

# 「真言密教の現代化」をめぐる

—歴史の視点から—

村 磯 栄 俊

はじめに

宮坂院長が伝法院活動のテーゼとされた「真言密教の現代化」とは、院長自身の書かれたものによると、「伝法院発足当初、『教学Ⅱ真言密教の現代化』をわれわれの総合的な研究課題目標に掲げた（中略）すなわち教学の現代化がおし進められるのでなければならない」（『現代密教』第二号 巻頭言）と、教学面での現代化とある。しかし、また「実際の密教の実践体系に思想的に取り組むとき、はじめて現代に生きる密教を認識し、現代と密教との対話をおしすすめ、密教から何を学び取るかがみずからの課題となり、かくして真に主体的に密教を現代に樹立し、（中略）同時に歴史社会の思想的実践的要請に対して密教の立場から応えていくことにはかならない」（『現代密教』創刊号 巻頭言 傍線は筆者、以下同じ）とも述べており、教学にとどまらず実践体系を包括した真言密教を、現代社会に樹立し、社会の要請に寄与することと規定しておられる。

そして、その手段として「密教と現代との対話」をおしすすめるとある。この言葉は、歴史家E・H・カーの「歴

史とは歴史家と事実との間の相互作用の不断の過程であり、現在と過去との間の尽きざることを知らぬ対話」(『歴史とは何か』岩波新書 四〇頁)と、一脈通ずるものである、そこで、ここでは現代と対話する前に、過去との対話、すなわち過去の「真言密教の現代化」を検証し、その事実から「真言密教の現代化」を模索することとしたい。

### 「真言密教の現代化」の歴史的考察

過去における密教の現代化ということを考えると、まず、思いつかぶのが覚鑿上人のことである。覚鑿が当時(平安時代末期)流行した浄土教思想を真言教理で包括しようとしたことは、とりもなおさず、その当時の密教の現代化といえるであろう。

覚鑿が浄土教思想を取り入れたことは、井上光貞氏の次の記述を紹介することで足りるであろう。

「覚鑿は高野山はもちろん、真言宗史のうえでも、始めて浄土教学上のまとまった著作を残した人で、(中略)覚鑿の代表作といわれる『五輪九字明秘釈』をとってみると、覚鑿においては、極楽浄土とは、即ち真言の教主〓大日如来の浄土、即ちまた密厳浄土にはかならない。また、念仏とは真言のいわゆる三密の一つ〓語密であって、(中略)覚鑿の念仏はあくまで真言の念誦法をつらぬきとおしたものであった。(中略)覚鑿においては、浄土門的諸観念は、ことごとく本来の意味を否定され、換言すれば、念仏は真言体系にギリギリにまで会通されているのである。(中略)覚鑿の浄土思想の特徴は、(中略)覚鑿があまりにも真言に対して正統的であり、忠実であった点にこそ求められるべきである」(『新訂日本浄土教成立史の研究』、三五―二頁)と述べ、覚鑿が単に浄土教思想を取り入れたのではなく、宮坂院長の言葉を借りれば、「真に主体的に密教」に包摂したのであった。

覚鑿以降の密教の現代化はというと、頼瑜・聖宝による新義(根来)教学の確立、室町時代の醍醐寺、戦国時代の

根来教団の隆盛、江戸時代中期の智山教学の確立等もある意味では、その当時の現代化といえようが、新義教学の確立以外は、真言宗の発展であって、現代化とは違うようである。

それでは、覚鑿以降の現代化は何かといえは、光明真言の真言宗固有化と考えている。

光明真言は真言宗の最も重要な真言とされており、大日如来の徳を讃える真言として、法要等では必ず誦誦される。しかし、空海によって確立された真言密教の教理では、光明真言は重要視されていなかった。それは、全くといってよいほどである。

光明真言信仰は、浄土教信仰と同じように平安時代末期から盛んとなったが、この信仰を広めたのは天台僧で浄土教の源信（恵心僧都、九四二—一〇一七）であり、天台教団を中心に発展したのである。そして、鎌倉時代初期、光明真言と土砂加持を結びつけ、葬送儀礼として、広く民衆に普及したのが、『光明真言土砂勸信記』を著わした華嚴宗の明恵（高弁、一一七三—一二三二）であった。すなわち、光明真言はもともと真言宗のもでなかったのである。それなのに、現実には光明真言は真言宗で重要視されている。この点について、いささか考察してみたい。

