

「積尊観」をめぐる一、二の視点

雲 井 昭 善

はじめに

去る六月九、十両日に亘って、日本仏教会昭和三十九年度学術大会が、「積尊観」を共通テーマとして大谷大学で開催された。積尊をどのように把えるか、という設問は、凡そ仏教学研究に従事するすべての人にとって、共通の問いかけである。と同時に、仏教という宗教に関わりをもつすべての仏教者にとっても、同様の問いかけをもつテーマであるに違いない。もとより、仏教学研究を対象とした仏教学術大会ではあっても、文献を通してみる積尊観もあれば、一人の宗教家として人間の実存を問い続けた積尊を、自らの宗教体験に投影して受け止めようとする立場もある。

かくて大別した時、文献学的研究による積尊観と、自己体験として積尊を受け止める積尊観という二つの視点が設定される。しかし、一見、別様に思われるこの二つの立場が、果たして別様なのだろうか、という次の設問へと移行する。かつ又、一概に文献学的研究に依ると言っても、その研究方法自体が大きな比重をもつ。つまり、仏教文献として所与の資料を所与として、そこに積尊観の原点を見定めようとする在り方と、所与とされる仏教文献を他文献と

比較照合することによって、所与とされる仏教文献の批判的文献研究とが志向される。それによって、積尊そのもの、もしくは積尊のことば自体をも問ひ直そうとする在り方とである。このような問ひかけを孕みつつ、今学術大会において熱い論戦が交わされたことである。

周知のように、仏教は宗教として南・北伝承の中で、それぞれの地域において「宗」としての市民権を獲得した。この厳然たる事実¹に立脚する時、それぞれの宗がそれぞれの特色と地域的性格を保持しながら、ひとしく積尊という仏教の開祖を奉じ、そこに回帰しようとする点では共通したものをもち、とすれば、仏教が現代にあって宗教として如何に生き、活性化しているか、ということこそが問われるべき重要な課題ではなからうか、とさえ思う。// 仏教学界えて「仏教亡ぶ」といった如き巷間の声を、謙虚に受け止める必要があろう。

ともあれ筆者自身の設問をも掲げながら、今回の学術大会において際立って見えた「積尊観」に関する二つの視点をめぐって、若干の考察を試みたい。その点では学会のレポート的な面もあるが、或る意味では筆者の「積尊観」でもある。

一

積尊によって開かれた仏教の原点をさぐるうとする場合、基本的には漢訳四阿含と第五の阿含としての雜藏、そしてそれらに相当するパーリ聖典五ニカーヤが原初資料となる。しかし、經典の成立のみで仏教を規定づけるものではない。少くとも、三藏の成立を俟って仏教という宗教が確立したのであるから、やや後代の成立とみられる論藏はしばらく措くとしても、「經」と「律」によって積尊の仏教を見定めることが前提となるのは当然である。

さて、「經」と「律」によるとして、積尊観という概念をどう規定するのか。この概念規定によって種々の方法論が志向され、その肉づけが用意される。この場合、考え得るジャンルとして、以下の項目が用意される。すなわち、

(一) 釈尊が前五、六世紀のインドに在って、如何なる立場において仏教という宗教を確立したか。いわゆる異宗、異教との対比の中から把える釈尊観。

(二) 縁起説、四聖諦、八正道といういわゆる原始仏教を形成する教理に立って、仏教の独自性から把える釈尊観である。この二つの立場は、一見して二様には見えても、その実質は重なる部分がある。釈尊の思想の集約、言わば仏教は、言うまでもなくインドという土壌に生育したものであり、したがって釈尊の思考の軌跡は、釈尊をとりまく当時の時代思潮を無視しては語れない、という厳然たる歴史的事実がある。一人の思想家なり宗教家の誕生が決して偶発的なものでないことは、いずれの国の新しい宗教の誕生に照しても、歴史がこれを実証している。

