

佛教学の方法論についての覚え書

上 田 義 文

ただいま、舟橋先生から大変御厚意に満ちた御紹介を頂きまして有難く存じます。今日はお招きを頂きまして参ったわけですが、実は来ないかというお話を初め舟橋先生から伺いましたときには、正直にいつてお断わりしたいと思ったのです。というのは、何か今の御紹介で私が学界で特異な地位を占めていて、鈴木先生と山口先生の間にいるとかいないとか、何か特に存在価値がありそうにおっしゃいましたが、何もそういうことはありません。鈴木先生のようにもなれず、山口先生のようにもなれないで、中途半端な学問をしているということなのであります。この佛教学の名門校、大谷大学に出まして、しかもその佛教学会で何かお話をするなどという柄ではないので、何も申し上げることはないといったのですけれど、舟橋先生や他の先生方とも平素心やすくして頂いておりますので、友情に引かれて、参ったようなわけでございます。決していい話ではないのでありますから、あまり期待をもたないように、まあ、よそに行っている仲間が一寸帰ってきたぐらいの気楽な気持ちで聞いて頂きたい、と思います。

佛教学の方法論ということは、私の考えでは、大変な問題だと思えます。今日はおともそういう問題を正面からとりあげることではできませんので、その「覚え書き」程度のところを申し上げて、皆さんと御一緒に考えて見たいので

あります。そうして皆さんが、なるほど佛教学のやり方についてもう少し考える必要があるのではなからうかというように、そういう問題の方に心を向けて下さることができれば、私としてはそれでここに伺った意味があると思うわけでございます。

私は大学を出てから定年近くまで三十四、五年間、たどたどしい足どりで佛敎の研究をしてきて、私のかいたものを御覧下さればわかるように、ほんの僅かのことしかできておりませんけれども、近頃になって思うことがあります。それはこういうことです。国立大学を中心にして、明治時代以来始まった西洋伝来の方法による佛敎学が現在の日本印度学佛敎学の主流だと思いますが、我々は殆んどそういう佛敎学だけをやっているだけでいいだろうかということ。それは第一、自分が三十年余りもやってきてこれ位のことしかわからない。そういうことで佛敎学というものはいいのだろうかという気がします。自分がそういうふうだから、自分を反省しながら、一体他の佛敎学者はどういうことをやっておられるのだろうかというふうに、まわりを眺めてみますと、多少のちがいはあるにしても似たりよったりで、どうもこの人こそ佛敎がほんとうにわかっていると思われような人は割合に少ないのではないだろうかという気がするので。皆様はどう思っておられるか存じませんが、もともと鈴木先生とか山口先生のような方は別格で、今の論外です。

そこで佛敎学というものを考えて見まして問題はないかということでありませう。一体佛敎学という学問はどのような学問であるかということがだんだん疑問になってくるのです。そういうことを気をつけておりますと、どうも佛敎学というのは怪しい学問であり、何をやるのか、わからない学問ではないか。対象を佛敎に選んでいるということは明らかだけれども、佛敎を対象とする学問がみな佛敎学だというわけでもなさそうです。もしそうだったら随分沢山の学問が佛敎学であることになります。文献学や哲学のほかに歴史学でも文学でも心理学でも美学でも社会学でも宗敎学でも、あるいは精神医学でも、また政治学でも経済学でも、様々な学問が佛敎を対象にして現にやっているし、ま

たやることができるとしよう。佛教を対象にする学問が佛教学なら、これらの一つ一つの学問がみな佛教学であることになりす。これらは佛教学ではないとすると違うのは方法でなくちゃならないわけです。対象は同じく佛教であっても、他の学問は佛教学と違うのだとすれば佛教学の固有の方法が何かなければならぬ。

そう思って考えますと方法論というものが佛教学の本質を規定していると考えられる。勿論、常識としまして、新しい一つの学問領域が成立するには、他の学問と違うそれに固有な方法が考えられることによって成立するのでありますから、このことは当然なわけでありすけれども、佛教学に固有な方法論というものが重要になります。

