

語史的「自由」論

——備忘録より——

小堀桂一郎*

まへがき

既に二十年に近い昔の話である。日本の近代史を主題とする或る學際的シンポジウムの席上で、「自由」といふ思想の沿革が話題に上るといふことがあつた。その時、或る高名な國際政治學の學者が如何にも權威あり氣な口調で宣うた。——「自由」といふ觀念、從つてその名辭も、元來日本の精神風土には存在しなかつたものである。「自由」とは西歐世界に於いて初めて、又西歐世界に於いてのみ發生し展開し成熟した理念である。日本人が斯かる理念の存在を知つたのは即ち西歐近代の精神文化に初めて接觸した時のことであり、具體的には中村正直がミルの原著 *On Liberty* を『自由之理』と題して譯出したのが、日本人が「自由」といふ詞を口にする様になつた嚆矢と見てよいのではないか、つま

り「自由」は所謂明治漢語の一つとして近代の思想界に出現したものであらう、と。

これには少々驚いたが、社會科學と呼ばれる専門學科に従事する人々の間には往々にして見受けられる、所詮は西歐文化への盲目的崇拜に起源を有する先入見現象の一例であり、その意味では「又か」といふほどの軽い當惑に過ぎないことでもあつた。

當時の筆者は何分にもまだ若かつた（未熟の意味である）。學際的シンポジウムなどといふ機會に遭遇すると、とかく客氣、むしろ爭氣に驅られて物を言ふことがよくあつた。この時も、學問研究の場では禁斷の手であるはずの「特殊事例の一般化」を敢へてしてこんなことを言つた。——そんな風だから社會科學者といふのは困り者なのだ。「自由」は立派な古典漢語であり、佛教語である。日本では遅くとも安土桃山時代には現在の含意と略同（ほぼ）じ意味で使はれてゐるのである。お説の様な斷定をする前に少しは國語に於ける語彙の歴史くらゐは調べてから物を言つてもらひたい、と。

これに對して相手も負けず劣らず、——文學者といふものはつまらぬ表面的穿鑿に精力を費すものなのだ、だから研究が思想の脈絡の奥へ深まらないのだ、と「一般化」を以て應じ、その場はまあ一場の失笑で雰圍氣を收拾することはできたのだつた。

ところで筆者がその時、遅くとも安土桃山時代には——、と言つたのは、例の『イソポのハブラス』をはじめとするキリシタン文學に於ける「自由」の用例、又それを當代通用の日本語の語彙として採録してゐる『日葡辭書』の存在が念頭に在つたからである。國語に於ける最も古い「自由」の用例が八世紀成立の『日本書紀』にあるといふことは既に知つてゐて、大學の授業でも學生にそのことへの注意を促してゐた。そ

のシンポジウムの場合でこの例を持ち出さなかつたのは、その文脈での説明を求められた時、その字面は同一であつてもそれが正に現代の用法と比べて意味論的に明らかに劣つた含意を以て使はれてゐた證據ではないか、との反論を受けさうな氣がしたからであつた。

然しこのことあつて以來、讀書のついでに、といふ程度の緩慢な方針の下にはあるが、國語の文獻に於ける「自由」といふ語の用例に注意を拂ひ、それに出會ふ度にノートに書き留めておくといふことくらゐは心がける様になつた。こんな作業は、例へば辭書編纂時の用例蒐集・採録にたぶんさうしてゐるであらう様な人海戦術を以てすれば立ち所に十分な成果を擧げることができであらう。だがそれは個人の立場からは言ふべくして現實には行はれ得ないことであるし、多分その方法に據つたかと思はれる小學館の『日本國語大辭典』（筆者の用ゐてゐるのは平成十二年刊の第二版）に於いても、「自由」の項はかなり充實してゐると評價はできるものの、特別の要請があつたわけでもないであらうから、それがそのまま特殊研究の成果と見做し得るほどに網羅的であるわけでもない。筆者の讀書範圍にも當然偏向と限界はあり、とても特殊研究を名乗れるほどのものにはなり得ないのだが、「備忘録より」との副題が示す隨筆風の方法を以てしても、少くとも「自由とは明治漢語の一種ならん」との俗見を正すくらゐの論證を提示することは出来るであらう。又この試みを公表することで、廣く同氣の好學の士からこの語の古い用例についての御教示を仰ぐことができるならば、これも亦國語史といった分野から發して、日本人の精神史の領域に及ぶ一つの寄與になり得ないものでもあるまい。さう考へて、とにかく、拾ひ洩しも多いかもしれないにせよ、筆者の備忘録を繰つてみることにする。

(一) 古代

『日本書紀』

採集洩れがあるかもしれないのは、以下に本稿で引く全ての文獻について言へることであるから、一々斷ることをせず、筆者のノート乃至書物に挟んでおいた葉のみに依據してこの報告を綴つてゆくこととしよう。

『日本書紀』卷第四の綏靖天皇紀に出てくる話である。後世に綏靖天皇との諡號を贈られることになる神渟名川耳天皇は人皇第一代神武天皇こと神日本磐余彦天皇が大和の橿原宮に即位され、土地の豪族の娘媛蹈鞬五十鈴媛命（古事記）では三輪山の大神主神の娘伊須氣余理比賣（ひめ）を娶つて皇后とした、その間に生れた第二子（古事記）では第三子）であつた。父の帝の崩御の後を繼いで第二代の皇位に即くべきはこの土地の出身たる皇后の實子である二人の兄弟のどちらかと、臣下の誰しもが考へたであらうが、然し神武天皇には、天皇がまだ日向に居られた時の妃の胎に生れた手研耳命（たしみのみこと）といふ長男があつた。手研耳命は父の帝の東征に隨從して征戰の功績もあり、父の即位の後には「朝機」に參劃して政治上の實績にも十分の經驗を積んでゐるとの自信があつたから、庶弟達をさし措いて自分こそが皇位に、との野心を起したとしてもまあ仕方がない、といふ面はあつたであらう。ところがこの手研耳命は『書紀』の本文では以下の如くに評されてゐる人であつた。

（然其王立操厝懷、本乖仁義、遂以諒闇之際、威福自由、苞藏禍心、圖害二弟）（然れども其王、立操厝懷、本より仁義に乖けり。遂に以て諒闇の際に、威福自由なり。禍心を苞藏して、二一の弟を

害はむことを圖る^{はか}

この〈立操厝懷、本乖仁義、……威福自由〉の内容であるが、『書紀』には庶弟殺害の企圖以外に具體的記述がないけれども『古事記』によれば父帝の崩御の後皇太后の稱を受けられた伊須氣余理比賣（『紀』では五十鈴媛命）即ち自分の繼母を強引に妻としてしまった、といふことになつてゐる。『書紀』では父帝崩御の時神渟名川耳命は年四十八歳となつてゐるから母后は少くとも六十歳代半ばといふことになるが、實際には當時の一統の年齢は書紀の記載より遙かに若かつたであらう。遺された神武天皇の皇子達はまだ少年の身で、母の伊須氣余理姫も色香の衰へぬ熟年の美女、繼子の手研耳の横戀慕に本人も抗しきれず、といふ状況だつたと想像する方が自然である。

然して繼子が繼母を強引に自分の妻に、といふ戀慕が〈仁義にそむく〉と見るのは古代に於いても現代の感覚で測るのと同じであらうし、その思ひを遂げてしまつた手研耳に〈いきほひ、ほしきままなり〉との評を呈するのも亦當然である。この〈威福自由〉にはやはり漢籍の典據が存するのであつて、「日本古典文學大系」の頭注（小島憲之氏擔當か）によれば『後漢書』「閼皇后紀」に〈兄弟權要、威福自由〉とあるのを引用してゐるといふ。〈威福〉は字義通り威力と幸福を指すとの別注（『尚書』がある由だから、ここは要するに父帝の崩御に乗じて、まだその諒闇中に繼母を自分の妻（むしろ妾か）としてしまつた手研耳の道に外れた行爲を非難する表現である。言ひ換れば端的に放恣狼藉である。前記の社會科學者が言はんとした文明開化期の「自由」の理念とは甚だ隔りがあるので、たしかにその用例として持ち出すには躊躇せざるを得ない。

その點では「綏靖紀」に次いで古い用例と思はれる『續日本紀』の場

合も略同じことである。それを検討してみよう。

『續日本紀』

光仁天皇の御代、寶龜八年（基曆七七七年）九月十八日に内大臣藤原良繼が歿した。そこで『續紀』の敘述様式の通例としてそこには良繼の簡單な履歴が掲げられるのであるが、その本文の末尾に近く次の如くに敘せられてゐる。

〈寶龜二年、自中納言拜内臣、賜職封一千戸、專政得志、升降自由〉（寶龜二年、中納言より内臣を拜し、職封一千戸を賜りき。政を專とし志を得て、升降自由なり）

〈升降自由〉は注釋不要といふべく解し易い。大いなる政治的權力を把握した故に、官人の昇任と降格を己の恣に左右した、の意である。故にここも『書紀』風に訓をつけるならば〈昇降ほしきままなり〉と讀んでもよいところであらう。要するに「己が意の儘」である。現行の「新日本古典文學大系」本『續日本紀』のこの部分には典據についての脚注がないが、もし出典を持たぬ用法だとすれば、日本人が初めて獨自に「自由」といふ漢語を使用した例として却つて特記するに値することかもしれない。

平安時代に入ると筆者の備忘録では「自由」の採用例には長い空白が続くのだが、『日本國語大辭典』は、二例を擧げてゐる。一は中御門右大臣藤原宗忠の日記で、寛治元年（基曆一〇八七）宗忠二十六歳の年から保延四年（一一三八）七十七歳で出家するまでの五十二年間の青史の史料として極めて評判の高い『中右記』である。その康和四年（一一〇二）五月九日の記事に次の一節がある。

