

# 日本思想史学会

## 昭和四十五年年度大会

(昭和四十五年十月二十四・二十五日)  
於 東 北 大 学 文 学 部

### 研究発表要旨

## 邪馬壹国

——陳寿の歴史思想について——

古 田 武 彦

従来の「邪馬台国」論争で、すべての論者は「邪馬臺国」という改定名称を採用してきた。これは史料批判上不当であり、原文の「邪馬壹国」が正しい。——これが前稿「邪馬壹国」(史学雑誌)の論証であった。

今、さらに「明白なあやまり」とされてきた他の三箇所「共同改定」を検すると、これも原文が正しく、「改定」の非なることが判明した。

△原文▽ △改定▽

1. 会稽東治 → 会稽東治
2. 景初二年 → 景初三年

3. 対海国 → 対馬国  
——一大国 → 一支国

今、「会稽東治」についてのべよう。

○計其道里、当在会稽東治東。

これについて、従来二つの理解がある。

(一)「会稽山より東冶県までの東」この場合、日本列島は九州南端より台湾北端にいたる、南北に細長いつらなりと考えられる。

(二)「会稽郡の中の東冶県の東」この場合、日本列島は台湾の北端の緯度の線上に存在することとなる。

しかし、三国志の表記法から見ると、(一)の理解は全然成立しない。

○董卓、字仲穎。隴西・臨洮人也。

△隴西郡の臨洮県▽ (魏志第六)

右のように「A (地名) + B (地名)」の形の表記は、「A郡の中のB県」を指す、というのが三国志の通軌である。それ故「会稽東冶」の場合も、当然(二)の理解に従うべきである。ところが今、呉志を検すると、この場合(一)の理解も成立しえぬことが判明した。

○(永安三年) 以会稽南郡、為建安郡。

△吳志第三▽

つまり、問題の東冶県は、この永安三年(二六〇)を境として建安郡に属することとなったのである。そこで三国志全体の用例を検すると、この時点以前の歴史事実の描写においては「会稽東冶」の形が出現するけれども、この時点以後は一切出現しない。ところが、この問題の箇所は倭国の地理的位置をのべる「地の文」であ

り、陳寿の執筆時現在の時点の記載様式に従うべき箇所である。それ故この場合は当然「建安東治」とならねばならぬ。従ってここを「会稽東治」と改変することは全く道理に反する。

それでは原文の「会稽東治」の場合はどうだろうか。

○夏后少康之子、封<sub>二</sub>於<sub>一</sub>会稽。断髮文身、以避<sub>二</sub>蛟龍之害。今倭水人、好沈没捕<sub>二</sub>魚蛤<sub>一</sub>、文身亦以厭<sub>二</sub>大魚水禽<sub>一</sub>。

「会稽東治」の「会稽」とは、その直前の、右の文中の「封<sub>二</sub>於会稽<sub>一</sub>」をうけた用語である。したがって、「東治」とは直接には、夏后少康の子の「会稽における治積」をさしている。すなわち、これは「断髮文身」して蛟龍の害を避けることを水辺の民に教えた。その治積が倭人におよび、今もかれらは「文身」して「大魚水禽を厭<sub>二</sub>」ている、というのであった。つまり、夏<sub>一</sub>の遺風を倭人は今に伝えている。「これが陳寿の歴史思想であった。しかし、問題はさらに深い。

陳寿は東夷伝序文において、夏の禹の治積を称揚した。禹の定めた「夷蛮貢納の礼制」こそ千古の典範だとし、中国内部に天子への礼の失われた(蜀・呉の不服)とき、かえって東夷「黥面」の倭人が夏の禹の遺制を守り、中国正統の天子たる魏朝に朝貢してきたことをのべている。禹が東巡して会稽山に到り、「五服の制」を遺して没した故事は有名だ。陳寿のいう「会稽東治」の、最も深い歴史の淵源は実ここにあったのである。

この見地からみると、「邪馬壹国」の「壹」字も「王子への二心なき忠節」を示す、由緒ある字であることが判明する。すなわち、夏の禹の「五服」の拡充たる、周礼の「文服の制」は「壹見」の語

によって貢礼を示している。漢書も「壹朝」「壹反」の語で夷蛮貢納を表記する。魏略によると西域から貢納してきた車師後国の王に對し、魏朝は「壹多雜」と表記している。これと同じく、東方より遠路朝貢してきた倭人の国に對し、「山倭(やまの)国」を「邪馬壹国」と表記したのである。

つぎに、「景初二年」を「景初三年」と改定した場合には、五つの矛盾をひきおこし、到底解決しえぬ。これに對し、原文通りの「景初二年」という「戦中遣使」ならば、これらの矛盾をすべて氷解せしめうるのである。(五つの矛盾)①遣使將送②貢献物の過少③下賜品の過大④十二月制詔の単独記載⑤制詔内容と正始元年の実行行為(魏使派遣)との矛盾

また「対海国・一大国」問題も、二つの言語領域の相接する地域では、両側からの呼び名が成立する。「という概念に立てば、これが中国・朝鮮側からの呼称である、として原文通りがこれもまた正当と認められるにいたったのである。

## 宇多法皇の熊野御幸

鎌 田 純 一

上皇方の熊野御幸は、宇多法皇に始まり、花山法皇(二回)、白河上皇(十四回)、鳥羽上皇(二十一回)、崇徳上皇(一回)、後白河上皇(三十四回)、後鳥羽上皇(三十一回)、後嵯峨上皇(三回)、

龜山上皇(一回)と続いたが、その御幸の大半は白河上皇の寛治四年(一〇九〇)正月の御幸以降で、それよりその院政時代より承久

の変ころまで、年中行事のごとく続くのであるが、宇多法皇の延喜七年(九〇七)のそれは、その白河上皇の御幸より約百八十年先行するとび離れたものであり、中間の正暦三年(九一二)頃の花山法皇の御幸よりも、約九十年ほど先行する。それで、この宇多法皇の熊野御幸は、いわゆる上皇方の熊野御幸と同質のものなのか、そしてその先駆的な位置にあるものか、或いは異質のものなのか、これについて眺め、宇多法皇の御幸が日本思想史上如何なる地位を占めるか考えてみたい。

「日本紀略」「扶桑略記」などよりみると、宇多法皇は延喜七年十月三日より廿八日の間に、切尾湊より舟に乗り、また山を越えて、熊野の本宮・新宮に参詣されている。その当時の熊野は如何なる状況であったのだろうか。「日本霊異記」をみると、称徳天皇のころ、興福寺の僧永興禪師が、この熊野の海辺に來り人々を化していたことが知られるが、その永興禪師のもとへ來た一禪師が熊野川上で法華経を誦し修行していたこともみられ、当時その熊野本宮より新宮付近に一つの行場のあったことが知られるが、さらに一方同じ霊異記に吉野金峯山にも行場のあったことが記されている。而して、扶桑略記延喜元年(九〇一)八月の条よりして、その吉野・熊野の行場が陽勝上人により結びつけられ、当時熊野が注目され始めたことが察せられるのである。このあと三善清行の子淨藏が延喜十五年(九一五)には那智に至り行をしているのをみても、当時この地が行場として注目され始めたものとみられよう。その地へ宇多法

皇は御幸になったのである。

そこで、そのように注目され始めた熊野の地へ志向された宇多法皇の御人柄・信仰を先ずみておきたい。宇多法皇は光孝天皇の第七子として誕生され、八、九歳の頃より天台山に登り修行し、十七歳に至って沙門たるべく決意されたが、そのとき許されず、藤原氏の勢力の抬頭し始めた中であって、二十一歳で即位された。この即位は天皇の意図とされぬところであり、在位十年、皇太子が十三歳になられたのを期に讓位され、その二年のち昌泰二年(八九九)仁和寺において出家された。ときに益信についてである。このあと法皇は修行に専念され、金峰山などにも詣られ、延喜四年(九〇四)には叡山に行き増命について、さらに修行に励まれた。すなわち、増命につき菩薩戒をうけ、翌年は廻心戒をうけ、さらに胎藏金剛两部大法を受けられた。この法皇は封戸を辞し、尊号を辞し、無欲恬淡、ただ道に励まれていたのである。この宇多法皇の仏道に帰依し、各寺社を廻り、物欲を離れての生活をみると、そこに清和天皇の影響があったのではないかとみられる。すなわち「三代実録」などよりみるに、清和天皇も専ら信仰され、若い身でありながら深く求められて諸寺を廻り、最後に丹波国水尾山に入り、即身成仏的な境に入り崩ぜられたのである。而してその遺詔により薄葬されたが、この清和天皇と宇多法皇とは従兄弟にあたり、その天皇他界のとき法皇は十四歳であった。法皇はこの清和天皇の影響を強くうけられたものとその行動のかなりの類似性より察せられるのである。また宇多法皇は益信を師として出家されたが、のちに増命を師とされた。この増命は天台座主におされ、大僧都などもなったが、これまた無

慾の人で専ら求道にのみつとめたのである。この増命の影響もかなりうけられたこともみななければならぬであろう。而してこれら清和天皇、増命らの行動は平安初期の一風潮のなかのものであったとみられる。宇多法皇も遺詔により国忌山陵を置かれなかったが、この薄葬のことも、淳和天皇・嵯峨天皇、淳和太皇太后方に共通するところであり、これは当時シナ思想ことに墨子卷六節葬編の影響をうけてのことであつた。

かくみると、宇多法皇の熊野御幸は、平安末期華嚴経入法界品を基礎として補陀落山と熊野と結びつけた信仰、観音信仰が盛んになつてのそれとは別であり、また花山法皇のそれとも別の目的によるものとせざるを得ない。それは平安初期の政局のなかにあり、当時の思潮のなかにあつて、清和天皇が讓位後各寺を廻られ、水尾山を終焉の地として求められたごとく、宇多法皇も個人的な信仰を深められ、漸く当時知られ始めた熊野の地で即身成仏をめざして、或いはその地へと念願して訪ねられたものではなからうか。ともかくも院政期のそれとは別の位置においてみなければならぬであろう。

## 親鸞における神祇不拝について

上 原 英 正

親鸞の神祇不拝の態度は、中世までの日本の宗教思想史のなかでは、かなり「特異性」をもつたものであると考えられる。つまり、

土着信仰を否定することなく、外来思想である仏教のなかに、これを包摂し展開してきた日本の信仰史ないし宗教思想史のなかでは全く特異的なものであるといえるのではないだろうか。

ところで、親鸞の態度においても、なを次のようなズレがみられるとされている。

一、神祇不拝の強調

二、神祇・冥衆の念仏者護持

三、神祇冥道に対する「不軽、不悔」の立場

このようなズレを、「教行信証」化身土巻を中心として、統一的に、親鸞の神祇不拝の内容を理解しようとするのが、この研究発表の課題である。

ところで「教行信証」における神祇不拝の内容を要約すると次のようになると思われる。

一、神祇に帰依し、それを生きる根拠としてはならない。神祇を拝し、みずからの延年、福祐等を願うことは、みずからはからいによって生きようとするありかたにはかならない。神祇をみずからの生きかたの根拠とするありかたこそ、はからい（自力）のありかたである。これにたいし、このはからいの生を放棄することこそ、「他力」のありかたである。

二、星宿歳時等の可視・可感の外的世界は、ただ法則的、非恣意的に運行しているものであり、それはただ人間のためにあるにすぎない。

三、天・地・鬼・魔等、いわゆる天地の冥衆は、たんに仏意をうけ人間を護持するものにすぎない。

四、神祇を拝し、これを生きる究極の根拠とすることは、人間の執着・無明から生じたのであり、これはまた自力妄迷のすがたである。

以上のように、親鸞においては、神祇そのものが問題となったのではない。神祇に帰依し、それをみずからの生の究極根拠とする人間の内的ありかたが問題であった。

親鸞においては、他力に転入することが、「転迷開悟」であり、自力のはからいをするた自然法爾なる他力のありかたにおいて、はじめてさとり（成仏）が可能になるとされたのであった。つまり、浄土の教えを「彼れは成仏の教えなり、此れは往生の教えなり、更にもって同ずべからず」（「一期物語」）といった立場をこえ、浄土の教えにおいてのみ、つまり他力のありかたにおいてのみ、成仏が可能であるとしたのである。これに対し、自力は迷いのすがたであった。「自力をたのみ、自力をはずむ」人とは、自己が自己ならざるものによって、自己のすべての「はからい」に先行して、根源的に人間に決定されている生の事実を自覚しない人である。

しかし、人間の生の根拠を支えている根源的事実は人間にとって不可知なものであり、人間の力を絶対的にこえたものである。にもかかわらず、人間はこの生の事実にあ住できない。そして、不安ゆえ、人間はみずからの力によっては不可測であるものを測り、その根源的事実を自らの意にそうものとしようとする。この人間のありかたが「吉日良辱をえらび、占相祭祀をこのむ」相としてあらわれ。これは、みずからの真実のありかたに目をふさいだ、偽装的宗教行為である。

これにたいし、親鸞における「他力」とは、人間の一切の「はからい」に先行し、一切の理由・目的をこえて、この人間に根源的にすえられている生の事実を目覚めることであった。この事実とは「弥陀の本願」であり、「煩惱具足」なる人間相であった。

親鸞は、このように、ただ外的神祇を否定しようとしたのではない。「他力の機」のありかたを明確にしていくなかで、神祇を拝する人間の心に強い「自力性」をみたのであり、そこから、神祇不拝の立場を明らかにしたのであった。親鸞は外的対象としての神祇冥衆を否定したり、たんにそれへの礼拝を拒否したのではなかった。神祇を生きる根拠として帰依する心を「自力」として批判したのである。このような親鸞の神祇不拝は、自己の真実のありかたを自覚した宗教者が、ヌミノーゼ感情を克服し、ヌーメン的な対象を無力化していく論理的過程において理解されるべきものである。

このように一個の人間として自己の真実のありかたを問題とし「弥陀の五劫思惟の願をよく／＼案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなり」（「歎異抄」）という自覚において、習合的な信仰を打破し、日本思想史における「特異性」といふべき親鸞の立場がでてきたといえるであろう。

## 金沢文庫の歴史的意義について

佐藤 和夫

金沢文庫が鎌倉武家文化を代表するものという一般的な概念にも

かわならず、武家文庫としての金沢文庫に対する研究の成果では、必ずしもそのような高い評価がなされていないのである。そこで金沢文庫の概念を明確にして武家文庫としての実態を再検討する必要がある。従来の金沢文庫論によると、

イ、消極的評価―平泉澄・和島芳男・結城陸郎の各氏。  
ロ、積極的評価―関靖・熊原政男の各氏。

イにおいては、機能や学風等の面から非公開の図書儲蔵機関で大きな発展は認められないと主張されている。

口では特に関靖氏の精力的な研究の結果新知見の史料の紹介もあって、金沢文庫の全容を明かにされ、存在価値の大きさを世に示された。

しかし、これらの研究は機能・価値・意義を論じたものであっても、武家文化としての前提において論じなかった。平泉氏は図書館的機能の問題にし、武家文庫の存在そのものには触れていない。和島氏は純粹に学風を問題として、文化伝播のもつ意義には触れていない。結城氏は現存本の統計的分析から結論されたものであって、明快ではあるが各々の書誌のもつ内容分析は不十分であり、それらの存在意義を問う作業がなされておらず、稀少利用者に及ぼした影響・目的・背景を見落している。共通した諸氏の研究の欠陥は武家興学の思想的関連性を追求していないということである。

そこで武家文庫の性格について言及しておかねばならない。金沢文庫のほかには松谷庫文・名越文庫・二階堂文庫・長井文庫・出羽入道文庫等が、鎌倉に存在したことが知られている。武家文庫として規定できるかどうか疑問をもたれるものもあるが、これらに關係を

有する佐介・長井・二階堂・金沢・名越氏等は幕府中樞につらなる重要な存在であり、行政官僚と文庫の存在は偶然ではない。文庫の先駆的形態は文殿ぶんどのとしての機能をもつものであり、三善々信や大江広元らの要職者の場合は「沙汰未練書」に「引付評定事切文書等置所也」という文殿の性格にそのままあてはまる文庫を有していたことが知られる。文庫は図書記録類の儲蔵機関であると同時に、単に死蔵されたものではなく、経世的利用に供せられたものとして考えるべきであろう。

金沢文庫が武家文庫としての機能をどの程度有したかは、北条実時はじめ顕時・貞顕・貞将が歴代好学の士であり、その蔵書も「源氏物語」等の教養書は勿論その他の書籍の貸借関係において貴重本が少なくなかったこと、又金沢氏の書籍儲蔵状況から金沢氏の文庫とも呼ばれるべき著名さがあつたであろうことは、三善氏の名越文庫、長井氏の長井文庫、二階堂出羽入道行藤の書庫という例と同じである。金沢文庫が独立の建物であつたことは古図・史料によって想定し得る。結城氏は独立説を否定されるが、三善氏は裏山に独立した書庫を有したし、松谷文庫もわざわざ「二十石書閣」と称されているし、二階堂の「書庫」と表現されていることの例から見ても独立説が自然である。又、〇〇の文庫と云う場合地名からそう称される場合が多いのであるが、その地名の背後にはそこに居宅を構えた武将や政府要人と密着して考えられる場合が多いのである。つまり、結城氏の強調されるように称名寺文庫としての性格であつたと肯定するとした場合、金沢イコール称名寺と連結する程、金沢氏時代の称名寺がきわだつていたかどうか疑問である。

