

〔特別寄稿〕

新世紀と東アジアの宗教



上 田 正 昭

1. 21世紀の課題
2. 神道の原像
3. 道教の流伝
4. 仏教の受容

1. 21世紀の課題

21世紀を迎えるにあたって、各自がそれぞれに、20世紀がどういう時代であったかをかえりみて、その問題点を整理しておく必要がある。そうした作業をなおざりにしては、21世紀をどのように生き、どのように構築するかという課題と展望をみいだすことはできない。

20世紀の総括は、その立場やその生き方とかかわって、多様な内容となるにちがいないが、少なくともつぎの4つの点については、多くの人びとが同意されるのではないかと思っている。

その第1は、第1次世界大戦・第2次世界大戦が象徴するように、20世紀は地球規模の戦争がくりひろげられた戦争の世紀であった。19世紀までにも、戦争は世界の各地で勃発したが、人類のすべてが戦争にまきこまれるような深刻な事態はなかった。

その第2は自然が破壊され、環境が汚染されて、地球の未来に暗黒がたなびき、人類はもとより、動・植物の生存じたいが危機に瀕している時代となった。20世紀の後半に入って、自然と人間の共生・環境汚染の阻止が、真剣に論議され、その対策が地球全体の課題となっているのも、20世紀が自然消滅・環境悪化の時代であったからである。

その第3は、民族の紛争と宗教の対立が、これほどあいついだ時代はかつてなかったことと関連する。民族間の争いや宗教相互の軋轢はこれまでもあったが、20世紀ほど地球のあちこちで絶える間もなく民族紛争と宗教対立が連続した時代はなかった。世界中に難民が多数溢れたのも20世紀であった。まさに人権受難の世紀であったといっても過言ではない。

その第4は、欧米が人類の進歩とその発展に大きな役割をはたしたことはたしかだが、20世紀はアジアが独自の輝きを喪失した時代であった。20世紀の政治・経済そして文化をリードしたのは欧米であった。アジアのわれわれはそのことを率直に認めなければならない。欧米の繁栄を批判しているのでもなければ、欧米の前進を否定しているわけでもない。

アジアがあまりにもその実力を発揮せずに推移したのではないかと実感しているからである。

新世紀を平和と人権の世紀に、そしてアジアの世紀にと念願する所以も、こうした20世紀の動向の認識と無関係ではない。1997年の11月、ポーランドのワレサ前大統領が来日されたおり、大阪のホテル・ニューオオタニで講演と対談をする機会があった。ワレサ前大統領は「ヨーロッパとくに東欧の連帯」について講演され、私は「アジアとくに東アジアの連帯」について講演した。ワレサ前大統領はEU（ヨーロッパ連合）の発展を前提に、ヨーロッパでは国境が消えつつあることを力説された。それに対して私はアジアの連帯については多くの克服すべき課題があり、必ずしも楽観できないと述べた。対談のなかでワレサ前大統領から激励の言葉を贈られたが、私がそのように考えてきたのには、いくつかの理由がある。朝鮮半島の南北分断や中国と台湾の対立という冷厳なる現実ばかりではない。民族が多種であり、言語や宗教もまた多様であって、その多種多様はヨーロッパの比ではない。アジアとひとくちにいうけれども、その範囲はきわめて広大であり、東北アジア・東南アジア、中央アジア・西アジアなど、その連帯はなかなか容易でない。私見では東北アジアの大陸連合・東南アジア連合、西太平洋地域の島嶼連合など、実際には部分的な地域連合をまず具体化することが肝要ではないかと思っている。そのきざしは、いち早く1967年の8月に結成されたASEAN（東南アジア諸国連合）が、10カ国体制を強化しつつある動きにもみいだすことができる。

しかし東北アジア大陸連合や西太平洋の島嶼連合も前途なお多難の状況にある。国家と国家の国境の壁は厚く、国益の利害も相互にきびしいへだたりを示す。ワレサ前大統領との対談のおりにも指摘したが、このような矛盾をのりこえるひとつの道に、宗教の連帯と国境やイデオロギーをこえた各民族の民衆ひとりひとりのまじわり、20数年から言いつづけてきた民際交流の実践の積み重ねが肝要ではないかと考えている。なぜなら唯一絶対の神を奉ずる一神教ではない、多神教あるいは汎神教の宗教が、アジアには数多く存在し、多文化の相互理解にもとづく民際交流の実例もすでにかなり先行しているからである。

