

日本仏教に関する常識への挑戦

——中世仏教をどう捉えるか——

末 木 文美士

一 中世思想をどう見るか

本稿は、直接に何かを比較するというのではない。そうではなく、前半では親鸞（一一七三—一二六三）の解釈を手掛かりにし、後半では禪と密教の関係を検討することによって、中世という遠い過去の思想を、現代においてどのように解釈し、受け止めたらいいかという方法的な問題を考えてみたい。西洋で言えば、ちょうどトマス・アクィナス（一二二五—七四）の時代に当たる^①。西洋哲学の場合、中世哲学は一度近代哲学によって否定され、それが改めて二〇世紀の新トマス主義などを通して復活するという経緯をたどる。そこで、近代と異質のものとしての中世を自覚的に捉え直すという作業がなされる。中世哲学に抛りどころを求めることは、決して自明ではない。そこには単なる中世回帰というだけでなく、近代批判という意味が

含まれる。ところが、日本の場合、中世の親鸞や道元の思想が、現代との断絶を意識せずに、現代に直結する哲学・宗教のように捉えられる。はたしてそれでよいのであろうか。中世の思想は我々にとって、どのような意義があり、どのように理解したらよいのであろうか。

二 事実と語り

近代的な親鸞研究は、実証史学による伝記研究によって大きく発展した^②。親鸞は外部史料に乏しく、一時は非実在説さえ囁かれたが、真筆文書の筆跡研究や恵信尼文書の発見により、その実在が裏付けられ、史実の実証的な検証が進められた。実証主義においては、宗祖故の超人性や神仏の関与など、非合理的な要素は排除され、歴史的人物の行為は合理的に理解可能な範囲に限定される。ここでは、「人間イエス」や「人間ブッダ」

と同様に、「人間親鸞」の事蹟が歴史的に解明されることになった。実証史学の頂点をなす記念碑的成果が赤松俊秀『親鸞』（吉川弘文館、一九六一）であった。

実証主義においては、恵信尼文書や覚如の『親鸞聖人伝絵』（『御伝鈔』）も用いるが、その中の神秘的な記述は排除される。しかし、六角堂の夢告（六角堂で観音の化身である聖徳太子の夢告を受けたこと）は、若き親鸞の生涯を決めた大事件であるだけに、否定できない。ただ、その際に受けたとされる「女犯傷」（「行者宿報傷」）が女犯を肯定する内容であったことから、赤松は、「当時親鸞の悩みは性欲を中心とするものであったことは疑いない」と断定した。現代のふつうの青年と同じように、宗祖親鸞を現世的な性に悩む青年として描いたことは、宗門に大きな衝撃を与えた。

このように、実証主義は単に史料に基づくというだけでなく、史料を取捨選択して神秘的要素を排除し、併せてその行為をあくまでも現世的動機によって説明しようとする。その底には、中世人である親鸞も現代人も同じ人間であり、同じように考え、同じように行動するはずだという前提がある。そのため、一つの史料を分断しても構わないとする。例えば、恵信尼文書で、恵信尼は親鸞から聞いた話として六角堂の夢告を記した後、常陸の下妻で自ら見た夢を記す。それは、法然が勢至菩薩の化身であり、親鸞が観音菩薩の化身であることを示すものであった。このように、二つの夢が一連のものとして記されて

いるが、そのうち、実証主義史学では前者の六角堂夢告のみ用い、後者の恵信尼の夢は用いない。もともと親鸞を常人を超えた崇拜対象として描く『御伝鈔』の扱いになると、このような資料の分断はさらに甚だしくなる。

しかし、一つの史料をそのように分断して、都合のよいところだけ繋ぎ合わせて伝記を形成することが認められるであろうか。それはあまりに恣意的ではないだろうか。

第一に、親鸞に関する伝記的叙述は、はじめから客観的な伝記を意図したものではなく、そこでは *hagiography* と *biography* を分けることはできない。その両面を含むものとして親鸞伝を考えなければならぬ。「歴史上の人物としての親鸞」という観点からの解明以前に、「語られた親鸞」（塩谷菊美）の解明がなされなければならない。親鸞に最も近いところにいた恵信尼においてさえ、親鸞は単に現世的な人間ではなかった。親鸞がどのような観点からどのように語られたのかが、まず問われなければならない。その観点からするとき、歴史的事実ではないとして、基本史料から外されてきた『親鸞聖人御因縁』に見られるような、最初の妻玉日についての伝承も改めて問い直されることになる。

