

# 『儒教的支配思想』と浄土真宗

坂原英見

プロローグ

京都市桂にある浄土真宗本願寺派西山別院は、本願寺派の得度習礼所（僧侶となるための研修所）として知られています。その二階の宿泊所には次のような張り紙がしてあります。

「僧侶の本分」

- 1つ、終身僧侶の本分を守り、勉学・布教を怠らないこと
- 1つ、師命に随順し、和合を旨とし、宗門の秩序を乱さないこと
- 1つ、言行をつつしみ、道徳を守り、宗門の体面を汚さないこと

これは得度（僧侶となるための研修）のおりに、必ず唱えさせられるもので、16年前には私も唱えました。そのときの指導僧の言葉を覚えています。「以前、『これは仏教ではない』とやかましいことを言って、唱えることを拒否したものがいたけれども、彼は得度をやめてしまった。これを唱えるのは決まりごとなんだから、得度を止めたくなければ、これを覚えて唱えなさい。」

そのとき私も、「これは仏教ではない」と思いました。が、「仕方がない」と考えて言われるままに唱えました。先日、西山別院に行く機会があり、16年たった現在も同じ事が行われているということを知り、私はそのままにしていたことを後悔しました。

この「僧侶の本分」にかかれた内容は明らかに儒教そのものです。指導僧の言葉によれば、かつてそのことを指摘した人がいたのであり、指摘を受けても現在に至るまで変えていないのですから、私自身も含めて、得度を終えた僧侶の中に仏教に本気で帰依しているものが一人もない証拠と言って良いと思います。

わずか一事をもって決め付けるではありません。中国思想の研究者・加地伸行氏は葬儀を例にとり、次のように指摘しておられます。

(1) 儒教儀礼の宗教性——加地伸行氏の指摘

「仏教徒であるならば、その寺院の本堂中央に安置されている本尊をこそおがむべきである。死者の柩は真正面でなく、かたわらにおいてもいい。(中略) 崇め拝むべき対象はあくまでも本尊としての掛け軸である。その掛け軸への拝礼が終わってから柩に対して思いを致すべきである。これが仏式葬儀における最も大切な点である。

(中略) しかし、仏式葬儀参列者のほとんどの人は、故人の写真を仰ぎ、柩に向かって礼拝し、故人を思い、泣き、何回も香をつまんで焼香し、重々しく遺族に挨拶

しているだけであって、本尊に対してはまったく素知らぬ顔で退場する。(中略) 人々はなぜ柩を拝むのか。これは実は、仏教ではなくて儒教のマナーである。厳密に言えば、儒教葬儀の一段階なのである。(中略)

儒教では、その肉体は、死とともに抜け出た靈魂が再びもどってきて、憑よりつく可能性を持つものとされる。だから、死後、遺体をそのまま中に葬り、墓を作る。それがお骨を重視する根本感覚となるのである。そうした儒教的立場からすれば、死者の肉体は、悲しく泣くべき対象であり(引用者注・儒教では、「哭き礼」といって泣くことを重視します)、家族(遺族)がきちんと管理すべき対象なのである。

(中略) 儒教では、死者になると、それを悼んでいるような儀式を行う。始めにまず北窓の下にベッドを設けてそこに遺体を安置する。これは儒教の規定である。このあと順を追って実にごまごまとした規定の下に儀式を進行的にする。そして出棺となり墓地に葬る。死から葬るまでのその間、遺体を家に安置しておくが、このことを殯ひん(ヒン)ともがり・かりもがりという。死後すぐに遺体を葬るわけではない。今日の葬式において、お通夜をしたり告別式がすむまで柩を安置しているのは、儒教における

殯の残影なのである。もちろん、日本における古来からの習俗とも融合してはいるが。」

〔『儒教とは何か』中公新書・1995 P2～P5〕

この指摘に対する仏教からの反論としては、「儒教の儀式を取り入れるのは仏教を広めるためであり、事実葬送を縁として仏教に入信した人は多い。」といったものですが、これはいいわけにはならないでしょう。心情的に言って仏教に入信する縁となることの多くは自分の縁者などの死という事実であり、儀式が仏縁になることは少ないと思います。一方、死を宗教儀式として行うことは儒教にとっては最も重要なことであり、儒教のいのちと云ってよいでしょう。加地伸行氏も

「儒教こそ葬儀を重視し、みごとに体系化しているのである。葬儀儀礼も抜きにして、儒教は存在し得ないと云って過言ではない。儒教こそ葬儀を本分としている。そして、この葬儀を通して、儒教は宗教へと一直線につながっているのである。」

と述べ、「儒教こそ実は死と深く結び付いた宗教なのである。」(前掲書P6)と主張されています。

私も加地伸行氏と同じく、「儒教こそ葬儀を本分としているものであり、いわゆる道徳は儒教の宗教性へ導き入れるためにこそある。」と思います。そして仏教が法を広めるために儒教儀式を取り入れたのは、儒教の宗教性をあなどっていたもので、結果的に儒教化されたしまった。ということを目指したいのです。

仏教とは生の輝きによって死を乗り越える思想であり、自由でありながら個人主義の弊害(他者への無関心など)に陥らない生き様の拠り所となるものです。

親鸞は弟子が死んだとき、死んだ人の周辺に手紙を書き、いまはにいたるその弟子の信心や念仏のありようを事細かに質問し、見事に念仏者の人生を貫いたことを知ると深くいたみつつ慶び、葬儀への言及など少しもなく、残されたものの念仏相続のありようにこそそこを尽くして書いています。

その文言の中からは深く自己内省するもの同志の痛みと血潮の共有とでも言いたくなるようなあたたい生き生き・死に様がうかがえます。

このように仏教とは修行という営みや信心という生き方によって、生を輝かせ、死を問題とする必要がなくなる宗教と言えます。

一方、儒教は先祖につかえる心を天や理につかえる道として重んじ、その道によって生を価値づける思想であり、加地氏は「死と深く結び付いた」と表現しておられますが、「死の『儀礼』と深くむすびついた」宗教と云うべきだと思います。

そのため、葬儀儀礼には常に宗教としての儒教化の危険がひそんでいると考えられ、具体的に言えば、肉親を悼む心情が儀式によって先祖につかえるものになりかえられ、祖先の霊に孝養を尽くしていくことにより、祖先：祖父母…：父母…：自己…：子…：孫…：子孫という時間的なタテのながれによって自己を位置づけていくものになります。

ですからおのずと葬儀の際には近親者の順や家柄や長幼が問題になり、故人生前の交誼よりも重んじられているでしょう。

生涯を故人と共に歩み、最も故人に尽くした人よりも、ただ生まれた順番が故人に近いだけで上座に座り、葬儀やその後の行事も、遺産も仕切っていくような人もしばしば見掛けます。人間の気持ちよりも、さらには死者本人の気持ちよりも、順番が優先されている実態は、宗教としての儒教の本質を現実に見せ付けているものと言え

ます。

(2) 加地伸行氏の儒教復興説への批判——本レポートの意図

このように葬儀儀礼はあらがひないで私たちを縛り付け、儒教の体制の中に組み込みます。宗教としての儒教の特色は個々の人間の意思を無機化し、秩序順番の中に入れ込み、支配体制を永続化させるものと言うべきでしょう。

私はそのような宗教思想を「儒教的支配思想」と呼びたいと思います。そしていかなる宗教や思想においても、秩序の構築や維持・儀式などにあつては、よほど用心しなければ「儒教的支配思想」に帰依させられてしまい、人間性や宗教的境地を失ってしまうことを告発したいと思えます。

誤解が無いように言うのですが、私は秩序や儀式はある程度必要なものと思っています。しかし、人間性や意思の自由などがそれによって侵され、秩序順番に心まで組み込まれていくことが気を付けて除かれていかなければならないと思うのです。葬儀にあつても、友達が友達

を送るような葬儀や、みなが心をひとつにして故人を送っている葬儀に会うことがあります。そのような時は死者が先祖扱いされていませんし、暖かい気持ちで儀式をすごします。むしろ「儒教的支配思想」に組み込まれていけないための儀式こそ大切なものだと思っています。

加地氏は儒教の宗教性を明らかにし、従来現実主義・倫理道徳と思われていた儒教を、むしろ「死ならびに死後を説明する」宗教であると指摘され、その宗教性こそ儒教の本来であり、むしろ中国・日本の仏教は（とくに現実面において）その影響下にあると指摘されており、その点では私はまったく同感です。しかし加地氏はそのことを肯定的にとらえておられ、その立場から儒教の復興や儒教的仏教の興隆を唱えておられます。そこが私の強く反発しているところであり、きわめて危険な考え方と思うところです。

加地氏は家族のきずなが崩壊し、血縁などによる共同体が失われていく現状を嘆かれ、その立場から宗教としての儒教の復興を唱えておられます。このような考え方は加地氏一人ではありません。儒教を従来通り倫理道徳の教えとして理解しておられる多くの人も同種の考え方をしておられると思います。

