

中国仏教の研究状況と問題点

岡 部 和 雄

私を除く4人の発表者は、いずれも禅学研究の専門家であり、したがってそれぞれの視角と方法により日本における今日の禅学研究の状況と問題点について報告するはずである。私は、その発表のいわば前座を務めなければならないので、日本における中国仏教の研究について、なるべく広い視点から問題を整理し、中国の研究者諸氏のご参考に供したいと思う。時間が限られているうえ、私の知見も極めてせまいので、考察に行きとどかない点があることを、あらかじめおことわりしておきたい。便宜上、以下の4部に分けて論述する。

I 中国仏教の「通史」を中心にして II 訳経史研究・偽経研究について III 肇論・盂蘭盆経・三階教 IV まとめ—反省と展望—

I 中国仏教の「通史」を中心にして

鎌田茂雄教授の『中国仏教史』(1978, 岩波全書)は、研究の現段階をふまえた簡にして要を得た通史としてつとに評価が高い。これをさらに詳細に肉付けした本格的な一大通史がいま刊行中である(『中国仏教史』全8巻, 既刊3巻, 東大出版会)。内外の研究成果にひろく目を通し、取捨選択を加えたもので、これが完成すれば、これまでのどの通史よりも水準のたかいものとなるろう。塚本善隆教授(故人)の『中国仏教通史』(全3巻, 既刊1巻, 春秋社。ただし初版は1968年に鈴木学術財団から刊行された)も見落とせないし、平川 彰教授の『インド・中国・日本仏教通史』(1977, 春秋社)も独自の長所をもつ。前者は歴史的記述にすぐれ、後者は教理の展開に力点がおかれている。これらが現今の日本の代表的通史であるが、現在、中国で刊行中の『中国仏教史』(全8巻,

既刊3巻¹⁾)も注目に値する。日中両国で、ほぼ同じ時期に8巻の通史が書かれていることは、中国仏教の研究者にとって誠によろこばしいかぎりである。拙速をさげ、しかもなるべく早い時期に完成して欲しいと思う。

両国の通史には、いうまでもなく、その性格に大きな相違がある。鎌田教授の通史はひとりで書き下ろした通史であり、その意味で記述に一貫性がある。内外の研究成果を可能な限り吸収消化し、わかりやすく、しかも学術的水準はたかい。時代区分や歴史観の点では従来通説にほぼ従い、独自性はあまり見られない。中国で刊行中の通史は、研究者の分担・共同執筆であり、時代区分や歴史観の上でも独自の線を強く打ち出す²⁾。完結すれば、独自の史観にもとづいて記述された、きわめてユニークな通史となるであろう。ただ日本の研究がほとんど参照されず、言及されることすらないのは、現段階ではやむをえないものがあるにしても、やはり残念である。両国の学術情報がお互いに正しく伝わっていない点は、今後早急に改善しなければならない。研究誌や学術書の交換、研究者の交流、自由な相互批判などが可能な体制を確立すべきであろう。

通史そのものもではないが、通読すれば、通史的理解をも助ける著作として、次のものを挙げておく。

『塚本善隆著作集』(全7巻, 1974~5, 大東出版社)

道端良秀『中国仏教史研究』(全12巻)

牧田諦亮『中国仏教史研究』(全3巻, 既刊2巻, 1981, 1984, 大東出版社)

横超慧日『中国仏教の研究』(全3巻, 1958, 1971, 1979, 法蔵館)

日本では種々の仏教辞典が出版されているが、1981年に『中国仏教史辞典』(鎌田茂雄編, 東京堂出版)が出された。本文400頁あまりのハンディな辞典であるが、内容は充実しており、はじめて仏教史を学ぶ研究者には便利である。執筆者には駒澤大学の関係者が多い。また1987年に『仏教・インド思想辞典』(高崎直道編, 春秋社)が刊行された。これも大部なものではないが、最新の研究成果がもられており、参考文献も大いに役立つ。このなかの中国仏教関係の項目の選定や執筆に私も参画した。この種のものでは同じく春秋社から『仏典解題辞典』(増補版 1977年)が出されており、学生諸君に与える便宜ははかり知れないものがある。駒澤大学で編纂した『禅学大辞典』(大修館)も新版(1巻本, 1985)が出て、いっそう使いやすくなった。