第二に、中世の宗教者を現代人と同じレベルで「人間」として普遍化、同等化することへの疑問がある。これは鎌倉新仏教中心論の基本的な構図に関わる。近代に展開された新仏教中心論は、新仏教対旧仏教という対立構造をフレームアップし、旧

仏教を呪術的、非合理的で中世的な否定すべき潮流と見、それに対して、新仏教を非呪術的、合理的な近代的潮流として、現代に生かし得るものと見なした。こうした固定観念のもとに、親鸞、道元などの一部の仏教者のみが、歴史的状況を無視して特権的な評価を与えられることになった。今日、もはやそのような偏った見方はできなくなっている。親鸞や道元もまた、世の中に置いて考えなければならぬ。

例えば、六角堂の夢告にしても、中世には夢はフロイト的な自己の欲望の現れとしてでなく、どこまでも神仏の不思議な示現として捉えられた。また、性は単なる人間的な欲望だけでなく、聖なるものに通ずる営みとして理解された。実際、中世の親鸞伝では夢告はこのような観点から多義的に解釈されている。それを近代的な人間観で単純に現世化して解釈することはできない。中世の思想は中世に戻して考えなければならぬ。近代の実証主義の果たした意味を十分に評価しながらも、今日、次のステップとして、近代的な実証だけでは捉えきれない中世を、どのように理解するかが問われなければならない。

三 現世と来世

親鸞解釈をめぐる、今日大きな問題となっているのは、小谷信千代による現世往生論批判である。現世往生論は真宗大谷派の近代教学において主張されたことであるが、これに対して、小谷は親鸞の著作に戻って、親鸞はあくまでも現世におい

ては正定聚（必ず仏の悟りを開くことが定まった状態）に達するのであり、往生は来世のことであると主張した⁽⁵⁾。それに対しては、現世往生を説く論者からの反論もあり、未だ決着を見ていない。

これに関しては、いくつかのレベルの問題が重層している。第一に、親鸞の文献解釈である。第二に、それを思想史の中に置き、中世思想として捉え直す必要がある。第三に、それがなお現代において意義があるとすれば、どのような点か検討する必要がある。

第一に、親鸞の著作を見る限り、小谷の主張は適切と考えられる。親鸞自身は、基本的に現世で正定聚に達することを説いているが、往生とは説いていない。その点で、小谷の論証は周到で、ほぼ認めてよい。しかし、それで問題が解決するかという点、それほど簡単ではない。小谷が指摘するように、親鸞の依拠する曇鸞の『往生論註』では、正定聚は往生後の来世で達せられるはずであった。ところが、親鸞はあえて無理な読み替えをしてまで、正定聚を現世のことと解している。親鸞晩年には、「弥勒等同」を説き、信心を得たものは、仏とほぼ同等の段階にある弥勒菩薩（来世の仏）と同じであるとも言っている。このように、正定聚は菩薩としてきわめて高位にあり、ほとんど仏と等しい働きを示すことができる。それならば、現世で完結すると考えてもよさそうであるが、なぜ来世往生を説く必要があるのだろうか。この点を理解するためには、小谷が跡

