

江戸時代における仏教と神道

——慈雲の神道説をめぐって——

山 本 眞 功

一、

仏教と神道が中世においては本地垂迹説に基づいた習合の関係を結ぶ傾向が強かったという事は、ここで改めて強調するまでもない事であろう。また、このような仏教と神道との関係が、幕藩制の成立にもなつて、大きな揺振りをかけられたという事も、よく知られた事である。その揺振りととは、幕藩制の成立に並行して登場した儒者達によつて仏教側に投げつけられた「排仏論」と「神儒一致」の主張であつた。儒者達の排仏の主張は、仏教の人倫輕視・否定に對する言わば倫理的批判を柱とするものであつたが、これは、宗教に對する政治の優位性を確立した幕藩制の現実を反映したものであつた。また、儒者達によつて展開された「神儒一致」論は、結果として従来の神仏関係にくさびを打ち込む機能を果した。この主張は、時代の新思想であつた儒教が自らの存立の意義をアピールする上で、この上なく有効な方法であつたと言えよう。かつて外来思想である仏教がこの国に根づいてゆくために神道との習合という道筋を辿る事を選んだように、同じく外来思想である儒教も、主として

倫理的側面における神道との一致論を展開し、仏教の反倫理性を批判する事で、この国における自らの存在の優位性を人々に印象づけ、自らの地位の確保に努めたのである。

このような事態に對して、仏者達は何らかの対応をせまられる事となつた。彼らは、当初、主として儒仏一致論や神儒仏の三教一致論等でこの事態に對応しようと試みたが、その内容は、仏教は世俗倫理と矛盾するものではなく、むしろ一致するものであると強調する点で、仏教側から儒教に積極的に接近をはかる傾向を強く持つものであつた。もとより仏教は本来的に出世間の教えであり、したがつて世間教である儒教とは次元を異にするという主張が可能なはずである。しかしながら、すでに充分すぎる程に世俗化を遂げており、また、それに對する批判をもあびていた仏教界は、この種の主張を展開する立場をとる事は出来なかつた。何よりも、幕藩制社会は、前述したように、宗教に對する政治の優位性を確立した社会であり、儒教はその政治と密接に結びつくものであつたのである。また仏者達は、「排仏論」の有力な論拠として展開された「神儒一致」論についても、従来の本地垂迹説による一致論の再確認を試み

るのみで、結局のところ充分な論陣を張る事は出来なかつた。幕藩制下の仏教界は、儒教側からの以上のような攻勢に対抗し、自らの存立の意義をアピールするためにも、新たな神仏関係の論理を構築するという課題をかかえ続ける事となるのである。

これに加えて、江戸時代も後半に到ると、仏教界は幾つかの新たな種類の批判に直面させられる事となる。その一つは、後半期の儒者達を中心として展開された仏教の須弥山説に対する科学的立場からの批判である。須弥山説は、周知の如く仏教に独特な宇宙観であり、想像を絶する高山である須弥山を中心に、人間界をはじめ地獄道・餓鬼道などの六道の実在を説き、阿弥陀仏の極楽浄土はこの須弥山の西方十万億土に存在するとする説である。須弥山説に対しては、すでに早く戦国期に渡来したキリシタン宣教師による天動説・地球球体説に基づく批判がなされた事が知られているが、享保十五年（一七三〇）に我が国でも清の人・游芸の編んだ『天経或問』が刊行された事を契機として、儒者達、特に懷徳堂学派を中心とした天動説・地球球体説による須弥山説批判が更に活発に展開される事となった。須弥山説は、六道の実在を説くという点で、仏教の来世観・輪廻転生説の論拠となるものであるだけに、この説に対する科学的・実証的な方法による批判が盛んになる事は、仏教界に少なからぬ危機意識をいだかせるに充分なものであった。

さらに、江戸時代の後半期には、これに加えて国学者達からの「排仏論」が登場する。彼らの排仏の主張の中には、本地垂迹説を神道の純粹性を損なうものとする批判が含まれており、仏教界は、この種の批判に対しても何らかの対応をせまられる事となるのである。

幕藩制のもとの仏教界は、以上のような幾つかの課題を突き付けられて、まさしく身動きのとれない状況のもとにあったと言つてよい。このような中で、十八世紀の後半、これらの課題に応えんとして、独自の神道説をもって登場したのが真言宗の僧・慈雲飲光（一七一八—一八〇四）である。本稿では、以下「雲伝神道」とよばれる彼の神道説を扱う事によって、幕藩制下の神仏関係がはらむ問題の検討を試みるが、それに先立って、まず簡単にではあるが、慈雲の人物像・思想的立場についてふれておく事としたい。

二、

江戸時代中期の真言僧・慈雲は、『梵学津梁』一千巻の大著の完成に示されるように十八世紀におけるサンスクリット学の最高峰をなした人物として著名であると共に、「正法律」復興を高唱した人物としても知られている。彼は、幕藩制の下に組み込まれた事もあって進行する仏教界の墮落に対し、出家修行者が自ら厳しく戒律をふみ行う事を強く訴え、さらに、在家の人々に向つても、平易な言葉で著わした『十善法語』やその内容を集約した『人となる道』をもつて、日常のあるべき生活の姿を示した。幕末の学僧・道契がその著『統日本高僧伝』に、

