

柳 宗悦の民芸論（Ⅷ）

— 一遍上人 —

八 田 善 穂

- (1) 民芸と浄土教
- (2) 一遍と時宗
- (3) 念仏往生の願
- (4) 六字の名号
- (5) 廻向と来迎
- (6) 往 生
- (7) 自力と他力（「仏教美学」の一翼）

昭和30年、柳宗悦¹⁾は『南無阿弥陀仏』²⁾を刊行した。この著作は日本の浄土思想の流れの中で、一遍上人³⁾の時宗に新たな光を当てようとするものであった。同時にこの書物は柳が提唱した「仏教美学」⁴⁾の一環として位置づけられる。

本稿は、この視点から、一遍に対する柳の見解をとらえようとするものである⁵⁾。

注1) 1889（明治22）－1961（昭和36）。

2) 大法輪閣刊。もとは昭和26年8月より雑誌「大法輪」に連載。筑摩書房版全集第19巻「南無阿弥陀佛」（以下「全集第19巻」と略記する）所収。

3) 1239（延応1）－1289（正応2）。

4) 拙著『民芸の哲学』徳山大学総合経済研究所（叢書4），昭和61年，第一部第五章参照。

5) 柳の著作は旧字体（正字体），旧かなづかいによっているが，本稿では漢字のみ当用漢字に改めた。

(1) 民芸と浄土教

『南無阿弥陀仏』は「越旨」,「因縁」に続いて18の項目から成っている。このうち「趣旨」において、柳は「一遍は今日まで極めて不遇であつて、彼に関する著述は寥々たる有様である。これは時宗そのものが昔の力を失つて、寺院の数も減り、僧侶の活動も衰へて来たことに由らうが、「我が化導^{けだう}は一^ご期ばかりぞ」と云つた上人自らの宗風にも由来しようか。⁶⁾」と執筆当時の状況を記している。

この状況はその後あまり変わらず、昭和46年に刊行された日本思想大系10『法然・一遍⁷⁾』の解説にも、「時宗といい、一遍智真といつても知る人は少ない。それは藤沢清浄光寺を本山と仰ぐ末寺が、僅か四百十余か寺にしかならないこと、従つて信徒も三十数万といわれ、同じ阿弥陀仏を信仰の対象とする法然⁸⁾の浄土宗や親鸞⁹⁾の浄土真宗のかけにかくれているからである。¹⁰⁾」と記されている。

一遍と時宗に関する研究が盛んになったのは昭和40年代後半以降のことである。

『南無阿弥陀仏』において柳は、法然、親鸞、一遍の三者を異なる位置においてではなく、一つのものの内面的発展の過程において見ようとする。そしてこの発展が必然なものであり、有機的なものであることを述べようとする。柳はいう。

「それ故私は浄土宗より真宗が優れてゐるといふやうなことを説くのではなく、又真宗より時宗の方が勝るといふやうな考へを強ひようとするのではない。そのうちの一つを欠いても、三者は互にその歴史的意義を失ふことを

6) 全集第19巻, p. 19。

7) 岩波書店刊。

8) 1133(長承2) - 1212(建暦2)。

9) 1173(承安3) - 1262(弘長2)。

10) 日本思想大系10『法然・一遍』岩波書店, 昭和46年, p. 454。

述べようとするのである。法然といふ礎^{いしずみ}の上に、親鸞の柱、一遍の棟が建てられてるので、法然なくして親鸞も一遍もなく、又親鸞、一遍なくして法然もその存在の意味が弱まる。一人格が法然より親鸞に進み、親鸞より一遍へと移るのは、時代的展開であり内面的推移である。それ故法然は彼自らを親鸞に熟さしめ、更に一遍に高めしめたと云つてよい。三者は之を異る三者に分つことが出来ぬ。¹¹⁾」

ここに柳の立場は明らかに示されている。同様のことは次の言葉にも見られる。

「私が浄土門の仏教に心を惹かれるのは、それが聖道門を否定するからとの意味からではない。前者を他力門、後者を自力門といふが、それは単に成仏に至る道筋の違いといふまでに過ぎないであらう。今までは自力道を選ぶ人達は、とかく他力道をけなすのである。同じやうに他力道を歩む人々は、自力道の欠点を語るのである。各々道筋が異なるのであるから、各々に特色があり、各々に長所短所が見出されるのは当然である。何れの道を選ぶかは、信ずる者の性質と環境とによつて分れるといふまでで、その優劣を論ずるのは、初歩のことに過ぎまい。至り尽せば、同じ峯を見るであらふ。¹²⁾」

また「趣旨」に続く「因縁」の項においては、柳が民芸運動を通じてとくに浄土思想に惹かれるようになった事情が次の7点にわたって述べられている。

- 1 民芸品の美しさは決して自力に由来したのではなく、他から何らかの力が加わっている。この力が何であるかを示すのは浄土門の教えではないか。
- 2 美の国を建てるには、一般の人々の暮らしの中に美が行き渡らねばならず、平凡な民器における衆生済度がなされねばならない。このためには教えを念仏宗に聞くべきではないか。

11) 全集第19巻, pp. 20-21。

12) 同書, p. 21。

- 3 念仏宗の中には「妙好人¹³⁾」が多く見られる。それならば、「妙好品¹⁴⁾」とも呼ぶべき民芸品が現れる事情についても、念仏門の教えから受け取るものが多くありはしないか。
- 4 民芸の世界においては誰が何をどう作ろうと、そのまま皆美しくなってしまうことがある。どんな民衆にも救いの約束があるのを説くのは浄土門の教えであるから、民芸にひそむ謎を解く鍵もそこにありはしないか。
- 5 工芸の世界では自力の作品で本当に美しいものは少なく、かえって無名の人が他力によって作るものに美しいものが多い。真宗では善人が救われるならなお悪人は救われると説く。これは自力の天才によいものができるなら、他力の凡人にはなおさらできるといい直してもよかろう。仏の一切の衆生を救おうという願力に乗りさえすればよいという教えこそ、民芸美の性質を解明してくれるものではないか。
- 6 工人は芸術家になり得ずとも、なり得ないまま見事なものを作る。助かる資格があって助かるのではなく、そんな資格もないままで助かる。この不思議について説くのが念仏宗であり、これこそ民芸美の謎を説きあかすものではないか。
- 7 工人の仕事には心と手との数限りない反復がある。この繰返しにより才能の差違は消滅し、下手も下手でなくなり、品物は浄土につれてゆかれる。この繰返しは念々の称名と似たところがある。工人の働きにも称名にも「我」が入ってはならない。この「我」を去らしむるものが多念であり、反復である¹⁵⁾。

