

近世日本における自我意識の前提

海老澤 有道

近代日本における擬似性は、近世における自我形成の不完全さに、その
 一因を求めることができるが、その直接的諸因に関する考察は別稿に譲り、⁽¹⁾
 ここには、中世日本における自我意識の芽生えを中心として、社会的変遷
 と仏教界の動きを述べ、その限界を示すことによって近世思想形成の前提
 を考え、併せてキリシタン伝来のもつ思想史的意義を論ずる序説としたい
 と思う。

註1 簡単に拙著『近代日本文化の誕生』（1956年）や「和魂洋才主義」（世紀
 1961年6月号）などに述べたことがある。

I 封建的主従関係を中心として

中世々界はいうまでもなく、封建的土地所有という政治的・経済的紐帯
 によって結合されている。しかしその土地所有型態の分析は本稿の目途す
 るところではない。ただ、そこにおける主従関係という人的結合の形を通
 じて、まず本稿の問題点を確かめたいと思う。

主従関係を如何に理解するかは、また史家によって分れるところである。
 が、まず伝統的見解であり、和辻博士などによって主張される恩愛・献身
 の関係という見解を採上げて見よう。⁽¹⁾それは荘園領主とその家子・郎等と
 の間に存する恩愛の紐帯によって結合がなされたものとし、領主（本来的
 に名主であった寄進系荘園領主を指すであろう）が荘民と生活を共にした
 ところに生ずる緊密な共同体の中に、荘民は領主の指導や統率を感謝し、
 領主に対して恩愛を感じることによって成立したものであるから、それは
 国家・家族のそれよりも強いものであり、それを源頼朝が全国的規模に拡
 大したものであるとする。そしてそれは承久の変において尼将軍政子のア

ッピールに対して応えた源氏恩顧の武士たちの例によっても知られるとする。そこにおいて主従関係は武士道の極致、理想的姿において示される。その中核をなす忠は、自我の滅却、主君への残りなき献身であり、自己を没し自己を主君の存在の中に投入することである。そこに完全な共同体が生れるのであり、主君のための自己放棄は、無我の実現であり、共同体への完全なる投入であるから、永代の面目という深い価値観を持つことができたのである。それはまた仏教の絶対他力の信仰や禪の超脱の思想に支えられ純化されたものとする。この仏教思想と我との問題は、後論することにするが、ここで注意さるべきことは、すべてが従者側の滅私奉公という立場において考えられていることである。そして和辻博士は、重代の主君というものは、領地の給附という如き一旦の恩を越えて献身を要求し得る権威なのであるとし、武士道は、「献身を要求する道徳」であるとさえ規定するのである。

これに対し西田博士は、主従関係の課題としてではないが、武家政治の成立そのものに武家の貴族に対する社会階級的自覚があり、「その奥にはより広い人間の自覚が成立している」とし、武士道は武士が自らの位置を自覚するとともに「自らをより高い人間性に、或は武人の我をば、より普遍的な我に高めんとする意志的な要求から起って来た」とされる⁽²⁾。その述べるところは異なり、後者の方が武士の人間の自覚を強調してはいるものの、武士道というものを、自我の滅却に置くことは共通するところであり、それは確かに武士道の本質的なものではあるが、中世の現実の姿において把握されていないことは共通した欠陥であると云わねばならない。

こうした結論が出て来るのは無理からぬものがある。それは当時の代表的史料とされるものが、支配層の立場において記述されているからであり、何よりも後に封建制の完成につれて、そうした武士道が規定せられたからである。人間の自覚の乏しい時代にあっては、思想や倫理が支配統御のために上から与えられる必要もあったし、社会的におのずから形成されたかの如き印象を与えるように支配者・指導者・御用学者などにより作為され

るのであり、それを武士をも含めての一般の民衆が、自らの思想の如き錯覚に陥ってしまうものなのである。従ってそれら史料の中に庶民的なるものを探究して、それを一般的なものとして抽出しても、それは依然として支配層の描く理想、彼らの抱く観念でしかないことを知らねばならない。

中世の封建的主従関係は、そうした支配層の要求する武士道によって結合されていたものでもなく、後世考えるような美化されたものでもない。そこでこの結合は古代的族制による同族的結合であるとの見解も、表現の差異こそあれ、早くから強力に称えられているところである。しかし、古代的族制の崩壊の中に封建制が発達したのであり、領主権の成立・発達とは、族的結合が家族的結合に分化し、その下における家人との結合関係に移動して行ったことなのである。「それが家と家との結合の如き外観を呈するのは、それら個人が家長たるの地位にあり、従ってその行為は家全体を拘束するからに外なら⁽³⁾ず、一族がともに戦いに参加し、その中のあるものが戦功を立て、一族に指揮の権能を持つに至るようなケースがあったまでであり、家長から庶子や分家が恩給を受ける場合も、家人郎従として結合したものであって、族的結合自体に主体性があつたわけではない。とくに分割相続制は、その所領の零細化を招き、同族的結合は却って所領をめぐる鬭争を激化せしめるという反対方向の因子を持つ。従って所領の確保乃至拡大は同族的結合によるのではなく、独立的な単婚家族の家長の個人的力量によるのであり、地縁的な自衛体制から、強力な権力との軍事的結合へと、そして個人的主従関係へと進む。こうして古代的族制の否定へと向うのが、封建的本質であつたと認められる。

従って主従関係は主従二人の個人的結合に帰着する。それが共同体的に見え、また社会秩序維持の連帯責任の意識が存するように見えるのは、武士相互が主君を通じて連なっているからに他ならず、封建制的支配統制が強く存した時の事例によるからにすぎない。武士道を献身の道徳とする和辻博士の如きも、主従の結合が、国家・家族的紐帯を犠牲にすることを認めていることは、滅私ということにおいて血縁の情の超克、主君への没入

と考えるのであるけれども、本質的に主従関係に個人的結合に他ならないからなのである。

そして、その主従の個人的結合とは、所領・知行地を媒体とする恩顧・奉公の双務交換的關係に他ならない。それは早く津田博士によって論ぜられ、近くは家永博士により主張される⁽⁵⁾ところである。この見解に対する反論は決して少なくない。が、恩顧奉公の交換關係にあることは幾多の例を以て指示することが出来る。『北条五代記』の「此所領なかりせば、君をもたつとぶべからず。戦場にて命をも捨つべからず」という言葉によっても知られるが、軍忠の保証として軍忠状を要求、恩賞に預ろうとし、その保証のない時は『源平盛衰記』にある如く「証人なき所にて死たれば、なにともなき徒事、犬死とは左様の事なり」と考え、主君に対しては軍忠停止を以て圧力をかけて、忠に見合うだけの恩賞を要求し、軍忠に感ぜぬ主君に対しては『世鏡抄』に見る如く主君を変えることが奨められさえするのである。

こうした結合關係にある限り、彼ら自らのもつ力への自覚は、所領・知行地への絶えざる欲求として表現される。それが強まることは幕府支配体制の分裂・解体を意味するものであるが、鎌倉幕府草創時代においては、なお多くの場合、荘園制下に、守護地頭として、または荘官として、半領主権しか持たなかったし、分割相続による所領零細化に伴う家人の弱体化もあったから、幕府としては、むしろ家人の所領への欲求を、領主権への完成のために、そして荘園の構造を封建的機構へ編入するために推進させたのである。そこに所領への自己主張は奉公ということに置き換えられ、正当化される。そうしたところに共同体的秩序よりもますます拔駈けの功名によって、自己を表現し、より多く恩賞をかちとろうとし、要求するようになって行く。

このように鎌倉封建制の未完成さ、そして社会的構造変化の試みの中に、自己主張が強められつつある時に、例の元寇があったのであり、そのため
の挙国体制が幕府支配力を拡大したかに見えながら、内的矛盾をより一層