かつて筆者も述べた『仏教興起時代の思想研究』如く、釈尊の仏教は、当時の伝統祭儀宗教のバラモン教と、前五、六世紀ころの東部インドに輩出したいわゆる新興自由思想家たちによる諸思想を、その時代背景としながら生まれたものである。この歴史的事実は、インドという土壌、風土を別にして仏教誕生を意味するものではない。同時に又、時間的、空間的にも、仏教が異宗、異教と無関係には生育しなかったことを意味している。とすれば、よしんば仏教が異宗、異教と相容れない部分があったとしても、当時の時代思潮を全く無視したとは考えられないわけである。かくて、前掲の(二)は(一)の延長線上に位置する、とみてよい。とりわけ、仏教興起時代の諸思想家の中でも、釈尊とほぼ同時代に活躍し、かつは新宗教を樹立したニガンタのジャイナ教が注目される。その聖典、すなわち『アーヤーランガ』(Āyārangā)や『スーヤガマンガ』(Sūyagadāngā)を初めとする資料によってジャイナ教思想を見る限り、他の異宗教とは比較にならない程、仏教と交錯する面があっても当然と言わねばならない。

かつて、W・シェープリング(W. Schubring)が『インハンシーヤイト』(Isibhāsyāyin, Ein Jaina Text der Frühzeit, Nachrichten von der Akademie Wissenschaften in Göttingen Philologisch-Historische Klasse, Jahrgang 1942, Nr. 6, SS. 481-576; Jahrgang 1952, Nr. 2, SS. 21-52)及びドイツ訳を付して新たに校訂出版したその原文(Isibhāsyāyin, Ausspr-

ische der Wissen aus dem Prākṛit der Jainas, Alt und Neue-Indische Studien, herausgegeben vom Seminar für Kultur und Geschichte Indiens an der Universität Hamburg, Hamburg 1969) を世に問うて以来、諸研究の成果によって、六師外道の思想との交錯はもとより、仏教文献との密接な関係——特に 26、32、34 の各章——が明確になった。又、『スーヤガンガ』と仏教資料『スッタニペータ』及び『テラガター』との相応する箇所 (cf. Sūyagadāṅga I, 2, 2, 9 pāda c-d=Sn. 805 a-b; I, 2, 2, 10 pāda c-d=Sn. 805 c-d; I, 2, 2, 17=Sn. 810; Isibhāṣyāṁ 29, 1 pāda a-b=The-rag, 761 a, c etc.) の対照が、若い学徒によって着々と進められている。

このように、仏教文献とジャイナ教文献とがほぼ時代を同じくして成立した、という背景を考慮するならば、原始仏教研究にとって、ジャイナ教資料は不可欠の要因をもつことは否定しがたい事実である。近年、ジャイナ教聖典の研究が活発に進められる中で、仏教聖典の見直しという操作と両宗教の聖典対照という作業がなされ、学界に新風を吹き込んだことは評価されるべきであり、そこから、仏教聖典とジャイナ教聖典の交錯する場が徐々に明らかになりつつある。と同時に、前五、六世紀を代表する二人の宗教家の歩んだ独自性も、浮き彫りにされるに違いない。とは言え、後にも述べることはあるが、同時代を生きたマハーヴィーラ (Mahāvīra, Nigantva-Nātaputta) とゴータマ・ブッダにとって、共有の時代思潮、もしくは思想的財産を共有していた事実を無視できない。両方の文献に同じようなもしくは類似の用例があったとして、何れが先で何れが後と決めつけるとか、一方から他方へ伝わったという如き結論は、この場合なされるべきでない。何故なら、同時代に、かつは同地域に活躍した二人の宗教家にとって、全く没交渉であったとは考えられない。よしんば交流がなかったとしても、時代の思想を共有していた点は否定できない。にもかかわらず、同時代に二つの宗教が確立したことも確かな事実である。そこには、或る点において両者が相容れない部分——例えば身業を重んじるジャイナ教と心業を重視する仏教の如き——があつてこそ、独立した一派として生育できた。この点からすれば、両文献に共通の部分があるとしても、それぞれの術語の意味づけ、内容づけが精密

