

# 研究所報

No. 9

1984. 3. 31

|             |              |    |
|-------------|--------------|----|
| 目次          | 研究所の役割       | 1  |
|             | 昭和58年度「一般研究」 |    |
|             | 選考結果         | 2  |
|             | 歎異抄文献の蒐集と意味  | 3  |
|             | 「海外仏教研究」研究会  |    |
|             | 報告           | 8  |
| 次           | 北米における仏教学の   |    |
|             | 方法           | 13 |
|             | 昭和58年度「一般研究」 |    |
| 研究内容報告(その二) | 15           |    |

## 研究所の役割

大谷大学教授 長崎法潤

本学の研究所は、その基礎づくりの段階であるが、着々と活動がなされていることは、すべての認めるところである。研究所の特徴の一つは、特定の研究員をもたないことである。それは、本学の教育と研究にたずさわる者はすべて、真宗総合研究所の一員として研究所にかかわりをもつことを意味する、と私は理解している。実際には、直接的に指定研究、一般研究、あるいは間接的に、それぞれの学問を通して研究所とのかかわりを持ち、それを同一に論ずることはできないが、本学で研究に従事する者はみな研究所の一員であることにはかわりはない。したがって本学の一人一人の研究者は、直接的に、あるいは間接的に、研究所の内実化のためにその責任の一端を担うことになる。逆に言えば、すべてがその一員であることによって、研究所は各々の学問研究に深くかかわり、根本的に研究を支える原動力としてはたらくことでもある。研究所は、研究者に学問的恩恵を与え、自らの研究を見つめる眼をさずけ、あらたな研究の創造に導いてくれる。

このような意味の一員として私も研究所にかかわる者の一人であり、私の学問研究にとって少なからず恩恵と刺激をうけている。従来から私は、研究会等を通じて、専門分野を共通にする学外の研究者に接する機会を良くもっている。外国の仏教学者とも交流をもつことを怠っていないはずである。ところが研究所の指定研究「海外仏教研究」班に加わり、自分の学問研究をあらためて見なおす良き機会が与えられている。

「海外仏教研究」では毎月の研究例会と月数回の資料検討会が開かれる。研究例会では仏教研究にたずさわる内外の学者を招き、研究発表をお願いし、意見交換をしている。オーソドックスな文献学者のみならず、哲学、宗教学、日本文学の方面から仏教研究を志す学者も例会に招かれている。これらの研究例会を通して、ヨーロッパの伝統的仏教研究以外に、主にアメリカで行われている仏教研究の中の広さと、柔軟で大胆な研究方法に直接ふれる機会を得ている。さらに資料検討会では、学問研究に目を輝かす若い研究補助員たちとともに、外国の論文を綿密に読み、内容、方法論の検討を重ねている。それらは私の研究に直接関係する論文ではないが、自分の研究方法をあらためて見なおす機会を与えてくれる。卒直に言えば、研究所の活動を通じて、プロヴィンシャルになりつつある私の学問研究が問われるのである。

研究所の一員であるわれわれは、それぞれの学問研究において、何らかの恩恵とともに、自らの学問研究を問いなおす機会を得ている。自らの研究をきびしく問いなおすために、研究所は、あたかも自らの顔を映しだす鏡でもある。研究所の名称の示す「真宗総合」とは、研究所の一員としてかかわる本学の研究者のすべてが、常に自らの学問研究をきびしく問いなおすところにその第一歩があり、そこから真の人間性を究明する学問研究が生まれるのではなからうか。その意味で真宗総合研究所が、本学の学問研究の根幹にかかわる重要な役割を果たすことが期待される。

## 大谷大学真宗総合研究所

### 昭和59年度「一般研究」選考結果

昭和59年度の一般研究は、次のように決定した。共同研究が4件、個人研究が2件である。その内共同研究の1件は継続であり、それに対しては基本的な資料等の準備はすでになされているため、研究費補助も減額された。過去2年に比して、共同研究の採用が多かった。応募の数にもよるが、教員の研究機会をなるべく多くしていくこと、個人的研究の総合化、等がその傾向を強めた理由である。研究内容からいえば、資料収集を中心とした、その解釈へむけてのものが多くということである。幡谷教授および大桑助教授が代表者の両研究は、指定研究の「真宗学事研究」との連携が期待される。また、松村助教授が代表となる研究は、短期大学部幼児教育科の現段階までの歴史をふりかえりこれからの方向を模索するものと期待されるものである。

#### (A) 共同研究

| 研究代表者   | 研究テーマ及び研究組織  | 補助額   |
|---------|--|-------|
| 幡谷明教授   | 「『教行信証』章節の共通表示化への研究」<br>研究員 幡谷明（教授・真宗学）安富信哉（専任講師・真宗学）<br>研究補助員 池田理（大谷専修学院助手）<br>畠山正信 武田定光（いずれも大学院博士課程）<br>小泉元端 畑辺初代（いずれも大学院修士課程） | 100万円 |
| 大桑斉助教授  | 「真宗寺院史料の研究」<br>研究員 堅田修（教授・国史学）北西弘（教授・日本仏教史学）<br>大桑斉（助教授・日本仏教史学）<br>嘱託研究員 黒田俊雄（大阪大学教授・日本中世史）<br>研究補助員 草野顕之（第三研究室特別研修員の5月退任後参加）    | 100万円 |
| 渡辺貞磨教授  | 「近代文学における仏教的諸相」（継続）<br>研究員 渡辺貞磨（教授）喜多川恒男（専任講師）入部正純（専任講師）<br>石橋義秀（専任講師）<br>嘱託研究員 仲野良一（講師）<br>（以上いずれも国文学）                          | 80万円  |
| 松村尚子助教授 | 「保育者養成機関における宗教教育の現状と課題」<br>研究員 松村尚子（助教授・社会学）藤田昭彦（助教授・教育学）<br>土戸敏彦（専任講師・教育学）  | 100万円 |

#### (B) 個人研究

| 研究者     | 研究テーマ及び協力者  | 補助額  |
|---------|---|------|
| 片野道雄助教授 | 「ツォンカバ造『了義未了義論善説心髓』の解読研究」<br>嘱託研究員 ツルティム・ケサン（講師・仏教学）    | 50万円 |
| 岸繁一教授   | 「ゲーテの『ファウスト』研究——『ヴァルブルギスの夜』について」<br>嘱託研究員 友田孝興（助教授・独文学） | 50万円 |

## 第一、緒言

わたくしの志西庵文庫では、十数年前から歎異抄<sup>1</sup>に関する著述文献を蒐集している。現在まで蒐集した総数は467点である。内訳は、単行本として出版された原本が374冊——この中に、同じ本が2部以上の場合も数種類あり、とくに岩波文庫は73冊ある——ゼロックスコピーが84冊、また室町写本の複製本2部、写真版4、フィルム5、筆写1である。各種の目録から文献カードは採取して本の名前はわかっているが、まだ蒐集していないものもいくらかある。

その蒐集して知られたことなどについて、少し述べてみたい。

## 第二、唯円原典の確定問題

普通忘却されていることであるが、じつは歎異抄の原典は現存しないのである——厳密には、すでにこの世に存在しない、というべきか、現在までのところ発見されていない、というべきか、迷うところであるが——。したがって、著者は現在通説では「河和田の唯円」に擬せられている<sup>2</sup>ので、その河和田の唯円の書き記した原典を「唯円原典」と名付けるとすれば、歎異抄の内容釈解の前に、まず「唯円原典」を確定しなければならない、というphilologicalな課題が存在するわけである。

そこで唯円原典を確定するために現存の各写本について用語、語彙、文法等の言語学的側面や構成、体裁等の書誌学的側面からの比較・検討がなされなければならないという要請が出てくる。現在、室町時代（とくに15～16世紀）に筆写されたものであろう、と推定されている古写本は12本ある。名称をあげると、蓮如筆写本、端ノ坊本(永正本)、龍谷大学本、端ノ坊別本、毫撰寺本、常楽寺本、妙琳坊本、円照寺本、光徳寺本、専精寺本、真光寺本(2本)であり、またその他に抜書、断簡として実悟本、上宮寺本、泉福寺本、岸部武利蔵本等がある——これらの中には現在その所在がわからなくなっているものもある。

これらのうちで、筆写年代の推定できるものは蓮如本と端ノ坊本である。蓮如本は古田武彦氏の推定による<sup>3</sup>と、

流罪文の一部を除いて、蓮如40歳(享徳3年・1454)前後の書写であるという。また端ノ坊本は本文最後の綴目に「永正十六ウノトシ十二月十三日」という年月日の記録があり、これが書写年月日の記録とすれば、書写は永正十六年(1519)ということになる。とすれば河和田の唯円の死は正応二年(1289)二月六日<sup>4</sup>であるから、蓮如本まで165年以上、端ノ坊本まで230年以上の歳月が経っている。

