

日本における仏教受容について

田中 元



はじめに

普遍的宗教といわれるものが特定の人間集団内に限られず、広い領域に拡まってゆくとき、それを受け容れる人間集団には当然それを受け容れる理由がある。この理由というのは「何故受け容れたか」「何故受け容れることができたか」という問いに対応するものであり、またそれは「どのように受け容れたか」という問いに関連する。

第一の「何故受け容れたか」という問いが受動的な態

度を示すものとすれば、それよりはむしろ「何故採り入れたか」という積極的な態度を示す問いの方が適当な場合も考えられる。しかし積極的に採り入れようとする主体が特定の階層、特定のグループであるとすれば、その特定の階層・グループを含む社会の一般大衆からすれば、やはり「何故受け容れたか」という問いの方が、より妥当なものであろう。

そしてこの問いはその普遍的宗教受容以前の信仰や思想と対照するとき、第二の「何故受け容れることができるか」という受容可能性の問題となる。

さらに普遍的宗教が広い領域に拡まってゆくとき、それが他の宗教や信仰を認めない不寛容なものであっても、それぞれ特殊な領域の信仰の諸要素を自らのうちに含みこみ、その点では変容することがあるが、他の宗教や信仰を必ずしも排除しない普遍的宗教の場合は、むしろ特定の領域の信仰・思想が己れに適合するようにそれを変容しながら受容する可能性が大きい。この普遍と特殊との関係は、何れにせよこれが第三の「どのように受容したか」という問いに対応する現象である。

一、日本(人)は何故仏教を受容したか

外来の宗教である仏教が私的に日本の民衆の間に拡まったのであるなら「何故日本人は仏教を受容したか」という問いが第一の問いになるが、周知の通り仏教はいわゆる「公伝」によって日本に採り入れられ拡まったから、その歴史的事実からすれば「何故日本は仏教を受容したか」という問いがまずたてられる。

これについてはすでにしばしばその政治的・社会的さらに広義の宗教的理由が説かれて⁽¹⁾いる。

仏教生誕の地であるインドにおいては、仏教は本来世俗的権力とは無縁のもの、あるいはそれを超えたものであったはずである。しかし中国では、ことに北方の胡族の国において、仏教は国家と結びついた。例えば五世紀の北魏において示されるように、仏教は皇帝崇拜と鎮護国家に結びつくもの、あるいはそれに役立つものとなり、さらに伝統的な祖先崇拜の観念とも融合するものであった。⁽²⁾

この中国仏教の特性は中国と境を接し中国の影響を強く受けざるをえなかった朝鮮半島の高句麗・百濟・新羅において、当然内容を異にしながらも、いっそう露わになる。この三国はそれぞれ仏教受容の年代を異にし、また中国の北方の国や南方の国から仏教を伝えられるなど事情を異にしている。しかし、これらの国に共通であったのは、中国の冊封体制に入ることによって王権を確実なものとし、その王権のもとに中央集権的統一国家を形成しようとするとき、多くの部族的な信仰の併存状態を超える普遍的宗教である仏教が、まさに統一国家の形式に資するものであったということである。⁽³⁾

日本は中国の冊封体制に入ることにはなかったが、欽明朝の時代は中央集権的統一国家形成期に含まれるものと思われ、当時の天皇と蘇我氏ら豪族との力関係あるいは権威の関係は必ずしも明確ではないが、六世紀から七世紀にかけての中央朝廷の形成過程を考えると、やはりそこには天皇家の権威の絶対化の方があると思われるから、政治的・社会的に朝鮮の諸国と相似た事情が仏教受容について考えられる。

そうだとすれば朝鮮においても日本においても、仏教を受容したのはまずそれによって中央集権的体制と君主権の確立をめざす層に属する人々であり、その立場からすれば、仏教は受動的に受け容れたというよりも、積極的に採り入れたというべきであろう。

日本における祖先神の観念は五世紀から六世紀の初めにかけて中央の豪族層の間に形成されたという見解があるが、⁽⁴⁾中国仏教のうちに含まれた祖先崇拜は、この祖先神の観念の形成と融合するものであり、後の皇統譜の神聖性の観念形成に資するものであったと思われる。