付けたように、真宗の系譜上での理解だけでは不十分で、当時の仏教思想全体の動向を視野に入れなければならない。それが第二の問題になる。

平安中期以降の中世の日本仏教は、基本的に現世と来世の二重構造を取る⁶。天台の観心修行や密教の即身成仏の修行は、一見現世での即身成仏を求め、来世を不要とするかのように見える。しかし、現世でその修行が完成することは難しい。そこで、現世で修行を積みながら、最終的には来世を期するという重層的な発想が中心となっていく。そのような構造は、院政期の本覚思想系の天台浄土教や、即身成仏と弥陀信仰を合体させた覚鑿などに典型的に見られる。親鸞における現世と来世の重層性は、このような伝統を受けたものと見ることができると。ここでは、死は現世的営為の終焉ではなく、むしろ現世との断絶を経ながら、現世的営為を継承していく役割を果たしている。親鸞における現世と来世の重層性も、まさしくその流れで見えるべきものである。

親鸞の場合、来世の重要性は還相回向の問題と重なる。死を経ることで、菩薩行がさらに大きく展開するのである。このような構造は、すでに平安中期の千観に見られる。千観の『十願発心記』は、題目通り、十の大願を発す。第一願において、まづ極楽浄土に上品上生往生をすることを願ひ、以下の諸願で⁷は、往生後、衆生救済をさまざまな形で行うことを誓っている。このように、明らかに往相・還相の構造を持っている。親

鸞の理論は、このように平安中期から展開してきた日本仏教の基本的な構造を理論化したものと言える。それ故、中世仏教の思想的展開の中に位置づけられるものであり、それと孤立しているものではない。

このように、中世仏教の現世・来世の重層性を認めるならば、次の問題は、そのような中世的な発想が現代思想にどのような意味を持ち得るかということである。それが第三の問題である。まず注意すべきは、過去の思想を直ちに今日にそのまま持ち込むことができるわけではない、ということである。中世は現代の我々にとって、知られざる他者である。その他者性を自覚せずに、そのまま現代の中に流し込むことは危険である。

中世において前提となっていた現世と来世の重層性を、我々はそのまま受け入れられるであろうか。例えば、千観の十願を我々はそのまま自らのこととして、引き受けられることができるだろうか。真宗の近代教学においては、あえて来世という問題を切り捨てて、現世論に問題を集約するということで、中世の問題を近代に蘇らせようとした。それが現世往生論であった。そのことよって、近代教学は近代において十分に役割を果たしたと考えられる。

それが今日、その限界を露呈することになった。それは、近代において隠蔽されてきた「死」の問題が改めて露出してきたことによる。今日、もはや現世論だけでは人間の問題が解決しないことが、明らかになりつつある。小谷の問題提起が単に文

献学的な領域に留まらないのは、このような時代的課題を担っているからである。今日、我々が直面しているのは、近代を経た我々が、中世という他者をどのように受け入れることができるか、という問題である。

四 密教と中世仏教

ここまで、親鸞を手掛かりにしながら、中世仏教の現世・来世の重層構造を明らかにしてきた。そこで、もう少し視野を広げて、新仏教中心論に代わる中世仏教の全体像の捉え方を考えてみたい。もちろんそれは大きな問題であり、さまざまな見方があり得るが、筆者自身調査を続けてきた禅密関係の問題を手掛かりとしたい。

筆者は、この十数年、真福寺宝生院大須文庫（真言宗智山派別格総本山、名古屋市中区）の調査に加わり、とりわけ禅に関する文献の解明を進めてきた。その成果は、金沢文庫その他の写本とともに『中世禅籍叢刊』一二巻として出版された。この調査によつて新たに発見された写本は、栄西に関するもの、達磨宗に関するもの、円爾に関するものなどがある。これらの新発見の文献は、多く密教と深い関係があることが注目される。

栄西に関しては、発見された著作はいずれも専門の密教書であり、中国から禅を請来する以前の著作である。また、晩年、東大寺大勧進職時代の自筆書簡も発見された。これらによつて、栄西の思想の基盤が密教であったこと、禅を請来しても、

その関心は日本仏教を全体として興隆することにあり、それ故に、重源の後を受けて、南都復興に尽力したことが知られる。また、円爾は無準師範の法を継いで聖一派の禅を開いたとされるが、真福寺から発見された著作（講義録）はいずれも密教に関するものである。

