

現代日本の「あの世」に対する考え方 —日本浄土教が与えた影響について—

韓有善*
hanyuseon@hanmail.net
吉野浩司**
yosunokoji@gmail.com

<目次>

- はじめに
- 阿弥陀如来と極楽浄土
- 仏教伝来と浄土信仰
- 末法思想の浄土信仰への影響
- 『往生要集』によるこの世の否定
- 世俗的な浄土信仰の成立
- 結論

主題語: 日本仏教思想史(Ideal history of Japanese Buddhist)、浄土信仰(Faith to Jodo)、阿弥陀如来(Amitabha)、末法思想(Mappo-shiso: Belief of the "end of the world"), 世俗的な(Secular)

1. はじめに

数年前に、あの世や超常現象を信じる若者が増加しているということで、話題になったことがある。時を同じくして、人生の運不運を左右する「精神世界」を透視するという「スピリチュアル」占いや、聖なるエネルギーが充満している「パワースポット」への巡礼などのブームも起きていた。日本においてこうした現象が見られるようになったのは、いつごろからだろうか。話題を戦後に限っても、スプーン曲げや占いやコックリさん、あるいはUFOやノストラダムスの予言に至るまで、実に多様な形でテレビや雑誌で特集され、そのたびに衆目を集めてきた²⁾。流行の現象ばかりではない。結婚式の日取りは仏滅を避け、友引の葬式は忌避され、厄年には神社で御払いをすることを通例とする。それらを見

* 우송대학교 글로벌문화비즈니스학부 교수

** 우송대학교 글로벌문화비즈니스학부 교수

1) NHK放送文化研究所編(2010)『現代日本人の意識構造(第7版)』日本放送出版協会

2) 例えば織田淳太郎(2010)『ルポ現代のスピリチュアリズム』宝島社などを参照

て生活することに対して、大なり小なり不安や抵抗を感じる人は少なくない。毎年、大々的に行われているお祭りを見ても、やはり同じことが言える。例えば京都の祇園祭(祇園御霊會)は、都の怨霊を追い払うために平安時代に始められ、千年来続けられている恒例行事である。

総じて、現代の日本社会は、未知の世界、あの世に対する興味であふれている、そういっていいかもしれない。一体こうした現象はどのように理解すればいいのだろうか。本稿では、これらの現象を単なる迷信や妄信の類として退けるのではなく、日本文化の深層に根ざした価値意識として捉え、それを日本仏教の歴史の中から抽出してみようと試みた。したがって今あげた現代日本人の超常現象への反応を、1つ1つ個別に取り上げて論じることにはしない。そのかわり、歴史をもっとさかのぼって、超常現象やあの世に対する考え方が端的に現れていると思われる、浄土信仰に焦点を定めることにした。浄土とは、まさしくあの世を意味する仏教用語に他ならないからだ。

この世の世俗的な価値をほとんど意識せず、むしろ穢れたものとして激しく嫌悪する(厭離穢土)。そして、ひたすら来世である極楽浄土、すなわち、あの世へと迎え入れてもらえるよう、阿弥陀如来に願う(欣求浄土)³⁾。現代の日本社会の意識とも共通するところのある、そういった浄土信仰というものが、どのように日本人の間に受け入れられてきたのか。また逆に浄土信仰そのものが、どのような変化をこうむったのか。そうした問題を迂回的に考えることで、現代における浄土信仰の現れともいえる昨今の超常現象の流行の意味をさぐってみることが、本稿のねらいである。したがって移ろいやすい日々の現象を、実証的に論じようとするものではない。日本の思想に深く根差した観念を、精神史ないしは思想史として抽出することにとめた。

こうした課題を果たすために極めて有用であったのは、末木文美士による日本仏教史の通史的解釈である⁴⁾。本書はこれまでの先行研究において陥りがちであった、教義の細か過ぎる詮議⁵⁾や、内容に深みの乏しい概論という両極端の弊害を克服し、バランスの良い日本仏教史解釈を提供した。しかし本書は、浄土信仰の歴史的転換点に焦点をあてるという本稿の視点から書かれているわけではない。そこで、それについては、別の研究により補っておく必要があるだろう。本稿の問題意識と重なるのは、宗教社会学的な日本仏教理解を

3) 日本人の持つ、浄土と地獄の考え方とその現代的な意味を探った著作としては、以下を参照のこと。

梅原猛(1967)『地獄の思想』中央公論社、山折哲雄(1982)『地獄と浄土』春秋社

4) 例えば末木文美士(1992)『日本仏教史—思想史としてのアプローチ』新潮社

5) 辻善之助(1944-1955)『日本仏教史』岩波書店、井上光貞(1956)『日本浄土教成立史の研究』山川出版社

試みた、『丸山眞男講義録<第4冊>』⁶⁾であり、日本仏教を類型化した渡辺照宏『日本の仏教』⁷⁾である。しかし、これらにも問題がないわけではない。前者は講義録のため、論調がいささか散漫となってしまうきらいがある。また後者は、概念の整理としては役立つが、歴史的な変動を捉えらるとなると、物足りなさが残ってしまう。そこで本稿では、この3つの著作を相互に補完するものと位置づけ、浄土信仰の変化を概念的に捉え直すという作業を行った。それが現代のあの世や超常現象に対する関心の高まりの意味を探る上で、少なからぬ示唆を与えてくれると信じているからに他ならない。

