

## 日本文化における遠心と求心

上山 春平

### 仏教との出会い——空海

私は、宗教を学問的に研究したことはほとんどございません。ただ、二十前後のときにいろいろ精神的にさまようことがございまして、その時に仏教と接触する機会にめぐまれました。それも本当に接触したというだけで、たまたま空海という人の痕跡に触れたといった感じなんですが、それが糸口になりまして日本仏教に深い関心をいだくようになりました。

ところが、空海という人は、ご存じのとおり、真言密教という、仏教思想のなかでも最も複雑に成熟した形ものを日本に持って来た方でございます。これは、インド仏教史の中でも、最末期と申しましょうか、最終段階に、円熟したかたちで、仏教がまさに崩れそうになった姿のものとして出て来る。それが唐に渡り、こちらから行った空海がそれを日本に持って来たわけです。それは、非常に爛熟した、複雑を極める内容になっておりまして、訳のわからないところもたくさんあるわけです。

それだけに、かなり大きな問題を抱えこんでしまったわけですが、私が精神的にさまよっていた段階では、非常に単純な仕方であらうかかわったのです。空海が青年時代に没頭したひとつの行法があるのですが、それを真似ることを通して、何となくさまよいの状態から抜け出す結果になったのです。これも本当にその行法を正しくやったために抜け出したのか、たまたまそういうことになったのか、いまだによくわかりませんが、ともかく、それをやっているうちに、いつの間にかそういう状態から何となく抜け出していたのです。

その行法というのは単純な実践の手続きにすぎませんが、その行法の背後にはある思想があるわけです。空海の場合には、その思想が非常に簡略な文章にまとめられておりまして、真言宗のほうでは、それをふつう「十卷章」と呼び慣わしています。私があるところの手もとにおいていた「十卷章」は、大きな活字の木版本で、非常に薄っぺらなものでした。これは『即身成仏義』とか『声字実相義』とか、十卷から成っていますが、その中でもとくに空海思想の全貌を見せてくれるものに『秘蔵宝鑰』というのがあります。これは秘密の蔵を開ける宝の鍵という意味だと思います。鑰やくというのは鍵のことです。

空海の若いときにやった行法を真似しているときにこういうものを拾い読みしてみたのですが、さっぱりわからないんです。何とかわかりたいという気持ちを残したまま戦場に行ってしまった。戦場からは幸い生きて帰って来たのですが、自分の専攻の哲学の世界で自分なりの道を探り当てることに気持ちが傾いてしまって、『秘蔵宝鑰』のナゾ、「十卷章」のナゾというものに正面から取り組む機会がありませんでした。

空海の世界―『秘蔵宝鑰』

しかし、哲学の世界で、ある程度の自分なりの手がかりがつかめたように思うようになったところから、ぼちぼち『秘蔵宝鑰』が投げ与えたナゾというものに取り組んでみたいなと思いはじめたのです。

この『秘蔵宝鑰』という本は、仏教史全体を視野に入れたようなつくり方になっていまして、本当の悟りに至る道を十の段階に分けて説いています。このぼあい、低い段階から高い段階へと意識を空海ははっきりもっていきまして、低い段階を乗り越えてだんだん高い境地にのぼって行くことを「勝義心」というような荒々しい言葉で表現をしています。このぼあい出发点となるいちばん低い段階は、人間のありのままのむき出しの姿、生きものとしての、動物としての人間の姿でございます。

そして、第二段階には、この儒教の倫理的な世界みたいなのがあったようです。空海は少年時代から青年時代にかけて都の大学に学んでいますので、かっちりとした儒教の訓練を受けていたのです。

『三教指帰』

ところが、そのころ、空海は道教の文献もよく読んでいたらしいんです。彼は十八歳で大学に入ったのですが、まもなく大学をやめてしまったようです。それからしばらく流浪の時代が続いたようですが、二十四歳の年に一冊の本を書いているのです。この本は、ドラマ仕立てで、登場人物が何人か出て来て、その人々にしゃべらせるといふかた

ちで自分の思想を述べているわけですが、その中に空海の自画像めいた人物も入っており、自分の青年期の苦しみみたいなものがわかれるような文章があります。

とくに序文には、自分の歩いた道が簡潔な文章で要約されています、それによって、これは二十四歳の年に書かれた本だということがわかりますし、大学をやめて、流浪の時期にある行法をやったということもわかるのです。その行法というのは虚空蔵求聞持法こくうざうもんぢぽうと申しまして、虚空蔵菩薩こくうざうぼさつの陀羅尼だらにを百万遍唱えることを核とした行なんです。これは、一日によく頑張っても二万遍唱えるのが関の山で、一万遍というのがちょうどいい頃合いですから、そうすると百日はかかるわけですが、空海は、この虚空蔵求聞持法をやったということ、彼の二十四歳の著作の中に書いておられます。

その著作は『三教指帰さんけうしきき』と申しますが、三つの教えの帰趨するところということにして、三つの教えは儒教、道教、仏教で、そのうちの仏教が他の教えよりもいかにすぐれているかということをはっきり示すための対話編です。これは、彼がなぜ儒教などを教える大学を捨て、また立身出世につながる大学を捨てて出家したのかということ、ご両親とか親戚の人々を説得するために書いたと彼自身は言っていますが、そういうふうな内容の書物だったわけです。

この『三教指帰』を見ますと、儒教と道教と仏教の教えがそれぞれの登場人物の口から語られているわけです。儒教を説く人はヒゲを生やした立派な感じの方ですが、この人の名前は、亀毛先生といっています。もともと亀には毛がないので、これは矛盾概念です。要するに、架空の人物という意味ですが、しかし、亀ということでもめでたいような感じを出して儒教を説く先生にしています。ただし、これは、彼が十五歳ごろから学問的に訓育を受けたとされる彼の母方のおじさんのイメージが投影されているようにだといわれています。この人は阿刀大足あどのおたりといって当時の大変な学者で、親王の家庭教師をつとめ、かなり高い地位にいた人だと思えますが、彼はその人から立派な指導を受けたので

