

日本の仏教

新しい視座を求めて

末木文美士

一 はじめに

本日は、「日本の仏教」という茫漠としたテーマを与えられまして、何をお話ししたらよいのかよくわかりません。私は昨年（一九九八年）、『鎌倉仏教形成論』（法蔵館）という本を出しまして、ある程度、自分なりに鎌倉仏教の問題をまとめまして一段落したところです。そこで、これからどう研究を進めていけばよいか、いま悩んでいるところです。

もちろん、テーマは無限にありますが、私自身の問

題意識とどこでフィットするか。人生もだんだん残り時間を考えなければなくなると、これからどれだけの仕事ができるか、それと照らし合わせながらテーマを決めていかなければなりません。とはいいいながら、欲張りですから、あれもしたい、これもしたいと、すべて中途半端に終わりそうな、いささかいやな予感がしています。

そんなわけで、きょうはこれからの私の研究の見通しを、特に、先に出版しました『鎌倉仏教形成論』と結びつけて、この先どのように発展させるか、という

あたりを中心に、あまり固くならないようにお話ししてみようかと思っています。

私はいままで多少日本仏教の勉強をしてきましたが、日本の仏教というと、法然、親鸞、道元、日蓮といった人たちが代表的な人だというのがほぼ常識的になっています。そういう鎌倉時代の仏教、特にいわゆる「新仏教」と呼ばれるものを中心に日本の仏教を考えていくのが、いちばん普通であろうと思います。

もちろん、新仏教の祖師たちがとても偉い人であることは間違いありませんし、それを無視することはできません。しかし、勉強してみると、どうもそういう人たちだけで日本の仏教が成り立っているわけではなく、それはいつてみれば、ちょうど山の頂上だけ見ているようなものです。その山があるためには、その山を支えている平地があつて、海があつてというように、低いところを見ていかないと、頂点もわかつていきません。では、山を支えている大地の部分は一体どうなっているのだろうか。そう考えていくと、頂上だけ見ている仏教史というのは少しおかしいのではないかと、

だんだん考えるようになってきました。

実は、私も鎌倉時代の新仏教から研究を始め、大学の修士論文では法然を扱ったのですが、そんなことを考えて、その後、その背景となる思想は何だろうか、と考え、次第に時代を遡って、平安時代の仏教に行きつきました。平安時代、特に平安の初めごろの仏教は、その後の日本仏教の全体の流れを決定するだけの重要性を持つものではないか。そう考えて、博士論文としてまとめたものが、『平安初期仏教思想の研究』（春秋社、一九九五年）です。その後、また少し鎌倉仏教のほうに時代を下って考えるようになりました。

鎌倉仏教は研究も非常に多い。それらを勉強しながら、では、いままでの仏教の見方をどのように変えていったらいいのか。極端な言い方をすれば、親鸞も道元も日蓮も出て来ないような鎌倉仏教というのが考えられないだろうか、みたいなことを少しずつ考えるようになってきています。

実は昨年出した『鎌倉仏教形成論』というのは、そういう考え方を次第に発展させていく、いわば途中段

す。

その上で初めて、それではそれに対して、どのように考えることができるか、もう一度中世的な仏教の考え方を改めてとらえ直していく、そういう作業が必要になってくるだろうと思います。そんなわけで、最近、私はその二つの作業を並行させてやっていきたいと思っています。

そこで、きょうも、最初のほうで研究史といいますか、どうして鎌倉の新仏教を中心とする仏教観が展開してきたかという問題を少し考えてみたいと思います。ただし、とりあえずは戦後の段階を中心として考え、もっと遡ってゆくところは、少し触れるだけにしておきます。今後の課題とします。その上で、では中世の仏教を見ているのに従来と少し観点を変えた場合、どういう点に着目していくことができるのか、これはきちんと整理されたものというよりは、私自身まだ試論といいたすか、むしろヒント程度のところまでしか進んでいないのですが、そんなところへ話を進めていくことができればと思っています。

階のようなものです。というのは、中世の鎌倉仏教あたりを中心として見る研究者の中では、やはり頂点になる思想家に重点を置く見方がいまだに大きな影響力を持っていますから、そこからどう脱却し、発展していくかということは、なかなか難しい問題です。私たちの研究は、いきなり自分勝手なことをいい出すわけではなく、それまでの研究史を踏まえながら進んでいかなければなりません。ですから、新しい見方も、突然出てくるものではなく、過去を反省しながら、少しずつ少しずつ前進していかなければなりません。そんなわけで、第一の課題は、近代の仏教観の中で、どうして鎌倉新仏教を中心と見る見方が形成されてきたのか、それを時代状況と関連させながら、きちんと把握する必要があると思います。実はそのような見方は、最近になって出てきたというわけではなくて、明治の初めごろから、すなわち、日本の近代化の中で仏教が考えられるようになってきた、その過程において長い時間をかけて形成されてきたものです。その過程を反省していくという作業が非常に重要になってきま

二 鎌倉新仏教論の反省

(一) 研究史の上から

まず、鎌倉新仏教を中心とする仏教史の見方ですが、これは戦後の研究の中で大きな主流を形成してきました。そのもとをつくった大先生として、家永三郎とか、井上光貞とかいう方々がおられます。家永三郎さんはご存命で、一方では教科書裁判などでも有名で、戦後の歴史学をリードしてきた方です。井上さんは少し前に亡くなりましたが、東大の戦後の日本史の中心になってきました。今日でも、高校などで使われる教科書は、ほとんどが井上さんあたりの考え方を基調としてつくられています。

このように、単なる仏教史だけではなくて歴史学一般に対して非常に大きな影響力を持つてこられた先生方が、実はおもしろいことに、いずれもその出発点においては仏教史の研究から出発しています。そういう偉い先生方が鎌倉新仏教の重要性を強く主張され、戦後一般化してきたといういきさつがあるのです。

す。これは若い研究者たちに非常に大きな影響力を与えました。その中でも、平雅行さんという、私より少し若い方が、その継承者の中でも中心的な役割を果たしてきました。平さんは大阪大学で黒田さんの講座を引き継いだのですから、名実ともに後継者ということになります。

