

# 日本仏教の回顧・現状・課題

— 陝西師範大学での講演を機縁として —

吉 津 宜 英

はじめに

昨年十月十四日から中国西安市の陝西師範大学で開催された第一回中国華嚴国際學術大会で、私は「華嚴經における空と唯心」というテーマで研究発表した。この学会の主催者は台湾の大華嚴寺の海雲繼夢法師を中心とする中国華嚴学会であり、会場を提供した陝西師範大学の呂建福教授を中心とする宗教研究センターが全面的に補佐したものである。

私はこの学会終了後、二十一日午後三時から、呂教授の要請により、宗教研究センターで講演会を行った。テーマは「日本仏教の回顧と現状」という大きなものであった。この『仏教経済研究』第四十一号で、その講演の内容のポイントを「日本仏教の回顧・現状・課題」というテーマで書いてみたい。

以下の議論の中で用いる用語に就いて、凡例的説明を最初に掲げる。

インドのゴータマ・ブッダ、釈尊の宗教は Buddhism と称する。これは小林正美博士の論文①「三教交渉における「教」の観念」『吉岡博士還暦記念、道教研究論集—道教の思想と文化—』所収、国書刊行会、一九七七年、

後に小林正美『六朝道教史研究』所収、創文社、一九九〇年）、②「東晋・南朝における「佛教」・「道教」の呼称の成立と貴族社会」『第二回日中学者中国古代史論壇論文集、魏晋南北朝における貴族制の形成と三教・文学―歴史学・思想史・文学の連携による―』所収、財団法人東方学会、中国社会科学院歴史研究所、二〇一〇年）に準拠した。小林博士は伝来してからの *shumabumana Buddhism* の呼称が結果的に「仏教」になり、儒教や道教と併せて「三教」と併称される過程を明らかにするために、このような英語の表記の方法を採用した。特に②論文でその方式を採用している。

カギカッコが付かない仏教とある場合は、釈尊の宗教の総称として用いる。それは日本語の文脈では明治時代に Buddhism 等の欧米語の翻訳語として使われ出した新造の用語である。

「仏教」は小林論文①及び②により、中国において儒教に対抗して「道教」と共に三教の一翼を形成するものとして認定された概念である。

山形カッコ付の〈仏教〉は筆者がこれからの日本において諸宗の共通の場として形成すべきであると考える概念である。

宗とは中国では教に対する概念として禅宗を意味するものと筆者は考えるが、日本では現代の「宗教法人法」において包括宗教法人として認定されている各宗などを古代や中世に遡らせて用いるものである。

近代仏教学はヨーロッパにおいて十九世紀半ばに成立した文献学中心の仏教研究である。単に仏教学と称するのはその流れを受けた学問である。駒澤大学仏教学部の中にある「仏教学」はまさにこの近代仏教学を継承したものである。

## 一 天皇の仏教として始まる日本仏教

この小論においてはできるだけ中国仏教の歴史を意識し、また中国と日本との交渉史に配慮しながら、日本の仏教の歴史を回顧し、現状の問題点を語りたいと思う。

キーワードとしては、①帝王（大王、天皇）、②漢訳大藏經、③出家、④宗、⑤近代仏教学（仏教学）の五つを設定する。

中国に仏教が伝来したのはシルクロードを経由して、紀元後一世紀、後漢の時代のことであった。商人たちと一緒に、ある場合は商人の精神的ガード役のような立場で行動し、自然に長安や洛陽の街に来ていたというような事情であろう。

日本への仏教の伝来も公的には百済の聖明王が欽明天皇（一五七二）に伝えたと言う。しかしその時代を考えると、百済と日本の往来は今では想像できないほどの密度であるから、半島と日本との自然な往来の中で、公伝以前に仏教信仰者が日本に次第に多くなっていたであろう。

