

現代における仏教

——その方向性に関連して——

福田 孝 雄

(一) 現代社会と宗教

近代社会の急速な発展は、社会のさまざまな構成要素を分化させ、ついにはその相互の交流が不可能な諸セクターに分断させてしまった。その顕著なものとしては「機能的合理主義」と言う、近代特有の原理に基づく独自の発展をとげるに至った政治・経済の諸制度であり、テクノロジ―とテクノクラート制度によって支えられている。

かつてのわれわれの社会は政治・経済の領域のみならず、人間の全生活領域が宗教によって一つのコスモスとして存在せしめられていた。しかし宗教は近代における巨大化した公的な諸制度の周辺へと押しやられ、社会的にはそれほど重要とは言えない個人の私的な領域に属するものとなってしまった。しかし宗教が私事化してしまったと言っても、主観的にはやはり人間の社会生活全般にかかわりを持ち続け、それらをも一つの意味統合の下に位置づけようとする。しかしながらもはや客観的には、これによって公的な凡ての制度がその影

響下に入ることは殆どないことは明らかである。とは言っても、このような現象が全地球的に、あらゆる国家や民族社会にみられるものではない。伝統的宗教が、社会の意味統合の中心的存在として機能し続ける所謂「第三世界」にあつては、相変らず強い公的な性格を持っていることは、イスラム社会の「原理主義」の抬頭などの例をみても判る通りである。

急速な近代化によつてもたらされる便利さや物質的豊かさの反面、精神的な面での「意味」の喪失が発生する。その結果、人びとは意味の回復をはかろうとするが、その行動の源泉となり指針となる存在が、日常的になれ親しみ、そしてこれらの精神形成に強く作用してきたであろう伝統的宗教なのである。イスラム原理主義に典型的にみられるように、伝統的宗教が人びとの社会生活の凡てを根本的にまとめあげる「公的な意味の体系」にまでなつていく。しかし欧米諸国や日本のような先進工業化社会にあつては、伝統的宗教がそのようななかたちで、近代化に应答する根本的要因とはなりえないから、人びとは個人的、選択的に意味を捜し求めながら、

意味の源泉としての「神々」を近代的な意味市場から選び買
いする。このようにして手に入れられ、組み立てられた意味
の体系は、公的諸制度に殆ど影響を及ぼすことはありえない
が、しかしながら意味の源泉としての宗教は、主観的には全
宇宙をも人間の全生命の過程をもトータルに意味づけること
も可能である⁽¹⁾。

しかし総体的には近代社会にあつては、確実に脱宗教的傾
向や無神的傾向が進みつつある。わが国における近代化は当
然、伝統的な意味の重要な担い手でもあつた既成宗教に絶大
な影響を及ぼした。特に敗戦後、天皇制宗教の制約が排除さ
れると、近代的な意味選択の自由化の進展によつて新宗教が、
伝統主義、形式主義に墮してしまつた既成宗教に大きな打撃
を与えたことは、既に指摘される通りである。

このような危機に対応するために既成宗教特に仏教の場合
は、一つの手段としてブツダや宗祖の思想、業績の解説など
を通じ、原点回帰を唱え、その失地回復をはかろうとする。
しかしながら、それによる一時的な効果は期待できても、根
本的意識の変革や近代化が進まぬ限り、依然として伝統主義
や形式主義が温存され、人びとの宗教的回心への働きかけは
機能しない。

原点回帰の動きとそれに伴なうアカデミックな思想研究は、
円滑に連動しない。逆にアカデミズムにおける研究の進展や

細分化は、現代における既成仏教としての体質や矛盾を際立
たせ、それとの乖離を鮮明にする。宗教の一般的傾向として、
教祖ないし宗祖の根本的立場と思想は普遍化と共に世俗化の
道をたどるのは歴史的必然である。この道をたどらぬ限り、
社会情況の変化や人びとの意識の変化に即応して機能する宗
教として普及し受容されることはないであろう。

たとえば、従来原始仏教というブツダの仏教は主知主義的
な宗教であるから、迷信的、非合理的な要素を一切含んでお
らず、五蘊、四諦、八正道、十二縁起という仏教の教理体系
が、そのままブツダの直説であるとの立場が、伝統的にアカ
デミズムの世界に存在した。しかしながら、初期経典の中に
存在するさまざまな記述は、ブツダの樹下の大悟の直後から
すでに民俗信仰的要素を取り込んでいく方向性を暗示してい
る。

