

# 現代社会と仏教

—特にカルトの盛行に関連して—

福 田 孝 雄

## 一

二十世紀もあと二年余をもつて終ろうとしている。かつて高度経済成長の絶頂期にあつたころ、華々しく二十一世紀の未来の展望が語られた。留まることを知らぬ見せ掛けの経済的繁栄は、非生産的な土地ころがしなどの組織的大規模な利殖行為を煽り、おそらく日常的には縁もない一般大衆をも幻惑し虚飾の生活に引き込んでいった。

およそ日本の戦後の政治的環境及びその方向性は、国際的な冷戦構造の中で、高度経済成長のもとに、戦後の復興と言う一大目標を掲げ、その美名のもとで、さまざまな形態での利権政治が日常的に追求され、肥大化していった。その行きつくところは、政官財癒着の腐敗構造が醸成され、企業の集団的犯罪的利殖行為や個人の利益のあくなき追求となつて現出し、ついにはバブル経済の終焉となつて、日本経済は危機

の淵に立つに至つた。

日常的に新聞等マスメディアに取り上げられる諸問題は、日本経済の破綻であり、赤字国債の天文学的数字などを基にして語られる財政危機である。

さらに地球環境の悪化による天然自然の危機的状況は、確実に地球の破滅、人類の滅亡へと向いつつあることを暗示している。

また国家の財政的危機は当然のことながら、その国民の日常生活に大きな影をおとす。それは老人の年金や医療費の問題、福祉行政への抑圧など具体的的事例の枚挙にいとまがない。

逆説的に言えば、かつて所謂革新政党がまだ健在であったころは、社会不安の解消に及ぶ議論などがなされ、一縷の望みを抱かせるものがあつたかも知れない。しかしもはや政治の世界も何等、庶民には魅力ある存在ではなくなつた。社会

不安は益々増幅され、二十一世紀の展望や明るい未来など悠長に語られる状況などではないのである。行き先の不透明さによる日常生活上の不安感や、自己の安定の為の願望は現世利益的宗教行動の形をとつて現われる。しかしもつと具体的確実な効果を期待し求める心情は、一部カルト宗教への信仰に没入する宗教行動へとかりたてられていった。

現世利益的宗教の一般的共通点は、絶対的権威と威力を持つと信じられる崇拜対象に帰依し信仰を確立することによつて、状況の打開や好転が、いつの日か得られると言うところにあるであろう。

一方、カルト宗教の一般的特徴は、修行の階程が進むにつれ、修行者自身にある種の超能力が開発されるか、附与されると言うところにあるようと思える。その典型的なカルトの一つが、反社会的行為が糾弾され、いま裁判が続行されている「オウム真理教」であることは万人承知の事実である。

ことの成り行き上、諸種の情報やレポートされる進行しつつある公判の記録や、かつてその教団が活動し信者を獲得しつつあつた当時の資料などから、その内実の一端を管見してみたい。

日時は忘失してしまつたが、以前テレビの公開討論の場に「オウム真理教」と「幸福の科学」なる二つのカルト教団が登場し、論争をしていたのを聞いたことがあつた。

幸福の科学なる宗教の論理は一貫性を欠き、キリスト教的教理と仏教あるいは原始神道的見解が混在し、何故、科学と宗教と同時存在させ得るのか、とんと理解できなかつた。オウム真理教が語る彼等の教理の基本は、ヒマラヤの密教的修行の完成により最終解脱に到達したと自称する教祖の修行法によつて修行すれば、何人も解脱することが可能であり、同時に超自然的能力が得られると言う点を強調しつつ、主にパーリ仏教の經典に依拠しチベット密教的教理を縊い交ぜにした混淆宗教的なものであつた。

その後彼等の説く二三の文書に依る限りでは、多くの矛盾が存在することが明らかになつた。釈尊の解脱と彼等の教祖のそれとを、如何なる関係に位置づけるかと言う点では、明確な論理的展開はなく、また重要なことは釈尊の解脱が無師独悟によるものであつたのに対し、釈尊を手本にした行法による教祖の解脱は下位に位置づけられる筈であるにも拘、それを同等なものだとする点で、大いに齟齬をきたすものであつた。

彼等は釈尊の悟りと教祖の悟りを同等に位置づける手段として、インドに渡りチベット仏教の最高位者及び高位の僧侶等と会い、その写真を唯一の証拠として、彼等によつて、佛陀の悟りとまったく同一のものだと証明されたと主張した。超能力の獲得を唯一最大の手段として、それを強く前面に押

し出した彼等のプロパガンダは強力なものであつたから、多くの若者を吸收して教団は膨張し続けていった。この背景にある社会的状況は、当時の密教ブームに乗つて得体の知れないオカルト、超常現象、超能力、神秘思想などが混在するサブカルチャーが随所ではやされて、若年層を中心として人々の心をひきつけていた。その時流に乗つて、たとえ論理的に大きな矛盾をかかえたものであつても、人々の感覚に答える何かを持つていたのであろう。そのなかでも、従来の聖職者にみられぬ風貌と強烈な個性を前面に押し出してくる教祖の存在は、父性喪失の時代に逆行するアナクロニズム的なものであつても、逆に一種の魅力となつて信者を獲得していく。總体的に言って、このような社会的現象の発生する背景には、既成仏教が仏教徒本来の重要な務めであるべき修行を等閑視している点、現代人の諸種の人間的苦悩を始めとする諸の現実的悩み、時代の課題への対応、教理の研鑽と現実的再解釈の為の努力などに対しても、積極的に取り組むことを等閑視する傾向にあることも大きな要因の一つに数えられる。

