

近代化と禅

伊吹 敦*

はじめに

欧米列強の東アジアへの進出が加速し、日中両国で近代化の必要が叫ばれると、旧来の価値観を代表するものとして仏教が真っ先に排斥の対象とされるようになった。日本では、いわゆる「神仏分離令」を契機とした「廃仏毀釈」(1868年～)、中国では洋務運動の際に張之洞(1837-1909)によって始められた「廟産興学」(1898年～)がそれである。その後、あるいはそれと平行して「哲学」として仏教を再評価しようとする動きが強まり、また、アカデミックな仏教研究が起こる一方で自国の伝統仏教に対する疑念が生じたという点でも両国は共通していた。しかし、その内実には大きな違いがあり、それがその後の仏教の展開に相違を来すことになったのである。すなわち、日本では、哲学的仏教観の限界が意識され、仏教を「宗教」として再評価する傾向が強まり、それとともに現に存在する自国の仏教の価値が再認識されたのに対して、中国では、「宗教」としての仏教観は、太虚(1890-1947)らの一部の例外を除いてほとんど広まることなく、また、インドにおける仏教の原形についてのアカデミックな認識に基づいて現在する仏教の価値を否定する印順(1906-2005)のような学僧をも生み出したのである。

禅は、教学を否定し、師の指導のもとで坐禅を中心とする修行によって「悟り」を目指そうとするもので、本質的に極めて宗教性に富む仏教であり、上記の概要からも、日本と中国におけるその評価に大きな違いが生じたことが窺い知られよう。すなわち、日本では、宗教的仏教観の高まりとともに

*東洋大学文学部教授

に、浄土真宗や日蓮宗とともに多くの人々の支持を集めたのに対して、中国では、禅宗が伝統仏教を代表するものと見られたこともあって、一部の例外はあったにしても、知識人たちの激しい批判に曝され、それが共産中国における「主観的唯心論」という評価にも受け継がれていったのである。

この相違の原因は、主として近代を迎える前の仏教界の状況や仏教思想そのものの相違、近代化の進展の度合い、産業化や市民社会形成の程度等に基づくものと見られ、それらの点についての詳細な研究が求められている。以下、

1. 仏教排斥と哲学的仏教理解による擁護
2. 日中両国における仏教理解の展開
3. 近代的仏教研究と伝統との対立

という項目ごとに、もう少し詳しく問題点を述べることにしたい。

1. 仏教排斥と哲学的仏教理解による擁護

日本では「廃仏毀釈」によって仏教界は存亡の危機に直面したが、そうした中、真宗大谷派の寺に生まれた井上円了（1858-1919）は、宗派から派遣されて東京大学で西欧の哲学を学び、「哲学」の観点から仏教思想の価値を再認識し、卒業後間もなく、『仏教活論序論』（1887年）などの著作を出版して、宗派から独立して仏教の価値を宣揚する道を選んだ。彼は、仏教の思想は、キリスト教はもとより、当時の西欧の哲学者にも優るものであると説いて、仏教を古くさい無用の長物とする当時の通念を根本から覆したのである。井上が仏教をキリスト教より優れていると判断した理由は、キリスト教が「情感の宗教」であるのみなのに、仏教は「浄土門」という形でそれを含みつつ、それとは別に「聖道門」として「知力の宗教」たる俱舎宗、法相宗、三論宗、天台宗、華嚴宗、真言宗等の様々な哲学説

をも含んでおり、それらの思想には当時のヨーロッパの哲学者と比肩するものを含んでいると判断したことによるのである（伊吹敦2019②）。

ここで興味深いのは、禅が「情感の宗教」にも「知力の宗教」にも含まれておらず、その存在が抜け落ちていたということである。井上の頭の中には、哲学的な仏教以外には、自身がかつて信奉していた浄土教しか存在しなかったのである。

井上の哲学的仏教観は、仏教に対する評価を百八十度転換したものであったため、その影響は大きく、一世を風靡した。また、仏教教団よりも在家の人々による仏教改革を強調したその思想は、境野黄洋（1871-1933）や高嶋米峰（1875-1949）らによる新仏教運動へと継承されていった。彼らにおいても仏教は汎神論的に捉えられており、哲学的傾向の強いものであった。

