

柳宗悦の宗教思想

——『南無阿弥陀仏』における信と美の問題——

李 勝 鉉

〈論文要旨〉 本論は、柳宗悦の著書『南無阿弥陀仏』（一九五五年）を通して宗教と美との関わりを柳がどのように理解したかについて考察するものである。『南無阿弥陀仏』では、彼が青年時代から展開してきた宗教哲学の構想や独自の「民芸」運動の原点を、浄土思想によつて総合的に集約しようという試みがなされている。本論はこの集約の過程を検討し、彼が宗教認識を確立させていく際、どのような美というものを取り入れる論理を導くことができたのかについて論じる。まず『無量寿経』の本願思想を取り上げることによつて、信と美が根本的に関わる所を示そうとした柳の着眼を明らかにする。そして次に、柳が宗教と美に共通した本願思想の根本であるとしている名号論の意味を探る。最後に、柳が『南無阿弥陀仏』を論じる際、現実における信と美の具体的な事例として示した「妙好人」と民芸品との関わりを問うことによつて、目に見えるものを媒介して宗教認識を高めようとした柳の宗教論の解明を試みる。

〈キーワード〉 南無阿弥陀仏、本願、名号、妙好人、民芸品

一 はじめに

柳宗悦（一八八九—一九六二）は近代日本において宗教哲学、民芸運動、仏教美学という諸領域にわたって幅広い研究と実践を行った人物である。近代という宗教の世俗化傾向を免れぬ時代に、彼は宗教の原理的な考察を重ねた上で、それを美の問題にまで拡げて追究した。

近代以降、美は宗教と異なる領域として捉えられてきた。しかしエリアードは「宗教を忘却してしまった近代人は、その聖性を芸術の中に求めるようになった」⁽¹⁾と近代人の特徴を捉えている。そして、柳宗悦とほぼ同時代を過ごしたプロテスタント思想家であるポール・ティリツヒは「宗教も文化も共に人間精神の機能である」⁽²⁾とし、「文化の内質は宗教であり、宗教の形式は文化である。宗教は形式を通じて精神的・文化的領域にまで高められる」⁽³⁾と近代に盛んになった「宗教」批判に対して宗教概念の拡張の必要性を強調している。

柳は近代日本の宗教の状況を捉えて、「全般的にいつて寺院宗教が衰えつつある今日、これに代わるものは美の殿堂を建てて、それを介して目に訴えつつ道を明らかにすること」⁽⁴⁾ではないだろうかと考え、美を媒介として宗教への時代診断を行っている。このような視点には、宗教と距離を置きつつ世俗化されていく近代という時代に逆らって、宗教に強い希望を託そうとした姿勢が見てとれる。また、目に見えないものを信ずることができなくなった近代人に対して美しい物という媒介体を通して、新しい宗教認識を模索したとも考えられる。かつて美というものは世俗的な価値であるとの理解が支配的だったが、柳は宗教と深く関係をもつものとして解し、美との関わりを宗教実践の方法として提案しているのである。

これまで柳に関する先行研究の傾向は「民芸」を中心とした角度から積み上げられてきた⁽⁵⁾。しかし、柳の「民芸」運動においてその必然的な前提として展開されていた宗教に関する認識については未だ十分に検討されているとはいえない。本論ではこうした観点から柳の行動と思想について考察しようとするものである。とくに晩年の柳の宗教思想が集約的に論じられている著書、『南無阿弥陀仏』⁽⁶⁾を通して、柳における宗教と美の関わりを考察していくことにする。

晩年の柳は浄土系思想によってそれまでの自分の思想展開の諸側面の融合を試みたといえよう。『南無阿弥陀仏』には彼が若き時代から展開してきた宗教哲学の諸論考や、彼独自の美についての捉え方である「民芸」運動の原点を仏教思想、特に浄土系をめぐる思想によって総合的に集約しようとした成果が盛り込まれているのである。本論はそのような視点から、彼が宗教認識を確立させていく際、どのようにして美というものを取り入れる論理を導くことができたのか、それは宗教と相並ぶような意義をもつものとして評価できるものなのかを考察する。またこうした作業を進めることにより、柳宗悦という人物を通して近代的な宗教認識の一面を明らかにしてみたい。

二 「信」と「美」における浄土系思想への傾斜⁽⁷⁾

柳は学習院在学中に志賀直哉、武者小路実篤らと共に雑誌『白樺』を創刊して、その美術関係の編集を担当した。東京帝国大学文学部心理学科を卒業する前後に「心理学は純粹科学たり得るや」（一九一三年）を書いたのをはじめとして、宗教哲学、心靈学について多くの論文を残している。彼が最初に関心を持った宗教は、「新しさ」に魅力を感じたというキリスト教である。しかし、次第に「個人主義的な色彩の濃い新教には満足出来なくな⁽⁸⁾り、エックハルト等のカトリック神秘思想家に注意を向けるようになった。特に、ウィリアム・ブレイク研究を進めていくうち、「二元」の対立を超克する「不二」の問題に注目するようになり、それは東洋的「無」や「空」などの概念を通して、宗派を超える宗教の原理認識の試みへと広がってゆく。この時期には仏教、特に禅宗に再び関心を寄せる傾向がみられる。だが、浄土系仏教にはそれほど目を向けていない。

