

「家」の祭祀をめぐる儒仏の確執

——藤樹・光政・不受不施・蕃山——

荻 生 茂 博

はじめに

先に私は「池田光政の藩政改革と熊沢蕃山——近世における儒教受容の一形態——」(歴史67 一九八六年)において、池田光政(岡山藩祖 一六〇九・八二)と熊沢蕃山(一六一・九一九一 元和五・元禄四)とが共同して遂行したいわゆる初期藩政改革の時期(寛永十九年の改革を先駆とし、承応三年の改革を中心とする)に焦点をあて、外来思想たる儒教(宋明学)は幕藩制社会の原理と乖離するとの論⁽¹⁾に対して、幕藩体制成立期において、儒教は現実政治を領導する有効なイデオロギーとなり得たと主張した。

しかし、周知の如く光政と蕃山とは寛文年間(おそくとも寛文十二年)以降対立化するのであり、この対立の側面を明らかにしない限り、私の主張は完結し得ない。本稿はそれに応えるものであるが、日本思想史学会大会の統一主題に則して、論点を岡山藩における宗教、特に仏教政策およびそれにまつわる思想闘争に限定する。

光政の儒教信奉に基いた排仏の強行(寛文六年)は、蕃山の『集義和書』(寛文十二年初版)以降の藤樹学とは異なる独自の学⁽²⁾の形成

と光政との対立の一要因であった。その他の政治的経済的要因については、統稿を用意している。また本稿は、岡山藩における儒仏交渉の跡から、近世社会の特質を浮き上がらせることをめざしている。

一、寛文期に至る岡山藩の教学

前稿で私が論じたのは、光政(及び初期蕃山)の儒学が、小農経営の安定化と家臣団の統制という相互に関連する初期藩政改革の二大懸案解決のための強力な武器となったということである。

初期幕藩制の矛盾に由来する飢饉を契機に開始された藩政改革の基調は、「赤子をそたつる様」(池田光政日記⁽³⁾——以下同日記に拠るものは日付のみを記す——承応三⁽⁴⁾・藩法集130頁)な徹底した農民救恤を緊急の課題としつつ、小農論理を保証して生産力を増強することにあった。ここに儒教の「仁政」論が正当性をもって主張された根拠があった。ただしこの時期の光政の「仁政」論の特徴は、いわゆる「仁政」イデオロギー論を越えて農民(小農)を保護する一方で、主に家臣団の戦国的な自律権力否定にその矛先を向けてい

た点にあった。光政は、幕藩領主を軸とする「公儀」の体系を「公」、前近世的な小領主的恣意を「私」と規定したが、またそれに儒教の義利の弁を被せて「たとへ汝諸士に便せすとも、道におゐて尤なる事ならへ、其かんなんを行て可なり」（藩法集³⁹⁰）との如く、家臣に幕藩権力の一員として自らの利害を捨てて自己を藩に帰属させることを求めた。この滅私奉公の主体に自らを打ち鍛えるために家臣に提唱されたのが「心学流」（同）であった。光政の「心学流」は、中江藤樹の独得な誠意説に基く心学が、その弟子の熊沢蕃山を継由して光政の家臣団統制に資していたことを示している。

以上、前稿を本稿に必要な範囲で要約したが、藩政と藤樹心学との関わりで前稿で述べなかつた点がある。それは両者における『孝経』の重視である。

藤樹学における「孝」とは、卑近な意味での孝行の実践に限定されない、宇宙と人間との存在を貫く根本原理の名称であった。藤樹の「孝」思想の概略を、彼の『孝経』注釈書『孝経啓蒙』から示そう。

1、「孝」は、太虚——天（神）地（祇）——先祖——父母——わが身、と血脉として具象的に把えられた宇宙に遍在する一気の連続を律する徳目である。

「身の本は父母なり。父母の本は、これを推して始祖に至る。始祖の本は天地なり。天地の本は大虚なり」（日本思想大系29巻10頁）。また逆に「この身は、但に是れ『父母の遺体』（礼記祭義）なるのみならず、也た是れ天地的の遺体なり。又た是

れ大虚的の遺体なり（全孝心法、同102頁）。故に「物として孝にあらざるといふことなし……時として孝にあらざるなし」（全孝図説、同101頁）。

2、「孝」は、人に天性として固有される。それは親子の親愛の情の自然性によって弁証され、良知概念と結びつけられる。

「孝の全体、太虚に充塞すといへども、而も、その実体、人に備はる」（同103頁）。「至徳の感通、すでに『膝下に生ずる』をもつて形長じ、神発するに随ふときは、親を敬ふの良知、日に新にして……」（同105頁）。

3、「孝」の実践は、『翁問答』の表現を借りれば、我が身に固有する「太虚神明の本体をあきらかにしてうしなはず」「たてたる身をもつて人倫にまじはり万事に應ずる」こと（同26頁）、すなわち明德親民にはかならないが、その本質は祖先祭祀における誠敬——鬼神の来格にある。

「その徳、『父を蔽び天に配する』の孝を尽すところをもつて、これを称して孝子と謂ふ」（同25頁）。

4、それは、1・2を前提に、「孝」が父母——天地万物との「感通」を保証するからである。

「吾と父母と、本一体にしてしかうして間隔なし。ゆゑに、吾『身を立て道を行ふ』ときは、則ち父母の鬼神著はれてしかうしてこれを享く」（同100頁）。「その感通の本、『父を蔽ぶ』に在り。『父を蔽ぶ』の至り『神明に通じ、四海に光に、通ぜずといふことなし』。復た太虚に充塞するゆへんの本体ただここに在り」（同213頁）。「随、在みな孝を尽すべし、随在み

な感通するあり」(全孝心法、同182頁)。

5、『孝経』は、「孝」を君臣関係における「忠」の基礎とし、天子以下庶人に至る五等の身分におけるそれぞれの「孝」とその効用を示す。また「孝」をもつてする政治を行えば秩序が安定することを書く。

「先王、至徳要道あり、もつて天下を順にす。民、用ひて和睦し、上下怨みなし」。より直截に「生けるとときは、則ち親、之を安んじ、祭るときは、則ち鬼、之を享く。ここを以て天下和平にして、災害生ぜず、禍乱作らず」。

藤樹は『翁問答』において『孝経』の五等の「孝」を日本の身分制度に適用し、職分論(「それ／＼のすぎはひの所作を精に入れてつとむる」)として具示した(同27～31頁)。ただし、藤樹において『孝経』に示された「孝」の政治的な効験が可能とされたのは先の「感通」の回路によるのであったから、この職分論は「畢竟は明德をあきらかにするがかう／＼のほんい」との言に帰結する。よつて政治は、祭祀を核とする「全孝心法」受用による「自然の教化」(同182頁)に解消される。

「『治』と曰はずして『順』と曰ふものは、もつて徳化の自然にして『思ひて服せずといふことなき』ことを明らかにすることなり(同187頁、先掲『孝経』の注)。

6、『藤樹先生年譜』によると、藤樹は寛永十七年『孝経』に感得して、以後毎朝これを拝誦した。(同296頁)。『孝経啓蒙』所載「誦経威儀」はその礼拝および黙想の規である。同年、「報本の礼」として毎月の大乙神(天―易神)の祭祀も始まる。また同年『孝経』に

触発して著わされた『翁問答』には、「(孝は)古来靈験かたりつくしがたし。よく／＼信仰して受用すべきことなり」と記される(同23頁)。すなわち藤樹において『孝経』は、我が身に備る「神妙至極の靈宝」(「太虚・三才・宇宙・鬼神・造化・生死、こと／＼く比たからにて包括する也」)(同)の秘蘊を開示し、もつて自身の安心立命と国家の和睦とを保証する宗教的經典として、儀礼を伴つて拝受されたのである。

さて、光政の家臣団統制が彼の一門に対する宗主権の確立をめざすものであり、藩主―家老(一門を多く含む)―組頭(ほとんどが譜代の臣)の組織を軸に、武士をそれぞれの「家」を単位に藩主の「家中」として服さしめるものであったことは前稿で述べた。

