

東アジア仏教研究の回顧と展望

木村清孝

伝統ある佛敎大学で、このような機会を設けてくださったことを光榮に存じます。実はこういうことになりましたのは、台湾に佛光大学という大学がありますが、昨年の春に、そこであたらしく仏敎研究センターをつくるというところで、「漢伝仏敎」をテーマに基調講演をいたしました。そこで曾和先生とご一緒し、その講演を記憶に留めて頂いておりました、今回、それに連続するようなことで東アジア仏敎について大きな視野から話をというご依頼を頂いた次第でございます。その時のお話とは少し趣は変わりますが、いま私が考えております東アジア仏敎研究のあり方を、これまでの全体的な傾向などを振り返りながら、これから若い方に何を期待するかということろまで、お話させて貰おうと思います。

初めに、私自身の研究について少しお話しさせていただきます。私が東京大学の大学院で勉強した頃には中村元、

平川彰、玉城康四郎先生など、近代日本の仏教研究では忘れることのできない先生方が揃っておられた時期でした。その中で私は、玉城康四郎先生に指導教官になっていただくことになりました。私は学部時代のには仏教が専門ではなく、倫理学を専攻していました。仏教の文献も一部、『十地経』などは少し読んだりしておりましたけれども、西洋の哲学・倫理を中心としての学びだったので。大学院の印度哲学の方に入って、玉城先生のご指導があつて、華嚴思想を中心に仏教を勉強することになったのですが、最初から華嚴にとくに関心があつて始めた訳ではありません。先生から「君は華嚴がいいだろう」といわれたのがきっかけです。先生が何でそうおっしゃったのか、今でもよくわからないのですが、私も素直に受けまして、その研究を始めたということでございます。

最初に直面した問題は、華嚴のどの辺に焦点を合わせて研究していくかということでした。手探りで華嚴研究の色々な概説書や参考書を読むなかで気づいたことは、華嚴宗第二祖とされる智儼の研究がやや遅れているのではないかということでした。そしてもう一つは、もともと歴史、とくに思想や文化の歴史に関心があつたことも関係するのですが、私自身が多少とも哲学・倫理学を学んでいたこともあつて、華嚴思想というものを大きな仏教の流れの中に位置付ける取り組みが、私の先輩に当たります。鎌田茂雄先生などの先駆的な業績はあるものの、まだ十分にされていないのではないかと考えたのです。

そこで生意気にも、方法的には思想史の大きな流れの中に智儼の「人と思想」を乗せて考えてみようということで、研究をスタートさせたわけです。その後、色々な縁を頂きながら、私は研究の分野を少しずつ広げ、今日に至っております。

その中の一つに、韓国・朝鮮の仏教思想のことがあります。当初、私は、この分野にはあまり関心を持っていま

せんでしたが、数年上の先輩に韓国から留学されていた金知見先生がおられました。先生は、駒澤大学で勉強された後、東京大学の博士課程に入ってこられたのですが、韓国の華嚴の研究がご専門でした。また人間的には、温厚でありながら、ある種のカリスマ性をお持ちで、信者さんたちから寄付を集めるなどして、日韓をつなぐ国際会議をほとんど独力で組織し、実行されたりもしておられました。その金先生と、専門が近いこともあって親しくお付き合いをさせていただいているうちに、いわば先生の熱意に動かされ、引つ張られるような形で、嫌でも「華嚴の風土」とも呼ばれる韓国・朝鮮の仏教に関する学識を深めることができました。

このように、研究の分野がどう広がっていくのか、どういう方向に進んでいくのかということには、人との出会いとその関係の繋がりが方といいましようか、そういうものが随分関わっているのだということ、私は痛感しています。私自身の感じ方を率直に言えば、自分で「これをやろう」と決めて進めてきたというよりも、その都度、縁の中でおのずから決まってきた、ということですね。智儼の研究からスタートしたということも、一見したところ、自分で決めたように見えますが、よく考えれば、自分なりの初歩的な勉強の中で自然に見えてきたこと、いわば先人たちの研究の蓄積が教えてくれたことですし、そもそものきっかけは玉城先生の一言だったわけですね。ともあれ、さまざまな縁のなかで華嚴思想研究を柱とする仏教研究をこれまで続けてこられました。このことを、たいへん有り難いことだと思っております。

さて今日は、お手元に簡単な「要綱」をお配りさせて頂きました。これに沿ってお話を進めさせてもらいますが、時間の関係もございますので、大事だと思うところに重点を置いて進めるということをご了承いただきたいと思います。

まず東アジア仏教に限らず、仏教の研究がなぜ難しいのかという問題があらうかと思うのですね。そして、その根底にあるのが、仏教をどう捉えるかということについて、必ずしも共通の理解がないということです。仏教はもちろん釈尊に始まるわけですが、ご存じの通り、最初は口伝えにその教えが伝えられます。それが、釈尊の滅後数百年たって、文字化されていくようになります。