もちろん顕密体制論に対しては、批判もいろいろと出されてきましたが、特に九〇年代に入ってから、実証的な研究が積み重ねられるとともに、もつと違う仏教の見方ができるのではないか、ということでも新しい方向を模索する動きが強くなってきました。

私なども、顕密体制論の影響を受けつつも、そのままストレートには受け入れられないと考えているひとりで。とりわけ問題になるのは、その価値観です。顕密体制論では、確かに当時の社会的な勢力としては、旧仏教の顕密仏教のほうが非常に大きかったといいますが、その旧仏教は、所詮は当時の国家体制と一体になった、あまり創造力を持たない仏教であって、今日まで生命を保っているのは、むしろ異端派である新仏

それに対して、一九七五年頃に黒田俊雄という先生が「顕密体制論」という考え方を発表されました。黒田さんによると、実際に中世の状況を考えてみると、新仏教の勢力などは非常に小さいものである。むしろ、当時大きな勢力を持ったのは旧仏教——こういういい方はあまりいい方ではないのですが仮に使います——旧仏教のほうが大きな勢力を持っていた、ということです。

その旧仏教のことを、黒田さんは「顕密仏教」といいます。顕密とは、顕教と密教のことです。顕教というのは、密教に対して、密教以外の仏教を総称します。黒田さんによると、顕教と密教とがセットになった形が当時もつとも一般的で、いわば体制仏教とでもいいますが、国家の体制と一体になった仏教の主流であった、ということです。そういう仏教のあり方が顕密仏教と呼ばれるものです。

それに対して、新仏教といわれるようなものは当時の社会の中で異端に過ぎなかった、と黒田さんはいいます。それは結局、少数派に過ぎなかったというので

教であつたと見ます。

ですから、価値評価の面からいくとやはり新仏教のほうに価値を置いて、それに対する旧仏教は新仏教に敵対する勢力と見られています。その点では、新仏教中心史観とあまり隔たつてはいません。そういう価値観そのものをもう一度問い直して、いわゆる旧仏教と呼ばれるものの中にも非常に注目すべき要素があるのだという主張が強くなるのは、やはり九〇年代になってからであろうかと思えます。一応、そんなふうな見取図を念頭に置いていただきたいと思います。

(二) 新仏教中心論の問題点

そこで、顕密体制論をも含めて、新仏教に価値を置く見方をもう少し立ち入って検討してみることにしてしましよう。井上光貞さんに『日本古代の国家と仏教』（岩波書店、一九七一年）というやや小型ですが、重要な本があります。その序文に、こう書かれています。

日本民族が仏教を摂取し始めたのは古代国家の盛期であつた。この古代の仏教は周知のように古

代貴族層をその担い手とする国家仏教であり、中国仏教の消化を専らにする輸入仏教にほかならなかった。ところが仏教は中世になると在地領主制、即ち中世武士層を中心として広く民間にいきなり、それを基盤として、鎌倉仏教と呼ばれる日本特有の仏教を見出した。このことは何人も疑うことのできない事実であるが、それならば仏教はなぜ、中世、しかも鎌倉時代という短い期間に集中して、かくも多元的な、かつ生き生きとした創造性を発揮したのであろうか。私はそれを次のように理解するものであり、それがこの本の主題になっている。

とあって、その後いろいろ説明が続いています。ここからわかることは、まず第一に、古代仏教に対して評価が非常に低いということです。鎌倉時代になって初めて、「この短い期間に集中して、かくも多元的な、かつ生き生きとした創造性を発揮した」ということで、それまでは本当に生き生きとした創造性は発揮されなかったという理解をしています。

もう一度検討し直す必要があります。

大体、古代仏教というと、従来、聖徳太子あたりが取り上げられて、その後は、例えば、行基のような人が民衆仏教の旗頭として高く評価されたりすることがありますが、平安期の最澄とか空海などは、ごく最近までほとんど評価をされてきていませんでした。それでは随分一面的ではないかと思えます。

第二に、先ほども触れたように、鎌倉仏教の中でかなり評価が偏っており、いわゆる旧仏教がほとんど評価の対象になっていないことが問題になります。ここでも、井上さんが念頭においている鎌倉仏教は、基本的にいわゆる新仏教であって、特に井上さんは浄土教の研究から出発していますから、法然とか親鸞とか、その系統の仏教が考えられています。

ところが、実際には鎌倉時代は南都のほうでも法相や華嚴などの教学が大きく発展します。それから、比叡山の天台宗のほうではいわゆる本覚思想が發展してきました。

本覚思想は、しばしばまったくの墮落思想のように

古代仏教は結局のところ、国家仏教であり、輸入仏教にほかなったという評価を下していますが、これは井上さんだけではなくて、これまでの研究者のほとんどに共通する考え方だった。だからこそ、井上さんも「何人も疑うことのできない事実である」といつているのです。しかし、それほど誰も疑うことができないようなことかという点、実はどうもそうではなくて、やはりそこを疑ってみるところから、次の研究が進んでいくことになるのです。

古代仏教についてはきょうは詳しくお話しできませんが、古代仏教が果たしてそれほど簡単に国家仏教、あるいは古代貴族を中心としたものであって、後に影響を与えなかったものかという点、どうもそうはいえません。また、果して輸入仏教で、単に外から持ち込んできたものだけかという点でもありません。むしろ、最初に少し触れましたように、平安時代の仏教は非常に重要なもので、後の日本の仏教を全体的に規定するといってもよいほどの役割を果しています。ですから、まず古代仏教、特に平安時代の仏教に対して

見られ、批判対象とされています。しかし、その中では、非常に大きな、さまざまな問題が提起されています。それはむしろ、中世の新しい動向として評価していかなくてはいけないことでしょう。

