

仏教学と宗学

平 川 彰

一 仏教学と哲学・宗教学

仏教学と宗学

仏教学といえは、仏教の教理的研究を主とするものであるが、しかし同時に歴史的研究を無視することはできない。教理があれば、必ずそれが成立した時代があるからである。そしていかなる教理でも、その前後の教理との関連や、同時代の周囲の諸思想との関係において、研究されねばならない。さらに当時の教団の状況や、社会の政治や経済の動きとも関連して研究する必要もある。例えば大乘仏教の教理は、これが在家者の興した仏教であったのか、あるいは出家者の運動であったのか、

在家者ならば、どういう職業に従事していたか、ヒンドゥー教のカーストにどのように対処したか、出家者ならばどのような教団を作っていたか、小乗の教団とどのような関係にあったか等の問題を無視しては正確な理解は得られない。故にこれらの問題と関連せしめて研究するところに、初期大乘仏教の教理の性格がより一層明瞭になるのである。

これは一例であるが、ともかく教理の成立は、教団史的在り方によっても影響されるから、教団史的研究を無視することはできない。しかも教理は、前後のつながりにおいて、すなわち歴史的發展の中で研究されねばなら

ない。いわゆる「教理史」の研究が必要である。このように見てくると、教理の研究も、広い意味の歴史的研究の一環として研究されるということになる。しかし「仏教学」という場合には、歴史的考察の立場に立ちながらも、直接には、教理を体系的に研究することを主眼とする学問である。

このように仏教学は、仏教の教理や思想を研究する学問であるが、それは教理や思想の客観的な状態を明らかにせんとする研究であるから、いわゆる哲学的研究とは異なる。哲学では、「哲学すること」が重んぜられる。即ち主体的思惟が重視されるから、真偽の判定の規準は、自己の「理性」にある。例えば道元思想を研究しても現実の自己の理性で、道元思想を検討して、若しそれを不合理であると思えば、躊躇なく「道元思想も尚不十分である」という如き断案がなされる。このような研究方法は、たとい仏教の思想を研究資料としていても、「哲学」と言うべきであり、仏教学とはいえない。仏教学では、文献学的方法、あるいはその他の方法を駆使して、道元思想を可能な限り客観的に明らかにすること

を目的とするのであり、それ以上には踏みこまない。道元思想を、自己の理性で、その価値を判定することまではなさないのである。その理由は、自己の理性を、資料批判には活用するが、しかし思想の真偽判定の規準とはしないからである。

思想の価値を判定すれば、その思想を否定する場合も生じる。しかし仏教学が、仏教思想を否定したら、仏教学とはならないであろう。したがって仏教学には、仏教の中に真理が含まれているという前提が容認されているのである。それは、次の如き事情があるからである。例えば「涅槃」を論議するとしても、われわれの論議するのは、涅槃という言葉であって、涅槃そのものではない。涅槃は修行の結果得られるものであって、現在の自己にはまだ得られていないという認識がある。したがって今ここで、その価値を論議することは不可能であると考えからである。

即ち仏教思想の中には、現実の自己の理性では届かない思想があると考える。このことを承認するのが仏教学である。即ち仏教学の領域には、われわれの理性では取

り扱えない思想が含まれていることを認めるから、理性の適用を、或る限界で止めるのである。しかし哲学は、現実の自己の理性で取り扱い得る範囲内の問題を取り上げるのである。ここに、道元思想に対して、道元が修行の結果到達した「身心脱落」の境地は、仏教学ではそこまで価値批判をすることは控えるのであるが、哲学の立場では批判を控えないであろう。したがって哲学の立場では、仏教を学んでも仏教を否定することが起り得るが、仏教学の場合には、そのようなことは起らない。即ち仏教学は、仏教を、何等かの意味で肯定することなしには成立しないと言いうる。仏教に積極的価値を認めることが、仏教学の前提になっていると言ってよいであろう。仏教の経論には「煩惱即菩提」とか「善惡不二」とか等と、われわれの合理的理性では直ちに理解できないような文章が多い。しかしそれらを、合理的理性に矛盾するからと言って、直ちに否定してしまつたら、仏教学は成立しないという意味である。