学術論文に漢文の仏典を引用する場合、そのテキストは『大正新脩大蔵経』所収のものによるとというのが、今日では世界の学界の常識になりつつある。もちろん『大正新脩大蔵経』さえあれば研究できるというものではない。禅籍でこれに収められていないものは少なくないし、敦煌文献なども一部分をのぞけば未収録である。また、ドゥ・ヨング教授がつとに指摘³⁾しているように、『大正新脩大蔵経』刊行（1924—32）以後に発見された木版本の大蔵経もある。磧砂大蔵経や金刻大蔵経などがそれである。最近、この二つが影印出版で刊行されつつあるのは喜ばしい。中華書局が後者にもとづくものとして1985年から『中華大蔵経』を続刊しているが、これが完成すれば学術的価値のたかい仏教資料となるであろう⁴⁾。

II 訳経史研究・偽経研究について

中国仏教が、まずインド・西域から流入した仏典の翻訳を通じて成立したことはいうまでもない。漢字で表現された仏教は、中国のみならず、周辺の漢字文化圏（朝鮮・日本・ヴェトナムなど）に広まり、その他に成立する仏教の根幹となった。漢訳大蔵経は、その意味で、中国を中心とした東アジアの仏教の性格に決定的な刻印を記したことになる。この地域の思想・文化を培った漢訳大蔵経の成立過程を正確にあとづけることは、きわめて重要な研究課題となるわけである。

訳経史研究の先駆者のひとり林屋友次郎教授によれば、この研究には三つの領域があるという。①経録の研究、②異訳経類の研究、③訳者別の訳経研究がそれである。経録の研究では、『出三蔵記集』から『開元釈教録』にいたる各種の経録の性格や特色をよく理解し、それぞれの記載の信憑性を綿密に検討する必要があるという。『開元釈教録』の形式的整合性に眩惑されないことが肝心であるという。また同本異訳経の研究により、同一の経でも訳者が異なれば、どのように形が変わるかを詳しくあとづけ、そこから訳者の訳語や訳風（文体）の特質を明らかにすべきであるとする。いわゆる古訳・旧訳・新訳の区別もこのような作業を通じて確かなものとなる。また同一の翻訳者の手になる訳経の全体を総合的に研究することによって、訳語の時代による変遷や助力者による変化についても知見がえられる。これによって現存経に付されている訳者名の誤伝をただしうるし、正しい訳者——それができない場合は訳された

時代——を推定する手掛かりをつかみうる。現存経に付された訳者名は、『開元釈教録』の記載にもとづくといつてよいが、これが、それ以前の誤った伝承をそのまま受け継いでいることが少なくない。古い時代の訳経については、経録の記載と、現存経の訳語・訳風を十分に考慮して、かかる誤りを訂正しなければならない。訳経史研究に関連する日本の主な研究書をあげれば、以下のごとくなる。

小野玄妙『仏教経典総論』(1936, 新版では仏書解説大辞典の別巻), 常盤大定『後漢より宋齊に至る訳経総録』(1938), 林屋友次郎『異訳経類の研究』(1945), 望月信亨『仏教経典史論』(1946), 宇井伯寿『仏教経典史』(1952), 同『釈道安研究』(1956), 同『西域仏典の研究』(1969), 同『訳経史研究』(1971), 水野弘元『経典—その成立と展開』(1980) など。『望月仏教大辞典』や『仏書解説大辞典』の該当項目, あるいは『国訳一切経』所収の仏典については, それぞれの解題を是非参照すべきである。

