

慈雲尊者の歴史意識——『左氏伝』を中心として

横久保 義 洋

日本江戸時代中期の高僧慈雲飲光（享保三年—文化元年、一七一八—一八〇四）在其所著《十善法語》裡列舉了豐富的中國史上的故事以解釋僧俗共奉的「十善律」。《十善法語》的撰述原與朝廷有着密切的關係，所以其所舉例不能不涉及到从佛家的立場看儒學和政治的問題——尤其是君臣觀念。本文着眼于《十善法語》中所舉中國史料的三分之一源自《春秋》或《左傳》這箇事實，探討慈雲的歷史觀以及跟其年輕時曾受業之仁齋、東涯等古義學派的《春秋》學的異同。

關鍵語：古義堂 聖德太子 楠公精神

一、慈雲尊者と『十善法語』と

慈雲尊者（じゆんそんじや）（享保三年—文化元年、一七一八—一八〇四）は江戸時代後期の真言律宗の高僧である。俗姓上月氏、諱は飲光（おんこう）、字は慈雲、号は葛城山人・百不知童子等。示寂後、一般に慈雲尊者と尊称される。大坂（現大阪市）中之島に裕福な浪人の次子として生まれるが、十三歳の時に父を喪い、その遺命により大坂の法樂寺の忍綱貞紀（にんこうていき）（寛文十一年—寛延三年、一六七二—一七五〇）を師として出家する。尊者自身の

述懐によれば、彼は少年時代、仏教に対して反感を抱いており、出家してからも「十年後には還俗し、儒者となって、大いに仏教を批判してやろう」と考えていた程であったという。しかしながら、早くも出家の翌年、十五歳の時に転機が訪れる。密教の初歩的修行である四度加行を行っている時、「はなはだ感ずる」ところがあり、はじめて仏法の信すべきことを知ったのである。そして十六歳より京・大和・河内・信濃等の地で諸師に就いて本旨である真言宗を始め、唯識・禪、そして儒学等を泛く学ぶ。やがて延享元年（一七四四）、師の忍綱の命により、河内国高井田（現東大阪市）の長栄寺の住職となり、同志らとともに、この地を拠点として当時の仏教界の現状を批判し、宗派の別を乗り越え釈尊の時代の仏法への回帰を目指した「正法律」運動を展開し、各地で法を説くとともに、戒律・袈裟、そして梵語等の研究も進めることとなる。特にこの梵語研究では近代サンスクリット学が日本に入ってくるまでの伝統的梵語学の集大成である『梵学津梁』一千巻を編述するなどの業績が挙げられる。四十九歳以降は京の阿弥陀寺、または河内葛城山中（現大阪府南河内郡）の高貴寺などに隠棲するが、なおも朝野から厚い尊崇を受ける。

晩年の業績としては、真言宗の伝統的な神道論である「両部神道」（すでに二十二歳の時、忍綱より認可を受けていた）を批判的に撰取しつつも独自の見解を備えた学説である「雲伝神道」を唱えたことが特筆される。このように多方面に亘り巨大な足跡を残した尊者は文化元年（一八〇四）十二月二十二日、阿弥陀寺にて遷化する。法臘六十七、世寿八十七歳であった⁹⁰。

その生涯にわたる膨大な著述は、先に述べた『梵学津梁』を除き、長谷宝秀編『慈雲尊者全集』全十七卷（ならびに首巻・補遺一卷）にまとめられている。

このように尊者は律宗中興の祖、また梵語学の大家として日本近世仏教史上に屹立した地位を占める人物であり、著作も数多くあるが、その中でも代表作といえるものとしては、やはり安永四年（一七七五）