そうすると、現在行なわれている佛教学の方法論というものはどういふものであろうかと考えて見ますと、一番はつきりしているのは文献学的方法だと思ひます。そういう文献学的方法で行なわれる佛教の研究は、西洋の言葉でしたら philology というのだからかと思ひます。その他には歴史的研究 (history) があります。それからあまり沢山ではありませんけれども佛教を対象とした哲学的研究 (philosophy)、そしてその他、文学、社会学、宗教学などがありますけれども、現在のところ主なものは文献学と歴史学であり、哲学は非常に少ないと思ひます。印度学佛教学会、その他関係学会で発表されているものでも、その方法論という観点から見た場合には、文献学的研究であるか、歴史的研究であるか、そのどちらかが大部分じゃないかと思ひます。そしてその文献学的方法も、歴史的研究方法としては、私は限界があると思ひます。それで今日は文献学的方法にはどういふ限界があるか、歴史的方法にはどういふ限界があるかということをお例をあげて少し申し上げて見たいと思ひます。

結論から先に申し上げますと、その二つの方法による限りは限界があつて、それらの方法によっては佛教の本質を掴むことはできないと思ひわけです、一寸言い過ぎになるかもしれませんが。これは私の問題提出でありまして、皆様に考へて頂く材料でありますから、強いて主張しているわけではないのです。そここの誤解のないように願ひたいと存じます。

さて我々は佛教の本質を掴まないことには佛教を本当に知るといふこともできないし、いわんやそれを自ら信仰したり、それによって悟ったりして、自分の精神をそれによって支え、それによって人生を生きていくなどということとは思ひもよらないわけでありますから、その二つの方法をとらないとするなら他にどんな方法があるのか、それが当然問題になるわけであります。そこでそういう方法を問題にするときに、各宗の宗学というものが、たとえば真宗学とか浄土宗学とか、日蓮宗教学とか、曹洞宗学とか、禅宗学とか、色々いわれているようでありませうけれど、各宗の宗学というものが本来もつべき意義を發揮してきて、それと佛教との関係というものが方法的見地から明らかになってくるのではないだろうか。今の状態では、大谷大学のことはよく存じませうけれど、私が講義にいく竜大の様子を見ますと、真宗学と佛教学はいわば機械的のといつか形式的のといつか、はっきり分かれていまして、あんまり本質的内面的連関がないように見うけられるのです。しかし私はそうじゃなくて、佛教を対象にした歴史的研究や文献学的研究それから哲学的研究——それらは厳密に言えば必ずしも佛教学とはいえず、対象が佛教であるというだけであつて、学問としては歴史学であり、文献学であり、哲学であるといふべきでしょう——等の領域を除いた固有の佛教学を考えるとすれば、それは、従来のいわゆる宗学が目指しているものでないだろうか、と考えるわけです。これは現在のところ推測乃至は構想の程度でありまして、果してそういうことになるかどうか方法論をやつて見ないとわかりませんが、そういうふうに思います。文献学とか歴史学とかいふような学問が自分の限界を明らかにしてくれば、自らその限界を超えた部分、すなわち文献学や歴史学では明らかにすることのできない部分、佛教のもつとも本質的な中核的な部分、を捉えることができるものとして、悟り乃至信（他力宗の場合）に立った学問が成立し、現在宗学といわれているものもつと変つたものになつてくると思われる。だから固有の佛教学というものの方法論を真剣に考えるようになれば、真宗学とか、浄土宗学とか、禅宗学といわれているものが面目を一新して、近代的な学問になるのではないだろうか、と思ひます。今日のいわゆる宗学は本格的な文献学的吟味も歴史的な批判も哲学的懷疑も

受けていないために、佛教の文献学的研究に押されてしまっていると思われれます。そこで今日は文献学的方法と歴史学的方法という二つの方法について、佛教の研究としてはどういう限界があるかということを少し申し上げて見たいと思います。

