

第四十四回中央教化研究会議 基調講演

宮澤賢治の仏教思想と復興の教化学

正木 晃

大曼荼羅の構造

お配りいたしましたプリントが二種類ございます。

まず最初に、真ん中にお題目が書かれ、その両側に両部（両界）曼荼羅がついてるものをご覧ください。日蓮宗の僧侶の方々にとっては、文字どおり、釈迦に説法とは思いますが、この大曼荼羅あるいは御曼荼羅とよばれているものが、いったい何を表現をしているのか、それについてお話ししたいと存じます。

曼荼羅研究の領域では、田中公明という方がおそらく世界的にも第一人者だろうと思います。わたしも研究の一端が曼荼羅ということもあって、永年にわたるおつきあいがあります。その田中さんが、最近の日本中世史仏教の研究も踏まえて、こういうことを主張しています。すなわち、お題目の両側に書かれた不動明王と愛染明王の梵字は、それぞれ胎藏界の曼荼羅と金剛界の曼荼羅を表現しているというのです。

それをあえて図像で表現をすれば、お配りしたようなものになります。つまり、天台教学や真言教学で中心を占めている両界曼荼羅あるいは両部曼荼羅を、お題目が統合するという思想を表現をしているということです。ですから、単に梵字が書かれているわけではなく、お題目の両側には、何百とも何千ともいわる仏菩薩が描かれているはずであ

って、大曼荼羅では二字の梵字で象徴しているのです。要するに、森羅万象ごとく、物質界も精神界も、お題目が統合するというわけです。

特に最近、醍醐寺の文書研究などから、鎌倉時代から南北朝にかけて、愛染明王と不動明王のセットが、仏教界の神秘中の神秘ということで、たいへん大きな力を持っていたことが分かっています。もしご興味ございましたらば、名古屋大学に阿部泰郎という研究者がおりまして、この愛染明王と不動明王のセットについて、「文観著作聖教の再発見—三尊合行法のテキスト布置とその位相」(名古屋大学文学研究科『比較人文学研究年報』6 二一〇〇九)など、さまざまな論文を書いていますので、ぜひお読みいただきたいと思います。やはり、日蓮聖人のお書きになった曼荼羅を理解するためにはその当時、この二つの明王がどういう位置付けにあったかということを知る必要があるようです。

大曼荼羅について少し補足しますと、曼荼羅の下の方に、天照大神と八幡大菩薩が書かれています。この両者は何を表現しているのか、これも大きな問題です。一説に、おそらく天照大神が皇室あるいは京都の政治勢力、八幡大菩薩が武家あるいは関東の政治勢力を表現していて、その両者をもお題目が統合するという思想的背景があったのではないかと思います。そうすると、この大曼荼羅は宗教的な領域にとどまらず、現実政治の領域をも含んでいるのかもしれません。まことに興味深いことといって良いと思います。

先ほど三原所長さんから、「平等性」という言葉が出ました。まさに曼荼羅世界は、平等性が貫かれています。つまり、森羅万象ごとくが、一見ただけでは差別がありながら、しかし本質的には平等であるという意味です。この大曼荼羅の思想も、そういうところとつながってくる可能性があります。

1. 宮澤賢治研究の現在

最近の研究動向

さて、いよいよ本題に入ります。宮澤賢治研究は、ひじょうに広範な範囲にひろがっています。日本の文学者の中でも、いちばん研究者が多いのかもしれない。もっとも、その質となると、必ずしも上等とは言い切れません。これは文学研究の分野ではありがちなことですが、客観性がまるでなく、ただもう「わたしはこう思う」という自分の思いだけを論文に書いてしまう方もありません。あるいはほんとうに些末なことばかり研究しておられる方もあります。

それらとは一線を画すかたちで、このたび、先ほどご紹介いただきましたように、『宮澤賢治イーハトヴ学事典』（弘文堂）、『宮澤賢治の深層―宗教からの照射』（法蔵館）が、国際日本文化研究センターの関係者を中心とする執筆者によって、上梓されました。わたし自身も両方に関わり、とりわけ『宮澤賢治イーハトヴ学事典』に掲載されている仏教関連の記事は、書き手がなかなか見つからなかったらしいこともあって、ほとんどわたしが執筆しています。

宮澤賢治関係の事典としては、二十年ほど前に、早稲田大学の原子朗先生が独力で執筆し、出版されています。この事典がこれまでのところ、いちばん権威があるといわれていたのですが、さすがに二十年たってしまったという点にくわえ、文学研究の専門家がお独りで網羅するのは、どう考えても無理があります。実際に、宮澤賢治は文学とは言えないような部分、もしくはあまり縁がないような領域まで手を伸ばしていましたので、それらまで網羅するのは簡単ではありません。たとえば、アインシュタインの相対性理論がどうのこうのとかです。そこで今回は、京都にある国際日本文化研究センターのメンバーを中心にして事典が作られたというわけです。

今回、仏教関連の項目の大部分を執筆するにあたり、先行する研究を調べてみて、わかったことがあります。文学関係の方々は、宮澤賢治と仏教の関係、とりわけ日蓮宗あるいは法華経信仰がひじょう深く関わっているという事実を、ほぼ完全に黙殺してきたのです。それは驚くべきことでした。

理由はいくつか指摘できます。まず、仏教は難しくよくわからないというのがいちばん大きかったようです。編集者からも言われたとおり、文学研究者には仏教の素養がまったくといっていくらないので、仏教にまつわることが出てきても、全然わからない、だから無視せざるを得ないというのが、実情だったようです。

それ以外にも理由はあります。ひよっとしたら、こちらの理由のほうが大きかったかも知れません。それは、文学研究者の多くは、文学が宗教と関わっているという事実を認めたくないようなのです。文学研究はあくまで文学の中だけで処理したい。そこに宗教という要素が入ってくることをひじょうに嫌います。ましてそれが日本の伝統宗教であると、さらに嫌がります。変な話ですが、これがキリスト教だったら、そんな嫌わないところがあるのです。しかも、こういう言い方は皆さんを相手にまことに失礼ですが、日蓮宗とか法華経信仰とか、さらには国柱会となると、もうまったく拒絶反応です。ありていにいうなら、宮澤賢治に日蓮宗とか法華経信仰とか国柱会とかいうレッテルが貼られることを、ひじょうに嫌っているのです。ひどい偏見です。

したがって、そのあたりが相まって、宮澤賢治の研究における宗教との関係は、ほとんど言及されてこなかったのです。しかし、近年になって、ようやくそれでは済まないという認識が出てまいりまして、今回の本が出版されました。それでもなお、文学系の方は、宗教と関わっている事実を認めようとしない傾向があります。まして、宮澤賢治を使って教化運動をするといえば、澁面をつくるに決まっています。

文底秘沈の文学

宮澤賢治を考えるうえで、ぜひとも考えなければならぬことがいくつかあります。まず、時代です。宮澤賢治が生きていた時代と現在では、まるで違います。宮澤賢治にかぎらず、人の生き方はその時代の中で成立してきますので、その時代がある程度までは復元する必要があります。現代の目からだけで宮澤賢治を論ずるといのは、やはり無理があります。

もう一つ、たいへん重要なことがあります。ご存じのように、宮澤賢治自身が「法華文学の創作」をこころざしていたのは疑いようない事実ですが、同時にそれをあからさまにすることを避けていたという事実もあります。日蓮聖人の言葉を借りるなら、文字どおり「文底秘沈」です。ちょっと読んだだけでは法華経とは思えないが、よく読むとそれが法華経の真髓を表現している、そういう表現の仕方をしているのです。

もちろん例外はあります。『ひかりの素足』という作品では、「によらいじゅりょうぼん第十六」という文言が出ます。しかし、あくまで例外です。

宮澤賢治は最晩年に、母親に向かって、「この童話は、有り難い仏さんの教えを、一生懸命に書いたものだんすじや。だからいつかは、きつと、みんな喜んで読むようになるんすじや」と言っています。また、いわゆる「雨二モマケズ手帳」には「高知尾師ノ奨メニヨリ／法華文学ノ創作」と書かれています。しかし、それをあからさまに、露骨に法華経だという形では決して表現をしなかったということは、とても重要です。

もう一点、宮澤賢治にかぎらず、宗教が絡む文学作品を、「仏教思想」というかたちで、もしくは仏教の思想や哲学の問題として、あつかうことには、慎重でなければならぬと考えています。むしろ、文学作品であっても、思想や哲学の部分があります。しかし、正面切つて思想だ哲学だ振りかぶってしまうと、文学の文学たるゆえんが見えなくなってしまうのです。ですから、思想的な要素、哲学的な要素を、宮澤賢治の作品から抽出しようとする、お門違

いの事態になりかねないという気がします。以下では、このあたりを踏まえたうえで、お話をしたいと存じます。

賢治の法華経信仰

宮澤賢治が、烈々たる法華経信仰、とりわけお題目に対するあつい信仰を持っていたことは、死の二年前、東京で倒れたときに書いた遺書に明らかです。そこには、こう書かれていました。

この一生の間どこのどんな子供も受けないやうな厚いご恩をいただきながら、いつも我慢でお心に背きたうたうこんなことになりました。今生で万分の一もついに返しできませんでしたご恩はきつと次の生でご報じいたしたいとそれのみを念願いたします。どうかご信仰といふのではなくてもお題目で私をお呼びください。そのお題目で絶えずおわび申しあげお答えいたします。

(昭和六年) 九月二日／賢治／父上様／母上様

ちなみに、「この一生の間どこのどんな子供も受けないやうな厚いご恩をいただきながら、いつも我慢で」の「我慢で」は「がまん」で」と読むべきだそうです。「わがままで」と読む説もないのですが、研究者によれば、明らかに「がまん」だそうです。

この文面で注目すべき点がふたつあります。

まず一つは、「次の生で」という文言です。「次の生」が輪廻転生なのか来世信仰なのか、そのあたりははっきりいたしません、「死んでそれでおしまい」という考え方を賢治が持っていないことは明らかです。

もう一つは、「今生で万分の一もついに返しできませんでしたご恩はきつと次の生でご報じいたしたいとそれの

みを念願いたします。どうかご信仰といふのではなくてもお題目で私をお呼びだしてください。そのお題目で絶えずおわび申し上げお答えいたします」という文言です。とりわけ「どうかご信仰といふのではなくてもお題目で」という表現は、注目にあたいます。ふつうだったら、「どうかご信仰でお題目……」と言うのではないのでしょうか。それが「どうかご信仰といふのではなくてもお題目で」となっているところに、宮澤賢治のお題目に対するまことに深い信仰心、あるいは信頼を感じとれることができると思うのです。

最近の研究によれば、この当時、宮澤賢治の家は、一階に浄土真宗の仏壇があつて、二階に賢治用の仏壇があつたそうです。そして、上でお題目、下で念仏という不思議な状態が続いていたようです。もちろん、この時点ではまだお父さんは法華経信仰を受け入れていませんでした。

賢治とお父さんの関係は、じつに微妙だったことがわかってきています。かつては激しく対立していたと考えられていましたが、近年の研究では、そうとも言い切れないといえます。言ってみれば、対立しているのに、仲は悪くないというような感じだったらしいのです。少なくとも、決定的に対立していたとはとても言えないようです。その証拠に、けっこう二人で旅行をしています。比叡山に行ったりとか、お伊勢さんに行ったりとか。ほんとうに仲が悪かったら、それはないでしょうから、何かいろいろな対立あるけれども、仲がよかった部分もある、そういう状態だったようです。

賢治が亡くなった日も、遺言を聞いてお父さんが、「おまえも偉いものになったな」とおっしゃったそうで、それを聞いた賢治が、「俺もとうとうお父さんに褒められた」といつて、ひじょうに喜んでいたといえます。ですから、お父さんとの関係はひじょうに微妙で、単純な対立ではない。愛憎があつて、でも賢治はお父さんを好きだったんだらうと思います。