もちろん釈尊の教えが記憶され、それが正確に次の世代へ、さらに次の世代へと伝えていくということには、おそらく少なくとも現代よりは一定程度信頼ができるでしょう。というのは、記憶するということに関しては、文字と目に頼る現代人よりも、耳に頼ってしっかりと正しく聞き取るうとする古代の人々のほうが優っているのではないかと思うからです。それに加えて、教えを伝える、聞いたものをそのまま覚えていくという中では、大きな工夫があります。その一つは韻律です。韻律によって、覚えやすいリズムというものが作られるということです。もう一つは繰り返しです。とくにパーリ語で伝えられる初期の仏典には、同じフレーズが何度も出てくる。同じ構成で繰り返していくということがおこなわれます。これも、記憶しやすくするための工夫の一つであると思われる。

いずれにせよ、釈尊の教えは初め、弟子たちが聞いて、覚えたもの―それらが記憶を通して伝えられ、やがてそれらが文字化されて、仏典として伝承されてきたということです。纏まった経典としては、『スッタニパータ』が一番古いとされます。近年の研究では、このテキストも古い層と新しい層とに分けることができるといわれますが、これでさえ、釈尊の教えそのものであると断定することはできないでしょう。こういう状況の中で、どのような観点からどのような方法によって、釈尊の教えそのものに接近していくかという問題が、まず一つあるわけがない

ます。

他方、釈尊が説かれたことが正確に分からなければ仏教ではないのか、仏教とはいえないのか、という問題があります。これは「仏教」の概念規定の問題、仏教研究者の主體的な捉え方の問題です。

現に仏教と呼ばれているものが、釈尊の教えであるとして、あるいは少なくともそれに基づく信じられてきたことは確かです。しかしながら、その仏教は、事実として、歴史的に大きく展開・変容していますし、色々な国に広がっていく中で、主に経論の翻訳とその解釈を通じて、いつそう大きな変容、さらには変質さえ起こっています。こういうところを、どのように見、評価していくのかという問題があるわけです。

仏教を考えようとするとき、その視座に関しては、大きく分ければ、二つがあると思います。一つは原則論的な立場で、もう一つは現実論的な立場です。原則論的立場というのは、「仏教とはこういうものである」と基準を明確にする。そのうえで、それに基づいて仏教であるものと仏教でないものとを区別するというわけです。かつては、三法印や四法印をその基準として、真経と偽経とを判定するという考え方が広く行われましたが、これも原則論的立場といえるでしょう。また、近年一時、大きな問題になったいわゆる「批判仏教」も、この立場であると考えられます。この立場に立つ場合、その基準が客観的で説得性があつて、誰にも了解され承認されるものでなければならぬ、という問題があります。

もう一つの現実論的立場というのは、仏教として現に伝えられているもの、現に信じられているものは、すべて仏教と見なしてよいという立場のことです。これは、文字通り現実的な仏教観だといえますが、問題は、この立場では、極端なことを言えば、一人でもある教えを仏教として信じる人がいれば、それも仏教だということになります。

すね。これもまた問題です。

私自身は、基本的にはこのうちの後者の立場を採ります。しかし、ある教えを仏教と見なし、その教えを奉ずる教団を仏教教団と呼ぶためには、思うに、いくつかの条件が必要です。ここで詳しく申し上げることはできませんが、例えば、①その「仏教」とされる教えに少なくとも数十年以上の歴史的传统が形成されていること、②その教えに論理性と体系性が具わっていること、③その教えが、客観的に、釈尊が説いたことが明白な「ざとり」や「涅槃」の世界に向かう可能性を有していると判断されること―これら三つは、その必須の条件ではないでしょうか。

私の考えでは、仏教というのは、いわば一つの「総合文化体系」です。この文化は、むしろ釈尊に対する信心・信仰が核となる訳ですが、それに根差して生まれてくる思想・文化は、芸術的な作品まで含めて、「仏教」と呼ぶことができる。そして、このような形で仏教をまずは捉えておくことから出発して、自分自身の問題として、仏教の真実とは何かを追求していくことが望ましいのではないかと思うのです。

では、そのような意味での「仏教」を存続させてきたものは何か。それは、突き詰めて一言でいえば「令法久住」、すなわち「法をして久しく住せしむ」、私なりに説明すれば、仏法を自らが生きるいのちの教えと捉え、それが永遠にこの世に続いていくようにと願い、そのために行動することです。こういう思いと行動こそが、仏教を伝えていく力なのではないでしょうか。

次に、地域的に少し限定して、東アジア仏教をどのように見ていくべきなのかという問題に話を移しましょう。従来は、東アジアという枠組みで仏教を捉えるということはあまり行われてきませんでした。国別・地域別に、中国仏教、朝鮮仏教（韓国仏教）、日本仏教という枠組みで押さえるという傾向が長く続いたのです。けれども、そ

うではなく、漢訳仏典にもとづくこの地域の全体を包括的に見ていく中で、初めて仏教の真実のある一面が浮かびあがってくるということが次第に気付かれてきて、近年では「東アジア」という枠組みを使って、仏教を研究していくことが、広くおこなわれるようになってきました。

