

# 仏教のフロンティア

## ——阿鼻地獄への旅

ファビオ・ランベッリ

Fabio Rambelli

### 1、阿鼻地獄、あるいは仏教のリミット

地獄は仏教のリミット（境界、限界）をあらわしている概念です。文化システムとしての仏教のリミットは様々な形で、様々な次元で働いているのです。地獄はそれらをはっきり定義する、という象徴的な役割も果たすのです。<sup>\*1</sup>

1. 救済論 まず、第一に、救済論のリミットがあります。仏教というのは、本来、苦である輪廻転生の世界から人を救済するための宗教です。しかし、救済をするためには、責め苦、つまり地獄の観念をまず普及しなければなりません。したがって、逆説的に、仏教（実は、どんな宗教もそうかも知れませんが）は、人を救済するためには、まず責め苦の感覚を作り、普及しなければならなかったのです。そして、責め苦のトポスは地獄だということになります。

仏教の歴史を見るとよく分かりますが、仏教が初めて日本に渡来したときに、救済の話をしていたのですが、まず、救済すべき非仏教的な人間の実存がいかにひどいものなのか——つまり、苦の事実を、強調することによってスタートしたのです。平安時代初期に書かれた『日本靈異記』はまさにこういう戦略をとっているのです。<sup>\*2</sup>

ある意味では、まず人に苦しみをもたらし、人に苦しみを感じさせ、そしてその苦しみから救済するというのは、宗教のメカニズムなのです。したがって、地獄は宗教、特に仏教の限界あるいは境界、フロンティア——をはつきりと見せてくれるものなのです。

2. 倫理 次に、第二のリミットは、倫理的なリミットです。地獄に落ちる人たちは基本的には仏教の規則を守らない人です。そこで仏教の、倫理的なバウンダリーを越すと全く異質な空間に入ってしまう、と主張するのです。その異質な空間とは、言うまでもなく地獄なのです。倫理・道徳というのは、文化システムの中心をあらわしているのですが、中心と言っても、その境界を描くのは非常に難しいのです。それを簡単に理解させるためには、地獄という、ヴィヴィッドで具体的なコンセプトあるいはイメージが必要だと私は思います。あるいは、違う観点から見ると、地獄は伝統的な道徳・倫理の境界線を描いているからこそ、それらの限界も見せてくれ、説得的だったのではないのでしょうか。

3. イマジネーション 三番目は、人間のイマジネーション、想像力のリミットです。地獄絵を見ると、悪に対しての想像力がいかに激しいかがよく分かるのです。あらゆる拷問方法とか、どういうふうにも人を最極限まで苦し

ませるかというアイデアを激しく追求しているわけです。これは人間のここに潜在している悪、サディズムという、バタイユのいう過剰のリミットです。<sup>\*3</sup>このイマジネーションのリミットは、地獄の表象の原理にも現れてきます。つまり、地獄の表象は、日常性を逆転させ、いくつかの要素を抽出して、それらを拡大することによって、絶対の他者としての悪人、絶対の他所としての地獄を描いているのです。<sup>\*4</sup>言い換えれば、他者をコンセプトチュアライズするためには、限りなく日常を開発しマニピュレートするほかない、というイマジネーションの根本的なリミットがあらわれてくるのです。

4. 多文化性 第四に、地獄の境界性は、その多文化的な性質によってもあらわされています。これは、我々現代人にとって、地獄のもっとも魅力的なところの一つなのです。日本の宗教、あるいは日本の文化の中心的なトポスの一つである地獄と言う観念は、実は、限りなく多文化的な複合体であり、驚くべき魅力を持っているのです。現在残っているもっとも古い仏典の中には地獄の話はいつさい出てきません。（もちろん、極楽という概念も出てきません。）地獄というコンセプトはどこで生まれたのかと言いますと、それはペルシャや中部アジアなのです。中部アジアは昔から、文化交流の中心地だったので、いろいろな思想や実践方法が接触しあって、新しい思想形体が現れてきた地域です。ペルシャの古代思想史のなかに、二項対立（ドゥアリズム）があります。それは、とくに、善と悪との絶対の戦いという形で表現されていることが多く、もっともよく知られている例はマニ教です。善と悪という二つの根本的な原理の戦いは、救済論のレベルでは、地獄と天国という概念によってあらわされてきました。世界の終わりの時、つまり、善と悪との戦いが終わったときに、世界が二つに別けられ、善は天国、悪は地獄と言

