

日本仏教の近世

大 桑 齊

はじめに

大桑でございます。まことに過分なご紹介を頂きまして、恐縮をしております。江戸時代の仏教ということやつている人間が少のうござります。そういうところでしつこくやつているものですから、なにかその過分なご紹介を頂くような結果になつてはいるだけであるとの様に思つております。禪研究所というようなところで話をさせて頂く、眞に光榮な機会を与えていただきまして、果たしてご期待に添えるような話ができるやら、大変心配をしております。特に現代仏教の根底としての近世仏教、或いは現代仏教、禪の現代的意義、こういう総合テーマの中で、近世の問題を現代仏教の根底にあるものとして考えるということで、私の方にお話がまわつて参りました。そして今ご紹介頂きました、「寺壇の思想」の中では、家と仏教の問題とかあるいは地域と寺院の問題とか論じましたので廣瀬先生からそういう話もしてくれと、こうい

うご注文でございましたが、何しろ今から二十年程前に書いた本でございまして、以来そういう実証的といいますか社会的な研究からだいぶ離れてしましました。そして今までそれを思い出して話をするのは、大変面倒だというわけでござります。現在行つております思想史関係のことを中心にと今回の講演を考えております。それをお話するだけで与えられた時間が足りなくなるかなと思つております。それで、今日は特にこの十年ほどの間やつてまいりました思想関係のところを中心にお話をさせていただこうと思います。この十年ほどの間に私が書きました思想史関係の論文がおそらく十本以上になるかと思ひます。その十本ほどの論文を一時間半の間にまとめて全部ご紹介するというのはなかなかこれは至難の業でござります。したがつて話が大変粗っぽいことになりますかと思ひます。それで資料というのを一応御配り致しました。本当は資料も一切使わないでと思つたんですが、どうも

やはり思想の話になりますとどういう言葉で語られているかがわからないと、やはりイメージがつかめませんので必要最小限のものだけお出ししました。他にもプリントにないような資料を色々と紹介するようなこともありますか?と思います。そういう意味で大変わかりにくくことにならうかと思いまが、その辺あらかじめ御了承のほど宜しくお願ひ致します。

1、近世仏教への視点

本日のお話は江戸時代という時代を仏教的世界と見ることができるいかと、実際このような名前の論文も実は最近書いたわけでございますが、むしろそういう風を見ていくことが大変重要であろうと考えております。そして江戸時代がそういう仏教的世界であるというように考えていくことから、今まで見えなかつたものがいろいろ見えてくると、そういうことをお話ししようと思います。

そこで「仏教的世界としての近世」という題名でも良かつたんですが、それは既にそういう題名で論文を書いておりままでの、同じことをまた蒸し返すのもどうも気が進まない、どういう題名にしようかと考えた挙句に、「日本仏教の近世」というこういうタイトルにさせて頂きました。資料のほかにレジュメを一枚つけましてお話をする概要、主な項目を列挙したようなものでございますけれども、挙げておきました。

そこに視点と致しまして中世日本仏教が近世を迎えたときどうなったかと、こういう言葉を書いておきました。「日本仏教の近世」というのはそういう意味合いでございます。中世に日本仏教として集大成されたといいますか、最高峰まで上り詰めた日本の仏教が近世という時代を迎えたときに、一体どうなったんだろうかという視点で考えてみてはどうかと思つた次第です。自分でいうのも変ですが、今までそういうことに考え方なかつた訳ですから、これは我ながらいいタイトルだといささか自画自賛しておるわけです。近世仏教という視点で従来考えられて参りましたが、それは近世に於ける仏教という意味合いの言葉でございます。そうしますとそこでは、仏教というのはお客さん、客体という感じが致しまして、仏教が江戸時代をどう迎えたかというこういう把握ではなくて、近世という時代がきて仏教がどうなつたかというこういう視点でしか考えられていません。そうではなくて視点を仏教のほうに移して、仏教が江戸時代を迎えたとき一体どうなつたかと、こう言い換えることによつていろいろなものが見えてくるような感じがするわけです。

近世における仏教、近世仏教という問題をこういう視点で見ていきますと、結局その仏教は統制され、或いは権力に奉仕し、そして寺壇制度の上にあぐらをかけて安住していた。つまりところ堕落したのだという、こういう結論にどうして

もありがちになってしまっています。そこに墮落論という言葉を書いておきましたが、これは近世仏教というものを始めて歴史の研究の座に据えました、辻善之助博士の『日本仏教史』の全十巻の内の近世編の中で、近世仏教は墮落したんだといふ言葉が使われているわけであります。戦後まもなく出版されまして、以来近世仏教墮落論というものが、いわば定説として存在いたします。

それに対しまして近世仏教を研究しようという研究者は、なんとかしてこの辻善之助の墮落論をひっくり返そうと一生懸命になつたわけであります。そういう人たちが集まりまして、『近世仏教』という雑誌を同人誌で十冊ほど刊行したことがございます。それは我々のひとつ上の世代の人たちが集まりましてそういうことをやつたわけであります。雑誌『近世仏教』に実は私の最初の論文がそこに乗せて頂いたのであります。そしてそこで第一次の『近世仏教』が終りまして次に我々の世代が今度は第二次の『近世仏教』という雑誌を興しました。これがなかなか実はうまくいかなかつた。なぜうまくいかないかというと、結局その近世仏教墮落論をどう乗り越えるかという視点がなかなか見つからなかつた。なればます。そこで墮落論に対しまして墮落してないんだ、生きて働いているんだ、近世仏教は生きた機能を持つていてるんだということを一生懸命力説しようとした訳です。ところが、そ

れが本当に生きた機能というか、近世仏教の生きた姿というものが本当に描き得たかということになると真に心許ないわけであります。そしてつまるところが現世利益ですね、そういうものとして生きていたんではないかということへどうしてもいってしまう。そういうものであるならば生きたといふことは結局墮落論の裏返しにしかならないわけです。あるいは思想史的な側面からは江戸時代に仏教が意味を持っていたとするならば、それは封建社会という時代を越えて近代へ向かっていくような近代的な人間を生み出すような、そういう働きをもつていたと評価できないか、評価したかったわけです。そういう方向で一生懸命いろんな資料の発掘を試みてみました。しかし、やってみても果たしてそういう近代的な人間を生み出したという、そういう評価に耐えうるような事実が発掘できたかというと極めておぼつかなかつたわけです。そういうようにしてなんとか墮落論を乗り越えよう乗り越えようとしたけれども、それがうまくいかない、ということで雑誌『近世仏教』というのは何とか十冊を出しましましたが、どうも成功したとはいいかねるような結果に終わつてしましました。