これはもちろん、「インド仏教」との対比ということを念頭に置いています。ただし、インド仏教といっても、今のインドの仏教のことではありません。実際には、主にパーリ語で記され伝えられてきた初期仏教の仏典や、主にサンスクリット語で書かれ、多くはチベット語に翻訳されて伝えられてきた大乘仏典から窺うことができるインド史上の仏教、という意味で使われるのがふつうです。東アジア仏教は、この意味におけるインド仏教と対比されるわけです。

では、このような対比が意識されなければならない根本の理由は何でしょうか。それは、仏典の「漢訳」というものが、思想的にきわめて大きな問題を含んでいるからです。

この点は、同じ大乘仏典の中で、サンスクリット語の原本は失われたが、漢訳されたテキストと、チベット語訳されたテキストは残っているという場合を見ると、よく分かります。チベット訳本の場合には、それを原本のサンスクリット語のテキストに戻すということも、さほど困難ではないようです。しかし、漢訳本からサンスクリット語の原本に直すというのは非常に難しい。なぜか。それは、翻訳というものの自体の問題なのですが、翻訳をする側の言語、文化が発展を遂げていけばいるほど、翻訳そのものが質を変える、あるいは多様になる可能性が強まるということがあり、仏典の場合、その漢訳が開始された二世紀頃でさえ、中国では極めて高い文化的・思想的水準が達成されており、独自の文化圏が形成されていたからです。

漢訳仏典を勉強するとき、とくに大事なことは、ある仏典が翻訳をされた時代なり、地域なりの文化的な特徴、思想的な特徴がどういふものかということに注意をしながら読むということです。漢訳仏典からサンスクリット語の原典を推定することは、古い訳ほど難しいのですが、有り難いことに、最初期に翻訳された仏典、具体的には、安世高や支婁迦讖の訳出仏典なのですが、その後と同じ仏典が有名な訳経僧らによって何度も訳出されていけば、古いものも新しいものも、そのまま残されてきているのですね。先ほど南さんがお話しされた『無量寿経』もやはりそうです。勿論、訳出仏典の中には、伝承されていく中でテキストの文言が多少変わるものもありますが、こういう積み重ねが漢訳仏典にはあるということが、研究者の側からいえば、大変、有り難いことになります。国定教科書ではありませんが、一つの大きな権威をもって、「これでいく」ということで、他の同類のものを捨てることを強制されないような場に仏教があったということなのでしょう。このような状況があるために、仏典の精密な研究が可能になっているということです。

しかしそうではありませんが、漢訳仏典はいずれも、中国、更には東アジアという大きな枠のなかで、多かれ少なかれ高いレベルの思想・文化の影響を受けて、独特の翻訳になる、換言すれば、チベット語訳仏典の場合とは異なり、原典の全体をほぼ推定しうるような翻訳になっているものはあまりないということなのです。

因みに、東アジアという枠で仏教を捉える際に、注意しておく必要があるのは、それと漢文文化圏、及び漢訳仏教圏というものとの関係です。

東アジアというのは、基本的には、インド亜大陸の東側を指す、地理学上のやや漠然とした概念です。一般的にはその南側にあたる東南アジアとは区別されます。ですから、歴史的に見れば、この地域にはいくつもの国家の興亡があり、政治的勢力の拡大・縮小がありました。次に、漢文文化圏は、中国の漢民族が生み出した漢語・漢字と

それを用いた言語表現を基盤として文化が形成された地域全体を指します。例えば日本もその中に入ります。また、例えばヴェトナムはふつう東アジアには入れませんが、漢訳仏教圏には入ります。さらに、漢訳仏教圏というのは、そこに広まった仏教が漢訳仏典をよりどころとしている地域をいいます。したがって、例えばヴェトナムの北部もこれに含めることができますし、現代においては日本や中国・台湾の仏教が西欧諸国へ進出し、そこでの布教活動に漢訳経典を用いるというケースが少なくありませんが、もしもその教宣地域が一定以上の広がりをもつことになれば、それも漢訳仏教圏に加えることもできるといえましよう。

ともあれ、東アジア、漢文文化圏、漢訳仏教圏という三つの概念は、地域的にかなり重なるところをもっていますが、必ずしも同じではない。それゆえ、適切に使い分けていく必要があります。

ところで、東アジアにおいては、仏教は最初、中国に入り、そこから周辺の諸国に伝播していきます。この問題を考えるときに、忘れてならないのは、その思想的・文化的な変化のありようについてです。

かつてある論文で書いたのですが、変わるということに関して、これまではあまりに包括的な表現で済ませていたのではないかと、思います。そこで提案したのが、一般的に変化とか変容という表現で済ませてきたものを、少なくとも変容 (Transfiguration) 、変成 (Transformation) 、変質 (Change in Quality) の三概念に区別し、より精密に扱うのがよいのではないかと、いうことでした。⁽¹⁾このうち、変容は内容的な変化がさほど認められない場合、変質はそれがほぼ決定的に変わる場合、変成はその中間態で、一定の内容的な変化がある場合に用いる、というわけです。要は、ある思想・文化が有する質的なものの変わり方によって、用語を代えようという提案です。もちろん、現実にはなかなか難しいところがありますが、このことを意識するだけでも、それを扱う論文の質は随分よく