世之習教者不_レ必修_レ禪。參_レ禪者未_レ嘗聞_レ教。精_レ于頭者或疎_レ於密、專_レ於密者多暗_レ于頭。互相是非或有起_レ辺見見取見者。光公（飲光、すなわち慈雲——筆者註）識見卓絶、荷_レ擔大法不_レ拘_レ泥於一宗。該_レ羅顯密禪教衆美、兼通_レ儒籍。文足_レ以載_レ其道。以_レ是普攝_レ群機、為_レ一代人天事

師、律儀改弊、袈裟復古。護法大功、光前絶後。

と記すように、その思想的立場は、宗派のセクト主義を排した、一宗に拘泥しない通仏教的立場をとるものであり、加えて深く「儒籍」にも通じたものであった。

このような慈雲の「儒籍」とのかかわりは、幼少の頃から始まっている。彼の父・上月安範は、『大祓解』という著作を持つ程の人物であったが、反骨精神が旺盛であった事もあって、一生涯を浪人として過ごし、我が子に対しても自らの信するところを以て厳しい教育をほどこした人物であった。慈雲の撰になる『不偷盜戒記』は、この間の事情を次のように記している。

慈雲、父上月氏、源安範也。有_リ七男一女。七子皆教_{ハニス}以_ニ儒典武芸。家常有_ニ浪人数輩_一而食焉。其中武市新藏者朱子学也。為_ニ兄義陳伊高等_一講_ニ論孟学庸三_一体詩古文詩書等_一。慈雲在_ニ幼稚_一待_ニ其側_一而常_ニ聴焉_一。（『慈雲尊者全集』八高貴寺刊）第十一、四七九—四八〇頁。なお、この全集からの引用については、『全集』と略し、以下その箇所と巻数と頁数のみを記す事とする。）

このような事情もあってか、慈雲は、すでに少年の頃から、同じく『不偷盜戒記』が「惡_ニ沙門及_ニ仏法_一、自_ニ謂_ニ釈迦_一是_ニ虚誑_一首領_{ナリト}」（『全集』第十一、四八〇頁）と記すように、武市新藏からの朱子学の聴講を拠り所としたと思われる仏教への批判をいだいていたと善われる。

十三歳の秋、慈雲は、父の死とその遺命により、不本意ながら父母が共に深く帰依していた田辺法楽寺の忍綱貞紀和上に従つて出家

したが、それは『不偷盜戒記』に「至_ニ年十三_一先老被_ル背_ル遺命_ニ使_ニ予出家_一。親眷悉_ニ勸_ニ不_レ得_レ已_一而剃染。其意自_ニ謂_ニ仏法_一為_ニ虚誑_一、予也十年依_ニ学_一知_ニ其_ニ虚誑_一之_ニ為_ニ虚誑_一、婦_ニ俗_一破_ニ斥_ニ仏法_一立_ニ我_一紫湯先生道_ニ耳_一」（『全集』第十一、四八〇—四八一頁）と述べられるように、充分に仏教を学んだ上で、十年後には還俗して仏教を破摧せんという決意をもつてのものであった。しかしながら、慈雲は、貞紀和上の導きにより、十五歳の時、宗教的靈感を得、前非を悔いて深く仏教を信ずるに到った。その後の彼はひたすら学問修行にはげんだ事もあって、師の貞紀和上は、彼の将来を考え、十六歳の年から三年間にわたつて、彼を京都の伊藤東涯（一六七〇—一七三六）の門に学ばせている。これは、彼に儒典詩文を学ばせるためであったが、この事が、後に彼に儒教への対応を充分に意識した神道説を樹立させる基盤となったものと考えられる。

三、

以上のような経歴をもつ慈雲が独自の神道説をたてたのは、晩年の七十歳を越えてからの事であると言われる。ここでこの慈雲の神道説を扱うに際して、前もって確認しておかなければならない事は、彼の神道説が仏教の一宗派、たとえば彼の属する真言宗の立場からのみ述べられようとしたものではないという事である。慈雲は、すでにその著『十善法語』の中で、自力・他力・聖道門・淨土門・顯教・密教などの従来の教学の考え方や、宗派的・宗学的な戒律に対する理解の仕方にとらわれずに、釈尊在世中の正法が行われた時代に範を求める事で、各宗各派に通ずる大道を示さんとする十

善戒論を展開し、自らの拠つて立つ所が通仏教的立場であるという事を表明している。以下で問題とする諸々の点に関して、彼はすべてこのような立場からの発言を試みているのである。

それでは、慈雲は、先に我々が確認したこの時代の仏教界のかかえていた課題に対して、どのように応えようとしたのであろうか。

まず、我々は、幕藩制の成り立ちから展開されて来た儒者達の「排仏論」への対応から見てゆく事としたい。

慈雲は、その神道説を展開させるに際して、従来の仏者達が「排仏論」への対応として行つた儒仏一致論や神儒仏の三教一致の主張をはっきりと否定する事から出発している。『相承神道儀』に示された、次のような主張を見ていただきたい。