そこで近世に於ける仏教というこういう観点であれば、どうしてもそうならざるを得ない。そこで思い切つて問題の視点を転換していく、これがですね、日本仏教が近世を迎えた

らどうなつたかという、こういう視点になるんじやないかと
いう気がするわけです。それをもう少し詳しく言うならばこ
れもレジュメに書いておきましたが、近世人の課題との対応
に於ける民衆仏教の形成という考え方で見ていくことができる
ないだろうかと、こう考えたわけあります。つまり近世の
人間は一体どういう課題を背負っていたのか、それをどのよ
うに解決しようとしたのか、このように考えていきますと、
近世人にとって問題を解決していくパラダイム、つまり理論
の枠組みですが、理論の枠組みというのは実は、仏教しかな
いんじゃないだろうか。近世人にもさまざまな階層があります
が、一般的の民衆というレベルでものを考えてゆけば、一
体、江戸時代の普通の人々がものを考えるときにどういう言
葉で考えたのかと、どういう言葉で考えたかということは、
どういう理論枠組みでものを考えるかということなんです
が、結局仏教語でしか考えることができないのではないかと
考えております。

ごく一般的な常識と致しまして、江戸時代は儒教の時代で
ある、朱子学の時代である、とこういいます。それじゃ一体
本当に朱子学というものが、一般の人々がものを考える枠組
みとして定着したということがあるんだろうか。どういうこ
とをもってそういったことが言えるのだろうかと、考えてみ
ますとなかなかそうはいかないんじゃないかなという気がする

わけです。儒教というものが江戸時代に一般化したといふこと
の中身を考えていきますと、結局その「忠」とか「孝」と
かですね、倫理道德といいますか、そういう側面で儒教は確
かに受容されております。しかしそれが果たして今言いまし
たような、ものを考える枠組み、パラダイムとして儒教が本
当に人々の間に働いたかと、こういうことが今だ論証され
ていないだろうと思します。江戸時代の儒教と仏教の様々な論
争がありますけれども、その中で大きな問題になりますのは
後生の問題、死後の問題、或いは死の問題、こういう問題に
ついて儒教はどういう解答を与えたかということと、おそらく
人々が納得のできるような解答ではなかろうと思します。有
名な言葉で「現世安穏、後生善処」、これは至るところに出
てくる言葉であります。中世以来一般的な民衆の願望を示す
言葉で、近世になりましてもこの言葉が出てくる事は変わり
ません。現世を安穏に暮らし、命終わった後には善いところ
へ、極楽へ、淨土へ生まれたいと、これが人々の願いなわけ
です。この「後生善処」ですね、遂に儒教は「後生善処」
に、ほとんど解答らしき答えを持ち合わせておりません。そ
れから、「現世安穏」ということについて果して儒教がそ
ういう解答を与えてくれるであろうかと、これも極めて危なつ
かしいんじゃないかなという気がします。儒教はそういう意味
では果たして定着したかというと、極めて危いだろうと私は

思いますし、やがてそういう儒教が例えば「天道思想」というようなものに姿を変えてまいります。この「天道」という考え方もご存知なように広く使われている。一体「天道」というのは何かというと、儒教の概念も借りてまいりますが、後でまた出てまいりますので、そこでも詳しいことを申しますけれども、「天道恐るべし」とか或いは「天道に任す」という言葉のように、運命を司る主宰者としての天道、こういう考え方が「天道」という概念、或いは「天」という概念。するとこの「天」というのは確かに儒教の、絶対的な原理というものに、例えば「理」というようなものに非常に近い考え方を持つていますけれども、やはりその「理」が因果応報を司り、或いは天罰を与えると、こういう考え方は儒教であるよりか、やはり本来仏教の考え方であろうと思います。だから儒教が通俗化して天道思想というものになってしまった場合に、たまちそれが仏教的なものの考え方と合体してしまうわけであります。

他の宗教でいいますと、神道はどうでしょうか。確かに江戸時代に神道は非常に大きな力を、中世に比べて大きな力を持ってまいりました。しかしこれもやはり「後生善処、現世安穩」という問題にどう解答を与えていくかとなると、なかなかそこへ至る事が難しいであります。そして神道が最も影響を持ったのが「正直」であるとか「素直」である

とか、やはり倫理的な側面において一定の意味は持つてはおられますけれども、「現世安穩、後生善処」というようなところにはなかなかいかないであります。そのほか民衆思想として心学が生まれたり、或いは民衆宗教が生まれたりいたします。しかしこれらも仏教と別物であるかというとどうもそうではない。むしろ仏教の言葉を使い、その論理枠を組替える形で生まれてくるものであります。江戸後期になりまして大きな力を持ちます国学はどうかというと、同じよう国学もやはりこれは「後生善処」の問題に解答を与えることはできません。ですから、国学から展開致しました平田神道、平田国学というものが、幕末になるとほとんど土着信仰と習合いたしまして、平田神道の中で救われていくという論理を開いていくわけであります。とくに下総あたりに展開致しました平田国学というものは、ほとんど救濟宗教に変わろうと致しました。つまり人々の後生という問題を受け取つて、そういう方向へ国学が変わってゆくわけです。そんなようなことを考えていきますと様々な思想や宗教が江戸時代に展開していきますが、それがこの「現世安穩、後生善処」という問題にどれだけの解答を与えたかといったとき、極めて疑問的にならざるを得ないわけであります。そういう意味で仏教が近世を迎えたときに、人々の課題解決のパラダイムとして仏教というものが明らかになっていく、かえってその意

味合いを増してきたのではないのかなとういうように思うわけがあります。前置きのところですいぶん時間を費やしましたが、そういうものとして私は仏教というものがあつたと思います。

2、権力者と仏教

その仏教にまず一番最初に権力者が注目をしてまいります。そこではまず権力者の神格化という問題があらうかと思います。信長は自ら生きながら神になつたといわれております。この問題は時間の関係もありますので省略させて戴きますが、あと秀吉、家康いずれもこれは死後に神になつて参りますが、なぜそういう権力者が神格化していくのかという問題を考えなくてはいけないわけです。そこでこの統一政権と言われます豊臣、徳川政権が行いましたことは権力的に教団解体というようなことを進めていきます。それは具体的に、信長によります比叡山の焼き討ち、それから最も大きなものは一向一揆との対決において本願寺を屈服させたということですね。それから後は高野山の圧伏ですね。こういったものがすぐ連想されます。いざれもそれらは武力でもって中世教団を権力的に屈服せしめた、こういうことがまず近世の時代の始まりに存在いたします。

統一政権といわれる信長、秀吉、家康の政権というものが、そのように宗教教団を弾圧したのはどうしてなのかと考
えていきますと、実は一向一揆という問題があります。これは民衆を統一戦線であったと考えるならば、統一政権といわれるものは侍という身分或いは侍という階級、或いは、社会経済史的な呼び名から言えば封建領主、こういう人たちの連合体であります。それに対しまして、侍以外のすべての身分が、侍と戦うという、その核になつたのが一向一揆である。だから一向一揆と信長が戦いました石山戦争というものは、これは侍対百姓の決戦という意味をもつていて、そしてその結果侍階級が百姓身分を制圧いたします。私はこれは一種の征服戦争であろうと考えます。侍という身分が日本列島を征服したんだと。日本列島の全住民を征服してそして被支配者、被征服民にしてしまつたんだと、こういう戦争であつたと私は考えています。そうしますとその中核になりました教団、これは解体されねばならない。中世の教団というものは、僧侶と信徒が未分化のままに結びついております。どこまでが僧侶身分でどれが信徒かどうもはつきりしない。本願寺教団の場合典型的ですが、毛坊主と呼ばれる存在があります。これは僧侶身分なのが俗人なのがわからないわけです。あるいは高野聖、或いは末端の在村の修驗者、こういった人たちが一体僧侶なのが俗人なのがわからない。こういうもののが一

