

## 提 言

# 思想史と宗教史のあいだ

林 淳

## 1、三つの疑問

日本思想史学について自由に意見を述べるようになりう依頼が、編集委員の人からあつた。会員でもなく、学会大会に出た体験もないで断るつもりであつたが、「外部からの視点は大事である」という話に説得されて、引き受けることにした。しかしいまも、ミスキャストではなかつたかという思いをぬぐうことはできない。

私は、宗教学出身で、近世の陰陽道を研究している。専門を聞かれるときには、「宗教史屋」と答えることがある。日本の宗教史に関する雑学をモットーとしており、それを不夕にして講義を行い、原稿を書き、生活の糧を

得て いるからである。宗教史屋である私には、日本思想史学は謎にみちた領域に見えることがある。ここでは、三つの疑問を開陳することからはじめたい。

第一に、ネーミングである。日本の思想史学と読むべきなのか、日本思想(史)の学であるのかという疑問である。宗教学でいうならば、日本宗教学会があるが、これは、日本の宗教学会であり、決して日本宗教の学会ではない。宗教学という学問が、アメリカでもドイツにもあり、そして日本にもあるという現状を反映している。日本思想史学もこれと同様な状況であるならば、思想史学という学問が、アメリカにも日本にも存立していく、思想史学としての交流があつて、日本思想史学は地域的な部門であり、日本の思想史学なのである、と言つてよ

かろう。あるいはそうではなく、日本思想（史）を対象とする、対象に規定された学なのであろうか。この立場であれば、日本思想とは何か、を問うことが肝要である。国史学は、日本の史学とも読めるが、国史の学と読むべきであろう。日本学は、その名の通りである。日本文化学は、日本文化の学であつて、日本の文化学ではあるまい。日本思想史学のネーミングの問題は、思想史学が方法を重視するのか、対象規定の学なのかという、その学の根本的な性格を問うものである。今まで専門家のあいだでどのような議論が行われていたかを、私は調べてはいない。従来の議論の積み重ねがあれば、知りたいところである。

第二に、日本思想史の入門書を手に取つて見ると、古代、中世、近世、近代に貢が割かれており、通史が成立しているように見える。しかし研究者の数を見ると、各

時代にまんべんなく割り振られることはなく、近世へ圧倒的に比重が置かれているのではないか。しかも多くは儒学研究者なのである。この偏りは、なぜ生じて、何を意味しているのか。日本思想史学という広大で、学際的な自由さが感じられる領域が、近世儒学という狭く、堅苦しいテリトリーに特化しているのは、どうしてなので

であろうか。つぎのように考えれば、ある程度納得できる。古代、中世は仏教が思想界を被つており、仏教史を無視しては思想史を叙述することはできない。そして仏教史であれば、仏教学者、日本史学者、文学研究者などが多い。日本思想史学の研究者が思想史学の独創性を打ち出しておらず、思想史学の研究者が思想史学の独創性を打ち出しにくくしている。それに対して近世儒学は、日本史学者、文学研究者など異分野から介入することは少なく、ひとり思想史学者の独壇場になつていている。思想史学が、アイデンティティを確保できた対象が、近世儒学であり、その後は、近世儒学研究者のより集うところとして機能してきたのではないか。一応このように理解することもできようが、我ながら消極的な説明法である。日本思想史学が近世儒学を主要な対象としてきたもつと積極的な根拠があるのではなかろうか。このあたりのことも、知りたいところである。

第三に、第二に関連するが、古代、中世では宗教史（多くは仏教史）の対象と、思想史学の対象が重複し、ともに鎌倉仏教者の思想や、中世神道の典籍などを扱つてゐる。ところが近世になると、明確な分化が起こつてゐる。仏教、修驗道、陰陽道、吉田神道、富士講などは、宗教史研究の対象である。他方で伊藤仁斎、荻生徂徠、

本居宣長は、思想史学の対象である。この宗教史研究と思想史学の分化は、どこから來るのであろうか。ここで

は二つの可能性を考えておきたい。一つは、「宗教」と「思想」が近世社会の中で異なる次元・領域に配置され、いたと考へられることである。もしそうであるならば、当然學問も分化を余儀なくされるであろう。もう一つは、既成の學問分野に住分けと相互不可侵の暗黙の約束があり、學問の制度的なありかたから説明されるべき事柄であるという立場である。どちらの立場も一理あるように思われる。

以上、思いつくままに三つの謎（疑問）を出してみたが、第一、第二については、思想史学の専門家から適切な回答をいただくことができれば、ありがたい。もし解決済みであれば、やはり私はミスキャストであったことになる。ところで第三の疑問について、思想史学だけではなく、宗教史研究の問題でもあり、宗教史屋として私が、発言する余地はあるであろう。以下は、私なりの見通しを語るわけであるが、文治政治をキーワードにして、錯綜した課題の森に踏み込むことにしたい。

