

# 柳宗悦の「不二」思想の形成と一遍上人の評価

— 『南無阿弥陀仏』の「来迎不来迎」の章を中心に —

長谷川 倫 子 \*

Formation of Soetsu Yanagi's Thought of "Fumi" - "Non-duality" and Evaluation of Ippen Shonin

- Focusing on the chapter "Raigo-furaigo" in "Namu-Amida-Butsu" -

Tsugumi HASEGAWA\*

## 目次

はじめに

一 柳における宗教思想の変遷

二 柳の思想における仏教思想の「不二」

三 「不二」思想の初見と「無有好醜」の願の発見

四 『南無阿弥陀仏』における柳の仏教思想の展開

五 柳宗悦の一遍の見解に対する浄土教学からの評価  
おわりに

はじめに

柳宗悦（以下、柳<sup>①</sup>）における思想の変遷は、美学と宗教との密接に関係の上に成り立っており、水尾比呂志氏のように、その関係自体を一種の宗教論と見なす見解も存在する<sup>②</sup>。その柳の生涯における思索と探究は、民藝運動といった美学の実践とその根拠となる宗教的絶対一元論を軸とした宗教思想から成り立っている。宗教的絶対一元論とは、肯定や否定などといった二元の対立を超え、一つの本質、一つの実体が存在するという一元を指す。柳は、これを西洋のキリスト教神秘主義や東洋の仏教思想などから根拠を求めた。

柳は、当初、学習院在籍中に「白樺」同人に参加した影響からキリスト教神秘主義に関心を寄せ、この宗教的絶対二元論の影響を受けたが、晩年に至る頃には、二元の対立を否定し、未だ二元に分れていないところに真実があるという仏教でいうところの「中」や「不二」と

いった思想に多大な影響を受けた。そして、この仏教思想から得た思索は、民藝の美学の根拠として、柳の生涯において、思想の軸となっていた。この柳のライフワークとも言える宗教的絶対一元論の思索とそれに基づいた民藝美学の確立宗教的絶対一元論について、寿岳文章氏<sup>③</sup>は、柳の「一生を意義づける仕事」と称して、次のような変遷を示している。

いま、柳さんの一生を意義づける仕事を振り返ってみると、私は五つの峰がイメージとして浮かび上がる。それを年代順に記せば、第一は「白樺」の同人として、宗教や哲学や文学における神秘思想をたづね、東洋的な思维形式の深さを示したこと。ブレイクやホイットマンの研究もこの支峰の脈である。第二は、朝鮮の民衆への温かい理解と愛情を土台として、日本の朝鮮統治者たちからは、一向にとりあげられなかった民族的工芸品や美術品に愛護の手をさしのべたこと。第三は、長い間うずもれていた木喰五行上人の異色ある彫刻や行実をあきらかにして、日本の宗教芸術史に不朽の何ページかを加えたこと。第四は、従来の美術批評家や美術史家から全く無視されていた民芸品の美と意義とを確認して、それに正しい座を与えたこと。第五は、妙好人の信仰を中軸とする他力易行の教えに、生活の原理を発見したこと。これらの峰々は、もちろん重層的につらなりあう。

このような見解にも表されている通り、柳の「一生を意義づける仕

事」—美学・思想の変遷は、重層的かつ広義的意義を持つことになる。その柳の中の美学・思想の意義は、宗教と美を結び付ける根幹を担っている。

では、この柳の美学の根幹となる仏教の「不二」思想に至るまでどのような思想的展開を辿ったのであろうか。本稿では、まず、柳の「不二」思想に至るまでの柳の中の宗教思想の変遷をまとめる。次に、柳の仏教思想の核心をなした「不二」の思想に基づいて展開した晩年の著である『南無阿弥陀佛』の中の「来迎不來迎」の章に触れ、時宗の祖である一遍上人への柳の見解とその評価について、考察していきたい。

#### 一 柳における宗教思想の変遷

当初、柳が関心を持った宗教は、先でも触れたように、「新しさ」に魅力を感じたというキリスト教であった。当初の回想として、柳宗悦「真宗の説教」<sup>1)</sup>において次のように記している。

私は学生の頃、日曜日になるとよくキリスト教の新教会に行つたものである。もとより説教を聞きにゆく為である。当時は中々有名な説教家、例えば内村鑑三、植村正久、海老名弾正、尾崎弘道というやうな錚々たる人々がゐて、中々説教をしたものである。それで澤山学生が集つてゐたが、私もそのひとりであった。

このようなキリスト教への関心から、次第にドイツの神学者であるマイスター・エックハルト（一二六〇年頃—一三二八年頃）等のカトリック神秘思想家に注目が向けられるようになった。特に、宗教詩人・宗教画家であるウィリアム・ブレイク（一七五七年—一八二七年）の研究を進めていくうちに、「二元」の対立を超越する宗教的絶対一元論への関心となり、東洋思想、特に仏教思想における「不二」へと到達していった。それが東洋的「無」や「空」などの概念を通して、宗派間を超える宗教の原理認識へと広がっていく。当初の柳の仏教思想の関心は、禅の思想に寄せられた傾向がみられ、晩年に到達した浄土系仏教に関する思想には目が向けられていない<sup>2)</sup>。その一方で、一九〇七年に、朝鮮の日常的に用いられる雑器の美との出会いをきっかけに、日本における無名の職人の作品—日常雑器—に注目するようになっていった。この民衆が生活の中で使う日常雑器からみられる機能性や利便性に伴った「用の美」の提示は、やがて大きな動きとなり、民藝運動に発展していった。民衆生活に関わる日常品の美—民藝という新たな美の発見は、柳にとって日本の仏教思想の認識と絶対的三元論の理解を深める上で、重要な媒体となったと考えられる。

