

近世日本における〈現世主義〉の成立

阿 満 利 磨

一 はじめに

高榎利彦によると、朝廷は、江戸幕府の支配に抵抗して、一七四四年、「上七社」への奉幣使を三〇三年ぶりに、また宇佐宮、香椎宮への奉幣使も四二六年ぶりに再開するが、奉幣使の通行に際して、広島藩では種々の禁令とあわせてつぎのような奇妙な「触れ」が出されたという。寺院の釣り鐘、半鐘、鳴り物はもちろん勤行も禁止、僧尼の類いは隠居であつても物見に出るはならない、と。ところが、八〇年後に再び行われた奉幣使発遣では、事態がエスカレートする。まず、出発地である京都では、当日僧尼と「汚穢之輩」が神域に入ることを禁じる高札が九ヶ所立てられ、広島では、僧尼の見物の禁止に加えて、在家のものでも数珠を携行してはならない、また、外から見える石塔、卒塔婆の類いは、包み隠すように命じられている。

そして、香椎宮では、隣接の護国寺自体が薦で囲われてしまった（『近世日本の国家権力と宗教』第二章）。高榎は、こうした禁令にみられる排仏意識がやがて明治維新における「排仏論」、「廢仏毀釈」へと発展するとしているが、その排仏意識の中核には、神である天皇とその使者の神聖性を、一切の穢れ、とりわけ死の穢れから守ろうとする強固な意志が存在していたことはいままでもない。そしてその意志は、明治以後、神権天皇制の実現とともにさまざまな形で貫かれる。たとえば、一八八四年、内務省は、「墓地及び埋葬取締り規則細則」を発し、墓地の新設にあたっては、国道県道鉄道大川に沿ってはならず、人家から六〇間以上隔たることを要求するが、その真意は、天皇とその軍隊に死の穢れがかかってはならないという配慮にあり（高取正男『神道の成立』、一八三、一八六頁）、その本質は、さきの禁令と同じであった。このような死穢忌避は、やがて「喪中

につき年賀を辞退云々」といった新たな風俗をつくりだして今日にいたる。

民間習俗にあつても、神事には仏壇を閉じたり、逆に死者がでた際には神棚を閉じるといったことがあり、死穢忌避の心情には、一筋縄ではとらえることができない状況があるが、宮廷神道の場合、このころから次第に従来の神仏習合を離脱して神道一色に変化してゆく。その背後には、国学者や神道家の活躍があつたことはいふまでもないが、重要なことは、一切の仏教色を忌避する行為が、それまで主として仏教に担わせてきた、〈死の文化〉を無視することになつたということであり、加えて、宮廷神道の場合、天皇は神の子孫であり、そこでは死は原理的にも存在しなかつたこともあわせて、強固な現世中心主義が展開することになつた。

宮廷神道では、天皇の絶対化という政治目的を実現するために〈死の文化〉が視野の外に放逐されたのであるが、それとは別に、近世初頭以来の経済的繁栄もまた、死を排除した現世中心の人生観を強化することになる。たとえば、一七世紀はじめの博多の大商人、島井宗室は、今生でもっとも大切なことは、商売専一にして富を蓄えることであり、今生の外聞を失わぬ分別をもつことだとして、後生願いなどは五〇歳になるまではまったく無用のことと諫めている（「一七ヶ条遺訓」、『日本思想大系』五九、三六七頁）。こうした教訓は、ただちに西鶴の有名な処世訓、若いときは稼ぎに稼ぎ、中年になれ

ば遊んで暮らすのが人生の極意だという一連の主張を思い起こさせる。

このように、人生を生きるに当たり、できるかぎり死を無視し、死を切り離れたところでその生のみに関心を集中し、この世に存在するものだけを信じ、およそ現世を相対化する超越的原理といったものに対しては、否定ないし遠ざけるという志向をここではかりに〈現世主義〉とよぶが、小論では、そうした〈現世主義〉がどのようにして形成されてきたのか、その具体的内容は何か、それがはらむ問題はなにか等を、思想的観点から、とくに排仏論を手掛かりに簡単にスケッチしてみたい。

二 〈現世主義〉成立の契機とその内容

——伊藤仁斎の場合

近世日本の排仏論は、朱子学を受け入れた儒学者の論をもつてはじめてする。朱子学自体、周知のように、孔・孟の教えを復興しようとして生じた思想体系であり、孔・孟以外の、仏・老・楊・墨など「異端」の排斥にきわめて熱心であつた。当然のことながら、日本朱子学の祖・林羅山も、中国における朱子学者と同じように「異端」の排斥、とくに仏教排斥に情熱を注ぐことになつた。なかでも、朱子に絶対帰依を表明した山崎闇斎は、「異端」排斥にもっとも熱心であり、朱子の著作・語録から排仏論を抜粋して『闢異』一卷を作成したことはよく知られている。一方、朱子における作為を排し