第一にはもっとも広く行なわれている文献学的方法について申し上げますと、文献学というものは御存知のように文献を対象にしている。つまり言い換えれば、お経とか論とか、ともかく文字で書かれた言葉を対象にして、そして言葉の研究から佛教を研究しようというわけである。ところが、例えば中論を御覧になりますと、中論の中心概念、あるいは中心思想はいまでもなく空(sunyata)、それから縁起であり、sunyataと縁起とは同じものを別の言葉でいったのだということは皆様よく御存じのとおりであります。そういう空とか縁起とかいうものは中論が「説こう」としているものでありますけれど、それは戯論が滅したものだとして書いてあります。中論の初めの偈、すなわち八不の偈といわれるものに、「戯論寂滅して吉祥なる縁起を」とある。戯論寂滅したという言葉は縁起にかかる形容詞になっている。だから縁起というものは、そこでは戯論(prapañca)が滅してしまうところのものである。また同様に空についても、空においては一切の戯論が滅するということが、中論の第十八章の第五偈その他にあります。その戯論とは何かと申しますと、月称の註釈によりますとśva(言葉)であるという。戯論によって戯論されない、ということ、言葉によって説かれないということであると、月称の註釈の三七三頁に出ています。そうすると縁起とか空とかいうものは言葉によって説かれないものである。しかるに文献学は言葉を扱う学問です。そうすると言葉によって説かれないものを言葉を扱う文献学はどうして明らかにできるか、という疑問が起る。ここにまず限界があるのだろうか、それとも限界はないだろうかという疑いが起るわけです。ところがその次になると、たとえば同じ八不の偈に「戯論寂滅した縁起を説いた正覚者、佛に敬礼する」というふうに、desayāmasa(説いた)といっている。この場合に説いた「言葉」は教え、desanaと呼ばれている。そうすると、言葉によって説かれない、すなわち戯論に

よって戯論されないとこの空や縁起は *desana* によって説かれるのだ、ということになります。そうすると、一体文献学の使う言葉は *prapañca* なのか、*desana* なのかということを考えてみなければならぬ。もし *prapañca* ならば文献学はぜんぜん空とか縁起とかいうものを捉えることはできない。もし *desana* だとすれば、*desana* は佛の言葉であるのに、文献学者は覚者ではないから、それを説けるのか、ということが疑問になるわけです。

そこで我々が佛教の研究をする場合には、自分はどちらの言葉によるのか、*prapañca* なのか、*desana* なのか、ということを決めなくてはならない。もし *prapañca* によるならば、それは我々の誰にもできることである代りに、空や縁起は捉えられぬ（解られぬ）ということを確認なくてはならない。そこで大部分の人は文献の言葉の指示する通りに考えるのだから、これは当然 *desana* でなくちゃならないと考えるでしょう。文献学はそういうものでなくちゃならないと考える。そうすると次の疑問は、一体佛ならば悟っているから、*desana* ができるけれども、悟らない文献学者がどうして *desana* がわかるか、書けるか。 *desana* を書いたつもりがみんな *prapañca* になっていないか、ということがあるわけです。一体文献学者はどこで、またどのようにして *prapañca* を離れて *desana* になるように自分の言葉を取捨することができるのか。このことが方法的自覚の下に行なわれていなければならぬのではないか。このような疑問をいदैいて一般の佛教学界で発表されている論文などを見ますと、このような方法的自覚あるいは反省がないために、その混同があるのではないだろうかと思われるのです。つまり *desana* に従って考えたり、書いたりしているつもりでいながら、実際は悟っていない人間であるから、*desana* にはなりえないのであって、*desana* に従って考え、書いているつもりが、いつの間にか *prapañca* になってしまっているということはないか。それでこれは大変僭越な発言なのですけれど、私の感情を率直に言わしてもらって皆様といっしょにこの問題を考えて見たいのですが、一つの例として空について一般に行なわれている解釈について考えてみたい。空は縁起と同じ意味だ、その縁起は *anyonyāpekṣā* あんぎんやへくせは *parasparāpekṣā* である。これは文字通り訳せば *anyonya* と *mutual* と

