

人間の晩年について

平塚 景堂

わたしは『文藝春秋』を定期購読している。しかし余り熱心な読者とは言えない。新聞は毎日来るが、毎日来るゆえに隅々まで熱心に誰も読みはしないのと似ている。

八月に届けられた『文藝春秋』の特集は「哀悼 江藤淳」だった。著名な文芸評論家江藤淳が、前年亡くなつた愛妻を追つて七月二十一日夜、自殺した。そして八月にははや追悼号が出たのである。その早さが何か痛ましかつた。

今年の八月は、わが亡父の初盆だった。父は江藤淳の愛妻とほぼ同じ頃、同じ土地で臨終

を迎えた。平凡なサラリーマンの人生を歩み、とりたてて語るべき」ともない七十八年の生涯を終えた。そしてわたしの寺に葬られた。わたしは郷里にひとり暮らす母を呼び、共に父の盆供養をした。

この時期、どこの家の仏壇も盆提灯や野菜・乾物のお供えでにぎやかに飾られる。そしてそこへ、紋付き姿で写真に収まつた日頃思い出しもない先祖の人たちを始め、近く亡くなつた近親者が迎えられる。生者の家が数日間「靈の家」に変わる。仏間はその短いひと時の聖域となり、独特の匂いと静寂を持つた霊たちが満ちる。

お盆は瞬く間に終わった。大文字の送り火とともに、父も靈界へ帰つて行つた。生者は日々の生活に追われ、そういうつまでも靈界の住人と付き合うわけにはいかなかつた。日頃疎遠な靈界人とは、こうして年に一度、三日ほど寝食を共にすれば充分だろう。

いや、どんなに愛する近親者とて、その人の死の悲しみと不在の空しさを乗り越えたあとは、死者の色濃い思い出は風化するのだ。その風化とは単に忘却のそれとは異なる。それは死と不在の「受け入れ」であり、同化なのだ。江藤淳が愛妻を追つた激烈な同化ではなく、平凡で常識的で、それゆえにやや身勝手な同化ではある。だが、だからこそお盆という「靈魂再会」行事が万人に了解されてゐる。ちなみに、いい年をした大人に「あなたはお盆期間中、何人の死者と再会されましたか?」と聞いてみよう。その人は目を白黒させるに違ひない。靈界の人との再会とは、幽靈話や恐れ山のイタコのたぐいとは別次元の問題である。愛する者との死別の、あの引き裂かれるような強烈な体験が日々、年々わが内に沈潜し同化してゆく

ことで、生きしい死者の存在が風化し、それを「靈」として再びわが内に確認するのだ。あたかもわが遺伝子DNAを無意識に父母・祖父母の内に感じるに似』ている。「父も靈界へ帰つて行つた」とは、確認終了の安堵とも言えよう。「禪僧のくせに靈界を信じるか」との皮相な批判はお門違いである。

江藤淳の妻、慶子さんが亡くなったのが平成十年十一月七日土曜、翌平成十一年二月に彼は「妻と私」を書き始め、三月脱稿。そして『文藝春秋』五月号に発表、七月二十一日自殺した。妻の死から八ヶ月ほどであった。この性急な死は「妻と私」を読めばある程度予測了解されるが、真意は無論不明である。「妻と私」からの直接の引用は控えるが、死病に伏せる妻の看病とは、彼にとって妻との「死の時間」の共有だつた。そして、妻という共有者の絶命によつて「死の時間」は彼だけのものになつてしまふ。その孤独と深い絶望は「意味のない死」に向かつて刻一刻と彼を追い込んでゆく。

思うに、江藤淳にとって、妻の死とは一回性のものだつた。それは後になつて度々回想されたり、懐かしんだり、盆提灯で迎えるなどといった風化の許されぬものだつた。そこにわたしは無類の感慨を覚えるのである。これが若き青春期の話なら月並みとさえ言えよう。名なり功なりとげた文学者の、しかも立派な晩年の話となると、人間の心の謎を露呈して余りある。人間の成熟、晩年とはいつたい何なのか。人間は年とともに経験を積み、心豊かな晩年

を迎えるのではなかつたか。それゆえに老人は敬われ、人生の師となるのではなかつたか。江藤淳の死は深い精神的死であつたか。そして飄々と死を迎えた無名なる市井人、わが父の死より円熟した死であつたか。

『論語』為政第二に余りに有名な一節がある。

子曰。吾十有五而志于学。三十而立。四十而不惑。五十而知天命。六十而耳順。七十而從心所欲。不踰矩。

孔子は十五歳にして学問を志し、三十歳にして独立し、四十歳にして自己の信ずるところを迷わず、五十歳にして人間としての限界を極め、六十歳にして他を受け入れ許す従順が身に付き、七十歳にして思ふがままにふるまつても人の道にはずれなくなつたと、自己の端的な精神の遍歴を述懐している。ここには乱世を生き抜くことの困難にしてやりきれぬ矛盾は語られず、少年期より老年の円熟期に至る求道者の精神の軌跡が見事に集約されている。ところが、この孔子の述懐を全く別の視野から捉えたひともいる。

岩波書店から『論語の新研究』を出した宮崎市定である。

彼によると、従来の解釈は孔子をあくまで聖人と崇めたうえでの過剰解釈である。それは求道者孔子の心境が歳とともに深まつたという前提によっていて、そこに人間として前人未踏の完成された境地を見る。最高の理想的晚年をみる。しかし、彼はそれは不自然だと言

う。

実人生には前進後退、沈潜浮上、様々に変化するリズムがあるのであって、右肩上がりに真っ直ぐな上昇線があるのでない。むしろある年齢を境に下降線をたどる、いわゆる放物線を描くのである。なるほどとわたしも思う。空に向かつて石をなげれば、その石はある頂点に達すると放物線を描いて落下する。聖人だろうと凡人だろうと誰がやつても同じことだから、それは自然なことである。宮崎市定は、孔子の頂点は「五十而知天命」だったと言う。五十にして自己の限界を知つた。耳順と不踰矩とは孔子の体力と氣力の衰えだつた、と。聖人というレツテルを貼つて人間の、いつたい何が分かるのか。人間も生物の宿命としてその肉体は老い衰え滅びる。だからこそせめて精神だけは永遠の世界、理想世界に到達したいと考える。しかし、それは万人に許されてはいない。指折り数えるほどの少数者の世界、聖人の世界に限られる。

本当はわたしたちは無意識の内に、人間の晩年における高い境地というものを絶対化してしまつてゐるのではないか。高僧の見事な死にざま、老剣豪の無心の所作、大芸術家の崇高な遺作等、わたしたちはどれほど飽きもせず精神の晩年を美化し、肉体の老齢を無視してきたことか。江藤淳の自殺は個人的なものである。文学者の死でもなければ近代日本の優れた批判者としての死でもない。そのことを彼の遺書が端的に語つてゐる。弱い人間として死んでゆくのではなく、人間の弱さを隠さぬ真摯な最期であつたように思う。生死に凡聖の別はない。

