

平成二十四年度 第二十三回法華経・日蓮聖人・日蓮教団論研究セミナー

パネルディスカッション

司会 では再開させていただきたいと思えます。

下田先生には、大乘経典成立の経緯・背景についてお話をいただきました。今までは、大乘教団が大乘経典を生み出してきたと考えられていましたが、むしろ先に大乘経典があつて、それによって教団が生み出されていったのではないか、とのお話でした。

袁輪先生には、通世門のお話を中心に、日蓮聖人がどんな歴史的な背景を踏まえながらご登場になられたかという問題につながるお話をいただきました。

両先生いずれも、私も日蓮宗教団の創立の基盤を考える上で、たくさんのお話を頂けると感謝してお話をしてくださいました。

まず、下田先生にご質問させていただきます。

先生のお話ですと、例えば法華経が成立した段階では、まだ「法華経教団」というべき教団は存在していなかった、ということになります。しかし法華経の中には、法華経教団に対する批判といった記述も出て参ります。すると、やはり法華経成立時に、法華経を受持する教団がすでに存在していた、と考えざるを得ないのではないか、と思うのですが、どうでしょうか。

下田 ありがとうございます。ご質問は全くごもつともだと思えます。

まず研究の前提として、アショーカ王以前の仏教、あるいはそもそもインドの歴史の実体の詳細は、歴史的に信頼できる程度までは分かっていない、ということが一番大きな問題です。具体的な教団の存在を想定したり、經典の著者の存在をグループとして想定したりすること、それはありえてよいですし、私もそうした想定を一方で持っています。けれども、私が申し上げたい重要な点は、その想定の内容が詳細に及べば、現在の資料状況では、歴史研究として信頼できる結論に至ることはない、という点です。けれども現在の学界の少なからぬ研究者が、かなり細部の議論をあたかも歴史学の一つの成果であるかのように論じています。ここに学問としての問題があります。

少し長くなりますが、研究方法の問題について、私の理解を申し上げます。仏教研究において最も学問的とされる手法は、現存する写本を読むことから始まります。法華經の写本としてはまず、七、八世紀のサンスクリット写本があります。それ以前ですと、三世紀の竺法護訳『正法華經』、それから五世紀の鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』です。その他には十一、二世のチベット語写本があります。一番たくさん出ておりますのは、十七、十八世紀のネパール写本です。

では、例えば五世紀の漢訳教典と、十一世紀前後のチベット語写本と、十七世紀前後のネパール写本を比較検討することで、紀元前後の仏教の様相を復元しようとすることは、はたして妥当でしょうか。歴史学の分野では、一千年以上も時代を隔てた、しかもまったく異なった歴史世界に存在する文献を歴史的事実復元の根拠として利用することは、とうてい認められません。こうした手法は歴史学研究では取り得ないものなのです。

しかし仏教学研究は、法華經の写本を比較検討することを通して、当時の仏教の状況を復元するという意識を持っています。この意味を、少していねいに理解する必要があります。それは經典というテキストの中身は、歴史的、社会的、言語的、文化的な制約を超えて成立し伝わっている——時代も地域も隔てて、現在でも成り立つ、いわば

「同時的」「共時的」な存在であるという認識を暗黙に共有しているのです。

こうした立場においての研究は、歴史研究ではありませんし、そこから復元されるものは、歴史学という歴史的事実ではありません。しかしこれは、思想研究や、文学研究や言語研究においては、ちゃんと成立するのです。言葉で記された内実が、社会環境の変化に影響されず、自立して残り続ける、そういう事態が存在しますし、その前提に立った研究方法をとっているんですね。それにも関わらず、なにゆえに研究者は歴史研究の成果としてみなしたがるか、ここには「歴史」という言説に込められるさまざまな含意があつて、それを批判的に明かしえないままに支配されてしまっている意識状態があります。ナイーヴな歴史至上主義が学界を席卷してしまっています。これでは実際の歴史を通じて伝わってきた仏教のゆたかな意義は明らかになりません。

さきに申しましたように、大乘経典を読むさいに、教団を予想することはあつてよいのです。けれども、ここで予想される教団は、経典の理解のために重要な意味を持つけれども、それは過去のインダの歴史の実態だから重要なのではなく、読み手である現在の自分自身の意識を揺り動かしてゆくから重要なのです。それは歴史学によってとらえられる歴史の実態としての教団ではなく、思想や文学という方法によってとらえられるべき、いわば理念的な教団なのです。

