

東京帝國大學中禪僧們的近代佛學

——尤其關注其投向原始佛教的目光*

一色大悟
(日本) 東京大學

摘要：明治時期以降，作為近代制度的一環，大學被移植至日本，在這樣的大學中，展開了對佛教的研究。此研究以佛典為研究對象，運用批判性的、合理性的研究方法產出了許多成果。而與此同時，因為佛教學者的大多數亦是佛教中人，所以，此研究與存在於文本之外、他們自身所保有的日本佛教信仰體系之間是否相一致就成為了他們必須直面的問題。在這個問題語境之下，曾任東京帝國大學教授的木村泰賢和宇井伯壽分別以菩薩道和教外別傳之概念作為佛教研究的參考坐標系，試圖在原始佛教研究和信仰之間、在客觀與主觀之間架起一座橋梁。因此，雖然他們的研究當然可以說是時刻保持著學術意義關懷的學術研究，不是信仰和理性的簡單聯結，但這些研究在佛教思想史上亦應可有一席之地。

關鍵詞：木村泰賢、宇井伯壽、東京帝國大學、禪僧、佛教思想史

一、序言：日本近代佛學與佛教文本的外在性

明治以降的日本，佛教研究已不僅僅局限於寺院，在定位於近代教育制度的大學之中也得以展開。佛教，亦即“佛的教示”，正如日本佛學的泰斗宇井伯壽將其言表為廣義的“教育”所昭示的，其本質中含有引導世人、構築人格的功能¹。因此，日本也與許多亞洲國家類似，在近代化以前，佛教教團中設置有高等教育機構，研究教理，培養僧侶；關於這方面，已有不少論述²。日本大學中的佛學研究，既繼承了這種傳統的對佛教的考究，又借由與其他學術一同傳入日本的東方學，尤其是與印度學中的佛教研究的合流，獲得了持續至現代的獨有的形態³。日本大學中的這種佛教研究，被稱為“近代佛學”。

進而，因為有了西洋和日本這兩重源流，近代佛學不僅從傳統的佛教教學中分化而出，同時，也由於日本這一地的特殊性，而朝向了

* 本文是以筆者以前的演講“仏教思想として日本の近代仏教学を再考する：輪廻批判・縁起説論争・仏教研究法”（東京大学東アジア藝文書院研究会“東アジアと仏教一人と仏教の交錯から照らす東アジア”第2回，2022.3.9，線上會議）的內容為基礎，加以之後的研究成果，並對全体進行補訂而成。除上述演講外，文中也含有其他與筆者過去的發表重覆的內容，會在正文或腳注中進行注明。

譯者註：本文原題為“東京帝国大学における禅僧たちの近代仏教学—とくに原始仏教への視線に注目して—”。“近代”一詞在日本史中一般指明治維新至二戰結束的時期。楊潔譯。

¹ 宇井伯壽《仏教汎論》，東京：岩波書店，1947-1948年，第107頁。

² 關於近世日本的学林制度，已積累了細至各個宗派的諸多研究，本文的論述中沒有必要對其細節進行討論，故此處不作深入。參考西村玲2010年的著作中對学林制度進行的非常全面的論述；見西村玲《民衆仏教の定着（新アジア仏教史13日本III）》，東京：佼成出版社，2010年，第4章《教学の進展と仏教改革運動》，第183-228頁。

³ 文学部百年史編集委員会《東京大學百年史 部局史1 文学部》，東京：東京大学文学部，1985年，第二編第三章第三節《印度哲学》東大百年，第524-554頁。

不同於西洋佛學研究的自有的課題。首先，就從傳統教學分化而出這一方面而言，正因為是大學中的佛學研究，處於近代這一時代中，佛教的存在方式受到了最為尖銳的質疑，可以說此是為背景。換言之，特別是處於草創期的東京大學，其是將歐美的學知移植至日本的場所，是在與佛教式的價值理念完全不同的原理下運營的組織。故而，在其中進行的佛學研究，需要對那些與佛教並不完全相融的世界觀、真理觀和信仰展現出自身作為學術研究的合理性。可以認為，與近代學術這種性質相異的知識體系交鋒的結果是，在明治時期後半，將視野從佛教教團擴大到知識文化階層的近代佛教，其展開已經準備就緒。關於這一方面，筆者在拙論中已有討論，因與本文主題關聯不大，此處恕不贅述⁴。

