

中国仏教の批判的研究について

——方法論と可能性——

伊 藤 隆 寿

中国仏教思想の研究において、批判的研究がなぜ必要なのかについて、その方法論と可能性を中心に述べたいと思う。

右の点について、拙著『中国仏教の批判的研究』（一九九二年、大蔵出版社）では断片的に触れたに過ぎなかった。随分時間が経っているが、私の研究に対する姿勢や考え方は、当時と変わっていないので、過去の経過と現在を考えている方法論を整理・再考する形で、批判的研究の必要性を再度確認しておきたい。研究論文とは言えない内容でお叱りを受けそうであるがお許し頂きたいと思う。

一、経緯

私が従来の研究のあり方から百八十度転回して、批判的研究の必要性を意識するようになったのは、一九八五年から一九八九年にかけてのことで、その契機は袴谷憲昭氏の本覚思想批判と松本史朗氏の如来蔵思想批判であった^①。私は中国仏教、なかでも三論学を中心に研究していたが、吉蔵によって

大成された三論教学の特色である破邪即顕正や、相対を離れる無所得空観や、第一義諦は言語思慮を絶するというような思想・教学は、果たして釈尊の思想的立場を継承しているのだろうか、との疑問が右の両氏によって、両氏の著書が出版される以前に私のもとに提起された。この事には二つの意味があつたと思われる。一つは中国仏教思想を研究するにも（あるいは韓半島や日本の仏教を研究するにも）、インドの仏教、釈尊の思想を考慮しなければならないのではないか、との示唆を与えたこと。二つ目は、従来はそれぞれの研究者には専門領域というものがあつて、互いにその領域を犯さないというような暗黙の了解があつたと思われるが、それが無視され、いわばタブーが打破られたこと。つまり私の常識からは考えられない事態が起つたのであり、インド・チベット仏教研究の成果に基づく中国仏教批判が展開されたのであつた。また、松本氏によって如来蔵思想の本質・思想構造が、仮説的に dhātu-vāda（基体説）として明示されると共に、中国の老荘道

家の思想が同様の思想系統であることも示唆された。^②同時に
釈尊の縁起説が、それらと全く対立する思想であることも、
縁起説の新しい解釈と重要な思想的特色の指摘によって明ら
かにされた。^③中国の三論思想を、インド大乘仏教の内、般若
中観思想を継承し、中国・日本の仏教教理の基礎を形成する
仏教の正統的な教理と考えて研究に従事していた私にとつ
て、右の両氏の指摘は、単なる衝撃をはるかに超えるもので
あった。

しかし、私は両氏の見解・学説を冷静に受け止めることに
努め、熟考した上で、基本的に承認するに至り、その際両氏
の主張から次のようなことを学んだ。^④

第一に、学問の進歩は、通説の批判克服によってもたらさ
れること。学問において批判精神の欠如は致命的であり、こ
とに仏教研究では研究者が仏教者であれば、釈尊の批判精神
を自覚すべきであろうこと。言うまでもなく釈尊の批判精神
は、釈尊の生涯をたどることにより、その生涯の折々の事跡
から読み取ることができ、何よりも悟りの内容たる「縁起」
こそが釈尊の批判精神を明確に示すものである。この学びに
よって、私は自己批判しつつ批判的研究を志すことを決意し
た。

第二に、仏教者は、絶えず釈尊の教えに照らして学説の正
邪を決すべきこと。これには二つの大きな問題が含まれてい

る。まず主語を「仏教者」とした点。つまりこの事は「研究
者」全体には一般化できないからである。しかし、どのよう
な方法論に立つかによっては必ずしも仏教者に限定されるこ
とではないと思われる。次に問題となるのは「釈尊の教え」
である。釈尊の教え、思想をどのように把握するかによって、
空間的・時間的な広がりをもつ仏教の個々の学説の正邪を決
する、その決し方が相違してしまう。私は思想的には「縁起」
を仏教の教えの基本と見定め、その観点から中国仏教の個々
の思想・学説を考察することとしたのである。そしてさらに
右のテーゼには二つの意味が考えられる。一つは仏教の「智
慧」の立場に立つということ。私の智慧の理解は、袴谷氏に
負うところ多いのであるが、^⑤また八正道の正見や正思惟が正
に智慧に該当するとの伝統説に基づいて「真偽や正邪を明確
に分別判断し、二者択一的に前者を選びとる」ことを意味す
る。その真偽や正邪を分別判断する基準は、言うまでもなく
「正見」にあり、それは「縁起」という正しい哲学的立場」で
ある。^⑥このような立場に立つて仏教を研究することの重要性
は、宗教活動の場、あるいは現実の仏教の場とのかかわりに
おいてあり、仏教の理念を支える学問的裏づけとなるからで
ある。二つには右の二者択一的に正邪を決する立場というの
は、従来の仏教研究の方法論とは相容れないであろうこと。
この点は後述したい。

