

仏教学における近代化の問題

—『密教発達志』とその批判をめぐって—

山 野 智 恵

はじめに

西欧的な近代社会の生活様式が日本に定着するとともに、日本人の世界観は大きく変化したといえる。一六世紀頃、西欧に登場した自然科学や合理主義は、中世以来の宗教的な世界観を駆逐し、近代社会に見合つた世界観を生み出した。この近代的な世界観は、進化論的な時間の観念、あるいは科学万能の実証主義、人間中心の人道主義などを形成していった。

幕末に、西欧から輸入された地動説が紹介されて以来、仏教は、こうした新たな世界観への対応を強いられ続けた。仏教と近代的な世界観との対面は、須弥山を中心とする仏教的な宇宙観が、科学的な立場から否定されたことに始まる。仏教側では始め、科学的根拠に基づく地動説を拒絶したが、それは、須弥山説の否定を排仏思想として受け取ったからである。事実、平田篤胤を始めとする国学者たちは、地動説を排仏論の一環として用いている。

国学者たちの展開した排仏論において、批判の対象となつたのは、仏教の保持していた宗教的な世界観ばかりではない。その矛先は、近代的な合理主義に合致しない仏教の教えそのものにも向けられていた。

「さて右の通り釋迦の始めたる佛法といふものは、死生はなれて三界と云を出で、天地の外のものとならうとする事故、君も父をもすて、妻子の愛情をいさぎよくはなれねば得られぬと云の教で、真の人間にはとんと出来ぬ事でござる。」【出定笑語⁽¹⁾】

このように国学者たちは、人道主義的な観点からも、また国益論的な観点からも、出家主義を基本とする釈尊の教えを全く認めなかつたのである。

こうした排仏論に対して、仏教がとつた態度は、科学的方法を用い、あるいは人道主義、国益論を取り込み、仏教の正当性を主張することであつた。そして、仏教は近代化の過程において、新たな世界観を無批判に受け入れ、自らを近代的合理主義に合致した姿に変容させることに努めたのである。

仏教学における近代化の過程もその例外ではない。十八世紀後半、イギリス人によって、植民地政策として始められたインド学は、西欧各国に広がりを見せ、特にドイツにおいては、ゲルマン民族の起原を探究するロマン主義を背景に、サンスクリット語学の研究が盛んに行われていた。仏教は、インド学の一環として研究され、ここに、文献学的な原典研究を基本とする近代仏教学が成立した。

こうした西欧の仏教研究に眼をつけ、いち早く研究者を海外に派遣したのは東本願寺である。明治9年（一八七六）、南條文雄（一八四九—一九二七）、笠原研寿（一八五二—一八八三）のイギリス留学を皮切りに、各宗団から研究者が、次々に西欧へ派遣されていった。イギリスのマックス・ミュラー（Max Müller）に師事した南條文雄、高楠順次郎（一八六六—一九四五）、ドイツのエルンスト・ロイマン（Ernst Leumann）に師事した渡

辺海旭（一八七二—一九三三）、荻原雲来（一八六九—一九三七）など、西欧で近代的な方法論を学んだ研究者たちは、日本の近代仏教学の基礎を築き上げていった。

また、十九世紀からは、歴史学的、あるいは地理学的な発見の欲求から、チベット探検、西域探検が世界規模で開始され、日本では、河口慧海（一八六六—一九四五）がチベットに入国し（一九〇〇—一九〇二、一九一四—一九一五）、また大谷探検隊が西域に入り（一九〇二—一九〇四、一九〇八—一九〇九、一九一〇—一九一四）、仏教研究における多くの資料をもたらした。こうした新資料の発見もあいまって、日本の仏教学は、文献研究と歴史研究においてすぐれた成果を出していった。

近代的な方法論を用いた仏教学は、仏教を批判的、客観的に研究する新たな視点をもたらしたといえる。しかし、伝統的な宗学の立場からは、この批判的、客観的見解は、しばしば否定的に受け取られてきた。当時、帝国大学印度哲学科で教鞭をとっていた村上專精（一八五一—一九二九）が、歴史学的な観点から大乘非仏説を承認したために、浄土真宗から僧籍の返還を要求されたことは知られる所である。

