

鎌倉仏教と現代

——日本的在家仏教展開の起点として

前川健一

はじめに

現代の日本仏教の最大の特徴は、その著しい在家性にある。そこには、僧侶が戒律を守らないというマイナスの面と、在家者が僧侶とは独立に主体的に活動を行っているというプラスの面とがある。両者は現象的には異なっているが、出家者と在家者とは仏道修行の上で同等であるという大乘仏教の根本思想には一致する。こうした日本の在家仏教の形成を鎌倉時代の仏教に焦点を当てて考察してみたい。

1 仏教における出家と在家

初期仏教ならびに、それを継承した部派仏教においては、仏道修行の目的は涅槃であり、律にもとづき出家した比丘・比丘尼のみがそこに到達できるとされる。在家者は、比丘・比丘尼への布施によって善根を積むのみで、出家者と在家者とは本質的に異なったものと見なされる⁽¹⁾。

一方、大乘仏教では、成仏が目標とされる。この立場からすると、在家者も成仏を目指す「菩薩」として

位置づけることが可能になる。もともと、これは大乘

仏教が在家によって担われたという意味では全くない。

日本では、かつて大乘仏教在家起源説が有力であったが、今日の仏教学界では否定的な意見が多い。⁽²⁾ また、『法

華経』をはじめとする大乘經典の多くは、出家者による修行を前提としており、大乘仏教においても、出家・

在家の關係は本質的には変わらない。しかし、『法華経』

「法師品」には次のような注目すべき言葉が見られる。⁽³⁾

「当知是諸人等已曾供養十萬億仏、於諸仏所成就大願、愍衆生故、生此人間」

「当知此人是大菩薩、成就阿耨多羅三藐三菩提。哀

愍衆生、願生此間、広演分別妙法華経」

「当知是人自捨清淨業報、於我滅度後、愍衆生故、

生於惡世、広演此経」

これらの経文で「是人」「此人」と呼ばれているのは、

『法華経』を受持し供養する者である。そのようなものは、既に仏に等しいにもかかわらず、衆生を救済する

ために、惡世に生まれる、というのである。梵本では、

この部分は、菩薩への呼びかけとして一般に使われる

「善男子、善女人」(kulaputra, kuladhriti)を主語として

おり、さらに直前の箇所で、『法華経』を聞いた四衆(男

女の出家者・在家者)その他が菩薩に他ならないことが

明言されているので、結局、在家であれ出家であれ、『法

華経』を受持しているものは、本来仏に等しいもので

あり、自らの誓願によって各自の姿を示している、と

いうことになる。これは、「寿命品」において、遙かな

昔に仏となった釈尊が、その後も様々なすがたを示し

ながら衆生を教化してきたと説かれるのと、完全に対

応している。このような観点からすれば、出家か在家

かというのは、本人の誓願に由来するものであって、

仏道修行の上で本質的な意味を持たないことになる。

これは、文字通りにとれば、きわめてラジカルな認

識であるが、『法華経』そのものは、「安樂行品」に見

られるように、出家者を主な担い手として想定してい

たと思われる。⁽⁵⁾ また、当時のインド社会の現実からす

れば、出家者以外に高度な仏教知識を身につけること

のできる集団はいなかったと考えられる。しかし、東

アジアにおいては、『法華経』が抱懐していたこの主張

がそのまま「仏説」として受け止められることになる。

2 東アジアにおける出家と在家

中国においては、家系の存続を重視する「孝」の倫理が既に確立していたため、仏教の出家という修行方法は強い批判を受けた。一方、仏教の側も、輪廻を前提とする仏教修行によってこそ既に亡くなった親族への孝行・報恩が可能になるとし、仏道修行の結果として悟りを得ることが真実の報恩であると応酬した。⁽⁶⁾

一方、廬山の慧遠（三三四～四一六）と親交を結んだ謝靈運（三八五～四三三）に見られるように、早い時期より在家仏教者の活動が見られる。その流れは連綿と続き、民国初めの楊文会（一八三七～一九二一）にまで至る。そうした在家仏教者の中には、李通玄（六三五～七三〇）や袁宏道（一五六八～一六一〇）のように影響力のある著作を残した者もある。また、在家仏教者の活躍を説く『維摩経』は広く人気を集めた。