経典翻訳をめぐって展開された古来の議論(「翻訳論」と呼ぶ)については, 横超慧日教授の研究がすぐれている。文と質のよしあし, 釈道安の五失本三不易, 玄奘の五種不翻などについて, 解明しつくされたわけではない。漢訳仏典の語彙の研究も重要である。儒教や老荘思想の影響が初期の仏典ほど著しいことが指摘されている(中村元「仏典漢訳に影響を及ぼした儒学思想」, 福永光司「仏典の漢訳⁵⁾」)。中国語学の専門家が仏典の語彙の特色に関心を抱き, いくつかの研究成果を挙げている。たとえば長尾光之「鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』にみられる六朝期中国の口語」(1972), 同「中国語訳『百喻経』の言語」(1979), 同「中国語訳『雑宝蔵経』の言語」(1980) や森野繁夫編『高僧伝語彙索引』(1979) などがある。また仏典翻訳の際に, 外来語を漢字でどのように音訳するかも重要な研究テーマである。中国語の音韻について専門的知識が必要であるが, 仏教学者の側でも, これを研究する者が現れた。宇井伯寿, 干瀉竜祥両氏の諸研究を参照すべきであるが, 最近の注目すべき労作として, 水谷真成訳注『大唐西域記』(中国古典文学体系22, 1971) を推したい。なお, 経録研究の領域では, 敦煌文献の中から現存最古の経録の断片が発見され注意をひいた。これについては内藤龍雄氏の研究がある(「敦煌残欠本『衆経別録』について」『印度学仏教学研究』15-2, 1967⁶⁾)

以上の研究については, さらに『特集・仏典漢訳の諸問題』(東洋学術研究22

—2,1983)のうち、岡部和雄「訳経と写経」を参照してほしい。

中国で、翻訳を装ってつくられた経典は、偽経（疑経）としてさげすまれ、経録の編纂者たちはいずれもその摘出に努めたので、民間で流布し支持が得られていたにもかかわらず、正規の経（真経）とはみなされず、一部の例外はあるがそのほとんどは大蔵経からしめだされてしまった。しかしいかに大量の偽経が存在していたかは、たとえば『開元釈教録』の疑惑再詳録・偽妄乱真録の406部1074巻という数字をあげるだけでも十分であろう。ちなみに同録の真経全体（入蔵録による）は、1076部5048巻で、ある。中国仏教史のうちでとくに仏教がさかんであった隋唐時代は、また偽経の全盛時代でもあった。難解な仏教教理には縁のない庶民大衆が、どのような仏教を心のよりどころにしていたかを考えるうえでも、偽経の研究は重要である。敦煌文献の中にかなり大量の偽経類が発見され、この方面の研究が著しく進展することになった。矢吹慶輝氏はスタイン本を中心にこの研究に着手し、そのテキストの一部を『大正新脩大蔵経』第85巻の古逸・擬似部に収録した（1932）。またその研究は『鳴沙余韻解説』（1933）、『三階教之研究』（1927）としてまとめられた。

牧田諦亮『疑経研究』（京大人文研、1976）は最近の代表的研究といえるもので、とくにその第一章「中国仏教における疑経の研究」は、各論で展開された個別研究のまとめとしての意義をもつ。今後の研究に新しい方向を示した、貴重な研究成果である。なお日本に伝来した偽経の存在については、石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』（1930）を参照する必要がある。

一方、禅宗に関係のある偽経を数多くつくられたが、それらについては下記のごとき研究がある。

常盤大定「大仏頂首楞嚴経に関する諸問題」（『支那仏教の研究』第二、1941）、望月信亨「唐懷廸訳と伝へられる大仏頂首楞嚴経」（『仏教経典成立史論』1946）、「唐仏陀多羅訳と伝へられる円覚修多羅了義経」（同上）、水野弘元「菩提達磨の二入四行と金剛三昧経」（『駒澤大学研究紀要』第13号、1955）、同「偽作の法句経について」（『駒澤大学研究紀要』第19号、1961）、柳田聖山「禅門経について」（『塚本善隆記念論集』1961）、田中良昭「偽作の法句経と疏の異本について」（『印度学仏教学研究』23—1,1974）、小島宏允「チベットの禅宗と蔵訳偽経について」（『印度学仏教学研究』23—2,1975）、沖本克巳「禅宗史に於ける偽経—『法王経』

について一」(『禅文化研究所紀要』10号, 1978), 関口真大「敦煌出土最妙勝定經考(付, 最妙勝定經)」(『浄土学』22・23輯, 1950), 岡部和雄「禅僧の注抄と疑偽經典」(『講座敦煌』第8巻, 1980), 同「偽作『法句經』研究の現段階」(『古田紹欽記念論集』1981), 柳田聖山『中国撰述經典 I (円覚經)』(1987), 荒木見悟『中国撰述經典 I (楞嚴經)』(1986), 石田瑞磨『民衆經典(父母恩重經ほか)』(1986)。

