

# 森尙謙と護法資治論

前田 一 良

## 序 論

森尙謙は承應二年六月十九日攝津高槻に生れた。その家は世々醫を業としたが、彼は又儒學に志を有し、學を黒川道祐及松永昌易に受けた。業成るや、水戸義公彼を藩邸に召し、大日本史を修せしめた。彼は享保六年三月六十九歳にして歿したが、その人となりは安積澹泊の筆に成る故儼塾森君之墓誌銘に詳しい。

君孝謹淳篤、慷慨尙氣節、博涉群籍、治易通大義、兼習佛教、精研義學、砥礪文章、多所論述、旁攻武技、講肄兵書、善擊劍、識者可之、蓋世所謂直指流者也、好議論古今、商較成敗、誘掖後進、亶々不倦、議所當爲毅然無所回避、掛眉憂世、人以爲迂、而造詣之深、未易窺測……管晏濟世、軒岐制命、唯此滿腔、惻隱之心、即是民生、秉彝之性、無偏無黨、與物無競、君能達此理亦可以從政、胡爲乎飄然而去、丈夫蓋棺事定。

即ち、彼は博學にして、儒佛に通じ、然も學問に於て無偏無黨の態度を持した人物であつた。彼自身が儼塾と號し、不染居士と稱したのも、彼のこの立場を示したものであらう。(彼が此く號したのは支那宗代の學者にして「護法論」の著者張無盡居士商英に倣つたものであらうか。)

小宮山昌秀の著舊得聞によれば、尙謙には「護法資治論」と云ふ著あり、其論は無偏無黨を以て主とし、儒佛を混じて一とせり、援引浩博その用意も至つて精詳なり、安積老牛之を非とし、書を與へて争辯せり。尙謙遂に服して其稿を焚けるよし云々とあるが、尙謙が澹泊に與へた書狀の中にも、嘗て無偏無黨四十九章(恐らく護法資治ならむ)を著はし、澹泊の怒を買つて燒棄を命ぜられたことが記されてある。

「夫不解佛理、漫致毀謗、是格致未足也」と述べたこと

や、「儒釋は其跡を異にするも、その淵源を求むれば一  
理通貫す、所謂其一理とは何ぞや復ニ本然之性也」(澹泊  
狀)と云つてゐることから、彼の態度は知られるが、護法  
資治論なる言葉は彼に従へば「倚儒而護釋正法」、用  
釋而資儒治政」主旨にとり佛法の理論亦儒教と同じく  
政治に資するものなることを述べんとしたものであつ  
た。かゝる論が水戸の史官たりし者の手によつて出現し  
たことは蓋し正に青天の霹靂であつたに違ひない。云ふ  
までなく當時儒學の興隆と共に排佛の機運起り、佛釋氏  
の説は一として斥けられざるはなかつたのであるが、か  
ゝる時に於て、此の如き論の出現は何を意味するのであ  
らうか。

日本近世の初頭に於て學問が復興するや、その指導的  
立場に立つた思想は儒教であつたが、儒教の持つ合理主  
義は佛敎思想の排撃に働き、儒佛の抗爭と云ふことは、  
近世史上の否日本思想史上の劃期的事件をなしてゐる。

儒佛が我國に渡來して以來多年月を経過するも、その間  
何等の衝突らしき衝突を見なかつたことは、儒敎思想が  
かゝる本質に於て理解されてゐなかつたことや、宋儒の  
學が佛徒の手に由て學ばれたことに原因してゐるでもあ  
らう。又中世に於ける空華日工集等に見られる思想に  
は、稍、儒學の合理主義への理解を窺ふことが出來ると  
は云へ、なほそれが佛敎と對立の形に於ては現はれてき  
てゐない。が、近世初頭に於ける儒佛の關係は全く之と  
異なつてゐる。其處には新しき世界觀の出現があるので  
あつて、儒學思想の興隆こそ、中世と近世とを區劃する  
新しき心的態度への轉回を示してゐるのである。即ち、  
近世の儒敎は、まづ、佛敎的世界觀から社會を解放して、  
現實界に轉ぜしめ、その合理主義を以て、佛敎思想のも  
つ非合理を排すると共に、實踐倫理を唱へたところにそ  
の特質を持つが、この故に儒學の思想は、かの啓蒙の思  
想にも比せらるべきものであらうと考へる。而して、近  
世排佛の原因としては、中世以來増大しつゝあつた寺院  
僧侶の墮落、佛敎の形式化等が重大なるものであつたこ