尊者五十八歳の時に完成した『十善法語』^{じゅうぜんほうご} 十二巻を挙げねばならぬであろう。元来、桃園天皇の皇子・伏見宮貞行親王の薨去後、その乳母（慧琳尼。寛政元年（一七八九）寂）が尊者に帰依したことがきっかけとなって尊者と宮中とのつながりができ、皇太后恭礼門院（寛保三年—寛政七年、一七四三—一七九六。後桃園天皇や貞行親王の生母）や開明門院（享保二年—寛政元年、一七一七—一七八九。桃園天皇生母）も尊者から戒を受けることとなり、また後に尊者が後桃園帝にその著作を献上する機縁にもなったのであるが、本書はこの開明門院の仰せにより、安永二年（一七七三）十一月から翌安永三年（一七七四）四月に至るまで計十回にわたり行われた講義を本として作られたものである。初めは写本で伝えられていたが、尊者の遷化の二十年後の文政七年（一八二四）にはじめて上梓され、その後、近代に至るまでさまざまなテキストが作られている^②。本書は出家・在家の仏教徒の守るべき基本的戒律である十善戒について、豊富な実例とともに解説したもので、尊者自身、「我を知り我を罪する者は夫れ十善法語か」（明堂諦濡「正法律興復大和上光尊者伝」）と抱負を述べているほどのものである。その構成は以下の通り。

- 巻第一 不殺生戒 安永二年癸巳十一月二十三日示衆
- 巻第二 不偷盜戒 安永二年癸巳十二月八日示衆
- 巻第三 不邪淫戒 安永二年癸巳十二月二十三日示衆
- 巻第四 不妄語戒 安永三年甲午正月八日示衆
- 巻第五 不綺語戒 安永三年甲午正月二十三日示衆
- 巻第六 不惡口戒 安永三年甲午二月八日示衆
- 巻第七 不両舌戒 安永三年甲午二月九日示衆

卷第八	不貪欲戒	安永三年甲午二月二十三日示衆
卷第九	不瞋恚戒	安永三年甲午三月二十三日示衆
卷第十	不邪見戒之上	安永三年甲午四月八日示衆
卷第十一	不邪見戒之中	
卷第十二	不邪見戒之下	

尊者は、この十善戒を「万国に推通じ。古今に推通じ。智愚賢不肖・貴賤男女に推通じて。道とすべき道じや」（巻第二、四二頁）として、儒家の説く「仁義礼智信」の五常を遥かに超えたものと位置付けている。

『十善法語』について論じなければならない点は多々あるであろうが、今回筆者が注目したのはその中においてそれぞれの戒を説明するのに仏典は無論のこと、外典を含めた膨大な数の文献、特に史書を引いていることについてである。これは前後する時期の尊者の他の法語、例えば後年の撰述である『人となる道』（初編天明元年定稿）等とも大きく相違するところなのだが、その中でも仏典等に載せられている天竺の話とはほぼ同数が中国史書から選ばれており、筆者の算出したところによれば約百五十例にのぼるのである。国史中の事例から引かれたものは巻第三に「今時は諸宗出家の中にも。眞の僧宝は得難きじや」として、「西行・刈萱道、心が志にも及ばぬ」としている例（七八頁）、巻第五で四季それぞれの風物を楽しみ詩歌を賦することは「此道の存する処がある」「諸の羅漢縁覚の自ら娯樂する処。細審思察の者の自己を省発する処」であるので狂言綺語には当たらないと説く中で、漢魏六朝の文学と並べ長明・兼好の「隠逸高趣」を評価する例（一一七頁）等が見える程度に過ぎない。ところがその中国（尊者は「支那」と表記）

の例のうち三分の一、四十八例が春秋時代の史事にまつわるものであり、はっきりと『左伝』と出拠を示しているものが十二例、『公羊伝』としたものが一例、他は『史記』よりとしたもの、単に「春秋の時」としているかもしくは出典・時代を明記していないものとなるが、これらについても実際には『左伝』に基づいている場合がほとんどである。このように多くの史実を挙げているのであるが、固より『十善法語』は経解や史論として書かれたものではないことは言うまでもない。しかし、それにもかかわらずそこに見える記述からは尊者の道徳観念と歴史意識とのつながりを見ることができるのである。そこで、本稿では『十善法語』の中で多数を占めている春秋時代の例を中心としてその歴史意識を追究することを試みた。その具体的な内容に入る前に尊者が経書としての『春秋』とその注釈であると伝統的に看做されてきた『左氏伝』との関係をどのようにとらえていたかを一瞥しなければならぬであろう。