## 二

初期仏教以来の比丘、比丘尼サンガは、完全なる出家者の集団であったから、当然在家信者とは異なる戒律が必要であった。戒は自發的に道徳的行為を実践し規律を守らうとする

心の働きであり、一方、律は他律的な規範を意味し、仏教々団の確立と共に教団の秩序維持のために作成され、隨犯隨制によつて種々の規律条項や違犯の罰則が規定されていった。そしてこれらの規則を自発的に守ることを誓うことが、また戒である。

仏教々団は出家と在家信者によつて構成されていた。一般に在家には五戒(不殺生戒、不偷盜戒、不邪婬戒、不妄語戒、不飲酒戒)が徳目として授けられるが、しかしこれらの戒には、違犯者に対する教団としての罰則規定がある訳ではなく、日常生活上の指針として、それらを固く守つて行動することが要請される。出家者の場合は、一般には二五〇戒比丘尼三四八戒が授けられるが、釈尊を中心にして、この戒を遵守して修行に専心した。

原始仏教の組織原則、つまりサンガの運営方法はすべて戒律に詳しく述べられるもので、仏教精神を理解する上で極めて重要なものである。

最初期の仏教教団の比丘たちは、法臘による差こそあれ修行者として身分は対等であり、極めて自由な存在であつた。そこにはいかなる身分上の固定的な上下関係も、またそれら教団を管理拘束するような常設の機関も存在しないから、ただ比丘たちの生活規範としては釈尊の定めた戒律のみであつた。サンガは所謂自治的共同体であつて、地域毎に、定期的

(半月の 1 四、1 五日、八日) に全体の集会を開く *カタウダ* (*cātud-dase pannarase atthamiyā ca rakkhassa sannipatitum*) が定められた。<sup>(一)</sup> そして決議事項は *白四* によつて (*ñatticattuthena kamma*) 全體一致で決められたが、戒律による定められていた。あくまでも自發的に、何の強制も命令もない。仏道修行は、他律的に強制された行為であつてはならない。つまり自發的行為でなければ、何等の功德も意味もないからである。

この布薩 (*uposatha*) では、法臘順に比丘が交互にパートイモッカ (*波羅提木叉 pātimokha*) を読みあげ、過ぐる半月の間に何れか一つでも犯すことはなかつたか、夫々に反省し、その上で若し違犯したのがなれば、ただ黙して坐つていればよく、若し犯した箇条が一つでもあると、その当事者は大衆の前で事實を告白懺悔する (*yassa siyā āpatti so āvikareyya, asantiyā āpatti tuṇhi bhavitabbam*)<sup>(2)</sup> であり、その上で犯則に相応の処置が講じられるという方法が一般的であった。因みに最も重い罪はサンガを追放されるが、それ以上の刑罰を教団から課せられることは決してなかつた。また教団は安居 (*vassa*) 九〇日の修行の特別期間最終日の夜に行なわれる自恣 (*pavāraṇa*) の行事があつた。ここで一堂に会した比丘が、犯戒について見聞疑の三事によつて相互に相手のそれを指摘し合い反省し修養するのであり、若

*thānam bhikkhūnām tihī thānehi pavāretum diṭṭhena vā sutena vā parisankāya vā sā vo bhavissati aññamaññānu-lomatā āpattivuṭṭhānatā vinayapurekkhāratā.)*<sup>(3)</sup>

大乗佛教の発生は在家者の新しい改革運動を基本的な出発点とするものであつたことは、よく知られる通りである。しかしインド大乗佛教の基本もやはり、出家を原則としたから大乗戒に従うという主張があつても、独立の戒本が存在しないのだから、大乗の出家者も戒律の上では、所謂小乗の具足戒をもつてその基本とした。勿論出家、在家の別がなく衆生共通の戒を仏性の自覚によって形成されるとする大乗律の第一の經典と言われる梵網經が存在するが、その発生及び訳者の鳩摩羅什と伝える点にも大いに疑問があるとされる。

以上のような最初期の佛教々団の共同体における基本的戒律の運用等を念願において観た場合、カルト教団オウムは成文化された戒本、佛教々団の *pātimokha* に相当するものがあつたのだろうか。教祖を頂点とするピラミッド的教団組織は、上意下達の一方的方向によつて末端信者を支配し、上位信者が教祖の意志のままその折々に応じて所轄の下位の人々を懲罰していたことが明らかになつてゐる。佛教々団には到底あり得ない死による贖罪が行なわれたことが、諸種のレポートに現われている通りである。

教団が組織化される以前の最初期の仏教では、釈尊及び直接の弟子 (sāvaka) たちは同じ修行者仲間という同志的結合による集団であつて、教団への参入も、釈尊の教えを喜んで信受し教団に摂取されるよう本人が願い出れば、单なる「来たれ比丘よ」 (Ehi bhikkhu) という釈尊の言葉によつて、直ちに無条件で受け入れられていたと伝えられる。しかしながら入団希望者の増加によつて、入団手続もいろいろ整備されていった。理想的には三師七証ということが必要になつたことは所伝の通りである。

しかしながら上記のカルト教団はまず、官僚的機構ともいえる教団組織を作り上げ、宗教的道徳的規範ではなく、その組織発展に貢献することが即ち戒律という思考論理によつて出家修行やそのあり方が、教団組織発展と組織の鞄帯強化の合目的へと吸引されていく構造だつたのだろう。その教団の出家者といふ人々は、家族にさえ行き先を告げることなく所をくらまし教団に入る。財産はもちろんのこと、私的な些細な所有物まで教団に布施という形で贈与するという形式は、社会的に大きな問題を提出した。

仏教々団への出家は、当然家族の同意を得ることが原則とされたし、特例を除き、出家は男女とも満二十歳という規定があつた。在家生活上の財産は、自らが布施という形で教団に持ち込むことはせず、そのまま家に置き、家族の生活上

