

民衆化的傾向

— 近世の禪の世界史的考察をかねて —

中 村 元

一 民衆とともに

近代思想の一つの特徴として人間を最高のものとして尊重するという基本的な原則を實踐する場合ならばおのずから民衆を尊重する態度とならざるを得ない。これは△平等▽の原則と表裏の関係にある。

どこの文化圏においても、中世においては、社会構成に關しては、封建的な身分的階位秩序を承認し、それが何らかの権威に頼って是認されている。文化は主として上層階級の享受するものであり、一般民衆はこれにあずからなかつた。ところが近世になると農奴が解放され、文化は一般民衆のものとなった。

このような特徴は、ヨーロッパのほうが出易かつた。そ

民衆化的傾向(中村)

こには中世以来準備されたものがあつたからである。

ヨーロッパには封建的主従関係の双務性・契約性がありそれが議會主義、民主主義への準備をなした。ヨーロッパ中世にも人民主権論が存在した。

人民主権論的性格は革命家の場合には特に顕著であつた。昨日までの君主を死刑に処したという点で、われわれ日本人にとってはクロムウエル(Oliver Cromwell 一五九九—一六五八)の像が特に印象的である。伝えるところによると、すでにこどものときにクロムウエルはチャールズ王子に平手打ちをくらわした。

チャールズ王の助命嘆願に対して、クロムウエルは容赦もなく言い放つた、「全国民がかれののために滅びるよりもひとりの人間が死ぬほうがよいのだ。」と。

民衆化的傾向(中村)

かれは国内では反動勢力をおさえて、封建的な障害を打破し、対外的には一六五一年の航海条例をきっかけに、オランダと戦って資本主義の基礎を築いた。

しかし近代的な市民革命という点でさらに徹底したのはフランス革命(一七八九—一七九九)であった。残存していて封建制を打破したという点で、当時のヨーロッパ諸国に大きな影響を与えた。特に自由・平等を基本とした「人權宣言」は近代民主主義の原則を示すものとして近代文明の形成に重要な意味をもっている。

これに対して日本の明治維新(一八六八)は、約七〇年遅れているが、支配階級に対する民衆の蜂起という形をとらなかつた。昨日までの封建君主であったという理由で処刑された者は一人もいなかつた。(この相違は文化の面にも顕著に反映している。例えば近世日本の禅は部分的にはかなり、民衆化した、「封建諸侯に対する抗争」という性格を示していない)。

インドや南アジア諸国になると、事情はさらに遅れている。インドの絶対王制(ムガル王朝)に対する民衆の反抗としては、シク教徒の軍事抗争とマラータにおけるシヴァーギー以後の農民軍が考えられるが、所詮無力であつて、

ムガル帝王を捕えて処刑するなどというのは、思いも及ばぬことであつた。民衆の反抗は消え失せてしまった。民衆は無力のままインド独立を待たねばならなかつた。

国家の成立の民衆的性格はアメリカの場合には特に顕著である。メイフラウアー号の人々は人間としての弱さを認識していたので、協力と、勇気と勤勉を以て行動した。ここにアメリカの民主主義が発したのである。デモクラシーによるのでなければ、かれらのあいだにおける秩序と統一を維持することができなかつたのである。開拓民のあいだでは他の種類の統治様式ではみな同意を得ることができなかつたのである。

そうして新しい状況に適應し、成功し繁栄するにしたがつてかれらの潜在力を発見し、自信を獲得したのである。プリマスの歴史は普通の市民のもっている本来の能力と誠実に対する確信を立証し、その後のアメリカ文明の基本原理解を提供したのである。

