

目次	アメリカ仏教の一面	1	
	アメリカにおける真宗学の動向	2	
	タルパリン寺院教学院(中央ブータン)における“仏教学”	7	
	中国の仏教研究	10	
	T. フェッター博士をかこんでの学術懇談会	14	
	印度仏教に於ける一切智(sarvajña)の概念の発達	15	
	On Understanding Religious Men and Women	20	

研究所報

No. 14

1986. 1. 31.

『海外仏教研究』研究会報告 (要旨)

〈指定研究〉

日時：昭和60年10月8日(火)

場所：研究所会議室

アメリカ仏教の一面

—アメリカを旅行して—

研究員 多田 稔
本学教授 (英米文学)

アメリカの作家 J. D サリンジャーは1950年代から60年代にかけて「ニュー Yorker」誌の愛読者たちを興奮の坩堝にまきこんでいた作家であった。しかしながら、65年に発表した作品を最後に、彼はニューハンプシャーの山荘に閉じこもり、その後は文壇との交渉も断っている。その最後の数篇の作品には禅への言及が著しくみられ、サリンジャーが禅の影響を強く受けたということは、現在では学会の定説となっている。私は、このサリンジャーが、一体いつの時点で、どのようにして禅とのかかわりを持つようになったのか、ということ調べていくうちに、東西思想の接触にとまらぬ劇的ないくつかの出来事を知るようになった。それまでの私の研究の一つでもあったオルダス・ハックスリーとその背景にあったカリフォルニアの宗教状況の研究とも関係をもつようになった。加うるに、テキサス大学エルパソ校のカールジャクソン教授の著作で、学会賞も受けた『東洋の諸宗教とアメリカの思想——19世紀編』と、これまた興味深い仏教渡米物語りであるリック・フィールドズの著作『白鳥はいかにして湖に渡来せしや』が共に1981年に出版された。こうしたことで、いやが上にも刺激をうけていた上に、今年は本研究所の「海外仏教研究」班の一員に加えていただくことになった。しばらく渡米していなかったせいもあり、勇躍翔んで行き、しばらく滞在したく思っていた。しかし、諸般の事情で滞米期間は限られ、わずか1ヶ月しかなかったため、今回は手はじめとして、主として現在米国で活躍中の仏教関係の、出来る限り多くの方とお会いしてみることにし、そのお話を聞き、現場をみせ

ていたづくことに限ったのである。もちろん、時間の許す限りでの資料収集にも努めて、今回の調査にも備えてみた。以下はその旅程と、お会いして話をきかせていただいた方々、及び訪問した主な研究所名などであり、また調査の結論としての簡単なコメントである。(文中敬称略)

桑港寺(細川正善)、サンフランシスコ禅センター(鈴木みつ、ほか) グリンガルチ農場(禅センターの実践場)、UCパークレー校、ロスアンゼルス東本願寺別院(伊東抱龍、斉藤暁紅、広住剛、ほか) 曹洞宗羅府別院(山下顕光、福島伊悦ほか)、ロスアンゼルス禅センター(前角博雄ほか)、シマロン禅センター(渡辺全信ほか)、UCLA校図書館、テキサス大学エルパソ校(カール・ジャクソン教授ほか)、ワシントンDC、国会図書館ほか、ニューヨーク禅センター(中島貫道)、ニューヨーク禅堂正法寺(島野栄道ほか)、大菩薩禅堂金剛寺、ニューヨーク仏教会、グレイストン・セミナー(禅真寺)、NY.公立図書館、モーガン図書館、美国第一禅堂(メアリー・ファーカスほか)、プロビデンス禅センター(ソンサンほか)、ミネアポリス禅センター(片桐大忍)、ロチェスター禅センター(フィリップ・カプロー高弟たち)、コルゲート大チャペルハウス(ジョン・カーター)、トマス・マートンセンター(ダギー所長ほか)、ゲッセマネ修道院、ハーバード大学燕京図書館(永富正俊ほか)、ワイドナー図書館、ボストン美術館(梅尾ほか)。

以上、わづか1ヶ月の日時という制約のため、まだその緒についたばかりと断言はできない調査ではあるが、現時点

におけるアメリカ仏教のごくごく大まかな輪廓に沿って走破した行程である。シャトル、デンバー、シカゴ周辺、そして日本との中間点にあるハワイなどもまだ残されたままである。こうした時点で、何かを断定的に言うことはできないかもしれない。しかし、少なくとも言えることは、19世紀中葉以降から徐々に米国に浸透していった東洋思想が、1893年の世界宗教者会議にはじまり、鈴木大拙の著作や東洋の宗教美術を通じて、あるいは西海岸の日系移民の影響により、すでに第2次大戦以前にも水

面下に根を張っていたということ、そして、第2次大戦後、殊に60年代の一種のブームについては今更言うまでもないが、そのブームが去った現時点においても、依然として、いやかえってブームでない現在の方が、はるかに地に着いた影響力を及ぼしているということである。アメリカ仏教は確実に根を下して芽を出しかけている。禅ばかりではなく、今や浄土系思想も新しく受容の緒についていると言えるだろう。

『海外仏教研究』研究会報告

〈指定研究〉

日時：昭和60年10月3日(木)

場所：研究所会議室

アメリカにおける真宗学の動向

—ウイスコンシン大学「浄土教ジョイント・セミナー」に参加して—

研究員
専任講師 安富信哉
(真宗学)

はじめに

《アメリカにおける真宗学の動向》というテーマで話をせよということですが、大変に難かしい御注文で困っている次第です。それで今日は、私自身の最近の体験を通して、このテーマにアプローチしてみたいと思います。

私自身の体験と申しましたが、私は今年の一月から約半年間にわたって、仏教学科助手の宮下晴輝さんとともに、ウイスコンシン大学(マジソン校)で開講された浄土教のジョイント・セミナーに参加する機会に恵まれました。ウイスコンシン大学には、大学院の東アジア学部にも仏教学科があります。州立大学のなかで、このような独立した学科として、仏教学のコースが設置されているのは、アメリカでは全く珍しいことで、御存知のように、本学とウイスコンシンの大学の仏教学科との間には、数年前から学術交流が進められてきました。ただこれまでの経過では、本学の教員が、実際に授業にタッチするというごさいませんでした。ところが今回、私たち二人は、ウイスコンシン大学仏教学科主任の清田実教授が企画された浄土教のセミナーやその他の二三のクラスに助言者として参加し、講座の一翼を担う機会を与えられたのです。

とくにセミナーには、十名ほどの学生が出席したのですが、これは大変に貴重な経験でした。今回のジョイント・セミナーは、真宗あるいは浄土教というものを、アメリカの仏教学を専攻する学生さんたちの前に出した

ら、どういう反応が返ってくるかという、ひとつの実験例であったように思います。

さて、今日与えられた《アメリカにおける真宗学の動向》というテーマですが、アメリカに真宗学がひとつのでき上がった既成の学問としてあるというようにみることは、ほとんどできないのではないかと思います。アメリカの仏教学の現状についての私の知識は貧弱ですが、仏教学ですらも、ひとつのきちんとした方法論がアメリカにできているかどうかということは、まだ言えないのではないかと思います。

ウイスコンシンの仏教学科の学生と、たまたま雑談していたとき、ビル・ウォルドロンさんという学生が、「アメリカの仏教学は………と日本の学者は、日本の仏教学と比較してよく言いますが、これには不満があります。アメリカの仏教学はまだ若いのです。しっかりした方法はないのです。キリスト教の聖書学なら、もう方法は確立しているけど、仏教学はちがいます」という感想を述べたことがあります。そんな言葉を想い出すと、私のような仏教学の非専門家にも、たしかに彼の言うように、アメリカの仏教学は、まだ開拓時代なのかも知れないと思われました。

まして、アメリカにおける真宗学、浄土教研究ともなれば、とても仏教学の比ではありません。たとえばウイスコンシン大学の場合、これまで仏教学科で学位をとった人が30名ほどいると聞きましたが、このなかで浄土教

関係で学位をとったのは、私のみるところ、『浄土論註』の研究で1973年に学位をとられたロジャー・コーレス氏と善導の凡夫観で1979年に学位をとられた羽田信生氏のお二人ぐらいではないかと思えます。また今回のセミナーでも、出席した十人ほどの学生のなかで、当初から浄土教研究に専注していると言ったのは、日本人学生の後根定聖さん一人だけでした。彼は、日本で浄土教の伝統に育まれた人で、浄土宗ハワイ開教使としての経験もありでしたから、学生のなかでは全く例外的なケースと言えます。

ともあれ浄土教研究はこれからではないかと思えます。専門書に限らず、浄土教関係の英語の出版物は、ほとんど表立って見ることができません。大学所在地のマジソン市(人口17万強)には、一般書店や古本屋の他に、東洋の宗教を主として専門に扱っている本屋も軒ありましたが、店頭にみられる仏教書は、禪やチベット仏教関係のものが多く、浄土教関係の書物は眼にしませんでした。

ただアメリカで、真宗や浄土教について研究している学者も少ないながらもいることは指摘しておきたいと思えます。つい二、三年前から「国際真宗学会」(International Association of Shin Buddhist Studies)が発足しておりますが、会員名簿をみると、アメリカやヨーロッパを中心に海外の会員として60名ほどのメンバーがリスト・アップされています。おそらく今では、会員数はもっと増えているだろうと思えます。

その人たちのなかでも、純粋に真宗学的な規範的研究(normative study)を行う人は稀ではないかと思えます。比較思想などの人文的研究をする人、あるいは歴史学的・文献学的な科学研究を行う人が多いのではないかと思えます。しかしともかく真宗を研究対象に選んでいる学者が、アメリカに相当数いるのは確かです。こういう学者がいないわけではないのに、まだ真宗や浄土教そのものは、一般に知られていないという状況です。

(1) 格義仏教と解釈学

さて、与えられたテーマに沿って考えてみようとするのですが、不可能の想いにかかれます。アメリカの仏教研究は多方面に渡りますから、これを鳥瞰して論ずるなどということは至難のことです。ただ、いま私の念頭にふと浮ぶのは、清田先生がしばしば口にされた「アメリカの仏教は格義仏教の段階です」という言葉です。格義というのは、仏教がインドから中国に入ったときに、中国人の理解のために採られた便宜の解釈法です。清田先生はアメリカ仏教をこのときの状況に準らえてこう言われたのだと思えます。この言葉が私の頭には今もってこびりついています。

格義仏教的段階としてのアメリカ仏教という指摘を念頭に浮べて学界の状況を一瞥するとき、私は、アメリカの仏教学者あるいは仏教学生がよく話題にする her-

meneutics (解釈学) という語を連想するのです。hermeneutics についての西洋の伝統は、二つの源から発しているといわれます。ひとつはアリストテレスの文献解釈論で、他はキリスト教の聖書釈義です。この個別の解釈学が近代になって哲学の世界で、哲学の方法論の問題としてシュライエルマッハやディルタイによって見直され、一般解釈学が形成されます。御承知のように、現代に入ってはハイデッガーによって存在論的解釈学が、またブルトマンによって実存論的解釈学が行われ、さらに近年ではガダマーやリクールによって解釈学の再検討が試みられています。このように hermeneutics は、ヨーロッパには古い伝統があります。

ところが、ヨーロッパの哲学的解釈学とは別に、あるいはその影響を受けて、この hermeneutics という事柄が、最近アメリカの仏教学の分野で注目されていることを、私は興味ぶかく思います。管見したところでは、アムハースト大学のロバート・サーマン氏が1978年に発表した「仏教解釈学」、スタンフォード大学のピーター・グレゴリー氏が1982年に発表した「中国仏教解釈学——華嚴教学の場合」、そしてヴァーモント大学のアラン・アンドリュース氏がこの夏発表した「浄土教解釈学——法然の念仏解釈の場合」などの論稿があります。

また私が不在中でしたが、去る七月四日真総研で、ノース・フロリダ大学のジョン・マラルド氏が、とくにアメリカの最近の仏教解釈学の動向と問題に焦点を当てて講演しておられます。お聴きになった方もおられるかと思いますが、あとで発表のレジメを見せてもらって、とても啓発的な講演だと思いました。そのなかで同氏は、昨年六月ロサンゼルスで開催された仏教学会で、仏教解釈学がとくにトピックとして取り上げられ、ロバート・サーマン氏とジェフリー・ホプキンス氏がチベット仏教の解釈学について、ピーター・グレゴリー氏が華嚴の宗密の解釈学について、トマス・カスーリス氏が空海の解釈学について、またロジャー・コーレス氏が親鸞の解釈学について研究発表し、それらの論稿は纏められてやがて一冊の本として刊行される予定だと伝えております。このことから解釈学が、アメリカの仏教学界でひとつの重要なテーマになっていることが推察されます。

それから、これもまた私は出席できなかったのですが、この七月二八日から八月一日まで、ハワイで官約移民百年記念の一環として、「変革期の仏教」というテーマのもとに日米仏教学会が開かれて、パンフレットによると、仏典翻訳、仏教解釈学、仏教儀礼の三つの部会に分れて発表があった模様です。ここでも解釈学が、ひとつのトピックとなっていることが注意されます。

どうしてこのようにアメリカの仏教学界で、解釈学ということがことさら問題になってきているのか。これは一考の価値があるのではないのでしょうか。

アメリカの仏教学者の解釈学についての研究は、過去

の偉大な仏教の祖師たちが仏教をどのように解釈したかということを中心に展開していますが、このことは私には、たんに過去の事柄の研究なのではなくて、アメリカ仏教の現在の事柄にどこかで関連しているように思うのです。その意味で、清田先生のいわれる「アメリカの仏教は格義仏教の段階です」という言葉と、アメリカの仏教学者による解釈学への関心という事態が、どこかで響き合っているように、私には思われるのです。

hermeneutics という言葉は、語源的には、ギリシャ神話のヘルメスと関係しています。ヘルメスは、様々な能力をもった神で、そのひとつの能力は、神々のメッセンジャーとしての能力で、神々の使徒として、人間にメッセージを伝える役割をもつことであつたといわれます。だから hermeneutics の原義は、「神のメッセージを解釈する学問」ということのようにです。

アメリカという状況のなかにあつて、仏教のメッセージを一体どのように解釈するのか。アメリカの仏教学者の解釈学への関心の背後に動いているのは、実はこういう問いではないのだろうか、と私には思われてならないのです。

(2) 解釈学的状況

私は、「アメリカの仏教は格義仏教の段階です」という指摘を、最近のアメリカの仏教学界の解釈学への関心という事態を思い併せて、端的に諒解できたように思います。格義仏教の段階とは、言葉を換えれば、解釈学的段階ということですから。すでにアメリカでは、仏典の翻訳はかなり進んできていますが、現在は、翻訳の段階からさらに解釈の段階へと問題が移行しつつあります。

