



Universiteit  
Leiden  
The Netherlands

"Mori Shōken cho Gohō shiji ron ni tsuite" 森尚謙著『護法資治論』について

Boot, W.J.; Satoru, K.; Satoshhi, S.

**Citation**

Boot, W. J. (2023). "Mori Shōken cho Gohō shiji ron ni tsuite" 森尚謙著『護法資治論』について. In K. Satoru & S. Satoshhi (Eds.), *Ajia Yūgaku* (pp. 30-48). Tokyo: Benseisha.  
Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/4214824>

Version: Accepted Manuscript

License: [Licensed under Article 25fa Copyright Act/Law \(Amendment Taverne\)](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/4214824>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

## 森儼塾著、『護法資治論』について

W.J. ボート

この論文では、十七～十八世紀の日本の知的空間の中で仏教を位置づけようとする、もう一つの試みである。以前にも試みたことはあるが<sup>1</sup>、今回の主人公は森尚謙（不染居士；別号は儼塾；1653-1721）で、今回のテキストは尚謙が書いた『護法資治論』である。五巻と二巻と三巻からなる巨大な作品で、現代版では440ページにも及ぶ。テキストの成立も著者の執筆動機も異様な点がある。この論文で全部解決したとは言えないが、一応、今までの結果を提供する意義はあると思ったのである。

先行研究は少ない。今の論文に参考したのは戦前の藤沢誠と前田一良の論文<sup>2</sup>と、1965年の吉田一徳の大作<sup>3</sup>の一節と1992年に表れた三友量順の論文<sup>4</sup>である。藤沢は尚謙をその時代の水戸学から接近して、特に『護法資治論』の思想を徳川光圀（1628-1700）の治世方針に結び付けようとする。前田は『護法資治論』を十七世紀の日本における儒仏論争の観点から理解しようとするのであり、当時の儒仏論争にも言及する。吉田は、言うまでもなく水戸藩における尚謙の活躍と徳川光圀との関係に詳しい。三友は特に「補遺」で展開される「仏教と神道の相互理解」に焦点を絞るが、藤沢と前田の論文同様、主に『護法資治論』の引用と解説からなっている。一方、吉田は尚謙の文詩集も視野に入れて考慮するのである。

<sup>1</sup> ウィーンでの講演、2018-11-01。後程、Köck, Stefan, Brigitte Pickl-Kolaczia, Bernhard Scheid, eds, *Religion Power, and the Rise of Shinto in Early Modern Japan*, London: Bloomsbury Academic, 2021 に表れた説論, "Buddhist-Confucian Polemics and the Position of Shinto," pp. 103-115.

<sup>2</sup> 藤澤誠、「森尚謙と護法資治論に就いて」、『漢学会雑誌』2（1）（1934）、1-27 頁。前田一良、「森尚謙と護法資治論」、『史林』21：4（1936）、850～864 頁。

<sup>3</sup> 吉田一徳、『大日本史紀伝志表選者考』（風間書房、1965）、146～148、324～338 頁。

<sup>4</sup> 三友量順、「森尚謙『護法資治論補遺』に見られる神仏一理論」、『大倉山文化会議研究年俵』4（1992）、111-125。他に三友の「森尚謙の宥和思想」（『浅井円道先生古希記念論文集・日蓮教学の諸問題』、同刊行会編、1997年所収）もある。

## 1) 森尚謙の生涯と人格

森尚謙の伝記の一次資料というと、自伝の「自序伝」<sup>5</sup>と安積澹泊（1656-1737）が1721年に執筆した『儼塾森君墓誌銘』<sup>6</sup>がほとんどである<sup>7</sup>。前者に依れば、尚謙は武士上がりの医師の息子だった。父の松本性寿（後：森寿庵；1602-1678）は寛永四年から半井驢菴瑞哲（生没年未詳）に師事したが驢庵が寛永十六年（1639）に死亡するので、医者としては「榮達」することはできなかった<sup>8</sup>。その後、十年間ばかり島津家に仕えてから<sup>9</sup>、また江戸に戻って開業した。高槻城主の永井直清（1591-1671）に「客事」した<sup>10</sup>のは承応元年（1652）、五十歳の年だった。結婚して、明くる年、承応二年閏六月十九日に尚謙が生まれた。母は、妊娠するとき、「神人来リテ明玉ヲ授」ける夢を見て、その後「史伝ヲ聞クコトヲ好ミ昼夜倦ムコト無シ」、と。将来の歴史学者に相応しい吉兆である。出産のとき、井戸の水が上がってスッポンが出てきたので、幼名は「亀之助」となった。その後も、母の「勸課」のもとに、六歳には『千字文』、八歳には『四書』、十一歳には『五経』を習った<sup>11</sup>。

青年期、大阪の福住如松<sup>12</sup>（生没年未詳）と京都の松永寸雲（昌易；1619-1680）に師事して儒学を学び、「暇日」に山脇重顕（生没年未詳）に兵法を聞

<sup>5</sup> 『儼塾集』10：32 オ-34 ウ。註：『儼塾集』（十卷）は尚謙遜の文詩集で、序文と奥書に依れば宝永三年（1706）に成立した。

<sup>6</sup> 『護法資治論』第五卷付録に所収。『日本思想闘争史料』第2冊、211～212頁。

<sup>7</sup> 原念斎著、『先哲叢談』5に修めてある伝記も『国史大辞典』の「森尚謙」の項目もこれに由るものである。藤沢や前田の論文も、これという新しい史料はない。

<sup>8</sup> 「自叙伝」と「先考空菴性壽府君行状」（『儼塾集』5：14 ウ-17 ウ）に依る。「榮達」と「客事」の言い方は「自叙伝」に依る。吉田、前掲書、324頁も参照。

<sup>9</sup> 吉田、前掲図書、324頁に、寛永十七年より島津家久（1576-1638）に仕えたというが、それが年次から言って不可能。

<sup>10</sup> 永井家が高槻藩の大名に任命されたのは慶安二年（1649）のことで、石高は三万六石だった。なお、「自序伝」にないから「直清」の諱を「墓誌銘」に依って補ったのである。

<sup>11</sup> 『儼塾集』10：32 ウ。

<sup>12</sup> 大阪の人で、別名は道祐。『儼塾集』3：1 オ-2 オには「福住如松子」当ての書状が二通所収。『同』7：2 オに「福住如松先生ヲ賀す」の詩が載っていて、日付は丙寅春（1686）だ。『同』7：7 オに「次韻如松子」という詩があり、日付は己酉（1669）だ。前田、前掲論178頁では名前を「黒川道祐」とするが、根拠不明。もし、この人物ならば、『漢文学者総覧』に依っては、広島と京都で儒医を務めた黒川静庵（1623-1691；字：道祐）に当たるだろう。

き、そして、最後に半井驢菴の「医伝ヲ受」けた上、「父ノ業」を継いだ、と。この話が曖昧なところが多い。名前こそ出され、寸雲以外、仔細の分かる人物ではなく、半井驢菴は父が師事した驢菴瑞哲が死んだと先に言った以上、その後継者の半井驢菴瑞章であったそう<sup>13</sup>。なお、尚謙が各師に同時に師事したか、続いてしたか、はっきりしないが、高槻から大阪も京都も近いから、どれも可能だろう。