いうことで、apeksā とどうの is depending on だから、相依ということになる。相依というのは互いにより合って成り立っているのだから、それは相関的と言っても同じことだ。ということから、空ということは相関性だとか、縁起というのは relativity だとかいう解釈が支配的に行なわれているわけです。もっとも少しずつそれに対する批評、反省が出てきてはいる。例えば最近出た増田さんという人の『佛教思想の求道的研究』という本とか、最近、高野山の田中さんが書かれた『南都佛教』の論文などに一寸反省が出ているようですけれど、まだやっぱり空、縁起の意味は相関性だとか、相依り相待つことだという解釈が一般的ではないかと思えます。この解釈は今言った例に嵌まるのではないかと思えます。つまり、中論すなわち deśanā に従って考えたはずのものがいつの間にか、Prapāṇa に変わってしまったのではないだろうか。というわけは、ものが依り合っていることが、父と子の如しと言われているますが、このことは誰でもわかることです。健康な理性をもっている大人なら、大人にならぬでも中学生くらいでもわかることだと思います。父がなければ子はない、子がなければ父もないのだということが、相関的だということはすぐわかることです。このことが空なら、龍樹のような偉い人が何んであんな難しいことを言っている、中論のような訳のわかったか、わからないようなことを沢山書いて言わなくてはならぬか。もっとはつきりしていることは、空ということは涅槃あるいは真如と同じ意味であって、それがわかったら悟った人ということでしょう。親と子とか相関的だということとは誰でも知っていることです。皆んな悟っているわけだし、何も修行することも、佛教を研究することもないではないか。これは可笑しいじゃないかと思うのです。これが空とは相関性だという解釈をきいた時、私に最初に起った素朴な疑問だったので。それからその後気をつけて考えてみましても、どうもこの解釈は間違っているのではないだろうか。鈴木大拙先生は sunyata は relativity でないと、はつきり言っておられます。それから空ということを色々に研究してみても、相関性とか relativity なんているものと凡そ違うものだとかだんだん思えてくるわけです。

空ということはどういうことかということについて、鈴木大拙先生の最近出た『東洋の心』という本に載っている解釈があります。これは昭和三十五年か三十六年に先生が発表された論文で、『ヨーロッパで言う直観 (intuition) と般若との違いを述べられたところですから出る全体性の感覚である。般若哲学でいう「色は空に異ならず、空は色に異ならず」というのがそれである。色そのもの、あるいは空そのものの中から出るところの自己同一の感覚である。主客のある感覚ではない。色という限定が空という無限定に融け込むところ、それと同時に、空が自分自身を色という限定に映じているところ、ここに悟りという無媒介の感覚が可能になる』と書いてあります。

私は中観派のものを少し、それから瑜伽行派のものを少し、その他華嚴とか天台とか少しずつやってみまして、この鈴木先生の解釈が正しいように思います。これだけの空の説明は文献学者には一寸できないでしょう。こういう理解をもつと、相関性というようないことが空の意味だと到底思えない。色という限定が空という無限定に融け込むところ、そしてまた無限定が限定に自己を映じているところ、そこに般若というものが成立しているのです、そこが「色が空に異ならず、空が色に異ならず」と言われるのだという。そう言われてみると、なるほど悟りとはそういうものかという気がする。親と子のように相関的なものといわれてもどうも悟りだというふうには思えない。瑜伽行派のものを研究しましたが、中論をよく読んでみても、これが本当だと思われる。ですから「相依 (Parasparatpekṣā)」が空ということの意味だとすれば、相依というものの中にもここにあるような意味がなくてはならない。ということは、中論のいう相依の中には、論理的に言えば、矛盾だと思われるようなものが含まれているということです。

それで prapañca と desanā という問題にかえりますと、非常に大ざっぱですけれども、その prapañca という言葉は矛盾を含むことのできない言葉だ。言い換えますと、形式論理学の同一律、矛盾律、排中律という思惟の三原則にかなった思惟が prapañca であって、そうして矛盾を含んでいるような言葉が desanā である。desanā には論

理学の三原則も勿論生きている。生きているけれども、その三原則だけでは尽すことのできないものがその中には含まれ、説かれている。少なくとも説かんと努力されている。そういうものが *desama* ではないだろうかと思えます。