またそれぞれ固有の信仰をもつ氏族の連合政権的体制

から唯ひとりの君主の下での中央集権的統一国家を形成する過程で、普遍性をもつ仏教が有益なものであったということは、日本の場合かなり明確にいえることであろう。ただし中国における仏教受容と朝鮮および日本における仏教受容との間には基本的に異なる点のあることも明らかである。中国にとっても朝鮮にとっても日本にとっても、仏教は異国の宗教であり外来の宗教であった。しかし一世紀ころ仏教が伝えられたとき、中国はすでに高い文化を所有していた。

二世紀にはその当時の知的レヴェルにおいて音標文字の仏教教典を表意文字の中国語に移した。基本的な思想はインドの仏教を受け継ぐにしても、漢字で示される仏教は、それ以前の中国の思想的地盤の上で、まさに中国仏教というべき特質をもつものとなる。

それに対し朝鮮および日本は中国文化圏に属し、より高い文化の諸要素がより低い文化のうちに、いわば自然に流れこむように、中国文化の一要素となっていた中国仏教も朝鮮および日本に採り入れられたのである。

キリスト教がゲルマン人に受け容れられていったとき、ゲルマン人がまず注目したのはキリスト教の教義ではなく、その祭式・戒律であり、ことにその祭式の美はゲルマン人の心に訴えるものがあつたといわれるが、仏教が日本に伝えられたとき、日本人に強い印象を与えたのは、仏像等具象的な視覚に訴えるものであつた。それはより高い文化に属する異国風な美と荘厳な雰囲気とを感じさせるものであつた。

『日本書紀』の仏教公伝に関する記述にはいろいろの疑問が投げられているが、欽明帝の言として示されている「西蕃献仏相貌端嚴。全未曾有。可礼以不。」や、それに対する蘇我稲目の言とされる「西蕃諸国、一皆礼之。豊秋日本、豈独背。」などは恐らく仏教受容当時の事情をよく示すものであると思われる。

一つは未だかつて見たことのない異国風の仏像の美と荘厳にまずうたれたことを示し、他はそれがより優れた文化を所有する国々のものであることを示している。西蕃諸国が日本より低い文化の所有者であつたら、右のような言はありえない。

中央集権的統一国家を形成するのに格好なものであることは前に触れた。

しかし仏教にとって基本的なのは一切衆生の「解脱」の内容であり、従つて問題はそういう内容を持つ仏教を何故日本人は採り入れ、受け容れたかということになる。先進文化がより低い文化の領域に伝わる時、その文化のあらゆる要素が受け容れられるとは限らない。時代も状況も異なるから単純な比較はできないかもしれないが、現代日本は百年來西欧文化（文明）の影響をしたたかに受けてきたにも拘らず、西欧文化と切り離すことのできないキリスト教は日本人の間にそう多くは受け容れられなかった。現代日本のキリスト教信者の数は、圧倒的な西欧文化の影響を考えると、むしろ驚くべく少ないといえるであろう。

たとえ支配層が特定の宗教や思想を採り入れようとしても、それがそれまでの固有の思想と相容れないものであつたら、一般大衆に浸透することは困難である。

中国に仏教が伝えられたとき、そこには現実的性格を持つ儒教の他に、現実から離れたやや形而上的ともいう

しかしもちろん仏教には固有の教義があり思想がある。それを抜きにしたら仏像も仏具も単に珍奇な異国風のものやことにすぎない。仏教が初め公に伝えられたころには、仏はそれまでの日本人の多くの神々と同様の他国の神（蕃神）と考えられたかもしれないが、仏教の教えの内容が理解され、従来の神々の信仰とは異なる普遍的な宗教として受け容れられるにはそう永い時間ばかりはかからなかった。それは仏教の公伝が六世紀半ば、仏教思想を仏教思想として理解したと思われる聖徳太子の活動期が六世紀の終りから七世紀の初葉であることによつても示されている。