或る時、高槻市で火災が起こって、森家の家も燃えて、一家が非常に苦労した。延宝六年(1678)に父が七十六歳で亡くなって大徳寺(京都)に葬られ、そのとき、「遺命ニ由」って尚謙は高槻の勤めを断念して京都に移った。好き好んで老荘仏書を読んだが、生活は余りにも窮迫して「自ラ経済ノ術ヲ失フコトヲ覚ユ」るから、1679年<sup>14</sup>に南紀経由で阿波に行って一年余滞在した。理由は言わないが、阿波は祖母も母も生まれた国だったので、親戚に頼って暮らしていたらう。京都に戻る途中、嵐に遭って辛うじて命を拾った。その後、「武陽」(江戸)に行って三年間滞在した上<sup>15</sup>、母と妻を京都から迎えて一緒に江戸に住んだ。しかし、相変わらず貧乏で、「家を興」すことは無理。貞享元年(1684)に日光山に行き、帰り路、死に間際になったが、回復した。その時に、やっと幸運が訪れてきた。どこで出会ったか、どの仲があったか、説明はないが、佐々宗淳<sup>16</sup>(子朴; 1640-1698)という、徳川光圀の腹心に推薦され、いきなりに彰考館に勤めるようになった。付録は一応、十人扶持に決まったが、元禄四年(1691)末に二百石に上った。

同じ元禄四年に光圀が引退して西山荘に住むようになった。尚謙も数年その後、水戸へ移った。「儼塾記」で語るように、「我が公が古代に則り、徳を

<sup>13</sup> 吉田、前掲書、324頁。出典不明。半井家が江戸に居住していたが、尚謙が件のころ江戸に行った証拠はない。

<sup>14</sup> 日付は「南遊紀行」(『儼塾集』6:7ウ-8オ)に依る。

<sup>15</sup> 吉田、前掲書、325頁には、「延宝8年(1680)初めて江戸に赴いたが、<中略>居ること三年。天和二年(1682)に上京して母と妻子を迎えた」、と。

<sup>16</sup> 宗淳は初めから彰考館に関わっており、特に資料収集に長けていた。光圀の引退後、一緒に西山荘に移った。『水戸黄門』では「格さん」と呼ばれる人物に当たる。『儼塾集』3:5ウ-6ウに「壬戌歳(1682)の日付、「寄佐佐子朴」という書状が載せてある。その中に「神田氏来リテ媒者ト為リ、忽チ相見ヲ得」、とある。吉田、前掲書、325頁を参照。

尊び、学を好み、仁を施す。嘗つては水戸城でも、江戸の邸でも、儒臣に經典を講義させて士庶を啓蒙させた。乙亥の年(1695)、水戸の教授がいなくなり、尚謙を教授に任命した。丁丑(1697)の春、水戸城の西に家を貰い、その中で講堂を經營するように命じられた。〈中略〉三月に出来上がった<sup>17</sup>。〈中略〉塾が完成した日に、偶々朱舜水(1600-1682)ご自身が書いた「儼若思」の三字を手に入れた。光圀公がこれを塾の名にするように命じた。省略して儼塾と呼ぶことになった<sup>18</sup>、と。こういうわけで、1695年から1697年までの間に尚謙が水戸で家を与えられ講堂を設けるようになった。以降、水戸に住んで「諸士に教授」して、「経ヲ講シ、史ヲ談ジテ自ラ樂シム」、と。

五十四歳の年に書いた<sup>19</sup>「自叙伝」の最後の一丁では事実ではなく、自分の人格と精神状態を語るものである。「聊カ已往ヲ記シ、猶ホ夢中記夢ノ如キノミ<sup>20</sup>」という文章が表すように、あまり積極的で、元気な気分ではなさそうだ。一方、仏教最真であるとか仏教を信じることを思わせるような発言もない。一番近いのは、最後の文章である：

「我は宇宙をもって家とし、出入りする所はない。億兆の人民は、皆、我と同体で、好悪する所はない。鬼神幽明は、総べて我と合一して離れず、去就する所はない。天下万物は悉く我が身体の中に容れて漏らさず、取捨する所はない。〈中略〉それ、また、隠顯することはないと謂えようか、隠顯しないことはあると謂えようか<sup>21</sup>」。

自称して「不染居士」という人には相応しい心境だろうが、仏教でなく、道教と言っても差し支えはなかろう。

17 「儼塾記」(『儼塾集』) 4:7 才:「我公、法レ古崇レ徳、好学施仁。嘗於水戸城、於江戸邸、各命儒臣講經開導士庶。乙亥歳、水戸教授有闕、乃命尚謙教授。丁丑春賜宅於水戸城西。乃命營講堂於宅〈中略〉三月而為。」

18 「儼塾記」(『儼塾集』) 4:7 ウ-8 才:「塾成之日、偶得舜水先生手書儼若思三字。西山大君廼命為塾名。恒稱略呼儼塾」。「儼若思」は『礼記:曲礼』上、1からの引用。

19 『儼塾集』10:34 才には「今年丙戌、齡已五十四、蒲柳之質、豈計後榮」と書く。

20 『儼塾集』10:34 才。

21 『儼塾集』10:34 才~ウ:「我以宇宙為家、無所出入。億兆蒼レ生、皆我同体、無所好悪。鬼神幽明、總與我合一不離、無所去就。天下万物、悉容我軀殼裏、不遺漏、無所取捨。浩浩渾渾、不倚不著。奚喜奚憂、奚懼奚疑。夫復可謂無有隱顯乎、可謂有無隱顯乎」。

「墓誌銘<sup>22</sup>」に依れば、「儼塾君」が医学、文学、兵学の三つともに熟しており、医学は驢菴に、儒学は福住道祐<sup>23</sup>と松長（ママ）昌易に授けられた。「業、既ニ成」った時に、徳川光圀がその名を聞いて藩邸に召して、『大日本史』の編纂に務めるように命じた。貞享元年（1684）九月のことであった。水戸へ移って儼塾で教え出したのは元禄十年（1697）だった。子供は四人の娘だけで、息子はなく、所詮後継にしたのは二番目の娘の良人、尚生という人であった<sup>24</sup>。尚謙は享保六年三月十三日に死亡し、水戸の神崎教（ママ）寺に葬られた。学者としては、「博ク群籍ニ涉リ、易ヲ治メテ大義ニ通り、兼テ仏教ヲ習ヒ、義学ヲ精研シ、文章ヲ砥礪」すると評価される。

澹泊が同僚の仏教への関心に言及するところは、この「兼習仏教」の四字だけだ。他は褒めてばかりおり、自分との仲を、「與余交最熱、每相箴規」というふうに描写する。どうしても、尚謙は文詩集の『儼塾集』では儒者たる人格が保ちたく、一方、澹泊は友人が仏教に関心があったことを認めたくなかったので無視したという印象を受ける。