2. 神道の原像

いま私自身が、アジアの宗教に大きな関心をいだき、あらたな研究課題として、東アジアの宗教のありようを改めて検討しつつあるのも、新世紀を平和と人権の世紀に、アジアの世紀にと願望していることと無縁ではない。ここでは神道と道教そして仏教の問題を中心に、若干の考察をこころみことにしたい。

神道といえば多くの人びとが神社神道を連想し、明治政府によって「国民道徳」の核としてあらたに編成された国家神道を想起する。しかし神道イコール神社神道・国家神道と短絡的にうけとめるわけにはいかない。伊勢外宮の神職らが主張した度会（伊勢）神道もあれば、吉田兼俱らの組織した京都の吉田神社を中心とする吉田神道などもある。黒住教・金光教・天理教をはじめとする教派神道もあれば、鎮守の森の信仰などに象徴される各地の民衆生活のなかに生きつづいてきた、私のいう民俗神道もある。

日本の古典で「神道」という用語がもっとも早く登場するのは、『日本書紀』の用明天皇即位前紀である。そこには、「天皇、仏教を信けたまひ、神道を尊びたまふ」とみえて

いる。この例のほか『日本書紀』には、孝徳天皇の即位前紀の「神道」および大化3年(647)4月の詔の注記の「隨神道」・「自有神道」がある。その内容については、別に詳しく検討したことがあるので(『上田正昭著作集』3、角川書店)、ここではくり返さないが、これらの「神道」は、教義によって体系化された宗教的認識としての「神道」ではなく、「神そのもの」あるいは「神のはたらき」を意味しての用語であった。

「神道」という漢字の熟語の由来については、仏教の六道思想のひとつとする説もあるが、『易』(觀卦象伝)で「自然の理法」を「神道」と表記し、『後漢書』(方伎伝)などで方術・仙術を「神道」、『晋書』(隱逸伝)で道家の道を「神道」と称している例からも判明するように、道教の用語の「神道」に由来するとみなすのが妥当である。

日本列島における原神道の信仰は、古く縄文時代や弥生時代にさかのぼるが、開祖や教祖によって唱導された宗教ではなく、特定の教典などを保有しないで、人びとのくらしのなかで民俗信仰としてはぐくまれてきたこの信仰が、日本の各種の神道の基層をつちかてきたことはたしかであった。

日本の神道は特定の神宮や神社を核に形づくられた神道、あるいは山崎闇齋の垂加神道、平田篤胤の平田神道、そして教派神道など、さまざまな発展をたどるが、そのおよそに共通しているのは、唯一絶対の神を信奉するのではなく、多数教というよりも、汎神教的要素が濃厚であった点である。

日本の国学を大成した本居宣長の、日本の神についてのつぎの指摘は、注目にあたいする。

「さて凡て迦微とは、古御典等に見えたる天地の諸の神たちを始めて、其を祀れる社に坐ス御霊をも申し、又人はさらにも云ず、鳥獸木草のたぐひ海山など、其余何にまれ、尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物を迦微とは云なり」(『古事記伝』三之卷)。そしてつぎのように言及する。「すぐれたるとは、尊きこと善きこと。功しきことなどの、優れたるのみを云に非ず。悪きもの奇しきものなども、よにすぐれて可畏きをば、神と云なり」(『同])。

古典に登場する天地の諸神、神社にまつられる御霊ばかりでなく、海・山や鳥獸木草のたぐいにいたるまで、「尋常ならずすぐれたる徳のある可畏き物」が日本の神であると説いて、さらに「すぐれたる」とは、「尊きこと善きこと、功しきことなど」のみではなく、「悪きもの奇しきものなども、よにすぐれて可畏き」ものも神であると明言した。森羅万象のすべてのなかに「可畏き」神をあおぎまつる信仰のありようを的確に見抜いての卓説であった。八百万神という言葉がしばしば使われるのも、神道の汎神教的側面を有力に物語る。

