

# 近代仏教と伝統

—和辻哲郎の伝統批判を中心に—

廣澤隆之

はじめに

近代とは何かというむつかしい問いを脇において、幕末から明治維新のころに仏教が置かれた状況について簡単に思い浮かべてみよう。

日本の歴史において幕末～明治維新という時代は画期的であったが、その時代のおおきなうねりの中で、仏教はまさに未曾有の危機的状況にとりかこまれていた。本居宣長が提唱した日本の純粹な（外国の影響をうけない）文化・思想の探究は次第に国粹主義的な国学へと展開し、政治と結びつく過激ささえ見せていた。そのような民族主義的な時代状況で、外国思想の移入として展開した仏教には厳しい批判がなされ反仏教の立場がしばしば主張されていた。時代は記紀神話にもとづく神国日本の再建構想へと傾き、政治イデオログたちは古代日本のようには仏教に国家護持を求めることもなく、仏教を国家存立の思想原理として求める意志はなく、仏教は忘れら

れがちであつた。

そのような状況におかれた仏教は、自らの生き残りを望んで、新たな政治動向への対応をせまられていた。あの宗派は倒幕運動グループに積極的に財政援助をして、宗派存続の方策を求めた。また、自ら勤王方の武士と行動をとる僧侶も出現した。すでに仏教宗派といえども仏教思想の原理にもとづいて国家との対応を模索するのではなく、政治状況への順応、記紀神話への遡行を求める一種のロマン主義的政治イデオログへの無批判な従属がみられる時代であつた。しかもそのような時代への対応こそが仏教の生き残りにとつては必要であり、そこに仏教を持続させようとする護法精神が発露していたのである。

また幕末期の政治は外国の軍事的圧力への対抗が核となつて動き、攘夷思想が国粹主義的な立場から主張され、討幕運動と連動した。黒船来航が象徴的であるが、北海道から九州までの日本各地に西洋列強の軍艦が現れる時代に、純粹な文化を保持しているという幻想にもとづき神国日本に汚れた外国人・文化が入り込むことを忌避する攘夷思想には、裏返せば天皇親政という政治神話の復活が含意されていたといえる。実際に、天皇は汚れから隔離されていなければならないという立場を堅持する孝明天皇は厳しい攘夷思想の持ち主であつたとされる。このような潮流の中で、西洋列強の軍事的脅威に直面して国を守るといふ護国思想が強く主張される時代であつた。そして、仏教界もこぞつてこの護国の立場を堅持することに仏教の生き残り策を求めた。

さらに西洋列強の進出と平行してキリスト教が拡大するのは、すでに世界各地で見られたが、日本ではそのことに危機感を懷いたのは仏教界であつた。キリスト教が蔓延することで自らの存続基盤が危うくなるという深刻な憂慮が現実味をおびて仏教界に広まつた。そして、その対応として仏教界には記紀神話にもとづく神道と政治思想を準備する儒教とむすびつく仏教がキリスト教に対応する宗教イデオロギー形成として目論まれた。いわゆ

る三教（仏教・儒教・神道）が一致してキリスト教という邪法を排除し日本人の精神的基盤を守るという態度が熟成した。

このように護法（仏教護持）・護国（国家守護）・反キリスト教という立場が仏教にとって近代の幕開けに準備されたのである。そしてこのような立場が明治維新以降の近代化の流れの中で時代に対応しつつ維持されていたと考えられる。言い換えれば、かたくなに伝統を保持しようとする仏教も時代に波にもまれつつ、自らを生み出す努力をしつづけることを宿命づけられたのである。

しかも、このように醸成された社会状況への仏教の位置づけの模索の中で、さらに明治初期になると西洋近代文明の導入によって仏教界は大きな変革をこうむることになる。

明治維新によって仏教は国家の保護を失ったどころか、今までの既得権益まで放棄せざるをえなかった。すなわち、神仏判然（神仏分離）令がもたらした全国的な規模の廃仏毀釈の嵐に巻き込まれ、精神的・物質的に甚大な損害を蒙った。さらに上地令により江戸時代までの多くの土地を失い、経済的基盤も危機に見舞われた。

