

近世国家の宗教編成とキリシタン排撃

はじめに

長崎という殉教の地で、キリスト教排撃に関わった側からその思想を語ることの重さを思う。正当化に流れる危険性をはらんでいる以上、慙愧の念ぬきには語れない。キリシタン排撃が近世国家の成り立ちからして必然とされたことを語ることになるが、それは、近世国家、延いては歴史的な国家という他者排撃の暴力装置に従属することが、万人の救済という宗教理念の喪失として結果することを示す。そこでは、己が真実と信ずる宗教によって対立する宗教を排撃する、いわば護法の精神が、国家による暴力的他者排

撃を正当化する。それには、鎮護国家の宗教として、国家を相対化する宗教を抑圧してきた歴史が関わっている。排耶論の形成は、そのような宗教史の帰結でもある。

ここでは、キリシタン排撃の論理が、仏教の如何なる論理から導き出され、国家編成原理と如何なる関わりを持つたかを解明し、思想史としての排耶論の意味を問う。

一 排耶論の展開

十七世紀前半の排耶論は、元和六年のハビアン『破提字子』（『日本思想大系 キリシタン書 排耶書』岩波、一九七〇）、寛永十九年の正三『破吉利支丹』（同前）、雪窓の正保四年

大桑 育

『興福寺筆記』・同五年の『対治邪執論』（大桑編著『史料研究雪窓宗樞——禅と国家とキリシタン』同朋舎出版、一九八四）の四書に代表させることができるが、ハビアンと雪窓を中心に、正三は参考に留め、核心をなす諸教相似論、擬似仏法論とキリシタン奪国論の様相を見る。史料引用は、紙幅の関係から極力省略し上記収録書の該当箇所の頁を附記する。

1 ハビアン

ハビアンは、日本人で最初のキリシタン教理書『妙貞問答』を慶長八年に著したが、同十三年には棄教、その後長崎に赴き、奉行長谷川権六と協力して排耶活動に従事し、元和六年に至って排耶書『破提字子』を著した。將軍秀忠への献上書であったという。

『破提字子』では、デウスは、天地の能造主で四時を主宰し、無始無終無色形、万徳の根源（四二六―七頁）、現当二世賞罰の源（四三〇頁）、天地に充滿する（四三三頁）、という特質において捉えられる。デウスのこのような性格は、諸教に通ずるものであると云うのが『破提字子』の主張である。各論点別に検討を加える。

第一に、デウスの能造主としての性格が諸教に相似するという論で、老子では先天地存在の「万像主」があり、論語の「天」は四時を行じ百物を生ずる能造主であり、仏法

は四劫説で世界の生成転変を説き、神道は国常立尊始め三神の天地開闢があつて（四二六頁）、それぞれ能造主性を持ち、デウスのそれと相似する。それと共に、老子の「万像主」が無形本寂であり（同）、仏法では「法身如来、無始広劫ヨリ本有常住」で言語道断の存在である（四二七頁）ように、諸教の究極原理は先天地・無始無終無形の非実体である。それらと相似するから、デウスもまた非実体究極原理と捉えられている。デウスは人格神ではなく、究極原理なのである。

第二に、第一の非実体究極原理論に立てば、神仏は人間という実体を持つことで能造主ではありえない、というキリシタンから神仏批判が生まれる。それに対して『破提字子』は、応化の如来は仏が衆生済度のために人間と生まれた姿、神は本地から垂迹して人間と現れたのであり、本体は人間ではないと云う。『中庸』の「齋明盛服、以承祭祀」の文が引かれる（四二七頁）が、本来この文の前にある「鬼神之为徳、其盛矣乎、視之而弗見、聴之而弗聞、体物而不_レ可_レ遣」からすれば、鬼神の徳の非実体性を暗示していると思われから、これまた非実体究極原理である。このように仏神人間論へ反駁がなされる一方で、ゼズ・キリシトはジョゼイフとサンターマリヤから生まれた人間であると逆批判し、その人間キリシトという存在を、