て、直に孔・孟に帰ろうとした「古学派」においても、仏教排斥の一点はかわることがなかった。

では、儒学者によってターゲットとされた仏教の自身はなにか。それは、中国でも日本でも禅、とくに臨済禅であった。その理由は、朱子学それ自体が、理論的には禅の影響を破っており、禅仏教との相違をたえず主張する必要があったことによるが、日本の場合、朱子学をはじめとする儒教そのものの受容が禅宗寺院を中心になされ、禅僧が儒教研究を兼ねていたという事情が加わる。林羅山も、その師藤原惺窩も、また山崎闇斎も、もとは臨済宗の僧侶であった。禅を究めていく過程で儒学の意義に目覚め、儒者として独立していったのである。したがってその排仏論も、出家主義批判を根幹とした。「釈迦と申候も、世を捨て家を離れ乞食の境界にてそれより工夫し出したる道にて候故、我身心の上之事計にて天下国家を治め候道は説き申さず候」〔答問書〕上、四三〇頁、標記改）とは、徂徠の有名な言葉であるが、それは、近世を一貫した儒教による排仏論の基調であった。

こうした儒学者の排仏論のなかから、小論では伊藤仁斎をとりあげるが、その理由は、第一に、その排仏論が〈現世主義〉への明確な契機をふくんでいるということ、第二に、仁斎学自体、朱子学のもっていた超越的原理を否定し、現実の人間学に関心を集中する、〈現世主義〉的性格が濃厚であること、による。もともと朱子学は、

人間学と自然学を総合した有機的、統合的な世界観であり、人間の世界と自然・宇宙を貫く「理」や「気」の形而上学を根幹にすえている。仁斎は、こうした朱子学の体系に疑問をもち、孔子のいわば人間論第一主義に帰るべきことをさとり、『論語』一書〔孟子〕をその最良の注釈として）に依拠することを生涯の主張とした。つまり、朱子学のもつ一切の超越的原理を拒否し、人間とその生き方を問うことをその学問の課題としたのである。

その詳細をみることは、論旨にはずれることでもあり、すでに先学の業績もあるから、ここでは、仁斎の、真理と人間の関係についての考え方をみるにとどめる。仁斎によると、真理は、人間の有無にかかわりなく存在する。たしかに、人間には生まれつき真理へ向かおうとする傾向がある。しかし、人間が真理に合致した生き方を実現することができるのは、「学問」を学ぶことよってなのであり、生まれつき備わった、真理志向にそのまま依拠することによるのではない。つまり、真理と人間の間には隔絶があるとす。ここには、ほかでもない、朱子の、人間と真理との一体論に対する批判がある。朱子の場合、万物の根源である「理」は、万物を貫き万物に宿ってそれぞれの「性」を形成しているから、人も物もその内なる「性」を自覚・發揮することが、とりもなおさず、理想状態を実現することになる。だが、仁斎は、このような人間に内在する超越的真理を認めない。生まれつきの「性」が自動的に宇宙の根本真理

である「理」と合一することはない。あくまでも、人間と真理は、別物なのである。人間は、それぞれの個性に即して「教」を「学」び、真理に到達するのである（『董子問』巻の上、第四章）。あらかじめ植え付けられた、内なる真理などというものを仁斎は認めない。

では、仁斎は、なぜ朱子が尊重した万物を貫通する宇宙的真理を無意味としたのか。また、人間を離れて真理は存在せず、真理は人間を別にして存在するものではない（人の外に道無く、道の外に人無し）、『董子問』巻の上、第八章）ことを強調し、とりわけ、真理は、日常、卑近なものでなければならぬ（『董子問』巻の上、第二章）ということをも根本の信念とするのか。もとより、それは、みずから「宇宙第一の書」とよぶ『論語』を熟読することによってえられた信念であろう。『語孟字義』の「道」に関する記述の中には、「およそ聖人のいわゆる道とは、みな人道をもつてこれを言う。天道に至っては、すなわち夫子（孔子）のまれに言うところにして云々」（二七頁、標記改）ともあり、『中庸』から「道とは須臾も（しばらくも）離るべからず」という一句が引用されている（二六頁）。だが、このような仁斎の真理観の形成の背後には、若き日の仏教「修行」の経験があったことを無視するわけにはゆかない。