二、尊者の『春秋』観

尊者は、その神道者としての側面を明らかにし、その立場から儒教を批評した晩年の著『神儒問答』の中で儒教でいうところの五経のそれぞれについて、日本ではどのように学ぶべきかについて論じている^③。その中でも『春秋』については、確かに「支那に在りては切用の書」であり「全くこれ孔子の志」なのであるとしても、その書を作ったのは孔子がその当時の乱れた世の中を憂いたからなのであって、己むを得ないものであった、としてとらえ、孔子も「文武周公の時に在らば、此述作あるべからず」と言い、「我
国に在りては不用の書なり」と看破するのである。ただし、同時に『春秋』と伝統的に関聯づけられてき

た『左伝』『国語』に対しては、ともに史書の中でもっともすぐれている「記事の模範」となるものとして『史記』よりも高く評価している。

司馬遷が史記に至つて、事を記すること詳かにして、人を伝ふること私なし。其中前後矛盾の失あれども、取用すべき書也。左・伝・国・語・は・此・よ・り・高・し、記・事・の・模・範・な・り。(傍点引用者。『神儒問答』下巻、四一五頁)

また、後段で詳述するように尊者は当時の儒者が聖徳太子を崇峻天皇弑殺に際して何らの処罰もしなかつたことを批判しているのに対し、「陋儒が孔子の真意を知らず『春秋』を読みそこなつたもの」として「孔門の罪人」とまで断ずるのである。このような尊者の『春秋』観はどのようにして形成されたのであろうか。

先述したように、尊者は十六歳の時、師の忍綱の命により、「苟しくも學術なくんば、法を作し將に以て外道を伏するに足らず〔苟無學術、不足作法將以伏外道〕」（尊者伝）との理由で、京にある伊藤東涯（長胤。寛文十年—元文元年、一六七〇—一七三六）の古義塾に遊学を命ぜられ、三年間学んだ経験を持っている。そこで「古義学」と称される仁斎（維楨。寛永四年—宝永二年、一六二四—一七〇五）・東涯らの経学を吸収し、大いに影響を受けることになつたのである^⑧。春秋学の場合も例外ではない。例を挙げれば、仁斎は「(公羊学の如き)「春王正月の辨は、また學術に益なし、故に左氏も亦た伝えず〔春王正月之辨、亦無益於學術、故左氏亦不傳焉〕」（『童子問』巻下)、「天子の事を以て、二百四十三年南面の權に託

せるとなすは、尤も非なり（以天子之事、爲託二百四十三年南面之權者、尤非也）」（『語孟字義』卷下）などと言っているように春秋三伝のうち、公羊伝（及びその氣風を受けた宋儒の春秋字）を排し、左氏伝を正統として認めている^⑤。東涯もまた『經史博論』卷一「春秋論」において孔子が『春秋』を著した意図は「乱臣賊子をして懼るるところを知らしめて、敢て其の悪を肆まにせざらしむる」ことにあり、後世の史書の模範になったとし、左丘明のみがその真意を知ることができたのであるため、「其の義を釈せずして其の目を詳らかにする」ことにとどめたのだと論ずる。ところがそれに反して公・穀諸家は「穿鑿附会」「推量仮設」の辞に陥った揚句に、後世の何休・范寧・趙啖・孫復から胡安定に至る諸注釈家のような「敢て千古の成説を信ぜずして、一己の臆料を逞しうする」氣風をつくってしまったのだとして批判するのである^⑥。