私は、研究者は自身の研究方法について反省的、自覚的でなければならぬ、という意識を強く持っています。大乘仏教の教団論を展開する場合は、こうした研究方法に対する自覚がたいへん薄くなつてしまっています。

現存する経典は、大乘のものも、伝統仏教のものも、そもそも大乘経典に表れている景色は、当時実際に外にあった社会的な現実を、そのまま反映したものであるのかどうか。もちろん、たまたま歴史的事実に対応する内容も存在し、それを発見するのはきわめて重要なのですが、それが特定できるのはまことに限られた場合です。そもそも大乘経典は、歴史記録を残していこうという意図によって編まれていたものではありません。経典の言葉というのは、外

の現実の世界で練り広げられている事実をもとにしながらも、それを離れ、内なる精神の活動に託して再構成するという、きわめて深い知的な作業を遂行する手だてです。世界を分析し、洞察することによって、外部から独立した経典内部の世界が作られてきているんですね。

例えば、法華経の序品をごらんになると、そこにはデーパンカラ・ブツダ、燃灯仏が出てきます。燃灯仏は、お釈迦様が過去世で、最初に出会われた仏として、仏教徒にはあまねく知られています。しかし、法華経は、燃灯仏が出てくるよりずっと前にも想像を超える数の仏がいたことを説いています。それがやがて燃灯につながる。そして方便品にいたってようやく、釈尊が舍利弗に向かって教えを説き始めるというところで、燃灯仏の世界が、現実の仏教の歴史に繋がってくるという構造になっています。つまり法華経は、歴史以前から歴史へそして歴史以後へという仏教の世界を現そうとしているものです。歴史学で用いられる歴史記録は、帳簿の記録であったり、裁判記録であったり、契約文書であったりするもので、それは外的世界をそのまま反映していますが、法華経の言説はそうした外的世界を直接に反映したような言説とは、まるで種類が異なるものです。

これに関連して私が申し上げたいのは、大乘経典の制作を教団史的に捉えようとする研究者には、教団があつてその事情を反映するかたちで経典ができてくる、という強い思い込みがある問題であります。これは論点先取の誤りに陥っている考察です。この考え方でいけば、法華経のような大乘経典が、経典誹謗者に対する強い叱責のこぼれを述べることを説明しようとするとき、教団が外から批判を受けていて、その批判に対する反論として経典が編纂されたという、なんとも意味のない結論に至ってしまうのです。そうしますと、法華経の存在意義は、法華経を批判する人々を批判するところにある、ということになってしまう。経典の制作動機を、教団という社会的背景に帰せしめようとする研究態度からは、ほとんど意味の分からない結論が生まれてきてしまうのですね。

もちろん、現実には起きていることを反映しているテキストもあります。例えば仏塔信仰をそのまま認めるというテ

キストが、実際に存在しております。ジョン・ササン・ウォルターズという人が取り上げている仏伝は、その実例です。しかし私は、法華経や般若経、それから華嚴経といった大乘経典は、仏伝とは異なって、その内部に、現実とは隔絶された内なる世界を作り出している、と思います。そうした内なる世界を確保しえたからこそ、社会的な制約、文化的な制約を越えて、まったく異なった世界へ伝わりえたのだと考えています。

例えば中国。秦や漢という大帝國を、インドよりもはるかに前に作り上げていた、そういう國に仏教が入ったのは、驚くべき事実です。それは、東南アジア・スリランカ等への仏教伝来とは、かなり意味の違うことです。文化的、社会的、政治的に強大な力を持ったアショーカ王統治下のインドから、遙かに力の弱いスリランカに仏教が入っていくことは、ある意味で当然です。しかし、すでに儒教を有し、道教を有していた、強大な宗教的文化的力を抱えていた中国が、インドというまったく未知の土地で生まれた経典を受け入れたのは、経典とそれとともに存在している仏教世界に影響をされたから、という理由以外には考えられないでしょう。