「考へると工人達は識らずして称名をし乍ら仕事をしてゐるとも云える。焼物師が轆轤ろくろを何回も何回も廻すその音は、南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏と云つてゐる音である。そのほかのことではあるまい。反復とい

13) 拙稿「柳宗悦の民芸論(VI)」徳山大学総合経済研究所紀要10号(1988年3月)所収、参照。

14) 同。

15) 全集第19巻, pp. 26-29。

ふ称名がなくなると、工人達は、もとの凡夫に止まる。何ものをも美しくは作れない。浄土門の教へはここでも嘘言でないといわれる。誠に不思議な縁であるが、民芸品、謂はば下品の器が、「凡夫成仏」を説く浄土教に私をいや近づかしめる仲立ちとなつたのである。……美しい民芸品は、下品成仏のまがひもない生きた実証である。¹⁶⁾」

そして柳は宗教が通常人間の心のみを相手に説かれるのに対して、浄土教は「物」の世界にもあてはまるとする。

「浄土教の真理には、実はもつと普遍的なものがあるのである。人間界にのみ適応し得る原理ではなく、済度は一切に渡る済度である。それは信の領域だけの教へではなく、美の分野にもあて嵌まる原理なのである。人のみではなく、実に「物」にも適応されるべき真理なのである。物も又、それが下々のものである限り、その救ひは全く浄土教が説く真理に依つてゐることが分る。ここで浄土教を安全に人から物にまで行き渡らせることが出来る。それは広大な宗教哲学なのである。人間の場合だけに終る法則では決してない。浄土教は信から更に美へと広まるべきである。それは美学の一つの原理でもなければならぬ。今までの美学者や美術史家が之を殆ど見過して来たのは、彼等が美を天才の表現にのみ帰して来たからによる。謂はば自力門にのみ美を見てゐたのである。凡夫も又美の世界で、大きな仕事を与らして貰つてゐることを認めなかつたのである。今日まで他力美に就いて、誰がよく語つてくれたであらう。¹⁷⁾」

以上により、柳の浄土教全体に対する態度はおよそ明らかであろう。

（2）一遍と時宗

一遍は伊予国松山の名門武家に生まれたが、一家はすでに没落しており、父は出家していた。10歳で母に死別し、13歳のとき九州の太宰府で浄土宗西

16) 同書, p. 29.

17) 同書, p. 30.

山派の聖達入門した。西山派は法然の弟子証空¹⁸⁾を祖とし、聖達は証空の門弟であった。念仏のみを極楽往生の要因とし、念仏以外の諸行では往生できないと説く。一遍は聖達の下で12年間過ごした。

25歳のとき父が死んだので伊予に帰り、数年間在俗の生活を送った。この間に彼は妻帯し、女兒をもうけている。

33歳になって信濃善光寺に参籠し、二河白道図を写して持ち帰り、草庵にかかげて本尊とし、専修念仏の生活に入った。二河白道は善導¹⁹⁾の『観経疏散善義』の中に示された次のような比喻である。

「ある日、千里の道をはるばる西に向い歩いてきた、一人の旅人があった。旅人はわずか百歩ばかりの向い側の、真実の世界をめざして進んで行こうとしていた。ところが、見れば行く手には二つの大河が流れている。向って右側は水の河であり、左側は火の河であった。水と火の河の中間に、およそ四、五寸ばかりもあろうか、人ひとりが漸くとおれそうな狭い白道が通っている。とはいうものの、白道は常に水に浸されているか、さもなければ火の焰によっておおわれている。向う岸に行こうとすれば、この白道一本しかない。しかも後ろを見れば群賊悪獣が競って、旅人を捕えてしまおうというような態度をとって待ちかまえている。前進するか、後退するか。そのいずれの道をとったらよいか。親切げに水火の危難をのがれて、あと戻りせよというものもあれば、真直ぐに進めと注意する者もあった。しかし、事ここに至ってはまっしぐらに進み、向う岸に行くにしかずと、旅人がいよいよ意を決したとき、彼方の東方からは「決心して進め、身に危険はない、戻るのではないぞ」と激励の聲がかかり、西岸からも「汝心を正しくして、疑念をはらい、直ちに來たれ。我れよく汝を護るであろう」という力強い声を聞いた。それらの声に励まされ、旅人はただその声をたよりに、他の群賊たちの甘言に耳を傾けず、一心に白道をかけぬけた結果、西岸の理想の世界に到達することがで

18) 1177 (治承1) - 1247 (宝治1)。

19) 中国浄土宗の大成者, Shan-tao, 613-681。

きたという。²⁰⁾」

松山市郊外、窪寺における3年間の修行の末、一遍は「十一不二」の悟りを開いた。これは「十却のむかし法蔵菩薩が正覚を得て阿弥陀仏になったことと、いま現在ここにいる凡夫が一回念仏を唱えて弥陀の国に往生することとは不二、つまり同一である²¹⁾」という悟りである。すべての人は一回の念仏によって阿弥陀仏と一つになり、南無阿弥陀仏となる。このときもはや生も死もない。地位も名譽も財産も不要である。この俗世間がそのまま浄土となり、風の音も波の音も念仏となる。この浄土にすべての人を導き入れるのが自分の使命である²²⁾と、一遍は悟った。

