

『太平記秘伝理尽鈔』における「道」 と三教についての試論



井関大介

ISEKI Daisuke

本稿は『太平記秘伝理尽鈔』（以下、『理尽鈔』と略す）の「道」と儒
仏神三教をめぐる思想について考察するものである¹。『理尽鈔』の近
世思想史上における重要性を指摘したのは若尾政希氏であり、17世
紀半ばに形成され社会的通念となっていく特定の「国家」観——歴史学者が「仁
政イデオロギー」として論じてきたもの²——を形成したのは儒学ではなく、軍記
物語『太平記』の人物や事件について論評する形をとる政治論・軍事論の講釈、
すなわち「太平記読み」であると論じている³。「太平記読み」では、楠正成が智
謀に長けた武将であると同時に「仁政」を行なう理想的な為政者として語られて
おり、武将から為政者への転身を求められた近世初頭の領主層に、そのような
正成が明君の模範として強い影響を与えていったという。その講釈のテキスト
とされた秘伝書が『理尽鈔』であり、本来は長期間にわたる対面での伝授を経
て初めて書写を許されるものであったが、次第に正式な伝授を経ずに書写され

1. 若尾政希氏は『太平記評判秘伝理尽鈔』を書名として論じているが、本稿では「太平記秘伝理尽鈔（抄）」が諸伝本の内題の基本形であるという今井正之助氏の指摘に従い、『太平記秘伝理尽鈔』と呼んでおく。現存本の編著者は日蓮宗僧侶の大運院陽翁、成立時期は慶長・元和の頃（1596年～1624年）と見られている。版本は刊記を欠くが、付載された『恩地左近太郎聞書』に正保二年・寛文十年・無刊記の三種があり、『理尽鈔』版本の初刊年も正保二（1645）年からわずかに遡る頃と推測される。『理尽鈔』の内容は、『太平記』各段についての「伝」（『太平記』本文に無い背景や真相の説明、関連するエピソードの紹介等）と「評」（人々の言動や政道・謀略についての論評）から成る。今井正之助「『太平記秘伝理尽鈔』の登場」（『太平記秘伝理尽鈔研究』汲古書院、2012年）を参照。

2. 宮沢誠一「幕藩制イデオロギーの成立と構造—初期藩政改革との関連を中心に」（『歴史学研究』別冊特集、青木書店、1973年）、深谷克己「百姓一揆の思想」（『思想』第584号、岩波書店、1973年）等。

3. 『「太平記読み」の時代』（平凡社、1999年）を初めとして、その後も『近世の政治思想論—『太平記評判秘伝理尽鈔』と安藤昌益』（校倉書房、2012年）、「神・儒・仏の交錯—「太平記読み」とその時代」（島蘭進・高埜利彦・林淳・若尾政希編『シリーズ日本人と宗教2神・儒・仏の時代』春秋社、2014年）等において繰り返し論じられている。なお、史料用語としての太平記読みという呼称は民衆相手に『太平記』を講釈する芸能者を指すものであり、若尾氏はカギ括弧を付けることでそれとは区別して、『理尽鈔』講釈及びその講釈師を「太平記読み」と呼んでいる（若尾、1999年、40頁）。

ることが増え、またそのような写本の一つが17世紀半ばに出版されたことによつて、為政者のみならず幅広い層に『理尽鈔』が受容されていくに至る。そのようにして、『理尽鈔』が「指導者像や政治のあり方に関する社会の共通認識(常識)」の形成に寄与したというのである⁴。

その「太平記読み」の政治理念は、領主は「天道」によつて統治を委任されているのであつて、民を苦しめる悪政を行えば「天道」に見放されて滅びるため、撫民・仁政を行なわねばならない、という仁政論を基調とする。これは近世の領主層に共有された「大政委任論(天道委任論)」と重なるものであり、天道によつて将軍が天下を預けられ、将軍によつて大名が一国を預けられるという論理が、将軍・大名による支配を正当化するイデオロギーの役割を果たしていた。

そのような「太平記読み」の政治思想は、中世において支配のイデオロギーとして機能していた顕密仏教の権威を否定したところに成立しているという。14世紀後半頃に成立する『太平記』では、天道論や仁政論の萌芽も既に見られるものの、貫徹されてはおらず、仏法王法相依論を唱えて積極的に軍事力を行使する寺社勢力の姿が活写され、世の治乱や人の盛衰も仏教的な宿報論によつて説明されるなど、仏教の世界観が強く影響していた。しかし、「太平記読み」においては仏法王法相依論が読み替えられて、「仏法」は「王法」に従属し「王法」による治国に奉仕すべきもの⁵であるとされる。仏教のみならず儒教・神道も同様で、「国家」に従属し「国ヲ利セン為」に民衆教化・教導にあたる存在⁶へと格下げされたのであり⁵、それが中世の「顕密体制」(黒田俊雄)から近世の「太平記読み」体制へと、社会の基軸となるイデオロギーの転換であつたと論じられている⁶。

このような若尾氏の「太平記読み」論は、近世の為政者層が儒仏神三教をどのように捉えていたかを考える上で重要な問題を提起しており、また、『理尽鈔』とその多くの派生書の受容者の幅広さゆえに、その三教観が為政者層や頂点的思想家達のみならず民衆にまでどのような影響を及ぼしたかも含め、広く近世思想における三教の位置づけを研究していく上でも有効な視点となり得よう。とはいえ、「太平記読み」に関して若尾氏の論じている問題領域は多岐にわたり、三

4. 若尾、前掲書、2014年、57頁。読み書きに習熟し自ら読書する人々ととどまらず、読み書きできる者が『理尽鈔』やその派生書を語り聞かせることによつて、中下層の庶民にまで「太平記読み」の政治論が流通していたと見られるという。

5. 若尾、前掲書、2014年、59頁。そのような「太平記読み」の仏教論は、現実に寺社勢力が力を失つて戦国大名、そして天下人という世俗権力の前に屈服していき、ついには寺請制度という形で徳川幕府による支配機構に組み込まれていく過程と対応していることが論じられている(同書、66頁)。

6. 若尾、前掲書、1999年、331頁。

教論自体が中心的な主題として十分に論じられてきたわけではない。

そこで、本稿では、若尾氏の論やそれを修正する山本晋平氏の論⁷を参照しつつ、『理尽鈔』において展開されている儒仏神三教についての議論の内容を確認し、その「道」と三教をめぐる思想について一考察を試みる。

「太平記読み」における儒仏神

まず、この問題についての若尾氏の論の概要を確認しておく。

若尾氏によると、「太平記読み」では『太平記』に描写された顕密仏教や禅宗のありようが批判され、仏教や僧侶のあるべき姿が論じられている。それは僧が戒律を守って学問・修行に努め、民衆に対しては天堂・地獄等を説く教化によって悪事を誡めることにより、治国に貢献するというものであった。それゆえ、為政者は内心では神仏崇拜・祈祷に効果が無いと知りながら、領民には仏教を信じさせておく必要があるため、自らも積極的に神仏を信仰しているかのようにふるまうべきであると説かれる。つまり、「太平記読み」においては、仏教は「領主の領民支配に有効性をもつもの、いわばイデオロギー装置」であって⁸、神道・儒学もまたそれと同様の位置づけがなされ、儒仏神三教は民衆教化を行なうことで「王法」による治国に奉仕する存在となっている。

そのような「太平記読み」の基調となっている学（思想）は、仏教・儒教・神道のいずれでもなく、「聖賢の学＝儒学」とは全く異なるもの⁹、すなわち「軍学（兵学）」であるという¹⁰。つまり、「軍学（兵学）」の思想が支配者と被支配者との、そして「国家」と三教との関係をめぐる新しい観念を形成し、「太平記読み」に媒介されて近世社会の常識となっていったのが、若尾氏のいう「『太平記読み』体制」ということになる。