III 肇論・孟蘭盆經・三階教

羅什門下の僧肇の著作集ともいべき『肇論』は、中国人のかいた仏教の哲学的論文としてつとに有名である。塚本善隆教授を代表者とする京大人文研の研究グループが本書に関する総合的な研究を完成し『肇論研究』(1955)として刊行した。駒澤大学の伊藤隆壽教授が『肇論一字索引』(1985, 私家版)を作成したので、本書の研究は一段と進展する道が開けた。『漢唐仏教思想論集』(1963)を見ると、「物不遷論」「不真空論」の現代中国語訳が試みられ、仏教の形而上学的思考の典型として批判されている。京大人文研の研究書では僧肇の思想について仏教学者と老荘学者のあいだで意見が分かれた。前者は表現は老荘的だが本質的には仏教であると主張したが、後者は表現のみならず内容も老荘思想であると断じた。三論学派をひらいた吉蔵⁷⁾が僧肇を高く評価したためもあって、仏教の側がかれを老荘の徒と見なすことは容易ではなかったと思われる。ところが伊藤教授をふくめて僧肇への評価が近年きびしくなり、仏教思想の本質を歪曲したとする見方が有力になりつつある。駒澤大学の袴谷教授は近年、維摩經について批判的な研究を発表している(『印度学仏教学研究』36-1, 1987)が、僧肇が維摩經をよりどころにして老荘に決別して仏教に転向した事実も見のがしえない点であろう。夭折の天才的学僧と評価の高かった僧肇は、仏教の核心についても老荘に大きく譲歩したのではないか。インドの正統的な中観派の思想をその通りには理解できなかったのではないか。近年、僧肇の著作についてこのような内在的批判が加えられるに至ったことは、注目すべきことである。

孟蘭盆經は「孝」を標榜する經として大いに中国でもてはやされた。しかしこの經には梵本もチベット訳もなく、翻訳經と見なすべき根拠が乏しい。しかし經録では偽經とみなされたことはなく、インド伝来の經として大藏經に収め

られた。この経には、仏陀が、餓鬼道におちた目連の母親を救うために7月15日の自恣の日(解夏の日)に盂蘭盆に百味の飲食を盛って衆僧に施すべきことを勧め、目連はこの教えを守って僧たちに盆供の供養をしたので、母親が餓鬼の苦しみから救われた話が記されている。7月15日は道教の中元節にあたる日であり、そのためもあってか早くも梁の大同4年(538)に同泰寺で盂蘭盆会の法会が営まれた。初唐時代になると官民のあいだに年中行事としていっそうひろく流行した。宗懐(498~568ごろ)が記録した『荊楚歳時記』には、すでに盂蘭盆会の盛行が語られている。初唐にできた『法苑珠林』(巻62)には、盆供や供物について細かな論議があったことを紹介している。このように漢訳仏教圏で有力な仏教行事として定着した盂蘭盆会であるが、肝心の「盂蘭盆」の語義そのものがはっきりしていない。日本の学者が提出した諸説をあげておく。

- ① ウッランバナ(倒懸)説。伝統的にこれまで行われてきた説。ullambana(俗語形) < avalambana(梵語)とし、倒懸(さかさまにつりさげられた)の意とする。餓鬼道の苦しみを表すもの。唐の玄奘が説を立て、荻原雲来、池田澄達らによって支持された。この説の難点は経の中に「倒懸」の語が用いられていないこと、盂蘭盆はあくまで盆器の意味でのみ用いられていることである。
- ② ウッルンパナ(救済)説。パーリ語の ullumpana(に近い俗語)の音訳語とする。高楠順次郎が説を立て、干潟竜祥がこれを支持した。しかしこの語は現存のパーリ文献にまったく用例がないという難点がある。
- ③ ウラヴァーン説。ウラヴァーン ulavān とは古代イラン語アルタヴァーナム artavānam(artavan の男性・単数・対格)の転化したアルタヴァーン artavān(中世イラン語形)の一方方言形(東イラン方言)にあたる。アルタは梵語リタ rta に対応する語であり、したがってアルタヴァーンとは「天則を回復した者」を意味する。天則の回復者とは正真の死者であり、その人は天則すなわち宇宙的秩序に同調してよみがえることができる。その不滅の靈魂フラヴァシをまつるのが盂蘭盆ではなかったか。井本英一説。
- ④ ウルヴァン説。ウルヴァン urvan とはアヴェスター語である。「靈魂」を意味するが、栽培植物を意味するウルヴァラー urvarā と関連がふか

