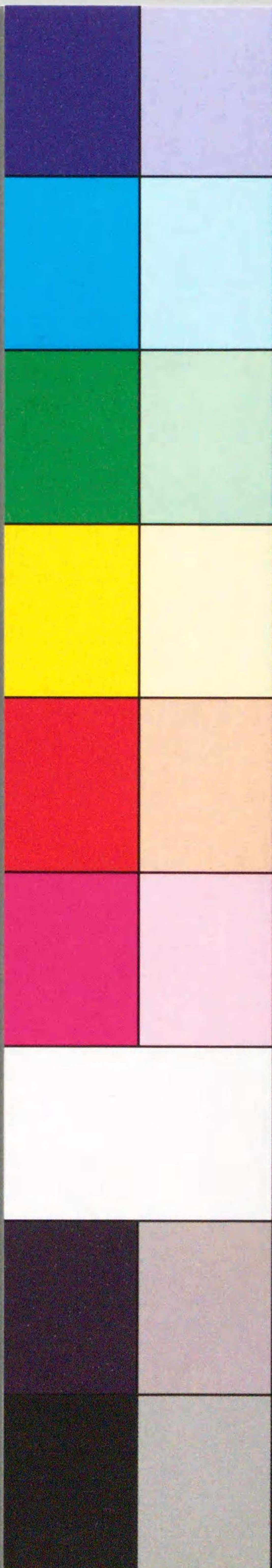


Kodak Color Control Patches

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black



Kodak Gray Scale

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



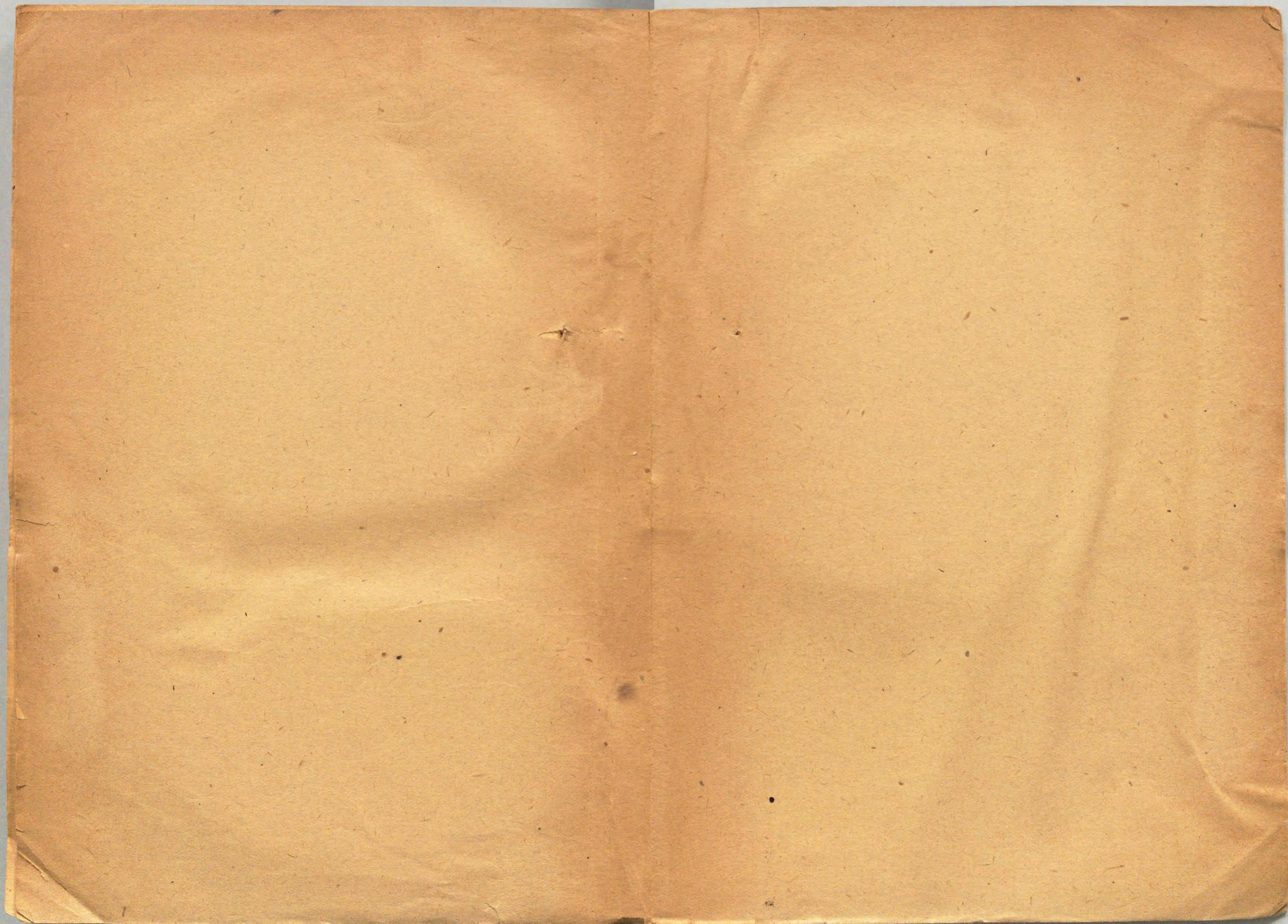
© Kodak, 2007 TM: Kodak

121.9
N218n
(2)
00017888

永田廣志著

日本封建制イデオロギ―

東京白揚社



永田廣志著

日本封建制イデオロギ―

白揚社上梓

~~121
21~~

121.9
N218m
(2)II



17888

序

本書は日本封建時代の思想史の敘述ではない。寧ろ、この思想史の研究に當つて起る理論的問題の解明に重點を置き、その見地から若干の重要な思潮を解析しようと企てたものである。その際重要なことは、孤立日本ではなくて、世界的聯關における日本封建時代の種々の思潮の特質を解明することである。

未熟な智識を以つて、尊敬する先學諸氏の苦心の研究に妄評を加へたりしたのも、本書のそうした性質の致す所として、御容赦を願ひたい。他面では、本書において著者が屢々援用した學者の意見についても、すべての場合に著者はそれに賛同してゐるのではないといふことを御斷りする必要を感じる。

時局多事の折柄、徒らに懷古趣味に耽溺し、歴史的過去に沈滞するとしたら、それは正しいことではないだらう。だが過去の把握なくしては現在の理解も、將來の見透しもありえない。日本において思想的創造に参加するものは、日本人の過去の精神の特質を、その長所と短所を、またそれを制約した諸條件を、根本的に究明し、日本における思想發展の客觀的合法性を把握した上で、新たな創造のために攝取すべきものと清算すべきものを撰別し得なければならぬ。

その意味で、本書は、日本精神再認識に資するところがあるとも云へるだらう。

序

一

21
21
98m
II

序

二

日本思想史の概観的敘述は、近刊される他の著書に譲つた。これは本書と相互補足の關係にあるものであるから、参照されんことを希望する。

昭和十三年四月

永田廣志識

目次

序

..... 一

第一篇 思想史上の西洋と東洋

第一章 汎神論と東洋哲學

..... 三一 翌

(1) 折衷主義としての汎神論

..... 三

(2) 汎神論の定義

..... 六

(3) 「現實的汎神論」

..... 一一

(4) 「觀念論的汎神論」

..... 一六

(5) 佛敎的汎神論

..... 二二

(6) 儒敎における汎神論

..... 二六

(7) 「氣」の概念の汎神論的性格

..... 三六

第二章 ヨーロッパ的自然・老莊的自然・國學的自然

..... 四一 六一

目次

三

21
98n
II

目次

四

(1) 西洋哲學における自然概念……………四六

(2) 老莊學派における自然概念……………五〇

(3) 老莊的自然概念の國學への影響……………五六

第三章 日本における宗教および封建道學との哲學の歴史的關係……………六二

(1) 西洋思想史における宗教と哲學の關係……………六二

(2) 徳川期以前における哲學への佛教の支配的影響……………六八

(3) 封建道學としての儒教が哲學思想に及ぼせる影響……………七三

(4) 宗教および道學からの哲學思想の解放における經驗科學の意義……………八〇

第二篇 封建佛教論

第一章 鎌倉時代における新宗教の特質……………八九

(1) 新社會構成確立期としての鎌倉期……………八九

(2) 舊社會關係の解消に伴ふ末法思想の流行……………九三

(3) 新佛教の特徵としての彼岸觀念の強調……………九六

(4) 新佛教における信仰生活の簡易性……………一〇三

(5) 佛教的平等觀の貫徹・女人成佛の思想……………一〇九

(6) 新佛教の社會的意義……………一一三

(7) 新佛教と宗教改革の相異……………一二五

(8) 鎌倉期における神道の勃興とその社會的根據……………一二〇

第二章 日本佛教における世界像の問題……………一三六

(1) 佛教における觀念論哲學と「十界」の世界像……………一三六

(2) 空海における自然像……………一四二

(3) 源信における世界像……………一四四

(4) 平安末期における淨土極樂觀念の展開……………一四九

(5) 鎌倉期新佛教における淨土極樂觀念の意義……………一五二

(6) 佛教的世界像からの哲學の解放における禪宗の貢獻とその限界……………一五八

第三章 日本佛教と鎮護國家……………一五五

(1) 日本における宗教と國家の關係の歴史的概略……………一五五

目次

五

21
98n
II

目次

六

- (2) 王朝佛教の鎮護國家的本質……………一〇六
- (3) 武家政治時代における佛教と國家の關係……………一〇六
- (4) 日蓮宗における鎮護國家論とその非國家的性格……………一〇六

第三篇 徳川時代思想史

- 第一章 徳川期思想史の特質……………一七—三三

- (1) 人類思想史の一環としての日本思想史の問題……………一七
- (2) 資本主義的構成の直接的先行者としての徳川封建制の特質……………一七
- (3) 古學と十七世紀の新哲學……………一八一
- (4) 徂徠學と功利主義……………一八六
- (5) 海保青陵の學說……………一九六
- (6) 國學と西歐ブルジョア文化……………一九九
- (7) 心學の特質とその近代化……………二〇七
- (8) 西洋自然科学の日本の變形としての洋學……………二二六

第二章 日本儒教とその排佛論……………二四—五七

- (1) 排佛的儒學の生長を規定せる歴史的根據……………二四
- (2) 排佛思想を制約せる寺院—僧團の狀態……………二〇
- (3) 朱子學派の排佛論……………二三六
- (4) 陽明學派の排佛論……………二四〇
- (5) 古學派の佛敎論……………二四三
- (6) 徳川後半期における儒教的排佛論……………二四七
- (7) 儒教的排佛論の思想史的意義……………二五二

第三章 復古神道の特質……………二五八—二五九

- (1) 復古國學における特異なものとしての神道説と尊王論……………二五八
- (2) 本居宣長における神道思想……………二六〇
- (3) 宣長の幽冥觀に對する前代の思想の影響……………二六六
- (4) 平田篤胤における幽冥觀……………二七一
- (5) 平田篤胤における主宰神の觀念……………二七五

目次

七

21
21
98n
II

目次

- (6) 平田神道に對するキリスト教の影響の問題……………二七九
- (7) 平田神道の神學としての不徹底性とそれを制約せる政治的内容……………二八五
- (8) 平田神道の神社神道と教派神道への分化の必然性……………二九一

第四章 徳川時代における新世界觀の萌芽——平賀源内と司馬江漢……………二九六—三〇〇

- (1) 徳川時代における唯物論者としての平賀源内・司馬江漢・山片蟠桃……………二九六
- (2) 封建社會における不平兒としての平賀源内……………三〇一
- (3) 町人的先覺者としての司馬江漢……………三〇九
- (4) 源内・江漢の唯物論とその特質……………三五

第五章 農兵論と尊王思想……………三二一—三四三

- (1) 尊王思想發展の社會經濟的基礎の問題……………三二一
- (2) 徳川封建制下における經濟論としての農兵論の發生の必然性……………三三三
- (3) 熊澤蕃山の農兵論……………三五
- (4) 萩生徂徠・太宰春臺の農兵論と尙古主義……………三九
- (5) 賀茂眞淵・本居宣長の古道論と農兵思想の聯關……………三三三

- (6) 蒲生君平・山縣大貳の農兵論的經濟論……………三七
- (7) 經濟論から國防論の一環への農兵論の轉化(會澤正志・矢野玄道)……………三四〇

年表……………三四五

事項索引……………四〇九

人名索引……………四九

——目次終——

第一篇 思想史上の西洋と東洋

21
21
9
8m
II

21
21
9
8_n
II

第一章 汎神論と東洋哲學

——日本封建哲學の理解のために——

(I)

すべての哲學説が、結局、唯物論と觀念論の二大學派に區分され、この兩者が理論的に銳截に對立するものであることは、廣く認められてゐることである。ところでこの對立が、哲學の、そして一般的に世界觀の、根本問題たる、存在と思惟、自然と精神の關係の問題に對する解答における對立から出發することも、改めて論ずるまでもない。つまり、唯物論と觀念論の對立は、本來的には、また直接には、こゝにいふ世界觀上の根本問題に關聯するものであつて、哲學上の方法に直接に關聯するのではない。だから辯證法を方法とする觀念論もあれば、——辯證法は結局觀念論とは兩立せず、従つて後者の方法として展開される限り、歪曲、神祕化、制限を加へられざるをえないといへ、——形而上學的方法に依據する唯物論もあるといふことになる。ここからして、認識論、従つて認識の方法に關する科學、としての辯證法の究明のためには、觀念論的辯證法の批判的研究といふ課題も生じてくるのである。だがこの方法論的問題から離れて、この問題の検討にとつても基礎となるべき世界觀上の根本問題の領域に歸るならば、唯物

21
21
98n
II

論と觀念論の對向は直接的な、明確なものとなつてあらはれてくる。

この對向は、同時にまた無神論的世界觀と宗教的世界觀の對向である。蓋し無神論は、思惟に對する存在の根源性の唯物論的命題の必然的歸結であり、宗教はこれと反對の、觀念論の根本命題から出發するものであつて、觀念論とは「稀釋された宗教」に外ならないからである。このやうにして、無神論と宗教の對比は、専ら人々の世界觀、特にその根本的方面に關して行はれるもので、宗教が科學でない限り、方法の見地からする兩者の對比は問題にならないから、無神論と宗教との對向は、その理論的基礎たる唯物論と觀念論の向立と同様に、もつと正確にはこの向立に照應して、正に世界觀上のそれである。従つて方法論上の問題で唯物論が或る種の觀念論學說から遺産を攝取するのは異つて、無神論が（従つて哲學的唯物論はもちろん）宗教的世界觀から遺産を攝取することなしに、むしろそれに對して全然否認的態度をとることは自明である。

さて、このやうな、唯物論と觀念論、従つて無神論と宗教の、ラヂカルな世界觀的向立にも拘はらず、哲學や一般世界觀の領域にはいつも中間黨派が存在するものである。特に、唯物論哲學は科學や産業の進歩に俟つところが多大であるから、古代人の謂はゞ自生的な唯物論が、科學的形式において意識的に展開されるためには、永い歴史が要求された。しかも、そうして到達された、十七・十八世紀のイギリスおよびフランスや、十九世紀のドイツのブルジョア唯物論も未だ社會認識の方面にまで唯物論を貫徹させることには成功せず、加ふるに觀念論の方法により相應はしい形而上學的方法から抜け出なかつた。また現代の辯證法的唯物論を名乗る學說にすら、往々にして、觀念論の本質が

隠伏してゐることは、ルカッチやデボーリン學派の例が示すところである。他面、觀念論哲學にも、特に辯證法的なそれには、唯物論的内容が或る程度まで盛られてゐることも、アリストテレスやヘーゲルの哲學を見れば、容易に理解されよう。

このやうに、唯物論と觀念論の二つの極の間には、種々の色合ひの中間形態が存在する。かゝる中間形態は、世界觀上の根本問題についてこれを見るならば、即ち、哲學上の方法の相異や、世界觀における二次的な部分についての見解の如何を捨象して、例の存在と思惟の關係の問題との聯關において考察するならば、就中、汎神論として特徴づけられるであらう。従つて汎神論は、無神論と宗教的世界觀の中間乃至折衷形態でもあるわけである。

汎神論のこうした折衷主義的本質は、例へばエンゲルスも指摘せるところである。彼は、デカルトからヘーゲルまでの、またホッブスからフォイエルバッハまでの哲學の前進の眞實の推動力となつたものは、自然科學と産業の強力な進歩であることを指示したのち、次のやうに述べてゐる。「唯物論者にあつてはこのことはすでに表面に表示された、だが觀念論的體系もますます／＼唯物論的内容をもつて自らを充たし、精神と物質の對立を汎神論的に和解させようと試みた。そこで遂にヘーゲル體系は、方法および内容において觀念論的に逆立ちした唯物論を代表するものにならなくつた」(註)。こゝでは明かに、汎神論は「精神と物質の對立を和解」せしめる折衷主義として理解されてゐる。

(註)「フォイエルバッハ論」第二章、傍點は筆者。

21
21
982
II

だが一般に折衷主義は原則的には成立しえず、結局においてそこで折衷された諸要素の中の何れが優位であるかに従つて、相對立する見解の中の何れか一方の側に歸着することになる。それで、觀念論と唯物論の中間形態、乃至は神學的世界觀から無神論への過渡段階としての汎神論的折衷學説は、その内容に何れの色彩がより濃厚に出てゐるかに従つて、これらの對立學説の中の一方の側に傾斜してゐるはずである。だから汎神論と一口に云つても、種々のニュアンスがあるのみでなく、本質上互ひに反對の方向に傾いてゐる諸々の哲學説乃至神觀が、汎神論の名で一括されてゐる。だから無神論的核心を有する學説が汎神論と呼ばれることもあれば、全くの觀念論哲學がそう呼ばれる場合もある。汎神論といふ用語のそうした不確定な内容にも拘はらず、現にそれによつて表現されるやうな不確定な折衷的學説が存在する以上、この用語は決して無用なものではないだらう。

(2)

汎神論 (Pantheismus) と云ふ言葉そのものは十八世紀のイギリスの唯物論者で、"Pantheisticon" (1710年)の著者なるジョン・トーランドが一七〇五年に初めて使つたものであるといふ。だがこの用語で特徴づけられる世界觀は古くから存在した。例へば、ウインデルバントは、クセノファネスの哲學の汎神論的傾向について云爲してゐる(註一)。ところで汎神論的思想が廣汎に展開され、重要な意義を獲得するのは、近代においてであり、特にルネッサンス時代においてである。ニコラウス・クザヌス、ジョルダノ・ブルーノ、トマソ・カムパネラ、ヤコブ・ベーム

の如きルネッサンスの思想家には、中世的有神論 (Theism) の大なり小なりの要素と並んで、汎神論への著しい偏傾がある。ここでは汎神論は、中世的神學から近代唯物論への過渡段階たるの地位を占めることによつて、思想上注目すべき意義を持つた。これらの思想家は、本質上唯物論を説教したスピノザやトーランドの汎神論の歴史的先行者である(註三)。

(註一) ウインデルバント「哲學史」第九版、二九頁。

(註二) スピノザを汎神論者とすることは觀念論者間で通説となつてゐる。だがそれは汎神論は専ら觀念論的、神祕主義的なものと解釋された上のことである。デボーリンも汎神論をそうしたものとして解釋して、唯物論者スピノザの汎神論を否認してゐる(「十七十八世紀唯物論史概要」参照)。然るにエンゲルスは、彼の汎神論を云爲しながらも(例へば「獨佛年誌」の論文「イギリスの状態」参照)、彼の實體の自己原因の觀念の唯物論の本質を承認してゐる(「自然辯證法」岩波版上卷一〇三頁、下卷一二頁参照)。

さて、Pantheismus の Pan とは「すべて」の意味であるから、汎神論は萬有神教とも云はるべきものであるが、それは大なり小なりの程度において有神論(註)と無神論の中間學説であり、かゝるものとしては當然に種々雑多なニュアンスを持つといふ理由で、その内容の一般的規定を與へることは多少の困難がないでもない。だが汎神論の種類の學説を見、それによつてその具體的内容を知る前に、一應それについての一般的概念を持つことは、便利でもあり、必要でもあらう。そこで先づ、簡単に、汎神論についての古典的な一般的規定を見ることにしよう。

21
21
9
8
II

(註) Theismus を有神論と譯すのは必ずしも適切でないが、普通にそう譯されてゐるからこゝでもこの習慣に従ふことにした。意味内容からいへば、中江兆民が有神論を主宰神の説と譯し、汎神論を神物同體(又は一體)説と譯してゐるのは適切である。

先づこの言葉を初めて哲學上の用語に導き入れたトールランドを見ると、彼はその「パンセイステイコン」の序説的部分において汎神論者の主張を次の如く特徴づけてゐる。「宇宙(吾々の見うる世界はその微細な部分である)は、延長においても力においても無限である。全體の連続性と部分の連接とによつて唯一的なものである。全體においては不動である、蓋しその外には場所も、空間もないから。だが部分においては、又は無数の中間區間においては動的である。同時に不壞であり必然的である、しかも、過去における永遠の存在と將來における永遠の存続との双方の意味において、さうなのである。吾々の理性能力との弱い類推によつてのみ理性的と呼びうるといふやうな、高度の意味において理性的である。最後に、その成分はつねに同一であるが、構成する部分はつねに運動の裡にある」。これは全く唯物論的な主張である。だが汎神論とは元來、神に關する一定の見解であるから、次に神の定義が與へられなければならない。トールランドによれば、全體としては増減なく、不動な唯一の實體である宇宙において、その一切の部分は不斷に生滅し、その際「すべてを創造し、相殺し、斷えず最善の目的に向けられてゐる、全體のこの力とエネルギーこそが神であり、それは、そう呼びたいなら、宇宙の理性、精神と呼ぶことができる。」従つて「この力は

たゞ理性の助をかりてのみ宇宙から切離されうる」もので、それ自體では世界に内在するものである、と汎神論者は唱へるのである(引用はロシア本「トールランド選集」による)。

次に、ヘーゲルの規定に従へば「本來の意味における汎神論はすべてのもの(alles)、萬有(das All)、宇宙が、すべての實存するものゝこの複合、この無限に多數な個々の物が神である、と言ふものである。」ヘーゲルによれば、すべてのものはその直接的存在、現象形態において、そのまゝの姿において、すでに神である、と主張するのが汎神論であり、「神はすべてである、神はこの紙である」等といふのが汎神論である(註)。従つて彼は、汎神論においては、神は有限な、即ちその無限な内容に適應しない形式において把握されてゐる、とも述べてゐる(註)。そこで、ヘーゲルによれば「何らかの宗教において事實上かゝる汎神論が存在してゐたといふ主張は全く虚偽であり」、例へば汎神論の典型とされてゐるスピノザ主義の如きも實はさういふものではないといふことになる。普通に汎神論と見做されてゐる見解に於ても、これをよく見れば、無限に多様な個々の物、その直接な現象形態が神と認められるのではなく、それらの物の本質が神と見られてゐるといふことが分る。このやうにしてスピノザ主義においてはたゞ實體としての神のみが眞の存在であり、エレア學派の場合と同様に「個々の物には何の現實性も賦與されない」のだから、「スピノザ主義はむしろ無宇宙論(Akosmismus)である」とヘーゲルは説明する(註)。スピノザ主義を「一神論、無宇宙論」として規定し、やはり普通には汎神論と呼ばれてゐるインド哲學の見解をも「多神教」乃至は一神論に還元されるものと見做す(註)。ヘーゲルが、「本來的には何ら汎神論なるものは存在しなかつた」と云ひ、従つて彼自

21
21
9
8n
II

身の哲學を汎神論なりとする批評に不服であることは當然である。

(註一) ヘーゲル「宗教哲學講義」第一部「宗教の概念」ラッソソ版、一九五頁。

(註二) 同二五四頁。

(註三) 同一九五〇一九六頁、並びに「エンチクロペデー」第五〇分節。

(註四) ヘーゲル「エンチクロペデー」第五七三分節。

しかし乍ら、世界の外なる人格神の存在を主張するいはゆる有神論 (Theismus) と異つて、神を以つて世界に内在する原因、本質等となし、個々の物や現象を神の規定として考察する見解が汎神論なりとするならば、「本來の意味における汎神論」は、如何なる宗教にも、哲學にも存在しなかつたといふヘーゲルの斷定は誤謬であらう。事實、Pantheismus なる語の、エチモロギッシュな解釋によつて「本來の意味における汎神論」を規定することが問題ではなく、思想史上の一定の傾向に對する名稱としてそれを受取る限り、汎神論はそのかなりまで漠然とした内容にもかかわらず、極く一般的には有神論に超越神觀に對する内在神觀として把握されるであらう。そういう意味では單にルネッサンスおよびそれに直接に續く時代の多くの哲學説のみでなく、新スピノザ主義と云はれたシェリングの「同一哲學」はもちろん、ヘーゲル自身の哲學も汎神論的であると云ふことが出来る。「積極哲學」を唱へた後年のシェリングがヘーゲルの合理主義哲學を神による「自由な世界創造」の觀念の缺除の故で批判し、ヘーゲルにあつては「神は

世界から自由でなく、却つて世界を擔はされてゐる。だからその限りこの學説は汎神論である」(註一)と指摘したのは理由のないことではない。同時にシェリングはヘーゲルにあつては汎神論はスピノザにおける如く「純粹」でないことを指摘してゐる。だが十八世紀末から十九世紀初頭迄のドイツ思想が多分に汎神論的色彩を帯びてゐたことは、浪漫主義の宗教とも云ふべきシュライエルマツヘルの宗教も結局において汎神論と見做されうる(註二)といふ事實によつても明白であらう。エンゲルスも、カール・ライルがイギリスに擔ぎ込んだドイツ浪漫主義の世界觀の汎神論的性格を認めてゐる(「イギリスの状態」)。

(註一) シェリング「ミュンヘン講義」アルトワール・ドレウス版、一五九頁。

(註二) コーヘン「哲學體系内における宗教の概念」九五頁参照。

(3)

汎神論に對する主要な非難——觀念論の見地からの非難——は、それが倫理上の要求に矛盾して善惡の對立を抹殺し、善をも惡をも神の規定、顯現として考察するといふ點、および、それは神の人格性を充分に基礎づけえず、進んでは無神論にさへ到達するといふ點に向けられる。コーヘンが汎神論と一神論の不一致について強調してゐるのも、結局は、世界、自然の内部への神の解消による、倫理上および認識論上の自然主義への傾斜を念頭に置いてのことである。近代唯物論を準備した汎神論哲學は、正にこうした傾斜が顯著なことをもつて特徴としてゐる。

21
21
982
II

このことはすでにルネッサンスの代表的哲學者ジョルダノ・ブルーノにおいて明瞭に觀取されることである。ブルーノによれば、宇宙は唯一的な、永遠な、無限な、不動なものである。それは「それ自身の外部に、自分が赴きうべき何ものをも有しないが故に、空間において運動しない」し、「それが要望し又は期待しうべき何らの他の存在もないが故に、發生するものでなく」、「それが轉化しうべき他の何ものもないが故に、消滅するものでなく」、「無限なもので、何ものをもそれに添加することも、それから控除することもできぬが故に、小さくも大きくもなしえない」ものである。宇宙は「それ自身すべてであり」、「すべての存在を有する」のである^(註)。

(註) ブルーノ「原因、原理および一者について」レクナム版、一六六頁。

このやうに、彼は、宇宙の外又は上に立つ神の存在を否定する見地から宇宙の内部に「宇宙およびこの宇宙に含まれてゐるもの」構成的な形相的原理(Konstitutive Formalprinzip)として「世界靈魂」(Weltseele)を想定し、この「世界靈魂の最も内面的な、最も現實的な、最も固有な能力」としての、また「世界靈魂がそれを介して作用しうるところの部分」としての「宇宙理性」なるものを考へ、「この理性は、その所有中の或るものを質料に注ぎ込み、それに分與することによつて、一切を産出する、だが自らは何も靜止して不動にとどまる」として、結局、宇宙内部の「世界靈魂」に一切の物の創造的原理を歸してゐる。ところで「世界靈魂」、又は精神が「宇宙の一般的形相」であつて、それによつて各自の形相を賦與されたすべての物にはその性質が分與されるとすれば、「宇宙の形相のみでな

く、またすべての他の物の形相も靈魂の本性を負擔する」こと、即ち「精神はすべての物の中に見出されるのであつて、その分前を自身の中に包含しないために、生氣をもちえない、といふやうな極微體もない」ことは當然である。かやうにブルーノは、世界を靈化するにも拘はらず、彼がすでにアリストテレスやスコラ學派と反對に形相に對する「質料」の優位を認め、前者は後者に含まれてゐると主張し、「宇宙の一般的形相」を超越的なものとしないうで、世界に内在するものと見做し、「すべての物が自身の中に靈魂を持ち、生命を持つのは、實體においてのことであつて、事實および現實においてそうなのでない」と認めるとき、唯物論の方へ一步前進してゐることは明かである^(註)。

(註) 前掲書、七〇―八五頁参照。

すでにホッブスは、ブルーノ流の汎神論について次の如く批評してゐる。「世界又は世界の靈魂が神であると云ふ哲學者達は、神について不當の言をなし、その存在を否定するものである。蓋し神とは世界の原因として理解されるものだからである。それで、世界は神であると云ふことは、世界の原因はない、即ち神はない、と云ふことである」。また、「世界は創造されたものでなく、永遠なものであると云ふことは、(永遠なものは原因を有しないから)、神があることを否定することである」^(註)。かくて、一見神祕主義的に見えるブルーノの汎神論にもスピノザやトールランドにおいて展開された唯物論の萌芽が含まれてゐるのである。

(註) ホッブス「リヴァリアサン」エヅリマンス・ライブラリー版、一九三頁。

21
21
9
2
II

次に、シェリングのいはゆる「純粹な汎神論」であり、しかも無神論として攻撃されたスピノザ主義においては、すでに唯物論的調子が主導的なものとなつてゐる。スピノザによれば「神はすべての物の内屬的な、だが經過的ではない原因」であり、「神は思惟する物である」と同時に「神は延長ある物である」(註)。かくて神は思惟と並んで延長(空間性)をその屬性に持つ唯一的實體、即ち全體としての自然と同一視され、一方、自然の物質は思惟を屬性として賦與されることによつて物活論的に表象されると共に、他方、神そのものは空間性を與へられて自然化、物質化されることになる。ところで、たとへ物活論的であるにしても、思惟を空間的實體の屬性と見做すのは、觀念論ではなくて、本質上唯物論無神論である。

(註) スピノザ「倫理學」レクラム版、四八頁、八〇頁。

物質の存在様式としての運動の觀念を明かにした點で、スピノザより一步前進したトーランドの汎神論と名乗つた學説が、唯物論に外ならないことは、先きの引用によつてもはや明白であらう。

大體、ルネッサンスから十八世紀のフランスの啓蒙における唯物論への途は、有神論から無神論への過渡であり、従つてこの過渡としての汎神論には唯物論、無神論の要素が何らかの程度に見受けられるのである。この種の汎神論は自然を、人間の意識から獨立したものとした上で、その自然のなかに精神的な力を認めるのだから、結局は物活論

(Hylozoismus)の形式をとるものと云へよう。

エンゲルスは、長い間「キリスト教的な言語様式の下に隠れなければならなかつた」近代哲學が、かゝる様式の下で次第に無神論的内容を成熟させて來たのは、實に封建的支配に對する反對派の成熟のイデオロギイ的反映であることを指示してゐる。彼は、十六世紀のドイツ農民戰爭において「ブルジョアの改革家」ルーテルに對抗して農民および都市平民のアデーター||指導者としてあらはれたトマス・ミュンツェルの哲學が汎神論の形式において封建的支配のイデオロギイ的用具たるキリスト教を攻撃したことを指摘してゐる。「彼の神學的||哲學的教義は單にカトリック教のみならず、キリスト教一般の凡ての主要點を攻撃してゐる。彼はキリスト教的形式の下に汎神論を説いたが、それは近代の思辨の見方との注目すべき類似を有し、往々にして無神論にさへ接觸してゐる」(註)。

(註) エンゲルス「ドイツ農民戰爭」ドゥンカー版、五〇頁。

近代の初頭には、汎神論は、右のやうな社會的動向の地盤の上で、初めは新プラトン主義的觀念論と絡み合ひながらも、ケプレル、コペルニクス、ガリレイ等によつて確立された新興自然科學と提携して進んだ。ルネッサンス時代の科學的精神は中世的神學に反旗を翻し、汎神論的自然觀の生長を促進した。後者の變革的意義は、ブルーノの火刑やスピノザのユダヤ教會からの破門によつても、その一端を知ることができる。

21
21
9
8n
II

(4)

だが汎神論は、如何にその中に無神論の核心を藏してゐようと、未だ明確に規定された無神論≡唯物論ではない。この點でそれは、今度は唯物論者の側から非難されることになる。

たとへば、フォイエエルバッハは、汎神論とは「同時に有神論であり、同時に無神論である」やうな立場のことであり、「神の肯定として同時に神の否定であり、或は逆に神の否定として同時に神の肯定であるところのその有神論は、即ち汎神論である」と指摘する。つまり、「汎神論は貫徹された有神論」、論理的に徹底せしめられた有神論であると同時に、「神學的無神論、神學的唯物論であり、神學的否定である、だが、それ自身、神學的立場におけるそれである」といふのである(註)。

(註) 「將來の哲學の根本命題」岩波文庫本、六一―六五頁。

エンゲルスも、唯物論の見地から、汎神論の中間的な、矛盾を含んだ立場を念頭に置いて、「汎神論そのものは未だその前提から分離されえない、キリスト教の結論である、少くとも近代の、スピノザ、シェリング、ヘーゲルの汎神論は、またカーライルのそれも、そうである」こと、だがまた「汎神論そのものは自由な人間の見方への最後の前段階」であることを指摘してゐる(註)。

(註) 「イギリスの状態」——「ナッハラス」第一卷、四八四頁、四八七頁。

唯物論の立場から非難される、汎神論のそうした觀念論的、神學的性質は、フォイエエルバッハが「神學的唯物論」又は「現實的な汎神論」と呼んだスピノザ型の汎神論と區別して、「神學的觀念論」又は「觀念論的汎神論」と呼ぶだところのドイツの思辨哲學において、極めて明瞭に顯現してゐる。だからフォイエエルバッハは「思辨哲學は、神の現實化として、同時に神の肯定であり、同時に神の廢棄、或は否定である、同時に有神論であり、同時に無神論である」、即ち一口にいへば汎神論であること、「近世哲學、特に汎神論の、それが神學的立場における神學的否定、或は神學的否定ではあるが、この否定自身がまた神學であるといふ矛盾、この矛盾はとりわけヘーゲル哲學を特性づけるものである」ことを詳細に摘發してゐる(註)。

(註) フォイエエルバッハ、前掲書、六一頁、八〇頁。

例へば、シェリングの同一哲學、即ち「絶對者」における「思惟と存在の絶對的統一性」、同一性又は兩者の「無差別」を説いた哲學にあつては、「最高の力又は眞の神とは、眞の自然とはその外に神がないところの自然であるのと同様に、その外に自然がないところの神」であり、神と自然とを等置するブルーノ乃至スピノザ型の汎神論を想起させるものがある。だがこの汎神論は、スピノザ主義を先驗的觀念論の精神で濃過したものであるから、思惟と存在

21
21
9
8
II

の絶対的統一性はたゞ「知的に直観される」もの、「絶対的認識」においてのみ存立するものであると規定し、「純粹な主観」客観、かの絶対的認識、絶対的自我、すべての形相、形相は絶対者に本有的な子であり、それと等しく永遠的であり、その本質と異つたものではなくて、一つである」として、觀念論の本質を示してゐる(註一)。ヘーゲル哲學の直接の前段階となつたシェリングのこの見地は、フィヒテの主観的觀念論(註二)に比して、またヘーゲルの客観的、絶対的觀念論に比してすら、より客観的な觀念論であり、その限りスピノザ主義への傾斜を示してゐるとは云ひながら、やはりフィヒテ的主観主義の契機を含有する「觀念論的な汎神論」(フォイエエルバッハの表現でいへば)であつた。

(註一) シェリング「ブルーノ」一九二八年版、九八頁、一一九―一二二頁。

(註二) フィヒテの主観的觀念論も、自然を自我(絶対的、自我)の中に止揚することによつて、即ち「非我」、自然を絶対者、自我の契機とすることによつて、やはり汎神論的なものとなる。だが初期のフィヒテは、非我を一度は自我から導き出したが、非我は一度定立されるや、自我にとつて、永遠に外的なもの、障碍となるものと見做し、この障碍を克服しようとする自我の無限の活動の中に却つて自我の優位性を見ようとする道學的觀念論の立場に立ち、この非我を自らの契機として把握する(又は觀念論的にいへば自覚する)思惟の立場に立たなかつた。思惟と存在の二元的對立を克服し切つてゐない、即ちこの場合には唯物論を克服し切つてゐない、この主観的觀念論は、従つて汎神論として特徴づけるのに適當なものではない。他面において、主観的觀念論は、客観のみでなく、神をも自我の表象とする唯我論への傾向を示す限り、やはり汎神論とは云へないものである。

ヘーゲルに至つては、神を理念、絶対的精神、理性等と等置し、哲學をもつて「自らを思惟する理念」なりとし、神は不可知であるといふ見解に對して、「神はたゞ自分自身を知る限りにおいてのみ神である、彼の自知(Sichwissen)は更に人間における神の自意識であり、神についての人間の知識であつて、この知識は神における人間の自知へと前進する」と主張してゐるのだから、ヘーゲル哲學が「觀念論的な汎神論」であることは、一見して明瞭である。彼はまた「論理學」の内容、即ち、自然におけるその「他在」や、人間世界における顯現から淨められた理念の純粹な内容を、「世界創造以前」の神の姿として規定してゐる。かくて神は人間の理性にとつて何の祕密でもなく、却つてこの理性の自覺された本質、真相、自己認識に外ならない。こゝでは神の超越性の否定は、自然へのその解消、自然との等置によつてでなく、思惟、理性、理念との等置によつて遂行されるのだから、その觀念論的本質は疑ふべくもなす。

(註) 「エンチクロペデー」第五六四分節。

それにも拘らず、ドイツ古典哲學はブルジョアジの進歩的時代の産物であり、辯證法の理論を残したといふ事情に照應して、その汎神論は中世的キリストの否定を含んでゐた。だからシュトラウスはヘーゲルの客観的觀念論を唯物論に接近せしめる要素たる、彼の哲學に於けるスピノザ的「實體」の契機に依據して、キリスト教を批判し、ブルノ・パウエル一派はヘーゲルを「無神論者、反キリスト者」と呼び、彼の哲學における觀念論的なフィヒテ的「自

