

西村玲著

『近世仏教論』

上野 大輔

一 本書の概要

本書は、故・西村玲氏（以下、著者とし、他の人名の敬称を省略する）の論文集であり、「西村玲氏論文集刊行委員会」によって編集された。著者による収録論文の選択や全体の再構成・調整を経たものではないことと、本書に関する著者の応答が得られないことを、まず確認しておく必要がある。以下では、本書の概要を紹介した上で、成果と課題を論じる。それが、残された私たちの取り組みに繋がることを期待したい。

本書には一六本の論文（以下、収録順に①～⑯の番号を付け、副題は省略し、初出年を補記する）が六部構成で収められ、著者の略歴・業績目録、末木文美士による「あとがき」、そして「人名索引」が付されている。

「第一部 近世仏教の展開」は、①「近世仏教論」（二〇一二年）と②「教学の進展と仏教改革運動」（二〇一〇年）からなる。論文①では、近世仏教は近代以降の日本仏教の土台であると共に、現代の私たちの宗教と倫理の基礎を形づくった思想の一つとされ、禅僧の雪窓宗崖による排耶活動、黄檗僧の大藏経出版など

の社会事業、教団・檀林の整備と仏書出版、律僧らによる戒律運動の広がり、須弥山論争・大乘非仏説論争などが取り上げられる。論文②は、大部分が論文①と同様の内容である。禅僧の排耶活動には触れないが、幕府の統制下での檀林の動向や禅宗の改革運動などが詳しく解説されており、絹衣の禁止をめぐる律僧の論争も興味深い。

「第二部 明末仏教と江戸仏教」は、③「慧命の回路」（二〇一二年）、④「虚空と天主」（二〇一〇年）、⑤「東アジア仏教のキリスト教批判」（二〇一二年）、⑥「明末の不殺放生思想の日本受容」（二〇一四年）からなる。また「第三部 キリシタンと仏教」には、⑦「近世思想史上の『妙貞問答』（二〇一四年）」、⑧「近世仏教におけるキリシタン批判」（二〇一一年）、⑨「仏教排耶論の思想的展開」（二〇一四年）が収録される。各論文を関連づけて把握しやすくするため、ここでは順番を変えて紹介したい。

論文③は、明末僧の雲棲株宏うんせいしゅうこうの不殺生思想を検討したものである。イエズス会宣教師マテオ・リッチは「天主実義」で、人が動物を殺すことは天主の恩恵とし、不殺生を批判したが、これに対して株宏は、人も動物も同じ肉であり、食肉は人肉食に等しいとする。自己と他者は共に四大（地水火風）から構成されており、他を殺すことは己を殺すことであるとも株宏は述べる。彼はまた、三世（前世・現世・来世）にわたり六道を輪廻する自らの魂を基準とし、六道の衆生（あらゆる生き物）は我が父母であるとするので、殺生は自己や父母にも害を及ぼすものとなり、自らの慧命みょう（悟りの智慧）を断つことでもあった。こうして株宏は、殺さ

れる生き物を救う放生を実践し、人々にも勧めることとなる。

論文⑥では、株宏の不殺生・放生思想を確認した上で、彼の著作が一七世紀半ばの日本で出版されて明治時代まで版を重ね、関連書も数多く出版されたことが指摘される。また、彼の著作の出版と普及には、戒律運動を進めた浄土僧の忍激と真言律僧の諄忍が大きな役割を果たしたとされる。

論文④は、『天主実義』における天主の定義と僧侶批判を確認した上で、明末僧の株宏・密雲円悟・費隱通容の天主教批判を追ったものである。同書では、天主が無始無終の創造主とされ、天地万物が被造物とされる。そして仏教の心論に立脚した天主と自己心の同一視が、愚かさから生じた傲慢さと見なされる。対するに株宏「天説」(『竹窓隨筆』)は、天主を帝釈天として相對化し、天主は抽象的な理であるから現実を変化させることは不可能とする。次いで円悟『弁天説』は、我々が本来具足する覚(悟り)を知らずに、外に天主を戴いて自らを退けるのは自暴自棄であるとする。円悟の弟子の通容は『原道闢邪説』で、天主に対する普遍として、全てを包含すると同時に全てに内在する虚空の大道を示した。

