

体」を解析していただけなかったことは、誠に残念でならない。

I部の中で心性論を深追いしなかった大橋訥庵論が楽しく読めたのは、わたしに訥庵の出処進退についてあまりにも知らなかったこと、日頃心性論がらみの議論に耽溺する性癖があるからかもしれない。おそらく日本の儒学思想の中では幕末明治期が最も豊かな成果を残したのではあるまいか。多彩な人材が輩出した。それは著者がいう「儒学の大衆化」がもたらした遺産である。藩校や私塾の盛行、国際情勢の変化が彼らを族生させたともいえる。縷々蕪辞を連ねたけれども、本書の滋味を味読したという自信がない。批評者としては不適格ではなかったかという思いを最後まで払拭できなかった。その点では著者に対してはお詫びの言葉を知らない。ただただご寛恕を乞うばかりである。

最後に気がついたことを一言述べておきたい。著者は公刊された資料を利用しておられる。なるほど、基礎資料の公刊が研究を進める意味では大事なのだなと日頃の思いを再確認した。この時期の儒学者の遺著遺言は未だなお未刊のままに死蔵されているものが極めて多い。成り上がりのにわか儒者が慌ただしい政変の中でなぐり書きしたものもあり、一筋縄では読めない代物が多いのだが、読み解いてみると、その内容のレベルが意外と高いことに一驚することが、しばしばある。幕末明治期の儒学思想の研究を一步先に進める基礎作業が待たれる所以である。

(東洋大学教授)

末木文美士著

『明治思想家論——近代日本の思想・再考Ⅰ』  
『近代日本と仏教——近代日本の思想・再考Ⅱ』

(トランスビュー・二〇〇四年)

大桑 斉

鎌倉仏教を中心として日本仏教思想史全般への思索を進めてきた著者が、ついに日本近代仏教思想史を問題化した。鎌倉と近代、仏教と近代の距離感からすれば驚異といつていい出来事である。中世末・近世の仏教思想を研究テーマとしている評者にしても、近代・仏教は、いつか行き着かねばならぬ課題としてあるが、はるかに遠い。それが評論のスタイルで登場したことも新鮮である。著者にとつて必然であったのであろう。すでに佐藤弘夫が、既存の研究方法を破壊しかねない著者の問題意識と情念の表出と本書を評している(『思想』九七二号、二〇〇五年四月) ことにも関わる。

著者が近代・仏教思想に至りついたのは、鎌倉新仏教を中心とする日本仏教史観は、仏教が近代に耐えうる宗教であることを示そうとして(Ⅱ—一七三頁) 近代に成立したとみなすところに出発している。近代的自立的個の形成を課題とした日本近代が、その先駆者として親鸞や道元・日蓮の像を構築した、と

いう観点に立てば、日本近代の個の自覚と仏教の関わりが問題化されざるを得ない。しかも「仏教は近代思想の周縁ではなく、むしろきわめて中心に位置する」(Ⅰ―五頁)と著者が認識し、本書二巻が「近代日本の思想・再考」と題され、仏教によって近代を考えるという。これまた一つの驚異である。

ただし著者は、既成の鎌倉新仏教中心史観に批判的で、従ってまた、その形成母胎となった近代仏教に対しても、さまざまな可能性を見るにしても全面的肯定ではない。それなら、著者はどこに立っているのか。読後に感じた最大の問題点である。

二巻構成の本書は、Ⅰが思想家を連ねての明治仏教からみた近代思想史の概論、Ⅱはその特論、という関係にある。多岐にわたる内容を網羅的に紹介するのは紙幅からいっても不可能で、ここではⅠを中心とし、Ⅱはその関連から、必要な限りで言及するに留める。

—

最初に、Ⅰの内容を、著者の論点であるところの、内面へ向かう個の確立と、国家・倫理との関わりという二点を基軸にして再構成を試みる。

島地黙雷・井上円了・井上哲次郎・村上专精・清沢満之・高山樗牛・鈴木大拙・綱島梁川・田中智学・内山愚堂・高木顕明・岡倉天心・西田幾多郎という十三人の思想家を取り上げることで、「明治の思想」を仏教との関わりから解明しようとする

のがⅠである。何故この十三人なのか。大拙・幾多郎はむしろ昭和思想家、梁川はキリスト者、天心は仏教と無関係ではないか、さらには、仏教から「明治の思想」が解明できるのか、というような疑問が念頭に浮かぶ。しかしこの人選にこそ著者のねらいがある。伝統として定着した仏教を背負いながら苦闘した人々に思想史の豊かな遺産を見ようとし、その実りが「日清・日露の戦間」にある(八―一〇頁)という観点から選ばれたのがこの十三人である。従ってⅠは「日清日露戦間期における仏教思想の展開」とでも云うべき本論と、その前史及び展開史で構成されている、と読むことができる。