う特別な空間に、それらの戦いを解決すると言う発想です。この中部アジア的なエスカトロジーは、仏教にも影響を与えました。紀元二世紀ごろ、仏教のなかに地獄と極楽浄土と言う天国の思想が確立します。そして、仏教の東漸によって、東洋にもそういう考え方が伝えられてきました。しかし、仏教の場合は、地獄（極楽もそうですが）は、中部アジア的な、最終目的地、絶対的な場所ではないのです。極楽は最終目的である涅槃の訓練所のような空間で、地獄も、同様に、カトリック教の煉獄のような側面が強いのです。地獄は基本的には仮の、臨時的な場所なのです。地獄に落ちても長い間修行して、また高度な存在レベルに生まれかわっていくという考え方が一般的なのです。そういう意味では、仏教はペルシャの二項対立の思想を完全に取り入れたのではなく、その一部だけを生かして、インドの輪廻転生思想とペルシャの二項対立の思想を組み合わせ新しい救済システムをつくり上げてきたわけです。そしてそのシステムが中国に伝わってきたのです。中国文化の仏教の地獄思想へのもっとも著しい貢献は、その官僚的な構造でしょう。死後の閻魔王の裁判、そして地獄の裁判官である十王は、インドの文献にはなく、中国の仏教界での新しい展開です。<sup>\*</sup>

仏教の地獄思想が日本列島に入ると、もう一つの展開を見せた。おそらくそれは、地獄がこの世にもあるという考え方です。この地獄の形而下化とも言うべきプロセスの例が幾つかあります。例えば、北陸地方で盛んな立山信仰はその一つです。立山はこの世の、日本にある一つの地獄の入り口と考えられていたのです。<sup>\*</sup>もう一つの例として、京都の珍皇寺が挙げられます。もっと一般的には、「地獄谷」という名前の場所が全国にあります。昔は、そういう山の谷という、人間社会から離れたところに、死んだ人の死体が、仏教の葬式を行わずに、そのまま捨てられたのです。そして、平安時代末期から、「聖」や「上人」たちは、仏教を民衆のあいだで普及するときに、

こういう死体の処理場と地獄思想とを結び付けたのです。<sup>\*7</sup> 日本では、このようにして仏教の偉大な宇宙論が一般庶民のレベルに縮められ、つくり直されてきたのです。地獄の大雑把な歴史を見てきましたけれども、地獄の多文化的な側面がはつきり現れてくると思います。

5. 認識論 最後に、もつとも根源的なリミットがあります。このリミットには、認識論的なインパクトがあります。文化的なシステムを理解するためには、パースペクティブが必要なのです。中心のパースペクティブだけを選ぶといろいろなものが見えなくなるのです。中心というのは統一されたパースペクティブだから、その管理下、その中に入らない概念とか実践などを、いつさい排除されているわけです。したがって、中心のパースペクティブで文化システムを描くと、いろいろなものが見えなくなります。逆に、外から、周辺から中心の方を見ると、いろいろなものが見えてくるのです。そのシステムの働き方、その文化の規則など、いろいろなものが出てくるわけです。周辺という視点から、たとえば、中心だけではなく、中心の力に抵抗しようとしている人たちの考え方や行動も見えてくるのです。

それぞれの文化はそれぞれの外部を作りあげるので、その外部は大体二種類なのです。一つは非文化で、もう一つは反文化です。非文化というのは、ある文化システムの中心からみると、そのシステムの外にある、秩序がないようにみえる社会的な空間です。反文化というのは、ある文化の中心からみると、その文化と全く反対の秩序を持っている違う文化システムをさすコンセプトです。<sup>\*8</sup> 仏教も文化システムとして理解すると、その中心はある宗派の正統的な教理や実践大系で、その周辺は他の宗派です。そして、非仏教というのは仏教徒ではない人、とくに、

仏教を知らない人、まだ仏教に接触していない人です。彼らは輪廻転生で苦しんでいるけれども、いつか仏教に入つて救われ、成仏ができるのです。つまり、非仏教というのは、仏教の中心にとつては、かならずしも敵対的な存在ではありません。ところが、反仏教の場合はだいぶ違います。反仏教というのは、仏教を知つても意図的に信じない人の世界です。これは仏教の中心にとつて、危うさに満ちた空間です。なぜなら、反仏教のなかに、正統的な仏教への批判の可能性がじゅうぶん潜在しているからです。したがつて、正統的な仏教は仏教の中心を批判する、あるいはそれと衝突する反仏教の世界の人々を、できるだけ無間地獄という特別な地獄に閉じ込めようとしているのです。

したがつて、仏教の救済論の中心である極楽浄土仏教を見るのではなく、その周辺、あるいはその外部である地獄から、文化システムとしての仏教の働きを追求することこそ、非常に有意義的なアプローチではないか、と私は思います。こういう意味では、地獄のリミナリティーは、とくに、地獄の底にある阿鼻地獄によって、もつともよくあらわされているのです。

## 2、幻想の地理学——地獄の位置

では、地獄はどこにあるのですか。この質問に答えるために、まず仏教の宇宙論について話をしなければならぬのです。<sup>\*</sup>日本の仏教である大乘仏教の世界は、十界といえます。十界というのは結局十の存在レベルなのです。一番上のレベルは仏界、つまり仏しかない世界です。二番目は菩薩界、つまり菩薩の世界で、三番目は縁覚仏の世界です。縁覚というのは、セルフメイドブツダとも言えるかも知れません。つまり、過去の仏の教えに従わずに