第三には、伝統や先人の業績を最大限に尊重するも、その束縛から脱して柔軟な発想で自己の学問の道を切り開くべきこと。これは、従来の宗学的・宗派的立場や専門領域の束縛・制約から自由になることである。宗学的方法論にはいくつかの点で仏教学としての学問の進展を阻害するところがあると思われる。ここで宗学的方法論による研究というのは、岸本英夫の宗教学研究の四区分でいえば、「神学的研究」に該当する。この立場からの研究は、道元の思想研究においても明瞭になったように、伝統宗学においては多くの場合「宗祖無謬説」に立っており、宗祖に対する批判的な研究を認めないのが現状である。また、伝統的な学説や特定の人の注釈・研究成果が権威とされていて、文献及び思想についての批判的研究を行ないにくい状況もみられる。このような日本における宗派的・宗学的な研究及び立場の影響・反映が、これまでの中国仏教学研究にも見られるのである。

以上のように、袴谷・松本両氏の仏教学研究のあり方や研究成果に学びつつ、自己反省をし、かつ自己の方法論を模索し、従来の研究方法では、自己の中国仏教学研究は不可能と認識するに至ったのである。

二、方法論について

従来、仏教学研究の方法について十分に論じられているとは

中国仏教の批判的研究について（伊藤）

思えない。後に紹介するジョアキン・モンテイロ氏が仏教学の方法論について論じているのが唯一である。しかし、特に論じられなかったとはいえ、マックス・ウェーバーの学問論の影響は顕著であり、岸本英夫の宗教学の方法に代表される考え方が、多くの仏教学者にも支持されて来たものではなからうか。従来の仏教学の方法を概括すれば、文献学的研究を第一とし、そこに言語学的・歴史学的方法が採用され、客観的かつ価値中立的な立場から実証的に研究するというものである。この方法は、学問の方法として妥当なものとして、仏教学に限らず日本の学界で支持されて来た学問論である。しかしながら、従来の仏教学の方法には二つの問題があると思われる。一つは、学問はあくまで個人の営みであり、文献を読み解くということは主観的なのであり、さらに突き詰めれば客観的立場から研究考察を加えたその結果を表現し記述するところの「文字」「ことば」も主観的である。つまり従来の客観的・価値中立的立場というのは、学問の本質と矛盾するのではないかということである。この点も松本氏が指摘した通りである。そして第二の問題点は、従来の方法による仏教学研究の帰結として、過去における仏教の諸思想が体系的・歴史的に記述され明らかになされたとはいえず、それによって、仏教とは何か、仏教のあるべき姿はどうなのか、現実の仏教はどうあるべきか、というような重要な問題を明らかにする

ことができない。仏教の信仰的・思想的な主体性は明らかにならず、したがって仏教思想の現代における意味も明瞭にできず、現代社会の諸課題にも即座に答えられない状況になっているのではないか。

以上のように、従来の方法論についても反省を加えた上で、先に述べた釈尊の批判精神に学ぶというときに、袴谷氏が、⑩ 仏教はその本質において「批判の哲学」であると述べたことは意義あることであり、仏教の思想的特色・論理性を明確にする上でも、方法論上の立場として、まず第一に批判的研究を行なうこと、そして哲学的・思想的方法の必要性を明確に自覚したのである。

具体的には、私に突き付けられた中国仏教の諸課題を検討する作業に着手したのであるが、中国仏教思想の特色を明らかにするに際して第一に注目したのは、いわゆる「格義仏教」である。一般に格義仏教とは、中国人がインドの仏教を受容理解するに際し、中国固有の思想を媒介として行ったことを「格義」といい、そのような仏教を「格義仏教」と呼ぶのであるが、この「インドの仏教を受容理解するのに中国固有思想を媒介とした」という点にこそ批判的研究の必要性があると認識されたのである。そして従来の研究成果を検討考察する過程で気づいたことは、一つは日本の仏教研究の宗派性あるいは宗派的性格が、中国仏教の研究にも反映していること。

二つに、中国人による中国の思想文化に適應した仏教の形成をもつて、いわゆる中国仏教の成立と捉えるのであるが、その中国仏教の大部分が中国固有思想と融合し、それは最早インド仏教とは全く異質な仏教になっているのに、それをインド仏教の正統的展開であるかのごとく容認していることである。これらの点は、日本における中国仏教の影響下にあつての長い仏教研究の歴史が、そうさせていると思われるが、現実の仏教の場面・状況について不問とすること、学問の場において不問とすることは意味が相違するであろう。また格義仏教、すなわち仏教と中国固有思想との思想交流の実態の分析解明も従来は甚だ不十分であることも判明する。それはやはり、従来の研究方法や立場に立つ限り困難であつたと思われる。一九六〇年ごろから盛んになった「思想史」⑪の方法が、中国仏教の研究にも採用されるようになるが、それはある程度従来の欠陥を補うように見える。しかし仏教学における思想史は、ほとんどが教義史・学説史であるように思われ、その対象は高度に自覚的で、抽象度の高い体系や教説であり、人についていえば比較的著名な思想家や学者を中心として、その歴史的展開を追い記述するに留まるという限界がある。さらに仏教と中国固有思想との交流・融合という点では特に道家思想との関係が注目されるが、このことを思想的に分析し比較検討することは全くなされてない。たとえば