光政は、「今こそ遠き様なれ、一門中ハ昔ハ兄弟ニて、祖先ノ御覧候所ハ同シ事也、家老ト云も、家ニ付久敷者なれハ少もカハリハ無之」、故に「国ト共に存亡スルコソ誠ノ大身家老なれ」と、改革開始にあたって藩中核の同族的一体化を求めた(承応三^{1/19})。そして「国ノ大事二つ有、一つハ軍陣、一つハ祭」(万治四^{1/19})との如く、藩における祭祀が家臣団の封建的結集の精神的軸とされるに至る。

寛文期に至る光政の文教を年代順に追ってみよう、藩政と文教、祭祀との連関が理解される。

○寛永九年、岡山に転封。

○寛永十九年、藩政改革。この年初めて「御影」を掲げての祖先祭祀。家老およびその他三名参会。ただし仏式にて「出家衆上ル」

(10/9)・

○ 同年、花畠にて申楽。南都の役者をよぶ。また花畠にて將軍家下賜の鶴をひらき、家老（この年設置）組頭（同年再編強化）物頭らに賜う。花畠はもと池田忠雄（光政の叔父、光政入封まで備前領主）の別荘地で、光政はここに仏式の祖廟を立てていた（池田家履歴略記）。

○ 寛永二十年、天海を通じて東照権現を備前に勧請したき旨上奏。同二十一年、許可。翌正保二年、遷宮「隨身門迄諸士不残白洲に伺候し其後に貴賤群集」（同）。その後花畠にて家中町人にまで能をふるまう（祭礼記、『池田光政公伝』684頁以下）。また、將軍より「新太郎儀ハ余人とちかい候条」勧請許可との上意を得たが（2/16）、これは光政が天樹院千姫の娘を室としていたことを指す。光政は婚姻関係により自らを將軍家を頂点とする「公儀」体系に組み込んでいた。この年蕃山出仕。

○ 正保三年、最初の岡山東照宮祭祀。家老以下馬を備える侍全員の馬揃えを兼ねる。寛文六年の祭礼は足輕に至るまで軍装にての行列（略記）、「軍陣」と「祭」との一体化の顯現。

○ 慶安元年、金山寺領を安堵（同）。金山寺は天台宗の名刹で、文龜年間松田氏の彈圧で荒廢したが、宇喜多氏により文錄四年「武運長久国家安全」の祈願寺として備前国四十八箇寺・分国大社領三千石の支配を回復した（蒙圓僧正履歴略記）。ついで池田利隆（光政の父、慶長八―十八年備前監国、のち播磨に転封）忠雄も国中寺社支配をこの寺より行い、寛永三年には天海より「天下安全之御祈禱井国主之祈願」寺として末寺支配の法度を下された。光政は家光

の朱印状によりこれらの例にならったのである。これは金山寺が東照宮勧請の受け入れに働いたことに応えたものといえる。

○ 同年、岡山東照宮に徳川秀忠追福のため自筆の浄土三部經（増上寺業上人跋）と「日光東照宮縁起」を奉納（6/17）。光政は既に寛永十五年、父利隆追福のため『法華經』を書写している。また亡母に献じた細字三部經、別に『法華廿八品和歌』『六通講式』の自筆が現存する（公伝125頁以下に精解）。光政は仏典に造詣が深く、少なくとも正保年間以前は崇仏的であり、仏式の祖先祭祀（宗主權確立）天下安穩を志向していた。同年、先祖の位牌を京都妙心寺に移す（7/10）。

○ 慶安二年、蕃山は光政の参勤に従って江戸に上り、幕閣の諸大名旗本に高名を駆せ、家光も謁見の意をもったと伝えられる（略記寛永十五年条）。

○ 慶安三年、蕃山、三千石に加増され、組鉄砲と「花畠之内にてさくまい」を申付けられる（5/30）。光政が蕃山の儒学（當時は藤樹学園内）に注目した初めは正保四年、蕃山を三百石近習とした年であったが、ここに藩主の後援をうけて、蕃山を中心とした「花園会」が儒学による士道鍊成の場として成立。「花園会」の性格は、光政の言によれば「此学少ニても承候者ハ、少々ツムハ益も御座候故、知音親類ニハきかせ度存候故、それか枝葉さき末／＼ひろまり候」（慶安5/6）との如く藩主周辺の私的な会で、後代の藩校とは異なる。しかしこの時期の光政の政治は、家老はじめ主だった家臣に直に教導を加えることを基軸とした。かかる政治の公私未分が「花園会」の性格を規定したのであり、「心学流」は家臣を教導する藩主

の威を高め、家老以下の藩中が主体的に藩主と「同心同徳」(慶安四^{1/20})となることを求めるイデオロギーとなった。慶安年間には、儒学思想に裏付けられた家臣教導が頻発する。「心学流」がいかに家臣団統制に機能したかについては前稿で述べたが、ここで注目されるのは、花鳥という祖廟の地と儒学との結合である。

○ 慶安二・三年、同年跋の紺紙金泥野入『孝経』自筆写本が計三冊現存。光政には寛永十三年の『孝経句解』、年代不詳の『孝経和歌』、『孝経』多数の自筆本があるが(公伝122頁以下)中でもこの装飾的な写経の伝統をひく『孝経』は、その年代と共に光政の『孝経』受容史において注目される。

○ 承応三年、元日「御影三ふく、せうこう、伊州(光政の継嗣綱政)モ同前、其後、格物せうこう、孝経一部読」(日記)。この年以降『孝経』試読が元日の行事となる。「格物」とは藤樹手跡の掛軸。この年旱水害、承応の改革はじまる。

○ 承応四年「神主」を城中書院に設けて、儒式の祖先祭祀を始める。「主人前詣神主告辞曰、孝孫権少將源光政、前此祖考之祭、専委浮屠、不得自尽誠敬、今信聖人之道、欲新建宗廟自奉祭祀、然凶年饑歲、未能遽改焉、故略從古制、仮造神主、肇以仲春之月、恭伸奠獻」(備陽国史類編、公伝66頁以下所載)。参列者は家老ら。蕃山も「祝」としてこの肇祭に参加した。池田家の祖先祭祀は、光政の『孝経』受容、試読の儀をさがけとして儒式に転換した。以降正月の礼は「御影」にかわって「神主」がまつられ、明暦三年からは八百名前後の家臣を集めて執り行なわれる(日記)。

○ 万治二年、「儒道興隆天下泰平」の元旦試筆。同文の試筆はこ

の他に延宝四年、七年のものが現存する。また光政には『西銘感応論』及び「寂然不動者誠也、感而通者神也、動而未形有無之間者機也」との軸物がある(公伝491224頁)。「西銘」は張横渠の著、「寂然不動……」は周濂溪の『通書』の一節。周張二子は宋学の先駆者で、仏教の空無にかわる『易』に基く実有的宇宙論を立てた。藤樹学の「感応」論はかかる思想に基く。

○ 同年、城内石山に祖廟を建設し「神主」を遷座。蕃山は明暦三年に隠居しており、津田忠永が遷廟祭に参加している(備陽国史類編、公伝102頁以下所載)。なお『日記』明暦三年に「御玉や、御山へ引可申候、来春花鳥ヲほうじのことくとり可申候」(97)、「御玉や、花鳥ふしん、帰国まで相待可申事」(104)とあるが、同年まで花鳥がどうなっていたかは未詳。

○ 万治三年、「十七日ニ権現様御宮にて京都より楽人共召楽執行仕、次ニ先祖ノ廟ニて十八日ニ時祭仕楽仕候」(82)。東照宮の奏楽は明暦の頃から僧が免ぜられて京都の伶人がつとめたが、岡山の神職がその弟子となり、寛文五年より奏楽は神職の役となった(略記)。

