

## はじめに

——“隋唐期東アジア仏教における宗派意識” シンポジウムの  
縁起と若干のコメント——

馬淵 昌 也

一昨年の秋十一月十一日、学習院大学西二号館五〇三号室を会場に、“隋唐期東アジア仏教の宗派意識”というテーマで、シンポジウムを開催した。これは、学習院大学文学部の鶴間和幸教授を代表とする、日本学術振興会アジア研究教育拠点事業の“東アジア海文明の歴史と環境”プロジェクトの一環として、“思想と知識の交流”班の企画で行ったものである。企画者としては、日本・韓国・中国の三国の出身で、かつ三国の研究機関で活躍中の、三国仏教研究を専門とされている学者の方々にお集まり頂き、三国の仏教に跨った議論を、“隋唐期東アジア仏教の宗派意識”という点に集中して行って頂くようと考えたのである。

報告者は、日本出身で日本で活躍しておられる方としては、華厳教学を軸に東アジア仏教を幅広く研究しておられる吉津宜英駒澤大学仏教学部教授、天台教学を中心に日本古代の仏教から日本古代中世の文芸論・芸術論まで広範に

研究しておられる新川哲雄学習院大学文学部教授をお迎えした。韓国ご出身の方としては、日本の姫路獨協大学に奉職されてご活躍中の、韓国・日本の華厳教学双方にわたって深い研究を展開しておられる金天鶴助教教授において頂いた。そして中国出身で中国でご活躍の先生方としては、中国中世の仏教歴史地理学がご専門でいらっしゃる復旦大学歴史地理研究中心の張偉然教授、及び唐代の詩文を中心とする文学研究がご専門の復旦大学中文系の陳引馳教授にお願い申し上げた。更にコメントイターとして、中国ご出身で日本でご活躍のお二人、即ち、清代から近代の中国仏教で旺盛なご研究を展開されている陳継東武蔵野大学助教、山家・山外論争を中心とする中国宋代天台学研究の第一人者、林鳴宇学習院大学講師をお願いした。そして司会を、恥ずかしながら、元来いわゆる中国近世儒教が専門であったが、近年唐代華厳教学の研究にも足を突っ込み始めた、

不肖馬淵昌也が担当させて頂いた次第である。司会の小生を除けば、本シンポジウムには、報告者・コメントイターとしては、会のテーマにふさわしいこの上ないメンバーをお迎えできたのではないかと密かに自負する次第である。

さて、このシンポジウムの企画が立ち上がった経緯について若干述べてさせて頂きたい。冒頭にも記した如く、本集会は、「東アジア海文明の歴史と環境」プロジェクトの一端として開催されたものであった。私どもとしては、鶴岡教授のプロジェクトが発足するに当たって、「思想と知識の交流」の分科会を組織し、いかにしてプロジェクト全体との連携のもとに有意義な活動ができるかを考えたわけである。その中で出てきた認識として、古代における東アジア文明の共通性を支える基盤となったのは仏教であったに違いない、ということがあった。鶴岡教授のプロジェクトは、日本の学習院大学、韓国の慶北大学校、中国の復旦大学との連携の上で、「東アジア海文明の歴史と環境」といった大きなテーマをめぐって研究交流を展開し、共同の研究・教育拠点の構築につなげる、という性質のものであった。そこで、私どもとしては、古代東アジアにおける仏教の問題についてなら、この三校の協働のもとになんらかの有意義な企画が可能ではないかと考えたのである。

その後、復旦大学と慶北大学校と連絡をとりあって、東アジア古代期の仏教の、特に宗派意識に関する問題にテーマを絞ることに決定し、本シンポジウムの企画が発足した

のであった。そして上記各参加者の先生方に、ご発表あるいはコメントの依頼をさしあげ、ご快諾頂けたわけである。ただ、韓国ご出身で、現在韓国でご活躍中の報告者として、当初ご参加頂けるはずであった、唐代史の専門家として著名な、慶北大学校歴史教育学科の任大熙教授が、やむをえないご事情で急遽おいで頂けなかったことが、小生ら企画者側が密かに期待したもう一つのコンセプト、即ち文・史・哲のデイシプリンに跨って企画を行うという点で、史の部分が少し弱くなって画竜点睛を欠くことになったのは、残念であった。