その一方で、一九〇九年、柳は朝鮮の壺に関心を持つようになる。やがて朝鮮在住の浅川伯教・巧兄弟と親交を

結び、現地を旅行し、一九二四年にはソウルに朝鮮民族美術館を開設した。日本の朝鮮政策を批判する文章を発表したのはこの間のことである。朝鮮の陶工が作った焼物の美しさとの出会いをきっかけとして、柳は翻って日本の民間の日常雑品の中に無名の職人の見事な作品を見出した。茶人が名品と讃え、現代は国宝に指定されている天下の名器喜左衛門井戸が、朝鮮初期の民衆の飯茶碗であったという柳による指摘は世論を驚かせ、平凡な民衆の暮らしで用いられた「下手物」をつくりだした人々の作品の見直しを促した。彼らの仕事に対する姿勢や、その雑品を日常生活の中で使うという「用の美」のモデルの提示と養成は〈民芸 Folk Craft〉の運動化に火をつけるものになる。柳は一九二六年、河井寛次郎、濱田庄司と共に「日本民芸美術館設立趣意書」を書き上げ、数十人の友人知己に配布して民芸運動を宣言した。「貴族的な品に対する民衆的な品」、「鑑賞性に対する実用性」、「美術家に対する職人」、「美術に対する生活工芸」を介した民衆生活の価値の発見は、それまで注目を引くことができなかつた民衆の美へと、視座の移行を意味するものとなる。この時代、社会主義者らによって民衆の価値の発見が唱えられていたが、柳はそれとは一線を画し、民衆の美に注目したところが独自の点であるといえる。とりわけ民衆についての次のような発見は、柳にとって浄土系信仰への認識を拡げていくのに重要な媒介となつたと考えられる。

日本の文化史中、精神的に見て最も偉大なのは仏教の働きである。(中略)最も日本的な宗教体験を示したものは浄土家である。(中略)民衆の意義が見直されつつある今日、『民の宗教』、『在家の宗教』は、特に注意を集めてよい。それには『南無阿弥陀仏』が何を意味するかが、とくと見極められねばならぬ。⁽⁹⁾

この時点までに柳は新たな思想とその実践の両面をほぼ同時に展開してきたが、どちらも近代ヨーロッパ文化と比べ時代遅れだと思われていた「東洋」の再発見を志向するものだった。一九三〇年代以降、それは特に日本の宗

教的な思想や芸術の再発見に帰着する結果となる。そこには日本的なものに注目しつつ、仏教思想を通してその再評価を行うという立場への変化が表れているが、その際に思考の手がかりとなったのが木喰仏¹⁰の存在である。一九二四年以降、「民芸」調査で木喰仏を発見した彼は、浄土への信仰が厚かった木喰上人が南無阿弥陀仏の六字を好んで和歌に読み、仏像を彫刻し「宗教を民衆に結ぶ」役割を果たしたことを高く評価し、「信と美」の一致¹¹を浄土系仏教によって読み解くようになる。

やがて柳は戦中にかけて「民芸」の調査を行うたびに、民衆に多大な影響を与えているのが他力本願を旨とする浄土系仏教であることを確信した。そして柳にとって「民芸品に見られる幾多の不思議を解きあかしてくれる」答えを得るためには、「浄土の一門」の原理を具体的に突きとめなくてはならないと自覚するようになったと考えられる。次節では、柳が追究してゆく浄土系思想の原理は、民芸運動とどのようなつながりをもっていたのか、また、それは信と美との問題を同時に解く鍵であったのか、『南無阿弥陀仏』の叙述に即して考察してみる。

三 『南無阿弥陀仏』の思想

1 無有好醜の本願

『南無阿弥陀仏』は、柳が一九五一年から五五年にかけて、『大法輪』に南無阿弥陀仏がもつ意味について連載した論文をまとめて刊行したものである。そこには、柳が阿弥陀仏の本願をたどることによって信と美の根本原理を探ろうとしていた様子がうかがえる。

阿弥陀仏の浄土を説く浄土経典といえ、『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』の三部経がある。古来から

『無量寿経』は浄土真宗、『観無量寿経』は浄土宗、『阿弥陀経』は時宗によって三経の中心として重んじられてきた。特に『無量寿経』は、究竟のさとりの道程をひたすらに歩み続ける因位の菩薩・法蔵菩薩 (Dharmakara) が、四十八の大願を一念発起し、その願行がことごとく成就して正覚を得、阿弥陀仏となって一切の衆生を救う経緯を説いた經典である。

阿弥陀仏の前身である法蔵菩薩は、あらゆる人間すべてが阿弥陀の浄土に生まれなければ、決して成仏はしないと決意し、五劫という長い間、修行に励み、ついに大願をおこすに至ったのである。その沙門法蔵の誓願は四十八もあり、そのどれもが人々を穢れたこの世から済度し、浄土に導こうとする願いである。この願いが達成されなければ決して成仏はしないという決意を本願と呼ぶのである。こうした法蔵菩薩の本願、特に四十八願の実現こそ浄土真宗の根本義である。

四十八願の特色は、「このようであるならば——あるいは、このようでないならば——、完全なさとりはとるまい⁽¹²⁾」という形になっている点にあり、「もしわれ仏を得たらんに、国に地獄、餓鬼、畜生あらば正覚を取らじ⁽¹³⁾」という第一願の「無三悪趣の願」から始まる。浄土には、極悪、貪欲、鬭争もなく、そのような気持ちを抱く人もあつてはならない絶対平等の仏国である。このように、浄土に往生することが浄土宗の眼目である。あらゆる浄土に共通する理想の状態を目指しつつ、阿弥陀の浄土特有の考えが仏の誓い、すなわち四十八の本願に集約されているのである。この四十八願の中で柳が注目したのは、第四願の「無有好醜の願」である。

