

日本思想史における仏教研究のあり方をめぐって

湯 浅 泰 雄

日本思想史の研究にあたって、仏教をどのような視点から、どのような形でとりあげたらよいか、というのが筆者に与えられた課題である。簡単には答えられない問題であるが、このような課題を与えられた直接の理由は、最近二、三の拙著でのべた私の見解にあるらしいので、この機会に、筆者の論点と考え方をまとめてのべることで責を果せていただくことにしたい。

考察の手がかりとして、従来の日本思想史研究の傾向について筆者の抱いた疑問を、次の三つの論点にまとめておきたい。第一は、神道と仏教の研究が従来バラバラに行われてきたことについての疑問である。第二は、古

代仏教と中世仏教の歴史的関係をどのようにみるべきかという問題である。従来の日本思想史研究には、いわゆる鎌倉仏教（特に親鸞と道元）に対する一種の理想化の傾向がみられるが、このような研究動向には、しばしば日本仏教史の歴史の実態から遊離した点がうかがわれるように思う。第三の論点は——思想史一般に関するものであるが——近代的イメージを投影して日本の文化伝統の特質と古代日本をみようとすると、国学以来の一種の『近代主義的』日本文化観に対する疑問である。

一、仏教と神道の関係

まず第一の問題からとりあげよう。われわれは今日、神道と仏教は別の宗教であるとする常識の下にいるが、このような常識はいうまでもなく明治初期の神仏分離令によって生れてきたものであって、近代以前の日本人にとっては、両者を別の宗教とみる考え方はなかった。神仏分離の運動は幕末維新期の尊王思想とナショナリズムの昂揚に支えられた政治的社会的関心を主な動機として生れてきたものであって、宗教界の内部から生れた本来の意味での宗教的運動であったとはいえない。むしろ、思想史の研究に当って政治と宗教の領域が微妙に重なり合ってくるという事実はハッキリ認めておかねばならないし、両者の関連は思想史にとって重要なテーマである。しかし、神仏分離を促した国学（特に平田派国学）の運動の本質は、宗教的性格のものではなく、政治的性格のものであったといふべきであろう。（この点について深く立ち入ると、近代の民衆宗教史との関係においてなおいろいろ考えなくてはならない問題が出てくる

が、現在の論点から外れるので今は省略する。）

神道と仏教を分離して考える近代の学界の傾向を促したもう一つの思想的要因としては、明治以後、シンクレティスム（神仏習合）を低級な信仰形態とみる西洋の宗教観が入ってきたことも、若干の影響を及ぼしたのではないかとと思われる。この点について明確な証拠をあげることは困難であるが、たとえば、津田左右吉の古代史研究や柳田国男の民俗学研究には、仏教の影響力を極力過小評価しようとする傾向が見受けられる。津田は、神道を日本固有の文化伝統を示すものとして、その上に移植された外来宗教としての仏教は、国民層へも浸透せず、伝統文化とも全く融合しえなかったと主張した。彼の基本的見解の背景には、ひろい意味での明治ナショナリズムの一般の影響があると思われるが、それとともに新井白石の合理主義を高く評価したようなヨーロッパ啓蒙主義の思想的影響も潜在しているのではないかと感じられる。山折哲雄氏は、津田の見解を辻善之助の日本仏教史研究と対比しつつ、津田を批判している。⁽²⁾ また柳田は、みづからの民俗学研究を「新国学」と称したほど本居・

平田に傾倒した人物であるから、仏教を過小評価したのは当然ともいえるが、彼の研究態度をつらぬいている一種の合理主義には、やはり啓蒙的近代主義が潜在しているように感じられる。津田と柳田は、啓蒙的近代の思想的影響を深く受け、偏狭なナショナリズムとは無縁の学究であったが、さりとて、いわゆる近代主義者のように生硬な形で西洋の理論をもちこむこともせず、独特のやり方で日本の文化伝統の一面を発見する道を切りひらいて行った人たちである。そこに学者としての彼らの偉大さもあるわけだが、それだけにその方法的発想の源泉は容易にシッポをつかみにくいところがある。啓蒙主義との関係についてはさしあたり筆者の独断としておくが、ともかく、彼らのようなすぐれた学者が神道と仏教を全く分離してとらえたことは、その後の日本思想史研究に大きな影響を及ぼした。筆者自身、長い間、彼らの影響から逃れられず迷いを重ねてきた経験があるので、特にこの点に注意しておきたいと思う。

この点については、今日では、専門研究者の認識はかなり改められてきている。五来重氏をはじめとする山岳

仏教史の詳細な研究や、最近のカーメン・ブラッカー女史の研究などにも明らかのように、古代から近代に至る庶民信仰の歴史は、神道と仏教の習合過程をぬきにしては語り得ないものである。⁽³⁾ ただしここでは、民俗学的な実証的研究については立ち入らず、固有の意味の思想史研究に視野を限ることにしよう。

従来の思想史研究の一つの欠点は、思想としての神道と仏教の研究がバラバラに行われ、両者の交流の肉面的過程があまり注意されてこなかったところにある。たとえば、神仏習合の習俗と思想の歴史的出発点をおいたのは、平安初期における最澄と空海の活動である。この事実自体は誰しも認めるところであるが、彼らの哲学を研究する人は、従来、仏教教義学のワク内で表面にあらわれた彼らの思想を分析するだけで、最澄や空海の哲学的思考態度が古代神道の習俗やエートスとどのように交流し関係していたかという点には、全く眼を向けようとしていない傾向があった。筆者の考えるところでは、最澄と空海の哲学は、古代神話の伝統をつぐ山岳信仰の基盤と交流することによって、日本の民族性に土着した仏教とな

つたものである。⁽⁴⁾密教や修験道に代表される古代中世の仏教思想史を考えるに当たっては、このような視点が重要ではないかと思う。

右の一例からも知られるように、従来の研究は、仏教研究にせよ神道研究にせよ、研究が専門的個別分野の細部に入りこむ反面、それらを一つに統合する学際的視点が欠けていたように感じられる。そればかりでなく、神道学者の側には、神道思想に対する仏教の影響力をなるべく過小評価しようとし、仏教学者の側には神道の思想や習俗との交流関係を無視して仏教思想を論じようとする一般的傾向が見受けられる。そのような閉鎖的態度では、日本思想史および日本の文化伝統に関する正しい学問的認識は得られない。神道史について一言すれば、少なくとも哲学的思想体系としての神道は、中世における神仏習合的傾向の中で、仏教哲学の理論を借用することによってはじめて形をととのえたものである。もしこれを取り去ってしまったら、神道史には、哲学的原理に立った宗教としての理論や思想は何もなく、ただ未開宗教的心性とむき出しのナショナリズム的心情が残るだけであ

