

生活世界の復権

—— 新たなる仏教学の地平へ ——

下田正弘

〔論文要旨〕 一九世紀の西洋において確立し、明治維新以後日本が取り入れた近代仏教学は、「歴史的ブッダの教説とその展開の歴史解明」をほとんど唯一の課題とし、古代インド仏教の文献に説かれた内容を外から観察者として分析的に記述することによって仏教世界を描いてきた。しかしその過程で、いつしか仏教を古代インド文献の中に閉ざされた過去の現象として捉え、歴史的現実の中に生成変化する仏教を考察の対象とすることがなくなってしまう。この態度は、単に仏教学の対象や方法を狭隘なものにしていくばかりでなく、実は当の文献の読み方自身を著しく限定する結果となっている。現在の仏教学は、その始まりであるところの近代仏教学誕生の起源に戻り、そのできごとの意味を確かめることによって、将来あるべき仏教学の、より豊かな方法を学び取ることができるだろう。

〔キーワード〕 近代仏教学、生活世界、世俗性、歴史的ブッダ、方法論

一

近代の諸学者によってインド仏教の歴史が研究されてきた方法は決定的に特異なものである。けれどもおそらくもつと特異なのは、それがほとんど特異だとは見なされなかつたことである。この特異さは、一種類の源泉資料に対する一見して奇妙な、議論の余地のない好みらしきものにおいて歴然としている。⁽¹⁾

近年インド仏教研究を新しい角度から精力的に推し進めるグレゴリー・シヨペン⁽¹⁾は、「インド仏教研究における

考古学とプロテスタント的前提」と題する論文をこの一節によって説き起こし、西洋に生まれ今日まで受け継がれてきた仏教研究方法の、歴史研究としての意義に根本的な疑問を投げかけた。もちろんその主張には賛否両論あり得ようし、何よりも彼が提起した問題は本稿の主題と直接関係するので、議論の詳細については後ほど改めて取り上げなければならない。しかし何はさておきこの論文が、近代西洋に始まり今日まで続いてきた仏教研究に対する本質的批判であったことは誰の目にも明らかだったはずである。

しかしこの問題提起から既に十年。現在の国内外における仏教研究は、ほとんど彼の批判には答え得ていないし、ことに日本においては大部分の研究者たちが、そもそもこの問題の所在にさえ気がついていないように思われる。わずかに目を留める者があつても、シヨペンの指摘が西洋世界における仏教研究に向けられたものであることから、日本の仏教研究はこの批判とは無関係であると理解しているのだろう。だがそれは大きな誤解ではなからうか。彼が指摘する仏教研究方法の特異性は、現在の日本における仏教研究にそのまま当てはまるばかりでなく、その特異性がほとんど意識されていない点では日本の学界の方が欧米よりむしろより深刻でさえある。⁽²⁾

シヨペンの指摘をここに引用したのは、勿論、本『宗教研究』特集号のテーマである「生活の宗教」としての「仏教」という視点に密接に關係するからである。ただしその關係の仕方は、この視点を仏教研究が、ことにわが国の仏教研究がいつの間にか排除してきてしまったという意味で逆説的である。では「生活の宗教」としての「仏教」とは何を意味するのか。この課題が提起する問題は本稿全体を費やさねば論じ得ないのだが、しかしそのおよその特徴はシヨペンが指摘する「仏教研究における方法の特異性」を知ることによって理解可能である。

ここでもう一度冒頭の一文に戻ってみよう。シヨペンの言う「一種類の源泉資料に対する奇妙な好み」とは、実

際にはインド仏教研究者が文献資料をもつばら使用し、あるいはその主張に先導され、その反面で碑文や考古学的遺物の証言は無視するか、あるいは曲解しつづけてきたことを指す。

〔研究者の前には、一方で〕大群の考古学の、そして碑文による資料がある。それは時と場所とを十分合理的に定め得るものであり、かつほとんど編集の手が加えられておらず、その大半は読まれることさえ予想していない。この資料には少なくとも在家と出家とを含む仏教徒が、実際に実践し信仰したものの一部は記し反映されている。(他方で)同様に大群の文献資料があり、それはほとんどの場合、時代が記されておらず、きわめて新しい時代の写本伝承の中に残っているに過ぎない。それは大きく編集の手が加わり、聖典であり、神聖なものであり、理想を教育することが意図されたものであり、小さな、平均的とは言えない仏教者の集団が信じ、実行しようと望んだものを記している。⁽³⁾(一)内筆者

今われわれの関心は、考古学資料と文献資料との差異やその優劣を論ずることにあるのではない。⁽⁴⁾しかしこの一節は、資料問題に劣らず、これまでの仏教学が、聖典、理想、神聖さなどの言葉で表される主題を研究の対象とし、その視野から描かれたイメージを仏教全体のイメージに拡張し、実際に実践し信仰した平俗の仏教徒のありさまを記す側面を歴史の上にほとんど反映させなかったことを述べているものでもある。

西洋近代に生まれた、いわゆるインド学の中に居を占める現在の仏教学は、サンسكريット語資料を中心とするテキスト研究、それも仏教の思想解明を目的とする研究をもつばらに推し進めてきた。そして確かにこの研究は、古代インド仏教世界の教義や思想について、諸テキストを文献学的に分析する形でさまざまな問題を解明し、以前とは比較にならない成果を享受できる環境を整えた。ところが同時にこの過程において、教義、思想という領域以

外の多くの重要な要素を研究者たちが見過ごしてきたことも確かである。⁽³⁾

だが、仏教が歴史の中に結実してきた実態をより正確に描こうとするなら、規範的、理念的な文献の記述を再現するのみでは不十分であり、生活経験の中でその理念が実際にいかなる形で機能しているかを理解しなければならぬだろう。聖なる世界は俗なる世界とともにあつてはじめてその存在の意義が具体的に明らかになるのであり、何れか一方の極だけを丹念に描いても仏教という世界全体を描いたことにはならない。これまでほとんど意識されなかつたけれども、近代仏教学が取ってきた方法の特徴、あるいは限定性と、そこから必然的に導き出される仏教の姿の偏りに対して、われわれはあらためて注意を払い直さなければならない。おそらくはこの特集号が解明を意図している〈「生活の宗教」〉としての〈仏教〉とは、こうした要素を掘り上げて、仏教全体をより豊かに描くための問題提起と考えることができるであろう。

本稿では与えられた紙数の中で、近代の仏教研究がいかなる経緯で現在の方法を習得したのか、その間にどんな問題を抱え込んだのか、そして最後にそれらの諸問題を了解した上で、いかにすればこの状況を改善し得るのか、こうした問題について順次論じていくことにしよう。