い。これは民間信仰において死者の霊魂と農耕とのあいだに緊密な関係があったことを示唆している。この事実からイラン族のあいだにおける死者の霊魂をまつる祭祀が収穫祭と結びつき、ソグド人の中国進出にともなって中国に伝えられた。岩本裕説。

- ⑤ フフラワルダーン説。フフラワルダーン *hufrawardān* とは「先亡さまに関する」「先亡さまをまつる (行事)」を意味する。フ *hu-* は語頭の *h* が脱落して「盃」と音写され、つぎの *fra-* は *f* を省いて「蘭」で写され、*war* は「盆」で写した。この語は *hu-fraward-ān* と区切るべきなのに、*war-dān* と不当に区切っているが、それが盆器説のよりどころとなった。それは *dān* が中世ペルシア語で容器を意味するからである。伊藤義教説。

③④⑤はイラン語をもって語源とする点では共通であるが、それにどの語を当てるかについては一致点がない。なお詳しくは以下の三著を参照されたい。井本英一『古代の日本とイラン』(1980)、岩本 裕『地獄めぐりの文学』(仏教説話研究 第4巻, 1979)、伊藤義教『ゾロアスター研究』(1974)⁸⁾。

三階教について

隋代に信行によって開かれた三階教についても問題点が少なくない。三階教ははたして民衆的基盤にたつ革命的宗教といえるのであったのかどうか。普仏・普法・普敬という三階教の教義は明らかに如来蔵思想や仏性思想に立脚している。その点ではこの時代に栄えた他の宗派仏教とかわるところがない。それなのに三階教はなぜ断圧されたか。日本の古代仏教史上、民衆に大きな影響を与えた行基(668~749)に三階教の影響を認めることができるか、など。

郭朋『隋唐仏教』の三階教評価はまことにきびしい。

(詳しくは、岡部和雄「三階教の仏陀観」(『日本仏教学会年報』53号, 1988)を参照のこと)

IV まとめ 一反省と展望

1910年(明治43)雑誌『仏教史林』が発刊されたときをもって、日本における中国仏教研究の新しいスタートと見るならば、それから今日まで80年の歴史を有

している。その間に公立私立の大学が設立され、仏教学や仏教史の講座が開設された。研究者の数もふえ、年間に発表される学術論文や専門書の量も相当なものである⁹⁾。

研究は全体として広く、深く行われ、未知の領域の問題がしだいに明らかとなる。のみならず通説が改められて新しい学説が唱えられていることも少なくない。諸説紛紛として、定説を立てることの困難な分野もある。いずれにしても自由で活発な研究が進展することは望ましいことである。すぐれた新しい学術研究の成果が日本以外の研究者にもひろく知られ、活用されることを心から願ってやまない。

しかし日本における功績をいたずらに自己宣伝することに意義があるとは思われない。むしろ、より厳しい目をもって従来の研究を見直すことが必要ではないかと考える。独善や思いあがりや学問の国際交流を妨げることはいうまでもない。自由な研究ときびしい相互批判がないところには、おそらく真の意味での学問は発展しないであろう。