このような古義学派の立場を尊者も受継ぐのであるが、ただし古義学派では春秋学について次のような見解をとっており、尊者のそれとはいささか異なる。

まず仁斎は、『語孟字義』（卷下）において、「春秋を知れる者は、孟子に若くはなし。而して左氏伝のみ独り孟子の意と相合す。故に春秋を読む者は、当に孟子を以て正とし、左氏の説を以てこれを参すべし〔知春秋者、莫若孟子、而左氏傳獨與孟子之意相合、故讀春秋者、當以孟子語爲正、而以左氏說參之〕」と言い、孟子と『左伝』とを以て『春秋』經文を解釈するという立場だったが、尊者は先に述べたように『春秋』と『左伝』とを分け、後者の独立した史書としての価値を評価している。もっとも東涯は、『書経』と『春秋』とを本来「史」として見る考え方を示していることもあるので、そこからの影響を看取することもできよう^⑦。

では、『十善法語』の中では『左伝』等に載せられている春秋時代の史実についてどのように語り、戒

律を説明するのに利用しているのだろうか。

まず、前節で述べたように尊者はこの十善戒が万人にあまねく用いられるものであるとする主張をしているのであるが、これは政治に儒教、特に朱子学者による仏法批判に対する反論としての意義を持っていると考えられる。春秋時代のみに限ったことではないが、尊者が史実を以て十善戒を現証する場合、とりわけ君主への戒めとして、その誤った言行が亡国へと至った例をたくさん挙げる傾向があるのである。例えば、不妄語戒に関して「世間」「出世間」の双方とも口業を尊んでいると述べ、出世間において「仏菩薩の称号みな其徳をあらはす」ことと並べ、俗世間における「名号」の例を「左伝にかうしたことがある」として、晋の穆公（穆侯の誤記）が嫡子に仇、その弟に成師と名付けたことに対して師伏が「夫れ名以て義を制し、義以て礼を出だし、礼以て政を体し、政以て民を正す。〔夫名以制義。義以出禮。禮以體政。政以正民〕」（桓公二年）べきであるのに、兄弟にこのようなそれぞれの地位にふさわ適しくない名前をつけたことが、後の乱の豫兆となったと論じていることを指摘している（巻第四、八七頁）。

また、衛の靈公や晋の献公がその世子を追放したり殺害したりした史実（定公十四年・僖公四年）を掲げ、周の幽王や楚の平王が后妃を斥けたがため、国が乱れ「禍兇孫に及んだ」こと（『史記』周本紀・昭公十九年）などの他の時代の類似例と併せてとらえ、君臣・父子・朋友・夫婦の和合の重要性を説いている。

天地和合せぬを。易に否塞と云。諸事が此処に敗るじや。陰陽互に和合するを。易には交泰と名づく。万物が此処に生育するじや。古より律呂和合せざれば災禍兆と云ひ。君臣和合せざれば国家が治らぬと云。父子和合せざれば家門栄へぬと云。朋友和合せざれば所作の事廢すると云。兄弟親戚夫婦み

な和合せざれば兇孫衰滅すと云。此等悉く法性より等流し来て。現今世間に如是顕るゝじや。(巻第七、一七三—一七四頁)

もっとも尊者はこれらを通常の儒教的理解である「五常」の徳目によって論じているのではなく、不両舌戒を破った「両舌離間」の驗証であると見ているのである。

反対に、臣下が君主に事える場合についても、「五殺大夫が。虞公の諫むまじきを知て諫めず。其亡ぶるを知て。先去て他国(秦)に事ふる」(このことは『史記』秦本紀に見える)ことを豫讓や馮道が主を変えたりしたことと同一視し、「此等みな朋友の交ならば許さるゝことなれども、君に事ふる道には許されぬじや」(巻第二、五六—五七頁)とし、また君主が臣下を使うのは「其才を量て事を任す。名医の薬方を用る如」きものであるのに対し、臣下が君主に仕えるのも「満分に君命に従て。私を顧みぬと云こと」であり、「臣子たる者の大体は。命を聞ては奔走すべき」であるなどと、君臣関係を「友愛親好の心」に基づくものとして仏教者としての観点より説いている(巻第七、一七〇頁)。