二

既に述べたように、近代の仏教研究方法に特徴的な要素としてまず誰の目にも明らかなのは、その文献偏重の態度、それも思想、教義内容を説くテキストの研究に極端に傾いてきた点である。もとより宗教の中心には思想があり教義があることは疑い得ないし、それらの研究が大きな比重を占めることにもしかるべき理がある。何よりも筆

者自身まさに文献研究をもって仏教学の方法としてゐる者の一人であり、本稿の最終的な関心の焦点も文献研究にあることをあらかじめ断つておかねばならない。

しかしたとえ文献研究の意義、さらにその中でも教義や思想研究の意義を認めても、そのみで成り立つ宗教があり得ないのも事実であり、何よりも教義の意味はそれが具体的現実の中でいかに働くかによつて決定されるという側面を忘れてはならない。さらに長い歴史的現実の中に一步踏み込めば、教義が現実を変えるばかりでなく、現実によつて多少なりとも教義が変えられることも決して珍しくはないことにも気づかされるはずである。こうした要素を漏らさないと考察していくためには、思想や理念としての仏教と、生活経験の中の仏教とを一つの企図において把握する試みが必要となる。

ところが近代の仏教研究においてはこうした自覚が欠如し、研究者たちはほとんど思想研究のみを仏教研究として認める一方で、その思想の背景をなす生活環境や、あるいはその環境の中で息づく仏教は研究の対象から除外し、宗教学や文化人類学など他の学問分野に委ねて関心を抱かない。それも方法的な議論を重ねた上で意識的に選び取られた結論ではない。古代のテクストに書かれていない仏教は、仏教にあらざるか、あるいはせいぜい仏教の亜種であると端から決定済みなのである。しかしこれは尋常なことではない。

なぜこうした傾向が現在の仏教研究者の態度に定着してしまったのか。実はこの問題は西洋近代がいかなる経緯を経てインド学、そして仏教学を作り上げてきたかという過程と密接に関係している。仏教学の発端に生まれた研究の傾向が現在にまで生き延び、存続しているのである。この解答のカギを握る西洋における近代仏教学成立の事情について一瞥してみよう。⁽⁶⁾

大航海時代から世界各地に進出しはじめたヨーロッパ諸国は、植民地化あるいは半植民地化した地域の言語、文化、そして宗教の研究を、宣教師や政府高官が中心となって進めていったが、インドに関する研究はこうした新しい学問の中の代表的な成果である。一八世紀後半に本格化するインド研究は、英、独、仏を中心として一九世紀に入って飛躍的な進歩を遂げていく。

しかしながら仏教研究に限っては、こうしたインド学の発展に素直に乗り切れない研究上の大きな障害が横たわっていた。それはアジア諸国には仏教が広がっているものの、当のインドにおいてははるか昔に仏教が消え去っていたという事実である。このことよってかつてインドに仏教が存在したという認識が得られず、そのためインド学の進展と仏教の進展とはなかなか歩みを共にすることができなかつたのである。

結局、仏教を明かすには、アジア各地から仏教に関する断片的情報を集め、それらを総合して再構成するという方法によるしかない。しかるにその総合の中心となるべきインドには現実には仏教は存在しないとすれば、仏教を探究するのは中心の不確定な円を描きつづけるようなものである。仏教の現存しないインドに仏教の中心点を定めるまでには、研究者間の議論に長い間の紆余曲折があつたことは想像に難くないだろう。⁽⁷⁾

さて、宣教師を中心としてアジアに入つていった西洋がまず仏教を捉えた方法は、今日の表現で言うならフィールドワークによつてゐる。実際に目の前に存在する異民族、異文化の中に入り、そこで生きられる宗教を観察することによつて情報を得ていくのである。けれども、モンゴル、チベット、中国、朝鮮半島、日本、スリランカ、タイ、ミャンマー、カンボジア等々、言語、文化、歴史を全く異にするアジア諸地域において、実際に接するさまざまな様相を呈する宗教活動を一つの同じ宗教として認知することは、けつして容易な作業ではなかつた。実際この

問いに応えるのは現在でさえ易しくはない。かつて日本の学界で紹介された「仏教とは異なったラマ教」という概念や、あるいはちょうどその対極に当たる「日本仏教は仏教ではない」という主張など、仏教という同一の概念にアジアの諸宗教が収まるという認識が成立したはるか後までも続くこうした議論を考えるなら、一九世紀に至るまでアジアを観察した西洋の研究者たちが「仏教という一つの認識」に至るのにどれほどの困難に直面したか、容易に想像がつくはずである。

多くの試行錯誤を経て後、研究者たちがようやく「仏教」の存在に気がついたのは、全アジア地域の宗教の中心にたった一人の歴史的人物であるシャーキャムニ、あるいはゴータマという人が存在したという新たな認識を確信したことによるものであった。現在はおそらく誰も疑わないであろうこの理解も、インドに仏教が存在していなかったことを考えるならきわめて重要なできごとである。それはフィールドワークを通してアジア各地から情報を集めながら、最後にはフィールドワークの及ばない世界であるインドに仏教の中心を定める結果となったのであるから、仏教の中心としてのインドに歴史的ブツダが存在したというこの理解は、単純に「事実の発見」と言えるものではなく、むしろ「認識の誕生」と言うべき問題だからである。

さて、近代仏教学の誕生にとつて重要なのは、この仏教の中心に立てられるシャーキャムニ、あるいはゴータマが、神でもなく、預言者でもなく、キリスト教とも無関係な哲学者、あるいは道徳家として捉えられたことである。アジア諸国で崇拜される神らしき者は古の賢人であり、合理的な思想を説く歴史上実在の人物と決定された。

この認識の誕生によつて以後の仏教研究の大きな柱が決定する。それは第一に仏教は人が説いた哲学であることから仏教の解明は哲学、思想の解明に他ならないこと、したがって研究の対象となるべきは何よりも文献資料であ

り、その中から読み取られるべきは賢人の哲学に相應しい合理的内容であること、そして当然のことながら古代インドにおいて説かれた教義こそが本来の仏教であること、などである。これらの要素はすべてが現在行われている仏教学の特徴となっていることがわかる。