す。

先ほどふれました道教とのかかわりというのはその次の登場人物の語っていることからわかるのですが、その人物は虚亡きまひん隠士いんしといまして、この人物がしゃべっていることが、いろいろな道教の古典を踏まえて書かれているということ、私が親しくしていただいている道教研究者の福永光司という方が書いておられます。この方は、私と同じく京大の人文科学研究所にいたんですが、東京大学に五、六年間いらっしゃって、そこで、道教の經典集である『道藏』を縦横無尽に解析した講義をしておられたようです。この人は、とくに道教文献について造詣の深い人ですが、たまたま空海の『三教指帰』の解説を『日本の名著』（中央公論社版）の中で担当したんです。その福永さんが、たった二十四歳ぐらいの青年で、これだけ道教文献を踏まえていたということはかなり勉強したに違いない、と言っていたのが印象的なんですが、主として『抱朴子』を踏まえていたようです。

ついでに第三の登場人物を申しますと、仮名かめい乞児こじです。乞児というのは物をもらって歩く人ですね。比丘というの、もともとそういう乞食をして歩く人を意味しているようですが、つまり、仮の名の出家ということです。この仮名乞児の姿は空海の自画像のような感じがしますが、ここには、当時、彼の抱いていた仏教思想が渾身の力をこめて書かれています。当時の世の中の知識人を支配していた儒教とか道教を乗り越えるだけの迫力をもって書かれているわけです。

現代でいえば、実存哲学とかマルクス主義とか、いろいろなものを乗り越える迫力で仏教を説くということですから、これは困難なことだと思うのですが、空海の時代には、仏教というのにも有力な外来思想ですので、何かある意味で絢爛とした魅力をもっていたと思われ、彼は最大限の力を込めて書いています。

それでは、その仏教の内容はどのへんまで到達しているかといいますと、空海の最後の著作といわれるのが『秘藏

宝籙』ですが、そこで到達したところにくらべますともちろん低い。しかし、かなりのところまで行っているように思います。

### 完成度の高い唯識思想

インド仏教史の尺度で見ますと、インド仏教史は、お釈迦さんが登場してから約千年の間に、いろいろな遍歴を経た後に、理論的には唯識思想において極まったと思うのです。仏教の専門家からはご批判を受けるかもしれませんが、私はそういう印象を受けているのです。その唯識思想は、『西遊記』のモデルとなった玄奘が中国からわざわざインドへ行って、たくさんの経典を持って来て、立派な翻訳をしています。

その中に『成唯識論』という一種の編著がありますが、この『成唯識論』というのが、日本ではかなり早くから導入されていたらしい。大化改新のときに道昭という人物が中国に留学しておりまして、それが数年たって日本に帰って来ますが、この人がインドから帰って来て訳経の仕事に従事していた玄奘にかわいがられて、同室で寝泊まりしたということがたしか『続日本紀』に書いてあったかと思えます。そのくらい早くから唯識は日本に入ってきており、空海のころには、これがある程度こなれたかたちになっていたかと思えますが、『三教指帰』には、その唯識の思想が、私は『成唯識論』を踏まえたものだろうと思うんですけれども、はっきりと認められません。

しかし、さらに読んでいきますと、『大乘起信論』もどうも読んでいたらしいという印象がうかがわれるんです。ことによると、その『大乘起信論』を踏まえて書かれた、当時、たいへん波紋を呼び起こした本がありまして、それかもしれない。これは『釈摩訶衍論』（しやくまかえんろん）といまして、『摩訶衍』（まかえん）というのは「大乘（マハヤーナ）」の音写でありまし

て、これは『大乘起信論』の注釈書という意味なんです。

私は、虚空蔵求聞寺法に没頭していたころの空海が、『釈摩訶衍論』を読んでいたんじゃないかなと、かねてから考えているんです。『三教指帰』にもその片鱗がうかがわれるような印象を私は受けております。これはまだ学問的に実証しているわけではなく、今後、私の課題として煮詰めてみたいなと思っています。どうも片言隻句からそれがうかがえるんです。そして、この『釈摩訶衍論』というのは、その後、空海の生涯の愛読書になったように、最後の著作である『秘蔵宝鑰』でも、決め手に使っているのはこの『釈摩訶衍論』のような印象を受けます。

### 「十住心」

ここで、先ほど中断した話の続きを申し上げます。『秘蔵宝鑰』の悟りに至る十段階の道ですが、第一段階は、生地のままの動物としての人間、生きものとして性欲と食欲とに振り回されている人間の姿。第二段階は、やや倫理的な、抑制のできる、人に譲ることのできる人間の姿。第三段階は、そういう世俗的な規範を乗り越えたもった自由な世界としての道教の世界。インドでは婆羅門教の世界。

さらに、この第三段階までお話し申し上げたのですが、次の第四段階ではじめて仏教らしい姿が出てまいります。まず、小乗仏教の姿、いわゆる声聞、縁覚という感じのものが、第四段階、第五段階で出て来ます。

そして第六段階で大乘仏教らしいものが出て来ますが、不思議なことに、インド仏教史のプロセスでは唯識がいちばん最後に来るのに、空海のばあいは、大乘仏教の最初の段階が唯識なんです。そして、次の第七段階に中観の思想が来ます。これは日本の当時の宗派でいうと三論宗になります。第八に天台が来て、第九に華嚴が来て、最後に

真言が来ます。

このような十の段階を歩かせるのが『秘蔵宝鑑』だといえば、それは真言宗の教学からいうと浅薄な解釈であり、それぞれの段階が仏の姿に通じるんだというのが深い解釈だといわれておりますが、私は虚空蔵求聞寺法の真似事みたいなものを作りながら、こうした書物に接したりしていたのですが、さっぱりわからないわけです。まずわかりません。儒教は少し見当がつくような感じがしたのですが、道教から先は見当がつきません。声聞、縁覚は全く分かりませんし、唯識とか中観というのは、非常にひかれるんですが、当時はさっぱり手がかりをつかむことができません、そのまま軍隊に行ってしまったのです。

### 最澄への関心

戦後は、自分の学問上の道を探すのかまけて、そういう問題に触れることはできなかったのですが、人文科学研究所でいろいろな共同研究の波にもまれていううちに、仏教思想についても、だんだんと関心が出て来て、いったい空海という人は何であったのか、日本文化にとって彼はいったい何をしたのだろうかということをやや々々考えはじめました。そうすると、空海のそばに最澄という人がそそり立っているわけですね。この空海と最澄というのはいったいどういう特色をもって現れたのだろうか、それがその後、日本の思想の伝統にどういう波紋を投げかけたのだろうか。私はそういう問題にだんだんと考えられるようになってまいりました。

先ほど、私が『仏教の思想』の編集に携わったというご紹介がありました、あれは角川書店から『仏教の思想』というシリーズで出ておまして、インド編が四冊、中国編が四冊、日本編が四冊というふうに数を合わせて四つず