同様に巻第十では、『史記』等に見える葛伯や紂王の悪例とともに、『周礼』天官・春官や昭公四年の『左伝』にある「先王、德音を修め以て神人を享するを務めとす(先王務修德音以享神人)」⁸⁾などの記載より仏教が東方に伝来する前から、「明君英主」が祭祀には敬虔であった事実を指摘しているのであるが、このことこそが仏教が普遍性を有する証拠とする(二七三—二七四頁)。さらに蕭斉の范縝(四五〇—五一〇頃)が「神滅論」(『弘明集』巻九)を著して死後の靈魂の存在や仏教の因果論を否定したのを聡明叡智の人が陥りやすい「断見」であるとして反駁するが、その中でも「支那国に。仏法が渡らぬ已前にも。聖賢の書には。此断見なきぞ。古書をよく看よ。」(巻第十、二八一頁)として、呉の季札がその子を葬っ

た時に「骨肉の土に帰復するは、命なり。魂氣の若きは則ち之かざることなし、之かざることなし。〔骨肉歸復于土命也。若魂氣則無不之也無不之也〕」と言って号哭した話（『礼記』檀弓下）とともに①『左伝』にある齊の公子彭生が死後、厲鬼となって出現した（莊公八年）・②魏武子（犇）の妾の父の亡霊が武子の死に際し娘を殉死させなかったことに感謝し、戦場に現れ魏顆（武子の子）に報恩した（宣公十五年）・鄭の伯有が死後、祟りをなしたが、子産がその子を取り立てることによってようやく熄んだ（昭公七年）等の例を掲げて中国でも死後の靈魂の存在を昔から認めていたことを証明する。そして、これらの「断見」によって「正法の浄信心」は言うまでもなく、「支那仁義の教・忠孝の道」「本邦神道の教」も潰えてしまふのであると警告を発するのである。

尊者にとって君臣關係を正すことは決して儒家の独占すべき事柄ではなく、それ以上に仏者としての十善戒の実践でもあった。彼が「処士横議」をもっとも嫌い、天下太平の世にあっては臣下たるものはただひたすらに君命を奉るべきだと説いたのも故なしとしない。

天下を掌握の中に領ずる君は。必万民を覆育する智恵がある。是は一切臣庶の及ぶ所ではない。執政の人は。必大君を輔て世を治る智恵が備はる。是は隱士書生などの及ぶ所ではない。古今書生の類が。古を援て今を非とする。他国に例して其国を議する。皆愚の甚しきじや。其論断する所を見るに。十に六七は世を乱し事を敗る兆じや。孔子が不在其位不謀其政と云。兎孫たる者。臣庶たる者は。唯謹慎に君父の命を受て。少しも侮り怠ぬが。十善の道じや。（卷第七、一一九—二〇〇頁）

そして、「君は常に君たり。臣はとこしなへに臣たり。たとひ首に悪瘡ありて足肥白なるも。其位の易

へられぬ如く。其君愚昧なるも。臣としては推戴すべし。其臣徳あるも。敢て其位を窺竅すべからず」と言い、堯・舜・禹の禅讓・湯武・桀紂の放伐のいずれに対してもそれぞれ「其聖人至公の心は貴むべきなれども」「その民を塗炭に救ふ志は貴むべきなれども」としつつ、ともに「万国古今に推通じて道となすべきの道ではない」と論ずる。それに反し、「此十善なくば世間黒闇と云も可なけんや」、「伝戒相承の儀に。我邦は上古より十善を以て天道を治め。十善を以て政治を布き。支那の聖人より勝り。諸子百家の徳風に超ると云ことじや」と、十善戒の教えこそが日本の国体と合致することを主張するのである（巻第一、六一頁）。

このように『十善法語』では政治の要諦、とりわけ君臣関係を例として戒律を解釈することが大変多いのであるが、これは先にも触れたように本書が宮中関係者を対象とした説法を元として撰述されたことが尊者の元來抱いていた三教一致的な儒仏観や歴史への志向を呼び起こさせたということもその要因として考えられよう。

なお、この『春秋』に關聯して、尊者は『十善法語』とならぶ主著の一つ『神儒偶談』の中で当時、儒者の間に行われていた聖徳太子批判——主として太子が蘇我馬子による崇峻天皇弑殺を看過したことと仏教を興隆せしめたことと^⑧——を取り挙げ、批判を試みている。