中国に仏教がどうやって入ってきたかという点、なによりも経典として入ってきています。仏教が伝わるために、文字化された経典という形がなければ、インドからお坊さんたちが集団で移動して中国に定住し、そこに僧伽を作っていくしかない。事実、スリランカの仏教は、そのような伝わり方をしています。しかし東アジアの仏教はそうではない。経典という形でまず伝わっています。ですから逆に、経典は存在するけれども完成された律がないので、あとでまたそれを探しにいった受戒の方法を身につけなければいけない、という問題が生まれています。

つまり、経典が経巻というものになって、そしてそれが文化を越えて伝わっていったことは、仏教史を変えた、きわめて大きな出来事です。そのさい、経典が単なる個別の社会事象の反映にすぎなかったならば、違う文化圏に伝わった時にはまるで通用しないものとなるはずです。

司会 はい、ありがとうございます。

では、ある教団の中に、大乘の經典作者ないし多少のグループがあったとして、テキストができ上がったとします。しかし例えば法華經などは、まず間違いなく涅槃經等、つまりまた別のテキストを前提として書かれています。そうしたテキストの共有化、刷新といったことは、どこでどのように行なわれていたのでしょうか。

下田 ご質問ありがとうございます。

法華經は、仏教の歴史の中で起きているそれまでの知識の伝承体系というものをしっかりと踏まえ、見事な構造をもつてつくられています。仏教の伝承を詳細に踏まえて、歴史を踏まえて、きわめて反省的な目で見た理解のうえに經典が制作されています。

これが可能となるためには、法華經の編纂者たちが、仏教の知識を共有しうる環境にいたことが分かります。

では、その場とは、どんなところだったと。まずは、僧院と考えてよいと思います。ただ、古代インドのどこに經典を制作した僧院ができて、そこにどんな人たちが出入りしてたのか、ということが分かればいいのですが、そこまでは残念ながら分からない。けれども、經典を誰が作ったか、誰が書写していったか、そして継承していったかというこの分からなさは、阿含やニカーヤでも、つまり仏教の正統と一般にいわれている系統において分からないことと、まったく同様です。これまでの研究者は大乘經典だけが特別な環境で作られたから、その実体が不明であると思いきいこんできたのですが、それは思い込みでしかありません、現在残された資料を総合すると、在家と出家とが役割を分担しながら經典を制作し、継承していったと考えるのが、もつとも穏当な理解であります。律藏のなかに、在家の優婆塞が寄進をしてそこに経藏を作って、そこに經典が納まった。さあ、お坊さん方をそこに招いて「これが滅びないうちに学んでください」とした、という記録があるのですが、これは考古学的な事跡の考察や漢訳の翻訳に関する

歴史記録と一致します。

ここで一つ注意をしておきたいのは、なぜ「誰」が作ったのかを人は知りたくなるのか、そこに実は大きな問題が隠れている点です。起源を、作者の実態を暴いてしまえば、それで全てが分かった気になる——どんなに意味のある行ないや作品があっても、それを作った人が、例えばどんな出自の人だったか、どんな生き方をした人だったかということが暴かれてしまえば、そこで生み出されたものはなんの価値もなくなるというような認識が、世間一般はもとより、研究者の中にも存在します。それは研究のさいに要注意です。

なぜ「誰」が分からなくちゃいけないのか。逆に出自が分かれば、何がそこで分かったことになるのか。お釈迦様は、「生まれによって尊いのでなく、行為によって尊い」と仰いました。この言葉を今の問題に照らしますと、行為というのは教団そのものが行為となります。そうすると、経典が一体どこで保存されていて、どう継承されてきたかということが分かれば、それを誰が書いたかというところを特定できなくても、十分に意味があることになるのです。

司会 はい、ありがとうございました。

次は、蓑輪先生にお伺いします。下田先生のお話ですと、大乘経典の作者自身は独自の教団を作らなかつた、もつと云えば、教団を作るムーブメントを起こすことが出来なかつた、ということになります。これは何故なのでしょう。そして逆に、今日先生にお話しいただいた「遁世門」の人たちは、テキストを作ることではなく、行によって教団を革新することを目指しました。こうした違いを、どうとらえるべきなのか。下田先生のお話へのコメントも頂きながら、お話しいただければと思うんですけど。