民藝運動における思想とその実践との展開は、当時の日本の近代化を背景として、近代ヨーロッパ文化と比べ、時代遅れだと思われる「東洋」の再発見を志向するものであった。それは、柳宗悦の独自性を示すものであり、やがて一九三〇年以降の日本の宗教的思想の再発見につながる。

## 二 柳の思想における仏教思想の「不二」

柳は、宗教的絶対一元論を指す時に、仏教思想の中にある「不二」という仏教語を頻繁に用いる。「不二」とは、二元の対立を超越することを言い、有無の「二」を超えた存在のことをいう。「不二」は、ただの「一」を示すものではない。現実の世界では、自他・男女・美醜のように、二つの異なる事物を対立させる、いわゆる二元論の世界から成り立っている。このような現実世界の二つの対立を超えること―無対立を「不二」とする。この「不二」思想は、仏教の根本的理念で、「空」・「如」・「即」・「中」といった言葉にも置き換えられる。柳は、この「無対立」からなる宗教的絶対一元論に着目し、自身の思想と民芸運動の根底に大きく影響を与えた。宗教的絶対一元論―「宗教的否定―否定を超えた否定」の思想は、柳思想史において早い段階からみられる。それは、柳の初期の著作である『宗教とその真理』よりも早くに出版された『キリアム・ブレイク』にみられる。この著は、イギリスの詩人、画家であるウィリアム・ブレイク（一七五七―一八二七）に関する論集で、美学に関する論述であるとともに、キリスト教神秘主義という思想から「二元論の対立の否定」を論じたものである。しかしながら、この著においては、直接的に仏教思想からなる柳の宗教思想の展開に繋がる記述はない。仏教と美学を直接関連付け、「不二」という語を用いた論文としては、東洋思想の観点を取り入れた『宗教とその真理』である。仏教思想における「無」・「中」・「即」を中心に展開されるこの論集には、禅籍の引用とともに、日本の禅の思想からの影響

が多くみられる。この著においては、後に柳が仏教美学の根拠として多く用いた日本の浄土思想よりも、禅思想からの影響が色濃くみられる。

また、禅籍が柳宗悦の「不二」思想の集大成ともいえる『南無阿弥陀仏』にも多用されていることから窺えるように、禅の思想が長く柳の思想の根底に深く流れていたということが窺える。

## 三 「不二」思想の初見と「無有好醜」の願の発見

前章でも触れたとおり、柳における「不二」という語の直接的使用の初見は、一九一七年の著である『宗教とその真理』においてであるが、二元相対の対立に関しては、中見真理「柳宗悦 時代と思想」<sup>6)</sup>において、一九一三年に遡るとの指摘がなされている。しかしながら、『宗教とその真理』においては、まだ「不二」という語は、頻繁には使用されていない。この語が多用されるようになるのは、『美の法門』や『南無阿弥陀仏』といった仏教美学を確立させた柳晩年の著作においてである。

また、「二元的対立の否定」という概念の拠所とされるのは、晩年の『美の法門』に代表される「浄土三部作」や『南無阿弥陀仏』にみられるような浄土教思想ではなく、その多くが禅思想からの影響であった。特に、「無」・「空」・「即」・「中」といった語を使用しており、その用例は、「不二」よりも多い。

当初の「不二」思想は、柳自身の著『宗教とその真理』において、「宗

教的「無」<sup>(?)</sup>の中にみられるように、禅思想からの影響がみられる。ここでの特出すべき点は、禅籍からの多くの引用と「不立文字」といった禅思想に着目している点である。

この禅の「無」の影響から見出された「不二」の思想は、やがて民芸運動の理念となり、日本の浄土思想へと繋がり、それに基づく仏教美学へと発展していく。この発展は、浄土三部経のひとつである「無有好醜の願」の発見で理論化された。それをまとめたものが『美の法門』に代表される浄土四部作である。以下、『美の法門』を中心に、柳が『大無量寿経』の「無有好醜」の願で見出した浄土的な「不二」について簡潔にまとめることとする。「無有好醜」の願とは、以下のよう願文である。

設我得仏 設い我仏を得んと  
 中国人天 国の中の人天  
 形色不同 形色不同にして  
 有好醜者 好醜有らば  
 不取正覚 正覚を取らじ

(『大無量寿経』六八の大願 第四)

これは柳の意識によれば、「もし私が仏になる時に、私の国(極楽浄土)の人々が形や色が同じではなく、好き者(つまり美しい者)と醜い者との区別があるならば、私は、仏にならない」という意味である。この大願は、法蔵菩薩が阿弥陀如来になる時に発した誓願であり、「国

の中の人天」つまり「仏の国」においては、美と醜との対立がないという意味である。ここで記されている仏の国とは、無上の国つまり不二の国であり、美と醜という対立的な考えは存在しない。この「無有好醜」の願は、美醜を超えた場所に居れば、誰であろうと、救いの中にあり、無上の国においては、美醜が現われて已後のことを問うのではない。その二つがまだ分れていない已前の境地を指すと柳は考えた。柳にとって、このような浄土経典からの啓示は、民芸論から仏教美学へと発展する確信となつたといえる。また、この確信は、「不二」の思想という仏教思想との強い繋がりとなり、やがて『南無阿弥陀仏』において、思想的深みを増していく。

この誓願との出会いは、研究のために滞在した真宗の城端別院でみた色紙和賛が始まりであり、浄土思想への関心は、鈴木大拙から影響を受けた「妙好人」についての研究から始まると見られる。