しかし中国と日本の仏教の出発点は大きく異なっている。これはキーワードの①に関わる。中国では有名な廬山慧遠（三三四―四一六）が東晋の將軍桓玄からの「仏者も帝王を敬礼すべし」との要求に対して『沙門不敬王者論』を著し、伝統的に仏教では出家者は王者に対して敬礼しない、むしろ王者の方が沙門に敬礼するのであると論じた。この慧遠の主張はその後長く伝持された。しかし趙宋の成立（九六〇年以降）からは国家の宗教、なかならずく仏教教団への統制は厳しくなり、ついに沙門、出家者も皇帝を敬礼し、皇帝の通過儀礼の際に特別な行事を行うようになった。

日本は最初から仏教は大王、後には天皇と呼ばれる者の主導により定着していったことが指摘できる。その象徴的な人物が聖徳太子（五七四―六二二）である。また東大寺の大仏を建立する聖武天皇（七〇一―七五六）も注目される。前者は推古女帝（五五四―六二八）の摂政を務めたが、実質的な指導者として「冠位十二階」や「憲法十七条」を制定し、後の天皇中心の国家体制の基礎造りを行った。また隋の煬帝の時代に遣隋使を派遣した。多くの寺院も建立し、『三経義疏』（『法華経』、『維摩経』、『勝鬘経』三経の注釈書）も著した。後に中国の天台智顛（五三八―五九七）の師である慧思（五一五―五七七）の生まれ変わりであるとの伝説も生れた。この伝説は日本に律宗を伝えた鑑真（六八八―七六三）も知っていた。この知識が、彼が日本からの招請を受け、日本への布教を決意させた大きな要因であるとも言われるが、確かなことは分からない。

後者の聖武天皇は当時の中国の則天武后の大雲寺制度にならって、各国に国分寺、国分尼寺を立て、東大寺を総国分寺として、そこに大仏を造立する誓願を立て、実行した。仏教に由って国を治める政策を大胆に実行した。このようなあり方を「国家仏教」と呼ぶ。この完全な政教一致のあり方が大きな問題を起すことになるが、本稿ではそれらを述べることを割愛する。

## 二 漢訳大蔵経について

中国に仏教が伝来してから、多くの三蔵法師が来て、中国から僧侶がインドに行き、多くの仏典をもたらしした。その仏典を中国人たちの協力の下で次々に漢訳していった。前漢から趙宋まで実に一千年の翻訳の歴史である。その総体を漢訳大蔵経、あるいは今では中華大蔵経と呼ぶ。

朝鮮半島の諸国も日本でも、この中国で翻訳された漢訳大蔵経を取り入れ、自国語に翻訳することなく、そっく

りそのまま用いることになった。この影響は大きい。現代でも日本の伝統仏教各宗はまだ漢文のお経を意味不明のままに読誦している有様である。

明治になりヨーロッパから近代仏教学が将来され、パーリ・サンスクリット・チベットなどの文献がもたらされた。江戸時代までは真言等の研修の必要上、梵語の研究は存在したが、基本的には漢訳大藏経に拠っていたと言つてよ。

### 三 出家について

中国仏教において、その伝来以前から前漢の時代に儒学が確固たる基盤を形成していたことは大きい。老荘思想などはBuddhismの内容を中国人が理解する媒介の役を果たしたともいうが、儒教は正面からBuddhismを批判した。一番の問題点がBuddhismの出家者の存在であった。儒教は家族人倫共同体の教えであり、先祖への礼、両親への孝を強調する。『孝経』には「身体髮膚、之を父母に受く。敢えて毀傷せざるは、孝の始めなり」とある。Buddhismの比丘たちが親を捨て、家を離れ、頭を剃り、普通の服を脱ぎ捨てて僧衣をまとい、肉食もせず、出家の生活者となることは儒教からは許されないことであった。Buddhismは反社会的宗教であると批判された。

この批判に対して、今日に至るまで中国の仏者は儒教の批判に対抗して、出家を貫いている。仏者は儒教の孝はせいぜい一世、二世の小孝であり、Buddhismあるいは「仏教」の孝は七世、十世の大孝であると強調した。出家こそが儒教には存在しない「仏教」のレーゾン・デートル（存在理由）であると強調したわけである。

