

哲学堂祭記念講演会

昭和62年11月7日(土)

東京都 中野公会堂

「日本人の宗教観」

東洋大学教授

金岡 秀友

先ほど来、過分なご紹介をいただいて、身の置きどころがない気持ちで
ございます。

私は学校を卒業後、ほとんどの時間を東洋大学に身を置いて今日まで研
究生活を続けさせていただいておりますので、三周年は半ば私の個人的な
祝いのような気持ちもしております。何年前かに、東洋大学に三十年奉職
したからというので、ご褒美をちょうだいいたしましたがいまお話を伺っ
ておりまして、私も東洋大学の歴史の三分の一はご奉公させていただいた
のかと思っていたわけでございます。

いただいた時間に限りがございますので、私の考えておりますことを順
序に従ってお話しさせていただきたいと存じます。ただ、予定は未定に
して決定にあらずと聞いていますが、最初の順序どおりになるかならないか
をいちばん心配しているのは本人でございます。もし予定どおりにいかな
くても、どうぞお怒りなく、それはそれでまた仏教でいう自然法爾という
ことだとご容赦いただきたいと思えます。

われわれ学校に勤めております者は言葉とがめから始めるくせがござい
ますが、全体を大きく二つに分けて、初めはやや広く、「宗教と地域性」
という大風呂敷で、これを総論といえますか序論にいたします。人間が宗
教という普遍的なものを求めながら、それに地域性という特殊なものがど
う働くか。普遍的なものがどのような特殊性を帯びるかというのは、人文
科学一般の鉄則でございましょうが、私もそれをある程度なめましたう
えで、「日本人の宗教観」を各論としまして、実際に日本人はどのように
宗教を見ていたかというお話をいたしたいと思えます。

ちようだいしました題のとおり、ここでは宗教「観」といたしました

あるいはお話ししている間に、日本人の宗教観は「観」よりもむしろ「感」
に近づいていくかもしれません。

おいおいお話し申し上げてまいりますと、皆さんにご共感いただけるか
と思えますが、日本人のものの見方は、東洋のなかでも中国の人あるいは
インドの人とは違うようですし、まして西洋人のものの考え方とは一致し
ないところもずいぶんあります。そのようなことを考えまして、今日的な
関心もございしますが、それはまたのちに三浦先生のお話に出ることと思
いますので、しばらくご辛抱いただいて、日本人が考えている宗教はどうい
うものかということ、学校の講義風にお話し申し上げたいと思えます。

一、宗教とは

まず、「宗教」という言葉を私なりに考えたことがございます。「宗教」
という文字は、いうまでもなく漢字二文字を合成したイデオムです。今
日、日本人のみならず中国の人たちもすぐ諸橋先生の辞典を見ますが、通
しのページで三千二百二十八ページに「宗教」の定義が出ております。こ
ういう偉い先生のご意見を批判を交えて引用するのは恐縮ですが、最初に
私の感想を申し上げますと、「宗」の定義、「教」の定義はそれぞれ諸橋先
生のうんちくを傾けた立派なご定義だと思います。

いろいろ書いてあるなかで、「宗」はいちばん近い言葉では「尊」とい
う文字に当たります。和語でいきますと「むね」とか「よりどころ」とい
うことになりす。中国の皇帝たちが「宗」という字をよく使って、徽宗
皇帝とか玄宗皇帝とかいったのは、どうもこれらしい。国民のよりどころ

になるのが皇帝であるというので「宗」を使ったようです。和語の例は長い伝統があるようで、日本でできた和訓書その他の辞典でもだいたいこのように書いてあるようです。「教」は「宗」に比べると、今日、はるかに一般的な文字として、代表的な名詞は「教え」、動詞は「教える」で、つまり知識を授けるということです。

問題は、この二つを一つにして「宗教」という言葉、考え方がどうやって出てきたかということを見たいわけです。ここにいらっしやるどなたも宗教に対するご関心をもっておいでだと思いますが、「宗」「教」という別々の字はそれぞれごらんになる機会が多いし、いくらでも調べることはできるだろうと思います。しかしながら、一つの成語としてできた「宗教」ということになると、一般の知的要求に応える辞書では平凡な答えが出ています。つまり、「宗教」という言葉の中国、日本の漢字文化圏における背景まで含めて拝見した覚えがないのです。中国人が『康熙字典』よりも何よりも尊崇してやまない諸橋轍治先生の『大漢和辞典』においても、「宗教」はやはり英語のレリジョンやドイツ語のレリギョンの訳語の感じがいたします。

これは決して先人を誣めるものではなく、私が「宗教」という言葉を調べようと買った動機ですから、率直に申し上げてお許しをいただきたいと思います。諸橋先生はさすがにヨーロッパ語の訳語とはおっしゃっていませんが、しかし、まずそうとしか考えられないご意見で、先ほど申しました「宗」と「教」との結びつきが解説のなかにはもう一つ見られないように思います。

ヨーロッパ語のレリジョンという言葉も通俗語源学、フォルクスエティ

モロジーといわれる擬似学問に出てくる説明が多いようで、われわれでもよく見る例を二つばかり挙げてみますと、レリジョンはレリガレという言葉からきており、これはルクレティウスという人の説明だそうです。レリガレの「レ」は再びという意味の接頭語で、レリガレというのは神と人間とが結び合うことだといっています。これも納得させるものを持っている説明ですが、また逆にいうとそれだけに通俗語源学の一つの典型ともいえるわけです。

日本でもいくつかの宗教団体で「働く」ということはどういうことだということ、「はた」を「らく」にさせることだなどといっています。ああいうのは学問的にはどうか知りませんが、非常に説得力がある。

いま申し上げたものもそのにおいがしますが、もう一つ、レレグンドというラテン語からきているということ、これはキケロの言葉ですが、「精励」とか「努力」ということで、宗教は努力に始まって精励に終わるといえば、これもまた一つの説明でございます。

