

仏教学の学び方

平 川 彰

問題の所在

一 仏教学と禅学

仏教学をどのようにして研究するかという問題を、禅学を含めて考えると、なかなかむつかしい問題である。仏教学にしても、禅学にしても、「学問」であるためには、とくに科学であるためには、論理的整合性が要求せられる。しかるに研究対象である「仏教」そのもの、あるいは「禅」を考えた場合、果してこれが論理的であると言えるであろうか。とくに「非思量底を思量する」といわれる禅は、論理を超えた性格が顕著であると思う。即ち論理を超越した禅を、論理を性格とする学問によって、取扱うことが可能であろうか。これは、非論理的なものを論理でいかに取扱うかという問題になろう。どのような方法で、いかなる範囲まで、これが可能であるかという問題である。

例えば『碧巖録』を考えた場合、これは禅を実習して、かなり高い証悟に達した人でないと、読んでも理解できないのではなからうか。少くとも『碧巖録』の内容を正確に把握するためには、禅の実習こそが必要であり、論理的理解は役に立たないのではなからうか。それ故、まったく禅をやらぬ人が、『碧巖録』の解説書を出したとしたら、

それはどういう意味を持つであろうか。しかもせういう門外漢の解説書が世間に迎えられ、歓迎されたとしたら、それをどう評価すべきであろうか。『碧巖録』は難解であるから、しろうとは取扱えないとしても、しかし『臨濟録』はしろうとでも取扱うことができると言うものではなからう。

このことは道元の『正法眼蔵』についても問題になることであろう。『正法眼蔵』には、普通の論理では理解できない文章が多い。例えば「海印三昧」の巻に「このゆえに起は知覚にあらず、知見にあらず、これを不言我起という我起を不言するに、別人は此法起と見聞覚知し、思量分別するにはあらず。さらに向上の相見のとき、まさに相見の落便宜あるなり。云々」と説き、或いは「諸悪莫作」の巻に、「諸悪なきにあらず、莫作なるのみなり。諸悪あるにあらず、莫作なるのみなり。諸悪は空にあらず、莫作なり。諸悪は色にあらず、莫作なり。諸悪は莫作にあらず、莫作なるのみなり。云々」等と説かれているのを、形式論理の範囲内で解釈することは困難であろう。しかし学者によつては、『正法眼蔵』の文章を、論理の範囲内で解釈する人もあろう。現在、多くの学者によつて『正法眼蔵』の解説書が著わされているが、若し道元が現代に現れたとしたら、これらの解説書を読んで何と云うであろうか。

しかしそれだから、しろうとは『正法眼蔵』を読むことができないと言ふものではなからう。禪をやらぬ人でも、『正法眼蔵』を読んで、それなりに得るところがあることは否定できない事実である。むしろしろうとは、しろうとの解釈の方が、分り易いということがあるのではなからうか。難解な禪の書を、禪者が解説しても、その解説はしろうとは近づき難い点がある。これは、未知の世界に人をどう導き入れるかという問題でもある。仏教の中では、先ず禪が、西欧世界に入つていったというものは、論理ではなしに、坐禅という実践を媒介としたことが、成功の大きな理由ではなからうか。これは、ぎりぎりの真理は、実践によつては伝えうるが、論理では伝え難いことを示しているように思われる。禪で弟子の接得に、弘子を用いたり、拳骨・棒・喝等を用いるのは、師が弟子に悟りの境地を伝えるのに、言葉では伝え得ないためであろう。

以上のように、仏教学にしても、禅学にしても、現代的な意味での文化科学の一翼をになう学であるためには、論理的整合性をそなえなければならない。しかしその研究対象は、必ずしも論理的ではないのであり、ここに解決困難な問題がある。しかしこの点について、禅は「教外別伝、不立文字」を主張するから、とくに烈しいのであり、一般の仏教学では、研究対象も広く、多様性を含んでいるから、事情は同じでないと考える人もあるであろう。しかしそれは程度の差の問題であると思う。仏教学の場合にも如上の困難はともなうと考える。

空と四句分別の意味

この困難は、例えば大乘仏教の説く「空の思想」を考えてみても明らかである。空の思想は、大乘仏教に広く行きわたっている最も一般的な思想であるが、しかし外部の人には最も理解の困難な仏教思想の一つである。その理由は、空は論理で理解できないためではなからうか。『般若心経』の説く「色即是空、空即是色」の説や、『中論』で説く「四句分別」の否定の説などは、論理で理解することは困難である。もちろんこれらを論理の範囲内で解釈する説もあるが、もともと論理学は西洋で発達した学問であって、インドには存在しなかったのである。西洋の論理学に対応するものは、インドでは「因明」であるが、しかし両者を対比させることは妥当でないと見る学者もある。近代の科学は西欧に起ったものであるから、論理的性格を持っている。仏教学も禅学も西欧的な意味での「学」であろうとするのであるから、その限りでは論理的性格のものである。しかしそれだから仏教そのものも、さらに禅も、論理的であるときめてしまうことはできないであろう。仏教学が論理的だから、仏教も論理的だとはいえない。もともと論理学はインドに存在しなかった点を重視すべきである。若し仏教や禅が論理的でないとしたら、それを論理的に構成しようとする仏教学や禅学は、本来の仏教や禅からは遊離してしまうと言わねばならないであろう。したがって仏教思想は論理的であるか否かを、先ず問うべきであって、はじめから「空の論理」等と言って、これを論理的なもの

前提すべきではなからう。

空の思想について深入りすることは、主題から離れてしまうために避けねばならないが、空の性格を示すために、四句分別について一言しておきたい。四句分別には種々の型があり、アビダルマ仏教では、二極と中間のあるもので四句分別を説いている。例えば日本人とアメリカ人とを、第一句と第二句とすれば、第三句は日本人であって同時にアメリカ人である人（二世などの二重国籍者）、第四句は日本人でもアメリカ人でもない人（例えば中国人）の場合である。かかる場合の四句分別は、論理で割切ることができる。