以上のように、若尾氏は「太平記読み」の思想が儒学のそれとは異質なものであることを強調している。何が「軍学（兵学）」であり、何を以てそれが「儒学」ではないと言えるのか（そして何が「儒学」であるのか）が明確に定義されているわけではないが、佐藤直方（慶安三 1650 年～享保四 1719 年）による「太平記読み」の功利性への批判や¹¹、池田光政（慶長一四 1609 年～天和二 1682 年）

7. 山本晋平「『太平記秘伝理尽鈔』における「謀」：「道」との関わりから」（『文化學年報』第63号、同志社大学文化学会、2014年）、同「『太平記秘伝理尽鈔』における倫理と欲望—〈聖人・釈迦「賊」論〉をめぐる—」（『日本思想史学』第48号、2016年）。

8. 若尾、前掲書、1999年、64頁。

9. 若尾、前掲書、1999年、136頁。

10. 若尾、前掲書、2014年、33頁。

11. 若尾、前掲書、1999年、第一部第三章「『太平記読み』における政治と学問」。

による熊沢蕃山(元和五 1619 年-元禄四 1691 年)の時処位論への批判¹²といった事例を通じて、「聖賢の学=儒学」と「太平記読み」の対立の構図が繰り返し示され、また、前述のように三教に依拠するのではなく三教を上から利用するものとされていることを以て、「太平記読み」の思想が「聖賢の学=儒学」とは異なることが論じられている。そのような対立の構図は、幕府や藩政改革で知られる「明君」達の思想が朱子学に基づくものであったという旧説を批判し、中世や戦国期における武将の政治・軍略の思想に通じる流れを明らかにする上では効果的であった。

その反面、「儒学」と「太平記読み」との対立を強調する若尾氏の論では、『理尽鈔』においてもしばしば儒教的な「道」への言及があるという事実は積極的に扱われていない。たとえ本来が「軍学」に基づくものであったとしても、若尾氏自身も多々事例を紹介しているように、儒教に引き付けた『理尽鈔』理解もあり得た以上¹³、儒教と「太平記読み」とを対立的に捉えることでかえって論じ難くなる問題もあるのではないか。

たとえば、「修己」を重視し「太平記読み」の功利性を批判する佐藤直方を「儒学」(朱子学)側として、朱子学を批判し「治人」中心の「聖学」を提唱した山鹿素行(元和八 1622 ~ 貞享二 1685 年)を「太平記読み」側として論じる対比は鮮やかであるが¹⁴、熊沢蕃山は朱子学・陽明学的な「修己」と、素行の古学にも通じる実際の「治人」の両方を論じていたのであり、上記の対立図式の中での位置づけは明瞭さを欠くものとなっている¹⁵。

一方、今井正之助氏は、一個の「作品」として『理尽鈔』全体の思想を検討する作業を通して、その政道・兵法に関する思想的特徴は、「武威の勧めとそれを抑制する厳しい条件。二つの相反する理念が拮抗している」ことにあると指摘している¹⁶。「武威を積極的に肯定し、邪を以て邪を禁ずる道を提示しながらも、

12. 若尾、前掲書、1999年、第二部第六章「池田光政の思想形成と「太平記読み」」。

13. たとえば、楠正成を朱子学者であると主張する藤井懶齋(若尾、前掲書、1999年、第一部第三章「「太平記読み」における政治と学問」)、同じく正成が儒学を深く学んでいたとする河内屋可正(同書、第三部第七章「幕藩制の確立と民衆の政治意識」)、『理尽鈔』・『恩地聞書』から引用しながらも軍事的色彩を薄めて朱子学的要素を加える『陽広公遺訓』(第二部第四章「金沢藩制の確立と「太平記読み」」)等。

14. 若尾、前掲書、1999年、第一部第三章「「太平記読み」における政治と学問」。

15. 若尾、前掲書、1999年、第二部第六章「池田光政の思想形成と「太平記読み」」。若尾氏は蕃山の時処位論を「太平記読み」の影響によるものと見て、蕃山と光政の書簡上の諍いを「太平記読み」(蕃山)と「聖賢の学=儒学」(光政)の対立として論じるが、光政が蕃山を「聖学を過り候」と批判しているように、両者ともに「聖学」を自認していることが前提の諍いであるため(そして両者ともに『理尽鈔』の影響も受けているため)、そのような対立図式では説明困難である。

16. 今井、前掲書、54頁。

実力・武力による権力取得の可能性については嚴重な封印を施す」のが、『理尽鈔』の取る立場なのである¹⁷。

また、その今井氏の議論を踏まえて、山本晋平氏は、「謀」と「道」の対立から『理尽鈔』の思想を論じている¹⁸。『理尽鈔』巻第一には、『太平記』序の解釈として、邪正をわきまえない領主に三綱五常の「道」を教えて「無道」を止める意図があると説かれ、その「道」は儒教色の濃いものであるが、一方では詐術のような「道」に反する行ないも将に必要な「謀」として肯定的に説かれており、矛盾するかのようである。山本氏はこれについて、「謀」が「道」を前提とした政治に向かうべきものとされており、「偽りも「道」のためであれば「謀」として容認される」という関係にあるという¹⁹。

以上のように、『理尽鈔』における三教論については、まだ議論が尽くされたとは言い難い状況である。以下、本稿では今井氏や山本氏が指摘したような「道」と「謀」をめぐる『理尽鈔』の葛藤を重視して、『理尽鈔』の論じる「道」がどのようなものであり、儒仏神三教とどのような関係にあるかについて検討していく。

三教の倫理規範と功利性

若尾政希氏は、『理尽鈔』巻第二十四の「天龍寺建立事」において、聖人・釈迦は「師と謂はれて諸人に崇敬せらるる」ことを目的として道を説いた「賊」^{めすびと}であると論ずる論や、同巻「依山門嗷訴公卿僉議事」²⁰における「五常の教へ、神道に定め置く所、皆我が身一つを助んが為也」（二十四 42 才）という論から、『理尽鈔』では「儒学・神道・仏教も、自己一身を利する世渡りの術」と決めつけられていると論じる²¹。また、博学の誉れ高い儒者も自己利益のために他人を陥れるばかりで「道」を見ない奸佞であるという批判（巻第三十五）を引用し²²、それら

17. 今井、前掲書、814頁。

18. 山本、前掲書、2014年。

19. 山本、前掲書、2014年、234頁。

20. 以下、『理尽鈔』からの引用にあたっては、版本の巻数・丁数に基づいて「漢数字（巻数）＋半角数字（丁数）」として引用箇所を示す。ただし、巻第一～二十については今井正之助・加美宏・長坂成行校注『太平記秘伝理尽鈔（1）～（5）』（東洋文庫、平凡社、2002年～2020年）から引用し、その引用ページは「漢数字（版本巻数）＋半角数字（版本丁数）、半角数字（東洋文庫ページ数）」として示す。また、引用文の表記は巻第一～二十については東洋文庫のそれに基づき（〈〉内は東洋文庫による異文併記）、巻第二十一以降については版本（高知城歴史博物館山内文庫）から引用し、必要に応じて筑波大学附属図書館蔵写本による異文を〔〕内に併記する（いずれも新日本古典籍総合データベースで閲覧）。引用の際は読みやすさを考慮して片仮名を平仮名に、旧字を新字に改め、句読点等を適宜補うといった表記の修正を行なう。また、ふりがなは適宜省略する。