論文⑧では、近世前期の日本が舞台となる。仏教は虚無を世界事象の根源とするため後生の助けはなく現世の倫理もないとするキリシタンからの批判に対し、禅僧の雪窓宗崙は後生の助けを求める人々に授戒し、『興福寺筆記』で戒に促されて行う善業が現世安穩と後生善処への唯一の道とした。また『対治邪宗論』では、キリシタンは仏法の剽窃であるとし、『原道闢邪説』の主張した虚空の大道を普遍的な真理として提示した。

論文⑤は、論文④・⑧を合わせて要約したものである。イエズス会の唯一神に対して日中の禅僧は同じく大道の論理を用いて反論したとされる。

論文⑦では、ハビアン『妙貞問答』をめぐる思想史の研究状況を紹介した上で、日中におけるイエズス会の布教時の思想状況が考察される。宣教師たちは日本で中心となっていた思想・宗教は仏教で、中国の場合は儒教であることを理解し、日本では仏教を正面から攻撃し、中国では儒教との「擬似的な類似性」を強調したという。そして彼らの現地適応主義の成果を表すが、日本の『妙貞問答』と、中国の『天主実義』であるとする。そして前者は仏教と儒教の性質を鮮明にすると共に、「後生の助け」が焦点化される日本の状況をよく示すものと言えようとする。

論文⑨は、近世から近代までの仏教排耶論の展開を追ったものである。日中の禅僧は虚空の大道を提示し、日本ではキリスト教批判の原理が大道や天道に託される。これらは近世前期には人間と自然を一体化する包括的な宇宙観の側面が強いが、幕末維新期には大道に託して五倫・人倫という人間社会の倫理・秩序が前面に出てくる。西本願寺教団の護法僧である超然の排耶論では、虚空は何ものも生み出さない単なる空間として神の無意味さの喩えとなっており、神と対峙する虚空の普遍性は完全に忘れられ、虚空は無意味な「近代的空间」となった。井上円了『真理金針』も、虚空を神の無意味さの喩えとする。円了の議論は、前近代排耶論の最終段階であると共に、近代において論理と思弁の領域である哲学が仏教から分節化する契機をなすとされる。また、田辺元はキリスト教の神を「無即愛」として仏教的に理解し、晩年にはキ

リスト教の生の哲学に対して大乘仏教に基づく死の哲学を提示した。こうして、虚空の大道の全体的宇宙観が失われる一方で哲学が分節化するという展開が描かれる。

「第四部 教学の進展」には、⑩「中世における法相の禪受容」(一九九九年)と⑪「可知と不可知の隘路」(二〇〇二年)が収録される。

論文⑩は本書のタイトルから逸れるが、法相宗僧侶の貞慶・良遍の禪受容について論じたものである。貞慶には、自己の未熟・悪を自覚するからこそ神仏を願ひ、願えば願うほど未熟・悪が自覚されるといふ構造が確認される。それは禪の影響を受けたとされる彼の観行にも一貫しているという。一方で良遍は、全ての者が有する無分別心を仏心に相似する有漏現量心(日常の直接知覚)とし、これに慣れ親しむことで悟りに至り得ると主張した。

それにより「貞慶の矛盾を突き抜け」、修行を全ての者にとつて可能な、生涯の義務とすることができた。良遍にとつての禪は法相宗における無分別の行を根拠づける道標として、また自己の実踐行を保証する確証として理解されるべきであろうとされる。

論文⑪では浄土宗僧侶の普寂が登場する。彼は、法相宗の用いる因明(論理学)は外道の法で仏教ではないとし、また大乘仏教は釈迦から密伝されたもので、その内容は聖者の冥想中で説かれる凡人には分からない説であり、言葉を超えたものとした。彼による因明と大乘仏教の理解の方法は史学的で合理性を持つが、彼はむしろ論理と事実の限界を知るための学習を重視した。それは事象(自己の心など)と真理を連続させる如来蔵の立場からもたらされており、彼は法相宗の論理性を「梃子」に「近代の合理