神仏の因位と同様であり、一旦は人間として現れることに
おいて両者は同じとして議論を打ち切っている(四二八頁)。
神仏人間論は、本体の非実体究極原理から出現した人間で
あることで、キリシタンとの相似論となる。

第三に、能造主が現当二世の賞罰の源であるためには、
靈魂不滅論が問題となる。ここではスコラ哲学の草木・禽
獸・人間の三魂格別説から、人間の心へのみ付与されたア
ニマーラシヨナルは無色無形、不滅であるゆえに、後世に
生き残つて賞罰の対象となるという説が問題にされる。破
するに、事理説によつて、理は事である万物に賦せられて
いるが、人間の心には身欲を制する究極の理が付与されて
いるのであり、儒の人心に対する道心、仏の意・識に対す
る心、それとアニマーラシヨナルは同じであるという(四
三〇―二頁)。ここでの事理説は、仏法のそれが本体(理)
と作用(事)の關係論であるのと異なり、むしろ儒教の理
一分殊論と見るべきで、アニマーラシヨナルが儒の理との
相似において捉えられ、靈魂不滅と理の事物への遍在性が
問題にされる。これまた非実体究極原理論に立脚した相似
論である。このアニマーラシヨナル論が『妙貞問答』を貫
く論理で、東アジアのキリスト教思想におけるまったくユ
ニークな観点であったという論は注視してよい。

第四は、能造主万物遍在論で、真如法性は本分の天地に

充塞して世界に遍満する理であるという仏説を示して、
「似タル事ハ似タレドモ、是ナル事ハイマダ是ナラズ」(四
三三頁)と相似論をいう。

以上の相似論は、「何ゾ提字子ノ宗バカリニ……説ヤ」
(四二六頁)、「無学ノ人ノ邪見」(四二七頁)、「汝知ベカラズ」
(四二九頁)、というように、キリシタンを無学無知の邪見
とすることで、相対化するものである。さらには「此異端
ニ惑セラル、」(四三二頁)、「誑スハ曲事」(四三三頁)とい
うように、人を騙す異端であると語られる。つまりは相似
性の内での差異としての異端なのである。キリシタンは、
仏法、儒教、神道などが独自に存在しながら相互に相似し
ているように、同じ思想基盤に立脚しながらその異端であ
るといふ認識となる。

第五には万徳根源論である。究極原理としてデウスは、
無始無終の非実体でありながら万徳の根源となるが、仏性
は無智無徳である故に万徳の根源たりえないとのキリシタ
ンからの批判に対して、無智無徳こそ眞実、朱子の虚靈不
昧の理を知らないかと反論する(四二九頁)。究極原理が非実
体であることにおいて共通しながら、そこに個別性の根源
を見出すか否かという差異である。柳の根、花の木には緑
も紅も備わっていないが、柳は緑、花は紅となるのは「自
然ノ道理」であり、老子の「道生」一、一生」二、二生」三、

三生「万物」、虚霊不昧の本源からの陰陽が生成して万物に気の差異が付与される（四二九―三〇頁）。無である究極原理から有の個別性が成立することを「自然ノ道理」と説くのであり、これがハビアンの根本的立脚点で、キリシタン教理との最大の差異なのである。

以上の全ての論点において、ハビアンはデウスの非実体究極原理性を説くが、それは「自然ノ道理」論でもあった。そこに個別実体性が根拠付けられるか否かが問題であった。『妙貞問答』の儒道論では、太極は陰陽であり無智無心であるから、そこから和合離散という運動が起こりえない、虚無自然から天地陰陽は生まれないと、「自然ノ道理」論を否定していた（一一六―八頁）。『破提字子』はこの論理を逆転して「自然ノ道理」論に立つて、デウスの能造主性を批判する。

第六に、キリシタン奪国論がある。相似であり、共通の思想基盤にあるなら、キリシタンは何故排斥されねばならないのかと問えば、凡夫を惑わし（四三二頁）、無量恒沙の人を造り地獄に墮さしめた（四三三頁）という罪悪が掲げられるが、神国仏国である日本では、仏神を罵詈した結果としてすでに神罰仏罰を蒙っていると、大友宗麟以下の没落が例にあげられている（四二七―八頁）。それなら斥破するまでもないことになる。そこで、キリシタンは悪を育て