この点について日本の場合はどうであろうか。『大宝律令』（七〇一年）には「僧尼令」が入り、出家者たちの生活規定を定めている。しかしこの「僧尼令」はあまり機能しなかった。聖武天皇の命令で全国に建てた国分寺の僧

侶の中には家庭を持ち、妻子を養いながら、国分寺には僧侶として出仕していたような例もある。有名な行基（六八一—七四九）はたびたび「僧尼令」違反で弾圧されたが、結局は聖武天皇の大仏造営に協力し、大僧正にまで任じられた。

日本国において中国の儒学に相当するものと言えば古神道である。この古神道と新来の百済を経由して入ってきた「仏教」との出会い、その受け入れをめぐって反対派の物部氏と賛成派の蘇我氏の争いはあったとはいえ、あまり緊張したものではない。古神道は「仏教」の伽藍に刺激を受け、神々の住まいとしての神社を立てるようになり、「神社神道」が成立した。

「仏教」も古神道のご神体の影響を受け、本尊を立て、本堂を重んじるようになった。またどの国にも存在しない秘仏も古神道のご神体の影響であろう。さらにこれも日本にしか用例のない「死人ニほとけ」の呼称も、死んだらみんな「みたま」になり、いずれ祖霊になるという神道の影響ではないか。

今問題の出家についても、古神道に中国の儒教のような孝の倫理が存在したとは思えない。『古事記』や『日本書紀』にあるのは神々の存在を語り、大王・天皇の正統性を論ずる内容である。「国家」を語り、家を中心とする人倫共同体を強調するような議論は存在しない。したがって在家・出家の是非を議論するような精神風土が日本には存在しないというべきであろう。イエよりも、むしろムラが単位となるであろう。

後に鑑真が来日し、律宗が成立し、戒律も明らかに、在家と出家の区別も明確化した。しかし桓武天皇に許されて天台法華宗を開いた最澄（七六七—八二二）は比叡山に円頓戒壇の建立を主張した。それは大乘戒であり、東大寺戒壇院による鑑真の律宗は小乗戒であると批判した。

このように日本仏教の在家化の流れは最澄の円頓戒、菩薩戒に直接的に由来する。出家と在家に共通の戒である

から、出家性は薄くなる。そして後代に親鸞（一一七三—一二六二）は「非僧非俗」を標榜し、彼を開祖とする実質的在家教団が成立し、大きな流れになった。さらに明治維新（一八六八年）になってから、政府からの「肉食妻帯勝手たるべし」のお達しにより、次第に結婚する僧侶が多くなり、現在のように教団が在家化する結果となった。これをBuddhismの視点から考えた場合、どうであろうか。私は釈尊が出家主義者であったとは思っていない。ゴータマが城を出てサマナになった時は出家であるといえよう。彼はサマナの苦行を捨てて成道した。それは如来の道であった。この道においては基本的には在家も出家も問わない平等の教えであると思う。

ただインドの部派仏教は戒律堅固な出家中心の仏教である。現在もスリーランカ等の上座部（Theravāda Buddhism）はその伝統を厳格に保持している。しかしインドでは少数派とはいえ、大乘仏教運動も出現し、それは在家も出家も平等である菩薩仏教の運動であるから、出家中心とは言えない。その大乘が中国では五世紀から「仏教」の正統として認められ、しかも出家主流となった。この中国の出家中心の流れと日本仏教の在家的仏教の展開の溝は、同じ大乘仏教とはいえ、極めて大きいと言わざるをえない。