深刻化せしめるに至ったのである。幕府の財政的窮乏、恩賞の不足に加え、入質地に対する紛争があり、徳政令の発布はさらに紛争の因となり、收拾すべからざる状態を招く。家人と幕府との紐帯は緩み、またその動揺の中に名主層の進出があり、幾つかの支配権力が文字通り一所懸命の争いを繰り広げ、そこに新たな利害関係が露呈され、中世的封建制はこうした自己主張の前に動揺が避けられなくなった。しかし、自己権力の主張が如何に強まっても、それが所領というものを媒体としてなされている限り、封建的限界から脱け出すことは許されない。物質的自己主張は同時により大きな権力の支援を必要とし、あるいはそれへの追従を必要とする。所領の確保という点において名主層のみならず、鎌倉幕府の権力を無視するまでに発展した守護大名ですら、自らのもつ力以上の権力に依存することによって安定を図るか、増大する経済的欲望の充足を図り、あるいはそれによって実力斗争の混沌を切り抜けようと図るのであった。そこに、自己主張は、むしろそれを抑圧する傾向を本質的にもつ封建的・階級的関係の中に、自らを没してしまうのである。

中世的秩序を脱して個人的主張を活潑化した武士が、自らの力の自覚を自滅せしめた要因は、なお少くとも武家生活が所領追求と保持とを最高目標とし、単作的未熟な農業生産に依存した単純性が、武士の体験を狭小ならしめ、生活内容の貧困を招いていたことに求められるであろう。⁽⁶⁾ 経験内容の乏しさは当然視野の狭小を導き、自他への批判力を微弱ならしめる。そして強力なものへ追従し、権力構造の中に捲込まれて、僅かな安定を見出すということにもなる。西田博士はそうしたこの時代の個性発展の限界を示しながら建武の大業を、その発展の中に理解しようとされている。が、その妥当性を欠くことは改めて指摘するまでもあるまい。しかし別の意味で、建武中興は個性の発展というか、所領追求の自己主張と無関係ではない。以上述べ来たことから知られるように、そこには所領確保のための新しい権力への強い期待があったからである。中興事業の一時的成功は、この鎌倉中期以来の土地問題を解決するものとして期待を寄せて参加

した武士によってなされたのであり、鎌倉政権への失望が、伝統的権威に対する尊崇へと向けられたからであり、現実生活への失望が、神秘的権威への依存となったからに他ならない。しかし建武政権がその最大の期待に応えず、神秘性を失ない、所領問題を解決出来なかったところに、またその失敗の最大の原因が存したのである。

そこに『建武年間記』のいわゆる二条河原落首に見る如く、「モルル人ナキ決断所」と、所領関係紛争はとどまるところを知らず、「下克上スル成出者」という恣意の世界を招かざるを得なかった。こうして所領を媒体とする主従の個人的関係は、主の政治が失墜し、あるいは従の所期に反する時は、たちまち断ち切れ、絶えず自己権力の主張という分散的傾向を持つとともに、自己の所領乃至権力の保持のためにより強い新権力を求め、それに依存しようとする集中的傾向を持つ。中興政治に期待を裏切られた武家層が、それを代表する足利尊氏の許に集ったのは、極めて当然のことであったと云わねばならない。

室町幕府も、またこうして二つの矛盾する動きの中に、いわば鎌倉及び中興政府に対する不平分子を糾合して成立した。尊氏が源氏嫡流でないため絶対権力者として仰がれなかったことや、守護大名・豪族の支援によって政権を獲得した事情とともに、尊氏は何よりも政権保持のために、彼らの期待に応え、不平を満足せしめねばならなかったのである。そこに鎌倉末期以来の押領地の安堵が必要であったし、一方、一氏への権力集中を避けるために権力の分散を図り、諸勢力の均衡を図る必要があった。三管領四職の職制の如きは、そのためのものに他あるまい。

しかし、そうした糊塗的手段は、抜本的問題解決とはならず、そこに新たなというより、より一層矛盾的勢力を強めることとなった。政治の権威は機関と職位にあるのではなく、個人のもつ力に置かれたのである。諸勢力のバランスの上に辛うじて権威の座に坐り得た足利氏には、将軍としての実質的権力はなかった。要職に任ぜられた個人である守護大名に権威があり、その下に封建制が進展する一方、主従関係をして一層交換関係に置か

しめることとなった。將軍恩地の沽却すら行なわれ、それをまた幕府が安堵するに及んでは、所領はもはや完全に恩賞ではなく、自己権力以外の何ものでもなくなった。当然実力による自利の追求が激しくなり、物慾・恣意によって事が決定せられる世界となつては、ますます中央の権力は失墜し、その下における秩序は崩壊せざるを得ない。下克上は合言葉となつて一世を風靡する。利を追う者の間に新たな党争軋轢が生じ、離合集散が繰返される。そして分散された権力の下にますます地域的に封建的団結がなされる一方に、政治的に社会的に分裂に分裂を重ねて行く、かの義政ですら自意を恣にする管領細川勝元を抑えることが出来ず、それに迎合せねばならなかった例や、⁽⁸⁾ 將軍家の家督問題を細川・山名の如き有力者に依存せねばならなかったことに見る如き將軍權威の失墜、そして將軍家のみならず各管領家の分裂、そして地方における実力闘争の不安の中に、それらと結合する諸勢力の激突は、応仁・文明の大乱へと突入せしめて行く。それはただ物質的・本能的利慾追求の露骨な結果に他ならない。『応仁記』の著者が、

只天下ハ破レバ破ヨ。世間ハ滅バ滅ヨ。人ハトモアレ我身サヘ富貴ナラバ他ヨリ瑩奕様ニ振舞ント成行ケリ。

と嘆じたような、極端な利己主義の戦国時代を迎えることとなったのである。そして下克上という自己主張の実力闘争を通して、一時的權威を誇り、瑩奕様に振舞った守護大名も没落して行き、戦国大名領が成立・強化される。こうして背反する二面性の張力の波長は、漸次振幅を拡げ、あるいは強化されつつ、織豊政権の成立へと進んで行く。そして自己主張は、統一の歩みとともに、始めに記したような、封建支配者の要求する滅私奉公の⁽⁹⁾ 武士道の中に、自らを没してしまうのである。

註 1 和辻哲郎博士著『日本倫理思想史』第3篇

2 西田直二郎博士著『日本文化史序説』374, 391頁。

3 戦後の著作の中にも強く見られるところである。例えば奥田真啓氏『武士階級の成立発展』（新日本史講座）など。

4 石母田正氏著『中世的世界の形成』141頁以下参照。

- 5 津田左右吉博士著『文学に現われたる我が国民思想の研究, 第2巻』514頁以下。家永三郎博士著『日本道徳思想史概説』第6章など。
- 6 西田博士, 前掲書, 435頁。
- 7 藤直幹博士著『中世武家社会の構造』303頁。
- 8 『康富記』享徳2年5月30日及び7月19日之条。
- 9 集権的封建制として完成した江戸初期において『葉隠』に見る如く「武士道といふは死ぬ事と見附けたり」と頂点に達したことを想起されたい。

II 商業資本の発展を中心として

所領を實力を以て追求する形の自己主張が、中世的秩序を内から打破しようとする一方において、それが封建的所領追求である限り、封建制から脱却することなく、むしろより強い封建機構の形成へと進んで行くことを見た。しかしまた、その中に醸し出されて来た利己主義、高められて来た物質的欲求が、土地から貨幣に移行する時、封建的秩序の解体は決定的となる。制限ある土地と一定量の生産に対して、無限に追求され蓄積し得る貨幣・利潤は、土地経済から離れた自由人を生み、近世人を誕生せしめるはずである。が、結論的に云えば、織豊政権の成立の示す如く、中世日本における貨幣資本の蓄積、町人の成長も、それを以て封建制から独立せしめなかったのであった。

