

仏教儀礼論の端緒

— E・カッシーラー、T・アサドを手掛かりに —

小野 真

一 問題の視点

タラル・アサドによって提起された「宗教」概念の問い直しの問題は、今日もなお宗教学や人類学の領域で盛んに議論されている。彼によれば、なんらかの普遍的「本質」をもった「宗教」(religion, Religion)「概念は」、「世俗主義」(secularism)「が、西洋近代という特殊な時代において「世俗」(the secular)「の対概念として生み出してきたものである。「世俗」と歩調を合わせて生み出された「宗教」概念に基づく近代の儀礼論、例えばクリフォード・ギアツの立場では、儀礼はなにもものかの象徴として「解釈」され、「世俗」に対して説明されるものと考えられてきた。他方、イスラーム社会や中世キリスト教社会においては、儀礼は公共的で社会性をもった「訓育」(disciplinary practice)であった。近代儀礼論が捨象したのは、この側面である。もちろん、儀礼の象徴性を解釈し、それを通じて教義を理解することも一つの訓育といえようが、訓育における解釈は「世俗」に対してなされるものではなく、儀礼に参加し、公共的な儀礼の型に従って自らを訓

育しようとするものが自らに対してなす解釈である。本来の儀礼論は、それぞれ個別の信仰が指示する次元へ、儀礼がどのように参加者を訓育するか、という視点を抜きにしてはならないものではないだろうか。本発表は、このようなアサドの立場を手掛かりとしつつ、日本仏教固有の儀礼論の端緒を模索する試みである。

二 日本における仏教儀礼論の現況

日本においては、仏教儀礼そのものが主題として系統だって論じられる局面は少なく、あっても断片的である。西洋近代の儀礼論が基本的に未開宗教からキリスト教、仏教までを包括する理論構築をまず目指し、そのうえで個々の儀礼を解釈する態度をとっていることからすれば、儀礼に学的に取り組む態度にかなり違いがあるように思われる。いくつか日本仏教儀礼に関する具体的言説を見てみよう。

例えば、藤井正雄氏は、儀礼一般に関しては「教義を行為にあらわしたもので、儀礼をとおして、信仰を深めるとともに、さきに述べた

ように儀礼のもつ機能として、成員の一定の感情体系の維持、いいかえると儀礼のもつ集团的拘束力が、同信意識を高揚することによって成員間に連帯力が生じ、教団維持・発展の原動力となる」¹⁾、と述べるにとどまり、仏教儀礼を対自儀礼と対他儀礼の二種類にわけ、さらにそれらを五つのタイプの儀礼に分けている。また、「かたちから入るのが仏法を知る近道であり、かたちを超えるところに仏教の真髓がある」と、儀礼的な「かたち」と仏法に深い関係があることを述べておられ、ここで深い仏教哲学が示唆されていて興味深い。しかし、ここではその哲学と儀礼的な「かたち」の関係が展開されているわけではなく、ただ断片的に語られているだけである。

他の論者の仏教儀礼論においては、儀礼を分析する研究が主だったものになる。『儀礼にみる日本の仏教』に収録されている山岸常人氏の論文「法会の変遷と「場」の役割」(p.199-240)によれば、法会分析の方法として、「法会」・「法会内容」・「法会研究の視点」の三つのカテゴリーをあげ、「法会内容」については、「前提」「形式」「主要部」「附帯部」、「法会研究の視点」については「組織論」「財政論」「文書論」「機能論」「空間論」の五つのカテゴリーに細分して法会を分析している²⁾。この儀礼論は、種々の儀礼的行為と声明が連なった法会という有機的な儀礼複合の流れや構成自体を、いくつかの概念で分析して見通しをよくするというものである。日本仏教の法会は、例えば、自分の犯してきた罪を仏に懺悔する「悔過会」や宗派上の偉人に感謝の意を表する「報恩講」などそれぞれの法会が大きな目的へ向けて構成されており、それゆえにその目的達成のために法会自体を必要な各部に分類すること、また、それぞれの目的をもった法会を成立

させるために必要な機構をピックアップすることは可能である。また、「仏教的目的を達成する」という観点から、一般的に必要な要素を抽出することは可能であり、意義あることであろう。目的に応じて、また宗派や地域に応じて、各部分の変数が変わり、それが法会全体の姿のバリエーションになりうる。しかし、この言説は、儀礼そのものの骨格を浮き彫りにするが、論理的な分類に終始しており、確かに儀礼の構造は浮き彫りになるが、儀礼そのものについて語る本来の儀礼論にまでまだ展開されていない。

