

日本浄土教の統合的理解のために - 柳宗悦『南無阿弥陀仏』の知識社会学 -

吉野浩司*
yosunokoji@gmail.com

<目次>

- | | |
|--------------|--------------|
| 1. はじめに | 4. 日本浄土教の原点へ |
| 2. 方法および先行研究 | 5. 結論 |
| 3. 仏教伝来と浄土信仰 | |

主題語: 柳宗悦(Yanagi Muneyoshi)、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)

1. はじめに

日本近代を代表する美学者であり宗教学者でもあった柳宗悦(1889年-1961年)が、いささか高揚した口調で「人類の思想史における最も驚くべき出来事の一つだ」と断定したのは、わずか6文字にすぎない「南無阿弥陀仏」という言葉の出現であった。「南無阿弥陀仏」と口に出して称えるだけで極楽浄土へ行ける、それが口称念仏である。インドから中国にわたった念仏は、日本に来て「極めて独創的な内容に達した」。そして「吾々の国で培われ、育ち、熟した幾つかの思想のうち、おそらく最も深く温いものは、この阿弥陀仏の六字につつまれる宗教思想であろう」(25)¹⁾。それが、やがて口称念仏に発展されていく、日本浄土教に対する柳の評価であった。

本稿で取り上げるのは、柳宗悦が戦後の大きな仕事として残した、『南無阿弥陀仏』²⁾と

* 우송대학교 글로벌문화비즈니스학부 강사

- 1) 引用の多い柳の『南無阿弥陀仏』については、煩を避けるため、丸括弧に(ページ数)のみを示した。なお引用は、岩波文庫版による。
- 2) もともと1952年から1954年にかけて、仏教系の雑誌『大法輪』に、断続的に掲載されたものである。単行本としては1955年に大法輪閣から出され、その後も、版を重ねた。全3巻の『柳宗悦宗教選集』(春秋社)の「第3巻神について」ならびに、『柳宗悦全集』(筑摩書房)「著作篇第19巻 南無阿弥陀仏」にも

いう仏教関連の著作である。若き頃、ブレイク(William Blake, 1757年-1827年)あるいはホイットマン(Walter Whitman, 1819年-1892年)といった西洋の神秘主義に親しんだ彼であったが、その後は、もっぱら伝統的な民芸作品³⁾の中に潜む美を発見する、という課題に取り組んでいた。したがって民芸運動に携わってからの柳は、それまでの宗教研究からは、あるていど距離をおいていた。その彼が、戦後という時代にあつて、あえて宗教の研究、しかもそれまで親しんできた西洋の思想ではなく、日本浄土教の研究に筆を染めたのである。日本が占領を脱し、ようやく復興を始めようとする1950年代に、柳はあえて欧米文化でも民主主義でもなく、また経済復興でも科学技術の振興でもない、ある意味ではそれらと真っ向から対立するかに見える仏教研究に専心したのである。いったい彼は、いかなる思いに突き動かされて、仏教研究にのめりこんでいったのであろうか⁴⁾。それを明らかにするのが、本稿の目的である。

もちろん一般に理解されているように、柳が目指したのは、仏教研究によって民芸運動を基礎づけることであり、彼のいう「美の法門」を打ち立てることであつた、というように解釈することもできよう。しかし本稿は、そういう見方は取らない。むしろ柳の仏教研究は、戦後日本社会が直面した、大衆化社会に対し、見取り図を示すことであつた、と考えている。敗戦国日本において、戦争によって失われたものは、計り知れない。生命や財産はもちろん、信仰や価値観までもが奪われてしまった。そういう戦後を生きる民衆は、何を頼りに生きていけばよいというのか。『南無阿弥陀仏』で柳が提示してみせたかったのは、戦後の民衆が生きていくための、1つの指針であつた。それを暗示するような興味深い一節が、『南無阿弥陀仏』に記されている。

「なぜ平安朝の念仏信仰が鎌倉期ほどの深さを持ち得なかつたのか。それはいたずらに極楽を憧れて、裏に烈しい罪悪感が伴っていなかつたことによる。貴族たちが夢に下生の性と知らされて、失望するがごとき安逸さがあつた。下生で出離の縁はないと感じぬく深刻さはなかつた」(124)。中途半端な失望ではなく、徹底的な絶望の中にこそ、新しい文化の光がさすのだ。そのことを鎌倉期の浄土教に仮託して述べようとしているのである。

収録されている。文庫版としては、1986年に岩波書店から出され、現在にいたるまで、半世紀以上の長きにわたって読者を得ている。

- 3) 民芸とは、1925年頃、民衆的工芸の略称として、柳が河井寛次郎(1890年-1966年)、濱田庄司(1894年-1978年)らとともに用い始めた造語である。鹿野政直(1983)『近代日本の民間学』岩波書店、p.142
- 4) この時期の柳には、仏教研究と同じく重要な、妙好人の研究もあるが、ここでは対象外としなければならない。柳に妙好人を含めた日本浄土教への目を開かせたのは、鈴木大拙(1870年-1966年)の『日本的靈性』であった。詳しくは中見真理(2003)『柳宗悦』東京大学出版会、p.262を参照。

平安時代の仏教は、絢爛たる寺院と困難な修行とを不可欠の要素とする、ごく限られた貴族と少数の僧のためのものであった。仏教とは無縁の存在であった庶民は、救われることのない世界に放置されていた。少なくとも仏教の歴史においては、そのように理解しなければならない。それを克服することに全力を注いだのが、鎌倉時代の仏教、とりわけ浄土教であった。鎌倉期の浄土教が、一般大衆を救済する教えを創造したのだとすれば、「人類の思想史における最も驚くべき出来事の一つ」という柳の言葉には、何の誇張も感じられない。そして敗戦後、全てを失った一般大衆を救う思想を作りたいという柳の気持ちとも、それは直結しているはずである。

2. 方法および先行研究

それでは、柳宗悦の日本浄土教研究は、どこにその独創性を見出すことができるのだろうか。第一に、それまでばらばらに理解されていた、法然(1133年-1212年)、親鸞(1173年-1262年)、一遍(1239年-1289年)といった鎌倉仏教の始祖たちを、統合的に理解する見取り図を示したことがあげられよう。

仏教研究、とりわけ各宗派の教学(仏教の学説)の研究においては、他宗派への論及を全く欠いたものや、逆に強い批判に終始するものもある。柳が『南無阿弥陀仏』を出したのとはほぼ同時代に、仏教学の立場から『日本の仏教』を出した渡辺照宏(1907年-1977年)も、「特殊な宗派の立場を中心とする宣伝的な書物があまりに多い」と嘆いている⁵⁾。特定の宗派に属していないほうが、かえって公平な立場から教えを眺めることができ、深い理解に達することもありえるだろう。浄土教の教学についていうと、浄土宗、浄土真宗、あるいはその他の浄土系の宗派によって、個別に研究されてきた⁶⁾。これらは専門的に深められてきたとはいえ、そのことがかえって宗派間の関係を見えにくくしているという側面を見逃してはならない。一宗派に属する仏教者ではない、柳のような自由な立場からの議論が重要になるのは、この点においてであろう。

本稿では柳の意図に沿いながら、さらに叡空(生年不詳 -1179)を加えた、4人の代表的な人物を取り上げ、鎌倉浄土教を統合的に理解する枠組みを提示することにしたい。もちろん

5) 渡辺照宏(1958)『日本の宗教』岩波書店、p.i

6) 末木文美士(1996)『日本仏教史』新潮社、pp.198-199

ん彼らの歴史的事跡のみを頼りに裏付けていくことには、著しい困難を伴うことはいうまでもない。残された資料の乏しい虚空はいうまでもないことだが、比較的資料と研究が豊富だと思われる親鸞にしても、そのことはいえる。親鸞は法然の弟子であったにもかかわらず、それは数多くの弟子の1人に過ぎず、比叡山にいた頃のことは、それほど明らかではない。さらに一遍にいたっては、死後、自ら書いた書物を破棄している。捨聖と呼ばれる一遍らしい徹底した態度であるとはいえ、後継者が衣鉢を継ぐことを困難にした。そのせいであろう、一遍および彼が率いた時宗教団は、正当な評価を受けるのが遅れてしまったという経緯がある。一遍は、戦後の民衆の時代になり、ようやく脚光を浴びるようになった、といったほうが適切かもしれない。さらにもう1つ、柳の『南無阿弥陀仏』それ自体にも問題がなかったとはいいきれないだろう。それは本書が一般的な読者を対象に書かれているために、学問的な整理がなされていないことである。

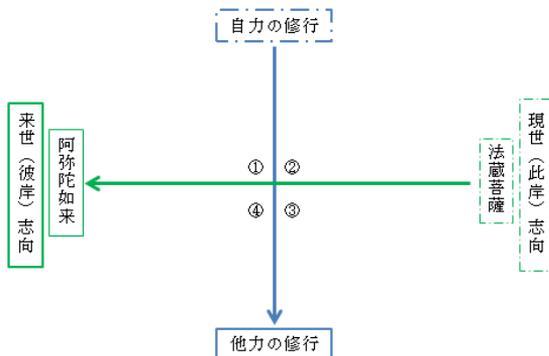
歴史的な資料の不足と、柳の学問的な不整備という、これら2つの問題を解決するために本稿で用いたのが、知識社会学の方法である。知識社会学とは精神や学問、すなわち広い意味での知識の生成過程を明らかにするものである。だが歴史学者やマルクス主義者が目指すような、知識と現実社会との直接の影響関係を明らかにしようとするものではない。むしろ精神は、ある時代の状況ないし下部構造から、何らかの制約を受けるとはいえ、相対的には独立したものと捉えるのが、ここでの立場である。具体的に用いたのは、学問や思想、あるいは精神、といったものを分類するために用いる四象限の図である⁷⁾。この図を用いて柳の『南無阿弥陀仏』の主張を整理することで、戦後の大衆化社会を生きる人々のために、彼が日本浄土教を再評価したことの意義を、これより明らかにしてみたい。