このような仏教滅亡の危機に立ち向かう仏教者の活動が近代仏教の核を形成する。しかも、それは危機感が幕末の護法意識をさらに強めたものとなった。しかも近代国家形成に邁進する政治状況から仏教を切り離すことはできなかつたので、護国を幕末期とは異なった形で強調することになる。さらに危機意識はキリスト教の広まりとも関連づけられるので反キリスト教の主張も依然として近代仏教史における主流となった。（柏原祐泉『日本仏教史（近代）』、吉川弘文館）

## 西洋の学問と仏教

前述のように仏教は深刻な危機に見舞われつつ新たな展開をするが、その展開を支える仏教の学習方法の大転換も見過ごすことができない。すなわち、江戸時代までの伝統的な教学研究に加えて、西洋近代の学問であるインド学にもとづく仏教研究方法が絶大な影響力をもって仏教界に浸透したことである。

西洋のインド学は基本的に西洋古典学に由来する文献史学が主流である。とりわけ、仏教に関しては聖典成立史において初期仏教に近い、言いかえれば歴史的に古いとされるパーリ語文献の解読が進められたことが画期的であった。西洋にとつて得体の知れないブッダ（最初はブッダという名称さえ曖昧であった）が宗教史として歴史的に位置づけられ、次第にブッダの教説を「仏教」として明確にしたのも西洋のインド学である。

この文献学が積尊とその教団の歴史的イメージの確定に決定的な影響を与えた。積尊に超人的な救済の力を求める大乘仏教の伝統的なブッダイメージよりも、歴史的事実としてのゴータマ・シッタールタの客観的人物像と教団史的展開を明らかにする西洋文献学が圧倒的な影響力を与えたのである。すでに西洋近代においてはイエスを救済者として崇拜する宗教の呪縛から解放され、新たに人間イエスの歴史の実像を求める知的関心は強かった。それは文献批判という手法と客観的歴史認識という、いずれも近代西洋の学問がもたらした成果である。仏教学も発見された文献への批判的研究（テキスト校訂と解釈）にもとづき仏教史を学問的に再構成することが中心課題となった。

この傾向は今日の仏教学においても基本的に承認されるものであり、とりわけ現代の積尊イメージの形成には後に述べる東京大学の仏教学の結晶としての中村元『ゴータマ・ブッダ』（春秋社）に見られる。

中村が意図したのは初期仏教の中から釈尊に関する記述を文献学的に精査し、釈尊に関する神話的要素を極力排除し、歴史的に確認できるゴータマ・シッダールタの歴史的に実在したイメージを形成することに努めるといふ、文献学に忠実な成果の典型といえる。このような方法論に対して、現代ではいくつかの反省も加えられているが、それでも今日までの学界の主流である。

このような学問の傾向はすでに明治初期に近代の仏教学が西洋から導入されて以来のものである。明治期以来の近代仏教学については、次回以降にさらに論を進めるつもりであるが、ここではそのような学問が導入されたことが伝統教団における仏教理解、すなわち私たちの関心の主題である「伝統」にどのような変革をもたらし、新たな伝統教団の形成が行われたかを検証することになる。そのために西洋近代の思想がもたらした近代的知が仏教にどのように向かい合ったかを、哲学者である和辻哲郎の思想態度を参考に考えてみよう。

#### 和辻哲郎に見る伝統批判

和辻は日本の人文学における巨星である。若くしてニーチェやキルケゴールといった近代の知の枠組みを超えた思想家への共鳴から彼の思索は始まった。後に、ハイデガーなどの現象学の影響を受け、積極的な著述活動を行った。そして仏教への関心も強く、『原始仏教の実践哲学』は後の仏教学にもっとも影響を与えた一冊である。

彼はまた、日本仏教美術にも関心を向け、若くして『古寺巡礼』のようなベストセラーのみならず、多くの美術関係の著作をものになっている。もちろん西洋美術に関する著作もある。また、国文学関係では『枕草子』の文献学、書誌学的考察によって現在私たちが読む形に再構成した業績がある。このような多才な学問的業績をあげた彼の専門領域は倫理学であり、その方面では『倫理学』『日本倫理思想史』などの著作がある。また、注目す

べきは、現象学にもとづき人間の思惟構造を自然環境と関連させて考察した『風土』や、新たな日本人論の基盤を準備した『日本精神史』などの著作もある。

彼の仏教に関する代表的著作である『原始仏教の実践哲学』では文献論と文献分析の方法論を基盤に、ハイデガーの「存在」の概念に近づけてアビダルマ仏教におけるダルマの観念を哲学に関連づけ、初期仏教の「真理」観を哲学的に考察する。そこには単なる文献学の枠にとどまることなく、西洋哲学にもとづく解釈が随処に見られる。

