

## 仏教思想の再検討

### 如来蔵・本覚思想・批判仏教と関連させて

末本文美士

#### I 近代仏教の展開と問題

##### 近代仏教の形成

Lopez — Indianization, Sanskritization, Textualization, Humanization (Burnouf)

David McMahan, The Making of Buddhist Modernism

Detraditionalization, Demythologization, Psychologization,

欧米の近代仏教とアジアの近代仏教——「他」なる仏教と「内」なる仏教

##### 日本仏教の近代

近代の中の前近代（外から見た仏教） + 前近代の近代化（内から見た仏教）

前近代の近代化はいかになされるか

近代的学問の装備

客観学の偽装、ブッダ主義より教祖主義（仏教学+国史学+宗学）、教団体質の隠蔽

近代国家との協調——政教分離と信教自由（島地→清沢）、世俗化、深層の葬式仏教

##### 真宗中心主義

偽装近代化、プロテスタント化、脱魔術化（=脱密教化）、鎌倉仏教中心論

戦後進歩主義との協調——政教分離による宗教の棚上げ、教学的基盤なき社会活動

社会参加仏教 Engaged Buddhism と批判仏教、初期仏教と大乘

今の問題——脱魔術化と再魔術化

## II 中世仏教の捉え方

### 鎌倉新仏教中心論の形成

明治 30 年代頃→大正年間（宗教改革との比較）→戦後近代主義・進歩主義史観  
近代における新しい宗教概念の導入

島地黙雷による政教分離、信教自由の主張→教部省大教院政策への批判

個人の心の問題としての宗教——真宗優位

一神教を最高とする価値観——多神教批判

神仏分離（神仏習合批判）——幕末期の仏教の停滞と復古神道

「国家神道+仏教」の補完体制

啓蒙主義 → 迷信否定、科学との整合性

### 戦後進歩主義の鎌倉新仏教中心論

二つのポイント

体制批判

近代性 呪術からの解放（マックス・ウェーバー）

非合理主義批判——中世暗黒論、復古神道（平田篤胤）の軽視

二項対立図式

新仏教 | 一向専修 密教否定 神祇不拝 民衆的 反権力的 近代的 合理的

—|—

旧仏教 | 兼学兼修 密教的 神仏習合 貴族的 権力癒着 前近代的 非合理的

宗派史の寄せ集め——親鸞・真宗史研究中心

### 顕密仏教中心論

中世前期の中心としての顕密仏教・寺社勢力——中世仏教を統合的に把握

転換点としての顕密体制論——その先駆的、過渡期的性格

時代背景 公式的マルクス主義の崩壊 → 全共闘運動の敗退による左翼運動の停滞

強力な体制（顕密）に対する反体制主義（異端）の敗退

新仏教中心論の残滓

二項対立図式（ただし、顕密仏教の改革派を入れることで、それを緩める）

異端派への共感——反体制ヒーローとしての異端派

正統・異端論は無理——西洋的な徹底的な異端派排撃・撲滅はない

子曰：「攻乎異端，斯害也己。」（『論語』為政第二）

「于時外道紛然、異端競起、邪辯逼真、殆亂正道」（僧肇『百論』序）

理論的対立と政治的弾圧の混同

二項対立でなく、中心・周縁構造で捉えるべきもの

中世の中核としての顕密、特に密教研究の進展

寺院聖教の悉皆調査の進展

価値観の転換——進歩主義・近代主義の退潮

従来否定的に見られてきたものの再認識

密教、神仏習合（中世神道）、兼学兼修、

非合理性、権力への関与

価値の多様化

プロテスタント的世界観→カトリック的世界観

欧米のチベット仏教ブーム→日本の密教ブーム

中世独自の思想・宗教構造の解明

欧米の歴史研究・人類学——儀礼論、アナル派

いわゆる新仏教をどう見るか

栄西における禅密関係

密教時代——2回目の入宋（1187—91）の前、北九州において活動

『無名集』『隠語集』『改偏教主決』『重修教主決』など

教主論（法身説法→禅へ）、両部一致と性的結合（身体論）

帰国後の活動——戒禅→日本仏教全体の建て直し

『興禅護国論』『日本仏法中興願文』、東大寺大勧進職

宗派性よりも、真実の仏法の探求 → 道元

法然の場合も栄西と近似して考えられる

真実の仏法をどこに求めるか

専修念仏の主張は、戒師としての活動と矛盾しない

新しい要素——集団性

親鸞研究の停滞

近代の親鸞研究——プロテスタント的親鸞解釈

信仰中心主義（清沢満之系）、『歎異抄』中心主義（特に悪人正機）

本願寺中心主義（『伝絵』中心、親鸞→蓮如の系譜）

反権力主義、神祇不拝（戦後進歩派の親鸞愛好←戦前・戦中の国家主義的親鸞観）

親鸞解釈の行き詰まり——社会活動を意味づけられない（自力諸行になってしまう）

新しい動向——『歎異抄』の見直し、非本願寺系資料の見直し（仏光寺派、高田派）

中世人として見るべき

身体論から心論へ

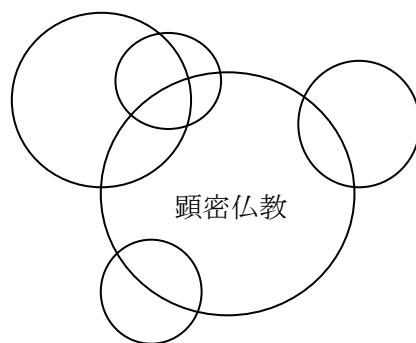
奄然将来三国伝来生身积迦像（986）、覚鑿『五輪九字明秘密釈』と五輪塔、舍利信仰

栄西、五臓曼荼羅、立川流、胎内五位、三尊合行法（文観）

身体的念仏（空也→一遍）と心的念仏（一念義→親鸞）

心とは

現象的本覚論（本覚思想A）→悟りの本覚論（本覚思想B）

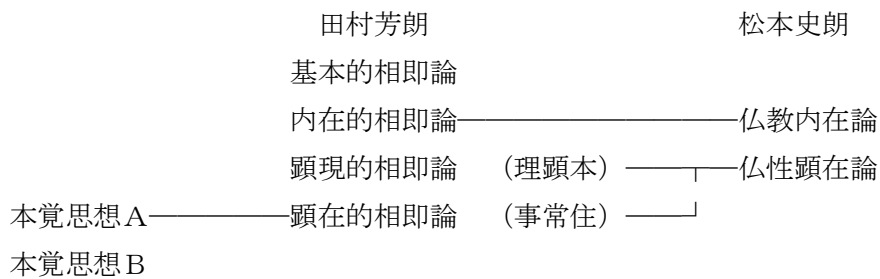




覚鑿『五輪九字明秘密積』

空 kha 脾臓 中央  
 風 ha 腎臓 北  
 火 ra 心臓 南  
 水 va 肺臓 西  
 地 a 肝臓 東  
 世界=身体=五輪

〔本覚思想の類型〕



〔四重興廃と本覚思想 B (『漢光類聚』)〕

爾前 —— 煩惱非菩提  
 迹門 —— 煩惱即菩提  
 本門 —— 煩惱即煩惱、菩提即菩提 (本覚思想 A)  
 観門 (観心) —— 非煩惱、非菩提 (本覚思想 B)

中世前期仏教の特権性の消失

中世後期仏教・近世仏教をどう捉えるか

顕密体制→幕藩体制はあまりに単純すぎる

中世後期——宗派化、仏教外勢力の伸展 (神道、キリシタン)

→根源原理の探求 (心、阿弥陀仏、天道、デウス)

近世——仏教隆盛期、社会的定着、思想史的には諸思想との交流、世俗化・倫理化

Ⅲ 初期大乘をめぐって

『仏教 vs. 倫理』とその後の発展

原始仏教の倫理性

大乘仏教と菩薩論

他者論、死者論として的大乗仏教

浄土経典、法華経

生身のブッダとしての buddha-dhātu (仏性=舎利=肉体としてのブッダ)