自分で悟りを開いた人で、涅槃に入ったとしても、ほかの人の救済のためになにもしないエゴイスティックで、エスケープリストで、マージナルな存在です。四番目は声聞界で、声聞というのは声を聞く、つまりお釈迦様の弟子のことです。お釈迦様の言葉を聞いて、一種の解脱ができたという考え方ですが、声聞は成仏できないのです。なぜかというと、声聞の立場を強調する小乗仏教には成仏という概念はないのです。そのかわりに、小乗仏教——つまり南伝仏教ではアルハット（東洋仏教で言うと、羅漢）、つまりセイントのような存在を理想にし、アルハットは輪廻から解放されそのまま涅槃に入るわけです。以上は十界の上部に位置する四つのレベルで、輪廻の世界の外にある空間です。

その下には六道があります。六道の世界は、輪廻転生、苦の世界です。その六つのレベルは、天（神様）、人（人間）、阿修羅（戦う半神的な存在）、畜生（動物）、餓鬼（鬼の一種）、そして、最後に、世界システムの底としての地獄です。

仏教の世界の中心には、宇宙の山である須弥山しやみせんがあります。須弥山の南の方に、南瞻部州なんぜんぶしゅうあるいは南閻浮提なんえんぶだいという三角形の大陸があります。仏教の地理学によれば、南瞻部州は私たち人間の住んでいるところなのです。とくに日本はこの大陸の東の方、ずっと大海の真ん中にある小さい島々だと考えられていました。そして、南瞻部州の下に地獄があります。そういう意味でも、地獄は須弥山である宇宙の中心から離れたところにあります。これは、一種の宇宙論的な境界性ともいえるでしょう。

ところが、地獄といっても、仏教の中では、地獄は一つだけではなく、いくつもあるのです。地獄の構造についても経典によりいろいろな説がありますが、日本でもっとも強力な説は、いわゆる「八大地獄」論です。八大地獄は、

等活、黒縄、衆合、叫喚、大叫喚、焦熱地獄、大焦熱地獄、そして阿鼻地獄（または無間地獄）です。すでにみてきたように、地獄には仏教の道徳に反する人が落ちるのです。閻魔王という裁判官がいて、彼が悪いことと良いことを量り、良いことの方が多ければ良いところに生まれかわり、悪いことの方が多ければ地獄に落ちる、というメカニズムです。

### 3、阿鼻地獄、あるいは他者と排除の空間

地獄空間の一番上にある等活地獄は大変苦しいですが、その下にある黒縄という二つ目の地獄はもっと苦しいのです。こういうふうには、苦しみの程度がどんどん高くなって、一番下の阿鼻地獄という、考えられないほど苦しむ場所にいたるのです。阿鼻地獄はどういう場所なのでしょう。

まず、阿鼻地獄は人間界から非常に遠いところにあります。源信は『往生要集』で書くように、閻魔王が裁判して、阿鼻地獄という判決がでたら、「頭面は下にあり、足は上にありて、二千年を逕て、皆下に向ひて行く」、つまり閻魔王の裁判所から無間地獄までは罪人は二、〇〇〇年も落ちるわけです。

そして、とうとう阿鼻地獄につくと、そこは城壁に囲まれています。まさに牢獄、刑務所なのです。阿鼻城にフェンスとして「七重の鉄城、七層の鉄網」があり「下に十八の隔ありて、刀林周りめぐる」のです。この刀林というのは木の枝は刀になっているので、そこからとても逃げられないところなのです。そして「四の角に四の銅の狗」というモンスターがいて、その「身の長四十由旬」、つまり二八〇キロです。「眼は電の如く、牙は剣の如く、齒は刀の山の如く、舌は鉄の刺の如し。一切の毛孔より皆」激しい火を出して、「その烟、臭悪にして世間に喩ふる



