

問い直される仏教

櫻井秀雄

◆はじめに

大変ご丁寧なご紹介を頂き、誠に痛み入ります。それほどのお話を申し上げるのでもありませんので、どうぞお聞き流しを願いたいと思います。

さて、今日、仏教とは、何なのかということ、更には、我々が属しております宗団の基本理念となる宗学とは何かということが問われている時代だろうと思います。仏教とは何か、あるいは、宗学とは何かということが問い直されていると言っても、問い直す立場とか、あるいはサイトポイントの置き方というものもあろうし、多くの問題がそこにはありません。そこで、宗学の上から考えた場合、決定的な視点の相違は、宗旨の学なのか、宗門の学なのかという一点に絞られてくるだろうと思われれます。その場合、宗学を宗旨の学・宗義の学として捉えたときには、宗祖への還帰を願いつつ、

教条主義に陥る可能性を蔵し、他面、宗門の学は、宗団の学であり、時宜適応を目指すということによって、権化の面に墮してしまうということは一般に警告されているとおりであります。

このような傾向は、私たちの所属する曹洞宗団に限らず、既成仏教における宗団・宗派のどれをも問わず、抱え込んでいる問題であろうかと思われれます。

例えば、西本願寺系では、いわゆるポストモダンの教学とこのようなことが提唱されております。それは、既成宗団としての一種のあがきなのかもしれません。そういったら怒られるかもしれませんが。試みに、法蔵館で刊行しております、『季刊仏教』という雑誌は（一九八九・一〇刊No.9）「これからの仏教」を特集しております。この中の座談会記録を見ると、同じ西本願寺系に所属するある教授は、もともと、親鸞の思想の中には、現世祈禱とか、あるいは、死者儀

礼といったようなものは明確に排除してあり、それが本来の立場であるのに対して、ポストモダン教学は、きわめて古い習俗的な体質に帰れと言ひ、従つて、現実妥協の教学に過ぎないと酷評しております。そして、本願寺派教学研究所の教授たちが『ポスト・モダンの親鸞』という本を出しサブタイトルに「真宗信仰と民俗信仰のあいだ」と附し一九九〇年の一〇月一五日に、同朋舎から出版されたものであります。この本の狙いが、序章ともいふべき「モダニズムからの脱却」という中で、教学研究所の前身は、伝道院と称しておりましたが、この「伝道院は、とかく奥の院となりやすい宗学と現場の教化との接点に立つて、双方の相互的フィードバックに資することが、その本来の役割であると我々は考えている」さらに、『教学なき現場』が、単なる経営に頹落する危険性をもつとすれば、『現場なき教学』は、心情のない、（情の通わない）専門的知性に頹落する危険性を持っている。この、二つの陥穽をにらんで、我々の研究部会も研鑽を重ねてきた」と、断わっております。

このような主張に対して、多分に多くの批判があるだろうが、それはさておいて、我が曹洞宗団においても例外ではないことだけは既成宗団の故をもってのことです。しかも、宗門の教化実践に多少なりとも関与し、ことに、曹洞宗教化研修所の創立当初以来、陰に陽に関係した私の立場から

言えば、一般傾向としては、独立した学とは必ずしも認められなかった教化学を、よしんば方法の学であっても、一つの学であるなどと、些か主張してきた背景には、これまで述べてきたところの宗旨の学と、宗門の学という、ある面ではその志向性において背離しがちなもの（へはぎま）の中にあつて、昇華し、止揚しようという狙いがあつたからであります。

