

## 「真言密教の現代化」をめぐる

廣澤隆之

はじめに

智山伝法院の発足に際し、宮坂院長より提示されたテーマ「真言密教の現代化」は、「真言密教」という概念をめぐってというよりも、「現代化」の概念規定やその規定にもとづいて現代において真言密教が何を目指すかという志向性がけっして自明とはならず、伝法院としての統一見解を明確にすべきであろうという意見も出された。しかし、はたして自明なものとして、各研究員の研究を拘束できる観念たりうるのであろうか。むしろ、宮坂院長の「現代化」の意志をそれぞれが自己の研究領域において再解釈し、この「現代化」という観念にこだわりつつ研究活動に従事することが必要であると考えられる。あくまでも、伝法院は各自の研究が充分に進捗する環境でなければならぬ。

ところが、残念なことに、この自明でない「現代化」という概念を、自らの研究に即して検証する研究が充分に行なわれていたとは考えにくい。いくつかのテーマを掲げて共同研究を設定し、我々の研究対象とすべき「現代」をど

のように了解するかについて議論を行なってきた。しかし、ときには、現代社会に生きる真言宗の教師が真剣に教化活動をするのが「現代化」に通じる、などという珍奇な意見までも出来る。たしかに、それぞれの僧侶がまじめに教化活動に取り組むことは大事なことはある。しかし、そのような考えで研究機関での「現代化」のテーマが歪曲されることは、認めがたい。研究機関に所属する者は、たしかに真言宗智山派の教師であっても、なおかつ研究者であるからには、研究の対象として「現代化」を自己の研究テーマに即して論理化する義務がある。そのことを抜きに、寺院での経験に即した意見表明では研究機関としての機能が生きてこない。

それでは、智山伝法院に課せられた「現代化」のテーマは、なぜ伝法院が発足するにあたり必然であり、それを論理化する必要があるのであろうか。このことについて、筆者はすでに意見を述べておいた（『中外日報』第二五二九〇号）ので、ここでは簡略にそのことを認識しておきたい。

伝法院発足にあたって決定的であった外的要因は二つあった。一つは大正大学の学部改組などの問題を通じて、子弟教育とそれを可能にする研究者の養成を大正大学外かつ宗派内に組織化する必要性があった。もう一つは、同和問題に関わる過程で露呈した課題である。すなわち、現代の社会問題などに教学的根拠のある意見を表明できる基礎的研究をする機関を設置する必要性があった。たしかにこの二つは外的要因ではあったが、しかし「真言密教の現代化」という宮坂院長の提言と併せて我々の課題とすれば、決して外的要因であるに留まらず、自らの研究の姿勢を問う本質的なものとなる。

このような問題意識から「現代化」をどのように問うてきたか、そしてこれからも問い続けるべきか、明らかにしておきたい。

## 一、教学のありかた

伝法院の研究の核は真言密教の教学的理解にあると確信する。このことを抜きに「真言密教の現代化」は視野に入っていない。

しかし、教学はそもそもいかなるものか。このことは自明であるとは思えない。たとえば大師教学といいあるいは新義教学というが、その内実はさほど自明でない。ところが、この自明でない教学にもとづいて宗派が形成されているという、ある意味では転倒した状況がある。だが、ここで自明でない、といえは必ず反論が予想される。すなわち、大師教学とは弘法大師の教え（『十卷章』や『十住心論』などの著作）であり、それを学ぶことが教学であるという理解であったり、新義教学とは弘法大師・興教大師の教えにもとづき、頼縁僧正がうち立てた新たな教理学と、それを継承する聖憲・運徹といった学僧によって整理された教理学であるといった理解であったりする。このことは、いちおうもつともなことであり受け止められる。

しかし、「現代化」に焦点をあてるなら、このような過去の著作は別の位相において問題とされる。すなわち、我々にとって教学としての自明性を失っているのである。なぜなら、「現代」を問う我々の文脈に過去の著作はそのままでは入り込んでこないからである。たとえば、現在問われつつけている人権問題・差別問題にしたところで、あるいは脳死・臓器移植問題や環境汚染問題、あるいはさまざまな社会問題を直視して、我々の態度を決定するとき「お大師さまの教えでは……」といったり「新義教学では……」などということは決してできない。当然である。そこには人権思想もなければ、脳死や臓器移植も考えられていなかったからである。