このように平安時代における浄土信仰の流行と、その後の転換を振り返ることで、現代のあの世の問題や超常現象のブームの真の意味を探ることが、本稿の目的である。

2. 阿弥陀如来と極楽浄土

それではこれより、阿弥陀如来という仏が、どのようにして生まれてきたのかを、原始仏教にまでさかのぼって確認しておこう。

ブッダの死後、彼の遺骨を納めた仏塔崇拝が始まった。しかし死せる人間ブッダを崇拝することに対して、しだいに不満を持つ人々の中から、新しい仏教の思想が芽生えてきた。それが紀元前後に起こったとされる大乘仏教である。確かにブッダは死んだ。しかしこの世とは別の世界がある。浄土と呼ばれるその世界では、死んだブッダとは別のブッダが活躍している。大乘仏教では、このように解されるようになった⁸⁾。

この大乘仏教は、1世紀に中国へ伝わった。2世紀ごろから、早くも漢訳が始まり、5世紀に鳩摩羅什(350年-409年)により画期的な訳本が出された。5、6世紀に入ると、南北朝時代の中国で大乘仏教が大流行し、隋唐における仏教文化の発展を準備した。一方、朝鮮半島に仏教が伝わるのは、高句麗は372年、百済は384年のことである。正式に新羅の法興王の治世において公認されたのが527年であった。時を同じくして、百済では聖王(在位523年-554年)のときに盛んに仏教が信仰された⁹⁾。日本に仏教が伝来したのは、ちょうどこのころだと思なしてよい。

6) 丸山眞男(1998)『丸山眞男講義録<第4冊>日本政治思想史1964』東京大学出版会

7) 渡辺照宏(1958)『日本の仏教』岩波書店

8) 末木(2009)『仏典をよむ-死からはじまる仏教史』新潮社、pp.29-34

9) 末木(1992)『日本仏教史』新潮社、pp.25-26

このようにして始まった大乘仏教には、それまでの原始仏教にはなかった、いくつかの特徴が見られる。それを列挙すると、空の思想、菩薩の利他主義、在家信者の活動、釈迦だけではなく薬師や弥勒などの諸仏への信仰、などである。そして本稿で論じる阿弥陀仏の極楽浄土の信仰も、大乘仏教の特徴の1つに数えることができるだろう。

阿弥陀信仰の典拠となるのは「浄土三部経」で、それには『無量寿経』、『観無量寿経』、『阿弥陀経』の3つが含まれる。とりわけ大乘仏典として古いものに属する『無量寿経』¹⁰⁾では、それまで希薄だった阿弥陀仏による救済という側面が強く押し出されている。それに対し、『観無量寿経』では浄土を頭の中で思い描く、観想という方法が導入されたところに、新しさがある¹¹⁾。この仏典には、『無量寿経』や『阿弥陀経』とは違い、サンスクリット本もチベット訳もない。そうしたことから『観無量寿経』は、中央アジアないし中国で成立したものと推定されている¹²⁾。それが正しいとするなら、浄土信仰の中でも阿弥陀仏を観想の対象とする『観無量寿経』の教えというのは、東アジアを中心に、深い影響を与えた経典だといえるだろう¹³⁾。

『観無量寿経』に描かれている極楽浄土は、どのようなものであろうか。仏教では、われわれの住んでいる現実の世界である娑婆に対し、仏や菩薩が教化する清浄な世界を浄土と呼んでいる。浄土は仏国土とも表現され、キリスト教でいうところの神の国に相当するものである。しかしキリスト教の神の国は1つであるのに対して、仏教の浄土は無数に存在している。方角でいうと十方向に散在し、数はなんと211億にもものぼる。例えば釈迦如来には靈山浄土ないし無勝莊嚴国、薬師如来には東方浄瑠璃世界、大日如来には密嚴国土というように。その数ある浄土の1つとして、阿弥陀如来が住んでいる西方極楽浄土が存在してい

10) 『無量寿経』の漢訳のうち、康僧鎧(3世紀頃)の手になる『仏説無量寿経』が、これまでに最も親しまれてきた。法蔵菩薩は五劫という長い期間、清浄の行をしたあと、西方極楽浄土へと成仏し、阿弥陀如来となった。それだけでなく四十八の願を立て、衆生が称名念仏を称さえすれば、すべて極楽浄土に往生することを約束した。

柳宗悦(1986)『南無阿弥陀仏』岩波書店、pp.72-81

11) 末木(1992)『日本仏教史』新潮社、p.81

12) 坂本性純(1995)『浄土三部経の真実』日本放送出版協会、pp.21-24

13) 『観無量寿経』が、日本ではことのほか珍重され、経典を解釈するだけでなく、これを元にした仏教芸術が開花したことは特筆に値する。当麻曼荼羅と呼ばれている浄土変相図も、その1つである。阿弥陀仏と極楽浄土を可視化したこの絵画は、他の多くの浄土教美術と同様に、『観無量寿経』およびその注釈書『観経疏』をもとに作成されたといってい。光森正士執筆・編集(1986)『阿弥陀如来』東京国立博物館、京都国立博物館、奈良国立博物館監修『日本の美術』No.241、至文堂、pp.19-20、作者は唐の善導(613年-681年)