そういう二つの例を挙げたことでおわかりのように、西洋においては宗教一般の定義は長くかつ多様な歴史を持っているということだけはおわかりただけだと思えます。これをここでご説明申し上げるのはもちろん私の任ではなく、ほかに適当な方はいっぱいいらっしやいます。

そこで、東洋、とくにわれわれの漢字の先生である中国の人たちの「宗教」の用例はあるものかないものかを見たいと思います。諸橋先生の言葉でも、どうも「宗」も「教」も伝統があるけれども、「宗教」ということになる、外国から来た明治以後の概念のように受け取れる言葉ですので、そういうものかなと思つて、以前から仏典のなか、あるいは仏典とすれば

第二次の資料である中国の仏教家の著作を見まして、文字どおり「宗」と「教」を一つに結合した言葉があるたびにカードをとってみました。かなり大勢の人のものが出てまいりましたが、代表的なものだと思われる定義として四人の先人のものを挙げてみたいと思います。

初めはわけがわからず、「宗教」という言葉を使っているものは何でもかまわずカードをとっていたのですが、一段落して、あまり出なくなったところで調べて分類しようとしたのですが、どうもわれわれとは基準、感覚が違うので、うまく分けられません。一応の基準としてこうなろうかと思ったのが、今日のお話でございます。

二、宗Ⅱ教

まず、「宗」と「教」をほとんど同義語に使っています。中国人の使い方は、いちばん根本的な自分の生き方、ファンダメンタルなものを「宗」としているようで、「教」は「宗」に立脚して広めるという、いわば技術的なものでいっているという感じがします。その立場を一つ超えて、「宗」は自分の宗とするところを世に広めるということになると、「宗」と「教」の差はほとんどなくなるわけですが、その立場をとっている人もおります。

まず『法教録』で、俗に『開教衆経目録』ともいいますが、これは、法教が開皇十四年（三八四）につくり、四世紀の末までに漢訳されたお経のいちばん古い目録の一つでして、そのなかで法教は「宗」は「教」であると言っております。われわれは紀元後六五年くらいからほとんどん仏教を取

り入れて、汗牛充棟ともいうべき、經典を持つてきたのはありがたいことである、いまここに目録をつくるうんぬんと書いてあります。われわれがよりどころとするのは「宗」であるが、しかし「宗」があつて「教」がなければ、われわれは教えに接することはできないということをはっきり断つて、ここでは「宗」イコール「教」と言っています。「宗」はいわば理念的なもので、「教」は具体的なものだという意図はうかがうことができるわけで、それをはっきり断つているものはいちばん古いものだろうと思います。

それから、中国の勉強をした方はご承知でしょうが、隋から初唐にかけて中国仏教を実際に根づかせた智顛という人がいます。日本でも天台宗は比叡山を根拠地として、由緒のある宗として活躍していますが、その天台宗を立てたお方で、天台大師とか智者大師とかいわれたお方です。このお方もだいたい『法教録』の論旨を継いで、どのように立派な「宗」であっても、むねとするとところであつても、經典によつて初めてわれわれはそれを知ることができるといふことです。

このお二人はほとんど同じ立場ですから、このお二人で、「宗」イコール「教」という中国人の宗教観が見られるといつてよいでしょう。人間の体でいえば胸はたしかに肉体の一部ですが、日本人にせよ中国人にせよ、「むね」という言葉を使ったときには実際の胸を問題にするよりも、「胸の中」とか「腹のうち」というようにほとんどがそのなかを「むね」と呼んでいるわけです。胸の中、腹のうちというのは東洋独特の言葉でしょうけれども、それを口の上せ、言葉に上せたのが「教」であつて、その二つに差があるはずはない。ただ、顕在的になるか潜在的になるかの違いはあ

るけれども、「宗」は「教」であるという立場が一つあるわけです。それが第一のグループです。

これは何年か前に調べたこととして、論文に書いたこともございますが、きょうはこういう題をちよだいしたので、そのなかでいちばん代表的な人を簡単にご紹介させていただきました。

しかし、いまの私の話をお聞きになった方は、「宗」イコール「教」というけれども、一応「宗」は潜在的なものであり、「教」は顕在的なものであるということはちらちら見えるじゃないかとお思いでしょ。いうなれば、やはりそれは二つのものではないか。こうなると形式論理的な説明は難しいのですが、仏教はいちばんここの説明はたけています。

仏教ではこういうのを「二而不二(二にして二ならず)」と申します。

これは仏教がよく言うたとえです。一つの例でいうと、日本にいちばん広まったお経に『法華経』がありますが、『法華経』の「華」は蓮華の花です。蓮華というと、日本ではいろいろな色を考えますが、インドで仏教徒がとくに好んだのは白いもので、これをブンダリーカといいます。その真っ白な蓮華は真っ黒な泥のなかから出てきますが、ひとつも泥に染まらないで白く咲くというのは、きわめて不思議なことと考えたようです。仏典ではあちこちに引いてございます。

『梁塵秘抄』にある有名な道歌「仏は常に在せども現ふらぬぞあはれなる、物の音せぬ暁にほのかに夢と見え給う」インドでは蓮華は大変愛好され、種類も多く、名称もさまざまです。主なものを示しますと、パドマ＝赤、紅、黄、ニラ・ウトパラ＝青、ラクタ・パドマ＝赤、ウトパラ＝紅、青、黛、クムダ＝一定せず。このように、仏教徒は蓮華が大好きです。そ

の蓮華は一体泥とどういう関係があるのか。

西洋人ですと、泥は現実を表し、蓮華は理想を表すということになるのでしょうけれども、仏教ではそういう言い方はそもそも間違いを生むといので、泥のなかに蓮華を生む力があり、蓮華はまた泥のなかに戻っていく可能性があるとということ、そういう関係を二而不二といっています。