設我得仏 国中人天 形色不同 有好醜者 不取正覚

たとえばわれ、仏を得たらんに、国の中の人天、形色同じからずして、好醜あらば、正覚をとらじ⁽¹⁴⁾。

「好醜」は、原典のサンスクリット語の経典でも漢訳においても、無差別を説いたものとされ、サンスクリット語からの邦訳でも「神々たちと人間たちとを区別する」⁽¹⁵⁾ ことのないように願ったものという表現をとっている。したがって「好醜」は、本来は美醜を意味していたわけではなかった。しかし、他力美の根拠を仏典に求めたいと切望していた柳は、「好醜」とは「現代語に直せば『美醜』⁽¹⁶⁾」であると解した。浄土の人々は姿や形が同一で、美醜の差別がない。柳は「好醜」を、「みよき者とみにくい者」と解している。この第四願の発見および解釈が、柳に大きな喜びをもたらし、仕事に自信を与えると共に、少なからぬ刺激を与えたことも十分に察せられる。柳の言葉では「私が仏果を得たとき、国中に住んでいる人間と天人の中に、たとえ一人でも形や色が同じでなく、いささかなりとも美醜の区別がつくような存在に行きあたるならば、私は因位の菩薩の身分に留まって、理想実現のため身を粉に砕いても精進にはげみ、断じて任運無作の如来とはならぬ」⁽¹⁷⁾と書かれている。柳にとって「浄土」とは、微塵も美醜の分け隔てがない絶対的な平等・無差別の状態をいうのである。

仏の国は無上な国なのである。何処に美醜の二が有り得ようか。その無上なものに支えられているのが、吾々の本性である。この本分には二相がない。一相即ち無相に居るのが吾々の真相なのである。美醜の二相は仮相に過ぎない。美醜を超えたその本性に居れば、誰であろうと何ものであろうと、救いの中に在るのだと教えるのである。(中略) 不完全な人間に何の完全な資格があり得よう。だが仏がその資格を整えて人間に迎えようとするのである。かくて救いが既に備えられているから、それを無益にしては相すまぬと教えているのである。美醜を超えたその仏性に帰れ、この本然の性を離れて真実の美はない。かく教えるのが美の宗教である。⁽¹⁸⁾

柳は第四の本願をもって、宗教の原理である一相すなわち無相は、宗教の世界を越えて美の世界にまで貫徹して

働いていることを示そうとした。美は哲学上「価値」と呼ばれるものの一つである。価値である限りは、内に無上性を持つものであつて、単に醜に対する美に止まるが如きものではない。もし止まるなら相対価値に過ぎない。それが絶対価値に触れる限り永遠なるものと結ばれていなければならない。この永遠なるものを柳は阿弥陀仏の浄土と呼んでいるのである。

柳はそして美もまた、宗教の本質に交わることなくしてはあり得ないことを考察している。この第四願を説くことは、無上の美は美醜の相対を超えたものであることを意味し、絶対的な所、平等・無差別の二相がない所に入れば、どんなものもかかる究竟美を得る。その不二が実は人間の本来の面目であるから、そこに立てば何人も浄土の人たる事が確約されているということになる。つまり、どんな凡夫に対しても、どんな物に対しても阿弥陀仏の浄土本願は当てはまるという議論である。これが柳の浄土と美についての理解であつた。

2 名号という真実の仕事

「南無阿弥陀仏」という六字名号は、浄土系仏教の思想や信仰の中で最も重要なものとして宗教生活の基盤となっている。「南無阿弥陀仏」は浄土系信仰の禮拜対象としての本尊となり、その思想を解明するための鍵となるものである。「南無」は、仏教の經典の原語であるサンスクリットの音を漢字で写したもので、帰命を意味する。つまり、「南無阿弥陀仏」とは「阿弥陀仏」という仏に帰依するという意味である。なお、「阿弥陀仏」の原名が『阿彌陀經』においてはAmitayus（無量寿）を主としているのに対して、『無量寿經』ではAmitābha（無量光）が主とされている。⁽¹⁹⁾

法然は「本願の行なるゆへに、まさるべき⁽²⁰⁾」と称名を勧め、下輩下品の人々こそ浄土への往生が可能だと説い

た。また、親鸞は「如来の本号は不可称・不可説・不可思議にまします故に、一切衆生をして無上大般涅槃に至らしめ給う大慈大悲の誓いの御名なり。この仏の御名はよろずの如来の名号に勝れ給えり。これ即ち誓願なるが故なり」と「本願や名号、名号や本願」(執持鈔)の意義を示したのである。⁽²¹⁾

柳はこの「南無阿弥陀仏」という名号を一遍の「機法一体」、「本来あるがままの境地」⁽²²⁾すなわち不二的な宗教の本質として捉え、救済の本質なるものとみている。⁽²³⁾

名号すなわち正覚の全体なり、正覚の体なるが故に十方衆生の体なり(中略)南無阿弥陀仏と称するも、称して仏体に近づくにあらず、機法一体の正覚の功德、衆生の口業に現るるなり。⁽²⁴⁾

南無阿弥陀仏は救済の本質である法であると同時に、人の形を取った仏を意味している。言うまでもなく名号はこうした法と仏に一体化することを意味する。柳は名号「南無阿弥陀仏」を称えることは法や仏体、そして本願に即することであるとした。阿弥陀仏を称えることによって人は宗教の本質をわがものとし、不二の状態を獲得できる。こうした柳の名号論は一遍の名号論を高く評価していく際に生まれてきた議論である。