お父さんのほうも、元々檀家総代か何かですから、そう簡単にですね、家の宗派を変えるわけにはいかなかったよ

うですけども、そこそこ早い時期から法華経に対する関心はあったようです。あとで申し上げますけども、お父さん、ガリガリのお東の門徒というわけではなかったのです。彼らが生きた時代というのは、日本の仏教界の革新運動、刷新運動がたいへん盛んだった時期でございまして、そういった意味では、その前の時代によくみられたような、一つに凝り固まるという時期ではなかったと思います。

お題目は、「雨ニモマケズ」手帳にも登場します。自分を幼少のみぎりに育ててくれた平賀ヤギさんの菩提を弔うために、七遍、「南無妙法蓮華経」と書いてあります。平賀ヤギさんという方も、賢治と同じように結核を病み、それが原因で婚家を離縁をされたそうです。この方は熱心な浄土真宗の信者で、朝に夕に浄土真宗の「白骨の御文」や「正信偈」を唱えていたので、賢治は背に抱かれながら、みな覚えてしまい、そのリズム感が作品に反映しているという説もあります。

ほとんど知られていない賢治の法華経信仰

東日本大震災後、もつともよく読まれた詩は、あらためていうまでもなく、宮澤賢治の「雨ニモマケズ」でした。この詩が、法華経の「常不軽菩薩品」にもとづいて書かれたことは、日蓮宗の皆さんなら常識です。ところが、一般の方々は、まず絶対とっていいほど、ご存じありません。それどころか、この有名な詩が書かれたすぐあとに、次のように、大曼荼羅の中核に当たる部分がかかれていたということも、ほとんどの方々は知りません。

南無無辺行菩薩

南無上行菩薩

南無多宝如来

南無妙法蓮華經

南無釈迦牟尼仏

南無淨行菩薩

南無安立行菩薩

「雨ニモマケズ」手帳は復刻されていて、お持ちの方もかなりあると思いますが、それらの方々でも、「雨ニモマケズ」という詩と法華經とのつながりは、まずご存じないのが実情です。ほとんどの方は、「雨ニモマケズ」手帳をめくって、「雨ニモマケズ」という詩を目にしたあと、次のページに数行の漢字が書かれていて、その中心によく見れば、南無妙法蓮華經と書いてあることに気付いても、それがいったい何を意味しているのか、まったくわかっていないはずです。

そうなってしまった原因の一つは、さきほどからずっと指摘してきたとおり、文学関係の方々が、「雨ニモマケズ」という詩と、そのあとのページを完全に分断して、関連性について黙殺してきたからです。その点について言及すると、今度は当然、その問題を論じる必要が出てくる。しかし、それは、文学関係者としては、絶対にしたくない。だから、触れなかったのだらうと思います。

わたしもいちおうは学者もしくは研究者の端くれなので、こういうことを言うと、まずいのですが、いわゆる専門家の場合は、この種の問題に遭遇したときに、あるてだてを講じます。それがいくら肝心なことであろうと、自分の学説にとつて都合の悪いところは触れないのです。ですから、書いてあること、言ったことは嘘ではありません。間違つてはいません。しかし、全体から見ると、真つ赤な嘘なのです。一般の方々はそんなことは知りませんから、そういうものだろうと思つて読んでしまうと、まったく間違つた解釈が生まれてしまうというわけです。この意味で、

「雨ニモマケズ」はその典型例だろうと思います。

法華経をたたえる詩

繰り返し述べてきたように、宮澤賢治は自分の作品に法華経を直接的なかたちではほとんど登場させませんでした。それゆえに、わかりづらさがありますし、逆にいえばそれが天才の天才たるゆえんだったのかもしれない。

そういう中で、法華経信仰を、例外的にはつきりとうたいあげた作品があります。それが『疾中』と名付けられた作品群におさめられた「法華経をたたえる詩」です。

われやがて死なん

今日又は明日

あたらしくまたわれは何かを考える

われとは畢竟法則以外の何ものでもない

からだは骨や血や肉や

それらは結局さまざま分子で

幾十種かの原子の結合

原子は結局真空の一体

外界もまたしかり

われが身と外界とをしかく感じ

これらの物質諸種に働く

その法則をわれと云う

われ死して真空に帰するや

ふたたびわれと感ずるや

ともにあるのは法則のみ

その本源の法の名を妙法蓮華経と名づくといへり

そのこと人に菩提の心あるを以って菩薩と信ず

菩薩を信じることを以って仏を信ず

諸仏無数而も仏もまた法なり

諸仏の本源の法これ妙法蓮華経なり

歸命妙法蓮華経

生もまた妙法

死もまた妙法

今身より仏身に至るまでよく持ち奉る

ここまでではつきり法華経信仰を語った詩は、ひじょうに珍しい。ここには多分、遠慮会釈なく、賢治自身が自分の信仰を告白したのだろうと思います。

指摘するまでもなく、『疾中』ですから、自分はいま病中にあるという認識です。彼はもう十代の半ば過ぎあたりで、ろく膜炎にかかり、胃のあたりが痛いというので、お医者さんに診てもらったら、「結核の前兆みたいなものがある」と言われていたようです。のちほど触れますが、彼の一族は結核にかかりやすい血統とみなされていました。

そして、十代ですでに、自分が長生きはできないという認識があったと言われています。

ただし、賢治は腺病質ではありませんでした。こういう話があります。先日、国際日本文化研修センターの研究会で、花巻に行ったときに、宮澤賢治研究の専門の先生から聞いた話です。宮澤賢治は、亡くなる直前まで、痩せてはおらず、けっこうふっくらしていたそうです。当時としては最高の看病をされていたためだそうです。

たしかに、亡くなる前日まで、家の外に出て、秋の実りを感謝するお祭りを見えています。そのときに夜の冷たい風に当たったので、咯血をして亡くなったらしいのですが、お祭りを見られたということは、やはり最後までそこそこ体力は残っていたという話もあります。この点は、同じ肺結核でなくなった石川啄木が、あまりお金がなかったので十分か看病してもらえず、ガリガリの骸骨のようになって亡くなったというのとは、対照的です。

ちなみに、賢治は、当時としては大きいほうで、決して小さい人ではなかったそうです。賢治というと、なんとなく小柄というイメージがあるようですが、そうではありませんでした。とくに小学校のころは、最近になって再発見された通信簿を見ると、オール「甲」の優等生に加え、五、六年時は皆勤賞。体も丈夫で、体育も得意でした。体格も、六年時は身長一三三・九センチ、体重二九キロ、胸囲六〇センチあり、「強」の評価を受けています。

つまり、最初から病弱だったわけではないのです。むしろ、強靱だった身体が、やがて結核に冒され、一気に暗転して、短命を運命づけられるようになったところに、宮澤賢治の悲劇があったと考えたほうが、おそらく正しいのです。

島地大等との出会い

ご存じのとおり、宮澤家は、今でいうと、金融業に近いような仕事もしていて、ひじょうに裕福なご家庭でした。

賢治のお父さんの政次郎という方は、篤信の門徒でした。ただし、百家争鳴を思わせる時代背景もあって、凝り固ま

った人ではなかったのです。

お父さんは、毎年、近くの大沢温泉で、花巻仏教会夏期講習会を開いていました。この講習会には、仏教界の要人が招かれていました。暁鳥敏とか近角常観とか村上専精といったぐあいに、浄土真宗系の人物が中心ですが、中には臨濟禪の中興の祖といわれている釈宗演のような人物も招かれています。この方は、夏目漱石の『門』という小説に出てくる円覚寺のお坊さんです。漱石が亡くなったときの葬儀の導師でもあります。明治から昭和前半にかけて、日本でいちばん有名だったお坊さんでもありました。

このころの仏教界は、教義のうえでも組織のうえでも、近代化の過程にありました。そして、かなり自由にものが言えたようです。もちろん濃淡はありましたが、案外固まっていな面白さみたいところが、ずいぶんあったようです。

さらにそこに、欧米の合理的な方法論に基づく仏教研究が入ってきた時代です。それまでは、富永仲基の「大乘非仏説」のような異論もありましたが、あくまでごく例外にすぎず、どの宗派でも、法華経も無量寿経も大日経も金剛頂経も、みなブツダがほんとうに説いたものだと考えていました。ところが、近代仏教学の導入によって、すべてくつがえったのです。このときの衝撃は凄かったです。なにしろ、典拠となってきた聖典の聖典たるゆえんが、ある意味で否定されてしまったのですから。

しかし、一方では、今までの価値観が崩壊したおかげで、自由にものが言える時代にもなりました。近代仏教学の功罪については、あまりに複雑で、簡単には論じられませんが、とにかく衝撃的であったことは否めません。

さて、宮澤賢治にとっていちばん衝撃的だった出来事は、本願寺派の学僧だった島地大等との出会いです。島地大等は超一流の仏教学者であり、その業績はこんにちにおいても高い評価を受けています。なにより大きな点は、狭い宗派性にとらわれることなく、さまざまな宗派をはびろく学び、日本仏教を思想の領域から総合的に把握しようと

したところにもとめられます。このころ、島地大等は盛岡市の願教寺において、晨朝仏教講話会を開いていました。賢治もこの会に参加し、絶大な感化を受けました。その敬愛ぶりは、「本堂の高座に島地大等のひとみに映る黄なる薄明」という短歌に、よくあらわれています。

そして、島地大等が編纂した『漢和対照妙法蓮華経』を読んだことが、賢治に決定的な影響をあたえました。生涯の大転機になったのです。

浄土真宗の学僧が法華経を翻訳するなど、いまでは考えられません。しかし、当時はそれができたのです。宗門の締めつけもあまりなかったようです。そもそも、わたしたちは誤解しがちなのですが、法然上人は法華経の意義をちゃんと認めていました。法然上人にいわせれば、「仏教にはそれぞれ得意部門がある。ただ、来世の極楽往生に関しては浄土教がいちばん優れている。しかし、それ以外の部門については、それぞれ得意な部門があつて、その中でも法華経というのはいちばん貴いものである」と述べています。

島地大等の法華経観

わたしに長年にわたる知人に、大角修という方がいます。出版社を経営していらして、仏教関連の著者としても知られています。とくに法華経や宮澤賢治については、一流の研究者でもあります。その大角さんが、島地大等の『漢和対照妙法蓮華経』について、こういうことを指摘しています。

まず、法華経は護国の経典であるという点が強調されています。ご存じのように、法華経は仁王経や金光明経とならんで、護国三部経として、古代からあがめられてきました。その背景には、六世紀に仏教が入ってきて以来、一四五年八月十五日の敗戦に至るまでずっと、仏教の大きな役割の一つは護国だったという厳然たる事実があります。個人の救済とか悟りとかいう以前に、国家を守る、日本という国を守るという大きな役割があつたのです。戦後の日

本の仏教界は、その点は、ほとんど無視というか、封殺というか、いずれにせよかいま見ようとしませんが、戦前は、この護国というテーマはひじょうに大きかったです。当然ながら、皇室に対する尊崇の念も、強調されています。

じつは、宮澤賢治は伊勢神宮にも明治神宮にも参拝をしています。そのあたりをとらえて、「宮澤賢治の行動は終始一貫していない」という批判があります。しかし、大角さんにいわせれば、賢治は戦前の平均的日本人の意識の持ち主であって、当時としてはそれは何の問題もないことだった。賢治に、だからといって、終始一貫していないという批判は見当違いだと指摘しています。わたしもそう思います。現代人の目だけから、現代人の価値観だけから、過去の人物の行動や考え方を批判しても、意味はないのです。

島地大等は、賢治たちの前で、大谷探検隊の話などもかなりしたようです。当時は、大谷探検隊が、中央アジアやチベットへ行きまして、経典はもとより、収集したさまざまな分野の資料や発掘品などもたくさん持って帰りました。宮澤賢治がチベットをうたった詩を書いています。もとネタは島地大等の話だった可能性があります。