当日は、まず吉津教授のインド・中国・韓国・日本に跨っての総括的な枠組みの提示、特に日本における閉じたセクトとしての「宗派」の存在の問題性から入って、新川教授の、最澄に即した特殊日本的な排他的な「宗派」意識の成立事情の詳細な分析を頂き、続いて金助教授から韓国新羅時代における、日本に比せば全く異なっている淡白な「宗派」意識の状況が紹介された。そして陳引馳先生から仏教者の外にある中国士大夫による「宗派」認識の問題についてのお話を頂き、最後に張偉然教授より、後世の「宗派」認識と同時代的状況の差異についてのお話を頂いた。その後、陳・林両先生からの刺激的コメントが各報告者に投げかけられ、それを踏まえて最後に全体討論が行われた。特に最後の全体討論には、ご来場の、東アジア唯識学がご専門の橋川智昭東洋大学講師、韓国華嚴学がご専門の佐藤厚東洋

大学講師、日本中世の真言と禅宗がご専門の千葉正駒澤大学仏教経済研究所研究員、中国の道教・仏教の両面にわたってご研究を展開してこられた宮澤正順埼玉工業大学特別客員教授、中国南北朝から隋唐にかけての唯識学がご専門の吉村誠駒澤大学専任講師、そして学習院大学の鐘江宏之助教授（日本古代史）、学習院大学の高柳信夫教授（中国近代思想）、そして鶴間和幸教授（中国古代史）等の各方面の専門家も参加されて、活発かつ充実した討論が行われた。開催日はちょうど学会シーズンであったこともあり、様々な大学などで学会やシンポジウムなどが同時並行的に開催されていたにもかかわらず、六〇名もの来聴の方々をお迎えすることができ、大変な盛会であった。それぞれの方のご発表或いはコメントの内容については、本特集の中に、各先生方から頂いた論考がすべて収められているので、直接ご覧頂きたい。

当日、各先生方の報告及びコメント、そして最後の全体討論を通じて、小生が獲得した認識をここで若干披露させて頂き、解題としたい。

まず、本シンポジウムを通じて、小生が改めて確認したことは、『宗派意識』という表題にも含まれる、『宗派』に関する問いそのものが、日本における仏教のあり方というものを前提として、成立しているということである。つまり、日本では、現在、仏教は教義・専従者組織（僧団）・寺院・信徒といった各方面にわたり、明確な輪郭をもった

組織に分かれて存在・活動しているが、これを『宗派』という用語で呼称するのである。そこでは、教義・僧侶・寺院・信徒ともに、二つ以上に属するということは無く、相互に排他的な組織となっている。そしてその中に、宗と呼ばれる上位の区分と、派と呼ばれる下位の区分が存在している。これを、我々が『宗派』を考える時に、自覚的か否かを問わず、強力な前提としているということである。そして、それを参照枠として使いながら、ある時代のある地域には、『宗派』が成立している、とか、していない、といった議論をする、そうした問いの機制が存在するということである。

そして、こうした問いの機制というものは、恐らく、儒教は宗教か道徳か、とか、アジアには哲学はあるのか、或いは中国に封建制はあったのか、といった問いと同じく、近代になって始めて生じた問題である。つまり、東アジアの中でも日本は、欧米世界と直接対峙するようになった後、いち早くその制度や文化を自らも身に付けるべきものとして積極的に導入を行った。その経過の中で、欧米文化における重要な語彙が、たとえば英語の religion は宗教、philosophy は哲学、science は科学、politics は政治、feudalism は封建制などと、漢語を手掛かりに翻訳されていたわけである。それとともに、今度はこれまで自分たちが培ってきた文化的遺産、歴史的事象は、果たしてこれら、欧米起源の諸概念と、どのような関係にあるかということ

を問題にするようになった。ここには、欧米社会の特殊な歴史性を帯びた存在である諸概念を、普遍概念として受け取るという、根本的な認識の錯誤があった。もちろん、この錯誤は、今日の我々から見たときに錯誤だと認識できるだけで、当時の日本人を責めることには意味がない。ただ、この時以来、極論すれば、我々は果たしてレベル的に「人間」といえるのか、という問いと同じような問題として、

自らの文化遺産、歴史事象に関して、欧米で歴史的に形成された概念を普遍的ものさしとして受け取りながら、身の丈を測って来たのである。個人的には、こうした問いを過去の文化遺産・歴史事象に投げかけること自体が、非歴史学的意識であり、時代錯誤の誤りを犯していると考ええる。しかし、こうした問いは、今日なおかつ、たとえば日本には近代の指標としての、自立した個人が成立しているか否か、といった問いなどの形で尾を引いており、なおも我々の思考回路をともしれば支配する機制として作動している。それはともかく、そうした情勢の中で、江戸幕藩体制下ですでに成立していた「宗」や「派」といった呼称で自他ともに相当に安定した形で呼ばれていた存在が、廃仏毀釈により政府の支持を失い、更にキリスト教などの脅威を前にして、仏教は宗教なのか―それは一神教であるキリスト教を最高とし、仏教も見方によってはその一種と見なされる多神教はそれよりグレードの低い質のものだということと同時に包含していた―、などの問いとともに、仏教の