黙雷・円了・哲次郎の三人は前史の位置にある。思想的に日清日露戦間期の人々と繋がるからではなく、逆に戦間期の個の思想が立ち向かうべき他者を形成した人々である。明治の思想は「さまざまな問題が相互に矛盾し、対立し、断絶する」緊張関係にあり(二九八頁)、なかならず「政治と宗教」、「宗教と倫理」、「個と全体」のように、対立する二元論の世界であった。その一方の極を形成したのが黙雷ら三人である。

最初に位置する黙雷は個人の内面の問題として宗教自由を主張し、宗教としての仏教を確立するという課題を呼び出したが、反対の極に非宗教としての神道が置かれたことで、「非宗教Ⅱ 神道」プラス「宗教Ⅱ 仏教」の相互補完のシステム(三三九頁)が形成され、二元論の端緒が開かれた。その体制の内では哲学者として円了は、絶対・絶対の不離をヘーゲルの絶対精神に求め、

「仏教の相即論的解釈の基本路線を敷いた」（五六頁）。その哲学に合致し、国家に裨益するものとして「日本の」仏教が再発見され、「護法愛国」が説かれた（五七―九頁）。仏教は国家⇨神仏相互補完システムにリンクされた。哲次郎はさらにその方向を押し進めた。その「現象即実在」の哲学は、「無名」「太極」「真如」さらにはカントの「物如」（物それ自身）などと名付けられてきた実在が、主観と客観を超越し、現象を根拠付けるとするから、宗教も道徳も実在を根拠とし、現象としての個人・人格は実在である全体に解消される。こうして、全体にあらゆるものが包摂される論理が形成された。明治中期までの仏教思想は、個の思想史の前史として全体の思想を形成したことになる。

本論となる日清日露戦間期思想家論の第一グループは、個と絶対者の関係を追求めた満之・樗牛・大拙・梁川の四人である。満之は、有限なる自己と無限なる如來の関係論から、有限の自己の内面を突き詰めることで絶対無限者如來⇨奥から私を包むもの」（二二―八頁）に出会い、それに「包摂」（一三七頁）される哲学を構築した。包摂されながらも、有限は決して無限に解消されないという個へのこだわりによって、宗教独自の価値観を論理化して個と内面の時代を開いた。内面の豊饒は「外界への無関心」によってこそ約束される（二二―五頁）から、国家主義や愛国心も捨てるべき対象となって国家主義道徳への抵抗原理となるが、しかしその原理的可能性は「腰砕けのように、

現実の肯定」となる両義性を持つ（二二―六頁）。社会倫理の根拠となった万物一体論は、全てに責任を持つ無限責任論を生み出すが、その不可能性において如來に出会うと、一転して無責任主義となる。ここに満之の大きなアポリアがある。内面への沈潜は真の批判として徹底せず、「外面へ無関心の都合主義に陥ってしまう」ことへの歯止めを持ちえない。ここに「日本の近代の持つ根本的な弱さが露呈している」（一三七頁）と見る。

樗牛の個人主義も満之とよく似ていて、内面的な自己の発見から「自己に潜りこみ、自己を無制限に拡張すること」（一五九頁）へ、そして「個人をも超える絶対的真理の発見」によって、そこへ「移行」（一六五頁）した。そして見出された天才日蓮は「人間世界の秩序の超越に達し」、「国家政府を超え」（一六〇―一頁）。さらに進んで「日蓮主義による世直し」が説かれ、「真理によって国家社会を变革するという、文字通りの「超」国家主義者となる」（一六四―五頁）。樗牛は絶対者ではなく超人に出合ったのであるが、それは他者という契機を欠いた思索が呼び出した絶対他者であり、それ故に全てを超えるのである。

大拙も、満之と同じく有限無限という構図のうちで、心的体験における「小さな我々の心と大宇宙との一致」（一七二頁）を目指した。道徳と宗教は明白に分けられるが、宗教においては「宇宙と一体化した生き方がそのまま宗教道徳」（一八〇頁）となる。その宇宙は「善も悪もすべて神の現われ」（一七四頁）