旧事紀に、聖徳太子幼年の時、天皇の間に答たまふ。神道は根本也。儒道は枝葉也。仏法は花果也云々。

此文、艸角小児の言辞とおもはれず。上宮皇太子の凡人ならざるは、世に許す所なれども、小児は小児のすがたなるべし。支那孔子の児として嬉戯俎豆をつらね、礼容を設るにて知べき也。此、三教を評せる、理路まじはり、その詞老成人の風ありて、其理はかへつて膚浅なり。後人のいつはり加ふることばなるべし。然るに儒道もとより用ゆべきは、古今の成式なれば、此文全く非なるには非るべし。今正しくこれを言へば、仏法は度外に置べし。神道は樹根の如く、儒道百家は枝葉花果の如し。其根柢を堅くして枝葉花果を茂盛ならしむる、聖君賢佐の国を治め民を救ふ妙術なるべし。（『全集』第十、六四五頁）

これは、仏者達が仏教と神儒の一致を主張する際に用いる事が多かった吉田神道の「根葉果実論」を否定したものである。ここで慈雲は、「根葉果実論」を「其理はかへつて膚浅なり。後人のいつはり加ふることばなるべし」として否定し、「仏法は度外に置べし」として、仏教を神儒の同列から外している。そして、続けて「神道は樹根の如く、儒道百家は枝葉花果の如し。其根柢を堅くして枝葉花果を茂盛ならしむる、聖君賢佐の国を治め民を救ふ妙術なるべし」と述べて、儒教の果すべき役割にふれている。

しかしながら、慈雲は、必ずしも儒教を有用なものとして評価していたわけではなかった。『神儒偶談』や『神道要語』の中には、次のような儒教への批判の言辞がみえるのである。

堯舜を祖述しては、我、国は治るべきに非ず。彼、支那の如く、君は有功の臣を疑ひ、臣は天位を窺竄す。（『神儒偶談』

卷上。『全集』第十、二八頁）

一陰一陽悉く自然の道なり。我朝に在て守屋が暴逆なるも、其徒、万が忠義有り。万が犬其主人の志を全す。儒者は受て君臣の道を立てる。其跡より是をいはゞ道の在、処なり。此、父子君臣にて道は全きなり。更に夫婦昆弟朋友の道を立てるは、面上の贅の如く、其教無きにしかず。殊に朋友の交を立て五倫となすは、後世叛逆の基となるなり。（中略）事の始末を全するに儒道を借り用べし。詳に云はゞ、家の礼度を立てるは礼記の中を取捨して用ゐるが如きなり。（中略）但し儒道は煩細の弊あり。煩細は反て敗の本なり。（『神道要語』。『全集』

すなわち、彼はここで儒教の直輸入と儒教倫理の限界性を説き、吸収するに際しては批判的態度をもって行ふべき事を説いている。このような儒教への批判的態度は、朱子学に対する時、より徹底したものとなる。たとえば、次のような主張である。

我小人なり。治国平天下に至ては知るべき所ならず。されどもその学問を論ぜば、少壯の比、師に従て聞、ところあり。今四書の中、程子の定る所の大学、その三綱領八条目は、入子益を見る如く、古風を失て見づらき書となれり。凡そ天下国家を治る、誠意正心より起て、終り国家に及ことにては有まじき理也。天下は天下にて自ら治り、国は国にて自ら乱れざる趣あるべし。衆小人が乱さねば国も天下も自ら治りたるものなるべし。(中略) 說郭等の中に大学中庸を出す。此にて見れば、学庸ともに古書の体裁にて、其中格言みな神慮にも叶ふべし。今趙宋伊洛の風となりては、世知弁聡の書となりて、神慮に叶ふべしとは思はれぬなり。(『神儒偶談』巻上。『全集』第三十一—三二頁)

さらに続けて、「明德とは何ぞ」という問に答える形で、次のように述べる。

朱子の虚靈不昧以具象理而応万事と云様なる六ヶしき妄想は、神慮に叶ふべしとは思はれぬなり。下の古之欲明明德於天下者、先治其国と云にて知べし。(中略) 朱註に、使天下之人皆以明其明德也と。此等みな唯言説のみにして実義に非ず。天下の人民に虚靈不昧など云こと、知して知すべきことならず。察するに仏家の法界

の説を似せて、似せそこなひたるなり。(同前。三三頁) 我々は、ここに彼が若年の折に学んだ堀川学の主張の影響を見てとる事も出来る。慈雲は、儒教側からの「排仏」の主張に対して従来の仏教界がとつて来た立場とは、明らかに異なる立場に立つ事を、ここで宣言しているのである。

それでは、慈雲は、「仏法は度外に置べし」として神儒との同列から外した仏教と神道との關係を、どのように位置づけるのであろうか。たとえば、従来の本地垂迹説に基づく習合論に対して、彼はどのような立場をとるのであろうか。残念な事に、慈雲自身は、直接この点にはふれていない。しかしながら弟子の天如(一七五二—一八二七)の手になる『神祇灌頂或問』に、

問ふ。習合家神仏を配会する。各々証拠ありや。答曰。神は是れ上古の神にして、仏法は後代に流伝す。而して神の自ら我は是れ仏菩薩とのたまへるは、天照皇八幡等の教神なり。其の余の託宣なき神、何に因て其の配会を定めんや。悲花経に、我れ滅後に於て諸大神と現ずとあるも、其の神名を説かざれば配会を作し難し。況や是れ偽経なるをや。麗氣記等も亦大師の真作に非ざれば、他に対して以証拠と作し難し。(『全集』第十、九五四—九五五頁)

問ふ。仏に普門の徳全き故に、何れの神と配会しても皆可なりと云ふこと、実に然るべし。然るに古人の本地垂迹を局定するに似たるは云何。答曰。局定して執するは唯今僧の執ならん。(同前。九五七頁)