日本の商業の発達は、決して他の民族に比して遅れてはいないと云えよう。それは封建制が進行を始めた平安末期において、すでにそれを脅かすほどの力を示していた。『新猿楽記』に

利を重んじて妻子を知らず。身を念うて他人を顧みず、一を持って万を成し、埴を搏って金と成す。言を以て他心を誑き、謀を以て人の目を抜く。……若しは泊浦に於て年月を送り定宿なし。若しは村邑に於て日夜を過し留る所なし。財宝を波濤の上に貯へ、浮沈を風前に任せ、運命を街衢の間に交へ、死生を路頭に懸く。

とあるように、あくなき利潤追求の商人の姿が描かれているし、国司その他役吏の重任することが多かったのも、支配地からの中間収奪のみならず、自ら「常に農商を好み、百姓を侵して奸利の謀」をなしていたからであっ

(1) 藤原貴族の仲間からはみ出した人々、地方に下った貴族出身者らが、こうして武士化するとともに、商業利潤の追求者でもあったことに加えて、荘園内に名主層の台頭があり、余剰生産物の販売をます者が現われてくるようになり、荘園の隷属的農工民の自立化が始まる。もちろん鎌倉封建制の進展は基本的に土地経済に立脚せしめ、名主層を家人に吸収して行く。が、荘園内の貢租を扱う地頭らが、商人化した名主や借上のもつ勢力を無視出来ず、代官に任用するようなことも行なわれる。こうして武士が商業と結ぶことは、土地を媒体とする封建的結合の基本線を脱するものであるから、幕府が延応元（1239）年これを禁じたのも当然のことであった。

しかし、鎌倉末期以来の争乱を経て大名領国制が進行し富国強兵策が採られると、当然農業の集約化が進み、郷村制の発達を見て、地侍的小名主の上昇が進み、地頭・名主とともに余剰生産物を大名城下に販売し、遂には城下に移住し不在地主化するとともに、手工業者をも配下に収め、その商人化が促進されるようになる。大名が彼ら大小地頭や名主層を家臣団に編入して行くとともに、商工業者の城下町聚住が進み、大名の保護下に、戦国の需要に応じますます商業の発達を見、官座などの奉仕の団体も利潤を追求する商業集団に変質して行く。そこに自律的町人生活が営まれ、その生活意識も熟し、棟別銭とか地子銭の金納と、その地下請により次第に自治を獲得するようになる。寺社荘園支配下にあった宇治山田の如き門前町は、当然比較的早く15世紀前期ごろまでに自治を獲得しており、⁽²⁾その他地方の有力な商業聚落も次第に自治権を獲得して行く。が、港町・宿場町などの発達は貢租の運上物の集荷・運送によるのであり、荘園の封建経済に寄生するものであったから、勢い資本の蓄積に限度があり、人口集中も小規模ならざるを得なかった。

しかし、それら職業集団、そして荘園・寺社の隷属から自立した手工業者及び商人らが自律的に商権を確保しようとする時、官座の如き先蹤に従い協同的職業集団としての座を構成し、資本集中が進んだことは今更いうまでもない。それは荘園の弱体化に伴ない当然急速に増加し、全国的に普及

して行くが、最大の人口を擁し、商業都市として最も早く発達した京都においては、14世紀初葉以来、座の発達著るしく、室町期において43の座が記録に見えており、酒屋・土倉などの商業・高利貸資本家の勢力は市政のみならず、幕政をも動かすほどのものがあった。とは云え、それらはおおむね荘園的勢力を本所とし、あるいは幕府に寄生することによって発展したものであり、その自治権には限界が避けられず、幕府また戦国下における直轄荘園の激減に代る有力な公方御料所として、酒屋・土倉を重要な財源としており、その要望を無視出来なかったまでで、相互的寄生関係にあったのである。

どうしても封建経済から独立出来る自由な商業資本の蓄積が進むのであれば、近世町人の成長、そしてその意識も生み出されて来ない。その契機は貿易の進展に求められるであろう。博多や堺の如き貿易都市の例によってもそれは知られるところである。さきに示した『新猿楽記』に「泊浦に於て年月を送り財宝を波濤の上に貯へ」とあるように、そして問丸の発達に見られるように、荘園年貢の運送でも広域にわたる時に、それだけ大規模な資本の蓄積が早くも見られるのであったが、それが海外貿易において一層大規模に資本が要求せられ、蓄積されて行くことはいうまでもない。

貿易は古来、太宰府を中心とし、その前進基地博多を起点として行なわれて来たが、同地をめぐる九州地方の豪族のみならず、中央の社寺までも、彼らと結び、あるいは彼らを配下に吸収することによって、海上に進出したのであった。特に鎌倉幕府の守護所が置かれて、太宰府の統制力が著るしく、制約されてしまい、しかも幕府が本質的に封建支配と商業資本との乖離関係のためにも対外貿易に消極的であったことや、荘園の弱体化、さらに幕府権力の未熟と、元寇以後の動揺が、有力社寺・九州地方豪族の海商化を促進する。

中でも刀伊の入寇と戦い、また地の利を得て逸早く頭角を現わした松浦党は、いわゆる倭寇として嘉祿元（1225）年以来南高麗に触手を伸ばす。彼ら初期倭寇は米と奴隸の獲得を主目的としたが、それは彼らの根拠地が

海島であり、それだけに土地経済への依存度が少なく、また米が貨幣的価値を持っていたからであり、奴隸・人質は労働力を補うためではなく、貨幣と交換出来たからなのである。

こうして松浦党は、元寇のころには松浦四郡の勢力を結集して活躍。その時の恩賞への不満は新党としての結合をますます強めていた。彼らの永徳4(1384)年の「一揆契諾条々の事」によると、衆議尊重の念が強く貫かれ、それぞれの棟梁においても独断専行は許されず、党員の合意を必要とし、また自己の責任を重視し、一揆の利益を考えぬ者は追放し、他人の事も自分の事の如くして談合するということがうたわれている。朝廷が皇室支配の神埼荘を恩賞として幕府を通じて下賜された時、それを党において公平に配分したことは、この談合精神が空文でなかったことを示して余りがある。⁽⁶⁾

このように倭寇は、商業資本の蓄積において、また封建制に束縛されぬ自主的動きとして発展を示しつつあったが、鎌倉末期以来、特に戦国の実力闘争の世にあって、海外貿易の利を知った西富豪族らは、競って海賊衆をその配下に収めようと図る。15世紀初葉朝鮮信使朴瑞生の復命書によると、対馬の宗氏、周防の大内氏、豊後の大友氏、それに松浦党に属する志佐・佐志・田平・呼子諸氏や宗像氏らが、瀬戸内から対馬にわたる諸島の海賊数万を動かし得る地位を占めていたことを報じている。⁽⁷⁾

従って彼らは単なる海賊ではなく、地方大名が商業利潤を追求する武装商船隊であり、『明史』にいう如く「寇と商とは同じくこれ人なり。市通ずれば即ち寇転じて商となり、市禁ずれば則ち商転じて寇となる」というものであった。

元に代る明の成立(1368)、高麗に代る朝鮮の成立(1392)により、懐柔や強圧の倭寇対策がなされ、室町幕府九州探題への鎮圧要求が繰返され、ここに倭寇の型態は変化することとなる。朝鮮の通商許可の懐柔策に応じ興利倭人として海商となったもの、右に挙げた諸豪族の他にも小式・秋月・菊地・島津・伊集院氏ら、九州探題今川・渋川氏らも対鮮貿易に参加するようにな

る一方において、一部はなおも倭寇として南下し始める。そして明の要求を容れた室町幕府が15世紀初期以来倭寇の取締りに乗出すに及んで、彼我両国政府から完全に非合法化されてしまい、さらに南洋へと南下して行く。