存在の正当性と意義を真剣にとらえ直し、発信しなおそうとする人々に―日本近代初期の仏教研究者はほとんど一方で仏教専従者であった―自覚的に認識され、「宗派」というものの構造・特質が改めて意識されることになったのであろう。そこで、過去の手引きとして鎌倉時代の凝然の『八宗綱要』などが著者の思惑を超えつつ活用されることになった。

こうした日本における問いの立て方は、結果として中国や韓国にも波及することになった。中国についていえば、中国近代において、仏教に「宗派」があったか、なかったか、という問いそのものが、日本経由で始まったものなのである。つまり、日本において「宗派」という社会的存在が仏教にかかわるものとして意識され存在しているが、では中国ではどうか、といった問いが、その中で始めて出てきたのである。そこでは、日本において仏教は「宗教」なのか問われた時と同様に、「宗派」は一種の普遍概念として作用することになっていたと見なすのが適当であろう。勿論、こうした問いの東アジア全域への展開には、日本の東アジア全域への経済・政治・軍事活動の拡大、そしてそれに伴う日本仏教各「宗派」の布教活動なども預かっているに違いない。

そして、こうした問いの機制が、今日まで持続しており、今回のシンポジウムや、或いはそれ以前の「宗派」意識に関わる研究の底にも流れているといつてよい。実は、この

事実に自覚的になるか否かは、この問いを意味あるものにするか否かにおいて決定的だと思われる。つまり、それが歴史的な背景を帯びた、歴史的構成物であるということをも十分自覚して、そういった歴史的構成物が他の文化圏、或いは地域に存在するか否か、という形で問いは、その概念の有無という事象自体を価値中立化し、なぜある地域ではこういうものが出来たのに、ある地域ではこうしたものが存在しないのか、ということについて、バイアスを最低限に――つまり幸運だったとか残念だとかということについての感覚を最低限に――抑制しつつ、できる限り客観的な視点から議論することを可能にすると思われるからである。我々は、勿論価値判断から完全に離れて思考するということはできないが、そのバイアスはできる限り下げなければならない、そのためには、自らの問いの立て方自体が歴史的文脈の上で成立していることを自覚することは不可欠であると考ええる。

また、実はこうした歴史的構成物である概念を普遍概念と取り違えて議論すると、すぐに論者間で大変な甲論乙駁が始まるのが常である。その原因の大半は、実はこうした歴史性を帯びていながら普遍概念と誤認された概念について、その内実や認定のメルクマールについて、論者間で全く一致した認識がないままに、それぞれがおのれの判断を絶対視して――他者にも当然共有されているはずだ、との暗黙の前提の下で――議論が行われるから、いくら議論

を積み重ねても、共有の認識に至り得ないのである。或いは、それぞれが異なるメルクマールを明示して、それぞれに違う意見を述べたとしても、その結果残るのは、結局見かたによって結論が変わって、難しい問題なのだ、という感想以外ではない。第三者からみれば、では、結局どうなんですか、と問いをスタートに戻すしか無いのである。こうした不毛性は、かつて中国史学の分野で、マルクス主義の影響の下で、中国に封建制があったかなかったか、或いは古代・中世・近代をどう区分するか、をめぐる議論で、それに近いものがあつたかと思う。もちろん、ここではマルクス主義の唯一の真理としての特権性を主張する人々がいたからこそおこつたのであり、仏教の「宗派」とは大分事情は異なると思われるが、こうした不毛な陥穽に落ち込まないためにも、問いそのものの歴史性を認識し、そこで普遍概念的に扱われる概念そのものが、全くの特異歴史的存在であるということを確認することは是非とも必要である。

今回のシンポジウムでは、幸いにそうした落とし穴に陥ることは避けられたかと思う。それは当然、参加者各位が上記の問題について一定の理解をお持ちであつたことによると思われるが、更にいえば、シンポジウムの題名に、宗派「意識」として、「意識」という概念を付け加えたからでもあつたと思われる。この「意識」という概念を加えることで、まずは第一義的に、歴史的な過去の東アジア各地