蓑輪 今日の下田先生のお話を聞いていて私が一番興味を覚えたのは、「父なる経典」という言い方です。お釈迦様

がいなくなってしまうたと、その代わりを經典が務めた、ということになります。このお話を聞いております時、私は中国の禪宗を連想いたしました。

何かというと、禪語録です。禪語録は、読む人に「悟りの問題というのは、あなた自身の問題なんだよ」と気づかせるために作られていた、という理解が、今の研究ではなされております。この理解は、大乘經典にも当てはまるのではないかと。大乘經典作者は、「お釈迦様が言っていたこと、目指していたものとは、こういうことなんだ」というのを、読む人たちに気づかせようとして經典を作っていたのではないかと。実際に東南アジアの仏教を、タイ等に見学・調査に行くことがあるんですけども、お坊さんたちの営みを見ていると、本經典を暗唱する人は、本当に覚えていたんですね。修行を實際にやっていますが、「本当に悟れる人たちは少ないよ」と言い方をよく聞きましたけれども、經典を通じて、「まさしく自分自身の問題なんだな」というようなことを気づかせてくれる、それが生かされていたんじゃないのかな、という印象をちよつと受けました。

それで、話は日本に一足飛に飛ぶわけですけれども、中世の時代にいろんな宗派、集団が独立していった時に、私は縦の時間の中で「日本の仏教がある特徴を持つようになり、離脱していく」というような話をさせていただきましたが、そのきっかけとして、十二世紀の後半ぐらいから入ってきた中国仏教の影響も大きいのではないかと、と思っています。

最初に、十二世紀の末から十三世紀の初頭にかけて、京都のほうに俊芿という方が登場いたしました。宋代の天台の律を伝えてきました。この人たちの影響を、解脱貞慶さんたちのグループが受けてきています。

そのときに、俊芿が、京都に泉涌寺というお寺を作るんですけども、天台系なんですけれども、禪堂みたいな建物を持っていまして、お坊さんたちの日常の過ごし方……朝、何時に起きて、それからどういことをやっていくのか、というのを、ちゃんと清規の中に書いています。それを見ますと、一日のかなりの時間を座禪に費やしていること

が分かります。つまり、お坊さんたちのすべきこととして「行」を非常に意識していました。行の仏教というのを、十二世紀末、十三世紀初頭ぐらいに、日本の仏教界は、俊苧を介して知るようになったのです。その中で、仏教界の上層部を形成していた人たちの営みに対して、違った在り方というのを意識するようになってくるんです。

それと、実際には禅侶の方たちのバックアップもあって、独自のグループを作っていくのではないかと思います。特に律宗の場合には、受戒儀礼を自分たちで持つようになりますので、自分たちの受戒儀礼によって出家した人たちが一つのまとまりを持ったグループになる、というのはすごく分かりやすかっただろうと思います。

それ以外では、例えば法華宗の場合には、受戒儀礼というのはあまり正面に出てこないような気がしますので、自分たちの一つの集団の共通要素みたいなところに、経典というものが位置づくようになっていくのではないかと思います。ようにも感じます。いろんなパターンがどうもあるんじゃないかなあ、と思っています。

ですから、「教団」という名前で呼んでしまうと——「教団」というのは明治以降の言葉使いになりますが、その言葉が持っているニュアンスが、排他性みたいなものを感じさせてしまいます。しかし中世の時代には、「教団」という言葉自体ありませんし、お坊さんたちが実際に宗派間で敵対していたかというところは有りません。寺院を自由に入出入りをするお坊さんたちもいますし、勉強に行き来したりもしておりました。ただ、自分たちの一番大事にしているものが何かというところで相違を持っていて、他の集団との違いみたいなものが出てきていたのではないかと思います。それでも、反目し合っていたわけではなくて、お互いに入出入りをしているというのが実態だったのではないかと考えております。

司会 はい、ありがとうございます。

今日は教団付置研究所懇話会より、日蓮宗以外の方も数名いらっしゃっております。今の養輪先生のお話にもあり

ましたが、今日的な意味での「教団」というようなものは本当に近々のものであり、かつて各宗派は敵対していたというより、むしろ交流していたのだ、ということです。しかし現在では、個々の教団が現実にそれこそ存立をしているという状況にあるわけです。

そういう中で、これからの時代、教団というものはどういうふうに存立していけばいいのか、あるいは他教団とどう接していくべきだろうか、というようなことについて、両先生に伺えればと思います。

