（初出一九九八年、同『江戸時代の国家・法・社会』校倉書房、二〇〇四年所収）、

堀新『織豊期の王権論をめぐって』（初出二〇〇四年、同『織豊期王権論』校倉書房、二〇一一年所収）、拙著『神君家康の誕生』（吉川弘文館、二〇〇八年）に触れたながら私見を提示した。詳細は紙幅の関係で省略するが、「徳川王権」を無前提に認めるとのことではなく、それが存在したと仮定することで何が見えてくるかを検討するのが筆者の立場である。

(2) 野村玄「東照大権現号の創出と徳川秀忠」（『日本歴史』七六九、二〇二一年）によると、すでに秀忠の時期に徳川将軍家の基本方針として、神道だけでなく仏教、さらには儒教をも包含する志向を見せていたという。

(3) 従来主に儒学用語にもとづく「仁政イデオロギー」の観念が論じられてきたが（歴史科学協議会編『戦後歴史学用語事典』東京堂出版、二〇二一年、二四三頁など参照）、「平和イデオロギー」は、より広い立脚点から論じる可能性を感じさせ、大会当日も議論の対象となつた。

(4) 大会当日の資料では、『舜旧記』慶長三年八月十八日条、『義演准后日記』慶長四年正月五日条、『お湯殿上の日記』同年三月五日条、『当代記』同年四月十九日条、『伊達日記』、太田牛一『豊國大明神臨時御祭礼記録』の関連箇所を提示したが、紙幅の関係で省略。

(5) 大会当日の資料では、吉田兼俱「神道大意」天正八年梵舜写本、天正十九年西笑承兌起草「ポルトガル領インド

副王あて豊臣秀吉書簡」、を提示し、その解釈では大桑斎『日本近世の思想と仏教』（法藏館、一九八九年）九三頁、を援用した。

(6) 大会当日の資料では、一七一〇年島津吉貴「薩州仏日寺東照宮落慶願文」、一七一五年池田吉泰「東照宮一百御忌開白」などを提示した。両史料については拙稿「徳川家康の年忌儀礼と近世社会」（『季刊日本思想史』七八、二〇一年）参照。

(7) 大会当日の資料では、家康が薬師如来の申し子（生まれ変わり）であつたとする説が民間に広がった実例として、一六四八年以降成立した『鳳来寺興記』の「東照大権現鳳来寺御由緒之事」を提示し、また中世以降の民間に広く浸透した本地物の話型について松本隆信『中世における本地物の研究』（汲古書院、一九九六年）の「本地仏と垂迹神との間に人身を受けた時代をおく」という論理が、「本地物の基本形式をなしている」という説明を引用した。

(8) 井上はその後、「天子の宗廟・日本の宗廟」（埼玉大學紀要）教養学部四七一二、二〇一一年）、「蛮夷」たちの「中華」（『新しい歴史学のために』二七九、同年）、「近世日本の國家祭祀」（『歴史評論』七四三、一〇二二年）と、精力的にこの論点に関する見解を公開し、緻密な議論を開展している。

(9) 『東照社縁起』仮名卷四「祭礼」の記事については、

すでに山澤学が注目している。山澤はさらに、正保二年（一六四五）にそれまでの東照社が「宮」号を獲得し「東照宮」となったことに関連させ、「当該期の認識（筆者注…当時板行された『拾芥抄』などを指す）に基づくならば、東照大権現に対する宮号宣下は、天皇が東照大権現を宗廟として公認するものに他ならない……天皇の名の下に、第一宗廟伊勢神宮、第二宗廟石清水八幡宮に並び立つ第三宗廟日光東照宮が樹立されたのである」と記している（同『日光東照宮の成立』思文閣出版、二〇〇九年、七〇頁）。「宮」号宣下の前例を伊勢神宮などに求める山澤の論については、当該期一次史料に見える「武家宮号の旧例」に当たらないなどと論じる野村玄の批判がある（『東照宮宣下をめぐる政治過程再考』『史海』五五、二〇〇八年）。

(10) 大会当日の資料では、『徳川実紀』や『続史愚抄』にもとづく祖先の年忌行事一覧表を提示したが、紙幅の関係で省略。

(11) 内閣文庫本『江戸幕府日記』寛永十三年十二月十八日条、同『柳営日次記』享保六年四月十一日条など参照。

(12) たとえば諸本の一つである『東照宮御遺状』（東京大学附属図書館所蔵写本）には、國家ノ靜謐ヲ祈リ城ノ守ニ備フ。禁裏若シ戎狄ニ襲ハレ給フ時ハ親王ヲ位計ニ付ケ奉リ、將軍之ヲ輔弼シテ征伐ヲ致スベキコト云々」という記述が見える。拙稿「暁晉覧書」の仏教治国論」（『文芸研

究』一五二、二〇〇一年) 参照。

〔付記〕本稿校正中に、大桑齊「近世国家の宗教性」(『日本史研究』六〇〇、二〇一二年)が公刊された。時間的制約からコメントは控えるが、本稿と重なる課題を扱っていることを紹介しておきたい。

(東北大大学助教)