つやっているんです。その時、田村芳朗先生も一緒にやっていただいて、はじめてお知り合いになったんですが、あの時は、大へん楽しく勉強をさせていただきました。

私はかねてから関心のあった唯識と中観をまずやりたいと思いました。そして、気楽に話のできる身近な人で、中観は梶山雄一先生に、唯識は服部正明先生に御協力をお願いしたんですが、同時にそのもことになる『阿毘達磨』というのをやりたいと思ったんです。これは、お釈迦さんの教えが教学のかたちにも固まった最初の姿らしいから、それもやりたいと思いました。ちょうどそのころ、桜部健先生が、『阿毘達磨俱舍論』のサンスクリットのテキストを検討しておられたんです。『俱舍論』というのは漢訳で読むとわかりにくいところもいろいろあるんですが、梵本で読むと、より平明に、よりロジカルにわかる点があると聞いておりました。こういう先生方のご指導を得ながら、阿毘達磨と中観と唯識を勉強しました。

そういう経験を経た上で空海という人をもう一度見直し、その空海のそばにそそり立つ最澄という人の意味を考えると、いう手がかかりなものが出て来ました。今日私がお話し申し上げる「日本文化の遠心と求心」というのは、この二人を念頭に置いて申しているようなところがあるわけです。

### 最澄と空海

この二人の方はどちらも大乘仏教を煮詰めたようなところに立っていらっしゃる。それは皆さんご存じのとおりですが、最澄の一乗思想、仏一乗という立場、そして空海の真言の立場は、両方とも大乘仏教を煮詰めたようなところにあるわけです。それと同時に、これは日本仏教が自らの意思で歩み出した第一歩であるという感じを受けるんです。

す。奈良仏教にもそれなりの独創はあったかもしれませんが、やはり、日本仏教と言えるものはここから第一歩が始まるということです。しかも、このお二人は、非常に違った流儀の第一歩を踏み出されたのではないかという印象を深めたわけです。

### 空海のお思想

まず空海について申しますと、空海の場合は、若いときに都の大学に入っております。その時の大学は明治初年の東京帝国大学と同じでして、日本に一つしか大学がないんです。そこは先進文明の取り入れ口なんです。しかし、地方には、国学というのがそれぞれの国にありました。

空海のお父さんは、讃岐国（いまの香川県）の国造家の血筋を引く佐伯氏と申しました。大化以前からの地方豪族で、そういう人たちは律令制になってからは地方官の幹部に取り立てられたわけです。そして、郡司の職を受け継ぐという立場にあったようですが、そういう地方官の子弟ですから、普通だったら、それぞれの国（地方）の大学、国学で学ばれるはずのところを、空海は、かなり無理をしてただろうと思うんですが、中央の大学に来てしまった。ここにどういいう経緯があったかわかりません。普通の律令に書かれている大学入学の年令は十三歳から十六歳となっていますが、空海は十八歳で大学に入っていますから、少し無理をされたのかなあという印象を受けます。

そこではまず儒教が基本ですから、儒教の相当高度な学問を徹底してやられた。つまり、中央政府の高級官僚としての訓練を受けているわけですね。これは、ある意味で、唐時代の中国の文明を体系的に身につけるといふ訓練をされたのだと思いますが、しかし途中でそれをほうり出して、仏教の道を選んだのです。

そして仏教の道をかなり本格的に勉強したらしいという印象が、『三教指帰』という二十四歳の年に書かれた本にうかがわれます。三十一歳のときに遣唐使について中国に入り、二年間ほど、当時の都の長安で真言密教の弁事を受けます。そして、帰って来て書き上げた真言密教の著作はいろいろございますが、その要点は『秘蔵宝鑰』に集約されているようです。『秘蔵宝鑰』より大部な主著として『十住心論』というのがありますが、これはやたらと引用文献が多くて、あまり個性が出ていないように思われます。その点、『秘蔵宝鑰』はそれをギュッと圧縮して、主張したいことがたいへんあらわに出ていると思います。

空海の仕事というのは、遠心と求心というふうな言い方でいえば、気持は完全に外に向かって開いているような気がします。そして、インドから中国へやって来た仏教思想、それから中国の儒教思想、さらに道教思想を、心を空しくしてそのエッセンスを自分の中に吸収し、それをひとつの結晶に仕上げてしまったという印象を受けるんです。日本文化における外の文化に対する強い好奇心、そして、それを消化する高い吸収力の模範的な実例が空海の『秘蔵宝鑰』に見ることができるのではないかという気がします。

ところが、空海以後、少なくとも真言宗の流れの中には、空海を乗り越える人がほとんど出て来なかったように思われます。また、あまりにも彼が完璧すぎて、彼を乗り越えてやろうというファイトが出なかったと思うんです。教義で乗り越えようと思っても、文章では足元にも及ばないし、真言宗だけ学んでも、唯識とか華嚴とか、そういうものについては及びかねるということで、あの見事な体系を乗り越えようという意思は、空海の流れをくむ宗門の人々の中では失われていったのではないでしょう。

そして、それを乗り越えたり、それをバラして、自分のものにして新たに違うものを生み出す代わりに、空海はだんだん祭り上げられていったのではないかという気がします。しまいには、「南無阿弥陀仏」と同じように、一つの

信仰の表現として「南無阿彌遍照金剛」と唱えるというかたちに収れんしていったのではないかという印象を、真言密教の教義の流れを見ていて強くもつのです。

### 最澄の思想―鑑真から最澄へ―

それに対して、空海のそばに立っている最澄の影響というのは、まったく違うように思います。私は、最澄については、空海ほどなじむ機会がなかったのですが、たまたま唐招提寺の鑑真さんについて、懇意にしている新聞の編集者から聞かれたことがあるんです。鑑真和上のあの立派な乾漆の肖像は唐招提寺にありまして、六月六日、鑑真和上が亡くなった日を記念する開山忌に開帳いたします。これが初めて外国で展示されるという出来事が起こり、フランスのプチ・バレ美術館で展示されることになったわけです。これは新聞等が関心をもつテーマですから、鑑真のことについて何か書いてくれないかと言われたのです。

当時、ぼくは鑑真のことを何も知らなかったので、恥ずかしい思いをしながら、新聞記事とは無関係に勉強してみたんです。

そうすると、鑑真が、日本教に対してたいへん重要な刺激を与えた方だということが、だんだんわかってきました。そこで私は日本仏教における戒律の問題に関心をもつようになったのです。鑑真和上というのは、日本に正式な戒律の方式を持って来られた方なんです。聖武天皇の時代、東大寺の大仏開眼の翌年に日本に到着されるわけです。