の資として残してきたものであつた。

また布施という行為自体、あくまで当事者の自主的行為であつて、教団が寄付を強要することは決してなかつた筈である。布施という行為は自らの意志に基づく宗教的行為であるこそ、その本人の功徳となることはいうまでもない。それは初期仏教の施戒生天という三論の一つに数えられるのも、その行為の重要性を述べたものにほかならない。ところがこの教団にあつては、出家者は一切の財産を半強制的に教団に布施させられるというまったく他律性、強要性のものだから、この観点からも決して仏教徒の集団とはいはず、教団自体が仏教の戒律の原則を犯していたことになる。ついには資産家の財産を奪取する目的から、監禁、殺害する如き不法な犯罪行為が肯定されることになつた。以上のような反社会的行為を宗教的目的と合到させようとする教義は、大いに指弾されるべきものであつた筈だ。

### 三

ところが、一部の知識人がこのカルトを世に紹介し、教祖

をもつて真正の優れた宗教者であるかく如く評価し、若者を引き込んでいった責任の一斑は、問わるべきだつたと思う。特に一部の宗教学者による学的アプローチが、やがて次第にカルトへの理解や関心へと変質し、その呪縛にからめ取られ

たのではないかと思われる発言を行なつてていた点である。

因に、統一協会などの靈感商法の被害者救済に長年取り組み、真向からその反社会性を指摘し糾弾してこられたキリスト者の浅見定雄師から、その行動や発言を批判され続けてきた島田裕巳氏の論文「新興宗教を排除する社会の病理」は、特に浅見師の著書において厳しく批判を受ける。浅見師は島田氏の論文を引用し、補足説明を加え、次の如く述べているので引用させて頂く（<sup>(4)</sup>）（「」は島田氏の文）。

そもそも「社会は常にスケープゴートを必要」とし「特に現在のような混沌とした社会状況の中では」「何が悪なのか……社会の矛盾の原因」は何なのか、わかりにくく「その時社会はスケープゴートにすべての悪を背負わせて、それを葬り去ろうとする」。統一協会はそのスケープゴートにされただけだ。本当は「今日本の社会には、経済の分野においても、（靈感商法や統一協会）以上に大きな矛盾がいくらでもあるのに」統一協会の靈感商法を問題にするのはおかしいと/or>う。おかしな人だ。日本社会の何が統一協会の靈感商法より大きな矛盾なのか。そう判断する基準は何か。具体的に例でもあげて説明してもらわないと皆目わからない。また一般に、日本社会にひとつの大いな悪があるとしても、だからといって小さい方の悪を問題にして悪いなどという理屈はない。金丸氏が何億円の不正をしようと、もし自分や家族が一〇万円だまされたら、このことを大いに怒つていいのだ。それは私たちの権利である。島田氏にいちばん欠けているのはこの感覺だと思う。私に言わせれば、そもそも宗教が（いや宗教でなくても）老人の不安につきこんで一〇〇〇円の金

う命題はどうして証明するのか。いや仮りにこの命題を認めたとしても現代の日本人は何が社会悪なのか「明確にすることができない」とは、ずいぶん日本の庶民をバカにした学者ではないか。現代の日本人は佐川急便事件にも、金丸事件にも大いに怒った。そういうことに怒らないで、その代わりに統一協会へ八つ当たりしているのではない。むしろ素朴な感覚でやっと大勢の日本人が「統一協会の靈感商法はどうもひどいらしい」と思いはじめたのだ。つぎに島田氏は、経済や政治の分野で日本には「靈感商法や統一協会以上に大きな矛盾がいくらでもあるのに」統一協会の靈感商法を問題にするのはおかしいと/or>う。おかしな人だ。日本社会の何が統一協会の靈感商法より大きな矛盾なのか。そう判断する基準は何か。具体的に例でもあげて説明してもらわないと皆目わからない。また一般に、日本社会にひとつの大いな悪があるとしても、だからといって小さい方の悪を問題にして悪いなどという理屈はない。金丸氏が何億円の不正をしようと、もし自分や家族が一〇万円だまされたら、このことを大いに怒つていいのだ。それは私たちの権利である。島田氏にいちばん欠けているのはこの感覚だと思う。私に言わせれば、そもそも宗教が（いや宗教でなくても）老人の不安につきこんで一〇〇〇円の金

をだまし取つたら、それは許されない悪である。被害者が我慢してしまうかどうかとは、まったく別問題なのだ。（以下略）

以上が浅見師による島田氏に対する批判のごく一部分の文章である。この島田氏が「地下鉄サリン事件」直後、騒然たる状況の中でオウム真理教のそれへの関与が各方面で話題になっていたその折、民放ラジオの番組の中でジャーナリストや知識人に対する電話による問い合わせを行なっていたのを一部聞いた記憶がある。たまたま例の島田氏に対する司会者の問い合わせに対し、氏は自信に満ちた口調で、オウム真理教の当該事件に対する関与を敢然と否定していた。自分の見解を述べるのは自由だが、一般的のジャーナリストや宗教の素人ならいざ知らず、宗教学者の立場で、研究対象として多少なりとも関心をもつて、教祖やその上足の弟子、教団幹部などと、コンタクトを持ち、その教義や教団の構造、活動の様態に迫っていたフィールドの達人である筈の氏は、当時既に犯罪的経済行為、マインドコントロールなどの非人道的行為について一般人より、多くの情報を把握していたに違いない。

にも不拘、オウムよりの発言や犯罪的行為の弁護に能弁をふるっている様は、極めて異常なものがあつた。  
もう一つ実例を挙げてみよう。

サリン事件後の朝日新聞（一九九五年五月二一日）に、『オウム真理教の「世界』』を特集し、そのコラムに宗教学者の中沢新一氏が「オウムと私」——神秘体験が目的へと変質——なる一文（談話）を寄せている。その中で氏は「一九八九年と九一年の二度、麻原代表と会談したことがある。彼は一種の天才的な直観力を持っており、密教の実践については並の学者より深く正確だった」と冒頭に、麻原の評価を断定的に述べている。二度位の対談によって、そのすべての能力や宗教的境地の深浅の程度が、はたして分るものだろうか。相手が真正の宗教者であつたなら幾度も相見し対話を重ねることによって、長年の宗教的実践を通じて譲成された、言説を超えた内部からにじみ出る何ものかが、感じ取られるものであろうからである。