その彼に決定的な影響を受けたのが、鎌倉仏教の創始者たる法然である柳(1986)『南無阿弥陀仏』岩波書店、p.104

るのである。

ブッダがシャーリプトラ(舍利子)に語った浄土の世界についての説明を、「三部経」のもう一冊の経典である『阿彌陀経』から引用しておこう。

「シャーリプトラよ。ここから西方に百万億の仏国土を過ぎたところに、<幸あるところ>という名の世界がある。そこに、無量寿(アミターユス・かぎりなき命)と名づける如来・敬われるべき人・正しく目ざめた人が現に今住んでおり、身を養い、日を送り、法を説いているのである。さて、シャーリプトラよ、そなたはどう思うか—この世界はどのようにして<幸あるところ>と言われるのであろうか。シャーリプトラよ。実に、かの<幸あるところ>という世界には、生ける者どもの身体の苦しみもないし、心の苦しみもない。ただ、測り知れない安楽の原因が無量にあるばかりなのだ。それ故に、かの世界は、<幸あるところ>と言われるのだ」¹⁴⁾。

この阿彌陀如来の極楽浄土は、日本ではいつごろから愛好されるようになったのか。また特別な信仰の対象となっていたのか。それについて述べるのが、次章のテーマである。

3. 仏教伝来と浄土信仰

日本への仏教伝来の年代は、記録により538年と552年の説に分かれる。ここでは、およそ6世紀半ばまでには公式に日本に仏教が伝来していたと考えておきたい。その仏教伝来直後から、早くも本稿の主題となっている日本の浄土信仰および阿彌陀信仰が始まっている。仏教芸術の最初期のものとして、聖徳太子(574年-622年)の妻であった橘大郎女(生没年不詳)の所有していた橘夫人念持仏というのがある。これはまさしく、阿彌陀如来とその側に立つ脇侍像であった。さらにまた、天寿国繡帳(622年)という刺繍も、上げておいていいだろう。これは阿彌陀のみならず、阿彌陀の住む極楽浄土の世界すらも視覚化したものに他ならない。さらに焼失した法隆寺金堂の西面の壁画も、極楽浄土を描いたものとして名高いものであった。文書記録としては、舒明天皇期の640年、恵隠(生没年不詳)が『無量寿経』を宮中で講じたという文言がある。

14) 中村元ほか訳(1990)『観無量寿経、阿彌陀経』『浄土三部経(下)』岩波書店、p.122

「惠隱僧を請せて、無量壽經を説かしむ(請惠隱僧、令説無量壽經)」(『日本書紀』「卷第廿三」舒明天皇12年五月)

このように阿彌陀信仰は、仏教伝来とほぼ同じ時期に日本に移入したと考えられる。しかしこの時期には、阿彌陀だけが信仰の対象となっていたわけではない。むしろ飛鳥文化の時代(593年-644年)までは、弥勒菩薩、薬師如来、釈迦如来、観音菩薩など、どちらかという、この世の実用的な諸仏の信仰が盛んであったといったほうが適切であろう。阿彌陀仏は、たくさんある仏の1つという位置づけであったにすぎない。それが次の白鳳文化の時期(645年-709年)になると、阿彌陀信仰が重要性を増していく¹⁵⁾。きっかけとなったのは、いうまでもなく遣唐使の派遣(630年-894年)である。遣唐使には、学僧の派遣や仏教関連の文物の輸入という役目も含まれていた。

浄土經典の主なものは、すでに奈良時代(710年-794年)には渡来していた。その内実は、法相系¹⁶⁾や新羅系の教も混じっていたが、中心は善導(613年-681年)の教学であった。浄土三部經の中では『無量壽經』が教学研究の対象とされたのに対し、『阿彌陀經』の方は主に書写や読經に用いられたという¹⁷⁾。奈良時代の浄土教を考える上で重要なのは、元興寺三論宗の学僧であった智光(709年-780年)である。中国南北朝時代の曇鸞(生没年不詳)が書いた『浄土論註』の解釈を深めたことで知られている。さらに当麻曼荼羅・清海曼荼羅とならぶ智光曼荼羅を考案した人物としても、後世にその名を留めている¹⁸⁾。

奈良時代の代表的な仏教寺院は、いうまでもなく東大寺である。これは全国に建てられた国分寺の中心とされ、本尊に盧舎那仏¹⁹⁾がまつられている。聖武天皇(701年-756年)は大仏造立のため、全国を歩き回り寄付を募る勧進僧に行基(668年-749年)を起用した。また完成した大仏開眼法要の2年後に、唐から渡ってきた鑑真(688年-763年)²⁰⁾の手により、聖武天皇自ら大仏の前で戒を授かっている。この時代は、世俗的な権威の頂点にある天皇といえども、「三宝の奴」であった。

15) 日本文化史においては、大化の改新(645年)以降の文化を白鳳文化と呼ぶ。この時代に、律令体制をはじめとする唐の優れた文化が、さかんに取り入れられた。

16) 法相宗においては、修行と能力が足りない場合、行者の中には悟りを開けないものも出てくる。その意味で現実を見据えた教えだといえる。これに対し、誰でも悟りを開くことができるという天台宗の立場は理想主義、平等主義であるといえよう。末木(1992)『日本仏教史』新潮社、p.102