丸山眞男によれば、⁽²⁵⁾法然は大乗仏教としての浄土宗の基礎を築き、悪人往生説を説いた。とはいえ法然の悪人往生説は、あくまでも善悪という此岸的な価値観を前提としたうえで、弥陀の慈悲がいわば上から下へ、庶民や悪人にまで及ぼされるというものにすぎなかった。これに対し親鸞の悪人正機説は、下から上への方向をとり、世間的に蔑視されている人々こそが往生するというものであった。親鸞はより民衆の立場にとって絶対他力の立場を徹底させたのである。親鸞は僧職階層制を否定し、さらには僧俗の別を否定して、あらゆる人間の平等を強調した。また、時宗の一遍は浄土の法門に名号独一を説き、「下も上も未だ別れなくただ阿弥陀仏を見つめる」⁽²⁶⁾ことを強調し

た。

柳の理解でも、それぞれの本質は「法然は私たちが阿弥陀へ帰入することであり、親鸞は阿弥陀が帰せよと私たちに命じることであり、一遍は本分に立ち帰って、私たちと阿弥陀とを不二の境⁽²⁷⁾に誘うことであるとされている。阿弥陀仏の他力によって凡夫は成仏できる。しかし、そこには絶対の他力を立てる口称と、口称に何の疑いを持たない絶対信心を要する。そして、柳は一遍の仏も人も共に絶え去る名号に浄土信仰の究竟をみているのである。一遍は「念仏が念仏⁽²⁸⁾」し「名号が名号を聞く⁽²⁹⁾」という表現で信心の核心を述べ、一念の称名を貫く南無阿弥陀仏は、信、不信を問わず、称える者に往生を導くと示した。柳の称名理解は、一遍の議論に基づいて極致の境地に達するものとして展開されてきたのである。

柳は彼が高く評価していた一遍の「念仏が念仏する」を、土瓶絵を譬えとして述べている⁽³⁰⁾。栃木県益子窯に「山水土瓶」の描かれる様を見ると、描き手と描かれる山水とが相對しているのではなく、描く自らも、描く事も、何を描き、どう描くかを忘れ去るほどに、手早く淀みなく描き続けていると柳はいう。これはいわば「こと」それ自体が描いているということを示しており、柳はこれを、仕事が行っていることだとする。何を描くか、また上手に描くかと言う心の働きにさえ邪魔されずに、仕事が行っているのだと柳はしている。人間が仕事をしているとは言うものの、人間と仕事とが二つに分かれてはいない。それゆえに仕事の中に人間があり、人が仕事の中に活き、仕事がおのずから仕事を導いて行く姿を柳はこの例に見出している。

柳はこれこそ「念仏が念仏」し、「名号が名号を聞く」真理の現れであるとした。すなわち、阿弥陀仏が人に成り切って仕事をなす境地を、土瓶絵の譬えで表現したのである。また、彼は親鸞の「仏と仏の御議い」に依拠し、

ここに人間の奥に仏が代わって仕事をする絶対他力、「唯仏与仏」の境地が示されているのであるとした。⁽³¹⁾このように柳は、親鸞の他力論と一遍の名号論を同義のものとして捉え、それを物作りの境地に広げようとしているのである。

また、それに加えて柳は「名号」の往生を「物」の製作にたとえて論じている。

名号は義によらず、心によらざる法なれば、称すれば必ず往生するぞと信じたるなり。たとえば火を物につけんに、心には、な焼きそと思ひ、口には、な焼きそというとも、この詞にもよらず、念力にもよらず、ただ火のおのれなりの徳として物を焼くなり。水の物をぬらすも同じ事なり。さのごとく名号も、おのれなりと往生の功德をもちたれば、義にもよらず、心にもよらず、詞にもよらず、称ふれば往生するを、他力不思議の行と信ずるなり。⁽³²⁾

柳にとって右のような名号とは「一切の真実な仕事に当てはまる法則」⁽³³⁾である。そういう意味で、真実の仕事は念仏を称える口称の行いに外ならない。かかる名号の境地で仕事さえすれば、何ものも浄土の名品と成りきる。柳は名号を称える行為を、人間に限る他力の救済に止まらず、「物」の世界にまで広げて適用していく独自の議論を示している。

偉い芸術家でなければ美しいものは生めないとする、職人には何も期待ができなくなる。民芸品にも美しさが現れる機縁はなくなってしまう。一切の民衆には他力の働きだけが美へとつながる道、柳によれば救いとなる。柳は「『民芸』』というのは、一般民衆の手で作られ、民衆の生活に用いられる品物のことである。別に名だたる名工の作ったものではなく、いわば凡夫の手になったものということが出来る。作られた品物も普通の実用品で、数多

く作られる安ものであるから、品物としては下品のものである。ところが、それらの品々に極めて美しいもの、健康なものが数々見出された。いわば大した往生を遂げ、成仏しきつた品物があるのである。そうすると、これらの品の美しさは、決して自力に由来したものではないことが分る。凡夫の作る下品の器に救いが果たされるのは、どうしても他から何らかの力が加わっていることを意味する⁽³⁴⁾として、民芸に他力との深い係わりがあることを示唆している。

しかるに民衆の生活品をつくる凡夫たる工人たちからどうして美しい品物が生まれてくるのか。柳は工人の仕事を見ていると、そこには心と手との数限りない反復があると指摘する。反復は才能の差異を消滅させ、下手でも下手でなくても繰り返すことで品物は浄土につれてゆくというのである。こうした作業は別の角度から見れば「伝統」を意味するものではないかと考えることもできるが、柳はこれを職人が芸を継承していくのに働きかけてくる他力であると強調している。