とは云ふまでもない。然し、思想史の問題としては、儒教思想の佛教思想克服の内の事實がより大なる意義を持つのである。一般に、排佛は儒學者のもつ傾向であるが、その一つは儒學の合理主義的精神であり、他は佛教思想を以て人倫に背反するとするものである、勿論この二つは差別さるべきものでもなく、根柢に於ては一に歸せらるべきであらう。たゞ前者は佛教の思想的内容を深く衝き、後者は佛者の日常道德的方面を衝いたのであつた。更に云へば、前者は、人智以上のものを排斥し、後者は倫理批判殊に勸善懲惡的態度として現はれたのである。か様に於て、近世初期に於ける排佛の傾向は儒學の各派に通じたことであり、その批判が單なる佛徒の現實的倫理的墮落に對する攻撃にとゞまらず、佛教思想そのものの根柢を衝いたところに、佛者にとつての決定的な打撃があつたのである。佛者としても、この儒者側からの攻撃に對しては眞劍なる對抗を試みたこと勿論であつて、近世に於て現はれた儒佛一致を唱道した諸書、例へば、儒佛合論、二教合鑿論其他十指に餘るものは、佛徒の思

想的抗争を窺はしむる重要な諸史料である。それは中世に於て見られた儒佛融合と云ふ如きものではなく、滅び行く佛教思想の中に在ての傷ましき體驗の中に書かれたものであり、悲愴なる眞劍味の籠つたものであることはいふまでもない、これらの諸書が、儒學の克服を目標とせずして、儒佛一致の證明に腐心したところに、之の思想的弱味を見得るであらう。かくてあらゆる神祕的、超越的思想は佛教のみならず、神道すら、儒學の合理主義的、實踐道德的思想の前に服したのであつた。然らば、かく佛教思想を克服したところの儒學の合理主義また道德的批判の精神は健實に發展したかと言ふに決してさうではなかつた。佛教思想の持つ神祕的な彼岸的なものによつて壓縮された人間精神を、この現實界に引き戻すことが儒學の使命であつたのであるが、時の経過と共にこの本來の立場は失はれてきたのであつて、このことは、歴史事象の批判に於て明瞭に認め得られる。即ち、儒學は倫理學的批判、勸善懲惡的批判なるが故に、歴史事實を正しく理解することを不可能ならしめ、正しき歴史的

意識の發達を妨げることになつた。換言すれば、儒學は合理主義に立つが故に、まづ理性的認識以外のものを拒否する傾向を持つが、更に、それは實證的なるものを輕んずる傾向を帯びてきた。即ち、それは、理性と云ふ如き、道德と云ふ如き規準を以て臨むが故に、價值ありとさるゝものは、この規準に適つたもののみであり、存在するものは、事象の密なる聯關の中に於て把握されない。理性や道德等の規範の認める價值は一つの抽象的なものであつて、之に合する事象のみが價值ありとされるところから、現實にあるものは、そのまゝに理解されず、儒學者の歴史解釋は、右の如き規準に適ふ事例蒐集にさへ墮したのである。こう云ふことは、儒學本來の精神に背くものではあるが、然し、實際に於て、この精神の失はれつゝあつたことは、見逃すことが出来ない。従つてこの傾向は、往々にして、獨斷論に陥ると共に、經驗を遠ざかることによつて、空虚なる理論と形式化とに、低卑なる主觀主義にまで墮して行つたのである。

