

趣旨説明

近代と仏教

末木 文美士

1. 国際研究集会「近代と仏教」開催の経緯

国際研究集会「近代と仏教」は、2008年4月より行われた共同研究「仏教からみた前近代と近代」の総まとめとして開催されたものである。この共同研究は、末木が主宰し、2011年3月で3年間の計画を完了した後、2011年4月より2012年3月まではまとめの期間として、国際研究集会「近代と仏教」の開催、並びに出版準備を進めてきた。

この共同研究の趣旨は、以下のとおりである。

従来の仏教研究は、古代・中世が中心であった。とりわけ、中世の鎌倉新仏教を最高峰と見て、それ以前はその準備段階、それ以後は次第に墮落していく過程と見る見方が暗黙の了解をなしていた。しかし、今日、そのような常識は崩壊しつつある。顕密体制論を経て、中世仏教が必ずしも新仏教中心でないことが明らかにされ、中世独自の世界を解明する方向が進んでいる。また、中世と対比することで、近世や近代の仏教の重要性も認識されるようになってきている。さらにまた、仏教史を孤立したものと見ることの限界も明らかにされつつある。中世の神仏習合や近世の儒学・国学などとの関係も視野に入れて、総合的な日本宗教史・思想史を構築することが必要である。しかも、かつての鎌倉新仏教中心論が、じつは近代の虚構であることが明らかにされたことから、古代・中世仏教の解明も決して客観的になされるものではなく、近代という時代の制約を大きく受けていることが知られ、前近代の思想・宗教の解明は、同時に近代の思想・宗教の解明と切り離せないものとなっている。

以上のような研究状況を受けて、この共同研究では、前近代仏教の専門家と近代仏教の専門家の両方に加わってもらい、前近代の仏教と近代の仏教を対比させながら、その転換の意味を探ることを目的とする。また、仏教学だけでなく、広い視野から日本宗教を扱うことのできる宗教学の専門家にも加わってもらうことで、仏教だけに留まらず、日本の宗教史・思想史を総合的に見てゆく視座を確立したい。

このような意図を実現するために、当初は近世、即ち江戸時代を中心として研究する予定であった。しかし、共同研究者に近代仏教研究者が多く、かつまた、近代仏教の研究が近年急速に進みつつある状況に鑑み、近世を中心とする部門と、近代を中心とする部門の二つに分け、平行させて進めることになった。近世部門では、17世紀初頭のキリシタン文献『妙貞問答』の仏教批判の部分の解説を中心に、関連する問題点を議論した。現在、同

書の現代語訳を含めた校訂本を出版準備中であり、英訳も進行している。近代部門では、日本の近代化の中で仏教がどのように変容し、展開したかという問題を、多方面から検討した。

今回の国際研究集会は、この共同研究の近代部門を受けて、近代仏教を国際的な視野から検討することを意図して開催された。第1部会は欧米やアジアを含めて、近代仏教形成の問題を扱い、第2部会では日本に焦点を当て、第3部会ではアジアという場の中での近代仏教について検討した上で、第4部会で総合討論を行った。案内状に付した開催趣旨は以下の通りである。

私たちが今日理解している「仏教」は、じつは近代になってから大きく改変されたものであることは、近年次第に常識となりつつある。そこから、近代における仏教のあり方を問い直すことが大きな課題となる。とりわけ、1990年代後半以降、日本をふくむアジアにおいても、欧米においても、近代仏教の研究が急速に展開している。

アジアの研究者は、自国の近代化と仏教の関係を問い直し、とりわけ植民地時代における近代仏教の相互関係に関心をもち、近代仏教の公共的機能を見ようとする場合が多い。欧米では、オリエンタリズム批判、ポストコロニアリズムの影響を受けて、19世紀の宗教学、仏教学の成立に遡って、なぜ西洋人が異文化の仏教に関心をもちつたのか、反省的に検討した研究が目につく。この国際研究集会では、各地において第一線で活躍している専門家を招いて、日本の研究者とアジアや欧米の研究者とが討議を行い、相互の批判と理解を深めることを目的とする。

