重訪「執拗低音」：
日本鎌倉新佛教中心史觀之近代性與普世化轉向

釋道禮（倪管嬣）
國立臺灣大學歷史學系研究所博士候選人

摘　要

本文旨在探討「鎌倉新佛教中心史觀」的論述，如何成為明治時期與戰後日本佛教研究關注的議題。藉由家永三郎、丸山真男，以及黑田俊雄等戰後思想史與佛教學者的論著，釐清（一）、中世時期鎌倉新佛教「近代性」的根源。（二）、以親鸞與榮西為代表的鎌倉新佛教「普世化」轉向之意義。

「鎌倉新佛教中心史觀」展開的背景，為明治時期島地默雷等海外渡航的淨土真宗僧侶們，積極地對應日本近代化，並使明治政府公布信教自由條例。更因近代科學思潮的發端，戰後進步主義對於迷信與密教呪術的否定，被視為相當於「西歐宗教改革」的鎌倉新佛教，其專修、易行、脫離呪術、神祇不拜、民眾救濟、反政治權力的「革新性」與「近代性」受到學者關注，重新回溯過去，尋找與反思「執拗低音」。丸山真男的日本思想

史，正是從古代一貫的「古層」到超越「古層」而形成的。藉由古層與外來文化接觸而形成「新層」，而超越這種原型的構思，最初嘗試的便是佛教。再者，鎌倉新佛教中的親鸞與榮西，前者重新詮釋佛教經典，吸收大量的庶民階層；後者將中國傳來的禪與茶道結合，普遍流傳於武士階層，二者均打破舊有佛教貴族化的局面，將日本佛教普世化。透過新舊佛教的二種史觀，亦可看出戰後的鎌倉佛教研究共同關心之議題，是以如何能超越「宗派史」的「全體史」為目標，使日本佛教朝向如 Anderson 所說的「宗教共同體」。

關鍵詞：鎌倉新佛教中心史觀、近代性、普世化、宗教改革、親鸞

Re-seeking the *Basso Ostinato*: The Shift to Modernity and Universalizing of the *Kamakura* New Buddhism-Centric Historical View in the Japan

Dao-li Shi (Kuan-nin Ni)
Ph.D candidate, Institute of History, National Taiwan University

Abstract

The purpose of this study is to explore how the discourse of the *Kamakura* New Buddhism-centric historical view became the focus of Japanese Buddhism research in the *Meiji* and post-war periods. The works of scholars of post-war thoughts and Buddhism, such as *Ienaga Saburo* (A.D. 1913-2002), *Maruyama Masao* (A.D. 1914-1996), and *Kuroda Toshio* (A.D. 1926-1993), are used as reference to clarify the following two questions: 1) The modernity origin of the *Kamakura* New Buddhism in the medieval age; 2) The significance of the universalizing shift of *Kamakura* New Buddhism represented by *Shinran* (A.D. 1173-1263) and *Eisai* (also *Yousai*, A.D. 1141-1215).

The *Kamakura* New Buddhism-centric historical view was started in the *Meiji* period when *Shimaji Mokurai* and other *Jōdo*

Shinshū monks who sailed overseas actively responded to the modernization of Japan and compelled the *Meiji* government to publish the regulations on freedom of religion. Moreover, with the emergence of modern scientific thinking and post-war progressivism's denial of superstition and *Vajrayāna mantras* at the time, *Kamakura* New Buddhism was regarded as equivalent to the Protestant Reformation in Western Europe. Its innovation and modernity in terms of the concentration on meditative cultivation, easy progress, disconnection to *mantras*, no worship of gods, public relief, and anti-political power, had attracted the attention of scholars, who consequently tried to re-seek the value of "*basso ostinato*" by looking back to the past.

Maruyama Masao's theory of Japanese intellectual history was formed from the "old layer" to the transcendence of the old layer. The "new layer" was established through the contact between the old layer and foreign cultures, and Buddhism was the first to attempt the concept of transcending the prototype. *Shinran* and *Eisai*, two representatives of *Kamakura* New Buddhism, are good examples. The former reinterpreted Buddhist scriptures and absorbed a large number of civilians, while the latter combined the Japanese Way of Tea with Chinese *Ch'an* and had it widely circulated among the samurai class. Both of them broke through the old conventions of aristocratic Buddhism and universalized Japanese Buddhism. From the two historical views of the old and the new Buddhism, it can be seen that the post-war *Kamakura* Buddhism research had an issue of common concern for how Japanese Buddhism moved towards the religious

community that Benedict Anderson (A.D. 1936-2015) argued by transcending from “Sectarian history” to “holistic history” as the goal.

NTU Digital Library & Museum of Buddhist Studies

Keywords: *Kamakura* New Buddhism, modernity, universalizing, *Shinran*, Protestant Reformation

目　　次

一、前言

二、明治時期「鎌倉新佛教」受關注之契因

(一) 明治維新政策施行的影響：
神佛分離令與廢佛毀釋的風潮

(二) 島地默雷提出的政教分離政策

三、鎌倉新佛教中心史觀之近代性

(一) 從鎮護國家到個人救濟

(二) 丸山真男的「古層說」與鎌倉佛教論

四、鎌倉新佛教的普世化轉向：以親鸞與榮西為探討

(一) 親鸞與淨土真宗

(二) 榮西與臨濟宗

五、「顯密體制論」的挑戰

六、結語

一、前言*

所謂「執拗低音」，本指音樂聲部或音域中的最低部分（ground bass，或義大利語的basso ostinato）又譯為「頑固低音」。後被日本知名學者丸山真男（A.D. 1914-1996）借用而指涉為日本思想史學的一個重要概念，[1] 又稱「原型」與「古層」，意指日本思想古來最底層的構造，而超越這種原型的構造，最初嘗試的便是佛教，尤以「鎌倉新佛教」最為典型。再者，中央研究院院士王汎森也有《執拗的低音》一書問世，文中他提到：「在近代中國，當新的思想典範逐漸登臨歷史舞台時，有不少帶有傳統色彩的學術論述被推擠到歷史邊緣，這些思想、論述、視野及方法，值得重新加以檢視。『執拗的低音』不是復古，而是回到各種論述的分流點去重加審視，去了解是不是有獲得一些新的學術資源的可能。」[2] 本文受到上述二位學者的啟發，探討近一百年來日本學術界如何「重溯」中世時期的鎌倉新佛教，尋求近代性價值的根源所在。

視「鎌倉新佛教」為日本佛教最高峰的「鎌倉新佛教中心史

---

* 本論文曾宣讀於「2021年第八屆漢傳佛教與聖嚴思想國際學術研討會」，感謝林佩瑩教授給予寶貴意見。

1 丸山真男，〈原型・古層・執拗低音—日本思想史方法論についての私の歩み〉，《丸山真男集》第十二卷（東京：岩波書店，1995-1997年）。關於丸山真男「古層」論的相關論文，依序有1964年的〈思考様式の原型（プロトタイプ）〉、1972年的〈歴史意識の「古層」〉、1976年的〈日本における倫理意識の執拗低音〉、1979年的〈日本思想史における「古層」の問題〉、1984年的〈原型・古層・執拗低音〉，以及1985年的〈政事の構造—政治意識の執拗低音〉。

2 王汎森，《執拗的低音：一些歷史思考方式的反思》（臺北：允晨文化實業有限公司，2014年），封面頁底。

觀」，[3] 是於明治四十四年（A.D. 1911），原勝郎（A.D. 1871-1924）在〈東と西の宗教改革〉一文中，提出「**鎌倉新佛教運動，相當於西歐的宗教改革**」這一論點因而確立，[4] 之後於戰後的近代主義和進步主義潮流中承襲。[5] Orion Klautau指出，日本佛教是從聖德太子開始，好不容易才走到鎌倉時期的「鎌倉新佛教」這條道路。特別是在戰後的日本，作為「國體」被描繪的聖德太子逐漸退場，取而代之的，是轉向鎌倉佛教的構圖，重視「鎌倉新佛教」並非是「國家」的，而是「民眾」的論說。且代表日本佛教本質要素的「一乘平等主義」，是以親鸞（A.D. 1173-1263）等鎌倉新佛教的祖師為首，所展開的教義論述。[6]

家永三郎（A.D. 1913-2002）於昭和十五年（A.D. 1940）初，著作的《日本思想史に於ける否定の理論の発達》，以西洋哲學的發展為模型，觀察日本思想史，並以正、反、合的辯證法，駁斥視中世為黑暗的誤解，重新評價西洋中世哲學，亦即古代高層次思想的復活與再生。[7] 末木文美士更指出，明治時代，受西洋宗教史影響，形成對於鎌倉新佛教的重視，無非是欲透過西洋思想史的

---

3 末木文美士，《鎌倉仏教展開論》（東京：トランスビュー，2008年），頁338。

4 原勝郎，〈東と西の宗教改革〉，《藝文》第2卷第7號（1911年），頁1171-1186。後收錄於《日本中世史之研究》（東京：同文館，1929年），頁304-321。

5 末木文美士，《日本仏教入門》（東京：株式会社KADOKAWA，2014年），頁38。

6 クラウタウ, オリオン（Klautau, Orion），《近代日本思想としての仏教史学》（京都：法藏館，2012年），頁156-157、178-179。

7 家永三郎，《家永三郎集 》第一卷〈日本思想史に於ける否定の理論の発達〉（東京：岩波書店，1997年），頁6。

論理，重新尋視日本本土既有的，可應對西方思潮的傳統元素。[8] 持續至戰後，石母田正（A.D. 1912-1986）在《中世的世界の形成》（A.D. 1946）則提出作為宗教改革的鎌倉新佛教，雖與西歐近世的宗教改革有諸多類似之處，但毋寧應與古代末期的原始基督教統治中世社會的過程來作比較。[9]