そこで問題は「何故その宗教的・思想的内容を伴う仏教を日本は採り入れ、受け容れたか」ということになる。『日本書紀』によれば、日本に仏教を伝えるより以前、欽明六年九月百濟の聖明王が丈六の仏像を造つたが、その願文に「蓋聞、造丈六仏、功德甚大。今敬造。……又願、普天之下一切衆生、皆蒙解脱。故造之矣」とあつた、とある。この普天之下一切衆生というような觀念が、各々の氏族がそれぞれの神（々）をもつ連合政権の状況から

べき領域にも触れる老莊思想はあつたが、これも神仙方術的・呪術的傾向を示していたので、現世を超える思想を示した仏教は、いわば中国の思想に欠けているところを補うものとして受け容れたという考え方が⁽⁵⁾ある。これはひとつの見方として説得性をもっている。

では日本ではどうであつたか。

二、仏教は何故受容できたか

推古女帝のころ、つまり聖徳太子のころの仏教は、病をはじめ諸々の現世的苦から免れるために頼られるものであり、かつ七生父母の後世菩提を祈る願いに応えるものとして「祈禱教的な要素や、祖先崇拜などと結合し、いわば民族宗教的に受容された⁽⁶⁾」というのは恐らく大方の認める見解であろう。

それは、「蕃神」と考えられ表現された仏は日本古来の神々と同様の「人々を戦慄畏怖せしめるヌーメン的相貌⁽⁷⁾」をもつものと思われた、という考え方とも通ずるところがある。

このような見方は、中国において仏教がまず神仙方術

的なものとして扱ったというのと同様の事情が日本にも見られることを示している。

しかしすでに触れたように、仏教には仏教固有の教えがあり思想がある。たとえ中国風の修飾や変容はあろうとも、仏教固有の教えや思想は日本人に採り入れられ受け容れられた。この仏教固有の教えや思想がどのようなものであるかについては、後にも見るようにいろいろの意見がありえよう。しかしここでまず注目したいのは、聖徳太子の遺語としてよく知られている天寿国繡帳銘に記された「世間虚仮、唯仏是真」という語に示される思想である。

およそ普遍宗教あるいは世界宗教といわれる宗教は現実(世)否定的な性格をもっている。仏教もまたそうであり、聖徳太子の遺語もそれを示すものである。この点に注目して仏教受容以前と以後の日本人の思想を、肯定の論理から否定の論理への弁証法的展開として説き、大きな影響を与えたのが家永三郎「日本思想史に於ける否定の論理の発達」であった。

日本人は現世の生活を愛し人生生活を楽しむ民族であ

り、したがって現世的・現実的であったというような考え方は、それ以前に多く見られるものであったが、家永説はそれを論理的に整理し、古代日本人の思想の根本的性格は肯定的人生観と連続的世界観、つまり肯定の論理に支配されているものであったのに対し、そのような無媒介的・直接的な思想をいっそう深い人生や世界への眼を開かせたものが仏教による否定の論理であったとした。

連続的世界観というのは、この世以外の超越的世界を考えず、高天原や黄泉国もこの現実の世界と連続的に考えたということであり、この連続性ということについては恐らく異論は生じないであろうし、また仏教がその現世否定の思想によつて、人生や世界について対象的に深く考える機縁を与えたということも否定し難いことであろう。

いずれにせよこの家永説はその広くかつ綿密な考察と論理的な精密さによつて、今日でもなおその影響は強いように思われる。

しかしこの考え方における現世肯定が、たのしき(手

伸びき)現実の人生を肯定するということであるなら、いいかえれば楽天的・樂觀的な世界観・人生観を示すものであるなら、本当に古代の日本人はそういう感じ方、考え方、生き方をしていたかという疑問があり、またそのような生き方をしている日本人に、いくら現世否定を説いても、それが受け容れられるであろうかという素朴な疑問が生ずる。

そこで古代日本人の生きた世界を比較思想的な考察を踏まえて再検討し、そこに見られる世界観・人生観は現実的ないし現実主義的とはいえても、それは楽天的・樂觀的というようなものではないということを私は以前に述べたことがある⁽⁸⁾。その要旨の一端は次のようなものである。

