

# 「古層」と「顕密」

——仏教の受容と日本の変容に関する一考察（一）——

富田宏治

## 目次

はじめに

第一章 『丸山眞男講義録』における仏教論

第一節 「原型Ⅱプロトタイプ」論における仏教論

第二節 「原型Ⅲプロトタイプ」論における鎌倉新仏教論

第二章 「古層Ⅱ執拗低音」論の仏教像

第三章 仏教の日本の変容と「顕密主義」

第一節 手掛かりとしての末木文美士『日本仏教史』

第二節 「顕密体制」と「顕密主義」

第三節 最澄と「諸法実相」

(以上本号)

## はじめに

日本仏教思想史の研究者である末木文美士は、その論考「〈原型Ⅱ古層〉から世界宗教へ」<sup>(1)</sup>において、「重要なのは賛歎でも無理解でもなく、丸山の〈原型Ⅱ古層〉論をどのように生産的に継承してゆけるか」<sup>(2)</sup>だと述べている。筆者は、こうした末木の問題意識を深く共有するとともに、「丸山の『文化接触と文化変容の思想史』という方法与、そこにおける『古層Ⅱ執拗低音』論を生産的に継承していくためには、なによりもまずその理解に努めることから始めるほかない」<sup>(3)</sup>との立場から、これまで丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論への正確な理解を得ることを目指してきた。そして、そのささやかな成果を拙著『丸山眞男——「古層論」の射程——』<sup>(4)</sup>や『今よみがえる丸山眞男——「開かれた社会」への政治思想入門——』<sup>(5)</sup>として世に問うてきた。

そこにおいて明らかにしてきたのは、なによりも一九六七年以前における丸山の「原型Ⅱプロトタイプ」論と、一九七二年の「歴史意識の『古層』」以降に展開された「古層Ⅱ執拗低音」論との間には——「変えたのにはたいした理由はないのです。実質的に考えが変わったというのではありません」<sup>(6)</sup>という丸山自身の言明にもかわらぬ——、「飛躍」といっても良いほどの理論的な発展と成熟が見出されなければならないということであった。この点に関していえば、残念ながら末木の「〈原型Ⅱ古層〉論」という理解そのものがすでに、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論の生産的な継承のための前提である、それへの正確な理解を欠いたものだとしなければならない。筆者が、拙著『丸山眞男——「古層論」の射程——』において明らかにしたことを簡潔に整理すれば以下の通りである。

第一に、丸山の「原型」プロトタイプ」なるものは、「古代文献に残されている神話・説話・古代伝承のなかから、明らかに儒仏道教等の比較的に大陸的思想の影響とみられる諸観念を除き、後代の民間信仰や民間伝承等を参照して、古代から持続的に作用している宗教意識を再構成」しようとするものであり、あくまでも「天皇制的なるもの」の「原型」として「再構成」されるべきものだとされていた。これに対して、「古層」執拗低音」とは、「日本神話のなかから明らかに中国的な観念……に基づく考え方やカテゴリーを消去」していき、そこに残るサムシングを抽出することによって発見される「断片的な発想」として単離 isolate されるべきものとされていたのであり、人類普遍の「未開の野性」として、〈人類史的〉な基層に位置づけられるべき普遍的要素にほかならなかったということである。

第二は、和辻哲郎の議論との距離の取り方をめぐる問題である。丸山の「文化接触と文化変容の思想史」という方法とその「原型」プロトタイプ」論は、一方ではマルクス主義的な歴史的発展段階論からの離脱によって、他方では和辻哲郎の日本思想史への接近によって、もたらされたものにほかならず、とりわけ和辻の『日本倫理思想史』の影響はきわめて大きかった。したがって、「原型」プロトタイプ」論から「古層」執拗低音」論への発展と成熟は、こうした和辻の影響からの再離脱によってこそもたらされたのだということである。

そして第三に、こうした和辻の影響からの再離脱は、「清明心」＝「キヨキココロ・アカキココロ」をめぐる議論においてこそ行われたのであった。そもそも「清明心の道徳」とは、和辻が『尊皇思想とその伝統』<sup>10</sup>において、日本における倫理思想史の最重要の契機として位置づけたものであったのであり、和辻にとって「清明心の道徳」の本質は、「無私性」＝「全体性への帰依」にほかならなかった。これに対して、丸山がその「原型」プロトタイプ」

論と「古層Ⅱ執拗低音」論において対置したのは、「生誕直後の赤子は『なりゆく』<sup>○</sup>靈のポテンシャルティが最大であるだけでなく、キヨキココロ・アカキココロという……倫理的価値意識の古層からみても、もっとも純粋な無垢性を表現しているからである」<sup>(11)</sup>との言明からも明らかのように、「無垢性Ⅱ心情の純粹性」をその本質とする「キヨキココロ・アカキココロ」にほかならなかったのである。

すなわち、「原型Ⅱプロトタイプ」論においては、その「再構成」によって、①「共同体的功利主義」という特殊主義的契機と②「心情の純粹性」という普遍主義的契機という両契機の制約、両立、結合、矛盾、相克こそが問題だとされるにとどまっていたのであって、<sup>(12)</sup>そこではいまだ「無垢性Ⅱ心情の純粹性」を本質とする「キヨキココロ・アカキココロ」という人類普遍的「未開の野性」は単離・isolateされるに至ってはいなかった。しかし丸山は、一九六七年講義においてようやく、「古層Ⅱ執拗低音」の単離・isolateへと大きな一歩を踏み出し、つぎのように語ったのである。すなわち、

キヨキココロ、ウルハシキココロという絶対的基準が、共同体的功利主義の相対性と特別主義に制約されるので、共同体的規範から、特定の共同体や具体的人間関係をこえた普遍的な倫理規範……への昇華がはばまれることになる。<sup>(13)</sup>

もちろんこの段階においても、丸山の議論は「キヨキココロ、ウルハシキココロという絶対的基準」を単離・isolateするに至ってはいない。しかし、こうした「無垢性Ⅱ心情の純粹性」という「普遍主義的契機」が、「共同

体的なるもの」と不可分の「共同体的功利主義」という特殊主義的契機の制約から解放されたとき、前者が「特定の共同体や具体的人間関係をこえた普遍的な倫理規範」へと昇華する可能性について言及されていたことが重要なのであり、まさにここにこそ、「原型」プロトタイプ」論から「古層」執拗低音」論への展開における最大の「飛躍」があったのである。

要するに、丸山の「古層」執拗低音」論は、「日本的なるもの」を実体化し、「日本民族」の一貫性や等質性という近代日本の「つくられた伝統」に与するものなどでは決してなく、むしろその「古層」執拗低音」とは、人類普遍的「未開の野性」ともいべき、「へ人類史的」基層に位置づけられるべきマナイズムの『ヒ』（『日』・『霊』・『毘』）への信仰とかかわる普遍的要素」にほかならなかったのである。<sup>(15)</sup>

丸山という「古層」執拗低音」なるものをこうしたものととして把握することによってこそ、あまりにも人口に膾炙した、以下のような一節の意味も正確に理解することができるのだ。すなわち、

ここでは、記紀神話の冒頭の叙述から抽出した発想様式を、かりに歴史意識の「古層」と呼び、そのいくつかの——これまた平凡な——基底範疇をひろってゆくが、それは歴史にかんする、われわれの祖先の文字通り「最古」の考え方を指すわけではむろんない。そうした「最古」なるものはどの分野でもそもそも検出不可能であるが、とりわけ「書かれた歴史」を素材にするこの稿では、一層無意味である。それどころか、ここでの「論証」は一種の循環論法になることを承知で論がすすめられていることを、あらかじめ断っておきたい。というのは、右にいう「古層」は、直接には開闢神話の叙述あるいはその用字法の発想から汲みと

られているが、同時に、その後長く日本の歴史叙述なり、歴史的出来事へのアプローチの仕方なりの基底に、ひそかに、もしくは声高にひびきつづけてきた、執拗な持続低音 (Basso ostinato) を聴きわけ、そこから逆に上流へ、つまり古代へとその軌跡を辿ることによって導き出されたものだからである。<sup>(16)</sup>

日本の歴史意識の古層をなし、しかもその後の歴史の展開を通じて執拗な持続低音としてひびきつづけて来た思惟様式のうちから、三つの原基的な範疇を抽出した。強いてこれをひとつのフレーズにまとめるならば、「つきつきになりゆくいきほひ」ということになろう。念のために断っておくが、筆者は日本の歴史意識の複雑多様な歴史の変遷をこの単純なフレーズに還元しようというつもりはないし、基底範疇を右の三者に限しようというのではない。こうした諸範疇はどの時代でも歴史的思考の主旋律をなしてはいなかった。むしろ支配的な主旋律として前面に出て来たのは——歴史的思考だけでなく、他の世界像一般についてもそうであるが——儒・仏・老荘など大陸渡来の諸観念であり、また維新以降は西欧世界からの輸入思想であった。ただ、右のような基底範疇は、こうして「つきつき」と摂取された諸観念に微妙な修飾をあたえ、ときには、ほとんどわれわれの意識をこえて、旋律全体のひびきを「日本的」に変容させてしまう。そこに執拗低音としての役割があった。<sup>(17)</sup>

ここでの丸山はもっぱら、「文化接触と文化変容の思想史」という方法に抛りながら、「文化接触」によって受容され、それぞれの時代の主旋律を構成した「儒・仏・老荘など大陸渡来の諸観念」や「西欧世界からの輸入思

想」が、人類普遍の「未開の野性」たる「古層＝執拗低音」によって微妙な修飾をあたえられ、旋律全体のひびきが「日本的」に変容されてしまうということ（＝「文化変容」）にこそ、「古層」のはたす「執拗低音としての役割」を見出そうとしていたようにも見える。

しかし先に見たように丸山が、「キョキココロ、ウルワシキココロという絶対的基準」——「無垢性＝心情の純粹性」という「普遍主義的契機」——が、「共同体的なるもの」と不可分の「共同体的功利主義」という特殊主義的契機の制約から解き放たれたとき、「特定の共同体や具体的人間関係をこえた普遍的な倫理規範」へと昇華する可能性<sup>(18)</sup>について言及していたことを踏まえるならば、丸山の「古層＝執拗低音」論が「文化接触」によって受容された外来思想を「日本的」に変容するという「古層＝執拗低音」の役割のみでなく、それが「普遍的な倫理規範」へと昇華する可能性——「古層」の昇華の可能性——をも、その視野に入れるものとなっていたことは決して否定できないように思われる。

こうした可能性については、水林彪、飯田泰三、田中久文の各氏がそれぞれの立場からつぎのように言及してきたものである。すなわち、

後期の丸山には、わが国固有の原型（古層）的意識と舶載の普遍意識の対抗、前者による後者の日本化という思想史の構想（原型（古層）論＝A構想）とは別に、原型（古層）的なものからの普遍思想的契機の自生的な成長とその挫折という思想史の構想（B構想）が存在した。（水林彪<sup>19</sup>）

ところがこの「武士のエートス」は、その構図とは様相を異にし、むしろそれ自身、底辺的・土着的な世界に根ざしながら、そこから新たに内発的に……形成されてきて、独自の「普遍者の自覚」への回路を作りだしていく可能性をはらんだものとしても、とらえうるものであった。……このとき丸山は、「原型」と「普遍者の自覚」との二項対立的な葛藤・絡み合いを中軸に据えた、六三・六四年度講義の際の構図とは別の可能性を、日本思想史の中に探っていたともいえようか。(飯田泰三)<sup>(20)</sup>

その点で、丸山の「古層」論を、さらに修正・発展(?)させることができないかと考える。すなわち、〈体制の下部構造〉としての「(天皇制的)古層」のさらに深層に、いわば〈人類史的〉下部構造として「太古の祖型」(ベンヤミン)が想定できないかということである。解体期において、その解体(↓自己解体)を徹することによって、「日本の古層」(による惑溺)を否定し突き抜け、さらに下降してゆくことで、或る普遍的で原理的な基層(いわば「原初の普遍性」)に到達できるのではないか。いいかえれば、原初の混沌、ないしは「自然状態(タブラ・ラサ)」に帰り、そこから或る原理的なものを捉え直してきて「再生」「蘇生」してくるということが、「転形期」においては可能なのではないか。(飯田泰三)<sup>(21)</sup>

しかし、丸山の説く「原型」は、さまざまな問題点を抱えているとはいえず、決して決定論的なものではない。まず丸山は、「原型」というものがすべての日本人を宿命的にしばっているものとは考えていない。六〇年代の東大での日本政治思想史の講義録をみると、「原型」を克服して主体性を獲得した思想の細い鉾脈



を、日本思想史のなかから掘りだそうとしている。具体的にいえば、十七条憲法、武士のエートス、鎌倉新仏教、キリシタン、一部の儒教などがそれである。

しかも、そうした「原型を超えた思想」は、「原型」とつねに対立関係にあるばかりではない。「原型」が「原型を超えた思想」を变质させてしまうことはもとより、逆に「原型」のなかから「原型を超えた思想」が生い立っていたり、さらには「原型を超えた思想」が一時的とはいえ「原型」を容れさせたりする様子が、六〇年代の講義では詳細に語られている。(田中久文)<sup>(22)</sup>

この三者に共通する問題は、三者とも丸山の「原型」プロトタイプ」論と「古層」執拗低音」論の間にある理論的な発展と成熟、あるいは「飛躍」の意味を十分に把握できていないところにある。すなわち、そもそも「古層」執拗低音」論には、水林の「A構想」、「B構想」がともに含まれていたのであり、両者は決して別物ではないということ。飯田のいう「体制の下部構造」としての『(天皇制的)古層』や『日本の古層』(による惑溺)」などは丸山の「古層」執拗低音」論には存在せず、「古層」執拗低音」とは、飯田の言う「修正・発展」を俟つまでもなく、すでに「人類史的」下部構造として『太古の祖型』(ベンヤミン)」にほかならなかったのだという。そして問題は、田中のいう「原型を超えた思想」の可能性などではなく、「古層」の昇華の可能性にほかならなかったのだということである。

ここで重要なことは、丸山の「古層」執拗低音」とは、決して水林彪がいうような『「普遍者」ないし『超越者』の意識との対において措定されたもの<sup>(23)</sup>」などではなく、また飯田がいうような『「原型」と『普遍者の自覚』

との二項対立的な葛藤・絡み合い<sup>(24)</sup>が問題なのではない。さらにいえば、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論において問われるべきは、田中がどのような「原型を超えた思想」と「原型」との間の——「原型」が「原型を超えた思想」を変質させてしまうことはもとより、逆に「原型」のなかから「原型を超えた思想」が生い立っていったり、さらには「原型を超えた思想」が一時的とはいえ「原型」を変容させたりするような——多様な諸関係<sup>(25)</sup>ですらなのである。

「古層Ⅱ執拗低音」論において問題とされるべきは、こうした二項関係<sup>(26)</sup>などでは決してないのであり、むしろ①「絶対者」（ないしは「普遍者」「究極者」「超越者」という契機、②「共同的なるもの」（＝「自他人倫の和合」）という特殊主義的契機、そして③「未開の野性」ともいうべき〈人類史的〉な基層に位置づけられ得る普遍主義的な契機という、三つの契機からなる三項関係<sup>(27)</sup>（＝トリアード）にほかならないのである。

冒頭において見たように「重要なのは賛歎でも無理解でもなく、丸山の〈原型Ⅱ古層〉論をどのように生産的に継承してゆけるか<sup>(28)</sup>」なのだとすれば、筆者がこれまでの成果のうえに目指すべきものは、ここで提示してきたような「古層Ⅱ執拗低音」論についての筆者<sup>(29)</sup>の理解に基づいて、それを「生産的に継承」していくことではなければならない。

そのために必要なのは、先の三項関係<sup>(30)</sup>（＝トリアード）を踏まえつつ、とりわけ、人類普遍の「未開の野性」<sup>(31)</sup>としての「古層Ⅱ執拗低音」が、「文化接触」によって受容され、ある時代の主旋律として響きわたってきた外来思想に対して、いかなる修正や修飾を加えて「日本的」に変容していくのかという問題とあわせ、そこに同時に「古層」の昇華の可能性がいかなるかたちで孕まれながら、いかにしてその昇華が阻まれたのかという問題を

具体的な歴史的展開に即して検証していくことにほかなるまい。

本稿では、こうした課題に対する筆者なりの最初の試みとして、「仏教の受容と日本の変容」という問題に取り組んでみたい。もとより筆者は、日本における仏教思想史や日本中世思想史を専攻する者ではさらさらながら本稿では、黒田俊雄や末木文美士をはじめとする先学たちの日本仏教史研究の重要な成果に大きく依拠しながら、そこに「古層Ⅱ執拗低音」による「日本の変容」の具体的なあり方と、同時に「古層」の昇華の具体的可能性を探るといふ視点からの新たな考察を加えてみたい。こうした意味で本稿は、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論の生産的な継承をめざすうえでのささやかな試論にほかならない。

## 第一章 『丸山眞男講義録』における仏教論

### 第一節 「原型Ⅱプロトタイプ」論における仏教論

『丸山眞男講義録』第四冊「日本政治思想史一九六四」(以下、『講義録』第四冊)と略す<sup>(27)</sup>には、「原型Ⅱプロトタイプ」論の段階における丸山の仏教論が収録されており、ここにおける仏教論は、丸山が仏教を主題としてまとまったかたちで議論を展開した、きわめて数少ない——ほとんど唯一——論考の一つである。

丸山は、その没後に刊行された『自由について——七つの問答——』<sup>(28)</sup>に収録された「第二の問答」と題されるインタビュー記録(一九八四年一〇月六日に実施)において、塩沢由典の「仏教が日本思想史にもたらした影響