三

こうして近代仏教学における文献偏重の傾向と、その文献を扱う態度の双方がこの〈仏教〉という認識のうちに成立することとなった。この仏教学の誕生には、当時のヨーロッパ思想界における哲学、あるいはキリスト教研究のありようが深く関わっていたことは想像に難くないだろう。そもそも西洋思想史の根底をなすキリスト教は、聖書というテキストにおける「ことばの探求」に格別の地位を与えてきた。研究は、歴史的であれ、解釈的であれ、あるいは文献復元であれ、その高等批評であれ、すべてテキストそのものに向けられてきた。伝統を継承しつつ新たなテキスト研究を切り開いていく聖書研究の成果が、いかに深く仏教研究の態度醸成に関わっているかは、個別の例を挙げるまでもなく容易に想像がつく。最古の福音書資料であるQ復元の努力は、最初期の仏教経典を求める研究の傾向にそのまま重なるし、また一九世紀中葉、人間としてのイエス像を求めて生まれるルナンの『イエス伝』やカイクムの『ナザレのイエスの歴史』が、同世紀末のリス・デヴィツ著作『人間ゴータマ』の理念に重なり合ってしまうことなど、わずかの事例を挙げるだけでも両者の関係は明瞭である。

こうした要素を考えれば、本稿の冒頭において引用した「近代の学者たちが仏教を研究する際の方法の特異性」「文献偏重の態度」というシヨペンの指摘は、実は西洋世界におけるキリスト教研究の抱える特徴に起源している

ことがわかるだろう。実際、冒頭に引用した論文のタイトルにある「プロテスタント的前提」とはこの問題を指しているものであり、キリスト教研究、ことに新約学は新約聖書という特別なテクストの読みを尊重し、それによってキリスト教徒のありようを決定するのに熱心な一方で、考古学的遺物の証言には素直に耳を貸すことがなかったことをシヨベン是指摘する。彼は、初期イギリス考古学研究における第一人者であるチャールズ・トーマスの、紀元五―六世紀のイギリスにおけるキリスト教徒の墓碑調査の中に見られる「奇妙な弁明」にわれわれの注意を向けている⁽⁸⁾。トーマスは文献資料にはまったく現れないキリスト教徒のありようが、考古学的、美術的、建築学的な遺物からかなり明瞭になることを述べながらも、

キリスト教徒の読者たちは、以下に説明する島国〔英国〕のキリスト教徒のありようが、異教徒的であり前キリスト教徒的であると考えるであろう。……この点について手短かにしておかねばならない。神が人となつてイエス・キリストとして磔刑に処せられたことを通し、あらゆる信者が司祭であるという、贖罪や祝福の方法が与えられる新約聖書の中心的なメッセージは〔遺物においては〕触れられないままである。それは福音書や教父たちの著書、さらにはシンボルによって伝えられるメッセージではあつても、それらを離れて物質的なものに反映してはいないし、また反映することもできないものである。一方で、人が作り上げた墓や墓地、生きた人間が死んだ人間を記念すること、骨の一部やそれに類する小さなものを聖遺物として保持すること、崇拜の儀式用に設えられた建造物の構造などによって示された、外に目に見える形は、このメッセージに人が付け加えたものである。それ自体としては「御言葉」とは無関係であり、ほとんどの場合直接的な聖書による権威を欠いている。これらはミルチャ・エリアーデ教授の言う宗教人 *religious man* のなせるわざにほか

ならない。⁽³⁾ (一) 内筆者)

と付言する。「キリスト教徒の」墓を調査し驚くべき考古学的な発見をなしながら、それらの結果をキリスト教徒の世界に所属させるのではなく、「宗教人」という別のカテゴリーを設けなければ結果を収め取れないというのである。一九七一年の出版になる労作においてさえこの態度が基底に存することを考えるなら、文献に現れる世界のみを純粋なキリスト教世界と考え、文献を離れた世界は別世界として扱おうとする研究上の態度は、長きに亘ってかなり強固なものであったと想像される。

この原則を守りながらも研究対象を文献以外の世界に広げようとするとき、研究はへ本来のキリスト教研究とは異なった、たとえば民俗学のような別領域の中にその成果を限定せざるを得なくなるだろう。シヨペンが引用するもう一人の考古学者スナイダーは、初期キリスト教遺跡研究の重要性を指摘しながら、それを民俗宗教学 Volkreligion として研究するボン学派の態度に同調する。

もし考古学的資料が大衆的宗教 popular religion の実践に属するものなら、その解釈者や歴史家は考古学的証拠がどのように文献資料と関係するか、言い換えれば、大衆的宗教が教学的伝統 ecclesiastical tradition にどう関係するかを明確に主張しなければならない。ここに提起される問題は教父学や歴史学や神学に属するものではなく、宗教社会学 sociology of religion に属する問題である。⁽⁴⁾

文献外資料における世界は文献資料における世界とは領域を異にした「宗教社会学」の問題であり、キリスト教研究史の中に収まることできない。

同様の態度を別の言葉で明確に表現するのはエリアードである。彼はヨーロッパにおける「農民の風習と信仰」

を論ずる中、農村地域も千年以上にわたってキリスト教化されてきたが、その過程で彼らはキリスト教以前の太古の習俗や宗教を、彼らなりのキリスト教として取り込んできたことを指摘する。そしてそうした要素の存在を理由に彼らがキリスト教徒ではないと判断するのは誤りであるという。

そうではなく大切なのは、彼らの宗教はキリスト教の歴史的形態に閉ざされないことを認識しなければならぬことである。……われわれは原初的な歴史以前のキリスト教 a primordial, ahistorical Christianity を語る事が許されるだろう。というのはキリスト教徒になる過程でヨーロッパの農民たちは、自分たちの新たな信仰の中に有史以来受け継いできた宇宙的宗教 cosmic religion を取り込んだのであるから。⁽¹¹⁾

エリアーデはここで実際のキリスト教徒の農民が信じ、行ったことは「歴史的キリスト教」とは区別されるべきで、「非歴史的キリスト教」 ahistorical Christianity として捉えなければならぬと言う。結局、シヨペンが言うように、トーマスもスナイダーもエリアーデも、それぞれが扱う時代や地域は異なっても、実際のキリスト教徒が生活の中で行ったことは歴史的なキリスト教研究には収まる事ができないという理解で一致している。⁽¹²⁾ その主張の根底には、「真実の」「本質的な」「真正な」キリスト教は、聖書とその解釈の中においてのみ、つまり文献においてのみ存在するものであり、⁽¹³⁾ 換言すれば実生活に現れているものはそれだけ不純になり、キリスト教以外の要素が交じり合ったものだという理解が横たわっていることがわかる。

