

近世仏教におけるキリシタン批判——雪窓宗崔を中心に——

西村 玲

一 はじめに

近年、日本史学において藤木久志や神田千里らによる戦国史の研究が進展している。これまでのマルクス主義史観にもとづく歴史像が見直され、中近世移行期において宗教が果たした積極的な役割が新たに発見されつつある。当時の主たる思想であった仏教を踏まえて、近世思想史像の新たな構築が求められている。

中世とも近代とも異なる、近世独自の仏教思想とは何だったのか。近世仏教思想を規定しうる大きな特質の一つは、黄檗禅に代表される中国明末仏教との関わりと考えら

れる。近世仏教思想における明末仏教の影響と意義については、すでに中国哲学においては荒木見悟や神田喜一郎⁽¹⁾、日本史学では大桑育⁽²⁾などの諸先学によって、その重要性が指摘されてきたが、その具体的な論証と考察は進んでいないと言いが難い。本論では、日本仏教におけるキリスト教批判を手がかりに、その一端を窺いたい。

十六世紀から十七世紀の東アジアにおける大きなトピックスは、カトリック・キリスト教の伝来であった。通説では、デウスを俗世の権力の上位に置くキリシタンは世俗権力の否定につながるから、家康ら権力者によって禁止されたと考えられてきた⁽³⁾。しかし聖を俗に優先させる構造は、キリシタンに限らず仏教諸宗に共通することであり、そのこと

でとりわけてキリシタンを禁制する理由にはなりえない。⁵⁾ 渡来したキリシタンの布教運動が徳川幕府にどのように受け取られたかは後述するが、日本と明末の仏者たちは、多くの他者であったキリスト教からの異教攻撃と批判を、それぞれの思想的状況の中で受けて立っている。同時代の日中両国における仏教者のキリスト教批判の考察は、日本思想史のみならず、東アジアにおける宗教思想史を考える上でも重要と思われる。明末仏教におけるキリスト教批判については、他で論じた。⁶⁾ ここでは日本仏教、ことに仏基論争の矢面に立った禪からのキリスト教批判を対象として、当時の日本人の宗教観を検討し、明末仏教との思想的関わりを考えたい。

幕府によるキリシタン禁教令の翌年、大坂冬の陣が起こった一六一四年、全国にはキリシタンは三十七万人いたとされ、⁷⁾ 戦国末期から江戸初頭には新しい宗として、キリシタンは一般に知られていたと思われる。⁸⁾ キリシタン史の研究は、一九三〇年の姉崎正治に始まり、戦後の海老沢有道によって飛躍的な進展を遂げた。五野井隆史や井手勝美らによってヨーロッパの膨大な資料の開示が進むと同時に、現代のかくれキリシタンに至るまでの歴史や特質が明らかになってきている。井手は、十六世紀東アジアにおけるイエズス会の布教方針が、ヴァリニアーンによる現地適應主

義であったことを明らかにした。キリスト教を受け止めたのは、それぞれの思想界の主流であって、中国では儒教であり、日本では仏教であった。イエズス会は中国では儒教との類似性を強調したが、日本では終始一貫して仏教と衝突し続けた。¹⁰⁾ 日本人のキリシタン理解を考えるためには、その主体であった仏教思想からの検討が不可欠である。

仏教思想からの研究は、一九四七年の家永三郎による「我が国に於ける仏基両教論争の哲学史的考察」¹¹⁾ に遡る。家永は、支那と朝鮮では仏基論争は振るわなかったとする。日本の論争こそ、無の形而上学（仏教）と有の形而上学（キリスト教）の形而上学としての取り組みであり、「東西二大宗教の正面からの衝突」だったと捉えている。「無神論の禪」を仏教の典型的代表者として、近世における絶対者・来世賞罰・靈魂をめぐる論争から、近代の科学的批判と京都学派までを追った。日本における仏教とキリスト教の思想史を明らかにして、「画期となった基礎研究である。しかし論題が示すように、家永の関心は哲学史にあったから、両教における無や有といった抽象概念が当時の状況でどのような具体性と意義を持ったかについては、必ずしも明らかではない。また中国と日本の思想的関係には全く触れておらず、それ以後に発見された史料と研究の進展を踏まえて、改めて考える必要がある。

金地院崇伝の『伴天連追放之文』（二六一四年）や鈴木正三の『破吉利支丹』（二六四二年頃か）などは、政策と統治の視点から論じられており、宗教的な排耶論とは言い難い。そのなかで出色とされるのは、長崎で排耶説法を行った臨濟宗妙心寺派の禅僧、雪窓宗崖（一五八九―一六四九）による『対治邪宗論』（以下『論』）である。

大桑育は、『論』に先立つ雪窓の書『興福寺筆記』（以下『筆記』）を発見し、一九八四年の『史料研究 雪窓宗崖』⁽¹³⁾によって公開して、研究を大きく進めた。それによれば、雪窓は豊後に生まれて一向宗に入ったが、二十五歳で臨濟宗へ転宗した。諸国で修行する中で、臨濟宗の大愚宗築、曹洞宗の鈴木正三らと仏教復興を誓い、南都の真言律僧・賢俊良永から菩薩戒を受けて、俱舎・唯識なども学ぶ。豊後の稲葉氏の帰依を受けて、四十三歳で豊後・多福寺の住持となり、五十一歳で後水尾天皇に「麻三斤」を講義した。その禅風は「持戒禪」⁽¹⁴⁾と言われ、戒を重視した古月禅材（二六六七―七五二）につながったとされる。五十八歳で紫衣を勅許されて、翌年長崎で排耶説法を行い、その記録として『筆記』を遺した。翌年に多福寺へ帰り、まとまった排耶論である『論』⁽¹⁵⁾を著して、六十一歳で亡くなった。『筆記』は、キリシタンのみならず念仏や法華を批判しているが、『論』はキリシタン批判のみに絞られる。わずか