(二) ブツダと仏教の普遍化の関連について

仏教思想の根本的特徴を表現するタームとして「三法印」あ
るいは「四法印」が挙げられるが、その各項の意味は短的に
仏教思想の特質を記述していることは今さら言うまでもない。
その根本思想の起点は、無我と縁起であろう。ブツダがピッ
パラ樹の下において大悟した根本的内実については、諸説が
あるが基本的には縁起についての観察であることは広く知ら

れている。ブッダの成道の内容については、四諦、八正道、十二因縁という形式になっているが、この体系的教義は後代に仏弟子たちにより整えられ、その形式になったであろうとみられるが、現在のパーリテキストのヴィナヤでは冒頭に十二縁起を掲げ、それをもって仏教の出発点となすのである。降魔と言われるブッダ成道に至る直前のマラー(悪魔)との葛藤の過程については、古い伝承を含むものとして「スッタ・ニパータ」第三のマハーワツガ(小品)第二精勤(Padhana-s.)第四二五偈から第四四九偈に記述される。その中で悪魔はナムチ(namuci)とかカンハ(kanha)と称され、死魔とか黒魔とか訳される。この悪魔については、スッタ・ニパータの前掲の諸偈に二つの性格をもって現われる。一つは人間の持つ内面の心のさまざまな煩惱の種類であって八種^③に区分される。これらはブッダの内心の葛藤の文学的表現とみなされるが、他の記述としては第四二八偈に「純潔の修行(Brahmacariya)を行ない、火祀(aggihuta)に供物を捧げるものには、多くの功德(punya)を積むことになる。」「(苦行)の精励によって何があろうか」と言う記述があり、これは従来の伝統的宗教体制からの一種の圧力を表わしているのだろう。当時の古いバラモンの体制の中の仏教の位置を象徴的に表現しているのであろうし、縁起の理法というものが伝統的社会的社会の中で認められることの難しさを語っているであろう。

現代における仏教(福田)

古い仏伝にブッダの悟りに至る過程での神秘体験について、ブッダが樹下で初禪から第二禪、第三禪、第四禪へと瞑想を深化させていって、初夜に宿命智を開き過去の数限りない運命や宇宙の生成と変化と消滅の過程を見通し、中夜において天眼智を開き生命をもつものの生死を見通し、次いで後夜において漏尽智を開明し凡ての煩惱を滅したと伝える。このようにして三明(tevijja)と言う、三種の智慧が得られたことにより「無明を滅して明を生じ、闇黒を滅して光明が生じた」^④と記される。またブッダは自らの悟りの内容を総括して「生は尽きた。清浄なる行ないは完成した。なすべきことはなし終り、再びこのような生存の状態に至ることはない」と結論づけ当時の輪廻転生を背景としつつも、輪廻転生の宗教的観念からの脱却を表明している。

仏教の根源的立場は、簡潔にブッダの自覚の内容において呈示される。従来の伝統的宗教体制を背景としながらも、独自の立場を鮮明にした。ブッダは初期の段階では、苦行を必ずしも否定したものではなかったものの、非正統派のジャイナ教などの苦行主義とは一線を画し、かつまた正統派バラモン教の儀礼主義とも訣別していた。しかしブッダの生きた世界は当然にインド的宗教観念の体制の中にあつたし、自らの所説中にも、真実の修行者をバラモンと称し、純粹な宗教的修行を梵行(brahmacariya)と表現するなど民族宗教的色彩も

濃厚に残しているのである。

菩提樹 (bodhirukka) と後に呼ばれるようになったピッパラ樹の下において七日間解脱の樂を享受したブッダはその坐を立って、異なる樹下に順次坐所を移動していく。この事柄は後に創作され付加されたものであるから、この部分を除去すれば歴史的事実としてのブッダの行動が抽出されるという観方もある。当然後代になるにつれて、さまざまな神話的な記述や創作虚構が付加されていくことは、宗教的人物の伝記などによく見られるところである。しかしブッダの場合、仏教の普遍化へと進展する過程を示唆する重要な宗教的意味を含むものと見なければならぬ。なぜなら、仏教はブッダという人物が生まれ、育ち、宗教的人格として経験し、そしてその思索の根底に常に存在し、その対象となったものはインド的伝統的宗教観と民衆の死生観や素朴な信仰であったであろう。その情況を踏まえて、仏伝の記述を読んでいくと、後世付加された宗教的ストーリーやエピソードは、荒唐無稽なものとして斥けるわけにはいかない。思想的、哲学的視点に立ち、後に展開する教理や哲理のみを重点的に検証、思索の対象とする立場では、宗教としての仏教の全体像を見落してしまうおそれがあるからである。伝承に基づき語り継がれてきた宗教的事象は、ブッダの内面的、心理的情況を象徴的に表現し記述したものであったと言う前提に立ち、それから