いや実は、翻訳の問題がそれ自身解釈の問題を含んでいます。現在、西本願寺の国際センターから真宗聖教の翻訳シリーズが刊行されていますが、その翻訳の過程で、たとえば「信心」を 'faith' と翻訳することの是非が問われ、日米の学者の論争の焦点にしばしばなっています。この場合、「信心」を 'faith' と訳しうるかということの問題は、真宗の信心をどう解釈するかという問題にかかわってきます。すなわち翻訳は、解釈と密接不可分に関連しているわけです。

そういう意味で、アメリカの仏教だけでなく、アメリカの真宗もまた解釈学的状況のなかに入りつつあるといつてよいと思います。私自身、今回のウィスコンシン大学の浄土教のセミナーで、ささやかながら解釈学的状況に立たされたという実感をもちました。

今回私たちが参加した浄土教のジョイント・セミナーを貫いたテーマは、言葉とその解釈であつたように思います。私たちが担当したクラスは、『浄土論』の講読のクラス、『三性論』の講読のクラス、そして浄土教のセミナーでしたが、なかでも中心になるのが浄土教のセミナーでした。主任の清田先生は、このセミナーのために部厚いペーパーを用意し、プログラムのテーマとして、

「浄土教の基礎概念」「インド・中国における浄土教の歴史的展開」「日本における浄土教の大成」——という三つの大きな柱を立てられました。

この第一の柱となつた「浄土教の基礎概念」は、回向、業、浄土、阿弥陀仏、念仏、信心などの浄土教・真宗の根本語を論ずるもので、これらのロゴスが何を意味するかということの解明に関係していました。第一の柱は、第二、第三の柱と切り離すことができないので、結局セミナーの大半は、第一の柱を中心に展開しました。そのロゴスの解明は、言葉の語源的、語学的な意味を明確にすることだけに終わりません。それらの根本語が何を意味するかという解釈の問題に関わっていました。もちろんその場合、解釈の文脈は様々でした。

清田先生は、このセミナーのエピローグで、「大乘仏教の視点から浄土教をどう解釈するか」というテーマを予定しておりました。清田先生の一貫した問いは、大乘仏教の文脈のなかで浄土教をいかに理解すべきかということであつたように思われます。この清田先生の問いに対しては、終始同僚の宮下さんからのシャープな応答があり、啓発されました。私はと言えば、お恥ずかしい話ですが、このような仏教学的な文脈で浄土教を論ずる素養は乏しく、また親鸞の教学から出発する真宗学には独自の文脈が求められねばならぬとも思いました。ともあれ、どのような文脈からであっても、結局は私自身の主体を通して、これらのロゴスをどう解釈するかが問われてきました。それが私の直面した解釈学的状況といつてよいと思います。

(3) 方法の問題

このセミナーでは、浄土教や真宗の諸問題についてディスカッションする機会を得たわけですが、私に関して申しますと、渡米前に危惧していた困難にやはりぶつかりました。予想することと現実にそこに身を置くこととは雲泥の差があります。覚悟はしていたものの、「やっぱりそうか」という想いでした。今でこそ貴重な体験などと言えますが、実際は、自分において真宗の選びがどうなっているのか、自問せざるを得ないような危機 (identity crisis) に晒されていたといつてよいかも知れません。

毎回のセミナーで、私は、宮下さんとともに清田実教授が事前に立てられたプランと論稿にもとづいて——といつても実際はかなり自由にやらせていただきましたが——プレゼンテーションを行い、そのあと清田先生の司会で学生と討論しました。浄土教・真宗の思想を、英語というメディアで、アメリカの学生が分ってくれるように、どう表現したらよいのか、ということは、終始私にとって大きな問題でした。

このセミナーで最初に私が担当した思想的なテーマは「回向」でした。このときのプレゼンテーションで、私は、はじめて本格的なカルチャー・ショックを体験しま

した。しかしこのカルチャー・ショックが、逆に今後の私の課題となって今なお尾を引いているように思います。

私は、「浄土教における回向の概念」というレジメを当日のために作りました。そのなかでは、思想的に重要だと思われる浄土經典や論書の文章をいくつか抜き出して翻訳し、それをガイドラインにして、親鸞の本願力回向の思想を明らかにしようとしてしました。私は、当日のセミナーでそのレジメを配布して、ひとつひとつ説明しはじめました。しかし学生にはよく呑み込めなかったようでした。私は説明している途中で、質問の集中砲火を浴び、ニッチもサッチもいなくなりました。私の最初のプレゼンテーションは、矢継ぎ早の質問攻めのなかで呆然と立ちすくんだまま終わってしまいました。振り返ってみると、ウィスコンシン大学における半年は、こんな風に立ちすくむ日々であったような気がします。

それでは、アメリカ人に真宗を説明するための条件は何でしょうか。英語の能力と現場への慣れが必要なことと言うまでもありません。しかしそれらがすべてというわけではありません。そこに方法の問題があります。この最初のプレゼンテーションの苦い経験を念頭に浮べて、自戒の意味で、二三私の反省点について申し述べてみたいと思います。

第一は、自分の主体を通すことです。先にお話したように、今回のセミナーは、プレゼンテーションと対話の形式によって進められました。対話とは、質問・説明・了解の循環ですが、実際、セミナーはその繰り返しでした。日本の学生に較べてアメリカの学生は実に活発です。しかし私にとって、生きた対話をするということは容易なことではありませんでした。説明に先立つものは、自己自身の了解です。「回向」という浄土教・真宗の根本語が自分にどれほど主体化されていたであろうか。このことを顧みると、内心忸怩たるものがあります。

第二は、ゼロの地点から出発することです。浄土教的伝統・真宗的伝統のないこの国では、私たち自身ゼロの地点から出発していかないと、どうにもならないような気がしました。仏教学科の人たちにすら、一応ゼロのところから出発することが必要でした。なぜなら真宗・浄土教の英語テキストがまだ不十分の状態だからです。「回向」について説明しようとしても、この説明に必要な「論註」はもとより、漢訳『大経』の全訳さえもまだ出版されていないのです。そういうゼロの地点に投げ返されてしまうようなことが、私にはしばしばありました。ところが説明するにあたって、私は無意識のうちに、浄土教的・真宗的伝統のある日本で話すようなやり方で話してしまうことが往々でした。

第三は、アメリカ人のもっている文脈で話すことです。学生諸氏が強く求めていたのは、他力回向を、思想として、ロジカルに説明して欲しいということでした。「回向」

とは、一体どういう救済論なのか。その救済論の構造を、西洋思想の文脈、あるいは大乘仏教の文脈、いずれにしても、彼らの理解できる文脈（意味体系）のなかで、ロジカルに、明晰かつ判明に説明して欲しいということであったように思います。たとえば他力回向の思想は、キリスト教の恩寵の思想とどう違うのか、という質問がありました。これに対して、私自身の説明がロジカルでなくエモーショナルであったことが反省されます。

以上、私は、このときのことを思い出しながら、三点ほど、私自身の方法論的な反省について申し述べてみましたが、これはその場かぎりの問題ではなく、また反省点の一部にすぎないことは申し上げるまでもありません。要するに、「回向」という概念ひとつを取り上げてみても、これをただ直訳的に説明しても駄目で、アメリカという状況を踏まえて、私自身の主体を通して、再解釈してゆくことが必要ではないかと思われました。

(4) 解釈の葛藤

あるときビル君と雑談しているなかで、最近アメリカで最も成功した仏教書は何だろうか、という話題になったことがあります。しばらく彼は考えて、それはチベット仏教関係であるが、トルンパという著者の“*Cutting through Spiritual Materialism*”でしようと言ひ、その理由として、この本は全くアメリカ人の論理で仏教を解釈しているから、と述べておりました。

そのような会話を思い返してみると、アメリカという国で、仏教の紹介に大きな足跡を残した人は、偉大な解釈者であったと思わずにはいられません。たとえば鈴木大拙です。師は、自分の禅体験を通して、禅の思想を、アメリカ人のために説いています。Zenの本は、街角の本屋の書棚にも、完全に市民権を獲得しております。ウィスコンシンの仏教学生の中なかでも、年輩のケン・マクラノンさんなどは、大拙の本を読んでから仏教に興味をもち始めたと言ってました。また聴講生のジュリー・レディング女史は、尊敬すべき立派な禅者でした。

これからアメリカに真宗が入ってゆき、この国で確かな理解者を持ち、アメリカの文化のなかで「一粒のからし種」として、何らかの肯献をしてゆくには、やはりアメリカという場にふさわしい新しい解釈が必要ではないでしょうか。たまたまウィスコンシン大学から日本への帰路、パークレー仏教学院に羽田信生先生をお訪ねした折、お話しの中なかで、

「アメリカの真宗は、いま明治時代に相当しています。

一世は古くて、日本の匂いのするものを尊びましたが、しかし三世には、新しいreinterpretationが必要です。清沢満之先生のアメリカにおける意味は深いと思います」

と述べられたことが印象に残っています。アメリカの真宗にこれから必要なものは、クラシックの翻訳以上にinterpretativeな著作かも知れません。現在西本願寺の

国際センターから次々に刊行されている真宗聖教の翻訳シリーズは、もちろん高く評価されなければなりません。同時にこれから期待されるのは、よき解説書の出版ではないかと思われます。

それでは、解釈はいかにあるべきでしょうか。「回向」をトピックにしたあのセミナーが終ったあと、学生のジェミー・ハバートさんが、「真宗の救済論^{ソテリオロジー}を明らかにするには、心理学の回路や哲学の回路など、いくつかの回路をとって発表する必要があるのではないのでしょうか。アメリカ人がもっている回路で話さないと全く話が通じませんよ」という感想を述べたのが想起されます。

たしかにジェミー氏がいうように、アメリカでは、哲学とか心理学とかいう回路を通して、真宗を解釈するというような、格義仏教的な方法がある程度有効かも知れません。その意味で、私自身、自分なりの真宗解釈学が模索される必要があると思いました。

ただそこで危惧されるのは、真宗のロゴスやメッセージを心理学や哲学の地平に還元することは、ロゴスやメッセージの本来の意味を破壊することになりはしないかということです。アメリカでは、禅あるいは唯識の心理学的解釈がしばしば試みられますが、それは往々にして、これらの思想の本来の意図を損なう結果に陥ります。真宗学には、それ本来の解釈法があって然るべきだと思います。その意味で、ヨーロッパの解釈学の思想は、私には随分参考になるように思われます。

たとえば神話の解釈において、象徴言語を精神分析などの別な意味体系のなかに還元してしまう「還元的解釈学」と象徴言語の意味の想起、回復をめざす「回復的解釈学」の両極が考えられますが、この「解釈の葛藤」に関するリクルールの指摘には大変に示唆ぶかいものがあります。(参照 Paul Ricoeur “*The Conflict of Interpretations*”)

いずれにしても、真宗において解釈の葛藤はますます深まってゆくことになるでしょう。真宗学の場合、たとえば哲学や心理学を援用するにしても、その目的は、ロゴスあるいはメッセージの本来の意味を自己の上に受け止め、それを信仰の地平に開示してゆくことでなければなりません。いわばロゴスやメッセージの解釈の彼方に浄土が開けてくるものでなければなりません。

(5) アメリカに照らし返されるもの

今回のセミナーでの私たちの役割は、浄土教・真宗の要義を紹介し、さらに討論によって理解を深めることでした。私は、回向、業、浄土、阿弥陀仏、念仏、信心、などいくつかのキー・ワードの意味について、時間的な制約のなかで、ごく端的に真宗学の側から解説することをしばしば求められましたが、日本で曖昧なままに残しておいた部分は、付けとなってアメリカにまで回ってきました。その意味で、今回のセミナーでは、アメリカという場を通して、私自身の真宗学が照らし返されてきた

ように思います。

不十分な英語で悪戦することを余儀なくされた私は、今回の経験で、英語という言語の特性を改めて思い知ったような気がします。ひとことで言えば、英語とは、自己解釈を要求するような言語ではないのでしょうか。

私がそう感じた第一点は、英語では、自己表現が常に重要なことです。たとえば、浄土教の概念について、日本語のような調子で、一般的な説明をしていると、クラスの雰囲気は dull になってきて、「あなた自身はこれをどう考えるか」と主体的な了解を求められることとなります。日本語では、非人称的な表現がしばしばとられるのに対して、英語では、一人称の I (私は) という主体の表明が前面に出てこない弱いものになってしまいます。ある学生が、概念の circumscription ではなく definition を一と言ったのが想起されます。したがって浄土教・真宗のロゴスの説明についても、主体性が重視される英語では、必然的に自己解釈が要求されることとなります。

第二点は、英語では、白黒の二者択一が必然的であることです。たとえば、ある概念を解釈する場合、日本語では、「これはどちらかとハッキリ言うことはできない」と漠然としたままに止めておくことが可能です。表意文字である漢字は、ロゴスの意味の両義性、曖昧性をかなり許す言語です。したがって、浄土教のロゴスについて説明する際にも、たとえばこの語は、いわば黒白のつかない gray area, twilight zone に属する概念なんだと言うようなこともありました。しかし表音文字である英語では、両義性のなかにとどまることは元来できません。いずれ二者択一的に、黒白を決定せざるを得ないような状況に立たされます。つまり自己解釈が要求されることとなります。

以上は、一斑にすぎませんが、英語で思想するとき、私たちは、自分の主体を押し出し、明瞭に表現することを強いられます。今回英語の使用を余儀なくされて、英語というのは何と不便な言葉だろうと嘆くことになりましたが、一方、私は、自己の主体の不明瞭さと、自己の了解の曖昧さが曝露されることにもなりました。日頃私は、先達の言葉を、自分のなかで確かめることなく用いることが少なくありませんが、今回、英語というメディアを通すことによって、真宗の自己解釈を求められることになりました。

およそ思想問題をかかえて、外国を訪れた者にとって、言葉とその解釈は、根本的な問いとなって現われてくるのではないのでしょうか。先日、私は、三木清の次の一節に出会って、いささか頷くものがありました。

「外国へ来た者の恐らく誰もがぶつかるのは『言葉』と云うひとつの不思議な存在です。……………私が眼を開いてひとつの『机』を見るときにも既にひとつの interpretatio が行われているのであって、机という言

業は私の目の前に現われている存在の意味を現わすはたらきをしているのです。……この意味で例えばヘルメノイティク^{ヘルメノイティク}の歴史、殊に聖書のヘルメノイティク^{ヘルメノイティク}の歴史を調べてみるのも有益な仕事でしょう」

（「マールブルクだより」）

ここには、言葉→解釈→解釈学（ヘルメノイティク）と進んだ三木の想念の過程が窺われます。若くしてドイツに留学した三木は、やがて解釈学的労作、たとえば『パスカルにおける人間の研究』などを発表してゆくこととなります。私は、僅かばかりの北米体験を通して、この三木清がたどった心の足跡が幾分得心できたように思いました。と同時に、私もまた西洋の解釈学の伝統に少し学んでみたいと思ったことでした。