以上のように、柳の宗教観並びに「不二」思想について、外観的にみてきた。柳宗悦の思想を考察するにあたり、中核をなす絶対的一元論である「不二」思想は、初期の『宗教とその真理』において、すでにみられる。しかし、術語としての使用は、晩年の『美の法門』及び『南無阿弥陀仏』において、その頻度を増している。また、思想的確信として、妙好人研究に追隨する形で発見された色紙和賛に記されていた「無有好醜」の願より、仏教思想と美の一致に至った。この浄土の他力道から得た確信は、『南無阿弥陀仏』において、日本浄土思想の論考へと繋がる発見であったと考えられる。続いては、その日本浄土思想の論考として記された『南無阿弥陀仏』における展開についても

う少しをみていきたい。

#### 四 『南無阿弥陀仏』における柳の仏教思想の展開

柳は、当初キリスト教神秘主義の影響から宗教思想に興味を抱いた。やがて禅宗に触れ、晩年にその思想は、浄土思想からの影響を強く受け、柳独自の仏教美学と呼ばれる新たな思想へと発展していった。

その仏教美学の集大成といえるのが、『美の法門』を含む浄土四部作である。そして、それらよりも、仏教思想について深く考察した著作が、『南無阿弥陀仏』である。『南無阿弥陀仏』は雑誌『大法輪』に一九五一（昭和二十六）年八月から一九五四（昭和二十九）年にかけて連載され、これは法然・親鸞・一遍からなる浄土門の祖師たちの思想を深く捉えたものであり、特に一遍の思想を「不二」の思想として把握し、多くの言及がなされている。しかし、研究を目的としておらず、一般書として、記されたものであり、その具体的な目的として、柳の序では、『南無阿弥陀仏』の序で、以下、主題として三つの目的としてあげている。

①より広く若者にも仏教を親しませるために、仏教専門書のような難解な仏教用語や思想を用いるのではなく、平易な文章で説明する。

②浄土思想史における一遍上人の位置を整理すること。

③他力門と自力門との上下や左右の別をつくらず、「自他の二」を消すこと。

この目的に従うと、『南無阿弥陀仏』は、研究を目的とした学術論文ではないが、時宗の祖である一遍上人を位置づけることや他力門と自力門との「自他の二」を消すことといった仏教に対する深い理解と洞察が示されているものである。また、美と宗教を結び付ける基となり、「下手物」と呼ばれる無銘品に対して美を求めた柳の民芸運動の基盤を裏付ける著であるといっても過言ではない。しかし、この著は、仏教美学の根拠としながら、全面において展開されている内容は、一遍を中心とした日本浄土教三祖師の思想的発展に関するものである。ここでは、柳の「不二」思想の展開を考察するために、柳の日本浄土教三祖師に関する見解をみていきたい。

まず、この著の特色と問題点を整理していくと、特色として、以下の二点があげられる。

①浄土思想を法然・親鸞・一遍と段階を設けて、論を展開していることである。そのため、浄土教の各宗門の個別的教理による理解ではなく、浄土思想そのものを総合的に把握しよう展開している。

②浄土門三祖師の中でも、一遍に重点におき、二元的概念にとらわれない「不二」の思想から論理的な説明がなされている。

これらの特徴に対して、次のような問題点があげてみる。

①の問題点としては、法然・親鸞・一遍のそれぞれの思想的展開が、細部まで顧みられていない。そのため、宗派ごとの個性的教養の特色が失われている。

②の問題点としては、浄土思想における「不二」思想の展開が一遍だけ特色とする思想なのかという疑問が残る点である。



これらの問題点を検討するにあたり、数多い章の中でも法然・親鸞・一遍の三祖師の思想が顕著に整理されていると思われる『南無阿弥陀仏』の「来迎不来迎」の章を検証していきたい。その際、まず日本浄土思想の三祖師の来迎観を整理することとし、最初に法然・親鸞・一遍の来迎観を簡潔にまとめてみた。

#### ①法然の「臨終往生」

法然は、臨終時に阿弥陀仏の来迎があるとする「臨終往生」を説いた。日頃の念仏の行を行うことにより、臨終に際し、阿弥陀仏の来迎で往生できるとする。『逆修説法』において、

しかれば即ち深く往生極樂の志あらん人は、来迎引接の形像を造り奉りて、即ち来迎引接の誓願を仰ぎたてまつるべき者なり。その来迎引接の願とは、即ちこの四十八願中の第九願なり。人師これを釈するに、多義あり。先ず臨終正念のために来迎したまえり。(中略)称讚浄土経には「慈悲加祐して心をして乱れざらしむ。既に命を捨て已りて、即ち往生を得て、不退転に住す」と説き、

阿弥陀経には「阿弥陀仏、諸の聖衆とともに、現にその人の前にまします。この人、終らんとする時、心顛倒せずして、即ち阿弥陀仏の極楽浄土に往生することを得」、と説けり。令心不乱と心不顛倒とは、即ち正念に住せしむるの義なり。しかれば臨終正念なるが故に来迎したもうにはあらず。来迎したもう故に臨終正念なりという義明らかなり。在生の間往生の行成就せん人は、臨終に必ず聖衆の来迎を得べし、来迎を得る時、惣ちに正念に住すべ

し。

と説いた。つまり、臨終の時に正しい思いが起るからこそ、阿弥陀仏が来迎するのではなく、阿弥陀仏の来迎があるからこそ、臨終時に正しい思いが起るのであるとした。

#### ②親鸞の「平生業成」

親鸞は、平生から信心を定めれば、往生を臨終に限る必要がないとする「平生業成」を説いた。これは、往生の際に、来迎を待たないとする「不来迎」の立場を取ったものである。阿弥陀仏の「来迎」よりも行者の「信」が中心となってくる。そのため、日常の念仏は、行ではなく、阿弥陀仏への感謝を示す報恩の念仏であると説く。『末燈抄』<sup>⑩</sup>においては、