本国際研究集会は、国際日本文化研究センターで末木文美士が主宰して2008～2010年度にわたって行われた共同研究「仏教からみた前近代と近代」の総括として行われる。この共同研究では、前近代から近代への日本の転換を、仏教を中心とする思想・宗教の側面から解明しようとして、成果を挙げた。本国際研究集会は、さらにアジアや欧米にまで視野を広げて、近代と仏教という問題を総合的に解明しようという意図で計画された。関係研究者の協力のもとに、この問題に関する議論が深められることが期待される。

この国際研究集会の基本的な計画は、林淳愛知学院大学教授(国際日本文化研究センター客員教授)と磯前順一国際日本文化研究センター准教授に全面的に依頼して作成していただき、私自身はその立案にあえて加わらなかった。それは、あらかじめ予定された結論に向かう馴れ合いの会議ではなく、異なる立場が正面からぶつかり、そこに新しい相互理解が生まれるような真剣な議論を期待したからである。それ故、海外からの招待発表者は、いずれもこれまで私と交流のなかった方々である。

従って、趣旨説明と言っても、私に必ずしも適切な発言ができるわけではないが、以下の議論の参考までに、多少の私見を述べさせていただく。

2. 近代日本の仏教研究¹

今日、仏教を扱うもっとも主要な研究分野は仏教学（Buddhist Studies）と呼ばれるが、どの程度公認された研究分野であるかについてはいささか疑問がある。仏教系の私立大学においては仏教学という分野があるが、それ以外の大学にはほとんどそのような学科や専門はなく、わずかに東京大学にインド哲学仏教学専門課程、京都大学に仏教学専修がある程度である。しかし、主要な国立大学には、インド哲学の専門講座があり、その中には必ずインド仏教の専門家がいるのがふつうである。

このように、日本の仏教学は、インド学、とりわけインド哲学の研究と深く結びついているところに特徴がある。仏教学に関する全国規模の学会として日本仏教学会があるが、それよりも今日では日本印度学仏教学会のほうが規模が大きい。東京大学のインド哲学仏教学専門課程もまた、もともとは印度哲学専門課程と称されていたものが、1994年になって初めてインド哲学仏教学に名称を変更した。

確かに仏教はインドに発したものであるから、その意味で仏教研究がインド学と結びつくのは当然で、インド仏教の研究がインド哲学の領域に属することは問題ない。しかし、仏教学全体がインド哲学研究、インド古典研究と一体化していたために、仏教学の主流はインド仏教研究に置かれることになった。そこで、その他の地域の仏教研究の位置づけが曖昧になり、ひいては研究の弱体化を招くことになった。例えば、東京大学では、長く印度哲学の名の下に中国仏教や日本仏教が講じられていたが、これは奇妙なことであった。

これは、日本の近代仏教学が欧米のインド文献学の強い影響下に成立したことに由来する。日本におけるインド仏教の文献研究の水準はきわめて高く、日本で最初にイギリスに留学した南条文雄は、すでに19世紀末に師のマックス・ミュラーと共同で『無量寿経』『阿弥陀経』の梵本を出版している（1883）。日本人は、漢文が得意なので、梵本を漢文と対照して理解できるという利点があり、続々と世界の最先端をいく研究成果を挙げることができた。そこから、梵語仏典研究が日本の仏教研究の花形としてもはやされることになり、それに比して、東アジア仏教の研究は陰に隠れることになった。

日本の仏教学は純粋な客観学として発展したかのように見られるが、じつはその担い手となる研究者は多くが僧侶か寺院関係者であり、僧侶の学問という性格を持っていた。仏教界から見ると、仏教学はインドにおける仏教の展開を明らかにして、それによって日本仏教諸宗の教理的基礎を形作るという性格を持っていた。その点では、キリスト教の神学に近いようにも見られるが、神学が信仰を前提として、その信仰をいかに深め、言語化するかという主体的問題を正面に据えるのとはまったく異なり、外形的には客観学の装いを取り続けた。

神学に近いのはむしろ宗学である。これは各宗派において宗祖の教学を中心に研究する学問である。もっとも宗学という一つの学問があるわけではなく、それぞれの宗派で、天台宗学・密教学・禅学・浄土宗学・真宗学などと呼ばれる分野が相互の連関なしに並存している。これらの宗学は、各宗門大学の中心となる学問で、僧侶養成の基礎科目となって