古代日本人の世界は、自然をも含む人間の尋常の領域——狭義の現実——とそれを超える領域——人間の神・自然神、さらにその背後の神性——とから成るとまず一応考えられる。しかしこの二つの領域はそれぞれ明確な輪郭をもつて二元対立的に考えられるのではなく、両者は連続し融合している。そしてその連続性は系譜的な

もの、時間的にいえば継時的・通時的なもの——祖先祭祀・祖先神的観念と結びつく——と考えられるが、それがすべてではなく、系譜的・通時的な時間はどこまでも遡行する可能性をもちながら、あるところまで遡行すると、それは時間を超えたもののうちに含みこまれ、超(無)時間的な領域に融け込んでしまう。ということは通時的なものの果てにあると思われる超(無)時間的な領域と通時的な領域は融合しているということであり、その超(無)時間的な領域と通時的な領域とは共時的なのである。時間と空間とを常識的な意味で考えれば、二つの領域は時間的にも空間的にも連続し融合している。

従つてここに考えられる世界は明確な輪郭も限界も持たないひとつの世界である。人間の現実の世界を超える絶対的超越者の観念をもつところでは、そこからする現実の世界の全体的否定も可能である。しかし日本人はそういう超越者の観念を抱かなかつた。ということはしかしまた現実の世界に対し全く否定的態度をもたなかつたということではない。

神々の領域あるいは神性の領域と連続・融合している

現実の領域という世界の構造から考えられるのは、その世界をあるがままに受け容れるという態度である。これは現実的あるいは現実主義的、といつてよい様であり、さらにいえば現実肯定的、といつてもよいものである。しかしこれは自覚的・意識的に現実をよしとして肯定することを意味しない。同時に現実否定なあり様も可能性としてもつものである。なぜなら、あるがままにあるということは、そうある他はないということでもあり、この世はまゝならぬ世でもあるからである。

あるいは狭義の現実を超える神性が同時に現実と連続・融合していることからしても、人の世には常に人を超え、従って対象化し難いものが浸透しているのであり、そこからしても否定的な感じの可能性が考えられる。「世間虚仮」というような思想はこのような思想的地盤の上に比較的容易に受け容れられたものではなからうか。

このような考え方の論拠については私の前著に譲る。とはいえないが、とにかく私はそこで仏教思想はその受容以前の日本人の思想の地盤の上に受け容れられた、あるいは受け容れられることができたと考えたのである。また

最近では、「古代日本人の人生観が樂天的であり、仏教の導入によつてそれが悲觀的になつたなどというのは、宗教の意味を知らない人々のたわごとにしかならない」といふ激しい言葉も見られるから、家永説によつて代表される考え方を通俗化した樂天的から悲觀的へという見方をとる人は少なくなつたのかもしれない。しかしまた例えば平安朝時代の仏教思想には悲觀的あるいは諦念的というような言葉で表現されるものが存在するから、これはあらためて考へてみなければならぬ。

ところでもうひとつ考えておきたいのは、仏教以前の日本の神々の信仰と仏教との相違についての次のような見解である。

日本古来の神々は元來山河の荒ぶる神であり、従つて畏怖の対象であり、それは崇る神祕的觀念として永く生き続けたが、それに対し仏教は加護の信仰という性格を強くもつていた、という考え方である。⁽¹⁰⁾ たしかに例えば、七世紀から八世紀にかけて「神はたたり仏は守る」という対照的な性格がつよく現れている⁽¹¹⁾」ということはいえようから、この見解は注目するに値する。

仏教の思想についても、解脱とか涅槃とかいう語で示される境地は、確かに尋常の世界の尋常な生き方、煩惱に支配される生き方を否定するものであるが、生死の輪廻を断じつくした境地においても、生死の世界がなくなるわけではなく、それとは別の不死の世界があるわけでもない、涅槃の境地においても存在するのはやはりこの生死の世界である、ということを書いた。つまりここでも輪郭の明らかなでない、一つの世界に生きた日本人の思想と通い合うところがあると考えたのである。