私が危険と考えるのは、人間のきずなを安易にタテ形の家族主義としてとらえ、そのきずなが「本来人間に与えられている正しい在り方」であると無前提に考えられている点であり、その延長として秩序維持がおかれ、それが天地自然の道であるように思われている点です。

たとえば親子関係にあつて、相互に自立した別な人格という認識やその上での葛藤と理解といった過程を踏み、より深いきずなを共に造っていくようなものではなく、親から子へという不可逆の時間的タテの流れの中でとらえられ、それが儀礼などによって情緒的に刷り込まれると、親は神格的先祖の立場になってしまいます。つまり時間的タテの流れの不可逆性が先祖化した親社会の絶対性を支え、その絶対性はしばしば現実の人間の営みを越えた大きさを語られます。

そのような心情は差別社会の構築や過去賛美の温床にきわめてなりやすいものです。支配主義的政治家が家族性にこだわり、過去を賛美し続けていますが、「儒教的支配思想」がその政治家をささえる人々の精神風土を作り出しているように感じます。

後述しますが私は人と人とのきずなとは安易に与えら

れるものではなく、相互の葛藤を通してそのつど新たに深く相互理解が得られていく努力の過程そのものであり、だからとても尊いものだと思います。

私が「儒教的支配思想」と呼ぶものは単に儒教のみを言うのではなく、無批判に「和」を重んじ、相互の葛藤と理解を避けさせ、儀礼によって秩序体制の中に情緒的に組み込んでいく思想や心情をいいます。それは差別性や独善性の強い固定化した社会をつくりだすと言えるでしょう。

本レポートで私は「儒教的支配思想」こそ現代の日本を覆う「生きている支配宗教」であることを示し、それが天皇制・官僚の腐敗・覇権主義・差別問題などの非人権的営みに影響を及ぼしていることを指摘し、さらに僧侶としての私自身の問題として、浄土真宗もまた「外面に念仏をとさえ、内に外道を本とする」ような姿に落ち込んでいくという認識から、それが歴史的にどう形成されてきたかを考えたいと思います。

問題の広さ・および筆者の力量から、文献学的資料提示・理論的証明は出来ませんので、もっぱら取材と感想を語ったレポートとして提出したいと思います。

## 第一編

### 現代と儒教的支配思想の概要（特に礼制に関して）

儒教に関する研究は、枚挙にいとまがなく、また実際の孔子そのものの思想解明も、学者によって様々であり、今日とてもまとめることは出来ない為に、ここでは一般論として述べたいと思います。

孔子は周の靈王二十一年（紀元前五五二年）魯国の昌平郷に生まれました。父は叔梁紇という人で孔子三歳の頃に死んでいます。魯は周王家の同族国家で、王家の藩ペイとして最も有力な国でしたが、孔子出生の頃には衰退し周辺諸国に併合されようとしていました。孔子は幼時より王家衰微の危機感の中で育っていたといわれます。また幼時より葬式儀礼を好み、まねごとをして遊んでいたと言われます。十五にして学問を志し、官吏としての道を歩みましたが、魯の昭公二十年（五五二）周都におもむき、主として礼法を学びました。その後各国を歴訪しつつ国制に参与することを望みましたが、戦乱の時代であり、孔子の主張である徳治主義は即効性がなく、ついに司官をあきらめ、門人の育成と著書の執筆に専念して生涯を終えました。

孔子が主として研究したものは、「詩」「書」「礼」

「楽」であったと言われ、国制に対しては、徳治主義による民心の安定を本とし、具体的には礼制による身分秩序の構築をはかったと言われます。『論語』よりその点を見たいと思います。

①「有子が曰く、其の人となりや、孝弟にして上を犯すことを好むものは鮮し。上を犯すことを好まずして乱を作すことを好む者は、未だこれ有らざるなり」(有子がいわれた、その人柄が孝行弟順でありながら、目上にさからうことを好むようなものはほとんど無い。目上にさからうことを好まないのに、乱れを起こすことを好むようなものはめったにない。)

②「曾子の曰く 終わりを慎み遠きを追えば、民の徳、厚きに帰す」(上に立つものが)親を手厚く葬り祖先をお祭りしていけば、人民の徳も「それに感化されて」厚くなるだろう)

③「有子が曰く 礼の用は和を貴しとなす。先王の道も斯れを美となす。小大これに由るも行なわれざる所あり。和を知りて和すれども礼を以てこれを節せざれば亦た行なわるべからず」(有子がいわれた礼のはたらきとしては調和が良いのである。むかしの聖王の道もそれでこそ立派であった。「しかし」小

事も大事もそれ(調和)に依りながらうまく行かないこともある。調和を知って調和していても礼でそこに折りめをつけるのでなければ、やはりうまくいかないものだ。)

④「子の曰く これを道びくに政を以てし、これを斉うるに刑を以てすれば、民免れて恥ずること無し。これを道びくに徳を以てし、これを斉うるに礼を以てすれば、恥じありて且つ格し」(先生がいわれた「法政禁令などの小手先の」政治で導き、刑罰で統制していくならば、人民は法をすりぬけて恥ずかしいとも思わないが、道徳で導き、礼で統制していくなら、道徳的な羞恥心をもってそのうえに正しくなる)

以上の四例は直裁に孔子の政治思想が理解できるものとして出しました。先述した「徳治と礼制」が一眼で了解できるものが④の例と言えましょう。その礼制の必要性が③の礼で説かれており、「徳治」の様態が②の例で示され、「徳治」の効果が①の例で明確化されています。抽出した四例だけでも次のことが理解されるでしょう。

①孝行悌順などの徳目を徹底させれば、自づから「上」の地位は安泰となる。

②その徹底はたとえば「上」自らが葬儀を重んじ、範

を足れることにより、民衆をして恥じしめて帰せしめる方法がよい。

③ そのようにして上下の秩序を整えても儀礼を欠けば、「上下」の折り目は失われる。

④ このように徳を以て民を導き、礼で統制していくならば、王朝の寿命は長久となり、法で縛り、刑でおびやかすよりもはるかに効果的である。

いささか勝手な結び方ですが、『論語』は常に自由に引かれておりますし、それ以上に、『論語』全体が差別性や出世主義・統治の便法で満ちあふれており、前述の結論はどこを切っても容易に導き出せるものです。

孔子の思想はその没後弟子達によって東アジア全土に伝派して行きましたが、子遊や子夏などの学派は、形式儀礼と実質政務に重きを置き、曾子に始まり孟子で大成された学派は内面の「忠」・「恕」・「誠」・「信」の徳目を重視しました。

私は儒教的支配思想の真のおそろしさは、この徳治と礼制という二本柱にあると思います。徳治とは「五常や八徳などと呼ばれるように「仁義礼智忠信高悌」などの人間の内面的徳目をもって支配統治の手段とする方法で、一方、礼制は、儀式や作法や外面的位格をもって秩序を

構造維持していく方法であると言えるでしょう。例えば、『十七条憲法』で「和を以て貴としと為す」とは徳治の眼目「八色の姓」で、官位を一目で分かるようにするのは礼制の統治方法と言えましょう。その際、和を乱すものは排除されますし、黙の眼にも官位が分かれば、一つでも上の官位を目指すでしょう。一方、官位を上ろうとすれば、和を乱しかねず、和に従えば昇階は遅れてしまいますから、どうしてもお互いが疑心暗鬼の目で見ざるを得ず、結果的には分割統治の実をあげることが出来、常に支配者は安泰です。「和」のみであれば下層民がまとまって反乱を起こしかねませんが、儀礼や位標で差をつければ、必ず寝返りが出来ますから反乱は成功しません。先にあげた③の学而篇第十二を太子は実に忠実に実現していたことが理解できます。わが国でも、飛鳥から平安時代にかけて、王族同士の争いを除き、下からの反乱は起こっていません。蘇我氏・橘諸兄・道鏡・菅原道真など、異例の出世をした者は皆密告によって悉く滅ぼされています。

さらに徳と礼との二本柱のおそろしさは、徳目や職分に励めば励む程、支配者にとって有利な世ができることは言うまでもありませんが、それが墮落した時は、すべてが建前となり（誰も内面は判断できませんから）残る



のは儀礼・儀式の政体が残ります。建前社会では社会改善も建前となりますので、支配構造につき崩すような反乱は起こし得ず、礼式上の支配者の特権は保有されます。つまり、徳を肯定すれば儒教そのものとして支配者へ尽くすものとなり、徳を行わないようにしても礼制統治者の地位は揺るがない仕掛けです。単に道徳の徳目が儒教の面目ではなく、そこに礼制を組み込むことによって徳を否定しても肯定しても既得支配者は安泰となるという恐るべき支配思想が儒教の真の姿だと思えます。