ところでアメリカ風のデモクラシーは日本では發達しなかつたし、必らずしもその必要もなかつた。日本における民主主義はかなり異なつたものとして發展するであろう。

以上の動きに対応して思想史的な変化も認められる。日

本にあって儒学は、

封建社会における階級的秩序を維持擁護するために支配者によって採用・奨励されたが、その儒学を専攻する人々のあいだにも、封建制に対して批判的であり、民衆の立場を重視する人々が現れた。熊沢蕃山によると、「本才ある人」すなわち政治的才能ある人が宰相となって政治を行うべきであるが、世襲制であってはならない（一代切）。ひろく野に賢をもとめなければならぬ。かれは封建制の中に官僚制度的な見解を導入した。かれは当時の四公六民ないし五公五民というような高率の年貢を軽減し、十分の一税にすべきであると主張した。かれの経世論の基底には民衆への愛があったのである。⁽¹⁾

民衆を軽蔑してはならぬという意見は、すでに旧幕時代の治政者のうちにも現れていた。例えば新井白石は言う「民衆を愚かなる者として、みずからを尊大にかざるのは、すでに秦が二世で滅びた理由ともなったものである。」⁽²⁾と。ただこういう反省が過去の日本では弱かったことも認めざるを得ないであろう。

民衆を尊重すると、文化は民衆のためにVという運動が起って来る。

民衆化的傾向（中村）

日本の禅についてみるに、

中世の五山に代表される禅は貴族的であった。徳川時代に入っても、旧幕諸侯二六四家のうち一五六家は禅を奉じていた（臨済宗は八二家、曹洞宗は六三家、黄檗宗は一一家⁽³⁾）。ところが次第に民衆とともに生きる禅が登場して来た。それは禅の近代の変容である。曹洞宗では寛永年間以後大衆化の傾向が顕著である。

そして、公共性・民衆性をめざす運動が在った。人々の間に公けに知識を普及するためには図書館を必要とする。黄檗宗の禅僧了翁道覚（一六三〇—一七〇七）は、寛文一一年（一六七一）に不忍文庫を設立し、その後、元禄一三年に至る三〇年間（一六七一—一七〇〇）に、世界の図書館史上に類例をみない注目すべき図書館事業を行なった。かれは江戸の不忍池の畔に開設した「錦袋円薬舗」の売り出した売薬から生ずる巨大な収益を投入して、江戸を始め全国主要都市に約三〇の公開または半公開の図書館を設立し、仏典はもとよりそれ以外の文献の保存と利用に努めた。最初に設立された不忍文庫は火災の難を考慮して不忍池の中に建てられたが、のちにこれを寛永寺の内に移して、東叡山勧学講院と称し、一町四方におよぶ敷地に図

民衆化的傾向(中村)

書館・講堂・宿舍を設けて、内外から講師を招いて一種の文化講座を開くなどの集会活動を行ない、また貧しい利用者には給食を施すなどして、広く庶民を対象として多彩な事業を展開した。かれの活動の先駆者的意義は十分に認められねばならない。しかしこういう運動もまもなく中絶したようである。

大阪の懐徳堂は新鮮にして自由な空気を育成したという点で独自の意義がある。

これに対応す動きをインドに求めると、ベンガルにおいては、サンスクリットの学問は寺小屋に相当する。Joiにおいて伝持された。それはまた「四つの主」(catuspati)とも呼ばれている。四隅から監視されているから、そのように稱するのであるという説もあるが、良くは解らない。代々国王の援助によって支えられ、一般庶民から授業料を徴集しなかった。これに対して日本には「寺子屋」というものがあつた。ここでは一般庶民が参加し、庶民に支えられていたので、藩の経営する藩侯とは性格を異にしていた。

人間自身を尊重する態度は、思想家たちをして民衆に対して愛情を以て見るようにさせることになった。かれらは

民衆と緊密な接觸をたもとつと欲した。

この氣質は、インドではチャイタニヤ(一四八五—一五三三)の宗教運動のうちに特にはっきりと認められるものである。かれも従來の哲學者と同様にヴェーダ聖典の絶對的權威を認めているし、また形而上學に關しても、ラーマヌジャ及びマドヴから實に多くの影響を受けている。それにもかかわらず、かれを従前の哲學者たちから區別するところのものは、かれの民衆的、性格である。

