

密教と習俗―序―

廣澤隆之

智山伝法院では、毎年「総合研究」と銘うって、スタッフ全員が参加する研究課題を設定している。その研究テーマは、院長が智山伝法院発足にあたって当院の追究すべき課題として提起した「真言密教の現代化」に沿って、設けられている。

そもそも「真言密教の現代化」という課題には、現代に即応した真言密教のあり方を模索するというふうを受け止められがちであるが、そこには真言密教が、ひいては仏教一般が抱え込んでいる二律背反的な危機が胚胎している。

真言密教は、さらには一般的に仏教は、その理念的、そして実践的方向において、「現代」を呼吸する一人の当事者において、「現代」が無意義なものとして（それ自体に根拠をもたないものとして）ある。なぜなら、真言密教の伝統にしたがう限り、その伝統が時間（歴史）を超えて有効である位相に入り込むなら、歴史の位相で把握されるべき「現代」は、それ自体として意味を保持できないからである。

ヨーロッパの思想に「永遠の相のもとで」という考えが底流にあるように、我々の真言密教も「阿字本不生」とい

う「永遠の相（無相）」を實在として把握する思想が準備されている。いつ、どこにいても、人は時間に制約されない「永遠」を求める。

しかし、「永遠」は、時間に制約された我々、すなわち「現代」を生きる我々にとっては虚構として、仏教的に表現すれば「言説」としてある。しかも、この虚構を實在にもたらずさまざま「方便」が真言密教の教理の骨格を、あるいは実践の中核を形成しているといえよう。真言密教の核心である即身成仏、あるいは法身説法という教理によって、「永遠」が今、ここであると示されたとしても、我々が「現代」を生きるとき、今、ここは限りなく変転しつづける。

真言密教が即身成仏の教理として示すもの、すなわち歴史を超越した今、ここは、我々の「現代」の文化の位相には見いだし難い。だからといって、我々の生の本質は歴史を超越していると、したり顔で言うほど我々は傲慢に「現代」を生きることができない。それが仏教徒に要請された、宗教的生き方であると言えよう。

なぜなら、この問題は、大乘仏教にとつて生き方を決定する本質的な問題として提起され続け、菩薩は「現代」を超越しつつ、「現代」という時代の相を忠実に生きることには仏教の本質を発見したのであるから。それは、例えば我々の親しんでいる「般若理趣經」で「乃至尽生死而不趣涅槃」と説かれるとおりである。

それでは「乃至尽生死而不趣涅槃」とはいったいどのようなことなのであるか。それは時代を超えた生の本質に遡及しつつ、しかも現代という時代を敢然と生き抜く決意である。このことは個人個人の内面では、きわめて二律背反するものとして受け止められるはずである。しかも、このことを、さらにわれわれの宗団全体の具体的な問題に焦点をあてて考えれば、教化活動をどのように根柢づけるかということになる。このことがなぜ二律背反的であるといえるのであろうか。かつてから、私は次のようにこのことを譬えている。すなわち、我々が本尊に向かっているとき

は、「現代」という世界に背を向けており、実社会（このような言い方は本来的にはおかしいのだが）に向かっているときは本尊に背を向けている。同時に本尊と世間に向かうことはできない。このような二律背反を、いままで我々は教理に即して深刻に反省してきたであろうか。むしろ、このような問いを忘れて、教化とは人々を真言宗の教えに導くことであるとして、本尊と向かい合うことを、あるいは真言密教の教理に自己を深刻に沈潜させることをないがしろにしたまま、人々にありきたりに真言密教のお話をして、それを教化であるとしてきたらしいが、我々になかったであろうか。

このような議論をするとき、ややもするとそれぞれの僧侶がおこなっている教化活動の立場から、こういった議論が観念的であると非難されやすい。しかし、考えてみれば、仏教の歴史は観念が崇高なものへと導く重要な鍵であることを示している（もちろん究極的な意味で「観念」を超えた真実を見いだすのが大乘仏教の中心課題ではあるが）。仏教の全体の歴史をひもとくまでもなく、我々の伝統である新義教学においても、頼瑠僧正や蓮叡僧正の伝統は、この観念を縦横に駆使して崇高なものを見いだすことではなかったろうか（ただし、その煩瑣なまでの観念の体系が、今日の文化の脈絡でどのような価値を担えるかについての議論が、これからは必要となるであろう）。「現代」ほど観念が侮辱される時代はなかった。それは、「現代」が個別の具体性に、そして卑近な分かりやすさに価値を偏らせすぎたために崇高さを失ったことではなからうか。

さて、我々はこの観念によって先に述べた二律背反的な仏教的立場を教化の問題として根拠づけることに、智山法院の研究の使命があると考ええる。研究にとっては、観念の操作はきわめて重要な契機である。