另一方面，處在大學這種將西洋的學術移植過來的場所，近代佛學就更是在東方學、印度學中的佛教觀的強烈影響下，不是將佛學，而是將日本佛教本身的課題視為自己的課題，持續展示著嘗試解答的姿態。這個課題就是，本文將討論的，佛教如何應對佛教外部向佛教提出的基於批判性理性的各種疑問，如，認為日本的佛教教團宗奉的大乘佛教不是釋迦牟尼佛真傳的大乘非佛說論。換言之，近代佛學既處於世俗組織中作為學術研究的位置，同時也依然是作為一個信仰體系的佛教其本身。

不同於東方學，近代佛學持有佛教內部的視點，這可以從近代以前佛教的地位、明治政府的宗教與教育政策、近代日本的思想土壤、

⁴ 一色大悟《仏教と仏教学のボーダー：東京大学草創期における仏教研究法をめぐる言説》，收入《東京大学草創期とその周辺—2014-2018 年度多分野交流演習〈東京大学草創期の授業再現〉報告集》，東京：東京大学大学院人文社会系研究科，2019 年，第 1-15 頁。

明治時期的時代思潮等各個方面進行分析，實際上也已經有諸多學者或上述筆者的拙論從各自的視點進行了分析討論⁵。這裡對比一下西洋的東方學和日本的近代佛學這兩者與佛教的關係就可以看到這種不同。西洋的東方學研究，即便是有傳教士、旅行者、殖民地官員等等親赴亞洲，實地見聞研究佛教，也正如下田正弘文中所詳述的，東方學中佛教的樣貌，是站在佛教傳統的外部，觀察呈現於文獻中的信息而建構出來的⁶。而日本的近代佛學，是在佛教已深深扎根而且仍然存活的土地上成立的。不僅如此，這個領域的佛教學者有很大一部分，或是親近佛教的人，或是僧侶。他們具備西洋佛教研究的知識，有時還會留學深造，且在大學中的言論也相應地具有學術性；雖然如此，佛教對他們而言，不是立於眼前的只是作為單純的研究客體的存在，而是生活在其中的現實，還是將來也要一直探求的實際存在的課題。因此，他們一邊從事著正統的學術研究，將發訊對象擴展至教團外部，一邊持續關注著日本佛教自有的課題。

基於以上論述，本文將以上文提到的大乘非佛說論這一論點為中軸，對兩位曾是東京帝國大學佛教學者的禪僧解釋聖典的理論進行分析。大乘非佛說論，作為大乘佛教的反面與大乘佛教緊緊相繫，自印度時期就反覆被提起，但在近代的日本，問題是在於由西洋傳來的印度學研究依巴利上座部的聖典等文獻重新構築出的所謂“原

⁵ 2000年以降的日本，近代佛教研究有了顯著的進展。末木文美士作為最初的推動者，已就近代日本佛學中的傳統教學和西洋由來的印度學之間錯綜複雜的關係進行了論述。見末木文美士《アカデミズム仏教の展開と問題点》，收錄於氏著《近代日本と仏教（近代日本の思想・再考II）》，東京：トランスビュー，2004年，第215-240頁。

⁶ 下田正弘《近代仏教学の形成と展開》，收入奈良康明、下田正弘編《仏教の形成と展開（新アジア仏教史02 インドII）》，東京：佼成出版社，2010年，第13-55頁。

始佛教”⁷。之所以這麼說，是因為，依據巴利聖典構築的原始佛教和現存於東亞的禪宗、淨土教等佛教之間存在著差異，這是無法否認的，既然如此，假設原始佛教是釋迦牟尼佛所說，那麼，佛教學者們將直面一個問題：與原始佛教相異的現存於東亞的佛教，又該如何將其定位作同是釋迦牟尼佛的教示？

此外，“聖典解釋論”這種涉及對已被語言化的教法之理解的討論，其背景其實是這樣一個問題：在聖典外部實際生活著的現實應該如何定位？對照本文主題，可以說這一點尤其值得注意。之所以這麼說，是因為，如前所說，與近代佛學有關連的學者多為實際存在的佛教教團的僧侶。這意味著，與西洋的東方學學者們不同，對他們來說，文獻固然是研究對象，但外於文獻，在其之前，佛教就已經存在——那是，就算巴利聖典中沒有記載，也一直作為佛教實際現在眼前、不能視而不見的存在。當然，他們並非總是只從教團發言人的立場來詮釋聖典，不能否認，他們也意識到作為大學的佛教研究需要具備的合理性。即使如此，他們仍將這些問題視為課題：應該如何定位聖典內外的佛教？抑或是，生活在聖典外部的佛教中的他們應該如何面對聖典內部的教說？