一年の間における『筆記』と『論』の大きな違いの理由は、その間に雪窓がキリシタン資料を見たからと推測されてきたが、具体的には不明であった。『論』の引用文から判断して、雪窓が見た主たる資料は、明末仏教の排耶論であることは後述する。

長崎は、一五九七年の秀吉の命による、日本最初の二十六聖人殉教から始まるキリシタン殉教の地であり、キリシタンを海外へ追放する港として禁教政策の要地となった。⁽¹⁷⁾長崎にいた商人（と思われる）ヒロンは、二十六聖人殉教の時には「長崎の都市からも、町のお歴々の大勢の人々が、屋根の上から眺めていたが、その人々の悲痛な叫びは、天までどよもし、こだまして鳴りわたっていた。……山々、谷々にあちこちと人々が群がって、しかも一切が一つになって痛ましい叫び声であった」⁽¹⁸⁾という。その五十年後、雪窓が排耶説法をした一六四七年は、清朝が北京に入った年であり、鳥原の乱（二六三七―三八）の十年後、黄檗宗開祖の隠元隆琦が来日（二六五四年）する七年前にあたる。前年には明の遺臣である鄭芝竜による来援書翰が家光に届き、説法の直後には通商を願うポルトガル船の長崎来航と、それに対する九州諸大名の出兵が続いた。

隣国の明朝崩壊と清朝建国の激動の中で、徳川幕府は南蛮貿易の禁止とキリシタン禁制を厳しく進めていた。幕府

にとつてキリシタンは、徒党を結んで国を奪うものとして捉えられており、その意向を担つて長崎に赴いた雪窓に、失敗は許されなかった。『筆記』の語気は、緊張感に満ちている。長崎奉行を後ろ盾とする排耶説法は、その年五月の二十三日間にわたつて行われ、その折に雪窓が戒を授けた者は二万一千三百人にのぼるといふ⁽¹⁹⁾。その後雪窓は、中国から渡来した明僧に対して『臨濟録』を講義した。

説法前年の長崎では、日本に渡来したほぼ最後の宣教師十人が江戸に護送された。かの地では、キリシタンの親和力は日に焼きついた残像のように、広く深く人々の心に残っていただろう。それを払拭するために雪窓が選んだ方は、人々に五戒を授けることであり、発見した理論は明末禅の排耶論であつた。禅僧が五戒を授けることが、なぜ排耶に有効でありえたか。雪窓の考えるキリシタン・念仏・法華の共通点と相違とは、何だつたのか。明末排耶論は、日本禅僧にどのような役割を果たしたか。まず当時の宗教観を見た上で、キリシタンの仏教批判を確認する。次に、雪窓の排耶論を考察していきたい。

二、後生の無——キリシタンの仏教批判

戦国乱世は、十五世紀半ばから十六世紀末までの約百五

十年間続いた。渡辺京二は、戦国末期の宣教師らが見た日本は、残酷で凶暴な人々が住む荒廃と貧困の国であり、幕末に來日した外国人の目に映つた平和で穏やかな日本とは全く異なることを書いている⁽²¹⁾。藤木らの研究によつて、戦国期に災害と「餓死無限⁽²²⁾」の飢饉や疫病が毎年のように続いたこと、それらを生きのびるために土一揆が起り、男たちは戦場へ出稼ぎに行つたことなどが分かつてきた。

一世紀以上続く戦争と飢饉は日常となつて、死ぬまでの状況は変わるまいと人が思うのに十分な長さであつたらう。当時の雑兵の心得を書いた『雑兵物語』には、戦場で喉が渴いたら梅干を見ろとして、「梅干を見ても又喉がかわくべいならば、死人の血でも又はどろのすんだ上水でもす、つて居なされ⁽²³⁾」とある。ヒロンは、「日本人はいかに貧しくても傲慢で尊大で怒り易く果敢⁽²⁴⁾」、その性質は「残忍で非情」「貪欲で吝嗇⁽²⁴⁾」という。その中を生きる人々は、僧や伴天連、仏やデウスに何を求めたか。

ザビエル（一五四九〜一五二一年に滞日）は離日直後の書簡で、キリシタンの教えを聞かずに亡くなった者は皆、永遠に地獄へ墮ちていると知らされた日本の信者たちが、嘆き悲しむことを書いている。

多くの人は死者のために涙を流し、布施とか祈禱とかで救うことはできないのかと私に尋ねます。私は彼ら

に助ける方法は何もないのだと答えます。……彼らは神はなぜ地獄にいる人を救うことができないのか、そしてなぜ地獄にいつまでもいなければならないのかと、私に尋ねます。……彼らは自分達の祖先が救われないことが分かると、泣くのをやめません⁽²⁵⁾。