このように唯円原典と現存写本との間には、かなりの時間的隔りがある。この隔りをいかにして克服するか。——

古写本の系統は大きく二つに分けられている<sup>5</sup>。(1)蓮如本・端ノ坊本系と(2)龍谷大学本・端ノ坊別本系である。(1)系には流罪文と蓮如奥書があり、(2)系にはない。これがきわだった差異である。本文においても、後序で(2)系は「相論をたたかひかたんがために」となっているが、蓮・毫は「相論をたたかひかたんがために」端・光・妙は「相論のたたかひかたんがために」となっている。しかし両系統は亮然と別れているのではなく、たとえば第五条では蓮は「いそぎさとりをひらきなば」となっており、端・毫・光・妙・龍・端別は「いそぎ浄土のさとりをひらきなば」となっていて、錯綜している。

多屋頼俊氏は現存写本の中で、端ノ坊別本が最も古いとされ<sup>6</sup>、古田武彦氏は蓮如本が最古とされている<sup>7</sup>。この最古写本の推定の問題は唯円原典における流罪文の有無の問題と絡んでくる。したがって多屋氏はなかったとされ、古田氏ははじめからあったとされる——このことはまた「大切の証文」問題とも関係してくる。

こういうことから見ると、唯円原典確定の問題はただ単にphilologicalな、ないしはbibliographicalな問題ではなく、信仰的思惟や釈解の問題と密接に関係している。したがって、唯円原典確定ということは、歎異抄学の基礎課題なのである。

## 第三、歎異抄文献総数

歎異抄文献の数について調べてみると次の表のようになる。「古写本」は室町・江戸時代のもので、抜書や断簡、また現在その所在のわからないものまで、すべて含

## <指定研究>

# 歎異抄文献の蒐集と意味

大谷専修  
学院指導

西田真因

「真宗学事研究」  
研究会報告

場 日  
所 時  
研 昭  
究 和  
所 58  
会 年  
議 12  
室 月  
 12  
 日  
 午  
 後  
 4  
 時  
 10  
 分

|         | 古写本 | 原典  | 釈解書 | 合計  |
|---------|-----|-----|-----|-----|
| 室町時代    | 16  |     |     | 16  |
| 江戸時代    | 4   | 5   | 49  | 58  |
| 明治時代    |     | 13  | 23  | 36  |
| 大正時代    |     | 12  | 16  | 28  |
| 昭和20年以前 |     | 16  | 37  | 53  |
| 昭和20年以後 |     | 59  | 144 | 203 |
| 合計      | 20  | 105 | 269 | 394 |

めてある。「原典」と「釈解書」の項目に分類してあるが、この項目の名称も分類も厳密なものではなく、多分に便宜的なものである。「原典」には歎異抄本文だけの出版、意識・現代語訳・語注、簡単な解説、外国語訳まで含めてある。たとえば岩波文庫、角川文庫等、また真宗聖典に収録されているようなものである。「釈解」はそれ以外のすべてである。

歎異抄文献を分類するとき、どのような名称を立てたらよいか。わたくしは(1)原文・注釈、(2)講議(研究)、(3)領解、(4)説教・講話、(5)啓蒙・教養、その他、—という項目を立てている。ただし、いまのところすべての文献を手にとって読んでわけではないので、今回はこの分類で整理することはできなかった。それは今後に期したい。

江戸時代の「釈解」では、文献の名前だけであって、現本の有無、所在等のわからないものも含んでいる。

また、歎異抄文献とするかしないか、判断に困難な文献もあるが、歎異抄を主題としていると判断したものは採った。単行本の中のある章で歎異抄にふれているものは論文あつかいとした。ただし、今回は論文にはふれていない。論文数は120~150位と見ていいと思う。これもその判断基準をどこにおくかによって少くもなり、また膨大な数ともなる。

ついでに外国語訳についてその内訳数を記しておきたい—文献数としては、さきの表の中に含めてある—ドイツ語訳は6、フランス語訳は5、英語訳は13、ポルトガル語訳は1、朝鮮語訳は1、エスペラント訳は1である。

#### 第四、bibliographical な知見

歎異抄文献を蒐集することによってどんなことが見えてくるか。それは解釈の系譜であり歴史であるが、また中には誤りの系譜も見えてくる。

##### (1) 「宿善」から「宿業」への誤り

岩波文庫本(金子大栄校訂『歎異抄』)の第十三条「よきところのをこるも、宿善のもよほすゆへなり」の「宿善」が「宿業」と誤記されている。この誤記の系譜を見ても、第一刷発行(昭和六年六月五日)では「宿善」となっており、以後第四九刷(昭和四八年四月三十日)まで「宿善」である<sup>8</sup>。ところが第五十刷(昭和四八年十一月二十日)で、突然「宿業」と変っている。そしてこ

の変化について何も注記されていない。つぎの第五十一刷(昭和四九年五月三十日)ではもとの「宿善」にもどった。単なる誤植か手違いかと思っていると、奇妙なことに第五二刷(昭和四九年十二月二十日)ではまた「宿業」に変っている。それ以後、第五三刷~第五八刷まで「宿業」で通している。さらにまた第五九刷(昭和五六年七月十六日)で改版—本文の改訂はなく組版(レイアウト)を改えただけである—のときも「宿業」の誤りはそのまま引きつがれており、最新版第六二刷(昭和五九年一月十日)でもそうである。また岩波文庫の特装版岩波クラシックスでも第一刷発行(昭和五七年八月十八日)では「宿業」となっている。

わたくしがなぜこれを誤りと言うかといえば、第一に岩波文庫の底本である端ノ坊本は「宿善」となっているからである。第二に底本を変えること自体は誤りではないが、そのことの注記がないからである。

試みに他の古写本類ではどうなっているだろうか。蓮如本、毫撰寺本でも「宿善」であり、別系統の龍谷大学本、端ノ坊別本でも「宿善」である。また岩波文庫本校合本として使われた慧空本でも「宿善」である。

ところで、江戸時代の刊本では、『歎異抄私記』(寛文二(1662年)・円智)と『首書歎異抄』(元禄十四(1701年))は「宿善」となっているが、『歎異抄』(元禄四(1691年))、真宗法要本歎異抄(真宗法要第八冊目、覚如の後に。明和二(1765年))、真宗仮名聖教本歎異抄(真宗仮名聖教第二冊目、親鸞の後に。文化八(1811年))の三本は「宿業」となっている。—どうして江戸時代の、しかも「官製」の刊本が二本とも「宿業」となったのだろうか。—いずれにしろ注記さえあれば校訂者の判断の範囲内のことであるから、一つの出版物としては第三者があれこれ言うべきことではない<sup>9</sup>。ただしその校訂者の判断が正しいかどうかの学問的な論争はできるだろう。わたくしは歎異抄本文の文脈から考えて端ノ坊本どおり「宿善」が正しいと考える。

##### (2) 「蓮如本は全部抄の字」の誤り

もう一つ岩波文庫本に誤りがある。第二九刷改版(昭和三三年四月二六日)から、金子大栄校訂者の解題が25頁に渡って付せられている。その中の「六、異本」で「次に用語ではまず歎異抄の『抄』の字である。『歎異抄』なる語は表題と後序の『名けて歎異抄といふべし』との二個所に出ているが、蓮如本は全部抄の字を、永正本は全部抄の字を用いている」<sup>10</sup>と記されている。ここに誤りが二つある。

第一は、蓮如本は「抄」ではなく「抄」なのである。—このことは、すでに昭和四十年に古田武彦氏が指適している。<sup>11</sup> 第二は「二個所」とあるのが誤りで、外題と内題と後序の三個所にあるのである。

ところで、蓮如本が「抄」であるとした本は他にもある。昭和三九年二月五日初版発行、増谷文雄著『歎異抄』

(筑摩叢書18)である。凡例で「蓮如本を底本とする」とし、「原本の仮名は片仮名であるが、それは平仮名になおした。また鈔の字を抄に直したほか、二、三脱字と思われるものを補った」と記している。これで見ると増谷文雄氏は蓮如本は鈔であり自分が抄に改めたと言っているわけであるから、氏は蓮如本は見えていないことを曝露している。

ところで、蓮如書写本は昭和四四年十一月二八日、影印本が法蔵館から出版され、現在では容易に見ることができるようになった。影印本によると、外題に「歎異抄一通」とあり、内題に「歎異抄」、後序に「歎異抄」と三個所とも「抄」となっている。

もっとも、金子先生は「蓮如本はまだ不幸にして拝見の榮をえない」<sup>12</sup>と同書で記されているわけであるから、いたしかたがなかったと言えよう。といっても、昭和十五年に出版された『真宗聖教全書』二、宗祖部(興教書院)に収録された歎異抄は蓮如本を底本としており、ここでは「抄」となっているのである。なぜこのことに目をとめられなかったのであろうか。しかも『真宗聖教全書』は学界では定本化していたのに――。

増谷氏の方は「蓮如本を底本とする」と、あたかも直接に蓮如本にあたったかのように「凡例」で記されているが、さきに指摘したように、見えていないことははっきりしている。増谷氏はこの『真宗聖教全書』二、宗祖部所収の「歎異抄」を底本に使ったのではないかと、とわたくしは推定している。もし『真宗聖教全書』本を使ったのなら、そこでは「抄」になっているわけであるから、なぜ「鈔」と誤るのか解せないと反論されるであろう。その通りである。たしかに「抄」とそこではなっているのに、どうして「鈔」としたか。やはり『真宗聖教全書』本を使ったと推定したわたくしの誤りか。