なっていくのではないかと思うのです。

因みに申し上げますと、変質というのは、必ずしもその思想・文化を価値なしとして否定するということではありません。それは、裏返せば再生 (Reproduction) ということです。漢訳仏典の場合でいえば、それによって新しいのちが吹き込まれ、東アジア世界にいつそう深く浸透するかもしれません。もともと、それによって仏教の本質と考えられるものがなくなってしまつては、もはや仏教とは言えませんが……。

原典よりも翻訳されたもののほうがより美しいもの、素晴らしいものになるというのは、文学の世界でもある話ですね。最近「超訳」という言い方をすることもありますが、それは実際には、ある作品のアイデアや筋道を借りて創作されたものと見るのが正しいのではないのでしょうか。翻訳という言葉の原語、英語でいえばトランスレーション (Translation) の概念自体が示唆していることだと思えますけれど、「翻訳は創作である」という視点、これも頭に入れておいて研究をしていくことが大事であろうと思えます。

付け加えますと、東アジアの仏教圏では、漢訳仏典はほとんど中国で誕生したと思われませんが、それ以外の漢文仏典、すなわち、それらの注釈書やその概説書は、中国以外の圏内の各国・各地でも作られています。そして、漢訳仏典は、当初は中国から朝鮮 (韓国) や日本に伝わっていきませんが、後に中国本土では戦乱や廃仏毀釈によって失われてしまい、朝鮮 (韓国) や日本から逆輸入されるというケースも出てきます。また、その他の仏典が、周辺各国や地域から中国に伝来ないし輸入されるということもあるのです。東アジアの仏教のすがたを考えると、漢文仏典の相互交流という面も見逃してはならないだろうと思えます。

さて、次に仏教研究の在り方の問題ですが、これについては、仮に三つのタイプに分けてみました。「学仏」と

「学祖」と「仏学」です。

第一は、仏を学ぶ道ということで、伝統的な立場にたつて仏教を学ぶというあり方です。これは当然のことですが、基盤としては仏教に対する信、つまり、信頼、信仰、ないし信心が求められる。そして、この信は、キリスト教やイスラムにおける、いわゆる信仰とは必ずしも同じではありません。仏教で古くからよく使われる、信にあたる言葉は、パリー語ではサツダー、サンスクリット語ではシュラツダーといいますが、その原義は信頼です。具体的には、釈尊の教えを正しく理解して、それを頼りとすることです。この意味における信が、「学仏」の基本になるわけです。

因みに、信は、更に踏み込んで考えますと、願を基盤としていることに気づかされます。この点は、例えば『華嚴経』にはつきりと示されていると思うのですが、ご存じの「三帰依文」、これは、『華嚴経』の「浄行品」に出てくるもので、これを含む全体は、菩薩が仏道を歩んでいくときに、その歩みの一が衆生のすべてを安らぎへと誘おうとする願いに貫かれていることを明らかにしています。ほんとうの信は、思うに、利己的な欲望を離れた、そのような正しい願いに支えられて成立するのです。そして、付け加えていえば、四弘誓願は、この願いのあり方を要約したものといえましょう。

なお、信に対するものは、勿論、疑です。正しいことに疑いを持つこと、そして、この心からそれを批判し、非難し、誹謗すること。例えば、仏教におけるもつとも重い罪としては五逆罪と誹謗正法罪が挙げられ、どちらが重いかということが浄土教でも議論になりますけれども、信と真つ向からぶつかるのは誹謗正法なのです。疑に基づく誹謗です。

以上のことから、「学仏」の道には、正しい願いに支えられた信がベースにあるということがご理解いただけた

だろうと思います。

具体的にはその信に発する、身心あげての学びのあり方が、戒学、定学、慧学という三学として説かれます。すなわち、順に、正しい生活の決まりを習得し実践することと、禪定を修めるなどして心を高めていくことと、正しい智慧を身につけていくことです。このうち、定学は少し分かりにくいかもしれませんが、これは、禪定の定からきていて、直接的には瞑想実践というあり方を表に出ているのですけれども、原語で言いますと、*adhicitā-sikkhā* です。すなわち、心を高める、心を修めてより高い状態にまで持つていくことなのです。そこで、増上心学とも訳されています。

これら三学は、ふつうは戒の修得ができて、次に定へ、さらに定から慧へと、こういう流れで解釈されがちです。確かにそういう一面もあります。しかし、これらは必ずしもそのように直線的・段階的に繋がっているわけではありません。むしろ全体が円環的に関わりあっている、あるいは調和的に働きあっている。どれも、ほかの二つを欠いては成り立たない、と私は考えています。