死者論と顕冥論の視点

図1・キリスト教的世界観の基本的枠組

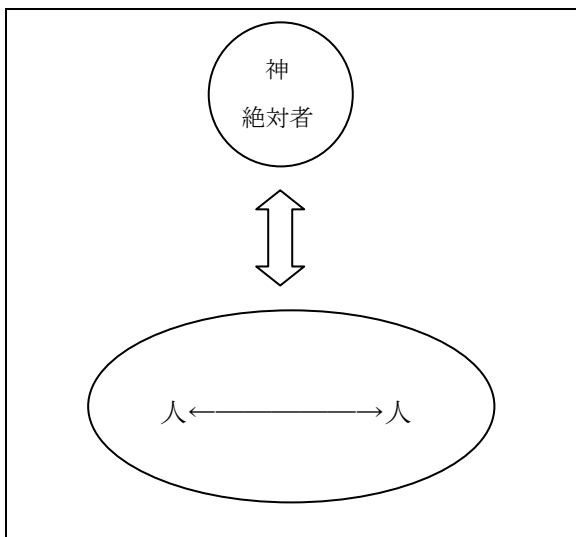


図2・近代的世界観の基本的枠組

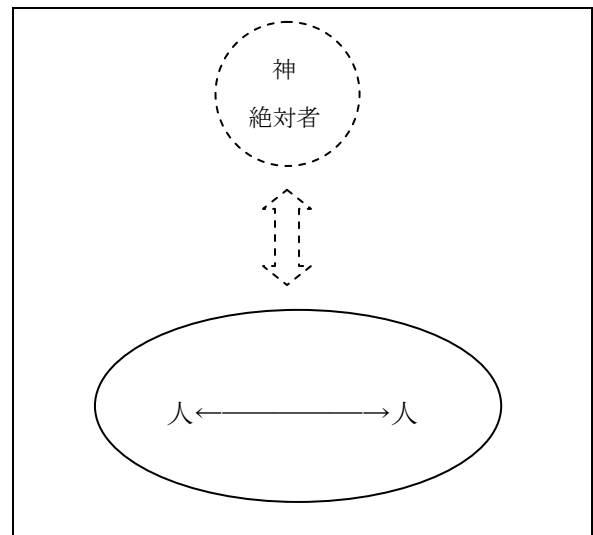
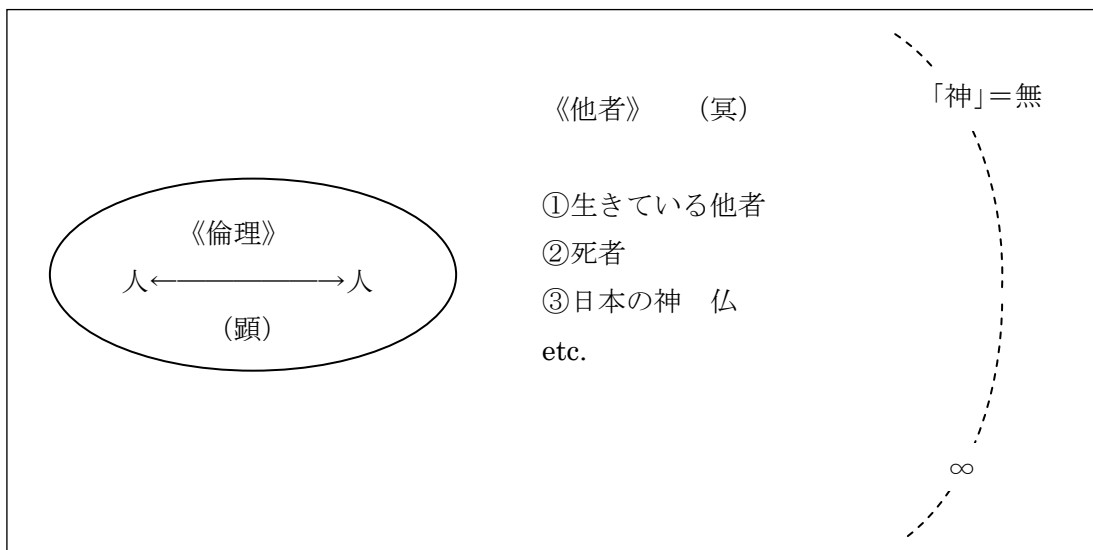


図3・日本宗教に基づく世界観の基本的枠組み



## 【参考1】国際研究集会「近代と仏教」趣旨説明

### 1、国際研究集会「近代と仏教」開催の経緯（略）

### 2、近代日本の仏教研究<sup>1</sup>

今日、仏教を扱うもっとも主要な研究分野は仏教学（Buddhist Studies）と呼ばれるが、どの程度公認された研究分野であるかについてはいささか疑問がある。仏教系の私立大学においては仏教学という分野があるが、それ以外の大学にはほとんどそのような学科や専門はなく、わずかに東京大学にインド哲学仏教学専門課程、京都大学に仏教学専修がある程度である。しかし、主要な国立大学には、インド哲学の専門講座があり、その中には必ずインド仏教の専門家がいるのがふつうである。

このように、日本の仏教学は、インド学、とりわけインド哲学の研究と深く結びついているところに特徴がある。仏教学に関する全国規模の学会として日本仏教学会があるが、それよりも今日では日本印度学仏教学会のほうが規模が大きい。東京大学のインド哲学仏教学専門課程もまた、もともとは印度哲学専門課程と称されていたものが、1994年になって初めてインド哲学仏教学に名称を変更した。

確かに仏教はインドに発したものであるから、その意味で仏教研究がインド学と結びつくのは当然で、インド仏教の研究がインド哲学の領域に属することは問題ない。しかし、仏教学全体がインド哲学研究、インド古典研究と一体化していたために、仏教学の主流はインド仏教研究に置かれることになった。そこで、その他の地域の仏教研究の位置づけが曖昧になり、ひいては研究の弱体化を招くことになった。例えば、東京大学では、長く印度哲学の名の下に中国仏教や日本仏教が講じられていたが、これは奇妙なことであった。

これは、日本の近代仏教学が欧米のインド文献学の強い影響下に成立したことに由来する。日本におけるインド仏教の文献研究の水準はきわめて高く、日本で最初にイギリスに留学した南条文雄は、すでに19世紀末に師のマックス・ミュラーと共同で『無量寿経』『阿弥陀経』の梵本を出版している（1883）。日本人は、漢文が得意なので、梵本を漢文と対照して理解できるという利点があり、続々と世界の最先端をいく研究成果を挙げることができた。そこから、梵語仏典研究が日本の仏教研究の花形としてもはやされることになり、それに比して、東アジア仏教の研究は陰に隠れることになった。

日本の仏教学は純粋な客観学として発展したかのように見られるが、じつはその担い手となる研究者は多くが僧侶か寺院関係者であり、僧侶の学問という性格を持っていた。仏教界から見ると、仏教学はインドにおける仏教の展開を明らかにして、それによって日本仏教諸宗の教理的基礎を形作るという性格を持っていた。その点では、キリスト教の神学に近いようにも見られるが、神学が信仰を前提として、その信仰をいかに深め、言語化するかという主体的問題を正面に据えるのとは、まったく異なり、外形的には客観学の装いを取り続けた。

神学に近いのはむしろ宗学である。これは各宗派において宗祖の教学を中心に研究する学問である。もっとも宗学という一つの学問があるわけではなく、それぞれの宗派で、天台宗学・密教学・禅学・浄土宗学・真宗学などと呼ばれる分野が相互の連関なしに並存している。これらの宗学は、各宗門大学の中心となる学問で、僧侶養成の基礎科目となっている。もともと宗門大学は近世の檀林・学林などと呼ばれる僧侶養成機関を近代的に改編したものであるが、近世の檀林では、宗乗などと呼ばれる自宗の教学を中心と