21. 若尾、前掲書、1999年、133頁。

22. これは儒者一般に対する批判ではなく、「当時鎌倉中の儒者の行跡」^{ふるまい}（北条時頼の頃）に限っての

を根拠として、「学問・修行によって利欲の心を根絶するというような修己は、現実には不可能だとみなす」のが、「太平記読み」の学問観であるとしている。

そして、「太平記読み」が、そのように儒仏神の道徳的価値を否定した上で、別の倫理規範を提示していることが論じられる。「一身を利せん」という利己的ふるまいは万人が相争う世に帰結するため、まず世のため人のために行動することで人間関係や社会が「自他安楽」のものとなり、結果的に自身も安楽を得られるという教えである。それは「個々人に社会や国家に対する没我的献身」を要求するものであり、儒仏神の学問がそのような献身へと人々を導くのであって、「修己(道徳)は治人(政治)に一方向的に従属している」、「個人の「国家」への従属(埋没)であり、学問の「国家」への従属である」と、若尾氏は評している。

これに対して山本晋平氏は、若尾氏が論拠とする「天龍寺建立事」「依山門嗽訴公卿僉議事」の引用箇所を読み直し、別の解釈を提示する。聖人や釈迦を「賊」とする論は「天龍寺建立事」の一場人物(「禪師」)が語る意見内にしか見られず、またこの箇所の最終的な「評」において「禪師」も批判されているため、『理尽鈔』全体の聖人・釈迦観であると見なすことはできないことを主張する²³。山本氏はその上で、聖人と奸佞者との違いが説かれた箇所を引用して、「聖人は(その結果として繁栄に至ることはあっても)、世俗的な功利を志向してはいない」のであり、『理尽鈔』における聖人や釈迦は「智」によって「欲」を克服した「倫理的・理想的な存在」とされていることを論じる²⁴。自身の安楽を得たければ利他的に行動せよという論(山本氏はこれを〈自他互助論〉と呼ぶ。以下、本稿もそれに従う)は、「欲」を「智」によって統御できない人々が自他ともに安楽に生きるための方法として説かれたものであって、聖人・釈迦自身はそれに与かっておらず、「退廃した末代の人々の倫理を涵養するための方法の一つであり、これを始点として、最終的には「古」や「上代」のように、(…中略…)「道」の自覚的な感得が目指されている」と結論付けている²⁵。

しかし、山本氏の論にも難点がある。まず、〈自他互助論〉を「退廃した末代の人々」だけのものと限定する文言は資料に見られず、その点についての論拠が十分ではない。また、「先立て人の為し、世の為する則んば、身は自然に安楽也」という〈自他互助論〉の要文に続けて、「此はよき賊也。世界悉檀なり。一

批判であって(三十五七四才)、儒教そのものに対する批判でもないため、論拠として不十分であろう。学問が「修己」に役立たないというのではなく、学びようによってはかえって道徳の害ともなり得るため、確実に「道」にかなう効果を発揮するような学び方であれというのが、『理尽鈔』の説くところであった。

23. 山本、前掲書、2016年。

24. 同書、131頁。

25. 同書、131頁。

身を立ん事を先とするは自然に他を奪ふ。盜賊の賊也」と述べられているように(二十四 43 オ)、聖人・釈迦を「よき賊」とする「禪師」の意見は〈自他互助論〉に重なるものとされており、聖人・釈迦を〈自他互助論〉と完全に切り離すような解釈には無理がある。

そもそも「因位の行、并に五常の教へ、神道に定め置く所、皆我が身一つを助んが為也」(二十四 42 オ)という一文は、素直に読めば、この箇所が続けて語られる〈自他互助論〉が仏教・儒教・神道の倫理規範と別のものではないことを主張するものである。それゆえ、『理尽鈔』が聖人や釈迦の教説の道徳的価値を否定した上で、「人のため世のため行動せよ」という別種の倫理規範(「没我的献身」)を提示しているという若尾氏の図式はあてはまらない。一方、その〈自他互助論〉が聖人・釈迦の所説ではなく、末代の人々のためだけの教説であるとして、儒教・仏教の功利性を否定する山本氏の図式も不十分である。「五常の宗と欲る所、皆家の柱の如く、互いに助け相て家となる。諸人々々を助け相て、自他安楽なり。愚は此を知らず。此故に聖人其道を教る時、五常在り」(二十四 28 ウ)とあるように、「五常」の教え自体が利己心から行動する「愚」人のために説かれた〈自他互助論〉的なものであると明言されているのであって、〈自他互助論〉は三教の倫理規範がなぜ必要であり、どのように機能するものであるかを解き明かす理論として提示されていると見るべきであろう。

「天龍寺建立事」において、「禪師」は次のように聖人と釈迦が「賊」であることを論じている²⁶。

震旦の聖人共の五常の道を立てる事、諸人を安穩にせんが為なり。其根本は我れ能世を渡らんと思ふ所に有り。諸人我が謂信ずる則ば、国乱れず。五常乱ざる則ば、国に難なし。民和にほこれり。其時は我れは師と謂はれて諸人に崇敬せらるゝ物に候。崇敬の一を目に懸て諸人に道を進る事、賊〔賊〕なり。人の為に非ず。仏け法を説給ふも〔給ふに〕、三界の導師と成らん為なり。此賊〔賊〕なり。(二十四 8 ウ)

さらに、親が子を育てるのは老いて養われたいがためであり、臣が君主を思うのも、君主が臣を愛するのも利益を得るためであって、儒仏の倫理的な教説も結局のところ今を生きる自身を助けんとするものではないか、という論が続く。そのように「内は身の為にして外に説く時は人の為と謂ふ」という「表裡各別」で

26. 「賊の境界」についての以下の引用部分については、〔 〕内の異文(筑波大学附属図書館蔵写本)をもとに論じている。版本では「賊」が「誠」あるいは「賊」と誤記されていると見られ、「誠」では文意が通らない。

あるため、聖人・釈迦も「賊」と呼ばれるのであるという(二十四9オ)。

以上の内容だけを見れば、聖人・釈迦の利己心やその教説の欺瞞を批判するかのようである。しかし、「禪師」が「賊」と呼んでいるものは二種類あることに注意する必要がある。

愚なるが誠〔賊〕をなすは、道の外にして人にはづかしめられ〔人にはづかしられ〕、智なるが誠をなすは〔智なるからなすは〕、道にして直なり。去ば〔されば〕道人は仏道を専として行には賊〔賊〕にして順なり。(…中略…) 所詮吾宗の賊〔賊〕の境界と申候は、佞奸と横邪とを除て道を以てし、身為に人を立んが、立て誉在るを賊とは申候〔身を立つる為に人を立て^{かく}誉あるを賊とは申候〕。角賊〔賊〕と云へばとて夢窓の如くならば、佞奸^{のみ}耳なれば法師の中の盗人にて候。(二十四9オ～ウ)

「道」にかなう「賊」と「道」に外れた「賊」があつて、利他的な「道」を実践する者が結果的に「誉」を得る場合は、前者なのである。一方、ここで登場人物達が話題にしている夢窓疎石は、自己利益のため天龍寺を建てさせた点において、「仏法の賊〔賊〕には非ず。只盗賊の賊なり」と批判されている(二十四11ウ)。つまり、「禪師」が主張したいのは、諸人のためと言いながら教説を説くことで自身も利益を得、その教説の内容も利他を標榜しながら実は自己利益にもつながるものである以上、聖人・釈迦さえも「賊」ということはできるが、問題とすべきは「賊」であるか否かではなく、それが真に諸人や国を利する行為か否か(「道」にかなう「賊」であるか否か)である、ということであろう²⁷。それゆえ、続けて玄恵法印から語られる「世界悉檀」の論と要点は重なることになる。

吾宗に於て四悉檀の中の第一に世界悉檀と申候は、世の風俗を了つて心に邪を禁ずるに正しきを以てし、無道を攻るに道を以てし、慈悲無きを止るに慈悲を以てす。忿りを止るに和を以てす。是如くすれば自然に其身を立るなり。如何なる善事を成しても、名を残ん為にし、身を立ん為に欲するは、名と利との為なれば、仏家に大に禁ずる所なり。先名利の二を捨て行ふ則ば、後に名あり、利有る物にて候ぞ。名と利とを先に欲すれば、万の失有る物なり。

