

近世初頭に於ける仏教・儒教・キリスト教三者の関係について

11610335

平成11年度～平成13年度科学研究費補助金（基盤研究（C）（2））研究報告書

平成14年3月

研究代表者 安野真幸
(弘前大学教育学部教授)

はじめに

この課題は、私にとっては大学の卒業以来のものであるが、長いこと思想史の研究から離れており、歴史学者の多くがそうであるように、物に即して考える癖がついてしまっていたので、問題に突き進もうとすると、関連する分野に目が行き、かえって問題から遠ざかってしまうことを繰り返してしまった。それ故この研究には幾つか副産物があるのだが、今ここでは述べてない。

しかし平成12年度に、天正19年インド副王宛て秀吉書簡の中に、日本の伝統思想からキリスト教への展開が逆立する形で表れていることを明らかにすることが出来て、ようやく鉱脈を掘り当てることが出来たと思う。平成13年度はこの鉱脈を深く広く掘り下げることに費やされた。既に日本の伝統思想とキリスト教とに共通するものとしての「天道」の存在は、先学の海老沢有道氏等によって明らかにされていたが、この研究では天台本覚思想との関わりで捉えることが出来ることを明らかにした。

この研究を通じて、かつて丸山真男氏が「日本の思想」に於いて〈日本には基軸となる思想はない〉としたのに対して〈「天台本覚思想」こそがそれである〉として新しい日本思想史構築の気運に触れることが出来て、大変楽しく愉快的な気持ちになっている。

この報告書は①平成13年10月鶴岡で行われた比較文明学会第19回大会での口頭発表の原稿を書き改めた物。②クロスロードに投稿した拙稿。③研究の前提となった拙稿（未発表）の三者からなっている。最後に比較文明学会での発表に際して暖かい心配りをしていただいた先生方、ご助言頂いた先生方に感謝の言葉を申し述べたい。

研究組織

研究代表者：安野眞幸（弘前大学教育学部教授）

研究分担者：ナシ

交付決定額（配分額）

（金額単位：千円）

	直接経費	間接経費	合計
平成11年度	1,400	0	1,400
平成12年度	600	0	600
平成13年度	400	0	400
総計	2,400	0	2,400

研究発表

（1）学会誌等

安野眞幸「天正19年インド副王宛て秀吉書簡の分析」

弘前大学教育学部研究紀要クロスロード 第3号（通巻第43号）平成13年3月

（2）口頭発表

安野眞幸「近世初頭に於ける仏教・儒教・キリスト教三者の関係について」

比較文明学会第19回（鶴岡）大会 平成13年10月7日

（3）出版物 ナシ

研究成果による工業所有権の出願・取得状況 ナシ

近世初頭に於ける仏教・儒教・キリスト教三者の関係について

第1章 問題の所在 日本人は理性的な国民だ

ザビエルは来日以前、マラッカで「日本人は理性的な国民だ」との情報を持っていた。この情報が彼に日本渡航を決意させる決定的な要因であった。『聖フランシスコ・ザビエル全書簡』¹の第85書簡「ヨーロッパのイエズス会員あて 1549年6月22日 マラッカより」の7節（今後これを第85－7節と表記する。）には次のようにある。

ポルトガル人が日本について私によこした手紙によると、日本人は非常に賢く、思慮分別があって、道理に従い、知識欲が旺盛であるので、私たちの信仰を広めるためにはたいへんよい状態であるとのことです。主なる神が相当数の日本人、さらにまた、全日本人に大きな成果をもたらしてくださるものと私は確信しています。

ザビエルは鹿児島に上陸して現実によく多くの日本人と対面した後でも、「日本人が理性的な国民だ」と云う同様な認識を持ち続けた。そのことは「ゴアのイエズス会員あて、1549年11月5日 鹿児島より」の書簡、つまり第90－14, 15節で、次のように述べていることから明かである。

彼らはたいへん善良な人びとで、社交性があり、また知識欲がきわめて旺盛です。彼らはたいへん喜んで神のことを聞きます。とくにそれを理解した時にはたいへんな喜びようです。彼らは道理にかなったことを聞くのを喜びます。彼らのうちで行われている悪習や罪について、理由を挙げてそれが悪であることを示しますと、道理にかなったことをすべきであると考えます。

ザビエルの離日後、日本イエズス会の布教長として苦勞を重ねて日本布教を進めたトルレスもまた、日本人についてはザビエルと同様な認識を持っていた。「1551年9月29日付、パードレ・コスモ・デ・トルレスが山口よりインドの耶蘇会のイルマン等に贈りし書簡」『イエズス会士日本通信上』² 21、22頁には、「日本人はイスパニア人以上に理性的な国民だ」として次のようにある。

日本人は世界中の何国人よりもわが聖教の植付けに適したるものなり。彼等は甚だ思慮深く、イスパニア人と同じく、或はそれ以上に道理をもって己を律す。彼等は予が知れる諸国の人よりも多く知識を求め、いかにして靈魂を救ひ、また彼等を作りたる者に仕ふべきかにつき語ることを喜ぶこと、新発見の各地に彼等に及ぶ者なし。

¹ 河野純徳訳 平凡社刊 昭和60年

² 村上直次郎訳 雄松堂書店刊 昭和43年

第2章 和辻哲郎の解釈とその批判

ザビエルやトルレスが「日本人は理性的な国民だ」と理解していたことが、実際には何を意味していたかが次の問題である。ここでは倫理学者の和辻哲郎氏が著書『鎖国—日本の悲劇—』¹で行った解釈を取り上げて、考察を進めたい。この『鎖国』と云う本は敗戦直後の日本でベストセラーとなったものである。

和辻氏はザビエルのこの言葉から「当時の日本人には近代的、合理的な精神があった」との解釈を下したのである。氏がこの様な判断をする際に、決定的と思われる資料が、次の第96—21節である。

〔日本人たちは〕好奇心が強く、うるさく質問し、知識欲が旺盛で、質問は限りがありません。また彼らの質問に私たちが答えたことを彼らは互いに質問しあって尽きることがありません。彼らは地球が円いことを知りませんでした。太陽の軌道についても知りませんでした。彼らはこれらのことやその他、たとえば、流星、稲妻、降雨や雪、そのほかこれに類したことを質問しました。それらの質問に私たちが答え、よく説明しましたところ、たいへん満足して喜び、私たちを学識ある者だと思ったようです。そのことは私たちの話しを信じるために少しは役立っています。

イエズス会士たちが自然科学的な知識を応用して布教活動を進めたことは、山口での布教、林羅山のキリスト教批判、中国におけるマテオ・リッチの事例などから有名である。しかしこの引用文に「太陽の軌道」とあるように、自然科学的な知識の応用とは言っても、その説明は「天動説」に基づいたもので、ザビエルがここで実際に行っているのは、科学革命前の天動説に依拠した自然観の説明なのである。「不動の動者」の考えに基づく「神の存在証明」なのである。

ザビエルの持った「日本人は理性的国民だ」と云う認識の背後には「キリスト教は合理的宗教だから、日本人はキリスト教徒になれる」との、スコラ哲学的な文脈が存在している。当時の日本人が惹かれた自然科学的な説明には、スコラ哲学の世界観が前提となっているのである。霊魂の救済等の信仰上の問題と、自然現象についての議論が互いに結びつくのは、「創造神」という観念があるからで、これがなければ、本来レベルを異にする二つの議論は決して結びつかなかった。

スコラ哲学は、キリスト教の“世界を創造し、森羅万象を支配する「創造主宰神」”の観念と、合理的な世界認識とをいかにして総合させるかに意を注ぎ、“全ての存在は神を目的として秩序づけられている”とか、“「不動の道者」「最高の存在」としての神”と云う考え方を生み出した。これに対して近代自然科学がデカルトの云う「機械論的自然像」を前提とし、科学革命が「神の存在証明」等を内容としたスコラ哲学の否定から出発したことはよく知られている。

¹ 筑摩書店 昭和25年

それ故、自然科学的な説明があるからと云って、これを直ちに近代科学と同一視することは誤りで、このような「天動説」に基づく説明に惹かれたことを以て、当時の日本には近代的・合理的精神があったとすることもまた出来ないのである。イエズス会士たちが前提としている「日本人は理性的国民だから、キリスト教徒になれる」というスコラ哲学的な文脈を無視して、和辻氏のように「日本人は理性的な国民である」との議論を一人歩きさせてはならないと思う。

和辻氏の誤りは中世のスコラ哲学と近代的・合理的精神との違いの無視、つまりヨーロッパ哲学史の無視にあり、近世ヨーロッパに於いてのみ起こった科学革命の無視にあると思われる。現在の我々のよって立つ世界観は、このようなスコラ哲学的な世界観の否定の上に立ち、「理性的宗教」という考え方にはなじみがなく、「理性的」であったり、「道理」をわきまえることは宗教や信仰と相対立し、宗教的なものは「非合理」であるとする考えに立っていると思われる。

和辻哲郎氏の『鎖国』という本は、太平洋戦争の最中に焼夷弾で東京が焼け野原になる最中に構想を温め、敗戦直後に出版され、当時ベストセラーとなったものである。和辻氏はここで、イエズス会士たちの言う「日本人は理性的な国民だ」との言葉を踏まえて、ここから戦国期の日本人には近代につながる資質があったとし、江戸幕府の鎖国政策の結果、日本人の視野は狭くなり「近代的・合理的な精神はなくなった。鎖国は知的な意味で日本に損失を与えた」と論じた。

和辻氏のこの主張は、戦時下に於いて猛威を振るった視野の狭い超国家主義の考え方や非合理的な「日本精神」等々への反発を背景にしている。それ故、大東亜戦争・太平洋戦争という悲劇の源は江戸時代の鎖国にあり、それ以前の戦国期に遡れば、日本にも「近代的・合理的精神はあったのだ」との主張は、出版当時の時代性を考慮に入れるならば、議論の当否は別として、多くの人に受け入れられ、当時ベストセラーとなったことは、それなりに理解できよう。

ザビエルがインド洋からマラッカ周辺の地域で布教活動を行ったとき、教養ある文明人はほとんどイスラム教徒かユダヤ教徒であり、彼らを改宗させることは困難であった。教養ある文明人で、且つ理性的な国民である日本人を発見したことが、彼を歴史上の人物である「東洋の聖者」にさせた。彼が日本人に出会い、さらに「日本人は理性的な国民だ」との理解を持たなければ、彼は名もないイエズス会士として、インドの片隅で一生を終えた可能性が高いのである。

つまり「日本人は理性的な国民である」とは、文字通りカトリック教会の普遍性、「合理的な宗教」の普遍性を証明するものとして重要なものであった。「合理的な宗教」であるキリスト教が地球の裏側にある日本に於いても「理性」に基づいて理解されているとの事実は、キリスト教の世界布教の可能性を信じる上で、決定的に重要であり、イエズス会士のみならず、プロテスタントによって窮地に立たされた多くの教会関係者たちを強くを鼓舞するものであった。

第3章 文明と文明との対話 その1 「啓示神法」と「自然神法」との一致

「キリスト教は合理的宗教だ」というスコラ哲学の考え方が、「教会法」という法の間

題となると、人の心の本姓としての「自然神法」と、神が人々に啓示した「モーセの十戒」からなる「啓示神法」は一致すると云う教会法上の原則¹となる。このことにつきザビエルは、第96－24～25節で次のように述べている。

シナから日本へ諸宗教が渡来する以前から、日本人は殺すこと、盗むこと、偽りの証言をすること、その他十戒に背く行いが悪いことであることを知っていましたし、行ったことが悪いことであるしとして、良心の責め苦を感じていました。なぜなら、悪を避け、善を行うことは〔もともと〕人の心に刻みこまれていたのですから。全人類の創造主〔である御者が、すべての人の心のうちに刻みこんだ〕神の掟を他の誰からも教えられずに、〔生れながら〕人びとは知っていたのであると説明した。

もしもこれについて多少とも疑いを感じるならば、山の中で育てられ、シナから来た教えを知らず、読み書きも知らない人を験してみればよいのです。山の中で育てられたこの人に、殺したり、盗んだり、また十戒に背くことをすれば、罪になるかどうか、そしてこれを遵守することは善であるかどうかを尋ねてみれば分かることです。未開な状態にある人の答えによって、他の人から教えられないでも、同じように神の掟を知っていることが分かります。彼らにこのことを刻みこんだのが神でないとしたら、誰が彼に善と悪とを教えたのでしょうか。またもし、未開の状態にある人が、〔善悪の〕知識を持っているとすれば、〔教養を身につけ〕分別ある人においては、なおさらのことではないでしょうか。それゆえ、法律が書き記される以前に、〔すでに〕神の掟があって、人びとの心の中に刻みこまれていたのです。この道理をすべての人たちは十分理解して、たいそう満足しました。その疑いをなくすことは、彼らが信者となるためにたいへん助けとなりました。

ここでザビエルは教会法上の“「啓示神法」は「自然神法」と一致する”との考えを用いてキリスト教の普遍性を説き、日本布教を進めている。一方トマス・アキナスによれば、自然的理性の〈光〉と、超自然的理性の〈光〉とは明確に区別され「人間の本性、その法則としての自然法は、人間の国家的本性に基づく国家やその法（人定法）と同じく、本来的に自然的理性の共通の広場で、万人により認識されるものであり、一方「神法は恩寵の超自然的光に接したキリスト教徒にのみ妥当する」²とした。

このトミニズムを継承したグロティウスが“もし神が存在しないとしても、自然法はある”と主張したことは有名である。ところで、ここでザビエルが自然法を「全人類の創造主である御者が、すべての人の心のうちに刻みこんだ神の掟」として捉えているのは、「神の恩寵」と「自然の理性」を平等に取り扱うトマス・アキナスの考えよりは、“「神の刻印（タビーア）」としての自然”というアラビア語の世界や新プラトニズムの影響を強く受けている³と思われる。

¹ ルネ・メッツ著久保正幡・桑原武夫訳『教会法』ドン・ボスコ社1962年

² 平凡社 大百科事典

³ 伊東俊太郎『自然』三省堂 1999年

一般にキリスト教では、「律法」と呼ばれたモーセの「十戒」や旧約聖書の「啓示神法」は、新約聖書の「福音」よりも劣るとされていた。このことはユダヤ教・イスラム教の宗教的指導者が律法学者であるのに対して、仏教とキリスト教が共に修道院や出家制度を共有し、彼らの宗教的指導者が共に僧侶であることと密接な関係があろう。キリスト教と大乘仏教が共に重視していたものは、現世の「律法」ではなく、むしろプラトンの云う「死後不滅の靈魂」¹であった。