こうした現象は、思想的には、鳩摩羅什（三四四～四一三）の来朝によって、大乘仏教を優位に置く価値判

断が支配的になった結果である。既に述べたように、仏道修行の目的が成仏にあり、在家も出家も菩薩として位置づけられるなら、在家と出家との差異が便宜的なものになるのは必然である。また、社会的な環境から言えば、中国社会においては、出家するには、原則として国の許可が必要であり、厳しく制限されていたこと、また、出家者以外にも、高度な仏教教理を理解しうる知識人階層が成立していたことが、理由として挙げられよう。一方、国家による統制が厳しかったため、出家と在家の身分的区別は明確であった。中国においては、独自の社会環境に適応するため、『梵網経』に説く大乘戒や禪宗の清規しんぎなどが生み出されたが、それが律に取ってかわるといったことはなかった。あくまで出家自体は律にもとづいて行われていた。

朝鮮仏教は日本仏教に大きな影響を与えたものであるが、そこで注目すべきは、元曉（六一七～六八六）の存在である。彼は新羅仏教のみならず朝鮮仏教を代表すると言ってもよい大思想家であるが、還俗して家族と暮らしながら仏道を行じたとされている。ここには

在家仏教者に大乘仏教の理想を見ろという心性が働いていると思うが、朝鮮仏教の歴史の中では元暁は例外的であり、一般的には仏教の担い手は出家者であった。

中国においても朝鮮においても共通しているのは、近世においては儒教が大きな位置を占め、仏教は冷遇されたことである。このような環境下で、仏教は厳しい統制下に置かれ、仏教徒自身も自らを律することを強いられたと思われる。

3 日本の在家仏教とは何か

日本的在家仏教というとき、その特徴は出家者が律(vinaya)および戒(sila)を守らないことにある。出家者とは本来「律」にもとづいて教団を構成する者のことであるから、日本には厳密に言えば出家者は存在しない。各仏教教団が独自に認定する職能的な身分としての僧侶がいるだけである。しかも、近代に入ると僧侶の妻帯が一般的となり、僧侶の子が僧侶となる場合が普通なので、一種の家業と化している。

在家者の活動ということでは、仏教伝来以来、在家

の仏教信者は多数いたわけであるが、出家者に匹敵するような業績を残したものはいない。強いて言えば『三宝絵詞』を著した源為憲(一〇二一没)と『日本往生極楽伝』を著した慶滋保胤(九三二?～一〇〇二)が挙げられるが、両者とも純粹の教理書ではない。これは仏教典籍が漢文で書かれ、それを理解しうる知識層が十分に育たなかったことと関連しよう。また典籍が寺院に秘匿され、一般の手に届くものではなかった、という点も考慮される。それでも、日本仏教の出発点(和国の教主)として「聖徳太子(厩戸皇子)」の事跡が位置づけられているのは重要である。いわゆる「三経義疏」著作など「聖徳太子」の事跡の中には、史実として疑わしいものが少なくないが、彼が古来尊崇されてきたことには、元暁の場合に似た大乘仏教的在家観があると思われる。

在家者が独自の存在として活動し始めるのは、近代に入ってからである(長松日扇(一八一七～一八九〇)を先駆とする)。近世において、僧侶は実質上幕府の出先機関のようにして、寺請というかたちで住民の掌握・

管理にあたった。また、地域住民を檀家として葬祭の執行を行うのが主たる収入源であった。これらは中国や朝鮮に見られない特徴である。僧侶は一定の権力を得るとともに、固定した寺檀関係の中で信仰が弛緩していったと考えられる。在家の篤信者はいたが、彼らは多くの場合僧侶の指導を受けており、独自の教団組織や教義の展開は見られない。そもそも江戸幕府はそのような活動を厳しく規制していた。

現代の日本仏教の大きな特徴である僧侶妻帯そのものは近代に始まることであるが、その淵源は律や戒を相対化する姿勢にある。こうした点から、日本的在家仏教の起点を鎌倉仏教に求めることはあながち牽強付会とは言えない。鎌倉時代は律にもとづく出家というシステムが最終的に敗退した時期であるからである。

4 鎌倉仏教における戒律と葬祭

日本においては律にもとづく出家制度は短命であった。鑑真の来朝（七五四年）によって律が本格的にもたらされた後、ほどなくして最澄（七六七―八二二）による

大乘戒壇の設立（八二三年勅許）が行われたからである。⁽⁸⁾

今日から見れば、最澄の仏教認識はインドの現実を知らない誤解に満ちたものであったが、「真俗一貫⁽⁹⁾」という言葉に集約される彼の戒律観そのものは大乘仏教の仏道観の一つの論理的帰結として理解しうる。「出家も在家も大乘の菩薩としては共通の戒で十分であり、律を受けるのは小乗である」というのが彼の主張である。

もともと、この観点では、出家の固有の役割というのは不分明である。また、戒には律と違って罰則がないから、教団の規律としては機能しない。最澄自身の高邁な理想とはうらはらに、実際には精神面のみが強調され、破戒・無戒が横行する結果となった。