35歳の年、彼は伊予国管生の岩屋寺で修行し、翌年妻子を伴って、念仏札を配る（賦算）遊行の旅に出た。摂津の天王寺から高野山へ入り、続いて熊野へと向う。熊野への山道で一遍は一人の僧に念仏札を渡そうとしたが、僧は信心がおこらないからといって受けとらない。

「一遍は信心がおこらなくても受けとりなさいといって、むりやり札を与えたが、信者と不信者とを区別すべきかどうかわからなくなって、賦算に自信を失ってしまった。本官大社に参籠して熊野権現の神意を仰ぐと、夜の夢に山伏姿の権現があらわれ、「融通念仏をすすめるひじりよ、どうして念仏をまちがえてすすめられるのか、そなたのすすめによってすべての人がはじめて往生できるのではない。阿弥陀仏が十却の遠いむかし悟りを開かれたとき、すべての人の往生は南無阿弥陀仏と決定しているのである。だから信不信をえらばず、浄不浄をきらわず、その札をくばるのがよい」とさとした。これにより一遍は信者と不信者、浄者と不浄者とを区別したりする自力の心を捨て去り、自力他力をも超越して真実の他力になった。²³⁾」

この後一遍は妻子を伊予へ送り返し、京をめぐり、西海道をへて九州を一

20) 大橋俊雄『一遍——その行動と思想——』評論社、日本人の行動と思想14、昭和46年、pp. 37-38。

21) 金井清光・梅谷繁樹『一遍語録を読む』法蔵館、法蔵選書30、昭和59年、p. 14。

22) 同。

23) 同書、pp. 15-16。

巡し、伊予へ戻った。このとき豊後の国で最初の弟子真教²⁴⁾を得た。真教は一遍亡き後の教団（時宗）の組織者である。以後一遍に従い歩く僧尼はつねに7, 8人から10数人となる。彼らを時衆と呼ぶ。

一遍40歳のとき、彼らは備前から京をへて再び善光寺へ参詣した。このとき信濃佐久郡ではじめて踊り念仏が行われた。この後も一行は10年にわたり各地の遊行をつづける。

51歳の夏、一遍は兵庫県和田岬で持っていた書物や経を焼き捨て、「一代聖教みなつきて、南無阿弥陀仏になりはてぬ」と述べた。死後のことについては「葬礼の儀式をととのふべからず。野にすててけだものにほどこすべし」との指示を与えたという。数日後、彼は静かに世を去った。この時代の祖師たちの生涯を見ると、親鸞⁹⁰歳、法然⁸⁰歳、栄西⁷⁵歳、日蓮⁶¹歳、道元⁵⁷54歳である。これに比べて一遍は最も短命であった。永い年月にわたる遊行の疲れが彼の命を縮めたのであろうか。

一遍の和歌に

称ふれば 仏も吾もなかりけり

南無阿弥陀仏 南無阿弥陀仏

という一首がある。上人の教えはこの歌に端的に示されているといえる。

一遍は堂塔の建立を一切認めなかったが、一遍の死後、弟子の真教によって各地に道場が設けられ、教団としての組織が確立した。時宗は鎌倉時代から室町時代にかけては大いに栄えたが、江戸時代になって急速に衰え、現在は全国に415の寺がある（うち約100寺は無住）にすぎない。

以下においては、柳の一遍に関する見解をとらえることにする。

24) 1237（嘉禎3）－1319（元応1）。

25) 1141（永治1）－1215（建保3）。

26) 1222（貞応1）－1282（弘安5）。

27) 1200（正治2）－1253（建長5）。

（3）念仏往生の願

柳はいう。

「念仏の一門は一遍に来て、その最後の花を美しく開いた。彼は念仏の意義を究竟くきやうの点まで高めた。或は浄めたと云つてもよく、深めたと云つてもよい。念仏唯一の法門に達した。唯一であつて、之以上行き得ぬ境地にまで念仏の意味を押し進めた。さうして一切のものを捨棄して、六字のみを活かした。否、一切を六字そのものになした。之で念仏の一道は至るところまで至つたのである。「南無阿弥陀仏」の六字は彼に於てその意味が最も徹底せられた。²⁸⁾」

浄土教の根本經典は浄土三部經である。これは「大無量壽經（大經）」、觀無量壽經（觀經）」、「阿弥陀經（小經）」の三つから成る。このうち「大經」には、阿弥陀如来がまだ法蔵菩薩と名乗っていた頃、衆生濟度のために発願した48の大願が含まれている。その第18願が「念仏往生の願」であり、次のようにいう。

設我得佛 たとえ 設、我れ仏を得たらんに

十方衆生 十方の衆生

至心信樂 至心に信樂しんぎやうして

欲生我國 我が国に生れんと欲して

乃至十念 乃至十念ないしせんに

若不生者 もし生れずんば

不取正覺 正覺しょうがくを取らじ

唯除五逆誹謗正法 唯五逆しょうぼうと正法ひぼうを誹謗せんとをば除く

ここで「信樂」は信じ切る、「我が国」は浄土、「生れん」は浄土に往生する、「乃至十念」は十度念仏を称えること、「正覺」は仏の位につくこと、五逆とは五種の逆罪、すなわち父を殺す、母を殺す、阿羅漢（聖者）を殺す、

28) 全集第19巻, p. 41。

仏身を傷つける、僧団の和合を破るの五つ、「正法」は正しい仏法をあらわす²⁹⁾。

そこで意味は、「^{たとえ}仮令私が仏となり得るとしても、もしもろもろの人々が心から信心を起して、浄土に往きたいと希ひ、わづか十声でも名号を称へる場合、それ等の人々が若し浄土に生れ得ないなら、私は仏にならうとは思はぬ³⁰⁾」ということである。

