



Title	近世日本における儒仏一致論とその展開
Author(s)	野村, 真紀
Citation	北大法学論集, 55(3), 1-20
Issue Date	2004-09-15
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/15299
Type	bulletin (article)
File Information	55(3)_p1-20.pdf



[Instructions for use](#)

近世日本における儒仏一致論とその展開

野村真紀

目次

はじめに

- (一) 儒仏一致論の背景
- (二) 白隠慧鶴（貞亨二・一六八五―明和五・一七六八年）『兔尊使稿』『隻手音声』
- (三) 石田梅岩（貞亨二・一六八五―延享元・一七四四年）『石田先生語録』

- (四) 鳥尾得庵(弘化四・一八四七—明治三八・一九〇五年)『王法論』『時事談』
 (五) 終わりに…いくつかの論点

はじめに

本日の報告では、仏教全般について網羅することはできないので、主として禅の立場から儒学と仏教の一致を説いた三人の思想家を対象を絞っている。ここでは、彼らの主張に共通する特徴を抽出し、仏教思想(特に仏性説と、禪的な方法論や世界観)が、現代語で言うところの、人間の「権利」の平等性についての考察を有していた様子を概観したい。

(一) 儒仏一致論の背景

日本に限らず儒学者の仏教批判には、ひとつのパターンがある。それは、仏教の「出家」の概念を標的として、親子関係や社会的関係よりも個人的な悟りを優先させる利己主義の教えであり、反社会的、反倫理的な教えだと見なすものである。

しかし、近世日本の僧侶が置かれた社会的立場を考えると、この批判は必ずしも妥当しない。なぜなら寺請制度の成立により、多くの僧侶は統治機構の一部に組み込まれた。その結果、近世日本の僧侶は皮肉なことに、戸籍管理という非常に重要な社会的役割を担うことになった。また宗派によっては、僧侶の妻帯を正面から認めているものもあり、親

子関係を無みするという批判は当たらない状況であった（ある儒学者は、真宗の僧侶は人柄が良いと好意的に評価するほどであった⁽¹⁾）。この点に、中国、韓国と比較した場合の日本仏教の特殊性があると考えられる。

また近世日本の仏教が置かれた社会的立場を考える時、葬祭儀礼との関わりが大きな問題となる。寺院が死者の葬儀儀礼を掌るようになったのは、貴族レベルでは平安時代にまでさかのぼり、中世を通じて民衆レベルにも広がったとされる。従って近世に入る以前に、習俗のレベルで、仏教は圧倒的な社会的影響力を有する基盤を確立していた。

このような状況を前提として、儒仏一致論に見られるひとつのパターンが発生した。それは、「孝」という儒学的な価値観に基づき、儒仏一致を説くものである。例えば手島堵庵（享保三・一七一八―天明六・一七八六年）は、親と同一の信仰心を有することが親孝行である、と説く。先祖が代々信仰していた神仏を敬うことが孝の実践ではないかと主張するのである⁽²⁾。また現世での生き方は儒学に従うが、死後については仏教、という使い分けも広く見られた（この使い分けの論理は、現代の日本社会にも続いている問題かもしれない。「戒名」のランクによって、死後の世界での階級が決定されるという感覚が残っているように思われる）。

儒仏一致論が発生する第二の背景として、現世成仏論とも名づけるべき発想がある。これは主として禅宗の立場から説かれるもので、「往生」と「成仏」という概念を区別する発想である。往生とは、通常、死後極楽世界に生まれ変わることを意味する。浄土系の宗派が強調する死後の救済は、この「往生」を重視する教説である。これに対し、「成仏」という語の本来の意味は、生きた人間が仏（釈尊という歴史上の人物）と同一の悟りを開き、その悟りの心境にもとづいて生きることを意味する。小乗仏教の場合、成仏の可能性は釈尊に限定されるが、大乘仏教においては、各宗派とも広く衆生一般に成仏の可能性を認める。しかも、人間はもちろんのこと、この世に存在するすべての者が、悟りを開き真理に目覚める可能性を有しているとされる。この存在物すべてが有する成仏可能性を「仏性」と言う。「一切衆

生悉有仏性」(資料①)という言葉は中世以来、広く人口に膾炙していた。

このような現世における生身の人間の成仏可能性を強調する立場からは、出家と在家の区別は相対化される。「六祖壇經」によれば、出家とは、「仏の知見をわがものとして、凡夫の見識を離れる」こととされる(資料②)ので、剃髮することだけが出家を意味するわけではない。すなわち、在家の人間であつても、悟れば「出家」と呼ぶのにふさわしく、僧侶であつても、悟らなければ「世間」に埋もれている、ということになるのである。すると、在家の人間が成仏を実現するための方法は何か、ということが新たに問題になる。在家の人間の修行方法、成仏方法をどのように考えるかという問題は、実は葬祭儀礼を掌るだけでは飽き足らなかつた近世日本の僧侶が直面した課題であつた。