について、お考えを聞かせて下さい」という質問に答えるかたちで、仏教についての考えを多少ともまとめたかたちで語っている。そこでの塩沢の質問は、梅原猛の「丸山眞男さんの日本精神論には仏教という視点が欠けているんじゃないか」という批判を念頭に置いたものだったが、丸山は、『このことが書いていない』って言われたってね、それが大事なことは分かっているけど、ここでは別のことを書きたいんだと、そういう著者の意図を無視した書評が実に多いんです」と不快感を顕わにしつつ、つぎのように語っている。すなわち、

丸山 ぼくは、研究室に入ってもまもなく、儒教の勉強から始めた。まず治国平天下ですからねえ。つまり、西洋思想に対して、日本の政治思想ということになると、やっぱり孔子、孟子になっちゃうんですよ。

仏教は、厭離穢土おんりえつどと言うんですね。このけがれた土地から離れて救済される、解脱宗教でしょ。……仏教は、もともと、ある意味で無神論ですから、いちばん重要視するのは究極的な真理の認識です。他者の救済とかね、そんなの問題じゃないんです。……

……ウェーバーは、やや公式的に、これを世間逃避と言っています。世間からの逃走、つまり遁世ですね。……したがって、政治思想史を書く場合に、仏教は非常に扱いにくいんです。そこで、ぼくは戦争中から、どうやって仏教を政治思想史の上に登場させたらいいかを一生懸命考えたんです。

日蓮の『立正安国論』とかね、栄西の鎮護国家論とかはありますよ。国家とか、そういうことを言ったのは。だけど、つまらないんだな。思想的価値から言うと、ぜんぜんおもしろくないんです。

そこで、「王法と仏法」「鎌倉仏教における宗教行動の変革」と、講義で仏教を扱うことにしたのは、政治

思想における仏教の役割は、個人のこの世における行動のパターンに影響しているのじゃないか、ということなんです。世間と自分との関係、そういうものに対する根本的なパターンを仏教が決定している。その意味で大きな影響を及ぼしている、というのがぼくの考えです。<sup>(30)</sup>

こうした考えにしたがって丸山が行ったのが、『講義録「第四冊」』に収録された一九六四年度の「日本政治思想史」講義だったということになる。

先に見た末本文美士は、日本仏教思想史の研究者として、この『講義録』に収録された丸山の仏教論について、詳細な批判的検討を行なっている。本章では、「〈原型Ⅱ古層〉から世界宗教へ——『丸山眞男講義録「第四冊」』を読む——」<sup>(31)</sup>と題されたこの論稿に抛りながら、丸山の「原型Ⅱプロトタイプ」論に基づく仏教論を見ていくととしたい。

末木の論稿は、「丸山以後の仏教研究の研究史的展開によって、過去の丸山を断罪することは極力避け、丸山自身の問題設定の上に立って、その論の問題点をうかがおう」<sup>(32)</sup>とするものである。その理由の一つとして、末木はつぎのように述べる。すなわち、

戦後の仏教史研究が大きな転換を遂げるのは、一九七五年に黒田俊雄がその著『日本中世の国家と宗教』（岩波書店）において顕密体制論を提示してからである。黒田は、「新仏教」を中世仏教の主流として見る従来の見方に対して、新仏教は当時の仏教界においては小さな勢力しか占めない「異端派」に過ぎず、主流は

「古層」と「顕密」

一三三

中世的に再編された大寺院中心の顕密仏教であるとして、中世仏教観を一変させた。そして、創始者においては「異端派」であった新仏教も、やがて後継者においては再び顕密仏教化すると見たのである。<sup>(33)</sup>

末木のいうように、「親鸞・道元・日蓮などが日本の仏教の中の少数派であることを認めて、かつ、彼らによって〈原型〉を離脱した仏教が、再び『屈折と妥協』によって〈原型〉に取り籠められてゆくという（丸山の——引用者）構図は、彼らを異端派と見、かつ異端派がその後継者によって再び顕密仏教に復帰するという黒田の構図と極めてよく似て<sup>(34)</sup>」おり、「丸山は黒田が十年後に提示する説を先取りしていたことになる<sup>(35)</sup>」のは確かであるとしても、丸山の仏教論が全体として「黒田顕密体制論」以前のものであることは否定すべくもない。黒田以後の仏教史研究の成果を、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論を生産的に継承しようとする立場からどのように捉えることができるのかという問題は次章以下に残しつつ、しばらくは末木による丸山の仏教論への批判的検討に耳を傾けることとしたい。

末木は、「丸山の仏教観に関してまず注目したいのは、丸山の世界宗教観はキリスト教、特にプロテスタントイズムを範型としており、『自然と人間世界を超越した聖なるものとしての「絶対者の自覚」』（一五〇頁）を根底に置くことである<sup>(36)</sup>』としている。

こうした丸山の仏教観の特質は、『講義録「第四冊」』の第一節における十七条憲法をめぐるつぎのような議論にあらわれているといえよう。すなわち、

いま述べた儒教を中核とする諸々の大陸思想に有機的な統一を与えている思想的根底は、ここでは太子によって理解された世界宗教としての仏教である。そうして思惟方法の基底におかれた仏教の普遍主義的性格が高度に自覚されているために、いままで検討してきた場合のように、「原型」のあちこちに異質的な論理が介入してくるというチームでは捉えられないような、むしろ、かえって「原型」とまったく断絶し非連続な精神によって全体の構造が支えられている。その意味で十七条憲法の基本精神は、その後の日本仏教史を貫いてその特色をなす「習合」（シンクレティズム）の伝統からも顕著に浮き上がった例外の一つをなしているのである。一言にしていえば、この基底の精神は、自然と人間世界を超越した聖なるものとしての「絶対者の自覚」ということである。<sup>(37)</sup>

末木は、「仏をキリスト教の神のように『絶対者』ということができるとどうか、また仏教を『絶対者』を根底に置く宗教と見てよいのか、ということにはなほ疑問である<sup>(38)</sup>」としながらも、「キリスト教、特にプロテスタンティズムとの類比において仏教を見るのは、丸山だけでなく、近代の仏教観のひとつの大きな流れであること<sup>(39)</sup>」を指摘する。そのうえで末木は、「確かにプロテスタントを範型とした仏教観はあまりに宗教を単純化しすぎるものであり、反省されなければならないところは大きい<sup>(40)</sup>」としつつも、「しかし、まさにそれ故にこそ、前近代的な非合理性に対して厳しく対峙し、批判の力になりえたことも事実である<sup>(41)</sup>」として、「丸山の批判性が、なお顧みられなければならない<sup>(42)</sup>」とするのである。

加えて末木は、丸山の仏教観でもう一つ注目されるものとして、「こうしたいわば仏教の輝かしい面だけな

く、「原型」にとりこめられて屈折し、その中で苦闘する仏教の一面を見据えて描き出した<sup>(43)</sup>ことをあげ、「これは特に、平安期の仏教や、鎌倉期の『屈折と妥協の諸相』において見られるところ<sup>(44)</sup>」であるとして、「一筋縄ではいかなない歴史の屈曲を、丸山はこれらの場面でみごとに描き出している<sup>(45)</sup>」と高く評価しているのである。

こうした丸山の仏教観は全体として、つぎのような丸山の言明に見てとることができよう、すなわち、

「原型」的な世界像を徹底的に突破して、まったく新しい精神的次元を古代日本人に開示したのは、世界宗教としての仏教であった。……むろん仏教のそうした普遍的かつ超越的性格の implication〔意味連関〕が日本思想史の上で顕著に現われるのは、平安末期以後のことであり、むしろそれを含めても日本全史を通じて仏教思想史は「原型」の制約による変質の歴史とさえいえよう。しかし、思想史の考察にとっては、たんに結果からの遡及だけではなく、その時点での新しい思想のはらんでいた可能性は何であったかを探り、さまざまの可能性のうち、次の時点での可能性が伸び、どの可能性が潰えていったかを辿ることが必要な<sup>(46)</sup>である。

ここでの丸山の仏教論が、「原型」と「原型」を突破する普遍的かつ超越的性格をもった仏教という二項対立の構図によって貫かれていることはいうまでもあるまい。ここでは「原型」と普遍的・超越的な外来の世界宗教との間における前者による制約、変質と、後者による前者の突破こそが問題となり、「未開の野性」という普遍的契機が、こうした「原型」と普遍的・超越的な外来思想との二項対立の中から、「特定の共同体や具体的人間



関係をこえた普遍的な倫理規範」へと昇華する可能性については、いまだまったく視野に入っていないかった。

なお末木が、戦前の『国体の本義』<sup>(47)</sup>が「君臣一体」の「和」の理念を十七条憲法に求めたように、聖徳太子や十七条憲法をめぐっては相反する解釈や評価がなされ得るのであって、「丸山の聖徳太子の評価に関しては、いささか一方に偏りすぎた感が否めず、疑問が残る」として<sup>(48)</sup>いることにも注意する必要があるだろう。

つづいて末木は、『講義録「第四冊」』の第四章の第二節から第四節について、「奈良から平安時代の展開が論じ」られ、「仏教が定着しつつ、同時に〈原型〉的なものと融合していく過程で、屈折の多い微妙な両義性に立ち入ったの考察は、きわめて注目されるものがある」と<sup>(49)</sup>する。末木は、こうした丸山の「両義性の自覚」をこそ高く評価したのである。

末木は、『講義録「第四冊」』の第四章第三節の冒頭のつぎのような言明に、丸山の宗教観を見出している。すなわち、

〈根本的に現世的なものを否定するのが世界宗教のもつ意味であるといえよう。Idealismusはこれを媒介にすることによって強固なものとして成立する。現世の中に埋没しているうちは問題にならないが、これを断ち切るエネルギーが宗教である。……

宗教は、一個の人間の永遠の救済の問題である。他方、政治は閉じた集団の今ここにある課題の解決である。前者においては特定集団を集団として救済することは問題とならない。逆にいえば人類という集団は政治の担い手とはなりえないのであり、政治はその基底において particularistic な面をもつ。しかし他面、ど

「古層」と「顕密」

一七

のような歴史的宗教もこの現実社会の場で展開されるかぎり、宗教組織化と政治組織化を通して社会的秩序と現実に関連せざるをえないのみならず、宗教意識の型と政治的思考の型との間には一定の論理的連関がある。この両者の関連づけを、もっとも一般的な仕方ですと聖と俗との関係として表すことができる。<sup>(50)</sup>

末木は、こうした丸山の言明に対して、つぎのように評価する。

丸山自身述べているように、ここにはウェーバーの影響が顕著である。また、現世的なものへの否定として仏教を評価するところには、家永三郎『日本思想史に於ける否定の論理の発達』（光文堂、一九四〇）との関係をうかがわせる。もちろん「世界宗教」をすべて単純に「現世的なものを否定する」という形で括りうるかという点、大きな問題がある。しかし、そのような観点を取ることで、仏教に対して批判的な視点を取ることができたことは注目される。仏教は確かに家永らの言うように、現世への否定を持ち込んだ。にもかかわらず、〈即〉の論理はなし崩しに現世の価値をそのまま容認してしまう。丸山はこの二面性を十分に認識していた。<sup>(51)</sup>

末木が高く評価する丸山の「両義性の自覚」は、『講義録「第四冊」』の第四章第三節のつぎのような一節によく表れている。すなわち、

〈法相宗（の五性格別説や三乗の固定的峻別という教説）に典型的に現われているように、〉高度の主知主義的な世界解釈の形而上学が、高度の社会的エリット主義と結びつくことは、世界の宗教史の上で少なくない。それは二重の意味で大衆と無縁なので、しばしば頂点のスコラ主義は底辺で呪術宗教の形をとることによって、使い分けがされる。預言者や宗教改革者の役割は、おおむねこうした理論的スコラ主義と社会的貴族主義の結合にたいして、〈ルターのいわゆる *sola fide*（つまり）信仰のみによる救済の主張と、反学識主義の立場によって、特定の宗教を呪術化しないで内面化された大衆宗教に転化させるのである。〉（こうした聖俗関係の再定義が、鎌倉新仏教によってたどられた方向であった。これへイデオロギー的橋渡しをなしたのが、天台宗の開祖となった最澄が切り開いた道であり、もう一つは浄土教を導入した源信の道であった。〉<sup>(52)</sup>

末木は、「この図式自体はあまりにウェーバー的過ぎるとも言えるが」と批判しつつ、ここでその「イデオロギー上の橋渡し」として「最澄と源信を挙げているところは注目される」とし、つぎのように述べるのである。すなわち、

特に最澄は従来思想史においてともすれば無視されがちな存在であり、彼に「日本の大乘仏教の本当の展開」（二八六頁）の開始を見ようとする丸山の論は大いに注目してよい。教理面においても、大乘戒壇の主張に見られる戒観念の変容にしても、最澄こそプラス・マイナス両面を含めて、日本的な仏教を作り出すおもとであるが、そのことは今日でも意外に認識されていない。丸山は……その両義性を読み取っており、

「古層」と「顕密」

一九

はなはだ炯眼と言わなければならない。<sup>(53)</sup>

他方で末木は、「丸山の仏教観においてきわめて注目されるのは、密教に対する厳しい評価である」とする。<sup>(54)</sup> たしかに丸山の密教批判は、つぎのように手厳しいものであった。すなわち、

九世紀以後の平安仏教の特質は、この公的性格の喪失に著しく表現される。公的性格を失って私化したということは、一面では天皇家や家族・氏の共同体宗教から、個人的信仰の宗教への推移を意味し、そのかぎりでは、仏教本来の救済宗教への接近である……。けれども他方、私化は、特に密教的な現世福祉の祈禱と結びつくときには、呪術から公共的精神の喪失が残るだけで、particularisticな目標が狭隘な私的集団に閉じ込められるだけであるから……。世間との緊張関係や、普遍者の自覚どころか、もともと宗教の墮落した存在形態への転落を意味する。平安仏教はこうした両義的意義において国家性から離れた。<sup>(55)</sup>

最澄にやや遅れて樹立された空海（七七四―八三五）の真言宗の場合には、まさに密教の自家たることによつて、体制権力との直接的抱合と、典型的な呪術的思考との癒着は一層甚だしい。むしろ（世間否定の論理という）このテーマからは除外するのが適当である。

……顕教は成仏に非常な時間を要する（修行）と説くが、密教は即身成仏である。即身成仏の実践的方法が加持祈禱である。……こうした事相（実践）を教相より重んじたところに、真言がほとんど実質的に全く

の加持祈禱教に墮した所以がある。<sup>(56)</sup>

末木は、「このような密教の全面否定は、丸山の仏教観の特徴とすべきところであるが、実は……島地黙雷以来の仏教近代化の運動の底流にあったものであり、戦後の丸山らにおいてはウェーバーの *Entzauberung*（呪術からの解放）の観念が重なってくる」<sup>(57)</sup>とし、「このような従来の密教否定の動向に対して、今日ではいかに密教を正当に位置付けるかという問題が、仏教研究の大きな課題となっている」<sup>(58)</sup>としている。しかし同時に、「丸山の密教否定論が、前近代的な非合理性に対する果敢な戦いであり、その成果を挙げてきたという歴史を無視してはならない」<sup>(59)</sup>ともするのであった。

『講義録「第四冊」』の第四章第四節は、「末法』思想と歴史哲学」と題され、「院政期における末法思想、及びそれを背景に展開される『愚管抄』や隠者の問題が取り上げられ」<sup>(60)</sup>ている。

末木は、「ここでも……『時間の相の下に立ち盛衰する無常なるものと、それを超えて永遠の相の下に立つ真理との分裂の意識』（二〇六頁）という両義性に着目している。なかでも『愚管抄』の分析はとびぬけて興味深いものである」<sup>(61)</sup>とするのであった。

その『愚管抄』<sup>(62)</sup>について、丸山はつぎのように述べている。すなわち、

原型的な自然的生成のオプティミズムにおいてはむろんのこと、儒教的な天道観念においても、こうした原則や規範を、それと相反する歴史的現実と意味的に関連づけようという意識は生れにくい。なぜなら前者

においては、自然的現実と原則の矛盾という問題意識そのものが起こらないし（すべてはなるようになる）とされ、後者においては、矛盾ないし不可解な歴史的出来事は、あるべからざるものとして拒否されるだけだからである。「かがみ」〈鑑〉としての歴史観では、倫理を顕揚する手段としてのみ歴史的現実が位置づけられる。「歴史における矛盾」——原則や規範と背反した現実が生じたことに、どういう意味があるのか。あるいは、妥当の次元を異にし、互いに矛盾する二つ以上の原則や規範が一つの事件の中に同時存在する現実には、いかに説明されるのか。こうした歴史哲学的な問題意識は、ままたらぬ「宿世」や因果の連鎖のなかにある経験的現実ないし現世的規範（儒教）を絶対的に超越した高次の真理としての仏教を媒介として、はじめて呼びさまされたのである。<sup>(63)</sup>

末木は、こうして「歴史を『矛盾と交錯』の相において直視すること、それは何よりも丸山自身が求めた歴史観であろう」と<sup>(64)</sup>するとともに、丸山の『愚管抄』に対する深く立ち入ったの考察と共感は、鎌倉仏教論の前でもすれば見逃されがちであるが、注目すべきである<sup>(65)</sup>としたのである。

## 第二節 「原型」プロトタイプ論における鎌倉新仏教論

末木がいうように、「丸山の仏教論は何といても鎌倉仏教論において頂点に達する<sup>(66)</sup>」のであった。丸山は、「鎌倉仏教における宗教学の変革」と題された『講義録「第四冊」』の第五章の序説において、福沢諭吉の『文明論之概略』<sup>(67)</sup>を長文に亘って引用したうえで、つぎのように語っている。すなわち、

