

外在する排佛と内在する排佛

森 和也

一 はじめに

近世日本は佛教の時代であつた。それは日本人が制度上皆仏教徒となり、佛教が〈国教〉となつたからである。しかし、人々の佛教への信仰の高まりによつて国教になつたのではない。徳川幕府がキリスト教禁教の制度として寺院に非キリスト教信者である保証をさせた寺請制度が網の目のように日本列島を覆つたからである。

寺請という〈制度〉によつて佛教は隆盛した。江戸幕府が佛教を利用したというだけではなく、佛教側もまた、そこから果実を得ようとした。よく知られた偽文書に慶長十八年（一六一三）五月に出されたとされる『御条目宗門檀那請合之掟』というものがある。寛文九年（一六六九）に禁教となつた日蓮宗不受不施派、元禄四年（一六九一）に禁教となつた日蓮宗悲田派の名をキリスト教と並べて挙げていることから、不整合は明らかである。つまり偽文書である。しかしながら、この偽文書はひろく流布し、ついには、明治になつて司法省が編纂した『徳川禁令考』に収録されたように、ある時期、本物の法度として認識されていた。流布した大きな理由は、寺側にとつて都合の良い内容であつたからである。

例えば第三条に「頭檀那成共、祖師忌・仏忌・盆・彼岸・先祖命日に、絶て参詣不_レ仕者ハ、判形を引、宗旨役所_江断、急度可_レ逐吟味事。」とあるように、宗判権を楯に取り、檀家を寺院に強く隷属させる内容を含んでいた。

この寺院の檀家に対する優位は、僧侶を腐敗へと導き、信仰を形骸化させる陥穽でもあつた。熊沢番山は『大学或問』の「仏法再興の事」で、この点を指摘して、「堂寺の多きと、出家の多きを以て見れば、仏法出来てより已來、今の日本のやうなるはなし」と外見上は佛教が繁栄しているように見えるが、「仏法を以て見れば破滅の時至れり」と、信仰の上では危険な状態にあると言う。それは「出家も少し心あるもの」でも「今の僧は盜賊なり」と言うように、「渡世の為に姦謀をなして、淫欲肉食に飽きたる事在家に勝れり」という状態である。彼ら悪僧の生活を支えているものが寺請制度であつた。

今吉利支丹の寺請に貧なるものは迷惑し、貧にあらねど少し目の明たる者はきのどくに思ひ居れり。其故は貧なるものは出家に金銀をあたへざれば寺請に不_レ立事を迷惑し、目のあきたる者は、不義不作法の出家なれども、是非なく檀那とする事をきのどくにおもへり。³⁾

檀家から金銭を巻き上げ、不義不作法を行う悪僧を檀家が排斥できないのは、彼らが宗判権を握っているからである。彼らの不興を買つて宗門人別改帳から外されるようなことにでもなれば、帳外の無宿者となり、キリスト教徒であるとの讒訴でもされれば、社会生活は大きな危機にさらされる。

こうした僧侶の墮落に対して、天台宗では妙立、靈空、真言宗では淨嚴、慈雲、淨土宗では敬首、普寂などが出て戒律の復興という運動が起こつたのは佛教内部に自浄の能力があつたことを証明しているが、それは僧侶の自覚の問題であつて、佛教と幕府との関係を見直すような大きなうねりとはならず、幕藩体制の一部であつた佛教は、明治維新に際して、江戸幕府と運命を共にすることになる。浄土真宗本願寺派と長州藩とが結びついたように、佛

教が倒幕派に荷担した例もあるが、倒幕派が排佛論を有する国学や水戸学を思想的支柱としていたことは大きく、明治初年には、廃仏毀釈の風が吹き荒れることになり、佛教は大きな打撃を受けた。問題の所在は〈制度〉にあつた。しかし、これから私が述べようとすることは、この〈制度〉の内側と外側とで様相を異にする排佛論が構成される、ということである。つまり、これまで述べてきた通史的な排佛論の底に、思想の価値を無にするような毒性の強い排佛論が存在することを、平田篤胤と本居宣長の言説から見てゆきたい。

二 外在と内在

『出定笑語（仏道大意）』三巻は、文化八年（一八一二）に平田篤胤の講義録として筆録された『古道大意』、『俗神道大意』などの一連の「大意物」の一つである。富永仲基の『出定後語』、服部天游の『赤裸々』に依拠して排佛論を主張しているが、中でも仲基の『出定後語』に依拠するところが大きいのは、そのパロディめいた書名からも分かる。