またこの点に、仏教学と宗教学との違いもあると思う。宗教学は、諸宗教を社会現象として研究する学問で

あるから、宗教を肯定することも可能であるが、同時に宗教を否定し、その価値を拒否することも可能である。宗教のなかには、病氣治療などを目的とし、金儲けを事とする怪しげな宗教もあるから、宗教学者が宗教を研究しながら、しかもその価値を認めないということもありうる。そのために宗教学者の中には、無宗教の人が意外に多いのである。

尤も仏教研究の場合でも、仏教の信仰を持たなければ仏教学は成立しないというのではない。信仰を持たなくとも、仏教に肯定的な価値を認めておれば、仏教学的研究は成立しうる。例えば、近代の西洋の仏教学者の中には、キリスト教の宣教師であった人が多い。最近ではベルギーのラモット教授なども、カトリックの神父である。しかしそのためにこれらの人の仏教研究が仏教学でないとは言えない。仏教に肯定的な価値を認める研究であれば、仏教学であると言ってよい。しかし仏教を否定しながらも、キリスト教を布教する方便としてのみ仏教を研究するというのであれば、その研究は宗教学の領域における仏教研究というべきであろう。

ともかく以上の如き意味において、仏教学は、哲学と宗教学との中間に位置すると考えるのである。但し仏教学も学であるためには、批判的な研究でなければならぬ。この点は、仏教の文献学的研究の範囲内では、厳しく批判的研究がなされねばならないし、またそのことは可能である。それを妨げるようなドグマがあつてはならない。例えば一宗の教学の立場から、經典の梵漢の比較を故意に歪曲するようなことがあつてはならない。さらに教理を取り上げる場合にも、その教理史的研究の場面においては、批判的研究は可能である。或る教理と別の教理との前後や新古を考察するような場合には、批判的考察は可能であるし、またなされねばならない。それで行なうならば、教理史的研究は成立しないからである。ただ教理や思想を直接取り上げる場合には、われわれの理性で理解できる範囲までは解釈するのであるが、それを超えて理解できない領域がまだ残されているということを承認するのである。したがって教理の中に、われわれの理性から見たら「不合理」であると考えられる思想があつても、それをそのままに記述するにとどめるのである。

る。その不合理を自己の考えで弁護的に解釈したりあるいはそれを否定したり、訂正したりしないという意味である。これは釈迦が修行の結果悟りを開いて、その悟りの内容を教理の中に含めていたが、この釈迦の悟りは、修行によらなければ獲得できないものであることを認める意味である。

その意味は、釈迦の悟りは真理ではあるが、現実の自己の理性には、それは十分には理解できていないことを認める立場であるから、これは最初からきめられたドグマを前提する立場ではない。したがってこれは、批判的研究を妨げるものではない。一定のドグマを前提としないうちという点において、仏教学は宗学と異なるのである。

宗学は、宗祖にたいする信仰に立脚しているから、最初からドグマが前提されている。即ち宗祖の樹立した教学を絶対的真理として受けとめ、その宗祖の教学を研究し、解明することによって、自己も宗祖の到達した宗教的境界に達せんとするものであり、併せて他の人びとも、その境地に導かんとするものである。したがって宗学は、宗祖の教学が真理であることを論証する学問、あ

るいは宗祖の教学の解釈学となるのである。

宗学が宗祖の教学を真理であると前提する点において、宗学と仏教学とは立場が異なる。しかし宗祖の教学を研究する場合にも、研究しない前から、それを絶対的真理であると前提しないならば、仏教学的立場で研究することは可能である。なお宗学の研究においても、自己の宗学を正確に理解するために、他宗の教学を学ぶことが有益な場合がある。例えば親鸞や道元の著作には華嚴の教理が含まれている。そして華嚴の教理の背後には唯識の教理があると言つてよい。したがって華嚴や唯識を学ぶことは、真宗学や禅学を理解する上で助けになる。しかしこの場合に学ぶ華嚴や唯識の教理は、宗学として学ぶのではなく、仏教学の立場で学ぶことになる。したがって宗学の研究にさいしても、仏教一般を学ぶことは必然的に起つてくるのである。最近まで宗門大学では、宗乗・余乗の用語が用いられていたが、宗乗はここでのいう宗学に相当するわけである。余乗は他の宗派の教学のことであるが、これは自己の宗学を理解するための補助学として学ばれる他宗の教学のことである。