体となつて中世教団を形成しているわけであります。百姓を屈服、征服いたしました統一政権はこれを僧侶身分とそれ以外の身分にきつちりと分けていきます。それが僧俗分離といつた政策ですね。そして各地でそういう政策が行われていきましたして、そして僧侶身分だけをこれを教団として統制していくわけです。そして僧侶身分から切り離されたいわゆる百姓は新たに農、工、商という身分として編成され、これは各地の大名によつて支配されている。そういう形で教団の支配から切り離してしまつ。そして信徒から切り離されました僧侶身分だけをこれを寺の中に閉じ込めて、そしてその寺を本末制という形でもつて統制していく。ですからそのようにして信徒から切り離して僧侶身分だけを寺に閉じ込めそしてそれを本山によつて統制させれば、宗教教団は統制することができであります。そして信徒である民衆は各地の大名が支配していきます。このようにして中世教団を完全に分断いたしまして、そして僧俗分離を行います。

ところが人々の信仰、現世安穩、後生善処という願いを統一権力はかなえることができるかという問題につきあたります。現世安穩、これはある程度かなえることができるかもしれません。豊臣政権の段階つまり桃山文化の時代を『慶長見聞録』という書物は「今は弥勒の世なりけり」という言葉で賛美しております。五十六億七千万年後にこの世に現れると考

えられた弥勒菩薩が今現れて、人々の願いを全てかなえる時代であると、こういう幻想が振りまかれていくわけです。ですから現世安穩は一応できる限りかなえることができたとしても、後生善処、この問題を統一権力はどうしてもかなえることはできません。そこで、統一政権は権力者がみずから神になることによって、人々の後生まで支配しようとした、これが統一政権の権力者が神になつていつた理由であろうと考えます。

そこで具体的には秀吉は最初、大仏殿を建立いたしました。そして大仏殿に千僧供養と称しまして、全教団の僧侶を出仕させまして大法要を當む、という形でもつて大仏による教団統制を行つてきます。ところがこの大仏が、文禄の地震でもつて壊れてしまします。秀吉の側近にありました西笑承兌という禪僧が「仏力柔和」と、なんと仏の力の弱いことかといいます。ということでお仏に見切りをつけまして、そしてその次に迎えたのは善光寺如来、この善光寺如来は戦国の時代にあちこちを流浪しておりますけれども、ある日この善光寺如来が秀吉の夢枕に立ちまして、京都の阿弥陀ヶ峰という山の下に迎えられたいと、こういうことを告げるわけです。そして夢のお告げということを口実に致しまして、善光寺如来を京都の阿弥陀ヶ峰の下へ迎えることになります。阿弥陀が峰というのは現在の京都駅を降りられまして、そして

右手のほうへずうと真っ直ぐに塩小路通りを行きますと、智積院というお寺がござります。突き当たりに京都女子大がござります。そのさらに後ろのとんがつた山、それが阿弥陀ヶ峰です。そこに秀吉の墓が現存しております。前の大河ドラマで秀吉をやったときにですね、子供が石段をダーッと駆け上がっていきました、ぴかっと光るの場面がタイトルになっていました。あの石段が実は秀吉の墓所に上がるところなんです。その阿弥陀ヶ峰のふもとに、大仏殿があつたわけです。そこでこの夢のお告げということを口実に致しまして善光寺如来が大仏に代わつて大仏殿に安置されます。善光寺信仰といふものは、中世の民衆信仰で、生身の仏、生き仏の信仰なんですね。そういう善光寺如来、これはまさしく生身の仏なんです。そういう民衆の信仰を集めました阿弥陀如来、一光三尊の阿弥陀仏をこれを大仏殿にすえつけることで、教団に代わつて民衆の信仰を統制しようというこういう意図をもつたと考えられます。然るに何を思ったか秀吉は亡くなる一日前にこの善光寺如来を返してしまって、大仏殿を空っぽにしてしまう。そして彼が死んだ後に豊国大明神という神になります。豊国大明神とはよく正体のわからない神で、朝廷からこそいう名前を与えられるんですが、こういう神は歴史上初めて出現した神でありますから、何の基盤も持たない、どういふ神であるかもよくわからない、正体不明の神様ですね。そ

ういう神であつたために、結局大きな力を發揮することはできませんでした。但し秀吉は、その遺骸を阿弥陀ヶ峰に葬られます。善光寺如来を追放して、秀吉自らが阿弥陀ヶ峰の主となつて、いわば阿弥陀さまの代わりとなつていくのです。阿弥陀ヶ峰に登つていただきますとすぐにわかりますが、現在目の下に京都博物館が見えます、更にその向こうに東本願寺が、その向こうに西本願寺があります。まだこの段階では東本願寺はございませんですけれども、阿弥陀ヶ峰からは、一直線に目の下に本願寺が見えます。その山の上から本願寺をにらんで阿弥陀として存在する、これが秀吉の神格化といふものであろう。そういう形で秀吉が民衆信仰をなんとか統制しようと/or>するわけです。

それから家康の場合は、これは彼自身が、日課念仏をおこなつたりして淨土信仰をもつており、「厭離穢土 欣求淨土」という旗印を掲げます。前に家康の出身地である岡崎に参りましたとき、バスで岡崎の町に入つていく入り口に、ロータリーがありまして、そこに交通安全の標識が立つております。裏へまわりますと、「厭離穢土 欣求淨土」と書いてあります。なんとすごい街だ、こんなスローガンを掲げる街はそうはないだろうと思いました。また関が原の戦場の跡に、ウォーランドという見世物がありますけれども、その家康の陣地には「厭離穢土 欣求淨土」の旗がちゃんと立つて