そして、東大寺の西寄りの所に戒壇院というのがありますが、そこで鑑真が初めて、一緒に連れて来た弟子たちと

ともに授戒を行うのです。この鑑真和上のことをいろいろ関心をもって検討しているうちに、鑑真和上と最澄が非常に深いかわりにあることがだんだんわかって来たわけです。鑑真さんは、いまの戒壇院の所に長いこと住んでおられたのですが、あそこに、中国から持って来られた文献をいろいろ置いておられたようです。

最澄さんは、鑑真さんが亡くなったあとに鑑真さんの連れて来られたお弟子さんから授戒を東大寺の戒壇でもらっています。そして、最澄さんがここで戒を受けられたということは、日本仏教史上、二つの意味で重大な出来事であったのではないかと思います。

例の三藏法師の玄奘が唐に帰って来て、慈恩寺で訳経をいたしますが、その時に、訳経の座の座長格の役割を務めた道宣という人の法脈を鑑真は引いているわけです。この道宣という人は、非常に中国らしい戒律の教えを確立したようです。この方は、長安の南の終南山のあたりで庵を結んでおりましたので、この人が開いたのを南山律といいますが、鑑真さんはその系統を引いているようです。

この南山律はどうも『法華経』と関係が深いようで、つまり、天台思想と関係が深いらしいです。東大寺の横の戒壇院は、一般には四天王で有名です。乾漆でつくられたあそこの四天王は、天平仏の代表としてたいへん有名ですから、普通はみんな四天王さんを拝みにあそこを訪れるので、あの戒壇をしげしげと眺めた方は少ないんじゃないかと思えます。あの戒壇の最上壇に多宝塔がありまして、その中に釈迦如来と多宝如来がいらっしやる。これは『法華経』の見宝塔品に出てまいります。見宝塔品を踏まえてあの戒壇がつくられているのです。

これは後世のしわざではないかという人がいますが、そうではないことが明らかなんです。なぜかというところ、鑑真和上が日本に持って来られた文献のリストがあります。和上が亡くなったときに、和上のお弟子さんが、当時、日本で最もすぐれた文筆家といわれた淡海三船という人に伝記を依頼しましたが、そこで書かれたのが『東大和上東征

『伝』です。そして、その中にリストが挙がっていきまして、その一つに道宣の書いた『戒壇図経』というのが入っているんです。これには戒壇の様子が書かれていまして、その中にはっきり『法華経』のくだりが出て来るわけです。つまり、多宝塔があつて、そこに多宝如来と釈迦如来が説法しているということが出て来ます。

鑑真和上は、天台系の書籍をかなり持って来ておられたようです。そして、最澄は、それで初めて天台関係の文献に接触されたようですが、これはおそらく天台宗の歴史その他にお詳しい皆さんのほうがよくご存じのことと思います。

それともう一つ大事なことは、鑑真和上という方は、普通は日本の南都律宗の開祖といわれています。そして、律宗は小乗だというふうに思われている方が多いようですし、昔、教科書などにそういうふうに書かれていたんじゃないかと思うんですが、実は違うんです。これは南山律の系統を引いていますから、大乘律なのです。小乗のほうの律の經典になっているのは四分律ですが、これが小乗のほうの比丘では二百五十戒というものの条項が書いているわけです。しかし、南山律では、小乗の戒律のよりどころである四分律のほかに、最澄さんがこれこそ大乘律のよりどころであるとされたものも説いていたようです。

それは何かというと『梵網経』です。『梵網経』は南伝のパーリ仏典にもありませんが、いま申し上げている北伝の漢訳仏典の方のは、どうも中国で出来たらしいお経らしく、これが大乘戒律の基本になっています。十の重い戒律と四十八の軽い戒律、つまり十重四十八輕戒というものの規定になっています。四分律の二百五十戒よりはずっと少なく、より精神主義的な色彩の強いものです。

最澄さんは、ふつう小乗戒切り捨てといわれていますが、四分律の規定した二百五十の具足戒というものを一応切り捨て、梵網戒に限定するという、非常に思い切ったことをされたといわれていますが、鑑真さんは両方大事にされ

ていたようなんです。もちろん『梵網経』は鑑真さんが来る以前から日本では盛んに読まれていましたけれども、鑑真さんがそれを二つ並べてやっていたということが、非常に重要な意味をもっていたと思います。

それは唐招提寺をたずねてみるとよくわかると思うんですが、唐招提寺には、有名な天平の鷓尾が付いている金堂があります。金堂というとお寺の中でいちばん大事な中心的な建物ですが、そこのご本尊はどういう方かというところ、これが『梵網経』の教主である盧遮那仏ろしゃなぶつなんです。これは天平時代の乾漆の傑作の一つですが、それがデンとすえられてるわけです。

それから、鑑真さんの開山忌には、唐招提寺の境内にある鑑真さんのお墓の周りを、何かお経を唱えながらグルグルとお回りになるんです。私、これを疑問に思いました、どんなお経を唱えていらっしゃるのかと聞きましたら、これが『梵網経』でした。『梵網経』の十重戒のところを唱えておられるんです。そういういろいろなことがあって、私は、鑑真さんというのは、よほど『梵網経』を大事にしておられた方だなと思ったのです。

伝教大師は、鑑真さんのお弟子さんから戒を受けられて、この方は近江の国分寺におられたのですが、戒律を文字どおり真面目に実行されようとするあまり、壁にぶつかったのではないかと思うのです。授戒をされた翌年、比叡山に籠り、十二年間籠り続けられ、そのあげく、小乗戒切り捨ての宣言をされたのではないかと思いますが、とにかく、結論として、大乘戒壇の設立という大きな念願をもたれて、『顕戒論』という、大乘戒壇設立を正当化する主著をお書きになっています。

私は、これは空海とは違った意味で日本仏教にとって大きな第一歩ではなかったかなと思います。二百五十戒、四分律ないしはその他の小乗経典といわれるものに規定された具足戒というものは、専門の僧侶の一つの必修の関門だったと思うんです。ですから、これは、僧侶の世界に入るための一種のイニシエーションを活気づけるものだったの