○ 万治四年、祭祀に際して「国ノ大事二つ有、一つは軍陣、一つは祭」(19)の訓示(既出)。ただしこの年は凶年につき、祭祀を質素にし、家臣にも検約を指令。

二、寛文期の仏教弾圧

寛文期に入ると、次のような一連の施策が展開する。

寛文五年二月、津田忠永に輝政(光政の祖父)・利隆を儒式に改

葬すべき地を探すよう指令。／寛文六年五月、「淫祠」（荒神）の淘汰はじまる（村代官支配毎に一社の寄官制）。／七月、寺院淘汰はじまる（僧侶の追放・還俗強制）。／八月、キリシタン神職（氏宮）請。神職学問所（儒学）設置。／十月、郡々に講釈師配置。十一月、藩校、石山坂学館にて開校。改葬地を和意谷と定め実地巡按、同時に閑谷学校（郷学）の縄張りを行う。／寛文七年四月、和意谷改葬。／寛文八年五月、郡中手習所設置を指令／寛文九年七月、藩学校開校。／寛文十年五月、閑谷学校建設着手。

これらの施策の内容については既に多くの論考があり、詳述を要しない。幕藩体制の確立、末端に至る農民支配が貫徹される時期である寛文期に至って、儒教による教化主義が家臣団統制のみならず農民統制にまで拡大され、領民への宗教統制（儒教に基く「孝」イデオロギーの注入）と在地支配の強化が一体のものとして進行したのである。田中誠二氏はこれらの施策に「『宗廟体系』の下方への拡張」と適格な規定を与えているが、本稿が述べた点から付け加えれば、仮学館（藩校）を城内祖廟の地に設けたことや、和意谷墓所と閑谷学校の不離一体、また、開校式に蕃山がよばれて『孝経』を拝誦したことをはじめとする藩校における『孝経』の重視（公伝⁸⁵³862頁）は、前代を踏襲する。他方、その教化の方法が、前代では藩主が家臣（特に重臣）をよび出しては直に教導を加える形態をとっていたのが著しく組織化され、それが特に支配の末端部分では「淫祠」の淘汰、排仏キリシタン神職請という暴力にまで至った点に特徴がある。

キリシタン神職請について、例示しよう。

寛文六年八月、寺請証文にかわる神職請の「請狀之案文」が示された。同時に「儒道ヲ尊ひ吉利支丹ニ神職を立ル下民葬祭之大略」と題する、儒礼を簡略化した葬式及び祖先祭祀の条々が規定された（御留帳・備陽国史類篇*）。また延宝元年二月の津田忠永「御郡々手習所廻り候刻、御郡奉行共代官共立申談、所々之於手習所二十村庄屋手習師匠又ハ参懸り候庄屋并百姓共立聞口上之覚」（御留帳評定書*）¹⁵は、神職請百姓の義務を「一年ニ一度仲秋ニ神主ヲ祭り可申」ことと、「死人有之時ニ儒葬ニ可仕」こととし、この両者を「御国のしまり」とした。

この忠永の「覚」によれば、「仲秋之祭」とは「神主」に対し「存生之親々ヲ振廻ことく思ひ、相応之振廻を出」し、それに付随して「祭り過候て集候一類共、神主并備立候食酒ヲいたゞき、其後は煎茶にても給、終日慰可申」行事であり、その意義は、

如斯連々法式そなはり候て、只今迄一族ノわけをも不存者共も、一族の本の別れをも存、一類のしらしみも出来、扱親々を馳走不仕ては不叶事と存ル心も出来可申とおもはれ候

すなわち、盂蘭盆にかわる儒式の祖先祭祀を通じた同族結合の強化にあった。初期藩政改革は小農の自立を課題としたが、小農経営においてもその生産力の限界から藩の百姓救恤は恒常的に続いた。そこで明暦年間には農政の転換が計られ、同二年「百姓口数多、田地少、飢人と罷成、其本第一父子兄弟親のおろそかにして、一所に集事をいとひ、別屋敷別所を好み、田畠を分候ゆへ」として、分家制限令が出された（藩法集¹⁵⁰）。同法令では大家族主義的相互扶助を説き、年貢皆済および救恤を願わないとの条件で郡奉行の許可を得

た者にのみ分家を許している。忠永の説く「仲秋の祭」は、分家した小農を同族共同体につなぎとめ、同族内での自助精神を涵養するものであった。

また「儒葬」については、「葬之儀は庄屋之一役」とされ、「吉利支丹宗門は常は紛居申候ても、相果候時之様子替り候」故、「庄屋自身死人の家に参様子ヲ見届葬之場迄罷出」儒式の祀文を読むこととされた。かくして僧侶を介在させずに世俗権力・村役人による「懺成」治安維持と、村民が「心より庄屋をおもんしたしみ、下知等をも用可申」という村落の融和的な上下秩序が計られたのである。

寛文期に何故、このような民衆レベルに至る排仏向儒という、以前とは趣を異にする政策がとられたのであろうか。本稿では、それを宗教思想史の次元に限定して考察しよう。

第一には、藤樹学に内包された排仏的傾向である。

周知のように藤樹の思想は「初期」「中期」「後期」と区分されるが、あとになるに従って内面化されていき、それと共に仏教を肯定する言がでてくる。『翁問答』は「中期」の代表作であるが、前掲『藤樹先生年譜』は同書について、「上巻ハ『孝経』ニ触発シテ、其意ヲ写シ書ス。故ニ其論穩当ナリ。下巻ハ世ヲ憤リ弊ヲ矯ム。是ヲ以テ其説抑揚大過アルコトヲ免レズ。故ニ先ヅ下巻ヲ改メト欲ス」と述べる。『翁問答』下巻は士道を論じ、「にせの学問」・仏教を批判する。その仏教批判は、「初期」と異って儒仏の差異を外形に求めず「心のくらゐ」とし、釈迦を儒教の「聖人」「中行」(垂聖)に

次ぐ「道の大意をさとりたる狂者」(124頁)と位置付けた点に特徴がある。「狂者」の位は「にせの学問」(俗儒)よりはるかにまさるが、「孝徳の全体、精微の密には悟入なきによつて」(同)、「末流には善をやぶり悪をすゝめ人の心をまよはしめること淫声美色のごとし」(119頁)という弊を生じた、とされる。「後期」では「如来心」「仏性」が儒教の「明德」概念に包摂されて示されるが、それは藤樹学の内文化、心学の完成によつて既に『翁問答』に記された「儒」と云、仏と云名をわすれて、本来至誠無息、不貳一貫の心学をつとめる」(122頁)という学問論が開花したのである。

しかし他方、先述した如く「孝」(右の引用では「本来至誠無息、不貳一貫の心学」の本質は祖先―万物との「感応」にあり、その為にはいかなる祭を行うかが問題とならざるを得ない。それは第一義的には「嚴父配天」の儀であり、仏式の追福ではない。心法が祭祀という形を必要とした時、儒仏は両立し得ず、仏式の葬祭は理論的には貶められざるを得ないのである。そして藤樹の『易』に基づく宇宙論は、根源的に仏教の世界観と対立していた。元和三年に会津における藤樹学派が仏教を排斥して弾圧されたのは、藤樹学における一方の核心を継承していた。

光政は藤樹学の「中期」「後期」を混然と受容した。仏教信仰の上に藤樹学が抵抗なく受け入れられたのには「後期」の儒仏一致があずかった。一条輝子(光政の二女)への書簡二通(公伝154頁以下所載)には「後期」の心法論と儒仏一致が貫かれている。受容された『孝経』『翁問答』と心法論は、光政の祖先祭祀および家臣団統制に心学的根拠を与えた。そして『翁問答』は儒仏の優劣を理論的

に示したから、光政は漸次仏教から離れ、承応四年の「神主」奉祭となり、それが寛文年間には領民にまで拡大されたのである。ただし「後期」藤樹学では大乙神祭祀も止み、『孝経』拝誦も自身の内にある本心たる「孝」を奉持する黙誦に変化した。それは藤樹が隠逸の士として社会的関心を喪失していったことと連動していた。しかし藩主たる光政は、藤樹自身が進んだ道とは逆の方向に進んだのである。