柏原祐泉（A.D. 1916-2002）的〈近代仏教の思想史的系譜〉，指出近代精神的萌芽，是在和諸思想的交涉中展開的，接著審視從維新時期到明治初期具代表性的佛教思想，最終揭示自律的信仰應以「近代」為目標，在明治的日本中找出這個系譜。[10] 並在峻別親鸞「世俗性」和「出世間性」的思想中，從中尋找到可以往近世與近代綿延不斷地宗教自律性的模範。[11] 社會學家森龍吉（A.D. 1916-1980）在戰後日本的思想界中，亦選取最有影響力的韋伯和馬克斯（Karl Marx, A.D. 1818-1883）之精華，繼承哈佛大學社會學教授ベラー（Robert Neelly Bellah, A.D. 1927-2013）等的論理與批判，指出基督新教與真宗的相似性，藉此思考並強調日本近代化中真宗教團的特殊性，認為「封建制的清算」與「呪術的解放」，正是「佛教近代化」的必要條件，並以「由唯物史觀所描繪的親鸞像」和「近代主義的思想體系」為基礎，整合教團內與教團外

---

8 末木文美士，〈家永三郎——戦後仏教史学の出発点としての否定の論理〉，クラウタウ, オリオン（Klautau, Orion）編，《戦後歴史学と日本仏教》（京都：法藏館，2016年），頁21-48。

9 石母田正，《中世的世界の形成》（東京：東京大學出版會，1979(1957)年），頁243。

10 柏原祐泉，《日本近世近代仏教史の研究》〈近代仏教の思想史的系譜〉（京都：平楽寺書店，1969年），頁345-346。

11 柏原祐泉，《真宗史仏教史の研究Ⅰ親鸞・中世篇》〈親鸞における社会観の構造〉（京都：平楽寺書店，1995年），頁64。

的研究，將戰後的親鸞論定型化。[12]

鶴藤幾太聚焦於鎌倉新佛教的特色，認為就是佛教「大眾化」、「普世化」，排斥雜行雜修，提倡專修念佛，以率直簡易的宗風，活活潑潑的禪機，投武士所好尚。曹洞宗普及民間，臨濟宗更受武家歡迎。[13] 迨至1970年代，日本的近代主義走入僵局，鎌倉新佛教中心史觀也受到挑戰，最具代表的為黑田俊雄（A.D. 1926-1993）於1975年後展開的「顯密體制論」，即提倡鎌倉佛教是以「顯密佛教」（舊佛教）為中心的史觀。

過去學者對於鎌倉新佛教的研究，除發現鎌倉新佛教與歐洲宗教改革共通的類似性，也關注於宗教「普世化」的特徵。值得進一步探究的是，第一：審視江戶時期由師蠻（A.D. 1626-1710）所著全七十五卷的《本朝高僧傳》，收錄從古代到近世的1662名僧尼的傳記，卻未見到淨土真宗開祖親鸞與日蓮宗開祖日蓮（A.D. 1222-1282）名字。[14] 故為何鎌倉新佛教中心史觀於近代興起？是個令人關注的議題。

第二：著眼於Anderson所說「宗教共同體」的「普遍性」，[15] 過去學者雖分別主張中世的鎌倉佛教不是以「鎌倉新佛教」為中

---

[12] 岩田真美，〈森龍吉一——仏教近代化論と真宗思想史研究〉，クラウタウ，オリオン（Klautau, Orion）2016，頁194-195。

[13] 鶴藤幾太，《宗教日本》（東京：教育研究会，1943年），頁42。

[14] 鎌倉時期最早的佛教史書－元亨2年（A.D. 1322）虎関師錬（A.D. 1278-1346）編著的《元亨釋書》，其僧傳部共收錄400餘位僧人的傳記。師蠻為補足《元亨釋書》，廣泛蒐集史料，編著《本朝高僧傳》，收錄關於三論宗、法相宗、俱舍宗、成實宗、華嚴宗、律宗、密宗、禪宗、以及淨土宗高僧的傳記，但唯獨欠缺淨土真宗與日蓮宗。參見師蠻撰，《本朝高僧傳 七十五卷》，（共三十二冊），出版者不明，日本京都龍谷大學圖書館藏，1707年。

[15] Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* London; New York: Verso, 2016, pp. 12-19。

心，就是以「顯密佛教」為主流，但審視從古代便存在的南都六宗與平安二宗之「顯密佛教」，對於上層階級的皇族始終保持緊密關係；迨至「鎌倉新佛教」的成立，使信仰層遍及中下階級的武士與庶民，兩者均在鎌倉時期發揮影響力。於此來看，鎌倉時期的中世日本，以新舊佛教為中心建立起來的「宗教共同體」，實可謂鎌倉佛教的重要價值所在。

基於此，本文擬以《家永三郎集》、《丸山真男講義錄》、親鸞的《正信偈．歎異抄》與《顯淨土真實教行証文類》，以及榮西的《興禪護國論》等，探討「鎌倉新佛教中心史觀」的論述，如何成為明治時期持續至戰後日本佛教研究關注的議題？為何日本佛教「近代性」的根源，竟是回到中世時期的鎌倉新佛教去尋找？並釐清「鎌倉新佛教」於鎌倉時期出現的契機與影響，主要以深受庶民信仰的淨土真宗，以及受武家信仰的臨濟宗為例，來探討鎌倉新佛教，是如何為日本佛教帶來「普世化」轉向之意義？「鎌倉新佛教中心史觀」又是如何受到戰後思想界關注而對之提出根本疑義？

二、明治時期「鎌倉新佛教」受關注之契因

所謂的「鎌倉新佛教」，是相對於自奈良時代以來，以鎮護國家與貴族為主要導向的南都六宗，以及天台宗、真言宗的「舊佛教」；從平安時期開始至鎌倉時代，相繼於戰亂中興起的淨土真宗、曹洞宗、日蓮宗等新成立的佛教宗派，主要面向武士或庶民，以心為基礎且容易修行，特別是淨土思想的普及與禪宗傳來的影響。特別是鎌倉新佛教於明治至戰後被學者不斷地提出討論的現象，值得吾人關注。本章首先釐清明治維新宗教政策的實

行，對於近代日本宗教造成的影響；再來探討島地默雷（A.D. 1838-1911）針對大教院發布的「三條教則」，向日本政府建言政教分離政策，以及其揭示的歐洲宗教論，為何間接成為鎌倉新佛教思潮於明治出現的契因。

(一) 明治維新政策施行的影響：神佛分離令與廢佛毀釋的風潮

十九世紀中葉，可說是日本歷史上由封建社會過渡到近代資本主義社會的轉型時期。日本結束了二百六十多年江戶幕府的政權，迎來了被視為是近代國家成立的明治時期。然當明治政府進行大規模的明治維新運動時，在日本擁有一千三百多年歷史的佛教，卻也遭受神佛分離令下廢佛毀釋風潮的困境。

日本的神道過去曾長期與佛教融合在一起，並且在組織上依附於佛教。[16] 並有所謂的「神佛習和」，亦即日本本土的神道教與佛教信仰混而為一的宗教現象。而隨著明治維新所公布的「神佛分離令」（又稱「神佛判然令」），結束了這持續一千多年神佛習和的現象。

神佛分離令雖是由明治政府所號令，實可溯源至江戶時代中後期以後由國學者提倡的復古神道，主張恢復未受到儒教與佛教影響前的日本民族的固有精神，即體現對於神道教的重視。明治政府成立後，闡揚王政復古，延續復古神道的思想，從慶應四年（A.D. 1868）3月13日到明治元年（A.D. 1868）10月18日，對全國五

[16] 楊曾文、張大柏、高洪著，《日本近現代佛教史》（北京：崑崙出版社，2011年），頁46。

畿七道發出「太政官公告」、「神祇官事務局達」，以及「太政官達」等一連串關於神佛分離令的通達。

慶應四年3月13日，即「五條御誓文」提出的前一日，基於「王政復古」之恢復神武創業之始的立場，提出「祭政一致」的主張，訂定以神道為國教的政策，禁止神佛習和，確實地將神道與佛教區分開來。3月17日由神祇官事務局下達命令給諸神社：「今王政復古，為一洗舊弊，於全國大小神社，具僧侶形象的別當（僧職之一）或神社僧占卜唱念之輩，需恢復（神職）服飾，若恢復神職之服飾，有不得已的障礙時，可提申請」[17]。於此可知，此政令不只是將神社與寺院劃分開來，神職人員與僧侶亦從服裝上徹底區分。慶應四年3月28日，由神祇官事務局下達命令：

> 中古以來，以佛名稱呼某權現或牛頭天王之類神號的神社不少，全都要寫明其原委來龍去脈，儘早提出，但有敕祭之神社、御宸翰、敕額等者，須請示，以上應加以處分。其餘神社應向裁判（法院）、鎮台、領主、支配頭等提出申請。
>
> 以佛像作為神社主尊，今後要改換。附帶說明，以佛菩薩相稱等，在神社前安奉佛像，或安置鈴鐺、梵鐘、佛具等類，要儘早除去，右（上述）之通告要加以公告。[18]