一方、中国では、「変法自強」運動の立役者であった康有為（1858-1927）、譚嗣同（1865-1898）、章炳麟（1869-1936）、梁啓超（1873-1929）らの公羊学派の人々が、楊文会（1837-1911）の影響のもとで仏教を高く評価したが、彼らの場合、中国進出を目論む西欧列強に対抗しうるものを伝統思想の中に探した結果、唯識を中心とする高度の仏教哲学を見出したといった側面が強く、現に存在する僧侶や仏教教団には全く関心を払わなかった。そのため、彼らが政権を取った「百日維新」の時期にも「廟産興学」は継続されたのである（伊吹敦2020①）。彼らの主張には、全体として、井上の主張と重なる点が多いが、井上の『仏教活論序論』などの著作は、中国でも早くから知られていたし、亡命中の梁啓超の著作には井上の『真理金針』の続編や続続編等の著作の直接的な影響を窺うことができる（同上）。

彼らにおいて禅宗がほとんど問題にならなかった点も井上の初期の著作と共通するが、ただ、日本に亡命した梁啓超や章炳麟には禅宗に好意的な記述や仏教教団の必要性を説く主張が認められる。これは日本の明治維新において禅の素養を持った人々が活躍したという新たな知見や、また、当時、日本で参禅がブームとなっていたことによるようであるが（同上）、

こうした考えは、当然、中国では受け入れられることはなかった。

近代における日本と中国の仏教理解の相互影響関係についてはいまだ十分な研究が行われておらず、思想家相互の人的交流の詳細、梁啓超や章炳麟の日本における勉強、中国における日本の仏教関係書の翻訳情況、その内容の検討等が今後の課題である。

2. 日中両国における仏教理解の展開

上記のように、日本と中国において哲学的な仏教理解が広まったことによって、仏教の存在そのものが否定されるという仏教界にとって最悪の事態は避けることができたが、その後における日中両国の仏教理解は全く異なった方向に進んだ。

日本では、世紀末に近づくとつれ、若者を中心に「煩悶」が流行するようになったが、これと呼応するかのように、1900年頃を境に、鈴木大拙(1870-1966)、清沢満之(1863-1903)、近角常観(1870-1941)らによって井上円了に代表される哲学的仏教理解に対する批判が行われるようになり、仏教を近代的な意味における「宗教」として捉えようとする傾向が強まった(伊吹敦2019②)。これによって、もともと宗教性の強い禅の評価が高まり、参禅が知識人の間でブームとなっていったが、その中で禅のプロパガンダとして頭角を現わしていったのが鈴木大拙である。鈴木はアメリカの出版社勤務で培った英語力を生かして、英文で著作を発表したり、海外で講演を行うなどしたため、海外に禅を発信するという点で唯一無二の存在であった。次節で見るように、その主張には、客観性を欠くものが多いが、それでも論文を発表し続けられたのは、周囲に多くの信奉者を抱えていたためと見られる。しかし、彼が当時の宗門人や知識人たちからどのように評価されていたのかという点はほとんど明らかになっていない。また、当時の禅ブームの実態の解明も急務である。また、戦後、中国語圏でも鈴木 of 著作が注目されるようになるが、その意味についてもほとんど

研究が行われていない。

日本における宗教的仏教観の普及は、宗教改革以降の近代的な宗教観が一般化するとともに、当時、ウィリアム・ジェームズ (William James, 1842-1910) らによって「信仰」に固有の領域の存在が注目されるようになっていたこと等によるものであるが、戦時中の日本においては、これが仏教の国家主義の伝統の一つになって国家への絶対的な奉仕を説くものとして機能した。仏教教団の戦争協力、特に禅宗や浄土真宗教団による信仰と一体化した戦争協力という大きな課題を提起することになったのである (市川白弦1993)。

一方、中国においては、哲学的仏教観への批判は提起されたことがなかったし、それどころか、1922年の4月に北京の清華大学で開かれた世界キリスト教学生同盟に対する反撥から「宗教」そのものが悪であるという観念が広まり (徐亦猛2019)、仏教を高く評価する人々の間でも仏教の脱宗教化が主張されるようになって、仏教を近代的な宗教観に基づいて深化させるという視点を醸成する機会を失ってしまった (伊吹敦2021①)。そして、それが共産主義中国にも受け継がれ、禅に対する低い評価が一般化することになったのである。

中国近代の思想家の中で禅を高く評価したのは太虚ただ一人であったと言える。太虚は自ら参禅による「悟り」を経験しており、ウィリアム・ジェームズの思想についての知識も持ち合わせていた (鈴木大拙もジェームズの影響を受けており、この点は注目すべきである)。彼自身の仏教観は非常に宗教的なものであったが、哲学的仏教観を批判することはなかった。それは彼が教禅一致の中国仏教の伝統に立っていたため、それを対立するものとする認識そのものが存在しなかったためと思われる。しかし、太虚が禅思想を中心に仏教を理解し、それを「宗教」として位置づけたことに対する批判が、反キリスト教運動の余波として広州で設立された楞嚴仏学社の人々から提起された (伊吹敦2021①)。