仁斎は、三〇歳を前に隠棲の生活に入り学問一筋の日々を送ることになるが、その生活のなかで禅宗に伝わるという「白骨観法」を修した。「白骨観法」とは、静かに坐して意識を集中し自己とはな

にかを問い続けると、ついに白骨のみとなった自己を見いだすにいたるといふ行法らしい。それは、『摩訶止観』などに説かれて中世にはひろく行われるようになった、死体が腐って白骨になる過程を観想する伝統的な「九想観」と関係があるのかもしれない。ちなみに、そのころ、作者を一休禪師とする『一休骸骨』という絵入り仮名法語が流行する時代でもあった（柳田聖山編『二休骸骨』）。いざれにせよ、当時を回想して仁斎は、次のようにのべている。「自己の身白骨にみゆるのみならず、他人と語るにも白骨と対談するやうにおもはれ、道行人も木偶人のあるくやうにみゆ。万物皆空相あらはれて、天地もなく生死もなく、山川宮殿までも皆まぼろしのやうに思はれ侍候」（『稿本仁斎先生文集』、石田一良「伊藤仁斎」、三八頁。再引）。なにが仁斎をしてこのような観法の実践にふみきらせたのか。一つには、二〇歳ころに耽読した『李延平答問』の影響ではないかという説がある。李延平は、朱子の先生であり、その主張するところは、「黙坐澄心」によって喜怒哀楽といった感情が起る以前の心を探り当て、その心をもつて宇宙の本体と合一しようというもので、それは、ほとんど禅の主張に近い（貝塚茂樹「日本儒教の創始者」、『日本の名著』一三、一八一―二〇頁）。すでに朱子学に深く傾倒し、天地万物の根源である、色も形もない「太極」を直観しようとしていた仁斎が、このような観法を実践したとしても、たしかに不思議ではない、また、ある説では、当時仁斎は病気に陥っており、死と直

面すること、「白骨観法」を修したともいう（清水茂『童子問』解説）。その理由は、いまとなれば定かではないが、重要なことは、仁齋がこの経験を後に全否定するばかりか、それをもって排仏論の根拠としている点である。

仁齋はいう。一切が幻となるような状況は、「天地の実理」ではなく、このような空理にこだわるところに仏教が人倫を捨てて日常を軽視する理由があるのだ、と。禅によって得られる空相の一面を幻として否定したのは、近世儒学の祖・藤原惺窩も同じである。禅仏教は、本来、否定的で消極的な空論を突破し、自由な境地を確立して現実に利他活動を自在に実践できることを教える宗教であった。仁齋の場合、禅的修行といっても特定の師匠についたわけではなく、すべてが幻と見えるのは、修行の一過程にすぎないことを知る由もなかったであろう。仁齋の修行が中途半端に終わったことは、禅のために惜しまれるが、それはともかく、重要なことは、「黙坐澄心」によって得られた世界を一種の異常心理とみなし、その反動として、真理は日常、卑近にあると主張するにいたったという点である。

とりわけ、今問題としたいのは、結果が異常心理に終わったにせよ、このような観法の実践にふみきらせた人生の問題、人生の不条理の検討そのものを、その後仁齋は、排仏の名で放棄してしまったことである。仁齋の仏教批判は、仏教が一身の求道に終わり、人倫

に役立つところがないという点にある。「仏・老は一身上に就て道を求む。……故に天下の従ふや否やを顧みず、専ら清淨無欲、以て一己の安を成就せんと要して、卒に人倫を棄て礼楽を廢するに至る」（『童子問』巻の中、第一三章）。では、仏教はなにゆえに「一身上について」道を求めることになるのか。それは、人心の調御しがたきをみるからにほかならない。「仏氏の学、此の心の妙、出入変現いかんともすべきことなきを見る。故にもつばら黙坐澄心、精神を撰取するを以て事と為、三界を超脱して、不生不滅なることを要す」（『童子問』巻の中、第七二章）。仏教徒がいかに煩惱の制御に腐心しているか、仁齋は他の箇所でもくわしくのべている（同、巻の下、第二八章）が、それゆえに、仏教徒は「心を見ること有て、道を見ること無し」と批判をくわえるのである。「道」とは、いうまでもなく人間世界に普遍的な道徳をさす。儒教によれば、世界の人間関係の基本は「君臣父子夫婦昆弟朋友」であり、その間を貫く普遍的道徳は、「仁義礼智」に尽きる。一方、仏教は煩惱にとらわれた心の制御しがたきをみて、もつばら「黙坐澄心」して精神を集中し、無常の世界を超越する境地を求める。しかし、仁齋によれば、それは、世界を構成する人間関係の基本と、その間に貫通する普遍的な道徳が存在することを知らないために生じた、誤れる選択にしかすぎない。