来迎は諸行往生にあり。自力の行者なるがゆへに。臨終といふことは諸行往生のひとにいふべし。いまだ真実の信心を多ざるがゆへなり。また十悪・五逆の罪人のはじめて善智識にあふれて、す、めらるゝときにいふことばなり。真信心の行者は、撰取不捨のゆへに正定聚のくらゐに住す。このゆへに、臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心のさだまるとき往生またさだまらなり。来迎の儀式をまたず。

と説いた。往生は、阿弥陀仏の「来迎」を待つのではなく、「信」が定まった時に決定するという「不来迎」の立場を取った。

### ③一遍の「臨終即平生」

一遍は、臨終も平生も「南無阿弥陀仏」の名号においては、別をとらないという「平生即臨終」を説いた。臨終とは名号を唱えるその瞬間であり、平生の一瞬一瞬が臨終の連続であり、阿弥陀仏の来迎があるとされた。つまり信不信に問わず、念仏そのものが往生だとする。そこには、法然・親鸞に見られるような滅罪や自己への内省といったものが問題とされていない。信不信を問わず、もうすでに往生が決定していると考えられる。このことを踏まえ、『南無阿弥陀仏』の「来迎不来迎」の章と比較し、柳思想の特徴を捉えらるゝとする。

「来迎不来迎」の章からは、「来迎」と大きく関連する「往生」の問題から「信不信」「自力他力」の問題などが含まれている。ここでは、柳の示す「来迎不来迎」に関する特徴を挙げることにしたい。そこで、最初に、柳が示す三祖師の来迎観を簡潔にまとめる。

①法然は、阿弥陀仏が行者に向かってくることにより、往生するという「来迎」の立場を取る。そして、臨終に往生を定めた。阿弥陀仏の来迎なくして、往生が成立しないとす。

②親鸞は、来迎自体を否定し、往生を行者の信心の決定の瞬間に定めた。また、平生に往生の瞬間を定めた。「不来迎」の立場を取る。

③一遍は、阿弥陀仏と行者が一体をなし、二つに離すことのできないものとした。往生を平生にも臨終にも限らず、名号を唱えた瞬間に定めた。柳はこれを「常来迎」としている。

ここで、いくつかの問題点が挙げられる。一つ目の問題は、親鸞の「不来迎」の問題である。往生に際し、阿弥陀仏の「来迎」を待つ

ではなく、行者自らの「信」に即するとするならば、阿弥陀仏の「他力」に頼るのではなく、行者の自力によって往生するといえる。

二つ目は、一遍の来迎観に関する問題である。柳は、一遍の「念々の臨終」を「常来迎」としている。しかし、それは阿弥陀仏が常に来迎することを示すのではなく、行者が来迎を待たずして常に往生することを意味するのではないか。つまり、念仏を唱えたときに、阿弥陀仏が来迎して往生するのではなく、念仏を唱えた瞬間に、すでに往生するのである。このような観点から考えると、柳が表現したような「常来迎」は、むしろ「常往生」と考えられる。「来迎」という立場から考えると親鸞の「不来迎」観に近いものを感じさせる。

以上のように、柳宗悦の『南無阿弥陀仏』を検討していくと、様々な特徴がみえてくる。これらの柳の『南無阿弥陀仏』の特徴と日本浄土教における各宗学での教義との比較研究は少なく、宗学側からみた柳の『南無阿弥陀仏』に関する明確な評価はみることができない。しかしながら、学術的な範囲内ではないが、柳の思想への間接的な評価や批判は少なからず存在する。そこで、次に、現在みられる浄土教における柳の評価をみていくとする。

### 五 柳宗悦の一遍観に対する浄土教学からの評価

柳宗悦と仏教思想に対する研究的アプローチは民藝を中心とした美学研究と比較すると乏しいといえる。特に『南無阿弥陀仏』が提示した柳の一遍の見解観に対する時宗教学からの具体的なアプローチはあ



まり見出せない。しかし、教学研究から全く柳の一遍観を無視したのではなく、寸評的な言及に止まっている、または影響を受けていると思われるものがいくつも見受けられる。そのいくつかの言及箇所について、以下のようにあげてみることにする。

まず、大橋俊雄氏は以下のように述べている。<sup>(1)</sup>

六字の番号は一遍の法なりとは、六字が本願名号であり、六字に本願が凝集し完結するということ以外に意味はない。一遍は一遍の称名、一声、一称、六字名号、一念と、さまざまな語を用いているが、南無阿弥陀仏の名号であることは、いうまでもない。一念といい、一遍といっても、ただ一回かぎりの念仏ということではない。只今の念仏であり、時々刻々の称名であって、柳宗悦氏は只管念仏といっている。

(中略) 一遍は「念仏の機に三品あり、上根は妻子を帯し、家に在りながら、著せずして往生す。中根は妻子をすつるといへども、住処と衣食とを帯して、著さずして往生す。下根は万事を捨離して往生す。我等は下根のものなれば、一切を捨ずば定めて臨終に諸事に著して、往生をし損すべきなりと思う故に、かくのごとく行ずるなり。よくよく心に思量すべし。」(『語録』巻下)と述べて、一所不住の捨聖の立場から、専修念仏者の位置づけをしようとすると、自分のおかれている立場を見つめ、万事を捨てて往生を志している一遍は下根のものだといっている。(中略) こうしたそれぞれ機の機根をもつ人について、柳宗悦氏は上根を親鸞、中根を法然、

下根を一遍にあてている(『南無阿弥陀仏』)。

また、今井雅晴氏は、岩波文庫版『南無阿弥陀仏』解説<sup>(2)</sup>において、次のように述べている。

(前略) 一遍上人研究からいえば、次の二点があげられよう。

第一は、一遍上人を浄土信仰史上最上の頂上に到達したものと評価したこと。柳が『南無阿弥陀仏』を発表した昭和二十年代後半は、実は一遍上人と時宗が注目されかけている途上であった。本書はそれを一段と推し進めたものといつてよい。(中略)