しかし二極があっても、その中間のない場合がある。例えば、自と他という場合の如きは、一切の存在は自己（第一句）と他（自己ならざるもの、第二句）とに分かれるから、中間は考えられない。しかしその場合に、第三句として、自であって同時に他であるもの、第四句は自でもなく他でもないものという風に四句を立てるのである。或いは有と無で言えば、有が第一句、無が第二句、亦有亦無（有であって同時に無であるもの）にも非らず、非有非無（有でもなく無でもないもの）にも非らずと言われるのである。

このような中間のないものの四句分別は、論理で理解することは困難である。とくに第三句の「有にして無なるもの」、第四句の「有にも非らず無にも非らざるもの」等は論理で理解することは困難であると思う。空は、これらの四句のすべてを否定するのであるから、その理解は仏教の研究者にとっても容易でない。長年にわたって考えをめぐらし、苦心して理解を深めて、辛じて理解できるといふものである。

ここでいう「有」と「無」とは、存在そのものではなくして、概念である。（但し概念も一種の存在であることは言うまでもない）。この有と無との二つの概念と、この概念を適用して把握される対象（存在そのもの）との間にはギャップがあることを注意すべきである。われわれの側に、有と無という概念があるから、対象界にもそれに対応す

る有と無という存在があると考えやすい。しかし「有がある」とは言えるが、「無がある」とは言えない。無はほんらいあらゆるものである。この点からも有と無とは、われわれが対象を把握する「概念」であって、それがそのまま対象界にあるのではないことがわかる。対象界は、「有」とも把握され、「無」とも把握されるが、同時に、有にして無、有にも非らず無にもあらずとも把握される。しかし『中論』では、これらの四種類の把握は、対象界の正しい把握でないと否定するのである。これが、四句分別の否定である。

この点を理解し易くするために、有と無の代りに、「光りと闇」の関係として考えてみる。夜間でも部屋に電灯をともしれば、そこに光りがある。しかしその明るさは、日中の白日の太陽の下の明るさには及ばない。したがって電灯のともっている部屋には、なお闇があるわけである。すなわちその部屋には、光りと闇とが同時にあることになる。これは、光りを第一句、闇を第二句とすれば、光りと闇とが同時にあるのは第三句になる。しかしわれわれの観念では、光りと闇とは互いに排斥するものであり、両者が同時に同処にあることは矛盾であろう。すなわち、概念としては、光りと闇が同時にあることは矛盾である。このような矛盾がおこるのは、光りと闇という概念が、対象界を理解するのに十分でないことを示している。

光りと闇という概念は、相互に相手に依存して成立しているものであり、相対的存在、すなわち縁起によって成り立っているものである。互いに相手の中に自己の存在の根拠を持っているのであるから、独立した概念ではない。したがってかかる概念によって把握された「光りと闇」という存在が、対象界に存在すると見るのは誤りであると言いうのが、仏教の立場である。闇とは観念である。闇というものが、対象界に実在するのではない。常識では、闇というものが外界にあると思ってしまう。しかし人間にとっては闇であるものが、夜間目の見える梟やみみづく等にとっては、闇ではないかも知れない。梟やみみづくにとつては、太陽の直射日光の方がかえって視力を奪うという。したがって人間が闇として把握するものは、実体ではなくして、人間の視力と外界の状態との相対的な関係の中で成立するもの、

すなわち「縁起」で成立したものである。

以上の如き四句分別は、『中論』になって始めて現れたものではない。原始仏教の『阿含経』にも随処に説かれている。例えば人間の受ける「苦」について、これは自業自得であり、自分のまいた種を自分で刈るのであるか、或いは他人の行為が原因になって、その結果自分が苦を受けるのか、或いは自分と他人の両方の行為が一緒になって、その結果自分が苦を受けるのか、或いは自分の受ける苦には、自分にも他人にも原因がないと見るのか等の問題がある。この問題について或る人が、仏陀にたいして、

苦は自作であるか（自業自得）

と尋ねたら、仏陀はそうではないと答えた。

苦は他人の作であるか

と尋ねたら、同様にそうではないと答えた。

苦は自作にして他作であるか

と尋ねたら、同じくそうではないと答えた。

苦は自作にも非らず他作にも非らざるや

と尋ねたら、同じくそうではないと答えた。

そこで質問者は

それでは苦は存在しないのか

と尋ねたら、仏陀は「苦はある」と答えた。

そこで質問者は、仏陀の答えが理解できず、混乱に陥ってしまった。それにたいして仏陀は、「苦は縁によって生ずる」と答えて、そこで十二縁起を説いている。即ちここには、苦に関する四句分別の否定が説かれているのであり、

そして仏陀の説く「縁起」は、四句を超えた第五の道であることを示しているのである。このような四句分別の否定は、『阿含経』にも稀ではないのである。

仏教の研究と三種の智慧

この場合、四句分別そのものは形式論理の範囲内で解釈しようと主張する学者もあるが、しかし四句分別の否定までも形式論理の枠内で解釈しようと見るのは無理ではなからうか。この際、概念の世界と、事実の世界とを区別して考えねばならない。仏教が問題にしているのは、事実の世界である。その際、仏教では聞慧・思慧・修慧の三種の智慧を説いており、真実の智慧は修慧であると見ている。しかし修慧とは、禅定における観法を修行することによって得られた「習慣性となった智慧」である。それは自我に基く判断ではない。修慧は、修行と鍛錬とによって得られた智慧であるから、自我の執著に支持されている理性とは同じでない。日常的な理性の活動は、三慧の中でも聞慧の段階であり、若干それに智慧が含まれていると見るべきである。仏教の教説は、修慧の段階に至って、正しく理解され、その理解が自己のものになるのである。したがって空の理解にしても、或いは四句分別の否定の理解にしても、聞慧の段階での理解は、十分なる理解ではないのである。