検討を進めなければならないと思うのである。

ブッダが大悟したと言うピッパラ樹下は極めて宗教的要素として重要な意味を持つていた。ピッパラ樹は当然ブッダの時代においても、宗教的な意味を有する特別な樹木であったことは否定できない⁵⁾。インド古来の修行者は樹下に坐して修行する例が多く見られ、特にアシヴァッタ樹は、ピッパラ樹とは別種のものであるが、ともに菩提樹と呼ばれている。アタルヴァヴェーダでは「ここより第三天（最高天）に神々の居所たるアシユヴァッタ樹（菩提樹）は存す⁶⁾」とあり、同書の調伏法 (adhicārika) の「敵に対する呪文」の中にアシユヴァッタの宗教的威力が説かれ「われらが強暴なる敵を驅逐者よ粉碎せよ……」「アシユヴァッタ樹よかかる汝とともにわれら願わくは勝利を博さんことを」「……正にかくわが敵の頭を割り裂け、しかして克服せよ」などと、その樹木の宗教的威力の絶大なることが謳われている。ブッダがピッパラ樹下において、強力な魔軍を撃破したのも、かく宗教的威力を有すると古くより崇拜されていた樹下の聖なる場においてこそ可能であったのであろう。

ブッダは悟後の最初の七日間は、そのまま聖樹ピッパラの下に解脱の樂を享受し、その後坐を立って、次の場に坐所を移す。この場所もアジアパーラニグローダ (ajapālanigrodha) 樹と言う樹木崇拜に関わる樹下である。アジアパーラは山羊

(aja) 飼い (pala) の休憩場であったからと言うが、山羊は供儀祭などに用いられる動物で、その動物にかかわる聖樹のことであろう。ここにおいてもブッダは七日間瞑想にひたっている。この坐禅の期間の一区切りとなる七日間を過すと、次いでムチャリンダ (mucalinda) 樹の下に坐を移す。そして再び結跏趺坐に入ると七日間解脱の樂を享受して坐し続ける。ムチャリンダは龍王であるが、その龍王が棲息する場所での蛇の信仰と重なる。蛇は恐怖の対象であるが、同時に神秘性を持っている。蛇は脱皮を繰り返すことから永生と再生のシンボリック存在とみられている。蛇 (ナーガ) の崇拜は、トータムと関係があるとみられる。このムチャリンダ樹下において、ブッダは七日間大雨、寒気、暴風などを伴う悪天候に遭遇する。ブッダに帰依したムチャリンダ龍王は、とぐるをもつてブッダの体を七まきにし、大きな鎌首をもたげてブッダの頭上を覆ったと言う。民衆が崇拜するトータムでもある龍王が、ブッダに帰依すると言うブッダの神格的性格と存在が順次形成されていく過程の、一つの神話的エピソードであり、民衆へアピールしコミットするための重要な一つの要素をなしている。とみることができよう。従って合理的判断による取捨選択によって、神話的装飾として除去すべきエピソードではなく、仏教が普遍宗教として民衆の信仰対象との融合をはたしながら、民衆の信仰となって浸透していく過程を示唆してい

るものとみるべきだろうと思う。

この場所での七日間の坐禅瞑想から立ったブッダは、次にラージャーヤタナ (rajayatana) 樹の下に坐所を移動する。この場所においてもブッダは七日間の坐禅に入る。この樹木も繁茂して蔭を多く作り出す木であっただろうし、シンハリーではキリパル (kiripal) のことであろうと言われる。やはり樹木崇拜の対象となるべき、宗教的な意味をもつ樹であったであろう。ここで同じく七日間の坐禅瞑想に入る。次いでブッダはこの樹下より、再びアジャパーラニグロダ樹の下に坐を移す。再度アジャパーラニグロダ樹の下に移ったと言うことは、この樹が極めて重要な宗教的意味を持つ樹であったことが伺える。かくして普遍化の決定的動機づけとなるべき瞬間であるブラフマー・サハンパティ (娑婆主梵天) の、劇的な説法の要請が行われるための前段階としての準備が整えられたのである。各種の神話や民俗信仰において、それぞれ重要な意味と機能を持ち崇拜の対象となっているさまざまな聖なる存在へのブッダのアプローチが設定されたのである。