第二は、一遍上人の思想をわかりやすく、論理的に分析した点。私事であるが、かつて一遍上人の思想をどう把握するかで苦慮していた私は、思い出して本書をひもとき、急な坂道を初めはずるずると後には転げ落ちるように、本書に引き込まれた。その時の驚きと感動とは今でもありありと思い出すことができる。

これらが示すように、大橋氏と今井氏は、共に柳の一遍観に対しての否定ではなく、肯定的な受け止め方をしていると考えられる。その他にも、河野憲善氏による「一遍教学における一念の意義について」<sup>(3)</sup>において柳の思想を受け入れているとみられる箇所がある。この論においては、次のような考察が見出せる。以下、引用をキーワード別に分類し、引用する。

## I 永遠の今

①上人には只今の念仏の外に念仏はない、正しくありようがない。

念仏はいつでも当体の念仏であり、その当体の一念に、大悲本願があり、衆生は絶対的真理者に触れ衆生性をかなぐり捨てる。現在には永劫の今にあり、時と永遠とが瞬間に相触れる今である。時間とは本質的に現在の現在、哲学的宗教的内的行為とその直観に内在する。(中略)宗教的価値、それは永遠の今において点であるとともに広がりをもつ、パスカルの譬を引けば周辺なくしていたる所が中心となる無限大の円であり、只今を中心として無時間的構造をもつということもできる。(一六八―一六九頁)

②さて一遍上人は、永遠の今に落居して、当体の念仏を如何に説いたであろうか。(中略)ここに無量の念とあるは概念措定にあるものであり、本願名号は機についても法についても思惟範疇にあるものではない。機とは客観的な衆生性と見るよりも、自なるものと知るべきであり、自が端的の一念に光被され、永遠の今の流動するところ、念々の念仏は、念々の往生となる。(一八〇―一八二頁)

## II 只管念仏

①称名全一、只管念仏こそ一遍上人の念仏である。

②その当体の一念、只今の称名のほかに臨終あるべからず、臨平一致の只管念仏である。

河野氏は後に時宗法主となる時宗教学の中心にいた人物であるが、一遍の思想的特徴として「只管念仏」、「永遠の今」などの術語を用いて

いる。これらの術語は、柳が『南無阿弥陀仏』や『宗教とその真理』などでキーワードとして使用していた語である。以下、柳が著作中で使用した術語を列挙する。

## I 永遠の今

①歳月に時間を読むのではない、歳月を絶してこそ時間があるのである。打ち続くが故の永遠ではない、一時即ちこの同時が永遠である。(中略)即ち「永遠の今」「Eternal Now」と云う事が彼等の認めた絶対時であった。

(「宗教とその真理」一〇五頁)

②永遠が瞬時と一つなる時眞の時間が理解されるのである。「永遠の今」とは此意を傳へた言葉である。こゝには過去も未來もあり得ないのである。

(「宗教とその真理」一〇七頁)

## II 只管念仏

①只管念仏については、大橋俊雄氏も「只今の念仏であり、時々刻々の称名であって、柳宗悦氏は只管念仏といっている。」と述べている。

これらが示すように、河野氏は柳の一遍観を前提にしているのではないかと推察され、時宗教学が柳からの影響を受けている事例として挙げられるのではないかと考えられる。

このような肯定的な評価や受容が見られる一方において浄土真宗教

学の立場にある阿満利磨氏は、『法然の衝撃 日本仏教のラディカル』<sup>16</sup>において、柳における一遍の歴史的位置付けに対して批判を加えている。

一遍は、近代になってから、「法然・親鸞・一遍」と、専修念仏の系譜のなかで論じられることが多くなっている。法然によって創始された専修念仏は、その後親鸞、さらに一遍を経て発展、あるいは完成したという論である。柳宗悦の『南無阿弥陀仏・一遍上人』や、唐木順三の『無常』が、そうした立場から書かれたといつてよい。だが、一遍の浄土教は、専修念仏の影響を深く受けているが、専修念仏の範疇にいれることはできない。なぜなら、一遍は自ら語っているように、平安時代中期に生きた空也（九〇三—九七二）や、また融通念仏を主宰した良忍の系譜に連なる人物であったからである。（中略）とりわけ私が注目するのは、苦行主義である。一遍の場合には、それが遊行にほかならなかった。（中略）専修念仏からいえば、名号を唱えることが、安心の必要にして十分な条件であるはずであった。それにもかかわらず、一遍は遊行という苦行を己れに課したのである。遊行によって、無執着の境涯を達成しようとしたともいえるが、それは、専修念仏とは関係のない求道であり、ヒジリの伝統によるというしかない。

ヒジリが苦行に身をさらしたのは、ひとえにそれによって自己の罪をさがすためであり、同時に驍力・呪力を身につけるためであった。

法然が、また親鸞が、阿弥陀仏の本願を信じても信じなくても、名号さえ唱えれば救われると果たしていったであろうか。あるいは、往生の条件として我執を離れよということが、あげられていたであろうか。法然においては、本願を頼みとする以外に救われようがないという凡夫の自覚が、他力による救済の出発点であった。本願を信じて念仏することが、専修念仏なのである。一遍は、それを無視する。名号がすべてなのである。（傍線部、筆者）

阿満氏が柳の一遍観に関する問題点として指摘していることは、次の三点である。

第一は、浄土仏教史的視点への批判である。柳は、『南無阿弥陀仏』の「附 時宗文献<sup>17</sup>」において、次のように展開している。

私はこの論篇で、一遍上人の信仰が浄土系の思想に於て如何に大切な位置を占めるかを、明らかにしようとしたのである。つまり正当な歴史的位置を一遍に贈ることが私の仕事であった。従来は法然から親鸞に進むことに歴史の意義を見たが、日本の浄土思想は更に一遍へと進むことに於て、その使命を完成させたと云はねばならない。