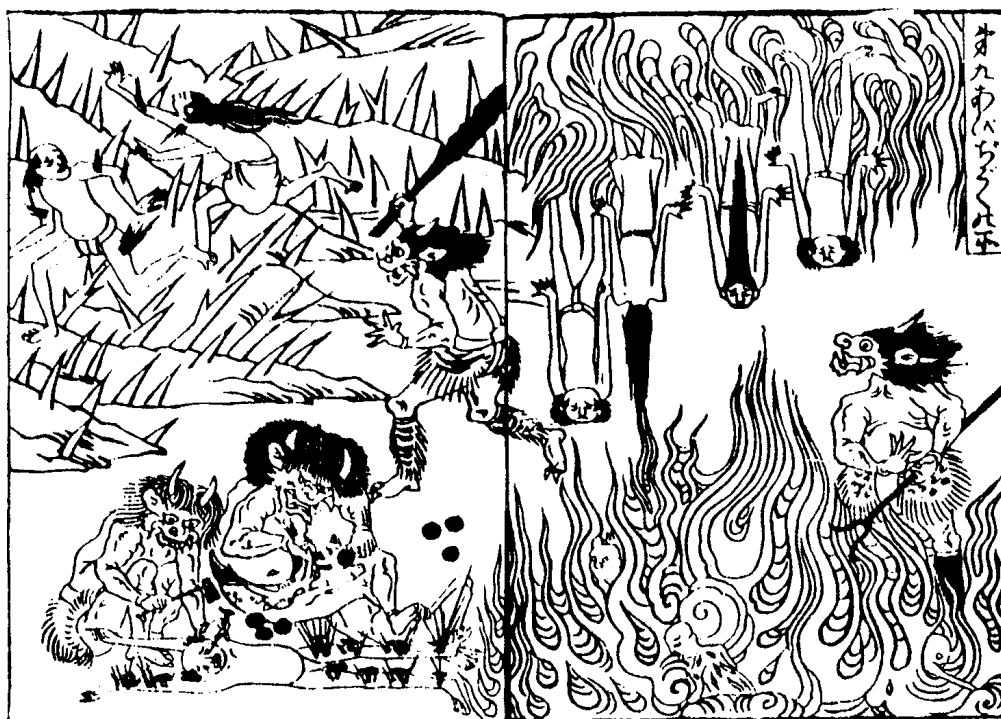
ものなし」。つまり阿鼻はたいへん臭い、熱い、火でいっぱい場所です。人間の感覚・感性を超越した空間です。<sup>\*11</sup>

阿鼻の残酷さも、まさに言語道断です。そこで行われている罰の一例として、源信はこう書きます。「東方の多百踰繕那<sup>ゆぜんな</sup>」、つまり東の方には何百キロの「三熱の大鉄地の上より」、溶けた鉄の山が激しい火が「かの有情」、つまりこの人を「刺す」、罪人の身体にしみ入るのです。「皮を穿ちて肉に入り、筋を断ちて骨を破り、またその髓に徹り、焼くこと脂燭の如し」。ここで阿鼻の残酷がはつきりあらわれています。阿鼻の苦しみは人間のイマジネーションをはるかに超越するのです。「七大地獄と并及に別処の一切の諸苦を、以て一分とせんに、阿鼻地獄は一千倍して勝れり」。つまり、他の地獄全体の一切の苦しみを1とすると、阿鼻地獄だけの苦しみは一、〇〇〇以上なのです。つまり想像できない苦しみの空間です。<sup>\*12</sup>

源信に託された『真如観』という、中世天台本覚論のテキストには、阿鼻の苦しみがもっと具体的に描かれています。「初メ等活地獄ノ火ヲ、人間ノ火ニ、ノゾムルニ、人間ノ火ハ雪ノ如シ」。つまり最初の地獄にいる人は、人間の火を見るとそれは雪だと思う。なぜなら、彼らの感覚する火はもっと熱いからです。「如レ斯次第二、前々ノ地獄火ハ雪ノ如シ」。だから、二番目の地獄にいる人にとっては、一番目の地獄の火は雪だと思う。そして次々下の方へ降りていくのですが、阿鼻に到着すると、状況が変わります。「無間地獄ノ苦ノ、一分ニ及ブベカラズ」。したがって、「無間地獄ノ苦ヲバ説尽シ玉ハズ」、阿鼻地獄の苦しみが説明できないのです。「千分ガ中ノ一分ヲモ説玉ハズ」、その一、〇〇〇分の一も説明できない。なぜかというところ、「説バ聞カン者、血ヲハキテ死スベケン」、つまり説明したらその聞いている人たちは血を吐き出して死ぬからです。まさにイマジネーションを超越する空間です。<sup>\*13</sup>



〈阿鼻地獄〉地獄大草紙より 鎌倉時代 東京国立博物館



〈阿鼻地獄〉『往生要集』寛政2年版より

阿鼻地獄の描写をみると、まず分かるのは、阿鼻がほかの地獄と量的に違う、ということ。そのサイズは、他の地獄より非常に膨大なものです。源信は『往生要集』のなかで、そのサイズは「縦広八万由旬」<sup>\*14</sup>だとし、一由旬は七キロだから阿鼻は五六万キロのキューブで、とても大きい空間です。そして、阿鼻全体の状況は、人間の感覚・知能・理解の可能性を量的に超越するのです。その量的な違いは、やはり質的な違いも招くわけです。阿鼻地獄に落ちる人は特別に重大な罪を犯したものです。