ではないかと思いません。

法臘ほうろうというのは授戒を受けたときから年齢を勘定しますが、中国では法臘順に座席が決まるということがはっきりしていたそうです。ですから、専門僧侶、出家というのは、具足戒を授戒することが基本だったと思いますし、それは仏教圏であれば、ベトナムでも朝鮮でも中国でも、それを否定する国はなかったと思います。ところが、最澄はそれを断固としてやってのけて、大乘戒一本というかたちに踏み切られたわけです。これは、大乘というものを純粹に煮詰めて考えられた、一つの真剣な行為だったと思います。

こうした仏教圏のどこにも見られないようなことを思いきっておやりになったわけで、中国仏教を最高のものとしていた南都の僧侶たちは腰を抜かさなばかり驚いて、ものすごく憤慨し、大論争のうちに最澄は亡くなっていきます。これは、空海が晩年東寺という京都でいちばん代表的な官寺を任され、最後に宮中の重要な行事である御修法みしほを真言密教でやることを承認され、栄光のうちに亡くなっていく姿とたいへん対照的だったと思うのです。

### 最澄からの広がり

そして、最澄のつくった体系というのも、空海の『秘藏宝鑰』や『十住心論』のようにかちっとまとまった思想体系という感じではなく、非常に論争的な、問題を無限に投げかけていくという感じのものだったと思います。

最澄の死後、比叡山からは次々と最澄を乗り越える動きが展開いたします。日蓮さんにしても法然さんにしても、最澄を乗り越えるという気持はなかったかもしれません。忠実に最澄を継承する気持から乗り越えてしまったのだと思うのですが、法然の『選択集』などを読んでいきますと、これははっきり乗り越えているし、一方では親鸞さん



に、一方では日蓮さんに、そしてまた一方では道元さんに煮詰まっているということで、出発点は全部、あの山から展開して来るといふわけです。

こうして、だんだんと自分の内面の問題を掘り下げていくようになり、しまいに、いちばん内面にまで達すると、教えが非常にシンプルになって、日本のだれにでもわかるようになる。お百姓さんたちにもるわかようになって、お百姓がそのために死ぬるかたちになるわけです。これは一向一揆でもそうですし、不受不施派の動きでもそうですと思いますが、そういうところまで行ってしまおう。ということとは、完全に求心的に、本当の内面の問題、底の底まで入って自分のものとしてつかめますから日本の国の中に生きているだれにでもわかるものに、最後は煮詰まっています。

### 遠心と求心―空海・最澄

私は、空海にお世話になって、仏教に目を開かれましたが、空海の教えは非常に高級すぎて、あそこで固まってしまい、なかなか近づきにくい。だから、ただ拜んでいたくなるわけですが、最澄さんの投げた石はその後いろいろな波紋を生んで、それがいろいろなかたちになって根を深く生やしました。

真言密教も、四国の巡礼のように、八十八カ所を回るといふかたちをとって深く民衆の中に浸透していきます。お大師信仰がそれですが、しかし、思想的にはたしてどれだけその中身が伝えられるかたちをとっているかというところにはかなり問題があると思います。ただ、日本の文化の中で、日本の仏教が本当に自分のものとして最澄と空海によって平安京において第一歩を踏み始めたときに、二つの違った方向をあゆみ始めたことは、ある意味で、日本文

化全体を貫くシンボリックな出来事ではなかったかと思えます。いろいろな場面で、私が言った遠心と求心という二つの流れを見届けることができるように思います。

そして、今なおこの二つの流れが健在だということがうれしいですね。この前から、空海の千百五十年の大遠忌というところでいろいろな行事がありました。高野山に行って行事をずっと見ていると、空海が持って来た当時の声明等が、途中で変形はあったにせよ、連綿と続いているし、いろいろな著作が失われることなく、われわれのような者でも、すぐ活字一本で読めるというかたちになっているわけで、これは非常にうれしいことです。それと同時に、最澄に発してどんどん自己展開を遂げて行ったものが、現在、なおも深く人々の心の中で生きていて、そういう姿はいろいろな機会に接することができるわけです。そして、そういうものが日本文化の中で果たした役割は言いしれぬものがあるだろうと思えます。

今日は、日本文化の仏教面における遠心と求心という、あまり熟さない言葉ですが、私なりに感じていることをそういう言葉に託して申し上げてみました。御清聴ありがとうございます。

## 日本仏教の学際的研究

田村芳朗

### 岸本英夫先生の示唆

今から二十数年も前のことですが、私が所員として勤めておりました国際宗教研究所は、当時、所長がウィリアム・P・ウッダード氏で、理事長が岸本英夫先生でした。その岸本先生と、しばしば同道する機会がありました。そのさいに、岸本先生は、仏教研究者が宗教学会で研究発表をするときには、印度学仏教学会で発表するような仕方ではないようにとか、あるいは、違ったかたちで発表すべきであるということを私によく言っておられました。それは、暗に印度学仏教学会における研究方法や発表内容を批判したものでした。私もそう思いますと先生に申し上げましたところ、印度哲学出身で同じようなことを考える者がいるのかと、たいへん驚かれた様子でした。その驚かれた様子に、私自身が驚いた次第です。そういうことで、岸本先生は、いつも批判的眼で印度学仏教学会、そこでの研究内容や方法、あるいは発表の仕方を見ておられたようです。

## 姉崎正治博士の研究

そういうことで、私は違った方法というのはどういう方法なのか、それ以来、今日に至るまで思案してまいりました。このことについて思いだすことは、一九〇五年（明治三八年）に東大に宗教学の講座が開設され、その最初の担任教授となられた姉崎正治（一八七三—一九四九）博士のことです。姉崎博士は、その前年に学位論文の『現身仏と法身仏』を刊行され、五年後の一九一〇年（明治四三）には『根本仏教』を刊行され、原始仏教の研究については、三十歳代半ばで、すでに一つの峰を築いておられたと言っても言い過ぎではありません。

その姉崎博士が、宗教学と印度哲学との同居のかたちではありましたが、一九一二年（明治四五）に宗教学研究室ができてまもなく、研究雑誌として『宗教学研究』を出すことを考えられました。そのとき問題になったことは、印度哲学と共同して『宗教学研究』を出すか、別個に出すかということでした。というのは、『わが生涯』という博士の自伝によりますと、「印度哲学と宗教学とはどうも氣風が合わない。即ち、印哲は始終、考証のような学問におち入ってはえない」（一一八頁）からです。姉崎博士は、その時は、すでに印度学仏教学の大家ではあったのですが、印哲の研究のありかたには危惧をいだいておられたようで、そのようなことが、岸本先生のお考えにも反映していたのではないかと思えます。