## 『神皇正統記』における仏教思想

広 神 清

ただ、金沢文庫が武家文庫であるという評価は、私は実時時代に限定されるべきと思っている。「金沢文庫」の名称はそんなに古くはないので、記録では「秘庫器録」奥書の嘉元々年、文書上では堪齋書状の「金沢文庫随年朽損云々」とあり、実時時代に使用された確証は何もない。むしろ貞顕時代以後であって、金沢文庫の名称普及の功は称名寺に帰さなければならぬ。金沢称名寺の文庫及学校が世に喧伝されるに及んで檀越たる金沢氏の好學と相まって、金沢文庫イコール武家文庫として称名寺文庫と二重写しになってしまった。その通念が平泉・和島・結城氏等によって打破された意義は大きい。だがそのあまり、武家文庫としての意義が消極化されてしまった。皮肉なことに結城氏の統計を逆用させていただくと、実時が生存中に称名寺での書写人と書写本は了禪・審海・性円・劔阿の四名八点を数えるのみで全体の一割にもみたくない。称名寺の活動が金沢氏の手をはなれた後に活発化したということである。実時の学問の意図は個人の必要をみたすためのものと云つてよい。それゆえ図書館的・教育史的意義を求めることは最初からの幻想におちこんだ金沢文庫観と云わねばならない。それ故に金沢文庫の意義は執権体制という時代背景及その書誌学的考察の中において新たな視点から再検討されなければならない。

北畠親房の『神皇正統記』は、著者自身が述べるように、「神明ノ皇統」(序論)が「神代ヨリ正理ニテウケ伝ヘケルイハレヲ述コトヲ志テ」(神代)述作されたものであり、そこに「神皇ノ正統記」(同前)と名づけられる所以がある。従つて、その歴史観には特色があり、このことが、『正統記』をして、一貫した主張をもつ史論書たらしめているのである。

従来、『正統記』を支える思想として、神・儒・仏などの諸思想が指摘されてきたが、神道では特に伊勢神道(度会神道)が、儒教との関連では宋学が、そして仏教では、就中、真言密教との密接が、取り上げられていた。

しかも、これらの諸思想は、『正統記』に、「仏教ニカギラズ、儒・道ノ二教乃至モロモノ道、イヤシキ芸マデモオコシモチナル」(壁紙天)とあるように、総合的体系の中で、相互に浸透し合う諸要素として、存在しているのであって、この中から、特定の思想だけを単独に取り出して、これを以つて、『正統記』の思想と断ずることは、誤りであろう。それ故、仏教思想についても、この相互関係を基軸とする総合的体系の中で、それが相対的にいかなる位置を占めるか、という視点からのアプローチが、当然、要求される。

しかし、ここでは、仏教思想のうちから、末法思想（末法史観）および因果応報観を取り上げるに止め、これらが、『正統記』において、どのような表われ方を見せているかについて検討を加えつつ、仏教が、『正統記』の史観の形成・展開に、いかに関与するかを、問うてみたいと思う。

## 二

まず、末法思想については、『正統記』にも、「末代トナリテ、人不正ニナリシユヘニ」（綏靖天皇の条）とか、「末代ノイタリコソマコトニカナシク侍レ」（後醍醐天皇の条）とあるように、現在を「末代」とする時代認識は見えている。しかし、これは、慈円が、『愚管抄』において、「人代トナリテ神武天皇ノ御後、百王トキコユル、スデニノコリスクナク、八十四代ニモ成ニケルナカニ」（巻第）「イマ十六代ハノコレリ」（巻第）という時代認識に立脚して展開したところの、「世ノ末ザハイヨ／＼ワロキ者ノミコソアランズレ」（前）というような、現在をば歴史の流れの中の最悪の時期と見なす末法史観とは、趣を異にする。

『正統記』では、この「百王説」は否定される。「百」とは「十々ノ百ニハ非ルベシ。窮ナキヲ百トモ云リ」（神武天皇の条）と解する親房は、皇祖の神勅の「カハラザルコト」（後宇多天皇の条）、および、それを保証する「三種ノ神器」の「現在」（神武天皇の条）という事実への信頼に立つて、皇統の無窮性を確信し、「代クダレリトテ苟ムベカラズ。天地ノ始ハ今日ヲ始トスル理ナリ」（応神天皇の条）と主張する。

これは、歴史の流れの中の現在を、無限の将来への展開の可能性

を内包する一時点として把え、現在を以って歴史の起点と見なす思想であって、もとより単なる末法史観ではなく、ここに、『正統記』の史観の特色がある。

## 三

この史観に立つて歴代の皇統の継承のありさまを見て行く時、歴代の天皇は、今日を「天地ノ始」とする「理」の体現者として、少なくともその在位期間において、等しく、歴史の起点に立ち、皇統の将来への展開の可能性を保持していたはずである。しかるに、たとえば、武烈天皇のような場合は、異例の聖徳と仰がれた仁徳天皇の皇胤を承けながら、不徳であったため、その皇胤は断絶する。これについて、親房は、「先祖大ナル徳アリトモ、不徳ノ子孫宗廟ノマツリヲタ、ンコトウタガヒナシ」（武烈天皇の条）と述べている。

ここで明らかなのは、皇統の継承が「正理」に則って行なわれるか否かは、先祖の有徳・不徳に係わるのでなく、それを承ける子孫の有徳・不徳に専ら係わるという点である。

## 四

このように、『正統記』の場合は、皇統の継承ないし断絶という事実を、結果として認め、そこから遡及して、現在に継承された皇統を正統とし、断絶したそれを閏統とする。ここでは、歴史の推移は、結果から原因へ、という方向において、仏教で言う十二因果の諦観の逆観の脈絡において、迎られている。

しかし、『正統記』が、歴史の変遷を、単に仏教的な因果応報観

だけによって、説明するのではないことは、前述した仁徳<sup>二</sup>武烈<sup>一</sup>の系譜の解釈を見ても、明らかである。親房には、『真言内証義』の著述があり、『正統記』の執筆が出家後の時期に為され、さらに、『正統記』という書名が、宋の釈志磐の著『仏祖統記』に由来することも、明らかにされており、事実、随所に仏教への言及は見られるもの、仏教思想そのものが、『正統記』の史観の形成について、積極的な役割を担っているとは言い難いようである。

## 物語的排耶書における

### キリシタンの理解をめぐって

— 道教との関連を中心に —

村 田 安 穂

江戸時代の禁制下、庶民はキリシタンをどのような宗教として理解していたのであろうか。以下は、パレンの魔法といわれる邪教観の実態の一端を解明しようとするものである。

中期以降庶民にキリシタンの知識を主として提供した書物は、排耶を目的としキリシタンの伝来より禁制に至る顛末を興味本位にかつ幻妖的に描いた稗史乃至は実録風の物語であった。『切支丹宗門来朝実記』、『南蛮寺物語』、『南蛮寺興廃記』等の代表的書名で知られる諸本がそれである。それらの成立年代及び著者は不明で、

いずれも内容は大同小異、異名の写本が全国的に多く伝存している。また悪筆で誤写・誤字が多い上、手垢に汚れた写本の形で現存している状態からみて江戸時代を通じ庶民の間に流布した様子が推測される(海老<sup>一</sup>)。諸写本の一部の内容による分類・一般的系譜づけ、あるいは内容と史実・教義との対比等に関しては、国内では姉崎正治・伊東多三郎・海老沢有道諸氏のご研究がある。私は書中から本来のキリシタン教義乃至は史実の残存を抽出しあるいはその歪曲を指摘するという見方をするのではなく、書物を通して理解しうるキリシタンがどのような宗教であるが、従って庶民がどのようなイメージの宗教として理解していたかに着目したいと思う。

右の観点から書中に描かれたキリシタンの宗教思想を全般的にいえば、キリシタンはあたかも土俗的な信仰というか、諸宗教の混成的な様相を呈している。今回私はそのうち従来荒唐無稽といわれているパレンの魔法に着目し、書中からくみとれる一つの中心的要素を指摘するにとどめたい(私蔵本『南蛮寺教』使用)。

さてこれらの書では神・儒・仏三教一致の立場からキリシタンを排斥し、国を奪う邪教であるとの見方が一貫しており、南蛮国大王が金銀に富む日本の侵略を計画し、その先導にキリシタン宗門を利用したとしている。即ち「行法ノ達シタル道人ヲ日本へ渡シ道士ノ術法ヲ以テ貧苦ヲ救ヒ金銀ヲ与エ靡カセ」てのち武力侵略という段取で「道士」(道德勝レタル者)が採られるが、南蛮国から三千里西の吉利支丹国で梅檀樹の大木のある天林峯に住む二人の隠者が選ばれる。ウルガン、フラテンの両破天連<sup>ケン</sup>がそれで「悲相定ト云修行ヲ勤メケレハ自由自在ノ身トナリ虚空へ上リアリクコトヲ得」、

「天ヲ破リ雲ニ身ヲツラヌル処ノ自在ヲ得テ居ル故ニ是ヲ破天連ト云テ此宗門ノ長本」であり、その下に「イルマント云者」がいて「寺ニタトエテ云ハ、弟子ノコトク破天連ハ住持ノコト」きものである。彼等が説得されて日本へ「道術ヲ弘メ」るべく相ついで派遣される。以上の引用文に見える「道人」、「道士」、「道術」等の語は、著者が書中でキリシタンと仏教とを区別していることから、仏教用語としてではなく、道教乃至は道教的用語として使用していると考えられる。とすれば、道士の山中修行とそれによる超人間的な術、即ち道術の獲得等は中国の道教を思わせる。道教では聖職者即ち道士が芝草・仙薬原料の豊富な名山での修行が要求される。両破天連は天林峯で、また梅檀樹の下で、特にフラテンは岩穴で修行する。因に天林峯なる固有名詞は『抱朴子』に見えない。大王に対し、ウルガンは渡日を説得される前に二度断つた。始めは「我ハ不才ノ者ナリ然ルニ知ラヌ遠国ニ下リ弘法スル知恵ノ者ニアラス」といつて「行方シレス消ウセ」、次は「我ハ山中ニ隠ル、隠者ナリ夫故其様成モノ<sup>(土産)</sup>ニ目ヲ掛ル者ニアラス人間ノ欲深キトハ違ヒワレハ其ヨクノ境界ニアラスト地ノ下ヘジミジミト消失」せて了う。まことに破天連は世俗の欲望を絶つて修行に励むあたり、道教の道士の生活そのままの投影ではなからうか。修行の結果道術が可能となり、文中の虚空に上り地に沈む飛行隠形自在の術も道教の説くところである。

書中に見える幻術には「手拭ヲカタメ馬ト見セ、チリヲ鳥ト見セ、枯木ニ花ヲサカセ、土クレヲ宝珠ト見セ、虚空ニ座シ、地ニ沈ミ、俄ニ黒雲ヲ出シ雨ノ雪ノト降」せ、水鉢に紙を入れて魚と見

せ、観世経の端を口で吹き繩・蛇と見せ、盆中の砂に五穀を蒔いて動く小蟻と見せ、卵を掌中で雛さらに鶏として時をつかせ、底前に富士山・幽霊を見せる等があり、所謂パレレンの魔法であるが、それらも『抱朴子』、『列仙伝』、『神仙伝』、『神仙全伝』、『捜神記』、『聊齋志異』等の道教科典乃至は所収の關係説話に類似したものが多し。幻術を行ふ彼等を「堂上堂下、如何なる神仙やらん」<sup>(南宮寺)</sup>と怪しんだというが神仙とは道教的の神仙の意であろう。その他地震の悪事予告、伊吹山での薬草栽培、天帝・鏡・血の重視等も多少は道教と関連がありそうである。

以上のように物語の排耶書中の道教を示す語に着目すると破天連の行動が道教の道士のそれらしく表現されている点が興味深い。即ちキリシタンの宗教思想として道教的要素の濃厚な点を看取しうる。庶民はキリシタンを道教的な宗教として理解していたようである。

## 中江藤樹の中期の思想

玉 懸 博 之

### 序

従来、中江藤樹の思想には、①大乙神信仰にみられるような宗教的傾向、②心を重視することにみられるような個人の内面的主体性を重んずる傾向、が存するとされ、この二つが重要な特色をなすと

されている。しかし、この二つはまだ十分内面的に関連づけてとらえられてはいない。

ここでは、# 藤樹において、天乃至神と人間との関係がどのようなものと考えられ、それに伴って個人と社会との関係——特に個人と社会秩序との関係——がどのようなものと考えられているか」という視点を採用し、対象を藤樹の中期（二十七才頃から三十七才まで）の思想にしぼって考察したい。

一、藤樹の思想理解の前提  
——林羅山の思想——

羅山において、天は天理という形をとって現実の世界に内在するとされる。その結果、当時の社会秩序を構成する道徳・法律・礼儀作法等は、天理そのもの乃至天理の現われとされて、神聖化され絶対化される。そして、社会を構成する個人は私を捨てて、天理そのもの乃至天理の現われである社会の秩序に従うべきだとされるのである。

二、藤樹の中期の思想

1 皇上帝信仰・大乙神信仰の思想的性格

彼は三十一才の時、皇上帝信仰を強く打ち出す。皇上帝は万物を生み出すものであると共に、天地を運行せしめ人間や動植物をしてそのものたらしめる働きをなす主宰者である。特に人間に対しては天事・天職をこれに賦与し、善悪の応報を用いて、人間をして天職を全うせしめる働きをなす。皇上帝はかかる人格的存在であり、羅

山の場合の如く天理として現実に内在する天とは著るしく性格を異にする。

皇上帝信仰は三十三歳の時大乙神信仰に発展する。大乙神は、皇上帝と基本的性格を一にするが、皇上帝よりも強い神秘性を備え、キリスト教の神を連想させるものがある。彼は、大乙神を凶に描き、その祭祀とそれへの奉仕を説いた。儒教において天を祭ることは天子にのみ許されることであり、江戸時代の儒学者達もそう説いたが、彼はこの伝統に反して大乙神を士庶人も祭るべきものとした。このことは彼が、全ての人を神と相對せしめ、人間をば人格的な神との間に強い緊張関係を形成しつつ生きるべきものとなしたことを意味する。そこには羅山とは異なる天（神）と人との関係がみとめられる。

II 心学の思想的性格

——「翁問答」と「論語郷党啓蒙翼伝」をめぐって——

右のような天（神）と人との関係に基き、個人と社会との関係が次のように形づくられる。

1. 心と迹との区別

彼は真・善等の原理的なるもの（心とよぶ）と現実に存在しているもの（迹とよぶ）とを区別し、迹は時間的空間的制約をうけるものであるが、心は時間空間を超越した次元にあるとした。

2. 権の思想と時処位論

彼は、心迹の区別に基いて、既存のものⅡ迹Ⅱにとらわれず、行為のなされる場面——時処位——に適當した形で、天道の神理Ⅱ心Ⅱに直結する生き方を人間の眞の生き方だとして権道の名で説い

た。そこには、人間の主体的な自由な生き方を可能にする論理が認められる。

### 3. 礼法制度観

以上から、現実の場面における既存の礼法・法度の相対化が結果される。第一に、礼法・法度は時処位に応じて定められるものであり超時間的超空間的妥当性をもちえぬとされるが故に、時処位の変化に応じて改変せられるものとされ、第二に礼法・法度は第一義的な心ではなく第二義的な迹にすぎないとされるが故に、必ずしも従わなくてもよいものとされる。封建倫理も同様に右のような相対化をうけるのである。

### 結び

藤樹の中期の思想は、次のような構造をもつ。すなわち、天乃至神は、羅山のように天理として現実内に在するのとは異なり、根源的存在として現実の外にある面を強く持つ。そしてかかる天の性格に応じて原理的なもの $\parallel$ 心 $\parallel$ と現実存在するもの $\parallel$ 迹 $\parallel$ とは区別して把握される。そして、これに基いて、迹に拘われずに行為のなされる場面である時処位に応じて、天道の神理に直結することが、権道として説かれる。かくして、既存の体制——その礼法・法度・倫理等——にとらわれぬ個人の自由な生き方が可能となる、という構造である。

かつて丸山真男氏は、陽明学は朱子学と異なる独自性をもつ思想ではないとして、氏の政治思想史の展開過程から日本陽明学の所説を——当然に藤樹の所説をも——全く除外した。以来これに対して

他の研究者による反論も十分にはなされてはいないようにみえる。私は、以上の点から、藤樹の思想は、倫理思想史上でも、政治思想史上でも、見逃しえぬ地位を占めると考える。