このことに関して面白い逸話があります。秦始皇帝は有名な梵書抗儒で悪逆の皇帝の代名詞にされていますが、それは後代の儒者の妄言であり、儒者を否定し、法家や道家を重んじました。その統治機構は法家の韓非子や尉繚子に学び李斯を登用し、現代から見ても勝れたものと言われています。しかし、二代目皇帝になり、もろくも崩壊しました。その理由は様々に言われていますが、安能務氏が次のように指摘しています。

「法家思想では、王と法とが対立し、結局王が法に耐えられず、王自ら法を損ねて崩壊する。」(『中華帝国史』  
取意筆者)

傾聴に価するものと思えます。また、陣舜臣氏は「秦を

ほろぼしたのは、実は嚴罰を伴う法律至上主義であった」「秦は法によって興り、法によって滅びた」と指摘され、皇帝絶対制の元での法治主義が秦の興隆の元となり、また滅亡の原因となったと指摘されています。

始皇帝のあと、中国を統治した漢の高祖劉邦は法家の名臣帳良を重んじ、儒者の帽子に放尿するほど嫌っていたのですが、儒徒叔孫通が劉封の許しを得て、朝賀の儀式を宮殿で行ったところ、劉封は「吾、迺今日、皇帝たるの貴きを知れり」と満足し、以後漢の国教となりました。

この時、叔孫通が語った言葉が、儒教の本質を語っていますので紹介します。

「夫れ儒は与に進取し難けれど、与に守成すべし。」(進取の時代には儒生とは仕事を共にできないが、守成の時には共に仕事をする事ができる。)

このように、儒教は徳目ばかりが有名ですが、礼制こそ重要であり、その礼制は儀礼・作法のみならず、位格や標章などの位分けを重視しますから、官僚の出世意欲をあまり、ひいては出世至上主義となり、必ず形式建前型の官僚を生み出します。

一方徳目重視者は常に少数派ですが、他を批判する時、

内面の徳目を重視しますから、おのずと社会構造自体への批判になりえず、個人攻撃に終止してしまえますし、また他者や支配者からの内面への批判や統制には極めてもろく、建前といえど徳目を挙げて言われれば引かざるを得ません。

このように儒教は叔孫通の言う通り「守成」の大宗教ということができるでしょう。そのために、漢・唐・宋・明・清と言った儒教を中心とした国は数百年の寿命と強大な支配力をもち得たのに対し、先述の法家の秦をはじめ、仏教や道教の盛んだった魏晋南北朝諸国やモンゴル帝国などは支配力も寿命も小さいものでした。また儒教帝国が滅びるときは必ず儒教徒以外の者の反乱（黄巾の乱や太平天国の乱など）が元となり、現実法家的人物によって篡奪されるのを常とし、（曹氏・司馬氏など）さもなければ外民族による崩壊（唐・宋・明）でした。わが国でも儒教的王朝（飛鳥〜平安期の古代天皇家・徳川幕藩体制）の支配力と統治の長大さに比べ、平安後期から桃山にかけての動乱時代は極めて短小な王朝が続き、一方仏教や民間宗教はむしろその時代が盛んでした。

儒教を「徳」の教えと思えば、古代天皇家はむしろ仏教・道教・神道の国に見えますし部分的には私も肯定できるのですが、ここまで申し上げたように、儒教的支配

思想は、支配者が臣民を内面と外政によって分裂統治する手段であり、支配者が何に帰依し何を拝もうと関係ないので。孔子も祖霊や天地に対し深く威儀を整えることを勧めていることは先述しました。事実として聖徳太子は仏教や道教を重んじつつ現実政治は極めて孔子的でしたし、律令体制は唐制をまねたもの、平安初期には『貞観政要』などが盛んに読まれました。そしてそれらわが国にもたらしたのは他ならぬ南都北嶺の僧たちでした。そして遣唐使が排され、国風文化が起こり、儒教的色彩がまったく喪失されて行くと同時に、地方勢力が台頭し、武士団による王讃称が起こっています（平将門・藤原純友）。少なくとも、古代天皇家は極めて巧みに血統という支配意識を温存し、明確な意思で仏教僧や五教博士に儒教礼法を学び、徳目の名を日本流に変形することで儀礼による支配体制をゆるぎないものとしたと言えると思います。

以上まことに荒々しい論ですが、徳治と礼制という儒教的支配思想の一端はご説明できたと思います。さらに実際のな怖ろしさは、儒教徳目にもあるのですが、それは次節でお話します。

特に徳治に關して

さて前節では「徳治と礼制」という儒教の本質をあげ、その問題点を特に見失なわれがちな「礼制」を中心に歴史的に申し上げました。本節では「徳治」の問題を中心にお話ししながら、現代に脈打つ儒教的支配思想を明らかにしていきたいと思ひます。

ここまでに掲げた儒教の徳目をふり帰りますと、「仁義礼智信」というのは「五常」といわれ、覚如上人の『改邪鈔』に世法として出てくるため、真宗の問題を論ずるために出しました。「仁義礼智忠信孝悌」というのは、「八徳」といわれ、曲亭馬琴の『南総里見八犬伝』でよく知られ、最もポピュラーな教え方です。「恕忠誠信」というのは曾子が重んじたとされ、徳目重視派の元祖である意味で出し、「和」というのは『論語』学而篇の十二に出てくる言葉で、そこでも「礼」と合わせて出されていたように、太子がいかに正確に『論語』を理解して実行していたかを示すために出しました。

『論語』に出てくる徳目はこれだけではありません。「敬」「正」「節」「謹」「善」「恭」「儉」「讓」「貞」など無数の徳目があり、全編がみな勝れた徳目に満ちており、私自身「こうあらねば」と思ふことばかりです。しかし、今申し上げたことそれ自身が、儒教の恐ろしさなのです。

儒教で語られる徳目は、「忠」や「貞」などのように現代では肯定できないものもありますが、「仁」いつくしむ」「義」筋を通す」「礼」折り目をつけうやまう」「智」深く理解し実現する」「信」信頼し合う」「貞」ひかえる」更に「恕」おもひやる」「誠」誠実にする」「正しくする」「敬う」「節義を守る」「謹む」「善たる」「恭しくする」「儉しくする」「讓る」など、一個の人間としての素直で健全な生き方を説き示していますから、良心に照らしてうなずけるものが多く、容易には問題点が見えません。そこでまず、人間関係の中での徳目のあり方からお話したいと思ひます。

儒教徳目は、たとえば友情のような対等な関係にあるとき、お互い同士が自然に「いつくしみ合い」「筋を通し合い」「うやまい合い」「理解し合い」「信頼し合い」「お互いを立てあ」う関係が起こるでしょう。徳目を聞くととき、私たちはこの主の対等関係を前提において理解しますから、「いいことだ」とうなずけるのです。しかしそれが自戒だけならばいいのですが、他者存在が念頭に置かれた途端に、関係に格差をつける役割を果たすのです。

たとえば心で相手を信じるのはいいのですが、口に

「君を信じている」といえば、そこに関係性が生じます。つまり

「自分は君を信じる」⇓「裏切るな」

「自分は君を信じる」⇓「君も自分を信じよ」

このように相互間での関係が言葉を出す以前と変化し、「抑圧」「強迫」「請求」などに強い力を発揮します。これは非儒教的徳目「根性」などには生じません。「君は根性がある」という場合、相互の関係性は言葉によって変化しないと思います。このことから言うことはできません。

A 「儒教の徳目は、自己の内面に限定して用いるべきで、言説に表れたときには、必ず相手を束縛するはたらきをもつ。」

たとえば「あなたは謹み深い」と口外したとき、相手は粗野にできるでしょうか。きつと謙遜するでしょう。徳目が口外されるとき、相手は必ずそれによって縛られます。反することができなくなるのです。

このことは、不徳の言葉を列挙すれば、もっと分かります。

「不仁」⇓「卑劣」「卑しい」「あさましい」

「不義」⇓「奸佞」「さもしい」「ねじくれている」

「無礼」⇓「粗野」「品がない」「ごろつき」

「無智」⇓「愚劣」「くだらない」

「不信」⇓「狡猾」「ひきょう」「ずるがしこい」

「不悛」⇓「不遜」「生意気」「でしゃばり」

この当てはめは、『論語』をもとにしつつ、筆者が行ったので、適当でないかもしれませんが、読むに耐えない言葉ばかりになります。それだけに、「徳目」の言葉はそれに反することを許さない力が強いと思われれます。逆に人をいじめ、蹴落とすのには最も有効です。

「部落ばかり『えこひいき』しやがって、大体あいつらは『ごろつき』の子孫だから、『根性がねじくれている。』あんたも『くだらん』連中の仲間か、世の中しらんもんが『でしゃばる』とロクなことはないぞ。」