#### 四 宗をめぐつて

中国ではBuddhismの伝来から「仏教」の確立（この「仏教」の確立が北周武帝の破仏等を体験した中国の仏者たちの労苦の結果として獲得された事情については冒頭で言及した小林博士の論文を参照してもらいたい）に対して、南北朝から隋初唐にかけて菩提達摩の教化が新しい「禪宗」の運動を勃興させた。玄奘（六〇二—六六四）の大翻訳は「仏教」の顕彰を高めたが、その時代にすでに禪宗は五祖弘忍（六〇一—六七四）などの東山法門が黄河流域の長安、洛陽などの地域に伝わり、後の大展開の動きを始めていた。そして事実、禪宗は中国全土を席捲した。

しかし中唐に活躍した宗密（七八〇—八四二）は教禪一致説を唱えた。その流れが今日の中国の現状である。禪宗が「仏教」に異議を唱えたが、結果的には禪宗も「仏教」の中に吸収されたということになる。

さて日本である。日本では宗は最大のキーワードと言ってよい。奈良時代、聖武天皇が東大寺建立、大仏造営などを発願し、それらが進行中に東大寺の中に六宗が形成された。六宗（華嚴宗、三論宗、成実宗、法相宗、俱舍宗、律宗）は天皇の認めたと、公許のものである。後に平安時代になり、最澄の天台法華宗と空海（七七四—八三五）の真言宗も天皇の公許を受け、全体で八宗が仏教の総体として公認された。鎌倉時代の凝然（一二四〇—一三三二）の『八宗綱要』は法然（一一三三—一二二二）以後の著作であるが、それでも「八宗の綱要」であり、仏教総論である。このことから八宗が鎌倉時代までの日本仏教では重いものとして扱われていたことが分かる。

この天皇に公許を受けない初めての一宗、浄土宗を打ち出したのが法然である。彼は『選択本願念仏集』を撰述し、末法、穢土の今は、念仏一行に生きるしかないと言った。親鸞はその弟子である。後に道元（一一〇〇—一二五三）は『弁道話』において「王勅を待つべしといえども（このような新しい立場を唱える場合は天皇の公許を得なくてはいけないのだけだ）」と述べつつも、彼も公許を得ないで只管打坐の一行仏教を唱導した。日蓮（一二二二—一二八二）も『立正安国論』を撰述し、法然などを厳しく指弾しながら、自ら『法華経』に帰依する南無妙法蓮華経の唱題の一行専修を主張した。

このように大きく日本の仏教の歴史を見る時に、天皇の公許を受けた八宗から、天皇の公許を得ない他の宗と二分することができる。ただ重要なのは公許であるかどうかを問わず共通の立場、宗のアイデアがすべての宗派を貫いていることである。まさに日本は宗派仏教（セクト的仏教）である。

このアイデアは奈良時代の東大寺で形成された。私は「全一のアイデア」と呼んでいる（このことに就いては拙論



「全一のアイデア―南都における『華嚴宗』成立の思想史的意義―」（鎌田茂雄博士古稀記念会編『華嚴学論集』所収、大蔵出版、一九九七年）を参照していただきたい。

このアイデアの成立について少し説明しよう。中国の華嚴教学史における法蔵（六四三―七一〇）の位置付けは大きい。彼は智儼（六〇二―六八八）の弟子であり、新羅の義湘（六二五―七〇二）の弟弟子である。『華嚴五教章』や『華嚴経探玄記』等の著作で『華嚴経』の至上性を論証し、円教であり、別教一乗であると主張した。そして『法華経』や『涅槃経』等による他の一乗義を厳しく批判する。

もつとも批判された一人に義湘の先輩である元暉（六一七―六八六）がいる。元暉は「和諍」ということを主張した。どんな大乘教学も一心、一乗の立場から見れば論諍する余地は無いと言う。すべて同一の教えとして融会できるとする。たとえば玄奘の将来した唯識では五性各別と言い、一分の衆生は不成仏とあるが、『涅槃経』による一切衆生がみな仏性を有しているから、すべて成仏するという思想とは元暉によれば何の相違もないという。まして『華嚴経』でも、『法華経』でも、『般若経』でも、唯識経典でも、一切の大乘経典は和諍できるといふ。和諍の視点からは『起信論』も『華嚴経』も同じであるという。