例えば鈴木正三(天正七・一五七九―明暦元・一六五五年)は、出家、在家の区別なく、人間の日常生活そのものを等しく成仏のための修行と捉える。そして、職分倫理や「報恩」という觀念を強調した。このように在家者を対象とした教説においては、当然のことながら、社会関係及び世俗倫理というものが視野に入ることになる。正三の場合、仏教徒という自己規定が強いため、儒学の經書への言及は見られない。しかし、彼が強調する「四恩」という觀念(すなわち天地の恩、師の恩、国王の恩、父母の恩)には、儒学倫理との親和性が伺える。また漢訳仏典の中には、インドには存在しなかつた經典も多く、例えば『父母恩重經』のように親への孝行を重視するような經典が存在し、正三もしばしば引用している(資料③)。

盤珪永琢禪師(元和八・一六二二―元禄六・一六九三年)も現世成仏を強調する一人である。彼は仏性という言葉は使わないが、仏心あるいは不生という概念を用いる。人は皆、親から産み付けてもらった「仏心」を有する。仏心には、愚痴や怒り、妬みといった悪念は本来そなわっていないとされる。そこで親の与えてくれた貴い仏心そのままに生きることが親孝行である、とされる(資料④)。

また盤珪禪師の議論に特徴的なことは、地獄を死後の世界ではなく、現世における心の乱れと同一視している点である。つまり、利己的で人を憎んだり悪念を抱いていると、その報いが死後にやってくるのではなく、そういう悪心に満たされた状態自体が「地獄」と捉えられている。地獄、極楽の觀念が、現世的に解釈されているのが特徴である。そして、悪心を取り去り本来の「仏心」をとりもどすことがそのまま成仏であり、「親孝行」だとされる。儒学者が仏教の地獄極楽説を妄想だと批判することがしばしばあるが、盤珪禪師の議論は、このような批判への一対応と位置づけることもできる。

儒仏一致論の第三の類型（本日の報告の主題であるが）として、儒学と仏教の教説に共通性（普遍的な価値基盤）を見出そうという立場がある。儒学も仏教も、人間の心の在り方を正し、人としての生き方（道）を教えるものである。表面的な相違はあっても、道の根本は同一である、とするのがこの立場である。言い換えるなら、いわば人間の倫理が成立する根元に溯ることで、儒仏の一致をはかろうとするものである。その代表例が、次に見る白隠禪師の議論である。またこのグループの論者の特徴として、当初儒者として出発しながら、学問実践の半ばで行き詰まり、僧侶の指導を受けることで壁を突破したという体験を持つことが挙げられる。例えば石田梅岩は、『孟子』尽心上の「其の心を尽くす者は其の性を知る。其の生を知らば則ち天を知る。」という言葉が理解できず、長く苦しんだ。梅岩が疑問を解くのは、小栗了雲（一六六九？—享保一四・一七二九年）という黄檗宗の僧侶との出会いを待たなければならなかった。また、明治初頭に多くの居士を指導した鎌倉円覚寺の管長、今北洪川（文化一三・一八一六—明治二六・一八九三年、白隠禪師の法系である）も若い時、『論語』里仁篇の「孔子の道」を貫く「一」なるものは何か、ということを長く疑問に持ち、禅寺での修行を通じて初めて理解したという。そして世間の多くの儒者が、経書の真意を理解せぬままに、教えを

説いているとして非難するに至る。⁽³⁾

そこで以下では、まず儒仏一致論を仏教の立場から説いた白隠禪師の所説を概観し、次に儒者の立場から儒仏一致を説いた石田梅岩をとりあげ、その共通点と相違点を探ってみたい。

(二) 白隠慧鶴(貞享二・一六八五―明和五・一七六八年)『兔專使稿』『隻手音声』

白隠慧鶴禪師は、五〇〇年に一度の傑出した人物とされ、「臨済宗中興の祖」と呼ばれる禅僧である。「隻手の音声」(片手で出した音を聞いてみよ)という公案を創始したことで有名である。駿河の国出身、松蔭寺、竜沢寺などで活躍した。「駿河の国に過ぎたるものが二つあり、富士の芝山と原の白隠」と詠われ、落語や講談にも登場する人物である。

白隠禪師は、儒学と仏教の違いを表面的なもの(皮毛)と捉える。「儒道」も「仏道」も、人として生きるべき道を説く教えであるとし、両者の上位概念として、「大道」というものが存在すると考える。そして、「大道」の根源、すなわち儒道と仏道に共通する、人間として従うべき道「大道の骨髓」を知ることが、学問において最も重要だと考える(資料⑤)。「道」、すなわち人としての正しい生き方を説く学者は、どのような経典に依拠するのであれ、この「大道」の根源を知らねば確固とした確信を得ることができないとするのである(資料⑥)。このような白隠禪師の主張は、学派的な対立を超越するという、強い普遍志向を持つものと言いうことができる。ちなみにこの「大道」の根源を知ることが、神道においても重要とされ、白隠禪師の三教一致論の根拠となった。