例えば、戒学として一番基礎となる不殺生戒にしても、主体的に守られていく―この自律性・主体性が、本来的に「律」と違う「戒」の基本の性格です―、そのためには、それがもつ意味の重要性が知られていなくてはならない。もちろん、ほんとうに分かるということは大変なことですが、ほんやりとでもわかっていることが必要です。このことは、戒学の修得には、一定程度、慧学が修められていることが求められるということです。私は、三学は調和的に関わり合いながら、いわば螺旋状に高まっていく。そういうあり方が、一面から見た菩薩道、ないし仏道ではないかと思うのです。そして、あえて申し上げれば、善導大師が初めて明確なたちでお説きになった口称念仏による往生の道も、この三学、とくに定学との深い関わりをもつのではないのでしょうか。

次の「宗学」は、特に日本で発展をした一つの学、仏教研究の在り方です。「学祖の道」というように一応、説明を付けてみましたが、この学びの道は、それぞれの宗派において、それぞれの宗派を開かれた祖師方を大事にし、その歩みや思想を綿密に研究していくというもので、日本における仏教研究の大きな特徴の一つといえます。このことは、例えば禅宗で祖師を仏とほとんど同じ地位に立て、仏祖と呼ぶことに示されるような、祖師の宣揚と深く関係しているものでしょう。

ともあれ、日本ではこの宗学が、とくに近世になって大いに発展しました。ただし、この研究のあり方は、綿密で精緻な研究は生み出しますが、その成果がどこまで祖師たちの人間性や思想の根本的な究明に資してきたかにについては、再検討が必要でしょう。

第三の「仏学」ですが、これは、近代以降に導入された、科学的な立場で行われる仏教学のことです。ですから、このアプローチには、信仰があるかどうか、あるいは仏教者としての願いがあるかどうかは直接には関係がありません。あってもなくてもよいわけです。ここで求められるものは、いわゆる人文科学一般と全く同じで、客観性と論理性が何よりも大切です。勿論、このうちの客観性というのは、百パーセント保証できるものではありません。完全な形ではありえない話なのです。そのわけは、すべての研究、特に人文系の研究には、主観が常に関わっていることを否定することはできないからです。要するに、できるだけ客観的たらしんとすることしかできないのですが、そういう姿勢の中で保たれる客観性が求められるということです。

では、その研究の方法はどうか。これについては、人文科学全体に通じることですが、方法論としては色々な方法が可能だと思います。先に、私自身は思想的な方法を主として研究を進めてきたと申しましたけれども、仏教

は総合文化の一大体系ですので、色々な観点と方法にもとづいて研究することができます。例えば心理学の方面から研究することもできますし、宗教現象として現れたところをターゲットにする宗教学的な研究もあります。歴史学とか考古学という分野と絡めて、仏教を研究するアプローチの仕方もあります。非常に多岐にわたりますし、方法論としては重なり合うこともありえます。ただし、この場合は、その点を自覚した上で進めていかなければ、何を言いたいのかわからなくなる恐れがあります。この点には、十分に注意する必要があるでしょう。

このように、「仏学」としての仏教の研究は、さまざまな角度から、さまざまな方法で研究していくことが可能です。けれども、仏典を扱う場合には、先ほどの南さんの研究もそうですが、文献学的な研究をベースとすることが望ましいと思います。なぜなら、それがないと机上の空論のようなことになりかねないからです。

日本の仏教学は、概して文献学を踏まえることができているように思います。けれども、中国や韓国の仏教研究には、文献学的な訓練がまだ十分には行き渡っていないところがあるかもしれません。私も、これまで、東京大学や国際仏教学大学院大学で何人も留学生を迎え入れ、送り出してきましたが、彼ら／彼女らが今、それぞれの国で活躍してくれています。彼ら／彼女らにはぜひ頑張ってもらって、日本の文献学的な研究のよさや大切さを広めていってほしいと心から願っております。

上述した「仏学」、すなわち仏教学は、先に述べた「学仏」の道、「学祖」の道とは、すでに明らかにしたように、性格が違います。相反する方向性を持つともいえましょう。けれども、両者ないし三者が補い合う部分もたくさんあるのではないか—これが、今まで「学仏」と「仏学」という二つの道を同時に歩んできた私の実感です。

ただし、誤解がないように付け加えさせていただきますが、上述の二つの道、あるいは三つの道に関連づけるのか、あるいはどれか一つの道を最後まで貫くのかは、それぞれの仏教者、仏教研究者の姿勢、その主体的なあり方の問題で、自分で決めるべきものだと思います。どうするのがよい、どうするのは悪いという話ではありません。私自身は、それが正しい道であると信じられたので、模索し、試行錯誤しながら、私なりに上の二つの道を弁証法的に止揚する、アウフヘーベン (aufheben) することを試みてきたというに過ぎないのです。