このような元暉の和諍の姿勢は法蔵の華嚴至上主義にとっては許すことのできないものであった。法蔵は『大乘起信論義記』等で厳しく元暉批判を行っている。

この『華嚴経』だけという特別な油のような法蔵の教学と、すべてが融合できるとする一切を溶かす水のような元暉の思想は同居できるものではない。しかし日本ではこの水と油が合体したのである。そこに「全一のアイデア」が生まれた。そのアイデアは「ある一宗、一派、一行を選択すれば、そこに全仏教が現成する」というものである。東大寺は六宗兼学の寺であるが、華嚴宗が中心となる。その華嚴宗一宗は仏教のすべてを包含する。このアイデアに

において、一宗、一派、一行の選択という部分は法蔵の華嚴教学、別教一乘、華嚴至上主義から来ている。そしてその選択がすべての仏教を包含するということは元暁の和諍の精神から出てくる。

最澄の天台法華宗、空海の真言宗、そして公許を得ない法然の浄土宗の念仏一行、道元の只管打坐、日蓮の唱題一道、すべてが、全一のイデアに貫かれる。一宗、一行の選択が全仏教を表徴するということになっており、まったく同一のイデアに貫かれている。

このような宗派性は現代の日本の宗教法人としての各宗にも共通して通底している。この宗派の垣根を超えることが難しい。この状況は中国の「仏教」の立場にはないことである。韓国でも存在していない。韓国にもさまざまな宗派が存在している。しかしみな中国の「仏教」の立場を継承しているから、同じ土俵の上で共通の問題を議論できる。

日本では、私が理想と考える宗派を超えた、宗派が同じ土俵に乗れるような〈仏教〉が存在しないから、各宗は江戸時代に形成された「宗学」を絶対視しており、他の宗学を理解しようとか、他の宗学と論争しようとかの意欲もない。

## 五 近代仏教学に至るまでの歴史的総括―特に日中間の交流を振り返って―

これまで帝王（大王、天皇）、漢訳大蔵経、出家、仏教、宗をキーワードとして、特に中国の「仏教」のあり方との比較検討を行い、日本の仏教の特色を見てきた。ここでは最後のキーワードである近代仏教学、略して仏教学の視点から、千五百年の日本仏教の流れを中国との交流の視点から大きく捉えてみよう。

仏教は日本に百済から伝わったが、百済には三国の呉の仏教が流れていたから、日本の仏教はまず中国の南方の

仏教が伝来したのである。聖徳太子のアドバイザーであった慧慈（？―六二三）は高句麗の人であり、中国の北方からの影響の強い高句麗の仏教の影響も無視できない。その後の統一新羅時代に仏教は大変に栄え、唐代の仏教を凌ぐともいわれ、多くの新羅僧（円測など）が中国でも活躍した。

このように仏教の歴史において隣国、特に新羅仏教の影響の大きさは先の全一のアイデアの形成に果たした元暁の影響に代表されるように無視できない。しかし、それよりも六三〇年から始まった遣唐使船の役割は大きかった。多くの文物が将来された。仏教以外の儒教等の典籍ももたらされた。すべてが中国からやってきており、日本からどのくらいのものが影響を与えたであろうか。仏教では聖徳太子の『勝鬘経義疏』が中国に伝わり、明空が注釈を残しているのは珍しい例である。

その遣唐使も菅原道真（八四五―九〇三）の八九四年の建議により、その派遣を廃止することになる。約二百五十年の歴史の中で仏僧としては初期の道昭（六二九―七〇〇）と道慈（？―七四四）、平安初期の最澄と空海、さらに円仁（七九四―八六四）等が大きな活動を残している。