モデル化のために重要なのは、縦横2つの座標軸を何に定めるかである。浄土教の場合は、どのような図が描けるだろうか。まずは、柳による阿弥陀仏の説明に耳を傾けておこう。阿弥陀という仏は、もとは法蔵という菩薩であった。菩薩というのは、仏になる前の段階にある人を意味し、いまだ修行中の身である。したがって法蔵の物語には、現世の人間の姿を見出すことができるだろう。これを図式化すると、次のようになる。法蔵菩薩は

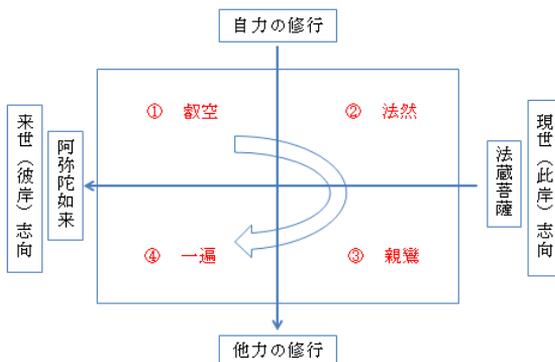
7) アメリカの宗教社会学者ロバート・ベラ(Robert Neelly Bellah, 1927)が提示した思想史の類型を、さらに丸山眞男(1914-1996)が加工したものが参照に値しよう。丸山(1998)『丸山眞男講義録〈第4冊〉』東京大学出版会、p.291。また、これとは別に見田宗介(1937)が宮沢賢治(1896-1933)の精神史を読み解くために新たに作ったモデルも類似の試みであったといえる。見田宗介(2012)『宮沢賢治—存在の祭りの中へ』岩波書店、pp.56-59。さらに拙著者自身、アメリカの社会学者ソローキン(Pitirim Alexandrovich Sorokin, 1889-1968)の方法を四象限の図としてモデル化している。吉野浩司(2009)『意識と存在の社会学』昭和堂、pp.iv-ix

現世で修行を積み重ねることによって、阿弥陀如来に轉身し、彼岸である浄土に行くことができた。この修行の過程を、ここでは現世(法蔵)から来世(阿弥陀)へという横軸を描いていると捉える。次に縦軸であるが、ここでは浄土教の主要概念である、自力と他力という軸に定めるといいだろう。自力の修行では、自らに様々な修行を課し、それを為しえたものだけが極楽往生できるとする。他力の場合にはそうではない。往生を決めるのは阿弥陀である。阿弥陀が迎えに来てくれることを信じて待つことが、浄土教における他力の意味である。実際の修行としては、他力の修行の方が、自力の修行に比べて、簡単なものとなる。この縦の軸と横の軸を結ぶと、第1図のような四象限の図ができる。

第1図 日本浄土教の四象限モデル



第2図 日本浄土教の代表者



その上で、この類型図に適合する人物を、これから論じようとする浄土教の4人の代表

者の中から選ぶと、①叡空、②法然、③親鸞、そして④一遍というようになる。特に柳は、法然、親鸞、そして一遍という浄土教の展開を、「一者の内面的発展のそれぞれの過程において見たい」、あるいは「一人格の表現として考えたい」と述べ、「一つを欠いても、三者は互いにその歴史的意義を失う」とまで言い切っている(33-34)。そこで、その展開過程を示す矢印を書き加え、四象限の図を完成させるとするならば、第2図のようになるだろう。

以上の見取り図をもとに、これからいよいよ柳の『南無阿弥陀仏』を読み解いていくことにしたい。

3. 仏教伝来と浄土信仰

3.1 叡空

慈眼房叡空は、平安時代後期の天台宗の僧である。柳による言及はそれほど多くないにもかかわらず、ここで叡空を浄土教の代表の一人に加えたのには理由がある。まずもってそれは、叡空が浄土教ばかりでなく、平安時代の天台宗の伝統を受け継ぐ存在だったからに他ならない。柳もいうように、当時の浄土教というのは、貴族のための信仰であった。「西方浄土を慕う風は、とりわけ平安朝の貴族たちの中に広げられた。宇治の平等院、大原の三千院など、皆阿弥陀仏を仰ぎ西方を憧れた当時の何よりの遺跡である」(102)。そのような時代にあつて、叡空は良忍(1073年-1132年)から円頓戒(大乘戒)を相承した。円頓戒とは、天台宗において与えられる戒のことである。また他方において、源信(942年-1017年)の『往生要集』に関する講義によっても、叡空の名は知られるようになった⁸⁾。

ここで注意が必要なのは、当時の比叡山における念仏といえ、天台宗に付属する、1つの寓宗にすぎなかった、という事実である。しかも、念仏とはいっても、心に仏を観ずる観相念仏が中心であった。つまり口で称える称名念仏は、まだ独自の価値を見出されてはいなかったのである⁹⁾。叡空による浄土教の解釈も、平安浄土教の伝統にしたがひ、称

8) 『往生要集』の序文に、「それ往生極楽の教行は、濁世末代の目足なり」とある。源信(2003)『往生要集(上)』岩波書店、p.10。これは柳の要約にあるように、「浄土門の教えや行いこそは、濁ったこの世の、便るべき目じるしだ」という意味である(122)。

9) ただし常行三昧堂で、美しい声音で誦する、極めて音楽的な称名念仏があり、後にそれが独立して

名念仏よりも観相念仏に重きを置くものであった(102-103)。

叡空が住んだのは、比叡山の黒谷である。黒谷には、延暦寺西塔の別所として、青龍寺という隠遁のための寺があった。ちょうど『往生要集』を書いた源信が引きこもった横川も、同じような場所である。出世の道を選ばず、ひたすら仏法を求めた者が集うところである¹⁰⁾。この黒谷には、經典の集成である「一切經」を所蔵した報恩院という建物もあった。したがってこの場所は、隠遁を志す僧にとっては、格好の修学の場所であったに違いない¹¹⁾。

「実はいつの時代だとして、末世でない時代はない。どの時代にしようが、まさにその時代が末法の世であり、極悪の世である。如何なる時世に住むとしても、これ以上の劣悪な時世があろうはずがない。この意識なくして宗教は成り立たぬ」(120)。荒廢は目に見えるものだけではない。心や文化の貧困、退廢をもそれは意味する。そのような世界を離れ、清らかな世界に行きたいというのが、厭離穢土であり欣求浄土である(120)。その意識が、ひととき強かったのが、黒谷や横川に隠遁する僧であった、ということである。厭離穢土と欣求浄土のうち、後者に重きを置くとき、『無量寿經』、『仏説観無量寿經』、そして『阿弥陀經』の、いわゆる浄土三部經¹²⁾が、根本的な經典として、特別の関心が寄せられることになる。それらには、阿弥陀のいる浄土の世界が美しく描き出されている。当然、叡空も日々の自力の諸行を通じて、その世界に浸っていたことだろう。

『無量寿經』は三部經のなかでも一番長いことから、『大無量寿經』と呼ばれることがある。その中に、「一切の衆生を濟度せんとする大悲の願」として、阿弥陀仏になる前の法藏菩薩が、四十八個の願をかけたことは有名である。わけても浄土教の先達とともに柳が重視し、著作の一項目を使って詳述に努めているのが、第十八願である(92-100)。「念仏往生の願」(法然)とも「至心信樂の願」(親鸞)とも呼ばれるこの重要な願を、柳は次のように訳している。

「仮令私が仏となり得るとしても、もしもろもろの人々が、心から信心を起して、浄土に行きたいと希い、わずかに十声でも名号を称える場合、それらの人々がもし浄土に生まれ得ないなら、私は仏になろうとは思わぬ」(94-95)¹³⁾。いささか長く、込み入った文なので、ど

声明が成立した。その完成者の1人が叡空の師良忍である。

10) 源信らが組織した特殊な浄土教の教団である、二十五三昧会が、この地で続けられていた。大橋俊雄(1998)『法然』講談社、pp.77-81

11) 武覚超『比叡山諸堂史の研究』法藏館、pp.240-241

12) これを定めたのは善導であるとされ、法然や親鸞がそれを引き継いだ。坂東性純『浄土三部經の真実』日本放送出版協会、p.19

こを強調するかで解釈が分かれる。そのことについては、改めて触れることになる。ここでは、願いがかなわなければ仏、すなわち阿彌陀仏にはならない、という強い決意を示したのが、既に述べた法蔵菩薩である、ということを確認しておけばよい。さらにこの願は、第十九願ならびに、第二十願をあわせて、衆生の往生を求める願であると位置づけることができる。