〈而依大衆申、以仁源法印可爲執行別當由、今日被仰下、頗難自由歟〉（而して大衆に依りて申すに、仁源法印を以て執行別當と爲す可き由、

今日仰せ下さるるは、頗る自由と難ぜんか)

第二の例は『平安遺文』に収録された古文書の中での最末期に属する元暦二年(一一八五)四月二四日付、「金勝寺文書」中の「關東下知狀案」の一節である。

〈村上藏人不帶指院宣、任自由恣押領〉(村上藏人、指すところの院宣を帶びずして自由に任せ押領をほしいままにす)

以上二例とも、何れも奈良時代の用例と殆ど同じ、「我儘勝手」と非難する含意を以て用ゐられてゐることが分明である。殊に「關東下知狀案」の〈任自由恣押領〉に於ける〈自由〉と〈恣〉とは要するに同じ意味の詞を重ねて出してゐるまで、といった趣であると言へよう。

(二) 鎌倉・南北朝時代

鎌倉時代に入つてからも、各種文獻での「自由」の用例は決して多いとは言へないし、大勢としては意味の上でも古代の場合とそれほど差はない様である。然し中には明らかに從來とは違つた、近代の意味での個人の自由なる意志の在り方に關する表現ではないかと思はれる用例もある。それを検討してみよう。

『平家物語』その巻第一に「額打論」の節を置く。永萬元年六月のこと、まだお若い二十三歳の二條天皇は御病氣のためわづか二歳の順仁親王に位を譲られ(六條天皇の即位。二歳とはさすがに前代未聞の幼少の天皇である)上皇となられるのだが、既にして七月には崩御される。その時妙な事が起る。即ち〈御葬送の時、延暦・興福兩寺の大衆、額うち論と云事しいだして、互に狼藉に及ぶ。一天の君崩御なつて後、御墓所のめぐりにわが寺々の額をうつ事あり〉といふ次第なのだが、この時山

門の僧徒が先例に背いて順番を狂はせ興福寺の額の上に延暦寺の額を打つた。これを見て怒つた南都の二人の惡僧が、延暦寺の額を切り落して散々に打ち割り、惡態をついて引き上げたといふ、何とも淺ましい南都と北嶺の大寺院の僧徒共の勢力争ひの暴發である。流布本ではただその暴力沙汰の描寫があるだけだが、長門本『平家物語』では、〈自由に任せて延暦寺の額を興福寺の上に打せぬこそ安からね〉との、南都の大衆の憤激の科白が寫し取られてゐる、と、これは『日本國語大辭典』の教へる所だ。この〈自由〉は流布本の本文にもある〈狼藉〉の意味での放恣擅斷の振舞のことであらう。つまり『日本書紀』以來の〈ほしいまま〉に他ならない。

『平家物語』の成立は建仁年間(基曆十三世紀初頭)から承久の變(一二二二)の頃までに、と推定されてゐるが、承久といふ年號を見れば直ちに思ひ起されるのが、この變亂とその處置をめぐつての、北條泰時の悔恨と梶尾の明恵上人の嚴しい叱責である。泰時がその制定に大半の責任を擔つたと思しき『關東御成敗式目』五十一箇條について、その「起請」の部分は泰時が心底から私淑した明恵上人(貞永元年正月歿)に祕かに捧げたる鎮魂の賦ならんとする假説を筆者は懷いてゐるのだが、この式目に「自由」は三箇所用ゐられてゐる。

『貞永式目』第四條(原典には數目を付してゐない)の本文は次の通りである。

へ一、同守護人不申事由、沒收罪科跡事。右重犯之輩出來之時者、須申子細隨其左右之處、不決實否不糾輕重、恣稱罪科之跡私令沒收之條、理不盡之沙汰甚自由之姦謀也、早註進其旨、宜令蒙裁斷(後略)(同じく守護人、事の由を申さず、罪科の跡を沒收する事。右、重犯の輩出來の時、須らく子細を申し、其の左右に隨ふべき處、實否を決

せず、輕重を糺さず、恣に罪科の跡と稱して、私に沒收せしむるの條、理不盡の沙汰、甚だ自由の姦謀なり、早くその旨を註進し、宜しく裁斷を蒙らしむべし。

これは當時頻發した所領争ひに際して諸國の守護がとかく權力を揮つて擅斷に傾き、且つ以て私利を圖ることがあるのを厳しく戒めた箇條である。《罪科の跡》といふのは裁判で敗れたり或いは犯罪の科として追放せられた者の所領であるが、それは犯人の田畠、家産、資財一切を含めて守護人が勝手に處分し、況んや沒收して私領に編入するなどの處理は許されないものである。斯様な禁令が制定されてゐるといふ事は即ち、當時擅斷を以て私利を圖る守護人が多かつたことを裏から物語るものであらう。その様な守護の擅斷を《理不盡》であり《自由の姦謀》なりと決めつけてゐるのであるから、この場合の《自由》もやはり公の道理に反し、法の理念にも叛いた勝手氣儘の振舞として否定されてゐることになる。

第三十七條は全文を引いてみる。

〔關東御家人申京都、望補傍官所領上司事。右大將家御時一向被停止畢、而近年以降企自由之望、非啻背禁制、定令覃喧嘩歟、自今以後、致濫望之輩者可被召所領一所也〕（關東の御家人の京都に申して、傍官の所領の上司に補するを望む事。右は大將家の御時に一向に停止され畢んぬ、而るに近年より以降、自由の望を企つるは、啻に禁制に背くのみならず、定めて喧嘩に覃ばしむるものか、自今以後、濫りに望を致すの輩は所領一所を召さるべきなり）

右に云ふ《京都》は諸國になほ散在する莊園の領主であり、傍官は御家人の傍輩である。傍輩を跳び越してその所領の上司の地位を得んと在京都の領主に直訴する御家人が居る。そのことは將軍頼朝の在世の時に

既に厳しく禁じてあつたのだが近年又してもそのことを企てる輩が出現してゐる。それは將軍の定めおかれた禁制に背くのみならず、畢竟新たな所領紛争の因になる、とてその《自由の望》を戒めてゐる。この文脈での《自由》には通有の「我儘勝手」の域を少し越えて、所有欲を充たす、といった含意が生じて來てゐるのだが、確かに後世、或る物を自由にする、といふ表現は即ち所有權の行使を意味することになる。これはその先驅的意味付けと見ることもできよう。

第四十條は比較的理解し易い。

〔一、鎌倉中僧徒、恣諍官位事。右依綱位亂臈次之故、猥求自由之昇進、彌添僧綱之員數、雖爲宿老有智高僧、被越少年無才後輩、即是且傾衣鉢之資、且乖經教之義者也（後略）〕（鎌倉中の僧徒恣に官位を諍ふ事。右は綱位に依りて臈次を亂すの故に、猥りに自由の昇進を求め、いよいよ僧綱の員數を添ふ。宿老有智の高僧たりといへども、少年無才の後輩に越さる。即ち是れ、且つは衣鉢の資を傾け、且つは經教の義に乖くものなり）

僧が位階の昇進を互に競争することの弊害を説き、その面での《自由》を戒めた箇條である。この場合の「自由」も僧の社會には年臈・法臈などの修業の單位の蓄積による序列昇進の秩序があるのに、その序列を跳び越して自らの昇進を競ふ傾向を指してゐる。即ちその社會の紀律を亂す「我儘勝手」を《自由》と呼んでゐる非難の意味合ひである。

ところで北條泰時が心服し敬愛してゐた梅尾の明恵上人が、泰時に向つて「自由」に就いての教を垂れたといふ様なことが有り得たらうか。上人の語録の中に極めて稀に見出される「自由」の用例は、『貞永式目』に用ゐられてゐる所の、實定法上の消極的・否定的概念のそれとは明白に違つてゐるところが却つて興味を惹く。上人の言ふ所の「自由」の文

脈は次の如くである。

『梅尾明恵上人遺訓』の中に「徒者^{いたづらもの}」に就いて論じた一節がある。

それは上人が道を求める志ありと見込んだ或者に對して「佛になりても何かせん。道を成じても何かせん。一切求め心を捨てはてて、徒者に成り還りて、兎も角も私にあてがふ事なくして、飢來れば食し、寒來れば被るばかりにて、一生はて給はば、大地をば打ちはづすとも、道をうちはずすことは有るまじき⁽²⁾」と説いた。これは上人の持論であつて、謂はば常に平常心を持して、無爲自然の境地に明け暮れるのが即ち道を行ふといふものだ、と説いたのである。さうした、野心も大志も抱かぬ平靜な生活者を「徒者^{いたづらもの}」と上人は或る種の諧謔をこめて呼んだのだが、この節を傍で聞いてゐて悉皆誤解した別の或者者が、無爲徒食、自墮落三昧の生活を送つて、我は即ち徒者なりと嘯いてゐる、といふ様なことが生じた。これでは困る。そこで上人は厳しくも訂正の教訓を垂れて曰く、

「我いふ所の徒者といふは、先づ身心を道の中に入れて、恣に睡眠せず、引くまゝに任せて雑念をも起さず、自由なるに隨ひて坐相をも亂らず、終日終夜、志此の如くして、能をも嗜まず、藝をも求めず、佛にならんとと思はず、道を成ぜんとも願はず、人中の昇進更に投げ捨て、一切求むる心なくして、徒者に成りかへりて一生はてんと、大願を立て給へとなり⁽²⁾」と。