明治期の仏教学者は、学術的な批判性と、宗教的な信念とが矛盾対立する状況をどのように受け止めていたのであろうか。村上專精の言葉を見てみよう。

「大乘非佛説論たるや、歴史問題にして教理問題にあらず。教理の方面にありては、一人として大乘の佛説たるを疑ふ者あるべからず。」『大乘仏説論批判⁽²⁾』

「此の如く歴史眼と批評眼を以て之を常識に訴へ、其判断を得るに於ては、吾人の信仰を破壊するにあらず、却て吾人の信仰をして大に健全ならしむるものあり。」『仏教統一論⁽³⁾』

村上專精にとって、学術的な批判性は、個人の信仰を育むために必須であり、宗教的な立場となんら矛盾するも

のではない。

しかし、大乘非仏説論を始めとする、仏教の批判的、客観的研究は、大正期に至るまで、宗学における禁忌であつたといつてよい。こうした状況の中で発表された、密教学における最初の歴史学的通史、『密教発達志』も、宗学者の批判をもつて迎えられることになった。

一、大村西崖と『密教発達志』

『密教発達志』は、大正七年（一九一八）に刊行された。著者である大村西崖（一八六八—一九二七）は、当時、東京美術学校の教授であつた。著者自身の略伝によると、大村西崖は、明治二六年（一八九三）、東京美術学校を卒業後、京都美術工芸学校を経て、東京芸術学校の助教授となり、一時、学長の岡倉天心との折り合いが悪く退職しているが、岡倉が退官するに及び、再び教職に就いている。明治三五年（一九〇二）には教授となり、彫塑論、東洋美術史を担当した。

一方、全国宝物鑑査員、内国勸業博覧会の事務官なども歴任し、明治三七年（一九〇四）には、アメリカへ万国博覧会の審査官として派遣されている。訪米後、そのままヨーロッパを巡歴し、博物館に所蔵されたインド美術などを視察する機会を得たという。また、中国へも五回、調査のための訪問をしている。

東洋美術史に関する著作がいくつかあり、なかでも『支那美術史彫塑篇』は大著である。この他に、『東洋美術大観』『日本真美術大観』など、監修した美術書は多い。また、仏書の刊行にも携わっており、南條文雄、高楠順次郎、望月信享（一八六九—一九四八）等と共に仏書刊行会の設立メンバーとなっている。

法華信者であつた父母の影響により、仏教への関心は幼い頃からあつたようであるが、本格的に仏教、とくに

密教について学び始めたのは、東京芸術学校の助教授となつて以後である。東京へ赴任した直後より、浅草寺奥田貫昭（一八四六—一九〇〇）に師事し、またこのころ縮刷藏経を入手して、独力でこれを学び始めたという。明治四四年（一九一一）には、当時、豊山大学の学長であつた権田雷斧（一八四六—一九三四）と知りあい、これより以後、彼に師事することになった。この年、受明灌頂、伝法院一流伝授を受け、さらに、大正二年（一九一三）には、伝法灌頂を受けている。

『密教発達志』は、大村西崖の密教研究の集大成ともいふべきもので、密教の成立と展開の過程を、釈尊の時代から日本伝来まで、發達史という観点から歴史学的に考察したものである。本書の中核をなしているのは、約七百余の漢訳資料を用いた中国における訳経史である。翻訳者の生存年代によつて資料が編年的に整理され、各項目において翻訳者の伝記、翻訳経軌の概要がまとめられている。また、この資料を解説する形で、密教の展開についての論考がなされている。

本書では、資料を歴史学的に解釈するという立場から、伝統的な宗学とは異なつたいくつかの新説が提示された。主な新説を以下に列挙してみよう。

- (1) 釈尊は、治病のためなど以外に呪を誦することを禁じた。密教における呪法や護摩などは、本来、婆羅門教のものであつた。
- (2) 陀羅尼と明呪とは起原が異なる。明呪 (mantra, vidya) は、婆羅門教において用いられていたものであるが、陀羅尼 (dharani) は、婆羅門教には無く、仏教独自のものである。陀羅尼 (dharani) は、本来、諸法の名相、義理を記憶することを意味していた。
- (3) 龍猛は密祖ではなく、南天の鉄塔の説は、引正王が龍猛のために造つたという南天の伽藍の伝承と、清弁

