

近世封建意識の崩壊 (一)

— 中世から近代への進向 —

村 田 昇

緒 論

近世封建意識の崩壊は、即ち近代化を意味する重要な問題である。私はこれを文芸によって究明する計画であるが、広大な問題であるから、紙数に制せられて研究の一部を公表することになった。近世において、中世文化を無批判に破壊した者、批判して取捨選択した者等、態度は様々であった。然し普遍的真理は、時代を超えて必要であるから、近世文芸の傑作は、中世のもった普遍的真理を表現している。賢明な歴史観をもち、中世文化を批判し、その超時代的真理を活用して、近世の文化、文芸を創造した。それを指導した者は主として僧侶、儒者、武士であった。この指導層が近世後期になって、第一義的使命を忘却して一般的に墮落した。幕府の政治よりも、中世的崇高な精神よりも、金と時間を浪費して、現実を享樂することが、最も幸福な最も新奇な文化人であるという風潮に、歴史が遷ってきた。その文化心情が、通、いき、滑稽等々であり、その流行の元は江戸で、十八大通と称せられた豪商は、羨望の的であった。つまり儒教に拠った封建政教が軽んぜられ、中世的求道心が失われたので、その指導層の人々は、曠野に吠える猛獣が、檻に入れられて柔和となり、人が暖房に居睡る如く、墮落せざるを

得ぬ歴史的環境におかれたのである。封建、鎖国太平の世の末の病相である。指導層は精神的権威の袂を脱いで、通人を模倣した。然らずして精神的権威を守り且主張する者は、野暮といわれて軽んぜられた。野暮とは野蠻、田舎者、社交性なく融通気転のきかぬ時勢おくれの偏屈者の謂である。指導者が町人文化に敗北して妥協したのである。下剋上・階層の平均化である。この最も典型的作品は、洒落本、中氏嬉齋作、宝暦七年六月大坂で開板の「聖遊廓」で、孔子・老子・釈迦の三聖が、李白の揚屋で白楽天を幫間にして遊ぶ趣向で、漢籍・仏典の故事を世間噺に混ぜ、儒・仏・老それぞれの教義にふさわしい会話をさせる等、巧妙なこじつけと、尊嚴なものを極端に卑俗化した滑稽を楽しませる趣向である。劣等感をもつ者は、優越者を己と同格又は下位に引き下げて楽しむ心理をもつ。当代の理想的指導者を形象した作品は、山東京伝が文化六年江戸で開板の読本「本朝醉菩提全伝」である。この研究は別項にのせた。文芸は願望をもつ者においては聖愛の表現であり、その様式は象徴であり、又被支配や悲運に在る者においては欲望の表現であり、「苦悶の象徴」ということばで概括せられる。その内容を近世におい

ては、慰み、なげき、穿ち、滑稽といっている。穿ちは滑稽と密合している。穿ちとは諷刺である。人間には幸福の差別を嫌う本能があつて、これは莊子「齊物篇」の「天鈞」、仏教の「一切衆生悉有仏性」「平等覺」等の調和的宇宙觀に即している。この諷刺文芸が近世下級社会を批判し、崩壊に協力している。

信長 庶民文化の創造興隆期である近世は、尾張出身の庶民英雄たる織田信長が、僅か三百騎を以て、四万五千の今川勢を桶狭間に破り、人間力は、目に見えず神秘的な神仏力よりも、勝つて無限の可能性あることを確信し、己を神と信じ、自我拡張を障害するものは、神仏と雖も敵とし、治者階級の思想的根拠、学閥の中樞比叡山を焼払い、教団拡張の欲念に燃えて戦国大名化した一向宗と交戦したことから始まる。これをひきついで政治家秀吉は、尾張中村の水呑百姓の子伴であり、文教治国を樹立した征夷大將軍徳川家康は、日本仏教中最も庶民的である「時衆」僧の子孫である。すべて中世後期に起つた下剋上という時運の継続である。然るに家康がシナの選民意識に立つた政教哲学である儒教を以て、治国の原理とした為に、士農工商賤民という階級社会が発生し、ひねくれた盆栽の松や動物園や檻の中の禽獣の如き庶民文化が発生した。その歪曲された庶民文化の哲学が、老荘思想であつた。老荘思想の瀰漫は、即ち階級觀念の崩壊の一因となつた。

老荘思想の流行 粹、通、いき、洒落、滑稽等の近世文芸の美意識も亦、主として老荘的世界觀から発生したものである。封建シナ四千年の民族思想の本が道教的である如く、日本近世三百年封建治

下の人間思想は、意識するとせざるとによらず老荘的であり、文芸も亦老荘の実存に立つた。

庶民が武断政治に黙従したのも、楽天的現実的享樂的自棄的利己的虚無的に生きたのも老荘的であつた。老荘的に生きるより他に、安樂且賢明の道はなかつた。老荘を学んで老荘化したのではなく、老荘風^①に生きることが本能的自然であつた。以上近世に老荘思想流行の歴史的原因である。中野三敏氏の「近世中期老荘關係本一覽」によれば、享保九年より天明八年迄六十四年間に新刷された老荘研究書は約三十部に近く、何々莊子、何々老子等と名づけ、又名づけつとも明かに老荘思想をもつ戯作教訓読本も亦二十余部新刷されている。これらの著者の大半は、春台、南郭、澗水といった荻生徂徠の門下と、芦隱、蒙庵、鶴舌、雲山、金峰といった周辺の儒者達である。つまり近世中期以後における老荘思想盛行の氣運は、徂徠門下によつて煽られたのである。徂徠の包容的自由主義的學風は、老荘を積極的に學ばなかつたが、その短所長所を認めて、其論面白キヤウナレドモ、無益ノ宣言ナリ(經子史要覽)といひ、その用ゐるべからざる理由を、「弁名」「弁適」の二書に述べた。又、

大抵國家ノ治メハ、医者ノ療治ノ如ク、聖人ノ道ハ最上至極ノコトニテ、神医ノ療治ノ如シ、第二等ヲイハハ、老子ノ道ナリ。是ハ療治ヲセヌコトナリ。聖人ノ道ヲ行フコトナラヌハ、只急難ヲ救ヒテ、少々ノコトハ手ヲツケシテ置クニシクハナシ。葉ヲ服セサルハ中医ヲ得ルト云ル古語アリ。是レ孝子ノ道ニ叶フ也。
(太平策)

とのべた。すべて政教功利の立場より觀ているのである。弟子太宰

春台は、老子の無為自然を讃えて、

其本ヲ善クセズ、世ノ移リ行クニ任テ、悪クナリコデレタル国家ヲ、一旦ニ治テ善クセントスルハ、彼庸医ノ難病ヲ治スルナリ。

政令ヲ出セバ出ス程、民情ニ逆ラヒテ治マラズ、却テ乱ヲ速ク者也。其時ニ無為ノ道ヲ知タル者ハ、手ヲ著ズ、治メズ、只民ノ元氣ヲ養テ、ユガミ成ニモ、國運ヲ少モ長クスルコトヲ計ル。是ヲ善治トイヒ、是ヲ不治ノ治トイフ。……諸子ノ中ニテモ、老子ノ無為ハ、殊ニ平々ナル通ナレバ、衰世ノツカレタル民ヲ御スルニハ甚宜キ道也。当代モ元祿以来、海内ノ士民困窮シテ、国家ノ元氣衰タレバ、只今ノ世ハ万事ヲ以テ、偏ニ無為ヲ行フベキ時節也。(經濟録)

といひ、同門の南郭が、

因次歴觀古今之跡。老子之言。多有其驗。儒者爰可決皆与之事哉

「諺老子王註」(南郭先生文集四編六)

というのも、孔孟程朱の勸善懲惡の合理的治術よりも、老莊無為の治道の勝れることを説いているのである。周防の滝鶴吉

(一七〇九—一七三三)が

或は世に望みなく、又は時にあはず、年老て家を譲り、勤むる業なく、常に徒居せん人の、仏の道に入り、老莊の教を学ばんは、誠の楽みなるべし。又此方の儒者は、六経を明らかにし、博く古今に通じたる人も、其道を世に行う事難ければ、常の士大夫とは様替りて、出家道士の類なれば、何の其道の同しからざるを論ぜん。(三の逡)

といひ、橋南齋(一七五三—一七九〇)は、

近世封建意識の崩壊 (一)

其中老子は、手近く行ひ易く解し易く体し易し。

余が一生世に処する心得は、老子の中にも、成而不恃、生而不有といふ句を守る。(橘窓筆記)

といひ、その他談義本の祖といわれている佚齋樵山の「田舎荘子」「同外篇」信更生の「都荘子」名張湖鐘の「都老子」等すべて、老莊思想が封建社会における明哲保身の処世哲学であることを説いている。天帝の子と称して夷狄に君臨するという選民意識をもつ支配者の教である儒教を政教理想としたのが、家康を神君と仰いで選民意識をもつた武権国家徳川幕府であった。近世の青雲の志を抱く者は、儒を学んで登用され立身の欲望を満したるが、世代の降るに従い、封建体制が弱まり、儒教の權威も次第に軽んぜられ、儒者は不遇であった。これを慰めたものは、亡國殷の故地宋の老子に発した逸士の道、被支配者の道である。封建社会の被支配階級は、権力なく私有の土地もない。只有るものは平等に無常な「時」のみである。彼等の可能な幸福はこれであり、求めてやまぬものも亦これであった。この点では仏教と一致する。但し仏教の神髄である上求菩提、下化衆生の崇高は、老莊にはない。仏教がシナ民族に理解される

為には、逸士の道老莊思想が仲介となった。シナに伝来した最初の西域仏教は、老莊の清談仏教であり、シナ仏教は、この性格を脱しえぬまま、今日に至っている。

近世封建日本の被支配階級の現実的苦痛する為に、老莊と仏教は、モルヒネや阿片を使用する世界で一致協力した。仏教が老莊から同化され、老莊が仏教の流布を援助した。禪や彼岸や浄土を、ロマン的他界観念に虚構して被支配階級を陶醉させ、現実的に合理

的に荀烈な支配選民階級に反抗した。この心理を太田錦城は、

今ノ世ノ學者ハ、魏晉ノ人ニ近クシテ、多クハ老莊ヲ好ムモノ也。

(中略) 如何ナル故ゾト問ヘバ、學者ハ必定放蕩ナル者ナリ。

然ルニ論語孟子ノ内ニ、断ヘテ己ガ放蕩ノ助ケト為スベキ聖語ナシ。(中略) 是ニ因リテ心行シ無キ故ニ、仁義ヲ卑薄シ、仁義ヲ蔑棄セル老莊ヲ仮リテ、先ヅ己ガ心ユカシトスル者也。魏晉ガ

人老莊ヲ好ムモ皆此心ヨリ出デタリ。老莊ヲ談ズルハ、尽ク己ガ過ヲ飾ルノ道具ナリ。(梧窓漫筆下)

