

## 課題としての仏教研究―教理と実践を統合するために―

廣澤隆之

はじめに

昭和六十二年に発足して以来、智山伝法院ではこの『現代密教』を発刊し続けてきた。そこには智山伝法院の研究が集約的に表現されてきた。それゆえ、『現代密教』は智山伝法院の顔であり続けた。二十年以上にわたる研究紀要の発刊ができたことはとても喜ばしい。だが、その間には、『現代密教』に対する批判も宗内から多く聞かれた。それは智山伝法院の研究、あるいは研究姿勢への批判でもあると受けとめざるをえない。

ここに『現代密教』第二十号を発刊するにあたり、発足時を振り返り、多くの批判に謙虚に耳を傾け、将来の研究方向を見定めるために、智山伝法院の背負う課題を検討することにする。その課題とは、単に智山伝法院の課題であるばかりでなく、真言宗智山派が宗団として存続する基盤となるものであり、かつまたそれぞれの智山派教師が問うべき課題であるともいえる。その課題について、当院の初代院長であった宮坂宥勝殿下は『現代密教』第一号の「巻頭言―発刊によせて―」において「われわれは現代を彩る虚飾の思想的イベントを退けて、時

代の深淵をえぐる底の眼光をもつことを希求し、地道に現代に生き明日を指向する密教を模索していきいたい」と述べている。

「現代を生き明日を指向する密教を模索」することこそ、智山伝法院の発足時からの課題であったと言うことができる。この課題を宮坂院長は総合テーマとして「真言密教の現代化」として掲げ、その研究を表現する場にあふさわしい紀要として本誌のタイトルを「現代密教」としたのである。この「真言密教の現代化」というテーマは『現代密教』が発刊され続けるかぎり色褪せることのないテーマでなければならぬであろう。

ところで、「現代を生き明日を指向する密教を模索」すること、すなわち「真言密教の現代化」は宗学をはじめさまざまな学問分野から問われることであったが、その研究を具体化する取り組みが稀薄であったことは否めない。研究は常に疑いにもとづく問いかけへの解答を求めるものであるが、問いは新たな問いを生み出し、自問することに閉じこもる傾向がある。多くの人文研究（宗教研究や歴史研究など）は研究のための問いに終始しがちである。言い換えるなら、そこには実践的契機が見失われがちである。

智山伝法院が発足時から探究してきた態度にもそのような傾向がなかったとは言いがたい。それでは、私たちはこのことを反省しつつ、次にはどのような方向へと向かうべきなのであろうか。このような立脚点から、智山伝法院にとつての課題が提示されねばならないであろう。

しかも、智山伝法院は智山派の研究機関である。それゆえ研究の課題は智山派にとつての課題である。したがって伝法院では智山派が存在する根拠を問いつつ、将来も宗派でありつづけるための基本的原理を探究することが求められる。しかも、宗派は静的に存在するのではなく、信心を共有する人々の活動の総体として存在するのであるから、宗派を動的な存在として受けとめねばならないであろう。それゆえこの動的な存在を維持する行動

の原理が求められる。

かつて教化研究所が発足して以来、智山派では、たとえば「つくしあい」のように一つのスローガンで行動のありかたを示してきたことがある。そこには、いま振り返ってみても、十分に学ぶべき提言が多くなされてきた。そして、そのスローガンを核とする昭和四十年代以降の教化活動の展開の連続面に私たちは接して智山派を形成していると考えられる。だが、今の自分を確認するためにも、自らが今ここに在る由来となる歴史は批判的に吟味されなければならない。そのような意味で「つくしあい」も批判の対象となる。

「つくしあい」はスローガンとして強いメッセージ性をもって訴えかけてくるものがあつた。そのスローガンに同調するのは、自分なりの「つくしあい」のイメージをつくりだし、智山派の僧侶としての自覚をもって活動することができた。だが、はたして「つくしあい」は宗団の活動原理になりえたであろうか。

「つくしあい」が提示されたとき、その原理はたとえば金剛界曼荼羅が動的に形成される仏陀の世界の相互供養に求められた。そして「つくしあい」は教化活動の原理であるかのように提示された。だがこのような原理の提示のありかたについて、私たちはその妥当性を検討することはなかつた。

すなわち、仏陀の世界が現実の世界に投影されることで、この社会を理想へと向かわせることが可能であるという考え方そのものに潜む、私たちの仏教、あるいは真言密教の受けとめかたは、歴史的な視点からも批判的に吟味されなければならないと思われるが、そのようなことがなされたとは言いがたい。

私たちは宗教に関して根本的なことがらを問題にすべきではなかつただろうか。それは宗教的な理想世界を描き、そこに至る過程として現実社会を把握し、理想が現実社会に投影されるべきであるという当為によって、現実社会を理想へと近づけるといふ志向をもつことははたして妥当なのであるうかという問いである。このような

問いが仏教において本質的なものであったのか、私たちは不問に付したままではなかっただろうか。

ここには仏教に内在する重要な問題が潜んでいる。そもそも理想社会と現実社会は二元対立的に捉えられるか？ 仏陀の境界を社会に投影できるのか？ 現実社会の歴史的展開に仏陀の境界を投影することが可能なのか？ 歴史的現実へと理想社会を投影させ、当為として社会に関与するという考えは、そもそも神の国の実現過程として現実を受けとめようとするキリスト教信仰において鮮明に成立するのであるが、それは仏教においてどのように妥当な理論となるのであろうか？ そもそも近代のキリスト教を中心にする宗教観が近代の仏教に組み込まれ、布教教化という宗団の実践的要請の過程でこのような社会関与のありかたが仏教圏内に導入されたのではないだろうか？

このような疑問を強く感じるのは西田幾多郎の最後の、しかも彼の思想の結晶ともいべき論文「場所的論理と宗教的世界観」を強く意識してのことである。彼はその論文の末尾に言う。「此土において釈尊を中心とした会衆が浄土を見るが如く、彼土の会衆によって此土が見られる。娑婆が浄土を映し、浄土が娑婆を映す、明鏡相照す、これが浄土と娑婆との聯関性あるいは一如性を示唆するものであるといっている（鈴木大拙著『浄土系思想論』）。私は此から浄土真宗的に国家というものを考え得るかと思う。国家とは、此土において浄土を映すものでなければならぬ。」このように現実社会と理想世界が相即するという理論がそもそも成立するかどうかを西田の思想の根幹から問うことは仏教研究においても無益なこととは思えない。そして、西田ほどの自覚もなく、社会と仏教との連関が要請されてしまっていることを虚心に反省してみることも必要であらう。

このような問いを問いつつ、金剛界曼荼羅の相互供養の現実への投影として「つくしあい」を真言密教の思想の原理とその社会的展開の可能性を問う課題として批判的に検証することは意義あることといえよう。