であるから、「悪への歯止めがどこにもない」（一八〇頁）。また、国家は差別に立つゆえに宗教と対立し、宗教の理想を妨げるから国家改造も必至という「過激な無政府主義」と紙一重の発言があるが、一方で国家を手段として認め、「結局のところ陳腐な現状維持、現状肯定以上のものではなくなってしまう」（一八三―四頁）。大拙は「自由自在に飛び回る。その裏には危うい両義性が秘められている」（一九〇頁）。

先の三人に見られた体験性は梁川において「見神の実験」となり、神と我は「対峙」（一九七頁）の関係となる。「日本の近代は、ここにかけてようやく、自らの体験に基づき、考え、立ったのである（一九七頁）。そのとき「いずれの宗教にも共通する普遍性を獲得」（二〇〇頁）し、仏教への通路が開かれた。そこでの倫理は「神子的人格より発源し来たる」（二一〇頁）が、神子でありながら人間にはどこまでも個我が残存し、その「個我が個我を縛りつける」（二一五頁）。そのような自己にこそ自力の努力の可能性があり、積極的な倫理の開ける場ともなりうる。こうして「仏教系の思想家において十分に解決のつかなかった個と他者の問題に行き着き、それを根拠に、世俗の倫理と異なる次元での新たな宗教的倫理の可能性が開かれた」（二二六頁）。

以上のような著者の論を突き詰めれば、いずれも個は絶対者に出会い、個を保持しながら絶対者と「包摂」「移行」「一致」「対峙」という関係をもった、ということになる。その倫理は

きわめて危うい両義性に立つことになり、わずかに梁川のように個我が絶対と対峙する場合に倫理の可能性が見出された。先に見た「日本の近代の持つ根本的弱さ」（前掲）の所以である。

ではなぜそうなのか。ⅡのE―1で「日本の近代はなぜ仏教を必要としたか」（題名）と問い、日本近代は「個」の確立という近代の課題を果たしつつ、同時に「個を超えるもの」を与えてくれる論理」（二二頁）を求めるところに仏教が浮上した、というように、前近代Ⅱ仏教の必然を、近代Ⅱ個と、超越Ⅱポスト近代という三重構造から説明し、同じくⅡのE―2では「内への沈潜は他者へ向かいうるか」（題名）と問い、「個我と他者の関わりが追求されることがなかった」（四七頁）と指摘される。後にあらためて問題としたい。

なお、このグループに村上専精がいるが、その大乘非仏説が本書の展開のうちでどのように位置付けられるか理解しえなかったので、ここでは省略する。

## 二

日清日露戦間期の仏教思想家の第二グループは、他者との関わりから国家・社会に向きあった人々である。その観点から図式的に要約する。

哲学は、末法における在家の菩薩の使命という問題から出発し、不惜身命の正信という信仰の立場に至り、この時期の思想家と問題意識を共有し、信仰に基づく使命として宗門・国家の

統合、さらには人類の統一、そのために選ばれた民としての日本人、転輪聖王としての天皇、その宗教的教化者仏陀―日蓮主義へという軌跡をたどる。このような日蓮主義は、昭和戦争期のファシズムが「天皇主義だけでは特殊日本という枠に閉鎖されてしまう」ことに対して「普遍的正義のお墨付き」を与える(二三九頁)ものであり、仏教は日本ファシズムの本質に関わるが、それにもかかわらず「現実の社会・国家の中に仏教の理想を実現しようとした点で、一つの可能性を追求した」(二五頁)、と評する。

これとは逆に、社会問題に批判的な目をもち、変革を志したのが大逆事件に連座した愚堂・顕明であった。彼らの社会主義は内発的ではないという論に対して、「土着」の思想としての仏教に立脚しながら、「きわめて自覚的に仏教に内在しながら社会主義へと展開」しようとした(二四八頁)とみる。顕明の場合、信仰との関係はきわめて明瞭で、南無阿弥陀仏に平等を、極楽に理想世界を読み込み、一念帰命は濁世・闇夜の光明である仏の声の実践とする。顕明の寺は、被差別門徒を抱えていたことから差別問題に認識を深め、そこから公娼制度反対、日露非戦論に至る。愚堂の場合は、むしろ仏教に批判的で、仏教的な表現は用いられないが、その「平凡の自覚」には「一切衆生悉有仏性の発想があるかもしれ」ず、「個の自覚の上に社会問題を考えていこうという姿勢」は、「まさにあるべき個のあり方を提示するもの」(二六一頁)である。そこから、「土に根ざ