## 2、文治政治の一面性

研究史をひととくことから始めよう。明治二七年に出された吉田東伍『徳川政教考』は、近世における政治と宗教・思想との関係をたどったものである。近世を通じて為政者たちによる學問、宗教、思想への関心と、儒学者の思想について解説が加えられているが、一七世紀から新井白石の時代まで多くの頁が割かれている。「徳川の一門にハ土津公正之と西山公光園は一対の大立物にして、此二公の政教思想ほど冥々の間に徳川の興亡に影響せるハ莫かるべし」という觀察がしめされ、綱吉政権の公武和平、寛文年中の「神仏信仰古今比類なき極勢」と頓挫、光圀の修史編纂、山崎闇斎門下の活動、白石の「文治主義」などが取り上げられている。「文治」は白石の政治と思想についてしか使われていないが、その後の文治政治論で展開される論点は、あらまし提出されている。また幕府、白石、徂徠の朝幕論が、比較検討されていふところもあり、興味深い。しかし「文治政治」という言葉を用いて、一七世紀後半から白石までの幕府政治を特徴づけたのは、栗田元次『江戸時代史』が最初であつた。

栗田は、家綱政権から新井白石の時代の最後までを文治政治と名付けて、それまでの集權的武斷的政治と区別している。朝廷・大名・牢人を敵視し、財力と武力で抑圧してきた幕府が、慶安の変の頃からしだいに態度を改め、敵視から親和になり、武力が礼樂に変わってきたというのである。白石でピークを迎えた文治政治は、つぎの吉宗の時代には終焉し、再び武断主義に復した。文治政治の意義は、幕府が単に治安維持、収税に耽っていたのではなく、人民の教化と向上につくし、文化の発展に大きな寄与をしたことにあるとしたと栗田は述べる。また文治政治が、その後の幕藩制体制が長期に維持できた根本要因であったといふ。

辻達也は、栗田説が通説であることを認めた上で、そこには異なる現象の混同があることを指摘した（『国史大辞典』の「文治政治」）。武力・強権ではなく法律・制度の整備による支配は、権力の安定期をしめし、家光時代に始まる。それに対して礼樂振興論は、権力下降期を反映し、支配体制の変質をしめすのである。そして前者は、吉宗の享保の改革で終わるのではなく、むしろ益々近世を通じて強化されたと見るべきだというのであった。辻の指摘は、納得できるものである。二つの現象の混同があつたことを認めた上で、私は辻説を少し修正しておき

たい。家綱政権以来、為政者の心を捉えたのは、礼樂よりも儒教的素養からくる仁政のイデオロギーであった。家綱政権を支えた保科正之、水戸光圀、五代将軍の綱吉、六代将軍の家宣、そして白石は仁政の実現をめざして、自ら儒教を習い、儒学者をブレーンに取り込み、施政に反映させようとした。辻の礼樂振興論は、栗田の議論を踏襲しているが、礼樂は仁政政策の一齣にしか過ぎない。仁政のイデオロギーは、朝廷再興にもつながり、朝廷に蓄積されてきた文化的資源をもとに、光圀による『大日本史』の編纂、渋川春海の貞享暦改暦、礼樂の整備が可能になったと言えよう。辻説を修正すれば、文治政治には広義と狭義がある。広義では、「法と官僚」による支配を意味して、近世の幕府支配の全般を貫くものであつた。狭義では、為政者による仁政実現をはかつた時代で、家綱政権から吉宗政権までをさすことになる。

### 3、家綱政権の文治政治

家綱は、父・家光が四十八歳で死亡したために、慶安四年（一六五二）急きよに將軍に就任したが、当時十一歳の少年であった。少年が將軍になつたのは、家康以来初めてのことであり、幕府の中枢はその点で危機意識を

抱いたようである。老中酒井忠勝は、家綱将軍就任を伝えるため諸大名を集めた席で「幼主の時は危殆の患があるという。めんめん天下を望むならば、今がよき節であろう」と威圧したと言われている（『徳川実紀』）。家光も、神経性の病氣で政務をとれない時期が長くあつたため、

幕政は老中の合議で運営されていた。老中制をはじめとして幕府の官僚制は、家光政権下で整備されたが、少年將軍を迎えて、老中合議制はますます重責を担つた。家康、秀忠の時代は、將軍や大御所のカリスマ性が権力の源であつたが、もはや將軍のカリスマ性は期待できない。それに代わるもののが、老中合議制に代表される「法と官僚」の支配であった。寛文三年（一六六三）四月、家綱は二十三歳となり、大がかりに日光社参を遂行し、翌五月に新たに武家諸法度を発布した。そこでは耶穌宗門禁止が追加されており、口頭で殉死禁止が伝えられた。翌年に家綱は、二十九人の大名に領知安堵を行い、將軍の威信をたかめた。また同年に禁中並公家諸法度も、原文紛失を理由に幕府から朝廷に送られていた。家康五十回忌にあたる寛文五年には家綱は、諸宗寺院法度、諸社禰宜神主法度を公布し、公家、門跡、寺社に領知安堵を行つた。家綱は、諸大名、朝廷、寺社に対して領知安堵と法度によって保護と統制を加え、國家体制のしきり直