そして、実際に智山伝法院が発足した当初から、この課題への解答を模索する研究が意図されていた。先述した「真言密教の現代化」という初代院長の提起したテーマもこのような課題を担うものであったといえよう。このような課題に答えるべく発表された研究成果は『現代密教』や『智山伝法院選書』（以上は伝法院発刊）、あるいは宗務庁より発刊された『智山教化資料』などの出版物で確認することができるので、それらの詳細について、ここで論じることは割愛する。

これらの出版物で発表された研究成果、あるいは伝法院の立場からの提言は宗内に向けて発表されたものである。だがそれらは「現代化」を見据えたものであったとしても、どれほど「現実化」したであろうか。無論、提言などの意見がそのまま現実化することなどあり得ないとしても、なんらかの「現実化」へのきっかけとなったものがあつたであろうか、そのことを私たちは真摯に顧みなければならぬであろう。

「現実化」するためには、宗内で考えが共有されることが前提になる。その意見の共有が「現実化」に向かうきっかけを生み出すはずであるが、伝法院の発する意見や提言を共有化する足場が脆弱であつたことは否めない。それではなぜ、このような伝法院から発する意見・提言が宗内で共有されにくかつたのであろうか。そのことについては、さまざまな問題点が指摘されよう。それらをかいつまんでまとめれば以下になるであろう。

①伝法院は研究機関であり宗派のシンクタンクであるから、具体的施策を実行する立場にない。それゆえ意見・提言は具体的施策の実施にあたって参考にとされることはあつても、直接施策に反映されることはない。

②伝法院の出版物、とりわけ『現代密教』は学術的であつたり、内容が細かすぎたりして読むのが難しいので、宗内の七割くらいの教師が眼を通さない。したがって伝法院における議論や意見が理解されていない。

③伝法院が積極的に意見・提言を理解してもらおう努力を怠つてきた。ただ出版物を発刊するだけで、理解を得る

ためのさまざまな場所・機会を積極的に求めてこなかった。

これらの問題点を克服することは緊急の課題であるが、そのことについてここで論じる余裕はない。むしろ、このような問題点を意識しつつ、しかもさらに根本的な問題に焦点をあてて、これからの伝法院のありかたへの方向づけを試みたい。

まず「真言密教の現代化」をテーマにしてきた伝法院におけるもっとも困難な問題を指摘しておきたい。それは伝統的な教学研究の立場、あるいは一般的な仏教学研究の立場が「現代」を語る場に出にくい状況である。あるいは仏教や真言密教を「現代」において議論することのむつかしさである。

先述した「つくしあい」の理念は真言密教の実践原理となつている金剛界曼荼羅の相互供養を「現代的に」展開した典型となる例であろう。しかし、その理論展開の妥当性は、必ずしも議論され共有されているとは思えない。問題は真言行者がその宗教体験のクライマックスにおいて確証するであろうはずの仏陀の活動のダイナミズムを、社会における宗教活動（教化活動）の理論に結びつけたことにある。そのような理論はそもそも諸仏の相互供養の原理を説く『金剛頂経』が準備していたはずがない。『金剛頂経』ではむしろ現実社会を凝視し、しかもその世界と否定的にかかわる密教修行者にのみ瞑想のうちに拓かれる世界を開示しているのである。そこには教化活動などの一切の社会関与の妥当性は説かれない。むしろ体験してきた社会生活から離反することで、社会への無関心を梃子に自らの求める世界へと没入する傾向が強い。

このような傾向は、実際には大乘仏教の菩薩行の裡にひそむ思想の原理であったのかもしれない。しばしば大乘仏教の菩薩行は慈悲をもって社会に積極的に関与する行動原理をそなえているということが喧伝される。しかし菩薩行における社会への関与は、単純に社会活動とみなすことが可能でないからこそ価値があるように思える。

というのも菩薩行は社会活動を行なっているという意識をもつことなく、直接的に現前の人々に向かい合うことが宗教的实践としての当為となる、社会的原理とは別の思想的原理が支えになっていたように思える。

しばしば菩薩行の内実を「上求菩提 下化衆生」という。そしてそれはまた自利行と利他行との相即関係としても理解される。しかし両者の相即は原理的には成立するが、実際には両者は菩薩においては矛盾関係ともなる。なぜなら上求菩提への希求は社会生活から自己を引き離す志向性をもつ。そのような思想原理を現代社会に無媒介に引き出してくる場合には、そもそも現代社会をどのように受けとめているのかという真言行者の立場が根本から問われねばならない。そのような問いこそ、伝法院が発表し、提言する意見の中核に据えられる必要があると思われる。

このことは真言密教の思想を現代の言葉で理解しやすいように解釈し、解説をするようなレベルの問題ではない。ややもすると現代語で、あるいは現代のさまざまな知見で真言密教を解釈し、それを解説することが「現代化」になるとみえず風潮に傾きやすい。しかし、伝法院では安直な現代語による真言密教の解釈と解説では満足しない心がけが求められるであろう。

それでは現代語で真言密教を語ることができないのか、という問題が浮上する。もちろん、現代語で真言密教を語り、多くの現代人と宗教的な感情と境地を共有することを常に求めることが何よりも重要である。そのために教化活動が重視されるのである。ところが、伝法院ではそのような活動の底に潜む問題も討究しなければ、真に現代に生きる真言密教を展望できないという立場を堅持したい。

問うべきは現代に生きつつ、現代の言葉を使用している私が自ら真言密教を受けとめる立場、むつかしくいえば存在理由なのである。しかも、私が現代に生きて、現代の言葉を語るということ自体が、すでに私を超えて歴

史の中で生み出された営みでもある。すなわち、私たちが語る多くの言葉は、明治以降に新たに世界が開かれてから、その新たな世界を見定めるために生み出されたものである。それらの言葉を私たちは、その歴史的に生み出された背景を意識することなく、日常生活の中で使っている。その無意識に使っている言語によって私たちは、近代の世界が開かれた明治期以前とはかなり異なった物事の見方をしてはいるはずである。

そして、このことは日常生活の言語活動のみならず、さらに学問の世界では決定的である。学問はすべて新しく開かれた世界である近代が生み出したものである。その近代の学問の成果が私たちを決定的に支配している。私たちはすでに自分で実験したわけでもないのに、大地は球体をする地球であり、その一部の僅かな土地が日本という国土と名づけられていることを知っている。しかも、その地球が太陽の周囲を回っていることも知っている。この当たり前のような事実も、私たちは近代的な教育によって受けとめている世界である。