姉崎博士が指摘されましたように、印度哲学ないし仏教学は、今日に至るまで、原典の言語学的研究と漢文献を含めての考証学的研究に終始してきております。原典写本から漢文献にいたるまで数多く存するところから、このような研究方法はおこるべくしておきたのであり、また、基礎作業としては欠くことのできない研究方法ではあります

が、その上で、全体的な立場からの思想的研究がなされなければならないと思います。

そういうわけで、姉崎博士の意図や岸本先生の意向をくみ取りながら、近年になって私自身が考えついたことは、簡単にいいますと、仏教の思想的研究と学際的研究ということですが、それが仏教研究において残された方法であり、また、新しい方法ではないかと思えます。特に、日本仏教について、この二つの研究方法があてはまると思えます。

### 日本仏教の思想研究

ところで、はじめの思想的研究ということですが、比較思想の分野で、たとえばハイデガーをほつんと取り上げ、道元をほつんと取り上げて両者を比較したり、類似しているということと両者を結びつけたりする研究が見うけられますが、これは、きわめて主観的であり、恣意的になるおそれがあります。そうではなくて、まず、それぞれの背景をなす思想史の上のせて検討を加え、そのあとで両者を比較するというものでなければならぬと思います。仏教そのものについていえば、その思想的研究とは、思想史的研究ということになります。

そこで、思想史ですが、私は、思想史というのは矛盾・対立の、いわば論争の歴史だと思えます。したがって、初めも終りも同じだとか、どちらも結構でございますということではなく、矛盾・対立の歴史を直視し、どういふ問題がおきたかを客観的に見きわめながら、仏教の思想や教理を研究していくのが、真の意味における仏教の思想的研究といえましょう。

日本仏教を例にとりますと、一応、宗学的研究が思想的研究にあたると考えられるかもしれませんが。しかし、宗学というのは、それぞれの宗派の祖師を絶対視し、それに批判の眼を投ずることなく、また、祖師から話をはじめると

いう形になっております。結局は護教学にすぎず、真の思想的研究とはいえません。全部が全部ではないにしても、多くは、祖師を絶対視し、祖師に対して批判の眼を投じてみることは、まずありません。俗な言い方をすれば、いろいろと研究した末に、「自分のおやじはやっぱり偉かった」というのなら、よろしいのですが、最初から「自分のおやじは偉いんだ」という前提で研究していくというのが、一部の宗学研究になっているのではないか。これでは、真の思想的研究とは言えないと思います。

宗学をして真の思想的研究たらしめるには、まず、祖師たちをインド以来のそれぞれの思想史の上のせて検討を加えることが必要でしょう。すなわち、思想史的研究です。研究態度についていえば、旺盛な問題意識と批判精神のもと、疑問を投げかけ、問題を掘りおこしながら、研究することです。しかし、それだけでは、まだ十分とはいえません。少なくとも同時代に出た祖師たちについては、同じ土俵の上のせて比較研究することが必要です。思想史的研究と合わせていえば、まず祖師それぞれの思想史から検討を加え、ついで時代・社会・思潮などの共通背景から比較研究するということです。そうすることによって、祖師それぞれの特色が、かえって浮き彫りにされましょう。

### 道元と日蓮

たとえば、道元と日蓮について見てみますと、道元は日本に曹洞禅をもたらした祖師ではありますが、道元の大著である『正法眼蔵』には法華経が最も多く引用されており、また、頻死の重病におちいったとき、法華経・如来神力品第二十一の「若於園中、若於林中、……諸仏於此、而般涅槃」という有名な句を口に唱えながら部屋をめぐる歩き、唱え終っては、その部屋を「妙法蓮華経庵」と名づけたと伝えられます。

そういうわけで、道元は、個人的には法華信奉者であったと言つて、さしつかえなからうかと思ひます。いっぽう、当時の代表的な法華信奉者として、日蓮があげられます。そこで、道元と日蓮における法華信奉のありかた、法華用の仕方というものを比較研究することが必要となつてきます。現在のところは、道元は道元だけ、日蓮は日蓮だけで研究がなされておりますが、同じ法華信奉者として両者を比較研究することは、ぜひとも必要なことがらであり、そうすることによつて、かえつて道元の特徴、日蓮の特徴というものが明らかにされてまいりましょう。

日本では、祖師を仰いで宗派が、いまだに厳然として存在してありますために、それぞれの思想史の上から祖師たちにメスを加えたり、同じ土俵の上のせて比較したりすることはタブー視されておりますが、今後、そのような研究方法が採られることによつて、新たな光が研究の上にさしきたるのではないかと思われまふ。なお、同じ土俵の上のせて比較することは、仏教内における一種の学際的研究と言つていいかと思ひます。

### 日本仏教の学際的研究

ところで、最後に残る最も重要な問題は、仏教と仏教外との学際的研究ということですが、それに関して日本仏教という言葉ですが、二つの受けとめかたが考えられます。一つは、仏教という言葉とところに力点を置いた日本仏教であり、もう一つは、日本というところに力点を置いた日本仏教です。つまり、仏教が日本に入つてきて、伝統的な日本文化に与えた影響と、仏教が日本文化によつて影響され、変容していくことのいずれに重心がかかつているかという事です。一口でいへば、日本の仏教化と仏教の日本化の問題です。これは、いわば伝統的な日本文化と仏教との学際的研究ということになりましよう。

## 仏教と文芸——本居宣長の『源氏物語』評釈

その日本文化の中で特に仏教と密接な関係を持ったものは、日本の文芸だろうと思います。ご承知のように、文芸作品の中には、しばしば仏教が取り込まれているゆえんです。そういうわけで、大きくは日本文化ということになりますが、せめていえば、日本の文芸と仏教との学際的研究が必要となってまいります。これが残された研究であり、これから進めていかなければならない新しい研究方法ではないかと思えます。

これについて思いおこすことは、本居宣長の『源氏物語』にたいする評釈です。ちなみに、『源氏物語』は、もっぱら国文学者によって研究がなされ、日本の仏教学者は、『源氏物語』を仏教の文献と同じようにテキストとして用い、日本仏教を研究するということはありませんでした。近年、仏教文学研究会ができて、そこで取りあげられはじめてはきていますが、日本仏教の教理なり思想を研究する専門の仏教学者のほうで、『源氏物語』を仏教文献と同じ扱いのもとに研究資料とすることは、いままでのところ、見られません。