と記されているところを見ると、慈雲自身もこの本地垂迹説による

習合論には、必ずしも肯定的ではなかったと考へてもよい。天如のこの著作は、師・慈雲の神道灌頂の思想を祖述したものとされてゐるものであるからである。

事実、慈雲は、その神道説において、本地垂迹説とは異なる論理でもつて、新たな神仏関係を構築している。その内容を見る事としたい。

慈雲は、神道に関して、『神道要語』という著作の冒頭で次のように述べている。

真正の大道もし世間に顕現せば神道となる。高天原と云、此所定れる名なり。(『全集』第十、二〇八頁)

また、『天の御蔭』においては、やはり冒頭に、

神道は有為法なり。国家の守りたがひなく君臣のみち謬らず、君は常に君たり。万代をへて其位うごかず。臣はとこしなへに臣たり。児孫ながく伝はりて忠をつくし敬を行なふ。この道臣庶に伝はりて大小諸国貴賤万家みなその守りを失はず。広支那諸蛮をもとむるに、此道のかくの如く正しきを聞ず。

(『全集』第十、二二六頁)

と述べている。すなわち、慈雲によれば、神道は「真正の大道」が「世間に顕現」したものであり、その内実には、君臣の上下がみだれず、子孫まで永く下から上に対して忠がつくされ敬が行われるという、具体的内容を持つ「有為法」であるというのである。

これに対して仏教については、彼は『入門十二通聞書』の中で、次のように述べる。

我が伝の大意は有為の儘に無為の辺を仏道と称し、無為の儘

有為に住するを神道と称す。達人の眼には唯一神道即仏道にして、本自妙合なれば、附会することを須ひざる也。(『全集』第十、三九〇頁)

すなわち、ここで彼は、神道を有為、仏教を無為と説く事によつて、両者が本来的に表裏一体の関係にあるものである事を強調している。さらに、『比登農古乃世』が、

凡神祇は有為法に属す。有為は必空無相を以て其威曜を発すべし。般若の空を以て神威を増長する、喩ば天地相交りて万花調ふ如く、君臣相和して国家清平なる如く、女人男子を得て家道齊整し、男子女人をえて子孫興盛なる、みな理の当然なり。士庶人は神前に詣して心経を誦誦する、皆理の当然也。

(『全集』第十、二〇六頁)

と述べるように、仏教は「神威を増長する」ものとして、神道の根幹に組み込まれる。

このように、慈雲は、従来の仏者達による神儒仏の三教一致論について、まず仏教を「仏法は度外に置べし」として同列から外した上で儒教を否定し、残された神道と仏教を新たな独自の有為無為という種の不離一体論で結合させる事を試みている。すなわち、彼は「排仏論」の対象となつた従来の神仏関係にかわる新たな神仏関係を構築し、そこで神道との関係で改めて仏教の存在の必然性を強調する事で、儒者達からの「排仏論」に対抗しようとしたのである。『天の御蔭』は、この間の事情を次のように述べている。

此天道神祇もとより人わさを以て測り知べからず。故に支那の孔仲尼も、その門人子路に告ることあたはず。唯無為常

寂のなか仏世尊ありてその蹟に達し給ふなり。故に神道の致を尋ねば、仏法の趣を習ひ知べし。(『全集』第十、二二七頁)
「神道の致を尋ね」るためには、「仏法の趣を習ひ知」事が必要とされるのである。

このような姿勢は、儒者達からの「須弥山説批判」への対応のうちにも認められる。慈雲は、その神道説の中で、イザナギ・イザナミの国生みの神話と須弥山説を結びつけた独特の宇宙観を提示する事で、神道と仏教の新たな一体化をはかっているのである。まず、次に示す引用を見ていただきたい。

近世大抵天は地外を包み、地は天の中心に在て塊然として不動、日月星辰、天に付て日夜に地を巡ると云に不_レ過也。
今理を以て是を徴するに、易、係辞「天尊地卑と、これを君臣に喩ふ。此、曆学者の云如く、天常に周旋し地万古動ぜぬならば、臣僕端拱無為にして君王日夜に奔走せん乎。万々此、理なし。
(『神儒偶談』巻上。『全集』第十、九九頁)

これは、一読して明らかかなように、天動説を否定しようとしたものである。ここで慈雲は、まず、儒者達の「須弥山説批判」の論拠とされて来た天動説を否定する事で、彼らの批判の根拠を奪おうと試みる。そして、我が国では寛政頃、すなわち十八世紀末から一般化し始めたと言われる地動説に学んだのであろうか、続けて次のようなまことに興味深い天体の運行に関する議論を展開している。

天は国柱を左旋して五十年一周す。地自ら右に運転して一昼夜一周す。月説、尊は海原潮の八百重と相应して、地球と友なふて一月一周す。(同前。一〇二頁)

これは、地球が「地自ら右に運転して一昼夜に一周す」とされる点で、地動説の立場をとるものであるが、中心にあるのは太陽ではない。天、すなわち太陽も——後の引用に明らかかなように、この「天」は太陽の事を指す——「天は国柱を左旋して五十年一周す」と述べられるように、運行するのである。この天動地動説とも名づけるべき彼の独特の天体論は、地動説について、