る。(国学者が提唱したいわゆる「復古神道」の本質は、本来の意味での宗教運動ではなく、学問的研究としての古代研究を意味する。)筆者の考えるところでは、神仏習合思想は、宗教文化に関する日本の民族的伝統を人類文化の世界的潮流に参加させる役割を果たしたという点において、重要な思想的意義をもつのである。

これに対して、仏教思想の哲学的研究は、従来、逆に神道の存在を全く無視した形で進められてきた。この傾向については、あらためて説明するまでもあるまい。思想史研究にとって考えなければならない一つの問題点は、哲学的関心に立った仏教思想の研究と歴史学的関心に立った仏教史の研究、すなわち思想と歴史の研究が従来バラバラに行われ、両者の交流が欠けているところにある。ここには、思想史の研究が、哲学的基礎教義から出発した研究者と歴史学的基礎教義から出発した研究者によって、それぞれ別個に進められてきたという学界的事情がある。両者は、それぞれのタコツボ(セクト)に入って対話しようとしないう傾向がある。そのため、哲学的な仏教思想の研究は、しばしば研究者の主観的関心から

出発したよみ方と解釈に傾き、いわば、古人の著作を借りて現代人としての自分の思想をのべているのではないかと思われる場合さえないではない。逆に、歴史学的研究のおちいりがちな一つの傾向は、歴史的事実の蓄積とそれに対する外面的分析のみがあつて、歴史を動かした人間の主体の情念や心理が消え去ってしまうことである。しかし、少なくとも宗教を主題にした思想研究に当たっては、思想の研究と歴史は不可分のものであろう。マックス・ウェーバーは、『世界宗教の経済倫理』で東西

の宗教をあつかうに当たって、教義史 Dogmengeschichte の思想的分析に先立って必ず、それぞれの宗教を支えた教団の歴史的存立形態を明らかにする教団史の分析から出発している。学問的な思想史研究にとって、このような姿勢は一つの模範とすべきものであろう。

要するに、宗教を対象とする日本思想史の研究に当たって、宗派あるいは教団の歴史の実態から遊離した哲学的思考だけでは、知識人の自己満足に終りかねないと思う。このような反省に立って考えてゆく場合、日本の仏教思想史は、民衆的底辺の神道的エートスとの関係を無

視しては語り得ないのである。筆者の考えるところでは、神道の習俗の伝統によって育てられたエートス(ものの考え方、感じ方)は、日本人の無意識の深層に見出される心情的特性のありようを示すものであつて、そのような心理的基盤との交流なしには、日本仏教というものは成立しなかったし、今日まで存続することもできなかったと思われる。

二、思想史の方法としての歴史心理学

ところで、筆者が今日の思想史研究にとって一つの重要な課題と考えている問題は、右にもふれた思想の研究と歴史の研究を結びつける方法論的視角をどのようにして見出すか、ということである。前者は哲学的関心に立った教義 dogma, credo の分析であり、後者は、その底辺を支えていた集団としての、時代の宗派の心理的動向と行動を示している。元来、宗教というものは、近代の知識人が関心をもつような知的抽象的思索のみによって成立するものではない。宗教を支える底辺の庶民の信仰と心情から遊離した思想史研究は、少なくとも日本の宗

教文化の伝統的特質を十分に明らかにすることはできない。したがってこの場合、思想史研究の一つの課題として、実証的見地から明らかにされる民衆の習俗や信仰心理の歴史的事態をふまえつつ、それを、知的抽象度の高い教義学的研究と媒介する方法論的見地を確立することが必要になってくる。言いかえれば、思想と歴史は、両者を媒介する個人的および集団的な心理構造を通路として交流し関連し合うのである。

筆者が歴史心理学 *psycho-history* に関心をもつ理由の一つはここにある。歴史心理学とは、さしあたり、個人および集団の思念と行動の様式を基本的に決定し、方向づける内面的心理的諸要因を探索しつつ、ある思想が形成され、実践に移されてゆく歴史的な心理的諸過程に見出される観念の意味連関のメカニズムを問うものであると言っておこう。⁽⁵⁾ この場合、心理的要因といっても、重要なものは知的レベルにおける思考様式よりも、むしろ意識下から発動する情念や衝動やエクスタシーの体験であり、したがって歴史心理学は、精神分析学ないし深層心理学と親近性をもつてくる。

筆者は従来、主としてユングの立場に注目し、ヨーロッパ宗教に関する彼の個別的諸研究について、精神的視点からまとめてみた。⁽⁶⁾ 私の目標とするところは東洋と日本の宗教史にあるが、これは目下のところまだ将来の課題である。ただ、二、三の拙著で空海の哲学や日本人の宗教意識の伝統について、歴史心理学の方法を適用する企てを試みてみた。筆者の考えるところでは、『即身成仏義』や『十住心論』に代表される空海の哲学の基礎には、山岳修行の瞑想体験にもとづく一種の「神秘的合一」 *unio mystica* の体験がおかれており、神話の伝統を継承した母なる自然(太母元型)への回帰の心理が認められると思う。⁽⁷⁾ また、近世・近代における啓蒙主義とナショナリズムの背景には、世俗化された宗教的願望(絶対性への希求)が抑圧された形ではたらいっており、それが天皇神聖観やアジアの解放といった形で、政治的次元に発動したものと考えている。⁽⁸⁾

このような研究にどれだけの価値があるかは読者の判断にお委せする外はないが、最近筆者は山折哲雄氏と知己を得、氏の諸研究の一端にふれて大いに力づけられ

た。山折氏はエリクソンの歴史心理学の方法から示唆を受けて、ガンディーやネルーに関するすぐれた研究を発表されているが、日本の宗教文化史についても示唆するところの多い論考をものされている。氏のいうところに従っていえば、その方法は、特定の文化事象や宗教現象において、それにかかわる人間の生理心理的意識がどのような状態におかれているかという点にまず注目し、彼らがそれを通路として非日常的な意識や感覚をときまさせてゆく過程に光りをあて、最後に、その結果として彼らが獲得するに至った観念(思想)や象徴や儀礼形式の意味する論理のメカニズムを明らかにしようとするのである。⁽⁹⁾