また、大村英昭氏は、ポスト・モダン時代にふさわしい仏教のありかたとして、儀礼＝荘嚴の重要性を主張される。そして、それが特に仏教において重要視されねばならない固有の理由として次のように言われる。「仏教ほど、一義的な論理のこわさを、とりわけ書き言葉のもつ論理性のこわさを知っていた教えもめずらしい。「不立文字」といい、「即非の論理」といい、要は、一義性に至る一切の論理は、所詮「虚妄分別」でしかないことを見抜いての話であろう。「不条理ですらなくて、ただそこにあるだけ」のリアリティないし自然に對して、これを虚妄の分別智で割り切つていこうとする不遜！あるいは、我執にまみれた論理を押しつけ、挙句は、幻想の世界に退行していく愚かさ。この辺りの事情に、もつとも敏感なのが、われわれ仏教の徒ではなかったのか……ならば、論理を超えた象徴的な表現にも、儀礼のもつ表現的な含みにも、もつとも鋭敏な人間のはずではなかったのだろうか」³⁾。「超越的なものとの出会い、あるいは、無限なるものとの対話は、いずれにせよ、一義的な論理性(分別智)をもって表現されるものではないということであろう」⁴⁾。近代主義的な仏教教学

が儀礼をないがしろにしてきたことに抗弁して、儀礼Ⅱ莊嚴の重要性を説かれている。この議論は、仏教の固有性から仏教儀礼や莊嚴が与える感性的側面の重要性を基礎づけている点において注目すべきである。

しかし、ここでは、仏教教義の論理的帰結の一つとして、仏教儀礼や莊嚴の重要性が出てくる、ということが言われているが、儀礼そのものについては、儀礼は「象徴的な表現」であって、そこで「超越的なもの」との出会いや「無限なるもの」との対話を含むもの、という西洋儀礼論でも議論されている一般的な指摘がなされているにすぎず、儀礼論そのものとしては、従来の西洋儀礼論の着想を踏襲しているにとどまっているのではないだろうか。

また、佐藤道子は『東大寺お水取り』において仏教儀礼の意義について次のように語っている。「仏教儀礼は、いずれも、抛り所となる經典からその理念を抽出して、理念の体現化を図ります。理念と実践の両立とでも申せましょうか」⁵⁵。佐藤はこの書で、東大寺のお水取りを構成する儀礼の各要素を入念に解説しているが、仏教儀礼の意義一般について語っているのはこの部分しかない。ここでは、儀礼は「理念の体現化」といわれており、この発想も後に見るように、西洋近代儀礼論特有の、儀礼は理念の「象徴的表現」であるという定式の枠内の言説である。理念の体現化の仕方に、仏教独特の要素があるかもしれないが、これ以上は踏み込んで仏教固有の儀礼論を展開しているわけではない。

このように実は、仏教儀礼論、とりわけ日本仏教の儀礼論を体系的に展開した議論はほとんどないように思われる。多くの論者は、仏教

儀礼について語るときには、西洋近代の宗教学ないし文化人類学における儀礼観のもつ、基本的枠組みのうちにある簡明な一般命題を、単純に仏教儀礼にあてはめてすませている。なぜ、日本では固有の仏教儀礼論を展開することに消極的なのであろうか。西洋においてキリスト教についても原始宗教についても儀礼論が盛んになされていることを思えば、非常に特徴的であるように思われる。これはもしかしたら仏教の思想的特徴に由来することなのではないのであろうか。あるいは西洋の儀礼論が見落としている、儀礼論を安易に展開することに対する抑制的な要素を、仏教の立場ではなお保持しているからではないだろうか。あるいは逆に、西洋の儀礼論のうちに普遍的儀礼論を積極的に展開しなければすまない宿命的な要素があるのだろうか。