とのべた。この時機においてははや儒者の墮落である文人意識が発生している。恰も踊躍会仏、引声念仏が、第一義性を失つてお国歌舞伎に墮落した如くである。孔子も論語の李氏篇に、「詩ヲ学バザレバ以テ言フ無シ」と教えた。朱註は「事理通達而心氣和平。故能言」とあつて、人間性理解に文学の必要なることを認めているのである。然し論孟初め経書一般には、放蕩を許す一言も無い。然るに老莊学は、これを曲解することによつて、放蕩の哲学となる内容をもっている。譬えば劇薬の如きもので、これを使用するのは名医でないといふ危険である。老莊を使う名医は仏教であると私は信ずる。然し徂徠門に對抗し、道徳を重んじ、仏教を斥けた仁斎は、老莊の害、之を小に徴すときは、則固に見難し。之を大に徴るして、而後其害章章たり。士庶人の輩之を好むときは、則必礼法を惡み、拘檢を厭ふ。故に業を墜とし家を敗るに至て止む。此れ其の害の小さな者なり。若し夫れ大人之を好むときは、則其の害家國天下に及び、人心日に傷れ、風俗日に壞れ、乱亡等に至る。懼れざるべけんや。(童子問・第十七章)

という。これも亦老莊の適否は分量によつて定むべしというので、その名医は儒教である。

① 早稲田大学、国文学研究・三十一集・中野三敏談義本研究(一)

近世中期における老莊思想流行の実体

② 右同

遊 廓 近世の美意識である通は、遊廓に発生した美である。それは上方の美である粹においても同様であつた。遊廓は金を浪費して自由を享樂する処である。俗に命より大事という金錢、命を賭けても苦心して求める金錢を、いかにして浪費遊樂せんかと、浪費に苦心することが抑々非日常的、反美利的、不道徳である。而して浪費は遊女の肉体を買い、酒池肉林を樂しむ為であるから、武陵桃源境を模した悪場所である。然し遊客は全くの野蛮人ではなく、寧ろ人並以上の理性をもつていた。そこでその享樂を最大限に迄継続する方法を工夫した。それが通であり粹である。いはば唯美的紳士道である。優美は調和で過激・露骨・深刻・偏執を嫌いつつしむ。万事にこだわらず深入りせず要領よくという心理である。これは鎖國々家の中での遊廓という閉鎖社会の社交の心術であつたから、微温的、不自然、霸氣なく、表面は閑々優美であるが、内面には孤独・不安・悲哀・頹廢・利己を裏んでいた。高山に登り白雲を仰いで浩然の氣を吐くが如き、臨濟禪風の潤達な自由もなく、金錢や物品を恤んで貧人を救う慈悲心もない。吾々はここで白隠や桃水や良寛の道徳を想起し比較せざるを得ない。この様な傑僧は雨夜の星の如く寥しく、殆んどは墮落して、指導力を失つていたから、通も亦悪用されたのである。墮落した仏教は道教的である。僧侶の墮落

相は、項を改めて書かねばならぬ。抑て遊廓の「遊」は、仏教では諦悟の世界を示す尊貴な辞であつて、臨濟録には、「逢仏説仏、逢祖説祖……一切慮に向つて、国土に遊履し、衆生を教化す。未だ曾て一念を離れず。処に随つて清淨。光十方に透り、万法一如也。」^一便ち無生法界に入て、処々に国土に遊履し、華藏世界に入つて、尽く諸法を見るに、空相にして皆実法無し。」^二道流目前現今聽法底の人、火に入つても焼けず、水に入つても溺れず、三塗地獄に入つても圓觀に遊ぶが如し。無門闕第一に「閑將軍の大刀を集い得て手に入るが如く、仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺し、生死岸頭に於て大自在を得、六道回生の中に向つて遊戯三昧ならん。」と諸の菩薩は遊戯自在の徳を保つが、三十三觀音の一に、遊戯自在觀音あり、その功徳が法華經卷七觀世音菩薩普門品に説かれてある。淨土教所依の大無量壽經には、「十方に遊歩して、權方便を行じ」

「諸仏の国に遊び、菩薩の行を修し」等と用いられ、通・達と同じく自由自在を意味して、実業を放棄して戯れ楽しむのではない。然しこうした高雅な仏教が、性欲を享樂する低俗な遊廓にも弘通して、そこに通、粹、いき等々の美が発生した。この仏教は老荘的に変質している。これも亦仏教の自在性が、下化衆生と活動したのである。遊廓と仏教については、拙著「近世文芸の仏教的研究・第一編」に述べておいた。尚遊廓が實際生活の社会を断した自由悅樂の仙境であることを知る為に、漢和辞典を引くと、遊には、逸樂、戲樂の意があり、「広雅・釈語三」に、遊は戲也とあり、「書經・五子歌」に、盤遊無度とあり、「戰國・秦梁」に、王資臣万金而遊

とある。又、遊には自適の意ありとして、「莊子・外物」の心有天遊を挙げ、ひま・無事・閑散の意ありとして、「礼經・樂記」の息焉・遊焉を挙げ、遊には又、官に仕えず、就職せぬ意ありとしている。

儒者の墮落 墮落したのは、僧侶のみではなく儒者も亦然り。その然る所以はいづこにあるか。論語の「述而篇」に、「子曰、志於道、摠於徳、依於仁、遊於芸」とあり、「朱子集注」には、芸とは「礼楽之文、射御書教之法」、遊とは「玩物適情」の謂であるとし、「游於芸」を四課目中、最も軽んじ、「蓋、学莫先於立志。志道則心存於正而不他。摠徳則道得於心而不失。依仁則徳性常用而物欲不行。游芸則小物不遺。而動息有養。学者於此。有以不失其先後之序。軽重之倫焉。則本末兼該内外交養。〔下略〕とある。これと同じ考えは、論語「学而篇」の「行有余力、則以学文」の集注に「尹氏曰、徳行本也、文芸末也、窮其本末、知所先後、可以入徳矣」である。朱子学の勸善懲惡思想からすれば、文芸を第二義的にみるのも当然である。然るに伊藤仁齋〔寛永四一年一宝永三年〕「一六二七—一七〇五」は、詩文の価値を認めて、

詩は性情を吟詠す。之れを作る。因より好し。作らざるも亦害なし。……詩は芸術の雅翫なりと雖も、然れども甚だ嗜むときは必ず害あり、……詩は以て志を言ふ。文は以て道を明かにす。其用同じからず。詩は之れを作る。固より因なり。作らざるも亦害なし。文の若きは必ず作らざるべからず〔童子問・下巻〕
といったが、尚消極的でその学風の骨髓は道徳を重んずることにあ

つた。彼も亦深く仏老の影響をうけ、これを脱せんとする苦心が、童子問等にみられる。仁斉と全く反して道德よりも詩文を重んじた
徂徠(號文六年、享保十三、一六六六一—一七二八)

学は先王の道を学ぶと謂ふなり。先生の道は詩書礼楽にあり。故に学の方亦詩書礼楽を学ぶのみ。是れを之れ四教といひ、又之れを四術といふ。詩書は義の府なり。礼楽は徳の則なり。徳は己れを立つる所以なり。義は政に従ふ所以なり。故に詩書礼楽は、士を造るに足る。(辨名下)

という学風であった。道德的厳格な実践意志を忘れた儒教は、逸士の道者狂思想に變質している。かくて近世後期における老狂思想の流行は、徂徠を盟主とする護園の儒者達にはじまる。ここに趣味生活に溺れる文人が発生した。文人の思想と生活は、近世後期の文化に大影響を与えている。伊勢貞丈(一七一七—一七八四)は

近世の儒者ハ博学文章ヲ以テ、名ヲ知ラレ候人ハ多ク候得ドモ、德行ヲ以テ名ヲ知ラレ候人ハ一人モナク候。或ハ先生ノ道三代ノ礼楽ナド、口ニハイヘドモ、其身不行儀ニテ聖人ノ道ヨリハ、第一ニ詩文章ヲ専トシテ、人巧拙ヲ争ヒ、詩会ト号シテ大勢弟子ヲ集メ、茶屋ノ座敷ナドヲ借り会合シテ、詩作ヲハ粗略ニシテ、専ラ酒色ノ遊ヲナシ、聖人ノマネヲバセズニ、節に拘ラズトノシリ、異国ノ我ママ者ノマネヲシテ、実貞ナル人ヲ小人ナドト嘲リ、大ニ不行儀ナル儒者アリ。如此ナル儒者ヲ師ニスレバ、其弟子高慢強ク、口バカリカシコク情コハク猥ニ人ヲ見クダシ、人ヲ人トモ思ハズ、我マ、蕩樂ヲシテ人ガラ悪キ者ニナリ候。(幼学

問答) 太田錦城(明和二年、文政八年、一七六五—一八二五)は、護園派を次の如く批判している。

百年前までは、学者質実以て皆有用の学を為したり。近時物茂卿の徒より、学問皆空詩浮文に流れて、経義道学など講ずる人少し。此二十年以来は、学問益々浮薄にして、書画文墨にのみ走り、風流を以て学問となす。恐るべきの甚しきなり。有志の人は嚴戒せずんばあるべからず(梧窓漫筆卷上)

井上哲次郎は、

徂徠の門人及び徂徠に私淑せるもの、其人に乏しからずと雖も、僅に春台一人を除けば、道義節操を以て自ら任ずるもの、殆んどあるなし。多くは文墨風流の士にして、輕佻浮薄放蕩無頼の徒少しとせず。稀に経義を講ずるものありと雖も、疎放暴慢にして礼節に拘らず。動もすれば法度の外に逸するものあり、是れ皆徂徠の責任を遁ること能はざる所なり。後の名教に志あるもの徂徠の事蹟に於て豈に鑒みる所なかるべけんや。……門人後世多くは其行を修むることを務めず、南部・周南・東野・金華の徒皆文墨の士に過ぎず。殊に東野・金華の輩に至りては、学者として何等の尊敬すべきものあるを見ず。(日本古学派の哲学四七三—五〇九頁)

といった。徂徠の学風は、彼自ら

君子は輕しく人を絶たず、亦輕しく物を絶たず、其大を成す所以なり。……是非淑匿、適もなく、莫もなし。大抵物其養を得ざれば悪なり。其所を得ざれば悪なり。養ふて之れを成し、其所を得しむれば皆善なり。人を虎狼に媲べ稗莠を穀に糅ふれば悪なるの

み。然りと雖も、天地虎狼を厭はず。雨露稗莠を扶ばず。聖人の道亦猶は是の若きか。其己むを得ずして之を去り、之れを遠け、之を扶ち、之れを殺すは、其仁に害あるを悪んでなり。其惡を悪むににあらざるなり。故に不仁を惡むの甚しきは、仁を好むの至らざるなり。(學則六・) 學寧ろ諸子百家曲芸の士たるも、道學先生たることを願はず。(學則七)