氏の道元論の要旨を簡単に紹介しておきたい。氏は、道元の思想の特質を、只管打坐する禅者の身体の上に姿を現わすユートピア思想の汎神論的形態としてとらえている。この場合、道元の行動と志向をとらえている根本的衝動は、「絶対的父性」ともいうべき厳格で峻烈な父に対する怖れと尊敬のアンビバレントな心情であり、それに裏づけられた父性思慕である。したがって青年道元は、

弱さを示す一切の師をきびしく拒否する。彼が至りつたのは、絶対的父性を体現した「古仏」としての天童如浄との完全な一体化であった。天童山における身心脱落の体験は、青年道元の絶対的父性への思慕の歩みがみられたことを意味する。禅者道元のアイデンティティはここに確立する。彼の哲学が、一切の神秘を白日の下にロゴス化し、澄明化するような「絶対知性主義」(寺田透)の趣きをそなえているのは、そこに原因があるのであろう。

右の山折氏の所論は、道元の思想の核心にある志向をよくとらえていると思うが、筆者は、思想史研究の視点から、次のような論点をつけ加えておきたいと思う。それは、晩年の道元をめぐる問題である。私は、道元について論ずる十分な資格はないが、この点に筆者の注意を促されたのは玉城康四郎氏である。玉城氏が道元の哲学を高く評価されているのは周知のことであろうが、何度か私的にお話しをうかがっていた折に、氏はくりかえし晩年の道元について語り、みるも哀れなよろよろとした姿というような言葉で評されたことがあった。(むろん

道元を貶められたわけではない。越前隠棲後の道元は、生活環境ばかりでなく、思想傾向にもいちじるしい変化を生じている。彼は、正法眼蔵の全面的改訂を企てて果さなかった。晩年の彼の思想には、宇治興聖寺時代の昂揚した気分はなく、世間ないし世界との精神的交流を閉ざして、いわば小乗的ともみえる出家修行の実践に回帰してゆく趣きがある。只管打坐はおそらく、彼にとって唯一の可能な生の燃焼のあかしであったであろう。私はそこに、晩年の道元をおとずれたアイデンティティの危機めいたものを感じる。(アイデンティティというのはエリクソンの用語であるが、さしあたっていえば、自己の生をとりまく文化的な環境的諸条件との心理的統合を確立し、それによって自己の生の意味を確認すること、アイデンティティの確立である。通俗的レベルでいえば、アイデンティティの確立は、生の危機をのりこえて自己の人生の生き方に自信をもち得ることともいえるが、思想的にいえばそれは、自己の生の核心を、生の歴史的条件を構成している文化的環境と体験的に統合することによって、自己の人格を一箇のカリスマとして確

立することを意味する。)筆者の考えるところでは、晩年の道元をおとずれたアイデンティティの危機の心理学的遠因は、彼の性格に潜在した一種の狷介さに求められると思う。青年期の道元は、師如浄を絶対視する反面、大慧宗杲をはじめとする中国の著名な禪者に対して、罵倒に近い言葉を浴びせている。特に注意されるのは、「わが国の大師ごときは土瓦のごとし」とのべて、日本の文化的伝統の遺産を一切拒否し、中国禪一辺倒の態度をとっていることである。これほどまでつよく自国の文化伝統を拒否した宗教者は、日本では珍しい。一切の神秘とエロスの影をもたない彼の「絶対知性主義」は、中国文化の伝統を支えた父性原理を体現した観があるが、その哲学を日本の土壌に根づかせようとしたとき、ようやく年老いた彼は、しのびよるアイデンティティの危機を感じたのではあるまいか。みずからの死期を悟った道元が、北越を去り京へ上ったのはなぜなのか。そこには、遠く忘れ去った幼少年期の母性回帰の心情が動いていたのではなかったろうか。私はそこに道元の人間的苦悩を感じるのであるが、そのことと彼の哲学に対する評

価はおのずから別個の問題である。道元の精神的遺産は、遺託を受けた徹通義介と螢山紹瑾によって継承され、密教化しつつ日本の民衆信仰の底辺に接木され土着してゆく。近代の知識人はそれを先祖の思想的純潔に対する裏切りと評するかもしれないが、永平寺の法燈に象徴されるような修行の伝統は、そのような苦悩と屈折なしには今日まで存続し得なかつたのである。そこから何を学ぶかは研究者の自由であるが、少なくとも、日本思想史における仏教の正確な位置づけと日本の文化的伝統の学問的認識に当っては、右にのべたような歴史心理学的視点を配慮しておく必要がある。個人を絶対化してしまえば歴史の時間のもつ重さは消えてしまう。

三、古代仏教と中世仏教の関係

次に、第二の論点として、古代仏教と中世仏教の関係についてとりあげよう。日本仏教の諸宗派は、奈良平安時代に成立した古代仏教(旧仏教)と、鎌倉時代に成立したいわゆる鎌倉仏教(新仏教)から成る。(近世の黄檗禅は唯一の例外である。)この旧仏教と新仏教の関係をい

かにとらえるかということ、日本思想史における仏教のあり方を論ずるに当って重要な一つの論点である。従来の日本思想史研究には、鎌倉仏教(特に親鸞と道元)を理想化し、旧仏教を低く評価しようとする傾向が認められるように思う。筆者のみるところでは、ここにはまず、平安仏教に代表されるような密教の儀礼や思想を「呪術の園」Zaubergarten⁽¹⁾として嫌悪する近代人の啓蒙的合理主義が感じられる。現在の高校の『日本史』や『倫理社会』の教科書には、思想的にみた場合、鎌倉仏教によって日本仏教を代表させ、旧仏教を全く無視するような傾向がみられる。これは、思想史の歴史の実態を無視した見方である。このような傾向は、明治末期の木下尚江の『法然と親鸞』や、原勝郎の『東西の宗教改革』から始まっている。さらに、大正期の倉田百三にみられるような人格主義・教義主義やマルクス主義に色どられた親鸞解釈などによって、鎌倉仏教の出現を「宗教改革」に類比するような近代主義的解釈が生れてきたのである。