17) 石田茂作(1982[1930])『写經より見たる奈良朝仏教の研究』東洋書林

18) 渡辺(1958)『日本の仏教』岩波書店、pp.193-198

19) いわゆる奈良の大仏である。この大仏は、一即多という宇宙観を説く華嚴經の思想を反映している。

20) 鑑真は僧に戒を授けるために来日した。それまで日本には、正式な僧となるための授戒を行う者がいなかったのである。渡辺(1958)『日本の仏教』岩波書店、pp.154-155

「三宝の奴と仕へ奉る天皇が、命らまと、盧舎那佛の大前に奏し賜ふと奏さく(三宝乃奴止仕奉流天皇羅我命盧舎那仏像能大前仁奏賜部止奏久)。(『続日本紀』天平勝宝元・四・甲午朔条)

すなわち天皇すら、仏教の奴隷であるとして、へりくだっているのである。ただし当時の仏教の仕事は、悔過の他、呪術的な儀礼や、荘厳な法会であった。東大寺にある阿彌陀院においても、念仏の行ではなしに、罪の告白である悔過が行なわれていた。光明皇后(701年-760年)の崩御の際に、追善供養のためであるとはいえ、阿彌陀浄土図、阿彌陀像、阿彌陀丈六三尊像が制作されるようになった²¹⁾。このころから、ようやく日本の古来からある死後の世界であるあの世の観念と、浄土信仰という新しい仏教の思想大系とが、結び付くようになったと理解してよいであろう²²⁾。

しかし注記しておきたいことは、この時代には、来世の浄土と阿彌陀仏への憧憬はあるが、現世を忌避する感覚が、それほど強くはないということである。言い換えると、欣求浄土の気持はあるが、厭離穢土の念は後年に比べると乏しい。以下で述べるように、欣求浄土と厭離穢土という2つの観念は、どちらかの一方が強まれば、それにしたがってもう片方の観念も強まる、というように互いに相関関係がある。奈良時代に強まった欣求浄土の念は、続く平安時代に生まれた厭離穢土の意識により、よりいっそう強まりを見せるようになる。

4. 末法思想の浄土信仰への影響

前章で見た聖武天皇による仏教重視の治世は、欣求浄土の念が高まった時代である。この時代を後代から眺めてみると、どのように感じられるのであろうか。平安時代のはじめに、『日本霊異記』(822年ごろ)を書いた景戒(生没年不詳)の目には、理想的な時代として映ったようである。『日本霊異記』中巻序文では、「聖皇の徳が極めて明らかである(聖皇徳顯世最多)」と説かれている²³⁾。景戒にしてみると、自分が生きている平安初期に比べる

21) 三宮千佳(2006)「光明子の阿彌陀信仰と利他行について—法華寺阿彌陀浄土院発願の原点」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第51号、pp.147-159

22) 小説という表現形態であるが、古代研究家でもあった折口信夫が、「山越阿彌陀図」を糸口に、古代の日本人のあの世に対する考え方と浄土思想とを結び付けようとしている。折口信夫(1943)『死者の書』青磁社

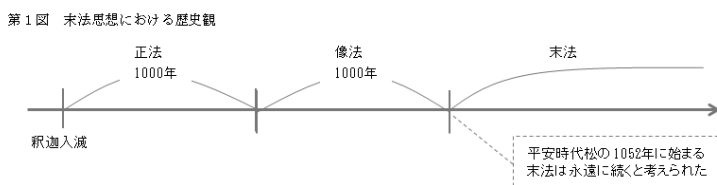
23) もちろんこれは、実際に聖武天皇が生きた時代の社会情勢を、そのまま述べたものではないだろう。

と、よほど仏教の教えや修行が可能であった時代であると思われたのである。そしてこの聖武天皇期の賛美は、ひるがえって後世を生きる景戒の現世に対する否定的な評価と表裏一体の関係にある。すなわち景戒は、仏教の衰退に対する危機感、そして自らをとりまく現実の世界に対する厭離の感情をつのらせている²⁴⁾。

穢れた現実的な世界で巻き起こる、苦悩から逃れたいという衝動、すなわち厭離穢土と現状に対する危機意識が、あの世の超越的な絶対者を強く希求する、極楽往生の意識と結びついて、ともに高揚していく²⁵⁾。この世における世俗的な拒否反応である厭離穢土と、あの世に対する期待ともいえる欣求浄土という2つの観念が、末法思想という1つの時代意識に収斂することとなった。これが平安時代に、浄土信仰が飛躍的に発展した原因であったといえるだろう。

それを支えていたのが、末法という時代認識である。一体、末法思想とはどのような内容を持つものであろうか。本来、仏教というものは、正しい教えと修行、そして悟りの3つ要素がそろっていなければならない。しかし時代を追うに従って、その要素が、1つずつ失われていく。全ての要素がそろった時代である正法から、教えと行は残っているが悟りを得るのが困難な像法へと時代は移る。しかしこの段階が最終段階ではない。その先に、教えはかろうじて残るが、修行も悟りも存在しない、絶望的な世の中がひかえている。しかも途方もなく長く続く。それが末法の世、ないし末世と呼ばれる時代である²⁶⁾。第1図は、それを図表化したものである。

