

# 日本思想史における“総合的思想史”と“日本哲学史”の必要性

——学問と現実の相互媒介的發展の視点から——

龜山純生

はじめに

1960年代末から70年代前半に京都大学文学部・文学研究科で学んだ者にとつて、“大学紛争”時の教授会と学生との「虚学」論争、及びその後日本科学者会議京大支部分会が主催した連続シンポジウム「民主主義と我々の学問」の影響は大きかったように思う。少なくとも、その後幸いに大学で細々ながら“研究”を続けてこられた私にとつては、決定的に大きかった。そして30年余を経た現在でも、特に私が辛うじて関わっている日本思想史研究にとつては、そこで提起されたことの学問的意味はますます重要であると、最近改めて痛感している。以下、この点を少し述べて、故向井俊彦氏の追悼論集に参加したいと思う。なお、この論争とシンポジウムの総括がその後どうなされているのか、私は残念ながら知らず、また当時の資料を探す余裕もないので、以下これに関する記述はとりあえず私の記憶によっており、誤解があるかも知れないことをお断りしておきたい。

私の記憶では、当時博士課程の向井俊彦氏はこの論争とシンポジウムの中心に位置し、特に哲学系ではリーダー的存在であった。この論争とシンポの提起は向井氏を含む当時の院生諸氏（特に博士課程の）の共同の成果だったことは疑いない。だが、当時学部生・修士課程だった私には、そこでの提起のほとんどはいつも哲学系の議論の中心にいた向井氏

の口から発せられた印象が強い。その意味で、当時の論争とシンポジウムの学問的意味を問い返すことは、私にとつては向井氏の学恩に改めて感謝することでもある。当時向井氏と共同された方々には大変申し訳なく思うが、私の勝手な記憶のこととしてご容赦願いたい。

## (一) 「民主主義と我々の学問」シンポの提起したもの

“大学紛争”は私にいろんなインパクトを与えたが、中でも大きかったのは文学部の学問を巡る教授会（教官団）と学生側（院生協議会中心）の応酬であった。学生側は高度成長社会の人材養成機関への大学の変質を批判し、“国民のための大学”の実質化を求めて、社会の現実的課題に応答する学問への転換を主張した。これに対して教授会は、それを「実学」への傾斜と批判しつつ文学部の学問を「虚学」と自己規定した。対して学生側はその“現実逃避”性・社会的無責任性を批判すると同時に、その自己規定に一定の積極面を認めて、改めて、学問の現実からの“相対的自立性”の上で学問と現実的課題との応答の意義を主張した。この主張は、“紛争終結”後、1971年から少なくとも3年間は連続した「民主主義と我々の学問」シンポで、文学部の学問論として具体化・深化させられた。

私の理解ではそこで、学問の变化發展は社会的現実の要請・現実課題

(例えば民主主義)を直接に学問的課題や内容として反映するだけでなく、むしろ基本的には学問固有の論理・方法を通じた学問内化の結果として生まれることが明らかにされた。換言すればそれは学問と現実の相互媒介関係が次の3点を契機として明らかにされたように思う。第一は、社会的現実のインパクトや課題はまずは歴史的に蓄積された学問方法・体系(理論フレーム)の学問内在的批判・変容を促すが、それはそれぞれの学問内的な“問題”の“発見”と“解決”をテコとしてである。第二に、ここで重要なことは、現実の課題が学問分野でどう“問題”を構成するか、また“問題”を各学問の方法論に即して“解決”するかである。第三は、こうした学問の発展(体系・フレームの変容・批判的継承)が、現実課題(矛盾)解決や社会変革にどう結びつくか、を通して学問の意義が検証される。

このような学問と現実の相互関係は、当時、現実の課題を民主主義と見据えて文学部で営まれていた各分野(哲学、歴史学、文学、心理学、社会学等)で具体化が論議され、またそれを通しての集約でもあったように、記憶している。

哲学系ではこの問題は、何より哲学固有の学問方法は何かを中心に検討されたが、私にとっては、デカルト、ヘーゲル、マルクス等の哲学を素材にした哲学史の解釈論が大きかった。そこでは、第一に、いわゆる哲学史の巨人たちの巨人たる所以は、哲学のフレームや概念の新たな創出・発展による哲学の発展への寄与にあるが、それは単に天才性故でなく、何より彼らが近代の現実課題を哲学内化しえたが故である。そしてそれ故に、現実変革(の理論)に思想的影響を与ええたからである。第二に、それは、ギリシヤ以来の哲学史(概念の発展史)を前提としつつ、市民社会や科学的知等の近代の課題を、例えば(自由と必然性の関係)等の哲学的“問題”として発見(設定)し、既存の体系や概念を批判・変容しつつ、“問題”“解決”(関係)の新たな解釈)に努力した結果であった。

第三に、それ故現代の哲学的課題は、まずは、現実の課題をどう哲学の“問題”として発見(設定)し“解決”するか、つまり哲学的なカテゴリー批判(と変容)にある。第四に、当然ながらそのためには現実の課題をどう把握するかが問題となり、その場合、他の学問分野同様に、国民的運動(市民運動)や社会問題等として表出する現代社会の人間生活の矛盾を解して把握するアプローチがある。と同時に、哲学独自のアプローチとして、各分野の諸学問が把握する人間・社会・自然の現実の変化と矛盾(ないし諸学問のカテゴリーの変容・矛盾)を通して把握することの固有の意義も強調された。前者が現実的課題のいわば“生の現実”からの把握と言えらば、後者は、理論化された現実“からの把握と言えよう。

このような“哲学と現実の相互媒介(的發展?)”という課題は、その後、またしても向井氏为中心的の一員となって創設された「全国若手哲学研究者ゼミナール」(1973年)や「唯物論研究協会」(1978年)の学問運動の中で、他大学・他地域の批判的哲学論と合流・交流する中で深化・発展させられたように思う。“大学紛争”に端を発した一連の学問運動に主体的に参加された多くの哲学研究者は、そこで豊かな成果を上げてきている。私自身は、狭義の“哲学的プロパー”から外れ研究課題と分野を、宗教の人間学的意義の基礎付けと、それと相関して、親鸞を軸とする鎌倉仏教思想史・日本思想史においた。私にとって先述の論点は、これらの研究を進める上で決定的ガイドとなった。そのささやかな成果を近年二著としてとしまとめることができたが、“背伸び”と“厚かましさを承知の上で敢えて言えば、そこで私なりの新たな提起ができたのは、まさしく、学問(哲学・思想)の相対的自立性を前提とした、現実と哲学・思想の相互媒介的發展”という“哲学史”の根本視角と上述の論点の“御陰”であった。それは、特に日本思想史にとっては、今なお新たな課題を浮上させる重要な意義をもっていると痛感している。