これは実際に私が耳にした言葉です。そして必ずこう言います。「あいつらに『近寄るな』これは「和」の強制でしょう。

この例から考えても儒教は間違いないく生きています。実際に力を持ち、私たちの生活の中に住み着いています。教団がないだけで、多くの日本人が儒教に帰依していると思います。

孔子は本当に恐るべき思想家だと思います。彼は徳目や礼制をもって、人民の心を「齋るに、恥じありて且つ

格し」＝「統制するには、恥じしめて自ずから律せしめるのが最も有効」であると見抜き、どこの世界でも、その構造自体を変革させることを封じ込めてしまう「守成」の体系を完成させたと思います。

このことを整理すると、次のように言うことができますと思います。

B 「儒教的徳目の効果は、本来対等な人間関係の中で自然に出来る情を、言説にすることで、自ら上下秩序の中に組み入れてしまうものである。一方秩序構造に反した者は、「反徳」の言葉で指弾されるために、本来は他人に言われる必要の〈無い〉内面まで指弾されてしまい、いたたまれなくなる効果がある。そのため秩序が維持される力は著しく強まる。ただ、その共同体は、不満が内包されたものになりやすく、その場合自ら進んで所屬していないため、情性的・形式的なものになりやすい。」

さて、ここまでは儒教の徳目を言説にすることを批判しました。それでは徳目を自戒することに問題はまったくないのでしょうか。ここである実験をしたいと思えます。『論語』の徳目を、近い概念の『論語』にない言葉に置き換えてみましょう。すると言葉の方向が変わります。

たとえば「孝行」と言わずに「ご両親を大切に」と言え、押付けより温もりが生じます。「義理」と言わずに「曲がるな」というのも、激励の意味が入ります。「悌順」や「謹慎」と言わずに「素直に」と言えば命令から依頼に変わるでしょう。更に言えば、「仁」は「慈む」に、「智」は「覚る」に、「礼」は「尊ぶ」に、「信」は「願う」に変えてみましょう。名詞にするなら、「やさしさ」「わかり」「尊び」「願い」としてみると、みな自発的なものや自覚的なものに変化するでしょう。

このように考えみると、おぼろげながら儒教的徳目の意図が見えてくるような気がします。儒教的徳目は自覚や自覚を押しやるはたらきがあるのではないのでしょうか。こう申し上げれば、『克己』や『誠』などがあるではないか」と反論があるかもしれません。しかし「心を整える」や「まごころ」と置き換えると、不思議に言葉の圧力が変わり、上から自己への力でなく、内から外へ自覚的に出ていくものに変わりませんか。そこで「五常」に関する『論語』の説き方を見てみましょう。

「仁」(三種あり、顔淵篇に出)

(1)「子曰、克己復礼為仁 一日克己復礼 天下 帰仁 由己。」

（先生は言われた。「わが身をつつしんで礼」の規範」にたちもどるのが仁ということだ。一日でも身をつつしんで礼にたち戻れば世界中が仁になつくようになる。）

(2) 「子曰 出門如見大賓 使民如承大祭 己所不欲 勿施於人 在邦無怨 在家無怨」

（先生は言われた「家の外で「人に会うときには大切な客に合うかのようにし、人民を使うときには大切な祭りを行うかのようにし、自分の望まないことは人にも向けないようにし、国にいても怨まれることがなく、家においても怨まれることがない。」）

(3) 「子曰 仁者其言也訥」「子曰 為之難 言之得無訥乎」

（先生は言われた「仁の人はその言葉がひかえめだ。」（中略）先生は言われた「実践がむづかしい」と思えば」ものを言うこともひかえないでおれようか。「そこがたいせつなところだ」）

### 「義」

(1) 「見義不為 無勇也」

（行くべきことを前にして行わないのは臆病者である。）

(2) 「子謂子產 有君子之道四焉」「其使民也義」

（先生が子産のことをこう言われた。「君子之道を四つそなえておられた」（中略）「人民を使役するには正しいやり方ということだ。」）

(3) 「君子有勇而無義為亂 小人有勇而無義為盜」

（上に立つ者が勇敢であっても正義がないならば亂を起すし、下々のものが勇敢であっても正義がないならば盗みはたらく。）

「礼」に関しては既に述べた。

### 「智」

(1) 「務民之義 敬鬼神而遠之 可謂知矣」

（人としての正しい道をはげみ、神靈には大切にしながらも遠ざかっている、それが智といえることだ。）

(2) 顔淵篇の二十二に知に関する問答があり、長いので筆者が略述する。

（知とは人を知ること、正しい人を引き立ててよこしまな人の上に位づけると人々を正しくさせることができる。）

「信」

(1)「有子曰 信近於義 言可復也」

(有子が言われた、「信」(約束を守ること)は正義に近ければ、言葉どおり履行できる。)

(2)「子曰 人而無信 不知其可也、大車無輓 小車無軌 其何以行之哉」

(先生がいわれた「人として信義がなければうまくやって行けるはずがない。牛車に轆のはしの横木がなく、四頭だての馬車に轆のはしのくびき止めがないのでは「牛馬をつなぐこともできない」いったいどうやって動かせようか。)

このように見ていくと、私が実験的に置き換えた言葉は、「徳」の概念と似て否なるものだったことがはっきりします。

「仁」は「いつくしみ」や「思いやり」や「やさしさ」と辞書にあります、少し異なり、「身をつつしんで人になつかれるあり方」のようです。

「美」は「人のみち」には違いないのですが、「行われべき天下の大道」という感じですが、「行われ

「礼」は「調和していくための節度ある態度」というものでした。

「智」は「智慧」ではなく、「義や義の人をみぬき理解し実践する心」のようです。

「信」は「約束を守ること」ですが、人との約束以上に「天下の筋道を心得てそのような人を裏ぎらない」ような概念に思えます。

このように見ると、「徳」とは「身をつつしんで己を空しくして天下の筋道を心得て節度をもって秩序を構築していくところ」であるかのように思えてきます。私は儒教の専門ではありませんので、徳の定義は別に置いて、少なくとも「天下の秩序に帰依する」あり方であるとはいえないでしょうか。

そのように考えると、徳目の言葉が「自覚」や「自発」や「自覚」や「尊厳」といった内容と背反するのがよく分かります。『論語』を読みましたら、次々と出てきます。

「あるとき、古なじみの原壤という人がうずくまって孔子を待っていたら、孔子は『小さいときには目上にへりくだらず、大きくなっても何も世の役に立たず、年寄りまで生きて死にもしない。こんなのが人を害する賊なのだ。』と言って杖でその脛をたたいた」

「女子と小人(身分の低いもの)は養い難し、近づ

性のある言葉に置き換えて味わうべきである。」

けば不遜になり遠ざければ怨む」  
 「子いわく、民はこれに由らしむべし。これを知らしむべからず」

孔子は古代中国の人ですから、ここでは、孔子の差別性はひとまず置くとして、現在なお孔子の徳目を「いいことだ」と自戒の言葉にするのは知らず知らずのうちに「天下の秩序に帰依」させられ、人間を「天下の役に立つものとそうでないもの」に見ていく危険性はないのでしょうか。たとえば「信」は、「信義」であっても「信頼」ではないようですし、「智」は「いのちを智る」ものではなく、「天下に順ずるを知る」ものようです。

「五常」の言葉は「徳」としてみるよりも、自然な情として、個別に、かつ孔子によらずに味わっていくとき、「やさしさ」「人間性」「尊厳」「知性」「信頼」のように、なくてはならないすがたとなります。しかし、ここまで考えてきましたように、「道徳」として歩もうとすれば、「天下秩序に帰依」させられ、人間のいのちや願いがつぶされて行くように思えます。

以上のようなことから、次のことが言えると思います。  
 C 「儒教的徳目は、道徳としてこれを読めば「天下の秩序に帰依」させられる危険性がある。自戒の言葉として読むべきではなく、それを味わう際は、人間

### (3) 儒教の宗教性再考

さて、ここまで、礼制の部分と徳目の部分、また歴史的儒教と現代における儒教を合わせ見ながら、儒教的支配思想の問題点を考えてまいりました。

ここで推考をまとめたいと思います。

孔子の施術はきわめて巧みです。

1. まず人が孔子の言葉を素直に読めば、自然に「天下の大道に帰順」していくようになる。

2. 更にそれが口外されていくことで、秩序はいやおうなく安定し、反対することが許されない状況に陥る。

3. 更に儀礼・位格によって民意が分断されるため、形式主義に陥り、徳目実践者が喪失しても、既存支配者の立場は揺るがない。なぜなら徳目は五分の人間関係における信頼関係を含むため、徳目が形式主義に陥ると、民衆相互の信頼関係も崩れていくからである。