私には、真宗学と解釈学は無縁なもののように感じられないのです。よく知られるように、近代真宗学の創始者の一人である金子大榮先生は、『教行信証』「行巻」正信偈の偈前の文に依って、真宗学の対象を「大聖の真言」に、方法を「大祖の解釈」に求めておられます。「七高僧の解釈は、真宗学問の方法である」と、こう言われます。（参照『真宗学序説』）この場合、七高僧は、方法論上の先達であって、方法の主体は、一重に私にかかっているものと解してよいかと思えます。もともと大谷派の学風は、随文解釈的傾向が強く、本願寺派は論題的研究の多いことが、先学^{せんがく}に指摘されております（大河内了悟『真宗学原論』）が、そのような真宗学の解釈の伝統を、西洋の解釈学に照らして再考してみることも無意味ではないでしょう。

むすび

さて、本日は、≪アメリカにおける真宗学の動向≫という大きなテーマを与えられて、私のウイコンシン体

験を振り返って、若干の考察をさせていただきました。アメリカでは、まだ真宗学は未開拓の分野です。正直なところ「動向」を論じうる段階にまでは至っておりません。長い北米開教の歴史を経て、ようやく「胎動」の兆がみえつつある、といったところでしょうか。したがって今日の報告も羊頭狗肉の誇りを免れないと思います。

アメリカで真宗・浄土教を専攻しようとする研究者の場合、漢文や日本語のテキストと格闘することを通して、英語との狭間のなかで、ますます解釈の葛藤のなかに抛り出されることになりましょう。しかしアメリカ人のフロンティア精神は、これから段々真宗・浄土教の意味の緑野に向って歩を進めるものと考えられます。

私たち大谷大学陣が助言者として参加した半年間のセミナーが終るころ、後根定麿さんに加えて、ケン・マクラーノンさんとエミー・ワゼンストロンさんの二人が、ドクター論文のテーマを浄土教にしたいと表明されましたが、最近の便りによれば、愈々本格的な研究に取りかかるべく、三人で共同学習しているとのこと。それぞれのアプローチのなかで、「解釈の葛藤」がどんな風^{ふう}に起ってゆくかと興味ぶかく感じていることです。

アメリカから帰って、あれこれ考えることが多いのですが、今回は以上のようなことで御寛恕いただきたいと思えます。最後に、この度のジョイント・セミナー参加のために色々とお力ぞえをいただいた両大学の諸先生方、なかならずマジソン滞在中には公私にわたっていつも御助言・御指導いただいた清田実先生、そして出発前に周到な御配慮をいただいた本学御当局に、この場をお借りして厚くお礼申し上げます。

（本稿は、海外仏教研究会の研究例会および第一研究室主催の研究会で報告した内容を纏めたものです。）

『海外仏教研究』報告

〈指定研究〉

タルパリン寺院教学院（中央ブータン） における“仏教学”

嘱託研究員 今枝由郎
（フランス国立中央科学研究所研究員）

筆者が1981年から国立図書館顧問の資格で滞在しているブータンは、いってみればチベット仏教最後の砦である。千年余の歴史を持つチベット仏教は、チベットを中心に、ラダック、ネパール、シッキム、ブータン、モンゴリアといったアジアの広大な地域に流布したが、今世紀に入ってからの政治的・社会的な変動の中にあって、

本土チベットも含めて衰退の一途をたどり、盛時のおもかげは偲ぶよしもない。こうした状況の中でブータンは政治的にも独立を守りぬき、チベット系の大乗仏教を国教として今にいたるまで保ち続けている唯一の国である。

ブータンは、カーギュ（Bka' brgyud）派の一支派であ

るドゥク ('Brug) 派を国教としているが、学術的にはドゥク派・ニンマ (Rnying ma) 派の兼修というべきである。そもそも、十七世紀にブータンをドゥク派のもとに国家として統一し、政教一致体制を打ち立てたシャブドゥン ツァワンナムゲル (Zhabs drung Ngag dbang rnam rgyal, 1594-1651) は、ニンマ派の高僧からも数多くの教義を授けられ、ドゥク派の中に幾つかのニンマ派系の教理・儀軌を導入した。と同時に、ブータン国内にあるニンマ派の寺院に対しては、非常に寛容な姿勢を示した。それ故に、公的にはドゥク派の政教一致を国体としても、民衆のレベルでは西ブータンではドゥク派、中央及び東ブータンではニンマ派が優勢を保って現在にいたっている。こうした歴史背景があって、ブータン国内には数多くのニンマ派寺院があるが、中央ブータンのブムタン (Bum thang) に位置するタルパリン (Thar pa gling) 寺院は、ニンマ派の教義を集大成した高僧ロンチェン ラブジャンパ (Klong chen rab 'byams pa, 1308-1363) によって創建された由緒ある名刹である。現在も50名程の僧侶が在籍するが、この寺院の一部に教学院シェタ (Bshad grwa) が1983年に新たに設けられた。一般に寺院に籍を置く僧侶は、日々々々の法要の儀式、或は年中行事に忙しく、厳密な意味での教義に通暁した者は少ない。それ故に、学術的な伝統を保つためには教学院が必要で、タルパリン寺院の場合いってみれば収容学僧数15名の五年制“仏教学部”を開設したことになる。この教学院の講義題目は、現在のニンマ派における教理研究の主流を反映しており興味深いので、以下に紹介することにする。

教学院で講義されるテキストは、二つのカテゴリーに分けられる。一つ (A) は教理的な論疏で、もう一つ (B) は、その論疏の著者の伝記である。A に関しては、

-略称 (これはテキストの表紙に記されている長い正式のタイトルとは異なる。

例えば、A-1,-2 の *Dge tshul gyi 'dul ba kā ri ka 50 pa* 及び *300 pa* は正式のタイトルは共に *phags pa gzhi thams cad yod par smra ba'i dge tshul gyi tshig le'ur byas pa* であって、この同一のタイトルだけからでは、どうして一方が *50 pa* で他方が *300 pa* と区別されるのかは見当がつかない。これは、前者が50頌、後者が300頌から構成されているために、こう略称されているのである。一般にチベット人選述の論書では、他書を引用する場合に、この略称が用いられるので、これら略称がどのテキストを指すのかを知っておくことは重要であり、ここでもこの略称を記すことにした。紙幅の制限上、正式の名称・サンスクリット原題は記さなかった。これは東北目録を参照されたい。)

-インド選述で大蔵経 (*Bka' gyur*, *Bstan 'gyur*) に収められているものは、その番号 (東北目録)

-著者

の三項を記し、B の伝記に関しては、その対象となる師の名前を記す。

第一学年

A 1 - *Dge tshul gyi 'dul ba kā ri ka 50 pa.*

-東北 4127

-Klu sgrub (Nāgarjuna)

A 2 - *Dge tshul gyi 'dul ba kā ri ka 300 pa.*

-東北 4124

-Shākya 'od (Śākyaprabha)

A 3 - *Rgyal sras lag len.*

-Dngul chu Rgyal sras Thogs med bzang po (1295-1369)

A 4 - *Bshes spring.*

-東北 4496

-Klu sgrub (Nāgarjuna)

B 1 - Shākya 'od (Śākyaprabha)

B 2 - Yon tan 'od (Guṇaprabha)

B 3 - Dngul chu Rgyal sras Thogs med bzang po (1295-1369)

第二学年

A 5 - *Spyod 'jug.*

-東北 3871

-Zhi ba lha (Śāntideva)

A 6 - *Dbu ma 'jug pa.*

-東北 3861

Zla ba grags pa (Candrakīrti)

A 7 - *Dbu ma 400 pa.*

-東北 3846

'Phags pa lha (Āryadeva)

B 4 - Zhi ba lha (Śāntideva)

B 5 - Zla ba grags pa (Candrakīrti)

B 6 - 'Phags pa lha (Āryadeva)

第三学年

A 8 - *Dbu ma rtsa ba shes rab.*

-東北 3824

-Klu sgrub (Nāgarjuna)

A 9 - *Rtsod pa bzlog pa.*

東北 3828

-Klu sgrub (Nāgarjuna)

A 10 - *Stong nyid 70 pa.*

-東北 3827

-Klu sgrub (Nāgarjuna)

A 11 - *Zhib mo rnam 'thag.*

-東北 3826

-Klu sgrub (Nāgarjuna)

A 12 - *Rigs pa 60 pa.*

-東北 3825

-Klu sgrub (Nāgarjuna)

B 7 - Klu sgrub (Nāgārjuna)

第四学年

A 13 - *Mngon rtogs rgyan*.

-東北 3786

Byams pa (Maitreya)

A 14 - *Mdo sde rgyan*.

-東北 4020

Byams pa (Maitreya)

A 15 - *Dbus mtha' rnam 'byed*.

-東北 4021

Byams pa (Maitreya)

A 16 - *Chos nyid rnam 'byed*.

-東北 4022

-Byams pa (Maitreya)

B 8 - Thogs med (Asaṅga)

第五学年

A 17 - *Rgyud bla ma*.

-東北 4024

-Byams pa (Maitreya)/Thogs med (Asaṅga)

A 18 - *Mngon pa mdzod*.

-東北 4090

Dbyig gnyen (Vasubandhu)

A 19 - *'Dul ba mdo rtsa ba*

-東北 4117

-Yon tan 'od (Gūṇaprabha)

A 20 - *'Dul ba sor mdo*.

-東北 2

A 21 - *Mngon pa kun btus*.

-東北 4097

-Thogs med (Asaṅga)

A 22 - *Kun bzang bla ma'i zhal lung*.

-Dpal sprul O rgyan 'jigs med chos kyi dbang po
(1808 生)

A 23 - *Dwags po'i thar rgyan*.

-Sgam po pa (1079-1153)

A 24 - *Yon tan mdzod kyi 'grel pa Shing rta rnam gnyis (=*

Bden gnyis shing rta 及 *U⁸ Rnam mkhyen shing rta*)

-'Jigs med gling pa (1729/30-1798)

A 25 - *Sdom pa rnam nges*.

-Mngo' ris paṇ chen Padma dbang rgyal (1487-
1542)

B 9 - Dbyig gnyen (Vasubandhu)

以上、五年制課程で論疏25点 (A類) と9師 (B類) の伝記が教えられる。A類は内20が大蔵經に収められるインド選述で、残り5がチベット選述となり、B類でも8師がインド人で、チベット人はただ一人である。これから見ても、チベット仏教に於ける教学研究が、インド大乘仏教教理の継承・発展であることがよくうかがえる。

インド選述の内、A 8-12は龍樹の《五部論》(*Rigs tshogs 5*)、A 13-17は弥勒の《五法》(*Byams chos sde 5*)と称されており、インド大乘仏教は勿論のこと、チベット仏教一般の教理研究の中核を構成している。これらインド選述の論疏は、既に日本・欧米の先学によってもよく研究されているものである。チベットの発展に関して一言加えると、ニンマ派ではシェンペン チェキナンワ (*Gzhan phan chos kyi snang ba*, 1871-1927. 一般にはシェンガー (*Gzhan dga'*) の名で知られる) が、A 5-8、13-21の13のテキストを《十三大根本論疏》(*Gzhung chen 13*)と定め、その一々に詳細な註釈を著わした。それ以後、ニンマ派内での教理研究課程には、必ずこの13テキストが選ばれるようになった。タルパリン寺院に到る系譜は、チェキナンワからその弟子ラホル チェタ (*Ra hor chos grags*) を経て現在の座主ロベン ナド (*Slob dpon Gnag mdog*) にとつながっている。

チベット選述5点に関して少し説明を加えると、A 3は Śāntideva の Bodhicaryāvatāra (A 5) に大部な註釈を著わしたゲェルセー トクメサンボが、菩薩行を37頌にまとめたもので (それ故に *Rgyal sras lag len 37 pa* と呼ばれる)、チベット仏教一般に広く流布している。A 22は、ニンマ派の教義《大究竟》(*Rdzogs chen*) の真髓を解りやすく逸話などで説明したもので、《大究竟》派の民間レベルへの浸透に大きく貢献したものである。A 23は、著名なガンボパの手になるもので、カーギュ派教義の中心を構成する典籍の一つである。A 24はロンチェン ラブジャンパと並ぶニンマ派の大学僧ジクメリンバの *Yon tan mdzod* に対する自註である。最後のA 25は、三乗 (小乗、大乘、金剛乗) の形をニンマ派の立場から解説したものである。

伝記類の講座は補足的なもので、上述A類テキストの著者の内インド人8師、チベット人1人が選ばれている。

以上、ブータンの一教学院における“仏教学”課題の現状を概観した。先に『研究所報』No 12 (1985.3.19) に「1984-85年度バリにおける仏教関係講座」と題した報告を載せたが、その場合の“仏教学”とはいささか趣きを異にしている。事実、現在の“仏教学”の意識・意味では、ブータンのタルパリンに於ける講義等は、“仏教学”の対象でこそあれ、即“仏教学”とは見なされなくて、一線を画されているのではなからうか? いずれにせよ、今日のブータンに於て、ブータン人自身による仏教研究の伝統は現に続いており、その成果・業績はチベット語・ゾンカ語 (ブータンの國語) で発表されている。研究所の『仏教研究文献目録』は、こうした分野まで採録してはじめて本来の目的が達せられるのではなからうか。

『海外仏教研究』研究会報告

日時：昭和60年10月17日(木)

場所：研究所会議室

中国の仏教研究

中国社会科学院世界宗教研究所 楊 曾 文
 仏教研究室主任

仏教は中国に於いて二千年近く行なわれており、中国の伝統文化の重要な構成部分であって、かつての中国の歴史文化に対して深い影響を与えたのである。その仏教の伝播・発展過程には、多くの著名な仏教学者が現れ、仏教教理の解明と発展・そして仏教の民族への同化に対して重要な働きをした。しかしこの仏教研究は彼等自身の信仰や布教活動、或いは新しい宗派を創立することのみ密接に結びついていたのである。中国に於いて現在の意味での仏教研究が始められたのは、近代に入って以後のことである。楊文会が創設した金陵刻經処(1866年)、歐陽漸が創設した支那内学院(1920年)、大虚が創設した武昌仏学院(1922年)は仏教学の専門的人材の育成をはかり、また仏典の整理や仏教学研究を始めるにあたって中心的組織となり、その推進力となって大きな役割を果たした。また仏教学者の研究著作の中には、現在に至るまで影響を与えているものがある。例えば、歴史学者である陳垣の『釈氏疑年録』(1938年)・『明季滇黔仏教考』(1940年代)・『清初僧諍記』(1941年)、湯用彤(1893~1964)の『漢魏兩晋南北朝仏教史』(1938年)、呂澂の『印度仏教史略』・『仏典汎論』などは、それぞれの分野で仏教研究のために貢献している。しかし全般的に言えば、新中国成立以前の仏教研究は立ち遅れたものであり、仏教研究に従事する学者は少なく、また著作も決して多くはなかった。その上当時の状況では、具体的な社会歴史の状況と結びつけ、仏教思想及びその発展と変遷について科学的な分析と説明をすることは出来なかったのである。