もちろん、福沢の日本仏教批判は、彼の伝統社会および文化にたいする啓蒙思想家としてのラヂカルな批判の一環をなすものであって、とくに日本仏教を正面からそれだけ取り上げたものではない。また日本仏教が幕藩体制のなかにほとんど完全に編みこまれた段階以後の仏教と信仰形態が、主として彼の眼中にあったことも明らかである。……けれども、巨視的に見て彼の峻烈な日本仏教の〈総括的〉批判……はまさに的を射ていた。もし「伝統」を歴史を通じて支配的な傾向と定義するならば、これが日本仏教の伝統であったことは争えない。ただこうした伝統の流れのなかに、時あって、少数ではあったがこれを突き破って烈々とした光を放った思想と運動がなかったとはいえない。いわゆる鎌倉仏教の初期はそうしたもとも顕著な例外現象であり、そこからして、日本思想史のなから〈日本思想史を通じてもとも傑出し、〉世界的〈に見てもオリジナルな性格をもつ〉思想家がでてきた。<sup>(68)</sup>

親鸞・道元・日蓮などに代表される鎌倉新仏教の思想的著作は、いずれも単なる経論のスコラの註釈ではなく、時代の深刻な苦悩を直視する認識を、さらに自己の内面の奥底からの体験によって深化させたところに生れた魂の叫びであった。そこに提示された人間存在の本質についての思想は、日本思想史の上で他に類を見ないほどの独創的なものであっただけでなく、そこに流れる体験の深さ、情操の豊かさ、論理の透徹さは彼らをして優に世界の第一級の思想家に伍せしめるに足りる。むしろそれがいずれも十三世紀初頭の産物であったことは驚異というに近い。<sup>(69)</sup>

末木は、「いわば人間の有限性の高次の自覚である。……逃れても逃れても執着を断てないのがほかならぬ人間の本性であり、しかもなお罪業煩惱から脱したいという希求が不断に湧いてくる。絶体絶命の自覚が、はじめに生命力ある宗教的態度を切り開く。……救済は自然的な空間時間からまったく異質の次元の世界への飛躍である<sup>(70)</sup>」という丸山の言明を引いて、「論文などにおいてほとんど宗教について論ずることのない丸山が、これほど情熱を込めて宗教の本質について語っているのは驚くばかりであり、丸山の隠れた一面を如実に示している<sup>(71)</sup>」と驚嘆を隠さない。

そしてそれにもかかわらず、丸山がもう一方で「福沢の批判するような姿を『日本の仏教の伝統』であると認める苦い認識」に立っていることをあらためて指摘し、「この両面がセットとなって丸山の仏教観を形作っているのである」とし、「栄光と屈折と——その両義性、重層性を見据えることによって、丸山仏教論は単なるウェーバー理論の日本への適用を超えて、より深く『伝統』に切り込むことになるのである<sup>(72)</sup>」としたのであった。

『講義録「第四冊」』の第五章の第一―三節は、それぞれ「絶対他力信仰による非呪術化」、「求道修行の純粋化」、「仏法と王法の否定的媒介による結合」と題されて、親鸞・道元・日蓮にあてられている。

末木という通り、この中では親鸞についての記述が分量的にもっとも多く、共感が籠められており、「道元・日蓮に関しては、その叙述はいささか簡略であり、必ずしもその思想の本質に立ち入った議論とは言えない<sup>(74)</sup>」ものである。したがって本稿の関心は、もっぱら丸山の親鸞についての考察に向けられるべきであろう。

『講義録「第四冊」』の第五章第一節で丸山は、親鸞について共感をこめて、つぎのように語っている。すなわち、



法然の「悪人往生説」をさらに推しすすめ、絶対他力の立場を徹底させた親鸞の革命的な「悪人正機説」も、末法的時代意識を背景としてはじめて成立しえたものであり、親鸞の個人的体験とともに『末法燈明記』（最澄の作と伝えられる）のような思想的先行者をもっていることは、親鸞の『教行信証』の最後の巻に、この『燈明記』のほとんど全文を引いて、「末法の世」を強調していることから明らかである。<sup>(75)</sup>

親鸞が叡山を下りて越後に赴き、妻帯したことは、まさに伝統的仏教の立場から見たら、女犯を冒した破戒僧として烙印さるべきものであった。親鸞はそのことを自覚したればこそ、還俗し、自らを「愛欲の広海に」<sup>(76)</sup>『教行信証』溺れ、いずれの行も及びがたい罪惡の凡夫と規定した。

親鸞の還俗と妻帯は（自らの罪業の自覚と結びついており）、むしろこうした俗的世間と俗的生活の自然的肯定を意味するものではなかった。そこから、非僧非俗という特殊の二重否定における自己規定が生れてくる。内面化され徹底した煩惱凡夫の愚禿の自覚は、この二重否定に根ざしており、その底からして、新たな次元での求道の不断に日常化された実践への Drang（衝動）が生れるのである。「すでに戒法なし、いずれの戒を破せんに由りてか持戒あらんや。破戒なほ無し、いかに況んや持戒をや」の論理は、こうして、「善人なほ生まる、いかでいはんや悪人をや」の悪人正機説にまっすぐに連なっていくのである。<sup>(77)</sup>

つづけて丸山は、「親鸞の思想の特徴を、(i)悪人正機説による此岸的価値の完全な顛倒、(ii)内面的罪意識を通

ずる主体の自覚、(iii)万人救済への連帯意識、(iv)「在家仏教」の思想的深化、(v)まず信仰であって、まず業績ではない、(vi)信仰が絶対者から与えられる、(vii)呪術的祈禱行為からの徹底した解放、(viii)権力と世俗道徳からの自律、という八点にまとめている<sup>(78)</sup>。これらの特徴づけについて末木は、「当時の仏教研究者によって指摘されていたものに基づいてはいるが、こうして体系化すると、そこにはまたウェーバー的観点から見られたプロテスタンティズムとの近似が顕著に見て取れる<sup>(79)</sup>」という。

そして同時に末木は、「この八つの特徴は順次に展開することにより、もっとも個の内面的な問題の追求であるはずの親鸞の思想が、どうして社会倫理として、また政治思想としても大きな意味をもつのかを明らかにしようとしたものでもある<sup>(80)</sup>」とするのである。

そして、丸山のつぎのような言明に注目する。すなわち、

法然から親鸞への浄土宗の思想的核心は、なによりも彼岸的価値の強調による信仰の純粹化であり、しかもそれを大衆的基盤の上に遂行したことである。仏法を王法との混合から洗練し〈癒着から切り離して〉、絶対的超越性を徹底させた。だから俗権からの宗教の独立が課題であって、政治にたいする〈ポジティブな〉思想が希薄であるのは当然である。しかしまさに鎮護国家的伝統からの離反、その意味での非政治的態度〈権力の方に積極的に志向しない態度〉が、権力および体制化した教団からの不断の疑惑をまねくに十分だった。いわんやそのシャーマニズム的呪術の否定や雑信〔神仏習合〕の否定が大衆の中に浸透することは、重大な政治的結果を内包している。こうして浄土宗によって火蓋を切った宗教改革は、政治に働きかけるより

も、むしろ政治権力からの弾圧を通じてネガティブに政治に関係づけられることになる。<sup>(81)</sup>

こうした丸山の議論を受け、末木はつぎのように論じて、丸山の親鸞論を総括したのであった。すなわち、

宗教者として純粹であればあるだけ、その原理をまっすぐに貫こうとする。そうすると、その活動は世俗権力と妥協することなく、逆に宗教の原理で世俗のことからをも動かそうとことになる。それは宗教的原理主義にもっとも顕著に見られることになるが、これこそ「非政治的動機からの政治的行動」……と言わなければならぬ。ここにももちろん、ピューリタンの非営利的活動がかえって富の蓄積と資本主義を生むというウェーバー的な逆説が下敷きにはなっているが、それだけではなく、丸山の政治論の核心に触れるものがあるのではないかと考えられる。政治が自己目的化されるのではなく、政治を超えた「信仰の原理」が力強く働くとき、政治そのものが批判され、大きく変革される。そのような変革こそ、もっとも深いところで歴史を動かす力となるものである。<sup>(82)</sup>

そして、『悪人正機』のようなあくまで個人の内面の問題が、最終的に権力と世俗道徳からの自律という形で政治に跳ね返ってくる」<sup>(83)</sup>のであり、「丸山がもっとも力を込めて親鸞を論じなければならなかった必然性はここにある」とする。こうして末木は、丸山の親鸞論は「きわめてウェーバー的な匂いが強いにもかかわらず、同時にそこには丸山の理想の宗教・政治観が生き生きと示されている」<sup>(84)</sup>としたのであった。

ただ末木が指摘するように、丸山とは逆に、「親鸞・道元・日蓮らにもっとも日本的、〈原型〉的な思想を見ようとする立場がある」<sup>(85)</sup> ことにも注意しなければならないのであり、末木という通り、親鸞が「仏教のもっとも基本的な伝統である出家修行という原則を崩し、妻帯により教団組織を変質させ、また、信による救済を説くことで、修行の原則を捨て去った」<sup>(86)</sup> ことは、「世界宗教である仏教本来の普遍主義的性格の現われであるのか、それとも仏教の日本の変質であるのか、一概には決めがたい」<sup>(87)</sup> こともまた確かなことなのである。

「〈原型〉と非〈原型〉」は二項対立的に完全に分離するものではない。一人の思想家の中にしばしば両者は同居し、重層的、両義的な形態を示すのである。その点で、丸山はいささか親鸞らを理想化しすぎたのではないか<sup>(88)</sup> という末木の疑問は傾聴に値するものだといわねばなるまい。

『講義録「第四冊」』の第五章第四節は、「屈折と妥協の諸相」と題され、鎌倉新仏教のその後が扱われている。そこでの丸山は、つぎのように鎌倉新仏教のその後についてきわめて悲観的な見方を示している。すなわち、

鎌倉新宗教に見られた宗教行動の革新は、それぞれの宗派が教団として発展していくにしたがって、さまざまのヴァリエーションにおいて、世俗的行動様式に翻訳され、とくに公家よりも武士層と農民層の日常行動に影響を及ぼしていくのであるが、他方、宗教自体の社会的な存在形態は、同じ発展に併行して多少とも開祖の精神から遠ざかってゆき、その限りにおいて原型の制約がふたたび表面化し、旧仏教のあり方とは同じでないにしても、それとの連続面を濃くしていくことを避けられなかった。つまり自我人格が「世間」や「既成事実」と内面的な緊張関係を保つことによって、不断に前者を体系的・合理的に reconstruct「再

構築・改造」してゆくような精神的エネルギーを再生するほどには、日本の宗教改革はラジカルに遂行されなかったといっている。<sup>(89)</sup>

そして丸山は「原型の制約〈再拾頭〉」を、①呪術的傾向が再び浸透してきたこと、②神仏習合、祖霊・地霊信仰との抱合、教義上のシンクレティズム〔習合〕の傾向、③教団組織の particularistic な性格の再現〈濃化〉、④王法（俗権）との再癒着、⑤聖価値の審美的価値への埋没、遁世・閑居の伝統という五つの側面において見るのである。末木は、「これらの点は、丸山のみならず、戦後の仏教研究においていずれも否定的に評価されてきた特徴である」としつつ、ただ「戦後の主流の研究動向」では、これらはいわゆる「旧仏教」の特徴とされてきたのであり、丸山の特徴は『新仏教』自体の変化として、祖師による改革が、その継承者によって『屈折と妥協』へと向かうという図式を提出したところ<sup>(90)</sup>にあるとしたのである。

丸山はこうした「屈折と妥協」の諸側面について述べたあと、なぜこのような「屈折と妥協」がもたらされたのかという理由の追究へと向かい、つぎのように述べる。すなわち、

宗教的信仰が人間の全生活態度を積極的に規定していくという点から見ても、日本仏教がなにゆえに「原型」からの質的飛躍を歴史的に持続させるだけの力をもたえず、こうした屈折と妥協の跡を濃くとどめねばならなかったか。そこには、仏教そのもののもつ一般的性格という面からと、日本の特殊性という面からと、<sup>(92)</sup>の二つの側面からの考察が必要であらう。

前者について丸山は、仏教とキリスト教との比較によって、「両者の宗教行動における一般的な相違が、それぞれ世間の生活態度、したがって政治行動のパターンの一般的なちがいをいかに生み出したかという問題」<sup>93</sup>だと考察する。丸山はこの点について、末木も引いているように、つぎのように述べる。すなわち、

仏教哲学はキリスト教神学とは異って絶対者としての唯一人格神と人間との関係 (religio || 結び) を中心として構成せられた (神中心ないしは人間中心の) 救済宗教ではなく、根本的に「空」の直観をめざす汎神論ないし汎心論である。したがって、歪曲されない純粹形態において仏教から生れる宗教行動としては、絶対者との神秘的合一 (unio mystica) の「境地」に達することをめざす神秘主義的瞑想行動への傾向性が、超越的人格神によって命ぜられた義務 (ミッション) を地上において遂行するという社会的実践への傾向性よりも本来的に強い。<sup>94</sup>

これに対して、後者の「日本の特殊性」について、丸山はつぎのように述べるのである。すなわち、

そうして日本仏教の場合には、「原型」的生活様式と生活感情の持続性という要因に規定されたことよって、生活態度との連関性という問題はさらに特殊の着色を帯びることになる。そもそも絶対者への信仰は、現世的権威への通常の血縁・地縁のつながりによる自然的な愛着感情とか、共同体・社会集団への自然的な所属意識をいっ、た、ん、遮、断、し、ご、破、算、に、し、て、い、か、な、る、地、上、的、な、規、定、性、を、も、脱、し、た、た、だ、ひ、と、り、の、人、間、と、し、て、

絶対者と向き合うところからはじめて出発する。<sup>(95)</sup>

ところが、こうした即自的な家族・世間や集団への精神的もたれかかりを自分の内面において断つこと自体が、「原型」的意識においては、倫理無視と受けとめられがちである。倫理が集合倫理＝共同体倫理だからである（「仁義」「義理」から「国家」への義務まで）。だから、世間内出世間という生活態度は、原型の磁力が強いほど困難になる。……したがって、山林または僧院教会内に空間的に隠遁するか、それとも無限に俗化するかという二者択一は、日本ではよりラジカルな形で仏教に突きつけられるのであり、その際、戒律・内法の拘束力の弱さと、還相面独自の社会倫理の弱さは相俟って、さきに述べた福沢〔諭吉〕の一括批判を浴びるようなパターンを一般化したのである。<sup>(96)</sup>

こうした言明について末木は、「これも果たして中世にさかのぼらせていうことができるかどうか疑問がある」としつつも、「丸山の問題意識をきわめて明瞭に示している」<sup>(97)</sup>としたのである。

『講義録「第四冊」』の第五章には第六節として、一九六三年講義から採られた蓮如と一向一揆についての議論が収録されているが、これについてはつぎのような丸山の言明を引くことだけにとどめよう。すなわち、

室町時代の社会的動乱と荘園的秩序に代わる新たな惣村制の発展時代に、名主的農民……および下層在地武士の、守護大名、さらに戦国大名にたいする大規模な闘争を典型的に代表した一向一揆は、キリシタンに

「古層」と「顕密」

三二

よる島原の乱とともに、日本の宗教が下からの社会的エネルギーの発条（スプリングボード）として作用したきわめて稀有な例であった。そうして真宗教団がその下部に大規模に農民層を包含した形で発展し、一向一揆のいわば前提条件をつくりだしたのは、本願寺中興の祖といわれる八代法主蓮如であった。今日の本願寺は教理と組織の両面で、ほとんど蓮如一代の業に負うている。彼において真宗の宗教改革的性格はピークに達するとともに、また真宗の決定的変質もここから開始されている。<sup>(98)</sup>

ここでも丸山の「両義性の自覚」は明白である。たしかに末木の指摘するように『講義録「第四冊」』における「原型」プロトタイプ」論に基づく「仏教論」には、十七条憲法や親鸞に見られるような一面性が見られることは否めない。しかし全体としては、「原型」と「原型」を突破する普遍的かつ超越的性格をもった仏教という二項対立の構図によって貫かれ、しかもそこには、末木のいう「両義性の自覚」もまた十全に見出せるものであったといえよう。

しかしそこには、いまだ——当然のことながら——①「絶対者」（ないしは「普遍者」「究極者」「超越者」という契機、②「共、同、体、的、な、る、も、の」（＝「自、他、人、倫、の、和、合」）という特殊主義的契機、そして③「未、開、の、野、性」ともいうべき（人類史的）な基層に位置づけられ得る普遍主義的契機という、三つの契機からなる三、項、関、係（＝トリアード）は明確な姿を見せてはいない。

はたして「原型」プロトタイプ」論から、「古層」執拗低音」論へと「飛躍」することによって、丸山の「仏教論」には、なんらかの変化が見出されることになるのであろうか。次章においては、「歴史意識の『古層』<sup>(99)</sup>」等



における丸山の「仏教」に関する記述に即して、こうした問いに答えていきたい。

## 第二章 「古層」執拗低音」論の仏教像

「古層」執拗低音」論段階の丸山には、『講義録「第四冊』』のような仏教についてのまとまった考察はない。「古層」執拗低音」論において丸山が、(イ)歴史意識（あるいはコスモスの意識）、(ロ)倫理意識、(ハ)政治意識という三つの領域で「古層」執拗低音」の抽出・単離 *isolate* を試みようとしていたことは周知のことであろう。<sup>(100)</sup> そのうち(イ)の歴史意識（あるいはコスモスの意識）の領域については、一九七二年に『日本の思想六 歴史思想集』の「解説」として論稿「歴史意識の『古層』」が刊行され、(ロ)の倫理意識の領域については、二〇一五年になってようやく未発表の英語原稿の日本語訳が、「日本における倫理意識の執拗低音——そのいくつかの側面——」（平石直昭訳<sup>(101)</sup>）として刊行された。そして、(ハ)の政治意識については、①オックスフォード大学のリチャード・ストリー教授の追悼論文集に収録された英語論文 *The structure of Matsurigoto: the basso ostinato of Japanese political life*<sup>(102)</sup> ②一九八四年一月に行われた「百華会」での講演記録「政事の構造——政治意識の執拗低音——」<sup>(103)</sup> ③鶴見俊輔・北沢恒彦・塩沢由典の三人による丸山へのインタビュの記録として、丸山没後に公刊された『自由について——七つの問答——』<sup>(104)</sup> に収録されている「第七の問答」（一九八五年六月二日、京都で実施）、④いわゆる「正統と異端」研究会における丸山の報告と討論の記録（一九八五年九月二七日に実施）としての「政事の構造をめぐって」<sup>(105)</sup> という四つのテキストが遺されている。