海外からの流伝や伝来の宗教の受容についても、基本的には排他的ではなかった。他郷・異郷から来訪する神を“まれびと”としてあがめた古代信仰については、折口信夫博士の独自の見解がある(折口説の当否についての私見は、別に述べたので参照されたい、『上田正昭著作集』8)。この“まれびと”信仰の反映が「客神」であった。

仏教の伝来をめぐって『日本書紀』が仏を「蕃神」あるいは「仏神」と表現し、『元興寺縁起』が「他国神」、『日本靈異記』が「隣国の客神」あるいは「仏神の像」、『扶桑略記』が「大唐の神」などと記したのも、偶然ではない。そこには仏教受容の当初から、神仏習合のありようをみいだすことができる。したがって奈良時代に入って神宮寺が生まれ、神

前読経などが公然と行なわれたりもしたのである。

もっとも神仏対抗の動きがなかったわけではない。しかし大勢は神仏習合の歩みをたどる。慶應4年(1868)の3月、神仏混淆の廃止が公布されたが、民衆の生活においては、氏子であって檀家であり、神棚と仏壇が平和的に共存するという現実が、いまもなおつづくのである。あれほどに「からごころ」を批判した本居宣長自身が神仏習合の信仰を保持していた。そのことは「遺言状」によって「高岳院石上道啓居士」の墓を樹敬寺につくり、それとは別に妙楽寺の裏山山頂に「本居宣言之奥墓」を築く。そしてわが家の霊牌には「秋津彦美豆櫻根大人」と記すようにと遺言したのにもみいだされる。

神仏混淆廃止すなわちいわゆる「神仏分離令」(神仏判然令)を「廃仏棄(毀)釈令」とあやまって記しているものもあるが、廃仏棄釈は後期水戸学や平田国学のながれをくむ人びとが中心となって、各地でくりひろげた運動であった。神道と道教の習合もいちじるしく、『日本書紀』の神話においてさえ、天照大神の神格に、道教の西王母の信仰が重層している(『上田正昭著作集』4、角川書店)。

1961年の10月、長崎県五島のかくれ切支丹の調査におもむいたが、たとえば福江島の玉之浦の場合には、土地の産土神の本殿のなかに、かつては聖母マリア像がまつられ、その「オラシヨ」(祈禱のことば)の史料には、「パライツ(天国)にましますイカツチノカミ」と明記されていた。そこでは神道とキリスト教とが神基習合している。

海や山、川や野などを含む自然、鳥獣木草のたぐいにも神を実感した人びとは、オソレとツツシミ、自然・動植物との共生の信仰のなかで、民俗神道の史脈を守りつづけてきたといつてよい。そこにも自然を破壊し、環境を汚染してきた20世紀が、なにを喪失したかがはっきりとみえてくる。民族が対立し、宗教が相互に紛争する現実とは異なる、多文化共栄のいとなみの原像が浮かんでくる。

3. 道教の流伝

古代の東アジアに共通するひとつの側面に道教のひろがりがある。儒教や仏教ほどには注目されてはいないが、道教の存在も東アジアの宗教を考えるさいに軽視するわけにいかない。

紀元前3世紀後半のころから山東半島や陝西省のあたりで具体化する不老長生の神仙思想はやがて古代中国の現世利益の宗教(道教)として発展し、後漢の時代には太平道や五斗米道とよばれる原初的な教団道教として展開した。神仙説は葛洪らによって集大成され、北魏の寇謙士による新天師道、梁の陶弘景による茅山道教などが形づくられ、北宋のはじめには『道蔵』が編集された。そして全真・真大道・太一の3教団などがひろがっていった。

道教は中国からベトナム・カンボジア・朝鮮半島さらに日本列島へと波及したが、それぞれに特色があつて、これを一律に論ずるわけにはいかない。古代の日本における道教信仰の受容とその推移については、別に詳論したが(『上田正昭著作集』2、角川書店)道教の信仰は明らかに存在したが、現在のところ教団道教が伝来した確証はない。私があえて道教の伝来とはいわずに、道教の流伝と表記してきたのはそのためである。