もともと、律にもとづく南都でも、破戒・無戒は珍しいことではなかったから、あながち大乘戒のみが問題とは言えない。しかし、大乘戒壇の設立が律の意義を相対化したことは疑いないであろう。

鎌倉時代に律の復興を目指したのが叡尊（一二〇二―九〇）たちである。彼らは「真言律宗」と呼ばれ、鎌倉期においては一時大きな勢力を獲得したが、やがて衰

退していった。律の復興はそれ自体として重要であるが、律はあくまで修行の前提であって、それだけでは仏道修行を行うことはできない。叡尊を見る限り、律を復興した後、何をするかというヴィジョンは、あまり無かったように見える。⁽¹⁰⁾ 思想的に言えば、その点が、叡尊やその弟子の忍性（二二七―一三〇三）といったカリスマ的な指導者が世を去った後、真言律宗が衰退に向かった要因であろう。

いわゆる鎌倉新仏教は、浄土宗と禅宗と日蓮教団である（日蓮教団は、この時点では「日蓮宗」という宗派名を名乗っていない）。これらの共通点は、室町時代において大教団を形成して、日本仏教の主流をなしたことにある。それ故、鎌倉時代に出現した創始者たちに何か思想的共通点があるわけではない。しかし、これらの宗派がどれも天台宗に淵源を持つことは、本稿の関心から言うところと重要である。これによって、大乗仏教は律を必要としないという最澄の主張は日本の常識的見解となってしまうからである。

鎌倉新仏教、特に法然・親鸞・道元・日蓮といった

祖師たちには、これまで一般的に高い評価が与えられてきた。これは既に述べたように、彼らの後継者たちの宗派が日本仏教の主流を形成したためである。しかし、仏教史全体を視野に収めた場合、このような評価はいささか当を失した「身蟲肩」に過ぎるようと思われる。むしろ日本的在家仏教という極めて特殊な仏教のあり方を生み出す出発点として鎌倉時代の仏教を検討する必要があるのではないだろうか。

注

(1) インド仏教における在家者の役割については、佐々木閑『出家とはなにか』（一九九九、東京・大蔵出版）五六―六一頁参照。律にもとづく在家者と出家者の関係の実態については、青木保『タイの僧院にて』（一九七六年、中央公論社）が活写している。

(2) 在家起源説については、平川彰『初期大乗仏教の研究』（一九六八、東京・春秋社。増補版は『平川彰著作集』三・四、一九八九―一九九〇、東京・春秋社）。平川説の批判的検討は、グレゴリー・ショーペン、下田正弘、佐々木閑らによってなされ、今日でも活発な議論がなされている。在家起源説は仏塔崇拜を大乗仏教成立の基盤

と考えるが、この点については杉本卓洲『インド仏塔

の研究』（一九八四、京都・平楽寺書店）が重要である。

- (3) 大正蔵九・三〇下一三～二六。創価学会版『妙法蓮華経並開結』三五五～三五七頁。梵本の対応箇所は Kern & Nanjio pp.225-227.

- (4) Kern & Nanjio p.225 15. 漢訳は『正法華』（大正蔵九・一〇〇中一〇）・『妙法華』（大正蔵九・三〇下六～七。『開結』三五四頁）とも単に未来の作仏が予言されるだけが、梵本では明確に「これら全ては菩薩・摩訶薩である」と述べられている。

- (5) 安樂行品では「菩薩摩訶薩の親近処（交際範圍）」として、世俗生活を遠離することを説いており、出家者を前提としていると考えるのが妥当である。

- (6) 「棄恩入無為、真実報恩者（世俗の恩を捨て涅槃の境地に入ることが、真実の報恩である）」とのフレーズが有名である。『法苑珠林』に「清信士度人経に云はく」として出る（大正蔵五三・四四八中四）。東アジアでは、出家の儀式の際に唱える言葉とされた（道宣『四分律刪繁補闕行事鈔』、大正蔵四〇・一五〇上二〇）。

- (7) なお、石井公成教授は漢文表現上の特徴から「三経義疏」は日本人の著作であると論じている（二〇〇八年度印度学仏教学会学術大会）。

- (8) 最澄の大乗戒については、以下参照。Paul Groner, *Saichō: The Establishment of the Japanese Tendai School*. Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series,

1984.

- (9) 『山家学生式』（天台法華宗年分度者回小向大式）伝全一・一七。

- (10) たとえば、真言律宗の特徴をなしている、文殊信仰にもとづく非人供養は、もともと忍性が主唱したものであった。真言律宗の様々な活動をどう統一的に理解するかということは、今日でも大きな問題であるが、全体として見れば、場当たり的に様々な実践を取り込んでいったように見える。

（まえがわ けんいち／東洋哲学研究所研究員）