この「念仏往生の願」は「救はれ難い凡夫を、どうあっても救はうといふ願であるから、之を願中の願と呼ぶ³¹⁾」。

ここで念仏とは声で仏の名をとなえること（口称、^{くしやう}称名^{しやうめい}）、「南無阿弥陀仏」と口にとなえることである。往生の業としてはこれだけで充分とされる。このため易行といわれる。

「何もむづかしいことを衆生に要求してゐるのではない。凡夫にとって、こんなにも容易な道が用意されてゐるとは、如何に意味深いことか。只「南無阿弥陀仏」の六字を口ずさめばよいのである。所がこの簡単な六字の中に、之より深く又高いとは思はれぬ真理の数々が含まれてゐるのである。³²⁾」

学問も戒行も要らず、善行も求められない。ただ名号をとなえさえすればそれでよい。その名号はわづか「南無阿弥陀仏」の六字に過ぎない。

「之ならどんな凡夫だとして出来るではないか。だからこの念仏往生の願文は「凡夫往生の願」と呼ばれてよい。凡夫が成仏出来ずば、どうして衆生の済度が完うせられよう。衆生の済度の何よりの焦点は、凡夫済度の一点にこそ集められねばならぬ。凡夫をこそ誰よりも先づ往生せしめねばならぬ。衆生済度の別願は、一にかかつて凡夫成仏の上にある。³³⁾」

柳は念仏宗を民衆の宗教、庶民の宗教としてとらえる。すなわち在俗の者、貧窮の者、下賤の者、無学の者、田舎の者、農民、漁夫、職人、商人等々、

29) 同書, pp. 46-47.

30) 同書, p. 69.

31) 同書, p. 67.

32) 同書, pp. 67-68.

33) 同書, p. 69.

社会の低い層に生きねばならぬあらゆる衆生のために開かれた宗門こそ、第18願に依る念仏の一道である。さらに、罪ある者、愚なる者、瀆れたる者、濁れる者、^{よこしま}邪なる者、^{しいた}高ぶる者、虐げられた者、それら一切の者たちこそ、凡夫の凡夫といえる。その凡夫のために発した大願こそ、念仏往生の願である。

「下凡な者もこの^{ほっかい}法界に於ては等しい賓客である。否、むしろ主客たる位をすら得るであらう。とりわけ凡夫成仏に仏の念願が懸つてゐるからである。彼等が成仏出来る道を見出さずば、仏は仏たる事が出来ぬ。正に仏がその命を賭けての願なのである。ここで下輩の者、下根の者こそ、将に仏の正客だと云はねばならぬ。³⁴⁾」

浄土教の各派はいずれもこの第18願を最も尊重する。これに加えて時宗ではとくに「小経」を重視する。「小経」は「南無阿弥陀仏」の六字だけに教えを集約したものといえる。

「名号を、端的に持てよと説くのが「小経」ではないか。それが最も短い「小経」であるのは、ただ六字だけを純に説くからではないか。一切の浄土教を只六字に納めたのが「小経」である。名号の唯一を説く一遍上人が、何より「阿弥陀経」を頂いて止まないのは当然である。かくして時宗は三部経のうち、わけても「小経」を所依の經典とするのである。³⁵⁾」

「阿弥陀経」の教えは、すべてをひたすら称名に托そうとする。衆生に一声の念仏を授けることは、仏の限りないはからいであり、この道があるためにこそ、下輩の凡夫にも光明がきざす。

「若しこの教へがなかつたら、衆生の^{はか}済度は儚ない夢と終るであらう。仏の大願は何よりも凡夫の上にふり注がれてゐるのである。彼等のためにこそ幸福がしかと用意されてゐるのである。否、下根の者、下輩の者であるが故に、かたく準備された幸福があるのである。称名こそは凡夫と弥陀とを繋ぐ結びの緒である。それ故にこそ「称名を、もはらにし、もはらにせよ」と説

34) 同書, p. 70。

35) 同書, p. 49。

きすすめるのである。詮ずるに念仏の一宗が、いつも専修念仏を説く意味がここに読める。³⁶⁾」

衆生は仏願の上に乗ることにより、往生が決定する。海を渡るのに船に乗れば楽に港に着くのと同じである。

「自らの力で泳いだら、いつ着き得るであらう。又いつ力が絶えるか分らぬ。あの沈むべき重い石でさへ大きな舟に乗せられるなら、沈むことはあり得ないではないか。人間の場合も同じだと浄土門の教へは説くのである。それ故呼んで他力門と云ふのである。³⁷⁾」

先に挙げた第18願には、最後に「唯五逆と正法を誹謗せんとをば除く」と例外が含まれている。これについては柳はいう。

「併しこの例外は大悲の願には全くそぐはぬ。十方衆生とあるからには、善悪淨穢一切の者が、弥陀の慈悲に摂取されねばならぬ。一念の称名は、あらゆる罪業を滅する力を持つはずである。それ故かかる例外は必要を持たぬ。例外を設くるほどの弱い願が何にならう。有難くも「観無量寿經」の下品下生の一節には、この例外が捨棄してある。正に然るべきことだと云はねばならぬ。³⁸⁾」

(4) 六字の名号

柳は「南無阿弥陀仏」の名号について、その意味が浄土教の発展と共に変わったことを指摘する。すなわち浄土宗では身命を阿弥陀に捧げる意であり、真宗では阿弥陀の勅命に従う意、そして時宗では阿弥陀の命根かえに還る意であるという。「南無」を「帰命」の意とするならば、第一は「命を帰する」こと、第二は「帰せよの命」、第三は「命に帰る」ことといえる。

「この第三の命は命根の意で、本有の性に還ることである。一は吾等より

36) 同書, p. 71.

37) 同書, pp. 71-72.

38) 同書, p. 72.