先ほど「宗」イコール「教」と言ったのは、どうも二つの異同を比べて言っているのではなく、「宗」と「教」の不二性をいっているようです。だから、論理的にはあまり厳密な区別といえないでしょうけれども、「宗」は自分たちのよりどころであり、「教」はそれを説明したものであるといつて、その形の相違を主なる目のつけどころにいたしますと、「宗」イコール「教」になります。

七世紀、中唐の時代になりますと、そういう人が増えてまいります。法蔵という人は華嚴宗の大立て者で、賢首(げんじゅ)大師という大師号をもらった方ですが、『華嚴五教章』を書いていきます。五教十宗、すなわち華嚴の教えの大事なところを五つ、あるいは華嚴以外の宗派を十挙げて、一種の仏教概論を書いたのですが、「教」が「宗」より数が少ないことに注目いただきたい。自分のよりどころは十あるけれども、それを成文化してシステム化して書物にすると五教で十分であるということです。

日本の華嚴宗の人たち、東大寺の方もみんな『華嚴五教章』で勉強しました。私どもですら大学で仏教を勉強するとき、近代の新作も大事ですが、『五教章』を結城令聞先生にいちいち教えていただいたわけです。

次に李通玄という方もやはり華嚴の立場の方で、ちゃんと「苗字」があるのでおわかりのように、この方は出家ではございません。中国人の場合は

家を出ると、つまりお坊さんになると苗字がなくなりません。この方は『新華嚴経論』という立派な書物がありますが、在家の方です。こういう方のことを居士といいますが、中国ではいまでも香港やシンガポールでご商売をやりながら、あるいはお役人でありながら仏教の専門家である方がおられます。この李通玄も政府の高官ですけれども、華嚴の居士だった方です。

この方は、いわばお師匠さんの筋に当たる法蔵の説を發展させて、十經十宗ということをおっしゃいます。この場合になりますと、「宗」と「教」の立場は非常に近くなって、心のなかで考えているものがかたちになって出てくる。だから数のうえでも一致するというようになっておりますが、こうなると、私が一応の基準として皆様にお見せした「宗」イコール「教」、あるいは「宗」と「教」という区別もそう厳密なものではない。どうも中国の人たちは自分の心のよりどころとするものを胸のなかに秘めていて、それを言葉に出すという作業を非常に尊重しました。それを別個に考えれば「宗」と「教」になりましょうし、そうでなくて胸のなかで考えていること以外が筆に上ってくるはずはないと考えれば、これは「宗」イコール「教」ということになるでしょう。

三、中国から日本へ仏教地域性

この考え方がどこまで日本人の仏教徒に引き継がれていたかということになりますと、はなはだ疑問なきをえない。日本の華嚴宗の人たち、あるいは天台宗の人たちは、『衆経目錄』や『五教章』はよく読んだのですけれども、そのなかでとらえたのは、やはり華嚴の教学であり天台の教

学であり、そのなかから、そういう宗派の境を越えた、いわゆる宗教全体という考えが出たかどうかははなはだ疑問です。

少なくとも言葉のうえで「宗教」ということを口にも上せ、頭でも考えるようになったのは、諸橋先生のような大家でさえ、やはりヨーロッパの概念からという姿勢が見られるように、七世紀までに中国で発達した、宗教に対する全般的反省は、日本に來なかつたように思います。

この理由はまたあとで皆さんと考えてみたいと思いますが、では、日本に移ってきて、似たような努力はどこかにあったかということなのです。

これは私の目で見ますと、ガラッと日本に來ると様相が変わる。中国仏教の忠実な祖述者はたしかに日本の仏教にございます。しかしながら、ここで一、二挙げた宗教の定義、宗教の全体的な反省ということになりますと、どうもそれを継承するような作品にお目にかかりません。これはおそらく私の不勉強からで、何かそれぞれあるのかもしれませんが、どうも一般的でないということは申し上げても間違いではないと思います。

そのかわりにどういうようなものを、皆さんとご一緒に見たらよろしいかといえますと、たとえば凝然という方がいます。一三三〇年から一三三一年までおられた方ですが、この時代は鎌倉の新仏教、法然とか日蓮とか親鸞が活躍した時代です。もうこの時代にはインドの仏教の最後の本拠地はイスラム教徒によって滅ぼされています。ですから、仏教が活発に残っていたのはやはり東端の日本という時代に入っているわけですが、その時期に鎌倉でたくさんのお僧侶ができました。

そのとき奈良において古い仏教、旧仏教のなかで大いに活躍した方が凝然でございます。凝然は『八宗綱要』という書物をお書きになっています。

八宗は南都の六宗に平安時代にできた真言、天台を加えた当時の全仏教です。これの概論を書いた。これはいまでも重要視されて、大学で講義している先生もいらつしやいます。これは仏教を勉強する人の、いわば哲学概論です。

それに対してもう一つ凝然には著書がありまして、それが『三国仏教伝通縁起』という書物です。このときの三国は天竺、唐、日本ということで、これが当時の仏教的な全世界です。そこに仏教がどうやって広まってきたかということ、縦の時間の経過で見たのが『三国仏教伝通縁起』であつて、それを横に並列して、それぞれの比較哲学、比較宗教を行ったのが『八宗綱要』でございます。

こういう著作が出たのは、先の中国人ほど本場にグルンドリッヒ（基礎的）な考えになつていないというご批判があるかもしれませんが、やはり歴史でも比較哲学でも自分の宗派だけではないという意識がはつきり出た一つの証拠で、いま申し上げた中国人の反省に比べると、そのところはずっと新しいことになりましたが、やはり注意を要すると思います。

四、如来秘密Ⅱマンダラ

それから、これもいわば地域性を認める議論としてご紹介するとすれば、「宗」イコール「教」という立場に近くなりましょうか、仏教というのはどんなに多種多様に分かれても一貫性を持っている、一貫性に立脚しているということを示すところでもあり、自分の信仰とするところでもあ