『観無量寿経』は、略して『観経』ともいう。柳によると、この經典は「弥陀の名を口に称うるといふ易行を教えて、罪業の者、破戒の者、五逆十惡の者まで、残らず救われる不思議を説く」(65)ことに特徴があるという。悪人までもが救われるという、いわゆる悪人正機説の根拠の1つとなる部分である。最後の『仏説阿彌陀経』は、三部経の中で最も短い經典である。特に重要なのは「名号執持」という言葉である。すなわち「一心不乱(心を一にして乱さず)に称名を続ける者には、その臨終において、弥陀の来迎にあずかり、浄土に疑いなく往生する」ことが説かれている(66)。

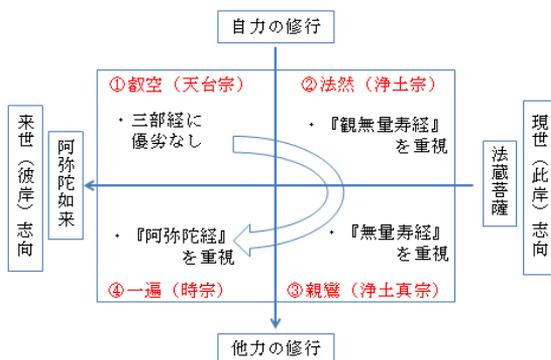
一般に三部経のうち、法然の浄土宗は『観無量寿経』、親鸞の浄土真宗は『無量寿経』、一遍の時宗は『阿彌陀経』を重視したとされている¹⁴⁾。なぜこのような区分けができるのだろうか。『観無量寿経』を読んだ法然は、罪深く、行もおぼつかない下品の者さえも救われるという教えに、いたく感動した。「汝もし念ずること能はずば、応に無量寿仏を称すべし」と『観無量寿経』にあるからである。一方、親鸞が『無量寿経』を重視していることは、「それ真実の教をあらはさば、すなはち大無量寿経これなり」¹⁵⁾という言葉からも確認できる。浄土真宗においては、『無量寿経』こそが、真実の教えである、と宣言されているのである。さらに時宗は「浄土の法門には千万の法語があるとしても、この六字に一切の言葉が帰ってゆく」とする、『阿彌陀経』を根本にすえる。すなわち時宗では、南無阿彌陀仏の6文字のみを大切に持ち続けよと説く、『阿彌陀経』を重視するのである(68-70)。このように整理すると、浄土教の発展にしたがって、『観無量寿経』から『無量寿経』へ、そして『阿彌陀経』へと重点が移っていることが確認できるだろう。これを図示すると第3図のようになる。

13) 『無量寿経』からそのまま引用すると、次のとおりである。「たとい、われ仏となるをえんときに、十方の衆生、至心に信樂して、わが国に生れんと欲して、乃至十念せん。もし、生れずんば、正覺を取らじ。ただ五逆(の罪を犯すもの)と正法を誹謗するものを除かん」。中村ほか訳(1990)『浄土三部経(上)』岩波書店、p.136

14) 坂東性純『浄土三部経の真実』日本放送出版協会、p.20

15) 親鸞『教行信証』岩波書店、p.29

第3図 宗派浄土三部経の位置づけ



叡空は後に、法然に対し円頓戒を授けたことで記憶され、後世の評価もおおむね定まったといえるだろう。手近な辞典にもあるように、「叡空は良忍の弟子であり、法然が叡空から伝えられた黒谷流の円頓戒は系譜的には良忍に連なるものである」¹⁶⁾。あるいは法然の側からいうと、「西塔黒谷慈眼坊叡空の廬に投じ、法然房源空と号し、円戒及び密教を学び、往生要集等を受く」¹⁷⁾となろう。叡空および黒谷の世界とは、以上のようなところだったはずである。しかし浄土教のその後の流れからすると、叡空には重大な限界があったと言わなければならない。それは平安時代の観相念仏に頼りすぎているという制約であり、また寺院の中だけで完結している当時の仏教信仰のありかたにも限界があった。浄土を脳裏に思い描く観仏は、真剣に修行に励む僧にとってさえ難解なものであったという。まして「無智な者、痴鈍な者」にとっては、到底、実行不可能な行であった。その難行についていけないものは、簡単に切り捨てられてしまうことはいうまでもない。叡空と法然との間にも、この点についての対立があり、2人の関係には当然のごとく、すれ違いが起きることとなった¹⁸⁾。つまり法然は誰もが実践できる称名が勝れているということを表明したのである。「師叡空は観仏を、門弟法然は称名を、第一の念仏と解したその差異は、誠によく新旧の時代を描くものといつてよい」⁽¹⁰⁴⁾。

16) 頼住光子(2011)「良忍」、峰島旭雄編『浄土教の事典』東京堂出版、p.285

17) 望月信亨(1974)「源空」、望月信亨編『望月仏教大辞典』世界聖典刊行協会、第1巻、pp.932-933

18) 親鸞門下の覚如(1271-1351)も、『拾遺古徳伝絵』巻3第2段において、当時の黒谷の様子が、どれだけ観想念仏に傾いていたのかを、叡空と法然の場面を通じて再現している。「あるときくろだにの幽栖にして叡空聖人『往生要集』を談ぜられけるに、観・称のふたつをたて、称名を観仏にいれて観仏すぐれたるよし義を成ぜられければ、聖人(法然)末座につらなりて、この義しかるべからず、称がいへの観なり、されば序にかへりてそのころをうべし」。覚如(2006)『拾遺古徳伝絵』、信仰の造形的表現研究編『真宗重宝聚英 第6巻』同朋舎メディアプラン、pp.22-23

「ややもすると口称は程度の低い念仏に過ぎぬと考えられた。しかし、大悲の願は何のために発せられたのか。十方衆生の済度のためではなかったか」(104-105)。そのことに気づき、しだいに黒谷に居心地の悪さを感じるようになったのが、次節で述べる法然である。彼は十方衆生すなわち一般民衆の救済を可能とする念仏の教えを広めるため、比叡山を下りることとなった。

3.2 法然

法然房源空¹⁹⁾も、もとはというと黒谷青龍寺に遁世する、厳格な僧であった。ここで彼は、報恩藏に蔵された一切経を、5度も読破したと言われている²⁰⁾。一切経とは大蔵経とも呼ばれ、仏教の古典的著作およびその注釈を含む5048巻の經典の集成のことである。この万巻の書を読破した法然がやったこととは何か。それがこれから述べたいことである。

法然には、2つの内省があった、と柳はいう。「一つは自己についてであり、一つはこの世についてである」、すなわち「自己の小ささに対する深刻な内省」と「濁悪に沈む今の世の痛感」にほかならない(200)。修行も覚りも得られない平安時代以降の、末法という時代意識を引きずっている。その意味では、師の叡空の意識と大差はないだろう。分かれるのはその時代への対処の仕方である。

末法の汚れた世の中においては、行者であろうが衆生であろうが、救われることはなくなってしまふ。そうした内省を契機に法然が考えたことを、柳は次のようにまとめている。「易行の一道なくば衆生の救済は望みがない。自力門を捨てて他力門を選択する所以がここにある」。「思索的力量のある者」であれば問題はない。実際、聖道門では、観想念仏で十分だと考える。叡空の立場もそれに属する。だが、そうした難行が出来ない数多くの人々は、どうなるのか。そう考えた時、法然は「下根の者のための浄土門」、すなわち易行の称名念仏の必要性を痛感したのである(201-202)。そこで膨大な浄土教の經典を基礎として、易行の優越ないし優先を証拠付けて行くのが、法然の次なる仕事であった。その道しるべとなったのは、直接的には、善導の『観経疏』だと言われている²¹⁾。

仏教の歴史においては、新しい教えが起こると、それまでの教えとの違いを明確にする

19) これが法然の正式な名前であるが、一般には法然と呼ばれるので、本稿でも通称にしたがう。

20) 『醍醐本』『別伝記』には「黒谷の経藏に籠居して一切経を披見す」とある。

21) 法然がこの書の存在を知ったのは、1156年、彼が南都遊学をした25歳の時だとされている。遊学から戻ってから、平等院に蔵されていた原本を借り出した。大橋俊雄(1998)『法然』講談社、pp.81-88、p.96

ために、分類をする必要が出てくる。自他の立場の異同を示すために定められた、その教義の分類のことを、教相判釈という。有名なものでは、密教とそれ以外の宗派を示す、顕と密の区別がある。またそれ以外にも、権と実、頓と漸などといった区別も設けられた。同じように、浄土教においても、難行と易行、自力と他力、聖道門と浄土門などの区別が設定され、優先順位が決められた(111)。法然の主著である『選択本願念仏集』では、称名念仏としての浄土教を確立するために、善導の著作を含む、それまでの教相判釈を参照しながら、教えの取捨選択がなされた。実に論理的な展開がなされていることは、以下の要約によっても明らかであろう。

第1章では、自力で様々な修行を行なう聖道門と、念仏によって浄土に往生することを目指す浄土門を分け、浄土門を取る。第2章では、善導を参考にして、浄土門を正行と雑行に分ける。どちらも往生を目指すものだが、正行は直接的な修行、雑行は間接的な修行として後者を斥ける。さらにその正行も、正定業(称名念仏)とそれ以外の行(助行)とに分けられ、助行は切り捨てられる。第3章では、なぜ称名念仏が正定業なのか明らかになる。正定業とは正しく定められた因業という意味である。称名念仏が正定業である理由は、念仏という行を、「弥陀が我々のために選択してくれた」からである²²⁾。こうして最終的には、阿弥陀の本願である念仏が選び取られている。しかも注意しなければならないのは、念仏を選んだのが、人間ではなく仏だということである。前述のように、阿弥陀が仏となる前の修行の形態である法蔵菩薩ですら、称名念仏を行なうのである²³⁾。『選択本願念仏集』のいう「選択」とは、そのような意味として解さなければならない。