一般には平田国学の佛教についての主張を過激な排佛論と捉える理解がされているが、篤胤自身は常識人であつて、体制批判と受け取られないように言説には注意を払っていた。

コ、ニ心得ベキコトハ、今カヤウニ天ノ下ニヒロガツテ、彼ノ切支丹ノサハギ以来、コノ坊主ドモニ宗旨ヲ改メサセラル、事トナリ、マタ死タルトキハ、僧ガ来テ改ムルモ、変死ヲ御吟味ナサランガ為デ今ハ上ヨリノ御定メトナリテラルコト故、如何程イヤニ思ヘバトテ、コリヤドフニモナラヌコト、マタ先祖ノ墓ヲモ守ラセオクコト故、其ノ心シラビヲシテ、其ノ分相応ニ、坊主ドモ扱フベキコト只々申シタル事ドモハ、人ノ惑ヒヲト

クバカリ、迷ハヌヨウニト申スコトデゴザル。⁴

『出定笑語』卷三の終わりに見えるこの箇所では、キリスト教禁教対策として始まった〈制度〉としての寺請には「ドフニモナラヌコト」と受け入れ、篤胤の排佛論は「迷ハヌヨウニト申スコト」と人々に警告を発するという範囲で収めている。同様な体制としての佛教という理解の上で佛教を批判する一世代前の山片蟠桃が『夢ノ代』の中で、「耶蘇ノ難ニコリテ、官トイヘドモコノ八宗ヲ信ズルコトハ意ニ任セテ、ソレゾレノ寺僧ニ命ジテ、耶蘇ヲ監禁スルノ吏トス。ユヘニ諸寺ノ僧ドモ、仏ノ威光ヲ用ヒテ天下ノ戸籍ニ入ヤウニ思ヒテ、俗中ニ誇ル。悪ムベシ」と敵意をむき出しにし、寺請に対抗して、「儒宗ヲ立テ」て、「宗旨手形ヲ出シ、仏寺ニカ、ハラズ、儒風ヲ以テ葬埋スレバ、天下ノ庶民ミナ天堂地獄ノナキコトヲ」知り、また「神道宗ヲ立テ」て、同様に「宗旨手形ヲ出シテ、神道ヲ以テ葬埋祭祀ノ法ヲ立」てるべきであると儒教請、神道請を行うべきであると主張しているのに比べると微温的である。これは国学が論理として内に持つ現状肯定の思考によるものでもある。篤胤は続けて、本居宣長の『玉銚百首』から「カモカクモ時ノ御令ニソムカヌゾ、神ノ真ノ道ニハ有リケル」「時々ノ御法令モ神ノ時々ノ、御命ニシアレバイカデ違ハン」「今ノ世ハ今ノ御ノリヲ畏ミテ、異シキ行ヒ行フナユメ」という三首を引いて、「上ヨリノ御定ヲモドクト云スデハ无イ」という現状をありのまま受け入れる立場を鮮明にしている。⁷

寺請制度による僧侶の墮落という弊害は、早い段階から為政者に意識されていて、寛永十五年（一六三八）に、その年に終結した島原の乱をうけて、寺請の義務化が幕府によって命じられてから三十年しか経過していない寛文年間（一六六一〜七二）に、会津藩（二十三万石。藩主保正之）、水戸藩（三十五万石。藩主徳川光圀）、岡山藩（三十二万五千石。藩主池田光政）といった、いずれも徳川家に縁の深い大藩によって相次いで寺院整理が行われ、いずれも寺請に代えて神道請が試みられている。これら諸藩の宗教政策は佛教教団側の抵抗もあって一過性のもの

に終わったが、現実には、むしろ、篤胤の主張を追い越していたと言える。これらはすべて〈制度〉の外側から佛教への攻撃であり、それらを担ったのは、すぐれて政治主義的な教えである儒教を学ぶ儒者たちである。大坂懐徳堂の学主中井竹山が老中松平定信の諮問に答え、寛政三年（一七九一）に献上した『草茅危言』や、豊後日田藩の家老を務めた帆足万里の『東潜夫論』など、現実政治に触れ得た儒者の経世論が寺請制度の弊害に触れているのは、〈制度〉の問題に儒者としては言及せざるを得なかったからであろう。

それでは〈制度〉を現状として受け入れる国学の排佛論の特質はどこにあるのか。篤胤の排佛論について言えば、まず、佛教の〈他者性〉の強調を挙げることができる。

キリスト教の禁教と連動する管理貿易体制である鎖国政策は、結果として、日本の領域を明確にすることで、ナシヨナリズムの対象となる「日本」を浮かび上がらせた。その日本の範囲は保護国としての蝦夷と琉球を除けば古代、中世と大きな変化があるものではなかったが、国境を越えることの違法性によって、強く日本の領域の限定性がその内側に住む人々に印象づけられた。世界は〈我々〉と〈他者〉に分割されたのである。むしろ、それが直接に〈他者〉を排斥する排外思想に結びつくわけではない。