## (二) “哲学史”の視点から浮上する親鸞の 日本思想的解釈の課題

私が日本思想史において上述の“哲学史”の分析、つまり概念（理論フレーム）の変容・発展史、その契機としての現実社会の矛盾と哲学的問題解決という分析視角が重要だと考えたのには2つの理由があった。一般的には、ヨーロッパに哲学史があるなら日本にも哲学史はないのかという基本的な疑問があった。より直接的な理由は、親鸞思想の解釈の混乱、特に哲学的解釈と歴史学的解釈の断裂の問題性にあった。この点は拙著で詳論したが、単純化して言えばこうである。哲学的解釈は親鸞の思想を、実存主義やヘーゲル哲学等現代哲学の立場から信仰の論理・内面的自覚の哲学として解釈するのが一般的であった（今なおそうである）。そこでは親鸞を中世人として論じながら、その思想の歴史性や中世社会にとつての思想的意義は理論的にはほとんど論じられない。他方、歴史学的解釈は、親鸞思想の歴史社会的意義の解明に焦点がおかれ、信仰の論理や哲学的意義は理論的にはほとんど位置づけられない。このため特に戦後の親鸞論において、そして現代においてなお、基本的には、哲学的親鸞像と歴史学的親鸞像は大きく断裂している。

しかし素朴な疑問ながら、同一の中世人親鸞像のこのような断裂自体“不思議な現象”であり、戦後も膨大な親鸞論が登場しながらこの断裂の問題性が問われなかったことも不可解であった。この疑問に直面した時、この断裂の克服にとつて上述の“哲学史”の視角の有効性が浮上したのである（否、この“哲学史”の視角故に、この疑問、断裂の問題性に気づいたというところかもしれない）。実は、戦後親鸞論の断裂の基点は、哲学者三木清の遺稿『親鸞』とこれを批判した歴史学者服部之総の『親鸞ノート』の親鸞像の対立にあった。その背景には、実存主義とマルクス主義の対立

があり、特に戦後マルクス主義における短絡的な“宗教IIアヘン”論が深い根底をなしていた（この点は拙著aで詳しく解明した）。ともあれ、上述の“哲学史”の視角からは、戦後親鸞論の断裂の問題性は親鸞思想の自立性と歴史的現実の媒介の欠如にあることが浮上する（同時に、親鸞思想の哲学的解釈と現代の現実課題と関係の問題も孕む）。それは以下の問くないし論点として具体化される。

A 悪人正機説・悪の主体的自覚の論理や、絶対他力と人間の主体性の逆説的相即（絶対矛盾的自己同一とも言われる）など、親鸞の思想（哲学）の獨創性・固有の特徴とされる論点は、彼以前の思想（哲学）とどのような関係にあり、いかなる点で思想（哲学）的發展と言いつるのか？

B 親鸞において、彼の時代の課題はどのように哲学的ないし理論的“問題”として捉えられ、どう“解決”されたか？例えば悪人正機説は、その例と見れないのか？

C 親鸞にそのような“問題”があったとするなら、そもそもその前提をなす彼の時代（中世）の歴史的課題、ないし現実生活の矛盾とは何であったのか？

D さらに、中世社会の歴史的課題ないし矛盾は、どのように析出（把握）されるのか？あるいは、親鸞にとつてどのように把握可能だったか？

E 親鸞の思想（哲学）は、彼の時代においていかなる社会的意味、イデオロギー的意義をもったのか、そしてそれは現実の社会変革といかなる関係にあったのか？

これらの問えないし論点を追求することで、親鸞思想の“哲学史”的な思想史的解釈が具体化され、思想史における親鸞解釈の断裂が克服されると展望された。

しかし、西洋哲学史に触発されたこの課題設定は、最初のAの論点で

躓いた。つまり、哲学界の常識だが、日本には近代以前には哲学が存在せず、思想史的にも日本哲学史は存在しえないという壁であった。確かに、西洋史におけるキリスト教の一元支配のような状況は日本の歴史にはなく、それ故西洋哲学史のように世界に共有され歴史的に継承発展される通時代的な哲学体系・枠組み（二元的なレファレンス装置）は日本には存在しなかった。だが、その意味での哲学史は無理としても、浄土教の理論的展開という限定的範囲に修正することで、Aの論点の追求は十分可能であった。そうすることでBの論点に関しても、悪人正機説等を浄土教内部の往生論の系譜に位置づけることにより、服部以来の通説のように悪人（＝被抑圧者）解放思想などと短絡せずに、まずは浄土教内部の理論的“問題”と位置づけ、それと解放性等の現実的意義を相対的に区別する視座を獲得する展望が開けた。

他方、C、D、Eの論点は、私の方法論的限界から歴史学の成果に依拠し、その再解釈を通して追求されねばならなかった。当然ながら、思想史解釈における歴史的現実とは“生の現実”ではありえず、歴史学の方法に媒介された“歴史学的現実”であった。だがそれ故に、哲学の立場からその再解釈を通して歴史学的思想史にコミットできる余地もあった。

### (三) “哲学史”的視点が照射する親鸞思想をめぐる 通説的思想史の難点と虚構性

以上の“修正”と“限界”を踏まえて、改めて“哲学史”的視点で親鸞の思想史的位置を再確認すると、井上光貞『日本浄土教成立史の研究』（山川出版社、1956年）等によって確立された戦後の通説への根本的疑問と謎が浮上することとなった。ちなみに通説では、天台・真言など“旧仏教”＝古代仏教は密教中心の国家仏教・貴族仏教であり、法然を嚆矢とする中世仏教＝鎌倉“新仏教”は浄土教中心の民衆仏教であり、親鸞の