ここに倭寇の活躍は一時弱まるが、その一方において日明勘合貿易の開始(1404)は、中央の大名、細川・山名・赤松・京極・畠山氏らや社寺にも便乗の機を与える。幕府が倭寇を抑え、卑屈な態度すら採って勘合貿易を開始したのは、貿易の利潤が如何に大きかったかを示すものであり、それを集中的に収めて幕府財政を潤おそうとしたものに他ならない。そしてそのことは倭寇による宋明銭の輸入が如何に魅力となっていたか、また如何に貨幣経済が進展していたかを語るものであり、封建領主らも貨幣経済を無視することが出来ず、自己権力の拡大のためには資本力を集中的に把握することが必要となっていたことを示すものである。が、やがて起った応仁・文明の乱(1467—77)は中央諸侯の勢力失墜を招き、再び西国諸侯・豪族・海商らの活躍を援けた。勘合貿易権をめぐる細川・大内両氏の対立、そして後者の勝利の姿にも、この動きが明示されている。

西国諸侯は、ますます強く海商をその配下に掌握して行く。その代表例をわれわれは大友氏に見ることが出来よう。15世紀初葉、すでに同氏は国東半島の櫛木・岐部・富東氏ら海商の棟梁化しているとともに、要港博多を手中に収め、応仁の乱の最中にも対鮮貿易を行なっているほどである。大内氏の手勘合貿易権が移ってからも、同氏と争いつつ、対明鮮貿易船を派出し、天文20(1551)年に大内義隆が陶晴賢の乱に滅亡した時には、博多を完全に手中に収めたばかりでなく、弟義長をして大内氏を嗣がしめ、西海の貿易権を把握、博多に代って豊後府内に貿易の中心が移るに至った(石城志)。が、こうして西国諸侯が戦乱の中に日を送るようになって、倭寇及び海商の活躍は自ら妨げられざるを得ない。⁽⁸⁾しかし16世紀初葉以来、南下した倭寇と、折から極東に進出して来ていたポルトガル人との出先貿易が始められており、明中心の東洋貿易地図は大きく塗り変えられることとなった。従って1542年開始されたポルトガル貿易は、従来の遣明貿易に

代るものとして西国諸侯により競って迎えられたとともに、日本銀が東亜の貿易界を左右するほどにまでなったのである。それによる大規模な近世的貿易・商業資本の進展、それと併行するキリシタン布教による人格と自由思想、世界的視野の展開こそ、中世的なものを打破する力となって行くべきものであり、倭寇はそうした意味で、日本の近世形成史上、大きな先駆者的足跡を残したと云える。

しかし、それについては別稿に譲り、ここで注意したいことは、所領の追求者と商業利潤の追求者が同じ封建権力者であったことである。そしてこの二つの物質的欲求が結合する時に、ますます自己主張が強くなり現われ、実力闘争が激化したことである。前節に述べた所領追求による下克上の分裂の極点として応仁・文明の乱が戦われ、戦国時代へ突入して行く前後に、封建権力と貿易とが結合したことは、物慾的利己主義を最も熾烈ならしめたことである。また、所領と利潤の追求が明確に分離されなかったところに、商業資本の蓄積が商人のものとならず、封建経済と対立し、あるいはそれを侵蝕するまでに至らなかったこと、従って近世の形成が著るしく制約されたことである。

海外貿易の展開は、封建経済に著るしい脅威であるはずであった。それに伴う貨幣経済の発達、商品経済の発展、流通圏の拡大は、荘園的・封建的領域経済の維持を不可能ならしめて行くはずであった。事実、分国経済力の強化のためにも戦いが激しく行われ、戦国大名の領地拡大が企てられたし、織豊政権に見る如く楽市・楽座政策も採られもした。しかし、その近世的外形にも拘らず、むしろより強固な封建政権の成立を可能ならしめたものは、自己表現が所領という封建的なものを媒体としていたからとともに、商業資本が封建権力の手握られ、商工業者もそれに寄生し、独立的に成長しなかったために他ならない。それがなされるためには、封建的領域経済を打破するだけの、より大規模な貿易が行なわれ、所領から離れた自由な商人の手に資本が握られなければならない。従ってそれがなされる契機は、倭寇の形態や勘合貿易の如き進貢の形態ではなく、南蛮貿易

の発展にのみ存すると云える。しかし、それによる独立的町人の形成が見え始めた時、封建支配者による鎖国への道が準備されてしまうのである。⁽⁹⁾

こうした不十分なものではあったが、この時代に商業都市の発達が見られ、特に堺・博多などの貿易港市において町人意識の高まりが見られたことは注目すべきである。堺は細川氏が貿易権を失うにつれ、町人の間に独立的機運が強まり、⁽¹⁰⁾ 会合衆と呼ばれる議員によって市政が運営され、戦国の争乱をよそに、自由都市的發展をしていたことは、渡来耶蘇会士の書簡に度々、堺は広大で人口多く、多数の商人が集住し、ヴェネチアの如く元老達によって治められると報ぜられ、あるいはまた、日本国中、この堺の市ほど安全な所はなく、他の諸国には動乱があるが、この町には一度もなく、⁽¹¹⁾ 勝敗にかかわらず、この町に来往すれば皆平和に仲良く生活し、……皆大きな愛情と礼節をもって交際していると記されているように、実力闘争の世とは思えぬ自由で平和な生活があったことから知られるところである。博多も史料に乏しいが『石城志』によれば12人の年行司が市政を運営しており、同じく耶蘇会士の書簡にも「商業の盛んな博多」と度々散見しており、フロイスの1558年の条には「堺を真似して商人による強固な国家組織がなされていた」とあるように、⁽¹²⁾ 一応自治的形態を持っていたようである。が、博多は終始封建権力の下に成長し、商人が代官として市政に参加したものであり、半自治的であったようである。また封建権力下にあったことは、堺の如く武装兵の入市を許さず、信長の矢銭を拒否するというような権威も実力もなく、⁽¹³⁾ 戦火に捲き込まれることが多く、あるいは大友氏の権力により貿易権も豊後府内に奪われてしまい、町人文化を育成するまでに至らなかった。これに反し堺は近世文化の母胎となったことは、改めていうまでもあるまい。しかし堺もまた貿易港としての役割を16世紀中期以来失ってからは、漸く凋落の徴を見せ、その町人的力を持続することが出来なくなった。貿易による商業資本の蓄積と町人意識発展の関係をここにも見る事が出来るであろう。が、それとともに、封建制から独立するほどの力を遂に蓄積出来なかった姿をも見出さざるを得ないのである。

- 註1 太宰大貳藤原衛の承和9(842)年の陳情に早くも見える言葉である(長沼賢海氏著『日本の海賊』85頁所引)。
- 2 豊田武博士著『都市および座の発達』(新日本史講座)19頁。
- 3 1549年11月5日付書簡にサヴィエルは鹿児島での伝聞として「戸数は9万以上だ」と記している(*Epistolae S. Francisci Xaverii, Romae 1944—45, v. II., p. 207*)。それは後のロドリゲスの9万8千戸とともに巨大にすぎようが、人口の誤聞と見ることが出来よう。
- 4 豊田博士, 前掲書, 35頁。
- 5 田中健夫氏著『中世海外交渉史の研究』5頁及び『倭寇と勘合貿易』20—23頁。
- 6 長沼氏, 前掲書, 104—113頁。
- 7 田中氏『中世海外交渉史の研究』10頁及び『倭寇と勘合貿易』18頁。
- 8 田中氏のいわゆる後期倭寇は、この頃から最大の活躍期に入るが、それは、『明史』に「真倭十之三」とあるように、明末の混乱の中に海禁策の強行が明人海賊・密貿易を却って刺激して起ったものであって、必ずしも倭寇と称すべきものではない。
- 9 拙稿「寛永鎖国令」(歴史教育5ノ1)など参照。
- 10 例えば1561年8月17日堺発ビレラ書簡(*Cartas do Japão, Evora 1598, v. I., f. 90*)。
- 11 1562年堺発ビレラ書簡(*Ibid., f. 113*)。1564年7月15日都発書簡にも同様の語がある(*f. 142*)。
- 12 Luis Frois, *Die Geschichte Japans, (1549—1578), übersetzt u. kommentiert von G. Schurhammer u. E. A. Voretzsch, Leipzig 1926, S. 59*。
- 13 1565年8月2日飯盛発ビレラ書簡に堺を「博多のような地と思われぬように」とその安定の状況を述べている(*Cartas, Evora, f.190 v.*)