聖道門では、一部の知者のみが成仏できる。しかし浄土門は賢愚の別を設けない。善悪も問わない(203)。「造像や起塔」のできる富者、「智慧や高才」という能力の持ち主、「多聞や多見」が可能な恵まれたもの、「持戒や持律」を守る清廉な僧はもちろんのことだが、むしろ「読経や写経」さえもおぼつかない衆生のためにこそ用意された行、それが口称念仏なのである(204)²⁴⁾。彼の説く念仏とは、このように万人に開かれた平等の教えなのである。柳が強調するように、「衆生に一声の念仏を授くることは、仏の限りないはからいである。この道があるばかりに下輩の凡夫にも一条の光明がきざすのである。間違いなくきざすの

22) 末木文美士(2009)『仏典をよむ』新潮社、pp.223-224

23) 法然の著作には次の言葉が見られる。「しかれば則ち弥陀如来、法蔵比丘の昔、平等の慈悲に催されて、普く一切を撰せむがために、造像起塔等の諸行をもつて、往生の本願としたまはず。ただ称名念仏の一行をもつて、その本願としたまへるなり」。法然(1997)『選択本願念仏集』、pp.53-54

24) 「もしそれ造像起塔をもつて、本願とせば、すなわち貧窮困乏の類は定んで往生の望を絶たむ。しかも富貴の者は少なく、貧賤の者は甚だ多し。もし智慧高才をもつて本願とせば、愚鈍下智の者は定んで往生の望を絶たむ」と法然自身も述べている。法然(1997)『選択本願念仏集』岩波書店、p.52

である」(98)。

しかし、ここで次なる疑問が出てくる。称名念仏は、はたして一度でいいのか。それとも、数多く称えなければならぬのか、という疑問である。『観無量寿經』に依拠して經典さえも、捨ててかまわないとした(25)、法然は何度も称える多念仏の立場を選んだ。実際のところ法然自身、昼夜を問わず、念仏を何千万回と称え続け、不斷の念仏こそが尊いものだと信じていた(160)²⁶⁾。

だがここに、法然とその後に続く、一部の弟子たちとの分岐点があった、と言わなければならない。後に浄土宗は、一念と多念のどちらを取るかをめぐり分裂してしまう。親鸞は、浄土宗では異端とされた一念義の流れの中から出てきたとされる。これについては「信心」とも関係する、重要な問題をはらんでいるので、親鸞の項で改めて述べることにする。さしあたり、ここでは柳の文章に即して、法然と親鸞と一遍の、一念仏と多念仏についての考え方の違いを把握しておくことにしたい。

「師法然の考えは、どこまでも専修念仏であった」。彼の『選択集』を紐解くと、まず始めに「往生の業、念仏を先とす」(163)とはっきりと記されている。これに対し親鸞の主眼は、念仏にはなかった。彼はむしろ「往生の業、信心を本とす」といっているように、阿弥陀によって救われることを信じる心の方を大切に²⁷⁾した。親鸞は、「信に充ちた一念に既に往生の業が果されているのを感じ」、「念仏の数ではなく質にその意義を見ぬいた」のである(163)。それでは一遍はどうだろうか。彼も一念の立場に立つともいえるが、親鸞のそれとは大きく違う。一遍の場合は、念仏によって救われようとか、阿弥陀を信じようという気持ち、すなわち自我の働きすらも否定する。一遍は、法然や親鸞にあった自己ないし自我を、なくした状態こそが、真の念仏だと考えているのである。「念々が一念であり、一念が念々でなければならぬ。それは不斷の一念なのである。それは一念を否定する多念でもなく、また多念を否定する一念でもない」(166)、というのが一遍の考えであった²⁸⁾。一言でいうと、浄土宗は多念、真宗は一念、時宗は一念即多念ということを、ここで柳は主張しているのである。以上のことを示したのが第4図である。

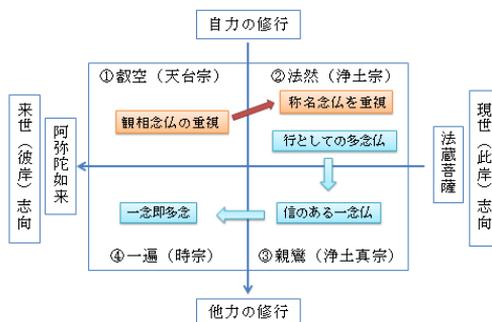
25) 「仏、阿難に告げたまう、「汝よ、好くこの語を持って。この語を持ってとは、すなわちこれ、無量寿仏の名を持ってとなり」とある。中村ほか訳(1990)『浄土三部經(下)』岩波書店、pp.80-81

26) 「ただ、念仏を三万遍とか五万遍、さらには六万遍と、ひたすらとなえてこそ、必ず浄土に往生するつとめとなるのです」。法然(2010)『法然全集<第3巻>』春秋社、p.4

27) 教学としては、第十八願の因文を重視するのか、あるいは果文の方を重視するのかで分かれる(163)。

28) 一遍の言葉を引くと、「一念十念も本願にあらず」。「もとより名号即往生なり。名号の所には一念・十念といふ数はなきなり」とある。一遍(1985)『一遍上人語録』、p.100

第4図 念仏に対する捉え方の違い



ここで明らかとなったのは、要するに、行と信のどちらを重視するのか、という問題である。法然の『選択本願念仏集』では明らかに「往生の業、念仏を先となす」とした。これに対し、親鸞は念仏よりも信心の方に重きをおいた。その親鸞の説く信の内容を検討するのが、以下の課題である。

3.3 親鸞

善信房親鸞は、比叡山で自力による様々な修行に励む、一僧侶に過ぎなかった。その彼が自分の力量では、到底悟りなど得ることが出来ないと諦め、比叡山を下りたのは29歳の時であった。身の処し方に悩み、京都の六角堂にこもって、ようやく聖徳太子(574年-622年)からのお告げを授かった。そのお告げとは、法然の下で教えを請えというものであった。法然門下では、どのような位置にあったのかは定かではない。ただ法然の流刑とともに、親鸞も同じ流刑と還俗を強いられること²⁹⁾、あるいは『選択本願念仏集』の筆写を許されていることなどから、単なる一信者でなかったことは確かである。彼は妻帯もし、「非僧非俗」と称するようになった。流刑の他、子の善鸞の離反など、晩年にいたるまで多難に満ちた人生であったという³⁰⁾。

親鸞といえば、弟子唯円(1222年-1289年)による『歎異抄』という言行録の印象が強い。多くの小説家や作家たちが、『歎異抄』をもとに親鸞の伝記や思想を論じてきたからだろう³¹⁾。しかし『歎異抄』が親鸞の思想をそのまま反映している、というわけではない。あく

29) 単なる一介の念佛行者への刑罰にしては、かなり重い。それは、彼が「女犯」の戒律を平気で破っていることに対する人々の反感があったのではないかと、柳は推測している(225)。

30) 末木文美士(2009)『仏典をよむ』新潮社、pp.228-229

までも弟子唯円の目に映った親鸞像である。もし親鸞の思想を全円的に明らかにしたいならば、やはり主著である『教行信証』を紐解かなければならない。正しくは『顕浄土真実教行証文類』と題された、この親鸞の主著は、彼が京都に帰還する、1224年頃から書き始められ、晩年にいたるまで何十年もかけて推敲が重ねられたという。哲学者の今村仁司(1942年-2007年)は、『教行信証』を「日本人には稀な学的体系をそなえた第一級の哲学書」とまで高く評価している³²⁾。

ここで簡単に、『教行信証』の概要を示しておこう。本文は、師法然の『選択本願念仏集』と同様、ほとんどが引用文で埋め尽くされている。その課題は、「浄土教を一般仏教の理論によってどう解釈するのかという、『選択集』で未解決だった問題」である。それは教、行、信、証、真仏土、化身土の6巻から成る。「教」巻では、『無量寿経』が真の經典であり、「行」巻では、称名念仏が真の行で、「信」巻では、第十八願が真の願であると説かれている。そして、この信すら弥陀の他力により与えられるものであった。次の「証」巻では、往生の結果、悩みのない涅槃の境地が得られると述べられている(往相廻向)。涅槃を得た仏は、衆生救済を行わなければならない。これが還相廻向である。次の「真仏土」巻は、「証」巻とも関係が深い。「往生した衆生は涅槃を得て仏となるのであるから、弥陀の姿はそのまま往生した衆生の姿ということになる」と主張されている。最後の「化身土巻」では、十九願や二十願のような自力念仏によって生まれるのは、真の極楽浄土ではなく、仮の浄土、すなわち化身土であることが説かれる³³⁾。

なかでも「信」巻が、親鸞にとっては重要となってくる³⁴⁾。なぜ親鸞は信を重要視したのか。信を強調するのは、逆にいうと、信を確信させるものがなくなった不安感を反映している。それまで漠然と信じられていた、經典や先師たちの考えといったものに、懐疑の念が向けられるようになったのである。時代は末法の世である。悟り(証)の可能性は何とか残されているが、頼るべき教えも修行も存在しない。そのような時代に、どのような教、