実践論に関しても、いわゆる新仏教だけではなくて、当時の南都の仏教も非常に実践的です。例えば、戒律復興の運動などが起こるわけですが、これは非常に重要な運動で、ある意味では鎌倉時代の仏教は戒律論を中心にして展開しているといっているくらい、大きな問題を提起しています。日蓮の場合でも、三大秘法という形で戒壇を非常に大きく取り上げてくる。なぜ、実践論を本門戒壇という形で問題提起しなければならなかったのかというと、鎌倉時代を通してずっと問題にされてきた戒律の問題に対して、どう解決をつけるかという問題意識があったのだらうと思います。そのように考えてゆくと、鎌倉時代を通して幾度も繰り返される戒律復興の運動は、当時の仏教運動全体の大きなエネルギーになっていたといわなければなりません。

それから、鎌倉の仏教というと、通常、新仏教のほ

うで浄土信仰が大きく取り上げられます。しかし、鎌倉仏教の全体の流れの中でいくと、浄土教の阿弥陀信仰と同じくらい釈迦信仰も大きな流れを持っています。鎌倉の初め頃には南都において非常に大きな影響力を持っています。釈迦信仰は、しばしば弥勒信仰と結びついています。特に南都系統の法相宗などの信仰では、釈迦信仰と弥勒信仰がセットになって展開していく。それが、例えば舍利信仰のような形で発展する。このように、いわゆる旧仏教側でも新しいいろいろな宗教運動が起っているのです。そこには、もう一度見直さなければならぬ要素が多くあるのです。

そういう点が、従来の研究では十分に位置づけられていません。個別的な研究はないわけではありませんが、それが鎌倉仏教全体の中でどう位置づけられるのかというと、どうも新仏教のほうが中心であって新しいものを生み出して、それに対して旧仏教は、いつてみれば宗教改革に対する反宗教改革のようなものとして評価されるだけであって、あくまで主体は新仏教側において考えられるのが中心でした。しかし、どうも

もう一度見直す必要があります。

学者もたくさん出ています。いちばん有名なのは凝然という人で、当時の仏教のあらゆる教学に通じていて、たくさん本を書いている東大寺の学僧です。

このように、主な人たちの名前を挙げただけでも、いわゆる旧仏教側に重要な人物が次々に挙げられます。これらの人たちが新仏教側の人たちに比べて果して重要度が低いかというと、決してそんなことはいえませんが、むしろ、いままで重要性が低いと見られていたのは、十分に研究されていなくて、要するに、知られていないために、価値がないかのようになっているだけだと思います。

私はいま京都の高山寺の調査団に加えていただいて、毎年、年に二回か三回くらいお寺に泊まり込んで調査をしています。そうすると、明恵の書いたものでいままで出版されているものはごく一部で、出版されていないものがまだたくさんあるんですね。それらを少しずつ見ていくと、いままで出版されたものだけで見ている明恵像というのは非常に偏って限られたものである

それでは一面的ではないかと考えられます。

何人か、いわゆる旧仏教側の重要な人物を挙げてみましょう。まず慈円。「愚管抄」という有名な歴史書を書いた人です。天台座主にもなっていて、当時の社会の重鎮でした。その次に、貞慶。興福寺で法相宗を大成しました。と同時に、当時のいろいろな仏教運動と関わってききましたが、法然に対しては非常に厳しい批判をしています。それから明恵。華嚴宗の人で、京都の北西の梅尾という所で、新しい運動を起こしています。それから観尊というのは、戒律復興の面で新しい運動を起こした人です。

観尊の弟子に忍性というのがいて、これは日蓮の遺文や伝記ではいちばんの敵役、悪役として出てくる良観のことです。悪役としてそれだけ大きく取り上げられなければならないのは、当時の社会においてそれほど大きな役割を果たしていたということです。特に、律宗というのは社会的な弱者の救済活動を積極的に行っています。このように、単なる理屈だけの仏教ではなくて実践仏教として大きな役割を果たしていることを、

ということがわかってきます。それをきちんと解明していくには、まだまだ相当な時間がかかるだろうと思います。

そんな具合にいままで評価が低かったのは、結局それだけまともに研究されていなかったということです。それには、いろいろな理由が考えられます。内容的な理由も考えられますが、それは後で触れます。いちばん単純な理由は、こういう人たちは今日まで続く宗派にならなかったということです。

もちろん、奈良の東大寺や興福寺などのお寺はずっと続いていますが、社会的な勢力という点からは小さいものです。結局、近代において大きな力になったのは、浄土真宗であれ、日蓮宗系統であれ、あるいは曹洞宗であれ、いわゆる新仏教系統の宗派が生き残って大きくなった。そうすると、それらの宗派の人たちはそれぞれ自分の宗門の宗祖の研究を一生懸命にしますから、確かに宗祖が偉かったということはわかるのですが、そうでない人たちは研究されませんし、場合によっては敵役になってしまっていて、ほとんどともに

扱われない。そういう非常に単純な理由があったのではないかと思えます。

もちろん、いわゆる新仏教の流れが、中世後期以後、近世から近代にかけて大きな宗派として残って、それ以外の宗派が勢力を小さくしていったのはなぜかという問題は、十分に考えるべき問題です。だからといって、社会的な勢力の問題だけでは片付けられないものがある。旧仏教の価値評価の問題はちよつと違うことです。

そこで、内容面で、なぜ新仏教が評価されてきたかを少し考えてみますと、近代における仏教観のある特徴とでもいうものと非常に関連が深いのではないか、ということが次第にわかってきました。

そもそも新仏教の特徴をどこに見るかということですが、新仏教というと法然、親鸞、道元、日蓮などを挙げますが、実をいうと、これらの人たちの共通性を取り上げて論じることがあまり意味がないのです。日蓮は法然のことをくそ味噌にやつつけています。同じ新仏教という形で一まとめにできるものではなくて、