## 「玩貨名物記」についての諸問題

神 原 邦 男

昭和四十五年六月に、岡山就実短大図書館では柴田寛氏（岡山県邑久郡邑久町）から約四百点に及ぶ古書類の寄贈をうけた。この古書類のなかに、「玩貨名物記」（万治三年版）が二冊ふくまれていた。これを機にこの二冊を参考にしながら、従来その成立事情のはつきりしない「玩貨名物記」の成立に関する諸問題と、名物記の刊行は茶道の展開に如何なる意味をもったかなどいくつかの問題にふれてみた。

このたび寄贈をうけた名物記は、いずれも万治三年（一六六〇）に刊行されたものであるが、体裁や内容に少し異なる箇所があり、同じ版でないことがうかがえる。二冊を仮りに(A)本、(B)本とすれば、(A)本はかつて野地修左博士が「日本中世住宅史研究」のなかで、現在知りうる諸本中もっとも原形に近いとされた天地二巻本の天の巻と同じ体裁をとっている。しかし同じ版ではなく、なかに記載された茶道具の数が二つ少なくなっている。一方(B)本は、(A)本よりさらに版を重ねたものらしく、(A)本のなかに混入していた「御師

書」の文章が削除され、茶道具の数もさらに三つ減少して、純然たる「玩貨名物記」の形になっている。こうしたことから、野地修左博士が「日本中世住宅史研究」のなかで指摘されたように、まず

「御飾書」と「玩貨名物記」の両方を備えたものが作られ、以後各々が独立して一冊本になっていったという説が肯定される。これは先にあげた天地二巻本(A)本(B)本という形で、茶道具の数が二、三の範囲で減少しているのが、同じ箇所であることから、版を重ねるときに、誤りや道具の所有者の変更を訂正したものと考えられる。現在知りうるところでは、万治三年の刊記をもつ天地二巻本が最も古い形態をもっているが、この本の刊記と天の巻の「玩貨名物記」の序文とでは、多少意味の矛盾するところがあり、この刊本を原本とすることはむずかしいように思える。更に、「御飾書」と「玩貨名物記」とが、果してもともと一譜に作られたものか、別々のものが出版に際して、天地二巻本としてまとめられたのかも判然としない。しかし、「御飾書」、「玩貨名物記」の成立に関する事情は現在のところ判然としないが、野地博士のいわれるように天地二巻本がもとの形態であるとすれば——なお刊記の内容からも御飾書と名物記が同一の書物に収められていたことがうかがえる——何故のちに各々独立した形態をとることになったか、その理由を考える必要がある。二つのものに分離する理由をはっきりしないが、当時(万治年間)の茶道界の状況を考慮に入れるなら、秘伝書に類するものが徐々に細分化されていく傾向や、相阿弥の著作とすることによる権威づけという理由も考えられる。「名物記」としての独立は、当時の茶道界における名物にたいする異常な価値意識や、のち

に作られる多くの名物記をみると、名物記だけで独立した形をとる理由はある。

## 三浦梅園の氣の思想

柳 沢 南

三浦梅園(一七三三年—一七八九年)は、豊後の農村の思想家であった。独立学派と称されるように、梅園は、極めて特異な哲学体系を展開した。この独創的な体系の根底には、唯氣論思想があった。特に、主著「玄語」天冊に於て、梅園は、「氣」と「理」の關係について論じ、所謂理学へ哲学的に対立した。<sup>1)</sup>

扱て、梅園の思想に在っても、「氣」は、物の構成要素であり、「氣」の離合集散が物の生成変化に他ならなかった。然し、梅園にとって、この「氣」は、自力自活的な「一元氣」であった。世界の無始無終の生成に於て、「氣」は、「為」す主体であり乍ら、又「成」る関体でもあった。即ち、万物万象を「使然」るのも「氣」であるなら、万物万象として「然」るのも「氣」に他ならなかった。即ち、「一元氣」は、凡ゆる生成変化に在って、本体(天地万物之主)であり乍ら、又現象(瓦礫糞壤)でもあった。斯くて、梅園は、一元的な「氣」を、「為」と「成」、「使然」と「然」の統一として扱えていたのであった。

扱て、このような唯氣論思想に於ては、世界に「氣」以外のいか

なる「主宰」を想定することも許されなかった。更に、自力自活的な「一元氣」にとつて、「理」は、生成変化の法則にすぎなかった。即ち、万物万象（事物之然）を「為」すのは、あくまでも「氣」であり、「理」は、この「氣」の生成変化を「照」すだけであった。従つて、「氣」と「理」の理論的な「先後」に関して言うなら、自然事象（天造）に於ては、勿論「氣先」であった。「理先」となるのは、僅かに人間実践（人造）予め法則を用いて物を加工する）に於てだけであった。更に、世界に「氣」以外のいかなる「主宰」を想定することも許さない梅園にとつては、所謂「天」も、活発に自成する「氣」の充満にすぎなかった。且つ、所謂「道」も「理」もこの「氣」の充満としての「天」を超えることはなかった。即ち、梅園にとつては、「理」も「道」も、必らず「天中之理」「天中之道」なのであつて、決して「理中之天」「道中之天」ということはあり得なかつた。

扱て、このような梅園の氣一元論は、朱熹の所謂理氣二元論に對立した。周知のように、朱子は、「理」を形而上的な「生物之本」、又「氣」を形而下的な「生物之具」とし（朱子文集卷五十八）、「理生氣」（太極図說解）と言つて、理論的に「理」を「氣」の先とした（朱子語類卷一）。梅園は、「理不生氣」と語り、自然事象に於ける「氣先」を主張したのであつた。即ち、梅園にとつては、「理」は、必らず「氣中之理」であつて、決して「理中之氣」ということはあり得ないのであつた。斯くて、世界を「氣」の活発な自成として見る梅園は、「活底之氣」を軽んじ、「死底之理」を重んじる所謂理學に對立したのであつた。又、このような梅園の氣論には、日

本では、林羅山及び貝原益軒の所謂理氣合一論、又伊藤仁斎の所謂氣先後論が先行し、又安藤昌益の氣論が並行した。

以上に見たような唯氣論思想を根底として、梅園は、極めて独創的な体系を組織したのであつた。この特異な体系内容に関しては、別の機会に報告することにする。

註1 梅園の哲学は、「二元氣」概念が用いられているという点で、「一元論」「一元主義」と評される。然し、この一元性を深く考究するには、梅園の理氣論（理と氣の關係についての論）を探る必要がある。

註2 能然能使然者一元氣也（垂綸子・全集上卷七三二頁）

註3 今之譚理者。則以理易氣。氣不可沒。故有理氣之說。（中略）理不生氣（中略）是以。氣為事物之然。理照事物之然。蓋理者、能照者也、氣者、能為者也、是以。人造則理先、天造則氣先。（玄語天冊・全集上卷五三三頁）

註4 氣充於天中。空於形外。故理者。天中之理。非理中之天。道者。天中之道。非道中之天矣。（贅語天人談・全集上卷六三三頁）

註5 於是觀理者氣中之理。而氣不理中之氣焉。（贅語天人談・全集上卷六五三頁）

註6 昌益にとつても、「理」は、「氣中の条理」に他ならなかつた。昌益の「自然進退の一氣」（土活眞の自行）の概念と梅園の自力自活的（活者自活也）な「一元氣」の概念の間には、同質性が見られる。（両者は共に、医者で、西洋の文化に深い関心を示した）。

## 大原騒動（飛騨）にみる 民衆思想

布 川 清 司

大原騒動とは、明和・安永・天明の三時期に、くりかえし飛騨でひきおこされた百姓一揆である。

この一揆は飛騨代官、大原彦四郎・亀五郎父子の悪政に端を發したが、悪政の内容である年貢金初納期日繰上げ、安石代聞合法の廃止、年貢米三千石江戸直納、安永検地の強行、年貢過納金の強制献金などは、いずれも百姓の生活を顧慮しない、為政者本位の政策であった。

ここから飛騨の百姓たちは、領主の大原郡代を、「民生の安定」と「正義の実践」とが、為政者身分である郡代にとつて、最大の責務であるという、倫理感覚に基づいて批判したのであった。

まず、かれらの「民生安定」の要求は、自らを「天下の百姓」を自負するところにあらわれていた。かれらが安永二年（一七七三）鎮庄にきた藩兵にたいし、「天下の百姓とも何とするぞ」と叫んだのは、かれらの「民生」が領主の責務によって守られているはずだという強い確信からであった。

つぎに、「正義実践」の要求は、郡代の失政を、たとえば、「不正之御取計ひ算ルにいとまあらず、是皆私欲の筋にて、國中難義の基イ也」と非難したところのみられた。

百姓たちはいうまでもなく、こうした領主批判を正当なものとして行なったが、それではかれらにその正当性を自覚させたものはいったい何であつたらうか。

もっとも直接的な第一の要因は、長年にわたる触状・高札の類によって、百姓たちが「民生安定」・「正義実践」の二つを、為政者の責務と熟知していたことである。かれらが領主におめず、臆せず対峙できたのは、かれらが領主層の最大の弱点を握っていたためにほかならない。

第二の要因は、多数の人々の生命を救うという一揆の公的な目的が、自らの行動に正当性の自信を与えたことである。

第三の要因は、自らの主張する論理のたしかさにとたいする自信である。たとえば、これまで無年貢の新田畑に御礼の名目で冥加錢がかげられたとき、百姓たちは「冥加錢」の宗教的語源に基づいて、郡代を批判したのであった。

第四の要因は、自らを種々な意味における基本的生産者とみなす自らの価値にたいする認識である。この点は大原騒動の一大特色なのであるが、たとえば、明和八年（一七七二）、郡中の者の困難を承知で、年貢米の直納を企てた丸屋平八にたいし、百姓たちは、「丸屋平八、米粍粒上納せぬ町人の身柄にて……諸人の難義を顧みぬ不屈キの工ミ」と、米の生産者という立場から平八を非難した。ここには米の生産者であることによって、幕藩体制の基本的な再生産者でもあるという百姓たちの誇りが如実に示されている。

この生産者意識は、さらに人間の生命の維持者としても自覚された。安永二年、百姓たちは、同調しない高山の町人たちにたいし、

「百姓あれへこそ町人共の渡世も出来候也<sup>(3)</sup>」と自らを人間の再生産者と自覚から非難したし、明和九年、高山の町人と百姓たちは、同じ被治者という立場から、かれらを下人のようにとり扱う代官所の蔵番や取次ぎ人にたいし、「此方より養ひ置所なれば、此方をこそ主人とも存し大切にする筈の事也<sup>(2)</sup>」と、価値の転倒<sup>(2)</sup>よりをはつきりと指摘したのであった。

百姓たちに主張の正当性を確信させた最後の要因は、百姓たちの、とりわけ頭取層の道徳性にたいする強い矜持である。

道徳性は頭取たちの道徳的な生活態度と百姓一揆の順法性にみられたが、まず、前者の場合、一揆を発案し、指導した中枢部の頭取たちの多くはまじめな人間で、領主側の触れをよく守り、道徳的な面で人後に落ちない人たちであった。たとえば、安永騒動の中心人物、大沼村の久左衛門は、代々名主役をつとめる旧家のあるじで、「他郷の人々にも、大沼の親父と称せられ、其身万覚にして、家又乏しからず、世を安らかにくらしける」人であった。後者の順法性とは、百姓がすぐさま打ちこわしとか、越訴といった非合法的な行動をとることなく、できるだけ合法的な順席をふんで闘ったことをいう。

こうした道徳性の高さや、合法性への自負が、かえってそれにもかかわらず、百姓の要求を認めようとしないう領主側の不当性を一層、はつきり浮かび上らせたのである。こうして結局、この大原騒動は、実に十八年にもおよぶ民衆の執拗な抵抗によって、寛政元年（一七八九）、「小前之難義ヲ茂不厩至極<sup>(3)</sup>」という理由で郡代側が大量に処罰されて終わったのであった。

- (1) 経過や内容については「岐阜県史近世上」参照  
(2) 「夏虫記」(安永二年) 高山郷土館蔵  
(3) 「夢物語」(文化六年かそれ以前) 大沼和夫家文書

## 富士谷御杖の思想

——その文芸論と政治論の連関——

藤 原 暹

### 一、「真言の歌」——文芸論の構造——

#### 1. 時宜とひたぶる心

#### 2. 畏と愛

#### 3. 「時」——古と今——

### 二、「真の政治」——政治論の構造——

#### 1. 味ある政治

#### 2. 公身と私心——政治意識と文芸意識——

### 三、御杖の思想史の意味

この発表は、右の如き内容を、限られた時間内で出来るだけ報告することにあらう。

富士谷御杖に関する多くの研究の中で、その不定観に注目したものはほとんどない。

それは、近世朱子学の理念が、秩序統一の機能を発揮し得なくなつた時の不定の認識であり、「理」と「情」とを新しく考えなおそ

うとしたものであった。ただ彼の場合は、宣長と異り、常にそれは外の不定に対する内の不定とのかかわりで深められていったのである。いはば、当時の社会の崩れを救おうという日本的弁証法であった。

詳しくは「ノートルダム清心女子大学紀要、国文四」を参照されたい。又、抜刷必要の場合お送りします。

## 江戸時代後期における天の思想(一)

——「尊皇佐幕」思想の変質——

石 毛 忠

ここにいう江戸時代後期というのは、おおよそ享保頃より宝暦・明和を経て天保に到る時期をさす。また「尊皇佐幕」思想とは、伝統的な「尊皇」思想によって「幕」府を「佐」ける即ち支持する思想で、換言するならば徳川政権正当化のために、古代以来国家的権威のシンボルであった天皇の尊貴性を援用するイデオロギーを意味する。

さて周知のごとく、すでに享保の頃より幕藩体制の矛盾が顕在化してきたが、特に宝暦・明和の頃より、時代全体に幕藩的秩序を破壊する現象が顕著になってきた。他方こうした時代の推移と共に、従来「天」の思想を中心に幕藩制的支配体制擁護のイデオロギーを形成していた三つの要素——「敬天」思想、「尊皇」思想、「東照

大権現崇拜」思想——が個々に分離し始め、しかもそれぞれが極端な形で主張されるようになる一方、相互の間に新たな癒着現象が起り、次第にその政治的機能が変質——反幕化ないし反幕の方向への傾斜——していった。以下、研究発表の題目に従って「尊皇佐幕」思想だけを取り上げ、その変質の実態を簡単に報告する。

(一)④「敬天」思想を唱えた白石・鳩巣・徂徠・春台らの見解から、享保前後より「尊皇」思想の「反幕」化を警戒し、幕府を「朝廷」化しようとする——將軍を王朝的権威に依存しない、天命による日本の王者と仰ぐ——風潮の高まってきたことが推定される。これは、皇威の絶対化すなわち朝幕間の不動の君臣関係が、その下にピラミッド状に形成される封建的ヒエラルキーの崩壊を防ぐ歯止めになるという「尊皇佐幕」思想が次第に説得力を失ってきたことを物語っている。⑤またそういう動きとは別に、安藤昌益——宝暦五年の『自然真営道』で、「東照大権現」を初めすべての伝統的権威を否定した——らの主張に認められるような反「尊皇」思想の流れがあり、これが幕末の『英将秘訣』まで続いている。(二)④こうした傾向と裏腹に、やはり享保前後より、崎門学者の中から「敬天思想」によって「尊皇」思想を狂敵化し——例えば天皇⇌天、勅命⇌天命とする——、皇威の絶対性を強調する者が相次いで現われてきた。これは明らかに、「天子は……天道の御名代と成給ひて、…將軍家は天子の御名代に成給ひて、天下の政道をつかさどり給ふ也。天子將軍はいづれも天道にしたがひ給ひて……天下太平也。」(『町人叢』巻五)と「敬天」思想の中に「尊皇」思想を嵌入させた「敬天佐幕」思想とは対立する考え方である。⑥さらに従来「尊皇佐

幕”思想の一翼になつてきた幕政委任論を逆用して、本来天皇への忠誠が封建的主従関係に優先することが確認され、幕藩為政者の失政と”尊皇”精神の欠如が非難されると共に、竹内式部らによつて幕政の返還が期待されるようになった。(↓宝曆事件)(三)以上のような”尊皇佐幕”思想の変質に対応して後期水戸学が唱えられ、現状維持の立場から”敬天”思想と”東照大権現崇拜”思想を”尊皇”思想に癒着させることにより、”敬天”思想の形骸化——宣長・江漢・蟠桃・青陵らの考え方に認められる「天」の有意性、原理性の否定——および反”尊皇”思想の瀰漫を押え、”敬天”思想に基づく放伐革命の危険性——例えば山県大武の”敬天反幕”思想↓明和事件——を除去し、かつ”尊皇”思想の”反幕”化を阻止し、以て”尊皇”思想の”佐幕”的機能を確保しようとした。

## 加藤弘之の所謂「転向」について

——彼の思想形成の流れの中で——

渡 辺 和 靖

『人権新説』（明治一五年刊）をめぐる加藤弘之の思想上の転換は、従来、「転向」として理解されてきた。しかし、そのような見方は、彼の内面的な思想の展開に対する洞察を全面的に欠落せしめることになった。