阿弥陀へ、二は阿弥陀より吾等へ、三は吾等と阿弥陀と未だ分れざる根源へ。一は私達が阿弥陀へ帰入するのである。二は阿弥陀が帰せよと私達に命じるのである。三は本分に立ち帰って、私達と阿弥陀とを不二の境に見るのである。一は法然の道、二は親鸞の道、三は一遍の道である。³⁹⁾」

一遍上人においては、

「南無と弥陀とは二つではない。二つならば浄土の相ではない。六字とは不二の姿を指してである。それ故、人が仏に念仏するのでもなく、又仏が人に念仏を求めるのでもなく、念仏が自ら念仏してゐるのである。この三つの立場を次のやうにも云ひ改めることが出来よう。

法然上人は云ふ、仏を念ぜよ、さらば仏は必ず人を念じ給ふと。

親鸞上人は説く、たとへ人が仏を念ぜずとも、仏が人を念じ給はぬ時はないと。

だが一遍上人は云ふ、仏も人もなく、念仏自らの念仏であると。

「されば念々の称名は念仏が念仏を申すなり。しかるを我れよく心得、我れよく念仏申して往生せんと思ふは、自力我執が失せざるなり。おそらくは、かくの如き人は往生すべからず。念と不念と、作意と不作意と、総じてわが分にいろはず、唯一念仏なるを、一向専念とはいふなり」。(播州法語集⁴⁰⁾⁴¹⁾」

一遍上人は仏も人も共に絶え去る六字の名号自体に究境の様を見た。それゆえ南無の機（人）と、阿弥陀の法（仏）とが二つではなく、「機法一体」の思想が強められた。親鸞のように一切が阿弥陀仏から来るのではなく、阿弥陀も南無の機と一体となり、六字となることで、彼自らを完成する。この一体において、人も弥陀も消え去って、ただ六字の名号のみが生きる。それゆえこれを「唯一の名号」と呼んだ。名号には念ずる人も、念ぜられる仏もない。「しかれば、名号が名号を聞くなり」と一遍は述べる⁴²⁾。

39) 同書, p. 101。

40) 播磨遊行中の一遍の法談を筆録したもの。

41) 全集第19巻, p. 103。

42) 同。

「約すれば、法然上人は人の側を見つめ、親鸞上人は仏の側を見つめ、一遍上人は人も仏も未だ分れぬ場を見つめてゐるのである。各々に深い意味を欠かない。併しこの推移にこそ六字の思想のおのづからな発展を見ねばならぬ。⁴³⁾」

「機」は人間を指し、「法」は阿弥陀仏を指す。六字を南無と阿弥陀仏の二語から成るとするなら、「機」は南無に対応し、「法」は阿弥陀仏を示す。しかし「機法一体」という際には、これらが一体であることを説く⁴⁴⁾。

「南無と弥陀との二つは六字に消え、六字と成つて一つに活きる。南無も弥陀も単独では意味を失ふ。まして相對し相分れては、人も人たり得ず、仏も仏たる事が出来ぬ。それ故六字に於て帰命する人の往生があり、帰命せられる仏の正覺があるのである。之を指して「機法一体」といふ」⁴⁵⁾。

「六字とは未だ何ものも分れてゐない世界を意味せねばならぬ。そこを指して即とも一如とも不二とも一体とも云ふ。それは本来のあるがままの境地である。それ故六字は一切のものゝ根であり源である。之をこそ心の故郷と呼ぶべからぬ。六字を求めるのは、故郷に帰らうとする思慕の情である。本有の性にこころざし戻らうとする志である。⁴⁶⁾」

同様の観点から、一念と多念の問題については次のように述べられている。

「三宗、いずれも念仏宗たることにおいて変りはないが、浄土宗は多念の側を専ら見たのである。だから念仏の相續が勧められた。これに対し真宗は、一念の側を強く見たのである。それ故多念はただ報謝の意味に転じた。時宗は一念即多念の側を見つめたのである。だから念々が一念であり、不斷の一念になるのである。時宗では一念は回数ではない、無回数なのである。故によく多念に即して回数に禍ひされない。一多不二なのである。⁴⁷⁾」

43) 同書, p. 104.

44) 同書, p. 105.

45) 同。

46) 同書, p. 107.

47) 同書, p. 126.

（5）廻向と来迎

廻向とは求道の心である。柳によれば、私たちが仏を念ずる故に、仏が私たちが念じ給うのではなく、仏が私たちが念じ給うので、私たちが仏を念じ得る。私たちが仏に廻向するのは、実は仏が私たちが廻向せしめているに過ぎない。一切の廻向は仏から出る。それ故廻向は私たちの行いではない。そのような力が私たちにあるのではない。私たちが廻向できなくとも、仏は私たちに廻向し給う。私たちの行いが仏の廻向を左右するのではなく、かえって仏の廻向の中に、私たちの廻向を見出すに過ぎない⁴⁸⁾。

法然における念仏には、人に対する仏があり、仏に対する人があった。人と仏との交わりが念仏であった。親鸞においては人から仏への考えは消えて、仏から人への行が一切である。それゆえ廻向は仏から人への廻向のみとなる。しかしここでは、廻向への相手にまだ人が残る。この人すらも消えるのが一遍の教えである。人は仏の中に跡を止めず、一切は仏から仏への行となる。念仏とは仏が仏に廻向する姿である。これを「念仏が念仏する」という。人から仏への念仏でもなく、仏から人への念仏でもない。念仏には仏と人との二つはない⁴⁹⁾。

仏の廻向行がなければ人間の廻向行はない。人間の廻向行は、実は仏の廻向行の現れである。人間は仏の行に先んじて何ごとも行ずることはできない。自らの力で仏の国に往くことはできない。往生はすべてが仏の力による。称名を私の声と思うのは誤りであり、実は聞名のことに過ぎない。

「吾が口が称へるのではなく、仏の口が称へるのを聞くに過ぎまい。少くとも称名が正しい称名である場合は、仏が吾々に聞かしめる称名なのである。称名も又仏の廻向行なのである。私に何の力があらう。⁵⁰⁾」

48) 同書, p. 128.

49) 同書, p. 130.

