

# 2

## ワークショップ 「東大仏教学への新たな視座」 講演録

### 概要

日 時：2018年7月20日 15：00-18：00

場 所：東京大学本郷キャンパス法文2号館2階214教室

講演者：一色大悟（本学ヒューマニティーズセンター特任助教）

下田正弘（本学人文社会系研究科教授）

コメンテーター：苅部直（本学法学政治学研究科教授）

山口輝臣（本学総合文化研究科准教授）

司 会：鈴木淳（本学人文社会系研究科教授）

本講演録作成にあたり、研究会音声データから文字起こしした草稿を渡邊要一郎（本学特任研究員）が校閲した。その後、講演者・コメンテーター・司会が補訂を加え、記名されている質問者にも確認をとり、定稿とした。なお、本講演録中に記された人物の所属は、研究会当時のものである。

### 1 企画研究「学術資産としての東京大学」と本ワークショップの趣旨説明

○鈴木 本日は東京大学ヒューマニティーズセンターの企画研究「学術資産としての東京大学」第一回ワークショップにお集まりくださりありがとうございます。私は、文学部日本史学研究室の鈴木淳と申します。

この企画研究では、様々な分野で「学術資産としての東京大学」として捉えられているものをワークショップの形で発表していただき、隣接した他分野の方にコメントしていただく。これを蓄積することで、学術資産としての東京大学の——その全体像を捉えるのは夢かもしれませんが——そこに向けて近づいていく手がかりを得たいと考えています。

ではどこから始めるかを思案しますと、大学がつくってきた学問こそが学術資産なのだ、というのは最初に言うべきことでしょう。そして、ヒューマニティーズセンターの特任助教としてこの企画研究に取り組んでくれている一色さんは、仏教学の専門家でもあります。ですので、本学における仏教学を学術資産という視点で考えてみるところから始めることにしました。

そこで今回は、一色さんと同じく仏教学を専門としておられる下田正弘先生に発表をしていただきます。さらに荻部直先生と山口輝臣先生には、それぞれのご専門である政治思想史と日本近代史という隣接分野からみたコメントをお願いいたしております。

一色さんと下田先生が発表した後に、コメンテーターと発表者の間で会話的に質疑を進めたいと思います。会場の皆さんからは後の全体討論のときにご意見・ご質問を承るといふ形にいたします。

それでは、一色さんからご発表をお願いいたします。

## 2 「組織仏教学が遺したもの」(一色大悟)

### 「学術資産」という視点と東大仏教学

○一色 ご紹介にあずかりました一色です。東京大学インド哲学仏教学研究室出身で、現在ヒューマニティーズセンター特任助教として鈴木先生の企画研究のお手伝いをしています。そのご縁もあって、第一回研究会の先鋒として「組織仏教学が遺したもの」と題して発表する機会をいただきました。

そもそも、なぜ私がこのテーマを選んだかと言いますと、組織仏教学が今

に至るも仏教学の世界で問題含みだからです。つまり、仏教学界において、肯定とも否定ともつかないような評価が与えられており、その価値を吟味することが今求められているのです。

このように申しますと、組織仏教学をこの研究会で論じることは不適當であると思われるかもしれません。今回は、東大の「学術資産」を発掘しようという研究会の初回ですし、しかもこれは最初の発表です。ですから、現代でも価値がある埋もれた研究成果を取り出して、「本学にはこんな成果がありました」というオーソドックスな話をするのが望まれているのかもしれませんが。ですが、一般的に言って「資産」を論じるという場合には、何よりもまず、手元にあるものが資産か負債を見積もる作業が必要でしょう。そこで今回は、そのような資産査定の一例となるよう、組織仏教学という問題的なトピックを扱うことにしたのです。

この研究会には仏教学を専門とされない方も多くいらっしゃっていますので、まず組織仏教学の概要についてお話しします。その後で、東大印哲初代教授である村上专精を主題として、その意義を吟味することにします。

## 組織仏教学の概要と今日的評価

「組織仏教学」とは何なのでしょう。文字通り言えば、組織的に仏教を論じる学問です。仏教学では一般的に、特定の古典テキストを読むことによって、そのテキストの思想などを研究します。これに対し組織仏教学では、「仏教とは何ぞや」というような大きなテーマのもと、それを体系的、かつ論理的に説明しようとするのです。

ただし、組織仏教学という言葉自体は、さほど一般的ではありません。たしかにインド哲学講座2代目教授の木村泰賢という人が、大正時代から昭和の初めのころに仏教の組織的研究を主張していたそうですけれども<sup>1</sup>、例えば、インド学仏教学の論文データベースINBUDSで「組織仏教学」と検索し

---

1 木村 [1936].

でも、数件の論文しかヒットしません。ですが、今回の講演ではあえて「組織仏教学」という言葉を選びました。

この発表では、「組織仏教学」という用語によって、歴代教授が行っていた「仏教一貫論」、「仏教統一論」、「原始仏教主義」、「根本仏教主義」などと呼ばれる<sup>2</sup>個々の研究を総称しています。そもそも、これら「仏教一貫論」などは別個の名前で呼ばれていますが、それらが一連の流れをなしているという認識は実際にそれを行った教授たちあったようです<sup>3</sup>。また、『東京大学百年史』(部局史Ⅰ, 535)を見ても、東大仏教学の究極的目標が「教理の歴史的・体系的把握」と言われています。ただし、戦後に編纂された『東京大学百年史』にもこのように書かれてはいるのですが、組織仏教学が研究されたのは主に戦前でした。

では、組織仏教学の流れを、印哲歴代教授に沿って説明してゆきたいと思います。

東大印度哲学講座は、今から百一年前に村上专精が教授になった時に始まります。彼は講座開設以前、東大講師をしていた1901年に『仏教統一論第一編大綱論』を著し、東大におけるこの潮流の嚆矢となりました。同書において村上は、自身を仏教各宗派ではなく「仏教を研究せんとする者」(村上[2011:20])と位置づけます。そして「教理眼」、「論理眼」、「歴史眼」、「比較眼」、「批評眼」(37)という五つの研究方法により、すべての仏教教理を「釈迦大悟の涅槃」(94)という体験から開展したものと説明しようとしてきました。

村上の研究を受け、二代目教授の木村泰賢は、大乘仏教思想の淵源を原始仏教に求める『原始仏教思想論』(1922年)や木村の死後に『大乘仏教思想論』としてまとめられるような諸論考を著しました。木村は「原始仏教主義」を提唱し、原始仏教との論理的関係を取り戻すことで日本の大乘仏教を「洗浄」し、近代化しようとしてきました<sup>4</sup>。

木村の後任である宇井伯寿は、『仏教思想研究』(1943年)、『仏教汎論』

2 増谷 [1941], 芹川 [1989], 松岡 [1991].

3 例えば村上 [1922: 107], 木村 [1936: 18], 宮本 [1943: 14-33].

4 木村 [1923: 133].

(1947-48年)を著し、「相依縁起」という概念を核として仏教教理の全体像を描こうとしました。また宮本正尊は、「組織仏教学」という名称を積極的に唱えつつ、『仏教学の根本問題』全五巻の出版を企画しました。ですが、宮本は太平洋戦争を日本仏教によって裏付けようという傾向が強かったものですから、この『仏教学の根本問題』も敗戦とともに刊行計画が中断し、二冊だけが出版されるにとどまりました。

以上が組織仏教学と呼ばれる研究潮流の概略となります。組織仏教学は、歴代の東大印哲教授、つまり仏教学の第一人者と当時呼ばれた人たちが脈々と行っていた研究でした。ですが、先にも触れたように、現在の評価は芳しいものではありません。その理由の一つは、組織仏教学は仏教内部から仏教を語ろうとする学問、換言すれば閉ざされた学問だったことにあります。

よく知られているように、村上专精と宮本正尊は浄土真宗、木村泰賢と宇井伯寿は曹洞宗の僧侶でした。ですので彼らの著書には、いずれも自分自身を日本仏教の一員と位置づけ、その立場から仏教を語る姿勢が鮮明に現れています。たとえば、村上の『仏教統一論』は日本仏教各宗派に合同を呼びかけることを趣旨としていますし、宮本の時局的発言というのは、日本仏教の優越を強調するものです。また木村も、原始仏教から自派の立場を導き出すことが日本仏教徒たるものの使命だと言っています<sup>5</sup>、宇井の『仏教汎論』は、汎論と言いつつ、日本に伝わった仏教だけを論じ、チベット仏教やパリー仏教を度外視しています。

このように組織仏教学は仏教内部的な視線をとるものでした。ですので、近年、東大印哲の歴史を研究した末木文美士先生や片岡啓先生——二人とも東大印哲出身ですが——は、組織仏教学を客観的な学問の前段階と捉えています。末木先生は、組織仏教学を「仏教一貫論に立つ護教論」であり「多くの護教論者に共通する狭隘な日本仏教優越論」に染まったものとみなし<sup>6</sup>、片岡先生は「インド学の文献学的手法を加味した教理的・思想的研究（体系的・教判）」<sup>7</sup>と

5 木村 [1936 : 18].

6 末木 [2004b : 234].

7 片岡 [2008 : 143].

言い表しました。「教判」というのは東アジア仏教において行われた、教説の宗教的優劣を序列化する議論のことですから、極論すれば、組織仏教学はほぼ宗教だとみなされていることになるでしょう。ともかくこの二人によると、組織仏教学は、太平洋戦争後に仏教学が客観的かつ実証的な、そして仏教の多様性を認める開かれた学問となる前段階だと評価されています。

このように末木先生らによって組織仏教学に厳しい評価が下されているのですが、ここで注意すべきことは、彼らの関心が過去の研究によってなされたことではなく、なし得なかったことに向けられている、ということでしょう。上で引用した句を含む末木先生、片岡先生の論文は、東大におけるインド学仏教学研究史を批判的に考察するものです。したがってその論述は、過去の研究が方法論的限界ゆえになし得なかったことを明らかにし、次の時代への道筋を立てる方向に向かうのです。

もちろん末木先生らの研究史批判は発表後十年以上を経てなお、仏教学の今後を考える上で重要な問題を提起しているのは確かです。ですが、今回の研究会は「学術資産としての東京大学」を主題とするものですから、末木先生らとは異なった視点を導入する必要があります。なぜなら、前述の通り今回は組織仏教学の資産価値を知ることが目的です。そのためには、マイナスの面だけでなくプラスの面も見た上で、その現代的価値を査定する必要があるからです。

## 村上专精の組織仏教学の意義：近代日本で仏教をいかにして信じるか

この後は、組織仏教学が何を為したのかを検討してゆきたいと思います。理想的には、先に述べた四人の歴代教授一人ひとりの例を挙げて論じてゆくべきであるでしょう。ですが、時間も限られておりますので、村上专精の『仏教統一論』に限定して議論を進めることをご了承いただきたいと思います。もちろんこれは組織仏教学の一例に過ぎません。ですがそうであっても、村上が東大印哲における組織仏教学の端緒であるからこそ、彼を論じる

ことでそれ以降を規定した方向性を明らかにできるのではないかと期待しています。

さて、村上专精の『仏教統一論』の意義を語るためには、それが立ち向かった問題とは何だったかを考える必要があるでしょう。『仏教統一論』が研究である以上、その意義はいかなる問題を扱ってどう答えたかという点に現れると思われるからです。そこで下田先生の論文<sup>8</sup>を参照しつつ、村上が置かれた研究史上の状況を振り返ってみましょう。

下田先生によれば、日本の近代仏教学は、欧米の〈仏教〉研究と江戸時代における実証的な仏教研究とが明治の日本で合流したことで始まったとされます。日本では江戸時代以前にも、実証的で、現在から見ても有意義な仏教研究が現れていました。この伝統的仏教学に、欧米で起こったチベット語、パリー語、中国語、サンスクリット語の文研にもとづく欧米の〈仏教〉学が合流したわけです。

ここで下田先生が特に強調しておられるのは、欧米で研究された〈仏教〉は、欧米人から見た括弧つきの〈仏教〉 Buddhism だったという点です。当時の欧米人としては、仏教が現地にあるわけではないですから、アジアの各地から諸言語で書かれた仏典を集めてくる。それらの読解を通して仏教を研究していく。その結果、各地の仏典に共通した〈仏教〉が「発見」あるいは「創出」されることになるわけです。このような〈仏教〉を研究する学問、つまり近代仏教学は、1820-30年代の碩学ユージーン・ビュルヌフに始まるとされます。

さて、その〈仏教〉には、次の三つの特徴があるとされます。第一に文献に書かれた歴史的ブッダの思想こそを〈仏教〉の本質とすること、第二に〈仏教〉を説いたブッダが理想化されたこと、第三に現存する各種の仏教は〈仏教〉の墮落と見なされたことです。つまり文献研究から〈仏教〉は始まりましたので、読み取られる思想とそれを説いた人物こそが〈仏教〉の本質とされ、それに当てはまらない現実の仏教は墮落とみなされた、ということです。以上が、下田先生のご研究で述べられていることの概要となります。

---

8 下田 [2010].