した思想の可能性」を切り開いていくのが今後の課題(二六六頁)、と結論される。

仏教と関係が深いにしても、信仰者でもない天心がこのグループに含まれるのは、近代思想の中で「アジアへの目を開いた」のが仏教であった(二六七頁)という認識から、天心の「アジアは一つ」が問題化されたことによる。近代仏教とアジアの関係は著者の重要課題であり、Ⅱ―Ⅳ「アジアと関わる」として1「近代仏教とアジア」、2「日中比較よりみた近代仏教」、3「日本侵略下の中国仏教」、4「大川周明と日本のアジア主義」が収録されている。その紹介、検討は、いまは紙幅の関係から省略せざるをえない。

かくして日清日露戦間期仏教思想は幾多郎を産み出す。それは、大拙を継承するとともに、次の大正生命主義の一元論への出発ともなった。宗教と倫理、個と全体の対立関係をすべて包括する純粹経験の原理が提示され、その範型として宗教的体験が考えられることで「哲学の終結」(三〇七頁)を見る。個の具体的体験が発点となり、それが宇宙全体に、絶対者に拡散する。明治思想史の個の問題への一つの回答である。ただしそこから倫理への展開は十分ではない。真の倫理的な行為とは、宗教体験的な純粹経験と合致するから、倫理は他者への行為でなくなる。社会や国家は他者ではなく、個を包み込むものとなる。このような思想において「明治の思想が試行錯誤の中でぶつかってきた問題が本当に解決したのか」、そして「大正思想

はそれらの問題を十分に問い詰めたとはいえなかった」（三二六頁）ことが昭和の戦争体制に知識人を巻き込んでゆくことになった。

明治思想の最も大きな課題であった個の確立は、人間の根本の生き方に関わる故に、政治・道徳を超えた宗教が問題となった。しかしながらどこまで追求されたのか、そのことが問われたのが昭和戦争期であった。そして「今日、〈個〉の問題そのものが曖昧化してくる中で、もう一度その問題の原点に立ち返る必要がある」（三二二頁）、と結ばれている。

### 三

明治仏教思想は、近代日本の思想課題としての個の形成において評価されるのであるが、その一方で、「徹底した孤立に苦しむことなく、内面を通して、個は大きな無限者に抱かれ」（三七七頁）、批判性を失うという弱さが指摘された。それとは逆に、「草の根レベルで実践的な思想を鍛え、展開しようとした」（二四八頁）ことが評価される。

ここから、近代的個と仏教と土着、及びそれらの関わりという問題点が見えてくる。例えば、満之の個とはどのようなものなのか。満之には「無我・空への言及がなく」、「有限と無限のぎりぎりの緊張は、それを無我・空に解消しないことよってはじめ成り立つもの」（二一九頁）で、「通仏教的な原理である空・無我を無視し、靈魂の实在を立てることによって、自

私の解消と全体への融合で安易な解決を求めることを拒否する」（二二二頁）といわれる。縁起論によって無我・空をいい、実態的な個を否定し、仮和合として人間をいうのが仏教であるから、満之のそれは近代的な個であり仏教的個ではないことになる。

ここで立ち止まって、近代的個とは、と考える必要がある。文芸批評の立場から三浦雅士は「近代的自我とは、じつはヨーロッパの迷妄にすぎない」、「近代的個人など、ほんとうは幻想にすぎない。……自身を近代的個人と見なしている人間が感情移入できる対象が、すなわち近代的個人であるにすぎない」、「英語にモダン・セルフという概念はない。……ありえない概念である。……ありえるとすれば近代的意識であり、心性であり、……」（『批評という鬱』岩波書店、二〇〇一年、一五七・一八〇・一八三頁）と、近代的個の概念なるものは近代人の幻想にすぎないという。

さらに重要なのは、今村仁司の満之の個に関する見解である。『清沢満之と哲学』（岩波書店、二〇〇四年）で、満之の哲学は「實在論」（真実の存在論）・「宇宙論」（自然的な相関性＝縁起論）・「心靈論」（自我・意識論）で組織されており、「心靈論」での「人間把握は、孤立的個人ではなくて、有規聯絡的に関連した人間と人間の関係である……縁起の論理は、普遍相関性であるのだから、そもそものはじめから、孤立的自我の自立性などには入る余地はない」（四二頁）という。あるいは「仏教縁起論

にたつ哲学理論」「縁起的存在論」を構築しようとしたともいう（『現代語訳清沢満之語録』岩波現代文庫、二〇〇一年、解説）。今村の『清沢満之と哲学』を末木が書評し、対談が行なわれ、今村の応答が行なわれている（『思想』九七六号、二〇〇四年一月）が、そこではこのような個の問題、縁起論は一切触れられていない。なぜなのか、まことに不可解である。

