

# 宗教史にみる日本的均衡の メカニズム (Ⅱ)

——マーケティングと宗教の関連において——

渡 辺 好 章

目次	
I 序	9巻3号 64頁
II 宗教とマーケティングとの関連諸領域	66
1. 物的・市場的関連	67
2. 心的・理念的関連	69
III 日本の宗教に特徴的な神観と歴史的事実	72
1. 東西宗教の比較	72
2. 神道の系譜	76
3. 批判的考察	84
4. 仏教の受容と改廃	本号 108
5. その批判的考察	次号
IV 日本的均衡のメカニズム	
V 結	

## 4. 仏教の受容と改廃

「神道の系譜」においては、日本固有の宗教である神道が、新来イデオロギー（仏教、道教、儒教など）をいかに吸収し消化していったかに観点を定め、主として神社神道の教理に焦点を絞り、その変遷のパターンを観察した。本節においても、論旨の散逸を避け、歴史的脈絡を明確にするために、日本人は仏教の受容にさいし何を取捨したか、その後、仏教の教義をいかに改廃したか、に観点を定め、そこに日本人の信仰態度の原形を探りたい。アプローチの手法と

しては、宗派別及び時代別の二通りが考えられるが、政治・経済・社会的背景との関連において、誰が何をいかなる目的で信仰したかを観察するために、ここでは時代別に特徴的な事象や動向をおって検討したい。

## 大和・奈良時代——国家仏教

### (1) 仏教伝来

紀元前5世紀にインドに起った仏教が、前漢の末(1世紀)に中国に伝わり、4世紀の後半朝鮮に達し、さらに日本に渡来したのは紀元500年代前半である。正確な公伝時点に関しては、『日本書紀』の552年(欽明13年)に百済の聖明王が仏像・経論を朝廷に献じたとの記録と、『上宮聖徳法王帝説』<sup>1)</sup>にみる538年(欽明戊午の年)を公伝年とする異説がある。いずれにせよ、聖徳太子の時代に、求めずして、日本に入ってきたことは事実である。

不求・不強制的に新思想が日本に導入されるこのパターンは、以来日本の歴史に再三認められる現象で、その摂取時における日本の変容を可能ならしめているところである。すなわち、仏教伝来の背景には、百済は6世紀に入って新羅の任那侵略に対処するため、日本と連携してその援助を受ける必要に迫られていた。そこで継体天皇の折から五経博士を送ってきていたが、欽明朝になって当時百済で興隆しつつあった仏教をも伝えて、文化的にも関係を密にしたいと願ったものと推測される。つまり、百済の外交政策の一環として、仏教がわが国に紹介されたのである<sup>2)</sup>。

新思想に接したわが朝廷の価値判断の基準とその後の受容態度はどうであったか。『日本書紀』欽明天皇13年10月の条によれば、天皇は仏像を礼拝すべきか否かを群臣にたずねたところ、蘇我稲目は西蕃の諸国がみな礼拝しているのに我国だけが背くわけにいかないと答えたのに対し、物部尾輿と中臣鎌子は我国の天皇は天神地祇を祭拝してきたのに、今それをやめて蕃神を拝めば国神の怒りを招くと反対した。そこで天皇は仏像を稲目に授け、試みに礼拝すること

(1) 聖徳太子の伝記

(2) 大野達之助, 日本仏教思想史, 吉川弘文館, 昭48, 初版, p. 37

を許したので、稲目はそれを小墾田の家に安置して礼拝し、向原寺を建てた、とするしている。これが後に両者の崇仏紛争に発展するわけだが、前稿にも指摘したごとく、これが紛争の原因ではなく、争点のひとつとなったのであり、ここで留意すべきは、先進国の文化をより優れたものと価値づけ、その現実的効能の有無・強弱を判断基準とし、結果的に排仏派の敗北をもって仏教の優秀性を結着づけた態度についてであろう。以後短期間に、意欲的に導入された仏教文化の摂取パターンは、外人専門家(主として朝鮮の僧)の招聘、留学生の派遣、専門学校の設立という軌道において、今日のそれと変りがない。

## (2) 聖徳太子の仏教

仏教文化を最も積極的に取り入れ、その信仰を当時の支配階級の間に着させたのは聖徳太子である。しからば、太子はいかなる目的で、何を取り入れたのか。国家統一のために、中央・地方の貴族官僚を教え誡め、彼らを道徳的に向上させて徳治政治の実現をはかる目的で、国家契約説的立場をとる小乗経典を排し、帝王神権説を述べている一部の大乗経典を選んでいることは明らかである。

太子の仏法信奉の目的を知る資料は<sup>3)</sup>、十七条憲法と天寿国曼荼羅繡帳の銘文と『日本書紀』の舒明天皇即位前紀である。十七条憲法では、第一条に「和を以て貴しと為し、忤<sup>さか</sup>ふこと無きを宗と為す。人皆党あり、亦達者少し」とあり、これを受けて第二条に「篤く三宝を敬へ、三宝とは仏・法・僧なり。則ち四生の終帰、万国の極宗なり。何の世、何の人か是の法を貴ばざらん。人、尤悪のもの鮮し、能く教ふれば従ふ。其れ三宝に帰せずんば何を以てか枉れるを直さん」と立言して、社会の理想は「和」の実現にあり、それを阻んでいるものが「党」であり、その枉った根性を直くするために三宝に帰敬せよとする論理を説いている。次に天寿国繡帳の銘文、「世間虚仮、唯仏是真」の八文字は、世の中の事象は絶えず移り変って無常であるが、真実なるものは唯だ仏であるという意味である。『日本書紀』の言葉というのは、太子が臨終の際に山背大兄王等の諸王子を誡めた「諸悪莫作、諸善奉行」という教えであり、これ

(3) 大野達之助, *ibid.*, pp. 52~57

は「七仏通戒偈」の前半の文句であるから、太子が王子たちに一般的道徳を教えたものであると解されている。太子はこのように、大乘仏教の真意と儒教の思想を巧みに融合させて政治の施策の上に活かしたのである。