そこでは、「或儒生」（具体的には林羅山の『本朝通鑑』を指す）が「八耳（聖徳太子）、天皇を弑す」と記したことについて、それが『春秋』宣公二年の「晋の趙盾、其君夷臯を弑す」（宣公二年）という記述に込められた孔子の真意を読みそこなったものと論じ、「我等同前の陪臣の身」でありながら、「自の才

自の徳を省みず、下賤の身として国の大議をはかり、忝も皇太子を侮り蔑にす、その罪莫大なるべし」と批判する。そして太子が「帝室の胃裔」であるばかりでなく、礼楽を興し「万世政治の基本」である十七条憲法を制定するなど天命を受けて政を乗ったことを指摘し「歴代政を乗る人は天命の在ところなるべし。……既に天命ある政なれば、下位として上を議せば、天命に違すべし」との考えを示したのち、件の「陋儒」を蘇我入鹿や平将門にも比すべき「叛逆の志」を有する者とまで断ずるのである。

今此者の志を見るに、自ら聖人孔子に擬して国柄を乗にあり。実は是孔門の罪人なり。入鹿将門にも類すべし。

尊者のこのような儒家による聖徳太子への過酷な非難に対する反論は、固より太子、引いては皇室への尊崇の念から発せられたものであることは言うまでもないとしても、まずそれを儒家、特に宋学的な『春秋』解釈に対する反発として表出していることは注目に値しよう^⑩。

一方、当時盛んになりつつあった楠公への再評価・崇拜^⑪については、尊者もまた多くの儒家と同一歩調を取っているといつてよい。すなわち、「楠氏三代肖像画の贊」^⑫において戦に際して奇略を用い、大軍を滅ぼし敵の城邑を奪う武人のあり方と殺生を大戒とする比丘の法とは本来、全く異なっているのであるが、それにもかかわらず「知己となるはその志によってであり、その類によって決まるのではない」として楠公を「予の同法侶」と呼び、「万騎悻憤す、一片の赤心。勇は天地を動かし、忠は古今を貫く。当時の群雄相比せず、湊川の威風今において凜たり」と、その遺烈を讃えるのである^⑬。

尊者のこのような楠公賛仰について西晋一郎博士は、「究竟するに、一箇の赤心、君臣の大義は我が国

の万国に秀でた所、易簡無比の教であるを知り、螻蟻とも殺さざるを宗とする僧侶の身を以て、百万の敵兵をみなごろしにすることを辞せざる武將楠公を同志の友となし、我が神代の神々の名号を書して倦まなかつた。雲伝神道の如きは我が国の歴史的の運史的運命（ママ）の中にこまれる儒仏を蓋し最も高明に且つ懇切に我が神道に会通して、君臣の道の人生至上なる趣を發揮したものであらう」と述べている^④。神道者としての尊者に対する、簡にして要を得た評価と言えようが、尊者の楠公観についてはその生涯の大部分を過ぎた撰河泉地方、特に金剛山系に楠公関聯の遺跡が多く残されているという「同郷意識」も無視することはできないし、さらには幼少時父親から聞かされていたという自身の先祖の後南朝に対する「大罪」にまつわる話などもその背景にあったことも考慮せねばならぬであらう^⑤。

ただこの「楠氏三代肖像画の賛」に関していえば、大楠公のみならずその子弟たちに対してもそれぞれ論贊を加えていることに注目しなければならない。そのうち四条畷で戦死した長男の正行・次男の正時についてはその忠孝を全うし、骨が朽ちても名は滅びず、「千古武臣の大軌」となった功績を称え、「世々を経てたのみありけり家の風のふきも絶へせぬかつらぎの雲」と和歌を詠んでいるのだが、末子の正儀については少々複雑な事情が存する。