しかし、その『源氏物語』に、たびたび仏教に関係したことがらが取りあげられており、したがって、仏教学者は、『源氏物語』や、その他の文芸作品をどんどん取りあげて、正統な仏教文献といっしょにして、仏教の側から研究していく必要があるかと思えます。

そこで問題となるのは、本居宣長の『源氏物語』にたいする評釈の仕方です。すなわち、評釈書の『玉の小櫛』（一七九九）において、宣長は、物語を貫くものは「物のあはれ」であり、それにたいして、仏教は「物のあはれ」などの情を否定し、人生を超越する、きびしい教えであり、儒教以上に人間否定の思想であり、人間を冷たく突き放す思



想で、したがって、仏教思想を通して物語を見ることは誤りだと評しました。

かつて、紫式部が天台の学者であったことも手伝って、『源氏物語』は天台三大部の小説化であるという説が生まれ、ついには、天台三大部と巻教を合わせるといふことさえなされました。『源氏物語』六十巻説がそれです。本居宣長は、そのような説にたいして、大いに反発を感じたわけです。

ちなみに、そのころ、いわゆる排仏論が勃興いたしました。本居宣長のような国学者、そのあとの平田篤胤のような神道家、それに、当時の封建体制に奉仕した朱子学を原始儒教にもどそうとした古学派も加わって、仏教を排撃する運動がおこされたもので、これらの人たちは、すべて同じ角度から仏教を批判しました。すなわち、仏教は人間の自然の感情を否定する思想だとしたのです。たとえば、その代表的なものとして男女の愛を取りあげつつ、仏教が男女の愛を煩惱として否定し、釈迦が妻や子を捨てて出家したことに非難の矢を向けました。

人間の生まれたままの自然な心情の典型的現われとして、男女の愛をほめたたえたもので、それが、すなわち日本精神であるともいふようになりました。本居宣長は、それこそが大和魂だと言っております。こういうことで排仏論がおき、宣長も、その中にひたりながら、仏教を批判、ひいては、『源氏物語』から仏教を取り除こうとしたわけですから。仏教が入ってきた以前の本来の日本に帰れとも主張しました。

ところで、『源氏物語』には、実際に仏教が影響しており、仏教を排除しようとする評釈には無理があるといわねばなりません。宣長自身、個人生活において仏教の影響が見られるところでもありません。ただ問題は、『源氏物語』に取りこまれた仏教が、本来の仏教と同じか違うかということだと思えます。『源氏物語』に仏教の影響が見られるとして、それは日本に入ってきた仏教そのままのかたちか、日本的に消化しなおし、再生産されたものか……。つまり、日本文化あるいは日本の思考と仏教との交わりを私たちは学際的研究として調べる必要があるということなのです。

## 日本人の仏教受容の側面

仏教が日本へ入ってきてから、日本人の思考によって相当、変容された面があるのではないかと思えます。たとえば『源氏物語』の中に、「宿世」ということばが一二〇回も出てきます。この「宿世」ということばは、羅什の訳した法華経の中にも出てきませんし、これと同じ意味をもった「宿業」ということばは、『俱舍論』に、しばしば説かれております。ただし、法華経における「宿世」ということばは、原語では「前の」という程度の意味で、それほど深刻な意味を持ったものではありません。「宿業」は明らかに前世の業ではありますが、これについて、『俱舍論』は弁明しております。すなわち前世の業によって現在が結果として現われるが、それは固定したものではなく、現在における努力によって改めうるものであり、宿業をバラモン教の「我」のごときものに錯覚してはならないということです。

ところが、そういう宿業の観念が日本に入ってきましたと、どうも前世に固定していく傾向が見られます。『源氏物語』に一二〇回もあがる「宿世」にしても、その説きかたには、宿命論的な暗さが感じられます。つまり、前世の業というものを固定視しているように思われるのです。このことに関連して、「十善の帝王」ということばが取りあげられます。このことばの本来の意味ですが、帝王たる者は、民衆に先んじて一〇のよいことをしなければならぬということ、当為として説かれたものです。ところが、日本に來ますと、帝王の家に生まれるのは、前世において一〇のよいことをしたからだというふうに変わります。つまり、「十善の帝王」ということが前世にポイントを置いた固定的な、宿命論的なものに変わっていったわけです。

最近、部落解放連盟から仏教がつるしあげられております。つまり、仏教に差別思想があるというわけです。その差別思想の一つとして、宿業説が取りあげられています。被差別部落に生まれるのは、前世の宿業の結果だと説かれたもので、これは、けしからんということで、批判を受けております。被差別部落に入っていた宗派・教団は、西本願寺がいちばん多く、それに続いて日蓮宗といわれています。西本願寺教団が入っていたとき、被差別部落に生まれたのは前世の宿業によるのだから、あきらめなければしょうがない。その代りに、死ねば、そういう人こそ来世の阿弥陀仏の浄土に救われるんだと言って、慰めを与えようとなりました。これは、結局、被差別部落の解放にならないということ、部落解放連盟からつるしあげられたところです。

そのような宿業説は、もともと本来の仏教にあったものか、あるいは仏教が日本へ入ってきてから、日本化した際の産物なのかという点について、あらためて検討しなければならぬ問題だと思えますが、私は、日本に入ってきてから、前世に重点を置いた宿業説に変わっていったのではないかという気がします。これは、仏教そのものに対する弁明にはなるのですが……。

### 日本文化と仏教

ともあれ、日本文化という点でしめくりますと、仏教が日本の中へ入ってきて、日本文化の中にとけこんだことよって、いい面もたくさん生まれたと思います。その一つに、自然順応があげられます。自然の風光に結びつけて、仏教の思想や教理が説かれたことです。その例として、道元があげられます。道元の『正法眼蔵』の中に、しばしば自然の風光が取りあげられており、「山水経」などのごとく、巻の題名にさえなっているところです。また、日

蓮には『事理供養御書』という名の付いた手紙が残っておりますが、その中で、ほかの経典は月とか自然の風光を美しい心のたとえとして用いているが、法華経はそうではなく、月がそのまま心なのであり、花がそのまま心なのであると言い、「月こそ心よ、花こそ心よ」とうたっております。これは、日蓮が日本の思考、特に自然との一体という考えかたを法華経の思想に結びつけたものだろうと思われれます。自然との一体は日本文化の長所ということで、しばしば仏教者は、それに同調したゆえんです。