善を蔑ろにすることが挙げられる（四三七頁）。十戒の第一に、主君父母よりもデウスを敬い、デウスの心に背くことは、君父の命といえども随わず、身命を惜しまず、「国家ヲ傾ケ奪ヒ、仏法王法ヲ泯絶セントノ心」（四四一頁）が籠められているという。仏神帰依の君命に背いて身命を惜まずデウスに随うから、仏法神道が滅びて王法も傾き、風俗が破壊され、これによって国が奪われる。ノウバーイスパニヤなどは武力によって国が奪われたが、日本は勇猛であるので法によって千年後に奪うつもりである。マルチルと云い、法のために身命を投げ打つ徒こそ「国ヲ奪ントスル残賊之徒」という（四四一―二頁）。

デウス尊重による君父背反が奪国となるというだけで、相似論・異端論とは別のレベルで云われているが、そのための特別な論理が用意されているわけではない。しいて関連付ければ、相似論の中心となったデウスの究極原理論は、その人格的絶対神の性格が剝奪されることで、デウスの命そのものを相対化し、奪国への展開を遮断する機能をもとう。それにしても奪国という政治的レベルの問題が先行的に存在し、まず奪国ありきであり、その排除のためには信仰が奪国となるというイデオロギー暴露があれば十分であった。

以上を要するに、ハビアンキリシタン批判は、その絶

対者であるデウスが儒仏などの非実体究極原理と相似するという論であり、それでは排耶たりえない故に、それとは別個に、その異端性が人を惑わし国を奪うという排耶論がいわれているだけである。

2 雪窓

正保四年五月に行なわれた雪窓の長崎排耶説法の筆録が『興福寺筆記』である。長崎では、すでに元和期から幕命による排耶活動が行なわれていた。一庭融頓は寛永十九年に家光・明正天皇に謁して禪師号・紫衣と普昭皓台寺号を与えられ、天草に国照寺、長崎に三カ寺を開創して排耶に努めた。浄土宗大音寺伝譽も元和期から排耶活動を始め、キリシタン跡地に寺地を与えられ、寛永十八年には朱印を受けた。法華宗本蓮寺開基日慧の活動も同様であった。こうした幕命による長崎排耶活動を踏まえて雪窓の排耶説法があった。

正保三年、大陸の内乱に鄭成功の救援要請が幕府にいたると、直ちに西国大名に海防が指令され、長崎には日根野吉明が派遣され、キリシタン査驗が実施された。雪窓は、寛永十七年に後水尾上皇に召されて説法し、正保二年江戸へ出、翌三年には妙心寺に出世して紫衣を勅許された後、一旦臼杵多福寺に戻り、次いで長崎に至る。幕命によると

記した史料もあり、盟友正三が天草で排耶活動に従事し、長崎奉行馬場利重と密接な関係を持っており、雪窓の説法には馬場の命による長崎町人の組織的聴聞があったこと、説法修了後に、排耶を担当する大目付井上政重の長崎出張があったことなどは、雪窓の排耶説法が幕府との関連においてあったことを窺わせる。『対治邪執論』はその報告書であるが、説法の記録『興福寺筆記』を踏まえて翌五年に新たに執筆された。その論理は、仏法・外道を学んでキリシタン説が成立したという意図的擬似仏法形成論、盗用論を基調にしている。

第一に、「深頼_二天主、(中略)死後生_二彼天、而受_二無量樂_一矣」という天主への帰依による死後生天説は、三界唯心の理を理解しない六師外道の説で、心の外部の勝妙天という天地万物生成者を取り込んで、仏法外道混雑一法として作り上げたと論ずる(六八頁)。キリシタン説を天主帰依、来世往生という特徴において捉え、それは三界唯心の理に反して外部に造物主を立てる外道の説、擬似仏法であると論ずるのであり、雪窓独自の論理である。ハビアンでは三界唯心の理に相当する究極原理が「自然ノ道理」であり、正三では三界唯心の理論はあるが、それらが天主帰依や来世往生と結びつけて説かれることはなかった。