このような思想史解釈は、まず何よりも、歴史の実態

から遊離している。道元・親鸞・日蓮の教団は、鎌倉時代にはまだ無名の小教団にすぎず、室町時代に至つてようやく一定の宗派としての基礎を確立したものである。

宗教史ないし教団史的にみれば、彼の教団は「室町仏教」とよんだ方がよいくらいである。また鎌倉室町時代の宗教界の大勢を支配していたのは、平安密教以来の神仏習合の伝統的エートスに支えられた「密教化」の傾向である。ここでは、その一端を知るために、中世史家黒田俊雄氏の研究を紹介しておきたい。黒田氏は、中世の国家体制を「権門体制」とよび、それを支える観念形態としてのイデオロギーを「顕密主義」あるいは「顕密体制」とよんでいる。⁽¹²⁾「権門」とは、「公家」(天皇家・貴族)・「武家」(幕府・有力御家人)・「寺家」(大寺社勢力)の三者に代表されるような、荘園支配を目的とした私的な家産的管理のシステムである。この三つの権門は、互いに利害の対立をはらみながら、相互補完的機能を持ち、中世における国家と社会の体制を維持していた。どの権門も、自分だけの力で国家全体を掌握する力に欠けているため、三者は相互に対立しつつも互いに依存し合う外は

なかったのである。そして、天皇の地位は、全く形式化し、実力を奪われていたにもかかわらず、半宗教性と儀礼的文化性を帯びた国家体制の原点として政治的社会的に機能しつつあったのである。

このように権門体制を支えた社会心理的装置が顕密主義である。黒田氏のいう「顕密主義」は、平安仏教において確立された密教的思考方法をその中核においている。それはほぼ十世紀ごろ成立したもので、「密教を原理とした全宗教(仏教各派および神道)の包摂・統合」を示すものであつて、その基礎には、鎮魂呪術信仰(加持祈禱)を核とする儀礼の体系がある。顕密の「顕」は顯示された論理、すなわち教義学の観念的理論体系を示し、「密」はそれを支える秘密の母胎、すなわち心理的体験の基盤を意味する。黒田氏はこれを論理主義と心理主義とよんで対比している。真言学の用語でいえば、顕と密は、「教相」(教義学)と「事相」(儀礼と修行)の関係であり、天台学の用語でいえば、本覚法門の哲学とその基礎にある「観心」(瞑想体験)や師弟間の口伝の習慣を示している。この場合、黒田氏の基本的な意図は、唯物史

観における上部構造としての政治形態に内在するメカニズムを分析するところにある。(マルクス主義の史観については、筆者は、一定の留保つきで、その妥当性を承認せねばならないと考えている。宗教をあつかう場合、ここには重要な問題点が見出されるが、これについては後にいう。)筆者の見地からみれば、黒田氏の試みは、中世社会を支配しているイデオロギー的観念形態を支え、動かしている中世人の心理世界の構造を説明するため、一つの重要な着眼点を与えているように思われる。いわゆる上部構造としての政治形態の特質は、——経済的下部構造のメカニズムが非人格的に疎外され客観化された法則的因果性をもちやすいのに対して——非合理的な人間的情念のありようをぬきにしては考えられない、というところにある。対立と妥協において成り立つ政治のメカニズムは、いつの時代にも、人間的情念の渦とともにある。イデオロギーとして機能する宗教は、この場合、多様な救済願望に色どられた幻想とともに、人間集団の情念を発動させ、彼らを行動へと向かわせる。(この心理的メカニズムは、近代における民主主義、社会主

義、全体主義、ナショナリズムなどの世俗化されたイデオロギーにも当てはまる。)筆者の考えている歴史心理学の視点はここからひらけてくる。

黒田氏のいう顕密体制は、院政期にその社会経済的基礎を確立し、鎌倉室町時代を通じて日本の社会を強力に支配したものである。いわゆる鎌倉新仏教は、顕密主義と対立し、これを批判する志向をもった異端的改革運動として登場した。その意味において、新仏教と旧仏教の間には思想的対立が見出されるし、新仏教の思想史的意義をそこに認めることも意味のない企てではない。しかし、新仏教の思想が中世における異端的少数派であったこと、また新仏教諸派が一定の社会的勢力を獲得する過程で、顕密主義と権門体制に同化して行ったことも否定し得ない歴史的事実である。日本思想史において仏教思想の果たした役割と歴史的位を正しく認識するためには、この事実を認めておかななくてはならない。⁽¹³⁾

四、文化史および古代天皇制に対する近代主義的見方について

第三の論点として私がとりあげたいのは、従来の思想史研究の動向には、近代人の感受性を通して日本の文化伝統と古代日本を見ることが生じた一種のかたよりがあるのではないかと疑問である。この問題は、真淵と宣長に代表される近世の国学から始まっている。たとえば、国学者の理想化した古代像によれば、日本人は古来「楽しく穏に」現世の生をたのしむ人間であった。

明治以来、多くの学者（芳賀矢一、津田左右吉、松村武雄ら）がこのような考えをとり、日本人は元来現世肯定的で楽天的な民族性の持主だったのだが、仏教の影響によって現世否定的な厭世的心情を身につけたにすぎないと説いた。こういう見方は通俗的見解として今日も一般化しているが、筆者のみるところでは、このような古代日本観は、古代人の生活習俗や信仰心理の実状からは程遠いものである。⁽¹⁴⁾ここには、世俗化した近世・近代の庶民生活の実感から生れたイメージを投影して古代をみようとする態度がある。そこから、古代以来今日まで変らない不変の日本的エートス（国民性ないしナショナル・アイデンティティ）を想定して、日本の文化や思想を論ずるといっ

た発想が生れてくる。その裏側には、仏教は外来宗教であって日本固有のものではないという、ナショナルイズムの思考が潜在している。

このような近代主義的古代解釈は、文化ばかりでなく、政治の見方にも投影されている。幕末維新期の知識人にとって、明治維新は「王政復古」であり、「神武創業の古」にかえることであった。表面的に受けとれば、これは、近代天皇制は古代天皇制の復活であるという主張を意味する。こういう歴史認識が正しいかどうかはしばらく別として、このような論法に立つときには、無自覚のうちに、近代から得たイメージを投影して古代天皇制をみるという逆の心理的傾向が生れてくる。尊王思想を古代以来不変な日本民族の思想的伝統であるとみるような、ナショナルイズムの見方はそこから生れてくる。このような見方は、いわゆる皇国史観の立場ばかりでなく、和辻哲郎のようにリベラルな傾向をもつ学者さえ、免れなかったものである。⁽¹⁵⁾戦後、進歩派の史観が普及してから天皇制に対する評価そのものは逆転した気味がないではないが、筆者のみるところでは、それは、価値