この「自由」はその本來の相に於いて、他人から、世間から、又境遇から、更には我心からさへ一切何らかの掣肘を受けることない状態を言つてゐると見られるのだから、これは明らかに法秩序の中での我儘勝手とは異なる、精神の次元での無拘束であり、意思の自由の謂である。

妙恵上人が從來通用の一般的脈絡とは明らかに異なる精神的次元での

「自由」を説いたのは上人の奉ずる華嚴の教義との何らかの關聯に在ることであらうか。淺學の筆者には考察の探りを入れ様もないのであるが、茲で想起されるのは、妙恵上人と同時代の日本の宗教界の重要な存在である道元禪師の見せてゐる「自由」の用例である。此は高名な『正法眼藏隨聞記』の中にはなく、侍者詮慧の編む所の、

『永平元禪師語錄』の一節に見出されるものだが、甚だ難解にして、その節の趣旨悉皆が筆者のよく解し得る所ではない。曰く、

（前略）接客而漏泄天機、舉槌處佛祖乞命。不是神通妙用、亦非法爾如然、且據箇什麼道理。良久云、從來標致雖清拙、大丈夫兒合自由（……客に接して天機を漏泄^{ろうせつ}し、槌を擧ぐる處佛祖命を乞ふ。是、神通妙用にあらず、亦法爾如然に非ず、しばらくこれなんの道理にか據る。やや久しくして云はく、從來の標致、清拙なりと雖も、大丈夫兒はまさに自由なるべし⁽³⁾）（訓み下しは岩波文庫版『道元禪師語錄』大久保道舟譯に基く）

この「合自由」まさに自由なるべし⁽³⁾の脈絡は今一步分明でないところがあるのだが、洒落ではないがまさに「自由」なるべき境地を言ふのであつて、決して「我儘勝手」たるべし、などと言つてゐるのではあるまい。

禪機に連なる脈絡で「自由」とは何か、と問ふとなれば、これは誰が考へても鈴木大拙老の御意見を伺ふのが最上であるに決つてゐる。大拙は何しろ、〈元來自由といふ文字は東洋思想の特産物で西洋的考へ方にはないのである〉と斷言してゐる人である。〈……西洋思想の潮のごとくに輸入せられたとき、フリーダム (freedom) やリバティ (liberty) に對する譯語が見つからないので、そのころの學者たちは、いろいろと古典をさがした末、佛教の語である自由を持つて來て、それにあてはめ

た。それが源となつて、今では自由をフリーダムやリバティに該當するものと極めてしまつた、だがそれは誤りだつた、意味論的には佛教語としての「自由」の方が高位の次元にあり、フリーダムやリバティの方が下位である、元來解放といった消極的な意味しかないこの西洋語に禪者の口にする「自由」の妙用をあてはめて譯語としたのは誤譯だ、といふことになる。そこで、ヘミルの On Liberty を『自由の理』として譯した人の名をいま思ひ出さぬが（と、中村正直を齒牙にもかけず、引用者）……「自由民權」のはやつたころ……明治の初期にはこの思想が横溢してゐた。しかし、いづれもいはゆる西洋かぶれで、いま考へてみると、いかにも淺薄な思想に浮かれたものだ」と手厳しい。

筆者の備忘録は如何にも貧しいが、道元の語録や主著並に同時代の禪録を丹念に讀んでゆけば、大拙老の擧げてゐる「自由の分」や「自由の人」といつた用例は見つかることであらう。念の爲に大拙自身の定義する「自由」にもふれておくと、^{おづか}「自由」とは、自らに在り、自らに由り、自らで考へ、^{おづか}自らで行爲し、自らで作ることである、^{おづか}へそれゆゑ、ここには拘束とか羈絆とか束縛などといふ思想は微塵も入つてゐない」。

大拙がフリーダムやリバティを消極的意味しかない概念だとて貶してゐるのは、それが束縛からの「解放」を主要な意味としてゐるからだ、といふことが右の引用からも解る。解放されたが故に、ではなくて「もの」なり人なりがその本來の在り方に従つてあるままの姿で既に「在るべき様」をなしてゐる、といふのが大拙の説く東洋的・禪的自由なのだ、と理解できる。

してみると、禪者ではないが、妙恵上人が「自由なるに隨ひて坐相をも亂らず」といふときのその自由は、まさしく大拙が多年の苦心の擧句に練り上げた自由の本來の在り方を、彼を溯ること七百餘年の昔に、實

にさりげなく、「自由に」言ひ表し得てゐたと言へるであらう。

扱てこの様に、妙恵、道元といふ二人の高僧に見る「自由」の用例が、俄かに近代人の心理の機制に近づいて見えるのは甚だ興味深い次第ではあるが、それではこれが鎌倉時代に一般に「自由」の觀念に關して或る種の時代的覺醒が生じたことの兆候であると言へるか、との問題となるとなほやはり多分に心許ないところがある。といふのは、この時代の説話文學の隆盛を表徴する二つの高名な世俗並に佛教的説話集である『十訓抄』と『沙石集』に於いて、筆者が蒐集した用例は次の如き程度のものであるにすぎないからだ。

『十訓抄』卷第二「可離僞慢事」の「小序」に曰く、

（或人いはく、人の世にある習、僞慢を先として穩便なるはすくなし。あるひは自由のかたにてをだやかならず。これは我涯分をはからず、さしもなき身をたかくおもひあげ、あるじをまかるしめ、かたへの人をもさぐるなり。あるは偏執^{へんしつ}にてかたくな也。これは我おもひたることをのみおもひて、人の云事を用ざる也。（後略）

一節の文意は分明であるから釋を加へるまでもないし、この「自由」は、思ひ上り、驕慢に由來する「勝手氣儘」であり、既に閱してきた從來通用の含意であらう。もう一例、

『沙石集』卷第五（本）の十二「和歌ノ道フカキ理アル事」より引いてみるに、

（ヲノヅカラヤケ野ニタテルス、キマデ 曼陀羅トコソ人モイフナレノ顯密ノ大乘ノ意ヲモテ、和歌ヲ料簡シテ、佛法ノ道理ヲ引入レ侍リ。自由ノ邪推、冥ノ知見ト云、人ノアザケリト云、カタノ憚アリト云ヘドモ、心ミニ如此カキ置キ侍リ。科アラバケヅリテ、後見モチイタマフコトナカレ（後略）

和歌の解釋に佛法の道理を牽強付會して、まるで眞言陀羅尼の一句であるかの様に讀む、といふことで勝手氣儘の讀み込みとか無知の見解とかの嘲笑も受けようが――、といった心で、即ちこの〈自由〉も正に「勝手氣儘」の意味である。

さう云へば少し時代が下つて南北朝時代といふことになるが、吉田兼好の

『徒然草』の第六十段、眞乘院の盛親僧都といふ高德ではあるが明らかに畸人の型に屬する法師の事を語つた、よく知られた逸話の中に、

へこの僧都、みめよく、力強く、大食にて、能書・學匠・辨説、人にすぐれて、宗の法燈なれば、寺中にも重く思はれたりけれども、世を軽く思ひたる曲者にて、萬自由にして、大方、人に從ふといふ事なし（後略）

とあるのは實に面白いところで、むしろこの一節に據つて、當時の語彙としての「自由」とは、つまり世間を軽く思ひなして、大方人に從ふ意思なき、勝手氣儘の性質のことだ、と定義して丁度よいからであらう。

(三) 安土桃山時代

安土桃山時代に「自由」は近代と略同じ含意で日本語の語彙であつたといふこと、その様な判断を下した論據が『イソポのハブラス』と『日葡辭書』との存在であつたとの次第は本稿の「前書」に記した。

先づ『日葡辭書』の記述を見ることがするが、實は〈自由自在に振舞ふ（原 Iyū jizaini furumō）〉の用例にポルトガル語で〈自由に意のままに行動する〉との譯をつけただけの、甚だ呆氣ない項目である。これだけならば鎌倉時代の多くの用例の多數派と大して變りはない。ところ

が所謂キリシタン文學の領域に踏み込んでみると少しく話が面白くなる。

『イソポのハブラス』が天草島の加津佐の學林^{コレイ}に於いて、天正遣歐少年使節の持ち歸つた活字印刷器械を用ゐて印刷刊行されたのは文祿二年（一五九三）のことである。書物としての成立の経緯については本稿の筆者は既に一應言ひ盡してゐるのでここに改めて贅しない。口語文體を用ゐたローマ字本であるから「自由」の表記は『日葡辭書』に見る如く「libre」となつてゐるが、文脈からしても見紛ひ様もなく「自由」の語を用ゐてゐるのである。「自由」は本文の動物寓話の部には出現せず、専ら「イソポが生涯の物語略」と題された冒頭の「イソップ傳」の方に關はる。先づイソップを奴隸として買ひ取つて使つてゐた主人がシャント（クサントゥス）といふ學者にイソップを轉賣する契約を結ぶ。兩人がイソップを連れてとある關所を通りかかつた時、役人からイソップの異様な風體（彼は甚だ醜い畸型の小男であつたと考へられてゐた）を見咎められて、二人の男はイソップのあまりの醜さを恥ぢての故にそれが自分の所有する奴隸であることを否定する。

へ……關守がこれを怪しむれば、商人もシャントも、二人ともに「わが從人ではない」と言はれたれば、その時イソポ「我には主人がない、自由の身ぢや」と言うて喜べば、恥をも顧みいで、シャントも、商人も「これは我が所從ぢや」と言はれた。（後略）⁽⁷⁾

即ち奴隸が主人からその所從であることを否定されたために、論理上「解放され」て自由の身となつたことを喜んだ、といふのである。奴隸の身分から解放されることを「自由の身となつた」と表現するところは、まさしく大拙の指摘した、西洋流「自由」概念の代表で、この他にも三箇所あり、文脈は以下の如くである。