¹ 本章は、末木文美士「仏教研究方法論と研究史」（末木他編『新アジア仏教史』14、佼成出版社、2011）に基づく。

いる。もともと宗門大学は近世の檀林・学林などと呼ばれる僧侶養成機関を近代的に改編したものであるが、近世の檀林では、宗乗などと呼ばれる自宗の教学を中心として、併せて余乗などと呼ばれる基礎的・一般的な仏教学を学ぶのが通例であった。それ故、その改編に基づく宗門大学のシステムでは、宗学を学ぶ学科（禅学科・真宗学科など）と仏教学科が並存するのが一般的になった。

このように、日本の仏教研究は、仏教学と宗学の重層構造をなしている。日本印度学仏教学会や日本仏教学会は両者を含み、従って広義の仏教学は狭義の仏教学と宗学の両方を含むものである。宗学は各宗派公認の教学の確立と教授を目的とするため、宗祖無謬説と言われるように、宗祖の説は正しいということを前提として研究を行なうことになり、客観的な学問と性質を異にする。仏教学はその宗学を補完するものとされるから、実質的には日本仏教の各宗派の教学を前提とすることになる。とりわけ宗門大学においてはその傾向が強い。それ故、仏教学で明らかにされるインド仏教の教義と日本仏教の宗祖の思想とは調和して矛盾がないことが前提とされ、宗祖の思想はインド仏教の展開上に位置づけられることになった。

日本の仏教諸宗は大乘仏教の立場に立つから、大乘仏教の研究が初期仏教の研究よりも盛んであった。この点で、初期仏教を理想化した欧米の仏教研究と異なっている。日本で大乘非仏説論が大きな問題となったのは、この理由による。最終的に、大乘経典は、初期経典では隠されていたブツダの真意が説かれたものと理解されることが、日本の学界のほぼ一般的な理解となっている。その大乘経典の真意を解明したのが、日本仏教の宗祖という位置づけになるのである。

3. 近代日本仏教の重層性²

以上のように、日本の仏教学は宗学とセットになることで日本仏教諸宗の学術的な基礎を作っている。それ故、仏教学は文献に基いて、理想としての仏教のあるべき姿を探求するものであり、必ずしも仏教の実情をあるがままに理解するものではない。とりわけ、諸宗では宗祖を絶対視すると同時に、宗祖の思想理解に近代的、合理的な解釈を導入するようになった。その典型は真宗大谷派の清沢満之（1863～1903）に見られる。

清沢は東京帝国大学の哲学科を卒業し、浄土教の学術的な解釈を推し進めた。清沢は、浄土教を絶対無限の阿弥陀仏と相対有限の我々との関係として理解した。それによって、近世までの来世極楽往生を求める浄土教とは異なり、現世において、絶対無限なる他者とのように関わるかという、きわめて近代的な宗教へと衣替えすることになった。その浄土教理解はキリスト教をモデルにしたものであり、日本の近代的仏教理解にはキリスト教の影響がきわめて大きいものがある。

清沢は基本的な浄土教解釈の骨格を示したが、それを文献に即して具体的に展開したのは、彼の弟子たちであった。特に暁烏敏・曾我量深・金子大栄などは、親鸞解釈に大きな進展を示した。彼らが重視した『歎異抄』は日本人の必読書となり、宗門を越えて大きな

² 本章は、末木文美士『日本仏教の可能性』（春秋社、2006）などをもとに、最近の私見を加えたものである。

影響を与えた。

このように、仏教学にしても、宗学にしても、仏教の近代的な解釈を推し進めることになったが、それは言説の世界だけの問題に限られず、国家の宗教政策とも関連する問題であった。日本仏教の近代化は、宗教の政治からの自立、即ち、政教分離と信教の自由の確立に由来するとされる。明治維新（1868）は神道勢力の強いバックアップがあって実現し、政府内で神道勢力が大きな権力を握ったが、彼らは仏教の影響を排除するために、神仏分離を断行した。それまで、日本人の信仰は神仏習合が一般的であったが、神仏分離によって、はじめて神道と仏教はそれぞれ独立することになった。

明治政府は、当初神道を国家宗教として採用したが、大きな勢力を持つ仏教を無視しては、實際上その政策の実行は無理であることが分かり、教部省を設立して、大教院によって神道界も仏教界も統括する方針に改めた。しかし、それに対して、浄土真宗の指導者島地黙雷が先頭に立って反対運動を展開し、最終的に政府の政策を撤回させるに至った。島地は当時欧州の宗教事情を調査中で、欧州の新しいキリスト教の動きと政教分離政策に強い影響を受けていた。そこから、島地は、宗教は人間の心の問題であり、人間の外形と関わる政治が立ち入ることのできない自由な領域であると主張した。その主張が認められることで、政教分離と信教の自由が日本で確立したのである。