判断の逆転にとどまり、古代天皇制と近代天皇制のイメージをダブらせる発想そのものは、まだ十分に克服されていないのではないかと思われる。この問題は、仏教と直接にかかわるわけではないが、日本思想史の全体像を描くに当たって重要な論点であり、日本仏教のあり方を考えるに当たっても一つの研究課題を提出している。

筆者は元来、日本神話と平安密教に対する関心から出発して古代思想史を研究してきたために、いつとはなしに右のような疑問にとらえられてきた。ザックバランな言い方をすれば、このように「近代化」された古代像はどこかおかしいのではないか、という感じである。まず、日本の文化的伝統の特質についてどう考えるか、という問題から私見をのべたい。

いつか、古代史家の吉田孝氏と話していたときのことである。氏は、日本における「古典古代」はどの時代に求むべきか、と私に質問された。「古典古代」というのは、ヨーロッパ史におけるギリシア・ローマ文明を念頭においた概念であるが、さしあたっていえば、後代まで持続的影響力をもつような民族の文化的伝統の原型pro-

totype、あるいは文化意識の基本的フク組み paradigm が確立した時代、と定義しておこう。芸術を中心とした日本の文化史をみる場合、飛鳥・白鳳から天平に至る古代国家の形成期をまず考えるのが自然であるかもしれない。しかし、白鳳・天平の文化は大陸から輸入された舶来の文化であって、日本の底辺にまだ十分に土着していなかったという事実を考えに入れねばならない。平安初期（弘仁貞観期）の密教芸術は——専門家はしばらく別にして——従来、一般の芸術愛好者から軽視されてきたし、密教そのものも思想史研究の重点から疎外されてきた。（和辻哲郎の『古寺巡礼』や『日本精神史研究』は、その端的な例である。）しかしながら、これまでのべたところからも知られるように、日本の宗教文化の伝統的特質は、密教の成立をぬきにしては明らかにない。この事情を端的に示しているのは、日本文学史にみられる美意識の問題である。後代まで持続的影響力を及ぼした日本人の美意識の伝統は、古今集から始まる平安期の和歌と文学、いわゆる「花鳥風月」を愛好する感受性において確立したものである。古代国家形成期の感受性を集

約した万葉の太古的美意識は、賀茂真淵と明治のアララギ派によって再発見されるまで、死児にひとしいあつかいを受けてきた。白鳳・天平の美をつくり出した飛鳥奈良時代の古代人は、同時に万葉の太古的美意識に生きていた人たちであつたわけだが、豊満な前者の美感と後者の太古の意識には水と油のような異和感がともなう。そこに、奈良朝の文化がまだ舶来の新文化にすぎず、民衆の生活実感から浮き上つた異質な存在だったという精神状況がみてとれるのである。その意味において、私は、日本文化史における「古典古代」は平安前期に求めるのが適切ではないかと考える。思想的視角からみた場合、ここで重要な論点は、万葉に象徴されるような神話の古代の感受性から平安の美意識への変化をひき起した基本的な心理的要因がどこにあったか、という問題である。

筆者がここで考えざるをえないのは、密教において確立した山岳修行の心理学の役割である。神話時代人の心理世界においては、太古の自然は「山河の荒ぶる神ども」の住む聖なる領域として畏怖されたものであつた。神秘のヴェールにつつまれたこの領域に最初にふみ入っ

たのは、役小角から空海に至る山林修行僧たちであつた。空海の『即身成仏義』は、自己の身体を小宇宙とし、修業の内面的体験において大宇宙と融即する汎神論的一体化というべき哲学を説いている。ここにおいて、個体としての自己の存在と大自然の存在は、心理的あるいは心靈的に一つに融合し、非日常的なたましいのユートピアを現出させる。それは、彼らにとつて、日常的経験の現実性以上につよいリアリティをもつて確認される世界経験である。このような境地は、瞑想修行によってとぎすまされた非日常的な、その意味において神秘的な心理体験であり、一般の人びとには体験不可能なものである。しかし、そのような体験にもとづいた思想が知識人世界にもたらされるとき、そこにおのずから世界観の変貌が起る。古今集以来の美意識が理論化されたのは平安後期の俊成からであるが、彼は、美の理想を「幽玄」と名づけた。これは、天台宗の修行法の書として有名な『摩訶止観』にもとづいたものである。さらに、平安末の西行から鎌倉時代に入つて、いわゆる和歌陀羅尼観が生れる。これは、和歌における「ことば」の本質と用法を、

密教の神聖な呪句(ダラニ)に類比される一種の象徴表現と解する見方である。現代的にいえば、すべての言語は、情感的な心理的見地からみる場合、隠喩として機能するのである。「幽玄」の理念はやがて室町時代に至つて、禅の美意識と交流して「わび」の美意識となる。日本の文化伝統は、このような歴史をへて形成されてきたものである。文化史のこのような伝統をかえりみると、国学者以来説かれてきたいわゆる日本のエトスとか日本人の民族的感受性というものは、神話の古代から近代まで変ることなく存続した底層であるとは考えられない。古代神道は、太古の日本列島の住民の心理を支配した神話的心性を示している。これに対して、仏教の心理学は、アジア世界が生んだ人類文化の潮流の一つとして、人間の心理の普遍性に根ざした体験と思想を表現している。日本文化の伝統的特質は、この表層と底層の心理的交流と相互変容によって、次第に形成されてきたのである。

文化史にみられるこのような歴史は、政治史について考える場合にも重要な論点を提供する。古代国家に天皇制というものの理念的イメージをみる見方は、国学以来

の尊王思想によって形成されたものである。戦後の進歩派史観が生み出した古代国家像は、アジア的専制君主が人民を圧制的に支配する階級支配の権力国家ともいうべきイメージによって描かれている。(もとより同じ進歩派の史家で人によってそのイメージはさまざまに異るが、今は、細部には立ち入らない。)古代の王が専制君主であつたことは人類史に共通の法則であつて異とするに足りないが、そこには、近代天皇制の警察国家的イメージを投影して古代国家の体制をみる心理が、どこかにはたらいっていたように感じられる。その意味において、近代のイメージをもって古代を解釈する国学以来の思考法は——天皇制に対する価値判断の逆転にもかかわらず——なお存続しているように思われる。