このように仏教教理を思想としてとらえ、西洋哲学に近づけて解釈するのは近代仏教に見られる、ひとつの特徴といえる。近代仏教の早い時期においても、井上円了のように西洋哲学における真理探究と仏教を同一の地平において受けとめる立場があったが、和辻にも真理概念を基軸に仏教思想を把握する態度は顕著である。

ギリシアに淵源する西洋の学問における真理探究の態度と仏教を結びつけることに疑問が呈せられなかったのは、仏教を西洋思想と対峙させる傾向が近代において顕著であったからといえる。真理探究の思想として仏教をとらえようとする立場は、必然的に神話的要素を多分に含みもつ経よりも論書に関心を向かわせる。

このように西洋哲学と関連させ、論書にもとづく仏教解釈の典型は、和辻から徹底的な批判を受けた木村泰賢に見られる。彼は日本における代表的なアビダルマ研究によって仏教に大きな影響を与えた。しかも彼はショーペンハウアーの哲学に傾倒し、彼の仏教解釈にもその哲学が色濃く反映している。しかし単純に西洋哲学と仏教を結びつけたのではない。むしろ思想としてとらえる関心が、精密に思想史を再構成しようとする文献学と結びついているので、画期的な成果をもたらしたといえる。

それに対して和辻は西洋哲学にもとづく思惟を大胆に仏教解釈に持ち込んでいるといえる。このようなことは

日本の仏教学に限られたことではなく、西洋の仏教文献学においても見られる。例えば、和辻が強く意識したスチエルパツキーなどは明らかにカント哲学を意識しつつ仏教論理学を考察し、さまざまな西洋哲学の思想と仏教との比較を試みている。(Th. Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, 2 vols.)

このような傾向が決して日本の仏教学だけの問題でないことは確かであるが、近代西洋思想と向かい合う日本の仏教学は明らかに日本独自の問題を内に抱えていたといえる。それは西洋社会と異なつて日本には長い伝統を有する伝統教団が存続していたことである。西洋からもたらされた新たな知見と思维方法が伝統教団にとつて根本的な変革を迫ることになるのである。

明治初期の啓蒙主義的な仏教思想の普及活動から、次第に本格的な哲学的問題を問う仏教解釈のあり方まで、伝統教団はもはや伝統という神話に安住できない状況に置かれるようになった。

このような傾向がもつとも顕著に見られる典型として、和辻の伝統への挑戦的な言辞があると考えられる。それは次のようなものである。少々長いが、以下に引用しておこう。和辻は道元について次のように述べる。

彼の指示するところによれば、直下承当の道は、参師問法と工夫坐禅とである。…(略)…よろしい、我々は坐禅し冥想する。草庵樹下を択ばない彼の精神より言えば、それが禅堂であると我々の書齋であるとは間う要はない。かくして我々は禅寺と禅僧とに、——不浄なる寄付によつて建てられた寺院と、堂塔の建立に腐心しあるいは政治家、資本家の「都合よき」師となりあるいは仏教学に秀でんと努力することと僧侶とに、——近づくことなくして参師問法し工夫坐禅することができる。…(略)…しかし自分は人並みの暮らしをするために明日を煩い、わずかながらも財を貯え、また財を得るための努力もする。もし我々が自己の生活に実現し得たものでなければ説いてはならないのであるならば、自分は道元のあの言葉を説くべきではない。

が、自分はこの憧憬のゆえに、この理想のゆえに、これらの言葉を讚歎してよいと考える。(和辻哲郎「沙門道元」、『日本精神史研究』所収、全集第四卷、岩波、pp.157～159、傍線は筆者、以下同じ)

ここには伝統教団に対する和辻の厳しい批判的態度が読み取れる。とりわけ道元禪師に倣って座禪をする場所を「書齋」でもかまわないと言いつ切る態度が目される。そして伝統教団が政治権力に癒着し、さらには権威主義的なアカデミズムに迎合して仏教学に汲々とする宗門の学究へも批判が及ぶ。このような和辻の態度は明治期の啓蒙主義的な旧来の宗教に対する批判とは考えられない。彼は単に西洋的知性をもって旧来の仏教を解釈しようとするだけではない。彼は道元の思想に迫るとき、道元に対する「憧憬」や「理想」が語られている。