しかし、かつてこのような近代の学問がもたらした世界観を受容れることは、仏教徒にとって自らの信じる世界を揺るがすかのような深刻な問題であった。というのも、仏教徒は長く自らが住んでいる場所は南瞻部洲とされ、須弥山を中心とする世界、あるいはさらに拡大した宇宙観とは決定的に異なっていたからである。この須弥山世界観と近代の天文学との違いは洋学が知られた江戸時代から深刻な問題となっていた。

そして私たちは今では近代的な学問によって教えられた世界観を受容れ、もはや神話的な意味しかもたない仏教的世界観・宇宙観を顧みることもほとんどない。そのような近代的な知見にもとづいて、私たちは仏教を知る学問を西洋から導入したのである。そして近代的な学問である仏教学（あるいはインド学）を基礎に近代の仏教的な知見は獲得された。それはもはや江戸時代までの仏教徒が信じていた仏教とはかなり異なったものとなっている。そして、いままではこの近代的な仏教学（インド学）が仏教研究の基礎になっているのであるから、私たち



が宗派内においてどれほど学問的研鑽に励んでみたところで、それはかつて「学山智山」といわれた伝統的な「学」が智山に蘇ることではない。

それでは、私たちが近代的な学問である仏教教学を捨て、伝統的な教学研究をすれば、伝統教学が復興され、維持できるのであるか。そのようなことを望むことはできない。すでに伝統教学の学習方法、学習環境も失われた現代においてそれを望むことはできない。

しかし私たちは伝統教学が厳然と存在し続けた歴史を知っている。そしてその歴史の最後尾に自分がいることも自覚している。しかも、その自分が真言密教を見つめる眼差しはほとんど近代の仏教教学によって養われてきたものである。

このように、私たちは伝統を意識すればするほど、近代、とりわけ近代の学問と伝統との緊張関係（大概の場合には矛盾関係）を自らのうちに持たざるを得ない。そのような自分が近代と密接な結びつきをしている現代社会で現代の言葉でどのように真言密教を受けとめ、それを語るることができるのであろうか。

私たちが現代に対応する真言密教の教えを展開するとしても、その基礎づけのためには、すくなくとも思想的には、私たち自身のこのような伝統と近代を矛盾したままに背負い込んでいることを自覚し、その自覚から「真言密教の現代化」がとらえられなければならないであろう。そして、この自覚こそ、私が真言宗智山派の僧侶として生きている存在理由を確定するはずであるから、「真言密教の現代化」とはなによりも私を問うこと、その自覚の問題が根底にある。

ややもすると智山派も含め伝統仏教教団では、さまざまに社会にむかって自らの信じる教えを広めるために、教化と称して現代になじむように、あるいは現代人の耳に心地よいように教えを平易に説いてきた（それでもま

だ難しいと非難されることもある)。あるいは社会の通念に迎合するように教えを展開した歴史もある。そのような布教教化活動は、先に述べたような伝統と近代との緊張関係への自覚がない場合が多かった。

付言ながら、ここでいう緊張関係に生きていることの自覚から近代に生きることを徹底的に問う代表者として、私は夏目漱石と西田幾多郎を思い描いている。そしてここに近代の特徴を見るのであるが、仏教が日本文化の形成に重要な役割を果たしてきたにもかかわらず、その仏教をもっとも専門的に研究した仏教学者が漱石や西田のような意味で近代を背負う思想を展開しなかったことは、近代日本文化における皮肉ともいえよう。いや、仏教学はそのような使命を負うことはなかったといえるかもしれない。仏教学は多くの思想的な営みをする人々に、その考える材料を与える役割を担う学問であった。近代日本において真に仏教的な思想を展開したのは、西田幾多郎を筆頭として、仏教学あるいは仏教界の周辺に生き、個人的に仏教に深く傾倒した人々であったことは、仏教学にたずさわる者として銘記しておかねばならない。

ちなみに、智山派において近代の学匠の代表の一人である那須政隆猥下は、その伝統的な知見に基づき、伝統教学をふまえた真言密教の世界を示して私たちを導いてくださったが、そこには色濃く西田哲学が反映している。那須猥下にしても、すでに近代に生きる矛盾を自覚する哲学を基盤にして、自らの教学を展開しているのである。そこには近代的な学問としての仏教学よりも、さらに深いところで仏教のあり方を問う近代的な問題意識が潜んでいた。このような意味でも、那須猥下の教学解釈は「真言密教の現代化」において学ぶべきものとなろう。

近代的な真言密教解釈として知られる高神覚昇先生は那須猥下と異なり、直接に西洋哲学の知見を教学解釈に反映されている。とりわけカント哲学の概念を用いて真言密教を理解する方法を導入されている。高神先生のよ

うに西洋哲学の知見によって仏教を解釈するという態度は、日本における仏教研究の特徴である。

とりわけ、現在の日本の仏教学に決定的な影響を与えた和辻哲郎の場合、西洋哲学との結びつきを無視することはできない。彼の代表的な著作である『原始仏教の実践哲学』は、五蘊などを範疇論的に分析し、その認識論的立場を鮮明にする点で、新カント派の影響があるように思われるが、注意深く読むとその理論展開の骨子はハイデガーの哲学にあることが推測される。このことはいずれ詳細に論じる予定であるが、彼の理論の基本になる「法（ダルマ）」の解釈にはハイデガーの影響があるといえる。それは同じくハイデガーの現象学に触発された哲学を展開した九鬼周造の仏教理解にも繋がる。

そして和辻と根本的な仏教理解に関して論争をした木村泰賢はそのアビダルマ思想研究とショーペンハウアーの哲学が結びつき、独自の仏教理解を示している。とりわけ十二縁起の解釈において、無明をショーペンハウアーの「生きんとする盲目的意志」に結びつけた解釈はその典型である。

和辻と木村は仏教理解において決定的に異なるが、そのいずれもが西洋哲学の知見を基礎にしている。このような仏教理解の傾向こそ、現代の新しい仏教理解の基礎となっている。すなわち近代の学問的成果が直接に仏教理解に反映しているのである。しかもそれは伝統から切り離された仏教理解なのである。そのことを端的に示すのは和辻の論文『沙門道元』である。ここでは、永平寺で参禅しても道元禪師を理解することはできないとまで和辻は断言している。

このような仏教理解はきわめて近代の学問が生み出した成果といえようが、そのような仏教理解が正しく伝統を受けとめることにたいして誠実な態度を保っていたとは言い難い。

このように考えてみると、私たちは西洋の近代的な学問の知見を直接仏教理解に反映させることに対して慎重にならざるをえない。このような批判的視点からも、高神先生の思想の基本的な枠組みである「ザイン」と「ゾ

ルレン」というカント哲学の概念の導入の妥当性を、私たちは「真言密教の現代化」と結びつけて考えることも必要であろう。

このように思想的に近代の学問を仏教理解に援用することも大事な学問的営みであるが、そこに先述した緊張関係あるいは矛盾の自覚が見失われるなら、伝統を現代において受けとめる立場を築くことはできないであろう。さて、このような哲学的な問題だけではなく、むしろさらに深刻に私たちの立場を反省するために近代の仏教学についても論及しておかなければならない。