また氏は純粋な密教学者や修道者と、その全人格や能力を検証し得るほどの人間的交流の経験があつたのであろうか。自己流のヨーガの実践から、教義的には原始仏教から密教、タントリズムはたまたキリスト教などの教義をパッチワーク的につなぎ合せた自己流の教義を作り出し、超能力なるまやかしの能力を売りものにした品性いやしき教祖をもつて「天才的直観力を持つ」とか、密教の実践については「並の学者より深く正確だった」などという評価は、何処から生まれるのであろうか。まさに宗教学の客観的・実証的立場を忘

失してしまった主観的価値判断に基づく評価を、普遍化しようとする目的をもつた発言としか思えない。

もし中沢氏のいう通りの優れた純粹なる密教行者であり、

この現代社会を仏教的正義と真理によつて改革する目的をもつて世に出現したのであれば、何故反社会的経済行為、布施

と名づける強制的資産奪取の手段による悪業の数々、反人道的マインドコントロール、普遍的戒本欠落による場当たり的懲罰行為などが、日常的に行なわれたのであらうか。まさに仏教とは名ばかりの、最初から cult そのものであつたのである。また中沢氏は最後に「結局、彼は宗教を利用した革命家だったのではないか」と結論づけている。であるなら、最初から革命家であつて、真正な宗教者ではないであらう。

また本来、革命家なるものは、社会の支配被支配関係におけるあらゆる矛盾、富の分配における不公平、被抑圧者の貧困と非人間的生活などの諸問題を、新たなる国家理念と枠組を作り出すことによつて解決しようとする絶対的目的を前提としている筈だ。おそらくそのような試みは建前だけであつて、殆ど実現不可能であったことは過去の歴史の示す通りであるが、しかし近代市民社会の実現の契機となつた社会改革運動でもあつたことは事実である。しかしオウムの麻原が宗教を利用した革命家であつたなら、無関係な庶民の生命を犠牲にし、弟子たちの良心、理性、宗教的正義感を麻痺させ、

自己の支配欲を充足させる目的をもつてファッショ的方法による権力奪取を試みることは、有り得べからざることだと思う。

#### 四

「カルト」ないし「カルト」的宗教に興味をもち、何か超自然的能力を身につけたいと望んでそれらに入信する若者がいることは、現代社会の特徴的一面を表わしている。日常的に行なわれている受験のための知識の断片を、ただ機械的に詰め込もうとする教育のあり方をはじめ、興味本位の靈視、靈感や占いなどをテレビや雑誌などで仰々しく騒ぎたて、真正の宗教的なものか偽似宗教的なものかの、何の批判的、客観的視点をも欠いて放映して、一種のブームの魁の役を果しているマスメディア側にも責任の一端があらう。並の人間が持ち得ない超自然的能力を身につけうるとしたら、一歩でも何か人に先んじたいと願う若者がそれに惹かれて行くのは致し方ない。特にテレビや雑誌などに紹介されるものは、まさに真実のものだと先入観が、既に現代の若者の脳裡に植えつけられているとしたら、なおさらのことであらう。

ここで日常的な生活の中での正しい宗教的教育の有効性について、検討する必要があるようと思える。N H Kなどの過去の意識調査にも観られる通り、老年層よりも若年層の宗教

的なものへの関心の度合が極めて高いことが統計的に現われている。しかしその宗教的なものというのが、占いとか、一時的その場限りの神頼み的傾向となつて現われる通り、呪術宗教的なものへの関心となつて現われ、日常的な生活上の指針ないし人として生きるべき信念に関するものとして、宗教的なものへの関心が極めて少ないという結果になつて現われる。

それならば若年層における宗教的教育が、如何なる効果があるのか、についての統計的報告がある。一九九二年六月九月にかけて国学院大学「日本文化研究所」が、大学生を対象に行なった「宗教と教育に関する調査研究」の結果である。この調査はキリスト教系大学、仏教系大学、神道系大学、一般大学の三二大学の四〇〇〇人及び学生を対象に行なつたアンケートによるものである。その調査によると「死後の世界の存在」に肯定的な学生が、宗教系大学では七〇%と高い数値を示すが、一方ではノストラダムスの預言とか宜保愛子の靈視などについては、宗教系大学の学生が非宗教系大学の学生よりも否定的であるという結果が出ている。

これについて浅見氏は「一般に宗教系大学では「死後の世界」というような根本的問題には、七割もの学生が肯定的であるのに、興味本位の靈的現象に対しても「否定的」態度が「非宗教的大学の学生よりも」多い。これは宗教系大学が、

学生たちに多少でも宗教の常識を与えたことの効果であろう。一般的には、まつとうな宗教学を教わると、まじめな宗教的関心は深まると同時に、いかがわしい「宗教」現象には批判的になる」と宗教教育の効果について述べておられる。<sup>(5)</sup>

この統計上の数値から、単純に結論を導き出すことは早急に過ぎるという議論も成り立つ余地を残しておくにしても、日常的には宗教離れの状況が進行し、宗教を持つ者は減少する一方で、一時的神だのみ的傾向が増加し、易、占い、お守りなどに若年層が親近感を持ち、現世利益的宗教行動への傾斜を強めつつある傾向は、現代社会の状況や、それに伴なつて発生するさまざまな問題も大きな要因の一つと考えられる。それは管理化が進行し、生活原理を支える社会基盤の崩壊、急激な都市化の進行による相互の連帶意識の欠落に基づく、孤立した人間関係からくる精神的不安定の増大、高度経済成長の破綻とそれに伴う経済的・社会的变化などの諸条件に象徴される。