おります。家康はこの旗印を立てまして、「現世安穩 後生善処」をスローガンにして、天下統一を試みるのであります。そういう家康が亡くなりました後に東照大権現という神号が送られるわけですが、やがてその東照大権現に天海大僧正が意味を与えてまいります。それが『東照大権現縁起』という書物に残されております。それによりますと、かつてお釈迦さんが靈鷲山で説法をされたときに、最澄もこの説法に連なりました。天台宗の開祖である最澄もその前身がお釈迦様の弟子であったのですが、その最澄といつしょに、これも前身がお釈迦様の弟子であった、桓武天皇が靈鷲山の法座につらなりまして、そして最澄が仏法を、桓武天皇が治国利民の法を受けられた。そのようにして仏法と王法が一体となつてお釈迦様から授けられた。その次に最澄から天照大神へこの治国利民法が伝授される。その天照大神は抜本神で、日光の神である山王権現の生まれ代わりである。山王権現、天照大神、東照大権現、これは三位一体になつて仏法と治・利民法を伝える。そういう考え方でもって『東照大権現縁起』というものはつくられるわけです。各地の大名がそのような東照権現を勧請していく。そうするとこの治国利民というスローガンが、これが各地の大名の政治理念として使われていくことになつていくわけです。おそらく江戸時代の大名たちは治国利

民という仏教の政治理念、仏教によつて国を治め民衆を救済するという理念をなにがしか継承してゐるわけです。そういうことでこの三人の権力者、特に秀吉、家康の神格化という問題は、あきらかに民衆の信仰の後生善処といった問題をどうするかと問い合わせ、自らが仮或いは神になつて、その問題を何かしようと、こう考えたわけです。

しかしながら今申し上げましたように、豊國大明神にしろ東照大権現にしろ、民衆の後生までを支配するようなそういう神になることはできない、そういう教学を生み出すことはついにできなかつた。世俗権力のままでは、民衆の後生を支配できないものですから、自らが神格化することによって民衆を支配しようとするけれども、結局それには成功し得ない。こういうようにして権力が仏教に注目したけれども、権力自体が仏教化することはなかなか難しいというこういう問題に突き当たりました。そこで次の段階で、そういう権力が、政権の正統化という問題に次は直面してまいります。徳川幕府でいいますと家光段階。徳川家康の政権までは、これは簡単に言えば征服政権、或いは軍事政権です。軍事力でもつて無理やりに権力を篡奪した政権であります。ですからそういう軍事政権である限り、これは合法性をもち得ないわけです。で、何とかして合法政権にならなくてはいけない。そういう課題を徳川幕府は抱えているわけです。それが家光

時代の官職の整備、制度を整備して、そして国家機関としての体裁を整えていく、そういうことを盛んに行つてまいりますけれども、それと合わせて徳川政権が、正統な政権であることをどうやって人々に納得させるか、こういう問題が関わつてくるわけで、徳川政権それ自体はついにそういう論理を自ら発見することはできないわけであります。そういうときに、例えば鈴木正三のような人々が、民間から、幕府以外のところからまことに幕府に都合のいいイデオロギーを言い出してくる。実はこれは、UCLA のヘルマー・オームス教授の『徳川イデオロギー』という書物の中に展開された考え方でございます。正三の思想が徳川幕府の正統性を説明するイデオロギーであるということころまではこのオームス説と一致するんですが、私は正三の考え方というものは政権の正統性に関する民衆との社会的合意を生み出すものであると考えるんですけれども、ヘルマー・オームス教授はそんなことは問題にならないといって頑として受けつけてもらえなかつた。それはともかくと致しまして、私は政権の正統性というものは人々が納得するような方法で説明されなければ、政権としての安定性というものは持ち得ないだらうと思ひます。

そこで鈴木正三職分仏行説、厳密には職分仏行役人説といわねばならないのですが、「農業すなはち仏行」なりと、と いうような言葉がございます。或いは農民は「世界養育の役

人なり」という言葉もあり、一鍵ごとに南無阿弥陀仏と念佛を唱えて農業をするならば、田地も穀物も全て清淨なものになつていくだらうというのです。そのように全ての職分はみな菩薩行であり、現世を安穩にしていくための職分として、農民なら農民、商人なら商人、或いは職人なら職人の仕事があるんだ、そのおののの職分を全うさせる、そういう職分として武士階級が存在する。つまり、治安を維持する。そういう治安維持の職分を持ったのが武士である。その武士の組織が徳川幕府である、というよう徳川幕府の正統性というものが、職分仏行役人説というものをベースにして一般民衆の間に承認されていく。そういうイデオロギーを形成したのが鈴木正三である。こう考えることができるわけです。

そこでその問題がさらに展開を致しまして、私がこの二年ほど取つ組んでまいりましたのが、『松平崇宗開運録』という仏教治国論です。書名のように、松平家が浄土宗を崇敬したことで天下を取ることが出来たと説いている書で、巻の中あたりから徳川家康の一代記を語りだします。その中で徳川家康或いは徳川政権というものは阿弥陀仏から天下を与えられる運命にあるんだと、家康の先祖がそういう予言を受けます。そして念佛しながら治国利民のために戦う大将には必ず仏の加護がある。ですから殺生、人を殺すという悪業を恐れることなく、念佛しながら人々のために戦いを進めていくな

らば、必ず阿弥陀仏は徳川家に天下を与えるであろうと予言をされます。家康もこの予言を受けるわけです。そしてその予言を忠実に実行した結果、徳川政権というものが誕生したんだというこういうことを書いた書物です。数年前にこういふ本がたまたまあるということを知つて、『国書総目録』を調べましたら、たくさん所蔵があるわけです。そこで文部省から研究費をもらいまして、二年間かかりまして、全国の図書館関係を探しました。そうしましたら、松氏古記とか松平開運記とか云う題名の様々な異本があり、全国で大体八十冊以上の本が現存していることがわかりました。刊本は一切ございませんで全て写本です。そして紀州家、尾張家には非常に立派な写本が残されております。それからこれはごく粗末などといいますか、ごく一般的なところでは、どうも貸し本屋にあつたと考えられる本が出てまいりました。後ろに、この本ごらんなられそらば必ずお返しあるべく候。とそして本屋のはんこが押してあります。つまりこれは貸し本としてまわっているわけです。また貸ししてどこへいったかわからぬと困るから、裏にこの本見たものは必ずここへ返してくれと書いてあるわけです。つまりこれは貸し本として使われた。そういうものも存在いたします。

そして、五代將軍綱吉の時代にどうもこの本が成立したようとして、元禄十七年あたりに本としてまとまったようですが

ざいます。しかしながら、成立は元禄十七年ごろでございませんけれども、それ以前から増上寺の観智国師存応以来、口伝えに伝えられてきたものである。観智国師存応というのは家康が帰依して増上寺を菩提所にした増上寺の事実上開山です。この存応の系統にこの『松平開運録』のもとになる話が伝えられて、そしてそれから百年ほどの間に祐天大僧正にまで伝えられてくる。でこの祐天というのは、ご存知の方の多いかと思いますが、増上寺を出まして、人に祟りをなす累(かさね)という女性の亡靈退治で一躍有名になる。やがてこの累の説話がずーっと後にいきまして真景累ヶ渕という有名な怪談になつていくわけです。江戸時代の怪談の典型ですけれども、その亡靈退治で名をはせた祐天大僧正が、綱吉の御前でこの話を語ったようございます。この綱吉の御前で語った『松平開運録』の話が、文字化されて全国に上は大名から下は民衆にまで広がっていく。それは念仏をする大将には必ず弥陀如来の加護があり、天下が授与されるといったような内容なわけです。そうしますと上は大名から下々まで徳川幕府の天下はこれは仏さんが与えた天下なんだと、したがつてそこで治國利民、民衆救済が徳川幕府の使命なんだという、こういうキャンペーンが広がっていくことが考えられます。そういう意味でこの『松平開運録』という書物は大変重要な書物であると考えているわけです。権力と仏教の関係