「古層」と「顕密」

三三三

また、国際基督教大学アジア文化研究所が主催した「日本文化のアーキタイプスを考える」と題された連続講演会の一環として一九八一年六月一九日に行われた講演「原型・古層・執拗低音」<sup>(106)</sup>も、「古層＝執拗低音」についてのまとまった論考の一つに数え上げることができよう。

以上の七つのテキストにおいて、仏教に関する多少ともまとまった言及がなされているのは、「歴史意識の『古層』」のみである。しかし、「日本における倫理意識の執拗低音——そのいくつかの側面——」においても、一点のみではあるものの、本稿の主題との関係ではきわめて重要な言及がなされている。以下、本章では「歴史意識の『古層』」における仏教への言及を中心に、丸山自身が遺した「古層＝執拗低音」論の仏教像を整理して示すこととしよう。

さて、「歴史意識の『古層』」において丸山は、周知のように「記紀神話の冒頭の叙述から抽出した発想様式」<sup>(107)</sup>として、「なる」「つき」「いきほひ」という三つの基底範疇をひろいあげ、これらを強いて、一つのフレーズにまとめた「つきつきになりゆくいきほひ」を、「日本の歴史意識の古層をなし、しかもその後の歴史の展開を通じて執拗な持続低音としてひびきつづけて来た思惟様式」<sup>(108)</sup>として提示したのであった。

丸山は「基底範疇のA——なる」の抽出に当って、つぎのように論じている。すなわち、

世界の諸神話にある宇宙（天地万物人間をふくむ）の創世論を見ると、その発想の基底に流れている三つの基本動詞にぶつかる。「つくる」と「うむ」と「なる」である。……この三者を論理的に、一応区別したうえで、それぞれを宇宙創成論として命題化すると、つぎのような三つの「型」となる。(1)われわれの住む世

界と万物は人格的創造者によって一定の目的でつくられた。(ロ)それは神々の生殖行為で生まれた。(ハ)それは世界に内在する神秘的な霊力(たとえばメラネシア神話でいう mana)の作用で具現した。……

したがって図式的に右の三者を線上に位置づければ、「つくる」と「なる」が両極を構成し、「うむ」はその中間に浮動することになる。……前者の典型はユダヤキリスト教系列の世界創造神話であるが、これとちょうど対蹠的に日本神話では「なる」発想の磁力が強く、「うむ」を「なる」の方向にひきこむ傾向がある。それだけ「つくる」論理におけるような、主体への問いと目的意識性とは鮮烈に現われないわけである。<sup>(109)</sup>

丸山のいう「古層」執拗低音<sup>(11)</sup>は、決して「わが国固有の原型(古層)的意識(水林彪)<sup>(10)</sup>でも、「体制の下部構造」としての『(天皇制的)古層』(飯田泰三)<sup>(11)</sup>でもなく、人類普遍の「未開の野性」ともいうべき、「マナイズム的な『ヒ』(『日』・『霊』・『毘』)への信仰とかかわる普遍的要素」<sup>(12)</sup>にほかならないのではないかという筆者の主張は、丸山のこうした議論からも裏づけられよう。しかし、ここでの問題はあくまでも仏教についてである。

丸山は、『なる』が『なりゆく』あるいは『なりまかる』としてそのまま歴史的推移を表現する日本語の基本範疇になるのは、やはり漢文ないし疑似漢文でなく、和文による一連の歴史文学の出現を俟たねばならぬ<sup>(13)</sup>。かつたとし、慈円の『愚管抄』とともに、『水鏡』を組上に載せる。丸山は『水鏡』の冒頭において修行者が「……すこし物のこゝろつきてのち、このと、せあまり、世のなりまかるさまの、心とむむべくもみえ侍らねば、人まねに、もし後世やたすかるとて、かやうに迷ひありき侍也<sup>(14)</sup>」と語るのを引いて、つぎのように論じている。すな

「古層」と「顕密」

三五

わち、

ここでは、「なりまかる」という表現がいみじくも象徴しているように、歴史的推移は——これは他の「物語」ものや『愚管抄』にも共通していることだが——もはや「なり」「なる」の含意の一つであった生長増殖へのオペティミズムにかわって、栄枯盛衰的「うつろひ」の空しさの感覚が主旋律を奏している。これはいうまでもなく、「諸行無常」という仏教的世界観が歴史像へ投影されたものである。にもかかわらず、注目したいのは、歴史語りの主人公である翁が「……大かたは、いまの世をはかなくみうとみ給て、いにしへはかくしもあらざりけむと、あさくおぼすまじ。すべて三界はいとふべき事なりとぞおぼすべき。此めのまへのよのありさまはをりにしたがりて、ともかくもなりまかる也。いにしへをほめ、いまをそしるべきにあらず」と修行者を戒め、修行者も、これをうけて、「……ちかごろのことなどを人のかたりつたへ申すをきくに、この世中はいかにかくはなりまかるやむと、ことにふれてあはれにのみおぼへてかゝるみちにいりにたれば、一かたに、なべて世をそしる心もあり」と「自己批判」しつつ、「いでなたまはせよ、うけたまはる」という次第で、翁が「神の世より見侍しこと」をのべる形になっている点である。<sup>(15)</sup>

丸山は、『水鏡』においてこれにつづいて紹介される、「歴史哲学序論として……『俱舍論』卷十二の四劫（成・住・壞・空）の時間論」も、「仏教渡来以前の日本は、仏法が失せ『世の有様もわろくなりまか』った近來の時代に、かえて類似性が多いのだから、一概にありし昔のよき日を規準にして現在を裁いてはならない、という

命題を引き出すためなのである」<sup>(116)</sup>とし、つぎのように結論づけるのであった。すなわち、

このように『水鏡』の著者にとって、世の「なりまかる」さまを知ることの、重要な意味の一つは、現在へと流れこんでいる歴史の傾向にたいしても、つばら否定的な評価を下す一面的傾向を是正することにあると考えられている。……個々の歴史物語におけるこうした史観の実質的な動機はさしあたっての関心事ではない。要するに、「なりゆく世」の範疇が仏教世界観の現世的適用と結びついて、もっともペシミスティックな調性を帯びた場合にさえ、歴史叙述においてムスヒ（産霊）の発動による生長増殖という宇宙創成のイメージが、ひきつづき低音として静かに、しかし執拗にひびいていることを確認すれば足りる。<sup>(117)</sup>

つづく「基底範疇のB——つぎ」、「基底範疇のC——いきほひ」には、仏教に直接言及するまとまった記述はない。ただ「基底範疇のB——つぎ」における「宗教的な超越者にも自然法的普遍者にもなじみにくい日本のカルチュアにおいて、『つぎつぎ』の無窮の連続性は、『まことに万世もつきまじき御世の榮へ、つぎつぎ、今よりいと頼もしげにぞ見せさせ給ふ』（『大鏡』第一）というように、『万世』（『万代』とも書く）という表象と結びつくことによって、『永遠者』の観念に代位する役割をいとなんだのであった」という記述や、「ここで『つぎつぎ』の範疇との関連で指摘しておきたいのは、儒教の天命思想の浸透とともに、『継天』もしくは『継天立極』という熟語がきわめて高い頻度をもって用いられるようになり、それが中国古典思想にみられたような『天』の『天子』からの超越的契機をうすめる方向に働いた、という点である」<sup>(118)</sup>という記述に注意を向けておこう。「古層」

「古層」と「顕密」

三七

執拗低音」論における丸山の問題意識が、ひきつづき「宗教的な超越者」や「自然法的普遍者」、あるいは「超越的契機」をめぐる展開されていることを確認しておきたい。

同時に「基底範疇C——いきほひ」におけるつぎのような記述にも注目しておきたい。すなわち、

祝詞の慣用語である「いかし」についても、たとえば「祈年祭」祝詞における「八束穂の伊加志穂に皇神等の依さし奉らば、……」や「茂御世に幸はへ奉るが故に……」など、また、著名な「中臣寿詞」の「茂槍の中執り持ちて奉仕る」の「いかし」の場合、まさに後二者の「茂」の字が表現するように、「いきほひ」の旺盛さへの讃美を離れては、その尊「嚴」性も考えられなかったであろう。そうして、このような「いきほひ」の観念は「みたまのふゆ」（神霊・靈威・恩頼）という、あのきわめて象徴的な表現に示されるように、生長・増殖・活動のタマあるいはヒ（霊力）への信仰を媒介として「なる」のカテゴリーと連動し、一層その価値序列を高めることになる。<sup>(120)</sup>

日本神話において人格神の形でも、非人格的な「理」ないしは「法」の形でも、太極・「全一者」(ekam)・太一（史記、呂氏春秋）・本不生際（大日経）などにあたる絶対的始原者または不生不滅の永遠者がないことは、神道を「神学」にまで体系化しようとするイデオログを昔から悩ませて来た。けれども撰理史観や規範主義的史観の確立にとっては都合の悪いこうした「欠如」こそ、かえって「いきほひ」の歴史的オプティミズムを支えて来たのであり、むしろそれは生成のエネルギー自体が原初点になっている（はじめに

「いきほひ」ありき」という特殊な「論理」の楯の反面にすぎない。したがって、神武創業説話において、ムスヒの霊が呼び起こされ、また、さきに見たアマテラスの「いつのおたけび」がそのままリフレインされている（紀）ように、歴史的劃期においては、いつも「初発」の「いきほひ」が未来への行動のエネルギー源となる傾向が見られる<sup>(12)</sup>。

「古層」執拗低音」の正体は、生成のエネルギー自体である「ヒ」（ムスヒの「ヒ」）、すなわち人類普遍の「未開の野性」たるマナイズムの mana に相当するものにほかならず、それが「太極・『全一者』(ekam)・太一（史記、呂氏春秋）・本不生際<sup>ほんふじょうぎ</sup>（大日経）などにあたる絶対的始原者または不生不滅の永遠者」の「欠如」と、その楯の反面にある「初発」における生成のエネルギー自体が、原初点になっているという特殊な「論理」をもたらすのだというのである。

こうした三つの「基底範疇」の「関連と役割」へと議論へと進んでいくなかで、丸山は仏教に関する多少ともまとまった叙述を展開することとなるのである。

ここでの丸山は、『古層』における歴史像の中核をなすのは過去でも未来でもなくて、『いま』にほかならない」として、つぎのように論じている。すなわち、

われわれの歴史的オプティミズムは「いま」の尊重とワン・セットになっている。過去はそれ自体無限に遡及しうる生成であるから、それは「いま」の立地からはじめて具体的に位置づけられ、逆に「なる」と

「古層」と「顕密」

三九

「うむ」の過程として観念された過去は、不断にあらたに現在し、その意味では現在は今過去を代表 (represent) する。そうして未来とはまさに、過去からのエネルギーを満載した「いま」の「いま」からの「初発」にほかならない。未来のユートピアが歴史に目標と意味を与えるでもなければ、はるかな過去が歴史の規範となるわけでもない。……故、是を以て今も今も遠長く、平らけく恵び賜ひ安め賜はむと、彼の國王には語らへると詔る」(統紀、卷三十四、宝龜八年四月二十三日宣命) とか、「天皇の朝廷を今も今もいやますますに、常盤に堅盤に夜守り日守りに護り賜へと……」(文徳実録、卷九、天安元年二月十七日宣命) というような場合の「今も今も」は、たえず動きゆく瞬間瞬間を意味しながら、同時にそれが将来の永遠性(常盤に堅盤に)の表象と結びついている点で、まことに日本的な「永遠の今」——ヨリ正確には「今の永遠」——を典型的に示すものであろう。<sup>(122)</sup>

丸山は、こうした『いま』を中心とする歴史的オプティミズムが個人的生活態度に対しても実践的意味には両極共存性があり、必ずしも単一ではない<sup>(123)</sup>として、それを示す事例として、『万葉』歌人の大伴旅人によるつぎのような歌を挙げている。すなわち、

生ける者つひにも死ぬるものにあれば今の世なる間は楽しくをあらな(三四九)

今の代にし楽しくあらば来む生には虫にも鳥にもわれはなりなむ(三四八)



無あたき宝といふとも一杯ひとしきの濁れる酒にあにまきめやも (三四五)<sup>(124)</sup>

これらについて、丸山は「看過してはならないのは、『古今』の世界はもとより、すでに『万葉』歌人も、仏教の現世厭離と『三世』の因果応報の哲学を彼等なりにくぐっていた、ということである」としたうえで、つぎのように論じているのである。すなわち

(右の——引用者) 歌は、あきらかに、「生者必滅」と輪廻の思想、ないしは「無む宝珠」としての仏法の意味づけ、への理解を前提としながら、自嘲と諷刺をこめて、あえて、「今の世」を享受する態度を打ち出したものであって、けっして真淵や宣長が上代に想定したような「おほらかな」現世肯定そのものではなかった。むしろ逆に読むならば、そうした自然的生の謳歌の素朴性に対して、仏教的世界観がいかに強い衝撃を与えたかを、これらの歌は物語っているともいえる。にもかかわらず、五戒の一である飲酒戒を冒すことで、来世は畜生道におちてもかまわない、とひらきなおる態度は大伴旅人という一知識人の特殊な個性だけには到底帰せられないような広い基盤に支えられていた。その点で「諸行無常」の観念は、一方では「なりゆくいきほひ」のオプティミズムとはげしく摩擦しながら、他方では、すべてを「永遠の相の下に」でなく、むしろ不断の変化と流転の相のもとに見る「古層」の世界像と、互に牽引し合うという奇しき運命をもったのである。<sup>(126)</sup>

これにつづけて丸山は、根本的な現世否定の論理が日本の歴史意識の古層に入りこんだとき、「仏教哲学における『三世』すなわち過去世・現在世・未来世の『因果』は、いずれも現世の歴史的な過去・現在・未来における因果的連鎖の意味をもちあわせ帯びるようになり、まさにその点でインド哲学に乏しい歴史的思考を豊饒にさせた<sup>(127)</sup>」ことを指摘するとともに、つぎのように述べる。すなわち、

「いま」の肯定が、生、いゝの積極的価値、いゝの肯定ではなくて、不断に移ろいゆくものとしての現在の肯定である限り、肯定される現在ほまさに「無常」であり、逆に無常としての「現在世」は無数の「いま」に細分化されながら享受される。「なりゆく」ものとしての現在は、次の「いま」の到来によって刻々過去にくり入れられるので、「いま」の肯定なり享受なりは、たえず次の瞬間——遠い未来でなく——を迎え入れようとする一種不安定な心構えとして現われざるをえない<sup>(128)</sup>。

そして丸山は、「こうして、『来世』が次の瞬間として、つまり『今の世』の線的な延長リニアのうえに観念されるならば、きわめて淡泊に、また突然に死を選ぶ行動も生まれるであろう<sup>(129)</sup>」として、「生を享受しながら、生への執念がそれほど強くない、という両面性はここに根ざしている<sup>(130)</sup>」とするのであった。そこで丸山は、かつて和辻哲郎が『情死』がたんに精神的な『あの世』の信仰に基づくよりは、むしろ『恋愛の永遠を欲する心が瞬間的な昂揚に結晶』したものであることを鋭く指摘した<sup>(131)</sup>」ことに注意を喚起し、つぎのように論じたのである。すなわち、

まことに、「未来成、仏疑ひなき恋の手本となりにけり」（曾根崎心中）という、『トリスタンとイゾルデ』の楽劇作者も顔負けするような近松版「愛の死」の結びの言葉にもまして、仏教的「来世」観の日本の変質を簡潔に表現しているものはなからう。むしろこれは、「憂き世」の「浮世」への変貌に対応して、江戸時代が宗教的世俗化の途をどこまではるかに辿って来たのか、の一つの指標にはちがいない。けれども、情死にはいたらぬにしても、「いま」の恋愛の享受をそのままに、いやヨリ自由な形で「来世」にまで持ち込もうとする希求は、「現世には人言繁し来む生にも逢わむわが背子今ならずとも」（五四一）として、『万葉』歌人においてすでに十分発酵していたのではなからうか。<sup>(192)</sup>

以上のような考察を経て丸山は、論稿「歴史意識の『古層』」での議論をつぎのように総括したのであった。すなわち、

歴史的認識は、たんに時間を超越した永遠者の觀念からも、また自然的な時間の継起の知覚からも生まれない。それはいつでもどこでも、永遠と時間の交わりを通じて自覚化される。日本の歴史意識の「古層」において、そうした永遠者の位置を占めて来たのは、系譜的連続における無窮性であり、そこに日本型の「永遠の今」が構成されたこと、さきに見たとおりである。この無窮性は時間にたいする超越者ではなくて、時間の無限の線的な延長のうえに觀念される点では、どこまでも真の永遠性とは異なっている。けれども、漢意、仏意、洋意に由来する永遠像に触発されるとき、それとの摩擦やきしみを通じて、こうした「古層」

は、歴史的因果の認識や変動の力学を發育させる恰好の土壌となった。<sup>(133)</sup>

以上が、丸山の「歴史意識の『古層』」における仏教についての多少なりともまとまった言及である。これらは決して体系的なものではなく、断片的なものに過ぎない。しかし、丸山の「古層」執拗低音」論の生産的な継承を目指し、「仏教の受容と日本の変容」という問題に取り組もうとする本稿の課題にとって、これらの断片的考察が重要な土台を提供してくれていることに間違いはあるまい。

本章の最後に、丸山の英語論文の平石直昭による日本語訳「日本における倫理意識の執拗低音——そのいくつかの側面——」<sup>(134)</sup>に「一か所だけ現われる仏教についての言及に触れておこう。それは『曾根崎心中』という「歴史意識の『古層』」と同じ素材を取り上げたものである点でも、「共同体的なるもの」の制約からの「無垢性」<sup>(135)</sup>、心情の「純粹性」としての「キヨキココロ・アカキココロ」の解放と、「古層」の昇華の可能性という本稿の主題との関係からも、きわめて興味深いものであるとしなければなるまい。