21
21
9
8n
II

意識」の契機から出發して、同じくキリスト教批判を遂行した。エンゲルスは、その青年時代に、シュトラウスを讀んだとき、「シュトラウスのおかげで私は今やヘーゲル主義への眞つすぐな途の上にある。……ヘーゲルの神の觀念は、すでに私の觀念となつた、そこで私は……『現代汎神論者』の隊列に加はるのだ」と云つてゐる(註三)。イタリーの哲學者クロチエがヘーゲル主義を批評して、それは「唯一のいとも宗教的な」哲學であると同時に「唯一のラヂカルな非宗教的哲學」であると云つた(註四)のも、彼の汎神論の觀念論的外殻の中に隠れてゐた無神論への傾向、後に左翼ヘーゲル派によつて展開されたやうな萌芽を認めてのことであらう。現代の新ヘーゲル主義者がヘーゲルの觀念論におけるこの合理主義の要素を排除し、彼の哲學を非合理主義的なものと解釋し、現代の觀念論者や神學者が汎神論から有神論へ、カトリック神學へ、人間の本質を無限な神と等置するヘーゲルから、人間の實存を常に「無」の深淵におびえる有限な、無力なものとするハイデッガーやキエルケゴールへ、と轉向してゐるのは決して偶然でない。

(註一) エンゲルス、一八三九年十二月九日付のグレーベル兄弟への手紙、——ロシヤ本「宗教およびそれとの闘争に關するマルクスとエンゲルス」第一卷による。

(註二) クロチエ「ヘーゲル哲學における生けるものと死せるもの」ドイツ譯本五八頁。

ヘーゲル哲學が、かくの如く神學の形式における無神論の準備であるのは、専らその汎神論的性格のおかげである。だがそれと同時に、彼の哲學における無神論の萌芽は、それ自體としては、決して例へばスピノザ主義における

如く成熟してゐるものでないこと、彼の哲學はその觀念論の本質の故に正に「稀釋された宗教」でもあること、即ちそこでは無神論的要素に對して宗教的要素が優位を占めてゐることを見なければならぬ。

このやうにして、有神論と無神論、神學と科學、觀念論と唯物論の折衷形態としての汎神論は、そこで右の對立物の中の何れが優勢であるかに従つて、フォイエルバッハのいはゆる「觀念論的な汎神論」と「現實的な汎神論」に區別されるのである。汎神論のこの二形態が正に互ひに方向を反對にしてゐるのであることを理解せず、わが國において往々見受けられるやうに、汎神論といへば宗教的、神學的な學說である、と決めてかゝるならば、吾々はすべての「神學的唯物論」を、時にはまた唯物論をも觀念論の管轄下に引渡してしまふことになるであらう。同じ汎神論的な神の概念でも、神を自然の統一性、全體性の別名に外ならぬものとするのと、自然を精神の「他在」とし、神はその固有の姿においては自然から獨立なこの精神として同時に自然における内的なものでもあるものとするのとは、正に唯物論と觀念論の相異であることを知らなければならぬ。

(5)

汎神論の以上のやうな種々の、互ひに對立さへするニュアンスを知つて置くことは、特に東洋哲學の研究のために極めて重要である。といふのは、古來東洋哲學においては汎神論的傾向が支配的であつて、一方では唯物論が大抵は汎神論的色彩を脱してゐないかと思へば、他方では本質上唯心論的な學說がその汎神論の故をもつて無神論と自稱し

21
21
982
II

たりしてゐるからである。

この點で先づ興味をひくのは、佛教の汎神論である。佛教といつても、多くの宗派に分れてゐて、その哲學理論も種々雑多であるが、一般的にいへば、特に大乘佛教に關して云へば、その哲學は汎神論的であると云へるだらう。

例へば、大乘佛教の大多數の宗派によつて多少のモディフィケーション付きで分有されており、佛教哲學の最高頂たる天台および華嚴哲學の前提を成してゐる起信論の哲學を見るに、それは明かに汎神論である。それは、種々の概念規定の明確さ、分析の精細さ、原始宗教的觀念からの脱却、といふ點からみれば、東洋哲學一般の例に洩れず、ルネッサンスの哲學はもちろん、アリストテレスのそれにすら及ぶべくもないものである。だが存在と思惟の無差別をもつて絶對的眞理とする見解においては、シェリング的「同一哲學」の見解を想起せしめるものがある。存在と思惟のこの根源的無差別性は「眞如」において成立するのであつて、「眞如」とは「二心」の純粹な姿に外ならない。それはまた、それ自身では不變、不動、無限の實體でありながらも、同時に一切の生滅、變化を、多様な現象を包含し、その中に不變な眞理として自らを貫徹させてゐるものとしては、「如來藏」と呼ばれる。ところでこの「如來藏」において、「眞如」の無差別性、平等性、唯一性にも拘はらず、現象、差別相、生滅が隨伴せざるをえないのは、「無明」、「妄念」によるのであり、かゝる有限な、謂はゞ不純な意識と、かの純粹な、謂はゞ先天的な思惟たる「眞如」との統一は「阿耨耶識」（又は唯識宗では阿賴耶識）と名づけられる。「阿耨耶識」は、従つて、世界の實體たる「二心」を、その純、不純の兩面の統一といふ方面から稱したものに外ならない。従つて「如來藏」と「阿耨耶識」、

また後者と「二心」が、同じ實體を、それ／＼異つた契機に重心を置いて表現したものであることは、ヘーゲルにおける絶對者、絶對的精神、理性、理念等がそうであるのと同様だと云へよう。またそれは世界の唯一、絶對の眞理としては、「眞如」と云はれるのである。意識に關する佛教哲學特有のスコラ的な煩瑣な段階づけや分類を捨象して、その根本的見解を描き出せば、大體以上の如きものであらう。何れにしても、「眞如」に關する唯心論的汎神論的表象は大乘佛教の哲學の共同財産である。

そうだとすれば、その汎神論の本質は明白であり、それが正に「觀念論的な汎神論」であることは明白である。

「心眞如とは即ち是れ一法界にして、大總門、法門の體なり。謂ふ所は心性の不生不滅なり。一切の諸法は唯妄念に依りてのみ差別あるも、若し心念を離るゝときは則ち一切の境界の相無なればなり。是の故に、一切の法は、本より已來、言説の相を離れ、名字の相を離れ、心縁の相を離れ、畢竟平等にして、變異あること無く、破壊すべからず、唯是れ一心なるのみなれば、故らに眞如と名づく。」「一切の法は皆心のみより起り、忘念より生ずるを以て、一切の分別は即ち自心を分別するのみ、心にして心を見ずむば、相として得べきもの無ければなり。當に知るべし、世間の一切の境界は皆衆生の無明妄心に依りて住持することを得るのみなり」^(註)。これらの辭句は、「觀念論的な汎神論」としての佛教哲學の本質を充分に示してゐる。

〔註〕「大乘起信論」岩波文庫本、一七頁、三一頁。

21
21
9
8n
II

佛敎的汎神論は、近代ヨーロッパの汎神論のやうに、發展した自然認識に依據せず、自然の權利を認めず、却つて自然に捉はれた人間精神を「眞如」の自覺へと導かうとする宗教的乃至倫理的動機に直接に制約されて、それ自體における自然を空なりと宣言するのであるから、あらゆる「觀念論的な汎神論」の中でも最も觀念論的である。それは、有神論に對抗して、何らかの程度において、それよりもより多く自然および人間の權利を認めた點に、その歴史的並びに理論的意義を有したところの近代ヨーロッパの汎神論の種々の學說とは異つて、むしろ自然を空なりとすることによつて、自然的人間を、人間の自然的性向を空に歸せしめようとする反自然的、反人間的哲學である。かくてそれは、その動機および目的において、従つてまたその社會的根據においては、却つて中世ヨーロッパの有神論と同じ性格のものである。それが汎神論の形態をとつたのは、手工業的生産、人間の手による物の製作をモデルとして造物主の觀念を構成したヨーロッパ人と異つて、停滯的な農業が生産において遙かに顯著な意義を持つてゐた東洋においては、自然に内在して自然物の生滅の原理となる神又は精神に關する觀念を形成する方が、より自然だつたからである。かゝる觀念は、自然崇拜の段階にある民族の哲學においては、物質に關する物活論的表象と並んで、容易に形成されるものである。

〔註〕 この物活論的觀念が、支那哲學において主要な意義を持つてゐることは、後の節で明白にされよう。

佛敎哲學のかゝる觀念論的性格は、「萬法唯心」といふのみでなく、亦「直指人心見性成佛」を説く禪宗において

は一層簡明に、一層主觀主義的色彩をもつて表現されてゐる。

ところでこの佛敎的汎神論は、明治初年の廢佛毀釋、ヨーロッパの自然科学思想および自然科学的唯物論の流入、キリスト敎の流行等のために多大の打撃を受けた日本佛敎が、新しい社會的條件に順應しての自己の再建を期して、實踐的には自由民権運動に對抗する官僚政府に奉仕し、理論的にはキリスト敎および唯物論から自らを防衛するために、即ち社會的にも理論的にも保守的な目的のために、巧みに利用したところの武器である。だが、近代科學の煉獄に堪えるためには、佛敎哲學は、そのスコラ的内容を放棄し、それに大なり小なり附着してゐた原始宗教(アニミズム、トーテミズム、自然崇拜の如き)の殘滓を清算することが必要であつた。そしてそれは、自然科学や唯物論と妥協して、キリスト敎を攻撃するためには、汎神論における無神論的要素を持ち出し、自ら「無神論」と名乗り、他方では、宗教擁護の理論としては、唯物論に對抗して、汎神論における觀念論的要素に依據し、「唯心論」なりと自稱したのである。

例へば、佛敎哲學のこのやうな改装に多大の努力を拂つた井上圓了は、一方では、物質およびエネルギーの恒存法則や進化論がキリスト敎的有神論(「天神創造説」)を反駁し、佛敎の「無神論」の正しさを確證するものであることを論證すると共に、他方では佛敎が「唯心論」として、唯物論の迷妄を破るものであることを強調してゐる。彼が有神論を否定するのは、元來、客觀世界を「外界」に、外界を「内界」に解消せんがためであり、彼の謂ふ「無神論」とはこの「外界」を造物主の代りに置く觀念論的汎神論、「唯心論」に外ならなかつた。「日月星辰山川草木禽獸人類

21
21
98m
II

ハ勿論天神モ物體モ宇宙モ時間モ過去モ未來モ我モ人モ皆一心海中ニ歸入セサルヲ得ス實ニ三界唯一心ト云フヨリ外ナシ」といふのが「無神論」者井上の結論である(註)。

(註) 井上圓了「佛教活論」本論第一「破邪活論」一九六頁。

佛教的汎神論をば、その唯心論的本質を保存した上で、スコラ的な意識論や迷信的觀念から解放し、近代的汎神論に似せて作り變へようとする、右のやうな試みは、殆んどすべての佛教の護教學者がなしてゐるところである。だがそのやうに改装された佛教哲學は、治病、利益、後生等のために信仰される佛教の現實の姿とは、著しくかけ離れたものとなり、地獄極樂やその他ありとあらゆる迷妄な觀念で充たされてゐる經典の教義を具體的に基礎づけることができずに、民衆の半ば封建的な信仰から一箇の哲學說として游離してしまふと共に、哲學說としては佛教的な用語や範疇を放棄しえない陳腐な教說として、その發展性を全然有しない。そこで佛教の多くの宗派は、一方では、半封建的土壤の上に醗酵される民衆の宗教的意識に喰ひ込みえずに、神道的色彩をもつた種々の「新興」乃至「類似」宗教に蠶食され、他方では、その哲學は何の現代的意味もないもの、たゞ思想史的研究の對象として興味をひくにすぎないものとして残存してゐるわけである。

(註) 封建社會の下でも、僧侶が「高遠な」哲學を弄んだ諸宗派においては、その哲學は民衆の信仰から游離し、民衆を誘引するためにはあらゆる「方便」説を使用するか、さもなければ民衆は種々の特殊な信仰(いはゆる民間信仰や神道信仰)をもつ

て自己の佛教信仰を補足した。この點では、理論を斥けて専ら念佛口唱や唱題による救済を説く宗派は、民衆の信仰心に訴へ、それを強化するが故に、生存能力があると云へる。他の宗派も、民衆に對しては僧侶の執行する儀禮による救済を——或は公然と、或は暗々裡に——保證することによつて、非哲學的民衆との接觸を保つとはいへ、この場合には信仰は甚だ形式的なものとなり易く、かゝる宗派は強くアピールするものを有しない。

だがこゝで次の二つの點に注意する必要がある。第一は、現代における科學的無神論の擡頭に對して、佛教思想家が佛教的「無神論」の看板をもつて、前者に赴かうとする分子を佛教の側に引き止め、乃至獲得しようとして試みてゐるといふことである。これに關しては、その佛教の「無神論」の看板のかけにはあらゆる汎神論の中で最も觀念論的な汎神論が、「唯心論」が控えてゐるのだといふことを指示すれば充分であらう。

第二は、淨土系諸宗の思想家(例へば少し前に流行兒となつた友松圓諦氏)が、従來行はれたやうな佛教の哲學的基礎づけ、佛教哲學の建設の試みの代りに、かゝる哲學的骨折りを「戲論」として斥けて、後れた民衆の宗教的感情から信仰を構成しようとして企てゝゐることは、この宗派にとつては相應はしいことであるが、同じく佛教學說における一つの傾向としては注目すべきものである。だがもちろん、この立場も、佛教の汎神論的哲學を棄てゝゐるのではなく、却つて意識にとつて内在的なものとしての神(佛)といふ觀念を前提としてゐる。たゞそれは、信仰において智識や行爲や儀禮よりも感情を最も重視する點で、比較的民心に深く喰ひ込んでゐる宗派の理論として——理論を「戲論」として斥けるのも結局は一つの理論であるから——重要性を持つてゐるのである。

27
21
98m
II

要するに、佛教の哲學的見解は、以上で分るやうに、汎神論である。だがこの汎神論は、一應近代的に改装されたものでも、最も觀念論的なものであり、唯心論である。このことは、恰かも、現代日本の社會關係が封建的要素をすつかりブルジョアの關係で置き代へえずに、それをブルジョアの的に再編したものであるといふ事情のイデオロギイ的反映である。つまり現代佛教が半封建的ブルジョアの宗教であるといふ事情が、その哲學の唯心論的本質を規定してゐる。佛教の主要な社會的地盤が半封建的關係であるのに、或る程度まで近代的汎神論に似せられたその現代の哲學がむしろブルジョア・イデオロギイの特色をより多くもつてゐるといふことは、現代における多數民衆の佛教信仰とその哲學との分離をますます顯著ならしめてゐるとはいへ、やはり佛教の半封建的な性格はその現代の哲學の上にも刻印され、それを途法もない唯心論たらしめてゐるのである。

(6)

東洋哲學を云爲する以上、インドの哲學についても當然問題にすべきであるが、それは筆者の力のおよぶ所でもなし、また日本の哲學思想の源泉となつた限りの東洋哲學がこゝでは問題なのだから、それには立ち入らない。こゝではたゞ、「梵我一如」の觀念から出發するインド的觀念論が汎神論であり、インドにおける唯物論學說も汎神論的色彩を脱却せず、インドにおいて展開された龍樹の「空」の哲學から世親の唯識論に至るまでの大乘佛教の哲學が全く唯心論的な汎神論であるといふことを指摘するに止めて、支那思想に移ることにする。

(註) これらの哲學は大乘教への入口を成すもので、その特徴は、結局、空なる現象世界に對して唯心論的本體を立てることである。起信論は馬鳴の著であるとされてゐるが、起信論以降の佛教哲學の發展は、むしろ支那でなされたといふ。それで、起信論は、唯識論より一步進んで、本體とその現象の無差別的統一性、兩者間の融通無礙を説き、華嚴は更に現象間の融通無礙を説くのである。従つて唯識論は主觀的觀念論への傾向を示してゐるのに對して、起信論以降の哲學は「同一哲學」的であると云へる。だがその宗教的本質の故に、同じくそれ自體における (Buddha の)、獨立なる自然の存在は認めないとしても、「同一哲學」よりも一層自然の權利を認めないものであることは、すでに述べた通りである。

古代支那人における「天」に關する宗教的表象は、自然崇拜から來たもので (蓋し自然物の中でも、農業部族にとつては太陽が最高の崇拜對象となるから)、それは「上帝」として人格性を賦與された。孔子もかゝる人格的な「天」の觀念から脱却してゐない。この最高神「天」の人間に對する超越性の觀念を強調するならば、墨子流の有神論的見解にならう。だがその「天」は自然の一部としてそれに内在する上空とされ、純精神的、全能な造物主、天をも地をも創造せる精神、と迄は考へられなかつたから、哲學思想の發展は先づ自然をそれに内在する根源、原理から説明する方向に進んだ。老子の所謂「道」はそうした原理であつて、それは明かに汎神論的な觀念である。

老子は「道」について次のやうに考へた。

「道は沖にして、之を用ふるに或は盈たず、淵乎として萬物の宗に似たり。」「物あり混成し、天地に先つて生ず。

寂たり寥たり、獨立して改めず、周行して殆ふからず、以て天下の母たるべし。吾其名を知らず、之を字して道とい

21
21
98m
II

ふ。強ひて之が名を爲して大といふ。彼はまた「道」の唯一性を云ひ表すために、それを「一」とも云ひ、「道の物たる、唯だ恍、唯だ惚。惚たり恍たり。其中に象あり、恍たり惚たり、其中に物あり、窈たり冥たり、其中に精あり、其精甚だ真にして、其中に信あり」とか、「之を視れども見えす、名づけて夷と曰ふ。之を聽けども聞えず、名づけて希と曰ふ。之を搏れども得ず、名けて微と曰ふ」と述べて、「道」を形容し、それをまた「無極」、「谷神」等とも呼んでゐる。

(註) 引用は「老子」第四章、第二十五章、第二十一章、第十四章。

こゝに云爲されてゐる「道」は、明かに、世界の根源として、それを包容し、且つそれに内在する唯一の實體である。老子の「夷・希・微」の思想のために、即ち「道」の超感覺性に關する思想のために、往々にして老子の「道」は全く觀念的なものと考へられてゐるけれども、唯一的な、絶對的な、無限な實體が感性において直接に與へられないといふことは、その實體が物質的なものであることを妨げない。この點では、秋澤修二氏が「この「道」の唯物論的性質を指摘してゐるのは正當である。その上に、「天地は仁せず」といふ、老子の、自然の必然性の思想が王充の唯物論に非常に影響してゐるところを見ても、老子の哲學における唯物論的傾向を斷定することは間違つてゐない。

(註) 秋澤修二「東洋哲學史」参照。

だが「道」を「玄」とか「谷神」と呼び、その中には、「象・物」と並んで「精」があるとなし、それを形容して「恍惚」と云つた老子は、「道」を神祕化する傾向から全然は自由でなく、やはり汎神論的表象を抱懷してゐたと云はれよう。たゞこの汎神論においては唯物論的調子が相當強いと云ふべきであらう。それで老子からは列子や楊朱における如き唯物論的思想が出た他面において、「天地と我と並び生じて、萬物我と一たり」とか、「物、彼に非ざるは無く、物、是に非ざるは無し。彼よりすれば則ち見えす、自ら知れば則ち之を知る。故に曰く、彼は是に出づ、是は亦彼に因ると。彼はは方生の説なり。然りと雖も方に生ずれば方に死し、方に死すれば方に生ず」として、本體「道」における自我と自然および自然現象相互の無差別平等を説く莊子の觀念論的汎神論が發展した。

(註) 「莊子」——「齊物篇」。

このやうにして、一口に老莊思想と呼ばれる學説においても、その哲學では、老子と莊子とは、何れも汎神論的ではあるとしても、そのニュアンスをかなり異にしてゐることが分る。

儒教も、老子學説の影響を多少受けて、孔子の道德説教に多少の哲學的基礎づけを與へようとする試みが起ると共に、汎神論の方向に進んだ。武内義雄氏に従へば、「中庸」の首章および後半と、「易傳」の主要部分、即ち「易經」の「十翼」(註釋)中の繫辭傳や文言傳などは、子思の後學の作であるといふから、これらの文書は孟子より後のものとなるわけであるが、何れにしても「中庸」の右の部分および「孟子」における人性論と「易傳」の自然哲學と

21
21
98m
II

は、儒教哲學の出発点となつたものであり、同時に汎神論へのその方向を豫想させてゐる。

(註) 武内義雄「支那思想史」(岩波全書)参照。

それで、孟子が「誠は天の道なり。誠を思ふは人の道なり。」「萬物皆我に備はる。身に反みて誠なれば樂これより大なるはなし」として人間の「誠」は彼に内在する「天の道」であると考へ、「其心を盡す者は其性を知る。其性を知らざれば則ち天を知る。其心を存して其性を養ふは、天に事ふる所以なり」と主張して、人間の「性」と「天」の本質上の同一性を考へる(こゝから性善説が出てくる)のは、觀念論的な汎神論の萌芽に外ならない。

(註) 「孟子」——「離婁上」、「盡心上」参照。

「誠」の哲學は、「中庸」後半では一層展開されてゐる。そこでは、「誠は天の道なり、之を誠にするは人の道なり。」「誠なるより明かなる、之を性と謂ひ、明かなるより誠なる、之を教と謂ふ。」「能く人の性を盡くせば、則ち能く物の性を盡くす。能く物の性を盡くせば、則ち以て天地の化育を贊すべし。」「誠は物の終始なり、誠ならざれば物なし。……誠は自ら己を成すのみに非ざるなり、物を成す所以なり」等といふ命題において「天」の徳、即ち宇宙の原理としての「誠」乃至「至誠」の自然および人間への内在性の觀念が確立されてゐる。孟子や「中庸」の哲學は「天」の分身たる人關の「性」から道徳を導き出さうとする倫理的、目的をもつて構成され、人性論を中心とするものであるから、その汎神論が觀念論的たらざるをえなかつたのは當然である。

(註) 「中庸」第二〇—二五章参照。

「易傳」の「一陰一陽之を道と謂ふ」「陰陽不測之を神と謂ふ」といふ陰陽哲學は、「尚書」の五行説と結合して、漢代以來支那自然哲學の根幹となつたものである。だが「易傳」の哲學は主として自然哲學であつたから、そこには自生的唯物論の要素も散在したとはいへ、「精氣は物となり、游魂は變をなす」といひ、卜筮を論ずる類ひの觀念と同居したものであつた。右の「道」や「神」に關する命題は、後に唯物論的に解釋する(例へば「神」とは自然の變化の妙を云ふものだといふ如く)學者も出たが、迷妄な呪術の解説たる「易傳」そのものにおいては、原始的觀念を含んだ萌芽的汎神論を意味したと見るべきである。

(註一) 「繫辭傳」。

(註二) 同上。こゝに「游魂は變をなす」といふ思想は、原始的アニミズムの殘存物であらう。「易傳」のこの命題は、後世の大抵の儒者(例へば日本では幕末に至るまでの徳川時代の殆んどすべての儒者)が分有したものである。

「中庸」や「易傳」の哲學は、老莊學と佛教の強い影響の下に、宋代において劃期的發展を遂げ、「易傳」に「易に太極有り。是れ兩儀を生ず。兩儀は四象を生じ」云々と云はれてゐる「太極」は宇宙の根源にされ、未だ多様な規定を現前せしめてゐない實體としては老子の「無極」といふ言葉で形容され、或は「太虚」とか「太和」とも呼ばれ

98n II

ると同時に、萬物がそこでは一體、平等なるところの「眞如」の如き唯心的實體として「理」と名づけられ、「太極」
 Ⅱ「理」は唯一で、萬物を包括すると共に、萬物はそれぞれ「理」を宿し、人間の「性」はその本来においては正に
 かゝる「理」であるとされ、「中庸」や孟子の人性論に哲學的完成が施された。かくて宋學は觀念論的汎神論に外な
 らないことが分る。ところで「理」を以上のやうな範疇として立てる宋學にあつては（但し宋學の起點となつた
 「太極圖說」や張橫渠には未だこの範疇はない）、一切の現象、多様は「太極」から生ずる陰陽の「氣」、更に陰陽の
 交互作用から生ずる五行の順布によるもので、「氣」が物質性の原理（形而下の器）とされ、個々の物や現象は「氣」
 を質料に持ち、「理」を分有して成立するものと見做され、現實世界は結局かの「太極」Ⅱ「理」に包含されるにして
 も、この現實世界そのものにおいては「理」と「氣」は「二物」で、二元的關係にあると考へられた。従つて、宋儒の
 汎神論は客觀的觀念論の傾向を持つてゐる。これに反し「心は即ち理なり」、「心外に物なし」とし、「氣」を「心」
 「理」の「流行」と見做した陽明學は、主觀的觀念論の性質を帯びたものである。もちろん、唯我論に到達する程の
 徹底した主觀的觀念論なら、自我以外のものならば神でも否認するのだが、支那哲學は、禪宗のそれでも、王陽明の
 それでも、それ程徹底したのではなく（尤も西洋哲學でも主觀的觀念論はその論理的歸結たる唯我論を大抵は避け
 てゐる——種々の論理的矛盾に陥ることによつて）、「心」Ⅱ「良知」Ⅱ「理」には多少汎神論的に先驗的、超個人的
 實體たる性質が賦與されて、暗々裡に唯我論への轉落が防止されてゐる。

（註）宋學に反對して、道德を「性」から導き出す「中庸」や孟子をも批判した荻生徂徠は、當然の結果として、「天」を入
 間の「性」に對して超越的なものと見做し、有神論的傾向を示した。もちろん、彼にあつてもその「天」とは日月星辰を含む
 蒼空のことであつたから、それは自然、世界に對しても超越的な神を考へる西洋流の徹底した有神論ではない。だが人間や地
 上の現象に對しては超越的と考へられたから、やはり素朴な有神論と云へよう。この種の有神論の見解は、徳川期後半には、
 即ち徂徠以後には、儒者——古學派や折衷學派——の間で珍らしくなく、復古神道の神觀にもそれは影響してゐる。復古神道
 以前には、日本古典における天地創造の神々は、佛教、老莊學、特に儒學の助をかりて、かなり迷妄にはあるが汎神論的に
 解釋された（例へば天神七代は陰陽五行の尊號であるといふ如く）。然るに本居や平田の復古神道には人間および自然現象へ
 の天神の内在といふ觀念はない。

だが儒教の哲學は、その道學的本質の故に、極めて觀念論的な汎神論であり、特に陽明學の主觀的觀念論にとつて
 は、汎神論的要素は謂はゞ附け足りのものとさへ見られる位、それは本質上純然たる觀念論である。
 元來、東洋の汎神論は、有神論から無神論への過渡たるの歴史的役割をもつて展開されたのではなく、却つて神に
 關する東洋的觀念の論理化として起つたものであるから、それは東洋的神學、觀念論の東洋的形態であり、従つて多
 くの場合、唯物論的要素を含むことが最も少ないのは當然であると云ふことができる。だが同時に、それは、觀念論
 や神學を固執するにも唯物論的要求（自然の權利）を或る程度まで受容せねばならぬといふやうな段階、即ち發展し
 た自然認識と唯物論哲學とに觀念論が對立し、それを顧慮せねばならぬやうな段階、の産物ではなく、却つて自然認
 識の未發展による唯物論と觀念論の對立の不鮮明さ、低度の展開を前提としたものであるから、一方では、觀念論は

21
21
98n
II

汎神論に原始宗教的表象を附加したもので充分宗教支持に役立つ、従つてその汎神論には科學的内容が無かつたと共に、他方では、素朴實在論的要素、自生的唯物論の要素を幾分は包含した（客觀的觀念論はすでに個々の主觀から獨立な自然の存在を認める點で、それ自體では觀念論哲學の論理的歸結——有神論にも唯我論にも陥らないための——であると同時に、唯物論への一步接近であり、「顛倒せる唯物論」である。これは觀念論そのものが矛盾した學說だからである）。ところでこの唯物論と觀念論の對立の展開不充分といふことは、老子の例で分るやうに唯物論も汎神論的色彩を脱却した場合は稀であつたといふ事情に關聯してゐる。支那唯物論のこゝろいふ性質を理解するには、支那人の物質觀における物活論的表象が考慮さるべきである。

(7)

ヨーロッパでは、ギリシヤの自生的唯物論の性格をもつた自然哲學においては、物質は大なり小なり物活論的に、生氣を有するものと表象されたのに對して、ピタゴラス學派やソクラテスに始まる觀念論的反動は、プラトンにおいて眞の實在としての天上的なイデアの世界を構想せしめ、物質世界はその影の如きもの、それ自身の獨立性を持たぬものと見做すに至らしめた。アリストテレスはこゝから有神論的結論を導き出し、物質的なものは自己運動の能力なき死せる受動的可能性としての「質料」であると規定し、この可能性に物の現實性を賦與する活動的、構成的原理は觀念的なものとしての「形相」であるとし、「形相」の最も純粹な根本的なものとして「思惟の思惟」たる神を想定

し、この超越的な神を世界の第一原因と見做した。彼の哲學は、だから、自然および思惟の諸範疇の取扱において著しく合理的な見解を示した反面において、物質を受動的なものとし、それに關聯して物質世界の超越的原因は造物主を構想する中世的有神論の典據となつた。物質と觀念、「質料」と「形相」に關するアリストテレスのかゝる思想が、受動的な物質的素材をもつて自己の腦中に豫め畫かれてゐる物體的形態を作り出す造形藝術や手工業をモデルとしてゐることは、たとへ彼自身は人工物に「實體」としての「形相」を認めなかつたとしても、彼の議論を見ても判明する。ところでこのやうな物質の受動性の觀念が有神論の支柱であつたから、有神論と戰つた近代思想は再び物質世界に、正確には全體としての物質世界に内在する創造的、活動的原理（「世界靈魂」）を提起し、物活論的觀念に歸り、この觀念は、物質の存在様式として専ら物理學的に考察され、運動（當時にあつては力學的運動）が考へられたとき、初めて眞に唯物論的な物質觀によつて清算された。

然るに支那哲學においてはギリシヤ初期の自然哲學的な物質觀がずつと維持され、世界の運動、變化は専ら物質的原理たる「氣」によるものと見做された。宋儒は「氣」の上に「理」を設定したとしても、靜、虛を喜ぶ觀照的な東洋的汎神論の下では、「理」はそこにおいて萬物が一體、平等となるところの靜止的、不變的實體として表象され、アリストテレスの「形相」や、ヘーゲルの汎神論における「理念」の如く自己運動する精神としては考へられなかつたから、物質に生氣性を認める見解は依然として維持された。

いま、古代支那人における「氣」の觀念の起源、發展の吟味はこの論文の課題ではないが、これを一言に言へば、

21
21
982
II

恐らくその遠い起源は原始的アニミズムにあるだらう。物に宿つたり憑いたりして種々の作用を起す諸々の獨立な靈魂（鬼神）に關する觀念が、幾分蒸溜、純化されて、物とは別に、空間中に空氣の如く隨所に存在し、浮動してゐる精神的實體に關する觀念が作り出され、この空氣的實體は時には散逸し、所によつては凝結して個々の鬼神となるもので、人間の生命もかゝる實體が肉體に分有されたものに外ならず、またそれは呼吸によつて外界にあるこの實體と不斷に交流してゐる、と考へられるに至つて、「氣」の概念が成立したのであらう。そこから進んで、物を運動、變化せしめる内在的な普遍力、更に物並びに人間精神の普遍的な構成原理としての「氣」の表象が形成されたものであらう。「氣」がこのやうに空間性ある物質的原理となると共に、他面では、宗教的な靈魂觀念からは「天」の觀念が發展したと考へることが出来る。

老子には「氣を専らに」するとか、「萬物は陰を負うて陽を抱き、沖氣以て和を爲す」とか、「心、氣を使ふを強と曰ふ」等といふ表現があり（註一）、「莊子」には「大塊の噫氣」（大地のあくび）は風であるとか、人間の「氣」とか、「陰陽の氣」、「雲氣」、「天氣」、「地氣」、「六氣」等の觀念があり（註二）、孟子には「我れ善く吾が浩然の氣を養ふ。…其氣たるや、至大至剛、直を以て養ひて害するなければ、則ち天地の間に塞がる」（註三）といふ有名な言葉があるが、何れも「氣」の明確な哲學的規定を缺いてゐる。併し乍ら、老子や莊子にあつては大體において、人間における「氣」とは心に對して生命とも云ふべき、盲目的、無意識的力、何らかの實體的なものであると解釋できるし、孟子においても右の言葉の前で「夫れ志は氣の帥なり。氣は體の充なり」とて、より身體的方面に關與するものとしての

「氣」の觀念が表白されてゐる。徂徠は「浩然の氣」は「勇氣の氣」、氣を恃むとか氣を負ふとか云ふ際の「氣」だと云つたが、程伊川は「浩然の氣も、既に氣と云へば、則ち己に是れ大段、形體有るの物なり」（註四）と云つてゐる。

（註一）「老子」——第十章、第四二章、第五章。

（註二）「莊子」——「齊物論」、「應帝王」、「大宗師」、「在宥」。

（註三）「孟子」——「公孫丑上」。

（註四）「二程遺書」卷十五。

先きに引用した「易傳」の「精氣は物となる」といふ命題は、すでに物の構成原理としての「氣」の觀念をはつきり表白してゐるが、「列子」ではこの思想は一層哲學的に展開されてゐる。列子は現象世界の發生を次のやうに説明する。

「太易あり、太初あり、太始あり、太素あり。太易は未 氣を見ざるなり。太初は氣の始めなり。太始は形の始めなり。太素は質の始めなり。氣・形・質具りて未だ相離れず、故に渾淪と曰ふ。渾淪は萬物相渾淪して未だ相離れざるを言ふなり。之を視れども見えず、之を聽けども聞えず、之に循へども得ず、故に易と曰ふなり。易は形埒なし。易變じて一となり、一變じて七となり、七變じて九となる。…一は形變するの始めなり。清輕なる者は上りて天となり、濁重なる者は下りて地となり、沖和の氣は人となる。故に天地精を含み、萬物化生す」。ところでこの天となる「清輕なる者」は目に見え難い、散じ易いものであり、精神的なものゝ要素であり、之に反し地となる「濁重なる

21
21
982
II

者」は凝結し易い、物體的要素であると考へられ、人間の精神は天の「氣」から、肉體は地の「氣」から構成されたと見做される。そこで、「精神は天の分、骨骸は地の分、天に屬するは清くして散じ、地に屬するは濁りて聚る。精神形を離るれば、各々其の眞に歸す。故に之を鬼と謂ふ。鬼は歸なり。其の眞宅に歸るなり。黃帝曰く、精神其の門に入り、骨骸其の根に反る。我尙ほ何ぞ存せん」として、人間の死後にはその精神は天上に散逸し、獨立的存在を喪失するものと結論される。その場合、精神を形成する天の「氣」も「天は積氣のみ、處として氣なきはなし」として、空聞性ある實體として理解されてゐるのである。

(註) 「列子」——「天瑞」篇。

「氣」をかやうに「形・質」の根源とし、「氣」の中でも天に上る清輕なるものは精神を、地に下る濁重なるものは肉體を構成するといふ思想は、列子に見える重要な命題であつて、漢代以來これは陰陽五行の觀念と統一されて支那自然哲學の重要な内容となつたものである(註)。

(註) 例へば「淮南子」中の一句を借りたものとされてゐる「日本書紀」の天地開闢説に、清明なるものが上に昇り、濁重なるものが下に降つたとあり、支那思想をもつてする古典解釋を猛烈に斥けた平田篤胤がやはりこの觀念を受け容れてゐることを想起せよ。

列子「天瑞」篇では、人間の死後に、その精神が天に散逸すれば、「我尙ほ何ぞ存せん」として唯物論的思想が述べられてゐるが、後漢の唯物論者王充の自然哲學は著しくこの列子の觀念の影響を受けてゐる。王充も、「天地の氣を合して、萬物自ら生ずるは、猶ほ夫婦の氣を合して、子自ら生るゝがごとし」として、「氣」から萬物の生成を説き、「至徳純渥の人は、天の氣を稟くること多し、故に能く天に則り、自然無爲なり。氣を稟くること薄少なれば、道徳に遵はず、天地に似ざるなり、故に不肖と曰ふ。不肖は不似なり」とか、「夫れ氣を稟くること渥ければ、則ち其の體彊なり、體彊なれば、則ち其の命長し。氣薄ければ、則ち其の體弱し。體弱ければ、則ち命短なり」として、人間の品性や體質の強弱をその「氣」の厚薄から説明し、その際「陰氣は主として骨肉をなし、陽氣は主として精神をなす」と規定し、「人死すれば、精神は天に昇り、骸骨は土に歸る。故に之を鬼と謂ふ。鬼は歸なり」とし、しかも人死すれば精神は天に散逸して跡をとどめず、「死人は鬼たらず」として死後の靈魂を全く否定してゐる(註)。

(註) 「論衡」——「自然篇」、「氣壽篇」、「訂鬼篇」、「論死篇」

だがかゝる唯物論も、物質を「氣」に還元し、同時にその「氣」は精神の成分でもあるやうな生氣あるものと認めたり、如何に天地の無心や鬼神の否定を口にしても、物活論的たることを免れなかつた。

ところで觀念論者になると、「氣化」は「萬物の始」であり、「氣」は有形のもの、「形而下の器」だとし、天の「氣」は清く、地のそれは濁つたもので、人間は「氣」の最も精妙なるものを稟けてゐるとか、天の「氣」は陽で地

21
21
982
II

のそれは陰だとかいふ點では、唯物論者と大體變りはない。彼等はまた鬼神をも、陰陽の變轉極まりなき作用と解釋し、「鬼神は造化の迹」(程伊川)で、天の「功用」を以つて鬼神と云ひ、「妙用」を以て神と謂ふ(同上)とか、「鬼神は二氣の良能」で、神は伸、鬼は歸だとして(張橫渠)、一應合理的解釋を下してゐる(註二)(朱子はこれらすべての解釋をくり返してゐる)。だが靈魂的實體としての鬼神の否定は觀念論者にとつては出來ないことであるから(但しこの點では張橫渠の唯氣論は老子的汎神論への傾斜を示し、觀念論として純化されてゐないやうに見える)、彼等は「聚れば精氣となり、散すれば游魂となる、聚れば則ち物となり、散すれば則ち變をなす、聚散を觀れば、則ち鬼神の情狀著はる」(註三)、「孝弟の至れるは、神明に通ず」(註三)、「卜筮の能く應じ、祭祀の能く享くるは、亦只だ是れ一箇の理なり」(註四)、「鬼神の體は便ち只だ是れ誠。……造化・發育・響應・感通、此の理に非ざるなし」(註五)等と云つて、「氣」を神祕化し、卜筮や祭祀を説いた。人間は死ねば、その魂は天に、形骸は地に歸り、その際游魂となつた魂は人や物に憑いて變を爲したり、感應することができると考へられた。しかし乍ら支那の哲學者は個人的靈魂の不滅に關しては確固たる原則的、主張を持たなかつた。この點については、新井白石が「鬼神論」で論じてゐるやうに、天地の陰陽の氣ですら不斷に集合離散するのだから、人間の魂も散逸を免れないとはいへ、優秀、高貴な人間の靈魂ほど永存性を持ち、感應力も大きいし、また祭祀は天地山川の神々(陰陽の妙合から生ずる不可思議力)を祭るのみでなく、祖先の魂を祭つてその悪い作用を除去し、よい感應を期待し、その散逸を防ぐための禮である、といった風に表象されてゐたのだらう。かうした鬼神觀は日本の儒者も多く奉じたもので、例へば幕末の佐久間象山や廣瀬淡窓