第二に考えられるのは、寛文期における幕藩領主と仏教界との確執である。

つとに知られるように、⁽²⁾ 仏教は中世末期以来、庶民にいたる「家」の漸次的な形成（分出）を前提として、これらの「家」を檀家とする葬祭寺院として集中的に発展した。これを江戸幕府が支配の具として組織化したのが寺請制度であった。江戸幕府の政策の常として、この制度は一挙に成立したのではなく、時々の矛盾に応じて以下の三段階をへて一応の確立をみた。第一段は慶長末年から元和初年で、宗派の本山有力寺院にそれぞれ寺院法度が出されて近世的な本山末寺制の形成が促され、末寺に対する本山の権限を保護することにより、寺院勢力の統制が計られた。第二段は寛永年間で、キリシタン弾圧を基本に幕府の宗教政策が本格化した。本末帳の書き上げにより庶民寺院の確定が計られ、キリシタン寺請が全国化した。第三期が寛文年間であり、寺請制度に緊縛された庶民への寺院の吸着、世俗的繁栄という寺請制度の矛盾の顕現により、従来の寺院への統制＝保護策が、統制＝抑圧策へと転換された。その画期が寛文五年の諸宗寺院法度である。また人民支配は庄屋五人組の責任を重

んじた宗門人別帳により、世俗支配として徹底化された。岡山藩の排仏・キリシタン神職請は、幕府の諸宗寺院法度を契機とした。

以上は通説の域を出ない。岡山藩の宗教政策は利隆以来幕府の政策に忠実であったが、寛文六年より極端な排仏が強行された背景として、寛永十九年から寛文六年までに藩がとりあげた寺僧にかかわる事件を掲げよう。

慶安元年「猿堂の坊主、御国ヲ被払」〔刑罰書抜〕⁽²²⁾以下「刑罰」と略記）。理由不明。寺僧処分初の見。

同三年 他領の坊主と争い当領側の師匠が殺された事件（女性からむらしい）の公事が三年ぶりに落着。当領の僧を国払い（刑罰・日記¹³、同二年^{12/16}）。

同五年 光珍寺と金山寺・利光院との観音堂支配をめぐる公事。光珍寺敗訴^(9/15)。

承応三年 清国寺長老を不行義につき立ち退きを勧告^(1/14)。

／一向坊主の公事につき、板倉重矩から仕損じるといかにようになるか知れずとの忠告^(8/2)。／大願寺僧、寺内で悪口その上平生不法ゆえ追放。また同僧に悪口されて正月の祈禱を怠った三昧僧を追放。惣山伏も監督不行届として追放^(11/9)。／清光寺公事^(12/22)。

明暦元年 神主の嫁との不行義を暴かれた恨みから神主をキリシタンと讒訴した社僧を斬罪（刑罰・日記^{3/14}）。

同二年 庄屋への意趣から村民に公事をそのかした真言僧を国払い^(9/1)。／庄屋百姓と公事の出家を在所払い^(10/15)。

同三年 児島の赤井坊、伊王院と公事^(2/1)。／相弟子殺害の僧を成敗（刑罰・日記^{4/2}）。／遊行上人の扱いが粗略と、大願寺が藩

政批判 (6/2)・

万治元年 赤井坊、伊王院と錢堂をめぐり再び公事。本寺に従わず我儘愚口、そのうえ偽申すとして寺より追放 (刑罰・日記^{10/14})。

／師匠と弟子に女事で難疑を申しかけた偽を申し、自分は「百姓共ノ女ヲ犯シ」ていた僧を斬罪 (磔) (同^{11/9})。／末寺の支配をめぐる寺間の公事 (同¹¹)。／今後、罪人について僧の嘆願を受けつけずと言明。「可助者なれハ、坊主不申候共免申候、成敗すべき者なれハ、坊主とて助ハ仕ましく候ヘハ、不入事ニ候」 (後條²¹)。／一向坊主の借銀を拒否。「士共さへ救不成事ニ、坊主ノ義まで取上事、不入事」 (同²³)。

寛文元年 金山寺と村人との山論。村人敗訴 (刑罰)。
同二年 「坊主公事承、不届方四カ寺坊主追放申付、其跡寺絶候事」 (同^{8/7})。

同三年 山伏と尼僧の駆け落ち。それにからむ小比丘尼殺害事件。僧院内の性的乱れ露見 (刑罰)。／檀家の葬式のとりあいをめぐる真言宗寺院と日蓮宗寺院との傷害事件。真言方を領分より追放 (同)。／日蓮宗寺僧追放、同宿を斬罪。不義と墮胎の故 (同)。
／真言僧、尼と不義により追放 (同)。

同四年 人妻と駆け落ちした僧を泊め、所持品を盗んだ村人を追放 (同)。

同六年 不義により僧が退いた寺に、本寺と村の庄屋頭百姓が奉行に無断で後住を入れた事件。本寺・後住を追放、寺潰。庄屋ら牢舎 (同)。

総じてここに看取されるのは、金山寺をはじめとする寺領や末寺

支配の問題もあるが、多数は僧の金銭的利欲と性的乱れである。これらは既にキリシタン宣教師の指摘にあるように戦国末期からあらわれていた仏教界の実態であったが、幕藩権力は寺院の政治的自律性を奪うに従って、教団内の事件をかえこむことになったのである。光政は万治元年、赤井坊の二度目の公事に際して、次のように述べた。

惣而出家ハそくニ非分ヲ申ヲモ申なため、けうくんも可仕ものと存候へハ、近年の公事ハ大かた出家にて候、出家にて候間少ハゆうめん仕候故、猶以悪相成候、以来ハ出家そくノわかちなく、とがにより成敗可仕候 (同^{10/14})

前述のように、光政は少なくとも正保年間までは崇仏的であった。しかし光政が直面した仏教界の実態は「出家ニ不似」 (承応三^{11/9}) 世俗的墮落であった。そして『翁問答』は仏教界の腐敗を仏教の理論的誤りの帰結だとして批判していた。光政は藤樹学の信奉者とおして仏教を見限り、儒教の倫理主義の立場から仏教界の腐敗に対処したのである。寺僧処分の初見が慶安元年であることは、光政の思想的転換を象徴する。光政の排仏は経済よりも倫理的問題であった。

光政は、幕府のキリシタン禁制にひときわ忠実であった。キリシタン禁制は幕府と藩とを結ぶ「公儀」体系の軸であった。しかし光政にとって、墮落した仏教による寺請では民衆の心をとらえることはできず、故にキリシタン統制は不充分だと考えられた。光政は万治三年、参勤から帰国の際に將軍の意向を伝えると共に、次のように述べた。

せいしノ旦那寺せんさく仕候事、今は誠に可仕様ニおもへる
れ共、左様ニならてハ又かハリてせんさく可仕様も無之候故、
先ハ其通ニ候、併何も面々心に懸、召使者ニも能々申付置、何
そ常にかはりたる時ヲ心ヲ付見申由、各々ニ可被心得候、たと
へハ喜時か怒ル時か憂之時か、又冬至などに取分彼宗門ハ常と
替ルト申伝候間、其旨ヲ心懸候ハ、自然見出ス事も可在之候
条、左様ニ可被相心得旨申渡候⁽⁶⁷⁾

光政はかかる現状認識のもと、寛文五年の幕府の宗教政策の轉換
を拡大解釈し、組織的な排仏、キリシタン神職請に踏みきった。光
政の仏教観は寛文六年の「申渡寛九条」(御留帳・備陽国史類編*)
に示されるが(後述)、その第一条には次のようにある。

権現様の御意に神儒仏ともに御用被成との義也、神道は正直に
清浄なるを本とし、儒道は誠にして仁愛なるを尊ひ、仏道は無
欲無我にして忍辱慈悲を行とす、三教共に如斯ならば仮令教は
品々有とも世に害あるへからず、今時神道儒道衰微なれば善惡
の見るへきなし、仏法はさかんなれとも坊主たるもの多くは有
欲有我にしてけんといん邪見也……自今已後如斯の邪法を説て人
心をそこない風俗を不可乱事

ところで、岡山藩の排仏の主対象が「備前法華」とよばれてこの
地に勢力をはった日蓮宗であったことはよく知られている。排仏の
ひとつの契機は、寛文五年の幕府による日蓮宗不受不施派禁止であ
った。岡山藩の排仏の第三の理由として、不受不施派の問題をとり
あげなければならない。ただし、不受不施派の仏法為本、釈尊御領
の主張が近世の国家権力と相容れず、よって幕藩国家から排撃され