四

本稿の目的はもちろんキリスト教研究を問うことではなく仏教研究を問い直すことであり、さらに既に述べたよ

うに、考古学的資料と文献資料との優劣を論ずるのではなく文献資料の扱い方自身に関心を置くものである。シヨペンの議論は考古学的資料の尊重を結論として組み立てられているのでその点で本稿とははつきり立場を異にするが、しかしそこで指摘された上述の諸事例は、この本稿の目的に十分資するものがある。何より「真正で」「正しい」「本質的な」仏教を生活世界からすっきり切り離れた上で、思想的、教義的なテクストの中に求めていこうとする態度は、今日の仏教研究の底流にある態度である。こうした研究を推進する研究者たちは、仏教を過去のテクストの中に閉じ込めた上で、さらにその時代の生活世界から切り離すという二重の操作を無意識裏に行っていることが分かる。しかし言うまでもなく実際の仏教は、変わり行く歴史的、文化的な状況の中に巻き込まれながら今日まで存続しつづけたのであるから、この二重の操作はそのまま二重の過失に繋がってしまう。

われわれがここで気づかなければならないのは、仏教が人間世界の中で存在した以上、人間存在が抱える基本的世俗性を離れてはあり得なかったというまことに基本的な事実である。こうした世俗的ありようは、歴史的、文化的状況として絶えず移り変わっていくことを本性としており、仏教は実際にはこうした状況性に埋め込まれながら存続してきたのである。加えて銘記しておかねばならないのは、その仏教を観察しようとする研究者自身が、実は同様の生活世界の中に存在する事実である。

しかし「正しい」仏教を探求しようとする研究者は、研究対象を不変の世界に属するものとして限定するとともに、その中から世俗性とも、生活世界とも、状況性とも無縁の仏教を抽出しようとする。この企図は、解明対象の仏教を不変なものと前提しているばかりでなく、何よりも自らが正しい仏教を、状況世界に異存することなく選び出し得る特権的立場に立っていることを物語っている。それは世俗性から自由になった、いわば神の立場からの観

察をなそうとするものにほかならない。¹⁵⁾

いつの間にか仏教研究にとつて当然となつてしまつたこの態度が、いかに本来的なものではなかつたか、それは西洋近代が〈仏教〉を発見し得た前史を考えればたやすく了解できる事柄である。先に述べたように、アジア各地に存在する、そしてインドには存在しない〈仏教〉を発見したのは、宣教師や政府高官などがフィールドワークによつて出会う世界を相手として素材を得、その解釈の努力によつて成し遂げられたものであつた。当初は一つの概念として定まらなかつたアジア諸地域の宗教は、まさに生活世界に巻き込まれた形でしか存在しなかつたのであり、それを同じ地平の視点から描きながらようやくくたどり着いたのが〈仏教〉という認識である。その〈仏教〉の素材は文献においてのみ求められたのではないし、まして文献のみが独立して「本質的な」「真正な」世界を構成しているなどとは認識されはしなかつた。

けれども、一旦、歴史的ブツダの存在とその哲学者としての肖像が共有されると、その後の西洋の仏教解明への動きはほとんど文献に限定されて進み始めた。この時点で、生活世界に埋め込まれた仏教は、その背景から抽出されて「純粹な仏教」として探求の新たな対象となつたのであり、同時にここで文献以外の仏教素材をほとんどすべて切り捨てることとなつたのである。極めて大雑把に言えば西洋世界の仏教学はこの時に決まつた方向を踏襲しながら今日を迎えている。ショペンの論文が指摘しているのも、おそらくはこの点である。

さて、日本が明治期に西洋の仏教研究方法を導入したのは、まさにこうした態度がヨーロッパで定着した後である。ヨーロッパの仏教学界から突きつけられた仏教研究の〈挑戦状〉は、ほとんどすべてが文献に基づき、しかも生活世界から切り離されたものであつたが、日本の学界はこの挑戦状の受け取りを拒否したり、受け取りに条件を

ついたりすることなく、ただそれにいかにもうまく解答するかに全力を挙げてきた。⁽¹⁶⁾そして確かにその成果は著しく、きわめて短期間に西洋を凌ぐ程度にまで成長して、今日の仏教学の基礎を作るに至る。しかしその結果、すっかり西洋の仏教研究の土俵に乗り、文献研究に特権的な、あるいはほとんど独占的な地位を与える研究の土壌を作り上げてしまった。しかもこの文献研究は、あらゆる地域の仏教を平等に扱うのではなく、古代インドを中心として組織化されているので、すべての作業が古代インドの復元に向けて方向づけられており、基本的に仏教学の成果の意義は古代インド仏教との距離によって測られるようになっていく。こうして明治以前に存在した日本の仏教研究とはおよそ違った研究環境が日本に現出したのである。⁽¹⁷⁾

この流れを素直に引き継ぐ現在のわが国の仏教研究は、現在のわが国の仏教を相手とすることはほとんどなくなってしまった。現代の仏教は宗教学か社会学か民俗学か、いずれにしても仏教学以外の領域の問題である。そして現在を相手とする学問領域から浮かび上がる仏教は、現在に巻き込まれているという意味で常に生活世界の中に存在するものであるから、過去の、理念的なテキストにのみ仏教を結晶化させる仏教学の立場から眺めたときには、多様で、曖昧で、不純な姿をしたものに映ってしまう。そしてそうした姿の仏教は、ただだけで仏教学の相手とするには価しないものと判断されるのである。

だがここでわれわれは立ち止まって、もう一度素朴な一つの問題を考え直してみる必要がある。それは現在の仏教学が成立の根拠とする近代西洋が発見した〈仏教〉は、フィールドワークによって、つまり「その当時の現在」に巻き込まれることによって素材を獲得し、そこで与えられた複雑な素材の解釈の努力によって漸く至りついた認識であったという事実である。それはすでに活動を閉じて意味の完結した世界として仏教を相手にしたのでな

く、意味が未完成で現に生成しつつある世界として学問の対象にしたのであり、その過程で歴史的存在であるブツダに至りついたのも、予め閉ざされた過去ではなく、開かれたままの現在との密接な関係の中に発見したものである。

現在の研究者たちがいつの間にか忘れてしまったこの仏教学の起源のできごとは、いつも想起され直さなければならぬ。それは研究方法としてフィールドワークを取るか、文献を読むかといった技術的な相違に関わる問題ではない。この近代仏教学の原初のできごとに自覚的であることは、そうした接近の手段を別にして、仏教学のありようそのものにきわめて大きな影響を与えるものだからである。この点をもう少し掘り下げておこう。

五

始めに断っておいたが、本稿の関心は文献研究にある。近代仏教学がフィールドワークから起こったことを認め、さらにその仏教学を今問い直すために考古学をはじめとする文献外資料がいかに重要な役割を担うかを認めても、文献を捨て去ってフィールドに出よと勧めるものではない。そうではなく、仏教学が現に成り立っている条件や背景を十分に理解し、それを通して文献の読み方、そして読みの結果の扱い方を考えるという、まさに文献学そのものを問おうとするものである。