にすらこれを見出すことができる(註六)。

(註一) 「近思錄」——「道體類」による。

(註二) 「二程粹言」卷二。

(註三) 「二程遺書」卷十八。

(註四) 同、卷二下。

(註五) 「朱子文集大全類篇」第六册問答卷十一。

(註六) 柄澤義郎篇「佐久間象山・山口管山、問答鬼神篇」、廣瀬淡窓「義府」參照。

以上で分るやうに、有形的物體の構成原理としての「氣」といつても、唯物論者と觀念論者とは、その解釋に一應の共通を持ち乍らも、正に兩者を唯物論の側と觀念論の側へ區分するだけの相異がある。大體、儒者は宗教的呪術の書たる「易經」(周易)を聖人の作と考へ、そこにあるアニミズム的表象を受け容れたのだから、彼等の陰陽哲學が神祕性を大なり小なり持ち、「氣」に著しく生氣乃至心靈的能力を賦與したのは自然の勢ひである。従つて「氣」の上に理を置かず、唯氣論を唱へたり、または氣先理後説を唱へたからといつて、必ずしも唯物論であるわけではない。そうかといつて、他面では、唯物論者も、「氣」が根本的な哲學的範疇となつたからには、それを哲學の根據に置くより外はなかつた。

こういふ事情のために、支那や日本の過去の哲學の批判的研究に當つては、未だ汎神論的色彩を徹底的には洗ひ落

21
21
98n
II

しえない「氣」の範疇が、それ／＼の學者において如何なる理解の下に適用されてゐるかを吟味し、その上に宗教に對する態度などを考慮に入れて、當該學說の唯物論的か觀念論的かの性格を判定することが必要である。そうではなくて、うつかり「氣」とは吾々が今日、氣分だの、氣持だの、氣を負ふなどと云ふ場合の「氣」にすぎないと思つたりすると、例へば猛烈な宗教批判者だつた安藤昌益の如き思想家をも、彼が「一氣」の進退から現象の生滅を説いたといふだけの理由で、無條件的に神祕主義者＝觀念論者だとするやうな結果になるのである。

(註) 因に拙著「日本唯物論史」で、昌益の思想を根本において唯物論的だとしたところ、鳥井博郎氏から反對を受けたことがある。昌益が根本において唯物論的だつたとは云ひ過ぎであるかもしれないが、唯物論の側に傾斜した思想家であつて、決して一概に、無條件的に觀念論者＝神祕主義者として片付けられない人だつたことだけは確實である。それは例へば、老子の「道」を一概に神祕的、唯心的本質だと斷定できないのと同様である。

* * *

要するに吾々は今日哲學に従事するに當つては、物質と精神といふ根本範疇を以つて、唯物論と觀念論への哲學說の區分から出發するのだから、哲學史の研究に際しても種々の學說の系統をこのやうに分類する必要に迫られる。そこで、物質と精神の對立、分離について明確性を缺き、大なり小なり汎神論の傾向、有してゐる東洋哲學の分析は困難な問題を含んでゐるわけである。しかも、現代哲學において用をなさない「眞如」「無明」「理」「氣」「陰陽」「五行」等の範疇をもつて構成されてゐる學說を、これらの範疇そのものをもつて理解、表現するだけで、それを現

代的範疇を以つて分析し、現代的用語に翻譯し、ないならば、哲學史は死せる事實の陳列となつて、過去の思想と現代の思想との間につながる生ける聯關を明かにすることができない。もちろん、汎神論の名で呼ばれうる、大なり小なり矛盾を含んだ學說を、簡單に唯物論又は觀念論の一方へ片付けるのは、許すべからざる理論的暴力である。だが扱はれてゐる哲學說において唯物論的調子が勝つてゐるのか、觀念論的要素が主調になつてゐるのか、一向讀者に分りかねるやうな書き方も困りものである(これはアカデミシャンに有りがちなことである)。それで、汎神論といふやうなものについて、その種々の型やニュアンスについて、理論的考究を加へる必要も起るのである。

附記——本論文は雑誌「佛教」昭和十一年四月號に掲載された小論文「汎神論と佛教」に、一層具體的内容を附加して書き直したものである。特に第六分節以降は全部新たに附加された部分である。

なほ、中世ヨーロッパで觀念論的汎神論の性格をもつた新プラトン主義的哲學や、アリストテレス主義を汎神論化したアラビヤ哲學(アヴェロエス主義)が行はれ、それがルネッサンス哲學の源流の一つとなつたといふやうな哲學史の問題には本論文では觸れなかつた。中世には(特に後半期には)何といつても有神論が支配的であり、汎神論的學說は異端視された。

21
21
98n
II

第一章 ヨーロッパ的自然・老莊的自然・國學的自然

(一)

吾々が謂ふところの自然とは、人間から獨立に存在し、運動し、變化する外界の全體である。こゝにいふ自然概念、といふよりも、自然といふ語のこゝした意味内容は、かなりまでヨーロッパ人の云ふところの Natur, nature の概念に負ふてゐるものゝやうに思はれる。

ところでこのヨーロッパ的自然概念は、哲學的概念としては、古代ギリシヤ人のいはゆる *Φύσις* の概念から發展したものである。

アリストテレスがその「形而上學」(第五書第四章參照)において説明してゐるところによれば、ギリシヤ人の謂ふ自然 (*Physis*) は、第一に「物の發生」、生成、増大を意味し、次に自然物の「質料」を、從つて火・土・空氣・水の如き「元素」をも意味し、最後に「自然から成立する物の實體」(後にアリストテレスの學派はこれを「實體的形相」と呼んだ)を意味する。つまり、第一の場合には單なる働き、運動を、第二の場合には「形態づけられてゐないもの」(*Ungestaltetes*)を、第三の場合には「形相と實體」(兩者は「實體的形相」の概念に一括される)を意味し、凡ての非人工物が自然と呼ばれるのは以上からの轉義としてである。ところでもし第三の意味に自然といふ語を使へ

ば、「形相や形態を有しない」ものは「その自然を未だ有しない」譯であるから、第二の意味とは矛盾するやうに見える。

だがアリストテレスによれば、「質料」は物の受動的可能性であるにすぎず、これに反し「形相」は物の謂はゞ原理、本質的像であり、物の生成に論理的に先行するその目的であるのみでなく、亦この生成の運動、活動を含み、從つて物を現實性に齎らすものであり、物の現實性は正に「形相」によつて表はされ、「形相」は主として實體的なものとして理解されるのだから、本來的意味における自然を「實體」II「形相」(實體的形相)と規定すれば、「質料」は「形相」によつて形態づけられるものなるが故に自然と呼ばれ、生成は「形相」の運動なるが故に自然と呼ばれる、といふ解釋によつて、從來の種々の自然概念が一應統一、整理されるわけである。そこでアリストテレスは「……かくて最初の、そして本來的のいはゆる自然は自己そのものゝ中に運動の原理を有するところの物の實體である。それで質料が自然と呼ばれるのは、それがかの實體を受容するが故であり、生成や生長がそう呼ばれるのは、それが實體から出發する運動なるが故である」と云つてゐる。このやうに自然を優れて「實體」(實體的形相)として理解する彼は、人工的生産物は實體にあらずとし、それに「實體的形相」を認めない(第八書第三章參照)。

かくて、アリストテレスにあつては、自然とは嚴密に云へば、人工から獨立な「實體」であり、かゝるものとしては、運動の原理を含有し、同時に「形相」としては物の本質、類的乃至種の本質といふ意味をも持つてゐた。アリストテレスがかやうに自然を主として「實體的形相」と解釋したのは、彼の觀念論の然らしむるところであつて、「質

21
21
9 8n
II

料」物質を自然とする見解の方がより唯物論的であることは云ふ迄もない。だが廣義にはアリストテレスは「質料」をも、「形相」を賦與されるものとしては自然と呼べるものと見做し、「一般的には」自然物がそれから (Woraus) 形成されるところの「質料」も、その生成運動の目的物 (Wozu) も、それがよつてもつて (Wodurch) 生ずるところの、即ち生物でいへばその親となるところの同種的な「形相」(例へば人間が人間を生む場合、生むものと生れるもの、「形相」は同種的であり、たゞ數においては一つではない)も、自然であると云つてゐる(第七書第七章参照)から、一般的には人工から獨立なすべつてのものを、またその全體をも自然と見做したと云ふことができる。

このやうな廣義の自然は、「形相」をも「質料」をも、能動性をも受動性をも包括する概念であるとはいへ、「質料」物質から全く自由な純粹な「形相」とも云ふべき「思惟の思惟」としての神は、一切の現實的なものを超越し、そしてその原動者であるのだから、超自然的である。従つてアリストテレスにあつては、能動性の最高原理は自然の外に、その上に定立された。

然るにルネッサンス期の汎神論者は、神を世界と等置することによつて、*natura naturans* (能産的自然、作る自然) *natura naturata* (所産的自然、作られた自然) の兩側面を世界内部に設定し、能産的自然は所産的自然へと自らを展開し、従つて後者は前者の内に且つ前者の顯現として存立するのだと考へた。このやうに能動性の原理が世界に内在するものとされるのは、超越的な能動性の原理、受動的「質料」と結合してゐない純粹な能動性そのものとしての神が、その超越性を奪はれて世界に内在せしめられるからであり、このことは當然に「質料」物質に能動性を賦與することとなる。それで、ジョルダノ・ブルーノは、「質料」は、それに紛然として含まれてゐる「形相」を展開するが故に、「或る神的なもの、自然物の仁慈なる祖先、産婦および母」とも、また「實體上からいへば全然」とも呼べるものだ、と云つてゐる(原因、原理および一者について、レクナム版、一五九頁)。スピノザは更に徹底的に、自然を唯一的實體とし(アリストテレスにあつては、實體は本來的には多くの個物であつた)、この實體の中に存在するすべての物を所産的自然——即ち實體の「屬性の存在形態」——として規定し、それ自身の中に能動性を含有するものとしての外界の全體的統一を自然と呼んだ。彼がこの自然を神とも呼び、それに關聯して實體は唯一だと考へたことを除外すれば、彼の自然概念、即ち外界の全體性を自然とする見解、しかもその全體性はそれ自身の中に原因、能産性を含むといふ見解は、今日の自然科学および科學的哲學の自然概念と一致する。

かゝる自然概念は、アリストテレスの有神論的なそれとは對立するけれども、實は、アリストテレスの自然概念における合理的要素の發展に外ならないとも云へる。つまり、彼の、最勝義における自然は運動の原理を内包する「實體」であるといふ見解と、廣義においては「質料」をも含めて人工物以外のすべてのものは自然であるといふ見解とを結びつけて、廣義の自然の全體を唯一的「實體」とし、この「實體」にアリストテレスの「形相」||「實體」が有する能動性を賦與した結果が、スピノザ的自然だと云へるのである。だから超越的な純粹な「形相」、純粹な能動性を「質料」の彼岸に設定する有神論を除去すれば、アリストテレスの自然概念からは、近代的なそれが展開されえたわけである。ヨーロッパにおいて *nature* といふ言葉が、外界の實體の外に、物の本性といふやうな意味を持つてゐる。

21
21
982
II

るのも、恐らく *Physis* を「實體的形相」に本質的なものとした考へ方と関係のあるものではないだらうか？
何れにしてもヨーロッパ人にあつては自然は外界的實體を意味した。これに關聯して、人間の自然 (*Human nature*——人間性)といふときには、自然的存在としての人間、人間の身體、外界の一部としての人間、に内在する性質、即ち人間の自然的衝動、本能的方面を主として意味したものであつて、天から賦與された「性」、超自然的、先驗的な「理」としての「性」を意味するものではなかつた。

(2)

ところが古代支那人は、自然といふ言葉を必ずしもそいふ意味に使ひはしなかつた。もちろん *nature* なる語が自然と譯されるからには、*nature* と自然といふ兩語の間には一致が存在しなければならぬ。だが兩者は、特に老莊學派における自然の概念を念頭に置かならば、決して完全に一致するものではない。

自然を人為に對立するものとして捉へたり、物の本性の意味に用ひる點では、ヨーロッパ人も老莊學派も變りはない。だが老莊學派は（こゝで老莊學派を特に取り上げるのは、自然概念は支那ではこの學派において最も特徴的に展開されたからである）、自然といふ語を實體的なものゝ意味には使つてゐない。外界的實體は、萬物、天地等と呼ばれ、また最も根源的な實體は「道」と呼ばれ、自然とはこの實體の不作爲な本性を意味するものとされた。言ひ代へれば、アリストテレスにあつては自然とは本來的には實體の謂ひであり、物の本性が自然と呼ばれるのは、本性とは

實體、「形相」に屬すものだといふ處から轉義的にそう呼ばれるのだつたとすれば、老莊學派にあつてはこれと異つて、自然とは本來的には不作爲の謂ひであり、天地の本性はこの不作爲にあるといふ所から、後に人工から獨立な實體を轉義的に自然と呼ぶ可能性が與へられたわけである。つまり、ヨーロッパ人にあつては自然とは最勝義には實體であつたとすれば、老莊學派にあつてはそれは最勝義には實體の謂はゞ性格——不作爲といふ——であつた。だから、物の本性の意味に自然なる語を用ひる點では兩者は共通だとしても、兩者において前提は異つてゐる。

それで、不作爲の意味に自然なる語を使用する場合にも、ヨーロッパ人にあつてはそれは専ら人為、人工から獨立といふ意味の不作爲であつたのに、老莊學派にあつてはそれは不作爲一般にまで擴張され、神による作爲の否定にまで到達する。従つて老莊的自然概念には目的論の否定が含まれ、自然と無爲とがそこでは等置されてゐる。

いま老子における自然といふ言葉の用語例を見ると、次の如くである。
「太上は下之れ有るを知る。其次は之を親み之を譽む。其次は之を侮る。故に信足らざれば信ぜざるあり。猶として其れ言を貴ぶ。功成り事遂げて、百姓皆我が自然と曰ふ」(第十六章)。

「希言(聽けども聞えず)之を希といふ、即ち無言の言——筆者)は自然なり、故に飄風は朝を終へず、驟雨は日を終へず。孰れか此れをなす者ぞ、天地なり。天地すら尚ほ久しき能はず、而るを況んや人に於てをや」(第二十三章)。

「道の尊きと、徳の貴きとは、夫れ之を命するなくして、常に自然なり」(第五十一章)。

「聖人は不欲を欲とし、得難きの貨を貴ばず、不學を學とし、衆人の過ぐる(閑過する——筆者)所に復る。以て萬

21
21
982
II

物の自然を輔けて、敢て爲さず」(第六十四章)。

これらすべての場合において、自然とは不作爲無爲を意味し、天地の無爲な本性を意味してゐる。自然とは支那人にあつては、元來、おのづから然る、の意味だったのである(佛敎の「自然」もこれと同じである)。

ところで老子において、天地の本性がかゝる意味の自然と見做されてゐることは、「天地は仁せず、萬物を以て芻狗と爲す」(第五章)とか、「大道は汎として、其れ左右すべし。萬物之を恃みて以て生ずれども、而も辭せず、功成れども居らず、萬物に衣被して、而も主たらず」(第三十章)とかいふ見解を意味する、即ち天地は萬物を愛し、主宰するとか、特に人間を偏愛するとかいふ目的論——儒敎に附着してゐたもの——の否定を意味するものである。老子によれば、仁といふが如きものは作爲であり、私であつて、無爲無自然こそは、爲さざることなくして而かも故らに爲すことは何一つとして無いところの眞實の「大道」である。従つて老子の自然概念の中には、必然性の觀念が萌芽として含有されてゐる。

列子が「華胥氏の國」(ユートピヤ)においては「其の國、帥長なし、自然なるのみ。其の民、嗜欲なし、自然なるのみ」(黃帝篇)と云ふときにも自然とは無爲で、人間に關しては無欲であり、また彼が「天道」は自ら運るもので、何ものもこれを左右しえないことを強調して、「天地も犯す能はず、聖智も干す能はず、鬼魅も欺く能はず。自然なる者之を黙し、之を成し、之を平にし、之を寧んじ、之を將り、之を迎ふ」(力命篇)と述べてゐる場合には、自然は不作爲無必然性として理解されてゐると見られよう。

自然を無爲無欲とする見解は、莊子の徒において一層の展開を見た。「莊子」における用語例を拾つて見よう。

「汝、心を淡に遊ばせ、氣を漠に合はせ、物の自然に順うて、私を容るゝこと無くんば、天下治まらん」(應帝王篇)。

「吾れ之を(樂を——筆者)奏するに人を以てし、之を徵するに天を以てし、之を行るに禮義を以てし、之を建つるに太清を以てす。夫れ至樂は、先づ之に應ずるに人事を以てし、之に順ふに天理を以てし、之を行るに五徳を以てし、之に應ずるに自然を以てす」(天運篇)。

こゝでは自然は無欲無私、「清」(濁の反對)と等置されてゐる。莊子の徒は、「夫れ虚靜恬淡、寂寞無爲は萬物の本なり」(天道篇)とか、「天は無爲、之を以て清く、地は無爲、之を以て寧し。故に兩無爲相合して、萬物皆化す。……萬物職職として、皆無爲より殖す。故に曰く、天地は無爲なり。而して爲さざること無しと」(至樂篇)杯として、天地、萬物の本性は無欲、恬淡、虚、清と見做したのである。

ところで天地の無爲無欲といふことは、その無意志無意識盲目性必然性といふことに外ならないから、それはやがて反目的論的な唯物論へと發展することができた。後漢の唯物論者王充は正にそうした自然概念を彼の理論の重要な契機として採り容れた。

「論衡」中の「自然篇」を見ると次のやうな命題が見出される。

「もし天瑞を故らと爲さば、自然はいつくにか在る、無爲はいつくにか居る、何を以て天の自然とせんや。」

21
98m
II

「天動くも以て物を生ぜんと欲せず、而して物自ら生ず、此れ則ち自然なり。氣を施すも物を爲らんと欲せず、而して物自ら爲る、此れ則ち無爲なり、天を自然無爲なる者と謂ふは何ぞや。氣や、恬澹無欲、爲す無く事無き者なればなり。」

「天道は自然なり。」

「春萬物の生ずるを觀、秋、其の成るを觀るは、天地之を爲るか、物の自然なり。もし天地之を爲ると謂はゞ、之を爲るに宜しく手を用ふべし。天地安ぞ萬萬千千の手を得、萬萬千千の物を並び爲らんや。」

「至徳純渥の人は、天の氣を稟くること多し。故に能く天に則り、自然無爲なり。」

このやうに王充は、自然を無爲無欲無目的性と等置し、天地の現象は目的なき必然性に支配されることを強調し、積善の家には餘慶があり、積不善の家には餘殃があるとか、善人は福を受け、悪人はその報ひを受ける、とかいふ、天の審判に關する觀念を鋭く排撃し、その餘り「凡そ人の命を受くるや、父母氣を施すの時に在りて、已に吉凶を得。夫れ性と命とは異なる。或は性善にして命凶なるあり、或は性惡にして命吉なるあり」(「義命」篇)といふ類ひの宿命論に陥つた。従つて王充の唯物論は著しく老莊的無爲主義的性格を帯びてゐる。

かやうに自然を無爲とするときには、人間生活をこの自然の道、天地の自然に合致させるといふ實踐的結論においては、すべて人爲的なもの、人爲的な禮、四角強つた道徳は否定されるから、「太古の人は生の暫く來るを知り、死の暫く往くを知る。故に心に従つて動き自然に違はず。好む所の當身の娛、去る所に非ざるなり。故に名のために勸

められず。性に従つて遊び、萬物に逆はず」(「列子」——「楊朱」篇)といふ楊朱流の享樂主義に導き、かゝる人間の身體的欲望、本能の肯定において自然主義——ヨーロッパ的意味の人間的自然、人間性の肯定としての自然主義——に到達することができる。

だが同時に、自然を無欲恬淡、寂寞虛靜と等置する見解は、その實踐的結論においては、却つて人間の身體的および一般に現世的欲望からの離脱こそが自然の道だと表象することにならざるをえない。無論これも、無爲、不作爲としての自然の道を理想とするものであつてみれば、人爲的な禮や制度に對する反對の契機を含んでゐるし、倫理的理由から禁欲、克己を説教するのではなくて、自分一個の生を養ふために無爲無欲に歸れと云ふものに外ならない。それにしても無欲恬淡の理想は、現世的欲望からの離脱、現實からの逃避を意味する限り、楊朱的自然主義とは、同一の前提から出發しながらも、著しく異つた實踐的結論であることは明白である。ここでは、現存する人爲的制度や道徳の否定は、積極的ではなくて消極的であり、かゝる人爲物の打破の代りにそれからの逃避へと導き、そのことによつて却つて現存するもの、事實上の肯定に轉化する。それは丁度、現世を否定する宗教が、現世の斷念を説教することによつて現世の害惡をそのままに存続せしめるのに役立つのと類似してゐる。この種の、現世的欲望の超越としての無爲無欲の觀念は、莊子の徒において典型的に現はれ、そこでは無爲無欲の境地は神祕化され、そしてかゝる神祕化された境地に悟入せる超人的な「真人」、「神人」に關する觀念が作り出された。これが神仙觀念や道教思想の源泉となつたものである。

21
21
98n
II

かくて老莊的無爲自然の倫理説は、人爲道德に對する反對といふ點で楊朱的乃至ヨーロッパの意味の自然主義に通ずるものがあると共に、その無欲恬淡の教においては却つて自然主義の反對物に轉化し、佛教的寂滅觀に接近してゐることが判明する。

(3)

ヨーロッパ人のいはゆる *nature* と老莊の意味の自然の以上の如き相異、即ち *nature* は感性的に知覺される外界的存在、物質的實體を意味するの如く、老莊的自然は天地の無爲無意識無欲なる性格を意味し、従つて實踐的方面では *naturalism* は人間の身體的欲望の肯定を意味するの如く、無爲無欲の教は人間を拘束する制度や禮の否定といふ點ではそれと相通する一面を持ち乍らも、優れて寂靜主義的であるといふ相異——この相異を確認することは、日本の思想史を研究する場合にもすくなくならず重要であり、兩者の混同は種々の混亂の原因となつてゐる。特に國學の研究に當つて、人々は屢々老莊的無爲自然の説とナチュラリズムとを混同し、前者をも自然主義なる用語で表現し、時には無爲自然の説をルソー的自然主義とすら同一視するが如き混亂に陥つてゐる。しかもこゝでは、國學には老莊的自然の思想と、それと相通する一面を持つものとしてのナチュラリズムの萌芽とが絡み合つてゐるといふことによつて、困難は倍加されることとなる。

賀茂眞淵や木居宣長に老莊説の影響があることは、徳川時代における國學の批判者が、等しく強調したところであり、現在でも一般に認められてゐる。そこで簡単にこの問題について筆者の見解を述べてみよう。

眞淵の儒佛批判、その「天地のまに〜」の道の主張には明かに老子の影響がある。眞淵自身「老子てふ人の、天地のまにまに、いはれしことこそ、天が下の道には、叶ひ侍るめれ」(「國意考」)と云つてゐることは有名な事實である。彼は「直き心」と並んで「雄々しき心」を理想とし、その見地から上古の素朴な武斷政治を讚美してをり、この尙武主義においては武士的思想から脱却しなかつたが、「直き心」の主張によつて人爲的文化に反對した點では反封建的動向を示した。ところでこの反封建的動向は、「直き心」の「天地のまに〜」の道の理想化によつて現存文化への否定、反封建的動向であつたと同時に、この「天地のまに〜」の道は、人間は「天地の中の蟲」にすぎぬとか、「君は、天が下の人のおろかにならねば、さかえたまはぬもの」(同上)だとする觀念、即ち人間の尊嚴の否認、愚民主義、人權否定と不可分に結びつき、老莊的無爲自然の觀念とつながるものであつたために、かの反封建的動向は消極的なものとなり、人間の權利の名においてそれを拘束する封建制に抗議するブルジョア・デモクラシーまでは前途遼遠なるものがあつた。

眞淵は、徳川期日本の町人層の動向を反映したイデオログとしては、もちろん莊子派の如く單なる虚清恬淡を生活上の理想とすることはできなかつた。それにも拘はらず、「言さやく國人の作れる細かなる政」(「家集」卷三)に對して、「人の心ひたぶる」な、「おろか」な、質朴、愚直な民の社會を理想としてゐるのは、やはり無爲自然の思想の影響であり、「智慧出で、大偽あり」といふ老子の思想と類似したものであることは疑へない。

21
21
98n
II

宣長の「ものゝあはれ」の觀念に、ナチュラリズムの萌芽——萌芽であつてナチュラリズムのものではない——が含まれてゐるのは、論理的にこれを見れば、無爲自然の觀念を虚靜恬淡の方向に發展させずに、人爲道德、反人間的克己道德に對する反對といふ方向に發展させたものである。そしてこうした發展の社會的根據は、當時における商業—高利貸資本の生長であつた、と公式的に斷定することは誤りでない。だが人間の感情や情緒の肯定のためには何も老莊的無爲自然説から廻はり途してやつてくる必要はないとも考へられる。儒者達が宣長を老莊亞流だと云つたのは、彼の主張が人爲的なものに對する否定的態度において無爲自然の思想と一致してゐるからであるが、彼は決して恬淡無欲の方向には進んでゐない。

そうだとすれば、宣長に對する老莊の影響は否定さるべきだらうか。

宣長自身は次のやうに主張してゐる。「まづ老子の自然と申すは、眞の自然には候はず、實は儒よりも甚しく誣たるものに候なり。もし眞に自然を尊み候はゞ、世中はたとひいかやうに成行共、成行まゝにまかせて有べきことにこそ候へ、儒のおこなはるゝも、古の自然のそこなひ行もみな天地自然の事なるべきに、其をわろしとて、古の自然をしふるは、かへりて自然にそむける強事に候なり、……わが神道は大にそれとは異に候て、まづ自然を尊むと申す事は候はず、世中は何事もみな神のしわざに候、是第一の安心に候」(答問録)。老子の自然は却つて誣ひたものであり、作爲であるといふこの見解は、宣長が屢々主張したところであり、また古の自然を現代にとつての理想とするのは、作爲であつて眞の自然でないといふ批評は、單に老子のみでなく、また實に眞淵に對する批評である。宣長は眞淵の

「雄々しき心」の見地からの文學論に反對して、眞淵が奈良朝文學を推し、萬葉精神に心酔したのに對して、平安朝文學を愛し、「新古今集」を讚美したが、老子に關する問題でも眞淵の批判者としてあらはれた。

この批判は、宣長の神道説と深い關係がある。彼の神道的世界觀についての敘述はこゝでは省略するが、その特徴の一つとして右の引用文にも見える彼の獨自な安心論がある。それは、世の中の一切のことは、神々の所業であると思得、世が亂れ、悪しき思想が旺行するの神(禍津日神)の所業であるから、強ひてそれに逆はないのが眞の安心だといふ教義である。彼は、「よみの國はきたなくあしき所に候へども、死ぬれば必ずゆかねばならぬ事に候故に、此世に死ぬるほどかなしき事は候はぬなり」と云ひ乍ら、「神道の安心は、人は死候へば善人も悪人も、おしなべて皆よみの國へ行く事に候」として、人間のこの最大の「かなしき事」にも安心を見出してゐる。この謂はゆる無安心の安心の説は、社會生活上でいへば一切の現存するものゝ肯定であり、直接的内容から云へば運命への全き隨順といふことに歸着する。

村岡典嗣氏が宣長の安心論に淨土宗の影響を見出したのは卓見たるを失はない。それと同時に、彼の運命への隨順の思想は無爲自然の思想の一變種であり、寂靜主義であると云ふことができる。

それに、宣長が儒教的な人爲、「さかしら」を排撃するのは、單にナチュラリズムの萌芽を持つてゐたが故のみではなかつた。彼は同時に、人間(と云つても嚴密には古代日本人)の「自然の眞心」は自ら禮義を具備してゐる故に、「それにさかしらを加て、造り添たる禮義」よりは眞實であるとして「教へ」を斥け、かの「直き心」を、「さか

21
21
98m
II

しら」の無き愚直と讚美してゐるのだから、やはり眞淵における無爲自然の觀念の影響を受けてゐたと云ふことがで
きる。

だから宣長は、神道は老莊的な自然の道ではないが、「人の作れる物にあらずして、神代より、おのづからある道」としては「實は自然にあらざれ共、人爲にくらぶれば、又、自然の如く」と云ひ、また老莊の道は強ひて自然を立てるもので、その時々々の世情をも自然として受け容れるまでに徹底してゐないから、却つて「強事しやうじ」であると斷はり乍らも、「さてかの老莊は、おのづから神の道に似たる事多し。これかのさかしらを厭て、自然を尊むが故なり」と云つて（「くずばな」下巻）、自分の學説と老莊説との類似を認めてゐる。それで宣長の「人爲」に對する反對は、一方では人間のナチュラルな感情の肯定であつたと共に、他方では「さかしら」に對する「おろか」の主張であり、智的探究を棄て、愚に歸れとの提唱であつた限り、老莊的無爲自然の思想と無關係なものではない。彼にあつては知的探究の放棄は古典盲信への途に通じたとはいへ、やはり無爲の觀念をも前提に持つたものであつた。彼にあつては無爲は理性の作爲の排除となつてあらはれ、それから信仰へと進んだとも云へるのである。こう考へると、宣長の「私智」排斥、「さかしら」排斥は、單に徂徠學ばかりでなく、老莊の無爲自然の思想からも影響を受けたと云へないこともないだらう。

かやうに眞淵や宣長に老莊學の影響があるとすれば、老莊的自然がヨーロッパ人の nature と異つたものである限り、彼等が「天地のまに〜」の道や「自然の眞心」を口にしたらといつて、その學説を直ちにナチュラルイズムの意

味の自然主義と規定できないことは明かである。老莊的無爲自然の思想は自然主義であるよりは寂靜主義に近いものである。従つて國學を自然主義として表現し、おまけにこの自然主義なる概念に老莊的寂靜主義をも倫理學や文學における自然主義をも包含せしめるが如きは、大なる混亂でなければならぬ。

21
98m
II

第三章 日本における宗教および封建道學との哲學の歴史的關係

(1)

ヨーロッパの思想史を見ると、哲學は大體において自生的な唯物論として發生し、傳統的信仰に對する批判の任務を負はされて登場したものと如くである。もちろん、ギリシヤにおける奴隸經濟の行詰りの時代には、反動的黨派はピタゴラス學派やプラトンにおいて著しい宗教的・觀念論的轉向を示した。しかし乍らイオニヤの自然哲學からアリストテレスに至るまでの、全體としてのギリシヤ哲學は、概していへば自由な、捉はれざる思考の産物であつた、と云ふことができる。ギリシヤ人の哲學はあれこれの傳統的信仰の辯護理論として展開されたのではなくて、むしろそのうしたもから自由な思想として展開された。アリストテレスが哲學は物に對する「驚異」から始まり、「何ら他の必要のために」要求されるものでなく、「専らそれ自身のために存在する」「自由な科學」であると云つた（形而上學、第一書第二章）のは、正に自由な思考としての哲學に關するギリシヤ人の理解を表白したものであらう。

無論、自由な思想といつても、一切の社會的、歴史的條件から自由であり、永久眞理を自由に構想するといふ意味ではない。哲學はその時代の子であり、その課題と内容は時代の生活によつて規定され、歴史的に變化せざるをえない。哲學が決して當該時代の社會關係や物質的利害から獨立といふ意味で自由なものでありえないことは、一般にか

かる自由な科學やイデオロギイが存在しえないのと同様である。だがこのことは、傳統的觀念や時代の一般人の偏見に對して批判的な、乃至はそれから自由な思想がありうることを否定するものではない。因襲や偏見に捉はれてゐること、それから離脱してゐることは明かに別の事柄であり、いつの時代にも科學的な思想は因襲や時代の守舊的な偏見から何らかの程度に自由であることを特徴とした。思惟の正しい使用なくしては少しの科學性をも獲得しえない哲學にとつては、特にさういふ意味の自由な思考が不可欠な發展條件である。もちろん、すべての科學は思惟を俟つて初めて成立する限り、一般に、科學の發展のためには因襲や偏見からの思惟の獨立が必要であることは云ふ迄もない。だが特殊科學においては實證的、經驗的智識が基本的なものであるのに、哲學においては、その抽象的性質の故に、經驗的所與に直接には依據せぬ思惟の役割が一層大きくなるので、それだけに一層思惟の正しい、捉はれざる働きが要求されるわけである。

ローマにおいても、「自由な科學」としての哲學は、その支配階級の間からルクレチウスの如き唯物論者をすら推し出した。ルクレチウスの唯物論は、ギリシヤ人デモクリトスやエピクロスのそれよりも一層明確に、具體的に展開されたものであつた。

古代ギリシヤや、帝政以前のローマでは、商業、殖民、征服、奴隸獲得等を通して種々の部族や民族の接觸、混合が不斷に進行し、經濟生活の上昇と並行的に舊き生活様式や信仰が斷えず動搖し、新しいものに席を譲り、しかも經濟的に互ひに結ばれた、乃至政治的に統一された雑多な民族に一樣に通用するが如き強力な世界宗教は未だ創造され

21
21
98m
II

なかつた。だから、人間の思惟を強制的に拘束しうる固_レ定的な傳統は存在しなかつたし、また一定の傳統を強固に固_レ定せしめるやうに社會状態は固着したものではなかつた。

然るにローマ帝國の廢墟の跡に、自然經濟への二層の後退の條件の下で、停滯的な封建制が樹立され、キリスト教（ローマカトリック教會）が封建的支配のイデオロギーの後光として神聖な地位を獲得すると共に、「自由な科學」は亡び、哲學は宗教、神學の侍婢となり了つた。約一千年の間、人間理性の光は消え、文化は停滯し、無智と暗黒が信仰の名において支配するといふ状態が続いた。

かゝる状態は、十字軍を媒介として開拓された東方貿易の發達以來、地中海沿岸や西ヨーロッパの沿岸地方に商業都市が生長し、マニユファクチュアが現はれるに及んで、一口に云へば封建制の反對要素たる資本主義的生産が擡頭するに及んで、初めて打破された。生れつつあつた資本主義文化の代表者達は中世神學から獨立な自然觀を仕上げ、宗教的偏見から自由な哲學および自然科學を準備した。すでに十五世紀前半にニコラウス・クザヌスはアヴェロエス派によつて提起された能産的自然と所産的自然の概念によつて汎神論的自然觀を展開し、アリストテレス流の「上」と「下」の觀念を否認し、地球を太陽より小にして月より大なる天體と見做し、「宇宙は球であり、その中心は隨所にあるも、表面は何處にもなし」といふ命題を定立し、地球もまた運動してゐると主張して、コペルニクスの地動説やジョルダーノ・ブルーノの哲學に先驅した。このやうにしてキリスト教の地球中心説と有神論に打撃が加へられると共に、人類思想は傳統的觀念や權威からの自由を獲得し、「自然の光」としての人間精神の自主性が取り戻され、

ベーコンやデカルトに至つて、一切の科學および哲學を、傳統や權威——ベーコンのいはゆる偶像——から全く獨立に、一つは人間の感性的經驗の概括から、一つは人間の理性に基いて、新たに再建しようとの企劃があらはれた。人間精神をあらゆる超自然的なもの、超人間的なものから解放し、天上から地上に降下する代りに地上から天上を見直さうとするこの傾向は、永い間天上の光によつて神聖化されてゐた地上の秩序に對する批判、地上における新たな秩序の確立、のイデオロギー的前提であり、それは舊秩序の批判や新しい生産關係の生長に制約されて、一層尖銳にされた。つまりルネッサンス以來の神學（および科學）の獨立の歩みは、中世的宗教によつて神聖化された封建的社會秩序に對する批判的、反對派的動向の觀念的反映として、かゝる批判を——初めは無意識的に——その核心に藏してゐたのである。

そうした無意識的な核心は、近代自由思想の始祖とも云ふべきスピノザにおいて、明確に意識的に表現されるに至つた。スピノザの時代（十七世紀）にはオランダはマニユファクチュアの模範國であり、すでにブルジョア秩序が樹立され、クロムウエルの指導の下にブルジョア變革を遂行したイギリスのために打負かされるまでは、嵐の如く生長し始めた資本主義の最前線に立つてゐた。そしてフランス大革命に至るまで大陸における最も自由な國であり、他國において出版不可能な多くの瀆神的な書物はこゝで出版された。それは、スピノザ自身が云つたやうに、「各人に無制限な意見の自由と、自身の信念に従つて神を崇拜する權利とが許容されてをり、自由が最も貴重な、最も高價な財貨として評價されてゐる國家」であつた（『神學II政治論考』序言）。こゝにいふ國において、ルネッサンス以來の異端的

98n II

潮流が大膽な自由思想無神論にまで結晶し、封建制とその文化に對する全面的批判としての啓蒙が準備されたのは決して偶然でない。

スピノザは、信仰とは人間に「自由な思惟」の使用を禁止して「理性的人間を動物に」成り下げる輕信性と偏見に外ならず、敬神家とは「理性を全く輕蔑し、思惟をば、恰かもそれが生れながらにして墮落したものであるかの如くに、放棄し嫌惡する人々」に外ならないといふやうな状態に對して、「認識の自然的光」こそが眞なる知識と信仰の源泉であることを指摘し（同上）、バイブルの歴史的批判によつて哲學を、この「自由な科學」を神學から全く獨立させ、人間思惟のこの獨立、自由のためには一般的な政治的自由が必要であることを強調してゐる。彼によれば、「自然權によつて何人といへども他人の信念に従つて生活すべく強制されるものではなく、各人は彼の自由の保護者である」（同上）といふ原則が國家生活の基礎であり、その際「自由な意見の無制限な權利」は「讓渡しうると考へることを許さない」もの、即ち讓渡すべからざる自然的人權なのである（同上、第七章）から、思想の自由は國家權力によつて保證されなければならず、一般に「自然が各個人に與へる自由に最もよく照應する」ものとしてのデモクラシーが最良の國家形態であるといふのである。