III 士一揆を中心として

中世的・封建的政治・社会機構が動揺し、伝統的力が弱体化して行くにつれ、封建的実力闘争の中に、物慾追求の世相の中に、農民層の間にも、自己の主張が現われてくるようになる。領主らが実力闘争の世に勝ち抜くために富国強兵策を採ったことは、おのずから経済の発達を促したが、一方「我身サへ富貴ナラバ」という自利のみを図るものも多く、収奪も甚だしく、同じ『応仁記』に

諸國ノ土民ニ課役ヲカケ段錢棟別ヲ譴責スレバ国々名主百姓ハ耕作ヲシエス。田畑ヲ捨テ、乞食シ足手ニ任テ悶行。万邦ノ郷里村県ハ大半ハ郊原ト成ニケリ。

と描写されるように、農民の逃散が続いた。こうしたことはもちろん領主にとって極めて不利なことであったから、守護大名の中には百姓請・地下請をし、農村にある程度の自治・自衛を認めるものもあった。彼らは掟を定め、寄合を通して野伏・野盗の難を防ぎ、あるいは入会・用水の確保に当り、大名またそれを助け郷村制の発達を見た。こうして農民層に自治的経験が積まれて来ることは、彼ら自らの自覚を強めるものであることはいまでもない⁽¹⁾。しかし、それはまた領主にとって好ましいことではなく、農民の生活向上による余剰はむしろ収奪の対象でなければならない。また農業生産力の上昇は有力な地持・名主層をして領主化するとともに、農産を大名城下に販売する商人化せしめ、多くの農村は幕府・守護及び荘園領主・代官・名主らの幾重にも累増された課役と貢租——甚だしい場合は八割の収奪に苦しんでいた——それに加えて貨幣資本の発展に伴う収奪があり、さらに相つぐ天災と戦火とにより田畑は荒廃し、農民生活は困難を極めたのであった。

始めは逃散といういわゆる消極的抵抗にとどまっても、やがて極限に達する時、それは窮鼠却って猫を噛む情勢に立至る。年貢減免・夫役廃止の要求を掲げた強訴は、14世紀以来漸く多きを加えて行くが、農村に貨幣資本が浸潤して来ると、土一揆は徳政を要求し、あるいは支配権力打倒という政治的闘争にまで発展する。

応永25(1418)年米の輸送に関する関所問題に端を發し、大津の馬借が祇園社に立籠り、強訴し、要求が容れられぬ時は同社を焼却すると脅かして成功した例や、応永33(1426)年北野社の麴座問題に端を發し、坂本の馬借による一揆が起り、あるいは2年後には『大乘院日記目録』に「我国開白以来」と云われた正長の一揆がまた坂本から起り、洛中を大混乱に陥れた例に見るように、早く職業的集団を形成していた彼らが、職業的利害

によって、寺社・荘園的勢力とその下にある座の独占に反抗する形態をまず採ったのであったが、永く自給自足を強いられていたために集団化することの遅い農村においても、彼らの生産米の輸送者馬借の集団反抗に次第に刺激を受け、⁽²⁾ 経済的要求の下に団結する傾きを強め、土一揆は近畿各地に波及するようになる。

特に永享元（1429）年の播磨国一揆の如き、土豪の下に結集した農民が、「凡そ土民の所、侍、国中にあらしむべからず」と、武家を領内から放逐するスローガンを掲げて、四職の一人で、將軍さえ一目置く守護赤松満祐軍と戦った如き、政治闘争にまで展開した著るしい例証である。その後も嘉吉の一揆（1441）その他の大一揆が続発するが、それが応仁・文明の乱という旧勢力の動揺期に至ると、さらに一段と進展し、例の山城国一揆の勃発となる。即ち文明17（1485）年南山城の農民らは、管領である守護畠山氏の分裂に乗じ、両畠山軍の撤退、寺社本所領還付、新関停止の要求を貫徹。『大乘院寺社雑事記』同年12月11日の条に

一 今日山城国人集会上ハ六十歳下ハ十五六歳云々、同一国中土民等群集。
……又下極上之至也。

とあり、翌年2月13日の条に

一 今日山城国人於平等院会合。國中掟法猶以可定之云々。

とあるように、成年男子により36人衆と呼ぶ議員を選出、12人の月行事を挙げ、その上に立つ惣国行事という大統領格の代表者の下に、共和制的小国家を樹立するに至った。

こう見て来ると、貨幣資本の侵入度の強い近畿地区の農村においては、逸早く近世的動きが起り、農民の自営が高まったようにも見受けられよう。確かに彼らの生活は荘園制の動揺の中に、守護大名の富国強兵策により、また商業との結合により、前代より、社会的に経済的に向上したものが認められる。鎌倉末期以来の動揺の中に、大規模の名田は分解し、名主層の交替も激しく、半独立的名子・自作農が現われ、あるいは戦国の動乱の中に名子や相続権を失った部屋住みの二男以下や庶子らが独立性を増して、

この新興農民層に加わるなど、確かに向上著しいものがあり、その向上をはばむ政治的・経済的な伝統的力に抗して自己主張をなしたのであった。が、それは武家層における下克上の闘争と同質のものであったことを認めねばならない。

何故なら、未だ当時は兵農の分離は明確ではなかったし、一揆の指導者は荘園の動揺や守護勢力の弱化に乗じて、その下にあつて武士化していた荘官・代官らの土豪・名主たちであり、彼らが『大乘院寺社雑事記』のいわゆる「下極上」的反抗をなし、自らの封建的立場を有利ならしめようとしたものであつて、彼らは所領と貨幣の追求者であつたのである。徳政一揆の性格はそれを物語る。また山城国一揆の指導層を見ても、応仁の乱渦中の畠山氏による支配力の弱化和分裂に乗じ、守護勢力の駆逐とともに本所興福寺の配下から脱し、荘園年貢を押えて自立しようとした国人・地侍たちであり、彼らはまた畠山氏の被官であつた古市氏及び細川氏の被官であつた筒井氏により指導されたのであつた。彼らは上級支配権力打倒、下克上のために農民と結んだにすぎなかつた。従つて一揆成功後、露呈された筒井・古市両氏の利害対立は、8年にして共和的形態を解体せしめてしまうこととなつたのである。要するにこれら土一揆は、新興農民の台頭、そして封建制の基礎を揺り動かすというような近世的表現ではあり得なかつたのである。

また彼らの下に集まつた新興農民と云つても、せいぜい5段程度の小規模経営では、経済的に到底独立出来るものではないので、彼らは新たに有力な名主や土豪などの下に走らざるを得ない存在でしかなかつた。こうして成立した地方的小封建勢力者を掌握することによって戦国大名はその勢力を増大したのであつたが、そうした関係にある限り、新興農民の台頭と云つても、彼らが独立的自由民として成長した謂ではなく、従つてまた土一揆と云つても、純然たる農民一揆を意味するものでもなく、況んや反封建闘争でもあり得なかつた。それは武士化した上層農民が荘園的・守護的伝統的勢力を弱体化せしめることによって自ら封建小領主となり、そして

戦国大名領の成立を容易にしたものであり、さらにそれらを服従せしめ、かつ検地によって直接農民層を掌握した織豊政権において一元的支配を成就せしめる封建的素地を作ったまでであった。