欧米に由来する〈仏教〉Buddhismの研究は、明治期に欧米留学した人たち、具体的には南条文雄、井上哲次郎、高楠順次郎、姉崎正治等によって、日本に伝えられました。彼らが東京大学で教鞭をとった結果、近代仏教学は官学アカデミズムの中に浸透することになりました。

村上専精が『仏教統一論』を書いた1901年は、井上哲次郎の帰国から約十年が経ち、姉崎正治がドイツに留学していた時期にあたります。つまり、欧米から渡来した括弧付きの〈仏教〉を、墮落とみなされた側の日本仏教が受け入れなければならなかった時期と言ってよいでしょう。

そして村上専精は、この〈仏教〉を日本で受け入れる立場にあったと考えられます。村上専精は苦学をして宗門の学校を出ましたが、留学に行く機会を得られませんでした。ですので、末木先生が指摘されたように<sup>9</sup>、村上専精は東大で伝統教学を近代的に解釈することを期待され、それに従事したものの、その根底にあった価値観はあくまで伝統的な仏教に置かれていました。したがって、村上専精が欧米から近代仏教学を受け取るとなると、それは日本の仏教者の側で受容する立場になることが予想されるのです。

ここで井上哲次郎の仏教研究と村上専精の『仏教統一論』を対比しますと、この予想の通りに、村上専精が欧米由来の仏教学を自身の依って立つ伝統の中に受け止めようとした様を見てとることができます。1990年以来、井上哲次郎の講義ノートが翻刻出版された結果<sup>10</sup>、井上哲次郎は東大で最初に印度哲学の講義を行った人物として再評価されるようになりました。井上が行った〈仏教〉学の導入は講義にとどまりません。井上は、明治20年代に宗教と仏教の研究法に関する論文を数点発表しています。その一つ、仏教研究法を扱ったもの<sup>11</sup>が、特に彼が伝えようとした〈仏教〉観をよく反映しています。

井上によりますと、仏教は社会を教化することを本質とするため、時代の変化に応じなければならないものです。そして、その変化のために歴史的研究、比較的研究、批評的研究という三つの研究法が必要である、と言います。その中で歴史的研究とは、サンスクリット文献などの読解により仏教の歴史

9 末木 [2004a : 95].

10 今西 [1990, 1991, 1993], 磯前他 [2003].

11 井上 [1894].



的変遷を明らかにすることです。これにより仏教が伝承される過程で混入した誤謬を除去し、真実の仏教を復元することができるようになります。次に比較的研究とは、自らの宗派のみを崇拜するのではなく、婆羅門教やキリスト教などとも比較検討して、公平な判断を下すことです。それによって仏教は現代社会に適応した宗教になるとされます。最後に批評的研究というのは、テキスト・クリティークを行って教説の真偽を確かめ、空を飛ぶとかいった荒唐無稽な話を排除することです。批判的研究なしでは、仏教が下層社会の宗教になってしまうけれども、この三種の方法を用いて宗教家が研究するならば、仏教は帝国大学のような知識人層さえも教え導くことができるものになる、と井上は考えました。

井上哲次郎の念頭にあった〈仏教〉観、あるいは仏教学観が、下田先生の論じた欧米の仏教学と軌を一にすることは明らかです。井上哲次郎が挙げる研究法は、原典読解にもとづく比較宗教学的方法です。そしてその研究によって明らかになるのは、歴史的な仏陀の思想に他なりません。また、井上が仏教の改良を主張しているということは、今の仏教を墮落と見ていたことの裏返しです。

そして井上の〈仏教〉観は、同時期に東大で講義をしていた村上专精にも受け継がれているとあってよいでしょう。先に村上专精が『仏教統一論』で「教理眼」、「論理眼」、「歴史眼」、「比較眼」、「批評眼」という五つの研究法を用いたこと、そうして日本の仏教各宗派に統一を呼びかけたことをお話しました。村上の挙げる五つの研究法は、井上の三つに教理と論理を足したものですし、仏教統一も仏教改良案となっています。

したがって、以上を総括すれば、『仏教統一論』は、井上哲次郎が欧米の仏教学によって提示した問題——つまりそれは日本に存在する仏教は墮落であって信じるに足りないということですが——に対し、村上专精が回答した書と位置づけることが可能です。そして、『仏教統一論第一編大綱論』「余論」<sup>12</sup>の中に、その回答を見出すことができます。

12 村上 [2011: 246-268]。次段落の「 」内は、この「余論」からの引用。

この「余論」は、村上が本論において仏教思想の統一の概要を示したのち、突如開始される附論です。「余論」は全5節から成り、各節で釈迦、仏心、大乘仏説、信仰確立、各宗合同を論じています。大乘仏説の部分は当時の大乘非仏説論争の発端となったので、先行研究によって特に注目されてきました。しかし「余論」全体を見渡すと、村上専精が、いかにして近代日本において仏教信仰を確立するかという問題に答えようとしていることがわかります。次に、村上の議論を順に追ってみます。

村上によれば、釈迦は人間であるものの、精神作用において卓越しているがゆえに「大聖人」、すなわち「仏陀」たりうる存在です。そして、経典の実在する説き手はこの人間たる釈迦牟尼仏のみであり、大乘経典に現れて教えを説く諸仏・諸菩薩は「理想の抽象的形容」に過ぎません。したがって大乘経典は釈迦牟尼仏が直接説いたものではないのですが、大乘は「釈迦説教の言句を解釈」するか、「釈迦大悟の真理を演繹」することによって発達した「開發的仏教」ですから、信ずるに足るものと見なされます。むしろ、「常識に訴え常識の認可を得る信仰」を確立することで、仏教信仰はキリスト教にしばしば見られるような病的迷信を脱し、健全なものとなります。この信仰を確立する方法は、「歴史思想」「比較思想」「批評思想」を交えることであり、それは「婆藪槃豆氏・訶梨跋摩氏を初めとなし、その他各宗の開祖」が信念を確立した方法と同じものです。この健全な信仰を確立するためにも、仏教各宗派は合同しなければならないと主張されています。

この概要からも分かるように、「余論」の関心の焦点は「常識に訴え常識の認可を得る信仰」を確立することです。『仏教統一論』全体の主題である仏教各宗派合同も、歴史的・比較的・批評的研究法も、そのための手段であって目的ではないからです。先程紹介した井上の仏教研究法と照合すると、そこで目的とされていたのは帝国大学のような知識人層を教導することでしたが、それが村上によって健全な信仰の確立と読み替えられていることとなります。

要するに村上専精は、近代において信じられる仏教は常識にかなうもので

なければならない、と主張したことになります。村上が常識的な仏教を主張したことに関しては先行研究によっても指摘されているのですけれども<sup>13</sup>、彼が欧米に由来する近代仏教学を日本の側で受けれる立場にあったということを勘案することでこの主張の意義をより明確にすることができるでしょう。特に注目すべきなのは、欧米に由来するだろう歴史的方法などの欧米由来の研究法が、村上にとっては婆藪槃豆・訶梨跋摩・各宗開祖が行った思索と共通すると考えられている点です。

ここで言う婆藪槃豆とは、紀元後5世紀のインドの学僧であるヴァスバンドウのことです。彼は仏教部派の一つである説一切有部の教理を經量部説を加味して体系化し、『俱舎論』を著したことで知られています。そして法宝『俱舎論疏』(大正蔵41.458b)という注釈書によると、ヴァスバンドウは論敵であったサンガバドラの著作を「理にかなう」と承認するほど人物であった。自説の主義主張にこだわりはなく、論理的に優れていればそれを採用した、と言われていました。他方、訶梨跋摩とは鳩摩羅什訳『成実論』の著者ハリヴァルマンを指します。『成実論』冒頭偈(大正蔵32.239a-b)によると、ハリヴァルマンは仏教教理に関する数多の異説を学び、「正論根本」である「三蔵中実義」をもとめて『成実論』を著したと記されています。つまり両者とも、公平な批評・比較を行って仏教の真実を求めた人物であると言えるでしょう。そして、ヴァスバンドウの『俱舎論』もハリヴァルマンの『成実論』も、日本仏教各宗派の学林で基礎学として広く学ばれていました。

つまり村上専精は、伝統仏教の学林で学ばれる仏教基礎学にも仏教宗派の祖師にも、欧米由来の仏教学と同一の方法論が取られていることに注目したことになります。先に述べた村上の経歴が示すように、俱舎成実という仏教基礎学や祖師の言説は、彼にとっての古典であり、仏教理解の基礎であったと言ってよいでしょう。したがって村上は、欧米から〈仏教〉と近代仏教学が伝来するという事態に直面したとき、それらを彼自身も学んだ仏教の古典すり合わせることで受容しようとしたことになります。言い換えるなら、古

---

13 末木 [2004a: 100-105].