この樹下の瞑想において、ブッダの心中に普遍化のための活動を躊躇する思いが生起した。その時の様子を偈において次のごとく記述する。

「困苦して証得したところのものを、今またどうして説く

ことができるであろうか。貪りと瞋りとに悩まされた人びとは、この法を悟ることは容易なことではない。この法は世の流れに逆い、微妙にして深遠であり、見難いものであり、微細なものであるから、欲に著し闇黒に覆われた者たちは見ることはできない。^⑧」

ブッダのこのためらいを知ったブラフマー（梵天）は、次のように言つてブッダに説法活動を勧めたと言う。

「マガダ国において以前出現した法は、汚れある者に思惟された不浄な法であつた。願わくは、不死（amata）の門を開き、垢なき人が悟つた法を聞かせて下さい。たとえば山頂の巖に立つて普ねく衆生を見るように、そのように智慧優れた普き眼をもつ人よ、法より成る高樓に登り、自らは己に憂いを越えた人であるから願わくば憂に沈み生と老とに征服された人びとを見たまえ。起ちなさい雄者よ、戦勝者よ、隊商主よ、負債なき人よ、世間に遊行せられよ、世尊よ法を説きたまえ。開悟する者たちがいるでしょうから。」^⑨

ブラフマー・サハンパティのこのような三度にわたる勧請を知り、ブッダは仏眼によつて世のありさまを見、さまざまな人のありさまを洞察し認識する。かくしてブラフマーの勧請が契機となつて、ブッダはいよいよ普遍化の方向に傾いていった。ついにその覚悟をブラフマーに告げた。

「かれらに不死の門は開かれた。耳ある者は聞くがよい。

己れの信を捨てるべきである。ブラフマーよ、人びとを悩害するであろうと思つて、微妙なる法を説かなかつたのである。^⑩」

ブッダの悟りの内容を普遍化して行く動機となつた所謂、梵天勧請（brahmapravacana）などの記述については、諸伝は一致しない。漢訳された相当經典には、この梵天勧請という記述は存在しないので、後世の付加によるものであると言われる。しかしこの記述がある經典が作成される段階においては、仏教の普遍化の必須条件として、当時の民族宗教に関わりを持つ記述が不可欠の要素であつたろうし、そうすることによつて新宗教としての性格や特質の異質性を稀釈化し、民衆の抵抗力や拒否反応を緩和させ、親近感を持たせる目的であつたのかも知れない。あるいは実際にブッダの心の深層にブラフマーの存在が意識されていたのかも知れない。それによつて、シャーマン的心的情況において、實際ブラフマー・サハンパティの声が耳に聞こえたのかも知れない。

このような超自然的存在であるブラフマーの声を聞くと言ふ記述については、その前提条件となるべき身体的、精神的情況が整えられていたのであるうと思われる。成道直前のラーマ（悪魔）との対話における詩偈の中に、そのことを示す記述がある。それによると、「からだ乾きつつあるとき、胆汁も痰も乾く。肉がなくなると、心はさらに浄まる。わが

思念 (sati) と智慧 (pañña) と精神統一はさらに安定する。」⁽¹¹⁾とある。このような身心の準備がなされ、身体的にはその機能が衰えても心はますます安定し、深い禅定の境地に到達すると、ブッダは自ら述べている。このような状態は、その後、の梵天勸請という神話的エピソードを生む身心情況へと継承されていったのであろう。

当初ブッダは大悟の後、普遍化のための努力をせずそのまま入滅しようとしたと伝は伝える。ブッダは個人的には、悟りと言う宗教的体験の究極のレベルに到達したのであるから、そのような心境に至るのも当然のことであらう。当時、正統バラモンの宗教に対しアンティバラモンの批判的立場に立った、宗教界にはさまざまな動きがあったことは原典の伝えるところである。⁽¹²⁾アンティバラモンの立場をとる諸宗教者たちの中にあつて、ブッダは無我・縁起を中心として説法教化の活動を展開して行くことになるのだが、体制としてのバラモンに対する批判や体制そのものを否定する態度はあつたにしろ、宗教者としての意識の根底にはインドの伝統的信念体系としての超自然的存在が意識されていたであろう。当然無我の立場からは実在についての意識は否定されるべきものであつたが、しかしその実在については積極的に論理的立場から検証されることはなかったことが、十四無記 (avyākata) の記述によつても明らかである。しかし論理的に