これらの疑問の核心は、仏教をも扱う体系的西洋近代儀礼論がどのように仏教を語るかを見て、そこで発せられる違和感から感じ取ることができないのではないだろうか。逆に、西洋儀礼論が、仏教の思想的特徴を捨象することなく、仏教儀礼をその枠組みの中に位置づけることができれば、仏教儀礼論自体が単に消極的であったことになるであろう。もし適切に位置づけることができれば、西洋儀礼論に不自然な普遍的儀礼論の展開への傾向があることを推認しうる。そして、仏教儀礼に西洋儀礼論では説明しえない固有な要素があることになる。こういった西洋儀礼論のサンプルとして、エルンスト・カッシーラーの供儀論を例にとつてみたい。

三 カッシーラーの供儀論の仏教儀礼への対応

カッシーラーは『シンボル形式の哲学』第二巻第三章「祭祀と供儀」で、儀礼論を展開している。そこでの彼の議論をここでとりあげるのは、彼がまずヘーゲル以来のシェリング、ウーゼナーらの哲学的西洋儀礼論の伝統を批判的に受け継いでいること、また、もちろん時代的な限界はあるが、当時の宗教学の成果を集約しているハンブルクの「ワールブルク文庫」に集められた「第一次文献に直接あたって企てられた、神話的上宗教的意識の展開についてのこれほど包括的な概観は、他に例を見ない」⁶からである。さらに、カッシーラーの仏教理解が、非常に的をえていることをあげることができる。彼によれば、「仏教が追及する救済はやはり、個々の自我の救済ではなく、個々の自我からの救済」(S. 303)⁷であり、また「仏教は、「無神論的宗教」のタイプに属するが、それは神々の存在を否定するという意味においてではなく、こうした神々の存在は、仏教の核心的問題、主要的問題に比べれば、どうでもよい無意味な問題」(S. 304)であるという根本的な意味においてである。しかし、それでもカッシーラーは「なんらかの存在の主張ではなく、特殊な「秩序」、特殊な意味の主張」(S. 304)こそが一つの教説に「宗教的」という刻印を押すものである、と主張し、仏教を「宗教」の範疇に入れて、キリスト教などと同じ枠組みで論じようとしている。「宗教」の範疇に仏教を入れることが妥当かどうかはさておき、以上のようにカッシーラーの仏教への洞察は本質的な地点へ達している。このようなカッシーラーの供儀論において、仏教儀礼がどのように位置づけられているかを確認し

てみたい。

カッシーラーの儀礼論は「祭祀 (Kult)」とりわけ供儀儀礼に宗教の本質的要素を見るところ、西洋儀礼論の伝統を継承しつつも、元来供儀を必要としない仏教をもその中へ理論的に位置付けようと苦慮している。彼は、仏教の本質をかなりの精度で洞察しつつも、西洋儀礼論の中に仏教を理論的に位置付けようとしているがゆえに、理論的には一貫しているにもかかわらず、彼の仏教の位置づけは我々日本仏教の環境に生きるものにとつては、少々不自然な印象を与えるものになってしまっている。これは裏面からいえば、カッシーラーの理論の「不自然な印象」を検証することで西洋儀礼論が見落としている仏教の重要な要素が、あるいは西洋儀礼論が無意識に前提としている事柄が浮き彫りになるのではないだろうか。

カッシーラーは『シンボル形式の哲学』第二巻「神話的思惟」において、神話を「精神の表現形式の体系」の一つととらえる。また、言語、芸術、宗教など「精神文化の基本的諸形式」は、神話的意識から発生したのであり、それに基づく思惟を根本的な「精神の表現形式」ととらえ、神話的意識における空間把握と時間把握、トーテムイズム、アニミズムなど原始宗教の神話的諸観念はもちろん、キリスト教や仏教などが持つ諸観念を網羅的・理論的に位置づける。

彼は「祭祀 (Kult)」は人間が自分を神々に捧げる「能動的振る舞い (das aktive Verhalten)」であり、まさにその遂行の中で神話的意識が展開されると主張する。「祭祀こそが神話の前段階であり、その「客観的」基盤をなしている」(S. 271)。そして、祭祀の形態が展開すればするほど、「供儀」がその中心を占めるようになる、と説