加藤の進化論受容は、決して唐突なものではなく、既に初期思想

の中に準備されていた。『真政大意』（明治三年刊）に見られる「開化」の観念は、次の二点に於て「進化」への通路となつた。①「開化」が、初期思想の中核をなす「政体」論の目的であつたこと。日本を「開化」するという目的のために、加藤は天賦人権説を採用したのであつてみれば、同じ目的のためにより有効な手段が求められるのは当然である。②「各我レ負けジ劣ラジト競ヒ合」つて「自然ト世ノ中ノ開化ヲ進メル」のが「自然ノ道理」であるという発想。「開化」も「進化」も、資本主義勃興期の精神を体现しているという点で、極めて近い関係にあることは事実である。

右のような点を考慮して、東京大学付属図書館所蔵「加藤弘之草稿」中の、明治一〇年から一五年にかけての読書録たる四冊の「疑堂備忘」を分析する時、そこに、この「開化」という観念が、「人種」という概念を媒介として、しだいに「進化」へと施回してゆく軌跡があざやかに浮び上がるのである。このように、加藤の「転向」は、「開化」という課題について己れの思索を深めて行く過程に於ける、一つの必然的な思想展開であつた。

次に、加藤の「転向」は、「余は四十歳の前後に於て殆ど別種の人間となつた」という彼自身の証言を根拠として、明治一五年の時点での瞬時的転換として理解されてきたが、『人権新説』を詳細に分析する時、次のようなことが明らかにになる。①彼は、自然界も人間界も同じく「優勝劣敗ノ作用」が働いているとして、社会現象に進化論を適用しているが、それが十分貫徹されていない。国家の起源が、進化論の原理たる「優勝劣敗」を制限するところに求められている。②彼は、「優勝劣敗」を「良正」「邪悪」の二つに区分し、

しかもその根柢を初期思想に由来する「社会ノ利益幸福」に求めて  
いる。

以上のことは、論旨の全体に進化論を貫徹しえなかつた加藤が、  
はからずも「社会ノ利益幸福」という天賦人權説に由来する別の原  
理を導入することになったことを示している。即ち、初期思想に由  
来する天賦人權説的発想が、進化論の原理をセメント化している状  
況に他ならない。いかに進化論的名辭に紛飾されていようと、  
『人權新説』の時点で、加藤が天賦人權説を脱却し進化論的の立場  
に立ったなどは到底言えない。

進化論を論旨の全体に貫徹しようという努力はその後も続けら  
れ、「制度法律上ノ権利」は、「自然的ノ権力」に於て、強者が弱  
者を圧倒し、「弱者ハ遂ニ之ニ抗抵スルコト能ハザルヨリ已ムコト  
ヲ得ズ之ヲ認許スル」ところに成立するという『強者の権利の競  
争』（明治二六年刊）に至つて完結する。

以上のように、加藤の「転向」は、明治一〇年から二六年に至る  
一つの思想的道程であつたと言える。そして、それは、その時期の  
加藤の思想との全体的な関わりに於て、さらにはその背景をなす明  
治思想の流れとの内在的な係わりに於て考察された時、はじめて真  
の意義を明らかにするのである。

明治一五年を境として、明治思想の潮流は大きく変化する。それ  
は一般に、欧化主義に対する反動として捕えられている。しかしそ  
れは、単なる反動ではなくして、自明の真理として受容されていた  
西洋思想を相対化し、それに伝統思想を加えた上で、比較検討し取  
捨選択することによって、断片的な知識の集積の一つの秩序ある体

系にまで構成しようとする動きであつた。それが一種の「反動」と  
なつたのは、啓蒙思想家に於ては、ほとんど対象とされることなく  
しかも意識の内奥に於て彼らを規定し続けていた儒教等の伝統思想  
が、ここに於て対自化され認識の地平にまで上つてきたということ  
である。

加藤は無論、明治の第一世代に属する思想家であり、彼の初期思  
想は、日本の「開化」という実用に供するための知識として、西洋  
思想を広く体得するという、啓蒙家としての役割を忠実に遂行する  
所に成立した。しかし、明治一〇年代に入つて、彼はそのような実  
用のための学という意味での「実学主義」からの離陸を志向し、  
「真理其物の為めに真理其物を研究する」というアカデミズムの立  
場を定立するに至る。それと並行して、東洋思想の復権を主張す  
る。

まさに加藤は、「転向」によつて、啓蒙思想家から明治中期の思  
想家へと転身したのである。進化論の導入によつて彼は、他の多く  
の思想家たちが、伝統的世界観の中に安易に後退し、思想家として  
の存在理由を喪失していった時期に、新しい時代の要請に応じて、  
自らを新しい時代の思想家として再生せんと試みたのであつた。

△付記▽ なお、本稿は加筆の上『日本思想史研究』第五号に  
「加藤弘之の所謂『転向』」として掲載しました。御  
参照下さい。又、拙稿「加藤弘之の初期思想」（同第  
四号）も併読下されば幸いです。

## 都市教会存立の思想的背景

— 植村正久の場合 —

田 代 和 久

明治二十年代半ばを期に、現在に至るまで日本のキリスト教会の存在基盤は、都市にその主力がおかれてきた。農村や地方都市からしめ出されたキリスト教会は、資本主義の発達に伴って形成される都市の新中間層を直接伝道の対象として、教会形成、伝道戦線を拡大していったのである。

植村正久は近代日本キリスト教会において「教会形成」という立場からは、最も典型的かつ精力的な牧師であったが、彼が「教会形成」を「都市の教会」として積極的に把握した時、そこには彼独自の「都市教会」存立の論理づけが、なされていたようであり、そこにおいて彼の都市教会論は、それ以後の日本のキリスト教会、特に植村が所属した「日本基督教会」の性格を規定したのではないかと思われる。

明治十一年十一月、東京下谷に牧会を開始して以来、大正十四年一月、富士見町教会牧師としてその生涯をとじるまで、彼の伝道の本拠地は東京であり、彼が積極的に支援した教会も、いわゆる山の手の典型的な都市の教会であった。

では植村において『教会』はどの様に捉えられていたであろうか。『教会』は「キリストの権威を翼賛すともいべき一つの機関」で

あり、「他の同志と相提携して（キリストに対して負う所の）責任を分かち、憂苦を共にする精神」に満された「聖霊の交友を本とする兄弟的結社」、「キリストに於ける志を同じうするものどもの集団」であった。つまり植村は『教会』を能動的な信徒が主体的に集って構成し、伝道に向けて積極的に開かれた信仰的組織として把握していた。それ故、植村の立場からは、内村鑑三流の「無教会主義」は原理的に否定される。

さて、この様に『教会』を理解した上で、植村は「都市の教会」の存立をどの様に考えたのであろうか。こうした問題を考えるにあたり「都と田舎」（一九〇三年）「土一升、金一升」（一九二〇年）という二つの説教は示唆的である。

すでに植村は、下谷で伝道を開始した際にも、下谷在任の学者、書生、塾生に先づ伝道しようと意気込んでおり、その出发点から彼の伝道は都市のインテリ、市民、学生層への働きかけであったが、それは生涯を通じての彼の伝道であり、その根拠を示した先の二つの説教も、その間、二〇年近い時間的距りがあるにもかかわらず、その内容においてほとんど差がないところからも、彼のこうした傾向は終生かわるところがなかったと思われる。

植村は、この二つの説教の中で都市の選択につき次の様に要約する。

たしかに「都市」は「悪の勢力の甚だしく跋扈」し「華美好きな、世間向きな、極く軽薄な心」に満ち、「生活上の傲慢から神とも遠ざかり、兄弟の群れから離れ」、「多忙に奔走して」瑣末なものにこだわり大事を見失う「マルタ」が多い。しかしながら、キリ

スト者の信仰は、むしろ、そうした悪と試練に満ちた「都市」という「ソドム」においてこそ、かえって啓発され、強靱で研ぎすまされ社会に向って積極的に働きかけるものとなる。

そこから植村は、都会の田舎に対する宗教上の優位性を一つには、「都」が「精神の緊張し、志の励まされる所」「立志発奮の地」で、キリスト者の理想が、そこにおいて実現されるべきこと、二つにはキリスト教それ自体に「都趣味」なところが本来的にそなわっているという点に求めた。

そして、これが彼において「都市の教会」の存立の思想的背景となつたのである。何故なら、ここにおいて「文明開化」に引き出され、自己の理想を「立志発奮の地」としての「都会」において成就させようと上京する学生、インテリ層を伝道の対象として選び、彼等を形成主体とする「都市の教会」の組織としての存立が可能となり、しかも彼等新中間層は近代資本主義の発達に伴い、社会の中核たるメンバーとして不断に生成されるものであり、彼等にとり「キリスト教は労働の好伴侶にて、その位置を高め、その真正なる動機を供給し、これを最大なる成績に導く」ものとして「市民社会」の「エートス」たりうる可能性をほらむものであった。

しかしながら一方において、こうした植村の「都市教会」論は、そこに次の様な問題点を残すこととなつた。

彼の都市教会論は、農村教会との有機的な結合を欠いており、むしろ彼によって精神的個人主義という批判を受けた内村が、「教会」という信仰共同体において積極的に農村伝道を展開したという事、さらに、新中間層重視は、都市内部における資本主義の不均衡

な発展によつてもたらされる労働者層に対して積極的な伝道を展開することを妨げ、キリスト教社会主義者が、それを担う結果となつた事である。

ユダヤ人にも、ギリシヤ人にも宣べ伝えられる『福音』は、都市でも農村でも、インテリにも労働者にも宣べ伝えられねばならないからである。

## 近代文学にみる故郷回帰の思想

——藤村を中心に——

高 阪 薫

かつて有島生馬が藤村の文学を「信州の自然、人事、言語を素材とする一連の作品は、近代伊太利文学でいふ所の、地方文学派のやうな分類に属すべきもの」と書いていた。近くは篠田一士氏が「自然をある一地域の風物という風に規定すれば『夜明け前』は郷土小説である」とのべ、その点で藤村は「近代日本文学上稀有な、しかも卓越した *Homeland* である」といつていた。私は、違つた意味内容で藤村の文学を故郷回帰の文学と呼んでいる。それは藤村の殆どの作品において、自己と故郷の対話があり、血統や家や木曾路等に遡つて故郷の風土そのものを素材として捉えているからである。しかも、全ての作品に信州の風土性が彼の発想の根源としてにじみでているし、伊東一夫氏のいうような藤村にある「長野県的住民

性」「木曾的な深く重い静的性格」「河畔的な流動的性格」が、やはり藤村文学の故郷性をいや増している。このように故郷に執着し、故郷を彼の文学の重要な課題とするのはどのような理由によるか。

藤村が『破戒』によって成功し、自然主義文学の可能性の領域を拡める社会的スケールの写真に期待されながら、以後花袋らの影響を通じ、卑小で赤裸な自我を露骨に描写する私小説的世界へと傾斜する。日本の自然主義文壇が全てそうであったのだが、日常的な封建遺制の残滓との格闘も、自己と家の次元でとどまり、社会性は稀薄である。藤村も『破戒』以後の変節にみられるように、いつのまにか身辺雑事に関心を寄せ、自我を抑圧する家に、あるいは醇風美俗を残す家に固執していく。このような文芸思潮の流れが、藤村にも影響し、家の問題を通じて故郷回帰の文学へと志向させた。しかも藤村には旧家の伝統やその没落を目の当りにみて、書くことには事欠かないくらい身につまされていた。生活そのものに結びついた故郷回帰がはかれるのである。故郷回帰の文学は、父祖伝来の旧家の伝統を再認識すると共に、自己と自己の家を含めて旧家のわずらわしい人間関係を描くことにあった。

藤村の望郷観には二つの側面がある。一つは幼少から母性愛の欠落している藤村にとって、父性愛的境遇から起因する母なる大地・故郷への強烈な憧れ。二つは旧家の連中とのつきあいから生じる都会嫌忌の反作用としての故郷羨望である。いずれも実生活の中から生起する藤村の観念であるが、二つの側面は密接に呼応する。異郷を感じたものの切実な望郷志向としてである。藤村において、東京

に住んでいることは常に異郷に身を寄せていることであった。東京は糊口を満す場であって、文学の素材としては端役でよかった。「都会は人間を駄目にし」「大都市は墓地であって人間はそこに居住せず」「親子二代も続かぬ健全な所」であった。市民的自覚を有しない旧家の連中は、旦那衆よろしく都会でもタテの人間関係を押し通し、地縁、血縁依存に生きる。連中の全ゆる失敗が藤村にかかってきて、まるで「末子の藤村が長男のごとき」責任をもたされる。身内から惹起された問題が大きければ大きいほど、彼は旧家の伝統を、木曾路を、信州を意識する。そこは、親子三代以上も続き、人間を蘇らせる田舎、土着文化の伝統が生きている。東京に異郷を感じる藤村は、せめても故郷のカルサンをはき、田舎のネブ茶をのみ、「簡素」に生きて、望郷の念を満足させようとする。しかし、このセンチメンタリズムはそれ自身で自己満足せず、事実長男楠男を分身として故郷に回帰させるまでにいたる。これらの経過は、藤村の自伝的告白小説の中に順をおって読みとることができる。そしてここを立脚点として、藤村の故郷回帰思想の終着点は、文学者としては『夜明け前』の完成であり、生活者としては島崎家再興にあった。

『夜明け前』はどうして書かれたか。平野謙は、旧家の血統の因果や父親の狂死が子孫に報いたが、そこに「血統の浄化」が必要であったからだという。亀井勝一郎は「父祖の代への精神的な仇討物語」であり「父への鎮魂歌を奏でた」のであるという。私は父親の語られざる遺志で書かれたと思う。近代の出発点で、どちらに向うかわからない動乱期を、木曾路の山村の庄屋が、村民達をリードす

## わが国財界人の「国家」・「社会」観

## 企業と国家との連関

— 中上川彦次郎・武藤山治の場合 —

清 水 威

る点に視座をすえ、たたかいと挫折を描いた草葬の文学である。『夜明け前』のモチーフを明治42年の『黒船』と題した随筆に求めることはできる。しかし、もっと遡って考えられまいか。即ち、維新政府の過酷な山林規則による伐採禁止が村民の死活問題となる。父は一身を投げ、伐採自由を求めたり、補償金請求の請願をした。り、明治初年以來民衆運動の先頭に立つ。やがて戸長免職、献扇事件、狂死に連なり、旧家の没落を招く。この時の、藤村及び兄達へ残した父親の思想的影響は大きい。特に次兄広助が事実、父の後を受け継ぎ、私財を投げて父の執念を實踐を通じて晴らしている。それは藤村の小諸時代にあたる。藤村も文学を通じてこの時遺志を受け継ごうとしたのではあるまいか。『夜明け前』には牛方事件、御料村事件を通じ、村民の中で村民と共に生きようとした愛郷精神に満ちた平田学の草葬の志が描かれた。結果として、藤村は文学で遺志を果すと共に、その名譽は、島崎家が故郷で失くしていた土地も家も伝統も元に回復させ、再興に成功すると共に、藤村は名実共に故郷に回帰した。藤村は実生活を文学に融合させ、彼が最も執着した彼の故郷を、文学に取り入れると共に、近代の社会と歴史に位置づけようと積極的に取り組んだとみてよい。

わが国近代国家形成への特殊条件として、

(1) 江戸幕藩体制の二重構造、幕府すらも諸藩の盟主の地位を保つに過ぎず、武士階級は藩中心、民衆は村落共同体をもって人生観世界観形成の対象と考へ、社会変革の意識をもつことがなかった。

(2) 武士階級が「お家の安泰」をもって「義」とし、「利」を求めるとして蔑視する町人層の「家業の維持発展」と本質を同じくすることの理解を欠いた。

(3) わが国古来の「全体性への無私なる帰属」が共同体的意識が、個の対立・エゴイズムを覆い、「社会」即「国家」として無限定的に融合・統一してとらえられ、個の意識構造と無関係な自己展開運動をつづける実体としてとらえられてきた。

(4) 幕末の外圧的開国に対する国際的危機感が独立維持のためのナショナルリズムを上からの要請によって形成されてきた。

(5) 江戸時代よりの庶民の間への教育の普及が体制是認のうえに資本主義化の担手としての人材供給を教育をパイプとして階層的移動を可能とした等があらう。

わが国資本主義体制への離陸が民衆の側の封建性からの主体的脱

皮をなし得ず、政治の経済への優先を許容し、国家のための人民の図式が、急速な発展成長の主要因と、反面限界をやがて露呈するのである。

日清・日露の両戦役での勝利とそれに先行せる危機感、国民の国家への運命共同体意識を確立させるにいたる。

財界人の「国家への奉仕」・「国益の追求」が、伝統的な「賤商観」を外被とし、大義名分として先行するのである。

しかし、経営主体の内発的な独立の前提と「自主的・合理主義の理念」は私益の追求を国家のそくばくを離れて企業の主体的な経済活動を、正義として権利として社会的に確保されない限り不可能であり、「家業の維持・献身」と「道義的な国益主義の経営理念」とは封建性温存のもとで、伝統的協調・忠誠・勤勉・質素の美德の具現化として結合していくのである。