遣唐使の廃止後、九〇七年に唐が減んだ。その後、趙宋が起きるまでは、五代十国の戦乱の世であった。日本国はこの間に国風文化の華が開く。仏教もこの間に日本独自の神仏習合の傾向を深めた。また教学的には空也（九〇三―九七二）や源信（九四二―一〇一七）に代表される浄土思想の展開、また覚鑿（一〇九五―一一四三）による新義真言宗の提唱、天台密教の発展、その延長としての天台本覚思想の醸成等が目立つ。

さて日中交流の第二期とも呼ぶ時期がやって来る。それは禅宗をめぐる交流である。栄西（一一四二―一一二五）や道元のように入宋する人だけではなく、多くの宋朝禅者が日本にやってきた。建長寺開山蘭溪道隆（一一二二―一二七八）、円覚寺開山無学祖元（一二二六―一二八六）等が鎌倉時代初期の来日僧の代表者である。この傾向は

室町時代まで及び、鎌倉五山、京都五山の展開となる。五山文学も栄えた。一山一寧（一二四七—一三二七）等が宋からの来日僧として有名である。また新しい宋学と呼ばれた朱子（朱熹、一一三〇—一一〇〇）の新しい儒学、朱子学ももたらされ、後の江戸時代におけるさまざまな展開への濫觴となった。

この鎌倉から室町にかけての約二百年の禅宗を中心とした日中交流も禅宗や宋学にしても、中国から日本への方向性において限定され、逆ではない。

これから戦国時代になり、江戸時代になるが、鎖国の政策により、日中の交流は途絶えた。

日本と中国は日清戦争から大東亜戦争の間、不幸な事柄の連続であった。日本は敗戦し、中華人民共和国の成立（一九四九年）、そして一九七八年に日中平和友好条約の調印が実現して、三十五年近くになるうかという今日である。長い第一期、第二期に比べ、第三期はまだ始まったばかりである。これからの長い第三期を思うにつけ、私が陝西師範大学で第三期の初期において「吉津はこのように、この時期に日本仏教を、中国仏教と比較しながら論じた」という事実も少しは意味のあることかもしれない。

さて、いよいよ近代仏教学である。江戸時代まで漢訳大藏経中心の時代であった。また全一のアイデアの日本仏教の宗派性は江戸幕府の仏教治国策、檀家制度により一層深まった。宗派相互の交流は禁じられ、一宗一派の縦社会、本末関係が支配的に進められたからである。宗学という一宗、一派のアイデアを固める学問は進んだが、他の宗派の学問は余乗（厳密には言えば、江戸時代に宗学という呼称は無い。宗乗と呼ばれていた。その他の、余の教えの研究を余乗と言う）と称された。

明治維新となった。天皇中心の神道治国策、国家神道の時代となり、仏教に対しては廃仏毀釈、神仏分離という大きな逆風が吹き荒れた。この逆風の中を日本仏教が生き延びることができたのは、日本の仏教が宗派的であり、

各宗派が独自の努力をしたからだとの宗派肯定論を聞いたことがあるが、あまり説得力があるとは思わない。

文明開化、殖産興業の時代がやってきた。今度は世界全体、特に欧米からの文物がどっと押し寄せた、あるいは文物を取り入れた。その中に欧州からの近代仏教学があった。イギリス等はインドやスリランカを植民地として支配し、その文物を自国に持ちかえったが、その中に仏教文献があった。それらは漢文文献ではない。パーリ・サンスクリット・チベット等の言語による仏教文献である。十九世紀の文献学者たちは次第にそれらを解読し、仏教が独自の宗教思想であることを明確にしていた。この文献学中心の仏教研究を近代仏教学と呼ぶ。

明治初期、南条文雄（一八四九—一九二七）や笠原研寿（一八五二—一八八三）に代表されるイギリス留学僧たちはマックス・ミュラー（一八二三—一九〇〇）などにサンスクリット等を学び、帰国した。笠原は夭逝したが、南条は後に東京帝国大学の教師としてサンスクリット等を教えた。近代仏教学は日本の大地に第一歩を記した。