イソップが主人シャントの難儀を、持前の頓知を以て計略を授け、救

つてやらうとの條件として奴隷身分からの解放を要求する件り、

「……イソボが言ふは、「我この難儀を遁れさせられうずる事を教へまらせうず、しからば我が身を自由に爲させられい」と、シャント「その段はいと易いことぢや」と約束して、（後略）」

同じくイソボがリヂヤの國に行き、その帝王に向つて自分がサモの地にあつて奴隷であつたのを、解放されて自由の身になつたとの經歷を物語る件りで、

「……我が久しう居住仕つたサモにおいて人の被官となつていろくの辛勞仕るところに、その郷の人々暇を乞ひ受けて自由を得させられたれば、いかでかこれを報謝仕る志が無うてはござらうぞ？（後略）」同じ文脈に於いて、

「抑この所の人々我が身を自由になさせられたその御恩賞の忝さをいつの世に忘れうぞ？（後略）」

計四箇所「自由」はいづれも奴隷の身分からの解放との意味で用ゐられてゐるのである。それではこれと同じ箇所が、『ハブラス』と或る程度まで共通の祖本（筆者はこれを假説的に「原・伊曾保物語」と名づけてゐるが）から當時の普通の文語文に翻譯されたものと考へられる

『古活字本伊曾保物語』ではどの様な表現を以て記述せられてゐるか。

先づ右に引いた『ハブラス』の第一の譯例の部分では、（我には主人がない。自由の身ぢや）に當る所が「あな、うれしの事や。我に主なし」と云て、いさみあへる」とあり、「自由の身」なる表現は出てこない。

第二の譯例、『ハブラス』で（しからば、わが身を自由になさせられい）とある部分は、『伊曾保物語』では、（我譜代の處御ゆるし給はば、はかり事を教へ奉るべき）と、如何にも國文らしい表現になつてゐるのも面白いことである。（譜代の處をゆるす）は、リヂヤの國の帝王相手

の問答の中でも、『ハブラス』との密接な對應は成立しないが、いづれも奴隷の身分からの解放の意味で用ゐられてゐる。

それでは『古活字本伊曾保物語』の編者が抑「自由」といふ語を使ふことをまだ知らなかつたのかといふに、そんなことはないのであつて、リヂヤの國の帝王からサモの郷の人々に難題を吹掛けられて、人々がリヂヤに抵抗して獨立を守るか、それとも要求に屈服して貢物を獻じ屬國たるに甘んずるかで大いに議論を闘はす場面、『ハブラス』では、

「イソボ答へて言ふは「一切人間ナツウラの教へには、自由を得うことも、又は人に使はれうことも、その身の分別に有ることなれば、只今某いづれを取らせられいとは申すに及ばぬ。兎も角も惣並みに任せられい」と申した」

となつてゐて、なか／＼に格調が高いのである。そこところ、『古活字本伊曾保物語』では、

「伊曾保申しけるは、「それ、人のならひ、其身を自由におかんも、人に従はんも、只其望にまかすもの也」と云ければ……（後略）」

とて、よい對應を見せてゐる。注目すべきはこの全くの國文風の文體に於いても「自由」の語が、明白に「他に隸屬せず、意思の自由と獨立を保持すること」との脈絡で用ゐられてゐることである。

一方『ハブラス』に於ける「自由」が専ら「隸屬からの解放」及び右に見る如き「ナツウラの教へとしての自由」といつた「高度」の次元に於いてのみ用ゐられてゐるといふわけでもないものであつて、例へば、

「……人の下人として主君の前で自由にも申すことも憚りなれば、この座に我が主シャントのござることなれば、恣に申されぬ」

とあるのなどは、現代の日常的な「自由」の用法と全く同じと見てよいものであらう。因みに言へばこの引用の後には、（只今我が譜代

のところを赦免あらば、その因縁を談ぜうずる」とあつて、即ち『ハブラス』に於いても、「奴隸の身分からの解放」を「譜代のところを赦す」といふ字面で表現した場合もあることがわかるのである。

『伊曾保物語』が古活字本（たぶん初版）から寛永版を経て萬治繪入本（一枚板整版本）に至るまで多くの版を重ね、又その動物寓話の諸篇が江戸時代初期から巷間の繪草子本に取入れられて靜かに民間に普及して行つた歴史は既によく知られた話であるが、それは本書が南歐傳來でありながら、所謂キリシタン宗教文學とは一切關係がない（實は中世キリスト教説話も一部混入してゐたのであるが人々はもちろんその事に氣がつかなかつた）世俗文學であり、見た眼にも凡そ宗教性を缺いたお伽草子風の動物寓話集成であるといふ性格が、先づ人々の及び爲政者側の安心を誘つたのであつたらう。ところで、共通の祖本に由來するが故に、基本的には同じ性格のもので、ただ當時の口語を生かした文體を採用してゐるところに特色ありとせられてゐる『ハブラス』だが、以上「自由」唯一語を軸として覗いて見ただけでも、そこに微妙なキリスト教的人間觀が滲み出てゐると見ることもできるのではあるまいか。『ハブラス』が元來『天草本・平家の物語』と同様、南歐からやつて來た宣教師・修道士達が日本語を以て日本人に教を説くだけの力をつけるための日本語教科書として編纂されたものであることを思ひ合せてみる。彼等は語學の教科書として、と同時に、同じくローマ字本の聖人傳「サントスの御作業」について然うであつた如く、日本人の入信を誘ふために説法場で朗讀してきかせる讀本の用に供したものであつたかもしれない。さうとすれば、その教本の中に於いて、しきりに隸屬からの解放を説き、殊に例へば「一切人間のナツウラの教へ」として、自由なることも隸屬に甘んずること、へその身の分別に有る」と説くこと、その「分別」

論議が又正しく「自由」の教へになつてゐる。ここにはかなり重要な「信仰の自由」の意義が説かれてゐるのだと見ることも亦可能であらう。

日本語教本としてのキリシタン版印刷物と言へば、『ハブラス』と同時の刊行としての『天草本・平家の物語』の存在もさきに言及した。この書の口語纂述者が棄教後の著作『破提字子』で著名な不干齋ハビアンであることも周知であるが、ハビアンはその『平家の物語』の中では「自由」について、右馬之允が喜一檢校に向つて都落ちして後の平家の公達の西國に於ける動靜を問ふところで、へしてそれはそのやうに自由にして、西國には何としてゐられたぞ？ 京からのとがめはなかつたか？⁽¹⁰⁾と問はせてゐるところで使つてゐる程度である。『妙貞問答』の「貴理志端之教ノ大綱之事」の中でも、デウスを指して「萬事御自由ノ主」と呼んでゐるのはたぶん長崎版『どちらなきりしたん』に「ばんじかなひ玉ふ御じゆうじぎの御あるじ」とある件りの引用に懸る脈絡であらう。そこで順序として次にキリシタン教義・教理書をも覗いてみよう。

『どちらなきりしたん』には文祿元年（一五九二）天草で刊行になつた國字本とそのローマ字版、慶長五年（一六〇〇）長崎刊の國字本とそのローマ字版との都合四種あるが、夫々の國字本とローマ字本は内容の上では略同一であるから實際には天草版と長崎版との二種あるのみと見ても宜く、その二種の相互間には本文構成と内容記述にかなり異同があり、本稿の主題である「自由」の用例に就いても若干の出入がある。或いは、要するに一致してゐない。

天草本に就いて見るに、その第二章「きりしたんのしるしとなる貴きくるすの事」には、以下に引く如く、「自由問答」とでも名づけてもよい様な一節が置かれてゐる。即ち「きりしたんのしるしとは、何事ぞや。

……我等が御主ぜずきりしと、くるすの上にて我等を解脫し玉ふによて也」といふ弟子と師の問答開始に續いて、

〈弟 解脫とは何事ぞや。／師 自由の身となる事也。／弟 何たる人が自由に成ぞ。／師 囚はれ人、すでに奴の身と成たる者が自由に成る也。……されば、人の奴となりたる者をうけかへして、解脫自由になす事は、眞に深き恩也。……天狗の手より科人をがらさを以て取返し玉ふ事、自由になし玉ふ御恩の深き事、いくそばくの事ならんや⁽¹²⁾〉

といふわけで、人間は全て原罪といふ罪に囚はれたる囚人であり、人間をその罪から解放する、即ち自由にするのはイエス・クリストの十字架上の贖罪といふ恩寵以外にない、との教義の核心を直ちに語り出すことになる。以下人間をその罪から救済するといふ恩寵の行爲は〈人を自由(解脫の身)になし給ふ〉との定式で把握される。イエスによる人間の罪の償ひを〈御自由の上より〉と目的論的に表現することもある。

長崎本は『どちりなきりしたん』⁽¹³⁾と書名から長音を示す「い」が略されてゐるが、それはともかく、この「自由問答」の部分は、師が、〈われらが御あるじJxくるすのうへにて我等を自由になしたまへば也〉と、天草本が〈解脫〉と表現してゐる所に既に〈自由〉を置く。従つて、弟子は〈じゆうになし玉ふとは何事ぞや〉と、やはり〈自由〉を問の中心とする。そこから以下の師の答には天草本に見る如き〈自由〉の説明は最早見られないのだが、そのあとの本文で罪からの救済を〈人をじゆうになしたまふ〉とか〈じゆうげだつの身となしたまふ〉と表現する所は共通であるし、イエスの十字架上の死を〈御じゆうのうへより一さいにんげんのとがをくりたまはんために、くるすにかけられし(死)ゝ玉ふ〉と目的論的に表現する部分も天草本と共通する。〈御自由の上より〉