尚謙の生涯の一番興味深いところは、光圀に雇われてしまったことである。はじめは医学を勉強して父の跡を継ぐのであったから、儒学（具体的には漢文だったろうが）と医学を習ったのは当然なことである。兵学を習ったのも、武士上りのものに不可思議ではないし、医者として生計を立てようと思えば役に立たないこともなかろう。つまり、尚謙は医者としての徹底した教育を受けたこととなる。それでも、七年間（1677-1684）の間、困窮にして紀伊と阿波と江戸を流離った挙句、光圀に出会っては光圀が即座、その人才を認めて雇ったのだ。やや不可思議であろう。なお、1697年以後、水戸藩に設立された学校を経営し、漢文と歴史を教えていたのも、普通の経歴ではない。そして、その仏教への関心を考え合わせると興味深いのは、その学校の教育方針だ。「さて、

<sup>22</sup> 「故儼塾森君之墓誌銘」を『日本思想闘争史料』第二巻、211-212 頁から引用。三友、「森尚謙の宥和思想」、367-369 頁に全文の書き下しがある。

<sup>23</sup> 註 12 を参照。

<sup>24</sup> 後継者は元藤田氏の子で「本生」と名乗った。尚謙がこれを養子に貰って名前を「尚生」に変えて、「善継其業」と分かってから娘に結婚させた、という経緯だった。

学ぶことは何のためにするか。聖人に到ろうと欲するからだ。どうしてそれを得ることができようか。聖人の心は何であることを求めるだけだ<sup>25</sup>」、という言葉で紹介するが、あくまでも儒教的なものである。

『儼塾集』では、尚謙が儒者らしく構えているが、『護法資治論』を見ると、澹泊の言った「兼習仏教」どころではなかったことが判明する。儒教と仏教を平等と見做して、趣旨は同じで、対象とするところが違うだけだ、というような説を十巻も掛けて議論するし、引用する文献は殆ど仏典で、そもそも儒学から遠く離れている。その上、『護法資治論』の調査、執筆、編纂は幾年も掛かった筈だ。他のことをやりながら、「次いでに」できるような仕事ではなかった。しかし、「自叙伝」でも「墓誌銘」でも、尚謙が仏教に興味があったり、仏教のことを研究したりするような記入はない。「自叙伝」では、父の死後、京都に住んでいた時に、「老荘ヲ愛シ、仏書ヲ閲ス。友人ハ咸、異端ニ流レンカト疑フ<sup>26</sup>」と書いてある程度で、しかし、十巻本の『護法資治論』をまとめる時にその遠い昔の読書が参考になったとは、どうも信じ難い。

## 2) 『護法資治論』の編集過程と構造

書物としての『護法資治論』の成立は不明なところが多い。一卷目の冒頭に宝永四年二月（1707）日付の「不染居士」、つまり、尚謙の「序」並びに「題辞」と「凡例」と前五巻に涉り四十九章を明記する「目録」があるので、尚謙は前五巻を1707年に完成した、と思っでは妥当だろう。しかし、日本古典籍総合目録データベースと違って、この年にはまだ印刷されはしなかったようである<sup>27</sup>。なぜかという、巻五と巻六との間に「付録」があり、ここに収めてある文章は、それぞれ日付なし（「答澹泊齋安積兄書」）、1712年（「答八問」）、1750年（宇留野通門の奥書）と必然的に尚謙の死後（1721年）に書かれた「故

<sup>25</sup> 「好学論・上」、『儼塾集』2:3オ：「夫学何為也。欲到聖人也。如何到得。曰求聖人之心如何耳」。

<sup>26</sup> 『儼塾集』10:33：「愛老荘、閲佛書、友人咸疑流于異端」。

<sup>27</sup> 「古典籍データベース」に依れば、宝永四版は大谷、香川大神原、東洋大、立正、尊経、茶図成篁、海老沢有道の各図書館にあるそうだが、果たしてこの通りであろうか、疑わしい。

人儼塾森君之墓誌銘」というものである。日付だけでも判るように、「付録」は前五巻より遅く出来上がったので、前五巻が印刷されたとしても、「付録」なしに印刷されたこととなる。

この関係で特に一見に値するのは、「答八問」という、尚謙が弟子に宛てた手紙である。文章の全体の趣は尚謙は『護法資治論』が燃やしたいと言っているのに弟子たちは「先生、なさるな、なさるな」と言っているものである。互いの論点は後で紹介するが、ここで注目したいのは1712年日付の手紙で「燃やす」という動詞を使っていることだ。すでに1707年に印刷された本であるとすれば、「燃やす」という表現は意味をなさない。結論として、1707年にはまだ印刷されなかったのである。

こう考えてくると、宇留野通門<sup>28</sup>の奥書（「門人宇留野通門抄録于余燼、名分四十九章而校訂焉、謹継于先師之志者乎」）も意味を成してくる。「四十九章」というのは、尚謙は既に1707年の序文と目録で明記して、1712年の学生宛の手紙の中でも言及する、前五巻を指す言い方だ。宇留野の奥書で判るのは彼が「寛延庚午冬」（1750）にこのテキストを「校訂」したことだ。というのは、尚謙は一応、自分の持つ草稿一部を燃やしたかも知れないが、すでに写本が出回ったりして、四十年その後、宇留野がこの諸写本に基づいて前五巻を元の形に直すことに成功した、と考へても差し支えはなかろう。なお、この本は付録の最後にある刊記に依れば、明和三年五月（1766）に「麗澤堂」が出したものであろう（以下参照）。

「付録」の後、同じく巻五と巻六とに間に、安永三年（1774）二月日付の「後序」と天明甲辰年（1784）十月日付の「後編序<sup>29</sup>」があり、それぞれの執筆者は「叡山住正覚院大僧正慈門観国」（生没年未詳）と「見相国沙門顕常<sup>30</sup>」と自称する僧侶である。「後序」では、観国は何気なく『護法資治論』を読

<sup>28</sup> 詳細は『日本漢詩人と名詩』556：宇留野通門を参照。（「国文学研究資料文庫」15～26、友野霞舟著、熙朝詩薈刊行会編纂、ゆまに書房、1983に所収。）

<sup>29</sup> それぞれ『日本思想闘争史料』第2冊、213～215頁と215～216頁。

<sup>30</sup> この「沙門」は大典顕常（1719-1801）であろう。大典は相国寺の住職を務めたものであり、ここでは「見相国沙門顕常撰」と自称するので同じ人物であろう。

み出したら、尚謙の「淵博」な学識と「雅贍」な文章に驚いた、と。しかし、「目録を詳しく見れば、今の版本はただその半分だけだ<sup>31</sup>」と悟り、方々に後編を探してみても、やっと、安永二年（1773）に鎌倉の円覚寺で写本（ひょっとして自筆本か）を見つけた、と<sup>32</sup>。京都に戻っては剗刷に授けて門人の六如（生没年未詳）に校訂を命じた。前編後編を両方、印刷させたところ、「夙願畢矣」、と<sup>33</sup>。

「後編序」では顕常が正編第五巻の最後にある「学校為教本」の一章<sup>34</sup>を読んだ上、感心のあまり溜息を吐いて本を置いた、と。後で、観国が刊行させた後編のあることを聞いて、まだ入手していないのに、前編の読書に基づいて後編の序文を書いて、天明四年に全十巻を再版させたとき、「後編序」を第六巻の最初に付することにした、と<sup>35</sup>。