初めに蓑輪先生からお願い致します。

蓑輪 私は最初、戒律というお坊さんたちの生活習慣みたいなところに関心を持って研究を始めました。それで、ずっと戒律を考えていきますと、お坊さんたちの集団というのは僧伽という名前で呼ばれるわけですけども、非常に実感をしたのは一つ一つの寺院というのが独立した存在として動いているというのが、実は東南アジアから東アジア世界にかけての仏教教団の在り方であると思うようになりました。

いわゆる日本のような宗派で大きくまとまる、という意識を特に持っていないんですね。あるのは、いわゆる現前僧伽というんですけども、一つの寺院の中に共住しているお坊さんたちが一つのまとまりを作っていて、そしてある一定の大きな地域、国単位が一般的だと思うんですけども、国の中にいる人たちのお坊さんたちは、いわゆる四方僧伽という言い方をします。同じお坊さんたちの仲間、というような感じで意識しています。でも、具体的なところは、常に現前僧伽を中心にして動いています。

台湾に一度調査に行ったときに、「日本はいいですね」と言われたことがあります。何がいいかっていうと、お坊さんたちに宗派というものが存在していて、「みんなでまとまれるのはとてもいいですね」と、私にしてみると意外な意見をちょうだいいたしました。

宗門というのは、いろんな意味合いを持つている「まとまり」なんですけど、そのまとまりが排他的になつてしまつと、非常に大きな問題を起すのではないかなと思います。そのように考えていけば、いわゆる日蓮宗というのは一つの現前僧伽みたいなもんなんだと。それ以外の宗派を、まとめて四方僧伽だと思えばいいんじゃないかな、というふうに考えることができたらいいのではないかと最近は思っています。

ちなみに中世の時代にお坊さんたちのグループは、遁世門の人たちも、それ以外のお坊さんたちも、全部一つのまとまりと意識しています。若干違っていたのは何かというと、意識です。奈良平安期から続いていた仏教で、「自分たちが歴史のある正当な仏教の継承者だ」みたいな意識は少し残っています、ある大きな事件が発生するんです。これは南禅寺で起きた事件です。南禅寺の山門を天台系のお坊さんに通ろうとするんですけども、南禅寺はそのときに関銭を取つてまして、天台系のお坊さんにもそれを請求するといういざこざがありました。それで、南禅寺の山門を壊さなければ、争いが収まらないという大きな事件が起るんです。

それで天台系のお坊さんが、「こういう問題が起きている」というので、朝廷に訴えるんですけども、そのときに、南都系の寺院と高野山にも同じように、「こんな事件があつて、禅宗の奴らはけしからん」という手紙を送っているんです。このことから、奈良平安期から続いていたグループが、一つのまとまりみたいな意識を持つていたことが分かるのではないかと思います。

そういうのを見ていきますと、全体で一つのまとまりなんですけども、大きなグループ分けみたいなものが中世の時代に存在していたことは間違いないと思います。恐らくそれが、交衆と、交衆から出ていった遁世僧という形の二つのグループに分かれて継承されていくんじゃないか、と思います。

まとめますと、現在の状況を考えたら、一つの宗門というのがある意味で現前僧伽であり、それ以外の宗派は、全部を集めた四方僧伽みたいなものと考えれば、私たちはそんなに、いわゆる教団ということで、いわゆる争いを起こ

すことはなくなっていくんじゃないのかと思っています。

司会 はい。下田先生、お願いします。

下田 今、養輪先生のお答え、見事だなと思って聞かせていただきました。基本はインドでも同じようなものと理解してよいと思います。現前僧伽と、四方僧伽と二つがありまして、現前僧伽があるからこそ、私たちは自分自身が仏の教えに会うことができる、しかし、その仏法の真義というのは、四方に広がっており、その普遍性に意義があるわけですから、四方僧伽の理念は、仏教では不可欠である。この二つのサンガのありようは、いわば階層を異にしながら共存しています。言い換えると、その階層の相違を意識できなくなれば、この二つは衝突してしまうサンガのありようになってしまいます。つまり、現前サンガと四方サンガとがどのような制度であれば共存できるかというのが、現実にはきわめて重要な問題になります。