中世的キリスト教、神學に對する批判、自由思想を、このやうに明確に、意識的に封建制に對する批判、ブルジョア秩序のための闘争に結びつける傾向は、十八世紀のフランスの啓蒙において最も顯著にあらはれ、こゝでは唯物論者無神論者の哲學は鋭く神學と對立し、それを全面的に排撃し、より不徹底な思想家は理神論の名において既成宗

教と戰つた。一般に、啓蒙期の哲學は人間理性の自由な所産であつて、所によつては——ドイツの如く——神學との妥協が企てられたとしても、それは必ずしも神學の召使として自らを意識したものではなく、却つてカントにおける如く宗教は「理性の限界内」に根據を持つべく餘儀なくされた。啓蒙期以後のブルジョア哲學も、特に獨占資本の制覇以前には、自由な思惟の被造物たることを自負した點では、中世哲學と著しく異つてゐた。もちろん、近代の觀念論哲學も、觀念論たる限りは、僧侶主義の理論的辯明であることに變りはない。だがそれは、より洗鍊された宗教擁護としては、中世哲學の如く個々のドクマに拘束されるものではなく、この點でかなりの思惟の自由度を持つてゐたのである。中世には宗教が哲學に内容を授與したとすれば、反對に、近代の觀念論においては人間理性が宗教に裁可を與へたのだと云ふことができる。その意味で、ルネッサンスから産業資本主義の時代までを含む期間における哲學は、大なり小なり「自由な科學」たるの性格を擔ひ、それらのニュアンスや程度の差異はあるにしても、宗教から自由なもの、正確には人間理性の自主性に依據せるものであつた。近代哲學の目ざましい發展は、資本主義的生産の嵐のやうな發展の土臺の上で、神學から獨立した自然科學の生長との交互影響の裡に進行したものである。何れにしても、ヨーロッパの思想史において、古代にも、近代にも、哲學の顯著な發展が傳統的權威やドグマから大なり小なり自由な思惟の賜物であつたといふことは銘記されなければならない。ところでこの自由な思惟は、その最高頂においては唯物論的内容を著しく豊富にするか、又は直接に哲學的唯物論を産出した。

98n II

(2)

ひるがへつて、日本思想史を見るならば、こゝにはギリシヤ||ローマ的な古代は存在せず、「自由な科學」は發生せず、大陸から移植された思想は正に宗教思想であつた。

同じ古代東洋でも、インドや、特に支那では、哲學は必ずしも宗教の召使にすぎないわけではなかつた。例へば古代インドの「マヒダーサ・アイタレヤの哲學のうちには、哲學的思惟の宗教からの獨立、唯物論及び辯證法の成長が見られる」(秋澤修二「東洋哲學史」七七頁)し、アジタに至つては唯物論||無神論が明確に定式化された。

古代支那では、老子の「道」は「天」の信仰に對する否定を意味するものであり、老莊學説は後に道教に結びつけられたとはいへ、その本來においては必ずしも宗教的なものではなかつた、特にそれは既成宗教の辯明を課題としたものではなかつた。漢代以後における儒教の自然哲學の典據となつた周易の「十翼」——「易傳」——は、宗教的呪術の解説ではあつたが、儒教そのものは直ちに宗教でもなければ、ヨーロッパの中世神學のやうに、宗教的ドグマに全然從屬したイデオロギーでもなかつた。

日本に最初に移入された支那思想は實にこの儒教であつた。しかし乍ら當時の日本において儒教が獨自な哲學的思想として展開されたと見做すべき根據は見出されない。それは専ら爲政者の道德、儀禮、政治に關する教義として受容されたものゝ如く、日本人の哲學的思惟は儒教より後れて渡來した佛教と共に始まると云ふべきである。その佛教

も最初は傳統的な信仰に結びついたシャマン的僧侶の崇拜、偶像崇拜、經典に對するフェチズム(經典の思想内容の理解の代りに)等の中に表現されたのであつて、經典中に含まれた哲學的思想が僧侶によつてわがものとされ始めたのは恐らく平安朝時代に入つてからであり、最澄や空海の時代からであらう。

空海の青年時代の作と云はれる「三教指歸」には儒教、道教、佛教の優劣が論議されてゐるから、この時代には儒教や佛教のみならず、道教も一つの思潮として移入されてゐたことは明白である。事實、陰陽道なるものは道教的觀念の影響と、在來のシャマン的宗教との混合物であつたやうである。しかし乍ら儒教は當時にあつては狹隘な官吏學としての、また道教乃至道教化された老莊學は、主に「養性の方、久存の術」(「三教指歸」卷の中)、即ち多分に原始宗教的なものとして受け容れられたもので、決して特殊な哲學思想として展開されはしなかつた。王朝佛教の全盛期に、寺院濫造や僧侶の奸惡を排斥した三善清行の「封事」における反僧侶主義も、唐における韓退之のそれと同じく、何ら哲學的領域に關係するものではなくて、専ら政治上、國家經濟上の理由から爲されたものであり、哲學的方面における儒學の未展開を示してゐる。

かやうにして、古代日本では哲學思想は初めから宗教の内部に包含されてゐて、宗教から自由な哲學は生長しなかつた。最澄の「一念三千」といふやうな天台的觀念論をもつて、日本における哲學思想の本格的確立と見做すことができる。この點では、日本哲學の生誕はヨーロッパのゲルマン諸部族やスラヴ人の哲學思想が、キリスト教と共に開始されたのと類似してゐる。たゞ相異は、ゲルマン人やスラヴ人は奴隸制的構成を持たず、ギリシヤ||ローマ的奴隸

21
21
98n
II

制的構成の崩壊の後をうけて、封建制をその最初のアンタゴニスティッシュな構成として持つたのに、日本の古代構成は必ずしも封建制——例へば「國家的封建主義」といふ如き——ではなかつたといふことである。こゝにいふ相異にも拘はらず、先進國から主として宗教の形態において精神文化を採り入れたといふ點では、古代日本はヨーロッパの古代文化を繼承した「蠻族」と同様な地位にあつたのである。

(註) 十世紀前後のロシア、即ち最初のロシア國家については、それを奴隸制的構成だとか、「商業資本主義的」國家だとする見解は誤謬とされ、封建的乃至封建化過程にある國家とすることに歴史家の意見は一致したやうである。征服者たるノルマン人はスラヴ人の共同體的土地所有を未だ封土化せず、奪掠と貢納によつて生活したのであつて、後に彼等の土地支配の確立と共に貢納は地代の性質を獲得した。貢納そのものは、往々誤解されるやうに、特殊な社會構成を規定する要素ではない。

「鎮護國家」的王朝佛教とは異つた社會的性質をもつた新宗派——淨土諸派、禪宗、日蓮宗——の出現乃至普及をもつて特徴づけられる鎌倉時代にも、宗教から獨立な哲學はもちろん生長しえなかつた。淨土宗は元來、思惟よりも感情に訴へる宗教であり、日蓮宗は哲學的方面では大體において天台宗を繼承し、儀禮的方面を單純化し民衆化したものに外ならなかつたから、宗教史上では重要な意義を有するこれらの宗派は、哲學思想の上では左程の重要なものではありえない。禪宗にしても、天台や華嚴、乃至起信論の哲學に對して獨自な哲學的思想をもつて特徴とするものでなく、その主要特徴は外的儀禮の輕視又は否定と坐禪による獨善的得道とにあつた。だが禪宗は、地獄||極樂で民衆を迷はせたり、祈禱、儀禮に熱中させたり、念佛三昧を説教する代りに、主觀主義的、冥想的なものであるにはせ

よ、思索を教へた限り、日本における哲學思想の發展に少なからず貢獻したやうに見える。「教外別傳」といふ禪宗的觀念は佛教的經典、ドグマから獨立な思惟の生長を促した要素の一つであつた。足利末期における宋學の移入が禪僧に負ふところが頗る多いことや、徳川初期の禪僧澤庵の「理氣差別論」が宋學的理氣論の一變種に外ならない事實は、ドグマから比較的自由な禪宗の學風を立證するものである。支那において主觀的觀念論の哲學たる陽明學が一轉して禪と化したのも、同じ事情を證明してゐる。しかし乍ら禪宗そのものは未だ宗教であり、宗教的神祕主義であつて、佛教の範圍を脱した哲學ではない。

武家政治の樹立以來、鎮護王朝的佛教、南都北嶺の佛教に對して異端的な新宗派が目ざましく勃興すると共に、平安勢力に結びついた神道が興起したことは注目すべき事實である。もちろん、神道の起源は佛教渡來以前の部族的信仰の中に見出される。この日本人固有の信仰は、儒・佛・道教に伍して獨自性を主張するが如き特殊な學説を持つまでに思想的に發展したものはなかつた。だがそれは外來宗教の繁榮にも拘はらず、決して消滅せず、むしろそれと結合して存続した。かゝる結合は、奈良朝時代に既に神宮寺や修驗道の中に表現され、下つて本地垂迹説や、天台宗の山王神道、眞言宗の眞言神道(狹義の兩部神道)等の中に思想的表現を持ち、日蓮宗からも法華神道が派生した。しかし乍ら、これらの場合には、神祕は佛や菩薩に對して從屬的な位置に置かれ、佛教の優位の下に神佛混合が試みられてゐたのである。空海が「三教」として支那流に儒・道・佛教をあげるだけで、神道をあげてゐないのを見ても、當時の思想生活に對する神道の意義が如何なるものであつたかを知ることができる。

982 II

然るに鎌倉時代から足利時代に形成された新しい神道——伊勢神道、吉田神道の如き——は、その理論構成において佛教、老莊思想乃至儒教の助をかりたとしても、もはや神祇を從屬的なものとせず、神祇崇拜を主眼として、神國日本の意識を鼓吹する點に特色を持つてゐた。神道は宗教であつて哲學ではないから、これらの神道はもろろん哲學史的には佛教以上の役割を演じることはできなかつた。だが、儒教や老莊説をも大なり小なり取り入れたこれらの神道の生長は、佛教的ドグマへの拘泥から思惟を解放するのに全然役立たなかつたと云ふことはできない。たゞそれは神道としては、佛教的ドグマから一應解放された、乃至大なり小なり外れた思惟を、自由な思惟の方向に導くものではありえなかつただけである。それにしても、「教外別傳」を説く禪宗や、佛主神從的傾向と異つた神道の興起が、鎌倉末期以來の宋學の移入と相俟つて、永く思想界を支配してゐた佛教的ドグマからの哲學的思考の漸次的解放を準備した條件であることは、承認してもよいだらう。成る程、神道は當時においては決して先導的地位にあつたのではないし、神道家は進んだ外國文化の攝取の仕事において有力なものでなかつたし、神道そのものは哲學的思想として考察さるべき要素を含むことの最も少ない宗教であるから、哲學的思惟の自由な展開を準備する上にそれが演じた役割は、禪宗などに比較すれば遙かに小さく、遙かに消極的であつた。だが決して零であつたとは云へないのである。このことは、儒教を初めて佛教に對抗する独自の哲學、特殊な世界觀として確立した藤原惺窩や、林羅山が神道を尊重したことや、儒教のかゝる勃興と並行して神道も昂揚したことからも推測される。特殊な思潮としての神道の生長は、儒教や老莊思想のやうな、佛教とは別な思想の影響の強化の結果だとしても、單に結果として止まつたのではな

く、すでに佛教と一應異つた特殊な思潮であつたことによつて、非佛教的思想の生長の一環となつたわけである。それで、以上のやうな歴史的背景をもつて、佛教から獨立な哲學的思想として生誕したのは宋學であつた。宋學がかなり永い間、僧侶、特に禪宗五山の僧侶の教養の一部として移入され、學ばれたことは、すでに述べた通りであり、また宋學の哲學的理論には疑もなく宋において異常に展開された佛教哲學の影響がある。それにも拘はらず、それは惺窩に至つて佛教的世界觀に對抗する世界觀として、佛教に對して獨立を宣言したし、その理論における佛教的影響の現存は、それが佛教の護教學たらずに、むしろ排佛論を唱へ、佛教から獨立なイデオロギイとして自らを主張することを妨げはしなかつた。

かくて、支那やインドの如く宗教から大なり小なり獨立な哲學を古代に有しなかつた日本では、宋學の確立と共に初めて宗教から一應自由な哲學的思想が展開された。そこで、徳川時代に展開された、宗教から自由なこの哲學は、如何なる性質のものであつたか、徳川期日本における宗教からの哲學のこの分離は、近代ヨーロッパにおけるそれと比較して如何なる特異性を有するか、を吟味することが、日本哲學史の特徴の理解のために必要となつてくる。

この問題の検討のためには、先づ宋學をも含めての儒教の特質を見て置くことが肝要である。

(3)

儒教は佛教や道教と並んで、また日本では屢々佛教や神道と並んで「三教」の一つに算えられてゐるし、徳川時代

21
982
II

の熱心な儒者は葬式も儒葬なるものでやり、一般に宗教生活においても儒教主義に依據し、排佛^一敬神を唱へた。又儒教には「精氣は物となり、游魂は變をなす」といふ「易經」流の鬼神觀が傳統として保存され、それに關聯して天神地祇や祖先の祭祀に關する儀禮が制定されてゐる。従つて儒教は決して反宗教的のものではないどころか、宗教と密接に結びついてゐるものである。だがそれは「三教」の一つだと云つても、世外法たる宗教に對して世教として確認されてゐるし、その鬼神觀や宗教觀も必ずしも儒教の案出物、それ固有のものではなくて、むしろ從來から存在してゐた觀念や儀禮との妥協であり、だから例へば儒教は日本では神道と兩立し、學者によつては佛敎とも妥協することができた。徳川光圀以來排佛的傾向を濃厚に持つてゐた水戸派の儒者の間にも森尙謙の如く佛敎を擁護したものもあつた（彼の「護法資治論」を見よ）。孔子以來「怪力亂神」を語ることを得意とはしなかつた儒教は、世外法ではなくて、現實生活に關する教義であり、たゞそれは觀念論として、宗教を支持し、基礎つけた迄であつて、決して自らを宗教の一部分、乃至は一定の宗教の理論的正當化、即ち神學として展開したものではなかつた。

儒教の古典は四書（大學、論語、中庸、孟子）と五經（易經、春秋、詩經、書經、禮記、またこれに現存せぬ樂記を加へて六經とも云ふ）であるのを見ると、儒教とは倫理學や政治學はもちろん、哲學、自然科學から呪術、史學、文學までも包括する廣汎な世界觀であるやうに思はれる。確かにそれは、哲學、倫理學、自然科學等といふが如き一つの特異なイデオロギー分科に局限されるものではない。だが儒教のこの包括性は、イデオロギーの未發展によるその諸々の部門の分化の不充分性を意味するものであつて、必ずしも儒教が中世的キリスト敎の如くすべてのイデオロ

ギー部門を自己の體系の内に堅固に組織してゐる世界觀だといふことを意味しない。自然研究、呪術、詩學の如きは明かに儒教にとつて本質的なものではない。儒教の本質はやはり、それに宋儒が賦與したところの「道學」といふ名稱によつて最もよく表現されてゐる。このことは、五經よりも四書の方が古典として重視され、「大學」に「大學の道は、明德を明にするに在り、民を親にするに在り、至善に止まるに在り」とある文句が儒教の眼目とされてゐるのに徴しても明白である。この眼目は更に詳しく規定されて、次の如く定式化される。「古^一明德、天下に明にせんと欲する者は、先づ其國を治む。其國を治めんと欲する者は、先づ其家を齊^上ふ。其家を齊へんと欲する者は、先づ其身を修む。其身を修めんと欲する者は、先づ其心を正しくす。其心を正しくせんと欲する者は、先づ其意を誠にす。其意を誠にせんと欲する者は、先づ其知を致す。知を致すは物を格^下すに在り。物格^下りて後に知至る。知至りて後に意識なり。意識にして後に心正し。心正しくして後に身修る。身修りて後に家齊ふ。家齊うて後に國治まる。國治まりて後に天下平なり。天子より以て庶人に至るまで、眞に是れ皆身を修むるを以て本と爲す」。つまり儒教の最高目的は治國・平天下であり、修身・齊家はそれへの道程としてやはり目的を成し、これらすべての目的達成の主觀的條件として格物、致知、誠意、正心が擧げられるのである。

従つて儒教は「道學」であると云つても、單なる倫理學ではなくて、主として皇帝・諸侯・士・太夫の倫理學、^ラス、經世學（政治學乃至經濟學）であり、哲學は謂はゞそれへの序説の如き地位に置かれてゐる。その場合、不可分に結びついてゐる倫理學と經世學の中、何れに重點を置くかは學派によつて相異し、例へば四書よりも六經を重視し、

21
982
II

「孟子」の如きは古典として認めまいとした荻生徂徠の學派は、治心的倫理學に反對して、儒教を専ら「治國安民」の道とした。何れにしても、儒教のこうした特質の故に、その古典、就中「論語」、「大學」、「孟子」においては哲學的方面は極度に未熟である。それで後世の儒學は、「孟子」や「中庸」に始まる、「性」から道を導き出さうとする傾向を、老莊のおよび佛教的觀念をかりての「易傳」の解釋に結びつけて、獨自な哲學的思想を確立した。儒教哲學の展開を最高段階に導いた宋儒は「大學」にいふ格物・致知を廣汎な理論的探求の意味に理解して、人間理性の自主性に依據する哲學を著しく發展させた。

しかし乍ら、宋學も、古典への拘泥からは全くは自由でありえず、その哲學は「游魂は變をなす」式の觀念を克服しえなかつたし、治國・平天下を最高目的とする「道學」の一部としては、「他の必要に」直接に從屬したのであつて、アリストテレスが哲學について規定した如き、「専らそれ自身のために存在する」「自由な科學」ではなかつた。もちろん、アリストテレスの解するやうな純粹に「他の必要」から自由な科學、イデオロギーは存在しない。だがそれにしても儒教哲學は、餘りにも修身・齊家・治國・平天下の學問、倫理學、政治學に、しかも外ならぬ封建的なそれ(註)に密着し、從屬したものであつた。従つてそれは、宗教からは獨立であつた代りに、正にだゞ封建道學の構成部分としてのみ存在理由を有してゐた。

(註) 孔孟時代の社會構成は未だ封建的ではなかつた、又は少なくとも封建的に完成されてゐなかつた、としても、最初から官人士大夫の道として説教された儒教は、封建制の下では完全に封建的治者層のイデオロギーとして役立つべき内容を持つて

ゐた。

封建道學としての儒教の特質の故に、その佛教批判の如きも、近代ヨーロッパのキリスト教批判とは著しく異つた性質のものであつた。それは決して宗教の種々の分派間の争ひではなかつた代りに、宗教に對する唯物論的批判でもなかつた。それは、餘りにも世外法でありすぎた東洋的宗教——佛教・道教——に對する批判であり、客觀的には、これらの世外法に缺けてゐた現世的教説を補足したものだとも云ふことができる。日本における儒教の獨立的地位の確立、思想界での優位の獲得は、嚴密なヒエラルヒーに立脚する封建制の再建に制約されたもので、商業の生長による小領地の孤立的存在の破綻と下剋上の排除と、兵農分離に基く士農工商的身分制の確保と、城下町に集中した老大な武士團の統制の必要とが、出世間の道たる佛教の代りに倫理綱常を嚴格に説教する儒教を要求したのである。

従つて佛教に對して否定的な、また一般に宗教に對して大なり小なり自主性を保持した儒教の發展は、何ら佛教の現實的地盤となつた社會關係に對する批判・反對の氣運を含有するものでなく、却つてその社會關係の一層の確保を意味するものであつた。言ひかへれば、佛教的天上世界に對する儒教的批判は、かゝる天上世界を産出し、かくてまたこの天上世界の光によつて自らを神聖化するところの現存する地上世界への批判ではなく、反對にかゝる地上世界の現存状態の確保のために天上への夢想的飛翔を抑へたものであつた。だから儒者の佛教批判においては、佛教が思惟を超現實的「高遠」なものに向けたり、現世を空とし假とすることによつて、五常五倫を無視するといふことが、本質的な理論的動機を成してゐる。

21
21
982
II

その限りでは、日本において宗教から獨立な哲學的思想として現はれた儒教は、近代ヨーロッパにおいて中世神學の批判者として出現した哲學とは全く異つた社會的性質、歴史的役割を持つたものであり、この方面では却つてヨーロッパの中世神學と同じであつた。ルネッサンスから啓蒙に至るまでの哲學が、單に宗教のみでなく、一切の權威から自由な思想、思想上のトランスの原則、自由に思惟する權利を有する主體としての人格の自己目的性、等の觀念を不可分に包含するものであつたとすれば、儒教においては人間とその思惟はつねに一定の現世的權威に從屬せるものと認められて、自己目的としての人格の概念や、人間思想に對するトランスは知られなかつた。ヘーゲルが「歴史哲學講義」(第一篇)で、「支那人は自らをその家族に所屬するものとして、また同時に國家の子として知つてゐる。家族そのものにおいては彼等は何ら人格ではない、蓋し彼等がその中に置かれてゐるところの實體的統一性は、血と自然性との統一性だからである。國家においても彼等は同様に人格ではない。蓋しそこでは族長的關係が支配的であつて、政府はすべてを秩序の中に保持する皇帝の *väterlich* な配慮の執行に依據してゐるからである」と云つて、支那的思想には人格觀念が缺如してゐることを指摘してゐるのは、一般に東洋思想、特に儒教に妥當する。儒教では、人間はその「性」において「天理」の分有者であり、各人は從つてその「性」においては平等、一體であると説いても、これは決して各個人、個人としての存在、個性としての人格の尊嚴を言ひ表はしたものでなく、却つて沒个性的、超人格的な「天理」の名についての個性の否定を意味してゐる。個人差の如きは「氣質」による偏向として、むしろその克服、この偏向の是正が倫理的目的と見做されてゐるからである。一方ではかやうに、人間の抽象的

本質は超人格的、非個性的なものと考へられると共に、他方では、實在の人間はひとえに家族や國家の一員としてのみ、かゝる人倫關係の網の目の結節の一つとしてのみ把握され、父家長乃至は上長者の權威に從屬する客體と見做され、權利の主體とか、權威から自由な道徳的良心の主體としての人間、つまり人格に關する觀念は明確には提起されなかつた。儒教はかくてデスポチズムや農奴制のイデオロギイの上層建築として、近代ヨーロッパの哲學とは全く異つた本質を持つてゐた。

(註) 佛教および老莊の人間學も本質上これと異なるものではない。

儒教は、以上で明かなやうに、宗教的權威からは一應自由な思想であつたに拘はらず、他面において現世的權威から自由なものと同負せる思惟ではありえなかつたといふ點に、その前資本主義的本質を有し、またその故に理論的にも狹隘な枠で制限されざるをえなかつた。それは人倫の基礎づけといふ如き道學的關心の支配から自由に、廣汎な認識論的問題を取扱ふまでに人間思惟の高揚、自由活動を許さず、思惟を専ら仁義忠孝の狹隘な人倫關係の上に膠着させ、理論的、哲學的問題の提起は佛教や老莊と同じく「下學せずして上達を爲し」、徒らに「高遠に赴いて以て道と爲す」——林羅山の云つた如く——ものだとして排斥さへした。これがために儒教における哲學的創造性は甚だしく拘束され、萎縮した。特に日本の儒者は、宋學の信奉者でも宋儒に較べて哲學的思惟を働かせる點では遙かに劣り、宋學を徒らにドグマ化して自己の思惟を窮屈な袋小路に追ひ込んだ。

21
21
982
II

藤原惺窩や林羅山の如き、日本における宋學の確立者が、理氣論では陽明學に接近したのも、彼等の宋學に對する批判的思考の結果といふよりは、むしろ朱子の理先氣後説のやうな客觀的觀念論の複雑さに堪えずして、より簡明な主觀的觀念論を喜んだからであり、彼等が宋學において採つたものは主として倫理學やそれに附屬した名分論、一口に云へば倫理綱常についての教説であつて、特にその哲學的方面に深く關心したのではなかつたからであるとも云ふことができる。儒教を「心學」として捉へた中江藤樹や、「心法」として規定した熊澤蕃山が陽明學派だつたのは、専ら陽明學の理論的單純さ、その簡易さ、日常倫理へのその適應性の故であつて、日常倫理から離れた哲學的思想に對する否定的態度と結びついてゐたことは、彼等の個々の言説から判明するのみでなく、また彼等が理論的領域では宋學を必ずしも排斥せず、哲學の領域における宋學と陽明學の對立など特に取り立てゝ問題としなかつたことによつても判定される。「言あげ」せぬことを美風とした國柄だけに、その儒者達は何はともあれ哲學的思想だけは好まず、卑俗な日常性乃至實際主義から「自由な」科學を知らず、「高遠」を斥けて「下學」をもつて満足した。

(註) 名分論を特徴とする朱子學の倫理學はより多く上層治者群に適合し、「心學」たる陽明學は下層武士や庶人にも適用する性質を多分に持つてゐた。だが何れも本來的には治者層の「道學」たることに變りはない。

(4)

日本儒教が陥つた思惟の自縛自縛からの解放は、經驗科學の發達と共に漸次に成就された。

すでに織田豊臣時代に曲直瀬道三によつて元代に起つた季東垣、禾丹溪流の醫學が日本に確立され、それと殆んど時を同じうして永田徳本によつて古方的傾向の醫學が基礎を置かれたのを初めとして、元祿前後から享保にかけては、貝原益軒によつて創始された本草學、關孝和において代表された和算、西川如見の天文學の如き、經驗的自然研究が勃興した。新井白石の歴史研究、彼の「西洋紀聞」における地理學的知識や、契沖や荷田春滿によつて行はれ、後に独自の思潮を生むに至つた日本古典の研究、國學も當時における經驗的實證的科學に包括されるべきである。

かゝる經驗的知識の蓄積、實證的研究の擡頭につれて、「只人を師とするのみにあらず、天地萬物師たるに足れり」とし(筆鳩集「不亡鈔」卷之二)、農工商には各々「農桑の學」、「工人の學」、「商人の學」が必要だとして(同上、卷之三)、權威に拘泥せぬ經驗的研究の必要を強調したり、「理は形なし、故に準なし」(荻生徂徠「辨道」)として經驗から游離した思辨を斥け、「學問は只廣く何をかをも取り入れ置きて、己れが知見を廣むる事にて御座候」(徂徠「策問書」)と斷定して狹隘な「心學」、治心の學への躑躅から廣汎なザッハリヒな知識への人間精神の解放を要望したりする傾向が現はれてきた。享保前後に活動した儒者の中からは、貝原益軒、新井白石、伊藤東涯、荻生徂徠の如く、儒教固有の領域たる道學以外の經驗的知識の方面において卓越した人々が輩出した。益軒や白石については上に一言したが、東涯の「制度通」などに見られる制度、故實の知識や、徂徠の「なるべし」における國史の知識、「鈴録」における兵學、「政談」や「太平策」における經濟論は、何れもすでにそれだけでも彼等を一流の學者たらしめるに足るものであつた。

21
21
9
18m
II

しかしながら、徂徠が一方では経験的研究の必要を唱へながらも、他方では學問は聖人の言を信するをもつて根本とし、最高眞理はすべて「先王の法言」を載せた六經に包含されてゐると獨斷したやうに、儒者は大なり小なり古典又はその後世の權威ある解説に捉はれ、宋儒や王陽明を信奉するものでなければ、孔孟もしくは六經を盲信し、かくて理論的、哲學的方面において「天地萬物」を主要な師として自由に思惟するまでに立ち到らなかつた。

然るに、徳川後半期における洋學の發展は、經驗科學を一段と高い段階に引き上げ、そのことによつてまた哲學的思想の活動をも一層自由ならしめた。洋學史上劃期的意義を有する「解體新書」の翻譯が完成した（安永三年、一七七四年）時代には、ヨーロッパの博物學に接し、また發電裝置を工夫した平賀源内は、その哲學的思想を甚だ未展開ながら唯物論の方向に導き、同じくこの頃、三浦梅園は儒學の一定の學派や一定のドグマから獨立な自然哲學を建設した。天地を師としてその眞理を闡明することを標榜した梅園の哲學は、觀念論的、神祕主義的なものであつたとしても、しかもなほ吉益東洞によつて大成された古方醫學や、それに次ぐ西洋醫學の移入や、麻田剛立によつて代表された天文學の如き、當時の自然科學の状態は、自然についてドグマから自由に思考するのを可能ならしめたことは注目されなければならない。その際また梅園が伊藤東涯と室鳩巢に學んだ綾部綱齊（麻田剛立の父）の門下であつたことも、全く偶然な事情とは云へないであらう。

寛政年間に長崎の通詞本木榮之進の「太陽窮理了解説」やその門下志筑忠雄の「曆象新書」によつて紹介されたコペルニクスの地動説は、舊來の世界像に一大變革を與へたものであつて、それだけに哲學的思想を儒教のあれこれの

ドグマから解放する上に大きな働きをしたものゝ如くである。だから地動説の熱心な宣傳家であつた司馬江漢は平賀源内に見られた如き唯物論の萌芽を一層發展させ、麻田剛立の門下で、同じく地動説の熱心な信奉者だつた山片蟠桃はその「夢之代」において、公然と一切の宗教を破し、無鬼無神論を唱道し、天文、地理、醫學等において東洋古來の觀念を固守するは愚の極みなりとして排撃した。地動説のために傳統的な自然像に根本的變革が齎らされたこの時代が、徳川期全體の中で最も大膽な哲學的思想を産み、それを傳統から自由に飛翔せしめた時代であつた、と云へるやうである。幕末に近づくると、攘夷思想の横溢に影響されて、ヨーロッパの自然科學の移入の一層の前進にも拘はらず、これらの經驗科學に依據する理論的、思想的展開は却つて無力化され、洋學を「形而下」の、しかも出来るだけ狭い範圍へ押し込めようとする動向が有力となり、儒教の陳腐化と相俟つて著しい哲學的貧困をもたらした。

とらるで蟠桃が儒學においては中井竹山、履軒兄弟の門下をもつて任じ、朱子學を標榜したのは興味深い現象である。もちろん、朱子學といつても、彼の世界觀はすでに唯物論的自然觀を土臺としてゐるから、哲學の根本的領域においては蟠桃は朱子學的ドグマを信奉せず、却つて意識的にその宗教的偏見を批判してゐる（註三）。それにも拘はらず、彼が朱子學の徒を以つて自任しえたのは、彼が、第一に、倫理學の方面では、當時の封建的關係に制約されて、朱子學から脱却しえなかつたからであり、第二には、朱子學にいふ格物・致知は自然法則の研究をも包含し、この研究の結果、唯物論的自然觀が與へられるとしても、それも朱子學の意味での格物・致知（註四）に外ならないと考へたからである。この儒教、特に朱子學に謂ふところの格物・致知、窮理が、經驗的自然研究と兩立、一致するものであつたこ

とは、見逃すべからざる事實である。

(註一) 山片蟠桃の哲學については拙著「日本哲學思想史」參照。

(註二) 陽明學においては格物・致知は「心學」的に、即ち主として内省の意味に理解された。

儒教が宗教からは一應自由な思惟を展開しえたのに封建道學からは人間の思惟を解放せしめなかつたこと、そして道學的方面への思惟のかゝる緊縛によつて日常倫理や經世的功用から相對的にかけ離れた「高遠」な理論的領域への思惟の進出を妨げたことは、すでに指摘した通りである。だが同時に、儒教の格物、窮理の精神、宗教的ドグマから自由な思想の肯定は、經驗科學の進歩の條件となり、また逆に經驗科學の生長は儒教において許された哲學的窮理を一層自由ならしめ、遂に觀念論としての儒教の否定たる唯物論をすら生むことができた。その限り、儒教が佛教および一般に宗教から或る程度まで自由な哲學的思想を與へたことは、科學および科學的哲學の發展に對して積極的意義を持つたと認めなければならぬ。無論この場合、この哲學的思惟がやゝもすれば儒教の傳統的觀念そのものをドグマ化し、自らを束縛したのに對して、かやうなドグマ化の泥沼から思惟を救ひ出したのは進歩する經驗的認識であつた、といふ事情は強調されなければならない。

だから、儒教の確立による宗教からの哲學的思想の或る程度の解放は、近代ヨーロッパにおけるキリスト教からの哲學の獨立とは著しく異つた社會的内容を持ち、哲學理論の展開を推し進める點でも著しく制限された狹隘なものであつたといひ乍ら、やはり日本思想史上の劃期を爲すものであり、經驗科學の前進と提携して進む理論的思惟、ドグマから自由な哲學的思想を可能ならしめた點で積極的意義を持つたと云ふべきである。

そして儒教がその本質の故に遂になしえなかつたこと、即ち封建道學による束縛から哲學的思惟を解放するといふことは、明治維新後に初めて本格的に遂行された。ところでこの事業において最も巨大な役割を演じたのは、本來の哲學的問題には殆んど立入らなかつた福澤諭吉であつた。彼は正に儒教的封建道學の全面的否定に外ならない功利主義的倫理思想の宣傳によつて人々を封建道學の迷夢から呼び醒まし、それによつて近代性ある哲學の普及のための地均しをした。維新から西南役前後に至るまでの、彼の特に重要性を有した啓蒙活動と並んで、當時の啓蒙の一環として、西周がコムト流の實證論を移植し、續いて明治十年代には加藤弘之の自然科學的唯物論や、少し後れて中江兆民の唯物論哲學があらはれた。これらの哲學は、その社會的基礎をそれ／＼多少異にしてゐるにも拘はらず、宗教から自由な近代ヨーロッパ哲學の輸入品であり、社會的内容の上でも本質的にはもはや封建的ではなく、近代的なものであつた。この意味で、日本における近代哲學は明治維新と共に本格的に展開され始めたものであつて、維新は日本歴史そのものおよび特殊的には日本文化史においてと同じく、哲學史上でも一大劃期的事件であつた。

だが日清戰爭後、近代日本が新たな歴史的局面に入ると共に、宗教および一般に封建的イデオロギーとの大なり小なりの和解を特徴とするドイツ型觀念論が哲學界において優位を占め、根本的にはブルジョア的な自然科學的唯物論を國粹宗教擁護の武器たらしめようとした加藤弘之の不細工な試みの代りに、一切の宗教には公然たる觀念論によつ

98m II

てより自然的な基礎づけが賦與され、次第に儒教的道學も少しづつ、芽を吹き返した。かくて、福澤によつて代表された如き本格的なブルジョア・イデオロギーや、それと性質を同じくする哲學的潮流は、日本においては思想界をリードした期間も極めて短かく、その影響の廣さも深さも極めて制限されたものであつた。これはわが國の近代哲學史が有する根本的な特徴である。

それで、平安朝から西田哲學に至るまでの日本における哲學思想の展開、一貫する一般的特徴として、著しく宗教か、さもなければ封建道學から不自由なものであつたといふ事實を指示することができる。宗教から全く自由な唯物論は、徳川時代には未だ儒教倫理からは自由でなかつたし、この兩者、らの自由を保持した明治前半の種々の哲學は、ノルマルな生長をとげて確固たる足場を社會的現實の中、築くまでにならなかつた。そしてそれが確固たる足場を持たない中に、洋風の衣をつけて舊い傳統の殘滓から生長してきたイデオロギーのために驅逐され始めたときには、その有する合理的なものゝ生長は、たゞそれを批判的に繼承するといふ意味でのその批判者の手においてのみ、保證されるといふ運命に遭遇し、それは、そのままの姿では早くも没落せざるをえなかつた。

第二篇 封建佛教論

21
21
9
8_n
II

第一章 鎌倉時代における新宗教の特質

(1)

鎌倉時代とは、源頼朝が平家を亡ぼして、覇府を確立し、守護、地頭を諸國に設置した文治元年（一一八五年）から、北條高時の敗死による鎌倉政權没落の年たる元弘三年（一一三三年）までの約百五十年間のことである。頼朝による武家政治の樹立は、普通に封建制の確立と見做されるもので、従來のすべての社會グループ間の勢力關係に一大變動をもたらした。だがそれは、莊園の發達を基礎とする地方勢力と武士階級の永きにわたる生長によつて準備されたもので、決して突然な出來事ではなかつた。今こゝで、莊園の發達に並行せる貴族的莊園所有および幾分は寺院的土地所有の名目化や、莊園の實質的支配者の擡頭、獨自な地主と武士階級への彼等の生長の過程の吟味に立入ることは、筆者の力の限りでない。だが、延喜（九〇一―九二二年）、天曆（九四七―九五六年）の聖世と謳はれた王朝の盛時に、すでに地方勢力は天慶二―四年（九三九―九四一年）に平將門や藤原純友のやうな謀反者を推し出し、また藤原貴族の未曾有の榮華を一身に代表した道長の死（萬壽四年、一〇二七年）の翌年から四年に亘り關東に平忠常の反亂があり、越えて永承六年（一〇五一年）には前九年の役が、永保三年（一〇八三年）には後三年の役が奥羽に起り、これらの戰亂はもはや平安朝初期まで見られた邊境地方諸部族の離反や、貴族間の勢力争ひと異つて、地方に新

たに起りつゝあつた社會グループの勢力を土臺としたものであつた事實を見るだけでも、鎌倉時代と共に壓倒的なものとなつた典型的な封建的關係は平安朝時代の永い期間の間に漸次に成熟したものであることが分る。すでに源平抗爭時代にかけては、武力は全く地方地主に武士の頭目たる源平二氏の支配するところとなり、中央政權はそれと根本的に矛盾しながらも、それに依據するといふやうな、謂はゞ二重權力の關係が成立し、矛盾の一層の増大は、遂に、平安貴族に對する地方勢力の優位確立の中にその解決を見出した。

大體、大化改新以後行はれた班田制は、土地への農民の固着の條件下での租・庸・調や雜徭の收受 意味したのだから、王朝時代に少からぬ意義を有した奴婢制の補足物たる班田制は幾分は封建的色彩を帯び、封建化の過程にあつたものと云ふことができる。だが班田農民をして租・庸・調等を給付せしめた經濟外強制は國家權力から來るものであつて、個々人への農民の人身的隸屬によるものではなかつたから、農民は「公民」であり、口分田と引きかへに彼等が國家に給付する生産物や勞働は未だ貢納の性質をも持つてゐたと見られ得る。然るに莊園の發達につれて、莊園所有者乃至莊園その他の名目を持つた土地の事實上の所有者に地主への人身的隸屬にある農民、即ち農奴の數が増大し、それと共に封建的關係は生長し、國有地そのものにも次第に事實上同じ關係が浸潤した。