性」(論証と事実を唯一の判断基準とする精神)を発見し、それを自らの精神にしようとする同時代や未来の在りようを、断固として認知しなかつたとされる。しかし評者には、普寂が合理性を我が物とすることで、守るべき不可知の仏法を位置づけ得たように思われた。

「第五部 伝統から近代へ」は、⑫「釈迦信仰の思想史的展開」(二〇一六年)と⑬「須弥山と地球説」(二〇一三年)からなる。

論文⑫は、律僧の釈迦信仰の展開を辿つたものである。中世南都では「悲華経」を根拠として、釈迦仏をモデルに穢土成仏を目指す信仰・実践が見られ、ここでの釈迦は現世(過酷な現実)を引き受ける性格を持ち、西方浄土の阿弥陀仏とは異なる種類の慈悲を示していた。この釈迦信仰は比叡山にも広がって中世の特徴的な信仰の一つとなった。続いて近世の律僧は、著者が確認した限り「悲華経」には言及していない。彼らにおいては大悲菩薩(後の釈迦仏)の神秘性・抽象性は顧みられず、凡人にも実行可能な戒律などの教えを説いた現実性・具体性こそが、釈迦信仰の理由となった。釈迦を憧憬する近世律僧の精神は近代の仏教者を広く覆う空気となり、近代の知識人による信仰と科学の要請を共に満たし得る存在として釈迦は絶対的な位置を保ち続けたという。

論文⑬では、「仏教思想近代化」の一側面を明らかにすべく、仏教宇宙論である須弥山世界をめぐる論争が取り上げられる。論争は地球説からの批判によって始まり、一七世紀には学僧が須弥山世界と西洋地理・地球説との融合を試みたが、洋書禁書令の緩和以後は知識人の間で須弥山世界の否定による排仏論が目立つよ

うになる。そうした中、富永伸基と普寂は須弥山世界を方便と見なし、冥想中の影像として精神化することで「いわゆる近代的な意味での宗教と科学を区別」したとされ、「仏教の内なる近代化」であるとされる。また、天台宗安樂律僧の円通らのインド主義に基づく梵曆運動によって、須弥山世界の知識が一般社会にも広まり、批判も浴びた。その後、佐田介石の視実等象儀に至って須弥山は一本の金属棒と化し、単なる天動地平説となっており、「須弥山世界の脱魔術化は完了したと言えるだろう」とされる。

「第Ⅵ部 方法と実践」には、⑭「近世的世俗化」の陥穽（二〇一五年）、⑮「中村元」（二〇一六年）、⑯「アボガドの種・仏の種子」（二〇一〇年）が収録される。

論文⑭ではまず、世俗化が「その社会の中で宗教がもつ影響力が次第に減少していく」こととして、さしあたり定義づけられ、この世俗化は日本の一六世紀から現代まで続いており、近代化の過程と見ることができるとされる。そして、仏教を含む近世思想の特徴は世俗化であるという認識を出発点としたいが、世俗化という概念には近代の合理主義が色濃く入っていることに気を付けるべきであり、また近世・江戸時代イメージは近世後期／明治時代を無意識の手がかりとしており、近世全体への想像力を阻んでいる面があることを自覚したいとされる。その上で、一六―二〇世紀の思想の変容を意識しつつ、その内実に踏み込む様々なアプローチが必要だろうとされ、ハビアンと富永伸基の立場の違いが例示される。また「俗人の生活が仏道修行である」という考え方と関わる近世前期の禅僧の言葉が紹介され、その思想内容・変遷過程を明らかにする必要が指摘される。加えて、中国との関わり