が陀羅尼を唱えて芥子を投げ打って開いた洞窟の伝承とによって成立したものと考えられる。

- (4) 梁代の『牟尼曼荼羅呪經』において、諸尊を壇上に配して描く曼荼羅が、始めて説かれるようになった。
- (5) 唐代に至ると、繁多な諸尊法が説かれるようになるが、これらの諸尊は、仏教に起原を持つものと、婆羅門教に起原を持つものとがある。このうち、仏教に起原を持つものは仏部の諸尊となり、シャークタ(Sakta)派に起原を持つものは観音部の諸尊となり、シヴァ(Siva)派に起原を持つものは金剛部の諸尊となった。

(6) 龍智は実在の人ではなく、善無畏の師は達磨掬多、金剛智の師は宝覺である。

(7) インドで密教が盛んになったのは、永徽(六五〇—六五五)、顕慶(六五六—六六〇)の頃である。

(8) 大日経は、高宗(六四九—六八四)の末年頃、ナールンダにおいて達磨掬多によって述作されたと考えられる。台密における大日経の石窟相承の説は、伝聞の誤りである。

(9) 金剛頂経の成立は南インドであり、金剛頂経系の密教は、南インドで流行していたヨガ(Yoga)派との関わりが大きい。

これらの新説において、宗学者が問題として取り上げたのは、密教は釈尊の直説ではないとした点、真言宗における八祖相承は史実とは異なるとした点である。これについては、著者自身も、

「夫れ、八祖請來の密教、七祖の相承を立つるを以て、初めより一系流傳すと爲す。未だ曾て其の發達を談ずるを許さず。・・・予の見る所、全く此れと異なれり。敢然として歴代先徳の所信を背戾し、相承の傳説を否斥するは、頗る多し。若し漫りに、烏鼠啞羊の僧、一知半解の徒に向いて之を説かば、則ち或いは信仰を傷つくる虞れ、無しとせず。」

と述べている所である。

また、当時はそれほど取り沙汰されなかったようであるが、ヒンドゥー教との関連において密教を論じた点も注目すべきである。大村西崖がインド文化全体の中から密教を論じる視点を得たのは、実際にヨーロッパでインド美術を視察し、また海外の研究書によってインド学を学んだことによる点が大きいといえる。

二、『密教發達志』批判講演会

『密教發達志』は、大正九年（一九二〇）に学士院賞を受賞した。この受賞は、五月三十一日の出来事であったが、六月十七日に、次のような見出しの記事が、時事新報に掲載された。

「権田大僧正等が抗議書を提出 帝國学士院にて授賞せる大村西崖氏の「密教發達志」に對し 前例なき學會の大問題」

この記事は、権田雷斧を会長とする国訳密教刊行会が、『密教發達志』の誤りを指摘する抗議書を帝國学士院に提出したことを報じ、これに対する大村西崖と帝國学士院とのコメントを載せたものであった。

記事の中から、大村西崖の言葉を抜粋しよう。

「眞言宗としては黙つて居られない箇所もある、権田氏が來月中に講演會を開いて「密教發達志」に對して反對の演説をする相であるから、私もその演説を聽いて駁論するともまた如何するとも改めて私自身の態度をはつきり決する積もりである・・・何しろ宗教と學術とは相違がありますから、眞言宗派としては何とか抗議を言はなければなりません、然し私としては今、勿論自説に對し固い自信の上に立つて居ます」

権田雷斧は、実際にはこうした抗議書を提出していなかったが、大村西崖が述べているように、『密教發達志』

を批判する講演会は、国訳密教刊行会主催のもと、七月八日に開かれている。この講演会の模様は、翌日の七月九日の東京朝日新聞、東京日日新聞に報道された。以下は東京朝日新聞の記事である。

「東京美術學校教授大村西崖氏が眞言密教に憧憬して研鑽二十年、井上哲次郎博士を通じて之を發表し帝國學士院賞を贏得したのは本年五月卅一日であつたが、同宗派の人達は右の「密教發達志」を粗漏杜撰と難じ、國譯密教刊行會の主催で遂に昨夜六時より神田明治會館に其批評講演会を開いた、教界近來の重要問題丈に當夜は島地大等、柴田、荻原兩ドクトル、望月宗教大學長、鷲尾、高島の諸氏を始め、各宗大學生には婦人も交つて約三百名に達した・・・」