と〈御〉が付せられてゐるのは、人間を罪から「自由解放」の身とすることを、御主イエスの行爲として尊敬を以て捉へるからであらう。つまりここでは〈自由〉が動作動詞として用ゐられてゐる、珍しい例であると見られる。

教義書としての『どちりなきりしたん』の重要性に、むしろ宗教文學としての價値の高さで匹敵するのが名作『こんてむつすむん地』である。この書にも當然「自由」の概念が諸處に點綴されてゐるが、その含意は教義書たる『どちりなきりしたん』兩版と同じではない。我々は少くともここに基本的には *libertas* 乃至は *voluntas libera* を原語とするラテン文獻からの翻譯としての「自由」に遭遇するのである。

『こんてむつすむん地』(又の名「イミタチオ・クリステイ」)が我が國の文學史上に於いて占めるべき宗教文學としての位置について、筆者はこの重要さを従来折ある毎に揚言し、今後も反復高唱するつもりであるが、本稿はその脈絡を有するものではないので、唯「自由」の用例だけを引用紹介するにとどめておく。いづれも注や評釋を特に必要としな⁽¹⁴⁾い、平明な用法であると言へよう。

- ① 〈……かるがゆへに心のそこよりD(デウス)にちぐうし奉り、わが身のうへにじゆうのひまを得たまふ者也〉(卷第一の第十「ぶじをもとむべき事ならびに善のみにさきへゆくなげきの事」より)
- ② 〈いでX(キリスト)(と)ともにながらへ奉るために、いませかいにてしするやうをならへ。そのときじゆうにX(キリスト)へいたり奉らんために、いまあるほどの物をいやしむるやうをならへ〉(卷第一の第廿一「しするのくはんねん(觀念)の事」より)
- ③ 〈D(デウス)の御ないせう(内證)にかなひ奉る事と、人のとく(徳)になる事よりほかをなげかずたづねざるにをひては、心中じゆう

うにあるべきなり」(巻第二の第四「しやうぐ」(清淨)なる心とひとへなる心あての事」より)

④「あにまのいつはりたるじゆうと身を大きにたのむ事は、天よりの御をとづれにたいかん(對捍||反抗)する也」(巻第二の第八「Dあたへたまふがらさの御をんにたいする御れの事」より)

⑤「いかにしよぜんしよとくのみなもと、御あいれんをもてしよあくのぞみ(諸惡の望み)とみだりなる大切(||情愛)をのがしたまへ。しかれば大きな心のじゆうげだつをもて、御まへにまかり奉るべし」(巻第三の第四「Dとともにしんじつとへりくだりをもてよろづをとりあつかひ奉るべき事」より)

⑥「なんぢが身をすてばんじをしやうひう(しやうへう||上表カ)いたすにをひては、心のじゆうをえ、ならびなきぶじにたのしむべし」(巻第三の第廿五「心のじゆうをえぜんだうに入べきためたつして身をいとふべき事」)

右⑥の引用に見る如く、巻第三の第二十五節は「心の自由を得、善道に入るべきため達して身を厭ふべき事」といふ標題に「自由」の語が使はれてゐるのが特色である。即ちこの節の字眼が「心の自由」なのだつた。

名作『こんてむつすむん地』に於ける「自由」の用例は如何にも *luntas libera* の正面切つての日本語譯としての面目を具へた、格調のある響を持つてゐると言へようが、『どちりなきりしたん』と合せて、當代のキリシタン系宗教書に於ける「自由」が皆その脈絡で用ゐられてゐるかといふと必ずしもさうではない。洒落にもならぬが、もつと自由なる使ひ方を見せてゐる文例も存在するのであつて、その好い例が一五九二年天草刊のローマ字本、『ヒイデスの導師』である。本書はこれも

キリシタン文學中屈指の名作たる『ぎや・ど・ぺかどる』と同じく *ルイス・デ・グラナダ* の著作たることが明らかなので、原著は一五八二年刊のスペイン語で *Introduçan al Symbolo de la Fe* と題する。即ち「信仰教義入門」といつた性格のものである。ラテン語からの譯ではないといふ點でキリシタン時代の教理書としてむしろ珍しい方に屬する。昭和初年に姉崎正治が『信心録』との題で國字に翻字して刊行してゐるが、⁽¹⁵⁾同じ著者による『ぎや・ど・ぺかどる』や名作『こんてむつすむん地』ほどには評判にもならず、又廣く讀まれてゐない様である。

それは一つには本書の冒頭第一巻はデウスの存在證明を宇宙論の形で目的論的に述べたものであり、『どちりなきりしたん』などと比べると信仰に導く言葉としては切實さの迫力に於いて少しく缺けた様に映るかも知れない。實は、天文・地理・博物の領域での森羅萬象の性格説明を通じてデウスの存在の論證を試みるこの部分こそ、宗教といふものの定義を説き、ヒロゾホといふ哲學者の原語を教へ、又、アリストテレス、ロムルス、カエサル、ポンペイウス、セネカ、プルタルコス等の西洋古典古代の重要な固有名詞及びヴェヌス、バックス等のローマ神話中の名をも初めて日本人に傳へた記念的文獻なのであるが、残念乍ら如何にせん流布の範圍が地理的にも狭く時間的にも餘りに短かつた如くで、謂はば文學史の行間に埋没したまま姉崎正治による發掘を待ち續けてゐたのである。

本書の第一はその「序」に言ふ如く「ナツウラの道理を以てヒイデスの理りを顯はし」たる、デウスの存在證明としての自然哲學とでも名付くべき面白い一章だが、そこには、(鳩兔などは、飛びかけること自由なるに依つて、大難に逢はざること數度の儀なり)とか、(人間を下界の萬物の司として作り給ひて、その用を叶ゆる爲に自由ならんことを思

召し、様々の獸を作り給ふ也」といつた脈絡で用ゐられてゐるのだから、謂つてみれば現代文と同じことである。

第二巻は、「序」に〈Ds (デウス) の御心に叶ひ奉る誠の教はキリシタンのみに限つて、餘にはなし〉(姉崎氏の翻字のまま)との信仰の在り様の眞姿を辯證する重要な章で、勢「自由」の語にも神學的含蓄の用法が多くなるが、他方に又、普通の意味での行動の自由の表現に用ゐた例もある。例へば、⁽¹⁷⁾「一天四海を大略進退し給ふ帝王は、ロマの御門^{みかど}なり。ここを以て萬民自由に徘徊する也。さるに依つて、アポストロス(使徒)も自由に國々を(にカ)弘め給ふ也。當代の如く、國郡の主君別格ならば、自由にエワンゼリヨ(福音)を弘むること叶ふべからず」(括弧内引用者の補)の如き用法である。

教理的含蓄を以ての用例は以下に唯その箇所を引用すれば足りるであらう。

- ① 〈……この末の三つの御異見(引用者注、不犯、漬貧、從順)を保つ者は、世上のむつかしき事をのがれて、Dsの御事に觀念する爲に自由の身となるなり〉
- ② 〈この御掟を以て、キリシタンは色身にありながら、色身を離れたる者の如くになり、頂上のスピリツの道理に従つて行儀を修め、ナツウラを越えて、色形ましまさぬアンジョ(天使)に似る者也。この世界の騒がしき事をふり捨て、天に心を通じ、Dsの御事を觀念する爲に、自由になるもの也〉
- ③ 〈この諸善といふは、御掟を保つ爲に、アニマ(靈魂)をば自由になし、又テンタサン(誘惑)をば防ぎ、惡き癖を控ゆる爲に自由自在になし給ふこと也〉(「アニマを自由にす」は別の箇所でも「アニマを自由になさんと志す」との目的論的文脈でも用ゐられてゐる。)

④ 〈……さるに依つて、色身は餘りに弱り行けば、この人の師匠の御異見には、用を叶ゆる爲に暫くその御大切の修行を止め給へと勧めらるゝが故に、之に従はんとせらるるとはすれども、更に自由ならぬ様なり〉

右の④は少しく興味ある事例に觸れてゐる。此は即ち神人合一の境地を目指して嚴しい苦行に勵む神祕主義的修道僧の境涯を述べたもので、苦行のために肉體も衰弱し、師の僧から、究極の目的の達成を考へてしばらく身體をいたはれとの意見を頂いても、もはや自分の意志を以てしては止められなくなつてゐる、そんな型の苦行者の存在に言及してゐるのである。興味を惹くのは、ここでもアリストテレスの人性論を引いて、この様な靈の恍惚状態に於ける歡喜は肉體の苦痛に勝るものであるから、斯様な苦行者の存在も不思議ではない、と注釋してゐるところである。

⑤ 〈サンベルナルド教へ給ふ如く、邪なる樂みに執着して居る者は、スピリツの樂みを覺えざる如く、之に代りてスピリツの味を試みたる者は是れ最上のDsの甘露にてましますに依つて、不淨なる色身の樂みを嫌ふもの也。この無事より出づる徳義あり、是れ即ちスピリツの自由三昧の事なり〉

右の「自由三昧」はこれに續く近い箇所にも出てくるが面白い造語と言へよう。『どちらな きりしたん』にも又『こんでむつすむん地』に見えてゐる(「大きな心の」自由解脱)(原文ひらがな)などと同じく、教義上甚だ重要な字眼に於いて佛教語との合成を以て「自由」を更に一歩進めた觀念を造語してゐるからである。と言つても、もちろんこの例のみが珍しいわけではない。キリシタン文學の翻譯に於いて、その教義を適切に表現し得る漢語を探り求めんとすれば、大概は佛典漢語に行當り、且そのことによつて正に原語の宗教的含蓄の傳達に成功する場合が