いずれにせよ学問的にみてここで重要な論点は、神話の古代から古典古代に至る過程で生れた天皇制の変質の意味を、思想的観点からどのように解すべきかというところにある。筆者の考えるところでは、律令制に示される古代天皇制は、史家の近年の研究が明らかにしているように、氏族制原理に支えられた日本各地の小国家群の

頂点に形成された薄い表層構造にすぎなかった。⁽¹⁷⁾ 氏族制原理を支える心理的基盤は、日本の各地域の有名神社に伝承されていた多様な神話にある。それらの小国家群の頂点に立つ各地の豪族は、祭司的小呪術王 Priest King として、神々のカリスマを負い、地域の民衆を心理的に支配していた。大和朝廷から律令制初期に至る天皇は、大和盆地周辺の民衆にとっては心理的に近い存在であったのであろうが、全国各地の民衆の心理にとっては——防人などに徴発された場合をのぞけば——心理的に全く無縁の存在であった。当時、大陸文化の洗礼に浴することのできた人間は、まだ、ごく少数の貴族層にすぎなかった。

歴史心理学的にみれば、神話的心性というものは、史家のいう神話時代から歴史時代への移行が終わった後まで、なお民衆生活の底辺に存続しつづけているものである。筆者の考えるところでは、未開から文明へ移行した一つのしるしは、神のイメージが非人態的な動物の形態から人間的形態への変貌した時期に求められる。式内社クラスの有名神社についていえば、この過程は、ほぼ十

世紀ごろに完了している。⁽¹⁸⁾ このことは、文化史における古典古代を平安前期に求める考え方と対応していると言つてよいであろう。(より後進的な地域についていえば、神話的心性はなお中世までひろく存続していたと考えられる。中世に入つて作られる寺社の靈驗談や縁起類が神話的な「荒唐無稽」さをもなっているのは、当時の底辺の民衆の心理構造を反映するものである。)

このような思想史の大勢から考えた場合、日本歴史における「天皇というもの」の理念的イメージはどこに求むべきかという問題が出てくる。木曾義仲は天皇とは「童」のことであるという認識しかもち得なかったが、古代末期の新興勢力である武士団のリーダーたちの認識はこの程度のものでしかなかった。(南北朝内乱期の武士たちにも同じたぐいの話が伝わっている。) 天皇のイメージが民衆の底辺にまで浸透してくるのは、中世に入つて中央の有名大寺社が全国支配の組織を形成し、御師や聖のような民衆布教者が先進地域の文化の香りを各地にもたらすようになってからのことである。歴史心理学的にみて重要な一つの論点は、この場合、宗教と文化(あ

るいは芸能) が不可分の関係にあったということである。中世の琵琶法師や説経師に代表される民衆芸能者は、同時に布教者の役割をかねていた。一般的にいえば、近代以前の文化史において、芸能は宗教からまだ分離していない。芸能と宗教は、いずれも知性よりは情感に訴えるところに心理的共通性をもっており、両者は、何らかの儀礼形式(ライトルギー)を不可欠の要素とする。儀礼形式は——共同体の年中行事にせよ、私的な冠婚葬祭にせよ——非日常的心理体験(ハレ)の場をつくり出す心理的装置である。民衆布教者たちは、遠いミヤコ(京)の美しい文化の香りと宗教的神秘をももたて、全国各地域の民衆生活の習俗に入りこんできた。日本の庶民の生活の底辺に、天皇という存在が何らかのイメージをもつて入りこんできたのはこの時代からである。

ここで神話の古代と古典古代を概念的に区別し、天皇観の質的ながいを考えてみるとすればどうであろうか。律令制初期の天皇観は、儒教・讖緯説(陰陽道)・仏教・古代神話など、さまざまな思想と関係しているが、まだ固定した理念的形態をとっていない。⁽¹⁹⁾ 中世以降日本

の民衆心理に定着した天皇のイメージは、このような古代国家の天皇観ではなく、古典古代以降の天皇(摂関院政期に至つてほぼ固定した天皇)の姿であった。それはいわば、明確な人間的実体ないしリアリティをともなうことなしに、神秘性と文化性の混り合った儀礼形式を象徴する存在であったといえようであろうか。少なくとも、近代以前の日本の民衆がもち得た天皇イメージの公約数は、そのようなものだったと言つてよいであろう。(筆者はここで、三島由紀夫の天皇論を思い出す。ナショナリズムへの彼の傾倒はしばらく論外としておくが、三島が天皇の存在を象徴する本質的理念とみなしたのは、平安朝の宮廷美としての「みやび」であった。「私は先ごろ仙洞御所を拝見して、こののびやかな帝王の苑池に架せられた明治官僚補綴の石橋の醜悪さに目をおおった。」「先に紹介した黒田俊雄氏の『中世国家論』によれば、天皇は、対立する三つの権門体制による相互補完機能の頂点に位置するものであった。この政治体制を円滑にはたかせるイデオロギー的(社会心理的)装置が顕密体制である。歴史心理学的にみれば、顕密体制が社会的シス

テムとして有効に機能できた理由は、右にのべたような国家体制の頂点から民衆生活の底辺に及ぶ宗教文化的心理状況が存在したためと考えられる。²¹⁾

以上、筆者の言わんとするところは、政治的発想にみちびかれた近代主義から日本の思想史をみる場合には、少なくとも、日本の宗教と文化の伝統的特質を正当にとらえ得ない結果におちいるであろう、ということである。日本の思想史と文化伝統において仏教が果たした役割を正しく認識するには、右の点に留意する必要がある。

五、結 び

終りに、一、二の問題をつけ加えておきたい。これまでの所論からも知られるように、従来の思想史研究の底流には、啓蒙的近代主義ないし近代合理主義に立った発想が支配している。神道と仏教を分離する考え方や、古代仏教と中世仏教に対する評価などはその一例である。このような発想がつのくるとき、思想史研究は、歴史の実態から遊離したものになってしまう。筆者がここでひとつ指摘しておきたいのは、歴史的事実というもの