とするならば、我々は弘法大師が示した世界観・人間観を我々の解釈を通じて敷衍して、現代の世界を見なければ

ならない。弘法大師の著作を学び、理解すれば現代の問題に対する解答は自ずから出てくるというほど、我々は楽天的にはなれない。過去の真言宗の聖教を綿密に読み、理解するということが、どのようなことであるのか、そのこと自体が問われる。すなわち、教学とは何か、根本から問われるべきなのである。

弘法大師や先徳の著作を読むということは、どのような行為なのであろうか。言い換えれば、そういった著作を解釈にもたらずという、我々の営為はどこに根拠を置くべきなのであろうか。それは、次の二つを結びつける自己の存在のありようになるであらう。一つは、我々の解釈をつねに伝統的な真言密教教学と結びつけること。このことによつて、我々は思いつきや勝手な解釈からまぬがれることができる。次に、解釈が行なわれる意識への反省としての方法的手続きが求められる。この問題を詳細に述べる余裕はないが、解釈するという行為は、解釈されるものと解釈するものとの分裂を内包しているという意識を、方法的に認識することである。この二つを結びつけるなら、事態はかなり錯綜しているというべきか、あるいは自己において背反した志向性をもつといわなければならない。

というのも、伝統教学を学ぶということも、じつはその実態は伝統教学から逸脱する可能性をはらむのである。いままでは、教理学のこのような逸脱を、(インド仏教以来の教理学にかんして) 教理学の展開として受け止めてきた。たしかに、歴史主義的には展開ともいえるが、宗教的には、あるいは信ずべき権威との関係においては、それはつねに逸脱であり続けた。そもそも近代合理主義や歴史主義の申し子である今日の仏教学では、この教理学の歴史における逸脱の問題はありえない。逸脱の実存が問われることがないからである。しかし、あきらかに興教大師は大師教学に自己をなぞらえようとすることで弘法大師から逸脱した。その逸脱のありようが、興教大師の宗教的な生を規定し続けている。そして、真言宗ではないが日本における仏教の展開は、とりもなおさず逸脱の深い自覚をとまなうものであった。少なくとも、浄土教の系譜においては。

そして、伝統的な教理学は（少なくとも真言宗については）この自覚から離れて、権威ある聖教の註釈を解釈に等置する傾向にある。ここには、重要な問題がはらんでいる。なぜなら、我々から見ると解釈を放棄したような態度で、権威ある聖教に註釈をする情熱は、昔の学僧たちにとって弘法大師の教えを生きるとはどのような意味があったのか問わざるをえない。あきらかに、現代の我々とは違った思い、違った解釈の基準があったに違いない。なぜ註釈で満足できたのか、このこと自体が深い問いになっている。弘法大師の一言一句について、出典がある場合にはそれを經典・論書はいうにおよばず、万巻の漢籍や日本の古典的な文学書にまでおよび博覧する。そして、そこに書かれていることをことこまかに、真言教理学的に説明する。その説明は、時に神経症的でさえある。

このような態度の教理学を、私はときに註釈仏教と称することにしている。そして、註釈仏教は拡大再生産の過程で、じつに些末なまでの議論をする。我々がこの系譜に自己を投げ入れることが可能であろうか。我々は、閉じられた空間である近世までの寺院で学問をする状況をすでに失い、別な空間で学ぶことで自己確認を行なうことを身につけたうえで、大師教学を選び取っている。閉じられた空間で自己放棄的に註釈に没頭する状況を失い、私にとっての解釈を外的にも内的にも強いられている。そして、繰り返すが、解釈は逸脱をまねく。

我々はこのような状況で、新たに教学的な根拠を求め続けなければならないであろう。そのためには、要約的に述べるなら、今日の近代主義的合理主義あるいは歴史主義に染まりすぎた仏教学にもとづく研究に偏りすぎた教学研究の軌道修正を行なうべきであろう。（この問題にかんしては、宮坂院長が『現代密教』第九号に問題提起をしているので、それをふまえて将来的に明確にしたい。私の立場は、おおよそ『討論 真言密教を問う——現代化への提言——』智山伝法院選書創刊号に述べておいた。）たしかに、我々は今日の仏教学の知見を教学研究に反映させねばならない。そのためには、サンسكريットやチベット語のテキストまで研究しなければならない。もはや漢文テキストのみ

で仏教が語れる状況にはない。しかし、このような文献学の成果のうえに、哲学的な問いをともしなう解釈としての大師教学の研究を志向しなければ、我々に「現代」は見えてこないであろう。