それでは「大道」の根源を知る方法とは何か。白隠禪師は、「見性」によって道の根源を知ることができるかと主張する。「見性」とは、中国に禅を伝えた達磨大師の、「直指人心、見性成佛」という言葉に由来する。性とは先に述べた「仏

「性」のことであり、「見性」とは、仏性を知ること、すなわち自己の内にそなわった悟りの智慧、本来の清浄なる仏心を（概念としてではなく）体験的に知ることを意味する。これは、一見、非常に党派的な（禪宗という一宗派を絶対優位に置く）主張にも見える。しかし、彼の主眼は、大道の根源を知ることの重要性であり、その大道さえ把握すれば、儒道であれ仏道であれ神道であれ、名は問わないという立場であった。例えば宋学の大成者、朱熹に対して、白隠禪師は高い評価を与えている。朱熹の大変有名な「豁然貫通」とは、白隠禪師によれば、一種の見性体験だと言う。そして、朱熹があの壮大な学問大系を完成させた秘密は、実はこの見性体験によって、「大道」の根本を理解したからだとする。ただ惜しむらくは、見性が不十分、というのが白隠禪師の朱子評価であった。

また白隠禪師は、朱子学における、「人欲」という概念を、仏教における「煩惱」と同一視する。そして、人欲を去り、天理を存するという朱子学的修養を実践することが、見性を目指す禪の修行と実質的に重なりと主張する。そして見性した時、初めて人は、孟子の「性」、大学の「明德」という概念を理解できると言う。換言すれば、儒学における「性」「明德」という概念を、仏教における「仏性」と同一視することによって、両者の折衷をはかるのである。そして、どうしても人欲を制御できない、と悩む朱子学者に対しても、「大道」の根本を知りさえすれば、人欲は制御すると教えている（資料⑦）。

さて、最後に白隠禪師の主張する修養方法は、単純化するならば、精神集中である。単に坐禅をしたり、公案の内容を考へることだけではなく、日常生活において自己を動かしている主体を発見せよ、そのために常に精神を集中させることが必要だと主張するのである。実は、朱子学においても内面的な修養は重視される。「居敬」といって精神を集中させ、感情が起る以前の心の状態を正しく整えることが重視される。その意味では、日常生活における精神集中を白隠禪師が重視していることは、一見、朱子学と類似の主張に見える。しかし、両者の間には大きな相違点がある。朱子

学における精神集中は、心を倫理的に正しい在り方に導き整えることを目的としている。ところが、白隠禪師（あるいは禅一般と言いつてもよい）の精神集中は、倫理性の獲得ではなく、自分の中にある真の主体の存在を発見することが目的である。真の主体とは、禅の世界では「本来の面目」とか「父母未生以前の自己」と呼ばれるものであり、それが自体がひとつの入門的な公案になっている。そして「真の主体」は、人間の五感や意識など身体的、精神的作用をすべて掌どり動かしているものであつて、五感や分別意識によつては捉えられないものとされる。五感や分別意識を離れ、無分別の智慧によつてこの「真の主体」「本来の面目」を知ることこそが、あの「仏性」を知ること、すなわち「見性」に他ならない。このように倫理性の獲得を目的とする朱子学の精神集中論（「居敬」と、主体の在り方の探求を目的とする白隠禪師の精神集中論の間には、やはり大きな相違があるということになる。

また目的の相違と並んで、この真の主体というものがやや神秘的な装いを有している点も重要な特徴である。白隠禪師によれば、真の主体とは、男女の区別を持たず、賢愚の相違もなく、生死も持たないものだ（資料⑧）。現象界に見られる、五感で捉えられるあらゆる区別が、本来は存在しないという主張は、やはり見性体験や信仰を持たない者の理解に苦しむ点であろう。しかし、白隠禪師によれば、人は皆仏性を備えているので、見性することは誰にでも可能だ（資料⑨）。

さてこのような仏性説は、次に見る石門心学の流行などを通じ、かなりの社会的な広まりを見せる。⁽⁴⁾ 江戸時代の女性論としても注目すべき思想であつた。例えば、『無門関』という禅の語録に、ある女性の在家修行者が加えた和文の注釈書があるが、そこに残された言葉を見ると、仏性という貴いものが、男女の区別なく身に備わっているという考え方が、女性に対して一種の解放感をもたらすような働きをしたように見受けられる（資料⑨）。