新中国成立(1949年10月)以後、マルクス主義を指針とする社会科学体系が成立し、仏教学研究もまたこの新しい軌道に組み込まれた。仏教学研究を始めるに当たり中心となったのは、大学の哲学系(哲学科)・歴史系(歴史学科)で教育を担当する学者であり、また中国仏教協会およびそれに属す中国仏学院にも、僅かながら学者がおり仏教を研究していた。一世代前の学者である陳垣・湯用彤・呂澂および周叔迦などは、仏教学の専門的人材の育成・仏教研究や古書籍の整理という立場から新たな貢献をした。任繼愈氏は唯物史観によって漢から唐に及

ぶ仏教思想や中国仏教の発展と変遷について研究を進め、際だった業績をつくりあげた。また宗教研究を強化する為に、1966年に中国科学院哲学社会科学部内に世界宗教研究所の設立を予定していたが、事業活動がまだ始められないうちに「文革」の混乱に遇ってしまい、全国各地の科学研究機関と同様に研究を中断せざるを得なくなった。1976年「四人組」が打倒されて後、特に1978年末の中国共産党第十一回三中全会が開かれて以後、全国の科学教育事業は迅速に回復・発展し、宗教研究もまた新しい発展の時期を迎えたのである。以後、各省・市・自治区はすべて社会科学院を設置した。その中で上海と新疆の社会科学院内には宗教研究所が設置され、南京大学・四川大学にも同様に宗教研究所が設置された。また地方によっては宗教研究室・或いは宗教研究班を置き、多くの大学は宗教学の授業や講座を開設した。中国における宗教研究がこのように展開してゆくなかで、仏教研究もまた大きな進展があり、多くの成果を得たのである。以下、新中国の仏教研究の成果について、1976年以後に重点をおいて概要を紹介する。

1. 中国仏教の研究

中国の「文革」以前の仏教に関する専門著書は極めて少なく、中華書局によって1955年・1962年の二回出版された湯用彤の『漢魏兩晋南北朝仏教史』以外には、任繼愈氏の『漢唐仏教思想論集』(人民出版社)があるのみであった。しかし1976年から現在までに出版された中国化教研究の専門著書および論文集は12種類に達している。論文については、不完全な統計ではあるが、建国(1949年)から1976年までに発表されたものは、一般的な文章や訳文を合わせても約550篇、しかし1976年から1984年までに発表されたものは、中国仏教(仏教古跡・芸術を含む)の論文だけでも500篇ほどになる。「文革」以前に発表された仏教研究の文章の掲載場所は、文史関係の雑誌・新聞および『現代仏学』であったが、現在ではそれら各種刊行物が引き続き論文を掲載している他に、世界宗教研究所主編の『世界宗教研究』・『世界宗教資料』、それに四川大学宗教研究所主編の『宗教学研究』という

季刊雑誌があり、専門的に各種宗教研究の文章を掲載している。また中国仏教協会主編の『法音』にも仏教研究の論文が掲載されている。以下、それぞれ分類して紹介する。

(1) 中国仏教通史

① 呂澂著『中国仏学源流略講』(中華書局 1979年版)

呂澂は中国科学院哲学社会科学部(現在の社会科学院)の委託を受けて、1961年から仏教研究班を組織した。この書はその研究会での講義の原稿を班員が整理し、本人によって加筆訂正されたものである。著者呂澂は仏教学研究に従事して半世紀を経ており、長期にわたる研究会で得た知識・技術・認識等に依って、本書の中で中国仏教の翻訳事業・典籍・各師の説・宗派・伝播地区及び思想の根源等について詳細に研究・分析され、全体を比較し系統だてた紹介をして、読者が中国仏教思想発展の前後のつながりを理解するためのひとつの手掛りを指摘している。

② 任繼愈主編『中国仏教史』第一・二卷(中国社会科学出版社 第一卷1981年出版・第二卷1985年出版予定)

この書は任繼愈・杜繼文・楊曾文の三人が共同で執筆したもので、仏教の中国での伝播・発展を紹介した仏教通史として全八巻を予定している。編者は努めてマルクス主義の立場と観点そして方法によって著作活動に従事した。資料の面では『大蔵経』等の仏教史料を十分に利用した他、関連のある史書文献や考古資料も利用し、さらに内外の学术界の研究成果をも出来る限り取り入れた。本書のなかで編者は次の二点について注意を払った。

1. 社会歴史背景と関連して仏教を考察すること、つまりどのような政治・社会経済の条件のもとに伝来し伝播していったのか、各社会階級・階層との関係はどうであったのか、当時の社会発展過程にどのような影響があったかを考えること。

2. それぞれの時期に於いて各種文化思想の形態・思想界の闘争形勢と関連して、仏教及び各宗派別の哲学理論・宗教的主張・思想の傾向を考察すること。この両面にわたる考察を通じて、仏教の中国に於ける流伝・変遷と発展について科学的分析を行い、仏教の各時代に於ける影響と役割を提示した。全八巻の時代区分は次の通りである。

第一巻 仏教の伝来より三国時代まで

第二巻 両晋十六国時代

第三巻 南北朝時代

第四巻 隋・唐時代

第五巻 同

第六巻 宋・元・明・清時代

第七巻 同

第八巻 清末から新中国成立以前まで

さらにこの書は仏教芸術・寺院経済・僧官制度及び中国

仏教を構成するひとつチベット仏教(ラマ教)についても言及している。

第一巻は、まず仏教が伝来する以前に中国に行われていた原始的信仰と各種方術について論述し、仏教が中国に伝播してゆく上での問題点については、先学の研究成果を充分に利用して、仏教伝来に関わる種々の伝説・伝来経路それぞれに初期に於ける伝播の状況について要点を紹介し、さらに東漢三国時代の社会状況・初期道教の創立・漢訳仏典等について紹介と批評を述べている。

第二巻は、両晋十六国時代の社会と仏教・訳経・中国般若学の「六家七宗」・仏教界を代表する竺法護・仏図澄・道安・鳩摩羅什・慧遠といった人物の伝記とその仏教学説について、かなり詳細な紹介と分析をしている。

第三巻は、すでにその骨子は完成している。この巻は仏教各派及びその代表的人物に重点を置いて書かれており、さらに三教関係と三教融合・仏教思想に於ける般若の本体論から涅槃の心情論への変遷について特に注意が払われている。

尚、本書の各巻末には『訳経目録』と『大事年表』が付されている。

(2) 中国仏教時代別史

① 湯用彤著『隋唐仏教史稿』(中華書局 1982年版)

これは著名な仏教学者湯用彤の1920年代末から30年代初めにかけての講義の原稿であり、その子息湯一介によって整理され出版されたものである。原稿が不十分な所は、湯一介が整理する時に湯用彤の『論中国仏教無十宗』・『中国仏教宗派補論』それに草稿であった『弘宣仏典年表』によって補足した。本書は隋唐時代に於ける仏教勢力の発展と衰退、仏典の伝訳、仏典の注疏と論者・編纂・歴史的編著・目録、仏教各宗派の創立とその学説、内外の仏教交流等に関して詳細な記述と論証がなされている。その中で第四章の「隋唐の宗派」は本書の最も重点とするところであり、全体の半分以上を占める記述には、三論宗・天台宗・真言宗・法相宗・華嚴宗・戒律・禪宗・浄土宗・三階教の創設・創始者・依存經典・初期の伝播状況について詳しく紹介されている。また巻末には『隋唐仏教大事年表』『五代宋元明仏教事略』が付されていて参考になる。

② 范文瀾著『唐代仏教』(人民出版社 1979年版)

この書は大きく二つの部分に分かれている。最初は本文の「唐代仏教」で〈引言〉〈仏教各宗派〉〈禪宗——適合中国士大夫口味的仏教〉という三章からなり、このうち〈引言〉は雑誌『新建設』第10期(1965年)に「唐代仏教引言」として発表したものであり、他の二章はすでに范文瀾編『中国通史簡編』第三編第二冊の中に収録されている。次に付録として張遜驍編の『隋唐五代仏教大事年表』が取められている。范文瀾は著名な中国史学者であり、この書を出版する目的については、その〈引言〉の中で「仏教は唐代に於いて社会の大きな禍害であった。

この小冊子を出版するのは、仏教界が当時主張したこと・実行したことが何であったか、また歴史学者はそれにどのような評価を与えなければならないのかと言う問題を提起する必要からである」と述べている。本文では仏教の基本的な教義・仏教各派の活動に関する紹介の中で、歴史事実と比較検討しながら仏教に対する分析と批判を行っている。また付録の『年表』では、年代について考証しながら仏教史上の重要な出来事を紹介している。これはすべて資料によって作成されたもので、唐代仏教を研究するために基礎的な手掛りを提示している。

③ 郭朋著『隋唐仏教』(齊魯書社 1979年版)『宋元仏教』(福建人民出版社 1981年版)『明清仏教』(福建人民出版社 1982年版)

『隋唐仏教』は上・下二篇に分かれている。上篇は隋唐の仏教について述べるもので、隋の文帝・煬帝の仏教に対する保護と利用、天台宗の発生とその教義、三論宗と三階教についての紹介と批評をしている。また下篇は唐代の仏教について述べるもので、唐初の諸帝の宗教政策や仏教保護、武則天の仏教利用、武宗の廃仏などについて紹介し、支配者階級との仏教の関係について論じている。

『宋元仏教』の論述は比較的少ない。主に宋元兩朝の宗教政策・信仰状況について紹介しているが、禪宗・天台宗については比較的詳しく紹介している。その中で宋代禪宗と程朱の理学との関係について考察し「思想の根源から言うと、程朱の理学は確かに仏教的儒家思想であり、当時の新しい歴史的条件のもとで仏教、特に禪宗の影響を受けて形成されたものであって、明らかな時代的特色を持った異色の哲学である」と述べている。

『明清仏教』も上・下二篇に分けられる。上篇は明代の仏教について述べており、そこには明の太祖・成祖・武宗と仏教の関係が紹介され、明代の仏教は、日増しに衰えてゆく全般的な宗教の歴史趨勢の中で、支配者階級の支持によってその存在を継続し維持することが出来たと説明している。仏教諸宗派の中では、特に禪宗に重点を置き、明代の四大家と言われる株宏・真可・徳清・智旭の伝記・著作について詳しく紹介して、彼等諸宗の融合と、三教(儒・仏・道)同源の思想について論じている。下篇は清代の仏教に関するもので、清初の諸帝と仏教との関係および皇帝の尊崇を受けた臨済宗の二大禪師通秀・道忞と諸宗の概況について論じている。

(3) 中国蔵伝仏教史(チベット仏教史)

王輔仁著『西藏仏教史略』(青海人民出版社 1982年版)これは著者が中央民族学院のチベット族史・古代チベット語専攻の研究生(院生)のための講義の原稿で、出版するに当たって補足したものである。本書は歴史的な角度からチベット仏教史の輪郭を要約して紹介したもので、チベット仏教の教義・師承の源流(法系・伝灯)・学習内容・儀礼にも及んでいる。文章は平易で、音訳(音

写)の語句にはすべてチベット語原文が付されている。各節の最初には概要を示し、巻末には『吐蕃贊普世系表』『歴代達賴喇嘛世系表』『歴代班禪世系表』等を付している。

以上の他、仏教関係人物の研究では方立天著『慧遠及其仏学』(人民大学出版社 1985年版)汪向榮著『鑑真』(吉林人民出版社 1979年版)があり、論集としては任繼愈著『漢唐仏教思想論集』(人民出版社 1963年初版 1981年第三版)・方立天著『魏晉南北朝仏教史論叢』(中華書局 1982年版)がある。

2. インド仏教の研究

呂澂著『印度仏学源流略講』(上海人民出版社 1979年版)

これもまた著者が仏教学講座で行った講義の原稿である。本書はインド仏教を「原始仏教」「部派仏教」「初期大乘仏教」「小乗仏教」「中期大乘仏教」「晩期大乘仏教」の六段階に分け、漢文・チベット文の仏教文献をもとにして、パーリ文の仏典や現存のサンスクリット原典によって対校して仏典成立の時代順序を考察し、インド仏教の各時代の特徴とその変遷を説明している。著者は仏教研究に従事して以来、長年にわたって典籍に関しては原典をはじめ各版本、さらに翻訳本について多くの校勘作業をし、また教理に関しては各派の根本仏典によって学説発展の経緯を探り、詳細な考証をしている。また巻末に付された『論南伝的仏滅年代』『略論南方上座部仏学』など6篇の論文は、インドや南伝の仏教を研究するにあたって参考にすべきものである。

翻訳では、李榮熙氏がイギリスの CHARLES ELIOT の『印度仏教与仏教史綱』第一巻を中国語に訳し、1982年に商務印書館より出版されている。

3. 日本仏教の研究

日本仏教の研究は、現在のところ決して多いとは言えない。このような状況の中でまず取り上げられるのは『中日文化交流史論文集』(人民出版社 1982年版)の中に収録されている4篇の論文:汪向榮の『鑑真在日本』・王利器の『弘法大師与「文鏡秘府論」』・嚴紹盪の『中日禪僧の交往与日本宋学的淵源』・楊曾文の『中国仏教浄土宗及其在日本の傳播和發展』であり、それぞれ中日仏教文化交流史上の人物・事象を紹介している。楊曾文にはさらに『中国仏教在日本仏教初伝时期的流传状况』(『世界宗教研究』1982年第三期)がある。この論文では「中国仏教が日本に伝入し始めた時期、日本の統治者は仏教を大陸文化の複合体であり、施政のための指導性を持った文化思想であると認識して摂取に努めた。したがって仏教は伝来するとすぐに国家や貴族の支持を得、鮮明な貴族仏教の性格を有し、教義は煩雑になり、修行方法も複雑になり、修行方法も複雑になっていったが、

一般民衆とはやや掛け離れたものであった」と指摘している。

翻訳では、楊曾文が村上專精の著書『日本仏教史綱』を中国語に訳し、1981年に商務院書館より出版されている。

4. 辞書・百科全書の編纂

① 任繼愈主編『宗教詞典』（上海辞書出版社 1981年版）

これは世界宗教研究所が北京・上海・四川・雲南各地の研究者を組織して編纂したもので、全て145万字にのぼる。内容は「宗教一般」「史前和原始宗教」「古代宗教」「仏教」「基斯蘭教」「道教」「中国部分少数民族宗教」「中国民間宗教」「其他宗教」という分野に分けられている。その内仏教部分には2594項目・約40万字が収録されており、さらに細かく「教派・組織機構」「人物」「教義」「経籍書文」「歴史事項」「仏・菩薩・鬼神・諸天」「礼儀・節日」「古跡・寺院及其他」に分類されている。それぞれの項目について執筆するにあたっては、出来る限り科学的で豊富な知識を投じ、しかも正確であるために、内外の研究成果を十分に盛り込んでいる。