しを日々的に行つた。ここにおいて中世以来の権力を保持してきた武家、朝廷、寺社が、幕府の定めた「法と官僚」の枠組みにおさまり、国家権力の安定がつくり出された。

宗教史の観点から見ても、家綱政権は画期であった。さきに述べた諸宗寺院法度と諸社禰宜神主法度の公布は、幕府の寺社政策の基礎になったものである。さらにその前後には、諸宗教者に対する規制が布達されていた。寛文二年に出家・山伏の町住居の達、寛文六年に社家・山伏・神子・守子の覚、寛文八年に修驗下知状、延宝二年に盲僧条目、延宝五年に虚無僧覚などが布達されていた。寛文七年に土御門家は、諸社禰宜神主法度と同じような陰陽師支配の法度を幕府に要請していた。寺院、僧侶、神社、神職、それ以外の諸宗教者の統制を促す法令が出されたわけだが、これは以前の幕府の宗教政策にはなかつたことであった。寛文・延宝年間の幕府の宗教政策は、慶長・元和年間の宗教政策を踏まえつつ、あらたな施策であつたと評価すべきである。村や町の寺院、神社が、幕府によつて法的に規定され、民間社会に生きる諸宗教者が、統制の対象になつた点が重要である。幕府が、武家、朝廷、大寺社といった支配階層に属する勢力のみならず、村や町に住む民衆の生活世界にまで支配の錨を

降ろし、統制と保護を加えはじめた。

幕府の宗教政策を考える上では、寺社奉行設置の意義は大切である。宗教行政と裁判を担当する寺社奉行は、寛永十二年（一六三五）に初めて設置され、寛文二年（一六六二）には、それまで老中所轄であったのが、將軍直属となつた。所轄の変化は、家綱政権が宗教政策を重視したことを探してみた。キリスト教対策のために幕府は、寛文四年に各藩に宗門改役を設置するように命じた。幕府、藩の両方のレベルで、宗教政策を担当する部署がこの時期に整備されつつあった。寛文十一年には、幕府は宗門人別帳の全国化と寺請制度の徹底を推進させたが、行政上の受け皿が藩にも用意されたことをうかがわせる。大きく概括するならば、幕府の宗教統制は、寺社奉行に一元化されて、その下に本山、本所、触頭の行政部門が対応し、本山、本所、触頭などを頂点にした本末制度や配下組織が、つくり出された。寺社奉行一本山・本所・触頭一本寺・配下という行政的な上下系列が、仏教宗派にのみならず、諸宗教者支配においても形成されつた。個別性・宗派性をこえた包括的な諸宗寺院法度、諸社禰宜神主法度が有効に機能するためには、各宗派や諸宗教者支配が類似した組織形態をもつことが前提になる。寺院、神職、諸宗教者に対する包括的な法度が幕府

によつて出され、幕府による宗教対策の基本ができるがつた。寺請制度が全国的に定着したことと、近世的な寺檀制度が確立し、吉田家による神職支配が始まり、神道的な作法や教えが地域社会の中に浸透した。修驗、陰陽師、虚無僧などの諸宗教者も、寺社奉行の行政指導を受けて職分を守り、社会の中で活動する足場を築いた。仏教宗派を中心にして僧侶のみならず、神職、修驗者、陰陽師も、「法と官僚」に支配される対象となり、身分集団のネットワークを形成した。

家綱政権を支えた保科正之や水戸光圀は、儒学教養を重んじて、「法と官僚」の支配だけにとどまらず、より踏み込んで仁政の理想を実現しようとした。正之、光圀は、諸宗寺院法度、諸社禰宜神主法度公布の翌年、寛文六年に会津藩、水戸藩で大々的に寺院整理を実施した。水戸藩では、寺院破却によつて一村一鎮守という体制が計画された。藩主の儒学の理想が、支配層の施政に限定されず、領民の日常生活にも及ぶべきだという仁政の考えが基底にはあつたようである。岡山藩の池田光政も、同様の思想の持ち主であり、熊沢蕃山の示唆を受けた仏教批判者であり、独自の判断で寛文六年に寺請制度を廃止して、それに代わつて神道請を実施した。しかし名君たちが仁政の延長線上で行つた寺院整理、寺院破却は、