に分析されねばならない。

例えば、ことは一つを取り上げても、同一語であってもその語の概念規定が一樣でない場合がある。それぞれの宗教なり哲学によって異なる理解が見られるし、逆に伝統的意味を継承しつつも、宗教、哲学が体系化される過程で独自性をもつ場合もある。涅槃 (nibbana, nirvāṇa) という語に関して言えば、三十二種の同義異語を掲げる (SN, IV, pp. 362-373) が、その幾つかは、バラモン文献においてブラフマン (中性原理 brahman) に与えられたシノニムと共通する。それらの一つである不死涅槃とする解釈が原始仏教資料の古層部に見られるのは、究極的な境地に対するインド的表現の伝統を踏まえたものである。そのことは、ウパニシャッド文献と仏教文献との距離を、年代的にはなくインド思想的に短縮する一つの証左とみられる。このような用例は、ウパニシャッドのブラフマンと仏教のダンマというそれぞれに特質ある語にもうかがわれる (拙論「ニカーヤにおける brahma- と dhanna- との対句用例」佐藤博士古稀記念『仏教思想論叢』所収)。梵涅槃 (Brahma-nirvāṇa) という合成語が『マハーバーラタ』に登場 (Mahābhārata 29, 1059 “brahmanirvāṇam brahmabhūto 'dhigacchati” ; 1060 “labhante brahmanirvāṇam iśāyah kṣīnakalmaśāḥ”) する背景には、インドの伝承を考えさせられる。今回の発表の中で、八正道の正見をめぐって、ジャイナ教文献との対比から真実義への信 (śraddhā) として把え、そのコンテキストをウパニシャッドのウパースに求め、「正見はウパニシャッドの梵我一如思想と共通するものがあるのではないか (中祖一誠助教授) と主張したが、ここにもインド的思惟の共通性を模索しようとした意図がうかがわれる。このような立場からすれば、縦的な伝統思想と横的な異宗、異教との交渉という方法が、「釈尊観」という設問に大きな比重をもつことは否めない。

さて、さらに「釈尊観」にアプローチする方法として (一) (二) を列挙し、かつこの両者は別のものであっても異でない、と述べた。(一)と(二)については小論の二、三項にふれる。いま、「釈尊観」を今日的課題として把える場合、筆者は次のアプローチを提案したい。

(三) 積尊の伝道宣言に《多くの人たちの利益のために、多くの人たちの安楽のために、世の人びとへの哀愍のために》とあり (*Vinaya* I, p. 21) 最後の遺誡に《自らをよるべとし、自らを灯火(島・洲)とせよ》(DN. II, p. 100; cf. DN. A. II, p. 548) と云う。この二点を現代社会に如何に活性化するか、を問い続けることによつて、「積尊観」を今日的課題として血肉化する立場。

人は或いは言うかもしれない。この(三)は、仏教を如何に主体的に把えるかの問題であつて、「仏教学」とは別である。しかし、果たしてそうであろうか。今学術大会において設定された「積尊観」は、学術大会という名目が掲げられてはいても、その内実は「積尊をどう把えるか」ということであろう。そのことは、二千五百年前の積尊の人間像、宗教者としての積尊をより客観的に浮び上らせる操作もさることながら、世界宗教の一つとしての仏教の開祖積尊を、今日的課題において問ひかけ、その宗教としての立場を現代社会に如何によりみがえらすか、ということであると思う。積尊みずからが《わたしの考えは世の流れに逆らう (patitsotagamin)》として《常〔業・我・浄〕を否定》(SN. I, p. 136; MN. I, p. 168; DN. II, p. 38; Vin. I, p. 5; cf. SN. A. I, p. 197) し、深く人間の内なる心を洞察した点は、今も不変の真理であつたし、《自己こそ自己のよるべなれ。他の如何なるよるべがあるか。自己がよく調御された時、人は得がたき自己を得る》(*Dhammapāda* v. 160) の詩偈は、前出の自帰依、自灯明と並んで自己を問ひ続けた仏教の大道である。

現代社会を特徴づける一つに、情報化社会という現象がある。《恐ろしい激流(洪水)が押し寄せて水中にある人びと、老と死に圧えられている人びとの為に、わたしは島(避難所)を説こう。何等の所有欲なく、執著して取ることのないこと、それが島に外ならない》(*Suttantapāṭi* vv. 1093~4 a-b) とあるが、現代に生きるわれわれの一人一人に深く問ひかけるものがある。仏教は宗教である。仏教徒であるとか護教的であるとか、非仏教的であるとかの立場は、ここでは問題外である。人間が人間として生きることが、人間の生きざまが問われていたのだから。

さて、筆者は前項において、「釈尊観」に対するアプローチの方法として(一)仏教を異宗、異教、特に仏教文献と密接な関わりをもつジャイナ教文献との比較対照において把える文献学的批判研究。(二)所与の仏教文献から釈尊の基本的立場を闡明するという方法。そして(三)この基本的立場を踏まえて自己の人間形成、宗教体験を深化してゆくという言わば文献の立場と主体的立場とを綜合したアプローチを述べた。この三点を集約すると、[A]ジャイナ教文献との照応によって、仏教文献の再検討の上に立つ釈尊観と、[B]仏教文献を所与のものとして、そこから釈尊観を確立しようとする立場の二つに帰す。そこで以下、この二点をめぐって論を展開してみよう。