ちなみに、大谷家がなぜチベットへ、青木文教や多田等観などの人材を、長期にわたって送り込んだのか。その理由は、浄土真宗が聖典とおおぐ無量寿経はまちがいがいなくブツダの真説ということを証明したからだそうです。むろん、それは無理でしたが……。このことは、先日、金沢で開催されたチベット関連の学会で、龍谷大学の先生から発表がありました。

いずれにしても、『漢和対照妙法蓮華経』と出会ったときに、賢治は、法華経をけっこうエキゾチックなものとしてとった可能性があるようです。いいかえれば、日本的伝統の精髓というだけではない感覚でうけたった可能性があののです。たとえば、「雁の童子」みたいな、「西域もの」と俗にいわれているイメージの源泉は、おそらく、そのあたりから来たのではないか。「島地大等の話と、この法華経がどっかで結びつくような体験があったのではないかと、

大角さんはおっしゃっておられます。

国柱会との出会い

その後、一九一八年の一二月、妹のトシさんが病気にかかり、その看病のために、母親といっしょに上京します。このときは、東京に翌年の三月まで滞在しています。この間に、国柱会をひきいる田中智學の講演を聴いて感動し、一九二〇年の一〇月に入会します。このへんをめぐっては、お父さんとのあいだにさまざまな葛藤もあったようです。少なくとも、講演を聴いてから入会するまでには、かなり時間がかかっています。

入会后、幹部の一人だった高知尾智耀から勧められて、「法華文学ノ創作」にとりかかりました。この点は、「雨二モマケズ手帳」の一三五ページに、「高知尾師ノ奨メニヨリ／法華文学ノ創作」とはつきり書いてあるので、疑いの余地はありません。

このあと、賢治は凄まじい勢いで作品を、文字どおり、書きまくりします。「かしはばやしの夜」「月夜でんしんばしら」「鹿踊りのはじまり」「どんぐりと山猫」「注文の多い料理店」などです。このとき書いた量は、膨大でした。弟の清六さんが、『兄のトランク』という本に書いていますが、東京からトランク二個を持って引き揚げて来たそうです。そして、そのトランクの中には、三千枚あったといえます。書き損じも多かったはずですが、それにしても旺盛な執筆意欲です。

国柱会にまつわる件は、さきほどから申し上げているように、文学関係の方々が、宮澤賢治と宗教の関係をなかなか取り上げたがらない大きな理由になっています。宗教に関わる方にも、同じ傾向が見られます。なかには、やみくもに国柱会と賢治の関係を否定的に評価しようとする方もいません。あえて申し上げれば、日蓮宗でも、賢治をとりあげるときに、国柱会の件はかなり難しい問題になっているように感じます。

ただし、これも重要なことですが、まさに時代状況という要素があります。つまり、戦後の目から見た国柱会と賢治が生きていた時代から見た国柱会では、社会における位置づけが大きく異なっているということです。現代のわたしたちから見ると、国柱会は極右みたいなイメージがありますが、戦前はそれほど極端な右ではなかったようです。とにかく、時代の思想的な傾向そのものが、現代よりずっと右に寄っていたからです。

この件について、わたしには忘れがたい思い出があります。東京教育大学の日本史に入学したころのことです。なお、担任は、教科書問題で有名だった家永三郎先生でした。

あの時代は左であることが正しかったのです。大体、先輩たちは、「あるとあらゆる小さな集落の発展段階がマルクスの主張どおりであることを証明することこそ、歴史学の使命である」とはつきり言っていました。今から考えれば、噴飯ものですが、当時は本気でそう言っていたのです。

ですから、時代によって、その対象の位置はずれるのが当然で、そこをちゃんととらえていかないと、とんでもないことになります。国柱会の場合、今から見ればずいぶん右寄りに見えても、当時は必ずしもそうではなかった可能性があります。

現実には、同じ右翼としてくくられがちな玄洋社の頭山満も、国柱会の田中智學も、日本の大陸侵略には反対していたのです。意外かもしれませんが、事実です。したがって、昭和になって、政治の実権を握った軍部にすれば、もはや邪魔な存在だったのです。

いずれにせよ、賢治と国柱会の関係は、終生、続きました。臨終の枕元には、田中智學が臨写したという大曼荼羅が掛かっていたことがわかっています。

また、「銀河鉄道の夜」で、ジャバンニが切符の改札に來た車掌にわたした「いちめん黒い唐草のやうな模様の中に、をかした十ばかりの字を印刷したもの」は、宮澤賢治の研究を長年にすすめてこられた桐谷征一先生によれば、

国柱会からわたされた大曼荼羅だといいます。「銀河鉄道の夜」という作品は、賢治が何回も何回も手を入れているのですが、初期の版では「緑色」とも書いてあり、その緑色というのは、当時、賢治が持っていた大曼荼羅の色と一致するようです。

しかし、だからといって、賢治と国柱会の関係がいつも緊密だったともいえません。なぜなら、国柱会では一人も友人ができなかったからです。さらに、賢治が入会したころは、田中智學と大幹部の山川智應の間にあつれきがあつたらしく、内部で一種の権力闘争みたいなものが生じ、国柱会自体が分裂騒ぎという時期でもあつたようです。ちょうどそういう時期に入ってしまったこともあつて、国柱会の内部にひじょうによそよそしい、冷たい空気が漂っていたのです。賢治はそういう雰囲気を鋭敏に嗅ぎとつて、詩にうたっています。それは、「国柱会」と題された詩です。詩に登場する「大居士」は田中智學、「智応氏」は山川智應を、おのおの指しています。

外の面には春日うららに

ありとあるひびきをなせるを

灰いろのこの館には

百の人けはいだになし

台の上桜はなさき

行楽の士女さゝめかん

この館はひえびえとして

泉石をうち繞りたり

大居士は眼をいたみ

はや三月人の見るなく

智応氏はのをいたづき

巾巻きて廊に按ぜり

崖下にまた笛鳴りて

東へととゞろき行くは

北国の春の光を

百里経て汽車の着きけん

この詩にあらわれているとおり、国柱会に対しては、かなり微妙な思いをいだいていたことは疑えません。しかし、その一方で、終生、脱会はしていません。ひじょうに穏当な表現をすれば、国柱会ではなく、法華経に傾倒したということになりましたが、国柱会の影を完全に払拭することも、これまたできないのかもしれないかもしれません。

恵まれた境遇ゆえに

賢治の法華経信仰を考えるうえで、お父さんの存在を無視するわけにはいきません。お父さんと対立したり、あるいは反発したりしていますし、くわえて中学を卒業するころから、蓄のう症になったりとか、腸チフスにかかったりとか、いろいろな病気になるのです。また、わたしたちでもそうですが、十代の半ばになれば、自分の将来像を描かざるを得ません。すなわち、賢治にこの時期、身体的な不安と、将来自分の仕事をどうするかという不安が、いちど

きに押し寄せてきたのです。

お父さんはいへん立派な人だったようが、金貸的な部分があつて、そういう部分に対して反発をしていたことは疑いないようです。自分がその跡を継ぐことに対しては、けつして乗り気ではなかっただろうと思います。

結果的には、農学校の先生になりました。先ほど三原さんからお話があつたように、月給は八〇円。現在の貨幣価値に換算すれば、月給四〇万円です。当時としては、そういう高給取りです。ですから、金銭的には恵まれていて、かなり好きなことができました。そもそも、実家が金持ちで貧乏人ではないですから、かなり自由な活動ができたんだろうと思います。

余談めきますが、国際日本文化研究センターの教授を務めておられた鈴木貞美先生の話では、宮澤賢治はお金があつたので、原稿用紙も全部、特注を使つていたといいます。とにかくお金があつて、金銭感覚も庶民とは隔絶していたようです。たとえば、チェロを習うにあつては、東京に住んでいた大津三郎という専門家についています。たいへん高価な蓄音機ももっていましたし、同じく高価な輸入品のレコードもたくさん購入していました。いまでも銀座にある楽器店から、東北地方で一人、ヨーロッパから輸入した楽譜を買つてる人間がいて、調べてみたら全部、宮澤賢治だったという話もあります。このあたりは、わたしたちがいだきがちな宮澤賢治のイメージとは、いちじるしくずれています。とにかく、複雑な要素をかかえていた人で、一筋縄では理解できません。

2. 法華経をめぐる時代状況

近代化を乗り越える条件

明治維新前後から始まった近代化は、宗教の領域にも多大の影響をあたえました。衰退した宗教も少なからずありました。しかし、かえって大勢力になった宗教もありました。では、それを分かつたのは、何だったのでしょうか。

結論から先に申し上げれば、一神教的な枠組みを持つていなければ、近代化を乗り越えられなかったとわたしは考えています。

現実問題として、廃仏棄釈や神仏分離という明治政府の施策があり、真言宗や天台宗は没落しました。昨今では、密教の美術展が開催されると、たいへんな数の方がご覧になりますが、密教が再評価されるようになったのは、おそらく昭和五十年代以降です。それまでは、「こんなものは仏教じゃない」と言われていました。頭からバカにされていたのです。

わたし自身がひじょうに親しくしている修験道は、まさに惨憺たる様相でした。明治五年に「修験道廃止令」が出されて、徹底的に弾圧をされました。そのときに、路頭に迷った修験者や山伏は十七万人いたそうです。当時の人口は、現在の人口の四分の一くらいでした。ですから、現在の人口に換算すると、修験者や山伏は七十万に近くいることとなります。現在は僧侶の数が二十二万。つまり、比率にすれば、今の僧侶の三倍近くもいたということです。それが全部、壊滅させられました。

その一方で、近代化を乗り越えるというか、ややネガティブな表現をするなら、生き残ることができたのは、キリスト教的な形という表現はいささか語弊がありますが、とにかくも一神教的な枠組みを持っていたタイプの宗派でした。

よくいわれてきたのが、「日本の近代化にいちばん貢献した伝統宗教は浄土真宗である」という文言です。ヨーロッパでプロテスタンティズムが資本主義の勃興にひじょうに寄与したのと同じことを、日本では浄土真宗がおこなったというわけです。

わたしは意見が違います。現在の創価学会や霊友会や立正佼成会などの、いわゆる新宗教を含めば、現代日本の宗教事情というのは、おそらく半数以上が法華経信仰、日蓮信仰でしょう。これは、明治時代はともあれ、昭和初期あ

たりからは、大きな力を持ってきますから、単純に浄土真宗がうんぬんという見解には、わたしは賛成できません。いずれにしても、近代化の過程において生き残るための選択肢は、そう多くはなかったと思います。

その中で、浄土真宗の阿弥陀信仰と法華経信仰が、日本の伝統宗教の中ではいちばん一神教的な枠組みを持っていました。それは、唯一絶対の仏と唯一絶対の聖典が存在するということです。

ちなみに、内村鑑三が、『代表的日本人』という著作において、日蓮聖人を宗教者としてはただ一人、選んでいません。理由をご存じですか。

内村鑑三にいわせれば、他の宗派は仏像をあがめる。ところが、日蓮宗は法華経という経典を、唯一絶対の聖典として、あがめる。これは、キリスト教の聖書に匹敵するということです。バイブル崇拜と法華経信仰は一脈通ずるところです。内村鑑三は無教会主義でした。つまり、聖書がすべてであり、聖書のみを根拠として、神と直接向かい合うという考え方でした。それと同じことを日本の仏教界において実践したのが、日蓮である。だから、日蓮は偉いという論理だったのです。

もつとも、キリスト教は外来の宗教ですから、拒絶反応も強くあります。賢治は自分の作品の中に、あれほどキリスト教的なモチーフはたくさん使っていないながら、キリスト教に帰依することはなかったのです。