景戒が『日本霊異記』において、8世紀末に末法に入ったとしたのが、最初の末法思想の表明であろう。本書には、上に述べたように、仏の功德が明らかであった時代の賛美の他に、それに対



ひとたび現世界に目を転じると、混乱の様相を呈していたという事実を目の当たりにするはずである。橘奈良麻呂の乱(757年)は、東大寺建立による民衆の疲弊を1つの理由として起きた。また律令体制が機能しなくなったり、あるいは朝廷の位につこうとする道鏡(700年-772年)のような破戒僧が現れたりもしている。

24) 末木(2009)『仏典をよむ—死からはじまる仏教史』新潮社、pp.150-170

25) 丸山眞男(1998)『丸山眞男講義録<第4冊>日本政治思想史1964』東京大学出版会

26) 渡辺(1958)『日本の仏教』岩波書店、pp.54-56。インドの仏典には、正法と像法という言葉は出てくるが、末法の考え方はない。正法から像法へという流れが、何年に起きるのかという指摘もない。したがって末法という考え方は、おそらく西北インドで生まれ、それが中国に入ることによって思想として発展したものと考えられている。末木(1992)『日本仏教史』新潮社、p.134

する同時代の悪行への嘆き、そして、それに自らも取り込まれてしまっていることへの自省、といったものが確認できる。

5. 『往生要集』によるこの世の否定

しかし嘆いてばかりもいられない。平安時代中期の10世紀ごろになると、厭離穢土と欣求浄土という意識が蔓延する末法の世において、いかに生きるべきかを指南する書物が著されることになる。それが源信(942年-1017年)の『往生要集』である。冒頭にあるように、末法の世には極楽浄土の教えこそ、民衆の全てにとって必要不可欠な教えだと自覚されるようになる。

「それ往生極楽の教行は、濁世末代の目足なり。道俗貴賤、たれか帰せざるものあらん」(『往生要集』序)。

穢れた世の中にあっては、衆生も僧も、高貴な人も凡俗の人も、往生極楽を説く阿弥陀仏の教えに従わない人などいるはずがない、というのである。阿弥陀如来に身を委ね、往生の作法に従って、ひたすら死ぬことを願う。ここに浄土信仰のさらなる深まりを見いだすことができるのではないだろうか。

著者である源信は、比叡山のそのまた奥まったところにある横川で、日々、修行を積むまじめな僧であった。その彼が書いた『往生要集』は、その凄惨な地獄の記述によって、しばしばダンテ(1265年-1321年)の『神曲』に比せられる。長さは第1章「厭離穢土」の一部にすぎないものの、実に印象的な地獄の描写を行った。実際、後の世には、この記述を元にした、地獄変相といわれる絵画の分野が形成されるほど、生々しく表現されている。厭離穢土の章には、人の住む世界が、地獄だけでなく、畜生、餓鬼、阿修羅、人、そして天というように、多様に区分されている。これらは極楽浄土とは対照的である。「人間にとって理想と思われる天の神々の世界でさえ、寿命が尽きると衰えて苦しみの世界に落ちていく」²⁷⁾。そのこと1つとってみても、苦に満ちた人間の世界の悲惨さは容易に想像できるだろう。これとの対比で語られるのが、第2章「欣求浄土」である。そこでは、仏の世界である極

27) 末木(1992)『日本仏教史』新潮社、p.144

楽浄土のすばらしさが、切々と説かれることになる。

だが本書の眼目は、何といても第4章「正修念仏」にあるとっていいだろう。阿弥陀仏の礼拝のしかたが、こと細かく述べられているからである。その作法の1つを述べた観察門では、阿弥陀仏の姿を觀想する方法が説明されている。まずは阿弥陀仏の身体を42箇所に分けて、順に鑑賞していく。そして、最終的には自らの頭の中で思い描けるようになるまで玩味しなければならない。仏像とそれを取り巻く仏画や建築物に、浄土信仰の粋を集めた浄土芸術が開花したのは、この修行によるものと考えられる。

実際に目の前に存在しない世界を、觀想によって頭の中に思い描く。またその思い描いたイメージを、実際にある仏教芸術として再現する。まさに、あの世を最重要視する浄土芸術は、こうした考えのもとで作られてきた。その代表的な例を、以下で枚挙しておきたい。

源信と同時代人であった藤原道長(966年-1027年)は、平安時代中期の、摂関政治の頂点に君臨した人物である。その彼が病を患った後、浄土信仰に根ざした法成寺を造営(1020年-1022年)した。阿弥陀堂、三昧堂、五大堂などの建物の他、九体もの阿弥陀仏を作らせた。現存するものはわずかだが²⁸⁾、実際の様子は『榮華物語』に詳しい。

「あはれなる末の世にて、仏を造り堂を建て、僧をとぶらひ、力を傾けさせ給ふ」(『榮華物語』巻十五)