典を再解釈することで、新たに到来した事態を自分自身の経験世界の中に位置づけようとしたことになるでしょう。

このような村上の態度を東西の邂逅における最適解と言っているかどうか、判断に迷うところです。ただし、村上の態度は我々が日常的に使うものですから、その意味では「健全」だと言えるでしょう。

## 結び

今回の発表では、東京大学印度哲学講座で営まれた組織仏教学という研究を題材に、それに学術資産としての価値があるかないかということについて考察いたしました。組織仏教学は仏教宗派の内部に向かった閉鎖的な側面がありますから、現代ではその意義にむしろ厳しい評価がなされています。

しかしながら、今回扱った村上专精の『仏教統一論』の例からは、彼が近代という事態に直面したときに古典の再解釈によって応答を試みたさまを読み取れるでしょう。それは一仏教徒としての反応であって、一般人に妥当するものではないかもしれません。また時代の変化に向かうときに、村上の態度はもしかすると平凡な方法なのかもしれません。しかしながら、日本が近代に直面したときの一事例としての価値は、依然としてあるように思います。

今回は時間の都合により木村泰賢、宇井伯寿、宮本正尊の組織仏教学について残念ながら割愛しました。彼らの研究には、村上に始まった近代的〈仏教〉観が、それぞれ独自に展開してゆくさまが伺われ、参照するに値します。また次の機会があれば、彼らの組織仏教学についても論じたいと考えています。

私の発表は以上です。ありがとうございました。

## 3 「組織仏教学が遺したもの」コメント（苅部直）

○鈴木 では、苅部先生からコメントをいただきたいと思います。

○荻部 今回、村上専精の『仏教統一論』を初めて読んでみましたら、おもしろいことがわかりましたので、それをまずお話ししようと思います。

## 『仏教統一論』と改革運動

村上専精の『仏教統一論』第一編は1901年4月の刊行ですが、『東京朝日新聞』のデータベースを検索すると、この前後の期間には村上専精が登場する記事が数多く掲載されています。簡単に言えば、東本願寺派の内紛と関連しているんですね。時代順を逆にして、あとのものから紹介すると、1901年10月30日に「村上博士大谷派を脱す」という見出しの記事があります。「籍を真宗大谷派に置き始終大谷派の子弟教育に鞅掌したる文学博士村上専精氏は去る二十五日脱籍の書面を本山執綱に提出せり。理由はかの仏教統一論の充実に於いて博士は尚進んで仏教研究の方法を一変せんとし多少本山の物議を醸すに至りしより自ら勇退して初志を真当せんする」。つまりこの本を刊行したあとまもなく、宗派を脱退している。

さらに「脱籍の理由を刊行し世に告発する筈なり」と書かれていて、要するに暴露本を出すぞと言ってぬけた。ただし数年後に復帰することになります。事典類では村上専精が大乗非仏説論を唱えて追放されたと説明している例がありますが、この記事によれば自分で辞めていますし、それ以前からいろいろと内紛があったこともうかがえる。

次に1900年4月10日には、「村上博士の痛棒」という記事が出ています。4月8日に仏教青年会が毎年釈尊降誕会を開催していたのですが、村上がその年の会で行った講演の紹介記事です。「席上大谷派真宗中学校長、文科大学講師、文学博士村上専精氏の演説は大谷派、参務石川舜台氏に公然大打撃を加え、宗教法案否決始末に関する魂胆を非難し、且つ曰く、同派の嘗て数年前改革を唱えて渥美契縁氏を放逐し石川舜台氏之に代わりたるに、其改革はゴウも実を挙げず渥美の俗物に代ふるに、石川の俗物をもってしたるのみ。加ふるに、石川の醜行は前者に比して一層甚だしきものあり、腐敗せる現社

会を救ふべき僧侶にして、墮落の局に達せる議員に賄賂示威等の策略を施し、以て彼らの墮落を助長するに至りたるは、実に言語道断と言わざるべからず云々」。

さらに同じ記事では、村上が「仏教青年会員中、錚々たる一部人士が石川輩の扇動に乗りて狂奔したる卑劣の行為を指摘しほとんど青年会員をして顔色無からしめたり」とあります。要するに、石川グループが京都に戻って何か相談していた。この記事のあと、主流派である石川側からの叱責をうけて、翌年に村上が脱籍したということなのでしょう。

当時は、この記事の中で言及されている宗教法案が政治問題になっていた時期でした。大日本帝国憲法が制定されたあと、宗教団体法を作る必要から1899年に宗教法案が国会に提出されましたが、大きな論争となり、流れてしまった。1900年1月15日の「東本願寺の内情」という記事を見ますと、石川舜台はこのとき、宗教法案反対の立場で活動していたことがわかります。他方、大谷派内の改革派はむしろ宗教法案に賛成で、宗教法人として浄土真宗が生き残る道を考えていました。この動きが、村上専精の離籍の背景にあったということになります。

一色さんは、村上専精が文科大学講師として、井上哲次郎と同じように学識社会と仏教との共同を考えていたと指摘されました。それに加え仏教界の改革運動の一環として、もっと狭く言えば浄土真宗東本願寺派の中の改革運動として、『仏教統一論』が書かれたという側面も重要でしょう。

ご報告では、キリスト教に見られる「病的迷信」を村上が批判したと紹介されました。ただ『仏教統一論』を見ると、そうしたキリスト教批判の議論は、同時代の日本仏教に対する批判へ連続していきます。「随ひて各派互に自家あるを知りて他家あることを知らざる、病的頑迷の輩の多かりしに由るものなり。之を近世日本仏教界の現状に徴するに、各宗互に自家の教理を信ずる情よりも、却って他家を排斥する思い深きにはあらざるやの観あらしむるものなり」。<sup>14</sup>さらに次のページには「余は断言すらく、此の如きは偏見

---

14 村上 [2011 : 466].

僻執なりと。若し之を信仰と言わんとすれば、一種の病的迷信なりと言わざるを得ず。健全なる円満の信仰は決して斯の如きものにはあらざるなり」<sup>15</sup>「而も各宗の分裂は、向外的出の法則として然るものなれば、之を向内的入の法則より見るときは、悉く合同一致すべきものと信ず。此に於て、病的偏執にあらざる、健全の円満の信念を確立するに至る。豈慶ばしきにあらずや」<sup>16</sup>とっています。興味深いことに、この各宗派の「合同一致」のためには最澄の理論がモデルになるとしています。

組織仏教学の体系化という村上の主張は、静かで合理的なものというより、かなり激しい実践志向を含んでいたように思われます。そうした実践的関心によって一つの体系を作り上げようとした。その点が、本日のご報告で省略された木村泰賢や宇井伯寿といった、後の世代とは違うのかもかもしれません。

## 日本思想史における村上专精

第二点として、日本思想史の登場人物としての村上の位置についてコメントします。村上は、史料編纂所の教授だった日本史学者の辻善之助とともに『明治維新神仏分離史料』を編集していますね。いまでも明治維新期の神仏分離・廃仏毀釈に関する史料集として研究に使われているものです。この史料集は、神仏分離に対する批判を基調としていますが、これに対して文学部国史学科の教授だった平泉澄が、むしろ神仏分離を純粋な神道の復活として評価する視点から、批判を加えます。これが昭和の戦前・戦中期には「日本精神」論の流行と連動して、大きな思想運動に成長してゆく。その意味で、日本思想史上の重要なトピックスを作りだしたと言えるのですが、この『明治維新神仏分離史料』の仕事は、『仏教統一論』とどういう関係を持っていたのでしょうか。

第三のコメントとしては、ご報告の範囲から外れてしまうのですが、一色さんが日本仏教学会でなさったご報告「近代日本における縁起解釈論争にみ

---

<sup>15</sup> 同 467.

<sup>16</sup> 同 468.

る人間観」<sup>17</sup> についてお尋ねします。村上专精の後、1920年代に木村泰賢、和辻哲郎、宇井伯寿が原始仏教の「縁起」概念について有名な論争を行っています。これについて一色さんは、彼らの研究は各人各様に異なった史料を用い、異なった仏教思想を求めていたのにすぎないと整理されています。要するに、正しい仏教は何かという問いに対する各人の解答が、それぞれの研究に反映されたということでしょう。

しかし、これまで縁起説論争を扱った研究はむしろ、木村ら各人の「本当の仏教思想」の内容の違いに注目して論じてきたように思います。たとえば梅原猛の和辻哲郎批判がその例です。梅原はまず『美と宗教の発見』で和辻の仏教観を最初に批判し、さらに1974年、『近代日本思想大系』(筑摩書房)の和辻哲郎の巻を編集したさい、その解説でやはり興味深い批判を展開しています。ただ梅原は和辻哲郎の『原始仏教の実践哲学』だけを読み、その原型になった講義ノート『仏教倫理思想史』を参照していないので、そのための誤解もあるのですが、その点はここでは措いておきます。

梅原によると、木村泰賢はショーペンハウアーの哲学を用いて縁起説解釈をし、他方で和辻は、宇井伯寿説に拠りながら新カント派的な——和辻はむしろフッサールの現象学に依拠しているのですが——解釈をした。そして宗教的信仰としての仏教の理解という点では、木村の方が深いと説いています。「和辻が新カント派的なカテゴリ論で仏教を解釈しようとする。その説、必ずしも間違いではないが、和辻の近代主義は仏教というものをとらえそこねているような気がする」。<sup>18</sup> 乱暴に言えば、宇井と和辻は縁起説をわかっていないというわけですね。

では現在、一色さんのように仏教を研究している方からすると、梅原の和辻批判や、和辻の仏教理解はどのように評価されるのでしょうか。お伺いしたいと思います。

---

17 本発表にもとづく論文は、一色 [2018] である。

18 梅原 [1983 : 552].



## 近代日本の仏教学と西洋

第四には、このあとのご報告にも関連する問題提起をしたいと思います。今回興味を惹かれたのは、欧米の仏教学が日本の仏教学の成立に影響した、ということです。まずヨーロッパで仏教学が成立し、それを日本に輸入する。そうやって輸入した仏教学と日本在来の仏教研究を重ね合わせることで近代日本の仏教学、とりわけ東大仏教学が成立したというお話でしたね。

儒学研究の歴史と比べると、その特徴がはっきりします。現在に至るまで、欧米の中国学が日本の儒学研究に影響を与えた例は、ほぼゼロでしょう。同時代の中国の研究との交流は、たとえば戦前の郭沫若と日本の学者との共同研究の例のような営みがありますが、西洋はゼロ。これに比べると戦前の仏教研究は西洋色が強い。それだからこそ組織仏教学も生まれたのでしょうか。

それに対して、戦後の西洋と東大仏教学との関係はどうなったのでしょうか。一色さんのご報告では、末木文美士先生の説に触れておられました。それによると、戦後は、仏教の多様性を認める客観的な仏教学が展開したという。要するに組織仏教学の時代が終わったということでしょう。これは西洋との縁が切れて鎖国状態になったということの意味するのか、それとも西洋だけでなく、中国、台湾、韓国の研究と多様な交流を持ちながら議論するようになったということなのか。そのあたりの学界事情について、詳しく知りたいと思います。

## 4 「組織仏教学が遺したもの」コメントに対する応答 (一色大悟)

○一色 苅部先生、ありがとうございます。第二点目については私の研究が及んでいないため返答を控えさせていただきます。また第四点目については、下田先生のご報告の後に全体討論で考えてゆくことになるでしょう。でするので、第一、三点目について応答いたします。

第一点目に、苅部先生がご指摘された『仏教統一論』の執筆動機が宗教法案である可能性は、私にとって目からウロコの状態でした。実は半年ほど前に村上専精シンポジウムが開催された<sup>19</sup>のですが、そこに登壇した村上専精研究者たちに、『仏教統一論』は誰に向けて書かれたのか、という質問をしたことがあります。登壇者の方々は各人各様に意見が割れ、結論がでませんでした。またその場で、宗教法案と大谷派の内紛を『仏教統一論』の執筆動機に挙げた方はいなかったように記憶しております。村上専精の僧籍離脱は大谷派の内紛を背景としているということはしばしば指摘されていますので、同時期に書かれた『仏教統一論』の主張そのものにも影響している可能性は十分にあるでしょう。今後、検討してゆきたいと思います。

第三点目のコメントは、私のように仏教を現在研究している者から見ると縁起説はどのように解釈され、また和辻らの念頭にあった「本当の仏教」はどのように評価されるのか、というご質問だと理解しました。