その後の『邪執論』では、意図的擬似仏法形成論が詳述

される。是寸須が仏の名相を学んで外道となつたといひ、
天主教法という名は最勝王經の王法正論から、天主の独住
は俱舍論の梵天王を取込んだといふ。論拠と想定される經
典からの長文の引用がなされ、梵天王を泥烏須とするよう
な名相の剽窃が列挙される(八九—九二頁)。

雪窓排耶論で、天主帰依死後生天が問題とされたのは何
故かという問題が生ずる。それは第二の念仏宗日蓮宗批判
と関連する。念仏宗・日蓮宗における弥陀・釈迦への一仏
帰依、称名・唱題という専修性での死後往生がキリシタン
説と相似すると批判する。それらは、応機無法之正法が内
にあることを知らず、外に向かつて仏を求めらるゝことで専修
主義となり、衆生本来成仏、現身成正覺を知らないことで
来世往生となる(六九頁)。外部ではなく内部にある応機無
法之正法とは、三界唯心の理であるから、三界唯心の理へ
の無智が擬似仏法としての専修性や来世往生を成り立たし
めているといふ。排耶は、排念仏・日蓮宗であり、排専修
性・来世往生であり、心の外部に絶対者を立てることへの
批判に立つ。浄土宗大音寺、日蓮宗本蓮寺の排耶活動を面
と向かつて批判するものであったから、大音寺から激しい
反駁があつた。これに先立つて、肥後から来たつた一向宗
僧も反論を行なつていた(八六・七八頁)。これらに対して
雪窓は改めて説法を行ない、悪人往生、弥陀への捨身命を

問題とし、キリシタンのマルチリに同じと難じている(八
六頁)から、専修性や来世往生に付属した悪人救済や捨身
命の熱烈な信仰を危険視しているのである。雪窓の排耶は、
三界唯心を逸脱し、外部の絶対者に向かう熱烈な信仰心を
排斥するものである。

第三に、キリシタンからの、法蔵比丘という人間が所願
成就して阿弥陀となつたといふ弥陀人間論、その西方浄土
や寂光土は下界であるといふ論が述べられる(六九—七〇
頁)。ハビアン第二論点であるデウス人間論に対応する
もので、三界唯心の外部に立とうとする念仏宗日蓮宗の弥
陀釈迦が人間化されることは、雪窓にとってむしろ有利で
あり、これを三界唯心の理から内部化すればよい。弥陀は
仏の智恵である妙觀察智の果号であり、心に内在する自性
弥陀(七三頁)とするのがそれである。

『邪執論』では、『筆記』と同様にキリシタンからの釈迦
弥陀人間論が再論され、反論も詳細化し、三界唯心を悟れ
ば仏であり、釈迦は無上正覺の仏であるから、譬え人であ
ろうとも釈迦以外に教化主はありえない(九四頁)と、現
世成仏の教化主と規定しなおすのである。外部に出ようと
する弥陀を、自性弥陀として三界唯心の内部に引き込むこ
とを意味する。ハビアンゼズス因位人間論が、デウスの
相対化をいうものであつたのに対し、ここでは一歩進めて、

三界唯心から、外部としてのデウス弥陀釈迦を否定する論理なのである。

第四に、デウスの本体であるスヒリツと三界唯心の理の差異が説かれる。ハビアンでの第一の能造主無始無終論、第三霊魂不滅論に対応する。スヒリツは見聞を離れた不生不滅の体である(七〇頁)と非実体的超越性で捉えられるが、仏法の名義を学習しながら実を理解し得えず、スヒリツは人々具足の真如と知らなかった(七一頁)と批判する。それに対して真如は、昭々靈々たる一物で、不生不滅、名不得という超言説の存在であり、天地万物の根となる(七三頁) 非実体的超越的原理であり、釈迦所説の本源である三界唯一心、心外無別法という唯心論、そこに立脚する自性弥陀と、原理内在性を言う。キリシタンにはその唯心論と内在論が欠落している故に、外部に向かう「向_レ外頼_二天主_一」(七二頁)という誤りとなる。三界唯心論に外部はないという論理が、全てを貫いている。デウスと弥陀が非実体的超越的であることを共有しながら、その外在性と内在性において相違するのであり、これが絶対的な差異なのである。