となると、選択肢は、もともと家の宗教だった浄土真宗か、あらたに目覚めた日蓮宗／法華経信仰しかありません。では、浄土真宗とキリスト教は、これまでいわれてきたように、ほんとうによく似ているのでしょうか。

この件に関して、とても興味深い事実があります。わたしの知人に、国際日本文化研究センターの教授の任にある井上章一という人がいます。もともと京都大学の建築科の出身であり、桂離宮の研究や霊柩車の研究でサントリー学芸賞を受賞しているくらいですから、才人中の才人だと思えます。

その井上さんとわたしで、先日、小さな講演をしました。そのとき、井上さんがこう言ったのです。「浄土真宗は

キリスト教によく似ている、とりわけプロテスタンティズムによく似てるといわれるが、それは間違っているというのです。なぜ間違っているかという点、似ているのではない。似せてきたのだ」という答えでした。証拠はある。明治二十二年に東本願寺は西欧からパイオルガンを導入し、今までの御詠歌風のものも全部、賛美歌風に換えたそうです。そして、今もなお、その伝統はずっと残っている。つまり、「浄土真宗は意図的にキリスト教に似せてきた」と言っていました。井上さんはきちんとした資料に基づいてしか、ものを言わない人間ですから、そのとおりなのでしょう。

久遠実成の本仏とキリスト教の神の関係

わたしは、キリスト教のイエスの出現と、法華経が説く久遠実成の仏とが、宗教学的な構造からすると、よく似ていると思っています。両方とも永遠不変の存在がまずあったのです。ブツダの場合は二千四百年くらい前に、地域・時間限定、つまりインドに八十年という限定パージョンのような形でこの世に現れて法を説いたということです。イエスの場合も、父なる神という絶対存在があつて、今から二千年前の三十五年間だけという時間限定、パレスティナという地域限定パージョンで、この世に現れたということです。ですから、ちょっと強引に言えば、この二つを「キ」くらいでつなぐことも、少なくとも宗教学の上では不可能ではないと思います。そう考えますと、『銀河鉄道の夜』をはじめとして、キリスト教的なモチーフというか、材料がしきりと使われているわけも、理解できなくはないのです。

仏教において、こういう考え方は、法華経のほかにはもとめがたいでしょう。宮澤賢治が生まれた時代において、キリスト教は、ある種の文明、近代化の象徴でもありました。そのキリスト教の根幹にある考え方と大きな齟齬をきたさない法華経は、宮澤賢治の目には、すばらしい存在と映った可能性は、十分にあると思います。

アニミズムをめぐる大きな違い

では、法華経信仰あるいは日蓮宗にあつて浄土真宗にないものは、なにか。それはアニミズムに対する感性です。宮澤賢治という人は、たいへん鋭い感性の持ち主で、「人といるよりは森の中にいたほうがいい」といつていました。「夜、森の中に入っていて怖くないか?」と尋ねられたとき、「人のほうがよほど怖い。森は全然怖くない」と答えたといひます。

アニミズムというのは、この世の森羅万象に魂もしくは生命が宿っているという考え方です。宮澤賢治はまさにそのアニミズム的な世界に生きていました。これは間違いありません。賢治の作品からアニミズム的な要素をとりのぞいてしまつたら、すかすかになつてしまいます。なにしろ、賢治の作品では、動物はもとより、一般には生命無き存在とみなされている鉱物まで、生命があり魂が宿っていると書かれているくらいですから。

しかし、浄土真宗は、そのアニミズムに対しては、にべもございません。アニミズムに対して、日本の伝統宗教の中でいちばん拒絶してきた宗派は浄土真宗だろうと思ひます。少なくとも、近代化して以降の教義では拒絶してきまつた。

ほんとうは少し違つたのです。親鸞聖人は、最晩年に書きのこした『現世利益和讃』の中で、「日本の神々はよき念仏者を守護してくださる」とうたつていますし、伊勢神宮に二回、参拝しています。日本の神々は、おおむね自然神ですので、アニミズムと完全に切れているわけはありません。したがつて、親鸞聖人にしても、アニミズム的な要素にまつたく留意しなかつたわけではないはずす。もつとも、他の祖師に比べると、自然をうたつた和歌や文章がさわめて少ないのは事実ですが……。

そういう浄土真宗に比べれば、法華経信仰というのは、ひじょうにアニミズム的な部分をうまく取り込んでいます。法華経のいちばん最初の部分を読んだだけでもわかりますとおり、この世は神仏、聖なるものに囲まれて成立して

るわけですから。先ほどの曼荼羅の話もそうなのですが、ありとあらゆるものが靈魂を持って、存在理由を持っているという世界であります。そちらのほうが、賢治にとってははるかに、受け入れやすかつただろうと思います。

誤解されてきた親鸞

浄土真宗は、少なくとも明治以降の近代化の過程では、どちらかといえば、個人主義的な傾向をもつとみなされてきました。論拠の一つは、『歎異抄』の中に書かれている「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」という文言です。

じつは、最近の研究では、『歎異抄』が親鸞の思想を語ってるかどうかについてはかなり疑問があると考えられています。あくまでも唯円という書き手の思想であり、鵜呑みにはできないというのが、実情です。あるいは、お師匠さんの思想を、自分なりに解釈して語ってる可能性があります。

しかし、賢治の時代は、『歎異抄』に書かれている内容は、親鸞聖人の思想と信じられていました。なにしろ、本願寺の中にながらく禁書扱いされていたのが、ようやく世に公開をされたということ、たいへん大きなブームを呼んでいた時代です。宮澤賢治にしても、『歎異抄』に書かれていることこそ親鸞聖人の真意であるとうけとっていた可能性は、きわめて高いだろうと思います。

そして、とりわけ「親鸞一人がためなりけり」という文言こそ、戦前戦後を通じて、日本の知識人が、親鸞という人物をひじょうに高く評価してきた理由の一つでもありました。その背景には、たとえば夏目漱石がめざしていたとよく指摘される「近代的自我の確立」こそ、日本の精神の領域における近代化にとって金科玉条だったという事情があります。

きびしいことをいえば、この種の言説には、近代的自我の確立と個人主義を、どこかで混同しているきらいはあり

ます。また、「親鸞一人がためなりけり」という文言が仮に親鸞聖人の真意であるとしても、この文言を近代的自我とか個人主義の吐露と解釈するのは、時代背景を無視する暴挙以外のなにもでもありません。しかしながら、『歎異抄』に登場する文言をそう解釈して、親鸞聖人に賛意を表する知識人が、今に至るまで多いことは、疑いのような事実です。

もう一つ付け加えるなら、親鸞という宗教者をあたかも農民革命の指導者であるかのごとく受け取る向きが、かつてありました。戦後も、たとえば野間宏のような左翼系の作家さんが、そういう親鸞像を描いてきました。もっとも、実態はまったく違うということが、近年の研究からあきらかになっています。入手しやすい本としては、中世仏教史の第一人者、山形大学の松尾剛次先生がお書きなされた『親鸞再考』(三一三出版)があります。この本を読むと、これまでの、いわば神格化された親鸞像が、おおげさでなく、吹っ飛んでしまいません。

松尾先生によれば、そもそも親鸞聖人が布教をした対象は、かなり長く滞在していた常陸国、現在の茨城県の港町に住んでいた富裕な商人だったそうです。これまでなにかという喧伝されてきた農民に対する布教は、ほとんどしなかったようです。ましてや、かつてよくいわれてきたように、貧しい農民とともに歩くなどということは、ほとんど無かったようです。ところが、そういうイメージだけがかってに独り歩きをしていて、現在でもまだまだ改まっています。まあ、そういうことにおいておいたほうが、多くの方々にとって、好都合なのかもしれません。

一方、宮澤賢治は『農民芸術概論綱要』に「世界がぜんたい幸福にならないうちは個人の幸福はあり得ない」と書いています。この考え方は、「法師品」の中の「大願を成就するも、衆生を愍むが故に、この人間に生まれたり」とか「衆生を愍むが故に、悪世に生まれて、広くこの経を演ぶるなり」に近いと思われれます。もちろん、宮澤賢治という人が個人主義的なものに対して、まったく興味がなかったといえません。一人であることも好きだった人のようでもあります。しかし、同時に、個人個人でばらばらになってしまった近代社会に対して、あまりいいイメージを持って

なかつたようです。

どう考えても、『歎異抄』の「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」と、『農民芸術概論綱要』の「世界がぜんたい幸福にならないうちは個人の幸福はあり得ない」とでは、大きな違いがあります。そして、他者救済をなにより重視する大乘菩薩道の見地からすると、『農民芸術概論綱要』の「世界がぜんたい幸福にならないうちは個人の幸福はあり得ない」はみごと合格ですが、『歎異抄』の「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」が合格する保証はありません。

短命の時代

これまで何度も言及してきましたとおり、宮澤賢治は十代の半ばから、「もう自分は長生きできない」という認識をいっていました。そのゆえでしょうか、永遠の生命に対する憧れはおおいにあったようです。

生命の長短ということについて、わたしが講演の際によく申し上げる事実があります。それは、日蓮聖人が活動しておられた時代の鎌倉市内に住んでいた方々の平均死亡年齢です。みなさんは、何歳かご存じですか。七百五十年ほど前に、鎌倉市内に住んでいた人々は平均すると、何歳で亡くなったか。平均寿命ではありません。乳幼児が入っていないので、平均寿命とはいえません。だいたい、どのくらいの年齢で亡くなったかという問題です。

答えは二四歳です。先年、鎌倉時代に墓地があった由比ヶ浜遺跡が発掘され、そこに埋葬されていた遺体のうち、歯や骨の分析が可能な二六〇体について、聖マリアンナ医科大学の平田和明教授が調査しました。その結果がこの数字です。

全体の約三割以上が一五歳未満とみられ、子どもが育ちがたかったことがわかります。また五五歳以上はわずか五体しかなく、長生きするものはなはだ難しかったこともわかります。文字どおり、「七歳までは神のうち」「人生七

「十古来稀なり」を実感します。

当時の鎌倉市内は、居住環境がいたって劣悪でした。庶民は四疊半か六疊一間に暮らし、煮炊きは室内。武士は玄米を食べられましたが、庶民はアワやヒエしか食べられず、栄養状態はひじょうに悪かったようです。また、庶民の住宅跡からは、寄生虫の卵が大量に出ています。このように、衛生状態は最悪のうえに、超過密ゆえに疫病も蔓延しやすかったのです。しかも、鎌倉は「武士の都」でしたから、なにかにつけてまことに荒っぽく、暴力が横行していました。これでは、寿命は短くなるに決まっています。

地方は地方で、飢饉が頻発していました。中世は気候の関係で、冷たい雨がびしょびしょと降りつづくことが多く、主産業の農業生産はふるいませんでした。少ないパイをめぐる、いたるところで争いが起こっていたのです。これでは、寿命が長いわけがありません。

さらに、慶応大学名誉教授で、文化勲章を受章された歴史人口学の速水融先生は、江戸時代のお寺の過去帳を史料にして、平均死亡年齢を研究されました。ご存じのとおり、過去帳には、数え年で二歳から上で亡くなった人の名前が載っています。対象地記は信州諏訪地方です。それによると、一七世紀前半の二歳の女児の平均余命、いいかえると女性の平均死亡年齢は二七〜八歳です。男性が三〇ちよつとです。百年後の江戸中期になると、男女ともにだいたいいも四四〜五歳になります。ですから、江戸時代前半期ですと、平均すると、女性は三五歳くらいまでに、男性は四〇歳くらいまでに亡くなっていたということになります。現在は女性が八五歳以上、男性でも八〇歳くらいですから、比べると、とんでもなく短命だったのです。

では、日本人の男性の平均寿命が五十歳を超えたのはいつか、ご存じですか。昭和二二年です。戦後です。戦後になって、平均寿命はようやく五十を超えたのです。過去の歴史を振り返ってみれば、むしろわたしたちが異常な時代に生きているのです。賢治の時代までは、多くの方が若くして亡くなりました。