---

[17] 日文原文：「神祇事務局ヨリ諸社へ達。慶応四年三月十七日。今般王政復古、旧弊御一洗被為在候二付、諸国大小ノ神社ニ於テ、僧形ニテ別当或ハ社僧抔ト相唱ヘ候輩ハ、復飾被仰出候、若シ復飾ノ儀無余儀差支有之分ハ、可申出候、仍此段可相心得候事。」村上專精、辻善之助、鷲尾順敬編，《明治維新神仏分離史》（卷上）（東京：東方書院，1926年），頁82-83。

[18] 日文原文：「一、中古以来、某権現或ハ牛頭天王之類、其外仏語ヲ以神号ニ

引文可知，神祇官事務局所下的通達，是將神道教與佛教的組織及信仰對象明確地分開，也使全國的寺院與神社的樣貌發生極大的轉變。

明治政府的政策，讓神道成為國教，達到以神道與天皇為核心的「祭政一致」之目的，但也使長期以來受到幕府保護的佛教受到衝擊。值得注意的是，儘管從形式上看這道「神佛分離令」只是在禁止二者混淆，並無廢佛毀釋與打擊佛教之意，但實際上本身就暗含褒揚神道，排擠佛教的想法，因此，在政府主導的神道國教化下，佛教自然受到貶抑，也讓社會上醞釀已久的排佛風潮隨之而起。[19] 圭室諦成（A.D. 1902-1966）指出，此時地方政府尚未能從諸藩手中委以政令，而且諸藩的指導層，在革新的氣勢下，水戶學與國學有著壓倒性的影響，這也讓廢佛毀釋的氣運逐漸高漲。[20]

面對明治時期的排佛風潮，喚起了日本佛教界致力於教團近代化改革的決心。改革行動當中，以佛教界向海外發展影響最為深遠。藤井健志曾將這些遠赴海外的佛教者之動機分為三類：第一為「朝向近代的志向」，目的為了吸取西歐近代文化的海外發展。乍看其動機是向西歐發展，事實上是吸收西歐的近代文化轉而向亞洲發展。第二為「朝向信仰的志向」，立基於佛教信仰的

相称候神社不少候、何レモ其神社之由緒委細に書付、早早可申出候事、但勅祭之神社 御宸翰 勅額等有之候向ハ、是又可伺出、其上ニテ、御沙汰可有之候、其余之社ハ、裁判、鎮台、領主、支配頭等ヘ可申出候事。一、仏像ヲ以神体ト致候神社ハ、以来相改可申候事、附、本地抔と唱ヘ、仏像ヲ社前ニ掛、或ハ鰐口、梵鐘、仏具等之類差置候分ハ、早々取除キ可申事、右之通被 仰出候事。」同17註。

[19] 楊曾文、張大柘、高洪2011，頁49。

[20] 圭室諦成，《日本佛教史概說》（東京：理想社，1940年），頁415。

海外發展。一方面為了加深信仰而以佛教的故地印度或是週邊的佛教圈發展，另方面也基於信仰而向亞洲或歐美進行布教。第三為「朝向國家的志向」，一邊與國家協力感化信仰基督宗教的日本人，一邊守護日本國家免於被基督教的國家所侵略的海外發展。[21]

於此來看，明治維新的神佛分離政策而引起的廢佛毀釋運動，帶給日本佛教極大的衝擊，使長期受到幕府保護下處於安逸狀態的佛教界受到極大的震驚，但也促使日本佛教界產生極大的危機意識，從而喚醒強烈革新的意志，正視在近代改革中的振興之道。最明顯的就是表現在大批留學僧侶赴西方學習近代學術思想與宗教事務，並將這些西學知識運用於佛教教理與研究方面，以及向政府爭取信教自由的權利，使日本傳統佛教注入一股嶄新的泉源。

(二) 島地默雷提出的政教分離政策

明治初年，淨土真宗派遣數名僧侶前往西歐，一方面學習西洋文化，一方面視察當時西歐的宗教情況。藤井健志的研究指出：「**這俱有著明治初年佛教面對危機試圖進行解決之策的存在意味。**」[22] 明治四年（A.D. 1871）至明治六年（A.D. 1873），日本政府派遣岩倉具視（A.D. 1825-1883）為正使，率領政要官員與留學生共一百零七人，組成「岩倉使節團」赴美國與歐洲諸國視察，使節團主要目的為與歐美國友好親善、修改江戶時代後期與諸國締結

---

[21] 藤井健志，〈仏教者の海外進出〉，末木文美士等編，新アジア仏教史14日本IV《近代国家と仏教 》（東京：佼城出版社，2011年），頁112-113。

[22] 藤井健志2011，頁115。

的條約，以及視察歐美先進國家之文物。[23] 據明治五年（A.D. 1872）作為一等書記官的特命大使鹽田三郎（A.D. 1843-1889）上書的〈岩倉大使一行ニ加ハル為佛國ヨリ紐育ニ到着セル旨等報告ノ件〉公文記載：

> 以書狀啟上，在下於去年十二月二十四日向佛國巴里（法國巴黎）出發，昨日（西曆二月十六日；正月七日）到達當地。岩倉卿公尚未到達美國舊金山，因途中降雪甚敷，鐵路往來相絕，因此滯留於鹽湖城，之後可到達華盛頓。明日在下準備出發至華盛頓。[24]

岩倉使節團的留學生當中，島地默雷與梅上澤融（A.D. 1835-1907）也隨行考察。據西本願寺向明治政府提出的《渡航願書》記載：

> 教法之儀是維持民心的基礎，有著為了讓國家一日也都能堅固不搖的要務。近來家風衰頹，即使是政治教化也很難顯露實效。今日若遵從盛運，請務必排除舊弊，即使費盡苦心準備法綱改弦也是必要的，然僅有微薄之力實難堪此任務。而且，往往在邊境傳播海外的教法時，民心多岐，遂紛擾可憂。亦即如知己知彼的格言所言，應實地見聞各國布教之事物。[25]

---

[23] 宮永孝，〈アメリカにおける岩倉使節団：岩倉大使の条約改正交渉〉，《社会労働研究》第38巻第2號（1992年1月），頁43-93。

[24] 日・外務省調查部編纂，《大日本外交文書》第五卷（明治5年）〈事項二：岩倉特命全權大使締盟各國訪問二關スル件〉「岩倉大使一行ニ加ハル為佛國ヨリ紐育ニ到着セル旨等報告ノ件」（東京：財團法人日本國際協會，昭和14/1939年），頁11。

[25] ヴィータ, シルヴィオ（Vita, Silvio ），〈西本願寺の教狀視察とイタリア訪問の足跡－島地默雷の《航西日策》を中心に〉，《立命館言語文化研究》第20巻第2號（通號94，2008年11月），頁130。

一方面，西本願寺以利國家之根基為由，向政府提出欲實地見聞海外宗教事務。另方面，亦是藉由作為岩倉使節團一員木戶孝允（A.D. 1833-1877）的推薦，讓西本願寺的大谷光尊（A.D. 1850-1903）決定派出梅上澤融與島地默雷隨行加入岩倉使節團，出使歐洲。[26]

明治五年（A.D. 1872）一月，島地與梅上，又同赤松連城（A.D. 1841-1919）、光田為然（A.D. 1848-1875），以及堀川教阿等留學僧侶出訪歐洲，先後到法國、英國、德國、瑞士，以及義大利考查各國的宗教事務與文化。[27]

而在淨土真宗僧侶們對於進行佛教近代化的行動當中，島地默雷融合在歐洲考察西方宗教的見聞，對政府所提出的建言尤其值得關注。明治五年（A.D. 1872）四月，由大教院發布的「三條教則」，即「體現尊神愛國之旨」、「明白天理人道之事」，以及「遵守奉戴天皇之朝旨」，俱有確立國家秩序之意味，但此以神道為國家宗教的意圖卻引起「信教自由」的論爭，而此論爭即是以島地默雷為首所提出的批判。明治五年（A.D. 1872）十月，大教院真正開始實行「三條教則」的隔日，森有禮（A.D. 1847-1889）即用英文發表〈關於信教的自由〉一文；兩個月後，島地默雷在歐洲訪問考察時向日本政府提出《三條教則批判建白書》，針對大教院提出的「三條教則」作出批判。島地認為，政治與宗教不應混淆，信教自由亦代表政教分離。[28] 末木文美士的研究亦描述到：

---

[26] 福嶋寬隆，〈海外教状視察の歴史的意義〉，池田英俊編，《論集日本仏教史8 明治時代》（東京：雄山閣，1987年），頁89-100。

[27] ヴィータ, シルヴィオ（Vita, Silvio）2008，頁131。

[28] 井上寛司，〈「国家神道」論の再検討—近世末・近代における「神道」概念の転換—〉, *Memoirs of the Osaka Institute of Technology*, Series B, Vol.51, No.1,

> 島地默雷當時正在歐洲視察宗教事務，以西洋為根據，主張政教分離與信教自由，這便是反對大教院政策的根據所在。如果根據島地所見，宗教因為是關乎人類的心靈問題，所以關乎人類外部的政治不應干涉其中。[29]

於此可推論，島地等人出訪歐洲後，向日本政府建言的政教分離政策，是出自向歐美學習的宗教政策而來，即歐洲早在馬丁路德宗教改革後，便開始實行政教分離制；美國更於1791年在制定的憲法《美國憲法第一修正案》內明文規定：「**國會不得制定任何關於建立宗教或禁止信教自由的法律。**」[30]

島地默雷回國後，明治六年（A.D. 1873）接著向政府呈交《大教院分離建白書》，主張佛教應從以神道為中心的大教院分離出來。明治八年（A.D. 1875）五月，政府終於發布神佛合同布教的禁令，解散大教院。並於明治二十二年（A.D. 1889）在公布的大日本帝國憲法中，認可信教自由。

審視島地吸收歐洲宗教進化論的觀點，認為多神教的神道，雖是最原始的宗教，但實則代表對於皇室祖先的敬意，故神道非宗教，而是屬於政治的領域。與島地有相同宗教觀的還有明治初期的啟蒙者福澤諭吉（A.D. 1835-1901），其《文明論之概略》所

2006.05, pp. 14-15.