〔京都・養源院住職〕

少年考

平塚 景堂

左の目の不調が余りにながく続くので眼科に行つたところ、黄体変性といわれた。原因不明、不治の眼病である。なにしろ視界の中央に薄茶色の円盤が張り付き、物の輪郭線がゆらゆらと歪んで見える。残る右目も衰弱し始めていて本を読むのが相当困難である。

読書を全くやめたわけではない。込み入った本を敬遠してしまったのだ。すると不思議や、込み入った思考ができなくなつた。頭脳はまだ充分明晰のつもりが、情報入力が単純化されたものだから、直感に頼つてすぐに結論づけてしまう。家人曰く、「急にとんでもないことを言い出すから要注意!」。このままだと孤立無援の晩年を迎えそうだ。

釈尊は生老病死の四苦を人間の根本苦と捉えた。生老病死だけならあらゆる生き物の共通した宿命に過ぎない。しかし人間に限つてだけ、精神の成熟と肉体の衰弱が反比例すると考える。せつかくながい経験を積んで成熟した精神が、衰えゆく肉体によつて元も子もなくなるのだ。これは耐えられない屈辱だろう。四苦を不条理と嘆く。

松か枝の藤のわか葉に千とせまで

かかれとてこそ名づけそめしか

これは、觀阿弥の息子、鬼夜叉のあまりの美童ぶりに驚いた二条良基が「藤若」という童名をその少年に与えたときの歌である。藤若は長じて世阿弥と名乗る能の大成者となる。

二条良基とは何者か？ 五摂家のひとつ二条家の名門貴族にして、後醍醐・光厳・光明・崇光・後光厳・後円融の各天皇に仕え閑白・摂政にまで登り詰めた第一級の政治家であり、また当代随一の歌詠みでもあつた。これほどの文化人が、当時卑賤の庶民芸能たる猿楽一座の子役に、身も世も在らぬ惚れ込みかたをする。

「なによりも又顔立ち、振風情ほけほけとして、しかもけなわ気に候。かかる名童候べ
しども覚えず候。(中略)春の曙の霞の間より桜の咲きこぼれると申したるも、惚け
やかに、しかも花のある形にて候……」

良基のこの消息文、藤若への恋情がまだ切り無く続く。かつて貴顕の士には衆道の風があつたことを差し引いても、なかなか理解しがたい見事な「惚け」ぶりである。南北朝の動乱を、はじめは南朝、次に北朝とうまく、泳ぎきって、摂政現職のまま没した老猾な政治家のこの「惚け」ぶりはどうしたことか。若き日の世阿弥のカリスマ性もさることながら、老熟した良基の精神を忽ちのうちに単純化してしまう強靭な反作用が何か働いたとを考えざる

をえない。注意すべきは、良基の心を打ちのめしたのが稀代の美女ではないということだ。それならどこにでもある月並みな「老いらくの恋」に過ぎない。かれを打ちのめしたのは少年のもつ清澄な「未熟」である。「未熟」さがもつかりそめの美であった。完成されたもの、不動に構築されたもののもつ永遠の美ではない。生老病死というどうしようもなく不条理な根本苦を知る人間のみに感應する單純性である。そこに「少年性」の本質がある。世阿弥本人もまた、「少年性」の本質を見抜いていた。『風姿花伝』第一「年来稽古条々 十二・三(歳)より」に曰く、

まづ童形なれば、何としたるも幽玄なり。声も立つころなり。ふたつのたよりあれば、わろきことは隠れ、よきことはいよいよ花めけり。(中略)さりながら、この花はまことの花にはあらず。ただ時分の花なり。(中略)さるほどに、一期の能の定めにはなるまじきなり。

少年のもつ花(美)はかりそめの花だという。そこに少年性の本質もあり、また危うさもある。一方、美童は女装すれば本当の女性より美しくもあり、同時にその素顔は男性の荒々しさも秘めていよう。両性を超越したところに少年性があるともいえる。

世阿弥が大きくなつてたのは、実は二条良基の引きもさることながら、今熊野の能で若き足利三代将軍義満の目にとまつたことによるのだった。世阿弥十二歳のときである(「観阿、いまぐまのの能の時、さるがくと云事をば、将軍ろくおんいん、御覽はじめらるるなり。世子十二の年なり」)。

ところが、將軍義満（鹿苑院）はこのとき十六歳であつたといわれる。初老の二条良基とは自ずと寵愛のポイントが違う。義満が少年世阿弥にみたものはなんであつたろうか。

どんな美童とて生老病死の鉄則は逃れられない。まさににはかない花として散らねばならない。

では美童がやがて声変わりして、青年に至つたならば少年芸の魅力はどう変質するのか。

稽古条々の十七・八（歳）よりの段。

まづ声変わりぬれば、第一の花、失せたり。（中略）このころの稽古には、ただ指をさして人に笑はるるとも、それをば顧みず、（中略）心中に願力を起こして、一期の堺ここなりと、生涯にかけて能を捨てぬよりほかは、稽古あるべからず。

美童として在るがままの花を芸としていた時期は過ぎ、十七、八の青年ともなればその生き方を決定する生涯のテーマを打ち出してゆかねばならない。そこから少年の純粹性を人間的美に昇華させる猛烈な苦闘がはじまる。生老病死の根本苦との真つ正面むいた戦いともいえよう。このように、少年と青年はかくも厳しく峻別されていた（十五歳を元服としたことを想起しよう）。

現代「少年」とは何であるか？ 昨今多発する信じがたい残虐な少年犯罪とかこれらを過剰保護する少年法について、ここで議論を展開する余地も用意も、残念ながらいまはない。

平成六年九月二十八日、当時十九歳の少年A、B、Cは大阪道頓堀橋で林正英さん(二十六歳)にいんねんをつけ、拉致監禁殺害。遺体を高知県山中に捨てる(大阪事件)。

その八日後、三人は愛知県稻沢市で岡田五輪和さん(二十二歳)にリンチを加え木曽川河川敷に放置死亡させる(木曽川事件)。

その翌日、三人は江崎正史さん(十九歳)、渡辺勝利さん(二十歳)を長良川河川敷でリンチ殺害(長良川事件)。

この三人の殺人鬼は十九歳であった。そして刑法はかれらに「少年」としての保護を加える。現行刑法がある限りしかたのないことだ。しかし、刑法における「少年」という概念の何という無自覚さだろう。十九歳という年齢は、本来なら願心を起こし生涯の生き方を決めるべき年であつて、その時点での三人が無差別殺人の道を選択したのなら、もはやかれらは断じて「少年」などではない。否、人間以下の何者かだ。

世阿弥は「少年」をかりそめの花ととらえた。だから世阿弥は「初心忘るべからず」という。円熟完成した芸のなかにこそ初心(少年性)を、かりそめの危うさを加味するを忘れるな、と。それが芸なのだ。二条良基が執心した世界なのだ。身はやがて病み老い衰える。それは根本苦として受け入れねばならない。しかし多くの人間はそれほど強くはない。かりそめの花でも幻影でもよい。過酷な現実を少しでも癒してくれる夢を追う。そこに応える芸の円熟がある。初心を、少年性を湛えた至芸がある。