西洋近代において「仏教」が発見され、その内実が「歴史的ブツダが説いた思想」として確定された後には、一部の例外を除いて「仏教とは何か」という同じ問いは実質的に発されず、その定まった定義に沿った内容を見出すことに向けて研究は傾けられてきた。この作業態度を可能にしているものは、仏典というテキストからの意味の切

り出し方は、すでに自明なものとして定まっているという安心感である。そこから生まれるのが、意味の生成活動が閉じ、過去となつてしまった世界を相手とする読み方に他ならない。

しかし本稿の主題に立ち、もし生活世界においていかに思想が働くのかを問題にするなら、思想文献を扱うことはきわめて難しく、かつ不安定極まりない作業となる。絶えず変わり行く自他の世俗的状况において、一方で定まらない解釈の枠を定めつつ、他方で確定されるべきテキストの意味と葛藤を続けなければならぬからである。それはすでに認められた意味を用いながら、教義を整理し記述するだけでは完成し得ない作業である。教義の意味そのものが、意味の依存すべき世界に還元され直してはじめて決定されることとなる。

現在の仏教学の主流を構成する前者の読み方においては、過去のある時点で聖典の創作が完成して閉ざされ、それにつづいて生まれ出た膨大な文献は、すべて時系列、あるいは地域別の順位で聖典の次位に順次配列される。そしてそれら文献全体の意味の読み取り作業は、頂点をなす聖典に向かうヒエラルヒー的構造を有する。現在の学界においては古代インド仏教からの距離によつて仏教の価値が判断されると先に述べたのはこのことであり、その作業は見方を変えれば現代版の教相判釈にはかならない。

それに対して後者の読みは、聖典を状況と共に変わりゆく生活経験世界の中で理解しようとするため、ある聖典の制作が歴史的にいつ閉じたかという問題を必ずしも重要とは考えず、むしろそれがいかにしかるべきコンテクストにおいて機能しているかを考察する。この試みは、歴史的に引き継がれてきた意味のヒエラルヒー的統一が壊れ、新たな意味が現れる瞬間に関わろうとするものであり、解釈がそのまま聖典創造に繋がるような企図ともなる。前者を「閉ざされた聖典」の世界と呼ぶなら、後者は「開かれた聖典」の世界と呼べるだろう。

実はこの二つの視点は、単に理論的な両極として筆者が仮に立ててみたわけではなく、仏教という独特の世界のテクストを研究するために、實際上、必要不可欠な要素となるものである。現在の仏典研究は「歴史的ブツダの教説とその発展を探る」という、一見すると明瞭な唯一の目的のもとに集約されている。しかし実際にはわれわれの前に存在する膨大なテクスト群の中のどの要素が「歴史的ブツダ」に帰され、何が「その教説」であり、ましてここからの「発展」とはいったい何を意味するのか、けっして一義的に決まっているわけではない。諸研究はこの問いの形式を埋めるべき内容を求めて進んでいくのだが、筆者から見れば、むしろこの一命題に仏教研究全体を収めようとする乱暴な試み自体に無理があり、この命題を手放した方が、確実に研究のある部分の推進には好都合である。⁽¹⁸⁾

最後にこの問題を、歴史的ブツダ以前と歴史的ブツダ以後とに視点を分けて、具体的事例によって例証しておく。

六

先ず後者、すなわち「歴史的ブツダ」以後の仏教の問題を取り上げておこう。その最も代表的な例として挙げられるのは、大乘仏教が生まれ出たことの解釈についてである。大乘の起源が何処であり、その背景が何であり、いったいそれはどんな仏教だったのか、この課題は過去から現在まで仏教の中心テーマであり続けているが、この問いを近代仏教学が解決しようとするとき、不可避的に「歴史的ブツダ」との距離や関係を問題としてきた。その結果至りついた代表的な二つの仮説、大衆部起源説と在家・仏塔起源説——両者ともすでに見直しがなされてい

る最中であるが――⁽¹⁹⁾は、前者が教説や教義のつながりを歴史的ブツダに求め、後者が教団のつながりを歴史的ブツダに求めて仏教史の中での位置づけを完成しようとしたものである。つまり「歴史的ブツダ」からの距離によってその意味を測ろうとしている点では両者まったく同じ立場に立っているのである。⁽²⁰⁾

ところが、誰の目にも明らかなる大乘仏教の特徴は、そこに現れるブツダが「歴史的ブツダではない」というきわめて単純な事実である。大乘の起源を「歴史的ブツダ」に求める研究者たちは、さまざまに複雑な水路を掘って「歴史的ブツダ」という源流に至り着こうとしたのだが、その努力は未だうまく実っていないようだ。それはさまざまな角度からの批判に耐えられる十全な仮説が生まれていないこともさることながら、ここでの議論との関係から言えば、何よりも大乘起源についての諸仮説の登場によって、けっしてそれだけ大乘經典の読みが、少なくとも起源が確定するという大きな事件ほどには、うまく切り開かれたわけではないからである。

大乘起源の確定という作業と、大乘經典の解説という努力がなぜ有効に結びつかないのかと言えば、それはおそらく仏教における經典の研究が「閉ざされた聖典」を相手とする視座しか持っていないからであろう。一般に佛教の聖典は、パーリ語聖典や阿含に代表される「原始經典」としてある時期に制作が閉じ、その後には註釈の時代が始まるとして理解されている。確かに図式的理解としてそれは間違いない。しかし実際の聖典制作の過程は、われわれが考えるよりもはるかに開かれた漸進的なものであり、実情としては經典と註釈、つまり原典と解説との区別が本質的に曖昧なのである。⁽²¹⁾従って、古代インド佛教世界において聖典の制作はいつでもどこで閉じ、いつどこで註釈の時代に入ったか、それを決定するのはきわめて難しい作業であるとともに、場合によってはあまり意味をもたない作業ともなる。

実は、この經典と註釈の区別の曖昧さを本質として成り立つテキストの代表こそが大乗經典にほかならない。大乗經典が種類、分量ともに拡大していくのは、けっして「歴史的ブツダ」の權威を借りて捏造するという意識によるものではなく、すでに説かれた經典の言説を受け取り、解釈しながら新たな読みを經典自体として成り立たせていく試みなのである。すでに別稿で明らかにしたが、大乗經典の章名が *parivarta* であることは、テキスト自体が変容、拡大していくことを予想しているものであり、そこでは前テキストの受け手がそのまま「同一」テキストの後続部分の発信者となり、こうして発信者と受信者とがともに同一テキスト制作に関与していく構造を持っているのである。⁽²²⁾