悲嘆にくれる彼らを見てみると、ザビエル自身も悲しくなってくる、と。

ザビエルによれば、当時の仏僧は地獄から死者を救い出せると自認し、一般にもそう信じられていたという。信者たちの悲嘆と疑問は、宗教者は地獄から亡者を救うものという通念から生まれたものでもあろう。ザビエルは言う。俗人の生活では五戒（仏教徒の守るべき五種の戒。不殺生・不偷盗・不邪淫・不妄語・不飲酒）を守ることはできないから、地獄に堕ちるが、坊主は俗人の代わりに五戒を守ることによって、地獄に行つた者を救うとされる。人々は、坊主が「地獄へ行く」「呪われた」靈魂を救う能力を持っていると信じきっています⁽²⁶⁾。五戒を守る生活を維持するために、坊主は俗人に金品と尊敬を求め、地獄からの救済を説教できなければ、坊主たちは「食べることも着ることもできません⁽²⁷⁾」。

人々が、キリシタンに対してであれ仏教に対してであれ、後生の助かりを求めていたのは事実だった。後生を保証す

ることは、布教に有効だったと思われる。キリシタンへの改宗を説く『妙貞問答』（二六〇五年）は、「仏の教にて後の世をさへ助らは、元より何の不足があるへきなれども、それこそ、ならぬ事の第一にて侍れ⁽²⁸⁾」といい、仏教では後生の保証ができないことを繰り返す。そして「人の後生を助くるには、人の上なる御主^{おんあま}ならては叶へ^{かな}からず⁽²⁹⁾」と、後生を助けられるのはキリシタンのデウスだけとする。その結論は「仏法と申は……皆後生をはなき物にして置^おく也。……後生の助り、後の世の沙汰と申すは、實理師端の外にはなしと心得給へし⁽³⁰⁾」というものである。根本教理を説く『どちらな・きりしたん』では、冒頭に創造神であるデウスを説いて、「このご一体を拝み^た貴み^た奉ら^たずしては後生の御扶けに与る事さらになし⁽³¹⁾」という。

仏教に後生は無いという批判の理論的根拠は、何だったのか。一五八〇年頃にヴァリニアアノの書いた専門教理書『日本ノカテキズモ』は、仏教を論破してキリシタン教理を説く。論破すべき仏教教義をまとめて、万象の根元は無念無想にして万物一体に行き渡ると同時に一心の奥底にあって、人は坐禅によつて仏果に至る、としているから⁽³²⁾、彼が仏教理論として採つたのは禅であろう。これに対するヴァリニアアノの論破は、第一の根元者が「無念無想の人間のよう⁽³³⁾に生き」「認識の力と能力を持っていない」ので

あれば、それは「石や岩」「木石」と変わらない、というものである。世界の第一原因者が無分別であるという仏教は、石や岩のような単なる物体を事象の根元として、と論難する。

ヴァリニアーンは、彼の弟子であり中国に行ったマテオ・リッチと同じく、仏教は虚無を世界事象の根元とする³⁴と批判する。イエズス会宣教師である師弟の批判が、同じであるのは当然だろう。しかし同じ批判に対して、中国では事象の根元をめぐる論争となり、日本においては後生をめぐる論争となった。かくして『妙貞問答』は、「兎に角に、禪とも申せ、……教とも申せかし。仏法は何も、か様に無に帰したる事³⁵」と言う。

仏法はにかくしき教にて侍る物哉。何もく、皆此分に、後生はなきぞとのみ見破ては、何かよく侍らん。後の世の事はさてをきぬ。現在の作法も、上に恐へきあるしをしらされは、道の道たる事も不侍。人の心と申は、私の欲にひかれて邪路に入んとのみするに、無主無我にして、悪を成しても罰をあたへん主もなく、善を修しても賞の行るへき処なし³⁶。

禪は「心は空無」と、人が「識得するを本³⁷」とする教えであるから、後生の助けはないのもとより、賞罰を与える主（デウス）もないから、人は私欲のままに振る舞つ

て現世の倫理もありえない、とする。雪窓はこの批判に対して、どのように応えたか。

三、授戒の論理——『筆記』の排耶論

日本における戒は、平安時代からの滅罪受戒や、鎌倉時代の叡尊らの広範な授戒に見られるように、民衆にとつては呪術的な意味を持つていた。広瀬良弘は、十五、六世紀の曹洞禅における授戒活動が、地方への曹洞禅拡大に大きな役割を果たしたことを明らかにしている³⁸。排耶説法における授戒の成功は、そうした歴史的背景を抜きにしては考えられない。では雪窓自身が考える授戒の論理は、どのようなものだったか。

『筆記』は、まとまった著作として編集推敲されたものではないが、その論旨は『論』に至るまで一貫して明確である。最初にキリシタンの教えが紹介され、念仏宗・日蓮宗などの誤りが指摘される。それらへの批判の中に、説法現場の様子や授戒の人数、一向宗との論争が織り込まれ、相前後しつつ雪窓の主張が述べられる。雪窓は、なぜ念仏・日蓮・キリシタンを批判するのか。

念仏宗は、西方に向て浄土を立て、弥陀を頼んで口に名号を唱う。此の力に依て死後は彼の国に生まる。如

来の隨宜の一法を取て一定の法と爲し、諸人を縛住し執着を起こさしむ。日蓮宗は、釈迦・他宝を頼んで法華を頂戴し、口に題目を唱う。此の勲力に依て死後は寂光土に生まる。然りと雖も如説修行を用いず、一經の名を取て諸人を縛住し、情識を長ぜしむ。喜利志祖も亦然り。外に向て天主を頼み。口誦・模様等の力に依て、死後彼の天に生ず。一定の法を教え執心を起こさしめ己の徒党と爲す。^⑩