そうすると、文献学をやっている人の思惟は論理学の三原則の範囲を出るものなのかどうか、ということですが、おそらく出ないのだらうと思えます。佛教のようなものを対象とする文献学的思惟というものは、矛盾と思われるようなものも思惟することができるといわれる人もあるかも知りませんが、普通ならばそれはできないものだと思います。文献学的思惟というものは、現在までに発表されている論文から見れば、こういう矛盾と思われるものを取りあげて、それを思惟しようという努力を方法的自覚において示したものはないように思うのです。むしろ却って佛典の中に含まれている論理的には矛盾と思われるようなものを扱いかねて、十分な解釈ができていないという例のほうがかえって指摘できるのではないだろうか、空は相関性だという解釈はその例にはならないでしょうか、という気がします。中論の *anyonyapeksa* をただ相関性だとか、互いに持ちつ持たれつだとかいうような常識的な解釈をして、それで中論を解釈したとか、縁起を理解したとか思っている文献学的理解は、中論の中に含まれている矛盾なものの意味を見ぬくことができないのは、中論を *prapañca* 的思惟によって理解しているからではないだろうか。文献学的思惟というのは、三原則の範囲を出ないので、それで扱うことのできないような問題といえますか、佛教思想に出会った場合には、そこに含まれている矛盾をそのままに理解することができないで、矛盾を矛盾でないものに解釈し直すわけです。そういう仕方では大きな問題のあるところを、すらりと通り越しているということが文献学的研究にはあるのではないか。だからそれは解釈した、あるいは理解したことにはなっていないのであって、正しく理解しようと思えば、その矛盾なものを矛盾として認めた上で、それをどう理解するかという別の理解の仕方が出て来なければならない。言い換えれば論理学の三原則だけでは扱いきれないようなものが問題となって来なければならないのではないか。文献学的な研究方法によって理解できない、あるいは把握できない佛教の部分のわれわれが把握す

ることができるとは、文献学的方法とは全く違った別の方法を立てなければならぬのじゃないだろうか。少なくとも文献学的思惟とそれとの区別をはっきりさせることによって文献学的な研究法の誤りも防ぐことができるし、文献学的方法の限界も明らかにすることができるのではないか。そしてそれを追求していくと、問題は単に思惟の問題には止まらないで、思惟を越えてさらに根源的なところにまで行かなければならないと思われる。かくして別の佛教学的方法が考え出されてくることになるのではないだろうか。

それでは *desana* の思惟というものはどんなものか、何かおまえに考えがあるかとおっしゃるかもしれないと思います。その点少し申しますと、これは中論を研究してみれば、一応の手がかりができるのではないかと思うのです。と申しますのは、中論は「戲論の寂滅した縁起を佛が説きたもうた」というように書いてありますから、中論の *desana* はそういうものを思惟して説かれてあるわけですから、それをそのとおりに辿っていけば、そこから出てくる思惟の仕方がある。因明というものは論理学の三原則に合うものでありますから、とうてい矛盾を含んだようなものを思惟することはできない。宇井先生がそれを知っていて、因明とは違う中論の論理というものを明らかにしようとされたわけですけど、成功されなかったと言っていると思います。そういういわば因明ではない、あるいは論理学の三原則に従っているだけではなく、それを越えているようなものを思惟することのできるような思惟というものはどういふものか。それはいわゆる弁証法でもないでしょう。それはいかなる意味の論理を考えても、それで尽くすことのできないものでしょう。中論に諸佛の諸法の説 (*buddhanam dharmadesana*) は二諦による、ということがありまして、その二諦に従って思惟すれば、それは *prapñca* にならないということなのです。その場合に、二諦は一体どういうことなのか。真諦は実在そのものであって言葉ではなく、俗諦はこの実在そのものが言葉によって説かれたものです。二諦は実在と言葉との不離な全体であって、単に論理ではない。ここで詳しくやることはできませんけれども、ここにひとつことばの手がかりがあるのは、二諦のひとつの俗諦 (*samvrti*) は、*vyavahara* という字でも置き換えられて