中上川彦次郎は、この情況下で、政府の信用によらない自力による信用を基盤として、「預金借金論」をとおして、三井の積極的工業主義を図るのである。

彼は経済的価値の尊重・能力・業績をもって一切の価値判断の基準とし、伝統的な恩義・情実・政府との結託関係を嫌ひ、貸付金の取立の峻厳さは恩人井上馨の立場をも顧みず、三井・中上川個人の利益となる限り断行され、井上は三井からの中上川追放を図るところに益田孝の商業主義への転換、政治優先の特質がうかがわれ、国益の外被をぬぎすて、自己のビジネスマンとしての姿勢を貫く困難さを見るとともに、政治の側からのギブ・アンド・テイクの利権をめぐるの商人からの借金は敢て返済するに及ばずとの「政商」観

への反逆であった。

中上川は「倫理と経済」を倫理の側から律することにより、自主的、合理的経営を図るのであった。

彼は、「個の立場」を確立させ「私益」なくして「国益」なしとの市民社会的倫理を追求するのである。

中上川の科学的合理主義の精神は、温情主義、家族主義の労務管理を標榜した武藤山治にひきつがれ、「自尊心より成る個人主義の国民」こそ、国家の一員として強い利他心、奉公心を有するとの「自我の自覚」が義務観の根柢をなすとみて、「国民の自治精神」の上に国家がぎざざかれ、国家は国民が支えるもので縋るものにあらずとみ、財界人が国家の名のもとに保護のもとに、私益を求めざるを弾劾し消費者を顧み、政治から実業を解放しようと論ずるのである。

武藤の普遍的視坐は、「一国民にして博愛の精神強ければ、階級の争も薄らぎ、一国民相互に愛し合い、これを他国民に及ぼせば他国民の尊敬を得て、国と国との争をも避け得る。」との理想主義的な樂觀的な人間尊重観に発し、職工優遇等もここから出て、「労働者階級の階級的利益を増進するを目的としない生産政策である。」（河上肇）の批判に充分に堪えるものでなく労資関係をして契約による合理的解決を欠き情緒的共同体のなかでの問題解決をはかるのは、実質的には血縁による大家族主義をヨコにつなげる基盤を持ち得ない以上問題が残されたのであった。

武藤は、政治家が議会対策のみに終始すればよいのに比し、「民間営利会社の日々の損益勘定、些少の失費の節約に心を砕く」私企

業の場の認識を求め、政治家と実業家の接近の情勢が世間の不信、治安を害するとし、秘密政治の根絶を求め、合理性をエゴイズムをもって、自由競争を媒介として完璧に対決することを呼びかけるのである。

武藤にあっては「消費者」・「労働者」・「株主」の三者が有機的に相関をもってとらえられ、博愛主義でこれをつらぬき、人類愛にいたる萌芽を理想主義的ではあるが内抱するものであった。

わが国での「公」「私」の媒介形態が、国家の観点から「公」的性格を承認され、賦与され得ぬものは、「実業」の名に価せず、いわゆるわが国の経済の二重構造を強制し、タテマエとしての国家奉仕をもって、「私」的動機を「公」的性格に転移するものであった。内村鑑三のいう「虚学」がここでは価値の顛倒をもって「実業」化するのである。

わが国の「社会」が、自律的・自治・自製の体系を確立するため企業の独自性が基本となつて、国家と対置する形で造出、創造されなければならない。

企業主体が、合理的に自主性・主体性を堅持しながら、自己の内抱する理念を「公益」に裏打ちされた「私益」の二面性、二重性を脱却して、家族から人類にいたる帰属社会へ具現化する方途が求められねばならない。

中上川・武藤の理念もここにいたる道程への苦悩の歩みとみられるのではなからうか。

## ルース・ベネディクト 批判の概念 一

田 中 治

彼は日本の「義」から現れている、解し難い義理の雑多な奇形を敗戦の渦から無遠慮に摘み上げ、今後の人類調和は仁性や理性々に義を附随せしむるに似ていると、嘆称しているようであります。

1 義は行為ではない。

仁——慈愛を本とした自己完成。おもいやり。いづくしみ。美德。

義——人のふみ行うべき道。正しい筋道。世間への申訳に不本意乍らすること。新たに骨肉の関係を結ぶこと。

2 服従と反抗—矛盾の外間

・服従性——A（自己）とB（他者）の関係。正統性。内面性—「仁」

・服従と反抗——ABの仁性にプラスC（他者—世間）の繋り。矛盾性。外面性——「義」

3 義理のジャレ馬と調和

義の義理。母が雨天を心配して下駄を出しているところえ父が草履だと頑張ったので、両親の押し問答となった。仁的な孝は、下駄と草履で行くこと……。

ところが両親のいざこざの間を見て、恐らく母の云った下駄……

をひっかけ、ちょよこくと学校走って行こうとした途端、急に後へ振り返えり「赤べえろ舌べろり」——義の変形

さて、唐手一発でも腹の虫は治まらないこの親不孝は、ピッコになつてまで尽そうとする自己疎外の仁の美德との比ではないが、急に出された赤い舌には、思わず顔見合せ、手もちぶさたの申訳に、ウツツ／＼と吹き出して開いた口がふさがらずこの餓鬼！と。口論の後は続かず秋楽の拍子木となるかも知れない。

即ち下駄と草履のピッコは内紛を世間に暴露し、事なく学校が済んで帰ってからでも雨かひよりの勝敗の溝が絶えないかも知れない。そして夫夫婦和合の念願から自殺でもしたとすればそれこそ孝の師表とあおがれるであろうが、日本では却って親不孝かも知れない逆説が残るであろう。

又養子でも嫁入りしても誰でも二組の親が出来ます。もしも新婚旅行の途中両方の親が同時に危篤になつたでしょう。

仁——縁につくまで慈愛おもいやりつくしみの恩を返えすため  
生みの親え走ること。——正統性自己完成——内面性

ところが義は夫婦の深い範疇から、恐らく生みの親を振り（後にして）切つて（反抗）義理の親え（先）走ろう（服従）とする。

そのわけは義理を守らないと自分と縁者との繋りは生みの親を後（反抗）にしないことよつて、堅くなり従つて自分の身内と同様の骨肉関係を縁者の身内え新に結ぶ道の損いとなることを驚れるからであります。

#### 4 外面の必然性

生みの親え内面（心）からの反抗は肉身の関係をまざるが、

不本意乍ら無理に世間の手前申訳に外面だけのつくらいから義理の親を先にしたことが外面え明らかであるほど「生みの親えは帰らなくとも血統の繋りは切つても切れぬ」のでこの外面は二組の親が満足する。ABCが新しいABCと結ばれ異越同舟八紘の具体化はこの外面に存するであろう。

5 ABCとABC分析と切腹の意味  
彼はA（自己）B（同志）とC（国世間他者）の繋りはB（C）ならんと欲すればC（B）ならざる関係からBC何れにも義理を外してない証拠として天下に示した切腹が、南州を国士とした、と。——義

焼身自殺やプロシヤ将校魂は似てはいるが、Cには関係がない、と。——仁と仁の対立。

6 義は哲学思惟同一の修羅場の外面  
・ギリッ（義理）つとフンドシかかねばならぬ——フンドシも糞の附合。

義理は糞のようないやなものだが、義理知らずと思われぬやう、それがためには、しつかりフンドシを締めておくことだ、と。彼は義の矛盾の外面は、赤べろから切腹に至る中又小の義理立てからの雑多な変形の外面は自発強制喜怒哀楽憂の意地や悶着を通じて、服従と反抗の宇余曲折の葛藤の内に、義の論和が存在している、と——「思惟と存在の同一性」

7 義の附随が今後の調和？

廿世紀は人類調和の世界史第四段階再検討の次の段階であるとすれば、過去の経験に義を附随せしむることかも知れない。

## 主題発表要旨

日本思想史を骨子とした神楽能楽、詩歌常道、武勇伝茶花道……一齊は、敗戦まで数千年義の具体化への哲学演習的経験の過程ではなかつたか。

## 8 イデオロギーの調和は何か。

彼はイデオロギー正反の二義の合非は義の理解を必然とし、唯心日本と唯物米の両者に反省示唆を与えていながら自分は解らないと、国際的検討にこだまし、——物力は破壊したけれども、日本の姿は本通りであるとして、当時の彼の感涙には偉大な諷刺がある。

補惟・儒学の仁義の義は仁の助動詞の義であるから、日本の仁義とは同一ではない。本居宣長の主張はそこにある。・切腹が弁証、故に十誠不要。・二人の親友のケンカに自己の立場を自分で観る時に義の意味が解る。・仁はケンカのない社会を目標にしているが、義は人間のケンカは無く出来ないとし、然らばいかにすべきか、いかなるものかと云ったところから、日本人に義が現れた。・慈愛は結ぶものではなく欲するものである。故に外国では慈愛と慈愛が争っている。それは外国の慈愛には義が附随していないからであらう。併し争いが必ずしも悪いのではなく、帰統がいかなるものかに関係する。

## 古神道における祭りと政治

渡部正一

一、祭りと政治とは未分化である。

古神道というのは、上代氏族制社会に行なわれた神々の信仰と祭りの行事を意味するものである。したがって奈良時代以前、大よそ四七世紀の間における、いまだ外来思想（とくに仏教思想）と習合しない以前の固有の信仰である。村岡典嗣氏が「古神道とは神道史の第一期即ち奈良時代以前の神道で、仏教との習合にまだ入らないものである。」（「神道史」）と規定されたところのものである。

古神道においては、祭り（マツリ）と政治（政治）とは未分化であり、一連の行事であったと考えられる。崇神紀四年の詔に「司<sup>ニ</sup>牧人神<sup>ト</sup>經<sup>リ</sup>論<sup>ニ</sup>天下<sup>ト</sup>ことあるのは、神をととのえる祭りと人をととのえる政治との、一致を示している語と解することができる。この場合二つの形が考えられる。

その一は、神を祭ることが、そのまま国を治める政治であるという形である。例えば崇神紀七年に、天皇が夢告をうけて、大田田根子を得て大物主神を祭ることによって、ようやく疫病もおさまり、五穀も豊かになり、天下が平治したことを記しているのは、この形を示すものである。祭りは一般に災害を除き幸福をもたらすために

行なわれるのであるから、そのまま政治上の當為となるのは当然である。

その二は、祭りによって神意をきき、神意にしたがって政治をするという、二段の形をとる場合である。例えば仲哀紀八年に、天皇が神の託宣に従がわなかったために崩御になり、神功皇后が改めて神意をうけて新羅征伐を行ない成功するという事情は、この形を示している。祭りによって神意をきく方法は、託宣（神明憑り）・太占・夢告・誓約・盟神探湯など、いろいろの形がみられる。三世紀の邪馬台国には、「鬼道を事とし能く衆を惑わす」女王卑弥呼と、これを「佐けて国を治める」男弟とがいた。これは祭る者と政治する者とを二つにする形（「二重王権」）であるが、両者は別々のものではなく、神意をうけて政治をするという、この第二の型にそうものと考えられる。

以上の二つは、神りによって直接に神意が発動する形と、祭りによって得られた神意を人間がしき行なうという形との違いであって、政治が神意によって行なわれるという、祭政未分の段階にあることは一つなのである。

## 二、ともに神話を規範とする。

祭りと政治が未分化であるということは、神意に本づく一連の行事であるということであるが、具体的には、ともに神話を共通の規範として行なわれるということである。神話は祭りと政治の従うべき規範なのである。

古事記の序文に、天武天皇の詔として、諸家に伝承されている帝紀（帝皇日繼）と本辭（先代旧辭）は、「邦家之経緯、王化之鴻

基」といわれている。この帝紀旧辭を本として記・紀の日本神話がつくられたのであるから日本神話は国家の根本の骨組みであり、天皇政治の基準をなすものとみられていたのである。つまり神話は国家統一（祭りと政治）の根本規範として機能していたのである。

神話が祭りの本づくべき規範としてはたがっている形をわれわれは延喜式収録の古代祝詞においてみる事ができる。この問題については、本誌創刊号に「古代祝詞における神話の機能について」として私見を述べたところである。その結論は次のようである。藤原京時代から奈良時代のはじめにかけて、比較的早く成立したと思われる祝詞のうち、神話を語る祝詞は六篇である。それは何れも崇る神、根本からの悪霊・罪穢れなどに関係した祭りや行事の祝詞である。語られる神話は小異はあるが、要するに崇る神や悪霊などを鎮圧した内容のものである。つまりこれらの神話を語ることによつて、当面する崇る神の災いや罪穢れなどを除き去ろうとする、祭りの目的を達成しうるのである。そこに神話が神と人との従うべき規範として機能しているのを見ることができ、また神話を欠く祝詞においても、本来神話を前提とし、神話に本づいて祭りが行なわれることを示している。これらの祝詞の成立は七・八世紀の交とみられるが、そこに見出される神話が祭りを規定するという関係そのものは、これを五・六世紀に遡らせて理解しても、誤りではないであろう。

神話の規範的性格は政治においても同様である。神話に本づかない政治は恣意的であり、悪政であることになる。雄略紀二年の「天皇以心為師、誤殺人衆、天下誹謗言大惡天皇也」という記事は、

それを語っているであろう。そもそも政治は「神ながら」の事実に従って行なわれるのである。孝徳紀大化三年の条に「詔曰、惟カムナガラキ（註略）我子シラセトニトヨサセキ 庇治ヒシ 故寄コキ。是以与ニ天地之初ニ君臨之国也」とあるのは、それである。神ながらの事実とは、古伝説としての神話の内容にはかならない。神話の伝える神ながらの事実こそ、宣長が規定したように、「神の道」であり、同時に「天皇の天下を治め賜う道なのである。「実は道あるが故に道てふ言なく、道てふことなれど道ありしなりけり」（「直日靈」）というその道は、神話の伝える神ながらの事実なのである。宣長がこれを道としてとらえたことに、神話を政治の規範としてみていることが示されている。

以上のように神話は、祭りと政治とが、それによって行なわれる規範（道）であったということができるのである。そこに祭りと政治とが本質的に一つである根本の理由がある。

### 三、日本神話の成立について。

以上のように、大和朝廷による統一国家の規範が、統一的な日本神話であるとすれば、日本神話の成立は、統一国家の成立からそう遅くない時期であるとみななければならない。早してどうであろうか。

古事記の序文に、「諸家之所レ齋帝紀及本辭、既違ニ正実、多加ニ虚偽。当今之時不レ改ニ其失、未レ經幾年、其旨欲滅。」とある。記紀の神話の本となった帝紀・旧辭が記録されたのは、六世紀中葉と推定されている。それらが諸家に伝承されている間に、「既ニ正実ニ違」う状況にあり、このまま推移すると正しい主旨（「其旨」）が失われてしまう恐れがあるというのである。この正実な主旨と

は、神話のもつ大和朝廷による統一国家の規範としての機能であると考えられる。しかもそれが失われつつあるということは、反面からすれば、嘗て帝紀旧辭がつくられた頃から、その本づくべき基準としての統一的な神話の原型が、口誦伝承の形にせよ、存在していたことを語るものである。とすればこの原型が成立したのはいいつ頃であろうか。

村岡典嗣氏は、これを仏教移入以前、しかも三韓事件直後のころの国家的精神昂揚の時機に求められている。従うべき見解と思われる。朝鮮半島への出兵は、四・五世紀の交にみられるから、日本神話の原型はその頃から出来はじめたとみることができであろう。五世紀初めとみられる履中紀四年の条に、「始ニ之於諸国置ニ国史、記ニ言事、達ニ四方志。」とあって、諸国の伝承を集録しているのをみれば、この頃既に、国家的統一神話の作成のことが始められたと解することができるであろう。

要するに四世紀から進められた大和朝廷による統一国家の形成と相応じて、おそくも五世紀の中頃には、統一的な日本神話の原型がその形を現わしたと考えられる。景行紀や仲哀紀に、天皇の筑紫行幸に当って、土地の豪族が鏡玉剣を付した賢木を捧げて天皇を奉迎する記述がみられる。これは四世紀ころの鏡玉剣を祭器とする祭りの統一を意味しており、そこに共通の神話をもつことよって、さらに統一国家の精神的結合が強化されるのである。

### 四、祭りと政治との分離。

祭りと政治とは、行事として一連のものであり、神話という共通の規範によるものとして、未分化のものであった。しかし祭りは神

に向い、政治は人に向うものとして、一はかくれじこ幽事、他はあわじこ顯事として、やがて分化してゆくことは当然のなり行きである。この分化を示す徴表は、祭りと政治との本づくべき規範が別個のものとなることに求められる。具体的には神話を規範とする祭りに対して、政治の原理が法律や道徳に求められることである。その最初の表現が、聖徳太子の冠位十二階の制定と十七条憲法とである。そこには儒教・仏教などの外来思想による道徳的政治のあり方が、制度化された法律として成文化されているのである。ここに祭りとは質を異にする、合理的な政治の独立がみられる。