中国に仏教が伝来すると、先行して信奉されていた道教と仏教が習合・重層する・漢訳

仏典のなかに道教の用語がみられるのも、そうした混淆のあらわれであった。また逆に道教の経典が仏教の経典から多くのものを採用していた。したがって、仏教から道教的要素を排除する動きも具体化してくる。道教の最高神とあおがれる元始天尊の信仰は、6世紀に成立したことが指摘されており、道教の神学における36天の下部をなす28天も、仏教の教義の28天にもとづくことがみきわめられている（福永光司『道教思想史研究』、岩波書店）。

道教の神々はきわめて多く、現世利己的性格が濃厚である。したがって7世紀後半の天武・持統朝には確実に執行されていた宮中の祭儀である大祓おほはらいにおいても、東・西の文氏やえとかわちふみうじが、中臣氏なかとみの大祓祝詞の奏上について、道教ゆかりの漢文の呪詞を読みあげたのである。その呪詞では「皇天上帝」・「東王父、西王母」とはじめとする道教の神々を列挙して、天皇の身から災禍を除き、皇位の長久たるべきことが祈られている。宮中の祭儀において日本の神祇にあわせて道教の神々が重層しているそのありようにも、神道と道教の習合をうかがうことができる。この東・西の文部（文氏）の呪詞奏上のことは、「大宝令」や「養老令」にも明記されているが、その呪詞の祭儀がいかに重視されていたかは『続日本紀』の大宝2年（702）12月の条の持統太上天皇の崩去によって、中臣氏らの大祓は中止されたが、「東西文部の解除はらいは常の如し」と記されているのにもみいだされる。

道教では仙薬の採取を重視した。『日本書紀』には推古天皇19年（611）5月5日の「葉か獵かり」の記事を初見として、宮中での「葉獵」はしだいに年中行事化する。天智朝の蒲生野での「葉獵」は『万葉集』の有名な額田王ぬかたのおおきみと大海人皇子（後の天武天皇）の唱和歌で人口で膾炙かいしやしているが、この「葉獵」の由来も、道教と関係がある。

最近、奈良県明日香村で注目すべき発掘成果があいついでいる。キトラ古墳の石室天井の精密な星宿図（天文図）には、織女星せんがいききうと天の川が描かれていた。道教の最高の仙女である西王母伝承は、中国の古典『山海経』にもみえていたが、漢代には美しい女神となり、後漢の時代には織女神として登場し、牽牛けんぎう・織女の星合い伝承が具体化してくる。西晋の張華が著わした『博物志』には、7月7日の七夕伝承が記されている。1976年の末の発掘調査で、明らかになった朝鮮民主主義人民共和国南浦市江西区域徳興里の5世紀はじめの壁画古墳の前室には、天の川をはさんでの牽牛と織女の見事な姿が描かれていた。

古代の日本でいつごろ七夕伝承が顕在化してくるのか。その点についてはなお検討すべき課題もあるが、大阪府茨木市紫金山古墳（4世紀後半）出土の仿製鏡の巨大勾玉文鏡には、西王母の坐像が鑄造されている。頭部に玉勝ぎょくしょうをつけているのが注目される。

持統朝に七夕の宴が行われていたことは、『日本書紀』の持統天皇5年（691）7月7日の条や同6年7月7日の条からも推察できるが、『万葉集』の柿本人麻呂歌集の七夕の歌には、左註に「庚辰年」とあって、天武天皇9年（680）の作であることがたしかめられる。七夕の歌宴が遅くとも、天武朝までさかのぼることはまちがいない。

明日香村出水であらたに検出された苑池遺構もみのがせない。古典にみえる確実な苑池の記述は、『日本書紀』の推古天皇34年（628）5月の条の蘇我馬子（嶋大臣）の伝承である。馬子は飛鳥川のほとりの家で庭をつくり、池の中に「小嶋」を築いたので、馬子を「嶋大臣」というと記すのがそれである。この「小嶋」は中嶋なかのしまに相当する。

朝鮮の古典『三国史記』の百濟本紀には、百濟の武王がその35年（634）の3月に、宮南に池をつくり、池の中に島を築いて「方丈仙山ほうじやうせんざんに擬し」と述べている。方丈山は、道