この「靈魂不滅」の考えは、この世の中でいかに「戒律」を守るか、どのような行為がこの世で正しいとされるかではなく、この世で正しい行いをすれば来世では天国にゆける、悪い行いをすれば死後は地獄に堕ちると云う「天国と地獄、極楽と地獄、救い」等々の観念と結びついていた。これを「来世信仰」と名付けるとすれば、大乘仏教とキリスト教は共に互いに没交渉でユーラシア大陸の東と西にそれぞれ発展していったにもかかわらず、同じ来世信仰を共有していたことになる。

日本の仏教諸宗派をより詳しく見れば、浄土系の諸派や日蓮宗は来世信仰に基づいているが、禅宗は「靈魂不滅」や「来世信仰」とは無縁な存在で、釈迦の体験した悟りを座禅を行い各自体験することを目指す宗派であった。一方イエズス会もまた、宗教改革運動に対抗して結成された点で、旧来のカトリックとは異なる性格を持っていた。イエズス会の創始者イグナチウス・ロヨラは『心霊修行』により神との合一を目指していたが、この点は禅宗とも似通っている。

イエズス会が来世信仰を前提とした人々をローマ教会に再度結集させるべく努力したことは事実であるが、イエズス会士自身は「より大いなる神の栄光のために」をスローガンとし、現世主義的な性格が強かった。科学革命が世界を時計仕掛けに見る「機械論的自然観」を前提とし、スコラの四因論のうちでは「動力因」のみで全世界を説明しようとしたのに対して、イエズス会は前述した新プラトン主義に基づき、再度その新世界を「流出論」的に、神の秩序として説明し直そうとしていた。

一方「来世信仰」とは、現世で心正しい人は来世において救済されるという考え方であり、こうした現世よりも来世を重視する考え方の背後には、現在の政治的・社会的秩序に対する嘆き・諦めと同時に、それへの根底的な批判を内に秘めていた。ここから来世信仰は現世拒否の過激な反体制的な政治運動に転化する可能性を常に持っていたと云うことができる。戦国末期日本における一向一揆や法華一揆、中国における白蓮教徒の乱、ドイツ農民戦争などがその例である。

長いこと仏教的な世界観に親しんできた日本人にとっては、キリスト教の「来世信仰」には何も驚くものはなかったが、仏教にはない「創造主の観念」とか、「森羅万象を支配している神」の観念には驚き、好奇心をかき立てられた。これらの観念は、当時の日本人にはこれまでに一度も聞いたことのない新鮮なものであったが、同時に理解可能であった。これが、ザビエルを始め多くのイエズス会士たちに「日本人は理性的な国民だ」との認識を可能とさせた秘密である。

中世ヨーロッパでは“「啓示神法」は「自然神法」と一致する”との議論は、倫理神学

¹ ハンス・ケルゼン「靈魂信仰の社会学」『神と国家』長尾龍一訳 有斐閣 昭和46年

への発展ではなく、むしろザビエル書簡にあるように、主に「神の存在証明」に使われていた。15、16世紀になってイエズス会士のビトリアやスアレスが「自然法」「国際法」を発展させ、18世紀には律法学の方面に於いてもイエズス会士の学者たちが「良心例学・casuistry（決疑論・決疑法）」を学問的に発展させたが、これに対してパスカルが厳しい非難を浴びせた¹ことは有名である。

一方仏教の世界に於いて、このような「戒律」を研究するのは「律宗」で、日本中世の鎌倉末期から南北朝期の社会に於いて、戒律に厳格な「禅宗」と共に「禅律僧」として社会活動・慈善事業に従事したことはよく知られている。しかし日本仏教の大きな特色は、「衆生本来仏なり」とか「煩惱即涅槃」とあるように、「戒律」を乗り越える「本覚思想」にあったと思われる。これは次節で述べるように、あるがままの現実の肯定であり、「戒律」の否定をも生み出した。

日欧両者が社会制度としての封建制度を共有していたことはよく知られているが、観念の世界に於いても、日本の仏教諸派とヨーロッパのカトリック教との間には共通点が多かったことは改めて驚くに値しよう。当時の日本人が創造神・唯一神と云う観念に基づくキリスト教の布教を受け入れることが出来た最大の理由は、この「来世信仰」や「靈魂不滅」と云う観念を共有していた事実を支えられており、キリスト教の「普遍性」の最大の秘密もまた、ここにあったと考えられよう。

それ故比喩的に言えば、イエズス会士たちによる「啓示神法」の布教に先立ち、仏教が「自然神法」として存在していたことになる。この事実に従い、また伝統的なトミニズムの立場に立つ限り“「啓示神法」は「自然神法」と一致する”のだから、イエズス会側には、秀吉が「バテレン追放令」で「八宗九宗」²と表現したように「キリスト教はインドから来た仏教の一派」「天竺宗」という日本側のキリスト教理解を受け入れ、キリスト教と日本の仏教諸派間での平和共存の可能性はあったはずである。

しかし現実には、唯一正しいのは自分達のみで、仏教は全て間違いだとして対立し、自ら墓穴を掘ってしまった。ここにはイエズス会が「流出論」をとる新プラトン主義の立場に立っていることが関係していたかも知れない。当時の日本の宗教事情・信教の自由について、第96－6節には次のようにある。

それぞれ異なった教義を持つ九つの宗派があつて、男も女もめいめい自分の意志にしたがつて好きな宗派を選び、誰も他人にある宗派から他の宗派に改宗するように強制されることはありません。それで、一つの家で夫はある宗派に属し、妻は他の宗派に、そして子供たちは別の宗派に帰依する場合もあります。このようなことは彼らの間で別に不思議なことではありません。なぜなら、一人ひとり自分の意志に従つて宗派を選ぶことはまったく自由だからです。それでも時には彼らのあいだで争いが起こり、ある宗派が他の宗派よりも優れていると主張するものが現れて、しばしば戦争となります。

¹ 中村雄二郎『パスカルとその時代』東京大学出版会 1965年

² 安野眞幸『バテレン追放令』日本エディタースクール出版部 1989年

ここで述べられていることは、現在の我々日本人にも通用する「宗教的寛容主義」とでも言うべき在り方である。現在の多くの日本人のあり方として、クリスマスにはパーティをし、大晦日にはお寺で除夜の鐘を突き、元旦には神社に初詣に出かけ、結婚式はキリスト教の教会で挙げ、死ぬときはお坊さんにお経を読んで貰い、死後はお寺のお墓へという「宗教的無原則主義」を指摘することが出来よう。これに通ずるものが、戦国期に既にあったのである。

しかしながら、イエズス会士たちには排他的「十字軍」的な性格が強く、日本在来の仏教諸派等を「悪魔・魔神」として排除・抑圧したのである。つまりザビエルたちは日本布教の可能性としてのキリスト教の普遍性の点では、日本人の「道理に従う」性格に注目したが、日本の仏教諸派との平和共存の道を切り開く点では、自らが「道理に従う」ことを拒否したわけである。ここに当時のキリスト教の持つ「普遍性」と共に「党派性」をも見ることが出来よう。

第4章 文明と文明との対話 その2 天台本覚思想

ここではキリスト教を受け入れた日本側の歴史的条件を問題としたい。宮崎賢太郎氏は論文「キリシタンと仏教」¹の中で、当時多くの日本人知識人たちが、他から強制されることなく、自ら抱えていた内面的な疑問に対する答えが見つかったとして、自発的にキリシタンへ改宗したことを次のように述べている。

「仏僧からキリシタンに改宗した知識人の代表者で、最も我々の興味をひくのは不干斎ファビアンである。彼は僧名を恵俊（恵春）といい、京都臨済宗大徳寺に入り、改宗の動機は不明であるが、天正11年（1583）京都で受洗した。その後イエズス会に入り、イルマン（修道士）として活躍した。慶長10年（1605）仏教・神道・儒教を論破したキリシタン護教書『妙貞問答』を著したが、慶長13年にイエズス会を脱会し、元和6年反キリシタン書『破提字子』を著した。

G・ヴィレラは永禄3年（1560）京都で布教を開始した。そこで法華宗の学問僧や大徳寺の禅僧らと宗論を行った。平安以来の天文道の名家賀茂在昌は、天文学に関するキリシタンの知識にひかれて改宗した。また大徳寺の老僧をはじめ15名の仏僧、公家、武士も改宗した。さらに当時最高の知識人とされた結城山城守忠正、吉田神道の後継者で儒教にも造詣が深かった清原外記枝賢、足利学校に学び当代第一の医者とうたわれた曲直瀬道三らの改宗によって、急速に教勢をのばしていった。

彼らの改宗と並行して高山図書、右近父子、河内八尾城主池田丹後守、三箇伯耆守頼照等のキリシタン大名、領主の改宗も進んだ。医師・禅僧・武士などの知識人層は、天道の儒教的概念、および当時盛んであった吉田神道の創造主宰神的性格を有する大元尊神の観念を、そのころ天道と称していたデウスの神観念に重ね合わせることによって、キリスト教の理解を深めていったものと思われる。」当時の吉田神道に「創造主宰神的性格」を持つ「大元尊神」の観念があったことは興味深い。

¹ 『仏教と出会った日本』法蔵館 1998年所収

ここで云う「天道」については、すでに海老沢有道氏の説明¹がある。「天道」は儒教的な概念であると同時に、戦国の世にふさわしい「運命を司るもの」との側面もあった。ところで仏教には「一切の存在物に神的なものの内在を想定する」汎神論の考えがあり、これは神道の「八百万の神々」と通じ合っていた。このような汎神論的な世界観を前提として一神教としてのキリスト教を理解しようとしたところに、賀茂・清原・曲直瀬等々の日本人知識人の問題があったと思われる。

前述した新プラトニズムの「流出論」の傾向がもう一步進むと「汎神論」や「理神論」となるが、むしろ日本人知識人たちは「草木国土悉皆成仏」を云う「天台本覚思想」を基に、キリスト教を理解しようとしたと思われる。この「天台本覚思想」は日本思想史を貫く基軸となる思想であるとして、今多くの人があるその解明に向けて努力をしている。そこには戦後日本のオピニオンリーダーであった丸山真男²が“日本には基軸となる思想がない”としたことへの対決の意味も含まれていよう。

「草木国土悉皆成仏」とは〈全ての物には仏性が備わっている〉との主張である。さらに「草木不成仏」となれば、草木は人間と同様「心」を持っているが、成仏の必要なくそれ自身で仏だとなる。何れも「汎神論」と捉えることが出来よう。またこのような「汎神論」的な世界観の前提には、花鳥風月を愛でる日本人の自然観があったと云うことができよう。ところで、日本近世思想史の尾藤正英氏は『日本文化の歴史』³において天台本覚思想を次のように説明している。

天台本覚思想とは、すべての現実が現実のありのままの姿で、仏の世界を具現している。したがって人は、修行を積んで仏になるのではなく、もともと仏なのであり、ただそれを自覚していないだけなのだ、とする思想である。この本覚思想に対し、段階をふんで悟りの境地に到達しようとする考え方を始覚と言う。本覚・始覚の出典は『大乘起信論』にある。しかしこの考えを徹底させ「草木国土悉皆成仏」と言い、さらに「草木成仏」ではなく「草木不成仏」の方が正しいとまで主張するに至ったのは、日本天台の独特の思想である。「成仏」といえば、仏に成るという過程が予想されるが、その必要さえもなく、ありのままに仏であるとするのが「草木不成仏」の意味である。つまり「即身成仏」ではなく「即身即仏」なのである。

尾藤氏がここで「人は修行を積んで仏になるのではなく、もともと仏なのであり、ただそれを自覚していないだけなのだ。」と述べていることに、次に挙げる『梁塵秘抄』の二つの歌は対応していると思われる。

232 仏も昔は人なりき、我等も終には仏なり。

三身仏性具せる身と、知らざることこそあはれなれ。

¹ 「排耶書の展開」『キリシタン書・排耶書』日本思想体系 岩波書店 1970年所収

² 「日本の思想」岩波新書1961年

³ 岩波新書 2000年

119 常の心の蓮には、三身仏性おはします。

垢つき穢き身なれども、仏に成るとぞ説いたまう。

「草木国土悉皆成仏」や「草木不成仏」と云う森羅万象に「仏性」を認める議論は、朱子学の“天地自然の「理」”の観念と近く、また『妙貞問答 中巻』¹では儒教を、道教と比較した上で「去バ儒者ノ如キハナツウラノ教ヘト申テ、性得ノ人ノ心ニ生レツキタル、仁義礼知信ノ五常ヲ守ルヤウナル所ヲバ、キリシタンノ教ニモ一段ホメラレサフラフ」と評価している。ここから、スコラ哲学の“人間の本性としての「自然神法」”の考え方が、朱子学の「性」の観念と近かったことは明かである。

また前述の「神の啓示神法を知らなくても、自然神法は各自の心に刻みつけられている」との議論を仏教用語で言い直すと「全ての衆生には仏性が備わっている」となる。ここから、スコラ哲学と天台本覚思想、儒教・朱子学の三者間には自然観共有の事実が指摘しうるのである。宣教師たちの“自然現象の背後にある神の摂理”との説明は、このような「汎神論」を前提とする人々に訴える力があり、中世末期の日本知識人たちは、儒教・朱子学の世界にもキリスト教にも同じ理由で引き寄せられたと考えられる。

しかしながら、当時の知識人たちがキリシタンに近付いた理由を告白した史料は発見されていない。一方、権力側のキリシタン禁止の説明文の中に、このような問題状況が逆立して示されていると思われるので、次に関白秀吉からインド副王「印地阿 毘曾靈」に宛てた天正19年7月25日書簡（富岡文書）²を分析したい。

第5章 インド副王宛て秀吉書簡

この書簡はインド副王から秀吉に宛てたキリスト教布教の許可願いを内容とする国書に対する返書であり、内容は天正15年の伴天連追放令と同様、布教=No、貿易=Yesであった。この書簡の作者は秀吉政権のイデオログと呼ぶことの出来る聖護院門跡道澄、右大臣菊亭晴季、前の鹿苑僧録西笑承允、現鹿苑僧録有節瑞保、東福寺正統庵惟杏永哲、連歌師里村紹巴の6人である。この書簡を分析した北島万次氏は論文「豊臣政権の対外認識」³で、この書簡は①秀吉の全国統一の誇示と、その延長線上にある明征服、②日本=神国の主張、③キリシタン布教の禁止と貿易の許可、の三段構成としている。

結論を先に云えば、②の日本神国論の主張の中に当時の知識人たちがキリスト教にひかれた原因が逆立して示されていると思う。しかし研究史を振り返ると、この第二段の部分は正確には理解されてこなかった。北島氏はこの部分の引用に際して「増劫時此神不増、減劫時此神不減」の部分「中略」とし、「森羅萬象不出一心」を「森羅萬象一心ニ出ズ」と書き下している。否定であれば「出でず」でなければならず、「出ズ」は曖昧だが「出た」の意味だと思われる。