最後に、第六巻の冒頭にある「補遺序論」がある。著者は尚謙であり、「前に四十九章を書いたが、まだ不十分なところがある」と思ったから、補った。相変わらず恐れているのは、学者がその誤りを脱ぎ得なくて、僧侶は仏教内の論争を続けて儒者はその隙を利用して仏法を破滅しようとする事なので、前五巻を「詳補」した、と<sup>36</sup>。日付はないから、1707年の序文の後に書いたことしか分からないが、「補遺序論」の始めには弟子宛ての「答八問」の理屈を思わせる文章があるので、後編は1712年のしばらく後に書いたと推測したい。が、しかし、尚謙が享保二年（1717）七月に中風のために致仕して享保五年に亡くなるので、1712年に後編を書き出したとすれば時間が足りただろうか<sup>37</sup>。その

<sup>31</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、213頁：「及検目録、乃知今刻唯止其半」。なお、どんな目録を指しているのか、不明。前五巻本なら、後半の五巻の目録が載っていた筈はない。

<sup>32</sup> 発見の事情は序文で説明する。持ち主は円覚寺の僧侶で、その入手の話は次の通り：「余往年親獲之居士之孫某、字画甚正、安知不出於居士親筆耶。韜光篋笥、殆数十年」、と。（『日本思想闘争史料』第2冊、213頁。）

<sup>33</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、213頁。

<sup>34</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、202頁。

<sup>35</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、216頁：「余雖未嘗與寓目、業以往而知來、喜善言之有加也。遂以所揚推於前書、為冠新梓之首」。

<sup>36</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、219～220頁。

<sup>37</sup> 吉田、前掲書、146頁を参照。

頃の伝記史料はないので、確実なことは言えない。

要約すると、前五巻は1707年に完成し、後編の五巻は確証はないものの、1707年から1717年までの間に出来上がったのであろう。中風のことを考えたら、なるべく早い方が良からうが、一方、正徳二年（1712）五月一日々付の「答八問」では、尚謙は「無偏無党七七妙論」を書いたことで学生に褒められた文章だけを引用するから<sup>38</sup>、1712年にはまだ後編に着手していないように見える。

四つの序文と付録のほか、出版社の奥付もある。一番古いのは五巻目の「付録」後、明和三年（1766）五月吉日というものである。書肆の名前も出て、現代版では「皇都書林／知恩院門前／麗澤堂梓」となっている<sup>39</sup>。他に、オンラインでアクセスできる版本が三部ある<sup>40</sup>が、三部共に五巻目の後に奥付がある。一部（99-22-2）は書林の名はなく、ただ「明和三年五月／皇都書林」とあるだけだが、次のページに「皇都書林文昌堂／花屋町西洞院西エ入／永田調兵衛」と開始する二丁に及ぶ蔵版目録がある。他の二部は「皇都書林、京知恩院古門前／澤田吉左衛門」となっており、日付は同じく明和三年である。というわけで、前五巻は付録も含めて、1766年に印刷されたのである。

第十巻の最後にもう一つ、書肆の奥付がある。現代版では、日付はなく、ただ「皇都／西六条花屋町西洞院西入／文昌堂永田調兵衛／文林堂菱屋亦兵衛」と書いてあるだけだ<sup>41</sup>。オンラインの版本の一部（298-1-2）は「皇都書林／洛東知恩院門前／澤田吉左衛門壽梓<sup>42</sup>」とあり、一部（7-82-3）は、奥付はなく、一部（99-22-2）は奥付こそなくて、永田調兵衛の蔵版目録が繰り返される。三部共に、年は記されていないから、出版歴に相変わらず不明なところが残る。

<sup>38</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、210頁。

<sup>39</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、212頁。

<sup>40</sup> 茨城県歴史所蔵の298-1-2番と名大皇学館所蔵の7-82-3番と高知城歴博山内文庫所蔵の99-22-2番の三部で、共に十冊本である。

<sup>41</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、442頁。

<sup>42</sup> 奥付の前のページに、観国の序文が入れてあり、その日付は例の如く「安永三年二月」となっている。

国文研の古典籍総合データベースに依ると、『護法資治論』は合計して四十八部、内写本一部が残っている。版本は出版年が分かるものは宝永四年（1707）版は七部、明和三年（1766）版は十九部、安永三年（1774）版は三部、天明七年（1787）版は三部、文政元年（1818）版は一部、そして、刊年不明は十五部が残っている。なお、同データベースに依ると、明和三年に印刷されたものは全部、五巻本で、十巻本は安永三年以後に印刷されたようだ。上述の如く、宝永四年版が疑わしいものなので、多数の版は十八世紀後半に集中している。残った部数から判断すると『護法資治論』はかなりの人気を収めていたのであろう。

### 3) 『護法資治論』の構造と内容。

『護法資治論』は十巻本で、前五巻は四十九章と学校制度に関する、番号のない二章からなっており、一続きに書かれたようだ。第六・七巻は、「補遺上下」と題され、すでに見てきたように、別の序論がある。第九巻は「深愛護正篇」という題はあるが、序文めいたものはない。第十巻は序文も題さえもなく、いきなりに論説に入る。

面白いのは第八巻だ。「除弊護正篇」という題を持って、「弊事即護法」という題の、序文めいた一章で始まる。設問から始まって、「先生が『護法資治論』の四十九章を書かれたのは、治世安民の業に貢献したかったからだそうだ。確かに、天下後世を先々から見通して、その志は偉い。『護法』の話も行けるが、しかし、『弊事を除く』ときたら、不十分である<sup>43</sup>」、と。その返答では尚謙は「感化することができなかったのは自分の弁論が足りなかったからだ。蒙昧な人は啓発せねばならないし、邪慝はいさめるのだ。放っておくのは不仁である<sup>44</sup>」、とは言いが、この「弊事」という語は何を指していようか、

<sup>43</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、299頁：「然如談護法、猶可也。至除弊事、恐所以不能及耳」。「治世安民之大業」という文章は安積澹泊への答えに依る。

<sup>44</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、299頁：「不能感化者、我辨未足也。夫蒙昧不可不啓発焉。邪慝不可不規諫焉。是不得已之道也。捐而不顧、非不仁乎」。

それは説明しない。ただし、最後の文章（「法は法であり得る時は、法を守る善神がこれを恵む。法は法ではない時は、悪魔がこれを駄目にする。話して弊を除くことができれば、法を護ることである。他の選択肢はない<sup>45)</sup>」）は仏教内の喧嘩を宛てているようなので、当分、「弊事」は仏教内の紛争を指していると解釈したいと思う。

『日本思想闘諍史料』に所収されていることにも関わらず、『護法資治論』は論争とは言い難い。尚謙は、通常の儒教の仏教批判も仏教の通常の儒教批判も巧みに避けている。全体的に見ると、儒教最良ではなく、むしろ、仏教の説明の方が詳しいが、しかし、「資治」が最終的な目標であること自体は儒者らしい主張だ。次の引用は典型的である：