<sup>1</sup> 本章は、末木「仏教研究方法論と研究史」（末木他編『新アジア仏教史』14、佼成出版社、2011）に基く。

して、併せて余乗などと呼ばれる基礎的・一般的な仏教学を学ぶのが通例であった。それ故、その改編に基づく宗門大学のシステムでは、宗学を学ぶ学科（禅学科・真宗学科など）と仏教学科が並存するのが一般的になった。

このように、日本の仏教研究は、仏教学と宗学の重層構造をなしている。日本印度学仏教学会や日本仏教学会は両者を含み、従って広義の仏教学は狭義の仏教学と宗学の両方を含むものである。宗学は各宗派公認の教学の確立と教授を目的とするため、宗祖無謬説と言われるように、宗祖の説は正しいということをも前提として研究を行なうことになり、客観的な学問と性質を異にする。仏教学はその宗学を補完するものとされるから、実質的には日本仏教の各宗派の教学を前提とすることになる。とりわけ宗門大学においてはその傾向が強い。それ故、仏教学で明らかにされるインド仏教の教義と日本仏教の宗祖の思想とは調和して矛盾がないことが前提とされ、宗祖の思想はインド仏教の展開上に位置づけられることになった。

日本の仏教諸宗は大乗仏教の立場に立つから、大乗仏教の研究が初期仏教の研究よりも盛んであった。この点で、初期仏教を理想化した欧米の仏教研究と異なっている。日本で大乗非仏説論が大きな問題となったのは、この理由による。最終的に、大乗経典は、初期経典では隠されていたブッダの真意が説かれたものと理解されることが、日本の学界のほぼ一般的な理解となっている。その大乗経典の真意を解明したのが、日本仏教の宗祖という位置づけになるのである。

### 3、近代日本仏教の重層性<sup>2</sup>

以上のように、日本の仏教学は宗学とセットになることで日本仏教諸宗の教学的な基礎を作っている。それ故、仏教学は文献に基いて、理想としての仏教のあるべき姿を探求するものであり、必ずしも仏教の実情をあるがままに理解するものではない。とりわけ、諸宗では宗祖を絶対視すると同時に、宗祖の思想理解に近代的、合理的な解釈を導入するようになった。その典型は真宗大谷派の清沢満之（1863-1903）に見られる。

清沢は東京帝国大学の哲学科を卒業し、浄土教の哲学的な解釈を推し進めた。清沢は、浄土教を絶対無限の阿弥陀仏と相対有限の我々との関係として理解した。それによって、近世までの来世極楽往生を求める浄土教とは異なり、現世において、絶対無限なる他者とどのように関わるかという、きわめて近代的な宗教へと衣替えすることになった。その浄土教理解はキリスト教をモデルにしたものであり、日本の近代的仏教理解にはキリスト教の影響がきわめて大きいものがある。

清沢は基本的な浄土教解釈の骨格を示したが、それを文献に即して具体的に展開したのは、彼の弟子たちであった。特に暁烏敏・曾我量深・金子大栄などは、親鸞解釈に大きな進展を示した。彼らが重視した『歎異抄』は日本人の必読書となり、宗門を越えて大きな影響を与えた。

このように、仏教学にしても、宗学にしても、仏教の近代的な解釈を推し進めることになったが、それは言説の世界だけの問題に限られず、国家の宗教政策とも関連する問題であった。日本仏教の近代化は、宗教の政治からの自立、即ち、政教分離と信教の自由の確立に由来するとされる。明治維新（1868）は神道勢力の強いバックアップがあつて実現し、政府内で神道勢力が大きな権力を握つたが、彼らは仏教の影響を排除するために、神仏分離を断行した。それまで、日本人の信仰は神仏習合が一般的であつたが、神

<sup>2</sup> 本章は、末木『日本仏教の可能性』（春秋社、2006）などをもとに、最近の私見を加えたものである。

仏分離によって、はじめて神道と仏教はそれぞれ独立することになった。

明治政府は、当初神道を国家宗教として採用したが、大きな勢力を持つ仏教を無視しては、實際上その政策の実行は無理であることが分かり、教部省を設立して、大教院によって神道界も仏教界も統括する方針に改めた。しかし、それに対して、浄土真宗の指導者島地黙雷が先頭に立って反対運動を展開し、最終的に政府の政策を撤回させるに至った。島地は当時欧州の宗教事情を調査中で、欧州の新しいキリスト教の動きと政教分離政策に強い影響を受けていた。そこから、島地は、宗教は人間の心の問題であり、人間の外形と関わる政治が立ち入ることのできない自由な領域であると主張した。その主張が認められることで、政教分離と信教の自由が日本で確立したのである。

政教分離と信教の自由は、近代の仏教が獲得した大きな勝利ではあるが、そこに問題がないわけではない。島地が拠って立つ宗教観は、キリスト教の影響下に、あくまで人間の心の問題に限定されるものであった。それは必ずしも実際の日本人の信仰を反映するものではなかった。

第一に、それはすでに明治政府によって実行された神仏分離を受け入れ、神仏習合を排した上で、純粋な仏教信仰を主張するものであった。仏教と神道は二つの別の宗教に分けられ、両者を同時に信仰することは不純なこととされた。しかし、神道が天皇制を支えるイデオロギーである以上、それを否定することは反国家的とみなされることになる。そこで島地は、神道は宗教ではなく、日本国家の創立者である天皇の祖先を尊敬することであり、政治の領域に属するものであると主張した。後に国家によってこの主張が採用され、国家神道は宗教ではないとされた。それ故、国家神道の強制は政教分離や信教の自由に反することではないとされた。

神仏習合が排されながら、宗教としての仏教は非宗教としての神道と矛盾しないものとして、両者が重層的に受容される体制を、私は神仏補完と呼ぶが、これはまさしく近代日本に特有な形態とすることができる。このことは、国家神道が解体した戦後の日本の状況においても継承され、多くの日本人は、神道の神社と仏教の寺院のどちらにも参詣するのが当然と考えられているが、その際、二つの宗教を掛け持ちしているとは意識されていない。

第二に、近世の寺檀制度のもとで、民衆は必ずどこかの寺院に所属することが強制された。それは基本的には家単位であり、従って、個人の信仰として仏教を選ぶわけではなく、制度的に生まれながらに仏教寺院に所属していた。寺檀制度は明治政府によって制度的には廃され、仏教は選択可能な宗教となったが、実情はそうではなかった。

明治政府が採用した社会体制は、天皇を頂点とする家父長制であった。その制度の原則を述べたのは大日本帝国憲法（1889）であり、その倫理を述べたのが教育勅語（1890）であり、相続制度として家父長制を確立したのが民法（1898）である。さらに、天皇の長男による継承を確立した皇室典範（1889）とあわせて、近代日本の社会制度が確立された。教育勅語に拠れば、親に対する孝の倫理が、天皇に対する忠の倫理に直結するのであり、家の制度が天皇体制を支える基盤とされている。

家では、戸主（家長）である父親が絶対権力を持ち、その権力は財産とともに長男が相続する。戸主は家を守り、次代に継承していく義務を有する。その家を象徴するものが祖先の位牌であり、墓である。戸主は、位牌と墓を守り、祖先祭祀を丁重に行わなければならない。ところが位牌は通常仏壇の中に祀られ、墓は仏教寺院の境内に建てられるのが一般的であった。近代の墓は、家墓と呼ばれ、個人単位でなく、家



単位で建てられるようになった。従って、葬儀はもちろん、祖先祭祀は仏教式で行われ、仏教寺院が主導することになった。これが近代の葬式仏教と呼ばれるものである。

近世の仏教は、寺檀制度のもとで、人々は葬式だけでなく、日常生活のさまざまな場面で仏教寺院と関係していた。しかし、近代になると、葬式と墓の管理、並びに祖先のための法要が寺院の主たる任務となった。しかもそれは、近世のように政府による政治的な制度として成立していたわけではなく、法制度的には何の規定もないものであった。しかし、神道は国家神道として宗教的活動を禁じられることで葬式を行うことができず、キリスト教は祖先祭祀を行わないために、実質的に葬式や祖先祭祀を担うことができたのは、近世以来のノウハウの蓄積のある仏教しかなかった。