非常に多い。

ただ引例を以ての論證は本稿の主題の外である故に省略するが、ここに挙げた三書の如く教義書としての純度の高いもの、教化目的の意識の明確にして切實な文書に於いては、重要な教理術語を強ひて漢譯せず、原語の音のままにかな書きで出す方針が判然と認められるのに對し、「ギリシタン版今昔物語」との綽名もある『さんとすの御作業』等、物語の性格の濃い作品にあつては、佛典用語の應用によつて佛教的色彩が表に出てきてしまふのをどうやら頓着しない、といふ傾向が明らかにある。これはイエズス會日本支部の上長（スペリオレス、例へばコレジオの學院長）の意向・指導方針の結果といふよりも、單純に、纂譯の業に當つた成員中の日本人修道士の生來の教養が自然に反映したものと見てよいのではあるまいか。

偕て、本章は少し長くなつたので、『信心錄』の卷第三・第四、及び上記『さんとすの御作業』からの「自由」の用例の採録と紹介は又別の機會に俟つこととして（用法としては本章で既にふれたギリシタン版の諸書の例が大體の傾向を示し盡したと見てよい様である）次の時代の文獻からの採録例に移ることとしたい。

（四）江戸時代前期

江戸時代前期の思想界の在様を考察せんとする時、前章の安土桃山時代といふギリシタン文獻から發する影響をいかにも無視できなかつた特殊な時期を溯つて跳び越え、室町中期以降の所謂戰國亂世の時代の文獻をも一瞥しておくのが順當であらう。何しろそこは、文獻に記録された文字面での表現はさて措いても、現實に足輕、若黨、雜兵といった輩が

下剋上の風潮に乗じて散々に「自由」を謳歌した時代だつた。現實にはさうであつても、その時代に簇出した合戦記・軍記物、或いは又武家の家訓・壁書の類を、筆者は決して多く讀んでゐるわけではないが、管見の及ぶ限り意外なほどに「自由」の用例は少い、といふのが概括的な印象で、辛うじて拾ひ出しておいたのが、『大内家壁書』の中の次の二箇條と『侍所沙汰』中の一箇所である。

『大内家壁書』の文明十九年（一四八七年）三月廿九日の項では、〈所と出御之時。供奉衆之下人。於御輿近邊。自然及高聲事狼藉也。其主人堅固可申付之。若猶有自由之族。可有殊御成敗之旨。所被仰下。壁書如件〉（所々出御の時、供奉の衆の下人、御輿の近邊にて自然高聲に及ぶの事狼藉なり。其の主人堅く固く之に申し付くべし。若し猶自由の族あらば、殊に御成敗あるべきの旨、仰せ下さる所、壁書件の如し）

これは即ち戰國時代の守護大名が輿に乗つて外出した時、輿の近くに供奉する下人供の中に、往々にして高聲を發して罵り騒ぐ無作法者が居たのであらう。それを咎め警めた一條なのだが、〈若し猶自由の族あらば〉といふのは、斯様な無作法を厳しく制禁しておいてもそれでもなほ申し付けに従はない狼藉者が居た場合には、の謂であらう。その無作法の實態が何とも具體的寫實的に言及されてゐる所が面白い。

又、明應四年（一四九五）八月の「喧嘩御定法之事」といふ如何にも戰國殺伐の時代らしい一箇條には、〈喧嘩夏。其身與其身可決是非之間。不可爲公私之煩之上者。有御思案之者。文明御在京比已來。不可有御存知之由被定御法。其後者。自然雖觸御耳。不及御裁許也。然者則如御法。可爲其身與其身之儀之處。或及與身。或自由之進退任雅意。猶其沙汰云々。〉（後略）〈喧嘩の事は、其身・其身と（して）是非を決すべきの間、公私の煩ひと爲すべからざるの上は、御思案ありといへば、

文明御在京の比以來、御存知あるべからざるの由御法定めらる。其の後

は、自然御耳に觸るといへども、御裁許に及ばざるなり。然らば即ち御法の如し。其身・其身との儀に爲すべきの處、或いは（及與身）（存疑）、或いは自由の進退を雅意に任せ、なほ其の沙汰に□（存疑）云々（19）といった文脈の中で用ゐられてゐる。この一條は文意難解で意味不詳の點が若干あるが、「自由」の用法に就いてみれば、私闘は當事者同士の間で解決せよ、解決の目安には家中で定めた法がある、その法の規制を越えて更に「自由」の進退を我意の儘にする者は上から成敗に及ぶ云々の心であるらしい。この場合の「自由」も前に引いた條のそれと同様、放恣が度を越して法を破るの次元に至つたもの、との意味合ひが強い。簡單に言へば法の逸脱・秩序の攪亂を「自由」と呼んだのである。

その點では大内家の壁書より少し溯る時代の文獻である『侍所沙汰』にも似た様な用例が見えてゐる。即ち（自公家被召渡輩事）（公家より召渡されし輩の事）なる一條に（預人或以私計。依預置縁者。還住本所。或任自由横行洛中之由普有其聞。自今以後可被停止其儀（後略））（預り人、或いは私計を以て縁者に預け置くにより、本所に還住し、或いは自由（20）に洛中に横行の由あまねくその聞えあり。今より以後、その儀停止さるべし）といった文言があり、幕府の側でも無法無頼の惡黨共の跋扈に手を焼いてゐたらしい様が窺はれる。

斯様に、戰國大名關係の文獻中には「自由」の用例は猶かなり見つかるのではないかと想像されるのだが、現在のところ筆者の備忘録の室町時代の部はこの程度にとどまる。而して江戸時代に入ると、やはり主として武家の遺した教訓的な雜書の中に、質的にも量的にも、興味深い「自由」の用例が眼につく様になる。暫く、それ等の雜書類から、成立年代の算定も必ずしも確實でないものもあり、順不同に抜き書きしてみよう。

『黒田長政遺言』は幾通りか傳へられてゐるが、元和八年戌九月の日付を有する一書に、（……君臣共ニ此旨ヲ能相守リ、越度ナキヤウニ萬事ヲ執計ヒ、我ガ掟ニ背クベカラズ。又子孫ニ至リ、不義放逸ヲ專トシテ、諫ヲ聞入ズ、自由ヲ働キ、掟ヲ守ラズ、ミダリニ財寶ヲ費スモノアラバ、家老中申合せ、其者ヲ退ケ、子孫ノ内ヨリ人柄ヲ撰ビテ主君トシ、國家ヲ相續セシムベシ）とある、その（自由）は鎌倉時代の代表的用例の延長上にある「勝手氣儘」の意であらう。

『治國家根元』は『本佐錄』で有名な本多佐渡守正信が次男の安房守正重にあてての教訓の著作として傳はつてゐるものだが、『本佐錄』と同様著者が眞に正信であるかについての確證はない。題は（國家を治むる根元（の事））と訓むのであらう。政道論として『本佐錄』と同様甚だ面白いものであるが、今内容に立入る紙幅がなく、唯次の一節だけを引いて置く。（……上ニ奢ナク無用ノ費ナケレバスリキリ玉ハズ。スリキリ玉ハザレバ金銀澤山ニテ、民飢饉ノ難ニアフ時モ、是ヲ救ヒ玉フニ自由ナリ）と、此は見る通り「其の能力がある」の意味で用ゐてゐる。キリシタン書にデウスの萬能を定義する表現として（自由自在の御主）などと使はれたのと同じ含意である。だが同書の末節に近く、（主ノ威輕ク、臣ノ權強ク成事ハ、主氣隨ニテ深ク閉籠リ、表ニテ用ヲ勤ル事ヲ厭ヒ、下ノ趣上ニ通ゼザル時ハ、彼不忠ノ佞臣、ヲリヲ得テ、大形ハ上ノ意ヲ不請、自由ヲフルマフモノナリ）とあるのは、例の如き「勝手氣儘」の文脈に屬するものである。

これより少々時代が下るが元祿時代の武家政道論の一種たる『明君家訓』の前文に當る「楠諸士教」の中に、（惣じて某心底内外の儀に付、をのれが惡事を人にかくし申儀無之候間、見及聞及被申所、何事に

よらず、機嫌をはからはず諫言をたのみ候。……たとへば、遊興をこのみ候か、^{すこし}少にても自由の振舞候か（後略）⁽²³⁾とある、その〈自由〉はやはり「勝手氣儘」「驕恣放埒」の謂であらう。

同じ元祿時代でも『徳川光圀家訓』に一箇所用ゐられてゐる〈自由〉は至つて平板なる文脈のものである。即ち〈大兵は三四尺之刀をも自由に振廻し、用を成事に候得ば、大抵之者は大刀は手に餘り、甚無益の事也〉⁽²⁴⁾といふのであつて、此は從來の文獻史的脈絡で言へば平板なのが、一方現代の極く日常的通俗的用法と略同じである點が却つて注目すべきところかもしれない。

かうした現代と共通する日常的次元での「自由」の用法が江戸時代に発生したのであらうと推定できる徴證が他にもある。熊本藩主細川忠利・光尚父子との親交の跡をよく留めてゐることで知られてゐる大徳寺の澤菴和尚の書簡などもそれである。例へば『澤菴和尚書簡集』中最も數多く收録されてゐるのが澤菴の郷里但馬出石の城主たる小出吉英に宛てたものだが、その一に吉英より預つた中庵といふ青年の醫學修業（と言つても當時のそれは漢籍の醫書をどれほど読みこなし得るか、といふ全くの机上の學問だつたのだが）の進捗状況を報じた一筆であるが、〈五經之内禮記一部は、四書程御座候。是は文字よみの分と、我等おしへ申候。醫書などは、何をよみ候共、文字之力自由に御座候。今から醫道仕ならひ候は、よき醫者に可罷成候〉⁽²⁵⁾といった文脈で、つまり、漢籍を自由に読みこなす力があります、と保證してゐるわけである。