と述べており、この柳の一遍が法然・親鸞の系統に続くとする歴史的位置づけが正しいかどうかという問題である。ここでの阿満氏の主張は、「一遍の浄土教は、専修念仏の影響を深く受けているが、専修念仏

の範疇に入れることはできない。なぜなら、一遍は自ら語っているように、平安時代中期に生きた空也（九〇三—九七二）や、融通念仏を主宰した良忍の系譜に連なる人物であったからである」とし、一遍の浄土教史的位付けを専修念仏ではなく、空也のヒジリ念仏の系統に連なるものとしている。このような見解は、中村敬三氏<sup>18)</sup>も同様に、

常行念仏を口称の念仏として比叡山に展開した源信に対して、空也は常行念仏を一個の独立した信仰賭して市井に宣布した。この空也の念仏は、鎌倉後期の一遍に影響した。

と記しており、浄土教の歴史的過程においては、これらの批判には、正当性があるといえる。

第二は、苦行主義において、一遍は「専修念仏の範疇」ではなく、空也のような「ヒジリ」の系譜に位置付けられるというものである。この阿満氏の指摘は、捨聖としての遊行を实践した一遍という点に重点が置かれている。これは、第一の批判と同様に、一遍を専修念仏の系統に連ねる矛盾点をヒジリ性の系統の立場から示したものである。

このようなヒジリ性を中心とした見解に対しては、いくつかの疑問が生じる。第一に、一遍の遊行の目的は、阿満氏が指摘しているような「苦行」のためだったのかという点である。第二に、遊行行為がヒジリ性にみられる「自己の罪をあがなう」ためのものであったのかという点である。「自己の罪をあがなうため」に遊行するならば、民衆に対して、「南無阿弥陀仏」の念仏札を配る必要性が生じるのか。そして、

第三が一遍の念仏が「験力・呪力を身につけるためであった」という点である。

一遍の遊行が、空也からの影響を強く受け継いでいる点において、阿満氏の見解に正当性を見出せる。しかし、阿満氏が「自己の罪をあがなう」や「験力・呪力を見につけるためであった」とするヒジリ像自体が正当であるかについては、考察が必要である。それは、ヒジリ像の基となる空也像自体にいくつかの見解が示されている。このことから明らかであるように、ヒジリ性に関しては様々な特徴が示されている。以下、空也のヒジリ性に関わる先行研究をまとめるとする。

i 井上光貞『日本浄土教成立史の研究』<sup>19)</sup>

空也の念仏について注意せられることは、(中略)民間呪術宗教的品格を示し、(中略)踊念仏など、後のシャーマニスティックな民間念仏と通ずる点、(中略)それは狂躁的エクスタシアともいえるべきものである。(中略)それが民族宗教的形態をとったのはむしろ自然であり、空也の、したがって当時の民間の浄土教は、民族的要素を濃厚にもっている点に特徴があったといえると思う。

ii 重松明久『日本浄土教成立過程の研究』<sup>20)</sup>

称名念仏につとめながら、臨終の時、これを称したといわれなかったのは、かれの念仏が、往生のための滅罪善的善根としての称名念仏ではなく、般若系の信心を獲得したのち、自らほとぼしり出た称名であったがためかとおもう。(中略)利他行こそ空也の志

願であった。

### iii 名桑崇「天台宗と浄土教―空也をめぐる―」<sup>(21)</sup>

空也の念仏の系統は具体的に明らかではない。けれども空也は口に常に弥陀仏を唱えて間髪を入れなかった、といい、弥陀の浄土を見たい、と欲して教説に違わぬ浄土の莊嚴を夢みた、ということから、念仏の形態から推して、それはやはり不断念仏の系譜において考えなければならない。

などといった様々な指摘がなされている。

### iv 石井義長『空也上人の研究―その行業と思想』<sup>(22)</sup>

「称『南無阿弥陀仏』」の念仏は単に自己の往生や菩提を求める口業ではなく、市井の人々を勸化して安心の道へ導く利他実践の行として営まれており、そのような期成仏教と薄縁の凡下万人のための「忘己利他」の実践は、観念的な「山の念仏」の世界とはまったく異なるものであった。(中略)つまり空也の念仏は、「山の念仏」を里に下したというような形式的な図式において理解すべきものではなく、大乘仏教の菩薩行として自己確立された仏業としての易行念仏であった。

こうした空也の念仏を専修念仏の先駆けとする見解からみれば、一遍を専修念仏の系統として連ねることも十分可能であると考えられる。

また、石井氏の「空也の念仏は、「山の念仏」を里に下したというような形式的な図式において理解すべきものではなく、大乘仏教の菩薩行として自己確立された仏業としての易行念仏であった」とする見解に賛同するとすれば、一遍の遊行は民衆救済を目的とした布教活動として捉えるべきであり、苦行を目的としたものではないと考察できる。このような視点からヒジリ性を考察すると、一遍に対する阿満氏の見解は、一遍の思想観や民衆救済のための遊行という視点を欠いたものであるといわざるをえない。また、空也の念仏自体が易行を主とする専修念仏の系統に連なると考えられ、この点においても、一遍を専修念仏の系統に置くとする柳の見解には一理の正当性がみられる。

第三は、名号主義についてである。阿満氏は、一遍が専修念仏から逸脱しているとする点について、名号中心主義をあげている。阿満氏は「法然においては、本願を頼みとする以外に救われようがないという凡夫の自覚が、他力による救済の出発点であった。本願を信じて念仏することが、専修念仏なのである。一遍は、それを無視する。名号がすべてなのである」と述べており、一遍の名号主義が専修念仏を否定しているとしている。しかし、一遍が名号だけを中心とし、本願を信じていなかったとするのは、短絡的な結論といえないだろうか。確かに、「本願を頼みとする以外に救われようがない」という凡夫の自覚」が浄土思想においての必要条件といえよう。しかし、一遍が法然・親鸞と異なり、「本願を頼みとする以外に救われようがない」という凡夫の自覚」なしに、遊行をしていたのであろうか。一遍は、当初から我執を離れ、「信不信」を問わず、遊行をしていたわけではない。