50) 同書, p. 132.

念仏の中にわずかでも自分が残るなら、まだ念仏の唯一を示したものとはいえない。私のための廻向というより、相手さえない廻向自体を仰がねばならない。「私のため」を想う限り、まだ私が残るといえる。廻向が仏から私へととなると、まだ仏と私との二が残る。これを一如の相に追うと、廻向が廻向する光景となる。これを一遍上人は「念仏が念仏するなり」といわれた。念仏の前後に仏とわれとを残してはならない。「沙汰なき」念仏、「唯一なる名号」でなければならない⁵¹⁾。

また来迎については次のようにいわれる。

「凡夫に於ては他力往生のほかには往生の道はない。それ故往生は来迎に依るのである。之が浄土宗に於て、何にもまして来迎図を持つ所以である。⁵²⁾」

「だが浄土宗が、浄土真宗に熟するに及んで、この図相は惜し気もなく見棄てられた。何故であらうか。⁵³⁾」

その理由の一つは、真宗では、真の他力は信心の一道であって、ここに既に往生が約束されているので、わざわざ来迎を期する要はない⁵⁴⁾と考えるからである。

もう一つの理由は、臨終時に於てのみ往生があるのではなく、平生信心が定まれば、正定聚（正しく安心の定まった者）の位を得るので、信を得れば、臨終に来迎を待つ要はないと考えるからである。これが「不来迎」の立場である。平生に重きを置き、死に際し来迎を待つよりも、平生に業成があるべきだとする。

「親鸞上人に依つて深められたこの考へは、隨に往生思想の一発展であつたと見ねばならない。死の問題を生の問題に摂取したとも云へよう。臨終来迎から、平生業成へと往生観が進むところに、浄土宗から真宗へと移行した跡が見える。⁵⁵⁾」

51) 同書, pp. 132-133.

52) 同書, p. 137.

53) 同。

54) 同書, p. 139.

55) 同。

ここで柳は、来迎から不来迎へと移るのは、人間の判断の二元的性質に依るためであるとする。多念義に対して一念義が起り、廻向に対して不廻向の義が起るのと同様である。それだけにまだ徹しないものが残る。

「来迎」に対して「不来迎」といふ。既に二元的見方ではないか。何か「不来迎」といふ表現には至当でないもの、まだ充分に熟さないもの残るのを感じる。来迎に執すべきでないなら、不来迎にも執すべきではあるまい。考へを「臨終」に限るべきでないなら、同じくそれを「平生」に限るべきではあるまい。なぜ「臨終」と「平生」とを、しかく異なる二つと考えねばならないのか。分けて了ふが故に来迎对不来迎の問題をかもすのである。ここには更に徹した思想がなければならぬ。又しても之に答へるのが一遍上人であつた。

彼は謂はば平生に臨終を即さしめ、臨終に平生を即さしめた。平生の外に臨終のないことを述べ、「念々の臨終」を説いた。称名のその刹那に常に来迎があるのを見た。それ故来迎を見棄てずして、平生の中にその来迎を観じた。来迎は臨終にのみあるのではなく、念々の平生にあるのである。そのことは「念々の臨終」であり、「念々の来迎」であることを意味する。謂はば念仏のあるところ「常来迎」である。かくして平生に臨終が即し、来迎不来迎の別は消える。之は真宗から時宗へと浄土思想が熟したことを意味する。⁵⁶⁾」

一遍上人はいつも「不二」の境地を見つめた。不二とは、ものが未だ二つに分れないそのままの様を指す。不二は如であり、即である。上人においては、来迎、不来迎の別は立たない。往生は不二にのみある。しかも「不二」をただ観念に観じたのではなかつた。

「南無阿弥陀仏の当体にその光を見た。それ故凡てはこの六字の中に摂取せられた。なぜ平生と臨終とに別を立てないのか。この二つのものが共に六字の中で相会ふのを見たからである。往生は時間の中にはない。「只今の念仏」を離れてはない。この「只今」を去つて平生も臨終も何の意味があらう。この二つを一つに結ぶものが六字なのである。

56) 同書, pp. 140-141.

彼は浄土宗で忘れがちであつた平生に臨終を活かした。それ故真宗で棄てた来迎をも平生の中に活かした。なぜ平生と臨終とを結び、来迎と不来迎とに別を立てないのか。一切が「只今」の六字の中で結合されてくるからである。差別に掣肘されるやうな六字に何の意味があらう。二に分けないのは、「不二」の六字があるからである。来迎に関する浄土思想は、時宗に於てその極致を示した。⁵⁷⁾

(6) 往 生

さらに柳は往生について次のように説く。すなわち、往生も成仏も人間が覚者になる意味である。しかし人間に終るままで往生が適うのではない。人間のままなら妄想のまま、執着のままである。執着があつても、それに囚われないとき、人間であつてしかも人間に縛られないときが、覚りの姿である。人間の次元のままでは往生はできない。往生は入不二であつて、二に止まることではない。人間は二であるが、往生は不二である。

「この場合、不二は二の対辞ではなく、あらゆる対辞を越えたものが不二である。二と不二とは次元の異なる言葉だと解さねばならぬ。それ故人間の位が往生の位ではない。人間が己の次元を超えて、不二の次元に入ることが往生であり成仏である。それは人間の拒否ではなく、人間の解放なのである。二が不二に甦ることである。⁵⁸⁾」

往生の業として、南無阿弥陀仏の六字を称えることが勧められた。この場合「南無」と帰依する人と、「阿弥陀」と帰依される仏との二つを考へてはならない。二語から成るとしても、南無と阿弥陀仏の二つが「即」に消え去るのが、名号の当体である。「即」とは不二を意味する。帰依する人と、帰依される仏とが、不二となるその当体に、往生が現成する。人が往生するというが、往生は人と仏とが不二なる時の姿である。名号の意義は、そこに人