人には無理じゃないかということで、したがって、新仏教系統では一般民衆が実践できるような、容易な行法を積極的に主張したといわれるのです。

しかし、これに対しては反論があつて、旧仏教側の実践方法もそれほど複雑なものではない。確かに、ある場合には非常に複雑なこともいうけれども、むしろ、機根に従つて、その人の能力に応じて自分にできることをやればよい。つまり、非常にフレキシビリティのある多様性を持った実践方法を主張しています。皆、同じことをやりなさいというのは平等ではあるけれども、しかし、いろいろな考え方、いろいろな能力の人がある以上、皆同じというわけにはいかないのではないか。ですから、例えば、理論的なことをやりたい人は理論的な方面をやっていくし、実践であつても坐禪をやってもいいし、念仏をやってもいいし、もつといろいろなやり方があつてもいいのではないかというのが旧仏教側の主張です。

このように見てくると、旧仏教側が決して実践的でないわけではないし、民衆と離れているわけではあり

むしろ、ある場面で対立構造を持つのですから、そう単純にはいきません。

それでは、いままでの研究史の中で、どうしてそれらの人たちが一まとめで新仏教といわれてきているのかと考えてみますと、その一つの大きな理由は、彼らが専修といいますが、要するに、一つの実践方法だけを主張するということがあると思います。法然や親鸞であれば念仏だけ、道元ですと只管打坐と言って坐禪だけ、日蓮であれば、題目を唱えればいいというふう

に、非常に単純化された一つの実践方法だけを主張する。それが新仏教系の特徴だといわれています。確かに、そういうこともできるかもしれませんが。その点では、彼らの主張は非常に単純明快であり、極めて純粹です。

それに対する旧仏教の側は、いろいろな行を組み合わせてやる。大体旧仏教側の人たちは、一つだけの行ではなくていろいろやつている。いわゆる専修に対して兼修といわれるようなやり方です。でも、いろいろやるのは、余裕のある人にはできるけれども、一般の

ません。旧仏教側のほうも、当時、民衆の中に入ろうとして様々の努力を行っていました。ですから、一種の民衆仏教を發展させています。方向性は確かに違いますが、必ずしも新仏教側だけが民衆的な仏教を發展させたともいえない。

そのほかにも、いろいろな問題点があります。例えば、新仏教系統が呪術的、密教的な考え方に対して批判的であつたということも、しばしば取り上げられることです。これはかなり重要なポイントですから、後ほどもう少し考えてみたいと思います。

もう一つ、特に戦後において新仏教系統が大きな評価を受けてきたのは、当時の社会体制に対して批判を行うことによって、政治と一体化した仏教に対して宗教の優位性を確立したということがいわれます。

確かにある面ではそういえます。しかし、これも実はいろいろ考えられます。当時の体制仏教といわれるものも、政治のいいなりになっていたのかというと、必ずしもそうではないのです。むしろ、当時の体制仏教、顕密仏教は、それ自体非常に大きな社会的な勢力

を持つていて、経済力も強かった。ある場合には政治を左右する勢力を持つていて、決して単に政治に従属するものではなかった。政治と対等の場で太刀打ちできる力を持つていたともいえるわけです。ですから、この点もやはりもう一歩進めて考えていかなければなりません。

このように、従来の新仏教を中心とする見方は一応筋が通っているように見えますが、一々の点を突き詰めて考えていくと、では、それに対して旧仏教と呼ばれるような仏教が新仏教に対して本当に劣っていたかという点、どうも必ずしもそうはいえないことになります。ですから、そのあたりをもう一度全体として考え直していかなければならないことになるわけです。

(三) 近代の合理性の問題——丸山眞男の場合
こうして近代の仏教観の問題は、その底にある近代的な考え方をもう一度見なおすという、いささか大きな問題へと発展していきます。そこで、ひとつの手掛りとしてみたいのは、丸山眞男さんという、皆さんご

存知と思いますが、戦後の日本の進歩的な社会運動をリードしてきた政治学者の方の説です。

その丸山さんの仏教論を、最近必要があつて勉強しています。というのは、ちょうど今月（一九九九年十月）の終りに日本思想史学会という学会で丸山眞男をめぐるシンポジウムがありまして、そこで報告しなければならぬという非常に実際的な理由もありまして、勉強し始めたのです。

丸山さんは実は生前、仏教についてきちんと論ずることがほとんどありませんでした。ところが、亡くなってから丸山さんの講義録が順次刊行されていますので、それを見ていきますと、仏教を非常に重視しています。非常におもしろいので、いまそれを勉強しているところです。

特に『丸山眞男講義録』第四巻（東京大学出版会、一九九八年）、これは一九六四年度の講義ですが、そこに彼の仏教理解が典型的に示されています。丸山さんの日本思想史理解の根底の発想は、日本の思想にはある原型となるものがあるのだということです。その原型を、

後の論文では「古層」と呼んでいます。これはいつてみれば、日本的な特殊性、特殊な発想のパターンのことです。それが古代から一貫して日本にあつて、結局日本人の発想法が進展していかない、本当の意味での進歩を持たないのは、いつも古層、あるいは原型的な発想法に引きずられてしまうからだ。これは、丸山さん自身、戦後の社会運動にかかわってきた中での実感がもたれているのだと思いますが、そう考えるのです。

では、そのような原型的な考え方とは、具体的にどのような内容かというと、要するに、論理的な発展が無視されて、自然任せといえますか、本当に自分が責任を取らないで、なるがままに任せていく、変化に追随していくような考え方で、それが結局、日本の社会の一種の無責任体制をつくり出した。したがって、本当の個人の責任に基づいた考え方が発展していかないのだということです。

ところが、そういう原型的な発想を超えようとする最初の試みが仏教によってなされたのだというので、

非常に仏教を高く評価しています。もともと、その仏教のとらえ方は当時の研究状況によって、今日から見るとかなり制限があります。例えば鎌倉仏教でもまさに親鸞、道元、日蓮だけが優れた人として取り上げられて、彼らが非常に個性のある、個としての責任を持った考え方を発展させたにもかかわらず、結局、その後また「屈折と妥協」といういい方をしていますが、再び原型的な発想法に逆戻りしてしまう、ということ、かなり悲観的な見方を提示しています。