中国仏教の研究についても同じことがいえる。これまでの問題点や弱点をきちんと受けとめ、その反省に立って、新しい展望のもとに研究をきりひらいていかなければならない。

以下にいくつかの反省点を列挙し、あわせて今後の方向性を見定めるための私見を述べることにする¹⁰⁾。

- ① 教理史・教学史の偏重。いまだに仏教史とは仏教の教理・教学の歴史にほかならないという暗黙の前提がねづよい。教理・教学の発達変遷を叙述することは、仏教史の重要な柱であることはいうまでもないが、そのみに終始し、中国史の全体、あるいは少なくとも中国思想史をほとんど視野に入れなような研究は、真の歴史研究の名に値しないであろう。
- ② 文献至上主義の研究。中国は文字を尊重する国、文献を大量に生み出した国だけに、仏教文献もぼう大であり、その解読・研究を目ざすだけでも生涯の研究課題たりうる。文献学的研究、書誌学的研究の隆盛する所以である。中国仏教の研究もこの面の研究に従来から力点がおかれ、すぐれた業績がうみ出された。テキストの出版、解題の作成、訳注（とくに「国訳」の名による漢文訓読と引用経論の出典調べ）の盛行など、いずれも文献学的研究の範囲に属するものであろう。こうした傾向もそれ自体は貴重なものであって、

何ら非難すべき点はないのであるが、これのみに研究が局限されるとすれば弊害を伴うといえよう。全体としてやはりこの面に比重がかかりすぎるのではあるまいか。

- ③ 宗派の視点から歴史を眺めること。日本のこれまでの中国仏教研究は、きわめて宗派的色彩がつよい。禅宗に属する人だけが日本の禅宗史に関心を持ち、その源流をたどるといふ問題意識のもとに、中国禅宗史を研究する。宗祖およびその門流の行実を明らかにすることは、その宗門の学徒にとってもっとも重要な研究テーマにちがいないが、つよすぎる護教意識が、客観的な歴史解釈を誤らせるおそれなしとしない。宗祖の思想を絶対化し、そこから演繹的に歴史を解釈するような研究は、「宗学」として、許されるであろうが、客観的な歴史学とはいえないであろう¹¹⁾。「わが仏尊し」だけでは信仰の表明にはなっても学問にはならない。仏教学は「僧学」(僧籍をもつ人による仲間うちの学問)だなどと悪口をいわねないためには、宗派や宗義の問題を括弧に入れて考察するぐらいの節度をもたなければならない。
- ④ 三国仏教的史観から楽天的に解釈する。インド仏教が必然的に中国仏教となり、それが必然的に日本仏教へと展開したと考える。「仏教はインドでその種子がまかれ、中国で花を開き、日本で実を結んだ」などという。ここには一貫性と必然性、および日本仏教至上主義があるだけで、生きた具体的な仏教の諸相にかぎりない興味を抱くという学的探究心とは無縁である。三国仏教以外の仏教、すなわち西域の仏教や朝鮮の仏教、さらにはパーリ仏教、チベット仏教がその学問的視野にほとんど入ってこない。あるいは視野に入れても、自分達の仏教とは無関係な世界のごとく見なす。また元・明・清の時代に関する仏教研究が、日本で著しく低調なのは、日本仏教の直接の源流でなくなった時代の仏教であるからにすぎない。ここでは自国中心に発想する仕方が、宗派仏教的意識と奇妙に結び付いているといえよう。
- ⑤ 微視的研究の全盛。研究とはいわば地面を深く掘り下げて、いわば地表ではわからない細かな根のからまり具合を一つ一つ明らかにしていくことである。浅く部分的に掘ったのでは全貌が明らかにならない。大きな太い幹がどのような根に支えられて生きているのか、それを解明していくのに似ていると思う。しかし現今の研究の中には全体とのつながりに関心を払わず、いたずらに末梢的問題だけを扱った論文が少なくない。これも文献至上主義の悪

弊の一つというべきであろうか。

以上述べた問題点について、今後どのように対処していくべきか、どう具体的に改めることができるかが問われなければならない。しかしこれは簡単に処方箋が出せるようなものではない。見通しだけにとどまるが、三つの方向について私見を述べたい。

- ① 共同研究を積み重ねていく方向。研究者、とくに共通のテーマについて関心を有する研究者が研究を分担しあい、お互いに助けあいながら一步一步研究を深めていくことが必要ではないか。偏見や盲点が明らかとなり、問題点がいっそう深められる。駒澤大学の『慧能研究』などは、共同研究の優れた成果であろう。
- ② 関連領域の研究に常に興味と関心をもつ。中国史、中国哲学史、道教史、神話・伝説をふくむ文学史などの研究成果に注目をおこたらないようにしたい。広い視野に立って全体を眺望することが、中国仏教研究にとっても今後不可欠ではないか。
- ③ 批判精神を育てること。インド仏教の研究やチベット仏教の研究が新しいインパクトを与えてくれる。三国仏教史の必然的、直線的発展という図式を修正するためにも、同じインド仏教を承けながらも独自の発達をとげたチベット仏教の存在を重視し、その研究成果について謙虚に耳を傾けるべきである。山口瑞風『チベット』（上下二冊、東大出版会、1988）¹²⁾は新しい視野に立ってチベット学の成果を集大成したもので、中国仏教研究者にも強い刺激を与えてくれるであろう。