#### 4、阿鼻地獄の政治学

どういう人が無間地獄に落ちるのですか。これに答えるのに、いい資料がたくさんあります。たとえば、興教大師かくげん覺鏝に託されているが実際に鎌倉時代に書かれた『孝養集』は、こういつています。「亦無間地獄には殊に重罪の人の墮つるなり」。それは、「所謂五逆〔殺母(母を殺す)、殺父(父を殺す)、殺阿羅漢(聖者を殺す)、出仏身血(仏身を傷つけ出血させる)、破和合僧(教団を破壊させる)〕を造る人、四重〔淫、盗み、殺人、妄語〕を犯する人、空信施を受くる人、因果を撥無したるひと、大乘を誹謗したる人、亦父母師長に不孝なる人、佛像僧坊を焼きやぶり、三寶の物をとり」、つまりお寺の資材をとるとか、「人をうやし、ころし、人の科の有る無きを定めて物を取り、聖の物を取りたる人」<sup>\*15</sup>が、こういうことを行う犯人が無間地獄に落ちるのです。まさに特別な罪なのです。お酒とか、セックスなどとはレベルの異なった行為です。父、母、師長に不孝な人、仏教の基本的な教理を否定する人、お坊さんを殺したり仏像を焼いたりして仏教を破滅させようとしている人など、言い換えれば、宗教や社会秩序に反対する人が、無間地獄に落ちるのです。

ここで地獄の政治的な役割があらわれてきます。地獄——とくに阿鼻地獄——は社会秩序を維持するためのイデオロギー的な道具でもあったのです。中世の日本においては、仏教の組織は社会的・経済的な権力でもありましたし、仏教思想は、天皇を中心とした政権のイデオロギーとして、文化的に重大な役割を果したのです。<sup>\*16</sup> 抽象的な道徳や仏教の理想に対する行為だけが無間地獄の罪と定義されたわけではありません。多くの場合には、教団の社会的・経済的な権力への具体的な抵抗運動こそ、阿鼻地獄の苦しみで報いるべき罪として権力側が定義したのです。

無間地獄に落ちた人は救えるのでしょうか。地獄を破る方法を説明する『破地獄儀軌』という密教のテキストは、反仏教者について、こう書いています。「若し人有りて、此の説」、この教理を聞いても「不定の疑心あらば」、つまり疑心があったら、「阿鼻地獄の中に墮落して、無量不可思議恒河沙・阿僧祇・無数の大劫を経ん」、つまり数えられないほど長い時間を無間地獄に過ごす。そして、「若し纔に彼の地獄の劫」（たいへん長い時間）を「盡して出づる者」は、今度「又十八地獄及び八萬四千の地獄の中に入らん」。つまり、いよいよ無間地獄から出て、また多くの異なった地獄に入り、そこで何兆年も非常に長い間を過ごすのです。「是の如く傳へ傳はりて、各々一切の盡劫を経て」、地獄の悪業が終わって、今度次ぎに餓鬼、そして畜生になるのです。その後、やっと「人間に生じ」、人間として生まれることができます。でも「法」（仏教）を「信ぜざるが故に」、彼の人生は「貧窮極苦」——非常に貧乏で苦しい人生で、「一生の間に無数の大病を受け、晝夜無間に、是の如くの病に苦む」のです。そのあいだ、「善も修せず」——一つのいいこともしない——ので、「命終の後」、つまり死んでからまた阿鼻地獄の底に落ちる——これは仏教を意図的に信じない人、反仏教者の恐ろしい運命なのです。<sup>\*17</sup>

同じような話はほかの資料のなかにもでてきます。例えば、前に引用した『真如観』はこう書いています。「経ヲ、

ソシリ奉ル者、無間地獄ニヲチテ出ル事ナケン」。具体的には、「法花経ソシル罪の果報ヲ説テ云、其人命終——死んでから地獄に入つて「一劫」（長い時間）を過ごし、その「劫尽テ更」に阿鼻地獄に「生ゼム。如レ是展転シ、無数劫」、つまり果てのない時間を阿鼻地獄に閉ざされているのです。<sup>\*18</sup>

この永久の責め苦、永遠の苦の輪廻を論じる資料は、一般庶民、宗教組織の支配下にあつた人を恐怖させる大衆的なテキストだけではありませんでした。上に引用した二点のドキュメントは、エリートのものでした。もっと数の少ない読者にしか読めない、口伝として伝わった記録でも、永久の責め苦のイデオロギーを主張したのです。例えば、真言宗の即身成仏を教える『一字入藏萬病不生即身成佛頌』という秘密のテキストも、こう書いています。「若凡」（一般の人）若聖（僧侶）、得灌頂」、つまり真言密教の灌頂を得たら、手で印を結んで口で真言を唱え、己は大日であることを理解したら、そして「無疑惑」、つまり疑いのない人なら「現在生」、つまり今の命、今の人生で速やかに無明を断つ。「及五逆罪、四重八重、七逆越誓、謗方等經、一闡提等、無量重罪」を一切ことごとく断滅するわけです。真言の灌頂を受けて、真言宗に入つて信じる人は、どんな重罪、大きい罪でも即身成仏ができるわけです。しかし、「若有衆生」、つまりもし人がいて、この功德を聞いても「不至信」、信じないと、「當知是人」定めて、必ず無間地獄に落ちる。「能摧佛性」、つまり仏になる可能性がなくなつて「諸佛」も彼を救うことができないのです。<sup>\*19</sup>