各宗は教師養成の名目で、大学（当時は専門学校）を設置し始めた。駒澤大学の前身、曹洞宗大学林もその一つである。そのカリキュラムに近代仏教学に関わるものも入り、伝統的なもの、宗乗（宗学）、余乗（他の宗派の経論の研究）と共存した。この状況は現在も続いていると言えよう。各大学の仏教学科にはパーリ・サンスクリット・チベットの語学もあり、またその言語による教学研究の講義もある。またその宗派の宗学の科目もある。

総括すれば、今の日本には伝統的な漢訳大蔵経系の仏教と、近代仏教学系のものとは共存していると言えよう。共存しているだけではなく、そこにさまざまな葛藤や齟齬といった問題も出てきている。

## 六 〈仏教〉を求めて

日本の仏教の宗派性の強さとその根底に存在する全一のアイデアに就いて言及したが、このことはあるいは日本の

島国である風土によるかとも思う。「流れ」ということがある。川の流れである。大小さまざまな川の流れも最後は大海にそそぐ。そこで一味になる。逆に言えば大海は川と繋がり、川の流れは具体的にさまざまであつても大海から言えば同じ水である。

仏教でも流派があるが、芸能や武道でも流派が言われる。日本人が自然に生きていて、ある川筋を大切にし、川筋ごとに文化圏を形成したのであろう。川筋、流れはさまざまでも、それは必ず大海に繋がっている。一つの川筋、流れが一宗、一派、一行に譬えられ、どの川筋、流れも大海に流れ込み、極言すれば大海と一体であるという認識は、日本の風土の面からの全一のアイデアをサポートするようにも感じる。

さて、中国ではBuddhismを「仏教」として受け止め、儒教や道教からの批判にも耐えて、また近時の文化大革命の破仏にも抗して、出家仏教として現在も存続し、現在の大陸においては歴史的に有名な大きな寺が次々に復活していることはご同慶の至りである。

ただ明治維新から日本との差が出てきた。それは中国では近代仏教学の直接の流入が無かったことである。日本はそれをまともに正面から取り入れた。

今回、陝西師範大学での話し合いの中で中国では当たり前のことであるのに、私自身は認識を新たにしたい。それはチベット仏教の存在である。私たち日本の仏教者はチベット仏教も近代仏教学の一翼として受け止めている。しかし中国ではチベット仏教は自前のものである。元、清二王朝にわたってモンゴル民族も満州民族もチベット仏教を国教として位置付けた。この影響は現在も根深く残っている。したがってチベット語による仏教は中国においては特殊なものではない。自前の「仏教」の一翼に存在するものである。そこで近代仏教学の言語、パーリ・サンスクリット・チベットの中では、チベット語仏教が一番親しいものである。そしてチベット仏教研究のためにサンス

クリット語の研究が要請される。パーリが一番遠い仏教語とのことである。

日本の場合はそれが逆である。前に述べたように日本の学僧たちはイギリス等で近代仏教学を学んだ。イギリスのリス・デヴィズ（一八四三—一九二二）などはスリーランカ等から入手したパーリ語仏教文献をパーリ・テキスト・ソサイエティー（パーリ聖典協会、PTS）から次々とローマナイズしたテキストとして出版した。体系的な経律論の三蔵の体系がすべて日本にもたらされた。日本の学者たちは釈尊の直説に近いと言われるその文献に対して、翻訳を開始した。漢訳大蔵経は翻訳しないで、せいぜい訓読形式の国訳がなされている一方で、パーリ語による仏教文献は『南伝大蔵経』六五巻として完訳された（一九三五—一九四一）ことは画期的なことである。

明治から大正・昭和にかけて仏教研究者はだれでもパーリ語を学ばなくてはならないような状況が先ず存在した。それから特に大乘仏教の研究のためにサンスクリット、最後に近時チベット語文献が盛んに研究されている。近代仏教学の日本への流入の状況がイギリス経由のパーリ三蔵からであったという事情を反映して、日本ではパーリ、サンスクリット、チベットの順序になっている。ちようど、中国とは逆の流れであり、また中国の「仏教」が近代仏教学の流れを正面から受けていないということである。