さらに法成寺と並ぶ浄土芸術の集大成といえ、やはり平等院鳳凰堂であろう。京都の南方、道長ゆかりの地である宇治²⁹⁾に、子の頼通が建てた寝殿造りの寺院である。完成したのは1053年、これはまさに末法に入ったとされる年の翌年であった。仏像の制作総指揮にあたったのが、法成寺の場合と同じく、当代随一の仏師、定朝(?-1057年)である。

あの世を想う欣求浄土の気持が、強烈な厭離穢土の精神によって補強されることにより、これらの文化は産み出されたといっているだろう。確かに厭離穢土という精神状況に陥らざるを得ない、嫌悪すべきこの世の混乱と事件と災害が、現実世界には横たわっていた。少し前にさかのぼると、1020年代には、疫病や大火が都を襲う。京都では延暦寺(山門)から園城寺(寺門)が分離し(1035年)、奈良では興福寺の僧徒が東大寺東南院を破壊する(1037年)。東北でも、前九年の役(1051年)が起きるなど、混乱は各地に飛び火している。そして

28) 法成寺跡は京都市上京区にあり、御堂としては左京区に移された東北院のみが現存する。

29) この建物が位置する宇治といえ、『宇治拾遺物語』や『源氏物語』などを生んだ物語の里としても知られている。前者は「仏教説話」の部分に、後者は「宇治十帖」にそれぞれ浄土信仰の片鱗がうかがえる。

ついに1052(永承7)年、末法の世の第1年目を迎える年には、奈良の長谷寺が炎上した。道長が造営した法成寺も、1058年、灰燼に帰している。そこには、地獄変相図さながらの情景が、繰り広げられたことであろう。

それではここで、これまでの議論を小括しておきたい。6世紀、飛鳥時代に日本に渡ってきた大乘仏教は、現世的、世俗的な要素を含むものであった。すなわち今ここにいる信者の修行や、無病息災を願う世俗のための、この世の仏教であった。しかし、末法の世には、そうした悠長な考えは通用しない。仏教はもはや、あの世に行くための手段としてしか機能しなくなったのである。そうしたあの世的、超越的な要求が高まるのは9世紀ごろで、浄土信仰が急速に広まった。前章で述べた『日本霊異記』が、この時代に書かれた書物である。この世で生きることに對する深い嘆きと、自己反省の契機が、『日本霊異記』の随所に描かれている。この自己反省をよりいっそう徹底したのが、『往生要集』であった。そこでは阿彌陀仏に絶対帰依するという修行の実践への決意が説かれている。

だがここに、浄土教の第1の転換点があった。末法の世に生きる人間が、自らの修行によってあの世に行く、という積極的な自力救済の立場が、『往生要集』の中に確認することができるだろう。そこに示されている修行の作法は、修行者が自らの力で阿彌陀の浄土を觀想する、難解で繊細な作法であった。そればかりか、壮麗な寺院や仏像などの道具立てをも必要とした。

しかしここに問題があった。それは、修行の遂行者は、それなりの能力と資格、それにかんがりの富を有していなければならなかった、ということである。つまりそれは、当時の浄土信仰は、限られた一部の人にしか開かれていない教えであることを意味している。平安時代中期といえは、確かに現代から見ても、華やかな浄土芸術の発展があったことは疑いのない事実である。日本文化の絶頂期である、といってもいいかもしれない。しかし、他方においては、浄土の教えが貴族のものに留まり、大衆の思想とはなりえなかったという事実を無視するわけにはいかない。大半の人にとって、あの世は、いまだ遠い存在であった。

そこで生まれたのが、次章で論じる、教えを易しくし、世俗的にした浄土信仰であったといえるだろう。

6. 世俗的な浄土信仰の成立

この世を否定し、逃避するのではなく、現世を何らかの形で受け入れる浄土信仰というものは、はたして可能なのであろうか。もし可能であるとするならば、それは、どのようなものとなるのであろうか。それを明らかにするのが、本章の課題である。

鎌倉時代の浄土信仰は、内容としては、それ以前と同様、阿弥陀仏への帰依を示すものである。しかし単に悲惨なこの世の現状から眼をそむけ、一心にあの世の阿弥陀仏に救済を求めるだけの平安末期までの考え方を、大きく転換させたところに鎌倉時代の浄土信仰の特徴がある。

それを可能にした書物が、『末法灯明記』という平安末期、12世紀ごろに書かれたという偽書である。最澄の書とされるが、実際には院政期に成立したとされている。その『末法灯明記』の主張は、ある時代意識から次の意識への転換を描いたものとして読んでみると、非常に興味ぶかいものがある。

末法においては修行が成り立たないのであるなら、持戒も破戒もありえない。そうした「末法の世に悟り澄ました顔をした高僧がいるとしたら、そのほうがおかしいのではないか。行・証の不可能性を知り、なお僧として模索する姿こそ価値あるものではないのか」。そして比丘たちは、「戒律を守りもせず、修行もしない自分たちを、末法にあってはそれが当然と自己弁護し、名前だけ形だけでも僧であるならば、世間はそれを敬わなければならないと居直っている」のである³⁰⁾。ここにあるのは、徹底的な現状肯定の思想であろう。