本文要討論的兩名佛教學者是，東慈寺二十世泰賢實麟與東漸寺三十四世活翁伯壽，即曾任東京帝國大學印度哲學講座教授的木村泰賢和宇井伯壽。他們既是奉“教外別傳”為宗的禪宗的僧侶，又在討論聖典內外的佛教位相問題的聖典解釋論中留下了深深的足跡。且不論其中的因果關係，這個對比本身似乎就已暗示了許多東西。

⁷ 關於明治時期日本發生的主要大乘非佛說論爭，參考指方伊織《M・L・ゴードンの大乘非仏説論—宣教師がもたらした近代仏教学—》，《近代仏教》第15期，2008年，第99-132頁。

又，本文以大正時期木村泰賢和宇井伯壽的聖典解釋論為焦點進行討論，為了更好地理解他們所處的狀況，需要考慮到在近代佛學草創期的明治時期日本佛教所發生的變化。所以，下文先從明治時期情況的概述起論，再進入木村和宇井的思想分析。

二、明治時期聖典解釋論的變化

若以一句話來概括日本佛學的明治時期，應該可以說，這是在諸學者摸索如何應對西洋學知的努力下，日本佛學的近代形態得到了探索的時代。或者說，伴隨這個變化，這也是佛學不需要再自己去承受近代知識分子審視的目光、通過與他們的對話來尋求佛教自身位置的時代。這種由西洋化或近代社會的發展帶來的變化，幾乎遍及了當時所有與文化有關的事物。在這層意義上說，佛教所經歷的明治時期，可能也只是構成了這種多樣的近代化事例中的一部分。但是，如果站在佛教思想史的角度來看，自佛教的思考方式在印度肇始以來，也許可以說這個時期所帶來的變化是佛教所未曾經歷的。這一點，對照一下北傳佛教的聖典論的本質，即可了解。

比如，先有文獻 A 存在，然後有注解 A 或者敷演 A 中思想的文獻 B 成書。這種情況下，A 和 B 之間必然存在文字列的差異。因為，A 和 B 如果由完全相同的文字列組成，B 就不是 A 的注解或敷演，而只是單純的謄抄。這顯示了很重要的一點，關乎聖典 A 的注釋書 B，或敷演聖典 A 而編纂的聖典 B 的本質。也就是說，雖然我們說 B 是 A 的注釋或敷演，類似將 B 的位置放在了 A 的延長線上，但是，在文字信息的維度，B 和 A 是也僅是兩個不同的文獻。換言之，所謂的二者的一致性，是在進行了解讀、認可其含意上的同一性之

後，才得以成立的。

所以，說文獻 A 之後有了文獻 B 時，讀者對這二者的評判可能會因其自身的思想各異而有所不同，而在印度的佛教中，事實上也確實如此。不過，承自印度的東亞及藏地的北傳佛教系統中，對 A 之後的 B 文獻，一般採取了認可其亦有可能是佛說的立場。佛教部派之一的說一切有部主張的“阿毗達磨佛說論”就是一個廣為所知的例子——其認為，為佛教經典而作的理論書（阿毗達磨文獻），即使這些一般是佛弟子的作品，書中的內容也有可能是佛的教說——從這個主張的內容看，可以說，這很明顯是因應後出現的佛教文獻而採取的態度。也就是說，正如本庄良文所指出的，當有新的教理理解出現時，從阿毗達磨佛說論的觀點來看，可以依“隱沒”（教理所依據的經典已經佚失）、“密意”（經典中含有未明言的深意）、“法性”（與佛的教說在本質上並不矛盾）這三個理論，將其認定為佛的教說⁸。將這個觀點對照上一段的論述，可以說，後出現的文獻 B，文字列與先出現的文獻相異這一點絲毫不影響其定被認可為聖典。與阿毗達磨佛說論一樣，眾所周知，印度的大乘佛教，以及佛教傳到東亞及藏地之後，也都採取了將各種佛教經典普遍認可為佛說的立場。