は、単に社会経済的事実にかざられるものではなく、思想的ないし心理的事実、また歴史的事実の一つとしてあつかう必要があるということである。思想史研究は、それぞれの時代の人間の生が、個人として、また集団として感じとっていた内面的な心理的体験における事実を正確に受けとめ、その意味内容と構造を分析してゆかねばならない。なぜなら、思想史における思想、という事実は、その時代の人間の生における心理的体験の事実とともにあったものだからである。心理的事実としてのその体験の意味をとらえ得ないとき、思想は歴史から遊離し、歴史研究は人間から遊離するのである。

啓蒙的知性はここで、ひとつの落し穴に直面している。一つのわかりやすい例をとってみよう。マルクス主義哲学は、宗教の本質を、人民を心理的に支配するため「阿片」であるとみなしている。言いかえれば、宗教は、民衆の心情を幻想的な救済願望に向って呪縛することによって、上から権力支配を貫徹するイデオロギーとして機能する、という。宗教が、政治とのかかわりにおいて、そのような社会心理的機能を果たことは否定し得

ない事実であり、そこに唯物史観の一定の有効性も認めなくてはならない。しかしながら、これと全く同じ心理的メカニズムは、世俗化された近代政治のイデオロギーである民主主義・社会主義・全体主義などのすべてにおいて見出されるものである。それらのイデオロギーは、時代の民衆の救済願望に訴える幻想（すなわち理念的の世界像としてのユートピア）を描き出すことによって、時代の心理状況を動かしてきたし、現に動かしている。政治的カリスマとしてのレーニン、スターリン、ヒトラー、あるいはガンディー、毛沢東は、世俗的次元における民衆の救済願望の体現者である。啓蒙的理性は近代以前の宗教的理念に対して、宗教のもたらす救済は幻想にすぎないと批判するが、近代的知性もまたユートピア幻想に動かされる心理的存在であることは認めようとしな

い。そこに啓蒙的合理主義の無自覚な自己偽瞞がある。

では、宗教と世俗化された政治的イデオロギーのちがいは、一体どこに求めるべきであろうか。このような主題を立入って考えようとすれば近代的人間観そのものを問題にせざるをえないが、今は、次のような点を指摘し

ておくにとどめる。レヴィ・ストロースは、未開の神話的思考と近代の知的思考を対比して前者を低く評価するサルトルに対して、構造主義人類学の見地に立つてきびしい批判を加えた。²²⁾彼は未開と文明を対置するサルトルの思考態度の底に、近代ヨーロッパのエスノセントリズム（自文化中心主義）と、近代ヒューマニズムの人間観の底に潜在する知性の傲慢を指摘している。ヨーロッパのエスノセントリズムは、さしあたりわれわれ日本人には縁のない論点とみえるが、明治以来日本の知識人が啓蒙的合理主義と近代ヒューマニズムの洗礼を受けてきたことを考えれば、この問題はわれわれ自身にもはね返って来ざるをえない。近代以前の宗教の本質をどこに求めるかという問いは、この点にかかわる。

レヴィ・ストロースの考えるところでは、神話的心性や呪術的思考に内在している論理は、その基本形式において近代の知的思考の形式と何ら変りはない。それはさしあたり、何らかの象徴を用いた記号分類にもとづいて設定される論理形式であるといえよう。近代的知性は、この点を認識しそなたたため、呪術と儀礼形式が伝統

社会的制度の存在のために果してきた重大な機能を見失ってしまつたのである。その意味において、構造主義人類学は、未開と文明の区別をとりはらい、また近代以前と近代の差をとりはらつて、通時的（歴史的）であるとともに共時的（現在の）な論理形式を発見したといえよう。

ここでさらに一步を進めるとするならば、神話的心性と近代的知性を区別する心理構造の相違を認識するとともに、それにもかかわらず両者の共通の根底に見出される、より深層に潜在する人間本性の普遍的構造を見出さねばならないであろう。レヴィ・ストロースは、そこまでは問いを進めない。筆者の考えるところでは神話や呪術儀礼の心理的基盤を追求してゆくときには、知的思考形式に立つ表層の意識構造の底に見出される非合理的心理領域の構造が問われてくる。私が歴史心理学に注目する理由の一つもそこにある。われわれは、（近代以前の人間のように）神話や呪術を単純に肯定するわけではないが、（近代人のように）それらを単純に否定し、抹殺してすませるべきでもないと考える。重要なことは、人間性の根底に潜在する「非合理的な謎」を理解し、知性に統合

しうる方法を見出すことである。

もうひとつ言っておきたい問題は、宗教としての日本仏教を今日まで存続させてきたエネルギーは一体どこにあったかということである。筆者の考えるところでは、それは、修行と儀礼の二つであつたと思う。日本仏教が儀礼宗教として存続してきたことは、いわゆる「葬式仏教」という今日の現実にもみられるところである。観光地と化した寺社も、儀礼形式にともなう文化財によって維持されている。これに対して、修行の問題は、目につれにくいために従来無視されてきた感がある。儀礼形式は、多数の民衆心理を吸収する通路であるが、修行の場における体験は限られた少数者のものでしかない。修行は、人間心理の根底に潜在する非合理的な謎に挑み、その秘密をわがものとしようとする企てである。そのような非日常的体験を通じて自己のアイデンティティを確立した人格は、民衆心理を吸収するカリスマとなる。日本の宗教史では、人格共同体としての教団は、このような過程を通じて形成されるパターンをとる傾向がある。

筆者は、仏教を日本に土着させた核心は、平安密教に

おける山岳修行のエートスにあると考える。日本仏教各派のうち、修行の伝統が比較的よく保持されているのは、天台・禪・日蓮の各宗と修験道である。（修験道にもなうシャマニズムの伝統は、近世近代の民衆宗教を輩出させた要因である。）日本の宗教史にみられるこの特質は、同じアジア仏教の世界に見出される南方仏教の存在形態と比較すれば明らかであろう。南方仏教（ビルマ・タイ・セイロンなど）の教団（僧伽）は、戒律の順守を、教団の組織原則としている。戒律は、儀礼と結びつく面をもっているが、その本質は、出家者の日常生活の細部における身体的動作をきびしく規定し、また財貨や世俗世界に対する行動規定を守らせるところにその本質がある。南方仏教の僧伽は、このような戒律をきびしく守る点に特徴をもつ反面、修行のきびしさは乏しいようである。⁽²³⁾ 筆者のみるところでは、日本の宗教史には、教団の存立が儀礼形式にのみ依存する傾向をもつときに類聚現象が生れてくるという通有のパターンがみられるようである。その反面、新しい宗教運動の核心には、何らかの形における非日常的ユートピア体験の心理的エネルギー