第五に奪国論がある。『筆記』序文には、キリシタンの専修性と来世往生が凡夫を縛住し、徒党を組ませ、国を奪うと説かれていた(六八頁)が、さらに展開され、ゼズス

が徒党によって奪国を企て、ジュデヤで磔刑となつたけれども、弟子たちは終にロウマや諸国を奪つたのであり、日本を取らんとする謀も四五度に及んだという(七一頁)。「喜利志祖之法、奪_二他国_一之計略也」(七三頁)という言葉のように、奪国性の暴露に帰結する。改めての評論は不要で、専修性と来世往生での縛住を原因として示せばよい。「今時邪師」も、一様の法を説く故にその門葉は一味をなし、一定法で人を縛住し徒党を結ぶことで外道に同じ(八二頁)というのは、念仏宗・日蓮宗にもキリシタン同様の危険性を見ていたことを示す。『邪執論』では奪国論は『筆記』以上の展開がない。

雪窓の奪国論は、ハビアンでは君父背反(四四一頁)、正三では神社仏閣破壊(四五六頁)に根拠付けられたことからすれば重要な変化である。キリシタンが現実的危機と認識された時期であつたことが相似論から疑似論への展開を促し、かつて一揆による奪国を実現した真宗やそれに類する日蓮宗をキリシタンに擬えるのは極めて有効な戦略であつたらう。

第六として、奪国論を補うように神祇論がある。『筆記』では全く言及がないが、『邪執論』では、神祇は天子以下の異徳者あるいは子孫が祭つた先祖であり、忠孝の問題であつて、これを罵倒し社堂を破壊するのは衆力による奪国

である(九四・九七頁)と、忠孝否定Ⅱ神祇破壊Ⅱ奪国論が述べられる。

以上のような雪窓排耶論は、キリシタン及び念仏宗・日蓮宗を三界唯心の理の外部に立つ擬似仏法であると非難するものである。三界唯心の外部のデウスや弥陀に絶対的に帰依し、来世往生を求める信仰によって、人々を呪縛し、徒党を組ませることが奪国となると論ずる。ハビアン相似論は排耶論としては明確さを欠いたが、雪窓擬似仏法論では原理の外部にキリシタンを置くことで排耶論としての性格が明瞭になっている。

二 宗教編成論

原理は内部にあり、外部に原理を立てるものは排撃されねばならない。これが近世国家の要請に応えた排耶論の帰結であるなら、近世国家の編成原理との関係が問われねばならない。かつて考察したことがらをベースに述べることにする^③。

近世国家は仏教諸教団を(統制)したとされてきたが、何故(統制)されねばならなかったのかと問うなら、信心によって自立しようとする百姓を基盤に国家を編成するには、百姓の宗教性を統御しうる仏教教団を(統制)する必

要があった、とみなし得る。仏教教団を寺院諸法度で制度的に囲込み、体制内部に取り込むことであるが、それは(統制)というより(編成)が相応しい。その時、(編成)する側に諸教団を吸引する求心力が求められる。権力者の神格化、国家体制の神聖化が課題となる。

1 神格化

駿府時代に家康は、寺院法度で囲込みを始めると共に、自身の神格化の試みを開始していた。およそ百六十回催されたという僧を招いての論議・法問は、それが元来宮中御齋会の内論議に由来し、仏法によって統治する君主たる転輪聖王としての天皇が八宗を総覧する場であったから、家康を諸宗総覧の転輪聖王に擬えるものであった。論題を見れば、則身成仏、現世安穩後生善処、五逆罪人成仏、自力他力、法華弥陀一体など、民衆救済に関わるものが中心で、それを総覧する家康は救済主体に上昇してゆく。