27. そもそも「賊の境界」についての「禪師」の発言は、坊城経顕の次の言に答えるものであった。「凡仏法の奥義、俗人などの知るべき事にて候はず。然共端々承候處、皆一身の境界を助けん為にてこそ候へ。其上自余の事に非ず。伽藍建立の為にて候へば、法師の上には最似相てこそ候へ。道を立るも業をなすも、皆今日の境界の上にて候はずや」(二十四8オ)。これを受け、「一身の境界を助けん為」にも二種類の仕方があつて、その区別こそが重要なのだと論じるために、釈迦・聖人も「賊」であるという極論が語られたのではないか。

世界悉檀の第一の口伝なり。善き事を成しても名利を先にすれば悪敷物なり。
(二十四 10 オ～ウ)

世界悉檀とは、「究極的真実ではないものの、この世界において因縁和合の法則によって成り立っているものについてその存在意義を認めてこれを説いたもので、つまりは世間に随順して説いた世俗における真実を表す教説」²⁸であるという。ここでは、名利を求める世間の人々の欲求に対応して、名利を得るためにはまず「道」に従って行為する必要があるという理屈で教導することを意味する。人々の最終目的がなお「名利」であることに違いはないが、利他的な「道」にかなう形でそれが追及されるように仕向けるのである。これは「禅師」の「賊の境界」論でいえば、「仏法の賊」あるいは「よき賊」であれ、ということになる。どちらの論においても、「道」と功利性は相互に排他的な関係にはなく、儒仏の倫理規範を遵守することは、そのまま個人的・集団的な功利の追求でもあり得ることが説かれている。

このように見てくると、「天龍寺建立事」で語られている「賊の境界」と「世界悉檀」の論は、二つのパースペクティブの両立を説いている点において、「依山門噉訴公卿僉議事」における〈自他互助論〉と同じ構造にあることが分かる。つまり、人のため正しく行動せよと命じる（そして神仏や天道の応報を説く）儒仏神の倫理規範と、利他的な行為によって結果的に自身を利するという功利的な〈自他互助論〉は、ともに自他安楽の社会の実現に帰結するのであって、表裏一体の関係にある。『理尽鈔』の論ずるところにおいて、自身に利益が還って来るほどの長期的な功利追求と三教の倫理規範は矛盾するものではなく、同じことを異なった見方で説明しているに過ぎないのである²⁹。その上で、〈自他互助論〉によって

28. 藤井教公「天台智顛における四悉檀の意義」（『印度學佛教學研究』第47巻第2号、1999）。『大智度論』では經典解釈の一方法であった四悉檀を、天台智顛は「仏の智慧、仏の衆生教化の際の規範と解し」（p. 544）、三観のうちの従仮入空観が世界悉檀によって起こるとするなど、自身の教学の骨格となる「教」と「観」も四悉檀によって根拠づけているという。

29. 玄恵の「世界悉檀」論は、動機が名利を得るためであれば善行とはいえない、という動機主義的な主張であるかにも見える。しかし、そもそも「世界悉檀」論は、利益を得たければ「道」に従えと説きながら、自己利益を目的としてはいけないとも説く矛盾を抱えている。動機の善悪が行為の善悪を決定するのではなく、「名と利とを先に欲すれば、万の失有る物なり」というように、目先の名利のための善行は、一見「道」にかなうようであってもすぐに化けの皮が剥がれ、結局は悪影響を及ぼすという程度の意であろう。逆に釈迦や聖人のそのような永続的な善行であれば、世間の人々にとってその真の動機が自己利益を求めてのことであったか否かは何ら問題になるまい。天龍寺建立が「仏の真似」であるから善であると一度は評されながら、世間が困窮している時期に多大な浪費で民を苦しめる点において批判されているのも、それが善行か否かは動機ではなく世間に及ぼす効果によって、長期的かつ多角的に判断されるべきことをいうものであろう。また、〈自他互助論〉において、清貧でさえ心の安楽という自己利益を得ていることが指摘されるように（二十四42ウ～43ウ）、功利の観点からすれば「賊」でない「道人」は世に一

説明されるような仕組みで自他安楽の世界を実現することが、そもそも聖人や釈迦の説く倫理規範の目的であったとも示唆されている。

それは聖人・釈迦をイデオロギー暴露によって貶めるものではなく、むしろ山本氏がいうように、聖人・釈迦は「倫理的・理想的な存在」であって「その教えは「道」の理論的基礎となっている」³⁰といえるが、その「道」が神秘的な存在者や理法ではなく功利主義的な倫理説によって基礎づけられているということである。もちろん、それを公言すれば従来の神仏信仰を少なからず損なうことになるが、『理尽鈔』はそれこそが聖人や釈迦の本意に沿うものであったと示唆することで、儒仏神の神秘的権威を認めない合理主義的な為政者にも三教を尊重し「道」に従うことを求めている。

このように、『理尽鈔』において行なわれているのは、世俗的倫理を軸とした儒仏神三教の再解釈であって、その世俗的倫理は功利主義的に理論化されているが、義務論的な「道」を完全に否定して従来の三教と異質なものを標榜しているわけではない。その帰結主義的に功利を肯定する倫理説が、いかに従来の仏教や儒教の教説と異なって見えようとも、『理尽鈔』の論じる「道」とはそのような性質のものであったと理解すべきであろう。

「古の法」における神道・仏教

神道や仏教を民衆の道徳的教化のために利用することは、聖徳太子以来の日本の「法」における原則であるとされている。卷第十八「比叡山開闢事」における一連の神仏論において、そもそも「和朝に仏法を崇敬する事」自体が聖徳太子の時代に始まり、「法〈仏法〉を信ぜば諸人の心直に成りて、国自づからをさまらん」という意図による政策の結果であると説明されている。その意味するところは多いとして、二点挙げられている（一八 54 オ～55 オ、p. 254～255）。

- ①「有為の法は皆迷ひより生ず。皆苦也。法性本来一也（…中略…）本理に迷うに依て、化して万法となる」。つまり、執着によって悪心が生じ、輪廻を繰り返して苦しむのであるから、「夢の世の着を捨て、永き輪廻をはなれよ。本理に至れ」と経典は教える。これを信ずることで人々は執着を離れようと努めるため、欲は浅くなり、悪事を行なう者が自ずと減る。
- ② 極楽浄土や天界等は、苦に満ちたこの世界とは異なる楽土であって、この世への執着をやめ、仏名を唱えて経典を誦すれば、浄土に往生できるとき

人もいなくなる。それゆえ、動機の善悪で行為の善悪を判断することはできず、義理と功利は相互に排他的なものではないという論として解釈すべきであろう。

30. 山本、前掲書、2016年、119頁。

れる。これを信ずる者は悪心が生じようとする時に仏名を唱え、經典を誦することで悪心を抑えるため、悪を実行しなくなる。

それぞれ聖道門と浄土門にあたるが、結果的に悪を禁じ善を勧めることで政道に役立つゆえに、仏教を保護し利用することが日本の「法」として続いてきたというのである。

政道と仏教の理想的な関係は、次のように描写されている。国ごとに国分寺が置かれ、その僧侶は学行に怠りなく、自ら戒を守って、人々の悪行を誡めた。僧侶に悪行があれば国司がそれを罰し、逆に国司に悪行があれば僧侶が命を惜しまず諫めるという相互関係があった。時代が下ると、国人達が家々の菩提所・祈願所として寺院を建立するようになる。国人は嫡子以外の子弟には領地を相続させずに農・工・商の生業につかせるが、中でも智慧に優れた二人を出家させ、一族の菩提寺と祈願所の僧侶としたという。血縁のある僧から「上として下を苦しめず、下として上をあなどらず、上は下を慈み深く、下は上の為に一命を捨てんとす」という道徳を惣領をはじめとする武士達に教え、背けば三悪道に墮すると脅すことによって従わせたのである（一八 58 ウ、p. 259）。