近代の仏教学はいうまでもなく西洋の近代において成立した学問である。この近代の仏教学の問題が宗派における私たちに深く関わっていることを確認し、そこに胚胎する問題をえぐり出し、さらに私たちの課題をそこから導き出す試みをしたい。

#### 近代を背負う意味

私たちは伝法院の発足時から「真言密教の現代化」をテーマに掲げてきた。このテーマは先に述べたように「近代」に直結している。すなわち「近代」を直視しない限り、「現代」は見えず、ましてや未来は展望できない。

さて、「近代」は日本の仏教にとってまさしく自らの存在根拠を新たに見出す深刻な事態に対処することから始まったともいえる。幕末からの政治的変動はついに近代社会を成立させた欧米列強に門戸を開くことを幕府に決断させ、さらに新たな近代国家を形成することが明治政府によって性急に推進された。

明治政府は、その成立状況、あるいは幕末の討幕運動の思想的背景を引き継ぎ、天皇中心の政治によって近代国家を形成することになった。それは宗教的には国家神道の形成という、日本独自の立場を鮮明にすることにな

った。そこにはすでに日本が近代化するための自己矛盾が深く投影されている。すなわち、日本の近代化は——政治的には——西洋の社会思想を取り入れ、西洋的な近代社会を形成することを目標としつつ、しかも天皇を中心とするために「王政復古」という古代社会に理想型を求めるイデオロギーを新たに作り上げなければならなかった。そのイデオロギーはすでに江戸時代の国学の系譜によって準備されていたが、そこには反仏教的な傾向が潜んでいた。それゆえ天皇を中心とする政治体制を確立するきわめて初期の段階（明治元年）に神道から仏教的影響を排除する神仏判然令（神仏分離令）が發布された。

そもそも神道が宗教としての思想的体裁を整えるためには仏教教理体系が必要とされ、日本の文化は日本の神々と仏教の諸仏・諸菩薩・諸天を習合的に信仰することを定着させたのであり、それが長い間の伝統となっていた。その伝統を破壊し、天皇中心の神道イデオロギーが古代からの伝統であるかのように、神道を組織化したところに、日本の近代化の深刻な問題が生み出された。そしてそれは今日まで、政治的にも、そして文化的にも私たちに影響を与えている。

明治初期の政府指導の神仏分離から、さらに廃仏毀釈へと展開した宗教変動は仏教界に深刻な反省を促した。その歴史的経緯をここにつまびらかに論じる余裕はないが、仏教界がこぞって時代に即応した「現代化」を至上命題としたことだけは留意しておくべきであろう。そして、近代国家形成という政治的要請に宗教的立場で応えることが仏教界の基本的立場となった。廃仏毀釈を経験した仏教界は、国家の要請に応えることで仏教の存続をはかったといえる。

そのような伝統教団が国家の近代化と軌を一にする方向を模索するとき、仏教研究も新たな近代的装いをもって一新された。それは伝統教団が率先して西洋近代の学問的成果であるインド学あるいは仏教学を取り入れるこ

とを試みたことである。

日本における近代以前の仏教研究はいうまでもなく、漢訳經典に対する教学的解釈・註釈を理論化した中国仏教と、その影響によって展開した日本の学僧たちの研究による。それはあくまでも宗派の教学を堅持する理論を補強するために、江戸時代には極端にまで精緻な体系化がなされた。ところが、近代の仏教学（インド学）にはそのような伝統的な教学とは決定的に異なる重要な学問的態度と方法論があった。その特徴は伝統教学と対比すると以下のようになる。

- ① 客観的合理的研究
- ② 歴史の実証主義にもとづく研究
- ③ インド諸言語による原典研究
- ④ テキスト批判による文献学研究

このような特徴をそなえた近代的仏教学の成立は、当然ながら西洋近代の学問が成立する西洋の思想的風土が生み出したものである。

たとえば、合理的研究という特徴は、従来の伝統教学における研究にも見られる特徴のようにも思えるが、その合理性の根柢がだいぶ異なる。インド仏教以来、論書が学派形成に欠かすことのできない文献であり、いずれの論書も合理性を厳しく追求するものであった。いくつかの主張のうち、どれが正当であるかどうかは論理的に検証されなければならないとされた。それゆえ、インド仏教においては論理学もめざましく展開した。ところが、その合理性の追求も、いくつかの主張命題の論理的整合性を求めるものではあったが、その合理性を根柢にする人間の意志の活動を正当化する合理主義を樹立することはなかった。

ところが、西洋における合理主義とは、まさしく近代の精神としてのきわめて顕著な人間観にもとづき、認識の正当性に関して人間の精神がそなえる理性の働きを絶対的根拠とする思想である。そして、その合理主義を徹底すれば、非合理的な要素を多分に含む宗教はその正当性を剥奪されるか、あるいは合理的に再解釈されなければならなくなる。合理主義の最大の成果は近代科学を学問の王道に位置づけたことにあり、まさしく近代はこの科学的合理主義によってあらゆる人間的営みを再検討し、宗教のあり方を根本から検証し直すことになる。

このような自然科学を模範とする合理主義の態度によって人間的営みを対象にすることでさまざまな人文研究が派生する。そして西洋にとつて異世界であるインドの宗教である仏教も、そのような研究の対象となる。しかも、その研究は必然的に文献研究として展開する。それはギリシア古典学やキリスト教の聖書学を模範とする文献学であった。ここに合理主義的な原典研究、そして文献批判の学問である仏教研究は近代の学問として成立する。このような仏教研究はフランスやイギリスでは十九世紀半ばにはめざましく発展した。

そしてこのようなインド学あるいは仏教研究を取り入れるために、日本の伝統教団は俊才を西洋に送り、近代的な仏教研究の移入を試みた。日本の近代的仏教研究を基礎づけ、発展させるための指導的立場は東京大学の研究者を中心として形成されたが、そのメンバーの多くは西洋での近代的なインド文献学を学ぶために派遣された宗派の僧籍をもつ人々であった。ただし、日本におけるサンスクリット研究の指導的立場にあり、大正大藏経編纂の中心的人物でもあった高楠順次郎には僧籍はない。しかし、彼がイギリスで近代的な宗教研究を確立したマックス・ミュラーに師事するが、その紹介は真宗大谷派に僧籍をもつ近代仏教研究の代表的な学者である南条文雄によっている。ちなみに南条文雄は後に大谷大学の前身となる真宗大学の設立と同時に清沢満之と協力して、近代的な仏教研究と教育の組織づくりに邁進した。また、高楠順次郎は後に近代的（啓蒙的）仏教観を建学の精神とす