念仏宗は、阿弥陀仏を頼み名号を唱えて、死後は西方の淨土に生まれると教えて人を縛り、執着を起こさせる。日蓮宗では、死後は釈迦仏の寂光土に生まれるとして、法華經の名で人を縛り迷情を増す。キリシタンも同じく外界の天主を頼み、口誦と形式的な儀礼によつて死後は天に生まれると説き、人々を自らの徒党とするという。キリシタンが人を改宗させる時には、「頂に水をかけ、口誦・模様・道具等を教て」、善惡を教えずに、「外に向て別に求むるなり」^⑪。彼らの共通点は、口誦や洗札などのうわべの鑄型によつて、死後の安樂を保証することである。

今時、一經に依り一仏を頼んで、口誦・模様を取りて所作と爲し、他方に向て死後の成仏を求むるの宗は彼の外道を破すること能わず、その見解を同じくするが故に。……一定の法を用いて人を教うれば則ち人をし

て外道の見に墮せしむ。^⑫

ただ一經一仏を頼んで、口誦や定型を定め、この世の外に死後の成仏を求める念仏宗や日蓮宗は外道と見解が同じであるから、外道を破すことはできない。一つの鑄型だけを教えれば、人を外道に墮とすことになる、という。

ある定型によつて後生を頼むことが、なぜ問題なのか。まず禪の教えに依れば、釈迦仏のすべての教えはその悟りから生じたものであるから、「一經に依らず、諸法を捨てず、教中の無量の方便を用いて」^⑬、それぞれに應じた方法で、執着心を離れて悟ることを目的とする、という。それゆえに雪窓の考える念仏とは、この肉体を何よりの宝として欲望に溺れている衆生のために、仮に死後の極樂淨土を説くものである。それは、この世への執着と欲望を薄れさせる手段であり、それによつて心が清淨になつた段階で、悟りに至らしめるといふ。念仏であれ題目であれ、その時その場の相対的な手段である方法を、絶対的なものとして依存することに誤りがある。この理解は禪教一致の流れを引いており、禪におけるオーソドックスな見解の一つと思われる。雪窓は、仏教諸宗を悟りへの相対的な方法として認めるが、キリシタンはむろん悟りへ至る方法の一つとは認めない。彼の言うキリシタンの最終的な目的とは、「凡夫を縛住して、己の徒党と爲し、他人の國を奪う」^⑭ことだ

けである。

雪窓によれば、ある定型によって後生を保証することは、そもそも不可能である。一向宗僧侶の反駁に対して、次のように言い放つ。

来生に苦楽の報を受くるは、現身の善悪の業に由るを知らず。この故に、「祈禱・施戒・礼仏・誦經・座禪・觀行等の法を修せずして只弥陀のみを頼む人、死後彼の國に生まれて成仏し樂を受く」とは、皆これ外道の見解なり。⁽¹⁶⁾

一向宗の坊主は、来世の苦楽の報いは、現在この身が行う善悪の行為の結果であることを知らない。だから「何の修行をしなくとも阿弥陀仏を頼んでいけば、浄土に生まれて成仏し、樂を受ける」と言うのであり、これは皆外道の見解だ、と。

今時の在家人、沙門の葬法を行うを見て、各自謂く「仏法は死後に用いるの法なり」と。故に、来生の苦樂は現身作業の善悪に由るを知らず。これに依て外に向て仏を求め、脚下の一大事を失脚す。現世安穩を得ずして、何に由て後生善処の果有らんや。⁽¹⁷⁾

在家の人は僧が葬式を行うのを見て、仏法は死者のためのものだと思っているから、来世の苦樂は、現世の行為の善悪に由て決まることを知らない。だからいたずらに外界

に自己の拠り所を求め、自身を見失う。現世で安穩を得ずして、どうして後生の善き処があるるか、とする。現世と来世は、今の自身の行いのみが決める。そして人の善き行為は、五戒から始まる。「戒を守ることは、仏道に入る最初の因である。仏は、初心者のために世間の五常（仁・義・礼・智・信）に類した五戒を教えて、後生で地獄・餓鬼・畜生に生まれることから救い、再び人として生まれる」⁽¹⁸⁾。五戒によって「その身を治める」ことは、俗人にとっては「忠孝の道を行」うことでもある。

雪窓は、人が過去世の悪因によって現世にその報いを受けている場合には、読經や仏神への祈禱などで滅罪し、災難を消すことができるという。しかし、自ら行う今の悪業を消す方法はない。「現身の祈禱は持戒を以て最と為す」、すなわち戒を守ること善業を行うことが、この身で行う第一の祈禱である。

仏は四威儀の上に於て三業の悪を滅し、或いは見性成仏す。これ現在安穩と曰い、この功德に依て後生善処の安樂を受く。外道は四威儀の中の三業上の善悪を説かず、別に口誦・模様を教えて以て後生の因と為す。⁽¹⁹⁾

仏教では、行住坐臥の全行為において悪を滅し、見性成仏する。これこそ現世安穩であり、これによって後生の安樂を受ける。キリシタンは行為の善悪を説かず、口誦や作

法が後生の保証と教える、という。雪窓が排耶の場において五戒を授けるのは、受戒に促されて行く自身の善業こそ、人々が求める現世安穩と後生善処への唯一の道だからである。

四、虚空の大道——『論』の排耶論

民衆を相手とする説法記録の『筆記』に対して、『論』は理論的なキリシタン批判になっている。その主たる内容は、キリシタンが仏法の剽窃であることの論証と、普遍的で本来的な真理である虚空の大道の提示である。

