

第86回仏教文化講演会記録

親鸞聖人全撰述英訳にかかわる仏典翻訳論

——浄土真宗本願寺派編 CNS 事業に従事して——

龍谷大学名誉教授・
元龍谷大学文学部教授

武 田 龍 精

能仁…仏教文化研究所は、一九六一年、当時の増山顕珠学長のときに、仏教を中心とした文化一般に関する総合的研究所として開設されまして、学際的な研究活動を展開してまいりました。二〇一八年度には世界仏教文化研究センターに発展的に改組され、今年度で仏教文化研究所はその使命を終えます。五六年間の仏教文化研究所の活動でございましたが、その最後を飾る講演会に本学の名誉教授であられる武田龍精先生をお迎えできましたことは、本当にわれわれの喜びとするところです。

武田龍精先生についてご紹介させていただきます。お配りしているチラシの中にも少し載っていますが、一九四〇年に広島でお生まれになられまして、早稲田大学教育学部英語英米文学科を卒業後、龍谷大学大学院で真宗学を専攻されました。またアメリカのカリフォルニア州クレアモント神学院でも学問を研鑽されました。その後、一九七三年に龍谷大学に奉職され、そして二〇〇一年には「親鸞浄土教と西田哲学」で博士号を取得されました。

先生のご専門は真宗学でございますけれども、インドの大乗仏教から浄土教、そして西洋哲学や神学に至るまで、幅広く御研究をなさっております。そのようなご見識のもと、二〇〇二年には文科省の私立大学学術高度推進事業による、人間科学宗教オープン・リサーチ・センターが開設され、そのセンター長を務められました。また長年、先生は仏教文化研究所の仏典翻訳部の主任をされておりまして、親鸞の著

作、仏教の著作などを英語に翻訳して広く伝えていくという研究活動をされておりました。その活動が世界仏教文化研究センターの国際研究部門に引き継がれていき、またオーブン・リサーチ・センターは応用研究部門の中に引き継がれていきます。先生のご研究はこれからの世界仏教文化研究センターの活動の礎になっていると言えます。そのような意味においても、今回、武田先生をここにお迎えできたことを大変ありがたく思っております。

この後、四時二〇分ぐらいいまで先生にご講演をいただいて、質疑の時間を一〇分〜一五分とりたいと思っております。

今日のご講演のテーマは「親鸞聖人全撰述英訳にかかわる仏典翻訳論―浄土真宗本願寺派編CWS事業に従事して―」というタイトルでございますが、CWSというのは、The Collected Works of Shinran という書物のことでございます。本願寺から親鸞の著作の英訳が出版されております。この事業に先生がご参加されて、そのときのいろんなエピソード等をお話してくださいということでございます。では、先生、どうぞよろしくお願いいたします。

武田…仏教文化研究所長の能仁先生、身に余る御紹介を賜わり誠に恐縮に存じます。私如き浅学菲才で寡徳なる者をこのような名誉ある機会にお招きいただき誠に光栄であります。能仁先生とは特に仏典翻訳部での研究会・討論・ワークショップ等を通して永年御教導を賜りました。改めて甚深なる感謝の意を表します。

はじめに

さて、一九九七年、親鸞聖人全著述の英訳 *The Collected Works of Shinran* (CWS) が、遂に浄土真宗本願寺派国際部より三三年の歳月を要して刊行されました。親鸞聖人の著述を漢文や和語以外の言語（今の場合は英語）によつて読むことを通して、長い歴史の変遷の中で諸義が込められて来た漢語・和語からそうした多義性が、少なくともそれらが培われた中国・朝鮮半島・日本における思想・文化等の土壌・発想から切り離され、全く異なった、その意味で新鮮な思惟や革新的な解釈が期待されます。

翻訳は単に異言語間の移行ではありません。翻訳という極めて創造的な営みは、それを通して異質なる思想・文化が創造的に融合し合い、更にそれまで見られなかった新たな思想・文化を生む原動力の一端を荷います。ひとりの宗教家（実践行者）の思想を理解する場合、宗教家が生

きた時代の思想背景（思想的背景）ならびに政治・経済・文化の動向という社会史的な状況を切り離しては不十分であります。

また、ひとつの古典的テキストを解説する場合、テキストを正確かつ厳密に理解するためには、その前提としてテキスト・クリティックをしなければなりません。テキスト・クリティックについて一言するならば、龍谷大学仏教文化研究所仏典翻訳研究会の企画事業として、代表者となり同僚のデニス・ヒロタ先生と共同作業で、五世紀半から六世紀半に成立した曇鸞大師の名著『無量寿経優婆塞持舍願生偈註』上下二卷（『大正藏』四〇、no.1819、以後『論註』と略す）の英訳本 *A Commentary on the Upadesa on the Sūtras of Immeasurable Life and the Gāthā of Aspiration for Birth*⁽¹⁾ を作成・出版するために、同研究会において数年間緻密な合同討議を重ね、翻訳草稿本がほぼ完成しております。その経緯を通して今言えることは、『論註』の漢文を正確に読解することがわれわれ外国人にとっては至難の業であり、理解の困難な箇所がかなりあるということです。そうした部分の解明はこれから研鑽して行かねばなりません、そのためには古典中国語の習得が必修であります。若き曇鸞浄土仏教研究者には是非とも古典中国語を自由自在に駆使できるほどの語学力を身に付けていただき、『論註』に完璧なテキスト・クリティックを施して欲しい。今でも思ひ出すのですが、このことを研究会の中でいつも強く要請されていたのは長尾雅人先生でありました。先生はたとえ現代中国語でもよいから習得しておくべきであると将来の研究者を励ましておられました。

翻訳を構成する基本的要素

親鸞聖人全撰述を英訳するという翻訳行為が成り立つために必要な主要構成要素は、以下の如く四分野に要約できるとあります。

I (1) 親鸞聖人の宗教経験 *Shinran's Religious Experience* (2) 撰述（経論釈）*the Collected Works of Shinran* (3) 教法・教義 *Teachings and Doctrines* (4) 撰述言語（古典中国語・古語）*Classical Chinese and Classical Japanese* (5) 親鸞聖人の歴史的背景を構成する時代的要素（一二世紀～一三世紀）*Shinran's Historical Background* (6) 撰述の意図・目的 *Shinran's Intention and Purpose for his Works*。

II (1) 七高僧の宗教経験 *Seven Venerable Masters' Religious Experiences* (2) 七高僧撰述（論釈疏）*Their Commentaries and*

Interpretations' (c) 七高僧教法・教義 Their Teachings and Doctrines' (4) 七高僧撰述言語 (梵語・古典中国語・古語) Sanskrit, Classical Chinese and Classical Japanese (c) 七高僧の歴史的背景を構成する時代的要素 (一二世紀～一三世紀) Their Historical Backgrounds' (9) 七高僧撰述の意図・目的 Their Intention and Purpose for their Works。

III (1) 翻訳者の宗教経験 Translators' Religious Experience' (2) 翻訳者の母国語 (英語・日本語) Translators' Mother Tongues (English and Japanese)' (c) 翻訳言語 (英語) English' (4) 翻訳者の時代的要素 (二〇世紀後半) Translators' Historical Background' (c) 翻訳の意図・目的 Translators' Intention and Purpose。

IV (1) 聞法者 (読者) の宗教経験 Hearers' Religious Experiences of Dharma' (2) 聞法者の母国語 (英語) Hearers' Mother Tongue (English)' (c) 聞法者の時代的要素 (二一世紀) Hearers' Historical Backgrounds' (4) 聞法者の意図・目的 Hearers' Intention and Purpose。

I 親鸞聖人

(1) 宗教経験 Shōran's Religious Experience

親鸞聖人の宗教経験には、厳密にいうならば、聖人の自己自身にしか体解出来ない宗教経験の部分が必ずある筈であります。宗教経験のみならず、われわれが日常生活において体験する諸経験においても、経験者自身にしか知り得ない側面が、未顕出されないまま必ず残存する筈であります。体験者とならない限りまったく同一の経験は持ちえないからです。そのような部分を「存在論的実存経験」と呼んでおきます。それは実は言語的表現・認識論的思惟を越えているといわなければなりません。

「行文類」一乗海釈の一乗嘆徳に「敬つて一切往生人等にまうさく、弘誓一乗海は、無碍無辺最勝深妙不可説不可称不可思議の至徳を成就したまへり。なにをもつてのゆゑに。誓願不可思議なるがゆゑに。」という。したがって、言語的表現も認識論的思惟も共に越えているような「弘誓一乗海」The ocean of the One Vehicle, the universal Vow は、宗教経験を言語化する場合の常套手段の一方法である譬喩やアナロジーによって表現されます。一乗海釈においても二十八の譬喩が駆使されて、「弘誓一乗海」が何たるかを譬喩的言語表現をもってわれわれに伝え

ようとしています。その中から五例を挙げれば以下の如くです。

1 悲願（弘誓一乗海）はたとへば太虚空のごとし、もろもろの妙功德広無辺なるがゆゑに。The Vow of compassion is like vast space, for all its excellent virtues are broad and boundless.