〈他者〉を排斥するためには、〈我々〉と〈他者〉とを分けることに価値を見いだす思想的根拠がなければならぬ。国学が見いだしたのは、古典を通して見いだされた〈理想としての古代〉であり、それを現在において体現する天皇という存在であった。

ソモソモ古ヘノ神々ハ、天地ヲサヘニ御造アソバシタル程ノコトデ、且ハ恐レナガライハム、自分ノ先祖ジヤガ、ソレヲバ賤シメラレテモ何トモ思ハズ、釈迦ハタトヘ真ニ尊キモノニモシロ、外国ノ人ジヤモノヲ、ソレヲ畏クワガ先祖トモ、身ノ本トモマシマス、ワガ国ノ神ニ見カヘテ、上ナキモノニ、詔ヒ仕ヘルト云ハ、チャ

ウド我が君ワガ親ヲステ、他人ヲ尊ビ、其他人ヘノ詔ヒガ有テ、カヘラマニワガ君我が親ヲソシラレテモ何トモ思ハズ、且トモドモ我が君ワガ親ヲソシリ、タマサカ自分ノ親ヲ尊メト勸ムル人ヲサヘニ憎ムヤウナモノジヤガ、¹¹⁾

講義録というのを差し引いても、ここでの篤胤の発言は、一步を踏み込んでいる。天地初発の時に高天原に「成つた」日本の神々は創造主ではなく、国土を修理固成した神々は天皇家の祖先ではあつても、日本人の祖先とまでは記紀神話には述べられていない。神道神学的には際どい発言であるが、篤胤は神々と（我々）とは血縁関係にある身内であり、「真ニ尊キモノ」であつたとしても釈迦は「外国ノ人」であり「他人」であると、両者の差異を肉体という具体性の上で説明して、佛教の（他者性）を強調している。

また、新井白石の『采覧異言』、山村才助の『訂正増訳采覧異言』、森島中良の『紅毛雜話』などの地理書を引用しながら、インドの文化を紹介して、インドを「下国ノ風俗」と断じ、また、『観無量寿経』を引いて、天竺は「王ニシテ父ヲ害スルモノ、一万八千人、マタ子トシテ、父ヲ殺スモノ、一万人」とあるような国がらであると、釈迦の生地である天竺（インド）に対しても日本との差異を強調している。

こうした内外の峻別は、佛教に留まるものではなく、儒教に対しても同様である。『西籍慨論（儒道大意）』は、『出定笑語』と同じく一連の「大意物」の一つであるが、講述の柱の一つは『呵妄書』（享和三年成立）から引き続いての、太宰春台の『弁道書』に見える中華崇拜の批判である。

皇国ノ今ノ御世ノ如ク、メデタク治リタルコト、彼ノ国世々ノ歴史ニ見エザルニ、太宰ガ中華ノ昔ニ及バズト云タハ、漢国ノ誰ガ世ヲサシテ云フニカト思フニ、彼ノ事々シク云フ、堯舜禹湯武ガ世ノ事ヲ云タモノデゴザル。然レドモソノ牽強ハナハダ過タルコトデ、何トシテ渠等ガ代ヲ以テ、皇国ノ今ノ愛タキ御世ニ比ベラレヨ

ウゾ¹⁴

篤胤は儒者春台が理想とする古代聖王の「堯舜禹湯武が世」に対して、「皇国ノ今ノ御世」が比べようもないほど優れていると主張しているが、春台にとって現在の日本を批判するための比較対象が古代聖王の時代であるだけに、それに対する篤胤の現状を肯定する意志が際だっている。篤胤が日本の現状を肯定するのは、日本が「挂マクモ可畏キ、天照大御神ノ御本国ニシテ、其ノ御子ト御坐ス、天皇ノ代々知看ス、此ノ皇大御国」¹⁵であるからであり、(理想としての古代)から一貫して存在する天皇によって現在の日本もまた、肯定されるのであり、その天皇とは、中国が「天子ガ渡リ者モ同然ニテ、氣ニ入ラネバ取替」るような「不埒千万ナル国故、聖人出テヲシヘタマフ」のに対して、「日本ハ自然ニ仁義ヲ守ル国ユエ、聖人出ズシテモ太平ヲナス」¹⁶国であるため、絶対の存在なのである。

しかし、篤胤のように日本とその他の国々を峻別する思想は、国学に限られるものではなく、儒教の日本的な変容の一つの到達点である水戸学においては、儒教の範囲内でも共有されるものであった。藤田東湖の『弘道館記述義』(弘化三年)では、「民を誣ひ世を惑すもの」の中で「西戎浮屠の教(＝佛教)を尤も甚しとなす」¹⁷と佛教を排斥する一方で、「唐虞三代の道は、ことごとく神州(＝日本)に用ふべきか」という問を立て、「否」と断じ、その「決して用ふべからざるもの」として禅讓と放伐の二つを挙げるが、その理由は、「赫赫たる神州は、天祖の天孫に命じたまひしより、皇統一姓、これを無窮に伝へ、天位の尊きこと、なほ日月の踰ゆべからざるがごとし」¹⁸であり、「徳、舜禹に匹び、智、湯武に侔しき者ありといへども、またただ一意上に奉じて、以て天功を亮くるあるのみ」と、たとえば舜、禹、湯王、武王のような優れた人物が出現しても、天皇に替えるべきではないとして、聖人による統治という儒教の王道論の根幹に関わる禅讓・放伐を日本の国情に合わないとして否定し、儒教にも一定の枠をはめている。