近代仏教学を正面から受けざるを得なかった日本仏教は漢訳大蔵経とは異質な多くの文献群を眼前にして、現在も格闘している。そこに多くの成果も出ており、正直に申して、日本の仏教学の研究成果の厚みは世界で突出していると言える。この成果を学ぶために、多くの中国や韓国からの留学生が日本の大学に来ていることは今も続いているし、しばらく続くことであろう。

ただそれを単純に誇ることはできない。日本仏教の事情はあまりにも複雑である。漢訳大蔵経による伝統的宗派仏教は江戸時代の檀家制度の余韻を楽しみ、また葬祭儀礼による社会性の所に安住している。私はこのようなこと

ではいずれ伝統仏教は影の薄いものとなるだろうと思う。

その状況に反比例するかのように近代仏教学の流れは着々と成果を出している。またスリーランカの高僧、スマナサーラ師は多くの書物を出版し、講演を行い、上座部の仏教の正統性を唱えている。近代仏教学は積尊中心の仏教である。宗祖、開祖中心の伝統仏教団の教えと対立するところも多い。

ただ併存から対立のまままで放置しておいてよいのであろうか。そこで私はこれからの日本において Buddhism の翻訳語の仏教を日本の土壌の中で、独自の「仏教」としての新しい土俵造り、新しい共通の場の形成が必須であると考へる。

この「仏教」の形成は二つの方向からの要請である。一つは近代仏教学の流れが無視できない状況の中で、伝統仏教の各宗派も自己の立場を絶対化して、宗学で固める方向よりも、自己を相対化して、ある場合には宗教学の知見を取り入れる努力が求められる。いわば自己の方からの目線ではなく、他からの視線を意識し、いったい自己の宗派の教学は広い仏教の総合地図の中でいかに位置付けられるのであるのかとの模索が必要である。近代仏教学、仏教学の成果を積極的に他からの視線として活用することである。これができれば、伝統仏教にもまだまだ復活の目はある。

第二に今私が「仏教」の形成の必要性を感じるのは、まさに宗教の世界もグローバルな状況にあることである。キリスト教やイスラーム等の一神教の宗教も一枚岩ではないとはいえ、創造的人格神としての一神を立てていることは共通している。仏教はこの一神教と対蹠的な宗教である。

現在の日本の各宗の伝統的な宗学では直接的にこの一神教に対処できないであろう。アメリカで浄土真宗の方々が、アメリカ人から真宗の阿弥陀仏とキリスト教の一神の相違を説明してくれと言われて説明に困るということ



聞いた。その説明のためには仏教の仏身論から説かなくてはならないだろう。

今や日本の中に私たち一人一人が独自に「へ仏教」を形成し、すなわち仏教観を持ち、キリスト教やイスラームの人々と対話を行い、相互に認識しあう必要がある時代を迎えている。分からないものははっきり分からないと言わざるをえない。ただ不知、未知は許されても、無知であってはいけない。

私は私自身の「へ仏教」構築の努力をするために「世界仏教思想史」を考える学問をこれからの課題としているが、その努力は少し緒に就いたばかりの段階である。私は既知と不知をはっきりと認識しながら、未知を既知にもたらし、無知を克服するための学問を実践したいと思う。この実践が私の「へ仏教」の構築に繋がると確信している。また私と同じく「へ仏教」を目指す善知識を求めたいとも考えている。

中国や韓国もそれぞれの仏教史をたどって来た。また彼等の仏教にも将来がある。日本も独自の仏教史を綴って来た。日本の仏教は中国の「仏教」の形成に学んで、今や「へ仏教」の構築をめざすべき好時節を迎えている。それを実現できなければ、日本の仏教の未来はやはり暗いと言わざるをえない。