そのほか後で述べるように、民衆のことばで説くことを実践したインドの思想家たちには、多かれ少かれ民衆的性格が認められる。

中世ではややもすれば閉鎖的なものにしよつとする傾向があつたのに対して、門戸を開くことが主張される。宗教を民衆的なものにしなければならぬと考へた宗教家も現われた。日本の禅においてもかかる志向が認められる。例へば中世の禅では師が弟子の中で自分の眼になつたもののみ法を伝える。一種の貴族主義である。しかし法はひろく広められねばならぬと考へる人々が現われた。例へば一糸和尚は師の沢庵(一六〇八—一六四六)に向かつて忠告を試みている。

「師すでに檀越の堅請に随つて、一方の伽藍に董莅す。持法の具其れ備えり。持法の資饒かなり。何が故ぞ槌払の下、全く納子に乏しきや。料るにそれ賢を選び器を扱ふのしからしむるか。馬骨を棄てずして駿馬を得る者は宗匠偉度の常なり。仰いで望むらくは賢不肖を問わず、先ず収録を賜え。若しそれ親しく焔韃に投じ妙密の鉗鎚に当り得ば頭銅鈍鉄もすみやかに宝器に化することは豈に難事ならんや。」⁽⁶⁾

弟子が師に面と向かつて忠告を試みているのは珍らしいことであるが、単に俊秀のみを相手としていたのでは良くないと主張した点において、中世の禅の貴族主義的性格に対する反抗が認められる。

民衆化という問題で諸文化園に相違をもたらしめた原因の一つは印刷技術の問題である。西洋ではグーテンベルクによる印刷機の発明が知識の伝達を容易ならしめた。シナと日本では、さらにチベットでも木版印刷がなされ、知識の伝達を大いに助けた。ところがインドや南アジア諸国ではこの方法さえも用いられなかった。そこで、知識の普及という理想が急速には実現されなかったのである。

こういう視点からみると、近世の日本では重要な文化的

民衆化的傾向(中村)

活動が行われた。従前の日本では大蔵経の開板はなされなかった。大蔵経全体としてはみなシナの諸板に依存していたのである。ところが徳川時代になると、日本人の手で二回開板がなされた。一つは天海本で、寛永十年から慶安四年まで十八年かかって完成し、他の一つは鉄眼本で寛文九年から天和元年まで十三年間に竣刻した。ただし天海本は天海僧正が將軍家の命を承け、その菩提所である寛永寺により、豊富な資金を以て完成したものであり、国家権力にたよったのであるが、鉄眼本は一人の開板であり、世間一般の人々の後援によったものである。天海本は現存するものが僅か数部であり、封建貴族と大寺院のためのものであったが、鉄眼は最初から普及をめざしていた。その板木六万枚余は絶えず刊行印刷されていた。大蔵経が民衆と接觸をもつようになったのである。

さらに、日本で近世に禅籍が印刷されるようになったという事実は非常に重要である。「不立文字」を標榜するはずの禅が、印刷にたよることによって「文字にたよる禅」を加速度的にひろめたのであるから。

禅籍の印刷ということは、日本ではかなり古い時代から中世以来行われていた。臨濟宗においては京都・鎌倉の五

山の僧によって詩文集、詩話、文話、韻書、あるいは儒書などの開板が行われて来た。これは五山の禪が同時にシナ文化の移入伝承という性格をもっていたからである。十二世紀の末には『瀧山大円禅師警策』が開板され、十三世紀以後には曹洞宗でも『学道用心集』その他が散発的に開板された⁽⁶⁾。しかしまだ一般的な趨勢とはならなかったようである。

中世には総じて聖典は書写によって伝えられ、その数を増すことを嫌う傾向があった。ところが、徳川時代、その中期以後には印刷によって典籍が広い層にひろがることになった。それは一般民衆のあいだにおける学問の普及を意味するものである。