周知の通り、正儀はその生涯の大部分を吉野の朝廷に忠義を尽くしながらも、一時的に北朝側に身を寄せていたことがあるため、その父や兄の場合とは異なりそのことを如何に扱うかについて今に至るまで議論が絶えない。儒家の中には正儀のこの行為を「その父祖の名を辱めた」と論難する者も現れるに至ったが^⑥、尊者はこれもあくまで時勢の已むなきに至ったがためであり、その忠心は終生渝^{かへ}ることはなかったとして深い同情を寄せるのである。

嗚呼、楠氏三代の忠直^{たが}違はず。乃父兄の事は猶ほ至れりとなすべし。正儀、兵折れ身^{つか}瘁れ、尺鉄にて堅陳（陣）を突き、単騎にて矢石に当たる。然りしかうして天は佑^{たす}けず、功あれども黜^たけられ、義なるも嘲りを受け、享年永からずして終る。予、茲に法王子（正儀のことであるが、この呼称の意味は未詳。あるいは、大楠公をその幼名より多聞天（法王）に見立て、その子という意味なのであるか）の為に賞せざるを得ず。經に「三界稠林、直者先出^①」と云へるが如しと。「嗚呼、楠氏三代忠直不違、乃父兄事猶可爲至、正儀兵折身瘁、尺鐵突堅陳、單騎當矢石、然而天不佑、功而黜、義而受嘲、享年不永而終、予茲爲法王子不得不賞、如經云、三界稠林、直者先出」

もののふの弓引き詰めて放つ矢の直きや法の道にぞありける

この歌で尊者は武人の「弓馬の道」もまた仏法と直接結びつけられるものとして肯定しているが、これは『十善法語』巻第二で「若十善戒法を真実に獲得する者有ば。必勇猛剛強の徳を長ず」（三五頁）と説き、また巻第四に見える身口意の三業の不妄語を説いた条りでも『公羊伝』等^②の戦の例を挙げ、楚の莊王が宋の城を包圍した時、楚の司馬子反と宋の華元とがたがい軍中の食料が尽きていることを正直に伝えあったこと（宣公十五年）や、晋の荀呉（穆子）が鮮虞を討伐し、鼓^くの邑を包圍した時、内応して降ろうとした者が出たがその「不忠不義」を責めて降伏を許さず、かえって鼓人の信賴を得た話（昭公十五年）などを、後世、西晋の羊祜が呉の陸抗と対陣していた時に酒や菓を贈り合って少しも相手を疑うことがなかった史実（『晋書』巻三十四羊祜伝）とならべて「面白き事実」として挙げ、「軍中は詐謀奇計もなければかなはぬことなれども、その大抵を知るがよきじや」（九二―九三頁）と評したことを聯想させる。

このように、「楠氏三代肖像画の贊」では仏教者の立場から戦場にあっても楠氏に受継がれてきた至誠の精神が正儀の中にも脈々として存することを高らかに謳い上げているのであるが、これもまた尊者が『左伝』『史記』を始めとする中国史書に精通しながらもそれを鵜呑みにすることなく、「海外を我が用となす」（『神儒偶談』）主体的な立場より捉えて真の国史理解に役立てていったことを如実に示すものと言えよう。

（本稿は、民国九十八年（平成二十一年）五月二十二日、中華民国〈台湾〉新竹市・玄奘大学で行われた国際シンポジウム「語言・文學・文化交流與國際交流」における発表「慈雲尊者の歴史意識——『春秋』を中心として」を改題の上、加筆・訂正したものである。）

- ① 以上の尊者の生涯とその足跡については、木南卓一『慈雲尊者 生涯とその言葉』（三密堂書店、昭和三十六年）、慈雲尊者二百回遠忌の会編『真実の人 慈雲尊者』（大法輪閣、平成十六年）等を参照した。
- ② 以下、本稿で引用される『十善法語』のテキストは、木南卓一編『十善法語』（三密堂書店、昭和四十八年）によった。
- ③ 同書の本稿における引用は木南卓一編『雲伝神道集』（三密堂書店、昭和六十三年）所収のものによる。同書ならびに雲伝神道については西晋一郎「慈雲尊者の神道」「雲伝神道摘解」「雲伝神道」「雲伝神道の本領」、野口恒樹「慈雲尊者の『日本書紀』研究」「慈雲尊者『神儒偶談』の著作年代について」木南卓一「神儒偶談について」「神致要領随行記」（ともに木南卓一編『雲伝