¹ 『キリシタン書・排耶書』日本思想体系 岩波書店 1970年所収

² 『異国往復書翰集』異国叢書 雄松堂 昭和41年 改訂復刻版

³ 永原慶二他編『中世・近世の国家と社会』東京大学出版会 1986年所収

一方、海老沢有道氏は「排耶書の展開」¹で、この書簡引用に際し「森羅萬象一心より出でず」としている点は評価できるが、次の「非神其靈不生……滅劫時此神不滅」の部分と結論の「故以神為萬物根源矣」を共に省略し、その上で〈三教一致思想に立ち、ついで儒教的仁義を説き、キリシタンは「神仏を敬せず、君臣を隔てず」、邪法である〉と論じている。海老沢氏も第二段を正確には解釈しなかったことは明白である。それ故次に、この部分をどう解釈するかを問題としたい。

ここでは、この文章をA～Iに8分割したい。

A 夫吾朝者神国也、神者心也。 B 森羅萬象不出一心。 C 非神其靈不生、非神其道不成。
D 増劫時此神不増、滅劫時此神不滅。 E 陰陽不測 之謂神。 F 故以神為萬物根源矣。
G 此神在竺土喚之仏法、在震旦以之為儒道、在日域謂諸神道、知神道即知仏法又知儒道。
H 凡人处世也、以仁為本、非仁義即君不君、臣不臣、施仁義即君臣父子夫婦之大綱、其道成立矣。 I 若是欲知神仏深理、隨懇求而可解説之也。

この文章を解釈する上で、やはり何と云っても問題なのは、先人がだれも手を着けてこなかったBの「森羅萬象不出一心」の部分の解釈である。それ故まず最初、この部分の解釈を考えたい。

い) 「森羅萬象出一心」

日本天台の独特の思想として、「即身成仏」から「即身即仏」への深化があるとされているが、このように「修行」を否定し、ありのままの現実を肯定する方向が強まれば、宗教としての墮落に陥ってしまうので、近世以降この天台本覚思想は批判の対象となり、長いこと無視されてきた。仏教学者の末木文美士氏は、このような理由で研究の遅れていた天台本覚思想を再評価し、これを日本仏教思想史の中に位置づけようとして、興味深い研究を精力的に進めている。

末木氏は論文「神仏論序説」²で、〈広義の「本覚思想」には二つの方向があり、一つは現象即実在論で、もう一つは「本覚」そのものを根元的原理として、そこから現象世界の展開を説く発想がある。その原理は「本覚」以外にも「真如」「一心」「本心」などに求められる〉としている。それ故「森羅萬象」の根拠・根源を「一心」とし、「森羅萬象」と「一心」とが相即関係にあり、「草木国土悉皆成仏」は〈一心より森羅萬象が生ずる〉と言い換えることは十分にあり得たのである。

デウスが世界を創造したとすれば、「森羅萬象は一心より出でず」か、または「森羅萬象は一心よりあらわる」となったはずである。この場合の「一心」は「デウス」または「デウスの心」となる。この考え方は新プラトニズムの「流出論」である。それ故〈自然現象の説明から萬物の創造神であり主宰神であるデウスの説明へ〉というイエズス会士たちのキリスト教布教の仕方に、当時多くの日本の知識人たちが心を動かされたことはそれなり

¹ 「排耶書の展開」『キリシタン書・排耶書』日本思想体系 岩波書店 1970年所収

² 『解体する言語と世界』岩波書店 1998年

の根拠があったことになる。

ここからテキストBの「不出一心」の「不」とは何を否定しているかが問題となろう。次にこれを問題としたい。

ろ)「不出一心」

Aには「夫吾朝者神国也、神者心也。」とあって、〈神は心だ〉と宣言した上で、次のBでは「森羅万象」と「心」との関係が全面的に否定されたとすると、結論のFで「神」をもって「萬物の根源」となすと宣言することが出来ないのです、これは全否定ではなく、部分否定と考えなければならない。それ故「森羅万象不出一心」とは、デウスの「一心」から万物が創造されたのではなく、萬物はそれぞれに内在する一つ一つの「心」から成立したのだとなる。

これは「萬物に神霊が宿る」とする「汎神論・多神論」である。このことがC・D・Eの「神」の説明となる。Cには「非神其霊不生、非神其道不成」との対句がある。この「其」は「森羅万象」を指している。既に〈萬物にはそれぞれ霊や道があるが、これらは神によって成立する〉としているのだから、Cは萬物をさらに「霊」と「道」で説明し直したもので、前文Bの言い換えとなろう。萬物に「霊」があるとは、アニミズム的な自然宗教としてよく理解できる。

B・Cでは「神」の存在を「森羅万象」という空間的な概念で説明したので、次のDでは「増劫時」「減劫時」という時間的な概念が導き出される。ここで「神」は時間の増減によっては変化しない、一定不変だと宣言され、「神」の時間的・空間的な遍在性が主張される。Eの「陰陽不測 之謂神」は「周易」の「繫辭伝上」からの引用で、「陰」「陽」の二気の配合の具合で萬物が出来るとの「易」の考えの説明である。これは日本中世において神道の説明によく見られたものである。

最後のF“「神」をもって「萬物の根源」となす”との宣言は云うまでもなく「汎神論・多神論」である。こうして「創造主宰神」は否定されたのである。Bの「森羅万象不出一心」が一面においてキリスト教の創造神の否定で、同時に〈萬物は萬物に内在するそれぞれの「心」によって成立する〉との主張だとすると、ここにおいては「一心」という統一原理は否定され、萬物は内在する多元的原理によって成立するとなり、あるがままの自然への帰依は明かである。

は)「夫吾朝者神国也」

ここでの「一心」という統一原理の否定は「仏性」の否定、ひいては救済宗教としての仏教そのものの否定を意味し、あるがままの自然の賛美・尊重となろう。つまりキリスト教を否定することで、原理的には来世信仰としての仏教をも否定し、汎神論で且つ現世利益を追求する神道の立場に立つことを意味したのである。ここにAにおいて「夫吾朝者神国也、神者心也」とある原因があろう。ここで主張されている神道とは自然宗教で、これまでの主張を纏めると汎神論となろう。

「悟りに至る方法論を一挙に飛び越え」「煩惱と涅槃、彼岸と此岸等々の二元論の否定」を意味するこの「あるがまま」の賛美は、超越した立場から、すべての宗教が目指すものは究極に於いて同一だとする考え方を生み出した。「キリスト教を仏教の一派」とする考

えもここから説明できる。しかしあるがままの自然への帰依は、現存する政治的・社会体制を自然なものに見なすことで、結果的に実在の政治・社会体制に対する無批判的な賛美に帰結し、現政治秩序に対する無限抱擁にもなった。

Aの「夫吾朝者神国也」の主張は第一段目の秀吉による全国統一の誇示と連続して、現状追認の考え方を示している。Gでは、「萬物の根源」となったFの神は「竺土では仏法、震旦では儒道、日域では神道」となり、神道を知るとは即仏法・儒道を知ったことになると宣言され、神道・儒教・仏教の三教一致の主張となる。Hでは、「仁義」という儒教的価値を全面に掲げ、君臣・父子・夫婦などの人倫に重きを置き、Iではその普遍性をインド副王に対して主張している。

つまりここで述べていることは、「神仏深理」が「君臣父子夫婦之大綱」を基礎づけているとの主張であり、これは第一段に「安国家人民」とある現実政治・現世秩序の重視と密接に関連している。来世信仰を否定した世俗主義の立場に立ち、思想固有の構造を無視した上で、仏教・儒教などの思想を全て現実政治のための構築物と見なす考え方は、「本覚思想」の極点と思われるが、他面「本覚思想」自身が来世信仰の仏教から現実政治を重視する儒教へと軸足を变化させたことをも示している。

第6章 むすびにかえて 近世思想の展開

日本の近世、江戸時代という社会は、全ての日本人がいずれかの寺院の檀家になっている社会で、仏教が国民的な宗教になった時代である。これはキリシタン対策としての寺請制度など幕府側の宗教政策にもよっているが、どんな人であれ、死ねば仏になるというのは、本覚思想の一つの到達点を示しており、日本の仏教界が全体としてこの幕府の政策を受け入れた側面もあると思われる。それ故本覚思想は、一面に於いては「葬式仏教」として完成されたと見ることができよう。

このように近世に於いて仏教の影響力は量的には国民規模にまで拡大したが、思想の質の面では逆に影響力を失い、近世の思想界は人間中心的・現世主義的な儒教や国学の時代となった。それ故、日本の中世から近世への思想軸の変化は「憂世」から「浮世」へと纏めることが出来よう。江戸初期の儒教の在り方を伝える「本佐禄」「心学五倫書」「仮名性理」¹などでは、釈迦の唱えた仏教を儒教と同様、現世に於ける治国安民を目的としたものと見なし、地獄・極楽などの来世観を否定している。

例えば「本佐禄」には次のようにある。

先釈迦仏と云は、天竺の人の心すなをならずして国治らず、釈迦たんどくせんといふ山に引籠りて、天竺の風俗を工夫して、国を治める方便に、極楽地獄といふ事をかりに立て、此世にて善をなせば極楽へ生じ、悪をなせば地獄へ落ると教たり。誠の極楽地獄あるにあらず、此世を治めん為也。仏の心は殊勝なり。国を治るの理にもかなふたり。是則権道なり。愚なる人は、誠にじごく極楽有と心得て、此世はかりの宿、後生こそ大

¹ 『藤原惺窩 林羅山』日本思想体系 岩波書店 1975年

事とて、妻子を捨て出家遁世する事、大にひがごと也。仏の心にも叶はず。

このような治国安民という現実政治を重視し、思想を全て現実の政治支配のための構築物イデオロギーと見なし、来世を否定する世俗主義の考え方は「本覚思想」の一つの極点と思われる。丸山真男はこのような考え方を「イデオロギー暴露」と云う言葉で捉えている。この考え方の出発点を、天正19年のインド副王宛て書簡に見出すことが出来るのではあるまいか。「本佐禄」「心学五倫書」などの作者が大名の側近のブレーン集団「おとぎ衆」と考えられている¹点も、両者の共通点である。

丸山真男は『日本の思想』²の中で、本居宣長は儒教思想とは究極のところ支配者あるいは篡奪者の現実隠蔽あるいは美化に奉仕するイデオロギーだとして、『直毘靈』では「からくりにして道といふ物も、其ノ旨をきはむれば、ただ人の国をうばはむがためと、人に奪はるまじきかまへとの二ツにすぎずなもある」「天命といふことは、彼の国にて古に、君を滅し国を奪ひし聖人の、己が罪をのがれむがために、かまへ出たる託言なり」と述べていると紹介している。

さらにこれは「儒を以て治めざれば治まりがたきことあらば、儒を以て治べし。仏にあらでかなははぬことあらば、仏を以て治べし。是皆其時の神道なればなり」『鈴屋答問録』という機会主義とも連続しているとある。我々はここで述べられている儒教・仏教・神道の捉え方が前述Gの三教一致の考え方と共通していることを確認すべきであろう。つまり近世儒学から国学への展開の背後に、天正19年のインド副王宛て書簡に見出すことが出来るような「本覚思想」が存続しているのである。

¹ 今中寛司『近世日本政治思想の成立』創文社 1972年

² 岩波講座現代思想X I 『現代日本の思想』所収 昭和32年

天正19年インド副王宛秀吉書簡の分析

An Analysis of the Letter from HIDEYOSHI at A.D.1591 to Vice-King of India

安野真幸*
Masaki ANNO

【梗概】

本稿は天正19年のインド副王宛て秀吉書簡の中で、特に日本神国論を述べている部分についての分析である。

【キーワード】

本覚思想, 創造神, 神国

1 問題の所在

い) 小論の対象

天正19年7月25日に関白秀吉からインド副王「印地阿 毘曾靈」に宛てた書簡(富岡文書)¹⁾がある。これはインド副王から秀吉に対して出されたキリスト教布教の許可願いの国書に対する返書であることから、この書簡の主旨は、天正15年の伴天連追放令とはほぼ同様、布教=No, 貿易=Yesであることは当然である。しかし詳細に眺めると、神国論の展開の仕方に違いがある。

北島万次氏は²⁾この書簡を分析し、これは次の三段から構成されるとしている。第一段は秀吉の全国統一の誇示と、その延長線上にある明征服。第二段は日本=神国の主張。第三段はキリシタン布教の禁止と貿易の許可である。ところでこの第二段について、これまで先人がそれぞれの論文の中で紹介してきたものを見ると、全てを正確に紹介していないという事実が気が付く。

前述の北島氏は引用に際し、「増劫時此神不増、減劫時此神不減」の部分を「中略」としており、さらに「森羅萬象不出一心」を「森羅萬象モーニ心ニ出ズ」と書き下している。「出ズ」では、出たのか出なかったのか曖昧ではっきりとしない。一方、海老沢有道氏は「排耶書の展開」³⁾においてこの書簡を引用しているが、「森羅萬象一心より出でず」としている点は評価できるが、次の「非神其靈不生……減劫時此神不減」の部分を省略し、さらにこの段落の結論部分「故以神為萬物根源矣」をも省略している。

その上で、この書簡全体の主旨を「三教一致思想に立ち、ついで儒教的仁義を説き、キリシタンは「神仏を敬せず、君臣を隔てず」、邪法であるとし」と論じている。以上から、これまでの研究史に於いては、この第二段の部分は正確には理解されてこなかったと結論づけられよう。それ故最後の三教一致が明快で問題がないとすれば、「夫吾朝者」から「根源矣」までの61文字の部分をどう解釈するかが、改めて問題となって来よう。

以上から小論の課題は、次に掲げるこの61文字からなる文章をどう解釈すべきかの考察となる。ここでは考察の便宜上、この文章をさらにA~Fの五つに分けたい。なお、この後に海老沢氏が主旨を説明したG以下の文が続く。説明の便宜のためにこれも掲げておく。

A 夫吾朝者神国也、神者心也。 B 森羅萬象不出一心。 C 非神其靈不生、非神其道不成。 D 増劫時此神

* 弘前大学教育学部社会科教室 Department of Social Studies, Faculty of Education, Hirosaki University

不増、滅劫時此神不滅。E陰陽不測 之謂神。F故以神為萬物根源矣。G此神在竺上、喚之為仏法。在震旦、以之為儒道。在日域謂諸神道。知神道、則知仏法、又知儒道。凡人処世也、以仁為本。非仁義、則君不君、臣不臣。施仁義、則君臣父子夫婦之大綱、其道成立矣。若是欲知神仏深理。隨懇求、而可解説之也。

ろ) 分析の視角

道元の著した『正法眼蔵』の「弁道話」には「一切諸法、万象森羅ともにただこれ一心にして、こめずかさねざることなし」とあり⁴⁾、禪の世界においては「森羅萬象」と「一心」とが相即関係にあるとの認識が存在していたことは明かである。