すなわち、儒教とは「仁徳と礼制によって生じる「和」による支配体制」といえましょう。その結果、斉国の景



公に孔子が答えた政治の肝要である、「君 君たり。臣 臣たり。父 父たり。子 子たり。」

と言う完璧な身分制が自然に実現されるのでしょうか。だれもが儒教徒で、かつ外民族からの刺激がなければ、おそらく千年王朝も可能ではないかと思えるほどですし、紆余曲折はありましたが、わが国の天皇家は、事実として、儀礼の主で和の国で千数百年に渡って続いている世界最長の王朝なのです。

……支配思想としての儒教の宗教性……

プロローグで私は加地氏の指摘を引きながら、儒教の宗教性についてふれました。しかし、私と加地氏とは同じく「礼」の重要性を認め、それを宗教性と考えましたが、その評価はまったく逆になっています。その理由を申し上げたいと思います。

先に申しましたように、儒教の宗教性とは儀礼によって父祖より子孫にいたるタテ型の家族性に自然に帰順させられていくというものでした。その家族性のきずなを加地氏は人間本来の自然な情として大切にされているように思います。しかし、第一節の「礼制」を論じてきた

所での孔子の言動を読み、第二節で「徳目」の言葉がもつ秩序構築への方向性を合わせ考えると、孔子は家族性のきずなを高めるために儀礼を重視したのではなく、あくまで支配秩序構築のために意図的に儀礼を重視したと思います。それは孝と礼との関係から伺うことができます。

「生けるには、これにつかうる礼をもってし、死すればこれを葬うるに礼をもってし、これを祭るに礼をもってす。」

（「親が」生きていたるときには礼のきまりによってお仕えし、なくなったら礼のきまりによって葬り、礼のきまりによってお祭りする「それが孝である」）

「三年、父の道を改むることのなきを孝というべし」  
 （「父が死んで」三年のあいだ、父のやりかたを「まちがっていても」変えないのが孝というものだ）

「父母にはただその疾いを憂わしめよ」  
 （父母にはただ「子供である自分の」健康だけを心配させよ「他に心配をかけるな、それが孝というものだ」）

これらの言葉のいずれを見ても、孝よりも礼が重んじられていきます。親子の愛情的きずなは薄められ、相互の理解は軽んじられ、礼による敬いが強調されているのが理解できます。プロローグで私は、「親が神格的先祖になる」と申しましたが、孔子の意図した親子関係は家族愛を重視したものでなく、礼に順じていくものであったことは明白であり、愛情までも礼によって変えられて上から下へのタテ型の関係になっているのが読み取れます。

このようなことから私は、孔子の宗教性は、家族性の発展したのではなく、家族愛をタテ型の家族性に変化させていくものだと思います。そのタテ型の理想が「君、君たり。臣、臣たり。父、父たり。子、子たり」というものであり、君主が率先して模範となり国民を「恥じしめて」帰順させていき、「上を犯す」ことの無いよう調和させていくものであることは申しました。そしてその「恥じしめて自ら帰順させていく」ための実践論が徳目のいちづけであります。

このように、一人一人の人々の感情を支配体制に調和させていくもの、それが儒教の宗教性であり、かつて魯迅が「馬々虎々（マーマーフーフー）「欺瞞を含む人間と

してのいい加減さ」といい、中国人民の解放の敵と見なした体質の形成に一定の役割をはたしていたと思います。

現代の日本にあっても、「先例主義（過去や先輩への無批判など）」「形式主義」「他人への無関心」などの病根は深く、差別からの解放や反戦に批判的な人やHIV問題などに典型的に見られるものです。それが私が儒教の支配思想としての宗教性を問題視し、告発する所以です。

#### 第一編補論……道教に関して

老子や荘子に代表される道教は一般にアナキズムに似たものとして考えられていますし、その意味から反儒教的なものといわれています。事実『史記』には「荘子の学は老子に基づき、孔子の徒をそしる」（老荘申韓列伝）とありますし、古くから反儒教的なものといわれていたと思います。

そしてその思想は極めて玄妙でとらえどころがなく、少なくとも秩序を重んじたり、支配的倫理規範を作っていくものではなく、むしろそのような在り方を愚かしい

ものと冷笑しています。人為をさげすみ無為自然を重んずるそのような思想は現代にあってもきわめて魅力的です。しかし、支配者に対して有利な思想である点において、私は儒教と同様なものだと思いますし、知性や感性がとぎすまされるアナキズムとは少し異なり、功利主義や神秘主義で現状が肯定されるような雑然とした退廃性をもっていると感じます。

道教の大きな特徴は、現実の軽視です。現実世界は深遠な宇宙の本源の影にすぎず、人為的行為や思考は影を实体を見誤るような愚かしいことであり、目に見えない本当の世界にこそ真実がある。それは言葉で語ることもできない。そして人間は本性として宇宙の本源をみな有しており、「無為」「無所謂」の生活こそ「道」である。というものです。

ここでは道教の思想を細かく論じることはできませんが、私は人間の行為を軽んじ、現実とは別な世界がありそれが本来平等に個々の人に隠されてもたれており、人為を否定してその世界に帰一するという点でインドのカースト制度を実現したブラフマニズム（バラモン教）に酷似した悪平等思想であると思います。

釈迦は行為性をきわめて重視し、行為によってブラフ

マニズムから解放されることを説きました。それはブラフマニズムが神のものと平等性をいい、現実の不平等を甘受し、神意に準ずることによって来世に平等な世界に転生することをすすめるのたいして、「現実の行為こそその人間の正体であり、ほかにその人間の本体はない。尊い人は行いが尊いのであり生れによって尊卑を決め付けることは邪な考えである。行いの自己中心性を深く見詰めることで現実の束縛から解脱し合わなければならない。」と説いたものだと思います。

中宮寺所蔵の「天寿国繡帳」に見られるように、道教もブラフマニズム同様の天界思想を発展させ、さまざまな天人や仙人の物語を信仰する宗教になりました。その宗教は現実を批判して笑うことはあってもよりよく変えていく力にはならないものです。現実や行為を軽んじて、別な世界を夢想させていくことで圧政に苦しむ人々をばげました側面は大きいと思いますが、魯迅が闘った「悪霊」的体質の形成に儒教とは別な形で大きな役割をはたしたと思います。

その意味から私は道教も儒教的支配思想の一翼であると考えています。

## 第二編

## 浄土真宗と儒教的支配思想

さて、ここまで儒教的支配思想を概観してきました。

ここでは私自身の問題として浄土真宗において、その思想がどう取り扱われているかをうかがい、問題点をさぐりたいと思います。そのためには、「五常」などの儒教的思想（先述したように「老荘」の文言といえど、支配思想として同趣旨の場合は同一視して見ます。）と権力との関係に注意をしながら、親鸞聖人、覚如上人から文言に触れてみたいと思います。

## 1. 親鸞聖人と儒教的支配思想

## 一、「化身土文類後序」をもとに

『教行信証』、「化身土文類 後序」に、

「しかるに諸寺の釈門、教に昏くして真化の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷ひて邪正の道路をわきまふることなし。ここをもって興福寺の学徒、太上天皇（後鳥羽の院と号す、諱尊成）今上（土御門の院と号す、諱為仁）聖曆承元丁卯の歳、仲春上旬の候に奏達す。主上臣下、法に背き義に違し、忿を成し怨みを結ぶ」

とあり、親鸞聖人が儒教を「邪教」と見られていたことは、よく知られていますが、その前後をよく読んでみると、次のことに気づかされます。

①前引文のように、聖道門の諸寺の釈門＝自力の諸宗派Ⅱが、「化の教え」とされているのに比して、「邪」というのはきわめて強い否定表現である。

②「化身土文類」で、「邪偽」と言われているものは、「天神に帰依する」「鬼神を祠る」「吉良日を視る」「星を占う」「悪を行う」「煩惱を増長する」「仏を壊す」「魔民や妖邪を善知識として愛欲邪見に落ちる」「福を求め長生をねがう」「いけにえをささげて祈禱する」「衆生を殺す」「禍をもとめる」「呪う」「毒薬を用いる」「火神をまつる」「いたずらに苦行する」「魔につかえる」などが、儒教や老荘と共に挙げられているが、「後序」にあつては「儒」が代表として語られている。

③そして素直に文を読めば、「化」の「釈門」が「興福寺の学徒」に、「邪」の「儒林」が「太上天皇・今上」に当たるのは明白であり、まさしく「儒林・釈門」が「主上臣下」に訳されるところ、きわめて具体的にそれが「支配思想」であることを――  
《単なる世間の迷妄としてでなく》―― 親鸞聖人が