では次に、東アジア仏教の研究状況を顧み、その現状をどうとらえたらよいかについて、卑見を申し上げたいと思います。

先ず注目されることは、漢訳仏典というものの認識が、最近になって、大きく変わってきたということです。かつては、翻訳というものがもつ性格に関しても深く考察されず、インド仏教の原典を翻訳したもので、第二義的な意味しかもたないという捉え方が少なくありませんでした。確かに、仏教を含め、インドの思想・文化を勉強する方にとっては、漢訳仏典の主な役割は補助資料かもしれません。しかし、そういう見方だけでこれを捉え、評価することは、正しくありません。実は、漢訳仏典自体が、先ほど触れたように、ある意味において創作であって、新しい仏典としての役割を担っているということ、これを基本的な認識としなければいけないだろうと思うのです。

また、現状については、何よりも注意されることは、これまで知られていなかった仏典が次々と発見・紹介されてきていることです。例えば、インド仏教の関係では、こちらの松田和信先生が深く関わっておられるスコイエンの仕事ですね。サンスクリット語の諸仏典のテキストがアフガニスタンから発見されて、その克明な研究、追跡調査がおこなわれています。それから、漢訳仏典に関しては、諸種の漢訳大蔵経が中国などから続々と刊行される

とともに、例えば、国際仏教学大学院大学の落合俊典先生が精力的に進めておられる日本の諸寺院の仏典調査の中で、新しく信頼性の高い写本群が次々に発見され、それらが紹介されてきています。『大正新脩大藏経』があつて、それに収められている仏典にもとづいて東アジア仏教研究ができたという時代が長く続きましたが、今はそうはいきません。『大正新脩大藏経』所収のテキストは、あくまで資料の一つに過ぎない。それと同一もしくは同類のテキストが、刊本なり写本なり何種類かあれば、先ほどの南さんの発表ではありませんが、できるだけ集めて対比してみても、その上で研究を進めることが求められるようになっていくわけです。

もちろん、例えば写本といつても、系統、系譜によつて信頼性が必ずしも同じではありません。それがどれほど信頼できるかという、資料としての価値を合わせて考えることも忘れてはならないでしょう。また、刊本の大藏経類に関しては、それが一種の権威の象徴であつて、その時代の総力を挙げて編集されるだけに、編集の仕方や方向性に特徴があることや、その正確さに問題がある場合もあることにも注意が必要です。ともあれ、テキスト研究という面に関しては、仏教研究はこれまで以上に大変になるといえましょう。

思うに、このような状況を、一面では助け、一面ではより問題化しているのが、コンピュータの利用です。ここ数十年来のコンピュータの発達とその利用には、目を見張るものがあります。仏教研究においても、諸仏典のデータ化とそれを使った研究がどんどん増えてきています。私も、これを活用することは、諸本の比較検討を容易にするという点で大いに結構だと思えます。ただ注意しなければいけないのは、後でも触れますけれども、それにすっかり依存してしまう傾きが出てくることです。どうしてもたぐさんの資料を使うようになりますと、テキストを断片的にしか見ない、読まないという癖がついてしまいがちです。

しかし、よく考えてみると、どういふ仏典にしても、必ず一つのストーリーや論理の展開をもっています。そう

いう全体の大きな文脈の中で各部分があるわけですから、ある個所を取り上げて検討することを望んだ場合、前後と切り離してそこだけに注目していると、テキスト自体が持っている意味が十分には分からなくなってしまう恐れが出てきます。とくに、思想的な考察を意図するときには、そのあたりが一番問題なのではないでしょうか。

私の学生の頃は、まだコピーもいわゆる「青焼き」で、しかも結構値段が張って気軽には使えませんでした。そこで、大事なテキストは自分で書き写して、自分なりに註釈をつけたりしました。どうも手と脳は深く結び付いているようで、そのようにして勉強したテキストは今でもしっかりと頭に残っていますし、中には研究の一つの核になっているものもあります。現代は、ワープロ全盛、コピー氾濫の時代ですが、皆さんにも、大事なものは自分でそのまま書き写すことをお勧めします。

因みに、データ化された参考文献に関してですが、それらはどれも同じように信頼して使えるというわけではありません。辞書類さえそうです。どんな辞書も、限定された語彙・用例の調査と編纂者の理解・解釈の上に成り立っていますので、説明を鵜呑みにするのではなく、あくまで手がかりとして用いるのが原則であるということを忘れないでほしい。辞書で何かを調べるときは、まずは系統の異なる同類の辞書を二つ以上見ることを心がけていた方がいいですね。

因みに、何かを「説明する」ということに関して、思い出したことがあります。私は、大阪の四天王寺大学（当時は四天王寺女子大学）に最初の専任職を得たのですが、就職して二年目だったと思いますが、ハワイ大学の哲学科で半年間、日本の仏教思想について教えてほしいという話が急に飛び込んできました。これは、そもそも恩師の玉城康四郎先生への依頼だったらしいのですが、「君が行きなさい」ということで、代わりに行かされてしまったのです。勿論、あまり得意ではない英語で講義や演習を担当するわけですが、何かを説明するときに、曖昧な表現