② 中国仏教協会編『中国仏教』第一・二冊（知識出版社 1980年・1982年版）

本書『中国仏教』の内容は本来1955年にスリランカの英文百科全書の項目として執筆されたもので、「仏教史」「宗派」「人物」「典籍」「教理」「儀軌制度」「仏教勝跡」「仏教文化」「中外仏教文化交流」等に分けられており、全て400余篇・約200万語にのぼる。第一冊では、まず『中国仏教史略』として時代別に仏教の歴史を紹介し、またチベット仏教についても簡単に紹介している。そして『中外仏教関係史略』では中国とアジア諸地域との仏教交流を、さらに『中国仏教宗派源流』では中国の仏教学派と宗派をそれぞれ紹介している。第二冊には二つの項目があり、『中国仏教人物』の項では訳経・義解・参禅・明律・立宗判教・伝導護法などの分野で著名な人物92人について述べ、『中国仏教儀軌制度』の項では伝戒・度牒・課誦・懺法などの儀礼制度について端的に説明されている。なおこの書の編纂には、著名な仏教学者喜饒嘉措・法尊・呂澂・周叔迦・黄忏華等が加わっている。

5. 仏典の整理・注釈と出版

① この方面での最大の成果はなんと言っても中華大蔵経局の『中華大蔵経（漢文部分）』の編集印刷である。國務院古籍整理出版計画小組（班）の指導のもと、1983年に中華大蔵経局が成立し、『中華大蔵経（漢文部分）』の出版事業に着手した。この『中華大蔵経』は、すでに入蔵されている二万巻に及ぶ仏教典籍を、正・統二編に分けて全部収録しようとするものである。正編は『趙城金藏』を底本とし、『趙城金藏』の千字文の順序に従った目録体裁によって影印し、欠落部分は『高麗藏』より

補充するとともに『房山雲居寺石経』『崇寧藏』『毘盧藏』『資福藏』『磧砂藏』『普寧藏』『洪武南藏』『永楽南藏』『永楽北藏』『清藏』等の蔵経の中からも入手し収録する。続編には『房山雲居寺石経』『頻伽藏』『普慧藏』『大正藏』『嘉興統藏』『嘉興又統藏』『己統藏』等の各版蔵経の中より、正編に収録されていないものを収録する。この『中華大蔵経』正・続編に収録される典籍の総数は4200余种・23000余巻に達するのである。現在すでに8冊を出版しており、今年中には15冊まで出版する予定である。なおこの事業は任繼愈氏を中心として行われている。

また『中華大蔵経（漢文部分）』が校訂に用いた主な蔵経は『房山石経』『資福藏』『磧砂藏』『普寧藏』『永楽南藏』『嘉興藏』『清藏』『高麗藏』である。校勘には対校という方法を取り、仏典中の字句の異同および錯落を調査し指摘するにとどめ、評注は施していない。またこれらすべての作業が終了後、典籍名と訳者・撰者の姓名について漢字・中国語併音・チベット文・英文の索引を作成する予定である。

② 中華書局の『中国仏教典籍選刊』第一輯は現在研究者を組織して実施中のものである。全部で22種の著作を収めるもので、現在すでに郭朋の『壇經校釈』・方立天の『華嚴金師子章校釈』・蘇淵雷の『五灯会元』という三種が出版されている。これらは今後の仏教研究に多くの利益をもたらすであろう。

以上概略を紹介してきたが、まだ欠けているものも少なくなく、また評価についても的を得ていない部分も多々あると思われる。諸学兄の御教示を願うところである。

中国に於ける当面の仏教研究の状況を考えてみると、今後暫くの間の方向性としては次のようなものがあげられる。

I. 仏教通史では、任繼愈主編の『中国仏教史』の編纂作業を継続し、特に執筆者の増員をはかり早期に完結すること。郭朋の『中国仏教思想史』三巻についてもまた早期出版に努めること。

II. 時代別史では、現在進行中の出版事業を継続すると同時に、さらに多くの研究者が専門的研究を行い、専門著書や論文集を出版すること。

III. 『中華大蔵経』『中国仏教典籍選刊』の出版にともない、仏教研究に従事する人材の増加をはかり、研究をさらに発展させる。

IV. 各地方に於いて、その地域に関する仏教の研究を強化する。例えば、西安では隋唐時代の長安に行われた仏教と寺院を重点的に、また洛陽では龍門石窟などの仏教遺跡について重点的に調査研究する。さらに仏教関係の金石資料を収集整理し出版する。

V. 仏教を継承し人材を養成する活動を拡大して、若い仏教研究者の輩出をはかる。

VI. 中国に於ける仏教研究の中で手薄な部分（例えば

インド及び南伝仏教の研究・日本と朝鮮の仏教研究など)について改善をはかる。ただ短期間内での進展はあまり期待できない。

我が国の仏教研究者は日本に於ける研究業績に強い関心を持っており、中国近代に於ける仏教研究には日本から受けた影響が大きい。また相互に多くの交流がなされ

た。今後も中日両国の仏教研究者が互いに鼓舞激励し、その交流の中で共に仏教研究の水準を高め、両者の友好を増進せんことを希望するものである。

(なお、この要旨の和訳は本学桂華淳祥助手によるものである。)

『海外仏教研究』研究会報告 (要旨)

〈指定研究〉

日時：昭和60年5月14日(火)

場所：研究所会議室

T. フェッター博士をかこんでの学術懇談会

海外仏教研究班は去る五月十四日、オランダのライデン大学の教授ティラメン・フェッター博士(Prof. Dr. Tilmann Vetter)をお招きして、学術懇談会を持つ機会にめぐまれた。フェッター博士はライデン大学に日本仏教の講座を設立することを検討しておられ、その準備のために来日されたと聞く。本学への来学は、特に広瀬学長の著作 *Lectures on Shin Buddhism* に関心をもたれ、学長との面談のためであったが、その面談の後、当研究班では、先生を囲んでの学術懇談会を開催させて頂いた。

フェッター博士はいまでもなく、ウイーン大学のご出身で、インド学仏教学に輝かしい業績を残された故 E・フラウワルナー教授に師事されたお一人であり、同じく門下生の現ウイーン大学教授 E・スタインケルナー教授やハンブルグ大学の L・シュミットハウゼン教授などと共に、緻密な文献学的考証を特色とするドイツのインド学仏教学研究を代表される方であろう。フェッター博士は当初ダルマキールティの研究に専念され、*Erkenntnisproblem bei Dharmakīrti* (Wien, 1964) や *Dharmakīrti's Pramānaviśāyāḥ 1. kapitell. Praktyaksam* (Wien, 1966) などを著わされている。その後、インドの哲学と宗教全般に目を向けられ、シャンカラの思想などについてもいくつかの優れた研究を発表されている。最近では竜樹の思想についての関心を深められていて、*Die Lehre Nāgārjuna in den Mūla-Madhyamaka-Kārikās* (Wien, 1982) や、*"A Comparison between the Mysticism of the Older Prajñāpāramitā Literature and the Mysticism of the Mūla-Madhyamaka-Kārikās"* (*Acta Indologica*, Vol. 6, 1984, pp.495-512) などを発表されている。

この度の学術懇談会では、まずフェッター博士からライデン大学における仏教学研究の現状について紹介していただいた。現在ライデン大学ではこの分野の講義がなされているのはフェッター博士お一人のようであって、フェッター博士の学問がそのまま大学の仏教学というこ

とであった。つづいて、近年博士の取り組んでおられるご研究の一端についてもお話しをしていただいた。

現在関心をよせられているのは般若經典の思想と竜樹の思想についてのようであって、それらを解明するにあたり、仏伝や初期仏教思想にもことに注視されているようである。そして、『中論』を『般若経』と比べると、竜樹においては慈悲にもとづく菩薩行についての側面が薄いことに注意されて、それに対して竜樹の伝記では竜樹を慈悲深い人であると紹介されており、この矛盾をいかに理解すべきか、などについても課題とせられているようである。

また西谷啓治先生の *What is Religion* (『宗教とはなにか』の英訳) の中にも取り上げられている「即非の論理」にも興味を持たれているということであった。そこに見られる論理と般若經典の思想との関連についても考察したいとのことであった。

最後にフェッター博士が参加されているアムステルダムのフリー大学の「諸宗教の出会い」(“Encounter of Religions”) というプロジェクトについて紹介して頂いた。このプロジェクトはイスラム、キリスト教等の各宗教の専門家が集まり、これらの宗教についての理解を深めるために結成されているようであるが、フェッター博士は仏教の立場を代表して参加されているようである。近年特にこのように生きた宗教の間の対話(Dialogue)が強調されているのであるが、同博士もこのような課題に深い興味を抱き、積極的に参加されていることは、文献学に徹する研究を次々と発表されながらも、現代の宗教の果す役割について心せられていることによるのであろう。

フェッター博士のご発言の後、質疑応答があり、その席では、宗教間の対話の問題について、あるいは、同博士はなぜ、またどのような点において、日本仏教に関心を寄せられるようになったのか。また最近博士が課題としておられる仏教における「神秘主義」の意義、等についてもさらに話し合うことができた。

『海外仏教研究』研究会報告

日時：昭和60年2月20日（水）

場所：研究所会議室

〈指定研究〉

印度仏教に於ける 一切智 (sarvajña) の概念の発達

真宗総合研究所客員研究員 アレクサンダー・ノートン
(仏教学)

私の印度仏教に於ける「一切智」の発展の研究は、主に文献学的立場から行なわれるものである。インド仏教の思想を研究する場合には、この方法が取られなければならない。幾つかの重要な史料はサンスクリットで残されている⁽¹⁾けれども私は主にチベット訳の文献を用いている⁽²⁾。又、インド仏教を研究する場合インドに於ける初期の大乗仏教の歴史を知る為には漢訳文献が重要である。しかし私は中国語を全く知らないため、私の研究にはまだ不完全な部分が多くある。そこで、それらを補う為にも諸氏の助言を頂きたい。

先ず資料に就いて、インドの初期仏教を研究するためには、PTS. の翻訳等多くの英訳資料がある。更にこのテーマを研究する為には、Nathan Katz の『Buddhist Images of Human Perfection』⁽³⁾と、P. S. Jaini の論文「On the Sarvajñatva (Omniscience) of Mahāvīra and the Buddha」⁽⁴⁾とを参見した。次に初期大乗仏教に於ける「一切智」に就いては、般若経典が重要であるが、これらに就いては Edward Conze のすぐれた研究がある⁽⁵⁾。そして最後に大乗後期の『現観莊嚴論』と Haribhadra の注釈を取り上げるが、これらに就いては真野龍海⁽⁶⁾と天野宏英⁽⁷⁾の研究があり、後のチベットの注釈等も参照した。

私が博士論文の研究に取りかかった時は『現観莊嚴論』のテキストに就いて殆ど何も知らず、その全体を扱うつもりであった。しかしチベット仏教の伝統の中で重要な位置を占め、それに就いて多くの文献が有ることだけは知っていた。研究が進むに従って生涯をかけて研究しても研究し尽くせない程のものである事を知り、研究のテーマを狭めなければならなくなった。そこで三種類の「一切智」をテーマとする『現観莊嚴論』の最初の三章を研究する事にした。『現観莊嚴論』に於ける「一切智」に就いては後で詳しく述べるが、ここでは先ず初期仏教研究に於ける「一切智」の概念を検討する事から始めたい。

先ず最初に、「一切智」と言う言葉自体が何を意味す

るのか、またどの様な問題を妊んでいるのか、という事から考えてみたい。「一切智」はサンスクリットでは、sarvajña (これは形容詞である)、また、そこから発生する sarvajñatā, sarvajñatva 等である。それは明らかに omniscience の事で、sarva (all or everything) と jña (to know) より成っている。そこで、すべてを知る事、つまり omniscience である。「一切智」は「知る事の可能なすべての対象に就いての完全なる知識」である。現実問題として、その様な知識は無限であり、その為、有神論 (theism) に於いてはその様な知識は神に限定されている。例えばキリスト教の神、またはインドのイーシュバラ (Īśvara) 等にてである。つまりその知識は一般の知識と類似しているものと思われているのである。一般人は多くの事を知っているが、それを無限大に発展したのが「一切智」という事である。そこで、すべての事を知る一切智者は、数多くの細かい事を知っていて、またその知識は宇宙が変化するにつれて常に変化するものである。ここで重要な事は、インド仏教に於いては、「一切智」という概念は殆どこの様な意味には使われれないと言う事である。

仏教以前のインドの思想に於いては、「一切智」は二つの異なった意味に用いられている。第一は、すでに見て来た様な、文字通りすべてに就いての知識であり、それは神とか、創造主、宇宙の支配者等の知識と考えられている。第二には、ウパニシャドに用いられる、より形而上学的な意味で、仏教に於いての重要な意味を持つものである。それは真実を悟った人は「一切智」を持つという考えである。現に「一切智」という言葉は、ジャイナ教から仏教に入った可能性がある。それはジャイナ教の聖者、つまり阿羅漢は、「一切智」を持つとされているからである。この場合、「一切智」は文字通り「一切の事に就いての知識」と理解されている様である。例えば、マハビーラの悟りに就いての記述の中に次の様に書かれている。

「彼はケイバラという無限で、最勝で、障害の無く、障りの無い、完全で満たされた、最高の知識と直観に達した。尊い苦行者たるマハビーラがジャイナと阿羅漢になった時、かれはケイバリンであり、一切智者であり、すべての事柄を了解した。かれはこの世界の、または神々の、人間の、そして悪魔に就いての、すべての状態を知り、それを見た。つまり、それらが何処から来たか、何処へ行くか、人間や動物と生まれるか、または神や地獄の衆生に成るか、またかれらがどの様な事を考えているか、かれらの食べ物、行ない、欲望、また世界のすべての衆生の公の、または秘密の、行ないを知った。かれ(マハビーラ)は阿羅漢である。かれにとって秘密の事はない。かれはこの世の中に於けるすべての衆生のすべての条件を、知り、それを見た。」
(『Kalpa Sūtra』 120—1)

この記述は、パーリの三蔵の中にも見られる。これはKatz氏に依ると、

「『Culladukkhā-skandha-sutta』に次の様な話がある。ある時、仏陀は、苦行を行なっているジャイナ教徒に出会い、かれらに「何故その様な苦行を行なっているか」と聞くと、かれらはかれらの指導者ナタブタ(マラビーラ)は一切智者であり、この様な苦行は無漏の世界、つまり、dukkha nirodha、または涅槃に通じると教えている、と答える。ここでは一切智は次の様に定義されている。つまり、一切を見る事、一切を知る事、そして一切を包括する知識と知覚である。ジャイナ教によると、それは歩いている時も、立っている時も、寝ている時も、起きている時も、この知識と知覚は現前にあるとされている。⁹¹⁾」