以上の通り、仏性を知ることをもって、大道の根源を知ることと見なし、儒道、仏道の共通課題と考えたのが白隠禅師の儒仏一致論の特徴であった。そして、このような白隠禅師と共通の認識を有していたのが、石門心学の初期の指導者たちであった。そこで次に、石門心学の開祖とされる石田梅岩の思想に見られる儒仏一致論の様相を概観したい。

(三) 石田梅岩(貞享二・一六八五—延享元・一七四四年)『石田先生語録』

近世後期の日本社会に大きな影響力を及ぼした、石門心学者と呼ばれる思想家たちが存在する。日本において民間教育を行った先駆的存在として有名であるが、その開祖とされる石田梅岩は、ある時、孟子の「性」という概念を理解していないことに気付き、それまでの学問を根本から見直すことを余儀なくされた。そして、小栗了雲という黄檗宗の僧侶に教えを受けて深刻な疑問を解決させた後、三教一致の立場に立脚し、町人を対象とした教化活動を開始する。梅岩の思想は、あくまで儒学を中心に置いた三教一致論であるが、彼の思想が成立する上で、小栗了雲を媒介として禅の思想や世界観がどのような影響を与えたかということを、ここでは問題としたい。

第一の特徴として、石田梅岩は、白隠禅師と同様、儒学における「性」の概念を仏教の「仏性」と同一視し、「釈氏の見性と云へるは儒道の性を知ると実は異なることなし」と明言している。儒教、儒学という呼称と並んで「儒道」という表現を使用している点も、白隠禅師と共通している。また第二に、性を知る方法論にも共通性が見られる。すなわち、精神集中によって、「真の主体」の探求を目指す点も、白隠禅師と同様である(資料⑩)。

梅岩が白隠禅師と直接の交渉を持った形跡はない。また梅岩が師事した小栗了雲は経歴、著作共に不明である。しかし、彼らに先行して活躍した黄蘗宗の僧侶、潮音道海禅師(寛永五・一六二八—元禄八・一六九五)の著作には、白

隠禅師と同様、真の主体を探求するための精神集中という方法論が見られる。⁽⁶⁾従って、五感、五体を動かし使用している真の主体を常に探求せよ、という精神集中論は、小栗了雲経由で梅岩に伝わったものと思われる。そして了雲の影響により、梅岩の思想は、純粹な儒学とは異なる特徴を帯びることになる。

例えば私欲というものの位置づけが、朱子学と梅岩との間で微妙な相異を見せる。朱子学においては、人間における欲望（私欲）は「天理」と対立する悪しき存在であるということは、言わば自明の前提である。定義上、悪いものであり、除かなければならないとされる。これに対し、梅岩は、私欲を除去せねばならない理由として、それが自他の区別を発生させるという弊害を挙げる点に特色がある（資料⑩）。

梅岩は、本来、差別や区別のないことが天地の心であり、天地の心に従って生きることが人の道であると主張する。しかし、私欲が起ると自他の区別が発生し、天地の心と人間の心が相違し、道から外れるため良くないというのである。自他の一体性を強調する点に梅岩の特徴が見られる。また梅岩は、商人の利益追求行為を正当化する際にも、自他に利益を享受するという相互性の基準を用いる（資料⑪）。ここでも自他の一体性という観点が重視されている。

また梅岩は、欲心を取り除き、自他の区別がなくなった心境において初めて、人間の本来の姿、平等な姿が見えるともいう（資料⑬）。欲望を取り去ることと、人間の平等性との間には、論理的連関性が欠如しているかに見える。梅岩の著作には、このような論理的飛躍がしばしば見られる。しかし、儒仏一致論の文脈において解釈するならば、欲を離れるとは煩惱を取り除いて仏性を明らかにすることの言い換えである。自己に備わる仏性を知れば、自他の区別なく、他の人々にも同様に仏性が備わっている事実がはっきりと見え、人間が平等であることがわかる、と論理的に解釈することが可能なのである。白隠禅師によれば、修行を通じて四種の智慧が身に備わるといふ。見性によって初めに身につくのが、あらゆる事物の本質が平等であることを知る智慧だといふ（大円鏡智、平等性智⁽⁷⁾）。従って、梅岩の、欲を離

れば人間は平等であるという主張は、梅岩自身の禪的な修行体験に基づく主張だったと考えられる。またしばしば言及される梅岩の思想の特徴として、町人の「道」や農民の「道」を、武士の「道」と対等なものと位置づけたことが挙げられる（資料⑭）。このように既存の職分体系における個々の職分を対等視する梅岩の主張が成立する上でも、禪的な修行や仏性説の影響は無視できない役割を果たしたと考えられる⁽⁸⁾。

ただし、梅岩はあくまで儒学を自己の思想の中心に据える。倫理学説としては、儒学の五倫五常の教えの方が有効であるという立場を取っている。梅岩によれば、仏教の五戒の教えは、狭義の、剃髪した出家集団にのみ妥当するものである。例えば殺生戒を在家の信者に強制し、肉食を禁止するのは誤まりであるとする。出家という存在も一種の職分であり、出家集団のみに適用されるべき倫理を世俗倫理と混交させないことが重要と主張した⁽⁹⁾。