りますけれども、日本の真言宗の開祖である空海は九世紀のお方で、この空海（弘法大師）の主著とされるものは、晩年にお書きになった『秘密曼荼羅十住心論』という書物です。長たらしい名前ですけれども、これ以上要約するのは難しいというぐらい非常に意味のある言葉で、秘密というのは口頭あるいは論理による公開性を持っていないということです。あるいは別の言い方をすれば、口で、あるいは論理で追究できるところは限界がある、本当のところはもう一歩先だということです。

以心伝心という言葉は禪家でもお使いになりますけれども、真言宗では秘密念仏宗、あるいは真言秘密宗というように、秘密というのはたいへん立派な意味で使うのです。あの人は秘密主義だというのは違います。もちろん仏教でもそういう意味で秘密という言葉が出ることはありますが、そういう人間同士の間の秘密は衆生秘密で、それとは違います。

仏様の世界は並大抵のところではつかむことはできないことを認め、それを如来秘密といえます。如来は仏様のことです。その如来秘密として、一歩手前で仰いでいた公開性を持った仏教に対して、直接仏様の世界に入ろうとすると秘密ということになるわけで、真言宗の秘密というのは、そういう如来秘密の世界を指すわけです。

その如来秘密の世界に入ると、われわれが相対的に考えていた行動は一挙に全部の価値の世界に直接参入できる、直参することができるということです。それを曼荼羅といえます。曼荼羅という言葉はこのごろよく使う言葉で、たとえば小説の世界でも『晶子曼荼羅』という小説があったので読んでみたら、与謝野晶子さんのご一生をいろいろな場面場面をとらえて言つていらつしやるようです。

それで見てもおわかりのように、仏様の世界に入っていくって、いちばん中心の大日如来でさえ、あるいは、まだ悟りを開かないわれわれでさえ、曼荼羅の世界は中心ではなく、たとえその最末端に入ったとしても、仏と同じ世界に入っている。ただ、価値のうえでは上下はないけれども、プロセスのうえで相違があるのだという。簡単にいえば、そういう世界を曼荼羅の世界といいます。仏国土と同じような意味にお考えになってけっこうです。

そういう世界に入っていくのだけでも、そこはステップ・バイ・ステップで、十の心の段階があるというのが十住心です。住心という言葉は真言宗でいちばん尊ぶ『大日経』というお経のなかに出ています。しかし、この住心というのはわかったようなわからないような言葉で、ひとところにとどまっていれば、たしかに住まっている心で住心です。しかし、十住心と言う以上は、ひとところにとどまっていれば十になるはずはないのですから、いるところから次に移る。そうなる、むしろ歩む心でしょう。ですから、そのところは問題になります。

昔は『十住心論』も『大日経』の「住心品」も原典が見つかりませんでした。実を申しますと、いまでも『大日経』の原典は見つかっておりません。漢訳とチベット訳だけです。チベット訳を見ますと、それは心の差別を説く本となっているだけで、住心にそのままたる言葉を使っているのです。

五、十住心Ⅱ心の段階

そこで、あとは想像ということになります。宮坂宥照という私の大先輩の先生がおられますが、この先生は心の段階ということでチッタスターナという言葉を使っていらっしやるのです。そうかもしれない。しかし、スターナというアフガニスターナとかパキスターナというように国を意味する言葉なのです。国が動いたら戦争になるわけです。国というのは、ここからここまでがこの国というので、それをインド文化圏ではみんなスタン、スタンといいます。いまでもインド語では、パキスタンとかパーキスタンとかいっています。

宮坂先生がおっしゃったチッタスターナのチッタは心、スターナは場所です。心のある段階ということなのでしょう。私もそれはそうかとも思いますが、原典がないので、私もそういうお方の尻馬に乗って考えますと、どうもそうではなくて、チッタ・ステイティではないか。ステイティというのは動詞の三人称現在単数です。歩いていって、ちよつとそこに立つということです。動詞をそのまま名詞に使うことは仏教梵語ではよくあることです。私にはチッタステイティではないかと思うのです。

『秘密曼荼羅十住心論』というのはそういうことで、どうもある一つの段階にはいるのでしょうか。しかし、その段階を終えたら次の段階へ行く。弘法大師はそれを非常に重要視したわけです。この書物を読みますと、いちばん最初には、人間というのはだらしがない、羊みたいなものだと書いているのです。ほかの宗教では羊はいいたとえに使うのですが、仏教

で羊と言ったときはあまりよくない。

異生羝羊といいます。羝は雄羊のことです。羊は羊一般です。皆さん、お家へお帰りになってから、それこそ諸橋先生の字引をお引きになってごらん下さい。中国人が羊篇のつく文字をどんなにたくさん使っているか。

私は、中国人と日本人のいちばんの違いは何だといったら、羊を見ることと見ないことだと言ってもいいのではないかと思っただけです。日本ではだいたい羊を見ない人のほうが多いでしょう。食べることもしないでしよう。

このごろになって書物を見ると、「羊」という字から「美しい」という字ができたという本がありました。「羊」という字の下に「大」を書いたのが「美」です。羊の大きいのを神様に捧げるのが美しいことだというわけです。(『説文』) もう一つは、四つ脚の机の上に羊を乗せるのもやはり神に対する捧げ物の意味だということです。大きいことはいいことだというのが「羊」の一つの解釈で、神に捧げる羊が「美」という字のもとだというのが一つの解釈です。(今道友信『美について』) いろいろあるようですけれども、日本人にとっては羊の議論はあまりピンとこない。

そういうなかにあつて、弘法大師は中国に留学された方ですから、羊はよほど身近なんでしょう。いちばん最初に羊の心を挙げて、羊というのは食べることにセックスしか考えていないと言つて、それはいちばん低いとされている。