二、現代をどのようにとらえるか

我々は「真言密教の現代化」という院長の提言を承けて、伝法院発足時から総合研究というかたちで、特定のテーマを設定し議論をしてきた。そこでは、呪術的世界観と科学的的世界観の関連や相違、習俗や儀礼の日本の文化形成における意義、同和問題などの社会問題がおこる日本の文化土壌のありかた等が議論された。そこではしばしば「日本的エートス」がキーワードにもなり、そこで問題にされたのは、「現代化」を問うときに、「現代」という時代に即応させた真言密教の教理の改竄ではなく、「現代」を近代の延長としてとらえるときに、現代が見失いつつある状況を視野に入れて、真言密教の位置を確定することであった。現代が見失う状況とは何かを問うとき、逆にそこに真言密教の「現代」における存在意義が見いだせると考えた。

では、その見失われつつある状況をどのように見いだそうとしたのか。そのために、我々の基本的視点は、次のように要約できるであろう。すなわち、現代は決定的に近代の延長である、ということである。近代といい、現代というのも、歴史認識にもとづくのであるが、歴史の質的延長あるいは断絶を確定することには当然無理が生じる。そのことを承知で、あえて近代の質的延長として現代をとらえた。その内実とは、科学と技術の密接な結合、それにもとづく合理的世界観の確立、そして技術発展に則した大量消費の経済システムの稠密な構造化などがそこには含意されている。これはさらに法体系や社会システムなどの制度化とも関連する。こういった状況を作り出す根本に自然科学の著しい発展を認めなければならぬ。そして、近代以降に急速に発展した自然科学は、とりもなおさず西洋近代

の理性の自立の思想史としても知ることができる。

このような状況の質的延長としての「現代」は何を見失っているのか、が問題になった。それを、近代合理主義が駆逐しようとした呪術などに見ようとしてきた。その経緯は、すでに何度か別の機会に発表してきたのでここで重複して述べることはしない。ただ、我々が是非とも確認しなければならないのは、近代合理主義が見失ってきた状況が、真言密教の存立基盤とかなり重複していることである。たとえば、弘法大師は真言密教の根拠として、高野山などの山での宗教体験を求めた。このことは、我々が合理化できる日常性としての都市や村里の周辺部としての山、あるいは日常性あるいは合理主義によって論理化し得ない意識の闇の部分としての「山」が、現代社会においてどのような意味をもって我々の日常意識の内部に見いだせるかという、問いかけでもあった。すなわち、真言密教を「現代」において問うとき、「現代」が見えなくなっている部分にこそ、真言密教の存立する基盤がありそうであると考えられる。

ところが、既成仏教教団が一九六〇年代から始めた教化運動は、おおむねこのような視点を欠くものであった。智山派に限らず既成仏教教団の教化運動は、全体として新興宗教の台頭に危機を感じ、自らの教団を近代的な機構にし、近代的な方法で布教をするという傾向にある。そのために、社会に即応する教団の改革や教理の改竄が求められる。

しかし、社会に即応しようとする強迫観念は、近代主義に導かれた仏教学の影響下から独立できない真言教学研究の無自覚さとあいまって、真言密教の存在基盤が「現代」を問う根拠でもあることを見過ごしてきた。我々の共同研究を教学研究への反省へと導けば、このように結論づけられようか。すなわち、「現代」をどのようにとらえるかという問いは、とりもなおさず教学のあり方の現状を反省することにつながる。このような視点から、教学の将来的あ

り方を展望しておきたい。

### 三、新たな教学の構築にむけて

「真言密教の現代化」は、我々に教学研究のあり方の反省を迫るものでありつつける。そこでは、どのように教学研究の可能性は拓けるのであろうか。

簡単に結論を述べるなら、現代を生きる自己の思想としての真言密教を語る、ということにつきる。しかし、このことにはいくつかの問題が伏在する。それを真言密教の教理学の伝統を視野に入れつつ、考えてみたい。

#### ① 「現代」をとらえる歴史意識と仏教

先にも、簡単に触れておいたが、我々の生きている状況を「現代」としてとらえることには、すでに歴史意識が内包している。我々は歴史的に自己の生き方が規定されているあり方を見ることを、近代的な知の無反省な枠組みとして当然のように思っている。しかし、仏教は基本的に歴史を人間存在の本質規定としない（鎌倉仏教の成立に少なからぬ影響を与えた末法思想を仏教の歴史意識とみなす考えもあるが、そのような考え方自体が、近代主義的仏教の反映である）。むしろ歴史的にせよ、時間に規定される生の虚妄性を暴く理論こそ教理学を貫く姿勢であった。近代は歴史意識に呪縛されている。その呪縛からの解放の可能性として仏教教学をとらえ直すことはできないか。しかし、「現代」を歴史的時間のうちにとらえることなくして、我々は教学の解釈の遂行も望めない。仏教が提示する無時間的生の絶対的根拠と、時間的生としての「現代」を生きることの二律背反的存在のあり方を探究する思想が、「現代化」のためには要請されよう。