而西洋傳來的佛教研究所帶來的，是這種北傳佛教傳統聖典觀的反命題。之所以這麼說，是因為，當西洋傳來的佛教研究被介紹到日本時，可以說它是作為“削減佛說”的研究被學者所理解的。比如，結束德國的留學生活回到日本的井上哲次郎，在明治 20 年代（1887-

⁸ 本庄良文《阿毘達磨佛說論と大乘佛說論—法性、隱沒經、密意—》，《印度學佛教學研究》第 38-1 期，1989 年，第 59-64 頁；同氏《アビダルマ仏教と大乘仏教—佛說論を中心に—》，高崎直道（監修）、桂紹隆、齋藤明、下田正弘、末木文美士等編《シリーズ大乘仏教第二卷 大乘仏教の誕生》，東京：春秋社，2011 年，第 173-204 頁。

1896年)在東大開講“比較宗教及印度哲學講義”，講義的內容是印度哲學各派的概述以及作為佛教起源的釋迦牟尼佛的生涯和思想⁹。期間，他於明治27年(1894年)向雜誌《佛教》(85-86號)投稿，稿名為《仏教の研究法について》(《佛教的研究法》)¹⁰。文中認為：在佛教研究中，必須用到歷史研究、比較研究、批判研究這三種研究方法。其中，應該依歷史研究進行原典分析，以去除佛教中誤傳的部分，依批判研究辨明教說的真偽，從而使佛教思想成為能夠教化近代社會的思想。

大體來說，這種削減佛典的邏輯似乎以明治20年代為分水嶺，在佛教學界傳播開來。當然且不論佛教學者各人作為佛教徒的信仰，至少在學術領域中，那種傳統的認可佛典的多樣化和增廣的解釋理論隱而不見，而如井上所說的批判性原典研究這樣的依循削減聖典的邏輯而進行的研究得到了推進。如，明治32年(1899年)出版的《哲學雜誌》第14卷149號中收錄的匿名文章《我邦の仏教界に於け

⁹ 参考今西順吉《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》第39-1期，1990年，第1-82頁；同氏《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》第39-2期，1991年，第1-77頁；同氏《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》第42-1期，1993年，第1-64頁；同氏《井上哲次郎の開拓者の意義》，《印度學佛教學研究》第49-2期，2001年，第20-26頁；磯前順一《近代日本の宗教言説とその系譜—宗教・国家・神道》，東京：岩波書店，2003年；磯前順一・高橋原《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》第21期，2003年，第1-55頁。

¹⁰ 参考《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年)中所收影印版。另，關於這篇井上的文章，參考筆者的演講錄(一色担当部分：演講《組織仏教学の遺したもの》[第4-14頁]，見一色大悟・下田正弘・苺部直・山口輝臣・鈴木淳《ワークショップ「東大仏教学への新たな視座」講演録》，《企画研究「学術資産としての東京大学」講演録1(Humanities Center Booklet Vol. 1)》，東京：東京大学連携研究機構ヒューマニティーズセンター，2019年，第3-54頁)。

る現時の思潮》(《我邦佛教界現在的思潮》) 報道了佛教界正在進行基於佛教原典批判理論的研究。這篇文章被認為是對由境野黃洋發起的宣稱要打破迷信的“新佛教運動”的介紹，而他們的運動開啟了新的佛教研究的時代。作為結果，大約 10 年後的明治 43 年(1910 年)，境野宣告，新佛教運動取得了對大乘是佛說論的“勝利”¹¹。

三、大正時期中佛教的再解釋運動：木村泰賢與宇井伯壽

如前所示，明治末年廣為流布的佛教聖典解釋論，是試圖運用削減之邏輯，將“真佛說”的範圍，界定在出現於歷史中的釋迦牟尼佛的極為有限的教說之中。當然，即使是認同這種解釋論的學者，會完全否定存在於歷史中的形態多樣之佛教的價值的，就筆者之管見，尚未看到。即便如此，有一點是肯定的：在削減的解釋論中，多樣的佛教經典的記述被置於的位置是，它們僅僅是真佛說的一種變異形，而這大大降低了這些記述曾經具有的價值——以前，這些記述理所當然地被視作“佛的教示”。因此，雖然這種基於削減邏輯的解釋論在當時的佛教學者之間流傳開來，但尚不至於重寫了佛學的一切。這造成的結果是，佛教學者之間出現了一種分裂，木村泰賢幽默地描述之：