というが如く極めて寛大で、その裡に老莊の學も包括した。この寛大な思考そのものが、老子の無為自然という自然主義を學んだものである。

近世儒者の文芸価値論 近世における価値認識の學即ち哲學を担当した者は、僧侶と儒者であつた。従つてこの兩者から文芸価値論も出づべきであるが、僧侶にはみるべきものなく、儒者にはさきにあげた如く積極的に肯定する者、消極的に肯定する者、有害論者等がある。中世において文芸を負担した僧侶は、人生や文芸を深く觀照して、仏道と相即しているところ迄思索した西行や心敬の如き者も多かつた。近世も代の降るに従ひ僧侶が愈々墮落して、苦行して人生や文芸の意義を工夫する者が稀少になつたので、僧侶の文芸論にみるべきものは稀である。然し仏教は博く深い文芸論や文芸価値を包む所謂法藏であるが故に、これを応用した文芸論は多く、それは皆卓見である。儒教にも勝れた文芸論があるのに、これに拠つて日本文芸論を述べた學者が少いのは、封建政体の哲學とされて、政教方面の研究に力みすぎ、文芸の眞価を探求することを怠つたが爲である。ここには既に腐儒、頑儒と称せられる歪曲された人間が形

成されていた。近世後期に至つて物徂徠一門が、政治にも教化にも文芸の大事であるという画期的學說を主張したが、これも文人趣味という柔弱な文化を産んだ。これも亦封建政体の然らしめたものである。徂徠と対峙した仁齋が、

詩は性情を吟詠す。之を作るも因に好し。作らざるも亦害無し。

古人六芸を以人に教ふ。甚意思有り。人として芸無きとは、必材を成すこと能ず。其の人も亦知んぬべし。医書に云「五菓以て輔と為」。然とも多く食ふときは、必害有。詩は芸中の雅翫なりと

雖ども、然とも甚嗜むときは、則必害有り。若し夫れ山林の隱士、遺世宮無きの徒は、聊懷を詠じ情を抒べ、其の幽鬱無聊の心を発する。因に可なり。公卿將相、學士大夫、身職務有る者、苟も心を詩に溺すときは、則志荒み業墮る。戒むべし。(童子問、第三十九章)

というのは、中世歌人が懸命に思索した仏教的歌論の如き幽玄さ味はないけれども、文人趣味に耽溺した人々を訓誡した健全な道德的文芸認識論である。文人の文芸は広く浅く多く知つた詩文百科の知識を弄した太平逸民の趣味遊樂であつて、深刻な宗教的実存の自覚から、「此(歌)道にて必往生をとげ給ふべし。歌道則心直路の修行也」「秀歌一首よませて命をめされよと多年住吉の明神に祈しと也」(心敬・さゞめのこと)とある叫ぶが如き中世的歌論とは天地の隔りがある。「仏法にも法の財、法の賊を七つゝあげ侍り。扨は歌道にもあるべき事也。仏法器七空。信戒慙懺多聞智裏捨離。歌道七賊。大酒・睡眠・雜談・徳人・無教寄・早口・証徳。」(心敬・さゞめごと)この様な嚴格さが文人には無い。仁齋においても道德的

現実的な儒教的眼光から観た為に、大乘仏教の妙境を知り見ず、従つて仏教文芸觀の宝蔵を開きえなかつた。よしこれを開き教えても、歴史的環境は思想的に淺薄であつて、理解しうる人は極少であつたろう。文芸の目的は生活に調和を齎すことにある。だから生活を離れて眞実の文芸は無い。然るに近世の文人達は、歴史的現実生活に直面して國民の運命を開明するが如き崇高な意志を欠いていたことが、古典的価値ある文芸論を書きえなかつた大きな原因である。儒者の墮落相として洒落本の先驅である「聖遊廓」「異素六帖」等が、儒學者によつて書かれたものであることを特に注目せねばならぬ。狂歌・狂詩も亦漢詩人により消閑の余技として作られ指導された。この様に生活や文學に対する道楽な態度が生んだ洒落や通は、当然平面的微温的であつた。

通 文化・文政期は略して化政期といわれる。大御所時代とも呼ばれたのは、当世の將軍十一代家斉を大御所と称したからである。この時代は、前の寛政の改革と後の天保の改革との二つの緊張期の間における弛緩時代で、頹廢的・諷刺的・官能的に繊細な江戸文化の爛熟期である。それは家斉が非常な好色家で、妾は幾十人と伝えられ、子女の数は六十余人ともいわれたことで察せられる。この期の文化は通文化と呼ばれた。上方文芸にみられる「粋」と対照的に、江戸町人の美意識・生活指導原理であつた。通とは通人の通で、通人とは人情に通じ、広い趣味に通じる上に、洒落と機知に富み、垢めけがして、特に洗練された遊蕩趣味と飲食趣味との持主であつた。通のシナにおける原典は、まづ主として「莊子」に拠つたと考

えられる。「莊子・齊物篇」に、「凡そ物には成と毀となし。復た通じて一たり。唯達者のみ通じて一たるを知る。是が爲めに、用ひずして諸を庸に写す。庸なる者は用なり。用なる者は通なり。通なる者は得なり。」「讓王篇」には「君子道に達する之を通と謂ふ」とあり、「秋水篇」には、「我れ窮を諱むや久し。而も免れざるは命なり。通を求むるや久し。而も得ざるは時なり。堯舜に當つて、天下に窮人なし。知の得たるに非ざるなり。封村に當つて、天下に通人なし。知の失に非ざるなり。時勢適に然ればなり」ともある。その他「易之繫辭上」には、通乎晝夜之通而知、「論衡・超奇」に、博覽古今者通人也とある通は、しる、あまねくしるの意。「漢語、郊礼志」には、通言とあり、「唐書・張孫無忌伝」に、性通悟、博涉書史とある。通情とは明かに悟る意である。「新序・善謀」に、通心而儒とあるのは、道心のわかつた心である。「魯靈元・魯靈光賦」に、非夫通神之俊才誰能剋成乎此勲とある。仏教では、通達という術語がある。真如に通達する位の意である。又見通位、見位、或は見地とも名づける。唯識五位の一。即ち菩薩が無分別智を証して、能取所取を離れ、平等法会を体会する位を云う。大乘莊嚴論經第二真実品に「偈に曰はく、心外に物あることなし。物無ければ心亦無なり。二に無を解するを以ての故に、善く真法界に住すと。釈して曰く。此の偈は第三の見道位を顯す。如し彼現に法界を見るが故に、心外に所取の物あることなしと解す。所取の物無なるが故に亦能取の心なし。所得能取の二相を離るる、に由るが故に、応に知るべし善く法界の自性に住す」といひ、成唯識論第九には、「加行の無間に此の智生ずる時、真如に体会するを通達位と名づく。初め

て理を照すが故に亦見通位とも名づく」とある。要之通達位とは、禪の無・空に等しく、浄土の南無阿弥陀仏亦然りである。即ち「臨濟録」には、「大道智勝仏、十劫坐道場、仏法不現前、不得成仏道と。……師云はく、大通といはば是れ自己、処々に於て、其の萬法の無性無相に達するを名づけて大通と為す。智勝といはば、一切処に於て疑はず、一法を得ざるを名づけて智勝と為す。仏といはば、心清浄光明、法界に透徹するを名づけて仏と為すことを得」 「心法形無く十方に通貫す」 「心地の法を説く、便ち能く凡に入り聖に入り、淨に入り穢に入り、真に入り俗に入り云々」 「解脱国土に入り、神道国土に入り、清浄国土に入り」とある。老荘思想はシナにおいて禪に密合している。この禪は宋学に流入している。近世庶民に盛行した浄土教は、叡山に発した天台浄土教である。抑々是最澄がシナの天台宗を齎し日本化したものである。天台は周圍約百三十里、最高峰一万八千丈、東南第一の名山として、神仙や道士多くここに住み、道・仏の靈地として重要な地となり、陳代に天台大師智顛が天台宗の法門をここに開いた。故にシナ天台宗は、地徳を受けて老荘、禪を含んで観想的契機をもつ山林仏教である。このことは日本天台教においてもいひえられる。従つて日本浄土教においてもいひえられる。つまり禪淨は一如である。叡山に上り天台教学を学び天台浄土教の権威源信の教学と、觀無量壽經を所依として観念的な唐の善導大師の浄土教を密合させて、庶民本位の新浄土教を開いたのが法然であり、親鸞はその高弟である。この二人の法統が、浄土・浄土真宗と名を別にしても、禪と一如であることに変りはない。つまり超現実・傍観的である。近世において文化の主動者は庶

民であつたが、この源泉は、法然・親鸞が仏教本来のヒューマニズムを庶民間に布教した中世前期にある。庶民は浄土教によつて漸次人権の価値、生きる権利を自覚し、これを生活に実践し文芸にも表現した。浄土教は幕政の原理である現実的で、聖道間風に非寛容な朱子学に対抗するには、最適なる思想的武器であつた。これが様々な様式を以て文芸に表現してある。仏教は根本ヒューマニズムであるが故に、釈尊の当時よりシナや日本においても創造的革新性を顯現した。日本近世においても武士も庶民も風俗すらも、仏教殊に庶民仏教が、中世から近代への開幕の契機を造つたことを意識している者は極少ではあるが、文芸にはこれを発見しえられる。軟文芸の名を文芸価値無しと解して研究しないのは、珠玉を捨てる愚かさである。ここにおいて結論的にいひえられることは、通は近世の儒・仏・老荘の世界觀、殊に老荘を土壤として發生した庶民美であるといふことである。太平の世の逸民的自由美である。通は抵抗・対立なく角立せず、円滑に愉快に消費享楽を長続きさせる所謂八方美人風な、根本利己本位小剛巧な社交術である。これが洒肆淫房である。遊廓という特殊社会において、発芽したのが通であるから、これも一種の「悪の華」といふべきである。唐の張文成説の小「遊仙窟」に做つた風な病的社会を作らせ、通の如き病的美を生ませたのは、封建幕政であつた。この通は大乗仏教の通ではない。但し大乘に通に近づかんとした意向はあつたので、それが挫折して老荘の通に変質したのである。

通の美意識に立つて書いた洒落本・滑稽本・人情本と称する戯作を見ると、それがよくわかる。洒落・滑稽・人情は、通の内容である。

洒落本の名には、「華墨通商考」「大通伝」「大通多名於路志」「無頼通説法」「斐通輕井茶話」「当世風俗通」「通仁枕言葉」「通氣粹語伝」「当世風俗通」「後篇風俗通」「通志選」「通人三國志」「文選坐臥廓通遊子」「白狐通」「大磯新語風俗通」「通言東至船」「大通無語」「大通契語」「当世繁榮通宝」「通俗子」「通言総離」と通を用いたものが多い。洒落、滑稽、人情本に共通するテーマ、性格は、しゃれ、ざれ、通である。洒落本は漢学者によって書き初められたから、洒落の語も漢文から借ったとも考えられるので、