末木文美士氏は「神仏論序説」⁵⁾において、このことに関連して、〈「本覚」の概念を用いた思想の展開（広義の「本覚思想」）には二つの方向があり、一つは上述のような現象即實在論であり、もう一つは「本覚」そのものを根元的原理として、そこから現象世界の展開を説くという発想がある。その原理は「本覚」以外にも「真如」「一心」「本心」などに求められる。〉と述べている。

それ故日本中世の思想界に於いては、「森羅萬象」の根拠・根源を「一心」とし、〈神の一心から森羅萬象が生ずる〉とする造化神の議論は十分に成立しうるものであったことになる。このことから、〈自然現象の説明から萬物の創造神であり主宰神であるデウスの説明へ〉というイエズス会士たちのキリスト教布教の仕方に、当時多くの日本の知識人たちが心を動かされたことはそれなりの根拠があったのである。

つまり、デウスが世界を創造したとすれば、デウスの「一心」から「森羅萬象」が生まれたこととなり、「森羅萬象出一心」となるのである。これを否定するものとしてBの「不出一心」があり、万物創造神との対決がBの8文字に集約されていると見ることが出来るのである。これを以て小論の分析視角としたい。天正15年の伴天連追放令において秀吉の言う「神国」とは何かの様々に議論されているが、天正19年のインド副王宛書簡のこの部分の解釈も又、秀吉の神国理解には欠かせないものと思われる。

2 分析

い) 「不出一心」

テキストBの「不出一心」の「不」とは何を否定しているのだろうか。Aには「夫吾朝者神国也、神者心也。」とあって、〈P者Q也〉という文が二度繰り返されている。これは〈P is Q〉と考えてよいであろう。Aにおいて〈神は心だ〉と宣言した上で次のBでは「森羅萬象」と「心」との関係が全面的に否定されたとする、理論的に考えて、結論部分のFで「故以神為萬物根源矣」とはならないのである。

それ故これは全否定ではなく、部分否定と考えなければならない。つまりこの「一心」を〈only one 心〉と考え、この〈only one〉の否定が「不出一心」なのだと考えられよう。換言すれば「森羅萬象不出一心」とは〈森羅萬象 does not come from 一心〉であり、これは〈森羅萬象 comes from each 心〉か〈comes from many 心〉なのではあるまいか。それ故デウスの「一心」から萬物が創造されたのではなく、萬物はそれぞれに内在する一つ一つの「心」から成立したのだとなる。

日本思想史を貫く基軸となる思想には天台本覚思想があり⁶⁾、「即身成仏」から「即身即仏」へ、「草木国土悉皆成仏」から「草木不成仏」への深化があるとされている。この「草木国土悉皆成仏」の語は「能」でよく見られることは末木氏が「能と本覚思想」で述べている⁷⁾。前述した「森羅萬象」と「一心」との相即関係は「草木国土悉皆成仏」の言い換えで、〈全ての物には仏性が備わっている〉との主張であろう。「草木不成仏」となれば、草木は成仏の必要なく、それ自身で仏だとなる。

次のCには「非神其靈不生、非神其道不成」という対句があるが、この「其」は「森羅萬象」を指している。Cにおいては〈萬物にはそれぞれ靈や道があるが、これらは神によって成立するのだ〉と述べているのだから、自然をさらに「靈」と「道」とによって説明し直したもので、このCは前文Bの主張の言い換えとなろう。萬物は「靈」があるとは、アニミズム的な自然宗教としてはよく理解できる。一方、「道」があるとの主張は、前述したキリスト教の布教の際問題となった「神の撰理」と強く関わっていよう。

Cでは「神」の存在を「森羅萬象」という空間的な概念で説明したので、次のDにおいては「増劫時」「滅劫時」という時間的な概念が導き出されて来る。ここで「神」は時間の増減によっては変化しない、一定不

変のものだと宣言され、「神」の時間的・空間的な遍在性が主張されて来る。このような汎神論考えはEで述べられている「陰」「陽」の二気の配合の具合で萬物が出来上がるという「易」の考えと近いこととなろう。

Eの「陰陽不測 之謂神」は「周易」の「繫辭伝上」からの引用である。日本中世において神道思想を説明する際にこれを引用することはよく見られたものである。

ろ)「夫吾朝者神国也」

Bの「森羅萬象不出一心」が一面においてキリスト教のいう創造神の否定であり、同時に〈萬物は萬物に内在するそれぞれの「心」によって成立する〉との主張だとすると、ここにおいては「一心」という統一原理は否定され、萬物は内在する多元的原理によって成立するとなり、あるがままの自然への帰依は一層明かである。ここでの「一心」という統一原理の否定は「仏性」の否定、ひいては救済宗教としての仏教そのものの否定を意味し、あるがままの自然の賛美・尊重となろう。

つまりキリスト教を否定することで、原理的には救済宗教としての仏教そのものをも否定することとなり、汎神論である神道の立場に立つことを意味した。ここにAにおいて「夫吾朝者神国也、神者心也」とある原因があるのであろう。ここで主張されている神道とは自然宗教で、これまでの主張は汎神論 Pantheism だと考えることが出来よう。この神道は救済宗教としての仏教の否定というよりも、むしろより大きな立場から仏教を包み込むものであった。

しかしこのようなあるがままの自然への帰依は、現存する政治的・社会的体制を自然なものに見なすことにより、結果的に実在の政治体制や社会体制に対する無批判的な賛美に帰結し、現秩序に対する無限抱擁となった。Aの「夫吾朝者神国也」の主張はこのような考え方を示している。このような現状追認の議論は、さらに、日本社会のイデオロギーが神道だとすれば、中国では儒教、インドでは仏教がその正統イデオロギーだとし、この三者は一致しているとの、神道・儒教・仏教の三教一致の主張Gとなる。

日本中世におけるこれまでの三教一致の思想は、神仏習合の事実の上に、日本神道の優越性を主張するものであったが、ここでの議論は、それと異なり、三教一致を主張した上で「仁義」という儒教的な価値を全面に掲げ、君臣・父子・夫婦などの人倫や、国の治まりという現世的な問題に重きを置いて、その普遍性をインド副王に対してまで主張しているのである。現政治体制の美化という点では、本書簡第一段目の秀吉による全国統一の誇示と連続している。

一方救済宗教とは、心正しい人が来世において救済されるという考え方であり、こうした現世拒否の背後には現在の政治的・社会的秩序に対する嘆き・諦めと同時に、それへの根底的な批判を内に秘めていた。それ故このような現実の支配体制を美化し追認する考え方は、一方では「本覚思想」の一層の展開という側面を持ちながら、他面、仏教から儒教への軸足の変化を示しているのである。

3 むすびにかえて

江戸初期の儒教の在り方を伝える「本佐禄」「心学五倫書」「仮名性理」⁸⁾などにおいては、釈迦の唱えた仏教を儒教と同様に、現世に於ける治国安民を目的としたものと見なし、地獄・極楽などの来世の存在を否定している。例えば「本佐禄」には次のようにある。

〈先釈迦仏と云は、天竺の人の心すなをならずして国治らず、釈迦たんどくせんといふ山に引籠りて、天竺の風俗を工夫して、国を治める方便に、極楽地獄といふ事をかりに立て、此世にて善をなせば極楽へ生じ、悪をなせば地獄へ落とすと教たり。誠の極楽地獄あるにあらず、此世を治めん為也。仏の心は殊勝なり。国を治るの理にもかなふたり。是則権道なり。愚なる人は、誠にじごく極楽有と心得て、此世はかりの宿、後生こそ大事とて、妻子を捨て出家遁世する事、大にひがごと也。仏の心にも叶はず。〉

このような治国安民という現実政治の重視と、来世否定の考え方の出発点を、天正19年のインド副王宛て書簡に見出すことが出来よう。「本佐禄」「心学五倫書」などの作者は大名の側近にいたブレン集団の「おとぎ衆」だと考えられている⁹⁾。他方このインド副王宛て書簡の作者となった人たちは、北島氏が明らかにしているように、聖護院門跡道澄、右大臣菊亭晴季、前の鹿苑僧録西笑承兌、現鹿苑僧録有節瑞保、東福寺正統庵惟杏永哲、連歌師里村紹巴であり、彼ら秀吉政権のイデオログたちが秀吉の「おとぎ衆」的な存在であったことは否定できまい。

注

- 1) 村上直次郎『異国往復書翰集』異国叢書 雄松堂 1966年
- 2) 北島万次「豊臣政権の対外認識」永原慶二他編『中世・近世の国家と社会』東京大学出版会 1986年 所収
- 3) 海老沢有道「排耶書の展開」海老沢有道他『キリシタン書・排耶書』日本思想体系 岩波書店 1970年 所収
- 4) 道元『正法眼蔵』岩波文庫 1990年 35頁
- 5) 末木文美士『解体する言葉と世界—仏教からの挑戦—』岩波書店 1998年 所収
- 6) 尾藤正英『日本文化の歴史』岩波新書 2000年 この他注 5) 参照
- 7) 注 5) 参照
- 8) 『藤原惺窩 林羅山』日本思想体系 岩波書店 1975年
- 9) 今中寛司『近世日本政治思想の成立』創文社 1972年

「日本人は理性的な国民だ」考

— 異文化理解の非対称性 —

An Examination of "The Japanese is a rational people."

— The cross-cultural understandings are not symmetric. —

安 野 真 幸

ANN O M a s a k i

[目次]

第1章 戦国期日本人と近代的合理的精神	— 問題の所在 —
第2章 日本側のキリスト教受容の仕組み	— 諸宗教の共存体制 —
第3章 カトリック教会の普遍性と党派性	— 自然法と日本理解 —
第4章 「正義」の主張から 「人間本性」の認識へ	— 応報律と因果律 —

むすびにかえて
「日本人は理理性的な国民だ」の資料・参考文献

[梗概]

ザビエルなどイエズス会士たちは、日本布教に際し「日本人は理性的な国民だ」と異口同音に語っている。和辻哲郎『鎖国』では、このことを当時の日本人には「近代的合理的精神、科学的精神」があったと理解した。しかしイエズス会士たちはスコラ哲学の世界に生きており、彼らが日本への布教を試みたキリスト教は「合理的な宗教」であったことから、「理性的」とは〈キリスト教に改宗しやすい〉の意で、和辻説は成立しない。

一方当時の日本社会には、黒田俊雄の云う「顕密体制」というジंकレティックな諸宗教の共存体制があり、これをもとに日本側はキリスト教をインドから来た仏教の一派と見做して受容しようとした。他方キリスト教側の教会法には、神の「啓示神法」は人の心に刻み込まれた「自然神法」と一致するとの考えがあった。この「自然神法」の考えに従う限り、キリスト教もまた日本の仏教諸派との共存の道を切り開く可能性があった。

しかしながら、イエズス会士たちには排他的「十字軍」的な性格が強く、日本在来の仏教諸派等を「悪魔・魔神」として排除・抑圧しようとした。つまりザビエルたちは日本布教の可能性の点では日本人の「道理に従う」性格に注目したが、日本の仏教諸派との共存の道を切り開く点では、自らが「道理に従う」ことを拒否したのである。

[キーワード]

来世観 救済宗教 自然法 スコラ哲学 ジंकレティズム 応報律 因果律

第1章 戦国期日本人と近代的合理的精神

－問題の所在－

「日本人は他のどの国の人たちよりも道理の分かる、理性的な国民だ。」この言葉はザビエルを始めとする多くのイエズス会士たちが彼らの書簡に様々に書き記したものである。これは言語の壁を乗り越えさえすれば、日本人はイエズス会士の云うことを理解してくれるとの驚きに満ちた体験から出ている。一方幕末の『蘭学事始』に見られるように、解剖学を中心とする西洋医学を理解し、この翻訳に努力した人々の中にも「理性的な資質」を見て取ることができよう。当時西欧医学をこのような形で翻訳・輸入できたのは、非西欧世界では日本以外にはなかったと云う。

非西欧世界の国々の中で、当時文明国に数えられていたイスラム圏諸国、インド、中国などの国々では、いずれも自国文化に対する自信や宗教的タブーなどから、人体解剖を含む西欧医学の翻訳・輸入には強い抵抗があった。このことは逆に、日本の江戸時代がいかにか知的に自由で開かれた世界であり、世界史上いかに特異な存在であったかを示している。江戸時代のこの「蘭学・洋学」の助走の上に、明治の「文明開化」の飛躍がなされ、日本の近代化は本格化した。それではザビエルたちが見た戦国期日本人の資質には、近代につながるものがあつたのだろうか。

倫理学者の和辻哲郎は太平洋戦争の最中に構想を温め、敗戦直後に出版した『鎖国－日本の悲劇－』の中で、イエズス会士たちのこの言葉を踏まえて、戦国期の日本人には近代につながる資質があつたとし、江戸幕府の鎖国政策の結果日本人の視野は狭くなり「近代的・合理的な精神はなくなった。鎖国は知的な意味で日本に損失を与えた」と論じた。さらに氏のこの考えを受けて、キリシタン研究者の海老沢有道は「蘭学・洋学」に先行するものとして「南蛮学」を想定した。しかし本当に「戦国期の日本人には近代につながる資質があつた」と考えてよいのだろうか。

確かにイエズス会士たちの活躍した時代は、西洋史上の「近世初頭」で、科学史における「科学革命」の時期である。しかし「科学革命」は人間世界から最も縁遠い天文学から始まり、ここでは、ガリレオの言葉「それでも地球は回る」が示しているように、天動説と地動説の対立、宗教と科学の対立が中心テーマであつた。一方イエズス会士たちは「世界布教」に邁進していたのだから、「科学革命」以前の、それゆえ近代科学成立以前のスコラ哲学の世界に生きており、「蘭学・洋学」には近代科学の成果が認められても「南蛮学」には認められないはずである。

ユダヤ教からキリスト教へ改宗したポルトガルの「新教徒」の子孫で、成功した貿易商のダルメイダは、日本でイエズス会に入会し、ザビエルの後継者トルレスの下で豊後府内に病院を建て、外科手術を中心とした西洋医学を初めて日本に導入したり、布教のため日本各地を旅行するなど、様々に活躍した。彼は日本の薬草についても関心があつたことから、彼の医術は科学的だつたと思われる。しかし聖職者は魔術に関わりを持つべきでないとの理由から、イエズス会士の医術への関与は禁止され、イエズス会本部からの命令で府内の病院はまもなく閉鎖された。

他方16世紀には、医者で預言者のノストラダムスが占星術の下で医術を行っていたこ

とは有名である。以上二例からも明きらかなように、当時の医学には近代科学につながる側面と、魔術としての側面の両面があった。これは当時の化学が錬金術として、実験などの技術面では近代科学につながりながら、同時に魔法・魔術の側面を持っていたことと似ている。近代科学を導き出した科学革命は、魔術的な要素を含む医学や化学ではなく、魔術的な要素の入り込む余地のない物理学の世界で、自然界を純粋に機械論的・数学的に説明することから始まったのである。