しかし、わたくしはどうしても、増谷氏は『真宗聖教全書』本をそっくりそのまま底本として使っている、という推定に固執する。その根拠は対校本が同じであるからである。『真宗聖教全書』本では校合に、美濃専精寺本、端ノ坊本、真宗法要本、真宗仮名聖教本の四本を使っており、増谷氏の『歎異抄』もまったく同じである。これが第一である。第二に、増谷氏の対校本として参照されている美濃専精寺本は戦後行方がわからなくなっている<sup>13</sup>のであるから、増谷氏は対校本として使うことができなかつたはずである。しかも、氏は対校本として専精寺本を使っている。これをどう解すべきか。『真宗聖教全書』本を底本とした、というように考えるのが自然であろう。

そこで問題は、なぜ二人の著名な学者が誤ったか、ということである。つまり、金子先生はどこから「蓮如本は全部鈔の字」という誤った知識を得たか。また、増谷氏は目の前に『真宗聖教全書』で「抄」であるのを見ているながら、どうして蓮如本は「鈔」で自分が「抄」にあ

らためたという奇妙な一句を入れたか、ということである。

その元兇は昭和二九年十月五日初版として刊行された梅原真隆訳註『歎異抄』(角川文庫)であろう、と推察している。梅原真隆は大正十三年『歎異抄の意識と解説』(双樹社)を著してベストセラーとなり、その後、戦前に四冊の歎異抄文献を著わし、西本願寺派での歎異抄の権威であった。しかも龍谷大学教授で勸学寮々頭にもなった教学の最高権威であった。

その梅原は『歎異抄』(角川文庫本)の凡例で「本文は現存の写本のうち最も権威あるものと認める本派本願寺に伝来する蓮如上人の古写本により、なお明らかに写誤であると認められるところを校正した。本文の附仮名も原本に準拠した」<sup>14</sup>としている。たしかに「なお明らかに写誤であると認められるところを校正した」と断っている。しかし、どこをどう校正したかは、なにも注記されていない。なによりも、「抄」と書かれているのはたして明かな写誤と言えるのであろうか。――写誤であるか写誤でないかという問題は別としても、外題・内題の「抄」を「鈔」に「校正」するのなら当然そのことを注記するのが、philologyやbibliographyの常識であろう。それが無いから、読者は蓮如本が「鈔」だと了解するのである。両氏ばかりでなく、蓮如原本を知らないで梅原真隆訳註『歎異抄』(角川文庫)を読んだ人はみなそう了解しているだろう。したがって、もし両氏の誤りの原因がそこにあるならば、両氏に過(とが)はなく梅原に罪がある。

ここでわたくしが言いたいことは、文献学の基礎知識や技術を修得していないと、いかに他を過つかということである。

### (3) 通説と文献的事実

明治以降の歎異抄の流布について、よく蓮如が「禁書」にし、それを近代の清沢満之が「発掘(解禁)」した、と言われる。<sup>15</sup>それを聞くと、本願寺が蓮如以後四百年の間、篋底深く秘匿して、門徒にその存在を知らせることも流布することも禁じていた。ところがそれを近代になって清沢満之が掘り出し解禁したというようにとれる。事実、一般にそのように理解されているのではないかと。わたくしも、そう教えられていた。

蓮如本の末尾に「右聖教者為当流大事聖教也於無宿善機無左右不可許之者也」と記し、しかも釈蓮如の署名と花押がある。たしかに「禁書」のように見える。しかし、たして本当に、読んでではない、読ませてはならない、という禁書であったのであろうか。――もともと、「禁書」という用語は、ローマ教会のindex librōrum prohibitorum(禁書目録)からきているのであろう。いったい真宗にそういう用語や慣習があったのであろうか。わたくしは知らない。

江戸時代の歎異抄文献を蒐集して見て、わたくしは「禁書」の事実があったとはとても思えなくなった。そして

さきの通説を疑うようになった。なぜなら、その通説を反証する事実の方が多過ぎるからである。

第一に、江戸時代に刊本が六本もあるということ。その中の二本はそれぞれ西本願寺派、東本願寺派のいわば「官製」として開板されている。— これらのいずれにも「禁書」的記述はない。また文久三（1863）年に説教本『歎異抄悪人成佛法話』（大玄述）が刊行されている。第二に、さきに表示したように、講義法話などの歎異抄文献が49種類もあるということ。第三に『口伝抄』と比較してみると『口伝抄』の刊本は真宗法要本・真宗仮名聖教本以外では、二回刊行されているだけであり、また「釈解」的文献では十種に過ぎない。第四に、いわば東本願寺の「官制」の講義である安居でも、歎異抄の講義が行われていること。— 文政2年（1819）秋講、擬講慧剣〔「大谷派学史年表」（『統真宗大系』第二十卷所収）〕、天保6年（1835）秋講、擬講円龍（出典同上）、嘉永元年（1848）秋講、擬講僧額（出典同上）が歎異抄の講義をしたという記録がある。なお政木大空氏は、享保3年（1718）夏、法意（寮司）という人が歎異抄を安居で講義したとされている。<sup>16</sup> また安居ではないが、高倉学寮講師という東本願寺の宗学の最高位にいた香月院深励は、享和元年（1801）2月、越中の永福寺で1ヶ月にわたって講義し、その他越前でも講義した形跡がある。

以上の文献的事実は、江戸時代において本願寺の蔵の奥深くに匿秘され「禁書」にされていたことを示している、のではなく、むしろ逆に、圧倒的に流布していたことを証明している、とわたくしは判断せざるをえなくなったのである。

では文明開化の明治においては、どうか。明治十五年に稲葉道教、二十年に宮地義天の安居が行われており、義天は十八年にも長浜別院大通寺で歎異抄を講義している。また明治三二年六月一日、京都・護法館から、香月院深励『歎異抄講義』が活字版で出版されている。さらに、三十四年に南條文雄『歎異抄法話第十五編』が名古屋親和会から出版されている。— これらを見ても、歎異抄は明治になってからも、講義され法話され、つねに流布していたものと思われる。近角常観は「古より篤き信仰の人は何れも『歎異抄』を尊み、『歎異抄』を尊むものは必ず、此章を尊む次第であります。おもひめぐらせば私幼少の時、父が他の一人の僧分及び五、六の同行と共に団樂して、夜のまどひに、此第二章を反覆、熟読して喜んで居られたことを子供心に記憶する次第であります」<sup>17</sup>と証言している。近角は明治三年生れであるから、明治十年代の近江門徒の念佛の姿を映している、と思われる。

歎異抄は「禁書」にされていたのではなかった。むしろ歎異抄こそ江戸時代を通じて、また明治になってからも真宗門徒の中に最も流布していた聖典であった。—

では、清沢満之の「発掘」はどうなるのか。「禁書」

がないとすれば、「解禁」ということもないだろう。埋もれるということがなかったとすれば、「発掘」ということもないはずである。

それでは、清沢の「発掘」とは何であったのか。暁鳥敏は「先生<sup>18</sup>が明治二十年の頃大学を出られた当時、この聖教を読み、或時本山より東京に來た某老僧に対して、真宗の聖教の中に『歎異抄』のやうなのがあるから困ると謂はれたそうである」<sup>19</sup>と書き記している。明治二十年は、清沢満之が文科大学哲学科を卒へた年で、二五歳である。つづけて暁鳥は「この先生は今日では大の『歎異抄』の愛読者である」<sup>20</sup>と記している。この文の末尾に「明治三五年二月稿」<sup>21</sup>とあるから「今日」とは、清沢の四一歳、死の四ヶ月前である。これで見ると、二五歳と四一歳とで清沢の歎異抄に対する評価は正反対になっている。しかし、すくなくとも二五歳のとき、一度は歎異抄を読んだ。けれども歎異抄を「発掘」することはできなかった、ということである。したがって、死の前の清沢の歎異抄の「発掘」は、清沢にとっての「発掘」であって、歎異抄にとっての「発掘」ではなかった。とすれば、蓮如が「禁書」にし、近代の清沢が「発掘」したという通説は否定されなければならないだろう。

しかし、歎異抄にとっての「発掘」ではなかったとしても清沢の「発掘」はそれ以後の歎異抄の流布にとって大きな意味をもったことはたしかである。当時、時代と新思潮の中で、佛教僧侶は自信を失っていた。時代に敏感な青年僧侶たちは、その困惑と絶望と焦燥を一身に受けて鬱屈していた。浩々洞に集った寺院子弟にとって清沢満之だけが頼りであった。かれらにとって古くさいものとしてなら情熱をかきたてることもなかった聖典の中に、清沢は「光」を見出した。かれら青年僧侶にとって清沢が見出したということに意味があった。そして、清沢が勧めてくれたからかれらは歎異抄を見出した。— そこに清沢の「発掘」の秘密があると言っている。暁鳥敏は「本書の精読を私に勧めて下さったのは故清沢先生であった」<sup>22</sup>と言っている。暁鳥にとって、清沢満之が勧めてくれた、というところにこそ最大の意味があったに違いない。近角常観は「清沢先生が、此抄を自ら玩索して、是を青年の手に渡されたのが、近時<sup>23</sup>行はるゝに至りし濫觴であります」<sup>24</sup>と証言している。この「近時行はるゝに至りし」は「近代<sup>23</sup>『歎異抄』が、青年の間に行はるゝにおよび」<sup>25</sup>しを、指している。清沢を通して寺院子弟は古くから手にしていたはずの歎異抄に目がひらかれていったのである。浩々洞の門下生は各所で歎異抄の講話をはじめた。それらはやがて、本にまとめられて出版された。明治四二年、安藤州一『歎異抄十回講話』顕道書院、明治四三年、多田鼎『歎異抄講話』無我山房、そして明治三六年一月から『精神界』に連載していた暁鳥の『歎異抄講話』が明治四四年出版されて、大ベストセラーになった。