例えば「無我」の教えについて言えば、論理的に、固定的な自我のないことを知るのには、聞慧の段階である。即ち自己の身体が絶えず老いつつあることは、何人にも承認せざるを得ないことである。さらに心理的にも、学問をしたり、経験を深めたりして、心理的な自己が変化していることも自明である。しかも心の全体が変化しているのであり、心のどこにも、変化しない常住の自我は存在しない。そういう意味で「無我」というのである。しかしその無我の上に、種々の心理的・身体的な力が集って人格が成立し、認識主観が成立していることは、仏教でも認めている。これを「仮我」(Prāṇapitū)と言っている。ともかくそのような状況の中で、固定的な自我のないことを無我というので

あるが、しかしわれわれは、習慣的に固定的な自我を認めている。昨日の自己と今日の自己とは同じである、本能的に認めてしまうのである。このように習慣的には固定的自我を立てるが、論理的には無我であることを承認する。若し仏陀の教説に基いて無我を認めるとしたら、このような教説に基づく理解を聞慧というのである。さらにこの無我の理解を、くり返しくり返し思念するのが、思慧である。さらにこれを五蘊無我観や縁起観等によって、禅定において観法を修して、無我の理解が深まり、理解が全く自己のものになった段階が修慧である。

このように見るならば、われわれの仏教研究が聞慧の段階にとどまることは明らかであろう。しかし聞慧の段階で正しい知見の得られる教説もあるであろうが、しかし教説によって修慧の段階に達しなければ、正しい知見の得られない教説もある。したがって修慧を得なければ正しい知見の得られない教説を、聞慧の段階で無理に解釈しつくすことは正しくない。

したがって聞慧の段階では、聞慧で理解できる範囲内に研究を限定すべきである。聞慧では理解できない教説や、不合理であるように思われる教説等は、括弧の中に入れて保留しておくべきである。それを無理に論理でもって解釈するのは正しくないと考える。そして括弧に入れた教説も、他日理解が進めば正確な理解に達することが期待できるのである。ともかく思慧や修慧は禅定の修練における実践的な智慧である。『般若経』に説く「般若波羅蜜」も修慧の一種である。このように見るならば、聞慧の段階における仏教研究に、限界のあることは避けられないと考える。

釈尊の悟った智慧は修慧であり、その立場で教説が説かれているのであるが、しかしそこにはいまだ悟りを得ていない凡夫を、聞慧から思慧・修慧に誘引する善巧方便が施されているから、凡夫が仏陀の智慧に入ってゆく通路は設けられているのである。故に聞慧で理解できる教説もあるのである。ただし聞慧から前進するには、修行という実践の媒介が必要なのである。もともと一般の著作においても、著者と読者との間には智的ギャップがあるであろう。そして著者はその著作の中において、読者を自己と同じ思想の領域内に誘引せんとして、種々の手段を講じているであ

ろう。そして読者がこの手段を見つけて、それに乗ずれば、読者は著者の意図を正しく理解することができて、一段高い立場に進んでいくことができよう。しかし仏教研究の場合には、經典の意図を理解するとは聞慧の段階に進入したという意味であり、さらにその上に修行を積んで、その知的理解を自己のものとする段階があるのである。

仏教学でも、とくに禅学を考えると、書物による禅の研究は、禅の実習の補助的手段に過ぎないのではなからうか。しかしここには禅学そのものを取り上げようとするのではない。禅学のための予備的知識としての「仏教学」について、二、三の注意すべき点を叙述したいと考える。

二 文献の取り扱い

全般的な心構え

以上は、仏教の教義、思想をどう取扱うかについて述べたのであるが、その前に文献を正確に読む問題がある。文献を正確に読まなくては、正しい研究は期待できない。その中には、文章を正しく解読することも含まれるが、それ以外に、著者の決定や、文献の成立年代、夾雑的な思想の混入の有無などが問題になる。仏教の經典は長年月にわたって伝持されてきたために、中間に改竄が加えられたり、湮滅の危険にさらされたりした文献が多い。なかには偽経もあり、さらに他人の名に仮託された文献もある。例えば最澄に仮託された著作によって、最澄の研究をしても、学問的な成果は期待できない。故に文献の成立を正しく理解することと、さらにその文献を正確に読むための語学力を身につけることが必要である。とくに禅学の場合には、語録を読まねばならないために、特別な漢文の智識が必要であるとされる。さらに詩文の文学的な鑑賞力も必要であろう。

もちろん仏教の範囲は広いから、その全般にわたって、完全な文献学的智識をそなえることは容易でない。しかもパーリ語やサンスクリット語、チベット語、さらに漢文にしても、いづれも難解な言葉であるから、本格的な研究を

するとすれば、一つの言語だけで、一生を費しても足りない程である。むしろ語学の勉強に研究の大半を費してしまつて、肝心の思想の研究に進まないで、一生を終つてしまふということもありうる。したがつて語学の問題は、自己の能力と、研究に必要な文献の種類とを考慮して、準備を進めるべきである。完璧を期するために、かえつて不徹底に終つてしまふことにならないようにしなければならぬ。和辻哲郎博士の名著『原始仏教の実践哲学』の序文に、日本の倫理思想を研究するためには仏教の研究をしなければならぬが、日本仏教の研究には、さらにさかのぼつて中国仏教やインド仏教の研究をしなければならぬことが述べられている。そのことが、日本の倫理思想の研究を志した和辻博士が、『原始仏教の実践哲学』を著わされた大きな理由である。しかし和辻博士の如くすぐれた才能の所有者であるから、パーリ語をマスターし、原始仏教に関するすぐれた研究を纏められたのであるが、これは一般の学者には真似のできないことであらう。