とはいえ、性を知ることが学問の根本であり、そのためには静坐の工夫が必要であるとする立場は一貫していた。梅岩の死後、後継者となった手島堵庵は、禪の公案に相当する問題集（心学策問）を作成し、性を知るための修行方法として活用することになる⁽¹⁰⁾。

また参考図は、性を知る工夫を行っている町人の姿であるが（資料末尾、参照）、足を組み、線香を前に座っている様子は、儒学的な静坐工夫というよりも、仏教的なものである。韓国の朱子学者の静坐がどのようなものであったか、対比できれば興味深い。

さて、以上に見た白隠禅師、石田梅岩とともに、儒学の「性」や「明德」の概念を、「仏性」と同一視した。またその「仏性」を探求する過程において、彼らは貴賤上下や老若男女の様々な区別が存在する現実世界の背後に、五感では捉えられない、真の主体の存在する世界を想定していたことが明らかになった。今仮に、この真の主体の存在する世界

を、本質世界と名付けてみたい。⁽¹¹⁾ 厳密に言うならば、現実世界は本質世界の具体的な現われに他ならないので、両者は不可分の関係にある。⁽¹²⁾ しかし、五感で捉えられるか否かという基準を立てるならば、両者は明らかに区別される世界と言える。この、仏教的な本質世界の想定を政治思想に援用し、一種の自然状態論として展開した思想家として、最後に鳥尾得庵の議論に移りたい。

(四) 鳥尾得庵(弘化四・一八四七―明治三八・一九〇五年)『王法論』『時事談』

鳥尾小弥太(号は得庵)は長州藩出身の軍人、政治家である。谷干城(一八三七―一九二一年)と共に、陸軍内で山県有朋(一八三八―一九二二年)に対立する反主流派を形成、憲法制定を早い時期(明治一年頃)から主張した。明治二年、自ら保守中政党を結成、同年から翌二二年にかけて開かれた、伊藤博文を中心とする帝国憲法制定会議においては、枢密院顧問官の立場から意見を述べ、原案では政府にしか認められていなかった法律提出権を議会にも認めるよう修正意見を提出した。多彩な活動を行い、現実政治においても足跡を残しているにもかかわらず、これまであまり知られることのなかった人物である。近年、早稲田大学院の真辺将之氏が論稿を出され、⁽¹³⁾ その人物像及び思想像が明らかになりつつある所である。

得庵は、白隠禅師の法系にあたる今北洪川などに参禅し、在家の立場ながら本格的に禅の修行を行った。明治一四年に書かれた『王法論』は、明治時代における儒仏一致論の例として見逃すことのできない重要性を持つ著作である。

『王法論』の冒頭は、人間社会が成立する以前の現実世界に関する記述から始まる(資料⑬)。得庵によれば、この本

質世界、真の自己の世界においては、自他の区別が存在せず、すべてが名のつけようのない存在だという。言い換えれば、主体と客体、主観と客観といった対立概念が存在しないのが本質世界の特徴とされる。これに対し、人間の自我意識が発生し、五感が活動を始め、「主体」が成立した途端、自他の別が発生し、物を区別するための名前が必要となるとされる。そこで、自我意識を離れるならば、自他の区別のない、天地と一体なる本来の「真の自己」が把握できるとされる(資料⑩)。ここに見られる、我愛を除けば自分の身が天地と一体となる、という表現は、先に見た梅岩の、「自我を阻る欲心を去る時は天地一面我心となる」(資料⑪)という表現を想起させる。我執、私欲を去ると、自己と天地が一体なる本質世界が現れるというのが、梅岩、得庵に共通の認識であった。そして、本来争いのない、自他が未分離のまま共存している状態が「平等の法身」、すなわち、本質世界の特色とされる(法身とは、細かな解釈の相違はあるが、大乘仏教では絶対的な真理を意味する)。

そして重要なことは、この名付けようのない本質世界こそが、道徳や「法」の淵源であると考えられている点である(資料⑫)。現実世界においては、言うまでもなく、自他の区別や社会階層の格差、価値の優劣関係が存在し、秩序を維持するための道徳や法は不可欠である。しかし、それは支配者によって恣意的に作られるものではなく、本質世界に由来するものとして措定されるのである。

またこのような本質世界の想定から、現実世界における価値の優劣関係を常に問い直すという視点が発生する。例えば国王の価値は、必ずしも自明とはされない。政府の上級官吏が権力を有するのも、人民の委託により発生するとされる。そもそも国家が存在する目的は、人民の福利厚生であり、人民の福利厚生を図る限りにおいて、官吏は権限を委託されたとされるのである(資料⑬)。これは一見、西洋の社会契約説とみまごう主張であり、実際、ジャーナリストの陸羯南は『近時政論考』の中で、鳥尾の議論をルソーの人間不平等起源論を想起させるものとし、自由党、改新党をこ