仁齋は、たしかに他の排仏論者と異なり、仏教的求道の出発点が

〈調御しがたき心〉にあることを正確に見抜いている。だが、その調御が最終的に一切の幻化と結びつくがゆえに、〈調御しがたき心〉という認識をも捨て去るにいたった。代わって仁齋が採用するのは、いうまでもなく「四端」の「拡充」にほかならない。「四端」とは、「仁」のもとになる「惻隱」、「義」につながる「羞惡」、「礼」のもとである「辞讓」、「智」のもとである「是非」、であり、これらを拡大、充実させることが人間の目標である、という〔語孟字義〕「四端の心」、「童子問」巻の上、第二章)。もはやここでは、「生死念重、愛根絶ち難く、心猿意馬、羈束を受ず、乍ち出て乍ち入り、或は真或は妄、変現起滅、奈何んともすべき無きがために」(『童子問』巻の下、第二十八章)といった、深刻な人間認識はない。深刻な人間認識が放棄されたところには、もはや超越的救済への要求も存在しない。法然・親鸞の浄土教が「機の深信」(自己とはなにかを深く追求すること)を前提にしていたことを思い起こすことは無益ではなからう。いずれにせよ、このように、教育による人間の完成を信じる樂觀的な人間観に支えられて発展してゆくのが〈現世主義〉の第一の特徴なのである。

ところで、仁齋の主張に特徴的なことは、すでにふれたが、徹底した「日常・卑近」の尊重である。仁齋は、『童子問』のなかでわざわざ、仁齋があまりに身近な教を説くのはなぜかという一問を設け、つぎのように答えている。「卑きときは(身近であれば)則自

実なり(内容がある)。高きとは則必虚なり。故に学問は卑近を厭ふこと無し。卑近を忽にする者は、道を識る者に非ず」(巻の上、第二章)、と。また、「常道則ち是れ至道。あに天地の間、常道を外にして、別にいわゆる至道なる者有らんや。『常道則ち至道』を識れば、是れ聖学。常道の外、別にいわゆる至道有りと謂う、是れ異端」(『古学先生文集』巻の五、「同窓会筆記」、「日本思想大系」三三、二四一頁)ともいう。あるいは、かねて交遊のあった禅僧への別離の一文のなかで、仁齋は学問のあり方について、「近きを捨てて遠きに求むるは、善道にあらざるなり。常を厭うて異に趣くは、善教にあらざるなり」(『古学先生文集』巻の一、「浮屠道香師を送る序」、「日本思想大系」三三、一七六頁)、と教諭論している。

さきに、「人の外に道無く、道の外に人無し」という仁齋の信念を紹介したが、同じ『童子問』のなかで、「俗の外に道無く、道の外俗無し」(巻の中、第六章)ともべている。仁齋にとつての真理は、「人事」に限られるというだけではまだ十分ではなく、「俗」、つまり日常、卑近であることが必須条件なのであった。しかしながら、こうした世俗と日常のいわば突出は、非日常への関心の喪失にもつながる。こうした陥穽を内包する日常主義が、〈現世主義〉の第二の特徴なのである。

ついでに指摘しておけば、こうした日常卑近の重視は、仁齋が先立つ藤原惺窩においてもすでに明白な傾向であった。たとえば、惺

窩は、学問の方法について、「常法（一定の普遍的な法則）を学ぶといへども、発用の術（具体的個別的な現実に応用する実際的な方法）を知らざれば、則ちまた徒法（無駄な法則）のみ」（『惺窩先生文集』巻の七、『日本思想大系』二八、八三頁）とのべており、総じてその学問は、実践的であるが、「哲学の貧しさと対応」（金谷治「藤原惺窩の儒学思想」、『日本思想大系』二八、四六一頁）してもいる。このような傾向は、儒学に限らず仏教や神道などを含む、近世思想全体を通じた現象でもあり、さらには、日本思想全般にわたる顕著な特徴とも考えられる。たとえば、G・B・サンソムは、『Japan: A Short Cultural History』のなかで、朱子学の受容について、日本人は常に哲学的思索よりも実際の倫理に関心を集中してきたとのべており、また、信長の西洋文明の受容について、日本人は数学はおろかその根底にある思弁哲学にはまったく関心を示さず、もっぱら応用科学や機械的工夫のみ興味をもった、とも記している（五〇六頁、四三七頁）。いずれも、外国人研究者の目にはこうした点が日本思想の個性と映ったのであろう。実践性の優位と哲学の欠如といった点は、別に論じられねばならぬ問題である。