莊園の發達は單に土地兼併によるのみでなく、發生史的には墾田にも少からず負ふてゐる事實を顧慮するならば、この發達は農業生産力の上昇に伴つたものだと見ることができらう。それで、租庸調や雜徭、出舉等の重荷のため流亡する窮民の多くは莊園に吸収されたのだから、「公民」から農奴への轉化は必ずしも農民の經濟生活 一層の

惡化を意味したとは云へないかもしれない。しかし乍ら、地方においては國司や郡司の權力によつて代表された國家への直接的服屬といふ意味の「公民」から、莊園所有者乃至地方地主の私民に農奴的農民への轉化は、農民にとつては、隸屬の一つの形態から他の形態、しかも人格的に窮屈な隸屬形態への轉化に外ならなかつたので、歴史は彼等の前に暗澹たる見透し以外に好ましいペースペクテツを與へてくれなかつた。見通しうる限りの地上の生活は、彼等の希望をつなぐに足る程快適なものではありえなかつた。

農民を自己に從屬せしめた地主に武士の擡頭と共に、藤原氏によつて代表された貴族も、明るく將來を期待しえない社會層となつた。彼等は、堂上人としての優越感をもつて武士を卑人視しながらも、武人的分子の濫妨のために自分の莊園や國有地が荒らされるのに對しては、夷を以つて夷を制すの方策に訴へて、やはり武士の實力にたよつてそれを制壓しなければならなかつたといふやうな状態の下では、すでに澁然とながら自己の榮華の行詰りを感じたに違ひない。こゝからして、現世の榮華の繼續を地上の將來にでなく、彼岸の世界に求めようとする氣分が生長した。そして平氏の繁榮時代を経て、鎌倉幕府が樹立されると同時に、長袖貴族の現世的繁榮は終焉し、戰陣で鍛えられた武士團が社會の上層に押し出てきた。

ところで、武士階級の形成は、とりも直さず王朝的農兵制の崩壞、兵農分離を意味し、「公民」を必要に應じて軍役に徵集する王朝時代の制度の代りに、特殊な社會グループが兵馬の權を獨占し、しかもこの實力に基いて治者身分となつたことを意味した。徳川時代について云はれる兵農分離は、城下町への封建的家臣團の集中による、武士の農

村からの分離であつて、それによつて武士と農民の身分的區分も一層確定的に嚴密になつたのであるが、農民から身分的に異なる武士階級の形成そのものは封建制の形成と共に古いものである。鎌倉・室町時代の武士は、各々自己の所領を有し、そこに土着してゐたといふ點で、大名から扶持米を受けた徳川時代の武士と異つてゐただけで、彼等の土着は何ら農民たることを意味したのではない。特殊な階級としての武士のこうした生長には、戦争において騎馬武者の役割が決定的となり、馬を有せぬ農民の軍役は無意味となつたといふ事情も影響したであらう。何れにしても自ら直接に軍事に従事し、またこのことを自己の經濟的および政治的優位の確保・強化のために不可欠の條件として意識した武士の階級の出現に伴つて、彼等に特有なイデオロギーが發生し、いはゆる武士道が生れるに至つたのは、注目すべきことである。すでに奈良朝時代にも、軍事を司る宮廷貴族「大君の邊にこそ死なめ」といふ忠誠の念を懐いて居り、忠誠といふことは武士道の重要な要素なのであるが、それは必ずしも武士の道德に限られるものではない。それで、武士に特徴的な道德は、やはり武士身分の形成を俟つて初めて生れたものであり、また武士身分の状態の變化につれてその内容に或る程度の變遷を示してゐる。だから鎌倉武士と徳川時代の武士とは、その氣質に相當の差異があり、従つて兩者の間にはイデオロギー上にも變遷がある。これは封建時代の思想史の研究に當つて無視すべからざる事柄である。

最後に、鎌倉幕府確立前後のイデオロギー史の理解のためには、當時巨大な現世的權力にまで發展した寺院の状態を考慮に入れる必要がある。朝廷や貴族から庇護乃至は尊信を受けた京畿地方の大寺院は、老大な莊園の所有者であり、それによつてまた僧兵なる形式における強大な武力の所持者であつた。平安朝末期には僧兵は往々にして貴族を脅かしたし、平家の敗北は寺院を敵にまはしたことに少からず制約された。寺院がそうした富や權力を持つた他面において、行詰り状態にあつた貴族の子弟の多くは、宮廷において多大の収入ある官位に就く機會もなく、自己の莊園を新たに獲得する可能性もなくなつたために、出家して、大寺院における有力な地位を占めようとする動向を示した。かくて彼等の出家は初めから富や權勢を目的としたのだから、ルムペン出身の僧兵と相俟つて、一方において現世的勢力に封建地主としての寺院の力を強大ならしめると共に、他方においてその精神的頹廢を深めたことは當然である。かゝる事情の下で、不平等僧侶の間に、新たな宗教生活が要望されてきたのは決して偶然でない。このことは疑もなく、當時における新宗派の發生に關係がある。

(2)

以上のやうな社會關係の變動、即ち舊き關係の行詰りおよびやがて解消は、先づ舊社會の代表者達の間に末法・末世の觀念を生長させた。末法とは元來、佛典において佛滅後の正法、像法に次ぐ時代、佛教存続の最後の時代とされてゐるものである。だが佛陀そのものが傳説的人物で、佛滅の年代についても確定した説はないので、正・像・末の時代區分の起點が一定してゐない上に、時代區分の仕方についても異同があるから、誰でもがこの點で一致した考を持つてゐたのではない。それにも拘はらず、大體において、平安朝時代から鎌倉時代が像法末期乃至末法に當ると考

へ、その際像末期を殆んど末法と同じやうなものとして表象した點では、多くの意見は一致してゐた。それで新宗派の創始者達はそれ／＼自分の宗派がその時代に適した眞理であることを主張し、現在を末法期と規定する者は、自説を佛法滅亡期たるこの時代の後に新たに廣まるべき正法なりと吹聴したのである。

そこで正・像・末についての種々の見解を見ると、日本では大體次の二つに歸着するやうである。

第一は、佛滅の年代を周の匡王子の年とし、「般若會釋」によつて正法五百年、像法一千年とし、それ以後を末法（一萬年）とする見解で、これによると末法の開始はわが寛平四年（八九二年）に當る。

第二は、佛滅を周の穆王壬申の年とし、「大集經」に、佛滅後第一の五百年は「解脫堅固」、次の五百年は「禪定堅固」、第三の五百年は「讀誦多聞堅固」、第四の五百年は「多造塔寺堅固」、第五の五百年は「鬪諍堅固白法隱沒」だとのあるによつて、初めの二つの五百年を正法、次の千年を像法とし、最後の五百年を末法に屬すとするもので、これによれば、わが永承七年（一〇五二年）をもつて末法に入ることになる。ところが第一の説を採つた者は、「造寺堅固」の第四の五百年をすでに末法だと解釋してゐるのである。

日本ではこうした「時」の問題を最初に明確に取扱つたのは最澄で、彼の著とされてゐる「末法燈明記」は、色々の説をあげたのち、右の第一の見解を採り、延暦二十年（八〇一年）をもつて佛滅後千四百年に當ると計算してゐる。すると、彼の時代は像法の末期になる。それで彼は「守護國界章」で「正像稍や過ぎて、末法甚だ近きに有り」と云ひ、最上の經典たる「法華經」を顯彰すべきはこのときであると主張し、自己の宗旨建立が恰かも佛の約束によ

るものであるかの如く吹き立てた。「末法燈明記」が最澄の著であることについては疑問とする學者もあるが、何れにしても彼が自分の時代を像末期と考へたことは確實である。そしてこの像末期は彼にあつては「濁世」（顯戒論）であつた。だが「濁世」と云つても、彼にあつては佛教の見地からみて異端、邪説が横行してゐるといふ意味であり、自分の宗旨建立を權威づけるためにそう規定した迄であつて、空海が「今に當つて時は是れ濁惡」と云つた（秘藏寶鑰）場合と同じく社會の不安とか、行詰りに關する意識に結びついてゐたと云ふことはできない。

淨土教の先驅をなした源信（惠心）も、「往生要集」の冒頭で、「夫れ往生極樂の教行は、濁世末代の目足なり」として、自分の宗旨をこの「濁世末代」に適應した唯一のものと規定してゐる。「往生要集」が書かれた永觀三年（九八五年）は、「末法明燈記」の説によればすでに末法になる筈であるが、源信の云ふ「濁世末代」が、最澄が像末期を「濁世」と形容したのと同じ意味のものか、それとも末法を意味するのかが明確でない。源信の同時代者の間では、一般に、當時を像末期とする見解が行はれてゐたと云ふ（松本彦次郎、岩波講座「日本歴史」中の「平安朝時代の宗教生活と庶民階級」参照）。だが何れにしても當時が「濁世末代」と考へられたのは、すでに藤原氏のこの全盛期に、地方における武士の興起や近畿における寺院僧兵の擡頭のために、貴族の榮華・歡樂の中に漠然たる不安感が萌してゐたといふ事情をも反映してゐないだらうか？

「扶桑略記」の選述者皇圓は先きあげた第二の説により、永承七年をもつて「始めて末法に入る」と明記し、それから三十年目の永保元年に起つた延曆寺と三井寺の衆徒の衝突、三井寺の堂院や僧房の燒打事件を、正に「鬪諍堅

982 II

固」の末法現象なりとし、「今年末法に入りて三十年を歴」と書いてゐる。

次に法然（源空）の「選擇集」（建久九年、一一九八年）の初めには、「當今は末法、現に是れ五濁惡世なり。唯だ淨土の一門のみ有りて、通入すべき路なり」とあり、彼の弟子親鸞の「正像末淨土和讃」には、今は佛滅後二千年で正・像二時は終り、「末法五濁の有情の、行證かなはぬとき」であるから、「この世の一切有情の、如來の悲願を信ぜずば、出離その期はなかるべし」とある。杯、淨土敎の本格的展開は明確に末法思想と結びついてゐる。ところで親鸞はその「顯淨土方便化身土文類」（元仁元年、一二二四年）で、正・像・末の問題を詳しく取扱ひ、先きにあげた第一の説からは正・像千五百年説をとり、第二の説からは穆王説をとつて、佛滅から元仁元年に至るまで「二千一百八十三歳」とし、「すでも末法にいらて、六百八十三歳」なりと云つてゐる。しかし彼は、要するに當時が末法であることを強調しさへすればよいので、必ずしも匡王説を斥けてゐるでもない。

日本における禪宗の創唱者榮西も「選擇集」と同じ年に書かれた「興禪護國論」で、自分の開宗が佛典に豫言されてゐる場所と時とに符合してゐることを主張して、「時」については次の如く述べてゐる。「榮西此の宗の絶えたるを慨き、且つ後五百歳の誠説に憑つて、廢れたるを興し、絶えたるを繼がんと欲す。方と云ひ、時と云ひ、己に佛説に契ふ。何ぞ機縁無しと言はんや。又彼の如來の圓寂、周の穆王五十三年壬申の歳より、日本當今建久九年戊午の歳に至る、二千一百四十七年なり。然れば今は是れ後五百の中の第二百年なり。……妙樂大師云はく、末法の初、大敎流行す。故に五百と云ふと。今汝既に機縁無しと云ふ則んば、本師の敎勅に違し、亦た般若を誇り、復た佛菩提を誇るなり」。榮西は先きにあげた第二の説をとり、正法千年、像法千年とし、現在は末法最初の五百年中の「第二百年」に當るとし、末法は一萬年であるとの見解を採用してゐる。

日蓮もこれと同じ見解を採り、従つて「大集經」に云はれてゐる第四の五百年（「多造塔寺堅固」の時代）を像法の後半期とし、「今末法に入つて二百餘歳」と規定してゐる。彼は、自分の宗旨が佛典に末法時に出現する正法として豫言されてゐるものと附會することにかけては、何人よりも熱心であつた。彼は「法華經」には「白法隱沒の次をとかせ給ふに廣宣流布と云々」と説いてゐると主張し、「是をもつて案ずるに、大集經の白法隱沒の時に次いで、法華經の大白法の日本國竝に一閻浮提に廣宣流布せん事も疑ふべからざるか」（撰時抄）と述べて、「鬪諍堅固」のこの時代に「法華經」を流布する自分は佛の使徒であると主張した。

源信も、榮西も、日蓮も、天台宗から出發し、それから分離したのであるから、以上のやうな正・像・末觀念は、日本ではすべて最澄から出たものだと見ることができるところで、平安朝末期から末法期に入つたといふ思想が、この時代から鎌倉時代の新宗敎家によつてあのやうに固く信じられたことは、單に佛典や最澄のみによつて説明されるものではない。皇圓が末法期の「鬪諍堅固」の徵表を僧徒の騷擾に見出し、また日蓮がそれを蒙古の宋朝征服や日本への來襲（文永の役）に見出した（撰時抄）やうに、當時を末法時とする見解は、社會の不安狀態を反映したものであつた。

このことは、歴史哲學の書として推稱されてゐる慈圓の「愚管抄」（永久二―三年、一二二〇―一二二二年頃の作）

に、「神武より成務まで十三代は、ひしと正法の王位也」とか、「保元以後の事はみな亂世」と云ひ(卷三)。「まことには末代惡世武士が世になりはて、末法にも入にたれば」云々(卷七)と主張して、武家政治を直接に「末法」期のもとの規定してゐることによつて、最も明白に觀取される。慈圓は「先武士といふ者は、今は世のするに一定當時あるやうにもちゐられて有べき。世の末になりたりとひしとみゆ。……其うへにはこの武士をわろしと思召て、是にまさりたるともがらいでくべきにあらず」(卷七)として、武家政權を末法時における必然的現象と見做し、王朝の盛時を回顧しながらも諦めの態度をとつてゐる。もちろん、彼においても末法は正に佛法の隱没であるから、彼は丁度武家權力樹立期にあらはれた法然の念佛宗の普及をもつて善法隱没なりとし、「誠に佛法の滅相うたがひなし」と斷定した。天台座主だつた慈圓は、新宗派の擡頭を末法現象と見做したわけである。

かくの如く、末法思想は、單に新宗派宣布の理由づけといふ宗教的動機に基いたのみでなく、また實に舊社會に末世が來たといふ觀念との結びつきにおいて強化された點に特色を有してゐる。特に、淨土念佛宗の場合には、この結びつきは明白で、教義そのものゝ内容の中に表現されてゐると見ることができ。

(3)

ところで右のやうな末法、末世觀念はまた、現世の否定、それからの厭離、厭世思想とも因縁が淺くはない。もちろん、自己の新宗派を、末法時以後に行はれうる唯一の教法として佛典に豫言されてゐるものだと附會し、僧侶のす

べてが、一樣に厭世主義を強調したのではない。問題は、新興治者身分たる武家以外の階級の慰めなき状態や、没落貴族の嘆息を反映せる厭世思想によつて醸成された精神的雰圍氣が、末法觀念の生長を助長したといふ點にある。

宗教に附着する厭世觀は、苦難の現世に對して彼岸の樂土を對置し、そこに救済を求める傾向を發生させ、強化する。こゝでは彼岸への到達、救済は、眞言宗によつて特に強調されたやうな即身成佛としてでなく、むしろ「命を捨て、已後、決定して極樂世界に往生す」(「選擇集」)といふ死後の極樂行きとして表象されることとなる。このやうな彼岸の樂土に關する表象は、淨土教における西方淨土の觀念の中に明確に表現された。すでに「往生要集」の全内容は「厭離穢土」||「欣求淨土」の觀念を骨子として構成されてゐる。すべて淨土觀念は、此の界は穢惡にして苦多し(「選擇集」)とし、西方淨土を夢想する點において成立するのである。

日蓮宗においても、やはり死後の淨土の思想が重要な要素を成してゐる。何れにしても、鎌倉初期における天台宗の不平僧侶鴨長明が「世を遁れて山林にまじはる」遁世生活を理想とし、洛外に草庵を結んで、厭世的な「方丈記」を書き綴つた場合の様な、現世への斷念の氣分が、彼岸の世界、死後の極樂に關する觀念を強化せしめた契機であつたことは明白である。鎌倉中期に書かれた「平家物語」が廣汎な通俗性を持つたのも、單にその文章の敘事詩的格調によるのみでなく、尙ほ餘りにも華かにして餘りにも儂なかつた平氏の運命が、現世的榮譽の頼み難さや人間運命の無常を強調する「厭離穢土」的淨土思想によつて敘述され、かくして一層悲劇的效果を強めると共に、中世民衆の意識に深く喰ひ込んでゐた淨土觀に投合したからでもあらう。壇ノ浦で入水

の際に、二位尼が「此國は粟散邊土と申て、物憂き境にて侍ふ。あの波の下にこそ、極樂淨土とて、目出度き都の侍ふ」と云つたとか、建禮門院が「山里は、物のさびしき事こそ有なれ共、世の憂よりは住よかなる物をとて」寂光院の傍に庵室を設けたとかいふ物語、またあの冒頭の盛者必衰、諸行無常を咏嘆する文句などは、鎌倉時代の没落貴族層の淨土思想に結びついてゐた厭世的氣分を表現したものと云へるだらう。

極樂淨土への憧憬の餘り、焚死その他の仕方で自殺往生する風習は、徳川時代にも絶えなかつたもので、狂信的信仰の結果であるとはいへ、これもまた淨土思想に附帯してゐた厭世觀とも無關係なものではない。

だがかやうに彼岸、來世の名において現世を否定することは、現實の積極的否定、止揚ではなくて、現實をより良きものに改造しようとする試みの放棄であり、現實をそのままにして置いて、自身をそれから空想的に解放しようとする試みであり、現存する事態の事實上の肯定であるから、それは社會的現實に押しひしがれた民衆に安易な、但し現實的でなくて假空的な逃避場所を提供し、彼等の不安を死後の極樂の約束によつて解消させ、彼等の現實の狀態に對しての關心を喪失させ、かくて社會の現存關係の肯定へと彼等を導いてゆく上に與つて力あつた。時には宗教に含まれてゐる現實否定は、單なる消極的否定、即ち事實上の肯定から積極的否定に轉化することがあつた（例へば後の一向一揆）としても、それは宗教の名において行はれた限り一定の制限を越えることはできなかつたし、またかゝる積極的否定の運動は、その成功のための成熟した客觀的條件を持つてゐなかつたからこそ、イデオロギー上でも未熟で、宗教的表象に捕はれてゐたのである。こうして、民衆の苦惱に對する鎮痛劑として、その現實的原因を意識させ

ないところに、彼岸を欣求する宗教の甚だしく現世的な役割がある。それで、苦惱する人間は、現實への消極的プロテストを、厭世主義にまで意識的に膨張させることなしに、それを彼岸の假空世界への情熱の中に發散させるやうに容易に宗教によつて教育されるわけである。彼岸の樂土が、人間に苦惱をもたらす現實の缺陷の埋め合せとして定立されてゐる限りでは、彼岸觀念は必ずしも意識的には厭世思想と結びついてゐない。

しかし乍ら、宗教は、人間の現世的欲求から出發しながらも、この欲求の空想的充足としては、その現實的不充足の肯定であり、従つて現世的欲求そのもの、現世そのものへの輕蔑であるといふ點で、厭世的傾向を——多くは無意識的に——含んでおり、またこの傾向が意識化され、強化すればする程、人間が冷徹な虛無主義に堪へない限り、彼岸觀念を強化するものであることは疑はれない。何れにしても、平安朝末期から鎌倉初期にかけての淨土思想の生長が舊社會のイデオログ達の末法末世觀に含まれた厭世的心理をその條件の一つとしたことは確實である。

禪宗は、自力救済的で西方淨土での救済といふ觀念を持ちはしないとて、「學道の人は人情を棄つべきなり。……只先づ世情をすて、佛道に入るべし。……法門を學する事は本より出離得道のためなり」（道元「正法眼藏隨聞記」）とか、「只心を世事に執着すること莫れ」（同上）とて、「出離得道」を強調し、ひたすらに現實からの解脱、出離を求めるとしては、やはり厭離すべき現實に對して超現世的なものを定立し、その中に救ひを見出すものと云はねばならない。「天國の生活に對する信仰は正にこの世の生活の虛無性と無價值性に對する信仰なのである」（フォイエールバツハ「キリスト教の本質」岩波版上巻、三一四頁）。キリスト教は天國での救済を説く點で厭世觀に立脚し、同時にこ

の世を神の被造物、神の恩寵によつて存在するものとする樂觀論を持つてゐたとすれば、一般的に云つて佛教には、佛の慈愛によつて國土が守護されるといふやうな樂觀的要素もあるとしても、厭世的傾向が強くなつてゐる。だがこの厭世觀そのものは、人間の現世的意欲を前提とし、この意欲を充たす條件が現世に缺けてゐるために、現世を厭離しようとするのだから、それ自身一つの矛盾である。

それで、禪宗における出離得道の倫理たる嚴格な禁欲主義、反人間性主義はやはり厭世的倫理に外ならない。だがその自力主義、自己による自己の克服の觀念は、人間の弱さ、無力さを前提とする淨土的他力本願と異つて、自己の訓練によつて忘我の境地に到達し、生死を忘却し、生命を土芥視するといふ蠻族的精神に投合し、武士の野性的精神鍛錬に利用されることができた。敢然として命を捨てるといふことが戰場の倫理の重要な要素である限り、武士道は生活否定を契機に持つてゐる。そしてこのやうな生活否定の精神は、もちろん現世を憂しと見る厭世觀とは別物であるとは云ひ乍ら、やはり現世厭離の滅私、恬淡の精神を養分として培養されたものである。

何れにせよ、奈良朝時代には輪廻に關するアニミズム的觀念はあつても、死後の救済としての淨土の觀念は有力でなく、最澄、空海の時代にも未だ現世の果報、御利益のための原始的信仰から抜け切らなかつた日本人の間に、彼岸における救済の觀念が強く植え付けられたのは、舊い社會と新しい社會の交替期たる平安朝末期から鎌倉初期にかけてかゝる交替のイデオロギー的反映として發展した末法末世思想、現世厭離の氣分を媒介としてであつた。ヨーロッパでも、キリスト教的天國觀念が起つたのは、ローマの奴隸制社會が行詰り、貴族、奴隸、ルムベンの間に、それ

ぞれの動機から、現實への絶望、彼岸での救済乃至解放に關する觀念が発生したことに關聯してゐた。すでに階級分化に立脚し、従つてイデオログといふやうな分子が存在してゐた社會において、こゝにいふ深刻な、大きな變動が經驗されるまでは、宗教は現世の果報を主とし、現世的欲求を現世において充足する上に人間を援助する神々が信仰された。もちろん彼岸の觀念に立脚する宗教も、現世的果報のための呪術的祈禱を否定するものではないが、しかしこれは元來より原始的な宗教からの傳承物である。それで、往々にして學者が、日本人の特にいはゆる固有信仰には現世利益を希求する念願が強く働いてゐるところから、日本人は現世主義的だ、と結論するのは、凡そ原始宗教はすべて現世利益主義であることを忘れたものである。如何なる民族も經驗した、又はしつゝある呪術やトーテムズムや自然崇拜の如きは全く現世利益を目當てにした信仰形態なのである。

(4)

世が末世であると感じられるやうな社會的不安の時代は、人々の宗教性の昂進のために好都合な時代でもある。不安や恐怖に捕はれた人々は、容易に理性を失ひ、奇蹟的救済の觀念や輕信性の捕虜となるからである。それで、武家政治確立に前後して起つた新宗派は、かゝる時代的背景を持ち、一般の欣求淨土的夢想の強化を地盤としただけに、その創始者乃至代表者における強烈な頑固な彼岸信仰乃至解脱探求を特徴とし、また一般に宗教的ファンタジーの強化を特徴とした。だからそれらの宗派は、從來の顯密諸宗と異つて、哲學的理論の方面では何らの積極的展開を示さ

ず、信仰生活における外的形式を輕視し、その代りに直接に人々の天國での救済に關する心理、現實忘却的感情に訴へたり、解脱の空想に投じたりしたものであつて、往生極樂を探求し、彼岸、天國への門を熱心に求めた當時の人心に強くアツピールした。

例へば、「たゞ往生極樂のためには、南無阿彌陀佛と申せば、うたがひなく往生するぞと思とりて、申外には別の子細候はず。……念佛を信ぜむ人は、たとひ一伏の法をよくく學すとも、一文不知の愚どんの身になして、尼入道の無智のともがらにおなじくして、智者のふるまひをせずして、たゞ一向に念佛すべし」(一枚起請文)として、一切の智慧、理性を放棄し、專修念佛を唱へた法然、「善人なをもて往生をとぐ、いはんや惡人をや」(歎異鈔)として、佛の「大慈大悲心」の絶對的救済力を信仰し、「たとひ法然上人にすかさまいらせて、念佛して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからさふらふ」(同上)とまで無條件的盲目的に念佛を信じた親鸞、「學道の人衣糧を煩ふこと莫れ。……無常迅速なるを忘れて徒らに世事に煩ふこと莫れ。露命の且く存せるあひだ、佛道を思て餘事をことゝすること莫れ」(正法眼藏隨聞記)第一、「今學道の人須く寸陰を惜むべし。露命消やすし、時光速かにうつる。暫くも存する間餘事を管することなかれ。唯須く道を學すべし」(同上、第五)といふ、現實を無視した解脱探求に専心した道元、——これらは、當時における一般の現實逃避的心理、沒我的恍惚境に酔ひしれて現實を忘れようとする感情の強化と、それを地盤とした新宗派の代表者達における深い銘酩的信仰心理との證據である。日蓮に至つては、そのフアナチックな信仰は、自らを末法時に佛の正法たる法華經の顯彰のために再來するといふ上行菩薩に擬し、「日蓮は

閻浮提第十の者と知るべし」(撰時抄)とか、「日蓮は幼若の者なれども、法華經を弘むれば釋迦佛の御使ぞかし、……教主釋尊の御使なれば、天照大神正八幡宮も頭を傾け手を合せて地に伏し給ふべき事也」(種々御振舞御書)等といふ自我狂的な状態にまで立ち到つてゐる。

名利を棄て、我執を去り、外面的な威儀や形式を輕んじ、専ら主觀的感情に重きを置いたこのやうな信仰生活は、名利や渡世のために出家し、老大な莊園や僧兵團を擁し、寺院の華美や貴族的、祕儀的な儀禮の中に宗教の權威を見出した既成宗派に對するアンチテーゼとして成立したもので、既成宗派のそうした状態に對する不滿や、「多造塔寺堅固」の像法時も終つたといふ意識も、新宗派の創始を助長する要因ではあつただらう。だが根本的なことは一般社會における新たな宗教的感情の醗酵が、民衆の近づき易い天國(必ずしも宗教そのものではなくて)、即ち外面的な儀禮、祕儀や、眞・俗の間に形而上學的境界を劃した高踏的な教義なしに入りうる彼岸の世界の觀念の發生を可能ならしめたといふことである。徳川時代にも、佛法は渡世化し、僧侶は多太の世間的權威を享受しつゝ、墮落を深めたが、封建制の解體期には民衆の間にもはやその發生(即ち古代的構成の解體)期のやうな彼岸探求的宗教心の醗酵は見られなかつた結果、民間信仰的な教派神道が或る程度まで幕末以來生長したにとゞまつた。

かやうに單に没落貴族のみならず、廣汎な民衆——主として農民——の救済探求的心理を深い社會的根據に持ち、また民衆のかゝる要求に適應するやうな形態を探つた新宗教は、何よりまづ簡便といふこと、および佛の前での萬人の平等といふ思想の實踐化をもつて特徴づけられた。

天國への途が簡便、容易なものであるといふことが、天國を民衆に近づかせる重要な条件であることは云ふ迄もない。この點では、専修念佛の中に眞の信仰を見出す浄土宗は、最も簡易、簡便なものであると云へよう。だが源信の時代には、浄土教は、厭離すべき穢土——特に八大地獄の如き——の怖るべく嫌悪すべき性質についての意識と、欣求すべき浄土への憧憬とをもつて、即ち穢土に對比される西方浄土に關する觀念そのものをもつて主要特徴とするもので、この浄土への途、往生の條件は、未だ單純容易なものではなかつた。源信にあつては複雑な内容を持つた「正修の念佛」の外に「助念の方法」、「別時の念佛」があり、なほ補足的に「往生の諸行」として顯密諸宗で行はれる往生極樂の業が提唱されてゐるのである。これは出家や貴族でなければ、到底できないことである。

源空になると、大いに選擇を加へ、「往生の行相」を「正行」と「雜行」に分け、更に五種の「正行」の中「稱名正行」——「稱名念佛」だけを「正業」（又は「正定業」）とし、他を「助業」と見、「正助二行を修する者は、是れ純ら極樂の行なり。次に雜とは、是れ純ら極樂の行にあらず」と斷定し、「正行」の中でも稱名念佛のみが「佛の本願の行」であると規定し、「念佛は易きが故に一切に通ず、諸行は難きが故に諸機に通ぜず」として、貴賤、貧富、智愚、僧俗、男女の區別なく行ひうる念佛こそが往生極樂の道であると強調し、意識的に簡易な方法としての念佛を採用してゐる。（『選擇集』）これによつて浄土は萬人の到達しうるものとなり、浄土宗は本格的に確立された。ところで法然は支那の善導和尚が日に「阿彌陀經」を何遍も讀誦し、念佛を三萬遍も唱へたことを標準としたり、「日別に一萬遍の佛を念じ、また須らく時に依りて浄土の莊嚴を禮讚すべし。大に精進を用ひて、或は三萬、六萬、十萬を得る

者、皆是れ上品上生の人なり」といふ「觀念法門」の主張を採用し（同上）、彼自身は平生日に六萬遍（死の前には七萬遍）も念佛を唱へたといふから、彼の専修念佛は實際にはまだ十分に民衆的性質を獲得しなかつた。誰にでも出来る簡易な行を佛の本願の行としたことによつて、民衆への浄土信仰の持込みの基礎は置かれたとはいひながら、簡易の行も日に何萬回も繰り返すとなつては簡易ではなくなり、一日の大部分を労働に占有される勤勞民衆にとつて近づき難いものとならざるをえない。

法然の浄土信仰に残つてゐたこの非民衆的要素は、労働から、世間から游離して佛法三昧に自己満足を見出す出家的獨善主義の産物であつた。この要素を排除して、浄土教を廣汎な民衆の間に普及させ始めたのは、浄土眞宗の開祖親鸞であつた。肉食妻帯の俗人として得道することを標榜した彼はもはや「阿彌陀經」の讀誦を要求せず、「易行道」たる浄土宗にあつては「本願を信じ、念佛をまうさば佛になる。そのほかなにの學問かは往生の要なるべきや」との思想が本質的なものであることを強調し、「一文不通にして、經釋のゆくちもしらざらんひとの、となへやすからんための名號にて、おはしますゆへに易行といふ」と主張し（『歎異鈔』）、また一遍の念佛にも「萬徳ことごとくそなはる」こと、だが「阿彌陀經」に「一日乃至七日名號をとなふべし」とあるによつて、念佛は單に「一念」にとどまるものではなく、結局「稱名の徧數のさだまりなきこと」をわざと「おなかのひとく」のために説いて（『一念多念證文』）文字通りの「易行道」を打ち建てた。

他宗、特に浄土宗を一番鋭く排撃した日蓮も、「問うて云はく、法華經の意をも知らず、義理をも味ははずして、

只南無妙法蓮華經と計り五字七字に限りて、一日に一遍乃至一月乃至一年十年一期生の間に只一遍など唱へても、輕重の惡に引かれずして、四惡趣におもむかず、つひに不退の位にいたるべしや。答へて云はく、しかるべきなり」(法華題目鈔)といつた具合に、至極簡易な往生の道を説いた點は、彼と同時代で少し先輩に當る親鸞を眞似たのかもしれない。たゞ南無阿彌陀佛が南無妙法蓮華經となつてゐるだけの相異である。

禪宗は、坐禪を、就中臨濟禪においては更に公案を、得道的手段としてゐる點や、「不立文字」、「教外別傳」を説いても、「此の宗は、學八藏に互り、行六度を兼ぬる者なり。若し禪宗は卽心是佛なりと言ひて、教跡を伺はざれば」、暗中に燈火なくして嶮岨を行くに等しい(興禪護國論)とか、「たゞ一心を正傳して、佛教を正傳せずといふは佛法をしらざるなり。……佛教のほかに一心ありといふ、汝が佛教いまだ佛教ならざらん」(正法眼藏)——「佛教」と云つて、佛典の「教」を攝取し、「法」を「教」や文字の中に潜んでゐる「玄旨」(夢窓國師の表現によれば)としてゐる點では、念佛や題目を唱へさへすれば、一文不通の輩でも成佛すると説く淨土眞宗や日蓮宗よりは高踏的なものである。だがやはり、經典の文字への拘泥から信仰心を解放し、主として坐禪を通しての「直指人心・見性成佛」を主張してゐるのは、坐禪が在家でもできる限り、平安佛教に比して簡易なものであることは確かである。ところで禪宗は、「與へて之を言はず、諸大乘に通ず、奪つて之を言はず、心意識を離れ、言説の相を離る」(興禪護國論)杯といふのだから、その「見性成佛」、悟得の境地たる「身心脱落」(道元)の状態は、全く主觀的な心理状態で、言語、文字をもつて傳へられるものではないと主張して、超俗的主觀主義、神祕的主觀主義に陥つてゐる。だがこの主觀主義

直觀主義は、外的儀禮や智的研鑽から離れて獨りよがりの悟りの境地に入るに好都合なものであつて、その限りにおいて簡便性を有してゐる。一般的に云つて、禪宗は、坐禪が一方において誰にでも出来るものであると共に、他方において勤勞大衆にとつては樂なものではないといふのと同じ程度に、超俗的と平民的の中間を行く宗派であつた、と規定することができる。

(5)

次に佛の前での萬人の平等といふ思想は、佛性は萬人に具せられてゐるといふ佛教的平等觀に外ならず、その限りでは特に一定の宗派の特質を成すものではない。然るに理論的にはこうした平等性が承認されても、讀經、持戒、供養等が成佛のための實踐的方策と見做されるやうでは、無學者、惡人、貧者は成佛できないことになる。鎌倉時代の新佛教は成佛の條件としての知愚、貧富、善惡等の差別を撤廢し、専ら人間の信心そのものに重きを置き、信仰さへ篤ければ惡人も、愚人も、貧賤の者も往生成佛すると主張し、それによつて佛教的平等觀を信仰上の實踐にまで貫徹させたところに、重要な特色を有してゐる。淨土宗や日蓮宗の場合にはこれは云ふ迄もなく明白である。ところで道元でさへも「在家人の出家人の心あるは出離すべし、出家人の在家人の心あるは二重のひがことなり」(正法眼藏隨聞記)とか、「大悟人更に大悟す、大迷人さらに大悟す」(正法眼藏)と云ひ、「佛法に證入すること、必ずしも人天の世智をもつて、出世の舟航とするにはあらず。……たゞし正信のたすくるところ、まどひを離るゝみち

あり。……これ智によらず、言葉をまたず、語をまたず」云々（同上——「辨道話」）と云つて、成佛の條件を専ら「正信」に見出し、貧富貴賤はもちろん、僧俗、智愚の差別を撤廢してゐる。

成佛、得道の機會の平等性に關するこの見解は、女人成佛の思想のうちに最も特徴的に表現される。元來、佛教には、一方には平等觀があり、他方には女性には「五障」があつて成佛し難いとの觀念があつたから、女性も出家したり、往生しうると考へられた半面において、往生の機會に恵まれることが甚だ少いと考へられてきた。ところが、廣汎な民衆を極樂世界に近づけるためには、自分の宗旨によれば女人は成佛すると宣言することは、少からず重要であつた。それで、法然は「唯だ是れ男女貴賤、行住坐臥を簡ばず、時處諸縁を論ぜず、之を修するに難からず、乃至臨終に往生を願求する、其の便宜を得ること念佛に如かず」（「選擇集」）と云ひ、親鸞は「和讃」で「彌陀の大悲ふかければ、佛智の不思議をあらはして、變成男子の願をたて、女人成佛ちかひたり」とか、「彌陀の名願によらざれば、百千萬劫すぐれども、いつつのさはりはなれねば、女身をいかでか轉すべき」として、専修念佛によりさへすれば女人は成佛すると保證した。

日蓮は、女人は「五障三從」のハンディキャップのために成佛はできないとはいへ、「法華經を信する女人も亦……直に西方淨土へ入るべし、是妙の一字の徳也。妙とは蘇生妙の義なり。」「當世の女人は、即身成佛こそかたからめ、往生極樂は法華を憑たもまば疑なし。譬へば江河の大海に入るよりもだやすく、雨の空より落つるよりも早くあるべき事也」（「法華題目鈔」）と主張して、「法華經」を信すれば女人は往生すると云ひ、しかるに今の女人が彌陀の名稱を

唱へて成佛を期してゐるのは根本的誤謬であると斷定してゐる。

道元は宗教上における男女の區別を全く認めず、「女人なにの罪かある、男子なにの徳かある、悪人は男子も悪人なるあり、善人は女人も善人なるあり。……若し未斷惑の時は、男子女人同じく未斷惑なり。斷惑證理の時は、男子女人、簡別更にあらず」として男女の平等を説き、「外道も妻なきあり、妻なしと雖も、佛法に入らざれば、邪見の外道なり。佛弟子も在家の二衆は夫婦あり、夫婦あれども佛弟子なれば、人中天上にも、かたを等しくする餘類なし」と云つて、女を遠ざけることが必ずしも悟得の所以ではないことを主張してゐる。更に彼は、「また日本國にひとつの笑ひごとあり、いはゆる或は結界の境地と稱し、或は大衆の道場と稱して、比丘尼女人等を來入せしめず。邪風久しく傳はれて人わきまふることなし、稽古の人あらためず、博達之士も考ふることなし、或は權者の所爲と稱し、或は古先の遺風と號して、さらに論することなき、笑はゞ人の腸はらわたも堪えぬべし」と、僧院における女人禁制の愚劣なるを笑つてゐる（「正法眼藏」——「禮拜得髓」）。

このやうな女人成佛の觀念の強調が、往生極樂の觀念を民衆化する上に重要な條件であつたことは明白である。ところでこの女人成佛の觀念は、決して男女の社會的平等の主張ではないといふことを忘るべきではない。「五障」とか「五障三從」は親鸞や日蓮において女性の特質として依然として肯定され、女人の男子に對する從屬性は何ら反駁されてゐない。本來、佛教的平等觀は、法律の前での萬人の平等といふブルジョア・デモクラシーの觀念とは別箇なもので、すべての物は現象的には千差萬別であつても、本質においては平等——一體であり、従つてすべての人間は平