える進歩主義として高く評価する⁽¹⁴⁾。

注意すべき点として、真辺氏も指摘する通り、得庵は政府設立のための契約などは想定していない。得庵の想定する本質世界においては、そもそも契約を担う個々の「主体」がまだ存在しない（*自我、物我未分*）ので、社会契約説とは異なる⁽¹⁵⁾。しかし、現実の政治社会が成立する基盤として、超現実的、超歴史の状態を想定している点で、得庵の議論を一種の自然状態論と捉えることは可能と思われる。そもそも西洋の社会契約説論者が想定する自然状態は、政治社会の存在意義や政府の職権範囲を確定するための、何らかの政治的理念や原則を引き出すために仮構された世界であり、決して歴史の実在ではなかった。その意味で自然状態とは、超現実的、超歴史的な状態であった。他方、得庵における本質世界は、人間の平等や公平性、*自我*の共存といった様々な理念を引き出すことが可能な抽象性を有しており、そこに道徳や法の起源があるとされている。従って、質的な相違はあるものの、機能的に見るならば、得庵における本質世界は、ちょうど社会契約説論者における自然状態論と同様に、現実の政治制度や社会関係の在り方を検証するための足掛かりを提供したように思われる。そして、仏教的な本質世界が、ある種の「法の精神」を供給する一方、儒学における民本主義的理念、すなわち政治は民のために存在するという理念が存在したこと、得庵の立憲君主制論が儒道、仏道という伝統思想を基盤として成立することになったと考えられるのである。

(五) 終わりに：いくつかの論点

この報告で取り上げた白隠禪師、石田梅岩、鳥尾得庵という人物は、直接の師弟関係を持つわけではなく、それぞれの著作を参考にした形跡もない。しかし、参禅経験を持ち、本質世界の探求を行ったという点で、共通の体験を持つ。

この報告は、三者を例として、仏性説および現世成仏論というひとつの思想的水脈が存在したことと、そこで人間の価値の平等についての考察が行われた様子を簡単にスケッチしたものである。

本報告では、儒仏一致論の積極的な側面にのみ焦点を当てたが、もちろん、問題がないわけではない。例えば得庵は決して現実の政治社会（現象世界）において人間の平等を実現しようと考えたわけではない。様々な区別や格差が存在することをそのままにしておいて、本質的な価値においては平等だということにとどまる（資料¹⁹）。そのため得庵は、ルソーの想定するような自然状態論と、自らの主張は異なるということを強調する。社会的な階層を温存したまま、それぞれの価値の平等性を主張するのは、石田梅岩も同様である。

このような立場からは、社会の変革を志向する思想は生まれず、ややもすると現状肯定に陥ってしまう、という批判が向けられることがある。また、自他未分離というような本質世界を想定する場合、個の自立がどのように保障されるのかという問題が残る（この点について、今回の報告では触れられなかったが、得庵や白隠禪師の著作に考察が見られる）。

しかし、福沢諭吉が『学問のすすめ』で指摘した通り、「権利の平等」という概念は、「あり様の平等」とは区別されるものである。その意味では、儒仏一致論者の本質世界探求は、「権利の平等」すなわち人間の存在価値の平等性をめぐる思索の跡として位置づけることが可能ではないかと思われる。

本報告を行う直前に、筆者を内地研究員として受け入れていただいた東京大学大学院法学政治学研究所の渡辺浩氏、荻部直氏に丁寧なコメントをいただいた。感謝したい。ただし、文責のすべてが筆者自身にあることは言うまでもない。