ですから、そういう時代においては、法華経の如来寿命品が説く永遠の生命という教えは、わたしたちの想像をはるかに超えるインパクトがあったはずです。長生きするのが当たり前の時代に生きているわたしたちは、「永遠の生命」といわれても、何かピンと来ないかもしれません、つい七〇〜八〇年ほど前までは、永遠の生命を説く経典は、宮澤賢治ならずとも、ひじょうに大きな魅力をもっていたのだらうと思います。

宮澤賢治の死生観

妹の「とし」さんが亡くなったときのこと、賢治は彼女の死をテーマとする『青森挽歌』という、二五二行もある長大な詩を書きました。その後半に、つぎの一節があります。

ほんとうにあいつはこの感官をうしなったのち

あらたにどんなからだを得

どんな感官をかんだだろう

なんべんこれがかんがへたことか

むかしからの多数の実験から

俱舎がさつきのやうに云ふのだ

ここに出てくる「俱舎」が、インドの仏教哲学を網羅した『俱舎論』を指していることは、指摘するまでもありません。そして、以下の一節が、『俱舎論』を論拠としていることも、まちがいありません。なぜなら、『俱舎論』には、死から生へといたる中間的な状態ともいうべき「中有」が、香だけを食物とすると説かれているからです。

わたくしはそれらのしづかな夢幻が

つぎのせかいへつづくため

明るいいい匂のするものだったことを

どんなにねがふかわからない

『俱舎論』は、死とその後におとずれる再生について、こう述べています。生命体が死をむかえると、その生命体を構成していた物理的および精神的な要素はことごとく解体されてしまいます。再生するときは、解体された要素が集められて、新たな生命体を構成します。再生と死のあいだは中有とよばれ、たとえばもし仮にわたしが猫に再生するならば、中有の段階で、すでに猫の形態をしています。

この中有は、精液や経血から生まれるのではなく、もっぱら意識のみから生まれます。その大きさは五、六歳の子どもくらいで、凡夫の目には見えないそうです。悟りを開いた方の目には見えるそうですが……。空中を自在に飛びまわり、香を食物とするゆえに、尋香（健達縛）と称され、福の多いのは良い香りを食えるが、乏しいものは悪しき香しか食えないと説いています。

しかし、『青森挽歌』は、『俱舎論』だけから解きあかすことはできません。もう終わりに近いところに、こういう一節があるからです。

あいつはどこに堕ちようと

もう無上道に属している

力にみちてそこを進むものは

どの空間にも勇んでとびこんでいくのだ

この一節は、『俱舎論』のみならず、仏教の一般的な考え方とはだいぶ違っています。どうしてかといえば、どの空間にも自在にいけるのは、悟りを得て解脱した如来に限られているからです。としさんがそういう段階に到達していたと考えるのは、やはり無理です。にもかかわらず、賢治が、「どの空間にも勇んでとびこんでいくのだ」と断言した理由は、おそらく法華経信仰にあつたろうと思われます。つまり、法華経を信仰する者は誰であろうと無上道に入れるという考え方にもとづいて、としさんを救おうとした。あるいは、としさんはすでに救われていると考え、そう考えることで賢治自身も救われたのではないか。わたしはそう考えています。としさんは賢治の法華経信仰に対して、家族の中でもいちばんの理解者でしたから、賢治がそう考えたとしても、不思議はありません。

3. 靈魂観の現在

さて、今回の講演のテーマの一つでもある復興の教化学きょうがくけにかかわるお話をいたします。それは、靈魂観の問題です。現在、わたしは本門寺が発行しておられる『池上』という月刊誌に、靈魂観について連載しています。

あらためて指摘するまでもなく、東日本大震災をきっかけにして、日本人の靈魂観をもう一度、考えざるをえないような状況が生まれてきています。以下に、「注目すべき点」として、全部で一七項目をあげておきます。

① 混乱する靈魂観

② なぜ、「靈魂がある」と言えないのか？

③ 十四無記の真意

- ④ 内面化の功罪
- ⑤ 繩文人の靈魂觀
- ⑥ 従来の靈魂觀と融合した仏教
- ⑦ 往相還相と日本人の靈魂觀・死生觀
- ⑧ 浄土はどこにあるのか？
- ⑨ 浄土と現世の關係
- ⑩ 日本人の神觀念
- ⑪ 現代人を毒する一神教的な神觀念
- ⑫ 和魂と荒魂は実は同じ神
- ⑬ 「荒」とは「生ら」、すなわち生命力の過剰状態
- ⑭ インド仏教界の半数は實質的に靈魂实在説だった
- ⑮ 我等衆生も則ち釈迦如来の御舍利なり（『戒体即身成仏義』）
- ⑯ 牛馬六畜も仏なり（『戒体即身成仏義』）
- ⑰ 法華經法師品にもとづく再生の祈り

この講演では、時間に限りがありますので、全部をとりあげるわけにはいきません。そこで、特に重要な項目に絞って、お話ししていきます。

混乱する靈魂観

まず第一は、靈魂観が混乱をしているという事実です。とりわけ、いわゆる団塊の世代の方々を中心に、唯物論的な考え方、いいかえると「宗教なんて要らない」「もちろん靈魂なんか無い」「死んでしまえばすべておしまいだ」というような考え方が広まっています。

ただ、今回の震災というよりも、ここ二、三年くらい前から、様相が変わりつつあります。わたしは十年近く前から、早稲田大学が主宰しているオープンカレッジという、一般社会人向けの有料講座を担当しています。この講座の受講生は、かつては女性のほうがずっと多かったのです。割合でいうなら、男女比が四・六ぐらいでした。ところが二、三年前から男性が増えてきました。今では、半々か、ひよっとすると男性のほうが多いかもしれません。特に二年くらい前から、団塊の世代の男性が、宗教に関する講座にわんさとまいます。この方々は、左のマルクスズムにゆらいする唯物論と、右のほうの経済至上主義のこれまた唯物論に挟まれて、いちばん宗教心がなかったのです。

その点では、今の若い人のほうが、よほど宗教心があるだろうと思います。これはもう大学で教えているとよくわかります。わたしがまだ学生だった四〇年前に、「靈魂があるか、ないか」なんて、尋ねること自体がナンセンスでした。「あるわけねえだろう」とって、みんなに言われました。しかし、今は「ある」と考えている学生のほうが多いのです。先日、慶應大学の講義でこの件に関するレポートを書かせたところ、七割方の学生が死後世界や靈魂の存在をみとめていました。特に女子学生では八割でした。「死んで、なにもかも全部なくなってしまう」と考えるほうが、むしろ少数派になりました。

団塊の世代の方は唯物論で固まって、なおかつ、企業戦士としてたいへんだったかもしれません。でも、年金その他から考えると、現時点ではいちばんいい生活しています。なにしろ、一説には、団塊の世代の退職金を全部集めると七十兆円になるそうです。日本の国家予算に近いようなお金です。

そんな団塊の世代の方々は、繰り返し述べてきたとおり、唯物論でした。しかし、このところ急速に、そうでない傾向に向かっているようなのです。

ついこの間も、わたしの知り合いの編集者と話をしておりました。この方は東大出て、超大きな出版社に入りました。ひじょうに有能な編集者で、素晴らしい本をたくさん作りましたが、万年ヒラでした。なぜかという、労働組合の委員長だったからです。典型的な左翼です。その唯物論のガチガチの方が、「何か最近、あの世が恋しいというか、浄土のことが気になる」とかいうのです。どうやら、ある年齢に來ると、自分の死後のことがどうも気になってしょうがないようです。全部なくなってしまうというのは、何か寂しいんだそうですね。不思議なもので、唯物論のガリガリの人たちでも、六十代の後半くらいになると、「何となくこれでおしまいになってしまおうのかなと思う」と、もの悲しい。何か残ったほうがいいと思う」ということになるらしいのです。

ただし、靈魂觀そのものに関してはひじょうに混乱しています。簡単に言ってしまうえば、なぜ靈魂があると云えないのか？ という問題です。皆さんに逆にお尋ねします。葬儀の席で、「靈魂は確かにあります」とおっしゃる方、どのくらいいますか。「靈魂なんて無い！」とおっしゃる方はいますか。日蓮宗ではまずありませんが、浄土真宗の中には、「無い！」と断言してしまう方がけっこういます。それもまじめな、良いお坊さんで、一生懸命がんばっている方に限って、「無い！」と言ってしまったりする傾向があります。そのあたりは、三番めに掲げた十四無記の問題であるとか、内面化が秘めている功罪であるということから考えていかなければいけない課題です。

浄土はどこにあるのか

日本人の伝統的な靈魂觀の起源は、縄文人から始まっています。そして、そういう靈魂觀と融合することで、日本の仏教は成り立ってきたのです。

たとえば、浄土宗や浄土真宗が主張する「往相還相」、生の世界と死の世界の往復という考え方も、純粹に仏教的な発想というよりは、日本人の死生観にもとづくもののようなのです。この点は、民俗学者の折口信夫が、代表作の『死者の書』で述べていますので、興味のある方は読んでみてください。

もっと大きな問題は、浄土はどこにあるのか？ という点です。そもそも、浄土とは何か。先年、北海道教区の大会で、立正大学の庵谷先生が、霊山往詣について長時間、ご講義なさっておられました。終わったあとのレセプションの席で、わたしは先生に、こうお尋ねしました。「よく指摘されるのは、浄土は、場であると同時に、心の状態でもあるということですが、その場と状態ということがらを、一般の檀信徒に向かって、わかりやすく語ることはできませんか」と。先生は「それは難しいでしょうね」とおっしゃっていました。たしかに、難しいというか、むしろできないかもしれないとわたしは思っています。もしおできになるという方があったら、ぜひうかがいたいものです。教学上は、「心の状態である」と言ってしまったほうが楽です。つまり、「浄土はわが心の内にあり」と言ってしまったほうが楽なのです。ただし、今回のような大震災が起こり、二万人近くの方が亡くなられたようなときに、「浄土はわが心の内にあり」で済むかどうか、といわれると、どうでしょうか。おそらく済まないと思います。

再生の祈り

では、浄土と現世の関係はどうか。このことを突き詰めていくと、やはり死と再生ということを考えなければならなくなります。

たとえば、こういう話が新聞に載っていました。四歳の幼子を津波で失ったお父さんとお母さんが、土台だけになってしまったご自分たちの家に、知り合いからもらってきた小さな石のお地藏さんを置いたという記事です。なぜ、置いたのかというと、亡くなった子供が迷わずもどってこられるようにするためだといいます。この種の話はほかに

もかなりあります。

つまり、「浄土への往生をして今、幸せですよ」だけでは済まないものがあります。やはり、いつか再生してほしいという願いがあるのです。日本人が伝統的にたもってきた死生観では、とりわけ東北地方では、仏教が考えていたような宇宙大の大輪廻ではないかもしれませんが、とにかくこの世に生まれ変わってくる、もしくは生まれかわってきてほしいという願いや思いが、まだ根強く残っています。そうになると、やはり再生ということを考える必要が出てきます。

この点を日蓮宗の伝統、あるいは法華経信仰の伝統とむすびつけて考えるとき、わたしは「法師品」の文言を無視することはできないのではないか、と思います。まさに釈迦に説法ですが、以下のような一節です。

薬王まさに知るべし。是の諸人等は已に曾て十萬億の仏を供養し、諸仏の所において、大願を成就して、衆生を愍むが故に、此の人間に生ずるなり。……

まさに知るべし、此の人は是れ大菩薩の阿耨多羅三藐三菩提を成就して衆生を哀愍し、願って此の間に生れ、広く妙法華経を演べ分別するなり。……

薬王、まさに知るべし。是の人は自ら清浄の業報を捨てて、我が滅度の後において、衆生を愍むが故に、悪世に生まれて広く此の経を演ぶるなり。……

若し能く妙法華経を受持することあらん者は、まさに知るべし。仏の所使として、諸の衆生を愍念するなり。諸の能く妙法華経を受持することあらん者は、清浄の土を捨てて、衆を愍むが故に此に生ずるなり。まさに知るべし。是の如き人は生ぜんと欲する所に自在なれば、能く此の悪世において、広く無上の法を説くなり。