ところで、日常卑近の真理として仁齋が尊重したのは、「仁」と「義」であった。『語孟字義』によれば、「仁」とは、「慈愛の徳、遠近内外、充実通徹、至らずというところ無き」ことであるのに対して、「義」とは、「その当にすべきところをして、その当にすべから

ざるところをせず」というありかたである（『日本思想大系』三三、三八頁）。そして、もし仁が義を欠けば、それはもはや仁ではなく、また仁を欠いた義は、当然のことながらもはや義ではないことが強調されている。前者の例が無差別の愛を説いた墨子であり、後者の例が快樂主義を説いた楊子であった（前掲書、四二頁）。こうした「仁義」一体論にたつて、仁齋は、仏教の慈悲を批判した。たしかに、仏教においても、己一身の解脱をはかるばかりではなく慈悲を説く。しかし、仏教の慈悲は、仁に似るが「義」を知らない点が仁と全く異なる（『童子問』巻の下、第二十七章）。殺生についていえば、生活に必要な場合には生き物の命を奪うが、不必要な時にまで殺生をすることは戒める。それが「義」ということになる。吉川幸次郎は、『論語古義』を引用して、殺生の全面的否定を教える仏教の殺生戒は、乱暴極まりない皆殺しの狩猟と同じように「普遍的な生活法」ではないとし、仁齋のいう「義」の放棄とは、「普遍的な生活法」を損なうことだと解説している（『仁齋東涯学案』、『日本思想大系』三三、五八三頁）。

仁齋にあつては、「義」は、仁礼智とともにあくまでも世界に普遍的な「道徳」であり、個人の心のもちようなどではない（『語孟字義』巻の上、「仁義礼智」）。その「道徳」の語が今日のそれとただちに同じであるかどうかは速断を許さないが、いずれにしても、「義」が、生活に即した一定の価値的秩序意識であることには変わらない。

そして、このような価値的秩序意識の存在が、ほかならぬ〈現世主義〉のイデオロギである所以なのである。〈現世主義〉とは、単なるこの世中心、人間本位の主張であるにとどまらず、人生がゆるぎない一定の秩序の下に営まれていることを要請する思惟でもある。これが〈現世主義〉の第三の特徴なのである。

三 〈現世〉の絶対化

一六世紀の堺の状況についてポルトガルの宣教師、ガスパル・ピレラは、興味ある記録を残している。とりわけ「百を超えたる多数の宏壮なる僧院」についての一節は、注目に値する。ピレラは、そのいづれもが贅沢と美麗を極めていることに驚きを示し、さらに次のように記している。「要するに彼等は僧院及び住宅を地上の天国となさんとせるなり。彼等は殆ど皆死後一切終り、靈魂も又悦を感じることを得べき何物も残らず、畜生の如く終了するものと信ずる故に、力の限り好き生活をなさんと力む」(村上直次郎訳『耶穌会士日本通信』下巻、二〇七頁)、と。ここには、富裕な財力を背景にした現世謳歌の精神が見事に描かれている。そして、こうした、現世を快適に、有楽のうちに過ごそうという考え方は、こののち近世の町人層を中心にひろく行き渡ることになる。たしかにそれは、まぎれもなく〈現世主義〉の表現といえよう。しかし、〈主義〉というにはまだ感性的であり、消極的といわねばならない。というのも、

さきにふれたように、〈現世〉を貫く秩序の発見とその秩序に全面的に依拠する秩序意識の存在こそが、〈現世主義〉の要なのであるから。

排仏論を展開した数多くの近世思想家のなかで、こうした意味の〈現世主義〉をもつとも強力におしすすめたのは本居宣長であったといえよう。周知のように、宣長が力をこめて排撃した思惟は、「漢意」であった。「漢意」は、単に中国至上主義、中国趣味であるにとどまらず、人智の有限性を自覚せず、その人智をもつてすべてを押し量ろうとする精神そのものをいう。それゆえに、仏教の六道輪廻や浄土が「人の考へたる、つくりごと」として否定されると同時に、死ねば「心神」も消失し、いわば一切が無に帰するといった儒者の言も、有限な人智による断定としてこれもまた強く否定されるのである(たとえば、『玉勝間』一一の巻)。では、宣長が依拠する立場はなにか。それは、神に対する絶対随順にほかならない。

宣長は、機会あるごとに、世の中のあらゆる事柄がすべて神の「御所為(みしわざ)」であること、そしてその「御所為」は、人智を絶した「妙理」というしかないものであり、人間は、ただひたすらその「妙理」に従うだけだということを、繰り返し強調している。宣長のいう神々は、『古事記』に記されている神々であり、宣長にとって『古事記』は、信仰の対象であったことはいまでもないが、重要なことは、これらの神々が〈現世〉を超越した〈他界〉に存在