自然学者のパスカルが実験に基づき「真空」の存在を主張したのに対し、イエズス会士のノエル神父がアリストテレスや形而上学的な考えから、これに反論したことが知られている。つまり、イエズス会士たちの世界と『蘭学事始』の世界との間には「科学革命」が介在しており、問題のポイントは「道理が分かる」とか「理性的である」と云う言葉が何を意味しているかである。イエズス会士たちが感激に満ちて「日本人は理性的だ」と書き記している文脈を詳細に辿ると、「理性的だからキリスト教を理解し、信者になる可能性がある」となる。

こうした文脈の背景には、「キリスト教は合理的な宗教である」とする中世のカトリック教会の信仰があった。現在のわれわれの感覚では「宗教」とは道理や理性を越えた、それ自身非合理的なものとの考えがあり、「合理的な宗教」という説明の仕方には納得しがたいものがある。しかし信仰を理性の対極に捉えるわれわれのこの捉え方は、プロテスタンティズムの成立以後の近代的な信仰のあり方に規定されており、他方、ヨーロッパ中世の「神学の婢」と云われたスコラ哲学の世界では、理性と信仰とはむしろ互いに調和し、連続していると考えられていたのである。

スコラ哲学は、一方では日常的に経験する事柄の合理的な理解を目指すギリシャ哲学に基礎を置き、他方、これと全く異質なキリスト教の信仰を説明するための体系で、創造神の観念の合理的な説明など、理性と信仰の調和を目指していた。これに対し科学革命は、このような理性と信仰の結び付きを切断し、神の存在や信仰の外部に、それから独立した客観的で数学的な自然法則の存在を明らかにしようとしたものである。ガリレオの物理学はスコラの四原因論（形相因・質量因・目的因・動力因）の中から動力因のみを取り出し、世界を数学的、機械論的に解釈したものである。

次に、和辻が「当時の日本人には近代的、合理的な精神があった」と判断した際の決定的な資料「ザビエル書簡」96の21節を取上げ、分析を試みたい。

〔日本人たちは〕好奇心が強く、うるさく質問し、知識欲が旺盛で、質問は限りがありません。また彼らの質問に私たちが答えたことを彼らは互いに質問しあって尽きることがありません。彼らは地球が円いことを知りませんでした。太陽の軌道についても知りませんでした。彼らはこれらのことやその他、たとえば、流星、稲妻、降雨や雪、そのほかこれに類したことを質問しました。それらの質問に私たちが答え、よく説明しましたところ、たいへん満足して喜び、私たちが学識ある者だと思ったようです。そのことは私たちの話しを信じるために少しは役立っています。

ザビエルは「地球が円いこと、太陽の軌道、流星、稲妻、降雨や雪等々」について説明

をしたが、これらの話題が当時の日本人の間で大きな関心を呼んだことは明らかである。ここから和辻は、当時の日本人には近代的・科学的な精神があったと早々と結論を下すのだが、これら自然界の説明は、伝統的なスコラ哲学の世界では、創造神、万物主宰神としての「神の存在証明」のためになされているのである。それゆえザビエルの主観的な意図としては、これらの議論は日本人をキリスト教の神＝デウスの認識に導くためになされたと考えなければなるまい。

大航海時代を可能にした科学技術の一つとして「太陽の軌道の測定」があった。しかしこれは近代的な宇宙観である地動説ではなく、太陽が地球の回りを廻るという中世的な天動説に基づいていた。「流星、稲妻、降雨や雪等々」の説明も「不動の動者」としての神を前提としていたと考えられる。スコラ哲学とは、このような自然についての経験知と世界創造神の観念とを結合させるものなのだが、近代科学はこのような合理的な宗教からおのずから生まれたのではなく、科学革命はこのような合理的宗教からの離脱、スコラ哲学の否定の上に初めて成立したのである。

つまり近代科学は、神の存在証明という目的論から絶縁し、むしろ自然を機械論的に捉え直すことにあったと思われる。それゆえザビエルの行った自然についての合理的な説明には、前自然科学的な自然現象に関する経験知の集大成という側面と、キリスト教の神の存在証明という信仰を支える面の両面があったことになる。それゆえ、イエズス会士たちとの対応において「日本人は理性的だ」とは、キリスト教に対する物分かりの良さを意味していたことになるのである。一方、『蘭学事始』においては西洋医学に対して理性的な対応をしていたと云うことが出来よう。

「物分かりの良さ」の点ではどちらも共通しているのだが、対象が宗教と近代医学と異なっており、宗教に対する物分かりの良さをもって「理性的だ」とすることは、現代のわれわれには抵抗感がある。なぜなら西欧哲学史が教えるように、現在のわれわれが立脚している認識論的な地平は、スコラ哲学とは異質な近代哲学の世界だからである。それゆえ、イエズス会士たちの言う「理性的だ」という言葉をもって、ここからただちに近代科学に連続する近代的な意味での「合理的な精神」を読み取ることはできず、和辻のようにこの両者を混同してはならないと思う。

次にキリスト教に対する物分かりの良さを可能とさせていたものは何か、その構造を考えてみたい。

第2章 日本側のキリスト教受容の仕組み

－諸宗教の共存体制－

戦国期の日本人がキリスト教に対して物分かりが良く、江戸時代には蘭学に対して物分かりが良かったとして、ここから一般に、日本人は外来文化に対し物分かりの良い民族だと結論を下すには多少のためらいがある。それでは秀吉や家康の禁教令とは何だったのかとなるからである。ところで「バテレン追放令」発布前日の秀吉の「覚」には、外来宗教に対する「受容」か「排除」かの分岐点を考える上で大層興味深い言葉「八宗九宗の間苦しからず」がある。これは日本の在来仏教を「八宗」として、それが「九宗」になったよ

うなものだから構わないの意味である。

キリスト教を仏教の一派と“見立て”て、この“見立て”に合致するなら「八宗九宗の間苦しからず」としているのである。事実ザビエルが大内氏の下で布教許可を得たとき、大内氏の許可状には「キリスト教はインドから来た仏教の一派」とあった。当時の多くの日本人のキリスト教理解も同様だったと思われる。イエズス会士たちの説くキリスト教における死後の世界は、ダンテ『神曲』にある「天国・煉獄・地獄」の三つからなり、このうち「天国と地獄」は日本の浄土信仰における「地獄・極楽」に近く、魂の救いを問題とする救済宗教の点でも両者はよく似ていた。

インドで起こった仏教はインド東北部でヘレニズム世界と接触し、阿弥陀信仰を中心とした救済宗教＝大乘仏教へと発展した。仏教美術史の宮治昭によると〈インドではこの世を離れた浄土世界の夢想はなく、この世とわが身の聖化に関心が向けられていたのに対し、ガンダーラでは苦しみ多いこの世とは別個に仏国土の構想が始まった〉と云う。また氏は〈釈迦が足を運んだことのないガンダーラにおいては、「現実の釈迦に触れたい」との願いが、この地に聖地として釈迦の前世における血なまぐさい自己犠牲の場所「本生処」を幾つも作り上げた〉とも云う。

前世のこととは云え、血なまぐさい自己犠牲を行ったとする釈迦のイメージを〈仏教以外の現地遊牧民の信仰が取り入れられた結果〉と氏は想像しているが、自己犠牲により民衆を救う点では「磔刑のキリスト」とよく似ており、むしろ両者の共通性にこそ注目すべきであろう。このガンダーラの地において、来世観はインド的な輪廻転生から離れて地獄・極楽に変化した。氏の『ガンダーラ 仏の不思議』で興味深いのは、ガンダーラの地に仏教美術の花が開いたのがローマ帝制期で、当時ここ西北インドとローマとは活発な交易で結ばれていたとの指摘である。

大乘仏教の中国・日本などへの「東伝」は有名で、氏も本書の結びで、中国、西域へのガンダーラ美術の影響を述べている。しかし、マニ教やグノーシス主義等を媒介として西方地中海世界への影響のあったこと、特にプラトン以降のギリシャの宗教観と強い共鳴関係にあったことは確認しておくべき事柄であろう。中村元はキリスト教にあってユダヤ教にないものにはインド仏教からの影響が認められるとして、キリスト教初期のアレキサンドリア学派に注目すべきであるとし、具体的には灯明、香、鐘、数珠＝ロザリオ、合掌して礼拝すること等を挙げている。

H. ケルゼンは、原始キリスト教やその母胎のユダヤ教では、「最後の審判」とこの世での肉体の「蘇り」こそが問題で、天国・地獄等の来世観や靈魂不滅観、靈魂の来世における救済などは、キリスト教がローマ帝国内でヘレニズム世界と接触して始めて問題となったと云う。ペルシャ世界の東西の辺境ガイダーラとパレスチナは、ともにギリシャ・ローマのヘレニズムの影響下にあり、前者はインド仏教の影響下に、後者はユダヤ教の影響下に、それぞれ共通した来世観や靈魂不滅観、靈魂の来世における救済の観念などを背景として、大乘仏教やキリスト教が成立したと考えられよう。

キリスト教と同様、ただ一つの神を信仰するユダヤ教やイスラム教の社会の指導者は、前者では律法学者ラビ、後者では神学者・法学者ウラマーである。ユダヤ教の中には「死海写本」で有名なクムラン修道院の存在等が認められ、イスラム世界にも神秘主義教団タ

リーカが歴史の幾つかの局面で活躍したことは明らかであるが、世俗から離れ禁欲生活を行う僧院・修道院の組織的発達はなく、ラビやウラマーによる指導が一般的であった。その点で、僧院の組織や修道院での禁欲生活者を重視するキリスト教はむしろインド仏教と共通していることになる。

特にキリストが「カエサルのはカエサルへ、神のものは神へ」と云い、しかも「わが王国はこの世のものではない」と述べたことにより、キリスト教は聖俗二元論の世界に道を開き、修道院での禁欲生活を高く評価することに結果した。このような聖俗二元論は出家と在家の二元論からなる仏教と大変に似通っているわけである。それゆえキリスト教がザビエルによって日本に始めて伝えられたことは事実であるが、「創造神」の観念など二、三を除けば、キリスト教の構成要素の多くは既に別ルートで日本に伝わっており、日本人には既知の事柄であった。

こうした歴史的な文脈を考慮に入れると、戦国期の日本人がイエズス会士たちの布教したキリスト教を「インドから来た仏教の一派」と見做し、これに対して物分かりが良かったことは少しも不思議ではなく、むしろ自然であったとなろう。以上に関連してザビエルは書簡96の7節で次のように述べている。

この九つの宗派のうちで、天地創造や靈魂の創造についての話しをしている宗派は一つもありません。地獄と極楽があることについてはすべての宗派が説いていますが、極楽とは何であるかについての説明をする者は誰もいません。誰の掟によって、また誰の命令によって靈魂が地獄に落されるかを説明する者もありません。

原注によると、ここで言う「九つの宗派」とは「天台宗、真言宗、融通念仏宗、浄土宗、臨濟禅宗、曹洞禅宗、一向宗、法華宗、時宗」で、当時の日本仏教の全体を指している。輪廻転生の輪からの解脱を説く仏教が、天地創造の観念を持たなかったのは当然である。一方、ユダヤ教や原始キリスト教における「最後の審判」の主催神は、ヘレニズム世界の靈魂不滅説に遭遇して、地獄の閻魔様のような存在に変身した。また日本に伝来した仏教にも閻魔王がいたのだから「誰の掟によって、また誰の命令によって靈魂が地獄に落されるかを説明する者もありません」は正確でない。

日本と西欧とがユーラシア大陸の極東と極西に隔たりながら、死後の世界としての「地獄・極楽」観や魂の救いの観念を共有したことは、前述した、大乘仏教の西方世界への伝波・共鳴の側面もあるが、このような観念を主体的に受け止めた歴史的な条件や、人々の心性のあり方においても両者は共通していたことになる。明治以来の日本の歴史研究は日本と西欧との比較の中で、両者が「封建制」と云う社会体制を共有していたことを認めて久しい。しかし「封建制」のみならず来世信仰をも共有していたことは、周知の事柄とは云え、改めて驚くに値しよう。

「死後裁きに遭う」との考えは、正義の希求とそれにも拘らず正義がこの世で実現しない嘆きとを背景に持ちつつ、応報的正義の実現を来世に願う点で、H. ケルゼンが述べているように、表面的には現実逃避的・保守的でありながら、本質的には倫理的・政治的な運動であった。ヨーロッパ中世世界の終わりがカルピンによる教権制の否定としての神政

政治や宗教改革に伴う宗教戦争と云う“熱狂”を生み出したように、日本の中世世界の終わりもまた、一向一揆や法華一揆の形で、仏が現実世界を支配すべきで、正義は来世ではなく現世でこそ実現されるべきだとの“熱狂”を生み出した。

このことにつき内田銀蔵は『日本近世史』の中で、戦国の世が人々に“後生”を考えさせたとし、後生を思う「来世信仰」がキリスト教と一向宗、法華宗などとの間で共通しているとして、次のように述べている。

応仁以来海内麻の如く乱れ、戦争ほとんど絶え間なく、世事多く陰鬱の氣象を帯び、人々旦夕を測らざる有様にして、而してかかる時世にありては、人々現世を夢の如しと観じてそのはかなきをかこち、後生を思うの情おのずから高まり易く、信仰の熱は、正にその頂点に達するものなり。ジェスイト僧の我が国に渡来するや、この時世に遭遇し、この機運に乗じて布教したりき。さればその成功のすこぶる速やかなりしも、また宣なりというべき也。……要するに新米のキリスト教は、一向宗、法華宗などと共に、同じく時勢の必要に応じたるが故に、或る程度まで速やかに成功することを得たるなり。

ともあれ、秀吉の天正15年6月18日付け「覚」には「仏教が原型で、キリスト教はその変型に過ぎない」との強い思い込みと、それに基づくキリスト教受容の意志があった。戦後日本を代表する日本中世史家黒田俊雄の「顕密体制論」によれば、ここで言う「八宗」とは、奈良仏教「南都六宗」の「顕教」に、平安仏教の「密教」二宗、天台宗と真言宗を加えたものと云う。当時の僧侶の修業が顕密兼修を理想としたことから、「顕教」と「密教」とはそれぞれ別固なものとして区別されながらも、目指すところは同一で、本質的に同一物と認識されていたと云う。

この区別と融合のジングレティックな考え方は、日本の神々が神身離脱して異国の仏教に帰依することで始まる「神仏習合」を通じて、神祇信仰に及び、神祇信仰もまた「顕密体制」に取り込まれていた。仏教が来世信仰を内容としているのに対し、神祇信仰は現世利益を説く。それゆえ仏教と神祇信仰とは、信仰内容の点で来世と現世とに棲み分けており、さらに神祇信仰はその現世利益の種類によって、いくつにも棲み分けが可能であった。こうして神仏はすべて平和共存関係に置かれた。「神仏習合」を説明する「本地垂迹」説はジングレティズム思想の代表であろう。