る東洋大学の学長に就任したり、真宗本願寺派の武蔵野女子学院（現武蔵野大学）を創立したりして、近代の仏教の確立に教育の面からも多大な影響を与えた。

ところで、日本における近代仏教学の基礎づくりをした学者の中で、村上專精だけは特異である。彼は真宗大谷派で伝統的な学問研究をし、西洋留学の経験もなく、近代的なインド文献学とは無縁である。しかし、彼の代表的な学説「大乘非仏説論」は日本の仏教史研究において画期的であったが、それは近代的な歴史学的実証研究の成果である。そして、彼の仏教的立場は宗派の教学に偏らず、通仏教的に歴史的原点としての釈尊への回帰を目論むという点では、西洋の近代的な啓蒙主義と通じるものがある。

このように、西洋で確立した仏教学は伝統教団あるいはその周辺に位置する研究者によって日本では推進された。その状況は今でも変わりなく、多くの仏教学者が宗派と何らかの関係をもっている。しかも、そのような学者の多くが、宗派の伝統教学とは一切関係のない立場で研究を進めているのが現状である。

ここで問題にしたいのは、近代の仏教学が展開した歴史的経緯ではなく、その近代的な学問が近代化を推進する伝統教団において、それほどの抵抗もなく受容られ、現在まで宗派の教学の学問的性格を規定していることである。とりわけ、真宗教団は明治初期以来、多くの仏教研究者を輩出してきたが、そのような真宗教団の近代化への積極的な関わりは、多かれ少なかれ日本の仏教研究や伝統教団を近代化へと向かわせる刺激的要因になっていたといえる。

もちろん、近代仏教学を受容する教団の近代化だけが無反省に推進されたのではないことはいうまでもない。むしろ近代化には仏教の衰退を招く要因があることを見抜いて、独自の伝統的な仏教を擁護する動きも同時に見られた。たとえば、浄土宗の福田行誠や真言宗の釈雲照などは、戒律復興という伝統的基盤を保守する立場から



伝統仏教を守るためにさまざまな実践を行なった。

たしかに、近代化とは理性的な自立的精神活動に根柢をおく人間中心主義的傾向をもつのであるから、宗教的権威に盲目的に従属する他律的精神と対立的になる傾向がある。西洋のキリスト教世界では、神に従属する中世的世界から、理性に立脚する自立的世界への転換として近代の特徴をとらえることも可能である。そのような人間中心主義的傾向は、従来の宗教的世界に絶対的根柢を求めなくなり、現実の人間社会に存在の根柢を求めようとする。その意味で、人間中心主義は必然的に宗教的権威を弱める世俗化の傾向をそなえる。

そして、このような自立した理性にもとづく科学技術のめざましい進歩は新たに工業社会を生み出す。その工業社会こそ、宗教的権威が見失われた近代的世俗社会である。このような宗教の世俗化は日本における仏教界の世俗化としても注目してよいであろう。近代国家を形成する世俗的政治権力が内部に天皇という宗教的カリスマを設定した日本の場合、仏教の近代的世俗化は西洋近代とは異なる様相も呈した。

そのような世俗化は仏教内部からもつとも眼に見えやすい形では戒律の崩壊として現われる。まさしく政治権力からの「肉食妻帯畜髪勝手たるべし」という仏教界への布告は、仏教界の様相を一変させた。厳しい戒律を建前とする伝統教団は、内部からその建前を放棄せざるをえない状況を生み出した。

明治初期以来、各伝統教団には戒律を無視する傾向を阻止しようとする動きはあったが、僧侶自身が世俗化への流れを加速させた。そのような流れに抗して、福田行誠や釈雲照は新たに仏教の復古的な運動を起こしたといえよう。しかし、彼らが国家の近代化への抵抗をすることもなく、むしろその傾向を受容れつつ、仏教内部で復古という逆の方向を模索することともなう「矛盾」を仏教存立の近代的意味として見出していたとは思えない。

このように、僧侶の生活が近代化＝世俗化し、なおかつ教学が近代的な学問に依存する伝統教団内部のありかたは、現在の仏教各宗派の基本的立場となつていっているといつても過言ではない。

このような状況において、はたして伝統教学がどのように受け継がれ、仏教の「学」としての存在意義をもちうるか、私たちは真摯に問わなければならない。

江戸時代に伝統教団の教学は宗学として確固とした位置づけがされた。その宗学の研鑽において智山派は「智山智山」の誇りを失うことはなかった。しかし、はたして今日の智山派に「智山智山」の伝統が真に生き続けているであろうか。少なくとも、明治期からの近代化の流れの中で宗派を存続させ、それなりの近代化を進めてきた宗派がどのように伝統教学を現代に問うべきかは、私たちの中心課題となる。

現在、伝統教団はそれぞれに宗派設立の大学を擁し、そこで伝統教学である宗学の研究と教育を行なうという近代的な組織をそなえている。そのような大学における宗学は、もはや伝統的な教学の研鑽が学問的に方法論として確立しているとは思えない。大学における宗学研究は多分に近代仏教学の影響下にあり、もはや近代という枠組みに囲まれて宗学が存続している。近代仏教学がインド学として展開させた方法を受容れ、しかもインド古典語による文献学に代わって、中国・日本の文献にもとづく文献学が宗学を規定しているのが現状である。

しかも真言教学については特殊な事情がある。すなわち、パリ語原典の文献学研究を嚆矢とし、さらにサンクリット原典の大乗経典や論書の研究に比べ、インド密教研究は大幅に遅れていたが、二十世紀後半からそのめざましい展開が見られた。インド密教研究に関しては真言教学にとつてとりわけ重要な『大日経』や『金剛頂経』の原典研究が国内のみならず、海外でも飛躍的に展開された。これらの近代仏教学の成果が伝統的な宗学に多大な影響を与えた。さらに、近年になると、チベット仏教の研究が盛行し、インド原典が失われたものをチベ

ット語訳で知ることができ、さらにチベットにおける註釈文献までも研究され、密教史の概要が知られるようになった。

今日では、このような研究を無視して密教研究は不可能であるが、そのような近代仏教学と伝統教学との関係を自覚的にとらえる方法論が求められる。しかも、近年のチベット文献にもとづく研究はインド密教の修法や儀礼に関する多くの知見を提供している。密教の修法や儀礼について、従来の伝統教学は秘密という建前から、あまり研究の対象となることはなかった。伝統教団においては、修法や儀礼はその思想的意味づけや文化史的意義を思想的に研究することはなく、教団内において実践者に伝授され、あるいは解説されるものであった。修法・儀礼に関する事相と教理学である教相とはともに重視されねばならないとされ、その両者が密接な関係にあることが強調される。しかし、ややもすると相互の立場は交わることがないようにさえ思える。とりわけ現在の智山派内における事相研修と教相学習とが教育の場で有機的に結びついていない現状に、そのことは端的に現われているといえる。