注

- 1) 本書は第1巻が1981年、第2巻が1985年、第3巻が1988年に刊行された。ただしこの第3巻については、刊行されたというニュースは伝わっていた（たとえば『東方』97号、1989年4月号）にもかかわらず、いまだ現物を入手することができないでいた。ところが中日禅学研究研究会の初日に、私たちは著者のひとりである楊曾文氏（世界宗教研研究所仏教研究室主任）からサイン入りの第3巻をいただいた。まことにこの上ない記念品というべきである。楊氏のご高配に感謝したい。
- 2) 第1部 伝来と受容——後漢・三国の仏教、第2部 発展と定着——東晋・南北朝の仏教、第3部 完成と盛大——隋・唐の仏教、第4部 実践と浸透——宋・元以後の仏教とするのは常盤大定、結城令聞の①準備時代（伝訳時代）、②研究時代、③建設時代（独立時代）、④実行時代（実践時代）、⑤継紹時代（継承時代）とほぼ対応する（④と

⑤を1つにまとめた。)

これに対して中国で刊行中の通史は、次のような時代区分を用いる。すなわち後漢から唐までの仏教を封建社会前期の仏教とし、宋から清の仏教を封建社会後期の仏教とする。また清末・民初の仏教を封建社会解体期の仏教として扱う。なお唐中期以降の仏教史にはチベット仏教の叙述を加えなければならない、とする。ここにはチベット仏教は中国仏教の一部であるという立場が表明されている(『中国仏教史』第1巻「序」による)。

なお中国における最近の研究や出版の動向については以下の拙稿に關説してあるので参照してほしい。

岡部和雄「中国における仏教・哲学・宗教の新刊書」(駒澤大学仏教学部論集14号, 1983)

同「中国社会と大乘仏教」(『講座大乘仏教』10, 「大乘仏教とその周辺」春秋社, 1985)

- 3) 「大正大蔵経は真の意味での中国語仏典の批評的版本ということではできないのである。(中略)一例をあげるなら、かの重要な磧砂版は、大正大蔵経が出版された時点においては、発見されてさえいなかったのである」ドゥ・ヨング著『仏教研究の歴史』(平川 彰訳, 1975, 春秋社)を参照。磧砂版大蔵経が発見されたのは1931年(昭和6)であり、金刻大蔵経の発見は1933年(昭和8)であった。ところが大正大蔵経の第55巻まで(つまりインド・中国撰述部)は1928年(昭和3)までにすでに刊行済みであった。ドゥ・ヨング氏が大正大蔵経に代わる新しい校訂本の出版を期待するのは以上の理由によるのである。
- 4) 現在、中国で刊行中の『中華大蔵経』は、金蔵(趙城金蔵, すなわち金刻大蔵経)を底本とし、房山石経, 資福蔵, 磧砂蔵, 普寧蔵, 永楽南蔵, 嘉興蔵, 清蔵, 高麗蔵を以て対校したもので、大正蔵経とはちがう独自の学術的価値を有する。『世界宗教研究』1984年第4号(通巻18号)所載の「『中華大蔵経』(漢文部分)概論」(中華大蔵経編輯局の執筆)は、この大蔵経刊行の意義とその学術的価値について要領よく紹介している。
- 5) これについては『東西文化の交流』(中村元選集第9巻)および『仏教の思想』(角川書店)の月報4号(1969年)を参照のこと。
- 6) この新発見の目録については中国の学者によっても注目された。『敦煌学』(第4輯, 1979)に潘重規「敦煌写本衆経別録之發現」という論文が発表されている。
- 7) 三論教学については、平井俊榮『中国般若思想史研究—吉蔵と三論学派—』(1976, 春秋社)に詳論されている。僧肇に仮託された『宝蔵論』の性格を批評したものとしては、袴谷憲昭「教外別伝と教禅一致——禅の融合主義批判——」(『鎌田記念論集, 中国の仏教と文化』1988)がある。
- 8) そのほか以下の論文をも参照してほしい。