儒教の普遍性を否定して、「日本」の特殊さを肯定する点では、水戸学は国学に近接しており、一方、『玉だすぎ』（文化八年草稿・文政七年増訂）で、国学を「我が古道の学問におきては、負気なくも、天上天下、顕世幽界の微旨を探りて、是を身に本づけ、修身齊家はさらなり、治国平天下の道、また此に出る事の本を明さむと欲る学び¹⁹」と規定する規範的性格を持つ篤胤の思想においては、また国学が儒教に近接したとも言え、平田国学と水戸学とによって佛教が〈他者〉として排斥される思想的土壌は、明治維新を前にして整っていた。

しかし、近接したとしても、篤胤の寺請に対する「ドフニモナラヌコト」という認識に対して、東湖が、「仏法の熾んなるは職としてこれに由る」と寺請制による佛教の隆盛を把握したうえで、「愚俗」は佛教を信仰しているので、佛教を「徒らに攻撃駆除して、快を一時に取らば、すなはち過変の激する」という弊害があり、「苟しくも我が治に補ひあらば、何ぞ夷狄の法を嫌はん²⁰」と、政治の道具としての佛教という認識にあるのは、国学には無い、政治の学としての儒教そして水戸学の狡知であった。

三 人情と佛教

〈制度〉の変更を主張せず、佛教が存在する現状を受け入れるという主張は篤胤の独創ではなく、篤胤が師とあおぐ本居宣長から受け継いだものである。

宣長のいう「道」というものの性格は、『うひ山ぶみ』（寛政一〇年）によれば、第一に「此二典（『古事記』・『日本書紀』）にしるされたる、神代のもろもろの事跡のうへに備」はるものとして、古典の上に明らかにされるべき「道」であるとともに、第二に「天皇の天下を治めさせ給ふ、正大公共の道」として、現実に働いている「道」でもある。従っ

て、第一の性格にのみ依拠して「神学者など」が、「神道の行ひとして、世間に異なるわざ」をするのは、「たとひ上古の行ひにかなへること有といへども」、第二の性格に抵触するため「今の世にしては私なり」と判断される。「道」は、「天皇の天下を治めさせ給ふ、正大公共の道」であり、「上に行ひ給ひて、下へは、上より敷き施し給ふものにこそあれ、下たる者の、私に定めおこなふもの」ではない。「道」の第二の性格によつて、現実にあるものが、そのまま「道」として受け入れることが「下たる者」に求められる以上、佛教が現に存在している事実もまた、受け入れざるを得ない。

すべて下たる者は、よくてもあしくても、その時々の上の掟のまゝに、従ひ行ふぞ、即ち古への道の意には有ける、吾はかくのごとき思ひとれる故に、吾家、すべて先祖の祀り、供仏施僧のわざ等も、たゞ親の世より為し来りたるまゝにて、世俗とかはる事なくして、たゞこれをおろそかならざらんとするのみ也。

現実に存在する佛教に対して、受け入れながらも、しかし、「道」の第一の性格から、「学者」たるものは、「随分に古の道を考へ明らめて、そのむねを、人にもをしへきとし、物にも書き遺しおきて、たとひ五百年千年の後にもあれ、時至りて、上にこれを用ひ行ひ給ひて、天下にしきほどこし給はん世を」まつべきであると、現実が変わる可能性を未来に期待して、「道」を後世のために明らかにするのが責務であるとしている。²²¹

宣長のこの現在の受け入れと未来に対する学者の責務という関係は、先に見た篤胤の『出定後語』の末尾にリフレインしている。(制度)を改変することは「下たる者」の行うべきことではないが、未来に託すことまでを否定するものでもなかった。宣長のこうした二枚腰とも言える現実への対処の仕方は、自らの葬儀について詳細な『遺言書』を記し、その中で檀那寺の樹敬寺で佛式の葬儀を行う一方で、樹敬寺へは「空送^{からたぎ}」であり、遺体は山室山に神道式に葬ることを指示している。²²²