一遍の念仏は、専修念仏を極めたからこそ到達した境地であり、そのような思想的軌跡を追うことなく、一遍を法然・親鸞から連なる専修念仏の系統から切り離すことはできない。

また、「播磨法語集」の中に、

又云、「年声是一」といふ事、念は声の義なり。意念と口称とを混じて一といふにあらず。声と念と一体なり。一体といふは南無阿彌陀仏なり。名号の外に念声全くなし。

とあるように、一遍は本願の念仏を無視したのではなく、それすらも「南無阿彌陀仏」という六字に集約したといえると考えられる。また、信不信を問わず、名号を唱えれば、救われると説いたからこそ一遍が法然・親鸞の発展であり、日本浄土教の極致であるとする柳の主張には正当性がみられる。

以上のような阿満氏が示した見解を検討すると、遊行という行為に重点を置いたという点では、一遍をヒジリの系統とする正当性がみられる。しかし、その点のみで一遍が専修念仏の流れを受け継がないとする主張は、日本浄土教の思想的発展を考察する上では適さない見解であるといえよう。

そこで『南無阿彌陀仏』における柳の法然・親鸞・一遍という歴史的位置付けを考察し、柳の思想と浄土教学に与えた影響を検証した。特に、阿満氏の柳に対する批判は、柳の思想に関する議論は学術的研究において考察されるべきである。柳が『南無阿彌陀仏』で示した一

遍が我執から離れたからこそ、日本における浄土教思想の極みになりえたとする柳の主張には、思想的境地が示されている。

時宗教学において柳の一遍観が肯定的な評価は、『南無阿彌陀仏』で展開される柳の主張が美学の理念としての仏教思想に留まらず、仏教思想史においても少なからず影響を与えたといえるのではないか。

おわりに

柳宗悦が展開した仏教思想の到達点は、果たして民藝を裏付ける仏教美学という面だけに限られたものであったのだろうか。また、晩年の柳にとって、仏教思想、特に浄土思想との出会いは、仏教美学完成のための思考の過程の一端でしかなかったのか。

柳が晩年に到達した一遍を中心とした「不二」からの影響は、民藝の美学的理論の基盤となったが、その源流は初期の『宗教とその真理』にもみられるように、柳の思想の基盤となっている絶対的一元論の展開から産出されたものである。二元を超えた絶対的な境地に思想的基軸を定めていた柳は、美と宗教の一致を仏教の「不二」で言い表し、自身の思想を展開していった。『南無阿彌陀仏』において、柳は、宗教について次のような言葉を著わしている。<sup>24</sup>

省みると精神文化に於ては、宗教より深いものは考えられぬ。芸術もその深いものの一つであるが、それが深い場合は、宗教的な深さがあるためだと云へよう。若し今の時代に誇るものが少ない

とするなら、それは宗教に乏しい点があるからと説いてよくはないか。考えると、日本に仏教が伝はらなかつたら、日本は精神的にどれだけの深みを持ち得たであろう。

この文章からも明らかのように、柳にとつての仏教を中心とした宗教思想は、自身の思想の構築においての基盤となった。また、『南無阿弥陀仏』の後に執筆された絶筆「無対辞文化」<sup>25</sup>が、初期論集の『宗教とその真理』にみられる仏教思想の宗教的絶対一元論と酷似していることがあげられ、柳の思想は、その生涯において一貫として流れているものであった。しかしながら、このような柳の仏教思想への思索の展開は、今日までの日本仏教の教学からの評価も批評もされていないのが、現状である。

昨今の民藝への関心に相俟って、柳宗悦への注目が大いに高まってきている。そのような中で、柳の思想と仏教思想の関係を明らかにすることは、民芸理解を深めるとともに、近代における仏教思想に対する評価を知る上で重要な鍵となると考えられる。現状では民藝を中心とした美学研究からのアプローチがほとんどであるが、それとは異なった思想研究、特に仏教思想研究からの考察を深めることで、柳思想の神髄を解き明かせるのではないかと考えている。

## 註記

(1) 柳宗悦(一八八九—一九六一) 民藝運動の創始者。美術評論家、宗教哲学者。

(2) 『南無阿弥陀仏』は、宗悦の信美一如の思想が益々深く愈々円熟を加えて来ていることが看取されるであろう。(中略)そこには、宗悦の浄土教に対する見解を基礎とした新たな宗教論が興る可能性が孕まれている、と私には、思われる。」「日本民俗文化大系六 柳宗悦」、講談社、一九七八年四月、一三八頁。)

(3) 蝦名則編『回想の柳宗悦』、八潮書店、一九七九年七月。

(4) 『柳宗悦全集 第十九卷』、筑摩書房、一九八二年七月、五六—頁。

(5) 柳の最初の論文集である『宗教とその真理』においては、禪の無に関する記述が多くみられ、禅籍からの引用も多い。柳と禪との関連は、第三章の鈴木大拙との関連において深く言及するが、浄土思想を中心とする晩年の著『南無阿弥陀仏』においても禅籍引用並びに盤珪・道元などといった禅僧に関する記述がみられ、この時期に培われた禅思想への関心は、晩年まで続いた」と考えられる。