皇極紀に、神々への雨乞いの祈禱をしても効験がないので、蘇我大臣（蝦夷）の議により大乘経典を転読し祈請したことが見える。これは神話にもとづく祭りではない、新しい原理の導入を語るものである。孝徳紀大化二年の詔には堯舜禹湯武などの聖王を範とし賢者を登用して、政治すべきことを述べている。ともかく推古朝以後になると、仏教や儒教を原理とする政治の道徳化法制化の方向が推進されたことは、一々例を引くまでもないことである。かくて成立する律令制国家においては、政治は原理的に祭りから独立するのである。

しかしまたこの分離に対して、祭政未分の古来の形を強調しようとする意識もはたらくことになる。推古紀十五年二月の詔に「今当三朕世一祭三祀神祇一豈有<sup>イヘヒシツメ</sup>怠乎」と述べ、また孝徳紀大化元年に大臣蘇我石川麻呂が、「先以祭三鎮<sup>ヒシツメ</sup>神祇、然後心議三政事」と奏上しているなどは、その現われである。そして律令制が太政官の上に乗祇官をおいたのは、それを制度的に固定化したものであり、さら

に記紀の編纂によって日本神話を確認したことは、それを精神面において強化したものである。

かくして原理的には独立の方向に進んだ祭りと政治は、その十分な分離を成就しないまま推移するのである。

## 天台・真言と平安時代の政治との関係

——最澄・空海と鎮護国家思想——

笠井昌昭

「天台・真言と平安時代の政治との関係」という題目を掲げたが、ここでの問題は、たとえは僧兵の動向が具体的な政治内容にどのような影響を与えたか、というような事柄にあるのではない。その主題は、天台・真言宗ないしは最澄・空海の政治思想、あるいは彼らの政治にたいする態度と教義との関係、を考えようとするにある。

さて、平安初期仏教といえは、一般に鎮護国家仏教としてとらえるのがふつうである。もちろん朝廷の姿勢は、大同元年の天台年分度者を賜う詔勅においてもなお「攘<sup>イヘ</sup>災植<sup>ヒシツメ</sup>福、仏教最勝」とあるごとく、鎮護国家の法として仏教をとらえていることはいうまでもないが、また、たしかに最澄・空海の側にあっても、ともにみずから

鎮護国家を口にしたのは事実であり、空海にいたってはその修法すら執り行なっている。すなわち、最澄は弘仁九年五月十三日の上表文において

凡止観業者、年々毎日、長<sub>三</sub>転長<sub>三</sub>講法花・金光・仁王・守護諸大乘等護国衆経<sub>一</sub>、

凡遮那業者、歳歳毎日、長<sub>三</sub>念遮那・孔雀・不空・仏頂諸真言等護国真言<sub>一</sub>、

とのべ、また弘仁九年八月廿七日の上表文にも「住<sub>三</sub>持仏法<sub>一</sub>、守護国家<sub>一</sub>」といい、弘仁十一年に著わされた「顕戒論」には

誠に知んぬ、除難護国は般若とくに尊く、積福滅災は精進するにしかざることを。誠に須らく百部の般若を山院に安置し、百僧の菩薩を叡山に住せしめ、之を以て国の城郭とし、之を以て国の良将と為すべし、明かに知んぬ。念誦及び転読は護国の良将なることを。誠に願くば、大日本国天台の両業に菩薩戒を授けて、以て国宝となし、大悲胎藏業は灌頂道場を置きて真言契を修練せしめ、常に国の為に念誦し、国の為に護り、摩可止観業は四三昧院を置きて止観業を修練せしめ、常に国の為に経を転じ、亦国のために般若を講ぜしめん(東漢文)

とのべ、また「住山修学期十二年」を定めた箇所でも「然らば則ち仏法靈驗有りて国家安寧なることを得ん」といっているのはみなその例であり、その著「守護国界章」にいたっては、そのもつとも顕著なものとする<sub>一</sub>ことができる。

そしてまた空海においても、弘仁元年十月廿七日の上表文に、国家の奉るに法を修せんことを請うて、「自分の請来した經典の中に、

仁王経、守護国主経、仏母明王経などがあるが、これらの念誦法門は仏が国王のためにとくに説いた経であって、七難を摧滅し、四時を調和し、国を護り家を護り、己を安んじ他を安んずる妙典である。自分はこれらを師から授かったが、未だ修する能わず、ここに国家の為に弟子を率いて、高雄山寺において来月一日より始めて、法力の成就するまで且つ教え且つ修せん」という意味のことを述べている。また弘仁七年六月十九日の『於高野峯被請乞入定処表』にも「上奉<sub>三</sub>為国家<sub>一</sub>、下為<sub>三</sub>諸修行者<sub>一</sub>、聊建<sub>三</sub>立修禅<sub>一</sub>院」とある。かかる空海の鎮護国家の修法ならびにその思想の表出の例証はなお数多く挙げることができるが、もつとも端的には、弘仁十四年嵯峨天皇から東寺を賜わった空海がこれを翌る天長元年に「金光明四天王護国寺秘密伝法院」略して教王護国寺と改めたことにみる<sub>一</sub>ことができる。

かくのごとく、最澄・空海ともにその人自身において、たしかに鎮護国家ということは裏付けられる。しかしながら、鎮護国家という<sub>一</sub>ことにおいて平安初期仏教を促えてしまいかぎりでは、それは奈良仏教となんら変わるところがない。だが、川崎庸之氏をはじめとして近年の最澄・空海についての研究は、この両者がその出発においてすでに、奈良仏教にたいする反撥ないしは奈良仏教の傍流から出たことを明らかにしている。しからば、その彼らが自ら口を開いて、奈良仏教と同じ鎮護国家をいうのは、果して如何なる意図に出づるものであろうか。これが第一の疑問。

第二に、彼らの教への究極は、一口にいつて、最澄にあっては「悉皆仏性、悉皆成仏」であり、空海にあっては「即身成仏」であ

るといえよう。かかる彼らの教えの究極と鎮護国家などということは、まったく次元を異にした問題とすらみなすことができる。果して、この二つの事柄は互にどう係りあっているのか。そのあたりを問題とすることによって、われわれの主題にようやく近づくことができるであろう。

さて、鎮護国家の命題は、飛鳥時代らしいの、そして律令に規制された奈良仏教の本質であり、ことに天平期、聖武天皇にあつては「王法即仏法、仏法即王法」というがごとき、治安の安否がひとえに信仰の厚薄によるというような積極的意味すらもつた。しかしその後、道鏡出現のあとをうけて光仁天皇立つや、宝龜十年以降、僧尼令による仏教統制は厳格をきわめ、その政策は桓武・嵯峨朝を通じてひきつがれ、僧尼の検校から私寺の禁にまで及んでいる。いまその一々を挙げることは省略するが、たとえば平安京において、東寺・西寺のほかは坂上田村麻呂の清水寺など一、二が許されただけで、空海すら高野山建立までには長いあいだ高雄山寺や乙訓寺を転々としたことをみても、いかに私寺建立の禁の厳しかったかがわかる。

そのような厳しい仏教統制のなかで、鎮護国家は、まず仏教者しんよりも国家によって強制された姿勢であつた。そのなかで新しい歩みをまずはじめた最澄——つまり、五性の別を説いた奈良仏教にたいして、仏に対しては「老少・比丘・比丘尼・貴人・國王王子ないし黄門・奴婢」などの身分的差別が問われてはならぬことをあきらかにし、国家制度としての僧綱の存在は謂れなきものであるとして、少なくとも大乗寺はその規制外に立つべきことを主張した最

澄——の立場はまことに厳しいものがあつたとしなければならぬ。そのことからすれば、弘仁年間以後急に、最澄の書いたものの中に鎮護国家及びそれに類したことばの頻出してくることは、かつて家永三郎氏の説かれたように、最澄の教義とは一切関係がなく、かかる仏教統制の外庄の中で、鎮護国家思想は単なる避雷針的作用を果しているにすぎない。と看做すべきであらうか。最澄のばあい、よしそれが言い得たとして空海においてもまた、果してそれは同じ意味あいのものにすぎなかつたのであらうか。つきにそれを検討しよう。

空海とその真言宗については、ふつう一般に左のような見解がとられている。すなわち、密教の実践目標は即身成仏だが、しかしそれを実現するためには困難な修法や複雑きわまる観法が要求されるのであつて、それは所詮、特定の修行者に限られるものでしかない。そこで、現実社会においてはいきおい鎮護国家と済生利民とが標榜されたのである。だが、この説明においてもやはり、即身成仏を究極とする真言宗の教義と現象面にあらわれた鎮護国家や済生利民との内面的関係は迎られるところがない。しかも鎮護国家の思想を律令的なものといいうるとすれば、済生利民はむしろ反律令的なものとすらいいうるのであり、両者はいわば矛盾した性格のものですらある。そのようなものがどこで統一一点を得ているかがむしろ問題であらう。鎮護国家は奈良仏教の延長、済生利民は行基の系譜につながる、やがて鎌倉仏教を生み出す遠因になつたとか、前者の律令的性格と後者の非律令的性格とはちょうど律令制社会から狂亂制社会への移行の過渡期にある時代の産物というにしても、結局の

ところ両者はばらばらな関係に放置されているだけである。はたして両者相互の関係、またそれらと教義との内面的関連を辿ることは不可能であろうか。

その問題に対してわれわれは、空海の著したる『十住心論』、そしてそのいわばダイジェストたる『宝蔵秘論』に注目しなければならぬ。すなわち、空海はそこに於て次の十種の区分を展開する。

- |      |       |      |       |
|------|-------|------|-------|
| 第一住心 | 異生羸羊心 | 第六住心 | 他縁大乘心 |
| 第二住心 | 愚童特齋心 | 第七住心 | 覺心不生心 |
| 第三住心 | 嬰童無畏心 | 第八住心 | 一道無為心 |
| 第四住心 | 唯蘊無我心 | 第九住心 | 極無自性心 |
| 第五住心 | 拔業因種心 | 第十住心 | 秘密莊嚴心 |

第一住心は倫理以前の世界、第二住心は儒教などの倫理的世界、第三住心は道教・バラモン教など宗教心の目覚めの世界、第四・第五住心が小乗仏教の世界、第六住心は法相、第七住心は三論、第八住心が天台、第九住心が華嚴の世界であつて、さいごに眞言密教の世界が置かれるわけである。そして、われわれの問題にとつて重要なのは、倫理的世界たる第二住心に於て政治論・國家論が展開されていることであり、また『宝蔵秘論』の「第四唯蘊無我心」に、國家と仏教との関係が説かれていることである。与えられた紙幅の関係上いまその内容にまで立ち入ることはできないが、ここではとにかく、理想的な國家や政治の問題が第二住心に位置づけられていることを見るだけで充分であろう。つまり、第三住心が宗教の初門、第四住心から漸く仏教的世界であつて、密教はその最高の位置を占める。換言すれば仏法は王法よりも遙かに高く位置づけされてい

るのである。しかも注目すべきことは、空海は他の教相判釈のように密教のみをとつて、第一―第九住心までの世界を否定し去つたわけではない。『十住心論』の正式の題名を『秘密曼荼羅十住心論』というが如く、すべてを曼荼羅的世界に包みこんだのであつた。秘教の生み出した彫刻が東寺講堂の諸仏にみるようにたいへん、なまなましい肉付けを与えられた如く、即身成仏は魂の救済のみにして肉体を否定するに非ず、却つて理想的肉体が要求せられたのであつた。それと同じく、第十住心たる理想的仏國土の成就のために、その土台をなすべき第二住心に於て理想國家の建設が要求されたのである。従つて空海の鎮護國家と濟生利民とはかかる彼の教義の中からむしろ積極的に出てくるものだったのである。しかしてそれは奈良時代における王法仏法相即の思想とはまったく異なるものであつた。

## 鎌倉時代における宗教と政治

——特に親鸞・道元・日蓮の

政治思想の矛盾について——

戸 頌 重 基

### 1 序

親鸞・道元・日蓮は鎌倉新仏教の三大巨頭としてこんにち日本思想史上も高く位置づけられている。そしてこのように位置づけられ

るには、それだけの理由が思想家としての三者にあるのはいうまでもない。しかし彼らも「時代の子」であってみれば、新旧思想の葛藤を演ずる中世の状況のなかで、当然払拭さるべくして払拭しきれなかった旧時代の価値を背負いこみ、これが折角到達しえた進歩の思想を妨げていた。本稿は彼ら三者に共通してみられるこの矛盾点を明らかにしようとするのが目的である。

## Ⅱ 鎌倉時代の三期と新仏教

鎌倉時代は源頼朝（一一四七—一九九）が鎌倉入りした一一八〇（治承4）年から、一三三三（元弘3）年、北条高時（一一三〇—一三三三）の滅亡するまでの約一五〇年間におよぶ。そしてこの一五〇年間は主要な政治的事件の発生によって次のごとく区分できる。

第一期草創期 頼朝入倉から承久の変まで。

第二期安定期 承久の変から蒙古襲来まで。

第三期崩壊期 蒙古襲来から幕府滅亡まで。

親鸞（一一七三—一二六二）、道元（一一〇〇—一五三三）の生涯は、以上の区分によれば第一期に、そして日蓮（一二二二—一八二二）の生涯は第二期にそれぞれ属する。

第一期草創期は武家政治の実現した革命的時代であったが、京都では王朝いらい扶植した天皇勢力の基盤が平氏滅亡ごも依然健在であったばかりでなく、その勢力は関東武家政権にたいし、陰に陽に腕をきかすほど、じゅうぶんであった。大勢として正法為本の宗風を確立した親鸞・道元、に旧仏教的な鎮護国家思想の残滓が完全に払拭されていないのは、かかる第一期の状況の重味が彼らに加わっていたからだ、とみなさなければならぬ。

鎌倉政権が京都勢力にたいして、真に独立しえたのは一二二二（承久3）年の乱によって北条義時（一一六三—一二二四）が後鳥羽上皇（一一八〇—一二三九）の朝廷軍を撃破、つづいて三代執権北条泰時（一一八三—一二四二）が、「貞永式目」を制定していることに属する。名実ともに具わった鎌倉武士の時代は、このときからはじまるのである。「相州は謗法の人成らぬ上、文武究尽くせし人なれば、天許して国主と成す。随て世且く静か也」（下山抄）と日蓮もいっているように、相対的な意味において、とにかく鎌倉時代が安定したのは、この第二期であって、したがってこの時期に属する日蓮の自由な天皇論や公家批判は、背景に武家政治の現実がささえになっていた、とみなすことができる。

しかしこの第二期は、武家政権の安定した時代だといっても、「自界叛逆の難」としては北条時輔の謀叛があったし、「他国侵逼の難」としては、著名な二回におよぶ大蒙古襲来があった。こうした内外の災難に直面して、鎌倉幕府が周章狼敗することは、京都の公家勢力にとってみれば、まことに願ってもない幸いである。こうした公武の緊張関係が、日蓮の思想に映しだされるとき、

帝王は国家を基として天下を治め、人臣は田園を領して世上を保つ。（「立正安国論」）

という公武二元の折衷体制を弁護することばとなつてあらわれた。

## Ⅲ 親鸞のばあい

政治に対応する行動と思想の進歩・保守の噛み合いが、中世の状況を反映して、親鸞にも道元にも、そして日蓮にもみいだせる。複雑な時代状況が、彼らの行動と思想をも複雑化したといえるのである

う。まず親鸞のばあいからみてゆこう。

南北朝時代の存覚（一二九〇—一三三七）によれば親鸞の門徒は、「一向在家下劣の輩」、「在家止住の土民」であったといわれる。彼らが領家・地頭・名主などの支配階級に対立する被支配階級の百姓であったことは、こんにちの史家の通説である。親鸞は、この百姓たちにたいしてなんといいていたか。慈信房あての消息文から、親鸞の支配階級にたいする思想がうかがえる。

領家・地頭・名主のひがごとすればとて、百姓をまどはずことはさふらはぬぞかし。（「親鸞聖人御消息集」）

ところでこのことは、親鸞が百姓の立場に同情して、領主・地頭・名主の苛政に抗議したのか、それとも彼ら支配階級は悪いこととするが、百姓に迷惑をかけるようなことはない、といっているのか、よくわからない。しかし建長年間の、「この世のならひにて、念仏をさまたげん人は、そのところの領家・地頭・名主のやうあることにてこそさふらはめ。とかくまふすべきにあらず」（前同）という消息文を参照するとき、親鸞は、支配階級のために代弁し、門徒のゆきすぎをたしなめようとしていたことがわかる。日蓮が北条政権に必死の対決を迫ったのは、まったく雲泥の差といわなければなるまい。

王朝いらい公武の支配階級は、仏教に劣らず神祇を崇拜し、また神祇を有効な政治手段に用いた。この神祇にたいして、親鸞が、かなしきかなや道俗の良時吉日えらばしめ、天神時祇をあがめつつ卜祭祀つとめとす（「正像末和讃」）