老 莊 徂徠が「先生の道は、天下を安んずるの道なり。其道多端なりと雖も、要するに天下を安んずるに帰す。」(弁道)というが如く、その学風は、克己修徳を軽んじた徹底的功利主義であつて、人性は悪であり、これを政治の術によつて匡正すべきであるという論であつて、老子も亦その術に利用されたのである。元禄以来漸く封建社会の経済的矛盾が表面化して、殆んど世情を攪亂した享保時代においては、朱子学の居敬窮理、勧善懲悪という観念的嚴格主義では、政治は不可能であつた。ここで徂徠は、

たとひ何程心を治め身を修め、無瑕の玉の如くに修行成就候共、下をわが苦世話に致し候心無御座国家を治むる道を知る不申候はば、何の益も無事に候(答問書・上)

といひ、吉宗に提出した「太平策」には、

安民ハ仁也。知人ハ智也。此二句ヲヨク愛用シテ国家ヲ治メバ、タトヒ制度ヲ立替ズトモ中医ノ療治ニハ当タルベキ也。惣ノ事ヲ

センヨリハ、老子之道ヲ行ヒ、文章ノ治メ聖人ノ次也ト知ベシ。と、積極的に老子を肯定したので、門下一齊にこれに倣ひ、享保より安永天明迄の老莊思想流行の氣運を作つた。徂徠が老子の無為を以て治政の策とする思想は、門下春台に至つて、

春台は、当代モ元禄以来、海内ノ士民困窮シテ、国家ノ元氣衰ヘタレバ、只今ノ世ハ万事ヲ止メテ、偏ニ無為ヲ行フベキ時節ナリ。(経濟・卷十・無為)

坐觀世之變態衰敝日滋甚。雖有聖者。莫能救之。是讒老聃著五千言之秋也。余嘗以為末法先生之道不若老氏之無為。而憾五千言竟無明解(老子特解)

といひ、渡辺蒙庵(貞享四年(一六八七))

余嘗以為欲談老子、則必先須善談莊子、老子有莊子猶春秋有左氏也。以老子為經。莊子為伝。義尚可道焉(説老子一則)

といひ、有木雲山(——)は、

凡修身治國者。不可不由斯道(孝子の道)也。呼斯道之不行。其故何也。関尹列莊。妄吐夢幻之虚誕。大乱道德之美義。其言高遠。其旨放逸。王公尚之。学士問之。然於修身治國之道。寓言無益。徒為戲談而已。斯道之不行。為之故也。(道学正要)

と、老莊思想が、必須の治術であることを力説するに至つた。更に儒仏老三教一致論が起り、道德的にも老莊を儒仏と並立させ、更に老莊の道德を特に重んじて、次の如き思想が現はれた。

老子の道はたしかに処暗を宗とすることにて侍る。但老子の道

にも限るべからず、吾儒にも簡要とする所なり。(鳩巢駁台雜語)

癸亥仲夏十日表示して曰く。錢帛欲せず官職願はず。勢に附せず。

。高を養はず。嗜む所の者は豆腐。安んずる所の者は綿褥。好む

所の者は甚。待つ所の者は死。靈台内祇だ此の幾件の事ある而已

。時に年七十六歳(雨森芳州口受)

儒教の政教的現実的仁義を忘れ、世外に超然として隱逸徒食する小人・遊人である。正に儒教の墮落である。儒教は徳川幕政の精神的支柱であったから、儒教の墮落は徳川氏威信の失墜である。家康の儒教による文治政策は、極めて清新積極的であつて、惺窩、羅山の如き醇儒の政見が実行され、將軍にも経書を臣下に講ずる者もあつたが、世も近世中期に下るに従い、資本主義に圧されて幕府の財政困乏し、秕政相つぎ、威信振はず、国民は封建政治に倦んだ。儒者の墮落は、儒者よりも憤慨の土起り、

洛畿ノ間ノ学問大ニ輕率浮過ナルコト也。中ニモ大坂甚シ。大坂ニテハ、子ハ來翁(徂徠)門人、予ハ南郭明人ナド云ヒタテ、ソレニテロキキテ、少シノ学問モナキ人多シ。学問ノ浮過ナル上ニ無頼ヲ加味シタリト、南郭モ數シ給ヘリ。……学問スル人ノ中ニ偏窟ナル人ハ迂遠ナリ、才氣アル人ハ放蕩ノ文人、無行ト云フヤウニナル。(湯浅元禎・文会雜記)

とあり、上田秋成(享保十九年—文化六年)

(一七三四—一八〇九)も

儒者ともいへども、昔ありしはひたすら実体にてたのもしかりしを、今はさる師はまれにて、詩文はなはなく作りて、手などを、今はさる師はまれにて、詩文はなはなく作りて、手などを、風流にかますさび、酒をかくし酌みあそぶもとへは人あまた集ま

近世封建意識の崩壊(一)

れり。(中略) 儒者は詩文の風流こそ日々にかかむなれ。昔ありし師のごとく、ころおかるゝはなく、おほかたは通を専らに、秀句・口あひなど拍子よくいひ興じ、酒をかくし酌みあそび、さらぬはまた古本・古筆のうりかひに利を射る。(欄雜談)と評した。通とはかくの如く現実との厳しい対決から逸れ、健全な人生觀をもたず、詩文と酒席を樂しむことであつた。朱子学風を以て道徳的実践を主唱した石田梅巖(貞享二年—延享二年)も、「近世の間多くは詩作文章に流れ、聖学の本を失せる故なり。(齊家論)と、文人の養生を慨いている。然し彼も亦老荘の感化をうけている。

国学と老荘 近世において老荘を重んじたのは、儒者のみではなく、国学者にも多かつた。国学の始祖といわれる契仲も亦老荘の影響を受けた証左は、次の如くである。

老子

石上なる野にもえし翁草やそとせあまりねにやこもりし
八釣河あとの浦にも白浪の水なき空にたつをやはしる

莊子を見て

天雲にまかふつはきを風にうつ鳥をもしらぬきはのかやくき

杣山にしけきひらはあせはてていはほの上に松そふりぬる(延宝集重出)

ひつ河のみきはの水かたむれとやすくそこゆるよはの白波めなし
河はやせの神のはやく見したまきをしめや今の小さなは(漫吟集卷十八)

代匠記惣釈(精撰)には、仙家詞類、有老荘之趣歌類を抽出して

いる。

真淵は物門の渡辺蒙庵、服部南郭から老荘を学んで

から国にては老子のみぞ真の書なる……時ありてから文を伝へ

ば、かの老子のみにてこそあらめ。(語意考・頭書)

もしから文をもていはは老子などは少ししたすくる所もあらんか。

それも泥まば迷ふべし。(龍のきみえ賀茂のまふち問ひ答へ)

詩は人情をのぶると莊周という人やいひはべりつらん。(国歌八論余言拾遺)

人の心もて作れるものはたがう事多きぞかし。よりて老子という人の天地のままにいわれし事こそ、天の下にはかなひ侍りけれ。

(国意考)

異朝の道は方也。皇朝の道は円也。故にかれと甚違ふを孔子などの言を信する。故に開がたし。老子莊子などを見候は、少し明らかめも出来ぬべし。是は天地自然なれば、神道にかなふ事有。周道は作り物なれば、天地に背けり。(明和四年、斎藤信幸宛書簡・校本賀茂真淵全集所収)

真淵は天地自然の運行に、調和、漸進の美を直観し、判然と人智を斥けている。これは老荘の中心思想である。老子は「人法地、地法天、天法道、道法自然」といひ、老子を祖述した列子にも「太古之人、従心而动、不道自然」(黄帝篇)とある。真淵が「紫は紅と青と交りて、天地の交る色なれば貴し」(賀茂翁遺草・学びのあげつろひ)との間色趣味は、元來過激を嫌つて温和を好む民族性によるものであり是は、真淵の包容的人格を語るものであるが、老子の和光・莊子の葆光に類し、無為にして民を化する老荘の政治思想を

象徴する。それはやがて優柔な通の美や、文人趣味の雅にもつながっている。莊子の「斉物篇」には、通達之士は、大小善悪を通じて一たることを知り、是は是、非は非と物のあるがままに受込み、これが為に心を勞することがない。然るに世の愚者は徒に精神を勞して一方に偏した説をなし、大小是非通じて一なることに気がつかぬ。聖人は是非の一端に捉われず、よく之を調和し、自然的均等の地、即ち是非超越の絶対境に安任している。これを兩行という。こ

こから真淵の
から人のいふ如くちりもうごかず治れる代の百とせあらんよりは、少しのとは有とも、千年治れるこそよけれ。……とかくよきもあしくもまろくてこそよけれ。(国意考)という円の思想が生れ、又これから徂徠の、

実は天地の間の物、何によらず各々長短得失御座候て、其長処を用ひ候時は、天下に棄物棄才は無御座候へども、長処を御存知不被成候故、短処にばかり御目つき申候て、疵物と思召るゝに候。人を用ひ候ては、其長処を取りて短処に目を向け不申候事、人の道にて御座候(答問書中)

という寛大な人材登用論を生んだのである。但しここに道德的規則を逸脱する文人発生の契機と胎まれていた。前掲「国意考」の如く、真淵は天地自然の法を、絶対的世界として信じているが、徂徠も亦、其人智人力のとゞき不申場にては、天命に打ち任せ候より外、更に他事無御座候。是故に勇法の根本と申候は、天命を知ると知らぬとに落着仕候事にて御座。(答問書上)

天命に明かに候へば、一天下の事に心を動かし申候儀は無御座候

(同)

聖人の道は、天を敬し祖宗を敬し候事を本と致し候(同)と極信している。これら凡て老荘自然主義の影響である。ここに聖人とあるは、孔子である。自然に帰順する点においては、孔・老同じである。只老は作爲された人倫を虚として疎んじ、孔は人倫を重んじて作爲し実行した。親鸞は、「自然法爾章」を書き、又

ミダ仏は、自然のやうをしらせんが為の秘なり。(正像末和讃) 信は願より生ずれば、念仏成仏自然なり。自然は即ち報土なり、証大涅槃をうたがはず。(高僧和讃)

というのは、師法然直伝の自然主義思想であつて、孔老の自主崇拜と共通するものがある。これを証するか如く、物門の高弟春台は日本の仏者の中に、一向宗の門徒は、弥陀一仏を信すること専らにして、他の仏神を信せず。如何なることありても、呪術符札を用ひず。愚なる小民・婦女・奴隸の類まで、皆然り。是れ親鸞氏の教の力なり。今純は一向宗にあらざれども、孔子を信すること。彼等が弥陀を信する如く、鬼神に遠ざかりて、祈祷祭祀せざる。こと全く一向門徒の如し(聖學問答卷之下)