[A] 今学会において、原始仏教資料に関するその扱い方をめぐり、二つの際立った見解が述べられた。一言でいえば、研究の方法論に関する相違と言ってもよい。一つは、原始仏教資料を他の諸文献と対比して見直す、という方法論であるが、それを踏まえて先ず、従来から提唱されてきた原始仏教資料について、①韻文經典における新・古層の確立。②散文の「経」「律」に見られる仏教資料の扱い方について、無批判的でなくて一定の規準をもつ厳密性を確立することが強調(荒牧教授の発表)された。

かつて和辻哲郎博士が「現存経律の製作年代や発展段階を経律自身が含む種々の叙述形式、用語の種類、思想内容より見分ける」という操作を提示(和辻『原始仏教の実践哲学』三五―六頁)した。この古くして常に新しい課題に回帰したかの感がする。では、原始仏教資料の文献学的研究という基礎的作業が忽ちにされていたのだろうか。

確かに、われわれの前にはパーリ聖典、仏教サンスクリット文献、漢訳そしてチベット訳という諸伝承がある。この諸伝承を異宗の文献資料などと比較対照しつつ、そこから[A]古伝の形態や新・古層そして伝承のルーツを見定めることは重要である。その一つ一つが分析され切崩された時、文献学的研究を踏まえた原始仏教思想史が確立すること

も確かである。その結果、従来、仏教の独自思想と考えられていたものが、よしんば他の文献にその類を見出したとして、それが仏教思想でないと言断言し得るだろうか。ここにもう一つの立場、すなわち④の立場が成り立つ。

さて、荒牧氏の発表によると、③韻文經典の新・古層を確立する一つの基準として、『マハーバーラタ』やジャイナ教古層經典と『スッタニパータ』との対照を踏まえて、そこに共通する要素のあることに注目し、そのことが仏教思想研究にとって重視すべきである、と主張する。尤も、『マハーバーラタ』の扱い方については、この文献の成立年代と成立過程の階層を見定めることが必要であろう。それはそれとして、いま、教授発表のすべてに亘ることは差控え、その要旨をレジュメしよう。

□ 『スッタニパータ』第九三九偈の《「心臓につきささった(九三八偈より援用)」矢 (gāṇā, sāṅga) につき飛ばされて、あらゆる生物や人びとにあらゆる方法の日常的存在へと輪廻転生しつづける》を取り上げて、「欲望を矢に喩える譬喩」に注目する。この譬喩は、ジャイナ教文献『インバーシャイム』の《諸欲は矢、諸欲は毒、諸欲は毒蛇に喩えられる》(二八・四及び六参照) にみられる(カーマを心臓につきささった矢に喩えるという点については、『アタルヴァ・ヴェーダ』三・二五・一一一まで遡って考えるべきか)が、ジャイナ教の欲望 (kāma) が表層的なのに対して仏教では衆生のもつ深層的な欲望を意味する、として、両者の概念を比較する。次いで、このような仏教的理解の思想的根拠を、むしろ『ブリハッドアーラヌヤカ・ウベニシャッド』四・四・六に對比できるとして、インド思想全体(『リグ・ヴェーダ』一〇・二九・四では、世界創造の原動力と見做されるが、それとの関わりも考慮されるべきであろう。)の中から、kāma の語を介してそれぞれの宗教的立場を導き出そうとする。

この□項で氏が主張した点は、『スッタニパータ』によって見る限り、釈尊の思考の内面には、現存在から輪廻して、来世の種々なる存在へと流転してゆく場合の深い欲望を考えるウベニシャッド的ニュアンスがあったのではないか、という提言にある。つまり、カーマは人間の深層部にみられるもの、とし、更にその意味を深化する一例として、