◆ 宗門における教化蔑視の風潮

以上のようなことは、今にして始まつたことではなくて、すでに、道元禅師が述懐されたものを懐装が編成・記録された、『正法眼蔵随聞記』の中にも、「在宋のとき、禅院にして、古人の語録を見しとき」（長円寺本三の七）の話頭は、見方によっては、教化否定とも受け止められることがありましよう。すなわち、たまたま道元が、古人の語録を見ていたときに、西川（四川省）出身で、実に道心の高かつた師が、「語録を見て何の用ぞ」といい、本を見て何になるのか、と質問したのに対して、道元が、郷里へ帰つて人を教化しようとか、あるいは、利生、衆生利益のためだと答えると、その西川の参学者は、さらに厳しく、「畢竟して何の用ぞ」、つまりは何になるのか、と責めたてた。その経験を道元は後になつて思い出し、「この理を案ずるに、語録公案等を見て、古人

の行履を知り、あるいは迷者のために説き聞かしめん。皆これ自行化他の為に無用なり」と、反省し、そのために、「只管打坐して大事を明らめることこそ先決である」と言っております。あるいは、これは、教化の無益を指すものとも受け取られがちでありましょう。大事を明らめ、すなわち、真実を明らめたならば、「一字を知らずとも他に開示せずに用い尽くすべからず」と言っている一文を看過してしまつて、教化否定、あるいは、教化の無益というようなふうを受け止められることはおかしいのであつて、文字葛藤による知的理解だけではなくて、深い体認の上に立つて他に開示せんという作略をも没却しているのではないということに気付いてほしいのであります。

このような経緯から、宗門が、教化の施設、あるいは、大衆化とか、通俗仏教というようなことが唱え出されてきたのは、少なくとも、キリスト教が解禁になり、そして、そのために教田蚕食を恐れると共に、主体的な大衆教化の路線を敷設せざるを得なかつた近代に入つてからのことであると言ひ得ましよう。そして、その場合であつても、「教化学」というような言葉は用いておりませんし、「教化学」という言葉が書物の上で初めて見ることができるのは、ずっと後のことで昭和二六年になり、「曹洞宗通信講座」が刊行され、その第四巻に、後の永平寺の貫首であり、当時駒沢大学におられ

た、山田靈林先生が、「曹洞宗教化学」と銘打つて、論文を載せられたのが初めてであります。まず、序説として、「教化学の本義・教化学の現代的意義・教化学と教育学」とし、殊に教化学と教育学というタイトルを設け、教化学は、安心立命の指標があるのに対し、教育学には、具体的、究極的、典型的指標を欠いていると批判をしております。いまはそのことへの批判は避けておきますが、その後、本論においては、教化の指標、主体、客体、内容、方式、場所、時期、費用に至るまで、先生ご自身の立場、特に宗学の立場からの立論に終わっていることは避けられません。その意味で、これに依つて教化学が独立の学として認められたとはいひ難く、それどころか、依然として洞門内で、ことに宗学を専攻する諸師の間では、教化の施設に憂き身をやつすことが無意味だとはでは言わなくとも、低俗低級なものという受け止め方をしてきたことだけは事実であろうかと思ひます。

◆ 正法禪に立つ洞門寺院の実態

(1) 葬祭儀礼の基本は往生浄土思想

ところで、なるほど只管打坐こそ基本的立場としてきた洞門寺院が、少なくとも近世江戸期における本末関係や、寺檀関係の形成を経て、必ずしも、信心による結合ではなくて、地域的既存寺院が否応なしに不特定多数の檀家を抱えざるを

得なくなった時点で、宗義が没却されて、素朴な大衆の宗教的ニーズに対応せざるを得なくなり、明らかに葬祭儀礼の司祭をその業務とせざるを得なくなったように思われます。

宗教的な志求とか、欲求は、それぞれの人間の置かれた状態の不安と苦難からの解放を求めるものであり、その求め方は、岸本宗教学によっても、誓願態とか、希求態とか、諦住態とかいいますが、その中に含まれるものは、①呪術・マジック・まじない・占いから、②祈り・念仏・称題であり、乃至③諦住態といえ、諦観の行得という方法もあるが、そうしたいろいろなものが用意され、そこに不特定多数の大衆の素朴な信仰とか宗教意識に対応するためには、撰取不捨のゆえに、個々の願いを肯がってきたのが実態であるといえましょう。しかも、宗教に伴う儀礼が、人間社会における一種の宗教文化現象となり、それらは慣習とか慣行として形式化され、伝統として継承されていくことになり、その間に、きわめて素朴な民俗的風習が混入するときは、一層その宗教の持つ本質的なものからずれ込んでしまうということも自然の勢いといわなければなりません。