という。宣長は老荘の無為自然を、有為作爲の自然として斥け、古事記に現われた原始民族の信仰中核である自然こそ、真実の無為であると主張したが、かかる神ながらの道の自然が、いつの世の人々にも、最大の幸福であるという必要性を自覚したのは、師真淵の老荘的自然と親鸞の師法然の浄土教を信じていたことから啓発されたのである。結局徂徠の「先生の道」真淵の「天地自然」、宣長の「神ながらの道」法然の「自然の道理」親鸞の「自然法爾」は、何れ

も自然の絶対的信仰という点で同一である。宣長はまづ京都遊学中契沖の儒老仏をも斥けない大乘の學風を学んでいる。国学者は純粹に古典的、原始的世界を夢想し、民族の原型に還ろうとする一団の思想家で、執拗に理想を追及したけれども、それは封建的苦惱や醜悪を科学的に研究して救済するというのではなく、近世的紛糾、悲痛を忘却せんとして、和歌や擬古文を作つて感情の純粹と思想の仙境に逃れた。これも正しく老荘的である。町人は遊廓という仙境に逃れ、国学者は古典的文芸世界の仙境に逃れたのである。現実社会の政治経済の幸福を積極的に追求せず、これに抵抗するに古典的文芸の美を以つてした。

浄土教は勿論禅その他仏教が、被支配階級に弘通したのは、仏教が老荘的に変質したのである。例へば「諦」を字書でみると、つまびらかにす。明らかにしらべることあり、万葉集卷十九には、「秋ノ花、クサグサナレド、色毎ニ、見シ明良牟流、今日ノ貴サ」とある。仏教では、悟・知慧であり、諦念・諦觀と熟している。白居易の詩に「凝視諦聽殊不足」とあるのも、仏教的概念で書いているのである。これが近世になると、断念・絶念の意に変わり、無批判、無氣力・退嬰・隱遁という老荘的無為消極に墮ちた。かうした明哲保身の術を以て、生活し文化を創造享樂した。近世において仏教は他の神儒老に比し、最も多く信徒を得た。

① 天地自然なれば、神道にかなふ事有。(明和四年・斉藤信幸宛真淵書簡・校本賀茂真淵全集所収・前出)

② 拙稿「梅光短期大学・国文学研究第二号・親鸞と宣長」それは老荘的に変質した宗教であつたからである。老荘的に変質し

なければ、国民は信仰しなかった。国民を老荘的間に形成したのは、仏教であつて、儒教の現実的道德思想は、これを抑正すべく力めた。但し儒教の民を愚にすることを有利とする思想は、老荘にもあつたから、幕府はこの場では老荘生活又は文化に寛容であつた。宋儒のリゴリズムでは、国民は生き甲斐がなく、老荘的なものを求めてやまなかつた処に、幸なるかな仏教にこれが含まれていたため、これを老荘的に変質して信仰した。仏教のみならず神儒等あらゆる思想や信仰を老荘的に変質した。そしてこの世界観を以て生活・文化を創造し享樂した。三百年の太平が続き、仏教や僧侶が墮落し、通・粋・洒落・いき等軟弱な文化が勢力を占め、道徳が頽廢したのも、主として老荘思想の爲である。それが時代が降下する程増上した。吾々は近世の仏教と文芸をこうした史眼を以て観るべきであると考えろ。

宗教においてエリートとマッスの宗教ということ考えた場合、エリート宗教の性格に、静寂主義、神秘主義、仏教の独覺二乗の老荘的隱遁がある。大乘仏教の本性は、上求菩薩、下化衆生、願作仏心即度衆生心、度衆生心即願作仏心であるから、反老荘的に健全な社会倫理を創造する。私は近世仏教が老荘的に変質したことを主張したが、中には健全な倫理を善導したのもあつた。これを明かに記するものは、ペラーの如く、二宮尊徳の報徳教や石田梅巖の心学をも仏教とみ、又儒教をも宗教とみる研究である。但しこの健全という内容は、封建倫理に随順するということで、親鸞や道元等の中世高僧が、支配権力を呵した如き、崇高な気魄はなかつた。然しかうした仏教も、その平等主義、普遍主義によって、被支配者に対し

ては、封建社会に処生する最大の幸福原理を教え、支配者の封建性を反省させた。この様に歴史的現実に対応して、徐々に化導を進め、改革の時機を待つことが、大乘仏教の叡智であつて、すべてが怠慢であつた訳ではない。

③ ペラー著堀一郎・池田昭訳・日本近代化と宗教倫理

浄土真宗 仏教の平等観は、階級的差別を打破する功徳がある。殊に親鸞を開祖とし、近世において浄土真宗と名のつた宗派は、近世の階級社会に苦しむ人々を解放し、近代社会を創造することを本願としたものである。親鸞は自力聖道門といわれた旧仏教をば、權仮の教也として捨て、大無量壽經こそ真実の大乘教典と信じ、これにより絶対他力の浄土教を開いた。親鸞もその師の法然も、比叡山の選民仏教に背いたのである。時間的には現在には勿論永劫の過去より尽末來際、空間的には六千世界の衆生をば、貴賤、上下、老少、善悪、美醜、貧富、賢愚の差別なく、阿弥陀を信ずる一つで極楽浄土世界に往生できるとし、「善人なほもて往生を遂ぐ、いはんや悪人をや。」(歎異鈔)と「殊に不幸な人々の濟度を急じたのが、彼の大乗絶対他力の宗旨である。かるが故に現在時点において、近世日本を觀れば、最も反親鸞的な三惡道である。庶民は中世に比しては、物質は豊かであつたが、現代に比すれば、飢饉・疫病の流行で非業の死を遂げる者も多く、貧乏な時代であつた。特に農民の貧苦は残酷であつた。豊かなのは極く一部の大町人であつて、実はここから病的な美意識が生れたのである。農民は文化とか美とか考える余裕もない頻死の危機にあつた。浄土真宗はこの農民や人非

人・賤民といわれた最下層の人々を濟度することを主んじた。親鸞は流罪地の越後や布教地の関東において、二十余年間百姓と農耕を共にしつつ教化した。在家仏教である。和光同塵である。大地性宗教である。高踏的な経文説教では、農民・庶民との結合は長統きしない。愚禿として常に低姿勢、限り無き親近感を以て語りかけた。親鸞は崇高な説教者であると共に勝れた話術者であった。又彼の多くの著作中法話として文芸的香気を放つものは書簡である。「末灯鈔」一卷は正慶二年從覺の編集、「御消息集」一卷は、覚如の集めるところ、殊に唯圓坊が聞書した「歎異鈔」は、民衆感情にマッチした話術が躍動している。浄土真宗以外の聖道自力難行道と称せられた宗門は、我は精神的貴族也とのエリート意識なくしては、仏道成就せず、おのずから新興仏教を卓し、俗界に誇るエリートの人格を形成した。支配のエリートをもつ大名、武士は、エリートを満足させる為に、聖道門に帰し、聖道門僧は権力者と結合することが、エリートを満たし、且経済的にも有利であった。互にエリート心理で結合している。これは現代でもあって、禪宗の檀徒の家柄は、格式高く古く、浄土真宗門徒は賤しいと、口にする者すらあり、禪僧の布教先も会社の重役等権力者が多い。旧仏教は奈良朝の昔から、権力者と結んで多くの寺領を布施されていた不耕貪食の有閑階級であったから、諸々の文化を享受し保存しえた。然し禪儒・大名・武士・公卿等支配者は、不耕徒食の遊び人で、生活意志が衰弱し創造力が涸れていたもので、何一つ彼等の創造した文化はない。彼等の愛玩した茶道も能楽も、中世末期において貧しい浄土教信徒の庶民の創造したものである。禪僧の無氣力は五山文学時代にみられ、五

山文学も江戸時代の文人趣味に類するものがあると思う。五山文学時代の一体禪師の「狂雲集」が、文芸復興の近代的意義を有するのは、親鸞の法孫である蓮如から、親鸞教の感化をうけたからで、一体を近世的に活動させているのが、山東京伝の「本朝酔菩提全伝」である。この作品は近世階級意識崩壊に助力した重要な作品であるので、別項に研究しておいた。法然の浄土宗は、治者階級の援護の本に生れ、又発展した。即ち法然が在世中の保護者であった九条兼実は、当時の藤原氏の覇者であり、又その宗旨は叡山学派と異り、武士階級の生活に適合していたので、鎌倉時代の地頭、御家人層の武士を信徒にもち、保護を受けた。徳川氏も浄土宗を助けた。その貴族性は、今も一寺の坊主を「上人」と呼称するが如くうけつがれていることでもしられる。これについては、

上代は仏法さかなれ共、得道の法あり、末に成て其法を失い、僧になりたき者はなりて制止する事なし。ここを以て、多は身すきの出家にて、道をばたしなます。堂塔を建立して、中興といはれ、新寺を立て開山となるの名をむさばり、西堂長老と成て、座上になをり、法印上人とて、人にたかふるを至極とせり。(熊沢蕃山・集義外書)

と、反感をもたれた。浄土宗鎮西派で、宗義の秘奥を相伝するに、五重の次第を以てする五重相伝と称することがある。初重は法然の著と称する往生記一卷によって宗義を伝へ、二重に辨阿の末代念仏授手印一卷を、三重に然阿良忠の領解末代念仏授手印鈔二巻を、四重に同著決答授手印疑問鈔二巻を、五重に玄忠曇鸞大師所伝の凝思十念の法を口授心伝する。これは最高の伝授で、信者からは極楽往

生の保障として理解されていたが、寺に相当の費用を出さねばならぬので、貧乏人には不可能なことで、殆んど地主層の老年男女が受けえた。ここにも浄土宗の貴族性がある。このことは同じく浄土宗を信じた宣長の貴族性を考える場合の着眼点でもある。法然が、

諸行ハカタキカユヘニ諸機ニ通セス。シカレバスナハチ一切衆生ヲシテ、平等ニ往生セシメンガタメニ、難ヲステ易ヲトリテ本願トシタマフ歟。モシソレ造像起塔ヲモテ本願トシタマハハ、貧窮困乏ノタクヒハサタメテ往生ノソミヲタ、ン。シカルニ富貴ノモノハスクナク、貧賤ノモノハスナハチオホシ。モシ智恵高才ヲモテ本願トシタマハ、愚鈍下智ノモノハサタメテ往生ノソミヲタ、ン。シカルニ智恵ノモノハスクナク愚痴ノモノハハナハタオホシ。モシ多聞多見ヲモテ本願トシタマハ、少聞少見ノトモカラハ、サタメテ往生ノソミヲタ、ン。シカルニ多聞ノモノハスクナク少聞ノモノハハナハタオホシ。モシ持戒持律ヲモテ本願トシタマハ、破戒老成ノヒトハサタメテ往生ノソミヲタ、ン。シカルニ持戒ノモノハスクナク、破戒ノモノハハナハタオホシ。(選) 扱本願念仏集(広本) 昭和新修法然上人全集三六八・九頁)