形而上学の諸問題が論じられ、哲学的立場から検討が加えられることが無かつたがために、後々無の立場に有的立場が仏教内で対峙することになる。

さて、ブッダの普遍化のための活動を契機として、仏教の変容が始まつた。宗教的な対自的立場は、そのまま理念として継承され存続していくが、対他的救済の面を積極的に進めて行く場合、縁起の理法を基点として立つ仏教の場合、唯一神教的ラジカルな教化は成立しない。もしそれを強行すれば、当然人びとの価値観や信念を全否定することになり、拒絶反応によつて受容されることはないであらうし、定着を果すこともできなかつたであらう。その後の仏教の変容や異文化との接触による習合や融合をみても、歴史的事実として、われわれは仏教の基本的性格や特質を知ることができる。またブッダの基本的立場は、ブッダの滅後声聞の弟子たちによつて完全に守られたのか否かは明確ではないが、世俗化の方向への流れは変えることはできなかつたであらう。

パーリテキストの「マハーパリニッパーナスタタ」⁽¹³⁾にあるブッダの入滅後の葬送についての記述をみると、アーナダがブッダの「舍利に対して何をなすべきか」と問うたのに対し、ブッダは、比丘は如来の舍利供養を行つてはならないと言ひ、修行者は真理追求のための努力をなすべきであり、怠惰に陥ることなく精進すべきであることを論じている。し

かし後の付加は、ブッダの神格化の過程において成立したものであるが、ブッダの舍利の取り扱いに関しては一転して、「転輪王」(cakravartin)の軀の火葬の際の如くにすべきだと説き、その具体的方法を指示している。次いで仏塔供養のことに触れ、四衢道に如来の塔を建立し、その塔に対して華鬘、香、顔料などを供え礼拝すべきだと説き、その塔供養を行うものには長い間にわたり利益と安樂があるだろうと教示する。葬送儀礼の否定から後の仏塔供養への転換の道すじを、同時に記述する。ブッダの教説は、ブッダの神格化と並行して進み、次第にインドの宗教の慣習を取り入れ変容して行く様相が記述されており興味のあるところである。

パーリテキストのもう一つの記述として、同じ長部(ディイガニカーヤ)に「マハーサマヤ」という経典がある。漢訳では長阿含第二大会経、第三摩惹経、雜阿含卷四四の一一九二經、別訳雜阿含第五の一〇五經に相当するが、本經とはかなり相違する。この經の内容は、カピラヴァットゥに在るブッダのもとに、十方世界の諸天神がブッダ及びその僧伽にまみえ、それを讚歎して聞法しようとする様子を、全文偈によって記述したものである。諸天神は四浄居天、梵天、四大天王、水天、日天、月天、その他地方諸神、守護神、鬼神、鳥人、龍神、夜叉とありとあらゆる超自然的存在や自然現象を神格化したものが雲集するという一大ページェントが

繰り広げられる。

近代の原始仏教研究の主流としての方法と方向は、十九世紀の西欧の仏教研究者がブッダの仏教を、その原始經典の中から選別して検討し、近代化に伴う非合理的要素の排除の観点から仏教の合理性の面を中心として仏教の根本的特質、特徴として設定したことから始まる。この立場が日本の原始仏教研究のアカデミズムの主流となつて、すぐれた仏教の解研究がなされた。真正なるブッダの仏教を原始仏教の体系的教理である五蘊、四諦、八正道、十二縁起を中心としてブッダの教説そのままであるとし、神話的記述などを含む非合理的要素や神秘的体験をその資料から採り上げ、検討することがおざなりになつたことは、近代の精神現象学的方法論があつて力があつたことは否定できない。ブッダの教説の合理性や公開性は重要な要素であるにしても、非合理的、神話的要素はまったく存在しないと言う立場は認めるべきではないと思う。インドと言う重層的な宗教的風土の中で、社会変革的時期の新しい宗教運動の一つとして誕生したブッダの宗教であつても、その教説は民衆から支持され信奉されている諸の非合理的、超自然的存在を捨象してしまふことはなかつたと思う。最初期の仏教が、素朴な民衆の宗教観や伝統社会の生活慣習の中に定着し支持される背景には、それなりの理由

があつたと思う。ブツダの教説の倫理性は当然のことながら、後に体系化される仏教教理、思想の根本的要素としての無我、縁起説の果す役割は極めて偉大であつても、信奉されるための宗教的根要素として、普遍的に存在する宗教的特徴は否定されるべきではない。