〔京都・養源院住職〕

隠者の系譜

平塚 景堂

一月三十日。わたしは宗務本所を出て、薄日がさす境内を横切り、人けない本山墓地に向かった。そこは、約八百基の墓石が整然と建ち並ぶ各塔頭寺院檀徒の集合墓地である。

わたしがその日、墓地へ出向いたのは、かねてから改修を依頼していた特殊墓地の工事状況を見るためであつた。特殊墓地とは、相国寺との歴史的因縁によつてここに安置された三靈位の眠る一画である。それは、鎌倉初期の歌人「藤原定家」、室町幕府の八代將軍「足利義政」、江戸時代の画家「伊藤若冲」である。この、互いに何ら縁なき人たちが、相国寺という仏縁によつて、わずか十坪ほどの区画に身を寄せ合つて眠つてゐるのは、ただに奇觀としか言いようがない。

ましてや、定家は公家、義政は武家、そして若冲は町人なのである。生前はおろか、死後とて同居するいわれなど、あろうはずもない。しかしそこに、厳しい歴史の風雪が見てとれるのは確かである。各人の生の歴史とは全く無縁に、死者とするのは確かである。墓地改修の理由は、地盤沈下による墓石の傾きである。石材屋は、改修に先立ち、遺骨を本山に仮託してきたのだった。

まず、定家卿の骨壺は半ば割れ崩れ、その土塊の中に、なまなましい骨片が散見された。あの『新古今集』、『百人一首』の選者である天才歌人の、その魂を宿した現物である。次に義政公は、両手にすっぽり入るほどの古壺におしこめら

れ、土としてのみの姿であった。その土をほぐすと、わずかに骨片らしきものがあつたが、定かではない。若冲にあつては土のみである。これはまた何とも皮肉なことである。最も古い定家卿が土葬であるために遺骨の形骸を残し、火葬の義政公の遺骨は土と化し、最も新しい若冲居士は生前の寿塔であるから、遺骨はなく土くれのみなのであつた。

その夜、わたしは自坊にあつて何か积然としない思いにあつた。互いに無縁の三靈位が、単に相国寺の仏縁のみによつて、身を寄せ合つて眠るのか。歴史の事実は、この三者が何の関係もないことを証している。しかし、何か共通の事項はないのだろうか。例えそれが單なる偶然であつたにしろ、三者に共通した運命がありはしないか。何はともあれ、三者の事跡をざく簡単に記してみよう。

定家卿は平安貴族文化の落日を生きた鎌倉初期の大歌人である。藤原全盛期を築いた道長の六男から発した御子左家の名流に属したが、彼の父俊成の頃には公卿の地位から脱落しそうなまでに落ちぶれた。しかし、俊成・定家父子は歌人として重用され、歌道の宗家として後の二条、京極、

冷泉家の礎となつた。しかし、時代は新興武士の台頭による貴族の凋落期であつた。治天の君、後鳥羽院はその落日の貴族文化を守るべく、歌道を始めあらゆる芸道に血道を上げる。そして、定家卿は『新古今集』編纂にあたつて、まさにこの後鳥羽院の執拗な介入に苦しめられる。そのため、「承久の乱」の失敗によつて後鳥羽院が隠岐に流されると、定家卿はたちまち後鳥羽院の仇敵北条家と縁戚を結び、幕府寄りの西園寺家から妻を迎えて北山西園寺第(後の金閣寺)にしばしば出入りするまでになる。そしてついに正三位權大納言の位に登りつめる。この見事な裏切り行為の真意は、恐らく御子左家の名門復帰と歌道宗家の墨守にあつたろう。

室町八代將軍義政公は、父義教が嘉吉の乱で暗殺され、兄義勝が病没したため、わずか八歳で將軍となつた悲運の人である。足利幕府は三代義満を頂点として次第に衰退してゆき、下克上や土一揆が頻発する乱世を迎えようとしていた。そのためやがて義政公は政治に嫌気がさし、將軍の務めを投げだしてしまった。これこそが、將軍後継問題に端を発した「応仁の乱」勃発の引き金であつた。政治に背を向

けた義政公は、大乱のなか東山に山荘を造営し、ひたすら趣味の世界に埋没してゆく。そして義政公の希にみる審眼と相まって、後に「東山文化」とよばれる一大文化サロンが形成されたのである。

若冲居士とは、京、高倉錦小路の青物問屋主人・枡屋源左衛門の画号である。前二者が、時代の中心にあつて歴史の渦に翻弄されたのとは異なり、彼はいつかいの町絵師、強いては専門絵師ですらなかつた。しかし、豊かな町衆であつた彼は、家督を次弟に譲つて隠居した後も、三軒の家を持ち、悠々と画作に励むことができた。そしてその作品は『平安人物誌』に載るほど世に認められたものであつた。ちなみに、そこでは「応挙、若冲、蕪村」と並び称されている。また、壳茶翁が「丹青活手妙通神」と賞賛したほどの超絶技巧の持ち主でもあつた。彼は相国寺の大典禪師と親交を結び、若冲が生前に建てた寿塔には、禪師の撰文が刻まれている。

以上三者の事跡を簡単に記してまず気つくことは、共に芸術文化の人であつたということである。定家卿は歌人、

義政公は大パトロン、若冲居士は画家である。しかし、わたしはそうした事跡上の共通項にあまり意味を見いだせなかつた。むしろ、彼らの内面に何か共通したものはないか、思案したのである。

山本健吉は『古典と現代文学』で、折口信夫の説として「隠者には三種類がある。一つには、相当の身分の者で隠居生活をする者、二つは、純粹の僧侶、そして最後に、非常に階級の低い隠者である」と述べている。ここにわたしは一つのヒントを得た。つまり、「相当の身分の者で隠居生活をする者」という共通項の発見である。定家卿は名門貴族として、義政公は将軍として、そして若冲居士は裕福な町衆としての隠者趣味である。

「相当の身分で隠者」となるのは、ただに個人的隠者趣味によるのではない。そこには強烈な「負」の時代精神が働いている。それは歴史的必然だけでは片づかぬ「負の心」でもある。後鳥羽院が流罪になつて、定家卿は独力で『新勅撰集』を編纂する栄誉に浴するが、罪人後鳥羽院らの歌百余首を削りとるよう命じられる。歌道の宗家として、虚心に選んだ

秀歌に再び政治的横槍が入ったのである。『新古今』に次ぐ無惨な敗北だった。

晩年、定家卿は嵯峨小倉山山荘で私撰『小倉百人一首』を編む。それは、後鳥羽院へのまぎれもない鎮魂であった。なぜならそれら百首の歌には天皇(陽成、三条、崇徳)貴族(小野篁、源融、在原業平、菅原道真)等、悲運の最期を送った人々の作が鏤められ、しかも最後の二首は後鳥羽院とその子順徳院(佐渡流罪)の怨念の歌であった。