丸山は「日本における倫理意識の執拗低音——そのいくつかの側面——」の結論において、「さき私には、『古事記』『日本書紀』『続日本紀』の記述では、清心と穢心とが大和朝廷という政治的共同体と関係していることにふれた。この問題に関して、私は二つの点を急いでつけ加えなければならぬ」として、<sup>(135)</sup> つぎのように論じる。すなわち、

第一に、もし純粹なところが感情の自発的發露という点から定義されるとすれば、以下のことはきわめて

自然だということである。すなわち、自分が属している共同体あるいは集団（それが民族、御家、会社、宗教結社など何であれ）に対する心情的で一途な献身は、その共同体の内部で最高の評価を得てきたし、いまも得ているということである。そうした行為は、前述した内部的と外部的という二つの規準（すなわち純粋さの尊重と集団的功利主義）を同時に満たすだろうからである。

第二に、純粋なところは、必ずしも政治的あるいは社会的共同体と結びつかないことが注意されねばならない。『古事記』『日本書紀』『続日本紀』などはすべて、多少とも大和朝廷の支配を正当化するために企図された公式の歴史書であるが、他方で前述したこのころの構造を与件とすれば、人はこのころの活動領域をそうした公的事象に限ることはできないからである。このころが倫理的用語よりも、純粋で清い vs. 汚く醜いといった美的用語で定義される傾向があるかぎり、そしてまた規範的判断よりもむしろ、絶え間ない運動や活力ある流れが決定的な役割をはたすかぎり、純粋なこのころの爆発がもっとも現われやすいのは、まさに愛、とりわけ性愛の領域においてであった。<sup>(136)</sup>

こうして筆者が『講義録「第七冊」』において注目した「キヨキココロ、ウルハシキココロという絶対的基準が、共同体的功利主義の相対性と特別主義に制約されるので、共同体的規範から、特定の共同体や具体的人間関係をこえた普遍的な倫理規範……への昇華がはばまれることになる」という言明が、この「日本における倫理意識の執拗低音——そのいくつかの側面——」において、さらなる展開を見せようとしているのである。<sup>(137)</sup>

丸山はつづけて、「この意味で清き心の尊重は、たしかに普遍主義的であった。恋人たちが互いの情念を最高

潮へと高めるとき、彼らの互いを思う感情は抑えきれない炎にまで燃えあがる。そしてそれは彼らの日常生活を縛ってきた政治的・社会的義務をさえ無視するのである<sup>(138)</sup>とし、『万葉集』から以下のような歌を引くのである。すなわち、

人もなき国もあらむか吾妹子とたづさへ行きてたぐいてをらむ<sup>(139)</sup>（七二八、巻四）

大君の命かしこみ愛し妹が手枕離れ夜立ち来のかも<sup>(139)</sup>（三四八〇、巻十四）

そして丸山は、古代から徳川時代まで時代を飛び、「周知のように、この時代には儒教的な教化が社会の最下層身分の内面 mind and heart にまで浸透した。おどろくべきことはそうした時代に、心中を性愛の絶頂として描いた人形浄瑠璃が検閲や法的制約を課されることもなく、都市の一般庶民の間であれほど人気を博したことがある」として、近松の『曾根崎心中』<sup>(40)</sup>の末尾「未来成仏疑ひなき、恋の手本となりにけり」が引かれ、「官能的な愛と死との究極的な一致を美化する点で、『トリストランとイゾルデ』の作者・作曲者は、自分より一五〇年以上も前の近松によって動顛させられたかもしれない<sup>(41)</sup>」とするのである。「歴史意識の『古層』と同様の素材が、別の観点から取り上げられていることに注目したい。

こうして丸山はこの問題について、つぎのようにまとめるのであった。すなわち、

この点は以下の理由でいっそう注目に値する。仏教哲学によれば官能的な愛はいわゆる「執着」の典型であり、執着を除かずに人が「涅槃」に達することはほとんど予期されない。しかるにこの近松の例では、愛の絶頂としての心中は死後の救済の決定的な証拠として解釈されているのである。

ここに我々は集団的功利主義の世界からまったく独立し、完全に隔離された一つのコスモス——むしろマイクロコスモス——を認める。このコスモスをそれ自体として扱うことは、「この報告で」私が関わってきた問題の範囲をはるかに超えている。私はここではただ、感情レベルにおける混ぜ物のない自発的純粹さの尊重がどこに至るかを明らかにするために、一、三の例を引いただけである。<sup>(14)</sup>

残念ながら、「古層」の昇華をめぐる問題は、これ以上展開されていない。しかし、ここでの丸山の議論は、本稿の以後の展開に重要な手掛かりを与えてくれるように思われる。

### 第三章 仏教の日本の変容と「顕密主義」

#### 第一節 手掛かりとしての末木文美士『日本仏教史』

本章以下では、丸山の「古層＝執拗低音」論を生産的に継承しようとする立場から、人類普遍の「未開の野性」としての「古層＝執拗低音」が、「文化接触」によって受容され、ある時代の主旋律として響きわたってきた外来思想としての仏教に対して、いかなる修正や修飾を加えて「日本的」に変容していったのかという問題とあわ

「古層」と「顕密」

四七

せ、そこに同時に「古層」の昇華の可能性がいかなるかたちで孕まれながら、いかにしてその昇華が阻まれたのかという問題を検討していきたいと思う。

本章ではとりわけ、黒田俊雄によって「日本中世において正統的とみなされた宗教の独特のありかたを意味する概念」<sup>(143)</sup>として提示された「顕密体制」をめぐる議論（「顕密体制論」）において、「その体制に内在する論理」として位置づけられている「顕密主義」を取り上げ、次章では、こうした「顕密主義」の正統的宗教に対する「異端」改革運動<sup>(145)</sup>としての鎌倉新仏教、とりわけ浄土教の問題について検討していくこととしたい。

「戦後の仏教史研究が大きな転換を遂げるのは、一九七五年に黒田俊雄がその著『日本中世の国家と宗教』（岩波書店）において顕密体制論を提示してからである」<sup>(146)</sup>と末木文美士も述べているように、「黒田顕密体制論」が戦後仏教史研究に一大転換をもたらしたということは衆目の一致するところであろう。その意味では、丸山の『講義録「第四冊」』において展開された「原型Ⅱプロトタイプ」論段階の仏教論も、さらには「歴史意識の「古層」」における仏教に関する多少ともまとまった言及も、ともに「黒田顕密体制論」以前のものであることは否定し得ないところである。こうした丸山の「黒田顕密体制論」以前性は、たとえ末木のいうように、「親鸞・道元・日蓮などが日本の仏教の中の少数派であることを認めて、かつ、彼らによって〈原型〉を離脱した仏教が、再び『屈折と妥協』によって〈原型〉に取り籠められてゆくという（丸山の——引用者）構図は、彼らを異端派と見、かつ異端派がその後継者によって再び顕密仏教に復帰するという黒田の構図と極めてよく似て」<sup>(147)</sup>おり、「丸山は黒田が十年後に提示する説を先取りしていたことになる」<sup>(148)</sup>という点は間違いないとしても、やはり決して否定し得るものではない。それゆえ本稿においては、黒田のいう「日本中世において正統的とみなされた



宗教の独特のありかたを意味する概念<sup>(149)</sup>」としての「顕密体制」と「その体制に内在する論理」<sup>(150)</sup>とされる「顕密主義」とが、人類普遍的「未開の野性」としての「古層＝執拗低音」による「外来思想としての仏教の日本の変容」という見地からどのように把握され得るのかという問いが、何よりもまず問われねばなるまい。

こうした本稿における検討の重要な手掛かりとして筆者は、末木文美士の著書『日本仏教史——思想史としてアプローチ——』<sup>(151)</sup>を取り上げたいと思う。

末木の『日本仏教史』を特に取り上げる理由は、第一に本書が、「特定の宗派の立場から、その宗派の教学を研究」する「宗学」の立場からではなく、「特定の宗派に把われず、仏教全体の流れのなかで教理思想を理解」しようとする「狭義の仏教学」の立場に立ち、「仏教の原点ともいうべきインド以来の仏教の流れのなかで、それぞれの文化圏の仏教を理解しよう」とする「思想史としてのアプローチ」を採ろうとするものだからであり、第二に、「鎌倉仏教を総体として把握し直す新しい枠組み」として「最も注目される仮説として黒田俊雄の提示した顕密体制論がある」<sup>(152)</sup>と述べて、「黒田顕密体制論」を十二分に視野に収めたうえで議論を展開しているからである。そしてなによりも第三に、「私自身の研究の中心は、インド・中国あるいは朝鮮と渡ってきた仏教を日本人がどのように受容し、変容していったかを文献に即して明らかにすることにあります」<sup>(153)</sup>と述べているように、丸山の「文化接触と文化変容の思想史」という方法を自覚的に共有する立場を採っているように思われるからである。

もっとも末木は「文化変容と文化接触」という思想史の方法を丸山と共有はするものの、丸山の「古層＝執拗低音」論に対してはアンビバレントな態度を示している。末木は、その著書『日本宗教史』<sup>(154)</sup>の冒頭において、

「古層」と「顕密」

四九

「丸山真男（一九一四―一九六）は、初期の江戸時代の思想史研究から戦前のファシズム研究へと進み、その後アカデミズムの場に戻って日本思想史を構築する中で到達した立場の一つが古層論であった」<sup>(157)</sup>と述べ、つぎのように論じている。すなわち、

丸山の古層論は今日あまり評判がよくない。確かに「例外的といえるほどの等質性」が歴史的に保持されてきたという前提は、今日すでに崩れている。そうとすれば、いわば有史以来変わらない発想法というのは、あまりに非現実的であり、そのまま認められないことは明らかである。不変の発想様式を前提とすることは、形而上的な決定論に陥ることになる。しかし、では全面的に〈古層〉という発想を否定できるかということ、それはそれでまた逆の極端に走るようになってしまう。我々の発想は決して白紙状態で自由に形成できるものではない。我々の現在には過去に制約されている。しかも、我々を制約する過去は必ずしも表層に現われているとは限らない。それは、言説化された思想の奥に潜むものである。そうとすれば、それを〈古層〉と呼ぶことは可能である。しかし、それはアプリアリに歴史全体を通じて同じ発想様式として不変であるとはいえない。<sup>(158)</sup>

先に見たように、「重要なのは賛歎でも無理解でもなく、丸山の〈原型―古層〉論をどのように生産的に継承してゆけるか」<sup>(159)</sup>としていた末木ではあるものの、その「古層―執拗低音論」への「理解」は残念ながらあまりにも不十分だといわねばなるまい。丸山の「古層―執拗低音」の意味するものが、筆者が明らかにしたような、人

類普遍的「未開の野性」ともいふべき「マナイズム的な『ヒ』(『日』・『靈』・『毘』)への信仰とかかわる普遍的要素」<sup>(60)</sup>なのだとすれば、末木の疑問の多くはそもそも成り立たないであろう。筆者が「賛歎」よりも前に、何よりも「正確な理解」こそが求められるのだとする所以である。

それはさておき、以上の三点の理由から——「古層」執拗低音」論への理解の正確さについては保留しつつも——末木の『日本仏教史』を手掛かりとして、以下の考察を進めていくことに大方の理解は得られるのではないかと思われる。

ところで末木は、『日本仏教史』の「終章」として置かれた「日本仏教への一視角」において、いくつかの総合的な論点について語っている。日本中世の正統的宗教と位置づけられるべき「顕密主義」と「顕密体制」、そしてこの正統に対する「異端」改革運動」としての鎌倉新仏教に関する末木の個々の議論については、次節以降において参照することとして、本節ではこの「終章」における総合的な論点を確認しておくこととしたい。

末木はまず、日本仏教の「変容の大きさ」を指摘して、つぎのように論じている。すなわち、

それ（日本仏教の多様性——引用者）と同時に問題となるのは、日本の仏教の変容の大きさです。東南アジアの仏教はインドの初期の仏教を伝え、チベットの仏教はインドの後期の仏教を伝えて、その面影を残しています。それに対して、日本の仏教は中国や朝鮮を媒介として入っていますから、二重、三重に屈折したものになっています。それに、日本に伝来してからの変容も小さくありません。キリシタン時代に日本にやって来た宣教師は、最初は日本の仏教が東南アジアの仏教と同じ起源をもつ宗教だと気がつかなかったほ

どです。もともとの仏教とどうつながるのか、まるで糸がこんがらがったようになっていてその道筋をはっきりさせることは容易ではありません。インド仏教を専攻している研究者からは、日本の仏教はその大部分が仏教とはいえないという厳しい説も出されています。<sup>(161)</sup>

末木の指摘するこの日本仏教の「大きな変容」が、「古層Ⅱ執拗低音」の響きによってもたらされたものであることは、もはや言うを俟たないであろう。仏教学の専門研究者である末木の言であるだけに、この指摘がもつ意味は大きいとされねばなるまい。

第二に末木が指摘するのは、こうした「日本における仏教の受容と変容」に、「漢文仏典と訓読」という問題が大きく関わっているという問題である。末木は日本に入ってきた仏典は、基本的に漢文のものであり、「その段階ですでにインドの仏教から一つの屈折を経たものになっている」と<sup>(162)</sup>したうえで、「これらの基礎となる仏教の漢文自体が漢文として非常に特徴のあるもので、まだ十分に解明されて」いないことを指摘する。<sup>(163)</sup>そしてその特徴として、「正統の漢文からのずれが生ずること」<sup>(164)</sup>や、「古典期にはみられない新しい口語脈」の語彙や語法が多くみられることを挙げたうえで、「このような仏教の漢文が他の漢文文献と一緒に日本に入ってきて来て、研究や信仰の対象とされ」<sup>(165)</sup>、その際、「日本においては翻訳という作業を経ず、漢文がそのまま用いられた」ということに注目するのである。<sup>(167)</sup>

しかも末木は、その際、「漢文の原文をそのまま用いたのではなく、訓読という独特の読み方を工夫し」<sup>(168)</sup>たことこそ問題があるとし、そこにある「落し穴」について、つぎのように述べる。すなわち、

漢文は当然訓読するもののように考えられ、外国語であることがともすれば忘れがちです。漢文としての本来の語法や文脈が無視され、勝手な訓読がしばしばなされます。また、訓読できれば何かそれでよかったかのような錯覚に陥り、本格的な翻訳や解釈にまで進まずに済ませるといふ現象も見受けられます。<sup>(169)</sup>

そして末木は、「訓読によって漢文が日本語の発想で扱えるようになったため、うまくいくと自由な発想となり、悪い面がでると恣意的な解釈が横行することになりかねないことを指摘して、その事例として、親鸞と道元の例を挙げるのである。

親鸞については、『無量寿経』の「諸有衆生、聞其名号、信心欢喜、乃至一念、至心廻向、願生彼国、即得往生、住不退転。唯徐五逆誹謗正法」という一文を、『教行信証』信巻におけるように、「あらゆる衆生、其の名号を聞きて、信心欢喜せむこと、乃至一念せむ。至心に廻向したまへり。……」と読んだことを挙げ、つぎのように述べる。すなわち、

ここで、「廻向したまへり」と敬語に読んだところがポイントです。つまり、これは衆生の行為ではありません。そうでなくて阿弥陀仏の側の行為とされているのです。衆生が阿弥陀仏の名号を聞いて、信心欢喜し、乃至一念する、しかし、それは衆生が自分の力ではできません。それが可能になるのは阿弥陀仏が廻向して下さった……からにはかなりません。衆生は阿弥陀仏のその広大なはたらきをただ素直に受け取ればよいのです。こうして親鸞の「他力」の思想が貫徹することになります。……

ところが、もとの文そのものでは、到底このように解釈することはできません。「至心廻向」の主語はあくまで「諸有衆生」としか考えられません。親鸞の解釈はあまりに強引です。このような解釈が可能になったのは、訓読によって、漢文が漢文としての文脈を解体され、日本語の文脈のなかで自由に解釈されるようになったからだと考えられます<sup>(17)</sup>。

他方、道元について末木は、道元の「獨創性の一つは、道元がきわめて言語表現に敏感で、漢文で展開されてきた仏教思想を日本語の文脈に受け止めつつ、同時に言語の意味表示機能そのものを崩壊寸前にまで追いつめている点にある<sup>(18)</sup>」とし、つぎのように述べている。すなわち、

道元は『涅槃經』の「一切衆生悉有仏性」(一切衆生に悉く仏性あり)の「悉有仏性」を「悉有は仏性なり」と読んでいます。「悉く仏性あり」ですと、衆生の中に仏性が可能態として内在していることになりません。しかし、何か物のように仏性が内在していることになります。しかし、何か物のように仏性が内在するというのは、道元の厳しく批判するところです。そこで、道元は「悉有」つまり一切存在が仏性にほかならないとします。この場合、仏性は内在的なものでなく、一切存在において顕現しているもの、あるいはありのままにむき出しに顕現している一切存在そのものです<sup>(19)</sup>。

末木が注目する漢文仏典の訓読が孕む問題性は、最澄の『法華經』における「諸法実相」の「訓み」をめぐる

問題として——末木は取り上げてはいないものの——、仏教学者の立川武蔵が『日本仏教の思想——受容と変容の千五百年史』<sup>(175)</sup>や『空の思想史——原始仏教から日本近代へ——』<sup>(176)</sup>などで論じているところでもある。これは、外来思想としての仏教の「顕密主義」への日本の変容の原点を構成するとされるべき重大な「訓み」の問題であり、次節以下であらためて取り上げたいと思う。