補注

- (1) 帆足万里『東潜夫論』（岩波文庫、一九四二年）六八一―六九頁。
- (2) 手島堵庵『會友大旨』邪正の弁、に「孝子は親の尊ぶ所を尊び、親の愛する所を愛する」とあり。されば生土神は先祖父母の重んずる所、檀那寺に於てもこれと同じ。」とある（増補 手島堵庵全集『清文堂出版、一九七三年、九九頁』）。
- (3) 今北洪川『禪海一瀾』（岩波文庫、一九三五年）巻の上、二七―二八頁、巻の下、一貫第四則（五二―五三頁）など。なお、この『禪海一瀾』は、後年、平塚らいてうが參禪を決意するきっかけとなった書物である（『自伝 平塚らいてう』日本図書センター、一九九四年、四六―四七頁）。
- (4) 石門心学と禪の関連性に着目する先行研究は注（8）に挙げる通りであるが、修養方法における影響関係が指摘されるにとどまり、仏性説に踏み込んだ言及はなされていない。従って、石門心学の流行を仏性説の一般的流布として解釈することに關しては、さらなる慎重な論証が必要かもしれない。
- (5) 末木文美士『橋染子の禪理解』（江島忠教博士追悼記念論集 空と実在）春秋社、二〇〇〇年、所収）を参照。なお末木氏の厚意により、智月（柳沢吉保の妻妾であった橋染子と同一人物とされる）の手に成る『無門闕』注釈書の存在を知り、閲覧することができたことを感謝したい。
- (6) 潮音道海『霧海指南』（『禪門法語集』復刻版 下巻、ペリかん社、一九九八年）一六一―一六二頁を参照。なお、真の主体について、「貧賤なる人の見聞の主も、富貴なる人の見聞の主もひとつ也。然らば富貴貧賤無学老少男女を論ぜず、此見聞の主人別に替りあるべからず。是れを一味平等の法と申して・・」という説明がある（同一六二頁）。
- (7) 白隠慧鶴『四智弁』（『白隠和尚全集』第六巻、竜吟社、一九三四年、所収）三二六―三二八頁。
- (8) 石門心学と禪の關係については、早くは石川謙『石門心学史の研究』（岩波書店、一九三八年）五四頁ほか、伊豆山善太郎『心学と禪』（心学）第五巻、雄山閣、一九四二年）に言及がある。新しい研究書としては、June Anderson Sawada, *Confucian values and popular Zen: Sekimon shingaku in eighteenth-century Japan*, University of Hawaii Press, 1993 がある。
- (9) 石田梅岩『都鄙問答』巻之二「禪僧俗家ノ殺生ヲ譏ルノ段」（『石田梅岩全集』上巻、清文堂出版、一九七二年、所収、五五―五六頁）を参照。
- (10) 石川謙、前掲書、一五〇頁など。

(11) 井筒俊彦「意識と本質」(岩波文庫、一九九一年)は、イスラム哲学の伝統を援用しつつ、「本質」概念を普遍的「本質」と個体的「本質」の二つに区別する。そして宋学の世界観を普遍的「本質」实在論のひとつの典型とし、あらゆる「本質」概念を妄念とする「本質否定論」を特徴とする禅の世界観と対極に位置づける(八八、一一〇頁)。しかし他方において、宋学における普遍的「本質」は、「あらゆる事物の「本質」が無に帰して消滅してしまう「本質」の一点」(九八頁)において把握されるものであり、事物を分節化し個別性において捉えようとする表層意識では把握できないものとされる。そして宋学者が本質把握を行う際の(いわゆる「豁然貫通」の)意識が、禅における「無心」や「非思量的意識」に通底するものであり、「東洋的意識論」として考察することの意義と可能性が示唆されている(一〇〇—一〇一頁)。本稿で「本質世界」と名付けたのは、井筒氏の言葉を借りるならば、「絶対無分節」の境(意識、存在のゼロ・ポイント)(一六三頁)において把握されるであろう事物の世界を意味する。

(12) 末木文美士『日本仏教史』(岩波文庫、一九九六年)一七五—一七六頁。

(13) 真辺将之「近代国家形成期における伝統思想——鳥尾小弥太『王法論』の評価をめぐって——」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第四七輯第四分冊、二〇〇一年)、「鳥尾小弥太における政府批判の形成——『王法論』執筆まで——」(『日本歴史』第六五七号、二〇〇三年)を参照。

(14) 「先生」(鳥尾得庵)既に天地平等万物一体、初より高卑物我の分あらざることを以て理説の根本と為す。平等を本として差別を末とすること殆んど夫のルーソーの人間不平等原因論に似たるものあり。「自称保守論派の論旨は西学者の社会契約の論に近似し、殆んど夫の自由論派又は改新論派の上に凌駕するの進歩主義なりと云ふべし」(陸羯南(安政四・一八五七)明治四〇・一九〇七年)『近時政論考』。

(15) 真辺氏前掲論文(二〇〇一年)、七三頁参照。

資料

(一) 儒仏一致論の背景

① 「一切衆生悉有仏性」(『涅槃経』)。

② 「仏の智見を開く、即ち是出世、衆生の智見を開く、即ち是れ世間」(『六祖壇経』)。

③「『父母恩重経』に「肉を切り、骨を碎て報とも、須臾の恩をも報ずる事を得べからず、と説玉へり。此恩を願ずんば、人倫にあらず」(鈴木正三『反故集』)。

④「親の産附たる貴き仏心を凡夫に仕かえる事、大不孝の至り也」(盤珪永琢『盤珪禪師語録』)。

(二) 白隠慧鶴『兎專使稿』【隻手音声】

⑤「儒仏は名にして皮毛の如し。大道は実にして骨髓の如し。有道の士は大道の骨髓のみを見て、皮毛の儒仏有る事をみず。軽薄の族は、骨髓の大道を求めず、却て皮毛の儒仏を隔つ。甚しき者は、恰も寇讎の如くす。」