鎌倉時代の法然の浄土宗は、そうした現状肯定の思想の広まりに即応して生まれてきた宗派であるといえる。教えだけがのこり、修行も悟りもない時代に、それでも極楽往生への希望を持ち続けうる教えであること、そこに浄土宗の意義があった。修行も悟りも得られない時代への否定的、悲観的な現状への諦観を、念仏を称えるのみで救われるという積極的な希望に変換させたのである。『無量寿経』第18願には、阿弥陀を信じ、その国に生まれることを願い、そして念仏を称えさえすれば、生まれ変わりが可能となることが約束されている。

「たとい、われ仏となるを得んとき、十方の衆生、至心に信樂して、わが国に生まれんと欲して、乃至十念せん。もし、生まれずんば、正覺をとらじ」(『無量寿経』)。

30) 末木(1992)『日本仏教史』新潮社、pp.137-138

阿弥陀は念仏を称えるだけで救いに来る。衆生のすべてが救われないならば、阿弥陀は悟りを開かないとまでいつているのである。それを根拠に、専修念仏を標榜する浄土宗が成立することとなった。末法の世には、複雑で時間のかかる修行などできない。そもそも修行のない時代というのが、当時の仏教者の共通認識であった。すぐにでも救われなければならない衆生にとって、もっとも必要なのは、簡単な教えである³¹⁾。

他力を強調したその教えは、平安貴族の時代ではなく、より大衆化された武士の時代である鎌倉時代の宗教にふさわしいものであった。この時、あの世は、一般の民衆にも近づくことができる存在に引き下げられたといえるだろう。

そしてこれに続く親鸞の主張は、他力本願、悪人正機、ならびに肉食妻帯といったスローガンとともに広まり、浄土真宗として結実する。これらの言葉からも容易に理解できるように、浄土真宗には、この世において五感を喜ばせる世俗的要素が、濃厚に示されている。

ここに浄土信仰の、さらなる徹底性を見いだすことができる。すなわち、それまで穢土として否定されたこの世が、諦念という形ではあれ、受け入れざるをえないもの、と認識されたのである。浄土真宗が日本の宗教改革といわれるのはそのためである³²⁾。これが浄土信仰の第2の転換点であった。浄土真宗は、蓮如(1415年-1499年)の時代になると、よりいっそう大衆化される。彼の時代に、現在でも日本の仏教信者の大多数を占めるこの宗派の基礎が築かれたといってもいいだろう³³⁾。

『往生要集』においては、末法という、この世の悲惨から、一刻も早くあの世へと逃れるための修行の重要性が説かれた。しかしそれが、『末法灯明記』において反転され、修行の不可能性が、開き直りのように語られた。しかし末法には末法の教えがある。それが口称念仏である。この極めて簡潔な方法を提示したのが、法然の『選択本願念仏集』(1198年)であった。さらに彼の浄土宗の中から、親鸞の『教行信証』(1224年)が出てくることによって、教義として浄土真宗が確立されたのである。

31) 芸術の形式にも興味ぶかい変化が現れる。仏像はもはや座して教えを垂れるのではなく、立って衆生を救いに行く姿に変わる。すなわち阿弥陀如来像は、末法を前後して坐像から立像へと変化する。また阿弥陀によるスピード感のある救済の様子が、「早來迎図」として図像化される。

32) 原勝郎(1929)「東西の宗教改革」『日本中世史の研究』第二編所収、同文館、pp.304-321

33) 日本で最も信仰されている仏教は、浄土真宗である。同じ浄土系の浄土宗を合わせると、1900万人に上る。その浄土系の仏教で信仰されているのが、阿弥陀如来である。その意味では、日本で最も浸透した仏が阿弥陀仏だといえるだろう。

7. 結論

この世において末法意識を解消しようとするれば、2つの方法しかない。1つは観想仏の修行である。それは、この世の価値に背を向け、想像の中のあの世で生きることでもある。これに対するもう1つの方法は、この世で生活をしながら、ひたすら易行である口称念仏を称え続けることである。ここに現状肯定の考え方が生まれてくる。

このように日本における阿彌陀信仰の世俗化は、平安中期の末法思想により、第1段階を迎える。すなわち厭離穢土と欣求浄土とが、強く結び付いた段階である。だが世俗化は、これに留まらなかった。法然による旧来の浄土教の創造的な読み替えにより基礎理論が完成し、親鸞によるよりいっそうの大衆化の道が切り開かれたからである。この法然と親鸞の易行としての口称念仏が、浄土思想の第2段階であった、ということができよう。

結論としていえることは次の通りである。次々と現れては消える、あの世や超常現象のブームは、決して新しい現象ではないということである。それは平安時代から脈々と受け継いできたものである。すなわち、この世から逃れたいと思う厭離穢土、そして、それとは逆にあの世へ行くことを願う欣求浄土、そのいずれかを強調するかはともかく、この2つの意識が同時に現れているのが、浄土信仰であり、昨今の超常現象ブームを支えているものである。

しかし、鎌倉時代に広まった他力本願の思想のように、既成のあの世の価値や聖性といったものに飛びついてしまうことには、常に危険が付きまとう。あの世に対する慎重な吟味と、真摯な信仰を忘れてしまうと、安易な現状肯定か現実逃避の両極端に墮してしまいうからである。悪人正機、すなわち悪人こそ救済されると説いた唯円の『歎異抄』は、浄土真宗の中でさえ、長らく禁書になっていた。この世のことを全面的に肯定しつつ、あの世の価値をも無批判に受け入れることの危険性を知っていたからに他ならない。