## 二

近世思想界に於ける古學や國學は、右の如き儒學の思想に對する反抗として必然的に興隆し來つたものと考へるのであるが、この二者の思想的中間に立つものとして儒者側の儒佛一致論の出現を看過してはならぬと思ふのである。兩森芳洲の橘窓茶話、森尚謙の護法資治論は、その代表的ものと云ひ得るであらう。之は、冷靜なる批判的傾向の起り來つたことを示すものに外ならない。今前者は姑く之を措く。護法資治とは前にも述べた如く佛法を護つて政治に資すると云ふことである。尚謙は、近世初頭來、儒學が今まで述べ來つた如き徑路を辿つ、あつたこと、又排佛が餘りに熾烈になる一方佛説の根本理論が毫も省みられざらんとする傾向を看破してゐた。彼の護法資治論は此の如き潮流の中に立ち、然も、儒學の系統に屬したものの、佛説擁護の理論として一異彩を放つものであつたと云ひ得る。然して、佛説の根本義を闡明して、その正しき立場を擁護することこそ護法であり、治國平天下を根本とする儒教と並んで、佛教にも亦其奥底に於て政治を指導すべきものあることを闡明せん

とするのが資治論の主旨なのであつた。

三

彼は、先づこの論をなすに當つて、不偏不黨の立場を標榜する。従つてこの立場から彼は、儒家並びに佛家が他教を理解せずして之を排することの非理を責めた。

末法之患在不知他、而亦於己法、不究源委、漫毀他教、習以爲常、畢竟不知彼且不知己也。在儒者不知釋氏眞實、只謂浮屠異端、當作編戶氏、學神道者未嘗達佛意、便言西域之教不我利、釋氏亦然、不通世法、而蔑如人道、皆不知之所致耳(護法資治論八<sup>300</sup>)

茲に、彼は、總てその本に還つて之を究めんことを要求する。そして、彼が目指したところは、儒、佛、神に於ける相違は何處に存するかと云ふことであつた。即ち、感情のみによつて相互に排擠することを斥けた彼は、佛典・儒典そのもの、解釋・闡明によつて、各教學の立場を比較考究せんとしたのである。かくて、彼の發見したところのものは、儒佛は其迹を殊にするも、其理を同じくすると云ふ事であり、我國の歴史に溯つては、嘗て

は、儒、佛、神、三者共に、國家政治の資となつてゐたが故に、三者は互讓互助の精神に由て相提携せねばならぬと云ふことであつた。

彼は儒佛二典の精密なる比較研究を行ひ、そこに儒佛二教の類似點は多く指摘されてゐるが、今その二三を擧ぐるならば、易に「無思無爲、寂然不動、感而通天下之故」とあるは、佛典の「應緣赴感、無不遍」であり「仁者見之曰仁、智者見之云智、百姓日用而不知」とあるは、佛典に云ふ「人々具足、眞如妙用也」に等しきものであるとした(一<sup>15</sup>)。又、孟子に、「君子遠庖廚」とあることや、程明道が竿を以て飛鳥を黏することを禁じた事等は、儒教の不殺生であつて、不殺生は營に釋氏の訓のみではないと論じ(四<sup>139</sup>)、又、儒佛共に報應の説あり、易に、「積善之家有餘慶、積不善之家有餘殃」と云ひ、「天道福善禍淫」と云ふ事や、書經の「作善降之百祥、爲不善降之百殃」と記せること、並びに春秋の書するところ、通鑑綱目の載するところ、皆善惡報應、天道自然の因果應報の理を示してゐるのであり(二<sup>80</sup>)、儒教にも佛

教同様無常觀のあることを述べ、更に、儒教の「先天下之憂而憂、後天下之樂而樂」と云ふ治國の精神は、菩薩の所願「若不令一切衆生悉皆成佛者、我不成佛」と相通するものであり(三一<sup>8</sup>)、かくして彼は、

大學修身齊家治國平天下之教、聖人之道即菩薩大乘之法耳、

大凡儒六經論孟治世安民大仁之術皆與佛妙經也(四<sup>165</sup>)

との結論に達し、「孔子釋迦殊途同歸」であり、こゝに儒、佛はその根本に於て全然一致せねばならぬとしたのである。然し、既に述べた如く、彼は兩者の理の一致は認めただれども、その迹に於ては兩者共其異なる特質を持つことを見たのであつて、我々はこの特質に従つて兩者を併用すべきであると論じた。彼が「治世の法は聖人大學の教に従ひ、出世の道は能仁寂默の説に従ふべく出世の教を以て治世せんとするが故に誤る」(六<sup>221</sup>)と言つたのは、この考を示したものに外ならない。