不過，令人不禁訝異的是，在日本的佛教學界，特別

¹¹ “與十年前相比，不得不說，今天的佛教研究實在有了長足的大進步。【中略】大乘是佛說、非佛說，到了今天也基本得到了解決。所有的經典都是佛說之類的舊思想已經從根本上被破除了。現在看來，自由討論占據了事實上的勝利，此不失為明治佛教史的至少一大特色。”(境野黃洋《新佛教十年史》，《新佛教》第 11[7] 期，明治 43 年 [1910 年]，第 666 頁)

是各宗派大學裡，有一個問題到現在都沒有被當作重大問題來思考：一邊是在這個教室，此宗派的所謂宗學大家，對往昔的宗學不作任何批判，滔滔不絕地演講：“不論是從相承上看，還是從教判上看，都唯有我宗才是代表了佛陀出世的本懷”等等；一邊是在那個教室，文學學士的某老師在佛教史講座中分析著大乘佛教的成立年代。呈現出這種奇觀的，是各宗派大學中佛學教學的現象¹²。

以這種佛學研究內部的分裂現象為背景，在大正時期以降的佛教學者，或至少在畢業於東京帝國大學的佛教學者之間，似乎有某種運動應運而生，他們試圖對那些在基於聖典削減邏輯的批判性佛教研究中被篩出的各種傳承或教說的價值進行重新評價，並將其與出現在歷史中的釋迦牟尼佛關聯起來進行討論。如，木村泰賢在上述引文的稍前之處寫道：“尤其是日本佛教徒必須好好思考這樣一個問題，那就是，‘應該如何從原始佛教推導出自派的立場’的教理上的確立”¹³。然後，在同樣的語境中，木村於大正5年(1916年)發表論文《古代思想研究中可以容許的新解釋的界限》¹⁴，表明了自身的立場，並站在這個立場上，基於原始佛教與大乘佛教的關係對原始佛教進行了討論，於大正11年(1922年)4月出版了《原始佛教思

¹² 木村泰賢《真空より妙有へ》，東京：甲子社書房，昭和4年(1929年)，第24頁。

¹³ 同前書，第23頁。大正時期前半，在松本文三郎與椎尾弁匡之間進行的佛典解釋之爭應當也可以放在這個語境中來理解。當時，京都大學教授松本文三郎宣倡科學佛教研究，認為學說的建構不需要考慮古來的傳承。大正3年(1914年)，松本出版了《仏典の研究》(《佛典研究》)。而椎尾弁匡，站在想要恢復古來傳承及基於這個傳承的傳統教理解釋的立場上，對《佛典研究》進行了批判，在同年於雜誌《宗教界》和《芸文》上論議酬對，往來多達三次。

¹⁴ 木村泰賢《古代思想の研究においていかなる点まで新解釈を許し得るか》，《宗教研究》旧1期，1916年，第213-224頁。

想論——尤其關注大乘思想的淵源》¹⁵。另一方面，宇井伯壽於大正11年7月，在《東洋哲學》雜誌上發表了《原始佛教資料論》，陳述了他自己也稱之為“主觀的”對原始佛教的解釋¹⁶。

木村和宇井的具體主張且放在稍後細述。若先對二者的見解作一個概觀，應當說，有一點值得注意：他們二人的思考中都對聖典解讀過程中讀者主觀性的意義進行了重新追問。之所以這麼說，是因為，如本文開頭所述，在近代日本成為問題的大乘非佛說論的實質是，由引進自西洋的佛學研究視為較接近於佛的真傳的巴利經典，以及依其而描繪出的原始佛教，這兩者與現存的日本佛教並不完全一致。也就是說，從存在論的角度看，原始佛教是存在於被視作聖典的初期經典之中，而在與之相對的佛教學者的主觀之中，又存在著身為僧侶的他們實際生活在其中的日本佛教。由此，也許可以說，木村和宇井將聖典與讀者主觀之間的關係視為問題這一點，暗示了在他們的主觀之中的存在著日本佛教的這種世界觀。