29 末木文美士2014，頁265。

30 “Amendment I”：*Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances.* https://www.law.cornell.edu/constitution/first_amendment，瀏覽日期：2022/5/22。

說：「宗教是在人類心靈運作，應該是最自由、最獨立，絲毫不受制御，不仰賴他人力量，在世間超然獨存的。但在我日本卻非如此。」[31] 由此可看出日本的宗教依附政權，缺乏獨立的氣概。

經歷廢佛毀釋的衝擊與島地等人揭示的宗教論，日本佛教開始產生作為近代宗教的自覺，開始了佛教近代化的運動。除了如淨土真宗清沢満之（A.D. 1863-1903）提倡精神主義等各宗派的行動，明治三十一年（A.D. 1898）由村上專精（A.D. 1851-1929）所著《日本仏教史綱》，確立了「日本佛教史」的歷史觀，[32] 於此萌生重視鎌倉新佛教思潮的傾向。鎌倉新佛教具有何種能與歐洲宗教改革相較的特質，以及其擁有的「近代性」，將於下章來探討。

三、鎌倉新佛教中心史觀之近代性

近代日本學界關注的「鎌倉新佛教中心史觀」，從明治末期開始受到重視，特別是成為戰後佛教史學的研究核心。石母田正指出，將日本歷史的諸特質和西歐比較的學問傾向，在戰後顯得特別強烈，特別是古代史或中世史，學者欲從中證明日本民族傳統

---

[31] 福澤諭吉，《文明論之概略》（東京：岩波文庫版，1875年），頁223。

[32] 江戶時期，佛教雖有各宗門的教學，但卻未有「日本佛教史」的見解。村上專精曾回憶明治初期日本的歷史研究：「傳統以來，歷史意識的缺乏，是東洋（日本）的特徵，尤其是在歷史上，講佛教史的人很少。……歷史思想缺乏的結果，在教理研究上面，易失諸正鵠。迨我輩去到東京，見聞西洋式的新式研究法，雖然有諸多的學問，然而不從歷史角度來研究它的的人可說是一個都沒有。」由此觀之，日本傳統缺乏對於歷史意識的弊病，藉由明治時期從西方引進的新式研究法，開展了村上的研究視野，開始重新評估日本的學問，尤其是歷史研究方面。村上專精，《六十一年》（東京：丙午出版社，1914年），頁293、296。

社會組織的獨自性與優越性。[33] 亦如丸山真男所說：「**日本思想史的情況，不從古代持續的契機來理解的話，是無法掌握近代與現代。**」[34] 故從日本古代的思想背景，主要以鎮護國家到個人救濟，及丸山真男的「古層說」與鎌倉佛教論，來理解「鎌倉新佛教中心」為何會在近代成學者們討論的議題，值得吾人關注。

(一) 從鎮護國家到個人救濟

明治四十四年（A.D. 1911），鷲尾順敬（A.D. 1868-1941）發表的〈仏教史学より見たる日本天台〉，雖以舊佛教的天台宗為題名，但開頭卻是在檢討「鎌倉新佛教」與「日本佛教」的關係：

> **今日，真宗的開祖親鸞上人與日蓮宗的開祖日蓮上人都具有重要地位。雖然今日的地位崇高，但在當時代的地位卻小，雖然小，他們實際擁有日本佛教的特徵，是代表所謂社會發展的人物。**[35]

在鷲尾提出「鎌倉新佛教」重要性之後的三個月，歷史學者原勝郎發表〈東と西の宗教改革〉一文，同年，社會主義運動家木下尚江（A.D. 1869-1937）也刊行了《法然と親鸞》。1916年，倉田百三（A.D. 1891-1943）發表了描繪親鸞像的戲曲「出家とその弟子」（出家和他的弟子）。原勝郎關注於將鎌倉佛教，特別是淨土

---

33 石母田正1979(1957)，頁391。

34 丸山真男，《丸山真男講義錄》第六冊（東京：東京大學出版社，1998年），正誤・訂正表第9頁。轉引自大隅和雄、平石直昭編，《思想史家 丸山真男論》（東京：ぺりかん社，2002年），頁75。

35 鷲尾順敬，〈仏教史学より見たる日本天台〉，《仏教史学》第1號（1911年），頁35。

教和歐洲新教教義的相似之處，具體地舉出以教祖為首，聖典、教會，以及個人救濟等特徵，並從比較史學的觀點來看在日本列島中的「宗教改革」。內藤莞爾（A.D. 1916-2010）在其〈宗教と経済倫理〉更進一步指出，鎌倉新佛教之一的淨土真宗，和馬克思・韋伯研究的促使近代資本主義精神勃興的歐洲宗教改革具有同樣意義。[36]

另一方面，批判日俄戰爭期的國家主義的木下尚江，和原勝郎一樣揭示「宗教改革」，並以文學方式講述相對於貴族佛教，提倡民眾佛教的法然與親鸞之博大事業。倉田的戲曲，則是表現「**親鸞作為在『民眾』中的『人類』的典型，復活且被解放**」的意象。[37] 亦即，在戰前時期，主要從國家主義、社會主義運動、人道主義文學，以及比較史學等多方面，來稱譽代表「鎌倉新佛教」的僧侶，特別是親鸞。[38]

戰後因戰爭時期以「皇國史觀」為先導的國家主義歷史觀的崩壞，領導戰後歷史學的馬克思主義史學與近代主義佔據學術思想的重要地位，從民眾而非領導人的視角所思考的「民眾史觀」與「進步史觀」亦佔主流。職是之故，戰後的思想學界認為鎌倉新佛教正是最民眾且進步的佛教，其以不迎合權力，甚至因反權力而受到高度評價，並被視為「民眾宗教」，從而取代戰前因國家主義的觀點而受到一定程度重視的古代佛教。社會學家日高六郎（A.D. 1917-2018）曾指出，戰後最大的思想課題，是圍繞「近代主

---

[36] 大西克明，〈日本近代化と宗教倫理に関する一考察--宗教倫理と近代資本主義をめぐる問題設定の批判的再考〉，《白山社会学研究》第9期（2001年），頁68。

[37] 柏原祐泉，《日本仏教史－近代》（東京：吉川弘文館，1990年），頁175。

[38] クラウタウ，オリオン（Klautau, Orion）2012，頁229-230。

義」思想而關切的「近代化與西歐化」與「政治與文化」之議題。[39] 對於戰後近代主義造成極大影響的馬克思・韋伯（Maximilian Emil Weber, A.D. 1864-1920），其近代觀與宗教觀緊密連接，亦即將「從呪術的解放」（Entzauberung）視為近代化的巨大特徵，並給與近代西歐的新教高度評價。[40]

家永三郎的《中世仏教思想史研究》（A.D. 1947），被視為戰後代表鎌倉新佛教中心史觀的著作之一，該書承繼明治末期原勝郎的〈東と西の宗教改革〉將鎌倉新佛教的成立比擬為西歐的宗教改革，進一步考察鎌倉時代相繼成立的親鸞、榮西（A.D. 1141-1215）、道元、日蓮、法然，以及一遍（A.D. 1239-1289）在日本思想史上具有的意義。[41] 值得注意的是，鎌倉新佛教普遍認為是以親鸞、道元，以及日蓮為代表者，但家永主張：

> 在鎌倉新佛教的名義下，淨土宗、真宗、日蓮宗、禪宗等是平等並列，但要正確顯示他們歷史性格的思考方式確很難說。新佛教真正的根源是法然的淨土宗，

---

[39] 日高六郎，《戦後思想と歴史の体験》（東京：勁草書房，1974年），頁6-7、59。

[40]「世界的祛魅」（die Entzauberung der Welt），為馬克思・韋伯於1917年在德國慕尼黑發表的《以學術為志業》演講中所使用的術語，指對世界的一體化宗教性統治與解釋的解體，它發生在西方國家從宗教社會走向世俗社會的現代性轉型（理性化）之中。自世界「祛魅」之後，世界進入「諸神紛爭」（價值多元化）時期，即對世界的解釋日趨多樣與分裂，社會活動的各個領域逐漸分立自治，而不再籠罩在統一的宗教權威之下。Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, 3. Aufl.,Verlag von Duncker ＆Humblot, München/ Leipzig, 1930, SS. 32, 36. 轉引自劉海年等主編，《依法治國與精神文明建設》（北京：中國法制出版社，1997年），頁154。

[41] 家永三郎，《中世仏教思想史研究》（京都：法藏館，1947年）。

其他不過是支流。[42]