57) 同書, pp. 141-142。

58) 同書, p. 148。

も仏もその差別を消すことにある。南無と阿弥陀仏とが即するとき往生がある。人に往生の力はない。往生は南無阿弥陀仏にある。人と阿弥陀が共に六字に摂取されるときが往生である⁵⁹⁾。

「解脱とは新しい別の世界に入ることではなく、元来の本分に帰ることである。彼岸に在る浄土は、此岸にある本来の故郷なのである。無明のためにそこを離れたが故に、故郷すら彼岸に思はれるに過ぎぬ。その故郷こそは不生不滅の世界であり、生死なき浄土なのである。そこに帰ることを往生といふのである。さうして凡夫に往生を確約するものが称名である。六字に心の本分が見出せるからである。

だから往生は解脱であり、成仏である。それは人の往生といふより人なき往生である。私なき往生である。人が人を超える時が往生である。人のままの位では往生が出来ぬ。もはや往生は生死に左右されぬ。不生不滅に入ることが往生の意味である。⁶⁰⁾」

（7）自力と他力（「仏教美学」の一翼）

最後に自力と他力の関係についての柳の説を見ておこう。

仏法には聖道の諸宗がある。だが下根の者にはその道を進む器量がない。しかしそれは聖道門を罵ることではなく、下根の者には分に過ぎる道だというに過ぎない。そこで彼らは聖道門を捨てて浄土門を選択する。しかも末法の世の中である。大部分の人間は自力の難行には既に堪えない。易行の一道がなければ衆生の済度は望みがない。自力門を捨てて他力門を選択する事情がここにある。

ではどんな易行があるか。仏の大慈悲心が発した願は、南無阿弥陀仏の名号を称えることで、往生を可能にさせるということである。それを示すのが第18願である。

59) 同。

60) 同書, pp. 149-150。

「之が可能とならないなら「自分は正覚を取らぬ」（仏にはならぬ）とまで法蔵菩薩は誓ひを立てた。その願が遂に成就されて菩薩が今や阿弥陀仏となつたのであるから、既にどんな人間の済度も可能となつたのである。只その済度にあやかするために、六字の名号を口で称へさへすればよい。こんな易行はない。ここに浄土宗の発足があつた。⁶¹⁾」

念仏には觀念の念仏と口称の念仏がある。前者は思索的力量のある者の道であるが、下根の者のための浄土門は、後者の易行を選択せねばならない。「念仏を先と為す」といっても、それは口称念仏のことである。憶念ではなく称名である⁶²⁾。

「浄土の立宗に際して取られた、最も著しい態度は、宗門の前に人間の差別を凡て撤去して了つたことである。口称の念仏は、下々品の者のためである。誰よりもかかるみじめな人間のためである。それなら口称の前に貴賤の別はなくなつて了ふ。境遇に恵まれた貴族富豪のみが、往生にあづかるのではない。貧困の者、卑賤の者と雖も、名号を口ずさむことは出来よう。その名号に往生が契はれてゐるのである。それで名号は何も人間に権力や財力を求めはしない。……

このことはやがて宗教の国土に男女の差別も又ないことを告げた。就中罪業の泉とされて呪はれ来つた一切の女性に、救ひの大道を開いたのはわけてもこの浄土門であつた。それ故賤業の遊女すらも、往生を確約される身であつた。⁶³⁾」

これは一切の人間の済度の可能性が念仏の上にかかっていることを意味する。

「仏の位につくのは何も出家のみとは限らぬ。俗にある者、俗から離れ得ぬ者、一切の在家のために、とりわけ用意されてゐるのが浄土の一門である。この宗派が大衆のための法門であるのは、大きな誇りと云はねばならぬ。わ

61) 同書, p. 152。

62) 同。

63) 同書, pp. 152-153。

けても一文不知の民衆がその話相手なのである。⁶⁴⁾

浄土門においては賢愚の別を立てない。いつの時代にも大衆は知識を磨くつてすら持てない。それら不幸な者たちのためにこそ、易行の道を示すのが浄土宗である。有智の者も無智の者も、ここでは平等に摂取にあずかる。さらに浄土門は有罪と無罪、善と悪との対立をも撤廃してしまった。

「もとより罪や悪そのものを良いと言ってゐるのではない。だがそれから免れ得ない者にも救ひの道を示さうとしてゐるのである。その救ひは決して資格を条件としてゐるのではない。条件を付ける救ひなどは、大悲の性格にはそぐはぬ。彼は一切の人間を濟度しないではおかないとの誓願を建ててゐるのである。自らの力では罪を浄め得ない者のために、無上な他力の功德を贈らうとしてゐるのである。その他力が仏の本願そのものであることを報らせてゐるのである。⁶⁵⁾」

何かを信じるといえば、信じられるものと信じる自己とが対立する。信じる誰かがある限りは「人」がまだ残る。またある者は信じ、ある者は信じない。これはある者は信じる力を持ち、ある者はその力を持たないことを意味する。これはある者は知恵を持ち、ある者はそれを持たないことと同じである。ある者は罪を犯さず、戒を保ち、善行に励み得るであろう。一方ある者は罪に泣き、戒を破り、悪に沈むであろう。しかし浄土門の教えは、善悪、賢愚の差を問わない法門である。

「それなら同じく信不信をも問はない教へを建てるべきではないか。否、信すら得られない者の為に、特に教へを贈るべきではないのか。信じ得る者は幸である。だが信じ得ない者はどうしたらよいのか、そもそも仏の慈悲は衆生に或資格を要求してゐるのであろうか。資格に堪へ得ぬ下々品の者に、その愛を注がうとするのではなかつたか。不信の者をこそ最も深く相手としてゐるのではないのであろうか。信じ得る力の如き、上根の者たることを語りはしまいか。若し信を得られずば往生出来ないといふなら、幾許の人がそ

64) 同書, p. 153.