“悪人正機説”はその完成とされていた。ただし浄土教自体は古代仏教の一方の中心である天台宗内部で、古代の没落を予兆する貴族主義的で厭世的な観想念仏として用意され、空也らにより“通俗化”された称名念仏論として民衆世界にも先駆的に流出していた。この民衆化を易行＝称名念仏往生論として明確化したのが法然・親鸞だと、いうのが通説的図式であった。

しかし、第一にAの論点のリサーチからは、既に井上氏の研究でも綿密な実証性により、結論の通説的枠組みとは裏腹に、称名念仏往生論は“旧仏教”内部で、天台宗隠遁者の「里の念仏」等により理論化されており、空也ら「市の念仏」以外にも民衆的「真言念仏」として真言宗への浸透が示されていた。そのことは裏を返せば、称名念仏論は古代の平安後期には全仏教界を覆う支配的信仰だったことを示していた。『今昔物語』や各種往生伝が描く民衆世界での称名念仏往生浸透も考慮すると、称名念仏論の民衆化は法然以前にはほぼ定着していたのではないかと、ならば法然浄土教の固有の意義は何か、ということであった。

第二に、A、Eの論点にも関わるが、親鸞の“悪人正機説”は、法然教団内部の一念・多念論争、諸行往生論容認の是非等と連関しながら形成され、そこで親鸞は最もラディカルな異端的少数派に位置していた<sup>③</sup>。このことは思想的質と民衆化は別問題であり、民衆支持の点では親鸞は法然の継承者とは言えないことを意味した。さらに、最も民衆的とされる一遍浄土教は、念仏専修論としては、出家主義と神祇崇拜を除けばほぼ親鸞の言説と全く同じであり、易行念仏論ではむしろ親鸞以上に徹底していたことが明らかとなった。これも通説とは異なり、一遍浄土教こそが法然以来の鎌倉“新仏教”の窮極であることを示していた<sup>④</sup>。

第三に、以上の疑問は改めてBの論点との結合の重要性を示していた。そこで、浄土教内的な“問題”を発掘する重要なアプローチとして、当時

の浄土教内部の論争に注目した。特に、日本宗教史上希有の政治的弾圧（法然教団解体）の背後の“旧仏教”との思想的対立点の明確化は、法然・親鸞思想の現実的意義を照射する意味でも不可欠であった。『興福寺奏上』等の分析から明確化したことは、対立の核心は、井上氏以来の通説とは異なって法然浄土教の民衆浸透⇨民衆救済の易行念仏論ではなく、「偏執の勧進」（専修念仏⇨諸行往生の否定⇨神祇信仰の宗教的否定）にあることであつた。浄土教信仰はもとより民衆の称名念仏往生論は、「旧仏教」も積極的に推奨していることが明示されていた。対立点は「偏執の勧進」にあり、それが、一方では国家的秩序紊乱として、他方では専修念仏論は法然が依拠する浄土三部經典の曲解（邪義）であり、仏教と浄土教からの背反だとして、糾弾されていた（明恵『催邪輪』はこの理論的批判の書である）。まさにこう批判される点に法然の専修念仏論（選択本願念仏説）の思想的新しさと現実的意義があるのだが、教義解釈から言えば、旧仏教側の批判の方が実は正しかった。この難点の理論的解決、専修念仏論の現実的正当性と教義的正統性の確保が、まさしく当時の理論的思想的“問題”であつた。このことは、親鸞の『教行信証』の一方の主題が明恵への反批判だったことも併せると、“悪人正機説”はこの“問題”の“解決”の帰結点だったことを、一層展望させることとなった。<sup>5)</sup>

第四にこのことは、Eの論点と関わって、親鸞も含めて法然浄土教の現実的意義の核心は、単に既成の“旧仏教”批判に止まらず、国家体制の精神的支柱をなす神祇崇拜否定にあることを鮮明に浮上させた。それにより、さほど大きくない東国の親鸞グループが鎌倉幕府の弾圧を受けた理由も明確になった。平安後期では国家は莊園を基盤としており、貴族層と武士層は矛盾を孕みながらも共に莊園領主として支配的位置にあつたからである。そして莊園経営の精神的紐帯は土地神・氏神信仰にあり、専修念仏⇨諸行往生否定⇨神祇崇拜否定を説く法然浄土教は、この精神

的紐帯の破壊に直結するからであつた。

このことは、思想の現実的社会的意義を析出する場合、服部之総以来の傾向のように、反国家（反天皇）的な言動（革命的・社会変革的言動）に注目するよりも、時代のイデオロギー対立に注目する方が的を射ていることを示した。そしてこの視点は、思想の現実的意義を問う場合に思想の“相対的自立性”を担保するという視点から開かれる、新しい思想史解釈の論点であつた。実際、服部以来親鸞思想の反権力性如何の議論は、一方で親鸞の言動にその根拠を求めて、わずかに見出せる「主上」批判の一句や、手紙に一箇所残る「国家安穩」の一文の服部のウルトラC的解釈に見出す“苦しい主張”を行っていた。他方では、どう見ても親鸞が日蓮のような幕府批判や政治闘争をした形跡は見当たらず、むしろ弾圧の際の“逃亡”は親鸞の現実逃避との批判に有効に込められていた。<sup>6)</sup>だが、イデオロギー対立から浮上する神祇崇拜の是非という焦点は、主著『教行信証』で一卷をあてた神祇信仰批判、民衆対象の『和讃』で繰り返される激しい諸行往生・神祇崇拜批判、ただそれだけで親鸞浄土教が本質的に反国家的反体制的であることを如実に示した。この視点からは、表層の言動から反体制的に見える日蓮等は、神祇崇拜擁護の点でむしろ体制的ということになる。

しかし第五にこのことは、法然・親鸞浄土教の民衆的支持の脆弱さ、民衆世界での“孤立”を示していた。在地領主の下層武士層にとって神祇崇拜は生命線だし、農民層にとっても五穀豊穰除災招福を願う神祇信仰は不可避だったからである。このことは親鸞や鎌倉“新仏教”の思想史的位置づけに、さらに以下の新たな課題を浮上させるものであつた。

i) 民衆救済のために専修念仏論に至った法然・親鸞は、民衆と“乖離”してまでなぜ専修念仏論に固執し続けたのか？そこには、絶対者阿弥陀仏への信仰という宗教的契機の意義とともに、浄土教教理の展開過