例えば、徳川時代中期に至るまでは、『正法眼蔵』を世人のみならず、僧侶たちにも読ませることを禁じていた。当時、曹洞宗を司る関三利の僧録当局は『眼蔵』の開板を禁止しており、わずかに永平室内で真本の一部を揮写することを許すという厳しい態度を堅持していた。ところが徳川中期以後、『正法眼蔵』に参究しようという機運が高まり、寛政七年（一七九五）に永平寺五十世の玄透禅師は道元五百五十回の大遠忌の記念事業として『正法眼蔵』（九

十巻、五巻を除く）の開板に着手し、ついに完成した。ここでは学問が一般にひろまる端緒がつくられたのである。また寛文十二年には『永平広録』が開板され、延宝六年には月舟・円山によって『瑩山清規』が開板されている。『伝光録』は仏洲仙英（一七九三—一八六四）によってはじめて上梓された。

『正法眼蔵』の場合は言うまでもないが、比較的民衆的であったはずの瑩山の『伝光録』は、中世には特別の有志によって伝写せられ、それぞれの室中に秘蔵されて、曹洞宗の一般の僧侶はその名稱さえも知らないという状態であった。ところが江戸末期の安政四年（一八五七）に近江彦根の久昌寺の住持・佛洲仙英は数種の写本を校合して、『瑩山和尚伝光録』と題して京都柳枝軒から初めて上梓して世に流布させた⁽⁷⁾（かれは片手間にやったのではない。伝光録開板事業のために自分の住職をしていた大寺院から退いて、これに打ち込んだのである）。

日本でこのように開板事業がなされていたということは非常に重要である。同時代の南アジアでは、例えばインドではまだ印刷がなされなかった。そこで文字の読める人は限られていた。アクバル大帝も文盲であった。よむことも

書くこともできなかったのである。

なお民衆の勢力の興隆ということは芸術においても新しいアイデアを形成するのに与って力があつた。

- (1) 源 了圓『熊沢蕃山における経世済民の実学』（雑誌『心』昭和五〇年一月）三一―三四ページ。
- (2) 新井白石『古史通』（『日本の名著』第一五卷二六〇―二七一ページ）。
- (3) 孤峰智璨『禅宗史』（総持寺、昭和四九年八月再版）七七―七九ページ。
- (4) 了翁のことは一般の日本仏教史には殆ど言及されていない。孤峰智璨『禅宗史』（総持寺、昭和四九年、八〇―八二、八三―八四ページ）、宇井伯寿『日本仏教概史』（岩波書店、昭和二六年、一九七―二〇〇ページ以下）参照。了翁編輯『了翁禪師傳』一卷（明治三〇年刊）などがある。なお鷲尾『日本仏家人名辞典』参照。
- (5) 『一休和尚語録』第五卷。
- (6) 田島柏堂『日本曹洞印書史の研究序説』（『小出先生古稀記念論文集』（昭和三八年一月）、二二―二六七ページ）。
- (7) 田島柏堂「新出資料、乾坤院本『伝光録』の研究」（駒沢大学『宗学研究』第二号、一一〇―一二〇ページ）。
- (8) Herta Pauly, *Inside Kabuki: An Experience in Communal Aesthetics* (民衆化的傾向（中村）)

parative Aesthetics. *Journal of Aesthetics and Art*

Criticism, XXV/3, Spring 1967, pp 297—298

二 民衆の言語で

民衆と文化的に接觸しようとする人は、民衆の言語で説かねばならぬ。

ラーマナーナダに由来する一つの改革は、新しい信仰をひろめるために俗語を使用したということである。シャンカラやラーマナーヌヂャのような従前の偉大な学者は主としてバラモンのためにのみ教へを説き、ヴェーダ聖典に對するサンスクリットの註解、またはサンスクリットによる自己の教義の解説のみを著した。