しかし民衆の中に生れた創造力の存在は否定出来ない。が、彼らにはそれを自覚し、それを成長させるだけの教養も訓練もまだ与えられていなかったのである。平等院の集会の如き民主的表現も個人ではなく、そこにはなお封建的家父長制が存続していたし、国人・地侍に率いられる封建的村々であり、村落が単位であり、個人的横の連合ではなかったものと考えられている。そこにも当然民衆の自主性が生み出されず、被支配組織の中に織込まれざるを得なかった理由⁽³⁾が存在する。

しかも、それはそれだけでとどまるものではあり得ない。封建的支配の下には収奪は避けられない。農業生産の向上も農民生活の向上も、封建領主の強兵策の生み出したものに他ならなかったのである。土一揆によって荘園的農村の分解は速度を加える。そして土一揆にも参加し得ない、それすら望み得ない土地を離れた放浪の農民らには、ただ餓死が迫るのみであった。長祿寛正(1460—61)の大飢饉の悲惨な姿は、その端的な現われである。『碧山日録』寛正2年2月晦日の条に

四条坊橋上より其上流を見るに、屍無数、塊磊々の如く、流水壅塞、其腐臭当る可からざる也。

とあるように、流離の難民らは京都に上り、善男善女の喜捨を期待しつつ、山門前に餓死し、賀茂河原に捨てられる悲惨な運命にあったのである。

天災は天災ではなかった。打続く戦乱と収奪による田畑の荒廃、家財の焼亡、それによる農民の逃散、家族の分解・労働人口の減少が、少しの気候不順をも大災としたのであり、それがまた悪循環を繰返し、寛正期のみならず、年表を一覧しただけでもわれわれは連年の如き災害を見出すのである。食を求めて路頭に迷う老人・孤児ら、売買・入質せられる子女、棄児・墮胎・間引は日常の事でしかなかった。こうして実力闘争・弱肉強食の世は、自己以外のものの人格を無視し去ってしまったのである。⁽⁴⁾

- 註1 『東寺百合文書』建武頃の若狭太良荘の百姓らが呈出した申状に「御百姓をば人とおぼし召され候はず共」などと述べていることは、「人」と思われようとの自覚的存在を示すものである。
- 2 中村吉治博士著『中世の農民一揆』78頁参照。
- 3 同、180—187頁参照。そこに著者は「だんだんにその代表者たちを権力者たらしめる弱点をもっていた」とし、農民の革命的な組織の上に、「小武家たちが乗っていたのだと考えねばならない」とされるが、それはむしろ逆であろうこと、また鈴木良一氏著『土一揆論』（新日本史講座）はじめ、農民一揆の限界を認めながらも、土一揆を直ちに反封建闘争と述べられることが多いが、反荘園・反守護領主的闘争と見るべきであろうことも、以上述べて来た通りである。
- 4 これらについては拙著『切支丹の社会活動及南蠻医学』を参照せられたい。

IV 仏教界の動きを中心として

以上、政治・経済・社会的観点から、中世における自己表現の芽生えとその限界を見、それを成長せしめるものが、なお欠如しているのを見て来た。が、なお中世社会結合の強い紐帯をなす仏教が残っている。それこそ中世的暗黒の中における光であったであろうか。混沌の中に芽出えた自我を近世的それへ成長せしめるものであったろうか。ここにおいても一応肯定的でありながら、その限界を指摘せざるを得ないのである。末法の世に入ったという教理的問題よりも、眼の当り、この世ながらの修羅の巻を見、地獄図を見た宗教の人間は、ひしひしと無常を感じ、末世を思い、ひたすらに穢土を厭離し、浄土を欣求したのである。そうしたところに近世的自我は生まるべくもない。

しかし、それまでの仏教が教学的・戒律的であり、三乗主義に捉われていたのに対し、真言の一乗主義の発展の中に、源信により生即死、悉有仏性が自己の一念を通して体認され「一心に於て自在を得れば、一切法に於ても亦復然り」（自行略記）と、自在の境は他の自在の認識ともなり、道俗貴賤の別に捉われぬ観心称名による平等救済の主張に至ったのである。その源信の『往生要集』を読み、善導の釈義によることを学んだ法然が、

源信の法燈をさらに徹底させたことはいうまでもない。そして弥陀四十八願の十方衆生がわが名号を称え浄土に「もし生ぜずば正覚を取らず」とする第十八願は、善導の「まさを知るべし。本誓重願虚しからざるを。衆生称念必らず往生を得ん」との解の如く、弥陀の犠牲的慈悲による本願成就への信仰は、仏教に始めて完全な救済者阿弥陀如来と、ただその慈悲にすがり救済を待望する以外に道のない末世の衆生凡夫として自覚する人間との関係をもたらしたのであった。また法然がその著『選択本願念仏集』の書名そのものからも知られてるように、顕密の寓教的であった浄土思想から浄土門・正行・正定と純粹業を選択して行き、称名念仏を自己の念仏として把握するに至った選択思想に、浄土教の一特徴を認めることも出来、そこに自己認識の形成を認めることも出来るであろう。

もちろん、源信も法然も、なお授戒の師としてとどまっていた。しかし、弥陀の慈悲の体得は、破戒不善・無智貧窮の衆生の乗機の主張となり、親鸞において悪人往生説はかの悪人正機説として、その信仰的極致に到達する。「弥陀の五劫思惟の願、よくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」（歎異抄）と、親鸞は内面深く罪惡不善の身であり、六道に輪廻し出離の縁なき凡夫としての自己認識の上に、自覚的に弥陀の慈悲を把握したのである。そして新興武家が新しい社会を開いて行く現実の肯定とともに、此岸と彼岸とはますます断絶の状態において把握され、その両者を結ぶ称名という唯一の正行は、救いを待望する祈りであり、懺悔であり、信仰告白となった。そして彼のこの自覚は、越後・関東、そして都の貧窮の衆生との生活の中に「本師源空ひろめずば、片州濁世のともがらは、いかでか真宗をさとらまし」（高僧和讃）と同じ苦惱する末世におけるすべての愚者・悪人への伝道者として、彼を自覚せしめたものであり、彼の念仏業の体得は一切衆生の救済の因縁ともなった。「煩惱具足のわれらは、いづれの行にても生死をはなることあるべからざるをあはれみたまひて、願をおこしたまふ本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人もとも、往生の正因なり。よって善人だにこそ往生すれ、まして

悪人はとおほせさふらひき」（歎異鈔）と「ただ信と不信と願と不願」とによるのみで、弥陀の本願は「いよいよたのもしくおぼえ」る「煩惱成就のわれら」に及ぶのである。ここに「われら」と呼ぶ人間性に立脚した非僧非俗愚禿親鸞の信仰と実践とがある。

日蓮もまた天台法華の密教化に対し、法華経そのものの中に宗教的体験を得るとともに、「妙法蓮華経の五字は即ち一部八巻の肝心、亦復一切経の肝心」（報恩鈔）であり、「愚者と知らば必ず先づ実大乘を教ふべし」（教機時国鈔）と、機の低い者にこそ最も高遠な法華経にこもる教えが与えられなければならないとなえ、「下根下機は唯信心肝要也」（持妙法華問答鈔）と信心のみが、その縁となるものであり「法華経の大雪山の上に臥しぬれば、五逆誹謗一闍提等の大熱忽ちに散ずべし。されば愚者は必ず法華経を信ずべし」（報恩鈔）という。五逆誹法の一闍提であり愚者である認識の上に出発したことは、法然・親鸞と同様であるが、単なる他力本願に依るのでなく、より強く人の信力に帰したことは、その実践とともに注意さるべきである。