井本英一「Old Iranian *ærtavan-」(『インド学試論集』6—7号, 1965), 同「盂蘭盆の

諸問題」（『オリエント』9—1, 1967）、伊藤義教「孟蘭盆・修二会」（『アジア文化』12—1, 1975）岩本 裕「アジア文化総説」（『アジア文化』12—4, 1976）干潟竜祥「梵漢雑俎」（『智山学報』12・13輯, 1964）

- 9) 山根幸夫編、『中国史研究入門（上・下）』山川出版社, 1983

『アジア歴史研究入門』（全5巻）同朋舎出版, 1983—84

『印度学仏教学研究索引』山喜房仏書林, 1987

『仏教学関係雑誌文献総覧』国書刊行会, 1983

また論説資料保存会から『中国関係論説資料索引』が刊行されている。

- 10) 日本における儒教研究についても、漢学的研究と中国学的研究を分けて論じなければならないとする溝口雄三氏の指摘はきわめて示唆に富む（「儒教とアジア世界」中外日報1988年、11月30日付）。

なお「仏教の研究は、おおむね中国思想史（特に儒教古典学）とは切り離して行われてきた」とする指摘（福永光司『道教思想史研究』岩波書店, 1987）は、従来のあり方への深刻な反省として、仏教史学や道教学の領域では次第に共通認識となりつつあるとあってよいであろう。

故ドミエヴィル氏（コレジュ・ド・フランス教授）のもとでフランスの Sinologie の方法論を深く学んできた福井文雅氏が、広く海外の学界事情を日本に紹介しながら、日本の学界の閉鎖的、タコツボ的あり方を的確に批評した功績も忘れてはならない。

私の以下の見解がこれら諸氏の所論に多く負っていることはいうまでもない。

- 11) 誤解を避けるために敢えていえば、「宗学」不要論を述べているわけではない。仏教各宗が宗団を形成して存続しているかぎり、その宗派・集団の理論的よりどころを内外に明らかにする「宗学」は必要不可欠のものであろう。それはキリスト教に神学 *theology* が必要であるのと一般である。

ところで、いま問題にしているのは、客観的な歴史研究と「宗学」的な歴史研究（「宗学」研究の一環としての歴史研究、「宗学」的視座に立つ歴史研究）とを弁別しようとする意識のきわめて稀薄なことである。私が見るところ、両者の間にはある種の「予定調和」が働いていて、それが方法的自覚を妨げる作用をしているように思われる。歴史学の方法による禅宗史研究と宗学的方法による禅宗史研究とでは、おのずから異った歴史像が形成されるはずであるのに、そうならないのは果して望ましいことであろうか。両者のきわだって相違する歴史観、歴史像をぶつけ合うことによってそこに学的な緊張が生まれ、あるいは宗教的信念の真偽があらためて問われる事態になってよいのではないか。たとえば、禅宗初祖は達磨であるとするのは伝統説であり、「宗学」的歴史観に立脚していると思われるが、歴史学の方法によって禅宗の成立はずっと後世（東山法門の時代、あるいは馬祖の時代）であることが明らかとなったとき、「宗学」は伝統説を何のためらいもなく捨て去ってよいのであろうか。祖統説は後世の虚構であるとし

て、伝統説を真っ向から否定するこの新しい主張に対してほとんど痛痒を感じず唯唯諾諾としてそれを受け入れてよいのであろうか。「宗学」的方法にもとづく歴史研究が今後も独自の意義をもち続けるためには、方法的自覚をいっそう鋭く鍛えあげ、歴史学的方法論に迎合しない強靱な主体的立場を確立しなければならないと思われる。

- 12) 同じ著者による「インド仏教における『方便』(『東方』第3号, 1987), 「シャーンタラクシタの中観」(『成田山仏教研究所紀要』第11号, 1988) などにも、従来の学説に対する重大な問題提起がなされている。