⑥「兎角、三教之学者、何れに限らず、第一は大道の淵源に一回徹底仕つらず候ひては、何事も夢現の如くにて、確と致したる心地は之れ無き事に候。」

⑦「大凡仏理の源底を究る時は、必ず仁道の本根に徹底する事、必然の義に候。」

「若し人欲を制せむと欲せば、急に須く道を見るべし。」「儒門は是を人欲と云ひ、釈氏は是を結使の煩惱と云ふ。…夫れ人は道を見る時は、結使断じ、人欲尽く。」「此に至つて初めて人々具足の明德、本来円明に、本来清浄なることを徹証す。」

⑧「唯今、此文を披覽し、或は談論し、萬縁に應じて夫れそれに働きもて行く底、是れ何物ぞ、是れ心なりや、是性なりや…是非々々一回分明に見届けずば置くまじきぞと…勵み進み侍らば、いつしか妄想思量の境を打越へ、前後裁断底の工夫現前して、男にあらず女にあらず、賢にあらず愚にあらず、生ある事を見ず、死ある事を見ず、唯一向、空洞々地虚濶々地にして、晝夜の分ちを見ず、心身ともに消へ失する心地は幾たびも之れ有る事に候。」

智月『鳥のそら音』参照。

⑨「一切衆生悉有仏性ときけば、いきとし生けるものは皆、無始曠劫の古へより此方寸の「肉体の中」にたふとき仏の御心をそなえて、かくることなき功德あつめるにやあらん。」「此仏性なるもの、淨妙の玉のごとく煩惱無明のけがれに染ずして、照りかがやきたる質にやあらん。或は淨穢のへだてもなく、凡聖のわかちもなく、本来平等のことはりにやあらん」(「無門闕」第一則趙州狗子の注)。

「男、をんなどいふことも世の中の夢、幻のすがたのみにて、誠にはあらぬにやあらん」(「無門闕」第四二則女子出定の注)。

(三) 石田梅岩『石田先生語録』

⑭「釈氏の見性と云へるは儒道の性を知ると実は異なることなし。」

「即今見たり聞たりする所の主は何者ぞ、は何者ぞと行ずる者は何者ぞ、住する者は何者ぞ、坐する者は何者ぞ、臥する者は何者ぞと、急々に眼を付て見べし。…終には見聞覚知・行住坐臥を為の主を見得ること有べし。是即自性なり。」

⑮「自他を阻る欲心を去る時は天地一面我心となる。天地を心とするゆへに知らざる者よりは廣大にして見難し。」

⑯「実の商人は先も立ち、我も立つことを思ふなり。」

⑰「欲を離れさへすれば、人間は一等なり。」

⑱「士農工商のおの職分は異れども、一理を会得するゆゑ、士の道を云えば農工商に通ひ、農工商の道を云へば士に通ふ。」

(四) 鳥尾得庵『王法論』『時事談』

⑲「天地平等万物一体、未だかつて高卑物我の分あらざるなり。」

「無名は天地の始めなり。」「物の物為る、必ずしも自他あらず。蓋し自他なる者は我愛に生じ、高遠広厚なる者」「〓様々な區別」は我見より生ず。」

⑳「心に我愛なければ則ち一身も亦天地なり。…天地も亦一身也。夫れ惟だ一身、故に争わず…是れ吾が平等の法身なり。」

㉑「仁者之「〓平等の法身」を見れば之を仁と謂う。智者之を見れば之を智と謂う。王者之を見れば之を法と謂う。」

㉒「国家の…本づく所は自他共済の義なり。其の由る所は利用厚生之道なり。」

「官吏に」其の権有る所以の者は何ぞや。民人之を托すなり。蓋し民人の許す所の者は自他共済の法なり。民人の托する所の者は利用厚生之道なり。」

(五) 終わりに…いくつかの論点

⑲「抑も平等とは差別に対する名なり。故に決して差別を破滅する語にはあらず。…其の差別は差別の儘にして、其の上に平等の理あるを云ふなり。」

⑳「天地の間に二種の真理なきに於ては、一物の理が一切万物の理なり。…万理を一理にして、其の真理を知るに足らば、則

「生死の理を明らむるに及かず。」



参考図・鎌田一窓『眠覚絵姿』挿絵「おくの奥までさがして見てもかぎり知られぬ我こころ」(石川謙、前掲書、一四九頁)

付記

本稿は、二〇〇三年七月二一日に韓政治思想学会第二回共同学術会議「日本と韓国の近代化過程における宗教の問題」(於、法政大学)において、故野村真紀助教授が「近世日本における儒仏一致論とその展開」と題して報告された原稿を、ご遺族の了承を得た上で掲載するものである。