このように事相と教相の立場が乖離してしまった原因は何か、そのことを明確にし、研究の方向を定める必要がある。その場合に、教相学習が近代仏教学の影響下におかれた現状が視野におさめられていなければならないであろう。すでに教育の場では、教相学習は仏教学的方法によって得られた知見を前提にすることが当然になっている。それゆえ、文献成立史などの歴史主義的観念が教相研究に浸透している。そして、歴史主義的な研究対象は、そのように対象化されたこと自体に、宗教的な絶対的権威が価値の相対化に晒されていることになる。なぜなら歴史的な視点は、すべての人間的営みを直線的な時間軸に組み込み、その時間的推移における宗教的価値の評価の変遷を編年史的にとらえる思考の枠組みをもつからである。それに対して、伝統教学はむしろ時間的経

緯を無視して、超越的である絶対的価値がどの時代にも不変的に妥当することを確固とした基盤にすえている。

このように近代仏教学の影響を免れない現在の教学研究と、不易の価値を現実化する事相とを結びつける新たな研究の視点が探究されなければならないであろう。そのような志向をもつ宗学研究の樹立こそ、「真言密教の現代化」の現実化の第一歩になるであろう。言い換えるなら、不易の価値を現実化する事相の体験が教理学によって論理化されるという、仏教教理学形成の原点を研究者自身が再確認することから始めなければならない。

そして、その論理化において私たちは教理学の体得（体験的理解）を言語化する必要に迫られる。その言語はもはや教理学の常套句を解説するようなものにはならないはずである。つねに論理化する言語は、その時々々の「現代」において規定される。「現代」とは、自らが体験しつつある世界であり、その世界を見つめる眼差しであり、また眼差しをめぐらす自らの情念と知性の総体である。他宗教の言葉を使うなら「新しい革袋」には自らが体験した「現代」という「新しいぶどう酒」を入れなければならないことになる。それこそが、教化へと結びつく宗学の立場ではなかるうか。

このことを具体的に考えてみよう。私たちは宗派内においては教理学の術語は自明であるかのように使われる。たとえば六大法身といい、法身説法という。このことを私たちは「現代」において理解しているであろうか。かつて、教理学の教育においては「六大」とは何か、「法身」とは何か、そして「法身説法」を説いた弘法大師の「顕密差別」が教えられた。しかし「法身」にしても、大乘仏教以来の仏身観の思想史の変遷を解説するに留まり、「現代」に生きている自己にとつて向かい合っている「法身」の体得のありようはほとんど論じられることはなかった。なぜなら仏教学はそのような個人的な恣意的理解を排して、文献にのっとり客観的に、しかも文献において検証できるという意味で実証的に論じられなければならないという、仏教研究の足枷があるからで

ある。

しかも「現代」において、「法身」は絶対者として現代人が思想的言語として語る「神」と等値できるのか否かを問うことは仏教においてはなされなかった。極論をいえば、仏教における神観念などを論議することは皆無に近かった。なぜなら近代仏教が移入された初期から、日本では仏教は神をたてない宗教であるといった、きわめて近代的な極論が仏教では常識とされたからである。そのことが仏教を思想的に貧しいものにしてこなかったであろうか。むしろ、私たちは「神」を論じること、はじめて他宗教とも対話する場を拓くことを可能にし、「現代」において真言密教を論じ、研究することが可能になるのではなからうか。

このような「現代」を探究するためには、もはや従来の仏教の影響下にある教学研究では不可能であるときえいえる。実際に、どの仏教系の大学に所属する宗学研究者も、その宗学特有の言語使用に幻惑され、「現代」を見失っているように思える。そのような状況を打破するためにも、私たちは宗学を「現代」の場に引き出す努力をしなければならぬ。

その試みは、「現代」を先鋭的に問う学問と宗学を結びつける方法を見出すことであるといえる。そのために宗学は常に仏教のみならず、周辺の学問との交渉を断ってはならない。あらゆる学問は「現代」を問う。そのような問いの態度を共有し、宗学は「新たな革袋」を求めるべきであろう。その場合に、伝統教学の成果への果敢な思想的な批判を行なうことがあるかもしれない。とりわけ、江戸期に思想的対話や論争が規制された政治状況で成立した教学が、異宗教との対話さえ視野におさめなければならぬ「現代」においてどのように意義づけられるかという実験的試みも必要であろう。そのような視点をもって伝統あるものとされる現行の論議を検証することも試みられてよいかと思う。自宗派内部での精緻な論理体系を樹立する教学を一旦は「現代」において解

体することも宗学の実験的試みとしては意義あることといえよう。

### 実践の意義

#### ① 宗外への発信としての Engaged Buddhism

さて「現代」を問うことは自己自身にとってきわめて実践的な営みであることを論じてきたが、その実践体験がどのように開かれたものとして、論理性をもって他者と共有できるのかということがさらに問われなければならない。その場合に、その他者との宗教的確信の共有が、宗派における研究をする者として、宗派外に求められる場合と、宗派内に求められる場合とがある。宗派外に対しては、真言密教の体験的理解をもって「現代」的に語ることになる。宗派内に対しては共通の世界を体験する言語の共有を試みなければならぬ。

その両方向が自己において一定の位置づけがなされることが「真言密教の現代化」が「現実化」することになるであろう。

そこで、まず宗派外に向けて語ることの意義と方策が検討される必要がある。そして宗派外とはまさしく「現代社会」に生きる人々であるから、あらゆる現代的な人間の営みに対して私たちは自らの体験を基盤に真言密教の立場からの語りかけをする必要がある。面倒なのは現代社会の人間の営みのある程度集約的にとらえる方法を確立することである。そのためには「現代社会」をどのようにとらえるかという基本的視点が必要である。もちろんこの視点は固定的なものではなく、原則を失わない限りでの流動性をもつものである必要がある。

さて、「現代社会」をとらえる場合に、どうしても歴史的な視点を欠くことはできない。古代・中世・近世・近代という歴史的時代区分は虚構であるかもしれないが、その時代区分を便宜的に取り入れるなら、他の時代と

対比させた「現代社会」が浮彫りになるであろう。たとえば、直近の「現代社会」を特徴づける金融資本に支配された人間生活が見えてくるが、そのような経済原理を生み出した背景には、科学技術と消費文明とが結びついている。「現代社会」が視野に入ってくる。そこには消費拡大という人間の欲望を無制限に実現しようとする意志が働いている。すでにその意志は共産主義を標榜する政党に支配されている国家の社会活動さえ、この経済原理に組み込まれており、全世界的な規模で人間生活を決定的に規制している。