そもそも「憧憬」や「理想」が知的解釈の文脈で語られるとき、そのこと自体が西洋近代思想をいささかなりとも反映しているといわざるをえない。すなわち、西洋近代においてはたしかに啓蒙主義的理性主義がある意味で近代を特徴づけている。しかし他方で、そのような合理主義、知性中心主義のカウンターパートとしての非合理主義、反知性主義も西洋近代の中で熟成されてきた。論理(ロゴス)を尊重する傾向が顕著な近代は、他方で反ロゴス的なロマン主義を生み出す母体となったのである。

ロマン主義はドイツ文学や音楽において芸術形式をそなえた表現を得たが、その精神性は「憧憬 Sehnsucht」という語で端的に表現できるであろう(その例はヘルダーリンのギリシャへの「憧憬」に典型が見られるであろう)。そしてドイツにおいてはロマン主義と文献学は密接に結びついていたのである。

そもそもドイツにおけるロマン主義は言語学と結びつき、ゲルマン人の魂の故郷への「憧憬」を動機にしていた。それが例えばグリム兄弟のドイツ語収集と辞典の編纂に結実している。このようなゲルマン語の古い形を求める動機はさらにサンスクリットにゲルマンの故郷を求める「憧憬」にもなる。まさしく言語研究とロマン主義



は深層で結びつき、しかもそれがインド研究にも反映している。

ちなみに明治期においてロマン主義を色濃く反映した仏教研究者として姉崎正治（嘲風）が代表であろう。彼は若い頃から高山樗牛と親交があり、姉崎嘲風の名でロマン主義の気分を充溢させた美文による文筆活動も精力的に行った。彼はドイツ留学では当時のインド哲学研究の第一人者で、ヴェーダーンタ研究の専門家であるパウル・ドイセンに師事した。ドイセンはニーチェの知己であり、ニーチェの死に際して悲嘆にくれた表情を姉崎も目の当たりにしたと伝えられている。

ドイセンの専門研究であるヴェーダーンタ哲学は近代西洋において哲学的にも大きな影響を与えた。とりわけショーペンハウアーの世界を幻のごとき表象の世界とみる思想はまさしくヴェーダーンタ哲学、ひいてはその哲学に影響を与えた瑜伽行唯識派の影響にある。そのような西洋の近代主義に抗する思想を専門研究とし、ショーペンハウアーよりさらに激しく西洋思想と対決したニーチェとも関係するドイセンのもとで姉崎は学んでいるのである。このことから分かるように、西洋の合理主義的な学問にもとづくと言われるインド学（仏教学）を近代日本において導入するとき、すでにそこには西洋で熟成された反近代的な思想傾向も導入していたのである。

姉崎とニーチェの関連についていえば、姉崎との親交でニーチェを知った高山樗牛が近代日本におけるニヒリズムの超克を明確に提示した最初の人であった。そして和辻も若くして西洋の近代主義への疑問から生まれた実存主義に傾倒し、ニーチェやキルケゴールに多大の関心を示した。彼は東京大学に提出する卒業論文はニーチェに関する研究にするはずであったが当時の指導教授の理解が得られず、やむを得ずニーチェについての論文を断念したが、この一件で東京大学の西洋哲学研究に大いなる不信感をいだいたという。

このような西洋近代を批判する思想への関心が翻ってインドあるいは仏教に向かうのは西洋においても見られた傾向だが、和辻にもその傾向が見られる。

もう一度、先に引用した和辻の文章に戻ろう。彼は道元をいわゆる合理主義的な仏教学の中に閉じ込めようとするのではない。彼が道元に関心を懐くのは「自分はこの憧憬のゆえに、この理想のゆえに」であるという。そこには冷静な合理主義的な学問の態度に先行する「憧憬」「理想」という生命の源から発する魂の鼓動を学問に昇華しようとする和辻のロマン主義への傾斜も見てとれる。そしていわゆる歴史主義や文献至上主義に陥りやすい「仏教学」に汲々とする宗団内の研究者を軽蔑してさえている。それゆえに「仏教学に秀でんと努力するとき僧侶」が指導的立場になっている宗団に頼ることが道元に近づくことにはならないと断定されているのである。