2 なほ大車のごとし、あまねくよくもろもろの凡聖を運載するがゆゑに。It is like an immense cart, for it carries all people—whether ignorant or wise—wherever they may be.

3 なほ妙蓮華のごとし、一切世間の法に染せられざるがゆゑに。It is like a wonderful lotus blossom, for it is not stained by anything in the world.

4 なほ嚴父のごとし、一切もろもろの凡聖を訓導するがゆゑに。It is like a strict father, for it gives guidance to all, both the ignorant and the wise.

5 なほ悲母のごとし、一切凡聖の報土真実の因を長生するがゆゑに。It is like a compassionate mother, for it gives birth to and nurtures the true and real cause of birth in the fulfilled land for all, both the ignorant and the wise.

「不可思議の名号を称念しながら、不可称不可説不可思議の大悲の誓願を疑ふ。」という宗教経験には、不可称・不可説・不可思議という「在り方」の特徴がよく彰われております。不可称・不可説・不可思議なるが故に、われわれ定散自力の行人である凡夫にとっては、不可思議の仏智を疑惑して信受しないであります。それどころか、「如来の尊号」を「我が善根」として、己れ自身が積集してきた善根だと思って、己れの浄土往生のために「回向して果遂のちかひをたのむ」ようになってしまふであります。このような事態こそが、不可思議の仏智に対する疑惑の念が生起している在り方であります。他力廻向が自力廻向に退落して、最も深い自力執著心となる現実相にはかなりません。

「不可称不可説不可思議の大悲の誓願」なるが故に、親鸞聖人は「弥陀仏の本願念仏は、邪見・憍慢の悪衆生、信樂受持することはなほだもつて難し。難のなかの難これに過ぎたるはなし。」と『正信偈』でおっしゃった。「弥陀仏の本願念仏」を信樂受持することが、「邪見・憍慢の悪衆生」のわれわれにとっては、「極難信」と呼ばれます。しかしながら、われわれ凡夫存在の実存的根柢に巢食う最も深い自力執著心の現実相は、逆対応的に不可称不可説不可思議の大悲誓願の尽十方無碍光によって照破されます。

『唯信鈔文意』no.2には、「如来尊号甚分明 十方世界普流行 但有称名皆得往 観音勢至自来迎」(五会法事讃)の文を取り上げて、阿弥陀如来の「尊号」について次の如く釈されます。

「尊」はたふとくすぐれたりとなり、「号」は仏に成りたまうてのちの御なを申す、名はいまだ仏に成りたまはぬときの御なを申すなり。この如来の尊号は、不可称不可説不可思議にましまして、一切衆生をして無上大般涅槃にいたらしめたまふ大慈大悲のちかひの御なり。この仏の御なは、よろづの如来の名号にすぐれたまへり。これすなはち誓願なるがゆゑなり。

「名号」という概念は、浄土仏教においては核心的な観念であります。したがって、ただ name という英訳では、「名号」という言葉が持っているニュアンスは伝わりません。「名号」には中国浄土仏教で漢訳されて以来長い歴史を通して培われて来た深い implication and significance が、「ミョウゴウ」という響きには伝わって来ます。しかし、name ではまったく伝わらない。「浄土真宗」では「御名号」とも呼ばれます。『蓮如上人御一代記聞書』に次の如くいわれております。

法敬坊、蓮如上人へ申され候ふ。あそばされ候ふ御名号焼けまうし候ふが、六体の仏になりまうし候ふ、不思議なることと申され候へば、前々住上人(蓮如)そのとき仰せられ候ふ。それは不思議にてもなきなり。仏の仏に御成り候ふは不思議にてもなく候ふ。悪凡夫の弥陀をたのむ一念にて仏に成るこそ不思議よと仰せられ候ふなり。

また、われわれの名前も name と訳される。われわれの名前と阿弥陀如来の名号とが同一の呼称で英語では呼ばれることを意味します。表記法としては全く間違いではありませんが、name では表現できない connotation (言外の意味。語の本来の意味から暗示される第二義的情的意味)を「名号」という表現には含まれているのです。このような点に英訳の限界があるのではないか。「信心」という言葉にも同様の限界が見出されます。このことについては後ほど述べたいと思います。

『歎異抄』後序に以下の如くあります。

聖人(親鸞)のつねの仰せには、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。されば、それほどの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」と御述懐候ひしことを、いままた案ずるに、善導の「自身はこれ現に罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた、つねにしづみ、つねに流転して、出離の縁あることなき身としれ」(散善義)といふ

金言に、すこしもたがはせおはしませず。さればかたじけなく、わが御身にひきかけて、われらが身の罪惡のふかきほどをもしらず、如来の御恩のたかきことをもしらずして迷へるを、おもひらせんがために候ひけり。まことに如来の御恩といふことをば沙汰なくして、われもひと、よしあしといふことをのみ申しあへり。

まさしくこの文にいう「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。」の「親鸞一人」こそ、「存在論的実存経験」にほかなりません。「わが御身にひきかけて……おもひらせんがために候ひけり」という言葉にも、「存在論的実存経験」が如何にして伝わるのかが窺い知ることができるであります。

(2) 親鸞聖人の歴史的背景を構成する時代的要素 (一二世紀～一三世紀) Shiran's Historical Background

I (5) の親鸞聖人の同時代性 (世界観・価値観・倫理観・政治・経済・文化・社会状況等々) も、実は、一二世紀の世界に生きるわれわれにとつては、実地に直接体験することが不可能な要素であります。親鸞聖人の同時代性を理解するためには、われわれの出来る限り広く深いイマジネーション imagination の能力が要求されます。しかし、厳密にいうならば、そのイマジネーションは否応なく一二世紀の同時代性に根差し限定されたイマジネーションでしかない。それにもかかわらず、われわれが常に行っているイマジネーションという行為は重要です。イマジネーションには常に類推 analogical inference が働いており、そこに「何か新たなもの」「新しさ」 something new, novelty が生起する「創造活動」 creativity が惹起されます。これが時代性の異時相を結合させる架け橋の役割を荷なう貴重なファクターです。

翻訳というわれわれの行為も実はある種のイマジネーションであるといえます。翻訳のうちにも先に述べましたような「創造活動」が含まれています。漢訳經典が英訳經典に転換される時、必ず something new, novelty が起こります。たとえば、親鸞浄土仏教思想における最も重要なキーワードの一つに「真実」という漢語があります。CWSでは、常に true and real と英訳されます。漢語「真実」が英語 true and real に変換されるや否や、「真実」が浄土仏教の伝統の中で育まれて来た浄土仏教的諸義が、「Truth and Reality」という西洋哲学史を内包している二つの英語世界を構成している諸義の場に一気に飛び込むこととなります。