光明真言は大日如来の徳を讃える真言とされるが、その典拠となった『不空羼索毘盧遮那大灌頂光真言』によれば、必ずしも大日如来だけでなく、不空羼索観音の徳を讃える真言ともいえる。事実、『光明真言法』の本尊について、一一五〇年頃に執筆された『玄秘抄』には「本尊胎藏大日、或説阿弥陀を以て本尊となす、不空羼索を以て本尊となす、金剛界大日を以て本尊となす」（大正七八・三九四頁）とある。また、一一八三年から一二一三年にかけて執筆された『覚禪抄』にも本尊について「異説あり、或は不空羼索を本尊となす、また阿弥陀を以て本尊とするは浅説也、深秘の習は胎藏大日を以て本尊となす」（大日本仏教全書五三・一一七頁）とあり、胎藏大日如来を正しい本尊とするものの、大日如来とは限定していない。さらに、一二九七年に完成した『秘鈔問答』では「本尊胎藏大日云

云何ぞ一尊を用いず、曼荼羅をかけるや」という問いに、「この本尊は以て秘事となす、常には金大日、或は阿弥陀、或は不空羅索なり、今は胎大日を以て本尊となす、これ秘伝とす、故に本尊を秘すため、兩界曼荼羅をかけ、人には何尊と知らしめざるなり、これ即ち、この法の本尊の口伝なり」（大正七九・三四三頁）とある。これは、教理上、光明真言の本尊を大日如来と限定するのには無理があるので、あえてこのようにまわりくどい書き方をしたとも考えられよう。

これら事相の文献のうち、『玄秘抄』・『覚禪抄』は平安時代末期から鎌倉時代初期にかけて作成されたものであり、光明真言信仰の普及と軌を同じくしている。『秘鈔問答』は鎌倉時代後期に頼瑠が著わしたものである。いずれも光明真言法の本尊を不空羅索、阿弥陀という説もあるが、胎蔵大日如来とし、それも年代が下がるにしたがって、胎蔵大日如来が正統な本尊であることを強調している。これに対して、天台宗では、例えば『白宝抄』（一二八〇年頃に完成）に収録されている「光明真言法雑集」（大正・凶像一〇・六〇六頁）によると、一・阿弥陀、二・不空羅索菩薩、三・金界大日、四・胎蔵大日を本尊とするとあり、特に大日如来と強調していない。

これらの事実から、光明真言信仰の普及により、光明真言法も修法され、その儀軌が作られたわけであるが、その過程で真言僧の作成にかかる儀軌では、本尊を大日如来とすることが強調されたことがわかる。これは、真言教主大日如来を本尊とすることにより、光明真言は真言宗と密接な関係があると強調する意識がはたらいたからと考えられよう。そして、光明真言を真言宗と関連付けたことに貢献した人物として、叡尊（一一二〇―一二九〇）がいる。

叡尊は醍醐寺で密教を学び、一二三六年、現在の真言律宗の総本山西大寺を復興し、同寺に住した。一二六四年はじめて西大寺光明真言会を開催し、光明真言を広く普及するため、この光明真言会を恒例行事とし、毎年盛大に執行したのであった。その後、弟子の忍性の活躍もあり、有力な真言寺院で光明真言会が営まれ、鎌倉時代後期より室町

時代になると、光明真言は真言教団の教線拡張の法器となったのである。

このように、叡尊等の出現もあって、光明真言は真言宗で重要視されるようになったが、教理的に真言宗化されたのは、さらに時代が下がって近世初頭からである。すなわち、室町時代後期の印融（一四三五―一五一九）が『光明真言句義』、洛東智積院二世の祐宣（一五三六―一六一二）が『光明真言直談鈔』を、高野の頼慶（一五六二―一六一〇）が一六〇七年に『光明真言鈔』を著して、あたかも真言宗固有のものとしたのである。さらに、江戸時代前期の一六六二年に木食上人以空（一六三六―一七一九）が『玉鏡』を、一六七二年に豊山長谷寺第十一世亮太（一六二二―一六八〇）が『光明真言経照闇鈔』を著わしている。殊に以空の『玉鏡』は、後水尾法皇に光明真言について進講した際、仮名書きで書いたものであり、わかりやすく書かれていたので、民間にも流布した。これらの著作や、江戸期の寺檀関係にもとづく葬送儀礼により、光明真言は真言宗で最も重要な真言とされたのであった。

光明真言の真言宗固有化は、端的にいえば真言密教の易行化であるが、その当時の密教の現代化といえると思っている。それは、中世以降、葬送儀礼が盛んとなったが、真言密教の即身成仏・現世利益では、その要請に十分に答えることができないので、葬送と結びつき普及した光明真言を取り入れたことは、とりもなおさず、その当時の密教の現代化といえるであろう。

江戸期以降の密教の現代化はというと、明治初年の廃仏毀釈の法難に際し、雲照（一八二七―一九〇九）が正法律（十善戒）を厳守する仏教復興運動を推進したが、これは密教の現代化ではなく、仏教を宗教本来の立場に復興しようとしたものであった。