等に佛性を具足してゐるといふ觀念であるから、そこでは人間の現世における尊卑、貴賤の差別は佛の前での平等に何ら矛盾しないものとして肯定されてゐる。佛教的平等觀は、現世的存在としての人間、即ち個性、人格の平等に關する觀念ではなくて、個性的差別はすべて平等に否定さるべきであり、人間は超現世的、超個性的な本體において平等だといふ思想に外ならない。かくの如く、現世における人々の差別が、彼等の往生の平等、彼岸での平等と完全に兩立するといふ考へは、現世における不平等の肯定であり、貧者、賤民、女性をその低い現世的地位に安住せしめるのに役立ちうるのである。だから女人成佛の思想は何ら人間の社會的平等に關する思想ではありえず、デモクラシー杯といふものとは無關係である。さり乍ら、人間の超現世的本質の平等といふ思想は、一定の歴史的條件の下では、人間の現世的生活にも平等を導入しようとするデモクラシーの思想に轉化することが出来る（ヨーロッパの農民戰爭時代のイデオロギーを見よ）。だがやはり、こゝには轉化があるのであつて、宗教的平等觀そのものが社會的平等主義でもデモクラシーでもないことは、現實に對する消極的プロテストとしての現世厭離が、その積極的プロテストに轉化しうる論理的可能性を含有しながらも、それ自體では積極的プロテストとは反對に現實の放置、肯定に外ならないと同様である。

(6)

以上によつて、鎌倉時代の新佛教の根本的特徴は、現世からの離脱、超脱、成佛、往生極樂の思想を、西方淨土や

禪的解脱の觀念の提起と普及によつて、強化し、民衆化した點にあるといふことが明白になつたであらう。そして成佛、解脱の可能性、條件を萬人に平等に認めた點では、たしかに鎌倉時代は佛教の民衆化、平民化の時代であつたと云ふことができる。

だがこのことは、佛教がそれとは異つた理解の下に、従前にも廣く民衆に尊信されてゐたといふことを、何ら排除せず、従つて今迄上流社會の獨占物だつた佛教が下層社會に解放されたといふことを意味するのではない。「日本靈異記」などに見られるやうな現世利益のための偶像崇拜や、讀經や、供養の形式における佛教信仰は、古來の現世的果報のための宗教たる神祇崇拜や修驗道などと混合して、早くから民衆化してゐた。貴族や富者にしか出来ないやうな、難解な經文の讀誦や、時間つぶしの寫經や、金のかゝる供養や呪術的儀禮は、彼等の社會的地位に照應する大なる現世利益——鎮護國家、怨敵調伏、自己の榮華の存續等々、——の代償だつたとすれば、民衆の求める小なる果報は、それに應じて僅小の對價をもつて贖はれた。それで從來の顯密諸宗は、その教義が高踏的であり、またその信仰の實踐においては大願の成就のためには大なる物質的代償が要求された（密教たる眞言宗は勿論、顯教たる天台宗すら台密の形式において、實際上では呪術的祈禱の宗教になつてゐた）點では、貴族的であつたに違ひないけれども、そうした大願はもと／＼普通民衆の願念ではなかつたし、民衆は教義の理解を果報に結びつけはしなかつたから、彼等はその地位に相應はしい願念の成就のために觀音像や天女の像に禮拜したり、さゝやかな供物を供へたり、佛の加護によつて特別な神祕的な力を持つものと信じられた僧侶を崇拜したりした。

だがやはり、願念成就の條件に、こうした階級的差別を認め、民衆には小なる願念しか許さなかつたところに、従来の信仰の貴族的、非民衆的性質があつたことは明白である。

然るに鎌倉時代の新佛教は、佛教的平等觀を信仰生活の上に貫徹させ、成佛、往生極樂の條件を念佛、唱題等のやうな誰にも出来るものに見出し、天國への途に貴賤、貧富の差別による區別立てをしなかつたといふ意味で、平民的、民衆的であつた。ところでこの民衆的性質は、從來民衆が佛教を信仰したのは佛教における現世利益的な原始宗教的要素の故であつたとすれば、いまや民衆の間に起つた彼岸探求の夢想に制約されて、佛教において特徴的な成佛、解脱、現實離脱の觀念が民衆のものとなり、民衆にとつても容易な成佛、往生極樂の途が要求され且つ見出されたといふ事情に基いてゐる。民衆が現世の御利益のために宗教を信仰し、淨土、彼岸での救済について熱心に夢想しなかつた時代には、西方淨土への安價な途を與へてやる必要もなかつたのである。

だから鎌倉時代の新佛教の第一の、根本的な特徴は、淨土、往生極樂、解脱等の觀念の強調にある、と云ふべきであつて、その平民的性質はこの根本特徴、又は基礎からの歸結に外ならなかつた。

ところですでに述べたやうに、彼岸における、また彼岸への、萬人の平等權といふ佛教的平等觀⇨平民主義は、現世における不平等の事實上の肯定となり、民衆をその苦惱の根源たる社會的不合理に對して不感たらしめるものであるから、新佛教の平民的性質なるものは、未だそれが民衆のためのもの、その現實的利益を代表するものであつたことを意味しない。この平民佛教は、全體としては、正に封建社會の宗教として、客觀的には新興封建治者層⇨武家階

級に奉仕し、死後の極樂世界の名において武家支配の Willkür を甘受せしむべく民衆を教化する用具であつた。

要するに佛教の平民性といふことは、願念成就の上に人々の社會的地位による差別的條件を設けないといふことである、結局は佛の前での萬人の平等といふことであつて、決して民衆の社會的利益を代表してゐるといふことではなから、欣求すべき彼岸、淨土、極樂、現實厭離の思想の提起、流布をもつて何よりまづ特徴づけられる鎌倉期の新佛教は、この特徴によつて、人間苦惱の現實的根源に對して無知覺ならしめるものとしての宗教——上下に分層せる社會の最も典型的な宗教——の意義を確立したところに、重大な劃期性を持つてゐた。それは、彼岸での願念成就に關する民衆のファンタジーを地盤としたことによつて、民衆の架空的利益、空想的歡樂のために現實的な利益や要求を忘失させ、かやうに彼等をファンタジーの世界に遊ばせることによつて民衆のアンチテーゼをなす要素の現實的利益に奉仕した點に、その客觀的役割があつた。一口にいへば、それは部分的には多少のそぐはないものがあつたにせよ、結局は新興武士階級に奉仕する封建宗教であつた。

(7)

これに關聯して、鎌倉期の新佛教運動は、資本主義發生期のヨーロッパの宗教改革とは甚だ異つた性質のものであることが銘記されなければならない。宗教改革は、封建制に對する農民の一大反抗運動の環境において發生したものであるのに、鎌倉時代は日本封建制が確立された許りのときであり、室町末期に見られたやうな農民運動は見られな

かつた。

思想内容からいへば、ブルジョア宗教たる新敎は、外的、世間的權威からの信仰の自由、人間思想の自主性の主張によつて、未だルーテル自身は理性を輕蔑したとしても、外的權威から自由な精神——理性をも含めての——に基く信仰、更に進んでは理性による信仰の基礎づけ、理性宗教へと發展する本質を含有してゐた。スピノザによつて始められた、理性による宗教の批判、自由思想は、外的權威からの良心の自由に關する新敎的觀念と同じの地盤から發生し、思想の自由の原則を一層徹底させたものに外ならなかつた。それは地上的存在としての人間の自由——自主に關するブルジョアの觀念の萌芽を、宗教的形式において包含してゐた。農民戰爭の眞最中に農民および都市平民の指導者として、ルーテル派から分離したトマス・ミンツェルにあつては、すでに「本來の、生ける啓示は理性であり」、「信仰は人間における理性が生けるものとなる」(Lebendigwarden)ことに外ならない(エンゲルス)とされて、自由に思惟する人間理性の權利は承認されてゐた。宗教改革は、イデオロギー運動としては、十五—十六世紀のルネッサンス運動、ヒューマニズムの潮流と密接に關聯したものであり、それと同様にブルジョア的な核心を持つたものであつた。

宗教改革のかゝる特質は、それが、彼岸、天國の觀念の強化、普及からの歸結ではなくして(そつといふ觀念はキリスト敎の發生以來存続した)、カトリック敎會の現世的權力、その大なる封建的勢力に對する闘争の必要が産んだものであつた、といふことによつて制約された。それはルーテル自身においては諸侯や騎士——彼等もローマ法皇に對し

ての反對派であつた——の利益に結びついたとはいへ、それを生んだ最深の根源は民衆の反封建的動向であり、反カトリック闘争は民衆にあつては、正に封建制への反抗の一環に外ならなかつた。一口にいへば、宗教改革は、民衆の宗教的意識の變革——現世的果報の探求から彼岸の探求へといふやうな——を地盤としたといふよりは、むしろ民衆の反封建的、従つて反敎會的動向からの歸結であつた。だから、そこでは、信仰の平民化は、反封建的、ブルジョア的な社會的潮流の反映として、信仰の自由、思想の自由といふやうなブルジョア・デモクラシーの萌芽を含み、またかゝる方向への生長の傾向を包含してゐた。

ところが鎌倉時代の新佛敎は、すでに述べたやうに、何よりまづ、民衆の信仰心の變革、現世利益主義から來世主義への轉向を基礎としたもので、その平民性は民衆のかゝる心理への適應に外ならなかつた點で、宗教改革とは甚だ相異してゐた。それらの宗派は民衆の反封建的乃至反寺院の闘争の産物ではなかつた。一番後から起つた日蓮宗には治者層に對する抗言が非常に歪められた觀念的形式において現はれてゐた(これについては別の章で説明する)とはいつても、未だブルジョア的なものにまで生長した反封建的潮流を反映したものではなく、それに關聯してこの抗言は信仰の自由、一般に人間の自由の觀念を準備する代りに、頑迷なセクト主義の中に表現され、「法華經」を信ぜぬ治者層に對する不信の形式をとつて表白された。だから當時の新佛敎は、全體としては、また一般的には反封建的な社會的動向の反映であつたとは云へず、デモクラシーの萌芽などを含んだものではなかつた。大寺院における下積み僧侶の不滿や、大莊園所有者としての大寺院に對する地主—武士の繩張り争ひ的反感が、そうした大寺院から分離し

た新宗派の發生、流布を促した要因であることに疑ひはないとしても、それは何ら反封建的な性質のものではない。平安朝末期から鎌倉時代において、民衆の反封建的運動、乃至寺院權力に對する抗爭が、少なくとも一つの社會的動向として存在したと云ふことはできない。これらの新佛教、特に眞宗が現實に反封建的な民衆の動向に結びついたのは、ずつと後のことである。

かくて、日本の新佛教が、外的權威を否定し、信仰心そのものに重點を置いた民衆的なものであつたのは、ブルジョア的、反封建的動向の反映ではなくて、民衆における彼岸希求の強化の結果にすぎなかつたのに照應して、この新佛教は決して人間精神の自主性、思想の自由、理性による信仰の肯定又は時には否定といふやうなブルジョア的觀念の萌芽を含んではゐなかつた。却つてそれは、理性、知性の放棄、來世の名による地上的存在としての人間、即ち人格の個性の否定をもつて特徴とした點では、人格の自主性の原理に基いて權威からの信仰の自由を主張した宗教改革とは反對である。

このやうに、日本の新佛教と宗教改革は、その一見して類似した性質にも拘はらず、重要な相異を有してゐる。宗教改革は、現世的平民主義の宗教的反映であつたとすれば、佛教的平民主義は、現世的身分差別、反平民主義の天、上の、架空的補足物であつた。新佛教は、人間の現世的自主、平等を彼岸の空想世界に移すことによつて現實的に放棄せしめるものであつたとすれば、宗教改革は、現世的人間の自主、平等の主張の宗教への反映であつた——宗教たる限り、この反映はいびつであり、それによつてやはり民衆の現實的利益を脇へ外らせる性質を失ひはしなかつたと

しても。

こうした相異を考慮に入れるならば、新佛教は——特に淨土宗（眞宗をも入れて）は、——宗教改革よりはむしろ原始キリスト教に類似してゐることが分るだらう。

従つて、いはゆる世界宗教（Weltreligion）としての佛教の本質又は特質を明確に前面に押し出した鎌倉期の新佛教は、世界宗教としては民族や階級の差別を越えた人間一般の宗教となり、人間を民族や國家への所屬物としてでなく人間一般といふ無差別性において自覺せしめたと云つたところで、この人間一般は未だ平等な地上的權利の主體としての人間ではなく、その無差別性は超地上的彼岸においてであつたから、新佛教と、人間の現世的存在を無差別的な平等な人間一般として原子的に表象するブルジョア・イデオロギーとの間には、極めて大なる相異がある。人間を超地上的本質において無差別、平等なりとし、地上の平等權に天上の、また天上への、平等權を置き代へる佛教的平等觀は平民主義は、人間を地上的存在としてはひとへに「五等の人倫」において、身分的差別において捉へる見解と完全に兩立し、相互補足の關係にあつた。だから佛教的平等觀は、地上的存在としての無差別な人間一般の觀念、人間の社會的平等の意識を鼓吹することによつて身分的拘束からの人間開放の觀念を興へた、と考へることは無理である。「人間はひとしく人間として尊貴を有してゐるといふ人間一般性を獲得することに、宗教は大いに與つたもの云はねばならない」としても、人間の假空的、超地上的本質の平等なる「尊貴」は、少しも下層民や女性の地上的卑賤の肯定に矛盾しない許りか、却つてその補足物でさへあつたのである。こゝでも、一定の歴史的條件の下では

人間の天上の本質の平等、無差別な天上の人間一般に關する宗教的觀念が、人間の地上的存在の本來的平等に關する觀念へと轉化し、えたことは認められるに拘はらず、佛教的平等觀は民主主義それ自體はデモクラシー的平等主義とは根本的に對立する面を持つものであることが銘記さるべきである。

(註) 『日本講座』第五卷「宗教」の序を參照。

(8)

彼岸希求の強烈な心理、現世厭離の心理に立脚した新佛教の平民的性格が、貴族の大願成就に役立つた佛教とも、ブルジョア宗教とも異つて、封建社會のイデオロギーとして、武家レヂームの手中における民衆教化用の精神的手段たることと矛盾せず、却つて不可分の關係にあつたことはすでに明白となつた。

ところでこのやうに佛教が特に貴族のため、イデオロギーでなくなり、新佛教が武士のため、イデオロギーとして廣汎に民衆に喰ひ込み、貴族の末世觀から出發した淨土諸宗さへも民衆化すると共に客觀的には武家レヂームのためのものとなつた後には、貴族の公家的勢力は、同じく封建化した莊園所有者として武家權力に對立した限り、新たなイデオロギーを自己固有の用具として要望した。公家勢力は、承久役(一二二一年)後莊園三千餘を失つたにも拘はらず、王朝佛教の寺院と共に一箇特殊の社會的勢力としてとゞまつてゐたのである。

この封建化した舊勢力が、獨自なイデオロギー的手段として仕上げたものは神道であつた。もちろん、神祇崇拜としての神道は、日本人固有のものとして、儒教や佛教の渡來以前から、遠く氏族社會の時代から存在し、しかも大和朝廷の下に國家統一が行はれた時代には、種々の部族の神々の血縁關係や臣從關係の設定による統一を通して、國祖としての最高神の觀念が造り出される迄になつてゐた。だがさうした神道は、宗教形態としては未だその原生的性質を脱せず、外來の思想や宗教に比肩しうるやうな思想、世界觀を仕上げてはゐなかつた。だからそれは佛教における原始宗教的要素や道教と習合し、佛教的色彩を多分に與へられ、本地垂迹説や神宮寺等の形式で佛教と習合し、それに對して從屬的なものとなつた。

然るに鎌倉時代になると、神道が特殊な世界觀を有する宗教として、佛教から分離しようとする傾向が現はれた。といつても、外來思想の助をからずに無から新しい理論、新しい世界觀を構成することは不可能なものであるから、特殊な宗派、宗教思想としての神道は、佛教、道教、儒教的自然哲學のあれこれの觀念の助をかりて、神代紀を解釋することによつて成立した。

かゝる特殊な思想體系としての神道は、鎌倉時代に、眞言宗の兩部神道や、天台宗の山王神道から始まると云へるだらう。もちろんこれらの神道は、餘りにも佛教的色彩の濃厚な附會説ではあつた。それにも拘はらず、淨土諸宗や禪宗や日蓮宗に對しては舊佛教として、公家側と密接な關係にあり、王法と佛法は相互に支持し合ふといふ觀念を固執してゐた、これらの舊派佛教が、神道思想を造り出したことは注目し得る。日蓮の亞流によつて普及された三十番神説、即ち三十柱の神々が毎日交替に佛法を守護するといふ神道説は、本來的には王法と佛法の相互關係について

の天台宗の思想によつて、すでに平安朝末期に仕上げられてゐた見解を繼承したものにすぎない。^(註)

(註) 大體、日蓮は哲學的方面や、王法と佛法の關係や、佛法を守護するものとしての神祇(但し三十番神説をはつきり唱へてゐるのではない)に關する見解において、天台宗をうけ繼いでゐる。ただ日蓮は「愚管抄」の著者などと異つて、王法萎微を慟嘆せず、むしろそれは法華經の眞理の發揚さるべき末法時の徴表の一つだと考へた。

だが、特殊な思潮としての神道の形成への決定的な歩みをなしたのは、伊勢神道であつた。伊勢神道の典據とする「神道五部書」は、外宮の度會家が、内宮に比して低い地位にあつた外宮の權威を高めるために、外宮の神體が天御中主神であるなどといふことを、古代の記録なりと偽つて書いたもので、徳川時代に吉見幸和が暴露したやうに、この五部の書が實際に書かれたのは、平氏制覇時代から約百年以上の間だと見做されてゐる。しかし乍ら五部書は、神道思想史上では極めて重要な役割を演じた。それは、佛・道・儒・陰陽道を種々の仕方で擷取しながらも、神祇を主體としてゐる點で、佛主神從的な習合説とは著しく異つており、従つて佛教を採り入れながらも根本的には佛教から分離してゐる独自の思潮としての神道は、五部書から始まると云ふべきである。心は神であるとか、天神中の五柱を五行に配する神道的傳統は、こゝで確立されたものである。

五部書に由來する神道は度會行忠によつて一層展開され、同家行によつて南北朝時代に完成された。南朝の柱石北畠親房の神道思想も、伊勢神道の影響を受けたものである。

南北朝時代には、忌部神道の祖となつた忌部正通や、慈遍の如き神道家が出、次いで足利時代には朝廷の神祇次官たる吉田(卜部)家の神道説(吉田神道、卜部神道、唯一神道と呼ばれたもの)を確立した卜部兼俱が出た。

このやうに、公家的、反武家的勢力のイデオロギーたるの性質を帯びた神道が、鎌倉時代に胚胎し、公武抗爭期たる南北朝時代に一段と昂揚を示したことは日本思想上顯著なこと、云はねばならない。

神道のかゝる發展は、もちろん民衆の神社崇拜から切り離さるべきものではない。神社は、大なり小なり佛教的色彩で彩られながらも、依然として神社として存在し、しかも鎌倉時代以來の神道思想の擡頭と並行的に、反本地垂迹思想——つまり神々は佛や菩薩がこの國土に垂迹したものだといふ見解とは反對に、本朝の神祇こそ根本で、佛法は天照太神の御託宣によつて成つたものだとか、佛・菩薩が神祇の化身なのだとかいふ思想——が發展し、寺院に對する神社神祇の尊嚴が説かれ始めた。古い傳統としての神祇崇拜は、現世的果報を求め心理を根據として、佛教の全盛にも拘はらず、社會事情の變化と共に變遷を示しつつも、強固に維持されたのである。

(註) この思想はすでに平氏全盛期に園城寺の公顯大僧正に見られ、卜部兼俱において完成された(西岡虎之助編「日本思想史の研究」所收、石村吉市「本迹思想の反轉」参照)。

鎌倉時代の新佛教は、彼岸での救済に關する觀念を特徴としたといつても、彼岸の希求は元來現世的欲求の不充足から出發し、來世乃至彼岸でのその充足を夢想するものに外ならないから、それは論理的には現世的果報の追求と矛

盾するとは云へ、心理的には、少しも矛盾しないどころか、相互補足の関係にあるものである。だから民衆に淨土を約束し、往生極樂を保證する新佛教と雖ども、現世的果報に無縁なものではありえなかつた。親鸞はその「現世利益和讃」で、念佛は「息災延命のため」になり、「南無阿彌陀佛をとらふれば、この世の利益きはもなし」と謳ひ、日蓮は「法華經」は「現世安穩後生善處の妙法」(持妙法華問策鈔)だと云つてゐるし、また「現世利益」への執着を排斥した禪宗すら、後には屢々坐禪が健康法に墮落した。だがこれらの佛教諸派にとつては現世的果報の追求は特徴的なものではなく、それらの特徴づける所以のものは何といつても往生極樂、成佛の觀念であり、他面において神祇は殆んど分業的に個々の具體的利益を與へるものと想定されたから、神祇信仰は民衆の心理においては佛教信仰への補足物として存続したわけである。その際、かゝる原生的信仰の存続の客觀的根據としては、自然力に對して未だに甚だ無力な農業や、農村における原生的な共同體的關係の變形的殘存物が擧げらるべきである。

こうして佛教信仰の補足物として廣汎に維持された神祇信仰もなく、寺院と大なり小なり區別される神社もなかつたならば、神道が独自の思潮として擡頭しえなかつたことは云ふ迄もない。

要するに、鎌倉時代の武家政治は、それに奉仕するイデオロギーとしての新佛教を生長せしめたと共に、それに対抗するイデオロギーとしての神道を生んだことによつて、思想史上に重大な轉換を齎した。徳川時代になると、神道の發展は佛教の影響から獨立した神儒習合の神道を生み、最後に、儒教との習合から獨立を標榜した復古神道を齎らし、特に復古神道はもはや單に公家的な反武家的動向のイデオロギーたるのみでなく、民衆の反武家的、反封建的

動向をも萌芽の形においてはあるが反映したものであつた。

第二章 日本佛教における世界像の問題

(I)

佛教の世界觀、世界に關する表象は、哲學的、認識論的方面といはゆる世界像 (Weltbild) の方面との奇妙な結合であるところに、その特色を持つてゐる。世界觀を、常識的意味に、世界に關する表象、觀念の體系と解釋するならば、如何なる世界觀といへども、それに大なり小なり統一性を與へる方法論的、一般理論的契機としての哲學を含み、また相互に聯關づけられた個々の表象の總體によつて一定の世界像を持たないものはない。だが佛教について、その世界觀の特色として云爲されるのは、正にその哲學的方面と世界像の結合の奇妙なこと、従つて結局はその世界觀そのもの、奇妙、荒唐無稽なことにある。

佛教の哲學は、キリスト教の神學と同じもので、その任務は宗教としての佛教の基礎づけ、佛教的世界觀の理論的正當化にある。ところで、民衆は、キリスト教を信仰するに決してその神學を必要としなかつたのと同様に、民衆（又は知的に高くない人々のすべて）の佛教信仰は何らその哲學的理解に制約されたのではない。民衆がそれを信仰したのは、人間に恩寵を降す超自然的力としての佛や菩薩を信仰したのに外ならない。従つてこの超自然的力に訴へる種々の宗教的行事——加持祈禱から念佛、唱題に至る迄の、更に又この超自然的力との空想的冥合を目的とする坐禪をも含めての——が、普通人の信仰の殆んど核心を成してゐた。深遠な哲學を誇る天台宗ですら、台密と呼ばれた呪術的行事によつて、初めて有力な地盤を獲得したし、密教たる眞言宗に至つては、胎藏界と金剛界に關するその理論は存在と思惟に關する佛教哲學の理論と見らるべきものであつたといへ、原始宗教的な呪術的行事をその最も重要な特質とするものであつた。一般人の信仰がそれに繋がつてゐたところのこうした行事はまた、佛教特有の奇怪な世界像との交互關係にあつたのである。

それで、明治以來の佛教學者は佛教哲學をヨーロッパの近代哲學に比し、例へば法相宗の唯識哲學をバークリの主觀的觀念論に、起信論をシェリングの同一哲學に、天台哲學をヘーゲルの絶體的觀念論に擬し、一般に俱舍から華嚴に至るまでの佛教哲學にはヨーロッパの唯物論から觀念論のあらゆる變種に至るまでの學說が網羅されてゐる杯と主張したといへ、この佛教哲學は餘りにも迷妄な世界像と結びつき、無稽な世界觀の不可分な一部分を成してゐたものであつた。「大乘起信論」の如く、一定の宗派の典據とならず、大乘佛教諸派の哲學の共同の土臺となつたやうな哲學的理論を主として取扱つたものを除けば、一定の宗派の神學であつた限りの哲學は、その宗派の依據する經典に拘束されて、かの世界像から自由ではありえなかつた。

天台哲學は、起信論から一步進んだものと云はれ、また日本の佛教哲學は最澄によつて移入されたこの哲學より本質的な點では一步も前進しなかつた（後の儒教的理氣論を取り入れた澤庵などを除けば）とさへ言へるものである。ところがこの天台哲學の中核たる「一念三千」の觀念は、佛教における哲學と世界像の具體的な結合の點で、この結

98n I

合の稀薄な、主として哲學的方面を展開してゐる起信論より確かに佛教的世界觀の確立に向つて一步前進してゐるとしても、それだけに妄誕な世界像の側へ一步後退してゐると云ふことができる。現に日本の佛教史を見ると、こう云ふことは決して不當ではないと思はれる。

「一念三千」とは、「一念」、「一心」に三千世界が具せられてゐるといふことであり、天台哲學が「一心」は「眞如」と現象一般との關係の論究に力點を置いた起信論よりも、いはゆる實相論として佛教的世界觀の一層の具體化であるのは正にこの三千世界の觀念によつてである。だがこの觀念は、世界の實相（存在形態）を對象するものとしては、同時に迷妄な世界像を與へる所以のものでもあつた。このことは三千世界の觀念そのものを見れば容易に納得されるだらう。

三千世界の觀念の根底を成すのは、地獄、餓鬼、畜生、修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛の十界であり、天台哲學の特色は、この十界の各々は他の九界を具すと主張して、百の世界を導き出し、この百界に相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟の「十如」ありとして千界を導き出し、その各々に更に五陰世間、國土世間、衆生世間、即ち物心の原素の世界、無機物および植物の世界、有情の世界の三種の世間ありとして三千世界を立て、「此三千一念の心に在り」と斷定するところにある。元來、佛教では一切の有情のものは永久に地獄から天に至る迄の六道を輪廻するものと見られ、就中地獄から畜生までは三惡趣（惡道）として人界よりも苦惱甚だしきものとして嫌惡され、この六道輪廻からの離脱が最高理想とされた。聲聞から佛までは、この離脱、出離の種々の段階として想定され

たものである。天台宗は、「法華經」の十界五具説を採り入れて、即ち六道のすべてに「四聖」（聲聞から佛界まで）が具せられてゐるといふ特徴的な主張によつて、一切の有情には佛性が具足されてゐるとの思想を正當化し、煩惱即菩提の思想を提起した。

ところで、右の三千世界が「一念」に包括されるといふ主張こそは、佛教哲學として特徴的なものであつて、「一念」の觀念論と十界の世界像とのこの結合の中から、特に前者を抽出すれば、より純粹な——即ち理論的に無意味な、否マイナスな世界像からより自由な——觀念論哲學となり、特に世界像を前面に押し出すならば、凡俗を畏怖乃至心服せしめる道具、彼等を信仰に引入れる媒介となる表象體系が與へられた。普通人の佛教信仰は、天人、菩薩、佛などの奇蹟的力や、死後の惡道に對する恐怖と不可分に結びついたものであり、特に死後の利益が信仰の動機を成した限りでは地獄と極樂の表象が決定的意義を持つた。それで、民衆の信仰に結びついた佛教的世界像において、西方淨土極樂の形像が明白に意識されたのは、平安朝末期から鎌倉時代における宗教上の轉換期のことであり、彼岸の救濟への信仰が強化した時代のことであるから、この轉換において佛教的世界像の完膚が不可欠な一環をなしたことは云ふまでもない。

(2)

もちろん、死後の靈魂やこの靈魂の行く世界に關する表象は極めて古いもので、黄泉國の觀念は神代傳説の中にす

982 II

で見えてゐる。従つて死後の果報や惡報に關する佛教の説教はその渡來と共に容易に受け容れられたに違ひない。例へば奈良朝時代および平安朝の極く初期の佛教信仰について傳へてゐる「靈異記」にも、すでに生前の所業に對する閻羅(閻魔)王の裁き、死後の懲罰に關する叙述や、人間が畜生に生れ變はつたとか、前世の未拂借金のために現世では債鬼が不肖の子となつて生れてきて復報したとかいつた類ひの輪廻觀念が見出される。だが閻魔王の使ひの鬼に馳走したら死ぬのが助かつたとか、死後黄泉に行つた死體が娑婆で焼死した者の靈魂のための肉體となつて蘇生したとかいふ物語りからも窺はれるやうに、奈良朝時代には、信仰が主として現世利益を目當てとしたのに關聯して、死後の救済に關する佛教的觀念、即ち極樂の觀念は未だ明確でなかつたらしい。惡業のために惡道に墜ちるといふ物語りも、佛法によつて追善供養すれば救はれるといふ思想に結びつけられてゐて、佛法宣傳のための説話と見られるもので、人間界が厭離すべき苦界であるといふやうな思想は殆んどなく、従つて人間以下の惡趣に墜ちることに對する恐怖はあつても、淨土觀念は明確に提起されなかつた。その意味で、信仰が現世利益を主眼とした時代には、佛教的世界像は未だ全幅的には描き出されなかつた。

日本で、佛教的世界像の多少なりとも包括的な叙述を試みた最初の文獻は、恐らく平安朝初期における空海の「十住心論」であらう。この書の目的は、人間の意識を道德的に下等な段階から佛性の自覺に至るまでの十の段階に區分し、各々の段階は客觀的には種々の衆生又はその意識形態によつて代表されるといふことを示し、眞言宗を最高の意識形態、即ち佛性の完全な認識として提示することである。「十住心」即ち人間意識の十の段階と、その客觀的對應

物との表をせば次の如くである。

- (1) 異生羗羊住心——地獄・餓鬼・畜生・修羅・動物的人間
- (2) 愚童持齋住心——「善心の萌し」を示すに至つた人間
- (3) 嬰童無畏心——天 道
- (4) 唯薄無我住心——聲 聞 小 乘
- (5) 拔業因種住心——緣 覺
- (6) 他緣大乘住心——法相(唯識)宗
- (7) 覺心不生住心——三 論 宗
- (8) 一道無爲住心——天 台 宗
- (9) 極無自性住心——華 嚴 宗
- (10) 祕密莊嚴住心——眞 言 宗

このやうに、人道以外の五道を初め、聲聞・緣覺・菩薩・佛は客觀的實在であると共に、その各々の因子が人間の心に具せられてゐるといふ見解は、本質的には十異五具説と同一のものである。空海自身は衆生の「住宅」として地獄・餓鬼・傍生(畜生)・人宮・天宮・聲聞宮・菩薩宮・一道無爲宮・祕密曼荼羅金剛界宮の六界をあげてゐるが、これは「十住心」と完全には合致しない。そして彼の世界像の叙述は主として「十住心論」中の卷第一、即ち「異生

98m II

「羶羊住心」の巻と、巻第三、即ち「嬰童無畏心」の巻において與へられてゐる。蓋しこゝで六道の描寫が爲されてゐるからである。

空海は右の巻第一において、先づ衆生の住所が依據する「器界」(無情物の世界)について、即ち虚空・空輪・風輪・水輪・金輪(これらのものの周圍に遍在する火輪を加へて五輪と云ふ)と、それに依據する九山八海・四大州について述べ、次に八大地獄・餓鬼趣・畜生趣・阿修羅・人趣について論じ、巻第三においては欲界・色界・無色界の諸天について詳しい引用と解説を試みてゐる。ところで彼がこれらの範疇をもつて描き出した世界像は佛教の共同財産で、各人において大同小異のものであるから、この佛教的世界像については、これを一層完全に描いた源信の場合に一瞥することにして、こゝではたゞ空海における世界像の取扱の特徴について一言するに止める。

空海にあつては「即身成佛」が問題なのであるから、宇宙の本質たる大日如來(又は毘盧遮那佛)は、「法界智」として、その分身とも云ふべき東方の阿闍佛の大圓鏡智(金剛智)、南方の寶生佛の平等性智(灌頂智)、西方の阿彌陀佛の妙觀察智(又は蓮華智、轉法輪智)、北方の不空成就佛の成所作智(羯磨智)を包攝し、菩薩をも自身の分身として包攝する全智全能の普遍的存在であり——従つて人間の本質でもあり、——かゝるものとしては「加持力を以ての故に世に出現し、衆生を利益し給ふ」(巻第十)ものだといふ思想が特徴的である。従つて、世界像の描寫の際に、人間は生前の種々の業に應じて死後に種々の世界に行くといふことが説教されても、同時に、諸天の住者や阿修羅や龍(これは畜生の部類に入る)は、人間界に善法が行はれるか、行はれないかに照應して、善報又は惡報を與へると

いふことが語られてゐる。つまり「四大よの乖よけるには藥を服して除き、鬼業の祟よりには呪悔をもつて能く鎮よす。藥力は業鬼を御よること能はず、呪功は通じて一切の病を治す」(巻第一)といつた類ひの現世利益主義が、空海の特徴とするところである。

この特色によつて、彼が在來の原始宗教的表象および行事に投合したことは疑へない。彼にあつては、世界像は確かに、單に死後に行く惡道に關する説教のみによつてでなく、また現世において人間の行爲一般、特に祈禱、呪術に感應するものとしての善神惡鬼の觀念によつて、佛教の民衆への普及に役立つに違ひない。そしてこうした觀念に基いた佛教信仰は、神祇崇拜、陰陽道その他の非佛教的信仰と容易に混合した。鎌倉時代に興つた神道が、最初は眞言密教や台密から派出したものであつたことや、足利時代から徳川初期にかけて神道の中で最も廣汎な影響を持つた唯一神道に眞言密教の要素が著しく包含されてゐたことは決して偶然でない。

だが現世利益主義に傾いてゐた空海にあつては、その代償として、彼岸の淨土に關する觀念は展開されなかつた。従つて地獄から極樂までを包含し、この兩極の對照をもつて特徴づけられるところの佛教的世界像は、彼にあつては未完成であつた、と云ふことが出来る。彼が詳しく描き出した——但し多少の不透明な點はあるが——のは、主として自然像であつた、と云へるだらう。

(3)

極樂をも含めた世界像を、比較的體系的な叙述をもつて明確に定立したのは、何と云つても淨土宗の先驅者源信である。彼の全思想は六道と極樂との對照の上に打立てられた。彼の「往生要集」は、一に「離厭穢土」、二に「欣求淨土」、三に「極樂の證據」、四に「正修念佛」、五に「加念方法」、六に「別時念佛」、七に「念佛の利益」、八に「念佛の證據」、九に「往生諸行」、十に「問答料簡」の十門から成立し、第四門以降は往生極樂の方法に關する部分であり、世界像に關する部分は最初の二門である。こゝで六道の厭離すべき所以と、聲聞以上の聖衆・菩薩・諸佛の國土たる極樂淨土の欣求すべき所以とが敘述され、次に極樂の證據が述べられ、それに基づいて往生極樂の方法としての念佛について種々の經典からの引用、選擇がなされてゐるといふ次第である。

厭離すべき穢土としての六道の中でも、最も恐怖に充ちた八大地獄についての描寫は一番詳細である。第一はこの世界（閻浮提）の一千由旬（一由旬は三、四十里）下にある等活地獄であり、それから順次に下へ行くと、第二は黒繩地獄、第三は衆合地獄、第四は叫喚地獄、第五は大叫喚地獄、第六は焦熱地獄、第七は大焦熱地獄、第八は阿鼻地獄（又は無間地獄）が展開される。これらの地獄の面積は大焦熱地獄までは方一萬由旬、阿鼻地獄は方八萬由旬であり、各々にはまた種々の區域があり、罪人は罪の輕重に應じてそれ／＼の場所で苛責を受け、何度も肉體が碎けて死んだり亦生きたりするのである。

次に餓鬼道は閻浮提の下五百由旬の閻魔王界のある所と、人・天の間と二ヶ所にあり、そこに住んでゐるのは飢渴に苦しみながら飲食のできない鬼、死屍を焼く火を食つてもなほ飢餓に責められる鬼、自分の體中の熱火のために焼ける蛾を食ふ鬼等々である。け苦しむ鬼、自分の子を毎日何人か生んで食ふ鬼、自分の頭を破り腦を取つて食ふ鬼、口から火を出し、その火中に入る蛾を食ふ鬼等々である。

第三の畜生道は動物界のことで、これについて源信は動物生活の苦痛、その弱肉強食の運命を強調してゐる。

第四の修羅道は須彌山の北の大海の底と、四大州の高山の間とにあり、こゝでも雲雷や日夜の戦ひのために恐怖や苦痛は絶えるときがない。

こゝで須彌山（妙高山）と四大州について知つて置くことは、佛教的世界像の理解のために重要であるから、源信の他の書（「三界義」）によつてこれを補足しよう。

先づ宇宙の最下部の土臺は虚空の上の風輪で、その上に水輪があり、水輪の上に金輪が生じ（これらは何れも何億由旬の厚さである）、金輪の上に須彌山（妙高山）を中心に八つの大山（七つの金山と一つの鐵圍山）があり、その間に八つの海があつて、須彌山の東西南北は四大州に分たれ、日月星辰は須彌山の半腹なる持鬘山（七金山中の第一のもの）の頂きに住し、日月は須彌山をめぐつて四大州を照らし、四大州の傍らには各二つの中州（全部で八中州）がある。各州には人間が住み、東州の人は身長一丈四尺四寸、壽命二百五十歳（但し早死あり）、西州の人は二丈八尺八寸、五百歳（これも天死あり）、北州の人は五丈七尺六寸、一千歳（中天なし）、南州の人は五尺四寸（嚴密に一定せず）、壽命は百歳を限度（大低は中天）とする。南州とは南瞻部州又は閻浮提と云ひ、これが佛法の起り、流布するところである。だが最も果報に富んだのは北州で、そこは忉利天にも似た快樂に充ちてゐる。閻浮提とは元來インド人

982 II

が自國を指して云つたものであるが、支那人も日本人も皆自國を閻浮提に属するものと考へ、日本はその東邊の小島であると見做された。そこで、現實の人間世界は正に閻浮提のことであつて、他の三州は須彌山といふ架空的なものによつて相互に且つ閻浮提から區劃されてゐる空想世界である。