教の三神山（蓬莱山・方丈山・瀛洲山）のひとつで、古代朝鮮の苑池に道教の信仰がオーバーラップしていたことはたしかであった。出水の苑池遺構では、石敷の島のほか、中嶋の部分もみつかった。その遺構は、新羅の雁鴨池や慶州市の龍江河苑池遺構と類似するが、日本の庭園文化に、蓬莱山や方丈山になぞらえた築山や亀石・鶴石など、長く道教文化とのかかわりが生きつづいたことは周知のところである。

『日本書紀』の天武天皇14年11月の条に法蔵法師・金鐘が「白朮」を天皇に献じたことを記すが、この「白朮」は仙薬であった。天武朝の新姓である八色の姓の筆頭の「真人」は道教の奥義を悟った真人にちなみ、5番目の姓の「道師」は、文字どおり道教の道師に由来する。天武天皇の和風の諡は「天淳中原瀛真人」であったが、その「瀛」が道教の瀛洲山の瀛、真人が前述の道教の真人にもとづくことは、すでに早く指摘したとおりである（『上田正昭著作集』2、角川書店）。

1999年11月22日からの発掘調査で浮かびあがってきた明日香村酒船石遺跡も重要である。この遺跡は、『日本書紀』の斉明天皇2年是歳の条の「石上山の石」を用いて、「宮の東の山に石を累ねて垣となす」と記す「石山丘」に符合する。とくに注目をひいたのは、版築の丘に南面する石造の亀であった。全長2.4メートル、幅2メートルのこの亀石の配置は、古代中国の詩人屈原らの詩集『楚辞』、あるいは『列仙伝』や、山東省の沂南画像石などが物語る、蓬莱山や西王母などを支える大亀の信仰につながる。この信仰はその後もうけつがれて、たとえば後白河上皇がまとめた『梁塵秘抄』に“海には万劫亀遊ぶ、蓬莱山をや戴ける、仙人童を鶴に乗せて、太子を迎へて遊ばばや”と歌われているのをもみてもわかる。

斉明女帝（もとの皇極女帝）と道教の信仰については、『古代日本の女帝』（講談社学術文庫）・『古代からの視点』（PHP出版）ほかで言及したが、まさに斉明天皇は『日本書紀』が批評して「古道を順考」の天皇と述べたとおり、神政的機能を保持した女帝であった。

古代の東アジアにひろがった道教の信仰もいわゆる一神教ではなく、自然を崇拜し自然と調和し、自然のなかに神仙境をみだし、動植物を含む自然の生命に不老長生の仙薬を求めた宗教であったといえるのではないか。

4. 仏教の受容

東アジアの宗教で大きな役割をはたした代表的な例は仏教である。紀元前5世紀のはじめのころインドのガンジス川中流域に興った仏陀の教えは、人間を自然界の生物・無生物と同等なものとし、物欲・愛欲を捨て去る苦行を重ねて、安心立命の悟りに到達することを説いた。しかし、小乗仏教から大乘仏教へ、インド仏教→中国仏教→朝鮮仏教→日本仏教への拡大など、歴史的・地域的にこの普遍宗教の展開には、さまざまな様相があって、これを一般的に論じることはきわめてむずかしい。

しかし、その根底には（1）諸行無常、（2）諸行無我、（3）涅槃静寂の思想が濃厚であった。

中国にいつごろ仏教が伝来したのか。その年次については諸説がある。そのなかでも、前漢哀帝の元寿元年（紀元前2）、大月氏国の使者伊存が軽廬に仏教を伝授したのをはじ

めとする説が有力である。だが、漢の武帝以後、中央アジアとの交通が盛んになるにしたがって次第に中国へひろがったことや、隊商らによる伝来の経路のあったことも考えておく必要がある。

中国社会に受容された仏教は、インド仏教とはかなり異なった発展をとげた。仏教本来の民族や国家をこえた普遍的性格は変容し、支配者層の特権的地位を保証しその権力を維持するための、呪術的宗教としての側面も濃厚となった。造寺・造像も国家目的を主とするものに変貌し、国家的な色彩を深めた。そのなかで、隋から唐にかけて、あらたな中国仏教が成立する。天台・華嚴・三論・禪・浄土・三階教などがそれである。東アジアの初期の仏教圏を形成したのは、隋・唐新仏教以前の南北朝の仏教が中心であったが、隋・唐王朝との交渉が盛んになるにしたがって、それらの新仏教がさらにひろがった。