からいうならば、このようにして仏教は権力のほうに取り込まれそうになりながら、なかなか取り込まれないで、逆に仏教の側から権力を仏教の民衆救済の理論の中に引き込むような、そういう動きを見せてくるということになるかと思います。

3、民衆仏教の形成

そこで次に、民衆の思想課題、これにどのように対応したかという、こういう問題に移っていこうかと思います。その民衆の思想課題とは一体なんであるかと、因果応報という論理と、それに適合しない極めて矛盾的な現実という、こういう問題であると考えております。資料を用いながら話をさせていただこうかと思いますが、まず一番最初に出しましたA,B,Cという資料が大体その民衆の思想課題をあらわした資料と考えております。最初は『心学五倫書』という書物がござります。誰が書いたかよくわかりませんが、元和五年、一六二〇年前後には成立をしていたようです。そしてそれが以後ですね、『心学五倫書』そのものも出版されますし、『仮名性理』とか『本佐録』という形にアレンジされたものが出版されてまいります。そういう意味で江戸時代を通じてよく読まれた書物なわけですが、その第二十段、一番最後ですが、「悪人なれども一代富貴に栄えたるあり。善人なれ共貧しきもの有」。こういう矛盾なんですね。悪いこと

をすれば悪い報いがある。いい事をすればいい報いがある。これが因果応報の論理です。ところが、悪いことをしているのに悪い報いがこなくってかえって富貴に栄えている者が多い。これはどうしてなんだということなんですか。或いは善人であり善行を盛んに積んではいるけれども、貧困に苦しんでいるものがいる。これはどうしてなんだと、こういう問題が、人々の抱えた問題なわけです。つまり因果応報というものが正しく機能しておるならば問題はない。自分は一生懸命やっておるのにいつこうに良くならない。それは自分の過去の因果だとあきらめましょう。ところが何もしない悪いやつが富貴に栄えているのはおかしいではないか。そのとき、因果応報という論理そのものを疑うことはできません。だったらどうしてそれが正しく機能しないのかと、こういう悩みが大きな問題になるわけです。そこで、『心学五倫書』では「是に一心あり。先祖の人善人にて、慈悲を施し、人を憐みぬれば、その子孫悪人なれども栄える事もあり。……また善人なれども、先祖の悪人なりし報ひにて、仕合あしきあり」。過去に積み上げた善根や悪因が現在にいたつて現れて来るんだというこういう考え方でこれを説明しているわけですね。悪人であっても先祖の善根が残っているから、これが富貴なんだ。善人であるけれども先祖の悪因が原因となつてこうなつてんだと、因果応報は現世だけではなくつて過去、現

在、未来の三世にわたるわけですね。だから現在は悪いかもしないが、それが来世でも悪いとは限らないとこういう説明の仕方をしていくわけあります。

同じようなことがいろんなところに出てくることを示すためにB、Cと挙げました。B近江聖人と呼ばれた儒者の中江藤樹があらわしました『鑑草』、これは仏教の用語を使いまして、儒教の考え方を説明しようとしたものでございますが、「福の種は明徳仮性なり。明徳仮性の修行ありても、福をえざる人もあるべし。いかが」。これも同じなんですね。

「明徳仮性」という根本的な悟りの境地、それを得ることができたならば、幸せになるはずだ。ところが、いくらその修行をしても、福を得ない人がある。これはどうしてなんだろうかと、だから前の「善人あれども貧しきあり」と同じ疑問なわけです。そこでこの『鑑草』が答えますのは、「いわく、しかし。それは生まれつきの福分の薄き故か、または先祖供養の余殃」と同じような説明をしております。それから同じく次のCの『清水物語』これは寛永の初年に出版された仮名草子です。そこで冒頭に出てきますが、「一度観世音と唱えたらん者はよろずの災難を免れて、思ふ事叶はずということ無しと承り候。然るにこの巡礼の中にも、いろいろの災難にあえる人多し」。こういうふうに巡礼修行するものは災難を免れるはずなのに巡礼が災難に会うのはどうしてなのか

と、このようにしてあるべきようにならないと、こういうことが近世人の問題でした。そこでCの資料では、「何事も叶はぬは、人々の偽れる心にて向ひ給ふるしにても候らはんか」と、人々の心の問題としてこれを処理してしまっております。やがてそういう心の問題であるという考え方、処理の仕方が、その次のDの『浮世物語』。これは寛文期、一六六〇年代まで下がりますが、浮世という言葉を初めて意識的に使ったことで有名な作品でございます。「いな物じや、心は我がものなれど、ままにならぬとは、皆歌ひ侍べる。思ふ事叶はねばこそ浮世なれ、という歌も侍べり。万につけて心に叶はず、ままにならねばこそ浮世と言ふめれ」。このようにして、「思ふ事叶はねばこそ浮世なれ」というこういう嘆きの言葉が生まれてくるわけです。ままにならないから、これを浮世といふんだと、娑婆をどう認識するかといったという展開をしていきます。そしてこの『浮世物語』の最後に、瓢箪の流れる水に浮くが如く、浮きに浮かれて過ごすがよろしいと、浮いた浮いたで暮らしてゆけといつたところで話が終わっていくわけです。ですからまことにらぬ世の中は因果応報の法則どうりに展開しない、それならばいつそのこと心のもちようによつて、浮いて過ごしてゆけばいいじゃないかと、こういう結論が『浮世物語』に出てまいります。やがてこういう考え方が、いわゆる元禄という時代を生んでくるこ

となるのです。

そこでもうひとつ展開していきますと、この、「思ふ事叶はねばこそ浮世なれ」という言葉は、実は一六六〇年代の『浮世物語』で初めて出るんではありますんで、十七世紀前半を通じましていろんな作品の中に登場してまいります。その一番最初が、Eに挙げました『恨の介』という作品です。これは慶長末年の仮名草子という、近世小説の最初の作品で、その恋物語の中でも、主人公の恨の介という歌舞伎者が、清水の万灯会に参詣を致しまして、そしてどういうわけか一人悄然と自分は因果な身であるということを思い悩んでいるわけであります。そのときに傍らで宴会をしている女性たちがおりまして、その中の雪の前という女性に「一目ぼれを致します。なんとかならんものかと、一生懸命觀音様にお祈りをかけまして、そしてついに二人は結ばれることができます。別れの時に今度いつ会つてくれると恨の介が聞きました」雪の前が「後生にて」と答えるわけです。この「後生にて」とは何事かと、もう会つてくれないという意味で解釈して恨の介は絶望して死んでしまう。二人別々に死ぬんですが、この二人を「希代不思議の恋路」という言葉であらわしています。そして「希代不思議の恋路」の二人は浄土で結ばれています。そして「希代不思議の恋路」の二人は浄土で結ばれたに違いないといって二人いっしょに合葬致します。そしますとその屍骸を焼いた煙から紫煙が立ち昇つて二人は天