黒田の云う「顕密体制論」では、このジングレティックな論理が日本中世を通じて支配階級の政治支配を支える正統思想であったと云う。今でこそ鎌倉新仏教の信者は日本国民の多数派であるが、このように多くの信者を獲得するのは近世以降のことで、中世を通じて鎌倉新仏教の支持者は少数派であった。鎌倉新仏教の中でも、中国より渡来した臨済宗・曹洞宗の禅宗は正統思想の同調者に数えられるが、一方、一向一揆や法華一揆の担い手となった浄土真宗、日蓮宗などは、キリスト教とも共通して、このジングレティックな正統思想に対する批判者だと云う。

黒田の考えには、「顕密体制論」というジングレティズムから一神教へという発展と、それにもかかわらず、日本史上の中世から近世への時の流れの中では、この一神教化の流れは流産したとの見方がある。この黒田の発想の根拠には、日本中世の世界にヨーロッパ

中世の似姿を見出そうとする明治以来の日本中世史学界の伝統があり、ヨーロッパ史にみられた宗教の発展図式を日本中世社会に想定している。しかしながら、西欧世界においては、ジnkレティズムから一神教への発展は中世ではなく、むしろ古代のヘレニズムからローマ帝制期の出来事となろう。

M. ウェーバーはヨーロッパ中世における、ローマ教会を中心とした官僚制的なヒエラルキーによって地域住民を教区に組織し、人々から十分の一税を徴収したローマカトリック教会の支配秩序を「教権制」と定義した。また戦後日本を代表する西欧中世史家の堀米庸三は、西欧中世社会をローマ教会の「法王」と西ローマ帝国や神聖ローマ帝国の「皇帝」の二つの中心を持つ楕円的構成体とした。黒田は、恐らくは前二者の影響を受けた結果であろう、日本中世社会を「公家」「武家」「寺家・社家」の三者を権門とする「権門体制」と定義した。

この「権門体制」論は日本中世社会をヨーロッパ中世の似姿として描くことには成功している面もあるが、「寺家・社家」が「教権制」のように全ての地域住民を支配していたわけではなく、ローマ教会を中心とした一元的な官僚制的なヒエラルキー組織と同じではなかった。これまで私は、キリスト教も日本の仏教諸派も、共に応報的正義の実現を来世に想定する倫理的・政治的運動としての来世信仰だとしてきたが、奈良仏教は国家仏教であり、日本の仏教が個人の魂の救いを問題とする倫理的・政治的運動としての来世信仰となったのは平安時代の浄土教以来のことであろう。

平安時代の浄土教には現世逃避的・保守的な面が強いとしても、これが発展した鎌倉新仏教の浄土宗、浄土真宗や時宗などを、倫理的・政治的運動としての来世信仰と云うことは許されよう。それゆえ、念仏運動は踊り念仏などの様々なオルギア的・自己陶酔的な形態を採りながら、個人の魂の救済を問題とする民衆運動として発展した。その運動の帰結が「一向一揆」と云う現世に正義の実現を目指す宗教的・社会的な熱狂となったのは、来世信仰としての論理的必然であった。日蓮宗の「法華一揆」や近世初頭の島原の乱の場合もこれとほぼ同じものと考えられよう。

それはともあれ、十字軍の精神に燃えるイエズス会は、比叡山の焼き討ちや本願寺の一向宗徒との死闘を繰り返した信長政権との蜜月関係を背景に、日本の伝統的な神社仏閣との平和共存ではなく、むしろ「神社仏閣の焼討ち」を断行した。しかし本願寺を屈服させ、日本仏教界を自己の保護下に置いた秀吉政権には「神社仏閣の焼討ち」を続けるイエズス会はもはや許容できなくなっていた。秀吉政権としてはジnkレティックな論理に基づく「八宗九宗」観に立つ限り、諸宗教は互に平和共存すべしとなり、当然「神社仏閣の焼討ち」は止めよとなっていた。

この「八宗九宗」観は政治支配者側の正統思想であるばかりでなく、実は当時の多くの民衆の宗教観でもあったと思われる。ザビエルは当時の日本仏教には九つの宗派があるが、相互のあいだには「信仰の自由」を互いに認め合う関係があるとして、先に引用した書簡96の直前の6節において次のように述べている。

それぞれ異なった教義を持つ九つの宗派があつて、男も女もめいめい自分の意志にしたがつて好きな宗派を選び、誰も他人にある宗派から他の宗派に改宗するように強制さ

れることはありません。それで、一つの家で夫はある宗派に属し、妻は他の宗派に、そして子供たちは別の宗派に帰依する場合があります。このようなことは彼らの間で別に不思議なことではありません。なぜなら、一人ひとり自分の意志に従って宗派を選ぶことはまったく自由だからです。それでも時には彼らのあいだで争いが起こり、ある宗派が他の宗派よりも優れていると主張するものが現れて、しばしば戦争となります。

この考えに立てば、一向一揆も法華一揆も「ある宗派が他の宗派よりも優れていると主張」して戦争となった例外的な場合となり、日本的な「信仰の自由」の体制、ジングレティズムの体制こそが日本の不変の型となろう。それゆえ黒田のように、宗教的な熱狂の中にあっては確かに一神教的な側面は強く現れるが、そのことをもってジングレティズムから一神教への発展とすることはできないのではあるまいか。次章で述べるように、一神教への発展にはもっと別なファクター、つまり政治支配者の支配の正統性の問題が介在していると私は考えるのである。

現在の日本社会には「葬式は仏教で、結婚式はキリスト教の教会で」と云う考え方があつた。このような多神教的な宗教的寛容さと信仰相互の自由承認は、クリスマスをも恋人と過ごしてから正月を家族でというところにも見られる。現代日本でキリスト教が影響力を持っている世界がミッションスクールなどの学校関係、医療・福祉関係なもの、日本におけるキリスト教受容の仕方が今なお「八宗九宗」方式であることを示している。このような宗教相互間の寛容さと相互の棲み分けは、昭和憲法の「信仰の自由」の制定以前からのもので、中世以来の伝統と思われる。

しかし、ユダヤ教・キリスト教・イスラム教などの唯一絶対の神を標榜する一神教の世界では「アラーの他に神なし」なのだから、このような日本的な「信仰の自由」を認めることは原理上できなかつた。例えばキリスト教など一神教の考え方でいけば、一度キリスト教の教会で結婚式を挙げたものは、葬式もキリスト教の教会でとなるであろう。日本におけるキリスト教の受け入れ条件がこのようなジングレティズムに基づく「信仰の自由」であつたのに対し、イエズス会の側は逆にこのような理解を拒否し、結果的に翌日の「追放令」を自ら招いたのである。

以上から、秀吉政権は本地垂迹的・神仏習合的なジングレティックな論理の下でキリスト教を受容しようとした点で、物分かりの良さ、懐の広さを示すことができたが、「八宗九宗」＝「キリスト教は仏教の一派」という理解の仕方を拒絶するイエズス会側の対応は、本来彼らの予測と理解を越えたものであり、秀吉政権としては「八宗九宗」観を拒絶し、仏教諸派との平和共存を認めないイエズス会に対しては、当惑、そして拒絶・排除しかなく、日本国は八百万の神の国、ジングレティックな神仏の国との宣言を中心とした「バテレン追放令」の発布となつた。

以上から「日本人の外来文化受容の仕組みは、“見立て”の論理に基づき、似ているものは重ね合わせることで取り込むが、重ならないものは排除する」とまとめることができるとすれば、「バテレン追放令」発布に見られる「受容」と「排除」のドラマはただ一度のものではなく、キリスト教の布教の開始と同時に何度も繰り返されていたと推測される。ザビエルの行った山口布教において、キリスト教の神デウスを「大日」と翻訳、布教して

失敗し、その失敗から原語主義に転換したことは有名だが、このことにつき河野純徳『聖フランシスコ・ザビエル全生涯』には次のようにある。

この僧侶たちは、「偉大な太陽」という意味の「大日」を本尊とする真言宗の僧侶だったので、ザビエルが答える神の特質が大日如来と非常によく似かよっていると思い、「言葉や話し方、服装こそ異なっているけれども、ばあでれが信奉している教えの内容と自分たちの教法とは一つのものだ」とザビエルに言った。真言宗の寺は領主の館をかこんで、東北に神光寺、薬師寺、西に安楽寺、南に円政寺、西覚時、端坊の六寺があった。これらの寺の僧侶たちは、自分たちと同じ宗派の僧が西方浄土から来たことを喜び、この異国人説教者によって自分たちの宗派の勢力が拡大し、領主からも家臣たちからも恩顧を与えられると思ひこんで、ザビエルを僧院に招いて心から歓待し、最大の尊敬を示した。ザビエルは当惑して……（中略）

山口の新信者のなかには漢籍に通じ、諸宗派の教義に明るい学識ある人びとがいた。彼らの話しから真言宗の説く「大日」はキリスト教が教える「神」ではないことが判明した。しかも「大日」は卑猥な言葉の隠語であるとも教えられた。事ここに至ってザビエルは、日本宣教以来今日まで悪魔の策略にかかっていたことに気がついた。ザビエルは直ちにフェルナンデスに命じて「大日な拝みあつそ（大日を拝むな）」と街頭で叫ばせた。そして街頭説教で「大日」は真の神を意味するものでないと訂正した。（中略）

大日問題でザビエルと真言宗との友好関係は断たれた。僧侶たちはキリスト教に憎悪をいだき、説教を妨害し、できることなら殺してしまいたいと思うようになったが、領主から庇護されているザビエルには手出しができなかった。

第3章 カトリック教会の普遍性と党派性

一自然法と日本理解一

秀吉の「物分かりの良さ」を支えていた本地垂迹的・神仏習合的なジングレティックな論理が、逆にこの論理に反するものを排除する根拠となり、「バテレン追放令」の発布となっていった。それゆえ一神教のイエズス会側の立場に立つと、日本人は一見「物分かり良い」民族に見えても、それは見せかけで、本質的には度し難く頑固な民族、決して改心して新しい信仰に入ることのない民族となろう。それゆえもしもイエズス会士たちが日本の正統思想は「顕密体制」だと正しく理解していたなら、「日本人は理性的な国民だ」と云うことはなかったと考えられる。

そこで問題となるのが、キリスト教とジングレティズムとの関係である。ジングレティズムと云う言葉自身がヘレニズム期の宗教思想を説明するために生まれたように、ローマ国教としてのキリスト教成立の前提には、東方宗教の強い影響を受けたヘレニズム世界の諸宗教乱立状態と、諸宗教間を覆う相互の平和共存関係の存在があった。キリスト教はこのジングレティズムを克服して世界宗教へと脱皮した。その際キリスト教は、ジングレティズムを支える枠組みは自己のものとして取り入れたが、信仰の対象としてはキリスト教の神以外はすべて否定したのである。

こうしてヘレニズムの宗教世界は諸宗教の平和共存体制から一神教へと転換した。しかしH. ケルゼンが「キリスト教の靈魂不滅説はユダヤ教ではなく、ギリシャの宗教思想に由来する」と述べているように、「靈魂は来世において応報の対象となる」とするプラトン以降のギリシャ哲学とキリスト教との間には密接な関係があった。キリスト教はヘレニズム世界の靈魂不滅説、応報律などを自己の宗教の枠組みとすることで、ローマ帝国の国教＝世界宗教へと脱皮し、一方ギリシャ哲学は、「神学の婢」と云われたスコラ哲学として、キリスト教世界に取り込まれた。

信仰と理性という本来異質なものが同じものを目指すとして統合させられたのだから、キリスト教とスコラ哲学とはジंकレティックな関係にあった。一方キリスト教がローマ帝国の国教となり、教会組織がローマ帝国の支配秩序と一体化したことにより、他の宗教や民間宗教は全て排除と抑圧の対象となった。ハイネ『流刑の神々』にあるように、キリスト教が世界を支配して行くとき、ギリシャ・ローマ等々の神々は魔神へと変身が強制され、排除と抑圧の対象となった。一度刻印されたこの性格は中世以降も引き継がれ、キリスト教の他宗教に対する非寛容性となった。

高村光太郎は「雨にうたるるカテドラル」の中で、キリスト教文明以前のゲルマンやケルトの神達が怪物となってカテドラルの下敷きになり、雨水を吐き出す樋の代わりにさせられているとしている。このような神々の悪魔化のドラマは世界布教の際にも繰り返された。日本においてもっともキリスト教と似通っている浄土系諸派は「悪魔の教え」を説くものとされ、釈迦や阿弥陀は「悪魔」とされた。このように異教の神々を排除し抑圧する戦闘的な排他性、非寛容性を特徴とするキリスト教と、日本社会のジंकレティックな論理とが互いに相入れないことは明白であろう。

仏教を普遍宗教とし、神祇信仰を民俗宗教・基層宗教と名付けるとすると、ヨーロッパ世界においては、キリスト教が普遍宗教で、ギリシャ・ローマやゲルマンの神々に対する信仰が民俗宗教・基層宗教となろう。義江彰夫は、日本の「神仏習合」においては、基層宗教である神祇信仰と普遍宗教である仏教とは互いに開かれた系として結びあっていたのに対し、キリスト教においては民俗宗教・基層宗教に対する徹底した悪魔化による排除が行われたと云う。しかし、キリスト教とギリシャ哲学との関係は、むしろ互いに開かれた系として結びあっていたと云えよう。

このキリスト教とスコラ哲学との関係が「教会法」に適應されると、「聖書」に記された神の啓示による「啓示神法」と、人間の本性に基づき理性により万人に理解可能な「自然神法」とが本質的に一致するとなる。それゆえ「日本人は理性的な国民だ」とは、この「自然神法」に訴えての布教の可能性を意味した。キリスト教の構成要素のうち、日本人には既知の来世観や靈魂不滅観、靈魂の来世における救済などと、未知の「創造神」の観念とのギャップを、この「自然法」で乗り越えようとしたことが、次のザビエル書簡96の23～25節からわかる。

山口のこの人たちは、私たちが日本に行くまで日本人に神のことをお示しにならなかったのだから、神は慈悲深くはないと言って洗礼を受けないうちは、神の全善について大きな疑念を抱いていました。もしも〔私たちが言うように〕神を礼拝しない人がすべ

て地獄へ行くということがほんとうならば、神は日本人の祖先たちに慈悲心を持っていなかったことになり、祖先たちに神についての知識を与えず彼らが地獄へ行くに任せていたからです。