31) 一例を挙げると倉田百三(1891-1943)、三木清(1897-1945)、野間宏(1915-1991)らである

32) 今村仁司『親鸞と学的精神』、岩波書店、p.3。この評言には、筆者も賛同するのであるが、『教行信証』解釈となると、今村とは意見を異にする。今村は、『教行信証』の最初の4巻は『無量寿経』に帰すことができるが、第5、6巻は違う。一見同じようにみえても、議論の土台が、絶対知の立場から、すなわち人間ではなく阿弥陀の立場から書かれているという。最後の2巻の特殊性はそこにあり、親鸞の独創的な主張が展開されるのも、この最後の2巻であるとしている。前掲書、pp.25-53。これに対する筆者の見解は、通説にしたがい第3巻の「信」巻をもって、親鸞の主張が全面的に押し出されているところだと考えている。

33) 末木文美士(2009)『仏典をよむ』新潮社、pp.229-230

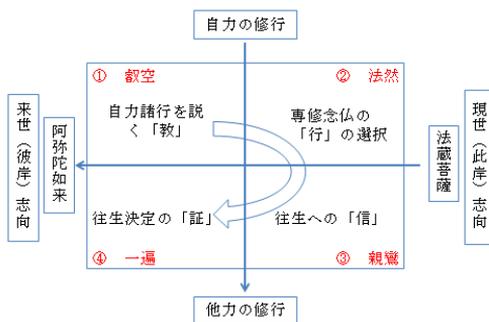
34) 法然一門では、隆寛(1148年-1228年)がこの考え方をとっていた。法然も、『選択本願念仏集』第8章で問題としているが、さほど重視しているようには見えない。前掲書、p.231

行、信、証がありえるのか。そのあり方を、「信」を中心に組み立て直したのが『教行信証』であった。親鸞によると、信とは自分の心に内在するのではなく、阿弥陀から与えられるものである。「煩惱こそ、人間の心の本来的なあり方で、清浄な悟りの心は自分の内にはなく、外から弥陀によって与えられるしかない」ものであった³⁵⁾。

単に与えられるのではない。煩惱にまみれた自己の深い反省の念によって与えられるのである。救いのない自分の自覚によってである。他力だからといっても、何もしないで阿弥陀が救いに来てくれるわけではない。そもそも来迎など存在しないのである。ただ深い反省と悪の自覚によって、阿弥陀による救いが成立するのみである。信を得たその瞬間に往生は成立する。柳は、そのことを理解する格好の素材として、来迎図をひきあいに出している。

浄土宗の寺に行くと、阿弥陀が衆生を救いに来る様子を描いた、来迎図を見ることができる。柳が「日本人の宗教的情緒が生んだ類いなき美麗なる光景」(177)、と称える絵画である。しかし同じ浄土教系の宗派でも、真宗の寺にはそれがない。単に真っ直ぐにこちらを向いた阿弥陀仏が描かれているだけだ。「浄土宗が、浄土真宗に熟するに及んで、この図相は惜し気もなく見棄てられた」(181)。これはいったい、どういった理由からであろうか、というのが柳が抱いた疑問であった。

第5図 親鸞の「教行信証」モデル



このことを理解するには、親鸞のいう「廻向」という言葉を理解しなければならない。普通、廻向といえば、法然のものも含め、自らが積んだ功德を死者や自らの死後のために振り向けることを意味する。念仏行者が称名をするのは、自他への廻向のためである。した

35) 末木文美士(2009)『仏典をよむ』新潮社、pp.232-233

がって廻向する主体は自分である、というのが一般的な廻向の解釈である。しかし親鸞の場合は違う。ここで着目すべきは、親鸞が『無量寿経』の一節を、独創的に読み替えている部分である。すなわち本来、「至心に廻向して」と読むべきところを、「至心に廻向し給えり」と独自の読みを示しているところである。何が違うのかというと、「給えり」という敬語を使ったことで、主語が人から阿弥陀仏へと入れ変わっている。これはかなり大胆な読み替えであったといえるだろう。柳は、この重要性を次のように補足している。まずは法然を含む、一般的な理解からである。「吾々が仏を念ずる故に、仏が私たちを念じ給うので、私たちが仏を念じ得るのである。私たちが仏に廻向するというが、実は仏が私たちをして廻向せしめているに過ぎまい。一切の廻向は仏から出る」(170)。書き方が複雑であるが、要するに法然のいう廻向とは、「仏を念ずる人と、人を念ずる仏との相互の出来事」であることが、ここで述べられている。だが、ここにはまだ、念ずる人の自力が潜んでいることを見落としてはならない。親鸞の廻向には自力の要素が微塵もないからだ。「人を念ずる仏のみ」が存在する、それが親鸞の立場であった。ここに、行から信への重点の移行が認められる(171)。法然が私拭できなかった自力の痕跡を、親鸞が完全に取り去ってしまったといえるだろう。

なぜ浄土真宗の寺院には、来迎図がないのか、その答えは上記の親鸞の考えによって明らかである。要するに彼は、自分が何か良いことをやったから、その報いとして来迎が決まるとか、阿弥陀が迎えに来てくれるという考えを、放棄したのである³⁶⁾。理由は2つある。第一は、そもそも来迎とは諸行往生、すなわち布施や持戒や修行など、自力の行のために用意された考え方であるから。第二に、往生を臨終という人の死にではなく、平生の暮らしの中に引き入れることを親鸞が目指したためである(平生業成)。「信を得ば、臨終に来迎を待つ要はない」、これが「不来迎」の意味である(183-184)。

こうして親鸞は、浄土教を死の問題から生の問題へ、臨終往生から平生業成へ、そして第十九願から十八願へと組み替えることに成功したのである(184)。確かに十八願をつぶさに読むと、解釈は2つに分かれよう。「十方の衆生、至心に信樂して、わが国に生れんと欲して、乃至十念せん。もし、生れずんば、正覺を取らじ」³⁷⁾、という第十八願のうち、前半

36) それを語る親鸞の言葉も、ここで引用しておきたい「真實の信心をえた人は阿弥陀仏のお心に救い取られて捨てられませんから、浄土に生まれる身となっているのです。ですから臨終をまつ必要はなく、お迎えをたのむこともありません」。親鸞(2001)『末燈鈔』『親鸞全集〈第4巻〉』春秋社、pp.319-320。同じく蓮如も、「真實信心の行人は、撰取不捨のゆゑに正定聚に住す、正定聚に住するがゆゑに、かならず滅度にいたる、かかるがゆゑに、臨終まつことなし、来迎たのむことなしといへり」と考えていた。蓮如(1985)『蓮如文集』岩波書店、p.28

37) 中村ほか訳(1990)『浄土三部経(上)』岩波書店、p.136

と後半のどちらを強調するのかで、その違いは出てくる。まず前半の、衆生が信じて阿弥陀の国に生まれようと欲することを重視するのが親鸞である。他方、後半の「乃至十念せん」という念仏する方を重視するのが法然である。この十八願に対する強調の置き所の違いにより、法然は念仏往生の願と理解し、親鸞は至心信楽の願だと解釈したのである。重要なのは、念仏の行なのか、それとも信楽の信なのか、という大きな違いが潜んでいるのである(205)³⁸⁾。

だが、ここでも再び問題が浮上してくることになる。深い苦悩のはてに、阿弥陀による救済を信じられるようになった者はいい。しかし、いつまでたっても信じられない者がいたとすれば、そうした人間はどうすればいいのか。むしろ信じられないことこそが、人間にとってのより切実な悩みなのではないか。この親鸞が突き当たった問題を考えるときに、存在感を増してくるのが一遍である。

3.4 一遍

一遍房智真は、これまで述べてきた三人とは違い、自ら定めた寺院を根拠に修行や布教に精を出すことよりも、方々の村や町で、信者とも見物人ともつかぬ民衆と交わり暮らし時間の方が長い。日本各地の寺社を訪ね、念仏を広めるだけでなく、死者を弔ったり、湯治のための温泉を掘り当てたりする社会事業に励み、死ぬまで民衆とともにあり続けた。その意味では、行基(668年-749年)や空也(903年-972年)を先蹤とする、聖の系譜に連なる人物であろう。実際彼は、空也を自らの理想として、生涯かけて跡を追いつけた存在とした³⁹⁾。興福寺や延暦寺を中心とする伝統的な南都北嶺の学僧たちにしてみると、確かに異端とも取れる思想と行動なのかもしれない。しかし、ひとたび原始仏教ないし上座部仏教の昔に立ち返ってみると、一遍が行ったことというのは、むしろ本流とも思われるのではないだろうか。一遍のように、各地に教えを広め、社会事業をして歩き回ることを、遊行という。その彼の遊行の第一の目的は、「南無阿弥陀仏・決定往生六十万人」と書かれた

38) これに関連して、『教行信証』の「信」巻は、最後に追加され、改めて序文まで付されていることが、ここで想起するに値しよう。これが先の多念か一念かの問題と重なっていることは、いうまでもない。蓮如(1415-1499)はいう。「本尊名号を似て、身を七重八重にまとひたりとも、信をえずは仏けにはなり候ましく候。蓮如(1998)『栄玄聞書』『蓮如上人全集 第4巻言行篇』中央公論社、p.305。念不念よりも信不信の方が重要だというのである。これをもって柳は「今や信の前に念すらも選捨される傾きとなった」(206-207)とみなしている。

39) 「空也上人は我先達なり」と聖戒(2000)『一遍聖絵』岩波書店、p.81にある。

賦算という念仏札を配って歩くことであった。一遍の考える、阿弥陀の救済に対する信の問題を考えるのに、格好の素材を提供するエピソードが、その賦算を配る遊行の旅のさなかにかかった。