『上宮聖徳法王説』に「王の命能く涅槃常住、五種仏性の理を悟り、明かに法花三車、権実二智の趣を開き、維摩不思議解脱の宗に通達し、且つ経部・薩婆多両家の弁を知る」とあり、維摩(大乘)と経部・薩婆多(小乗)に通じていたと記している。さらに『正倉院文書』の中に修多羅宗とともに薩婆多宗も認められるから、当時小乗仏教の教学が研究されていたことは事実である。自利行的な小乗を排し、自利・利他的大乗を何故選んだか。本家のシナで大乘が盛んであったからという理由には妥当性がある。それならば、太子は数ある大乘経論の中から、何故勝鬘・維摩・法華経を選び『三経義疏』<sup>4)</sup>をなしたのか。『勝鬘経』は、国王の妃であり在俗信者である勝鬘夫人が釈尊の旨を受けて教えを説いたものであり、『維摩経』は、在俗信者である維摩居士が逆に出家修行者に教えを説くという戯曲的構想であり、『法華経』によれば、仏の教えに帰依するいっさいの衆生が救われるという趣旨である。終生一個の在俗信者であった太子が、政治的意図をもって、これらの三経を特に解説したと考えるのは道理であろう。

### (3) 南都六宗

奈良時代の仏教は、当時中国にあったものを歴史的形成過程には無頓着に、一切合財持ち帰り、学問的興味の対象として、学習研究されたといつてよい。その中核は、いわゆる南都六宗で<sup>5)</sup>、ごく端的に説明すれば、固定的実体が一切のものにないことを説く『三論宗』、三論と若干異なった空を説く『成実宗』、三論でいう顕正の世界を八種類の識を立てその相を明らかにしようとする『法相宗』、一切は有であり、存在を規定するのは行為であり、善の実現は無我の体験であるとする『俱舍宗』、真如を根源とし、一切のものは独立しながらしかも統一されていると説く『華嚴宗』と、戒律(道徳)を重んずれば定(修行)・慧

(4) 中村元、東洋人の思惟方法3、春秋社、昭47、9版、pp. 235~236

(5) 川崎庸之・笠原一男、宗教史、体系日本史叢書18、山川出版社、昭48、3版、pp. 21~24

(知識)ともにもそなわり悟りが開けると説く『律宗』の六宗である。この他には、古密を主とする密教、弥勒浄土や薬師浄土に往生しようとする浄土教、元興寺・大安寺の禅院で行なわれた禅宗、さらに鑑真の来朝は天台宗をもたらし、後に最澄が天台宗を独立させる契機となっている。

『東域伝燈目録』によって南都の学僧の著述を検討すると、その学問は奈良時代から始まり、養老・天平の頃には政府の奨励などで、学団が形成され学問研究が盛んになったことがわかる。『正倉院文書』から計算すると、当時日本で書写された経典は、インド撰述のもの1,193部4,884巻、シナ撰述のもの631部4,218巻、合計1,829部9,102巻と龐大な量である。

#### (4) 仏教の受容者と信仰目的と受容過程

奈良仏教の受容者は、朝廷と帰化人と豪族が主力で、平城京及びその周辺の民衆と上野国の民衆の若干が仏教を受容していた事実は認められているが、何と云っても、それは支配者と専門技術者のエリート集団の宗教であった。かれらが仏教を信奉した目的は、ズバリ「現世利益」である。その例証は『日本霊異記』に多く見られ、観音・薬師・吉祥天・弥勒などが主として信仰された。観音には七難を救うとの誓願があり、戦争に際して危害を防ぐという意味から、薬師如来は療病のために、ことに眼病平癒のために信仰されたようだ。さらに、

第1表 「続日本紀」にあらわれた経論の種類と頻度

五穀成就経	1
大般若経	17
金光明最王経	2
金光明経	5
最勝王経	6
金剛般若経	3
仁王経	3
梵網経	2
薬師経	1
大集経	1
仁王般若経	1
合計	42

第2表 「大般若経」奉読目的

天下太平	1
国家安寧	2
災害消除	1
地震	1
日蝕	1
護寺鎮国	1
聖明平安	1
除災異	2
中宮不予	1
無記載	9

密教は災害を除くばかりか、個人の敵対者を除くためにも役立つと考えられていた。例えば、忍坂・石田の二女王は塩焼王の子志計志麻呂を天皇に立てるために、称徳天皇の毛髪を盗み、佐保川の鬮體に入れ、宮中に持帰り厭魅を三度おこなっているし、井上内親王と他戸親王はともに天皇を呪い殺す厭魅をおこない、その罪により廃位に処せられている。さらにまた、『続日本紀』によれば、当時祈禱のために転読された經典のうち圧倒的に利用度の多いのは大般若経で(第1表)、その目的は国家安寧、地震、日蝕、療病など(第2表)のためである。ちなみに、大般若経とは諸法皆空を説く經典で、般若波羅密多を修行すれば、一切空となって犯戒・散乱などの邪心が消滅するとされている<sup>6)</sup>。

新しい蕃国の神としての仏教が、日本の古代社会に受容されてゆく過程において、明瞭に認められる新文化摂取のパターンは、感覺的(非理論的)判断に基づく、選択的・曲解的な解釈により得たものの、現実的な利用態度である。

第二次大戦後に、敗戦国民日本人が、自動車や電気冷蔵庫やナイロン・ストッキングを通して、アメリカン・デモクラシーの優秀性を感じ取ったように、相貌端嚴な仏像や華麗精緻にして莊嚴な仏具、莊重優雅な仏教音楽や儀式に、素朴な古代日本人は仏教を感じ取った。そして經典の理解や仏教そのものの意味はわからずとも、宗教文化財の模倣創造意欲たくましく、あの飛鳥、白鳳、天平文化を築き上げたのである。