しているとは考えられていないということであろう。これらの神々は、現世との断絶性においてとらえられているのではなく、むしろ連続性において構想されている。宣長の表現でいえば、神々は、「顕幽」の二事として現れるのである。

『玉くしげ』によれば、「顕事（アラハニゴト）」とは、現世における人間の事業、「人事」であり、「幽事」とは、目に見えない、神の「御所為」をいうが、「顕事」は最終的に「幽事」に帰する、とされる。両者の関係を宣長は、人形遣いと人形に譬える。もし人形と人形遣いが全く次元を異にする世界にいるならば、人形劇は成立しない。人形劇が成り立つということは、両者が同じ次元にいるということであろう。ただ、観客からは人形遣いが見えないというだけのことである。宣長の神々は、人間にとって不可知だが、〈現世〉の外に、〈現世〉と断絶して存在するのではない。「幽事」は、「顕事」と表裏をなしているのだ。後に平田篤胤も、顕幽二世界を主張するが、篤胤にあつては、幽界は来世であり、この世の人間を裁く機能すらもつ。それは、もはや〈現世〉との連続性をもたない。

このように「現世」は、「幽事」によつて支えられている「顕事」なのであるが、もつと溯つていえば、〈現世〉には、そもそも「顕・幽」二事自体の区別を必要としない時代があつたのである。「神代」にほかならない。「神代」とは、文字通り人が神であつた時代なのであり（『古事記伝』三之巻、一二五頁）、万事に神の「御所為」

がそのまま実現していた時代なのである。それゆえに、宣長にとつて「神代」は、後世の規範と考えられた。その「神代」において、日本の統治は、神の子孫によることが決められた。こうして神の子孫＝天皇支配が〈現世〉におけるもつとも根源的な秩序と考えられるにいたる。

『玉くしげ』を中心に宣長の考えをたどると、上古の天皇統治は、「神代に定まれる跡のままに」、つまり、「天照大御神の大御心を大御心として」、決して「御自分の御かしこだての御料簡」を用いることなく行われた。そして、また、人民のがわも等しく「心直く正しく」、すべて「天皇の御心を心として……上の御掟のままに従ひ守」る状態であつたがゆえに、天下は目出度く治まっていたとされる。この理想状態を破壊したのが、外国から流入した文明であつた。人々は、おのれの知恵を最上として様々の憶説をつくりあげ、神の「御所為」をそのまま認めることができなくなつて久しい。だが、紆余曲折があつたにせよ、いまもなお天皇は存在している。宣長はこの連綿たる天皇統治こそが現代の「顕事」の秩序の根源だと信じた。つまり、将軍家による政治も、もとは天照大御神のはからいで朝廷が委任したものであり、天下の国土と人民も、もとは天照大御神が将軍家に預けたものにほかならない。為政者は、こうした「神代」の約束事をいつも思い起こして政治をすべきだと、宣長は忠告する。一方、民衆は、神意を伝える「上の掟」をひたすら守り、

「行ふべきかぎりをば、行ふ」て世を過ごせばよいのであり、そうすれば穏やかで平和な暮らしが実現するのである。およそ神は、「世人のゆるやかに打とけて楽むを、よろこばせたまふ」のであるから。現世の安穩、平和は、すべて神に絶対随順するかどうかにかかっている。

「もののはれ」を発見することにより、儒教や仏教の形式主義的な道徳の拘束から人間の「情」を解放した宣長が、なにゆえに天皇統治を現世の根本的秩序にすえるにいたったのか、それは別に論じねばならぬ問題であり、また現に優れた考察も少なくないが、ここでは、「情」の解放、謳歌、総じて人民が「穏しく楽しく世をわたらふ」〔直隗霊〕、六二頁〕ことができるのは、「神代」に発する天皇統治の保証によると宣長が考えていたことだけを指摘しておきたい。また宣長の神に対する絶対帰依の精神がどのように育まれてきたのかについては、すでに考察したことがあるので省く〔拙著『宗教の深層』〕。

ところで、天皇支配をこの世の理想秩序とする考え方は、宣長の場合、あくまでも学問的要請によって生じたものであり、そこでは倒幕といった政治的志向は皆無であったが、幕末に近づいたが、激烈な政治闘争のスローガンとなつていったことは周知のとおりである。そうした状況のなかで生じてきた天皇絶対論は、奇妙な排仏論を展開する。「はじめに」でふれた、奉幣使をめぐる禁令が