藉由引文，可得知家永明確主張「鎌倉新佛教中心史觀＝淨土教中心史觀」，將淨土教置於最高位置，甚至說出以基督教為模型來理解淨土教的思想所在：「到達淨土信仰，幾乎可說是具備類似基督教信仰的型態」。[43] 其後在《日本文化史》的〈新仏教の成立〉中仍可看到此種史觀，所謂的「淨土教」已加上親鸞的淨土真宗，認為法然（A.D. 1133-1212）與親鸞的淨土教，符合時代的要求，視其為「否定階級差別的萬民平等的福音」，家永於書中指出：

> 至今停滯於呪術的現世信仰的日本佛教，首次提升以精神的救濟為意義。過去從社會的生的信仰中游離，停頓於學僧桌上學問的傳統佛教教學，現今立足於新信仰的理論基礎，獲得現實生命的實踐。[44]

平安時代的佛教，是以最澄（A.D. 766-822）的天台宗與空海（A.D. 774-835）的真言宗為代表，基於《法華經》與密教經典，來實行加持祈禱等呪術的實踐。其本質是為天皇與國家消災祈福之「鎮護國家」的佛教，以護持國家的祈禱與個人消災祈福的密教修法為之發達，也受到貴族的歸依與護持。

至鎌倉時期興起了日本佛教的變革，除了法然與親鸞的淨土教，脫離了傳統的「呪術的現世信仰」，加上榮西、道元、日蓮、以及一遍共六宗，以實現自我的選擇、專修、易行、在家主義，以及「惡人往生」，對廣大的新興武士與庶民階層打開信仰

---

[42] 家永三郎，《家永三郎集》第二卷〈道元の宗教の歴史的性格〉，頁225。

[43] 家永三郎，《家永三郎集》第二卷〈日本仏教の今後の生命〉，頁275。

[44] 家永三郎，《日本文化史》（東京：岩波書店，1959年），頁124。

門戶，重視超越階級與身份的個人救濟，為「鎌倉新佛教」劃時代的特徵。[45] 松尾剛次認為，鎌倉新佛教最重要的要素，即是「從國家脫卻的自立」和「個人的救濟」，這兩個要素使得新佛教成立，即從貴族佛教脫卻而成為民眾佛教。[46]

末木文美士曾總結「鎌倉新佛教中心史觀」於近代受到高度評論的三個理由：

> 第一、宗派的層面。興起於鎌倉新佛教的宗派－淨土宗、淨土真宗、曹洞宗、日蓮宗等，即使到了近代，作為一個教團，還是非常的龐大，而且對於教團的近代化與學術研究，也非常的投入精力，影響宏大。
> 第二、歷史的層面。自從由原勝郎提倡以來，幾乎已眾所周知的鎌倉新佛教，尤其是淨土教，被拿來與西歐的宗教改革作比較，符合以近代化為目標的社會潮流。
> 第三、思想的層面。親鸞、道元、日蓮等新佛教祖師們的思想，具有經得起研究西歐哲學與宗教專家們高度思想的評價，吸引從國際化立場，且在日本思想中去尋找對抗西歐思想的日本研究者。《歎異抄》的惡人正機說等，和基督宗教也有相似性，引起近代知識人的關注。[47]

於此觀之，在近代重新被審視的鎌倉新佛教的祖師們，被視

---

45 佐藤弘夫，〈旧仏教と鎌倉新仏教の関係をどうみるか〉，峰岸純夫編，《争点日本の歴史4中世編》（東京：新人物往来社，1991年），頁92-94。

46 松尾剛次，《鎌倉新仏教の誕生》（東京：講談社，1995年），頁19-47。

47 末木文美士2008，頁16。

為是近代的宗教確立者。他們針對舊佛教制度的僵硬化與權力的攀扯，立志站在「人心內部運作」的宗教本來立場進行改革，強調不被權力左右的自立宗教。

總結來看，戰後盛行的近代主義思潮，是對日本的近代化與近代性人格的確立強烈關心。[48] 學者們回溯至鎌倉時期的新佛教，其最大特徵，即是擺脫以「鎮護國家」為取向的貴族佛教，轉變成以「個人救濟」為主的民眾佛教，更甚者，可說是具有基於個人的自覺與內省，以個人精神（魂）救濟為目的之特質。[49] 相對於與近代根底相違背的作為迷信呪術的密教，鎌倉新佛教的合理性、非密教性（非呪術性），以及神祇不拜等，是得到近代研究者關切的要素。新佛教能和歐洲的宗教改革作比較，這也是構成「鎌倉新佛教中心史觀」的原因所在。戰後推動日本社會進步運動的政治學者丸山真男，在討論日本的思想史時，也針對鎌倉新佛教的改革運動做出闡述。

(二) 丸山真男的「古層說」與鎌倉佛教論

丸山真男於1960年代在東京大學開設為期四年的課程，以〈思考樣式の原型（プロトタイプ）〉為序章，[50] 將「原型」的概念模式放入日本從古代到中世、近世的通史，被稱為「**戰後唯一**

---

[48] 日高六郎編，《現代日本思想大系34．近代主義》（東京：筑摩書房，1964年），頁9。

[49] 石母田正1979(1957)，頁261。

[50] 「所謂原型，可以說是社會結合樣式和政治行動樣式的原初型態，以及展現在神話・古代傳說的思考樣式和價值意識（文化）。……但必須注意的是，這樣的原型，並非是宿命的規定性，而是被鑄型的自身與歷史的變化。」丸山真男1998第四冊，頁41。

正式的日本政治思想史」。[51]「原型」為丸山日本思想史學的一個重要概念，70年代，丸山開始用「古層」一詞來代替「原型」，並進一步引入一個音樂術語—「執拗低音」。丸山：

> 日本的思想史，是外來思想的受容與修正的歷史。但是，「受容」是選擇優秀的主體來做攝取。連續不斷地攝取外來文化，在日本的精神構造內部構成「層」，進行更新的層和「古層」之間不斷地相互作用。將沉澱在最下層的思想稱為「原型」。[52]

於此可知，日本本土思想不斷地對外來思想文化的受容、修正和攝取，在日本人的精神結構內部形成了不同的層次，在新生層與古層相互作用的過程中，沉積於最下層者為「古層」，包括「歷史意識的古層」、「倫理意識的古層」和「政治諸觀念的古層」。[53]

值得注意的是，末木文美士認為，丸山日本思想史理解根底的創見，實則是構成日本思想的「古層」，即為日本特殊性的模式，而古層從古代便存在於日本，但日本思想史未進步，卻是因被古層所拖累。[54] 阿部裕行進一步指出，丸山的日本思想史，是從古代一貫的「古層」到超越「古層」而形成的。藉由古層與外來文化（儒教、佛教）接觸而形成「新層」，而超越這種原型的

---

[51] 《丸山真男講義錄》第四冊，內容從古代天皇制的形成，到鎌倉新佛教的變革，展現其佛教理解的基準典型。丸山真男1998第四冊，封面內頁。

[52] 丸山真男1998第七冊，頁49。

[53] 丸山後期的古層論，可分為1972年「歷史意識」（〈歷史意識の「古層」〉）、1976年「倫理意識」（〈日本における倫理意識の執拗低音〉，以及1985年「政治意識」（〈政事の構造—政治意識の執拗低音〉）三部分。詳見丸山真男1998第七冊，頁53-129。

[54] 末木文美士，〈日本の仏教——新しい視座を求めて〉，《東洋学術研究》第39卷第1號（總號144，2000年5月），頁40-41。

構思，最初嘗試的便是佛教。[55]

審視丸山的宗教觀，受社會學家韋伯新教理論的影響，即宗教變得符合近代社會，歐洲的近代也因此產生，依此觀點思考，鎌倉新佛教史觀不單是佛教內部的問題，而是涉及近代化理論、社會，甚至人類思考方式這樣的大哉問而展開的。

丸山於1964年東京大學的講義〈王法と仏法〉與〈鎌倉仏教における宗教行動の変革〉，揭示其佛教論的概念。丸山指出：「徹底突破『原型』的世界像，對古代日本人宣示完全新的精神次元，就是作為世界宗教的佛教。」[56] 並認為，顯示佛教「普遍主義」端緒的是聖德太子（A.D. 574-622），但將此普遍主義充分發揮的則是鎌倉新佛教的祖師們。[57] 推古時期聖德太子頒布以佛法為根底的「十七條憲法」，尤其是第二條「篤敬三寶」，[58] 丸山評價為「超越神聖絕對者的自覺」，闡明佛教真理的普遍性，以及政治的權威從屬於普遍真理甚至是普遍規範的論述，[59] 如〈王法と仏法〉所說：

> 從鎮護國家的傳統脫離，表現出行動的privatization（私化），此privatization的極致，是將包含家信仰的

---

55 阿部裕行，〈丸山眞男「古層論」の可能性について〉，《法政大学 大学院紀要》第69巻（2012年10月），頁19。

56 丸山真男，〈王法と仏法〉，《丸山真男講義錄》第四冊，頁154。

57 大隅和雄、平石直昭編2002，頁112。

58 推古天皇12年（A.D. 604）時，由聖德太子所發布的17條憲法，當中第二條：「二曰：篤敬三寶。三寶者，佛法僧也。則四生之終歸，萬國之禁宗。何世何人，非貴是法。人鮮尤惡。能教從之。其不歸三寶，何以直枉。」伴信友校，《本朝六国史・5、6日本書記》〈日本書記卷二十二 推古天皇〉（東京：岸田吟香等出版，1883年），頁3。