政教分離と信教の自由は、近代の仏教が獲得した大きな勝利ではあるが、そこに問題がないわけではない。島地が拠って立つ宗教観は、キリスト教の影響下に、あくまで人間の心の問題に限定されるものであった。それは必ずしも実際の日本人の信仰を反映するものではなかった。

第一に、それはすでに明治政府によって実行された神仏分離を受け入れ、神仏習合を排した上で、純粋な仏教信仰を主張するものであった。仏教と神道は二つの別の宗教に分けられ、両者を同時に信仰することは不純なこととされた。しかし、神道が天皇制を支えるイデオロギーである以上、それを否定することは反国家的とみなされることになる。そこで島地は、神道は宗教ではなく、日本国家の創立者である天皇の祖先を尊敬することであり、政治の領域に属するものであると主張した。後に国家によってこの主張が採用され、国家神道は宗教ではないとされた。それ故、国家神道の強制は政教分離や信教の自由に反することではないとされた。

神仏習合が排されながら、宗教としての仏教は非宗教としての神道と矛盾しないものとして、両者が重層的に受容される体制を、私は神仏補完と呼ぶが、これはまさしく近代日本に特有な形態と言うことができる。このことは、国家神道が解体した戦後の日本の状況においても継承され、多くの日本人は、神道の神社と仏教の寺院のどちらにも参詣するのが当然と考えられているが、その際、二つの宗教を掛け持ちしているとは意識されていない。

第二に、近世の寺檀制度のもとで、民衆は必ずどこかの寺院に所属することが強制された。それは基本的には家単位であり、従って、個人の信仰として仏教を選ぼうわけではなく、制度的に生まれながらに仏教寺院に所属していた。寺檀制度は明治政府によって制度的には廃され、仏教は選択可能な宗教となったが、実情はそうではなかった。

明治政府が採用した社会体制は、天皇を頂点とする家父長制であった。その制度の原則を述べたのは大日本帝国憲法（1889）であり、その倫理を述べたのが教育勅語（1890）であり、相続制度として家父長制を確立したのが民法（1898）である。さらに、天皇の長男による継承を確立した皇室典範（1889）とあわせて、近代日本の社会制度が確立された。教育勅語に拠れば、親に対する孝の倫理が、天皇に対する忠の倫理に直結するものであり、家の制度が天皇体制を支える基盤とされている。

家では、戸主（家長）である父親が絶対権力を持ち、その権力は財産とともに長男が相続する。戸主は家を守り、次代に継承していく義務を有する。その家を象徴するものが祖先の位牌であり、墓である。戸主は、位牌と墓を守り、祖先祭祀を丁重に行わなければならない。ところが位牌は通常仏壇の中に祀られ、墓は仏教寺院の境内に建てられるのが一般的であった。近代の墓は、家墓と呼ばれ、個人単位でなく、家単位で建てられるようになった。従って、葬儀はもちろん、祖先祭祀は仏教式で行われ、仏教寺院が主導することになった。これが近代の葬式仏教と呼ばれるものである。

近世の仏教は、寺檀制度のもとで、人々は葬式だけでなく、日常生活のさまざまな場面で仏教寺院と関係していた。しかし、近代になると、葬式と墓の管理、並びに祖先のための法要が寺院の主たる任務となった。しかもそれは、近世のように政府による政治的な制度として成立していたわけではなく、法制的には何の規定もないものであった。しかし、神道は国家神道として宗教的活動を禁じられることで葬式を行うことができず、キリスト教は祖先祭祀を行わないために、実質的に葬式や祖先祭祀を担うことができたのは、近世以来のノウハウの蓄積のある仏教しかなかった。

こうして、仏教は民間の自由な宗教になったはずなのに、実際は近代の天皇を頂点とする家父長制度をもっとも底辺で支える重要な役割を果たすことになった。近代になって政府の保護を失い、勢力を弱めるかに見えた仏教が、実際にはかなりの力を維持しえたのは、こうして近代の社会制度を実質的に支えることによってであり、それが寺院経済を潤すことになった。