しかし、大事なことは、その低い段階にいながら、そのなかに実は仏を求める心がもう動いている。そうでなかつたら、どうして凡夫が仏になるでしょう。昔の今様で「仏ももとは凡夫なり、凡夫もやがては仏なり」

というたが『平家物語』にあります。それは羊のような凡夫の心のかにも仏があるのでなかつたら動くことはない。そういうことで羊イコール仏です。羊と仏とは価値のうえでは同じだという、さつきと同じような議論がここにも出てきます。

六、日本人の宗教的背景

空海(弘法大師)という方はそういう点を誠によくみているお方だったと申せましょう。人々羊とみる考えは、まずヨーロッパでは見当たらないでしょう。これは日本人も同様に仏の内在を深く期していた証拠と申せましょう。日本の宗教における心の普遍性の自覚は決して真言宗に止まりません。天台宗なども勿論そうですが、ここでもう一つ注意しておきたいのは、日蓮宗の方々の伝承です。日蓮宗の方々はインドにも中国にも日本にも日蓮宗、つまり『法華経』を崇拜する宗教の伝統はあつたということです。

日蓮宗というと、ほかの宗派との比較にはいちばん拒否を示すことが多かったと考えがちですが、実はこの日蓮宗でさえ「三国四師」といって、自分たちの宗教のインドからの一貫性ということは言います。

そのほかの宗派になりますと、「八宗の祖師」とか「百本論師」という言葉を使います。その尊称を奉られた人は、インドの龍樹という人です。

私は、以前にご依頼があつて高等学校の倫社の教科書を見たことがありますが、龍樹の名前はお釈迦様と一緒に、数少ないインドの歴史的人物の名前として出ていました。大乘仏教をつくつたお方ということですよ。

大乘仏教は、先ほどから八宗、八宗というように、日本人は八宗で代表させたのですが、そのどの宗派にとっても共通のフアウンダー（開祖）が龍樹だという考え方です。

「百本論師」というのは、八宗それぞれで尊重する書物、『大乘起信論』であるとか『中論』であるとか『大日経論』であるとか、有名な書物がございますが、そういう書物を重要なものだけ挙げて百本つくったということ。この百本というのは百冊という意味ではなくて百部、百種類ということ。実際それだけの数は残っていないでしょうが、中国でも、また系統は大いに違うチベットでも、百本ということをやかましく言うようです。

ですから、こういうもの一つ見ましても、日本人のしょってきた宗教的な伝統は、われわれが思うよりも総合的なものがありました。中国人が、「宗」と「教」は同じか違うかと判定した、あの判定のかたちはそのまま来ておりませんけれども、日本人は日本人のように、バラエティのある宗教のなかから、そのバラエティを超えたファンダメンタルな、基本的な宗教というものがあるのではないかと考えたわけです。それは昔の人ですし、実際の信仰家だから、いわゆる比較宗教学者とは違います。

私どもの学生時代に岸本英夫という宗教学の大先生がおりまして、比較宗教ということをやっておりました。こういう比較宗教をおやりになった方は、実際のご自分の葬儀のとき、ちょうど東大の図書館長をしていらしたので図書館葬になったと記憶しておりますが、ご自身のご信仰は特別にお出しにならないで、無宗教葬をおやりになった。そのとき、各種の新聞に、宗教学者の無宗教葬と出て、ちよつと評判になったことがあります。

弘法大師にせよ凝然大徳にせよ、あるいは中国の李通玄にせよ、そういういわゆるピッテンシヤフトで宗教の比較をしているのではないのです。最終的には華嚴なら華嚴の立場、天台なら天台の立場、弘法大師でしたら、もちろん真言の立場を出すのですから、それは学問とは違うでしょうけれども、学問的な手続きを踏んで、宗教というもののバラエティと宗教というもののグルンドというものは出そうとしていたということはいえると思います。

こういう考察を許していた中国の伝統と、短いけれども日本人の伝統は、結果においてどういうことを許したか。私は、バラエティを持った、つまり統一できない宗教というものに対して決して拒否反応も示さなかったことだと思えます。もつと平たい言葉で言えば、日本人の宗教的な背景というのは、私は主として仏教を通じてお話ししているだけです、決して統一的な唯一の見解というのに性急ないしは過酷な要求は持っていないか、たのではないかということなのです。回りくどい言い方で恐縮ですが、つまり、一つの宗教でなくてはならないという要求はしない。

日本人の国民性となると、また難しいことになりましたが、中国人の仏教、それも宗派の学問のことは宗乗といいますが、宗乗だけで申し上げているのではない。一般仏教のことを昔の言葉で余乗といいますが、余乗で見たかぎり、中国人も日本人も自分以外の流れがあることをよく知っていたということにご注目いただきたい。

七、日本人の宗教観

そのあとを受けて結論の部分として、日本人の宗教観はどういうものかということになるわけですが、それを申し上げるためには、まず日本とはどういう国だろうということを見てみたいと思ったわけです。

日本仏教とはどういうことかという問題になりますが、これを仮に日本における仏教として、その日本の風土の特殊性は、私が前半で申し上げた仏教の普遍性にどこまで、あるいはいかに作用していたか、いないかということです。キリスト教も同じでしょうけれども、仏教というのは本来普遍的なものです。その仏教が日本に来たときには、仏教の持っている本来の普遍性は、デフォルメという言葉が悪いのですが、どの程度変わるのか。

われわれは感覚的にはたしかに中国仏教と日本仏教が違うことはわかる。しかし、それは時間の変化という問題もありましょう。あるいは個人の個性ということもありましょう。風土という言葉自身にいろいろな定義があるように、日本における仏教を、日本の風土の特殊性とか仏教の普遍性とか言うのは、学問に似て、実ははなはだ危険なまとめ方だと思えます。しかし、それがそのまま学問にならないにしても、学問を立てるうえの予測、予見にはなると思えます。