このように、当時の禅は密教と深く関係しながら発展してきていることが知られる。そもそも密教は、一二世紀に覺鑿が現れて五輪思想を集大成し、自己の身体において即身成仏を実現するとともに、来世往生の可能性も認め、それとともに五輪塔は死者供養に広く用いられるようになった⁹⁾。さらに、三密瑜伽（行者の身・語・意のはたらきが仏のはたらきと一致すること）でなく、一密だけでもよいとする一密思想は、易行による仏教の民衆化の道を開くものであった。

中世仏教が大きな盛り上がりを見せるのは、一一八〇年に平家の焼討で荒廃した南都を復興しようという運動によるもので、初代の東大寺大勧進職となった重源の力が大きかった。栄西や法然はそのネットワークの中で活躍した。このように、鎌倉仏教は新仏教対旧仏教という対立ではなく、仏教界全体の盛り上がりの中から生まれたものである。

その中で、思想的には密教が大きな役割を果たした。例えば、栄西の密教は、従来ともすれば本来の禅にとつて不純な要素と見られてきた。しかし、これらの密教書の精査により、むしろこのような密教書に新しい仏教への志向が明白となった。即

ち、それらの著作には、密教の教主大日如來のあり方をめぐる議論、金剛界・胎藏界の両部一致を性的な男女合一の譬えを用いて説くなどの特徴が見られる。教主論は仏身論の問題であり、後の真言宗内の論争にも関わり、親鸞においても法身と報身の関係が大きな問題となる。性的な要素への着目は、密教の身体論的側面の発展上に位置づけられるが、親鸞の六角堂の夢告に見られるように、中世仏教の大きな課題となった。また、栄西には一つの呪を唱えるだけでも多くの功德があるとすると一密論も見られる。このように、密教的な要素は新仏教で否定されるものではなく、むしろ密教の発展上に新しい中世仏教が形成されたと見るべきである。

従来の方では、新仏教は呪術的な密教を否定するところに近代へとつながる新しさがあると考えられた。しかし、上記の検討によると、そのような見解は誤りであり、中世の仏教は密教を基軸に展開したことが知られる。密教はかつて近代の合理主義の中で最も強く否定されてきた。今日、密教は復権を果たしているように見えるが、多くは空海に限られて中世まで及ばず、密教を合理化して近代的に解釈しようとしている。しかし、密教を核とした中世の発想はあくまで我々にとって他者であり、断絶を持っている。それを十分に認識したうえで、中世の仏教思想を捉え直さなければならない。

(一) 筆者は、ジャック・ル・ゴフの言う「長い中世」が、ヨーロッパ

だけでなく、日本にも妥当すると考える。ル・ゴフによれば、中世は「古代後期(三〜七世紀)から十八世紀半ばまで及び」(ジャック・ル・ゴフ『時代区分は本当に必要か?』菅沼潤訳、藤原書店、二〇一六年、九頁)と見る。筆者は、日本の場合も、律令期から江戸期までを連続的に捉えることができるのではないかと考える。しかし、問題が大きくなりすぎることを避けるために、本稿は一三世紀とその前後に限定して考える。筆者の日本思想史全体に関する構想については、拙稿「日本思想史のなかの中世——王権と神仏」(阿部泰郎監修『日本中世の宗教世界』勉誠社、二〇一九年刊行予定)参照。

(2) 本項は、拙著『親鸞』ミネルヴァ書房、二〇一五年、第一、二、五章に基づく。

(3) 赤松俊秀『親鸞』吉川弘文館、一九六一年、五九頁。

(4) 塩谷菊美『語られた親鸞』法藏館、二〇一一年。

(5) 小谷信千代『真宗の往生論』法藏館、二〇一五年。

(6) 拙著『浄土思想論』春秋社、二〇一三年、第四章参照。

(7) 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』百華苑、一九七九年所収。

(8) 中世禅籍叢刊刊行会編『中世禅籍叢刊』二二卷、臨川書店、二〇一三—一八年。

(9) 拙著『日本思想史の射程』敬文舎、二〇一七年、第五章。

(すえき・ふみひこ、日本仏教思想、東京大学名誉教授)