余乗は宗乗の補助学であるから、余乗がそのまま仏教学になるのではない。しかし両者に共通点はあるとすべきであろう。仏教学は、原始仏教から発達仏教までに、積極的な価値を認めて、その解明を目的とする研究である。とくに明治以後に、漢訳仏典以外に、パーリ語やサンスクリット語の經典があることが知られて、それらの經典に基いて研究する方が、より正確に仏教が知られるであろうと考えられ、このような認識に基いて、近代の仏教学が成立したのである。仏教学は、仏教とくに釈迦の思想を正確に知らんと欲して起つた学問である。したがって仏教学は、宗学の偏向を訂正する力を持っているであろうし、宗学を宗学として認めつつも、しかもこれを仏教史の中に正しく位置づける力を持っていると考えられる。

仏教学は、日常的な理性で理解できない教理には、判断中止を行うのであるから、教理を組織するにしても、それは相対的立場での組織になる。宗学は宗祖の教理を絶対視するのであるから、宗学と仏教学とは、この点で次元が異なると言つてよい。したがって若し仏教学的研

究をしながらも、唯一絶対の仏教を主張するようになれば、それは新しい宗学の誕生になるというべきであろう。これにたいして、仏教学は相対的立場に立つから、したがって仏教学を立場として、宗教的な争いや、教理上の対立は起り得ないという意味である。

二 仏教学の問題点

以上の如く、仏教学は仏教を肯定的に研究する学問であるが、しかしそれは、仏教の有るがままの姿、仏教の正しい在り方を明らかにせんとする学問である。しかし仏教の教理には、われわれの理性の理解を超えた教理を含んでいるために、仏教的真理の解明には種々の困難がある。仏教は釈迦の悟りによって成立したが、しかしその悟りは常人の窺い知れないものを含んでいる。しかし經典の中から、常人の知り得ない教理が何であるかを、常人が決定するのは容易でない。さらに発達仏教の中にも、竜樹や世親をはじめ、近くは道元や親鸞まで、非常に多くの論師の説いた教理がある。それらの教理も、それぞれの方が、烈しい修行や思索の結果到達した思想で

ある。したがってそれらの教理も、われわれの理性ですべてが理解できると前提すべきではない。したがって常人の理解を超えた思想を含んでいることを容認しながら、教理の研究をしなければならぬ。これを仏教の用語で言えば、仏教学は「聞慧」の段階の仏教である。仏教では、聞慧・思慧・修慧の三慧を説く。そのうち、何等の修行もなさないで、単に經典の研究から得られる理解が聞慧である。その上に禅定を修し、禅定中に心を統一し、その心で教理を思索して得られる智慧が思慧である。さらに思慧より進んで、その理解が全く自己のものになったのが修慧である。

したがってここで言う仏教学は、聞慧の段階の仏教理解である。しかし聞慧では、まだ理解できない教理が残っている。例えば『中論』には「不生不滅」等の八不の縁起が説かれ、『阿含經』にも「有無中道」等が説かれている。しかしこの「八不」や「有無中道」等は、常識的な理論理性では理解できない。ものが「有る」ということは、われわれの理性でも理解できる。同様にものが「無い」ということも理解できる。しかし「有るものが

無くなる」ということは、理解することは容易でない。何故なれば、「有る」ということを、いかに分析してもそこから「無い」ということは出てこないからである。有と無とは、われわれの理性では、互いに矛盾するものである。有のあるところに無はなく、無である（無がある）という立言は自己矛盾である、無が有るとすれば、その無は有の一部分になってしまうからである。有や無を概念化して掴むのが理論理性であるが、概念化してしまうと、このような矛盾がおこるのである。現実には流動的であり、絶えず変化している。その流動的な現実をありのままに知らんとするのが仏教の目標である」ところに有はないからである。

しかし有と無を絶対的に排斥しあうものとする、現実には有る自己が死ぬ（無となる）ということは理解できなくなるであろう。そのために親の死にしても、子供の死にしても、「死」ということは理解困難な問題の一つである。いわんや自己の死は不可解である。その理由は、われわれが「存在」を、有と無の二つのカテゴリーで理解しているからである。「有無中道」とは、すべての存