キリスト対策に基づく寺請制度、宗門人別帳作成という幕府の国策に抵触する危険があった。そのため寺院整理も会津藩、水戸藩の例外的处置と見なされて、全国化することではなく、岡山藩では光政死後に寺請制度が復活し、神道請は廃止された。これによつて儒葬、その日本版である神葬祭、神道請の普及の可能性は消えた。仁政のイデオロギーは、寺請制度の壁にあたつて挫折し、仏教との共存を模索するようになつた。

五代将軍の綱吉は、仁政を実現しようとしたが、母・桂昌院から推挙された隆光、祐天などの僧侶を重用し、貞享二年には生類隣れみの令を出すにいたつた。仁政が、仏教的な仁愛に変質し、人間社会をはみ出して、動物に及んだのである。綱吉自身は、儒学をよく学び、自らが講義をなすこともあつたが、彼の儒教理解には仏教的な徳目も混じついていた。むしろ綱吉のようく儒教と仏教を複合させて信仰する方が、排他的に宗教的世界を主張する立場よりも、時代に即応していたように思われる。

山崎闇齋、蕃山、木下順庵、白石、室鳩巣、荻生徂徠らは、この文治政治の時代に為政者によつて呼び出され、あるいは抜擢された人たちであつた。為政者が儒学に関心を寄せ、儒学者の助言を得て、仁政を行いたいと考えた時に、名のある儒学者を呼び寄せたのであつた。幕府

においては、特別待遇の林家を除けば、若年寄の下に属する儒者というポストがあつたのみである。闇齋は正之に招かれて、江戸会津藩邸にて講義を行い、会津藩関係の書籍編纂に力を尽くしたが、あくまで在野の儒者であつた。順庵、その門下の白石、鳩巣は、幕府の儒者となつたが、そこで影響力を及ぼした。徂徠は、綱吉政権で側用人として取り立てられた柳沢吉保に仕えて、柳沢の失脚後も、特別の俸禄をもらつて学問に従事した。

八代将軍の吉宗は、聖堂の講義を一般にも公開させた。吉宗はまた、徂徠、鳩巣に命じて「六諭衍義和解」「六諭衍義大意」を作らせて板行し、江戸市中の寺小屋での手習の手本とさせた。このようにして儒学は、民衆の世界の中にも入りこもうとしていた。

#### 4、宗教史と思想史

近世の宗教史研究と思想史学との間にある懸隔は、どのようなものなのであらうか。仏教、神道、修驗道、陰陽道などは、一七世紀後半以降の「法と官僚」のもとで管轄されて、再編成された。他方で儒學は、文治政治を担つた為政者が仁政や学問に関心を寄せたことによつて、急速に知識人社会に普及し、その裾野は広がつていった。

どちらも文治政治を画期的な契機として共通のベースがあつたということはできる。しかし二つを分かつ明確な分歧点もあつた。仏教、神道などの宗教は、中世以来の学知の所産であるとともに、それ以上に社会的勢力を形成して、幕府にとって決して目の離せない存在であつた。信長は、比叡山、一向一揆と武力を以て衝突し、家康もまた三河の一一向一揆を戦い、打破してきたのであつた。家康は、本願寺を東西に分断し、修驗道では本山派を牽制するために当山派をもりたてようとした。

家康にとって、畿内の大寺院、真宗、法華宗は、敵対する可能性もある要注意の存在であつた。だから武家、朝廷とならんで仏教勢力は、幕府が支配の枠におさめ、保護することで、飼い慣らさねばならない勢力・存在であつたのである。幕府が、寺詣制度によって仏教宗派の寺院を使いキリストン禁制に利用したが、仏教勢力の牙を奪い去る効果もあつた。その意味では幕府は、仏教宗門という毒を以て、キリストンという邪宗門の毒を制したのであつた。仏教勢力は近世を通じて、「法と官僚」のもとで管理され、飼い慣らされていった。

儒学者は中世には存在しなかつた。儒学を学んでいたのは、禪僧であり、公家であつた。近世になつて初めて儒学者が出現したが、身分集團を形成することはなかつ

た。それは、おそらく身分制度成立後に儒学者が登場したためであろう。「法と官僚」という視点で見るならば、僧侶、神職、修驗者、陰陽師は、寺社奉行の管轄下にあり、その職分は保護されていた。出世間を理念としていた僧侶が、「法と官僚」のもとで身分を保証されていたが、治世を語る儒学者は、「法と官僚」という国家的な制度の外にたたずむことが少なくなかった。

日本宗教史の課題の一つは、「日本仏教」と称される仏教の日本の変質をいかに実証的、論理的に把握するかということだと私は考えている。近世儒学の研究が、儒教の日本の変容の謎を解きあかすものであるならば、双方は、同様の課題を、違う角度から見ていたことになる。もしそうならば、思想史学者と宗教史学者は、これまで同じ映画を隣同士の席で見ながらも、お互には無関心を装つてきたことになろう。

(愛知学院大学教授)