といっているのはたしかにすばらしい。しかしこのばあいでも、親

鸞は、神祇にたいし否定の論理を貫徹していたわけではない。

よろづの神祇・冥道をあなづりすてたてまつるとまふすこと、この事ゆめゆめなきことなり。（「親鸞聖人御消息集」）

ここで、門徒の神祇不拝のゆきすぎをたしなめていたとはいえず、ことばのうえからみれば、さきの「正像末和讃」と矛盾して神祇礼拝を肯定していたのである。承元の法難を、「主上臣下、法にそむき義に違し、いかりをなし、うらみをむすぶ」（「教行信証」）といつて後鳥羽院と側近にたいし折角加えた批判も、「朝家の御ため国民のために念仏まふしあはせたまひさふらはば、めでたふさふらふべし」（「親鸞聖人御消息集」）という段になると、結局、朝廷との妥協に転ずるのである。

のちの蓮如（一四一五—九九）が、諸神を軽視してならぬとか、外に王法を「もはら」にし、内心に仏法を本とすべきだとか、守護・地頭に無礼があつてはならぬとかいって門徒を指導したその体制的な行動と思想もさかのぼれば親鸞思想の矛盾に由来していた、とみなすことができる。

#### IV 道元のばあい

「世俗にひかれ人情にひかれざるべし」（「正法眼蔵」）という道元の思想の特徴は、在家との一切の妥協を拒み、世法に超然たる出家仏教の純粹性を貫ぬこうとしたことである。しかしそれは終始貫ぬかれていたであらうか。

帝者の僧尼を礼拝するとき、僧尼答拝せず諸天の出家人を拝するに、比丘・比丘尼またく答拝せず。これ出家の功德すぐれたるゆえなり（「正法眼蔵」）

有為の功を執して事相の善をこのむ王朝仏教の俗悪に抗し、道元が、右のようにのべたことはその大胆さに驚くほかない。「いたづらに名利のために、天を拝し、神を拝し、王を拝し、臣を拝する頂門を、いま白衣頂戴に廻向せん」(全)というばあいも、そこに私たちは道元の正法至上にたいする確信のほどを知ることができる。しかしこのようにいいながら、道元は「国家に真実の仏法弘通すれば、諸仏諸天ひまなく衛護するがゆえに、王化太平なり。聖化太平なれば仏法そのちからをうるものなり」(全)ともいって、旧仏教の鎮護国家仏教と異らない陳腐な主張をくり返していた「国王大臣の淨施……共にもちあるべし」(全)というにいたっては、非生産的な出家生活の弱点をさらけ出したものといわなければなるまい。

彼は一二四七(宝治1)年八月、時頼の招きをうけて関東に下向、彼のために菩薩戒を授けていたがこれも「国王・王子・大臣・官長に親近せざれ」(法華經安樂行品)といった宋の天童如淨(一一六三—一二二八)の訓誡に反するものである。

#### V 日蓮のばあい

「正・像二千年の大王よりも後世ををもはん人々は末法の今の民にてこそあるべけれ」(撰時抄)という「旃陀羅が子」を自称する日蓮の人民の叫びは、中世の時代まことに空谷の跫音を思わせるが、彼をささえた門弟が多く下級武士でしめられていたため、たとえば熱原の農民を「愚癡の者」とよんだ(「聖人御難集」)りして、生産者の立場からの人民の自覚を形成しえなかつた。人民のことをたえず懸念しながらも、彼の眼は下層の人民のほうよりも、政治の衝に当たる公武の上層支配階級に向けられることが多く、ついに

「賢王聖主の御代ならば、日本第一之権状にもをこなわれ、現身に大師号もあるべし」(「種種御振舞御書」)といったまことにたあいのない不平のことはさえもらしていた。そうかと思うと彼は僧侶でありながら、佐渡流罪中北条時輔の謀叛が生じたとき毅然として地頭本間重連にたいし武士道を逆説法し、急いで鎌倉にはせ参じ高名をあげて所知を賜われと激励していたほどである。

日蓮の三たびの国主諫暁は体制内改良の行動であつたにもかかわらず、得宗被官最大の実力者平頼綱(？—一二九三)から苛酷な弾圧をうけたのは、第一に日蓮を支持した武士の多くが幕府直参の官僚武士と対立する在地領主級に属していたこと、第二に日蓮が幕府の法規を無視し、門弟の武装を是認していたことなどの理由もあり弾圧はただ法華經の行者なるがゆえにこうむつたのではなかつた。

日蓮はいっぽうでは国粹的な神国思想を受容しながら、日本の神祇を法華經の番神として位置づけた。なぜ神国思想の受容を拒み、神祇不拝を徹底させなかつたのか。たとい仏本神迹の習合説でもこのような折衷主義を温存すれば、後世門下から正法為本をはぐらかす神祇観の台頭はさけられない。彼の神祇観にみられるあいまいさは、天皇観や革命思想(本稿では省略)にもあらわれていた。「隱岐の法皇は妄語の人、権の太夫殿は身は大王不妄語の人」(「諫暁八幡抄」)とまでいって承久の乱を法華の信不に結びつけて弁証するぐらいならばなぜ「隱岐の法皇は天子也。権の大夫殿は民ぞかし」(「種種御振舞御書」)などと、儒教的な君臣の秩序を引き合いにだす必要があつたのか。こうしてみると彼のばあいもまた親鸞、道元とひとしく思想の一貫性を欠いていたといえる。

最近、親鸞、道元、日蓮に関する著書論文が非常に多い。しかし保守的な学者のばあいはもちろん進歩的な学者のばあいでさえ、それぞれ立場から親鸞を義化し、道元を意味づけ、日蓮を礼讃する傾向が強く、学究者としての真理探求と批判的精神に弱いという印象をうける。

私は最近のこうした研究者のよそおいを新たにした一種の護教的傾向に賛成できないゆえ、小篇ではあるがここに三者の思想家としての矛盾の一端を、指摘してみたのである。

## 足利政権下における臨濟宗と政治

芳賀幸四郎

宗教が政治と関係をもち、これに影響を及ぼす場合、その影響の及ぼし方におよそ二つの型がある。その一は、宗教家が時の政権の中枢部に位置を占め、政策の立案や実施に直接参画する場合であり、その二は宗教家が時の政権担当者や中枢部の人びとから厚い帰依を受け、彼らを通じて間接に政治に影響を及ぼす場合である。足利政権と宗教家、とくに臨濟宗僧侶との関係は、その点、どうであつたらうか。

- (1) 初期江戸幕府における天海や以心崇伝の場合。  
 (2) 執権北条時宗における無学祖元の場合。

足利政権下の臨濟宗には、幕府に親近し、宗教的に活動するだけでなく政治的にも動き、大きな教団を形成して世俗的頭采をほこつた五山派と、政治に興味を示さず幕府に親近せず、参禅舟道に打ちこみ、林下と呼称された在野派<sup>(1)</sup>との両派とがあつた。

- (1) 宗峰妙超を開山とする大徳寺と、関山慧玄を開山とする妙心寺とは、その代表的なもの。

幕府と緊密な関係結び、政治的にも活動した五山派のありかたを最高度に代表するのは、夢窓疎石とその法嗣の春屋妙葩とである。夢窓は周知のように足利尊氏・直義兄弟から絶大な帰依をうけ、彼らへの感化と指導とを通じて間接的に政治に影響を与えただけでなく、直接に政治問題にも関与し活動した。<sup>(2)</sup>

- (1) 『梅松論』にみえる夢窓の尊氏の人物評は、夢窓が尊氏に期待した人間像を投影するものであり、直義に与えた『夢中間答』には、政治と宗教との関係についての夢窓の見解が出てくる。ことに仏教の理想実現のために政治を正しく振興すべしと説いている点は注目にあたいする。

- (2) 安国寺・利生塔の設定と天竜寺の創建―これには多分に政治的な意図がふくまれていた。尊氏・直義兄弟の不和の調停。南北両朝間の和議の斡旋など。

春屋妙葩はいわゆる政治家的手腕の持主で、「黒衣の宰相」的な存在であつた。彼は夢窓派の徒弟院である臨川寺と天竜寺とを本拠として、自派教団の真俗二諦にわたる勢力拡大につとめ、そのため幕府中枢と深く結託していたが、その結果やがて幕府内部の政争にまきこまれ、重要な政治的役割をはたすことになつた。すなわち春屋は、応安二年(九六三)管領細川頼之が南禅寺山門事件で南都北嶺の

圧力に屈したのを機に頼之と反目するようになり、かねて幕府内部で頼之と権勢を争っていた斯波義将との親近度をいよいよ深めていった。これを見て頼之は、同じく夢窓の法嗣ながらも保守的で密教的な要素をふくんでいた竜湫周沢や、密教から禪に転じ地蔵信仰をもっていた碧潭周皎らと結んで、義将・春屋派と対抗し、この両派の主導権争いは、一旦は頼之派の勝利に帰した。しかし永和三年(七七三)臨川寺の五山昇格問題が激化するに及んで、春屋・義将派の捲返しがついに成功し、康暦元年(七九三)頼之は失脚して帰国し、義将が管領に復帰し、春屋が南禅寺住持となり、ついで僧録司となって禅宗寺院行政を一手に管掌することになった。こうして春屋を棟梁とする夢窓派が、わが世の春を謳歌することになった。

(1) 当時の禅寺は一般に十方住持制―その住持を門派に關係なく広く選任する制度―をとっていた中であって、臨川寺は夢窓の法系の者以外は住持にしない定めを公認され、十刹の地位を認められていた。

(2) 南都北嶺の旧仏教勢力は、曆応寺(後の天龍寺)寺号問題や光明院の天龍寺落慶供養式への行幸問題をめぐっての執拗な強訴で察せられるように、足利氏政権の臨濟宗偏重に對し、早くから反撥し抵抗していた。この南禅寺山門事件もその抵抗のあらわれである。貞治六年(一三三六)南禅寺山門造營費の捻出のため設けられた関所を、園城寺の僧童が関錢を払わずに通ろうとして殺されるという事件が起り、南都北嶺の衆徒が強訴を企てた。これは一旦、幕府の制止で、沈静したのであったが、南禅寺住持の定山祖禪が『統正法論』を作つて他宗を非難したことから事件が再燃拡大し、応安元年(一三六八)八月、叡山衆徒が南禅寺山門の破却と定山及び春屋の遠島とを幕府に強訴した。管領細川頼之は当初はこの要求を拒否していたが、ついで

に叡山側の圧力に屈し、翌二年定山を流罪にし、山門を破却した。この結果、春屋を中心とする夢窓門派の僧は一斉に諸寺の住持を退き、頼之と反目に春屋らを応援していた土岐康頼は美濃に、斯波義将は、越前に下向した。こうして南禅寺山門事件は重大な政争にまで発展した。

(3) 応安四年(一三七二)の末、頼之は南禅寺の復旧を企て、春屋をその住持として妥協をはかろうとしたが、春屋は丹波に隠遁してこれを拒否した。そこで頼之は春屋と対立していた龍湫周沢を南禅寺の住持に起用した。

(4) 頼之を中心とする幕府は、春屋一派の勢力を抑える一方策として、夢窓ゆかりの臨川寺を重視するという名目で、臨川寺の五山昇格を企てた。五山に昇格させれば臨川寺も十方住持制の建前をとることにになり、春屋一派の同寺独占体制をくずし、その勢力の拠点をなくせるからである。それだけに春屋一派は強く反対したが、永和三年(一三七七)八月、ついに臨川寺を五山に昇格させ、その十二月に龍湫をその住持とし、徳叟周佐を三合院の塔主にした。

(5) 春屋は丹波隱遁後もその一派を裏面から摸縦し、同派の中核となつた古劍妙快が先頭に立ち、絶海中津らが『臨川寺奏状』を作つて、頼之をけむたがり始めていた將軍義満に訴えた。他方、越中の国にある所領をめぐつて頼之と義将との反目も激化し、諸大名もまた久しきにわたる頼之の執政にあき、幕閣の交替をもとめていた。そこで義満はついに頼之の管領辭任をもとめることになり、義将・春屋一派が中央に返り咲くことになった。

なお、宗教と政治という視角からみて注目すべき存在は、同じく夢窓の法嗣の義堂周信である。彼は鎌倉在住中は公方足利氏満と管領上杉氏一族の尊信をえて、政治に仏教・儒教の精神を採用するよ

う勸奨し、上洛後は義満の信頼をえて彼に宗教的感化を与え、五十利の制定や相国寺創建などにも参画したが、義満と氏満との不和を調停したほかは、いわゆる政治的な活動はしなかった。

(1) その詳細は『空華日用工夫略集』と、それに附せられた辻善之助博士の解説にゆずることとする。

室町時代にはいってからは、五山派は僧録司を通じて幕府の統制をうけたが、その反面「官寺」としての保護をもうけ、將軍家や守護大名を大檀越として繁興し、ことに夢窓門派は義満の創建になる相国寺を新たな拠点として勢力をはり、幕府にいよいよ親近した。

しかし、彼らの政治的役割は(1)幕府の外交文書の作成・使節としての港航・外国使節の接待、(2)幕府と諸大名及び諸大名相互間の紛争の調停に限られ、政治の動向に影響するほどの活動をしたものは、蔭涼軒主として幅をきかせた季瓊真薬だけであった。しかも季瓊の暗躍が斯波・畠山両家の家督相続をめぐる争いをいよいよ紛糾させ、応仁の乱勃発の有力な一契機となったことは周知のとおりである。

総じて室町時代において五山・十利によった教団は、このように幕府や守護大名に親近し、その保護のもとに世俗的な顕栄を誇ったが、そのことは反面において宗教としての頹廃を結果することになった。即ち五山派の禅僧は、將軍家や守護大名家の仏事法会と詩文の述作や外典の講抄さらに文雅風流の営みに、そのエネルギーの殆んど全部をついやし、坐禅と并道という禅僧の本分を等閑に附しかえりみない有様となった。その結果、夢窓・円爾・栄西の禅の法脈は早く断絶してしまい、五山派の禅は形骸化し単なる伽藍仏法・法会仏法ないし文字禅に墮し、宗教としての生命を喪失してしまっ

た。

(1) 応永の乱に際し、絶海中津が義満の依頼をうけて大内義弘の説得にあたり、上杉禅秀の乱に際し相国寺の栢堂梵意が関東に下向したことなどはその代表的事例である。

(2) 蔭涼軒主は副僧録として、五山・十利・甲利・諸山など大きな禅寺の住持任免をはじめ、僧録司の実務を担当し、僧録司の実権を掌握し、かつ最も有力な將軍側近者であった。

(3) 拙著「中世禅林の学問・文学に関する研究」及び「東山文化」参照。

大燈国師宗峰妙超の開いた大徳寺は、建武の新政の時には、南禅寺とともに五山の第一に格付けされたがその後、足利氏政権本位で五山制が整備されるに及んで五山の列から除かれ、至徳三年(一三三三)には十利の最下位におとされた。そこで大徳寺はついに十利の列を辞退し、「官寺」の系列を離脱してしまった。また宗峰の法嗣の関山慧玄の開創した妙心寺は、花園上皇の離宮を賜わって伽藍としたのであったが、権勢への親近をきらった関山の宗風もあって、当初から十利にも列しなかった。しかも応永の乱に際し、妙心寺の拙堂宗朴が大内義弘にくみしたとの嫌疑をうけ、そこに夢窓派の策動も加わって、その寺領を没収され、寺は龍雲寺と改められ、青蓮院の末寺とされた。妙心寺はこうして一旦中絶したが、その禅の法脈は断絶せず、永享年間、日峰宗舜らの奔走で復活を認められ、義天玄承が細川勝元の帰依をうけてから復興の気運に向い、次ぎの雪江宗深の代にいたって細川政元の援助でようやく旧観に復したのであった。このようにして大徳寺と妙心寺とは、時の政権とは疎遠な関係にあり、それだけに経済的に苦しく、世俗的顕栄とは無縁であっ

た。しかし、そのことが幸いして五山派のような宗教的墮落を免れ、孜孜兀々と坐禅につとめて臨濟禪の法脈を護持したのであった。現代の日本臨濟禪の殆んどすべてが妙心寺系の禪である事實は、改めて注目するにあたいする。

(1) 大徳寺は室町中期の養叟宗顯・春浦宗熙の住持時代から新興の堺町人らの間に布教を進め、彼らを檀越としてその経済的基盤をかため、安土・桃山時代から江戸初期にかけて、その全盛期を現出するのである。

(2) 南禅・天龍・相国・建仁・東福などの諸寺の禪は、江戸後期以降において、妙心寺系の白隠慧鶴の法系の禪僧を迎えて復活したものである。

足利政権に親近して世俗的顕栄を誇った五山派の禪が墮落し、早くその宗教としての生命を喪失したのに反し、政權に疎遠であった大徳・妙心などの在野派の禪がかえって宗教としての生命を持続したこの事實は、「宗教と政治」という共通テーマを検討する上に、深い示唆を与えるものである。

## 儒教思想と江戸時代の政治との関係

— 石門心学の場合について —

今 井 淳

この報告の目的は、儒教特に朱子学を基盤としながら、「世俗内

神秘主義」（ペラー『日本近代化と宗教倫理』）とも評され、また多分に陽明学的思考、禪的要素を含み、「開悟」を重視するといった宗教性をも多分にもっている石田梅岩の思维方法の一特色を考察することによって、報告者に与えられた課題に、側面から照明をあてることであつて、直接的に儒教が宗教であるのかどうかとか、また石門心学の政治思想如何という検討を試みることはない。江戸時代の儒教が政治と密接な関係をもつたことは周知の事實であり、ここでは梅岩の心学がむしろ政治とはあまり関係しなかつたこと、その原因の一つは、彼の「礼」への理解にあるのではないか、また一般論としては、儒教における「礼」理解の問題が、逆に政治と関係するのではないかという指摘に止めたい。