すでに観てきたように原始經典の中に多く存在する非合理的、神話的要素が、宗教としての仏教の基底を支えていたのであるとみななければならない。唯一神教的宗教と異なり、汎神的宗教としての性格と特質を有する仏教の基本理念は、無我、縁起であるから近代的合理主義の立場からの支持は受けやすい。他方固定的実体の觀念を中心に持たざる宗教は、その時代の思潮や価値観の変化に適應しやすい。ブツダは自らの究極の宗教体験を、ウダーナにおいて「これ世の流れに逆らい微妙にして甚深、難見、微細なれば……」と述べているが、この立場を転回して、普遍化のための説法教化の活動を契機として、時代と共に世俗化への傾斜を強めていくこととなる。

(三) 日本仏教の現況と問題点

律蔵などの記述から知り得るインドの原始仏教教団は、非組織的な任意加入の集団であつた。二十歳未満の者は沙弥ないし沙弥尼の戒を受けて出家し、沙弥ないし沙弥尼になる。

二十歳になって始めて十人の委員(三師七証)から具足戒(*upasampada*)を受けて、比丘もしくは比丘尼となるのである。在家の場合は、そのままの生活条件にありながら、三帰依及び在家の五戒を受けて憂婆塞(夷)となるのだが、これは教団に所属していてもその構成員ではない。教団内においては身分や資格による区別はなく、出家の法騰によって上下の区別がなされた。特に初期の教団は、常に遊行を続け定住することはなく僧院に長期にとどまるのは雨期(*vassa*)の時期のみであつた。サンガは特殊な規律(*vinaya*)を有する閉鎖的な社会であつた。初期教団の場合は、自らの修行を最重要視し必要に応じて説法を行うのみであつて、積極的に宗教上の儀礼を執行したり呪術的行為を行うこともまれであつた。原始教団としての僧伽はブツダを中心に世俗的要素を排除した、出家者の修行を中心とする自発的な特殊な集団であつたのである。これを仏教教団の理想的形態であると規定すれば、現在の世俗化した仏教教団や寺院仏教に対する批判や改革の根拠となり、それは原始仏教教団の基本的性格を敷衍したものであることになる。

インド仏教は原始仏教にみられるように、ブツダの個人的な人生哲学的意味を基点として発し、ブツダの普遍化の教化活動を通じ民俗信仰的な要素も一方においては受容しつつ展開し、部派仏教においては教理解釈学的、注釈学的立場での

専門家集団による学派仏教であった。その反動として在家仏教的要素も採り入れた改革運動が、大乘仏教へと継承されて行く。中国ではテキストの翻訳を中心とする翻訳仏教から出発し、隋唐の最盛期を経て宗派仏教(天台、華嚴、浄土系、禅系)となった。日本にあつては官制仏教から一般民衆の生活に定着するに至つたのは、祖師信仰を中心とする鎌倉仏教においてであつた。日本仏教を特徴づける宗派仏教は、祖師の信仰体験を通過して生じたものであつて、日本仏教は宗祖を抜きにしては考えられない。この祖師信仰を中心とする日本仏教の特徴は、時代と共に伝統的権威や形式を重視する方向に傾斜し、煩瑣かつ難解な学問を誇り、民衆の信仰を軽視する上意下達の権威主義、形式主義へと傾いていつた。祖師信仰を中心とする日本の宗派仏教は、主観主義的特殊な集団であつて本来的には、その機能は革新的かつ進歩的な挑戦づけにあつたと指摘される。¹⁵つまり「平安から鎌倉への社会的変動の時に生れ、変動の促進因となつた法然、親鸞の教えは地方仏教の枠を越え人類そのもののあり方を問うた」ものであり、それは「文化や社会を越えた彼岸的アプリアリの原理がふくまれ」るものであつて、「絶えず自己批判を加える集団であつた。即ち秩序づけの機能よりも挑戦づけの機能に重点をおくように見えるのが特殊集団である」と言うのである。日本仏教の宗派は、当初は以上のように宗教集団として本来

の意味の実現のためにヴィヴィッドに活動を展開する集団であつたと言える。しかし時代の推移と共に「教団を支える社会(特にタテ社会的閉鎖性)と妥協し、一種の合致集団的安定ばかりを求めるようになり、既成教団と流動的な現代社会とにギャップが生れてきているようである。」¹⁶と指摘される。仏教教団の今日の問題は、一般社会の世俗化に対応しようとして、また対応しきれないところにあるが、それは仏教教団の構造上の問題に起因するところが大きい。教団の構造論から観れば、教団の形態と内質の矛盾というところに既成仏教教団の抱える問題があると言ふことになる。¹⁷