宣長が未来に託した「古の道を考へ明らめ」ることとは、「或は仏道の意により、或は儒道の意にすがり」て、説かれてきた「道」の真実の姿を明らかにすることである。『古事記』『日本書紀』を儒教・佛教に惑わされずに読むためには「古言古歌」をよく知ることが肝心であり、それにより「其の道の意、おのづから明らか」になるが、「古事記は、古伝説のまゝに記されてはあれども、なほ漢文なれば、正しく古言をしるべきことは、万葉に及」ばない、と『万葉集』が古言を知る上で重要なテキストであることを指摘している。むろん「二典に載れる歌ども」は、「第一の至宝」であるが、その数は多くなく、それに対し『万葉集』は歌数は多く、「古言はをさをさもれたるなく、伝はりたる」ので、これを第一に学ぶべきであるとは師の賀茂真淵も語っていたと宣長は言う。

すべて神の道は、儒佛などの道の、善悪是非をこちたくさだせるやうなる理屈は、露ばかりもなく、たゞゆたかにおほらかに、雅たる物にて、歌のおもむきぞ、よくこれにかへりける。²⁴

儒教・佛教のような「善悪是非をこちたくさだせるやうなる理屈」を持つ教えに対し、『万葉集』に収められた歌に、「たゞゆたかにおほらかに、雅」である「神の道」が現れているとする。ここでの歌とは、「道」を知るための回路である。この回路を通つて、人は「道」へと至ることができる。そこで「みずからも古風の歌をまなびてよむ」ことが推奨される。

ここで『古事記』『日本書紀』から「道」を学び取ることが、『万葉集』を経由して、歌へと回収されてゆく。宣長によれば、そもそも歌は、「思ふ心をいひのぶるわざといふうちに、よのつねの言とはかはりて、必_ズ詞にあやをなして、しらべをうるはしくとゝのふる道」であつて、「神代のはじめより」そのようなものであつた。そのうちでよく出来たものが後世まで残るのは、「二典に載れる歌など」も同様であり、「上代よりして、よしとあしきと有て、人のあはれときゝ、神の感じ給ふも、よき歌にあること也」²⁵としていた。一般に宣長の『源氏物語』の研究

と『古事記』の研究とが結びつかないように思われているのは、現代に生きる我々が、『源氏物語』を平安時代の女流文学、『古事記』を日本神話という概念の枠でしか見ていないためであつて、宣長にあつては、「歌」によつて両者は通底していた。

晩年の『うひ山ぶみ』に記された歌に対する考え方の骨格は、宣長の歌論の初期の著作である『排蘆小船』にすでに現れている。「歌ノ本体」とは、「政治ヲタスクルタメニモアラズ、身ヲオサムル為ニモアラズ、タゞ心ニ思フ事ヲイフヨリ外」ない、ただ思いを表現するものであり、「其内ニ政ノタスケトナル歌モアルベシ、身ノイマシメトナル歌モアルベシ、又国家ノ害トモナルベシ、身ノワザハイトモナルベシ」²⁷であらうが、それは歌が詠まれた結果でしかなく、目的ではないと、歌の政治・道徳からの自立を述べる。歌とは人の心の実情を述べるものであるが、宣長の言う「実情」とは、現代人がつい想起しがちな無垢な赤心などではなく、歌を詠むという行為、そのもの「実情」である。

只ソノ意ニシタガフテヨムガ歌ノ道也。姦邪ノ心ニテヨマバ、姦邪ノ歌ヲヨムベシ、好色ノ心ニテヨマハ、好色ノ歌ヲヨムベシ、仁義ノ心ニテヨマハ、仁義ノ歌ヲヨムベシ。タダタダ歌は一偏ニカタヨレルモノニテハナキナリ。実情ヲアラハサントオモハハ、実情ヲヨムヘシ、イツハリライハムトオモハハ、イツハリヲヨムベシ、詞ヲカザリ面白クヨマントオモハハ、面白クカサリヨムベシ。只意ニマカスベシ、コレスナハチ実情也。²⁸

『うひ山ぶみ』で歌とは「よのつねの言とはかはりて、必ズ詞にあやをなして、しらべをうるはしくと、のふる」ものであり、神代に対し、「万葉に載れるころの歌にいたりては、みなかまへてよくよまんと、求めたる物にこそあれ、おのづからに出来たるは、いとすくなかるべし。万葉の歌すでに然るうへは、まして後世今の世には、よくよまんとかまふること、何かはとがむべき」と、作歌における作為を人の心の自然の働きとして肯定する考え方は

『排蘆小船』からそのまま一貫している。変化したのは『排蘆小船』で「自然ノ神道」と呼んでいた宣長の歌論を最終的に保証する根拠が、記紀研究の進展を通して『古事記』『日本書紀』などに記された「古の道」というより（確かなもの）になったことである。