く。そして、「供儀」において、それぞれの宗教的信仰は「真の可視性」(seine eigentliche Sichtbarkeit)を持つ(vgl. S.: 272)とする。このように「供儀」を祭祀の中心的要素とみる、カッシーラーの基本的な立場は、西洋的な供儀儀礼観を継承するものである。しかし、このような儀礼観は仏教をどう取り扱いうるのであるか。仏教は元來供儀を必要としないものである。仏教は、人間の苦とそれへの対応に対する釈迦の洞察に基づく教えであり、供儀を本質とするヴェーダ宗教の伝統とはまったく異なった次元にあり、供儀を必要としない。また、後の大乘仏教においては、仏は人格化されたイメージとして捉えられるが、ユダヤ教に代表されるように、犠牲の羊などを供えられる一神教の神とは異なっており、仏と契約関係に入るのではなく、元來仏の本性は空であることは大乘仏教においては自覚され続けている。カッシーラーは、そのような仏教の本性を洞察し、一神教の枠組みに力づくではめ込むことなく、供儀を中心とした彼の儀礼論の中へ理論的に位置付けようとする。

カッシーラーは供儀の「否定的な要素」に着目する。それは自己の所有物の破壊による「感覚的欲望の制限」に基づく「自己否定」である。元來、流血を伴う破壊によって、自然的魔術的な己の力を高め、マナを身につけて神々の意志へ迫ろうとする着想が供儀の根底にあるが、それが到底神々の力に及ばないことを自覚して挫折し、供儀の意義は神々への「捧げもの」(Opfergabe)となる。しかし、まだ捧げものの対価として神々の意志をコントロールしようとする「交換の理念」が残存しており、供儀における「決定的な精神的変転」(Verwendung) (S.: 276) はまだなされていない。その「変転」とは、宗

教的配慮が捧げることの内容に限られるのではなく、捧げることの形式に、献上の形式そのものへ集約し、捧げること自体への内的な動機への思惟が現れる。「むしろ望ましい供儀とは、——それは仏教のテクストの中でいわれているように——さまざまな生物の犠牲が基礎となるのではなく、絶え間なくなされる「人間の内的なものを」捧げることによって本質を持つ供儀である」(S.: 227)。「供儀」は、内的なものを捧げる「供養」(Verehrung)として初めてその頂点に達する、とされる。

カッシーラーによれば、仏教ないしウパニシャドとしてのヴェーダ宗教において、このような「暴力的な供儀」なしの供儀が成立しているとされる。同様に、同じ「転換」によって「預言者宗教」(prophetische Religion)も成立する、とされる。「預言者宗教もまた、ウパニシャドや仏教で果たされるのと同じような供儀概念の転換によって、はじめて預言者宗教となる」(S.: 278)。キリスト教を範型としていると思われる「預言者宗教」もまた、暴力的な供儀からの「転換」を経験して、供儀の本来の意味を「人間の内的なもの」を捧げる供養であることを自覚しているとされる。暴力的供儀の意味を「供養」に集約させることにおいて、供儀の観点からするカッシーラーの一種の「宗教進化論」において、仏教とキリスト教は同列のものとして考えられている。しかし、カッシーラーはキリスト教が成立するための、ここからのもう一度の「宗教的変容」(religiöse Verklärung)を示唆する。「神の供儀」の概念が現れるのである。

仏教とキリスト教はともに神的存在と「我」(ich)の関係において、「供養」の段階に達しながら、仏教は「我」を無に解消せしめ、

それと対照される神々もまた、宗教的意識の中心から消失する。他方、一神教的な宗教は双方の極が明確に描写され、「双方の対比と緊張」が現れてくる。カッシーラーはこのような分岐がなぜ生じ、どちらがより発展した宗教かについては沈黙している。ただ、一神教的宗教が展開されたとき、「神の供儀」という新たな供儀の観念が現れる。神の犠牲死においては、神は有限で実存的な存在者となり、神は死の苦しみを現実化し、死へと供される。それゆえに、神と実存的な存在の「共同 (Kommunion)」が実現し、他方では実存的な存在者は神的なものへと高められ、死から解放される。「供儀の意味は、神に捧げられることにおいてだけでは汲みつくされない。むしろ、供儀の意味は、神自身が犠牲として捧げられるか、犠牲として自分を捧げるところで、はじめて現れ出て、その真に宗教的かつ思弁的な深みにおいて啓示されるのである」(S.: 284)。

カッシーラーは、捧げものの内容やその破壊の仕方が重視される供儀から始まり、破壊や暴力による供儀を排して内的なものを捧げる供養としての供儀、そして神の供儀という段階を踏んで供儀観念の深まりを示唆し、仏教をその二番目の段階に位置づける。ある程度の仏教の本質的な理解を踏まえての結論であるが、カッシーラーは西洋の宗教儀礼論の中心である供儀論に固執するあまり、あえて仏教的儀礼の特質を捨象している。