これが実は、書記經典として出現した初期大乘仏教の起源という問題につながっています。ここで一つ、思考実験をしみてください。皆さんは、法華経という經典に自分が出会うことができるという事実、そのたった一つの事実のなかに、仏教のあらゆる意味が集約されていると考えるとき、この經典には、現前サンガと四方サンガとの二つが同時に入っていると理解することができますね。法華経を現前にし、それに触れていることは、まさに現前僧伽に触れていることですし、その教えの普遍性は、自分の目の前の現実に限定されずどこまでも広がっていくものですから、まさに現前僧伽を超えた四方僧伽のありようをおさめ取ってもいます。現前サンガと四方サンガとが、今たまたま手にした、たった一つの法華経という經典の中から生まれてき、それが外に展開し、また經典の中に戻っていく。そういうできごとになっているのです。こうした思考実験をしていただければ、一つの經典が、確かに教団を生み出すも

とになることが理解できると思います。

司会 はい、ありがとうございます。

先日、蓑輪先生の研究室に伺わせていただいて、下田先生、蓑輪先生と、このシンポジウムについての打ち合わせをさせていただきましたけれども、そのときに両先生のお話から「死穢不浄」「葬儀」というようなお話が出てまいりました。死穢不浄というようなものを持ち越えていった行者、というような一つのイメージが、今日の下田先生のお話の中にも蓑輪先生のお話の中にもうかがえたということがありますので、その辺のことにも触れていただきながら、今日のお話の締めをおっしゃっていただければと思います。よろしくお願いします。

蓑輪 死をどう迎えていくのかというのは、万人にとって大きな問題でありまして、仏教もご他聞にもれません。

日本の仏教者の方たちは、実際に人の死、あるいは自分の死もそうだと思うのですが、どう対応してきたのか。特に他者の死というのを受け入れて、なんらかの儀礼をしていたと考えられます。古代のほうから考えていきますと、実際に天皇が亡くなられたときに、直接に僧侶の方が葬儀に関わったというのは、平安時代に確認できますので、遺体の処理を伴った葬儀の場にお坊さんが出ていったことも確かにあります。

しかし日本はなぜか「死穢」という、死に対する「けがれ」みたいなものが一方で存在していました。ですからそのような場合には、公的な場にはしばらくの期間出ない、という対応をしていたようであります。

それに対して、遁世のお坊さんたちは、特に律宗系の場合には、死穢を超えていきました。禅宗のお坊さんたちもそうです。そもそも禅宗は、死穢のような意識があまり見られない中国において誕生したので、葬儀ということも全然抵抗なく受け入れたのではないかと思います。そんなわけで鎌倉時代にできた禅宗系の寺院の場合には、隣接する

形で火葬場が設けられていたことが報告されています。ですので、葬儀というのは、平安期から、お坊さんたちが関わっていたことのひとつとして重要なものだったんだろうと思います。

私もそういう意味で、宗教者が人の通過儀礼に関わるというのは、大切なことであるという思いを新たにしています。どこで新たにしたかといいますが、カンボジアと、それからバングラデシュに調査に行った時のことです。カンボジアの寺院は、必ずといっていいほど、お寺に隣接して火葬場が設けられていました。亡くなった方が出ると、お坊様が亡くなった方の家まで行き、遺体を担架みたいなものに乗せて、お寺の、つまり火葬場まで運ぶんです。遺体そのものに触れることはないんですけども、必ずお坊さんが担架で担ぐ人たちの脇にくっついて、死者を悪霊から守る役割をして、火葬場まで連れていく。そしてその火葬場において火葬をするときに、やっぱりお坊さんがその場において、点火するときにはたしかお経を唱えて、その地域の人たちの通過儀礼に積極的に関与していました。また、カンボジアのお坊さんに「お坊さんの務めとしてやらなきゃいけないことはなんなんですか」と聞きましたら、「占いです」と言われまして、びっくりしました。この国においては、お坊さんたちが、社会の人たちが必要としているさまざまな宗教的営みに関与しているんだな、というのをすごく感じました。

バングラデシュはイスラム教の国と思ってる方が多いと思うんですが、わずかに、二パーセントなんですけども、仏教徒の方が暮らしています。その仏教徒の方のよりどころとなっている寺院の脇には、やはり火葬場が隣接して設けられているところが多く、葬儀のときにお坊さんが立ち会うというのが普通のことですと言っていました。

やはり、生きている人たちが、どんなふうにして死を迎えていくのか、宗教者の方たちが関わるといっているのは当たり前のことであって、それは仏教者であろうと、他の宗教の方であろうと、おそらく変わらないのではないかと思います。一時期のように、テキストのみから見てきた仏教ですと、お坊さんは葬儀に関わらなかったという言い方がされた時期がありますけれども、実際にはそんなことはなかったと明らかにされてきました。実際の、その地の仏教をし