歌が政治や倫理など「タゞ心ニ思フ事ヲイフ」ものであるとすれば、倫理と関わりの深い僧侶の恋歌もまた、「心ニ思フ事ヲイフ」ものとして肯定されなければならない。僧侶の女犯妻帯が禁じられ、また「五戒」の一つに「不邪淫」が挙げられているような性に対する禁忌が強い佛教において、古来、詠まれてきた僧侶の恋歌は、倫理に抵触するばかりではなく、本来、戒律からすれば矛盾するものであった。しかし、宣長は、「心ノ正邪美悪ハ、ソノ道ソノ道ニテ褒貶議論スヘキ事也。歌ノ道ニテ、トカク論スヘキニアラス。此道ニテハ、只ソノ歌ノ善悪ヲコソイフヘキ事ナレ、僧ナレハ恋ノ歌ヨムマシキ理也ナド、ナンゾヨシナキ議論ヲナスヘキ」と、僧侶の恋歌を、作歌者の立場を従属的なものとして、僧侶の恋歌ではなく、僧侶の恋歌として、歌と倫理とを切り離す。そうした上で、宣長は、さらに一步を加え、この従属的な価値でしかない僧侶という立場が、良い歌を作り出す条件ともなり得ることを説く。僧侶であれば、恋が禁じられているが故に、かえって「イヨイヨ心ニハ思ヒムスポレテ、情ノ積鬱スヘキ理ナレハ、セメテ思ヒヲ和歌」にはらそうとし、その結果、「サレハスクレタル恋歌モ、俗人ヨリハ出クベキ也」ということになる。こうした心理が働くのは、僧侶といえども人間である、という考えである。

「大黒」などと称して女性を寺院に置くことも一部には見られ、「妾宅など唱へて困女をいたし、折節寺内にも隠し置き、子供を持ち」と武陽隱士の『世事見聞録』にも見えるように排佛論の格好の素材でもあったが、江戸幕府によつて僧侶の女犯妻帯は法度によつて禁じられ、その違犯は獄門や遠島などの極刑に付されることもあった³³。宣長も、現実に女犯を勧めているわけではないが、心の中での恋慕まで禁止するわけではなく、むしろ「色欲事ハ、

少シモ心ニオモヒモカケヌヤウニミセツ、シム³⁴」今の世の僧侶の偽善を非難している。

其上スベテ出家トサヘイヘハ、ミナ心マデ佛菩薩ノゴトキ物ゾト心ニエタルカ。僧ノスコシ好色ガマシキ事アレハ、人ハナハタコレヲ悪ム事、俗人ト雲泥ノ如ク、大悪ノヤウニオモヘリ。マコトニ世尊ノウヘナキイマシメ、輪廻妄執ノキヅナ、コレニ過タル事ナケレハ、僧トシテハ、モットモイトヒサクヘキ事ナレトモ、僧トテモト俗人トカハリタル性質ニアラス、モト同シ凡夫ナレハ、人情ニカハリタル事ハナキハズ也。万人ノ同シクコノム声色ナレハ、ヒトリ出家ノコノムマジキ道理ハナキ事也⁹³⁵

僧侶が「心ニハ思ヒムスポレテ、情ノ積鬱」するのは、僧侶は「心マデ佛菩薩」ではなく、「俗人」と何ら変わるころはなく、本来同じ「凡夫」であつて「人情」において違ひはないからであると言長は述べる。非人情であることが求められる僧侶という制約がかえつて人情をより深いところから呼び起こすという、文芸論として優れた分析であると評価できるが、その前提となる「僧トテモト俗人トカハリタル性質ニアラス」を置くことは、佛教を足下から崩す危険な考えであつた。例えば佛教教理を概説した経として流布した『仏説四十二章経』に「出家沙門といふは、欲を断ち愛を去りて自心の源を識り、(中略)心、道に繋がれず、亦業に結ばれず。無念無作、非修非証³⁶」とあるように、佛教はまず心を修めるものであり、人情において情欲を認めることは、教理としても建前としてあり得ることではなかつた。しかし、宣長にあつては、作歌の上では戒律よりも人情が優先されるものであり、戒律という制約は僧侶が良い歌を詠むための条件でしかなかつた。

『排蘆小船』では歌論に留まつていた佛教と人情との対立は、天明七年(一七八七)に紀州藩主徳川治貞に『秘本玉くしげ』とともに献上した『玉くしげ』では、歌論から社会生活の場に出て、人情に背馳する佛教を批判するようになる。「異国の道々」である佛教の説く死後の安心について、「死ぬるほどかなしき事は」ないのに、「死を