認識しておられたことをうかがうことができる。

## 二、『弁正論』引文をめぐって

以上のような親鸞聖人における儒教的支配思想に対するお立場は、同じ「化身土文類 外教釈」における『弁正論』の引用文を読めば、更に明らかになります。

『弁正論』は、儒教・道教からの仏教批判に対して法琳が返答したもので、そこでは儒教と及び道教を明解に批判しており、なかでも儒教や道教からの次のような仏教批判

「釈教（仏教）は義をすて、親をすて、仁ならず孝ならず。闍王（アジャセ）父を殺せる、翻じて（心をひるがえし）仏法に帰したから」とがなしと説く。調達（ダイバダッタ）兄を射て罪を得ることを聞くことなし。」

すなわち、仏教とは不義不孝不仁の教えである、との批判に対し、法琳は、

「義・礼・忠・孝の教えの意味は、民ではなく君主が、賢明な君主になる道であり、その上で仁を世界に与えることが聖王の巨孝である」

「仏教はすべての衆生を自分の肉親とひとしくする

おしえであり、この世の栄達を捨てて出家するのは生きとし生けるものをおのれの親に等しくするためである。そしてあまねく正しき心を行じて、あまねく親しき志を等しくして、執着のないさとりをとうとぶ。」

「儒教徒は、恩や愛を貴ぶ一方で親不幸をきらう。自分の親だけにこだわり、平等を忘れて感う。だから勢力を得ようと争って結果的に肉親を死に至らしめてしまう。」

といい、真の王道は君主が万民を父や君として尽くすことにこそあり、仏教こそ無差別平等を実現して「たがいに父子たり」という王なき王道を歩む道であるといっています。

更に法琳は、

「元虚冲一の旨、黄・老その談を盛りにす。詩書礼楽の文、周・孔その教を隆くす。」

と、道教・儒教をまとめ、

「三畏（儒教のいう、君子の畏るべき三つの事柄）五常は人・天の由漸とす。けだし冥を仏理にかなう。」

と語り、儒教のいう「三畏」や「五常」は人間界や天界に生ずる由来にすぎず、生死出離の至極の道は仏教以外にない、と説く。拙文の主旨からここでは儒教の「礼楽」の法や、「五常」への言及が、すでに『教行信証』に引用文としてあり、しかも批判されている点を指摘しておきたいと思えます。

そして法琳は

「老子・周公・孔子等、これ如来の弟子として(教)化をなすといえども、すでに邪なり。(中略)公卿・百官・候王・宗室、よろしく儀を反し(邪偽をひるがえし)真につき、邪をすて正に入るべし。」

と、「至上・臣下」こそ「儒教邪偽」をすて、仏道に入るべしとすすめる一方、

「もし外道につかえて心重く、仏法は心軽し、これすなわち邪見なり。」

と警戒し、外教を重んじ仏法を軽んずる仏弟子は邪見であるといましめており、『教行信証』における法琳の『弁正論』の引用は、そこで終わっています。

### 三、聖人における儒教的支配思想への立場

親鸞聖人が『教行信証』「化身土文類」にこの『弁正論』を長々と引用されておられる意趣から、私は次のよ

うなことを思います。

A. 聖人は、道教なども含めた儒教的支配思想をきわめて正確に認識しておられ、しかもそれに対し強い批判を持っておられた。そしてそれは「化身土文類後序」の「洛都の儒林=太上天皇・今上」を直に指らしておられるものである。

B. 一方、その批判精神と同一に、『弁正論』に説くように、支配権力者こそ仏道に帰すべしとの念いは聖人の生涯を貫いて不変のものであり、帰せよの念いだけでなく、「帰せしむべし」と踏み込んでおられる。

C. また更に、『弁正論』が警戒しているように、自己の内心において「外教を重んじ、仏道を軽んずる」ありさまを、きびしく厭っておられた。

このうち、Aの例としては、『親鸞聖人御消息』の二七に、

「詮ずるところは、そらごとを申し、ひがごとをこととにふれて、念仏の人々に仰せつけられて、念仏をとどめんとするところの領家・地頭・名主の御はからひどもの候ふらんこと、よくよくやうあるべきこ

となり。(中略)この世のならひにて念仏をさまたげんひとは、そのところの領家・地頭・名主のやうあることにてこそは候はらめ、とかくもうすべきにあらず。」

とあるのを挙げるができるでしょう。虚偽の言をなしつつ念仏を弾圧する為政者の非法を隠すことなく、冷静に指弾しておられ、聖人が具体的に支配権力として批判的に見る事ができておられたことの証拠と言えると思います。また同時に、「儒教」や「五常」と言われずに、「この世のならひにて」領家・地頭・名主のやうあること」と直接的な表現をされていることも目を引きます。既に申し上げたように、儒教は、具体的感情を儒教的抽象言辞に置き換えることで煙幕を貼ると同時に徳目に縛りつける力を持ちます。親鸞聖人は、『弁正論』の引用文以外には、儒教の言葉を支配権力にあてて使われることはありませんでした。「儒」という言葉すら「洛都の儒林」の二例だけです。それも具体的に「太上天皇・今上」を指してのことであり、聖人は常に具体的な言葉を使われ、いわば「儒教語」を王法世法に対して用いられてきました。きわめて深い儒教理解と一貫された警戒感をうかがうことができると思います。

一方、Bに関する例はきわめて多くあります。前述の『御消息』の二十七では、続けて、

「念仏せんひとびとは、かのさまたげをなさんひとおばあわれみをなし、不便におもつて、念仏をもねんごろに申して、」

と語られ、「彼らをこそ帰せしむべし」とのお立場をはっきり述べられてあります。

また、『御消息』の二十五は、かつて戦争協力のための根拠とされた文ですが、くわしく読めば、鎌倉での念仏訴訟のできごとから、念仏が非難される中で、

「念仏をとどめられ候らひしが、世に曲事のおこり候ひしかば、それにつけても念仏をふかくたのみで、世のいのりに、こころをいれて、(中略)わが御身の料はおぼしめさずとも、朝家の御ため国民のために念仏を申しあわせたまい候はば、めでたう候ふべし」

と語られ、念仏をそしめる人こそ、帰せしむべきであることを「世のいのり」「朝家の……」と示されたのである。このことは、『御消息』の四十三に

「念仏そしらんひとびと、この世、のちの世までのことを、いのりあわせたまうべく候ふ。(中略)ただひがうたる世のひとびとをいのり、弥陀の御ちかひにいれとおぼしめしあはば、」

と述べられたことからあきらかです。

また、『現世利益和讃』でも、「天神・地祇」をはじめ、一切は南無阿弥陀仏に帰していくべきであることをうたわれてありますし、聖人の文言ではありませんが、『御伝鈔』の第三段・第四段・第五段も、山伏の弁円やおおぶの平太郎などの故事は、「天神・地祇」も念仏に帰すべしとの聖人の態度を表すものとして深くうなづけるものと思います。いずれも『弁正論』の語るように、

「支配者こそ、儒者こそ仏道に帰せしめよ、たがいに父子たる道、生きとし生けるものを肉親と見る道こそ本道であり、それこそ仏道である」

との立場で一貫しておられるように思えます。

なお、先に親鸞聖人において、王法世法に対して「儒教語」を用いられなかったと申しましたが、例外として、次の三例があります。

『高僧和讃』における「曇鸞讃」での魏王への尊敬心、同じく「源空讃」での後高倉院への尊敬心、及び『皇太子聖徳奉讃』での聖徳太子への尊敬心です。これらはいずれも「儒教語」は使われていませんが、王侯への尊敬的な態度とも受け取れるかもしれません。しかし、前二例は、「源空讃」に、

「承久の太上法王（後高倉院）は

本師源空を尊敬しき

釈門儒林みなともに

ひとしく真宗に悟入せり」

とあるように、「現に真宗に帰した王侯」として出されてあり、『御消息』などと同趣旨のものと云えます。なお、いま引いた御文は、前述した「儒林」の残りの一例であり、先の「儒林」を「後鳥羽・土御門」に相配する考えは、この『和讃』の「儒林」を「後高倉」とあてることができることから証明できると思えます。すし、親鸞聖人の一貫した使い方も味わえると思えます。

さて聖徳太子への親鸞聖人の尊敬心ですが、これは前二者とは別格です。太子の日本支配への儒教の需要の問題は既に指摘したところですが、親鸞聖人における太子信仰と儒教問題に関する研究は未だ充分なものを見ておらず、私もできていません。おそらく智恩院所蔵の国宝『上宮聖徳法王帝説』などを読まれたものと思えますし、そこではインドのアショーカ王に匹敵する護法王として描かれており、『聖徳奉讃』もその点を讃えておられますから、「儒教導入者」ではなく「仏法弘宣者」として太子を信仰されたと思えますが、「天皇制と仏教」