こうして、仏教は民間の自由な宗教になったはずなのに、実際は近代の天皇を頂点とする家父長制度をもっとも底辺で支える重要な役割を果たすことになった。近代になって政府の保護を失い、勢力を弱めるかに見えた仏教が、実際にはかなりの力を維持しえたのは、こうして近代の社会制度を実質的に支えることによってであり、それが寺院経済を潤すことになった。

第二次世界大戦後、社会制度は大きく変わり、家父長制度が廃止されて、家父長の権限はなくなり、財産は子供の間で均分に相続されるようになった。しかし、葬式仏教の体制は1980年代頃まで続いた。その後、急速に葬式の様態が変化し、今日、葬式仏教が困難な情勢となってきた。それにはさまざまな理由が考えられるが、家意識がなくなり、祖先の墓や位牌を仏教式で維持しなければならない必然性がなくなったことが、ひとつの大きな理由であろう。

以上のような日本の近代仏教が果たした役割を考えると、先に述べた仏教学や知識人の仏教思想は、このような底辺の葬式仏教の上に構築された表層の言説であると考えられる。表層の理想化された言説は、この深層の葬式仏教による経済的基盤があってはじめて成り立つものであった。日本の近代仏教はこのような重層構造をなしていると考えられる。

表層の合理化された仏教を構築する論者たちは、多く深層の葬式仏教を隠蔽し、その言説の世界から追放した。彼らは、葬式仏教は本来の仏教とは関係ない、仏教の墮落形態であると考え、高度な仏教を理解できない日本の愚昧な民衆に仏教を広める方便として、やむを得ず行っているのだと弁明した。しかし、実質的に彼らの活動を支える経済基盤がその葬式仏教にある以上、それを方便として否定するのははなはだ無理なことであった。

なお、このような深層の葬式仏教などの活動を研究する分野がないわけではない。それは、民俗学と呼ばれる分野である。日本の民俗学は、もともと各地に残っている習俗を研究し、民衆の生活を明らかにする目的で柳田国男によって確立された。柳田は、それによって仏教以前の日本人の生活文化を明らかにすることを目標としたので、できるだけ民俗習慣を仏教の影響を排除して考えようとした。しかし、その弟子たちによって、葬式を含めた仏教民俗の研究が進められた。しかし、不幸なことに、表層の理想化された仏教を研究する仏教学者は、仏教の実態を研究する民俗学を軽視し、それは真実の仏教を解明するのに役立たないと考えてきた。それに対して、民俗学者のほうは、仏教学者が文献的に解明する仏教は、所詮現実離れた空虚なもので、現実とは何の関係もないとして、仏教学者と協力することをしなかった。その他、歴史学の分野でも仏教史の研究は大きく進展したが、日本の学問は多く狭い専門に閉じこもり、自己閉鎖的で、相互に協力する体制を取ることができなかった。そのために、日本の仏教の全体像を統一的

に描くことができなくなっていた。諸分野の協力による新しい仏教研究が活発化してきたのは、最近20年くらいのことに過ぎない。

ちなみに、先に述べたような近代化した仏教の言説は、必ずしも宗門内に限られたものではなく、それなりに日本の知識人に影響を与えたものと思われる。急速な近代化に対応しなければならないと同時に、天皇制下で教育勅語の道徳を強制され、近代日本の知識人にとって、苦悩は深いものがあった。その際、仏教はそのような現実を超えて、救済を与えてくれるものとして機能した。禅や浄土教に救いを求める知識人は多かった。先にも述べたように、『歎異抄』は特に愛読されたが、その中でも、第3段に説かれる悪人正機説（悪人こそが阿弥陀仏の救済の主要な対象だとする説）は、世俗社会の道徳に挫折した知識人の罪悪感を救うものとして愛好された。どんな悪をなしても、母親のような仏の慈悲で救われるという近代日本の知識人の救済観は、日本人に特有の「甘え」として特徴付けられる。そのような仏の慈悲は、やがて戦争期には天皇のはたらきの中に吸収され、天皇は、父親の権威と母親の慈悲を併せ持つものとして表象された。仏教は、そのような天皇信仰を生み出す基盤となったといえることができる。

#### 4、近代仏教をめぐって

##### (1) 近代仏教とは何か

以上、日本という場に限定して、近代仏教と仏教学の展開と、その社会的機能について多少の考察してみた。あくまで私個人の見方であり、必ずしも広く学界で認められた説ではない。本国際研究集会では、日本を含めて、近代仏教について、多様な意見が出され、議論が交わされるであろう。ここでは、以上の日本の近代仏教の考察をもとにして、これから議論される近代仏教の問題に対して、多少のコメントを記すことにしたい。

近代仏教とは何か、ということに関しては、さまざまな規定があるであろう。今回ご出席のマクマハン教授は、近代仏教に関する分厚い研究書を書いておられる<sup>3</sup>。近代的(modern)、近代化(modernization)、近代性(modernity)、近代主義(modernism)など、関連しつつも少しずつ異なった概念である。それについては、本研究集会で議論がなされるであろう。

ここでは、ロペス教授が『近代仏教』というアンソロジーの序文で簡潔に示した、次のような性格付けを取り上げよう。

近代仏教は、それまでの仏教の諸形態に見られる多くの儀礼的、呪術的要素を拒否し、階層差別よりも平等を、地域性よりも普遍性を強調し、しばしば共同体よりも個人を高く評価する。しかし、……近代仏教はそれ自体を長い進化の過程の頂点と見るのではなく、むしろ原始仏教、即ち、ブッダ自身の仏教への回帰として見ている。<sup>4</sup>

ロペス教授は、本書で、ブラヴァツキー夫人(Helena Petrovna Blavatsky)、アーノルド卿(Sir. Edwin Arnold)、オルコット大佐(Henry Steel Olcott)をはじめとして、31人に及ぶ近代の仏教者を取り上げ、彼らの著作からアンソロジーを作っている。日本人では、釈宗演、鈴木大拙、鈴木俊隆が取り上げられている。近代仏教に関して、もっとも標準的となる優れた編著である。

<sup>3</sup> David McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford Univ. Press, 2008.

<sup>4</sup> Donald Lopez, *Modern Buddhism*, Penguin Books, 2002, introduction p. xi.

## (2) 普遍性と特殊性

ロペス教授の規定は、非常に明快で、基本的に納得のいくものである。しかし、いくつか疑問に感ずるところがある。第一に、近代仏教というものを世界に普遍的で、グローバルなものとして認めてよいかということである。先の規定はほぼ日本の近代仏教の表層の言説にも当てはまる。ただ、原始仏教への回帰を志向するか、という点はやや疑問がある。確かに清沢満之は『阿含経』を重視し、その弟子の赤沼智善は原始仏教研究に成果を挙げている。確かに近代になって原始仏教への関心が強まることは事実であるが、先にも述べたように、日本の場合は祖師への回帰ということがより中心的である。経典に関しても大乘経典中心であった。そのことは、浄土教だけでなく、禅に関しても同じである。

近代仏教を代表する具体的な人物に関してみるならば、鈴木俊隆は確かにアメリカ近代仏教の観点から見れば重要であるが、日本ではほとんど名前も知られていない。日本の中で言えば、浄土真宗の清沢満之や曾我量深、あるいは日蓮信仰の田中智学の方が影響力が大きかったと考えられるが、彼らは日本以外にはほとんど影響力はないであろう。