第一に、確かに、キリスト教はユダヤ教の中から、ユダヤ教の儀礼・供儀観念を基礎としつつ成立してきた。しかし、そもそも、仏教はヴェーダ宗教を革新して成立したのではない。ヴェーダの宗教的諸観念からまったく独立した、釈尊の人間の実存への洞察から生まれたの

である。仏教には「供養」の観念があるが、ヴェーダ宗教の供儀観念を超越したところから「供養」の観念が成立したのではない。

第二に、仏教において仏という「供養」される対象は存在するが、仏教では他の宗教の神々のように必ずしもこの仏を擬人化して実体視しているわけではない。元来、仏教は苦に対応していくために、ダルマ(法)を会得することを目指すもので、釈尊自体を崇拜すること、あるいは諸仏を崇拜することが仏教が問題としている事柄の解決に直接つながることは考えられていない。仏に「内的なもの」を捧げることに拘泥すると、仏教の本旨から外れることになる。確かに大乘仏教が成立して初めて、仏を供養する、という観念が重要性を増した。しかし、大乘仏教においても供養される対象の仏は、単純に実在する存在とされるのではなく、空性が方便として顕現したものであるという自覚に基づいて礼拝されている。カッシーラーは、供儀論の枠組みに仏教を包摂しようとするあまり、わざわざ、破壊や暴力なしの供儀としての「供養」の観念を強調する。しかも、さらにキリスト教の特質をも説明するために、「供養」の次の段階として再び「神の供儀」という「供儀」観念を提唱する。そこではいったん姿を消した供儀の破壊性が、神の側のものであるにせよ再び現れる必然性は語られない。逆に、必然性を語るわけにはいかない。なぜなら、仏教には「神の供儀」という観念は存在せず、「神の供儀」の必然性を説くことは、せっかく包摂した仏教を供儀論の枠組みからはずすことになりかねないからである。

このようにカッシーラーの儀礼論は供儀を中心に考えるがゆえに、逆に仏教の本質的な特徴を捨象せざるをえない理論的立場に迫いやら

れている。こういったカッシーラーの儀礼論に潜む不自然さは何に由来するのであろうか。それは、供儀論そのものというよりは、供儀論を正当化しつつ、キリスト教以外の宗教をも包摂せんとする、西洋の宗教儀礼論が深いところで持つ傾向に由来するのではないだろうか。そしてそもそもこの傾向自体は、どのような淵源を持つのだろうか。こういった問題に手がかりを与えてくれるのはタラル・アサドの指摘である。

四 アサドによる「宗教」の本質論批判

アサドの主張によれば、そもそも「宗教」概念の成立は、近代ヨーロッパにおいて形成されてきた「世俗 (the secular)」概念及び政治原理としての「世俗主義 (secularism)」の成立と裏腹である。つまり、現行の「宗教」の概念は、近代の西洋の歴史において初めて生成した特殊概念であり、必ずしも時代的・空間的普遍性を持つものではない。

アサドは、近代を「権力の座にある特定の人々が達成しようと求めるプロジェクト」あるいは、むしろ相互に関連した一連のプロジェクト (Gr: 13) と規定し、そのプロジェクトとは、立憲主義、民主主義、大量消費、市場の自由など、「多くの (ときには相対立する、しばしば進化する) 原則を制度化すること」を目指すことである。「世俗的なものと宗教的なものという二つのカテゴリーを構築する試み」 (Gr: 14) も、こういった近代のプロジェクトの一つである。そして、このカテゴリーにもとづいて、近代的な生の出現が要請