清沢は、深く秘せられていた篋底の中から《物としての歎異抄》を「発掘」したのではなく、白日の下に公開されていた《物としての歎異抄》の中から、《意味としての歎異抄》を「発掘」したのであった。それが青年たちの心に灯をともしたのである。—それはどんな「意味」であったか、ということは、また別の課題である。

### 第五、結語

歎異抄文献を蒐集しての知見をすこし述べさせていただいた。18、9年に渡って蒐集してきたとはいえ、まだまだ完璧とは言えない。「文献」という書かれた事実立つとき、何が見えてくるか。それはこれからの課題である。(1984、2、8)

(註<sup>1</sup>) 本来なら「」括弧で括るべきであるが、小文では歎異抄文献について「」括弧をつけているので、歎異抄そのものを指しているときは省く。

(註<sup>2</sup>) 明治40年～42年、妙音院了祥『歎異抄聞記』が公刊されて以来「河和唯円」説が定説化しているが、それ以後も柏原祐義は如信説(『歎異抄講話』昭和6年)をとり、中沢見明は唯円・如信・覚如合成説(『龍谷大学論叢』258。大正13年)である。また重松明久氏は「鳥喰の唯円」説(『日本中世史論集』昭和47年)を主張していて、一定しているわけではないので「擬せられている」とした。

(註<sup>3</sup>) 古田武彦著「歎異抄蓮如本の原本状況——『流罪目安』切断をめぐる——」(『史学雑誌』75—3、昭和41年)。ただしこの論文は、古田武彦著『親鸞思想——その史料批判——』(富山房、昭和50年、409頁～427頁)に収録されている。

(註<sup>4</sup>) 先啓了雅撰『大谷遺跡録』巻三、『諸寺異説彈妄』また玄智『大谷本願寺通紀』巻七では「正応二年二月六日」としているが、報仏寺の阿弥陀如来台座下面に「正応元年戊子八月八日」の記録がある。(『水戸市史』635頁)。

(註<sup>5</sup>) 多屋頼俊著『歎異抄新註』法蔵館、昭和19年、第二版第一刷、解題24頁。

(註<sup>6</sup>) 多屋頼俊著『歎異抄新註』(法蔵文庫)、法蔵館、昭和14年、3頁。

(註<sup>7</sup>) 古田武彦著「原始専修念仏運動における親鸞集団の課題〔序説〕—史料『流罪目安』の信憑性について—」(『史学雑誌』78～8、昭和40年)。同論文は古田武彦著、前掲書、350～408頁に収録。

(註<sup>8</sup>) たゞし第1刷から第49刷までのうち、2、3、4、6、9、10、12、14、16、17、19、22、24、31、33、41の16冊は未蒐集のため未見である。

(註<sup>9</sup>) じつはこのことをわたくしは詳細に各写本や意味解釈上のことも記して「宿善」に戻すよう示唆した手紙を、昭和53年1月4日付で、岩波文庫編集長宛に出したことがある。金子先生の亡き今はわれわれが責任をもつべきであると考えたし、どうも金子先生が存ぜられぬことのようにみえたからである。それに対して、2月3日付で文庫編集部から返事がきたが、要領を得

ない曖昧なものであった。もしわたくしの親切を受け入れておれば、年月的にみて、第57刷(昭和54年1月10日)からは「宿善」に戻すことができたはずなのにそれをしていない。しかも、第59刷改版とそれ以後もこの間違いを印刷し続けている。いったいどういうつもりなのか、わたくしは解しかねている。

(註<sup>10</sup>) 金子大栄校訂『歎異抄』(岩波文庫)岩波書店、昭和33年。27頁。第59刷改版、昭和56年。31頁。

(註<sup>11</sup>) 古田武彦、「原始専修念仏運動…」論文。前掲書、358頁。

(註<sup>12</sup>) 金子大栄校訂、前掲書、26頁。第59刷では30頁。

(註<sup>13</sup>) 姫野誠二著『歎異抄の語学的解釈』(あそか書林、昭和38年3月5日発行)では「現在散逸している美濃専精寺本」(16頁)と記している。

(註<sup>14</sup>) 梅原真隆訳註『歎異抄』(角川文庫)角川書店、昭和45年11月30日、42版発行。5頁。

(註<sup>15</sup>) このような「通説」は、歎異抄の最新刊本、昭和58年10月18日初版発行の杉浦明平著『歎異抄』[(『古典を読む』7)、岩波書店]の「『歎異抄』その後の運命」(209～212頁)にもみられる。

(註<sup>16</sup>) 政木大空編『草稿大歎異抄関係図書目録』(私家版、昭和54年)。

(註<sup>17</sup>) 近角常観著『歎異抄講話』、光融館、明治42年初版、大正9年訂正4版。73頁。

(註<sup>18</sup>) 清沢満之のこと。

(註<sup>19</sup>) 暁鳥敏著『歎異抄講話』、無我山房、明治44年初版。大正2年4版、8頁。

(註<sup>20</sup>) 暁鳥敏著、前掲書、8頁。

(註<sup>21</sup>) 暁鳥敏著、前掲書、11頁。

(註<sup>22</sup>) 暁鳥敏著、前掲書、例言1頁。

(註<sup>23</sup>) ここで「近時」とか「近代」とかいつているのは歴史学の時代区分の「近代」ではなくて、「最近」といった意味。明治42年頃からの時点に立って、35～36年頃からのことを指している。

(註<sup>24</sup>) 近角常観著、前掲書、73頁。

(註<sup>25</sup>) 近角常観著、前掲書、73頁。

### 追記

この原稿を書いて、2月9日、大谷大学真宗総合研究所に持参した。その時、研究所の武田武麿先生から『同朋学園佛教文化研究所紀要』第5号(昭和58年11月25日発行)を見せていただいた。そこに「共同研究—歎異抄異本研究」が掲載されており、新しく発見された室町写本として「蓮生寺本」が紹介されていた。また江戸時代の写本も二本新出として紹介されている。「歎異抄文献総数」の表はこの論文を拝見する以前に作成したもので、これらは含まれていない。また、この論文によって、専精寺本がフィルムで西本願寺に所蔵されていることを知った。増谷氏がフィルムでそれを見られたとすれば、わたくしは失礼なことを記したことになる。おわびしたい。(2・14)

「海外仏教研究」  
研究会報告

〈指定研究〉

## Remarks on Recent Studies on the History of Early Buddhist Sects or Schools

ゲッティンゲン大学  
教授      ハイイツ・ベツヘルト

日時：昭和58年9月9日(金)  
場所：研究所会議室

Heinz Bechert  
Professor of Indian and Buddhist Studies  
University of Göttingen

It is a very great honour indeed for me to be invited to speak a few words to you here at your university. The subject matter which I propose to deal with relates to certain questions concerning Buddhist sects and particularly to the identification of "sects" in Ceylon, or Sri Lanka. Many scholars generally use the word "sect" as a translation of both the words "*nikāya*" and "*vāda*". But I think that the word "sect" is not correct, and that it is not an adequate translation. I personally prefer the English word "denomination," but it would be still better to leave the word untranslated. This word "*nikāya*" (in post-canonical sources, of course) is used in the sense of schools of monks who follow a common vinaya tradition; therefore it is also sometimes translated as a "Vinaya school." On the other hand, the word "*vāda*" seems generally to refer to dogmatic opinions held by particular groups within the Saṅgha. But these words can be combined; for instance you may meet with such names as Sthaviravāda Nikāya or Sarvāstivāda Nikāya.

Now the first major split in the Saṅgha is the well-known one between the Mahāsāṅghika and the Sthaviravāda groups. It is clear that the Mahāsāṅghikas represented the more conservative, main tradition, while the Sthaviravādins were the innovators who introduced additional disciplinary rules. This fact is important for the understanding of the place of the Third Council, or *saṅgīti*, which was held in Pāṭaliputra in the time of Aśoka. In the Pāli sources it is explained that this *saṅgīti* was held under the patronage of King Aśoka and that Moggaliputtatissa was its president. Moggaliputta was of course the fifth so-called patriarch of the Sthaviravādins. Since this information is not only found in the Pāli chronicles, *Dīpavaṃsa* and *Mahāvāṃsa*, but is also contained in the *Vinayaparivāra* of the Pāli Tripiṭaka, it may be considered as being based on reliable historical tradition.