② 「輪廻の」洪水を欲望と定義する『スッタニパータ』第九四五偈に注目し、欲望を洪水とみる立場から更に輪廻の洪水とする発想へと展開する。その思想背景をジャイナ教文献『ウッタラッジャヤナ』(Uttarajhayanā 23, 69, 70) 『スーヤガダンガ』(Sūyagadāṅga 1, 3, 31, 32)や『マハーバータ』(Mahābhārata 12, 227, 12 c-d-14) に対比し、積尊の根本思想をインド思想との関連において把え、それを原始仏教の古層資料の中で指摘しようとする。

ところで、この輪廻の洪水 (ogha, aṅgha, sn. 945 mahoghā, 洪水は仏教術語の暴流。後に、欲、有、見、無明の四暴流) について、(『東洋学術研究』第二三巻第一号五四頁以下) に詳述されているが、ここでは、古代インドの史観を踏まえてこの思想背景を深く掘り下げている。その要旨は――

古代祭儀共同体文化が墮落していく中でカオスの海が深淵化していく。その場合、祭儀共同体の外に出て森林の中で修行するが祭儀共同体文化を根本的には肯定する型と、祭儀共同体文化を根底的に否定し、それから完全に自由になるべく出家者の戒律を厳守する型の二類型がある。前者は、祭儀のもつコスモス創造力の根源にある真理を禪定のきわみにおいて体得する型で、後者は、祭儀共同体を存続させてきた祭儀行為を徹底的に拒否し、出家者の戒律を厳守する中から苦行主義に陥いる。

このように、古代インドにおける歴史状況を「輪廻の洪水」として体験する時、前者は禪定において個体存在を思惟し、後者は苦行して身体存在を滅無しようとする。積尊は、第二類の伝統(後者)から出自したが、苦行主義によって身体存在を滅無する立場を批判した。すなわち、身体存在を実体化したあとに滅無するのではなく、身体存在を表層とする個体存在を個体存在たらしめている最、深層の欲望(渴愛)、もしくは自我意識を放捨することを説く。そのために、個体存在の深層構造を禪定において究明する時、自ずと深層の欲望や自我意識もなくなつて個体存在も滅無する。かくて原始仏教は、第二類型の苦行主義の伝統の中に第一類型の個体存在を消滅させ

る禪定の伝統を導入した宗教改革である。(五五―六頁)

以上、氏の論文を引用して要旨を述べたが、今回の発表を肉づけるために筆者が必要と考え、些か長文ながら示したものに外ならない。当時の歴史状況を「輪廻の洪水」として把え、釈尊はそれを「いつまでも日常的存在でありつづけようとする最深層の欲望によって定義」(五九頁)した。それは釈尊の新発見であり、それこそ仏教独自の思想となる、と論旨を展開している。したがって、輪廻の洪水から解脱すること、それ故に欲望の矢を引き抜く『スッタニパータ』(九三九)ということの重要性がある、と。

今回の学術大会における氏の発表の基調となった「心臓につきささった矢」(Sn. 938 c-d, sallam hadayanisitam)と「輪廻の洪水」の内容については、前掲の論文に委曲をつくして述べられ、釈尊の根本思想という小項目でしめくくっている。なお、⑥散文の「経」「律」の基準については、同氏の前掲論文(三、原始仏教思想の展開)を参照いただきたい。

三

さて、この小論の中でも触れたように、釈尊の根本思想という場合に二つあると述べた。一つは、いわゆる四聖諦、八正道、十二縁起という原始仏教思想、もしくは三法印、四法印という形で把える方法であり、他は、荒牧教授の主張にみられるように、インド古代史観に立って釈尊の根本思想をうかがうという立場である。

釈尊の根本思想を語ろうとする場合、何れの点に視座を据えて把えるかという設問は、論者の立場によってそれぞれの特徴を見るのであって、その正否をにわか結論づけ得るものではないと思う。そのソースを、他文献との比較に立って仏教の古層資料の中で把えるか、それとも成道後の資料、例えば、「転法輪」(『雑阿含経』卷一五、一七経。

SN. 56. 11~12 Tathāgataena vuttā) や「城邑」(『雑阿含経』卷二一、五経。SN. 12. 65 Nagara) などによって代表される

資料の中で見るか、によって視点も異なってくる。前者は原始仏教最古層資料の中で、後者は原始仏教教理として組織体系づけられた經典群を中心に、釈尊の根本思想をさぐるとする。この両者は、(一)最古層資料による限り、異宗、異教との比較対照という操作を必要とし、(二)後者のそれは、あくまで所与の原始仏教資料という立場を尊重する、という方法論である。