され、非近代人は自らの在り方の妥当性を査定することを求められたわけである。

さて、上記の二つのカテゴリーを構築するということは、それぞれのカテゴリーになんらかの本質を与えることになるわけであるが、「宗教」に「独立の本質」があると主張するならば、「その先にくるのは、宗教を (他のいかなる本質と同じく) 超歴史的で超文化的な現象として定義することであろう。宗教を定義しようというこの努力が、宗教を政治、法、科学から——すなわち、様々な権力と理性が近代固有の生を分節化する種々の領域から——きれいに切り離しておきたいという今日のリベラルの要求と目指すところを同じくしていることは、幸運な偶然というべきものだろうか。この定義は (世俗的リベラルにとつては) 宗教を閉じ込めてしまふ戦略に、(キリスト教リベラルにとつては) 宗教の守りを固める戦略に、同時に資するものなのである」 (Gr: 28)。「宗教」を定義して、「世俗」との領域から分離しようとする努力は、実は宗教的立場 (特にキリスト教リベラル) と世俗的立場のどちらにとつても、利害が一致するものであったと考えられている。つまり、世俗的立場からすれば、それまで世俗の上に立ち、全般的に権力を行使してきた「宗教」をその定義された領域にのみ押し籠め、不当な影響力を排除しよう。他方、宗教的立場からすれば、ともすれば急激に台頭してきた世俗主義から存在意義を全面否定されかねない状況において、世俗が関与されない固有の領域を設定して宗教の領域を守れることになる。アサドによれば、現在われわれが無前提に用いている、なんらかの本質をもっている「宗教」概念は、近代という特殊な時代における、このような聖俗両方の利害の産物なの

である。宗教の普遍的定義を求める最初期の体系的試みがなされたのはローマ教会の統一と権威が破られ、それにより宗教戦争が起き、ヨーロッパが分断されたのちの十七世紀のことであるとされる。そして、一七九五年のカントの『啓蒙とは何か』において、宗教の純本質的な概念が打ち出されたとする。カントは種々の具体的な歴史的宗派や、それら宗派の数と同じだけある宗教的書物は、「宗教」の媒介物以上のものとなることはほとんどあり得ず、「あらゆる時代のあらゆる人間に有効な宗教は、ただ一つのものであり得るのみである」とする。つまり、歴史的諸宗派は、普遍的な本質である「宗教」が、時と場所の違いに応じてそのつど偶然的にとつて形にすぎない (cf. GR: 42)。

アサドによれば、ここを出発点として、十九世紀と二十世紀の哲学者、神学者、人類学者、宣教師らの間で、歴史的諸宗派を低級な宗教から高級な宗教へ分類することが流行することになり、そのうえで、「宗教」に関する各論が展開されていくことになる。その各論の一つに、この一世紀半のうちに宗教学や人類学において展開されてきた、種々の儀礼論も含まれる。つまり、それらの儀礼論は、上述した近代西洋の「宗教」概念を暗黙の前提としている。

それら「宗教」概念に基づく儀礼論として、アサドはクリフォード・ギアツの立場を代表的なものとしてとりあげ、対決する。ギアツは普遍的な「宗教」概念の定義をめざしており、宗教を、人間の中に強力で広範で持続的なムードとモチベーションを打ち立てる働きをもつ「象徴システム (a system of symbols)」(GR: 29) とする。象徴のシステムとは、文化のパターンでもあり、個人がそこに生まれおちる

「間主観的な共通理解の世界」内に先在し、「情報の外在的源泉」をなすものである。もちろん、宗教にはこのような象徴的な諸事象が充ちているし、宗教は象徴抜きに語れないが、アサドによればギアツの象徴理解は、「自己」(社会的・心理的實在) の社会的条件と状態にとつて外在的な意味を担う事物としての象徴理解に引き戻っている」(GR: 32)。近代の人類学者たちはみな「ritual」を本質的に表象的な種類の行動とみなしている」(GR: 60)。宗教的行動は、まずもって象徴的なものであり、「象徴は解読を必要としている」(GR: 60, cf. GR: 128) である。「儀礼の過程は本質的に象徴的なものであり、それゆえ本質的にメッセージの伝達に関わる事柄である」(GR: 128)。

こういった近代人類学者の儀礼観を、先に挙げたアサドの主張、すなわち、近代における世俗主義と宗教的立場との利害の一致から「宗教」という本質概念が成立してきたという主張と合わせて考えてみよう。世俗の側からすると、このような儀礼観は、儀礼の核心的な機能に踏み込むことなく、表象的に宗教を捉えることによって、一応の宗教の理性的理解を獲得し、宗教の意味領域を確定するものである一方、宗教の側からすると、宗教儀礼を、世俗の合理的知性にも受け入れられるように解釈し、世俗主義においても宗教を延命させうる戦略の力学の中から成立してきたようにも考えられる。「世俗」と「宗教」のせめぎあいの媒介地点に立つ近代人類学者の儀礼論は、まずもって、理性の本性である普遍性を満足させねばならないため、一神教的神観を中心に据えつつもあらゆる宗教儀礼を説明しうる理論でなければならぬ。そして、儀礼論が儀礼の「本質」を媒介し説得する相