#### ② 時間的に生きることと、その無時間的生の根拠との背反的運動として、「現代」の文化の状況を把握するための



教学の確立をどのようにするか、が問われる。

そこで、おそらく、この問題を直視しつづけた西田幾多郎の哲学は重要な意義をもつであろう。彼はこのような文化状況を「場所的理論」として解釈しようとした。そこでは二律背反的な存在のありかたとして、そのような状況をつくりだす根拠となる場所のありかたを問題にした。その論理展開をここでたどる余裕はないが、あきらかにその論理には、華嚴の法界縁起に近い問題意識がある。西田は禅と真宗に親近感をもって哲学を展開しているが、最終局面での哲学的立場は驚くほど華嚴に接近している。しかし、彼が「現代」に意義ある哲学を提示しているとしたら、それは仏教の存在根拠の探究のあり方を近代の歴史意識と関連づけて、自己矛盾する人間の本質的あり方を探ろうとしたことにある。その意味では、我々は西田の再評価を教学研究の視野に入れることが可能である。

③場所的論理は無時間的生の根拠が、日常の時間意識へと超越的に顕現し、またこの時間的に規定された生は無時間的根拠へと超越する。この超越の契機が宗教的なのである。それゆえ、我々が生きていること自体が宗教的なのである。その生のあり方をどのように自覚するかが、実際の宗教の根本問題となる。このテーマを、西田を意識しつつ、さらに華嚴から真言密教の世界観を念頭に措くと、伝統的な教理解釈を超えた新たな問題群がひろがる。私はその一例として、アニミズムの問題を提起し続けた。

我々が日常の意識で見ている世界（仏教的には言語によって展開された世界＝戯論）は、多様なモノの集積としてひろがっている。我々の日常の意識はそれらをモノとして見るにすぎない。しかし、モノは我々に見られてある以上、我々の世界を意味づけている。すなわち、意味づけの根拠がモノにはある。それは、我々の意識とモノとを（そして両者の相関関係を）根底的にささえる「なにか」である。逆にいうと、この「なにか」の顕現として、我々の日常の世界は展開している。

あらゆるモノは、この「なにか」の超越的顕現であると見なす場合、この「なにか」を精霊的に理解すれば、アニミズムの世界観が成立する。そして、モノとして見られる世界は、「なにか」の生成として生命的にとらえられる。この世界観は、法界の生命的展開のダイナミズムとして世界を解釈した華嚴にしろ、モノを如来の誓願という意志の現れ（三摩耶身）とみなす大師教学にも通じる。それは、一種のアニミズムであると思える。

アニミズムの世界観を、近代は徹底して侮辱し続けた。しかし、このアニミズムの世界観は、ここで新しく真言密教の教理と通底する意義をもつであろう。その思想的前提として、近代に仏教思想を組み込もうとした西田の思想的テーマからの課題が見えてこよう。

④このアニミズムの世界観を再考すると、そこにはさらに呪術が視野に入ってくる。そして、呪術は本質的に我々の意識内に組み込まれており、その意識（日常的に意識されない自己）に強く働きかける真言密教の儀礼は多分に呪術的である。ところが、我々の儀礼は呪術と異なる内面的なものであると主張し、真言密教の儀礼のもつ呪術的要素を低く見なす考えが、真言宗内にさえある。我々はこのような考えの背後にある近代主義まで視野に入れて、呪術が意識内に本質的に組み込まれているあり方を、人間観としても再考すべきであろう。

このテーマから、さらに死者供養と現世利益という、今日の仏教を根底的に支えている儀礼のあり方が問題になる。このことについても、すでに私なりの意見をことあるごとに発表してきたが、さらに真言密教のあり方として課題にしなければならないであろう。

以上のように、我々は近代を通過して生きていくかぎり、近代→現代を視野に入れた新たな教学的基礎づけをする必要がある。その場合に、今までの教学研究がはたしてこのような意義づけをするのに十全であったとは思えない。それは最近の教学研究に限ったことではない。伝統的な教学にしろ、当時の文化的状況を意識化しつつ新たに教

学的解釈をするよりは、註釈仏教の傾向を濃厚にしていた。我々は、その意味で新たな教学的理解を求める視野を確保して、「真言密教の現代化」の課題を追究してみたい。