59 丸山真男，〈王法と仏法〉，頁155。

> 共同體信仰取代為個人的信仰。……聖俗的牽扯被剝離，……絕對者與個人間消除了媒介，彼此直接面對。[60]

於此可知，作為脫離政治朝向個人救濟的宗教精神，強調人人都可直接面對真理，被視為日本宗教改革的親鸞、道元、日蓮等的宗教，都是誕生於此精神的基盤。[61] 丸山主張：「宗教改革的共通性，是把神聖的精神層次，從階級秩序中剝離，企圖想要建立絕對的他者性。因此，宗教改革總體來說，是從被支配成為中心而展開的。」[62] 丸山並認為「結合信仰的內面化與大眾宗教化的宗教改革的方向，在平安中期時，比起天台宗的範疇，毋寧說首先是在淨土念佛的觀念（觀想念佛）的系統中發展。」[63] 丸山的佛教觀中，極引人注目的是對於密教的嚴厲批判：「和密教的現世福祉祈禱的聯繫，更轉向宗教墮落的型態存在。」[64] 更直接對於空海的真言宗嚴責為「和體制權力的直接抱合，和原型呪術思考的直接接連。」[65] 丸山對於密教的全面否定，可看出與韋伯的 Entzauberung（從呪術解放）之觀念相重疊。

丸山於十七條憲法的基礎上，進一步尋找鎌倉佛教初期，貫穿日本思想史最傑出的思想家，[66] 特別是鎌倉新佛教的祖師們：

---

60 丸山真男，〈王法と仏法〉，頁227。

61 丸山真男，〈王法と仏法〉，頁227。

62 丸山真男，〈鎌倉仏教における宗教行動の変革〉，《丸山真男講義錄》第四冊，頁270。

63 丸山真男，〈王法と仏法〉，頁190。

64 丸山真男，〈王法と仏法〉，頁190-191。

65 丸山真男，〈王法と仏法〉，頁192。

66 丸山真男，〈鎌倉仏教における宗教行動の変革〉，頁270、231。

> 親鸞、道元、日蓮等代表鎌倉新佛教的思想著作，全都並非單純的經論哲學註釋，而是勇敢正視時代深刻苦惱的認識，藉由自身內心深處的體驗使其深化，在深化之處產生一種靈魂的呼籲。當中提示人類本質的思想，不僅在日本思想史上是獨創，且親身的體驗、豐富的情操、論理的透徹，足以與世界第一流的思想家為伍。而這些全都是在十三世紀的產物，令人驚嘆。[67]

丸山高度評價新佛教祖師們的思想，認為「親鸞：由絕對他力信仰所造成的非呪術化」、「道元：求道修業的純粹化」，以及「日蓮：強烈實踐的教條主義」。[68] 他們的宗教特點是：1、否定雜行，排除雜行，強調信仰的純粹化與宗教行動的單純化。2、世俗價值的顛倒，親鸞的「惡人正機」說為典型表現。3、嚴格拒絕對權力的依賴，強調佛法脫離王法的完全獨立。特別是親鸞的思想，一方面「超越普遍者的自覺」，另方面為「萬人救濟主義」，兩者結合讓鎌倉佛教開闢出新的地平。[69] 此處與先前定義過的「鎌倉新佛教」，是相對於自奈良時代以來以鎮護國家與貴族為主要導向的南都六宗，以及天台宗、真言宗的「舊佛教」，鎌倉新佛教主要面向武士或庶民，以心為基礎且容易修行之特點，有不謀而合之處。

丸山接著指出，此種藉由「普遍者的自覺」開創出鎌倉佛教

---

67 丸山真男，〈鎌倉仏教における宗教行動の変革〉，頁231。

68 丸山真男，〈鎌倉仏教における宗教行動の変革〉，頁234、252、232。

69 此二者是從「一切眾生皆有佛性」的天台本覺思想中產生，是親鸞的在家佛教主義裡最徹底的型態。丸山真男，〈鎌倉仏教における宗教行動の変革〉，頁338-339。

宗教改革的新方法後，各宗派隨著教團組織的發展，新佛教祖師原本具有的「革新」性卻倒退了，「原型的制約再抬頭」，使得新佛教往「屈折與妥協」退卻，[70] 例如親鸞時期的「無教會主義」，至其孫覺如（A.D. 1271-1351）卻確立本願寺法王的血脈世襲制。

總結來看，丸山提出「古層論」的背景，是在戰後高度成長期中變化的日本社會，比起主體性更關心共同性，重新檢視傳統的意識高漲，其思想史的方法論，便是從近世到近代，從「近代化論」移行到「古層論」，具有獨自的創見。[71] 日本思想史中的「古層」，在聖德太子的「十七條憲法」中，發生了「脫古層」的思想，[72] 即作為超越自然與人類世界之神聖的「絕對者的自覺」。[73] 此脫古層的思想持續在鎌倉新佛教中發酵，從平安時期盛行的密教與陰陽道的呪術中解放，為新佛教的最大成果，[74] 「近代性」的特質也顯露於中。

---

70 詳見丸山真男，〈鎌倉仏教における宗教行動の変革〉，頁270-284。

71 大隅和雄、平石直昭編2002，頁159。

72 脫古層思想的下降，使「古層」變容為「脫古層」的思想。「古層」並非僅是一個方向的隆起，像是丸山在武士的精神氣質中發現的，古層自己本身也會產生脫古層的思想。如此觀察的話，丸山所提倡的日本思想史中的古層論，是包含一種具有「動態」多樣性的樣貌。換言之，丸山長年追求的「普遍者的自覺」與「主體的人格」實現的可能性，是存在於日本思想史中，且「古層」的思考樣式，一方面是阻礙「普遍者的自覺」與「主體性的確立」，但一方面又具有創造這種「普遍者的自覺」的活力。「古層論」其實是具有現代的意義，甚至帶給日本思想史一個新的展望的思想論。阿部裕行2012，頁19-20。

73 丸山真男1998第四冊，頁150。

74 末木文美士，〈丸山中世思想史をめぐって〉（〔平成11年度大会シンポジウム〕特集・丸山思想史学の地平－I〈日本思想史〉の全体像を中心に），《日本思想史学》第32號（2000年9月），頁15。

四、鎌倉新佛教的普世化轉向：以親鸞與榮西為探討

鎌倉新佛教的創始僧人們，其中法然創立淨土宗、親鸞創立淨土真宗，一遍創立時宗，日蓮創立日蓮宗，這些佛教宗派創始人的特色，都在日本土生土長，沒有到過中國求法，是如何依據已在日本廣泛流傳的漢譯佛典，打破舊有佛教脫離民眾的局面，以自己重新的詮釋，來創立各自新宗派的教義體系？同時期，由榮西等人從中國傳入的臨濟宗，與日本皇室、舊有佛教宗派關係較小，為何特別受到以幕府為首的武家歡迎？以下試以深受庶民信仰的淨土真宗，以及受武家信仰的臨濟宗為例，探討鎌倉時期的新佛教，是如何達成宗教的普世化轉向。

(一) 親鸞與淨土真宗

親鸞，俗姓藤原，父親為皇太后宮大進的日野有範。養和元年（A.D. 1181），親鸞九歲，入天台宗座主大僧正慈圓（A.D. 1155-1225）門下出家，於比叡山修學達二十年。[75] 後捨棄天台宗，拜會淨土宗法然，法然向他講述不管善人或是惡人，均可脫離生死，往生淨土的道理。親鸞承此確立信心，專修淨土念佛法門，後創立「淨土真宗」。

若說法然的淨土宗教義，是承繼唐朝善導的淨土教說，那麼，親鸞的真宗教義，則是在吸收中日淨土教說的基礎上，作出了新的發展，提出像是以絕對相信彌陀本願的他力，為往生解脫之因的「信心為本」，或是以「惡人」往生為本的「惡人正機」

[75] 矢野道雄1916，頁419-420。

說等，使淨土真宗擁有其他淨土宗支派所沒有的特點。[76]

所謂的「惡人正機」說，過去無論是中國還是日本的淨土宗，都強調「惡人」可以通過念佛而在死後往生淨土，但由於受淨土經典原文的制約和社會傳統倫理觀念，仍以善人往生為本位。淨土真宗所謂的「罪惡凡夫」，實際上是指社會上各階層的人，包括統治階層、武士、獵人、漁民，以及農民，為淨土真宗爭取的對象。

關於惡人正機說，親鸞於《教行信證》的序中寫到：

> 竊以：難思弘誓，度難度海大船；無礙光明，破無明暗慧日。然則，淨邦緣熟，調達、闍世興逆害；淨業機彰，釋迦、韋提選安養。斯乃：權化之仁，齊救濟苦惱群萌；世雄之悲，正欲惠逆謗闡提。故知，圓融至德嘉號，轉惡成德正智；難信金剛信樂，除疑獲證真理也。[77]

與淨土宗相比，親鸞的淨土真宗更重視在廣大的下層民眾中傳教。在親鸞的《歎異抄》裡有一段著名的話語：

> 善人尚能往生，何況惡人哉！然世人常謂惡人尚能往生，何況善人。此說雖看似有理，但有違本願他力之意趣。……仰賴他力之惡人，本為往生之正因。[78]