現在の私の考えでは、縁起説を含めた「本当の仏教」は、結論の出ない問題だと考えています。と言いますのも、「本当の仏教」について衆目一致させられるような証拠が見出されたことはいまだかつてありませんし、そもそも仏教経典の原本というのは現存していません。ですので、例えば私が元来専門としてきた紀元後5世紀のインド仏教思想を見ても、「本当の仏教」について——当時の論者たちにある程度の共通理解はあったでしょうが——泥沼のような論争が展開されています。むしろ仏教史の一面は「本当の仏教」を巡って繰り返されてきた論争だ、とさえ言うてよいでしょう。

もちろん初期仏教研究という研究潮流が近代に起こり、現在まで続いているのは事実です。このように「本当の仏教」にあえて挑もうとする研究にも意義があるとは思いますが、ただ、「本当の仏教」を求めるのもよいのですが、むしろそれを巡って生まれる様々なアイデアにこそ思想史上注目すべき点があるのではないかと私は考えています。

ですので私の理解では、和辻らの仏教解釈も、それに対する梅原猛の批判

---

19 国際シンポジウム「村上専精と近代日本仏教」(2017年12月16日、於東京大学本郷キャンパス)。

も、彼らが「本当の仏教」を求め、従来の解釈を越えようとして立論するところに思想史的な意義が認められるべきで、評価という行為はそぐわないように思っています。ご質問に正面からお答えしていないかもしれませんが、ひとまずこれを回答にさせていただきます。

## 5 「仏教学にみる日本における学知形成の特徴について」 (下田正弘)

### 宗学の歴史と仏教学の歴史 (千五百年の伝統と百五十年の伝統)

○鈴木 それでは、次に下田先生にご発表をお願いいたします。

○下田 人文社会系研究科の下田でございます。よろしくお願いいたします。

私のきょうの発表は、「仏教学に見る日本における学知形成の特徴について」というタイトルにいたしました。東京大学の知的資産の具体的な中身を考察する前提として、知が構築され、評価される枠組みの問題に注目したいと思っています。日本の仏教の伝統的な知は、各宗派に分かれて形成されています。ひとまず宗派という強い枠組みによって構成されている特徴があります。これは世界の仏教のなかでも珍しく、中国、台湾、東南アジア、チベットにおける仏教と比較するとき、日本仏教の特性といえるものです。

仏教の知のこうした形成過程は、江戸時代まで比較的連続していました。それが、明治以降、新しい教育体制が急速に整うにつれて、様相は大きく変わります。この歴史は、ざっとそれ以前の千五百年の歴史と、それ以後の百五十年の歴史というものに、まずは分けられます。千五百年という長大な時をまとめて論じられるわけではありませんけれども、近代から現代までは、それ以前とは大きく異なりますので、この両者の差異をとらえるための特徴を取り出すという意味では、一定のまとまりをもっています。この流れのなかで仏教の学問的言説がどのような特徴をもっているか、それはいかなる過

程から現れてきたものか、そこにどのような問題が含まれているか、それを考えてみたいと思います。

この課題に入るまえに、本日は触れない二点について、前置きをいたします。一つは、学問的現実と現実的学問という問題。仏教でいえば、学問の対象になっているところの仏教と、仏教そのものとの関係のずれ、という問題です。たとえば、現在進められている仏教学が仏教の現実を相手にしていないのではないか、それが相手とするのは学問としての仏教であり——西洋の枠組みでつくられた仏教学になりますが——逆に「現実をそれによって料理している」、という批判が出てくるわけですね。これはたしかに問い直すべき課題だと思います。

もう一つは、いま述べたことに重なる問題でもありますが、学問的制度と制度的学問という問題。明治以降、大学制度ができ上がると、江戸時代まで学林と言われた各宗派に固有の教育体制が一変されるわけです。そして、国によって統一された制度の中での仏教の学問が形成されていきます。こうした制度の変更は知の形態そのものに影響を与えます。

前者について、学知が現実を離れ、学知のための学知になってしまうという問題もありますが、一方でそれは、一見すると見えない現実の潜在的な層を課題としはじめていることでもあります。後者について、学知はそれぞれに自立した意味を持ってよいはずで、制度によって学知がつけられるのではなく、学知がそれにふさわしい制度をつくっていくという理解があつてよいでしょう。これら二つは、いずれも大切な考察課題ですが、しかし今日はこれ以上触れないでおきます。

さて、日本における仏教の言説の構築を、長い歴史のなかで確認したとき、それはたしかに仏教自身の解釈学の伝統の中で成り立っているのですけれども、同時に日本の文藝という、もっと広い文脈における言葉の継承、作品の継承の歴史と照合される必要があります。

## 文藝における言説構築の歴史と仏教の言説

これまで仏教研究の言説は、東京大学の仏教学に象徴される、いわゆる文献学、つまり西洋から入ってきた聖書研究、あるいは西洋古典研究の伝統にある文献批判にもとづく、あらたな歴史研究としての言説であるか、あるいは日本に伝統的に存在する歴史学という立場からのアプローチか、これらいずれかが主流でした。これまでこれらの二つの系譜は、言説自身の流れ、言説の歴史に照合されることは、ほとんどなかったように思います。この発表では、その照合を終えたのち、最後に残る問題として、過去を研究することについての方法的問題を取り上げておきたいと思います。仏教研究において置き去りにになっている原理的な問題です。そのために、ここでは3人の思想家、研究者を取り上げました。中村元、小西甚一、ポール・リクールです。

ちょうど先ほどの一色さんの発表と荻部先生のコメントに時代的につながる、その後の時代のできごとになりますが、戦後の仏教学の一つの問題提起をされた講義として、中村元は最終講義、「インド学はエジプト学か」という問題提起をしました。1973年のことです。講義のポイントをざっと読んでみます。

現代のエジプトの文明は相つづいた異民族の侵入と戦乱と他の文化の輸入等のために、古代エジプト文明から断絶している。… エジプト学者は死滅した文明としての古代エジプト文明を全く過去の遺物として研究する。… 古代エジプト文明が既に死滅したものであると同様に、古代インド文明の残存伝統は近代西洋の人から見ると、過去の文明の「残滓」に過ぎないのであり、やがて西洋文明の浸透とともに捨て去られるべきものである。… ヨーロッパにおけるインド学や仏教学は、エジプト学、アッシリア学、シナ学などと同一部類に属するものとして出発し、同一の学会を形成し、… 同一の学術雑誌をともに刊行し、インド学者や仏教学者がエジプト学者と一緒に、「国際東洋学会」などを順

次に開いている。<sup>20</sup>

インド学、さらには仏教学に対する厳しい批判です。これはエドワード・サイードの『オリエンタリズム』が出る5年前で、海外での文明批判の影響を全く受けないかたちでの中村元自身の問題提起です。近年、この20年ほどでしょうか、仏教学においても、いわゆるオリエンタリズム批判と言っていいものが陸続と出ています。が、ざっと見て、サイードを超えるものというより、その再解釈といった内容になっています。それらと異なって、この最終講義は独自の問題提起になっています。

さて、欧米に比べてとき、インド学仏教学の分野において、日本の研究者の場合には他のアジア諸国の学者の場合と同様に、特殊な問題があります。過去の日本の文明が仏教の伝統を離れては考えられません。仏教は日本の歴史の一つの中核を構成してきたのみならず、それは今もなお生きているものであること、加えて仏教研究者の多くは仏教徒です。そのために、研究対象に対して、西洋のエジプト学者がピラミッドを研究するのは異なった問題意識を持って対することになります。当事者でもあり研究者でもあるという入り組んだ問題意識を持って対する研究がどのように方法化されていくか、そこに考察の鍵があります。ただ、中村元の問題提起は、この点にまで踏み入ってこないのですね。素朴な印象論にとどまっています。以下の一節を見てください。

釈尊の最後の旅を述べている『マハーパリニッバーナ・スッタタ』の中から、明らかに後代の付加、あるいは潤色と思われるものを除去すると、… この経典の中核となった部分は、現代インドの農村に見られる生活、風習、慣習とそっくりである。後代の付加物を取り去っていくと、実はそこに<現代インド>だけが残る。<sup>21</sup>

---

20 中村 [1973: 21-37].

21 同28.

古代のテキストの内容が現在のインドの景色とすっかり重なってしまっています。古代と現代の間に存在しているはずの膨大な言説の歴史、継承の過程が消えています。むしろそれらは後代の付加であり、潤色として斥けられるものになっています。せつかくの仏教の学知に対する問題提起の意義が、これでは半減してしまいます。

ここでは、最終講義で提起された一つの問題を、日本の言説の歴史に照らしながら考えてみたいと思います。中村元は、日本における哲学の研究について、西洋哲学または純粋哲学と言われるもの、インド哲学、中国哲学という、三つのグループに分けて研究がなされている問題を取り上げ、日本独自の現象だと批判をします。そのわけは、歴史的事情にもとづいている。日本には古来仏教の伝統があり、それを受けた研究がインド哲学という名のもとに行われる。儒学の伝統があり、それが中国哲学の名によって進められる。西洋から輸入された哲学研究が出現し、それが哲学の名のもとに遂行される。思想として一つのものとして研究すべきであるにも関わらず、こうした区分を支配しているものは、日本における系譜偏重主義であり、外来のものに対する内部の伝統にもとづく権威至上主義であり、研究において過去を尊ぶ尚古主義であると言います。これら三つの特徴の結果の妥協の形態として、どの国にも見られない学問区分が成立しているのだと。これは現在の東大文学部の制度的枠組みに対する批判でもあります。

この枠組みは、最初に申し上げました、日本の宗派が伝統的に多様な形態で構成されてきたということと、無関係ではないでしょう。むしろ日本における知の構成方法の特性だろうと思います。この問題を考えるうえで、小西甚一の『日本文藝史』が重要なヒントを提供してくれます。この著書は、古代の記紀から始まって現代の小説に至るまで、日本の文藝全体を俯瞰する、驚嘆すべきものですが、その中で小西は次のような理解を示しています。

まず、日本の文藝に内在し言説の展開を秩序づける表現理念として、「雅、完成」と「俗、無限」という二極を立てます。芸術において、完成の極に向かうものはそれ以上ないところまで磨き上げられた高みを目指す。それに対

して無限の極に赴くものは行き先不明な不安定な動きを含む。

完成された姿に向かって形成される雅の極は、先行して存在する表現に随順し、調和するところに美を求める意識がある。先例のある姿に究極的表現が見出される。ここでは、享受する側にも先例に対する高度な予備知識が要求されるがゆえに、雅なる表現においては、製作者と享受者が共同の層を形成している。そこでは、自ら制作に携わるものだけが享受し得るような種類の作品を蓄積していく。

それに対して俗ははまだ拓かれていない、なにも完成されていない世界であり、異様な荒々しさ、素朴なしたしみ深さ、暗澹たる不気味さ云々がある。「美しい珠玉があると同時にくだらない安っぽさも共存している」と規定しています。<sup>22</sup>

そのうえで、大ざっぱに時代を区分し、古代を俗、中世を雅、近世、つまり、明治以降を別種の俗に分類します。中国、シナやコリアから漢語の言説とそこに内包された理念が導入されたことによって、日本の言説内部で初めて雅という極の言説が形成される。それが古代と中世の分岐になります。さらに小西は、日本の文藝の三つの特徴を挙げていまして、第一に、外形における短章性、第二に、言説における対立の不在、第三に、作調における内向性です。<sup>23</sup>

## 過去を対象とする研究の方法的問題

時間の関係で細かいところは省略し、文藝の言説と宗学の言説とを比較をしましょう。宗学とは、江戸時代までにでき上がる、各宗派別の学問を指します。日本の文藝において「雅」を表現するためには漢語の導入が決定的だった。ただその際に日本は漢語を輸入したに留まらず、仮名混じり文を創出し、新たな日本語に改変しています。日本の仏教はそのなかで生み出されていきます。つまり自国語による思想樹立、表現の樹立の努力のなかで、仏教は継承されます。中村元が指摘する、外からのものに対する権威至上主義の淵源

---

22 小西 [1985-2009 : vol. 1, 91-93].