末木が第三の問題として指摘するのは、仏教の受容と変容における「現世主義の流れ」である。末木は、「宗教のもつ一つの大きな特性はつねに現実の世界、現世を超出しようとする意志、現世に埋没せずそれを超えた価値を追求する姿勢にあるのではないか」<sup>(177)</sup>とし、釈迦は「現世における人間存在に必然的な苦惱」である生・老・病・死の四苦とそれに愛別離苦・怨憎会苦・求不得苦・五蘊盛苦を加えた八苦という「人生の苦からの離脱を求めて出家」したのであり、「仏教は現世離脱的な要素を強くもって」おり、「それは実践的には出家修行という形態をとるところにうかがわれ」るのだとする。<sup>(178)</sup>

もっとも「大乘仏教になると在家者の地位が上がり、維摩居士ゆいまこじのように在家でありながら出家者より優れた境地に達した人が描かれたり」<sup>(179)</sup>するものの、「インドの大乘仏教にあつては、あくまでそういう境地も修行を積んではじめて達成できるもので、われわれ凡夫が直ちに悟りにいたるといふような思想はみられ」ない<sup>(180)</sup>のである。しかし、「それが、中国から日本へと展開してくるうちに、しだいに現世主義的傾向を強くして」いき、<sup>(181)</sup>日本に来ると「この基本形態そのものが崩れて」くる<sup>(182)</sup>というのだ。末木によれば、日本では「出家者の肉食・妻帯が当然のように行われ、出家者の世俗化が進み」、自身が妻帯者であった景戒きやうかいの著わした『日本靈異記』<sup>(183)</sup>には、景戒と同様な「破戒僧が尊い聖人として描かれて」<sup>(183)</sup>さえいるのだという。しかしそこにおいても出家の形だけは

守られており、「形式だけは守りながら内実をすりかえてゆくのは、漢文と訓読とも似て」<sup>(184)</sup> いるとされるのである。

ここで末木は、家永三郎の『日本思想史に於ける否定の論理の発展』<sup>(185)</sup>にも触れながら、つぎのように論じている。すなわち、

仏教は日本において現世主義的に変容してゆく一方で、日本人に現世否定の精神をはじめて教えたといわれている点です。この点については議論もありますが、私は一応認めてよいと考えています。もともと日本人の固有の考え方は現世主義的な傾向が強かったと思われれます。それが曲りなりにも古代末期から中世へかけて現世離脱の方向をもつようになるのは、やはり仏教の影響があったと考えてよいでしょう。しかし、それと引き換えに仏教のほうは現世主義的な日本の土壌<sup>(186)</sup>に取り込まれてゆきます。教理的にその方向を代表するのが本覚思想です。

問題なのは、「日本人の固有の考え方」でも、「現世主義的な日本の土壌」でもないはずである。ここでは、人類普遍の「未開の野性」としての「古層＝執拗低音」が醸し出す『いま』を中心とする歴史的オプティミズムの響きこそが問われなければならないはずである。しかしそれは次節以下で問題としよう。さしあたり、ここで注目したいのは、教理的に現世主義的方向への変容を代表するとされる「本覚思想」である。

この「本覚思想」については、黒田俊雄もつぎのように、「顕密主義の最も典型的なもの」として位置づけて



いる。すなわち、

そのような顕密主義の最も典型的なものとしてここでふれておきたいのは、おそらく院政期に本格的に展開しはじめたとみられる、かの天台本覚法門である。今日、天台本覚法門は天台教学の発展の一つの形態として説明されており、むしろそれは正当な根拠をもつ説明というべきではあるが、ここで注意したいのは、日本天台を本覚法門にまで変貌させたその基調にある方向規制の論理についてである。<sup>(187)</sup>

筆者は、ここで黒田のいう「日本天台を本覚法門にまで変貌させたその基調にある方向規制の論理」こそが、人類普遍の「未開の野性」たる「古層＝執拗低音」の響きである『いま』を中心とする歴史的オプティミズム」ではないかと考えるものであるが、それについての検討は次節以下に譲ろう。

ここで最後に触れておくべきは、末木が論じる「本覚思想を一つの軸として展開する古代から中世へかけての仏教思想の流れ」<sup>(188)</sup>であろう。末木は、「本覚思想へ流れ込む現世主義的な思想の源流をわれわれは最澄<sup>さいちょう</sup>にみるこ<sup>(189)</sup>とができます」として、つぎのように述べるのである。すなわち、

最澄によって仏性説は日本の仏教の主流となりますが、それは誰でも仏になることができるという楽観説で、出家修行の不可欠性を弱めるものです。また最澄は叡山<sup>えいざん</sup>の大乗戒壇の確立に努めますが、その大乗戒は「真俗一貫」といわれるように、出家者と在家者の境を取り払う方向のもです。……このように、最澄に

「古層」と「顕密」

五七

はずで本覚思想に流れ込む現世主義的な要素はあるのですが、最澄自身は本覚思想とは一線を画しています。そのことは最澄が籠山十二年という厳しい規定を定め、むしろ戒律の厳格化の方向をとっていることからもわかります。<sup>(190)</sup>

末木は、「その後の思想の流れを天台宗を中心に見ますと、本覚思想に流れ込む方向と、それに歯止めをかけるようとする方向とが大きな二つの流れとなって展開してゆきます」として、「円仁・円珍・安然とつづく台密の流れは本覚思想的な方向に向か<sup>(192)</sup>」うものだとする一方で、それに歯止めをかける方向を代表するものとして源信の名を挙げる。末木は、源信の『一乗要決』は、最澄の仏性説を受け継いで、「仏性説の原理を文献に基づいて主張するもので、本覚思想的な現世肯定はみられ<sup>(193)</sup>」ず、「その浄土教は現世超越の方向をもつものとみてよい<sup>(194)</sup>」とするのである。

最後に末木は、「中世における本覚思想のもつ役割」の一つの重要な点として、「それが仏教の自己崩壊を内在する思想だといえる<sup>(195)</sup>」という点を指摘して、つぎのように結論づける。すなわち、

本地垂迹説が発展し、神が仏の現れたとされるようになり、現実には日本の地に衆生救済に降り立つた神の方が、その背後にいる仏より価値の高い存在と考えられるようになるのです。本覚思想の現世主義の立場に立ちますと、現世での衆生救済をする神がいればよいので、仏は不要になってしまいます。やがて、鎌倉末期のナシヨナリズムとともに勃興する神道思想が、仏教を摂取しながら自立した思想を形成してくる

のも、こうした動向を受けているからだと考えられます。本覚思想という形で現世主義化を進め、日本の地に土着するようになったその一つの帰結は、仏教自体の風化であったということができます。<sup>196</sup>

以上のような末木の議論によって、本稿において検討すべき問題をおおよそ絞り込むことができましたように思われる。以下、本章においては、①「顕密体制」と「顕密主義」、②最澄の思想と「諸法実相」、③「天台本覚思想」について、順に取り上げていくこととしたい。

## 第二節 「顕密体制」と「顕密主義」

すでに幾度も触れたように、一九七五年に刊行された『日本中世の国家と宗教』において展開された黒田俊雄の「顕密体制論」が戦後の仏教史研究に大転換をもたらしたことは、もはや周知のことであろう。本節では、同書に新稿として書き下ろされた論稿「中世における顕密体制の展開」<sup>197</sup>に依りながら、黒田により提示された「顕密体制」及び「顕密主義」という画期的概念について、その一端を紹介していくこととしたい。

黒田は、「中世における顕密体制の展開」をつぎのように説き起こした。すなわち、

ここに顕密体制というのは、日本中世において正統的とみなされた宗教の独特のありかたを意味する概念である。それは中世の宗教の特質にかかわる概念であるとともに、中世の国家の特質に関連する概念でもある。そして本章は、そのような顕密体制の展開を見ることによって、日本中世の国家と宗教との関係の基本

構造とその歴史的展望を考察することを目的としている。中世では国家と宗教とは、互いに異質なものとして対立し交渉すべき関係にあったというよりは、むしろ本来相即すべき関係にあるものと考えられていたのであるが、顕密体制とは、そういう相即の次元の体制であり、したがって、それについての考察は、一定の視角からとはいえ、国家と宗教との関係そのものの考察を意味することになるのである。

ただし、なかならず小論が当面の課題として意図しているのは、一つには、日本中世の国家の、宗教に彩られた神秘的な奇怪な側面を指摘しその特色を探ることである。国家については、権力や制度や法などがまず注目されるのが普通であり、それは当然の理由あることであるが、日本中世の国家については、それだけでなく、宗教的な側面がとくに注目されなければならぬ理由もまたあると考えられるからである。<sup>(198)</sup>

そこで黒田は、「中世において国家権力と完全に結合してその正統性を誇り顕密体制ともいうべきイデオロギーの体制をつくった宗教的な主義<sup>イデオロギ</sup>が、いかにして成立したか、その成立の基盤と過程および性格と意義を、大略において明らかにすること<sup>(199)</sup>」を旨指し、そこにおいては「日本の『古代』から『中世』への移行ということが、思想的にどのような課題をもち、いかなる意味で精神の解放であったかを追求する視角が、根底になければならない<sup>(200)</sup>」としたのであった。

黒田は、日本の「古代」から「中世」への移行の特質として、①社会の基底に存在したアジア的共同体とその上に構築されていた古代専制国家の解体を意味するものであったこと、②社会発展の特質を規定する自立小農民経営は、かつての「公民」が「百姓<sup>ひやくしやう</sup>」へと成長していくというかたちで形成されたこと、③国家の側による支

配の維持再編のための諸施策と、それゆえに起こる矛盾と退廃や混乱が伴わざるを得なかったことを指摘し、このような移行が「客観的にいかなる思想的課題を提起していたといえるか」と問うたのである。<sup>(202)</sup>

黒田はこうした思想的課題について、①その基調が、「アジアの共同体を基礎とする族長・豪族ないしは古代専制国家」天皇などの権威をはじめ諸々の古代的呪縛に対する意識面・思想面での抵抗、それからの離脱・解放にあった<sup>(203)</sup>こと、②「人民の側の思想的な進歩に対応する貴族層の危機意識と国家による思想的再編・宗教的統制など、総じて支配階級なりの苦闘が生み出す思想的いとなみがあったこと」<sup>(204)</sup>、さらに③「国家と宗教との関係がとくにこの時代において意識され提起されざるをえなかったこと」<sup>(205)</sup>を指摘して、このような「古代から中世への移行にあたって時代が歴史的に負っていた思想的な課題の基本点」を把握したうえで、「八世紀末ないし九世紀初頭の民衆の状態と宗教のあり方を示す」<sup>(206)</sup>とみられている『日本霊異記』を取り上げ、そこに「当時の民衆の意識における古い権威の呪縛との葛藤の特徴」<sup>(207)</sup>を見ようとするのであった。

そしてこうした『日本霊異記』についての検討をうけて、「古代的呪縛を克服し自立的主体としての自覚の抛りどころを求めていた九世紀初頭の民衆に対して、『霊異記』よりもはるかに積極的な対応を示したものと評価できるのは、最澄の天台宗と空海の真言宗との開宗であろう」<sup>(208)</sup>とし、つぎのように述べたのである。すなわち、

まず指摘しておきたいのは、最澄と空海がこぞって大乘仏教の立場を強調したことである。すでに注目されているように、それが解放と自立を求めていた当時の社会的各層ことに豪民以下の地方庶民の要求に適合

的であったことは確かであろう。最澄の「一切衆生悉有仏性」の教説にしても、空海の「凡聖不二」の思想にしても、もとよりすでに大陸において確立されていたものであるが、それが日本において巨大な歴史的意義をもつにいたったのは、時代の切実な思想的課題に即応していたことに根拠があったとしなければならぬ。……日本では大乘仏教は、事実として、古代専制国家の解体過程と密接不可分な関連をもって展開したのであって、さしずめ庶民の意識という点からいえば、彼らの願望の宗教教義化の役割を果たしたとみられるのである。<sup>(20)</sup>

けれども、最澄・空海の思想は、特に下層民衆の意識だけを代弁したのではなく、まして支配権力に對立するものではなかった。……最澄や空海においては、人民の擁護という意味をも含むとしてもむしろ権力者としての国王と国家秩序の賛嘆という意味で鎮護国家を強調する傾向が、とくに濃厚であるとされているのである。いわば民衆の下からの自立要求をふまえて大乘仏教の理念を展開しながら、それが教権の俗権に對する優位の主張とならなければかりか、かえって宗教が国家のために役立つものとして専ら権力に承認を求めており、国家権力へ奉仕するものとして宗教の側から自己規定しているのである。そしてこの点も、大乘仏教一般にありがちな論理上の傾向性というよりは、当時の日本の特殊歴史的具体的な条件にもとづくものであったとおもわれる。<sup>(21)</sup>

そのうえで黒田は、「大乘仏教が鎮護国家に帰結したこととともに、つぎにもう一つ注目される特色は、平安

初頭以降、密教が急激な発展をみせたことである<sup>(21)</sup>」として、つぎのように論じていたのであった。すなわち、

周知のように、すでに最澄・空海が活躍していた時期から、空海が最澄よりも密教に深かったことが競争的な両者の優劣を決する微妙な要因と考えられていたが、最澄の没後、天台宗では円仁・円珍が相次いで入唐、帰朝して密教を伝え、天台宗独自の密教の発展に努めた。円仁は教判において……「一大円教」論をのべながら、……密教のうちに理密だけの法華経等と事密・理密を具備した（事理俱密）大日経等を区別して、後者を最もすぐれたものとした。また円珍は、やはり一大円教論をふまえながらもさらにすすんで顕劣密勝の思想を示した。この趨勢を受けて、安然にいたって台密の理論が完成された<sup>(22)</sup>。

しかしながら、密教へ傾斜したのは天台宗だけではなかった。空海が東大寺に真言院を置いて以後、南都仏教もまた著しく密教的色彩をつよめた。……帰するところ平安初期の天台・真言および南都仏教は、三大勢力を形成して互いに抗争しながらも、「最後は密教の大潮流に合流して、台密・東密・南密（若し斯様な言葉が許されるならば）の三流となり」り、「平安期の信仰は殆ど全く密教であり、密教の裏書に依って生命を保っている」とさえいわれる状態になったのである。しかも、この密教化ともいうべき現象は、仏教だけのことではなかった。すでに八世紀からはじまっていた神仏の習合は、九世紀にいよいよすすんだが、そのことは当然神祇崇拜もまた密教化するということにほかならないわけで、事実、山岳抖擻のごときは完全に密教の行法の一部になったのである。また陰陽道は、その迷信的発想そのものが、密教の加持祈禱の流

行を促す社会的雰囲気醸成し、密教的習俗の一端を構成する有力な役割を担ったのである。<sup>(213)</sup>

黒田は、こうして「全宗教が密教によって統合される状況」にまで発達した日本の密教は、「特殊具体的な特質をもつものであった」とし、その「社会思想的背景」を検討する。<sup>(214)</sup>ここで黒田が注目するのは、①「日本的密教においては、古来のままの山林抖擻などは別としても、すでに密教本来の儀礼の範囲において『事相の墮落的に応用せられたる祈禱呪法』が、異様に盛んであったこと」<sup>(215)</sup>であり、これは「密教本来の標準的な姿というべきものでなく、仏教の根本思想とも異なる迷信的性格を帯びるもので、むしろ日本古来の抖擻に近い性格のものであるとされている」<sup>(216)</sup>こと、②このように「密教の名において行われる祈禱呪法」が、「権力奉仕の意味の濃厚な鎮護国家の理念と、現実において結合していたこと」<sup>(217)</sup>、③このような特色をもつ「日本的密教の興隆と発達」の社会的基盤として、重要な示唆を与えるものが、「九世紀から十世紀にかけて都鄙を風靡した御霊信仰」<sup>(218)</sup>であり、ここでは「御霊は一般化・普遍化されるとともに、旧来の祭祀をこえて国家の次元で祀られることによって克服されなければならず、そのために仏教が必要だった」<sup>(219)</sup>と考えられることであった。

そして黒田は、日本の密教の社会思想的背景と社会的基盤について、つぎのように総括したのである。すなわち、

ここで仏教を動かしているのは、むしろ高遠な哲理などではなく、はるかに低次元の呪術的なものであるが、しかしそれは、もはや自然や共同体に埋没したままの呪術ではなくて、なにがしかの一般性・普遍性を



もち、共同体解体途上の都市群衆的な個々人の禍福に関するものであったのである。

けだし御霊信仰にみられるこのような鎮魂呪術的信仰こそが、密教の普及に最適な土壌であった。そこでは、呪術への要求が単なる呪術にとどまることなく、国土と人民とを鎮護する大乘仏教の理想にまでたかめられる条件があった。それは、前述の『靈異記』の世界についてみた民衆の状態の延長線上のものであり、低次元の呪術的意識という一面をもっていたが、同時に、「しだら神」の信仰にみられるように新たに自立小経宮を展開しつつあった「百姓」の積極的な願望に裏付けられていた。しかも御霊信仰においては、それが支配層によって上から組織されていた点が注目される。すなわち、密教の鎮護国家の祈禱は、ここにその宗教的イデオロギーとしての基盤を見出していたのである。<sup>220</sup>

黒田は、こうした日本の密教の社会思想的背景と社会基盤についての議論をふまえ、「平安仏教の八宗なるものは、今日一般に理解されているように対等に対立的または排他的な関係のもとに並立していたのではなく、むしろある共通の基盤の上にゆるい競合的な秩序を形成していたものである」とし、<sup>221</sup>「その共通の基盤とは、鎮魂呪術的信仰であり、仏教教義上は密教であった」としたのである。そして、つぎのように「顕密体制」と「顕密主義」という概念を提示したのであった。すなわち、

このような顕密の併存体制——体制といっても法的あるいは行政的な制度ではなくイデオロギー的秩序と  
いうほどのものであるが——を、小論では「顕密体制」と呼び、とくにその体制に内在する論理やそのよう