親鸞《歎異抄》與《教行信證》中「以惡人為往生本位」的觀

---

[76] 楊曾文，《日本佛教史》（北京：人民出版社，2008年），頁239。

[77] 親鸞，《教行信證》（上）（京都：護法館，1881年），頁1B-2A。

[78] 「善人なほもって往生を遂ぐ。いはんや、悪人をや」。親鸞著，東洋生命保險株式會社奉公部編，《正信偈・歎異抄》（東京：東洋生命保險，1935年），頁19。

點，其意涵可解讀為：淨土真宗將社會上最普通的民眾，包括農民、漁民、獵人、商人，以及武士，作為傳教爭取的對象。親鸞的教說給與眾多社會下層民眾，以往生來世與成佛的希望，故很快在下層民眾中獲得眾多信徒，對以征戰殺戮為業的廣大武士，也具一定的吸引力。

值得注意的是，Anderson所說：「**較古老的共同體，對於他們語言的獨特神聖性深具信心，而這種自信則塑造了他們關於認定共同體成員的一些看法。**」[79] 審視親鸞所著共六卷的《顯淨土真實教行証文類》，[80] 被視為淨土真宗的根本經典。親鸞於這部著作中，以第二卷的〈教卷〉與第六卷的〈化身土卷〉為主，闡明「真實之教」的論點。〈教卷〉以歷史傳承為主，立足於「時」的自覺，即「**釋尊是以立足在佛所住、如來之德上，以及佛佛相念**[81] **的如來之立場上說法**」，藉由歷史和超歷史的釋迦說法，強調「金口相承」，屬於宗教和歷史之間的關係；〈化身土卷〉則是以親鸞的個人體驗為主，立足於「機」的自覺，從自身信仰的內省深化為主，屬於真理和體驗之間的關聯。[82]

如同三木清（A.D. 1897-1945）在《親鸞》一書中所說的「歷史的自覺」，即「**人性的自覺，對於親鸞而言，是和歷史的自覺密切**

---

[79] "One crucial difference was the older communities' confidence in the unique sacredness of their languages, and thus their ideas about admission to membership." Anderson, Benedict 2016, p. 13.

[80] 親鸞，《顯淨土真實教行証文類》，寬文十三年刊印。

[81] 所謂的「佛佛相念」，出自《佛說無量壽經》：「**去來現在，佛佛相念**」，即為十方諸佛互相憶念。曹魏．康僧鎧譯，《佛說無量壽經》卷上，《大正藏》冊12，頁266下。

[82] 陳敏齡，〈親鸞的聖典觀及現代理解的課題〉，《輔仁宗教學報》第23期（2011年秋），頁69、81。

結合的」。親鸞所謂「**歷史的自覺**」，共有三點：第一，親鸞淨土真宗的絕對性，是依據釋迦的「出世本懷」而闡明的絕對性，故並非是無時間性的，此教是歷史的，是由釋迦所開顯的。第二，此教的絕對性是依據永遠性而被得知。不但相應於特殊的末法時代，同時通用於普遍的所有時代，「**特殊的同時也是普遍的，時間的同時也是超時間的，這便是真正的絕對性。**」第三，此教的絕對性，是在傳統當中被認知，是無法脫離歷史的，是在歷史中，認知貫穿歷史的絕對性。[83] 親鸞便是投身於此傳統當中，思考現今已是「末法」之世之「末法史觀」的歷史自覺。在末法之世中，釋迦如來開示的正法效力薄弱，即使宣說教說，聞教修行，得開悟者也非常少。末法的時代特徵並非是破戒，而是「無戒」，這正是親鸞的深刻的歷史自覺。[84]

總結來看，鎌倉新佛教中，親鸞創立的淨土真宗，非但不同於和貴族有密切關聯的舊佛教；更有別於師承的淨土宗，進而以「惡人正機」等教說，吸引廣大的下層民眾。藉由其所著的典籍《顯淨土真實教行証文類》，展現將經典語言的「共時性」，納入歷史的絕對性當中，這種掌握永恆現在的「共時」，同時又不離歷史的普遍性觀點，實可視為淨土真宗從創立至室町時代中期後，成為擁有眾多農民信徒的宗派之原因所在。

---

[83] 本段引三木清所述，是含括於此註。另附第二段引文的日文原文：「かくして一面において特殊的に末法の時代に相応すると同時に他面において普遍的にあらゆる時代に通ずるというところに、この教の真に具体的な絶対性が見られるのである。特殊的であると同時に普遍的であり、時間的であると同時に超時間的であるところに、真の絶対性があるのである。」三木清，《親鸞》，收錄於《三木清全集》第十八卷（東京：岩波書店，1968年），頁461-464。

[84] 喜多源典，〈三木清の遺稿「親鸞」における一考察—後期西田哲学を手がかりにして—〉，《西田哲学会年報》第17卷（2020年7月），頁97。

(二) 榮西與臨濟宗

同樣為「鎌倉新佛教」的代表人物，曾二度入宋求法，將中國禪宗五家[85] 中的臨濟宗與茶道從宋朝傳入日本的榮西，被學者稱為「**新舊佛教的橋樑**」。[86]

相較於鎌倉新佛教中，由日本僧人為適應新時代形勢而創建的淨土宗、淨土真宗，以及日蓮宗，在創始時受到舊有佛教宗派的壓制，對佛教經典作出新的解釋，並以社會中下層民眾為主要傳播對象；日本臨濟宗之祖榮西，面對如天台宗這類過去以來與皇室關係良好的舊佛教宗派，則認為必須要藉由國家權力來振興宗門。[87] 有鑒於在京都布教的限制，從而轉向鎌倉幕府尋求庇護，因此，臨濟宗傳播初期，受到以武家政權幕府為代表之上層武士為主要信奉對象，盛極一時。

身兼度化僧俗與親近幕府朝廷之雙重面向的榮西，代表著作《興禪護國論》，體現了「禪宗以戒為先」與「興禪為了『鎮護國家』」的思想，主張（1）、「**境內若有人持戒，則諸天守護其國**」之國家的面向。以及（2）、「**參禪問道，戒律為先**」之個人的面向。[88] 兩者作為戒律實踐的方法是一致，和「令法久住」這種至高的目的，形成形式上的統一。[89] 戒律有整合「國家」與「個人」之一舉兩得的效果。末木文美士認為，在日本佛教再興

---

85 中國的禪宗五家：臨濟宗、潙仰宗、曹洞宗、雲門宗、法眼宗。

86 榮西原著，古田紹欽著，《栄西：興禅護国論・喫茶養生記》（東京：講談社，1994年），頁56。

87 末木文美士2008，頁148。

88 榮西，《興禅護国論》（東京：国立国会図書館藏，刊年不詳），頁4B、3A。

89 平野宗淨、加藤正俊編，《栄西禪師と臨済宗》（東京：吉川弘文館，1985年），頁131-132。

之際，榮西的《興禪護國論》宣揚了超越禪以上之戒律復興的重要性，以戒作為其基盤，在戒律之上讓禪的實踐與諸宗的學問為之興盛。[90]

值得注意的是，榮西的臨濟宗並非是否定既存的宗派，而是提倡復興佛法之說，由於同樣受到舊佛教宗派的制約，故臨濟宗在傳授禪法的同時，也融入舊佛教之天台宗與真言宗的教義，他們的禪法被日本學術界稱為「兼修禪」。如同其他中國佛教宗派一樣，臨濟宗是在被日本人接受，且適應日本社會進行改造之後，才演變為日本的禪宗派別。[91] 日中兩國的禪僧在提倡臨濟禪法的同時，也將宋元文化介紹到日本，當中重要的文化之一便是程朱理學。日本在鎌倉時期奠定了長達六百多年，由武士占支配地位的政治體系，禪宗此時，為建立適應這種體系所需要的文化，和協調武家與朝廷關係的倫理觀念，起了實質的作用。

二度入宋之際的榮西，除了將宋朝當時盛行的禪宗傳入日本，禪宗藉由專一冥想入佛所悟，但長時間的冥想也使得睡魔侵襲，導致產生身心疲勞的狀態，此時透過喝茶能快速回復疲勞，達到精神爽快的效用，[92] 故榮西也將「茶道」帶回日本，並著《喫茶養生記》，為鎌倉時期代表性的醫書。書中詳錄茶的栽培法、飲用法、採取法，以及調和五臟之養生效能等。

據記錄鎌倉幕府的官方編年體史書《吾妻鏡》記載建保二年（A.D. 1214）二月，將軍源實朝（A.D. 1192-1219）因酒後身體不適，

---

90 末木文美士，〈《栄西集》総説〉，收錄於中世禪籍叢刊編集委員會編，《中世禅籍叢刊 第一巻 栄西集》（京都：臨川書店，2013年），頁507。

91 楊曾文2008，頁281。

92 中山清治，〈栄西と喫茶養生記〉，《東京有明医療大学雑誌》第4巻（2012年12月），頁35。

喝了一盞榮西的茶後，解除酒醉之苦，遂將《喫茶養生記》譽為「**茶德之書**」，且「**將軍感悅，坐禪餘暇，特抄此書。**」[93] 於此可知，臨濟宗的坐禪法，已流行於幕府。榮西也將宗教、醫療，以及茶道三者融合，並透過幕府，讓臨濟宗得到正式認可，這與親鸞以民眾為主的取向有所不同。

五、「顯密體制論」的挑戰

同樣與「鎌倉新佛教中心史觀」成為戰後佛教思想界關注的「顯密體制論」，是黑田俊雄於昭和五十年（A.D. 1975）刊行的《日本中世の国家と宗教》一書所收錄的〈中世における顕密体制の展開〉，圍繞鎌倉新佛教中心史觀提出根本疑義，對之後日本佛教研究予以極大影響。