それはいわば西洋哲学伝統の中で多くの哲学者が、「Truth とは何か、Reality とは何か」に答えて来た諸哲学とのチャレンジを必然的に受け

ることを意味します。たとえば、ハンス・ゲオルク・ガダマー（一九〇〇-二〇〇二）『真理と方法』*Truth and Method* 第二部における「哲学的解釈学」に「過去から伝承されたテキストが先ず解釈者に語りかけ、問いかける。それによってテキストの内容の真実性に動かされ、解釈者にとって自明で無意識であったもの（先入見）が自明性を失う。これによつてはじめて、解釈者は、自らの先入見を吟味し、テキストに問いを立てるようになる。」（ウィキペディア）というような趣旨のことを論じております。あるいは、アルフレッド・ノース・ホワイトヘッド（一八六一-一九四七）『過程と実在』*Process and Reality* における *Speculative Philosophy*, *Philosophy of Organism* と呼ばれる実在論、宇宙論などは仏教的思惟に近似的なものがあります。チャールズ・ハーツホーン（一八九七-二〇〇〇）はホワイトヘッドの哲学を *Neo-Buddhism* とも呼んでおります。

この哲学史的事実には、実は逆チャレンジも起こり得るでありましょう。曇鸞・親鸞両浄土仏教における「真実」が持つてゐるすべての含意 *implications and connotations* が、西洋哲学における *Truth and Reality* に含まれてゐる諸義に対してチャレンジを与えるという可能性です。それは小さなさなみではありましようが、仏教思想と西洋思想との創造的交流・融合が生起する可能性の場を開きます。それはまた相互に新しいパースペクティヴを与えることをも同時に意味しております。実は、このような交流・融合が、梵語経典が漢訳経典に転換された時にも歴史的事実として起こったといえます。

その典型的な一例が、大無量寿経の「皆受自然虚無之身無極之体」*All receive the body of naturalness (jinen) or of emptiness, the body of boundlessness.* に含まれる「自然」「虚無」「無極」であります。また、「すみやかに寂靜無為の樂に入ることは、かならず信心をもつて能入とすといへり。」*Swift entrance into the city of tranquillity, the uncreated, is necessarily brought about by shinjin.* や「前念に命終して後念にすなはちかの国に生じて、長時永劫につねに無為の法樂を受へ」*In one thought-moment life ends, in the next you are immediately born in that land, and there you will constantly enjoy the pleasure of the uncreated dharma for endless kalpas.* などの「無為」という概念も含まれます。

すでに藤田宏達先生⁽²⁾は多くの研究者が指摘しておられますように、自然・虚無・無極・無為という概念は、老子・莊子・淮南子など道教思想の核心を形成する重要な用語であり、大無量寿経が漢訳された折に翻訳家によつて付加されたものであります。異なる思想や宗教・文化が邂逅

近する長い歴史の中で、特に翻訳を通して相互に影響し融合することは避けられません。新たな文化がそのような創造的融合や出遇いから起こってきたのも歴史的事実であります。

しかしながら、親鸞浄土仏教思想における「虚無」の概念は、阿弥陀如来の願心莊嚴報土に往生する往生者の「在り方」と密接に関係しており、親鸞浄土仏教の独自性を形成するものであります。「虚無」はけっして静止的な絶対概念ではない。英訳では nothingness と訳され、現代語訳では「とらわれを離れた無」と訳されており、それは西田哲学の「絶対無」⁽³⁾にも通底する概念でありましょうし、また西谷啓治先生が、いわゆるニーチェのニヒリズムにおける「虚無」と関連づけながら中観哲学の「空」を深い「哲学的思惟」を駆使して新たな解明の光をあてられたこととも通底するでありましょう。さらに敢えていえば、ホワイトヘッドの「有機体哲学」における普遍概念である「創造性」creativity⁽⁵⁾とも発展的な近似性が見出されるのではないかと思います。

親鸞浄土仏教においては、「虚無」はダイナミックで無尽蔵なる大悲的活動を可能態として蔵しているといわなければなりません。大悲の活動の形而上学的原理であり根源であるともいえましょう。それは「虚無」的原理であり、「絶対無」的原理であります。そのような「絶対無」的原理に基づいて、大悲的活動へとさらに具現化した概念定義が、「虚無はすなはちこれ解脱なり、解脱はすなはちこれ如来なり」であります。「如来」への展開が、「解脱」を「虚無」と名づけることによって、「虚無」をいわば媒介として大悲的活動へと展開します。そのような「如来」存在は、もはや単なる観念的な如来存在ではなく、「絶対無」的原理の具現的表現として、「如来」に出遇う者をして「絶対無」的原理の視座へと常に立たしめる大悲的活動存在であります。そのような活動的側面を言表したのが「如来はすなはちこれ虚無なり、非作の所作なり」であります。「非作の所作」the activity of nonacting という「在り方」が、われわれ「如来」邂逅者をして「絶対無」的原理の視座へと常に立たしめる大悲の活動形態であることを言明しているのではないのでしょうか。

II (5) 曇鸞大師の歴史的背景を構成する時代的要素 (五世紀～六世紀) T'an-luan's Historical Background

中国仏教思想史のなかで「北魏仏教」について特筆されるべき思想的な特徴とはいかなるものであったのでしょうか。曇鸞浄土仏教が、そうした歴史的背景をもって、中国の大乘仏教という大きな流れのなかで、生まれるべくして生まれてきた歴史的契機をここで把握しておきたいと

思います。漢民族と胡族とが、それぞれもっている固有の民族意識および独自の民族文化のうちに底位している相違が、まず問題とされなければなりません。ある宗教思想が、どのような民族によって興起し伝承されたか、たとえ、それらが、いかにみずから信奉せる宗教の世界的・普遍性を誇示しようとも、民族誕生以来永劫にわたって形成されてきた民族意識（民族感情をも含めたような）による限定からまぬかれるものではないでありましょう。

いま、南北朝時代の中国仏教を考えます場合、特に北朝の華北は、民族文化の視点から捉えます時、漢・胡両民族というまったく異質の民族文化が相互に関係しあう特異な状況にあったといえましょう。北魏の歴史的特質に関して、野上俊静先生は、次のように論じておられます。

北魏の政治・社会・文化の諸方面に、タクバツ部族の北方的なものと、中国的なものとの二つが、併存していたのである。そして、この二つの接触・反発・融合などのたえ間ない連続が北魏の歴史を形成しているといつてよい。⁶⁾

鮮卑という胡族の文化は、漢民族にとっては外来文化です。胡族の華北への進入によって、江南に逃れざるを得なかった漢民族は、江南の地にあつて、高踏幽玄なる仏教論議に専念し、仏教学の体系化が發達しました。彼ら漢民族の意識の底流には、漢文化への絶対視、儒家・道家の哲学が、彼らの思惟を構成するものでありました。それに対し華北の胡族について、横超慧日先生は次の如く特色付けておられます。

国家主権の性質上、漢文化の絶対視に立つよりは、胡漢両文化の対等視が原則的であつた。漢民族の固有の文化に対する畏敬の念がないではないが、外来思想の故を以て仏教を差別し排斥することは国家構成の基本精神が許さぬ所である。それ故に仏教に対する判断の基礎をなすものは、成心を以てその考え方を批判するに在るのではなく、現世生活に奉仕し来世に危懼する民衆の宗教心を満足させるか否かにかかってくる。⁷⁾

ここには、二つのことがらが注目されます。第一に、胡族たる鮮卑は外来の民族であり、北魏はそれによって建設された国家であつたので、同じ外来の仏教思想が尊重された点であります。多くの經典が華北において漢訳されながらも、そして、訳語などを通して、漢民族固有の老莊思想や民族信仰・習俗などが、漢訳經典のなかで自然と融合されてはいったけれども、胡族にとっては、けつして漢民族がとつたような、どこまでも漢文化を基準として、漢民族の伝統思想の枠組みを設定し、その領域のうちに、異質な外来文化を受容するという姿勢はとりませんでした。外来文化をあくまでも外来の、すなわち異質性を内包した文化形態のままで、可能なかぎり仏教思想を理解しようと努めました。曇鸞大師

がとった姿勢にも、かかる両文化の交差する精神的風土が反映されていると思われる一面がうかがえます。たとえば、曇鸞大師が『浄土論』の題名にあらわれる「優婆提舍」(upadesa)について、次のような論評を付記しております。