当然のことながら、一部の人びとがカルトやカルト的宗教への関心を示し、あるいは積極的にそれに参入して自ら超自然的、超合理的能力を開発し身につけようとする現象が起るのは致し方ない。極めて難しい社会状況の中で、宗教家なし既成の宗教集団が、宗教と個人の関わりにおいて、全人格的、持続的なコミットを通じ、人びと特に青年層の中に存在

する宗教的なものへの関心を、どのようにしてより純粹な宗教心に育てていくかは、大きな根本的課題であろう。

宗教が本来有する非合理的要素は、宗教なるがゆえに絶対的に切り離し得ないものであろう。それは有神的宗教に限らない。仏教が縁起の理法をその基盤に有し、原始仏教が諸行無常 (sabbe sankhārā anicca) や諸法無我 (sabbe dhammā anattā) を、大乗仏教が空性 (śūnyatā) を教理の中心に設定しているとは言つても、あくまでそれは認識論的なものとの関連においてである。

多くの原始仏教に関する書物の中で論じられる仏教の根本的特徴は、近代合理主義的思考を中心にして展開される。そ

こでは当然のことながら非合理的要素はすべて排される。仏教はつまり人間が現実に生きていく方法を中心にして述べられ検討されるわけであるから、言わば道徳や倫理がその柱となる。非合理なるが故に宗教であるという、かつての宗教の定義を持ちまわるつもりは無いが、人間が本来、アприオリに持つてゐる超自然的なものへの畏敬の念やアニミズム的觀念によつて作り出された信念体系や諸種の文化大系との関連を一切捨象することにおいて、仏教が成立し得るか、あるいは成立し得たかという重大な問題にかかわつてくると思う。

極端な表現をかりれば、仏教の宗教性を否定しかねない議論でもある。

確かに原始仏教の經典の中における教理問答においては、認識論的立場から、言わば純粹理性の範囲の認識対象のみを問題として、教理が構成されているように思えるかも知れない。四阿含、五ニカーヤの到る所で、十四無記 (avyākata; avyākṛta) として纏められた形而上の問答の非義饒益 (anāthaśāhiṇī<sup>(6)</sup>) なるが故に、無記説なし無記にしたところ記述の存在は、その事を語つてゐる。しかしこの形而上の問題に関する問答の是非は、あくまで日常的、経験的世界における観念論的問答が、実践的な立場が欠落したものであるから宗教性ないし宗教的立場からは無記れるべきものだという見解である。

しかし同時に仏陀自身はもちろんのこと、原始佛教々団の構成員である直弟子 (sāvaka) たちの宗教体験として記述されるものの中に、かなり沢山の超自然的存在との接触、交流に基づく記録が存在することである。

釈尊自身の体験を述べた一例として、最終解脱に到達する直前、所謂魔 (māra pāpimat) との熾烈な鬭争の記録がある。この魔との対決は、仏陀となる直前の釈尊の内面的、心理的葛藤を象徴化したものであるといわれるが、この魔は降魔によって消滅したのではない。その後も折にふれて出現し、釈尊との問答を行なつてゐることは多数の記述から知られる。最終解脱後における魔との対話も、多くは釈尊の深い禪定の

境地における場面においてなされる。魔との対話を記録した経典マーラ・サムニッタはサムニッタ・ニカーヤ中に二五経を数える。魔のみでなくその他の超自然的存在であるブラフマン、サッカ、森林の神性デーワター、ヤッカなどとの接触、交流の記述である第一集はサムニッタ・ニカーヤ五集中、特に古いものの集録であることは、既に知られる通りである。仏陀の立場から、いかにして現実世界のさまざま苦惱や束縛から離れ無碍自在な解脱に到達することができるかが、日常的な対話問答の中に語られるが、仏陀からすれば、

当時の民族宗教的な最高神格としての Brahman や Inda (Indra), Viṣṇu にしても苦の束縛から抜けられない輪廻転生のサイクルの中の存在であった。しかし仏陀もその弟子たちにしても、そういうインド的多数の民族神や靈的存在を認める伝統社会に生まれ、生きている人びとであり、たとえ仏教信者であっても、それらを信奉する人びとが多数存在したであろうことが、以上触れた資料からも推察される。

仏教の宗教性を取り上げる際に仏法僧の三宝帰依をもつて、その根拠とする。その発生の始源を求めれば、仏陀の菩提樹下での覺りに遡行し、その際に得られたとされる三明六通などの能力をもつて、通常の人間には無い超能力ないし超自然的能力であるということになる。仏陀の教説は縁起説を基本として構成される合理主義的思考に基づくとされる。し

かし超自然的ないし奇跡的神通力はいうまでもなく、宗教者として有する能力であつて仏陀の場合は、長い苦行を経て、最終的には深い禪定の結果獲得されたもので、一般には原始経典では大神通、大威力という言葉によつて表現される。この超能力的「力」(iddhi) を有すると一般に信ぜられていたが故に、仏陀に対する信仰が発生する。この信仰は、まさに威力の信仰であつて、古くから超越的実在の力を表現しており、伝統的にはマナ (mana) の観念であるということになろう。<sup>(7)</sup>

観念的世界の存在ないし偶像化された存在としての Brahman や Inda や諸種の精靈 (yakkha; devatā) などよりも、現実に存在し、法を説き活動する宗教者の中に、この威力の実在を確信したが故に、仏陀に対する信仰が発生し確立するのである。

この点から考察すると、既成化した宗教の場合、教団の頂点に立つ宗教者は、世襲化されたものであればその血縁による「血」に対する一種の信仰があるかも知れないが、教団の官僚的機構上の僧階や法臘順による選挙を導入した方法によって選び出される制度に基づく場合などは、その宗教者の現実的、経験的世界での徳の評価を得ても、宗教者自身の持つ宗教的「力」そのものの保持についての保障はない。