黑田認為，從古代到中世的主流佛教動向，其實是顯教與密教的統合，稱為「顯密佛教」。傳統稱作「舊佛教」，即是顯密佛教，如天台宗、華嚴宗，以及真言宗，在中世依然佔據主流地位。顯密佛教不單只是宗教界內部，大寺院同時是擁有勢力的莊園領主，和皇室有著緊密關聯，並涉及政治、經濟、軍事等，作為中世一大權力支配系統，亦即「**藉由獨特的社會集團和國家體制，被證實甚至含有世俗的實體**」的「顯密體制」。[94] 所謂的「顯密體制論」，便是在「權門體制」下與權門寺社共存的方法，以

---

[93] 國書刊行會編，《吾妻鏡》卷21（吉川本・中卷）（東京：國書刊行會，1915年），頁99。

[94] 黑田俊雄，《黑田俊雄著作集》第二卷〈顕密体制の立場〉（京都：法藏館，1994年），頁292。

及關於和國家關係基本構造的概念。[95] 對此，所謂的「新佛教」尚未有足夠的勢力，甚至被當成「異端派」打壓。黑田的中世佛教觀，亦讓戰後的鎌倉新佛教中心史觀，轉移至舊佛教為主的顯密體制論。[96]

審視鎌倉新佛教從明治以來被日本學界廣泛討論，賦予其意義，雖受黑田俊雄顯密體制論的挑戰，其價值性依然存在。甚至可認為日本民族佛教的格局，是在鎌倉時期基本確立的。因鎌倉時期形成的新佛教宗派，與舊有的奈良佛教宗派，平安時期盛行的天台宗與真言宗，構成了日本民族佛教的基本格局，此一格局延續至今日的日本社會。藉由新舊佛教的二種史觀，亦可看出戰後的鎌倉佛教研究共同關心之議題，是以如何能超越「宗派史」的「全體史」為目標。[97] 此課題包括新佛教共通的革新性，以及中世的支配體制就是顯密佛教背後的權門體制。

六、結語

綜述所論，可得知近代的佛教研究重點是以鎌倉新佛教為中心展開的論述。[98] 鎌倉新佛教中心史觀的背景，可溯源島地默雷這些海外渡航的淨土真宗僧侶們，擔負起向日本國內介紹西歐盛行的思想與文化，積極地對應日本近代化，以及發起佛教界的啟

---

95 クラウタウ, オリオン（Klautau, Orion) 2016，頁362。

96 末木文美士，〈仏教研究方法論と研究史〉，末木文美士等編2011，頁340。

97 クラウタウ, オリオン（Klautau, Orion) 2016，頁364。

98 Orion Klautau進一步提出：「『近世佛教墮落論』與『鎌倉新佛教中心史觀』同樣地是左右日本佛教史學的極大範疇，是現代的研究者必須直接面對的問題。」クラウタウ, オリオン（Klautau, Orion）2012，頁228。

蒙運動之責任，並成功使明治政府公布信教自由條例。更因近代科學思潮的發端，戰後進步主義對於迷信與密教呪術的否定，從而使相異於標榜「兼學」且是「國家佛教」與「貴族佛教」的舊佛教，被視為相當於「西歐宗教改革」的鎌倉新佛教，其專修、易行、脫離呪術、神祇不拜、民眾救濟、反政治權力的「革新性」與「近代性」受到學者重視。

古來的「執拗低音」會與律令制、佛教、儒教，以及西歐思想這類外來思想相結合，從而產生新層，呈現二重構造。[99] 歸結丸山鎌倉佛教論，可看出佛教一方面和「原型」妥協，一方面不斷地變化下去，但也並非全部如此，從世界宗教的立場來看，也顯示出突破被特殊場合制約的「原型」之可能性。這就是從聖德太子聯繫到鎌倉新佛教的系譜。[100] 如同丸山所說：「**朝向被『普遍者的自覺』所解放之『作為永久性革命的近代化』，使『原型=古層』再度變容。**」[101] ——「近代性」的特質顯露於中，更可視為「啟蒙思想」的意識形態。

鎌倉時期的封建領主莊園制發展到了最後階段，武士階層在社會經濟、政治等領域占據支配地位。從文化上來看，在傳統的貴族文化之外，形成了反映武士和一般平民思想意趣的新文化。與此相應，在佛教方面，形成許多具有鮮明民族特色的新宗派，[102] 即為鎌倉新佛教。審視新佛教中，榮西的臨濟宗與親鸞的淨土真宗，前者將中國傳來的禪與茶道結合，普遍流傳於武士階層；後者重新詮釋佛教經典，吸收大量的庶民階層，二者均打破日本原

---

[99] 大隅和雄、平石直昭編2002，頁14、62。

[100] 末木文美士2008，頁25。

[101] 丸山真男1998第四冊，頁340。

[102] 楊曾文2008，頁190。

專以貴族階層為主要信奉對象的佛教，將佛教普世化，乃至下層庶民均可成為佛教信者。

藉由鎌倉新佛教運動，不但使得日本佛教突破以往為朝廷與貴族服務的限制，如親鸞強調的「人性的自覺」與「絕對性的超時間觀念」，還有榮西強調的「道在日用」與「自修自悟」的簡易教理修行方式，無形中打造一種「宗教自覺」的理念。在近代研究者「重訪」鎌倉時期新佛教價值的同時，鎌倉新佛教亦在日本歷史中逐漸站穩腳跟，與舊佛教同時並進，奠定日本佛教的基礎，使日本佛教成為如Anderson所說的「宗教共同體」，以及宗教普世化的轉向。

（收稿日期：民國111年3月28日；結審日期：民國111年5月1日）

引用文獻

一、原典文獻

1. 曹魏・康僧鎧譯，《佛說無量壽經》卷上，《大正藏》冊12。
2. 日・外務省調查部編纂，《大日本外交文書》第五卷（明治5年）〈事項二：岩倉特命全權大使締盟各國訪問二關スル件〉〉「岩倉大使一行ニ加ハル為佛國ヨリ紐育ニ到着セル旨等報告ノ件」，東京：財團法人日本國際協會，昭和14/1939年。
3. 伴信友校，《本朝六国史・5、6日本書記》〈日本書記卷二十二 推古天皇〉，東京：岸田吟香等出版，1883年。
4. 村上專精，《六十一年》，東京：丙午出版社，1914年。
5. 村上專精、辻善之助、鷲尾順敬編，《明治維新神仏分離史》（卷上），東京：東方書院，1926年。
6. 原勝郎，《日本中世史之研究》，東京：同文館，1929年。
7. 國書刊行會編，《吾妻鏡》（吉川本・中卷），東京：国書刊行会，1915年。
8. 榮西，《興禅護国論》，東京：国立国会図書館藏，刊年不詳。
9. 榮西原著，古田紹欽著，《栄西 興禅護国論・喫茶養生記》，東京：講談社，1994年。
10. 福澤諭吉，《文明論之概略》，東京：岩波文庫版，1875年。
11. 親鸞著，東洋生命保險株式會社奉公部編，《正信偈・歎異抄》，東京：東洋生命保険，1935年。
12. 親鸞，《教行信證》（上），京都：護法館，1881年。

二、近代論著

（一）專書及論文集

▌中文

1. 王汎森，《執拗的低音：一些歷史思考方式的反思》，臺北：允晨文化實業有限公司，2014年。

▌日文與西文

1. クラウタウ，オリオン（Klautau，Orion），《近代日本思想としての仏教史学》，京都：法藏館，2012年。
2. 三木清，《三木清全集》，東京：岩波書店，1968年。
3. 丸山真男，《丸山真男講義錄》，東京：東京大學出版社，1998年。
4. 大隅和雄、平石直昭編，《思想史家 丸山真男論》，東京：ぺりかん社，2002年。
5. 末木文美士，《日本仏教入門》，東京：株式会社KADOKAWA，2014年。
6. 末木文美士，《鎌倉仏教展開論》，東京：トランスビュー，2008年。
7. 柏原祐泉，《日本仏教史－近代》，東京：吉川弘文館，1990年。
8. 家永三郎，《日本文化史》，東京：岩波書店，1959年。
9. 家永三郎，《家永三郎集》，東京：岩波書店，1997年。
10. 黒田俊雄，《黒田俊雄著作集》，京都：法藏館，1994年。
11. 藤井健志，〈仏教者の海外進出〉，末木文美士等編，新アジア仏教史14日本IV《近代国家と仏教》，東京：佼城出版社，

2011年。

12. Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London; New York: Verso, 2016.

（二）期刊論文

▌ 中文

1. 陳敏齡，〈親鸞的聖典觀及現代理解的課題〉，《輔仁宗教學報》第23期，2011年秋。

▌ 日文

1. ヴィータ, シルヴィオ（Vita, Silvio），〈西本願寺の教状視察とイタリア訪問の足跡－島地黙雷の《航西日策》を中心に〉，《立命館言語文化研究》第20巻第2號（通號94），2008年11月。
2. 鷲尾順敬，〈仏教史学より見たる日本天台〉，《仏教史学》第1號，1911年。

（三）網路資源

1. 1791年《美國憲法第一修正案》：https://www.law.cornell.edu/constitution/ first_amendment，瀏覽日期：2022/5/22。

NTU Digital Library & Museum of Buddhist Studies