近代中国における禅に対する低い評価の原因は、一つには、仏教のあり

方という点で日本と大きな相違があったことに求めることができる。すなわち、中国では、清朝の仏教政策の影響もあって、僧侶の知的水準が極めて低かったうえに、僧侶の存在が社会から遊離し、彼らが直接一般の在家信者を導くといった接点を持ちえなかったのである。また、近代化の度合いという点にも注意が必要である。中国における産業化の遅れや市民社会が未成熟であったことにより、「煩悶の時代」を迎えるに至らず、近代的な宗教観に基づいて仏教を再評価するところまで行き着かなかったことも大きかったであろう。こうした点は、日本との比較によってこそ明らかになる問題であるが、最近になって筆者が手を付けるまで全く行われていなかった。今後の研究が望まれる。

3. 近代的仏教研究と伝統との対立

ヨーロッパ列強は、植民地政策の一環として支配地域の社会や文化の研究を積極的に行ったが、特にインドを植民地化したイギリスではパーリ語やサンスクリット語、仏教の研究が盛んで、大きな成果を挙げた。その結果、仏教の原形はスリランカ、タイ、ミャンマー等に伝わる南方仏教に近いもので、大乘仏教は後世の改変であることが明らかとなった。この大乘非仏説論は、やがて日本に伝えられ、大乘仏教が仏説であることを当然の前提としていた日本の仏教界に大きな反響を巻き起こした。当初は、これによって日本の仏教が真の仏教ではないことになってしまおうとして、激しい反撥を招いたが、これが客観的に否定できないことが明らかになると、すぐに史実の問題と切り離す形で思想的価値が問題にされるようになり、大乘仏教の方が南方仏教よりも思想的に優れているとする主張が多く、研究者、仏教思想家によって唱えられ、それが広く受け入れられた結果、混乱は急速に沈静化していったのである（伊吹敦2019①）。

また、これとともに日本仏教とインド仏教との相違も強く自覚されるようになったが、この点は、上に述べた宗教的仏教理解の観点から克服され

ていった。すなわち、現に日本で仏教が近代的な意味での「宗教」として機能しているという事実から、インドにおける仏教の原形がどうであったかという問題と切り離す形で、その価値を肯定するようになっていったのである（同上）。

ところが、中国においては、事情は全く異なっていた。中国では、日本から大乘非仏説論が輸入されたが、それほど大きな反響を呼ぶことはなかった。これが問題にされるためには、大乘仏教と小乗仏教の別が明確に認識され、また、自国の仏教が大乘仏教で小乗仏教よりも優れたものであるという自負が存在しなければならない。恐らく、日本では、多くの大乘仏教の宗派が並存し、また、法相宗において俱舎宗も学ばれるという形で大乘と小乗の違いが意識され続けたが、事実上、禅宗しか存在しなかった中国では、小乗仏教と大乘仏教の区別が意識される機会がなく、禅宗を大乘仏教として高く評価しようとする視点そのものが存在しなかったのである。従って、中国でより大きな問題として取り上げられたのは、中国の伝統仏教の価値を根こそぎ否定しかねない『大乘起信論』の中国撰述説の方であった。

これは日本の望月信亨（1869-1948）などが提起したものであったが、梁啓超によって取り上げられて中国で大きな反響を呼んだ。日本においては、この問題は学術的な問題に過ぎなかった。それは、それぞれの宗派の宗祖の思想を絶対視する日本仏教においては、『起信論』の成立問題は各宗派の存立に関わる重大問題とはなり得なかったからであろう。しかし、中国では、事情が全く異なっていた。仏教として生き残ったのは、教禅一致の傾向の強い禅宗のみであり、その教学的な根拠は『起信論』に代表される如来蔵思想に置かれていたため、この問題は伝統的中国仏教にとって死活問題となったのである。太虚が中国撰述説を認める梁啓超や、欧陽漸（欧陽竟無、1871-1943）・呂澂（1896-1989）らの支那内学院の人々を激しく批判したのはこのためである。太虚は中国仏教の伝統に従い、その思想基盤を禅宗と如来蔵思想に置いた。そして、如来蔵思想が釈迦に由来する

ものであると見做し、また、『起信論』が馬鳴の作であることを史実であると主張したのである（伊吹敦2019①）。

梁啓超や支那内学院の人々は、いずれも中国撰述説を承認したが、その理由は全く異なっていた。梁啓超が『起信論』の思想的価値を高く評価し、それが中国人の著作であると説くことで、中国人の独創性と優秀性を強調したのに対して、支那内学院の人々は、自らが奉ずる唯識思想を絶対視する立場から、それと矛盾する内容を持つ『起信論』の価値を貶めることを狙ったのである。