第二次世界大戦後、社会制度は大きく変わり、家父長制度が廃止されて、家父長の権限はなくなり、財産は子供の間で均分に相続されるようになった。しかし、葬式仏教の体制は1980年代頃まで続いた。その後、急速に葬式の様態が変化し、今日、葬式仏教が困難な情勢となってきている。それにはさまざまな理由が考えられるが、家意識がなくなり、祖先の墓や位牌を仏教式で維持しなければならない必然性がなくなったことが、ひとつの大きな理由であろう。

以上のような日本の近代仏教が果たした役割を考えると、先に述べた仏教学や知識人の仏教思想は、このような底辺の葬式仏教の上に構築された表層の言説であると考えられる。表層の理想化された言説は、この深層の葬式仏教による経済的基盤があってはじめて成り立つものであった。日本の近代仏教はこのような重層構造をなしていると考えられることができる。

表層の合理化された仏教を構築する論者たちは、多く深層の葬式仏教を隠蔽し、その言説の世界から追放した。彼らは、葬式仏教は本来の仏教とは関係ない、仏教の墮落形態で

あると考え、高度な仏教を理解できない日本の愚昧な民衆に仏教を広める方便として、やむを得ず行っているのだと弁明した。しかし、実質的に彼らの活動を支える経済基盤がその葬式仏教にある以上、それを方便として否定するのははなはだ無理なことであった。

なお、このような深層の葬式仏教などの活動を研究する分野がないわけではない。それは、民俗学と呼ばれる分野である。日本の民俗学は、もともと各地に残っている習俗を研究し、民衆の生活を明らかにする目的で柳田国男によって確立された。柳田は、それによって仏教以前の日本人の生活文化を明らかにすることを目標としたので、できるだけ民俗習慣を仏教の影響を排除して考えようとした。しかし、その弟子たちによって、葬式を含めた仏教民俗の研究が進められた。だが、不幸なことに、表層の理想化された仏教を研究する仏教学者は、仏教の実態を研究する民俗学を軽視し、それは真実の仏教を解明するのに役立たないと考えてきた。それに対して、民俗学者のほうは、仏教学者が文献的に解明する仏教は、所詮現実離れした空虚なもので、現実とは何の関係もないとして、仏教学者と協力することをしなかった。その他、歴史学の分野でも仏教史の研究は大きく進展したが、日本の学問は多く狭い専門に閉じこもり、自己閉鎖的で、相互に協力する体制を取ることができなかった。そのために、日本の仏教の全体像を統一的に描くことができなくなっていた。諸分野の協力による新しい仏教研究が活発化してきたのは、最近20年くらいのことに過ぎない。

ちなみに、先に述べたような近代化した仏教の言説は、必ずしも宗門内に限られたものではなく、それなりに日本の知識人に影響を与えたものと思われる。急速な近代化に対応しなければならぬと同時に、天皇制下で教育勅語の道徳を強制され、近代日本の知識人にとって、苦悩は深いものがあつた。その際、仏教はそのような現実を超えて、救済を与えてくれるものとして機能した。禅や浄土教に救いを求める知識人は多かつた。先にも述べたように、『歎異抄』は特に愛読されたが、その中でも、第三段に説かれる悪人正機説（悪人こそが阿弥陀仏の救済の主要な対象だとする説）は、世俗社会の道徳に挫折した知識人の罪悪感を救うものとして愛好された。どんな悪をなしても、母親のような仏の慈悲で救われるという近代日本の知識人の救済観は、日本人に特有の「甘え」として特徴付けられる。そのような仏の慈悲は、やがて戦争期には天皇のはたらきの中に吸収され、天皇は、父親の権威と母親の慈悲を併せ持つものとして表象された。仏教は、そのような天皇信仰を生み出す基盤となったといえることができる。

4. 近代仏教をめぐって

(1) 近代仏教とは何か

以上、日本という場に限定して、近代仏教と仏教学の展開と、その社会的機能について多少の考察をしてみた。あくまで私個人の見方であり、必ずしも広く学界で認められた説ではない。本国際研究集會では、日本を含めて、近代仏教について、多様な意見が出され、議論が交わされるであろう。ここでは、以上の考察をもとにして、本書で議論される近代仏教の問題に対して、多少のコメントを記すことにしたい。