「古層」と「顕密」

六五

な傾向の思想の性格をいうときには「顕密主義」という語を用いることにしたいとおもう。この体制においては、祈禱呪術的傾向を濃厚にもつ特色ある密教が基調的な位置を占め、諸宗はその上に、たとえば真言宗ならば空海の教判に依拠する教相と野沢両流以下の事相を内容として専ら真言密教の験を誇り、天台宗ならば円密一致の立場で天台の教相と観心および独特の事理の密教（台密）をその特色として掲げていた。またそのようななかで、顕密主義というべき原理が、各宗の固定的な教義という形では、当時の諸宗兼学の事情から、むしろ個人ないし血脈・流派の教説に浸透し瀰漫している論理として存在したことが、指摘できるのである。<sup>(223)</sup>

黒田はさらに、「そのような顕密主義の最も典型的なものとしてここでふれておきたいのは、おそらく院政期に本格的に展開しはじめたとみられる、かの天台本覚法門である」として、天台本覚思想に対して注意を喚起しているが、黒田が「顕密主義」の典型とみなしたこの「天台本覚法門」ないしは「天台本覚思想」については、節をあらためて検討することとしたい。

そのうえで黒田は、「顕密体制」と「顕密主義」の特質について、つぎのように総括的に述べるのであった。すなわち、

「顕密」の語で仏教が、ひいては全宗教が、理解され弘通していたその思想構造は、けだし、東アジアの仏教史のなかでもこの段階以後の日本に特有なものであり、時代の特異な思想状況を反映するものといえる

であろう。顕は顕示であり論理主義的であるのに対し、密は秘密であり心理主義的であるといえるが、後者が支配的であり本質規定的でありながら、なお前者の余地がともかくも残されているところに——ただしそれは時として裝飾にすぎなかったが——、密教の特殊日本の形態とでも規定しようところの特質と、その後の展開過程の基軸がみられる。すなわち、密教の優位・浸透によって顕教が念仏を發達させ、ついで本地垂迹説……を創出し、さらには鎌倉仏教の諸派を生む。このそれぞれの性格や歴史的意義はむろん一様ではなく別個に論じなければならぬが、それにもかかわらず顕密体制は、中世を通じて命脈を保ち、また權威ある伝統的な主義として存続したのであった。<sup>(25)</sup>

こうした黒田の「顕密体制」及び「顕密主義」という概念が、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論との間でどのような関係に立つことになるのかは、本章の最後に節をあらためて検討することとしよう。さしあたり次節においては、この「顕密体制」と「顕密主義」の展開の始点を構成する最澄の思想について、目を向けてみることにしたい。

### 第三節 最澄と「諸法実相」

最澄（七六七—八二二）は近江国滋賀郡に渡来系の家系とされる三津みつの首おびとも百枝の子として生まれた。宝亀一一（七八〇）年に近江国分寺大國師・行表を師として出家得度。延暦四（七八五）年、一九歳にして東大寺で受戒。「六根清淨」<sup>(26)</sup>の境地に達するまで山を下りぬとの決意を「願文」に著して比叡山に籠り、一二年後の延暦一六

「古層」と「顕密」

六七

(七九七)年に天皇に近侍する僧侶である内供奉に任じられるまで籠山修行に励んだとされる。内供奉に任じられて以降の「法華十講」などの活動が認められ、延暦二三(八〇四)年、桓武天皇の命により、第一六次遣唐使に随行する還学生げんがくしょうとして渡唐。天台山において天台宗第七祖とされる道邃より菩薩戒を受けるとともに、加えて禪や密教をも学び、翌延暦二四(八〇五)年に帰国。その後、日本天台を開宗した。

最澄が日本にもたらした中国天台の教学は、隋の天台智者大師・智顛(五三八―五九七)によって大成されたもので、龍樹(ナーガールジュナ)を祖師とする中観派の教理(「空の思想」)を継承し、『法華経』を根本仏典とする壮大な世界観を構築するとともに、「摩訶止観」に代表される「止観」(三昧と智慧からなる仏教瞑想)の実践を説くものであった。『法華経』は、原名をサツダルマプンダリーカストラという初期大乘経典のひとつであり、その主題は、「一乗思想」「久遠仏思想」「菩薩の使命」であるとされ、「一乗思想」とは、「人間には大乘仏教に適合する者、いわゆる小乗仏教の声聞乗や縁覚乗……に適合する者など、もとより能力の差があって、教えもそれぞれのために分かれている」と見る「三乗思想」に対して、「誰もが大乘仏教に適合するのであり(つまり菩薩として修業して仏となり得るのであり)、声聞乗も縁覚乗も、大乘へ導入していく際の方便として意味があると見るものである」<sup>226)</sup>という。したがって智顛以来、天台教学は「法華一乗」を強く主張するものであった。

また智顛は、「諸法の実相」(「現象世界の真実のすがた」を表わす真理は、「空」「仮」「中」の「三諦」)(「三つの真理」)であるとし、これらを個々にではなく同一時に観得する「一心三観」と呼ばれる円教の観法を説いた。こうした中国天台の教学を日本に伝えた最澄の日本天台では、「円・戒・禪・密の四つが総合されているとい

われ」、『円』は円教、すなわち円満完全な教えということで、本来の天台の教理」を指し、『戒』は戒律、ただし独自の大乘戒の立場」であり、『禪』は禪の行法、『密』は密教である」とされた。<sup>(220)</sup>このうち「円」「戒」は天台宗で天台宗第七祖・道邃から受け継いだものであるが、「禪」は渡唐以前に行表（最澄の出家得度の師）から受け継ぎ、また加えて天台宗で牛頭宗を学んだものとされている。<sup>(220)</sup>他方密教は、帰国直前に越州の順晁から受け継いだ不完全なものにとどまったといわれ、後に空海から灌頂を受けなければならなかったのである。<sup>(221)</sup>

末本文美士によれば、「最澄の晩年は、二つの論争に明け暮れ」たとされるが、それらの第一は「法相宗の徳一の教理上の論争で、その主要なテーマをとって、三乗一乗論争（三一論争）・仏性論争と呼ばれている」ものであり、第二は「大乘戒をめぐるものであった」という。<sup>(224)</sup>そしていうまでもなく、この二つの論争における最澄の立場に、彼の仏教思想の特質が明確に表われることとなったのである。

第一の論争は、すでに見たような天台智者大師・智顛以来、中国天台教学に引き継がれ、道邃により最澄へと受け継がれた「法華一乗」の教えをめぐるものであったが、ここにおいて最澄は「一切衆生悉有仏性」という經句に示される「仏性論」（＝「如来蔵思想」）を強く主張したとされている。

黒田俊雄もその「中世における顕密体制の展開」において、「最澄の『一切衆生悉有仏性』の教説にしても、空海の『凡聖不二』の思想にしても、もとよりすでに大陸において確立されていたものであるが、それが日本において巨大な歴史的意義をもつにいたったのは、時代の切実な思想的課題に即応していたことに根拠があったとしなければならない」としているように、「一切衆生悉有仏性」を説く最澄の「仏性論」（＝「如来蔵思想」）は、彼の思想を代表するものとみなされてきたのである。

そもそも「一切衆生悉有仏性」の教えは『涅槃経』に由来するものであるが、『法華経』においても「仏種」が説かれ、「法華一乗」の教理において共通して主張されたものではある。したがって、必ずしも最澄独自のものではないにしても、最澄による「仏性論」（『如来蔵思想』）の強調は、その後の日本天台と「顕密主義」の展開に大きな意味をもつものだったのである。末木は、この点についてつぎのように述べている。すなわち、

一体、すべての衆生に悟りの可能性があるという考え方は、如来蔵思想・仏性思想などと呼ばれ、インドの中期の大乗仏教において主張されるようになってきたものであるが、日本では最澄が南都の法相宗の五性各別思想に対抗して主張し、大論争を展開したことはよく知られており、……この論争の余波は平安中期にまでおよび、源信の師良源は応和の宗論において法相宗と論争し、源信もまた『一乗要訣』を著してこの問題の決着をはかっている。ところが、その後院政期になると、「仏性」にかわって「本覚」という語が多用されるようになるとともに、その内容もすっかり変わってしまう。それはどういふことかというのと、「本覚」が単なる内在的な可能性ではなく、現実<sup>(236)</sup>に悟りを開いている、という意味に転化してしまうのである。

如来蔵も仏性も意味するところは同じで、衆生の中に内在する成仏の可能性のことである。元来の仏教ではこのようなものを想定する余地はないが、……仏の悟りと凡夫の距離がきわめて大きく考えられると、修行をつづけてもいつになったら悟りに達するかわからず、修行の意欲が失われることにもなりかねない。そこで、凡夫と仏を結ぶものとして如来蔵・仏性がたてられることになる。……この思想はインドやチベット

の大乗仏教では主流とはならなかったが、中国・日本ではほとんどすべての仏教思想がこの上に築かれているといつてよいほどの大きな勢力となった。日本において最澄が仏性思想の立場から法相宗の徳一と論争を行つたことは第Ⅱ章……で述べた。<sup>(237)</sup>

要するに、最澄が「法華一乗」の立場から強調した「仏性論」（＝「如来蔵思想」）が、その後の「天台本覚思想」（＝「天台本覚法門」）の展開をはじめ、日本仏教全体のあり方に大きな影響を及ぼしたというのである。

なお「如来蔵思想」に関しては、仏教学者の立川武蔵がつきのように述べていることにも注目しなければなるまい。すなわち、

ようするに如来蔵思想は、迷いの世界にいる人間（凡夫）それぞれが、覚者すなわち仏の胎児を有しているという考え方である。このような考え方の芽は、初期唯識学派の文献である『究竟一乗宝性論』などにすでに見られる。六世紀頃の『楞伽経』では、如来蔵は第八番目の認識（識）であるアーラヤ識と同一視されている。『楞伽経』以後も如来蔵の考え方はさまざまに変化を見せたが、如来蔵思想の歴史を通じて言うことは、この思想の流れは恒常不変な仏あるいはその可能性を求めたことであつた。恒常不変の存在を求めることは仏教の伝統に反することであつた。<sup>(238)</sup>

要するに、最澄が強調した「仏性論」（＝「如来蔵思想」）は、「天台教学」の依つて立つべき中観派の教理

〔空の思想〕とは一線を画した唯識派の教理に由来するものにほかならなかったものであり、少なくとも「恒常不変の仏あるいはその可能性」を求める点で、「仏教の伝統に反する」ものだったのである。

第二の「大乘戒」については、もはや本稿において詳細を論ずる余裕はない。末木の『日本仏教史』におけるつぎのような一節を引用するにとどめたい。すなわち、

「六条式」の冒頭は、「国宝とは何者ぞ。宝とは道心どうしんなり。道心ある人を国宝となす」という有名な文句ではじまっているが、最澄の意図する仏教者は、まさに「国宝」として世俗社会のなかで役立つものでなければならなかった。それゆえ、出家者も在家者も同一の戒による「真俗一貫」(四条式)の立場が積極的に主張されている。そこには、法華一乗の普遍主義・平等主義と同じ理念がみてとれる。この立場がやがて、世俗のなかに積極的に入っていくとする鎌倉新仏教の運動などにも連なっていくと思われる。しかし、同時に他面、出家者としての戒律・修行が軽視されるという問題を日本の仏教史に残すことにもなったのである。<sup>(239)</sup>

さてここで、末木の『日本仏教史』からいま少し離れて、日本仏教の思想をアニミズム的土壌のなかへの仏教の受容と変容という――丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論とも共鳴しあう――視点からとらえようとした立川武蔵の『日本仏教の思想――受容と変容の千五百年史――』<sup>(240)</sup>と『空の思想史――原始仏教から日本近代へ――』<sup>(241)</sup>に拠りながら、最澄の「諸法実相」の思想について取り上げておきたい。



立川は『空の思想史』と『日本仏教の思想』において、つぎのように述べている。すなわち、

「諸法実相<sup>しよほつしつせう</sup>」という表現ほど最澄の思想を的確に語る言葉はないであろう。大乘戒の戒壇を延暦寺に建てようとしたことの根底には、この「諸法はそのまま実相（真実）である」という思想があったのである<sup>(242)</sup>。

仏教を自分たちのものへとつくりかえる作業は、日本古来のアニミズム的土壌において、その型にあわせように行われた。したがって、日本の仏教は、インドの仏教とはかなり異質なものとなった。……日本化した仏教の特色は、「諸法実相」つまり、森羅万象<sup>しんらばんじょう</sup>が実相（真実のすがた）であることとらえたことだ。眼前に見る樹木や岩が、さらには人間の身体が、「そのまま」真実のすがたを示しているというのである<sup>(243)</sup>。

「諸法」とは「もろもろのものの一般的あり方というほどの意味<sup>(244)</sup>」であり、『般若心経』の「五蘊皆空」にみられる「五蘊」とここの「諸法」は、「ほとんど同じ意味と考えてよい<sup>(245)</sup>」という。

そもそも「諸法実相」という言葉は、鳩摩羅什訳の『法華経』第二章（方便品）において、「唯仏与仏、乃能究尽、諸法実相」（「唯仏と仏のみが諸法の実相を究め尽くすことができる」——傍点<sup>(246)</sup>は引用者）というかたちであらわれる。しかし、ここの「諸法実相」はあくまでも「諸法の実相」と訓まれるべきものであって、決して「諸法は実相なり」と訓まれるべきものではない。

他方、天台教学が受け継ぐ中観派の教理（「空の思想」）においては、龍樹の名著『中論』の「因縁所生法、我

説即是空、亦為是假名、亦是中道義」(「因縁より生ずるところの法は、我すなわち是れを空なりと説く。また是れを假名となす、また是中道の義なり」)<sup>(247)</sup> という「三諦の偈」に説かれてるように、「諸法の実相」は、「空」(「因縁(縁起)によって生じたものものは空である」)、「假」(「もろもろのものは(諸法)はまったく無というわけではなく、いろ・かたちのある假なるものとしてあらわれている」)、「中」(「諸法が空であるとともに仮であること、すなわち空と假の調和である」) という「三諦」(「三つの真理」) から観得されるべきものである<sup>(248)</sup> という。

中国天台の教理を大成した天台智者大師・智顛は、こうした中観派の教えを受け継ぎながら、「空」「假」「中」の「三諦」を「一心三觀」という観法によって同一時に観得すべきであると説き、中観派が本来採っていた「虚妄の仮から空へ入り、その後空から建立の假へ至る」<sup>(249)</sup> という段階的修道論を「次第観と呼んで一段低い次元のものと考え」<sup>(250)</sup> た。つまり、「空・假・中は一時に把握されるべきもの(不次第観)」<sup>(251)</sup> としたのである。

智顛はさらにすすんで、十界(地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天上、声聞、縁覚、菩薩、仏)のそれぞれの中に、さらに他の十界が含まれるという「十界互具」、「十界互具」の百界それぞれに十如是(如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是縁、如是果、如是奉、如是本来究竟)があるという「百界千如」、この「百界千如」がそれぞれに衆生世間、五蘊世間、国土世間という三種の世間をもつという「三千世界」の世界観を踏まえ、この「三千世界」を「一念」(「一瞬の念」)において観想するという「一念三千」の教説を説いた<sup>(252)</sup> であつた。

立川武蔵は、こうして「天台教学は、諸法実相を『一念三千』という考え方でとらえ、最澄らに伝えたので

ある<sup>(253)</sup>「<sup>(253)</sup>という。

このようにして「諸法実相」は、中国天台の教理において、「諸法の実相」から「諸法は実相なり」へと限りなく近づいていたのではあった。立川武蔵は、『空の思想』において、つぎのように述べている。すなわち、

もろもろの法（ものやこと）が真実の相（あり方）そのものである、つまり諸法は実相なり、という考え方は、中国天台宗において提唱されたが、日本の天台宗にも伝えられ、やがて日本の仏教を代表する考え方の一つとなった。この考え方は天台宗の教理から生まれたものではあるが、インド大乘仏教の伝統を踏まえたものであった。

「諸法実相」という表現の出典は『法華経』の第二章などに求められるが、中国天台宗における諸法実相の考え方は、第三祖智顛がそれらの『法華経』の中のいくつかの箇所を自分の思想に合わせて解釈しなおしたものである。羅什訳の『法華経』二章には、「唯、仏と仏のみ、すなわち能く諸法の実相を究め尽くせばなり」とある。「諸法は実相なり」と述べているわけではない。しかし、元来、現象（諸法）と本質との間には根本的区別がないという考え方を基調として持ち続けてきた仏教は、天台教学という噴火口からその基調を「諸法実相」の思想として思想史の表面に打ち出したといえよう。<sup>(254)</sup>

しかし、「諸法実相」が「諸法の実相」ではなく「諸法は実相なり」と明確に訓み替えられることになったことの背後には、末木文美士の指摘する「漢文仏典と訓読」が孕む問題、すなわち、「漢文の原文をそのまま用い

たのではなく、訓読という独特の読み方を工夫し「たことにもなう「落し穴」<sup>(255)</sup>ともいうべき——そして、仏教の日本への受容における宿痾ともいうべき——問題が横たわっていたのではないかと思われるのである。

「諸法実相」という漢文を敢えて訓読したからこそ、そこに「諸法の实相」から「諸法は実相なり」という決定的な訓み替えが行われ得たのではあるまいか。立川武蔵のいうように、「もろもろの法（ものやこと）が真実の相（あり方）そのものである」という「諸法実相」の内容は、インド仏教の伝統を踏まえ、中国天台の教理において生まれたものであったとしても、それが「諸法は実相なり」と明確に訓まれることによって、日本仏教を代表する考え方にまでなったのは、まさに「漢文仏典と訓読」が孕む「落し穴」以外の何ものでもなかったのではないかと思われるのだ。

いずれにせよ、立川のいうように、「日本では『諸法は実相なり』という表現は、仏教になじみのない人々にも耳慣れるほどポピュラー」<sup>(256)</sup>となったのであり、そこにはつぎのような問題が生じることとなる。すなわち、