We may draw some quite interesting conclusions from this information. One conclusion refers to the date of the *parinirvāṇa* of the historical Buddha, or Buddha Gautama. At present almost all the handbooks of Buddhism, and most scholars, particularly historians, have calculated the date of the historical Buddha on the basis of the so-called "long chronology," which is handed down exclusively in sources of Ceylonese origin. It is the so-called corrected Sinhala chronology, the original one being 544-543, but the corrected Sinhala chronology is differently calculated as 480 or 476 or 487,



by various scholars. A careful examination of all these traditions has led me to the conclusion that there is no historical basis for this assumption, but it is a tradition of a purely mythological, and a purely Ceylonese, origin. I have recently published the findings of this investigation in a paper entitled "The Date of the Buddha Reconsidered," (*Indologica Tausinensia*, vol. 10, 1983, pp. 29–36). To sum up, a calculation on the basis of the assumption that no patriarch would fill this position more than 20 to 25 years brings the date of the *parinirvāṇa* down to ca. 360 B.C. or even later, and this roughly fits in with the Indian chronology of the Buddha, according to which the Buddha passed away about 100 years before the *abhiṣeka* of King Aśoka. This, as I realized, was accepted by many Japanese scholars, but not by Western scholars. However I would warn against acceptance of these "a hundred years" as a historical date; in early texts, "a hundred" is just a synonym for a comparatively large and indefinite number, rather than an exact date.

Now let us return to this Third Council which was held about one hundred years after the *parinirvāṇa*. Hendrik Kern pointed out in his famous book on the history of Buddhism, that "a review of all the testimonies available leaves no doubt that the assembly at Pāṭaliputra was a party meeting [of the Sthaviravādins], from which the Mahāsāṅghikas were excluded" (H. Kern, *Manual of Indian Buddhism*, p. 111). The contradictions in the texts which prevent a coherent interpretation of the references to this assembly in various sources has led Erich Frauwallner conclude that two different *saṅgīti* were held in Pāṭaliputra, because these sources could not refer to one and the same convocation (published in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1952, pp. 240–261). I do not know if we can really follow Frauwallner's theory in all details, but it is quite clear that this third so-called "*saṅgīti*" in Pāṭaliputra was held at the time of Aśoka, and that it must be considered a sectarian or denominational meeting of the Theravāda school only. The Pāli chronicles, such as the *Samantapāsādikā* as well as the *Dīpavaṃsa* and *Mahāvāṃsa*, claim that King Aśoka had become a follower of Theravāda and that Aśoka has expelled all the followers of other *nikāyas* from the Saṅgha. It seems that this is not correct, but this so-called "Third Council" did not follow upon the expulsion of monks of other denominations, but it was held after the reform of the Saṅgha which was carried out by Aśoka along non-denominational lines.

The discussion about this question came about after the inscription of Aśoka which refers to an event which was seemingly connected with his activities for Saṅgha reforms was discovered. This inscription, of which we have three versions, is called the "schism edict." It runs as follows: "His Majesty orders to the Mahamatas: The following orders should be given. The Saṅgha is now united. In the Saṅgha no split (*-bheda*) may be tolerated. Whoever should break the unity of the Saṅgha should be dressed in white clothes and be given residence outside the *āvāsa*." That is to say, he must be expelled from the Saṅgha.

This inscription must be interpreted in terms of the Vinaya tradition. There the *saṅghabheda*, of course, is one of the most severe transgressions of the monastic rules. The meaning of *saṅghabheda* is explained very clearly in all the versions of the Vinaya, and it is clear that *saṅghabheda* is not a

“schism,” in the sense known from Christian church history. It is also not to be understood in the sense of the formation of the “schools” or so-called “sects” with different sets of teachings, as has been since found in later Japanese Buddhist schools. It concerns the question of monastic discipline only, and particularly the validity of the *Vinayakarma*, or formal ecclesiastical acts, which must be performed in a united and complete meeting of the congregation of all monks living within a particular boundary or *sīmā*. For more detail, I may refer to my paper, “The Importance of Aśoka’s So-called Schism Edict” (recently published in *Indological and Buddhist Studies, Volume in honour of Professor J. W. de Jong on his Sixtieth Birthday*, Canberra, 1982, pp.61–68). There is also a related article I have published in German regarding the Sinhalese transformation of this tradition (“Aśokas Schismenedikt und der Begriff Sanghabheda,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens*, vol.5, 1961, pp.18–52).

The tradition concerning this event was evidently purposely changed in the historical sources in Ceylon in order to justify the claim of superiority and orthodoxy for the Theravāda tradition. As we all know Theravāda was introduced into Ceylon by Mahinda. Mahinda was in some way related to King Aśoka — some traditions make him a brother, some a son, of Aśoka — but it seems (and here again I agree with Frauwallner) that Mahinda must have come from Vidiśā, the ancient Buddhist center where the stūpa of Sāñchī still exists. The monastery first established on the island of Lanka was, of course, the Mahāvihāra in Anurādhapura. Later on it was considered the center of orthodoxy. Dogmatic opinions of the Theravādin were formulated in the *Kathāvatthu*, which is claimed to have been compiled in the third *saṅgīti*. But here I cannot agree with Frauwallner and I am absolutely certain that this is a text of much later origin, at least two hundred years after the Third Council.

During the reign of Vaṭṭagāmaṇī Abhaya (29–17 B.C.) there was a *saṅghabheda* within the Saṅgha of Ceylon, and the newly-formed group came to be called the Abhayagirivihāravāsīn, or the Dharmarucika community. A further schism arose during the reign of Mahāsena (247–301 A.D.) from which the third school, the Jetavanavihāravāsīn, or Sāgalika school, originated. From this period onwards, until the Saṅgha reform of Parākramabhu I (1153–1186 A.D.) in the twelfth century, the Saṅgha of Lanka is always described as consisting of three *nikāyas*, namely, the Mahāvihāravāsīn, Abhayagirivihāravāsīn, and the Jetavanavihāravāsīn, which somehow always coexisted. Parākramabhu I decided to reunite the Saṅgha but the reunification was impossible except by royal decree and by forcing the *upasampadā* tradition of the Mahāvihāravāsīn upon all the *bhikkhus* of Ceylon. The other two schools were thereby discontinued. As a consequence only the Mahāvihāra recension of the Tripitaka and the commentaries was handed down thereafter, and for a long time it was believed by scholars that the literature of the other two schools had completely disappeared.

However, now we know that there are at least three longer texts of the Abhayagirivihāra tradition which have survived and have been rediscovered. There is one text from the Tripitaka which was different in the Mahāvihāra and Abhayagirivihāra versions, and this difference is expressively recorded in a note in the *ṭīkā* of the *Mahāvamsa*. This is the *Vinayaparivāra*, which forms the fifth

volume of Oldenberg's edition of the Vinaya. The Abhayagirivihāra version was rediscovered recently and was translated by the later Dr. Valentina Stache-Rosen. It is handed down in the Chinese version under the name *Upālipariṭṭhāsūtra*. There are several *sūtras* under this name, but this is the Vinaya text having this name. I have just edited Dr. Stache-Rosen's translation under the title "Das Upālipariṭṭhāsūtra. Ein Text zur buddhistischen Ordensdisziplin" (*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 1984). The second text of the Abhayagirivihāra school is the *Vimuttimagga* by Upatissa, which was also preserved in the Chinese translation. This work also served as a model for Buddhaghosa's famous *Vissudhimagga* which more or less deals with the same subject matter from the point of view of the orthodox Mahāvihāravāsīn. The third work is the *Saddhammopāyana* by Abhayagiricakravartin Ānanda. This text was fortunately handed down in its original Pāli. It is a pure Hīnayāna text and it shows that the Abhayagirin used the Pāli language even for their post-canonical literature. In addition we have a number of quotations and fragments from the Abhayagirivihāra literature and possibly some fragments from the Jetavanavihāra literature. From all these sources it is absolutely clear that they continued to use the Tripiṭaka in Pāli, and not in Sanskrit, as was believed by a number of modern scholars.

The Abhayagirivihāravāsīn partly, however, followed Mahāyāna Buddhism, as we know from the records of Chinese travellers. We know that they have made use of a number of Sanskrit Mahāyāna works. One of these is the famous *Dharmadhātu* written on golden leaves which is referred to in some historical sources and in some inscriptions. Very recently seven leaves of a manuscript which evidently represents the *Dharmadhātu* have been rediscovered. This text was the so-called revised version of the Pañcavimsatisāhasrikā Prajñāpāramitā. On the other hand we have traces of Mahāyāna texts in Pāli also — something which we would not expect because popularly Pāli is always associated with Hīnayāna tradition and not Mahāyāna tradition. However this assumption is not correct. The most conspicuous example is a text which forms part of the Pāli Tripiṭaka, and has even been accepted by the Mahāvihāravāsīn, namely the so-called *Buddhāpadāna* which, though it is a relatively short fragment from that Mahāyāna-Theravāda tradition, describes *Buddha-kṣetra*, or Buddha-field, and has all the characteristics of a fully-developed Mahāyāna. The *Buddhāpadāna* forms the first part of the *Apadāna* Pāli Tripiṭaka text. For more details I refer to my "Buddha-Feld und Verdienstübertragung : Mahāyāna-Ideen im Theravāda-Buddhismus Ceylons (Buddha-field and Transfer of Merit: Mahāyāna Concept in Ceylonese Theravāda Buddhism)" (*Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, 5<sup>e</sup> sér., t. 62, 1976; pp. 27–51). We can also date this earliest phase of Mahāyāna in Ceylon with the help of this text. Comparing it to the historical tradition, we can date it to the early first century A.D. For details, see my paper on early Mahāyāna literature, "Mahāyāna Literature in Sri Lanka : the Early Phase", in *Prajñāpāramitā and Related Systems : Studies in honor of Edward Conze* (Berkeley, 1977, pp. 361–368).