いっぽう、宿命論的な、固定的な宿命論というものは、あしき日本化と考えられましよう。客観的な学問的研究において、すぐ、いい悪いをいうのは、まちがいかもしれませんが、ともあれ、以上のようなことが考えられるのではないかと思えます。

## 日本文化研究

このところ、私は、たびたびアメリカに招かれて、日本文化と、その中に根づいた日本仏教の話をしてまいりました。特に中世になりますと、叡山天台を中心として、天台本覚思想というものが発展の極に達しますが、その天台本覚思想は、まさに日本の思考と合一したものであると言っているかと思えます。別の言いかたをすれば、日本の思考や日本文化、日本の神道ないし文芸が、天台本覚思想の中で理論化され、その理論化されたものが日本のほうへ逆輸入され、神道や文芸の理論化に活用されていったということです。こういうふうにして、中世の鎌倉末から南北・室町にかけて、伝統的な日本文化としての神道や文芸が確立していったわけです。

私はアメリカによれば、大きくは日本文化と、その中に根づいた日本仏教、ちぢめていえば、中世の天台本覚思想

と日本の文芸というところで話をいたしました。そのきっかけとなりましたのは、三年前のちょうどクリスマスころ、ニューヨークのヒルトン・ホテルでアメリカ宗教学会が開かれたことです。その学会にハーバード大学の永富教授が私を招き、私は一つの部会で発表させられたのです。私の発表には、前もってキリスト教神学者のカウフマン博士と宗教学者のスミス博士が反論者として用意されておりました。こういう学会でも、また書評でもそうですが、向こうでは徹底した批評を加えるのが普通で、日本人どうしなら、ケンカ別れになりそうなところですよ。そういうわけで、私の発表にたいしても、徹底した反論が、あらかじめ、おせん立てされていたのです。

私は、本覚思想について、まず第一段階として、二元相対の現実を否定し、超越して、不二・絶対の世界を究明するにあると申しました。そうして第二段階として、再び現実にもどり、現実の諸相をすべて肯定するにいたったと定義づけました。この定義づけにたいして、さっそく反論が加えられました。ほかの部会では、阿部正雄さんが青原行思の説を引用して、一度、山が消えて、再び復活することを言われたのですが、私の場合も同じように解され、一度、現実が否定されて、どうして再び復活するのかとの質問を受けました。また、現実が消えたり、否定されたりするものかとの反発も受けました。キリスト教によれば、現実には神から与えられたものであり、その現実が消えるなんて、もつてのほかだというわけです。こちらは「空」ということをベースに置いて話をしたのですが、結局、それは理解されませんでした。カウフマン博士などは、私が日本に帰りましてからも、論文を書いて私に批判を向け、どこまでも私をつかんで離さないという感じでした。

それから、私は天台本覚思想の中に取りこまれた日本文化に関説し、伝統的な日本文化は、自然順応に端を発すると申しました。日本は一年を通じて全体的に見れば、春夏秋冬と適当に変化していく温和な気候・風土で、そこから、常に自然と人生ないし人間とは一体をなしてきた。一口に言えば、伝統的な日本文化、あるいは日本人の心情と

か生活というものは、自然順応に端を発すると主張しました。日本人の心情については、本居宣長もふれているところですが、『古事記』『日本書紀』『続日本紀』などに「清く明き心」とか「清く直き心」が強調されており、特に「直き心」は、生まれたままの自然の心を言ったもので、これこそ自然順応に端を発する日本人の心情だと申しました。また、『万葉集』を取りあげ、恋愛を歌った相聞歌と自然を歌った四季歌とが常に一つになっているなど、いろいろ具体例をあげて話をしました。

中世になっては、能楽では序・破・急、いけばなでは真・行・草、茶の湯では守・破・離という三つのカテゴリーを立てて理論構成がなされたことを話しました。これは、三つのカテゴリーを立ててのヘーゲルの弁証法に類比されるのですが、ヘーゲルの場合は、根底を成しているのが人為的変革であるのに対して、こちらは、どこまでも自然の移りゆきに美を見いだし、それを演技に表わすということが基調となっており、その意味では、自然的変異に基づく、いわば日本的弁証法というべきものだと言解を加えました。要するに、伝統的な日本文化は、自然順応から出発したということです。日本の仏教も、そういう自然との一体ということについては、大いに歓迎の意を表し、自己の教理の中に取りこんだと申しました。

ところが、この点についても、スミス博士などから反論を受けました。すなわち、自然をカルティベートしていくところに文化があるのであって、おまえは自然順応といい、それを日本文化と言ったけれども、自然順応ならば、日本文化とは言えない、それは文化ではない、と反論されたのです。そのとき、私は、やはり、日本文化と欧米文化とは違うのだなあとは痛感させられました。

それはともかくとして、最近、アメリカでも、日本文化ないし日本文化の中に根づいた日本仏教に目を向けるようになってきました。そうして、ぼつぼつとはありますが、研究者も出てまいりました。その理由ですが、三つ考

えられましょう。一つは政府のアジア政策です。敗戦後、アメリカ政府がアジア政策の一環として、日本研究を奨励したことが関係しております。

いま一つは、近年、アメリカ人一般において日本文化や日本仏教に関心がもたれたことがあげられます。それは、欧米文化を背景にしたキリスト教に、彼らがゆきづまりを感じ、そのゆきづまりの打破に異質の文化や宗教としての日本文化、日本仏教に目を向けてきたのではないかと思うのです。

三番目は経済的な問題ですが、日本が敗戦国でありながら、先進国に追いつけ、追い越せでやってきて、今やまさに追い越すような繁栄国家となった。もしかして、その秘密が日本文化や日本仏教の中に見いだせるのではないかということ、日本文化や日本仏教に関心を持つ者が出てきたと思われれます。

### 仏教研究の将来

しかし、今のところは、まだ日本の仏教文芸の研究が主で、日本仏教の思想そのもの、教理そのものの研究まで行っておりません。ともあれ、私は、さきのような反論を受けたことも考え合わせて、これからは日本文化と日本仏教との学際的研究をさらに広げ、将来は、世界思想の中に日本文化ないし日本仏教を浸して考えていく必要があると痛感したわけです。

そういう意味で、日本仏教の学際的研究は、今後、一層、推し進められていかなければならないと思いますが、そのためには、各分野の研究者が手を合わせ、それぞれ壁を築いたり、垣根をめぐらすことなく、そういうものを取りはらって研究しあっていくことが必要ではないかと考えます。そういう研究方法が、あるいは姉崎博士や岸本先生の

考えられた意図にそうものではないかと思っております。