このように見るならば、近代仏教を直ちにグローバルな観点から見てよいか、検討の余地があろう。欧米を中心に考える近代仏教と、アジアの各国を中心に考える近代仏教とはかなり様相が異なっている。このことは、じつは仏教の問題だけに限られず、そもそも「近代」ということそのものが、欧米とアジアではかなり異なっていることに関係する。欧米にとって、近代はそれ自体の中から自発的に生まれたものであった。ところが、欧米以外の地域では、近代は欧米の植民地化の進展の中で、否応なく対応せざるを得ない事態として押し付けられた。そこには、欧米の近代化を取り入れて、近代化を進めようという方向と、それに反発する方向とが複雑に入り組むことになった。そのいずれを取るにしても、共通して強いナショナリズムが見られた。

そうであれば、欧米で確立する近代仏教と、アジアのそれぞれの地域で発展する近代仏教が、かなり異なった性格を持つのも当然であろう。その際、先に日本の場合に関して述べたように、表層の知識人の思想だけでなく、それぞれの地域の社会構造や精神構造の違いにも目を向ける必要がある。欧米であれば、キリスト教との関係、日本の場合は、神道との関係、中国であれば、儒教やマルクス主義との関係を見無視して、近代仏教を語るができない。また、先に触れたように、日本の葬式仏教のような深層構造にも目を向けなければならない。欧米のように、もともと仏教の伝統のないところにまったく新しく仏教が移植されるのと、アジア諸地域のように、すでに伝統仏教がある中で、その伝統仏教を近代化させていくというのでは、問題が異なっていて当然である。

ただ、そのようなそれぞれの地域の特殊性を認めた上で、それ以前の時代にはなかったこととして、欧米とアジアの間で、あるいはアジアの中の相互間の関係が密接になり、人的な交流や相互の影響が著しく見られるようになったことを挙げなければならない。神智協会の人たちがアジアの仏教に共鳴してそれをヨーロッパに移して変容し、その変容された仏教を改めてアジアで受容して伝統仏教を改革していくというように、いわば相互にキャッチボールをしながら、進展していくのである。その点を中心にしていけば、ダイナミックな異文化相互間の交流として、近代仏教を描くことができるのではないと思われる。

## (3) 実践と研究

もう一点、問題として提起したいことがある。それは、近代仏教の場合、研究と言っても単に客観的な

研究に留まらず、実践的な問題と否応なく関係するのではないか、ということである。古代や中世の問題であれば、客観的な研究に留めるということも可能であろう。しかし、近代のさまざまな問題は、現代を生きる我々に直接関係するものであり、それに対して何らかの態度決定をしないわけにいかない。先に挙げたロベツ教授の近代仏教の定義にしても、そのような近代仏教をどう評価するかという問題に直結する。近代社会の行き詰まりが明らかな今日、近代の営為をそのまま肯定し、推し進めていくことができるとは思われない。近代の中で、何が継承され、何が批判されるのか、明らかにされなければならない。

アカデミックな研究がどこまで実践的な問題にかかわることができるかは、難しい問題である。そのような試みとして、[社会]参加仏教（〔Socially〕 Engaged Buddhism）、批判仏教（Critical Buddhism）などの運動を挙げることができよう。

社会参加仏教に関して、最近出た本で、サリー・キング教授は次のように定義している。

[社会]参加仏教は、どのような宗派に属していても、他者の幸福への配慮を動機とし、仏教の実践の表現として、仏教の価値観や教えを非暴力的な方法で社会の諸問題に適用しようとする仏教徒の意図によって定義され、統一される。<sup>5</sup>

キング教授は、社会参加仏教の典型として、ベトナムのティク・ナット・ハン、スリランカのアリヤラトネによって興されたサルヴァダヤ・シュラマダーナ運動を挙げている。そして、多くの社会参加仏教の背景に、ガンディーの影響があることを指摘している<sup>6</sup>。

キング教授の定義は、社会参加仏教の定義に「非暴力的」ということを入れることで、対象を限定している。しかし、社会参加ということを広く取れば、仏教徒が戦争に加担するような活動もまた、社会参加の一種と言えるであろう。実際、ランジャナ・ムコパディヤーヤ教授は、日本の社会参加仏教の特徴の一つとして国家化・国家主義化を挙げ、日本の戦争に関与した仏教のあり方も社会参加仏教として認めている<sup>7</sup>。

キング教授があえて「非暴力」ということを社会参加仏教の定義に入れたのは、明らかに彼女の価値観に基いている。即ち、この定義は、現実の社会参加仏教の諸形態を研究するためというよりも、理想としての社会参加仏教を描き出すための定義である。非暴力、平和の問題は、最終日の公開講演会において、ムコパディヤーヤ教授、ブライアン・ヴィクトリア教授に講演していただく予定である<sup>8</sup>。

批判仏教もまた、アカデミズムの研究と、社会的な実践とを結ぶ運動である。この運動はもともとは日本で起ったものであるが、中国やアメリカに広がることで、新たに注目されている<sup>9</sup>。

仏教の学術的研究と実践とはいかに関係するのがよいのか、これも極めて大きな問題であり、本研究集会以議論を深めていただきたいと願っている。

---

<sup>5</sup> Sallie B. King, *Socially Engaged Buddhism*. University of Hawai'i Press, 2009, p.2.

<sup>6</sup> *ibid.*

<sup>7</sup> ランジャナ・ムコパディヤーヤ『日本の社会参加仏教』（東信堂、2005）、pp.51-55。

<sup>8</sup> 仏教と暴力に関しては、Michael K. Jerryson & Mark Juergensmeyer (ed.), *Buddhist Warfare*, Oxford University Press, 2010 参照。

<sup>9</sup> Jamie Hubbard & Paul Swanson (ed.), *Pruning the Bodhi Tree*. University of Hawai'i Press, 1997.

James Mark Shields, *Critical Buddhism*, Ashgate Pub Co, 2011.

林鎮國『空性與現代性』（台湾・立緒文化、1999）

唐忠毛『佛教本覚思想論争的现代性考察』（上海古籍出版社、2006）

【参考2】フレデリック・ルノワール著、今枝由郎＋富樫璽子訳『仏教と西洋の出会い』（書評）

## 1、通史出版の意義

二〇〇二年に同じトランスビューからロジェ＝ポール・ドロワの『虚無の信仰——西欧はなぜ仏教を怖れたか』（島田裕巳・田桐正彦訳）が出版され、話題となった。仏教が西欧において虚無を説く恐るべき宗教として受け取られたということは、仏教を当たり前のこととして受け入れている日本人には驚くべきことである。そのことを明快に説いた本書は、異文化理解の難しさを浮き彫りにし、それが日本で議論されるようになったことは意義の大きいことであった。

しかし、同書が扱っているのは十九世紀の西洋の仏教観の一面であり、そこだけを強調してしまうと、今度は我々が西洋の仏教理解を誤解することになりかねない。「虚無の信仰」という一面も、西洋における仏教理解の歴史の全体像の中で捉えられなければならない。ところが、それを概観した適切な日本語の入門書がなく、もどかしい思いがしていた。以前、短期間だがパリに滞在していた時、ルノワールの本書の原書 *La rencontre du buddhisme et de l'Occident*, Paris, 1999 を見かけて入手した。専門家の評判もよかったが、私のフランス語力では読み通すのが困難であり、誰かが邦訳してくれないかと期待していた。その願いがようやくかない、最適の訳者によって信頼できる邦訳が提供されたことは、まことに喜ばしいことである。

著者のドロワは大学に身を置かず、ジャーナリズムで活躍しているようであるが、本書は決して薄っぺらな、そのときだけ売ればよいという本ではない。もともと博士論文の副論文として提出されたものであり、十分に史料と先行研究を踏まえ、研究者が拠りどころとできる本格的な通史である。著者のバランス感覚は絶妙であり、仏教に好意を持ちながらも、護教的なえこひいきに陥ることなく、過不足のない公平な視点で全体像を見据えている。

西洋の仏教受容というと、我々には関係ない外の世界のエピソードのように思われがちである。しかし、後述のように、日本も含めてアジアの近代における仏教復興には、西洋の仏教理解が大きな影響を与えていて、それを抜きにして語ることはできない。従来ともすれば無視されがちだったそのことを考え直すためにも、本書はもっとも基礎となる情報を提供している。