ヒンズー教聖典の多くの写本には、次のサンスクリットの詩がしるされている。

「もしも一八のプラーナとラーマナーヤナとがサンスクリット以外の言葉で（誦誦されて）聞かれるならば、聞いた人は叫喚地獄（*raurava*）におもむくことになるであろう。」⁽¹⁾

そのような禁令があるにもかかわらず、ラーマナーナダ

とかれの弟子たちは俗語で宗教文献ををあらわし、その試みにおいて成功した。

ラーマーナンダ個人の著作はないらしいが、しかしかれの信徒は地方の諸方言で著作を述べ、あらゆる階級に訴へた。これもかれの平等主義的な人間観から導き出される當然の結論である。

ラーマーナンダはただ断片的にヒンディー語の詩文を残しているが、この言語はカビールによって大文學のことばとなることができた。カビール、ビーバー、セーナール、ナー、ライ・ダーサはサンスクリットに通じていなかった。だから讃歌も著作もヒンディー語のどれかの方言でつくられたのである。

独立後のインド連邦はヒンディー(Hindi)語を共通語として採用することに決定したが、このヒンディーが文學語として廣くひろまったのは主としてラーマーナンダ及びその信奉者(特に後世のカビール、ナムデーヴ、トゥルシー・ダース)の影響にもとづくものであるといわれている。

チャイタニヤの創始した教団は民衆の中にあつて民衆とともに活動することをめざした。この教派の聖典は、一部

分はサンスクリット語で書かれているが、大部分はベンガル語で書かれている。

チャイタニヤはコミュニケーションの記号については、最も多くの人々の用いるものを尊重しなければならない。自己満足に陥つた、思ひ上つた知識人の用いる言語(サンスクリット)は特別の特権を主張することはできぬと考えた。

シク教の創始者であるナーナク(一四六九—一五三八)は北方インドを遍ねく旅行し、ヒンディー語とパンジャール語との混合語によって教を説き、ひろい感化を及ぼした。

ラーマクリシュナも民衆とともにかれらの方言、ベンガル語で語つた。

チャイナ教のほうではすでに十一—十二世紀の間に従來のチャイナ・マーハーラーシュトリー語の代りにアプブランシヤ語を多く用いるようになっていたが、ヴィシヌ教のほうでは新しい俗語の使用がやや遅れてここに漸く現れたのである。

日本ではすでに十三世紀において、宗教的な指導者たちはその教説を漢文ではなくて和文で述べるといふことを始

めるに至った（このことはすでに指摘したところである）。親鸞は、ルターと同様に恵み（慈悲）にもとづいて起る感謝の気持を表明するために、和讃を作つて、勤行に唱えさせることにした。かれ、さらに浄土真宗一般は民衆のための説教に重要な位置を与えている。

近世になると、わかり易く平易な日本語で仏教を説くという傾向が、次第に盛んになって来た。

仏教を民衆にひろめるためには、民衆のことばによらなければならぬ。中世の禅が極めて貴族的なものであったのに対して、徳川時代の一部の禅僧は、民衆に向かつて思想的にはたらしきかけた。そこで漢文によるのではなくて、かな文によって著作（かな法語）を著わす人々が現われた。この傾向はすでに鈴木正三において顕著である。至道無難は極めて老齡になつてからかれのかな法語（『自性記』）を著わした。かれは老齡になるまでは古い禅の漢文的伝統をたもっていたのであるが、それではどうにもならぬということ、晩年になつてから始めて気づいたものである。しかしそのかれ自身も強い自信をもって民衆化の道を歩んだとは言い難い。試みにかれの述懐を参照されたい。