たという一般的説明では、秀吉による千僧供養問題や幕初の弾圧は
理解できても、特殊寛文期岡山藩の実態を明らかにしたことにはな
らない⁽⁶⁸⁾。

中世において日蓮宗は、その強固な同信結合のゆえに都市では上
層町衆の、地方では大名豪族の一族結集の精神的支柱、氏寺として
信仰され、さらには彼等の支配力にしたがって前者では法華一揆の
母体たる「日蓮党」を、後者では血縁関係や所領を通じて一円皆法
華地帯を形成した⁽²⁵⁾。中尾堯氏は後者を在地の支配権力指向型とする
が、「備前法華」はその典型であった⁽⁶⁹⁾。

鎌倉末から備前金川また伊福郷に拠った松田氏は赤松氏または山
名氏と結んで領土を拡げ文明年間には西備四郡を領したが、大覚妙
実(日蓮一日像の法燈を継ぐ)の備前布教以来代々熱心な日蓮宗徒
であり、蓮昌寺・道林寺・妙善寺・妙国寺の「備前四個の本寺」を氏
寺菩提寺として建立ないし再建した。蓮昌・妙善・妙国は松田元喬
・元隆・元成の法諱にちなみ、金川城中に創られた道林寺は仏殿祖
廟に由来する。赤松氏の老臣の出で松田氏と覇を競った浦上氏も、
天文初年天神山(現、佐伯町)に拠った宗景が日蓮宗を奉じた。宗
景を弑した松田氏を滅して備前を統一した宇喜多直家、関ヶ原の
戦功でかわって入封した小早川秀秋、宇喜多氏家臣ながら東軍に属
し備中のうちに封ぜられた花房氏、戸川氏もみな日蓮宗である。

彼等は日蓮宗による領土経営を計って改宗を強制し、しばしば武
力をもって他宗寺院を破却した。松田氏による金山寺焼き打ちはその
代表例である。道林寺・妙善寺・妙国寺は寛文期に光政により廃
されたが、異端排撃による在地支配の強化は、実は「備前法華」自

身の常套であった。また、道林寺は既に松田氏滅亡時に城中から在地に移され、京都妙覚寺末寺となった。「備前四箇の本寺」は領主の氏寺として領主と浮沈を共にした。⁽²⁷⁾光政の儒教と「備前法華」とは、共に領主の「家」の祖先祭祀の宗派として対抗的関係にあったのである。しかしこれは、寛文期の排仏と直接には関わる事項ではない。

武士の氏寺から庶民の葬祭寺院への展開は中世末から近世初めの仏教界の趨勢であり「備前法華」も例外ではなかった。道林寺の移転はその象徴である。また岡山の日蓮宗は一村皆法華が多い。だがここで留意すべきなのは、かかる村落の同族的構成であり、本家の多くが「加茂庄官十三流」⁽²⁸⁾に代表されるような、中世武士の出自であったことである。⁽²⁹⁾

池田氏は入封以来在地武士の仕官を拒み、彼等を百姓身分に固定した。しかし領国支配に彼等を利用せざるを得なかったためであり、加茂郷では大庄屋庄屋はもとより組頭にいたるまでが旧庄官系統の由緒ある家柄で占められていた。光政が大庄屋の特権を「公儀」体系に反する「私」として抑圧したことは前稿で述べたが、同族結合は近世村落の骨格であり、先述の如く、光政のキリシタン神職請は村落のかかる構造に基いて、同族の自助と庄屋への共同体的服従を涵養せんとするものであった。

明暦頃から寛文に至る光政の在地支配の課題は、村落の同族的構造によりつつ、それを補正していかに藩主の側に組織するかにあるといえる。しかるに領内の同族祭祀の多くは「荒神」とよばれる民間信仰であり、理論的に整備された「孝」を説く「家」の葬祭

は、「備前法華」(その多くは不受不施派)に代表される仏教にあった。ここに「荒神」等の「淫祠」淘汰と共に排仏―キリシタン神職請が断行された理由があった。

「備前法華」はその武士的性格の故に、村落において特に旧族を大檀那として同族を中心に信仰されていたと考えられる。⁽³¹⁾僧もかかる旧族の出身が多く、日奥(不受不施派の祖)の師、日典は津高郡野々口村に土着した松田氏老臣出雲氏一族大村氏の、寛文法難で日向に流されて客死した日講の師、日習は宇喜多直家の家臣田中氏の(謬語問答、日蓮宗宗学全書二十一)、美作の例であるが同じく寛文法難で肥後に流され客死した日流は久米郡弓削、沼元氏一族河島氏の出である。⁽³²⁾また、寛文八年の矢田部(佐伯)二十八人衆の事件は不受不施派農民によるキリシタン神職請への公然たる反抗であったが、成敗六名その他流罪のうち矢田部村からの参加者は一名を除いてみな河本姓を自称し、⁽³⁴⁾本家五兵衛とその息子で五兵衛に匿われた日関を中心に「一族家子等違一命一等に申合、徒党」(備陽国史日録・刑罰書抜)したのであった。排仏はかかる村を藩主と同じ思想の下に統一しようとするものであった。矢田部村の事件で、子供一味離脱が「孝心を以」とされ、「子供之孝行」により親が免責されていることは、光政の「孝」イデオロギーの性格を物語っている。

三、宗教政策の失敗と蕃山との対立

キリシタン神職請は延宝二年には実質挫折し、天和二年の光政の死を以て貞享四年に廃止された。神職請制度失敗の原因は、先

行研究が既に、①幕閣との齟齬、②幕府と結んだ寺権力（特に金山寺³⁶上野寛永寺）の抵抗、③農民の抵抗、であることを明らかにしている。故に詳細はそれにゆづつて、要点のみを述べる。

寛文七年四月、光政は幕閣とキシタン神職請について意見の交換をした。光政は、神職請は強制ではなく、民衆自身が藩の学問や「諸宗寺院法度」の影響もあって「出家共之私欲を以人をたぶらかし候をみかき」ったことを根本因とし、寺院の側でも檀家の減少と「諸宗寺院法度」の「寺々ニ女停止」で耕作女を置けなくなったことによる経済的困難から還俗を願う者があり、加えて「不義坊主とも旦那ニハなれ申、内々ノ不義あらはれ可申と存、欠落仕候者」が多く、そこで「民共神儒ニ志、葬祭仕候」故、寺請制度が成り立たなくなったための措置であると主張した。更に神職請の方が寺請より「細ニ而慥」だと力説した。また不受不施派遣放により還俗の規模が大きくなり、これが岡山藩で寺院の総破却が行われたとの噂になったが、不受不施派遣放は京都妙覚寺の指令に基く蓮昌寺日登の訴えに従ったのであると弁明した（酒井雅楽頭³⁷江被遣書付、備陽国史類編*）。

これに対し幕閣は、稲葉正則の「後生をおそれ候てこそ、きりしたんにも成ましき」^(4/10)という意見の他は、「出家ノやくに不立地こくこくらくなといふ事、わけもなき事とへいつれも存候へ共、とかく甚キ事ハ不入様ニ」^(4/16)との如く、光政の急進主義に危懼を表明しつつも積極的な反対、対案を見い出せなかった。

寛文期に幕府が寺請制の弊害を認め、宗教政策を転換したことは先に触れたが、当時の幕閣特に板倉重矩、久世広之は光政の儒学の

同調者であり、幕閣中には儒教による宗教統制への一定の期待感があった³⁸。しかし岡山藩の幕府の全国支配からの逸脱は、幕府にとってそれが理論的に反論できないものである程否定的にならざるを得ず、光政の排仏が必ずしも順調にいかなかったことは、光政の立場を危くしていたのである。

ただしここで看過できないのは、神職請は強制でなく民衆の主体的判断に基づくとした光政の主張が、主観的には偽りでなかったことである。光政は神職請実施の直後、在々で排仏が強制されていることを憂いて次のような「申渡寛九条」を津田忠永より家中に発させた。