深く哀むをば、愚なる心の迷ひのやうに心得」て、「これを愧ぢて、強て迷はぬふり、悲まぬ体を見せ、或は辞世などいひて、ことごとしく悟りきはめたるさまの詞を遺」すといった「大きな偽りのつくり言」であり、「人情に背き、まことの道理に」かなわないと、「人情」と佛教という対立の構図は明確にされ、佛教の〈他者性〉が鮮明になることで、排佛論の体裁を整えるようになっていく。宣長の言う死に対する「人情」とは、「たゞ死ぬれば予美の国にゆくことと、道理のまゝに心得居て、泣き悲むよりほかはなかりし」というものであつて、死の恐怖に対する救済は「悲しむ」という感情にひたり込むことで放棄されている。ただし、これはあくまで『古事記』など文献において明らかにされる死に関することからであつて、『遺言書』に山室山の奥墓への墓参や祥月ごとの歌会の指示などからもうかがえるように決して死後の世界を否定したわけではない。

篤胤が指摘する釈迦や天竺の〈他者性〉は具体性を帯びたものであり、日本人という民族、日本という国土に対する〈他者〉であつたが、宣長が指摘する佛教の〈他者性〉とは、人情に反するものとして、「死ぬるほどかなしき事は」ないと感じる普遍としての人間性に対する〈他者〉としての佛教であつた。篤胤が、佛教の非人情を虚偽であるとして、「コノ天地ノ間ニ生レキテハ、此天地ノ神ノ支配ハ脱ラレズ、夫ユエ此ノ世ノ人ノ心モナクナラヌ」と宣長の主張を継承しているようで、「佛ハ出世間、出三界ト云テ、心モ骸モ、此ノ世ノ天地ノ外へ出シテヲル故、トント別ナ物ジヤ」と、具体的な佛の存在を問第にしている点で、宣長と篤胤の指向するものの違いは明確である。

宣長の排佛論は、儒者の経世論のように佛教を〈制度〉の上の問第として外から排除するのでもなく、篤胤のように〈他者〉としての佛教を日本に対する釈迦や天竺などの具体的な〈他者性〉に求めるのでもなく、人情という人間に普遍なものとの対立の上で、佛教の本質的な〈他者性〉を主張するものであり、〈制度〉を変換することなく、〈制度〉の内側で佛教の〈武装解除〉をはかるものであつた。

四 おわりに

「僧侶（坊主）も人の子」であるという言い回しを、インターネットの検索サイトで検索すれば、いくらでも拾い上げることができる。明治五年（一八七二）四月二十五日、太政官から第一三三号布告が出された。その内容は、「自今僧侶肉食妻帯、畜髪等、可_レ為_二勝手_一事」というものであった。慶応四年（一八六八）三月十三日の神祇官の再興以降、〈制度〉の上では佛教は、体制の一部であるどころか、保護される対象ですらなくなつたが、明治五年の太政官布告は佛教の戒律についても、〈制度〉から除外して、以降は佛教界の自治に任せるものであった。福田行誠のように「自然廃仏の基独り今日より濫觴申す」と布告に抗議する僧侶もあつたが、布告の結果はどのようなものとして帰結したのか。現在、宗派によつて形式は異なるが、「僧侶も人の子」として、多くの寺院は血縁で相続されている。明治維新から一四〇年以上が経ち、今や普通の僧侶は、人情に従つて「肉食妻帯、畜髪等」をし、戒律を守る「清僧」が特別視される状態である。宣長が指摘したように、人間に普遍としての「人情」が優位であり、佛教の教理は人情に反する「コシラヘツケタルツケ物」〔『排蘆小船』〕でしかなかつたことが事実の上で明らかとなつてしまつている。「五百年千年の後」〔『うひ山ぶみ』〕まで待つといつていた時代が、わずか七〇年ほどで到来したことになる。

また、寺請制度は、明治四年（一八七二）七月四日の太政官布告第三三二二号「大小神社氏子取調」によつて神社による氏子調に切り替わつたが、二年後の明治六年には氏子調は廃止され、住民の管理は、既に明治四年四月四日に布告された戸籍法（太政官布告第一七〇号）による戸籍に一本化された。しかし、檀家制度自身は、明治維新の段階で二百年にわたる伝統があり、〈制度〉ではなく、慣習として引き継がれたが、すでに〈制度〉的な保証がな

以上、檀家の意識の変化によって、檀家と寺院との関係も変容してゆかざるを得ない。

篤胤が「ドフニモナラヌコト」（『出定笑語』）と嘆いた〈制度〉が変更されることによって、佛教の優位は容易に乗り越えられた。それは政治の力によって改変が可能なものであったからである。それでは、佛教が「日本というもの」に対する〈他者〉、また、人情という名の普遍に対する〈他者〉であるとされることに、佛教はいかなる有効な対応を取り得たのか。

近代佛教の回答は、前者はその国家主義的な性格であり、後者は釈雲照や釈興然などの戒律主義を例外として、世俗との妥協をはかる流れに大勢は棹を差すものであった。⁴² 前者は、失われた〈制度〉的な存在意義を取り戻そうと、政治が語る「日本なるもの」への抑制の無い接近の結果、不殺生戒を守り、それを人々に向かって教化すべき佛教を、戦争協力という破戒へと導くことになった。