が見出される。修行の体験は、そのようなエネルギーを生み出す——唯一とはいえないが——重要な一つの源泉である。

修行の体験は、右のような意味において宗教的欲求の根底に潜在する人間性（たましい）の本質を見出す一つの窓である。それは、世俗的日常経験の場から脱離して非日常体験領域に自己を超出させ、人格の変容をもたらすための歩みであるといえよう。別の言い方をすれば、非日常性への超越体験は、時間の場合から永遠の次元へと飛躍し参入する企てである。近代的知性はそのような体験を単なる幻想であるとみなすであろうが、しかし、そのような超越を体験した人格が民衆の心理をとらえて離さぬ光源となつたという事実、は否定しがたい。そしてまた、そのような人格の発するエネルギーは——ゴータマ・ブッダの生に象徴されるように——知的論理体系としての多様な哲学を生み出す核心でもあつたのである。

註

(1) 平田篤胤には、ナシヨナリズムへの志向とともに、鬼

神論への関心にみられるような民衆信仰への傾斜があった。柳田・折口の民俗研究は、平田学のこの側面を学問的に継承したものであるが、この側面を実践的に継承した地方の神道家たちもある。大本教の開祖出口王仁三郎などは、この流れと接している。

- (2) 山折哲雄『日本宗教文化の構造と祖型』東大出版会、一一頁。

- (3) 五来重『高野聖』角川新書。カメメン・ブロッカー『あずさ弓——日本におけるシャーマンの行為』岩波書店。

- (4) 拙著『古代人の精神世界』ミネルヴァ書房、第二章、第三章参照。

- (5) 拙著『日本人の宗教意識』名著刊行会、六九頁以下。

- (6) 拙著『ユングとキリスト教』『ユングとヨーロッパ精神』人文書院。

- (7) 拙著『古代人の精神世界』第三章、参照。

- (8) 拙著『日本人の宗教意識』第一〇論文、参照。

- (9) 山折、前掲書、一〇頁。

- (10) 寺田透氏は、正法眼蔵の絶対知性主義の哲学には打坐する道元の姿は全くみえてこないと断するが、晩年の道元の姿をいかに解されるであらうか。

- (11) 以下については、拙著『日本人の宗教意識』第六論文、参照。

- (12) 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』岩波書店。(特に「中世の国家と天皇」「中世における顕密体制の展開」の

二論文、参照。) 同氏著『寺社勢力』(岩波新書) には、より簡便な説明がある。

- (13) 中世史家の研究として、黒田氏の研究のほかにもう一つ筆者の注意をひいたのは、網野善彦『無縁・公界・楽』(平凡社) である。網野氏は、中世の非農耕民(海民・職人・芸能民・商人ら)の生息に注意し、彼らの行動原理の核心に「無縁」の原理が支配しているという。「無縁」は、定住農耕民の生活原理である「有縁」「有主」つまり、領主制的な支配体制と対立する原理である。氏は、その源流を古代における山林河海のアジール性(俗界から隔離された領域)などに求めているようである。少なくとも、無縁の原理の核心には濃厚な宗教性が立ちこめているようである。ひとつ興味ある点は、非農耕民の無縁原理が、天皇・將軍といった上級の統治権の権力と結びつくことによって、下層の領主制権力の有縁原理と対抗していることである。中世の天皇観(後述)について考える場合、これは一つの興味ある論点を提出しているように思う。また網野氏のいう無縁原理は、黒田氏のいう権門体制・顕密体制と、どこかで何らかの関係をもっていたようにも考えられる。ただ網野氏の研究では、古代史との関係や宗教思想史との関係があまり説かれておらず、筆者には十分に理解し兼ねる点があるので、ここではとりあげるのをひかえた。

- (14) 田中元『古代日本人の世界——仏教受容の前提』吉川

弘文館。拙著『日本人の宗教意識』第四論文、参照。

- (15) 拙著『和辻哲郎——近代日本哲学の運命』ミネルヴァ書房、第一章。同『古代人の精神世界』序論、および第一章の「清明心の道徳」の項、参照。

- (16) 以下については拙著『身体——東洋的身心論の試み』創文社、一二三頁以下、参照。

- (17) 拙著『古代人の精神世界』三一頁以下。

- (18) 同、二二頁以下。

- (19) 同、六三頁以下。

- (20) 三島由紀夫「文化的な概念としての天皇」(現代のエスプリ四五号『天皇制』至文堂、二二〇頁)。

- (21) 伊予三島明神の縁起を語る『みしま』に、次のような話がある。三島のさる長者は、長谷観音に参籠して、玉王という美しい子を得たが、この子は驚にさらわれ、数奇な運命をたどってやがて京の御門(天皇)に仕える。

十七年のち、四国の民衆が都の寺社詣での折、「内裏を拝み参らせて田舎の物語にせんとて拝み参らせけるが、内裏の前栽に立つ玉王の姿をみつてさわざ出す。玉王は彼らの話を立ち聞きして自分の身の上を知り、苦難の末、困窮している両親を救う。この玉王の父の長者が三島明神であると縁起は伝えている。この物語は室町時代の作であるが、中世における民衆と天皇の心理的關係の一端を興味深く伝えている。彼らの生活習俗を支配している地域(三島明神)の存在は、何らかの形で京の

宮廷と結びつくことによって、彼らの心理を支配する。

- 民衆が破れた垣根越しにのぞけるほど内裏は衰微しているにもかかわらず、寺社の権威と宮廷の権威は、宗教文化意識において一つに結びついている。そこに中世社会を支配していた心理状況の一端があらわれているようである。(和辻哲郎『尊王思想とその伝統』全集第十四巻、一四六頁以下参照。)

- (22) レヴィ・ストロース『野生の思考』みすず書房、第九章「歴史と弁証法」参照。

- (23) このような考えは、拙著『古代人の精神世界』『身体』などにのべたものであるが、インド哲学の高崎直道氏から、私信の形で、肯定的な批評をいただいたことがある。なお、青木保『タイの僧院にて』中央公論、参照。

(ゆあさやすお・筑波大学教授)