こうして、人間社会と宗教とのかかわり合いは、ご承知の通り、人間の生存から死滅に至るまでの節目ごとの通過儀礼として深く関わってきましたし、また年中行事として年の始めから終わりに至るまでの季節の変わり目ごとの宗教儀礼と

して定着して行ったと言えましょう。もちろん、他に、立論して、貧病争を要因とするという説もあるので、これらをはじめとする人間の危機に直面しての、いわば危機克服としての宗教行為というものもありましょう。ないし、自然の運行に左右される不確かな生産成果の向上のための農耕や漁撈という第一次産業から、二次ないしは第三次産業における、期待とか、あるいは希望への願いさえ宗教は関与してきたとも言えましょう。総じて、最もよく関わりを持つのは、現実における安らぎが、時に現世利益と呼ばれることも含めて安心の境涯を求めること、第二、最も不安で未経験な死後の保証を求める願いが、死後、石ころになったとは信じたくない人たちが、祖先崇拜とか、祖霊奉仕への宗教行為を生み出し、仏教の原初的教義とか宗旨の原点とはずれて、多かれ少なかれ、あの世思想、ひいては彼岸浄土、ピュアランドを憧憬したとも言い得ましょう。

そのとき、只管打坐による宗門が、宗旨とはうらはらに葬式儀礼とかかわり合い、その根本は、一一〇三年に成立したといわれ、禅浄混淆の思想を持っていた、長蘆宗蹟の『禅苑清規』に依準せざるを得なかったのであります。試みに、この清規の「亡僧葬法」、これは後になっていわゆる「在家葬法」に転用された基本のものでありますが、こうしたもの、念誦回向文を見ても分かる通り、入棺諷経、棺前念誦、

これは、行持軌範を改訂したために棺前念誦というようになったのですが、もとは、大夜念誦とっておりました、この後の回向文で、「伏して願わくは神淨域を超え、業塵勞を謝し、蓮は上品の花を開き、仏は一生の記を授く」という文言があります、この場合、いわゆる、「神淨域を超え」という「神」とは、宗旨の上から言えば、靈とか靈魂ということをお認めないというのが建前でありながら、依然として、「神」それは、普通の意味の「ゴッド」ではなくて、「神靈」であるということ、否定できないのじゃないかと思われまゝ。もちろん、文字から言えば、淨域＝淨土も塵勞＝娑婆の別もなく、淨穢の世界を超えているという意味ではあるが、以下の文言は依然として往生淨土のそれであることは抗弁し難いところでありましょう。そして、「挙棺念誦」「山頭念誦」となり、その回向文のうち、「唯だ願わくは、慧鏡輝きを分かち、真風彩りを散ず。菩提園裡に覚意の花を開敷し、法性海中に無垢の波を活動す」という最後の「法性海中無垢の波を活動す」という言葉は、『禪苑清規』では「法性海中、塵心の垢を蕩滌せん」という言葉であったものを、太祖が『瑩山清規』において改められたものであります。そのほかにも、「上来聖号を称揚し、覚靈を資助す」というのも、もともと『禪苑清規』の原文では、「往生を資薦す」でありました。それを『瑩山清規』において改め、修飾したとはいえ、「覚靈」

というとき、靈魂意識を払拭し難いということは、避けられないのではないのでしょうか。

ただ、『禪苑清規』の原文にあった、「南無西方極樂世界大慈大悲阿弥陀仏」という文言だけは削除し、そして、禪門の特異性を打ち出そうとしておりますが、なお十分にはその願意がかなえられなかったというのが正直な言い方ではないでしょうか。