十六世紀の東アジアに入ってきたカトリック・キリスト教と、それを迎え撃った仏教は、お互いに同じような教え——死後の報いや倫理の勧めなど——については、剽窃の批難を繰り返した⁽⁵²⁾。明末のリッチは仏教の輪廻説をピタゴラスの剽窃とするが、仏僧の雲棲株宏は、天主は神々の一人である帝釈天にすぎないと応酬している⁽⁵³⁾。キリスト教を古代インドにおける梵天外道（神の一人である梵天を万物の原因とする外道）の亜流として、天主・デウスを梵天や帝釈天とみなすことは、近代初頭までの仏教排耶論の定型の一つであった。

雪窓もデウスを梵天とするが、諸経典を証拠として引用

する綿密な論証が、その特徴である。最初に、キリスト教の中国名である「天主教」という言葉が、最勝王経⁽⁵⁵⁾にあることを示す。「世界の始めに、大梵天が生物を生じた」という俱舍論頌疏などを証拠として、キリシタンは仏法の剽窃であるとす。それは「梵天王」を「泥烏須⁽⁵⁶⁾」と改めた外道であつて、楞嚴経や臨濟録に言う「天魔や悪僧が人々を惑わす⁽⁵⁷⁾」ものである。雪窓は、無か有の邪見に偏する外道に対して、聞き手の能力と理解に依じて説かれた仏法は、有無の定型にはなりえないとした。

天堂・地獄と雖も、全く外に向て求むるに非ず。業に軽重有れば、感報同じからず。善者は善業に随ひ天堂の報を感じ、福尽きれば還た墮す。悪者は悪業に随ひて、地獄・餓鬼・畜生等の報に墮して乃至迷から迷に入り、輪転して息まず。蓋し天堂等の報、人の造れる業に因て有り。定所有者に非ざるなり。

天堂や地獄は、外に向かつて求めるものではない。善業には天の報いがあるが、過去の善業が尽きれば天から墮ちる。悪業の者は地獄・餓鬼・畜生等に墮して、そこから生まれ変わり死にかわつて止まない。天や地獄は、その人の造つた業に応じた報いであつて、外界に定まつた所として有る訳ではない、という。これは、『筆記』から一貫する主張である。

大道については、事象の根源は何か、という形而上学的な問題となる。雪窓は、まず論破の対象となるキリシタン宗旨を詳しく紹介する。その中で天の主である泥烏須は、「無始無終の尊体、天地万象の作者」であり、「不生滅」と訳される。⁽⁶⁵⁾その後、「泥烏須の化身」と自称する喜利志徒が生まれて十字架に架けられ、「衆生に代って苦を受け、以てその罪を贖い」七日で再生し、この宗門を立ててから「今歳正保五年、凡千六百四十七年なり」と結ぶ。⁽⁶⁶⁾

自説を述べるにあたって、まず三身寿命無辺経の「仏の教えの根源は、心の奥底の無始無終、一心一念の本仏説法」であることを掲げる。この説明として、雪窓は引用と断らずに、明末の臨済禅僧である費隱通容（一五九三―一六六一）の排耶論『原道闢邪説』（一六三六年、以下『闢邪説』）から、そのまま書いている。雪窓が、『闢邪説』全編を見たかどうかは分からないが、その引用は『闢邪説』全体の核心である第一編のみであり、とりわけ大道についての記述に絞られる。

費隱は、明末の臨済禅を復興した禅僧の一人であり、隠元隆琦（一五九二―一六七三）が法を嗣いだ師である。隠元は、一六五四年の日本渡来時に、費隱の命によって編集された明朝の排耶論集である『聖朝破邪集』⁽⁶⁷⁾（中国にて一六三九年刊行、『闢邪説』も入る）を持ってきている。⁽⁶⁸⁾一六四七年

に説法した雪窓は、恐らく説法直後の興福寺での明僧への講義の折に、『闢邪説』を入手したのではなからうか。

雪窓の引用は、『闢邪説』の冒頭「邪見の根源を掲ぐ」節から始まる。

〔喜〕利志徒、妄りに無始無終に執して、天主の邪見の根源と為す。殊に知らず、この無始無終は、正にこれ吾が大道の元、亦これ吾が全真の旨なることを。且つこの全真の旨は人人具足し、……一道平等、浩然大均なり。⁽⁶⁶⁾

「天主は、無始無終の普遍である」という執着が、キリシタンの邪見の根源である。彼らは、無始無終の普遍とは大道であり、個々人に内在することを知らない。一つの大道は浩然として、あまねくいきわたっている、という。

この主張は、大道こそが始まり無く終わり無き普遍であり、人と天地事象に内在する世界の根源であるということである。さらに続けて、キリシタンの天主は普遍ではありえないことが論じられる。なぜならば、天主が世界を創造し維持するものとすれば、天主の存在条件である世界が生まれる前には、主体である天主もありえないからである。さらに、天主が世界事象を生じる「最初始生の時」⁽⁶⁷⁾を持つことは、無始無終であるべき天主の働きに「間・欠・滅・終」⁽⁶⁸⁾を生じることになる。無始無終の普遍である天主が、