『一遍聖絵』に取り上げられている話である⁴⁰⁾。あるとき、一人の僧が「南無阿弥陀仏」の賦算は受け取れない、といって聞かなかった。その僧がいうには、信じてもないのに受け取ったりなどしたら、それこそ嘘をつくこと、妄語戒を破ることになる。それは僧侶としてあるまじき行為である、という。阿弥陀が救いにくてくれることを信じて念仏を称えること、それが親鸞の教えであったが、ならば信じられない者はどうすればいいのか。それと同種の問題が、ここで起きたのである。一遍はこの問題に、どのような答えを出したのであろうか。

一遍は戸惑いつつも、その場は半ば強引に受け取ってもらった。しかし、かなり深刻な問題であったのだろう、一遍は苦悩の末、熊野本宮証誠殿にこもってお告げを待つことにした。そこで権現が現われ、答えを与えてくれることになる。権現の答えは、次の通りであった。「信不信をえらばず、浄不浄をきはらず、その札をくばるべし」。この、極めて簡潔な回答の根拠は、どこにあったのか。阿弥陀仏はとうの昔に、衆生の全てを救っている。「吾々が往生できるのでもなく、また吾々が他人を往生せしめ得るのでもない。衆生の往生は十劫の昔、阿弥陀仏が正覚を取られたその刹那に決定されている」(209)⁴¹⁾。だから、信不信、浄不浄に関係なく、賦算を配ればよい、というのがその理由である。

一遍にとっての信に対する態度は、これで明らかであろう。それを彼自身の言葉で語らせると、「信といは、まかすとよむなり」という、いささか意表を突くような説明になる。これにはどういう含蓄があるのだろうか。信という漢字を分解すると、人と言である。この人の言葉に全てを任せ、委ねるのが、本当の意味での信である、と一遍はいうのである。「他にまかする故に、人の言と書り」。「我等は即法にまかすべきなり。然ば衣食住の三を、我と求る事なかれ。天運にまかすべきなり」⁴²⁾。この言葉には、親鸞や他の浄土教徒のものとは違う、他力を極限まで突き詰めた、一遍独自の思想が現れているだろう。法然は信なき末法の世において名号を称える往生の道を探し出した。一方、親鸞は、阿弥陀仏による衆生の救済の本願を信じた時が、まさに往生の時だといった。しかし一遍は、阿弥陀仏により往生は決まっている。だから信不信など関係がないと言い放っているのである

40) 聖戒(2000)『一遍聖絵』、岩波書店、pp.23-26

41) また今井雅青(1997)『一遍』三省堂、p.80も参照のこと。

42) 一遍(1985)『一遍上人語録』『播州法語集』岩波書店、p.196

(211)。ここまでくると一遍は、信を問題としなかった叡空の立場に近づいているとさえ感じられないだろうか。違いは叡空が将来の往生を待ち続けているのに対し、一遍の場合は、すでに往生が決まっていることを確信していることである。

信とは人と仏を結ぶものである。しかし、それにこだわっている間は、まだ人は仏と出会うことはない。「人から仏へ」と考えても、また「仏から人へ」と考えるとしても、念ずる者と念ぜられる者、即ち人と仏との二つが残るではないか。「帰入」とか、「招喚」とかという言葉は、ただ主客の位置を更えたというまでで、やはり南無と阿弥陀とを二語に分けるのである。分けて後に結ぼうとする(137)。それが、これまで日本浄土教が説いてきた「南無阿弥陀仏」の教えだ、と柳はいう。この「結ぼうとする」働きの担い手は一遍であるのだが、いったいそれは、どういったものなのだろうか。

もし仮に、阿弥陀により、すでに往生が決定されているのだとすれば、「南無阿弥陀仏」の称名は、もはや人間のものではなくなっているはずである。それは阿弥陀の称える南無阿弥陀仏に他ならない。それが一遍のいう「不二」の思想である⁴³⁾。自己と阿弥陀の主客の分裂を許さない立場がある。一遍の時宗の考える、究極の阿弥陀信仰とは、その境地に達していたのではないだろうか。「人が仏に念仏するのでもなく、また仏が人に念仏を求めるのでもなく、念仏が自ら念仏しているのである(137)。このナンセンスとも取られかねない一遍の奇妙な言葉は、間違いなく神秘主義者の言葉であろう。若い頃、神秘主義に親しんだ柳は、この一遍の言葉に出会ったことで、衝撃を受けるとともに、一遍の意図を十分に理解したはずである。柳は、一遍を通じて、「南無阿弥陀仏」の6文字の名号に、仏も人も消え去ってしまう、究極の境地を見たのである。「南無の機(人)」と「阿弥陀の法(仏)」は別々のものではない。「法機一体」となった思想、それが遊行の生涯を通じて一遍が体得していたものなのだ。「自力他力のうせたるを、不可思議の名号というのである(139)。自力や他力のこだわりを捨て、ただ念仏を称えている状態、人と仏の境目がない悟りの境地、それが一遍のいう往生に他ならない。そのことに気づいた後は、ただ喜びを表現すればいい。その表現方法として、踊念仏が選ばれた⁴⁴⁾。

43) 不二とは文字通り2つと無いということであるが、柳はこれに対し、有無を許さないもの、相対を超えるものと補足している(84)。不二の思想がもたらす問題については、次章でも主題化している。

44) 『無量寿経』とそれを解説する善導の『往生礼讃』には、「踊躍」という語が出てくる。一遍は、これを根拠に踊念仏を始めたとされている。『無量寿経』には、「仏、弥勒に語けたまわく、それかの仏の名号を聞くこと得ることあって、歡喜踊躍して乃至一念せんに、まさに知るべし、この人は大利を得たりとす。則ちこれ無上の功德を具足する」とある。もう1つ、善導の『往生礼讃』によると、「それ衆生ありてこの光に遇ふものは、三垢消滅して身意柔軟なり。歡喜踊躍して善心生ず」とある。



浄土教をめぐる柳の考察は、ここで完成を見たといってもいいだろう。源信や三部経を体現する叡空(教)、その中から口称念仏を選び取った法然(行)、それを信心によって補強した親鸞(信)、その蓄積の上に立ち往生決定の確信をえた一遍(証)、これをもって柳も一仕事を終えたことを感じていたはずである。彼は一遍に対し、「浄土門の帰着を見る」(36)といい、あるいは「在来は法然から親鸞に進むことに歴史の意義を見たが、日本の浄土思想は更に一遍へと進むことにおいて、その使命を完成させた」(245-246)、とまでいった。

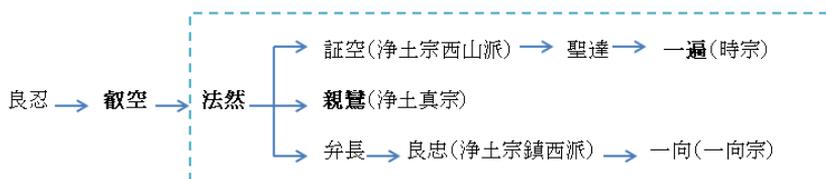
確かにそれまでほとんど語られていなかった一遍が、柳により浄土思想史の中に位置づけられたことは、高く評価していいだろう。しかしその一遍を「浄土門の帰着」とみなすことは、浄土教、ひいては日本仏教の展開を止めてしまうことになりはしないだろうか。もちろんその責任は柳だけにあったわけではない。他の浄土教の代表者と同様に、一遍にも限界があったことは間違いない。それは時宗には、他の宗派に見られるような根本経典がない、ということである。依拠となる経典がないことの方が、かえって捨て聖と呼ばれた一遍を祖とする教団の正しさを説得的に証明するものであるのは事実である。一遍にとって、教えとは「南無阿彌陀仏」の6文字に全て尽くされているからだ。「一代聖教皆尽きて南無阿彌陀仏になりはてぬ」⁴⁵⁾。それ以上の余言は無用なのである。しかし浄土教の発展は、一遍をもって終焉するわけではない。さらなる展開が望まれるのである。一遍の到達点から、さらにもう一步進めることは、いかんにして可能なのだろうか。その手掛かりを与えてくれるのは、これまで論じてきた浄土教を統合的な視野から眺める四現象の図に他ならない。柳でさえ示唆するに留めるほかなかったこの問題について議論するのが、次章の課題である。

45) 一遍(1985)『一遍上人語録』岩波書店、pp.136-137

4. 日本浄土教の原点へ

晩年の主著『南無阿弥陀仏』において、「法然より親鸞に、親鸞より一遍へと浄土の法門が進展して行くその足跡を見守ってきた」柳には、それら聖人たちの歩みが、おそらく「根から幹に、幹から枝に、かくて葉に花に実に至る一連の動き」(215)として感じられたことだろう。比叡山の黒谷でまかれた種が、市井の民衆に広がっていく発展の過程を捉えた言葉である。しかし、そのような見方に対しては批判もある。その代表が、阿満利麿(1939年)の『法然の衝撃』である。阿満によると、一遍は法然や親鸞と同列に語ることはできないという。その理由として上げられているのは、一遍は法然というよりも、良忍の融通念仏の系譜につながること。もう1つ、法然や親鸞は苦行を否定したが、一遍は苦行主義であったことも上げられている⁴⁶⁾。この阿満の批判は正当なものであろうか。法然、親鸞、そして一遍、この3人に限定して論じると、あるいはそのような誤解を生じてしまうかもしれない。しかし本稿で論じたことからすると、そうでないことは明らかである。良忍は比叡山では円頓戒の戒師であり、叡空に授戒したのも彼であった。叡空の影響下に法然が現れたとなると、一遍との関連も決して無視できないからである。本稿で、あえて叡空を加えた意図の1つは、このことを明示するためであった。念のために第7図に、日本浄土教の簡単な系譜を示しておきたい。この図表を一瞥するなら、阿満の誤解は、すぐに解けるだろう。