我、国蛮人の説に地動の義を立る人あり。此は走馬燈の喩を丸うけにして、日、中天に位して不動、地は日輪を巡ると思へり。翁の説に比すれば大なる謬説なり。日輪既に広大なり。地球も一昼夜に一面を巡らば、迅疾なること大鵬鳥の飛、ように速也。万々此、理なし。(同前。一〇三—一〇四頁)

と述べるように、地球が一昼夜に太陽を一巡すると解する誤解に基づくものであるのだが、その天体論の中心にあつて動かない「国柱」とは、具体的にはどのようなものであろうか。それは次の引用に示される。

万邦万類みな男女会遇陰陽相感する、此より兆せる也。此を姪事とするは謬なり。便、以_ニオノコロ嶋_一為_ス国中之柱と。此、オノコロ島為_ニ国中之柱_一、陰陽の施行する所、日月の係る処也。仏門に須弥山と云、是か。俱舍論等に、此、須弥の半腹に四天王居給ふ。其、寿は人間の五十年を一日一夜として五百歳の歳なりと。(中略) 此に依て思へば、天地の周施、地一日夜三百六十五度四十分の一を回る。日は五十年一回須弥を施る。地球は此に随ふ。(『神儒偶談』巻下。『全集』第十、一三二—一三三頁)

「国柱」とは、記紀の国生みの神話で最初に造成されたとされる「オノコロ島」であり、慈雲は、これが仏教で言う須弥山であるとしている。すなわち、彼はここで、新しい思想である地動説を吸収し——もつとも、これはかなりの誤解を含むものである事は、先に見た通りであるが——、記紀の国生みの神話と仏教の須弥山説を巧みに結びつける事で、儒者達の天動説・地球球体説による「須弥山説批判」に対抗しようとしているのである。

このような彼の神道説が、儒者達からの「須弥山説批判」に対して、どの程度の対抗力を持ったのかという点については、必ずしも明らかではない。しかしながら、彼が行った国生みの神話の中の「オノコロ島」を須弥山にあてる独特の議論は、彼の神道説にもう一つの注目すべき論を展開させており、この論は、実は儒者達にとってには後に無視する事の出来ないものとなる種類のものではあった。それは、たとえば『神儒偶談』巻上において、次のような形で展開される論である。

諸冊二尊オノコロ島に降て化^レ堅天柱^ニ。化とは造化なり。堅とは卓立して不傾^カなり。此天柱日月の係^リて運行する所なり。天運の定^リて変ぜざる所也。(中略)我國に在ては、此天柱古今不易にして国家を鎮護す。此の国に受得て国柱と称す。

(中略)爰に於て万国の宗国として、皇祚天壤と^もに不傾^カ。

〔全集〕第十、二〇—二二頁)
初に關^ヲを宗国とす。開国の統^ヲを守^ルを宗国とす。此道の在^ル処なり。この道の有^ル処は中国なり。我^カ国最初に開ける是^レ宗国なり。(同前、二五頁)

彼は、ここで自ら須弥山にあてた「国柱」を「天柱」ともよび、我が国の開闢神話を絶対視する事で、いわゆる「日本宗国論」を展開している。そして、さらにこの「日本宗国論」を敷衍して、巻下においては、次のような興味深い議論を展開しているのである。

万国に道を立る、みな我^ガ神国より分付せる枝葉なり。(『全集』第十、一一〇頁)

医業また神事なり。其^ノ未^レ成^ルところ支那の薬方を用ゆる。海外亦我^ガ用となるなり。天照皇岩戸を閉^シ玉ふ時、天児屋禰^ノ命等神楽をなし玉ふ。音楽歌舞も亦神事なり。その未^レ成^ルところ百済等の楽を用ゆ。海外も亦我^ガ用となるなり。(同前、一七八頁)

我道大なり。国の御柱卓立して、不善人も善人の助となる。海外も我^ガ用となる。天地の間棄人なく棄物なし。(同前、一八四頁)

これは日本国外のすべてのものを、「みな我^ガ神国より分付」したものであるとして、宗国・日本の開闢神話の延長線上に位置づけ、日本国外からもたらされる様々な文物も、したがって、我が国で用いるに何の差し障りもない事を主張したものである。

このような主張やこの主張の出発点である「日本宗国論」は、我々にとっては、本居宣長(一七三〇—一八〇一)や平田篤胤(一七七六—一八四三)らの国学者によって提示された論として親しいものである。たとえば宣長は、『玉くしげ』の冒頭で、

まことの道は、天地の間^ヲにわたりて、何^レの国までも、同じくたゞ一すぢなり。然るに此道、ひとり皇国にのみ正しく伝は

りて、外国にはみな、上古より既にその伝来を失へり。それ故に異国には、又別にさまぐの道を説て、おの／＼其道を正道のやうに申せども、異国の道は、皆末々の枝道にして、本のまことの正道にはあらず。たとひこゝかしこと似たる所は有といへども、その末々の枝道の意をまじへとりては、まことの道にかなひがたし。

と述べている。また、篤胤の『霊の真柱』という著作においても、それは靈魂の行方に関する論に関連させて、

さて、その霊の行方の、安定を知まくするには、まづ天・地・泉の三つの成初、またその有象を、委細に考察て、また、その天・地・泉を、天・地・泉たらしめ、幸賜ふ、神の功德を熟知り、また我が皇大御国は、万国の本つ御柱たる御国にして、万物万事の、万國に卓越たる元因、また掛まくも畏き、我が天皇命は、万國の大君に坐すことの、眞理を熟に知得て、後に魂の行方は知るべきものになむ有ける。