有始有終の現象世界を生ずるのは、存在論的な矛盾である。

それでは、費隱と雪窓が声をそろえて主張する普遍の真理、「吾が大道」とはどのような性質を持つのか。まず人が悟った時には「大道全眞は備さに我在り」と知るから、大道は人心の奥底にあるものとされる。次に人の悟りの有無にかかわらず、世界万物は「本来これ無始無終」であつて、大道は森羅万象を包み込んで内在する。大道の性質は、虚空に比定される。

虚空に終始無く、世界も亦終始無し。衆生も亦終始無し。天地鬼神草木鳥獸、悉く終始無し。その終始起伏を求むるも了に不可得。以て虚空・世界・一切衆生及び天地・鬼神・草木・鳥獸は、同時同際に前後を分かつこと無く、永久に常に存して熾んに生じ息まざることを顯す。

虚空に終始はなく、虚空が包む世界・衆生・天地万物にも終始は無い。終わりや始まり、途中の盛衰を求めても得ることはできず、同時に常に存在し、盛んに生じて止まない、という。仏教における虚空は、物を妨げることも妨げられることもないことから、永遠普遍の真理の性質にもつとも近いと考えられた。虚空の普遍性とは、どのようなのか。

譬えば虚空の万象を該羅するが如し。時に間離するこ

と無く、亦た逃遁すべきこと無し。直ちに万象とともに無始無終なり。まさに全功と称すべし。

大道とは、たとえば虚空が万物を包みこんでいるように、途切れる時がなく間欠する所もない。そのまま万物と共にあつて無始無終である。まさに完全なはたらきと称すべきである、と。世界万象を包んで内在する虚空の大道が、彼らの普遍であつた。

雪窓は、費隱の著作から大道に関わる部分を抜き出して、自身の排耶論における形而上的な根拠として用いた。『論』における綿密な論証から考えても、雪窓はキリシタンを仏法の剽窃と信じていたと思われる。デウスをあくまでも大梵王として具象的に理解する雪窓が、創造主宰する唯一神——根源としての有——の抽象性を、費隱のように理解していたとは思われない。幕府の意向を担う排耶僧であつた雪窓の目的と意志は、形而上より形而下に、理論の抽象性より現実の具体性にあつた。彼が費隱の著作に発見したのは、それまで彼が言語化できていなかった普遍の概念、「吾が大道」である。雪窓は、「一經に依らず、諸法を捨てず、教中の無量の方便を用いる禪の方法を支える理論として、世界事象の根源である虚空の大道を見いだしたと言えよう。

五、おわりに

戦国時代の長い戦乱と飢餓の現世を生きた人々は、死後の後生の助けを心底から求めていた。当時の仏僧は、浄土教の念仏や禅宗における受戒など、各宗の教えにもとづくそれぞれの方法でその願いをかなえる存在として、人々に信じられていたと思われる。

十六世紀半ばに入ってきたキリシタンの布教においても、後生を保証することは有効であり、その方法は洗礼であった。イエズス会宣教師らは、仏教は世界事象の根元を虚無とするものとした。無を根元とする仏教では、後生の助けがないのもとより、賞罰を与える主（デウス）がないから、人は自らの欲望だけにしがたつて生きることになり、現世の生活倫理もありえない、と批判した。

キリシタン禁教後の長崎において、臨済宗妙心寺派の雪窓宗崔は、幕府の意向を担って大規模な排耶説法を行い、その記録である『筆記』を遺した。雪窓は、念仏宗・日蓮宗・キリシタンは、念仏や洗礼などの定型によって、後生の安樂を無責任に保証するものと批難する。彼は、仏教諸宗の念仏や唱題などは、最終的な悟りへ至る相対的な方法の一つとしての意義を認めるが、キリシタンは徒党を組ん

で国を奪うものであると全否定した。

雪窓によれば、人々が求める現世安穩と後生善処は、今の自身の善き行いのみがもたらしうる。人の善き行いは五戒から始まるとして、説法の中で人々に戒を授けた。民衆にとつての受戒は、雪窓の言うような宗教的・倫理的な意味もさることながら、呪術的な意味をも持っていたために、排耶としての受戒は成功したと言えよう。

その一年後に雪窓が書いた『論』は、理論的なキリシタン批判である。キリシタンが仏法の剽窃であることを示して、明末禅僧である費隱通容の排耶論『闢邪説』から、無始無終の真理である大道についての記述を引用する。雪窓は、禅の方法を支える理論として、世界事象の根源である虚空の大道を発見した。雪窓の排耶論は、近世初頭の日本僧が持っていた知的な緊迫感と、戦国期の人々の希求に込められた禅の宗教性を示していよう。

キリスト教の天主に対して、仏教は虚空の大道を提示する。中国の費隱によって、天主に對置された遍在する大道は、日本の雪窓を理論的に支える役割を果たした。中国仏教における形而上学的なキリスト教批判は、日本仏教において宗教的な対決となった。無始無終の大道は、人々の現世安穩と後生善処の祈りに応えて、雪窓によって受戒という形を与えられて現れたと思われる。

注

(1) 荒木見悟「雲棲蓮池大師遺稿」外六部解題、『近世漢籍叢刊 思想四編六』中文出版社、一九八四年、四一七頁など。

(2) 神田喜一郎「江戸時代の学僧たち」、『藝林談叢』法蔵館、一九八一年、二五三―二五四頁など。

(3) 大桑斉『日本近世の思想と仏教』法蔵館、一九八九年、七頁など。大桑は、近世仏教思想の特徴を諸教一致論とする。明代仏教の諸教融合の特色を日本近世に応用したものと思われるが、近世は徳川幕府の下で仏教諸宗派の区分が確定し、よりいっそう進行した時代でもあり、中国と同様には論じられない。中国仏教は十一世紀以後の宋代にはほぼ禪と浄土教に収斂し、儒教や道教とも融合していったが、日本仏教は古代国家の八宗を基本として、宋代と同時期中世以後に宗派が拡大し細分化していった。近世における日中の思想的な関わりは、これからの課題としたい。