この文章が読まれたとき、曹洞宗内部ではさまざまな反響があったというが、このことは曹洞宗内の問題ではない。すべての伝統仏教団において問題とすべきことであつたし、現代においてはさらに鋭く問われなければならない。なぜなら伝統仏教団は伝統を守る態度を持続させるがゆえに伝統教団であり続けるのだが、すでにその内部における教学研究は西洋の近代仏教学的方法論に傾いていた。このことはさまざまな伝統教団が明治期以来近代的な学制にならつて宗団内に教育施設を設けた傾向と軌を一にする。そこでは伝統教団に伝統的に継承された教学の研究のみではなく、近代社会における教養科目も学ばれ、西洋近代の教育システムと思惟方法はすでに明治期の僧侶にとつて必修とされた。それは智山派においては智積院内に設置された勸学院におけるカリキュラムを見ても明瞭である。

このような伝統教団内の教育を受けた僧侶の中でもとりわけ学問に秀でた俊才は宗派の援助によって帝国大学で本格的な西洋近代の学問の研究をする機会を与えられた。また、西洋に留学して直接西洋近代を体験し、西洋

近代のインド学（仏教学）を学び、日本の学界の指導者となった。日本の仏教学の特徴は西洋の歴史主義的かつ合理主義的な文献学が主流である。しかもその学問の先頭に立ったのは伝統教団出身の者たちであった。言い換えば、伝統教団は近代において内部に西洋近代を抱え込んだのであり、伝統教団が伝統を墨守し、外部に存在する近代と向かい合っていたのではない。伝統教団はすでに伝統を新たに創出することを余儀なくされていたのである。

このことは仏教学の問題に限定されるのではない。すでに明治初年の大変革に遭遇し、仏教教団は江戸時代のままでは存続できない状況に追い込まれていたのであり、宗団機構・宗団運営についても近代的な変革を余儀なくされていたのである。そして近代国家の形成に寄り添うように仏教教団は近代と直面せざるをえなかったのである。そして近代化に直面した仏教教団は、政府が近代教育を導入し新たな国家形成に突き進んだことに対応するように、近代仏教学に即した教育と研究を伝統教団内部に引き入れたのである。

しかも、江戸期までの上地令などによって経済特権を失った教団は新たな外護者を求めざるをえなかった。没落した士族階級に代わって新政府の有力者への接近も近代の仏教者の一部に見られる特徴である。このように明治期以来の伝統教団はさまざまに伝統を内部から崩壊させつつ、しかも伝統を墨守するという建前を失うことはできなかった。

このような近代の大変革の流れに直面した仏教教団の苦渋も、知識人である和辻には「不浄なる寄付によって建てられた寺院と、堂塔の建立に腐心しあるいは政治家、資本家の「都合よき」師となりあるいは仏教学に秀でんと努力するとき僧侶」の「仏教」を見失った教団に見えたのである。それゆえ、彼は僧堂ではなく「書斎」に道元を「憧憬」し「理想」を求める場を見いだしたのである。

彼にとって面授によつて伝承を継承するという禅の生命線さえ、「書斎」の知識のまゝに一蹴されたのである。ここに近代仏教学の端的な帰結が見える。それは宗教が「書斎」という個人的な空間に限定されたことに象徴的である。もはや和辻には「宗教の真理」が開かれるのは近代的な—その近代とは合理的な知とその知への批判を含むロマン主義的なものの複合であつたとしても—個人に関わるものであり、その個人が連綿と継承された伝統、すなわち近代以前の心性を捨象しえるはずであるという確信が無意識に和辻を支配していたといえよう。

それは和辻が—井上円了のいう「真理」よりはるかに思想的に錬磨されてはいるが—「宗教の真理」探求を思想の事柄として受けとめようとする態度に明白である。彼は言う。

宗教の真理はあらゆる特殊、あらゆる差別、あらゆる価値をしてあらしむるところの根源である。それは分別を事とする「世の智慧」によつてはつかまれない。ただ一切分別の念を撥無した最も直接なる体験においてのみ感得せられる。人はその一切の智慧を放擲して嬰兒のところに帰つたときに、この榮光に充ちた無限の世界に摂取せられるのである。∴(略)∴自分がそれをつかもうとするとき、確かにそこには一切の「根源」がある。それは自分の生命でありまた宇宙の生命である。あらゆる自然と人生とを可能にするところの「一つ」の大きいなる命である。それは永遠なる現在であり、この瞬間に直感せられ得るものである。∴(略)