域の人々の、自己認識、或いは他者認識が問題となるのだ、ということに、方向性が絞られたのである。隋唐期の人々は、いわゆる「宗派」（この概念はあくまで日本的パイアスを帯びているわけだが）と関連するようなレベルでの、自己認識・他者認識をどのように形成・保持していたのか、ということが問題なのであって、私たちが、そこに「宗派」的なものを認定するかどうか、ということとはむしろ二義的になったわけである。このことは、会議を進めつつ、その議論を通じて聴衆の皆様を含めて、参加者全員が一定の認識を共有し、成果が上がったかもしれない、と感じる結果へ収斂するために、一定程度有効であったと思われる。

さて、私たちが各報告と討論をすべて経たうえて、最終的に結果として得たものとしては、いずれもすでに指摘されていることではあるが、改めてそれが核心だと確認したものを中心に、簡単に紹介だけさせて頂きたい。

まず、第一に確認したことというのは、彼らにおける「宗派」に関連する認識というものは、元来東アジアにおいては中国において最初に成立したわけだが、そのとき、回顧的に、系譜形成的に作られてゆくものである、ということであった。「禅宗」の場合が最も顕著な例としてよく知られているが、仏陀から自己のグループまで繋がる系譜・チーム的には、「祖統」「師資相承」「血脈」「伝灯」などの用語がそれに直接関連するものとして挙げられる一を、往々にして事実とは関係なく作り上げ、それによって他の

グループと違った、自らのグループの特権性を主張することになる。これは、最も理想的には「禅宗」のように、すべて直接的個人的関係、「師資相承」によってその系譜が支えられていることが期待されたが、天台学派や華嚴学派に見られるように、一部に断続的部分を含んでも差し支えなかった。こうした後世からの回顧的系譜形成の努力は、南北朝最末期から隋にかけての三論学派が嚆矢であった如くだが、ともかくもこうした人工的構成物として、系譜が語られることが、自他を分ける意識の最も重要なポイントであることが確認された。ここには、「宗」のチームが使われる事例と使われない事例があり、使われるものとしては、「禅宗」が最も強烈な含意をもって八世紀にまず現れたわけだが、ともかくもこうした自他の系譜的分別がまず彼らの認識としては最も重要だということが共有された。

また、二つ目には、「宗」との呼称が存在したとして、その概念の意味するものについて、各時期・各地域の各事例について、慎重に判断すべきことが確認された。従来も、隋唐期中国に、禅宗・華嚴宗・天台宗などの用語が出現する時期、或いはその含意などについて歴史的考察が加えられて、少なくとも日本で「宗派」というときの「宗」とは大分違う、ということが報告されてきたが、更に一層、その時代のもはその時代に返すべきことが確認された。ここには、同時代的な自称・他称、他称については仏教内部のもの、外部のもの、そして後世の（今日の我々を含む）

研究者としてのグルーピングとその名称、といった様々な、十分注意して区分することが必要な呼称の錯綜現象が存在する。これを、ひとつひとつと歴史的なものはその文脈に返し、後世からするものはまたそれはそれとして、きちんと区分しながら、あくまで歴史主義的に扱うべきだという点が共有されたということである。

そして特に、これは中国の先生方から強調されたことであつたが、「宗」という概念は、本来中国において社会組織の中心のひとつである、「祖」を共有する男系血族の組織原理と直接的関係のある用語であり、そのことに留意すべきである、との指摘がなされ、改めてその重要性を認識できた。つまり、「宗派」問題を考えるとき、日本における「宗派」の存在様態がどうしても揺曳すること、上にも述べた通りであるが、中国で「宗」の概念が成立するとき、実はこうした濃厚な中国文化の色彩を帯びて現れたのであつて、まずそれとの相関から考えるべきである、との指摘がなされた。古く、六朝において「六家七宗」などの概念が出現した時、「宗」の概念に、礼に関わる宗の概念が関連していかなかったはずは無い。「家」というのも、漢代以来の、諸子百家の「家」の概念を引きずつたものであり、更にその概念そのものが、「祖」を共有する「家」という血縁組織をベースに考えられているわけである。こうしたことを考えると、確かに、中国の「宗派」意識を考えながら、「宗」概念の淵源まで遡ってその意識を保ちながら