Very recently, Dr François Bizot of the École Française d'Extreme-Orient has studied and translated traditional meditation hand-books of the non-reformed schools of Khmer and northern Thai

Buddhism. He has pointed out that these traditions are very similar to the methods described in the Sinhala text which was discovered some time ago by the Anagarika Dhammapāla, and which was also published by T.W. Rhys-Davids and translated by F. L. Woodward under the title of *The Yogāvachara's Manual*. This was not really understood, and very few references were made to it in other Buddhological works, but it is clear that it refers to the same non-orthodox tradition represented in Khmer traditional meditation practices. I discovered another similar text in the tradition of Sri Lanka under the name of *Amātākaraṇṇanā*. This text was discovered during the process of cataloguing the Sinhalese manuscripts in German libraries (this project is described in "Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland" Bd. 22, Singhalesische Handschriften, Wiesbaden, 1969). This text is not described in the first volume. A report on it will appear in the *Bapat Felicitation Volume* to be published by Motilal Banarsidass.

There can be little doubt that the meditation techniques found in the Khmer works studied by Dr. Bizot, as well as in these Sinhala works, may be described as practices of Tantric Buddhism. All the important characteristics of Tantra, like certain types of imagination, a system of *cakras* (though other terms are used here), a highly developed system of symbolism, and particularly a highly developed and complicated ritual, are entirely alien to orthodox Theravāda. All these elements were not accepted by the reformed Theravāda Saṅgha, which in Southeast Asia is mainly represented by the so-called Dhammayuttika Nikāya—those reformed groups which now dominate the monasteries at the centers in Bangkok and so on.

But the question remains from where such elements and such forms of Buddhism could have originated. If it originated from the early Mahāyāna tradition of Southeast Asian Buddhism, we should expect at least some traces of Sanskrit terminology. This is because, according to everything we know, Mahāyāna Buddhism, as represented in the early Khmer texts and in the inscriptions of pre-Theravāda Khmer culture, was using Sanskrit texts, and some of the Sanskrit texts are quoted and mentioned in the inscriptions. But there are no traces of Sanskrit influence, and the terminology is wholly derived from Pāli, although there are some Siamese terms also. We are trying to answer this very difficult question, and find out if these traditions could possibly represent the older non-reformed forms of Ceylonese Pāli Buddhism as it had developed and existed before the reform of the Saṅgha by Parākramabhu I.

Bechert 博士が、昭和58年8月末から9月にかけて開かれた第31回 CISAAN (東京—京都) に参加されたのを機会に、9月9日真宗総合研究所で講演していただいた。ここに掲載したのは、その時の講演テープを筆記し博士に手を加えてもらったものである。なお、ここに載せることができたのは、講演の前半部のみである。後半部では、ドイツにおける近年の仏教研究を、博士自身の研究を追いながら、詳細に紹介していただいた。

9月22日(1983年)午後1時25分、私の乗ったノースウェスト004便は、大阪国際空港を出発し、一旦成田に寄港した後、シカゴに向けて約12時間のノンストップ飛行の旅に飛び立った。

ふと目が覚めて時計を見ると、まだ日本時間で午後11時15分頃であった。窓のシャッターを開けると、夜明けの太陽でピンク色に染まった雪を山頂に戴いたロッキーの山並が聳えている。それらの山々の偉容に、私の眼は暫時くぎづけにされた。驚くべきことに、飛行機がロッキー山脈を横断するのに、その後約40分は優にかかったのである。これが私にアメリカの広さを印象づけた最初の光景であった。その後、アメリカの広大さ、多様さを経験する度に、この時眺めたロッキー山脈の山々のことを思い出した。

今回の旅行の目的は、北米における仏教研究の現状を調査することであるが、このような広大な国で行なわれている多様な研究の現状を、たとえそれがアメリカにおいては他の分野に比ぶべくもなく少数派である仏教学に関してであるとは言え、短期間の滞在で把握するという事は殆ど不可能である。そこで私の選んだ方法は、まず調査範囲を限定するという事である。アメリカに住む仏教研究者の一覧表の中から、インド及びチベットの仏教学の専門家をリストアップした。これらは私の専門分野の研究者たちであり、短期間の訪問では自分の側に相手に関する資料が少しでも多くあることが、訪問をより効果的なものとするであろうと考えたからである。

次にこのようにしてリストアップした研究者たちの著作及び論文の中から、各研究者ごとにそれぞれ一、二点ずつ選び、その内容に関して彼らにインタビューすることを想定してノートを作成した。そして最終的にこのインタビューが私の研究にとって何らかの示唆を与えてくれると思われる研究者たちを訪問することに決めた。実際に訪れたのは13の大学と約20名の教授たちであるが、その中で特に興味深く思われた研究者たちと彼らの研究法を紹介することしよう。

#### (一) 方法論に対する強い関心

ウィスコンシン大学の新進の研究者ポール・グリフィス(Paul J. Griffiths)の論文「化教混交英語 — 仏教

学者のための文献学及び解釈学に関する覚書」(Buddhist Hybrid English: Some Notes on Philology and Hermeneutics for Buddhologists, The Journal of the International Association of Buddhist Studies, Vol. 4, No 2, 1981)は、その題名が示す如く、彼の批判的な研究姿勢がよく現われた好論文である。彼は、欧米の仏教学者によって英文で著わされた論文の粗悪さの根拠が仏典理解の不充分さにあるとする。そしてその不充分さは、第一には仏典言語(せいぜい Middle Indic)に関する

知識の不充分さ、第二には仏典を歴史的、社会的及び文化的背景の上に位置づける能力に欠けていること、第三には創造的な思考力に欠けていること一つつまり著者の述べていることを文字通りそのままに伝えるのみで、それを他の言葉に置き換えて表現する能力に欠けていること一というこれら三つの欠点から生ずるものである、と言う。

今回彼に会ってこの論文について語りあった時にも、これらの欠点を解決するには解釈学(Hermeneutics)しかありえないという確信に満ちた答えが戻ってきた。解釈学は近年ガダマー(Hans-Georg Gadamer)がアメリカを訪れて以来、この国の哲学界に大きな影響を及ぼし、その余波が仏教学の方面にも波及し、解釈学を仏教学の方法論として取り入れようとしている研究者の数は少なくない。

私の会った研究者の中で最も本格的に解釈学に取り組んでいる仏教学者は、ミシガン大学のゴメツ教授(Luis O. Gómez)である。教授が解釈学に興味を覚えるようになったのは、イェール大学で『華嚴経』入法界品の文献学的研究によって学位を取得した後、プエルトリ

コの大学で未だ20代の若き教授として教鞭をとっていた頃であった。当時教授の心を占めていたのは「20世紀に生きている自分が仏典を読む場合、仏典を正しく理解するということとはどのようにして成立するのか」という問題であった。そういう問題を考えている時に一つの示唆を与えたのが、ディルタイの著書である。ディルタイを読むことによって教授は、古典を読むという作業がテキストと読者との間に生ずる相対的な関係の上に成立するものであることに気づかせられた。それ以来教授は解釈学に深い関心を寄せている、ということである。

ミシガン大学に滞在した一週間、仏教学関係の授業に

### 〈指定研究〉

「海外仏教研究」  
海外資料収集報告

## 北米における仏教学の方法

本学助手

小谷信千代

(仏教学)

は殆ど全て出席してみた。ミシガン大学の仏教学は、83年の春にハーバード大学で『俱舍論』第一章の研究によって学位を得たばかりのブルース・ホール (Bruce Hall) を迎えて、二人の教授のコンビネーションによるおもしろい時間割が組まれているので紹介してみよう。

#### 月, II., 仏教入門 (Bruce)

学部の子生のための仏教概説。開講前に参考図書の説明が行われ、その一覧表と共に前期の授業計画表が配られる。学生は綿密に立てられたこの計画表によって、各時間ごとに前以て授業内容を知ることができ、その日の授業を全講義の中に常に位置づけつつ聴講できる。アメリカの授業は概してこのように計画的に行われている、という印象が強い。

#### 月, III, 仏教学における道具と方法 (Gómez)

この題目の授業は一週間に二回行われる。大学院生の学位論文作成のための授業。月曜日のこの時間には道具 (tools)、つまり研究のための様々な具体的な用具や手段の説明が行われる。例えば、図書館の利用法、文献目録の使用法及び複製法、或は The Chicago Manual of Style (Chicago Univ. Press) を用いた論文の書き方の指導など、様々な実用的な方法が説明される。