古代日本人は、「神仏習合」というかたちで、いわば古い文化や慣習に新しいそれらを折衷融合させたかたちで、仏教を受容している。神仏習合に関しては「神道の系譜」で説明したが、奈良時代には「護法神の觀念」、つまり神道の神々は仏教を守護するという考え方が始まる。例えば、東大寺の大仏鑄造に際して、天平勝宝元年に宇佐八幡大神がこれを助ける触れこみで、大神社女らは八幡大神を奉じて入京している<sup>7)</sup>。日本人の祖先崇拜の心情と習合し、仏教(特に当時の阿弥陀信仰)は、救済的性格より祖先の追善供養としての性格が濃く現われている。さらに当時朝廷で行なわれていた仏教法会のうちには、祈年

(6) 川崎・笠原, *ibid.*, pp. 32~33

(7) 大野達之助, *ibid.*, p. 112

祭や大祓など民俗宗教的儀礼に類似した機能をもつものが多い。シナでは長い間普及しなかったが、日本でいち早く受け入れられた仏教儀礼に「火葬」がある。従来、土葬の風習をもっていた日本人が、八世紀の初め頃から、上層階級に始まり漸次民衆にまでこの風習が取り入れられたのは、生産力のある土地に限られ、厚葬をする余裕がなかったという、風土・経済的理由が考えられる。

最後にその利用態度についてであるが、個人的には治病除災、集団的には氏族の繁栄、国家的には鎮護安寧であったことはあらためて説明するまでもない。ここで指摘すべきポイントは、権力と宗教の地位関係であろう。聖武天皇は自身を「三宝の奴<sup>やつこ</sup>」と称し、東大寺の廬舎那仏に「黄金の産出に対して神仏の恩を感謝」している<sup>8)</sup>が、決して神を権力の上に認めているわけではない。僧尼令<sup>9)</sup>による僧尼の民間伝道の禁止、五穀豊饒を願って天平年間に入ってから各地に建てられた国分寺、僧尼の人物・学業を考査するチェック機関である「出家人試所」の開設などの史実は両者の上下関係を明確に示すものである。わが国にあっては古来、イデオロギーはコンセプトとしてではなく、ツールとして利用さるべきものなのである。

### 平安時代——貴族仏教

#### (1) 平安遷都と時代的背景

桓武天皇が延暦13年(794年)に平安京に遷都して以来、ほぼ400年間、源頼朝が鎌倉に幕府を開くまでを平安時代といっている。遷都をおこなった理由については、道鏡一味の僧侶政治や南都諸大寺の勢力から逃れるためであったとする説が有力であるが、その他、奈良時代の律令政治のゆきづまりを打開するための理由も大きい。事実、平安時代初期には朝廷政治が再び力強くおこなわれ、官吏の監督を嚴重にし、班田制を励行し、健児<sup>こんでい</sup>の制をしいたりしている。しかしながら、荘園の発展とともに貴族や寺院は相対的にその勢力を強大にし、遂には藤原一族の全盛をみるにいたった。

(8) 大仏鑄造に必要な黄金に不足していたところ、陸奥国守百濟王敬福が黄金を献上した。

(9) 養老元年、元正天皇はこれを発し、行基の布教に弾圧を加えている。

こうした政治情勢の流れの中で、平安仏教を観察する眼目を、権力者の交代と宗教側の対応、新興仏教宗派である天台・真言両宗の特徴、および平安仏教の普及の過程の三点に定めたい。

## (2) 国家仏教から貴族仏教への変貌

奈良時代の仏教を「国家仏教」とも「護国仏教」とも呼ぶ。国家は仏教教団の構成員たる僧尼にその資格を授与する権利、具体的にいえば得度権および授戒権を完全に掌握しており、寺院は国家の一機関であり、僧尼は下級官僚であるところのぞうしき雑色身分にあつかわれていた。このような国家仏教に反発し、行基は私度僧<sup>10)</sup>の先達となって社会事業を推進し、鑑真はけちみやく血脈による相承を主張した。その後、最澄は天台宗を開創し大乘円頓戒の独立を計り、空海は真言宗を開き真言灌頂の授受というかたちで血脈相承の原則を貫ぬいた。この両者の活躍により、仏教界の主流は南都から平安京に移行し、その結果、南北両勢力は教理や受戒権をめぐる論争から僧兵による武力紛争を捲き起している。

しかしながら、この両者の闘争は極めて現実的な古代律令国家の衰退という事体には抗するすべもなく、新しいパトロンである貴族の庇護を求めて、両派共に迎合していったのである。一方、貴族の側でも、国家権力の衰退による警察力の無力化から自己の特権と所領を保全するために、さらにまた貴族間の派閥争いの道具とするためにも、宗教的権威を必要としたのである。平安仏教の貴族政権への迎合は、すなわち「密教化」という現象をもってなされた。いまここで、天台、真言の密教的要素と南都諸宗の密教化への変貌ぶりをみてみよう。

## (3) 天台宗

延暦24年(805年)入唐の宿望を果し帰朝した最澄は、翌年正月天台法華宗を叡山に開いた。その当初の教義は入唐において相承をうけた天台・真言・禅・及び円頓戒の四宗の上に構築された本覚思想であったと思われる。それが、一切の衆生はそのままで仏にほかならないとする、一種の汎神論であることは留意に値する。しかしながら、天台開設の年に最大の庇護者、桓武天皇の崩御