我々は、その観念の操作である方法論として、先に述べた二律背反的なあり方を「宗教」と「文化」をキーワードにさまざまな議論をしてきた。なぜ宗教と文化が、ある側面では、仏教の教理からいって二律背反的であるのだろうか

か。

仏教は、その究極的な生のあり方を、言語表現を超えた位相に求めた。そして、言語表象によって把握される歴史的世界を虚妄なものとしてきた。それは大乘仏教の教理史を貫く基本的な立場である。「世間虚仮」とは日本における仏教展開の初期の聖徳太子以来の世界了解の態度でもあった。仏教は基本的に世間を超出する態度を保持している。その世間とは、大乘仏教の教理学では「言説」と理解されている。すなわち、世間とはその社会の成員が共通にもっている言語による共通な世界表象のあり方でもある。社会が成立するためには、その社会の成員が同じように世界を表象している必要があるが、その表象そのものが仏教の究極的なあり方からみたら虚妄であるとされるのである。

仏教が虚妄であるみなす「言説」による共通の表象とは、我々が社会生活をするうえで必須のものである。それがなければ、我々の毎日の生活は絶対になり立たない。しかも、この言語表象が我々の考え方の枠組みを構成し、その枠組みがまた言語表象を決定づける。我々は日本語という「言説」によって、日本人独自の表象をするのである。このように言説による表象による世界把握の共通の枠組みを、ここでは「文化」と考えておいて差支えない。

このような「文化」の理解は、十九世紀から、そして二十世紀になって飛躍的發展した文化人類学の成果にかなり近いが、基本的に大乘仏教の言語観・世界観から必然的に導かれる。しかも文化人類学のような観察者の立場と違って、仏教の立場からこのような文化の状況はそれ自体に根拠がない。それゆえ、ある時代に（それはその時その時の「現代」であるが）生きるものにとって仏教と文化状況は二律背反的な関係にあるといわねばならない。仏教的な生き方は、文化状況に確実な根拠を認めないが、しかし先に述べた『理趣経』の「百字の偈」のように無住処涅槃を生きようと決意するものは、同時に時代状況としての文化を生きねばならない。

このような問題を日本の仏教の展開において最初に、しかも最深の位相において突き止めたのは弘法大師であったといえよう。なぜなら、彼は時代状況に生きることと真言密教に生きるという二律背反を教理と実践において深く捉えたからである。

それでは、彼はどのように宗教と文化の相関関係を生きようとしたのであろうか。彼は青年時代から生の根拠を反文化的な状況においていた。すなわち、彼が青年期に斗敷に生きたことは、反律令的な、それゆえ当時の文化状況に背いた山岳宗教を自己の根拠としたことになる。このことが後の彼の教理学の形成にも大きな影響を及ぼしたといえよう。

私見ながら、筆者は「弘法大師教学」といわれる彼の教理解釈は、その深いところでは彼が生き、そして宗教的エネルギーを獲得し、確実な生の根拠とした山岳宗教の神秘体験の論理化ではなかったのかと思われる。そして日本人の宗教的生の根拠を形作っているのは、弘法大師が斗敷した場所でもあった、それを象徴的な意味での「山」と仮定することができる。

弘法大師の獲得した神秘体験は、『三教指帰』でも述べられているように、「山」においてであった。その神秘体験を、すなわち自然の超越的な力（それは『三教指帰』においては虚空蔵菩薩と同定される「明星」に象徴されている）との一体感を、最も論理化できるのは『金剛頂経』であったといえよう。なぜなら、『金剛頂経』のライトモチーフは、自然界に充満する「一切如来」と「一切義成就菩薩」（金剛界如来）との壮大なエネルギーの交感であり、その曼荼羅としての構築は、日本の宗教的土壌を根底から規制する「山」の神秘的エネルギーとの交感を論理的に整合する構式として最もふさわしかったといえる。法相宗などの奈良の都市の仏教には、このような形で日本の宗教的土壌を整合化する論理は持ち合わせていない。

さらにこの「山」を中心に、日本の仏教の今日まで連続と伝わる、基本となる「死者供養」と「現世利益」が基礎づけられているといえる。多くの仏教解説書が日本仏教のきわめて中心的な「死者供養」と「現世利益」を正面から取りあげず、鎌倉仏教の祖師たちに日本仏教の本質があるように叙述しているのは、決定的に近代主義の偏向といわざるをえない。平安仏教を軽蔑し鎌倉仏教のみを肯定的に評価するインテリあるいは仏教学者は、鎌倉仏教になつてはじめて仏教は民衆のものとなつたと主張する。しかし、民衆の仏教は今日まで「死者供養」と「現世利益」を中心に展開していることは、論をまたない。そして、そのような日本仏教の特質は、決つて鎌倉期に出現したのではなく、日本の他界観や神観念を生み出す習俗との結節点の仏教的論理化にあるといえる。