という形で展開されている。慈雲が自らの神道説において構築した新たな神仏関係は、ほぼ同時代の宣長や後の篤胤らが拓いたのと同様の地平を拓くという結果をもたらす事となった。幕藩制下の仏教界は、ここに国学からの「排仏論」への対応の論理を手にする事となったのである。

四、

ところで、このような慈雲の神道説に対して、柏原祐泉氏は「神

道をめぐる近世儒仏の対論」という論考の中で、以下のような評価を下しておられる。

柏原氏は、まず、慈雲の神道説が儒教をはじめとする様々な勢力からの「排仏論」に対して少なからぬ発言力を持ち得るものであると評された後、にもかかわらず、その神道説にみられる道德観や国家観・政治観・社会観は、「一貫して全く体制的であり、より以上にその積極的絶対化へ機能している」と断ずる。そして、「有為法」とされる彼の神道理解が、君臣上下の不変性・絶対性を内容とする点に着目され、『神儒偶談』巻下の、

「箇の赤心、上一人より下士庶人に至り、上古神代より今日に至り、今日より去て万々歳、まことに天壤とともにつくることなし。（『全集』第十、一六三頁。傍点筆者。以下同様）

という部分を引いて、「この場合の君臣関係は、（中略）天皇と国民の関係を指していることがわかるが、同時に、それを背景とした「今日」から「今日より去て万々歳」迄の徳川時代の国家形態を意味していることも明らかである。すなわち、その神道論は絶対的な君臣観＝天皇観を支点として、徳川封建国家の絶対性を説明する論理になっていることを、まず確認しなければならない」と主張される。

また、氏は、同じく『神儒偶談』巻下にある「王者農を以て主とすれば、万民おのづから安じ、其利商賈に帰すれば、上下交、利を取て国危」と云り」（『全集』第十、一〇九頁）等の主張を根拠として、これが、「封建体制維持の基本構造とされた自給自足的な農本主義社会の維持をめざすものであるとされ、さらに、後に示す

二つの文章を引用された後、これが「徳川時代の身分制差別社会を」「天道」ないし「神道」の具現形態として絶対化し、しかも「庶民穢多乞食」を「根国底国」に神意により位置づけられたという「罪惡の者」にまで匹敵させ、現実のエタ・非人を最低辺に位置づけて分断差別的支配を貫こうとする幕藩体制の構造を、超越的、宗教的權威によってより強力に強化しようとするものであると断じ、

「こうして慈雲の神道論は、究極的には、為政者には支配の論理となり、下層民には服従の論理として機能する性格をもったのであった」と結論づけておられる。柏原氏が根拠として引かれた二つの文章を、ここに示してみよう。

天の物を生るを見るに、馬の子は馬なり。牛の子は牛なり。同じ馬の子にも、駿馬の子多くつよし。驛馬の子多くよはし。此によらば貴人の子を貴く用ひ、その中に才を択て事に任ず。我國の風、實に天道に順ずべし。(中略)我國に在ては、今の諸侯多く皆開国忠義の家なり。今の公卿みな神裔皇孫にして民庶に墜ざる家なり。我儕下賤の肩を比べきことならず。

(『神儒偶談』巻上。『全集』第十、九五頁)

凡そ此道の大体は人に依て立つ。頭上に位し足下に居す。此上下定りある、是を誠の道と云。我神道、上に高天原あり。是神祇の止りまします処なり。下に根国、底国あり。是罪惡の者の罪過を清る処なり。此を人事に移して君臣道定る。下庶民穢多乞食まで、其分定るなり。大矣哉。頭は上に位す。仮令惡疾あるも、此を下に移すべからず。足は下に位す。仮令肥白なるも、此を上に移すべからず。上下既に改易な

けれども、俱にこれ一身なり。(同前、二五頁)

たしかに、慈雲の神道説においては、現実の幕藩制への直接の批判的言辭はみられない。したがって、柏原氏の引かれたものから、我々は氏の指摘されるような思想の性格を読み取る事も可能であろう。しかしながら、私は、氏のなされた引用の中から、もっと別のものを読み取るべきなのではないかと考える。

柏原氏が取り上げられた引用を、改めてもう一度、特に傍点部に注意して見ていただきたい。慈雲は、これらの引用の中で、「一箇の赤心」は「上一人より」「下士庶人」に至るものであるとし、「今の諸侯多く皆開国忠義の家なり」と述べている。慈雲によれば、「今の諸侯」は明らかに「忠義」をつくした存在、すなわち君である「上一人」ととしての「下」臣であり、「仮令肥白なるも、此を上に移すべから」ざる存在である。とするならば、慈雲は、ここで、柏原氏の言われるように幕藩制への順応と絶対化を行っているというよりは、むしろ、ここでは現実の支配層である「土」の上に「上一人」すなわち天皇が存在している事を暗に強調し、この君臣上下の關係は「上古神代より今日に至」ったものであつて、「今日より去て万々歳」これをみださない事が「神道」の「有為法」たるゆえんであると主張しているのではないか。慈雲の国家観や政治観等は、先に引いた『天の御蔭』が述べるように、「神道は有為法なり。国家の守りたがひなく君臣のみち謬らず、君は常に君たり。万代をへて其位うごかず。臣はとこしなへに臣たり。尼孫ながく伝はりて忠をつくし敬を行なふ。この道臣庶に伝はりて、大小諸国貴賤万家みなその守りを失はず」(『全集』第十、二一六頁)とい