柳はその根拠を一遍の「念々の称名は、念仏が念仏を申すなり」におく⁽³⁵⁾。そこで柳がいう真の称名とは「我」が入っているはならないものである。念々の称名とは阿弥陀仏への帰命を行う自己放棄である。ただ阿弥陀仏の絶対他力を信じ、称名を反復することで凡夫と阿弥陀仏が二元のない境地に入ることができるのである。それゆえに、凡夫である工人の働きにもその他力が働きかけるためには、当然ながら「我」が在ってはならない。反復による「我」の無化それだけが救いの手となる。阿弥陀仏を称える心そのままに仕事をするところ、絶対他力、即ち美しいものを生む源泉になるのである。

このような議論を重ねていくことによって、柳は称名の意義こそ凡夫による民芸品誕生の源泉であるという確信

を得ることになったと思われる。こうして彼の確信においては称名という浄土思想の救済行動が、人間を超えて物にまで及ぶ他力として拡大した意味を担うようになったといえるだろう。

3 妙好人と妙好品

柳の『南無阿弥陀仏』には特に「妙好人」⁽³⁶⁾の存在が多く取り上げられている。『観無量寿経』に依拠する「妙好人」とは、浄土真宗の篤信者を指す。これは白蓮華という言葉に由来し、泥の中から汚されずに淨い花を咲かせる蓮華のような人を意味する。罪業深く、不淨な人間が、仏の力によって淨らかな信心を得る様子を説くのに相応しい比喩である。「妙好人」のほとんどは社会的な地位の低い、田舎の無学な人々である。江戸時代末に、浄土真宗で『妙好人伝』という書物が編集されたが、そこには無学で目に一丁字もないけれども、きわめて透徹した浄土真宗の信心に生きる人々の行実が多数集められている。こうした妙好人の存在は柳にとって凡夫成仏を象徴するものであった。⁽³⁷⁾

柳が好んで引用した妙好人の例⁽³⁸⁾をとりあげる。柳は鳥取県の源左を特に高く評価している。源左は三十歳前後のある日、草刈りに出かけようとした時に「人間には負いきれぬ業の科を、弥陀が背負ってください」という他力の教えを知った。以降、源左は人々に接して法語を語り、人々を仏縁に繋ぐことにつとめた。日常の行いに実践されていた彼の教えは、近辺の村人に高い評価を受けていた。例えば、彼は人の荷物を背負いたがった。「ちつくり荷物を持たしてつかんせよ」。彼は人が重い荷物を持っていたり、坂道にかかったり、年老いた人が持っていたりすると、荷物を自分に担がせてくれと頼んだ。人を少しでも助けたい、少しでも旅人と仏法の話をしたいというのがその理由だ。

源左の他人の重い荷物を背負うという行為は、自分の罪を背負おうとする弥陀の慈悲心をもとにしたものである。柳は妙好人源左の生涯や逸話を整理し、具体的な平凡な日々の行動に限りなく阿弥陀仏への信仰心を活かしたと高く評価した。

浄土真宗では日々の生活のなかで阿弥陀仏への深い信心を持って往生の業を成就していく「平生業成」⁽³⁹⁾の言葉がある。現実の世界でも、他力信心を得れば、即時に往生の位を得るとの教えなのである。浄土真宗によって始めて思索されたとはいい難いが、浄土宗が往生の業を臨終の上に重く見るに対して、真宗はこれを平生の上に置いたのである。実際、宗教は信者の生活の中で具体的に働かないとその意味が薄くなる、と柳は考えていた。こうした意味で、妙好人源左が阿弥陀仏を日々暮らしの中で具現し、他人にも働きかけてついには大安心を得たということは、柳にとって生きた宗教人の手本を示すものであったと思われる。

妙好人源左に、ある同行が『お前は真同行だが、俺は偽同行だから、浄土には行かれぬ』という、源左『偽ならもうそれでよい。なかなか偽になれんものだ』と答えた。本当に偽者だと分らせて貰ったら、それこそ真者だといってよい。あの男（原文ママ）が源左に『お前のような信者は極楽行だが俺のような人間は地獄行だ』といった。源左は答えて『地獄行ならそれこそよい。親様（弥陀）は落ちる者をこそ助けようとしておられるのだ。もしお前が極楽行なら親様は手持無沙汰でこまられる』といった。凶星を指しての答えではないか。浄土門の教えを素裸にしてみせてくれる。⁽⁴⁰⁾

また、柳が重視していた妙好人に、三河の国、田原のおそのがいた。あるとき、妙好人おそのは京都の本山で仏法の話に夢中になっていた。通りかかった僧侶が、彼女の背をたたいて、「ここは本山だ、うかうかしゃべって

てはならない。油断をしている間に無常の風が吹いて本当の信心が得られないままに死んでしまうぞ」とたしなめた。するとおそのは、「阿弥陀様に御油断があるのか、といいきった。おそのが良かったことは、私は油断だらけの凡夫であるが、阿弥陀仏はこのような凡夫を救うために一瞬たりとも油断はしておられぬ⁽⁴²⁾」と言った。絶対他力の真髓をずばりといい切る事ができたおそのに、件の僧侶は返す言葉もなく去っていったという。

これらの例のように、柳が認めている妙好人の特色は、第一に彼等が在俗の者、特に田舎の人達に見出されることである。第二に片田舎の人達のこととて学問もなく、中には文字すら読めない人もあり、知識的な教養の乏しい人達が多い点である。第三にその多くは民衆で、社会的地位も低く、大概是貧乏でありながら、阿弥陀仏への篤い信心で「凡夫成仏」をなした人である点にある。柳はこのような妙好人を、日本仏教が将来世界に誇りうる最高の贈物であると称賛している。