そしてこうした大乗經典の目指すところは、まさに歴史的に引き継がれてきた伝統仏教の言説の、意味のヒエラルヒーの統一が壊れ、そこから新たな意味が現れ出る瞬間にある。その最も代表的な思想が、あらゆる大乗經典が前提としているところの「空」*sunya* の思想にほかならない。「空」は伝統仏教の教義や戒律などのコンテキストが補われた場合に初めて内実を伴って解釈することが可能となるタームであり、その点で明らかに伝統的なテキストに対する脱構築の力を持っている。⁽²³⁾

そしてこの「空」を説く主体は大乗經典のブツダであり、それは当然のことながら西洋近代が独自のフィールドワークを通じ認識の努力を重ねて至りついた「歴史的ブツダ」とは異なっている。大乗經典の仏がたとえシャーキヤムニ・ブツダとなつてはいても、それは近代仏教学が見出した「歴史的ブツダ」とは「ずれ」がある。ブツダとは何かというテーマはさまざまな角度から説明しなければならぬ仏教の中心テーマであるので、立ち入って議論することはできないが、少なくとも經典においては「すでに存在する經典のことばを正しく解釈することによつ

て、初めてその意味を顕わにする主体」がブツダである。これは今しがた述べた「テキストを伝承しつつ新たな読みによってテキスト創作に関わるという行為」そのものの「人格化」とでも言うべき存在である。⁽²⁴⁾

こう理解するならば、これまでの仏教学がなしてきたように、大乘經典に説かれた仏教、すなわち大乘仏教を、唯一「歴史的ブツダ」との距離によって外から分析的に説明し尽くそうとする試みが成功しない理由も納得できるだろう。大乘經典の制作自体が、発信者と受信者との分離不可能な「状況依存的」存在なのであり、そうした構造を持った作品を、近代西洋の、主客を分離し、対象化する方法を借りて、テキストの外から監督者的立場に立つて読み解こうとしても、その存在の様式は姿を現さないのである。

七

さて、「歴史的ブツダ」を仏教研究の全面的基礎とすることが「歴史的ブツダ」出現以後の仏教展開を理解する際に障害となるように、ブツダの存在を生活世界から切り離し、そのテキストからコンテクスト性を奪うことが、歴史的ブツダ以前、あるいはブツダが登場した場面そのものを理解する際に同様に大きな障害となってしまうことにも注意がいる。

原則的に考えるならば、経にしろ律にしろブツダの説いたテキストは、ブツダ以後の要素と区別されるばかりでなく、ブツダ以前に存在した要素とも区別されなければならない。しかしその際、研究者は往々にして「仏教のすべて」が歴史的ブツダの開教によって始まったと理解し、それ以前の教説とのつながり、すなわちコンテクストを考える傾向に欠けているから、ブツダの教説の中に残る前時代的要素をいかに了解するかについて、はなはだぎこち

ない解釈や議論をしがちになる。

分かり易い一例として、そして今述べた大乘仏教のブツダという問題と本質的關係を持つ例として「ブツダ」という呼称そのものを考えてみよう。シャーキヤムニは成道後、弟子たちに自らをブツダあるいは如来と呼ばせたが、これらの呼称はシャーキヤムニを嚆矢とするわけではない。この呼称は、シャーキヤムニ以前に、ことにシュラマナ（沙門）の世界に知られていた尊称であり、つまりブツダとはシャーキヤムニを伝統に關係づける呼称なのである。この名を冠することによってシャーキヤムニという仏教の開祖は、歴史的存在でありながらシャーキヤムニ出現以前からの存在として、つまりインド世界のコンテクストに存在するものとして姿を変えることになる。

經と律とを問わず、シャーキヤムニが説く教説も、この伝統に繋がる「ブツダ」という名称に相應しい内容を抱えており、「ブツダ以前」と連続している。初期の弟子たちに「戒」として説かれたと考えられる所謂「七仏通戒偈」は、過去のブツダたちが歩んだ道であり、シャーキヤムニが歴史的に初めて制定したわけではないことをシャーキヤムニ自らが宣説している。事実、実際に規定される戒律にしても、四波羅夷罪などその中心的な重罪は仏教独自のものではなく、沙門の世界全体に共有されていた慣習に基づくものであり、むしろ仏教独自のものは、僧院化が進んだのちに現れる特殊な項目に現れることを注意する必要がある。つまり仏教の戒律も肝要なものほど伝統と重なり、「歴史的ブツダ」という固有性が消えてしまうのである。⁽²⁵⁾

一方、「無我」「無常」「苦」などの仏教教理の中心になる問題にしても、ブツダは当時の時代に巻き込まれて、ことにバラモン思想をコンテクストとして、すでに存在した言説と確定した意味を変革しようとした——今日のこ
とばで言うなら脱構築、あるいは脱中心化しようとしたという大切な側面がある。したがってブツダの言説をより

厳密に理解するためには、当時のコンテキストを知り、そこに据え直す作業がどうしても必要となる。

しかし純粋な仏教はすべて「歴史的ブッダ」の純粋なテキストでのみ成り立つべきだと考えてしまう研究者たちは、ブッダの言説がコンテキストに埋め込まれて存在することを忘れ、コンテキストを不純なものであるかのごとく排除した上で、あらゆる具体的現実を欠いた空虚で普遍的な形式をことばの中に求めて行こうとする。⁽²⁶⁾ この態度は一見、普遍を目指しているようでいて、実は教義の言語を排他的ドグマとしてしまう試みにも通ずる。こうして、無我や無常などブッダの教説は何れもブラフマニズムという背景とは無関係であらゆる世界に独立に適用可能なことばであると考え、実際には著しく多様なコンテキストにおいて不適合を生み出しながらも、それを無視して頑なに進んでいこうとする。その結果、硬直した伝統世界を破り新たに自由な地平を開いたはずのブッダのことばを、きわめて狭苦しいものに仕立て上げてしまうのである。

だが反省してみよう。経験世界というコンテキストから切り離されて無我や無常の教説を聞けば、仏教は虚無を説いているものにさえ響くだろう。実際にこれは西洋近代が陥った妄想であり、また時に現代の学者が陥る観念的陥穽でもある。⁽²⁷⁾ しかし実際の仏教の歴史において、例えばダライラマに率いられるチベット仏教徒、瞑想を世界に広げるテーラヴァーダ仏教徒、そして真摯な東アジアの仏教徒たちのうち、いったい誰が虚無を説き、その結末として死の讚美をなすようなことがあるだろうか。仏教伝統の意味を真面目に実践する仏教徒に出会うとき、⁽²⁸⁾ 誰もが「その寛大さ、すべての生命への慈悲、寛容さ、非暴力」の姿にこそ衝き動かされるだろう。