小倉山の隠者定家卿は、『百人一首』の編纂によって西行、兼好、芭蕉と続く隠者の文学の礎ともなったのである。

義政公の「東山文化」もまた、隠者の文化であつた。彼は生涯、東山殿の造築にこだわり続け、それとてついに未完に終わったのだった。公人としての挫折と孤独が、造築・造園という「人工の樂園」に変換される。その樂園の外、現実の世は飢餓と戦乱に苦しむ民たちの地獄であつたが。人工の樂園には現実を救うエネルギーは望むべくもなかつたが、書画骨董があふれ、人材があふれ、皮肉にも日本文化の最高峰とされる「東山文化」が形成された。それはやがて「わ

び、さび」という隠者文化の底流になる。

若冲居士は生來の隠者だった。彼は前二者のように公人としての挫折から隠遁したのではない。天才画家が、たまたま商家という場違いな世界に生まれたにすぎない。だから、彼の絵画は必ずしも隠者の風ではない。むしろ、華麗な「動植綵絵」は「わび、さび」といつたトーンとは無縁である。しかし、わたしは若冲画の異常なまでの細密描写に、かえつて「隠者」の匂いを感じるのである。彼が家業を譲り、画業に専念したことは異常でも何でもない。むしろ彼はあまりに平凡な生活者だった。しかし、その平凡な生活者があれほどまでに「細密」に埋没するとき、わたしは隠者としての狂気を感じる。無限に現実から遠ざかる静かな狂気である。

相国寺墓地の一画に、無縁の三者が眠るという一事から、長々と思いを馳せた。そして三者に「隠者の系譜」を見た。どうやらこれらの偶然は、わたしに日本文化の一つの型を見せてくれたようだ。つまり、歴史の負の部分にこそ深い精神を持つという日本文化独特の型である。〔京都養源院住職〕

神と仏のあいだ

平塚 景堂

わたしの生家は、東京の下町の典型的な木造家屋だったが、当時としてはひどく変わった間取りだったことを覚えている。玄関前には笹の植え込みがあり、たたきは那智黒様の玉石が敷き詰められていて（家ではアブラ石とよんでいた）そこを斜交いに横切るようにして自然木の一枚板が懸けられ上がり框^{かまち}の役をしていた。その小料理屋のような玄関とは対照的に、いちばん奥の洋間には天井から作りつけの本棚があり、横にはデンチクとよばれた大きな電気蓄音機がでんと据えられていた。七十八回転のSPレコードはトスカニーニの「セヴィリアの理髪師」、フルトヴェングラーの「エグモント」、ワルターの「未完成」、コルトーの「雨だれ」などがあつた。さらにその書斎兼居間に隣接して、今までいうオープンキッ

チングがあつた。ラウンの一枚板がカウンターでありそこで木の椅子に腰掛けて母の調理をみながら食事をしたが、キッチンの背にガラス戸をはめたホームバーがあつて、まさにスナックのような雰囲気だつた。このモダンな家がじつは秋葉神社の敷地に建つていて、その神主が大家さんだつた。だから秋のお祭りには御輿みこしがでて家の前の通りには夜店がズラリと並び、テレビのない時代の子どもにとって何よりの楽しみだつた。さらに神社は町内会の集会所を兼ね、正月や祭礼その他もろもろの町内のイベントはなんらかのかたちで神社と関わつていた。もちろん町内のひとはみなこの神社の氏子だつた。

ところがわたしの母は熱心な日蓮宗の檀徒であり、わたしたち兄弟は毎朝かかさず仏壇のまえで法華経をあげ、毎月一回はお寺参りをさせられていた(いまでも法華経の一部をそらんじている)。だがこうしたわが家の宗教的二重帳簿はけつして特異なのではない。神仏習合という言葉がそらぞらしくらいあたりまえのことだつた。おそらく日本国中の町村がそうだつただろう。

平成十三年度宗教年鑑によると神道系信徒数が約一億八百万人、仏教系が九千五百万人で合計すると優に二億人を超えてしまう。つまり日本の総人口を超えるわけで、神道・仏教の信徒二重登録が一般である証拠となる。もちろん神道と仏教はまったく異種の宗教だから、このことは「イスラム教とキリスト教を二重に信仰しているひと」というくらい奇異なことのはずである。どうしてそういうなるのか? 古くて新しい疑問につきあたる。

まず、神道と仏教とを「宗教」という言葉で安易にひと括りすることがたやすいのか、と思う。宗教というものを感じく簡単に「魂の救済」ととらえてみる。すると、心の悩みや人生の

疑問といった重い課題を解決するのに寺や教会に足を向けることはあっても、神社へいつて神主さんにすがる、というのは聞いたことがない。つまり神道とは、どうも魂の救済とは無縁のところで成り立つ何かであるらしい。

先日、宇治平等院を参拝する道すがら宇治上神社にたちより、そこの神主さんのお話を聞く機会をえた。この神社は世界文化遺産に登録された貴重な国宝社殿を擁している。なぜ貴重かというと、この社殿は今日のように独立した拝殿形式になる以前の、拝殿・寢殿一体型の社殿なのである。つまり貴族が生活の場と信仰の場とを同一次元で捉えていたころのなごりであるらしい。本居宣長のいう「神ながらの道」、日本民族固有の自然宗教としての心の価値観・美意識のありようがまだ生きていたころのなごりであるらしい。

古代日本人は、老莊思想のような「道」^{タオ}の形而上学や儒教の仁義道德の思想や仏性の自覚を厳しく問う仏教思想とは無縁であった。さらには「神道」として体系化された思想とも無縁だった。古代日本人の宗教とは、生活の場が自然への畏敬崇拜として浄化され、また律せられることだった。そこには分裂した近代自我によるエゴイズムは存在せず、さらにはキリスト教のような神への絶対服従と審判といった強烈なドグマもありえなかつた。ただただ純粹に「神ながら」なのである。それは「道」ではない。しかしこの「見とらえよう」のないヤマトゴコロは、儒教・道教・仏教・キリスト教の外来種の襲来によってコテコテに「思想としての神道」に化けざるをえなかつたらしい。

明治期にいたつて神の依りしろとしての祠・社までもが国家神道の組織的統制に組みこまれ、「神イコール天皇」制に再編されるに及んで、神道は近代以降完全に宗教としての要

素を剥ぎ取られてしまった。たとえ戦後に国家神道という亡靈は消滅しても、神社のたたずまいは生活習俗としての年中行事、祈願所、文化遺産としてのみ生き残っているにすぎない。だが、である。日本人にとって神と仏のあいだは、それほど遠いものなのか。