法華経を奉ずるものであれば、この一節を論拠として、再生を祈ることも、あなたがち無理ではないと思うのです。むしろ、伝統教学からすれば、論外かもしれませんが、最近、末木文美士先生が法華経の新たな読み方・解釈を提唱されていることを多少なりとも考慮するならば、検討して良い課題ではないでしょうか。

また、今回の大震災では、豊かな自然環境が大打撃を受け、たくさんの家畜やペットも死にました。この件に関しては、日蓮聖人の『戒体即身成仏義』が注目されます。それは、以下の部分です。

法華の覚りを得る時、我等が色心生滅の身即不生不滅なり。国土も爾の如し。此の国土の牛馬六畜も皆仏なり、草木日月も皆聖衆なり……。法華経の悟りと申すは、此の国土と我等が身と釈迦如来の御舍利と一つと知るなり。経に云はく「三千大千世界を觀るに乃至芥子の如き許りも、これ菩薩にして身命を捨てたまふ處に非ざること有ること無し」。此の三千大千世界は、皆釈迦如来の菩薩にておはしまし候ひける時の御舍利なり。我等も此の世界の五味をなめて設けたる身なれば、又我等も釈迦菩薩の舍利なり。故に経に云はく「今此の三界は皆是我が有なり。其の中の衆生は悉く是吾が子なり」等云云。法華経を知ると申すは、此の文を知るべきなり。……舍利と申すは天竺の語、此の土には身と云ふ。我等衆生も則ち釈迦如来の御舍利なり。……此の国土・我等が身を釈迦菩薩成仏の時、其の菩薩の身を替へずして成仏し給へば、此の国土・我等が身を捨てずして、寂光浄土・毘盧遮那仏にて有るなり。十界具足の釈迦如来の御舍利と知るべし。

ここで日蓮聖人は、（大震災によつて）国土が傷つくことは即、私たちの身体が傷つくことであり、釈迦如来の身体が傷つくことなのだと見抜いておられます。そして、その傷ついた国土と私たちの身体と釈迦如来の身体を癒す唯一のすべこそ、法華経信仰なのだと主張されています。

さらに、「此の国土の牛馬六畜も皆仏なり」という文言には、人間以外の生きとし生けるものすべてを慈しむ心情があふれています。

ですから、こういった文言にもとづいて、人間および家畜、ペット、そういった動物たちの鎮魂、回向、慰霊をいとなむ必要もあるだろうと考えます。

日本仏教の現場

日本仏教界における現場をささえているのは、生活仏教です。文字どおり、生活の中の仏教、生活に即した仏教であり、実態としては、先祖信仰であったり、祈願の儀礼であったりします。言い換えれば、葬式仏教といわれたり、祈祷仏教といわれているものです。

この生活仏教は、教義仏教と対になります。反対語といってもかまいません。大学で教えるのは教義仏教です。わかりやすく表現するならば、哲学あるいは思想としての仏教です。もちろん、この領域が仏教に必要なとは絶対申しません。むしろ、絶対に必要だと思えます。

ただし、一般の檀信徒にとってみれば、教義仏教よりも必要なのが生活仏教であることも、否定できません。まして、生活仏教を「くだらない」とか「本来の仏教ではない」と言って封殺したり、見下げてしまつと、とんでもないことが起こります。簡単にいえば、伝統仏教の衰退です。しかし、まことに残念ながら、それをしてしまったのが日本の近代仏教の実態なのです。

したがって、生活仏教の領域をしっかり見直さない限り、仏教の再生はありません。特に今回のような大震災があつて、多くの二万人近い方がいちどきに亡くなる中で、鎮魂や回向や供養をしないので、いったいどうするんだ！という話です。この期におよんで、哲学や思想にまつわる難しい教義問答をしていたのでは、どうしようもあ

りません。禅宗では、こういうときに「座禅だけをしていて、人を救えるか？」という話も出ているそうです。

生活仏教の内実

駒澤大学の名誉教授で、宗教人類学の第一人者と言っている佐々木宏幹先生のお説では、仏には、以下のように、三種類あるそうです。ちなみに、佐々木先生はもともと気仙沼の曹洞宗のお寺の出身です。

- ①「如来」。お釈迦さんだったり、大日さんだったり、阿弥陀さんだったりという、悟りを開いた存在、聖なる存在。
- ②遺体あるいは祖先の霊、死者の霊、遺骨。
- ③そういう遺体なり死者の霊なり祖霊なりが、仏教の力によって安定して、落ち着いた状態、幸福な状態になったもの。

これら三者をまとめて「仏」と、日本人は伝統的に考えてきた。少なくとも、一般の人々のあいだでは、これら三者がごっちゃになっていて、分けられないというのが、佐々木先生の学説です。わたしもまったく同感です。

しかし、近代仏教学が取り上げてきた「仏」には、②と③は入っていないのです。もっぱら、①だけです。民俗学や宗教学では取り上げることがあるにしても、仏教学ではその部分の「仏」は、ほぼ完璧に無視されてきました。ところが、大震災のような事態が起こったとき、その部分を無視しては、もはや仏教は成り立たない、少なくともものの役に立たない、もっといえば社会性をもちえないという事態が現に起こっています。

被災地を徘徊する幽霊

東日本大震災以後、被災地における「死」に関しては、幽霊の話があります。現実問題として幽霊が徘徊をしているのです。たとえば、(二〇一二年)の一月一八日、産経新聞のインターネット版に「お化けや幽霊見える」―心の傷深い被災者 宗教界が相談室―という記事が掲載されました。冒頭の部分を引用してみます。

「お化けや幽霊が見える」という感覚が、東日本大震災の被災者を悩ませている。震災で多くの死に直面した被災者にとって、幽霊の出現は「心の傷の表れ」(被災地の住職)という見方もある。だが、行政に対応できる部署はなく、親族にも相談しづらい。心の傷を癒やすよりどころにならうと、宗教界は教派を超えて取り組んでいる」というのです。以下、浄土宗の寺院に、仙台市の仮設住宅に住む七〇代の夫婦が「仮設住宅に何かがいる。敷地で何かあったんじゃないかと思う」という相談があり、住職が供養したという話からはじまって、「水たまりに目玉がたくさん見えた」「海を人が歩いていた」……。被災者の「目撃談」は絶えない。遺体の見つからない家族が「見つけてくれ。埋葬してくれ」と枕元に現れたのを経験した人もいる……とつづきます。

しかしながら、被災者がこうした相談を持ちかける機会はまだであり、「お化けは」行政には対応できないし、親族や近所にも相談しにくい。支援に関わる曹洞宗の通天寺の住職は、「いる、いないは別に見ているのは事実。みな、心の構えがまままま多くの人を亡くした。親族や仲間の死に納得できるまで、上を向けるようになるまで、宗教が辛抱強く相談に乗っていくしかない」と話しています。

この住職は昨年九月、プロテスタントの牧師と一緒に仙台市内の仮設住宅の自治会長に招かれ、お化けの悩みに関して、「多くの人が亡くなり、幽霊を見るのは当然。怖がらないでください」と講演。参加者は納得したような表情を見せていたといえます。

この記事は、「家々の残骸を前に教派も教団もない。不条理な自然の前に安っぽい教理は通用しない」という同住

職の言葉でしめくくられています。

同じことを、週刊新潮もとりあげました。しかし、論調はまったく異なります。週刊新潮では、幽霊の問題は単なる「精神的なトラウマ」であると書かれています。最後の結論は、精神科医の意見が書いてあります。「自分だけが助かってしまったことに対する悔恨の念が心を病ませていて、それが見せる幻覚が幽霊」だということです。

たしかに唯物論的な考え方で合理的に解釈しようとするのであればそうなのですが、本当にそれだけで済むのかいな、というのがわたしの疑問です。

産経の記事がとても興味深いのは、キリスト者をはじめ、宗教界の方が総動員で関わっているというその事実が、きちつと書いてあることです。いわゆる精神医学的なトラウマであるとかPTSDであるとか、その種の形で解決しようとはしていないということです。曹洞宗の通大寺というお寺のご住職が、「いる、いないは別に見ているのは事実。みな心の構えのないまま多くの人を亡くした。親族や仲間の死に納得できるまで、上を向けるようになるまで、宗教が辛抱強く相談に乗っていくしかない」ということを、きちんと述べている点です。

鎮魂・回向・供養

この種の幽霊であるとか、亡くなられたの御霊というか、とにかく霊魂にまつわる話になると、やはり鎮魂・回向・供養という行為が必要になってきます。この件に関して、ひじょうに大きな問題になっているのは、回向や供養はなんとかできて、鎮魂はそう簡単にはいかないという事実です。

では、回向や供養と鎮魂では、どこがどう違うのか。この問題については、第一生命の研究員をしている小谷緑さんがじつにうまく定義していますので、使わせていただきます。彼女いわく、「鎮魂はマイナスの底に沈んでいるものを、とりあえずプラスマイナス・ゼロまでもちあげてくる行為であり、回向や供養はプラスマイナス・ゼロのもの

をプラスにして成仏させる行為」です。当然ですが、プラスマイナス・ゼロのものをプラスにするよりは、マイナスの底に沈んだものもちあげるほうが、よほど力がいられます。曹洞宗の道元禅師の言葉を借りれば、「仏力」とか「定力」がそうとうになれば、鎮魂はできません。

同じなことを、佐々木宏幹先生もおっしゃっておられました。佐々木先生の意見でも、やはりこの鎮魂にまつわる問題がひじょうに大きいのだというのです。しかし、鎮魂ができるだけの力量をもった僧侶というのは、残念ながら、現在の仏教界にはそう多くはない。というよりも、ごく稀である。なぜなら、修行を軽視し、頭の中だけで考えた、つまり思想化した、哲学化した仏教が中心になってきた以上、身体を必須とする修行によってしか得られない仏力・定力をもってしている僧侶は、そうはいませんよ、という話です。

この点に関連して、「儀礼」もまた、極めて重要だろうと思います。宗教儀礼の研究は、仏教学よりはむしろ宗教学や人類学の分野で研究されてきたのだろうと思います。わたしも若いころは、儀礼というのは何とばかりかしかいとかか、と感じていました。金がかかって、しちめんどくさくて、厄介だと感じていました。

しかし、いろいろな体験を重ねていくうちに、儀礼がもつひじょうに大きな力や意義に気付かざるを得なくなりました。典型的な例が葬儀です。あるいは四十九日とか一周忌とかいう法事のたぐいです。

遺骨Ⅱ 「仏」

さらに今回の大震災では、日本人のとしての「仏」とは何か、という問題が出てきました。それは、二〇一一年の十二月二十八日に、毎日新聞の朝刊に掲載された話に、典型例が見られます。その記事を、以下にかいつまんで引用します。

岩手県釜石市箱崎町の漁師・佐々木菊松さん（七六）は、同県大槌町にあるスーパーで店長を務めていた一人娘の

智也子さん（当時四四歳）を津波で失った。……智也子の行方が分からなくなって、勤め先のスーパーの周りや遺体安置所を毎日捜し歩いた。「ズボンに小さな鍵が二つ入った女性の遺体が揚がった」と聞いたのは津波から一カ月たってからだ。智也子がいつもポケットに入れていたスーパーのロッカーの鍵じゃないか。そう思って、すぐ確認に行った。

遺体番号は〈二一四番〉だった。でも、顔が赤くて髪は縮れているし、体も水でパンパンに膨れて、やせ形で髪が長かった智也子じゃなかった。その遺体は四月二十九日に火葬されると聞いたけど、行かなかった。