この講演会において演壇に立つたのは、加藤精神（一八七二—一九五六）、河口慧海、権田雷斧の三名である。この時の講演は活字化され、大正九年（一九二〇）に『密教發達志批判講演集』として国訳密教刊行会から出版されている。以下、それぞれの批判を概観してみよう。

（一） 加藤精神の批判

當時、豊山大學の学長を務めていた加藤精神は、大村西崖とは以前から知り合いであつたが、宗学者としての立場から『密教發達志』を批判することになった。加藤精神は、『密教發達志』における、約七百部の漢訳経軌を用いた資料整理を評価しながらも、密教の展開に関する論考のうち、以下の十項目において批判を加えている。

- （1） 偶然の誤
- （2） 顕教の教義に通曉せざるの誤
- （3） 祇尊呪術を説かずと云うの管見

- (4) 陀羅尼明呪別源論の誤解
 - (5) 龍猛は密祖にあらずと云うの誤解
 - (6) 南天の鉄塔説の誤解
 - (7) 石窟相承の伝説に対して再考を要す
 - (8) 龍智論、宝覺論の誤謬
 - (9) 金善互授論の弱点
 - (10) 両部大經広本の有無に関する妄断
- (1)と(2)の批判は、論考中の論理的矛盾や、解釈上の誤りを指摘したものであるが、その他の(3)～(10)は、密教仏説、八祖相承など、真言宗の伝統の問題に関わるものであることがわかる。
- これら十項目のうち、加藤精神が特に問題として取り上げたのは、釈尊は呪術を説かなかったとする説と、金剛智の師は宝覺であるとする説である。前者については、『長阿含』『雜阿含』『根本説一切有部毘奈耶藥事』『婆沙論』など、『密教發達志』とは別の資料を提示することによって、釈尊が呪術を説いたことを反証し、後者については、『密教發達志』の資料解釈における難点を指摘することによって、金剛智の師は龍智であることを反証している。

この批判における反証は、資料の成立年代についての考証がなされていないため、歴史学的な観点からは、厳密性を欠いたものとなっている。しかし、経論を一つの資料として扱うという点においては、近代的な客観性の上に立っているといつてよい。加藤精神の批判は、宗教的な伝統を重んじる立場に基づいてなされたものであるが、方法論においては、近代的な学問研究の視点を採用したものであったといえる。

(二) 河口慧海の批判

河口慧海は、国訳密教刊行会から依頼を承けて、西藏密教研究者としての立場から『密教発達志』を批判することになった。河口慧海の批判は、これが、漢訳資料のみを扱った研究であるために、厳密性に欠けたものになっているというものであり、方法論上の問題を指摘したものであった。

「是の如く著者の着眼點なり其方法は科學的であつて、其正しい組織と論斷の順序は随分感心するが、其用ひた材料が一方に曲限せられた爲に、歴史的事實として承け取れない點が處々に見へるのである。」⁽⁵⁾

實際の批判は、龍猛は密祖ではないとする説と、金剛頂經の成立は南インドであるとする説に対して、西藏密教における龍樹の伝承、金剛頂經のウッヂャーナ成立の伝承を提示するに止まっている。河口慧海自身は、大村西崖の歴史的な立場を厳密性に欠けるとしながらも、むしろ評価していたようである。

「密教發達の順序を説明して居るのは、古來の眞言學者が龍猛一人で一切の密教を大成した様に思ふて居る者が多いのに、其謬見を破つたもので確かに卓見と云ふべきである。現今世に現はれて居る漢傳材料から云へば、淨飯王子たる釋迦牟尼佛が、大毘盧遮那佛經を説いた證はないのであるから、大村氏が歴史上大日經の佛説たることを否定したのは、歴史學的に正當であると云はねばならぬ。」⁽⁶⁾

そして、『密教發達志』に対する宗教的な立場からの批判については、

「著者は歴史的には大日經は佛説に非ずと否定して居るけれども、宗教的には大日經の佛説として承認すべき理由を説明し、又法身大日如來の常住存在常時説法の貴き本尊であることを盛に主張して居る。此點眞言の教理より見て間然する所ないと思ふ。」⁽⁷⁾