程での思想・理論の“普遍性”の固有の位置づけの必要が照射される。再び、思想史における思想の“相対的自立性”の問題である。

ロ) C、Dの論点と関わって、法然・親鸞の思想にとつて“現実”とは何か、が改めて問われる。服部之総が典型的だが戦後マルクス主義や社会科学のように“アプリアリ”に設定された階級関係・生産関係を“現実”として、そこから農民（と女性）が被抑圧者であり、悪人正機説で農民に布教したから（農民の支持は自明で）解放的だ、とは、もはや短絡できない。“現実”は民衆の生活過程の矛盾・苦悩から分析されるべきであり、社会関係モデルはこの分析・構造化の帰結ではないのか？となると、民衆の生活意識の分析が不可欠の独自の課題となってくる。この点で私は「物語の再構成」の方法を提起した。

ハ) 以上から、“鎌倉新仏教”の嚆矢たる法然浄土教はその“完成”の親鸞まで直線的に中世に定着したとの構図は、もはや完全に虚構となった。より深刻な問題は、中世民衆から“孤立”する親鸞（法然）浄土教が“中世宗教（思想）”で、より支持された天台・真言浄土教が“古代宗教（思想）”という図式の根本的奇妙さが謎として浮上したことである。

#### (四) 歴史学的思想史の意義と問題点

以上の疑問は、改めて歴史学における古代―中世の枠組みと歴史学的思想史のフレームの再検討を必然的に要請するものであった。そんな頃（80年代初め）、「民主主義と我々の学問」シンポで一緒だった故棚橋光男氏（日本法制史）に再会し、氏の研究によると通説では古代末期とされる院政期は中世初期と見るべきとの説を知った。<sup>7)</sup>そして、日本史学界で、鎌倉仏教解釈の新しい枠組みが黒田俊雄『中世日本国家と宗教』（岩波書店、1975年）によって提起されていることを知った。そこでは、

莊園体制を基本に政治体制・宗教文化を統一的に捉え、中世は天台・真言宗等八宗連合の宗教国家体制（「顕密体制」）であるとされていた。そして天台・真言宗は浄土教を軸とする中世の支配的正統派仏教であり、悪人往生・称名念仏往生を民衆に布教し（それは中世莊園体制への民衆の“囲い込み”運動であった）、法然・親鸞浄土教はそれに抵抗する異端的少数派であるとの鮮やかなフレームが明示されていた。さらに黒田説を展開する平雅行氏は、悪人正機説は正統派の展開した論理であり、異端者親鸞のそれは悪人正因説と規定すべきだと提起していた。<sup>8)</sup>これらは私の疑問ハ)を解消させ、以後中世仏教の枠組みに関しては基本的にはこれらに依拠することになっている。このフレームはなお批判があるも現在では、網野善彦氏の反農業中心史観と共に、戦後中世史のパラダイムであった石母田正氏の中世Ⅱ武士（開発領主）の封建体制論（服部・井上親鸞論もこの枠内）に代わるパラダイムと見られているようである。<sup>9)</sup>

しかし、これらは法然・親鸞浄土教の現実的意義、社会的意義を新たに明確化したのが、反面それは結果論であり、前述のイ)の論点はなお度外視されている。つまり、黒田氏らが捉える新たな社会関係の中でなぜ、法然・親鸞が専修念仏論・悪人正因論を立てえたかは説明されていない。このことは、浄土教の思想史的位置づけにおいて、歴史学的解釈はなお、哲学的解釈と断裂の線上にあることを示している。

当たり前だが、法然・親鸞の所説は彼らの信仰と思想形成の苦悩の過程を経て形成された結果である。そこには、彼らにとつての現実でもある民衆の生活的苦悩のインパクトと共に、何より自己自身の存在確証（信仰）の問題が前提であり、その理論的“解決”のテコとなったのが善導や曇鸞等の先人の浄土教思想・概念装置であった（この点で、宗教哲学者石田慶和氏が〈伝統―己証〉の媒介関係を通して教理史の再位置づけを提起するのはもつともだ）。<sup>10)</sup>さらにロ)の視点から言えば、特に神祇崇拜問題・

諸行往生論の是非に関して彼らは正統派浄土教だけでなく、自らが依拠する民衆の要求・思想との矛盾対抗関係の中で自己の教説を確立していた。民衆の要求・思想を、思想以前の単なる想念とか“無知”故の頂点的思想や体制イデオロギーのエピゴーンなどとして、思想史的に無視するとしたら、それは民衆“蔑視”ないしプラトン流のアイデアリズムの呪縛でしかない（思想史といえば論理的体系思想の歴史と短絡し、専ら頂点的思想家しか対象にしない哲学系の視点は、その典型であろう）。この視点から見る時、時代の課題や民衆の生活思想との緊張関係からの同時代の思想家相互の比較検討は、思想史にとって重要な意義をもつ。

例えば、親鸞と一遍は、ほぼ同時代に正統派との対抗関係の中で（しかも共に権力の弾圧を受ける中で）、同じく自己の存在意義に悩んで信仰を誠実に追求して法然開説の専修念仏にたどり着き、同じく誠実に民衆生活の中にあつて民衆の願望に即して自己の思想形成し、同じく誠実にその理論的正統化を追求した<sup>①</sup>。この二人がなぜ、結果的に親鸞は信心の弁証法的深化をテコとする専修念仏<sup>②</sup>、神祇崇拜否定論となり、一遍は絶対的帰依をテコとする専修念仏<sup>③</sup>、神祇崇拜論へと分岐していったのか、は絶好の検討課題となる。

私は、この問題を私なりに解く模索の中で、思想史解釈は4つの契機の相互媒介関係、ないしダイナミクスとして遂行されることが重要だと、改めて痛感した。①理論的な観念体系とその独自の变化過程（親鸞論で言えば浄土教の教義史）。②時代の社会的矛盾や政治的対立を表現するイデオロギー対立とその变化過程。③これと連関するも相対的に区別される次元で時代・社会の矛盾を表現する民衆思想（行動）とその变化過程。④これら三つの契機のいわば交点として、思想家自身の生と矛盾解決の営み。ちなみに、歴史社会の現実的課題は、社会科学的に析出された社会構造から一義的に導出されるのではなく、まずは②、③の契機の相関か