(2) 祈禱仏教の伝承

正法禪というものを挙唱する我が宗門において、真言密教にならって祈禱儀礼を修してきたということもまた例外ではありません。

その依用經典が、ご承知の通り、『大般若波羅密多經』六〇〇卷、一般に、六六〇年から六六四年の間に編成したといっても、いままであったものを集めてきて集大成したというのが正しいでしょうし、唐の玄奘三蔵によって訳出されたものであり、ことにこの中の般若十六会中の第十会、第五七八卷に相当する「大般若理趣分」(大正蔵No. 二二〇、Vol. 七所収)を、祈禱における依用の經典としております。しかも、一般に禪門系が『理趣分』を依用するのに対して、真言宗では、師匠の金剛智と、開元八年(七二〇)に中国に渡ってきた不空三蔵(Amoghavajra)が、七六三年から七七一年の間に訳したといわれる、『大衆金剛不空真実三摩耶經般若波羅密多

『理趣經』、略称『理趣經』を用いております。

『理趣分』と『理趣經』とは、いったい、同本異訳なのか、そうではなくて、同じことを聴きながら違った耳で聞いてしまった同聴異聞なのか、ないし、別会別本であるのか、あるいは、別本別訳なのかについては、なお論議の存するところでありましょうが、少なくとも内容上非常に似ていることだけは確かであります。

しかも、『理趣經』のほかに同じく不空が訳した『金剛頂一切如来真实撰大乘現証大教王經』（大正蔵No.八七四、Vol.一八所収）、略して『金剛頂經』の第六会に相当するのが『理趣經』であると言われ、日本には、空海、弘法大師がこれを將來したということから、真言宗が、この『理趣經』を用いるということになったのであります。この辺のことについては、余り興味もないことでありましょうし、長々と縷述することは避けておきたいと思えます。

ただ注目しておきたいのは、仏教関係以外の方々をも前にしてのことなので、「お経」と言えば、何が何だか分からないが、ともかく宗教儀礼の司祭者たちが唱える呪文に似たようなもので、ともかくありがたいものだというのが素朴な形での受け止め方でありましょう。しかし、経典が編成されるにはそれなりの意味があり、ある種の舞台装置を想定し、そこに登場すべき人物を配し、しかも、目的とするところ、今

の場合は、『理趣分』であれば、般若の道理、趣旨、すなわち理趣を明らかにするということが目的であります。そのためのシナリオだと考えれば、そのステージにおけるところの仕草とか、あるいは台詞によって綴られていくものが経典だともいいえましょう。

その意味で、『理趣分』にしても、どこで説かれたかという点、仏教では世界を分けて欲界・色界・無色界といいますが、いわば、無色界といわれる精神界ではなくて、欲界、物質の欲望に満たされた世界の、多化自在天王宮と呼ばれるパレスにおいて、しかもその中のさらに立派な大宝殿という、宮殿で、八〇億人も修行者が、仏の説法を聴こうとして集い、そのうち、上首八大菩薩が次から次へと現れて、舞台上が上がって来るという。そしてその八大菩薩とは、金剛手菩薩、觀自在菩薩、虚空蔵菩薩、金剛拳菩薩、妙吉祥菩薩（文殊菩薩）、大空蔵菩薩、纒発心即転法輪菩薩——わずかにほとけごころを起せばそのまま法輪を転ずるといふ菩薩、摧伏一切魔怨菩薩等の八菩薩が現れて参ります。これらの菩薩というのは、経典に現れても、歴史的実在の菩薩ではなくて、仏法志求の人たちがこうあってほしいと願う菩薩を想定し、それにふさわしい固有名詞を与え、さらに擬人化もしくは神格化することによってリアリティをもたせようとしたものであるといえましょう。しかも、八大菩薩は、その他の聴