## 2、本書の概要

本書は、ギリシア時代から現代にまでわたって、西洋の仏教理解をすべて包摂する通史である。しかし、ただ客観的に事実を羅列するのではない。「ギリシア時代から今までの出会いを一律に扱うのはまったくの虚構」（九頁）という立場を貫いている。「歴史の出会い」というには二つの条件が必要であるという。即ち、「一つは、学術研究に基づいた対象の明確な固定、もう一つは、個人的発見が社会的に伝承されることによる集合的記憶の形成」（同）である。「この二つの条件は、十九世紀以前には満たされていなかった」（同）から、「西洋の仏教との出会い」の本当の歴史はそれ以後ということになる。

このような前提に立って、本書は「西洋と仏教の出会い」の歴史を五期に分ける。その展開は、序論の最後に簡潔に要約されている。

第一期は、十九世紀前半である。それは、「科学技術による近代化と脱宗教化の過程が極端に進む一方で、この近代化の進展に対する反動として宗教意識が目覚め、いろいろな形の魔術思想が復活した時期である」（一五頁）。この間に、仏教に関する学問研究が進むと同時に、研究者の範囲を超えて関心もたれるよう

になった。しかし、「この熱狂的な興奮が過ぎると、哲学者は仏教に虚無主義と虚無の信仰しか見出さなくなり、興味をなくした」(同)。その代表がショーペンハウアーやニーチェであり、ドロワの著作はその頃を中心としている。

第二期は、十九世紀末に突如再燃する仏教ブームである。それは、「物質的科学と教条的宗教の中間の第三の道として、「秘教的仏教」を構築しようと模索していた神智協会が強く押し出したチベット神話と、ロマンチックなブツダ像とに、多くの人々が惹かれたのである」(同)。こうして仏教は「西洋人の集団幻想の中に根を下ろした」(同)。

第三期は、一九六〇年代である。「圧倒的な技術的、功利的、営利的文化に抗議する「カウンター・カルチャー」の流れに乗って、仏教は西洋の宗教風景の中に、本当の意味での場を得た」(同)。ここに至ってはじめて、坐禅の老師やチベット仏教のラマたちの指導で実際の修行が行なわれるようになり、瞑想センターや僧院が多く作られるようになった。

第四期は、一九九〇年代初めからであり、「共産主義が崩壊し、技術的進歩が地球環境に及ぼす脅威の意識が芽生えた後、新しい倫理基準が探し求められる中で、仏教は普遍的価値を持つ宗教色のない叡智として、大衆の中に広まった」(一六頁)。それはとりわけ、ダライ・ラマがメディアに盛んに現われ、「寛容、責任、非暴力といった仏教の本質的なテーマが、大衆に普及し始めた」(同)。

著者は、こうした仏教の成功は、「西洋の三大「抑圧」を反映している」(同)という。「すなわち、人間精神の非合理的部分と幻想の抑圧、生の意味についての個々人の疑問の抑圧、そして外面的な宇宙や現象の探求を優先する西洋人による、自身の意識と内面世界の深奥の探求の忘却である」(同)。

本書は以上のような構想に基づいて、五部にわたって論述していく。

第Ⅰ部 幻想の誕生—古代、中世、ルネサンス、前近代—

第Ⅱ部 仏教の発見—一八七〇年から一八七五年まで—

第Ⅲ部 神智学と仏教近代主義—一八七五年から一九六〇年まで—

第Ⅳ部 さまざまな弟子たち—一九六〇年代から一九九〇年代まで—

第Ⅴ部 仏教ヒューマニズムの展開—一九八九年から二十一世紀へ—

第Ⅰ部で前史と言うべき時期を扱い、その後、第一—四期を扱っている。こうして見ると、第一期、第二期がそれぞれ約一世紀の長さにわたるのに対して、第三期、第四期はサイクルが短くなっている。これは、二十世紀後半から二十一世紀にかけて、西洋における仏教の重みがかつてなく増している状況を反映している。

本書の内容について、これ以上ここで詳しく紹介する紙幅はないので、それは略して、以下、多少感想的なことを記して書評の責務を果たしたい。

### 3、多少の感想

二〇一一年一〇月に国際日本文化研究センターで、海外のゲストを招いて国際研究集会「仏教と近代」を開催した。「近代仏教の形成」「日本仏教の近代化」「アジアの近代仏教」の三部会にわたって発表・討論がなされたが、その中で浮かび上がってきた問題として、以下のようなことがあった。

第一に、アカデミズムの仏教研究と教育が、近代仏教の形成に重要な役割を果たした。

第二に、神智協会に代表されるような、いわば「いかがわしい」運動が新しいスピリチュアルな領域を

開き、それが仏教の進展に大きく寄与した。

第三に、帝国の進展や植民地化などの国際的な政治状況がアジアの仏教のあり方に強く反映している。

第四に、「生活世界」に即した仏教のあり方を見直す必要がある。

この会議は、ルノワールの著作を意識して行なったわけではないが、終ってから本書を読み直してみると、会議で取り上げられた問題が本書の論述ときわめてよく符合することに驚く。第一、二点はまさしく本書の中核をなしている。第四点は、直接には分かりにくい、著者は西洋の仏教をそれだけ切り離して抽象的に取り上げるのではなく、キリスト教と近代合理主義の葛藤の中で展開する西洋近代の裏側の精神史として仏教との出会いを考察している。それは、西洋の「生活世界」の全体の中で仏教を理解し、西洋の精神史を裏から光を当てたものと考えることができる。

そうすると、本書で弱いのは第三点ということになる。サイードの『オリエンタリズム』が指摘したのは、西洋の東洋理解（中東が中心だが）の政治性ということであった。インド以東の仏教との本格的な触れ合いは、イギリスがインドを植民地として膨大なサンスクリット語資料がもたらされたことに始まる。今日のチベット仏教の進展も、ダライ・ラマ亡命政権を反中国宣伝に使うという政治的思惑がなければありえなかったであろう。本書にあえて注文をつけるとしたら、この点をもう少し踏まえる必要があるのではないか、ということである。

ところで、本書はあくまで西洋が仏教とどのように出会ったか、という問題に限定しているが、こうして西洋に渡り、西洋化した仏教は、今度はアジアに逆輸入され、アジアの仏教の近代化を推し進める。スリランカの近代仏教の建設者ダルマパーラは神智協会の強い影響下にあったし、鈴木大拙も同様である。ダライ・ラマも西洋と触れ合うことで、近代的な発言スタイルを身に付けていく。「仏教と西洋との出会い」は、単に西洋の精神史の中に留まらず、世界的に共通する「近代仏教」を生み出すことになる。

その近代仏教も今日、大きく転換しつつあるようだ。本書第V部第三章は「ふたたび魔法にかけられて」と題されているが、そこでは次のような指摘がなされている。

チベットのラマたちによる、「目覚めた社会」と「全面的に平和な世界」に向かつての闘い、そこにおいては、神話と理性、予言と慈悲、魔術的思考と倫理的原則が、あまりに渾然と混じりあっているように見える。筆者にはその闘いが、西洋に仏教が広がって行く、今まさに進行中の錬金術的過程を、きわめてよく例証しているように思われる。魔法から解放された西洋は、結局のところ、魔法からの解放である一つの哲学〔仏教〕によって、ふたたび魔法にかけられることしか望んでいないのだ！

(三一三頁)

近代の「魔法からの解放」は、かえって新しい魔法を求めることになったのではないか。先の会議の発表者の一人デヴィッド・マクマハン（フランクリン・マーシャル大学）もまた、「魔術化された世俗」という問題を提起しており、近似した認識を示している。今日の仏教が置かれた状況認識として注目される。

(二〇一〇年九月刊、A 5判、三三七+xxx 頁。四六〇〇円+税、トランスビュー)