伊勢神宮や出雲大社を参拝しても、なんら宗教的感動をおこさない今日の日本人というのも、逆説的にいえばひとつの「神ながらの道」の完結した姿であるのかもしれない。

たとえば神前結婚・宮参り・七五三・十三参りといった一連の流れは人間の成長にそつた「心のかたち」として日本人が培つてきたものであり、そのかたちの深奥に潜むかたち無きものこそは神ながらという無意識の安息であろう。これを単に民俗風習としてかたづけるわけにはいくまい。すると、その無意識がゆえに再認識を怠つてきた現代日本の精神風景のゆがみと貧困が、かえつて「神性」への不可触さを際立たせるのである。触らぬ神に祟りなしではなくて、がんらい触れることができないという至純さへの無意識が、際立つのである。すると「神仏習合」という日本人独自の宗教感覺は、神と仏の良いとこ取りではなく、神も仏も先駆的な安息の場としてとらえ、あえて分離させる必要もなかつたからではなかろうか。宗教理としては水と油ほども違う神仏は、日本人の日常の営みのなかでは無意識下に沈潜して、あたかも母性のもたらす絶対の安息のようにはたらき、ことさらにはげつらうものではなかつた。それは現代日本人の無宗教や無節操と一脈通じるものではあるにしろ、「禊やお祓い」は清浄法身の概念と同一視され、御神体と御本尊は形の違いだけであり、けつきよく「社寺」というひと括りの聖域として収まってしまうのである。神と仏のあいだは意外と「遠くて近い」距離なのである。

ならばなおさら神ながらの道という、思想たりえぬ心のかたちを見直すに充分な時期が現代の荒廃した精神風土に訪れているといえよう。

「思想たりえぬ心のかたち」を言靈といいかえてもよいかもしれない。気息の出入りを口唇の調節によつて発語するという、ただそれだけのことにしていいしれぬ生命力を得する言葉が意味を持つ以前の音のみの世界である。われわれは何にでも名をつけ意味を付加するが、名付けるとはそれを他の群れから掬い取つて人間の側へ特定することだ。その瞬間、神性は人間の都合にあつた道具に墮する。教祖が疑似神格者となる手の内である。

言靈は、神道にあつては祝詞^(のりご)、仏教にあつては呪や真言にあたるといえよう。こんにちこうした意味なき発語は、神仏行事のバツクミュージックに過ぎなくなり、ただうわのそらで聞くだけのものとなつた。それでよいと、わたしは思う。意味なき世界とは、現代人の意味付け、価値付けの病^(やまい)から解放であろう。はるか古代から続く神ながらの道とは、おおらかで、あるがままで、そして自己主張しない心の透明性である。日本仏教のある種の明るさもそこに通ずるのである。神と仏の「遠くて近い」あいだである。

さきの宇治上神社参拝のおり、神主さんがわれわれにお祓いをしてくれることになつた。連れの友人いわく「坊さんが神さんのお祓いを受けて良ろしんやろか?」。わたしは黙つて微笑するだけだつた。

〔京都・養源院住職〕

一遍を観る

平塚 景堂

ちょっととした小旅行だった。

相国寺の寺域は京都市営地下鉄烏丸線「今出川」駅に隣接している。近年、この烏丸線が近鉄奈良線と連結してたといへん便利になつた。今出川駅から近鉄奈良駅まで直通で行けるのである。
かつては、奈良へでかけるにはなにがしかの心の準備を必要とした。旅行書などでは乱暴にも奈良・京都はひとくくりにされるが、現代都市としての風貌も歴史的役割もまったく違うものであるから、意識のうえでは奈良行きは

しかし直通線が開通したいま、わたしは隣町へでかけるほどの気やすさで、それこそやりかけの仕事をそのままにしてでも奈良へ行くことができる。京都から奈良へは単に「今出川駅」から「近鉄奈良駅」へという、点から点への移動に過ぎなくなつた。

そんなわけで、昨年の暮れ、奈良国立博物館で『一遍聖

119

『聖絵』展が開催されると知るや、着の身着のまま地下鉄に飛び乗った。『一遍聖絵』はわたしにとって、生涯見ることかなわぬとあきらめていた必見中の必見物件である。

そのわけは、『一遍聖絵』が単なる時宗開祖一遍上人の行状絵巻ではないからである。『聖絵』こそは、魂の極北を漂泊する男の、苛烈なまでのドキュメンタリーであり、荒涼とした山河に響きわたる孤独者の叫びだからである。その肉声は、情念の熱い劇性をも突き破り、人間の根源的問いかけへと昇華したものにほかならない。

だが、わたしの思い入れに反して、『聖絵』はあまりに静寂に包まれた絵画であつた。その異様なまでの静けさはどうから来るのであろうか。

万事にいろわざ、一切を捨離して孤独獨一なるを、死するとはいうなり。生ぜしもひとりなり、死するも独なり。

この限りある生命体が絶命することを死というのではない。一遍にとつて死とは「孤独獨一」なることをいう。煩

雜な生の執着を捨てて、獨一であることが死である。その覚悟と深い洞察が「孤独」なのである。

近代自我にとつて孤独とは、不安と絶望の主要因であつた。しかし一遍にとつて孤独とは生の本質であり、獨一といふ絶対主体性である。そこへ、あらゆる迷いや煩惱が取り込まれるから、人間の救いがたい生の営みは即「仏の領域」なのである。

生きたる命も阿弥陀仏の御命、死ぬるいのちも阿弥陀仏の御命なり。

ここで「死ぬるいのち」ということが、『聖絵』をさせえる眼目であると知れる。この国宝絵巻を圧倒的に支配する異様な静寂こそは、「死ぬるいのち」であつた。

それでは一遍にあつて「死ぬるいのち」としての阿弥陀仏とは何であったのか。釈迦でも觀音でも大日如來でもなかつたのは何故なのか。

禅における釈迦如來、密教における大日如來を一遍の「仏の領域」としたなら、『聖絵』は存在しえなかつたとわたし

はみる。一遍にあつてはどうしても阿弥陀仏でなくてはならなかつた。すなわち、そこには「漂泊」ということが関わつてくるのである。「遊行」ということがどうしても関わつくる。唐木順三は一遍を「飄々乎として遊行する遊戯三昧」ととらえ芭蕉の「軽み」に比して、遊行は必ずしも手放しの遊戯三昧ではない。その背後に野垂れ死にという壯絶なものでの覚悟があるからである。それはあくまで仏道の行であつて、たとえ踊念佛といえども土着性の強い盆踊りとは一線を画すものである。すなわち土着という土地への執着から完全に独立しているのであって、この点は一遍によつて明確に峻別されていた。それは後に漂泊遊行する人々を道時衆、土地と生業と家庭をもつ信者たちを俗時衆と分けたことからも知れる。

では、一遍の漂泊遊行とは念佛の教えを広めるための教化の旅であったのか。もしそうなら、親鸞や日蓮の回国教化の旅と変わらぬことになろう。むしろ一遍はあくまで「捨て聖」であつて、回国教化といった宗祖めいた匂いは希薄であつた。「捨ててこそ」というその一念が、一箇所に定住することを許さなかつた。定住は執着であるという人間のいのちである。