又別の一例を見るに、これは細川光尚宛、熊本は有名な（現在も名利として知られる）妙解寺の創建時にその山號の額に字を彫らせる豫定の職人の腕前について報じた部分で、〈此掘申細工人ハ、文字掘申事（引用者注、「彫」、字ノ心を能合點仕たる者ニて、爰元ニて、當寺（引

用者注、澤菴所住、京都紫野大徳寺）ノ額共、愚老書申候物、掘付申候間、自此方額物様之恰合、皆々此者申付、當寺ニ留置候而、自由ニ大方掘候而カラ、細々見申候而、申付候ハすハ成間數存候而、右之通ニ申付候〉⁽²⁶⁾といふのだが、即ちその職人の腕の程を大凡はよしと見込んで、寺に泊らせて自由に彫らせてみた所、その仕上りを仔細に見れば、此者に依頼する他はないと判斷して申し付けた、といふのである。先づ初めに大方のところ自由に（細かく注文などつけずに）彫らせてみた、といふのは全く現代の日常的用法と一致する。

それだけに一方、澤菴の書簡文に於いて、自由の否定形である「不由」も亦極く自然に現代風に用ゐられてゐる。〈……但馬所ニ居ても、濟ハせうすれ共、又不自由ノ事も可有候間……〉⁽²⁷⁾といった用法である。（因みに、但馬の複數の知人に宛てたこの書簡は寛永十四年十一月の發信だが、その中に〈九州にて大ウス一揆を起申ニ付、さ様之事共被仰付候か〉云々とある、〈大ウス〉とは〈提字子〉の謂で、これは言ふまでもなく島原の亂として知られる天草四郎を首魁とする農民一揆を指す。）

又小出吉英宛の一書に見えてゐる、〈昨日者野遊に御出之由、別而御浦山敷候。（自分は）行歩不自由故、上の谷迄も不罷出、春をむなしく仕、口惜存候〉などといふ使ひ方も全く現代文と變らない。

「自由」が日常語として熟して來れば、自然その否定形たる「不自由」も流布し始める理であらうが、「不自由」なる表現に出會ふ機會の生ずるのが、管見の及ぶ限りやはり江戸時代以降であるといふ所が示唆的と言へようか。例へば商家の家訓として知られる『塚田家覺書』⁽²⁸⁾は既に幕末に近い天保年間の文獻だが參考までに引いておくと、〈今日衣食住の三つに不自由なきは、全く御得意のひへき（引用者注、臍臍）によるゆ

い(同上、故)也。夫を思ひば勿躰なし」といつた例、同じく時代は下るが、伊勢貞丈の『貞丈家訓』⁽²⁸⁾に、(主人公の身にては、家来と云物なれば、我一人立にて萬事不自由也)との一節あり、又「自由」と「不自由」とを措定と反措定との関係として簡潔に意識してゐた證跡としては、上記の『塚田家覺書』に(何事も自由をせんと思ふなよ不自由するがやはり自由ぞ)といふ教訓歌があつて、町人階層の間でも「自由」の觀念が日常語として普及し始めてゐたことが分る。

所で、大徳寺の澤菴和尚が島原の亂の勃發に多大の關心を動かし、自分が仕入れた限の情報を詳しく故郷但馬の知友に書き送つてゐる書簡のあることは上に見る通りだが、その亂の鎮定後に天草に赴き、邪教暴發の後遺症を治療せんとてその地に於ての佛教(曹洞禪及び淨土宗)の弘通に晩年の餘力を傾けるといふ少々變つた事業に専念したのが高名な鈴木正三である。正三の晩年の語録『驢鞍橋』は鈴木大拙の校訂と解題を得た善本(但し校訂上の疑點は多く残つてゐる)が刊行せられてゐるので愛讀する人も多いのではないかと思ふ。筆者も學生時代、幸田露伴の『文章講義』⁽²⁹⁾(大正五年)に收められた謠曲『山姥』の評釋のあまりの見事さに舌を巻いて驚いた、その衝撃は今でも忘れ難いが、その中でしきりに正三の『山姥』解釋に言及されてゐるのを見、俄かにこの武人僧に一人の興味を懷いたものだつた。その代表作『驢鞍橋』は入手してより三十年に近い愛讀書だが、今本稿の文脈に取り入れて些か論じてみようと思ふと、新たに次の事に氣がつく。

即ちこの書には全卷を通じて三箇の顯著な字眼が鏤めてある。それといふのは「道理」と「天道」と「自由」の三項である。この三箇の觀念、特に前二者は筆者が日本の思想史を説明するに際しての祕鑰として、諸文獻を読み解く際の文字通りの字眼として最大限に重要視してきたもの

である。この三箇を一つの文集の中で同時に多用して思索を展開した思想家は正三の他に居ない。(勿論「道理物語」と綽名された『愚管抄』は「道理」の理念に關しては別格である。)この事態は或る意味で不思議な話である。或いは、『驢鞍橋』は不思議な文書である。この謎は他日説明を期すこととして、今は本稿の主題である「自由」に限定して正三の思索の姿勢を垣間見ておくこととする。

と言つても、正三は岩波文庫本で二百三十頁ほどの本書の中で、數へ落しがないとすれば、三十三箇所も「自由」の語を出してゐる。「天道」「道理」に比べればそれほど重い役割を負うた字眼ではないが、とにかく此だけ多くの回数用ゐられてゐるとなれば、本稿が是迄試みてきた如くにその用例の一例について含蓄を吟味するといふ方法を續けるわけにもゆかない。それにその過半は既に吟味してみても明らかになつた様な、昔ながらの「勝手氣儘」か乃至現代と共通の平俗な用法である(その様な用法が寛永期に既にこの學僧の語彙の中に行はれてゐたことも亦意味なしとはしないのだが)。以下は正三に特有の禪佛教的な文脈に連なる用例のみを摘記して多少の吟味を施してみよう。

①『驢鞍橋』卷の上(一二)より、筆記者である弟子の惠中の所記の文體のままに引けば、

〈師示曰、後世を願ふと云は、此糞袋を何とも思はず、打捨る事也。是を仕習ふより別の佛法を知ず。我は若き時より是計を仕習ひし也。〉

(中略) 各ともなにも思はず、自由に捨らるゝ程さまゞ工みて、此身を捨習(マ)わるべし。なる程強き心を用いず(以下假名遣の誤について注記を略す)して叶(マ)べからずと也。⁽³⁰⁾

正三は元來が所謂三河武士である。四十七歳で出家するまで、特定の主君に仕へるのではなく、これはと眼をつけた武將の下へ參じ、(隨意

に軍陣に望（臨力）んで功をなす」（鈴木大拙説）少々珍しい型の武士だつた由である。若い時から生死の境の往來に思索を凝し、「身を捨てる事を習ふ」との思ひに取憑れてゐた。その身を捨てる覺悟について「自由に捨らるゝ程」との發想が生じたらしい。同じ心境を②卷上「四九」では、

「師示曰、修行と云は、此身に離る事也。先若き衆は身を不惜、主君に奉公を作が能也。如是淺き處に身を捨習つて功を盡ば、如何様の處にも自由に捨らるべし。身心にさる離れば成佛也」と語つてゐる。

「自由に捨る」を宜しとする發想があれば、又何につけても「自由に使ふ」との發想が生じる。③卷上「九三」の、

「我法も武勇には自由に使えるべしと思ふ也」

④卷中「二九」、

「智勝者、萬法の上と成て、萬事を使ふて自由の義なり」

⑤卷中「八五」、

「千騎萬騎の敵の中へ、唯一人かけ入る心を守るべし。如此持て此心純熟する時は、心無事にして萬事に使ふに自由なるべし。（中略）此心なくば不自由なるべし」

⑥卷中「八七」、

「……然れば亦修行の功にて、世間を次第に自由に使ふ也。佛法なくして世間自由に使えるべからず」次に掲げる「自由」の用法は上記よりも含蓄が重い。

⑦卷下「三八」、

「……彼人に向て佛道を用て自由を得んか、亦十萬石の主と成んかと問れければ……」

正三の法話には武士にとつての實利的な教訓も多く含まれてゐたので、當時の武士の中には政經塾といった様な講座に入門でもする様な心算で正三の話の聴きに來た者も少からずあつたらしい。或る時或る青年が親戚の者から強く勧められて不承々々話を聴きに來てゐた。そしてどうといふ感動を受けた風でもなかつた。然し勧めた者があとでその青年に向つて感想を問うて、佛道に入つて自由を得るのと、出世して十萬石の大名となるのと、どちらを取るか、と訊いてみたところ、件の青年は、俺をそれほど「盲昧」（原典のまま）の者と思召すか、佛道に於いて少々なりとも得る所あらば、それは十萬石・二十萬石の知行の代り得べくもない（貴重な）ものと悟つた、といふのである。この用例での「自由」は、十萬石の知行といふ權力の表徴と對比する脈絡で使はれてゐるのであるから、恰もでうすの「自由自在」といふ發想と共通の「力」とか可能性を含蓄したものであらう。それが「佛道を用ゐて自由」を得る、との文脈に緬ひ込まれたことによつて、その「自由」にも新たな内包が加はる。即ち佛法修行の目的としての「心の自由といふ境地」である。それが實は現實の權力・財力よりも更に強い「強さの根源」である、との思想が正三の念裡には生じてゐたらしい。その關連を裏付けてゐるのが⑧卷中の「八八」に見えてゐる、
「佛法修行は、慮知分別の心を去て、著想の念に離れ、無我の心に到て、私なく物に任て自由也。此心則諸藝能に使ふ寶也。是らは上手藝の藝者は知るべし。殊に兵法者などは、一入能く知るべき也」の定言であり、又この段の談話の結節を成す、⑨
「一世や二世で自由になるべしとは思ふべからず。我も能く筋を辨え、慥に種を取つたれども、自由は得ぬ也。喩は金は金と見付けたれども、手に取らざれば使れぬがごとく也」の一節である。この「自由」は正三の語彙を借りて釋すならば、
「六賊煩惱を打滅し」て、
「我執貪著の妄想