五月二〇日、念のため頼んでいたDNA鑑定の結果が出た。〈二一四番〉は智也子だった。何で気づいてやれなかったのか。火葬に付き添ってやれなかったのか。悪かった。

同僚の方が二〇人くらい、線香を上げに来てくれたよ。智也子は去年、会社で初めての女性店長になったんだよな。「気が強くて責任感も強かった」って聞いて、笑っちゃったよ。「いったん避難した後、従業員を助けに戻って津波にのまれたのでは」とも聞いた。はっきりしないけど、父さんと母さんは、そうだったと信じている。

……………

そして、娘さんのお骨を骨箱に入れてご両親が立ってらっしゃる写真があつて、ご両親の言葉が載っていました。そこには、「これからはわたし達はこの仏様を守っていきます」と書いてありました。この場合「仏」とは、如来でもなければ何でもない、娘さんのお骨です。佐々木先生の学説では②にあたり、まさに生活仏教の生活仏教たるゆえんです。

僧侶でなくてもできること、僧侶でなくてはできないこと

こうなってくると、つぎに、僧侶でなくてもできることと、僧侶でなくてはできないことの、いわばはじめの問題

が浮上してきます。

今回の震災では、いろいろな方々がボランティアに行きました。僧侶の方もボランティアに行つて、ずいぶん活動されていきました。そのときに、僧侶でなくてもできることと、僧侶でなくてはできないことの違いが、あきらかになってきたのです。

鎮魂・回向・供養というような宗教的な行為は、僧侶でなければできません。それもさきほど申し上げたように、仏力とか定力をもった僧侶でなければできないことが多々あります。このあたりは、ずっと繰り返しつこく申し上げていきますとおり、近代仏教学の領域では、ほとんど取り上げられてきませんでした。

その結果、被災地で何が起こったか。僧侶にほんとうに求められた行為、すなわち鎮魂・回向・供養ができず、すぐすごと帰つてこざるを得なかった僧侶が少なからず出てしまったのです。わたしが知っている範囲でも、鎮魂・回向・供養を僧侶に求めた被災者は、おもいのほか多かったのですが、それに十分にこたえられない事態が生じてしまったのです。

鎮魂・回向・供養となれば、靈魂の問題を避けられません。わたしが今さら指摘するまでもなく、伝統仏教はほとんどの場合、靈魂实在論に基づいて葬儀を行ってきたのだと思います。いまでこそ、「靈魂なんてありませんよ」と、そう言ってしまうお坊さんや宗派がないわけではありませんが、かつてはほとんどの場合、やはり靈魂实在論だったと思います。これはもう否定のしようがない事実です。

これはあくまで冗談半分で申し上げますが、もし靈魂实在論に基づかないで葬儀を執行して、幾ばくかの金品をいただくようなことがもしあるとすれば、それは宅急便が何も送らないで、料金だけ請求するようなもので、明らかに詐欺です。

この靈魂の問題にしても、近代仏教学がどこまできちんと解明してくれたのか、かなり怪しいのです。特に最近で

は文献学のほうでも、釈尊ご自身がアートマン（我）の存在をほんとうに否定をしていたのか、否定をしていなかったのか、をめぐって、いろいろ論議されています。一般論的には「我」を否定をしたという話になっていました。

初期仏教の靈魂観

すでに述べたとおり、仏教学の領域では近年まで、ブッダは靈魂の存在を認めていなかったという説が主流でした。ところが、最近、ブッダは靈魂の存在を必ずしも否定していないという説が台頭しています。

たしかに、もっとも成立が古い初期仏典（原始仏典）をひもといてみると、ブッダは、悟りを開かないかぎり、パリー語でヴィンニヤーナ、サンスクリット（梵語）でヴィジュニヤーナとよばれる何かが残ると考えていたようです。このヴィンニヤーナ／ヴィジュニヤーナは、かつては「靈魂のようなもの」と翻訳されていましたが、最近ではっきり「たましい」と翻訳するようになってきました。つまり、悟ってしまえば、死後に何も残りませんが、そうでなければ、やはり靈魂が残ると、ブッダは考えていた可能性が高いのです。

ブッダは靈魂の存在を認めていなかったという説は、「無我説」とか「非我説」とよばれるブッダの教えを、有力な根拠としてきました。しかし、ブッダが説いた「無我説」も「非我説」も、なんであれ、身体特定の部位などを指して、これが自分だとか、これが自分のものだととして、把握できるものはないという意味であって、靈魂がないという意味ではなかったことがわかってきました。

ようするに、「無我説」や「非我説」は、靈魂の否定ではなく、我執をなくせという教えだったのです。それを、後世になって、論師と称される宗教哲学者たちが、ブッダの教えを矛盾なく論理的に説明するために、靈魂の否定にまで拡大解釈してしまったのが真相のようです。

ブッダは靈魂の存在を認めなかったという学説は、近代合理主義に立脚するヨーロッパの仏教学にとって、まこと

に魅力的でした。ヨーロッパをモデルにひたすら近代化に邁進してきた近代日本にとっても、同じでした。しかし、仏教を近代合理主義で把握することは、根本的に間違っています。靈魂にまつわる旧来の学説は、その典型例なのです。

葬式仏教

仏教のお葬式をとりあげると、必ずといっていいほどあげつらわれるのが「葬式仏教」です。この言葉は、葬式しかない仏教、本来の目的を見失った仏教、墮落した仏教という意味合いでつかわれています。

しかし、仏教の歴史をふり返ってみれば、すぐわかるように、仏教とお葬式は切っても切れない関係にあるのです。そもそも、お葬式の起源は、ブッダのお葬式です。ブッダは死に臨んで、自分の遺体を荼毘に付し、遺骨を、道が十字に交わる場所に仏塔を建立して、そのなかに祀れと遺言したのです。

なぜ、仏塔に遺骨を祀るのかというと、ブッダはこう説明したと伝えられます。「これは悟りを開いた人のストゥーパと思って、多くの人は心が浄まる。かれらはそこで心が浄まって、死後に、身体が壊れてのちに、善いところに生まれる」。もし確かめたいのであれば、『大般涅槃經（大パリニツバーナ經）』を読んでみてください。わかりやすい現代語訳が『ブッダ 最後の旅』というタイトルで、岩波文庫から出ています。

遺骨を重視する傾向は、生前のブッダにも見出せます。後継者とも考えていたサーリプッタ（舍利弗）が、ブッダに先んじて亡くなったとき、ブッダはサーリプッタの遺骨をわざわざアーナンダ（阿難）にもってこさせて、てのひらにのせ、サーリプッタの偲んでいるのです。

また、ブッダはお父さんのシュッドータナ王（浄飯王）が亡くなったとき、その棺をかつごうとしました（『浄飯王涅槃經』）。育ての母のマハーブラジャーパティ（大愛道）が亡くなったときも、その棺をみずからかついだと伝

えられます（『増一阿含経』）。

このように、仏教は誕生の時点から、お葬式をたいへん重視してきたのです。

日本仏教についても、お葬式こそが、仏教が一般の人々にひろまった最大の理由だった事実がわかっています。現在、日本全国には八万近い数のお寺があります。じつは、このうち、室町時代の後半以降に建立されたお寺が全体のなんと九〇%を占めているのです。逆かというと、それ以前のお寺は一〇%ほどしかありません。

では、なぜ、室町時代の後半以降に、これほど急激にお寺の数が増えたのかというと、仏教式のお葬式が求められたからなのです。日本史の教科書に出てくる鎌倉新仏教も、その名のゆらいする鎌倉時代にはきわめてマイナーな存在にすぎませんでした。室町時代の後半以降に、お葬式を盛んにいとなむことで、爆発的に大きな勢力になっていったのです。

この事実を見ても、仏教とお葬式は切っても切れない関係にあることは、一目瞭然です。もちろん、お葬式を金儲けの手段にすることは、断じて許されません。そういうダメなお坊さんが少なからずいることも、残念ながら、否定できません。しかし、「葬式仏教」という言葉をもちいて仏教を批判することは、歴史から見れば、あきらかにまちがっています。

インド仏教の靈魂観

最近、仏教学の桂紹隆先生がお書きになった論文（『大乘仏教Ⅰ』）「インド仏教思想史における大乘仏教―無と有との対論―春秋社」に、こう書かれています。三蔵法師、すなわち玄奘がインドに留学していたころいいますから、七世紀の前半の時点で、インド仏教界は実質的に靈魂の实在をみとめる派閥とみとめない派閥の割合は、ほぼ半々だったというのです。

当時、インド仏教界における勢力分布、もう少し具体的にいうと、出家僧の割合は、だいたい主流派仏教（小乗仏教）と大乘仏教で半々だったそうです。その主流派仏教の中で最大勢力のほぼ半数を占めていたのが、正量部でした。大乘仏教のほうも、中観派と唯識派が半々いたそうです。ちなみに、玄奘三蔵は唯識派でした。

注目すべきは、主流派仏教の最大勢力だった正量部は、靈魂实在説に近かったという点です。なお、わたしたちが主流派仏教の典型とみなしている上座部（テーラワダ仏教）は、ごく少数派だったようです。ご存じのとおり、この派はいわゆる無我説なのです。靈魂に対して、ひじょうに否定的なのです。歴史の皮肉というか、この無我説を唱える上座部だけが、主流派仏教の中で生き残ってしまったのです。理由は、いちばん保守的だったからです。当時の王様たちにとって、いちばんおとなしくて、いちばん使いがたがよかったのは、上座部なのです。その結果、初期仏教を継承すると考えられてきた主流派仏教は、みな無我説であるかのごとく誤解をされてしまった可能性があるらしいのです。

一方の大乘仏教でも、唯識派は、まさに唯・識ですから、識だけはあると考えます。識（ヴァインニャーナ／ヴィジュニャーナ）は、ドイツ語では *Seele* と翻訳されることからわかるように、まさに「靈魂」です。ですから、唯識派は靈魂实在説に近いのです。

結局、主流派仏教も大乘仏教も、半分くらいの出家僧は、実質的に靈魂实在論だったというわけですね。

また、唯識派と対抗していた中観派は实在するものをごとく否定するのが教義でした。ところが、中観派の正統な後継者を自任しているチベット仏教のゲルク派は、ミシクペー・ティクレというものを認めています。これは、心臓の中で跳ねているごく微細な粒で、太古からの記憶を蓄えていて、輪廻転生の主体になるとみなされています。したがって、チベット仏教の場合は、中観派といいながら、実態としては、靈魂实在説に近いのです。

輪廻転生ならお墓は必要ない

ここでいささか余談めきますが、チベットには、高僧のミイラを祀る仏塔をのぞけば、お墓はないという話をします。わたしは、チベット仏教の師であるツルティム・ケサン先生から、「わたしとあなたは前世で兄弟だった。だから、チベット仏教を学びなさい」というふうな、口説かれまして、チベット仏教に関わることになりました。そして、これまでに、チベットやヒマラヤ界限にちょうど二〇回まいりました。二〇一〇年には、チベット最高の聖地とされるカン・リンポチェ（カイラス）の巡礼も果たしました。この巡礼は、日本から行って帰るのに一月近くかかりました。また、カン・リンポチェの巡礼そのものは、四六〇〇メートルから出発して、五六四二メートルの最高所をまわっていると、その距離は五六キロメートル、二泊三日かかります。

さて、チベットには、さきほど述べましたように、高僧のミイラを祀る仏塔をのぞけば、お墓はありません。この点は、ブータンも、それからタイやスリランカも同じです。なぜか。彼の地の仏教は輪廻転生を前提にしています。すなわち、死んでも、最長で四九日後には、何か別の生命体に生まれ変わってきますから、お墓に入ってる時間がないうのです。したがって、お墓を作る意味がないのです。