手は「世俗」であるので、儀礼論は理性によって儀礼の「意味」を「読み解」いたり、「解釈」し、その「本質」を抽出して提示する営みになる。また、儀礼が宗教性を持つかどうかを儀礼に参加する個人の内面の私的な領域へ押しやり、後にも見るように、元来訓育システムとしての知恵を凝縮しているはずである儀礼的行為そのものだけでは儀礼といえず、きちんとした宇宙論的世界観が抽出されるものでなければ儀礼とはみなしえないと考えることになるのである。

五 仏教儀礼論の可能性

——アサドの主張を踏まえて

さて、従来の西洋の儀礼論を見てみると、ロバートソン・スミスに始まり、カッシーラーを経て、ヨアヒム・ワッハに至るまで、主要な宗教学者は皆「供儀と祈り」を中心に据えてきた。これは、彼らもまた、暗黙のうちに、アサドのいうように「宗教」を近代の「世俗」へ媒介されるものとして捉える立場に立っているかのように考えられる。というのも、世俗主義に対立するものとして成立してきた「宗教」概念の中核は、仏教というよりむしろユダヤ・キリスト教的宗教伝統であって、その伝統において供儀（そして祈り）の観念が儀礼の中心になっている以上、そしてまた、「供儀」の観念が、理性に重きをおき、合理的に欲望を迫及する世俗主義においては最も理解され難く、忌み避けられるものである以上、儀礼論の中心として供儀を、「世俗」に受け容れられる可能性を探りつつ如何に提示するか、というところが必然的に儀礼論の焦点となる。

カッシーラーにしてもワッハにしても、供儀から血なまぐさい呪術性をそぎ落とし、まず「内的なもの」を捧げることへと意味を転換し、儀礼の外形が宗教を教導するものではなく、宗教は内面的なものであるべし、という世俗主義が許した「宗教」の意味（宗教の本質は内面的なものに限られる）内へと見事に変換している。そのうえで、キリスト教の特質を際立たせるために、カッシーラーは、再び「神の供儀」という観念を持ち出す。ただ、この観念は、もちろん内面的な供儀の延長上にあるもので、内面的な実存における神との「共同（*Kommunion*）」が語られる。神の血や肉を摂取することによっての *Kommunion* ではなく、神が受苦することそのものによって神が人間に近づき、人間が神の受苦を通して神と共感する、という神の側からの「内的なもの」の捧げものという観念的・象徴的な *Kommunion* である。

また、カッシーラーのこういった供儀論は、「シンボル形式の哲学」という彼の固有の立場との関連を有しており、そこでは宗教は神話的意識のレベルにおける人間の自己意識の一形態として捉えられる。それは神話的意識と言語や認識に関する意識を統一的にとらえようとする試みであり、宗教がその中核に持つ神話的意識を、言語や認識といった世俗主義的要素と同一の地平で説明しようとする態度に基づいており、結果として世俗主義に対する宗教の媒介になっている。もともと、私はカッシーラーを批判しているのではない。彼は、意図的に世俗主義と宗教を分離する先兵となっていたのではないであらう。カッシーラー自身も漏らしているように、彼は、神話的意識は言語や認識とは次元を異にするものと考えていたようにも読み取れる。しかし、

理論哲学の立場で普遍的な儀礼論を語る以上、世俗主義に神話ないし宗教を媒介する、という要素がどうしても必要となり、世俗主義に認知させるために、また理論的整合性のもとで、世俗主義が避ける儀礼の持つ本質的な部分が捨象されうることになる。西洋儀礼論で仏教儀礼を語る時に不自然さが生じるのは、西洋儀礼論が潜在的に持つ、このような構えに由来するのであろう。では、西洋儀礼論が持つ前提を自覚したうえで、我々はどうのような儀礼についての語りができるのであろうか、そしてそれは仏教儀礼を語るうえで有効なものたりうるであろうか。