止みがたい宿命を、一遍はみていた。四国の豪族河野氏の出身である一遍は、戦い敗れて離散し土地を失つた一族の悲哀を骨身にしみて体験していた。すなわちかれこそは中世的な地方豪族の強烈な自我のひとであり、そのことに最も苦しんだひとだった。現代人の「身勝手」という薄っぺらな自我ではなく、命がけで捨てなければならない土着の自我であつた。

「捨ててこそ」とは、「捨ててこそ救いがある」とか「捨ててこそ浮かぶ瀬もある」といったたぐいの条件つきの言葉では断じてない。「捨ててこそ」そのものである。全存在が「捨ててこそ」なのである。それを漂泊遊行というのだ。そして漂泊遊行には寺も仏像も修行道場も不要であつた。そこには赤裸々な生の本質だけがあつて、衣食住はぎりぎりまで切り詰められる。そして生の証は、念佛というたつたひとつの魂の声だけになつてしまふ。

念佛し、踊り、漂泊し続けることだけが「死ぬるいのち」の証なのである。それは人間の土着した自我が他者を食い破つて享受する「いのち」ではない。静寂と安息としての「仏のいのち」である。

『聖絵』の異様なまでの静けさは、仏の領域の静けさであつた。それはまた絵巻の背景をなす山河の静けさでもあつた。かつて、これほどまでにシンと静まりかえつた風景を、わたしは見たことがない。そこを、点景として遊行する一遍らの姿が小さく見え隠れする。つまりこの絵巻の主人公は一遍でも一遍の行状でもなく、おもわず息を呑むばかりに美しく静寂な山河のたたずまいであった。とするなら、阿弥陀来迎図のように、擬人化された阿弥陀仏が紫雲にのつて山のかなたから飛来する、といった夢物語のたぐいの絵画とは、『聖絵』はまったくがうものなのである。

『聖絵』の背景たる山河そのものが念佛であり、仏の領域であり、現実にわれわれに関わるいのちの宿命なのである。つまりは、この絵巻の驚異的美しさ、その実存的重みは、宗教としての教化とは縁もゆかりもないところからくるのであつて、万人の魂をうつ何かしら根源の声をもつた「静かなる叫び」とでも言うしか言葉がないのである。人智を尽くし、空想をめぐらして仏界を描いた絵画は山ほどある。しかし、現実の山河がそのまま仏界である絵画は『聖絵』をおいてほかにない。「決定は名号なり」と一遍はいう。捨て

きつた身にほかになにがいるか。ただ山あり川あり、そしてあいもかわらぬ人間の営みがあり、そこを熱い血をもつた一遍という名号が通り過ぎてゆく。

『一遍上人語録』によれば、一遍は由良の法燈国師に参禅したおり、「となふれば仏もわれもなかりけり南無阿弥陀仏の声ばかりして」と自己の境涯を呈したが「まだまだ」と否定され、すかさず、「となふれば仏もわれもなかりけり南無阿弥陀仏なむあみだ仏」と返したという。ややできすぎた話ではあり、一遍の境涯としてはこれでもまだ不十分だとわたしは思うが、国師は印可の証として手巾しゅきんと薬籠くわくを与えたという。一遍の念佛に「国師の証明」というブランドが、はたして必要であつたかどうか。いずれにせよ、漂泊遊行の身には手巾・薬籠とて余計な荷物だったかもしれない。

〔京都・養源院住職〕

「格付け」について

平塚 景堂

宗教法人の金融資産については、一般に元本保証

(翌日の午後には帰つてもらうはめになる)。

を前提とした安全確実な方法で運用されるべきものである。具体的には大手都市銀行の大口定期預金などがあげられる。

しかし近年、バブル崩壊以来のゼロ金利政策によつて預金利息はほぼ無いに等しい。ちなみに平成十六年上半年の大口定期預金の年利は〇・〇三%である。一億円預けて、年三万円の利息がつく。涙が出るほど有

難い話である。時給六〇〇円で草取りオバサンを六日間しか雇えない。造園なら一日半しか入れられない

宗教法人は、當利目的を度外視した公益法人であるから元本さえしっかりと抱いていればそれでよい、という考え方もある。しかし、問題はその元本の資産価値が、世の貨幣価値、物価指数等の変動によつて事実上目減りする可能性があるということである。一万円札が最近とみに軽く見える、といった生活感覚を想起して頂きたい。

虎の子の一億円をもう少し有利に運用できないものか、と無い知恵を絞つても無駄である。すなわち元

本保証という大前提がある限り何もできない。造園
一日半である。

元本保証という前提、足枷を取つた場合、リスクが
生じるという。リスクとは元本割れなどの、損失をこ
うむる危険性である。リスクを覚悟で高い利息を取
りに行くことを「清水の舞台から飛び降りる」という
が、それは極めて極端な例であつて、普通はわずかな
利息のうわ乗せにはわずかなリスクしか生じない。
清水寺方式は、元本消滅といった覚悟で利息を取り
に行く場合に限られる。

例えば、「しくみ債」という金融商品がある。「債」は
債券で、ある法人が不特定多數のひとから直接資金
を調達する目的で発行する借錢証書である。「しくみ」
は仕組むことで、その債券の条件を債権者の希望に
応じて様々に仕組むのである。このシステムの裏は
かなり複雑だから今は詳細に述べないが、その上つ
面だけを申してみよう。

債券の発行体を世界銀行と仮定しよう。この世界
銀行が年利八%でひとつ一億円の三十年債を発行す
る。ただし条件式があつて、その条件式が満たされ
とこの三十年債はたちに一方的に償還されてしま
う。これをコールがかかるという。

要するに、条件式が満たされなければ三十年間に
わたつて年利八%もの収益があがるのである。一億
円で年利八%だから八百万円である。大口定期の年
利はいくらだつたかな? わずか三万円であつた。さ
らに、この「しくみ債」の条件だと、年八百万円の収入
だから十二・五年で利息だけで一億円になる。つまり
十二・五年たつと世界銀行が倒産して債券回収不能
になつても元本は守られるのである。こんなうまい
話はない。誰もがやりたい。

しかしである、うまい話にはつらいリスクがある。
そのリスクをきつちりと把握しておくことが肝腫で
ある。では「しくみ債」にはどんなリスクがあるのか。

一般に、こうしたリスクを投資リスクという。投資リスクはその商品の性格によって多種多様に指摘されが、ここでは「しづみ債」についてだけみる。

債券の場合、債券を発行する法人の信用リスクというものが問題になる。Xという法人が一億円の借金をしたい場合、一億円を貸すほうはXが期日通りに元利合計を返してくれねば話にならない。しかしXがもし満期前に破産倒産した場合、どこにも泣きつくところはない。これが悪名高き不良債権である。