から近世仏教思想を見ることも提案される。

論文⑮は、中村元の研究を検討したものである。中村の日本思想史学の中心の対象は近世の仏教思想であり、マックス・ヴェーバーの影響を一方で受けつつ、ヒューマンイズムに基づく合理性・批判性・民衆性などの近代的価値観が対象の中に創出された。また、中村の世界思想史の枠組みと方法は、シルヴァン・レヴィの東方人文主義を先蹤としており、西洋を中心とする従来の哲学や思想史を包括して、東洋思想を含む人類の思想史を打ち出そうとするもので、ヨーロッパ中心主義への異議申し立てという性格を強く持っていると考えられる。

論文⑯は「仏教思想は環境倫理に何ができるか」を問うものである。北米では仏教思想を基礎とした環境倫理が提唱されたが、そこでの仏教理解は現世を否定する空の側面を欠いていたため、初期仏教の研究者らにより批判され、空を実践倫理とする困難さが示された。とはいえ明末の株宏の不殺生思想において、世界と他者への慈悲は己を空にする一歩で、未来の成仏の一助となるとされている。そして、解脱により自己と他者の区別がなくなる仏の境地（同体の大悲）への道程において、空と慈悲は一体であると著者は主張する。

二 成果と課題

日本近世史研究では、仏教があまり重視されない傾向にある。近世思想史研究でも儒学や国学に関心が集まり、仏教を除外した議論がすでに根強い。一方、近世仏教史研究において教団の組織や僧侶の思想が取り上げられ、成果が蓄積されてきた。それを

参照しつつも、宗派史を超えた近世思想史という枠組みで、僧侶を積極的に取り上げて検討したところに、著者の近世仏教論の独自性が認められよう。

勿論、そのような研究は著者に始まるわけではなく、例えば大桑斉による取り組みがある（大桑『日本近世の思想と仏教』法蔵館、一九八九年）。著者は研究史に触れる際、近世仏教の研究は進んでいないと述べる（三三九～三四〇・三四二頁他）。思想史研究の立場からはそのように見えるのかもしれないが、本書の論文の註に挙げた研究書・論文・史料集の充実ぶりからも窺えるように、僧侶の思想を含めて史料調査とそれに基づく研究が蓄積されてきたことを見落としてはなるまい。

こうした先行研究に依拠しつつ、著者は僧侶の思想を中心に検討を進めたと見えよう。本書も多くの僧侶らの事績に即して、思想史・文化史的事象を中心に論じたものとなっている。時折文学的な表現が入るが、議論は明快である。その中で、儒者や国学者と共通する僧侶の復古的な志向性が見出され、それが近代仏教教学に引き継がれることも展望された（二二・三二・六二・七七・三〇一頁等）。

キリスト教や明末仏教との関係を含めて、広い視野で論じられている点も注目される。著者は「日本近世仏教の研究は、中世と近代の仏教との内的関連を踏まえながら、東アジア仏教思想史として進められる必要がある」（一五〇～一五一頁）と述べ、「大きな文化圏を俯瞰する思想の視点」（一七〇頁）を提起する。

但し、「中国での仏教とキリスト教は（中略）存在論的な争いを繰り広げたが、日本では救済論として争うことになる」（一三三

五頁）、近世日本の排耶論では「明末仏教のような宇宙論や存在論的な性格は正面に出てこない」（二〇九頁）という記述のように、やや単純すぎる対比と思われる部分もあり、検討を要する。

例えば、著者が言及する以心崇伝『伴天連追放之文』中には「神は他に求むるものにあらず、人々具足し、箇々円成す」「神と仏とその名異なりてその趣一なるは」との記述もある（『日本思想大系二五 キリシタン書・排耶書』岩波書店、一九七〇年、四二〇頁。もと漢文）。同じく著者が言及する林羅山「排耶蘇」は、地球や天主を主題とするもので、近世史研究の黎明期にも注目されていた（内田銀蔵『日本近世史』第一卷上冊一、富山房、一九〇三年、一〇二～一〇六頁）。