これらのテキストの意味は、罪を犯したら地獄に落ちるけれども救済は一応可能です。しかし、仏教に反対する、特別な罪に対しては救済の可能性がいつさいない、ということでしょう。

これはやはり政治的な意味を持っています。つまり、仏教、あるいは仏教的な社会秩序に従わないと、ひどいこ

とが起こるのです。日本の仏教者はインドあるいは中国の經典には出てこない概念を一つ作ったのです。それは、いわゆる仏罰<sup>ぶつばち</sup>、つまり仏が与える罰という概念です。仏罰は神罰<sup>しんばつ</sup>という昔からあった觀念になぞらえていたかも知れません。しかし、神からの罰が考えられるけれども、本来仏は、罰を与えるものではないはずです。にもかかわらず、平安時代末期から江戸時代までの資料に、仏罰はよく出てくる概念です。例えば、鎌倉時代後期に書かれたと思われる浄土真宗のテキストである『一宗行儀鈔』には、「神ト彌陀トノ罰」あるいは「彌陀ノ罰」という言葉が出てきます。本願の阿彌陀仏さえ罰を与える、と主張するのです。浄土真宗の正統性を批判すると、阿彌陀如来が罰を与えるのです。その罰というのは何かというと、「後生ニ惡道ニ落無間ニ沈事必定」です。そして、もう一つ興味深いことが書かれています。『能々幾度モ觀經ヲ讀テ意得ラルベク候。誤テ地獄ヘ往セ玉フナ。地獄ヘハ往易カルベキモノ也』と<sup>\*20</sup>。つまり、地獄はとても落ちやすいのです。ある意味では、一般の人々が地獄に落ちるのは当然のことだったのです。このテキストは、仏教の深層に潜在する両義性をあらわにするのです。同じ教理、同じ実践ですが、権力側の「正統的な」指示に従って正しく修行すれば極樂に往生するのに対して、権力的な正統性を批判することによってかならず地獄に落ちるのです。

これは教理に対してだけではなく、日常生活にも影響を与えたのです。真言宗の錢阿という僧侶が鎌倉時代に書いたドキュメントには、東寺領の莊園のなかで、「相違之輩者」、つまり指示に反対する人、あるいは「亂行輩者」、プロテストする人（それは、おそらく寺院に税金を払わないとか、寺院のために仕事をしないことでしょう）は、真言の両界曼荼羅の諸仏、弘法大師、そしてあらゆる神の罰を必ず受けるのです<sup>\*21</sup>。しかし、仏の罰は具体的には、どんなものだったのですか。無数の記録に書かれているように、仏の罰は「現世」——今の人生のあいだに——癩

者——ハンセン病にかかり、後生は無間地獄の底に落ちて永久に出ることがないということでした。<sup>\*22</sup> そういう考え方のもつとも著しい結果の一つとして、ハンセン病にかかった人々が悪人だと考えられてきたのです。言い換えれば、中世日本には癩者は「仏敵」の社会的な象徴になったのです。いわく、彼等の心のケガレはからだの墮落な状態によって現れている、と考えられていたのです。こういう考え方は今日まで続く部落差別問題の一つの原因だと思われるのです。もう一つの重要なポイントとして、仏罰が百姓、あるいは一般庶民のレベルにしか働かないことを強調しなければなりません。支配階級に所属する「仏敵」は多くの場合は、無間地獄に落ちないというのです。重源は鎌倉時代に東大寺を再建した人物で、彼も同じことを主張したのです。

しかし、中世初期のもつとも強烈な仏敵、平清盛や平重盛は仏教の葬式をしてもらったし、ある解釈によると、彼等の仏教に対する破壊行為は実は、墮落した仏教の浄化作用だった、ということなのです。比叡山を焼き打ちした織田信長や明治維新の廃仏棄釈に対しても似たような合理化がおこなわれたのです。<sup>\*24</sup> この意味では、偉大な仏教組織の破滅の責任者は、本当は、「仏敵」ではなく、「菩薩」だったと、解釈されていたのです。もう一つの解釈は、宗教的・政治的秩序の支配階級に属する敵はまさに「仏敵」だが、彼等の運命は無間地獄に落ちるのではなく、逆に、魔道——「魔羅の天国」という逆説的な空間に生まれかわるのです。ちなみに、魔道は六道や十界にはない、仏典に見当たらない日本で思考された新しい宇宙のレベルです。仏敵で魔道に生まれた例として、平安末期の崇徳院という哀れな人物がいます。崇徳院は「日本國の大魔縁となり、皇を取て民となし、民を皇となさん」という願を立てたので、明治時代まで崇徳院の祟りが働いていたと考えられてきました。<sup>\*25</sup>