『神道研究』三密堂書店、昭和六十三年所収）、平泉洗「慈雲尊者と神道」（『神道史研究』三一―一、昭和五十八年）参照。なお、『神儒偶談』について筆者は平成十九年三月十八日、中華人民共和国広州市・中山大学で行われたシンポジウム「文化自覚與人文東亞」において「慈雲尊者の儒教観——『神儒偶談』を中心として」と題して発表したことがある。

- ④ 東涯を通じた古義学の尊者への影響について、沈仁慈氏は「慈雲の古風と実践重視の態度は、仁斎の古義学の影響によるものである」と述べている（沈「慈雲の正法思想」四一頁、山喜房佛書林、平成十五年）。ただし内藤湖南は、尊者の戒律復興等の運動は、必ずしも古義学の気風を受けたからというわけではなく、当時「一般に日本の文化がそういふ機運になってきた」ためだとし（内藤「先哲の学問」、『内藤湖南全集』第九卷、筑摩書房、昭和四十四年）、また木南卓一氏は両者の『大学』理解を例にとり、尊者における古義学の影響はそれほど大きくはなかったと論じている（木南「神儒偶談について」）。

- ⑤ 仁斎の『春秋』論については、土田健次郎「伊藤仁斎の『春秋』観」（『大倉山論集』第四十七輯、平成十三年）に詳しい。ただしこれは古義学派に一貫した左伝観というわけでもなく、東涯の弟である伊藤蘭嶋は、その独自の『春秋』解釈において哀公十五年の「獲麟」の記事を重視しなかったのみならず、三伝の中でも『左伝』をもっとも嫌っていたのである（狩野直喜「伊藤蘭嶋の経学」、『讀書算餘』みすず書房、昭和五十五年）。

- ⑦ 『経史博論』巻一「書論」に「書と春秋とは皆史なり（書與春秋皆史也）」とある。

- ⑧ 『十善法語』の引用では「王」字を脱す。

- ⑨ 尊者と近い時期の例としては、頼山陽『日本政記』卷之二に見える「聖徳太子論」など。

- ⑩ なお、この『春秋』の当該記事に示されている孔子の「真意」に関しては、錢謙益「春秋論」（『初学集』卷二十二）参照。

- ⑪ 中世から近世にかけての楠公再認識については、渡辺世祐「吉野朝以後の楠氏」（『建武』第二巻第五号、昭和十二年）等参照。

- ⑫ 以下の引用は木南卓一編、「慈雲尊者和歌集」并鳥のそらね・法語・漢詩文抄」（三密堂書店、昭和五十一年）所収による。

- ⑬ 原文「住位光比丘云、楠君正成爲予同法侶、夫比丘之法、青草不踏、蟲蟻不壞、他罵不瞋、與彼臨陳制奇、襲三軍、奪城邑者、

不啻霄壤、蓋千歲稀、知音在志、不在類歟。贊云、萬騎排憤、一片赤心、勇動天地、忠貫古今、當時群雄不相比、湊川威風于今凜」

⑭ 前掲「雲伝神道の本領」。

⑮ 木南『慈雲尊者』一三頁。

⑯ 『日本政記』卷之十四の「楠正儀論」の前半部分など。後半では、当時の情勢を考証してみた結果、一見不可解に見える正儀の行動が実は南北両朝の和平を願っての深慮に基づくものであるのに人々の受け入れるところとならなかったことを惜しんでいるとして、尊者と近い見方を示している。

⑰ 鳩摩羅什訳『禪法要解』卷下に「聞師說法不見長短、心無増減隨教無疑。譬如入稠林采木、直者易出、曲者難出。如是三界稠林、直者易出、曲者難出。佛法中唯直是用曲遺棄」(傍点引用者)とある。

⑱ この逸話は『左伝』にも載せられているが『公羊伝』の方がより詳しい。