ら析出されるべきだと、私は考える。私は社会構造の析出における史的唯物論・階級対立論の意味は、社会構造の導出（演繹）原理でなく、現実の生活の矛盾・思想対立を通してその構造関係を照射する視点として重要なのだと思う。このダイナミクスの結節点が思想的“問題”である。この視角から、私は親鸞思想に即してその独自の質（悪人正因説）の形成過程と意義を説明する基本的展望を見出し得ると考えている。

だが、管見する限り、歴史学的思想史においては、このダイナミクスの視点が非常に希薄なように思える。教義史自体や政治的イデオロギー史自体の蓄積は大きい。また近年、網野史学や社会史の影響のなかで、民衆思想史も強調されるようになった（このことの意味自体は大きい）。思想家の個人的ヒストリーの蓄積も大きい。だが、それぞれがバラバラに追求されて、それらの連関が問われない。だから、それぞれの契機が自立化され他の契機と無関係に記述されている。②を軸とする歴史学的思想史の場合、④の核心をなす信仰の主体的意義や①の信仰の論理の解明を媒介とせずに、単なる与件として触れられるに過ぎない。服部之総が三木清『親鸞』を批判して親鸞思想の階級的意義を論じながら、三木が析出した「麗しい」信仰の論理をそのまま前提したのと、今もそう変わっていない。親鸞の論理を分析して悪人正因論を抽出し（その限りで①を媒介）その現実批判的意義（②）を鮮明にした平氏の解釈も、それが親鸞の苦悩・信仰の深化（④）とどう媒介されているかの視点は希薄である。①、④を軸として解釈する場合はさらに、他の契機との関わりが希薄である。

これに対して、歴史学的思想史からやや距離を置く「日本思想史学」の立場から次のように批判がなされてきている。一方では従来の（仏教）思想史は教団・宗派の自己正統化的独善的解釈の“弊害”に陥りがちであり、改めて①の“客観的記述”が必要である、と。他方では、歴史学が

②の視点から思想の“主観的”価値判断から御都合主義的な“恣意的”断片的“解釈に陥っていると。市川浩史氏<sup>③</sup>はこの視点から、家永三郎を典型例としつつ歴史学的思想史が、親鸞の著作全体からの思想（論理）構造分析抜き”の初めに悪人正機説ありき”の恣意的解釈であり、近代の民主主義を“投影”した「主観的」価値的解釈だと批判する（これは、理論的には黒田・平氏への批判でもある）。そして親鸞思想の“客観的な思想構造”から言えば悪人正機（因）説でなく悪人往生の理論的可能性（信仰論理）が問題だったという。この主張は①の②からの相対的自律性を明確にする点で有意義だが、逆に②との関係を欠いている。氏が傍線部を言う論拠が、イデオロギー論争を介すれば悪人正因論の基礎付けだったことが見れない。また、親鸞の如來等同説を親鸞の思想構造に位置づけながら、その社会的意義の独自の考察をすることなく、逆に民衆世界の造悪無碍論批判の論拠としている（イデオロギー論争を介すれば、造悪無碍論はむしろ悪人正因論の民衆受容との緊張関係の産物だったにもかかわらず）。

他方、歴史学的思想史の観点から物語りの世界に注目する大隈和雄氏は、親鸞・道元などの体系的思想から思想史を見る従来の頂点主義的思想史を批判して、民衆思想史を提起する（この点は全く同感である）。そして、中世民衆の信仰世界は、結局、現代人と変わらない夢占いや神仏「調和」の祈願であり、信仰世界では「短期」的に変化が析出される宗教と政治の関係や教団形成史とは別の次元にあり、それは「変化」を析出できない次元だとして、結局「宗教史全体」は民衆思想次元では成立しないと疑問視する。だがこのような矛盾の結論に陥ったのは、③の相対的自律性を析出しようとしながら、結局、①や②との媒介を欠く故である。氏が民衆の独自の信仰（民衆思想史）を析出した論拠の『沙石集』が、正統派浄土教からの専修念仏批判（もちろん民衆視線から）を焦点としていることを、全く見落としてしまっている。

### （五）“思想中心”の総合的日本思想史の必要性和 「日本哲学史」の意義

以上のような思想史の論点の広がり”分散状況”は、新たに日本思想史の“総合的”再構築の必要を示している。この点で、仏教学の立場から日本思想史の該博を動員して包括的な日本仏教思想史や日本宗教史を意欲的に試みる末本文美士氏の議論が注目される。

氏は従来の研究は、仏教学、宗学（教義史と宗派史）、歴史学の3領域の「棲み分け体制」だったが、今やそれでは「日本の仏教思想の流れを思想的に跡付ける」ことは不可能だとし、さらに民俗学・美術史の参入（つまり民衆思想史や生活思想史の領域の不可欠性）を要請する。その上で、従来の自閉的仏教学の無責任を批判しつつ、仏教学による思想中心の総合的思想史を提起する。その際、歴史学的研究の意義（「客観性」、社会と関係させる「総合性」）を評価しつつも、「仏教思想史が仏教教理の専門的研究者でなく、主として一般の歴史研究者によって担われたために生じたひずみ」が思想史研究のネックだったと批判する。そのポイントは、市川氏同様に、家永親鸞論以来「主観的な価値観に立脚して」「思想を内的構造から理解せずに」「部分、断片的な文句」だけで論じてきた点にあるという。この視点から、平氏の親鸞論さえも、全共闘運動の敗北後追いつめられて孤立し（それに耐える）著者（引いては左翼）の「憶測」的「投影」だと断じる<sup>⑤</sup>。

こうした批判には、思想を階級関係（社会関係）から一元的に解釈する傾向の強かった戦後正統マルクス主義への批判、さらには、近代（現代）の思想を“投影”した近代主義的思想史解釈への批判がある。この批判は妥当だが、それが思想史記述において現代の問題を前提すること自