梵に「優婆提舍」といふはこの間(中国―筆者註)に正名あひ訳せるなし。もしは一隅を挙げて名づけて論となすべし。正名訳せることなき所以は、この間にもと仏ましまさざるをもつてのゆゑなり。この間の書のごときは、孔子につきて経と称す。余人の制作みな名づけて子となす。国史・国紀のたぐひ各別の体例なり。しかるに仏の所説の十二部経のなかに論議経あり、優婆提舍と名づく。もしまた仏のもろもろの弟子、仏の経教を解して仏義と相応すれば、仏また許して優婆提舍と名づく。仏法の相に入るをもつてのゆゑなり。この間に論といふは、ただこれ論議のみ。あにまさしくかの名を訳することを得んや。(傍点筆者)⁽⁸⁾

特に、傍点部分で語っているように、仏陀は中国に出現したもうた方ではないので、厳密には「優婆提舍」に対応する概念は中国にはないというのです。上記のなかで、仏陀が説かれる教えの内容と、それを弟子が理解し、その教えにおいて仏陀が説かんとされた仏義に相応すれば、弟子の解義も「優婆提舍」と呼ぶことができるというのです。このように、仏陀と弟子という異なった存在者のあいだで成り立つ、ある種の解釈学的視点からの関係論を通して、仏教思想が明らかにしようとしている事柄は、漢字の「論」では含意・伝達され得ないと曇鸞大師は指摘しているのです。

このことは、単に、「優婆提舍」と「論」とにかかわる翻訳上の課題にとどまるのではなく、「優婆提舍」というインド語の背景にある仏教的思惟の方法そのものが問われていることを示します。その方法は、実は、インドと中国というふたつの文化のあいだに横たわる異相を、いかに関連づけ両者の接点を見出していくべきかを示唆しているといえます。華北という地において、対外的には、インド思想と中国思想との、また、対内的には、胡族文化と漢民族文化との両極が、接点を求めて、曇鸞浄土仏教のうちに収斂し、「優婆提舍」という仏教的思惟方法を媒介として、思想的に顕在化したことを物語っております。

第二に、華北の特色として注目したいことは、南朝江南の仏教者が、「講学理論」「高踏幽玄な論議」「教理上の理論構成」を目標として、大いに学問的研究を進めていったのに対して、北朝華北では、仏教はどこまでも「現世生活に奉仕し来世に危懼する民衆の宗教心を満足させる」ものとして捉えられたという事実であります。現世における生活実践に密着した宗教として、民衆の精神的支えを担って来たといえましょう。

このように民衆社会に根差し、民衆のこころを突き動かす原動力を仏教がもって来るようになると、国家的統制・弾圧が惹起されてくるのも必然でありましょう。

三武一宗と呼ばれる仏教弾圧が勃興しましたが、最初の廃仏（四四六―四五二）が、世祖太武帝（在位四二三―四五二）によって着手されました。廃仏を惹起せしめた原因は、直接的には、道教と仏教との対立であったといわれます。両教の確執は、単に宗教上の争いだけではなく、仏教を信奉する征服者胡族と儒教中心の文化を再興させようとする被征服者漢民族との、いわゆる民族闘争でもありました。武帝に仕え、大いに道教を復活せんとしたのが、当時道教の第一人者であった寇謙之とその司徒崔浩でありました。

また、それに加えて、当時、すでに僧尼たちが頽廃し、教団の腐敗が目立ち、寺院僧尼の増加が国家経済を疲弊しつつありました。そうした状況のなかにあつて、たまたま蓋呉が陝西において興した反乱を鎮圧するために親征した武帝は、長安の寺院に隠されていた大量の武器類を発見し、さらに寺院内に、婦女との密室などが暴露されたのです。帝の逆鱗にふれ、ついに四四六年三月、仏教排斥の詔が下されました。すべての僧尼は還俗せしめられ、伽藍・堂塔もことごとく破壊され、仏像・經典も焼却されてしまいました。⁽⁹⁾

武帝の廃仏は、曇鸞大師が生まれる三十年も以前であつたので、曇鸞大師の浄土仏教に対する直接の影響は特に見出されませんが、六年間続いた仏教排斥は、曇鸞大師の死後、およそ二十数年後の北周にも起こった第二回目の廃仏とともに、曇鸞大師の世界観・社会観・価値観に、何らかの意味で、間接的に影響を与えなかったはずはないでありましょう。曇鸞大師が、仏莊嚴功德の第六「上首功德」に関して、次のような註釈を施しているところにもそのことは窺い知ることができます。

ある如来を見そなはすに、衆のなかにあるいは強梁のものあり。提婆達多の流比のごとし。あるいは国王、仏と並び治めて、はなはだ仏に推ることを知らざるあり。あるいは仏を請じて他縁をもつて廃忘することあり。かくのごときらの上首の力成就せざるに似たるあり。⁽¹⁰⁾

世俗の国王が、覚者たる仏とともに、国家を統治しながらも、覚者に対して断じて譲歩しようとしなない。あるいは、『十誦律』卷十四『大正藏經』二三・二十六（同）などによって、仏との約束を忘却・破棄するような国王の存在を指摘しております。そうしたことを踏まえて、曇鸞大師は、法蔵菩薩の発願内容を、次の如く具体的に示します。

このゆゑに願じてのたまはく、「われ仏とならん時、願はくは一切の大衆、よく心を生じて、あへてわれと等しきことなく、ただひとり法

王としてさらに俗王ならん」と。

曇鸞大師は、『大智度論』卷九十三（『大正大藏經』二五）に説かれる天王仏国土における唯一法王の在り方から範をとっているようですが、法王と対立する世俗の王を一切除去しようとする教説を、あえて導入して、阿弥陀仏の上首功德を註解せんとしているところに、曇鸞大師在世に相前後しておこなわれた国王による大規模な廃仏事件が深く陰翳をおとしていることは否めないでありましょう。

さて、翻訳ならびに訳語について、曇鸞大師が『論註』のなかで註釈し言及している幾つかの箇所を次にあげておきます。

1 梵に「優婆提舍」といふは、この間（中国）に正名あひ訳せるなし。もしは一隅を挙げて名づけて論となすべし。正名訳せることなき所以は、この間に本仏ましまさざるをもつてのゆゑなり。（中略）もしまた仏のもろもろの弟子、仏の經教を解して仏義と相応すれば、仏また許して「優婆提舍」と名づく。仏法の相に入るをもつてのゆゑなり。^⑪

2 この間（中国）の詁訓を案ずるに、六尺を尋といふ。『觀無量壽經』（意）にのたまへるがごとし。「阿弥陀如来の身の高さ六十万億那由他恒河沙由旬なり。仏の円光は百億の三千大千世界のごとし」と。訳者（菩提流支）、尋をもつてしていへり。なんぞそれ晦きや。里舎の間の人、縦横長短を簡ばず、ことごとく横に両手の臂を舒べて尋となすといへり。もし訳者、あるいはこの類を取りて用ゐて、阿弥陀如来の臂を舒べたまふに准じて言をなす。ゆゑに一尋と称せば、円光また径六十万億那由他恒河沙由旬なるべし。^⑫

3 「奢摩他」を訳して「止」といふ。「止」とは、心を一処に止めて悪をなさず。この訳名はすなはち大意に乖かざれども、義においていまだ満たず。なにをもつてこれをいふとならば、心を鼻端に止むるがごときをもまた名づけて止となす。不浄觀の貪を止め、慈悲觀の瞋を止め、因縁觀の痴を止む。かくのごとき等をもまた名づけて止となす。人のまきに行かんとして行かざるがごときをもまた名づけて止となせばなり。ここに知りぬ、止の語は浮漫にしてまさしく奢摩他の名を得ずと。（中略）「奢摩他」を止といふは含みて三の義あり。一には一心にもつばら阿弥陀如来を念じてかの土に生ぜんと願すれば、この如来の名号およびかの国土の名号よく一切の悪を止む。二にはかの安樂土は三界の道に過ぎたり。もし人またかの国に生ずれば、自然に身口意の悪を止む。三には阿弥陀如来の正覺住持の力、自然に声聞・辟支仏を求むる心を止む。この三種の止は如来の如実の功德より生ず。このゆゑに「如実に奢摩他を修行せんと欲するがゆゑなり」といへり。^⑬