をしたり、書いたりしますと、必ず突っ込まれるのですね。説明をし直さなければならぬ。この経験の中で、難解であいまいな専門用語に頼らずに、デカルトの言葉を借りれば、「明晰で判明」な説明・呈示をしなければならぬということをおぼえてほんとうに学んだように思います。

最後に、主に仏教研究の将来に関わるお話をさせていただきます。

客観的・科学的な仏教研究、「仏学」は、これまでヨーロッパを中心に発展してきました。その中核となっていたのが、文献学をベースにした仏教学です。ところが、科学の中では自然科学が中心になり、実利の追求が幅をかせる近年は、西欧のどの国でも、地味で金儲けに直結しない学問は重視されず、優秀な研究者は集まらなくなってきました。また、そういう分野に対する公共の財政的支援も縮小傾向にあります。

これに対して、日本では、この佛敎大学さんを筆頭に、幸いなことに各宗派に宗門の大学や仏敎系の諸学会を支援していくという体制が現にあります。これは非常に貴重だし、大事なことですね。それがあから、多くのしつかりした仏教研究ができるのです。日本はこれまで以上に、世界の仏教研究の中軸になっていかなければならない。また、それだけに、これまで以上に学問的にしつかりしたものを出す努力をしていかなければならないと、つくづく思います。

ではそのためには、とくにどういうことを心がけるべきなのでしょう。先ほど南さんから研究のステップについてのお話がありましたけれども、まず必要なことは、自分の研究が何を目指すのか、その到達点、ないし最終目的地を見定め、それに向かって着実に段階を踏んでいくということです。勿論、目的地といっても、暫定的な目的地でいいのです。ひとつの山が越えたらまた次の山がくる。これはどの研究でも同じだと思います。暫定的な目

標を立てる。そして、自分の研究が仏教学全体の中でどういう意味を持つのか、どういう位置にあるのかということについて、その都度反省を欠かさないということが望まれます。

次に、仏典の見方、仏典研究の進め方についてです。いま話題の世界遺産という言葉を使えば、仏典は全体としてまさに知的な世界文化遺産です。人類が生み出し、保有している文化遺産です。これを大事にする気持ちを強く持つてほしいですね。

そしてテキスト自体に関しては、そのテキストがオリジナルなものか、翻訳されたものか、その翻訳が直訳的か意識的か、注釈書か、教化のための一般書か—こうした点をできるだけ明確にして、扱い方や評価の仕方を区別するように心がけるのがよいと思います。とくに一般書の場合は、読み手がどういう人たちかということを意識し、その人たちに分かつてもらえるようにとある種の配慮をするわけですから、著者のものの考え方がストレートに出るわけはありません。ですから、それを資料として使う場合は、この点を考慮して使うことが必要です。また注釈書に関しては、極端に言えば、先にある目的があつて、それを証明したり宣揚したりするために注釈という形式をとる場合もありうるので、その可能性を頭に入れて読むことが求められましょう。

また、原則的に同一と見なされるテキストが何種類もある場合には、先ほどお話ししたように、今は比較検討が不可欠です。漢訳仏典の場合、対応する仏典が原本、あるいはその流れをくむサンスクリット語のテキストがあるかどうか、同じテキストのチベット語訳本があるかどうか、あるいは別訳の漢訳仏典があるのか、そういうことを確かめて、できるだけ参照し、比較検討しながら研究を進めるといふことです。

あるテキストの思想やそれがもつ思想を明らかにすることを目指すときには、原型を探るといふ方向が基本になります。しかし、テキスト研究は、この方向だけに限られるわけではありません。新しく変わっていったものにも、

いわば突然変異のように派生したのものにも、それぞれに意味があります。それらはそれぞれ、その時代と社会の要請にもとづいて生まれているからです。そのことを念頭に置きながら、自分が解明したいことが何か、どういう方法で研究を遂行するかをはっきりさせて、研究をしていくことが大切だと思います。そして、そのためには言葉に関する感覚を磨くこと、テキストを読み込む力をつけることにも努めなければなりません。

もう一つ、付け加えさせていただけますと、直接には関係ないことでも、特に若い頃には広く勉強しておいたほうがよいのではないかとということです。実は、私自身も学部時代の、広く哲学・倫理学を専攻し、いきなり仏教研究の世界に入らなくてむしろ良かったと感じています。さらに遡れば、例えば宮本武蔵とか塚原卜伝の時代小説を一時期夢中で読んだことも決してマイナスにはなっていない気がします。色々なものが融合して、今の私を作り上げてくれたのだと思います。要は、できるだけ知識を広め、教養を深めることにも、心がけてほしいということです。さらに、論理的にものを考える習慣をつけることや、日ごろから、何かを話す時にも、文章を書く時にも、綿密で正確な表現をするように努めることも重要だと思っています。

それから、いきなりではかえってマイナスになりかねませんが、一定以上の力がついてきたら、学際的な研究に挑戦してほしい。ある意味で仏教学は、人文学の中でも特殊です。それだけに、あえて学際的な研究の場に身を置いて、隣接する専門分野の人たちと交流し、議論をし、知識の幅を広げていくことです。これからは、仏教学が先細りしないためにも、このことがいつそう求められてくるでしょう。