このような、深層部における仏教の論理化との結びつきで、日本人は習俗を仏教的な世界観、儀礼を通じて理解してきた。そして、そこに魂の救済を祈ってきた。日本に仏教が定着し、人々の魂にとつてかけがえないものとなつたのは、このような世界観や儀礼を示し続けた多くの仏教徒の生の営みの集積による。それが眼に見えるものとなっているのが路傍のお地藏さんであったり、墓地であったりする。また暗いお堂に満ちる護摩の煙であつたりする。そういう場所で、私たちは教理学として学んだ仏教からかけ離れた信仰に出会う。ややもすると、教理学として学んだ仏教を眞の仏教と考へて、こういった習俗に結びついた信仰を仏教からかけ離れたものとみなしがちである。しかし、仏教とは、そもそもが言葉の虚構であり、それが実在するときには必ず具体的な形をとり、具体的に魂の救済にむすびつく儀礼をとまなう。儀礼は、そこに参画する人々の魂に響く習俗と密接に結びついて成立する。

私たちは、このような場面を習俗と仏教との密接な関係として捉へることで、日本の仏教の展開への実質的な視点を確保できると考へる。視点は、次の問題に焦点を合はせる。すなわち、習俗はどのように仏教的論理化をこうむるか、そして仏教は習俗にかかわるとき、どのように教理を提示するか。

仏教、とりわけ大乘仏教は、宗教的態度として文化、あるいはその基層をなす習俗への無関心と同時に、それへの旺盛な関心との二律背反を積極的に生きようとする宗教である。それゆえ、この問題への関心は、今日の教化の先端に密接に結びつく課題となつていると同時に、自己自身の仏教徒としての位置を確認することにつながると考えられる。常に問われるのは、自分が仏教徒としてどのよう^に今日の社会・文化にかかわるのかということである。この問いを抜きに、教理としての仏教を他人に伝えたところで、意義あるものとなるであろうか。まさしく、弘法大師が終生問い続け、表現した密教の核心的な問題も、この問いと無関係ではないであろう。

今日、私たちが密教の教理を先徳の著作に即して学ぶことはきわめて少なくなつた。多くの僧侶の養成過程で、真劍に真言密教の教理に沈潜することは少なくなつた。安易な解説書をひもとくことで教理を学んだつもりになり、しかも解説書さえも難しければ受けつけなくなつてきている。多くの僧侶が自分の眼で經典や論書を読まなくなつて久しい。それなのに、真言密教の教理をやさしく解説する態度は蔓延している。私たちは純粹に、奥深い教理を学ぶ必要がある。切実にそう思う。教理を学ぶことを一部の専門家に任せきつて、それでもなお自分が教師であると自認するのは。たしかに教理の学習は地道で難しく、厳しい努力がなければ可能ではない。しかし、だからといって、教理の学習を専門家に任せてしまつてよいのだろうか。

このことは、実はここで問うべき問題に密接に関係している。というのも、専門に教理を研究するものにとつて、その学問的立場を維持し、学問的に高度な研究を専門的に探究するにしたがい、次第に専門分野に縛られないで自由に仏教の根本的な動機を探し求める態度が失われがちである。特に、今日のように、仏教研究が他の学問と同じように、細分化されてくると、ややもすると森を見ずして木を見ている状態になる。そのようにして純粹に培養された学問の立場から仏教について語られるとき、その仏教にかんする見識は、ここで問題にしたい社会や文化との結節点を

見つけにくくしている。このことを端的に示すのは、仏教研究者が同和問題のようなきわめて今日的な仏教の課題に對して、仏教独自の立場を披瀝できていない実状である。

智山伝法院は、その設立当初からの取り組みとして、個人個人は今日の学問のレベルでの専門研究に邁進するとともに、その研究を社会・文化状況との結びつきの位置に引き出そうとすることを試みてきた。そうすることによつて、仏教を専門に研究する立場と、具体的に教化活動を営む立場とを媒介する役割が課せられる。この課題に答えるためにも、宗教と文化の相関関係を視野におさめることは必須であるといえる。

私たちは、今日の宗教と文化とのダイナミックな関わりを、仏教研究のみから把握することが不可能なことを思い知らされている。しかも、この問題は単に研究の範囲を超えて、教化を問題にするとき焦眉のこととなるはずである。私たちは、教理に沈潜し、自己の密教的立場を確立することに務めると同時に、その立場がどのような文化状況に関わっているかを知ることなくしては、今日的な密教のあり方、すなわち伝法院のテーマである真言密教の現代化は可能ではないと考える。