4 「毘婆舍那」を訳して「観」といふ。ただ汎く観といふには、義またいまだ満たず。なにをもつてこれをいふとならば、身の無常・苦・空・無我・九想等を観ずるがごときをも、みな名づけて観となせばなり。(中略)「毘婆舍那」を観といふはまた二の義あり。一には、ここにありて想をなしてかの三種の莊嚴功德を観ずれば、この功德如実なるがゆゑに修行するものもまた如実の功德を得。如実の功德とは、決定してかの土に生ずることを得るなり。二には、またかの浄土に生ずることを得れば、すなはち阿弥陀仏を見たてまつり、未証淨心の菩薩、畢竟じて平等法身を証することを得。淨心の菩薩と上地の菩薩と畢竟じて同じく寂滅平等を得るなり。このゆゑに「如実に毘婆舍那を修行せんと欲するがゆゑなり」といへり。⁽¹⁴⁾

以上の諸例からも、翻訳・訳語に対する曇鸞大師の姿勢が知られるでありましょう。そこには、あきらかに批判的な立場がとられています。ところが、『浄土論』の翻訳者はボーデイルチ(菩提流支)です。ボーデイルチといえ、道宣の『続高僧伝』第六卷曇鸞伝においては、曇鸞大師に淨教を授け、仙經を焼き捨て樂邦に帰依せしめた、いわば曇鸞大師にとっては善知識であり、曇鸞大師の生涯に決定的な影響を与え尊崇せられてきた人物であつたと述べられています。そのようなボーデイルチに対して、彼の翻訳を批判的に曇鸞大師は捉えているのです。曇鸞大師のボーデイルチに対する姿勢を考慮にいれますと、はたしてボーデイルチが本当に善知識であつたのかどうか疑われて来ます。服部仙順氏は、先に見て来た「草」や「奢摩他」の翻訳についての曇鸞大師の批評をとりあげ、次の如く指摘しております。

流支(ボーデイルチ 筆者注)は親しく觀經を授け歸淨せしめ、後、往生論を授けし程の浄土信仰者なりせば、授後わずか二、三年にして著せる論註に訳者流支の名一ヶ処位云々さるべきが至当なるべきも一言も言及せられず。しかも、自ら千里を遠しとせずして求め躍然としてうけし仙經十卷を觀經伝授によりて決然焚仙し歸淨せりという。鸞師が師流支に対してかくのごとき皮肉不謹慎な語用ゆるはずなし、これ最も怪しむべき点なり。⁽¹⁵⁾

なお、ボーデイルチの觀經授受の問題については、ここでは言及しないで、今は翻訳に関するこのみにとどめておきたいと思ひます。

先ほど言いましたように、「優婆提舍」というのは、仏の残された經典の中身を解釈していくときに、仏教に相応したような解釈だったら仏が「優婆提舍」として許されるだろうということです。ということは、親鸞聖人の浄土真宗に関連して申すと、ご承知のように「仏から回向された利他真実の信心を獲得したものは真の仏弟子である」とおっしゃっています。そうすると、聖人の立場からいえば、そういう信心獲得者は

どの時代においても真の仏弟子である、すなわち釈尊の弟子だということが言えます。このように言える仕方方で、聖人は信心というものを捉えて行かれたということです。

Ⅲ「信心」の英訳は *Shinjin* か *Faith* か

CMS 翻訳の諮問会議で大きな課題となりましたのが、親鸞聖人の使われた阿弥陀如来より他力廻向された「利他真実の信心」という特殊な言葉の英訳でした。通常「信心」の英訳は *faith* という英語を用いますね。翻訳委員会並びに諮問会議のチーフエディターでありました上田義文先生のお考えで、親鸞聖人固有の「利他真実の信心」の「信心」を *faith* とは訳さないで、阿弥陀如来より廻向された「信心」のみに限って、*shinjin* という音写を使用するという方針が決められました。

このことをテーマとして、A Translation Issue of 'Shinjin' and 'Faith' と題して、一九八四年四月二九日から五月一日まで三日間ハーバード大学世界宗教研究センターで開催された「浄土真宗とキリスト教に関するシンポジウム―聖典翻訳と土着化の問題―」(*Symposium on Shin Buddhism and Christianity: Textual and Contextual Translation*) という国際シンポジウムで発表させていただきました。それに対するレスポンスは、ワシントン・リー大学教授のマイナー・ロジャーズ先生と当時ノースランド大学教授のトーマス・カスリス先生でありました。三日間の総括コメントイターはハーバード大学のカントウエル・スミス先生でありました。

実は、この国際シンポジウムが発起・企画されたのは、本山の大谷光真前ご門主——当時のご門主でしたが——と当時のハーバード大学世界宗教研究所のセンター長だったジョン・カーマン教授のお二人でありました。カーマン教授は龍谷大学の仏典翻訳部を訪れ、翻訳にかかわる熱心な議論を見られ、ご門主を表敬訪問された折に話題となり、他宗教との対話に強いご関心を持っておられましたご門主と意気投合されたようであります。

四つのパースペクティヴ

さて、*Faith* か *Shinjin* か、この問題を扱う場合、私は四つのパースペクティヴ、視点・視座を基本的には押さえるべきだろうと考えていま

す。第一は伝道実践的パースペクティヴ Evangelical (or Missionary) Perspective です。翻訳するということは、キリスト教でもそうですけれども、全然その言葉が理解できない外国の、例えばサンスクリット本が中国に渡るときにはサンスクリットをそのまま持ってきたのでは中国人にはさっぱり分からない。ですから、漢訳ということが起こります。

実は、編集代表者でありました上田義文先生は、随分早い時期から「親鸞聖人の全著述を英訳しなければならない。英語に翻訳することを通して、全く新しい光を当てて、そこに新たな浄土真宗の世界的展開が必ず起こるはずだ。」と、公的にも個人的にもおっしゃっていました。

漢訳經典が出来たがために、中国仏教という、インドでは発展しなかったような側面が中国において発展しました。またよく言われることですけれども、中国人はいったん漢訳語に、すなわち母国語に翻訳されたならば、もはや一々梵本の經典を見返したりはしません。もちろん新たな別の訳を作るときにはそういうものが重要になってきますが。しかし、經典の漢訳が進んで、無量寿經の後期漢訳なども発展的形態をしています。道教とか莊子とか、自然とか無為とか虚無だとか、中国の紀元前からあるような既存の諸思想の究極的な觀念、普遍的な觀念、Dao「道」などが訳語として採用されて、初めて漢民族は仏教思想を自己薬籠中のものとし、その根柢には必然的に仏教思想と中国思想とが融合して、固有の中国仏教が展開しました。

視点は少し変わりますが、宗教対話の国際会議などでは、当然の如く英語が大手を振って使われます。私が参加していた若い頃でも、すべて英語で自説を語り議論し応答しなければなりません。これは公平ではありませんね。日本の仏教が英語で完全に百パーセント表現できるわけがない。例えば、先程も少し述べましたけれども、「名号」という言葉がありますね。南無阿弥陀仏の六字名号。「名号」という言葉もどうでしょうか。親鸞聖人の教えを聴聞した方にとって、「名号」という言葉から醸し出されます、時には「お名号」とまで呼ばれる、この響き、これは、単に name と英語で表現出来たとしても、その歴史的伝承の中で培われて来た響き・情緒的ニュアンスなどは、name では全く伝わりません。南無阿弥陀仏、阿弥陀如来の「名号」と言う時、Namo-Amida-Butsu, the name of Amida Tathagata 〴〵 name と言ったのは少し違う。name という概念は、例えば私の名前の武田も name です。だから「私の名前は武田です」My name is Takeda. 〴〵 The name of Amida も name と言う。しかし、私の「名号」は武田です、という「名号」の使い方はありません。

第二のパースペクティヴは、比較思想的・宗教対話論的パースペクティヴ Comparative (or Dialogical) Perspective です。そこでは、われ