一方、カルトないし新々宗教の場合などは、その宗教的能

力を誇示するシャーマン的教祖ないしカリスマ性を有する教祖が実在する。実例を挙げるまでもなく、あのかつてのオウムの教祖の風貌、いかにも泰然とした態度、たとえその能力（*idahī*）が「まやかし」のものであっても、それらに呪縛される信者も多い。

つまり彼らカルトの教祖が自ら、あるいは教団が組織的にさまざまな方法を駆使して、教祖の超自然的能力を実在のものとして喧伝する。信者は、それを真正のものとし信じ、崇拜していく。

## 五

宗教と呪術の関係は、不可分のものであることは、いまさら説明を要しない。多く人間は、本来宗教というものの中の呪的力の存在や効果を前提として、その価値を判断する傾向にあることは否定できない。

佛教は成立の当初から、ヒンドゥーバラモン教とは深い関係を保っていた。そしてそれらの理念の枠組を破つて「カルマ」を従来の集団的属性とする観念から、個人的なそれとする観念へと転換させることにより、自らを救済宗教として、その存在理由を確立した個人宗教であることは、すでに指摘されている。<sup>(8)</sup>しかしながら自らの救済のための修行（自利）を中心とする儀礼的行為の他に、対他的行為として、基本的に

は慈と悲の観念の実践としての社会的行為（利他）も同時に容認されていたのである。修行と救済をあたかも車の両輪とす  
る普遍宗教である仏教は、東方へと伝播して行く過程の中で、多数の民族や種族との間に相互に異なる文化を攝取し融合しあいながら、教団の発展と分化を繰り返し、教義の体系化と儀礼の再編が相補的に行なわれ、その両者は密接な関係を保ちながら展開し、時空の制約を超えて、汎アジア的信仰と文化の習合体として発展してきた。また同時に、インド仏教史以来、しばしば認められる通り、自らの教義に基づく全

佛教の体系化の作業が行なわれ、その体系化が新たなる自らの教派や教団の教理的基礎となってきたことはいうまでもない。仏教伝播の歴史上、中国への道筋は当初から極めて苦難に満ちていたことは、よく知られている。

たとえば、中国的古典国家の漢帝国は、既に完結した国家社会体制を備えており、その支柱となつたイデオロギーは儒教を中心とする伝統的思想体系であり、観念的世界のみでなく現実の生活にも深く根をおろしていたから、仏教的な世界観やその救済の論理は、そう容易に定着を果し得なかつたという。魏晉の南北朝時代以降、伝統的な体制のたががゆるみ、瓦解が広汎に進行する状況の中で異民族の侵入が激化すると共に、民族的自信が失われ、価値観が崩壊するに及んで佛教の受容が加速していった。中国仏教史上に残る「三武一

宗の法難」に象徴的に示される武断的暴力的抑圧を仏教は経験するが、このような政治的抑圧だけではなく、仏教の出家主義および六道輪廻の思想や世間を仮象と観じて、靈魂の輪廻転生に関する立場に対する儒、道二教の現世倫常主義的立場からの反論や疑義に対し理論的に対抗し克服しなければ、仏教の中国での定着は果し得なかつたのであらう。仏教は中国の伝統的思想体系との対峙や葛藤を通じて独自の展開をとげ、教義や儀礼の構成にあたつては、中国の伝統的思想や道教などとの並存と融合をはかりながら、定着をはたし展開していく事実を認めないわけにはいかないであらう。

他方、元来中華思想とは無縁であった胡族の各王朝は、仏教の受容には比較的好意的態度をもつて臨んだ。それは仏像の類や仏教儀礼が有する呪術的験能に基づいて、権力者たちは民衆の信仰を組織し、自らの権力を維持する支えにしたと觀られる。

日本での大和朝廷の公式の仏教受容も大筋の流れにおいて

は、中国胡族の王朝の場合に類似するものであつたとみられるが、仏教の公伝以前にも、既に大陸及び朝鮮半島との文化交流があつたであろうから、さまざまな文物が将来されていた。

仏教の公式伝来以前に庶民信仰の中には、雜部密教の陀羅尼が伝播していたといわれる。それは、このような庶民信仰

とか原始呪術宗教の中には言靈信仰があつて、言葉(呪文)陀羅尼)によつて何らかの奇跡を現わす。つまり呪文の力を信ずる信仰があつて、密教が受容されたのであらうと推論され<sup>(9)</sup>る。古代日本社会の民間仏教のレベルにおいては、仏教の呪的験能に対する期待から仏教の移入が行われたもので、それは決して教義とか仏像などの仏教芸術でもなかつたであらうと思われる。共同体レベルでは、やはり仏教の呪術的效果を期待して行なわれる雨乞いなど、稻作農耕中心の国家的事情もその原因の一つであらうとみられる。仏教の伝播を考える場合、仏教公伝とか貴族社会の文献資料に基づく中央集権の形態としての仏教だけでなく、地方に伝播した庶民レベルの仏教のありようも視野に入れるべきだという議論も当然である。つまり仏教の公伝という形式は、民間信仰の形で既に仏教が民間に伝播し拡散しつつあつたがために、朝廷も公式に仏教を受容しなければ、收拾がつかない状態にまでたちいたつていたのだろうと推測される。

庶民レベルから離れて見た場合、日本の仏教受容は歴史上の記録からいえば、官寺仏教とも呼ばれる体制から出発しているといえる。正規の僧侶らは手厚く保護された官寺に住み、専ら学問修行に精進したが、彼らに期待されるのは、それらによつて獲得されるであろう呪験力であり、かつ彼らによって執行される諸種の儀礼や講經説法によつてもたらされ