(4) たとえば、渡辺浩『日本政治思想史——十七―十九世紀』東京大学出版会、二〇一〇年、五一―五三頁など。通説の原型は、一九三五年の伊東多三郎論文か（『近世初期に於ける思想の形態と耶蘇邪教観の形成』、『歴史学研究』第三巻第五号、同第六号、一九三五年）。

(5) その点で、他宗派を否定するキリシタンや不受不施派（法華経信者以外から布施を受けず施さない日蓮宗の一派）

は、諸宗派共存による内面的秩序の破壊につながるから禁じられた、という神田説は妥当と思われる。神田千里「宗教で読む戦国時代」講談社、二〇一〇年、一九九―二〇八頁など。

(6) 西村拙稿「虚空と天主」、『宗教研究』三六六号、二〇一〇年。

(7) 五野井隆史『日本キリシタン史の研究』吉川弘文館、二〇〇二年、九九頁。

(8) 江戸開府時の日本総人口は、通例では千二百万人とされるから、試算するとキリシタンは人口の約三パーセントとなる（荒野泰典「江戸幕府と東アジア」、『日本の時代史 江戸幕府と東アジア』吉川弘文館、二〇〇三年、六一頁など）。なお、現代の日本社会におけるキリスト教徒は、人口の一パーセント弱である。当時のキリシタンの松前から五島までの全国分布は、「全国キリシタン関係地名」地図参照、姉崎正治『切支丹伝道の興廃』国書刊行会、一九七六年（初版一九三〇年）、折込口絵。

(9) 姉崎正治『切支丹伝道の興廃』国書刊行会、一九七六年（初版同文館、一九三〇年）。

(10) 井手勝美『キリシタン思想史研究序説』ぺりかん社、一九九五年、一三三―一三六頁。

(11) 家永三郎『中世仏教思想史研究』法蔵館、一九四七年初刷、一九七六年改訂増補所収。

- (12) 海老沢有道「解題 対治邪宗論」、『キリシタン書 排耶書』、日本思想大系二五、岩波書店、一九七〇年、六四〇頁。黒住真は「奪国位之宗門」などの語句から、『論』はキリシタンの「政治侵略」を批判したものとす(『キリシタンと仏教』、『新アジア仏教史二三 民衆仏教の定着』、佼成出版社、二〇一〇年、七〇―七二頁)。
- (13) 大桑斉編著『史料研究 雪窓宗崔』、同朋舎出版、一九八四年。雪窓の修学過程については、大桑斉「近世初期仏教思想史における心性論」、前掲書『日本近世の思想と仏教』、三六二―三六六頁。雪窓の禅教論は、『宗鏡録』などに始まる禅教一致の流れを汲む一般的なものと思われる。
- (14) 竹貫元勝「修禪と禪風」、大桑前掲書、三三五―三三六、三四七頁。宗崔は、詩文に傾倒する五山派など当時の禅僧を批判する(『雪窓和尚行状』、大桑前掲書、六一九頁)。
- (15) 竹貫前掲論文、三六〇―三六一頁。
- (16) 雪窓年譜、大桑前掲書、三二四―三二六頁。
- (17) 鳥原の乱以前の長崎における禁教と迫害は、姉崎前掲書、五八六―六一八頁。
- (18) 『日本王国記』、大航海時代叢書XI、岩波書店、一九六五年、二六〇頁。ヒロン滞日は、一五九四―一六一九年まで確認される。
- (19) 恐らく宗門改役の井上政重の支援もあったとされる。大桑前掲書、三〇四―三一頁。
- (20) ルビノ第二隊。これより後は一七〇八年のシドッチのみ。姉崎前掲書、七二六―七三一頁。五野井隆史『日本キリスト教史』、吉川弘文館、一九九〇年、二二九―二三〇頁。
- (21) 渡辺京二『日本近世の起源』、弓立社、三三―三四頁。
- (22) 藤木久志「戦国期の災害年表」、『新版 雑兵たちの戦場』、朝日新聞社、二〇〇五年、二八七―二九〇頁。
- (23) 一六八三年(天和三)以前成立とされる。『雑兵物語』、岩波文庫、二九頁。
- (24) ヒロン前掲書、六一―六二頁。
- (25) 一五五二年の書簡九六・四八、四九。河野純徳訳『聖フランシスコ・ザビエル全書簡三』、平凡社、一九九四年。以下のザビエル書簡の出典は、番号のみを記載する。
- (26) 書簡九六・一〇。五戒と坊主については、九六・九―一二、九六・二六―二七。
- (27) 書簡九六・二六。
- (28) 『妙貞問答』、『キリシタン教理書』、教文館、一九九三年、一一頁。
- (29) 『妙貞問答』、前掲書、三〇〇頁。
- (30) 『妙貞問答』、前掲書、三〇〇頁。
- (31) 『どちらな・きりしたん』、前掲書『キリシタン教理書』、一六頁。
- (32) エヴォラ屏風文書内の日本文「日本ノカテキズモ」、前掲書『キリシタン教理書』、二二六頁の四義。一五八六