(10) 国家による得度、授戒を受けていない僧。



に会い、以来幾多の苦難に遭遇することになるのである。当時、最澄は密教化の趨勢とその必要を感知し、在唐中、学び得なかった真言密教の經典の借覽を空海に請うているが、空海は規則に適った伝授でなくば、法を盗むものであり仏をあざむくものであると、これを謝絶している。最澄入滅後の天台宗は、文字通り衣食にもことかく有様で、大伴国道が法隆寺檀越登美藤津に宛てた書状にみる「比叡無食の僧」という言葉にその窮状が読みとれる。天台の窮乏を救い真言宗に対する劣等感を一気に払拭したのは円仁である。かれは叡山を盛運に向わせるためには、貴族の外護を必要とし、そのためにはまず教団を密教化させねばならないと決意し、入唐の野望がかなうや、一路長安をめざした。密教教義には、金剛界・胎藏界・蘇悉地の三部の秘法があり、空海は前二者を受けたが蘇悉地法は受けていなかった。円仁はこれを青龍寺において受学している。そのうえ、天竺の宝月より<sup>しつたん</sup>悉曇(サンスクリット語)の声韻を学んでいるのだから、帰朝後ただちに天皇、皇族、貴族から大歓迎をうけたのである。続く円珍の留学と帰朝をまって、天台宗の密教化はとどまるどころを知らず、ここに<sup>たいみつ</sup>台密が確立していったのである。

#### (4) 真言宗

最澄より7年遅れて生れた空海は、大和国久米寺に密教の「大日経」を求めて以来、一貫して密教の習得と研鑽につとめたのだから、かれの真言宗が日本最初の本格的密教であることは当然である。それでは、真言密教の教説とはいかなる思想か、さらに空海は何故密教を選び奉じたのか。

そもそも、密教がインドに興った事情は、仏陀の影響の強い原始仏教は外界の力の援用を禁止していたが、仏陀の入滅後、教団の拡大多様化につれ、バラモン教の日常信仰であった呪法が仏教の中に潜入し、除災招福の呪法であるマントラ(真言)がそのまま用いられるようになったのである。当初は呪文の口誦、印契による呪力、絵画による曼陀羅の表現などさまざまな形式をとっていたが、大日如来を中心とする金剛乗の確立により密教として統一され、7世紀頃のインドで全盛をみた。

真言宗は『大日経』『金剛頂経』を所依の經典とし、それに『蘇悉地』『瑜祇』

『要略念誦』を加え五部の秘経と称する。『大日経』は難解な経である。梵語の真言や梵字が散在し、曼陀羅の画き方とか、<sup>かんちよう</sup>灌頂(入信洗礼の儀式)とかその他種々な宗教儀礼が続出する。これが他の小乗・大乘經典と根本的に異なる点は、釈迦の仏説ではなく、仏陀を仏陀たらしめた法(真理)そのものである法身、つまり大日如来の説法であるとするところである。空海が真言宗を一宗として成立させた手段は、『弁頭密二教論』と『十住心論』による教判を通じてであった。

この教判のうちに、空海が密教を選んだ理由が表われている。すなわち、かれは終始一貫して「最新最高」の仏法を日本人的態度で求めたのである。そもそも空海は出家するにさいし『三教指帰』をあらわし、儒・仏・道三教の優劣を比較し仏教を最高に立てている。続いて『大日経』に密教の優位性を知り、入唐しこれを極めていく。『弁頭密二教論』の発表で、顯教の応身説法に対し密教の法身説法を明確にしたうえで、前者は法を部分的にしか説けず、成仏するのに長遠の年月を要するが、後者は法を全一のまま説くことができるうえに、成仏に一念一生をもって即身成仏が可能であると優位性を主張した。さらに『十住心論』では、顯教と密教の相違・差等を階級別に位置づけ密教の最勝たる理由を明らかにしたものである。

空海は真言宗の確立と布教にさいし、嵯峨天皇の絶対の信頼と外護をとりつけ、教勢拡張には最澄のように旧仏教と真向から対立せず、既成事実と妥協的同調の手段をもって地歩を固め、仏教理念の上では、『弁頭密二教論』と『十住心論』の発表をもって、自己の最高優位性を宣言している。空海の天分とこの日本的布石の置き方が、真言宗の成立とその隆盛をもたらしたが、同時にここに空海入滅後の人材不振と派閥争いの種が潜んでいたのもであった。しかし、その後約50年の停滞期間の末、益信・聖宝・観賢等の英才が出現し、宇多天皇、醍醐天皇の帰依をうけ、台密に対する東密全盛時代を再度招来したのである。

#### (5) 南都仏教の密教化

国家の保護のもとに勢威をわがものにしてきた南都諸大寺も時勢の赴くところ、貴族化と密教化をさけられなかった。この現象は、貴族と結びつきの薄い

元興寺などに始まり、さらに東大・大安等の諸寺が、宗派では法相宗よりも三論宗においていち早く密教化が進行する。官大寺が貴族に接近してゆくさい、その寺院機構を変貌させ、つまり従来三綱を中心とした官寺機構を、しだいに別当や門跡である「院」を中心とするそれに改編し、そうした門跡や別当に貴族の子弟を迎えることにより、貴族化を進めている。その典型は興福寺の一乗・大乘両院の開設で、一乗院の祖定昭は左大臣師尹の子で、大乘院の祖隆禅は左小將政兼の子である。清和天皇の貞観年中には、密教全盛の機運が朝野にみなぎり祈禱万能の時代を呈するにいたり、遂には南都仏教の牙城である興福寺も上述の経過で密教化したのであった。

#### (6) 平安仏教の下層浸透

貴族の生活に完全にとけ込んだ平安仏教は、さらに下層の民衆の生活に浸透を開始する。その折に採用された手段は、伝統的旧信仰との融合と、ご利益の切り売りである。すなわち、私度僧による仏教の地方布教にさいし、かれらは僧侶というよりむしろ「祓い」を職業にする咒師であり、奈良時代に起った神仏習合の理論は一層おし進められ、「護法善神」は「神身離脱」となり、さらには「本地垂迹説」となって神イコール仏という論理を成立せしめてしまう。古代日本の葬儀は、死の穢れを除き死者の怒りを解いて生存者への「たたり」を払うためのものであったが、嵯峨天皇や淳和天皇らが仏教流の薄葬を望むようになってから、貴族たちもこれにならうようになった。一般民衆には死後の「往於西方、安楽国土」約束する密教の加持法が喜ばれ、浄土教の伝播と相まって急速に仏教による葬儀が民衆化した。このようにして平安仏教は、地域的に拡大し、階層的に深化し、その日本人とのかかわり合いにおいて不可欠な存在となっていたのである。