われは実際に対話をしなければなりません。Shinjinを使って話していたのでは日本語を知らない対話の相手にはまったく意味不明でしかない。敢えて申せば、「だからそれは一体何なんだ」と相手に疑問を起させ、そこにより深く究明しようとする追求が生まれて来る。そのような一つの効果があるとも言えなくもない。しかし、現象的には、逆に、Faithを使って、Shinjinを使わなければ、親鸞聖人の浄土真宗それ自体が理解されていないのだ、という一種の踏み絵という逆効果の風潮が生まれ始めたのです。それではShinjinを使用する本来の翻訳的意義・意図ではなくなるでしょう。

このパースペクティヴにおいては、敢えて積極的にFaithを用いるべきであり、親鸞聖人が意味したFaithの教学的特徴、いわゆる最も広い意味での「神学的特徴」を構築すべきでありましょう。そこにキリスト教的意味でのFaithとは全く異なった、キリスト教神学では無かったような、いわゆる大乘仏教的Faithが、宗教間対話を通して、対話の相手に伝わることとなります。それは宗教間対話の重要な成果のひとつです。なお、個人的な事ですが、ハーバード大学での国際シンポジウムで総括的コメントをしましたカントウエル・スミス先生が、私に「True Faith」という訳語を用いたらどうだろうか、と親切な提言をいただいたことを思い出します。

第三のパースペクティヴは、言語論的・文献学的Linguistic (or Philological) 視座です。梵本大無量寿経には、「信心」に相当するサンスクリット語として、*śraddhā*が四回、*adhimukti*が四回、*prasāda*が十回ほど使われております。各々の言葉が現れる文脈から、それぞれのサンスクリット語が持っているニュアンスや独自の意味や含意を知ることが出来ます。

*śraddhā*は、四回とも「知」*jñā*「智慧」*prajña*と深く関わっております。智慧は*śraddhā*を通して得られます。また「信心」の対象は仏陀の無執著なる純粹の智慧それ自体です。それゆえに、*śraddhā*は、究竟なる安樂すなわち涅槃界（あるいは究竟的真理）に至るための根元であり根柢であります。

*adhimukti*は、単に信ずる行為ではありません。漢訳される場合、しばしば信解・信愛・明信・信心・深信などと訳されていますが、むしろ鋭い洞察力、眼識、明察、明敏さ、堅固なる決定をもって把握すること、というニュアンスを持っています。したがって、*adhimukti*には、*udāra*, *śuddha*, *hina* などの程度を表わす言葉と共に使われています。

*prasāda*は、最も多く使われています。原形は *pra+śad* ですが、モニエルによれば、'to fall into the power of,' 'to settle down, grow clear

and bright, become placid or tranquil (as the sea or sky; met. applied to the mind); 'to become satisfied or pleased or glad, be gracious or kind' などの諸義があります。モニエルも言及している如く、*prasāda* は '*prasaṃnācī*, '*cittaprasāda*' など、*「心」*と共に使われ、心を専念する、専ら注入する、専心する、打ち込む、などのニュアンスを示唆しています。『大無量寿経』の中で十回現われる *prasāda* において、特に次の三点に注目しておきたいと思います。第一は、*prasāda* は弥陀の名号を聞く（聞名）ということと密接に関わっております。仏陀の名号を聞くことは「心」を清浄化する因となります。阿弥陀仏の名号は、仏陀の功德の象徴であり、名号を聞くことによって、聞くことを通して、われわれの「心」は寂静となり、透き通り、純粹になります。聞くことそれ自体が清浄化を意味していることにほかなりません。第二は、見仏すれば「心」が清浄となると説かれます。化仏が、命終に人の眼前に來迎する時、「心」は清められる。清浄となった「心」は臨終正念の根柢となり、それによって憶念の心が保たれ仏国土に往生出来ると説かれます。この点については、*prasāda* と *śraddhā* とは、機能においてはほとんど同義となります。事実、梵本第十八願文に使われている *prasaṃnācī* は、漢訳『大無量寿経』の「信樂」に相應すると認められます。親鸞聖人は、この信樂こそが涅槃界である眞実仏国土への往生の眞因と見なされます。第三に、*prasāda* は仏陀の教法「ダルマ」によつてもらされるわれわれの「心」の平穩・平靜・沈着を指示します。「ダルマ」を受持するためには、「ダルマ」の眞理へと「心」が静穩となることが要請されます。あるいは、もっと文字通りにいえば、「ダルマ」が持っている意図の「はたらき」に誘引されるといえます。「ダルマ」が眞に悟られるか否かは、「心」が「ダルマ」の核心に徹到しているほどに透明と成っているかどうかにかかっております。

第四番目の視座は、教学的・神学的パースペクティヴ Theological (or Buddhological) Perspective です。そもそも他の宗教との対話の中で一体何が求められているのか、を考えなければなりません。世界のみならず日本でも著名なイギリスの宗教学者ジョン・ヒック先生の宗教多元主義 religious pluralism に関して、すこし述べさせていただきます。国際的宗教対話などでヒック先生とは何度か共に議論したことがあります。私は少々批判的な意見を持っております。種々綿密な論証が必要なのですが、少々短絡的で危険ではありますが、一言で申し上げますと、ヒック先生の宗教多元主義というものは完全なる宗教多元とは言い難いのではないかと。依然としてなおも包括主義の域を脱してはいないのではないか。しかしながら、注意しなければならないことは、通常言われるような包括主義ではありません。すなわち、ある一つの宗教をもって他の諸宗教を包括するという立場での包括主義ではありません。ヒック先生は、明確にそのような包括主義は否定しております。しかしながら、

われわれ仏教徒の目から見ますと、ヒック先生の宗教多元という立場は、未だ徹底が見出し難いと思われるのです。私がここで仏教の立場と申し上げておりますのは、華嚴思想の宇宙観とも言える事事無碍法界観であります。事事無碍法界観に立ちますと、ヒック先生の宗教多元主義は、究極的にはなお包括主義の領域内に留まっているようにしか思えないのです。

例えば、比叡山の頂上に登るには、いろんなルートがあります。諸宗教の相違はルートの違いだけであって、結局最後に行き着く所は一点の頂上であり、その頂点が絶対的で普遍的な真理であるというのが、言うなれば普通の真理観みたいなことではないでしょうか。ですから、国際的な宗教間対話の場で、一般の聴衆から聞かれたことがあります。「宗教対話、宗教対話とあなた方は議論しているけれども、また対話は大事だと言っているけれども、どの宗教も結局は一つじゃないのか？」と。私はそうではないと思います。一つだということを最初にたとえ仮定的にしろ何にしろ置いたのでは、生産的で創造的な対話など望めないであります。諸宗教が一つかどうかということは、現在のわれわれにとっては、なお未解決の課題ではないでしょうか。それゆえに、諸宗教間に対話が必要なのです。それが分からないから対話をするのです。

親鸞聖人においても真、仮、偽という教判、絶対教判というのがあります。ご承知のように真というのは阿弥陀如来の本願です。真実です。仮というのは、聖道門、あるいは浄土門の中でも定散二善というような、そういう自力がかったものが仮です。偽というのは外道です。仏教以外、外道ですね。ところが、親鸞聖人の時代における外道という観念には、キリスト教もイスラムも含まれてはおりません。仏典で言われるように、六十二見・九十五種の邪道が、インドにおける仏教以外の教えというか、思想というか宗教というものが外道として扱われました。けれども、これもよく考えて見ますと、仏教がインド、中国、日本に渡って来た伝承・伝統の中で主張されて来た観念であり、伝統内で成り立つ真実でありましょう。

キリスト教においても真実という主張が言われて来る。いわゆる Truth Claim 真理主張です。例えば、バルトが主張しましたように、神が啓示されたのは、イエスただ一人である。それは特別啓示であって一般啓示などではない。したがって、バルトにとっては、キリスト教はいわゆる宗教ではないのです。神がイエスただ一人に啓示をなさった、神の子としてのイエスのみがキリストであると信仰するのがキリスト教であるということです。バルトはそういう意味では、他のものは一切排除していくというか、徹底的に排他的な立場と言えましょう。