そこからは地球環境問題も生じるし、貧富の格差も現象するし、身近な生活の不具合も生まれている。そして政治がこの経済原理に従属することで社会不安も増大しているのが私たちの生きていく現状である。

そこからは現代社会がかかえるさまざまな困難が生まれ出ている。しかし、それらの問題に対処するには仏教はあまりにも無力である。もちろん現代社会の困難や矛盾を克服するために仏教の知恵を応用しようとするさまざまな試みが世界的規模でなされている。それはとりわけ欧米で盛んな社会参加型の仏教、いわゆる Engaged Buddhism に典型的であり、日本の各宗派も何らかの社会参加型の仏教を試みているのも事実である。また積極的に政治的立場を表明する仏教者も数多くなっている。

そこには仏教が何らかの社会との関係をもつべきであるという意志が働いているといえる。そしてそれらの多くは社会正義を実現するために仏教界はもっと積極的になるべきであるという考えがあるといえる。

しかし一旦はそのような考えから身を引いて考えてみることも必要な気がする。なぜなら仏教は原理的に社会とどのように関わってきたのか、そして関わるべきであるかという問いをたててみると、社会に積極的に関わるのが仏教の本質的な問題になるのかという疑問も捨てがたく残る。

先に西田のいう「私は此から浄土真宗的に国家というものを考え得るかと思う。国家とは、此土において浄土

を映すものでなければならぬ。」という考えに疑問を呈し、また智山派の教化のスローガンとなった「つくしあい」の思想的原理を問題にしたが、それは煎じ詰めると宗教的立場を社会とどのように結びつけるかという問いかけであった。そしてキリスト教文化圏では神の国の投影として社会を理想に近づける社会思想が登場し、それが近代社会を形成する原動力になったことを念頭におくなら、近代的な意味で社会に宗教的理想を現実化する宗教のあり方が無反省に模索されるなら、仏教は自らの独自の立場を放棄することにならないかという虞があるからである。

それではその独自の立場とは何かといえば、社会への無関心と関心とのアンビバレントな関係を保持し続けることといえよう。釈尊の教えにも、大乘仏教の教理にも社会変革を準備する思想がなかったことを私はとりわけ重視したいと思っている。むしろ社会をどのように変革しても、所詮人間が生きる世界は苦に充ちたものであるという冷徹な眼差しがいつの時代の仏教にも受け継がれていたのではないかと思う。どのように社会生活を変えても人間はどうしようもないほどに苦を感じてしまうことこそ直視すべき現実なのではあるまいか。それゆえ社会変革が有効なのではなく、現に生きている社会での苦悩や煩いを取り去る心を重視した教えが連続と受け継がれたのであろう。

それゆえ社会のあり方を変革することには無関心でありつつ、しかも社会において苦悩する人間に最大の関心を懐きつづけ、その無関心と関心を同時にそなえた立場で社会に関与すべきなのであろう。

このような社会への関与が消極的立場と誤解されて非難される傾向にある。そして、環境問題などに仏教は積極的に関わるべきであるという。もちろんそのような考えを無下に否定することはできないが、環境問題が深刻であることを知らせ、その解決策を提示できる科学的知見を仏教が提供してきたのではない。環境問題が深刻で



あることを知った仏教徒が積極的にその問題に関わろうとしているのである。

総じて仏教的立場からではなく、一市民としてさまざまな現実社会の問題に対処することは大事だが、それらすべての問題に仏教が対処する思想を準備しているという偏りは排除したほうがよいと思われる。さまざまな社会問題は科学的知見と社会を洞察する多様な知恵の集積から導かれるべきであり、仏教徒もそのような知見や知恵を磨くにこしたことはない。しかし仏教の教えを応用すれば問題が解決できるかのように振る舞うことは仏教の基本的立場からの逸脱と思える。

それでは仏教はどのように社会に関与すべきなのか。それを先には無関心と関心の共存するアンビバレントな菩薩のあり方として述べたが、そのことは一人の仏教者の生き方の問題にすぎない。私たちが仏教教団に属する限りは、教団としての立場を打ち出す必要がある。

その場合のヒントを私はひそかに菩薩の「五明」にあると思っている。五明とは菩薩が学ぶべき学問として『瑜伽師地論』などに説かれている。その学問とは①声明（言語学・文法学・修辞学など言語に関する学問）②因明（論理学・弁証論）③内明（仏教教理学）④医方明（医学・薬学・呪術）⑤工巧明（建築・工芸・技術）である。このような学問を実習し実践することが菩薩に求められていたのであるが、注目すべきは仏教教理と結びつけることなく、社会に関与すべき実践的な学問が求められていたということである。知の総合的な学習こそ必要であり、自らの生き方を問い続ける仏教の教えに限定されない知を求めていたことに注目すべきであろう。このような総合的な知の体現者こそ真の菩薩として理想とされたのであり、仏教の立場からのみ社会に関与することに固執していないといえよう。ちなみに真言密教ではこの五明という総合的な知のあり方を五智になぞらえている（『秘蔵記』参照）。

そして現代では知が細分化されているのであるから、さまざまな分野の知との関係性をはかることが仏教的立場にとつて必要であろう。自然科学のみならず、社会科学や人文科学の知との協働を仏教教団としてどのように構築するか、そして伝法院の研究がそのような知の総体とどのように関係するかが問われることであろう。

だが知の総体と関係するという理想はあつても、現実にはある特定の問題に焦点をしばつて、教団の社会関与のありかたを積極的に探求すべきであろうと思う。そのためにはいくつかの社会問題について積極的に関与するという方向を打ち出すべきであろう。

たとえば環境問題を取り上げるなら、もはや仏教が自然と調和する思想をもっているということを喧伝するだけでなく、教団が環境問題に檀信徒とともに積極的に取り組む運動を實踐する過程で真言密教の立場を僧俗一体となつて学ぶ教化活動を展開することが望ましい。その場合には具体的に寺院がどのように環境問題と取り組んでいるかを示す必要がある。その過程で今までの寺院運営や儀式を再検討すべきことも出てくるであろう。例えば、木材の消費という観点から塔婆をどのように考え、塔婆の建立を檀信徒に勧める教化活動のあり方も問われるであろう。

あるいは現在の格差社会において仏教の理想を説くのであれば、僧侶はどのような態度で格差問題に立ち向かうのが問われる。その場合には寺院の経済規模の格差も当然問われ、富裕な一部寺院がその富を社会に還元しないまま格差社会の矛盾を問いただしても説得力はない。総じて現今の経済問題に言及すれば、当然のことではあるが、寺院の経済活動が問われる。

つまり何らかの社会問題への具体的関与を行なえば、教団の現状への問いかけが必然となる。社会への関与はそれゆえ自らの依つて立つ基盤である教団のあり方と結びついている。それゆえ社会への関与は仏教のあり方を