聞衆と共に、仏の法を聴く立場ですから、これらを対機として法を説く仏・如来もまたいろいろな仏が現れて参ります。しかもその場、その場にふさわしい如来の相によって説法をするというふうには仕立て上げられていきます。ことに、最初は、遍照如来の相、いわゆる毘盧舎那で、真言でいう大日如来であり、乃至、調伏一切悪法釈迦牟尼如来の相によった仏など十二種の如来の相を掲げて、甚深微妙般若の理趣を説き明かすというのであります。

このことも細述しようとは思いませんが、『理趣分』にしても『理趣経』にしても、ねらい処となるポイントはどこにあったかと考えてみると、『理趣分』であれば序分の後の最後の章または節に当たるところを「甚深微妙清浄法門」と称し、『理趣経』は、「金剛薩埵品」と呼び、同じことを狙っているようであります。その中には、仏教の教義項目をたくさん掲げており、『理趣分』と『理趣経』とでは、その多い少ないという違いはあっても、狙いとするところは、人間の持つむきだしのインスティンクト (Instinct) を直視し、これを清浄の句義において浄化し去った世界を描いているとみられます。そこで、『理趣分』で、「清浄の句義」、これを「菩薩の句義」とするところを、『理趣経』では、「清浄の句門」とし、共に中身はあらゆるインスティンクトが清浄の句で、これは菩薩の位なり、としております。そして、一般にこれ

は、「パダ」(Paṭa) というサンスクリットを訳したので、「パダ」の中には、進行・住所・住位の意味があるというところから、『理趣経』のほうでは、「位」と訳したのであります。そこで、若干訳語が違うということになるが、清浄の句義、または句門は、『理趣経』では、十七、『理趣分』では、四十二項目を掲げていますが、その中身は、人間における身体的心理的要因、あるいは世界や宇宙のエレメントからその変化経緯と事象等を掲げております。

『理趣分』にしても『理趣経』にしても、いろいろな解釈本が出ておりますが、なかに八田幸雄著、平河出版、一九八二年刊の『秘密経典理趣経』という本があり、これによると、『理趣分』には六十九門の清浄の法門を説いていると言っています。これは受け取り難いことでもあります。というのは、五蘊・十二処・十八界・心心所・四諦・六大・四縁・十二因縁・六度の数字を単に合計して六十九になるとして、各項目の内容細目を一々とるのでなく、項目毎に一括して取るのであれば、四十二門とするのが適当であろうかと思えます。

そのような詮索も、煩雑なことであり、今のところそれほど意味を持たないので避けておきます。ただ、お経の受けとめ方への注意を喚起しておきたいと思えます。すなわち『理趣経』を見た場合、ありがたいどころか、インスティンクト

をそのままむき出しにしているというのが目につくのであります。殊に、「妙適」という句が表われ、この「適」という字は、セキ、テキ、タクと読む文字であり、特に国訳一切經に収録されている『理趣經』は、故椎尾弁匡先生の訳で、ルビは「みょうしゃく」としてあります。宗門の「理趣分」ではミョウチャクと発音するのが慣わしであります。「妙適清浄の句これ菩薩の位なり、欲箭清浄の句これ菩薩の位なり、

觸清浄の句これ菩薩の位なり、愛縛清浄の句これ菩薩の位なり、一切自在主清浄の句これ菩薩の位なり」としているのが『理趣經』であります。ところが、いったい意味はどうなんだろうかということになりますと、多くの人の解釈を聞きましても、妙適とは、古来、蘇囉多「スラタ」(surata)という言葉を訳したもので、「スラタ」とは、世間の那羅「ナーラ」(nara)男性と、那哩「ナーリー」(nari)、女性との娯樂の如しと解しております。要するに、男女二根交会による恍惚境を指すものとしております。ましてや『理趣經』の「欲箭」というのは、弓の箭が標的に向かうさまにも似た、本能的欲求の発動のことを意味し、「觸」とは接触の状態であり、「愛縛」とは、そこに生ずる離れ難い愛着の情をいい、「一切自在主」とは、愛欲に耽溺し、満足感に浸るさまをいう、と解されてきております。なるほど、仏教に限らず、西洋では、サイコロジの研究の上で、フロイト S. Freud が言うよう

