

「己はこれいかなるものぞ」と修行する中で、あくまで理性的に「我即虚空」という人と世界との関係性を知る。その見地に対して、梅岩門下の斎藤全門から「虚空成我」が世界をどのように捉えるのかをさらに追及するように諭される。ここまですが第一段階に当る。続いて第二段階として、全門の教導を基に工夫を続けていると、元文二（一七三七）年、入浴後に、浴衣を「きる着さす」という性に「微に通ずる所」があり、全門を再び訪ねたところ、頬を打たれる。この衝撃的な出来事によって「忽然」と「性の端」を悟る。その後、直ちに堵庵は梅岩を訪ね、自らの到った境地について語るが、「其知りたる性」（初性の端）を養うこととともに「見といふ病」を離れるように諭される。次に第三段階では、彼は仏説に裏づける形で、度重なる小さな気づき、悟りを体験し、次第に「見」が薄まっていくのを実感する。第四段階では、「今に至りて思へば」と回想しながら語るように、「見といふ病」は既になく、梅岩の意味した「無智なる性」を「知」る境地に到る。第五段階では、「存其心養其性。所以事天也。」「すなわち、「聖賢の地位」を目指しながら「私案なくして常に心明なる鏡の如く」（「存其心」）、「私案という私を以て本心の邪魔」（「養其性」）をしないように不断の努力に励む。以上の過程を通して、堵庵は自らの位相を深化させた。

堵庵が「此方の学問は本心を知らして其知た本心に違はぬばかりで何も煩多ことはござらぬ」や「学問の大意は此天理ばかりになる外はなし」と語るとき、彼の学問観は明白である。つまり、「本心を知る」と「本心を知る」ことで体認した「道」

を日常生活の中で体現する（「本心に背かぬようにする」）ことが肝要とされるのである。堵庵の思想は「本心を知る」という体験と相即不離の関係にある。彼が説く本質的な倫理徳目、例えば「誠」「孝」「弟」を見ればそれは明らかである。ここで重要なのは、宗教体験の第五段階で確認したように、「敬以直内義以方外」、すなわち、日常生活の中で「本心を知る」という境地を究め、その境地に照らしながら日常の倫理実践を内省し続ける心のあり方であった。堵庵の思想（ならびに具体的な教化運動）は、その意味で、彼自身の宗教体験の内容とプロセスを言語化かつ具体化しようとする試みであったと言える。

排仏思想における二様のベクトル

——反仏教者の言説の再検討——

森 和也

排仏論者の仏教批判の力点の特徴から、近世における排仏論は、社会的、経済的、倫理的、科学的などに分類されているが、先行研究の多くは、これらの特徴を列挙するに止まっている。近世の時代的特質を考えた場合、仏教を徳川幕藩体制の一部に取り込んだ寺請制度の存在が、排仏論を主張する上で社会的前提となるであろう。排仏論が現実の社会と交差する時、当時の宗教制度に対する態度を積極的・消極的いずれにせよ明らかにせざるを得ない。この制度に対する態度を一つの基準として、社会的な〈制度〉と、制度には関わらない〈思想〉との相

関関係から排仏論の整理が出来ないかと考えた。

儒学者および経世家と国学者とは、この〈制度〉に対する態度において、別途の道を選んだ。社会思想の要素が強い儒教および経世論において、制度の改革は、提言としてなされ得るものであり、僧侶に対する管理強化と寺院整理（熊沢蕃山、藤田東湖、等）、寺請に代わる宗教統制を加味した戸籍制度の主張（中井竹山、山片蟠桃、藤田東湖、等）などは改革案の代表的なものである。しかし、弘化元年の徳川斉昭の失脚のように幕府の忌避に触れる危険性を一面ではらんでいた。

一方、国学者の〈制度〉に対する態度は、儒学者・経世家のように直線的なものではなかった。「よくてもあしくても、その時々の上の掟のまゝに、従ひ行ふぞ、即古への道の意には有ける」と古道の表れとしての現状を肯定する宣長は、その論理的帰結として「吾家、すべて先祖の祀、供仏施僧のわざ等も、たゞ親の世より為来りたるまゝ」（『うひ山ぶみ』）と、現前する社会制度として寺請制度を容認する。ただし宣長の現状肯定は、今ある「現在」を肯定するものであり、「時至りて、上にこれを用ひ行ひ給ひ」（同上）し未来を期待するものではなかった。宣長は、「人情に背き、まことの道理にかなはぬ」（『玉くしげ』）教えとして、仏教の教えが人情に反する点を批判している。この仏教の反人情に関して、歌論『排蘆小船』では、「僧の恋歌」を肯定し、「僧トテモト俗人トカハリタル性質ニアラス、モト同シ凡夫ナレハ、人情ニカハリタル事ハナキハズ也」と、仏教が反人情の教えであり、その矛盾ゆえに僧侶の恋歌には秀歌が多いという結論を導いている。ここでは人情が絶

対の自然であり、反人情を強いる戒律は不自然なものとして捉えられている。

この宣長の僧侶の人間性を問う視点は、平田篤胤によって、より世俗的な言説で反復される。「釈迦ハタトへ真ニ尊キモノモシロ、外国ノ人ジヤモノヲ」（『出定笑語』）と、仏教の外來性を取り上げ、排外的な視点から排仏論を展開している篤胤も、宣長同様に、「今ハ上ヨリノ御定トナリテヤルコト故、如何程イヤニ思ヘバトテ、コリヤドフニモナラヌコト」（同上）と、現実の寺請制度は容認している。篤胤は、当時の僧侶の墮落を取り上げ、「釈迦ノ教ト違テ、右ノ如ク繁昌ヲ願ヒ、女ヲ犯シ酒肴ヲ食ヒ、マタ長寿ガシタヒト思フナドハ、是ガコノ御国ニ生レタル、水土自然ノ所デ、斯ナケレバナラヌコトデゴザル」（『神敵二宗論』）と、儒学者・経世家のように破戒を批判するのではなく、自然の人情の結果であるとして、あえて肯定することで、戒律の不自然性が破戒によってかえって日本において証明されるという屈折した議論を展開している。宣長が歌論に止めた心中の破戒を、篤胤では実際の破戒に拡げて、より世俗的なレベルで人情の勝利を謳うのである。

人情を手段として、仏教の内面からの無力化を説く宣長、篤胤の排仏論は、明治四年の寺請制度の廃止、翌五年の持戒の法的強制的撤廃という〈制度〉の変更を受けて、自然の人情の普遍という排仏の〈思想〉を押しとどめることができず、妻帯肉食するに至った近代の僧侶のあり方を予感させるものであった。