あるわけです。desanaと言つてもいいが、あるいは samviti とか vyavaharaと言つてもいい。そういう samviti とか vyavahara とかいうような字はやっぱりことばという意味だけれども、それは prapañca とは違うことばだということですよ。それで prapañca とは違うことばを desana ともいうが、それまた vyavahara ともいうのではないだろうか。安井先生が『中観思想の研究』をおやりになっていまして、あの中にそれが書いてないかと思つて探したのですが、あわてて探したせいにかうまく見つからなかった。今日お目にかかったら教えていただこうと思つていのですが。中論や prasannapada の用例を exhaustive に調べてみた場合に、今言つたような区別がはっきりできるのかどうか。prapañca とつたら desana とつたら desana とつたら desana と一致するもの、という使い方になっているという解釈で中論の全部が通せるかどうか。ひとつ御研究願いたいと思うのですが、御存じの方があつたら教えていただければ有難いと存じます。そういうことで、二諦の場合には paramartha が実在そのもので、それはことばを越えているもの、越えているものだけれども、その paramartha をことばに表現することのできるものが vyavahara であり、あるいは samviti である。つまりそういう samviti や vyavahara は論理的に矛盾しているものをも思惟の中に取り入れているものだから、そういう言葉は因明の論理にははまらない。そういう思惟が中論に展開されている。そういう見当で中論の思惟というものを、記号論理学とか形式論理学とは区別してどこが違うか、どのように違うかということとを区別しながら明らかにすれば prapañca とは違う思惟というものが出てくるのではないですか。そこに出てくる思惟は、そのまま瑜伽行派にも見出されるものだと思うのです。

三十頌にも似たような例がありますけれど、中辺分別論の例ははっきりしていますからそれを申しますと、中辺分別論の相品の第六偈と第七偈は入唯識、入無相方便、無相に入る方便を説くものといわれています。ここでは得 (upalabdhi) と非得 (anupalabdhi) が平等であるということがいわれています。真諦訳ではそれが識と非識と訳されておりますが、得でも識でもそれはどちらでもいいと思うのですが、識と非識、あるいは得と非得という、この互

いに否定し合う関係にあるものを identical であるということがはつきり書いてあるわけです。そういう矛盾していることを普通の三原則を出ない思惟では理解できない。こういうことが唯識といわれているので、唯識 (vijñapti-mātra) ということの中にはそういう論理的に言えば矛盾しているものを含んでいる。三十頌その他でもそういうことを示す例を出すことができますが、この例が一番はつきりしていると思います。

中論の *desana* における思惟と瑜伽行派の唯識におけるそれとは根本的には一致するものでありまして、それがやがて天台でも華嚴でも禪でもすべて根本的には同一のものだと思うのです。

鈴木先生が即非の論理ということを言われておりますが、私が一昨年ハワイへ行った時に、英語で何と言ったらいのですかとお伺いしたら、「それはまあ Logic of A=not-A と言うくらいしかしょうがないな」ということでした。これは禪だ、支那佛教だ、インド佛教はそれとはちがうと言っけつてしまいう前に、今のような識と非識との平等という思想は、識のところには A をおいて、非識のところには not-A をおけば、鈴木先生の言われるところにピタッと嵌まるわけですから、よく考えてみたい。中論の根本にもそういうものがあると思うのです。これは A=not-A と言うとき非常に簡単になっていますけれども、天台とか華嚴とかはもう少し複雑です。けれども中心にあるものは同じものです。唯識はここへ時間の観念が入ってきますからもっと複雑になりますけれども、要するに根本はこういうものです。そういうものを思惟し得るような *Denken* を打ち立てるといふことでないと、佛教そのものを把握したり、解明したりすることはできないのではないだろうか。大変複雑なお話しでございますけれども、文献学的方法のことはこのくらいでやめておきたい。

歴史的方法のことですが、これもやはり佛教の研究としては限界がある。これはあまり説明しなくても、大体常識的にわかることだと思えます。というのは、佛教の本質をなしているものは、時間の中にあるもの、歴史の中にあるだけのものではないのであって、何らかの意味で歴史を越えたもの、永遠なものというものが佛教の本質をなしてい