評者は、個とか主体と呼ばれるものは「社会と云う他者によつて構造化されている（現象）であり、（場）であ」って、それを「自己」と認識していく過程」が主体形成であるという観点を提示し、日本近世が近代へ向かう過程の中で、通俗道德の実践を懷疑することから心に棲み着いた真宗が呼び出され、地獄一定の悪人という「我」の自覚が生み出されたと論じたことがある（『幕末在村知識人と真宗』『日本思想史学』一九九七年）。これが縁起的人間観に立つ民衆の仏教的主体形成であった。金光教の開祖川手文治郎が「罪の子」観念の深まりから絶対者天地金乃神へたどり着いたことは有名であり、ここに同様な思惟と見ることができる。その水脈に満之がいて、あるいは本書の他の人々もここにいるのではないのか、と考える。

かくして土着が問題になる。内部に絶対を発見するという思惟は、日本思想史の戦国から近世への過程で芽ばえ、展開した十五世に形成された唯一最高神の観念は外部に超越する絶対的人格神を産みえず、逆に一転して心に内在する心神観念となった。その根底には本覚思想の展開としての唯心弥陀という思惟

がある。真宗の二種深信による機法一体の南無阿弥陀仏はその究極形態である。近世にはこの観念が全面展開し、やがて民衆宗教となる。明治の民衆的宗教世界は、近代という時代でありながら、このような内部の絶対者の観念を基盤としている。土着の思惟の内在的展開がこのようなものであれば、明治仏教思想における内部絶対者の発見は、理念型として西欧近代の個の受容が試みられる中で再登場した基層の思惟ではなかったか。

著者自身もかつて、平田篤胤の仏教の批判が、実は土着した本覚思想に基づくものであった（趣意）と述べたことがある（『神仏論序説』『日本の仏教3』法蔵館、一九九五年）。あるいはまた真宗の妙好人に「阿弥陀仏と一体となった自由な世界」（『日本仏教史——思想史からのアプローチ』新潮社、一九九二年、のち新潮文庫、一九九六年、二六六頁）を見出ししているが、ここにも絶対者と一体の世界がある。このような論点が本書に継承されていない。近世仏教切り捨ての上に論理構築がなされている感がある。

土着の問題は、ⅡのⅢ—2「批判仏教の提起する問題」でも論じられる。「土着思想と合体して定着しようとする思想をすべて「本覚思想」と呼んで、「仏教」に対立するものとして批判」する（一八九頁）立場が「批判仏教」であり、その「トポスの哲学」否定は、「遅れて来た近代主義」であるが、そのゆえに「安易なポスト近代論よりは真摯」であると評する（二九一—二九二頁）。著者の立場が、近代主義に親近性を持つものであること

が明瞭に読み取れる。近世との断絶論が導入され、土着、つまりトポスをいながらそれが切り捨てられるのはここに起因するのである。こうして見えてきたのがⅡにおけるⅡ―1「和辻哲郎の原始仏教論」での非神話化の方法であり、Ⅱ―3「丸山真男の仏教論」での前近代的非合理性への激しい丸山の批判への注目であった。未完の近代、さらには個の曖昧化状況が著者の課題であることが知られよう。

最後に、「個の内面の深化が、とりわけ日清・日露戦争間の一〇年にひとつの頂点に達した」（二四二頁）というように、日清日露戦争間期という時期区分が幾度も用いられることについて。この時期は、啓蒙・自由民権という政治の季節が終って内面に目が向けられた時代（二〇頁など）といわれるだけで、「戦間期」ということの説明がなく、その時期と内面への注視がどのような関連にあるのが判然としない。戦間期とは、国家が戦争という課題を国民につき付けた時期の意味であるとするなら、そのことが個の内面の問題として受け止められるには、戦争・国家・国民と個の内面を結ぶ何らかの媒介項を設定する必要がある。そのように問題を設定することで、戦間期特有の個の意味が読み出されるはずである。本書における過剰な個の突出もそこから読み解けるのではなからうか。昭和戦争期への連続性の問題もそこから見えるように思う。

多くの問題を取り残し、かなり恣意的な評となったことをお詫びしたい。近代思想史に仏教思想という大きな問題が提起さ

れたことの意義の、限らない大きさを思う。今後の新たな展開を願うものである。

（大谷大学名誉教授）