「屈折と妥協」という点には、丸山さん個人の戦後の活動の体験に基づく反省がかなり強く反映されていて興味深いのですが、それはともかく、丸山さんの基本的な仏教観、仏教に対する評価はどこに基準があるかという点、結局、世界宗教、普遍宗教であつて、それによって日本の特殊性を乗り越えていくという、そこが評価されるのです。

それでは丸山さんによって批判される動向は何かというと、それは「屈折と妥協」というところで出てきます。要するに、呪術的な傾向、密教的な方向が批判

の対象になっている。それから神仏が習合され、ごっちゃになっていく発想も批判されます。呪術的、密教的な発想や、あるいは神仏習合という考え方はどういうものかという点、何でも皆一緒くたにしてしまう非合理的な発想だとされます。仏教には、例えば「即」とか、「一如」とかいうような考え方があります。あるいは、本覚思想などに典型的に出てくるように、どんなものでもすべて一緒にして肯定してしまうような発想があります。そうすると、どんなものでもいいのだというわけで、全体はすべて肯定され、先ほどのような無責任体制を許す発想法になってしまいうわけです。

丸山さんはそのような考え方に對して、非常に厳しい批判を向けていて、それを打ち壊していく考え方でして仏教を評価するのです。このような考え方は、一種の近代主義といっている。つまり、非合理的な発想法に對して、物事を合理的にけじめをつけて考えていく。そして、個人の責任をきちんと明らかにしていく。そういう意味で、近代主義的、合理主義的な発想につ

ながっていくものです。鎌倉新仏教はまさにそのような思想だということです。

そこには、マックススレーバーというドイツの社会学者の影響が非常に大きく働いています。マックススレーバーは、ヨーロッパではプロテスタンティズムによって、宗教が近代社会にふさわしいものに生まれ変わり、それがヨーロッパの近代を生み出したのだと見ます。プロテスタンティズムによって近代が生まれてくる基本的な考え方は何かというと、呪術的なものから人間を解放していく、呪術や魔術にとらわれた発想法から合理的な発想法へと進展していく、こそ近代的な発想法だととらえるのです。

丸山さんもそういう考え方の影響を非常に強く受けています。ですから、その仏教観は単なる仏教の枠内の問題ではなくて、まさに近代化論といえますが、社会、あるいは人間の考え方をいかにして近代化していくか、という非常に大きな問題へと展開していくことになるわけです。

このような発想法は戦後に強く現れたものではあり

ますが、しかし、戦後だけの問題かという点、実はその源泉は明治の初めごろからあるのです。島地黙雷という浄土真宗の人がいますが、この人は、明治の初めごろに神道中心の明治政府の政策に反対して仏教を独立させて、宗教の自由を初めて認めさせた、そういう意味で、近代的な仏教のもとをつくった人です。

このように極めて大きな役割を果たした人ですが、この人の仏教観を見ていくと、やはりその中にも密教を否定し、神仏習合的な考え方を否定するという考え方がはつきり出ています。よく知られているように、江戸時代までは神仏習合が当たり前だった。ところが、明治政府になって神仏分離が行われます。その点では、島地黙雷も明治政府の神仏分離政策を支持するのです。いままでも両方がごっちゃだったから、当然分けないといけないと考えます。

あちらの神様も、こちらの仏様も何でも信ずるような、そういう宗教は前近代的であり、本当の近代的な意味での宗教といえないのだと主張します。島地はヨーロッパを視察して、特にプロテスタント系の宗教観

の影響を強く受けています。そういう考え方が今日に至るまで、ずっと支配してきているのです。

そう考えていくと、先ほどいいましたように、丸山さんに代表される近代主義も、あるいは戦後の新仏教中心史観のような見方も、突然戦後になって出てきたものではなくて、実は明治以降の長い時間をかけて形成されてきている、ということがご理解いただけたと思います。

そういう近代主義的な宗教観に對して、八〇年代くらいから批判が出てきます。それまでの合理主義的、近代主義的な考え方に對して、宗教というものは合理性ではわからない、そのわからないところにこそ宗教の課題があると考え、非合理主義的なものをもう一度見直すという動向が、八〇年代ぐらいいからかなり顕著に出てきます。それが密教ブームになり、あるいはオカルトブームから、ある意味では例えばオウムにまで続いていくような、一種の精神運動的なものに発展してゆく動向が出てきます。その立場では、それまでの合理主義に強く反発して、むしろ密教的なものを非合

理的な発想として高く評価していく。それを、近代を超えるものとして、ポストモダンの立場から評価していくわけです。

しかし、今度は単純にいままでの近代主義を否定すればそれで済むのかというと、やはりそうもいきません。行き着くところが、場合によってはオウムのような形にもなるかもしれないし、単なる非合理性の中に陥ってしまったら何でもいいことになってしまつて、それまでずっと近代の中で築かれてきた合理性が全く無視されてしまう。それはやはり非常に一面的ですし、またそういう動向は、しばしば日本の土着的な考え方をそのまま認めることになりかねない。丸山さんのように、日本的な考え方を原型として否定するのではなくて、むしろそこにこそ日本人の発想の原点があるというふうな肯定的に捉えて、日本主義的な考え方にも陥りやすいわけです。

それでは、どういう物の見方をしていけばよいのかというと、決して簡単ではない。密教的な要素、あるいは神仏習合的な要素、それらをきちんと位置づけて、

でもあるもので、それを単純に否定するのではなくて、かといつて迷信の中に落ち込むのでもなく、とらわれない立場からきちんと筋道を立てて理解しながら、人間の奥底に下つていけるような、そんな発想の自由さを持つことが必要ではないかと思うのです。

三 中世仏教への視角

(一) 密教と性

そうはいっても、それだけでは抽象的です。もう少し具体的に例を挙げて考えてみたいと思います。まず密教の問題ですが、いままで否定的な視点で見られてきました。呪術的であつて、前近代的なものである。だから、宗教が近代化していく中で否定されなければならぬ要素と見られてきました。