に、無意識が持っている力、あるいはエネルギーは、性的なもの、快樂を求める衝動的な働きと見たものもあつたし、これに反対したのはユング C. G. Jung で、ただ単なる性的なものだけではなく、もつと原初的で根元的靈的なものを含んだ集合無意識とみる立場もあつたし、それぞれ考え方はありましようが、今日でも、いろいろな議論が存していることは確かであります。

これまでみてきたような『理趣經』がかなり詳細に「スラタ」について述べているのに対して、若し原典が同本であつたとすれば『理趣分』の方は敢て訳出を避けたのかも知れないし、さもなければ同聴異聞または別本別訳とならうが、『理趣分』はこの部分について、それほど誇張はしていないものの、全くないのかということになると、必ずしもそうだとはいえないように思うのであります。すなわち、『理趣分』の清浄の法門四十二項目を掲げる最初の方には、「極妙樂」を挙げ、次に人間のいろいろな考え方や、見惑と呼ぶ、おもい・はからいを挙げています。見惑とは身見・辺見・邪見・見取見・戒禁取見といわれる五見の煩惱のことです。そして、それらが永く止んでしまい寂靜に帰するという意味で、「諸見永寂」と呼んでおります。次に「渴愛永息」、いろいろな貪欲から生ずる愛着の妄念が永く息んでしまふとか、あるいは「胎蔵超越」といい、人間、あるいは生物がこの世の

中に生まれて来るのには、胎生・卵生・湿生・化生の四生があるというふうに言われておりますが、生誕の種別を超えてそれぞれが命を担っているというものはある程度理解しやすいことでしょうか。ところで、もう一つ『理趣分』にも「微妙適悦」と呼ぶ言葉があります。

これは『理趣経』における「妙適清浄の句」とか、「適悦清浄の句」ときわめて似ており、同一語彙であるとすれば、依然として「スラタ」という性交の喜びを指すということにならうか。だからといって、もちろん、性交そのものを賛嘆したり、あるいは凡夫の肉感的な喜びをいうのではなくて、菩薩自内証の境地を指して、欣悦歓喜のさまに比したものであることは言うまでもあるまい。それは淨穢を超えた一切清浄の大樂三昧を指すと言うべきでありましょう。しかし、それにしても、『法句経』の中には、「愛欲」の章を設け、「この世にて ととのえ難き 猛しき愛欲を うち伏さば、かの蓮の葉より 水の滴り 落つるが如く 憂苦は彼より消え去るべし」と言い、ないし、「いたるところに 愛欲の流れは駛り 欲の蔓草は 芽を吹きつつあり 蔓草の生ずるを見なば 智慧をもてその根を断つべし」と言い、「愛欲に駆り立てられし人は かの毘にかかりし 兎の如く走りまわるとし、結と著とに縛せられて 苦を受くること久しからん」とし、また「愛欲に駆り立てられし人は かの毘にかかりし

兎の如く走りまわる されば 自己の離染を求むる比丘は 愛欲を断つべし」といつでも消極的な形で愛欲を打ち伏し、智慧をもて根を断ち愛欲を断ずるというふうになっているのに、『理趣経』は当然のこと、『理趣分』もまた、人間の持つ根本的な愛欲の情を肯定し、それをそのまま宗教的なエネルギーへと昇華し、転じているという点でありましょう。否定しても否定することのできないインスチンクトをそのままにうけがいながら、うけがったままでもいいとするのではなくて、そのエネルギーを宗教的に転換しており、その意味で、宗教とは、転換であるということになりはしまいか。特に、真言宗がこうしたいわゆる『理趣経』を用いるようになったのは、シヴァ神妃のシャクティ (Shakti) に対する性力崇拜に始まったタントラ仏教 (Tantric Buddhism) といわれ、人間の煩惱や愛欲は、克服抑制されるべきではなくて、肯定すべきものだとし、それとの関連で真言教学は成立してきた、その流れから言えば当然かもしれません。ましてや、日本に真言が導入されて、後世、文観弘真(一二七八—一三五七)が、大成したといわれ、しかも真言宗の中では邪教の一流派とされる立川流の曼陀羅が、男女交會を图示して教理を説いているがごとき、エロティシズムと仏教を結びつけてしまったのは何をか言わんや、ということになるでしょう。ただ、注目しておかなければならないのは、だからこそ、