という庶民済度の精神は、浄土僧は勿論他宗の僧侶にも微弱であったことは、辻善之助氏の「日本仏教史」近世篇卷之四や、日本に來たキリスト教宣教師の報告にみられる。

かくて浄土真宗以外の宗派は、「御同胞」「御同行」「親鸞は弟子一人ももたず」(歎異鈔)という親鸞の従果向因還相愛下座行が足りない。眞の宗教は国家権力は勿論凡ての地上権力に超然として善導せねばならぬ。親鸞が「主上、臣下法に背き、義に逆し、怨を成

し、怨を結ぶ」という権力批判の精神は、一向宗と称せられた時代にうけつがれ、現世の極楽浄土を理想とした「講」「組」を結び、国家権力等を政治的・経済的に批判した。中世の一向一揆運動は、ここから勃発し近世につづき、日本社会の近代化に大貢献をした。これも亦下剋上の庶民運動である。この歴史的価値は、時衆の創造した能や茶道に劣るものではない。親鸞教が、即得往生、住不退転、即時入必定というのは、現実の絶対幸福を念じているので、その幸福の内容・方法は、社会衆縁の助け合い頼み合いで、生かされている自己の発見である。これが帰命他力本願であり、南無阿彌陀仏である。空理や観念ではなく、これが「講」「組」「一向一揆」というが如き社会主義運動となつていく。かかる現実的積極的活動は、「前念臨終・後念即生」(愚禿鈔)というが如き絶対現在時観にたつてのことで、親鸞には、源氏物語・方丈記・徒然草の様に、無常を傷み悲しむ無常感の表現は少いけれども、根本は無常観に立っているのである。「講」「組」は、戦争と経済に活動して、宗団拡張に役立つが、芸術文化の創造をしていない。芸術は個性発揮、自由の幸福を与えることである。これは宗団の統制には邪魔になる。それで積極的の奨励しなかつたのだらう。親鸞教は文化宗教でなく実存宗教であるといわれた如く、経済的にも文化的にも最低辺の庶民の苦悩に対決したが、これを精神的、貴族的文化人にするだけの指導僧がいなかった。且つ貧乏低能な農民には、文化創造の智力も氣力も余裕もなかつたと考えられる。他宗と雖も文化指導僧は稀であつて、白隠良寛等の文化僧は必ず高僧であつた。親鸞教は隱遁を否定し、庶民的社會性豊かな非僧非僧・他力・認恵・易行道であり、

代々の門主が教団拡張に専心した為、且つ近世初頭秀吉が、キリシタン禁制の目的で、仏教を保護し國民を強制して、寺院の補助とさせ、僧侶には「宗門改め」の権利を与えたので、人民の尽くが形式的に仏徒たることを強制された。その為め仏教は徹底的に普及した。殊に一等の大教団となったのは、真宗であった。儒教は支配階級の哲学となり、仏教は被支配階級の人生觀となった。鎖国して三百年東洋の島に坐禅して涵養した精神力が、明治維新以後近代的發展の源泉となった。僧侶は宗門改めにより、幕府の准公吏となつて威張られ、檀徒の布施又は檀徒よりの強制・搾取により寺領をもつ富饒となり、不耕貪食の徒となつた。殊に真宗は妻子をもつ世襲制の爲に、土地をもち定着することになった。即ち空間占有である。真宗の墮落はここに根源する。中井竹山の（文化元年後）

「草茅危言」に曰く

抑此（真）宗ノ張皇スルハ、其本山ノ富饒ヨリ起ル、本山ニ差タル田禄モ無ニ、斯富饒成ハ、全天下ノ愚民崇信シテ金銀ヲ抛テ、富豪ノ者貨宝ヲ施入スル事、土芥ノ如スル故、富ハ萬乘ニ均キニ至也、朝廷衰細ノ時、御即位礼ノ資用ヲ調進シテ、准門跡ヲ敕許有シモ、富饒故也。准門跡タルヨリ、代々撰家ノ猶子タリ、己ニ猶子タレバ、代々撰家ト婚ヲ通ズルモ、皆富饒故也、門堂宏麗ニシテ、仏具ヲ莊嚴シ、愚民ヲ駭悦シ、現世ノ天堂トシテ、沈酣骨髓ニ徹スルモ、亦富饒故也、何ノ宗学モ無、道德モ無、億万人信ヲ取事、由テ來所モ有ドモ、多分ハ唯富ノ一字ニ帰スノミ。天下末派ノ寺院ニテ、是ニ準、大方田禄モ無、然モ昏愚凡俗ノ僧成ドモ、檀越ノ原施ヲ特テ、飽煖ヲ極ル事、他宗ノ及所ニ非云々

近世封建意識の崩壊（一）

と。抑々釈尊は王位を捨て、連合大家族から離脱した。これは貴族の地位と空間占有を捨て、他面時間の価値を重んじ、無常時に立つ道を教えたことになる。徒食する僧は菩提心を失い、人生は短く芸術は長しという觀念に立ち、芸術を方便として現実に浄土を顕現せんとする意志と能力を失った。だから竹山の批難す道を教えたことになる。菩提心を喪つた僧に芸術価値はわからない。だから竹山の批難する如く、近世の本願寺が富饒な貴族となったことは、釈尊や親鸞の精神に反した行為である。釈尊の教は、三法印もしくは四諦・八正道・十二縁起に象徴される法の「普遍性」と「合理主義」的態度を強調し、根強いカースト制社会のなかに四姓平等の教団、即ち和合衆（sangha）の結成によつて、法の前に個人の平等性、獨立性を主張した。和合衆は「法」の前に平等な個人によつて結成された世俗社会を離れた共同体であり、出世間とか出家の語に象徴されるように、世俗の諸々の繫縛を捨て去ること、即ち入信入団のイニシエーションによつて新しい人間関係と価値体系の社会に入る。従つて初期の仏教々団の主要な目的は、徹底的に個人の解脱であり、解脱の場としての教団であった。然し東洋的のヒューマニズムの根底に、仏教精神の存在を否定することはできず、哲学・文学・芸術から人間の思考・感情の全域に亘つて、仏教受容の以前と以後における截然たる差異は、東洋の高文化民俗社会には、例外なく認められる。この意味で仏教は、古代との絶縁、中世から近代への開幕の契機をなしたといつても過言ではあるまい。然るに日本近世の社会階級は、インドにも劣らぬ苛烈なもので、これに照応して寺院には、本寺と末寺の尊卑が制度化され、各宗共僧侶の階級格式

が設けられた。西本願寺派では、一、筋目院家一、準院家一、内陣一、余間一、三之間一、飛檐一、初中後一、凶指袈裟一、平僧。東本願寺派では、一、院家一、内陣一、余間一、飛檐一、平僧と定められ、これによって服制の区別、傘・履物・乗物までも格式によって定められた。詳細は「諸宗階級」「寺格帳」(続々群書類)に明かである。これは釈尊や親鸞の教へに違反するもので、仏教の墮落である。然るにかかる階級上の苦惱があればある程、平等を欲するの人情であり、下層階級人程それを熱望する。だから仏教の平等觀に随喜したのは、格式の低い僧侶と、下層階級であった。これはピラミッド型の底辺風に大多数を占めた。彼等が苦悶の象徴として表現した説教や芸能や著述は、自ら平等感や無常觀を表現し、仏教の精神に帰命していた。これが近世思想を近代化することに大影響をしている。親鸞教は因果を深信して呪術を否定し、信心を重んじて形式を認めず、感能的享樂に墮し易い芸能を斥けて、仏教中最も宗教的理性的発達した近代的思想を藏めた宗旨であった。旧仏教の觀念論も感能的芸能も親鸞のいう化土にすぎぬ。これを彼は「自然法爾」と要約した。次の二項はそれを例証する。

それ五音七声は人々生得のひびきなり。弥陀淨國の水鳥樹林のさへづるおと、みな宮・商・角・徵・羽にかたどれり。これによりて曾祖聖人のわが朝に応をたれましまして真宗を弘興のはじめ、こゑ・仏事をなすいはれあればとて、かの浄土の依報のしらべをまんで、迦陵頻伽のごとくなる能声をえらんで念仏を修せしめて、万人のききをよろこばしめ随喜せしめたまひけり。それよりてのかた、わが朝に一念多会の声明あひあひわかれて、いまにかた

のごとく余塵をのこさる。祖師聖人の御ときはさかりに多念声明の法燈、但阿弥陀仏の余流充満のころにて、御坊中の禪襟達も少々これをもてあそばれたり。祖師の御意巧としてはまたく念仏のこはひき、いかやうにふしはかせをさだむべしといふおほせなし。ただ弥陀願力の不思議、凡夫往生の他力の一途ばかりを自行化他の御つとめとましましき。音声の御沙汰さらにこれなし。(覺如上人・改邪鈔)

道俗男女往生浄土のみちをもしろず、ただ世間浅近の無常講とかやのやうに諸人おもひなすこと、こころうきことなり。かつは本師聖人のおほせにいはいはく、「某親鸞閉眼せば賀茂河にいれてうほにあたふべし」と云云これすなはちこの肉身をかるんじて仏法の信心を本とすべきよしをあらはしましたすゆへなり。(同)

この「無常講」は、平安時代より行われた講の一種で、人生の無常を縁として集り、浄土往生を願う呪言的感傷的の仏事である。

要之近世真宗の墮落即ちその近代的機能を發揮しえなかつたことは、富饒な大教団となつたこと、権力門の番犬となつたこと、教相判釈に執着して、増上慢となり包容性なき排他的人間を形成したことにある。但し庶民の信じた大教団であつた為に、近世の庶民文化の世界觀は、親鸞教であつたから、親鸞教を知らずしては、近世文芸を語ることはできない。真宗は僧侶や門徒に文化創造、享受の能力が低かつたことが、近世文芸を高尚にしないのである。親鸞は近代に直結する勝れた詩人であつたけれども、親鸞以後の指導者である門主や僧侶は、怠慢であつたから文化的教養や能力がなく、親鸞の詩性を継ぎえなかつた。

末法惡世のかなしみは 南都・北嶺の仏法者の
興かく僧達・力者法師 高位をもてなす名としたり
仏法あなづるしるしには 比丘・比丘尼を奴婢として
法師・僧徒のたふとさも 僕従ものゝ名としたり

これは親鸞が僧侶の腐敗を批判した「正像末和讃」である。近世僧侶はこうした批判や諷刺を俗人から投げつけられたのである。人間平等を理想とする和合衆（僧侶）に、かくも矛盾した社会相の生ずるには、人間は平等と共に差別を欲し、他人よりも多大の幸福を獲得したい競争心、エリート、傑れた力、特異な存在を崇拜し、これに依頼する等の心理根拠がある。