確かに、例えば、密教では何かといえば金剛界と胎藏界のいわゆる両部曼荼羅を持ち出してくる。曼荼羅の中には宇宙の中のすべて、どんな要素でも全部入ってきます。何でも入ることができるとすれば、どんなものでもみな肯定され、認められてしまう。そうなる

その中で評価すべき点を評価し、また批判すべき点は批判していけるような立場は、いうは易くして、実際に築くことはそれほど簡単にはできません。いままで私自身そういう問題は恐れてあまり近づきませんでした。しかし、そこを解明していかないことには、どうしても日本人の物の考え方の中の根底にある部分がわからない。そこを分析していかなければならないと、このごろ少しずつ思うようになってきています。

ひとまず、このような立場を「緩やかな合理主義」と呼んでみたいと思います。つまり、合理的にきちんと割り切れるものだけを認めるのではなくて、人間の考え方の中にはいろいろな要素があつて、非合理的なものもあるし、呪術的な発想もある。例えば、我々の生活の中にはジンクスのようなものもあります。昔だったら、出掛ける前に鼻緒の緒が切れると縁起が悪いといわれました。いまだったら、どんなのが縁起が悪いのでしょうか。ともかく、やはり何か縁起がいいとか悪いとか、日常の中でつい思つてしまうことがあるでしょう。そういう非合理的な発想法は、いつの時代

と、合理的、批判的に分析してゆく発想が欠落していく危険を強く持っているともいえます。

しかし逆に、あらゆるものを積極的に評価していくという見方は、それはそれで非常に重要な面を持っています。一例としてここで性（セックス）、あるいはエロスの問題を挙げてみたいと思います。仏教においては、通常セックスの問題はほとんど正面から取り上げられていません。もともと原始仏教以来、出家者の教団ではもちろんセックスは否定されますし、在家者においては夫婦関係は認めるけれども、不邪淫戒というのがあつて、不倫なんていうのは当然認められません。

そういう中で、セックスは次第に仏教の理論においてタブー視されて表面に浮かび上がってこなくなつてしまします。それが正面から問題にされてくるのは密教においてであつて、例えば、チベット系の密教において最も典型的に出てきます。しかし、チベット系だけではなくて、日本においても密教ではセックスの要素が非常に重要な役割を占めるものとして出てきます。

他方、日本の古代において、これは日本だけではな

いんですが、古代の信仰においてはセックスは極めて重要な位置を占めています。そもそも、セックスは何よりも生殖の問題であって、子孫が増えないことには、社会は発展していきません。もつと一般化していえば、豊穡の象徴といってもいいでしょう。今日のように人口が増え過ぎたという時代と違うわけですから、古代はまずともかく生産力を高めるために子供が増え、子孫が増えていかなければならない。そしてまた、それは人間の社会だけでなく、農産物においても、あるいは家畜においても、どんどん増えていくことが経済的に発展していくことになるわけです。ですから、当然そこではセックス、そして生殖ということが非常に重要な役割を果たします。日本の古代の神話においても、イザナギとイザナミの話から展開してゆくのですね。

このように、古代ではセックスは宗教の中で非常に重要な役割を果たしていました。古代だけではなく、インドでは今日に至るまで、リンガ崇拜が盛んですし、日本の民俗宗教にも同じような要素はしばしば見られます。それが、仏教においては表面から消し去られて

しまうのです。セックスは最も世俗的なもの、煩惱の最たるものとして否定され、批判されて陰に隠れてしまふ。

それが、密教において再び大きく正面に出てくるのです。密教においてセックスが説かれるいちばん典型的な経典として挙げられるのは『理趣経』ですが、この中で十六清浄句といって、十六の人間の欲望のそれぞれが実は清浄であるとして肯定していく部分が有名です。

その中でもいちばん中心となるところは、「妙適清浄句、是れ菩薩位」という一節で、これは他にも「何とか是れ菩薩位」という形で十六続いている中の一つです。「妙適」というのは、セックスのエクスタシーをいっているわけですね、それがまさに実は菩薩のあり方なのだという形で、人間の性的行為を大胆に肯定しています。

この思想が発展して、理趣曼荼羅がつくられます。これは、金剛薩埵という、大日如来と同一視される菩薩を中心に置いて、それから欲・触・愛・慢という四

菩薩を周囲に配置するものです。「欲」は人間の欲望、「触」というのは接触、それによる愛着が「愛」、そして「慢」というのは慢心です。通常、仏教の中では否定される人間の欲望、煩惱がすべて実は悟りのものとなるものだと言及していく、そういう曼荼羅です。これが展開していきまして、日本でも院政期ぐらいには非常に多く使われるようになります。

こうして日本の密教の中で、セックスを肯定していくという流れが形成されます。このような流れは表面的には見えにくいのですが、丹念に資料を当たっていくと随分いろいろな形で出てきます。

その中でも、最も典型的な形で発展していくのは立川流という流れですが、これは真言宗の一派で、後に異端、邪教として、何度も宗派の内部においても典籍が焼かれるなど、弾圧を受けて、結局、ほとんど壊滅してしまいます。ですから、この立川流の一派は残された文献の数が少なく実体がよくわからない。立川流の研究は最近少し盛んになって研究書も出ていますが、その場合、必ずといっていいほど「邪教立川流の

研究」などと「邪教」と頭に付くのです。でも、どうして邪教といわれなければならないのか、よくよく考えてみるとそんな根拠もないわけです。

立川流は、仁寛という平安時代の坊さんが始めたといわれています。その後、様々の方面に広がりますが、その大成者とされるのは南北朝時代の文観です。文観は後醍醐天皇の護持僧として有名で、この時代の政治の黒幕のような存在として暗躍します。そもそもこの後醍醐天皇というのがまたおもしろい人物で、網野善彦さんなど、何人かの研究者の方によって、その一種異様さが指摘されています。特に、後醍醐天皇の有名な肖像画がありますが、それがどうも訳のわからない摩訶不思議な密教的な姿をして、密教の法具を持っているのです。ただちにそれを立川流に結びつけることができるかどうか分かりませんが、この頃の密教の形態を知るひとつの手がかりです。立川流は流派として表にはつきりと出てくるものではないために、どこまでを立川流というのか、わかりにくいのですが、それと近い密教の形態が、後醍醐天皇とも関係が深かった