現代では、他の諸宗教との出会いが、インターネットなどを通して、即座に部屋に居ながらにして可能となつて来た世の中になつて来ますと、

それらの情報を無視して、ただ「己れが信ずる宗教こそが絶対的に真実である」という真理主張をしても、それは己れ自身の信仰する宗教伝統内での主張でしかありません。あまりにも排他的であって、他の諸宗教者に対しては、意味をなさない内容であり、諸宗教間対話を通して何かを相互に学ぶという姿勢は希薄となります。自己の信ずる宗教以外のものはすべて排除するという立場となり、これはかなり危険な立場であるといわなければなりません。そういう意味では、山の譬喩を使いますと、真理はあるひとつの山の頂上であり、諸宗教はそれに登る異なったルートに過ぎないという譬喩を私は採用しません。そうではなくて、仏教の山、真宗の山など、比叡山があり、高野山があり、愛宕山があり、富士山があり、いろんな異なった山が存在するのであって、絶対的で普遍的な真理は、各山の中でこそ初めてそれが頂上だと言われるのです。

したがって、宗教多元というのは、真理多元でもあります。多元的真理観と言っていると思います。多元的真理ということが主張されて、そしてそこから他の宗教との対話を通して、宗教的真理探求のプロジェクトが積極的に行われる。現在ハーバード大学において宗教多元主義の大きなプロジェクトが、神学部ダイアナ・エック先生を中心に実践されております。何年か前にギフォード・レクチャーをされましたが、教授が世界的規模で実施されているような宗教多元主義的な宗教対話には、現代世界の国際的状況の中で大きな宗教的意義があると思います。エック先生が提唱し実践しているような宗教多元主義の考え方が、今後の宗教多元主義の本来的な在り方というか、宗教対話をして生産的・創造的な意味のあるものにするのではないかと思います。

エック先生の主張を簡単に説明しますと、第一に、多元主義は決して単に多様性のみを言うのではなくて、多様性に積極的かつ果敢に関わりを持つことでなければなりません。通常、多元的宗教観というのは、世界の諸宗教をすべて相対化して多種多様な諸宗教が世界には存在している。世界の人口の数ほど宗教があるとまで言われたりもする。そのような宗教観は宗教多元主義でも何でもないわけです。そういう宗教観は、諸宗教の存在をただ多種多様だと傍観しているに過ぎません。「世界にはいろんな宗教がある、うん、そうか」と、それで終わります。しかしながら、実は、そのような皮相的にインターネットサイトでただ傍観しているだけという姿勢では、逆にわれわれの社会の中にますます緊張や誤解の増幅をもたらしかねない危険性が潜んでおります。

第二に、宗教多元主義はただ単なる寛容の立場ではないということです。「寛容の精神こそが他の宗教を理解することだ」とよく言われます。しかし、そうではなくてエック先生が言おうとするのは、「相違の境界を超えて他者を理解せんとして実践的に探求すること」です。これは大

事なことだと思っています。私の留学時の指導教授だったジョン・B・カップ先生が“*Beyond Dialogue*”（延原時行訳『対話を越えて』）という本を出されていますが、その中で「宗教対話に一步踏み出すときには、自分がクリスチャンであるという立場を無にしなければならない」と言っています。仏教者であれば、無我の思想に立てば、そういうことができるのではないでしょうか。例えばナーガルジュナが『中論』などで言っているような縁起・無自性・空というような立場です。本当に相手の言わんとしていることを聞いていくというか。最近、「傾聴」ということがしばしば言われますが、これは仏教ではずっと以前から言われていることではないでしょうか。

第三に、宗教多元主義は相対主義ではなくて現実参加の出会いだということです。実際に宗教対話に参加していくということです。それから、第四に「言語」を挙げています。ゴードン・カウフマン先生に国際会議などで一緒に申し上げたことがあります。従来から国際会議では英語で対話や議論を行うことが当然のように思われていますが、特に宗教対話を英語という言語を使ってなされるのは、実は本当の対話にはならない。すくなくともフェアではない。先程も言及しましたが、英語では伝わらない部分が多々あります。

IV 『顚浄土真実教行証文類』総序の英訳―浄土真宗本願寺派CWSと鈴木大拙訳との比較―

鈴木大拙の『教行信証』の英訳 (*THE KYŌGYŌSHINSHŌ*, tr. by Daisetz Teitarō Suzuki, ed. by The Eastern Buddhist Society, Shinshū Ōtaniha, Kyoto, 1973) で特色があるのは「行」です。念仏の「行」を鈴木大拙は *living* と訳したのです。CWSでは *practice* です。これについても上田義文先生と議論したことがあって、「先生、「信心」を *Shinjin* と訳するんだったら「大行」だって真宗独自のものではないですか」と言ったことがあります。だけど、「大行」の「行」は *practice* になっている。ところが、鈴木大拙は *living* と訳しました。なぜ *living* と訳したかという、それは教、行、証の「行」のところに「教」から阿弥陀如来の「名号」をいただいて、それが単に首から先だけの理解に終わらないで、自分の日常生活の中、単に本堂だけで南無阿弥陀仏と言うのではなく、庫裏のほう、日常生活の中にこそ念仏があると考えたからです。だから、法然聖人が言っておられるように、行住坐臥、時処諸縁を選ばないところでお念仏に生かされ、それはまさに *living* ではないか。これはどうしても *life* とつながっています。ですから、命である、お念仏に生かされているという、そこに鈴木大拙の思いがあるのです。そして、私も思うことですけれども、涅槃と生死とが、「生死すなはち涅槃なり」まったく一つとなっているということです。それが「信心」

の世界です。決して死後だけの浄土ではない。死後だけに浄土を限定することは、親鸞聖人が唱えるような、あるいは曇鸞大師が唱えるような浄土ではないのです。死によって限定されるような浄土は、どうして生死を超えたと言いきることが出来るのでしょうか。しかし、親鸞聖人はつっきりと横超断四流の中で生老病死を超越した、断じきった、因も果も全部断じきったところに横超断四流があるということを親鸞は言っています。

しかも、それが往相の一心を發起するがゆえにと、一心發起で成立します。先ほど言った『高僧和讃』にも「往相の回向とくことは弥陀の方便ときいたり。悲願の信行えしむれば生死すなわち涅槃なり」。還相回向ではないですね。往相回向のところで生死すなわち涅槃なりとはつきりと言えるということなのです。鈴木大拙も英訳『教行信証』のなかで、われわれは穢土と浄土を back and forth するということです。行ったり来たりできるのだということです。問題はそれがどこの場で言えるかということです。それが鈴木大拙の living という訳し方に表れています。

親鸞聖人で言えば「利他真実の信心」の世界であります。それゆえに、「利他真実の信心」こそ「長生不死の神方」、あるいは浄土文類聚鈔では「長生不死の妙術」という表現を使っておられますが、不死なのです。不死の身となる、無量寿の存在となるというのが、横超断四流の「大信心」の利益であります。「断といふは、往相の一心を發起するがゆえに、生としてまさに受くべき生なし。趣としてまた到るべき趣なし。すでに六趣・四生、因亡じ果滅す。ゆゑにすなはち頓に三有の生死を断絶す。ゆゑに断といふなり。四流とはすなはち四暴流なり。また生老病死なり。」と、「往相の一心を發起する」「時剋の極促」において、頓に三有の生死が断絶されるのであります。

釈尊が捉えられました「生老病死」が、通俗的・世間的な意味での、直線的・時系列的に生から老病を経て死へと移行するという理解であるならば、仏教で説かれる如き「生老病死」とはならないのでしょうか。もしも通俗的・世間的な意味での生老病死であるならば、誰だっただんだん老化現象を経験すれば苦しくなるし、そして病気になるれば健康でありたいという気持ちが湧いて来るであります。そして、いよいよ臨終の死が迫って来ましたならば、今盛んに世間で「終活」ということが喧伝されておりますように、何とかいろいろと死を乗り越えようとするであります。

そのような生老病死はすべて、親鸞聖人の浄土仏教においては、「信一念」の「時剋の極促」に「利他真実の信心」の獲得・開発によって、

因果共に超脱され断絶されております。そのような宗教的事実が現生正定聚位の体解ではないでしょうか。いつ死んでも、どこで死んでも、どんな死に方でも、「利他真実の信心」の獲得者は、すでに長生不死の身とならせていただいている。それゆえに、「大信心」は「長生不死の神方」と言われ、「長生不死の妙術」と呼ばれるのです。