在は、有でもなく無でもない在り方を持っていることを言うのである。しかし有と無を分ける理論理性ではこの教理は理解困難である。しかし現実には、生きている人が死に、有るものが無くなるから、われわれはこの経験の事実を照して、有と無が「不二」であることを、何程か理解している。聞慧は、この理解に基いて教理を理解する立場である。しかしこれでは、教理は十分に判っているのではないから、教理についての真偽の判定は差し控えるのである。

しかしそれならば、聞慧の段階の仏教理解に、いかなる価値があるかが問題になる。聞慧は、目標に到達してはいないが、しかし、正しく目標に向っている智慧である。例えば、月を差す指の如き位置にある。また的を射る矢の位置にあると言ってよい。それが正しい方向にむかっておれば、たとい月や的に達していなくとも、将来達しうる可能性がある。究極の目的に達しうる智慧であるので、それなりに真理を含んでいると見るのである。問題は、自己の理解した聞慧が、果してそのような真理を含んでいるかという点である。しかし当然ながら、自

己の理性にはこの当否を判定する力はないと見るわけである。したがってこの問題は、文献学にたよらざるを得ない。

仏教では、仏陀の教説を「法界等流」と呼び、教法は衆生の機に応じて法界（仏の智慧となった真如）から流出したものであるという。したがって教説の中には、仏の悟りが含まれていると見るのである。そして、この教説に含まれている仏の智慧を「等流身」として、仏身の一つと見るほどである。したがって仏の説いた教説を正しく把握すれば、それが即ち聞慧の段階の仏教であると言いうことができる。しかし教説を正しく取り出すためには、われわれに与えられている方法は、文献学的方法、その他にならざるを得ないのである。教説は、經典や論書としてわれわれに与えられているから、それが、それぞれの主張する如き經典や論書であるならば、それに相当する仏の教説がそこにあることになる。この場合、經典と論書とを区別する必要はない。現代の学者の仏教研究でも、それを「仏教研究」とであると主張するためには、そこに仏陀の思想が含まれていることを承認してい

るわけである。現代の学者の研究にも、仏陀の思想が含まれているとするならば、古い時代のアビダルマの論書や大乘經典・大乘論、あるいは中国・日本の祖師達の著作などに、仏陀の思想が含まれていることを否定することは殆んど不可能であろう。

アビダルマ論書には、アビダルマが仏説であることが主張されている。そして世親は、『俱舍論』にアビダルマの教理が蔵せられていることを主張している。したがって現在われわれに与えられている『俱舍論』が、確実に世親の著作であるならば、そこに「世親の理解した仏教」が、われわれに聞慧の段階で知られるという意味である。そして『俱舍論』が世親の著作であるか否かは、文献学的研究や、歴史的研究・思想的研究等によって検討されねばならない。同様に、現存せる『中論』の偈文が間違いない竜樹の著わしたものであることが確認できれば、そこに竜樹の仏教を聞慧の段階で知ることができるといふ意味である。

そしてこのようにして得られた竜樹や世親の仏教、さらに他の経論等に含まれている教理等が、相互に比較研

究がなされねばならない。この点が、仏教学としては非常に重要である。尤も文献学的研究と言っても、言葉は美しいが、実際に梵・漢・蔵の資料の比較研究をしたり、漢・巴の比較研究をしても、簡単に比較のできる場合もあるが、そうでない場合も多い。とくに『阿含経』のように、長年月にわたって発展した新古の資料を含んでいる場合には、文献学的研究と言っても、学者によって意見が分れる。容易に一致を見ない点もある。それゆえ『阿含経』の教理の研究には、竜樹や世親等、発達仏教の思想が参照されるべきである。それによって、原始仏教から発達仏教までを一貫した仏教史の成立が可能になる。この操作を欠くと、仏教学が客観性を失う危険がある。

例えば原始仏教の縁起の教理の解釈において、竜樹や世親の縁起の解釈は、原始仏教の縁起説から外れていると見る学者があるが、その場合に「外れている」と判断する根拠は、その学者の理性であると思う。しかしかかる方法は、上述した如く、哲学的研究方法であって仏教学的方法であるとは見難い。かかる方法で行われた『阿含経』の研究では、竜樹や世親の説を、仏陀の思想