家康は、日課念仏で「南無阿弥家康」と書したと伝えられ、阿弥陀仏となつたと信じられた^④。ある浄土宗僧が、諸宗を博雑に学ぶ非を言上したのに対して家康は、一身の後生ならともかく、天下国家の主としては、「天下万民をして悉皆成仏せしめんと思ふ大願を立ねばかなはず^⑤」と述べたと伝えられる。転輪聖王は諸宗教に超越してこれらを総

合編成する。諸宗教は自律しつつ共存し総合されねばならない。死後に家康は東照大権現となる。

2 王権神話と体制神聖化

東照大権現を国家の始祖神として神話化する動向が、家光政権期に顕著になる。家光自身が「二世権現、二世將軍、二世転輪」と意識したのは、徳川將軍権力が神聖王権であり、始祖東照大権現に始まって家光に受け継がれたという王権神話の始まりである。東照大権現は王権神授者の位置にあり、神授された家光王権とその国家は神聖体制となる。王権神授者東照大権現は、天海によって宗教的統治の開創者と意味化される。山王権現、天照大神と一体であり、大日如来と同体の釈迦から授けられた治国利民法の実践者という東照大権現は、土着神でありつつ、天皇權威を自らの内に体現する国家神でもあり、その治国は仏法に起源する治国利民という宗教的統治である。將軍権力は、神聖王権として確立する。

王権と国家の宗教的編成原理構築が目指される。家光が懇願して迎えた禅僧沢庵は、諸大名と親交を結び教戒を与え、東照大権現の神格を解説する。『理気差別論』と題され、版を重ねた啓蒙書では、朱子理気論から仏教を説き、陰陽万物生成をいい、性を論じ、神仏論に至って東照大権

現は生きながらの神であつたと論ずる。最眞偏頗なき正直な心が神であり、神は「伸」であつて「いたらぬ所もなく」天地に遍在する理でもある。儒の理Ⅱ仏の心Ⅱ神という論理が形成され、理が心に内在する故に神もまた心に内在する。こうして〈理Ⅱ心Ⅱ神〉論という究極原理内に論が形成され、それが国家の編成原理となる。東照大権現に限らず、明君聖王と呼ばれた人々も全て神であるから、大名たちも神になり、將軍大名間秩序は神聖体制となる。儒者もまた同様な議論を展開する。羅山は『神道伝授』で理当心地神道は王道と一理であるといい、心の外に別の神なく別の理なしと述べているから、沢庵の〈理Ⅱ神Ⅱ心〉論と同じ論理である。近世国家は、内部に究極原理を持ち、その原理に従う神聖国家として編成された、と認識された。

3 社会的合意調達と仏教治国論

神聖国家は民衆救済を掲げることで、その正当性の社会的合意を調達する。『東照宮御遺訓』は、神儒仏一体の天道による治国家家康を描き出し、慈悲が万物の根源であり、そこから流れ出る知恵と正直によって、公正で安穩な治国が実現されると説く。この書は、貝原益軒によって儒教的改変を蒙っているが、原初形態を伝え、寛永期成立と判断される『井上主計頭覚書』は、仏教ないし三教一致の言説

によって武道Ⅱ撫民仁政Ⅱ神儒仏三教一致Ⅱ慈悲を根本、という思想が展開される。諸宗教に通底する慈悲が国家編成の原理となる。益軒本では抹消された家康阿弥陀仏論も見えていて、慈悲の体現者阿弥陀仏の治国として徳川国家がある。権現様慈悲の君主観念は『三河物語』にも顕著に見られ、この観念は、徳川家中から元和寛永期に出現したことが知られる。諸宗教一致による民衆救済の神聖国家として社会的合意が目指される。