和辻博士はその後、アビダルマ仏教の研究や、大乘仏教、とくに法華経の研究等で斬新な研究成果を挙げた。しかし中国仏教や日本仏教に関しては、組織的な研究成果は見られない。注目すべきものとして「沙門道元」がある。これは学界の注目を集めたが、その外には特に注目すべき研究成果は見当らない。和辻博士が日本思想の研究を志向しながら、日本仏教について思想的な研究に、特に注目すべき成果の少なかったのは、日本仏教の教理的研究が極めて困難であることが、大きな理由であると思うが、同時に和辻博士のようなすぐれた才能の所有者でも、仏教のすべてをマスターすることは容易でないことを示していると思う。故にわれわれが研究を進める場合には、自己の研究対象、研究領域をはっきりと見極めて、能力に應じて研究対象を設定しなければならない。

そして専門以外の領域については、概説書で智識を補うべきである。すなわち仏教史や仏教概論等によつて、インド仏教から日本仏教までのアウトラインについて正しい智識を持つべきである。そしてまた仏教全体の教理を知るためには、凝然の『八宗綱要』等によつて、教理の理解を得るのがよい。『八宗綱要』は古典であるが、現代でも仏教

の教理を知るには第一級の書である。『八宗綱要』には、講義や解説書が多く著わされているから、それらをいろいろ読みくらべて見るとよい。一冊の本だけで、すべてをマスターすることは困難である。同じテーマについていくつかの書物を読みくらべることによって、理解が深まるものである。

つぎに仏教文献の主なるものを知っておく必要がある。初学者のためには、

水野・中村・平川・玉城編『仏教解題事典』春秋社刊

が手頃な大いさでよいと思う。詳しいものとしては、大東出版社の『仏教解説大辞典』がある。その他の辞書類については、近刊の

平川彰編『仏教研究入門』大蔵出版社

を参照されたい。なおこれと同種のものに、大谷大学仏教学会編『仏教学への道しるべ』、及び深浦正文著『仏教研究法』等があり、さらに諸学者の『仏教入門』などがある。しかしこの小論に、文献を詳しく挙げる余裕はないので、示すことはできないが、今までに出版された仏教関係の『著作目録』や「論文目録」を注意してしらべ、自己の研究に関係する参考文献を調べて、まずこれらの参考書や関係論文を学ぶ必要がある。自分が新学説を発見したと思っても、すでに他の学者によって研究がなされておれば、その価値は半減する。しかも研究はこれまでの学者の研究成果を正当に尊重し、その上に立脚してなされるべきものである。それ故、これまでなされている研究成果は、できうる限り探索し、それらを学ぶことに心掛けねばならない。

しかし研究は、あくまで直接資料に基いてなされるべきである。これまでの学者の研究成果を適当にまとめればよいというものではない。それでは自己の研究に獨創性が得られない。そのためには、直接資料を解読する語学力を養う必要がある。しかしすべての語学をマスターするのは容易でないので、及ばない点は、信頼に足る学者の翻訳を利用する必要がある。自力で解読できる場合でも、すでに翻訳が発表されておれば、それを参照し、自己の勉強に役立て

るのが正しい研究態度であると思う。

さらに諸学者の研究成果についても、自ら直接資料に基いて研究した結果と、諸学者の研究成果とを比較して検討するとよい。それによって諸学者の研究の仕方、特色などが自然に会得されるものである。学者の研究成果だけを見ると、博引傍証で、すばらしい研究の如く見られる場合でも、実際に調べて見ると、孫引きでうまっていたり、引用ページの誤りなどが多いものがある。そういう点は、自分で原典を研究し、それを諸学者の研究成果に照しあわせて見ることによってわかるものである。そしてわれわれは、すべての研究を自分でやることはできないから、周辺の研究は他の学者の研究成果に依拠しなければならぬ。しかしその場合は、確実な研究成果に拠らねばならないが、そのためにはどの研究が確実であるかを判別する能力を函養しなければならない。一流の研究成果を見抜く力のある人は、一流の研究者である。そしてそういう能力を養うためには、上述の如く、自ら第一資料を研究しつつ、諸学者の研究成果を検討することによって自然に会得されるものである。

ともかく大学院の修士課程に在学する時代には、自己の研究領域における在来の研究成果を広く学習することが大切である。修士はもともとそういう広い知見を修得することを目的としているのである。これにたいして博士課程は、独創的な研究が要求されるものである。博士論文には独創的な知見が含まれていなければならない。大学院の学則にも、修士課程については、「修士課程は、広い視野に立って精深な学識を修め、専攻分野における理論と応用の研究能力を養うことを目的とする」とうたわれており、専門分野について、広く研究し、深く理解することが要求されている。これにたいして「博士課程は、独創的研究によって、従来の学術水準に新しい知見を加え、専攻分野に関して研究を指導する能力を養うことを目的とする」等と規定され、独創的な研究をなしうる学力を養うことを目的としている。したがって修士の時から、あまり狭い範囲に研究を限定してしまうと、修士論文には立派な成果がまとまるかも知れないが、他日の大成を期待することはむづかしいように思う。故に修士の時代から心掛けて、広い視野に立っ

て勉強をし、基礎的学力を豊富に蓄えることが大切である。そして他日、どの方向へも自己の研究を進めて行きうるように心掛ける必要がある。

仏教文献の特色

仏教研究の文献としては、パリー語文献・サンスクリット語文献・チベット語文献・漢文文献等が主なるものである。さらに日本仏教の研究には和文の文献もあり、近代の西欧学者の研究成果も重要な参考文献である。

この中、パリー語の文献は、原始仏教の研究や、上座部の教理を研究するのに重要である。仏教の古い形がパリー語で保存されているために、釈尊の思想を知るためには、パリー語の文献を読むことは不可欠である。しかし阿含経には、漢訳に翻訳された経典もあるから、原始仏教の研究には漢訳の阿含経も貴重な資料である。阿含経は、チベット訳にも少くも存在する。