むろん、位牌はありません。逆にいいますと、東アジア社会に展開して仏教だけにお墓があるのです。大阪大学名誉教授で、儒教研究で有名な加地伸行先生によれば、位牌は儒教の影響だそうです。まず最初に、儒教で位牌―正確には「木主」といいます―を祀ったので、仏教もそれにならって位牌を祀ることになり、その習俗が日本に入ってきたのだそうです。

確かに輪廻転生するなら、お墓をつくる意味はありません。しかし、日本の仏教は東アジア型の仏教です。つまり、お墓をつくり、位牌を祀る仏教です。それがなごらく定着してきたわけですから、むげに否定しても何の意味もないうということになります。

そして、日本仏教は、「いのちのつながり」を、輪廻転生ではなく、先祖供養というかたちで受けとめてきたのだとわたしは思うのです。だから、娘さんの遺骨を仏として祀るという行為が堂々とおこなわれるのです。今さら、仏教は輪廻転生を前提にしているといったところで、始まりません。

ところで、日本仏教の場合、死んだ方の靈魂は、浄土とお墓と位牌の、どこにいるのか？ と訊かれると、答えるのはなかなか難しい。さあ、どこにいるのでしょうか。位牌なのか墓なのか浄土なのか。三箇所 simultaneously いるのか。それとも、お盆とかお彼岸とか、時期によって変わるのか。これは難問です。

質疑応答

司会 正木先生、たいへんありがとうございます。

質疑応答に移らせていただきます。存じますが、すいません。司会者がせん越ながら、補説を。

現宗研が先般、出させていただいた、『葬式仏教を考える』という本、皆さんのお手元にすでに届いていることと存じますが、そこでのお話の内容に関連する内容を、言及を頂きました。釈尊のご遺言に、出家はシャリーラ・プージャーに。だから、出家の者は釈尊のシャリーラ・プージャーには関わるなというふうに、釈尊のご遺言をされた。出家の者はシャリーラ・プージャーをするな。それを中村元先生は、「遺骨供養」と訳されているけれども、鈴木隆泰先生によると、それは釈尊の遺体処理手続きであると。釈尊が亡くなられたときの遺体処理の手続きには出家の者は関わるなというふうにおっしゃってるんで、供養してはならないというふうにおっしゃったのではないというところ、鈴木先生はおっしゃっておられます。詳しくはお手元にある本に書いてございますので。講演録でたいへん読みやすくなっておりまますから、ぜひお読みいただければと思います。

残り時間が少し減ってしまいましたが、ご質問を受けたいと存じます。

質問 1 日本仏教の靈魂觀の受容ということに関しまして今、だいぶ受容されてきている部分もあると思うんですが、いますけれども、結論から申しますと、わたしの考えでは、これは、戦国時代から江戸初期にかけてのキリシタンとの邂逅というのが大きく影響していると、わたしは考えております。

不干斎ファビアンというキリシタンがおりまして、この方が『妙貞問答』という本を書きました。この『妙貞問答』は、仏教とキリシタンとの教義を比較研究検討をいたしまして、壮大化するといったような比較宗教論の一面をたいへん強く持つておる、世界で初めての文献ということでございます。この中で、仏教を批判しておりますのに、キリシタン側からの説明ですと、仏教は靈魂を認めない。無我であると。だから、だめなんだと。キリスト教は靈魂を認めていると。これは、すべての宗派について、そのように書いてございます。

それで、ちょっと細かいことまでいいますと、往生と成仏というのも、また違っております。これ、日蓮宗と浄土系教団との間で、いろいろ宗論が行われておるのですが。今、わたし、それを専門に勉強しておりますけれども。そちらでは、往生と成仏ということは、明確に論争になっております。で、往生といえますと、パーソナリティを持つて浄土へ行くのですね。成仏というと、パーソナリティはないというような定義づけというのが可能なんではなからうかと思えます。

それで、仏教は少なくとも、戦国期から江戸初期にかけては、無我であったと、日本仏教全体が無我であったというふうに主張しておったようでございます。それがですね、仏教というのは、やはり不思議な宗教でございまして、対立する相手の概念があると、いつの間にかそれを取り込んだりというふうな、儒教のときもそうだし、道教のときもそうでしたしね。そういった現象が起こるのですけれども、おそらく江戸自体にひじょうに長い時間をかけて、緩やかにその現象が起こったんだらうと思うのですね。

それがなぜ緩やかになかったのかといいますと、これは、秀吉のバテレン追放令。これで議論が立ち消えて、途中

でしり切れとんぼで終わっちゃったからですね。それによりまして、議論がされぬまま、ひじょうに緩やかに、長い時間をかけて、幕末のウダガイニチキの時代になりますと、靈魂観というものをやや受容しておる。そして、その受容する過程の段階というのは、今現在までおそらく続いているんだと思うのです。それで、われわれは靈魂観に関してひじょうにあやふやなスタンスしか執れないっていうのは、まだ受容が完全にできていないからだろうと思えます。おそらく正木先生がそれを完成されるではなからうかと、大きな影響をお与えになるではなからうというふうに考えております。

で、やはりこのキリシタンの教義の援用というのが、この、現在のわれわれが言っておる靈魂観であって、われわれの靈魂観というものは、はたしてそれに自我が伴うのかどうかということですね。仏教の伝統的な考えですとやはり輪廻転生する主体にはパーソナリティはないというふうにいえると思うのですけれども。それがやはりキリシタンの影響を受けまして、それでパーソナリティというものが伴って輪廻転生をするといったような、ややスピリチュアルな雰囲気の流れされていってるではなからうかなと、そういう気がいたしております。以上でございます。

正木 キリシタン側ですね、無我うんぬん説なのですけれども、キリシタン側の知識量とか情報収集能力に、かなり問題があったらうといわれております。で、答えた坊さんの真意が、はたして伝わっていたかについても、結構問題とされておりまして、はたしてキリシタン側の書き留めたことが、当時の仏教界の実情を反映したものでかどうかについては、かなり疑問といわれていると思います。

質問 1 よろしいですか。不干斎ファビアンという人は、これは元臨濟僧でございまして、臨濟宗の中でも傑僧と呼ばれた、ひじょうに学問のできた方でございます。それで、仏教側からはたいへんな脅威に思われたのですね。そ

れが、この不干斎ファビアンが後にキリスト教を棄教いたしますので、逆にキリシタンの取り締まりに回るといふ、そういう経緯がございまして、割合、正確だと思えます。

正木 正直申し上げて、その無我説うんぬんについては、当時の仏教界の状態を反映しているとは、わたしには思えません。その理由はこうです。佐々木宏幹先生やさまざまな研究によれば、日本人が縄文時代から靈魂实在論だったことに、議論の余地はありません。証拠はいくらでもあります。わたし自身も、この件に関する論文や著作をかなり書いてまいりました。

たとえば、『往生要集』をお書きにあつた源信が、実際に看取りの会を組織するにあたり定めた『横川首楞嚴院二十五三昧起請』には、浄土へは靈魂が往生すると明確に書かれています。そもそも、そこには、死者の靈魂を、光明真言土砂加持という秘儀をおこなって浄化しなければ、浄土へは往けないとすら書いてあります。

ファビアンが属していた禅宗から、靈魂实在論の証拠を挙げるなら、臨濟禅の最高峰とたたえられる大燈国師が書きのこされた『仮名法語』に、悟りを開かない限り、靈魂に匹敵する「念」が残ると書かれています。

また、ファビアンとあまり変わらない時代に活動していた臨濟宗の沢庵禅師は、その著書の『玲瓏集』に、靈魂はもとより、幽靈の正体にまでくわしく言及しています。同じく、曹洞宗の道元禅師は、『正法眼藏』の「道心」巻に、死後の存在について、くわしく説明しています。ぜひ、お読みいただきたいと存じます。

以上の証拠から、日本仏教が靈魂实在論に基づいていた事実は、絶対に否定できません。ただし、一般向けに書かれた禅宗の本に、「靈魂なんてありませんよ」というたぐいのことが書かれているのは事実です。しかし、それはあくまで一般向けの表現であって、もしくは一種の建前であって、実態はいちじるしく異なっています。

質問1 ありがとうございます。

司会 他にいかがでございましょう。

質問2 先生にお伺いしてびっくりしたのですが、鎌倉時代は二十歳ぐらいが寿命とおっしゃってました。

正木 二十四歳です。

質問2 二十四歳。提婆品に八歳の輪廻があがってございますね。当時八歳いうたら、今でも、何か伊勢のほうでは十三歳が成人で結婚してもいいとかなってるようであります。昔はもうちよつと若かったんかなと思うのですが。八歳の輪廻というけれども、これは大人の域に入るといいますか。それは子ども、やっぱりもうそういう観念でいいんでしょうか、当時の。

正木 日蓮聖人は活動されていた中世の日本でしたら、だいたい十四歳で元服して、一人前でした。しかし、龍女ですから、人間ではないので、人間の年齢が当てはまるかどうか、わかりません。

ちなみに、これは日本の例ではありませんが、二百年くらい前のフランスですと、人が生まれて二十歳まで生きられる確率は五十パーセントだったそうです。で、その人が二十歳になったとき、両親が両方とも健在である確率も五十パーセント程度だったそうで、ひじょうに短命でした。

そういう時代における宗教のありかた、今のような八十歳まで生きる時代の宗教のありかたでは、やはりずいぶ

ん違ってきているだろうという気はいたします。

質問2 ありがとうございます。

司会 他にいかがでございました。

質問3 同じところなのですけども、当時、二十四歳が寿命だったということなのですが。それが親から子どもへ伝わって、次の代に継承しますよね、その子どもが。その継承っていうのはどんな形で行われてあったのですかね。二十四歳ぐらいで亡くなられちゃうと、子どもがちっちゃかったりして、それを育てて行って、また次の世代っていうようなのが、すごきたいへんだったんじゃないかなと思うのですけど。江戸時代とか鎌倉時代は、どんなような感じだったんでしょうか。分かったら教えていただけますか。

正木 今申し上げたのは、あくまで平均的な年代なのです。

実は、別の先生が、歴史に名が残っている人たちの平均寿命を出してるのです。それは、意外や意外、平安時代から明治時代に至るまで、ずっと六十代です。ですから、たくさん人が生まれて、たくさん人が死ぬのですが、ある年代まで生き残った人は、しかも心身両面で優れていた方々はかなり長命だったようです。

ただし、先ほどの鎌倉中後期の遺跡の発掘結果からしますと、五十五歳まで生きられる確率というのは数パーセントです。ですから、文化伝承はひじょうにやはり難しかっただろうと推測されます。

中国ではもっとひどくて、曹操や諸葛孔明が活躍していた三国時代は、人口が、その直前の時代の後漢の四分の一

になったそうであります。日蓮宗の寺庭婦人で、兵庫県立大学の環境宗教学の教授を務めておられる岡田真美子先生によれば、元寇のあとで、元国ではペストが大流行して、人口が三分の一になったそうです。

ちなみに、人口の増減と気候変動とひじょうに密接に関わっていたということがわかってきています。たとえば、日蓮聖人の伝記にも出てまいりますとおり、鎌倉時代の中興期はたいへん寒かったのです。「身延で草木が凍る」という話です。冷たい雨がビシヨビシヨ降り続くという傾向がつつき、そのせいで生産力がひどく下がって、平均寿命もひよっとしたら平安時代よりも下がった可能性もあるということです。

司会 正木先生、たいへんありがとうございます。まだまだ伺いたいところなんですが、お時間が参ったようでございます。正木先生には、宮澤賢治にとどまらず、ほんとうに幅広いお話を頂戴をいたしまして、ほんとうにありがとうございます。司会者が余計な補説をしたものですから、質疑が広がりすぎた感じがございますが、これから分科会にお入りをいただいて、仕切り直しをしていただければと存じます。よろしくお願いをいたします。

正木先生、どうもたいへんお疲れさまでございました。ありがとうございます。