∴自分<sup>は</sup>はロゴスの思想に共鳴を感じる。不斷に創造する宇宙の生命の思想にも共鳴を感じる。(前掲書、pp.161～162)

「宗教の真理」といったものをはたして古代から江戸時代までの求道者は求めたであろうか。いささか理屈じみて言いがかりをつけるなら、「宗教」も「真理」も近代の學術語としてそれぞれ西洋の Religion や Wahrheit, truth の翻訳語にすぎない。もちろん仏教も Buddhism, buddhism の翻訳語である。それゆゑ「仏教」に「宗

教の真理」を求めるということ自体、きわめて近代的な思惟にもとづくといわなければならない。そこには「宗教」を「宗教」の一つの類型とみなし、—その前提の背後にはキリスト教という「宗教」を意識せざるをえなかった—その仏教に「真理」を求めるということになる。

そもそも仏教における「真理」の探究という思惟傾向は仏教に必須の要件であったのであろうか。おそらくインド仏教の研究において *satya* (諦) や *dharma* (法) が真理と翻訳されるように (それらが西洋で *Wahrheit* や *truth* と翻訳されたことによる)、「本来の仏教」は「真理」を探究するものということが無条件で了解されていると思える。それは今日の仏教学界においても「真理」観念については無条件に受け容れられている。だが、はたして仏教が「真理」探究の知的傾向を本質とするかどうかについては、検証する必要があると思われる。ここではインド仏教について述べることを控えるが、伝統教団にあつてははたして「真理」探究が優先されたのであろうか。

そもそも真言宗の伝統教団が伝統を担えるのは、阿闍梨から伝授された教法と事相を忠実に実践すること、自らがある体験の極致を求めるといえる。そこでは知的営みとしての「真理」探究ではなく、法の忠実な理解と継承であったはずである。「真理」の探究は個人が自らにそなわる理性に即して、知的に (ロゴスに従つて) 事象を理解にもたらすことであらう。しかし、そのような理性に根拠をおく思惟をいったんは放棄することなく、仏教が志向する究極の体験を求めることはありえない。そのことを和辻は「それ(筆者註…宗教の真理)は分別を事とする「世の智慧」によつてはつかまれない」といい、「ただ一切分別の念を撥無した最も直接なる体験においてのみ感得せられる」という。

だが、和辻がいう「直接なる体験」がはたして「真理」なのであろうか。仏教の術語をあえて使うなら「真実

「tatta」という「それそのもの」ということになるのではあるまいか。しかも西田幾多郎のいう「純粹経験」を想起する「直接なる体験」という表現には、その直接性ということに注意が払われるべきであろう。というのも、たしかに仏教では伝統的に体験の直接性を重視するが、そのような体験をもたすためにも、教授教誨の指導者が必要とされたのである。真言宗ではそのような指導者として阿闍梨に最も権威が附与されている。みずからの日常の意識も理性的思惟をも、和辻の表現によれば「人はその一切の智慧を放擲」するためには、和辻のいう「書齋」で可能なのではなく、伝統的な権威が存在する僧院でなければならなかったのである。

このように考えると、和辻のように「宗教の真理」を求める立場―それは近代仏教学のある帰結であるといえる―は、まさしく伝統教団の伝統とは異なつた空間であり、異なつた知の地平であるといえる。しかも、そのような伝統を蝕むかと思える近代仏教学は根深く伝統教団に入り込んでしまつたのが近代の伝統教団の宿命である。

しかも問題を錯綜させているのは、この近代仏教学が近代に特徴的な合理主義的分析による仏教解釈のみではなく、そこには西洋で熟成した反近代のロマン主義的傾向をも内包させているからである。それを先に引用した和辻の表現によれば「自分はロゴスの思想に共鳴を感じる。不断に創造する宇宙の生命の思想にも共鳴を感じる。」という。「ロゴスの思想」にもとづく合理的な解釈のみならず、ロマン主義的な色合いの強い「不断に創造する宇宙の生命の思想」までも、和辻の近代仏教学は取り込んでいたのである。このような生命の躍動を思想の射程に据え、そこに「宗教の真理」を見届けようとする。この傾向は確実に伝統教団内部にも組み込まれた。その一例を真言宗智山派の近代における代表的な教学者であつた那須政隆猥下（以下敬称略）にも見てとれる。その一例を次に引用しておこう（那須はこのような表現を多用している）。