サンスクリット語の文献は、仏教がインドでほろびたために、完全なものには存在しない。しかしネパールにはサンスクリット語の大乗経典や、密教の経典が多数に保存されている。さらに中央アジアから発掘されたものや、ギリギリットやチベット、その他で発見された経論がかなりの量にのぼっている。それらの中には阿含関係の経典もある。故に研究をはじめる前に、サンスクリット語の研究資料があるかどうかを調査しておく、遺漏のないように気をつける必要がある。とくに大乗仏教やアビダルマの研究、律の研究、密教の研究等には、サンスクリット語の文献の存在を注意すべきである。(拙著『インド仏教史』上巻三七六頁以下に大体のことは記しておいた)。

つぎにチベット語の文献は、チベット大蔵経が多数に出版されており、分量の点でも漢訳大蔵経に匹敵するほど多数にある。チベット仏典と漢訳仏典とは、相互に補完的な関係にある。すなわちインド仏教の前半の資料は、漢訳仏典に重要なものがあり、その後半の資料はチベット大蔵経中に保存されているのである。中国への大蔵経の翻訳は玄

奘（六〇二—六六四）を頂点とするのであり、その後、義浄（六三五—七一三）の翻訳、さらに不空等の密教経論の翻訳がある。さらにその後、宋の時代にも経論の訳出はなされており、分量的には翻訳は盛んであったわけであるが、しかし義浄以後の訳出経論は、中国仏教にはほとんど影響を与えなかった。それは、唐末に会昌の破仏（八四三）があつて、仏教は全体として衰えたが、とくに唐中期に新しく伝来した密教は、会昌の破仏以後復興の力を持たなかつたのである。会昌の破仏は、ちょうど日本の円仁の入唐時代であつたが、そのために円仁は帰国できず、中国にながく留まつた。そのためにかえつて密教を広く学ぶことができた。ともかく中国の密教は、最澄や空海、円仁・円珍等によつて、日本にあますところなく将来せられ、日本において大成されたのである。そして宋以後の中国仏教は禅宗と浄土教が主流となつたために、宋代には密教経典が多数に翻訳されたにも拘らず、それらは中国仏教にほとんど影響を与えなかつた。

したがつて義浄以後の翻訳経論は、若干のものを除いて、中国ではほとんど研究されなかつたのである。このように中国仏教がインド仏教と関係を絶つたあとで、チベットはインド仏教と密接な関係を結んだのである。そしてインド仏教がほろびた後には、その遺産を全的に受けつぎ、チベット仏教、ラマ教として発展し、現在に至つていゝ。チベットに仏教が伝つたのは七世紀であるが、本格的に流入するようになったのは、チソンデツァン王（七四二—七九七）の時代からである。ちょうどこれは、不空（七〇五—七七四）の密教経典の漢訳が終つたころである。

その後、チベットでは国家事業として、仏教の受容や経論の翻訳が長期間にわたつて行われた。しかも中国人があまり関心を持たなかつた「因明」の仏教や、清弁や月称以後に発達した後期中観派の思想、さらに後期瑜伽行派の思想等が、チベット人の好みに合致したために、これらの論書が多数に翻訳され、盛んに研究されたのである。さらに密教がチベットに伝えられ、その主流となつたことは改めて言うまでもない。

因明の論師としては、陳那と法称が重要であるが、陳那の著作は真諦や玄奘・義浄によつて漢訳された。とくに陳

那の主著である『集量論』も四巻として、義浄によって訳出されている。しかし法称の著作は漢訳されなかった。しかし『集量論』は中国では研究する人がなかったためか散逸して伝わらない。その他の因明の論書も、中国ではあまり研究されなかった。さらに清弁の『般若灯論』や、安慧の『大乘中観釈論』なども、漢訳されたのであるが、中国仏教者には注目されなかったようである。これらの著作は因明を研究しないと理解できないものであるが、これらの後期中観派の著作や、後期瑜伽行派の著作は、若し中国仏教者が熱心に研究したとすれば、宋代に翻訳されてもよかったのである。宋の太宗（九七六—九九七在位）は仏教の復興を計り、それによって法天・天息災（法賢）、施護等が来朝し、仏典の翻訳を再開した。そして宋代に六〇〇巻近い経論が訳出されている。したがって後期中観派や瑜伽行派、さらに法称等の因明の著作等が中国に翻訳されなかったのは、中国仏教者がこれらの論書に関心を示さなかったためであろうと思う。宋代は言うまでもなく禅宗の最も盛んな時代である。

このように七世紀ごろより以後のインド仏教の論書は中国仏教には欠けているのであるが、チベット仏教には翻訳され、研究されている。故に後期のインド仏教を研究するには、チベットの資料を第一資料としなければならない。さらにインドの仏教がほろびた後にも、チベット仏教は存続し、多くの学派に分れて発展し、ブトンやツォンカパ等の学僧が輩出し、チベット仏教独自の教理が形成された。現在、チベット仏教は世界的にも注目されているために、今後チベット仏教の研究が長足に進歩することが予想されるのである。

以上、仏教研究の資料には、パリー語文献、サンスクリット語文献、チベット語文献、漢文文献等があるが、それぞれに資料は膨大であり、簡単に内容を紹介することはできない。故にここには漢文文献に限って、要点を示すにとどめたい。

漢文仏典の特色

漢文の仏典は、インドより翻訳せられた経論と、中国撰述の論書とに分かれる。両者を合して大正大藏経では第一巻より五五巻までに収められており、全部で二一五八部である。この外に大正大藏経第八巻古逸部・疑似部があり、敦煌写本等を収めている。これをもって、インド撰述の漢訳経論は、ほぼ網羅されている。しかし大正大藏経におさめる中国撰述の仏典は不完全である。この外に卍大藏経の続藏経があり、ここに中国撰述の仏典が多数に収録されている。さらに明版大藏経の続藏・又続藏等にも、他に見られない中国の仏書が収められている。しかしこれらでもって中国撰述の仏典が尽くされる筈はないから、他の方面からも、できる限りの手段を講じて資料の入手を計らねばならない。それには近年中華民国(台湾)から出版されている仏書を注意する必要がある。