自らに問うことと結びついている。それゆえ教団が社会に積極的に関与する運動を提起することは、教団の自浄化作用のために、すなわち社会から仏教教団としてのあり方について問題提起をうけることにもなる。そのためにも社会参画のあり方について伝法院は研究を通じて教団に意見を具申できる環境を整えることを目指すべきであろう。

② 宗内への発信としての修法的体験

さて社会参画の仏教という宗外への発信の意義について述べてきたが、伝法院の大きな役割は宗内に研究活動を通じて何らかの意見を発信することに第一義的な目標がある。今までも教化活動にかかわる僧侶の生涯学習のための資料を提供したり、各種の講座開催などを行なったりしてきたが、それらの多くは真言密教の教理にもとづきどのようなことが考えられるかという視点から発せられたものであった。もちろん教理研究こそ伝法院の要であるが、その研究がはたして多くの僧侶にとって身近なものとなっていたであろうか。そのことを伝法院では反省する必要がある。そして多くの智山派教師にとって何らかの意味で僧侶としての生活に資するものを伝法院は提供してゆく必要があると思われる。真言宗の僧侶として教理を学ぶことはとても重要であり、誰もが生涯にわたって真言密教の教えを学び続けることが大事であることはいうまでもない。

だが、現状のような教理を学ぶことの成果が宗団内で非効率なのは何故なのか、ということや教理研究に携わる者が問うことはあまり為されてこなかった。そこで新たに、しかも伝統的立場を考慮して、教相と事相の有機的な結びつきを意識した研究を目指したい。

端的に言って、現在の智山派の教育体系において教相教育と事相研修が有機的に結びついているとはいえない状況がある。僧侶は教理をただ機のうでで学ぶのではないはずである。しかし現在のところ教理を学ぶことは

とんど先に述べた仏教学の立場から指導される。仏教学は本質的に実践を求めるものではない近代の学問である。しかし仏教での学びは必ず実践と結びつかねばならない。あるいは実践による体験を通じて教理は身につくといえる。したがって実践の立場から教理研究と教育が見直される必要がある。

もっと具体的に考えてみよう。私たちは誰もが四度加行を行なって入壇し、一人前の僧侶となる。四度加行の眼目は三密行の何たるかを身をもって実践的に体得することにある。それは印を結び、明呪を誦して心に曼荼羅世界のイメージを結ぶことである。しかし四度加行を修しているときには理屈ぬきの体験が必要であるから、あまり教理のことは学ばない。それはそれでよいとしても、その四度加行の体験が真言密教の教えとどのように結びついているかについて、事後学習の教育体系がないためにせつかくの実践が教相と結びつかない傾向にある。

四度加行の最初に修する護身法にしても、それだけでも奥深い教理と結びついているが、その護身法の意義が教相的に教えられることはあまりない。護身法には三密行のエッセンスが凝縮していると思われるが、その重要性はあまり強調されない。さらに金胎の念誦次第を実践することは『金剛頂経』『大日経』を受けとめる真言宗の教相の立場を学ぶことに密接に結びついている。

ところが『金剛頂経』や『大日経』は仏教学の知識の範囲で教えられ、四度次第は仏教学とはまったく異なった立場から伝授がなされる。このような事相と教相の乖離を少しでも克服し、実践的に教相を理解する新たな教相研究が求められるのではないかと思われる。そのために智山講伝所と智山伝法院が協力し合う新たな教育体系を模索することも伝法院に課せられた問題であろう。

このことを重視するのは、宗内の僧侶の生涯学習の基盤を形成し、体験的に僧侶としてのあり方を問う教団を現実化するために重要であると思えるからである。僧侶が内実を失い、形式的に僧侶になっているのでは教団の

基盤が脆弱になる。誰もが曼荼羅の諸尊と結びつくイメージを自らそなえ、真言密教を自らのものにするための基礎部分を形成することが求められていると思われる。

このことを単純化していえば、体験と思想を自らのうちで熟成させることで僧侶として生きることを目標とすることになる。

そのような目標のために全面的に現在の仏教学のあり方が反省されなければならないが、同時に教育のありかたも反省されるべきである。実践に裏打ちされた教相教育を目標にして、そのための教相研究が伝法院に課せられる。

そこから導き出される教育の一例を、独断で想定してみよう。たとえば現在は教学研修所などではさまざまな仏教教理の教育がなされている。初期仏教や大乘仏教、そして真言密教、大師教学などについて教相教育がなされている。それらはほとんど仏教学における仏教史の知識を前提にしたものである。そのような知識が必要なことはいうまでもないが、しかし実践的に知るためにはもつと事相教育と有機的に結びつく必要がある。そのためには常用經典をもつときちんと教育する必要がある。

たとえば、偏見があるかもしれないが、『錫杖經』の意味をきちんと理解すれば、おおよその大乘仏教の教理が理解できる。それゆえ毎日誦誦して親しい經典である『錫杖經』を解説すれば、受講生は毎日唱えて体にしみ込んだ一語一語の意味づけを知ることができ、教育効果は増すと思われる。しかも毎日行なっている行為を通じて自らが經典誦誦の意義を教相的にも受けとめるきつかけとなることが期待される。

さらに独断的な想定を述べると、教学研修所では教えない經文である『舍利礼文』の一語一語を綿密に知ることで、初期仏教から大乘、そして真言密教へと展開した仏教史の骨格は理解できるとと思われる。

ここで主張したいのは平素親しんでいる經典についてはただ口に唱えるだけで、教相の知識は別の状況で学ぶという事相と教相の乖離状態を克服する道を模索する必要性なのである。そして事相の面目は修法にあるのであるから、それと結びつく教相教育を準備する研究をしてゆき、宗内への伝法院の情報発信の基礎づけをしたい。

その取り組みのための具体例を提案しておきたい。現在では四度加行は智積院でほとんど行なわれている。それゆえ、専修学院生のみならず、すべての四度加行成満者にたいして、事後学習として四度加行を曼荼羅の図像などを提示しつつ、どのように曼荼羅諸尊と瑜伽する実践をしていたのかを教える教育を智山講伝所と智山伝法院が協力して行なつたらと思う。四度加行の意味づけを加行成満の直後に行なえば、それなりに真言密教の僧侶となることを体験的に理解できるのではあるまいか。

このように、伝法院は研究において体験と結びつけて研究を現実化する道を模索してゆきたい。そのようにして宗内の多くの方々にとって伝法院が宗団にとって重要な研究機関であるとの認知をいただきたい。

このような研究の基礎を作りつつ、さらには前述した社会参画の意義づけと結びつけつつ、教化活動への研究の立場からの提言ができるように努めたい。