その時代には神社の神職も僧侶と同じ役割を果たしており、神罰を以て脅すことで道徳的な教化を行なったが、「上下共に是に恐れ、非なる行跡をせずと也。此故に国豊か也」（一八 59 オ、p. 260）という効果があったという。それは皇族においても同様で、天皇の行ないに非道があれば、その親類である「諸門跡」が仏法の奥義によって、「撰祿の臣」が諫言によって、「神職」が神慮によって止めるという仕組みが成り立っていたのであり、「之に依て上一人より下大家小家のゑらびなく、神仏を信じ奉り、其掟を守り、家々ををさめければ、天下も久く太平なりし」（一八 60 オ、p. 261）という。それが「和朝は、仏法を外護として国をおさむる故に、仏法と王法と神道一体不二也」（一八 62 オ、p. 263）とされる、聖徳太子以来の仏教・神道と王法のあるべき関係であった。

また、王法と仏教・神道は、共通の「理」に基づくものであることが論じられている。まず、神仏関係については、山王権現の縁起に関して、天地開闢以前から存在する「神の根本」である「国常立尊」と、万法未生以前の「一性」であり「空にして諸法を含」む常住の「法身」としての仏が「異名同体にして別理無」しであることが論じられる（一八 63 オ～65 オ、p. 264～267）。また、「山王」の名（縦の三点と横の一点で「山」、横の三点と縦の一点で「王」）は空仮中の三諦が「非三非二」（「山は空にして三を具し、王は仮にして三を具する」ことを表す）であることを意味し、三諦は法身の異名であるため、山王権現は神仏の同体であることを示していると説く。

そのような本体論における神仏の一致に続いて、『理尽鈔』は神道と仏教の倫

理規範における「理」の一貫を論じていく。「誠法又同じ。天竺・日本に於て智の勝劣あり共、理何ぞ別ならんや。(…中略…) 本理は一にして二無し、浅深勝劣有るべからず」(十八 65 オ, p. 267) というのである。さらに続けて、天地人の三才の関係から、仏教・神道のそれを含む人間社会の「法」が天地自然の理法と照応するものであることが論じられる。「覆つて陰陽常に回り、四時の転変ありて雨露霜雪を降」し「諸法を養ふ」という天の徳才(「是慈の義也」)、「万法を乗て、万物を生ず」という地の徳才(「是悲の義也」)に対応して、人の才としてあるのが「法」であり、「天竺には五戒、仏法也。震旦には五常、和朝には三の重禁也」³¹(十八 65 ウ, p. 267)。つまり、形而上の「理」の一致を前提として、天地人という形而下の存在者における万物を養育すべしという「理」の一貫があり、その国ごとのあらわれとして儒仏神の「法」が位置づけられている³²。

したがって、歴史的に起原を異にするとはいえ、三教の倫理規範が全て「天道」と「仁政」をつなぐ共通の「理」に基づく以上、日本の「古の法」における仏教や神道の利用も正当化されることとなる。〈自他互助論〉として説明される倫理規範の功利的な仕組みがその「理」であると、ここで明確に語られているわけではないが、生み養うという天地の徳が人の「法」の性質でもあるならば、人々が互いを利する〈自他互助論〉がその「理」の説明の一つであると考えてよからう。

「方便」としての神仏信仰

前節で確認したように、『理尽鈔』では三教の倫理規範が「理」において一貫するものとされている。その上で、「震旦の五常を以て法を立て無道を退治す。是にては民恥づまじければとて、釈教を以て道を教ゆ。仏法は王法の外護と号することは此謂也」(十二 21 オ, p. 239) というように³³、神仏による救済や賞罰を説くことは、儒教的な学問だけでは十分に教化されない「下愚」のための教説であると位置づけられている。

31. 「三の重禁」とは「破法」「不学」「大破」であるとして説明が続くが、これも全て「上宮太子の定め置かせ給の法也」とされ、典拠は未詳である。古に仮託した『理尽鈔』独自の説か。

32. 「仏法は是天竺の王道なり。国家を政るの正道なり。神道以て然なりと将来を契給へり」(二十四15ウ)と、仏法が天竺の政道であるという論も見られる。日本については「猶最初は神道のみ在つて仏家無く天下大平なりき」(二十四22オ)というように、「神道」がそれにあたるといえる。

33. この文章を若尾氏が引用する際、主語を「領主」としているが、『理尽鈔』の文脈上では、「摂政殿」あるいは日本の「古の法」一般であろう。つまり、神道・仏教を王法に利用することは個々の領主の恣意ではなく、また覇を競う個々の領国のためでもなく、天下全体の問題である。「仏法の掟を以と、神道のいましめを以と、震旦の五常の法を以て、人の曲意を和げば、何とても天下は太平ならん」(二十四22オ)というように、為政者にとっての神・儒・仏の利用価値を論じるにとどまらず、人間社会一般において宗教性を含む「政道」がどのような意義を有するものであるかを論じようとしているといえる。

前節に引用した卷第十八の神仏論では、神仏の掟に背いて罰を受けること自体は真にあり得べきこととされるものの、それは天地に背くが故に自ずから不利益を被っているのだと説明されている。

天地は慈悲平等也。天地の才に背く故に、天の為に罰せらるる物ぞ。(…中略…) 鳩毒^{ちんどく}を呑むには、自毒^{おのづから}、人を罰する事はなけれ共、自五臓損じて死するが如し。利賞は薬を呑むに似たり。天地の間に生じながら、天地の才の平等慈悲の心に相違する故に、自然に天地毒となる時、罰あり。法を破らず、よく行へば、天地の才の平等慈悲に相へるが故に良薬を服するが如し。此時に当たつて天の利賞あり。(十八 66 ウ～67 オ、p. 269)

そのような自ずからの応報には「又破法の者、人の望みに背く故に、人の才又其人を罰す」という人為的な賞罰も含まれ、「天・地・人異也と云へども、其才三つ、何れも同く一にして別無。…皆天地の神罰の自然なる所也」とされている(十八 67 オ、p. 269)。それゆえ、「道」に背きながら家の繁昌を祈るのは無意味であると、世間の人々の信仰のありようを批判する。

また、矢を受けた正成が観音経によって助かったという『太平記』の挿話について(卷第三)、『理尽鈔』の「伝」は、この時に正成が自らの軍勢の者達に「神仏の掟を堅く守るべき事」の重要さを説いたことを伝える。続けて、「法ををかすものは、世人是を罰す。仏神の利生有には非ず」と、仏神の賞罰を世間や為政者による賞罰に還元して論じ、為政者が賞罰を誤れば世が乱れるため、それが「国主の第一の道」であると説く(三 33 オ、p. 192)。では、「仏神の利生」は存在しないのか。この当然生じる疑問について、次のような問答が続けられている。

問 「前に評するが如く、仏神拝すること捨んや」

答 「然ず。愚なる下民をして、正直を嗜しむる端なり」

問 「然らば、仏神は世に有ざるか」

答 「仏神在すと思ふべき也」(三33オ、p. 193)

これと同様の論は他でも繰り返されており、若尾氏が論じた通り、ひとまず『理尽鈔』は神仏の存在を否定した上で、為政者には民衆教化のために信仰しているふりをせよと教えているといえる。卷第十一では、「五常の法」だけでは「極悪不善の人等」は「道」を実践しないとして、「過去もなく未来も無し。神も無く仏もなし」と公言し「下愚の者」の信仰を損なうことを戒める(十一 2 オ～3 オ、p. 160～161)。「後の世を能く願ひ、神仏を崇め奉る」ことは、「下民に道を教ゆるの謀なり」というのである。そして、「又、本来空を了らざるはくざれば」愚かなる物なり。是をも能く心得べきことなり」と続けている(十一 4 オ、p. 162)。