しかし、仏敵を阿鼻地獄に閉じ込めようとすることによって、阿鼻地獄をラディカルな他者の空間に置き換えて

しまう恐れもあります。そうすると、阿鼻地獄は周辺の恐怖の場ではなく、秩序への対立の中心そのものになる可能性も出てくるのです。中世日本の仏教体制はそれをよく認識していたようです。したがって、仏敵という批判者ができるだけ阿鼻地獄に閉じ込めようとし、いつまでも救えないとは言っていたのだが、一方で彼等を救う方法も作っていったのです。追善供養はその一つです。残っている人たちは死んだ人のための供養をすれば死んだ人の御利益になるという考え方によって、死んだ人が仏教の批判者だった場合でも、仏教の正統的な世界にまた戻すことができるとするのです。仏教体制は批判者の象徴的な力をなくそうとしていたのです。一つだけの例を挙げますと、『平家物語』に出てくる平重衡という人物のことです。かれは平家の將軍で、奈良の東大寺や興福寺を焼いてしまった人で、仏敵だったことに違いないでしょう。しかし、かれも仏教のお葬式があり、供養され結果としては成仏できたわけです。

あきらかに、仏教支配イデオロギーにおける、秩序との対立は、社会的・政治的な闘争だけでなく、魔羅という超自然的な存在との繋がりによって、神話的・宇宙論的な次元におこる、コスミックなイベントでした。そして、既成の秩序は善、反対運動は悪、というふうに解釈されたのです。つまり一向一揆などの百姓闘争は具体的な政治的・経済的な問題の解決を迫るのではなく、空想的な宇宙のレベルでの善と悪との戦いに引き換えられ抽象化されたのです。政治的な闘争は社会的な問題から神話的なパーフォーマンスになってしまったのです。もちろん、これはあくまでもイデオロギーのレベルで、一揆の頻繁や力から判断すると、そのイデオロギーの社会的なインパクトは非常に低かったと思われるのです。つまり、支配的なイデオロギーは必ずしもオルターナティブな思想や生活様式を完全に抑圧するのではないのです。<sup>\*26</sup>



## 5、地獄、現代文化、「異端」の歴史

今でも、地獄についての著書がたくさん出版されています。とくに地獄の思想、地獄と極楽、日本人の他界観など、ということばがそのタイトルに出てくることが多い\*<sup>27</sup>です。しかし、よくみると、そういう本の中で、地獄の話は実際はそんなに重要な位置を占めてはいないので。中心は、逆に、極楽なのです。こういうことをどういうふうに解釈すべきでしょうか。まず第一に、現代でも地獄は伝統的に扱われているといえます。仏教体制のなかの地獄の境界的な性格を否定されています。そして、地獄は、極楽に往生させると考えられている道徳を促進する装置としてしか評価されないようです。したがって、地獄のイメージは非常にフラットでぜんぜん面白くないのです。そして、第二に、地獄は伝統的な倫理道徳を維持する一つの装置として扱われることが圧倒的に多いのです。地獄に落ちる可能性を認識していた昔の人々の方が倫理的だったというテーゼがよくできます。つまり、現代の地獄の話はほとんど保守的なイデオロギーを前提としています。逆に言えば、地獄は保守的なイデオロギーの一つのイメージやメタファーなのです。そういう意味でも、現代においては地獄の扱い方は前近代的なそれとほとんど変わらないのです。第三には、こういう著書は、地獄のイデオロギー性を無視するので、仏教の救済論の社会的・文化的なインパクト（とくに、庶民のレベルで）をあまり問題にしないことが多いといえます。最後に、地獄のイデオロギー的・象徴的な濃密さを無視することの結果として、地獄の思想に潜在している越境や逸脱のポテンシャルをほとんど追求しないのです。たとえば、日本の宗教史のなかで、地獄中心主義ともいえるような運動がたくさんあったのです。それは、正統な、秩序の倫理道徳を意識的に否定し、新しい価値観や社会像を提供したのです。法然、親鸞、そし

て「一念義」や「立川流」という名で知られている「異端」もそうだったので<sup>\*28</sup>。つまり、日本の宗教史を貫いている「異端」の運動はふつう考えられているよりもっと大きい位置を占めたのではないかと私は思います。したがって、文化史のなかに地獄の思想のイデオロギー性を追求することによって、もっと精密な歴史のイメージが得られ、そこにエリートの歴史観が無視する思考のオルターナティブがたくさん表面に現れてくるのではないでうか。ここに、まさに、日本仏教の地獄思想の意義があると思います。