その典型である。ちなみに、天保以降、將軍家の通行に際しても、出家、山伏、僧侶に類した服装をしたもの、髪切り女は差し止められている〔東京都教育委員会編『田島家文書』第九巻、四九頁〕。政治的秩序の宗教的ともいえる絶対化は、公武のいかに問わず進化したといつてよい。

四 〈現世主義〉の陥穽

さきに、儒学者の排仏論が臨濟禪を念頭においた出家主義批判にあつたことを紹介したが、彼らは、出家の無用性を説くに急で仏教の他の要素、とくにいわゆる葬式仏教にほとんど言及していない。こうした批判のあり方は、その排仏論とそれと表裏の関係にある〈現世主義〉に問題があることを示している。周知のように、中世以来、多くの日本人のこころをつかんできた仏教は、死後の救済を保証する浄土教系の仏教だったのであり、近世の開幕とともに、いわゆる葬式仏教が宗派の如何を問わず全国に定着してゆく。その時期は、丁度、林羅山や伊藤仁斎らの活躍の時期とびつたり重なっている。だが、儒学者たちは、こうした事実をほとんど意図的と思えるほど無視して、排仏論を展開した。おくらて登場してくる国学者や神道主義者も、同じであった。

そもそも、「神仏習合」という言葉がよく示しているように、人生の局面にに応じて、もつとも有効な思想を選び、全体として一つのま

とまった世界観をつくりあげてきた日本精神史の主流からいえば、儒教や神道が、〈死の文化〉をうけもつ仏教を切り離そうとすることは、神道や儒教が、自ら仏教に代わる〈死の文化〉を創造しない限り、自殺行為になるだけのことであった。排仏論とはいいいながら、現実には死の問題とあらためて対決してその克服を図ろうとしたわけではなかったがゆえに、彼らによって明白となった〈現世主義〉は、無視したはずの仏教、とくに葬式仏教に実質的には支えられるという皮肉な結果になったのである。

たとえば、林羅山も、出家主義に対しては、「人倫を捨てて虚無・寂滅を求む」（『羅山林先生文集』巻第五六、『日本思想大系』二八、二二八頁）と厳しく批判するが、親や知人の死に際しては仏式葬祭の採用を否定はせず、亡父の二五回忌には自ら僧侶を招いて仏式法要を営んでいる。もともと、羅山は、亡くなった人が仏教信者であったがゆえにそれを尊重して仏式を営んだにすぎず、本心では仏式葬儀や法事を否定していたらしい。こうした林羅山の苦衷を、石田一良は、「外は俗習の形に従いながら内には儒の心を保つ」「従俗の論理」（『林羅山の思想』、『日本思想大系』二八、四八五頁）と解説しているが、俗習であつてもそこにながしかの効果が期待されるからこそ、それを不本意でも認めたのであろう。つまり、羅山学の外周には、鎮魂慰霊の仏教が分厚く控えていたというべきであり、彼は、それをしも徹底的に否定し、儒葬と儒教式祭祀の普及を前提とした

儒教一元論を主張したとはいえない。

同様の現象は、伊藤仁斎にもみられた。仁斎は、「寺院に通じかかると排仏の儒学者でありながら、必ず本尊を礼拝した」（石田一良『伊藤仁斎』、一四九頁）という。仁斎の住まいの面影をのこす古義堂の間取りをみても、仏壇や仏間もあり（三畳の仏間は後世の付加であろうが）、伊藤家は、代々熱心な浄土教信者であった。仁斎もまた、俗に従うことを否定はしなかったのである。むしろ、他の排仏論者に比べて、仁斎は、仏教の浸透ぶりを正確に認識していたといつてよい。それは、門弟に課した論題をみてもよく分かる。仁斎は、「仏法わが国に流伝して、ほとんど千有余歳。民の耳目に塗し、民の心志を移し、これを仰ぐこと神明に超え、これを敬すること父母に過ぐ。上これに倚つてもつて法とし、下これを守つてもつて俗を成す」（『古学先生文集』巻の五、『日本思想大系』三三三、三三六頁）という仏教を除去すると、いかなる功罪が生じるかを論ずるように門弟に命じている。

要するに、近世の排仏論は、仏教をはじめとする諸思想の機能分担、あるいは住み分け、重層構造を根底からくつがえす議論ではなく、まして、儒学や国学だけで人生の多様な要求に応える世界観を構築しようとする思想運動ではなかったのである。「はじめに」でふれた、近世初頭以来の富裕な町人階層の人生観である、稼ぎ専一、遊楽第一といった〈現世主義〉も、死後万人は「ホトケ」となる