中国の禅宗は、私からみれば中国固有思想との融合態であり、そこに道家的要素が顕著であり、その点は研究者において認識されているにもかかわらず、それを容認し、そのことに疑問を感じる人は稀である。なぜそうなのかということと考えるとき、私もかつてそうであったが、仏教と道家の思想的特色を明確に把握していないことが第一の理由と考えられ、また研究分野・領域の問題も背景にあると思われる。中国に般若経が伝えられた際に、中国の人達はその「空」の思想を、道家の「無」を介して理解した、とは格義を語るときによく言及されることであるが、その空の思想と無の思想との区別が、当時の中国の人々のみならず、中国仏教研究者においても明確に認識されているのかどうか疑問である。

以上のように、従来の中国仏教研究の方法と現状を概観したときに、私自身が自己反省的に気付いたことは、中国仏教の研究に際し「仏教とは何か」という、いわば仏教研究の最も基本的な問題意識が欠如していたこと、さらにインドやチベットの仏教を考慮していなかったこと、中国固有思想に対する理解が不十分であったことである。また仏教を視野に入れて中国思想を考え、仏教思想は欠くべからざる領域を占めると認識した上で研究を進める中国哲学・思想の専門家の人々においては、仏教の理解があまりに貧弱であったのではないか、ということである。

中国仏教の批判的研究について (伊藤)

方法論についての反省と思想を中心とする批判的研究の必要性は以上の通りである。

三、批判的研究について

思想を対象として仏教の批判的研究を行なうためには、第一に自己の仏教理解を明確にしておく必要がある。私は拙著において次のように述べた。

インドの釈尊の仏教を論理的な側面に限定して、アートマン (atman) やブラフマン (brahman) などの唯一の实在を立てる正統バラモン教に対して、「縁起説」を提示して、明確に「無常」「無我」を主張し、インド土着の实在論を否定したもの、と規定し、それを基本的に正しい仏教と考えるべきである。⁽¹³⁾

私はこの規定によって仏教を十全に把握しているとは到底考えていない。仏教思想の本質を縁起説にみるこの態度表明であり、その立場から中国仏教を研究するということである。その縁起の解釈は、松本氏のそれに賛意を表し、時間的不可逆的な因果を意味する。その上で中国仏教に深く強く影響を与えた道家思想を分析考察して、その本質を明確にし、それを「道・理の哲学」と呼び、その思想構造を明示した。それによって、道家思想の特色が松本氏の指摘通り、全く如来蔵思想の特色たるダートウ・ヴァーダ (dhatu-vada 基体説) に一致することを論証したのである。このことの意味は、言うま

でもなく仏教の「縁起の哲学」と道家の「道・理の哲学」とは本質的に対立することが明確になったということである。先に触れた格義仏教の初期において、仏教の「空」と道家の「無」とが対比されたことを例にすれば、「空」は、縁起——無自性——空という限りにおいて釈尊の思想の論理的側面を継承すると思われるので、道家の「道の哲学」に基づく「無」の思想とは全く対立する異質の思想であることが明らかである。

次に批判的研究は、従来の文献学的研究、歴史学的研究、思想史的研究では十分に果たし得ない。どうしても哲学的・思想的方法を取らざるを得ない。勿論文献学的・言語学的研究は学問の基本であるから個々の文献を厳密に読むことから出発するが、従来の方法であれば文献を読むことによって明らかになった思想や世界観を厳密に記述するにとどまるであらう。

もし、哲学的・思想的方法であれば、さらに自己の視点・立場を明確にした上で、読み解いた思想について価値判断を加えるのである。それによって初めて、その思想の仏教思想上の位置と意義が明らかになり、政治的・社会的な意味や役割、現代諸思想との関連性なども明瞭になし得るようになると思われる。