65) 同。

の幸を受くるであらう。人間の信に便るのは、まだ自力を認めてのことではないのか。信も一つの力だと云へよう。その力に便らずば往生がかなはぬなら、不信の者は、決して浄土に往けぬであらう。⁶⁶⁾」

すなわち私たちが往生できるのでなく、また私たちが他人を往生させ得るのでもない。衆生の往生は既に十劫の昔、阿弥陀仏が正覚を取られたそのときに決定されている。信不信、浄不浄のような差別に、往生は左右されない。人間が往生するのであれば、信も浄も必要であろうが、往生は南無阿弥陀仏の当体にあり、人間の力にあるのではない。それゆえ人間の善悪、浄濁、智鈍、信疑の如き差別は、弥陀の本願を何ら妨げるものではない⁶⁷⁾。

「信不信をも選ばず」とは、浄土思想に現れた最後の驚くべき表詮ではないか。往生は信に依つて往生するのではない。信ずる力がある故に往生するのではない。往生するものは南無阿弥陀仏の名号それ自らである。この名号の摂取に預らないなら、何の往生があり得るであらう。

法然上人は教へる。口に名号を称へよ。汝の往生は契はれてゐると。

親鸞上人は云ふ。本願を信ぜよ。その時往生は決定されるのであると。

一遍上人は更に説く。既に南無阿弥陀仏に往生が成就されてゐるのである。

人の如何に左右されるのではないと。

人の往生を云々する限り、まだ自力を去つたとは云へまい。往生は南無阿弥陀仏おのれなりの力なのである。何ぞ吾が罪、吾が愚、吾が不信に六字が犯されよう。何ぞ吾が浄、吾が知、吾が信に六字が守られよう。名号はそれ自らの名号であつて、信と不信とも左右されない。罪と不罪とも動揺されない。念仏宗はいつか時宗に達すべき歴史を孕んでゐたのである。⁶⁸⁾」

もし浄土門がないならば、愚かな者、罪ある者、濁れる者、信なき者はすべて済度にあずかることができない。もし仏法が聖道門に限られるならば、それは選ばれた少数の者の道に終る。衆生済度の仏法の悲願があるなら、聖

66) 同書, pp. 156-157.

67) 同書, p. 158.

68) 同書, pp. 158-159.

道門の他に、浄土門が建てられねばならない。それは誰をも受け容れる易行の道であり、そのために念仏の一道を示したのが、第18願である。

「それ故自らの力に立ち得る者は、自力道を歩いてよい。然らざる者は他力道に身を任せねばならぬ。この二道が人間のために準備せられたことは、如何に有難いことであらう。⁶⁹⁾」

この二道は、同じ山を一つは右から登り、一つは左から登ると同じ意味である。人々の性情や境遇により、いずれかを選ぶに至る。登る道が異なるにつれ、見る光景も違い、道のよしあしも違ふ。しかしこの差異は、道の途中にあるときのことには過ぎない。登るにつれて視野に入る展望は近寄り、嶺に達するとき、二つの道は絶え、一つの頂に結ばれる。自力他力を分けるのは、まだ道の途中にあるときのことには過ぎない⁷⁰⁾。

「浄土門は聖道門でないとは云へ、何も後者に背くものでも、矛盾するものでもない。至り尽せば、同じ頂きで邂逅するのである。只前にも述べた通り、道程に差違があるといふに過ぎぬ。同じ都に上るのに、自らの足で歩む者と、風に助けられて舟で達するものとあらう。仮りに前者を自力の道、後者を他力の道と呼ぶに過ぎぬ。力ある者は陸路を、力なき者は水路を選べばよい。只それだけの違ひである。自力は他力でなく、他力は自力でないと云ふのは、まだ途中にゐる者の声に過ぎない。もともと仏法は不二の教へを説くではないか、それなら自即他、自他未生の境地をとくと想ひみてよい。都とは不二の都との謂でなければなるまい。それ故二に争ふ間は自らの不明と過誤とを省み、それを恥ぢてよくはないか。⁷¹⁾」

以上が『南無阿弥陀仏』に見られる柳の一遍上人に対する見解の大意である。なおこの（7）とほぼ同様の内容は、昭和29年に発表された「自力と他力⁷²⁾」などにおいても述べられている。また柳には、『南無阿弥陀仏』と同

69) 同書, p. 160。

70) 同書, p. 161。

71) 同書, pp. 161-162。

72) 『在家仏教』在家仏教協会, 第二号(昭和29年5月1日)および第4号(同年7月1日)所載, 全集第18巻「美の法門」所収。

じ昭和30年に発表された論文「一遍上人」がある。これは『南無阿弥陀仏』の内容を簡約化したものである。

柳が晩年に提唱した「仏教美学」は、昭和24年発表の『美の法門⁷³⁾』にはじまり、『無有好醜の願⁷⁴⁾』(昭和32年)、『美の浄土⁷⁵⁾』(昭和35年)、『法と美⁷⁶⁾』(昭和36年)等の著述を通じて展開されている。

本稿で取り上げた『南無阿弥陀仏』は、ちょうどこの時期に刊行されている。しかも(1)で見たように、柳がこの著作を発表するに至った背景には、民芸美に対する思索があったことが明らかである。

「仏教美学」における究極概念は「不二美」および「他力美」である。『南無阿弥陀仏』においては美の問題は直接には論じられていない。しかし、「不二」と「他力」に対する言及は到るところに見られる。そして柳においては「信」の問題と「美」の問題はもともと一体のものである⁷⁷⁾。このことから考えるならば、『南無阿弥陀仏』は「妙好人」研究とともに、「仏教美学」の重要な一翼をになうものといえる。なお、『南無阿弥陀仏』は昭和35年、『柳宗悦・宗教選集⁷⁸⁾』第4巻に収められた際、末尾に「妙好人」の一章が追加された。

73) 私版本、全集第18巻「美の法門」所収。

74) 私版本、同。

75) 私版本、同。

76) 私版本、同。

77) 注4) 参照。

78) 春秋社刊。