「末法の患えは他を知らないことにあり、そして、亦、己が法に於いて源委を究めないことにある。妄りに他の教えを謗ることを以って常となす。畢竟他を知らず、且つ己を知らざるなり。儒者の内では釈氏の真実を知らず、ただ言うのは浮屠は異端で、編戸の民（＝庶民、平民）となすべし、と。神道を学ぶ者は未だ曾って仏意に達せず、便ち、言うのは西域の教えで、吾が国の為にはならない、と。仏教徒も亦同じ。政法には通せず人道を軽蔑する。全部、無知のさせるところである。＜中略＞冀はくは、儒教を隆し、神道を尊び、釈氏の弊を正して、世に法難なく、民が知恵を生じて、平和になって楽しくなるように役立つことだ。＜中略＞当然の理だから、なぜつとめて疑おうか<sup>46)</sup>」。

<sup>45)</sup> 『日本思想闘諍史料』第2冊、299頁：「夫法能法、則護法善神福之。法不法、則弊魔波旬災之。能言而除弊、即是護法。無有二致」。「魔波旬」とは、「罪深い悪魔」という意味であり、尚謙の注に依ると、「弊魔波旬」の表現を『増一阿含經』から取ったのだ。

<sup>46)</sup> 『日本思想闘諍史料』第2冊、299～300頁：「末法之患、在不知他、而亦於己法不究源委、漫毀他教、習以為常。畢竟不知他、且不知己也。在儒者、不知釋氏真実、只謂、浮屠異端、當作編戸民。學神道者、未曾達佛意。便言、西域之教、不利于吾邦。釋氏亦然。不通政法、而蔑如人道。皆不之所致耳。＜中略＞所冀、隆儒教、崇神道、正釋氏之弊、而世無法難。民生知恵、助成太平雍熙之化。＜中略＞當然之理、何勞疑問」。

僧侶がこの本を好んで出版したのは否めない事実である。僧侶とは逆に、彰考館の同僚の安積澹泊を始め、儒者は消極的であった。前五巻を見てから、澹泊は怒った手紙を書いた。手紙そのものは失われたようだが<sup>47</sup>、尚謙の答えである「答澹泊齋安積兄書」からその内容が判かる<sup>48</sup>。日付はないが、1707年に書いたのであろう。要点だけに絞れば、澹泊はこの本が「列聖之危」になるので、速やかに焚けることだ<sup>49</sup>、と。更に、尚謙がその学校を道場に変えつつおり、光圀の教育の美しさを崩壊するので、辞表を出すように、と薦めた。隠退後には、何でも好きなことを言うことができる、と<sup>50</sup>。

弟子たちへの手紙（後述）の中で、自分が「燃やす」という言葉を口にすが、淡白への答えでは、毛頭その気配はない。『護法資治論』を執筆した動機は、「公論正義」に由って「無偏党論」を書いて、儒者と僧侶との間の論争を始め、仏教諸宗派内の喧嘩も和らげて「治世安民之大業」に貢献することであった、と説明する。「そうすると、自ずから儒教と仏教との区別は薄らいでくる<sup>51</sup>」、と。しかも、客観的に見れば事実上の差はどれだけ大きいのか。仏教の薦める「清浄心意」と『大学』の「正心誠意」とは、どこが違うのだろうか<sup>52</sup>、という反論もする。「跡」は違うが、「理」は同じ。どこに相違があるかと言うと、「在家と出家」に限る。しかし、仏教の信者の大多数は「在家」であるので、重要視する必要はない。研究すれば、仏教も「治世安民の教」であることが判明する<sup>53</sup>。自分の学校で仏教を教えたことを否定する。何年間か教えてき

47 『続々群書類従』十三卷所収の澹泊の文集には載っていない。反面、吉田は数行を引用する（吉田、前掲書、335～336頁）が、残念ながら、何処で見つけたか、言わない。

48 『日本思想闘争史料』第2冊、205～208頁。

49 『日本思想闘争史料』第2冊、205頁。吉田、前掲書、336頁に引用するところ、「冀速毀此書、焚此稿、無使貽禍于後世」となっている。

50 『日本思想闘争史料』第2冊、208頁：「改業辭職、隱居放言」。

51 『日本思想闘争史料』第2冊、208頁：「於是著無偏党論、從公論正義。冀<中略>助治世安民之大業。<中略>欲無偏党、故儒釋之蘊奧、不可不互融焉。<中略>是僕素志耳」。

52 『日本思想闘争史料』第2冊、206頁：「佛教言清浄心意、吾儒言正心誠意。其辭雖異、而能達清浄無染汚、則正也、誠也。在其中無有二教矣」。

53 『日本思想闘争史料』第2冊、205～206頁：「儒釋其跡雖有異、尋求淵源、一理通貫。<中略>所謂其一理者何、復本然之性也。其異者何、在家與出家。<中略>深究佛之大仁慈、

ているのに儒教の經典の半分も抑えておらず、釈氏の書を説明する暇はどこにあったろうか<sup>54</sup>、と。

向う意気の強い、この澹泊に対する態度が、「答八問」では逆に消極的な態度に変わる。冒頭に、儒者で仏教を貶すものも多いし、釈氏もまた「自讃毀他」するものがあるから、これを憂えてこの「無偏党論四十九章」を書いた、と断る。ただし、「今は此の稿を焼ける。何故だろうか」<sup>55</sup>、と。弟子たちには分らない。「仏教を理解する為にととても役に立つ本だし、治世に寄与するし、燃やしてしまえば釈徒はこれを悲しみ、儒宗はこれを惜む」（質問の1、2、5、8）と言うようなことを言っている。尚謙の返答の趣は第一の質問への答えで分かる：「大法之興衰、有時而然、不係人為<sup>56</sup>」。あるいは（答えの3）「儒仏の經論がこれを既に詳しく説明したので、知者は黙って識る。我はさらに言う必要はない<sup>57</sup>」、と。実に意外なのは、答えの7だ：「人の偏僻な意見を直そうとすれば自分もまた偏僻になる。誰が正しいであろうか。何も言わない方が増しだ。燃やしてみれば、本当の無偏政党的の論になる。さっぱりするのではないか<sup>58</sup>」、と。澹泊に答えた時とは態度や雰囲気完全に違う。尚謙は何故、やる気をなくしたか、良く分からない。

尚謙は『護法資治論』を書いたことに就き、三つの理由を挙げる。一つは1707年の自序及び年代不明な第六巻の初めにある「補遺序論」で提供する。それぞれ「儒ニヨリテ釈ノ正法ヲ護リ、釈ヲ用キテ儒ノ治政ヲ資ク<sup>59</sup>」と「論ヲ何ノ為ニ作ルヤ、正法ヲ護ラント欲シ、邪説ヲ黜シ、政治ヲ資ケ、邦家ヲ益スナリ

---

広濟群萌、普及一切之義、則自然関涉治世安民之教。」

<sup>54</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、207頁：「僕類年教授、未能盡經書之半。何暇、得説釋氏之書」。

<sup>55</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、208～209頁。

<sup>56</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、209頁。

<sup>57</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、209頁：「儒佛經論、已詳説。智者黙而識之、不俟吾言」。