この「謀」と「本来空」の関係が意味するところは、卷第三十五における正成の政道論の中でさらに踏み込んで論じられているが、『理尽鈔』で繰り返し強調される空仮中三諦の天台教説から理解することができる。

過去未来の心共に不可得にして空に帰す。空に所依なし。神と云い、仏と謂、一法に帰す。衆生又然なり。叡智の趣く所是如し。誰か左に非ずとせんや。古の明王又此理を知り給はずと云はんや。此法顕露なる則ば、五常の道自然にすたれなんずる所を歎き思召が故に、顕露なるを破して心の底に秘し給ふ所に非ずや。此法緒人に伝る則ば、一切の道破れなんと、最初撰政殿も宣ひ置れしとこそ候へ。上一人仏神の敬ひ軽く怠り給ば、万民又猶怠りなん。然るを忠孝の道、自すたれて国乱なん端に有るべし。(三十五 61 オ～ウ)

仏教の「本来空」という思想からすれば、過去世・未来世・神・仏だけではなく、「衆生」もまた「空」であるというのであり、これはただ神仏や来世が虚構であると主張するものではない。論理的に突き詰めれば人間やその倫理規範も「空」であるということによって、存在しないにもかかわらず存在することにされている虚構は、神仏や来世だけではないということになる。それは裏を返せば、本当は存在しないとしても、社会を成り立たせるために必要とされ、現に世間で存在すると信じられている神仏は、三諦のうちの「仮」として一種の真理性を認められるべきであるという主張につながろう。そのようにして神仏・来世を「下民に道を教ゆるの謀」として利用することの詐術性を和らげ、仏教本来の教理に基づくこととして正当化しようとしているといえる。

今井正之助氏が論じるように、「その絶対の真理「空」を神と呼び、仏と呼べば、神仏は無くはない」のであって、『理尽鈔』の神仏同体説もまたこの「謀」と深く関わっていたと考えられる³⁴。『理尽鈔』では二種類の神仏、すなわち法身仏や根源神といった形而上学的概念としての神仏と、世間の人々が救済を祈る信仰対象としての神仏が、空仮中三諦の教説を利用して重ねられており、それゆえ「仏神在す」という時の「仏神」は、「空」としての神仏と、「仮」としての神仏の二つの意味を持ち得る。ある者は「空」としての神仏を拝み、ある者は「仮」としての神仏を拝むが、その両方を含むのが仏教であり神道であって、その両方を認めることのできる「中」が聖徳太子のような優れた為政者の立ち位置というわけである。「空」において一致する神・仏を論じて、「一切の仏は皆是也。一切の神又是也。口決相承の其一也。心得べし、秘すべし秘すべし」(十八 65 オ、p. 267) というのも、そのことであろう。

34. 今井正之助「解説1—『理尽鈔』の神道論覚書」(東洋文庫『太平記秘伝理尽鈔(3)』) 538頁。

空仮中いずれの神仏信仰においても、神仏・天道の下す禍福のありようは天地自然の「理」や〈自他互助論〉の原理によって事実として一致し、行き着くところは「道」によって治まる太平の世である。教化する側とされる側の間で認識の差異が生じる点において「謀」ではあるが、結果においてはいずれも「道」にかなうのであり、為政者や僧侶・神職の自己利益のための偽りを肯定しているわけではない。

それゆえ、『理尽鈔』において、そのような「謀」は「秘すべし」とされながらも、決して「道」に反することではないとされている。『太平記』では、鼻を削がれた多数の猿達が住む山に鼻を持つ猿が一匹だけ入り、自らが正常であると思ひ込んだ鼻の無い猿達が鼻を持つ猿を嘲り追い出すという譬え話が、末世においてなお実直であろうとする者を嘲笑する、大多数の不道徳な人々を批判する目的で語られている³⁵。しかし、その箇所についての『理尽鈔』の「伝」は、反対に、己のみ頑なに清廉潔白であろうとする者の側を批判するような解釈をしている。

世人皆是の如し。衆生濁と劫濁とを弁へず、方便を捨て説法す。随宜ならざる者、世人是を信受せず、法を破して多罪を生ず。利益無くして三悪道に墮す。仏法又久住せず。是の故に我が諸の方便を以て、分別して機に随て種々の法を説くと云云。(三十五 104 ウ)

人々の機根が劣り、また社会全体の道徳性が衰えた時代にあつて、適切な「方便」を用いず直言による説法をすることは、かえって人々を善から遠ざけてしまい、有害無益である。そのことを示すため、仏が「鼻欠猿」の譬喩を用いて「方便」の重要性について説法したのであるという³⁶。「伝」はさらに「賢人の松風流水の清涼なるを楽て、浮世のけがらはしき耳を払ふ人に似たり」と、堯からの譲位を断った許由を思わせる「賢人」批判を続け、「仏の説法は聖人の道なり。世を利し、国を治るに便り有るべし。去れば明君は世人の風を覚して、仏の方便を以て国を

35. 日本古典文学大系『太平記』巻三五(岩波書店、1984年)327頁の注によると、『今昔物語集』巻5第23、『私聚百因縁集』巻3等が典拠であるという。その両書では、「鼻欠猿」の側(精進持戒を誹謗する人々)を批判するための寓話となっている。一方、『理尽鈔』には「伝云、元劫本行経の心なるにや」とあるが、SAT大正新脩大藏経テキストデータベースでは「元劫本行経」という経典は発見できない。架空の経典に仮託したか。

36. 版本『理尽鈔』では、「方便」に「てだて」「ほうべん」「たばかり」という音訓を使い分けている。ほとんどは「方法」「工夫」「戦術」といった意味で「てだて」と訓ずるが、仏教的な「ほうべん」や詐術としての「たばかり」の意味で用いる箇所もある。「ほうべん」が形の上では偽りであることは、次のように明確に論じられている。「人為る者俗人に於て虚言せず。況や僧に於をや。仏妄語をきらひ給ふ。法にも背きなん。是二つ。又世の為、諸人の為ならんに於ては、虚言しても能事也。仏の方便は此也」(二十四6ウ)。

治めん、などか治らざらんや」と論じている(三十五 105 才)。乱れた世において自分独りの正しさにこだわり世捨て人になるのではなく、自らもその濁世の中にすすんで入り込み、人々に受け入れられて教化の実をあげるために「謀」を用いるのが真の「聖人の道」であると、『理尽鈔』は主張しているのである。

「古の法」と「聖人の道」

「古の法」は、直接的には聖徳太子に始まる古代日本の「法」とされているが、中国の「聖賢の法」と関係づけられている。後白河院の失政が世の乱れと武家の台頭を招いたとして、その非を数えていく中で、古代日本において実現されていた仁政のありようとして『理尽鈔』が描写するのは、理想化された律令時代の社会制度である。

まず、後白河院が源頼朝を「六十余州の惣追捕使」に任命したことについて、大き過ぎる権限を与えることは君臣の秩序を乱すもとであると、殷の紂王を引き合いに出し批判した上で、「本朝の古へ、一国一人の国司を補せられ、其国の政道を司どらしむ」(一 8 才、p. 60) という律令制下の国司のありようから説明していく。それによると、国司は世襲ではなく任期制であったがゆえに、優秀な人材が埋もれることもなく、定期的に功績や罪過に報いることができ、国司と任地の民との癒着が生じることも無かった。当時は人間の心理を見抜く「遠きをもんばかり」によって、自ずと秩序が保たれるよう、合理的に法が立てられていたのである。