まず翻訳経論について見ると、翻訳の場合は訳者と訳時を決定することが大切である。それによって、それが真正の翻訳であることが明らかになる。さらに翻訳年代が確定すれば、その経典がインドで成立した下限を確定することができるし、同時にその経典が中国仏教に与えた影響のはじまりを知ることができる。例えば六世紀に訳出された経典が、四世紀の中国仏教に影響を与える筈はない。故に経典の訳者と訳時を決定することが研究のはじまりである。

例えば、中国に仏典が翻訳されたのは、後漢の明帝の時であり、最初に訳出せられた経典は『四十二章経』であったという伝説が古くから行われている。しかし後漢の明帝が夢に金人を見て、使を大月支に遣わし、迦提摩騰・竺法兰を洛陽に招き、四十二章経を訳せしめたという伝説は、歴史的事実でないことが証明されており、この説が学界でも承認せられている。したがって明帝(五七―七五在位)の時代に経典が中国に翻訳せられたという説は正しくない。経典が中国に翻訳せられた年代は、それより約百年おくれるのであり、後漢の桓帝(一四六―一六七在位)、靈帝(一六八―一八九在位)の時代になるのである。この時代に安息より安世高が来つて、小乗の経論三十余部を訳出し、ついで月支より支婁迦讖が来つて、大乘の経典十余部を訳出した。これが中国に仏典が訳出せられた最初である。

経典の訳出については大正大藏経には、いちいちの経典に、その訳者が示されており、訳者不明の場合は「失訳」

と記入されている。しかしこの大藏經の訳者の比定は、主として智昇の『開元釈教録』の記述によっているのであるが、必らずしも正確でない。『開元釈教録』はそれ以前の諸經録をはじめ、種々の資料を精査して、訳者を決定しているので、大部分については開元録の比定でよいのであるが、しかしすべてが彼の比定でよいと言うのではない。なお研究すべき余地がある。翻訳經典の訳者の決定には、内容的には訳語や訳文を検討し、さらに經録や高僧伝の記述等を参照して判定する。「經序」や「訳出後記」、その他の資料があるものは、勿論それらをも参照する。とくに「經録」の記述を研究することが重要である。古い時代の訳經には、道安(三一四—三八五)の『綜理衆經目錄』があり、これが最も信頼される。この經録は現存しないが、僧祐(四四五—五一八)の『出三藏記集』にそのまま含まれているから、僧祐録を仔細に見るならば、道安録の実際を知ることができる。上記の『四十二章經』のことも、僧祐録は『四十二章經』の訳出を事実として認めているのであるが、道安録にはこの記述のなかったことを、僧祐録がことわっているのである。その点、僧祐の『出三藏記集』も、訳者の比定には慎重な態度で臨んでいるから、かなり信頼してよい經録である。

大正大藏經五十五卷には、『出三藏記集』につづいて、法經等撰の『衆經目錄』、彦琮撰の『衆經目錄』、静泰撰の『衆經目錄』と、同名の三種の『衆經目錄』を挙げている。これらは同名の經録であるために、選者によって呼称を変えて、「法經録」「彦琮録」「静泰録」と呼ばれている。彦琮録は仁寿年間に作られたので「仁寿録」ともいう。さらに法經録とはほぼ同じ時代に、費長房によって『歴代三宝紀』が作られている。『歴代三宝紀』は、釈迦入滅の年代等についても、諸説を調べて出しており、これは後世の仏滅年代論の典拠となったものであり特徴のある經録である。しかし記録に杜撰な点があり、内容が信頼されないばかりでなく、これがその後の經録に影響を与えたため、禍根を残すこととなった。さきの僧祐の『出三藏記集』が、訳者・訳時を決定するのに余りに慎重であったため、少しでも疑問のあるものは、すべて「失訳」としてしまったので、失訳經が非常に多くなった。『歴代三宝紀』は、この僧祐

が「失訳」として残した経典を、たいした根拠もないのに、それぞれの訳者に割り振り、訳経者の訳経を非常に多く水増ししている。例えば『出三蔵記集』では、安世高の訳経は「三十四部四十卷」、支婁迦讖の訳経は「十三部二十七卷」であるが、『歴代三宝紀』では、安世高の訳経「一百七十六部一百九十七卷」、支婁迦讖の訳経は「二十一部六十三卷」に増大している。とくに安世高の訳経の増加が著しい。しかし費長房がこのように訳経を増加したことには、確かな根拠は見当らないものが多い。これは、安世高・支婁迦讖の場合だけでなく、他の訳経家の場合も同様である。その後の経録では、費長房の増加したもので、明らかに誤りであるものは削除されているが、なお除かれていないものが多い。さきの『開元釈教録』でも、安世高の訳経は「九十五部一百十五卷」、支婁迦讖の訳経は「二十三部六十七卷」を数えており、『出三蔵記集』に較べると、安世高では三倍弱になっている。中国での大蔵経の出版は宋代のはじめからであるが、大蔵経を出版するに際し、翻訳者の決定に専ら拠りどころとなつたのは『開元釈教録』であった。それがその後の大蔵経の出版でも、受けつがれているのである。したがって大蔵経の示している訳者は、なお検討を要するのである。

しかしそれだから『歴代三宝紀』の記述はすべて荒唐無稽であるかといえ、そうではない。例えば『善見律毘婆抄』の訳出に際して紹介している「衆聖点記」の説は、『三宝紀』のみに出るのであるが、確かな資料に拠つたものであることが、学界でも承認されている。この外にも『三宝紀』の真諦三蔵の訳経録について、これを高く評価する学者もある。したがって資料については、ケイス・バイ・ケイスで慎重に取扱わねばならない。

『出三蔵記集』につづいて『法経録』が正確な経録として、学者の信頼を博している。たしかに『法経録』は調べの行きとどいた経録であるが、しかしこれは法経等の大興善寺の翻経衆の合作であるから、協同作業の弱点をも含んでいる。例えばその「衆律異訳」の中に、羅什訳として「菩薩戒本一卷」を挙げながら、同じく「衆律疑惑」に「梵網經二卷」を挙げている。一般には『梵網經』の下巻が、羅什訳「菩薩戒本」に相当すると見られているのであるが