思えば日本は、伝統的な仏教世界を生きてきた点で西洋とははっきり異なり、生活世界に巻き込まれそこに埋め

込まれた仏教を「内部から」学ぶ機会を与えられていたはずである。そこには、「外部から」仏教を分析する立場にしかりようのなかった西洋に生まれた仏教学とは明らかに違った仏教学が生まれてくる可能性があったはずであり、実は未だに将来に亘ってもその可能性は残されているはずである。しかしその可能性が現実のものとなるためには、明治以前の仏教研究と内的な繋がりを現在の仏教学が見出し、それを新たなコンテキストとすることが必要である。だが実際にはこうした意識はわが国においてはほとんど希薄になりつつある。

これはもちろん仏教学のみの責任ではない。現実の仏教自身が、その依って立つ教義と現実問題の関係をいかに真摯に反省し模索しているかという課題こそが、仏教世界が現在閉じてしまわずに生成しつづけることの唯一の証である。この努力の中で仏教と仏教学とが、互いに向き合う他者として不可離のコンテキストを作ることが、双方の発展にとって急務であるばかりでなく、長い時をかけても実現するに価する試みとなるであろう。⁽²⁹⁾

注

- (1) Gregory Schopen, "Archaeology and Protestant Presuppositions in the Study of Indian Buddhism," *History of Religions* 31 (1991), pp. 1-23. (Gregory Schopen, *Bones, Stones and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, pp. 1-22 所収).
- (2) 近年、シヨベン著・小谷信千代訳『大乘仏教興起時代・インドの僧院生活』(春秋社、二〇〇〇年)が出版され、彼の考古学的立場からの問題提起が日本でも広く知られるようになったが、その結果、考古学資料と文献資料という資料の対立にはかり目が向くようになったようだ。確かにシヨベンの書き方はやや抑揚がつき過ぎていて嫌いがあるものの、本稿で明かすように、彼の仕事から学ぶべき点は、研究の前提となる態度を反省する点にある。
- (3) Schopen, *ibid.*, pp. 1-2.
- (4) 文献資料に仏教者の生活が反映されていないのかといえ、もちろんそうではない。律蔵や経典などを丹念に辿れば、さまざま

まな社会的ありさまが浮かび上がり、古代インドの仏教世界の様子が復元できることは誰も否定しないだろう。ことに律藏の研究から開かれてくる世界は、インド仏教の新たな歴史に寄与するものが大きい。ただそれでも、文献は考古学資料や碑文等に比較すれば規範的な性格が強いことは否めない。

- (5) 勿論、教義に偏る研究の問題点に早くから気がつき、幅広い仏教研究の可能性を示しつつけた研究者も当然のことながら存在する。おそらく西洋においては先駆的な存在としてアルフレッド・フーシェを挙げることには異論はないであろう。またスナールも碑文に見られる仏教に着目し、教義の仏教とはことなる大衆的仏教の存在に着目している。これらの議論については下田正弘『涅槃経の研究——大乘経典の研究法試論』（春秋社、一九九七年、一八、四六八—四六九頁）参照。また、日本の近年においても前田恵学（『現代スリランカの上座仏教』山喜房、一九八六年、「現代仏教研究への志向——仏教学と宗教の接点」『東海仏教』二二号、一九七七年、一—八頁）や奈良康明（『インド仏教史』山川出版、一九七九年、「世間と世間——インド仏教文化の構造理解のために」水野弘元博士永寿記念会篇「パリー文化学の世界」春秋社、一九九〇年、一七九—二〇〇頁）などは、数少ないが早くからこのテーマに取り組んだ研究者であり、問題意識も本稿と重なるところがある。

- (6) 近代仏教研究が西洋に成立した事情については、H. de Lubac. *La rencontre du bouddhisme et de l'occident* (Paris: 1952); J. W. de Jong, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, 2nd rev. ed. (Delhi: 1987); R. Schwab, *The Oriental Renaissance: Europe's Discovery of India and the East, 1680-1880*, trans. G. Patterson-Black and V. Reinking (New York: 1984); W. Halbrass, *India and Europe: An Essay in the Understanding* (Albany, N.Y.: 1988); Roger-Pol Droit, *Le culte du néant: les philosophes et le Bouddha* (Paris: 1997) (邦訳：島田裕巳・田桐正彦訳「虚無の信仰」トランスヴェュー、二〇〇二年)。なお本節に論じた問題は下田正弘「近代仏教学」と「仏教」、『佛教学セミナー』七十三号、二〇〇一年、九七—一八頁）において詳細に扱った。

- (7) 実際に仏教をバラモン教に先行するインド古来の宗教であると考えたり、あるいは古の世でキリスト教と袂を別った原始宗教であると理解していたりしたという現在から考えれば驚くべき認識の時代が、一九世紀に入ってからでも西洋世界に存在する。けれどもインドに存在する荒廃した仏教寺院跡と、そしてブツダを第八神として祀るヒンドゥー教の繁栄を考慮するなら、仏教が本来バラモン教に先行する宗教として栄え、その後衰えてバラモン教に取り込まれたと判断することはあながち誤りとは言えないであろうし、あるいは僧院や出家者を抱え、祭壇をもって儀式を行う様子が他の宗教よりもキリスト教に近似しているとすれば、キリスト教の亜流であると判断しても無理はないだろう。

- (8) Schopen, *op. cit.*, pp. 10-11.

- (9) C. Thomas, *The Early Christian Archaeology of North Britain* (London: 1971), pp. 3-4. Cf. Schopen, *op. cit.*, p. 19.
- (10) G. F. Snyder, *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life before Constantine* (Macon, Ga.: 1985), pp. 7, 9. Cf. Schopen, *op. cit.*, p. 20.
- (11) M. Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (San Diego: 1959), p. 164. Cf. Schopen, *op. cit.*, p. 20.
- (12) Schopen, *op. cit.*, p. 12.
- (13) Schopen, *op. cit.*, p. 13.
- (14) この立場の代表的な仏教学者としてドゥ・ヨンクの例をショペンが引く。「伝道師たちはセイロン、ビルマ、シャム、インドシナなどのテラヴァーダ仏教や、中国、日本における異なった形態の大乗仏教に出会った。彼らの知識は自分たちの観察結果や仏教僧侶たちとの議論に依存しており、ほとんど仏教文献に立脚していなかった。こうした理由で彼らは中心的な仏教の諸理念を明瞭に理解できなかったのである。キリスト教の指導原理とは大きく異なった原理に立つ仏教のような宗教は、その文献を完全に研究することなしには理解不可能である」。De Jong, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, p. 11. Cf. Schopen, *op. cit.*, p. 9. しかし実際には仏教の宗教としての特質は「教理研究以前に」ブッダの哲学者としてのイメージが獲得された時点で定まったことに注意が必要である。
- (15) 以下、本稿における生活世界、世俗性という概念、およびそれに基づく議論は、ダルマイヤーによるガダマー、フッサール理解から深い示唆を得ている。F. Dallmayr, *Beyond Orientalism* (SUNY: 1996). (邦訳：片岡幸彦監訳『オリエンタリズムを超えて』新評論 二〇〇二年)° Cf. Hans-Georg Gadamer, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. by David Carr (Northwestern University Press: 1970), pp. 48-53.
- (16) もちろんこれは学界の表面に現れた世界に限った話であって、実際には明治・大正期の研究者たちは日本に独自の伝統の仏教を学問に反映させようと葛藤したことは間違いない。こうした経緯については、櫻部建「近代仏教学ということ」(『大谷学報』第六二巻二号、一九八三年、六六一-六九頁)参照。この問題については別稿に譲る。
- (17) もっとも富永伸基や鳳潭、普救のような実証主義的な態度を持った文献学者が既に江戸時代に出現していた点には注意がいる。古くには羽仁五郎の指摘にもあるように、江戸期には大蔵経の出版やテキスト校訂、さらには仏教の宇宙観を科学的思考に耐えられるものとする試みなどを通して、明治以降の近代仏教学を受け入れる素地が内発的に作られていったことは確かである。
- (18) この点で注意しておきたいのは、西洋近代における仏教研究の中でも、スナール、ケルンという大インド学者が歴史的ブッダ