また、財の配分が不当に偏って飢える者が出ないようにという配慮から、聖徳太子(「摂政殿」)が最初の「掟」である「百卅余箇条の法」を定めたのであり、それが今に伝わる『根本世鏡抄』なる書物³⁷であるという。その内容の第一は、収穫した穀物の二十分の一を貢物として納めること、用に応じて様々な官を定め天皇が任命することであった。さらに、聖武天皇の時代には、行基が「異朝の本文」、つまり中国のそれに基づいて、詳細な田畠の制度を整備したという。

聖徳太子の「掟」の第二は、農・工・商や国司といった職それぞれに応じて、一日の食事の量、品数、使用する食器の種類、衣服の種類等を定めたというものである。これについて、「上古は是の如く有りし。此御宇より、礼法皆破れて、武威次第に昌んなり。是先づ聖人法(先聖の法)を背く故に非ずや」(一 13 才、p. 66) と論じている。上古日本には中国の礼制に比すべき「礼法」が存在したが、

37.『根本世鏡抄』は架空の典拠と見られる。現存する『世鏡抄』という書物とは別物で、「それに先立つ政道論処世論として、「根本」を冠した書名が創造されたと目される」(東洋文庫『太平記秘伝理尽鈔』巻第一の注30、104頁)。

それを後白河院が破ったことによって、無秩序な「末の世」となったというのである。

『理尽鈔』では、この聖徳太子の立てた「法」が第一に依拠すべき政道の基本とされている。「時に相応の政道」を主張する楠正成も、「大形の法は、古往上宮太子の置き給ひしを学ぶ」（十六 78 ウ、p. 402）という。「懸る世を治給はんは、尋常にては治りがたし」（三十五 59 オ～ウ）と、正成が当代に適した「法」について長々と語る箇所も、「上代と末代とは人の心大に異て候へば、御政にも又上代の掟を本として用捨有るべき事かと存候」と始まり、「此等の事を分別して、古の掟を本として国家を治め給はば、万に一つも治りなん」と結ばれている。

その聖徳太子に次いで、理想的な君主として何度も言及されているのは、「延喜帝」すなわち醍醐天皇である。『太平記』巻第三十五の「北野通夜物語」では、醍醐天皇が死後に地獄で責め苦を受けるという説話が語られているが、その箇所についての『理尽鈔』の「伝」は、醍醐天皇を「聖主」として強く弁護している。

尋常の帝にしては御誤と云にも足らざる事ぞかし。是れは上代にも有り難かりし明王聖主にて、仁徳よりこのかた已来和朝に類ひなし。されば日本小国の主には大に超過せる帝なり。凡は太国にも類多からじと申せし程の明君にて御在しをはしましかば、御心の少し聖の道にたらせ給はぬ事を、是等なりと申たるなるべしとにや。（三十五 41 オ）

醍醐天皇の七つの誤りを数えつつも、それらは些細なものであり、大部分において「聖の道」にかなう「御心」の持主であって、上代日本においても珍しく、また中国にも並ぶものの少ないほどの「明君」であったという称賛である。

そのような「聖の道」「古の法」に基づく天皇の統治は、村上天皇まで続いたという。「悲しひ哉、古賢の宣ひ置きし道、今の世に至て皆亡せり。王法は天暦の帝にて留れりと見へたり。それより已来は、先聖の掟次第に破れ来れり」（十八 69 オ、p. 272）と嘆くのである。中国のそれそのままではないにせよ、儒教の「道」につながるような「聖の道」に基づく「先聖の掟」と呼び得るような王法が、日本の「古の法」であった。

正成が「理非の決断」のために依拠すべき第一の書物とするのは『根本世鏡鈔』であるが、他に学ぶべきものとして「天平の目録」（未詳）、「延喜の式目」、「東鏡」、「大田文」、「九国の日記」（未詳）、「貞永式目」、「続日本記」が挙げられている（三十五 110 ウ～111 オ）。一方、唐の『貞観政要』については、国の事情が異なるため、利用の仕方に注意が必要であるという。

今の朝には貞観政要を穴勝に専とせさせ給へ共、是は大唐国の政敗にて我小国本朝の政敗には相応のことは少く、不相応の事多く候ぞ。殊に当時の和朝の政道には大に異あるべし。聖賢の政道なれば当時の無道の国には叶難き事多く候ぞ。然共、是をも知給はざれば理に闇き事の候。心得給へ。(三十五 111 才)

『理尽鈔』はしばしば日本独特の「風俗」や「礼」に言及するが、当代の「無道」という時勢の問題だけではなく、国柄の違いによっても「政道」は異なっている必要があるというのである。それでも、「理」においては中国の「聖賢の政道」に通じるものとして、『理尽鈔』における「古の法」は位置づけられている。

そのような奥に隠れた「理」を学ぶことが学問において重要であり、書物の内容を字義通りに受け止めそのまま実践するのは誤りであると、『理尽鈔』は論じる。

万卷の書を習読^{そらん}じても、意を知ざれば鴉鳴の如し。且つ意を知と云ふども、口^{のみものい}に耳謂いして行はざるあり。此等は皆善にはせず。奥の意を知て行に失あらん事を嘆く。聖の道に叶と、是を云なめり。(十 49 才、p. 82)

若尾氏はこの箇所を引用し、「人情事変に通じ、最も適当な処置を行い得る能力である智を獲得するために学問をする」というのが「太平記読み」のいう学問であるとして、領主・武将のそれに関係づけ、「聖賢の学=儒学とはまったく異なる」ものであると論じていた³⁸。しかし、この引用箇所に続けて、「延喜の聖帝は、「執政の臣は文を学ばんに、其意を知らん事を専らにせよ。奥の意を知る則ば、失政に失無し。詩を作て文字を嗜まん事を専らにせざれ、又捨ざれ」と宣し」(十 49 才、p. 83) と書かれていることに注意したい。書物の「奥の意」を読み取って人情事変に応じた行動をとるべきことや、詩文のためではなく倫理的な実践のために学問をすべきことは、乱世の武将の心得であるだけでなく、儒教的な文治が行なわれていた時代の天皇の心得でもあったことになる。同様の学問論を述べる次の箇所でも、「奥の意」が「聖人の意」であることが示されている。

万卷の書を読みても、才智無き者は、能く聖人の意を知り難し。又才有るも、学せざれば、正理を知ず。正理〈聖の理〉を知らざれば、善悪に暗し。善悪弁へずんば、何を以か道として、国の政道を守り、能く其法を定めん。国法邪なれば、衆悪発つて、礼儀乱れ、礼儀乱る則は、其国亡びずと云事有べからず。(一 22 才～ウ、p. 76)

38. 若尾、1999年、136 頁。

高度な経学を伴うわけではないとはいえ、このように「聖人の意」「正理」を読み取って政道に活かすべきであるという主張は、必ずしも儒学に反するもの、あるいは儒学的でないものとは言えないのではないか。『理尽鈔』はそれを醍醐天皇に仮託して、「聖人の道」を学び実践する正しい方法であると主張している。出自はどうあれ、それが『理尽鈔』自身の「聖賢の学」観であって、中国の儒教のみならず、仏教や神道にも共通する「道」の「理」を見出し、その「理」に基づく「法」を立てて仁政を行なうことを為政者に求めている。

おわりに

本稿では、若尾氏の論を受けて、また今井氏・山本氏の論も踏まえ、『理尽鈔』において「道」と三教がどのようなものとして読み替えられているのかを確認してきた。

まず、「賊の境界」論や〈自他互助論〉は、儒仏神三教の道徳的価値を否定したり、貶めたりする意図によるものではなく、三教の倫理規範を功利的観点から捉え直そうとする議論であった。天下の太平の実現を至上命令とする『理尽鈔』にとって、倫理規範とは個人の内面の問題ではなく、社会的関係において自他安楽の構造を形成していくものでなければならなかったのである。