したがつてXがほんとうに金を貸すに足る法人かどうか、その信用度が問題になる。

次に、「しづみ債」には流動性リスクがある。「しづみ債」はその名の通り、個人的に仕組まれた条件によつて成り立つ。それは裏を返せばこの「しづみ債」を何かの都合でどうしても他人に売りたいとき、額面通りには誰も引き取つてくれない。そこで一億円の券面額を九千万とか八千万とかに割り引かねばな

らない。国債のように満期前でも自由に売り買いできない。つまり流動性がないのである。売り買いする市場がないのだ。これを流動性リスクという。

次に、「しづみ債」には満期まで最大三十年にも及ぶ長期保有リスクがある。三十年といえば経済変動を読みきることはほとんど不可能である。三十年後、一億円は半分の価値しかもたなくなることもありうる。世の移り変わりを三十年間指をくわえて見ていくことになる。

以上のリスクのなかで最も致命的なリスクは発行体の信用リスクであることは明らかだろう。Xという発行体が信用できるか否かは、素人にはわからない。そこで発行体には必ず「格付け」が付されている。AAAとかBBとかの記号が付いている。債券を買う場合、まず発行体の格付けを知るべきだが、当然ながら、格付けが高いほど利回りが低い。例えばトヨタの社債は名もない企業の社債よりはるかに利回りが

低い。安全だからである。

さて、この「格付け」なるものが問題なのである。現代社会は格付け社会である。格付け地獄だ。その実体は不透明でモンスター的である。

格付けは格付け会社が行う。世界的格付け会社にムーディーズやS&Pがある。これらの格付け会社が国や企業の格付けを一方的にするのだが、これが致命的打撃をこうむるのである。例えば一九九七年に始まるアジア通貨危機である。ムーディーズがタイバーツをA2からA3に引き下げただけで、アジア通貨危機がおきたのだった。ある国の格付けが下がるということはその国の通貨の価値が下がることだ。だからその国の通貨を持つていいひとは一斉に売る。売られた通貨は紙くずになる。世界に通用しなくなるからだ。

この格付け会社による通貨危機は「格付け」という行為の無慈悲な一面を見せつけたのだったが、反面、格付けを上げてもらうことで膨大な利益を生むこと

も立証された。企業は争つて高い格付けを取りに行く。巨額の格付け料を支払つて。そして今日、格付けを取れるか否かが、企業のみならずあらゆる法人（学校、病院などの存続条件、生き残り条件にまでなったのである。嘆くべし、とひとり悲憤に耐えていたのだが、までよ、と考えた。わが宗門にもかつて格付けなものがあつたではないか。五山制度である。いつたい、この五山制度、どんなメリットとデメリットがあつたのか。少しそのリスクを検討してみたい。

五山制度に関しては、様々な角度から研究がなされており、ここでは改めて紹介しないが、次のことを押さえておこう。すなわち、鎌倉五山は新興勢力としての禅宗が京都の旧仏教勢力に組み込まれ形で初めてその認知を得た過渡期的制度であつたこと。いっぽう京都五山は、禅宗が室町幕府の隆盛とともに成熟し、旧仏教を凌駕して日本史上空前の高度文化を構築、発展させた制度であつたことである。し

たがつて、当然ながら五山制度の経済的利権構造もまた京都五山制度において明確に現れるのである。

いつたいこの五山制度の眞の目的は何か、と素朴

に問うとき、それが中国祖師禪の純粹な發揚であつ

たとはお世辞にもいえないのである。五山・十刹・諸山といつた「格付け」は禪本来の自由な精神風土になじまない。ではなぜ、これほどのあからさまな「格付け」がなされ、それをときの高僧たちが受容したのか。宗教というものが一個人の精神的糧としてのみあらるならば、宗教はその普遍性と永遠性を獲得することにはできない。宗教は宗団、宗派を形成することによって歴史的普遍性を獲得する。しかし、宗団形成とは政治性の発生を意味する。それは宗祖、教祖を頂点とした歴史的権威化と、法主、座主、貫主などの宗団の長を頂点とする階級的権力化という形で現れる。まさに禪宗における五山制度はこの宗団の二面性の権化であった。この五山の「格付け」とは、建前として

は法系や由緒としての格付けであつたが、内実はあからさまな利権構造であつたことは歴史が証明するところである。

この五山制度を、今日の投資対象のレベルでみるならば、幕府という政府保証のついたAAAの格付けをもつたベスト五の優良法人ということになる。それは単なる高い寺格の問題なのではなく、そこから派生する膨大な利潤の蓄積とその運用を行う金融プロ集団、すなわち五山ファンドという投資信託の形成を意味する。政府と大銀行と大企業が丸々巻い込まれた夢のファンドだ。しかし、この投資信託は直接そこへ金銭を投資するという性格のものではない。なぜなら、天皇や將軍がファンドの盟主なのだから、いくらなんでも年利八%で一億円投資するとはいかない。

そこで、宗教団体なら僧侶がからめばいい、ということになる。僧侶とは仏道に發心して受戒し、かかる

べき修行を経て一人前になる宗教者だが、この僧侶が宗団内においていかなる地位と権勢を持つかは、かれの周辺に巢食う在俗者の利権に関わってくる。

そこで、その僧侶が諸山の地方住職か、十刹の由緒寺院の住職か、果ては五山の大和尚かによつて投資対象の「格付け」が変わつてくるのである。願わくば五山なのだが、それにはそれなりの力量と法系（血筋）と、そしてなにより財力がいつた。

幕府から与えられる住職辞令を公帖こうじょというが、公

帖を受ければ幕府に謝礼が必要であり、これこそが五山ファンダへの間接の「投資」であつた。僧侶の身分が諸山、十刹、五山と累進してゆけば、その利権は計り知れないものがある。五山ファンダの運営そのものに食い込むことすら夢ではない。

室町期は戦乱の世であつた。政府（幕府）ですら保証の限りではなかつた。ならばこそ寺社勢力は恒常的に利権に絡みうる優良ファンダであつた。その頂点

に五山寺院が君臨していたとするなら、そこに五山制度のいいしれぬうま味があつたのである。

ただ、どんな仕組みにも必ずリスクがある。五山ファンダのリスクとは、実はそのファンダの運用の不透明さであつた。ファンダの中核たる寺院と僧侶が、まさに宗教と最もかけ離れた地平でもつて聖域を形成し、私欲と執着の腐臭を撒き散らしながら不透明なまま自己崩壊していくのである。

「格付け」とは、あくまで投資対象の債務能力のランキングであつて、その質の良否ではない。五山制度という格付けもまた、中国祖師禪の最も優れた繼承寺院というランキングではなかつた。元来が宗教という精神活動の場である寺院に格付けすることが無意味なのである。いやむしろ、こう言い直すべきだろう。幸か不幸か、純粹な祖師禪などはまったく投資対象にならなかつたのだ、と。