真言宗では、即身成仏なる教えを説くということでありま
す。しかし、この身このまま仏だと言われても、私自身も、
内に省みて、仏どころか欲望欲愛のどろどろしたものに満た
されて、煩惱熾盛のわが身であるということを反省しても、
仏だと自負すべき何ものもないといわざるをえません。ここ
ろで、即身成仏と似た言葉は、我が宗門では、『正法眼蔵三
百則』の下巻の七十八則に見ることができます。すなわち、
明州大梅法常が馬祖道一との話頭で、「如何なるかこれ仏」
と問うたのに対して、「即心即仏」と答えたことに始まり、
さらに、某僧が、即心即仏とは小児が啼ないているのを止めさ
せるための方便、いわゆる「止啼錢」を与えることと同じで
あくまで方便だろうが、その小児が啼き止んだときはどうな
るかと問うと、「非心非仏」と答えたという物語りでありま
す。ここに「即心即仏」と「非心非仏」という言葉は、いろ
いろなところで問題にされ、考える話題として供されてきま
した。『永平広録』の中にも、道元禪師が、「禪人頌を求む」
と題し、詩文を求めてきた参学人に対して、「即心即仏、行
ずること難く、説くこと難からず。非心非仏、説くこと難
く、行ずること難からず」と書き与えております。また誰か
言ったのか分かりませんが、「即心即仏は、兔に角のあるが
如く、非心非仏は、羊に角無きが如し」という句も見られま
す。

ことに、大智禪師の偈頌の中には次のような七言絶句があ
ります。すなわち、第一句は「一棒一痕痛痒を知る」——坐
禅宗だから、坐禅をしながら居眠りしておれば、櫛の警策で
ぶん殴られる、ぶん殴られれば痛いし、打たれた後には、あ
ざができて痒いよ——というのでしょうか。第二句に「即心即
仏没商量」とあります。それ、この心がそのまま仏だなど
と、仏心弁別してああでもないこうでもない屁理屈並べ立
てる戯論など止めてしまえというのでしょうか。そして「塵は
埋む三尺吹毛の劍」、即心即仏の名劍は、塵に埋もれて人に
知られずとも、「夜夜の神光斗傍を射る」、夜夜自らが自らに
抱く自燈明が、北斗七星と共に輝く仏行を修することよと詠
んでおり、こうして、宗門でも参究の課題としてきたこと
であります。

◆ おわりに

さて、雑多な話題を供してきましたが、宗旨の学と宗門の
学とを見ようとするとき、宗門の学という立場に立ち、往生
浄土の思想を内含している葬祭儀礼を行わなければなりませんし、明日に向って不確かな不安を持つ人々のために『理趣
分』を読んで祈禱をするということは、まったくおかしなこ
とだと言われるでしょう。そこで、こうした二つの問題を取
り上げてみても、本来の原初的あるいは根本的な仏教教理の

立場からいえば、それらは、すべて否定されるでありましよう。その意味で、今は仏教とは何かが問い直されている時代と言えようし、本学におきましても、実に活発に仏教学部の諸先生方によって素晴らしい研究成果がものさされていることは、眼をみはるばかりでありまして、今後とも大いに研究を進められるよう念じてやみません。