ら、このように二本を挙げるのは、手分けして行った調査の不徹底と思われる。

なお法経録・仁寿録・静泰録等の『衆経目録』では、それらの内容はほぼ同じであるが、細かな点で微妙な相違があるから、入念に比較研究する必要がある。これらの外にも経録は多いが、それぞれの経録の特徴を見極めて利用する必要がある。例えば『大唐内典録』は『歴代三宝紀』を踏襲する点が多いのであるが、しかし著者道宣はすぐれた歴史家であったために、彼自身の發揮も多い点を見落すべきではない。さらに『大周刊定衆経目録』は十五巻という大部の経録であるが、則天武后の勅命によって作られた極めて杜撰な経録である。これを重視してはならない。或いは『開元釈教録』は、その成立年代の制約のために、義浄の訳出経については不完全であり、このことは注意すべきである。その完全な目録は、次の『貞元新定釈教目録』に抛らねばならない。しかしその後には『統貞元釈教録一巻』があるだけであるから、その後の宋代までの訳経については、経録で知ることができない。この欠けている点については、宋・元・明の諸大蔵経版本の目録や、金刻大蔵経に収められる惟浄の『大中祥符法宝録』その他によって調べねばならない。

漢訳大蔵経の特徴は、訳出年代が古いということである。西紀百五十年頃からはじまるために、大乘仏教の出現に非常に近い。しかも一つの經典に異訳が多い。例えば般若経について見ると、支婁迦讖訳の『道行般若経』から、玄奘の『大般若波羅蜜多経』六百巻に至るまで、多数の般若経が訳されている。とくに小品般若経・小品般若経・金剛般若経・般若心経等には、多数の異訳がある。それらを年代順に並べることによって、それぞれの般若経の発展過程を明らかにすることができるし、さらにそれを過去に遡ることによって、般若経の起源、ひいては大乘仏教の発生についての推定をなすことも可能である。

或いは法華経の場合でも、竺法護訳と羅什訳・添品法華経等を比較することによって、法華経の成立について、実に多くのことを知ることができる。この点、チベット訳は原則として「一経一訳」であり、しかも訳出年代が遅いた

めに、經典の原始の形は保存されていない。したがって經典の成立經過の研究には、チベット訳は役立つ点が少ないのである。しかしチベット訳は直語訳であり、しかもその言葉の性質上、チベット訳からサンスクリット原典の形を推定しうる点が多い。この観点から、インド仏教研究にさいし、サンスクリット原典の残るものが少ない現在、チベット訳經典の価値は高いのである。

さらにサンスクリット原典は、分量の少いことが難点であるが、ともかく原典であるために、大乘仏教の研究には、サンスクリット原典の価値は無視できない。サンスクリット原典のある場合には、それを研究の中心に据るべきである。しかし写本の成立年代が新しいために、後世の改変が大きい。したがってサンスクリット原典は、經典の原初の形態を保存しているとは言えない。その点は漢訳資料に分があると思う。

以上、梵・漢・藏、それぞれに資料的特色があるから、それらの長所と欠点とをよく見きわめて、研究に利用すべきである。

つぎに中国撰述の經典については、文献は無数にあるのであるから、その全体を把握することは殆んど不可能である。さきに指摘した大正大藏經の中国撰述部や、已統藏、明版統藏等で、中国撰述の經典が尽きるわけではない。禅宗には特に後代に文献が多い。さらに漢文の敦煌文書があり、或いは漢文からチベット語に翻訳された經典もある。それらの中には漢文原典は失われて、チベット訳として保存されているものもあるようである。これらの点は、在來の研究者の業績を調べて、どこにどのような資料があるかを知る以外によい方法はない。

さらに中国仏教の研究には、金石文をはじめ、歴史学の方面の資料も重要であり、正史も参照されねばならない。さらに儒教や道教等の文献を参照することも重要である。とくに最近は、三教交渉を無視して中国仏教の研究はできないと見られている。

さらに漢文文献を正確に読むには、漢文の読み方を科学的に学ぶ必要がある。これまでの仏教学者は、長い間の修

練で、勘にたよって漢文を読んできた嫌いがあるが、これでは無駄が多い。漢文を正確に読むためには、漢文の文法的な特色を研究するとか、標準的な漢文を選んで学習をくり返し、そのスタイルに習熟するとか、カードシステムを考案するとか等を考えるべきである。これは若い時から始める必要がある。漢文はいろいろなところに読めるから「なぜこう読むのか」と反問されたとき、それに答えるだけの資料を持っていることが大切である。

ともかくこれ等の問題は多岐にわたっているから、この小論の取扱えるところではない。これらの点は、中国仏教の専門家の著作によって、研究方法を会得することが大切である。

三 教理の問題

すでに与えられた紙数も残り少なくなったので、この問題を余り詳しく述べることはできない。要点を示すにとどめるが、仏教の研究には、昔から言われている通り、「俱舎・唯識」をまずマスターすることが大切である、とくに唯識仏教の根柢には俱舎論の教理があるから、まず俱舎論を勉強すべきである。俱舎の教理は、天台宗の研究にも大切である。天台大師智顛（五三八―五九七）が天台の教学を大成した時には、すでに真諦（四九九―五六九）によって『俱舎釈論』は翻訳されていたであろうが、しかし智顛は真諦の『俱舎訳論』を勉強しなかったようである。智顛の教学には『雑阿毘曇心論』等の論書の影響が強いようである。いづれにしても天台の「五時八教」の教理には、「藏教」としてのアビダルマ仏教の教理が根柢にあるから、説一切有部の教理に精通することが重要である。そのためには『雑阿毘曇心論』に依る必要はないのであり、参考書や解説書の多い『俱舎論』を研究すればよい。