年にリスボアで刊行されたラテン文「日本ノカテキズモ」、
家人敏光訳編『日本のカテキズモ』天理図書館、一九六九
年、九一—一〇頁の四点。

(33) 「日本ノカテキズモ」、ラテン文前掲書、一二頁。日本
文前掲書、一二八頁。

(34) この類型は、十九世紀から二十世紀初頭の欧米におけ
る仏教批判と通底する。

(35) 『妙貞問答』、前掲書、三四八頁。

(36) 『妙貞問答』、前掲書、三四一—三四三頁。

(37) 『妙貞問答』、前掲書、三四三頁。

(38) 広瀬良弘『禅宗地方展開史の研究』、吉川弘文館、一
九八八年、四七六—四七八頁。

(39) 『臨濟録』、大正藏經四七卷、「模様」四九七頁下、「作
模様様」五〇〇頁上。

(40) 『筆記』、大桑前掲書、七二頁。

(41) 『筆記』、大桑前掲書、七〇頁。

(42) 『筆記』、大桑前掲書、七二、七三頁。

(43) 『筆記』、大桑前掲書、七二頁。

(44) 『筆記』、大桑前掲書、七三頁。

(45) 原文「己」は「己」と読む（『筆記』、大桑前掲書、六
八頁）。

(46) 『筆記』、大桑前掲書、七九頁。

(47) 『筆記』、大桑前掲書、八〇頁。

(48) 『筆記』、大桑前掲書、七六頁。

(49) 一六四七年に在家信者に与えた偈「仏了自心而説治其
身、故能令人行忠孝之道、是為現世安穩後生善処。……即
授与三帰五戒了也」、『不昭禪師語録』、大桑前掲書、二三
七頁。

(50) 『筆記』、大桑前掲書、八三頁。

(51) 『筆記』、大桑前掲書、八一頁。

(52) 明末の状況は、横超恵日「明末仏教と基督教との相互
批判」、同上『中国仏教の研究 第三』法蔵館、一九七九年、
二五〇頁。

(53) マテオ・リッチ（中国名は利瑪竇）『天主実義』（李之
藻編『天学初函』理編所収、学士書局）、下巻、一丁左。

(54) 前掲拙稿、三一頁。

(55) 「有王法正論、名天主教法」（大正藏經一六、四四二頁
上）大桑前掲書、八九—九〇頁。

(56) 大桑前掲書では俱舎論が典故とされるが（九〇頁、引
用二七）、頌疏と思われる。「謂大梵王、於劫初時、独一而
住、更無侍衛。遂發願言「云何当令諸餘有情、生我同分」。
時極光淨天、見已悲愍、從彼処没、生為梵衆。梵王纔發願、
見有天生故、大梵王起如是想。『我表能生也』。彼諸梵衆、
初見大梵威德特尊天、又憶念知、『先因梵王發誓願故、我
來生此』。是故梵衆、起如是念、『我等皆是大梵王生』」（大
正藏經四一、八六五頁上）。

- (57) 『論』、大桑前掲書、九二頁。
- (58) 楞嚴經（大正藏經一九、一五〇頁上）、大桑前掲書、九二頁。臨濟録（「好人家男女、被這野狐精魅所著、便捏怪」大正藏經四七、四九七頁下）、大桑前掲書、九三頁。
- (59) 大桑前掲書、九七頁。
- (60) 大桑前掲書、九八一—一〇〇頁。正保五年は慶安元年であり、西暦一六四八年。
- (61) 原文は「根本仏である毘盧遮那仏は、何仏から説法を聴いたか」という問答として展開される（日本大藏經九二、一頁上）。『論』の引用は、大桑前掲書、一〇一頁。
- (62) 費隱の排耶論については、前掲拙稿、三四—四〇頁。
- (63) 岡田武彦、荒木見悟主編『近世漢籍叢刊 思想四編一四』中文出版社、一九八四年。『關邪説』、一一五七三—一六〇七頁。
- (64) 内田銀蔵「隠元禪師」（一九一七年初出）、『内田銀蔵遺稿全集』第五卷、同文館、一九二三年、三七五頁。
- (65) 『論』の「喜利志徒」は、『關邪説』では「利瑪竇」（マテオ・リッチの中国名）である。〈喜〉は大桑本補足。大桑前掲書、一〇一頁。
- (66) 『關邪説』、前掲書、一一五七三—一一五七四頁。
- (67) 大桑前掲書、一〇三頁。『關邪説』前掲書、一一五八六頁。
- (68) 大桑前掲書、一〇三頁。『關邪説』前掲書、一一五八

七頁。

(69) 大桑前掲書、一〇二頁。『關邪説』前掲書、一一五七六頁。

(70) 大桑前掲書、一〇二頁。『關邪説』前掲書、一一五七九頁。

(71) 大桑前掲書、一〇三頁。『關邪説』前掲書、一一五八〇頁。

(72) 前掲拙稿、三二六頁。

(73) 『關邪説』前掲書、一一五八七頁。

*引用史料原文のカタカナは、平仮名に改めた。史料における（ ）内およびルビは筆者の注である。

*付記 本稿執筆に先だって、田中智誠先生から内田銀蔵「隠元禪師」をお教えたいただいた。「仏教からみた前近代と近代」研究会（国際日本文化研究センター）にて、末末文美士先生をはじめ研究会の方々から、多くのご教示とご助言を賜った。諸先学に心より感謝申し上げます。

（財団法人東方研究会研究員）