として、大村西崖を擁護する立場をとっている。河口慧海は、大村西崖と同じように、學術的批判性と宗教的信

念とは別なものではあるが、相容れないものでは無いと考えていたと見てよいだろう。

(三) 権田雷斧の批判

権田雷斧は、大村西崖に伝法灌頂を受けた阿闍梨であったが、まさにその師としての立場から『密教発達志』を批判したといえる。権田雷斧が、この講演において取り上げたのは、『密教発達志』における

「然るに空海、辯顯密一經論を作し、大日と釋尊の三身を以て、各別と爲し、而して云はく、應化佛は内證智の境界を説かず、と。此の意、蓋し密教を堅立せんと急ぎて、強いて其の顯教との勝劣差別を著さんと欲し、輒ち以て是の言を爲すのみ。」⁽⁸⁾

という一節であり、大日如来と釈尊とは同体であるか、別体であるかという真言宗の教義上の問題に言及したものである。権田雷斧は、上述の大村西崖の解釈を伝統的な教義に対する無理解によるものと非難することで、批判を展開している。

この批判において権田雷斧は、『大日経』『具縁品』『秘密曼荼羅品』『理趣釈経』『付法伝』の説をあげ、「釈迦即ち大日」とするのが真言宗の教義であるとし、大村西崖の説を反証している。そして、『密教発達志』は「教理に伴はざる研究」であると痛烈に非難している。

「大村西崖先生は二十年間密教を研鑽したと云はる、けれども、大村先生の密教の研究は美術の邊からであらうと思ふ、美術の邊からであると、密教の教理よりは佛像等の關係即ち密教の事相の方である、印を結び眞言を誦する等の方に就て研究せられ、それに自分の私見を應用して、唯普通の歴史的に研究をせられたのであつて、其研究が教理に伴はざる研究であつたと考へます。又教理の上に付ては深く研究せられなかつた

ものと思ひます。佛教の歴史は教理と相伴ふて研究せざれば、正的是得られぬ筈のものです。⁽⁹⁾

しかし、権田雷斧がここで問題としたのは、教義に対する知識の欠如そのものではなく、むしろ知識の欠如によつて導かれた（と権田雷斧が考えた）、真言宗の伝統への批判的な見解であつた。

「教理と歴史と相具し相伴ふて研究すれば、鐵塔のことや、龍猛、龍智の長年の事や、又傳謂、金剛薩埵、⁽¹⁰⁾一人保壽、能持密教、閉居于南天鐵塔中、所談荒唐不須復辨、と云ふやうな妄評は斷じて起こらぬのである。」

権田雷斧が、伝統への批判的な見解を「妄評」として断じたのは、宗教的信念と學術的批判性とを相反するものとして捉えていたからである。こうした八祖相承をめぐる伝統への批判は、権田雷斧にとつては、宗教的信念そのものの否定として感じられたに違ひない。権田雷斧の『密教發達志』批判は、宗教的な伝統を重んじる立場においても、また伝法阿闍梨としての責任においても、必然的な行為であつたと思われる。

三、『我觀密教發達志』

大正十四年（一九二五）に刊行された『我觀密教發達志』において、権田雷斧は、さらに一〇六項目にわたる『密教發達志』批判を展開するに至つた。本書では、『密教發達志』における問題箇所を順を追つて引用し、一々の引用の後に「評して曰はく」として、私見を述べる形で論が進められている。論の体裁は、中世以来の註釈書の形式に則つたものである。

また、論証の方法においても、伝統的な方法論が採用されており、自らが正理として認める所の仏説、あるいは論師の説を証拠として挙げることによつて、論理の正当性を証明している。たとえば、釈尊は密教を説かなかつたとする大村西崖の説に対して、

「評して曰はく、守護國界經第九に曰はく、此陀羅尼者毘盧遮那世尊、色究竟天帝釋及諸天衆已廣宣說。我今於此菩提樹下金剛道場爲諸國王及與汝等、略說此陀羅尼門と。此の經を以て、釋尊密教を説くことを立證す。」⁽¹¹⁾

として、『守護國界經』の説を経証に挙げることで、釈尊が密教を説いたことを主張している。ここでは、經論が一つの資料として客觀的に扱われるのではなく、主觀的な宗教的信念に基づいて聖教として扱われていることがわかる。

