

真宗文化の創造

—日本伝統文化との比較において—

太田清史

はじめに

伝統文化の再評価が、高まりを見せている。京都の産官学連携組織である(財)大学コンソーシアム京都では、二〇〇三年度開講四〇一科目中四六科目が京都・日本文化・伝統文化のカテゴリーに属し、財団コーディネイト科目も「伝統文化の探求と二十一世紀における展開」に関する分野に集中している。

京都はまた、平安朝以来わが国の思想界をコントロールする「宗教都市」でもあった。宗教教育を考える場合、ややもすると伝統文化教育との混同、もしくは宗教の「伝統文化」化・習俗化が問題となる今日、「真宗文化」をどの点に立って論じるかを本論では明らかにしておきたい。

一 伝統文化としての中世生活文化

村井康彦(『乱世の創造』日本文明史5 角川書店一九九二)によれば、「伝統文化とは古い時代に成立し、長い時間をかけて熟成され、今日においても機能し受容されている文化」(結章 伝統文化の条件)のことである。

すなわち伝統とは、現在に伝えられた生命力を持った一つの体系のことであり、時に「最先端」や「前衛」をも意味する。また文化とは、英語の「カルチャー」が「耕作」を語源に持ち、一方中国では「文」の語から「あやなす」という動詞が発生し、さらにはわが国において、「綾」「彩」といった文字が「あや」と訓読されるようになった経緯からみても、それは手を掛け、ない交ぜ、縦糸と横糸によって布が織られる如く、まさに「人間の精神的営為の所産」として、優劣等の評価を超えた一つの体系を意味するのである。

村井はまた「伝統文化とは、その民族や国民にとつてもつとも根幹をなす基層文化である」(同右)とし、「中世文化は伝統文化といいかえられる要素をもつ」と述べる。日本の中世文化は、「複合性」(外来文化の受容と変容)、「普遍性」(時代や社会をこえて存続しうる)、「不易流行性」(時代や社会の変動に応じる柔軟性)という、伝統文化存続のための三つの条件を満たしているというのがその理由である。

いま、日本の中世文化について、その成立と特質について考察してみよう。

南北朝時代が足利三代将軍義満によって統合され、国家再統一の気運が高まりを見せる中で、農業生産力の増大による余剰生産物の獲得、それに伴う流通の開拓や商工業の成立、貨幣経済の普及などを受けて、都への人口集中が生じ、実質的な産業交易都市としての「京都」が成立してゆく。

海外政策に目を転じると、幕府の倭寇鎮圧による日中貿易の活性化によって、木工・金工・手工業・灌漑・施肥などの技術供与による国内の技術水準の飛躍的向上と、新思想の担い手としての禅僧および唐物文化の招来が促進された。綿花栽培の技術が伝えられたのもこの頃であり、以後の綿布の爆発的普及をもたらすようになる。食文化においても油や砂糖の調理法が伝えられ、喫茶の風習ももたらされた。

文化面では、公家よりの伝統継承の努力や高度職能集団である「同朋衆」の文化事業への採用・育成によって、建築、土木、書院式制などの分野を中心に、新興文化が開花することになる。また建築様式の革新によって、障子、天井、畳に囲われた小間の室内空間を獲得したのもこの頃である。

中世武家文化は、それまでの伝統の断絶と実力主義（下剋上）の面のみが強調されがちであるが、実際のところは、生産力の増大を背景とした武家の権力を中心に、「有職故実」を司る公家の教養と海外交易などによってもたらされた町衆の財力と同朋衆の技術力がない合わされて誕生した、ルネッサンス的人間中心の文化とすることができると言える。

ただ財産の嫡子相続が一般化することによって、妻訪婚が終息し嫁入婚に移行したことで、女性の社会的経済的地位は急落した。

思想面では、新宗教としての禅宗の受容により、浄土教的来世観から現実的人間観重視への移行が見られる。むしろ禅は瞑想による解脱を専一とし「不立文字」や「無仏」「無一物」を標榜して夾雑な教理解釈に依拠せず、この世での体験を重視する宗教である。自己の解脱を目指す禅は、わが国にはじめて「個人」の存在を知らしめたとも言える。禅院での修行には、「只管打坐」の原則によって瞑想に集中するため、起居動作の生活の全般にわたっての規律が設けられる。この禅院の集団的な生活規範としての「禅宗清規」に対して、新興武家勢力は武装集団統制の必要上から大いなる共感を寄せ、それを武門掌握の方式に取り込んだ。また人口集中を見た都市民の生活の場にも、禅院の生活規律の吸収がおこなわれ、衣食住の日常生活全般に、新たな規則や倫理が敷かれるようになった。こうして基層文化としての生活文化の中に大衆性や思想性を吸収有した中世文化は、わが国の「伝統文化」の位置を不動のものとすることとなるのである。