近代仏教とは何か、ということに関しては、さまざまな規定があるであろう。今回ご出

席のマクマハン教授は、近代仏教に関する分厚い研究書を書いておられる³。近代的 (modern)、近代化 (modernization)、近代性 (modernity)、近代主義 (modernism) など、関連しつつも少しずつ異なった概念である。それについては、本研究集会でも様々な議論がなされた。

ここでは、ロベス教授が『近代仏教』というアンソロジーの序文で簡潔に示した、次のような性格付けを取り上げよう。

近代仏教は、それまでの仏教の諸形態に見られる多くの儀礼的、呪術的要素を拒否し、階層差別よりも平等を、地域性よりも普遍性を強調し、しばしば共同体よりも個人を高く評価する。しかし、……近代仏教はそれ自体を長い進化の過程の頂点と見るのではなく、むしろ原始仏教、即ち、ブッダ自身の仏教への回帰として見ている⁴。

ロベス教授は、本書で、ブラヴァツキー夫人 (Helena Petrovna Blavatsky)、アーノルド卿 (Sir. Edwin Arnold)、オルコット大佐 (Henry Steel Olcott) をはじめとして、31人に及ぶ近代の仏教者を取り上げ、彼らの著作からアンソロジーを作っている。日本人では、釈宗演、鈴木大拙、鈴木俊隆が取り上げられている。近代仏教に関して、もっとも標準的となる優れた編著である。

(2) 普遍性と特殊性

ロベス教授の規定は、非常に明快で、基本的に納得のいくものである。しかし、いくつか疑問に感ずるところがある。第一に、近代仏教というものを世界に普遍的で、グローバルなものとして認めてよいかということである。先の規定はほぼ日本の近代仏教の表層の言説にも当てはまる。ただ、原始仏教への回帰を志向するか、という点はやや疑問がある。確かに清沢満之は『阿含経』を重視し、その弟子の赤沼智善は原始仏教研究に成果を挙げている。近代になって原始仏教への関心が強まることは事実であるが、先にも述べたように、日本の場合は祖師への回帰ということがより中心的である。經典に関しても大乘經典中心であった。そのことは、浄土教だけでなく、禪に関しても同じである。

近代仏教を代表する具体的な人物に関して述べれば、鈴木俊隆は確かにアメリカ近代仏教の観点から見ると重要であるが、日本ではほとんど名前も知られていない。日本の中で言えば、浄土真宗の清沢満之や曾我量深、あるいは日蓮信仰の田中智学の方が影響力が大きかったと考えられるが、彼らは日本以外にはほとんど影響力はないであろう。

このように見るならば、近代仏教を直ちにグローバルな観点から見てよいか、検討の余地がある。欧米を中心に考える近代仏教と、アジアの各国を中心に考える近代仏教とはかなり様相が異なっている。このことは、じつは仏教の問題だけに限られず、そもそも「近代」という概念そのものが、欧米とアジアではかなり異なっていることに関係する。欧米にとって、近代はそれ自体の中から自発的に生まれたものであった。ところが、欧米以外

³ David McMahan, *The Making of Buddhist Modernism* (Oxford University Press, 2008).

⁴ Donald Lopez, *Modern Buddhism* (Penguin Books, 2002), p. xi.

の地域では、近代は欧米の植民地化の進展の中で、否応なく対応せざるを得ない事態として押し付けられた。そこには、欧米の近代化を取り入れて、近代化を進めようという方向と、それに反発する方向とが複雑に入り組むことになった。そのいずれを取るにしても、共通して強いナショナリズムが見られた。

そうであれば、欧米で確立する近代仏教と、アジアのそれぞれの地域で発展する近代仏教が、かなり異なった性格を持つのも当然であろう。その際、先に日本の場合に関して述べたように、表層の知識人の思想だけでなく、それぞれの地域の社会構造や精神構造の違いにも目を向ける必要がある。欧米であれば、キリスト教との関係、日本の場合は、神道との関係、中国であれば、儒教やマルクス主義との関係を無視して、近代仏教を語ることはできない。また、先に触れたように、日本の葬式仏教のような深層構造にも目を向けなければならない。欧米のように、もともと仏教の伝統のないところにまったく新しく仏教が移植されるのと、アジア諸地域のように、すでに伝統仏教がある中で、その伝統仏教を近代化させていくというのでは、問題が異なっていて当然である。