に昇つていった、まさしく二人は来世において恋を成就したんだとこういう作品です。その中で一部の文句だけ引いておきましたが、「心の妄執を晴らし給へや神仏、叶ふまじくば中なかに、露の命を召されなむ、とは思へども思ふこと叶はねばこそ憂き世なれ。心に心待て暫し、君のあるならば、明日は無間果羅國の閻浮の塵ともならばなれ、君故捨つる命ならば」。觀音様の縁でもって雪の前という女性を見初めた、引き合させておいて恋をかなえないとは何事だ、最後まで責任もと觀音様を脅迫するわけです。その内に、「心の妄執を晴らし給へ」とあります。心の妄執というのは恋のことを言います。だから恋を妄執と捉えてそれを晴らせといふんだから、心中に煩惱が起こらないようにしてくれという事だと思うと、どうもそうではないですね、叶わないなら命を召されてもかまわないところいうんですから、恋を成就させてくれと祈るわけです。そうすると、心の妄執、つまり煩惱である恋をかなえることが妄執を晴らすことだというこういう論理になるわけです。恋を成就させること、これが直ちに菩提への道であるという、恋を媒介にいたしました煩惱則菩提という考え方があらわしているわけです。煩惱則菩提というものは中世に盛んに使われた言葉でございます。それが近世に入りまして、新たに恋物語という形でもって再生をしてまいります。そのなかに、「思へとも思ふこと叶はねばこそ

「憂き世なれ」、大体慶長頃からこのように人々の口にのぼるようになつてきました。「思ふ事叶はねばこそ憂き世なれ」というこういう願いが、以後詳しいことは省略いたしますけれどもたくさんの仮名草子という小説の中で、様々な恋物語の中でこのことが継承されていくわけです。『薄雪物語』というのを挙げておきましたが、これは『恨の介』のパロディ版なんです。でこの『薄雪物語』の中では、一念「五百生、懸念無量劫、生々世々の間に、深き怨みの尽きずして、煩惱の大となる。あまたの地獄をおひめぐり」これは前後カットしていくわかりにくいですが、つまり恋がかなえられなかつた場合、五百生の間地獄を巡ることになる、恋の成就しかつた深き恨みがずっと尽きないで煩惱の大となつて地獄を巡らなくてはいけない。だから逆にいえば恋を成就したとが、地獄を巡るわが身を救うことになるということです。だからこれは親鸞の言葉ですけれども「煩惱成就」というような考え方ですね、煩惱が成就することが菩提になるんだという考え方が、この頃から非常に明確になつてまいります。

そしてその行き着いたところが近松の『曾根崎心中』であると考えます。これは一文だけ引いておきましたが、『曾根崎心中』の冒頭の部分でございます。現在『曾根崎心中』といふ作品は生玉社の段という主人公のお初、徳兵衛が出会う場面から始まるんですが、実は原作にはその前に、「観音廻

り」という一段がある。この「観音廻り」の一段はヒロインのお初が一人で大阪の三十三箇所の観音を回って踊ってゆく場面がある、ところが、現在この「観音廻り」の段は一切上演されません。なぜ上演されないか、大変人間扱いが難しいからであるところがこの「観音廻り」の段を見ていきますとそうではないわけです。そのさわりの部分だけいいますと、「げにや安樂世界より、今此の婆婆に示現して、我らがために観世音、……草の蓮華な世に交り、三十三に御身を変へ、色で導き情けで教へ、恋を菩提の橋となし、渡して救う観世音。誓いは妙にありがたし」。点々でつなぎました部分、その以前が一番最初の出だしの部分です。それから点々から後は一番最後の部分です。だからこの「観音廻り」の段はまさにヒロインお初が、婆婆に現れてきた観音さんによつて、色で導き情けで教えられ、恋を菩提の橋として救われてゆく、こういう物語であるという前置きが、『曾根崎心中』にはあるわけでございます。そうすると全編はこのテーマでもつて演出しなければならなくなる。ところが現在それはされないわけですね。この分カットしてしまう。そしていわゆる世話物、義理人情の問題として心中物を扱っている。考えてみるに、恋

する男女が心中するのは、この世に絶望して死ぬのではないわけです。この世で結ばれなかつた恋を必ずあの世で成就するという、これがなければ心中は成立しないだらうと思います。そうでなければ非常に悲惨な結果でしかない。そのように近松の作品というのは、非常に仏教的であるとこう考へてゐます。次の『曾根崎心中』の引用部分はこれは一番最後の道行きから心中に至る部分です。「この世も名残り夜も名残、死に行く身をたとふれば、あだしが原の道の霜、一足づつに消えて行く。夢の夢こそあはれなり」という非常に有名な言葉でございます。このようにして、最後に「貴賤群集の回向の種、未来成仏疑ひなき、恋の手本となりにけり」。恋といふのは未來成仏、心中によつて未來成仏を遂げるのが恋なんです。だからここに二人は未來成仏疑いない、そういう意味でまさしく「恋の手本」であると歌われる。近松の『曾根崎心中』、これが觀音による恋する男女の救済という作品じやなくて一体なんであろうかと思うわけです。恋を煩惱として避けるんではなくて、恋の成就こそ、つまり煩惱の成就こそ菩提への道であると、こういう人々の考え方が『曾根崎心中』において最高潮に到達したものであらう、とこう考えます。

それから次の資料のH、I、これは今度はですね、思う事かなわぬのはどうしてかという問題のもうひとつ解決の仕

方です。この考え方は「心外無別法」という言葉で示すことができます。つまりあらゆる現象は全て心から現れる、心以外に實在するは何もない、これは心外無別法という言葉です。それから「唯心の弥陀」、仏は自己の外にあるんではなくて我が心こそ仏であるという、つまりは心が絶対という考え方で、唯心論という言葉で言つてもいい、仏教唯心論です。全ては心の現われであり、そして心は仏である、したがつて仏である我が心が現われてこの世を淨土に変えてゆくんだ、というこういう考え方です。その作品が、Hが『七人比丘尼』。これは作者不明で中世成立であると言われるんですが、それが寛永初年に刊本として出されましたんで、近世作品と考えてもいいかと思います。信濃の善光寺の近くの関川という宿場に、歳のいった比丘尼が湯摶待ということで宿屋を經營している訳です。そこへたまたま五人の尼さんが泊まりまして、主人の尼ともう一人の手伝いの若い尼さんと合計七人の尼さんが自分の身の上の懺悔物語を行います。そして簡単にいいますと、七人のうち六人までが愛とか恋の妄執の中では絶望いたしまして、そしてその恋という煩惱を絶つことによって菩提の道に入つたんだと、こういう物語をするわけです。それが煩惱即菩提であるとこういうわけですね。実はこれ煩惱即菩提ではなくて、煩惱を断じて菩提を得るというそういう立場です。ところが一番若い尼さんが、カラカラ