仏教が朝鮮半島に波及したのは、4世紀から6世紀にかけてのことであった。高句麗へは小獸林王2年(372)に前秦から伝わり、百済へは枕流王元年(384)に東晋から伝来したとするのが通説である。新羅へは法興王15年(528)に梁から入ったとする所伝が重視されている(法興王14年説も軽視できない)。

仏教がこれらの国々に受容されてゆく外的条件には、中国の王朝に朝貢して軍号や爵号を受ける冊封関係の進展があった。そしてそこには、仏教の呪術的機能や仏教の国家との結びつきがあった。大規模な造寺・造像が支配者層の保護と支持を必要とするなかで、仏教はますます国家と癒着するようになったのである。

朝鮮における仏教の伝来が、すでに習合の形態をとったことも見のがせない。たとえば、『三国史記』の高句麗・故国壤王9年(392)の条には「仏法を崇信し、福を求め、有司に命じて国社を立て、宗廟を修む」とあり、仏教が儒教とともに信仰されたことがわかる。新羅でも、540年に即位した真興王の信仰を「一心に仏を奉じ、広く仏寺を興し、人を度して僧尼となす、また天性風味、多く神仙を尚ぶ」(『三国遺事』)と伝えるように、仏と神仙をあわせ信奉した。また、高句麗の徳興里古墳の壁画に儒教・仏教・道教の信仰が重層している例などにも、習合のありさまが見いだされる。

倭国への仏教伝来はどうであったか。後述するように、倭朝廷に仏教が公伝した年次には諸説がある。戊午年(538)説と壬申年(552)説、さらには戊辰年(548)説がそれで、通説では538年説が有力視されているが、548年説も無視できない。仏像や經典の伝来ばかりでなく、仏の教えを説く僧侶の渡来の時期に注目する必要がある。しかし、いわゆる公伝年ばかりにこだわるわけにはいかない。北九州などへは公伝にさきだって流伝していたと考えられるし、公伝ののちにおいても、百済のほか新羅・高句麗さらに中国から仏教はくりかえし伝来した。

仏教の受容をめぐる、東アジアで崇仏・排仏の紛争や対立がおこったことを物語るのには、新羅と倭国の場合である。なぜこの両国でそのような状況がおこったのか。そのことについては別に考察したので(『古代伝承史の研究』、壇書房)、ここでは私見の結論のみを述べるにとどめたい。

その第1には仏教が公伝した時期(新羅は6世紀前半の法興王の代、倭国は6世紀前半の欽明朝)の両国が、ともに中国王朝に朝貢して中国王朝から軍号や爵号を与えられる冊封体制のもとにはなかったことである。この点は高句麗・百済とは異なる。その第2は仏教伝来のコースのありようの相違である。高句麗へは前秦王朝から、百済へは東晋王朝を

介して伝来したのに対して、新羅へは高句麗から、倭国へは百済から伝来したことである。そして第3は、仏教が伝来するまでに存在した信仰との軋轢である。新羅で仏教の信奉に群臣が反対したのは、在来の信仰を「常道」としたからと伝え、倭国では根強い神祇信仰が反対の気運を助長した。

だが『後漢書』の楚王列伝が述べるように、「西方に神あり、その名を仏と曰ふ」と記す神と仏との習合の要素は、普遍宗教としての仏教がそれぞれの民族の基層信仰と融合して教勢を拡大するコースを用意した。そしてその多くがその路線をたどることとなった。前にも述べたとおり、『三国史記』の高句麗本紀には、故国壤王9年(392)3月の条に「仏法を崇信して福を求む」ことにあわせて、「所司に命じて、国社を立て、宗廟を修む」と記す。また『三国史記』の新羅本紀には、法興王15年の条に物語る「近臣」異次頓の身を挺しての排仏反対の言には「仏にもし神あれば、吾死すれば必ず異事あらむ」とある。崇仏にあわせて「国社を立て宗廟を修む」と述べ、「仏にもし神あれば」と語るそれらの伝えのなかにも、神と仏の重層とうかがうことができよう。『三国遺事』に新羅の真興王が仏教を崇拝すると共に「神仙を尚ぶ」と記載するのも、仏教と道教の混淆を示唆する。