<sup>58</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、210頁：「欲制他偏、我亦処偏。偏他偏我、孰弁是非。＜中略＞不如無言。＜中略＞作灰燼処、是実無偏党論。豈不洒然乎」。

<sup>59</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、2頁：「倚儒而護釋正法、用釋而資儒治政」。

60」となっている。大同小異なもので、言うまでもなく、両方とも本の題名を拡充したものである。尚謙がやはり儒教と仏教の関係をこう見たのであろう：儒教が仏教を保護すべきで、仏教は世俗政府を支援すべきである、と。施政は、もちろん、儒教の路線に沿って運営されるものであるがこれは明記しない。

第二の理由として挙げるのは仏教と儒教の紛争、喧嘩に終止符が打ちたいということである。1707年の自序の冒頭で『書経』を引用する：「無偏無黨、王道蕩蕩、無黨無偏、王道平平<sup>61</sup>」、と。意味は上記の「無偏党論」と一致する<sup>62</sup>。偏見と派閥は駄目だという、尚謙の確信が明々白々である。その説明は、儒教と仏教が基本的に同一であるということだ。「仏教では心意を清浄にするといい、吾が儒は『心を正しくして意を誠にする』と言う。辞こそ異なるが、清浄にして染汚がないところに達することができれば、それが正で、誠だ。この中に、二つの教えがあるわけではない<sup>63</sup>」。儒仏両教が基本的に同一で、同じ真実の異なる表現であるとすれば、違いは表面的で二次的なものとなり、相互の批判はつまらない。

第三の理由は、市場の需要とでも言えるものだった。1707年の自序で説明するように、自分は五十歳になって、やっと、「真儒」、つまり、宋学の仏教批判が不当だと悟ってから、自然の思索に身を任せ、無形の世界でリラックスし、孤独を楽しんで、これ以上言うことは何もないと思った。しかし、質問する人々がおり、答えざるを得ないと判ったので、止むを得ずして『護法資治論』の四十九章を書いた、と言う<sup>64</sup>。

60 『日本思想闘争史料』第2冊、219頁：「論何為而作也、欲護正法、黜邪説、資政治、益邦家也」。

61 『日本思想闘争史料』第2冊、1頁。『書経』：「洪範」7を参照。

62 『日本思想闘争史料』第2冊、205頁。

63 『日本思想闘争史料』第2冊、206～207頁：「佛教言清浄心意、吾儒言正心誠意。其辭雖異、而能達清浄無染汚、則正也、誠也。在其中、無有二教矣」。注52も参照。

64 『日本思想闘争史料』第2冊、1～2頁に依る。原文は「天正已来、宋儒性理之学漸盛、其力闢老佛者、名之為真儒。＜中略＞愚自幼存疑有年矣。齡踰半百群疑稍盡。初知従前不得道理之中正、皆為偏黨見所誤也。＜中略＞逍遙物外、還樂吾廬、人我殆盡、何有言論。然有來問者、不答、彌重其惑。故不得已而著四十九章」。

これらのことを考え合わせると、『護法資治論』が論争の性格を有することはまづ期待できない。例があり余るが、典型的なのは、第六章（「儒佛相須章」）で出された質問とそれに対する尚謙の答えであろう。説問では儒教の仏教批判の例の点がいくつか挙げられる：

「我々儒者は、『勸善懲悪』という教えを持っている。仏教徒もこの教があると云う。我々儒者は、日常生活に常々五倫を守る。仏教徒もまた云う、結婚した（「在家の」）菩薩は五倫を廃止することはない、と。しかし、我々儒者は三綱五常を実践して、身が修まり、家が斉い、邦が治まって、それで天下のすべきことをやり遂げたのだ。在家菩薩は何をするのか。禅定、課誦、戒律等の業は何のためにあるのか<sup>65</sup>」。

尚謙の、三丁にも及ぶ答えは、「汝らが、儒教だけを勉強して仏典を勉強しないので、疑問が生じるのも当然だ<sup>66</sup>」という発言で開始して、基本的に仏教の説明である。趣旨は、仏教と儒教とが一致することだ。終わりの方に、李舟（740-787）の名文句を引用して、「釈迦が中国に生まれたなら、その教えは孔子や周公のようなものにしたのであろうし、孔子と周公は西の方に生まれたなら、釈迦のような教えを作っただろう<sup>67</sup>」、ということを使う。

この後、次の説問が来る。尚謙の相手は、中国が宋の名儒に統治され、程明道（1032-1085）が皇帝になったという仮説を立てて、「この場合、仏教は一掃されるだろうか」、と質問する。尚謙の答えは否定的で、「仏教は滅ぶべからず」、と<sup>68</sup>。説明するには両者をこう比較する：「儒教は陽の美德を広め、仏教は陰の美德を広む。儒教は生きている人を濟い、仏教、死んだ人を濟

<sup>65</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、28頁：「或曰、吾儒有勸善懲悪之誨。釋氏亦曰有此教。吾儒由日用五倫之常。釋氏亦云、在家菩薩、不廢五倫。然則吾儒三綱五常、身修、家齊、邦治、天下能事畢。何在家菩薩之行。何用禅定、課誦、戒律等業。」

<sup>66</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、28頁：「汝専読儒書、而未究釋典。宜乎致疑也。」

<sup>67</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、31頁：「釋迦生中国、設教如周孔。周孔生西方、設教如釋迦」。註：版本と印刷本では李舟の名前を間違って「李丹」となっている。

<sup>68</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、31頁。

う。儒教は礼儀を明らかにし、仏教は心性を明らかにす。儒教は生前を楽しみ、仏教は死後を楽しむ。こう云うわけなので、仏法が滅びはしない<sup>69</sup>」、と。第六章の結論は、「誠」の一字に尽きる：「誠は天地の道の根本であり、天子から庶民まで、皆、誠に由る」、と。勿論、「仏も亦、至誠心を要となす。だからこそ、仏法は壊滅しない。その誠が一致するので儒教と仏教とは相悖りはしない<sup>70</sup>」、と。

これは論争とは言えない。「仏教は社会的、政治的に見ては役に立たないし、その倫理、歴史、地理、宇宙に関する説は嘘ばかりだ」という、儒教側の仏教批判の問題点を全部回避して、「いや、よく見れば皆一致だ」というふうにはぼやかしている。尚謙の立場から言って、妥当な方法だろうが、儒教が真実だと信じる儒者に相応しい態度とは言えない。

ただし、儒者こそではなくとも、共鳴する人もいた。前五巻の中に、同時代の読者が特に重要視した四つの章を取り上げて見よう。第四十一章（「随文誤事」）、第四十二章（「諸宗止争」）、そして、学校と教育に関する最後の二章（「学校為教本論」と「学校余論」；番号なし）である<sup>71</sup>。始めの二章に着目したのは尚謙の弟子であり、最後の二章を褒めたのは僧侶の大典顕常であった<sup>72</sup>。

「随文誤事」と「諸宗止争」の二章が褒められるのは「正道を示して、正邪を弁別して、外道の邪説を禁じるので、治世に大いに役立つ<sup>73</sup>」からである。「随文誤事」の趣旨は文章の表面的な意味だけを見て、その背景と含みを