第7図 日本浄土教の略系図



----- 点線内は柳『南無阿弥陀仏』33ページの系図

太字による表記は本稿で取り上げた4人を示す

もう1点、一遍の遊行は、はたして阿満のいうように苦行であったのかどうか。他者から見た遊行者の外見は、確かに苦行のように映るかもしれない。しかし遊行者本人の主観

46) 阿満利麿(2005)『法然の衝撃』筑摩書房、pp.185-195

としてはどうだろうか。阿弥陀とともにあることの喜びに満ちた実践、それが一遍の遊行であったはずだ。でなければ遊行を続けることなど困難だからである。

以上のことからすると、柳に対する批判は、法然から一遍までを同列に扱ったことにあるのではない。問題があったとすれば、それは一遍を日本浄土教の「帰着」と見て、その結実である「不二」の思想に押し込めてしまったことにある。

端的にいうと、不二の思想とは、「私たちと阿弥陀とを不二の境に見る」ことで、これは一遍が多くを学んだ西山派にも通じる考え方である(136)。「法然における念仏には、人に対する仏があり、仏に対する人があった。人と仏との交わりが念仏であった。親鸞においては人から仏への考えは消え、仏から人への行が一切であった。だから廻向は仏から人への廻向のみなのである。だが考えると、廻向の相手にはまだ人が残る。だがこの人すらも消えるのが一遍の教えである。かくして人もまた仏の中に跡を止めず、一切は仏から仏への行となってきたのである」。一遍が言っている、「念仏の地下をつくる事なかれ」という言葉は、この絶対的な境地から発せられていることを、理解しなければならぬ(172)。

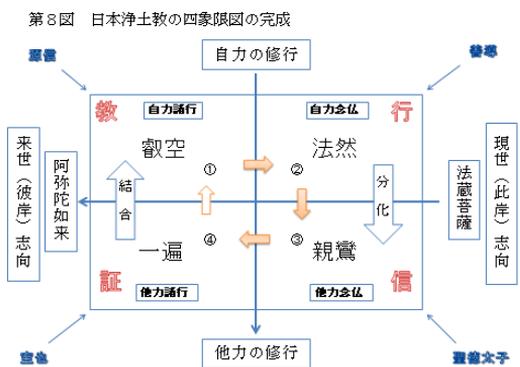
「絶対の問題に対しては、一切の知的分別は畢竟方便の性質を出ない」。「究竟なものはいつも言葉に余る。だがこの世においてはこの方便を活かすよりも致方がない。理解の混雑を避けるために出来るだけ明晰な分別を試みなければならぬ(112)。一見奇妙とも思えた「人すらも消える」あるいは「念仏が念仏する」といった表現は、これまでの浄土教の比較によって、ようやくその意味を明確に理解できるものとなる。すなわち、法然の目は大衆に向けられ、親鸞の目は仏に向けられていることがわかる。それに対し一遍は、「仏も人も未だ分かぬ場」、主体と客体の未分化の状態を見つめていることになるのである。それが不二の思想だったのである。前述のように、自己と仏とを同一のものとするこの立場は、柳が初期に親しんだ神秘主義の境地に近い。それだけに、それまで正しく位置づけられてこなかった一遍をいち早く見出すことができ、浄土教の系譜に位置づけることができた柳の功績は、純粋に賞賛に値しよう。しかし、この究極の境地に安住してはならない。不二から、さらに展開する道が閉ざされてしまうからだ。

『南無阿弥陀仏』を注意深く読み進めると、究極の不二の境地をさらに乗り越えるヒントが、いくつか与えられていることがわかる。例えば一遍により「自力他力の二門が邂逅する」、あるいは「他力門を徹することによって、自他一如の境に来た」といい、ひいては「浄土の一門が法然より親鸞に、更に一遍へと進む時、ついに聖道の一門、特に禪に、それがおのずから結ばれて来た(36)」ともいっている。具体的にいうと、一遍の立場と、曹洞宗を開いた道元の禪の境地とが、案外、近いところにあるとも述べられているのである(145)。

確かに一遍が全てを捨て去ったことを、道元禅師は、身心脱落と表現するであろう。あるいは、ひたすら念仏を称えることは、禅でいうところの只管打坐にあたるものだともいえる。これが重要なヒントであることに疑いはない。しかし、それだけでは、まだ足りない。どの点において一遍には限界があったのか。それをどうしたら克服できるのか、までを語っていないからだ。

上の柳の文章には、2つの道への接続が示唆されている。一方は、浄土教内において他力へと発展した念仏の教えを、もう一度、自力へとつなげ直すという道、もう一方は、浄土教から禅をはじめとする他の宗派へと結び付ける道、この2つの方向である。浄土教をあつかってきた本稿では、他力を自力へと結びつける前者の道を俎上に載せたい。

これまでの議論を整理しておく、以下の通りである。浄土教は最初、自力による様々な行、すなわち自力諸行として出発した。黒谷の報恩蔵には、豊富な経典とその注釈が収蔵されている。その全てに目を通し、観想念仏を含む諸行を捨て、口称念仏一本に絞り込んだのが、法然の専修念仏であった。ところがそこにはまだ、自力の痕跡がのこっていた。それを払拭するには、自己の悪への自覚と反省が必要である、そのことに気づいたのが親鸞である。徹底した自己反省によって阿弥陀への信心が得られるとした親鸞であったが、その信も結局は得ることは難しいのではないだろうか。その意味では、比叡山における自力諸行の難行に劣らぬ困難を強いられたといえよう。そこで出てくるのが、一遍である。信不信を問わず南無阿弥陀仏を称えればよいというその教えの「帰着」するところが、不二の思想であった。第8図は本稿で論じたことの全体像を表したものである。この図を参照しながら、一遍をもって浄土教の帰着とはせず、「自力他力の二門が邂逅する」、新たな道を探ってみたい。



あらかじめ述べておくと、柳が論じたことは、矢印が①から④まで、すなわち一遍で極限に達する日本浄土教の流れである。しかし、そこからさらにここから、①へと続く循環的な構造が必要なのではないか、というのが本稿の主張である。この図によって示されることは、浄土教の発展は、永遠に回帰する運動体として捉え直さなければならない、ということである。柳もおそらくは、そのことに気づいており、「凡て仏教では法を中心にする。そうしてその法は単に静止する理体ではなく、自らを様々に顕現するから、その現れを様々な仏名で呼ぶのである」(86)、と述べたのであろう。しかし、自らの著作ではそれを明示するにはいたらなかった。本稿では、彼が本当に語りたかったのは、そのことであつたと考えている。「分化することで結合があり、結合し得るのは分化がある」(38)。柳のこの主張を、より具体的に説明するとすれば、以下のようになるだろう。①は叡空のいた黒谷の報恩蔵に象徴される、体系化した經典の集成を意味する。豊富な蔵書を整理すること、それらを広く深く味読すること、それが①で行なわれることである。②は法然がその膨大な經典の中から念仏を選び取ったことを指している。これが柳のいう「分化」に相当するだろう。ひとたび体系化された經典の集成が、口称念仏の確立のために解体されるからである。さらに③親鸞によって、その教えが徹底されることで、「分化」の度合いは極みに達したといえるだろう。それは浄土真宗の分裂に象徴される⁴⁷⁾。そして最終的には、④の一遍による不二の思想の実践という形で、「結合」への努力が始まることになる。それは、区々たる教えの違いにこだわらず、南無阿弥陀仏の名号を中心に、その教えの全てを包み込んでいくような思想の運動であつた。一遍の一生はその仕事のために捧げられた、といえるだろう。

だがそうであつたとしても、もし仮に④で日本浄土教が完成されてしまったとすると、それは単なる概念の図式になってしまうだろう。捨聖であつた一遍は、自らの書いたものや經典に対してさえも、関心が乏しい。それは後継者への伝承を困難なものとするばかりか、一遍の遊行の正当性を、經典によって検証することを不可能にしてしまう。それを可能にするのは何か。それはやはり①での作業であるというほかない。法然から親鸞を経て一遍にいたる豊穡な思想の歩みを、再び記録に残し、体系化し直すという重要な任務である。それが始まったとき、日本浄土教は再び活性化を取り戻すであろう。④から①への回路は、こうした理由から、どうしてもつなげられなければならないのである。

47) 浄土真宗には、本願寺が東西に分断されただけでなく、「真宗二十二派」に代表されるような、分裂した宗派も数多い。福原亮巖編(1986)『真宗二十二派七十五学者述』永田文昌堂。