#### 火, II, 『入阿毘達磨論』チベット訳講読 (Bruce)

#### 木, I, 敦煌本『大乘無生方便門』講読 (Gómez)

#### 木, II, 『入阿毘達磨論』漢訳講読 (Gómez)

Bruceのチベット訳講読の学生とは別の2名の大学院生が出席している。一定量の英訳ができた段階で、チベット訳担当の大学院生2名と漢訳担当の大学院生2名、ブルース教授、ゴメツ教授の6人が集まって検討会が行われ、英訳を完成してゆく。私の訪問したこの日には、英訳出版のための会議が行われ、ワードプロセッサで英訳する方法が相談されていた。

#### 木, IV, 『入瑜伽修習』チベット訳講読 (Gómez)

#### 木, V, 仏教学における道具と方法 (Gómez)

この時間には方法 (Methods)、つまり方法論の授業が行われる。上記のようにゴメツ教授は仏教学の中に解釈学の方法を導入することを考えている。そのためこの授業では、西洋哲学における解釈学の歴史を概観し——テキストとしてガダマーの『真理と方法』の英訳 (Truth and Method, trs. by Sheer and Ward, New York, 1975) が用いられている——、次に聖書解釈学の方法を検討し、最後に仏教学における伝統的な解釈学——例えば、五時八教の教判や了義未了義の問題など——を考察する、というのが前期のこの授業の予定である。

#### (二) 献身的な研究

上記のように言わば西洋的な学問法を用いて仏教を理解しようとする研究者たちとは別に、東洋の伝統の中に浸りきるようにして仏教を学ぼうとする研究者たちがい

る。チベット仏教の研究者たちは、概ねそういう傾向をもっている。彼らはしばしば口の悪いインド仏教の研究者たちから「あまりにも献身的すぎる (too devotional)」と批判される程に信仰的である。彼らが仏教を学び始めた動機は、大抵の場合、高德のチベット人ラマに会ったことにある。

現在アメリカにおける最も著名なチベット仏教研究者である、バージニア大学のホプキンス教授 (Jeffrey Hopkins, 83年~84年までコロンビア大学客員教授) は、ハーバード大学の学生であった頃に、ゲーシェ・ワンギャルという亡命ラマ僧に会い、彼に師事した。当時チベットから亡命してきたラマ僧たちは、アメリカに定住するために寺院を文字通り自分たちの手で築いていた。青年ホプキンスもラマ僧たちを手伝って毎日力仕事に明け暮れて過ごした。気がつけば、ラマ僧たちと共にアメリカにおけるチベット仏教の開教事業に携わっていたわけである。このような人々の努力によって、アメリカではチベット仏教が次第に盛んになっている。バージニア大学では、11名の大学院生がチベット仏教を専攻している。

アメリカにおけるもう一人の代表的なチベット仏教学者サーマン教授 (Robert A. F. Thurman) のことを紹介してみよう。教授はボストンから西へ約3時間の所にあるアマースト・カレッジで教鞭をとっている。アマーストは学生数1500人程の小規模な大学であるが、内村鑑三や新島謙の卒業した大学として日本でも多少知られている。サーマン教授は、大学の近くに建てられた10室以上はあると思われる広大な木造三階建の教員宿舎に住んでいる。その三階をチベット寺院風に改造して仏壇を設け、そこで一週間に三晩、公開講演を開いている。講師は、ターラトゥルク・リンポチェというチベット人ラマで、アマースト大学の招請でインドから一年間の予定で来ており、サーマン教授宅から大学へ通っている。ラマは昼間に週三回大学で講義をし、夜にはサーマン教授のお寺でまた三回講演をする。その全てをサーマン教授が通訳する。6年間のインド滞在中に身につけたチベット語の会話を以てする教授の通訳ぶりは、実に堂々たるものであった。教授はインド滞在中の一時期、チベット寺院で出家得度して比丘として生活した経験をもっている。

ターラトゥルク・リンポチェの講演は『菩提道次第 (lam rim)』や『俱舍論』に関するもので、決して平易なものとは思えないのに、私の訪れた二晩ともサーマン教授のお寺は30名程の青年で満員になった。青年たちは、ラマが入室して席に着くと、一斉に立ち上って礼拝しチベット語の経文を唱えてラマの講演に備えるのであった。このようにサーマン教授たちは、具体的な形を通して自らチベット人の思考法に近づくことによって、チベット仏教を理解しようとしているように思える。

〈一般研究〉

## 昭和58年度「一般研究」研究内容報告（その二）

〈個人研究〉

### 華嚴教学に受容された 起信論の思想的研究

研究員 鍵 主 良 敬  
本学教授 (仏教学)

大乘仏教の主要な思想を巧みに摂取した『大乘起信論』（大正蔵32巻所収。以下、起信論と略称する。なお起信論には新旧二訳存するが、本研究の主題と多く関わるのは真諦訳とされる旧訳の方である。）は、6世紀中頃中国に伝播して以来、中国の仏教者に多大な影響を及ぼし続けてきた。特に南北朝から隋代にかけて栄えた地論宗・摂論宗にあっては、起信論の所説の解釈を巡って結果的に一宗の袂を分かつことになったほどである。従ってそれら地論・摂論宗の教学を換骨奪胎して発展的に解消した形で成立した華嚴宗に於ては、当然の事ながら起信論の思想的研究がより積極的に為され、教義及び教判の中に受容されることとなったのである。そうした事実は特に唐代の華嚴思想家の中に色濃く表われている。それは大成された華嚴教学の究極態としての法界縁起説が起信論の如来蔵説との密接な関わりの中で形成されていったと考えられるからである。

起信論に関する従来の研究は大別すれば凡そ次の二つに分類することができる。一つは、起信論の撰述そのものに関する研究である。つまり、現行の起信論の「馬鳴造真諦訳」なる撰號そのものに対して、明治から昭和初期にかけて大規模な撰述論争が展開され、諸碩学の意見が提出された。然しながら、この問題に就いては未だ断定的な結論が下せないというのが現状である。今一つは、起信論伝播後の中国及び海東の仏教者達の起信論理解に関する研究である。起信論に対する註釈書類は頗る多く、その全容を把握するのは不可能なほどであるが、これは中国・海東・日本に於て起信論が如何に重視されてきたかという事を直截に物語るものであろう。その中でも、浄影寺慧遠の『大乘起信論義疏』4巻・海東元暁の『起信論疏』2巻・賢首大師法蔵の『大乘起信論義記』5巻の三書は、それらの起信論研究の成果を代表するものと言うことができる。就中、法蔵の義記は、後に宗密に依って加筆訂正され註疏として広く行なわれてより、後世に与えた影響は計り知れないものがある。以上のような起

信論研究の二つの類型のうち、前者に就いては近年柏木弘雄博士の『大乘起信論の研究』（1981年、春秋社）が公刊され、起信論そのものの成立に関する資料的な見地からの整理が為された。しかしながら後者に就いては、近代的な起信論研究の大勢がほぼ前者に向けられていた為、個別的・部分的なものを除けばほとんど未開拓の領域であると言って差し支えないと思われる。

以上のような状況を踏まえながら、本研究は中国華嚴宗の諸祖の著作中に散在する起信論の思想を精査することに依って、草創期から大成期にかけての華嚴教学全般に及ぼした起信論の影響を解明せんとするものである。即ち、その受容過程及び受容形態を解明することは、華嚴教学そのものの成立及び展開に関する問題を明らかにする為の重要な鍵を握るものである。つまり法蔵に依って明らかにされた中国仏教教学の一つの頂点を分析してみようとする時、起信論を巡る諸問題の解明は法蔵教学の縁由を明確に示唆するはずだからである。

このような視点に立って本研究では、先ず具体的に三つの側面から資料を調査することを以て緒とした。一つは義記そのものの研究であり、一つは法蔵教学全般に互る起信論受容の実態を明確につかむことであり、今一つは法蔵と法蔵に直接影響を与えた諸師（智儼・元暁・李通玄など）との起信論受容に関する具体的な相違を明確にすることである。幸い本研究の範囲となる資料のほとんどは、大正蔵経及び続蔵経に収録されているので、その収集は比較的容易に完了した。そしてそれらの膨大な量の資料の中から本研究の対象となる所説を選び出す作業が現在もなお進行中であるが、近日中にはこれも終了する見通しである。従って未だ完全に資料の整理も終わっていない段階であるが、従来看過されがちであった諸問題がいくつか浮び上がってきたので簡単に報告しておきたい。即ち、浄影寺慧遠・元暁・法蔵と地論南道派から華嚴学大成に至る過程に於て重要な役割を担った諸師がそれぞれ起信論に並々ならぬ関心を示した為、あたかも起信論と華嚴教学とが始めから密着した間柄であったかの如く考えられてきたが、これに疑問を投げかけざるを得ない事実気づかされたことである。それは法蔵の師である智儼の教学に於て起信論を特別重視した形跡が見られないことから推定される。智儼は中国華嚴宗の事実上の開祖と云って差し支えないと思うが、その智儼が浄影寺慧遠にかなり強く影響を受けていることは既に識者の指摘するところである。その慧遠と法蔵との間に位置す