から外れたものと判定しながら、しかも竜樹や世親の教理を研究する場合には、これらも仏教の流れの中にあると認めるのであろうから、前後矛盾して、仏教史の研究としては首尾一貫性を欠くと思われる。

若し竜樹や世親の縁起の解釈が、『阿含経』の縁起の解釈と矛盾するとなすならば、仏教が随所で分断されたものになり、一貫した仏教史は成立しなくなるであろう。竜樹や世親は、われわれよりも年代的にもはるかに釈迦に近い。生活も風土も釈迦と同じ国に生れ、考え方も似ていると考えてよい。あらゆる点において、われわれよりも釈迦の思想と親密な関係にある。しかも禪定を修し、釈迦とおそらく同じ修行を修したであろう。そういう人びとの解釈には真理がそなわっていると見るべきであろう。故に単に文章の理解だけに基いて、これらの論師の説を否定するのは、仏教学の立場からは妥当でないと考ええる。

その意味で、仏教学は伝統を尊重する学問である。多年にわたり人びとに尊重されてきた經典や論書・論師達の思想に共通する思想、仏教史に縦に一貫する思想を取

り出して、これを仏教の根本思想と見ようとするのである。そして釈迦の思想もその延長上に見出されるものと考え。竜樹だけ、或いは世親だけで、釈迦の思想を判定しようとするのではない。広く仏教史に共通的な思想を探って、それを阿含の研究に役立てようとするのである。『阿含経』の中から、これ等とは異質的な思想を取り出して、それを釈迦の思想に擬するのは妥当でないと考える。これは釈迦の思想の研究にも、歴史的な研究方法が取られるべきであるという意味である。

三 文献学の問題点

以上の如く、教説の中に釈迦の思想が含まれていると見るのであるから、教説の確定、すなわち文献学が、仏教学においては比重が大きい。しかしここに仏教文献学について細かに述べる余裕はないが、その意図するところは、その文献が著わされた原初の形態を、文献学的研究によって可能な限り再現することである。例えば『俱舍論』について言えば、著者が世親であったか否かの研究、この論がいかなる歴史的状況のもとにおいて著わさ

れたかの研究、ならびに現存せる真諦訳・玄奘訳の二本の漢訳と、チベット訳・梵本等の比較研究から、その原初の形態の研究、さらに『俱舍論』を研究するための参考文献としての『大毘婆沙論』『順正理論』、その他の論書の研究や、ヤシヨミトラの『俱舍釈』をはじめとする註釈文献の研究等である。なお『俱舍論』に関する現代の学者の研究業績なども研究されねばならない。さらに仏教教理の一般的智識も必要である。

これらの手続きによって、『俱舍論』が著わされた原初の形態に可能な限り遡り、著作をした本人の理解に可能な限り近い形の内容理解を得るために努力するのである。但し『俱舍論』の内容の思想的研究となれば、それは文献学的研究だけでは不可能であり、必然的に思想的・教理的な考察がなされることになる。

『俱舍論』などの場合は、比較すべきテキストが少ないために、その比較研究は困難ではない。『俱舍論』には、サンスクリット原典とチベット訳、漢訳二本があるが、『俱舍論』のサンスクリット原典はチベット訳と合致していることが多い。漢訳では、真諦訳は訳出の体裁の点

では、梵本やチベット訳に合致している。玄奘訳は偈文の取り扱い等が他の三本と異なるが、しかし意味内容について見るならば、他の三本とそれ程の相違があるのではない。四本はかなりの点で合致しているし、異なる場合も異本の取捨に困るというような場合は少ないのである。故に『俱舍論』に関しては、現存資料から得られる原初形態は、比較的容易に知りうる。

文献学的研究によって、テキストを推定することは、資料の少ない程容易なのである。例えば、經典が漢訳一種類のみがあり、梵本もチベット訳も無い場合には、その漢訳テキストが主なる依り所であるから、これを訂正する余地は極めて少ない。もちろんかかる場合には、そのテキストの信頼性は減少するであろう。しかしその内容を他の関係のある文献によって吟味して、その資料的価値を推定しうる場合もある。しかしともかく、異本が少ない場合は、研究すべきテキストは、比較的容易に決定しうる。しかし『法華経』の場合のように、文献が余りにも豊富であると、かえってそのために取捨選択が困難になる。『法華経』の梵文写本はネパール本だけでも