そこで、日本人の宗教観について大所高所から見解を立てた方お二人をご紹介いたします。一人は、私の恩師の中村元先生で『日本人の思维方法』という書物のなかでいちばん強調したのは、日本人の現実肯定性が仏教に

大きく影響しているということです。これは中村先生がまだお若いころ、縦横ご発表になったところですが。

当時、そうそうたる各東洋学の先生方、たとえばインドに関しては辻直四郎、中国に関しては倉石武四郎というような方々がみんな、若い中村先生のご本に書評を試みたのですが、私も、当時、そういう偉い方々のお話を聞いていても、いちばんプロダクティブでもあり、反響も大きかったのは、インドでも中国でもない。中村先生はあれだけの超一流のインド学者でありながら、日本人の仏教観に非常に反響が強かったように思います。中村先生はとくに、日本人の自然観のなかに仏教がうまく落ち着いていて、後世の神道と仏教とは大きなリアクションを起こさないで定着していったということです。これはもちろん自然観だけではなく、人間の考え方も含めてるのでしょう。

日本人の現実肯定性と仏教というのは、中村先生が主張なさった重要な論点の一つです。

それに対して、中村先生は直接論評はしていらつしやいませんが、中村先生のごご本人よりも九年早い時期に、家永三郎博士の『日本思想史に於ける否定の論理の発達』という、小冊ながら、その当時から、のちに拝見になったご本があります。私はこの時分はまだ中学生ですから、のちに拝見したのですが、これが家永先生の長い著作活動の初めで、しかも燦然たる処女作だったのです。いわゆる出世論文です。

それで見ますと、家永先生は中村先生とはむしろ正反対です。仏教によって生じた日本人の否定的精神といえますか、あるいは日本人のなかにネガティブなものの方が生じたのは仏教のためであって、仏教前には非常に

肯定的だったということで、日本人が本来肯定的だったというところまでは中村先生と一致するのです。しかし、それから一歩踏み出して、ネガティブになっていったのは仏教のお陰だということに、少なくともこの時期の家永先生のお考えの中心があるようです。

それに対して中村先生はいろいろ日本の仏教を例にお挙げになって、一見ネガティブに見える仏教も、日本に来るとネガティブを超えたもう一つのポジティブなものがあるということです。この中村先生の意見に対して、いちばん反発の余地があるのは当然、浄土教です。「捨此往彼」という言葉のとおり、こちらの此岸を越えて彼岸に行くというのは、現実肯定だけでは説明がつかないわけです。ですから、中村先生のこのご本に対しても、いちばん大きな反発は浄土教の方から出たのです。

しかし、それに対して中村先生の用意していらっしゃる答えは、やはり現生回向といましようか、たとえ彼岸を目指しても、その彼岸に行った人がもう一回この世に帰ってくるのだというような議論で、中村先生も大いに反駁されたわけです。

この両大家の正反対の説がありますように、日本に入ってきた仏教は、現実に対する態度で両用の解釈が許されるほど特殊な独特な展開を示したとごらんになってよろしいと思います。

私が挙げる言葉は、必ずしも両先生がお使いになっっている、とくに注目された言葉ばかりではございませんが、一例にはなると思います。最初に「往生」という言葉は「往いて生まるる」と読みます。だれかどこかに迷っていた人が信心のお陰で、死を媒体として阿弥陀仏の浄土に生まれる。これが「往生」です。

次に「捨此往彼」は「此を捨てて彼に往く」ということで、この場合の「此」はこの世、「彼」は彼岸、浄土でございます。

これらは浄土教の言葉ですけれども、「破家散宅」は禪家の言葉です。「家を破り宅を散らす」というので、やはり非常に厳しい言葉です。家のなかについて親子兄弟仲良くやって、マイホームで悟りを開くというのは、少なくとも禪の最もきらうところですよ。やはり家を破り、宅を散らすという気持ちになかったら、とても仏のそばには行けないということでしょう。

八、密教の世界Ⅱマンダラ

この先生方の著書につけ加えるということではございませんが、私の立場から考えていることを一つだけ足しておきます。先ほどから申し上げているように、密教では曼荼羅ということをいいます。一体、この曼荼羅というのは現実肯定なのでしょうか。あるいは、現実否定とは言わないまでも、現実に対する反省が重要なのでしょうか。

あまりパラレルに並べるのは危険ですけども、それに対してまずいちばん最初に気をつけるべき事柄が金剛界の曼荼羅と胎蔵の曼荼羅です。いま日本では普通、胎蔵のほうにも「界」をつけて胎蔵界曼荼羅といいますが、お経でいうかぎりは金剛は「界」がついて、胎蔵には「界」がつきません。

そういう細かいことはともかくとして、金剛界の曼荼羅のほうは人間の修行の段階を示しているわけです。修行の世界です。ですから、金剛界の曼荼羅は九つに分かれております。お寺においでになったら、本尊様に向

かつて左側にあるのが金剛界ですが、縦長の曼荼羅を九つに割ってあります。これを九会曼荼羅といいます。それは下から始まって上に上る、真ん中から始まって下へ下りるといふ二通りのやり方がありますが、いずれにせよ、これは修行の段階を現しているわけです。

修行ということを言う以上は、いかに曼荼羅であっても、このままでいいという考えではないことがおわかりになりましょう。曼荼羅は一面は修行のモノグラフになっているわけです。修行の図なのです。順序を踏んで仏のところへ行くというのが金剛界曼荼羅です。

それに対して、修行の道は遠いけれども、仏様とおまえたちはみんな同じだぞというのが、胎藏曼荼羅です。これは言葉が難しいようですが、実は非常にはつきりしている。金剛という言葉は普通ダイヤモンドとおっしゃる方がありますが、むしろこれはダイヤモンドの形容詞であるアダマントインです。壊れない。だから、金剛不壊といえます。これは決心の強さを表しています。どんなに脅かされても、決してもとは戻らない、不退です。