### 鎌倉時代——反体制者の仏教

#### (1) 末法思想

仏教経典中の「三時説」「五五百年説」とはつまり、釈迦の入滅後だんだん時代は悪化し、仏法は衰微してゆく、末法に至ると、天災地変起り、戦乱・疫

病・盗火が頻発し、人間の貧賤の煩惱が盛んになる、といった一種の下降的歴史観である。最澄・空海らはともに末法説をとり、正・像二千年説の立場から末法到来の近いことを警告している。この計算でいくと、末法到来は永承7年(1052年)にあたり、ちょうど藤原氏が衰え武家時代に移らんとする過渡期に合致する。

元来、日本人は観念的な危機観に対しては不感症であるが、一度それが実感として感知されるや、極めてヒステリックに逃避行動を起す性向がある。平安末期の末法パニックがその最たる一例である。すなわち、院政の弱体化による前九年・後三年の役や京周辺の僧兵の乱暴といった戦乱の勃発、養和元年(1118年)の大飢饉に代表される大雨・冷氣・炎旱・洪水・大火といった大天災地変の続発、そのために起る疫病・飢饉・殺盗による社会混乱は、まさしく末法生地獄の実感を人々にあたえた。そうすると、焼身自殺・入水自殺という行為に走る人々が多く現われたことを、『往生伝』や『百鍊抄』に認めることができる。欣求浄土を願っての厭世自殺であると説明されてるが、現世に幸福を少しでも感ずれば、人々はめったに自殺しない筈である。

このように荒廃した世相にあって、人心の救済をなすべき当時の仏教界は何をしていたのか。むしろ、その仏教界こそ救いを必要とした存在であったのである。平安中期より、宗門の繁栄と権力の保持を計り貴族との癒着を深めてきた結果、旧仏教々団中の高位要職は名門の子弟に独占され、学識年功共に備わっていても下級貴族や庶民出身の僧には限られたポストとなっていた。しかも、上部ポストを狙い得るレベルにある僧はよい方で、その下には堂衆と呼ばれる雑務僧がひしめいていた。かれら不満分子が僧兵となり武力をもって嗷訴・愁訴・神木入浴・寺社間の闘争をおこなった急先鋒なのである。神護寺の天歴2年(948年)四十五ヵ条起誓文の中には、「寺の威力をかりて他人の田園資材を押収しない、訴訟に公私のコネクションを利用しない、寺の大事以外は私心で刀杖甲冑をおびない、酒宴をしない、美服をまとはない、寺内に夜間女人を宿せしめない、寺中で博奕をしない、等々」の禁項目があり、これらは当時の破戒行為や墮落振りを示すものにほかならない。

以上のような時代的・社会的情勢のもとに興ってきたのが、浄土教系の浄土宗、浄土真宗と時宗、禅宗系の臨済宗と曹洞宗、法華教の日蓮宗である。ここで注意すべき点は、第一にこれらの開宗者たちは、みな直接間接に天台宗の出身で、教学中心の奈良仏教、呪術中心の密教真言宗の出身者は一人もいないということ。第二に宗祖たちは、天台の「本覚思想」(一切の衆生はそのまま仏である)を問題にしており、その理論的行き詰りを、体験的に解決し、教理を簡潔に純粹化し、思考作用を抑制し一種の無我の行為のうちに悟りを開かせる方法を共通してとっていることである。

### (2) 浄土教系統宗派——念仏

浄土教はすでに奈良時代からある。天台の常行三昧、空也の念仏、良忍の融通念仏がその流れである。これを一層徹底させ純化させたのが法然の浄土宗で、その教旨は『選択本願念仏集』、さらに『一枚起請文』に濃縮されており、要旨は「末法の五濁の悪世において極楽浄土に往生するためには、ただ南無阿弥陀仏と称えれば疑なく往生出来る、念仏以外に何も言うことはない」という。この法然の教えを一層純化させたのが親鸞の浄土真宗である。「悪人猶ほ往生す、況んや善人をや」という法然の言葉と、「善人猶ほ往生す、況んや悪人をや」との親鸞の言葉が両者の差違を示す例としてよく用いられているが、『教行信証』や『愚禿鈔』にみる親鸞の真髓は、念仏を行じ弥陀の本願を信ずる「まことの信心」が大切で、そこには「私」の一かけらもない絶対他力の信仰にほかならない。一遍の踊念仏として知られている時宗もこの一派に属するもので、かれの教旨は多分に禅宗的で、一切の理論や思想を捨てて念仏すれば、仏も自己もなく直ちに往生するといったものである。

浄土教の念仏を受け入れた人々は、主として被支配者の宿業を押しつけられていた社会底辺の農民たちで、かれらは度重なる弾圧にも屈せず門徒を形成し、各地での一向一揆や石山合戦を戦い、新しい時代への推進力となって働いたのである。

### (3) 禅宗系統宗派——坐禅

坐禅の歴史は遠くインドに発し、シナに渡り宗朝時代に大いに発展した。宗

朝禪宗を始めて日本に紹介したのは<sup>ちようねん</sup>奮然であるといわれるが、宗祖として挙げ  
るべきは、臨濟宗の栄西と曹洞宗の道元の兩名であろう。臨濟宗は栄西により  
輸入された外来宗派であるから、国内的变化のもとに発生した他の鎌倉仏教と  
は若干歴史的意義が異なる。栄西の意図は、南宗禪を採用することにより、天  
台を更生し、よって鎮護国家に役立て、僧侶の破戒無慙を誡め、戒律厳守を徹  
底させることにあった。かれの禪風は、もと叡山の学僧で天台・真言の教養が  
深かったので、円・密・禪一致の傾向を多分にもっている。それ故に、新興支  
配者となった鎌倉武家の信奉を受け、まもなくその禪風に密教的色彩が濃く現  
われてくる。