<sup>69</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、31～32頁：「曰、不然。＜中略＞所以者何、儒広陽教、佛広陰教。儒教濟人物、佛濟幽冥。儒明礼儀、佛明心性。儒樂生前、佛樂死後。夫如是、則其法不滅矣」。なお、第二十二章「儒佛一円」とそこにある図解（同書、93～101頁）も参照。

<sup>70</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、32頁：「夫天地之道、以誠為其本。＜中略＞上自天子下至庶民、靡不由誠。＜中略＞彼佛亦以至誠心為要。佛之法、用誠故、不可毀滅。＜中略＞儒之誠、佛之誠、合一不二、則知其並行而不相悖矣」。

<sup>71</sup> それぞれ『日本思想闘争史料』第2冊、170～173、173～175、202、203～204頁。

<sup>72</sup> それぞれ『日本思想闘争史料』第2冊、209と215頁。

<sup>73</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、209頁：「此二章最示正道、＜中略＞辨別正邪、禁呵外道之邪説。大益于治世」。

理解しないことは駄目だ。真の意図を見落としてはならない、という警告である。章はこの引用から始まる：「仏の所説に云わく、我が意を解せず、文によって義を取って、決定的な説を設けることは、諸仏が怨むのだ。速かに我が法を滅するからだ<sup>74</sup>」、と。出典は『像法決疑經』である。正しいやり方は今度、『維摩經』の引用で紹介される：「言葉ではなく意義に頼るのだ、知識ではなく智恵に頼るのだ。こうすれば丁度いい行いを実施することができる<sup>75</sup>」、と。続いて、仏の真意を汲まずしてその言葉に従った例を二つ、日本史から取って紹介する。それからやっと、『孟子』からの引用が来る：「書に書いてあることを悉く信ずれば、書が無い方が良からう<sup>76</sup>」、と。『孟子』の後に、また、仏典からの引用ばかりが続く。唯一の例外は林羅山（1583-1657）の『本朝神社考』からの引用だが、内容は仏教的なものだ<sup>77</sup>。結論では仏教の教えを誤解した人を狙っている：「無知な人は、經を持ったり呪いを誦えたり念仏を言ったりすることは、罪を減らす効き目があると聞いて、それを無くすることを期待している。しかし、自分の好きなことばかりをやって、悪い行いを改悛しない人はどう仕様もない<sup>78</sup>」、と。仏教側からも、儒教側からも同じ指摘があることを証明しただけでは、儒仏論争の内には入らないのは当然である。

第四十二章は、（仏教の）「諸宗止争」で始まる。なぜ、仏教内の乖離が起こったか、尚謙は説明するのに元々『涅槃經』に由来し、よく知られている、象を描写する盲人の逸話を比喻に使用する。盲人は手で触れた部分だけを知って、その触れた部分（トランク、牙、足、背中、心臓）が特に優れていて、象の典型的な部分であり、最も役に立つところであると言い張っているので自

74 『日本思想闘争史料』第2冊、170頁：「不解我意、隨文取義、作決定説、此諸佛怨、速滅我法」であり、原典の『像法決疑經』（T2870；『大正大藏經』冊85所収）は、その場で引用される。

75 『日本思想闘争史料』第2冊、170頁：「依於義、不依於語、依於智、不依於識、如是則當得中行矣」。

76 『日本思想闘争史料』第2冊、171頁。原典は『孟子』、「盡心」下、3。文脈からは『書』は『書經』という意味であることが判る。

77 『日本思想闘争史料』第2冊、172頁。

78 『日本思想闘争史料』第2冊、173頁：「世俗之無知、唯聞持經誦呪念佛等、有滅罪之功徳、而恃其殺。恣我意、悪行不悛者、其謬妄、不可奈之何。悲夫。」

ずから喧嘩が生じる。喧嘩を避けるのには一切の部分が一緒になって象をなすこと、つまり、一切の宗派が一緒に仏教を構成することを納得することだ<sup>79</sup>。尚謙が指摘するように、象のすべての部分が必要である<sup>80</sup>。

最後の一節で、『無上依経』を引用した上、尚謙が本音めいたことを言う：「千年その後、論争が日に増してきた。儒教と仏教との間だけでは無く、神道と仏教との間にも争いがある。しかも、仏教各宗派の間でも、内ですえも論争が行われている。始めは異論だが、後は必ず大きくなって闘戦状態になる<sup>81</sup>」、と。こうなると、「為政者は苛々して来て、寺を燃やしたり僧侶を還俗させたりすることとなる。我々は教訓にすべし。そうしないと、「白法」が消えて闘争が益々激しくなる」、と<sup>82</sup>。繰り返しになるが、「喧嘩するな」、とは、尤もな勧告ではあるものの、儒仏論争の争点とは関係しない。あくまでも仏教内の話だ。「儒教」という単語が一度だけしか出て来ず、一切の引用は仏典からのものだ。

以上とは逆に、顕常が感銘した「学校為教本論」は、儒教の典籍と論考の中では頻繁に取り上げられる話題に関わる。理想的な学校制度は古代中国の夏、殷、周の王朝の下ですでに確立したし、学校は、「人間関係を明らかにすることで、世々平和を保つ。だから、国家の根幹を論ずるとき、必ず学校の教化に依る<sup>83</sup>」のだ、と。視点を同時代の中国と日本に移しては、『大明一統志<sup>84</sup>』を引用して、中国の各府州県に学校があり、仏寺道観もこれに列する。だから、

<sup>79</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、173～174頁。

<sup>80</sup> 三友、前掲論、113頁も参照。

<sup>81</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、175頁：「我恐、千歳後、堅著我見、諍論日盛。非唯儒佛相軋、神道與釋致争、而釋之中、禪宗教家、互論長短、顯教密法、各為向背、誦經念佛、趣旨乖戾。其初唯持異論、後必大争、當致闘戦」。

<sup>82</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、175頁：「在位君子、惡其桀{敖+馬}（諸橋 44963）、則燒寺廢僧之舉、相踵而起。不亦哀乎。＜中略＞蓋其争也、後世有効尤、愈甚者、所謂白法隱没、闘争堅固、斯之謂乎」。註：「白法」という熟語は裏付けはないが、文脈から見て、「仏教」という意味であろう。

<sup>83</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、202頁：「是以大明人倫、世致治平。＜中略＞故論邦家之大本、必依學校之教化」。

<sup>84</sup> 中国の地理書。1461年に出来上がり、合九十巻からなる。巻の十、「西南異域風俗教法」という章にも引用される（『日本思想闘争史料』第2冊、394～399頁）。

中国には「偏邪奇怪ノ説」はない。逆に日本は古代では良かったが、源平戦争以来、霸道となり、教育が蔑ろにされ、儒仏共に「異端ノ弊ヲ免ケ」られなかった<sup>85</sup>。だから、今の日本において仏教を改正するのであれば、まず、世の中を改正すべきだ。つまり、学校を立てて人々にその「知誠」を明らかにさせることだ。迷信や悪人は教育を受けなかったから「道理を知らず是非を弁えない」ので起こる現象だ。だから、国として先ず学校を設立するのだ<sup>86</sup>、と。校長らしい発言である。