いっぽう歴史的観点から見ると、妙好人は必ずしも肯定的に評価できない側面⁽⁴³⁾も指摘されている。それは妙好人が、成立時において、西本願寺教団の再生のために幕府の監視を意識しながらつくられた、いわゆる期待される宗門人像であるということである。たとえば、妙好人には、支配体制に対して没我的に随順する傾向が共通して見られる。柳もそのことに関して知らなかったわけではないだろう。にもかかわらず柳は近代における妙好人の成立についての歴史経緯とは関係なく、一貫して彼らを称讃するばかりだった。そこには以下のような理由が推測される。

柳にとって現実生活の中で生きて働いている妙好人の群像は、具体的な宗教的真理の姿を提示するものである。そこには、研究してきた民芸美の性質に迫ろうとする彼の思想的な態度が大きく関わっていると思われる。

柳が自ら民芸と名づけた一群の品々は、五つの特徴を持っている。一つは無銘の品であること、二つは作家ではなく職人の作であること、三つは実用品であること、四つは多量生産の品であること、五つは美しさ等を取りわけ狙ってつくられたものではないことである。⁽⁴⁴⁾ 柳によれば「学問のある者、主義のある者」は、とかく知識や概念にとらわれて不自由になるが、「妙好人にはこの汚れがなく、もつと端的で、至純で信心がまるまるとあらわれている」とした。⁽⁴⁵⁾ 宗教の分野で、知的教養のない者の間に妙好人が出現するなら、芸術の分野においては、知識のない工人から日常的な、優れた美が作り出されても良いはずである。さらに、柳は妙好人に対して「宗門の教学者達」がその価値に着目してこなかったことと、美を追求していく芸術分野において民芸が見逃されてきたこととの間にも共通性をみていた。このような妙好人と民芸品との比較によって、次第に優れた民芸品を「妙好品」と呼ぶに至ったと推測される。

私は民芸品が妙好人に近い意味を工芸品中に占めていることを語りました。又、妙好人が偉大な僧侶とその心の生活に於いては優るとも決して劣らぬものなのを語りましたが、事実幾多の民器に、著名な作者の仕事に劣らぬもののあることは、寧ろ多過ぎるほどの実例が明らかに保障していることではないでしょうか。有名な長次郎は、果たして井戸茶碗の無名な作者達より、いつも優れた品を作り得たでしょうか。このことを思いますと、如何に数々の妙好品としての民器が、立派な存在を『美の浄土』に於いて保っているかは、疑う余地がないと存ぜられます。⁽⁴⁶⁾

柳が浄土系仏教における「妙好人」の意義を『南無阿弥陀仏』において高く評価したのは「民芸品に見られる幾多の不思議」⁽⁴⁷⁾を解こうとする考えがあったからであろう。柳にとっては民芸品は妙好人と表裏一体をなしているの

である。柳の美への関心は、その宗教論をぬきにしては成立しない。柳は自らが追及している美の底に宗教的真理が流れていると認識していた。彼は宗教、特に浄土思想がどういふものであるかを熟知した上で、それをさらに美の形を通して追求しつつあったことが分かってくる。これが宗教と美に対する柳の独自の関連づけの試みであったと思われる。

四 おわりに

以上、本稿では柳の著書『南無阿弥陀仏』を中心に、浄土思想（信）と民芸論（美）についての思考がどのように関わりあいながら展開されてきたかを考えてみた。

まず、彼は『無量寿経』の本願、特に第四願「無有好醜の願」を通して信と美の問題は宗教の根本原理において別ではないことを示した。近代以降、宗教と美は別の領域に属するものとされてきた。しかし、伝統的宗教が強調する超越性とは異なる現実の人間のあり方、生き方などの内在性においては宗教と美は深く関わる場がある。柳が着目した阿弥陀仏の本願思想は、こうした現実の民衆の生活に具体的な救済を行うという浄土思想の内在論的な局面だった。阿弥陀仏の第四願が働いて、人間の日常生活そのものが二相の分別に迷わず美しくなっていけば、そこにこそ凡夫の救済があると理解された。こうした意味で宗教と美は一つの根本的な地平に立つことになる。柳はみている。

また、彼は宗教と美におけるこの世の救いの実践として、日常生活で行われる名号の重要性を説いた。凡夫である衆生が浄土への往生をなすためには、阿弥陀仏の絶対他力に頼るしか方法はない。柳はそれを名号の作用として

捉えた。その名号とは凡夫の奥に阿弥陀仏が代わって仕事をし、絶対他力の具体化を指すものであった。凡夫が阿弥陀仏を称名することによって救われるように、その心のままに仕事を行うことができれば仕事場において物に美を表すことができる。こうした観点は名号論を真実な仕事と関わらせて理解した柳の特徴である。すなわち、凡夫が絶対他力を繰り返す名号によって救済されることができるよう、民衆は真実の仕事を繰り返すことによって日常生活に作用する物に美を表わすことができるという考えである。浄土系仏教における名号論は、柳によって凡夫を超えて物にまで及ぶ救済の論理として示されたと考えられる。

そして、彼のこうした宗教と美に関する追究は、ただ理論上に止まるものではなく現実に深く体得する存在の例を通して示された。浄土系仏教に於いては「凡夫成仏」の表徴である「妙好人」であり、物においては民衆の生活品で「下手物」とされた民芸品である。柳は民芸品に「妙好人」と表裏一体の様相を見て、物の成仏品であるという「妙好品」という表現を生み出している。