二 中世伝統文化のその後の展開

中世生活文化の成立は、人間中心の個人主義的社会状況をもたらしたということを指摘したが、それは言い換えれば、日本人がはじめて「日常」を獲得したということでもある。規則正しい習慣的な日常生活の成立によって、人はあらためて「非日常」を希求することとなり、非日常はま

た脱俗Ⅱ自我の滅却による人格陶冶のための「道」の精神への傾斜を流行させることとなる。ここから茶の湯、立華、能、聞香といった精神修養の具現としての中世芸道の発展がみられるようになる。足利義政が別荘東山殿に造営したその書齋に、相国寺の師家横川景三から「同仁齋」の銘を贈られたことから知られるように、求道者の前には道は等しく平等に与えられてあり、身分の上下などを超越した芸術が、中世芸道の本旨である。むしろ茶・華・香などに代表される中世芸道は、芸道というより自己鍛錬の道としたほうが適当であり、後世家元制度の統制を受けて資格主義や作法教育に後退してゆく過程で、その精神の歪曲を余儀なくされた感がある。

こういった歪曲の過程はすでに天正の時代に見られ、信長の「御茶湯御政道」（名物狩）がそれである。中央集権政策遂行のため、信長は唐物名物をあらかじめ狩り集め、それを部下へ「服属の証」として下賜することで、中央集権体制を固めようとしたのである。この政策は、平安朝国風文化以来の政治と教養文化との再合流とも見られなくはないが、実質は千利休らによって確立された新興文化としての茶の湯の価値を為政に利用するというもので、それ故に思想家利休は後世自刃せざるを得なかったのであろう。「利休の死はまさしく中世の終りであった」と村井（同右）が指摘する通りである。

御茶湯御政道は家康の徳川幕藩体制のもとでは一層強化され、茶の湯や立華は大名の公式接待の方式として制度化され、能に至っては公式演劇の「幕府式楽」として大名の独占するところとなり、能役者たちはすべて仕官の上、扶持生活を送らされることとなる。結果的には徳川三百年の鎖国時代に、伝統文化がこういう形で幕府の庇護を受けたがために、今日までの継承・存続が

可能となった側面も見逃すことはできない。武家はまたこういった伝統文化教育を受けて、その教養を磨きもしたわけである。

正徳・享保頃より中世芸道は女子の封建道徳教育に適用されるようになり、貝原益軒らによって編集された女子の修身書である「女大学」などは、作法・手習い一般として、伝統文化教育を取り込むようになる。

しかし明治維新を迎えると、徳川幕府の崩壊により庇護者を失った伝統職能集団は壊滅の危機に立たされ、廃仏毀釈の風潮とも相俟って、実際に名物道具などを処分せざるを得ない家元もあらわれる。この窮状を救ったのが新興財閥であり、明治後半から大正にかけて、再び伝統芸道は日本の情操と社会的地位の象徴として評価を受けることとなる。この時、茶の湯を「遊芸」と位置付けようとする新政府の文化行政に対して、裏千家十一世玄々斎らは「茶の湯は遊芸にあらず」との論陣を張って、伝統文化の意義を鼓吹した。

しかし第二次世界戦後の財閥解体によって、再度庇護者を失った中世文化を母体とする伝統芸道は、実質的に破綻を余儀なくされる。その時、かろうじてその命脈を紡がせたのが、裏千家十三世円能斎によって最初実践女学校において採用された「女学校の茶道」教育である。近代女子教育の中、上流子女の作法教育に茶道を導入することによって、伝統文化の維持・継承と門流の繁栄とを企図したこの行為は、戦後十五世鵬雲斎宗室に引き継がれて、会員制度による流儀底辺の飛躍的拡充によって、劣勢を挽回して、ついには文化勲章受賞の栄に浴するところとなったのである。

三 伝統文化と真宗文化

伝統文化としての中世芸道の特質は、「日常」の完成した者にとってこそ意味があるということであった。それが近世封建道徳に迎合したことによって本質の歪曲がなされ、ややもすると「修道のための生活規範」であったものが、単なる青少年の羨のための枷となる危険をはらむこととなった。