ということはどうも間違いないようです。

このように、立川流、あるいはそれと関係する形態の密教は、中世を通してかなり大きな勢力を持っていたことは間違いありません。ただ、なにぶんにも文献が少なく、実態がとらえにくい。逆に、立川流を批判したもののほうが幾つか残っていて、逆にそこから立川流の考え方を知るという方法がしばしば取られます。批判するほうですから、必ずしも実態を正しく掴んでいるかどうか、非常に疑問がありますが、史料が少ないのでこういうものに頼ることになるわけです。

ここでは、その中の非常にわかりやすいところを少しだけ挙げてみましょう。これは、心定という人の『受法用心集』という鎌倉時代の立川流批判の本の最初の部分です。そこで、こういう問いが發せられます。

近來、世間に内の三部經となづけて目出たき経ひろまれり。此の經、昔は東寺の長者、天台の座主より外に伝へざりけるを、近比流布して京にも田舎にも人ごとにもあそべり。此經の文には女犯は真言一宗の肝心、即身成仏の至極なり。若し女

犯をへだつる念をなさば成仏みちとをかるべし。肉食は諸仏菩薩の内証、利生方便の玄底なり。もし、肉食をきらふ心あらば生死を出る門にまよふべし。されば淨不淨をきらふべからず、女犯肉食をもえらぶべからず。一切の法皆清浄にして速に即身成仏すべき旨を説くとかや。

又この經に教ふる所の法を行はば本尊急にたちどころにあらはれ、明かに三世の事を示して行者にきかしめ、福智をあたへ、官爵を授け給ふ故に、この法の行者現身に神通を得たるが如し。智弁共にそなはり、福德自在也。されば昔の大師先徳の驗徳世にすぐれてとぶ鳥をも落し、流るる水をもかへし、死するものを生け、貧者をとましめし事ひとへにこの法の驗徳なりと申しあへり。此の事いかやうなるべきぞや(守山聖真『立川邪教とその社会的背景の研究』所収テキストによる)。

これは質問のほうで、これに対してそれを批判する答えが続いていきます。この質問によれば、当時こういう一派の人たちがいて、その人たちによれば、まさ

に女犯こそ真言宗の肝心で即身成仏の至極である、また、肉食こそ諸仏菩薩の内証であり、利生方便の玄底だと主張していたというのです。しかも、それを説く「内の三部經」という經典であつたらしい。

もちろん批判者側がいつていることで、悪意を持って針小棒大にいつているとも考えられますが、類似のことはここだけでなく、他にも現れています。ですから、少なくともそのような主張をしている人たちが、何らかの形ではいただろうと考えてよいでしょう。実際、残されている立川流の文献では、セックスをストレートに即身成仏に結びつけて説いているようなところもあります。ですから、必ずしもこういうい

い方が大きくずれているわけではありません。こういう思想をどう評価していくかは、非常に難しいですね。このまま「そのとおりです」ともいえない。女犯、肉食こそ成仏の道であり、悟りの道だといわれると、やはり「うーん、これはどうかな」と考えてしまいます。でも、逆にいえば、女犯は絶対いけない、あるいはベジタリアンでなければだめだといわれると、

もちろん個人としてそのような信念を貫く人もあるでしょうし、それはそれで立派だとは思いますが、それを強制してほしくないとも思います。

人間が生きてゆく中で、やむを得ず子孫を残すためにセックスしているというわけではありません。そんな義務感だけではないならならぬものならば、それこそしないほうがいいですね。とすれば、そうした人間の行為を正當に評価していく考え方が、当然きちんと提出されなければならない。それなのに、なぜ仏教の中できちんとした形で位置づけを持ち得なかったのか、そして、なぜこういう形で異端、あるいは邪教という形でしか発展しなかったのか、ということをもう一度、我々は考え直してみなければならないのではないかと思います。

このような問題はいろいろな方面に影響しています。その一例として、ここでは日蓮の作と伝えられる『戒法門』というテキストを挙げておきましょう。これは、生殖活動を通して戒律を説くという、ある意味で矛盾したようなおもしろい論理の展開を示しているも

のです。

初めのほうだけちよつと読んでみます。「父母交懷のとき、父の淫は白く、母の淫は赤し。赤白の二滯もろともに五戒より生ず。父母の精血下つて父の淫は骨となり、母の淫は肉となる。二つの足、二つの手、一つの頭、是も五戒より出でたり」という具合に、胎児の生成を通して、その中に戒が働いてくる様を論じています。

戒律を論じるのに父母交懷から話を持つていくのは、随分矛盾したようなおかしい議論です。しかし他方で、人間の心の問題は身体の問題と切り離せないわけですから、身体の生成と関連させて精神的な問題を考えていこうという発想法は、まったく筋違いといえないところもあります。どうも仏教では心を中心に押し詰めていって、身体の問題が忘れ去られがちですが、考えてみると、それははなはだ一方的です。心の問題に身体の問題を一体化させて考えていくとき、このような論じ方も可能かもしれません。

このように、セックスの問題、さらにそこから人間

の身体の問題は、我々の生存にとって、きわめて大きな意味を持つている。それなのに、一般の仏教では現世的な煩惱として否定的にしか見られない。ところが、土着的な宗教との交渉の過程で、密教の通路を経て仏教の中に入ってくるのです。日本の土俗信仰では、生殖をもとにした発想法は至る所にあります。

近代の合理主義はそのような要素を嫌った。恐らくそこには、西欧のプロテスタンティズムの発想の影響があるのではないかと思います。もともと西欧でも性にはおおらかなところがあつたのに、プロテスタンティズムの影響下に、十九世紀頃の倫理観では、性を非常にタブー視するようになる。日本の近代もそのような発想を受け入れています。そこに宗教の原点に戻れ、といういわば近代の原理主義ともいうべきものが重なって、密教的な包摂的な発想を嫌うようになるのです。そのような発想が、島地黙雷から丸山眞男にまで流れていくことになります。