とうち笑い、何を寝ぼけたこといつとのか、みんなの言つてることは寝言だと。「三毒はみな実相の妙体にして、心外に法なし、なにをか悟りなにをか愛し、何をか悲しむべけん。煩惱即菩提なればなり。……煩惱と菩提とをとりもなおさず、その性不可得にして、一子地の妙体なるを、煩惱即菩提と申すなり」。簡単にいってしまえば、煩惱も菩提も全て心の現われであるのだから、心外に法無しという言葉を媒介にいたしまして、煩惱も菩提も心の現われであるから、煩惱即菩提であるという。だから恋を、煩惱を絶つて菩提を得るのではなくて、煩惱がそのまま菩提への道でなければならぬいと、こういう論理を展開するわけです。

それから次のIは鈴木正三の仮名草子でございます。寛永八年に刊行されました。そこにはいきなり、「唯心の淨土、己心の弥陀と教へたまふなり。ただ心の淨土、心の弥陀を知りたまふべし。心の弥陀を知り給わんとならば、ただ何事も打ち捨て、念佛をしたまふべし。心の弥陀、現れたまほんこと疑いなし」。或いはその次のとこでは、「口にてはうき世の悪しきにつけて、渡世のことをいふとも、心だに南無阿弥陀仏なれば、いうほどのこと皆名号なり。仏といふも心なり。衆生といふも心なれば、言葉に障りなし。ただ心に障りあり。されば古人も、仏法の内において念を起させば、仏法かへつて世法となり、世法の上にて念なければ、世法すなわち

仏法なり、と教へおかれ候」。ここに世法すなわち仏法という正三の考え方が出てきますけれども、それもこの唯心の淨土、己心の弥陀という考え方によつて成り立つております。もう詳しいことを申しする時間がなくなりましたので、ご紹介だけに留めておきますが、このように見てまいりますとですね、いわゆる仮名草子と言われる民衆の読み物ですね、ここに挙げましたのはほとんど民衆の読み物です、全部仮名草子です、そういう民衆の読む読み物の中に、このようにして煩惱即菩提という考え方が非常な強い形でもつて展開しています。つまり、人々は思うことかなわねばこそ浮世なれというこの問題を、煩惱即菩提、そして全て心の現われであるという心外無別法という解決の仕方を提示していくたというように考えているわけです。そこで話を少し飛ばしてゆきます。その背後にですね、正三、盤珪、無難、白隱、などの仏教復興運動というものが存在するんだと、いうことを申し上げたかったんですが、それはとても時間がありませんので省略をします。

4、住み着いた仏教

以上のように、全てが心の現われとする考え方、つまり唯心論として仏教がものの考え方の中心になつた様相を、仏教が心に住み着いたと云うことが出来ると思います。そういう状況の下で、仏教以外の思想原理である天とか朱子学の理な

ども心の現われと捉えられますから、それらは心の本編である仏が姿を変えて現われたその例といたしまして、Kの、また『心学五倫書』ですけれども、まさしくこれは仏教の考え方であります。『人の心はかたちもなくして、しかも一身のぬしとなり、爪の先髪のはずれまで、この心行きわらずと云事なし。この人のこころは、天より別れ来て我心と成り、本は天と一体の物なり』冒頭の文章の心が一身の主となるというこの言葉は、実は朱子学の『大學章句』の言葉を受けております。朱子の言葉ですね。したがつてこれは朱子学の概念に立つてゐるといわれてきました。それから「天より別れ来て、我心となり」とか、或いは「本は天と一体」であるというのは、理一分殊という概念で、朱子学絶対原理である理が、様々なものに分与される、これを理一分殊といいます。ですから心が身の主であるという考え方、或いは理というものがあらゆる人間に分与されて存在するんだと、いう考え方であるから、この『心学五倫書』は朱子学の思想であるとこう言われてきました。しかし私は違うと思います。心がわが身の主人である、これは唯心の弥陀でなからうかと思います。心に存在する弥陀が、これが全てのところに行き渡っている。「天より分かれ来て我心となり」というのは、仏が我が心に入つて、だから「本は天と一体のものなり」、わが身と仏とは一体であるというのですから、唯心

の弥陀における衆生と仏が一体であるという考え方と何も変わらないわけであります。それをあえて言えば朱子学的な論理かも知れませんが、むしろ根底において仏教がある。それを朱子学的に改編したと考へた方が、正当ではないかとこう考へております。

同じように次のEの資料の『舞倫抄』という書物ですが、これもですね先程と同じです、この著者は松永尺五といい、藤原惺窓門下の四天王の一人で、儒者なんです。儒学者が仏教の言葉を借りて儒教の教えを説こうとした書物です。そのなかに、三界唯心、心外無別法であるから、ただ一心を正しくするのが肝要であると、いうこういった生き方を説いていふ。これは儒学者が仏教を借りて儒学を普及しようとしたんだと言われるけれども、仏法を借りなければ普及できませんといふ事自体が、近世における仏教の位置を明確に示していふ。しかもこういった生き方を見ていふと、これが一体儒学者のか、仏教とどこが違うんだ、仏教の表現を借りたとしても、これは明らかに仏教にひきつけられております。そして次のM、『三德抄』、これは林羅山ですが、林羅山の民衆教化の書ですけれども、「理ト云モノハ即チ我心也。心ノ他ニ別ニ理アルニアラズ」。まさしく心外無別法の考え方と同じなんです。朱子学の絶対原理である理というのが心になる。心以外に何もない、これはもう朱子学といえるかという、重

大な問題になると思ひます。そのようにして、仏教が心に住み着きまして、例えは儒学というのも、仏教のほうに引っ張り込んでしまう、こういう役割を果してゐる。或いはその理といふものも、仏といふ概念が理といふものに身を変えて現れないと、こうしたことになるかと思ひます。

そこで時間を取りすぎまして、詳しい話をできなくなりましたが、最後にそういう住み着いた仏教が、どのような働きをしたのかと、この問題を簡単に申し上げます。ここは専ら真宗の事例しか私は存じ上げませんので、真宗の事例で申し上げますが、Mの資料を見てください、西本願寺派で十九世纪の初頭に、こういう問答が書れております。誓鎧という人と、それからその資料の五行目の冒頭に出ます仰誓、この仰誓が師匠で、誓鎧が弟子なんです。この二人の問答が載つております。「真ニ」念帰命ノ理ハ當流ノ肝要。往生ノ軌模ナリ、誰ノ人カコレヲ擬議セン。つまり一念帰命というのこれは真宗の教えの根幹なんです。「シカアレド容有ノ一類ニハ」と、この「容有ノ一類」という言葉にご注目ください。これはどういう意味なのかとよくわからない。「容有ノ一類ニハ、昔ヨリ當門下ニ列テ、夜トナク昼トナク本願ノイワレヲ聞薰シテ、ソノ心中ニ微塵バカリモ往生ヲアヤフマズ」。称名念佛スルタグヒハ、イツコソ各別ニ帰命ノ儀式ヲナシタルコトヲオボヘズトモ。つまり真宗では一念帰命と