「人の嘲を忘れて、即心記、自性記二冊の法語を作る。

民衆化的傾向（中村）

わかき童女のためにやならんかし。」

かれは一休和尚の法語を問題として、ことばをもってする説明に関して、控え目な反省をのべている。

「若し御一句を得道せば、万劫の苦を離れ、大安樂を得べし。誰人か色々詞を添え、却つて笑草となる、悲嘆甚し。大善知識の書き玉うさへ、末世は此の如し。我如きの無智無学の者のすること、いかにおかしく思召すとも御詞そえたまう事免したまえ。」

この点で最も徹底していたのは盤珪であろう。かれはいう、「日本人に似合ったように、平話で道を問うがようござる。日本人は漢語につたなうござつて、漢語の問答では思うように道が問つくされぬものでござる。……いかようなことでござろうとまゝよ、遠慮せず自由な平話で問うて埒明さっしゃれい。」⁽⁹⁾かれは、旧来の難解な禅風に対する反逆児であった。

白隠（一六八五—一七六八）は仮名交り文で書くことも行ない、卑近な例を引いて平易に禅を説くことに意を用い、禅を近世社会に適應させることに成功した。殊に『おたふく女郎粉引歌』『主心お婆々粉引歌』『草取唄』など、庶民の興味をひき起すようにユーモアを交えながら、庶民の

趣向に応ずるように説いた。

「談笑戯論、動足拳乎、一束に束ねて換転却し將ち去りて一枚の禅宗三昧とす。」⁽⁴⁾

禅を民衆化したという点では、白隠の功績は偉大なものがあるが、かれの説いた禅は、ときには余りにも野卑であり、民衆に迎合的であった点さえも認められる。また当時としては止むを得なかつたことではあるが、当時の封建的秩序に対して屈從的でさえあつた。

これに対して近世の曹洞宗ではこれほどはっきりした動きは見られぬようであるが、本秀(一八四七年ころ生存)の編纂した『永平正宗訓』(天保一二年刊)はそのような方向を示すものといえるであろう。これは、道元の著作および『正法眼蔵随聞記』の中から一般世俗の人々に向くような教えを抄録して一卷としたものであるが、文中の漢語や仏教語を傍訓で和語に書き換えている。後代、明治になつて『曹洞教会修証義』のようなものあらわれる以前の先駆的な試みと考えられる。

ヨーロッパ諸国では、中世における文化語であつたラテン語に代つて、それぞれの自国語を文化語の地位にのぼせるためには、特定の書物が、そのきつかけとなつて貢献し

たのであつた。イタリア語ではダンテの『神曲』、ドイツ語ではルターの聖書翻訳、イギリスではジェームス王の欽定訳聖書であつた。インドでは十五世紀にジョーンプル(Jampur)の或るイスラーム国王は『マハーバーラタ』と『バガヴァッド・ギーター』とをサンスクリットからベングアル語に翻訳させた⁽⁵⁾。ただ日本ではこれに対応するような動きがどうも見出されなかつたようである。

朝鮮ではつねに漢文で述作がなされて来たが、日本で仮名法語がつくられるようになったのとほぼ同じ時期から、諺文(おんもん)による文学作品も多くつくられるに至つた。

近世の初頭においては印刷技術は、バイブルを初めとする多くの宗教書のために用いられた。ヒューマニストたちは教会の初期の指導者たちの書を印刷することを企てた。エラスムスはバイブルの物語を単純な言語で述べた。啓蒙時代の思想家たちは、人々が無知であるならば啓蒙され難いのであり、宗教そのものを教え説明せねばならぬということに気づいた。バイブルの教えは、その中に説かれていゝることを研究するのだから、理解され得ない。そこでバイブルは特に子どもたちのために絵や詩を使って印刷さ

れた。スピーザはこのような試みの意義を積極的に認めている。⁽⁶⁾

聖典の普及という問題になると、聖書をルターがドイツ語に翻訳したこと、イギリスでのジェームズ王の欽定訳の作成などは、誰でも知っている有名な事実である。

イギリスでは聖書が非常に早く翻訳され、その言句が人々のあいだに行きわたったために、大陸諸国におけるよりも以上にイギリス人の普通の会話の中に浸透している。イギリスでは、僧侶や教養人にしか読めなかったラテン語から、イギリス人の日常語である英語に、聖書が非常に早い時期に翻訳されたためである。最初の英訳は一四〇〇年以前に完成している。⁽⁷⁾