っかりと見ることによつて、どういう役割を果たしているのかというのを自覚することができれば、一番ではないかと考えています。私からは以上です。

下田 今日、お話し上げましたように、インドの古代の寺院のそばには埋葬場があり、そしてマーケット、市場があると。この二つのことが、仏教の姿を象徴していると思います。まったく見知らぬ人たち、第一印象では受容を拒否したくなるような相手、そうした人たちと生きていくための、大切なもののやり取りをしていく、そこにお坊さんが立ち会つていく、それが考古学的に示された仏教のすがたです。そしてその景観の大事な内実は、仏伝に現れている。仏伝というのは、仏となる人が、さまざまな生まれ、さまざま境遇の中を、さまざま人々と出会いながら、また別れながら、菩提に向かつて歩み続ける物語であります。この菩提への道が、一乗として、ただ一つの教えとして法華経の中におさめとられている。死の問題だけを特別扱いすることなく、あらゆる壁とそれからそれを超えていく手立てというものが与えられているのが仏教であるということを、日々確かめながら歩いていくことが大事なのではないかと、私自身は考えております。

司会 長時間にわたりましてありがとうございました。まだまだお話を伺いたいところなんですが、お時間がきたようでございます。両先生のお話からいろんなヒントを汲み取っていただけただけではないかと思ひます。では、両先生にもう一度盛大な拍手をお願いします。

それでは引き続き、閉会式に移りたいと存じます。

司会 引き続きまして、所長より閉会のご挨拶を申し上げます。

所長 下田先生、蓑輪先生、長時間にわたりまして大変ありがとうございます。それからまた、参加者の皆様も、午前中、午後と、大変長い間、お疲れさまでございました。私も感想をちょっと申し添えてさせていただきたいと思えます。

下田先生は、「本当の私の言葉とは何か」という問いを抱えたところから大乘仏教というものが生まれてきた、ということをお話しされたわけでございます。ここで日蓮聖人のことを思い起こしますと、聖人は本当の教えは何かということを追及されまして、『法華経』に至りました。そして『法華経』を本当に読むということはどういうことなのか、ということから「身読」ということを通して、菩薩の自覚というものを得られたというふうに思うわけでございますが、これはある意味で下田先生のおっしゃる部派教団の中で、大乘経典を制作していった人の立場と合い通じるものがあるのではないか、と思うわけでございます。

皆様方ご存じのように、仏教学と宗学という二つの仏教が現在あるわけでございますけれども、私はこれはおかしい。どこかで融合しなければいけないと、仏教学が宗学を照らす、宗学が仏教学を照らすという形で融合していかなければいけないと思うっております。その融合を果たそうとするときに、現在の大乗仏教の成立論というものは、大きな示唆を与えてくれるものではないかと、こういうふうに考えている次第でございます。

さて、蓑輪先生からは学問の仏教と、それから遁世門の仏教ということをお話ししていただいたわけでございますが、これは日蓮聖人の生涯にも、これは若き日の求道に、あるいはまた、松葉ヶ谷に庵を結ばれたとか、また晩年は身延山に入られたというような形で、それまでの日本仏教というものが反映していると、こういうふうに私は思うわけでございます。

ところで、日蓮聖人の『立正安国論』というものはどういう位置に立つのかというときに、やはりここに日蓮聖人が、あの鎌倉時代、激動の時代、まさに今日の日本に合い通じるこういう時代に、真の仏教とは何か、真の仏教者と

は何かを問うて、ああいう行動をとられたものというふうに思っているわけでございます。

本日の下田先生、蓑輪先生、両先生の講義を受けまして、皆さん方には今日の日本において、どういう行動を取ることが真の仏教者であるのかということ、ぜひ考えていただきたいというようにお願いしまして、御礼の言葉に変えさせていただきます。本日は大変ありがとうございました。

司会 それではこれもちまして、平成二十四年度「第二十三回法華経日蓮聖人日蓮教団研究セミナー、教団とは何か、新しい仏教史との明日を考える」を閉会とさせていただきます。先生方には大変お疲れさまでございました。両先生大変ありがとうございました。