もちろんこのようにいうことは仏教の意義を低く評價することではない。仏教以前には日本人は自覺的・意識的・理論的に現実を否定する思想をもたなかったから、尋常の現実と異なる境地を教えた仏教によって、深く広く世界を人生を見、考えるようになったことは大きな変化であつた。ただ私は現実肯定から現実否定へという考へ方に対し、日本人の思想のうちには自覺的・意識的にはなかつたにせよ両者の可能性があつたこと、つまり現実肯定から現実否定へという二元的な考へ方に対し両者の間の連続性を示したのである。

この見解を示した湯淺泰雄説は同時に、古来の神祇信仰は地域共同体の習俗儀礼という性格のものであるのに對し、仏教は個人の魂のための祈りという性格をもつものであることをも指摘している。これは部族・氏族・民族などにみられるいわゆる民族宗教における主体が集団であるのに對し、普遍宗教あるいは世界宗教における主体は個人であるという考⁽¹²⁾え方とも適合する妥当な指摘であらう。

仏教が祈禱教的なものとして採り入れられたという意見のあることは前に見たが、それが鎮護国家的な性格をもちながら次第に個人の救済を求めるものとなつていつたことは否定し難い。およそ普遍（世界）宗教といわれるものが部族・氏族さらには民族というような閉鎖的集團の枠を越えて拡まるとき、それは閉鎖的集團の成員として生きる状態から、普遍的な人間個人として生きる状態への移行に対応するから、仏教が個人の生の問題となつたのは、その点では人間の歴史の展開過程に対応することといえるかもしれない。

この集団から個人へという宗教の主体の移行はまた、

前者において願われるものが集団全体の安寧・豊饒であるのに対し、後者においては個人の心身の満たされた安らぎが求められ、それは個人のあり方の宗教的正しさを要求するということを示すものである。例えば因果応報は優れて個人に即して考えられた。

この個人の析出ということは思想的には重要な問題であるが、いまここでとりあげたいのは「畏怖の信仰」と、「加護の信仰」といわれるものの内容である。

湯浅説は未開から文明へ、神話から宗教へ、荒ぶる神Ⅱ自然神・動物神から人間的神Ⅱ人格神への展開過程を、自然・社会・国家等の考察あるいは社会心理的・歴史心理的考察をふまえて説明したものであるが、この考察の結果は——これはあるいは基本的なものとしてすでに前提されていたものかもしれないが——「未開宗教的思維は、本来、世界のすべての民族において普遍的に共通な諸特徴を示している。そこには、内なるものと外なるものとの区別は存在しない。ナショナルなものの特異性は、インターナショナルなものの特異性と互いに排し合うものではない。それは、外なる一切の文化と思想に

ものの観念は、それぞれ特殊な内容をもっている。私は前に挙げた小著でこれを検討し、それに基づいて仏教受容の可能性を考えたのであるが、特殊が普遍にどう対応したかということは、すでに日本人は仏教を「どのような受容したか」という第三の問いにかかわるものである。

三、仏教をどのように受容したか

仏教固有の教えや思想がどのようなものであるかについては、いろいろな考え方がありうる。最近、日本仏教の基本的思想を示すものとされてきた本覚思想や如来蔵思想に対して、それはそもそも仏教ではないという主張がある。⁽¹⁴⁾その主張によれば仏教本来の思想は縁起説——時間的縁起説であり、これは、土着思想と合体してしまいう土着思想を自己肯定的に前提としてしまいう本覚思想を否定するものであるということになる。

普遍宗教が現実否定的性格をもつということは、それぞれの特殊性をもつ社会において、その特殊性を絶対化するというあり方を批判し否定するということであるなら、右の主張はその点で正当なものである。

対してひらかれた思想なのである⁽¹³⁾ということである。この考え方に従えば、日本人が仏教を受け容れたのは至極当然のことであって、何故仏教を受け容れることができたかという問いは、問いとして成立しなくなるであろう。