中でも、哲学分野との関り、いわゆる比較哲学、比較思想的な研究は、仏教の思想的側面を現代的視点に立って深め、現代世界が抱える諸課題に仏教の立場から応える道を見出していくという意味で、とくに大事であろうと思

います。私も、及ばずながら、少しずつこういう観点からの研究を行ったり、あるいはシンポジウムに出たりしています。

このことに関連して、学術交流の推進という問題があります。先ほど学長の山極先生とお話しさせていただきましたが、こちらでは国際交流を随分積極的に、しかしバランスをとりながら進めておられるようですね。大変頼もしく感じました。これは、世界的な枠組みで見た場合、日本の仏教研究のよさを海外の研究者に知ってもらうためにも、相互に切磋琢磨する中で世界の仏教研究の質を高めていくためにも、大きな意味をもっていると考えられます。

ところで、少し余談ですが、仏教者、仏教研究者はキリスト教やイスラムの学者さんたちに比べて、おとなしすぎる場所があるように思うのです。もっと社会に向けて働きかけられることがあってもよいのではないのでしょうか。日本では、そういう働きかけは、お坊さんたちにお任せするという空気があるような気もするのですが、今後は、外国でも概して信頼性が高い仏教研究者が、直接、人類社会に働きかけるということがあつてよい、否、むしろそうあるべきではないか。いわば、研究と実践をつなぎ、統合的に社会に関わる、ということですね。今の世の中、とても見ていられないような事件や事態がたくさん起こりますでしょう。ですから、なおさら現場に出て行って考え、働きかける必要があると思うのですね。

思い出しましたが、例えば仏典の中には、東アジア世界で生まれた経、いわゆる偽経もあります。その多くは、私が考える仏教の本質からも逸脱してしまっているのですが、中には、上述の問題に大きな示唆を与えるものもある

ります。例えば、『像法決疑經』がその一つです。私自身、かつてこのテキストに強い関心をもち、その思想的な位置づけを試みたことがあるのですが、これには、仏教の本質を踏まえながら、人間の生き方を突き詰めて提案しているところ、鋭く時代性の問題に切り込んでいるところが、学ぶことが少なくありません。皆さんにもご一読をお勧めしたいですし、できれば、真經・偽經を問わず、本經を含め、現代人に訴える仏典を選んで、實際上、国際語となっている英語で紹介していく仕事も進めたいものです。

それから教育の問題ですね。今、日本では政教分離が学校教育の大原則となっていて、仏教を含め、各宗教の思想については、それ自体マイナーな教科である「公民」や「倫理」のなかで多少、触れられる程度です。しかし、それでは、現代社会で起こっている、国家間ないし民族間の激しい対立や抗争をはじめとするさまざまな悲劇的な問題を正しく知り、行動することはできないと思います。なぜなら、それらのほとんどには、深いところで宗教や宗教的信念が大きく関わっているのですから。

因みに、いま日本の科学者を代表する研究者たちの集まりである日本学術会議でも、教育の現場の問題と結び付けて、倫理教育のあり方について強いメッセージを発信しようと、準備が進められています。ともあれ、先ほど挙げた願いとか信心、智慧が、子供たちにまで浸透していくような、そういう教育が実現できれば嬉しい限りです。

拙い講演を結ぶにあたって、最近、私があちこちでお話しさせていただいている「共成」について述べさせていただきます。これは、椎尾弁匡先生が最初に提言された「共生」（ともいき）を、私なりにさらに展開させたもので、「共に成し、共に成る」という、二重の意味を込めています。簡単に説明すれば、縁起・縁成の自覚に立って、

実際に手を繋いで社会へ働きかけていき、最終的にはともに真実の人間になりましょう、との呼びかけです。

台湾では、この世に浄土をという「人間仏教」が盛んに宣揚されておりますが、それとも重なるところもあります。けれども、私のいう共成は、ここで詳しくお話することはできませんが、二つの点で違います。その第一は、依って立つ場がこの現実世界だけではなく、はるかな過去から遠い未来までを含む三世、もつと言えば、華嚴思想の時間・空間論として呈示される十世（三世×三世十一世（＝いま））であること、第二は、生者の世界だけでなく、死者の世界も視野に入れ、生死一貫の視座をもっていることです。いずれにしても、仏教自体がもとと社会性、社会意識という点に関して弱いところがございます。社会を個と普遍との間に入れて、その社会との関わり、そしてそれを突き抜けて普遍に繋がっていくような個のあり方を求めるということを、是非、一緒にできればと考えているわけでございます。

随分、大きなお話させてもらいましたので、お分かりにくかったところが色々あったかと思いますが、ご容赦ください。ご清聴、ありがとうございました。

註

(1) 「東アジアにおける仏教の変容、変成、変質、復帰」(上田閑照、氣多雅子編『仏教とは何か―宗教哲学からの問いかけ―』昭和堂、二〇一〇年)。