道元も叡山に登り天台宗を学んだものであるが、意にみはず、入唐し、曹洞  
禪の巨匠如浄により大事を悟り、帰朝後、独自の教説を確立した。かれの教説  
はその純粹性と厳しさにおいて栄西と異なるが、これこそ国家を護持する正法  
であるとする点では兩者轍を一にする。道元は思想的根拠を法華經に置き、法  
華真実、余經方便とする天台思想を受けついているが、さらに坐禪こそ仏法の  
正門であるとして、他の一切の諸行を斥け、「只管打坐」<sup>しかんだざ</sup>つまり無念無想にた  
だ兀兀と坐禪を組むこと以外に悟りはないと強調した。道元の非妥協的他宗批  
判と厳しい純粹性のゆえに、いく多の法難にあったが、結果的にはその純粹性  
と簡潔性のゆえに、大日房能忍門下の合流するところとなり、各地の地頭領主  
層を中心に土民の間に著しい普及をみるにいたった。

禪宗の思想は浄土系のそれとは対照的に、「本来仏道に末法などということ  
はない、仏祖も人ならわれも人なり、およそ人であるかぎり般若の知恵をそな  
えもつ、要は、修行の真偽いかんにかかわる。」とする考え方である。しかし  
ながら、この考え方は、神道の「天人一貫」の思想と共通の発想であり、万人  
が悟り得る(救われる)とする点では、完全自力か完全他力かのアプローチの違  
いは正反対でも、浄土系の「悪人正機説」と同じ立場である。これは日蓮宗に  
も同様に認められる。

#### (4) 日蓮宗——唱題

末法乱世の天災地変と人民の惨禍を背景に、浄土門教派とは別の角度から、

主体的「自己」による撰択純化でなく客体的「法」の絶対性の立場から、発展したのが日蓮宗である。だから、日蓮の信仰と宗教活動の基盤には、かれが絶対真理とも信ずる「法華経」に対する熱烈な帰依の態度がみられる。

仏門に入った日蓮は、数万数千の法門のうち、「いずれか是れ真仏教」の疑問につきあたった。必死の教相判釈の後、全身全霊をもって法華経を身読して「法華最第一」の絶対確信の境に到達した。その強烈な信仰を集約的に表現したものが、「南無妙法蓮華経」の七文字唱題である。その理論的展開はこうである。「一切経の肝心は法華経で、その真骨頂は題目にある。この題目を唱えれば愚者悪人も成仏できる、こうした功德をもつ法華経を広宣流布すべき時はいま末法の世なり、そしてまたその場所はどこ日本国においてなのだ、この論理的順序こそ仏教展開における歴史的必然である。」

このように確信した日蓮は、日本国とその大衆に法華経を顕正するために、「念仏無間、禅天魔、真言亡国、律国賊」と他宗を排斥し日蓮宗が信奉する法華経の最第一義を説いた。そして何故このような天変地夭が起るのか、この原因を究明するために、駿河の岩本実相寺の一切経を精読し、それは正法を忘れ去って謗法邪宗に陥ったからであるとの確証を得た日蓮は、文応元年(1260年)『立正安国論』を北条時頼に上書した。これは一種の予言書で、このままでは天変地夭、飢饉疫癘の災さらに高じて、遂には自界叛逆、他国侵逼、国家滅亡に至ると記している。この予言は、鎌倉に起った内乱<sup>11)</sup>と蒙古の侵攻という事実をもつて的中することになった。さらに日蓮自身は、安国論の発表以後に蒙った、焼打、伊豆流罪と佐渡遠流の迫害と、その折々に起った奇跡的救命の出来事を通じて、自身を上行菩薩の再誕とまで考えるようになり、『開目鈔』の中では、「我れ日本の柱とならん、我れ日本の眼目とならん、我れ日本の大船とならん」との三大誓願を發し、末法の衆生の大導師たるべしと述べている。

妙法蓮華宗(現在は一般に宗祖の名をとって日蓮宗と呼んでいる)の所依の經典は『妙法蓮華経』八巻と『無量義経』および『観普賢菩薩行法経』のいわゆる法華三部であるが、中心は『妙法蓮華経』である。本経の内容については、次節

(11) 文永10年、評定衆名越時章と教時が殺され、時宗の庶兄時輔が誅された。

の批判的考察において説明するが、日蓮は教理の主眼を經典中の「諸法実相」言葉を変えれば「一念三千」の理に求めた。そして、南無妙法蓮華經と唱えれば、凡夫執着の迷心は自ら本仏の心に置換して仏智が発揮され、釈尊が修行して証得した功德が譲り与えられるというのである。これは明らかに天台本覚思想を集約したものであって、源信が『観心略要集』の中で阿弥陀の三文字に仏の一切の教法、功德が含まれているから、阿弥陀仏を称念すればそれらの功德が暗々裡に備わってくると説いた思想と軌を一にしている。

### 室町以後現代

鎌倉幕府は元寇の後、後醍醐天皇の討伐を受け滅亡した。その後歴史は、足利尊氏の叛乱、南北朝の対立、足利幕府の室町時代、応仁の乱に端を発する群雄割拠の戦国時代、織田・明智・豊臣による全国統一、徳川幕府の江戸時代、そして明治維新から第二次世界大戦と続くのであった。この間、約700年を武力志向の時代と特徴づけられるだろう。武力の対象が国内から国外に向かったにせよ、社会の均衡と安定を保持するためには武力的統治が必要で、宗教も含めたあらゆる思想はこの目的のために奉仕させるべきである、とする体制側の態度において共通性がある。勿論、平安・鎌倉時代においても、ある程度同様のことがいえる。しかし施政者の宗教に対する尊崇の念において、いちじるしい格差が認められる。