而して  
以武定亂以文理、是儒業之所治也、修攝其心、去非捨

邪、是佛業所治也、表裏更互各奏其效(四<sup>162</sup>)

するのであり、「儒廣陽德、佛宏陰德、儒濟人物、

佛濟幽明、儒明禮儀、佛明心性、儒樂生前、佛學死後(二<sup>31</sup>)と各々その獨自の立場を持つが故に、

「其本雖一而其跡異」なる以上は、「至論世法、雖沙門耶、不可不由儒」ものであつた。かくて彼は、孤山智圓が「非仲尼之教、不得國治家寧身安」と云つた事を援用して、儒佛の領域を規定したが(四<sup>161</sup>)、これこそ、彼に於ける獨創的論點であつたのである。この事に就ては、なほ後に觸れるが、儒佛の二者がその本來の領域を守るならば、そこに相互の排擠はなくそれが應て政治に資するものであると云ふのが彼の考であつた。

然らば、我國に於ける儒、佛の相互排斥は何に起因してゐるのであらうか。彼は云ふ、「我大日本は神道を以て教を設け、應神帝以來儒教以て興り、欽明帝以來佛法は弘まる。昔は神、儒、佛、三教あつて以て邦家を治めた」が後世佛教は「佛の云はざる所を唱へ、佛の爲さざるところを行ひ、正像の教は、末法の機に堪へざるものとして新に淺近の説を作り、俗民の心を喜ばしめ、俗民皆無智なる爲駸々として皆この淺近の説を信するに至

つた(五<sup>203</sup>)。彼に従へばこの様に佛教がその本來の精神を失つたところに、儒佛の衝突の原因はあつたのである。

然し乍ら、佛教本來の精神には、非難さるべきものはない。程明道が嘗て、釋書を讀み、僧の威儀を見て「三代之威儀盡在是矣」と嘆じたことや(五<sup>192</sup>)、朱子が佛教に對して「釋老之書、極有<sup>三</sup>高妙者、釋氏之徒、爲<sup>レ</sup>學精專」と感嘆せることは(一<sup>18</sup>)、佛説の如何に正しきものなるかを示せるものであらう。が更に、近來に至つて、兩者の隔離が甚しくなつた理由は全く宋儒道學の都鄙に普及したことにありとされた。即ち、我國に於ては、佛法の傳來以來、弘安年中に至るまで、法師にして、一宗を興立するものも、未だ嘗て、拒儒の語を成したことがなかつたが、之は世上佛を論破する人がなかつたからである。然るに、天正末より慶長の始にかけて、宋儒道學が都鄙に及ぶに従ひ、庶人にして四書を習讀せざるものなく、佛教に關して「異端虛無寂滅之教、其高遠過<sup>二</sup>大學<sup>一</sup>而無<sup>レ</sup>實<sup>レ</sup>」(大學章句序)とか「至於<sup>三</sup>老佛之徒出<sup>二</sup>則彌近<sup>レ</sup>理而大亂<sup>レ</sup>真矣<sup>一</sup>」(中序)と云ふ如き今までに見ざる語が兒童の心にまで浸

染し、世をあけて之に赴き、遂には、惺惺、意林庵、山崎闇齋の如く袈裟を變じて儒服を纏ふものさへ現はる、に至つたのである。

然らば、かくして醸成された排佛の理論的根據は何處に在つたか。勿論、それは上述の如き「高遠なれども實無し」と云ふことや「理に近くして大いに眞を亂る」と云ふに在つたので、畢竟するに、儒教に云ふところは、實際的に承認し得ない荒誕無稽なものとする所に在るとした。

思ふに、近世に於ける儒佛の思想抗爭の中心は、云ふまでもなく此點に在つた。一言にして云へば、佛に云ふ超越的神祕的なるもの、肯定、否定が兩者の立場を決定してゐるのである。之に就て、尙謙は次の如く論じて佛の爲に辯じた。

正史所<sup>レ</sup>書皆記<sup>二</sup>實事<sup>一</sup>非<sup>レ</sup>佞<sup>レ</sup>佛云<sup>レ</sup>之者、若<sup>二</sup>其神異感驗<sup>一</sup>戒定慧之所<sup>レ</sup>薰發<sup>二</sup>而非<sup>レ</sup>奇法幻術之所作<sup>一</sup>(一<sup>31</sup>)