現代社会において、特に「利他真実の信心」獲得の念仏者は、現生正定聚位において、すなわち日常生活の真っ只中であって、すでに長生不死の身となっていることを、実は浄土真宗ではもつと広めなければならぬと私は思います。そういうことが、北米開教・ハワイ開教など海外伝道でも実践されて行くといいのではないかと念願しております。そうなつて来ますと、従来の葬儀の在り方が抜本的に改革されなければならぬのではないのでしょうか。

浄土真宗はまさしく平生業成の仏教であり、単なる死後の救いではありません。「それ真実の信樂を案するに、信樂に一念あり。一念とはこれ信樂開発の時剋の極促を顯し、廣大難思の慶心を顯すなり。」「時剋の極促」である「信樂開発」にこそ、「生死すなわち涅槃なり」といわれる大乘至極の浄土真宗が開顯されます。われわれの日常生活を営む「生死」の真っ只中において、「生死すなわち涅槃なり」が体解されるのです。浄土は決して単に死後の世界ではありません。

最後にみなさまに御礼を申し上げます際に、私は講演会や研修会などいつでも申し上げるのですが、こうしてお忙しい中、私の拙い話をお聞きにいらつしやつたみなさまは、私に回施されました「利他真実の信心」の「仏心」から見ますと、お浄土から本日こうして龍谷大学大宮学舎清和館三階ホールに、みなさまお一人お一人のお姿をとつて、還相されている菩薩方であると受けとめたいのです。不思議なことではありますが、そのようなリアルに思えるのです。

ご出席の皆様、長時間ご清聴誠に有難うございました。

質疑応答

能仁…武田先生、どうもありがとうございました。質問はございますでしょうか。

川添…貴重な講演をいただきましてありがとうございます。今日のお話のメインのところは翻訳の問題、「信心」の問題だったのだろうと思いますが、それに関連してさまざまな話が出てきて、いろいろなことを思いながら聞いておりました。「信心」は、*faith* か *shinjin* か、結論としてはどうなのでしょう。

武田…大事な質問をいただいて、川添先生、ありがとうございます。私の結論は *faith* です。 *shinjin* は、先ほど申し上げたように伝道・教化するという視点では重要な意味を持ちますけれども、それ以外の三つの視座では *faith* の方が良いように思います。何故ならば、これは実際に現象として起こったことですが、*shinjin* を使わなかったならば、親鸞聖人を正統に理解していないのではないかという批判に繋がりがねない。それが「踏み絵」となる恐れがあったのです。そして、私の経験においては、*shinjin* のままでは、諸宗教間対話の現場にあって、どうしても対話自体に支障をきたすこともありました。さらに最悪の場合には、生産的な対話を拒絶することにもなりかねません。したがって、私は *faith* 派です。ちなみに長尾雅人先生は *faith* 派でありました。

実は、興味深いことに、CMS において *shinjin* の箇所を全部 *faith* に転換させて読みましたところ、私自身も驚きましたが、「信心」を音写 *shinjin* にしなくても親鸞聖人のご文自体から、*faith* に関して、聖人ご自身独自の貴重な教学的意義が明確に顕彰されているという事実です。そこにはキリスト教にはないような *faith* 理解が見出されるのです。それをキリスト教やイスラームの神学生や神学者たちが読むと、大切な宗教対話の成果となります。逆に *shinjin* ではあまり望めないのではないのでしょうか。ただ、再度申し上げますが、私は *shinjin* を全面的に否定する者ではありません。

川添…もう一つよろしいでしょうか。たぶん、今アメリカでは *entrust* という言葉でも表現されています。だから、信心でもなければ *faith* でもないという形におそくなっています。

武田…それは、CMS からもうそういうことが出ています。というのは、「信心」というのは日本語では名詞です。では、本願を「信ずる」とか念仏を「信ずる」という時、*shinjin* では動詞になりませんので、動詞で使う場合は何と英訳するのかということです。そのときには *entrust* 「任せる、ゆだねる」を使います。また「帰命、南无する」にも *taking refuge to* 'entrusting oneself to' と英訳されています。

川添…ただ、土着化するというのを先生は強調されていますが、そういうメンバーの中で使われている言葉というのがどうしてもメインの形

になってくるのではないかなという気がします。

武田…土着化ですね。

川添…ええ。アメリカに真宗が土着化して。

武田…土着化というのは非常に大事なことだと思います。初めは、現地の方に受容されるためには、中国での漢訳と同様に、かなりキリスト教的ニュアンスをもって英訳されました。さらに儀礼においてもキリスト教的でした。特にハワイ開教区に参りますと、仏歌、あれもキリスト教の賛美歌を聞いているようにだと言って大変嫌がる方がいらっしやいます。まずはそういう形で入っていつて、だんだんとそこから現地の方々によって新しくふさわしい讃歌が作られて行くのではないでしょうか。また、漢訳の經・論・釈が英訳される場合においても、真諦・羅什・玄奘などの三蔵法師、さらに法然聖人・親鸞聖人のような方々が、アメリカやヨーロッパなど英語圏の諸国においても輩出して来られ、はじめて新たな展開がなされるのではないかなと思いますね。

能仁…ありがとうございます。時間が参ったようです。仏典翻訳を単に言葉を置き換えるというだけではなく、そこに思想がある、あるいは宗教に基づいた生きざまがあるというお話だったかと思います。そういった議論を聞くことができました。

武田…実はCMSはどこまでも暫定的に英訳されていますので、皆さんの中にいろいろここは誤訳ではないかとか、種々お気づきの点がありましたら、どうぞ遠慮なく浄土真宗本願寺派国際部までご報告願います。私もいろいろなところへ行くとそういうご指摘を受けています。

能仁…ありがとうございます。今一度先生に拍手をお願いいたします。それでは、みなさま、天候が悪いですが、お氣をつけてお帰ってください。本日はありがとうございました。

註

(1) 『論註』の英訳としては稲垣久雄博士の翻訳書がすでに上梓されている。

(2) 藤田宏達博士『浄土三部經の研究』第一節〈無量寿經〉、第一章 浄

土三部經の資料と形態、四 中国思想の影響、岩波書店、二〇〇七年、九四―九五頁。

(3) 拙著『親鸞浄土仏教と西田哲学』第一篇第四章「絶対無」参照。永田文昌堂、一九九一年、一三一―一六三頁。

- (4) 西谷啓治著「宗教とは何か」(『西谷啓治著作集』第十卷、創文社)
- (5) Alfred North Whitehead *Process and Reality, An Essay in Cosmology*, Corrected Edition edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, The Free Press, New York, 1978. 21.
- (6) 野上俊静著『中国浄土三祖伝』(文栄堂、一九七〇年)一四頁。
- (7) 同、五五頁。
- (8) 曇鸞『論註』上巻、『大正大藏經』第四十巻、八二六頁中。『真聖全』一二八〇頁
- (9) 『魏書』「釈老志」に依る。なお、その詳細な研究書として、塚本善隆著『魏書釈老志の研究』(『塚本善隆著作集』第一巻、大東出版社、一九七四年)がある。同書には、巻首に『魏書』「釈老志」の原文(上海商務印書館景印の百衲本)の写真版が収載され、その訳注がな

- されている。いまの武帝による第一回の廃仏については、同『著作集』一八四頁、一八九頁参照。
- (10) 『真聖全』第一巻、三〇三頁。
 - (11) 同、浄土論大綱、興起体製(『七祖註釈版』no. 2 四八、四九頁)。
 - (12) 同、総説分、観察門、衆生世間、仏、身業功德(『七祖註釈版』no. 30 八一頁)。
 - (13) 同巻下、解義分、起観生信章(『七祖註釈版』no. 53 一〇五、一〇六頁)。
 - (14) 同、(『七祖註釈版』no. 54 一〇六、一〇七頁)。
 - (15) 服部仙順著「曇鸞の流支観經伝授考」(『浄土学』第七輯、一九三四年、六三頁)