那麼，他們是如何討論聖典解釋的，在他們的討論中又可以看到什麼特點呢？首先，木村泰賢的聖典解釋論，需要作為貫穿於他著作中的人生觀或價值觀的一部分來理解。最能展現其人生觀的，當屬收錄於他的著書《通向解脫之道》中的《生命的本質與人生的意義》一文¹⁷。他在文中主張：人生的原動力是欲望，支撐這個欲望的是“生

¹⁵ 木村泰賢《原始佛教思想論——特に大乘思想の淵源に注意して》，東京：丙午出版社，1922年。

¹⁶ 宇井伯壽《原始佛教資料論》(上)，《東洋哲學》，第二十九篇，第七号，大正11年(1922年)7月，第1-7頁；《原始佛教資料論》，《東洋哲學》，第二十九篇，第八号，大正11年(1922年)8月，第8-20頁。後收錄於《印度哲学研究第二》，見註22。

¹⁷ 木村泰賢《生命の本質と人生の意義》，見《解脫への道》，東京：甲子社，大正13年(1924年)，第1-51頁。

命的需要”，但如果沒有實現他稱之為“絕對生命”的某樣東西，這個“生命的需要”就絕不可能得到滿足。進而，作為趨向實現這個“絕對生命”的過程，學問、國家和宗教都有其意義。簡而言之，基於志向於未來的意欲，以行動來追求自我實現，木村將此視為生的本質，進而，他所抱持的價值觀是以對這個生是否有用作為判斷基準。

在上文提到的《古代思想研究中可以容許的新解釋的界限》一文中，木村所表述的解釋論也立足於這種人生觀、價值觀。文中，木村進行了發問：“所謂古代思想的研究，是只需要將它視為古代的思想、展示歷史的真相就足夠的研究嗎？還是說，就算我們結合現代思想來解釋它，也不失為古代思想研究的一種學術態度？又，如果這能被容許，可以給予的新解釋又有怎樣的範圍界限？”¹⁸ 然後，木村展示了四種來自諸學者的回答，對其中吉田修夫的主張表達了讚意。吉田修夫的主張是：“考證式的考古學研究法於古代思想之研究自是必要，然唯以其為主乃腐儒所致，若唯有其，則為死學。總而言之，古代思想之研究於資助現代思想有其意義，故於此點吾人須時時注意”¹⁹。進而，木村指出，古代思想的研究之中，擷取古代思想中具有普適性的要素貢獻於現代思想很有必要，但同時也必須承認，這個過程中存在著研究者的主觀在進行介入的可能性²⁰。

實際上，木村在《原始佛教思想論》中可以說實踐了這種解釋法。

¹⁸ 木村《古代思想の研究においていかなる点まで新解釈を許し得るか》(前掲)，第213頁。

¹⁹ 同上，第218頁。

²⁰ “對於古代思想，判斷其為一般要素或特殊要素的基礎在於學術常識，然而最終，仍待研究者自己的批判。所以從這一點來說，古代思想的研究，簡而言之，在一定程度上被研究者的認識、信仰所左右亦是難免。而且這也是所謂的 Personal deviation，這種程度的事情應該得到容許。”(同上，第223-224頁)

他在序文當中寫道，自己像古時的阿毗達磨論師一樣深入至阿含經典詞句的內裏，希望由此聯繫大乘佛教與小乘佛教，故而自己所作的解讀有時也可以說是獨斷的，但他同時斷言，這些都是“絲毫沒有違背學術良知而得出的結論”²¹。也許可以認為，木村能夠像這樣斷言即使有獨斷之處也並不愧對良知的背後，是他確信自己的解讀正是趨向實現他所說的“絕對生命”的自信。

在上述文章中，雖然木村沒有明言自己的人生觀、價值觀為何，但他將人生，將聖典解讀視作是趨向實現未來的“絕對生命”的這一態度，按佛教的觀念來看，可以說，稱其為“菩薩道的踐行”可能最合適不過。

而另一方面，宇井伯壽在《原始佛教資料論》²²一文中表述的，是一種用極為特殊的方式來確立信念的方法。此文的前半部分，如其標題所示，是嘗試用文獻批判的方式來研判哪些是傳載了原始佛教的可信資料。在這一部分中，宇井所擅長的客觀的、文獻實證式的研究方法得到了充分運用。而此文的後半部分，論述了對原始佛教思想的推論，這在後來連宇井自己也說是“很主觀的假定”²³。宇井的這個推論，筆者曾在拙論²⁴中進行過討論，在下文中將就與此處論述有關的點進行重述。