江戸時代の始めから、日本に教育制度はなかったことが、儒者の間では悩みの種だった。林羅山が1610年頃にすでに徳川家康（1542-1616）に学校設立を提案したが、家康も彼の後継者も興味はなかった。諸大名は強いて関心があるとしたら、藩校に限るものだった。近世の日本には国全体を亘る学校のネットワークもなければ、科挙制度もなかったことは、同時代の中国とは著しく違うところだった。尚謙の訴えは、知識人の間で広く共有された感情に基づいていた。

続きの「学校余論」では、或る人が尚謙に「仏法をこそ護ろうと、この本を書かれたのに、何故、今度は、学校が重要だと主張するのか<sup>87</sup>」と聞く。つまり、学校は儒教的なものであることを前提にして、仏教とはどんな関係、という理屈が裏に潜んでいるが、尚謙は否定して、「学校は仏法のためにもなる<sup>88</sup>」と言う。何故かという、庶民が教育されなければ、何でも信じてしまつて「邪説暴行」が制し難くなる。だから、為政者がその責任を取らなければならない、と。<sup>89</sup>。「我大日本」には、昔から神道、儒教、仏教の三教があつて、

<sup>85</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、202頁：「今検大明一統志、每府必設学校、而州県各有学校。＜中略＞邦無有偏邪奇怪之説者以此也。我日域、＜中略＞自從源平構乱、霸道行世、正邪混雑、不復古時。＜中略＞於是、儒佛各不免異端之弊」。

<sup>86</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、202頁：「今欲正釋教、須先正世法。欲正世法、必設成学校、使人人明其知識、莫陷偏愚。凡邪法邪説、乱臣賊子、莫不起於偏愚。夫偏愚之本、在不講学、而不知道理、不弁是非。是故設成学校、国政之第一而已矣」。

<sup>87</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、203頁：「或曰、子欲護佛法、多費言辭。今反以学校為大本。其義如何」。

<sup>88</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、203頁：「邦興学校、即是所以助佛法也」。

<sup>89</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、203頁：「在位君子、亦徒安朝露之榮、不為遠大之計。遂

それで国を治めた。後世に仏教の中で色々の宗派が起こって「新たに浅近の説を作った」のだ。この説は仏自身の説に異背することもあるが、「土俗は無知」だし、訂正する人はいなくて、信者は刑罰も怖くないし命も惜しまない。だから、学校を立てて庶民を教育する他ない。礼義を悟らせて「是非邪正」の区別を知らしめるために、学校は不可欠だ<sup>90</sup>、と。

#### 4) 結び

『護法資治論』は合十巻二二八章からなっている厚い本であるだけに、調査と執筆は長い時間が掛かっただろう。これだけの努力をすれば、宿願とでも言うべき動機がある筈だ。さて、尚謙の動機は何であっただろうか。見てきたように、例の「儒仏論争」のものではなく、仏教を批判しながらも、注意されるのは特に仏教である。何故だろうか。

尚謙は自分のことを話すと、必ず儒者と自称している。仏教のことが良く知っているが、実は儒者として仏教徒を諫めているのだ。儒教にも「宋学」（「真儒」）という欠点があると認めるものの、仏教にもっと大きい欠点がある。解決方法は儒教の工具箱から出て来た「学校教育制度」である。衆民は学校教育さえ受ければ、「是非を弁別」することが出来るようになって、間違った仏教に由来する叛乱等が起れなくなる。名前こそ言わないが、やはり一向宗や日蓮宗のような宗派を考えていただろう。

素直な仏教が国家に護られて、儒教に依る国政を助ければ、三教同士の喧嘩も止むし、国家もこれで公の秩序を支えるイデオロギーを獲得することになる。客観的に見れば、当時の日本の事情を鑑みて、こんなイデオロギーが必要だった。仏教は国家宗教に近いものであったが、仏教では国を収めることは不可能。そのために儒教を要ったが、実力主義的な宋学と基本的に貴族社会である日本との間に距離が大きい。だから、尚謙の提供するような「妥協提案」は歓迎される筈である。

---

不能制邪説暴行之源」。

<sup>90</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、203～204頁を参照。

これで、日本の為政者はこのイデオロギーをどう見たか、という質問が湧いてくる。この点で参考になるのは尚謙と徳川光圀との関係である。澹泊の批判への答えの中では、一度だけとは言え、光圀に言及するが、その時に光圀は排仏主義者でもなく、三教に好き嫌いもない、と主張する<sup>91</sup>。一目で、奇妙な発言に見える。良く知られているように、光圀は領内、九百九十七の寺院を毀し、三百四十八人の僧を還俗させて<sup>92</sup>、寺請制度を神社請制度に変えようとし、そして、自分自身とその一家のために設計した墓地は完全に儒教的なもので、仏教の気配は認められない。

尚謙はこれらのことを無視して、ただ、漠然として自分の動機は「治世安民の大業を助」けることで、その為に「儒釈の蘊奥」が「互いに融合せざる可からず」、と言う<sup>93</sup>。ただし、藤沢と吉田の研究を見ると、光圀の影響があったことの裏付けはある。藤沢は数ページをかけて光圀が「天朝の規格を戴き儒教を羽翼とし仏も妄りに廃し給はざる也」と論じ、尚謙が「自ら義公精神の継承を以て任じたる所以もここに存する」と認める<sup>94</sup>。寺を潰したり僧侶を還俗させたりしたのは「仏法の正しく盛ならんことを望むが故なり」と、光圀を引用する<sup>95</sup>。吉田は「公と尚謙との関係は水魚におけるが如く」、と話す。他に詩を引用したりして、尚謙と光圀の仲の良いことを示そうとする<sup>96</sup>。つまり、『護法資治論』も、光圀の態度と所信を受け入れて、それに沿おうとして出来上がったことは考えられないでもない。問題は、光圀の生前に本の編集に着手した証拠はなく、初五巻が出来上がったのは光圀の没後七年間である。

『護法資治論』は為政者の思う壺な筈だったが、ある程度僧侶に拾われても、儒者に無視された。何故だろうか。多分、儒者は江戸時代の為政者がイデオロギーの必要性を感じていないことを知って、自分の儒教を宣伝すること

<sup>91</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、207頁：「義公正大之量、於三教不偏不倚、可謂存大人觀物之大体矣」。

<sup>92</sup> 藤沢誠、前掲論文、9頁。

<sup>93</sup> 『日本思想闘争史料』第2冊、208頁。

<sup>94</sup> 藤沢、前掲論文、6～12頁が詳しい。引用はそれぞれ6頁と12頁に依る。

<sup>95</sup> 藤沢、前掲論文、9～10頁に依る。

<sup>96</sup> 吉田、前掲書、326～329頁。引用は326頁に依る。

で精一杯だったのに、この仏教臭い書物を取り上げたくなかったらう。藤沢の論文の結論を借りて、「調和論者が過去に於て常に繰返した轍を踏んで世に重んぜられず、真にその意志を徹底し得なかったのは惜むべきことであらねばならぬ<sup>97</sup>」というわけだろうか。

0-0-0-0-0-0-0-0-0

---

<sup>97</sup> 藤沢、前掲論、26頁。