【参考3】思想史と思想——林鎮国氏の問題提起を承けて（『他者・死者たちの近代』V-4 第三節）

#### 1、林鎮国『空性と近代性』について

葛氏はあくまで「思想史」の領域で研究を進めており、「思想」もしくは「哲学」に立ち入ることを慎重に避けている。しかし、「思想史」が真に生産的でありうるためには、今日の場での思想の営為と関連させることが不可欠である。そのような意味で、現代アジアにおける哲学思想の可能性を追求したものとして、林鎮国『空性と近代性』（原題：『空性与現代性』、台湾・立緒文化、一九九九）を取り上げてみたい。

本書は、副題に「京都学派、新儒家から多様な仏教解釈学まで」（原題：「從京都学派、新儒家到多音的仏教詮釋学」）とあるように、近代の中国・日本を代表する京都学派と新儒家を仏教哲学という観点から比較しながら、さらに今日の仏教解釈の問題にまで書き及んでいる。林氏は、日本における京都学派と中国における新儒家を結び付けて考察するための第三項として、「批判仏教」を導入する。「批判仏教」とは、一九八〇年代から袴谷憲昭、松本史朗の二人の仏教研究者を中心に提起された「真の仏教」のあり方をめぐる議論である。林氏は、袴谷が提出した「批判仏教」対「場所仏教」という図式である。氏は、その対立を次のように要約する。

日本の「批判仏教」の立場は、正しい仏教は、理性を知識と倫理の基礎となすことを強調する近代精神と、もともと合致するものである。それが一貫せずに変質して土着化の過程（インドのパラモン教化、東アジアの中国化、日本化など）における批判精神の喪失を招き、神秘主義と体験主義的な色合いに満ちた「場所仏教」に変わってしまった。袴谷・松本二氏の説によれば、「場所仏教」の指すところは、如来蔵思想、本覚思想を基調とする華嚴・禪宗や、華嚴・禪宗に立脚する京都学派の哲学である。（『空性と近代性』、三頁）

これだけならば、批判仏教の紹介に過ぎないが、林氏はそれを発展させ、仏教思想の二つの類型の対立としてより一般化させて、「実体論と縁起論の論争」と見る（同、三頁）。そこから、インドの「一乗」対「三乗」の論争や、中国の性・相の論争（慈恩と法蔵）もまた同類の論争とする。しかし、より注目されるのは、近代中国における論争をも同じ類型で見ようとしているところである。

近代中国では、欧陽竟無の支那内学院と太虚の武昌仏学院の間にも類似の教義論争があった。より注目されるのは、新儒家（熊十力・牟宗三）と欧陽竟無・呂澂の間の二代に亘る論争である。内学院から見れば、鍵となる問題は、仏教が超越的な形而上学的実体を万物の本源として肯定するかどうか、というところにあり、欧陽竟無と呂澂は非常にはっきりと否定の立場に立つ。彼らは、新儒家の創造的仏教解釈は、おおむね『起信論』と禪の「返本還源」の方向に従うもので、この「本源」が、万物を生み出すもとなる「本覚」「自性」「一心」として理解され、……仏教の「縁起性空」という共通教義に合わないとは批判した。（同、三一四頁）

以上は、主として同書の「序論」に基づいて、その主要な論点を概観したのであるが、「批判仏教」対「場所仏教」という二項によって仏教思想の類型を整理しようという志向は、本書に一貫している。両者に関連する固有名や概念の一部を列挙してみると、次のようになる。

「批判仏教—日本の批判仏教—支那内学院（欧陽竟無）— 欧陽竟無・呂澂  
| —縁起論— 近代 —反伝統主義—性寂



┌場所仏教— 京都学派 —武昌仏学院（太虚） —新儒家（熊十力・牟宗三）

—実体論—ポスト近代—伝統主義 —性覚

本書は、このような二つの思想傾向の考察を軸としながら、併せて今日の北米の仏教研究の動向や「ポスト近代」の現代思想の動向を踏まえ、現代の状況の中で、いかにして仏教の哲学思想を構築できるかという問題に向かっている。その議論は、とりわけ第十一章「他者、欲望と言説——仏教の文化哲学」と第十二章「形而上学、苦難と歓喜の仏教」という最後の二つの章に示されている。

前者において、氏は今日の哲学の状況において、かつての同一性の哲学が崩壊し、それに代わって「他者」の問題が浮上してきたことを指摘し、そこから、仏教における他者論へと進む。氏によれば、初期仏教において、「他者」は我々の意識の意識作用において構成されるもので、それは過去の業を条件としている。それ故、「他者」の出現において、「我々は自己自身、特に自己の過去と遭遇しているということができる」（同、二五二頁）。唯識学においては、その「他者」の構成は言語哲学的に追求され、「虚構（遍計所執性）の産物」（同、二五五頁）とされる。

それ故、「我々が遭遇する「他者」の構成を説明することは、我々の言説世界（戯論、世俗）を明るみに出すことが目的である。仏教について言えば、真の問題（道徳に関する議論など）は、「他者」自身から出るのではなく、我々が「他者」を見る観点から出るのである」（同、二五六頁）。そこから、仏教は一種の文化哲学として、文化批判に従事すべきであり、資本主義文化の哲学的反省・批判のような面をも含めた社会参加を必要とすることになる。

第十二章では近代の苦難が同一性の形而上学にあることを指摘し、批判仏教と場所仏教をその近代の苦難に対処する二つの立場と見る。批判仏教（中国の呂澂などを含む）は、哲学的本体論を否定して啓蒙の継続を主張し、本体論のもつ反知性主義・汎神論・神秘主義・保守主義を批判する。場所仏教の立場は、批判仏教が認めていた理性を疑い、「近代性の問題について、自分たちが批判仏教学者よりもさらに批判性と自我の反省を有している」（同、二七二頁）と主張している。

林氏は、その両者の調停をするのではなく、むしろさまざまな立場のあることを認めて、それをあたかもディオニュソスのように楽しむ仏教を提案する。「そうすれば、形而上学と近代性の苦難の中で、解脱に対する空想と執着に陥ることもない」（同、二七九頁）。そのときには、近代の同一性の形而上学にもそれなりの意味を認め、「形而上学と苦難と解脱の間の弁証法的関係を認める」（同、二七九頁）ことになる。そして、「苦難を離れることのない批判意識に立つことができ、同時にそれを遊びとして存分に楽しむことができる」（同、二七九頁）というのである。

## 2、林氏の問題提起を承けて

### 〔1〕「批判仏教」対「場所仏教」という図式

林氏の著書は、近代の東アジア仏教における二つの思想類型として「批判仏教」と「場所仏教」を立て、そのいずれをも偏らずに評価しながら、それを基として、どのように現代の哲学的な課題の対応できるかを論じた、きわめて意欲的なものである。しかしまた、疑問に思われるところもあるので、本書を手がかりとして、今日の仏教思想の可能性をいささか考えてみたい。

まず、氏が日本の「批判仏教」によって提起された「批判仏教」対「場所仏教」という図式をより拡張

し、中国仏教と日本仏教の両方を収める類型として提示しなおしたのは、きわめて注目されることである。ちなみに、本書中では必ずしも大きく取り上げられていないが、台湾仏教の基礎を築いた印順もまた、「批判仏教」に近い立場と考えられる。この類型化はかなり有効なもので、実証的には『大乘起信論』の評価と深く関わっている。「場所仏教」の側が『起信論』を高く評価するのに対して、「批判仏教」の側は『起信論』に批判的である。

この点からみれば、葛氏のように、それぞれの国家・文化地域ですべて思想史の問題が異なっているとも言えず、それを跨いだ類型化も可能である。もっとも、その可能性は葛氏も認めていないわけではない。例えば、日中の近代化や「アジア主義」を比較するとき、少なくともアジア地域の近代化や「アジア主義」という共通の地盤がなければ比較そのものが不可能であろう。それ故、大枠の類型化と、より細部の相違は両立するものである。