① 拙稿梅光短期大学・国文学研究・第二号・親鸞と宣長

親鸞教学の芸術性 前章において近世の最も多くの庶民に信仰せられた浄土真宗の平等思想が、芸術的方便によって、近世封建意識の崩壊と近代化の力となったことを述べた。近世庶民の多くが浄土真宗に帰依した大原因は、蓮如にある。そこで次章において蓮如教学の芸術性を考究した。日本仏教を史的に最も精密に研究した辻善之助氏の「日本仏教史」をみると、その第八巻に、江戸時代初期に於ける仏教の復興——金地院崇伝・南光坊天海・増上寺源善・沢庵・玉室・一糸・御水屋院・家光をあげ、第九巻には、江戸時代中期に於ける仏教の復興——黄檗の開立明未帰化人に依る支那文化の影響、隠元の渡来と黄檗山萬福寺の開創、著名なる黄檗僧、新義真言の復興、真言律復興、天台安楽律院の開創、曹洞宗宗統復古、華嚴宗の復興、形式仏教の復興とあり、高僧輩出の頃には、臨済宗に白

隠・至通無難・正受老人・古月・剛室をあげ、曹洞宗に、天桂・面山、浄土宗に、生簀・貞簀・証簀・顯簀・祐天・忍叢・義山・真阿・湛慧・文雄・徳本行者・常簀をあげ、本願寺に、知空・慧空・若霖・月峯・慧然・日溪・僧樸・僧鎔・慧琳・深励・宣明、融通念仏宗に、融観・日蓮宗に、日政・日蓮・日潮・日深・日尊をあげている。更に東大寺大仏殿の再建等寺院造営の殷盛を書いている。かくの如く、近世三百年終始凡ての僧侶が墮落していたのではなく、傑僧も現れ仏教も興隆し人心を救い地域社会を浄化した。仏教の主旨は、名利を捨て一切衆生を済度することにあるから、一蓑一笠、草鞋を穿って行脚し、辺土の群類を度した僧侶、或は市井陋巷に或は辺鄙に草庵を結んで百姓と共に農耕しつつ教化に生涯を閉じた沙門は、勿論著述もない無名ではあったが、寧ろ高僧・傑僧・聖僧と称えられた。支配者の苛斂誅求・横暴非道を怒る庶民は、無縁平等大悲を説く無名の僧侶に帰依し、仏教は全国に瀾漫する。今吾々が地方を旅すれば、都市農漁村に臺高く聳える建物が寺院であることは、これを証している。庶民の大多数は無学文者な愚人であったから、観念的難解な教理を解き、戒律を厳修する所謂聖道自力の仏教を避けて、学問が無い程必定、極重罪人をこそ先んじて幸福による平易な絶対他力の浄土真宗を庶民は信じた。真宗僧は信徒を得る為に、激しく聖道自力の諸宗等を攻撃する説教をした。親鸞における罪悪は、無明煩惱を勿論除くのではないが、直接には親鸞が師法然と共に、国家権力に依存した旧仏教を批判した為に、罪人として選俗せしめられ流罪に処せられた事実である。当時の社会を改新するには、かかる意味の罪悪人となる必要であった。これが人間愛

に燃えた勇敢な行動であったことは、定家・長明・西行と比べて明かになる。親鸞は流罪を「もしわれ配所におもむかざば、何によりてか辺鄙の群類を化せむ」（御伝鈔）と積極的に肯定している。親鸞の悪人正機の宗教は、律令国家の崩壊期における関東周辺の下層在家人が、恐らく個人としての道徳的な反省如何にかかわらず、犯さざるを得なかつた罪惡と、無理無道な旧支配機構の板挟みの現実から、必死に発見した主体的歴史的真理であつた。「念仏者は無碍の一道なり」という確信は、決して抽象的観念ではなく、鎌倉幕府の念仏停止を突破せんとする行願であつた。旧律令国家の崩壊過程における下層庶民の経済的実力を根底とする胎動は、専修念仏や悪人正機の主張が、法然、親鸞の個人的内省の域を超え、下層庶民の革命的な新しい人間思想として受けとられていたことを証するものである。本願ばかりといい、惡を怖れざる行動というのは、単に心情的観念的ではなく、下層庶民の具体的な實際抵抗運動として、崩壊寸前の律令社会を底辺から大きく揺り動かしていたと思われる。法然や親鸞の個人的な心情や、念仏為本、信心為本の教義の真意がいかにあれ、彼らの仏教は次第に歴史的現実的な社会運動となつていつたと思われ。これが団結して一向一揆となり更に信長・秀吉・家康と対抗し、近世幕府を恐怖させた大教団となつた。近世の真宗を信ずる庶民は、徳川政権に抗し、儒教的秩序から罪悪人とされることを潔しとした。これは宗祖親鸞の精神を継承するものであつて、これなくして近世の近代化は不可能であつた。

日本人は神代以来天皇を神格化している。それが近世において熱情的になつたのは、後水尾院にみられる如く、幕府が天皇を蔑るに

していることに對する庶民の抵抗である。この庶民の熱情は、仏教から涵養された宗教的理性・勘・義理人情で、近代思想の温床である。これが勤王即倒幕・倒幕即勤王といふ社会改革の第一課程をパスするエネルギーとなつた。現実の権威に對してより大きな権威、あらゆる現実の権威に優越した神仏の権威をとつて對抗することは、封建社会の庶民が、屢々用いた反抗の論理であつた。幕府を憎む余りに天皇と門主を崇拜した庶民に對して、天皇家と門主が親族關係を結んだことは、庶民の天皇崇拜を深め真宗の繁昌に有利であり、やがて倒幕につながる明治維新を促進する動機となつた。然し明治維新とは帝國主義という第二封建社会の發生であつた。

仏教で実相般若、觀照般若、文字般若を三般若と稱し、文字般若とは、他の二般若を詮する言教をいうているから、芸術・文芸・芸能は、文字般若である。又仏教で方便といふのは、仏や菩薩が衆生化益の為に、權に設けた法門・諸手段で、善方便・權方便ともいふ。芸術・文芸・芸能は方便である。ことばは方便である。南無阿彌陀仏と稱せられることばは、「方便法身」と稱せられている。人間が万物の靈長である所以は、ことばを生み、ことばを交すことで真実の幸福を進化させているからである。ことばは陀羅尼（真言）である。法性法身である如来の真実大悲が南無阿彌陀仏の真言となつてゐる。曇鸞大師は「法性によつて方便を生じ、方便によつて法性を出す」（浄土論注下）といつた。芸術の創造の根源的感情は愛である。ゾルゲル（一七八九）は「芸術が若しその究極最高の意義を実現せとするならば、それはどうしても一種の宗教的芸術とならねばならぬ。―宗教は芸術を通じて芸術の後に初めて可能となるものである。

言い換へれば宗教は必然的に芸術を予想し、芸術を利用することによって、初めて可能となるのであるが、宗教の立場よりいへば、芸術は必然的に最後の一つ手前のもとなり、又それ故に宗教の立場は常に芸術そのものをば、神の認識、絶対の認識において、未だ徹底せざるものとして、従つてその点において無意識なるものとして観るようになる。要するに芸術は宗教にとって、一面には必然的に予想されるものであると共に、他面においては又必然的に乗り越えられないもの、超克されるものとなり、此の意味に於いて、芸術は宗教によって、常に肯定されると同時に否定されるものであり、兩者の關係の中には、明かに「イロニー」が含まれるというのである^⑧。宗教と芸術のイロニーの苦悶は、東洋においても仏教詩人白樂天の遺作にみられ、これは中世日本人の芸術観となつてゐる。親鸞にもこのイロニーはあつたことは、別項引用の「改邪鈔」をみて考えられる。然しいくら親鸞が芸能を否定しても、六字名号そのものが芸能であるからには、衆生殊に無智な庶民大衆を化導する為に、仏教を芸能化することは絶対的方法である。形而上の幽玄な宇宙的直観は、具体的に形象して感能に訴えねば、庶民を感動せしめることは不可能であつた。親鸞が八百年後の今日高僧中最も著名であり、大多数の著述とことのできたのは、彼の行動も文章も和讃も凡て詩であつたからである。然し彼には芸術と宗教の価値について、批判的論理がない。これについて体験により明晰に教えたのが中興上人と称せられた蓮如^(一四一九)である。

蓮如の文芸 蓮如も亦詩人であり、且雄弁であつたと想像される。

近世封建意識の崩壊 (一)

二百八十九首の和歌を作つてゐる。又旅行を好み吉野紀行、有馬紀行・紀伊紀行等の軽妙な紀行文を遺してゐる。門徒衆に書き与えた消息体の法語八十通は、「御文章」「五帖御文」と呼ばれて、門徒の拜誦するものであるが、実に名文である。殊に「白骨の御文章」と称せられるものは、龍樹菩薩の「智度論」によつたものであるが、芳賀矢一氏は、近世最美の文章と称えたと伝えられる。而して彼の文章は、「宣伝煽動文の模範」であつた。真宗教団拡張の目的の為に、親鸞の教義が利用されている。蓮如は史上稀な大政僧であつて、聖僧ではない。親鸞は瘠せたソクラテスであつたが、蓮如は肥えた豚を欲したのである。親鸞の「弟子一人ももたずさふらふ」という宗教的実存の深刻さも、御同胞・御同行・四海皆兄弟という庶民の平等思想等一切の教義が封建的大教団建設の為に、巧妙に変質され現実の幸福から疎外された無智文盲の庶民を暗示にかけた。「白骨の文章」の如き感傷的無常観は、歴史的現実を積極的に生き貫く倫理力を喪はせ、雑行雑修を捨てよ、愚悪の凡夫であるから一心一向に弥陀の他力を頼め且報謝せよと美辭麗句を以つて繰り返しているのは、室町幕府・諸大名等支配権力に反抗し、倫理的秩序を遂行する意志的自信を弱め、他宗教を排斥し世間知に疎いことを誇りとする偏狭な人格を作つた。親鸞における弥陀の他力を頼め報謝せよとは一切の有情非情の存在は、成仏の恩縁也という宇宙的大社会の自覚であるが、蓮如においては、他力とは本願寺教団であり、門主であり、この報恩に身命財を吝まないことが、極楽往生の善業と信じさせた。これが「近江の湖を一人しつうめよと仰せられ候とも、畏りたると申すべく候」

(蓮如上人御一代記聞者)
稻葉昌光編 蓮如上人行實所載書

の如く絶対信徒化し、団結して一向一揆となり、信長への武力抗争ともなった。近世初頭に來航したキリスト教宣教師は、次の如く報告している。

約三百年前に死せりと伝えられた坊主は、一向宗と称する宗派を興した。此宗派は信者が多く、庶民の多数は此派に属す。常に一人の坊主(本願寺法主)を頭に戴き、死したる者の跡を嗣ぎ、宗派の創立者の地位に立てしむ。此人は公けに多数の妻を有し、