同様な議論を政権の周辺で構築したのが、鈴木正三を中心とし雪窓もその一員であった仏教復興運動の僧侶たちであった。¹⁵ 彼等は盟約を結び、衆生済度に立ち返る誓願を発し、元和寛永期に各地を行脚、修行し、人々に受戒し、大名たちに説法し、寺院を復興した。正三は、禪と念仏・戒律の一致重修をかかげる。その根底にあるのが唯心弥陀、心外無別法の唯心論であった。究極原理は内在するという論理であることにおいて、〈理Ⅱ心Ⅱ神〉論と同じ位相にある。神仏は水波の關係で、天照大神も熊野権現もその他の神々もみな本地弥陀であると説き、救済主弥陀へと神仏を結びつける諸教一致論であった。職分仏行役人説を説き、「衆生の成仏国家の治本」(『行業記』)と考え、「仏法ヲ以テ国土ヲ治ル事」(『驢鞍橋』)を公儀へ献策することを念願し、「聖王正治」(『驢鞍橋』)を理想とする神聖体制を考えた。

島原の乱後は、弟で天草代官となった鈴木重成の依頼でこの地に寺々を開いて民衆済度の拠点とし、『破吉支丹』を備えたのである。神聖君主による民衆救済の治国、唯心論での三教一致と排耶、この時期の課題が全て正三に見出せる。詠えてもこれ以上は難しいとヘルマン・オームス¹⁶をして言わしめた。

4 東アジア心学世界の形成

心を万物の根源とする唯心論は、心の制御と解放を課題とする。正三を始めとする仏教復興運動の唯心論は、究極原理としての仏性が心に内在すると説き、禅念戒の実践によって心をあらゆる束縛から解放し、自由に働かせることを目指した。この意味で〈心学〉であった。儒学でも、藤原惺窩が天理体忍して洒脱の境地に至る心の修養に傾倒し、羅山も理を心に取ったように、全体的に〈心学〉に傾斜している。

十六・七世紀の交点から、東アジア世界は唯心論世界を形成する。明朝では、陽明心学の隆盛に呼応して仏教に万曆四大師が出現し、儒仏道三教一致、禅念融和の思想が唯心論を基盤に展開し、その意味で〈心学〉であった。朝鮮では李退溪の朱子学が隆盛であったが、これまた心の敬の哲学であり、心を制御し規範としながら、そのことによつ

て心の解放を目指したと捉えるなら、これまた〈心学〉である。日本での仏教・儒教の〈心学〉形成は、東アジア〈心学〉世界の成立を意味する。

唯心論ないしは〈心学〉が日本近世国家を支える思惟となつて、日本は東アジア世界の内部となる。その国際関係の内部にありながら日本は、自立した独自の神聖国家たろうとして外部性を主張する。それが神国観念であるが、内部性の確保の必要から仏国観念と結合せざるを得ず、神観念も唯心論となる。東アジア世界に向かつての外部の主張であつた神国観念も、結局は内部性に収斂する。こうなれば、内部性を徹底し、その優越性を誇示する以外に独自性の確保はありえない。排耶は、近世日本国家が、東アジア世界にあつて、その内部性を誇示しつつ独自性を確保しようとするエスノセントリズムでもあつた。

5 編成と排除

神国仏国規定によつて排耶を宣言したのが「排吉利支丹文」¹⁸である。神国仏国という諸宗教総合に対して正宗を惑わし奪国を狙うものとしてキリシタンが位置づけられ、排除された。排耶という原則とその論理が決定された。キリシタンは神国仏国という諸宗教総合の内部に包摂されない外部となつた。しかし、その外部性を論理的に明確に

する排除の論理は、いまだ形成されてはいなかった。

慶長段階で、羅山が松永貞徳に論戦を挑んだことがあつた。¹⁸ 仏が儒を盗用したという羅山と、儒は仏の異端という貞徳の論戦である。盗用や異端という論理の根底には、儒の性の観念と唯心弥陀説の相似論があるから、羅山も貞徳も唯心論において同一基盤にある。羅山がハビアンを想定しながら、キリシタンは儒老荘列からの盗用とを言うが、それは相似論の域を出ることがなかった。