こうした浄土教による個性の自覚は、『法然上人行状画図』に見られるような平等思想も生み出される。すなわち、法然が蓮生房熊谷直実を伴に、関白九条兼実の月輪殿に法話をした時、蓮生房は身分低く沓脱の所に坐していたが、法談の音が微かで聴きとりにくかったので、蓮生房は声高に、「あはれ、この世は好ましからず、極樂にはかかる上下の隔てはなかるべし」と申した。兼実はこれを聞き、親しく殿上に召して談義を聞かしたという説話がある。求道者兼実が熊谷入道を殿上に召したことに、蓮生房の言に、そしてこの説話を絵図に記した作者の意図に、信仰から出た新しい人間観の現われを見ることができる。と同時に、蓮生房の言に、彼岸を現世的不満が解消され、充足される場所として観念せられていることを予め指摘しておかなくてはならない。

とは云え、この浄土教において、在家成仏、一切衆生の救済がもたらされ、仏教は民族的信仰として普遍化し、始めて庶民のものとなり、庶民の

思想的・知的向上、個性の伸張をもたらしたのであった。そしてそれは本来的に自己の人間の認識の上に、自ら選択し、旧来の教説と倫理の止揚による絶対信仰に生きるべきはずのものであった。しかし、阿弥陀如来の絶対者としての性格の欠如と、悉皆成仏思想、とくに「信の人は如来と等し」（教行信証）と現世の愚者がそのままに入正定聚するという思想は、絶対者の前に立つというきびしい人間それ自体の認識をもたらさなかったし、人間の営みを末世の宿命としか見ぬ末法思想は、究極的に現世の否定こそあれ、現世における人間存在の意義を与えるものではなかった。そこに法然・親鸞・日蓮ら宗教体験者を失ったのちは、形式的に念仏と題目の反復がなされる易行のみとなり、あるいは密教化によって宗教的特権を保持しようとする僧侶の宗教と墮して行くのであり、あるいは本地垂迹思想そして鎌倉末期以来日本の思想界に強まった三教一致思想などの、シンクレティズムの中に満足するという選択の放棄、主体性の喪失の現象を示す。特に戦乱に明けくれする無常の世にあえぐ衆生に、末法観を強調して易行道としてそれが与えられる時、思想性の未熟な彼らは、無批判的にそれに盲従するのみであり、そして、そうした主体性の欠如は、権力に結合し易いというより、支配権力にとって最も利用し易いものとなって行く。

当初は現実的生活を謳歌し、自己の力を信じていたはずの武家層ですら、すでに言及したように、伝統的権威の不満から神秘的権威へと傾いていたのであり、現実的追求の困難と失望の中に、現実以上の力を求め、彼岸において充足実現されるという浄土教的観念に向っていたのである。ことに武士生活・主従関係の持つ冷酷な性格は、常に武士の決断を要求した。奉公のために殺戮をこととする罪業感。また家族、地域集団、と奉公との間に生ずる矛盾、究極的には自らの生か死かという二者択一の関頭に彼らは立たされていた。そして遂に去就に迷い出家するというようなことが多く見られるのである。彼らの間に、専修念仏が意外なほど盛んであったのも、彼らの罪業観からの阿弥陀の済度、そして浄土への憧憬や、神秘的権威が彼らの最後の心的拠り所となっていたことを示すものである。二者択一

に個人的意識が育ぐまれるということも云えようが、そこに生れるものは、来世においてなし得るであろう自己顕現への期待であり、現世においては自己の否定であり、現実から、そして人間からの文字通りの出離であった。

まして戦乱の現世に苦悩する庶民層において、浄土信仰が強く広まったことは当然のことであった。しかし前述の如く彼らには武士ほどの思想性すらなかった。彼らは伝えられる仏の世界に現世の苦悩から解放されるという理想的世界を描いたのである。従って強い信仰のように見えても、それは宗教信仰というよりは、現世的・物質的不満の倒錯したものとも言える。従ってその宗教心の上に現実的御利益が匂わされる時、無批判的にそれに盲従して行くのである。一向一揆の如きも、こうして起るべくして起ったものと言えよう。宿命的諦観・無常観を抱き、そして現世へ失望した門徒の結集は、教説の中に秘む現益観と、武家的現実肯定とを背景にして、此岸に極楽を莊嚴するという宗教的目的というよりは、彼岸の充足を現実の生身において実現し、現世的不満を充足するという最も現世的な戦いの契機ともなる。そこに下克上の庶民運動が見られることは土一揆と同様である。が、またそれと同じ様に、無条件的に権威のままに動く善男善女の信仰心と現世的欲求の上に、強大な勢力を持つに至った本願寺が、中興の祖と呼ばれる蓮如の下に、同じく農村に基盤を持つ地侍らと結合し、その下に門徒を動員、各地に現世的闘いを展開。加賀の守護富樫氏を駆逐したのを始めとして、守護勢力や旧仏教の持つ荘園的・伝統的勢力と戦いつつ、新たな封建的寺領を形成して行くのである。従ってまた本願寺が封建領主化し、一揆の指導層が封建権力と結合してしまう時、門徒の持つエネルギーは終熄せしめられてしまうのである。門徒そのものが思想的主体性を以て団結したものではなかったからである。

もともと末法思想に立つ浄土教に、近世への指向を求めることが無理であるとすれば、われわれは末法観を否定した（正法眼蔵随聞記）禅宗にそれを期待出来るであろうか。禅は自らの坐禅工夫によってのみ体解せられ

るとする。もともと信仰というものは極めて個人的なものであり、それが主体的に把握される場合には、すべての権力にも盲従せぬ自己の確立がもたらされるはずである。心頭を滅却する無我の境は、最も個性的な我の極致であると云える。教外別伝・不立文字。文字を離れ言語を亡じ、一切の否定の上に永久の肯定を体得するのである。しかも無我や我に、現世や来世に捉われるのは、すでに禅ではありえず、それら一切を超脱すべき禅の世界には、ただ禅者の個人的体解のみが存する。頂相の授受ということも、宗教的にはただ心印を伝える禅の体解者のみがすべてであることを示すものであり、思想的に自我の、個性の尊重を示すものに他ならない。

しかし、この自力門としての禅が、禅宗という教団として現実の中世日本に伝えられた時、禅儒兼学という形においてであったことは注意さるべきであろう。それが実際的には日本思想・文化の主流をすら形成するのであるから。禅者から云えばそれは無関係の関係というであろう。が、表現されたものから受容する歴史社会において、それは不即不離のものとして表現されているのであり、そこに現世的・封建的傾斜を免れなかったことは決して公案的命題ではない。

北狄に敗退した南宋における中華的反省は、夷狄の力に対する内面的思索へと向う。儒の形骸化、進試課目としての礼楽・訓誥学は最早、民族的指導原理としての力を喪失しているという不安は、本源的精神への追求となり、禅への傾斜となる。禅は儒的表現を以て自らを示し、儒が本来的に欠如していたものを与える。禅儒一致は、融通無碍の禅においては方便であり、捉わるべきものでもないであろう。が、宋代人にとっては、そこに彼らの民族精神・思想の実践があったのである。朱子はそうした12世紀の南宋に自らの学を樹立したのであった。が、その『春秋』に示される如く、その基底に北狄への敗北主義者・迎合者に対する批判があり、南宋後期のナショナリズム⁽³⁾が存在する。

こうして柴西により禅儒一致の形において伝えられ理解された禅宗は、朱子学的封建原理を以て封建制編成期の武家社会に迎えられて行く。それ

は武家の自力的生活、そして何よりも死という最大の現実を超脱すべき武士生活に應えるものであったばかりでなく、臨濟宗そのものに封建国家主義的なものが内包されていたからと云えよう。栄西の『興禪護国論』に見る如き政治との妥協が存し、しかも実際に旧勢力との抗争のために、自ら鎌倉に下って武家勢力と結んだことは、当然禪そのものの個性的なものが政治権力の下に制約される結果を導き出さずにはおかない。鎌倉・京都の五山が幕府の保護の下に栄えたことは、禪そのものの俗化とは云わぬまでも、臨濟僧が公武の緩衝地帯として、漢学の教師として、外交使節として、幕府に重用され、封建的権力と結合してしまったからに他ならない。