考察を加えなければならぬわけである。

また、三つ目には、中国・韓国・日本における「宗派」意識、更にその社会的定位の状況の差異というものが、改めて明確になった。中国にも、韓国にも、隋唐期には、寺院・信徒まで含んだ閉じた構造の、日本の、特に近世以降の「宗派」の如きものは極めてまれにしか確認されない。例えば中国の場合、隋唐期の寺院の多くは多様な教義を保持する僧侶によって共有されており、専有される寺院というものは「三階教」や「禪宗」など一部に限られ、またその時期・地域も限定的である。信徒については、中国社会には、仏教圏外の「儒教」をバックボーンとする士大夫階層が、常に王朝権力の官僚として強大な力をもって存在していること、また、日本には本格的には移入されなかったわけだが、「道教」と呼ばれる組織も、大きな社会的存在として、信徒獲得において競合していたこともあり、信徒を含めた形で閉じた構造をもつことは殆んどありえなかつた。そして、この士大夫層が、仏教の出家者集団の外にありつつ、居士として、仏教に対して深い理解をもつこともよくみられ、彼らの仏教内部の区分への視点も、社会的には、僧侶自身の自他認識とともに、大きな社会的影響力をもっていたのであつた。

一方、韓国においては、新羅時代後期、それまでの華嚴学派に加えて、「禪宗」という、中国では少なくとも華嚴学派側はその区別を意識していた学派の流入があつても、

僧侶の碑伝などの中に、そうした学派同士の軋轢、差異意識を反映した記述はほとんど確認されない。それは中国に比べてはるかに稀薄である。ところが、日本では逆に、平安初期の最澄の時から、信徒はともかく、寺院は閉じた構造を志向しており、後世のより強い閉鎖性に繋がる芽というものが、意外に早期に見られるわけである。このほぼ同時期の三国での違いは極めて大きいといわねばならない。なぜ、そうした違いが出てきたのかについては、特に政治、或いは国家権力との関係の要因が大きかったであろう、と言うことが最大要因ではないかということになった。その他、地理的要因や教理的性質などにも関連するであろうという論点はあったが、残念ながらそれ以上には踏み込めなかった。ただ、ともかくも、改めて三国の仏教の、自己・他者認識、そして社会的存在状態の差異が浮き彫りになった。

そして、四つ目として、これは私たちが今日の視点からある学派などを認定する時には重要なファクターとなることであって、彼らの「宗派」意識には関わる時もあり、関与しないこともあるものとして、そこに一定の他とは異なる教義の内実の存在があり、それが継承されているという事実の重要性についても確認された。これは、小生が手を染めてきた明代の「気の哲学」と呼ばれる儒教の一思潮の展開を考えると、その意味が確認される。この「気の哲学」というものは、朱子学の理と気を分ける理気論を修正し、

気の根本的実在性の上に、そこに具わった法則性として理をとらえようとする考え方であって、十六世紀以降、士大夫の儒教思想の中に幅広く観察される傾向である。しかし、彼らにその思考法の共有に基づく、グルーピングの意識は全く無いのである。朱子学に対して似たような異論を提出するという思想的実態はあるけれども、彼ら同時代人同士に仲間・グループとしての自覚が無い。こうした問題を考えると、今日の思想史研究者である我々の立場からすれば、こうした問題が、対象となる人々の自己認識・他者認識とは異なる文脈で固有に存在していることは、やはり確認しておくべきであるとの認識が共有された。勿論、それが彼らの自己認識・他者認識に直接関わるのであればなおさらである。

さて、現在、東アジアというまとまりは、経済的にも政治的にも非常に注目されてきている。これを改めて隋唐期という、交流が密であったひとつの時期をとって考察する場合、冒頭にも述べた如く、仏教の問題はやはりその柱をなすことになる。それを明確に意識しつつ、これも冒頭に述べた如く、三国の出身で、かつ三国の研究機関で活躍中の、三国仏教研究を専門とされている学者の方々に一堂にお集まり頂き、隋唐中国で発展した仏教という基盤を共有しながら、新羅韓国と、奈良平安の日本では相当に異なる形に展開したという、三国間の独自性・差異性を、「宗派意識」というテーマをめぐって明確にできた。こうした試

みは、近年次第に現れつつあるが、仏教については、寡聞にして前例をさほど聞かないように思う。本シンポジウムはそうした意味で、少しは時代的な意味を有するものではなかったかと考えると、その開催が可能になったことの喜びはひとしおである。これもひとつのきっかけとなつて、今後も同質の企画が、三国の各分野にわたつて更に多彩かつ有意義に展開されることを望んでやまない。

なお、中国の先生方のご論考の論旨の中には、現在の日本での研究上の共通認識とは齟齬する部分も含まれている。これは、人文科学では、自然科学のように、ある領域で一部の学者が正しいと認定した知見が、ただちに世界中のその領域の研究者に真理として共有される、というような単純な展開をとらないものであることをふまえて、あえて統一などは図っていない。読者諸賢にはその旨、諒として頂ければ幸いである。