柳における信と美の関連づけの背後には、形のないものを信ずることができなくなった近代人に対して目に見えるものを媒介して宗教認識を促そうとする試みがあったといえる。こうした意味で柳の民芸論は浄土思想を現代的な視点から理解するのに一つの可能性を示唆するものであると評価できる。とはいえ、柳が捉えている美的なものは、あくまでも浄土系仏教に源を置く芸術に限定されているとはいえない。浄土思想と民芸の関係はもっと複雑である。こうした問題点については、今後の課題として深く考察していきたい。

註

- (1) ミルチャ・エリアーデ「宗教学と芸術」(中村恭子編訳『エリアーデ著作集』第一三卷、せりか書房、一九七五年)、二四〇—二六〇頁。エリアーデは、近代人の特徴を宗教と芸術との関係という観点から次のように述べている。即ち、物の「表面」から解放され、形体や物量を捨て、物質の内奥の様相を明らかにすることは、造形界の深い意味を知りたいとする願望のあらわれである。ところが、近代の芸術においては、宗教的な偶像を称揚したりはしない。宗教を忘却してしまった近代人は、その聖性を芸術の中に求めるようになっていく。芸術家が、自己と世界の魂の深みに入り込もうとすればするほど、「聖」は作品の中に現在し始める。近代芸術家の大部分は、伝統的な語義での「信仰」を持つていたとは思えず、意識上は「宗教的」ではない。しかし、われわれは、聖が全くそれとは認め難い形で彼らの作品に現在することをみてとれる。そしてそれは、宗教的であることを志向し、公言する西欧社会の人間の特徴を表す現象であるという。
- (2) P・ティリッヒ(高木八尺編訳)『ティリッヒ博士講演集 文化と宗教』岩波書店、一九六二年、二二頁。
- (3) Paul Tillich, *Über die Idee einer Theologie der Kunst, Hauptwerke/Band 2, S. 76.* 「文化の神学の理念について」(谷口美智雄他訳『ティリッヒ著作集』第七卷、白水社、一九七八年)、一三三頁。
- (4) 柳宗悦「美の世界を介して」一九六一年、『柳宗悦全集』第一九卷、筑摩書房、一九八二年)、二七〇頁。
- (5) これまでの柳宗悦研究としては、鶴見俊輔『柳宗悦』(平凡社、一九七六年)、水尾比呂志『評伝 柳宗悦』(筑摩書房、一九九二年)の代表的な伝記がある。日本民芸館をはじめとする一九九七年までの柳の研究文献は、三重県美術館編『柳宗悦展』巻末の「柳宗悦研究文献目録」に、ほぼ網羅されている。近年の研究としては、竹内均『柳宗悦・民芸・社会理論』(明石書店、一九九九年)、中見真理『柳宗悦・時代と思想』(東京大学出版会、二〇〇三年)、熊倉功夫・吉田憲司共編『柳宗悦と民芸運動』(思文閣出版、二〇〇五年)がある。また、既存の宗教学的な研究には武田清子「民芸美の発見と柳宗悦」(一九七六年)、鶴岡賀雄「柳宗悦——近代批判者としての近代人」(一九八六年)、小澤浩「民族の解放と『民族』からの解放」(一九九八年)がある。しかしながら、柳の宗教思想と美を結びつけた研究はなされていない。
- (6) 『南無阿弥陀仏』は、雑誌『大法輪』の第一八巻第八号(大法輪閣、昭和二六年八月一日発行)から第一九巻第七号(昭和二七年七月一日発行)まで二二回、第二二巻第四号(昭和二九年四月一日発行)から同第二二号(同年十二月一日発行)まで九回、計二一回にわたって連載された。昭和三〇年八月一日、大法輪閣より刊行。鈴木繁男の型彫による題簽は「南無阿弥陀仏」と表記する。文庫版としては岩波書店『南無阿弥陀仏』(一九八六年)がある。本論では『柳宗悦全集』第一九巻の『南無阿弥陀仏』を引用する。

- (7) 鶴見俊輔「柳宗悦」(『大百科事典』平凡社、一九八五年)、一一五六―一一五七頁を参照。
- (8) 柳宗悦「私の宗教」一九五六年(『柳宗悦全集』第一九卷)、七六一頁。
- (9) 『南無阿弥陀仏』、四〇―四二頁。
- (10) 木喰(一七一八―一八一〇)は江戸時代後半期に生きた遊行の聖とも言うべき宗教者である。甲斐国の山村に生まれたが、二歳の時出家し、四五歳の時木食戒をうけて木喰行動と名乗り、廻国の行を発願したが、旅立ったのは五六才のときであった。以後九三才で没するまで六六カ国を隈なく歩き通し、その間に千体を超える個性的な木彫仏を残すという、強靱な意志と身体に支えられた、強烈な贖罪の人生を送った。この廻国と作仏の人生は、彼自身と旅を支えてくれた民衆との滅罪を願うためのものであり、彼は民衆レベルの仏教信仰を共に生き、民衆に向けられた宗教実践に生涯を捧げたということが出来る。
- (11) 中見真理「柳宗悦——時代と思想」東京大学出版会、二〇〇三年、二六〇頁。
- (12) 『無量寿経』(西村七兵衛「仏説無量寿経の思想」法蔵館、一九七五年)、三三―三八頁。
- (13) 同上、三三頁。
- (14) 『大正大蔵経』一二卷二六七下。
- (15) 中村元他訳註『浄土三部経』(上)、岩波文庫、一九六三年、三三―三四頁。
- (16) 柳宗悦「無有好醜の願」(『柳宗悦全集』第一八卷、筑摩書房、一九八二年)、一一一頁。
- (17) 柳宗悦「美の法門」一九四九年(『柳宗悦全集』第一八卷)、六頁。
- (18) 同上、一九頁。
- (19) 藤田宏達『原始浄土思想の研究』岩波書店、一九七一年、二〇六―二二二頁。
- (20) 『選択本願念仏集』(『仏教大系』第四二卷)、三七六―三七七頁。
- (21) 『教行信証』(『親鸞聖人全集』)、八三―八四頁。
- (22) 『一遍上人語録』下卷(『大日本仏教全集』)、二二頁。
- (23) 若い時代から柳は宗教の根本は究極的に帰一するという宗教観を持っていた。彼は一九一三年以来「二元」の対立を超越するという問題を考え始めた。そして一九一九年「宗教としてのその真理」、一九二二年「宗教の理解」、一九二三年「神について」という宗教哲学に関する本を出版し、「宗教的真理の本質」、「宗教の究極性」、「神の理解」など宗教的本質そのものへの探求を行っていた。そして、「神(仏)」という絶対なるものは凡ての二元的な対立を超越したものであると示している。また、「どんな宗派も『不二』を理念としないものはない」という宗教観を示すようになった。