また他の罪惡を犯せども、これを罪と認めず、これに対する崇敬は甚しく、唯々彼を見るのみにて多く流涕し、その罪の赦免を求む。人々の彼に与ふる金銭は甚だ多く、日本の富の大部分は此坊主の所有である。毎年甚だ盛大なる祭を行ひ、參集する者甚だ多く、寺に入らんとして門に待つ者が、其開門に及んで争つて入らうとする哉、常に多数の死者を出す。而もこの際、死することを幸福と考へ、故意に門内に倒れ、多数の圧力に依つて死せんとする者もある。

又、西本願寺派の石見国淨泉寺の仰誓(享徳六年—安政六年)が編集し、美濃国專精寺の僧純(寛政三年—明治五年)が統篇した「妙好人伝」に

奥州津輕黒石の在波岡村に佐助という貧窮な百姓があった。たまたま文化辛未年に親鸞聖人の五百五十回忌に當つたが、自分のたのみ寺は貧乏であつたので、その費用三〇兩を支弁することができなかつた。それでかれは一人娘を奉行に出し、三〇兩を前借して、寺に進上する。親は「苦界に沈めんは親ながら前生の仇なるか」と泣き悲しむが、娘は「僅に一旦の娑婆の愛着に引かれ未來永々劫の御恩にかえがたし」といつて親を説得する。

越前の田舎の一寺院の住職夫妻は、本山から「御開山様の御影」を頂きたいと思うが金がないので、五〇兩の前借で娘を京の島原へ売り出す。「あの娘いたはしながら遊里へ売り、其金をもて御開山様の御成を願ひましたい。」ところでこのような不道徳な親の行為に對して本願寺の上人は、「御褒美を下され」また領主は「御感心のあまり御仏供料を其寺へ給はりしなん」としるされて

いる。
とある。これは中村元著、「日本宗教の近代性」(一七〇頁)を抄出したのであるが、この書にはその他本願寺教団の封建性を纏述している。又辻氏の「日本仏教史」にもさせている。

さて蓮如の文藝觀について考えてみよう。彼の法語は凡て假名書きである。諸々の宗教は感能的享樂を、菩提心の魔障として否定する。従つて自然美や芸術美も心を棄しませる罪障とする觀方がある。蓮如は、

あるひは花鳥風月のあそびにもまじはりつらん。また歎樂苦痛の悲喜にもあひはんべりつらんなどとも、いまにそれともおもひいだすこととはひとつもなし。ただいたづらにあかし、いたづらにくらして、老のしらがとなりはてぬる身のありさまこそかなしけれ。(御文・四帖)

と懺悔しているが、飛花落葉をみて法爾の通理を觀じ、花鳥詠詠を以て得道した風雅人もいた。蓮如は「御文四帖」に、自作の法文歌三首を誌して、

ただ本願の一すちのたふとさばかりのあまり、卑劣のことは筆にまかせかきしるしをはりぬ。のちにみんなそしりをなさざれ。

これまことに讚仏乗の縁、転法輪の因ともなりはんべりぬべし。
と、白樂天の思想を以て文芸を認識している。

方便をわろしと云事はあるまじきなり。方便をもて真実をあらはす、廃立の義よくよくしるべし。弥陀・釈迦・善知識の善巧方便によりて真実の信をばうることある由、仰られ候と（蓮如上人御一代記聞書）

と芸術の宗教的価値を正しく認めている。

他流には、名號よりは繪像、繪像よりは木像といふなり。当流には、木像よりは繪像、繪像よりは名號といふなり。（同）

ともいった。名号は方便法身である。一宗弘通の為に多くの自筆の名号を僧侶門徒に与えている。現存しているものを見ると蓮筆である。晚食前に二百幅、三百幅の名号を書いたと記録され、「おれほど名號かきたる人は日本にはあるまじきぞ」（空善記）と誇っている。更に「本尊（名號）は掛けやぶれ聖教は読やぶれ（蓮如上人御一代記聞書）ともいったのは、念仏教本の宗義上当然である。木像繪像も方便であり密教では曼荼羅であつて、具象的感覚的表現であるから、無学なものにも仏教的感動を与えることができる。故に僧侶たるものは、彫刻繪画に上達し多くの仏の木像繪像石仏を制作することが菩薩行とせられた。これが東洋に多くの仏教芸術の現存する理由である。これは書においても、ひえられることであつて、シナや日本において芸術の高貴な書の発達したのも主として右の如き理由によるものである。密教は積極的に芸術を重んじ、高野山は仏教芸術の宝庫であり、真言僧の書は美しい。ところで木像繪像は、制作数に限度があり誰でも私有して常に礼拝することはできない。六

字名号はことばであるから、たとえ書かれたとしても、抽象的観念的で禪の公案に似て象徴的である。然し蓮如の如く一夕に数百枚も書けるのであるから、木像繪像に比して普及性は多い。人は形を見て念起するから、書かれた名号は、念仏を催す效能がある。だから蓮如は本尊は掛け破れといったのである。最も平易平等で普及性のあるのは称名であつて、稱名の時処即時に念仏が起る。これは信の一念からをのづから表現の意志や技巧を具する芸能ではない。かく、念仏為本、信心為本を説く親鸞教は有形芸能に対しては消極的である。

たゞ天樂ばかりあれば、実を食せんとおもふ心中ばかりの人也。所詮天樂を興行する事も、あながちに、食せんための、其志ばかりにてはなき也。之について、人々の仏法心もつきやせんと思ふばかりの事にこそ、張行はするなり。……文明十五年十二月二十五日申尅俄書之、（禿氏祐祥大正十一年輯蓮如上人御文集・

稲原昌丸編蓮如上人帖外御文所収）

右の文を解釈すれば、天樂とは天上の伎楽である。法華經化城喻品に「天の伎楽を作すこと、十小劫に滿つ」とあり、阿彌陀經には「彼国の国土には常に天樂をなし」とあり、觀經には「天の伎楽をなし」とある。ここでは蓮如は、殊勝なる音楽の意に使っている。食すとは賞美・享樂と解せられる。蓮如は寺院の法座に興行される天樂は、煩惱の俗塵を洗垢し、靈妙不可思議の法界に悟入させる方便であるから、感能的悅樂に酔うてばかりいてはならぬと衆徒を戒めているのである。原始仏教でも歌舞や舞踏に耽ることを罪としている。法然の高弟証空（宝祐元年、一二四七）も、「天上の快樂は夢にして幻

のごとし、八苦の悲しみ忽ちにきたり五衰のうれえ速かに到る」(五段抄) といった。鈴木正三も「驢鞍橋」において、近角常観(昭和十九年没)「は信仰の余瀾」において同類のことをいい、キエルケ(昭和十九年没)が、芸術の実存と倫理の実存を超え、宗教的実存への飛躍すべしという論理も亦然りである。「之につきて人々の仏法心もつきやせん」とは、白楽天の「讚仏乘之因」に通う論理である。蓮如は能を好み数々見物している。この趣味は親友一休の影響と思われる。寛正四年四十九歳の時、兄弟子息をつれていところである奈良の大乗院経覚の元に赴き新能を見物している。(経覚私要鈔)十一月の報恩講中のことであったと思われるが、蓮如の時より廿七日の夜、竹一検校が平家を琵琶で弾くこととなった。それは開山(親鸞)の御前で法楽の爲に等のことも伝えられている。(本願寺作法次第六一〇) 明応五年八十二歳の二月に、富田より上洛して誓願寺に能をさせた(空善記七〇)とも誌した。これらについての蓮如の心境はわれはわかき時より、いかなる芸能なんどもたしなまば、さこそあらんずれども、わかき時よりいま八旬におよぶまでののぞみは、たゞ一切衆生弥陀をたのむ他力の信をとりて、報土往生あれかしとばかりの念仏願にて、七十七歳をくりたり。(空善記二七) 六月十三日あかつきに前任様(蓮如)より、これの小五郎を御使にて、猿能をするぞみや、と仰候間、畏て候由申候ところに、そのあくる日堺衆能をしたきといひて、大勢上り候間、十五日には北殿させられ候、十六日には坊主衆させ候。又その能にうぐひすの鳥さしのきやうげんを色くる四郎二郎仕候、太刀のをつるもしらず、ひとのしかるも耳にいらす、鳥をさすに念のいりたる

を御覽じて世間かりの事にも念力をいれねばならず、されば仏法もあのごとく念をいれてこそと、おもしろくおぼしめして、あくる日の能にもめしかへて、鶯のきやうげんさせられけり。(空善記一〇〇)

これらは芸術の実存を軸機として、宗教的実存の世界を勇往精進する決断を語るものである。ところで真宗の勤行法式中に、芸能的一部面がある。「御伝鈔」は本願寺三代覚如の著、「正信偈」は親鸞の「教行信証」の偈頌を抄出したもの、「和讃」は晩年の韻文作品である。天台声明がここに脉流している。念仏踊や盆踊の歌詞、節付けは真宗僧も寄与し、寺院で興行された。真宗は有形芸能に対しては消極的であったが、無形芸能の宗教的利益は強く認めていて、これが近世歌謡に大影響を与えている。蓮如は恐るべき精力を以て全国を行脚し、親しく庶民と膝を支えて説教し、多くの信者を得た。説教も亦無形芸能である。かくて親鸞・蓮如以外にも、法然・日蓮・道元・栄西等・庶民済度を念願した偉大な中世の宗教改革者が工夫した巧妙な話術は、近世僧侶の説教話術の源流である。巧妙という場合、感能を樂しませる興味につながっている。これは維摩經方便品の「人を度せん」と欲する故に、善方便を以て毘耶離に居る」とある方便であるが、ここに第一義諦を忘れる危険があつて、白楽天以来仏道者の嚴戒したことである。近世日本のここに浄土僧安樂庵策伝(一五五四)という巧妙無類の説教師が現れた。この頃から僧侶は精進せず庶民信徒も悪趣味に墮し聽聞を遊興と考えたことは、策伝の「醒睡笑」「きのふはげふの物語」にみられる。

本願寺教団の勤行は、本山・末寺・門徒を通じて「御伝鈔」「正信

偈」「和讃」「蓮如遺文」を朗読することが、いつ頃からか習慣になつていて、数百年の長い間門徒の仏教的音楽情緒を培うてき、一般念仏芸能の発達を助けている。

- ① 大谷大学真宗学会・親鸞教学・歎異鈔の世界。柳田聖山・歎異鈔と臨濟録一六九—一七〇頁
- ② 辻善之助・日本仏教史中世篇二五頁。辻善之助・改訂日本文化と仏教二三〇・二三一頁
- ③ 大西克礼・浪漫主義の美学三〇〇—三〇三頁