23 同 32-44.



は、ここにまで遡らなければならないでしょう。とすれば、それは批判をして終わるべき問題ではなく、日本文化の成立の問題そのものとして分析する新たな観点を得る必要があります。

宗学の中心を形成しているものは教理です。教理はまさに理で、それは雅の極に相当します。さまざまな現実、その究極の姿に向かって解釈され、完成されるよう目指される。そしてここに創作者と受容者が同一の共同体を構成するという重要な特徴がある。宗学は能化と所化が共同体を形成し、意味を共有する中で構築され、そこには高度な専門家集団ができていきます。近代以前の社会における知識人のありようとして自然なものでもあります。宗派に学問が閉じることの淵源もこのあたりに求められ、その意義をあらためて評価することが必要です。

言説において対立が顕在化しない、階級の対立が日本の言説にはないというのも、注目すべき点です。俗謡とされる歌が、遊女とか傀儡子を通して『梁塵秘抄』のような最上層の作品に入ってくる。こうしたジャンルの上行現象は、鎌倉時代の仏教に現われています。それ以前、平安時代には、たとえば最澄、空海によって、仏教の教理的言説は雅の極に集約されたのですが、平安後期から鎌倉時代になると、念仏とか浄土とか題目とか座禅という、言説としては俗の側にあるとみられていたものが、徐々に雅の中心を占め始める。それによって仏教思想とそれを受容する共同体に大きな変化が起きてくる。さらにここでは、称名念仏だとか、唱題だとか、只管打座だとか、言説が究極的なところまで短章化されています。それはもちろん仏教の言説自身も持つ特性でもあります。

ただ、文藝と仏教の言説の相違するところがあります。それは現実を逃避し、内向的であるかどうかです。厭離穢土、欣求浄土を説いている法然であったり、親鸞であったりしても、烈々たる気魄の言説によって、当時の朝廷や仏教の権威を批判しています。その態度は言説に素直に反映され、陰性的で内向的という分類にはどうも入りません。こうした差異はありますが、言説の共同体形成の特性という観点からみたとき、系譜偏重主義や尚古

主義という現在の仏教学の特性は、日本の言説の運動の中に読み取っていけるものです。

ところが、近代以降の新たな教育制度の構築とそれを通じた知識の普及によって、こうした言説共同体のありかたに大きな変化が起きます。個々の共同体が崩壊し、共通の知識が提供されることによって、結果として、かつてなかった個人という立場での知の発信と受信に見えるやりとりが可能になりました。この新たな視点に立つと、それ以前の言説は、宗派でしか通用しない閉塞的なものにすぎないように見えてしまいます。しかし発信と受容の形態という観点から知のありようを反省すれば、両者を一つの視点から解釈することが可能になると思います。

そのうえで、残る問題があります。それは、仏教研究者が、特に宗学の伝統を背負う意識をもつ研究者が課題とする、宗祖、開祖の経験の「追体験」という了解についてです。この問題は、言説の共同体でなされる言説受授の内実を問うものになります。ここではポール・リクールを挙げました。結論を申しますと、彼は『時間と物語』の中で、今は実在しない過去を実在する痕跡のうちに読み取っていかうとする、その行為自体がどのように構造的に説明がつくのかを詳細に論じています。そこでは、昨年ようやく邦訳が出版されたヘイドン・ホワイト『メタヒストリー』も取り上げています。痕跡は、何か過去にあったことを語っている。けれども、過去の実在性、既在性は、今現には観察しえないという重要な要素をかかえています。現在、不在であるものがかつては必ず存在したという事態、これを言説のうちに探し、言説として表現する営みが、いかなる内的構造をもつのか、同一性と他性とに同時に関連をしながら働く言説の意義の解明は、これまで仏教研究において手が付けられていない、きわめて重要な課題です。広い意味で、言語論的転回というテーマですが、これは仏教学が正面から取り組まねばならないものです。時間ですので、ここまでにいたします。

## 6 「仏教学にみる日本における学知形成の特徴について」 コメント（山口輝臣）

○鈴木 それでは、山口先生にコメントをお願いいたします。

○山口 皆さん初めまして、駒場の山口と申します。まず印哲と自分との関係から話を始めたいと思います。

私は、文学部日本史学に属していた学生だったので、出席した講義は末木先生ものでした。驚愕したのはその評価方法で、授業中にとったノートを最終回に見せて、それで成績をつけるというものでした。つまり、出来の良い部分だけを見せていいのです。そこで自分で一番よさそうだと思ったところを出したのですが、成績は少なくとも優ではありませんでした。いまだにその理由がわからないでいます。

もう一点、私が知っている同期の印哲学生は二人いました。一人は真宗の坊主の息子で、もう一人は知的関心だけで印哲に行ったという者、これが先ほど名前が出ていた片岡さんです。印哲の歴史を見てみると、ちょうどこの同期の二人のようなタイプが学者の理念型としてあって、そのどちらが強く出ているかでスペクトラムをなしているように思っています。

下田先生がスケールの大きな報告をなさいましたが、私はこの資料を今朝7時台ぐらいにメールで受け取り、9時ぐらいに見ました。本当は小西甚一さんの著書に向き合えば良かったのですが、さすがにこの時間では全5巻に付き合うことはできませんでした。ですが、いろいろと伺いたいこともありますので、大きく分けて2点質問させていただきます。

### 共同体に支えられない近代仏教

一つ目は、小西さんの考え方から用いておられる、雅俗の雅についてです。古代と近代との間の時期において、雅を支えていたのは製作者と享受者が一

体化した共同体であった、と指摘されておられました。つまり、近代のように、ある意味で個人がどこかに向かって、漠然としゃべるといふ言説がなされていなかった、ということです。これは、前近代のテキストを読む上で大変重要な指摘だと思ひます。

ですが、ここから進んで近代を考へようとするとき厄介なのは、近代はこうした共同体が一度、相当程度まで破産になつた時代であるということです。もちろん、宗門内部の人たちにとっては、雅に近いものがそれ相応に成立しているのでしょう。ですが、おそらく東京大学の印度哲学に対して、国家や社会が期待していたものは、その宗門内の雅を踏まえるという水準をクリアした上で、それとは違ふなにかだつたように思ひます。

これを念頭に置きますと、おそらく明治以降、場合によっては現在でも当事者の方々を悩ましてゐるものは、かつてのような共同体に支えられていないところにおいて、日本に仏教があるという現実と仏教を自分が研究しているという行為との間をどのように当事者自身が整理するか、ということでしょう。組織神学をモデルとしたような組織仏教学を構築したり、それを目指したりする人はもういないとは思ひますけれども。

これは先ほどの一色さんのお話にあつた、村上專精の言説はどこに向けられているのかという観点とリンクする話でしょう。私は、この点について印哲関係者の皆さんが現在も悩んでいらっしゃるかどうかも存じておりませんので、このあたりについてなにかお聞かせくださいますようお願いいたします。

## 追体験をめぐる研究方法の問題

二点目は、追体験の問題です。歴史学、とりわけ日本近代史で追体験が論点になつたという、どうしても昭和史論争が浮かんできます。

昭和史論争とは、遠山茂樹さんらの著書『昭和史』(岩波新書、1955年)をめぐる起つた論争です。この論争では、追体験という形で歴史を語つてしまつていいのかということも論点になりました。つまり、経済に還元して説明する傾向の強い『昭和史』に対する違和感が、亀井勝一郎さんや竹山

道夫さんたちによって表明され、追体験というものが対置されていく。その当時、この論争に加わった狭義の歴史学者は、ほとんどが『昭和史』の立場を是とするものでした。しかし方法的な革新もあって、今回のお話もそうでしたが、過去の思想や宗教といったものに取り組む場合には、追体験というものがどこかに付きまってくる、あるいはそれを何らかの形で取り入れないと前に進めない、という機運ないし前提が、歴史系研究者の間では、一巡して、むしろ一般化しているように思います。

仮にそうだとすると、下田先生が報告された宗学は、いわばその追体験を一つの課題として設定する学問である、と見ることもできます。この次元で考えるとき、歴史学と宗学というのは——この場合の歴史学というのは、いわゆる近代的なそのことですが——実はそれほど隔絶した距離があるわけではないという理解ができるかもしれません。

ではその場合に、明治の最初の世代が体験したことはどう見えてくるのだろうか？ 当時の彼らは、西洋で日本とは別個の方法を見つけてしまい、両者の懸隔に愕然とし、それを架橋するためにとんでもない苦勞を負うことになったというイメージが、一般的かもしれません。ですが、実はそうではなく、さして苦勞なくずっと接続してしまったということもあるかもしれません。そして仏教学なるものはむしろそうしたものではなかったのか。印度哲学が——こういう言い方か良いかわかりませんが——ほかの学問以上に早い段階からグローバル化し、それに値するような内実を持ったことも、実はこうした点と関わっているのではないか。そんな想像も膨らみます。

東大の年史などを見ると、ほとんどの分野では西洋から輸入した学問として自己規定をしています。フランス文学やイギリス文学の場合は、これは当然のことです。読むべきテキストもその読み方も、近代以前には全然知られていなかったわけですから。しかし、方法という点では西洋のほうが新鮮かもしれないが、その研究対象については相当既知だった、それどころか、場合によっては在来の研究の方が上だと思えてしまえるような学問は、イギリス文学等と同じには語れませんよね。であるならば、例えば文学部史を描く

場合にも、イギリス文学と印度哲学とでは決定的な相違が出てくることしょう。近代日本における学知形成の多様性を示すという点で、仏教学・印度哲学は独特の位置にあるものと思います。

途中から独自の観点で話を進めてしまいました。その当否はともかくとして、追体験について下田先生からもう少しご説明いただければ幸いです。

私のコメントは以上になります。ありがとうございました。

## 7 「仏教学にみる日本における学知形成の特徴について」 コメントへの応答（下田正弘）

○下田 山口先生、どうも私の乱暴なお話を、ポイントをまとめて質問の形にいただきまして、ありがとうございます。

最初のご質問ですが、かつて存在していた共同体が近代、一旦解散され、リシャッフルされてどのようになっていったのかという課題ですね。これは非常に重要なテーマで、本来ならていねいに幾つかの角度からお答えしなければいけないと思うのですが、本日出てきた話題に即して言えば、一色さんが発表されました村上专精の態度がその一つの答えになると思います。

それは、常識に訴え、常識の認可を得る信仰に変える、というものです。伝統ある専門的な共同体の中では雅の極がはるか高みに行くまで磨かれてゆく。ところが、その共同体が崩壊をしてしまったときに、雅の地平も見えなくなってしまう。そうすると、その高みにあった知を、極めて常識なレベルで皆が理解できる言説に変えていくのです。言説のレベルを常識的に下げて平準化すれば、宗派という言説共同体の別は解消されますし、その内部に閉じた知は一般に開放されます。そのような方向に統一仏教論は機能していると私は思います。ヘイドン・ホワイトが批判する歴史学的アプローチは、理解困難な知を常識的な世界へ逃げこむための道を準備するものになっているという点にあります。日本の近代も同様の方向にあります。現代インドの