後者はなお、現在に引き継がれる間第として残っている。日本における佛教のありようとは、「人情」に反しても教理に従って〈他者性〉を保持し、人情に対抗し得る「異なる」普遍に根ざした「日本における」佛教」となるのか。あるいは、〈他者性〉を薄め、人情を受け入れ、日本という世俗の中の「日本佛教」となるのか。佛教教理の研究と佛教文化の研究とが必ずしも総合されていない現状からすれば、⁴³ 回答は引き延ばされたままである。

註

- 1 圭室文雄『葬式と檀家』（吉川弘文館、一九九九年）参照。
- 2 『徳川禁令考』前集第五（創文社、一九五九年）七八頁。
- 3 『日本思想大系』三〇「熊沢蕃山」（岩波書店）四四六頁。
- 4 『新修平田篤胤全集』一〇（名著出版）四一〇頁。
- 5 『日本思想大系』四三「富永仲基 山片蟠桃」（岩波書店）四六九頁。
- 6 『日本思想大系』四三、四八〇頁。
- 7 『玉銚百首』第八一・八二・八三首。『本居宣長全集』一八（筑摩書房）三二五頁を参照。
- 8 『新修平田篤胤全集』一〇、四一〇頁。
- 9 池田家は池田輝政の代から徳川家とは姻戚関係を重ねており、光政も、母鶴姫が徳川秀忠の養女（実父は榊原康政）、正室勝姫は秀忠養女（実父は本田忠刻）である。また、池田家には松平姓の使用が許されている。
- 10 『草茅危言』では、「天下戸口の権」が寺僧に帰していることを「大いに国体を失ひたる」こととして、寺僧に代えて、家主や坊長・里長による戸籍管理を主張している。（巻四「戸口之事」）。『東潜夫論』では「霸府第二」で寺請制度について触れている。
- 11 『新修平田篤胤全集』一〇、二八〇～二八一頁。
- 12 拙稿「排仏論の根拠としての海外情報―平田篤胤の事例を中心に―」（『宗教研究』第八三巻第四輯、二〇一〇年）に略述した。
- 13 『新修平田篤胤全集』一〇、二八七頁。
- 14 『新修平田篤胤全集』一〇、六四頁。

- 15 『新修平田篤胤全集』一〇。七二頁。
- 16 『新修平田篤胤全集』一〇。七四頁。
- 17 『日本思想大系』五三「水戸学」(岩波書店)二八一頁。
- 18 『日本思想大系』五三。二七八〜二七九頁。
- 19 『新修平田篤胤全集』六。五三二頁。
- 20 『日本思想大系』五三。二八四〜二八五頁。
- 21 『本居宣長全集』一。九〜一一頁。
- 22 『本居宣長全集』二〇所収の『遺言書』を参照。
- 23 『本居宣長全集』一。九頁。
- 24 『本居宣長全集』一。一八頁。
- 25 『本居宣長全集』一。一九〜二〇頁。
- 26 『排蘆小船』の成立については、宣長の京都遊学中(宝暦二年〜七年)の成立という説と松坂帰郷(宝暦七年一〇月)後の成立とする説とがある(『本居宣長全集』二「解題」参照)。
- 27 『本居宣長全集』二。三頁。
- 28 『本居宣長全集』二。四頁。
- 29 『本居宣長全集』一。二〇頁。
- 30 『本居宣長全集』二。二八頁。
- 31 『本居宣長全集』二。二九頁。

- 32 『世事見聞録』(岩波文庫) 一四〇頁。
- 33 石田瑞麿『女犯』筑摩書房、一九九五年。特に「第四章 近世における僧の女犯」を参照。
- 34 『本居宣長全集』二。二九頁。
- 35 『本居宣長全集』二。二九頁。
- 36 『四十二章経』の書き下しは得能文訳注『仏説四十二章経 仏遺教経』(岩波文庫)に拠った。
- 37 『本居宣長全集』八。三二六頁。
- 38 『本居宣長全集』八。三二六頁。
- 39 『新修平田篤胤全集』一〇。四〇七頁。
- 40 『明治文學全集』八七『明治宗教文學集(二)』(筑摩書房) 一四頁。
- 41 『本居宣長全集』二。三五頁。
- 42 池田英俊『明治の仏教―その行動と思想―』(評論社。一九七六年)一八五〜一九二頁。また、釈雲照、釈興然については佐藤哲朗『大アジア思想活劇』(サンガ。二〇〇八年)に詳しい。
- 43 奈良康明「宗教複合としての仏教―出世間と世間―」(上田閑照・氣多雅子編『仏教とは何か』昭和堂。二〇一〇年)参照。
- 〈キーワード〉排佛論、国学、本居宣長、平田篤胤