芥川龍之介が『杜子春』という小説を書きましたが、そのなかで鐵冠子という仙人が、「おまえが本当に仙人になりたいのだったら、どんなことがあっても声を出してはいけない」と言つて、虎になったり蛇になったりして杜子春を脅かしますが、彼は歯を食いしばって声をだしませんでした。ああいうのを金剛不壊とか金剛不退といいます。

金剛界曼荼羅は修行の曼荼羅で、つまり現状打破の曼荼羅です。それに対して、なかなか道は遠くても心配することはないぞ、仏様は全部おまえたちを包んでいるぞというのが胎藏曼荼羅です。

「胎藏」という字をこらんなればわかるように、お母さんのおなかのなかに入っているということは、外でどんなにお母さんが飢えていても、胎児はどんな母体から栄養を吸収するというではありませんか。それが胎藏なのです。ですから、こっちは慈悲の曼荼羅です。仏教の言葉でいえば、金剛界曼荼羅が捨で、区別の曼荼羅であるのに対して、胎藏曼荼羅は平等の曼荼羅ということになります。

この二つが、先ほどから申し上げているように、二つであつて二つでない二而不二です。私は、この両大家の先生方のあとにつけて、私の説ということではなく、真言宗の者として気がつくことを申し上げたわけですが、残念ながら、この両先生の書物は真言に触れることは最も少ないのです。

わが国の一般の知識人の仏教に対するアプローチは、長い間、密教を抜きにしてきました。私は、密教の理論的な部分はたしかにいちばん遠かつたと思います。明治の末、大正の初めぐらいにかけて、日本人の仏教に対する関心は、東京大学の和辻哲郎博士や、あるいは作家の方でいえば倉田百三先生といった方々がつくつてくださったと思えますけれども、それは大和の古寺であり、京都の寺々であつて、真言宗の寺に関する、あるいは曼荼羅に対する関心はやはり戦後のように思えます。

それは決して師の説を排して言っているのではなくて、インドで成熟した仏教の最終形態が密教であるのと同様に、日本においても真言宗の持っている総括的な性格は注目したほうがいいと思ふのです。

いまずと皆さんとご一緒に見てきましたが、この金剛界と胎藏界の二つの曼荼羅で、従来の教学は全部吸収されているように私は思います。そ

の吸収の仕方は、もちろん他宗の方からすれば我慢のならない要素がありましようが、ここに来て一応の結論が出ました。

細かい話は抜きにしますけれども、金剛界、胎藏界というのは、弘法大師の直前に、八世紀の末に中国の都の長安、今日の西安の青龍寺で金剛界の系統と胎藏界の系統は一つになったわけです。その一つになったものをジャスト・イン・タイムで弘法大師が日本へ持ってきた。

やはりそういうところにタイミングということを感じますが、どこかウマの合うものがあつたのでしょうか。今日の日本の各宗のなかで、あるいは日本の仏教美術のなかで、この真言宗の影響はやはり大きいように思います。

九、日本までの路Ⅱ自然と仏の一体感

最後に、日本までという、少し角度の違ったことを申し上げて、日本人の持つている宗教観の具体的なあり方のお答えにしたいと思います。

さきよう、これからお話しくださる三浦先生のお友達だろうと存じますが、遠藤周作先生に「日本人の風土的感性について」という、私がいへん愛読している論文がございます。それは『日本の風土とキリスト教』に出ております。そのなかで遠藤先生が評論家の神西清先生の「ある幻想」という論文を最大評価なさっていらっしやるのです。

「ある幻想」というのは、さつき私がちよつと触れた蓮の花についての幻想です。蓮が旅をしてきた。古いところではエジプトのナイルにも赤い蓮があつたし、ギリシャでもエピキュリアンの人たちがいろいろな蓮の伝

説を持っていた。ところが、それがインドにやってくると、これはインドの創造説話になります。ヴィシヌという神様のおへそから蓮が出てきて、その蓮のなかに横たわっているヴィシヌの最初の子供が梵天だといふ有名な伝説があります。

ここから始まった蓮が長い長い旅を続けて中国を経て日本にきた。この日本にきたところの指摘が、遠藤先生が神西先生を非常に激賞していらっしやるところで、『万葉集』その他で、昔のギリシャやエジプトで持っていた蓮の色も光も芳香も個性もなくなつた。つまり、それはいふなれば心の世界で遊ぶものになつた。「概念的遊戯」という言葉は神西先生のお言葉か遠藤先生のお言葉か存じませんが、そうなつた。

ですから『梁塵秘抄』の言葉のように「弥陀の御顔は秋の月、青蓮の眼は夏の池……」というような表現が出てくる。これは中国にもインドにもないでしょう。阿弥陀様のお顔は秋の月のように、阿弥陀様のお眼はちょうど夏の池のようだというように、いまの言葉でいえば自然と仏の一体感がある。これは中国とも違う。いままでの日本人の表現とも違う。やはり仏教が入ってきたあと、日本人的な仏教の表現になつたのではないかと思ひます。

そこで、遠藤先生は、たとえば『万葉集』のなかでいちばん数多く出てくる花は桜でもないし、もちろんまだ平安前ですから菊でもない、花らしくない花の萩の花がいちばん尊ばれた、そこへ来た蓮はやはり日本の蓮になつている、ということを言われている。いふなれば仏教も日本のな仏教になつたということで、日本人の美観念と日本人の宗教理念が不思議な邂逅性、一致を見せています。