本書の中で取り上げられた問題は多岐に渡っている。批判講演では「大釈三身」の問題が取り上げられたが、本書においても、こうした伝統的な教義に基づき、大村西崖の解釈に対して、詳細な批判が加えられている。中でも、密教の仏説、八祖相承に関わる問題が多い。

密教の仏説に関わるものとしては、釈尊は密教を説かず、婆羅門教の呪法や護摩などが仏教に取り入れられて密教が形成されたとする發達史觀、大日經、金剛頂經などの成立をめぐる論考などに対して、解釈の不当性が指摘されている。権田雷斧は、あくまで密教は仏説であり、大日經、金剛頂經は大日如来が法界宮殿で説いたものとする立場をとっている。

「又志主。大日經者。達摩掬多等所撰。金剛頂經者。寶覺爲諸。金剛智不空作之と。果たして然らば兩部大經は、佛説にあらず、人作の偽經なり。偽經豈法驗威力あらん耶。志主は、徹底的、密教を破壊せんと欲する歟。謗法の罪怖るべし。」⁽¹²⁾

また、八祖相承については、大日如来と金剛薩埵とは理念的な存在であり、歴史的な存在ではないとする説、龍猛は密祖ではなく、南天の鉄塔の伝承は史実ではないとする説、善無畏の師は達磨掬多であり、金剛智の師は

宝覺であるとする説などを挙げて、これらに批判を加えている。特に、金剛智の師は宝覺であるとする説に対しては、詳しい反証が試みられている。

権田雷斧は、密教流伝の根源を法界宮殿における大日如來の説法に求め、八祖相承を事実として受けとめていたから、

「事實に於て、實在の塔を法界宮と釋す、何ぞ之を怪まん。」⁽¹³⁾

「志主の病眼は、龍樹時代に呪術ありと雖も、密教なし、龍樹あれども鐵塔なしと見る。吾人の正眼は、龍樹時代に呪術あり、密教あり、龍樹あり、鐵塔ありと見る也。」⁽¹⁴⁾

として、歴史的な視点を「病眼」として非難し、全く否定する立場をとった。また、歴史的な視点に対しては、次のような批評を加えている。

「史傳は多く傳聞傳説に依る。親たり其の人に接して聽取する所は甚だ尠しとなす。故に史傳必しも誤謬なきにあらず。是を以て一概に信じ難し。然るに、我が高祖相承の血脈は、金剛智は不空に授け、不空は惠果に授け、惠果は高祖大師に授く。眼眼相對して面授面の血脈なり。然るに、志主、斯の如き師資面授の血脈を捨て、傳聞傳説に依つて記録する疎遠の史傳を取るは、其の意如何。」⁽¹⁵⁾

権田雷斧は、史実よりも師資相承の伝統を取るべきであると強く主張をしたが、批判講演において、

「阿闍梨職位と云ふは、詰り大日如來金剛薩埵、龍猛、龍智、金剛智、不空、惠果、空海乃至榮嚴、雷斧と傳へ來りたる所の血脈を相承し、其末葉に列なることを得て、其祖宗の業を繼承するから阿闍梨職位を成就するのである、教主大日如來が阿闍梨職位を聽許し給ふのである・・・若し大村氏が美術學校の教授の名義を以て書かれたものならば、門外漢の素人の目には斯うも見えるものかとして恕すべしである。・・・苟も

阿闍梨職位の上から書かれたと云ふに至ては、我れ、は毫も恕することは出来ません。⁽¹⁶⁾」
と述べているように、こうした批判が、伝統を継承すべき伝法阿闍梨職位にある者に向けられていたことは、留意すべき点であろう。

まとめ

明治期の文明開化政策によって、西欧の仏教研究に眼を向けることになった日本の仏教は、歴史学、文献学の方法論を取り入れることによって、近代仏教学を成立させた。近代的な方法論を用いた仏教学は、仏教を批判的、客観的に研究する新たな視点を得たが、こうした仏教学のあり方は、伝統的な教義を継承してきた宗学者から批判をもって迎えられた。