普遍的視野から特殊を見ることが重要であることはいうまでもない。あるいは特殊のうちに普遍をみることの重要性もまたいうまでもないことである。しかし私の関心は特殊が普遍とどう対応したかにある。世界のすべての民族に普遍的な未開宗教的諸特徴は日本にも見られるであろう。しかしやはりそこには日本的な特殊性がある。

例えば「畏怖の信仰」といわれるものも、日本の場合はその特殊性をもっていると思う。湯浅説も引用しているR・オットーは、聖なるものであるヌーメニクなもの、人を畏れさせると同時に魅するものであるといったが——湯浅説ではこの魅するものという契機にはほとんどふれられていない——これはかなり普遍性をもつ見解であると思う。

しかし具体的にはそれぞれの人間集団の抱いた聖なる

しかし我々が問題としているのは、まさに日本の仏教であり、それが本覚思想・如来蔵思想を基本的なものとしているなら、それが検討対象なのである。それが仏教本来の思想からすれば否定されるべきものであるということとは別の問題であり、さらにいえばこれは信仰の問題である。

この日本の仏教について、もっとも広く受け容れられている見解は、その現実的・現世主義的傾向であろう。「仏教は短い時期の間に、日本のすみずみにまでひろまった。しかしながら日本人一般の現世主義的傾向を完全に改めることはできなかった。むしろ日本人は、大陸から受容した仏教を、現世中心的なものに変容してしまっただのである」⁽¹⁵⁾

この中村元説は「日本人は仏教の渡来する以前から現世中心的・楽天主義的であつた⁽¹⁶⁾」とする点で家永三郎説と同じであり、それは再検討しなければならないということは前に述べたが、日本の仏教が例えば即身成仏的思想において現世主義的という特質をもつということはできよう。⁽¹⁷⁾そこでここでは輪廻思想についてこの点を考え

てみよう。

インドにおける輪廻思想——より正確には業報輪廻思想——における要点は、現世における生の循環と、それを超えることが期待されているということである。¹⁸ 仏教においても、生死の輪廻を断じつくして、もはや再び生を受けることがないという仏典にしばしば出てくる言葉がそれを示している。つまり永い間繰り返される「多生の流転」(ダンマパダ、一五三)と、それを超えることが輪廻説の示すものである。

この輪廻あるいは輪廻転生という考え方を日本人はたしかに仏教からとった。しかし日本では、生れ変わり死に変わるという限らない流転は考えられず、従って現世の生が無限の生のうちのひとつという思想も示されない。現在の生を中心として、せいぜいその前後の生くらいが考えられるにすぎない。九世紀初葉に成ったと思われる『日本国現報善惡靈異記』などもそれを示している。¹⁹

この書の表題のうちの「善惡」は善因善果惡因惡果を意味するものであり、一般的に因果関係の認識は仏教にとって基本的に重要なものだと思われるが、『靈異記』

中の説話によって示されるものは、極端に通俗化している。悪事をなせば後生牛や猿・犬・狐などになってしまうぞという教訓である。

そういう見方はあまりに一面的あるいは部分的であるといわれるかもしれないが、少なくとも「現報」という言葉は、関心の中心が現世の生にあることを示しているということができようし、『靈異記』中の説話はまさにそれを示していると思う。

つまり輪廻転生思想は知識としては知られていても、日本人にとって、現世を含む限りない生死の繰り返しは考えられず、ただ現世の生のみが関心事であったのである。多生の流転を経たが生はどれも苦であったというような「ダンマパダ」中の言葉に示されるような思想は日本には根づかなかった。

このような考え方を現実的あるいは現実(世)主義的と規定することはできよう。しかし大切なのは、その場合の現実とか現世といわれるものが、どのようなものであったかということである。

インドの伝統的思想を背景にもつ仏教においては、一

方解脱あるいは涅槃の境地と、他方同じような無明の生の繰り返しがある現実の世界とが考えられる。後者が直進的時間を伴う反復的・繰り返しの・循環的時間の領域であるとすれば、前者は時間を超えた領域である。仏教においてもっとも基本的と考えられる縁起説についてみても、縁起とは一面で直進的時間を示すようでありながら、究極的には時間一般を超えたものを示すものである。