数が非常に多い。しかもそれらの写本の成立年代は必ずしも明らかでない。したがってネパール本だけに限っても、沢山の写本から、それらの原初形態を決定することは、殆んど不可能である。いわんや更にギルギット本があり、さらに中央アジア本がある。しかも中央アジア本には断片が非常に多い。資料が余りにも多いために、それらを比較研究して、それらの原初の形を決定することは殆んど不可能になるのである。

しかも梵本の場合には、仏教梵語の問題が入ってくるために、言語学的研究も必要である。経文の新古の判定などにも専門的智識を必要とする。『法華経』の場合には、この外にさらにチベット訳と漢訳三本があり、その中でも古訳の「竺法護訳」は、漢文の文章が難解であり、解説が容易でない。このような事情があるために、「比較研究」という言葉は美しいが、実際にそれを実行するととなると、種々の困難にぶつかるのであり、期待するようなすっきりした結論を出すことはむづかしい。さらに梵本は日本語に翻訳しなければ、その内容は明らかにならないのであるが、上述の如く梵文テキストの定本

が決定できない場合には、過渡的なテキストで満足しなければならぬ。しかも訳出に際しては、単に梵語の智識を持つだけでは正しい翻訳はできない。例えば『法華經』の梵名「サツダルマブンダリーカ」は「正しい教えの蓮華」などと訳されるが、しかし何故、「教え」が「蓮華」に譬えられるのか不明である。翻訳者がこの点について如何なる理解を持っているのかも不明である。梵語の「ダルマ」は、現代の学者によって「教え」と訳されることが多いのであるが、しかし仏教で「法」という場合には、「教え」以外のものを指す場合が多い。この場合にも、天台大師智顗が『妙法蓮華』の「法」を「衆生法・仏法・心法」の三法によって説明していることなどを参照すべきであろう。仏教經典の梵本を翻訳する場合には、梵語の智識と共に教理の理解が必要である。そうでないと、翻訳によって、原文の真意が失われる危険性がある。

何れにしても仏教文献学は容易でないが、『法華經』の如く、梵本の定本を決定できない場合でも、これを漢訳『妙法蓮華經』の研究に活用することは可能である。

の「諸法実相」に相当する言葉も見当たらないのである。しかし「十如是」を否定したら、天台の「一念三千」の教理は成立しないし、次の「諸法実相」も天台の教理の根底にある重要な思想である。したがって梵本には、十如是や諸法実相がないと言うだけでは、建設的な意見とはならない。そこで思考が頓挫してしまっただけである。十如是に代る新しい思想を梵本から引き出して示さない限り、梵本の参照はかえって混乱を増すだけである。しかし「一念三千」の觀法や『摩訶止観』における「諸法実相」の思想は、『法華經』の支持を得なくとも、独立に存在しうる優れた思想である。天台は『法華經』からヒントを得て、この教理を組織したが、すでに教理が成立したあとには、『法華經』は必ずしも必要ではない。この教理は天台の独創的な思想として、『法華經』を離れて独立の価値を持っている。一般に中国や日本の仏教は、漢訳經典に立脚して、教理を展開しているのであるから、中国や日本の仏教の研究には、漢訳仏典の独立性を認めるべきである。そうでないと、梵本と漢訳の不一致があると、その点で研究が頓挫して、解決不可能にな

この場合には、天台宗の教学、すなわち天台宗学を理解する補助文献として利用する意味である。

『法華經』そのものの研究といえば、インドの大乗仏教の初期の教理を研究する一環として『法華經』を取り扱うのである。この際、梵文写本が多くて、定本が得難いとしても、不完全本としては梵文テキストも出版されているし、これ等をチベット訳、漢訳等と比較することによって、『法華經』の大体の形は推定できる。そしてそれを研究資料として利用することができる。いずれにしてもインド仏教の研究には、多くの場合完璧な資料は得難いのである。したがって与えられた範囲内で、できるだけ厳密な文献学的操作をおこなって、研究資料を確定するということになる。

なお漢訳『妙法蓮華經』研究の補助文献として梵本等を活用するというのは、中国仏教や日本仏教の『法華經』理解に、梵本の智識を役立てるという意味である。周知の如く『法華經』の梵本やチベット訳の「方便品」には「十如是」はなく、「五如是」ほどがあるに過ぎない。さらにその前の「唯仏与仏、乃能究尽、諸法実相」