さて、この二つの視点について筆者の見解を示しておきたい。周知の如く、宗教家としての釈尊の思想的出発は、人生苦からの脱皮であった。《わが心解脱は不動にして、再びかような状態に帰ることはない》と語った宗教体験の背景には、生死輪廻苦からの脱皮を確かなものとして受け止めたことを意味していた。そのことは、真の意味での自己確立を果たしたこと、荒牧氏の表現を借りれば「輪廻の洪水」から自由になったことの証しでもある。原始仏教の教理として体系化されたいわゆる四聖諦などの教えは、まさにその延長線上に位置するものであって、「仏教」が「異宗」に対して、宗教としての独自性を提示したものと考えられる。

こうした中で、今学術大会においても一つの視点が、前田恵学教授によって提案された。かつて『原始仏教聖典の成立史的研究』を世に問うた教授は、今回「釈尊をめぐる問題」と題して、凡そ以下の如き視座を示している。

(一) 律、阿含を中心とした文献学的であること。

(二) 仏教をインド思想史の流れの上で理解しようとする態度は、仏教の特質を見るよりも両者間の同質面に力点が向けられるおそれがある。

(三) 仏教は、インド思想史の上で独自の教義をもって出発した。

(四) 九分、十二分教に、文献独自の語義がみられる。

(五) 釈尊の中心的となる教法について言えば、最初説法における四聖諦、八正道の教えである。それは初期の釈尊の教えをまとめたものであり、後に、戒、定、慧の三学に解脱を加えて四法とし、それが教えの中心となっ

た。

以上がほぼその要点と思われるが、同教授の主張の基本は、「仏教を仏教学の上でおさえるべきであって、インド学との関わりの中で把えることは、かえって仏教の本質を見失う」という点にあった、と筆者は理解する。こうした主張の背景には、中国、朝鮮半島、日本はもとより、近年、教授が熱い関心を寄せているスリランカ上座部仏教など、仏教を生き、宗教——社会的に仏教が如何に機能しているかという意味での——として把えようとする志向があったのではないか、と思われる。尤も、それぞれの国の仏教はその国の文化現象の中で生育した以上、それらがそのまま積尊の仏教に直結しているか否かは、別の課題として提起されよう。それはそれとして、仏教の独自性をあくまでも掘り下げ、内実化することが本来的仏教学ではないか、という趣旨だったと解される。

さて、今学術大会で、「積尊観」もしくは「仏教学」をめぐる、一見して際立ったかに思える二つの視点が提示された。その伏線として、前田氏の主張する「インド学と仏教学」「仏教学と宗学」という講座の在り方が、「仏教学」に関する方向づけを、ともすれば左右するという限界を示していたのかもしれない。この点について、先ず筆者の見解を述べておきたい。

凡そ自明なことは、積尊が前五、六世紀のインドに誕生し、その時代背景を背負って仏教という宗教を生んだことである。積尊が当時の時代思潮を如何に身につけ、そこから独自の思想を構築したいわゆる思想の遍歴は、時代との関わりの中で把えるのが順序であろう。それを積尊の原初的立場とみるならば、この段階において「積尊観」にアプローチする方法として、異宗、異教との対比が不可欠の条件となろう。少くとも、原始仏教聖典として確立するまでに、原初的な積尊の姿を垣間見るといふ操作は許されてよいし、又、極めて自然と言うべきであろう。とすれば、この原初的な積尊の姿、もしくは思想の遍歴を、何に依って採り出すことが可能なか。この設問に答えるものこそ、既に述べた如く原始仏教資料の古層に属する文献研究であり、それ故に、そこに見られる時代思潮は時代の共有財産

として、異宗、例えばジャイナ教古層文献との対比によって、彼此照応する操作が必要となってくる。そのためには、原始仏教資料の新・古層を確立するという厳密さと同じ意味で、ジャイナ教文献の新・古層の確立を前提とすることは当然である。

さて、このように彼此照応した場合、両者に共通思想があったとしても、それで以て積尊の原初的思想を制約するものではない。何故なら時代の共有財産、もしくは共有の文化財であったのだから。但し、共有財産であっても、その受け取り方なり昇華、もしくはは肉づけは、積尊独自のものとして把握されるに違いない。この点からすれば、一般に原始仏教資料とされる文献の分析、つまり原初的なものと発展形態的なものとを分類するいわゆる文献研究の基本姿勢を確立することが前提となる。