(6) 東京大学出版会、二〇〇三年三月

(7) 『柳宗悦全集 第二卷』、筑摩書房、一九八一年三月

(8) 『柳宗悦全集 第十八卷』、筑摩書房、一九八二年五月、六頁、所収。

(9) 大橋俊雄註「逆修説法」、『法然全集 第二卷』、春秋社、一九八九年十二月、八頁—十頁。

(10) 石田瑞麿註「末燈抄」(『親鸞全集 第四卷』、春秋社、一九八六年七月、三一—九頁—三二〇頁)。

(11) 上田良準・大橋俊雄註『証空 一遍』、講談社、一九九二年三月、

三五二頁～三五六頁。

### 参考文献

- (12) 「解説」(柳宗悦『南無阿弥陀仏』、岩波書店、一九八二年一月、三四〇頁～三四一頁。
- (13) 恵谷隆戒先生古稀記念会『恵谷先生古稀記念 浄土教の思想と文化』、佛教大学、一九七二年三月、所収。
- (14) 『柳宗悦全集 第二卷』、筑摩書房、一九八一年三月、所収。
- (15) 上田良準・大橋俊雄註『証空 一遍』、講談社、一九九二年三月、三五二頁。
- (16) 阿満利磨『法然の衝撃 日本仏教のラディカル』、筑摩書房、二〇〇五年十一月。
- (17) 『柳宗悦全集 第十九卷』、筑摩書房、一九八二年七月、所収。
- (18) 『浄土仏教と民衆』、校倉書房、一九九九年七月、一八九頁。
- (19) 山川出版社、一九五六年所収。
- (20) 平楽寺書店、一九六四年所収。
- (21) 藤島達郎、宮崎円尊編『日本浄土教史の研究』、平楽寺書店、一九六九年所収。
- (22) 法蔵館、二〇〇二年一月。
- (23) 大橋俊雄校注『法然・一遍』(『日本思想大系』)、岩波書店、一九七一年所収。
- (24) 『柳宗悦全集 第十九卷』、筑摩書房、一九八二年七月、三三三頁
- (25) 『柳宗悦全集 第十九卷』、筑摩書房、一九八二年七月、七二二頁～七二九頁。
- 『柳宗悦全集』(筑摩書房) ※「」内は巻の副題。  
第一卷「科学・宗教・芸術 初期論文集」  
第二卷「宗教とその真理・宗教的奇跡」  
第三卷「宗教の理解・神に就て」  
第四卷「キリアム・ブレイク」  
第六卷「朝鮮とその芸術」  
第十卷「民芸の立場」  
第十一卷「手仕事の日本」  
第十六卷「日本民芸館」  
第十八卷「美の法門・随筆2」  
第十九卷「南無阿弥陀仏・随筆3」  
第二十卷「編輯録」  
第二十二卷上・下「補遺・未発表論稿・年譜他／柳宗悦」  
水尾比呂志『日本民俗文化大系 6 柳宗悦』(講談社、一九七八年四月)  
鶴見俊輔『平凡社選書四十八 柳宗悦』(平凡社、一九七四年十月)  
寿岳文章『柳宗悦と共に』(集英社、一九八〇年七月)  
蝦名則編『回想の柳宗悦』(八潮出版、一九七九年)  
阿満利磨『シリーズ民間日本学者 五 柳宗悦』(リポレポート、一九八七年二月)
- 中見真理『柳宗悦時代と思想』(東京大学出版会、二〇〇三年三月)  
伊藤徹『平凡社選書二二一 柳宗悦 手としての人間』(平凡社、二〇〇三年六月)

熊倉功夫・吉田憲司編『柳宗悦と民藝運動』(思文閣出版、二〇〇五年三月)

三重県立美術館編『平常』の美・「日常」の神秘 柳宗悦展』(三重県立美術館協力会、一九九七年九月)

中村敬三『浄土教仏教と民衆』(校倉書房、一九九九年七月)

阿満利磨『法然の衝撃 日本仏教のラディカル』(筑摩書房、二〇〇五年十一月)

石井義長『空也上人の研究―その行業と思想』(法蔵館、二〇〇二年一月)

上田良準・大橋俊雄『証空 一遍』(講談社、一九九二年三月)

梅原猛『梅原猛著作集 三美と宗教の発見』(集英社、一九八二年一月)

梅原猛『梅原猛著作集 十九美と倫理の矛盾』(集英社、一九八二年一月)

鶴見俊輔「解説 学問の位置」(『柳宗悦全集 第一巻』、筑摩書房、一九八一年八月、所収)

鶴見俊輔「解説 重心の移動」(『柳宗悦全集 第三巻』、筑摩書房、一九八一年九月、所収)

由良君美「解説 柳思想の始発点『キリアム・ブレイク』」(『柳宗悦全集 第四巻』、筑摩書房、一九八一年六月、所収)

鶴見俊輔「解説 失われた転機」(『柳宗悦全集 第六巻』、筑摩書房、一九八一年一月、所収)

水尾比呂志「解説 戦後の民藝運動」(『柳宗悦全集 第十巻』、筑摩書房、一九八二年八月、所収)

鶴見俊輔「解説 時代への視線」(『柳宗悦全集 第二十巻』、筑摩書房、

一九八二年五月、所収)

利光功「柳宗悦の民藝運動」(『美学 一二七巻三号』、美学会、一九七六年十二月、所収)

佐藤洋子「柳宗悦の思想形成と民藝運動」(『早稲田大学日本語教育研究センター紀要 十五号』、二〇〇二年四月、所収)

中村ひろ子「柳宗悦―ブレイクの影響と仏教への歷程」(『福岡大学研究部論集 A、人文科学編 第十七巻 第一号』、二〇〇七年七月、所収)

関口千佳「無対辞の思想―『美の法門』(柳宗悦著)を読む」(『近畿大学文学芸論学部論集 第十七巻 第一号』、二〇〇七年七月、所収)

河野憲善「一遍教学における一念の意義について」(『恵谷先生古稀記念 浄土教の思想と文化』、仏教大学、一九七二年三月、所収)