るからである。

ただ梵本を参照すると、漢訳だけでは意味が通じないところが、よく理解できる場合が多い。しかしあらゆる場合に梵本は正しく、漢訳は誤っているのではない。梵本といえども、千年以上にわたって写本で伝わり、その間増広もあり、写誤もあつたのである。そういう点も考慮して、仏教思想史の流れの中で、文献を解釈していけば、大過のない理解が得られると考える。したがって資料の取舍選択や経文の解釈には、仏教史を一貫して流れる仏教の本質的な思想を把握して、その立場から判断するということが大切になる。

なお『阿含經』の研究には、漢訳の『阿含經』のほかに、パーリ語の『阿含經』がある。古くは、漢・巴の对照研究が重視されたが、最近あまりこの点は強調されない。漢・巴を比較研究することは、大局的見地から見ればもちろん重要であるが、具体的な比較の作業においては、合致しないことも多く、しかも合致しない資料が価値が劣ると言うのではない。むしろ非常に重要な場合もある。なおパーリ經典は、校訂者が多数であり、すぐ

れた校訂者により、よいテキストの出版されている経典もあるが、かなり杜撰な校訂本もある。故に西欧の学者はセイロンやビルマ等から写本を取り寄せて、テキストを校訂しながら研究している。日本でもこれは望ましいことであるが、しかし写本から研究することは容易なことではない。ただパーリ語の経蔵には、同じ教文がいろいろな経典の中に含まれている場合が多いから、それらを比較対照して、利用することが必要である。

ともかく『阿含経』には、新古の多数の教説が混在しているから、それをどのように取り扱うかという「方法的立場」を明確にする必要がある。方法が異なれば結論の異なることもありうる。そのさい方法を顧慮しないで、結論だけを論議してみても、相互に諒解に達することは期待できないであろう。

なお漢訳の経典も、ドウ・ヨン博士によれば、大正大蔵経本でも、十分な校訂を経たテキストとは言えないと言う。たしかに羅什訳の『妙法蓮華経』を取り上げてみても、大正大蔵経に収められている『妙法蓮華経』が羅什の訳したそのままでないことは明らかである。その

後にいくつかの文章の増広がある。しかし羅什訳の原本から、どのような経過を辿って現在の『妙法蓮華経』八卷（七卷）二十八品になったか、それを跡づけることは容易でない。したがって漢訳大蔵経も、漢訳内でのテキスト批判が必要であるが、これも今後の課題である。目下としては、漢訳を梵本やチベット訳と比較して、大過なきを期するのである。

四 漢訳仏典と宗学の価値

与えられた紙数も尽きたので、この問題については簡単に触れるにとどめたい。

原始仏教の研究には、漢訳『阿含経』よりも、パーリ語の経典の方が資料的価値が高い。もちろん漢訳も重要であるが、パーリ聖典は原語で示されているために、研究に種々の利点がある。さらにパーリ聖典には註釈も完備している。このように原始仏教の研究には、パーリ語の文献が重要であるが、その後のアビダルマ仏教や大乘仏教の研究には、漢訳仏典の価値が高い。もちろんチベット訳大蔵経も重要であり、とくに後期の大乗仏教や、

仏教論理学・密教等の研究には、チベットの資料が主役となるのであるが、日本仏教を中心とする教理的研究には、漢訳仏典が最も重要である。

その理由の一つは、漢訳仏典は文章が明快であり、理解が容易である。そのことは、プサン博士が『俱舍論』と『成唯識論』とをフランス語に翻訳したが、その時、底本としたのは玄奘の訳した漢訳の『俱舍論』と『成唯識論』とであった。しかし『俱舍論』にはチベット訳も存在する。さらにラモット博士が『成業論』をフランス語訳されたが、その時にもチベット訳に依らないで、玄奘訳を主として利用された。これも漢訳が、文章が明快で、理解し易いことが大きな理由であったと思う。

次には漢訳仏典には、註釈や研究文献が充実している。例えば『俱舍論』についてみても、玄奘の翻訳以来、沢山の註釈が作られ、研究がなされている。これらによって本文の解説・理解が可能になるのである。日本では本文の解説により、訓読もなされている。そして多年にわたる学者の研究が蓄積されている。そしてそれらが、いわゆる「俱舍学」として完成し、伝承されている。唯