いま真宗文化に立脚する我々は、この状況をどう受け止めれば良いのであろうか。それに先立って、中世に端を発する伝統文化の思想基盤に位置する禪と真宗文化との相違点を概観しておく必要がある。

法然はその主著『選択本願念仏集』において「それすみやかに生死をはなれんとおもはば、二種の勝法のなかに、しばらく聖道門をさしおきて、選んで浄土門にいれ。浄土門にいらんとおもはば、正雜二行のなかに、しばらくもろもろの雜行をなげすて、えらんで正行に帰すべし。正行を修せんとおもはば、正助二業のなかに、なを助業をかたはらにして、えらんで正定をもらはすべし。『正定の業』といふは、すなはちこれ仏のみなを称するなり。称名はかならずむまることをう。仏の本願によるがゆへに」と著し、親鸞もまたこの一文を『教行信証』行巻で解釈し、「大小聖人・重軽悪人、みなおなじくひとしく選択の大宝海に帰して念仏成仏すべし」としている。

この世で自分の力で聖者となりさとりを開く教えとしての「自力聖道門」に対して、阿弥陀仏の本願の力によってその浄土に生まれてさとりを開く教えである「他力浄土門」の別を明らかにし、さらに浄土門の中、「正定の業」である念仏によって成仏することを説くのが真宗である。善導が「念仏成仏する、これ真宗なり」(散善義)と指摘したように、本来「真宗」の語そのものが浄土門の真髓を表すのである。

真宗の側からすればこの世でのさとりを重視する禅をはじめとする諸教は自力聖道門に属し、罪悪深重の凡夫としての「悪人」の自覚に基づく「自力無効」に立脚する仏教である他力浄土門の真宗とは、その解脱観・人間観において決定的な相違が存する。

聖者になる道を放棄したのが真宗であり、それはまた社会的には脱体制あるいは非体制の位置に甘んじることを意味する。社会での脱体制(非体制)の態度は、いったん攻撃の矛先が真宗に向けられる時、これが積極的に表現されて、時に「凡夫デモクラシー」とも称すべき反体制に転ずるのである。一味平等を阻害する社会的要因に対しては、毅然と対峙するのが真宗の本領である。それは親鸞自身の著書にも頻繁に見られ、たとえば体制的儀礼や罪福信仰の放棄を「正象末和讃」「愚禿悲嘆述懐」において、

かなしきかなや道俗の 良時吉日えらばしめ

天神地祇をあがめつつ 卜占祭祀つとめとす

と指弾して、念仏以外の行法を「雑行雑修」として退けるのである。

ちなみに良時吉日・天神地祇・卜占祭祀の三事は仏の正意にかなわないことであり、日の良し

悪しを選んだり、天地の諸神をあがめたり、甲骨文古いや八卦などによる祭祀を一切排除するのが真宗の基本的立場である。それは「専修念仏」以外の雑行雑修は、念仏の行者には必要がないという理由に基づく。

従って禅の精神を背景に成立し、さらにそれ以前の陰陽道的儀礼を取り込んでさまざまな生活規律を設けてきた中世伝統文化は、真宗の思想的立場からすれば、その自力作善の行法において相容れないものであるといえる。さらには近世封建体制下における公的儀礼への伝統文化の組み入れは、一向一揆にみられるように真宗の反体制を触発する要因ともなったのである。

では真宗の容認する伝統文化とは何か。

真宗の立場は明白であって、聞法による念仏の伝統の継承と凡夫(悪人)の自覚による他力救済の確信によって成り立つのが真宗信仰の姿である。すなわち真宗における伝統文化があるとすれば、信仰の拠所としての「内仏」莊嚴を行い、たゆまぬ聞法の実践と同朋と呼ばれる同信者と心を一つにして念仏唱和することがそれである。中世末期から徳川期の封建体制下および近代前半の欽定憲法下では、教団の維持・運営のために「王法為本」とすることが説かれたが、「法にそむき義に違」(「教行信証」後序)す行政を糾弾する本来の真宗の立場からすれば、当時の歴史的社会的現実の中で採られた妥協的政策であるとせざるを得ないのである。

「伝承と己証」を標榜する真宗の伝統文化を考察する場合、「己証」すなわち個人の内面における入信の証を示すことは、何に依れば良いのであろうか。親鸞は「廻心といふこと、ただひと