このような問題意識を、私たちは智山伝法院において、ことあるごとに議論してきた。しかし、この課題は簡単に解答を見つけられるようなものではない。智山伝法院は、こういった問題を的確に迅速に研究して、結論を出して、成果をまとめなければならぬという意見をしばしば耳にする。そのような意見には、私たちが謙虚に耳を傾けねばならない。しかし、言い訳と受け止められると心外だが、こういった課題に真摯に取り組み、その中での議論を通じて、それぞれが仏教とは何か、真言密教とは何かを自問し、なおかつそれを自己自身の研究課題に結びつけることが最も肝要であると言えよう。

ここに、智山伝法院の五つの研究室が、それぞれに研究室内で議論し、また全スタッフで討議した研究課題への取

り組みをここに公表する。これは決して結論めいたものとはなっていない。それぞれの研究室の発表するものは、多分に研究方向を示したもので、研究の過程にあるものといえる。それぞれの研究室が独自に研究の枠組みを設定し、その枠組みの成否を、特定の事例を通じて検討したものにすぎない。

五つの研究室のうち、現代教学研究室を除く他の四研究室は、特に習俗における他界観念や死者供養を課題にした。そこで論じられている課題は、習俗において日本人が受け止める死にまつわる宗教意識と仏教の世界観との関係が問題になっている。詳細な議論を省くが、死を受け止める宗教意識が、文化形成の基層となる習俗として表現されているとすると、その習俗によって生み出された日本人の他界観念と仏教の教理や儀礼との関係が、ここでは共通して問題にされた。はたして日本人の他界観念がどのように形成されたかを、歴史的な過程を追ってつまびらかにするといふ研究がどの研究室でも充分とは言えないが、仏教との関係で議論するきっかけをここではそれぞれに提起している。また現代教学研究室は、さきに述べた仮説からすると、「山」の宗教の祖霊信仰に起源を持つ現世利益的な側面を濃厚にもち、今日でも根強い稲荷信仰の成立を、宗教と文化、あるいは文化相互の相関関係として捉え、その相関関係がどのように宗教的基盤を習俗のなかで造り上げるかを問題にした。こういった研究室のそれぞれのテーマが教化の面とどのように結びつくのかという、宗団にとって必須の課題を整理して、多様な問題がそこにひそむことを教化研究室は提起した。

五つの研究室の研究成果では、さきに述べた宗教と文化の関係をどのように仏教、さらに真言密教が根本的に捉えているかは定まっていない。むしろ、容易に定まらないということだけが、鮮明に見えてきたともいえる。結論が出ていく問題であることは確かであり、どのように結論を出しても、さまざまな反論が可能であることも確かである。特に習俗を研究対象にすれば、もはや限りなく結論が引き延ばされてしまうことになるのも自明である。しかし、そ

の過程において私たちが、この課題を通じて宗教と文化の関係を探究することなくして、智山伝法院のテーマである「真言密教の現代化」も研究課題にすることができないのも確実であろう。どうか智山派の諸賢には、一定の研究の過程における、その都度の私たちの発表を、それぞれの立場から吟味して頂くことを切にお願しておきたい。

なお、私たちの研究には、決定的な欠陥がある。それは、まさに宗教と文化の相関的な関係を中心にみる私たちの立場が、その概念操作の過程で、具体的な事例を一般的な問題に性急に近づけすぎていることである。特に、習俗に関わる問題は、ここで論じられている死者供養にしても稲荷信仰にしても、あるいは靈障の問題にしろ、それらが習俗と密接に関係している以上、それぞれの地方において一般化できない独自の信仰形態をそなえているはずである。それぞれの地方から見れば、その一般化できない側面が大きく浮かび上がることであろう。このことは研究の過程においてはある程度やむを得ないことではあるが、本来はそれぞれの地域の習俗や文化的特性を考慮して、問題を煮つめていかねばならないであろう。それなくしては、習俗の問題を一般的な教理と結びつけ、さらには教化への展開を考察するには無理が生じるであろう（筆者は、しばしば各地の教区講習会に招かれ、その地方の状況を教えてもらうとき、このことを痛切に感じる）。具体的に生きている「現代」をそれぞれの地域に根ざす習俗との関係で捉えるためにそれぞれの地域を克明に調査することは、現状の智山伝法院の構成では難しいが、こういった課題も念頭において私たちの研究の方向を確定していきたい。そのためにも建設的なご批判を頂き、また各地の情報を提供していただくことを切に希望している。教化研究室が精力的に取り組む「地方教化研究会」のような場においても、こういった視点から多くの意見が出され、智山伝法院の研究とそれぞれの地域の独自の立場が協力的に結びつくことが、私たちの研究にとつてもかけがえのない財産となるであろう。