## 注

- \*1 たとえば、山口昌男、「地獄以前——シャマニズムの日本的展開」、坂本要編、『地獄の世界』、東京：溪水社、一九九〇、3-14、参照。
- \*2 『日本国現報善悪霊異記』、遠藤嘉基、春日和男校注（日本古典文学大系70）東京：岩波書店、一九六七
- \*3 ジョルジュ・バタイユ、『宗教の理論』、湯浅博雄訳、京都：人文書院、一九八五、『呪われた部分』、生田耕作訳、東京：二見書房、一九七三
- \*4 他界の記号論的なモデルに関しては、Cesare Segre, *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*. Torino: Einaudi, 一九九〇、参照。
- \*5 中国の地獄観について、Stephen F. Teiser *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 一九九四、参照。
- \*6 立山信仰については、参照。廣瀬誠、清水巖、『立山』東京：交成出版社、一九九五；高瀬重雄編『白山：立山と北陸修験道』東京：名著出版、一九七七
- \*7 聖や古代から中世の民間への仏教の普及について、五来重『高野聖』東京：角川選書、一九七五（一九九〇）佐藤弘夫『日本中世の国家と仏教』東京：吉川弘文館、一九八七
- \*8 文化の記号論について、Jurij M. Lotman e Boris A. Uspenskij, *Tipologia della cultura*. Milano: Bompiani, 一九七五（一

九九五)、山口昌男『文化と両義性』東京：岩波書店、一九七五、参照。

\* 9 仏教の宇宙論への入門書として、定方晟『須弥山と極楽―仏教の宇宙観』東京：講談社、1973、参照。

\* 10 源信『往生要集』(東洋文庫 8) 東京：平凡社、一九六三(一九七〇)、29。

\* 11 同上

\* 12 同上、pp. 30-31

\* 13 伝源信『真如観』、多田厚隆ほか編『天台本覚論』(日本思想大系 9) 東京：岩波書店、1973: pp. 119-149、所収

\* 14 源信『往生要集』(東洋文庫 8) 東京：平凡社、一九六三(一九七〇)、p. 29。

\* 15 伝覚鑑『孝養集』、『大日本仏教全書』第43巻、pp. 1-34 所収、東京：鈴木学術財団、一九七二。引用はp. 4にあります。

\* 16 この点について、黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』東京：岩波書店、一九七五、平雅行『日本中世の社会と仏教』東京：塙書房、一九九一、佐藤弘夫『日本中世の国家と仏教』東京：吉川弘文館、一九八七

\* 17 『仏頂尊勝心破地獄転業障出三界秘密三身仏果三種悉地真言儀軌』、『大正新修大藏経』18/906: 912上-914下。引用はp. 914 にあります。

\* 18 伝源信『真如観』、多田厚隆ほか編『天台本覚論』(日本思想大系 9) 東京：岩波書店、1973: pp. 119-149、所収。引用はp. 122-123 にあります。

\* 19 覚鑑『五輪九字明秘密釈』、『大正新修大藏経』79/2514: 17上

\* 20 伝親鸞『一宗行儀鈔』、異義集5、真宗大系第36巻所収。

\* 21 竹内理三編『鎌倉遺文』第2巻575号、pp. 3-5。東京：東京堂出版、一九七二(一九八三)

\* 22 たとえば、竹内理三編『鎌倉遺文』第2巻621号、pp. 45-46。東京：東京堂出版、一九七二(一九八三)(重源の起請文)。

\* 23 同上

\* 24 これについて、Fabio Rambelli, "The Management of Chaos: The Ideology of Iconoclasm in Japan" (一九九九年五月、エモリー大学宗教学部特別講演で発表したペーパー)

\* 25 魔羅や魔道について、彌永信美「第六天魔王と中世日本の創造神話」(上・中・下)『弘前大学國史研究』104-105  
106、一九九八-九九

- \* 26 これについて James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven and London: Yale University Press, 一九九〇、参照。
- \* 27 たとえば、梅原猛『地獄の思想：日本精神の一系譜』東京：中央公論社、一九六七 金岡秀友〔ほか〕『地獄と極楽：浄土へのあこがれ』（図説日本仏教の世界5）東京 集英社、一九八八 山折哲雄『地獄と浄土』東京 春秋社、一九八二 五来重『日本人の地獄と極楽』京都 人文書院、一九九一 坂本要編『地獄の世界』東京 溪水社、東京 北辰堂(発売)、一九九〇 ひろさちや『仏教の世界観 地獄と極楽』東京 鈴木出版、一九九〇 石田瑞麿『日本人と地獄』東京 春秋社、一九九八
- \* 28 Fabio Rambelli, "Just Behave as You Like: Prohibitions and Impurities are not a Problem": Radical Amida Cults and Popular Religiosity in Premodern Japan", in Richard K. Payne, ed., *Cult of Amida-bha: Interdisciplinary Studies in Religious and Social Practice*. Honolulu: University of Hawai'i Press (二〇〇一年出版予定)