- (24) 『二遍上人語録』下巻、二八頁。
- (25) 丸山眞男『丸山眞男講義録(第四冊)』日本政治思想史一九六四、東京大学出版会、一九九八年、二四二頁。
- (26) 『二遍上人語録』下巻、三〇頁。
- (27) 『南無阿弥陀仏』、一〇一頁。
- (28) 『二遍上人語録』下巻、二三頁。
- (29) 『二遍上人語録』下巻、二五頁。
- (30) 柳宗悦「法と美」(『柳宗悦全集』第一八巻)、三〇六―三〇七頁。
- (31) 『南無阿弥陀仏』、一三〇頁。
- (32) 『二遍上人語録』下巻、三四頁。
- (33) 『南無阿弥陀仏』、七頁。
- (34) 『南無阿弥陀仏』、二六一―二七頁。
- (35) 『二遍上人語録』下巻、二三頁。
- (36) 浄土篤信者の別称。「浄土教所依の經典の一つ『観無量寿経』で念仏者を人中の「芬陀利華」(百蓮華)と褒めたのを、中国・唐の善導が『観経疏散善義』で人中の好華・希有華・妙好華・妙好人などの讚辞を列ねて註したのに基づき、一般念仏者を指したが、幕末の『妙好人伝』全六篇一括刊行ごろから特に真宗の在俗篤信者を意味する語となった」(柏原祐泉「妙好人」『日本仏教辞典』吉川弘文館、一九九九年、九八八頁)。
- (37) 柳に妙好人の存在を自覚させたのは鈴木大拙である。柳は学習院で大拙から英語をならった。彼は終生大拙には尊敬の念をいだきつづけ、また父親にかわる人であるとも告白している。彼が一九四四年に狭心症を発症し、翌年静岡の鈴木家で療養したこともある。彼の一九四五年―二月一九日の日記に「夜、昨夜につづき大拙先生の著書(『日本の靈性』)を繙く」と述べている。その後一九四六年に柳は五箇山の妙好人遺跡を訪ねている。柳によれば近代日本において妙好人の存在に注目した学者は鈴木大拙がはじめである。昔の妙好人の物語はいくつか記録されているが、宗教哲学や宗教心理学の面から考察したのは大拙からだとして高く評価している。大拙は一九一一年に浄土教に関する最初の論文「自力と他力」を執筆し、一九一四年には『浄土系思想論』を出版した。さらに一九四四年、『日本の靈性』の第四篇で「妙好人」の執筆に着手し、一九四八年に『妙好人』を出版している。これは禅研究者として知られていた彼の浄土思想に関する研究である。こうした流れで柳の妙好人に関する興味も大拙からの影響で始まったと推測される。

- (38) 柳宗悦「妙好人因幡の源左」京都大谷出版社、一九五一年。ここでは「妙好人因幡の源左」(『柳宗悦全集』第一九卷)、二二七―三九七頁を引用。
- (39) 『南無阿弥陀仏』、一三九頁。
- (40) 『南無阿弥陀仏』、九四―九五頁。
- (41) 柳宗悦「信女おその」(『柳宗悦全集』第一九卷)、五五八―五九六頁を参照。
- (42) 同上、五八九頁。
- (43) 『妙好人伝』が編まれたきっかけには、一つの政治的事件がかかわっている。それは一八世紀末に生じた西本願寺教団をゆるがす大規模な異安心事件(「三業惑乱」とよばれる)をさす。本山当局が在野の僧侶によって異安心ときめつけられたことで、幕府は、在野の主張を認め、西本願寺教団当局の教権の府を異安心(異端)と判定し責任者を重刑に処した。『妙好人伝』はこうした西本願寺教団の再生のために、幕府の監視を意識しながらつくられた、いわゆる期待される宗門人像なのである。阿満利麿『柳宗悦』リポポート、一九八七年、一〇五頁。
- (44) 柳宗悦「物と宗教」(『柳宗悦全集』第一八卷)、二二四頁。
- (45) 『南無阿弥陀仏』、三三頁。
- (46) 柳宗悦「美の浄土」(『柳宗悦全集』第一八卷)、二六五頁。
- (47) 『南無阿弥陀仏』、二六―二七頁。