三教の倫理規範を含む人間社会の「法」が自他安楽の社会を志向するものであることは、天地自然の「理」に適うことであるとされている。一方的に為政者の権力獲得・維持のために三教を利用しようというのではなく、あらゆる倫理規範を貫いているべき「理」において、王法が神道・仏法を利用することは正当化されている。

一方、為政者が神仏を民衆教化に利用することは、日本の「古の法」に定められたことであると説かれていた。その「古の法」は「理」において中国の聖賢の政道に通じるものであって、つまり「聖人の道」に基づいている。為政者が民衆に神仏を信仰させるため、自身も信じているかのように装うといった偽りも、そもそも「聖人の道」には「方便」が必要であるということによって正当化される。為政者は己一人で倫理規範を守っていればいいのではなく、実際に人々を動かして太平へとつながるような効果を上げなければ、「道」に適うものとは見なされないのである。

以上のような『理尽鈔』の説く「道」は、天や神仏の神秘的権威のもとで義務論的に説かれる倫理とは異なるものの、権力闘争における勝利だけを追求するような倫理性の欠如した為政者を是とするものではなく、太平という結果によって正当化される帰結主義的な倫理であって、そのように功利主義的に捉え直された「道」に基づくことが為政者にも要求されている。それは治国のための道具

的な思想(術)であるだけでなく、為政者自身をも拘束する規範(道)として説かれている。

また、それは神秘的な力を頼りにするのではなく、人間の作為によって自他安楽の世界を実現するための「道」であり、現世的な倫理から三教を再解釈しているといえるが、『理尽鈔』は天台教学の三諦論に依拠することによって、完全な無神論に陥ることは回避し、伝統的な三教理解とも両立させようとしていた。〈自他互助論〉のような理屈を説くだけで太平は実現されるものでなく、なお三教の倫理規範も儒者・僧侶・神職も社会に必要であって、あくまでもそれらの存在を前提として別の観点からする解釈上の議論だからである。

それが危ういバランスの上に成り立つものであるのは、『理尽鈔』の編著者もよく自覚していたのであろう、「空をよく覚するを以実とす」という空仮中三諦の論を述べた後に、「此一賢(一段)心ある人に談ずべし。邪曲に、愚なるに、慢なるに、是を説くべからず」(一八 68 ウ、p. 271)と、説くべき相手をよく選ぶよう警告する。神仏を「空」とする観点を悪用する者、理解できない者、相対化できない者等に説けば、その者をかえって「道」から遠ざけることになるという懸念であろう。〈自他互助論〉も同様であり、複数のパースペクティブを自在に行き来することは困難であって、どちらかに振り切ってしまう力が常にはたらくと考えられる。

今井正之助氏は、『理尽鈔』が世に出た後に生み出された多くの類縁書・派生書の一つ一つを研究することで、それらが大きく二つの方向性に分かれていたことを跡づけている。一つは武威の肯定を控えて道徳的な教訓を強調していく方向であり、もう一つは道徳的傾向を離れて武威・謀略の論理を純粹化していく方向である³⁹。そのような類縁書・派生書のあり方は、『理尽鈔』の受容のあり方に二つの方向性があったことを示しているともいえよう。「道」の功利性や「方便」としての神仏についての論に関しても、同様に受容のあり方が分かれた可能性がある⁴⁰。

今井氏によれば、『理尽鈔』の実質的な編著者であると見られる陽翁の弟子、大橋全可の著作において、既に『理尽鈔』とは異なる思想が示されていた。『理尽鈔』では「武威と仁徳との間で葛藤があった」が、全可の『孫子陣宝抄聞書』

39. 今井、前掲書、814頁。

40. 儒仏神三教の道徳性を否定する「イデオロギー暴露」として「賊の境界」論を解釈する若尾氏の論は、安藤昌益による「賊の境界」論の受容のあり方を念頭に置いたものであったと思われる(若尾、前掲書、1999年、序章「『太平記読み』研究序説」、終章「『太平記読み』から安藤昌益へ」)。それが『理尽鈔』の本文に沿った理解とはいえないことを本稿で論じてきたが、確かに昌益のそれも一方へと振り切ってしまうような可能な解釈の一つであった。

では、日本は「文」ではなく「武」によって治まる国であるとされ、「実力・武力をもって権力を掌握すること」が全面的に肯定されている⁴¹。さらに、『理尽鈔』の口伝聞書である『陰符抄』（全可の子、貞真の編纂と見られる）では、諸道を超越するものとして「武道」を置き、儒教は「武のつかいもの」と位置づけられ、明確に「楠流兵法」としての自己規定からする『理尽鈔』解釈となっている⁴²。たとえば、正成が郎従に日頃から「五常の道」を説いていたため、命懸けの決戦に臨んでも臆する者がいなかったとする『理尽鈔』の一節についての口伝では、「武」によって天下を治めるための「術」として、仏教であれ神道であれ勝つために役立つものを状況に応じて用いよと説いている⁴³。軍学・兵学に振り切った解釈であるといえる。

その一方で、たとえば熊沢蕃山は、若尾氏が論じたように時処位論・人情事変論において『理尽鈔』の影響を顕著に受けているが、その経世論は『大学或問』や『孝経外伝或問』といった書名が示すように、儒教の経書に基づくものとして著されている。また「徳は人のためにするにあらず。己一人、天理を存し人欲を去なり」（『集義和書』第二版（『増訂蕃山全集』第一冊）18頁）という朱子学的な修養論を説き、当時の世間においても儒者として著名であった。「六韜に記す処の文武太公の論は皆大なる偽也」（『集義和書』14頁）と兵書の聖人論からは距離をおきつつ、「功利の徒の言」としてそれらを全否定するべきかとの問いに対しては、「仁義の心あり、仁義の名ありて後用べく候。（…中略…）正も奇を用る所あり、奇も正と成時あり」と、儒教的な「道」を基準として取捨することを主張する（『集義和書』21頁）。

また、蕃山は『理尽鈔』と同様に仏教を天竺の勸善懲悪の教えと見なしているが、天堂・地獄のような「方便」について「いかに人をよくしたきとて、偽をいひて教る事は、正理にたがひたる事」であるから長期的には害になると批判し、「我心行と人に云所と二ありては、知恵のとりまはしにして、徳の教にあらず」（『集義外書』（『増訂蕃山全集』第二冊）48頁）と主張している。しかし、その一方で、その鬼神論・神道論には『理尽鈔』の方便としての神仏論に通じるような傾向も見られ⁴⁴、何らかの仕方で儒教と折り合いをつけつつ受容していたことが窺える。

41. 今井、前掲書、58頁。

42. 今井、前掲書、799頁。

43. 東洋文庫『太平記秘伝理尽鈔』巻第一六の注38・51頁。

44. 拙論「熊沢蕃山の鬼神論と礼楽論」（江川純一・久保田浩編『「呪術」の呪縛』上巻（宗教史学論叢19）リトン、2015年）を参照。「引よせてむすぶ庵の柴なればとかねど本は野原なりけり。一二三四五則空、則中なり」（『集義外書』83頁）のように、三諦論も繰り返し扱われており、『理尽鈔』に見られる虚実のバランス感覚を彷彿とさせる。

そのように、『理尽鈔』自体が必ずしも軍学であるとは言い切れず、また儒教に基づくとも言い難いものであり、その思想が多声性・両義性を含んでいることに注目することで、『理尽鈔』以後の「道」意識や三教論のあり方を立体的に捉えていくための一つの視点とすることができるのではないか。蕃山をはじめ、個々の具体的な受容の事例について検討することは今後の課題としたい。

いせき・だいすけ
南山宗教文化研究所