仏教に関しては、鎌倉時代以後、新しい創造的な発達を行なっていない。足利義満は金閣寺を、これを継ぐ義政は銀閣寺を建てたが、それは平安密教への逆行であり、織田信長の叡山焼打に象徴される戦国武家の宗教弾圧もしくは一時的な宗教保護政策も全国征覇のための功利的手段であり、徳川幕府以後はあらゆる宗教は国家統治の道徳的補助政策の中に完全に組み込まれてしまった。故に本節では日本の仏教史を概観するのが目的だが、特にこの時期については、仏教の他に国家神道(神社神道)、教派神道、キリスト教との関連において観察しなければ、本筋を見失うことになる。

#### (1) 仏教の大衆行事化



南北朝の争乱、応仁の大乱、戦国時代と封建社会体制の進行につれて、浄土系宗派、日蓮宗や修験道は教線を伸ばしていったが、信長は寺院の軍事的威力を、秀吉はその経済的威力を崩壊させた。このあとを受けた徳川幕府は、関ヶ原の翌年(1601年)の高野山に対する<sup>はつと</sup>法度を開始として、次々と法度を下し、諸宗法式の厳守、住持の資格規定、新義の禁止、本末制の厳守、徒党の禁止、等等、僧侶の衣鉢服装や儀式に至るまで規定を設けて、その初期の段階において仏教を支配機構のなかに従属せしめる手段を講じた。その後幕府政権の安定とともに、「本末制度」をもって本寺・中本寺・直末寺・孫末寺と寺院の上下統属関係を規定し、本山に宗政的、教学的な面で絶対的権力を与え、さらに「檀家制度」をもってキリシタン禁教政策と国民動向調査政策の一環とした。それは二つの方法をもってなされ、寺請制<sup>てらうけ</sup>で婚姻・奉公・旅行・移住には所属寺院の発行する非キリシタンであり檀那であることを立証する寺請証文を必要となし、宗旨人別帳の制度で各戸ごとに家族や同居人の年齢・異動を檀那寺の印形をうけて宗門改役に差出させた。これらの制度の警察機関が寛永12年に設けられた寺社奉行である。

このように、徳川幕府は仏教に国教的な地位を与えたが、それは仏教の利用政策にほかならず、檀家制度の確立に伴い、外面的に仏教の教線は拡大したが、内実は形骸化・因襲化を進行させた。一方、教学の面では、幕府の奨励策に促され、各宗に学事組織が完備し、宗学は著しい進展をみせたが、それは偏狭に定型化された煩瑣哲学に過ぎず、新義異説の立言が幕府権力により弾圧されている以上、創造的精神の沈滞は蔽うべくもなかった。

したがって、当時の庶民は仏教に精神的救済を求めることなく、むしろ仏教受容の形態は、涅槃会(2月15日)、灌仏会(4月8日)、盂蘭盆会(7月15日)、春秋彼岸会などと年中行事化し、著名寺院の開帳や閻魔・薬師・妙見・観音・地藏・不動・弘法・日蓮などの縁日などとリクリエーション化していった。その過程は、仏教信仰のみならず複雑な民間習俗や祖霊崇拜といった固有信仰と結びつき普遍化していったのであり、その目的はやはり、除災・招福・治病・開運の現世利益にある。さらに、仏教の庶民化を促進させた動向として、念仏

講・詠歌講などの講の組織と西国33ヶ所、四国88ヶ所など霊跡の巡礼を見逃がせない。しかしこれらの動向も、本来の祈願的意味はだんだん稀薄になり、後に遊樂的な性質のものと変っていったのである。

明治維新以後の庶民の日常的仏教信仰の原型は、このようにして江戸時代に確立された形式的信仰態度の継承である。しかし、明治新政府の樹立と同時に、幕藩の御用宗教化していた仏教が一応否定され、その国家とのかかわりあいにおいて段階的変遷が観察される。その段階とは第一に、王政復古・富国強兵をモットーとする維新政府が明治元年(1868年)に発した「神仏判然令」が引き起した全国的規模での廃仏毀釈運動とそれによる仏教の覚醒効果、第二には憲法発布、帝国議会の開設、教育勅語の発布、日清戦争の勃発によるナショナリズムの台頭と島地黙雷や井上円了等を加えた政教社を中心とする仏教側の革新運動、第三には日露戦争頃から濃厚になってくる日本資本主義との関連において形成されていった種々の宗教運動、すなわち、古河勇を中心とする新仏教運動、清沢満之の信仰経験を中心に成立した精神主義運動、さらに近角常観の求道学舎などによる近代的仏教学樹立の試みである。

このように、一部の知識層には近代仏教思想の確立とその意義が支持されたが、中産層の間では徳川以来の形骸化した仏教行事を通じてのみの理解しかなく、仏教教団各派は多かれ少なかれ国家権力の打ち出した「天皇教」の下部構造として組み込まれ御用宗教と墮していったのである。ここに宗教に対する国家主義の優位は決定した。その後、大正・昭和を通じて波瀾曲折はあったが、大局的にいえば、国権に抵抗する宗教は圧殺され、生存のためには国権に順応服従するか、進んでこれに同調していったのである。

## (2) 国家神道の形成

神道教理の系譜については前稿で述べたごとく、江戸時代に入り幕府の御用学問としての儒教が盛んになるにつれ、儒家神道が興り、これが国学思想を中核とした平田神道に固まり、さらに維新以後、迂余曲折ののち、国家神道として確立されたのである。

ここで注目すべきは、明治政府の国家神道を非宗教とした処置である。すな

わち維新政府は当初より復古神道に立脚する神道国教化を推進し、明治3年の大教宣布とその教化機関としての大教院の設立をもって国民教化運動を展開したが、結果的には仏教に対する神道の教理・教団両面での弱体と、神道各派の内部争いを露呈するところとなった。そこで政府は明治10年代後半になると、露骨な神道的国民教化政策を後退させ、当時政府内外の啓蒙家と各宗教の間から高まってきた信教の自由、政治と宗教の分離の要求を考慮に入れて、神道を非宗教とする見解を採ったのである。つまり、祭礼を宮中にうつして天皇に祭礼大権を帰すことによって、いわゆる神道から祭礼を分離し、教派神道諸派にそれぞれ独立を認めることにより、国家神道との分離を計ったのである。これはまさに論理矛盾を含む日本的解決策である。だがこのようにして、明白に宗教である国家神道のもとに、諸宗教は従属させられ、国家神道の教義に背反することは許されなかったのである。