心」を切拂ひ、無我の境地に至ることである。この境地に到つた者が武邊者として最も「強い」のだ、といふのが自身武士であり、武士の心服者を周圍に多く集めてゐた正三の「強者の哲學」であつた。

正三の「自由」概念にキリシタンの教義からの影響があつたか否かは、又一つの興味ある設問をなす。正三は島原の亂後の天草一帯での佛教による教化事業の一端として寛永十九年（一六四二）頃に『破吉利支丹』⁽³¹⁾を著作してゐるが（刊行は正三の死後弟子恵中の手によりて寛文年間のことか）、その冒頭で「きりしたんの教に、でうすと申大佛、天地の主にして、萬自由の一佛有」と書き始めてゐるのは、不干齋ハビアン⁽³²⁾の『妙貞問答』中のデウスの定義の一斑、（是ヲ又、經文ノ辭ニ、ラムニホテンテト申テ、萬事御自由ノ主トモ申也）にふれて、その表現通りの理解を有してゐた故かもしれない。これは同じ書中のキリシタンの奇蹟信仰の傾向にふれて「飛行通と云は、天上天外まで、飛行自由の通也」といふ説明に見えてゐるのと同じで、「その能力がある」の謂であらう。

此の寛永十九年といふ年度を見て直ちに想ひ起すのが、轉びバテレン澤野忠庵ことクリストヴァン・フェレイラの著した『顯偽錄』⁽³³⁾が寛永十三年九月に述作との後記を有してゐる事實である。同書は稿本のまま長崎奉行所の文庫の奥深くに藏されて、大正二年の發見まで二百八十年に近い歳月を眠り續けてゐた秘本であるが、正三は『對治邪執論』⁽³⁴⁾（慶安元年・一六四八年）の著者雪窗宗崔と同様、長崎奉行所の文庫に入つてこの秘本を閱讀し得る立場にゐたものではあるまいか。もしさうであつたとすれば、彼は『顯偽錄』の冒頭に近い、デウスなるものは「自由ノ體ニテ萬事ニ叶給ヘバ」⁽³⁵⁾とか「萬事叶給フ自由ノ源」⁽³⁶⁾といった表現に接して、「自由」の極限値は即ち「萬能」である、との觀念連合も會得したであらうし、又「テウス」人間ニ自由ヲ授ケ給ヘバ」⁽³⁷⁾との定言からは、

「自由」のキリスト教的理解にも觸れて思索の一端としたであらうとの想像も可能になる。將來一考に値する文化接觸上の史實である。

面白いのは『破吉利支丹』の結論に近い部分で佛教に言ふ凡夫の「顛倒の心」に言及して、（顛倒と云は、（中略）三には、十惡八苦の體を受、煩惱のきづなにつながらねながら、自由の身と思ふ心也）と注釋してゐる件りである。正三の奉ずる「自由」の理念とは、一切の煩惱・執着を解脱して無我の境地に入るといふ佛法修行の目的の表徴である、と讀めたわけであるが、ここには『驢鞍橋』でのその述懐が裏返しで端的に要約されてゐると見られる。

結 び に

思想史の字眼に就いての筆者の備忘録は、遺憾乍ら正三で切れてをり、寛文年間以降の諸家に關しては未だ空白状態である。他日を期す事としたい。本稿はただ、鎌倉・室町後期から江戸時代前期までの諸用例の検討を通じて、我國の思想史に於ける「自由」の概念は決して明治漢語を以て發生したなどといふものではない、といふことくらゐが論證できればよかつた、それ程狙ひの高い考究ではない。しかし乍ら他方、立派な古典漢語の一種であつた「自由」の概念に、西洋キリスト教文化圏の精神界に普通であつた特殊な内包が一つ付加はつたのは、やはりキリシタン文獻とその思想の流入が契機となつてゐたらしいことはどうやら本稿を以てしても確認できたのではないかと思ふ。實に未完・中斷に近い形ではあるがこれを以て一先づ備忘録からの整理と要約の作業の筆を擱くこととする。

注

- (1) 『中世政治社會思想 上』（日本思想大系21）岩波書店）所収。書き下しは筆者による。
- (2) 『明恵上人集』（岩波文庫）中「梅尾明恵上人遺訓」二〇九頁。
- (3) 『道元禪師語録』（岩波文庫）中「永平元禪師語録」七五頁。
- (4) 以下、鈴木大拙からの引用は全て『東洋的な見方』（岩波文庫）所収「自由・空・只今」「明治の精神と自由」から、正統表記に正して引いた。
- (5) 『沙石集』（日本古典文学大系85）岩波書店）二二四頁。
- (6) 小堀桂一郎『イソップ寓話―その傳承と變容』（講談社學術文庫）「第二部 日本に渡來したイソップ―變容と普及」
- (7) 『イソポのハプラス』（平凡社東洋文庫「吉利支丹文學集2」所収）及び『キリシタン版エソポ物語』（角川文庫）。共に譯注・解説付の善本である。
- (8) 右記角川文庫本付載『古活字本伊曾保物語』及び『假名草子集』（日本古典文学大系90）岩波書店）所収「伊曾保物語」
- (9) 角川文庫本二〇四頁。古典文学大系本三七五頁。
- (10) 『ヘビヤン抄・キリシタン版平家物語』（龜井高孝・阪田雪子翻字 吉川弘文館）一六八頁。
- (11) 『どちらなきりしたん』四種刊本の成立沿革・相互關係等に就いては、本紀要第八號（平成十二年三月、日本文化学部刊）所収、小堀桂一郎「どちらなきりしたん」本文改訂の考察―加津佐版から長崎版への意味を参照して頂きたい。
- (12) 『キリシタン書・排耶書』（日本思想大系25）岩波書店）所収「どちらいなきりしたん」一九頁以下。
- (13) 『どちらなきりしたん』（平凡社東洋文庫「吉利支丹文學集2」所収）及び岩波文庫本『長崎版どちらなきりしたん』中「第二 キリシタンのしるしとなる貴きクルスの事」
- (14) 『こんてむつすむん地』（平凡社東洋文庫「吉利支丹文學集1」所収）一七九頁以下。引用頁は、①—P.205、②—P.241、③—P.266、④—P.274、⑤—P.296、⑥—P.344。
- (15) 『信心録』、姉崎正治『切支丹宗教文學』（同文館、昭和七年）所収。なほ同書には『こんてむつすむんち』も『捨世録』の題で收載されてゐる。
- (16) 引用頁は以下の通り。①—P.338、②—P.342、③—P.346、④—P.360、⑤—P.363、⑥—P.363。
- (17) 『群書類從』卷四百二、九五頁。
- (18) 同右、一〇三頁。
- (19) 同右、八一頁。
- (20) 『黒田長政遺言』は『近世武家思想』（日本思想大系27）岩波書店）所収の版に據つた。『家訓集』（平凡社東洋文庫）所収の版とは本文にかなり異同がある。引用部分は思想大系本四二頁。
- (21) 『近世政道論』（日本思想大系38）岩波書店）所収『治國家根元』一二頁、二〇頁。
- (22) 『近世武家思想』（前掲）所収『明君家訓』六九頁。
- (23) 『家訓集』（前掲）所収『水戸黄門光圀卿示家臣條令』一九三頁。
- (24) 辻善之助編註『澤庵和尚書簡集』（岩波文庫）一三頁。
- (25) 同右、二五七頁。
- (26) 『家訓集』（前掲）所収、『塚田家覺書』二八二頁。歌は二八三頁。
- (27) 『近世武家思想』（前掲）所収『貞丈家訓』九一頁。
- (28) 『幸田露伴全集』（岩波書店）第四十卷「雜纂」所収。
- (29) 以下鈴木大拙校訂、岩波文庫『驢鞍橋』よりの引用の頁數目、①—P.12、②—P.27、③—P.50、④—P.97、⑤—P.135、⑥—P.141、⑦—P.182、⑧—P.151。
- (30) 『破吉利支丹』は注(12)の『キリシタン書・排耶書』所収。引用三箇所は、そのP.450、P.452、P.456。
- (31) 『妙貞問答』、完本は『キリシタン研究第30輯・海老澤有道他編著・キリシタン教理書』（教文館、平成五年刊）所収。卷中・卷下は注(12)の『キリシタン書・排耶書』所載。引用箇所はその一五三頁。同様の表現は同書八七頁の「病者を扶くる心得」の中にも、〈貴とび敬ひ申べき眞の御主は、どうす一體にておはしまし、……萬事かなひ玉ふ御自由自在の源……〉といった形で出てくる。
- (32) 『顯偽録』（日本古典全集、第二期、百十四輯）、本書の特異な性格に就いては小堀桂一郎編『東西の思想闘争』（中央公論社、平成六年四月刊）中の、同人「普遍主義の挑戦と日本の應答」5「日本イエズス會の黄昏」（九六頁以下）の章に詳述してあるので此處に反復しない。
- (33) 注(12)の『キリシタン書・排耶書』所収。
- (34) 前注『顯偽録』、九頁。
- (35) 同右、一一頁。
- (36) 同右、一一頁。