の問題の重さを考えたとき、もっと慎重で徹底した研究を親鸞聖人の太子信仰に関しては行うべきだと思います。

Cで述べた『弁正論』の厳戒は、しばしば広く『愚禿悲歎述懐和讃』に、

「浄土真宗に帰すれども

真実の信はありがたし（有ること無し）

虚化不実のわが身にて

清浄の心もさらになし 以下」

とあるように、親鸞聖人の内観としてのみ位置づけられやすいと思います。

しかし、『愚禿鈔』「下、百六十一、内外対」では冒頭から、

「内は外道 外は仏道 内は聖道 外は浄土」

と始まっているように、まず外道が第一に置かれてあります。『弁正論』では「外道を重んじる」との意図は、儒教的支配思想にありました。『愚禿鈔』でも、まず第一に「外道」としておかれたものは、儒教的支配思想と解するのが素直か、と思います。『愚禿鈔』の内外対では二十五種の内観が示されますが、「内は外道・外は仏教」で始まり、「内は自力・外は他力」で終わっている順を味わっても、「仏教者のふりをする儒教者」「他力の

ふりをする自力者」との厳しい内観が無意味な順番であろうはずはなく、「化身土文類」一巻がそこで語られていると思えます。その意味からも、儒教問題を抜きにして、親鸞聖人の内観を味わうことは、聖人の旨に反するのではないかと思いい、それを指摘したいと思います。

以上、きわめて粗雑ながら、親鸞聖人の儒教的支配思想及び権力への態度をうかがいました。それによっても聖人は、生涯『弁正論』における A・B・C の三種の態度を執持され続けたと思います。それがその後、どのように変わったのか、覚如上人より蓮如上人に到る相承の文言によって知りたいと思います。

## 2. 覚如上人と儒教的支配思想

前章でうかがったように、親鸞聖人は支配者およびその思想に対して、『弁正論』における三種の態度を終生執持され、なかんづくそれを一歩すすめて、「主上・臣下・儒林・神祇こそ念仏に帰せしめよ」と「世をいのる」地平に立たれ、また終生、支配者およびその思想に対して「儒教語」を用いられず、常に具体的問題を生の言葉で語られました。

結論を先に申し上げれば、蓮如上人に到っては、この

ようなお立場は、まったく見ることができません。私はそのことが、蓮如上人よりも現代の私たちの上で大きな問題ではないかと思えます。ここではその問題意識から、覚如上人以後の「儒教的支配思想」に対する立場を概観して、問題意識を明確にしていきたいと思えます。

### 一、覚如上人

『改邪鈔』の三に、次の文があります。

「遁世のかたちをこととし、異形をこのみ、裳無衣を着し、黒袈裟をもちゐる、しかるべからざる事。

それ出世の法においては五戒と称し、世法にありては五常となすくる仁・義・礼・智・信をまもりて、内心には他力の不思議をたもつべきよし、師資相承したてまつるところなり。しかるにいま風聞するところの異様の儀においては、『世間法をばわすれて仏法の義ばかりをさきとすべし』と云々。(中略) はなはだしかるべからず。(中略) わが大師聖人(親鸞)の御意は、かれにうしろあわせなり。つねの御自言には、『われはこれ賀古の教信沙弥(この沙弥のやう、禅林の永観の〔十囚〕にみえたり)の定なり』云々。しかれば、ことを専修念仏停廢のときの左遷の勅宣によせましまして、御位署には愚劣

の字をのせらる。これすなはち僧にあらず俗にあらざる儀を表して、教信沙弥のごとくなるべしと云々。これによりて、『たとひ牛盗人とはいはるとも、もしは善人、もしは後世者、もしは仏法者とみゆるやうに振舞ふべからず』と仰せあり。(中略) 弥陀他力の宗旨を心底にたくはえて、外相にはその徳をかくします。(後略)」

少々長い引用ですが、覚如上人の立場が明確に見ることができ、かつ後代への影響のきわめて大きい文ですので、全体を引きました。ここで問題にされていることは、当時の念仏者が時宗のようなみなりをしていることに對する戒めをいうものですが、問題はその中で、「五常」に言及され、それが真俗二諦的に説かれている点にあります。

これは私の受取りですが、この引文に見られる「わが大師聖人」以後の一節のように、覚如上人の姿勢は、親鸞聖人に言及されているところでは、『口伝鈔』とも、相当正確に親鸞聖人のお口振りを伝えておられると思えます。それは『御消息』や『恵心尼消息』とつき合わせると、よく分かると思うのですが、ここでも、親鸞聖人がつねづね、「賀古の教信沙弥のように生きる」とおっしゃっておられたことを語っています。この教信沙弥は、

平安時代前期に実在し、京都禅林寺の永観律師が伝えておられる念仏者で、兵庫県賀古郡に在し、草庵を結んで、髪も剃らず、爪をも切らず、袈裟衣をも着ず、妻帯して田畑をたがやし、人に使役されながら生涯念仏された人で、貞観七年に往生されたと伝えます。覚如上人はその親鸞聖人の御自言をもって、承元の法難勅免のおり、親鸞聖人が「愚禿」と語られたことを味わい、そのような生きざまから、親鸞聖人が「たとひ牛盗人とはいはるとも……」と『雑宝蔵教』に出ている無実の罪人が罵られている話を語っておられる文言を引いておられます。その限りにあつては、親鸞聖人の内外一致への念いを正確にありありと描き出されたものと思えますが、覚如上人が自身の言葉は、それと異なり、親鸞聖人が避けられた「五常」などの儒教語を用いられ、かつ、この親鸞聖人の旧事を、真俗二諦の根拠としておられる点、覚如上人自身の立場がはっきりとしています。

先述したように、親鸞聖人は「内外対」に見えるような厳しい内観を行われ、よく知られている「賢善精神の相」を外面に出来ることを厭っておられます。また、儒教をあくまで邪偽となされ、儒教を守ることは少しも勧めておられません。更に世の権力者に対しては、「念仏に帰すべし」との態度で一貫しておられました。

率直に申して、覚如上人は、親鸞聖人の愚禿への態度、「牛盗人」の古事を、「外相にはその徳をかくします」と「謙讓の美德」と受け取っておられたのではないのでしょうか。すでに述べてきましたように、親鸞聖人の生き様は、念仏による宗教的内観と、それによる非俗の立場であり、自己の煩惱心を隠すことを嫌われかつ、その煩惱や悪や魔に生きることが邪偽としりぞけられたものであり、覚如上人が眉をひそめられた放逸の念仏者でもありませんが、煩惱を隠しても徳がないかのように振舞う内外二諦の姿勢でもありません。先の覚如上人の一言は、後世真俗二諦として定着していく道を開いたという意味から、大変重要なものと思えますが、ただ「五常」が真俗二諦的に用いられ、かつ親鸞聖人の内観を「謙讓」的に解しておられるのみで決めつけているわけではありません。

覚如上人の伝記は『慕帰絵詞』と呼ばれ、主として上人と親交のあつた貴族が何人かで交賛して書いたもので、貴族に好かれた上人の姿を写しています。著者は第一巻が「黄門入道宋世」、第二巻が「三條垂相公忠」、第三巻が「一條前黄門實材」、第四巻も同。第五巻が「六條前黄門有光」、第六巻も同。第七巻は先記の「宋世」、第八巻が「少将爲重朝臣」、第九巻が「桓信阿闍梨」、第十巻

が「前左兵衛佐伊兼朝臣」となっており、本文内容からも、覚如上人が、本願寺興隆のかたわら、これらの貴族と北野天満宮で漢詩を吟じ（第六卷）、紀州玉津島明神に参詣して和歌を作し（第七卷）、多くの貴族と歌を交わせ、無常を歌い、老いを語っておられ、当時の中級貴族の生活をうかがえる一級資料として扱われているものであり、また、「黄門＝中納言」などに見られる通り、上人の交友関係がほぼ同階級の人で占められていたことがよく分かります。

『慕婦絵』によれば、覚如上人は「勘解由小路中納言法印宗昭」といわれ、父覚恵上人は中納言家の血筋にして、父早世のため、一門の長者日野中納言家光の子となったとあり、祖三位宗業は後鳥羽・土御門のときにかえて、

「文道抜群のほまれをほどこし、儒門絶倫の名を掲げて後鳥羽院には四儒随一たりしかば、」

と、後鳥羽上皇に讃嘆された家柄であると、中納言宋世は伝えています。承元の法難における「洛都の需林」：太上天皇・今上」こそその後鳥羽・土御門であり、それにかえた「四儒随一」の子孫であると同時代の中納言が語っているのですから、絶句する関係です。もちろん親鸞聖人の血筋ですから、遠祖日野宗光は、白河・鳥

羽のころには「大儒」で聞こえた人ですが、親鸞聖人の伝記には、『御伝鈔』ですらそのことに触れていません。私はここで両聖人の血筋を問題視されているのではなく、親鸞聖人と覚如上人における『儒』に対する伝説の相違をいっているのです。少なくとも覚如上人は「儒」を厭われた形跡はなく、むしろ