体の否定を意味するとしたら、むしろ逆に大問題である。記述者の関心・時代の問題を反映しない価値中立的な“裸の歴史的事実”史などありようがないからである。実際、末木氏の日本仏教史も、民俗学が照射する「泥沼」の精神土壤の中で「仏教が根を腐らせず」に来たか否かの歴史記述だと自ら述べ、「仏教を必要とする日本人の思想の歴史」と評され、明らかに現代的問題関心を前提している。だから問題は、思想史記述の立場・現代的問題関心の前提ではなく、その無自覚ゆえの思想史への現代の“不当な投影”に陥らないことなのである。そのためには次の3つが留意されるべきであろう。第一に現代的視点からの思想史記述が、歴史学的事実に基づくこと、正確に言えば背反しないこと（歴史学的に実証される事実は史料制約等から、時代の人間の営みの断片でしかなく、歴史的思想の記述は“再構成”の性格を持たざるをえないから）。この歴史的事実性への繋留に歴史学的思想史の固有の意義がある。第二に現代の問題関心と区別して、時代の思想的“課題（問題）”を歴史内在的に発見し、その“解決”過程として思想の変化を記述すること。第三にさらに、ある視点からの思想史がどう一面的であるかを自覚的に明らかにすること。そのためには他の視点からの思想史の多様な存在と参照（媒介）が不可欠である。

総合的な思想史は、これら多元的な思想史の“積分”（媒介的総体）として構成されるのではないか。その場合、媒介の中心が、宗派史・仏教思想史・政治史・イデオロギー史・民衆思想史を超えて、それらから“自立的”に析出された“思想（観念）自体の変容史”とならざるを得ない。その意味で、従来の歴史学主流の思想史とは異なる独自の思想史が要請されている。この点で末木氏の仏教史からの「仏教思想史」も、なお仏教的観念という限定の内ではあるが、積極的意味をもつ。だがむしろ、この意味の独自の思想史の再構成（叙述）は、本来（問題の性格上）哲学

の課題だと私は思うのである。なぜなら、今略述した思想史（特に独自の自立的思想史）の可能性の検討自体個別学問領域での扱いを超えており、諸学の媒介を可能にする哲学の問題であるという一般的意味だけではない。

第一に、日本の場合体系的な思想や観念が仏教・儒教等の外来思想に依存しており、それを日本思想史として扱うためには、導入の際の日本化の問題がある。漢籍の日本的読み方、転訳や概念変化、思想（観念）の現実機能のレベル（政治空間、宗教空間、日常生活空間等）、思想の現実機能における書き言葉と話し言葉、文字、音声、儀礼の関係等々。それらは、言語学など諸分野の学問と協同しつつ哲学的領域での検討を抜きには、日本思想史は成立しえない。

第二に、この検討は、従来の日本思想史において民衆生活思想のレベルで共有される観念の継承・発展変容の歴史が不在であることの本質的な問題性を照射し、あらためて総合的な日本思想史の中核として民衆生活思想史の独自の位置づけの必要を提起する<sup>16</sup>。この領域は従来の“精神史”とも重なるが、それはなお頂点的思想中心であり、民衆レベルの思想はせいぜいその通俗化として添えられるに過ぎない。だが、フォイエルバッハが真理は思想の内ではなく生活の内にあると喝破したように、思想とは生活過程の中で機能してこそ思想である。ならば、社会生活の各レベル・各階層での生活思想、特に民衆生活思想こそ思想史の基本舞台でなければならぬ。この視点から言えば、民衆生活思想は頂点的思想・中央文化の“通俗化”ではなく、それらを活用した独自の自己表現というべきであり、そこでの矛盾葛藤は頂点的思想の発展の実践的源泉なのである。独自の頂点的思想は、この矛盾葛藤の理論的解決・論理的（体系思想的）表現として登場したのである<sup>17</sup>。

視点を変えれば、現代日本の、特に国民的・市民的思想は、それが日

本語で語られる以上、近代以前の語法の歴史やそこで定着蓄積した意味と無関係ではありえない。例えば民主主義思想論は西欧思想の導入定着問題とされるが、他面では、日本思想史において歴史的蓄積をもつ対応思想・観念の共鳴・接合抜きには論じ得ないと思う。平等思想を例に言えば、既に中世浄土教以来民衆世界に保持されてきた「平等」観念抜きには、その定着と思想的質（西洋思想との差異も含め）は理解できない。浄土真宗では遅くとも16世紀以来民衆が「願以此功德、平等施一切…」の句を毎日唱え、説教を通して日常的に理解してきた。また、中世では「平等」往生が論争となり、正統派の「機会の平等」「往生と法然の」結果（実質）の平等「往生が対立したが、この二つの「平等」観は以後も絡み合って「平等」の語と共に継承されて、近代の平等概念と接合ないし共鳴しているのである。同様の事情は他の思想、観念でもありうる。ところが、哲学や現代思想論はほとんど黙殺している。伝統的観念を扱った講座『日本思想』（全5巻、東大出版会、1983年）でも、哲学者がほとんど参加していない。だが、この課題の設定と遂行は、まさしく哲学者の課題ではないのか？

以上のことは第三に、思想史に登場する歴史的な思想（特に頂点的思想）の「普遍性」とその思想的継承の記述を独自の課題として要請する。それは単に普遍的思想のアプリオリな展開という意味でなく、民衆思想史の参照点として重要なのである。道元や親鸞等の頂点的思想の哲学の解釈は今も盛んだが、その哲学は歴史的人物としての道元や親鸞その人の思想的営為とどう関係、つまりどこまでがその人の主題的営みでありどこまでが現代の哲学者の解釈なのか？それがほとんど自覚的に問題にされていないように思える。この無自覚の故に哲学者の議論は、歴史性を重視する歴史学的思想史から無視されてきたのではないか？歴史学的思想史との断裂の原因は哲学にもある。だがこう言って問題は済まない。

例えば、哲学者は（その影響故か家永氏始め戦後の歴史学者もしばしば）親鸞の思想に近代的個人主義や実存的自覚の論理や、さらには「合理主義」（脱魔術化）さえ、見出してきた。それが歴史学から近代の「投影」と批判されるのは当然だが、そのことは親鸞に独自の個人主義や実存的自覚の論理や、近代とは異なる「合理主義」があること自体を否定することにはならない。親鸞の著作、論理から析出される限り、それは鎌倉時代の思想（哲学）としてある。それは、民衆生活思想の矛盾・課題を「問題」「化し」、その「解決」として登場したが故に持ちえた「普遍性」であり、それが、近代的思想と共鳴ないし重なって解釈できる根拠なのである。私はこの問題は、思想（哲学）の歴史的普遍性（歴史性と普遍性の媒介性）と考えるが、それはともかく鎌倉時代に限らず歴史的時代における思想の普遍性如何（ないし哲学的思想）の析出、つまり哲学史は哲学固有の課題であり、日本思想史にとって不可欠である。