また外の箇所では、仏陀は舍利弗によって一切智者と称せられるが、これに答えて仏陀は「何に従ってその様な事をいうのか」と舍利弗に問い返すのである。つまり仏陀が一切智者であるという事を知る為には、舍利弗自身も一切智者でなくてはならず、またもしそうでなければ他人が一切智者であるかどうかという事は分からない筈である。パーリ經典に於ける釈尊は「一切智」という問題を重視していなかった(『Sandaka Sutta』)の中では師の一切智者であると信じることだけでは、自分の宗教の依り処として不十分であるとされている⁹²⁾。つまりかれの教えの効果は「一切智」に依るものではないのである。舍利弗に対する仏陀の批判は、現実の経験に基づかないすべての主張を否定する態度の現れである。つまりそれらの主張は、心の病の現れと考えられているのである。これはソクラテスの態度に非常に良く似ている。

「『Kannakathala sutta』に於いて仏陀は一般に理解されている様な「一切智」を獲得する事は不可能であると述べている。かれは次の様にいう。一時期に於いてすべての事柄を知り、すべての事柄を見る様な隠遁者も婆羅門も存在しない。つまりこのような事はない

のである。』この様な「一切智」はいう迄もなく、先にあげたジャイナ教徒の「一切智」の概念のことである。しかしここで、一つの問題がある。それは弟子達に自ら知る事以外に就いての発言を許さなかった仏陀が、何故自ら一切智者でなくしてこの様な事をいえたかということである。答えは、ここで仏陀は「一切智」ということを特別な仏教的な意味に於いて用いるという事である。この特別の意味という事は、同じSuttaの中の仏陀が「一切を包括する知見を持つ、すべてを知り、すべてを見る隠遁者も婆羅門も存在しない。この様な状態は存在しない」という事を、否定しないことに現われている。この第二の可能性を否定する事はしないで、ジャイナ的な「一切智」の可能性を否定することに依って、仏陀はこの二つの「一切智」の間の重要な違いを指摘しているのである。ジャイナ教の「一切智」は、如何かる時に於いてもすべての事を知っているという意味で、それは一種の知覚と解釈されているのである。しかし、仏陀の「一切智」は常に現前しているとは考えられていない。つまり、すべての事を知ろうと思う時、それらを知る事ができるが、現に如何なる時に於いてもすべての事を知っているという事ではない⁹³⁾」

つまり、

「仏陀の「一切智」は精神的な「一切智」である。それは仏陀を仏陀たらしめている法を知り、また法を説く事に関する完全な能力である。法を説く時、世俗の知識が必要とされるので、論理上仏陀はそれは知っていなければならないのである。その為、仏陀の「一切智」は、世間に関する知識ともいえるのである。仏陀の説法は無碍であるから、すべての世俗的な事柄も知っていなければならないのである。しかしこれはジャイナ教のいうように、そういう事柄を現に知っているということではない。それは単に法を説く為に必要な事柄をすべて知っているということである。⁹⁴⁾」

更に『Milinda Panha』に於いて、仏陀の「一切智」に就いて、長老那伽犀那は次の様に述べている。

「はい王よ。仏陀は一切智者であった。しかしこの「一切智」は常に継続して(意識的に)かれの中に存在してはいなかった。世尊の「一切智」は反省に依る。この反省に依って知りたい事をすべて知り尽くしていた。⁹⁵⁾」

これに依ると仏陀の「一切智」は完成されたものではなく、可能性であるという事である。

更に、仏陀の知恵は全く無碍であるが、一般の知識と同じ様に働くものであった。つまり、一時点に於いて一つの事のみを知る事ができるということである。ここで注目したい事は、この仏教的「一切智」の理解は、先に述べた所のウパニシャドに用いられた「一切智」の概念と異なるということである。しかし両者は、ある種の関

係があると思える。何故かと言えば、曇を仏陀とならした悟りの体験（これはウパニシャッドに於ける「一切智」であるが）は、無碍の説法（仏教の一切智）を導き出したからである。仏陀は説法の際にその事柄を思いうかべる事によって説法に必要なすべてのものごとを見出すことができる。逆にマハビーラの場合、かれは創造主の様にすべての知る事の可能な事柄を常に明らかに知っていたとされる。

仏教に於ける「一切智」の概念の発展の第二の段階として、初期の般若経文獻、或るいは初期の大乗仏教の思想がある。ここに於いて「一切智」という言葉は新しい意味を持つ様になる。最初期の般若経典と思われる『八千頌般若』は、次の様に述べている。

「それらの段階を修行する時、仏果、或るいは一切智の状態を修行する。それに依って無量無辺の仏法を修行する。それに依って色等が殖えず、減らない様に修行する。又、色等に執せず、捨せざることに修行する。また、外は一切智も含む法 (Dharma) に執着する事は修行しない。また、それを生じそれを滅することも。この様に修行する時、菩薩は一切智を修行し、一切智に向かうであろう。」¹⁸

「世尊がこの完全なる知恵を修行した事に依って、如来は完全な悟り、または一切智を得たのである。この如来の一切智は完全なる智恵より生まれたものである。」¹⁹「世尊よ。この完全なる知恵は一切に就いての知覚の成就である。」²⁰

「完全なる知恵は諸仏の一切智の源である。」²¹

「一切智は無量であり、無変である。無量で無変のものは色等の蘊 (skandhas) ではない。それらは得る事も無く、再会する事も無く、達成される事も無い。それは道でも無く、結果でも無い。知覚でも無く、意識でも無い。何ものよりも作られておらず、何処からも来ず、何処へも行かず、何処にも住しない。逆にそれは、無量無変といわれるのである。虚空により一切智の無量がある。無量なるものは、何に依っても完全に知る事は出来ない——色、五蘊、または六波羅蜜に依ってもこれは色が一切智であり、外の五蘊も六波羅蜜も一切智で有るからである。」²²

この様に般若経から多く引用したのは、この経典を注釈する人びとが、多くの困難を抱えている事を示す為である。ある所で明確に説かれている事は、しばしば他の所で否定されている。この難解のテキストは de La Vallée Poussin を困らせた様で、かれは「この経典は厳しい禁欲主義に疲れはて、エクスタシーに依って茫然とした苦行者達によって作り上げられた贗哲学である」と述べている。しかしここで私達は般若経の作者達が、私達が言う事を認めることはしないであろうということ念頭に置きながら、次の二、三の点を指摘しておきたい。

第一に、ここに見られる「一切智」と言う言葉は、サ

ンスクリットでは sarvajñata、つまりパーリ文獻に於いて仏陀やマハビーラの「一切智」を表した言葉の、abstract form である。ここで仏陀は「一切智」であるとされているが、ここでは仏陀も「一切智」もパーリ文獻とは違う意味に解釈されている。

更にこの「一切智」は、先にあげた第二の意味の「一切智」の事である。つまり、すべての事柄に関する完全で永続的な知識では無く、完全な知恵の知識である。これは「一切智」を深い瞑想に依る分析の結果と見るウパニシャッドの「一切智」の理解に近い。完全なる知恵は「一切智」の表面的な意味を良く伝えると思われるが、これらの言葉は仏教に於いて、特に般若経典に於いて、特殊な意味を持つ言葉であり、後の注釈者はそれを詳しく論じている。般若経に関連を持つ最も有名な人物は、言う迄も無く龍樹であるが、私が知る限りかれは、何処にも「一切智」と言う言葉を用いてはいない。従って、この時点に於ける「一切智」の理解は経典に見られる極めて曖昧な記述に依らなければならない。

第三番目に、「一切智」の概念の発展の最後の段階に就いて、『現観莊嚴論』の Haribhadra の注釈を見てみたい。先ず第一に注目される事は、「一切智」が三つに分類されている事である。それらは小乗の阿羅漢と菩薩と仏陀に対応すると考えられている。従来仏陀の「一切智」を意味して来た sarvajñata はここでは、最底の位置に配当されて、小乗の修行者の「一切智」と考えられている。この発展は、後期の般若経典にも見られ、『現観莊嚴論』に於て組織化され、それ以降の大乗文獻に於いて常に用いられる様になった。『現観莊嚴論』は、伝統的には無着が弥勒から都率天に於いて授けられた五つのテキストの一つとされている。Haribhadra はこの傳承を疑わないが、同一人物がこれらの五つの著作を著したとは到底思えない。例えば、『現観莊嚴論』は一般に用いられる仏陀の三身説の代わりに四身説を立てる。真野龍海教授に依ると『現観莊嚴論』の著者は弥勒に託されている三つの唯識論書の著者とは異なり、『現観莊嚴論』自体は多分、無着や世親の後、六世紀頃著されたもの様である。²³とにかく、『現観莊嚴論』はインド仏教に於いて重要なテキストとなり、チベットの仏教者に依って、今日も広く研究されている。

『現観莊嚴論』に於いて、sarvajña は小乗の修行者達に限定されている。大乗の教説によると、小乗の阿羅漢は煩惱障を除き、人無我を悟り、解説を得る。しかしながら、かれらの解説は仏陀のものよりはるかに劣るとされ、また慈悲が無いと批判される。

二番目の「一切智」は道智性で、菩薩達はこれに依って大乗仏教の特徴である二つの行ないを修行することができる。第一にかれらはすべての外の衆生を助ける事ができる。何故かと言えば、他の衆生達が修行すべき道をすべて知るからである。第二に彼らは仏果に至らない

道（例えば小乗の道）を避けることができ、その為、速やかに修行を完成することができる。

第三の「一切智」は一切智性である。ここに於て文字どおりの「一切智」が仏教の中に初めて見られる。仏陀は所知障を除き、一切の現象の無我なることを悟り、一切智の意識を得る。例えば五眼、つまり肉眼、天眼、慧眼、法眼、仏眼の中の仏眼は、すべての現象を直接的に見る事が出来るとされている。後の大乘仏教に於いて、仏陀に関する記述は益々誇張されるようになった。例えば仏陀の「眼・耳・鼻・舌・身・意識は皆『一切智』である。即ち如何なる知覚の一瞬も一切の現象を知覚する事が出来る。」例えば、仏陀の膝も如何なる時に於いてもすべての現象を聞き、見、匂い、味わう事が出来る。これこそ「一切智」の極みであろう。ここで仏陀は神格化されている。これは『現観莊嚴論』に於いて仏陀が究極の帰依処とされている事からも裏付けられる。独覚は法を究極の帰依処とし、声聞は衆を究極の帰依処とするが、『現観莊嚴論』が対象としている大乘仏教徒達は皆仏陀のみに帰依するように促されている。『現観莊嚴論』に現われる修道体系は極めて複雑で、最初の三章はこれら三つの「一切智」の説明とされているが、それらの章全体が「一切智」に就いて言及している訳では無い。『現観莊嚴論』は修道体系をやや細かく論じて菩薩の修行者を対象としているが、ここに於いてもある特定の情報を提供するというよりは、かれらに信を起こさせるのが目的のようである。例えばその修道体系に於いて、菩薩はかなり初期の段階に於いて応化身から直接、法を聞く事が出来るとされている。そのみならず、仏像 (statues) からも法を聞く事が出来る。つまり、何時も法を聞く事が出来るという事である。勿論、これらの菩薩達にとっては『現観莊嚴論』自体無意味なものになる。明らかに『現観莊嚴論』は、その様な段階に未だ達していない者たちを対象としているのである。この段階は先に述べた様に、菩薩道の極めて初歩的段階に位置するから（つまり初地以前）、その中に見える三昧 (samadhi)、神通力 (abhijñā) 等の説明は一般の人々に仏道を修行する事を促したり、仏教に於ける問題点に就いて言及したものであると思われる。

最後にここで私の研究成果を振り返り、二、三の結論を述べてみたい。先ず最初に、初期仏教に於いて「一切智」はあまり重視されてはいなかった。ジャイナ教徒が文字どおりの「一切智」を主張したのに対し、仏教徒はより合理的な立場を取った。つまり「一切智」を法を説く能力と結びつけ、必要に応じてあらゆることがらを知ることとした。初期の般若經典に於いては、「一切智」は空の所得と考えている。しかしここでは、一切の現象を知る能力としての「一切智」は強調されていない。この場合、「一切智」はウパニシャッドと同様に最高の悟りを意味しているが、その悟りの実践的意義に就いては

あまり配慮がない。

最後に後期の大乗に於いては、仏陀は文字どおりの「一切智」を持つとされている。この主張は現実の修行者達には殆ど無関係と思われる修道体系の解説の context の中に述べられている。この研究成果のもとに、次の結論を試みに提出してみたい。

本来的には仏教に於いてあまり重要な意味を持たなかった「一切智」の概念は、時間が経つに連れて重要な位置を持つ様になった。この「一切智」の概念は、本来は仏教にはなかったものであるが、ジャイナ教徒達との接触に於いて仏教に取り入れられたかもしれないものである。初期大乗に於いて「一切智」が悟りと同義語とされる。そこではパーリ文献とは異なった定義が与えられるようになる。最後に大乗後期に於いては「一切智」は更に強調され、仏陀は神格化され、また仏教の哲学体系は現実体験と隔たったものになる。実はインド仏教の歴史の中で、教学の固定化に対する反発の時機が二つ有る。第一に仏陀の本来の教えが Abhidharma に組織された後、学僧達は法の分析と分類にあまりにも熱中して、仏教哲学は悟りを導く力を失い、主として心理的現象の分類に成り下がってしまう。しかし大乘仏教の発展と共に、仏教の実践的依り処は再認識され、Abhidharma の教学体系は厳しく批判される様になる。しかし大乘化教自身も同じ経過を経て、如上に組織化され、複雑化され、現実の人間の実践から遠ざかってしまう。これに対して Mahasiddha や Tantra 仏教が起こり、大乘仏教を批判し仏陀の解脱に導く教えが強調されるようになる。パーリ經典の仏陀は大乘仏教に描かれている仏陀観に接した時、その歪曲に驚くであろう。『現観莊嚴論』とその注釈も同じ様な教学の固定化を示し、Mahasiddha 等に代表される反乱を呼び起こしたのである。『現観莊嚴論』は Abhidharma の分類を用いて、修道体系の高い段階を詳しく論じている。この様な解説は初期仏教に於いては、自らの経験無くして語るべきものではないと退けられた事柄である。

僅か一年しか『現観莊嚴論』とその注釈書を勉強していないのでその修道体系全体を理解していないが、明確になった事は、このテキストが、初心者菩薩達を対象としているにもかかわらず、初心者体験を遙かに越えたトピックを扱い、しかも真にそれらを理解できる上級の菩薩達には役に立たない事柄を扱っている、という事である。つまり、それは主に仏道の深さと複雑さを示し、読者に信頼の念を起こさせ、外道の反論を退ける為に書かれたものと考えられる。しかし、仏道を修行するものにとってはあまり役に立たないと思われる。