もちろん、だからといって、今度は世俗的なことを何でも認めてしまつてよいのか、というと、そこがま

た難しい。それをどうきちんと評価していくことができるのかということは、いままでほとんどともに議論されてこなかった問題だと思っています。

(二) 神仏習合

いまのセックスの問題でも、密教的な発想法は土着的なもの結びつきやすいことが分かりますが、それがストレートに表に出てくるのは神仏習合です。この神仏習合的な発想も、独特の論理を持つていて、オーソドックスな仏教において考えているような論理では割り切れない発想法を展開しています。

時間がなくなつてしまいましたので、少しだけ例を挙げて考えてみることにしたいと思います。ここに挙げた資料は『大和葛城宝山記』という、比較的初期の両部神道の文献の終わりのところです。両部神道というのは、金剛界・胎藏界の両部曼荼羅の論理を使つて神道を考えていくもので、密教的神道のことです。本書は、行基菩薩の書いたものとされていますが、もちろんそんなことはあり得ません。

本書の最後の方を見ますと、「第三十一代、高天原広野姫朝廷の御宇、葛城ノ一言主神と役優婆塞と、互ひに相ひて心を合せ徳を合せて、大法の導師たり」(『中世神道論』日本思想大系、六五頁)といっていますが、こうした両部神道系の思想がどういふところで形成されたかを知る手がかりとなります。

役優婆塞というのは、役小角という名で知られている修験道の開祖です。葛城の一言主神というのは、役小角によつてやつつけられてしまう山の神様です。ここでは、その二人が協力して教えを弘めたといわれており、修験道、あるいはこの時代はまだ修験道としてはつきり確立していない山岳宗教の問題と関係が深いことがわかります。

この修験系の思想は、きわめて独特な形で神仏の世界を展開してきました。ちょうど、いま(一九九九年十月)、池袋の東武美術館で「修験道と役行者展」を開催して、非常に面白い。蔵王権現のように、本来の仏教にも、また一方で神道にもないような独特の新しい神様をつくり出しています。伝統にとらわれな

い自由な発想が見られます。神仏習合、特に両部神道の系統には、このような修験系、山岳信仰の流れが非常に大きく働きかけています。修験者たちは広い行動範囲を持っていたと思われますので、各地の信仰を結び付けてゆく役割も果しています。

山岳信仰は、これはまさに山そのものを曼荼羅と見立てる密教的な発想をもとにしながら、その中へ土着的な信仰を流し込んでいくところに成り立っています。ですから、明治の初めの神仏分離でいちばん大きな影響を受け、いちばん打撃を受けたのは修験道系統です。このように、仏教とも神道ともいえないような独特の発想法を展開した修験系の思想が、中世の神仏習合の一つの基盤になっていると考えられます。

その中で、どういう形で神道が展開していくのか。細かい点は時間もありませんので、また別の機会に譲ります。ただ、このような神仏習合が、仏教の中で本覚思想と関係が深いという点を指摘しておきたいと思っています。『大和葛城宝山記』のいちばん最後のところには、「帰妙したてまつる本覚心の法身、常住妙法心の蓮

台に」云々という引用があります。これは、天台の本覚思想の文献の中で必ずといっていいほど使われるテキストで、『蓮華三昧経』というお経の一節とされています。ところが、この『蓮華三昧経』というのは非常に怪しいお経で、日本でつくられたものです。しかも、おもしろいことに、『蓮華三昧経』の中からこの部分を抜いたわけではなくて、最近の研究では逆に、この偈の部分が最初にあつて、それだけだと収まりが悪いので、さらに他の部分をくつつけてできたお経だろうといわれています。

この偈でいっていることは、我々衆生の心はまさに法身仏にあたる本覚の絶対の心であり、その中に、曼荼羅のいちばん中心の三十七の仏や菩薩たちが、厳然として蓮台上に坐っている。つまり、曼荼羅の上の仏たちは、すべて人間の心の中に具わっているのだという、そういう考え方です。このような本覚思想的な考え方が、こうして密教を、さらには神仏習合をすべて含み込んでいく発想法のひとつの大きな源泉になっているわけです。本覚思想の発想では、この世界にある事象

をすべてあるがままに認めてしまう。だから、習合的な現象もそこで正当化されるわけです。

ちょっと話がずれますが、このような発想は、日蓮も重視する一念三千の思想にも近いところがあります。一念三千も、衆生の心の中に世界のすべてが含まれると考えるものです。むしろ、一念三千も本覚思想の発展するひとつの源泉的な思想と考えられます。『観心本尊抄』でも、衆生の心の中に五百塵点劫の寿命品の仏がいるというようにいい方が出てきます。

もちろん、こうした思想をすべて同一視することはできませんが、だからといって、全然無関係なところに位置するわけでもありません。本覚思想というと、ともすれば簡単に墮落思想として批判的に決めつけられてしまいがちですが、もう少しその広い応用範囲を見極めていく必要があるかと思っています。

先に密教に関してもいいましたように、こうした思想の扱い方は難しいところがあります。どんなものでも皆、無批判に肯定してしまうのでは、あまりに無節操で、そこに創造的な思想を構築していくことは不可

能です。そうではあるけれども、だからといって、単純に否定していいかというと、その中にはいろいろ豊かな発展を期待できる可能性もあつて、単純に否定することでもできません。その両面を考え合わせながら、もう少し立ち入ってきちんと分析していく必要があるのではないかと考えます。

初めに申しましたように、いまお話ししたようなことは、これまでの研究の結論ではなく、むしろこういう視点でこれから中世の仏教の問題を考えていきたいという、今後への見通し、方向付けのようなものです。はなはだまとまりのない話にお付き合いいただきまして、有難うございました。

(すえき ふみひこ／東京大学大学院教授)

(本稿は一九九九年十月七日に行われた、当研究所主催の公開講演会における講演内容に、加筆していただいたものです。)