アサドは近代的な「宗教」概念から離れて、近代以前のキリスト教儀礼の概念に着目し、近代において儀礼の持つ重要な側面を指摘する。「適切な挙行に必要なのは、解釈されるべき象徴ではなく、権威ある者から承認された規則に基づいて習得される能力である。それは不明瞭な意味などではなくて、むしろ身体的、言語的な技能の形成を前提とするものである。適切な遂行としての *rite* の前提となるものは、コード—意味論という記号体系ではなく、規制するものとしての法体系—とそれを評価して教える人間なのである」(CR: 63)。中世キリスト教社会やイスラーム社会においては、儀礼は、個人の内面性によって規定されるものではなく、権威あるルールないし権威ある指導者によって、一定の権力関係においてなされる、公共的な内面性の「訓練」(*discipline, disciplina, paideia*)」としての意味合いをもっている。儀礼の遂行中に生成する感情や意志が、それぞれ固有の宗教性そのものを規定していく。「典礼は、技術的な活動として定義されるものとは異種のものとしての象徴的行為ではない。それはとりわけキリ

スト教の徳を獲得するために必須であるような実践である」(CR: 63)。

しかし、アサドの議論もまた、ある意味一神教的信仰の枠内でなされている。アサド自身もおそらく認めるであろうが、「法に対する無条件の服従、神に従う意志となろうという欲望—すなわちキリスト教の最高の徳」(CR: 145)という目的とは異なった、儀礼による訓練もあるのではないであろうか。そして、アサドのような、世俗主義への説明義務から自由になった語りは、一神教的信仰以外の信仰の儀礼で、試みられてこそ、もとよりその個性を発揮することになるであろう。その一つの例として、日本の仏教儀礼を素材として選び、日本の仏教儀礼の指示する地平を明らかにしようとする仕事が必要であると考ええる。カッシーラーのように近代的「宗教」概念の枠内で、仏教儀礼を説明することの不自然さ、また、そもそも日本仏教の儀礼においても、日本国内では、近代宗教学・人類学の儀礼論を適用する議論が少ないことの違和感が、なによりも日本の仏教儀礼を語る言葉がまだ見いだせていないことの証左ではないであろうか。

大乘仏教は諸仏の観念を説きながらも究極的には空観に立脚している。仏像として彫塑され、その前で様々な供養がなされ、実体的に存在しているように崇拜されている諸仏は、窮極的には空性である。別の言葉でいえば、それら諸仏は縁起の法理そのものであり、意志を持った世界の創造者ではありえない。

この点において、日本仏教儀礼は、一神教的宗教の儀礼よりも重層的な複雑さを示している。仏教儀礼は、ある仏を供養する儀礼でありつつも、その仏の空性についての自覚を抱いていなければならない。

つまり、仏教儀礼は、本来的には、事物の空性を自覚させるように導く構造を背後にもっていなければならない、単に諸仏に供養し祈願するだけで終わるべきものではない。アサド流にいえば、いわば「空性への訓育 (disciplinary practice)」という性格をもっているように思われる。「空性への訓育」としての日本仏教儀礼がどのように語られるべきか——おそらく「訓育」という語の使用の可否も巡って——今後研究を進めていきたい。

註(1) 藤井正雄、『日本佛教の儀礼——その形と心——』、桜楓社、一九七八年、十二ページ。

(2) 奈良女子大学古代学術研究センター設立準備室編、『儀礼にみる日本の佛教 東大寺・興福寺・薬師寺』、一九九二—二〇四ページ参照。

(3) 大村英昭、金児曉嗣、佐々木正典共著、『ポストモダンの親鸞 真宗信仰と民俗信仰のあいだ』、同朋社、一九九〇年、七七—七八ページ。

(4) 同上、七九ページ。

(5) 佐藤道子、『東大寺お水取り』、朝日新聞出版、二〇〇八年、二一ページ。

(6) エルンスト・カッシーラー、木田元訳『シンボル形式の哲学』第二巻、岩波文庫、四九四ページ

(7) 本論において引用されるカッシーラーの著作は Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, zweiter Teil: Das mythische Denken*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1925. からべ¹⁾引用箇所は (S.: ページ数) で文中に表記する。

(8) 本論において引用されるタラル・アサドの著作は²⁾ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The John Hopkins University Press, Baltimore and London, 1993
¹⁾ Talal Asad, *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*,

Stanford University Press, California, 2003 であり、前者の引用箇所は (GR.: ページ数)、後者のそれは (ES.: ページ数) で文中に表記する。なお、原文のイタリック表記箇所には右横に点を付す。