上記のような太虚の歴史認識は、弟子の印順との対立の原因ともなった。印順が日本の仏教アカデミズム（直接的には、1925年に呂澂が荻原雲来の『インドの仏教』（1917年）を編訳した『印度仏教史略』）の影響下に書いた『印度之仏教』（1943年）では、インドと中国での仏教の衰退の理由を如来蔵思想とその発展としての密教に求めており、中国仏教の復興を如来蔵思想が流入する前の仏教に復することによって達成しようとする意図を含んでいた。そして、この観点から『起信論』を馬鳴の撰述とする、師の大虚の説を真向から否定したのである（伊吹敦2018①・伊吹敦2019①）。要するに、彼らの主張は、一見、アカデミックなものに見えても、それぞれが目指す目標のための便宜的な方便説に過ぎず、日本とは対照的に、自らの立場を離れて事実を明らかにしようとするアカデミズムの視点そのものを欠いていたのである。

この点は、熊十力（1885-1968）の『新唯識論』（1932年）が、なぜ中国において高く評価される一方で、日本では見向きもされなかったのかを理解する糸口を与えてくれる。この著作は、『成唯識論』を自分の思想に基づいて独自に解釈したもので（吾妻重二2004）、アカデミズムの立場に立てば、文献研究と自身の哲学的主張との混淆に過ぎず、とても評価しがたいものに見えるが、そもそも、アカデミズムという立場そのものが存在しなければ、いかなる批判も起こりようがなかったのである。

上記のように、大乘非仏説論や『起信論』中国撰述説は、日本の禅宗に

とって大きな問題とはならなかった。それは、仏教を「宗教」と見る以上、学術的な問題が直接的に「信仰」に影響し得るものとはならなかったからである。しかし、禅宗そのものが仏教史学の対象にされるようになると、「信仰」の立場からそれに反撥を覚えるものも現れた。三祖僧璨を巡って境野黄洋と鈴木大拙との間で行われた論文の応酬はその代表と言える。境野が文献学的な立場から僧璨の存在を否定したのに対して、鈴木は、

「禅宗には伝統と云ふことが欠けてはならぬのである。伝統即ち師資相承と云ふ事実があるので禅宗が成り立つ。……どうしても、師と弟子との間に、授受がなくてはならぬ。禅宗以外の論者が、三祖のところで中絶したやうな議論をなすのは、禅宗と云ふものの成立ちを知らぬからのことである。」

などと理由にもならない理由を述べて、それを最後まで認めなかったのであるが、客観的に見ると、鈴木の本主張は、禅体験の普遍性とそれを説明するために禅宗内で作られた「祖統」というドグマとを分離できず、「祖統」批判をそのまま禅体験の普遍性への批判と混同し、過敏な反応をしているに過ぎないのである。これは自らの禅体験に固執するあまり、アカデミックな主張と「信仰」との分離に失敗した例と言える。境野自身が明言するように、もともと境野の本主張は禅思想の宗教的価値そのものを全面的に認めたいという議論だったのであるが、鈴木には、その区別ができなかったのである（伊吹敦2020②）。

一方、中国では、仏教を近代的な意味で「宗教」として捉える視点を得るところまでいかなかった。そのため、「信仰」とは、アカデミックな立場からは単なる「迷信」に過ぎないものとなり、完全な批判の対象にしかなりえなかった。それを明瞭に示すのが、胡適（1891-1962）による、当代を代表する禅僧として尊敬を集めていた虚雲（?-1959）への批判である。虚雲は、百二十歳であると自称し、数多くの靈験を示したとして尊敬を集めていた。胡適は、その年齢詐称に焦点を当てて虚雲のウソを暴くことで

仏教信仰の迷妄性を示そうとした（伊吹敦2021②）。なお、胡適は、1949年にハワイ大学で開催された第2回東西哲学会議において、鈴木大拙と対論を行い、相互に激しい批判を展開しているが、その論点は、主に胡適の禅思想に対する無理解に由来するもので、この問題と関わるものではない（伊吹敦2018②）。多くの人が誤解しているようなので、ここに一言しておく。