ただ、そのようなそれぞれの地域の特殊性を認めた上で、それ以前の時代にはなかったこととして、欧米とアジアの間で、あるいはアジアの中の相互間の関係が密接になり、人的な交流や相互の影響が著しく見られるようになったことを挙げなければならない。神智協会の人たちがアジアの仏教に共鳴してそれをヨーロッパに移して変容し、その変容された仏教を改めてアジアで受容して伝統仏教を改革していくというように、いわば相互にキャッチボールをしながら、進展していくのである。その点を中心に見ていけば、ダイナミックな異文化相互間の交流として、近代仏教を描くことができるのではないかと思われる。

(3) 実践と研究

もう一点、問題として提起したいことがある。それは、近代仏教の場合、研究と言っても単に客観的な研究に留まらず、実践的な問題と否応なく関係するのではないか、ということである。古代や中世の問題であれば、客観的な研究に留めるということも可能であろう。しかし、近代のさまざまな問題は、現代を生きる我々に直接関係するものであり、それに対して何らかの態度決定をしないわけにいかない。先に挙げたロペス教授の近代仏教の定義にしても、そのような近代仏教をどう評価するかという問題に直結する。近代社会の行き詰まりが明らかな今日、近代の営為をそのまま肯定し、推し進めていくことができるとは思われない。近代の中で、何が継承され、何が批判されるのか、明らかにされなければならない。

アカデミックな研究がどこまで実践的な問題にかかわることができるかは、難しい問題である。そのような試みとして、〔社会〕参加仏教（〔Socially〕 Engaged Buddhism）、批判仏教（Critical Buddhism）などの運動を挙げることができる。

社会参加仏教に関して、最近出た本で、サリー・キング教授は次のように定義している。

社会参加仏教は、どのような宗派に属していても、他者の幸福への配慮を動機とし、

仏教の実践の表現として、仏教の価値観や教えを非暴力的な方法で社会の諸問題に適用しようとする仏教徒の意図によって定義され、統一される⁵。

キング教授は、社会参加仏教の典型として、ベトナムのティク・ナット・ハン、スリランカのアリヤラトネによって興されたサルヴァダヤ・シュラマダーナ運動を挙げている。そして、多くの社会参加仏教の背景に、ガンディーの影響があることを指摘している⁶。

キング教授の定義は、社会参加仏教の定義に「非暴力的」ということを入れることで、対象を限定している。しかし、社会参加ということを広く取れば、仏教徒が戦争に加担するような活動もまた、社会参加の一種と言えるであろう。実際、ランジャナ・ムコパディヤヤー教授は、日本の社会参加仏教の特徴の一つとして国家化・国家主義化を挙げ、日本の戦争に関与した仏教のあり方も社会参加仏教として認めている⁷。

キング教授があえて「非暴力」ということを社会参加仏教の定義に入れたのは、明らかに彼女の価値観に基いている。即ち、この定義は、現実の社会参加仏教の諸形態を研究するためというよりも、理想としての社会参加仏教を描き出すための定義である。非暴力、平和の問題は、最終日の公開講演会において、ムコパディヤヤー教授、ブライアン・ヴィクトリア教授に講演していただいた⁸。

批判仏教もまた、アカデミズムの研究と、社会的な実践とを結ぶ運動である。この運動はもともとは日本で起ったものであるが、中国やアメリカに広がることで、新たに注目されている⁹。

仏教の学術的研究と実践とはいかに関係するのがよいのか、これも極めて大きな問題であり、本研究集会で議論された一つのテーマであった。

⁵ Sallie B. King, *Socially Engaged Buddhism* (University of Hawai'i Press, 2009), p. 2.

⁶ 同。

⁷ ランジャナ・ムコパディヤヤー『日本の社会参加仏教』（東信堂、2005）、51～55頁。

⁸ 仏教と暴力に関しては、Michael K. Jerryson & Mark Juergensmeyer, eds., *Buddhist Warfare* (Oxford University Press, 2010) 参照。

⁹ Jamie Hubbard & Paul Swanson, eds., *Pruning the Bodhi Tree* (University of Hawai'i Press, 1997); James Mark Shields, *Critical Buddhism* (Ashgate Pub Co, 2011); 林鎮國『空性與現代性』（台湾・立緒文化、1999）；唐忠毛『佛教本覚思想論争の現代性考察』（上海古籍出版社、2006）。