ると確信される効能は、國家安寧であり、五穀豊穰であつたのである。言うまでもなく、仏の聖なる威力は在來の諸神のそれを凌駕するものであり、かつ現実的な効果は仏法僧三宝の相互作用であり、特に見えざる仏の教えを具象化する仏教儀礼が、救濟のためのものであると信じられていたからであろう。

時代の推移と共に行基やその集団に代表される仏教の僧侶たちは、官寺仏教の枠を超えて、仏の教えに導かれたながら庶民への布教活動に力を尽すことになる。律令国家体制を護持するための宗教であり呪術であり、同時に体制を維持する支配層の救済のためのそれでもあった仏教が、民間レベルでの布教活動に進出していったことは、さらに仏教の現世利益的傾向に拍車をかける結果となつた。

現世利益は本来的には仏教の言葉であり、聞法により現世に安穩を得ることを意味している。しかしながら、仏教は究竟の目標を涅槃におく修行を重視し、利益そのものはその修行に附隨してもたらされるものであるとする出家仏教の基本的立場からすれば、無所得空の仏道修行を第一義とし、果はおのずと得られるとする見解が成立する。それが本来の仏教的立場からする現世利益の概念上の規定である。只管打坐を仏道修行の第一用心とする道元の立場からすれば、更に徹底し、仏法のために仏法を修すべきことが闡明にされ、仏法の

利益について述べるにあたつても、仏道を行づるなかに自然に現益もあり、当果もあることが説示される。<sup>(10)</sup>

余談ながら、道元の教団が後に教団として確立し、既成化すると道元の神格化が進んでくる。時代が下ると道元の伝記作者<sup>(11)</sup>は、その身辺に起きたさまざまな奇談や奇跡の類を付加している。中国修学中、猛虎に遭遇したところ拄杖が竜と化し虎と鬪つて、それを撃退させたとか、帰国直前、碧岩録百則を書写しようとしたところ、白衣の老翁が現われて助筆した。それは白山明神であつたという説話。あるいは帰国の船出をしようとしたところ大権修理菩薩が現われ、正法護持のため随伴しようとして三寸ほどの白蛇となつて鉢裏中に入つて共に帰国したとかの記述がなされる。また法華經を重視した道元の立場を補強するものとして同じ伝記作者の記述として、帰国の途次、嵐に遭遇し船中皆顔色無かつたが、道元一人普門品を誦したところ蓮葉に乗った觀音菩薩が海上に出現し、ために風波がおさまったというような奇談が付加されいくが教団が固定化し、宗祖の神格化が進めば当然このような超自然的現象が、大衆への教化方法として説かれるに至り信仰として確立してくるのは、宗教として当然の趨勢であろうと思う。

また修行集団自体の問題に限定してみても、道元自らが撰述したとされる叢林の生活規定たる清規では、出家教団とし

て、もっぱら修行を第一義とする立場から坐禅専修的清規を撰述したのだが、道元以後の時代になると、清規内容 자체に神祇思想や五行思想の影響が濃厚になり、ついには現世利益的祈願が多く存在するようになる。教団の整備と共に、叢林の儀礼形式の重視の傾向や密教的祈禱様式が付加されてきたのは、時代の変遷に伴なう教団の確立、発展およびその社会的存在による世俗化などの諸条件が複雑に反映していることを、それは如実に物語るものであろう。

## 六

日本文化の伝統を考えると、その主流の多くは定着農耕民の生活上の諸条件によって規定され、その民俗信仰の中核的なものとして抽出されるのが祖先崇拜あるいは祖靈信仰の観念であるといわれる。特に外来宗教としての仏教の日本文化や伝統的社會への定着を考察する場合、当然のことながら、その祖先崇拜の觀念とそれにともなう諸種の祭祀との習合が最大の要因となっていることは、つとに指摘されるところである。

それを端的にいえば、仏教が教理の上でいかに厳密に解脱や涅槃を力説しても、庶民レベルにおいて、それがそのままの形で受容されるはずはなかつた。従つて民俗信仰に潜在する独自の靈魂觀や他界觀との習合の可能性が最大の要因であ

つたのである。つまりは日本仏教が庶民化し、地方へと教線を拡張していくのは、葬送儀礼の執行に積極的役割を果たしたからでもあつた。しかしながら仏教本来の教義上の問題からみれば、それが仏教者的一種の「うしろめたさ」あるいは世間一般の侮蔑的態度のあらわれとなつて「葬式仏教」なる呼称が使われるようになつた。

しかし現実の問題として、坐禅修行を第一義として重視する禅宗系の語録の「坐禅」と「葬送」関係の比率が挙げられるが、両派の語録は一三世紀前半には、殆ど坐禅に関係している。具体的にいえば、道元語録では両者の比が一一五対一と圧倒的に坐禅修道に関するものであつたのだが、「菊隱和尚下語」に至ると、それが〇対二〇九という数値に逆転している。<sup>(12)</sup>さらに言及すると、天倫楓隱によつて永禄九年（一五六六）に編纂された「諸回向清規」なるものがあるが、その名の示す通り、従来の叢林の修行を中心とする清規と異なり、宗教儀礼を中心に設定した清規であることが明瞭である。その二、三の例を挙げると、伊勢大神宮、八幡大菩薩、賀茂大明神、松尾大明神、平野大明神、春日大明神、熊野三所権限、白山妙理大権限、北野天満天神などごとに勧請され、ここに神仏習合という日本の仏教の展開が独特の形態をもつて進展したことを示す実例が存し、更にまた「南方火德星君火部聖衆」など一切の星宿および「今年歲分主執陰