近代仏教学は、宗教を外から観察する外在者の立場に立ったため、学術的批判性と宗教的信念とが矛盾対立する事態に直面することになった。客観的に宗教を扱う学問と主体的に宗教にかかわる信仰との間に、自らの学問的態度をどう位置づけるべきかということは、明治期の仏教学者にとつて深刻な問題であつたといえる。彼らは、これを「歴史問題」と「教理問題」（村上専精）、「學術」と「宗教」（大村西崖）、「歴史」と「宗教」（河口慧海）という二項対立として捉え、この二つの立場を別のものとして考えることによって、一応の解決を試みた。それは西欧の近代思想においても問題となつた「知」と「信」との対立であつたといつてよい。

これに対して、伝統的な宗学の觀察の立場は宗教の内部にあり、学術的立場と宗教的立場とは、分断されるべきものではなかつた。そのため、宗学者は、近代的な視点に立つた学術的批判性を、宗教的信念そのものの批判として受け取つたのである。権田雷斧の『密教發達志』批判は、こうした宗教の内部からなされたものであつた

といえる。『密教発達志』批判のもつ意味は、新たな世界観を無批判に受け入れた仏教の近代化の過程において、中世以来の宗教的な伝統を保持しようと努めた点にあるといつてよい。

そこで、問題となるのは、「宗教的な伝統」とは一体何であるのか、ということである。権田雷斧にとつて、それは、法界宮殿における大日如來の説法を根源とした八祖相承の伝統であつた。明治期の仏教学者は、これを「知」に対する「信」として捉えていた。しかし、中世以来の伝統的な宗学においても、近代的な「知」とは違つた「知」のあり方が存在していたのであるから、この概念規定は妥当ではない。権田雷斧が保持しようとした「宗教的な伝統」はむしろ、「知」と「信」とを二分化する外在者としての立場に対する、内在者としての立場であつたといえるのではないだろうか。

しかし、現代に生きる我々にとつて、八祖相承は、宗教的な事実であると認めることはできても、歴史的な事実であると受け取ることはできない。我々の前提としてゐる近代的な世界観は、もはや宗教を完全に内から観察することを不可能にしてしまつてゐる。現代における「宗教的な伝統」とは、どのようにして可能になるのか、我々は改めて問う必要があるだろう。

註

- (1) 鷲尾順敬編『日本思想闘争史料』第八卷 名著刊行会 一
一九七〇年 七八頁
- (2) 村上專精『大乘仏説論批判』光融館 一九〇三年 七頁
- (3) 村上專精『大綱論 第一編 仏教統一論』金港堂書籍 一九〇一年 四六五頁
- (4) 大村西崖『密教発達志』国書刊行会 一九七二年 九一二
頁 九一三頁
- (5) 『秘鍵特別号 密教発達志批判講演集』国訳密教刊行会
一九二〇年 五二頁
- (6) 『秘鍵特別号 密教発達志批判講演集』国訳密教刊行会
一九二〇年 五二頁

- (7) 『秘鍵特別号 密教發達志批判講演集』 国訳密教刊行会
一九二〇年 五三頁
- (8) 大村西崖『密教發達志』 国書刊行会 一九七二年 四頁
- (9) 『秘鍵特別号 密教發達志批判講演集』 国訳密教刊行会
一九二〇年 六四～六五頁
- (10) 『秘鍵特別号 密教發達志批判講演集』 国訳密教刊行会
一九二〇年 六五頁
- (11) 『権田雷斧著作集』 第五卷 権田雷斧著作刊行会 一九九
四年 八頁
- (12) 『権田雷斧著作集』 第五卷 権田雷斧著作刊行会 一九九
四年 一四四頁
- (13) 『権田雷斧著作集』 第五卷 権田雷斧著作刊行会 一九九
四年 二九頁
- (14) 『権田雷斧著作集』 第五卷 権田雷斧著作刊行会 一九九
四年 三〇頁
- (15) 『権田雷斧著作集』 第五卷 権田雷斧著作刊行会 一九九
四年 一〇八頁
- (16) 『秘鍵特別号 密教發達志批判講演集』 国訳密教刊行会
一九二〇年 六六～六七頁

（一）關於本會之組織及職權
（二）關於本會之經費及資產
（三）關於本會之業務及活動
（四）關於本會之紀律及懲戒
（五）關於本會之附屬機構
（六）關於本會之對外關係
（七）關於本會之內部管理
（八）關於本會之法律地位
（九）關於本會之章程修訂
（十）關於本會之其他事項