### (3) 教派神道の乱立

明治政府の宗教政策は、神道・仏教・キリスト教以外の宗教を公認しなかったから、江戸時代以来民間で自主的に形成された仏教・キリスト教以外の諸宗教は、教派神道に所属して活動を合法化する以外に道がなかった。教派神道に総括された雑多の宗教を分類すると、(1)黒住教・天理教・金光教など幕末に起った創唱宗教、(2)実行教、扶桑教、御岳教など江戸時代の山岳信仰系宗教、(3)禊教、神理教、大成教、大社教などその他の、主として明治初期に組織された惟神の道に立つ神道系諸宗教の三類に分けることができる。

これら全ての教派に共通した性格は、貴族や武家、政府との結託を否定された宗教は、被支配者である大衆の現世利益を満足させる以外の何ものでもないこと、その教理の主張は、幕府の法度に触れない範囲において、さらに帝国憲法が規定した「安寧秩序ヲ妨ゲズ及臣民タルノ義務ニ背カザル限リニ於テ」自由を認められていることである。

幕末から明治にかけて、それこそ「雨後の筍」のように発生した新興宗教と伊勢信仰に向けた「抜参り」「お蔭参り」の大衆行動の研究に、きわめて日本的なものを摘出できるが、紙面の制約からその例証を省略し、結論的に、それ

らの宗教の信仰の底辺には、日本的な祖霊や自然神信仰といった汎神観があり、対立よりも和合を強調した均衡理論がはたらき、神を身近なものとし極端なところでは信仰とリクリエーションが混同されてしまう、といった諸点を指摘したい。

#### (4) キリスト教の受容

天文18年(1549年)、フランシスコ・ザビエル一行の鹿児島来朝に始まった、日本におけるキリスト教の伝道は当初華ばなしい成功をおさめた。一説によれば、信長が本能寺に倒れた1582年頃には、聖堂は大小合わせて200、信者数は15万内外に達したと伝えられる。この躍進の要因は、信長をはじめ主として九州領主諸侯のとった政治的・功利的立場からの切支丹保護政策にある。すなわち、信長は比叡山や石山本願寺らの勢力を打倒し、ポルトガル貿易による武器の獲得の目的から、大村、松浦、大友ら九州大名は日中仲介貿易による利益から宣教師を好遇したのである。

しかし切支丹の隆盛は長く続かなかった。天正15年(1587)、島津攻略で九州を手中に納めた秀吉は突如として「伴天連追放令」を発したのである。キリスト教が在来日本の国情にそわず、神社仏閣を破壊する事、強制的に信者を集め、叛乱をたくらんでいる事の二点がその主な理由であった。以後、切支丹禁制は徳川家康を経て家光に至るまで、元和の大殉教、続く島原の乱、寛永の宗門改役、檀那寺の宗門人別改帳などと、禁教体制は強化苛酷の一途をたどった。だがここで見逃せない事実、秀吉・家康ともに「宗経分離政策」をとり、本来貿易と不離不即の関係において展開されてきたキリスト教の布教のみを禁じたことである。同類の切り離し政策は、今日の中国に対する政経分離政策にもうかがえる。

安政元年(1854年)遂に江戸幕府はペルリとの間に和親条約を締結し、同6年には米国のプロテスタント系宣教師が数多く渡来した。続いて明治6年の政府の禁教令の撤廃と相俟って、バプティスト、メソジスト、カトリック、ロシア正教といった宗派が、横浜、東京、神戸、大阪、弘前等々に教会を建て布教につとめることとなった。以後明治20年前後にかけて伝道は順調に発展したが、

20年初頭における国粹主義の勃興や23年の資本主義恐慌を契機として、キリスト教攻撃が各所に展開された。日本という国では、イデオロギ-は国情に順応すべきものなのである。その理由は、思想的にキリスト教と日本国体は相容れない事、キリスト教は植民地主義である事、キリスト教の平等博愛は日本の忠孝と矛盾する事、キリスト教は科学と衝突する事などであった。明治30年代は教勢不振の絶頂であったが、20世紀を迎えるとともに、日露戦争直後から起った自然主義思想なども作用してリバイバル現象が生じ、教勢は再度上昇した。以後同様な増減現象をくり返し、大局的には横ばい状態を続けながら、第二次大戦から終戦に至るのである。

約430年に渡る外人宣教師や日本人クリスチャンの熱烈な努力にもかかわらず、このようにキリスト教が日本において不振の原因はどこにあるのだろうか。その解答は、初代宣教師タムソンが日本居留37年を顧みて、日本人と宗教についてつぎのように述べている言葉の中に見るだろう。「日本人は気軽なる人民なり。災難に遭遇することあるも、長くこれを恐怖すること少きが如し。宗教に於ても正直に信仰す。されど余が今日までの実験に依れば、罪悪のために甚しく悲しむを見たること少し。如何なる人民と雖も其の宗教心に二つなき筈なれど其の環境の異なるに従て、其の傾向を異にするものなり。敬畏すべきエホバの神を信ずるユダヤ人と、親しみ易き地藏観音に依頼する日本人とは、其の宗教心自から異りて、其の信念の傾向を別にするに至るは、止む得ざることといふべし。」<sup>12)</sup>つまり、人間にとってすぐ役に立つ「機能神」に依頼する傾向の強い日本人にとって、まず罪の悔改めを迫り、神の栄光のために奉仕することに人間存在の意義を認めるキリスト教は、きわめて入りこみにくい宗教なのである。あえてそれをおこなえば、キリスト教の孤立化か日本的キリスト教としての埋没化のいずれかである。

(12) 森岡清美, 日本の近代社会とキリスト教, 評論社, 昭45, pp. 280~283