さらに中国の六朝時代には『成実論』がよく研究されたが、『成実論』の理解にも俱舎の法相は役立つのである。そればかりでなく俱舎論は大乗仏教の基礎学であり、華嚴や真言は言うに及ばず、禪宗や浄土教の研究にも、俱舎論の素養は欠くことができない。例えば『観無量寿經』における極楽の観法は、清浄業処観によっている。そして「業

処」の観法がパーリ上座部の教相であることはよく知られている。パーリ仏教の説く業処の内容は十遍処や不浄観・十隨念・四梵住、その他の教義であるが、これらの教義は俱舍論や成実論等の北伝仏教の論書にも説かれている。しかるに俱舍論や成実論等の北伝のアビダルマ論書では、これらの教義を「業処」として纏めることをしていないのである。すなわち「業処」という用語を俱舍論等には用いていない。したがって『観無量寿経』が極楽の観想を、業処の観法で説く場合、この観法をどこから採用したかが問題になる。若し『観無量寿経』の成立がインドである場合には、問題にならないが、中央アジアや中国で撰述されたと主張する場合には、北伝仏教のアビダルマで説いていないこの教義を、『観無量寿経』がどこから得たかを解決しなければならないであろう。

業処の観法をどこから採用したかを解明しない限り、『観無量寿経』の中国撰述を主張するのは困難ではないかと思う。これは一例であるが、ともかく俱舍の教理に精通していることは、インド仏教のみならず、中国や日本の仏教の研究にも必要なことである。したがって若い時に、俱舍論、乃至はアビダルマ仏教の教相を勉強しておくことが望ましい。

次に唯識仏教についても、一応の素養を持つことが大切である。唯識仏教に対立するものは如来蔵思想であるが、如来蔵思想に通ずるためにも、唯識の教理を知っておくことは重要である。『楞伽経』は、唯識のアラヤ識と如来蔵思想との融合を企てた経典であるが、如来蔵は唯識と結合することによって、唯心の理論を得ているのである。これは大乘起信論において具体化している。

唯心思想は如来蔵思想に本来そなわっていたものではないのであり、唯識の教理と結合して、如来蔵の唯心思想が成立したのである。そして唯心思想も、如来蔵思想も大乘仏教としては重要な思想である。如来蔵や仏性の思想は、大乘仏教を一貫する中心思想であるが、唯心思想に基いて如来蔵思想を説いている大乘起信論は、中国・日本の仏教界では特に歓迎された論書である。この思想を理解するためにも、唯識の教理を学んでおくことは重要である。唯識

の教理といっても、ここでは『成唯識論』や『唯識三十頌』を考えているのである。これより遡れば、さらに『撰大乘論』や『瑜伽師地論』などがあるが、唯識の組織を知るためには、『成唯識論』を理解すればよいのである。『成唯識論』には、概説書や解説書が多いから、専門家になることを目的としない場合には、それらの概説書で唯識の教理に通ずることも、一つの方法である。

さらに如来藏思想にも通じておく必要がある、そのためには『大乘起信論』を学ぶことが大切である。起信論には解説書が多いから、それらから入っていくのがよい。しかし起信論をマスターするためには、少くとも法蔵の『大乘起信論義記』を理解する必要がある。『義記』には刊本もあるが、さらに『仏教大系』に、元曉や慧遠の註釈と共に会本になったテキストがある。これは起信論の本文を註釈と照し合せて読むのに便利である。但し誤植が多い。

つぎに禅学を学ぶためには、禅戒や清規を理解する基礎学として、戒律・律蔵の研究が大切であると思う。禅戒は、大乘戒とくに梵網戒や優波離問仏経の戒の精神につながる点が大きいのと思うが、同時に天台宗の懺悔の思想にも関係が深いであろう。すなわち法華三昧を修する時の「五悔」の修法とつながりがあるのではないかと思う。さらに般若波羅蜜や首楞嚴三昧等の烈しい「修行の力」が根柢にあるように思われる。しかし大乘戒の伝統の問題は、まだ未開拓の部分が多い。

これにたいして叢林の修行規則としての「清規」には、律蔵に説く僧伽の運営規則が豊富に採り入れられている。しかし律蔵はインド仏教でおこり、清規は中国仏教で成立したから、両者には気候や風俗、習慣の違いがある。それゆえもちろん異なる点も多い。しかしその精神を見ると、律と清規とは共通点が多いのである。それを理解するためには、ただに律の「二五〇戒」だけでなく、僧伽運営の規則を研究すべきである。それによって、清規の意図しているところが一層明らかになると思う。

最後に、禅の悟りといえば、空や無の思想が重要であるが、そのためには般若経の般若波羅蜜の思想や『中論』の

空の思想等を学んでおくことは有意義であると思う。

般若経に説く般若波羅蜜の修行とは、三阿僧祇劫にわたって、般若波羅蜜の修行をなして、成仏を完成するというのである。しかし阿僧祇とは「無量無数」の意味であるから、三阿僧祇の修行とは、永遠に修行するという意味になつてしまふ。その意味は、般若波羅蜜には、このようなはてしのない修行をなさしめる強い力がそなわっているのである。そういう力を修行者に授けるのが、般若波羅蜜の教えである。般若経の思想は、『大品般若経』の註釈である『大智度論』とあわせて研究する必要がある。次に空の思想の理解には『中論』の研究が有意義である。しかし空の体験は、論理ではないのであり、単に空を理解したから空に住しようというものではないのである。くり返し空の実修が必要であるが、そのためには『中論』のサンスクリット本である『プラサンナパダー』をじっくりと読み進むことがよいと思う。『プラサンナパダー』を大学の演習で読むと、全体を読むのに十数年を必要とする。しかしそういう長年月にわたって『中論』をじっくり読むところに、理屈ではなしに、熏習力として、空の思想が身につくように思う。無我や空の理解には、こういう長年月にわたる絶えざる修練が大切であると思う。