うものなのである。ここに言う「君」が指し示すものについては、改めて言葉をついやす必要はなからう。慈雲の神道説は、柏原氏の言われるような「一貫して全く体制的」で「徳川封建国家の絶対性を説明する論理になっている」「性格のものであるというよりは、むしろ、逆に現実の「徳川封建国家」の体制を相対化する視点を提供し得る性格のものであったと言わべきである。慈雲の展開する主張の重点は、この方面にこそ見い出されるべきではないかと思われる。先に我々は、慈雲の神道説において展開される「日本宗国論」が宣長や篤胤の主張と近似したものである事を見たが、ここで見た点においても、慈雲の主張は、幕藩制後期において国学が持った性格と同様の構造をもつものであったと言わなければならない。

事実、我々は、慈雲の主張が、幕藩制後期において国学が果たした同様の社会的機能を果たした事例を確認する事が出来る。幕藩制下の仏教についての研究は、慈雲が「排仏論」に対応するための神道説を構築する際に立っていた通仏教的立場、それを支える「正法律復興」の運動が、幕末に西郷隆盛と共に鹿兒島灣に身を投じた事で知られる法相宗の僧・月照（一八一三—一五八^九）をはじめとする勤皇僧達に継承されていた事実を指摘している。慈雲が「排仏論」に対応する過程で構築した新たな神仏関係は、幕藩制後期の緊迫した状況のもとで、仏教界に新たな役割を演じさせる契機を含むものであったのである。

五、

慈雲の神道説の持つ性格を以上のように捉える時、我々は、一つ

の興味深い事実に気づかされる。それは、彼の神道説を含む思想形成に果たした古学派、より限定すれば堀川学派の役割についてである。古学派、なかでも伊藤仁斎の学問『古義学が荻生徂徠の古文辞学の形成をうながし、さらに、その学問の方法論が宣長によって日本古典に適用される事で、いわゆる古道論の成立につながったという江戸時代思想史の見取図は、つとに丸山眞男氏が『日本政治思想史研究』（東京大学出版会）に結実する諸論考の中で検証されたものである。興味深い事に、慈雲の思想的営為のうちに、我々は、丸山氏の指摘された展開をほぼ一揃いのものとして見出す事が出来るのである。

慈雲の高唱した「正法律」復興の運動は、一言でいえば、釈尊在世中の正法の行われた時代に範を求める事で、真の仏法を今に実現させようとするものであった。慈雲は、眼前に展開される破戒や宗派的対立等に示される仏教界の墮落が、後人の私見臆説の混入によるものと考え、根本に溯って仏の経文律蔵のままに行う事を主張したのである。この事は、その意図において、古学派の思想運動と軌を一にする。古学派の学問的営為は、言わば宋学以後の新儒教から孔孟の直接の教えにかえる事、すなわち原始儒教への復帰の思想運動であったと言い得るが、慈雲の「正法律」復興の運動も、実に原始仏教への復帰の思想運動であった。すでに早く加藤玄智による「慈雲尊者は、京都に於て、当時の大儒、伊藤東涯の門に漢学を学んだが、東涯は漢学者中、山鹿素行子などと同じく、古学派に属するものであつて、その学風の影響は、自ら慈雲尊者の印度の古語たる梵語研究を促進し、師は正法律を明かにして、仏在世の原始仏教

に還元することを以て、その畢生の聖業と心得、復古仏教の如実修行を以て自ら任ずるに至つたものであらう⁽¹⁰⁾。という指摘があるように、この事に関しては、慈雲がその思想的営為を開始した時期に接した堀川学とのかわりを認めぬわけにはゆくまい。

そのみならず、さらに興味深い事に、慈雲の思想的営為のうちには、徂徠のそれに比すべきものがみられるのである。加藤玄智の言にある「印度の古語たる梵語研究」がそれである。慈雲の「梵語研究」は、はじめにも述べたように、十八世紀におけるサンスクリット学の最高峰をなすと言われる『梵学津梁』一千巻の大著に結実しているが、これは、真の仏意を知るためには、漢訳の經文では不十分であり、読経に關しても梵音を以て行うべきであるとする意図にもとづくものであつた。この事は、孔子が繼承しようとした周以前の中国古代の「先王の道」は六経に示されているとして、これを正しく読むための古文辞の体得を強調し、さらに、長崎の唐通事を通して中国語の音の学習をも企図したと言われる徂徠の姿を髣髴とさせる⁽¹¹⁾。

それにしても、共に堀川学に触発される事で思想的営みを展開した両者が、奇しくも同様の研究方法をとるに到るとは、実に興味深い事ではないか。しかも、先に確認したように、慈雲が晩年において独自に構築した神道説は、徂徠の学問の方法論から生み出されたとも言える宣長等の後期国学と、まことによく似た性格を持つものであつた。