①真言密教は本不生の本際（経験以前の天然自然の境地）を立場とするから、人法一体（存在と真理とが一

体であること)を建前とする。…(略)…真理は事実と一体となって活動している、これが真言密教の人法一体論である。真理は生命であり、心であるから、人法一体の立場では、物と心とが不二一体である。(那須政隆『《即身成仏義》の解説』(成田山仏教研究所、昭和五十五年、pp.71～72))

② 五大は物質であっても、それらは宇宙の根本真理(法)が具体化したものであるから、単なる物質ではなく、宇宙の根本法、即ち法身の具現(象徴)である(那須同書、pp.84～86)

那須には明らかに伝統教学を西洋哲学の問題と結びつけて解釈する傾向がある。それは人法という仏教の基本術語を「存在と真理」と言いかえていることでも明らかである。そして彼は「真理は生命であり、心であるから」という、いささか理解しにくい表現をする。しかしここに和辻の先の引用を結びつけると、和辻が求める「宗教の真理」と「不断に創造する宇宙の生命の思想」への「憧憬」が那須においては真言密教の教理として解釈されていると理解できる。しかも那須は和辻のいう「不断に創造する宇宙の生命の思想」を空海の説く六大の思想と結びつけるので、「宇宙の根本真理(法)」が法身と見なされるのである。ただし「根本真理」という概念は和辻以後の仏教学において、宮本正尊によって真に術語化されたのであろうから、宮本正尊までも視野に入れて和辻の仏教学への影響を考えなければならぬかもしれない。

ここに那須の表現の一例を出したのは、彼の思想を検証することを意図するためではない。そうではなく、那須のように伝統教団の中で教育を受け、宗内では伝統教学研究の第一人者と認められる者の思考にも、和辻に典型的な近代の仏教解釈の傾向が色濃く認められることを指摘しなかったにすぎない。すでに伝統教団も、その明治期以前から保持し続けている「伝統」のみを墨守しているわけではない。そこには時には伝統教団を批判する近代的思惟が確実に入り込んでいるのである。そしてその思考によれば、もはや「伝統」が伝統であり続けた根

拠となる宗教的權威にもとづく教団の存続に優先させる個人の宗教体験が強く求められているのである。

このことは和辻の先に引用した文章のなかで確認しておこう。彼は「自分の生命でありまた宇宙の生命である」「一切の根源」を「直感」する「直接なる体験」を重視する。このような宗教における立場は、たしかに西洋思想の中に間歇的に現れるキリスト教神秘主義やその系譜を強く意識した反近代的思想に連なるものである。しかも仏教と西洋哲学を結びつけることを生涯のテーマとした西田幾多郎にもきわめて近い立場である。西田にしろ和辻にしろ、彼らは仏教思想に密接に結びつきつつ、西洋哲学と対峙し独自の思想を展開する。もはや伝統教団から離れた自由な思索が彼らを衝き動かしているところに近代の仏教理解を先導した傾向を読み取ることが可能であろう。そしてこのような傾向は、実は教団内部にもあったのである。

### 伝統の内に潜む変革

そのもつとも典型となる例は臨済宗の円覚寺に求められる。明治初期に円覚寺の管長を勤めた今北洪川は西洋文明に共感する開明的な禪師であった。彼を継いだ釈宋演はさらに積極的に西洋的なるものへの「憧憬」をもっていた。彼は若い頃、今北に福沢諭吉のもとで学びたいことを申し出る。しかし今北は禪に専念することを強く求めて、それを許さなかった。しかし宋演は福沢諭吉への傾倒が強く、ついに今北は慶應義塾で学ぶことを許す。福沢は伝統教団に見られる仏教に嫌悪ともいえる感情的な反発心を懐いていた。そして西洋文明の受容によって新たな文明を創造することが近代日本に必須であることを力説する当時の代表的な啓蒙思想家であった。宋演は伝統教団で禪の修行をするのみならず、新しい知識を求め、英語を学ぶことにも関心をもっていた。そのような宋演に対し、福沢は好意をもって接したと伝えられている。



ここには新たな僧侶像が見られる。今までの伝統のみに依らず、啓蒙の近代を体得し、さらには欧米の世界に目を向ける僧侶が伝統教団の指導者になる道が開かれていることに注目したい。