ところがこれに対応する、仏教聖典の日本語がなされなかつたということは、日本の文化にとって決定的致命的な意義をもつものである。仏教は日本では心情的には理解されているけれども、概念的自覚をもって明確に理解はされなかつたと言えよう。

中世の西洋では論理学の書物はラテン語でのみ書かれていた。ところがアルノー (Antoine Arnauld) とニコール (Pierre Nicole) が一六六〇年に『ポール・ロワヤル論

民衆化的傾向(中村)

理学』(La Logique de Port-Royal) をフランス語で初めて編纂した。

ちょうどこれに対応する動きが日本ではかなり遅く現れた。

仏教の論理学(因明)はシナ日本ではつねに漢文で述作されていたために、文字に対する訓話註釈の学に墮し、ついに論理的な発展を実現しえなかつた。ところが幕末の嘉永七年に慧澄によって邦文で『因明犬三支』^(いんみやういぬさんし)が著わされた。これは驚くべき重要な事実である。これによって、いまままで文字の空転、こけおどしの傾向のあった因明が、合理的な論理学となり得る可能性が開けたからである。これはすばらしい仕事である。ところが著者は非常に卑下した態度を示している。かれは自著を「犬三支」と名づけた理由を次のように説明している。

「世間に物の似て真にあらざるを犬と云う。山椒や蓼に似て真の山椒・蓼にあらざるを犬山椒、犬蓼と云うが如し。今録する所も性相の論難に寄せて立量の作法を述べれば、……ただ三支の立量(因明の論証法)に似せたるのみなれば、三十三過犬三支と名を標するのみ。看ん者察せよ。⁽⁸⁾」

すなわち単なる「まねごと」、權威に従う模倣、に

民衆化的傾向(中村)

すぎないというのである。

ここには古きものに対する積極的な抗争の意欲が表明されていらない。進歩的な学問が自信をもって遂行されなかったところに、問題があると思われる。(そうして、日本の民衆は生活に即して自主的に思考し行動するが、日本の学者や知識人たちは外国の既成の思想体系に呪縛されて動きがとれず、外国の権威に従属し、自主的に思考しないという日本の伝統的傾向の一端が、ここにも露呈している)。

そうして問題を起こすような著書の著者は多くは自分の名をあらわさず、匿名で語っている。禅宗では非常に進歩的な『猿法語』、親鸞の『教行信証』に関する批判的な『樹心録』など著者は知られていない。富永仲基の『翁の文』も、かれとは別な「或る翁」という架空の人物をして語らせている。自名の名を挙げて積極的に既成権威に反抗することをしなかったのである。

公共性・民衆性の欠如は新しい思想運動における集団的、性格の欠如を意味する。けっきょく、それぞれの新しい思想家の力が非常に弱く、ついにそれらが合して封建制度全体に対する全面的な改革運動とはならなかったのである。

- (1) A.K. Majumdar: Bhakti Renaissance (Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1965), p40
- (2) 『禅門法語集』上(三六一ページ)。
- (3) 『盤珪禪師語録』(岩波文庫本)八九ページ。
- (4) 『於仁安佐美』。
- (5) Jawoharlal Nehru: Glimpses of World History (Bombay etc.: Asia Publishing House, 1962), p260.
- (6) "To speak in a manner comprehensible to the vulgar, and to do for them all things that do not prevent us from attaining our end" (Emendatione Everyman edition, p231.)
- (7) トレバー・レグット『紳士道と武士道(日英比論文化論)』(サイマル出版会、一九七三年)二一四ページ。
- (8) 『因明大三支』序。