(註) 此の論文は Robert Rhodes 氏によって和訳された。氏に感謝するところである。

(1) 例えば『現観莊嚴論』に関しては、

- (i) Stcherbatsky, Th., and Obermiller, E., eds.: *Abhisamayālamkāra Prajñāpāramitā Upadeśa Śāstra*. Bibliotheca Buddhica 23. Leningrad: Academy of Sciences of the USSR, 1929.
- (ii) Tucci, Giuseppe, ed.: *The Commentaries on the Prajñāpāramitā, Volume 1: The Abhisamayālamkāraloka of Haribhadra*. Gaekwad's Oriental Series, # 62. Baroda, India: Oriental Institute, 1932.
- (iii) Wogihara, Unrai, ed.: *Abhisamayālamkāraloka Prajñāpāramitāvyaḥyā*. Tokyo: The Toyo Bunko, 1932.
- (vi) Vaidya, P. L., ed.: *Aṣṭasahasrikā Prajñāpāramitā, with Haribhadra's commentary called Ālokā*. Buddhist Sanskrit Texts, #4. Darbhanga, India: Mithila Institute, 1960.
- (v) Tripāthi, Rāmasānkara, ed.: *Abhisamayālamkāravṛttiḥ Sphuṭārthā*. Bibliotheca Indo-Tibetica 2. Sarnath, India: Kendriya-Tibbatucca-śikṣā Saṁsthānam, 1977.
- (vi) Amano, Hirofusa: *A Study on the Abhisamayālamkāra-kārikā-śāstra-vṛtti*. Tokyo: Japan Science Press, 1975.
- (vii) Pensa, Corrado, ed.: *L'Abhisamayālamkāravṛtti di Ārya-Vimuktisena*. Serie Orientale Roma 37. Rome: Is. M. E. O., 1967.
- (viii) Jaini, P. S., ed.: *Sāratamā, a Pañjikā on the Aṣṭasahasrikā Prajñāpāramitā Sūtra by Ācārya Ratnākaraśānti*. Tibetan Sanskrit Works Series, # 18. Patna, India: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1979.
- (2) 特に rGyal Tshab Dar Ma Rin Chen's *rNam bShad sNying Po rGyan*, Sarnath, India: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1980.
- (3) Katz, Nathan: *Buddhist Images of Human Perfection*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982.
- (4) Cousins, L., et al., eds.: *Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner*. Boston: D. Reidel, 1974. 所収
- (5) 例えば
- (i) Conze, Edward, trans.: *Abhisamayālamkāra*. Serie Orientale Roma 6. Rome: Is. M. E. O., 1954.
- (ii) Conze, Edward, trans.: *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and its Verse Summary*. Bolinas, California: Four Seasons Foundation, 1975.
- (iii) Conze, Edward, trans.: *The Large Sutra on Perfect Wisdom*. Berkeley: University of California, 1975.
- (iv) Conze, Edward: *The Prajñāpāramitā Literature*. Tokyo: Reiyukai, 1978.
- (6) 真野龍海著『現觀莊嚴論の研究』(山喜房仏書林、昭和47年)と同著者の『梵文八千頌般若積索引』(山喜房仏書林、昭和50年)。
- (7) Amano, Hirofusa 前研究。
- (8) 先の Jaini 論文所引、p.73.
- (9) Katz, *op. cit.*, pp.132-133.
- (10) *Ibid.*, p.134.
- (11) *Ibid.*, p.134.
- (12) *Ibid.*, p.137.
- (13) *Ibid.*, p.138.
- (14) Jaini, *op. cit.*, p.83.
- (15) Conze, Edward, trans.: *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and its Verse Summary* (note 6 (ii)), p. 100. サンスクリット原文は先の Vaidya (2. iv) 6 page 21 line 27—page 22 line 5.
- (16) *Ibid.*, p.105. Vaidya, page 29 lines 8—13.
- (17) *Ibid.*, p.135. Vaidya, page 86 lines 2—3.
- (18) *Ibid.*, p.169. Vaidya, page 123 lines 3—4.
- (19) *Ibid.*, p.191. サンスクリット原文は Vaidya, page 151 lines 8—18.
- (20) Lal Mani Joshi: *Discerning the Buddha*. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1983, p.7 に引用された。
- (21) 真野龍海著『現觀莊嚴論の研究』p.2。
- (22) Amano, *op. cit.*, p.28.
- (23) Hopkins, J.: *Meditation on Emptiness*. London: Wisdom Publications, 1983, p.120.
- (24) rGyal Tshab, *op. cit.*, pp.113-114.
- (25) *Ibid.*, p.103. 此の一文には明確に新発意の菩薩が仏像から教えを受けるとは書いていないが、資糧位の上位の菩薩は最上の報身から直接に教えを受ける事が出来るとされている。此はこれらの菩薩達の信心は強くて如何なる仏像も彼らに取って報身として現われる事が出来ると言う意味であろう。

日時：昭和60年12月17日(火)
場所：研究所会議空

〈指定研究〉
『海外仏教研究』研究会報告

On Understanding Religious Men and Women

Professor of Philosophy and
Religion, Colgate University

John Ross Carter

I am honored to be here to speak to you today. I am grateful to Professor Minoru Tada for extending to me this invitation. Professor Tada, who knows more about American Literature than I, who seems never to lose patience with others, nor to refrain from extending a helping hand, is the kind of person and scholar who brings distinction to Otani University. This scholar, humanist, has posed for me a most difficult assignment. "Speak to us," he said, "about what you are doing."

What am I doing? It seems to me that this is one of the great questions. When asked "Who are you?" most of us begin to define ourselves by our names and occupations, our jobs, mode of employment. When asked "What are you?" it seems our tendency has been, in the last quarter-century or so, to turn the search for an answer to this question over to our university colleagues in the natural sciences or social sciences. We sometimes seek, surprisingly, an empirical or, disappointingly, an impersonal reply to this question: I am made of water, bone, flesh, and so forth, or I a social animal, and on and on.

Nevertheless, in the development of the Western religious heritage, one question has loomed large: "What am I?", providing a personal orientation to the issue raised more indirectly by our questions "Who are you?" and "What are you?". "What am I?" is the kind of question that gives one pause to begin the search for fundamental criteria, foundational orientations, in light of which one shapes one's identity. "What am I?" is one of those great questions, and the Western heritage has had a great deal to say in response to it.

Among the answers that have been given to the question "What am I?" one finds "I am a Jew", or "I am a sinner saved by the grace of God" or "I am a child of God". Another response, representing also a major strand in the Western heritage, is "I am a rational being".

Perhaps we have weathered the faddish reply of saying, in response to this question, only that "I am an individual". It appears that we in the West are moving into (back to?) a more engaging formulation of "I am a person" in response to the question "What am I?". We are learning (again?) that one moves from being an individual into becoming a person as one moves from isolation into relationships.

Some of us on this globe have found, perhaps, that asking this question "What am I?", although helpful for personal growth, could lead us into developing a fixation on our own selves, lead us to think too much about ourselves, perhaps even to see ourselves as too static, fixed. The great heritage of the Buddhist tradition has left a testimony for all to hear. Perhaps one might word it like this: do not dwell too much on the question "What am I?" because our answer might arise too quickly. Do not think too much about "What am I?" because, in the final analysis, an answer will serve only conventionally to indicate in words a person's opinion at any given moment.

The question that Professor Tada put to me, to talk about what I am doing, gave me pause, made me ask "What am I doing?". That, I suggest, is a question that will repay reflection. It seems to me that this question, "What am I doing?", is of global relevance, and has been so through history.

As is the case with most engaging questions, there can be levels in one's reply. In a sense I am now speaking here today. But this is hardly the full extent to which one might reply to the question "What am I doing?". Sensing the levels in the responses one might make to this question could well indicate, for example, the development of a child through adolescence into the maturity of adulthood. I suggest that there might be a dimension to this question that could indicate the sensitivity one might have in attempting to live one's life religiously.

There is a story passed around among persons who have chosen to aspire to live life Buddhistically

through the Zen medium. You readily recall how a child will play outside, or in his or her room, for hours or so, playing intently, moving buses, houses, even continents, it seems, with total concentration and creative interest. Mother or father will call to the child; "What are you doing?" The child answers without a moment's delay, "Nothing."

It has been said that this story suggests a way of living that is consonant with the Buddha's intention; to be engaged with the moment, creatively so, as the moment unfolds, ever with it, right there, and yet doing nothing. This story has also been heard in a sermon in a Christian church indicating what it might be like to live as a child of God, just there, right there, ever careatively so, responding freely, lovingly—doing nothing.

Listen to the levels being suggested in the emphasis and intonation of the question when spoken—

What are you doing?

What *are* you doing?

What are *you* doing?

What are you *doing*?

Men and women of Otani University, *what are you doing?*

But the question has been asked of me—and I am grateful for the pause that it has given me, and the opportunity to attempt to formulate an initial response.

What am I doing? I am attempting to understand the religious life of men and women, what they hold most dear, what they cherish, choose to live life by because they have found thereby that life has meaning, choose to remember, and to pass on to their children. More customarily formulated in academic circles, I am attempting to understand *homo religiosus*, religious man. As a person who is a failure *in being Christian* but who, nevertheless, aspires to continue living as this kind of a failure and *a Christian* (I refer you to an engaging chapter, "Christian—Noun, or Adjective?" by Wilfred Cantwell Smith, in his book, *Questions of Religious Truth*, New York: Charles Scribner's Sons, 1967, pp. 99–123), I have been introduced to a religious dimension in human life that is old, as old as *homo sapiens*, and continually new in its formulations and expressions, in ancient civilizations, in the great continuing traditions, and in the non-literate or extra-civilizational societies, in the past and today, around the globe.

I seek to understand not things, but persons; not the operations or patterns or constellations of objects

or events, but what those operations or patterns have meant to persons, or wherein no meaning was found by persons; most fundamentally, I seek to understand what it means to be genuinely human. The historical record leaves no doubt that wiser people, than I have met, have lived, thought, and died, have indicated, too, that being born into our species does not, in itself, provide an answer to what human life is, that being born a human being is a biological process, in itself inadequate to provide an answer to what it is to become genuinely human.

II

As is the case when generalizations are made about any group of persons, one can misrepresent the important insights of a few in speaking broadly of the many. The sociological approach to the study of religion, germinating within and expanding beyond a particular scholarly discipline within what has been called the social sciences, has been handled deftly, although to limited results, by a few leading sociologists of religion, and a few cultural anthropologists, too. But the particular method has been so prevalently applied uncritically by so many writers that lesser lights in the discipline have apparently failed constantly and consistently to evaluate the method itself, widely accepting it as a scientifically verified and established method of procedure rather than as a matter of consensus.

Some of the less reflective social scientists—I, rather, prefer to call them social theorists—have attempted explanations for the process of acquiring meaning in life, for discerning how we ought to live to become genuinely human. We human beings, we are told, have little instinctual equipment to prepare us for living in the uncertain complexities of life. We search for meaning, for a normative pattern of understanding that will enable us to make sense of the unfolding of our fears, anxieties, and uncertainties. Society, we are told, over the years fashions these normative patterns and introduces us to them as we grow older. Through education, a society leads its members, and, consequently, we ourselves are led, to embrace the models for interpreting meaning which a society, in its wisdom, has fashioned for us, models that tend also to perpetuate a society's particular understanding of itself. This is a neat explanation, and one that has been around for about a century or so with recurring modifications and reformulations, but one, which, upon

analysis, has strands going back to ancient times.

It is easier to say that something called "society" does this than to say that persons do, much easier to move from the complex, variegated, multifaceted reality of persons to a theoretical level to talk about a formal grouping of persons, whether in village or massive civilization, that operates on an abstract level as something called "society", as something perpetuating its norms. It is difficult for me to say that the wise persons who have gone before us in history were, in effect, not very smart, that they took to be the basis of reality, the source of meaning, what in reality was only their inheritance from society, merely the normative patterns society had projected in order to perpetuate itself.

But a social theorist would have little difficulty with my restlessness. I would be told that it is part of the operation of society, in this process of establishing and perpetuating meaning, that it projects this meaning onto what is now called another order of reality in a very subtle way so that it is then, subsequently, discerned as actually being other than, apart from, the ordinary realm of human experience. We are told that when this projected meaning is reappropriated by a person it is discerned as possessing a distinct quality, as being other, as striking that person from "the other side", as it were, but now endowed with new force and significance.

Yet I am still restless with this. Wiser persons than I have met personally, persons wiser than authors of the last century, have indicated to me, through their writings, and also by what has been written about them, that they are more reflective than they have been judged by some to be, more analytical, more subtle, more self-conscious, even more humane. They have not indicated that they have committed their lives to what society has structured for them, have not oriented their future to a projection of normative meaning put out there somehow by something called society. They do not seem to have been hit, as it were, by a projection from something called the social reality which somehow "came to them" from another, fanciful, order of existence.

What am I *to do*? What conclusions am I to draw from all of this? It seems to me that at least two inferences can be drawn from a consideration of this general sociological approach to the study of something called "religion". Some social theorists, who have adopted this approach, have studied some of the

variegated forms of religious systems in different contexts and various periods around the globe, and have drawn from their comparative studies a theoretical explanation for differences while maintaining that we humans are similar in our conceptual processes and group dynamics. Their work has shed some light on interpreting the *differences between societies* and the religious systems within those societies.

The second inference is more problematic. It suggests, from this mode of analysis, frequently uncritically applied, resulting in a theory becoming the norm, that it is, in fact, the social scientist who really knows; the religious person really does not, does not know the real, only thinks he knows the real, which, for our social theorists, is merely a discernment of a social projection appropriated and perceived as having unusual significance.

My point is this: this particular approach to the study of something called "religion" can be instructive when investigating differences among religious systems in different societies, but it also frequently, if not regularly, involves another discernment of difference, one that leaves me restless. That difference seems to be *the difference between the social theorist and religious persons*. The social theorist knows the basis for all of this; the religious person only thinks he knows.

Religious traditions have been shaped mightily by the societies of which they have been a part, have contributed weightily to the formation of the cultures that have supported the civilizations in which societies have participated. There is a dynamic process involved in all of this, a dialectic of a religious tradition and the history of societies, of course. One would be obstinate not to see this. Yet, one would be obdurate were one to maintain that the position represented by this particular sociological approach is comprehensive of truth, that this interpretation of religious phenomena is all that is real, even that this approach is the only one that a social scientist or social theorist can endorse as a social scientist or theorist. One wonders whether a person might too readily submit the human mind to a discipline, willingly to allow his or her study to be defined not by *what* is being studied, that is, the subject, but by *how* the study is to be conducted, the method. Not infrequently does one meet this, as in the case of a social scientist saying that he or she cannot speak about the subject in so far as that subject might extend beyond the particular method of approach. One wonders what happened to the intellec-

tual, what happened to the unlimited scope of inquiry launched by the human mind into a subject.