いう助けたまえと頼むという事を大事にするわけですが、私はいつ助けたまえと頼んだ覚えもない、だけでも救われているんだと、こういうのを「容有ノ一類」とこういうわけですね。その手紙をみました師匠の誓鎧が続けて言うには「愚老モマタ所謂容有ノ一人ニヤ。生レテヨリコノカタ、イツ如來ヲ頼奉リントイフ記モコレナク候ヘトモ…、疑ナク往生スル身トアリガタク」と、弟子の誓鎧も自分もそういえば、取りたてて助けたまえと頼んだ覚えはないし、しかし気がついたらいつのまにか救わっていたんだと、こういう真宗教学が展開するわけです。いつとなしの救済、気がついたら救われていたという、こういう救済論が、展開されてまいります。

そしてそれじゃそういう救済論が、どのような働きをするのか。最後に住み着いた仏教による人間形成という問題を考えてみます。幕末の豪農、原稻城という人物を取り上げます。原稻城という人は、尾張の丹羽郡の一宮、尾張一宮のすぐ近くの村の肝煎クラスの豪農なんです。そして、自分の父親が、二十歳ぐらいのときに亡くなりまして、そしてそれが自分のが肝煎として村人の世話ををしていかなくてはならない立場にたつわけですが、その時に自分の懺悔録みたいなものを書いているわけです。その懺悔録を読んでいきますと、始めは父親も彼も本居国学の国学者なんです。国学を勉強します。なぜ国学を勉強したかというと、村々がこの時代に

は非常に疲弊をしております。そういう荒廃した農村を何とかして立て直したい、幕末の在村の国学者というのにはほとんどがそういう農村復興にかかわっていくわけですね。そういう郷土復興という課題から国学に入していくわけです。そこで一生懸命努力をするんですが、その時に自分みたいな二十歳そこそこの若造が肝煎として人々に仰がれていくために、自分の身を清く正しく律していかねばならない。そこで国学の教えに従つて一生懸命精進に励むわけです。その時に一番障害になりましたのは、実は彼は大変な酒飲みなんですね。そこでなんとかしてそれをやめようということで、最初は二合で謹んで三合になつたら絶対に止めるという誓いを立てます。なかなか実行できない。そこでその誓いを何度も繰り返して、今度は仕事が終わるまで酒は飲まん、と誓いを立てる、これも上手くいかない。そこで今度は思い切つて酒を飲むからいけないんで、酒は神様にささげてみりん焼酎で我慢しよう。同じ事だと思うんですけども、そこで酒は飲まないでみりん焼酎を飲むという誓いを立てる。ところが、名古屋へ用事で行きました帰りに、宿屋でみりん焼酎を飲み散々悪酔いをいたしまして、あわや死にかかるで駕で担ぎこまれるという状態になるわけです。そこで彼はどう思うかといふと、とても自分にはそういう煩惱を絶つような道徳的実

践は、とてもできない。つまり自分は大変悪い人間であつて、おそらく地獄は必定であろうとのあたりから真宗が顔を出してくるわけです。そこで〇の資料はそういう真宗が顔を出したときの資料です。「我身ハ惡敷物とのミ定めて、人に情けも懸けずして世渡りの詮なし。是は如何」。人がこういうふうに聞いたわけですね、自分は悪いものである、悪人であると、だからとても人に情けをかけるなんて事はできない、肝煎として人に情けをかけない、こういうことができるかと。そこでそのことに対する、稻城の答えていわく、「我身惡敷とのみと思ひ詰て、片時寸悔も油断なき時ハ、其中に慈悲も情けも篠り有物也。おのれハ正直にして人に慈悲も懸ると思ふ心こそ、眞に我身を亡ぼす劍也と恐るべし」。我が身は悪しきものとこう思うことが実は他人に対する慈悲に続いているんだ、そのことに気がつかないで自分は正直で勤勉でと、思い上がっている人間こそ実は自分を滅ぼしていくもんだと、こういう考え方には到達していくわけです。これはまさしく真宗的な考え方です。ですからこれで何が言えるかといふと、幕末民衆というのは、安丸良夫さんが言いましたように、通俗道徳の実践によつて、我が身を律して厳しく鍛錬して、そこから強烈な自己を形成していく。非常に強烈な鍛錬された自己が、これが様々な実践を通じて、近代日本を切り開いていくもとにになつたんだと、つまり通俗道徳の実践が

近代日本を創ったんだとこういうわけです。ところがここに出てきた稻城は、そういう通俗道徳の実践について耐え切れずに挫折してしまった。だから安丸理論の中で、挫折した人間はどうなるのかと、という問題が残っているわけです。

じやあ稻城はどうなったかといいますと、こういう真宗の救済理論に救われまして、それから非常に安心した生活を送つてまいります。そして幕末維新を迎えた後には村会議員になつたりして、専ら郷土復興を水利、用水の整備に生涯をさげていく。そして村の中で手習いの師匠をやりながら、本願寺の世話をし、そして安穏な生涯を送つていくわけです。住み着いた仏教にこの稻城は最初は気がつきません。そこで一生懸命国学というのは別の学問によつて自分の身を鍛え、そして人々を救おうといたします。ところがそれが失敗したときに、住み着いた仏教がふつと顔を出す。つまり寺檀制の仏教というのはそういう働きをしていくわけですね。

だから「容有の一類」という話の中でも、夜となく昼となくいつのまにか聞いておつた、その聞いていたことが肝心な時にすうっと姿をあらわしてくる。これを仏教住み着き論とこう言つているわけですが、江戸時代の人々の心の中に住み着いて、そして様々な一見仏教とは見えないようなものとしても姿をあらわして、様々な働きをしてくる。だから、日本仏教が、近世という時代に出会つたときどうなつたかといえ

ば、心の中に住み着いてそして人々を現世安穏の世界へ導き或いは後生善処へ導くそういう働きをずっともち続けた。一見それは仏教と見えないものであつても実はよく考えてみると、仏教のパラダイムの中にある。こういう人たちが、立身出世をしていった人たちが創つた近代とは違う。近代を底辺で支えるような生き方をしていった。だから日本近代を考えいくときに立身出世、勤儉力行実践型の人たちが創つた近代、とは違う近代というものがもう一つここにあつたんではないのかなと思います。現代の課題を考えるという問題ですから、実はそこまで行きたかったんですけども、そこを十分お話をすることができませんでした。ずいぶん時間をお消化いたしました。その辺で終わらせていただきます。どうも失礼いたしました。(拍手)