「加様に義を正しくし信を守においてはむべなれや過去に五戒をよくたもちければこそ、はたして今生に五常をかしこくはしれれとおぼゆ」

と、前左兵衛佐伊兼が讃えているのを見ても、儒教的五常を守られた極めて謹厳で柔和な人柄がうかがえ、それだけに儒仏への豊かな知識とともに、儒教に対する無防備な姿が感じられます。たとえば、入道前大納言俊光卿が、丞相を配任した祝いに、

「のぼるべき わが家 君のくらゐる山

はるのひかりの日野ぞかがやく」（第九卷）

と、日野家の栄達を喜ばれた歌など、代表的なものでしょう。賀古の教信沙弥にならわれた親鸞聖人のお姿は、この歌からは「わび」と見え、同じく牛盗人や愚禿の話は、「謙讓」に感じられたのではないかと思えます。『弁正論』の引用などは全く顧みられておられず、念仏が本道であり、一貫した儒教否定の態度もここでは味わうこ

とはできません。既に覚如上人の段階で、親鸞聖人のA・B・Cのお姿は失われてしまったと言わざるを得ませんし、その原因は意図的なものよりも、『慕婦絵』に語られるように「儒」にとりまかれた覚如上人のおいたちそのものにあつたのではないでしょうか。

再説しますが、『弁正論』の説き方は、儒教にも真実性があるというものではありません。真実の仁、本当の孝という言い方はしていますが、仁や孝の概念を儒教とは違い、仏教側に引き寄せて語っています。既に述べたように、儒教者にとっては、仁や孝の言葉は語られるだけで縛る力を持ち、概念よりもサインじみた存在です。

『弁正論』がまことに巧みなのは、儒教者が『弁正論』を読めば、「仏教こそ真の儒教である」と読め、仏教者がそれを読めば「儒教は邪偽である」と読める点であり、一種の「与奪の理論」と申せましょう。ただその欠点は儒教者をくじくことはできても、儒教者を変えることは難しい点であり、親鸞聖人は更に一步を進めて、そのような論理を用いず、具体的問題を生の言葉で論じ、しかも「相手こそ帰せしめよ」という立場に立たれました。私の力量不足で、十分に論証ができないのですが、覚如上人にあつては、最初から「親儒」の立場で親鸞聖人のお言葉に接されたのではないのでしょうか。私にはそう

思えます。そしてそれこそ現代の私たちに直結する問題だと考えているのです。

## 二 覚如上人と蓮如上人

蓮如上人が覚如上人を深く尊敬しておられたのはよく知られているところですが、ここでは覚如上人を論じるために、その影響の一端として、前章で引用した『改邪鈔』第三の文を蓮如上人がいかに用いておられるかを話したいと思います。

蓮如上人が当流の掟として種々の制戒を作されたことはよく知られています。それが多く覚如上人の『改邪鈔』第三の趣旨にのっとっているのです。蓮如上人が吉崎に移られてから丸二年たった文明五年九月の『御文章』一帖ノ九では、

「それ当流の掟をまもるといふは、わが流に伝ふるところの義をしかと内心にたくはへて、外相にそのいろをあらはさぬを、よくものにころえたる人といふなり。」

とあり、また同年十二月八日の第二帖ノ一では、

「まづ当流の掟をよくよくまもらせたまふべし、そのいはれは、あひかまへていまのごとく信心のとはりをころえたまはば、身中にふかくをさめおきて、

他宗他人に対してそのふるまいをみせずして、また信心のやうをもかたるべからず。」

とあり、その四日後の十二月二日の第二帖ノ二では、「あひかまへて他宗・他人に対してこの信心のやうを沙汰すべからず。(中略)されば聖人のいはく、『たとひ牛盗人とはいはるとも、もしは後世者、もしは善人、もしは仏法者とみゆるやうにふるまふべからず』とこそ仰せられたり。」

とあり、明確に覚如上人の文をうけておられるのがわかりますが、覚如上人とは異なり、外面に色をあらわさないことを「徳」とするのではなく、「制戒」とされ、更に「信心のやうを沙汰すべからず」と、姿や行動ではなく、信心を語るべきでないと定められた点が目を引きますが、一方、文明五年の段階では『改邪鈔』の引用も正確で、儒教への言及もありません。

ところが翌文明六年、二月十七日の第二帖ノ六では、

「その信心のほりをもって心底にをさめおきて、他宗他人に対して沙汰すべからず。(中略) つぎには守護・地頭方にむきても、われは信心をえたりといひて粗略の儀なく、いよいよ公事をまったくすべし。ことほかには王法をもっておもてとし、内心には他力の信心をふかくたくはへて、世間の仁義をもって

本とすべし。」

と、「念仏に帰せしむべし」という親鸞聖人の姿勢を完全に欠くし、一方、王法為先のみならず、「世間の仁義」として、王法と別置して五常を出してあります。

更に同年七月三日、第二帖ノ十三では、

「さらに聖人の定めましたる御意にふかくあひそむけり。そのゆえは、『すでに牛を盗みたる人とはいはるとも、当流のすがたをみゆべからず』とこそ仰せられたり。」

として、親鸞聖人の御言を変え、外面が『改邪鈔』にあつては「後世者・善人・仏法者」とあり、賢善ないし異形の姿であつたものを、「当流のすがた」として、まったく違つたものにしてしまいました。うち続く一揆が背景にあつたものと思いますが、やがて吉崎退去の後、翌文明七年十一月二十一日、河内の出口にて書かれた第三帖ノ十二では、

「その御言葉にいはく、『たとひ牛盗人とはよばるとも、仏法者・後世者とみゆるやうに振舞ふべからず。また外には仁・義・礼・智・信をまもりて王法をもって先とし、内心にはふかく本願他力の信心の本とすべき』よしを、」

と、完全に『改邪鈔』にない文にされながら王法と五

常に関しては別置せず、「仏法者・後世者」の文は「善人」をぬきながら復活しています。

このように蓮如上人は相伝の文言を次々変更しながら、五常に関してはより詳しく説き、かつ最も苦しい時期には、王法と仁義とを別立して説く姿勢を見せました。ここでは蓮如上人を論ずることはしませんが、両上人を比較して覚如上人についてまとめれば、

(a) 覚如上人は親鸞聖人以来の相伝の内容は変えることはなかった。ただご自身の立場は「親儒」であり、その立場から親鸞聖人の事跡を見られた。それが後代に影響を与えた。

(b) 覚如上人は親鸞聖人のA・B・Cのあり方は受け継がれなかった。しかし、「念仏に帰せしむべし」との立場は「儒」を除外すれば、むしろ貴族に近づかれ、彼らに尊敬されて生きられ、かつ「当流のすがた」が広まることは否定されなかった。「異形」を非難されただけであり、「儒」に関すること以外は、温良な学僧として全うされた。

(c) 覚如上人の「親儒」の立場からは相当深い知識を有され、蓮如上人のような変更は見られない。このように考えられると思います。

エピローグ

以上の推考は、私の現在の思いを述べ書きしただけであり、特に悪しざまに論述した方々には心外な点が多々あることかと存じます。本来この種の社会思想を研究することは精密な文献研究と豊富な資料の提示が必要であります。

しかし、儒教・仏教・道教などの広範で微細な思想と、その信仰体質更に歴史的変遷と現代に到る社会体質の問題点を精密かつ明確に論証することは遠く私の能力の及びもしないことであり、グループワークのような形で継続的研究が必要だと思えます。

私としては、歴史的あるいは社会的な差別構造がいかにして造られ、維持されているか、また、仏教者としてはいわゆる寺院仏教が、なぜ釈迦や親鸞の弟子たちのあり方からかけはなれたものになっているのか。私自身がなぜ仏教的に生きてこなかったのか。という問題意識から、「儒教的支配思想」という視座に行き当りましたので、その大まかな内容をとりあえず書き記したいと思つたものです。まことに拙劣で安易な方法で論じているかと存じますが、私の懈怠と無学によるものであり、真剣な学問をなさっておられる方々におわび申し上げるば

りです。

ただ、今日まで私は、天皇家や徳川幕府体制や中国の歴代王朝などが、社会的矛盾を内包しながら長期にわたって支配的構造を給ち得た理由を民衆の思想的側面から論じ、現在社会の諸問題をとらえ直す研究に接したことがありません。たとえば魯迅の研究ならば、魯迅の個人的思想分析はなされても現代の日本の問題を魯迅の思想の視座に立って精密に明確に論じ、大衆に見せるような研究には接していません。まことにもったいないことと思います。

このたび『部落解放研究』にとりあげていただく機会をたまわり、拙劣な私の考えを明らかにさせてください。た動機は、専門の方々に如上の問題を究明いただくことをお願い申し上げたいというものであり、また私自身が自分の問題として考えを深めるためにご指導を賜りたいと思ったものであります。

なお文中注書きは一切省略いたしましたこと おわび申し上げます。