I have not thoroughly investigated this next point, but perhaps I will, or perhaps someone will study this question within our lifetime or soon thereafter in the future. It seems to me that this particular sociological approach to the study of religious persons is culturally specific, is Western, is recent, and, in a comparative context today, is certainly limited, tends to be a whit arrogant, and hence, obviously, is inadequate.

I recall the teachings of the Buddha, recorded in the Pali texts, which urge us never to fall into the trap of saying "this alone is true, all else is false". One wonders whether a person who has seen the point of the creative edge of this advice could maintain an interpretation of religious life that sees it *only* as one dimension of a society's self-preservation, as really only being based on the only basis of reality available to the inquiring mind, namely, something called society, all else being conjecture at best, open to question, certainly, unreal or false, possibly. There might be an attempt to say that such remark, as this one by the Buddha, is merely a social projection put into the words of a socially sanctioned holy figure. But in attempting to do this, one fails to see the cutting-edge of the remark: not to become stuck in any way, or with any method or approach, by saying "this alone is true, all else is false".

Or let me put this another way. It would seem unlikely that a student of the religious heritage that has come to be called Jodô-shinshû would have achieved understanding of Shinran were that person to argue that Shinran represents a person so overwhelmed by a sense of personal inadequacy and so at a loss as how to save himself (of course this statement already represents a fundamental misunderstanding of *Shinran*) that he had no recourse but to accept what society had already projected as "other-power". The same would hold were such student to say that Shinran was a religious genius but one who broke the established order of meaning by reinterpreting previous projections made by something called "society" in such a way that a person ridden with guilt as he was could still find salvation.

It seems to me that this particular sociological interpretation of religious phenomena is culturally specific, is certainly Western, is indeed recent, and, I am prepared to argue, inadequate in itself, or whenever applied without rigorous vigilance, for one who wants

to understand religious men and women. I am happy to note that some of the brighter lights among contemporary sociologists of religion are beginning to reflect on this very point, although we await the publication of a sustained study.

III

A little over 25 years ago, after completing undergraduate studies in History, Philosophy and Religion, and general postgraduate Christian theological studies in a seminary, I began a concentrated study of the Buddhist tradition at the University of London. It was library work, with some amount of empathy and historical sensitivity. A little over seventeen years ago, while working in a doctoral program at Harvard University, I arrived in Sri Lanka, that ancient and idyllic setting where Dharma has been long remembered by persons because they have been long nurtured by Dharma as the Buddha rediscovered it and shared it by speaking it and by living it.

I then began to rely on friends in Sri Lanka, friends who helped me, who worked with me, who taught me, who gave of their time, energy, and care. I lived with dear friends, and continue so to do today, who, in their friendship and caring, introduced me, however falteringly on my part, to that quality of life to which they, too, aspired, led me to discern their faith—not Buddhism, mind you; faith is much more fundamental than something called "Buddhism". I began to learn of the faith of Buddhist men and women, the way they placed their hearts and minds on Dharma, Dharma which enabled Gautama to become enlightened when he realized it, Dharma which enabled him to become the Buddha, Dharma which supports these friends, your Sri Lankan Buddhist brothers and sisters, as they move through the experiences of human life.

I was writing a Ph. D. thesis at the time, a thesis entitled "Dhamma: Western Academic and Sinhalese Buddhist Interpretations—a study of a religious concept" (which I am very pleased to say was published in Japan and very soon will appear in a Sinhala translation in Sri Lanka). I lived in Sri Lanka for three years during that time and have since gone back frequently. I continue to learn about Dharma, how lives have been changed by coming into touch with it, how hopes have been buttressed by hearing it, how wrongs have been righted by responding to it, how life is lived with dignity, grace and beauty by being sup-

ported by it.

I have learned that the heritage of Sinhala Buddhists, which they call the Theravāda, and some Buddhist today continue mistakenly to call "Hīnayāna" (although in the formative stage of the Mahāyāna the use of the term "hīnayāna" I consider a *creative* mistake), is rooted in a calm certainty that growth in one's life can be ever new and consistently, constructively, creative in the context of uncertainties, in the face of doubt and the unknown, precisely because Dharma abides and it supports the one living it. "*Dhāretī ti dhammo*", freely, but adequately, translated, "It is called 'Dhamma' because 'it holds, supports'", the old texts tell us, and, I will add, empirical evidence makes manifest.

These persons have taken refuge in the Buddha, what he represents as a glorious exemplar for our lives, with the hope that they, too, might realize Dharma that served as the foundation for the quality of his life. They have taken refuge in Dharma, in the salvific truth that the soteriological process abides, is there/here, and that it is entirely capable of supporting the heart and mind that is placed on it, that we can take it up and hold it in mind and in heart, that we can give expression to it readily in living freely, abundantly, come what may, and that it leads on, without fail, to the occasion when reality is known and truth realized, and completed is what was to have been completed, and done is what was to have been done. We let our words stop there because *no* projections are adequate, neither those of society's nor mine. We move into silence, comfortably, without fear and trembling, because Dharma abides.

These people also take refuge in the Sangha, by no means the local order of monks—fellows known in most cases since their childhood days. The robes are honored, of course, not because the monastic institution "denies this world", as some might put it, but because the robes symbolically represent a mode of life other than this life that we are living, a mode of life that puts this life into a broader context than the ordinary limits set on it, a mode of life that enables us to see *this* life precisely as it is—*ordinary*. The monastic institution constantly reminds us that this life is not the only life for living, is not all that there is to living, either.

Refuge is taken in the Sangha, not in the monks but in those who have gone far in the soteriological process, those countless worthies of the past who also

have demonstrated qualities of life that are worthy of emulation, who have shown us the way of *Dharma*-living, who have set the examples for *Dharma*-realization.

I have written on the Theravāda Buddhist tradition, on *Dhamma*, on "refuge" (*saraṇa*), being reminded by our colleague Mr. N. Kashiwahara, on your faculty, that perhaps we need to give more thought to what might be the best English word to represent *saraṇa*; I have written a little about rites and rituals, on ethical appraisals, even on the recent and Western concept "Buddhism" and the even more recent, later concept, "Early Buddhism". I have worked in translations, too; a major translation effort on the *Dhammapada* and its commentarial heritage, co-authored with a Sinhala Buddhist colleague, Professor M. Paliawadana, will soon be published by Oxford University Press. I have studied a fair amount, have learned a good deal, but fear that my understanding of the religious life of men and women is incomplete.

Yet, this search for understanding continues.

Presently, I am a Visiting Research Associate at the National Museum of Ethnology in Osaka trying, as time allows, to learn more about what has been called "religion and society" in Japan, and learning in the process that the English concepts "religion" and "society" are no longer adequate to support my inquiry.

I am also a Visiting Research Associate at Ryūkyō University, being allowed to be a member of the Ryūkyō Translation Center. Recently, I have been invited to be a Visiting Research Associate at Kyoto Women's University. Persons in these two fine Buddhist institutions of higher learning have kindly given of their time to introduce me into the currents of religious living as men and women who are Jōdō-shinshū Buddhists have discerned them.

I am not attempting to understand the historical institution that has come to be called Jōdō-shinshū. I can do that, perhaps, with more reading and language study in libraries in the United States. I am seeking to understand *why I am at home here* among Jōdō-shinshū Buddhist men and women.

I am not planning to understand fully *shinjin* or *shinjitsu shingyō* or the number of related concepts or expressions. I have learned enough these nearly four months since my most recent arrival in Japan to say I am at ease with the thought of going to my grave without ever fully achieving an understanding of *shinjin*.

I will keep working on these notions, though.

realizing that this particular struggle is both immensely rewarding and, to use Christian theological terms in response to what I have learned from friends here, this struggle is divine. I am forming tentative conclusions about *shinjin*, one of which I will briefly mention.

In my judgment, and I am only just beginning to grapple with this issue, it appears that *shinjin* is not best translated into English as "faith". Christian theological categories do not seem to have a word to match *shinjin*. From a Christian theological perspective, if one were to seek for a dimension in the religious experience of Jōdō-shinshū men and women that represents a quality in the religious orientation of persons to life, to which one could refer with the use of the English term "faith", one might turn to what I might tentatively translate as "refuge", to *kimyō* (歸命) or *kie* (歸依), with their implications of responding to a summons to return home, to turn around (with something of the sense of the New Testament Greek word *metanoia*) and to return to the source in which to place one's commitment of one's life.

I am not suggesting that there is something like a movement *from kimyō to shinjin*, as one might mistakenly indicate by drawing a line on a chart, from "A" to "B", as it were. I sense that *shinjin* is present in *kimyō*, but also that there is a slight difference. It appears that in *kimyō* one is self-consciously aware that one is doing the action, that one is doing, *while receiving, kimyō*, that one is returning home in response to Amida's gentle but authoritative summons. In *kimyō*, one is aware that one is giving expression to *kimyō*, has responded, is responding, but in *shinjin* one is not aware that one *has* or *possesses shinjin*, because, it seems, one is aware that one's having *shinjin* is an impossibility, because of one's fully knowing one's own inadequacies; one does not *have shinjin*, one, rather, praises Amida with a joyful heart and at the same time from a heart permeated by disorienting passions.

I sense, however, that there might be something more basic, more fundamental, involved in all of this, that might be suggestive of what Christians tend to mean when they speak of faith. Perhaps what I mean by faith is much more readily at hand than the subtleties found in the dialectic structure of *jīnshin[jin]* (深信心) or "deep" *shinjin*. I sense that perhaps there is a moment in one's religious life when one really *hears* (聞; *mon: ki(ku)*)—not just "to listen" to (聽 *chō*)—really hears the sūtras, really hears a sermon, really hears the well spoken and timely word. There is a mo-

ment in a person's life when one tends to *lean* in the direction of making a response, leans to respond, as it were, moves with an inclination into responding and makes a response.

It seems to me that at this moment, in this movement of really hearing and in responding, perhaps initially responding only in deeply authentic receiving, perhaps, also initially, with commitment, is the dimension of human religious experience that represents the dawn of faith, as it appears that Christians have been enabled to discern it. In a sense, then, in the act of really *hearing, kimyō* is taking place. A Consideration of whether or not we have *shinjin* is, I think, rather a question *of* faith, arising *from* faith, a question *for* faith; it does not entail whether or not we have faith, it is not a question about faith. Faith is already there. And so it also seems with *kimyō*. Let me turn the point briefly; *shinjin* is important for us not because we have *shinjin*, it seems, but because we have faith.

IV

Obviously I am still learning and perhaps I have not learned well. But here before you today is a man from Texas, a Southern Baptist, an ordained minister of the Gospel of Jesus Christ, a student of the Theravāda Buddhist tradition, a novice learner of the Jōdō-shinshū heritage, a person seeking to understand the religious life of men and women. Could this have happened before the latter half of the 20th century? I think not.

What I am doing is seeking to understand the religious life of men and women. Although you have heard frequent references to history and to the past, mention of tradition and heritage, I do not want to leave you with thought that I am looking backwards, looking into the past. I see my task as looking forward, towards the future.

And let me, in bringing this presentation to a close, share a concern that I have. I fear that too many of our Buddhist young men and women are being trained to become scholars of the past with little concern, based on disciplined scholarly interest, for the present or the future. In the Buddhist case, it is important to study the past, of course; I would be the last, perhaps, to deny this. However, I think it is inadequate to have experts on the early formation of the *vinaya* who do not have also a scholarly grasp on the function of the *vinaya* in the lives of Buddhists today, or to have experts on something called early folk reli-

gion in India who do not have also a disciplined intellectual interest in the intricacies of Japanese religious life, and the examples could continue, of course.

It is very important to have an understanding of the history of the Buddhist tradition, even of the early period of the tradition in India, indeed, of its movement through central Asia, China, Korea, and Japan, certainly. But there are Buddhists living *today* in South and Southeast Asia who share with you the quest for enlightenment. What do we in Japan know of them?

If I were asked what I would advise doctoral students in the area of the Comparative Study of Religion to write their doctoral dissertations on, I would suggest that they take the most engaging dimension of a religious heritage, a religious heritage that is currently unfolding on the scene today, and approach that study historically and with humane sensitivity. I would suggest that they focus on a religious tradition that is mighty and that is still being given expression in a major cultural complex and civilization today. That, it seems, would assure that these doctoral students will look to the past, of course, but also to the future where they would also stand alongside intelligent, insightful, reflective friends, participating in the religious tradition being studied, who would instruct them when they are on the right track, take issue with them when they go astray, point the doctoral students both in the direction of their inquiry and in the direction of life as it is to be lived religiously.

I think I am looking to the future, to greater understanding of us as persons aspiring to live religiously. I think there is purpose in what I am doing.

We mentioned a little story about a mother or father calling out to a child intent at play, "What are you doing?", and the child's quick and spontaneous reply, "Nothing." Will I find myself sometime in the future replying to the question "What am I doing?" or "What are you doing?", by saying "Nothing"? I do not know. Perhaps you will allow me to wait to respond to that question, to hold it for the future when, perhaps, that question will be asked with finality and perhaps I might be summonsed. Perhaps at that time I might fully know what I am doing, perhaps then I might reply.

x x x x x x x x x x x

研究所行事

3月以降の研究会は次の通りであった。

真宗学事研究 研究会

- 3月14日(木) 「公嚴年譜について」
 研究員 若槻俊秀氏
 「香月院深励師略年譜考」
 研究員 江上淨信氏
 「学事史料における歴史意識」
 研究員 鈴木幹雄氏

海外仏教研究 研究会・学術懇談会

- 5月14日(火) ライデン大学教授 T. Vetter 博士をお招きして学術懇談会を開催した。
 5月28日(火) 「Étienne Lamotteの学問」
 H. Durt 博士
 (法宝義林研究所主任研究員)
 6月20日(木) 「北来における仏教学の置かれている現状」 Shotaro Iida 博士
 (University of British Columbia 準教授)
 7月4日(木) Recent Approaches to Hermeneutics and History in the Study of Buddhism. John Maraldo 博士
 (University of North Florida 準教授)
 10月3日(木) 「ウイスコンシン大学でのジョイントセミナー(浄土教)に参加して」
 研究員 安富信哉氏
 嘱託研究員 宮下晴輝氏
 10月8日(火) 「アメリカ仏教の一面
 ——アメリカを旅行して——」
 研究員 多田稔氏
 10月17日(木) 「中国的仏教研究」 楊曾文氏
 (中国社会科学院世界宗教研究所仏教研究室主任)
 10月22日(火) 「大乘莊嚴經論の第1偈に見られる arthajñā について」
 Robert A.F. Thurman 博士
 (Amherst College 教授)
 12月17日(火) On Understanding Religious Men and Women
 John Ross Carter 博士
 (Colgate University 教授)

研究所報 第14号

1986年1月31日 発行

編集発行 大谷大学真宗総合研究所

〒603 京都市北区小山上総町