一方、超然の議論を引いて幕末維新期の仏教排耶論における虚空の大道の忘却が推定されるが、禅僧とは異なる真宗僧侶としての彼の思想的立場を踏まえる必要がある。当該期に浄土宗僧侶の徹底によって『原道闢邪説』が出版されたこと（一一三頁）は、虚空の大道の再発見としての意味を持たないだろうか。また、今北洪川が宇宙論的・存在論的な仏教排耶論を繰り広げ、虚空の中より万物が生ずることを自覚しているように（鈴木大拙『激動期明治の高僧 今北洪川』春秋社、一九九二年、九八～一〇二・一八八～一九〇・二一四～二二五頁他）、禅僧の議論を参照すると明治期にかけての展望は異なってくるだろう。

右とも関わるが、著者は近代化に関心を寄せる。論文⑨¹³では「仏教思想近代化」が特に意識されている。論文①・②でも、富永伸基と普寂が「いわゆる近代的な意味での宗教と科学を峻別」し「仏教の内なる近代化」の始点となったとして評価される

(二七・三二・七三・七七頁)。

しかし、著者は本当に近代化の問題を扱っているだろうか。国家・社会・人間の在り方の変化を重視する歴史学の立場からは、近代化の指標は国民国家化・資本主義化・市民社会化をはじめ様々に設定できようが、宗教と科学の峻別などの合理化は、近代化といったん区別されるべきであろう。また、科学は前近代にも発達しており、無意味な空間は前近代にもある。「宗教は個人の内面性に関わるものであるという近代的な宗教概念」(七四頁)とあるが、近代的というよりもプロテスタント的であろう。そもそも本書では「近代化」の意味が明確には説明されていない。著者が念頭におく丸山真男の「自然」から「作為」へという議論(二一七頁)を含めて、吟味する必要がある。

また、世俗化の議論も気になる。「俗人の生活が仏道修行である」という思想は、著者の定義からしても果たして世俗化なのだろうか。ちなみに評者は、宗教社会学の一部の知見(例えば、ホセ・カサノヴァ『近代世界の公共宗教』津城寛文訳、玉川大学出版部、一九九七年、原著一九九四年)に学びつつ、基本的には世俗(政治・経済など)と宗教の分離として世俗化を捉え、近世身分制社会に即して検討したいと考えている。

関連して、通俗道德の概念規定も課題となる。著者は、安丸良夫の通俗道德論に言及する(三三九頁)一方で、世俗道德の意味で通俗道德の語を用いる神田千里の論文を注記して、中世後期、近世初頭の思想は「神仏に対する信仰を説きながら、世俗生活における通俗道德の実行、儒教の五常(中略)に代表される日常倫理の重要性を説く」と論じている(三四一頁)。妥当な議論と思

われるが、通俗道德の語の混用も指摘できる。通俗道德の概念規定に注意して議論を進める必要がある。

最後に、日本近世史研究との架橋をめぐってコメントしたい。近世前期に仏教は社会的地位と経済的安定を獲得し、中期に最盛期を迎え、後期に退潮し、近世後半の思想的総決算とも言えるべき廃仏毀釈と神仏分離を迎え、困難な近代化の道を歩み出すという著者のスケッチ(論文①・②の末尾)は、必ずしも自明ではない。「仏教の勢力が社会的にも思想的にも後退し始める近世中期以後」(六〇頁)との記述もあるが、こうした判断は、仏教思想のみならず僧侶・寺院・教団などを近世の国家・社会に位置づけて初めてなされ得るものである。当面は、兼学・兼行が不可能(一五・四二頁)というわけではない僧侶の多様な思想・運動についての研究を進めることが重要であろうが、同時に僧侶と近世社会との繋がりにについても議論を広げるべきだろう。寺院その他の所蔵史料を調査・検討することで、「捨世僧」を含む僧侶の生活も一層明らかにできるはずである。そして、女性を含めた門信徒の生活、或いは幕藩領主の動向へと、議論を架橋してゆくことが求められる。

(A5判 四一八頁 二〇一八年一月)

法藏館 税別四八〇〇円
(慶應義塾大学文学部准教授)