この、時間と時間を超えたものとの間には非連続的な関係がある。

それに対し、日本人は前に述べた意味で、一つの世界・現実の中に生き、そのうちの狭義の現実とは、それを包みそれに浸透するものと連続・融合していた。そして日本人の狭義の現実における前景的時間は直進的時間であつた。

これは時間を超えるものと連続・融合しているから、この直進的時間は必ずしも等質的なものではない。しかしこの現実を全体的に否定する原理的な存在も境地ももたなかったから、あるといえるのは直進的時間のなかの生、つまり一回的な生である。これをさらに凝縮させれ

ば、人は今を生きることになる。この今は時間を超え時間を包み浸透するものとの関係において、ときに濃密化し充実し、ときに希薄化し収縮する。²⁰

これは明確な超越者の觀念をもち、その命に従って、あるいはその超越者との合一を求めて、今を生きるのとは異なるものである。

このような現実のうちに生きるとき、限りなく繰り返される生死という觀念は受け入れ難いであろう。日本人はまさにこのような現実に基づいて、輪廻思想を現実主義的に改竄したのである。

同様の事情は、永い間日本人に大きな影響を与えた「浄土」の觀念についても見られるであろう。浄土を穢土と二元対立的に考えず、浄土を現実化した、あるいは穢土を浄土化したということは、すでにしばしばいわれた。これもまた我々のいう意味で浄土を現実化したということになる。

その他いろいろな点で日本仏教は仏教を現実的あるいは現実(世)主義的に変容したということができうるであらうが、なお一つ現世利益的ということに触れておこう。

いずれの普遍宗教においても現世利己的性格は見られる。仏教においてもそうであり、中国仏教・朝鮮仏教にもそれがみられるが、日本仏教においては殊にその性格が強いといわれることがある。

しかし仏教が卑俗な意味で全く現世利己的なものであったら、日本人はそれを受け容れなかったであろう。たしかに日本人は形而下的な願望の充足を仏教に期待することが多かった。しかしそれは同時に仏教が現世を超える思想をもっていたからこそである。

日本人の思想は狭い意味の現実へのみ閉ざされるものではなかった。それはときに、地理的・歴史的・社会的条件によって狭く閉ざされたが、可能的にはその狭い現実を超えることを許容するものである。日本の仏教がこの可能性に向って開かれたものであるとき、それはまさに現実的な日本の仏教となるであろうし、それは特殊なものでありながら、普遍的な仏教と通じ合うものとなるであろう。

註

(1) 家永三郎『日本仏教史 I』法蔵館、井上光貞『日本の国家と仏教』岩波書店、速水侑『日本仏教史 古代』吉川弘文館 等参照。

(2) 家永、前引書、四頁。速水、前引書、一二―一五頁。

(3) 井上、前引書、八―九頁。速水、前引書、一五頁。

(4) 下出積興『日本古代の神祇と道教』吉川弘文館

(5) 速水、前引書、九頁。

(6) 井上、前引書、一〇頁。

(7) 速水、前引書、三六―三七頁。

(8) 田中元『古代日本人の世界』吉川弘文館

(9) 松本史郎『縁起と空——如来蔵批判』大蔵出版、一一頁。

(10) 湯浅泰雄『神々の誕生』以文社、同『古代人の精神世界』ミネルヴァ書房参照。

(11) 湯浅『神々の誕生』二二―二頁。

(12) G・メンシング『宗教とは何か』(下宮守之・田中元訳)法政大学出版局。六二頁。

(13) 湯浅、前引書、二二三頁。

(14) 袴谷憲昭『本覚思想批判』大蔵出版、松本、前引書。

(15) 中村元『東洋人の思维方法 第二部』みすず書房 三二―三頁。

(16) 中村、同書、三三〇頁。

(17) 同書、三三三―三三八頁。

(18) 田中、前引書、二五四―六頁。

(19) この前後、田中元『古代日本人の時間意識』吉川弘文

館 一八二―二三頁。

(20) この前後、田中、同書および『竹取・伊勢物語の世界』吉川弘文館。

(たなかげん・工学院大学教授)