第四に、親鸞や道元などの頂点的思想家の思想（哲学）の独創性が形成された背景を考える時、さらに、改めて哲学者による日本思想史における「哲学史」の発掘が独自の課題として要請される<sup>②</sup>。先に、親鸞思想の独自性を例に4契機のダイナミクスの視点を提起し、①理論的観念体系の前提性を指摘したが、ここでは①の内実をとりあえずは浄土教教理史としておいた（問題の焦点が浄土教内部論争だったから）。だが、浄土教義の枠を超えて、道元や慈円・明恵等と比較など、中世仏教・中世思想全体の枠組みでとらえ返し、特にそこに通底する思考方法や論理、キーワード等に注目する時、①の内実はもはや特定の教義史のレベルでは理解できない。実際、この視点からは通仏教的な天台本覚思想が共通の母胎として浮上してきている。それは同時に、世俗秩序・道徳との関係では、神仏習合や儒教仏教の接合の論理の母胎であり、さらには中世史の展開過程では作庭・能・茶道・華道等の文化思想の母胎と言われている<sup>③</sup>。

この壮大なスケールをもつ天台本覚思想の影響過程を分析する場合に、一方では思想家による継承関係も重要だが、同時にその論理に注目せざるをえないのである。例えば親鸞や道元の場合、本覚思想との仲介者の特定は困難である。むしろ、本覚思想の論理・概念と道元や親鸞の思想展開の論理や概念の析出と比較の作業とならざるをえない。文化思想との関係も同様だろう。

だが、このような論理や概念の構成的分析はもはや哲学しか遂行できない。特に本覚思想は、無名の学僧の集団的思想運動の産物とされ、頂点的思想のように特定人物の著作によって固有の体系を一義的に折出できないう独自の困難を有する。だが、そこには仏教哲学、老荘思想、儒教哲学を“活用”し“総合”した独自の論理と概念を形成している。煩惱即菩提などの“即”の論理、一即多の論理、会通の論理、彼此の区別と同一性、相即相入の論理、空・遊戯・自在・平等などの概念……。こうした“普遍的な”概念装置が前提され、活用されて、日本の思想は、生活・文化思想から頂点的思想・哲学まで展開されたのである。総合的日本思想史の中核をなす民衆生活思想史とその論理的表現としての頂点的思想史を可能にしたかかると概念・論理の歴史的形成・変容の歴史が構成的に析出・記述されること、すなわち参照点としての独自の“日本哲学史”が不可避的に要請される所以である。

### 終わりに

哲学界では今も、京大日本哲学史講座が象徴しているように、近代以前の日本に哲学はなく通史的な日本哲学史はありえないとするのが常識である。<sup>23</sup>しかし、先にも触れたが、道元や親鸞の著作に即して「道元の哲学」「親鸞の哲学」を論じながら、鎌倉時代の彼らに哲学が存在しな

かったとは、詭弁ではないか？また、近世以後独自の学派として成立した儒学を、中国哲学の対象であって日本の哲学でないというのも同じである。

日本思想史における哲学（史）の有無を言う場合、当然哲学とは何か、問われる。全面的に検討する余裕はないが、一般的に知と存在の根底の論理的思索、あるいは信仰や人間存在、さらには世俗社会や歴史を論ずる基礎となる概念やカテゴリーの体系が、哲学だと言えんとすれば、それに相当する内実が日本思想史に、仏教哲学や儒教哲学、さらには本覚思想の論理・概念等として、間違いなく存在したことは、上でも強調した通りである。

確かに、日本思想の歴史には西洋哲学史のように、全思想領域を支配する一元的な哲学体系と通時代的な一元的論理・概念体系が見えないのは事実である。だが、このことは日本哲学史の不在といつて済ませる理由になるだろうか？明示的な形而上的論議空間（学問上固有の哲学領域）や、思想の各領域を一元的に支配（影響を及ぼす）普遍的体系が存在しなければ哲学でないとは、あまりに西欧中心的で、しかも哲学Ⅱ万学の女王の固定観念に囚われているのでないか？日本のように、仏教哲学と儒教哲学が並存し、しかも双方影響照応して、独特の形而上的問題を解き、現実を解釈する諸思想の母胎となる論理・概念が機能しているというあり方も、哲学の一つの歴史的存在の仕方ではないのか？敢えて付言すれば、それは言わば一元的体系化を暗黙のモデルとするヨーロッパ的哲学史（ともすれば、一元的観念体系ないし理念の“流出”として生活思想を見る陥穽にはまりやすい）に対して、生活思想や多様な頂点的思想の衝突・媒介の磁場として複線的哲学体系のダイナミクスとして析出される複眼的哲学史として、<sup>24</sup>あらたな哲学史のモデルの提起にもなるのでないか？それは、アジア・アフリカなど従来は文化周辺とされてきた地域での

”哲学史”のモデルともなり、逆にヨーロッパ哲学の一元的体系性も見直す手がかりともなるのでないだろうか？

いずれにせよ、日本思想史に日本哲学史、少なくとも哲学者が参与しなければならぬ課題と必然性（必要性）は具体的に要請されている（この点では、論理学を中心とする狭義の哲学プロパーの役割は決定的に大きい）。そして、このことは、現実からの哲学（思想）の相対的自立性と、それを介した現実との相互関係による思想の歴史的発展（変化）という、あの「民主主義と我々の学問」シンポの提起から照射される課題なのである。