たびあるべし。その廻心は、日ごろ本願他力をしらざるひと、弥陀の智慧をたまはりて、日ごろのころにては、往生かなふべからずとおもひて、もとのころをひきかへて、本願をたのみまいらするをこそ、廻心とはまうしさふらへ」(「歎異抄」第十六章)として、本願信受の一瞬をそれに充てるのであるが、外的にそれはいかにして明かされうるのか。

四 内なる儀礼としての真宗文化

通過儀礼(イニシエーション)という概念がある。その意味するところは、ある定まった状態から別の定まった状態へと移りゆく中途のことであつて、それはまた定まった状態の喪失期、非日常性、いわば旅立ちを意味する。つまりイニシエーションとは、それまでの日常から旅立ち、他者に転嫁することのできない自らの身に起こった喪失の悲しみや苦しみを、格闘の末に心の中に納める作業のこと、S・フロイトがその論文「悲哀とメランコリー」で言うところの「悲哀の仕事」のことである。自らの不幸を感傷的なモードで歎く自己愛的なメランコリーと、生老病死の悲哀とは、厳しく一線を画されるのである。

仏陀が「自己こそ自己の主なれ」(「阿含経」)という意味の自己、一般論では語ることでできない、「単独者」(キルケゴール)、「独立者」(清沢満之)としての、今ここにいる生身の自分を通して苦難に向き合うこと以外に、解決の糸口は無いという、あまりにも明白な身の事実がここに示されているのである。

親鸞は、親、師、妻子、旧里、聖僧など、対象喪失の連続としてのその生涯において、自らの一生をいかにして受容したか。それを示すのは、「親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべしと、よきひとの仰せをかふむりて、信ずるほかに別の子細なきなり。(中略) いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」(『歎異抄』第二章)との金言である。

親鸞にとつての対象喪失とは、究極のところ「人間」の喪失であったのであり、その地獄一定の自己の姿を「悪人親鸞」と受け止めたのである。「いづれの行もおよびがたき身」とは「機の深信」(善導「散善義」)に言うところの「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、叱劫より已来、常に没し常に流転して出離の縁あることなし」とする自己認識である。行くも止まるも戻るも「死」という絶体絶命の「三定死」の状況の中で、親鸞にとつて唯一指針となつたのは「よきひとの仰せ」(先師の口伝、善知識のお計らい)であった。それはまた「法の深信」というところの「決定して深くかの阿弥陀仏の四十八願は、衆生を摂受して、疑い無く慮りなく、かの願力に乗じて、定んで往生を得」という、如来の正機・正定聚としての自己の発見であった。こうしてよきひとから常に法を聞き続けることが、真宗における念仏行の実際となつたのである。

かように真宗は、師法然によつて選り取られた本願念仏の教えを、親鸞自身の悲哀の仕事を通して、自らの上に内省・実現することを宗とする教えであつて、「親鸞一人」における悲哀の道程を、我々もまたよきひとの仰せによつて、自己に内在化させねばならないのである。それによつて二度と退転しない世界、すなわち「滅度」と呼ばれる自我の滅却した世界に至り、私を主人

公とした「人生」という物語の完結に至らしめられるのである。

外的な儀礼に支えられる中世伝統文化に比して、真宗文化は内なる儀礼に依拠する伝統文化であるといえることができる。

おわりに

人間の精神的営為の所産としての日本の伝統文化なかんずく中世生活文化を窺うかぎりにおいては、その特質としての生活規範の重視や生活倫理に基づく審美眼の涵養、また脱俗を重視し、日常生活の裏面に常に非日常の「道」の思想を布置して置くその周到な構造は、ある種完璧な人生を提供してくれるかもしれない。そういう意味では、伝統文化の尊重はきわめて重要である。

ただ真宗文化は、そういった自力聖道に挫折しそれを放棄せざるを得ないところに成立した文化であって、伝承と己証により「よきひとの仰せをかふむりて、信ずるほかに別の子細なきなり」という主体的側面に立脚する宗教文化である。内なる儀礼としての廻心を深く矜持しつづけるところにその本領があるが、それを具体的な生活規範として示すなら、いま我々は「自信教人信」の語を挙げることができるであろう。「自ら信じ、人に教えて信ぜしむ」という生活を実践していくことこそが、とりもなおさず真宗文化に立脚した積極的な生活態度なのである。

いずれにしても体制的伝統文化としての中世生活文化は、「凡夫カルチャー」としての真宗文化においては「余行」に位置するのであって、中心とはなりがたいのである。