る智儼が起信論に関心を寄せなかったという事実は一体何を意味するのであろうか。次に法蔵と元暁との予想以上の親近性を挙げることができる。従来からも法蔵の義記と元暁の疏との近似性や五教章断惑分齊と二障義との関係などに就いて、元暁の教学を法蔵の先駆として位置づける指摘が為されている。それを再確認することとなったわけであるが、この事と先の智儼に関する問題とは如何なる関係を持つか。等々、現在資料整理と並行してこれらの諸問題の思想的解明に鋭意努力している。

### ＜個人研究＞

## 日系アメリカ人の教育意識 に関する研究

研究員 田中圭治郎  
本学助教 (教育学)

現在アメリカ合衆国には60万人近い日系人が住んでいる。彼らのうち、一世は竹、二世はバナナ、三世は卵に喩えられる。一世は種々の迫害・苦難に遭遇したにもかかわらず、雪の重みに耐え、それをはね返す竹のように黙々として耐えてきた。彼らは耐えることによって、アメリカ社会に適応しようとした。第二次世界大戦中、彼らは他の民族とは差別され、強制収容所に放り込まれても自暴自棄にならず、じっと耐え、戦争が終るとまた零から彼らの生活を始めたのである。彼らのしぶとさと忍耐は竹とよばれるにふさわしいものである。

それに反し、二世はバナナとよばれている。バナナの皮は黄色いが中身は白い。彼らの容貌は日本人と全く同じ黄色だが、一皮めくれば、白い白人そのものである。次に三世は、自分ではまっ白だと思っているが、ある日突然自分のアイデンティティを求められて、自分の内にある日本的なもの(卵でいう黄身)に気付くというのである。

これらの比喩を言いかえてみると、一世は日本文化の中で教育をうけてアメリカへ渡ったため、日本文化の立場から物事を判断する。三世は、その内に日本的なものを持ってはいるものの、アメリカ人の立場から物事を思考する。ここで問題となるのは二世である。彼らは(帰米とよばれる日本で教育を受けた人々を含めて)アメリカ文化と日本文化の谷間で、どっちつかずの状態にある。彼らは家庭教育では、一世の両親の下で日本の、厳密に言えば、明治の考え方で教育を受けてきた。だが、学校教育はアメリカの公立学校でアメリカ人としての教育をうけている。彼らの頭の中には日本的なものとアメリカ的なものが混在している。

以上のべてきたように、二世と三世とは日本文化に対

する関心はかなり異なるにもかかわらず、少数民族という社会的制約をうけながらも、他の民族集団と比較して、高学歴、高収入を得ている。この研究ではなぜ彼らが階級間移動をするのが可能になったかを、アンケート調査を手がかりに、彼らの価値観、教育観を中心に研究した。

次に研究内容について詳しくのべてみる。(1)現在わが国は国際化社会へ突入しており、日本人が続々と海外へ飛躍している。しかしこれは現在だけの問題ではなく、戦前においても、中国大陸、朝鮮といった西方へ、また台湾、南洋群島、フィリピン、インドネシアといった南方へ移民しており、一方さらに、アメリカ合衆国、カナダ、メキシコ、ブラジル、ペルーといった東方へ移民していった人たちもいた。だが戦後、西方、南方へ移民した人たちはほとんどすべて引き揚げてしまい、現在東方へ渡った日本人たちの子孫のみが彼の地に定住しているにすぎなくなった。この研究では、アメリカ合衆国へ移民した日本人たちがアメリカ社会に、どのようにして同化しつつあるかを調べることによって、国際化時代の日本人の生き方を模索する。

(2)日系人の子弟がアメリカ公教育制度の中でどのように受け入れられていったかを日本の学校制度とアメリカの学校制度の比較検討の中から探究する。さらに戦前と戦後の歴史的推移の中で、学歴と関連させて、教育機会、雇用の面ではどのような状況になっているかも調査する。

(3)日系人はアメリカの少数民族の中でとびぬけて教育水準が高いといわれているが、この理由は何であろうか。(イ)彼らが明治以来持ち続けた教育を手段とする立身出世の考え方をそのままアメリカに持ち込んだこと。(ロ)移民として苦勞した一世が、自分の子ども(二世)だけにはより高い社会的地位に就いてほしいと願って教育に力を入れたこと。(ハ)彼らは日本文化を維持することにより、自分のアイデンティティを確認したことなどである。これら従来から論議されてきたことを、一世、二世、三世、四世にアンケート調査をすることにより、彼らそれぞれの共通点、相違点を調査した。

最後にアンケート調査方法についてのべてみたい。質問項目は31項目あり、日本語・英語の両国語で作成されている(各3頁、計6頁)。質問内容は前述したように、教育観・学校観ならびに日本文化に対する態度が中心となっている。従来の研究では、これらを世代間の違いによって比較検討するのがほとんどであったが、この研究ではそれらの比較だけでなく宗教の違いによって、どのように違うのかも調査したのが大きな特徴点となっている。

調査対象は、仏教ではカリフォルニア州、ロサンゼルスとパークレーの東本願寺の信徒、ならびにハワイ州ホノルルとワイメアの東本願寺の信徒、神道では西海岸全域の天理教会の信徒、ならびにハワイ全島の天理教会の信徒となっている。



&lt;客員研究員&gt;

アレクサンダー・ノートン(ウィスコンシン大学・本学研修員)

## 『現観莊嚴論』・大乘仏教の修道大系

本研究所は昭和58年10月1日をもって、アレクサンダー・ノートン(Alexander Naughton)氏を客員研究員として迎えることとなった。研究テーマは“The Abhisamayālaṅkāra: A Mahāyāna Buddhist Soteriological System.”(『現観莊嚴論』・大乘仏教の修道体系)であり、小川一乗教授の指導のもとに研究をすすめていくことになっている。

ノートン氏は1955年、米国コネチカット州のオールド・セイブルックに生まれた。大学時代、著名なチベット仏教学者、ロバート・サーマン教授に出会い、仏教学を志すようになった。その後ハーバード大学神学部の修士課程に入学し、キリスト教とともに仏教を研究した。在学中、一年休学し、インド・スリランカ・ネパールを遍歴した。そのインド滞在中に三宝に帰依し、正式に仏教徒になったといわれる。ハーバード大学で神学修士号(MTS)を得た後、ウィスコンシン大学にうつり、清田実博士のもとで仏教学を専攻し、広い視野から仏教を研究した。博士課程修了後、博士論文の資料収集のため本研究所へ客員研究員として来られたのである。

ノートン氏の研究課題の Abhisamayālaṅkāra は『般若経』の注釈書であり、特にチベットで尊重されている。欧米では Stcherbatsky・Obermiller や Conze が、日本では真野龍海など多くの学者がこのテキストについて研究している。これらの研究成果によりつつ、特に Abhisamayālaṅkāra に説かれる修道大系を、ハリバドラなどの権威ある注釈家の見解を手がかりにして、究明することがノートン氏の博士論文の目的である。

なお、昨年度に迎えられたポール・スワンソン氏は、今年度も客員研究員として、天台三諦説についての研究を継続することになっている。スワンソン氏の昨年度の研究成果は『大谷大学真宗総合研究所紀要』創刊号に“Chih-I's Interpretation of *jñeovāraṇa*: An Application of the Three-Fold Truth Concept”として発表されている。

## 研究所行事

1月20日(金)「フランスにおける東洋学

— 研究教育機関の現状 —」

今枝由郎氏

(フランス国立科学センター研究員)

## 真宗学事研究 研究会

11月以降の研究会は次の通りであった。

- 11月14日(月)「学寮における宗学研究」  
 本学専任講師 江上浄信氏
- 12月12日(月)「『教異抄』の文献研究」  
 大谷専修学院指導 西田真因氏
- 12月19日(月)「学寮と外学」  
 本学助教授 若槻俊秀氏

## 編集後記

今号はこれまでの号に比して、増頁となった。研究会報告のレジュメを掲載できたからである。特に、学事研の西田真因先生の報告は、レジュメというより力作の論文である。かなり重要な問題提起を含んでおり、それを今後の当研究がどのように応じ内実化するかである。

ベッヘルト教授の報告は、こちらで録音テープから文章化し、ドイツへ送って手を入れていただいたものである。早速に返送いただき掲載できたことに感謝申し上げたい。

本年度も終りに近づいてきた。指定研究・一般研究それぞれが、まとめの時期に入っている。指定研究は3プロジェクト共に来年度へ継続されると思われるが、新たに「西藏文献研究」が加わることがすでに研究所委員会決定している。

『研究所紀要』創刊号(昭和57年度研究報告)は、現在慎重な校正がなされており、やっとこの3月に発刊できる見通しがついた。

(武田武磨)

## 海外仏教研究 研究会

11月以降の研究会は次の通りであった。

- 11月11日(金)「アメリカにおける仏教学の動向  
 — 日本における仏教学との比較に  
 おいて —」  
 Dr. Minoru Kiyota  
 (University of Wisconsin 教授)
- 11月29日(火)「日本及びアメリカ仏教学私見」  
 Paul Swanson氏  
 (真宗総合研究所客員研究員)
- 12月6日(火)「アメリカ仏教学の方法」  
 本学助手 小谷信千代氏

---

研 究 所 報 第 9 号

1984年3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