一、⁽⁵⁾神道は正直を先とし儒道は誠を本とす、誠なる時は明也、明なる時は正直なり、心たに能は仮令位牌五輪は仏氏の流たりとも可也、時節あるべき物なり、心もしらて事のみ儒者の学をなさば是又名の違たる仏者たるべき事

一、⁽⁸⁾神儒のわきまへ有ものは各別也、左もなき者は限に寺をすつへからす……

一、⁽⁹⁾神儒を学ふ者も誠を先にして事を後にすへし、喪祭の義は漸を以てをこすへし……喪は別をなけくの悲を本とし、祭は在か如くの敬を本とすへし、天地道は易簡也、事むつかしきは大道にあらず、人のあとになつますとも時処位を知へき者也

ここには後の蕃山学と共通する心迹差別、時処位論が認められる。藤樹学自身儒仏の形よりも心を重視する主張があったことは前述した。光政は寺請制度によつた仏教の形が民衆の心から遊離しているとの認識から、民衆の信仰心を善導することにより衷心よりの

領民との一体化が可能になると理想主義的に思い描き、神職請を實施したのである。しかしこの「九条」の意が現実には在地に伝わっていないと上書した一向宗僧侶が、「君ヲ誹り、奉行誹り」「国政ヲ妨、民之心ヲ惑シ、惡口仕」として弾圧されたこと（四二/29「刑罰、寛文七」）に、光政の封建権力者たる性格が露呈する。

光政は「九条」に続いて、次のようにも指令した。

仏をすてゝ或はかくれ忍て寺へ参、表には神主を置、内所にはいはいを置、上むきは神儒の体をなし、誰そ問候へは、合点は不参候得共代官の被仰付候、庄屋申付にて候故仏を捨候などゝ申由、如此にては民に偽を教ゆるにて候、我等儒を好み偽なく正路に有之候へは、仏法も不苦候、何にても偽正路ならす内外ある者は悪人にて候、たとへ只今儒を学候共、仏にかへり度存る者は心次第に寺えも参候様に可申付事（出典「九条」に同じ）

「民に偽を教ゆる」とは、かつて初期藩政改革のうちに、郡奉行に無理に年貢皆済を要求しないよう教導した時にも使われた言である（承応三11/8。前稿参照）。光政の「愛民」精神は不変であった。しかし寛文期では光政は「内外ある者は悪人」と、民衆の心の支配に踏み込んだのである。(38)

さて、寛文七年八月、金山寺は備前天台宗寺院の還俗について上訴した（天台宗寺院淘汰僧侶還俗関係訴訟文書・御留帳・略記）。その主張は、「権現様仏法御信仰に付、御遺言ニ而両部習合之神道ニ而奉祝神位、其上御代々仏法御崇敬」と、東照宮祭祀および將軍家の仏教信仰をあげ、「出家惡敷候て追放有之候とも寺を潰し被申候

事、公儀御法度にも相見不申事」と、「諸宗寺院法度」からの逸脱を糾すものであった。

それに対し光政は、当初は「国中ニ寺多ク候故か不義仕候而も本寺ノ差而政道も無之ニ付、年々非法惡敷成行候故、不義坊主ハ寺共ニ破却仕候様ニと、前々奉行共ニ申付置候」と、金山寺の監督不行届を責めたが、「山門日光東叡山」を後橋とした金山寺に対して、「此方ノ還俗ヲすゝめ申たるニて無之候……只今迄も民共ニ宗旨之指図不仕候間、面々心次第ニ致候へと可申付被存事」との持論を主張した。金山寺は納得せず「新太郎殿御申付無之候ハ、如前々寺之且那ニ付候儀、遠慮可仕候」と食ひ下がり、光政は「宗旨之儀ハ面々心次第ニ候へハ、同心不仕民共ハ強テ申付候而ハ吉利支丹改之しめも難仕候」と、却って改宗の強制がキリシタン請の本旨でないことを理由にそれを拒絶した。しかし結局天台宗寺院の多くは破却を免れたのであり、光政の排仏政策はその一角を頓挫させられた。

日蓮宗寺院の破却は受不受の内紛に乗じたために貫徹された。天台宗寺院において挫折したのは、幕府権力が天台宗を鎮護国家の宗教として幕藩体制の要に組み入れており、同宗は一方で庶民の葬祭寺院として近世化しながら、他方世俗権力の立ち入れない一種のマジールを維持していたためであった。(40)

しかし、岡山藩の排仏が総体として失敗したのは、広範な庶民層が光政による心の支配を拒んだからである。

破却された寺院において、還俗僧や村落共同体により本尊等が管理され、信仰が維持された例が多数ある。総じて村落は形の上では

光政の排仏に屈服し迎合さえしたのだが、面徒腹背の態度をとった。その典型が不受不施派である。彼等は禁教の当初果敢な抵抗をしたが、漸次、「法中」―「施主」―「内信」という地下組織を形成し、法脈を維持した。すなわち「内信」一般檀徒は表向きは受不施や他宗の寺請となつて内心で信仰を維持し（外濁内浄）、「法中」清僧は無宿となつて布教、更には国主諫曉を敢行した（内外俱浄）。そして外濁の「内信」は「法中」への助力に救済の証を求めたが、外濁の故に直接「法中」に布脈を与えられないので、それを取り次ぐ「施主」の制が立てられたのである。⁽⁴⁾内信組織は消極的抵抗に止まらず、明治九年の再興まで公然化の動きを続けた。内信組織が活動し得たのは、大庄屋や庄屋が信仰の中心となり、地縁血縁で結ばれた村がそのまま内信の組織となつたからである。⁽⁵⁾

「宗門檀那請合之掟」（徳川禁令考²⁶⁷⁰）は寺請寺院により作成された偽文書として有名であるが、切支丹とならんで不受不施の「内證」「内心」を警戒している。幕府法令では寛文九年「御城ニ而仰渡覚」（同²⁶⁷¹）があるが、岡山藩では「心次第と被仰、度々御念入候処、其節ハ神道ニて居申只今仏道と申義、内心ニハ不受不施と存知居申哉」（天和元²⁶⁷²御留帳評定書^{*}）との如く、信仰に「内外ある者」（前出）が不受不施の嫌疑をうけている。

全国では民衆の「内信（心）」は不受不施派に限られた問題であつた。しかし岡山藩では排仏の結果、それが全宗派に拡大した。排仏の強制は光政の言葉どおり「民に偽を教ゆる」ことになつたのである。延宝二年十二月、岡山藩は次の内容の触をもって、事実上神職請政政策を撤回した。⁽⁴³⁾

……小將様前々被仰出ニも神儒仏銘々心次第と度々御意ニ候得共、上向は神道ニて内証は仏道之者も有之由被聞召上候、自今以後、仏道を好候者は仏道を尊ひ、神道を好候者は神道を尊ひ可申候、いつれへ成候ても、上も少も御構無之候間、銘々存入候方を内外無之一筋ニ尊ひ、宗門請立可申事（¹²御留帳^{*}）
金山寺訴訟一件は政治的な譲歩であつたが、これは光政の儒教強制が民衆の「家」の葬祭を場として、思想的に敗北したことを示している。岡山藩の支配機構は寺請復帰後一段と整備されていた。しかし村落は、政治的経済的には日常的に体制に組み込まれながらも、思想的には一旦事あれば領主の強制に届しない「内心」の自由を保持したのである。

光政の排仏は蕃山の思想に拠ると一般にいわれるが、実はその具体的関与は不詳である。「葬祭弁論」（寛文七年）が岡山藩の神職請に関連する書であることは明らかであるが、これを蕃山の著と断定できない。また排仏政策の尖兵となつた村代官（明暦三年設置）に蕃山と組下の士鉄砲が関わったことは確かだが、その設立当時の任は「郡々日用普請」（¹³）、初期藩政改革の理念を継いだ利用厚生にあつた。

それよりも注目されるのが、『集義和書』初版本（寛文十二年）以降に形成されていった時処位論、蕃山学の確立である。⁽⁴⁵⁾これは『集義外書』以降の著書で、次のように定型化された。すなわち、儒道・神道・仏道は普遍的な無形の「天地の神道」のそれぞれ中国・日本・天竺の水土、俗に応じた形態（「迹」）で、従つて日本で