西洋人が真つ赤なダリアというような美しい花を見て美を感じるのと違って、いまや美は実体を失つて抽象化された。これは福田恆存先生のお言葉ですけれども、エティックに代わつてエステティックが出てきた。日本人の宗教心にはエティック(倫理)に代わつてエステティック(美学)が出てきたという、非常に示唆に富んだ論文をお書きになった。

私が最初にお断りしたように、きょう限られた時間で日本人の宗教観という大きなお話をするのに、細部の論証までできないことはもちろんご容赦いただきたい。

弘法大師のあれだけ複雑で精緻な議論の展開を見せたご著作でも、やはりどこか美を肯定する、あるいは美を予想するという宗教哲学はあるように思います。弘法大師のご著書は、勝又俊教先生の注釈もありますように、一種の編著で、ご自身で全部お書きになるよりも、いろいろな人の著書を非常にうまくコンバインしているところがありません。しかし、それにもかかわらず弘法大師の書物は明瞭に日本人の思いがします。

そのにおいとはどこなかわかりませんが、きょう皆さんとずっとご一緒に見てきたように、どんな複雑な現象でも、やはりどこか一つ自分のビューポイント、見方というものがある。その見方のいちばん底には、自分は何を美しく感じるか、自分は何を尊く感じるかというところで、きわめて日本人的なものがあるように思います。

学部の方が来ていらつしやるかどうか知りませんが、こういう議論はあまり卒業論文には歓迎できません。卒業論文はやはり文献で発見したことをおっしゃっていただきたいと思いますが、しかし、考える基礎、だつたらよろしいのではないかと思います。弘法大師と恵果阿闍梨とどこが違

うかというの立派に論題になると思います。恵果阿闍梨の断片的な著書ではよくわからないにしても、弘法大師を通じて恵果を見ることはできるからです。しかし、その際も弘法大師の特色は区別しつつ、恵果を見ることに必要でしょう。

十、結論 日本人の美Ⅱ風土

きょう私が申し上げたように、仏教はまず宗教というものの定義に非常に緩いものを持つていた。その緩い定義のうえに立つと、いかなる他の流れも肯定することができる。その肯定されたなかで初めて自分の姿勢打ち出したのが、日本仏教の各宗の祖師方だろうと思います。

平安仏教の場合はまだきわめて論理的な総合的なものがあつたといわれます。鎌倉仏教になると和文の著書をお書きになる祖師方が増えてきたのですが、そのなかにあつてなおかつ平安時代の祖師も鎌倉時代の祖師も明瞭に中国の祖師、インドの祖師とは区別できる何かがあると私は思います。それは許された範囲のなかでの日本的な選択です。その日本的な選択こそ何かというと、やはり多様ななかでも単質なものを選択が大いにあつたと思います。

福田先生のお言葉を借りれば、エティックだけではなくてエステティックなもの、自分が美しいと思ひ、自分があこがれるという、その最後のあこがれに、日本の風土と、その風土のなかで培われた日本人的なものがあると思うのです。

草木も成仏できるかということとは中国以来、大問題になりました。この

「草木成仏」は日本のなかではもちろんいろいろな実例を生みました。たとえば柳の精が人間と結婚するという三十三間堂柳の由来というものがあつた。あれが先駆的な役割を果たして、以後草木成仏の話はいっぱいあります。

しかし、同じ草木成仏の話でも、中国人はそれを文学作品にしたことはないのです。中国人はむしろそれを理論的にギューギュー押し詰めた。さつきお話ししました隋から唐にかけてのあの大家たちはみんな草木成仏を問題にしています。草木成仏を突き詰めると、今度は牆壁瓦礫も成仏できるかということになる。それも中国人は一生懸命議論して、成仏できると言った人もいるし、いかに悉有仏性といつても、こういう無機物は成仏できないという議論もあります。

しかし、その類の議論は日本人にはない。草木成仏は仏教の成仏説、人間観のいちばん最後だろうと思いますが、その最後の状況において日本人はここ止まりだったのです。草木までは感情移入している。中国人は感情移入というより理性移入です。理性をここにまで持ってきて、瓦も成仏できるかと言っている。

日本でも例外的に那須の野原の殺生石という話がありまして、あれになれば似た議論があるとも言えますが、どこか違います。日本人はやはり目で見て、それこそ美と感ずるものに倫理を移入することは容易だったようです。しかし、それを截然と区別できるといふことになるや中国人のようには思いません。

結局、インドもよく知っている、中国もよく知っている、日本もよく知っているということでないや、仏教を手掛かりとして日本人の宗教観をお話

しすることはできないわけでございます。私はそのどれも知らないのですや、考えられるとしたらこちらへんが問題点かなということだけを申し上げたわけです。学校のお祝いにも、あるいはそれに賛同くださつておいでくださった皆様にもたいへん申し訳ないことでございますが、どうぞ多少の興味をお持ちくださいましたならば、皆さんそれぞれの角度からお話をいただきたいと思います。

これは大きな意味での日本人論です。日本人は一体宗教というものを好きなのかきらいなのか、求めているのか求めていないのか、求めているとすれば、どういう求め方をしているのか。日本人は宗教的でないという言葉は簡単には使えないということだけでも申し上げることができたとすれば、望外の喜びでございます。

どうも行き届かないお話でございましたけれども、最後までご清聴賜りましたことを厚く御礼申し上げます。ありがとうございました。

講師紹介

金岡秀友

昭和二年 埼玉県生

昭和二七年 東京大学文学部印度哲学科卒業

昭和三二年 同印度哲学科大学院修了

昭和三一年 東洋大学文学部講師

昭和三三年 同助教授

昭和三三年 セイロン国文化省招聘により同国ペラデ

ニア、セイロン大学英文仏教百科辞典編纂所員として赴任

昭和三五年 同任期満了帰国

昭和四一年 東洋大学文学部教授

昭和四八年 同文学部長

専攻 密教学、真言学

学位 文学博士

著書

「密教の成立論」

「般若心経秘鍵」他