これは神を礼拝しなくなる〔危険をはらむ〕大きな疑念でした。主なる神は彼らが真理を受け入れるようになり、また彼らが悩んでいた疑念から解放されることをお望みになりました。私たちは理由を挙げてすべての宗教のうちで、神の教えが一番始めに人びとに〔刻み込まれたことを〕証明しました。すなわち、シナから日本へ諸宗教が渡来する以前から、日本人は殺すこと、盗むこと、偽りの証言をすること、その他十戒に背く行いが悪いことであることを知っていましたし、行ったことが悪いことであるしとして、良心の責め苦を感じていました。なぜなら、悪を避け、善を行うことは〔もともと〕人の心に刻み込まれていたのですから。全人類の創造主〔である御者が、すべての人の心のうちに刻みこんだ〕神の掟を他の誰からも教えられずに、〔生れながら〕人びとは知っていたのであると説明した。

もしもこれについて多少とも疑いを感じるならば、山の中で育てられ、シナから来た教えを知らず、読み書きも知らない人を験してみればよいのです。山の中で育てられたこの人に、殺したり、盗んだり、また十戒に背くことをすれば、罪になるかどうか、そしてこれを遵守することは善であるかどうかを尋ねてみれば分かることです。未開な状態にある人の答えによって、他の人から教えられないでも、同じように神の掟を知っていることが分かります。彼らにこのことを刻みこんだのが神でないとしたら、誰が彼に善と悪とを教えたのでしょうか。またもし、未開の状態にある人が、〔善悪の〕知識を持っているとすれば、〔教養を身につけ〕分別ある人においては、なおさらのことではないでしょうか。それゆえ、法律が書き記される以前に、〔すでに〕神の掟があつて、人びとの心の中に刻み込まれていたのです。この道理をすべての人たちは十分理解して、たいそう満足しました。その疑いをなくすことは、彼らが信者となるためにたいへん助けとなりました。

「全人類の創造者である神が、すべての人の心のうちに刻みこんだ神の掟」とは、キリスト教の伝来以前から日本に存在していた「自然神法」のことであり、「十戒」とはキリスト教の日本伝来によって初めて伝えられた「啓示神法」である。ザビエルはここで「啓示神法」と「自然神法」との一致という自己のキリスト教理解に従って、キリスト教についての知識を持たない人でも「自然神法」に従い悪を避け善を行うなら、地獄へ行くことはないとして「神の全善」を証明しようと努力している。しかしここで実際に行われたことは、既存の日本諸宗教の正統化である。

なぜなら、「自然神法」がキリスト教伝来以前から日本に存在しており、これに従い悪を避け善を行うなら地獄へ行くことはないとなれば、日本の仏教諸派が人の死後とり行っていた儀式によって、死者の魂が成仏したことをザビエルは全面的に承認し、日本の既存の諸宗教の正統性を承認したことになるからである。それゆえ「自然法」のこの説明からは、むしろキリスト教自身を後に秀吉が勧める「八宗九宗」観の中に位置付けるものとなり、キリスト教が正しく、ジंकレティックな日本の既存の諸宗教はすべて誤りとするこ

とはまったく不可能となるのである。

しかし「婢」が「主人」に命令することはできず、イエズス会士自身が自己の理性の命ずるままに行動することはできなかった。ローマ教会はこれまでの異端との数々の戦いの中で、「教会の外に救いなし」を標榜し、人々の魂の救済権を独占してきた。そこで日本においては、すでに死んでいる先祖たちの魂を「自然法」により全面的に救済するよりは、むしろ救済の独占体としてのローマ教会を守るために、自己中心的、党派的な立場から、日本の先祖たちの魂の救済、先祖に対する追善供養の問題は切り捨てたのである。同じ書簡内の48、49節には次のようにある。

日本の信者たちには一つの悲しみがあります。私たちが地獄に落ちた人は救いようがないと言うと、彼らはたいへん深く悲しみます。亡くなった父や母、妻、子、そして他の人たちへの愛情のために、彼らに対する敬虔な心情から深い悲しみを感じるのです。多く的人是者のために涙を流し、布施とか祈祷とかで救うことはできないのかと私に尋ねます。私は助ける方法は何もないのだと答えます。

かれらは、このことについて悲嘆にくれますが、私はそれを悲しんでいるよりもむしろ、彼らが自分自身の内心の生活に怠ることなく気を配って、先祖たちとともに苦しみの罰を受けないようにすべきだと思っています。彼らはなぜ神は地獄にいる人を救うことができないのか、そしてなぜ地獄にいつまでもいなければならないのかと、私に尋ねます。私はこれらすべての質問に十分に答えます。彼らは自分たちの先祖が救われないことが分かると、泣くのをやめません。私もまた地獄へ落ちた人に救いがないことで涙を流している親愛な友人を見ると、悲しみの情をそそられます。

しかしそれにもかかわらず、イエズス会士たちが「日本人は理性的な国民だ」と情熱的に語っていたのは「神学の婢」と云われたスコラ哲学を軸にした布教の可能性にあったからである。キリスト教を理性に基づいて布教することにできれば、プロテスタンティズムの成立以来ローマ教会が失った威信を回復し、「合理的な宗教」としてのカトリック教会の正統性を再確認することができたのである。つまりヨーロッパ向けの宣伝効果の前に、日本布教の持つ自己矛盾、布教論理の内在的な欠陥は敢えてあいまいなまま放置され、隠蔽されたと考えられよう。

つまり、イエズス会士たちが日本人の理性に訴えて布教を行うことをどこまでも押し進めるなら、議論は「自然法」に基づくキリスト教の説明へと進み、さらにイエズス会士たち自身が自らの理性に忠実であろうとするなら、日本のジングレティズムに足元をすくわれてしまったはずなのである。日本人の理性に訴えてするイエズス会の日本布教のこのような自己矛盾、布教論理の欠陥を覆い隠すためにも、イエズス会士たちは十字軍的な性格を全面に打ち出し、日本の神仏に対する戦闘的な排他性、非寛容性を強調し、神社仏閣の焼き討ちへと邁進していった。

キリスト教がヘレニズムのジングレティズムの世界を克服して、世界宗教へと脱皮できたのは、キリスト教がローマ帝国の国教となったからである。イエズス会が日本のジングレティズムの世界を克服するために用いた方法もまた、キリシタン大名の力を借りて神社

仏閣を焼き討ちする「上からの布教」であった。布教論理の内部に構造的な欠陥を持つ分だけ、イエズス会はキリシタン大名やポルトガルやスペインの世俗権力の力に依存して弱点を乗り越えようとした。しかし、これがのちにキリスト教の布教は国を奪うためのものだと非難を巻き起こす原因ともなった。

例えばロシアではギリシャ正教（ロシア正教）を国教化し、モスクワが第三のローマとなることは、ロシア帝国の発展の契機となった。キリスト教の普遍主義が多民族国家としてのロシアの発展を支えたからである。日本の場合、例えば信長政権がキリスト教を保護したとしても、布教保護権を持つキリスト教国家のスペインやポルトガルを差し置き、信長政権が教会保護の第一人者となり、安土がローマに取って代わる可能性はほとんどなく、ロシアとキリスト教との関係を直ちに日本に求めることはできまい。日本は日本なりの条件下でキリスト教と対決するより他になかった。

来世信仰の熱狂が燃え上がった日本中世の終わり、中世から近世への歴史の流れの中にキリスト教を置くと、たとえイエズス会士たちが「キリスト教のみが正しい宗教で外はすべて間違っている、悪魔の宗教だ」と主張したとしても、またそのために多くの殉教者の血が流されたとしても、それは一向一揆と同じ、日本的でジククレティックな「信教の自由」の中での熱狂と云うことができよう。織豊政権が一向一揆と戦い、血の弾圧の中から立ち上がったと同様に、徳川政権もまた現世主義的な政権として、キリシタンの殉教者たちの血の海から立ち上がったのである。

日本史の中で中世と近世とを分けるものは、来世信仰とそこからの脱皮という問題であろう。

第4章 「正義」の主張から「人間本性」の認識へ

－ 応報律と因果律 －

正義や善は報われるべきである。たとえ現世でそれが不可能であっても、来世においては正しい人は報われて天国に行くべきである。この「応報律」＝応報的正義と、自然界における原因結果の法則的な把握からなる「因果律」＝自然科学的な法則との間には正義観の上で大きな違いがある。前者が来世信仰の形をとり、情緒的、感情的であるのに対して、後者には「自然」の観念が含まれており、人々の希望や恐怖などから独立した冷たい客観性がある。つまりここには現実を状況から切り離して、知的に説明しようとする客観的、合理的な「知」の立場がある。

それゆえ後者は、現世主義的な形をとり、自己や社会に対する客観的な認識を重視する知的・理性的なあり方である。ところで今ここで、応報律的正義観と因果律的正義観の両者を明確に区別しても、この二つを明確に区分出来ない時代もあった。ヨーロッパ中世のキリスト教とスコラ哲学の場合がそれであり、日本や中国における禅と宋学の場合もこれに当たろう。イエズス会士たちが広めたキリスト教にはスコラ哲学を媒介とした自然法的な世界認識を含んでいたため、感情の抑制に務めていた当時の日本人たちは、このような世界観に魅せられたと思われる。

内田銀蔵は『日本近世史』の中で、キリスト教の布教に自然科学的な知識が利用された

ことを「支那における程、大いなる布教上の便宜を得ざりしにもせよ、また或る程度までその伝道上の裨益ありしや疑いなきなり」として、ザビエルの山口での宗論の例や、林羅山の反論の例からも明らかであるとして、次のように述べている。

我が国に来たれるジェスイット僧等は、上流具眼の士に対しては、或いは天文を説き、或いは地理を談じ、時に世界地図を繙きて宇内の形勢を述べ、または、レンズ及び眼鏡の類を示して物理を論じ、その博学洽聞なることによりて、邦人を感じしめ、以て布教の補助としたるなり。

マテオ・リッチによって始められたイエズス会の中国布教において、自然科学的な知識が大いに利用されたことは有名である。さらに内田はキリスト教の伝来と共に、西欧医術も天文暦算の学も伝わったとして次のように述べている。

天正の頃キリシタンの徒、堺において医を業としおりしものありと伝うるが如きも、蓋し全く形跡なきの事柄にはあらざるならん。『羅山文集』載する所、『外科万粹類編』の序によれば、かの書の著者坂本養安は、高取板坂両流の外科術を講習したるのみならず、兼ねてほぼ蛮語に通じ、蛮医の術を聞かんと欲して平戸及び長崎に赴きしことありという。また西流の外科は、もと南蛮船の通詞たりし西吉兵衛より出でたるものにして、而して吉兵衛は、初めポルトガルより医術を伝習したるものの如し。長崎の人吉田安斎は、海を航してマカオに到り、親しくポルトガル人につきて医術を修め、すこぶる得る所あり、帰朝の後一家を成し、治を乞うもの門に満てりといい、肥後の人栗崎道喜は、幼児ルソンに赴き、外科を学び、その術に精通し、帰朝後長崎に住し、国手を以て称せらる。子孫その業を継ぎ、また世に名ありしという。

正保中切支丹宗徒の獄に連坐して刑せられしものに、長崎の人、林吉左衛門あり。すこぶる天文暦算の学に精しかりき。門人の小林謙貞、向井元升、小野昌碩、吉村長蔵等その学を伝え、而して関莊三郎、盧艸碩等は謙貞の門に出づ。かの西川如見の天文暦算学も、またおそらくは林氏の学の本づくものならんという。

ザビエルをして「理性的だ」とさせた日本人たちの中には、このように西欧医術や天文暦算の学等々の自然認識に引かれた人々がいたことは明らかである。彼らの精神のあり方を、和辻のように「近代的・合理的精神」と名付けることはできないとしても、彼らの精神は「信仰」中心、「情」中心のものとは明らかに別個なものである。ザビエルの時代から次のヴァリニャーノの段階に至ると、日本人の評価は「理性的である」から次のように「喜怒哀楽を表さない、自制的である」に変わるが、正義感に燃えて感情的にならない点で両者は共通している。

日本人はきわめて忍耐強く、飢饉や寒気、また人間としてのあらゆる苦しみや不自由をたえ忍ぶ。それは、もっとも身分の高い貴人の場合も同様であるが、幼少の時からあらゆる苦しみを甘受するよう習慣づけて育てられているからである。……彼らは信

じられないほど忍耐強く、その不幸を耐え忍ぶ。きわめて強大な国王なり領主が、その所有するものをことごとく失って、自国から追放され、はなはだしい惨めさと貧困を耐え忍びながら、あたかも何も失わなかったかのように平静に安穩な生活を営んでいるのにたびたび接することもある。この忍耐力の大部分は、日本では環境の変化が常に生じることに起因しているものと思われる。……人々は常にその覚悟をもって生活しているのであり、ひとたび逆境に直面すると、当然予期していたもののようによく耐えるのである。

ここでヴァリニャーノが述べていることは、当時の武将たちが死に際して「辞世の歌」を詠む心のゆとりと関連があり、状況から自己を引き離そうとする心の鍛錬は「禅宗」の影響と思われる。一方、当時の日本人の教養目録の中に人間本性の合理的な理解の学を捜すと、それは「宋学・朱子学」となろう。イエズス会のイルマン・ハビアンが江戸時代に著わした『妙貞問答』において、儒教を「ナツウラの教え」と紹介しているが、これはこのことを証明している。イエズス会士たちが理解した「理性的な国民」の側面は近世儒教にも通底しているのである。

キリスト教布教開始当時、宋学の研究センターは禅宗寺院内にあり、禅僧には宋学の心得があった。それゆえ、イエズス会士たちは阿弥陀如来への信仰を説く浄土系諸宗に対しては「悪魔」として議論の余地なく対立したが、禅僧に対してはもっとも手強い論争相手と見做し、禅僧からの改宗者の出現を期待していた。ザビエルは鹿児島で島津氏の菩提寺、曹洞宗福昌寺の東堂の忍室と親しく交際したが、禅宗が「来世信仰」と無縁で、「禅宗の合理主義」と言われる現実的、実践的性格を持っていたことは、次のフロイス『日本史』Aと、エピソードBから明らかであろう。

A この宗派の人々は（この世には）、生と死以外には何もなく、来世（なるものは）存在しない。（現世における）悪行に対する懲罰もなければ善行に対する報賞もない。さらに宇宙を支配する創造主も存在しないと信じている。

B 「別な折、司祭は彼に、あなたは青年時代と、今すでに達しているような老年（期）とどちらが良いと思っているかと質問した。彼は少し考えた後、「青年時代だ」と答えた。そしてその理由を尋ねられると、彼は、（その）時代にはまだ肉体が病気その他の苦勞に煩わされることがないし、何でもしたいことを妨げられずにする自由があるからだ」と答えた。それに対して司祭は反論し「（ここに）一艘の船があつて、港を出帆し、ぜひとも別のある港に行かねばならぬと仮想していただきたい。その船客たちは、風波や嵐に曝されて大海原の真っ只中にいる時と、もう港が見えだし、（やがて）港口に入りながら、過ぎ去った海難や嵐のことをそこで回想（できるようになった）時と、どちらの時にいっそう嬉しい思いを抱き得るであろうか」と言ったそれに対して忍室は答え、「判天連（殿）、私にはあなたの（おっしゃったこと）がよく判る。港に入ろうとしている人々に取って、港が見える（時の）方が嬉しく喜ばしいことは当然であることをよく承知している。だが拙僧には今までどの港を見分けるべきか決めていないし、決心したこともないので、どのように、どこへ上陸せねばならぬのか判らない」と言っ