同時に、私は、いささか宗門の教化行政に関与してきた立場から言えば、たといどのような批判があるにもせよ、近世江戸期に否応なしに構築された寺檀関係の上に立つばかりか、きわめて素朴な形での宗教、仏教に対するニードがどこにあるのかを見ると、葬祭儀礼が、仏教本来のあり方や宗是と相違するとしても、依然としてあの世思想と成仏願望を抹殺することはできませんし、まして、祈禱における『理趣分』が、決して、世間の空理空論を並べるのではなくて、無常を諦観した実践行として、人間の持つ、むき出しのインス ティンクトの持つエネルギーそのものを、宗教的転換によって再生される生きざまとすれば、「降伏一切大魔災消成就」と言つて祈禱するそれこそは、徹底したわが身への自己内省による宗教的転換のエネルギーの作用としての発現とみることはできないでしょうか。なるほど、宗教者の思い上がり、と、教団エゴイズムへの厳しい指摘のあることも承知しており、これに対してあえて弁解しようとは思いませんし、拳拳

服膺致します。ただ、言っておきたいことは、宗門でも、単なる教条主義からの脱皮を願うために、あるべき姿を求めようとしていることだけのご理解を願いたいと念じております。

そして、私が最後に申し添えたいことは、たぶん、旧世紀の諺なのかもしれませんが、*"A schoolmaster is a finger-post"*（教師は道標である）という言葉であります。これは、一般には、「医者の不養生」や、「坊主の不信心」と同じような揶揄った言葉でありましょうが、上馬の交差点のところ、立て看板・道標があつて、「左二四六・右七環」と記されているのと、若し道標自体がいつも同じ所に立っているのは面白くないというので勝手に歩いて他へ移つて行つてしまつたとしたら左右の標示は変なものになつてしまうことは当たり前でしょう。その意味で道標は一所不動でなければならぬはずであるが、かといつて、教師を道標に比し、いつまでも停住している教師をよしとして容認するものではありません。万年同じことをレピートして、講述終われりとする教師は蔑まれるであります。殊に仏教が不断に問い直され、伝統的解釈が揺らぎつつあるときだけに、いっそう、その感を深くするでしょう。ただ、ここで留意してほしいことは、問い直された仏教の研究成果が、教化宗団として必ずしも共通理解が得られていないときだけに、戸惑うのは、教化実践

者であり、かれらが、その方向を見定め難くされているという点であります。なるほど、こうした状態は、近代も、明治初期において、あまりにも手軽に教化路線を敷設したために、宗意に反するものとして退けられ、やむなく随意説教しかるべしとせざるを得なかった苦い経験を思い起こさずにはおられません。

結局、言いたいことは、何も考えず、何も言わないのは、大衆は理解し難いだろうし、また、十分に考えてものも言っても、言いつばなしでは大衆は見放してしまうだろうし、ましてや、考えもせず、ものも言わず突っ走るだけでは、大衆と共に愚かなものに成り下がるのであります。いつでもこうした二つの狭間の中で、教化実践のみちは、苦悩を重ねて参りました。その意味で、今日の話は決して難しいことではないと、冒頭お断りした通りでありますので、本学においても、仏教の真義や宗旨の参究と、教化実践や、教化路線の敷設において、両者が十分な商量功夫を重ね、相互扶助によって、教条主義の汚名を着せられることのない、活撥撥地の作略の現成を望んでやみません。

さて、仏陀が、この世を去るに当たって、最期に説き示された『仏垂般涅槃説教誡経』（仏遺教経）の末文の真似ごとではありませんが、「汝達且く止みね、復た語ものいうこと得ること勿れ。時將に過ぎなんと欲す、我れ退職せんと欲す。是れ

我が最後の嚙言なり」と申し上げ、各位の一層の精進と、飽くなき志求の道念を固くせられるよう祈念し、私のお話を終わります。

（本稿は、平成三年一月二十八日の講演記録をもとに先生に加筆していただいたものです。）