中国、日本の仏教の伝統においては、実相とはありのままのすがた、真実のすがたという意味に用いられる。したがって「諸法は実相なり」とは、花や犬などもろもろのものすがたかたちはそのまま真実のものである、という意味となる。

だが、咲いてすぐに散りはじめる桜の花、道端でけんかをする犬たちが、そのまま真実のすがたを顕わにしているとすれば、真実に接するためにはわれわれは単にそれを見ればよいわけであり、修行の必要はどこにあるのであろうか、という疑問がわいてくることであらう。<sup>(257)</sup>

諸法実相論とは、ようするに、現象即本質ということだ。現象の奥に、現象とは区別されたものを認めるのではなく、現象以外に本質はないと考え、現象を真実のすがたととらえる。このような考え方は、いきおい悟りと迷いととの区別を強調するよりはその本質的同一性を強調することになる。この考え方はさらに、人間には生来、悟りを開く能力が備わっている者といない者との区別が存するのではなく、すべての人に仏性があると考える方向にむかっていく。最澄の思想は、まさにこのような無差別平等の思想であった。<sup>(358)</sup>

「諸法実相」を「諸法は実相なり」と訓んだ最澄によって確立された日本天台の教理が、「一切衆生悉有仏性」を説く「仏性論」(『如来蔵思想』)を強く主張し、出家者も在家者も同一の戒によるべきとして、「真俗一貫」の大乗戒の立場を主張することは、至極当然のことであったということであろう。そして、こうした最澄の思想が、黒田俊雄によって「顕密主義」の典型として取り上げられた「天台本覚思想」(『天台本覚法門』)へと向かう日本天台の展開の始点に置かれることとなったのである。

#### 注

- (1) 大隅和雄・平石直昭編『思想史家丸山眞男論』、ベリかん社、二〇〇二年、所収。
- (2) 同前、九五頁。
- (3) 拙著『丸山眞男——「古層論」の射程——』、関西学院大学出版会、二〇一五年、三二九頁。
- (4) 同前。
- (5) 富田宏治・北畑淳也、あけび書房、二〇二二年。

「古層」と「顕密」

- (6) 『丸山眞男集』第十二卷、岩波書店、二〇〇三年、一五〇頁。
- (7) 『丸山眞男講義録』第四冊『日本政治思想史一九六四』(以下、『講義録』第四冊』と略す)、東京大学出版会、一九九八年、五三頁。
- (8) 『丸山眞男集』第十二卷、一四七—一四九頁。
- (9) 拙著『丸山眞男——「古層論」の射程——』、二二八頁。
- (10) 和辻、岩波書店、一九四三年。『和辻哲郎全集』第十四卷、岩波書店、一九六二年、所収。なお、この『尊皇思想とその伝統』の前篇に加筆修正を加えたものが、和辻『日本倫理思想史』(岩波書店、一九五二年。『和辻哲郎全集』第十二卷、第十三卷、所収)の上巻第一篇を構成する「神話伝説に現われたる倫理思想」として組み込まれている。
- (11) 『丸山眞男集』第十卷、岩波書店、一九九六年、五六頁。
- (12) 拙著『丸山眞男——「古層論」の射程——』、三二四頁。
- (13) 『丸山眞男講義録』第七冊『日本政治思想史一九六七』(以下、『講義録』第七冊』と略す)、東京大学出版会、一九九八年、六六頁。
- (14) 拙著『丸山眞男——「古層論」の射程——』、三三二頁。
- (15) 同前、三二八頁。
- (16) 『丸山眞男集』第十卷、六一—七頁。
- (17) 同前、三一頁。
- (18) 『講義録』第七冊』、六六頁。
- (19) 大隅・平石編『思想史家丸山眞男論』、三五頁。
- (20) 飯田『戦後精神の光芒——丸山眞男と藤田省三を読むために——』、みすず書房、二〇〇六年、一七七—一七八頁。
- (21) 同前、一六五頁。

- (22) 田中『丸山眞男を読みなおす』、講談社メチエ、二〇〇九年、一二―一三頁。
- (23) 大隈、平石編『思想史家丸山眞男論』、一一頁。
- (24) 飯田『戦後精神の光芒——丸山眞男と藤田省三を読むために——』、一七八頁。
- (25) 田中『丸山眞男を読みなおす』、一三頁。
- (26) 同前、九五頁。
- (27) 東京大学出版会、一九九八年。
- (28) 編集グループ〈SURE〉、二〇〇五年。同書は、鶴見俊輔、北沢恒彦、塩沢由典と横山貞子夫妻による文体研究会の一部であった丸山眞男研究会が行なった「丸山さんを囲む会」(一回目は一九八四年一〇月六日に東京で、二回目は一九八五年六月二日に京都で実施)での丸山へのインタビューを収録したものである。
- (29) 同前、三七頁。
- (30) 同前、四一―四二頁。
- (31) 大隅・平石編『思想史家丸山眞男論』、所収。
- (32) 同前、一三一頁。
- (33) 同前、一三一―一三二頁。
- (34) 同前、一三二頁。
- (35) 同前。
- (36) 同前、一二二頁。
- (37) 『講義録』〔第四冊〕、一四九―一五〇頁。
- (38) 大隅・平石編『思想史家丸山眞男論』、一二―一三頁。
- (39) 同前、一三頁。
- (40) 同前。

- (41) 同前。
- (42) 同前。
- (43) 同前。
- (44) 同前。
- (45) 同前、一一四頁。
- (46) 『講義録「第四冊」』、一五四頁。
- (47) 文部省教学局発行、一九三七年。
- (48) 大隅・平石編『思想史家丸山眞男論』、一一七頁。
- (49) 同前、一一八頁。
- (50) 『講義録「第四冊」』、一七二―一七三頁。
- (51) 大隅・平石編『思想史家丸山眞男論』、一一九頁。
- (52) 『講義録「第四冊」』、一八五頁。
- (53) 大隅・平石編『思想史家丸山眞男論』、一二〇頁。
- (54) 同前。
- (55) 『講義録「第四冊」』、一九〇―一九一頁。
- (56) 同前、一九三頁。
- (57) 大隅・平石編『思想史家丸山眞男論』、一二二頁。
- (58) 同前。
- (59) 同前。
- (60) 同前、一二三頁。
- (61) 同前。



- (62) 『日本古典文學体系86』、岡見正雄・赤松俊秀校注、岩波書店、一九六七年。
- (63) 『講義録「第四冊」』、二二六頁。
- (64) 大隅・平石編『思想史家丸山眞男論』、一二二頁。
- (65) 同前。
- (66) 同前、一二三頁。
- (67) 富田正文・土橋俊一編『福澤諭吉全集』第四卷、岩波書店、一九七〇年、所収。松沢弘陽校注、岩波文庫、一九五五年。
- (68) 『講義録「第四冊」』、二三〇—二三二頁。
- (69) 同前、二二二頁。
- (70) 同前、二二三頁。
- (71) 大隅・平石編『思想史家丸山眞男論』、一二四頁。
- (72) 同前。
- (73) 同前、一二五頁。
- (74) 同前、一二七頁。
- (75) 『講義録「第四冊」』、二三八頁。
- (76) 同前。
- (77) 同前、二二九頁。
- (78) 大隅・平石編『思想史家丸山眞男論』、一二五頁。
- (79) 同前。
- (80) 同前。
- (81) 『講義録「第四冊」』、二四五頁。

- (82) 大隅・平石編『思想史家丸山眞男論』、一二六頁。
- (83) 同前、一二七頁。
- (84) 同前、一二八頁。
- (85) 同前。
- (86) 同前、一二九頁。
- (87) 同前。
- (88) 同前、一三〇頁。
- (89) 『講義録』〔第四冊〕、二七一頁。
- (90) 大隅・平石編『思想史家丸山眞男論』、一三二頁。
- (91) 同前。
- (92) 『講義録』〔第四冊〕、二七八―二七九頁。
- (93) 同前、二七九頁。
- (94) 同前。
- (95) 同前、二八一頁。
- (96) 同前、二八二―二八三頁。
- (97) 大隅・平石編『思想史家丸山眞男論』、一三三―一三四頁。
- (98) 『講義録』〔第四冊〕、二九六―二九七頁。
- (99) 『日本の思想六 歴史思想集』、「解説」、筑摩書房、一九七二年。『丸山眞男集』第十卷、所収。
- (100) 丸山「原型・古層・執拗低音」、『丸山眞男集』第十二卷、一五五頁。この講演は、武田清子氏が国際基督教大学アジア文化研究所の活動として企画した「日本文化のアーキタイプスを考える」という連続講演会の一環として一九八一年六月一九日に行われたものであり、その後、武田清子編『日本文化のかくれた形』（岩波書店、一九八四年）に

収録された。なお本書は、同時代ライブラリー版（岩波書店、一九九一年）、岩波現代文庫版（岩波書店、二〇〇四年）として三度刊行されている。

(101) 『丸山眞男集 別集』第三卷、岩波書店、二〇一五年、所収。

(102) Sue Henny and Jean-Pierre Lehmann eds., *Themes and Theories in Modern Japanese History: Essays in Memory of Richard Storry*, Athlone Pr, 1988.

(103) 『丸山眞男集』第十二卷、所収。

(104) 編集グループ〈SURE〉、二〇〇五年。

(105) 『丸山眞男集 別集』第四卷、二〇一八年六月、所収。

(106) 『丸山眞男集』第十二卷、所収。

(107) 『丸山眞男集』第十卷、六頁。

(108) 同前、四五頁。

(109) 同前、七一―九頁。

(110) 大隅・平石編『思想史家丸山眞男論』、三五頁。

(111) 飯田『戦後精神の光芒——丸山眞男と藤田省三を読むために——』、一六五頁。

(112) 拙著『丸山眞男——「古層論」の射程——』、三二―八頁。

(113) 『丸山眞男集』第十卷、一九頁。

(114) 同前、二〇頁。

(115) 同前、二〇―二二頁。

(116) 同前、二二頁。

(117) 同前。

(118) 同前、二五頁。

「古層」と「顕密」

- (119) 同前、二七頁。
- (120) 同前、三三―三四頁。
- (121) 同前、三八頁。
- (122) 同前、五五―五六頁。
- (123) 同前、五八頁。
- (124) 同前による。なお『万葉集』の原文は、「生者 遂毛死 物尔有者 今生在間者 樂乎有名」(三四九)、「今代尔之 樂有者 来生者 蟲尔烏尔毛 吾羽成奈武」(三四八)、「價無 寶跡言十方 一坏乃 濁酒尔 豈益目八<sup>^</sup>方<sup>∨</sup>」(三四五)である。
- (125) 同前。
- (126) 同前、五八―五九頁。
- (127) 同前、五九頁。
- (128) 同前、五九―六〇頁。
- (129) 同前、六〇頁。
- (130) 同前。
- (131) 同前。なお和辻の議論は、「風土」、『和辻哲郎全集』第八卷、岩波書店、一九六二年、一三六―一三九頁による。
- (132) 同前。なお引用中の万葉歌の作者は高田女王、『万葉集』の原文は、「現世尔波 人事繁 来生尔毛 将相吾背子 今 不有十方」である。
- (133) 同前、六三頁。
- (134) 『丸山眞男集 別集』第三卷、所収。
- (135) 同前、二一七頁。
- (136) 同前、二一七―二一八頁。

- (137) 『講義録「第七冊」、一九九八年、六六頁。
- (138) 『丸山眞男集 別集』第三卷、二二八頁。
- (139) 同前、二一八―二一九頁。なお『万葉集』の作者と原文については、前者は大友家持、「人毛無 國母有梗 吾妹子与 携行而 副而将座」、後者は東歌、「於保伎美乃 美己等可思古美 可奈之伊毛我 多麻久良波奈礼 欲太知伎努可母」である。
- (140) 同前、二一九頁では『心中天網島』とされているが、訳者の手によって『曾根崎心中』であることがルビにより指摘されている。
- (141) 同前。
- (142) 同前、二二〇頁。
- (143) 黒田俊雄「中世における顕密体制の展開」、『黒田俊雄著作集』第二卷、法蔵館、一九九四年、四五頁。なお、同稿は『日本中世の国家と宗教』、岩波書店、一九七五年に所収されていた。
- (144) 同前、七五頁。
- (145) 同前、一一〇頁。
- (146) 大隅・平石編『思想史家丸山眞男論』、一三二頁。
- (147) 同前、一三二頁。
- (148) 同前。
- (149) 『黒田俊雄著作集』第二卷、四五頁。
- (150) 同前、七五頁。
- (151) 新潮文庫、一九九六年。
- (152) 同前、三四一頁。
- (153) 同前。

- (154) 同前、二〇一頁。  
 (155) 同前、三四五頁。  
 (156) 岩波新書、二〇〇六年。  
 (157) 同前、一頁。  
 (158) 同前、二頁。  
 (159) 大隅・平石編『思想家丸山眞男論』、九五頁。  
 (160) 拙著『丸山眞男——「古層論」の射程——』、三二八頁。  
 (161) 末木『日本仏教史——思想史としてアプローチ——』(以下、『日本仏教史』と略す)、三三八―三三九頁。  
 (162) 同前、三四五頁。  
 (163) 同前。  
 (164) 同前。  
 (165) 同前、三四六頁。  
 (166) 同前。  
 (167) 同前。  
 (168) 同前、三四七頁。  
 (169) 同前、三四八頁。  
 (170) 同前、三五一頁。  
 (171) 同前、三五二頁。  
 (172) 同前、三五二―三五三頁。  
 (173) 同前、三五四―三五五頁。  
 (174) 同前、三五五頁。

- (175) 講談社現代新書、一九九五年。
- (176) 講談社学術文庫、二〇〇三年。
- (177) 末木『日本仏教史』、三五七頁。
- (178) 同前。
- (179) 同前、三五八頁。
- (180) 同前。
- (181) 同前。
- (182) 同前。
- (183) 同前。
- (184) 同前。
- (185) 弘文堂、一九三五年。
- (186) 末木『日本仏教史』、三五九頁。
- (187) 『黒田俊雄著作集』第二卷、七六頁。
- (188) 末木『日本仏教史』、三五九頁。
- (189) 同前。
- (190) 同前、三五九―三六〇頁。
- (191) 同前、三六〇頁。
- (192) 同前。
- (193) 同前、三六一頁。
- (194) 同前。
- (195) 同前。

「古層」と「顕密」

- (196) 同前、三六一―三六二頁。
- (197) 『黒田俊雄著作集』第二卷、所収。
- (198) 同前、四五頁。
- (199) 同前、四七頁。
- (200) 同前、四八頁。
- (201) 同前、四八―四九頁。
- (202) 同前、四九頁。
- (203) 同前、五〇頁。
- (204) 同前。
- (205) 同前、五一頁。
- (206) 同前、五三頁。
- (207) 同前。
- (208) 同前、六〇頁。
- (209) 同前。
- (210) 同前、六〇―六一頁。
- (211) 同前、六二頁。
- (212) 同前。
- (213) 同前、六三頁。なお文中引用は、大屋徳城「平安期に於ける三大勢力の抗争と調和」(『日本仏教史の研究』二、一九二九年)による。
- (214) 同前、六五頁。
- (215) 同前。なお文中引用は、島地大等『天台教学史』(現代仏教名著全集、第九卷、一九六四年)、三八三頁、による。



- (216) 同前。
- (217) 同前、六六頁。
- (218) 同前。
- (219) 同前。
- (220) 同前、六七―六八頁。
- (221) 同前、七五頁。
- (222) 同前。
- (223) 同前、七五―七六頁。
- (224) 同前、七六頁。
- (225) 同前、七八―七九頁。
- (226) 眼、耳、鼻、舌、身、意の六つの感覚器官が清浄となること。『法華経』に由来し、修験道において唱えられる。
- (227) 竹村牧男『インド仏教の歴史——「覚り」と「空」——』、講談社学術文庫、二〇〇四年、一七〇頁。
- (228) 同前。
- (229) 末木『日本仏教史』、九五頁。
- (230) 同前、九八頁。
- (231) 同前。
- (232) 同前、九九頁。
- (233) 同前。
- (234) 同前、一〇三頁。
- (235) 『黒田俊雄著作集』第二卷、六〇頁。
- (236) 末木『日本仏教史』、一五八頁。

- (237) 同前、一七八―一七九頁。  
(238) 立川武蔵『空の思想史』、七七―七八頁。  
(239) 末木『日本仏教史』、一〇五―一〇六頁。  
(240) 立川武蔵、講談社現代新書、一九九五年。  
(241) 立川武蔵、講談社学術文庫、二〇〇三年。  
(242) 同前、二七二頁。  
(243) 立川『日本仏教の思想』、一〇―一二頁。  
(244) 同前、二七頁。  
(245) 同前、二八頁。  
(246) 同前、二七頁。  
(247) 同前、七七頁。  
(248) 同前、七八頁。  
(249) 同前、八〇頁。  
(250) 同前。  
(251) 同前。  
(252) 同前、八八―八九頁。  
(253) 同前、八九頁。  
(254) 立川『空の思想史』、二七二―二七三頁。  
(255) 末木『日本仏教史』、三四七頁。  
(256) 立川『日本仏教の思想』、二七頁。  
(257) 同前。

(258) 同前、九〇頁。

「古層」と「顕密」

九一

On *the Basso Ostinato* and the *KENMITSU Buddhism* (1):  
A Thinking on Acceptance and Modifications of  
Buddhism in Japan.

論

Koji TOMIDA

説

Preface

*The Lectures of Masao MARUYAMA and Buddhism.*

Buddhism in *the Theory of Prototype* of Masao MARUYAMA.

New Buddhism in Kamakura Period in *the Theory of Prototype* of Masao  
MARUYAMA.

Buddhism in *the Theory of Basso Ostinato* of Masao MARUYAMA.

Modifications of Buddhism in Japan and *the KENMITSU Buddhism.*

On *The History Buddhism in Japan* of Fumihiko SUEKI.

*The KENMITSU Buddhism* of Toshio KURODA.

*Shoho No Jisso* in the Thought of Saicho.

九  
二