ところで、ジャイナ教文献の研究が進めば進む程、原初的仏教とみられる資料との交錯する面が一層、明らかとなるだろうし、又、この方面での研究、特にジャイナ教資料の新・古層の確立という操作によって更なる成果を期待する一人である。ジャイナ教文献との比較研究が進むとして、そのこと自体が仏教学研究を歪曲するとは限らない。一つの宗教が宗教として確固たる地盤を構築する過程には、必ずしも平坦な道ばかりが待っているのではない。このことは、何れの国、何れの時代にあっても、新しい宗教が芽生える際の不可欠の条件である。まして、バラモン宗教の祭儀共同体が墮落衰退の兆候をみせる中で、混沌とした前五、六世紀のインドにあつては尚更と言わねばならない。この混沌たる歴史状況の中から、仏教という新宗教を樹立した歴史的背景こそ尊重されねばなるまい。

一方、仏教が仏弟子たち、もしくは後代の仏教徒たちによって教団としての体制を整え、いわゆる三蔵(特に「経」「律」)の成立によって、「仏教」という「宗」を形成したことも事実である。「仏教誕生」という現象は、実は三蔵の成立を以て初めて言い得ることと筆者は考える。何故なら「宗」としての「仏教」は、まさしく三蔵、とりわけ「経」と「律」にあったのだから。しかし、この「経」「律」とても、現形を整えるまでには歴史的展開があつたこと

を否定できない。ただ言いうることは、いわゆる如是我聞形式をとる現存経典を所与のものとし、そこに積尊の思想、もしくは仏教の根本思想をうかがうことは、決して不自然ではない。かくて、いわゆる所与の「経」「律」の資料を中心に原始仏教の思想を見定めようとする場合、成道に関わる「経」「律」と、仏最初の説法に焦点が置かれよう。そこから、既述の如き諸経典が脚光を浴びてくる。

おわりに

以上、今学術大会（特に第一会場に限る）で発表された中から、二つの視点をめぐって述べてきた。「インド学と仏教学」「仏教学と宗学」という在り方は、そこに置かれている立場においてそれなりに意義を持つとしても、そうした枠ぎめをを超えて、将来に向けての研究成果の上でより深化されるであろうし、それを期待して止まない。

わが国における仏教学研究の歩みは、研究という点について言えば、今後なお多くの課題を蔵している。この小論の中で紹介した「東洋学術研究」誌の特集（二三巻一号）「仏典成立の諸問題」は、この意味で、現代における仏教学研究に一視座を与えたものとして評価するにやぶさかでない。

一方、「積尊観」を自己自身への問いかけとして、主体的に把握することも大きな課題であると思う。現代社会は価値観も多様で、かつ複合的である。社会構造自体が多様化すればする程、この現象は避けられない。特に、現代社会の深層部に根づく精神面での荒廃に対して、宗教界に付託されるものが極めて大である。だからこそ、宗教が現代社会のニーズに対応する必要度は、かつて見られない程に社会の各層で叫ばれている。こうした現状の中で、仏教界、とりわけ仏教学に従事する学人にとって、仏教の精神を社会に移転することが要望されている。社会への還元という如き大それたことではなくて、自らの研究を社会に受け渡す作業は、複合的な社会構造に生きる者にとって当然のこととすら思う。このような視点からすれば、「積尊観」という学術大会の在り方は、当初にも述べたように、「仏教

「学」と「仏教」とが相交錯する、というよりも両者が不離であるような立場、言わば文献学的でありつつ主体的に自己を問い続ける姿勢を、日常性の中で内実化してゆくことが大事なのではなからうか。

ともあれ、学問研究の立場からすれば、すべての仏教学に従事する学人にとって、文献資料の分析、思想史的研究、文化史的アプローチ、教団史的研究、そしてここでは触れなかったが中国、日本、チベット更には東南アジアの仏教を初め、仏教と異宗教、もしくは哲学との比較研究等々その課題は多岐に亘る。かくて、共同研究から更には学際研究への重要度は、加速度的に増幅するに違いない。今学術大会は、その確かな歩みにインパクトを与えたものではなかったらうか。

付記

この小論において両教授の発表要旨を述べたが、もし誤解がありとすれば、すべて筆者の責任である。

(一九八四・八・三〇)