宇井在《原始佛教資料論》的第1-8節對原始佛教資料展開了細

²¹ 木村泰賢《木村泰賢全集》第3卷第2版，東京：大法輪閣，1968年，第11頁。

²² 宇井伯壽《印度哲學研究第二》，東京：甲子社書房，大正14年（1925年），第113-260頁。

²³ 宇井伯壽《印度哲學研究第三》，東京：甲子社書房，大正15年（1926年），《緒言》。

²⁴ 一色大悟《近代日本における緣起說論争にみる人間觀—說一切有部の三世兩重解釈をめぐって—》，《日本仏教学會年報》第83期，2018年，註24（全文在第173-195頁）。

緻的文獻批判，結果是到了第9節開頭，他斷定“經律作為資料存在不足”²⁵。於是他主張，以“最為確實的、誰都不會懷疑的東西”作為文獻資料的替代，以其為出發點來推斷“佛陀的根本思想”²⁶。而宇井用來決定什麼是“最為確實的、誰都不會懷疑的東西”這個出發點的，不是任何文獻資料，而是他與假想的讀者之間的對話。在這個對話中，宇井先將佛陀的出家定為毋庸置疑的事跡，而後開始了由其至“佛陀的根本思想”的推理。宇井文中試圖做的事情，或可整理如下：

因此，可以說，宇井對“佛陀的根本思想”的探求，在他的思考中早已有了答案。自不待言，這裡宇井所對話的讀者只不過是他自己假想的人物。也就是說，宇井所說的“誰都不會懷疑的東西”，極端一點說，等同於宇井自己深信不疑、不容爭議的事物。這樣看來，從這個“誰都不會懷疑的東西”推理出的“佛陀的根本思想”，其本質其實是將宇井自身堅信的佛陀的教說用合乎邏輯的方式進行疏理的結果。之所以這麼說，是因為，被視為推理出發點的事跡業已是宇井的信念，而且進行推理的也是宇井本人²⁷。

《原始佛教資料論》的這種獨特的思索之中蘊含著怎樣的意圖，宇井本人在文中並未言明。不過，在之後的為吉川延太郎《註解出定後語》所作的跋文之中，宇井回顧了自己所從事的原始佛教研究，其中有這樣一句話，可以說為探究其意圖提供了參考：

²⁵ 宇井《原始佛教資料論》，第212頁。

²⁶ 同上，第213頁。

²⁷ 引自一色前載論文腳注。

總之，佛陀的言語被原原本本地傳承下來這種事，作為人世間的事實是完全不可能的。所以，佛陀真正的教說本身，是超出於經典的語言文字而存在²⁸。

按照宇井所說，在超越文獻資料界限的語言之外的領域，也就是在教外別傳之中，存在著佛陀的真傳。這樣看來，他在《原始佛教資料論》中蘊含的意圖也許可以理解為：以他自己擅長的文獻學，令文獻學自我瓦解，通過這樣的戰略，使他得以在文獻學崩塌後的空地上，道出自己確信不疑的作為教外別傳的“佛陀的根本思想”。

四、結語

本文將焦點集中在曾任教於東京帝國大學的木村泰賢和宇井伯壽這兩名禪僧，分析了他們的聖典解釋論中，內在於文本的原始佛教和外在於文本的他們實際生活在其中的佛教這二者的位置。他們二人都是大學裡近代佛學研究的大學者，在思維中常保持著對學術意義的關懷，自己並沒有輕易將其與他們所生活在其中的佛教、呈現於文獻中的佛教進行融合。然而與此同時，以文獻解讀為基礎的研究行為也被他們吸收進了自己所生活的佛教之內，他們試圖借此將西洋與日本、近代與傳統、學術與信仰、釋迦牟尼佛與日本佛教、客觀與主觀融合為一。他們的這些思考是禪亦或非禪，筆者無法下判斷。但至少有一點毋庸置疑：這些思考既是學術研究，同時也是佛教思想的一部分，應可給予這樣的評價。

²⁸ 吉川延太郎《註解出定後語》，大阪：教学書房，昭和18年（1943年），《跋文》（第417頁）。