江戸時代の寺院は寺請制（キリスト教禁止のため、国民は寺院からキリシタンではなく、檀徒であるという証明を

受ける必要があった。すなわち、国民は寺院の檀徒にならざるをえなかった）により、寺檀制度が確立し、寺院の住職は一種の支配者階級となった。住職は檀家の移住・婚姻・旅行等の行為の与奪権を掌握していたので、檀家に対して絶対的に有利であり、ややもすれば僧侶というよりも、支配者としての立場にたつ場合もあったのであろう。その反発もあり、一八六八年の神仏分離令が廃仏毀釈運動となったのである。

雲照の行動は、この反省に立っての、仏教を宗教本来の立場に回帰しようとする運動だったのである。

尚、光明真言の真言宗固有化に関しては、榎田良洪著『真言密教成立過程の研究』第二編第一章、光明真言信仰の勃興を参照した。

### 「真言密教の現代化」の模索

日本仏教の特徴の一つとして、神仏習合がある。この神仏習合により、仏教は日本で定着したといつてよい。そして、密教寺院の多くは、別当として神社を管理する権限を有していた。

神仏習合は前述の通り、明治の神仏分離令により、抹殺されたといつても過言ではない。この日本仏教史上、唯一の法難ともいふべき神仏分離は、殊に密教教団にとって大きな打撃であった。それは、別当職の廃止ということもあるが、一八七二年の修験道の禁止につながったからである。

修験道は日本古来の山嶽信仰などの神道的要素と、道教・儒教、殊に仏教の密教的要素が習合して発展したもので、いわば神仏習合の産物であった。そして、醍醐寺開山の聖宝に代表されるように、真言宗とも密接な関係があり、江戸時代は幕府の宗教統制により、本山派は天台宗の聖護院、当山派は醍醐三宝院の管理下におかれていた。

この修験道を広めた山伏（修験者）は半僧半俗で、長髪であり妻帯するのが普通であった。そういう意味では、

高野山の行人（一八六八年に廃止された）と同様であった。和田秀乗師は『高野山の歴史と儀礼』の中で「行人とはふつう総分という表現がもっとも適切であろうと思います。（中略）主として半僧半俗ですが、この中に先達、山伏衆も入るわけです。」（『密教の世界』朝日カルチャーブックス、二四〇頁）と、述べている。ということは戦国時代、新義教団を隆盛に導いた根来の行人（根来衆）の中にも当然、山伏も含まれていたと思われる。要するに修験は、密教の普及に多大な貢献をしたのであった。速見侑氏は「密教的なるものがより広く、一般民衆の間に入ろうとすれば、結局、修験的な形をとるのが一番適切だったんじゃないでしょうか。」（『日本の仏教』6、論点・日本仏教、六九頁）と、修験道を評価している。その他、高野聖も高野山の発展に寄与したわけであるが、これも一八六八年に廃止となった。

すなわち、現代の真言教団は僧侶とともに教線拡張に貢献した、これら半僧半俗の集団を失ったままなのである。修験道そのものは戦後、本山修験宗・真言宗醍醐派・金峯山修験本宗として復活したが、往時のように真言教団と密接な関係になく、神仏分離の打撃から宗教的に回復していないといえよう。密教の現代化を考えるうえで、この現状を良く認識する必要があると思うのである。

さて、私はここで真言僧がすべて山伏になるべきだとか、神社本庁と交渉して、別当職を復活しようなどというアナグロニズム的発想をするつもりもない。宗教学者の山折哲雄氏の次の言葉に誘発されて、私の考えを述べることにしよう。

これからの日本の宗教は、宗教の社会的役割を追求したり宗教の対話路線を手探りしていくだけでは、未来をきり開くことはできないだろうと思っています。（中略）真に活力のある宗教へと脱皮することはできないでしょう。（中略）日本の宗教はそろそろ言葉の宗教から体験の宗教へと転換を要請されているのではないのでしょうか。

〔キーワードで読み解く最新宗教学入門〕二七七、八頁〕

と提言しているが、密教こそはもともと体験の宗教だったのである。それが、近代合理主義に影響されて、また、神仏分離の打撃もあり、言葉の宗教へ方向を転換しようとしているのではないか。

空海が最澄の『理趣経』借覽要請を拒否した書状の中で、「秘蔵の奥旨は文を得ることを貴しとせず、ただ心をもって心に伝うるにあり。文はこれ糟粕、文はこれ瓦礫なり」(勝又俊教編『弘法大師著作集』第三卷、四三四、五頁)と記している通り、密教は言葉や文章では表現できず、体験によってしか理解できないというのであれば、密教の現代化とは体験・実践としての宗教の確立にはかならない。

具体的には、教団の枠から考えれば、実践宗教としての修験道の修行体系の導入、一般的生活者の中で、密教的修行を志す人達を発掘し、普及する体制作りを推進して、山伏に代わる集団の組織化も現代化の一例であろうし、また一人でも二人でも真の真言行者を養成する体制作りが急務であろう。そして、密教の現代化とは、空海の確立した密教教理にもとづく実践体系の再構築をはかり、真に即身成仏を多くの人々に理解させる途を確定することであろう。