日本では、早くから大学において仏教思想や仏教史が教授や研究の対象とされていた。また、井上円了が東京大学の哲学科の第一期生であったように、僧侶が大学などの高等教育を受けることも問題とされなかったし、宗門の師弟を教育するための龍谷大学や駒澤大学などの宗門大学も早くに成立した。更に、それとは別に井上によって設立され、仏教を含む古今東西の哲学を教授する哲学館大学（現在の「東洋大学」）なども存在した。かくして、「仏教学」という特異な学問分野が成立したが、それは、「宗学」とは異なり、一応、「信仰」から切り離された客観的な立場で仏教思想と仏教史を研究するものとされた。これが成立したことで、日本では、アカデミックな学問の場での議論とは別に、「信仰」という宗教にとって不可侵の場を確保することができたとも言えるのである。

ところが、中国では「仏教学」という学問分野が確立されず、従って、僧侶の大学での勉学や研究も基本的に認められなかった。また、産業化の遅れによって「煩悶の時代」を迎えることができず、仏教を「宗教」と見る視点の確立が遅れた。これらによってアカデミックな仏教研究も育たず、近代的な意味での「信仰」も確立せず終わった。これが現時点での筆者の考えであるが、今のところ単なる推論に過ぎず、資料によって裏づけられたものではない。特に日本の近代仏教の展開において「大学」が果たした役割は重要であり、それを理解するためには、中国との比較を行う必要がある。この点についても研究は緒についたばかりである。

むすび

従来から近代日本仏教史に関する研究は盛んに行われてきたが、その多くは仏教界全体を扱った概括的なもので、禅宗に焦点を当てて、その思想的特性やそれが近代社会において果たした役割等を明らかにしようとするものはほとんど見られない。その一方で、例えば鈴木大拙に関する著作は、汗牛充棟もただならない状況であるが、私見に拠れば、その多くは単なるオマージュに過ぎず、鈴木を正確に理解し、近代日本思想史に位置づけようとする意識は希薄である。

いったい、鈴木を正しく理解するには、当時の社会の状況や彼に対する同時代人の評価を知らねばならない。「禅の起源」の項で述べたことであるが、初期の禅宗の実態を知るためには、その文献を詳しく読むだけでは足りず、彼らがいかに見られていたかという外部的視野が不可欠である。それと同様のことが鈴木の研究についても言えるのである。

日本と中国の近代における仏教の展開を理解するという点でも、本項において強調したように、仏教界の状況を相互に比較することによって大きな示唆を得ることができる。両国の近代仏教の展開を個別に研究しても、それを相対化し、その特性を把握することはできない。ここでも外部的な視野が必要なのであるが、日本と中国の近代仏教の比較研究は、その双方に大きな思恵を与えてくれるのである。このような研究方法は、ようやく緒についたばかりであり、今後の展開が期待される。

【参考文献】

吾妻重二 (2004) 『新唯識論』 関西大学東西学術研究所訳注シリーズ 9, 関西大学出版部。

市川白弦 (1993) 『仏教の戦争責任』 市川白弦著作集 3, 法藏館。

伊吹敦 (2018①) 「支那内学院における日本仏教学受容の一側面」『東洋思想文化』 第 5 号, pp.98-58.

伊吹敦 (2018②) 「公開講演 胡適の禅研究の史的意義とその限界」『駒沢大学仏

教学部論集』第49号, pp.372-356.

伊吹敦 (2019①) 「近代における伝統仏教評価の問題：日本・中国における大乘非仏説論・『起信論』中国撰述説への対応を中心に」『東洋思想文化』第6号, pp. 142-109.

伊吹敦 (2019②) 「仏教は哲学なりや宗教なりや：近代日本における仏教の宗教化と禪宗・真宗の一元的理解の誕生」『国際禅研究』第3号, pp. 195-234.

伊吹敦 (2020①) 「仏教は哲学なりや宗教なりや（中国篇上）：梁啓超・章炳麟の仏教理解と浄土教・禪宗の位置づけ」『東洋学研究』第57号, pp. 234-209.

伊吹敦 (2020②) 「鈴木大拙はどうして初期禅宗史研究を始めたか」『国際禅研究』第6号, pp.131-195.

伊吹敦 (2021①) 「仏教は哲学なりや宗教なりや（中国篇下）：近代中国における仏教の脱宗教化の進展」『東洋学研究』第58号, pp.318-289.

伊吹敦 (2021②) 『中国禅思想史』禅文化研究所, pp.729-850.

徐亦猛 (2019) 「1920年代の反キリスト教運動についての考察」『福岡女学院大学紀要 福岡女学院大学国際キャリア学部編』第5号, pp. 35-58.

Michel Mohr (2002) 「近代「禅思想」の形成：洪岳宗演と鈴木大拙の役割を中心に（仏教/近代/アジア）」『思想』第943号, pp. 46-63.