四、今後の可能性

私は、先の拙著には不十分な点が多々あることを、多くの人々のご教示によって知ることができた。その中で特に反省すべきは、中国仏教のすべてが、あたかも格義仏教であるかのごとき誤解を与えた点である。私は拙著の本論第一章「格義仏教考」の最後に「私はここで、中国仏教を全面的に否定しようとは意図しているのではない。したがって、中国仏教者の中で、仏教の立場を正しく理解し自覚した人の存在についても確認しなければならぬと考えている」（二四四頁）と述べたが、これはほとんど注意されなかったように思われる。この点についての私の研究はあまり進んでいないのが現状であるが、格義とはあまり関りをもたなかったアピダルマ仏教文献、たとえば『成実論』や律蔵関係の文献などの存在や、格義的仏教から距離を置いていたと考えられる善導の存在などが注目される。したがって拙著において「中国仏教は、伝来当初から禅宗の成立に至るまで格義仏教である」（二二五頁）という作業仮説の付点部分を「格義仏教が多くを占めていた」と修正したいと思う。

そして今後の可能性については、袴谷・松本両氏及び私の三者の仏教研究を承ける形で、明確な方法論を提示して新たな展開を見せているジョアキン・モンテイロ氏について言及

しておきたい。

モンテイロ氏の方法論は、一九九八年七月に出版された『天皇制仏教批判』（三一書房）に表明され、次いで二〇〇〇年七月に発行された『同朋大学仏教文化研究所紀要』第十九号所収の論文「〈二種深信〉の思想的な意味について」（その二）——松本史朗氏の批判に「応えて」の冒頭に大体述べられている。彼の方法論は、西洋哲学や現代ヨーロッパの思想などを踏まえた上で、伝統宗学における学問的前提の検討から始めて、その欠陥を指摘し、さらに近代の仏教研究のあり方の主流である文献学的・実証主義的な方法論を批判的に分析した上で提示されている。きちんとした手続きを踏んでいる点で、従来の仏教学においてはほとんど論じられなかった方法論の問題点が明らかにされている。そして彼自身の方法論としては、哲学的・思想的な方法論としての〈批判仏教学〉を提起しているのである。彼によれば「伝統宗学から本質的に訣別し、そして、近代仏教学の方法論をふまえながらも信仰と思想の主体性を確立化できる、新しい立場としての批判仏教学を求めているのである」（『天皇制仏教批判』三八頁）とされ、その目的は「現代諸思想との関連において仏教特有の論理的主張を明らかにすること」（上記論文四二頁）であると言ふ。確かに、現代の諸問題、たとえば人権の問題や環境の問題に「応えうる」仏教思想の確立、あるいは仏教における社会

中国仏教の批判的研究について（伊藤）

倫理性の確立は、これまでの仏教学において果たされておらず、正に緊急を要する課題である¹⁵。その意味において、モンテイロ氏の方法論と目的は、単に中国仏教の研究に留まらず、仏教学の新しい地平を切り開く可能性をもつのではないかと思われる。

【註記】

- (1) 袴谷憲昭『本覚思想批判』（一九八九年、大蔵出版）松本史朗『縁起と空』（一九八九年、大蔵出版）参照。
- (2) 前掲松本書、七九頁の注(11)参照。
- (3) 前掲松本書の「二縁起について」「八空について」参照。
- (4) 以下に述べる内容は、拙著の「あとがき」（四五八頁）に述べたことを基本にしている。
- (5) 袴谷憲昭『道元と仏教』（一九九二年、大蔵出版）の第一部「一 智慧と無知」参照。
- (6) この表現は、松本『仏教への道』（一九九三年、東京書籍）七七頁による。
- (7) 岸本英夫『宗教学』（一九六一年、大明堂）六頁参照。
- (8) ジョアキン・モンテイロ氏の業績は後述するとして、近年仏教学において方法論について論じているのは末木文美士氏である。氏の『日本仏教思想史論考』（一九九三年、大蔵出版）『平安初期仏教思想の研究』（一九九五年、春秋社）及び「鎌倉仏教と現代——批判仏教の問題提起を受けて」（『駒沢大学仏教学部論集』第三十号、一九九九年十月）など。
- (9) 松本『縁起と空』七八頁の注(6)参照。

中国仏教の批判的研究について（伊藤）

- (10) 袴谷憲昭『批判仏教』（一九九〇年、大蔵出版）
- (11) 武田清子編『思想史の方法と対象——日本と西欧——』（一九六一年、創文社）参照。
- (12) 前注所掲『思想史の方法と対象』六頁に依る。
- (13) 拙著『中国仏教の批判的研究』一二六頁。
- (14) 末木氏が前注（8）所掲の論文（駒大論集の二八—二九頁）に述べているあり方は承認し得ると思うが、しかし末木氏は従来の方法論の枠内（思想史）に留まっているように見える。
- (15) 仏教と人権及び環境等の問題については、ジョアキン・モンテイロ『仏教と開発』（二〇〇〇年十一月、アユス仏教国際協力ネットワーク）及び同「仏教と人権との関わり合い——〈言葉〉と〈差別〉を中心として」（本論集所収予定）を参照されたい。

（二〇〇一年七月十二日稿）