幕藩制下の仏教界は、儒教を始めとする様々な勢力からの「排仏論」への対応と新たな神仏関係の論理の構築という課題を背負わざ

れる事となつたが、その対応の過程においては、本稿において示したような、思想史上注目すべき方向に歩む動きが生まれていたのである。

註

(1) ここに整理した江戸時代の「排仏論」については、柏原祐泉氏の「近世の排仏思想」(『近世仏教の思想』八岩波日本思想大系57/所収)を参照。

(2) 『続日本高僧伝』(財団法人鈴木文学術財団編『大日本仏教全書』第六四卷史伝部三所収、講談社発売)巻第一、一一頁。なお、引用に際しては漢字はすべて現行の字体に改め、句読点についても現行の形に改めた。以下同様。

(3) 慈雲の神道説が展開されている『神儒偶談』は、従来の通説では慈雲三十七歳、すなわち宝暦四年(一七五四)頃の作とされて来た。これは『神儒偶談』冒頭の「甲戌の三月初頃、先生予を召して云」に始まる書き出しの一句を根拠とするものであったが、現在では野口恒樹氏の論考「慈雲尊者著『神儒偶談』の著作年代について」(『神道史研究』第十一巻第一号、神道史学会)による詳しい検討以来、この著作の成立年代を、慈雲八十歳から八十五歳の間、すなわち寛政の末期から享和の初期と考える見解が支配的となっている。今はこの見解に従うべきであらう。現在では、慈雲の本格的な神道研究は、七十一歳の夏に起草したとされる『無題抄』に始まると考えられている。

(4)

ここに引いた『神儒偶談』における『大学』についての朱子学的解釈への批判に関して、木南卓一氏は「神儒偶談について」(『雲伝神道研究』所収、三密堂書店)という論考の中で、「こゝに或は尊者が十六・七歳のころ京都に遊学し古義堂で伊藤東涯に学んだことがこの『大学』の朱子学的理解に対する批判の拠りどころとなつてゐると見る人もあらう」(九〇頁)とされた後、続けて「而して、『大学』の「親民」を程朱が「新民」と解するのに対して「翁が愚昧の心にて看れば、親の字のまゝこそよけれ。云々」と述べてゐる一段も印象的な箇所であるが、古義堂の伊藤仁斎の『大学定本』では程朱と同様に「新民」と解してゐるのである。そして『大学定本』などに見える仁斎の『大学』に関する説に比べて尊者の説がはるかに精彩があり、独自性に富んでをり、更には、格物致知の補伝に朱子が「豁然貫通云々」といふのを「仏法の似せそこなひ」と批判してゐる論旨も尊者独特のものであることを考へれば、『偶談』に精彩をつけて論じられてゐる『大学』の朱子学的解釈に対する尊者の批判が古義堂の学問の影響を受けたものといふ風に簡単に評し去ることは到底無理なことである」(九一頁)と述べておられる。確かに詳細に検討すれば、このような見逃し得ない相違はあるが、にもかかわらず、私は、大枠において、慈雲はいわゆる堀川学の影響をうけていると考える。「影響」という表現が不適切ならば、「触発」と言いかえても良い。この点については、後段において詳しく論ずる。

(5)

小林正盛氏は「世界的偉聖慈雲尊者」(樹下快淳氏編『慈雲尊者』八日本雄弁会講談社V所収)の中で、大阪の木村兼葭堂という商人が「常に尊者の所に出入し、珍しいオランダから来た様なものがあると尊者の所へ持つて行つたらしい」(二四一頁)と述べておられる。慈雲は、この人物からヨーロッパの新しい知識を得ていたようである。氏によれば、慈雲はナポレオンに関する情報をも得ていたとの事である。木村兼葭堂(一七三六—一八〇二)は、大阪で酒造業や文房具商、さらには出版業をも営んだ商人であり、博学家として世に聞えた人物であつた。

(6)

『本居宣長全集』(筑摩書房)第八卷、三〇九頁。

(7)

岩波日本思想大系50『平田篤胤 伴信友 大國隆正』、一三頁。

(8)

『仏教思想史』(平楽寺書店)2所収。この柏原氏の論考からは多くの事を学ばせていただいたが、この節で示すように、私の結論は氏のそれとは大きく異なる。

(9)

柏原祐泉氏「護法思想と庶民教化」(『近世仏教の思想』八岩波日本思想大系57V所収)。また、柏原氏は、慈雲の「正法律」復興の運動が、明治の仏教復興運動につとめた釈雲照や福田行誠等にも継承されていた事を指摘しておられる。明治の仏教復興運動と慈雲の思想との関係については、たとえば、池田英俊氏『明治の仏教—その行動と思想—』(評論社)に詳しい。

(10)

「宣長大人与慈雲尊者の神道説」(前掲樹下氏編『慈雲尊者』)

所収)、一九三頁。樹下氏が編まれた『慈雲尊者』においては、他にも辻善之助氏や小林正盛氏等が同様の指摘を行っている。

(11) 誤解のないように言うのだが、ここで私は、慈雲のこの営為が徂徠の古文辞学の影響のもとにあるなどという事を言おうとしているのではない。両者には直接の影響関係は認められない。慈雲の営為は、明らかに独自のものである。

△附記△ 本稿は、日本思想史学会昭和六十三年大会において行われた「日本の伝統と外来思想——近世における神道・儒教・仏教・キリスト教の諸問題」というテーマにもとづくシンポジウムの中で、「近世における仏教と神道」という小テーマを担当した際の発表原稿に最終節を加筆したものである。

(学習院高等科教諭・学習院大学兼任講師)