るわけですから、そういうものを歴史的現象を対象としている歴史学が把握し得ないということは当然なことだと思
うのです。佛教の本質をなしているものを歴史的立場から解釈したために、誤った解釈になっているというような例
を気をつけて御覧になれば見つけることができると私は思うのです。（歴史的方法の限界については前に宇井先生の
『印度哲学研究』第六の解説の中に佛陀論に関してかいたので御参照下されば仕合わせです。）

そういうふうでありまして、文献学的方法も、歴史学的方法も、現代の学問として非常に有力な武器でありますけ
れども、佛教にそれを使う場合には、それには明らかに限界があって、それは佛教の本質をなしているものを掴むこ
とができない。いわばその周囲にあるものだけしか掴めないということを私たちはもう一度反省しなければなら
ないんじゃないだろうか。文献学的方法によってはここまでわかる、あるいはここまでしかわからないということをは
っきりさせ、残ったものはどうして研究したらいいのだろうか、というように問題を出すべきではないだろうか。同
様に歴史的方法についてもやはりそういうことが言えるのじゃないか。これらの佛教の研究は、従来のとおりの流れ
の中で日進月歩といていいほど新しい研究がでて、非常に盛況だと思えます。それは十分意味のあることでありま
すけれども、その佛教の進歩の仕方は、今日では、やはり横に広がると思えますか、分量が多くなると思えますか、
つまり前へ進まないで横に広がる。あるいは質的な進歩をしないで量的に加わっているだけである。そういうふう
に言えるのじゃないかと思うのです。つまり今まで読まれていないテキストを今までと同じような文献学的方法で読む
例えば陳那のものが読まれていないからこれを読むのだ、法称がやられていないからそこをやるのだ、とい
ってやる。それは今までと同じ問題意識で、今までと同じ method でやられる。それは量が広がるだけです。それは
それで十分意味はありますけれども、それでは佛教は質的な進歩をしないわけです。つまり文献学的方法でできる
限られた範囲しかわからない。その範囲の中でみんなが同じようにやっているということはまずいのであって、誰か
相当の人数でその文献学的方法でやれないところをやらなくちゃならないのではないか。そうすることによって佛教

学は飛躍的に進歩するのじゃないだろうか。そうすることが現代というものと佛教学というものとがもっと緊密に結びつくために必要なひとつのことではないだろうかと思うのです。それをやろうとすることによって、それぞれ宗派別に伝統的に伝わっている信仰とか悟りとかいうものと「学」というものとが方法的に結びつかざるを得ないようになると思うのです。そうでなくてただ伝統的な宗学のやり方では文献学的方法や歴史学的方法を越えることができないからです。そういうふうには佛教学が新しい方法を確立して飛躍的に進歩することによってはじめて近代の意味における真宗学とか禅宗学とか浄土宗学とかが成立することになるのではないか。

なるのじゃないか、ないかと言って、何も自分でしないで勝手なことを言っておれば、これは楽でございまして、皆さんに申しわけないことになるのですけれども、若干の根拠も示しましたので、どうかひとつお考え下さい。ことに私はお若い人々にお願ひしたいと思います。私たちは今こういうことに気がついて、日暮れて道遠しで、今更もう何もできないわけです。どうかこれから勉強される方は先輩が何もかもやって、おれ達はすることがあまりないのじゃないかなどというようなことは絶対にお思いにならないで、先輩のやったことは露払いであって、おれ達こそ本當の仕事をするぞと言ってやっていただきたい。こういう願ひが切でございませう。

大変口はばつたいことをいろいろと申し上げまして失礼でございました。御清聴を感謝いたします。

(本稿は昭和四十一年十一月十八日、大谷大学佛教学会における特別講演の筆録を先生に加筆していただいたものである。)

仏教学セミナー 第5号 正誤表

頁・行

七七 一 ……文献学的研究に押されて……

七八 一七 私の感情を……

八三 一一 ……vyavahāraは論理的に矛盾し

ているものをも思惟の中に取り

入れているものだから、……

正

文献学的研究や歴史的研究に押されて……

私の感想を……

……vyavahāraは元来言葉にならない実在そ

のものを強いて言葉に言いあらわしている

ために、論理的には矛盾として現れる、そ

ういうものをも思惟の中に取り入れている

ものだから、……