現代の既成仏教教団の抱える社会制度上の諸問題は別として、教団の構成を支える各寺院に所属する個別の宗教者の問題である。各教団は、僧侶によつて形成され、それは出家と呼ばれる宗教専従者である。出家は原始仏教教団に由来する名称であるが、その内質はまったく異なる。現代の教団構成員としての僧侶も受戒得度を経て僧侶となるのだが、ブツダ時代の出家の定義を適用することはできない。出家はまさしく家を出て家なき状態に入ることであるから、実質現状の日本の寺院生活にこの定義はあてはまらない。明治の近代化に伴う太政官令による他律的変革から、現代の肉食妻帯の自由が生まれたものであつて、信仰上あるいは教学上から発した自発的な変革ではなかつた。この転換は、教団としての矛盾

に手をつけることなく、理念のみが前面に出て内的矛盾感を黙殺してしまった結果であろう。これらのことに関し「明治初年以來各宗が妻帯在俗に踏み切り、聖道門に立つ日本仏教教団の重大問題が発生した。そして洞門にあっては、この宗侶の妻帯在俗の生活をなんら宗義上からカバーすることなく今日に至っている。これは宗学者の最大の怠慢と非難されようが、もともと出家主義の極地をゆく道元禪師の宗風からは、妻帯在俗を肯定し、その結果生まれる肉系相統の正当化を許すような論理を導き出すことはまったく不可能である」と山内舜雄博士は述べ、次いで「現状を既往にかえして出家教団に戻すことは物理的に不可能であり……また意味もない」と論断し、桜井秀雄博士も「わが禪門が出家求道のみちゆきとして、師資契合のため〈隨身〉制をもつてしてきた。……しかるに昭和四〇年の曹洞宗総合調査に表われた結果からすれば……肉系世襲化が決定的となった」と報告しているように、今日の教団は既に在家化が決定的なものとなったのであるが、それは確たる教義の裏付なしに進行し定着してしまった結果なのである。

現実の社会体制の中に安住してしまふ伝統教団の多いのも、日本の特徴であり、その原因として考えられるのは、かつての政治体制からの外圧に多くは起因すると言つても、仏教の基本的教理、教義の性格と特質もその要因の一つであろうと

考えられる。それは日本の場合、自然宗教的精髓信仰と祖先崇拝とが結合し、社会組織と宗教的組織とが融合しあえるのもこの教理的特質に基づくもので、神仏習合もさしたる抵抗もなく進行し、変容していくことが可能だったのである。

先にみたように、アカデミックの立場では特に原始仏教の純粋性と哲学性について、近代主義からの指摘がなされ、近代現象学的立場からその教説の合理性、知性、公開性などが賛えられる。ブッダの宗教は、同時に初期經典の到る所に記述されるように、常に宗教として民衆と共に在り、民衆の宗教的願望を理解し、超自然的存在をも一方的に拒絶することはなかった。經驗的領域と形而上的領域については相互に補い合いながら、宗教性の向上に資するものとなったと考えることも可能であろう。原始經典に存在するさまざまな超自然的事実在との対話をも、先入観を捨てて嫌虚にその意味を理解することに努めるべきだと思ふ。近代の知性主義的な一方からの推論や追究は、原始仏教の全体像をゆがめる結果になるであろうからである。