これに対し道元に始まる曹洞宗は世俗を棄て、禪に生きたとも見られる。「臨濟の遠縁と自称するやから」の俗化をののしり(嗣書)、「仏法のために仏法を修する、乃ちこれ道」と禪への徹底を説いた彼は、当然「僧は一切世俗にそむけるなり」(随聞記)と出世間主義へと進む。

明らかに即心是仏を得ん底の人、人間を抛捨し、深く山谷に入り、昼夜坐禅するのみ(永平広録)

は禪の徹底の当然の姿ではあるが、その徹底は、「わが身心を一物ものこさず放下して、仏法の大海に回向すべきなり」(随聞記)と、仏法の前に一切の人間のものの放棄に結論づけられるのであり、出発点を異にしなながらも、親鸞と相呼応する境に到達するのである。そこに彼の死後、曹洞宗は彼が難じた末法の凡夫の易行念仏的傾斜を次第に強くしてしまうのである。⁽⁴⁾

この浄土・禪の二宗は一条兼良の『樵談治要』に「当世の人の此の二門に心ざさざるは少なかるべし」とあるように、日本思想界の二大主流をなしていた。が、二門またともに次第に鎌倉以前の天台・真言の密教化の道を辿った。その原因について詳論する余裕はないが、それはそれ自体の中に密教的要素を保持していたこととともに、⁽⁵⁾公武一致などの社会的条件が加わったからと云い得るであろう。夢窓国師が『夢中問答』の中で、禪宗が武家に利用せられ「だらにをみつるを所作として、坐禅工夫は退転し」祈禱

を事としていることを嘆じていることでも知られるように、密教化は甚だしいものがあり、それとともに本来的な教学的密教でなく、秘事、血脈秘法と化してしまったのであった。これに対し真宗に蓮如が出、禅宗に一休が出て、鎌倉仏教の精神への復帰を図ったとされるが、前者は前記の如く封建的権力者と化して行ったし、後者は「人多飢餓死、遊客不憂亡国苦」とか「人道悉是畜生道」（狂雲集）と詩偈に托して歎いたのであったが、自らも「狂風ニ起ッテハ姪坊酒津ノ中ニ来往」して自己を忘却しようとし、自嘲をもって末世の相を眺めつつ、飄狂な遁世生活に逃避を志すのである。しかも晩年、大徳寺住持に迎えられてからは、同寺の伝統的にもつ封建権力との提携、そして武家貴族や豪商との交遊によるいわゆる文化的安住生活に自己を没してしまっただのである。

註1 古田紹欽氏著『日本仏教思想史』77頁以下参照。

2 家永三郎博士著『中世仏教思想史研究』22—23頁参照。

3 鈴木大拙博士著『禅と日本文化』第5章参照。

4 家永氏、前掲書、55—58頁参照。

5 古田氏、前掲書、133頁以下参照。

以上見て来たように、武家の生活体験の中に、また商業資本の発展、商工業者の台頭の中に、また農民層の動きの中に、そして鎌倉仏教の教説の中に、自我が芽生え、個性的意識が生まれるもののあることを見た。が、それらすべてが、それ自体に限界を持っていたのみならず、封建制再編成へという巨歩の中に、それらが置かれ、それから脱却・独立するものでなかったことを見た。中世末期の現象の中に、近世的諸条件の発生は、必ずしもなかったわけではない。が、なお近世を生み、近世を近世たらしめる何ものかが、不足していたのである。

そうした16世紀中期に、南蛮貿易の開始、キリシタンの伝来があったのである。それら自体は必ずしも近世的のものではない。しかし、封建的限界内に置かれていた近世的諸条件を、刺戟し、発展させる因子を持っていたと云える。そして徐々に封建制を内部から浸蝕し、あるいはそれと対

立し、独立する力を育て上げて行った。それ故にこそ封建的独裁政権の下に禁圧を受けねばならなかったのであり、それ故にこそ、日本の近世は近世として充分発展出来なかったのである。この外から来たものと、内にあるものとの接触・交渉・反撥、そして触発の姿は、日本史上、画期的事象であるばかりでなく、日本の近世の性格を決定し、ひいては近代を決定した最大の課題の一つと云わねばならない。それは、本稿の次の課題として考察したいと思う。

Premises to the Awakening of the Ego-consciousness in Modern Japan

By Arimichi Ebisawa

Many facts stand out when probing into the historical causes underlying the weaknesses inherent in the formation of the Modern Ages of Japan. Preliminary to the discussion of the development and hindrance of the ego-consciousness which constitutes one of the important factors underlying the crooked development of the Modern Ages, I have here taken up this subject as seen in the various social phases and religious thought of the Middle Ages of Japan.

1) Feudal land constituted the medium in the feudal relationship between lord and vassal. However, the so-called 'Bushidō' was not the sum total of self-sacrifice, devotion and repayment of gratitude, as was commonly thought; but the fact was that the 'samurai' demanded of their lords the granting of property in proportion to their services in war and their abilities and strength. They even went so far as to acquire property by force. Herein lay the self-realization and self-assertion of the 'samurai'. However they were not able to break loose from the feudal limits as long as their goal lay in the pursuit of feudal land, for they had to further depend upon a stronger feudal power.

2) Then what about the development of the monetary economy as a powerful factor making possible the independence from the limits of feudal system? The conspicuous development of the monetary economy and accumulation of commercial capital was promoted mainly by the progress of foreign trade. However in the process of the dissolution of the 'shoen' 荘園 (Manors) and the 'shugo' 守護 (Governor)'s estates, their lords embarked upon the acquisition of commercial profit, so that the formation of the merchant class was restricted, turning them into mere parasites depending upon feudal power for their survival. Thus I have shown how even free trade ports like Sakai 堺 and Hakata 博多 had to be eventually absorbed into the zone of feudalistic control.

3) Next, taking a look into the peasant insurrection, can we

detect there among the masses any signs of individual and social awakening? We can see the formation of a local self-governing body the 'jige-uke' 地下請 or 'goso-sei' 鄉村制, and also such as the 'Yamashiro-no-kuni' 山城国 insurrection in the latter half of the 15th century, succeeded in ousting the feudal power and establishing a republican rule. Yet here again we see that these were led by the petty local 'samurai' and landowner who revolted against the control of owners of 'shoen' or the 'shugo', their end in view being their detachment as a feudal power from the peasant class.

4) Lastly, as against the above, what was the rôle played by Buddhistic thought, the unifying element of society in the Japanese Middle Ages? The 'Jodo' 淨土 (Sukhāvati-lokadhātu) faith led by Honen 法然, Shinran 親鸞 and others, influenced the minds of many. However, the 'Amida' 阿彌陀 (Amitabha) as a saviour not being the absolute God, and plus the fact that the teachings of the 'Jodo' sects were essentially based upon the negation of self and this life, there was no ground upon which to cultivate the realization of the modern ego. The 'Zen' 禪 (Dhyana) sects on the other hand, preached the doctrine of absolute self-reliance, demanding solely self-attained spiritual enlightenment. Did this then offer ground for the formation and realization of the self? On the country, 'Zen' meant a nihilistic state of severance from this world and the world to come, from both the acknowledgement and negation of the self. Further, the fact that the 'Zen' priests allied themselves with the ruling feudalistic power in order to enlarge their sphere of influence, proved detrimental to the original character of 'Zen'.

As seen from the above, there was not an absence of the consciousness and assertion of the self in the Middle Ages of Japan. Yet some vital element was lacking to enable its development. It was under such a state of affairs that in the middle of the 16th century, the opening of the 'Namban' 南蛮 (Portuguese) trade and the introduction of Christianity turned the tide.