識仏教についても、同じことが言える。このような研究や解説の蓄積なしには、『俱舍論』や『唯識論』等の難解な論書は、到底理解できないのである。そのために西欧の仏教学者も、教理の研究については、日本の学者の業績を注目しているのである。

もちろんチベット仏教や、セイロン・ビルマ・タイ国等の仏教学にも、それぞれに他国に見られない独自の仏教学が成立している。しかしそれらと比較してみても、中国・日本に発達した仏教学は、とくにアビダルマ仏教や大乘仏教の教理を組織し、発展せしめた点に大きな特色がある。とくに天台や華嚴の教理は、大乘仏教の精華を発揮したものである。これらの教理を除外しては、大乘仏教の真髄には触れ得ないと考える。さらに実践仏教としての禅や浄土教等は、大乘の思想を体験的に深めたものであり、宗教としての仏教を代表するものである。とくに禅は神話的な教理を持たないために、西欧人にも理解し易く、受け入れられ易い。

天台や華嚴、俱舍や唯識等は、仏教を学ぶ基礎学として、欠くことのできない教学である。これらの学問が失

われたら、中国・日本で千年以上にわたって発達してきた仏教学は理解できなくなるであろう。例えば真宗の教学を研究する場合にも、天台教学を身につけた学者と、華嚴学を学んだ学者とでは、真宗学の解釈に、微妙な相違が生ずるという。しかも天台や華嚴を研究する場合にも、俱舎や唯識をマスターしていないと、「腰抜け円頓、破れ大乘」などと批評されて、基礎を欠いた空中樓閣の如く、ひ弱な仏教学となってしまう。このように、仏教学は相互に連絡し、有機的に結合しているから、全体としてこれを保存し、研究していかねばならない。

最近では宗学の研究者が減ってきており、後継者が少なくなった。伝統の断絶する危険な宗学もある。このようになったことについては、宗学にも反省すべき点があると思うが、同時に宗学の価値が再認識されねばならないと考える。

第一の点については、宗学は宗祖の教学を解釈し、その真理性を証明することを目的としている。この点は宗学の生命であろうから、その点を批判する意図はないが、しかし宗学の教理には、外部の人には理解できない

理論がある。仏教学の常識に照して矛盾するように思われる教理がある。長年月にわたって、あまりに微に入り細にわたって研究されたために、その筋道を辿って理解することができなくなったためであろうか。思想が深遠なために難解なのは止むを得ないが、そうではなしにただ煩瑣であつたり、仏教の大本の教理から見ても不合理であると思われるような教理は、吟味し直す必要があるのではなかろうか。そういう宗学では、仏教学からも支持されないし、若い研究者を引きつけることもできないであろう。若い優秀な研究者を引きつけるためにも、宗学の簡素化、宗学の見直しが必要であると思う。何よりも、宗祖の真意を、できるだけ直截に表現するような努力がなされるべきであると思う。

中国で起った天台教学や華嚴教学、あるいは三論や法相宗等の教学は、インド伝来の經典や論書に直接に依存しているから、仏教学との背馳は殆んど見られない。しかし江戸時代に日本で発展した宗学には、われわれの理解困難な教理が多い。それは、そのような結論に至る中間の理論が省略されたために理解できないこともある

が、他面にはインド仏教の教理と矛盾すると思えないような教理もある。これは宗祖の教理を弁護するために、誤った方向に誇張して、仏教の教相までも否定するようになったものと思う。宗学という教理体系を組織することも重要なかもしれないが、それよりも今後の宗学は、宗祖の著作を現代人に理解できるように解釈することに重点を置くべきではなかろうか。

第二の「宗学の価値」という問題は、中国・日本の仏教学は宗学と密接に結合しているから、宗学を除外したら、仏教学は内容が貧弱になってしまうという点である。宗学には仏教学が活用されているから、宗学における仏教学的性格はもっと重視されるべきであると考え。とくに俱舎・唯識・天台・華嚴等の学問が、仏教学と分離であることは言うまでもないが、日本に発達した宗学にも、すぐれた思想が含まれている。そういう点から宗学の価値が再検討されるべきであると考え。