5世紀はじめの高句麗の徳興里壁画古墳の被葬者「鎮」の墨書墓誌に「釈迦文仏弟子」と明記するのは、「鎮」が釈迦文(釈迦牟尼)の弟子すなわち熱心な仏教信者であったことを示す。そしてその壁画の内容には、牽牛(東王父)・織女(西王母)ばかりでなく、道教の「仙人」・「王女」の姿があざやかに描かれている。そして墨書墓誌などには儒教的要素も加わっていた。この壁画にも仏教と道教、そして儒教との習合信仰が反映されている。

日本の場合には、前述したように、民衆の信仰生活においては、古代から現代にいたるまで、神と仏とが共存し、神様もご先祖であれば仏様もご先祖であるとする「祖先崇拝」のなかに収斂されてきた。神か仏かという対抗の論理よりも、神も仏もの調和の論理が優先してきたといえよう。

神道も仏教も本来の姿は偶像崇拝ではなかった。そして唯一絶対の神の信仰ではなかった。さらに注目すべきは、神道の原像においては、自然のなかに神をみだし、自然の力の神秘を「オソレ」・「ツツシミ」、本居宣言が指摘したように、「鳥獸木草のたぐひ海山など、其余何にあれ、尋常ならずすぐれたる徳のあり」と、「可畏き物」を神とあおいできた。仏教においても、森羅万象・万物流転のなかに仏性の悟りを説いてきた。

『梁塵秘抄』にはつぎのような歌謡が収録されている。眞言教のめでたさは、蓬窓宮殿隔てなし、君をも民をも押しなべて大日如来と説いたまふ、眞言密教の教えのすばらしきは、よもぎなどの生えているあばらやも、立派な宮殿も、なんのへだてもない、君も同じように、大日如来と一体になると説いているところがあると歌われ、常の心の蓮には、三身仏性おはします、垢つき穢なき身なれども、仏に成るとぞ説いたまふ、心の蓮とたられる凡夫にも、仏たるべき本性が宿っている、垢にまみれた穢ない身ではあるけれども、成仏できると説かれていると詠みこむのである。

「仏も昔は人なりき、我等も終には仏なり、三身仏性具せる身と、知らざりけるこそあはれなり」。このような今様の歌謡には、最澄や空海の説いた「悉皆仏性」・「即身成仏」の民象なりのうけとめ方が表明されている。

新しい21世紀の課題と関連して、アジアとりわけ東アジアの宗教に内包されている問題

の所在のひとつを、神道と道教そして仏教のなかに探求してきたが、新世紀を平和と人権の世紀に、さらにアジアの世紀にと願望する私にとって、東アジアの神道・道教・仏教に共通する自然と人間の共生信仰、森羅万象のなかに神や仏をあおぎみた自然との調和とその一体感などは、たんなる過去の問題ではない。20世紀で喪失した人間のこころのありようをみいだすことができるからである。民族と宗教の対立や紛争をのりこえて、民衆と民衆が相互の理解を深かめ、誠信民際のみじわりを具体化して、アジアの連帯を強化してゆく、ひとつの道が東アジアの宗教の再発見のなかに浮かびあがってくるからである。

(京都大学名誉教授・古代学)

〔著者略歴〕

1927年生まれ。

京都大学助教授、教授、教養部長、埋蔵文化財研究センター長などを歴任。

1991年3月定年退官後、同年6月から大阪女子大学学長を2期6年務める。

京都大学名誉教授、文学博士。大阪府立中央図書館名誉館長。

現在世界人権問題研究センター理事長、姫路文学館館長、京都市学校歴史博物館館長、高麗美術館館長などを兼務、アジア史学会会長。

著書に『日本神話』（岩波新書 毎日出版文化賞）『古代伝承史の研究』（塙書房 江馬賞）『上田正昭著作集』（角川書店）他多数。