「批判仏教」対「場所仏教」といっても、中国と日本では位相は異なっている。日本の「批判仏教」が二十世紀終わりに主張され、林氏が「場所仏教」の代表とする京都学派との間で実際に論争が行われたわけではない。それに対して、中国における支那内学院対武昌仏学院、歐陽竟無一派対熊十力の間では実際に激しい論争が交わされた。その際、如来蔵や本覚に対する見方は必ずしもすべて単純に類型化されるわけではない。

林氏の類型化は、近似性をまとめようとする余り、いささか大雑把になりすぎているきらいがないとは言えない。林氏が「京都学派」として一括する中でも、西田幾多郎を始めそれぞれ異なった思想を展開しているのであり、西谷啓治をその代表とできるかどうかはかなり疑問である。また、日本の批判仏教にしても、袴谷憲昭と松本史朗の間では論争が交されており、「批判仏教」として単純に一括化できるものではない。

あるいは、林氏が「本覚思想」としてひとまとめにするものでも、中国と日本ではイメージされるものが異なっている。その点、議論の際に慎重を期する必要がある。即ち、日本でいう「本覚思想」が、日本天台におけるあるがままの現実を肯定する思想を典型とするのに対して、中国ではむしろ、『大乘起信論』に由来する「本覚」の実体化というところに重点を置いて理解されやすい。このように、問題点を明確にしないと、相互の議論がすれ違ってしまふ危険がある。

## 〔2〕「思想史」から「思想」へ

ところで、このような思想史的な位置づけの問題とともに、林氏が提示しているのは、それを現代の問題として、どのように受け止めるかということである。林氏は、現代の苦難の状況の中で、二つの道をいずれもそれに対する対応として認め、むしろ苦難の中でさまざまな立場を取ることを楽しむことを提唱する。しかし、このところは分かりにくい。本当にそれが喜びをもたらすものかどうか、疑問を感じざるを得ない。

はたして「批判仏教」と「場所仏教」という二つの類型しかないのであろうか。もっと別の仏教思想の可能性はないのであろうか。そこで一つ問題になるのは、林氏による仏教の「他者」解釈である。林氏によると、仏教における「他者」は意識や言語の中に解消してしまう。しかし、はたしてそうであらうか。

確かに理論的な仏教を考える限り、そのように取られてもやむを得ない。しかし、初期大乘経典を考えるならば、「他者」こそもっとも大きな課題であったことが知られるであろう。『無量寿経』の原型となる

『大阿彌陀經』は、もっとも早く成立したと考えられる大乘經典の一つであるが、そこには空の理論も、ましてや唯識も出てこない。その中心のテーマは、仏と衆生という形での「他者」との関わりである。「他者」は、意識にも言語にも回収されない。同じことは『法華經』に関しても言える。『法華經』で説かれているのも、同様に「他者」との関わりである。

こうして初期大乘經典において、「他者」が大きな問題として浮上する。それは偶然であろうか。そうは言えない。もともと初期仏教においては、確かに「他者」は原理として入ってこない。あくまで自業自得であり、自ら修行して自ら覚りを開く以外の道はない。もちろん実際にはサンガという共同体があり、そこで他者との関わりが入ってくるのであるが、そのことは初期仏教の理論には入ってこない。

しかし、菩薩思想が発展するとともに、自利とともに利他が不可欠の原理として導入される。利他は当然「他者」を前提とする。こうして、仏教の中に「他者」の原理が要請されるようになった。その展開上に『大阿彌陀經』や『法華經』のような初期大乘經典が形成されたと考えられる。『法華經』は一乗を説くにもかかわらず、その説は空にも如来蔵にも依存しない。『法華經』の一切成仏説は、仏という「他者」と関わりところに成り立つのである。このように見れば、「批判仏教」と「場所仏教」のいずれとも異なる、「他者」を原点とした仏教解釈の可能性が生れる。

古典を解釈することは、古典的に認められたシステムの理論をそのまま踏襲すればよいわけではない。もちろん時代に迎合して、現代哲学の概念を当てはめればよいというものでもない。前者が「順に見る」ことであり、後者が「遡って見る」ことであるとすれば、それだけでは所詮硬直した祖述か、浅薄な流行の後追いにしかならない。そうではなく、与えられた場の中で、自己自身を深く省みつつ、その問題意識を投げ入れることで、古典から新たに言葉が輝いてくるのを受け止め、それによって再び自己自身の組み換えを余儀なくされる体験でなければならない。「思想史」の構築は、否応なく「思想」の構築と深く結びつかざるを得ないと考えられるのである。

【参考4】親鸞『教行信証』（朝日新聞関西版夕刊 2012.2.27）

日本の仏教というと、多くの人はず親鸞・道元・日蓮などの祖師を思い浮かべるだろう。彼らは鎌倉時代に輩出して新しい仏教を打ち立てたということで、鎌倉新仏教と呼ばれる。それに対して、天台・真言や南都諸宗は旧仏教と呼ばれる。常識化した説によると、旧仏教は、政治権力と癒着して墮落し、それに対して興った新仏教は、誰にでも実行できる容易な行（念仏、坐禅など）をひとつだけ専修すればよいと主張して、民衆的、反権力的な純粋な仏教だというのである。

このような見方を鎌倉新仏教中心論と呼ぶ。その際、新仏教の中でもいちばん代表的と考えられたのが親鸞である。その思想の中核は、『歎異抄』の悪人正機説に求められた。「善人なほもつて往生をとぐ、いはんや悪人をや」という一句は、よく知られた名文句である。

だが、近年の研究は、このような常識を完全にひっくり返した。旧仏教の研究が進むにつれて、旧仏教が豊かな内容を持っていることが次第に分かってきた。それとともに、新仏教のほうも、従来の解釈に対して深刻な疑問が呈されるようになってきた。

親鸞の場合で言えば、何よりも『歎異抄』によって親鸞を理解してよいか疑問視される。『歎異抄』は聞き書きであり、それも著者の唯円が自説を正統として主張するために親鸞の言葉を援用しているのだから、第一次史料として用いるわけにいかない。悪人正機説にしても、親鸞自身の著作の中には見えず、親鸞がもっとも根本的な悪と考える誹謗正法（正しい教えを誹謗すること）が『歎異抄』では問題にされていない。

親鸞の名著は『教行信証』であるが、その解釈も揺れている。従来の解釈では、親鸞の特徴は信の重視にあるとされ、そこから如来に任せきる他力の念仏のみが正しいとされる。しかし、このような他力の念仏の強調からは、自己責任を持った社会的行為を導く理論が出てこない。例えば東日本大震災の際に、真宗の人が自分の力でできることだけでもしようとボランティア活動に従事しても、それは自力の行であり、他力の念仏ではないから、真宗の本来的な活動と見なすことができない。

親鸞の伝記もまた、従来あまりに本願寺系の『御伝抄』に寄りかかりすぎていたのではないかと、という反省がなされるようになってきた。それに対して、高田派が伝持してきた『正明伝』が注目されている。親鸞の妻は従来恵心尼一人と考えられていたが、『正明伝』などでは、それ以外に関白九条兼実の娘玉日と娶ったと伝えている。ただ、『正明伝』は近世の写本しかないもので、どこまで歴史的に正しいか、よほど慎重に扱う必要があるだろう。

このように、従来の親鸞解釈は大きく揺らぎ、新しい解釈もいまだ十分に確立していない。それでは今後、どのような解釈が必要なのだろうか。

第一に、親鸞は近代人ではない。六角堂にお籠りして、夢のお告げで生涯の決断をするような中世人である。あまりに近代的で合理的な親鸞解釈は、かえって親鸞の真価を歪めることになる。第二に、教条主義的な解釈に替って、もっと自由で柔軟な解釈が必要となる。例えば、念仏以外の社会的な活動でも、そこに仏の力がはたらくならば、十分に仏の心になつた行為と見るべきであろう。じつは、そのような説は、法然門下の西山派の証空によって提案されている。親鸞を同時代の広い視野から見直さなければならぬであろう。