それで「往生要集」に、第五に人道として述べられてゐるのは、閻浮提の人間、即ち現實の人類のことである。源信はこゝで人間の三相として「不淨の相」「苦相」「無常の相」をあげ、人間の肉體をなす骨肉、五臟六腑、皮膚、脈管等が不淨なものであること、人間は一生の間寒熱飢渴風雨、四百四病その他ありとあらゆる害惡のために苦惱を受けること、盛なるは衰へ、生者は必滅し、人生は頼み難く無常であることを論じた後、「人道是の如し、實に厭離すべし」と結論してゐる。

第六の天道には、極まりなき快樂があるにも拘はらず、地獄にもまさる苦惱があることを、源信は切利天の例によつて説明してゐる。ところでこの天の形像についても、彼が「三界義」で述べてゐる所によつてこれを補足しよう。天道には先づ六つの欲界がある。欲界とは、そこに住する衆生が睡眠、飲食、男女の欲を有する世界のこと、地獄から人界までをすべて包括するが、天も四王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化樂天、他化天は六欲天と呼ばれて、欲界に歸屬させられる。四王天は須彌山の中腹で、七金山より高い所にあり、忉利天はその頂上にあり、夜摩天以下（空海によれば色界の遍淨天まで）は雲を土臺として成立する。欲天の次には梵衆天から色究竟天までの十七の色界があり、最後に空無邊處天、鐵無邊處天、無所有處天、非想非々想處天の無色界がある。無色界の天人には肉體がな

いが、欲界と色界の諸天には身體ある天人が住し、それも上位の天へ行く程、長大、長命となり、色究竟天の如きは身長一萬六千由旬、壽命一萬六千劫である。

三千大千世界とは、以上のやうな種々の世界の中、地獄から色界の三つの梵天まで（但し源信の採らざる經典によれば無色界まで）を打つて一丸とした宇宙が千集まつて一つの小千界をなし、これが更に千集まつて中千界をなし、後者が千集まつて大千界を成した大宇宙のことであり、この大宇宙は大きな週期をもつて發生、變化、消滅をくり返すのである（「三界義」）。

右のやうな原始佛教の宇宙論、自然像は、恐らく、原始的アニミズムが古代階級社會において一層の展開をとげ、種々の靈魂に善惡・上下の階級別がなされた結果、各階級の靈魂の住所に階級別を持ち込むために當時の素朴な宇宙觀と結びつけて考へ出されたのであらう。大乘佛教は、こゝにいふ原始的自然像を哲學的觀念論で基礎づけ、十界を「眞如」「一心」「一念」の謂はゞ種々の相として規定したとしても、純然たる主觀的觀念論の見地に立つて十界をすべて主觀の屬性と見做す代りに、人間主觀を小宇宙とする客觀的觀念論の見地に立つた限り、この自然像を排除したのではなかつた。だから空海が宇宙の本體を「自心の源底」と考へ乍ら、六道の自然像を展開したのと同様に、源信が一方では「一念三千」「一心三觀」の天台哲學をくり返し乍ら、他方では「往生要集」や「三界義」で三千世界の形像を描き出したのは何ら理論的矛盾を含まない。だから例へば、天台學の入門書の一つとされた高麗僧諦觀の「天台四教儀」にも十界の形像についての解説がある。源信を天台宗から區分する所以のものは、その哲學、自然像

98n II

ではなくて、念佛の觀念であり、それに關聯して西方淨土の極樂の觀念を強く前景に出してゐることである。かくて源信にあつては六道と極樂の對照が決定的意義を有してゐるから、彼は、空海流の客觀的描寫と異つて、六道の厭離すべき性質、特に地獄の恐怖、餓鬼の淺ましき等について、強い印象を與へるやうな敘述をなし、次いで西方淨土の欣求すべき功德無量について筆を進める。

西方淨土の極樂の數々の樂しみの一端として、彼は次の如きものを擧げる。第一に、そこへ行く念佛の行者は聖衆の來迎を受けるので、臨終の際に何の苦痛もなく「大喜自ら生ず」といふ。第二に、行者の極樂行きの後最初に蓮華が開くときは、金山王の如くに寶池の中央なる寶蓮華の上に坐せる彌陀如來を中心に、寶樹・諸佛・菩薩・聖衆の美妙、莊嚴の世界が一望の中に展開され、自身の身體も紫磨金色となり、佛の萬德に歡喜するといふ。第三に、極樂の住者は「身相神通」で、その身は眞金色にして清淨であり、常に光明をもつて相互に照らし合ひ、その心は十方界をも六道衆生の心をも見通す大宇宙精神たるの資格を獲得する。第四に「五妙境界」といつて、極樂では「一切の萬物美を窮め、妙を極む」として、極樂世界の妙なる光景が描寫される。第五に「快樂無退」といつて、樂しみなき娑婆世界や歡樂の後に衰滅の悲哀を味はねばならぬ天界と異つて、西方淨土においては何の苦惱もなく、快樂は衰へ、窮まることを知らない。第六に「引接結縁」の樂と云つて、極樂では智慧も欲望も達せざるところがない。第七に、ここでは無數の菩薩・聖衆が佛の聖德に歡喜しつゝ、相互の神通の德をもつて歡樂を分かち合ふ。第八に「見佛聞法」といつて、極樂では彌陀佛の尊容を目のあたりに拜して、その深妙の説法を聞き、その際自然に起る妙なる音樂や佛の

口から發する無量の光明のうちに陶酔することができる。第九に、極樂では日夜十方(上下八方)の諸佛の許に行き、供養することによつて、無上の法樂が與へられる。第十に、ここでは佛・菩薩の德や、惡縁斷滅の故に、佛道に精進し、それに無上の歡喜を覺えて、倦退、墮落といふことがない。

このやうな極樂の功德を述べた後、「極樂の證據」の章において、極樂は西方淨土のことであり、諸佛の住する淨土は十方にあるといつても、阿彌陀如來の住所は正に西方淨土で、これこそが欣求すべきものであつて、普通によく信仰される兜率天、即ち彌勒菩薩の住する彌勒淨土よりは比較にならぬ程功德に富んでゐると主張してゐる。その際三千大千世界と、それから除外されてゐる諸天と、十方の佛界と、西方淨土の極樂と、位置の關係といふやうなスコラ的な問題には「往生要集」の著者は立ち入らない。彼が引用し、選擇した種々の經典でもさういふことは明白に規定されてゐないからである。だが要するに、これら凡ての世界は、天台哲學にいふ三千世界の中に一括されるのである。

(4)

源信によつて大體完成された佛教的世界像における本質的な一環をなす極樂の觀念は、もちろん、死後世界に關する佛教的表象の展開につれて、以前から次第に成熟したものであらう。道眞の怨靈の住する天界や將門の地獄の呵責に關する傳説、空也念佛や融通念佛の流行の如きは、死後世界の表象を強化、普及せしめる要因であつたらう。

21
21
9
8
II

生要集」と同時代の産物たる「往生極樂記」ではすでに死後の救済、往生極樂の思想が提起され、また佛教的世界像は「宇津保物語」巻頭の「俊蔭」の巻を初め、種々の藝術作品において表現された。だから源信の著作の出現は何ら偶然なものでなかつた。そして道眞の祟りに關する傳説や「源氏物語」に見える生靈の祟り、物の怪、病魔退治のための加持祈禱などが示してゐるやうに、未だ佛教的觀念との混合において日本の傳統的な靈魂觀念や信仰形態が貴族社會にも強く殘存しており、奈良朝時代から傳はつてゐた彌勒淨土の觀念と極樂の表象とが混同されたやうな事情の下では、「往生要集」は佛教的世界像を明白に印象せしめる上に重要な役割を演じたと云ふべきであらう。

何れにしても、平安貴族を脅威した政治的事件が地獄・天界・淨土に關する表象の展開を助長し、更に貴族レヂームの爛熟・行詰りが彼等の間に彼岸探求の感情を發生せしめ、それに關聯して佛教的世界像の完成に導いたことは確實であると云へるだらう。

だが、道長の榮華に前後する時代が、すでに藤原貴族の權力の行詰りの時代だつたと云つても、それは客觀的、歴史的に見てそうなのであつて、當時の貴族がそれを必ずしも意識したと云ふことはできない。だからこの行詰りのイデオロギー的反映としての淨土極樂觀念、淨土探求も、漠然たる感情に制約された知的遊戯の性質を幾分は持ち、淨土の莊麗は往々にしてこの世の豪奢と混同され、娑婆世界の貴族生活が淨土の生活に關する表象のモデルになつたりした。例へば「落窪物語」に、華麗な邸宅を見ては、「一佛淨土に生れたるにやあらむと覺」え、權勢ある公卿を見ては「萬の事淨土の心地する我が殿」と云ひ、「大鏡」(卷の七)に、道長の建立した法成寺を形容して、「極樂淨土のこ

の世に現れけるよと見えたり」と云ひ、「この御堂の夫をしきりに召す事こそは、人は堪へがたげに申すめれ」といふ怨嗟の聲も、「極樂淨土の newly 顯れいで給ふべきために召すなり」と思ひ侍れば、いかで力たへば参りて仕うまつらん。行末にこの御堂の草木となりしがなとこそ思ひ侍れ」といふこの世の淨土への信仰によつて打ち消され、同じくまた「榮華物語」(玉臺卷)に、法成寺の彌陀如來や諸佛の像について「無數の光明あらたにて世界あまねくあきらけし、みめう法身いろくの相好具足し給へり」云々として道長の權勢のこのシムボルが現世における淨土の實現であるかに描寫されてゐるが如きは、地上の生活が當時の貴族にとつては快樂に充ちたものであり、より後代の貴族にとつては樂しかりし昔として追想されたこと、道長時代には未だ現世厭離の氣分は切實なものでなく、西方淨土に往生するよりもむしろ現世において淨土の歡樂にあづからうとする傾向が強く、現世と彼岸とが錯覺的に混同されたことを物語つてゐる。前記「大鏡」に、道長は恐らく菩薩の垂迹であつたので、「この御世の樂しき事かぎりなし」と云はれてゐるのを見ても、未だ厭世思想は明確に現はれてゐなかつたことが理解される。これらの文章は、その作者達が自己の社會層の衰退状態のために、道長の時代を理想化した結果から生れた誇張だといふ點はあつても、やはりその中には「この世をば我が世とぞ思」つた道長達の觀念も傳へられてゐると見るべきであらう。

だからと云つて、當時における淨土觀念の生長、それに關聯してのこの世界像の展開は、決して生活から游離した單なる知的探求の産物ではなかつた。それが半ば迄知的遊戯の産物だつたとしても、この遊戯そのものは先きに言つたやうに漠然たる感情に制約されたものであつた。この感情とは、生産からも、その管理からも游離し、寄食者化し

98n II

た貴族の文弱、淫逸な生活の中から湧き出た漠然たる無力感（「あはれ」の感情）、感性的享樂の過多による飽満、倦退感および反對にかゝる享樂の追求にまつはる焦燥、不安感等であつて、その客觀的基礎は云ふまでもなく彼等を寄生階級化せしめた要因、即ち莊園の發達による地方武士の擡頭であつた。ところでそうした無爲寄食者の貴族の自己満足の中に暗影として宿つてゐる無力感、その享樂生活に不可避的に隨伴する倦退感と不安感等は、結局、自己嫌惡へと展開される。

すでに空也念佛の流行が天慶の亂に結びつけて説明されるものだとしても、一般的にいへば淨土思想の初期の展開は社會の現狀に對する嫌惡よりは、むしろ貴族的分子の自己嫌惡——とまで鋭化しないでも、少なくとも自己嫌惡へと生長しうる無力、倦退、不安感——に根ざしてゐる、と云へないだらうか？

源信の「往生要集」における「人道」に關する敘述や、「白骨觀」などに肉體への嫌惡が強調されてゐるのは特徴的である。肉體嫌惡こそは、感性的享樂とその追求とに對する幻滅、肉體的、現實的存在としての自己に對する嫌惡でなくして何であらうか？

もちろん、厭世觀の前提が現世利益の追求であるやうに、肉體嫌惡、享樂否定はこゝでは享樂の過度な追求を、即ち享樂の肯定、快樂への餘りにも強い執着を前提としてゐるのだから、それは、一面では人生のはかなさをかちこつとも、他面では依然として耽溺生活を續けることを排除せず、この二つのことは宗教的教義の上では矛盾しても、在家的信仰——僧侶的信仰と異つた——の心理においては完全に兩立する。貪慾な大高利貸セネカが禁欲道徳を説く場

合のやうな意識的偽善でなくて、美食して茶漬けを思ふやうな心理が、享樂生活の補足物、それから来る倦退への慰め、それに隨伴する缺乏、焦燥感（例へば戀の「つれづれ」の鎮靜劑として、無慾恬淡の説教や現世厭離の空想（未だ切實な念願でない）を受け容れさせるのである。

それで、源信が自分の時代を「濁世末代」と云つたときには、貴族レデームの行詰りが反映してゐたことは認めなければならぬといへ、その反映は未だ漠然たるものであり、しかも直接的には社會の現狀への不満であるよりもより多く自己嫌惡の氣分を媒介としたものであつたと考へてよいだらう。當時における古代的構成の行詰りは、そのまゝ行詰りとして意識され、直接に末世として意識されるよりは、むしろ行詰り状態にあつた社會グループの個々の成員の自己嫌惡が社會に投影されて、「濁世末代」と考へられる程度のものであつたと云ふことができる。それに現在が「濁世末代」であるといふ觀念そのものは、すでに支那の淨土思想家も提起したものである。

これに關聯して、「往生要集」における淨土探求も、必ずしも非常に切實なものではなくて、未だに貴族的、有閑的な觀念遊戯の要素をかなり持つてゐることを指摘する必要がある。佛教的世界像の描出に少からず關心を持つた源信は、阿彌陀如來の絶對的な慈悲にひたすらにすがるといふよりも、極樂世界の觀照により多く關心したやうに見える。だから彼はまた、往生極樂のための根本方法たる「正修念佛」の内容として、「禮拜門」、「讚歎門」、「作願門」、「廻向門」と並んで「觀察門」をあげ、「佛の色相」を觀念すること、即ち淨土における阿彌陀如來の容姿を種々の仕方、その一々の細部に亘つて表象し、その廣大・美妙・神祕な相貌を細大洩らさず念頭に浮べることを提唱し、

21
21
98n
II

彼自身そうして表象された佛の色相を、經典の引用によつて描き出す。佛の坐所たる蓮華の八萬四千の葉、その一葉の八萬四千の脈、それから發する八萬四千の光、一々の葉間の百億の寶珠、蓮華臺上における「百十萬億の須彌山」の如き四柱の寶幢、佛の頂上の大光明に具せられる千の色、一々の色が有する八萬四千の部分、一々の部分に含まれる八萬四千の化佛等々——こうした描寫が詳しく繰り擴げられ、しかもかやうな途徹もない幻想を念頭に浮べる「觀察門」は「初心の人」のためだとされてゐるのである。これは貴族的な觀念遊戲であり、病的空想であつて、想像力の發達してゐない普通人や、現實生活の營みに主要關心を集中する勤勞者の堪へるところでない。

(5)

だがもちろん、厭離穢土、欣求淨土の要望に答へるためには、六道および淨土・極樂についての表象を、一口にいへば地獄・極樂の兩極の對照に立脚する佛教的世界像を與へなければならぬ。だから源信の描き出した世界像（淨土の形像をも含めての、即ち三千世界の形像）は、後の淨土教民衆化の出發點となり、前提となつたことには疑問はない。この前提に依據して、法然は専修念佛を唱道し、親鸞は淨土教を農民の間に持ち込むことができた。彼はその主著「教行信證」を初め、殆んどすべての作品において、特に一聯の「淨土和讃」において、西方淨土および阿彌陀佛の形像を普通人に表象できるやうな比較的單純な形に描き出し、その功德を讚嘆し、稱名念佛の効能を強調してゐる。親鸞の時代には、人間世界の厭離すべき所以を理解させるために、「往生要集」において爲されてゐるやうな肉體

の不淨の觀念を特に展開するには及ばなかつた。未だ源信が人間界を厭離すべしとは云ひながらも、三惡道に對して修羅・人・天を「三善道」と呼んだのに、親鸞が三惡道から修羅・人界迄を「五惡趣」と規定した（尊號眞像銘文）のも、現世厭離の氣分の強化の反映だと云へないだらうか？ 概して云へば、親鸞にあつては「往生要集」に特徴的な地獄や餓鬼の描寫よりも、如來の慈悲、功德に關する觀念の強調の方が特徴的であり、源信にあつては西方の安樂國に生れたいとの空想は未だ衷心から他力救済を求める所まで到達せず、親鸞にあつてはもつと切實な救済探求の感情がにじみ出てゐる。だが後者においても、平安朝時代以來廣まつてゐた地獄觀念を前提としてゐることは云ふまでもない。

一般に、モルガンのいはゆる文明期の通俗信仰においては、死後世界の表象や、超自然的力を有する人格神に關する觀念は本質的な要因であるから、淨土教が「一念三千」の汎神論的哲學から出發しながらも、地獄極樂の空間的位置を論じ、絶對的人格神としての阿彌陀如來について語つたことは當然である。それで、神の人格性の觀念は汎神論に必ずしも矛盾しないから、佛教的世界像は民衆にあつては佛についての有神論的表象を與へるとしても、佛教哲學は汎神論として成立するわけである。だから西方彼岸の阿彌陀佛に關する淨土教の表象は、源信、源空、親鸞等すべてが「一念三千」の哲學、乃至はすべての衆生に佛性が具足されてゐるといふ汎神論的見解を固執するのを妨げなかつた。

日蓮も「一心三觀」||「一念三千」の天台思想をくり返し、十界五具説を信奉しながらも、一方では八大地獄の恐

21
98n
II

怖を描いて凡俗を威嚇し（顯勝法鈔）、他方では「一念三千を識らざる者には、佛大慈悲を起し、妙法五字の袋の内
に、この珠を裏み、末代幼稚の頸に懸けしめ玉ふ」（如来滅後五百才始觀心本尊抄）として衆愚のために唱題の功德
を主張し、それによつて彼岸での救済を夢想する民衆に働きかけた。

日蓮が天台哲學に忠實であり、またその三大祕法が眞言宗の「三祕密」たる身・口・意の法から示唆されたもので
ある事實からも推察されるやうに、彼の宗教にはこれらの平安朝佛教の影響が強く、殊に浄土宗に對する反感も手傳
つて、彼は阿彌陀如来を最上のものとせず、「法華經」の題目をもつて本尊とした。三大祕法といふのは、この題目
を心に念じ、口に唱へ、持戒すること、結局の眼目は南無妙法蓮華經の七字に歸着する。それで、彼は十界五具の
汎神論に基いて、即ちすべての衆生には佛性があるとの見解に基いて、往生極樂よりも即身成佛を理想とした點で、
一般理論的方面では浄土宗に對立し、却つて前代の佛教の見地に歸つてゐる。

しかし乍ら彼が「諸經に於ては、多く三乘（聲聞、緣覺、菩薩——筆者）現身の得道を説くが故に、末代に於ては、現
身得道の者これ少し。十方の往生浄土は、多くは末代の機に蒙らしむ。これに就きて、西方極樂は、娑婆鄰近なるが
故に、最下の浄土なるが故に、日輪東に出で西に没するが故に、諸經に多くこれを勸む。随つて浄土の祖師のみ獨り
この義を勸むるにあらず」（守護國家論）と云つてゐるのは興味深い。これは、一方では彼が西方浄土を「最下の浄
土」としてゐる點で浄土宗に對立すると共に、他方では末代には即身成佛は難く、「十方の浄土」への往生が可能多
きものであり、就中西方浄土への途が一番容易であるといふ見解によつて、實際には浄土宗に妥協してゐることを示

してゐる。蓋し源信が「夫れ往生極樂の教行は、濁世末代の目足なり」（往生要集）と云ひ、親鸞が往生浄土を「易
行道」とし他を「難行道」としたやうに、浄土思想は支那におけるその發生のときから、末法時には往生浄土の道よ
り外のもの（道綽のいはゆる「聖道」）は通用し難いとの見解から出發したからである。そこで日蓮は「適生を受けて
法の邪正を極めて未來の成佛を期せざらん事、返々本意に非ざる者なり」（祈禱鈔）とか、女人も「法華經」を信ず
れば「西方浄土に入る」のだから「當世の女人は、即身成佛こそかたからめ、往生極樂は法華を憑まば疑なし」（法
華題目）等と主張して、實際問題としては死後の成佛、往生極樂を説教してゐる。特に彼は「如説修行鈔」では「哀
哉今日本國の萬人、日蓮並びに弟子檀那等が三類の強敵に責められ、大苦に値ふと見て悦んで笑ふとも、昨日は人の
上、今日は身の上ならば、日蓮並びに弟子檀那共に、霜露の命の日影を待つ計りぞかし。只今佛果に叶ひて寂光の本
土に居住して、自受法樂せん時、汝等が阿鼻大城の底に沈みて大苦に値はん時、我等何計無慚と思はんすらん。汝等
何計うらやましく思はんすらん。一期を過ぐる事程も無ければ、いかに強敵重なるとも、ゆめ／＼退する心なかれ、
恐るゝ心なかれ」とて、來世の果報のために現世の壓迫に堪へよ、と弟子および信徒に呼びかけてゐる。

だから結局は日蓮宗も、民衆の浄土思想に投じたもので、現世利益のための宗教ではなくて魂の宗教、彼岸の信仰
であり、民衆信仰の實際においてはこの宗派と浄土諸宗の差異は南無妙法蓮華經と口唱するのと南無阿彌陀佛と唱へ
るの相異に歸着する——法華行者の一聯の行事を除けば。彼がその地盤開拓のために浄土宗を最も強く排撃したこと
は、當時浄土宗が民衆の間に壓倒的勢力を持つてゐたことを示す反面において、彼が浄土宗によつて植えつけられた

27
21
982
II

地獄極樂の世界像に依據しえたといふことの證據でもある。

要するに、民衆の佛教信仰は、最初からその世界像に依據したものであり、平安朝末期から鎌倉時代初期にかけての宗教上の轉換以來、地獄極樂觀念を樞軸とする世界像を本質的契機に持つものであつた。この世界像を除いて、佛教の特に哲學的な方面だの、又は稱名念佛や唱題以外の悟道的手段、段階に關する教義を念頭に置くのみでは、民衆の佛教信仰を理解することはできない。觀念論哲學的思辨の「止觀」や種々の戒律の固持の如きは、民衆にとつては出來ない相談である。だからこそ、お伽嘶の世界像と念佛乃至題目とが彼等に授けられたのである。

(6)

もちろん、佛教哲學は佛教の護教學に外ならないから、それは一般の信仰の不可欠な要素をなすかの世界像——哲學的に觀念論として發展した大乘佛教が小乘佛教から繼承した反科學的神話的世界像——から自由ではありえず、それとの結合において奇怪な世界觀を作り上げた。かゝる佛教的世界像から自由な思惟、それに基く多少なりとも合理的な、科學性の萌芽を有する世界像——世界觀の形成は、豊臣氏による封建制再建時代以後、儒教の擡頭、儒教哲學の展開によつて初めて實現された。この多少なりとも合理的な儒教哲學の勃興——正確には支那からの移入——は、醫學、本草學などの經驗科學の生長と並行し、交互に制約したのであつて、それまでは、即ち鎌倉——室町時代までは、神話的世界像と絡み合つてゐた佛教的觀念論の支配と經驗科學の幼弱性とが交互制約の關係にあつた、と云ふことができる。

できる。

だが豊臣——徳川時代に擡頭した儒學にも、日本における永い前史がある。この場合、菅原道眞や三善清行を代表者としたやうな平安朝の漢學——漢文學から儒教までを含む——は、一應この前史から除外しても差支へない（少くとも儒教哲學が問題である限りは）。儒教における哲學的方面が日本に傳はつたのは、この哲學を體系的に仕上げた宋學の傳來以後のことである。だから徳川時代の儒學の前史を成すものは、鎌倉末期以來の宋學の移入である。

ところでこの宋學の移入者は、外ならぬ支那歸りの僧侶、特に禪僧であつた。室町時代の漢文學を代表した禪宗五山の僧侶が宋學移入において演じた役割は大きなものである。薩摩に宋學の有力な種子を蒔いた桂菴も禪僧であり、徳川時代の文運興隆の開祖で、日本における宋學の確立者と云はれる藤原惺窩は、禪僧から還俗した。

禪宗がこのやうに儒學の發展に貢獻したのは、單にこの宗派が武家政權の庇護を受けて繁榮した結果として、文化的に最も進んだといふだけの理由によるのではなくて、禪宗そのものの教義とも一定の聯關がある。

佛教の眼目が六道輪廻からの出離である以上、禪宗といへども輪廻とか、六道とか、一般に三千大千世界とかいふ觀念を放棄することはできない。だが自力宗たる禪宗は、「萬法唯心」、「三界唯心」といふ唯心論哲學を佛教的世界像よりも前面に持ち出し、「卽心是佛」の思想を強調して、坐禪によつて萬物の本體たるこの「一心」——「佛」に冥合することが得道で、生活からの超越であると説くのであるから、こゝでもやはり出離は超現實的空想的境地であるとはいへ、もはや、彼岸の存在を表象したり、自己外のものに訴へることは無用である。だから「三界唯心」の唯心論は、大乘佛

教一般の觀念論に外ならないものだとしても、禪宗にとつては、心外の物の世界を觀じ、客觀的な世界像を表象することよりも、宇宙の本源は即ち「衆生の自心の本源」(「夢中問答」)なりとして、「眞如」(「一心」)を結局は主觀の中に收斂することが特徴的である。「見性成佛」といふやうな觀念はこのことを表はしてゐる。そこで、禪宗は、一應は大乗佛教一般の哲學と同じ見地に立ち、山河草木にも佛性ありとして客觀的觀念論から出發するといへ、同時に主觀的觀念論に傾斜してゐることは否めない。

こうした傾向のために、禪宗は比較的容易により合理的な哲學たる儒教哲學に——初めはそれを外道として斥け乍らも——結びつくことができたと言へる。他面では、その主觀主義的心法、出世間主義では、武士階級の社會生活の倫理を與へることはできないといふ點も、その補足物として儒教を受容せしめたと見ることもできる。そして禪宗におけるこの、迷妄な世界像に比較的膠着してゐない哲學的思惟は、多少なりとも發達した知的水準に照應するものであつた。と同時に、禪宗が表面的には繁榮しながら、内面的には儒教と習合したといふ事實は、すでに室町時代、特にその末期における佛教のイデオロギー的創造力の枯渴、その理論的行詰り、貧困化の證據に外ならなかつた。

だから禪宗勃興期を代表した道元が、佛・道・儒の「三教一致」の思想を鋭く批判し、老子や孔孟を外道の徒として排斥したとすれば、徳川初期の禪宗澤庵は、宋學の影響下に、理氣・陰陽・五行の範疇をもつて自然哲學を構成した。彼の「理氣差別論」では、理は宇宙の本體、氣はその運動であり、陰陽の氣から五行が分れ、五行から萬物が組成されるとか、神は伸、鬼は屈であるとかいふ儒教的世界觀が、多様な現象界の表象の根源としての「一念」や善惡の

氣に關する佛教的觀念との結びつきにおいて展開されてゐる。ここではもはや、理氣・陰陽・五行で組み立てられた世界像以外の地獄極樂的世界像は全く蔭を潜めてゐる。「理氣差別論」が惺窩歿後二年目の元和七年(一六二二年)に書かれた^(註)ものとするれば、この書は宋學勃興期における禪僧の役割、當時の宋學研究における禪僧の水準を示す一つの指標である。

(註) 三枝博音編「日本哲學全書」第七卷所收「理氣差別論」への解説参照。

なほ、そうした指標として極めて興味深いものに、慶長十年(一六〇五年)に出た不干齊巴鼻庵(ハビアン)の著「妙真問答」をあげる必要がある。現在中巻と下巻しか残つてゐないこの文書は、キリスト教神學の立場から儒・佛・神道を批判したもので、村岡典嗣氏や新村出氏の指摘される如く、日本思想史上特異な注目すべき文獻である。そこでは「マテリアヒリマ」(第一質料—*materia prima*)「ホルマ」(形相—*forma*)「アニマベゼタイハ」(植物靈魂—*anima vegetativa*)「アニマセンシチハ」(感性的靈魂—動物靈魂—*anima sensitiva*)「アニマラシヨナル」(理性的靈魂—*anima rationalis*)と^(註)ふやうなアリストテレスのおよびスコラ哲學的範疇をもつて自然哲學が構成され、かゝる見地から佛教や儒教の哲學が批判されてゐる。その際、理氣の觀念や、氣の「正・通・偏・塞」から現象の多様・差別を導き出す宋學の理論が紹介され、批判されてゐることは、著者が初め禪僧だつたといはれるだけに、禪僧の宋學的教養の程度を示す指標として役立つ譯である。當時にあつては、宋學の認識論、自然哲學にこれ以上に深く立ち入つた文獻は恐らく無かつたであらう。

もちろん、禪宗が宋學勃興期に重要な役割を演じ、澤庵が宋學的範疇をもつて自然哲學を展開したと云つても、禪宗がすべてそうした傾向を採つたのではない。だがそれにも拘はらず、比較的佛教固有の世界像の固執を必要としなかつた禪宗が、儒學と習合したことはやはり特徴的な現象である。

徳川中期の禪宗の思想家白隱の「内觀」論にも、儒教および老莊哲學との習合がある。それは、五行説に基く生理學から出發して、氣を養ふといふ道家的思想（但し孟子以後の儒教にもこの思想はある）を坐禪に結びつけ、臍下丹田に「心氣」を「收め守る」ことを養生の第一義とする理論である（夜船閑話参照）。白隱自身、「内觀」の法は天台の智者大師において完成されたものであるが、「仙人鍊丹の大事」に一致し、「彼の孟軻の謂ゆる浩然の一氣」を養ふとの趣旨に符合するものと云つてゐる（遠羅天笠）。

澤庵や白隱の例は、かの特殊な世界像に拘束された佛教哲學の行詰り、佛教の理論的創造力の喪失を意味し、より合理的な思惟はすでに佛教の範圍内に踰踏しえなかつたことを意味する。だが例へば白隱も、佛者としては「大凡人を萬物の靈と稱して馬牛犬豕豺狼麋鹿に異なる所以は、三世ある事を信じ來生ある事を信じ、苦難を堪ふるを以てなり」（藪柑子）として地獄極樂的世界像を否定せず、特に凡俗に向つてはそれを宣傳することを忘れなかつた（例へば「辻談儀」を見よ）。彼は地獄の恐怖を描き、稱名念佛などでは救はれぬと斷定して、「即坐成佛の秘訣」として、「内觀」を勧めるのである。

従つて禪宗といへども、如何に儒教と習合しても、儒教の如く合理的でありえず、佛教たる限り結局かの世界像を固執せざるをえなかつた。佛教的世界像の打破に與かつて力あるのは、何と云つても排佛を標榜した儒學である。宋學は禪僧の手から獨立すると共に排佛を標榜した。正確に云へば、宋學の攝取が全面的となるに及んで、その排佛論も受容されて、禪僧の手からの分離が遂行された、と云ふべきであらう。

儒教はその鬼神觀念において宗教、特に神道と提携したが、地獄極樂觀念に對する儒者の批判は、佛教的世界像から人々の意識を解放する上に、重要な役割を演ずることができた。かゝる批判に次いで、ヨーロッパの科學に接觸すると共に、一層合理的な世界觀が打ち立てられ、十界や輪廻の觀念のみならず、儒教的鬼神觀念までも否定され始めた。

ところで佛教は、後に西歐觀念論の助をかりて哲學的に淨化された際にも、所詮はその固有な世界像を全面的に放棄することはできなかつた。

明治初期に、佐田介石が須彌山を樞軸とする天文學をもつて西洋自然科學に對抗しようと試み、現在でも淨土宗において西方淨土の觀念が固執されてゐるやうに、如何に他面においてその哲學的純化の試みが爲されようと、佛教は佛教たる限り、その固有な世界像を全然排除することはできない。特に民衆の佛教信仰は、現在でも——もはやかの十界に關する觀念や輪廻の觀念はそのまゝの形では受け容れられてゐないとは云へ、——往生極樂の思想に結びついてゐる。民衆の意識において十界や輪廻の觀念が無くなり、かの世界像が蔭を薄くし、主として漠然たる來世の觀念、死後成佛の觀念が佛教肯定の動機となつており、しかもこの成佛は死後の佛事や法要によつて保證されると考へられ

982 I

てゐるやうでは、生活に對する佛教の影響力は甚だ稀薄なものに見える。しかし乍らそれは習慣の執拗さをもつて、抜き難い根を生活の中に持つてゐる。個人の運命が、彼にとつて偶然な事情に著しく左右される階級社會にあつては、人人は眞に合理的な思惟に堪へえず、舊い世界像の殘片に摺まり、宗教的世界觀の限界を容易に出ないからである。

第三章 日本佛教と鎮護國家

(1)

一般に宗教と國家の關係は、國家からの教會の分離が行はれてゐる場合と、然らざる場合との二通りに區分され、前者はブルジョアの原則と見做されてゐる。この區分は、もちろん、凡ての場合と同様に、絶對的ではなくて相對的である。だから國家からの教會の分離にも種々の仕方や程度がある。しかし乍ら、近代國家にとつてはやはり國家からの教會の分離が特徴的であり、こゝでは大なり小なり、トランスの原則が支配し、信仰は國家への關係においては市民の「私事」として、強制的干渉を加へられず、人々はあれこれの宗教の信仰又は無信仰において大なり小なり自由を保證され、中世的な異端糾問の如き現象はもはや見られなくなつてゐる。

これに反し、封建時代には教會は國家と直接に結びつき、國教以外の宗教乃至宗派は異端として壓迫され、君主は地上における神のエージェントと見做され、教會には國家の鎮護の役割が負はされた。帝政ロシアの如きは、その最後の日までギリシヤ正教を國教とし、他を異端として取扱ひ、中には激しい抑壓を受けたセクトもあつた。

それで、一般に宗教の鎮護國家的役割が問題になる限り、問題として取上げられるのは前資本主義社會の宗教でなければならぬ。單に教會が治者社會の掌中にあるといふことは、鎮護國家といふことから一應は區別さるべきである。でないに、宗教と國家の分離が一應行はれてゐる場合と、兩者が直接に結合してゐる場合との區別が不明となり、すべての宗教は一般的に見て鎮護國家的なものだといふことになつて、鎮護國家そのものゝ觀念は宗教の社會的役割一般の觀念にまで擴大され、特に一定の時代、乃至一定の宗教の鎮護國家的性質について語ることは意味を失つてしまふからである。

ところで、ヨーロッパにおいて中世的キリスト教が鎮護國家的性質を帯び、教會は封建レヂームの精神的機關であり、従つてキリスト教の中世的形態および進んではキリスト教そのものに對する批判が近代社會生誕過程における不可欠な契機であつたとすれば、宗教の鎮護國家的役割は何ら日本における過去の宗教の特徴ではないことが分る。相異はこゝでは、日本では宗教の鎮護國家的役割はすでに古代社會において確立され、封建社會においてはこの役割は依然として繼承されたといへ、或る意味では却つて幾分は弱められたといふことである。

歴史的に見ると、最初の日本國家に結びついた宗教は神祇崇拜であり、朝廷の威光の下に統一された種々の部族の神祇は國神として天神への從屬に置かれ、天神の中では、高天原を主宰する皇祖天照大御神が最高神と崇められた。佛教興隆の時代にも、伊勢神宮が神社中では最高のものとして崇敬されたことは云ふ迄もない。

大化改新以後の佛法の隆盛は、部族制度の解消の結果、部族的宗教たる神祇崇拜よりもより一般的な宗教——部族

によつて異なる種々の神の崇拜でなくて、あらゆる住民に通有な神又は神々の崇拜——が要求されたことによると考へられる(註)。そうした宗教は、地方部族の權力をそぎ、強固な統一政權を實現する上に重要なイデオロギー的媒介となりえた。だから奈良朝時代に移入された三論、成實、具舍、華嚴、律の六宗を始め、平宗朝初期に移入されて前代の諸派を壓倒した天台、眞言の二宗は、何れも中央政府の直接の庇護を受け、貴族的側面を持ち、鎮護國家的性質の極めて濃厚なものであつた。

(註) 伊勢神宮が單に神社中の最高位たるに止まらず、全人民の崇拜の對象となつたのは、佛教が興隆して以後である。これについては垂迹説や兩部神道の如きも觀念的に積極的な役割を演じたやうに思はれる。また排佛家平田篤胤も認めたやうに、王朝時代には庶民は伊勢神宮へ直接の祈願や供貢を禁ぜられてゐたのに、御師と稱する僧侶の神職が大神宮の御殿を配つて歩くやうになつて以來大神宮崇拜は普遍化した。

鎌倉時代に入ると、武家政權と直接に結びついたものは禪宗であつた。この時代に最も廣汎に普及した浄土諸宗は大地主としての既成寺院と張り合つた地方武士地主によつて支持されたとしても、直接に中央の權力から庇護されたのでもなければ、その教義に鎮護國家的性質が王朝時代の佛教の如く明白に現はれてゐるのでもなかつた。却つて浄土眞宗の如きは、室町末期には一向一揆のイデオロギーとして、現世的な封建權力にとつて脅威的なものとさへなつた。

ところで、禪宗も鎌倉・室町時代に武家に尊信され、特に幕府から保護されたといつても、その教義はやはり前代

の佛教の如く鎮護國家的なものではなかつた。道元が「國家に眞實の佛教弘通すれば、諸佛諸天ひまなく衛護するが故に、王化太平なり」(「正法眼藏」)「辨道話」と云つたのは、佛教一般の通念であり、このことは、「禪宗を信じ玉へる人の、させる天下の大事にもあらぬ事に、禪院へ御祈りせよと仰せらるゝ事は、禪法破滅の因縁なり」(夢窓國師「夢中間答」上卷)といふ思想に決して矛盾しない。尤もこれは、祈禱に對して否定的な禪宗の思想からの歸結であつて、夢窓も、爲政者が厚く禪宗を信するならば、加持祈禱をせずともそれ位な効能はあると考へてゐる。しかし禪宗が、政府から庇護される對價として、特に國家安泰のための行事を營む必要を認めてゐないのは、注目されなくてはならない。

これと異つて、日蓮は鎮護國家思想をかなり強調した。それにも拘はらず、日蓮宗が幕府や一般に上層社會に支持されなかつたのは、一つの矛盾である。この矛盾は、後に見るやうに、日蓮の鎮護國家思想そのものに含まれてゐる矛盾によつて説明される。