た。

大局的に見て日本中世は仏教の時代なのに対し、近世は儒教の時代であり、ここに「来世信仰」から現世主義への変化を認めることができよう。その転換を媒介したものの一つがスコラ哲学だとすれば、もう一つは「来世信仰」と無縁な「禅宗」であった。家康の時代となって、キリスト教に対する排除の大枠が決定したとき、排ヤソのリーダーシップを取ったのが、禅宗の僧侶や儒者であったことは、日本人の理性に訴えて布教するイエズス会の布教論理の欠陥や、キリスト教と仏教諸派との宗教論争の帰着点が何所あったのかを明白に示している。

それゆえ、禁止され追放されたとは言え、日本思想史における中世仏教から近世儒教への転換を媒介するものにキリスト教はあったことになる。しかるに、この仏教、儒教、キリスト教三教の関係を内田銀蔵は「新宗教の南蛮より我が国に伝わるや、我が国における自由討究の気運はおのずからここに開けたるを見る」として次のように述べている。

そもそも我が国においては、支那におけると趣を異にし、仏教と儒教とは最初より最もよく調和しており、儒生は仏教に対して反抗せず、また反抗し得ず、これに加えるに仏家は、また巧に神道とも融和し了りしを以て、従来その教権に対しては、ほとんど疑いを挟むことを敢えてするものなかりき。況んやこれを排するものをや。しかるにデウスの教えの入り来たるや、その僧侶は憚る所なく仏法を謗りこれを排撃して仮借する所なし。ここにおいて乎、人々始めて従来の教権の羈絆を脱して自ら真理を追求し、自由討究の手段により、自己独立の判断に従いて、自家の立脚地を決すること行なわるるに至れる也。かの久しく融和しておりし儒学と仏法とが、この時に当たりて俄然相分離し、宋儒の教えを奉ずるもの、ようやく勢いを得、禅より脱出して別に旗幟を立て、盛んに仏を攻撃するに至りしは、もとより種々なる原因による者なりしといえども、しかもその公然反抗を敢えてせるものは、蓋しこの天主教の伝来に伴える自由討究の気運に乗ぜんなり。すなわち天主教は知らず識らずの間、我が国において文教の新時期を開くに与りて力ありしものというべし。

この内田のものの見方の背後には、日本近世社会にルネッサンスを見出そうとの意図があり、そのために、近世の初めに「自由討究の気運」を見ていると私には思われる。しかし「教権」に対する外部からの批判をもって、直ちにヨーロッパにおけるのと同様な「自由討究の気運」の内発的な形成を見出すことは出来ないのではあるまいか。ザビエルの期待に応え、熱い心でキリスト教に改宗した人たちは、内田や黒田が述べるように一向一揆や法華一揆と同様な来世信仰の極点として、感情的・情緒的な立場から正義感に燃えてキリシタンを受け入れたのであろう。

キリスト教への改宗に際しては、ジंकレティックな頭密体制に対する根本的な批判はあったとしても、それはあくまでも来世信仰の枠内の出来事であり、イエズス会の日本布教は、人間本性に関する冷たい認識よりも、むしろ正義感を全面に押し立てて行く熱い十字軍的な側面をもち、次第に殉教という熱狂に進んでいった。それゆえキリスト教の布教

開始当時、理性的な国民として新しい教えや医学・天文学等々の自然科学的な議論に知的な関心を寄せた人々と、布教者イエズス会士たちとの間には、次第にギャップが生まれていったと思われる。

近世の初めに多くのキリシタンの殉教者が出たことはイエズス会やカトリック教会が顕賞する通りである。しかし、それ以上に多くの棄教者が出たことも歴史上の事実である。彼らは歴史の中では見捨てられているが、来世信仰が正義の実現をこの世に求める熱狂として様々な形で燃え上がった後で、熱から醒めながらも、それでも「正義」を求めた人々の次のあり方を問題にしようとする我々にとって、彼らの存在は重要である。熱狂を経た人々の関心は来世から現世へと転換し、「正義」という熱い感情から「人間の自然・本性」という冷たい認識へと変わったのではあるまいか。

日本の中世から近世への社会変化において、中世の「憂世」から近世の「浮世」への変化は有名である。来世主義から現世主義への変化と纏めることができよう。一方、西欧中世の「神の平和」運動から、ローマ法の継受に至るヨーロッパ近世初頭の思想史の流れを、人間の本性に即したあり方が宇宙や社会の本来のあり方と一致し、それこそが自然＝正義なのだとする自然法的な認識に導かれた結果であり、だからこそ世俗的な国家社会の建設へと進むことができたのだと理解できるなら、このような文脈の中で、日本の江戸時代もまた「近世」として認識できると私は思う。

むすびにかえて

尊皇攘夷派が開国政策を進める江戸幕府を打倒し、明治維新を断行して直後、今度は逆に自らが文明開化の旗を振り日本の近代化に務めた。このように尊皇攘夷派が文明開化派へと変身する「ねじれ」現象の下で日本の近代化が進行したため、近代日本の国家精神は心理学者岸田秀の云うように内的自己と外的自己へと分裂した。夏目漱石も本来開化とは内発的であるべきなのに、近代日本の開化は外発的であり、人間は神経衰弱になってしまおうと述べている。このねじれ現象の結果、昭和初期の困難な国際環境の中で尊皇攘夷の考えは再び復活し、日本は国を挙げて太平洋戦争へと進んだ。

日清・日露の国民的な戦争体験を踏まえ、日本は不平等条約を改正し列強の一つにまで成長した。このような西欧列強との同一視が可能の歴史的条件下で、この精神分裂が過去の日本歴史の分析に投影されると、鎖国によって日本は得をしたのか損をしたのかを問う「鎖国得失論」となった。欧米列強から侮りを受けまいとする外的自己は、鎖国をせず倭寇や秀吉の積極外交を続けていれば、日本の近代化・大国化はもっと早くから行われていたはずだとし、他方、鎖国によって育まれた内的自己は、鎖国をしなかったら日本はキリスト教に侵され、アイデンティティは形成されなかったとした。

言い替えると、鎖国によって損をしたとするのはナショナリズムに竿差す、大衆受けする議論であり、内田銀蔵の鎖国擁護論はむしろ冷静な歴史理解に基づく学者の議論であった。内田が〈「天主教の伝来」が「自由討究の気運」を伴った〉とする主張の根拠を考えると、内田が生きた時代は事実として日本が列強の一つにまで成長した時代で、西欧史の尺度で「近代」となる。ここから鎖国後の江戸時代は西欧史上の「近世＝ルネッサンス」

となり、近代日本のアイデンティティーとなった漢学や国学を「自由討究の精神」の成果として擁護することができたわけである。

江戸時代を「近世」と捉える議論を歴史学界で始めて展開した人もまた内田であるが、漢学や国学の成立の背後に西欧のルネッサンスと共通する「自由討究の精神」を見ることは、“見立て”の論理に従ってはいるものの、根拠は薄いと思われる。この弱点を補強すべく主張されたのが〈「天主教の伝来」が「自由討究の気運」を伴った〉との指摘である。「天主教の伝来」の際、日本人が道理に従っていたとすれば、ここに漢学や国学と結びつく「自由討究の気運」が確かめられるはずだとしたのである。しかしここにはキリスト教とスコラ哲学、科学革命に対する誤解があった。

この誤解を強く突き出して主張したのが和辻哲郎『鎖国』である。昭和初期の内的自己の暴発としての尊皇攘夷論的な風潮に抵抗すべく、和辻は『鎖国』を著した。従前の「鎖国損失論」と和辻の議論の最大の相違点は、前者が日本のアジア侵略を当然視していたのに対して、後者は鎖国が科学的精神の欠如をもたらしたと論じた点にある。和辻は内田の議論を引き継ぎながら、鎖国擁護論者の内田に対して、逆に鎖国損失論を展開した。内田・和辻に共通するものは、西欧近代文明とは何かという西欧に対する本質的な問いと、それに対応するものを日本史中に発見しようとの努力である。

内田の場合、それは「ルネッサンス」や「自由討究の精神」であり、和辻の場合は「近代的合理的精神」であった。

「日本人は理性的な国民だ」の資料

ザビエル書簡（第85、第90、第96）とトルレス書簡には「日本人は理性的な国民だ」という主旨のことを述べたものが、それぞれ次のようにある。

- 1 ポルトガル人が日本について私によこした手紙によると、日本人は非常に賢く、思慮分別があって、道理に従い、知識欲が旺盛であるので、私たちの信仰を広めるためにはたいへんよい状態であるとのこと。主なる神が相当数の日本人、さらにまた、全日本人に大きな成果をもたらしてくださるものと私は確信しています。 85-7
書簡第85：ヨーロッパのイエズス会員あて 1549年6月22日 マラッカより
『聖フランシスコ・ザビエル全書簡』河野純徳訳 平凡社刊 昭和60年
- 2 彼らはいへん善良な人びとで、社交性があり、また知識欲がきわめて旺盛です。彼らはいへん喜んで神のことを聞きます。とくにそれを理解した時にはたいへんな喜びようです。 90-14, 15
書簡第90：ゴアのイエズス会員あて 1549年11月5日 鹿児島より
『聖フランシスコ・ザビエル全書簡』河野純徳訳 平凡社刊 昭和60年
- 3 彼らは道理にかなったことを聞くのを喜びます。彼らのうちで行われている悪習や罪について、理由を挙げてそれが悪であることを示しますと、道理にかなったことをすべきであると考えます。 90-15
- 4 私たちがパウロの故郷〔の鹿児島〕に滞在していた年には、信者たちに教理を教え、

日本語を習い、教理の中からたくさんのごことを抜粋して日本語で〔信仰箇条の説明書〕書くことなどで多忙を極めました。〔その説明の中で〕天地創造について彼らが知っていなければならない必要なことを簡潔に説明することにしました。たとえば、日本人がまったく知らない万物のただひとりの創造主のごこと、その他の必要なことから〔始めて〕、キリストのご託身に至り、キリストのご生涯のすべての奥義をご昇天まで取り扱い、また最後の審判の日についても説明しました。たいへん苦勞してこの〔説明〕書を日本語に翻訳し、その日本文を〔私が朗読できるように〕ローマ字に書き改めました。そして自分の魂を救うために、神やイエズス・キリストを礼拝しなければならないことを、キリスト信者になる人たちが理解できるように読んで聞かせました。／日本人はたいへん立派な才能があり、理性に従う人たちなので、これこそ真理であると思ひ、信者も信者でない人も、キリストの奥義を喜んで聞きました。彼らが信者にならなかったのは、領主〔の命令に反すること〕を恐れたからで、神の教えが真理であり、自分たちの宗教が過ちであることを理解しなかったためではありません。

96-13

書簡第96：ヨーロッパのイエズス会員あて 1552年1月29日 コーチンより
『聖フランシスコ・ザビエル全書簡』河野純徳訳 平凡社刊 昭和60年

5 多くの人びとが信者になってゆくを見て、ボンズたちはたいへん悲しみ、信者になった人たちを叱りつけて、どうして今まで信じていた教えを棄てて、神の教えを信じようになったのかと質問しました。信者たちや聖教えを学んでいる人たちは、ボンズの教えよりも神の教えのほうがはるかに理にかなっていると思うので信者になったのだと答えました。

96-18

6 また彼らの教義によると、地獄にいる者でも、その宗派の創始者の名を唱えれば地獄から救われるのですから、神の聖教えでは地獄に陥た者にはなんの救いもないのはたいへんに無慈悲な悪いことであると思われ、神の聖教えよりも彼らの宗派の方がずっと慈悲に富んでいると言っています。このような大切な質問のすべてについて、主なる神の恩恵のお助けによって、罪の償いができると説明し、こうして彼らは満足しました。神のいつくしみをより深く説明するにあたって、私は、日本人はよりいっそう理性に従う人びとであり、これは今まで出会った未信者には決して見られなかったことだと思ひました。

96-21

7 日本の人びとは慎み深く、また才能があり、知識欲が旺盛で、道理に従い、またその他さまざまに優れた資質がありますから、彼らの中で大きな成果が挙げられないことは絶対にありません。ですから、主なる神において日本での大きな成果を期待しています。

96-41

8 日本人は世界中の何国人よりもわが聖教の植付けに適したるものなり。彼等は甚だ思慮深く、イスパニア人と同じく、或はそれ以上に道理をもって己を律す。彼等は予が知れる諸国の人よりも多く知識を求め、いかにして靈魂を救ひ、また彼等を作りたる者に仕ふべきかにつき語ることを喜ぶこと、新発見の各地に彼等に及ぶ者なし。

1551年9月29日付、パードレ・コスモ・デ・トルレスが山口よりインドの耶蘇会のイルマン等に贈りし書簡

『イエズス会士日本通信 上』 [村上直次郎訳 雄松堂書店刊 昭和43年]
21、22頁

参考文献

- 和辻哲郎『鎖国－日本の悲劇－』和辻哲郎全集 岩波書店
内田銀蔵『近世の日本、日本近世史』東洋文庫 平凡社 1975年
河野純徳訳『聖フランシスコ・ザビエル全書簡』 平凡社刊 1985年
河野純徳『聖フランシスコ・ザビエル全生涯』 平凡社刊 1985年
村上直次郎訳『イエズス会士日本通信 上』 雄松堂書店刊 1968年
松田毅一訳 ルイス・フロイス『日本史 全12巻』中央公論社 1980年
宮治 昭『ガンダーラ 仏の不思議』講談社選書メチエ 1996年
黒田俊雄「顕密体制論」「権門体制論」
『日本中世の国家と宗教』 岩波書店 1975年
長尾龍一訳 ハンス・ケルゼン「霊魂信仰の社会学」
『神と国家』所収 ケルゼン撰集 7 木鐸社 1977年
義江彰夫『神仏習合』岩波新書 1996年
小沢俊夫訳 ハイน์リッヒ・ハイネ『流刑の神々・精霊物語』岩波文庫 1980年
中村 元「仏教」
『日本の社会文化史 第3巻土着文化と外来文化』講談社 1973年 所収
中村雄二郎『パスカルとその時代』東京大学出版会 1965年
鈴木大拙『禅と日本文化』岩波新書 1940年
岸田秀「日本近代を精神分析する」
『ものぐさ精神分析』青土社 1977年 中公文庫 1982年 所収
安野眞幸『バテレン追放令』日本エディタースクール出版部 1989年