## 注

- ① 前者に関しては拙著 a 『現代日本の「宗教」を問い直す』（青木書店、2003年）、後者に関しては拙著 b 『中世民衆思想と法然浄土教』（大月書店、2003年）。
- ② その後中国の研究者との交流の中でも、日本の哲学者が日本哲学史を論じないことの奇妙さを何度も指摘される中で、この疑問は沈潜していった。中国では『日本哲学史教程』（王守華・卞崇道編、山東大学出版社、1989年）などとして日本哲学が論じられている（その内容は是非はともかく）のに、日本でそれが皆無というのは日本哲学にとって深刻な問題だと思ふ。
- ③ 拙稿「法然浄土教における他力論の展開」（『現代と唯物論』9号、1985年）
- ④ 柳宗悦『南無阿弥陀仏 一遍上人』春秋社、1960年
- ⑤ 拙稿「親鸞における神祇信仰批判——親鸞理解の一視点」（『現代と唯物論』5号、1979年）
- ⑥ 親鸞の晩年の上洛の理由が謎とされ、正統派との対立を回避して関東教団を見捨てた“逃亡”との説がある一方、古田武彦『親鸞』（清水書院、1970年）は崩壊した法然教団の糾合再建のためと解釈する。だが、これも現実的意義を政治次元で見なければならぬとする先人見にとら

われていた。

- ⑦ 惜しいことに50歳を前に夭折した棚橋氏も、「民主主義と我々の学問」シンポから学問（歴史学）の現実からの相対的独立の視点を学び、これの具体化の結果中世の時代認識の転換に到達したとのことであった。氏の先駆的業績は『中世成初期の法と国家』（塙書房、1983年）、『後白河法皇』（講談社、1995年）に残されている。
- ⑧ 平雅行氏の所説はその後『日本中世の社会と仏教』（塙書房、1992年）に集大成され、『親鸞とその時代』（法蔵館、2001年）等で展開されている。
- ⑨ 佐藤弘夫『日本中世の国家と仏教』（吉川弘文館、1987年）、佐々木馨『中世国家の宗教構造』（吉川弘文館、1988年）等、黒田パラダイムの展開が相次ぎ、これを批判する松尾剛士『鎌倉新仏教の成立』（吉川弘文館、1988年）等も正統派の評価が異なるだけで黒田の中世仏教のパラダイムを前提している。末木文美士は「今日の中世仏教研究はなお、顕密体制のパラダイムを機軸に動いている」という（『鎌倉仏教形成論』法蔵館、1998年、54頁）。
- ⑩ 石田慶和『信楽の論理』（法蔵館、1970年）など。
- ⑪ ちなみに、一遍の結論は、既成研究が蔑視する如く没理論的でプラグマティックな結論でなく、天台本覚論に基づく独特の念仏・阿弥陀観から論理的に基礎付けられたものであり、理論的には法然系列の浄土教の支配的傾向を代表している。前掲拙著 b 参照。
- ⑫ 前掲拙著 b で、その基本骨格はほぼ全面的に提示しえたと考えている。
- ⑬ 市川浩史『親鸞の思想構造 序説』（吉川弘文館、1987年）、517頁
- ⑭ 大隈和雄『信心の世界、隠遁の世界』（中央公論社、2002年）、266-267頁
- ⑮ 末木文美士『鎌倉仏教形成論』（法蔵館、1998年）、719頁、405-406頁。
- ⑯ 末木文美士『日本仏教史』（新潮文庫、1996年）、362-366頁。同橋本治解説。
- ⑰ ただし、先述の“限界”と3つの留意点を踏まえる限りであり、それ抜

きにはただの、否、特権的な仏教教理史しなくなる。

⑱ 近年、この点に配慮した思想史の通史も登場しはじめた。古田光・子安宣邦編『日本思想史読本』（東洋経済新報社、1979年）はこの視点に配慮した先駆的なものだが、思想史の方法として民衆思想史を正面にすえた通史は、佐藤弘夫編『概説日本思想史』（ミネルヴァ書房、2005年）が初めての試みと思われる。だがそれはまだ時代ごとの断片的素描にとどまっており、基本点な観念の通時代的継承・発展関係や、頂点的思想との関係を析出するという観点は希薄である。

⑲ 拙稿「文化発展の基準としての『人間性』と思想史の基準について」〔歴史評論〕No.480 校倉書房、1990年。なお注（1）拙著b第1章でもこの点に触れた。

⑳ この問題は哲学史を考える上で重要な課題と私は思う。私の理解は三木『親鸞』の解釈の普遍性の性格と関わらせて、論じた。拙著b、第1章。

㉑ 哲学史を意識した日本思想史としては、仏教学者中村元氏の一連の仕事がある。『日本思想史』（東方出版、1988年）が代表作だが、これも元は1968年英文で執筆されたものであり、氏が執筆した『ブリタニカ』『日本哲学』同様、世界向けの性格が色濃い。また、不幸なことに哲学界は自ら「日本哲学」を考えることはおろか、貴重な先行業績である氏の仕事をほとんど無視してきたように思う。哲学プロパーからは、思想の全領域を網羅しようと企図した岩崎允胤氏の壮大な大著『日本思想史序説』（新日本出版社、1991年）、『日本近世思想史序説』（同前、1997年）で、論理学に強い哲学者らしく、その一部に一つの視点と

して哲学的解釈（カテゴリー論）が見られる（最澄—徳一論争と天台哲学、慈円の歴史哲学、儒教の概念等）のが先駆的である。

㉒ 本覚思想の意義は田村芳朗氏が早くから提起していた（岩波日本思想体系『本覚思想』解説、1973年など）。近年は、末木氏ら総合的思想史を提起する人の共通理解となっている（前掲『鎌倉仏教形成論』『日本仏教史』等）。

㉓ 例えば雑誌『思想』の戦後の特集を振り返っても、前近代を対象に「日本哲学」を問題にしたことはほとんどない。とりあえず私がざっとリサーチした限りでは、昭和30年代の300号から900号を超える現在までは皆無である。1960年代から70年代初めにかけて編纂された『岩波講座 哲学』ではXⅧ巻を『日本の哲学』に充て、そこでは鎌倉仏教などを「哲学」として扱い、「形而上学を支える原理」（橋本峰雄）や「歴史意識と歴史哲学」（生松敬三）などを取り上げていた。だが、1980年代半ばの『新岩波講座 哲学』ではそのような視点は全くなくなり、わずかに「日本の哲学」を扱った坂本賢三氏も近代以後に限ってしまっている（現代の日本で哲学することの意味）1巻『今哲学とは』所収、1985年）。

㉔ 近世思想史の立場からだが、日本思想を中・韓・欧の関係から捉え返し、「公共倫理」を軸にして、「複数性の思想」として問う黒住真氏の提起は、貴重と思われる（『複数性の日本思想』、ぺりかん社、2006年）。

（東京農工大学大学院農学府教授）