5. 結論

ポツダム宣言での敗戦から、サンフランシスコ講和条約での独立までの7年間は、日本にとって連合軍による占領の時代であった。この占領政策が解かれようとする時期に、柳の『南無阿弥陀仏』は書かれ、出版された。戦前までの価値観が崩壊した敗戦後の日本社会において、人々の寄って立つ思想は、いったい、どうやって組み立てていけばいいのだろうか。戦後の知識人を悩ました問題である。丸山眞男らの「民主主義」運動や吉本隆明(1924年-2012年)の「大衆の原像」論も、そうした模索の1つに数えてよいであろう。彼らは、指導者に盲目的にしたがう群衆ではなく、自立した個人として生きていくための思想的基盤を探し出そうとした。

柳の場合、その拠って立つ基盤は、主として鎌倉時代の浄土思想に求められた。歴史にうずもれる運命にある、名もなき民衆こそが主役となる時代、戦後とはそのような時代であることを、柳は察知していたのである。浄土宗ばかりでなく、妙好人あるいは民芸に対する、彼の並々ならぬ関心に、それは表れている。妙好人は、小難しい仏教教義を詮索する、伶俐ぶった懐疑論の対極にいる者である。むしろ教えを聞く前からすでに悟っていたかのごとく、仏の教えを素直に受け止め、愚直に実践していく者に他ならない。一見、別物に見える民芸も同様の性質を持つ。使い古され手あかまみれた、しかし民衆にとってはなくてはならない日用品、それが民芸である。無駄な装飾を一切省いたその品は、生活用具として、これほど使いやすいものはない。戦後の新しい思想、あるいは美の価値観は、それらの中に潜んでいる、そのように柳は直観したのだった。

そうした時代の状況が、柳の目には、貴族の支配から離れて自由な活動を許された、鎌倉時代の武士ならびに民衆と、重ね合わせに映っていたのであろう。「特に大衆の心に訴えるべく起ったのは、念仏の入門であった。それは主として在家の仏教であった。それは何よりも民衆の所有する仏教でなければならなかった」(53)。仏教が外来思想であったことは間違いない。しかし「未だ印度になく支那にも見られぬ念仏専修、念仏唯一の法門が日本に建てられた」。外来の思想を、日本ふさわしい独自のものに作り変えてきたことに意義を見出しているのである。そしてその作り変えるための基準となったのが、他でもなく「民衆」であったのだ。「民衆の意義が見直されつつある今日、「民の宗教」、「在家の仏教」は、特に注意を集めてよい」(61)。

柳の考える理想の民衆は、ふとしたことで信じるようになった「南無阿弥陀仏」という言

葉を、ひたすら大事に持ち続け、時に思いを巡らし、気楽に、しかし真剣に、日常の実践に移し替えている人のことを指しているのだろう。その実践は、どんなに些細な、身近な人たちへの気遣いや、支援であつてもかまわない。それどころかむしろ、そうした些細なことがらの中にこそ、本当に大切なものが宿るのだ、と柳は信じていた。民芸の工人が、別段、優れた物や、美しいものを造ろうなどとは思わず、一心にろくろを回し続ける姿にそれは等しい。その工人の造る作品は、実用的な優美さ、すなわち「用の美」を誇っている。「拙くとも拙いままでも美しく作ってしまうような不思議」、それが民芸にはある(42)。

それらのことを一般大衆自身に気づかせるために、戦後の柳は仏教研究に全勢力を傾けたのである。

【参考文献】

- 阿満利麿(2005)『法然の衝撃—日本仏教のラディカル』筑摩書房
 一遍(1985)『一遍上人語録』岩波書店
 今井雅晴(1997)『一遍—放浪する時衆の祖』三省堂
 今村仁司(2009)『親鸞と学的精神』岩波書店
 大橋俊雄(1998)『法然』講談社
 覚如(2006)「拾遺古徳伝絵」信仰の造形的表現研究編『真宗重宝聚英 第6巻』同朋舎メディアプラン
 鹿野政直(1983)『近代日本の民間学』岩波書店
 川勝賢亮(2007)「法然房円頓戒相伝考」『天台学報』通号49、pp.27-34
 源信(2003)『往生要集(上)』岩波書店
 釈徹宗(2011)『法然親鸞一遍』新潮社
 鈴木大拙(1979)『日本的靈性』岩波書店
 聖戒編(2000)『一遍聖絵』大橋俊雄校注、岩波書店
 親鸞(1979)『教行信証』岩波書店
 ____ (2001)「未燈鈔」『親鸞全集<第4巻>』春秋社
 末木文美士(1996)『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
 武覚超(2008)『比叡山諸堂史の研究』法藏館
 竹村牧男(1999)『親鸞と一遍』法藏館
 坪井俊映(1982)『法然浄土教の研究—伝統と自証について』隆文館
 中井真孝(2005)『法然絵伝を読む』仏教大学通信教育部
 ____ (2011)『絵伝にみる法然上人の生涯』法藏館
 中見真理(2003)『柳宗悦—時代と思想』東京大学出版会
 中村元ほか訳(1990)『観無量寿経、阿彌陀経』『浄土三部経(上・下)』岩波書店
 福原亮巖編(1986)『真宗二十二派七十五学者述—真実の宗教』永田文昌堂
 長谷川倫子(2012)「柳宗悦における「不二」思想の展開—『南無阿彌陀仏』を中心に」『印度學佛教學研究』第60

卷第2号、pp.741-744

- 坂東性純(1995)『浄土三部経の真実』日本放送出版協会
法然(1997)『選択本願念仏集』岩波書店
_____(2001)「消息篇」『法然全集 第3巻』春秋社
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
見田宗介(2012)『宮沢賢治—存在の祭りの中へ』(『定本見田宗介著作集 第9巻』)岩波書店
宮次男編(1971)『一遍上人絵伝』『日本の美術』No.56、至文堂
望月信亨(1974)「源空」望月信亨編『望月仏教大辞典』第5巻、世界聖典刊行協会
柳宗悦(1986)『南無阿彌陀仏—付・心偈』岩波書店(のちに『柳宗悦全集<著作篇第19巻>』筑摩書房に所収)
吉野浩司(2009)『意識と存在の社会学—P.A. ソローキンの統合主義の思想』昭和堂
頼住光子(2011)「良忍」峰島旭雄編『浄土教の事典—法然・親鸞・一遍の世界』東京堂出版
蓮如(1998)「蓮如上人—語記(実悟日記)」『蓮如上人全集 第4巻言行篇』中央公論社
_____(1998)「栄玄聞書」『蓮如上人全集 第4巻言行篇』中央公論社
渡辺照宏(1958)『日本の仏教』岩波書店

논문투고일 : 2013년 03월 10일

심사개시일 : 2013년 03월 20일

1차 수정일 : 2013년 04월 09일

2차 수정일 : 2013년 04월 15일

게재확정일 : 2013년 04월 20일

 <要旨>

日本浄土教の統合的理解

- 柳宗悦『南無阿彌陀仏』の知識社会学 -

本稿で取り上げるのは、柳宗悦が戦後の大きな仕事として残した、『南無阿彌陀仏』という仏教関連の著作である。若き頃、柳は西洋の宗教思想に傾倒した。しかし戦後になって、日本の仏教思想の研究に関心を移した。日本が占領を脱し、ようやく復興を始めようとする1950年代初頭である。

この時期に柳がのめりこんだのは、欧米文化でも民主主義でもなく、また経済復興でも科学技術の振興でもなかった。ある意味では、それらと真っ向から対立するかに見える、仏教研究に柳は専心したのである。その意味で、彼の仏教研究は、戦後の多くの知識人を悩ました問題と同一であったと言えるかもしれない。すなわちその問題とは、戦前までの価値観が崩壊した敗戦後の日本社会において、人々の寄って立つ思想を作り出すことにあった。

柳の場合、その思想の基盤は、浄土思想に求められた。歴史にうずもれる運命にある、名もなき民衆こそが主役となる時代、それが戦後である。柳の考える理想の民衆とは、どのような人物か。それは、ふとしたことで出会った「南無阿彌陀仏」という言葉の真髄を瞬時に理解し、日常の実践に移し替え得る人である。その実践は、どんなに些細な気遣いや、支援であってかまわない。そうした些細なことがらの中にこそ、本当に大切なものが宿る。柳はそのことの持つ意味を戦後に生きる民衆に気づかせるために本書を書いたのである。

Toward the Understanding of Jodo sect thought

- Muneyoshi Yanagi's *NAMU-AMIDABUTSU* qs q sociology of knowledge -

This paper will focus on one of the Muneyoshi Yanagi's master works, *NAMU-AMIDABUTSU*(南無阿彌陀仏), which was published after the World War II. When Yanagi was young, he devoted himself on Western religious thought. After the war, in the early 1950s, however, he started to change his interest to the study of the Japanese Buddhist thought. It was when Japan escaped from the occupation and began to be revived.

What Yanagi was absorbed in at this time was not European-American culture or democratic thought, and was not even economic revitalization or promotion of the technology. He devoted to study of Buddhism, which seems to be opposed to European values. In this sense, his study may have had the same challenges that troubled many post-war intellectuals in Japan. The challenges were to create the thought for post-war people in the Japanese society instead of the before-war values which already collapsed.

In the case of Yanagi, the base of thought was brought from Jodo thought (浄土思想). The nameless people were always forgotten in the national history; however, such people finally began to play the leading role in after-war era. According to Yanagi, what kind of people shall be the ideal? It shall be the person who is able to understand the essence of the word 'NAMU-AMIDABUTSU' instantly and move it to daily practice. The casual care and support are enough for the practice. There are really important things in such a trifling behavior. This is what Yanagi wanted to let the Japanese people who lived in the post-war era to understand through publication of that book.