習俗を古代の經典のなかにそのまま認めようとする中村元の最終講義の理解も、この平準化の方向に沿ったものです。

その問題が二番目の追体験の問題と関わってきます。追体験というのは、例えば、師匠がみずから体験したことを弟子が受け取っていく言説のやりとりの中にあります。そこにおいて最も重要な意味が遣り取りされているということを確認すると、その遣り取りは、三人称的にどういう状況が両者を取り巻いていたかという要素の分析では終わり得ないものになります。言説自体に当事者として巻き込まれているという問題、その視点が思想の問題になっているのですから、説明すべきは言説の受け取り方であって、それをたとえば経済的な要素によって説明しようとするのは、別の意味構成作業になります。それを踏まえて、歴史家のロビン・コリングウッドが立てるものは、遺されている痕跡を、内側と外側に分ける方法です。<sup>24</sup> いわば記号をシニフィエとシニフィアンに分ける。そのうえで、シニフィエの問題を歴史家が扱う問題として取り出そうとしているのです。

けれどもこの方法は二つの大きな問題をはらんでいます。一つは、追体験を原理的に認めることは、他者の歴史が別の他者に同一化されて経験されることを認めることになる。つまるところ他者性が解消されてしまうという問題です。もう一つは、過去がいま体験されていることを認めるとき、過去と現在とは融合し、両者の時間の隔たりは消えてしまっています。時間的な差異も無化されていることになります。こうして、唯一の痕跡を内部と外部に二分化して追体験を説明すると、他者性と時間性という問題が抹消されてしまうのです。

一方、たとえば経済的な状況によって説明されようとしている過去は、経済構造の中にマッピングされた分布状況として把握されるものに転じられています。できごとの既存性という要素——かつては存在したが今は存在しないという要素——を抹消し、現在の差異として捉えることになります。これも不十分です。どうしても、他者性と同一性とを同時に把握する歴史の言説

24 リケール [2004 : vol. 3, 257].

の捉え方を分析する必要が出てくる。それがヘイドン・ホワイトの理解です。そして早々とその重要性を見抜いたのがリクールであります。そのような理解をもってお話をしたところでございます。

思想の問題を相手にするとき、そこでは、言説の内部に入っていったやりとりになります。その言説を外部の要素に還元したうえで、その要素を統計的にマッピングしていくような了解では届かないものがあります。（歴史学における言語論的転回の意味です。）そうした意味で、唯物史観的な了解とはやはり違ってきてしまうのではないかとおっしゃったのは、そのとおりでと思います。

○鈴木 ありがとうございます。休憩の後、発表者間で、またフロアの皆さんから意見をいただいて議論をしていきたいと思います。

## 8 全体討論

○鈴木 ではまず登壇者の四人に、ご自分が対話した相手以外であっても、言いたいことがあると思います。それを伺ってゆきましょう。

### 仏教学と追体験の問題

○一色 では、過去の追体験という問題に関して、他のお三方にお伺いしてよろしいでしょうか。そもそも思想を研究する場合に基礎となるのは、文献を読んで何かがわかった、という経験であると思います。ですが、この場合、目の前にあるのは字、さらに言うと、点や線でしかありません。それを「読む」という行為を経て、「誰々はこれこれと考えた」と理解するに至るのです。つまり、思想研究は一般に、追体験、あるいは世間の常識などに照らして我々が追体験だと思っているものに依拠して成り立っている面があると思います。

そうしますと追体験は、宗学や山口先生がおっしゃった歴史学だけではなく、思想研究で常に問題となっているのではないのでしょうか。むしろ思想研



究では一般に行われていても、特に宗学という枠が与えられたことで問題が異なって見えているだけのようには思います。

これについて、まず山口先生にお伺いさせてください。このように追体験を捉えた場合、歴史学で文章を読んで過去のことがわかることと、仏教学で経典を読んだら仏がこういうことを言っていたとわかるということの違いを、歴史家としてどのようにお考えかお聞かせくださいますでしょうか。

○山口 仏教のテキストを思想読解という観点で読んだ経験が殆ど無いのですが、決定論的な法則を認める歴史学以外は、思想史や宗教史に限らず政治史なども、仏教学と実はそう遠くないことをしているように思います。歴史学の中でも自覚的にどれほどの道具立て、あるいは前提を持ち込むかによって違いがあり、その究極形態に当たるのが唯物史観だとも考えられます。ですが基本的に、歴史について了解をする場合には何らかの道具立て、前提が置かれます。その具体的な道具が異なるだけで、過去の探求という意味で捉えれば、思想史とか宗教史だけに限定しなくとも、歴史学と仏教学とはそう違うことをしているわけではないといって良いと考えます。

○荻部 山口先生がおっしゃった「道具立て」という表現を用いれば、追体験と感情移入とは道具立ての有無によって違うのですね。たとえば、自分が飼っている犬の目を見て「こいつはお腹が空いているらしい」と考える。これは感情移入です。つまり、いかにもお腹が空いていると思われる表情を目にしたとき、自分がお腹が空いているときの感情をその映像に重ねて、「空腹だ」と理解する。同様に、たとえば親鸞・唯円の『歎異抄』を読んで、「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」という箇所にあふれて、即座に感動の気持ちがあきあがる。それもテキストに対する理解の一つではあるでしょうが、単なる感情移入です。

追体験はそのようなものではないでしょう。「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」というとき、それはあくまでも鎌倉時代の真宗の用語と

しての「善人」、「悪人」であって、現在の我々が日常的に使っているのとは違う意味を持っている。さらに、どういう史料に書かれているかによって意味が異なるかもしれない。そういう具合に、距離をとって史料とむきあい、その中での独自の意味をもっていて、学問的な手法を使わないと読み解けない言葉の意味を理解し、それを自分のものとするのが追体験ではないでしょうか。先ほどの下田先生のご報告の中にあっただ、宗学において宗祖と同一化するという姿勢は、緊張関係をもちながら、時に追体験と重なることになるのだらうと思います。

○下田 同感です。今回私が配布した資料では、リクールを引用した後に「追体験は、過程、習得、合体、発展、批判といった、それ自身を成り立たせている諸条件を明らかにしつつ批判的に考察されるべき独自の行為」と書きました。つまり継承者が、宗祖の歴史を受け取ろうとしているとき、これらのプロセスを経ている、あるいは実現しているのです。それら行為の全体を追体験の内実としてとらえる必要があります。この理解が抜け落ちると、たんなる感情移入になり、私は宗祖の経験をしたという人たちが次々出てくるようなたいへんな話になる。一方、それに陥ったのでは大学の仏教の学問には意味がなくなるので、今度は追体験と問題の設定自体を避けようとする。そうすると、結局、レベルを落として常識に訴える信仰という水準で統一することになってしまう。感情移入と常識化、という両極を振れてしまうのです。明治以降こんにちまでの仏教学学界は、この両者の問題のはざまに陥っている感があります。

○高橋晃一（本学人文社会系研究科准教授） 村上専精は、キリスト教は迷信的であるのと対置して仏教を常識に訴える宗教と捉え、その代表格としてヴァスバンドゥを出していますね。ですが、ヴァスバンドゥと同時代人で、むしろ仏教思想上重要な開祖となったのはアサンガであり、彼は瞑想体験の中でマイトレーヤ（弥勒菩薩）から教えを受けたと明言している人です。村

上以後の組織仏教学には、例えば宇井先生がいます。宇井先生は、自分の信仰も加味して、マイトレーヤとは何なのかに焦点をあわせて研究しました。マイトレーヤは架空の菩薩のはずなのに、なぜ文献に残っていたのかと考え、実はマイトレーヤと呼ばれている実在の人物と架空の菩薩がどこかで同一視された、というような説を立てました。その説は強引過ぎて、結局覆されたのですが。

このアサンガなどは、村上专精の議論で切り捨てられている印象を受けます。もちろん村上の整理の仕方は理解できますし、それが宗派内に向かって啓蒙活動するための、いわば理論武装だというのもよく分ります。ですが、理屈の上で単純化した結果、本来の仏教の一側面しか語っていないように思いました。また、組織仏教学の継承という観点で考えた時に、村上专精の路線だけでは、宇井先生以降の流れを理解しにくいところがあるでしょう。

宇井先生以降の研究者——末木先生もそうなのですが——は、仏教学は文献学であると定義し、非常に強調していた時期がありました。平川先生あたりからでしょうか、仏教学というのは文献学であると明言されるようになり、平川先生、高崎先生らが写本を扱う研究をされました。インドに限らず仏教全般について、文献を整理していくところに仏教学の意義を見出そうとしている面がありました。

ですが、そういう先人たちがある時期まで目指していたのは、日本の仏教の源流を遡って行って、全体的な、包括的な仏教を見出すことでした。前田専学先生の兄である前田恵学先生あたりまでは、それを本気でやろうとしていたし、実際にやっていた。それ以降になると、末木先生は、その意志を持っておられたようですが、本格的な仕事にならなかった。

また、先日本村清孝先生の話を書く機会がありました。木村先生は華嚴という仏教の一ジャンルの大家と言われています。ですがそう言われるのは先生ご自身にとってむしろ心外だそうです。先生は汎仏教的、全仏教的なものを視野に収めて研究をするよう意識しておられ、今の仕事では東アジア仏教という枠組みを構築するところまでやり、今後も継続する意志を持っておら

れました。

さて、これらの先生方が継承しているものは、我々の精神の源流というものを見出すという考え方だと言えるでしょう。日本における日常文化の根底に仏教文化や知識があり、したがって——僧侶でない私にも——その仏教をどう捉えるのかという問題意識が常に起こる。また僧籍のある人からすると、別な精神的動機もあると思います。

○一色 ありがとうございます。特に荻部先生がお話になられた、追体験は単なる感情移入とは異なり、ある手続きや訓練を経たものであるという説明は、おっしゃる通りであろうと思います。高橋先生のコメントに関連して、この追体験という観点から、今日お話できなかった木村泰賢と宇井伯寿について、簡単に補足したいと思います。

村上专精は、その後の研究の結果、原始仏教と開発的仏教を厳密に区別することはできないという考えを持ったようです<sup>25</sup>。としますと、村上の『仏教統一論』は原始仏教か出発して仏教を説明しますから、その説明が成立しなくなることになるでしょう。そのためか次世代である木村泰賢、宇井伯寿らの時代には、そういう常識的な意味での追体験を超えて、いかに仏教思想を革新するかという問題が出てきたようです<sup>26</sup>。なかでも極端なのは宇井伯寿です。彼は、文献学的方法論を用い、すべての文献を本当の仏教を知るために不十分と切り捨てます。そして、仏の真説を推論のみで知るという立場を取りました<sup>27</sup>。

このような村上から木村や宇井へと継承される過程において、彼らの相違には——宗派性と言いますか——各人の信念の持ち方が強く影響している可能性があるかもしれません。村上专精は仏教論理学者ですから、——経量部的と言いましょか——論理でわかりやすい常識主義を重視し、それによって自身の確信を作り上げた。他方、村上の組織仏教学を継承した木村や宇井

---

25 村上 [1922].

26 宇井 [1933].

27 一色 [2018 : n.24].