浄土信仰の変容をさぐってきた本稿の結論からしても、こうした歴史の教訓は活かされなければならない。

【参考文献】

- 石田茂作(1982[1930])『写経より見たる奈良朝仏教の研究』東洋書林
 井上光貞(1956)『日本浄土教成立史の研究』山川出版社
 梅原猛(1967)『地獄の思想』中央公論社、のち『梅原猛著作集第4巻』(集英社、1981)に所収
 NHK放送文化研究所編(2010)『現代日本人の意識構造(第7版)』日本放送出版協会

- 織田淳太郎(2010) 『ルポ現代のスピリチュアリズム』宝島社
- 折口信夫(1943) 『死者の書』青磁社, のち『新編集決定版折口信夫全集第27巻』(中央公論新社, 1997)に所収
- 山折哲雄(1982) 『地獄と浄土』春秋社
- 三宮千佳(2006) 「光明子の阿彌陀信仰と利他行について—法華寺阿彌陀浄土院発願の原点」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第51号, pp.147-159
- 末本文美士(1992) 『日本仏教史—思想史としてのアプローチ』新潮社
- _____ (2009) 『仏典をよむ—死からはじまる仏教史』新潮社
- 辻善之助(1944-1955) 『日本仏教史』岩波書店
- 中村元ほか訳(1990) 「観無量寿経、阿彌陀経」『浄土三部経(下)』岩波書店
- 濱島正士責任編集(1989) 「浄土教」『図説日本の仏教(第3巻)』新潮社
- 原勝郎(1929) 「東西の宗教改革」『日本中世史の研究』第二編 同文館, p.304-321
- 坂東性純(1995) 『浄土三部経の真実』日本放送出版協会
- 丸山眞男(1998) 『丸山眞男講義録<第4冊>日本政治思想史1964』東京大学出版会
- 光森正士執筆・編集(1986) 「阿彌陀如来」東京国立博物館, 京都国立博物館, 奈良国立博物館監修『日本の美術』No.241 至文堂
- 柳宗悦(1986) 『南無阿彌陀仏—付・心偈』岩波書店(『柳宗悦全集<著作篇第19巻>』筑摩書房に所収)
- 渡辺照宏(1958) 『日本の仏教』岩波書店

논문투고일 : 2012년 09월 10일
심사개시일 : 2012년 09월 20일
1차 수정일 : 2012년 10월 10일
2차 수정일 : 2012년 10월 20일
게재확정일 : 2012년 10월 25일

 <要旨>

現代日本の「あの世」に対する考え方

—日本浄土教が与えた影響—

現代日本では、超常現象やあの世への関心が高まっている。そうした関心はどこから来るのか、その理由を、日本仏教の歴史の中から拾い上げることが本稿の課題である。それには仏教において浄土信仰が生まれ、それが日本に伝わり、さらにどのような変化を被ってきたのかを明らかにしなければならない。

本稿の構成は以下の通りである。第1章では、本稿の課題と先行研究について述べた。さらに第2章では、浄土信仰とはどのような内容を持っているのかを、原始仏教にまでさかのぼって説明を加えている。その上で、その浄土信仰が仏教伝来とともに日本に伝わり、特に平安時代において隆盛を極めるようになった経緯を述べるのが第3章の課題である。それに続く第4章では、浄土信仰の大きな転換点である、末法という考え方に焦点をしばっている。それは、平安時代中期に末法という時代意識が浸透するようになって、浄土信仰に第一の大きな意味転換がもたらされたからである。特に第5章では、『往生要集』というあの世への案内書に着目し、この世の現実を否定したことの重要性が説かれる。本論の最終章である第6章では、浄土信仰の第二の意味転換である鎌倉仏教、とりわけ浄土宗と浄土真宗の成立について考察している。

An idea of "another world" in modern Japan

-The influence of Jodo sect thought-

Nowadays, the interest in supernatural phenomenon is gradually rising in Japan. What means these phenomena? To consider the meaning of this trend, I try to pick up the Ideal history of Japanese Buddhism as a theme. How did the Japanese Buddhism receive Jodo faith? And how did Jodo faith change itself? The aim of this paper is to clarify these problems. To solve the problems means to understand the meaning of the trend of the supernatural phenomenon in Today's Japan.

In Chapter 2, I discussed about some precedent studies and its problems. In the next chapter, I explained a generation of the Jodo faith in the history of Buddhism. After Jodo faith was handed down to Japan, it rapidly spread in the Heian era in particular. I explained the process in Chapter 4. In Chapter 5, I focus on the Mappo-siso - the belief in the third and last stage of Buddhism. Because the belief influences considerably on Jodo faith in Heian era. There is the first change of Jodo faith in here. I take a Buddhist Scripture Ojoyoshu in the following chapter. With this book, value of the world is completely denied. This book is a monumental book that denies the value of this world and showed a method to go to the next world. In Chapter 7, I treat Jodo faith in the Kamakura era that is the second change of the Jodo faith.