〔京都・養源院住職〕

神社つて何だろう？

平塚 景堂

正月、大徳寺を歳旦問候したあと隣接する今宮神社に初詣するのがわたしの習慣になつていて。今年もいつものように人ごみを搔き分けて参拝したが、なぜか後ろで女の子がクスクス笑つている。理由をきくとお坊さんが神様に頭を下げるのがおかしいという。正月だからわたしは僧侶の正装だ。なるほど余り見ない光景だなと思った。むかしは神仏習合でなんの不思議もなかつたろうが、明治の分離令で棲み分けが成立したから神社内の僧侶姿なんて見なくなつたのだ。僧侶が神社参拝とは、宗教的節操がないと思うのかもしれない。外国人が見たら特にそうだろう。イスラム教徒がキリスト教会でコーランを読むくらい有り得ぬ不祥事かもしねれない。日本人が宗教に無節操だと言われるゆえんである。

だがむつかしい話は別として、わたしの生まれ育つた家は東京向島の秋葉神社

の境内にあつた。大家さんがそこの神主で、東大出の大学教授だつた。立派なひとり子供ながら神職というものの不思議な雰囲気に慣れ親しんでいた。しかし、だからといって神道や神社にわたしはいまだに興味がない。その最大の理由は神道がどこまで宗教か、よく分からぬからだ。感覚的にいうなら、伊勢や出雲のあの社殿建築がちつとも面白くないのである。アツケラカンとしていて見どころがよく分からぬ。さらに日本全国、神社は言うに及ばず小さな祠まで含めると無数の神様の氾濫、大安売りで有難みがない。カドのタバコ屋なみに日常に埋没していく、わざわざ「神の道」なるものの精神性をさぐる気も起きない。もつといふなら神社の商売が、七五三や婚礼などの目出度いづくしで、あげくに開運・家内安全・交通安全・学業成就・恋愛成就・病気平癒と現世利益メニューのオンパレードだ。あくまで陽のプラス志向で、微塵の暗さもない。病苦や死は陰の穢れだからひたすら祓い清めるのである。真っ白なワイシャツにちょっとでもシミがつくとあわててクリーニングに出す発想だ。日本人の清潔好き、温泉好きはこんなところからくるのだろうか。「清め」が主たる思想という宗教はいささか奇異である。

だが、最近ちょっと考えを変える文章に出会つた。

司馬遼太郎『この国のかたち』の「神道(1)」に、

神道に、教祖も教義もない。たとえばこの島々にいた古代人たちは、地面に顔を出した岩の露頭ひとつにも底つ磐根の大きさをおもい、奇異を感じた。畏れを覚えればすぐ、そのまわりを清め、みだりに足を踏み入れてけがさぬようとした。それが、神道だった。もちろん、社殿は必要としない。社殿は、はるかな後世、仏教が伝わってくると、それを見習つてできた風である（段落省略）。

とある。

ここでふたつのことが、わたしには納得できたのである。清めるとは、汚いもの暗いもの、陰なるものの排除ではなく「畏敬」のもつとも素朴で自然な行為だということ。いまひとつは社殿建築のアツケラカンは、もともと要らないものを要るようになしたためのアツケラカンなのだということである。仏教寺院のマニアツクな壯麗さときつちりと対峙する簡素系志向だと知れた。

さらに同文はいう。「ここで言っておかねばならないが、古神道には、神から現世の利をねだるという現世利益の卑しさはなかつた」と。ここにおいて、わたしはハタと膝を打つた。神道とは、近代自我の分裂と苦悩を前提とした救済思想としての宗教とはまったく関係がない。そんなものは神道から見ればどんな大思想で

あらうと迷いの上塗りにすぎない。さらには人間が幸福に生きるための手前勝手な手練手管などもまつたくあずかり知らぬ世界だということだ。

本来の「神ながらの道」とは、大自然の不思議さへの素朴な驚きであり、そこに生命の本源を見て、人間の愚かさ、うかつさからそれを守るために縄張りした、その空域を神聖としたのである。それは思想とか原理とかではなくただの空き地への郷愁である。だがそれは何もないという強さへの憧れなのだ。

だれもが経験するように、大掃除などで村の祠を開けるときの緊張に反し、開けた扉の中には神様の名を書いたお札一枚や石ころ一個だつたりで、がっかりするのである。しかし、そこが神域の空性なのだ。

伊勢神宮の神体は御魂代^{みたまご}の八咫鏡^{やたのかがみ}だが、それがどういう鏡かまったく伝わってこない。鏡というものは姿かたちを映す道具だが、たとえばリングが鏡に映つていても鏡のなかにリングという実体があるわけではない。空虚なのである。もちろん鏡の宗教的意味あいとなれば厄払いや太陽信仰と結びつけて考えねばならない。いざれにしろ空虚で実体のない「光」というものが清浄の象徴になつてているのだ。とするなら、神仏習合において大乗仏教の「空」の思想と神道の「空なる神域」の考え方とは案外しつくりいったのかもしれない、と勝手に思ったのである。だが日本人は大陸伝来の仏教をむつかしい空思想として受け入れたのではなく、

鎮護國家や来世思想として受け入れたのだから、始めから神仏が仲良く習合したのではないことは確かである。にもかかわらず、仏教の空思想がたぶんに情緒的な無常觀としてではあるが、日本文化に定着しえたのは、伊勢神宮はもとより村の神社や鎮守ですらも鬱蒼たる森のなかの明るみとして、われわれがなじんできたからではなかろうか。空域を神聖視することはギリシャのアレー・ティア（真理のあからさま）などにもいえるが、ことさら余白を尊ぶ空間の美学としての日本人の美意識は、神社の神域などにその始源を見ることができるのかもしれない。

こうなると社殿建築いわゆる神明造や大社造のアッケラカンとしたつまらなさとは、じつはきわめて豊かで深い意味合いを持つた様式であるように思えてくる。たとえば伊勢神宮の式年遷宮にまつわる諸行事の経済的、物理的膨大さは圧倒的なものだ。百数十人の宮大工、樹齢三百年の木曽ヒノキ一萬本以上、新調する装束・神宝が二千五百点、総工費三百億円という規模である。こんなことを神聖なる空域のために二十年ごとに千年以上も行なつてきているのだが、遷宮の中心たる内宮正殿はわずか十二畳の建築物だ。空域というものの重みと深さを痛感するのである。

司馬遼太郎は伊勢神宮を訪れたさいに別宮である滝原宮にも立ち寄りこう記している。

私が見た滝原における白い河原石が一面に敷かれた場所は、じつは遷宮のおわったあの敷地なのである。しかし、なまじい社殿があるよりも、以前そこに社殿があり、かついづれは社殿が建てられる無のようこの空閑地にこそ、古神道の神聖さが感じられる。

伊勢神宮は年間千六百もの祭礼行事があるという。なかばレジャー化した現代の「お伊勢参り」にとつてまったく無縁のことながら、神という目に見えないものに仕える神職たちの大真面目な姿を思うと、しんと心が鎮まるのはわたしだけではあるまい。日常に埋没した神社のたたずまいから、一瞬でも「空なるもの」の匂いをかけたらと思うのである。

〔京都・養源院住職〕