さて梅岩の思想のなかで、「形が直に心」（『都鄙問答』）とする発想の特異性を、「人間の具体的な心理の把握」の仕方として注目されたのは和辻哲郎氏である（『日本倫理思想史』等）。また石川謙氏も、梅岩の右の発想を「心を抽象的一般者とみないで、形色のなかに顕現する普遍にして特殊なるもの」とし、そこに心学の独自性を認められた（『石門心学史の研究』）。而して、この発想を媒介にして、梅岩が現実の政治体制に対し、士農工商という人間社会の「形」に即して、それぞれ道の実践を説くところから、心学の政治への姿勢が知足安分的な秩序への肯定、すなわち「幕府を批判せず、すべての点で時代の階級秩序の基礎を疑っていない」（ペラー）というごとき指摘が、多くの先学からなされている。

一方、右の発想が、「身分」ではなく「職分」に生きる町人の、主体性の自覚をうみ出したとみる相良亨氏の注目すべき見解がある

〔石田梅岩の思想〕東大文学部研究報告第三集。すなわち氏は、現にあるあり方として形をのぞいてその物はなく、「形はその物のあるべきあり方を示す」もので、万物が「形を踐」というのは「君は君という形、……子は子たる形に生きるべき」で、「形」には「職業」と「身分」という区別されるべき二側面があること、後者には貴賤の別はあるが、前者にはその別がないこと、身分的分限に生きる点において梅岩は現実を容認し、職分に生きることすなわち身分的分限において主体的に生きるという、その主体性において、梅岩は現実をこえたと指摘されている。

ところで、『都鄙問答』において、問題になっている箇所は、「曰、聖人は生ながらにして知り玉ふ。汝等如きの窺ひ可知所にあらず。然るに心易く聖知の私知のと判断せるは、如何なることぞや」というように「聖知」と一般人の「私知」の区別についての評者の疑問に対する梅岩の返答中に出てくるのである。これに対し梅岩は、聖人の「聖知」たる所以は「私心なきゆえ」と「自然の知」、すなわち「向ふ所の物を自の心として彼が気質の性の儘を能知」する点にあり、「私知」は「品々の了簡を加るゆえに」自然の知ではなく「私心は直に異端」であると指摘する。而して「聖知」を一般人が「外に替りたることあるやうに」特殊化することこそ問題であって、そうではないという論証の過程のなかに「形を直に心とも可和」という表現がなされているのである。

ここで問題になるのは、「形を踐とは五倫の道を明かに行を云。形を踐て行ふこと不能は小人なり。畜類鳥類は私心なし。反て形を踐皆自然の理なり。聖人は是を知り玉ふ」という言葉である。この

場合、前半の表現から多くの先学のいう君は君、臣は臣等の生き方をそのまま容認するという解釈が導かれてくる。しかし、右の文のすぐ後の「孟子曰形色天性也。唯聖人然後可以踐形」という『孟子尽心篇』の意味が問題となる。この章句について今は深入しないが、徳川期の儒者にも異説が多いといわれる箇所であるが、形色は天性を正しく発働して、それぞれの形の上にあられた天賦の性能を害うことなく、発揚させようという意味に理解したとき、その後につづく「畜類鳥類云々」という梅岩の論証の意味が生きてくるのではないかと思われる。つまりこの議論では、「聖知」の「自由」にして且つ「自然」なる働きに重点があると理解しうる（この点で、論証中の「天神地祇」が「自由なる御神」という表現も注意される）。したがって、「形が直に心」という表現のみからは、そうストレートに武士の形をとれば武士の、町人の形をとれば町人の心となると言えるか、どうかを疑問としなければならないのではなからうか。

さて梅岩において「形」と「心」との関係が、先学のいうがごとき現実秩序の肯定となるのは、「農工商は一列に下々なり……。上を恐れ身を下り……。貴と賤きとの分れを知るは礼なり」とか（「或人主人行状の是非を問の段」）、「礼は天理之節分貴賤自ら分明なり。貴を貴とし賤を賤とす則礼也」というように（『先生問答並門人物語』）、「礼」という媒介的概念・徳目を導入したときに、はじめて形↓礼の実践↓武士は武士町人は町人という実践の心がまえの問題、つまり社会のなかで具体的身分をもつ者としての態度の問題が

意識にのぼるのではなからうか。ところが興味があるのは、梅岩における「礼」の位置づけをみると他の多くの儒者と異なり、「礼」の概念は彼にとっては本質的なものでないようによくみうけられることである。たとえば『齊家論』中の、儒書講釈の席で梅岩が袴を着用しないことに関する問答をみてみよう。質問者は「曲礼」を引用しつつ、梅岩の服装を「礼をすつる」ものとして非難する。これに対して梅岩は、そのような解釈は「表一通」のもので、大事なものは「実は本也、礼は末也」として、行為の内面性を重視し、「形」はあくまでも自然のままの *sein* であって、それが直接的に人の在り方 *Sein* を規定するのではない、と主張している。

かかる梅岩の「礼」の理解については、『石田先生語録』巻五中の挿話も参考になろう。それはある人の、孔子が顔回に「克己復礼」の意を汝は会得したと思うが、教の「至極の理を一句を以て」言えかどうかと質問したとすれば、今顔回にかわり答えんとすればなんと答えるかという質問に対する梅岩の自己の夢に托した返答である。そこで梅岩は、「うつ蟬のものけのからのおのが身にころありとはいはまはしら露」、「草かれてやどなきときは霜となる末しら雲の果をいへとや」という二首を示し、今まで「仁義礼智忠孝ノ名目」のみを求めていたため、「广大ノ心」を知らず苦悩したが、忽然と目がさめた。「克己」とは己を忘れただ天地になりうるごと、「復礼」とは首は首、足は足で「自然ノ道理」を顛倒しないこととで、「自然ノ外ニ元来聖ト云フベキ名モナシ、聖ナケレバ愚ト云ベキ名モナシ」といわねばならぬ。したがって今となつては「仁義孝悌忠信ハ悉ク古今ノ粕ナリ」と悟つたという。ところが再度夢中

に孔子があらわれ、今の理解も中途半端であると言われて目がさめた。すなわち「言句」に出した点が中らざるところで、「我モ今ヨリ人ニ応ゼバ：暑キトキハ暑シト云ヒ、寒キトキハ寒シト云ヘシ。聖賢モ同ジク寒暑トノ玉フマデノコトナリ」と反省したという。彼の心理の説明は、この後にも続いているが、いづれにせよわれわれは、かかる態度に、内面的なものへの志向を強く示している梅岩の思惟の特色をうかがうことができる。ちなみに「礼」という言葉が『梅岩全集』中には、索引によつてもわづか五ヶ所、うち一ヶ所は欄外の書入という点にも梅岩の傾向をみとめうると思われる。

さて次に、少しく視点をかえて、梅岩が「世の人の鏡と成るべき者は士也」とか「清潔の鏡には士を法とすべし」とかいふときの意味をふりかえておく必要がある。たしかに武士の生き方、特にその猷身・清潔の行為が庶人の模範とはされているが、それは究極的には普遍が特殊にあらわれたものであって、武士の臣道も一つの特殊な生き方でないかという相良氏の指摘は重要である。それに加えて、われわれはこの場合の「鏡」という表現について、それは現実の武士の姿全体を指しているのではなく、あくまでも人間の典型としての武士をさしていることを指摘しておかねばならぬ。すなわち梅岩は「我ラコソ武士ハ潔白ノ法と思へ、世界ハ広キコトナレバ不義ノ物ヲ鼻ヲフサギテ取り孟子ニソシラルルヤウナル武士是非ニアルマジトイフニハアラス。我ハ聞及バズト云コトナリ（註、これは梅岩の遠慮というよりは皮肉であろう）。……マシテヤ路ヲ密タニトル武士ナドノアラバ、不義物ヲ鼻ヲフサギテ受ルヨリ一等モ二

等も下ルユエニ畜類ニ同ジコトナリ」という（『語録補遺』）。さらに彼はこの後につづけて、「向事モ一通リニ聞きアヤマルコトナカレ。其盗人ヤ畜類ト同ジク成リユクハ口惜シトハゲミ勇ミ、形ハ商人ナルハ天命ノナストコロ、心ハ何ゾ商人ノ形有ランヤ」という。この主張こそ人間の本質の重要事として、梅岩が把握した自覚でなかつたかと思われるのである。

この点に関連して、中沢道二が「形にうけ得て生れた身分相應の程」に應じるのを「礼」ととらえ、「形」と「礼」の關係から現実を容認していったこと、さらに「形」と「心」について「一切万物」は天の生じた土で、「土が形の通りしているが道」とのべ、「形」を具体的な「礼」に直結したとき、現実の身分の差別相をそのまま固定して、政治的秩序の世界と個人の心の世界を明確に分離し、後者の重現にかたむいていったこと、また特に徂徠学に代表されるがごとき「礼」の理解と、梅岩の理解との連関をも考慮する必要がある。さらにまた梅岩の「法」の概念（拙者『近世日本庶民社会の倫理想』中の「心学の倫理と論理」参照）についての検討も、あわせて考察の対象とすべきであろうと思われる。

## 明治国家とキリスト教

大 内 三 郎

明治政府の執つた文明開化、近代化の施策については種々評価が

あるが、上から率先して日本の独立を確保するため近代化という巨大な歴史的課題を政治的に果たそうとしたということは言えよう。

そのため行政・軍事に関してはもちろん、経済・産業等から科学・技術・教育など多面的に早急に西洋諸国から移入し、これを日本に樹立することが当然の任務とされた。したがって明治政府の政治機能はきわめて多彩で、しかもそれぞれの分野を中央集権的に吸い上げ、統一する方向につくり上げられた。そのためか明治国家の中性的政治体制と、長い伝統をもつ皇室↓天皇をもつて神話的神聖性をもち機軸にして忠孝を中心にした道德価値体系とを無媒介的に組み合わせ作業は、頗る順調になされた。その結果明治国家は、神話的な神聖的永遠的価値をもつ自己目的的存在となり、それを背景に明治政府は政治的権力と倫理的權威とを併せる二重の構造をもつた。

ところで、明治のキリスト教の政府に対する立場は、一言にしていえば、野党的であつた。明治政府にとってキリスト教は招かざる外来の客であり、好ましくない存在であつた。それは政府の執つたキリスト教への態度にはつきりと伺える。当初のキリスト禁令、またその禁令の高札撤去、神官仏僧以外の自葬の禁止、およびその解禁、キリスト教徒による信教の自由請願、文部省訓令第十二条等の経過を見るとき、そこに一貫しているのは、明らかなキリスト教の存在無視の態度である。それは明治四十四年の「三教会同」まで続けられた。およそ明治時代を通じてキリスト教は明治政府の政治的視圏の外に置かれた。それは陰然たるキリスト教にたいする圧力となつていった。キリスト教の野党的立場は、当初けつてみづから

進んで取ったものではなく、むしろ否応なく明治政府からそこに置かれたというのが実情である。そして進んで自覚的に野党的立場に立ったのはそののちのことである。

福沢諭吉が「宗教は人心の内部に働くものにして最も自由、最も独立して毫も他の制御を受けず。毫も他の力に依頼せず、世になす可き善」だといっているのは、彼の宗教にたいする優れた見識を示している。宗教とは本来世俗的なものにそうある可きであるにもかかわらず、「我日本に於ては則ち然らず。」わが国においてそれぞれの宗教(宗派)が旺んになったのは、その「威力の源を尋れば、宗教の威力に非ず、唯政府の威力を借りたるものにして、結局俗権中の一部分に過ぎず」(文明論之概略)といったのは有名である。

すべてがそうではないが、誤りだとは思わない。してみると、日本のキリスト教が世俗的政治的権力から解放されて、純粹に自己の持つ宗教としての実力を發揮するに、野党的立場はプラスでこそあれ、けっしてマイナスとは考えられない。キリスト教が政府から疎外されて野党的立場に立たされたが、後になって積極的自覚的な野党であらうとしたゆえんでもある。

ただキリスト教の野党的立場を語るとき、一つ考察するべき問題がある。「政府」ではなく、キリスト教をめぐる「国民」の動向である。野党といえは、明治初期野党の第一党は自由民権論者であり、中期から後期になると、社会主義者があり、自然主義文学の担い手もそうであり、他に近代的自我に目醒めて野党的立場に立った者も少くない。野党はキリスト教徒だけではない。そのためか、キリスト教徒と自由民権論者・社会主義者などとの交流がなかったわ

けではない。しかしながら、全体的にみると、野党的「国民」からはもろろんのこと、他の野党的「国民」からも時に突き上げを喰うことはあっても、喜ばれる存在ではなかった。このことは明治政府のキリスト教に対する陰然たる圧力と重つて強い圧迫感をあたえずにはおかなかった。

周知のように、明治のキリスト教徒の入信には、個人的契機もさることながら、日本国家の独立を確保すべく、日本の近代化のためというきわめてナショナルリスチックな動機に出たものが多い。その点では明治政府のその辺に関する目標と近接していて共通の地盤に立っていた。しかも彼等には「異国に起源をもつ信仰を受け容れるならば、私は祖国への反逆者となり、祖国の信仰にたいする背教者となってしまう」(内村鑑三、余はいかにしてキリスト信徒となりしか)。伝統的信仰への背信、祖国への反逆、このコンプレックスから免れることができなかった。それは克服されねばならない。そのため、彼等は、一方において、西洋諸国から移入したキリスト教の教義内容を内面化して主体のなかに吸い上げ、その真理を自己の支柱とする作業を営まねばならなかったが、それに止らず、かかるキリスト教の信仰とともに、それが愛国の倫理とどのように結ぶか、しかもその論理は彼等の右のコンプレックスを克服するものでなければならぬ。具体的にいつて明治国家の自己目的とする道徳価値体系を克服するに足る論理でなければならぬ。

キリスト教が積極的自覚的に野党的立場に立とうとしたのは、明治二十年代に入ってからのもので、実際には内村不敬事件↓教育と宗教の衝突事件を経てからである。この二つの事件(それに同じこ

ろ起った新神学問題)は、一つのプリズムのようなもので、これを通してはじめてキリスト教は、客観的には、挾雑物が除かれ曲りなりにも修正されたものとなり、また前記のキリスト教の信仰と愛国の倫理とを結ぶ論理が確認された。主体的には、キリスト教が主体の内部に吸い上げられ内面化して自己を目的とする明治国家の政治的権力と倫理的権威を背景とする道徳価値体系にたじろがなかつた者が生れた。

それはキリスト教信仰による個の自覚に通じる。具体的にいつて、それは「人の靈魂は神のものである。これを国家の一手に握り潰されてたまるものか」(植村正久)、「真理は国家よりも大なり」(内村監三)。このような明治国家の枠を破り、その自己目的的な価値体系を否定する普遍的な真理を核とする倫理が自覚されたからである。内村はそれを神の義と愛に集約している。神の愛と義はイエス・キリストの降誕から十字架上の死とその復活の事実を実現された。それ故、人間はまた神の愛と義とを実現できる。それを実現することが日本を愛することだという。

このようにキリスト教の唯一神が国家を超えた普遍的真理を提供し、それと現実の国家との緊張関係に愛国の倫理を提示した。かかる国家を超えた真理と愛国の倫理を自覚できないものは、高山樗牛の「逢迎主義」といわれるような所で自己目的な明治国家の倫理体系に吸収されキリスト教徒であることを辞するか、宗教を信仰の立場に限って倫理に力点をおくことしかないようになるか、おくとしても明治国家の道徳価値体系の埒外の分野に設定するかになる。このプリズムはキリスト教の光線をあるいは消滅させ、あるいは微

妙に屈折させる機能をも果した。

明治国家との関わりにおいて他の宗教すなわち仏教・神道がどんな役割を果したかはしばらくおき、野党的立場に立つキリスト教は右のような信仰と倫理とを表明することによって、その戦線を整理しながらすすんで野党的立場を堅持した。しかし、内村不敬事件↓教育と宗教の衝突事件において明治社会において稀れにみるような論争を展開しながら、論争は何となく終りを告げ、その行方はどうなったかはつきりしない。しかも被害を被ったのは結局、前記のごときキリスト教側で、明治国家の道徳価値体系は依然として健在を誇って破綻を見せなかった。それは明治国家の政治体制と神話的道徳価値体系とはつねに絡んでいて、後者の体系が多少損害してみせても現実の政治体制が依然として現実の権力を担って揺ぎなく、そのかぎりにおいて体系自体の損傷を実感として与えなかったからである。それには、前記キリスト教以外の野党的「国民」もキリスト教を一顧だにしなかった事も大いに関係がある。これは一考すべきことである。