それで、鎌倉・室町時代にも、一定の宗派——禪宗——が中央權力の直接の庇護下にあり、一般の寺院の種々の特權が認められ、また寺院が——禪宗のそれですら——例へば元寇の場合のやうに國家安全の祈願に強力に動員された點では、國家と宗教の結合は見事に存在したとはいへ、當時の佛教は特に幕府權力の聖化にも、鎮護にも従事しなかつた。その補足として、武神としての八幡宮——八幡大菩薩が崇敬され、それは源氏の氏神として、賴朝以來強大な權威を賦與された。だから「貞永式目」第一條に「神社を修理し、祭祀を専らにすべき事」を規定し、「神は人の敬ぶ

に依りて威を増し、人は神の德に依りて運を添ふ」云々と説明してゐるのは偶然でない。一條兼良が足利將軍のために書いた「樵談治要」には、將軍は「八幡大菩薩の加護によりて、大八島の國を治給ふべき」ものだと述べられてゐる。八幡大菩薩は、武家權力に「運を添ふ」守護神だつたのである。

徳川幕府に至つては、一方にキリスト教を嚴禁し、他方では佛教諸派を巧みに統制(本願寺の兩分、諸宗法度、宗論の禁止)して人民教化用の國教とし、就中王朝時代の宗教中最も鎮護國家的色彩の強かつた天台宗の門跡寺院を上野(寛永寺)と日光山に設け(山王一實神道によつて家康を東照權現として日光山に祭り込み)、かくして嘗つて王城の鎮護たりし天台宗を鎮護幕府の宗教に轉化させた。

明治維新以後、キリスト教は解禁され、佛教は國家からかなり迄分離し、教派神道も大教院の廢止の後政府から獨立すると共に同じ關係の下に立つた。現在では國教的意義を有してゐるのは、佛教や教派神道ではなくて、神社神道である。しかし神社崇拜は宗派を超越した全國民的行事とされ、これを特に宗教と規定しない見方が明治以來これを國教化するための口實として熱心に主張されてゐる。だが何れにしても、神社、特に大社の崇拜が日本人の民族意識や國家生活と密接な聯關を持つてゐることは明白である。部族組織の崩壞以後民族的信仰となつた大社崇拜は、先きに一言したやうに王朝佛教の盛時には佛教の如き守護國家的任務を課せられず、封建時代に武家權力の鎮護の意味で崇拜された神祇は大菩薩とか權現として佛法の勢力圏内に置かれ、庶民の大社崇拜は個人的現世利益をめぐつて行はれた。概して云へば、既に建武中興に先立つて「伊勢の神風」による蒙古船覆滅の祈願があり、佛主神從的混合物か

らの神道——神祇崇拜の神學としての——の獨立の傾向が示され、南北朝時代に一段と昂揚せしめられ、徳川時代には垂加神道や復古神道の形式において大なり小なり反幕的動向に結びついたといふ歴史的事實によつても分るやうに、神社神道の展開は皇威の發揚に制約されたものであつた。だから神祇崇拜は封建時代には歪曲され、制限された姿でしか權力に結びつかなかつたのに反し、封建的割據が打破され、天皇の下に民族的統一國家が確立されると共に、本來の姿に返つて鎮護國家的本質を取得したわけである。

(2)

ところで鎮護國家の思想は、特に明確には佛教によつて提起され、理論化されたものであるから、こゝでは佛教におけるこの思想の簡単な解剖を試みる。

先づ第一に、あらゆる「高等」宗教の場合と同様に、佛教にも、現世厭離の思想と共に、その前提として現世肯定があり、後者は人類乃至國土に對する佛の恩寵の觀念の中に表現されてゐる。だから佛教では、この世は穢土と云ひながらも、現世利益の探求に絡んで現世に對する佛の慈悲や佛法の加護が考へられるのである。特に現世利益が優越な意義を有した王朝時代の佛教においては、このことは顯著である。だがこれだけでは現世利益主義一般であつて、未だ鎮護國家の觀念ではない。更に、一部分は僧侶が當時の最も先進的な文化の代表者だつたといふ理由から、また一部分は佛法の有難味を凡俗に感得させようとする動機から、奈良朝時代の法相宗の僧行基が實行した如く、彼等が

開墾、治水、農耕、道路工事等を指導し又はそれに助力するといふことそれ自身は、未だ正確には宗教上の現世利益主義でもなく、沉んや鎮護國家の事業だとは云へない。それは恰かも、教會の企業乃至社會事業の如き性質のものであり、布教上の手段である。

鎮護國家とは、現世利益主義の前提の上で、更に進んで、寺院が現存の國家に政治的秩序と結びつき、それから庇護されるのと交換的に、この國家的秩序を正に宗教的手段によつて直接に加護することである、と定義すべきであらう。宗教的手段によつて直接に國家を加護するとは、宗教の名をからずとも可能な厚生事業や、宗教による人民教化の類ひではなく、中世的キリスト教もやつたやうな神の名による政權聖化とか、現存秩序安泰のための祈禱の如きものによつて、國家に奉仕することである。こゝにいふことは、大抵の宗教にあることで、例へば戴冠式のやうな行事もそれに屬してゐるが、資本主義社會の宗教にとつてはこれは特に特徴的なことではない。資本主義社會の宗教は、一般的には、「教化」的使命を主要なものとし、それを通じて國家に結びつき、一定の政治的色彩を取得する點に、特色がある。然るに鎮護國家を重要な任務とする宗教にあつては、その政治的性質は一層直接的であり、教會は直接に政治的機關乃至その外飾であつた。

鎮護國家といふことを以上のやうに定義して、それを宗教一般の役割から一應區別するならば、日本佛教において鎮護國家の役割を最も意識的に演じたのは、何といつても平安朝の佛教、即ち天台宗と眞言宗であらう。

98m II

宗教の鎮護國家的役割は、一方では宗教における現世利益主義の傾向が、権力者によつて自己の地位、現世利益の確保のために應用され、他方では教會が權力にたよつて布教上の便宜を獲得しようとする、といふ事情から發生する。特に、部族的宗教が強固に維持されてゐるところでは、世界宗教が、部族制度の解消に利益を持つ國家權力と結合し、支持し合はざるをえなかつたことは當然である。權力へのこの依存に關聯して、正法は天下を守護するとか、國王は正法の弘通に努めねばならぬとかいつた種類の觀念が造り出された。多くの經典に見られるこれらの觀念に基いて、政府による佛法庇護が行はれ、その對價として寺院の側からは鎮護國家の行事が爲されたのである。

「護國利生」に佛教の任務を見出した最澄が、叡山僧侶の修業課目に「止觀業」と「遮那業」をあげ、「凡そ止觀業の者には、年年毎日、法華、金光、仁王、守護、諸大乘等の護國の衆經を長轉長講せしめん」。「凡そ遮那業の者には、歳歳毎日、遮那、孔雀、不空、佛頂、諸眞言等の護國の眞言を長念せしめん」と云ひ、その修業者を「國寶」、「國師」、「國用」の三級に分ち、「國寶」は山中に止まり、「凡そ國師、國用は、官符の旨に依りて、傳法及び國講師に差し任ぜん」と規定したのは(山家學生式)、明かに鎮護國家の思想に基いてである。國、國家といふ言葉は國土、社會といふやうな意味をも含有すると共に、最澄の如く「官」をそれに本質的なものとして含めて考へる場合には、今日の意味の國家を表はすものである。最澄にあつては、佛法の主要目的は「國家を守護」することに外ならなかつた。

空海の「十住心論」卷第二には、「國土飢饉に遭ふことは、王の正法を捨つるに由れり、王位久しく安んぜじ」とか、「端心正念にして放逸せず、宮殿を莊嚴して經法を講ぜしめ、人と法とを恭敬し供養し、……慈悲謙讓にして十善を修すれば、諸天歡喜して國王を護る、風雨時に順じて五穀生じ、災難起らずして國土樂しむ」とかいふ思想が強調され、正法を信奉する國王に對する加護が語られてゐる。それで、台密におけると同様に、眞言宗においても鎮護國家の祈禱が「大法」、即ち最重要な祈禱に屬してゐるのは決して偶然でない。空海自身は、唐から歸國して以來、「國家に奉つらんために、壇を建て修法すること五十二箇度」に及んだ(御遺告)。彼は眞言院を宮中に設け、後七日の法を執行し、朝廷から彼に賜はつた東寺は教王護國寺と名付けられた。

奈良朝時代には鎮護國家思想の濃厚な「仁王經」や「金光明經」の類が最も宮廷において尊信され、現世利益のための祈禱の萬能が信じられたのに關聯して、佛教は殆んど全く鎮護國家的な性質のものであつたのに對して、平安朝佛教は煩惱即菩提とか即身成佛の觀念によつて人間のより深奥な内的要求に觸れたものと云はれてゐる。だが同時に鎮護國家の觀念も平安朝佛教においてより明確な規定を與へられたことは疑はれない。東寺における仁王法、慈覺以來の台密における熾盛光法の如き鎮護國家の祈禱は、蓋しその一端であらう。

「王法佛法五にまもり」、佛法は「王法の爲のだから」であるといふ、王朝佛教のこの思想(註)は、武家政權確立後には、「愚管抄」の著者のやうな立場の社會グループにあつては、當時の新興佛教を異端視し、「今は王法佛法なきごとくになりゆくやう」(卷三)だとする思想を生んだ。

(註) 王派と佛法の相互關係についてのこの思想——王朝時代に關する限りすべての僧侶が懷いてゐた思想——は、後の排佛

98m I

論と正反對のものである。後者は、佛法の流行が王法を隠没させたのだと考へた。」

(3)

もちろん、幕府権力が樹立されれば、それに結びつくことも、佛教それ自身にとつては何の困難もなく、天台や眞言は幕府の利用するところでもあつた。とはいつても、鎌倉時代の新佛教は、先きにも一言したやうに、現世利益を主眼としないだけに、鎮護國家の仕事を必ずしも重要な要素として含むものではなかつた。

榮西が禪宗をもつて「國家を鎮護する」白法だと主張し、自ら大師號の宣下を願つたり、權門への接近に努めたとしても、それは彼が清算しえなかつた平安佛教的殘滓に外ならなかつた。禪宗にあつてはもはや、佛法は世法のため手段、「王法の爲のたから」ではなくて、反對に世法は佛法に従屬すべきであり、「佛法のために世法を興行し給はば殊勝の御事なるべし」(「夢中間答」上卷)といふ考へ方が本質的である。

淨土宗にしても、現世利益の特殊な場合として鎮護國家を認めるとはいへ、その教義にあつては往生極樂の思想に重點があり、またその布教は王朝時代に鎮護國家的舊佛教に對して反對派的な立場において開始されたといふ關係上、國權との結合をもちや本質的契機に持ちえなかつたことは、すでに述べたところである。

そこで、鎌倉時代以降、佛教に關する限りでは、國家との結合は前代よりも稀薄になつたと云へる。だが勿論それは、佛教が國家への關係において「私事」となつたといふことではない。中央権力は決して佛法を人民の「私事」と

して放任せず、寺院に種々の特權を認め、特に禪宗には直接に庇護を加へ、豊臣氏以降、キリスト教は猛烈に抑壓され、徳川時代には全人民は何れかの佛寺の檀徒たるべく強ひられ、また將軍家の佛事に參加しなかつた日蓮宗の不受不施派もキリスト教と同じく禁止された。一口にいへば、封建時代にも時の政治を祝福しないやうな宗教の存在は許されなかつた。と同時に、佛教の國家との結合が王朝時代の如く前面に出てゐないことも見逃すべきではない。

王朝佛教の護國的役割は、寺院を大莊園所有者たらしめ、近畿に本據を置く大寺院は巨大な現世的勢力となり、源平時代から南北朝時代の政治鬭争において顯著な役割を演じた。大なる莊園の所有者だつた多くの寺院の中、藤原氏に建立、庇護された奈良の興福寺、最澄が開いた比叡山の延暦寺およびそれから分離した三井園城寺、空海の建立した高野山の金剛峯寺およびそれから分離した根來寺などは、最も顯著なものである。平氏や源義仲の没落は南都(奈良)、北嶺(比叡山)の衆徒を敵にまはしたることによつて早められた。だから頼朝は東大寺を再興したり、寺社の修理をやつて、大寺院を懐柔し、僧兵の亂妨に對しては武力を用ひず、勅掟にたよる方針をとつた。これらの寺院は物質的利害をめぐつて相互に、また武士地主と攻伐し合ひ、政治的に必ずしも統一されたものでなかつた。例へば承久役には延暦寺は嘗つてその嗽訴が勅許されなかつたのを理由に上皇の祈願に對して不敬な託宣をなし、また足利尊氏が朝敵となつて京都に入つたときには、延暦寺が朝廷方だつたために、延暦寺と多年血腥い争をやつてゐた三井寺は尊氏方に參加し、九州に敗走した尊氏が再び入京して、後醍醐天皇が吉野に潛行したときには、「諸寺諸社の衆徒神官に至るまで、皆王化に隨つて、或は軍用を支へ、或は御禮を致しけるに」(「太平記」卷第十八)、根來の大衆は、天皇

が平常高野山に最厚したといふので、馳せ参じなかつた。このやうに、莊園所有者としての寺院を動かしたものは、たゞ自己の利益だけであつた。

しかし乍ら、一般的に見て、これらの王朝時代の大寺院——宗旨そのものでなく——は武家権力にとつては邪魔物であつた。それらの大寺院は、平安朝末期には、朝廷への關係においても、「山法師と鴨川の水と双六の賽とのみ」はまゝにならぬ、と白河上皇が嘆息したやうな性質のものであり、鎌倉時代に入つては朝廷への強訴や相互間の鬭争は益々甚だしくなつたといへ、莊園所有者としては武士と利害が相反する點が多く、それに王朝時代からの因縁も手傳つて、全體としては、武家政権に對して必ずしも忠實なものではなかつた。そこで、承久役に當つては朝廷において「御修法ども數知らず行はる。やんごとなき顯密の高僧も、かゝるときこそ頼たのしきわざならぬ。各心をいたして仕うまつる」(「増鏡」第二)といふことになり、元弘亂の前奏曲が後醍醐天皇の南都北嶺への行幸、寺社勢力の糾合、眞言僧文觀、天台僧圓觀・忠圓等の關東調伏であつたわけである。尊氏が夢窓國師疎石を開山として禪宗の天龍寺を京都に建てたのは、一つにはこれらの王朝佛教の勢力を削がためであつた。

王朝時代の寺院の勢力が武家権力によつて完全に克服されたのは、信長による比叡山焼打、秀吉による根來寺の壊滅、高野山彈壓等によつてであつた。

尤も戰國時代には、これらの舊寺院よりも、淨土眞宗(一向宗)の方が遙かに脅威的な勢力であつた。それは、初めは主として叡山衆徒の攻撃に對する、また一般に應仁以後の亂世に處する本願寺側の自衛のために組織され、やがて農民の反封建的鬭争のエネルギーを推動力として、僧侶および郷土的分子の指導の下に膨脹したものであつて、相戦ふ群雄の一方と攻守同盟を結ぶことはあつても、もはやより高い現世的權力のために鎮護國家の役割をつとめようとは夢想だにせず、却つて自らを最高の現世的權力たらしめようと思へた。戰鬪的組織への本願寺門徒の編成に着手した蓮如が、「神社を輕しむことあるべからず」、「諸宗諸法を誹謗すべからず」と云ひ、「又外には仁義禮智信を守りて、王法をもて先きとし、内心には深く本願他力の信心を本とすべき由」を諭した(「五帖御文」)ところで、それは鎮護國家思想を意味するものではない。こゝでは「王法」と云つても「世法」位の意味であるし、守護地頭への従順や封建道德の説教は、一般に宗教が現存する支配的な社會關係とその道德とへの従順を説くのと異ならず、親鸞時代の眞宗もその例外ではない。又他宗、特に神社に對する尊重の態度は、一つには眞宗が舊宗派、特に叡山衆徒から最も敵視され、武力的攻撃さへ加へられただけに、他宗に對する挑發的行爲を避ける必要があつたからであり、一つには宗教上の被壓者としてはトレンスの原則を堅持してゐたからだと云へよう。蓮如の教團組織がデモクラチックな萌芽を有しており、同じくデモクラチックなトレンスの原則が蓮如において定式化されたとすれば、これこそは正に當時における眞宗が布教のために自己の教團以外の權力、國家の庇護を求めず、他宗より以上の特典を國家に期待しなかつたことの證據であり、却つて國家から自由な教團たるの素質を有してゐたことを意味するものである。

要するに、日本佛教の鎮護國家的性質は王朝時代に特に顯著なものであり、その關係からして鎌倉・南北朝時代にも、舊寺院は公家的勢力と政治的、經濟的利益において一致する點が多かつた。武家政治の時代には、禪宗の巨利が

「總じては公家の勅願寺、別しては武家の祈禱所」(太平記)と見做されたにせよ、祈願や祈禱をむしろ邪道視する禪宗には、優勢社會層への奉仕といふ宗教一般の役割以外に、特に鎮護國家的性質がないことはすでに述べた通りである。

(4)

ところで、宗教は一般的には、特に鎮護國家を標榜しないでも、立派に一定の國家的役割を果し、政治に對してそのイデオロギー的相等物でありうるのに、時には、鎮護國家的思想を強調しながらも、却つてその故に國家にとつて客觀的には不都合な宗派も存在する。日蓮宗は日本におけるその典型的な例である。

鎮護國家思想の一般的前提は、すでに述べたやうに、正法が行はれるときは國家は安泰であり、行はれなければ國家が亂れる、といふ現世利益的命題であり、かゝる命題は顯然、隱然に全佛教の(本質上あらゆる宗教の)共同財産であつた。こゝから出發して、國家權力が特定の宗教を庇護し、後者が前者の聖化、祝福を本質的課題の一つとするところに、鎮護國家の實踐があるわけである。ところで、國家は正法によつて立ち、正法は國家によつて實現されるといふ命題には、論理的には、國家への宗教の從屬といふ觀念と、宗教への國家の從屬といふ觀念が含まれており、その際に鎮護國家の宗教においては第一の觀念が主導的契機となる。何故なら、もし第二の觀念が主導的となるならば、謗法の國家權力に對するボイコットといふ結論、鎮護國家とは正反對な結論が導き出されうるからである。

日蓮における矛盾は、正に、彼が平安佛教の影響下に、右のやうな鎮護國家思想の一般的前提を強調しながらも、鎌倉期新佛教に特徴的な佛法至上主義(例へば道元は曰く、「只佛法の爲に佛法を學すべきなり。……佛道修行の功を以てかほりに善果を得んと思ふことなかれ。」「正法眼藏隨聞記」第五)のために、この強調に當つてかの第二の觀念に指導されて、佛法の見地からの國家批判をやつてゐることである。いま彼の「立正安國論」を中心として、これを具體的に見よう。

「立正安國論」は、日蓮自身の云ふところによれば、正嘉元年(一二五七年)の大地震を見て、文應元年(一二六〇年)に書き、執權北條時頼に奉つたもので、その主旨は、近年の天變地異の根本原因を惡法ばつこに歸し、正法たる「法華經」の採用、他宗の禁壓を獻言してゐることである。ところでその場合、第一に注意を引くのは、これらの社會的災害についての描寫と、それに對する佛教的批判とである。

試みに、文應元年までの十年間の種々の災害を、年表的にあげて見ると、建長三年(一二五一年)には鎌倉の大火、正元元年(一二五九年)には惡疫流行し、京都を始め諸國に飢饉あり、餓殍多く、翌文應元年「立正安國論」が書かれる直前には鎌倉に再び大火があつた。特に正嘉の大地震と、それに續く飢饉とは相當ひどいもので、飢饉による米價暴騰は打續く厄災に押しひしがれた都市貧民を餓死させた。「近年より近日に至るまで、天變地妖、飢饉疫癘遍く天下に滿ち、廣く地上に逆(はび)く。牛馬巷に斃れ、骸骨路に充てり、死を招くの輩既に大半に超え、之を悲ま

ざるの族敢て一人も無し。……然りと雖もたゞ肝膽を摧くのみにして、彌飢疫に逼る。乞客目に溢れ、死人眼に満てり。屍を臥せて觀と爲し、尸を竝べて橋と爲す」(「立正安國論」)——これが日蓮の目に映じた當時の社會状態である。こゝろいふ状態に直面して、萬策盡きた當局の爲すところは、例の加持祈禱である。それにもかかはらず、一向にその効果が現はれないばかりか、益々人民の慘苦が増大してゆくのは何故であるか？ かう問題を提起したのち、日蓮は、それは國に正法が行はれてゐないからだ、と答へる。「情微管を傾け、聊經文を披きたるに、世皆正に背き、人悉く惡に歸す。故に善神國を捨て、相去り、聖人所を辭して還らず。是を以て魔來り鬼來り、災起り難起る」。

そこで彼は、證據として、「金光明經」から、正法が行はれないときには、善神去るが故に、王權喪失、人心惡化、疫病流行、彗星や二日の出現、流星、地震、暴風雨、飢饉、外敵侵入等のために人民が塗炭の苦しみを受けるといふ文句を引用し、「仁王經」からは、日月運行の變、星辰の變、種々の火難、水難、風難、飢饉、内外兵亂の七難が起るといふ辭句を、「大集經」からは、穀貴(穀價騰貴)、兵革、疫病の三災に見舞はれるといふ辭句を引き、「藥師經」からは、「人衆疾疫の難、佗國侵逼の難、自界叛逆の難、星宿變怪の難、日月薄蝕の難、非時風雨の難、過時不雨の難」が來るといふ辭句を引用してゐる。彼によれば、これらの災難の中、未だ起つてゐないのは、「金光明經」の種の厄災の中、外賊侵入の厄災だけであり、「仁王經」の七難の中、「六難今盛んにして」、「四方の賊來りて國を侵すの難」だけが未だ起らず、「大集經」の三災の中では「兵革の災」、「藥師經」の七難の中では「佗國侵逼の難、自界叛逆の難」だけが未だ起らず、他は悉く起つてゐる。そこで「先難是れ明なり 後災何ぞ疑はん」とて、今にして改めず

んば他國侵入、國內叛逆の難が來るぞと云つてゐるのが、彼の有名な元寇の豫言である。

然らば、このやうな厄災の根本原因たる邪法、謗法は、一體何であらうか？ 日蓮はこゝでは、「守護國家論」の主張を繼續して、専ら淨土宗に攻撃を集中し、かゝる邪宗の流行は「法師は詔曲にして人倫を迷惑し、王臣は不覺にして邪正を辨すること無」きが故であると斷定し、「謗法を禁むる者は、定めて不退の位に登る」とか、「早く天下の靜謐を思はゞ須らく國中の謗法を斷つべし」として、國家權力による淨土宗の禁止を要求してゐる。

(註) 日蓮はここでは未だ新興佛教たる淨土宗を排撃した天台宗の見地に立てゐる。彼が禪宗や眞言宗にも正面攻撃を始め、それに關聯して、天台法華宗に眞言密教を攝取して台密を確立した慈覺に對する攻撃を開始したのは、もつと後のことである。

日蓮のこれらの議論は、單なる宗教論や、宗教政策論ではない。彼自身はその積りで書いたにしろ、人民塗炭の苦惱の根源たる謗法を禁ぜぬ「不覺」なる「王臣」に對する彼の非難には、不平民衆の怨嗟の觀念的反映があり、佛教的見地からの、又は佛法の範圍内での、治者へのプロテストがあり、政治批判がある。だから彼の教義は、その平安佛教的殘滓のために、淨土眞宗程の大衆性を持たなかつたとしても、唱題による成佛の思想を媒介として、中および下層の武士や、中層以下の都市民および農民に受け容れられた。日蓮宗は、人々の社會的不滿に投じ、そしてそれを他宗の謗法の排斥といふセクト主義へと發散させるやうな性質の宗教だったのである。

982 I

ところで日蓮が、國家は法によつて立ち、法は國家によつて實現されるといふ鎮護國家思想の前提的命題を強調しながらも、謗法排撃に熱中するの餘り、「設たひ五逆の供を許すとも謗法の施を許さず」と云ひ（以上の引用はすべて「立正安國論」から）、セクト主義的、不受不施的觀念を表白したのは、所詮は彼の宗教的熱狂の致すところであり、彼の眼中には國權よりも佛法の方が比較し難く貴く見え、國家への佛法の從屬よりも佛法への國家の從屬の觀念が勝つてゐたからである。だから「國亡び人滅せば、佛を誰か崇むべき、法を誰か信すべきや。先づ國家を祈りて、須らく佛法を立つべし」とも彼は云つてゐる（同上）。

この點に日蓮主義を鎮護國家主義から區別する所以のものがある。日蓮が「國家主義」的だとか、國家への宗教の從屬といふ意味の鎮護國家を主張したとか云ふならば、何故に彼が後には時の權力者を「わづかの小島の主等」と呼び、自らは「閻浮第一の法華經の行者」とか、「日本國の柱」、「日本國の棟梁」などと稱し、「佛の御使」たる「法華經の行者」を佛勅によつて日月、諸天、大神宮、正八幡宮が守護するのだと云ひ、更に進んでは正嘉の大地震、文永の大彗星も人々が日蓮を迫害したからであり、來るべき蒙古來寇による國家的危機もそのためである、等と放言した（例へば「撰時抄」を見よ）かは、正當に説明できない。もし彼が、國家を佛法よりも上に置いたとすれば、「さては各各年の頃如何と思しつる蒙古の事、既に近付きて候か。我國の亡びん事は淺ましけれど、是だにも空事になるならば、日本國の人人彌よ法華經を謗じて萬人無間地獄に墮つべし。彼だにも強つるならば、國は亡ぶとも、謗法は少くなりなん。……蒙古國は天の御使として法華經の行者をあだむ人人を罰せらるべし」（異體同心鈔）といった類ひの言辭を弄するはずはない。

これに關聯して、日蓮をナショナリストと見るのも無論不當である。彼が「日本國東夷」に特別の意義を見出したのは、榮西などの場合と同じく、佛典に正法が南から東北に行つて止まるとあるのに依據して、この東北とは日本であり、されば日本は末法時における正法弘通の發祥地である、と考へたからにすぎなかつた。彼の「神國」思想は、天台的神道觀の範圍を出るものでなく、彼にとつては最高神は常に佛であり、次いで日蓮は「佛の御使」なるが故に貴く、諸天および日本の神々はすべて佛に從屬したものであり、日蓮を守護せねばならぬのである。

このやうにして、明治以後愛國主義の豫言者に祭り上げられた日蓮は、平安佛教的鎮護國家思想と鎌倉佛教的佛法至上主義との矛盾的結合のおかげで、鎮護國家思想を非國家的要素を含有するセクト主義へと誘導した。彼の後繼者から不受不施派が出たり、彼の著作の或るものが現在發禁になるのは決して偶然でない。だがセクト主義は、人々の社會的不滿を宗教的情熱の過度の高揚の中に發散させるものとしては、彼等の現實的利害を代言するものではない。要するに日蓮にあつては、鎮護國家的言辭は、彼の佛法至上主義の故に、その反對物に轉化しうる本質を含有しており、また實際に日蓮宗は國家權力に結びついてその鎮護に従事したことはなかつた。蓋しそれは、平安佛教と異つて、多分に民衆の「魂の救濟」の任務を負はされたからである。

「魂の救濟」、往生極樂を主眼とする宗教は、宗教としては民衆鎮撫の精神的武器であり乍らも、宗教至上主義であり、鎮護國家を本質的契機に持つものではない。——これが吾々の到達する結論であり、また本小論の展開の一般

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

的豫想であつた。

附記——右小論を書いた後で、佐木秋夫氏の新著「日蓮」に接した。そこでは日蓮主義の詳しい解剖が成功的に爲されてゐる。筆者の所論は佐木氏の意見と本質的には一致してゐると云へると思ふ。なほ筆者は嘗て「歴史科學」(昭和十年三月號)において、甚だ未熟ながら本小論と大體同一の日蓮觀を述べて置いた。

第二篇 徳川時代思想史

第一章 徳川期思想史の特質

(1)

日本思想史を一貫する主要特徴については、その宗教的および道學的性質の優越については、いまこゝにくり返す必要はなからう。こゝでは、専ら徳川時代の種々の思潮の吟味を通して、この時代の思想史の主要な特徴を説明することに、課題を局限する。

といふのは、第一に、徳川時代は資本主義日本を準備した時代であり、従つて現代日本の思想界の特質もすでにこの時代に萌芽として準備されてゐるので、當時の思想發展の特質の解明は、現代における思想状態の理解にも少なからず役立つからである。

第二に、かゝる事情に關聯して、徳川時代の思想史における日本の特質を輕視する傾向が、就中その與へた重要な業績に鑑みて、特に批判されなければならないからである。この傾向は、文化の日本の特質、人類思想の日本のモデルイフィケーションを絶對化し、その合理的内容が正に普遍的な人類文化であり、人類思想であることを無視する近頃流行の反科學的學風と異つて、ヨーロッパ思想史の諸範疇をもつて日本思想史を理解しようとする、一應科學的な要求に立脚したものである。それは、特殊なものゝ一般的なものゝ光の下に照出し、日本思想を一般的乃至典型的なもの

のとしてのヨーロッパ思想の諸範疇の適用によつて解明しようと試みた限り、合理的、科學的であり、貴重な業績をあげることができた。しかし乍らそれは、學者達における日本歴史とヨーロッパ歴史の機械的類推の見地、社會構成の概念の排除又は不明確さのために、非常に屢々日本の特質の過小視に導いたのである。そこで、特に廣く徳川時代に關して行はれてゐる、かゝる傾向を批判することが、この時代の歴史そのもの、並びに思想史の正しい理解のためにも、現代思想の特質を理解するためにも、必要な仕事となつてくる。

(2)

徳川時代に起つた主要な思潮を、その展開の順序に従つて列挙すれば、大體において、朱子學、陽明學、垂加神道、古學(山鹿素行、堀河學派、徂徠學派)、心學、國學、洋學といふことになり、徂徠學以下は享保以後に起つたものである。そしてこれらの學派の勃興と並行的に國史研究が進行し、それは初め、幕府や水戸家の手で正史として、後期には民間儒者の手で「逸史」、「野史」、「外史」等の名で、仕上げられ、後期には史論は特殊な政治思想に直接に結びつき(頼山陽、幕末の水戸學)、主として古代研究を仕事とした國學と共に尊皇思想を準備した。

(註) 賀茂眞淵をもつて、獨自な思想體系としての國學の創始者とすれば(さうする理由は充分ある)、國學は石田梅巖の心學より稍後れて起つたことになる。

それになほ、従前から傳はり、徳川時代において一層發展したものに、佛教と唯一神道(吉田神道)があり、寛永年間に、特に島原役後、嚴禁されるまで一定の勢力を有してゐたキリスト教がある。安藤昌益の如き異色ある思想家も、徳川封建制の必然的所産として擧げらるべきであらう。

このやうな種々の潮流が、その社會的基礎において、大なり小なりニュアンスの異同を持つてゐたことは當然である。だが同時に、これらの雑多な潮流に共通な一般的特徴も存在する筈である。かゝる特徴として、進歩的なイデオロギー流派も充分にブルジョア的、なものでなく、従つてその理論的見解の中には封建的レヂームに對する反對派の現實的動向が適應的に反映してゐないといふこと、および發展した自然科學的基礎を缺いており、特に精密自然科學を支柱とすることが少かつたといふことを擧げることができる。もちろん、自然科學としての洋學については、こうした特徴づけは全部的に妥當するものではない。それにも拘はらず、洋學も決して充分に市民的なものでなかつたといふ一つの特徴は持つてゐたし、また全體としての當時の思想界の右のやうな特徴と相互に制約したものであつた。所で非ブルジョア的性格とか、自然科學との結合の薄弱とかいふ特徴づけは、若干の變更づきで、即ち右の非ブルジョア的といふ代りに、それらの場合に應じて非革命的とか非人民的と云ふことによつて(蓋し、封建制への反對派としてはブルジョアジーは革命的であり、或る程度まで全人民を代表するから)、日本思想史全體にも適用されるものである。秋澤氏があげてゐる日本哲學史の特徴、即ち、それが宗教的(保守的、非科學的)觀念論として出發したこと、および唯物論的傾向が永い間發生しなかつたことも、右にあげた徳川時代の思想史の一般的特徴の若干の一

般化的變形と一致するものであらう。更にまた吾々は、例へば支那封建社會のイデオロギーにおいても、徳川時代のそれの場合と同じやうな特徴を見ることが出来る。それにも拘はらず、右のやうな特徴は資本主義的構成の生誕に先行せるヨーロッパ社會の思想史に比して、確かに當該時代の日本思想史の重要な特徴である。そしてこゝに、特に現代およびそれに直接に先行する時代の東洋諸國のイデオロギーにおける「アジア的」特質を理解する鍵があるのではないだらうか？ この「アジア的」特質が更に日本において如何に具體的に現はれてゐるかは、個々の思潮の具體的分析によつて明白にされなければならない。

そうした特徴は、徳川封建社會のイデオロギーのそれとして云はれる限り、この封建社會における資本主義の自生的發展の弱幼性によつて規定されたものと云ふことができる。ルネッサンス以來の、ヨーロッパにおける資本主義的産業の自生的發展は、一方では藝術および自然科学、特に數學と力學の顯著な發展を促し、他方では封建的支配に對する反對派——ブルジョアジー、農民、都市プレバイヤー——の反封建的動向を生長せしめ、この人民的動向を或る程度まで代表した反對派的イデオロギーとしてのブルジョア的世界觀を發展させた。封建制から資本主義的構成への移行の一般法則を典型的に代表する、このやうな場合と異つて、資本主義的産業の強力な自生的展開を示さなかつた日本封建制の下では、科學も、反對派的な資本主義的イデオロギーも、幼弱な、畸形的な姿においてしか展開されなかつた(註)。徳川幕藩制下においては、外國市場からの孤立の故に、商品生産は強力な發展への刺衝を有せず、商業資本は優れて武士および農民の經濟に寄食する高利貸資本の性格を帯び、かゝる資本による封建經濟の破綻が收拾

し難いものとなつたときには、未だ資本主義的關係はそれに全面的に取つて代はりうる迄に生長してゐなかつたのである。従つて幕藩制に代はる新たな體制は、資本主義的關係の一定の、但し幼弱な發展に依據すると共に、その一層の展開を促進するやうに再編成された封建制、従つてもつと正確には半封建制であつた。その際、この體制の前提となつた幼弱な資本主義的生産さへも、必ずしも自生的でなく、軍需生産や藩財政補強の目的で設けられたマニユファクチュアの如く、封建的權力によつて移植乃至庇護されたものが少なくなく、特に幕藩制倒壊後は中央政府による資本の原始的蓄積の強行、資本主義的産業の育成、助成は眞に顯著なものがあつた。これは、後進國日本が歐米先進國に對して國民的獨立を確保するために、必然的に要求された方途に外ならなかつた。こゝにいふ事情の故に、日本ではブルジョアジーは未だに自身の手で政權を握らうと努めるよりも、より多く權力に對して依存的であり、それだけにイデオロギー分野においても比較的典型的なブルジョア・イデオロギーは、彼等が官僚政府に對する抗争の意氣を示した明治前半期に見られるにすぎない。だから徳川時代において、資本主義のイデオロギーが(廣い意味で、即ち近代的な科學をも入れて)明確に顯現せず、移入されたヨーロッパのブルジョア科學すらも、必ずしも明白にブルジョア的なものとして發展せず、むしろ幕藩權力の殖産興業乃至軍事的必要に結びついたといふことは、決して不思議でない。

(註) 封建制に對する人民のラヂカルな反對を代表した安藤昌益が、決して資本主義のイデオログでなく、むしろ商工業排
斥論者だつたといふことは、如何に資本主義的、ブルジョアの要素が反對派を代表しうるまでに生長してゐなかつたかを證明

するものである。

徳川封建制のかやうな構造上の特質によつて規定された、上記の如き思想史上の特質を念頭に置かないならば、吾は當時の種々の思潮の科學的研究に當つて理論的範疇の適用を誤り、往々にして例の機械的類推の立場に陥ることとなる。いまこれを特に問題となる場合、即ちヨーロッパのブルジョア・イデオロギーと對比される思潮について、吟味して見よう。

(3)

先づ儒教について見るに、徳川時代に行はれた朱子學も、陽明學も、古學も、折衷學も、いはゆる獨立學派も、根本的にはもちろん封建的治者階級のイデオロギーであつた。従つて當時の官學だつた朱子學に對する批判者として登場した諸學派のブルジョアの性質、例へば陽明學のブルジョア民主主義の本質とか、古學の反封建的本質等について云爲することは、云ふ迄もなく誤謬である。それは恰かも、孟子を民主主義者となし、大化改新の田制を國家社會主義と見做すが如きものである。ところで日本儒教においては、その歴史的並びに理論的特徴づけに最も複雑な分析が要求されるところの古學、特に徂徠學が、それだけに、多くの學者によつてそうした特徴づけのために考究の對象とされてゐるやうである。

古學派、とくに伊藤東涯や荻生徂徠の學説が行はれた時代は、貝原益軒によつて創始された本草學、宮崎安貞の農學、關孝和において確立された和算の如き、更に新井白石によつて始められた歴史の客觀的、考證的研究の如き、經驗科學の勃興期であり、従つて彼等の古學には、^(註)經驗科學、いはゆる實學の發展の要求が或る程度まで反映したことは事實である。しかし乍らその故に古學を例へば十七世紀の新哲學や、又はイギリスの經驗論と同一視したり、歴史的意義において類似したものと見做したりするのは不正當でなければならない。

(註) 京都における古學の創始者伊藤仁齋の學説と、その最も有力な繼承者東涯の學説とは、古學主義の點では同一であるが、道學的範圍に踰越してゐた仁齋と異つて、道德をも經驗的法則とした東涯は廣く經驗的研究に關心を寄せた。

ところで、最も權威ある思想史家の一人、村岡典嗣氏は、その名著「本居宣長」の中で(三八二頁以降参照)、日本の古學を十七世紀の新哲學と對比して、次の如く述べてゐる。宗教改革をもつて「歐洲近世史」の開幕と見做すのに對して「我が近世史の始めを、徳川執政……に劃し、かのルネッサンス及び文教史上これに屬すべき時代を、我が足利季世から、徳川幕府樹立後、數十年の間に擬し得べしとしたならば、ベエコン出で、デカルト出で、新學問が勃興した現象は、やがて之をわが元祿時代前後の時代に於いて見るのである。而して、この時代に發生して、ベエコンやデカルトの學問……に比すべきものは、我國に於いては、同じく在來の古典學のうち、に發達した、特別の意味に於ける古學であつたのである」と。その際流石に村岡氏は、ベエコンやデカルトの哲學と、元祿前後に現はれた古學との