は、禅宗の素地にのっとして、一線を越えるという経験を重視した、という説明が可能かもしれません。

○高橋 荻部先生と自分の視点と比較して感じたのは、社会との関係を考えているということでした。たしかに、学者の立場からすると社会に向けた説得性が必要でしょう。逆に言うと、社会に向かって瞑想で訴える、というのは難しい。この立場だから村上が常識を前面に出したのかもしれないと思いました。

### 組織仏教学のその後——19世紀と20世紀——

○山口 村上と木村以降との違いには、時代の意識の差も関わっているのではないのでしょうか。19世紀には、ほとんどの知識人たちは仏教に関心がないという現実があるわけです。ならば、その人たちに向かって説得するとき、かちつとした話をつくらないといけない。それとともに自分が宗門に属している場合は、その現状を肯定しているような意見が知識人の間にないので、当然、改革を提唱する。この二枚看板みたいな形で話を構築することになるでしょう。

一方、20世紀に入ってくると、直接的な体験や架空とかも認める感覚が出てくる。そうすると、追体験を大っぴらに言えるようになるのではないのでしょうか。もしもそのようなフェーズの違いを想定すると、一言で組織仏教学と言っても、世代間に差が出てくると思います。

こうしてみると、やはり村上の理論は井上哲次郎に乗っているというだけでも、クラシカルなものです。当時は、本格的に宗教学というのが世に現れ、やがて仏教やキリスト教という範囲で語ることも体が必ずしも自明ではなくなっていく。その中で、まずは制度的な宗教としての仏教の改革を書いた、という感もあります。

組織仏教学というのは、ある意味の神学ですね。一方、仏教の源流だとか起源というと、宗教起源論のような雰囲気になり、宗教学の香りがします。

組織仏教学と仏教起源論にはこうした位相の差があるのでしょうか、また、同じ世代の人にも両方備わっているでしょう。ですから、論者ごとにこの組み合わせ方の違いを見ていくと、それぞれの特徴をわかりやすく説明できるかもしれません。

○苅部 「19世紀」的とおっしゃる点はよくわかります。『仏教統一論』第1巻では井上哲次郎と同じように、現象即実在論で森羅万象を体系化する姿勢をとっていますね。実際、『仏教統一論』は井上哲次郎の『国民道徳論』と同じ出版社から出ていて、装訂も似ています。当時の読者も似たようなものとして読んでいた可能性がある。井上も村上也、F. M. ミュラーの比較宗教学の体系を基礎に置いて、そこで組織仏教学の構想が生まれた。これに対して、20世紀の次の世代、宇井伯寿たちは、文献学的方法によってそれからいかに脱却するかを課題にしたのだらうと思います。

○下田 実際に村上也『大乘起信論』について講義していますから、井上、村上的なものの基礎に『大乘起信論』があったのではないのでしょうか。その次の世代になりますが、今日、苅部先生が問題提起された和辻はフッサールの影響を受けています。村上たちの時代というのは、その時代のヨーロッパのいわゆる生の哲学、形而上学的なものをむしろ積極的に一つの生命原理のあり方にしていくという流れが入ってくる前ではないかと思います。そうすると、むしろ江戸時代までの伝統的なテキストであるとか、起信論の世界観に近いような気がします。

## 中国思想文化と印哲の相違

○鈴木 フロアの皆さんに質問はございますか。

○小島毅（本学人文社会系研究科教授） 文学部の小島です。私は儒教の研究をしております。きょうのお話に刺激をうけ、三つ質問をいたします。

第一に、苅部先生がおっしゃったように、儒教の研究史は、仏教学の欧米

インド学に当たるものがないので、やはり異なっています。近代の東京帝国大学における儒教研究は、西洋哲学史の時代区分を中国儒教の歴史に当てはめて分析し、哲学発展史として描こうとしました。

簡単にご紹介しましょう。明治時代には西洋哲学を古典古代、中世、デカルトから始まる近世哲学へと区分し、近世哲学の頂点がカントだと考えられていた。これを当てはめ、中国の場合は諸子百家の時代が古典古代、その後には道教と仏教が盛んであった時代が中世です。近世は、朱子学誕生以後で、朱子は西洋哲学におけるカントとして位置付けられてと言えましょう。ヘーゲルが王陽明に当たります。

東大の仏教学あるいは仏教史研究において、そういう形での西洋哲学からの影響もあるのでしょうか。これが一つ目の質問です。

第二の質問は、一色さんのお話の中で、村上と宮本は真宗大谷派、木村と宇井は曹洞宗だったと言っておられました。真宗と曹洞宗というとその開祖は親鸞・道元ですが、この二人は大正年間に、学術的にも世間においても、特にもてはやされ、日本仏教の誇る先達という描き方がされていたように思います。このような時流は東大の主要な学者が真宗と曹洞宗だったことに何か関係性があるのでしょうか。

第三の質問は、これと関連しています。東大印哲で中国仏教はどういう扱いだったのか。きょうのお二人の報告は、インド学と、日本で現に信仰されていた仏教、そしてそれらを取り扱う東大の仏教学者のお話でしたから、中国仏教をあえて外されたのかもしれませんが。ですが、鎌倉仏教もインドから直接出てきたものではなくて、中国で変異した仏教の影響を受けつつ、日本で生まれたものです。道元が留学して悟りを開いたのは中国ですよ。

東大では仏教と儒教を切り離して印哲と支那哲学が成立したので、禅宗を中心とした仏教と朱子学との関係が問題として取り上げられるまでに時間がかかりました。印哲で中国はどのように扱われていたのでしょうか。

○一色 では、まず私のほうでお答えして、後で不足を下田先生に補ってい

ただきたいと思います。

一点目は、西洋哲学史の時代区分を仏教に当てはめたかということですね。このような研究は寡聞にして存じませんし、もしあったとしても一般的ではないように思います。

その理由の一つとして、昔の仏教研究の関心が特定の時代に偏っていたということが考えられるかもしれません。つまり、日本に影響を与えたところまでに研究が集中する傾向がありました。例えばインド大乘仏教ならば玄奘の時代ぐらいまで、中国仏教ならば、宋代ぐらいまでというものです。この状況では通史的な時代区分が生まれにくいでしょう。

二点目に、印哲教授の出身が真宗と曹洞宗である理由については、裏金が飛び交っていたなどということがなければ、母集団である教団が大きい分人材が輩出されやすかったからでしょうか。さらに曹洞宗に関していうと、駒込に吉祥寺という学林があり、昌平坂学問所とやりとりがあったそうです。また真宗大谷派ならば、高倉学寮という有名な学校が京都にあり、多くの学者を輩出していました。このように伝統的に学者が生まれやすい土壌があったのかもしれません。これについては私も不確かですので、後で下田先生に補足していただければと思います。

三点目は、中国仏教に関してです。おそらく最初に教官になった中国仏教専門家は、常盤大定でしょう。常盤には、中国で調査旅行をして碑文の写真を撮影し、また訳経史を研究したという業績があります。ただし、東大印哲が中国仏教をどう扱っていたかについては私は十分に把握しておりませんので、下田先生、申し訳ないのですが補足していただけますか。

○下田 私の理解も概ね似たり寄ったりです。

最初のご質問ですが、哲学史に影響をされたというのは、印度哲学の場合には見られないのではないのでしょうか。西洋からの影響一般について言えば、西洋の仏教解釈が非常に早い時期に入ってきていて、その直接の影響を研究者が受けていく、そういう状況でした。ですから、ショーペンハウアー



だとかハイデッガーだとか、そういう解釈を受けた仏教解釈が登場し、その直接の影響を受けていきます。組織仏教にも、その影響があらわれていると思います。歴史の枠組みの整理は、仏教学と中国哲学とは違うでしょう。

次に教員の宗派ですが、これはむしろ歴史の専門家にお聞きすべきことかと思えます。

○小島 では質問を変えて、親鸞と道元を持ち上げるという大正年間の風潮がありました。先ほどの和辻なども関係していますが、これはどのように考えればよいのでしょうか。

○下田 その時代に仏教内でも、宗祖は歴史上の偉人という扱いになります。つまり、それ以前は宗祖だったものが、宗派の言説の枠から外されて、いわば教養として位置づけられる、現在のような扱いになってきています。ただ、その流れがどこからどうやって出てきたかを丹念に追いかけた研究は、まだ目にしたことがありません。

曹洞宗が新しい在家向けの教義をつくったとき、浄土真宗の影響を受けています。大内青巒が活躍し、新しい教義の体制を作ります。これをみると、知識人同士として、宗派を超えて、在家者としての交流があったことは確かです。

それから、中国仏教は、東大では常盤大定から始まったのですけれども、彼の成果は、訳経録の研究とそれと碑文の調査研究にあります。碑文の研究は戦前、中国に入って行って、直接現地調査ができました。蓄積されている史料の価値はかなり高いものです。こののち宇井伯寿も中国仏教史、支那仏教史を書いています。あくまでインド仏教の了解を前提に置き、そのうえで中国仏教を位置づけるという順序があります。中国独自の史料にもとづいた、インドとは切り離れた中国仏教史が出てくるのは、ちょっと時代がかかりますよね。

○荻部 先ほどの道元の話で思い出したことがあります。和辻哲郎には「沙門道元」という大正期の論文（『日本精神史研究』所収）があるのですが、その後の『日本倫理思想史』や『原始仏教の實踐哲学』といった本格的な思想史研究とは、アプローチも内容もずいぶん異なります。両者の関係がよくわからないんですね。おそらく「沙門道元」のころ、和辻哲郎はかなり精神不安定な状態で、宗教信仰への傾斜が強かった。昭和期における思想史研究はそれを脱したあとなので、仕事の性格が異なっていたのではないかと思います。

それから、ある思想が中国から日本に入ってきたあと、その後の中国でどう展開したかについては研究しないというのは、儒学研究では不可能ですね。宋学の成立という大事件がありますから。ある種の合理主義、人間主義の発想が登場して、そこで思想史における転換が生じる。それはヨーロッパの近代思想と似た点があるので、近代の日本で井上哲次郎や宇野哲人が、西洋哲学の枠組によって儒学を理解しようとしたのにも、ある種の説得性があったんですね。

○小島 最近では、西洋近代哲学の誕生こそ、17世紀のカトリック宣教師たちによる報告によって、中国から朱子学が紹介された影響を受けている、という研究も試みられていますね。

## 江戸時代の学問と明治の仏教学

（フロアより、荻部先生のコメント第四点目（p.19）と関連して、近世から近代に接続した学問の中でも、儒学は西洋における中国研究とほぼ関係ないまま今に至るのと異なり、仏教の宗学は西洋のインド研究と合流することになったのか、という趣旨の質問を受けて）

○下田 慶応から明治にかけての廃仏毀釈が仏教界にとって大事件でした。各宗派がそれぞれの宗派のエリートを政治の表舞台に出せず、教育と研究に

回したと思うのですね。エリートたちは、非常に早い時期に留学しています。島地黙雷などは、ヨーロッパ回って、エルサレムなども回って、戻ってきたのが明治5、6年です。そのような対応をしていましたので、外に対する意識が非常に高かったと言えると思います。

○一色 私のほうから少し補足しますと、江戸時代に——もちろん限られた資料によってですが——サンスクリットを研究したり、原始仏教を研究したり、という近代に見られる傾向が始まっていました。そういう江戸時代の研究が、西洋のインド学を受容する際にどう作用したかについてはまだ十分に研究されていないようですけれども、西洋のインド学と近似するものが元来日本に存在したとは言えるでしょう。その意味で、仏教学の場合、西洋から受容する下地があった可能性があります。

あと村上专精の歴史的な位置について、先程もお話した村上专精シンポジウムで興味深い話を耳にしました。そこでの林淳先生のご発表（「村上专精と排仏毀釈」）によると、村上专精は常盤大定らと寝食をともにして、社中、つまり近世的な研究チームを組織していたというのです。近世から近代への継続というと、村上专精にその中間点に生きている感じを受けました。