(四) 「脱宗教」的傾向下での伝統仏教の再生の可能性

仏教に代表される既成宗教の權威主義や形式主義に批判的な立場から新宗教が発生したが、その新宗教も大教団化して急速に変容し既成化していく状況の中で「宗教の重要な定義

要素である信念と実践の超自然性と究極性²¹」をわずかに残しながら諸種の活動を展開する擬似宗教とオウム真理教に代表されるようなオカルティズムとか呪術的神秘主義を強調するカルト宗教の抬頭など、まことに多様な宗教的状况が現代日本における一つの社会現象として醸成されている。一方ではまったく宗教との関りを持つことを意識的にさけるか、無意識的になされるのか脱宗教的傾向も一段と進行していることが指摘される。このような状況下において、既成の仏教教団は、どのような形態と方法とによって宗教活動を展開してゆくのであろうか。宗教をめぐるトラブルも近年枚挙にいとまがない。それらはいろいろな形で新聞紙上をにぎわしている。このような社会状況に警鐘をならす意味からか、経済理論としての市場経済論から、宗教は一種のサービス産業であり、かつ現代では衰退産業であると言う観点に立ち、日本の現代の宗教状況を論じた一書が世に出た²²。それによると「葬式仏教」こそ宗教の世俗化の先頭に立つものであり、市場社会の中の宗教のあり方を見事に示している。出家修行型の仏教だけが本物であるという立場をとるなら、たしかにそれは仏教ではないし、魂の救済、絶対者への帰依という要素を欠くものは宗教ではないという立場もありうる」としながらも、そのような考え方は「仏教なり宗教なりを格別の聖域に囲いこもうとする宗教関係者や宗教学者のものであろう。葬式に

際し宗教的儀式を提供するサービスも人々の需要に応えて満足を与えている以上、これを宗教の墮落だと非難する理由はない」と市場原理の需給関係から論じ、「宗教が世俗の世界に適應して生き延びるためには仏教にならって脱宗教化する以外にはない」と指摘する。カネを拂ってサービスを購入する普通の市場取引きであって、宗教だからという特別の要素は何もないと言う。

冷厳なる市場経済理論による限り、今日の仏教のあり方をこのような立場から観ることも不可能ではない。しかしこれはまったく逆説的な見方であって、伝統宗教としての仏教が、現実の諸種の社会現象に対処し、宗教的立場から具体的に行動する機能を喪失してしまったことに対する批判と受けとめたい。宗教者の個々の資質もあるうが、在家仏教の一つのあり方として、現代社会の独立した市民としての意識と感覚と良識をもって行動する新しい型の仏教者の育成が、可能かどうかの問題に関わってくると思う。さまざまな社会的矛盾や差別の問題、国内の政治的状况や国際間の紛争の問題などに対しても正しい判断をなしうる教養豊かな人物を、現在の教団の教育機関や修行道場が育成可能なる状態にあるのかどうかも、今後の仏教の再生に大きく関わってくるものと思うのである。

註

- (1) 西山茂「現代宗教の動向と展望」(ジュリスト総合特集)(有斐閣) NO.21
- (2) ヴェーダ聖典や Mahābhārata に出るインドラ神によって征服された悪魔の名称であるが、原始仏典ではマラー (Māra) と称される。
- (3) スッタ・ニパータ (Suttanipāṭa) G436〜G437
- (4) M.N.I.P.21f
- (5) インドの民俗信仰において、パイパル (pipal) の木はブラフマー神の住処であると信じられている。またシヴァ神、ヴィシュヌ神が住むとも信じられている (Martin: 'The Gods of India' (H234〜))。
- (6) 以下のアタルヴァヴェーダからの引用は辻直四郎訳「アタルヴァヴェーダ」(岩波文庫) による。
- (7) ナーガは毒蛇コブラで古代インド諸宗敎においてその役割は重要な意味をもっている。民族としてのナーガ族は中央アジアから移住したスキタイ民族であるといわれる。アーリヤ人のインド侵入に続いてかの地に入ってきたものだと言う。この民族はシンボルとしてナーガを用いると言う。(W. Crooke. The popular Religious and Folklore of Northern India, II, 2pp124〜)
- (8) Vinaya pitaka Vol.1 P.5 (P.T.S.)
- (9) Vinaya-P. Vol.1 P.5
- (10) Vinaya-P. Vol.1 P.7
- (11) Sn (スッタ・ニパータ) G434
- (12) Digha nikāya Vol.1 P.47 (Sāmañña-phala-s.)
- (13) Digha-N. Vol. II 2. P.141〜 (Mahāparinibbāna-s.)
- (14) Digha-N Vol. II 2. P.P.253〜
- (15) 井門富二夫「現代社会と宗敎集團」曹洞宗敎化研究所創立二十周年記念「宗敎集團の今日と明日」八十八頁
- (16) 同右九十頁
- (17) 竹中信常「日本仏敎敎團の構造と特質」(ジュリスト総合特集 No.21 (有斐閣))
- (18) 山内舜雄「日本仏敎々團の諸問題」日本仏敎学会三九号二八七頁
- (19) 山内上掲論文二八八―九頁
- (20) 桜井秀雄「曹洞宗の今日と明日」宗敎集團の今日と明日一頁
- (21) 西山茂「現代宗敎の動向と展望」(ジュリスト総合特集) No.21 (有斐閣)
- (22) 竹内靖雄「脱宗敎のすすめ」(PHP研究所)