ハビアンにおいても、非実体究極原理論、内在論に基づく諸教相似論でのキリシタン把握であり、精々のところ擬似仏法論であつた。その内でのキリシタン側からの神仏人間論は、神仏権威の相対化を計ることで、東照大権現や大名達の神聖性を打つ意味をもつたが、それへの反論もまた、キリストとデウスの関係を応化や垂迹の論理で把握したように、相似論の範疇に止まつていて、排撃の論理にはなっていない。

こうして漸くたどり着いたのが雪窓による奪国排撃の論理化であつた。この間には、唯心論を編成原理とする神聖国家の論理が構築されていた。雪窓はそれに対応するように、かつて奪国を企てたものとして真宗や日蓮宗を名指して、その外部性を批判する。専修主義と来世往生信仰は、その弥陀釈迦が真如常住、自性弥陀に反して外在するところ

ろに成立根拠を持ち、現身成正覚に反する来世信仰となつたというのがそれであり、キリシタンのデウスは、そのような弥陀釈迦の内存在への無智による擬似的な外在的絶対者であるとして、排撃される。唯心論世界東アジアにおいて、その原理に依拠して編成された日本近世国家は、その原理を保持しようとすれば、外部に立つキリシタンを排撃せざるを得ない。その意味で、東アジアの国際関係において、その内部でありつつ独自に自立するという日本近世国家の主張が、排耶論を必然としたという側面も考慮されねばならない。

キリシタンを究極原理内在論で捉えて相似論・疑似論が展開された。新たに出合った宗教・思想は、認識しえたこととの再構成となる。それでは排撃の論理になりえない。外部に絶対者を立てる在来宗教の奪国性を手がかりに排撃の論理が構成される。思想史における他者認識と排除という問題として排耶論がある。

注

- (1) 井出勝美『キリシタン思想史研究序説』(ペリかん社、一九九五)
- (2) キリ・パラモア「『ハビアン』対『不干』」(『日本思想史学』三六、二〇〇四)

- (3) 大桑斉「徳川將軍権力と宗教——王権神話の創出」(『岩波講座 天皇と王権を考える』第4巻 宗教と権威、二〇〇二)、同「東アジア世界と日本近世の仏教」(『日本仏教の射程』人文書院、二〇〇三)
- (4) 倉地克直『近世の民衆と支配思想』(柏書房、一九九六)
- (5) 曾根原理『徳川家康神格化への道』(吉川弘文館、一九九六)
- (6) 徳川義宣「徳川家康の一連の偽筆と日課念仏」(『金鯨叢書』八、一九八一)
- (7) 『東照宮御実記』附録卷十七
- (8) 藤井讓治『徳川家光』(人物叢書、一九九九)
- (9) 菅原信海『日本人の神と仏』(法蔵館、二〇〇二)
- (10) 『沢庵和尚全集』第二卷(昭和四)
- (11) 『日本思想大系 藤原惺窩 林羅山』所収
- (12) 『東照宮御遺訓』は近藤斉『近世以降武家家訓の研究』(風間書房、一九七五)所収。新たに大桑斉・平野寿則編『近世仏教治国論の研究』(清文堂、近刊予定)に収めた。
- (13) 前掲大桑・平野編に収録
- (14) 『日本思想大系 三河物語 葉隠』
- (15) 大桑斉『寺檀の思想』(教育社歴史新書、一九七九)、『日本近世の思想と仏教』(法蔵館、一九八九)
- (16) 黒住真他訳『徳川イデオロギー』(ペリかん社、一九

九〇)

(17) 慶長十八年十二月発布、『日本思想大系 キリシタン書
排耶書』

(18) 大桑斉・前田一郎編『羅山・貞徳』儒仏問答 註解と
研究』(ベリかん社、二二〇〇六)

付記 本稿は、二〇〇七年度大会シンポジウムでの報告を基
本にして、全体を圧縮し、あわせて論旨を明確化すること
を主眼に再構成したものである。

(大谷大学名誉教授)