は神道が尊ばれるべきであるが、「日本の法にはしたがひよるべき正法もなく、有道もなければ、すべき様もなし」(三輪物語、増訂 著山全集五二六頁)、そこで中国人と等しく「姓氏ある天孫」たる支配者階級は儒教を適宜援用するの可能であるが、「地生の人」たる「土民」は却って「氣質偏僻」なる天竺人に近く、故に「仏法は水土にかなふ処あり、儒法は水土に応ぜず」(義集外書、全集二一七頁)とされるのである。

この時処位論の形成は、仏教観の変化を大きな契機としていた。『集義和書』の初版本には次のようにある。

今の仏者、人間世におゐてはいまだ盛勢を不失といへども、天命はすでに滅亡におもむけり……今の仏者不仁無道なること風俗に越たり、奢も又極りぬ(日本思想大系30巻385頁)

それが、『集義外書』では新たに次のようになる。

……いかさまにも仏法はたえななと思ひ侍り。答云、道理は至極し侍りぬ。予もむかしはさ思ひしが、近年日本の水土により、山沢草木人物の情と勢とを見侍れば、易簡の善ならではあるまねからず、長久ならざる道理あり。仏法には不仁なるところありといへども……この故に千余年に至てかく行はるゝ也(全集二四四頁)

著山は光政の排仏政策を激しく批判した。延宝二年の国枝平助(もと「花園会」同志、著山組士で承応四年から代官、寛文四年から郡奉行)宛書簡には次のようにある。

御仁政やみて葬祭計のこり候ては、ゆくゆくたへ申はづにて候。貴様も民の心次第に可被成候。此方よりしる候事はいらぬ

事に候。貴様の下にては御さ有間敷候へども、西国より通候者に、御領分の民共物がたり仕候。代官殿きげんあしく候ゆへ、

無是非神儒のふり仕候と申由に候。(全集七四六頁)

光政は著山の度重なる諫言に對し、「仏者事、民恨乱世ノ時一キ発可申候と了介^(著山)申候、何心もなきに申ふれ候ハ、却而心付之者もいて可申候」と反撥し、次のように述べた。

了介、學術ノ見立テ私ノ知ヲ以時処位ノ三つヲ知り、時変ニ通し候外無之と申(全集七二九頁)

光政にとつて、著山の時処位論に基く批判はそれが自身に覚えのあることである程、困難な状況下での裏切り、思想的転向の合理化、利敵行為と映った。つづけて光政は自己の学問観を披露した。

事ノ大小ハ在之候へ共道理ニ二ツハ無之候故、聖人ノ道ハ其事ノ首尾と首尾不仕に心なく至て少ノ事ニテモ指当ル義ヲ取り不義ヲ去り候由ニ候(同)

追いつめられた理想主義者の心情が示されている。

おわりに

(どの時代でもそうだが)幕藩体制は単一の思想で律せられていたのではない。多重性柔構造が体制の強さであった。ゆえに体系化された思想は一方で体制を最もよく弁証しつつ、同時に体制からはみ出ざるを得ない。また、体制と全く合致する思想は、思想の名に値しないであろう。光政は初期藩政改革を遂行する主体形成の学として藤樹学を藩政に導入したが、その一途な理想主義の故に民衆の仏教信仰の現実の前に敗退した。著山は「俗にしたがひ給はんより

外は有まじく候」(集義和書82頁)との認識の上に時処位論を成熟させたが、周知のように神職請のみならず寺請をも宗教の健全な自律を犯すものとして批判するに至った。不受不施派は庶民の葬祭寺院化していたが故に寺請禁止により打撃を受け、同時に彈圧に屈しなかったのである。更に不受不施派の「内信」の思想は、仏法為本を掲げて権力と真向から対立した日奥の原理主義とは異なり、すぐれて近世的な抵抗の論理である⁽¹⁸⁾。

しかし右の諸思想に共通するのは、思想の軸が「家」の葬祭にあったことである。

幕藩体制は小農支配を基礎としたが、その宗教的側面が寺請制であった。そして寺請制は人民を管理し仏教を墮落させ⁽¹⁹⁾もしたが、庶民における家産の形成という願望に依っていた。幕藩制社会を構成するのは將軍家、大名家から庶民にいたる「家」である、本稿が述べきたったのは、その「家」をいかなる思想が律するのかという儒仏の確執に他ならない。そして庶民の「家」は同族を構成し、それが村落共同体を構成していた。近世村落は「政治の牙を引抜かれた村落」(木村礎『日本村落史』61頁)といわれる。しかし村は非常時の抵抗(ただし惣百姓一揆——「仁政」イデオロギーを越えない)の拠点ともなったのであり、村請制は村落共同体の一定の自治を前提としていた⁽²⁰⁾。光政の神職請政策も祭祀を核とした「家」(同族)の自律性を補強し、それを支配に役立てようとしたのであった。

蕃山学は前近世的な自律権力の思想だといわれるが、その自律性を中世のものとすることは正しくない。不受不施派のみならず、蕃

山、光政の「心学」は近世社会に内包された精神の自律性の伝統を示している。それについては、稿を改めて述べることにする。

註

- (1) 尾藤正英『日本封建思想史研究』。近くは渡辺浩「徳川前期儒学史の一条件」(『近世日本社会と宋学』)に総括される。
- (2) 山陽図書出版刊本に拠る。
- (3) 『孝経啓蒙』巻頭にある「全孝図」「全孝心法」「誦経威儀」は、いずれも藤樹が参考にした江元祚「孝経大全」に載る。加地伸行『⁽¹⁸⁾中国思想から見た日本思想史研究』164頁以下に詳しい。
- (4) 『孝経』「立身行道」の解釈。
- (5) 「靈符疑解」(藤樹先生全集一147頁)。
- (6) 加地伸行前掲書参照。
- (7) 日本文教出版社刊、影印。以下「略記」と記す。
- (8) 永山卯三郎編。以下「公伝」と記す。
- (9) 旧『岡山市史』第二巻所載。
- (10) 『岡山県史』近世—131頁以下(柴田一氏執筆)、新『岡山市史』宗教教育篇319頁以下(長光徳和氏執筆)参照。
- (11) 『烈公御真筆 四書五経外典之書抜』(公伝172頁以下)に「書経 武王曰予有乱臣十人同心同徳雖有周親不如仁人」。
- (12) うち一本は「全孝図説」「全孝心法」「誦経威儀」を含む。
- (13) 明暦二年正月は江戸にて旅中の礼を執行。また明暦三年以降、東照宮および国清寺(池田家菩提寺)等への参詣は「神