○山口 我々仏教学外部の人間にわからないのは、近世の宗学が実際にどこでどのように行われていたか、ということです。それをわかりやすく説明してくれるものが、実はあまりないのです。少し前、福岡の博多にある萬行寺という真宗のお寺の調査をしましたが、そこでもやはり関連資料が出てくるのです。そういうものを使えば、宗学の復元はできるのでしょうか、それをやろうという意欲がある人が、そういない。もっとも関心がありそうなのは仏教学者でしょうが、実際のところ仏教学者の中に、一生懸命くずし字の資料を調べようとする人はまずいない。おそらくそれは仏教学が学知として形成されていった際の布置というこのワークショップのひとつの論点とも関わってくる問題で、以前から残念に思っていました。

一方で、近代を見ると、先ほどのコメントとも重なりますが、近世の宗学に通じた人にとって仏教学がどこまで新しくて、ショックだったのかということ、もう一回考え直してもいいように思います。この点については近代の歴史学の分野でもいろいろと議論されていますけれども、史実を見ると水戸で大日本史を編纂していた人は、そのまま史料編纂所に勤めてしまうわけです。もちろんそこには軋轢があり、水戸から移った人のほとんどは最終的に出ていってしまうのですけども、当初はそれで全然問題がなかった。このようなことを考えたとき、近代的な学問のインパクトを測るという問題を設定することは十分できますし、その際に国史や国文、印度哲学や中国哲学などは、かなり興味深い素材となり得るはずで

○鈴木 村上专精がどうして東京帝国大学に来たかとか、印哲講座ができた経緯とかについて、何か研究があるかもしれない。

○一色 繰り返しになりますが、昨年の村上专精シンポジウムで、東北大学の渡辺健哉先生が印哲講座の成立に関して発表しておられました（「村上专精と常盤大定—東京帝国大学印度哲学講座の開設をめぐる—」）。東北大学では、オリオン・クラウタウという方が科研費Bの助成を受け、村上专精の基礎的研究を行っておられます<sup>28</sup>。

○下田 渡辺先生の発表で、名前が仏教学になるのか、インド哲学になるのか、ずいぶん教授会で議論されたことが分かりました。

○山口 最初は寄附講座ですか。

○下田 寄附講座です。宗派ではなくて、個人の寄附金ですね。

---

28 科学研究費補助金若手研究（B）：「村上专精の基礎的研究」，課題番号 17K17601.

○一色 村上専精を介して安田善次郎が大口の寄附をしたそうです。安田講堂の寄附の際も、村上を介したと聞いています。

○鈴木 当時は井上哲次郎が学部長だから、それも関係するのかなと思ったのだけれども、寄附講座だとすると、受け入れ方の問題もあるね。

ではそろそろ時間となりました。最後に、下田先生から一言いただけますでしょうか。

○下田 きょうはコメンテーターのお二人の先生に、新鮮な角度からのお話をいただき、改めてこれまでの私自身の問いを解きほぐしていただきました。これから進むべき方向が見えてきたように思います。特に江戸時代までの史料の整理と明治以降の資史料の整理をし、その二つがどのような理解や表現で結び付いているか、あるいは切り離されているかを、さらに考察必要があります。仏教学という学知が、どのような構造やしくみによって構築され、変容され、継承されているか、それを宗派間のやり取りもふくめ、検証し直していくことが、仏教学そのものにとって重要です。資史料は次第にデジタル化されてきていますので、それをさらに整備するとともに効果的に利用すれば、解明は進むと思います。

東京大学の学術資産としての仏教学というテーマを設定していただいたおかげで、改めて学知というのはどういうものなのかを考える機会となりました。実はたった一人の力によって知の姿は忽然と現れてくるようなものでもありますが、それは同時に社会や共同体のありようを集約するようなものでもあります。こうした研究が、東京大学のそれぞれの学知においてなされれば、大きな資産になると思います。雑駁な感想で恐縮ですが、貴重な機会を与えていただいたことに、感謝申し上げます。

○鈴木 おかげをもちまして、「学術資産としての東京大学」の一回目にふさわしいワークショップになったように思います。どうもありがとうございました。

参考文献

---

朝日新聞社

朝日新聞記事データベース 聞蔵IIビジュアル, <https://database.asahi.com>, (2018年7月20日閲覧)

磯前順一・高橋原

[2003]「井上哲次郎の「比較宗教及東洋哲学」講義—解説と翻刻—」, 『東京大学史紀要』 21, pp. 1-55.

一色大悟

[2018]「近代日本における縁起説論争にみる人間観」, 『日本仏教学会年報』 83, 2018, pp. 173-195.

井上哲次郎

[1893]「宗教の研究法について」, 『宗教』 15, pp. 102-110. (『井上哲次郎集シリーズ日本の宗教学2』, クレス出版, 東京 2003 に再録)

[1894]「仏教の研究について」, 『仏教』 85-86, pp. 17-22, 12-15. (『井上哲次郎集シリーズ日本の宗教学2』, クレス出版, 東京 2003 に再録)

[1902]『釈迦牟尼伝』, 文明堂, 東京. (『井上哲次郎集シリーズ日本の宗教学2』(東京: クレス出版, 2003に再録)

今西順吉

[1990]「わが国最初の「印度哲学史」講義(一):井上哲次郎の未刊行草稿」, 『北海道大学文学部紀要』 39-1, pp. 1-82.

[1991]「わが国最初の「印度哲学史」講義(二):井上哲次郎の未刊行草稿」, 『北海道大学文学部紀要』 39-2, pp. 1-77.

[1993]「わが国最初の「印度哲学史」講義(三):井上哲次郎の未刊行草稿」,  
『北海道大学文学部紀要』42-1, pp. 1-64.

宇井伯寿

[1933]「大乘非仏説論の終息」,『現代仏教』105, pp. 94-96.

[1940]『仏教思想研究』,岩波書店,東京.

[1947]『仏教汎論』,岩波書店,東京.

梅原猛

[1967]『美と宗教の発見』,筑摩書房,東京.

[1983]「和辻哲郎」,『精神の発見(梅原猛著作集18)』集英社,東京, pp.  
495-538.

江島尚俊

[2010]「哲学的仏教研究から歴史的仏教研究へー井上円了と村上専精を  
例としてー」,『大正大学大学院研究論集』34, pp. 244-234.

大谷栄一・吉永進一・近藤俊太郎(編)

[2016]『近代仏教スタディーズー仏教からみたもうひとつの近代』,法藏  
館,京都.

岡田正彦

[2009]「宗教研究のヴィジョンと近代仏教論ー「仏意」と「仏説」」,『季  
刊日本思想史』75, pp. 76-92.

[2015]「宗教学と仏教史村上専精の「五種の研究眼」をめぐって」,『宗  
教研究』88 (Suppl), 170-171.



片岡啓

[2008]「『印哲』は何を目指してきたのか?」,『南アジア研究』20, pp. 142-159.

木村清孝

[2005]「日本における仏教研究の百年」,『宗教研究』343, pp. 33-44.

木村泰賢

[1923]「科学と宗教の衝突問題より原始仏教主義の提唱」,『中央公論』38(4), pp. 185-200.

[1936]『大乘仏教思想論（木村泰賢全集第五巻）』,明治書院,東京.

[1937]『原始仏教思想論（木村泰賢全集第三巻）』,明治書院,東京.

クラウタウ, オリオン

[2012]『近代日本思想としての仏教史学』,法蔵館,京都.

小西甚一

[1985-2009]『日本文藝史』全五巻,講談社,東京.

下田正弘

[2010]「近代仏教学の形成と展開」,『仏教の形成と展開（新アジア仏教史02 インドII）』,佼成出版社, pp. 13-55.

[2018]「変貌する学問の地平と宗学の可能性」,『日本仏教に問う 宗学のこれから』,春秋社, pp. 207-241.

末木文美士

[2004a]『明治思想家論（近代日本の思想・再考I）』, トランスビュー, 東京.

[2004b]『近代日本と仏教（近代日本の思想・再考II）』, トランスビュー, 東京.

[2011]「特集 仏教研究方法と研究史」, 『近代国家と仏教（新アジア仏教史14 日本IV）』, 佼成出版社, 東京, pp. 305-352.

[2013]「大乘非仏説から大乘仏教成立論へー近代日本の大乘仏教言説」, 『大乘仏教のアジア（シリーズ大乘仏教10）』, 春秋社, 東京, pp. 285-311.

芹川博道

[1982]「村上専精—その仏教統一論—」, 峰島旭雄編『近代日本の思想と仏教』, 東京書籍, 東京, pp. 26-41.

[1989]『近代化の仏教思想』, 大東出版社, 東京.

田村晃祐

[2001]「井上円了と村上専精—統一的仏教理解への努力—」, 『印度学仏教学研究』49(2), pp. 507-517.

東京大学百年史編集室

[1985]『東京大学百年史 部局史I 文学部』, 東京大学文学部, 東京.

遠山茂樹・今井清一・藤原彰

[1955]『昭和史』, 岩波書店, 東京.

中村元

[1973]「インド思想文化への視角」, 『春秋』143, pp. 21-37.

常盤大定

[1930]「故木村教授の構成本力」,『宗教研究』新7(4), pp. 23-32.

増谷文雄

[1941]『近代仏教思想史』,三省堂,東京.

松岡暁洲

[1991]「仏教一貫論の系譜」,『印度学仏教学研究』40(1), pp. 298-301.

宮本正尊

[1943]『根本中と空』,第一書房,東京.

[1944]『大乘と小乗』,第一書房,東京.

村上専精

[1922]「木村博士著「原始仏教思想論」に對する諸氏の批評と所感」,『宗教研究』4(16), pp. 106-107.

[2011]『仏教統一論：第一編大綱論全文・第二編原理論序論・第三編仏陀論序論』,書肆心水,東京(初出 金港堂書籍,東京,1901-1905).

リクール, ポール

[2004]『時間と物語』全三卷,久米博 訳,新曜社,東京.

和辻哲郎

[1926]「沙門道元」,『日本精神史研究』,岩波書店,東京.

[1927]『原始仏教の実践哲学』,岩波書店,東京.

Mohr, Michel

[2005a] "Introduction," *The Eastern Buddhist* 37(1-2), pp.1-7.

[2005b] "Murakami Senshō: In Search for the Fundamental Unity of Buddhism," *The Eastern Buddhist* 37(1-2), pp.1-7.

[2014] *Buddhism, Unitarianism, and the Meiji competition for universality*, Harvard University Asia Center, Cambridge (Massachusetts) and London.

Okada, Masahiko

[2005] "Revitalization versus Unification: A Comparison of the Ideas of Inoue Enryō and Murakami Senshō," *The Eastern Buddhist* 37(1-2), pp.28-38.

Shields, James Mark

[2005] "Parameters of Reform and Unification in Modern Japanese Buddhist Thought: Murakami Senshō and Critical Buddhism," *The Eastern Buddhist* 37(1-2), pp.106-134.

[2017] *Against Harmony: Progressive and Radical Buddhism in Modern Japan*, Oxford University Press, New York.

Staggs, Kathleen Marie

[1979] "In Defense of Japanese Buddhism: essays from the Meiji period by Inoue Enryo and Murakami Sensho," Ph.D. Dissertation, Princeton University.

Ward, Ryan

[2005] "Against Buddhist Unity: Murakami Senshō and his Sectarian Critics," *The Eastern Buddhist* 37(1-2), pp.160-194.