いう葬式仏教による保証を暗黙の前提としていたのであり、そうであればこそ、島井宗室も五〇歳からの後生願いを付けたりとしても書き記しているのである。また、さきに紹介したピレラも、堺の商人たちが盛大な葬式を営むことを付記しているが、そのことは、彼らの現世謳歌が葬式仏教に支えられていたことをはしなくも示していたといえよう。

もちろん、本居宣長のように、二種類の葬儀を遺言として残し、俗に合わせるとみせて、自己の思想を貫徹した思想家もいた。だが、死ねば「黄泉の国」へゆくだけでそこではなんの救済もないといった宣長の考えに耐えうる人は多くはなかったであろうし、事実門弟を称した平田篤胤は、この一点にかぎって師を否定し、死後救済の方法を説かざるをえなかったのである（『霊の真柱』下巻、一一七頁）。だが、その教説は、先にふれたように、重層構造を基本とする日本思想にあつては、一つの思想があらゆる人生、世界の問題に対応するようにはできておらなかつたために、蓄積のなさが目立つ（単層化）現象に終わり、独善をまぬがれない。

近世日本に成立する〈現世主義〉は、くりかえしのべてきたように、民族の長年にわたる〈死の文化〉を次々と切り離し、視野の外に追い出すだけで、あらたに死の問題と正面から対決し、新しい思想を生み出してきたとはいいがたい。むしろ、死の問題を不問に付したまま、この世をそれぞれの流儀で絶対化し、現世に第一義の価

値を見いだして生きて来たのが近世以後の多くの日本人であった。それは、依然として従来の重層構造の遺産を食いつぶす行為であったともいえよう。その頂点にたつのが、やがて到来する近代天皇制なのであつた。国家神道と結びついたその〈現世主義〉は、あらゆる思想的領域に侵入して猛威をふるつたことは歴史が示すとおりであるが、思想的にいえば、部分が瞬間的に全体と化す、思想的奇術であつたといえる。ちょうど、奉幣使の通行に際して寺を覆い隠すことによつて事たれりとした精神と同じである。こうした危険性をはらみつつ、その延長線上にやがて現代の〈現世主義〉が成立してくるのである。

引用文献

- 高埜利彦『近世日本の国家権力と宗教』、東京大学出版会、一九八九年
高取正男『神道の成立』、平凡社選書、一九七九年
島井宗室『生中心得身持可致分別事』（『日本思想大系』五九、岩波書店、一九七五年）
荻生徂徠『答問書』上（『荻生徂徠全集』第一巻、みすず書房、一九七三年）
伊藤仁斎『童子問』（『日本古典文学大系』九七、岩波書店、一九六六年）
伊藤仁斎『語孟字義』『古学先生文集』（『日本思想大系』三三、岩波書店、一九七一年）

- 吉川幸次郎「仁齋東涯学案」(『日本思想体系』三三、岩波書店、一九七一年)
- 柳田聖山編『一休骸骨』、禅文化研究所、一九八四年
- 石田一良『伊藤仁斎』、吉川弘文館、一九六〇年
- 貝塚茂樹「日本儒教の創始者」(『日本の名著』一三、中央公論社、一九八三年)
- 清水茂『童子問』解説(『日本古典文学大系』九七、岩波書店、一九六六年)
- 藤原惺窩『惺窩先生文集』(『日本思想大系』二八、岩波書店、一九七五年)
- 林羅山『羅山林先生文集』(『日本思想大系』二八、岩波書店、一九七五年)
- 金谷治「藤原惺窩の儒学思想」(『日本思想大系』二八、岩波書店、一九七五年)
- 石田一良「林羅山の思想」(『日本思想大系』二八、岩波書店、一九七五年)
- 村上直次郎訳・渡辺世祐註『耶穌会士日本通信』下卷(異国叢書)、駿南社、一九二八年
- 本居宣長『玉勝間』(『日本思想大系』四〇、岩波書店、一九七八年)
- 本居宣長『玉くしげ』(『本居宣長全集』第八卷、筑摩書房、一九七二年)
- 本居宣長『古事記伝』三之巻、『直毘靈』(『本居宣長全集』第九卷、筑摩書房、一九六八年)
- 東京都教育委員会編『田島家文書』、一九七八年
- 平田篤胤『霊の真柱』(『日本思想大系』五〇、岩波書店、一九七三年)

G.B. Sansom "JAPAN: A Short Cultural History" C.B. Tuttle Company, 1987.

本論文は、国際日本文化研究センターの共同研究「日本思想の重層性」に対する研究論文として執筆されたものである。