の存在に対して疑義を挟んでいた問題である。わが国ではほとんど取り上げられなかったが、彼らの主張した点は文献を読み解く態度においてきわめて重要である。下田前掲書『涅槃経の研究』二〇—二二、四六九—四七二頁、および拙稿「仏とは何か」〔駒沢短期大学仏教論集〕五号、一九九九年、一一—一七頁〕参照。

(19) 大乘仏教の起源説については現在さまざまな角度から議論が進行中である。紙数の関係で本稿では扱わない。近年までの研究史については下田前掲書『涅槃経の研究』六一—四八頁参照。

(20) この点について敷衍して説明しておこう。前田慧雲らによって提唱され、多く賛同者を得た大衆部起源説は、大乘経典や論書の思想的特徴に着目し、さらに若干残された歴史記録に基づいて、大乘仏教は正統な部派の一つである大衆部から生まれ出たとするものである。それに対して平川彰や静谷正雄らによって展開された在家・仏塔起源説は、思想的な共通性は必ずしも教団としての共通性を保証しないという問題意識に基づいて、大乘経典の担い手を教団史・社会背景史的観点から照らし出し、その実態を在家者を中心として仏塔周辺に集う、出家部派教団とは全く別集團とするものである。全く異なった方法によって大乘の起源を求めたこの両者は、結局、大乘起源を直接的に歴史的ブツダに繋げることによって大乘非仏説を斥けようとした点において共通している。

(21) この問題は実は「聖典化 canonization」という議論に本質的に関係してゆくが、バリー語聖典の「聖典化」に関しては Steven Collins, "On the Very Idea of Pali Canon," *Journal of the Pali Text Society*, 15 (London: 1990), pp. 89-126. また聖典化と大乘仏教興起の問題については拙稿「大乘仏教とは——その起源と本質」〔大法輪〕六七巻七号、二〇〇〇年、六三—六九頁〕の中でその意味と役割を簡単に論じた。

(22) 下田正弘「註釈書としての〈大乘涅槃経〉——ニカーヤ・アツタカターとの一致にみる涅槃経の展開形態」〔加藤純章博士還暦記念論集・アビダルマ仏教とインド思想〕春秋社、二〇〇〇年、三二七—三三九頁〕でこの問題は詳しく論証している。

(23) おそらく誰しもがこの点で、大乘経典はフッサール、ハイデッガー、デリダ、ガダマーなどによって積み上げられてきた解釈学的な態度によって説明されることを予想するに違いない。筆者には今本格的議論に入る準備はないが、大乘経典が客観的、実証的立場から分析的に解説されるよりも、解釈学的に読まれるほうがはるかに内容が明らかになる面を持つことだけは確かである。

(24) この話題に深く関連する研究として拙稿「梵天勸請説話」と『法華経』のブツダ観——仏教における真理の歴史性と超歴史性」〔中央学術研究所紀要〕二八号、一九九九年、六九—九九頁〕。仏典を解釈学的立場から読み解かねばならないことを意識したものとしてはラモットを代表として挙げるべきである。E. Lamotte, "La critique d'interprétation dans le bouddhisme,"

- in: *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, 9 (Brussels: 1949), pp. 341-361. 仏教全体を視野に入れたものとして D. S. Lopez, Jr. (ed.), *Buddhist Hermeneutics* (Kuroda Institute: 1988) 参照。またニカーヤにおけることと問題が E. Lamotte, *La traie de la grande vertu de sagasse*, tome 1 (Louvain: 1944), pp. 80-84. G. Macquereau, "Inspired Speech in Early Mahayana Buddhism I," *Religion* 11, 1981, pp. 303-319; "do. 2," *Religion* 12, 1982, pp. 49-65 の研究が示唆深い。なお拙稿「*ちどり*」と《救い》——インド仏教類型論再考」(『宗教研究』七〇巻一号、一九九六年、二五—四六頁)も同様の問題を取り扱った。
- (25) この問題に関しては拙稿「初期仏教における暴力の問題——シュミットハウゼン教授の理解に対して」(『木村清孝博士還暦記念論集・東アジアの仏教』春秋社、二〇〇二年、所収予定)に論じている。
- (26) 勿論、仏教そのものの中に論理学を発展させていく傾向が最初から存在し、やがて後期仏教の精緻な仏教論理学に結実していくことは重要な問題であり、研究の中に考慮して行くべきは当然のことである。しかしこのことと、無我、縁起などのことばを変わらない固定的な意味で理解しようとすることは全く別問題である。
- (27) ドロワの前掲書は多少センセーショナルに書かれているが、西洋の学界における仏教受容の過程が虚無思想との関係において受け取られたことを示す興味深い入門書である。ただ学術的にはハルプフアスの研究の方がずっと緻密である。ともに注(5)の關係箇所参照。
- (28) Droit, *op. cit.*, p. 11. (ドロワ、前掲邦訳、五頁)。
- (29) 実はず論じたことがあるようにここでさらに大切なことは、こうした近代仏教学における仏教認識が、仏教世界そのものに大きな影響を与えてきたことである。この点に今は立ち入らないが、仏教学が追求する〈仏教〉とは何かという問いとそこで共有される答えは実際の仏教界に微妙な影響を与えてきている。前掲拙稿「近代仏教学」と〈仏教〉参照。