とりわけ宋演が近代の知識世界に与えた影響は大きいといわねばならない。彼は洪川を継いで円覚寺の管長になると、在家者に禅堂を開放し、在家者すなわち居士の仏教を推進した。そこには多くの知識人が参集したのである。夏目漱石も円覚寺に参禅した一人であり、小説『門』は主人公が自我の葛藤の苦しみから逃れるために参禅した円覚寺を象徴する「門」である。また宗演が見出した俊才が鈴木大拙である。大拙は戦前・戦後と欧米社会に禅を知らしめた大功績者であるが、彼も宗演に師事し、彼から大拙という居士号をもらっている。大拙の近代仏教に果たした功績をここで述べる余裕はないが、彼の第四高等学校時代以来の友人が西田幾多郎であることも興味深い。西田は近代の西洋哲学に仏教を対峙させ独創的な哲学を樹立したのであるが、彼の仏教理解には大拙の影響が見てとれる。そして西田の哲学の継承者には、西洋哲学を研究しつつも、常に仏教思想への配慮がされている特徴がある。

このような思想家の群れをわずかに眺めただけでも、そこに釈宗演に典型的な近代の禅の影響が見てとれる。しかもその禅は、宗演がそうであったように、伝統教団の中で育まれたというより、伝統教団が近代化の過程で伝統の枠をはずして近代的な知識人を迎え入れる自由な居士仏教として門戸を開いたことによる。禅に傾倒する近代の知識人は、宗演の居士仏教のように、厳格な僧堂生活を体験することなく、自由意志で参禅し、自身の思想テーマと向かい合うなかで禅に接していたのである。

このような知識人の仏教への接し方を見てみると、その帰結点に前述の和辻の主張を見ることができるのである。和辻に至っては、もはや伝統教団と関わりなく、自由に仏教理解が可能であることになる。

このような近代の知識人たちが求めた仏教は、実は歴史的にはどの時代にも存在したこともない仏教ではなかっただろうかという思いがよぎる。なぜなら、彼らはそれぞれに近代の思潮のなかで西洋と対峙し、その思想的希求として「仏教」が新たに生み出されたように思えるからである。このことは、近代の文脈の中で、思想として「仏教」は新しい息吹を与えられたともいえる。そのような「仏教」はつねに西洋近代の思想と対峙する形で、西洋の合理主義に耐える「仏教」としても宣揚され、あるいは反近代の西洋思想に通底する魅力ある新しい思想として―それは後にポストモダンの思想として脚光を浴びる源流ともなる―受け容れられもした。いずれにしろ、「仏教」は日本の近代思想においてこそ求められたのである。

このことは多かれ少なかれ、近代仏教学にも影を落としている。近代仏教学は哲学とはことなる学問領域として大学で学ばれ研究されるが、仏教文献学が思想史としての記述を求められるとき、そこには思想としての近代が忍び込む。それは日本に限ったことではないともいえるが、日本の仏教学が西洋を意識せざるをえなかったことが、必然的に西洋近代の思想と結びつかざるをえなかったともいえる。しかも、西洋近代が理解した「仏教」は客観的で実証的であるはずの文献学が記述する「仏教」であるはずだが、それは西洋近代が自らの内に抱え込んでいた近代との葛藤の投影として解釈された「仏教」であり、それは近代西洋の思想的産物に過ぎないということでもあろう（ロジェ・ポール・ドロワ著、島田・田桐訳『虚無の信仰―西洋はなぜ仏教を怖れたか』、トランスビュー、二〇〇二）。

このように西洋近代と結びついて新しく「仏教」が生み出され、その「仏教」と伝統仏教教団はどのように向かい合うかが問われるべきであった。しかし、伝統仏教教団は近代教育体制に組み込まれた大学を設置し、そこに仏教研究を委ねた。そして伝統教団も大学で仏教学の枠組みに組み込まれて研究対象となった。もはや宗学は

伝統として自立しえない状況に立たされているのである。そのことを自覚することさえしないままに宗学が学ばれている現状についての批判はさておき、近代の学問的知のもとに投げ出された伝統教学が、「教学」として提示できるものは何であるのか、私たちにとって問われるべき課題である。

このことを問うとき、私たちは「伝統」の行方を模索しながら近代の仏教史を学ぶことから始めなければならぬであろう。(次回に続く)

〈キーワード〉 近代仏教 伝統 和辻哲郎 反近代