陽」の如く陰陽思想における神格までが祈願の対象とされ、共同体レベルでは「請雨祈禱」「請雨陀羅尼」「祈雨諷經」「祈晴諷經」のような不順な天候回復を祈願するもの、「諸病祈禱」を始めとする病気平癒を祈願する祈禱様式のもの、あるいは個人レベルでの「婦人臨産祈禱」「栄子祈禱」などのものを含め、坐禅中心の禅院が民衆の中にあって、多く現世利益的な祈禱を取り入れて、その存在を固めていったのが分るのである。

また同書には諸葬礼法式之部（巻第四）を設け、亡者剃髪偈、亡者授戒願文、亡者授戒法、亡者授戒回向、沐浴後入龕諷經回向、および火土葬諷經、取骨、拾骨、帰骨諷經回向を始めとする葬送および満中陰までの諸儀礼の次第が詳述してあることから、禅院が儀礼執行機関として、社会的に定着し固定化すると共に諸種の儀礼の形式が整備されていき、特に、当時の禅宗各派が葬送儀礼にいかに深く関わっていたかが明らかになるのである。

仏教伝来以降、常に仏教は土着の信念体系との融合、習合をはたしながら、世俗化の方向に常に流れつづけていった。

時折、ラジカルな原点回帰的な仏教改革運動があつても、滔々たる流れには抗しきれず、短時日のうちに変容し世俗化の流れにのみこまれていった。思想的学問的立場から、それらの観念や思想についての理解のための努力は必要であつて

も、現実に展開する諸現象の様態に無関心であつてはならぬ。アカデミズムの立場から仏陀ないし宗祖の思想的内奥を深く探求し、闡明にすればするほど現実との二律背反の実態、つまり本音と建前のギャップの大きさ、深さを際立たせることになる。

仏教学ないしその宗派の学的研究は、その宗教体系のありように深く関わっているのであるから、その現実をそのまま既定の事実として容認するか、学問は学問のためとして現実を無視するか、あるいは本源回帰のラジカルな運動を推す立場をとるかは、その研究者の自由な選択であろうが、現実の日本仏教の各宗派が、深く葬送儀礼に関与していることは事実であり、また仏教者の使命として特に民間にある僧侶の存在理由からして、庶民の生活感情を無視しては存在しえないことは多言を要しない。

おそらくインド仏教的な完全なる出家教団は、現実には存在しえないのであるから、逆に自らの使命として、葬送儀礼に積極的意義を見出し、蔑称としての葬式仏教ではなく、葬式仏教者としてのありようを、具体的に現実の儀礼執行の場で考え実践すべきであろう。現実の民間の日本仏教は、その構造からいって、葬送儀礼を否定しては成立しえないからである。

市井の靈視者などが、よく成仏せざる精霊の祟りからくる

諸種の災いを説き、人心を惑わす。しかし仏教者が厳密に葬送儀礼を執行し、確實に成仏せらるるも確信し納得し得るなり、そのような俗信の入る余地は存在しない。

仏教民俗学的立場から言われるように、本来、伝統的日本の祖靈信仰の立場からすれば、死後、満中陰までは荒魂として畏怖されるが、第一次淨化儀礼としての中陰の儀礼が終了し、一周忌に到れば次第にやむるゝ三回忌が過れば、恩寵的な慈愛の和魂にかわり、さらに歳月が経てば祖靈として、仏教的にいえば成仏して、仏としてその子孫を守護していくというようになっていかねばならないであらう。このようないいきの存在は、本来の仏教の教理からすれば、アートマンとして認めるべくなく、アナートマンこそが仏教の基本的立場であるとすれば、仏教は現実の信念体系の中での存在の場を失ない、日本から消え失せなければならなくなる。

### 註

- (1) atha kho bhagavā etasmīm nidāne etasmīm pakaraṇe dhammikathām kattvā bhikkhū āmantesi: anujānāmi bhikkhave cātuddase pannarase atthamiyā ca pakkhassa sannipatitum ti. (Vinaya Mahāvagga II. 1-4)
- (2) yassa siyā āpatti, so āvikareyya, asantiyā āpat-

tiyā tuṇhi bhavitabbam, tuṇhibhāvena kho panāyas-mante parisuddhāti vedissāmi. yathā kho pana pacce-kaputthassa veyyākaraṇam hoti, evam eva evarūpaya parisāya yāvatatiyam anussāvitam hoti. (ibid, II. 3-1)

(3) Vinaya Mahāvagga N. I-13

(4) 浅見定雄著「新宗教と日本人」(晚晴社)

(5) 同上

(6) 十四無記の問題は特に雜阿含五、〇一一、雜阿含二四(別雜一〇～一〇二)、三四などに多く記述され、一般には雜阿含三四、二四(別雜一〇、七)、中阿含六〇(箭喻經、大正(昭、九四)仏說箭喻經、M. Cūla-Mālunkya-S. 等および舍利弗阿毘曇論八)

(7) A・M・ホカーナ「王權」橋本和也訳(人文書院)

(8) 青木保「儀礼と実践」(青木保編著「聖地ベリランカ」日本放送出版協会)

(9) 「仏教と民族のあいだ」(座談会) 五来重、藤井正雄、宮田登(歴史公論No.五一、雄山閣)

(10) 道元「學道用心集」第四「用有所得心不可修仏法事」の中に次の如くある。「不可念為自身而修仏法、不可為名利而修仏法、不可為得果報而修仏法、不可為得靈驗而修仏法焉、但為仏法而修仏法乃是道也。」

(11) 河村孝道編著「諸本對校永平開山道元禪師行狀建拂記」(大修館)

(12) 吉屋謹成「葬式仏教」大法輪昭和四九年)

(13) 大正No.一五七八諸回向清規(五卷)天倫楓隱撰

（参考文献）

塚本善隆「中国仏教通史」第一巻（鈴木学術財団一九六八年）

高取正男・橋本峰雄「宗教以前」（日本放送出版協会一九六八）

高取正男「仏教土着」（同上一九七三年）