主」の祭の後で行うことが通例となった(日記)。

- (14) 水野恭一郎「備前藩における神職請制度について」(岡山大学文学部学術紀要5)、同「岡山藩神職請制度雑抄」(『武家社会の歴史像』)、田中誠二「寛文期の岡山藩政——池田光政の宗教政策と致仕の原因——」(日本史研究20)、大森映子「幕藩制確立期に於ける岡山藩文教政策」(史卿15)、倉地克直「岡山県教育史」第三章、谷口澄夫「岡山藩政史の研究」、新「岡山市史」宗教教育編、『池田光政公伝』など。
- (15) 共に津田忠永の管轄となった。「奉公書 津田静衛」(『岡山県史』岡山藩文書所載)。
- (16) 「岡山藩神職請制度雑抄」・「吉備温故秘録」巻十九(吉備群書集成七)・『略記』に所載。
- (17) 『岡山藩政史の研究』593頁参照。
- (18) この点は続稿で検討する。
- (19) 藤樹学の時期区分論については、木村光徳『藤樹学の成立に関する研究』参照。
- (20) 金谷治「会津藤樹学の性格」(文化22—4)。なお、心の優位による儒仏の相対化と儒礼の重視とは「中期」藤樹学に内在する矛盾であった。この点については「陽明学」2(二松学舎大学陽明学研究所)にて専論する予定である。
- (21) 圭室譚成編『日本仏教史』Ⅲ 圭室文雄『日本仏教史』近世等。
- (22) 『岡山県史』岡山藩文書所載。
- (23) 前掲「吉備温故秘録」・『略記』所載。小澤富夫・山本真功
- 『備前心学をめぐる論争書』参照。なお、承応三年、飢饉の中「乞食に一入きとく成儀」の日蓮宗僧が「真学仏之徒」と表彰されていること⁽¹²⁾⁽¹³⁾は、この光政の仏教観を証明している。
- (24) 不受不施派禁圧のために執拗に活動したのは身延等の不受不施派であり、幕府は寛文五年に至るまで、身延側の訴えを日蓮宗内の問題として却下しつつづけていた。宮崎英修『禁制不受不施派の研究』に詳しい。
- (25) 藤井学「西国を中心とした室町期法華教団の発展」(仏教史学6—1)、同「近世初頭における京都町衆の法華信仰」(史林41—6)、川添昭二「千葉氏と日蓮宗との関係」(日本史研究106—107)、中尾堯「日蓮宗の成立と展開」参照。
- (26) 沼田頼輔「備前法華の由来」(『備前日蓮宗沿革史』油印)、旧『岡山市史』第二巻、『御津郡誌』、等。
- (27) 蓮昌寺は、松田氏滅亡の後、宇喜多氏により岡山城中より城下に移転、備前国本寺代として再興され、小早川氏も寺領を五百石に加増した。光政も寛永二十一年に地子を免じている(略記)。しかし京都妙覚寺と同様に寺内で受不受の対立が激しく、岡山藩における不受派の寛文惣滅の直接の契機は、同寺日登の上訴にあった(後述)。この時追放された同寺日相は「法燈」として不受義を貫いた。また同寺は、光政の不受不施禁止により本寺末寺に退転する僧が多く、寺領も没収されて危機に瀕したが、元禄年中に六十余石を復され備前日蓮宗寺院の取締りに任じた。文政期にも同寺は不受派禁令の

強化を藩に要請している。前掲新旧『岡山市史』、「備前法華の由来」、「禁制不受不施派の研究」151頁、等参照。

- (28) 多くが宇喜多氏に滅された伊賀氏の遺臣で、万治二年「加茂郷半人落、只今百姓ニ成多罷在」とする藩に求められて先祖書等を提出した家々である。寛文八年、感状を没収され弾圧された(『岡山藩政史の研究』113頁等参照)。「刑罰」明暦二年条には「惣而加茂之風俗悪敷」とあり、同三年条では「郡奉行代官ヲも申掠……此外不屈之数数々有之」として加茂郷の庄屋が斬罪となっている。

- (29) 清水盛光・前田正治編「続近世後進地域の農村構造——備前国津高郡加茂郷の場合——」(京都大学人文科学研究所調査報告20)、柴田一「近世豪農の学問と思想」。

- (30) 荒神信仰は明治期の弾圧をものりきり現在まで続く。『岡山民俗』(名著出版より復刻)に多くの報告が載る。また、竹田聰洲「村落同族祭祀の研究」参照。

- (31) 美作の日蓮宗については、個々の寺院の沿革が寺阪五夫「美作禁教史」「美作日蓮宗史」(『美作郷土資料』)により明らかである。

- (32) 「備前法華の由来」参照。大村氏の後裔は同村に現存。同書に拠れば、受不受論争の当事者の多くが岡山の出身である。

- (33) 「美作日蓮宗史」の「蓮久寺」「顕性寺趾」の項参照。

- (34) しらが康義「不受不施派農民と池田光政」(民衆史研究19)参照。

- (35) 岡山県地方史叢書1『不受不施派法難史料集』所収。安藤精

一「不受不施派農民の抵抗」参照。

- (36) 註(14)(34)の他に、圭室文雄前掲書、同「岡山藩の寺院整理」(『日本宗教史論集』下)、同「備前国金山寺の上訴について」(『おける民衆と宗教』)。

- (37) ただし寛文六年十二月の『刑罰書拔』に「惣而当国不受不施之僧多有之、邪法令混乱、国政之障ニも罷成候間、内々追放仕度存候砌、妙覚寺より右之通申来候故、幸と存得御内意申事候」とある。

- (38) 二人は共に著山および山鹿素行の後援者でもあった。前田勉「山鹿素行の「異端」対策」(東北大学附属図書館研究年報21)参照。久世広之には、光政らとの共著『帝鑑評』がある。

- ただし久世をはじめとする幕閣は不受不施派の禁圧には消極的で、日講は「公場ハモト小鮮ヲ烹テ屢カクガ如キノ御仕置ニテハコレナキ所ヲ、邪党(身延等受派)綿綿トシテ嗽訴シ……稲葉氏等ニ取入テ謀訴ヲツクセル故ニ」(『寐語問答、日蓮宗宗学全書二十二288頁)、「(久世)和州ノ力ニモ及バズ総滅ニ成来レリ」(三田問答詰難、同237頁)と記している。

- (39) 農民は幕府巡見使に「我代々宗門ヲ今度平儀つぶされ曾而不存儒法ニ被仰付……新学宗ヲひろめ候て慈非正直之聞へ候へ共、幾ばく相違有」と、光政の偽善を訴えた(備前津高郡百姓目安之写、国廻ル上ル*)。

- (40) 不受不施派も幕府の寛文惣滅に際して、上野寛永寺に助力を頼んでいる(破鳥鼠記、日蓮宗宗学全書二十二106頁)。

- (41) 『禁制不受不施派の研究』143頁以下等。

- (42) 『不受不施派農民の抵抗』に詳しい。なお妻鹿淳子「備前藩における非人と日蓮宗不受不施派」(日本史研究208)によると、村ぐるみの検挙が行なわれた宝暦法難の後内信事件が多発したのは、江戸中期以降の農民層分解により「内信」信仰を続ける豪農層―強信者と、それに飽き足らない一般農民―平信徒が信仰のあり方をめぐって対立した結果だとされる。
- (43) 倉地克直「岡山藩における宗門改について―神職請から寺請へ―」(『岡山の歴史と文化』) 参照。

- (44) 註(14)(36)の諸論考。

- (45) 玉懸博之「熊沢蕃山の思想―中江藤樹の「中期」の思想との関連をめぐって」(文化40―34) 参照。

- (46) ただしここでの蕃山の主張は、故に儒者の排仏は必要とするものである。「仏法を退けむよりはよく致度候」(集義和書初版本、359頁)が蕃山の仏教観の基本である。

- (47) 実は、平助は積極的な神職請の推進者で、延宝二年以後も彼が支配する浅口郡でのみ神職請制度が続けられた。別府信吾「国技平助とその時代―蕃山・光政・備中浅口郡―」(岡山県史研究5051)。

- (48) 不受不施派は、日奥以来寺院の世俗的繁栄に背をむけて法理の純粹さを伝統とした。寛文期では日講が「破戒ノ比丘ハ国主ノ恩ヲ報ズル事アタハザル故ニ」「僧ノ中ノ盜賊ナリ」と主張した(守正護国章、日蓮宗宗学全書二十二1213頁)。これは光政の仏教批判に叶い、また「出家も少し心あるものは、今の僧は盜賊なりといへり」との蕃山の言(大学或問)

にも対応する。しかしまたこの日講の主張は、既に王土王民論の上に立ち、士農工商の役に匹適する僧侶の役が庶民教化と国家安穩の祈願にあることを説いたものであり、中世的な釈尊御領論から変容している。更に、日講は伯夷の清介を尊重しながらもそれを「隘也」とする説に与する点でも、日奥と微妙に異なる。

- (49) 千葉乗隆・藤井学・圭室文雄「近世仏教研究の動向をめぐって」(歴史公論11)。

- (50) 水本邦彦『近世の村社会と国家』参照。

〔附記〕引用中*印を附したものは、岡山大学附属図書館池田家文庫に拠る。史料の利用に多大な便宜を計って下さいました同図書館、岡山県総合文化センター郷土資料室、岡山市立中央図書館に厚く御礼申し上げます。(山形県立米沢女子短期大学講師)