この論、頗る不徹底の感なきを得ないが、然し、彼が儒教ならびに外道と云はれた天主教の實證的態度に對して

それが餘りに外的であり、内面的深奥性なき故に佛教に及ばざる所遠しとしたことは注目されねばならない。

儒以敬爲<sub>レ</sub>教、多聞闕<sub>レ</sub>疑於<sub>レ</sub>其所不見闕如也語論、佛以<sub>レ</sub>廣濟爲<sub>レ</sub>教於<sub>レ</sub>人所不能<sub>レ</sub>見、而分明說<sub>レ</sub>之。如<sub>レ</sub>天堂地府、極言<sub>レ</sub>其可<sub>レ</sub>樂可<sub>レ</sub>懼、種々言辭勸善懲惡、彼西洋外道之徒、一生工夫在<sub>レ</sub>天文地理之間、其數相會則大喜誇<sub>レ</sub>他、勸<sub>レ</sub>他爲<sub>レ</sub>己黨<sub>レ</sub>其謀可<sub>レ</sub>懼可<sub>レ</sub>惡矣(二六〇)

即ち、佛教は、我々の實際經驗し得ざる所をも説明し得るは、他教の企及し得ない優越點であるとし、視野をこの現實界に限る儒教の狭隘さを笑つた。彼がこの様に考へたに就ては、別に、積極的理論的解釋があつたのではなく、一般儒學者の「神」の論に見らるゝ如き、「神之所不在不可<sub>レ</sub>窺見、雖不可<sub>レ</sub>見而不可<sub>レ</sub>言、無有矣。世之學者、於所不見爭言、無有豈非一大病患乎」(二五七)と云つた風の消極的態度なのであるが、然し、該博なる學識を以つて佛教、儒教の領域とその本質をかくまでに截然と區別し、認識し、全面的に亡び行く佛教的世界觀を擁護したものは未だ嘗てなかつたのである。誠に支那金代の碩學李屏山の佛說擁護論を髣髴たらしむるものがある。

#### 四

翻て考へるならば、上記の如く佛教の本來の精神を闡明することにとつとめ來つた他面に於て、彼が儒教また天主教の排佛論を恐れてゐたことを認めずにはゐられない。かの程明道、朱子が佛教の理論に感嘆したことは、先に彼が引いて以て自論の強調に資したところであつたけれども、一方この兩者の排佛の語の精緻なるに一驚し「之釋氏之大敵手也」(六二八)と叫んだのであつた。また、外道たる天主教を指して「一生工夫在<sub>レ</sub>天文地理之間」と云つた彼も、同時に「吾恐後世佛法之大難、必自<sub>レ</sub>天文地理始」(二五九)と云はざるを得なかつたことは、自然科學闡明の眞理の前に結局は屈せねばならなかつたことを示してゐるものとも見得るであらう。茲に彼の論の内的弱點を看取せねばならない。

森尙謙の護法資治論は右の如き内容を持つてゐた。然し彼が不黨不偏の立場よりする佛教根本義の擁護論も、克服され行く佛教的思想の現勢を救濟することは出来なかつた。とは云へ、感情に走りんとする佛者への攻撃に



對して敢然と立つて之に抗し、本質を論じて、その日本文化上に齎した價値を認識せしめんとした努力は、當時の他の儒者佛者の間にその比を見ざるところ、然も水戸の史官たりし彼にして敢てこの論をなせし所に、眞摯なる學者としての彼の風貌を窺ひ得ると共に、儼整、不染居士の面目躍如たるものを感じる。爾後に於ける朱子學―古學―國學への思想的發展に伴ひ、非歴史的傾向を離れて、歴史的な、より學的な傾向に赴いたことを知るべき、その過渡に立つ彼の思想上の地位はまた顧みらるべきものを持つてゐると思ふのである。

附記、この書中には彼の神道觀、國體觀、耶蘇教觀に就て述べた點も多いが、觸れなかつた。

護法資治論は大日本思想圖評史料第二卷に收られたるものに據つた。引用句下の括弧内の數字は頁數である。