

日韓中三国近代仏教の民族意識における比較研究

元 永常

目次

- I. はじめに
- II. 民族観念の形成に対する談論
- III. 三国仏教の民族意識の勃興と葛藤
 - 1. 教団と伝統、そして近代的状況の乖離
 - 2. 集団主義と人間主体性の問題
 - 3. 民族体制の変化とこれに対する対応
- IV. まとめ
- I. はじめに

仏教は古代より現代に至るまで、仏教本来の思想的な源泉に基づいて、地域の歴史と文化を再解釈し、主体化しながら、地域ごとに定着させる卓越した能力を発揮してきたと言えるであろう。このような認識

の下で、近代仏教を振り返ることは、現代仏教の淵源である近代仏教が急変する時代にどのような戦略をもって対応したのかを考察することによって、当時の位相を再点検するとともに急変する現代史において仏教自体の正路を確立するための意図を持っていたと言えるであろう。

日本、中国、韓国を中心とする東アジアの近代は主に十九世紀の後半を基点とし、二十世紀中半に掛けた約一世紀の期間であろう。この期間で、三国に共通的な歴史的課題は、封建的な近世社会の解体とともに西欧文明との遭遇を通し、どのような形であろうが、近代国家の枠組みを確定すべきことであった。

この時期の特徴は西欧文明の核心である資本主義の文明が生産と消費の無限疾走を通し、西欧社会の植民地の開拓にも一翼を担っていたという点である。このような影響の下にあった三国は内部的だけではなく外部的にも深刻なアイデンティティの混乱に直面するようになった。特に、近代国家として変貌していく三国の大部分の構成員は西欧の物質文明の進歩を確信しながら、西欧文化や思想の軌跡を踏襲したり、変容したりして、これに対応しようとした。これに従い民族という問題を先決課題とし、民族意識を高めるとともに民族国家の形成を目標とし、疾走するようになった。

これと関わって、民族意識に対する論議は様々な社会構成員が参加し、地域なりの行き先を決定する際に大きな役割を果たした、このために、当然、様々な側面での思想的交流、錯綜、総合の過程を経るようになった。さらに、縦の関係には自ずから伝統的な思想との断絶と連続をどのように解決し、再解釈をして近代社会に提示すべきかという課題が台頭した。特に、宗教はもちろん、哲学、社会思想などの諸分野において深刻に扱わなければならなかったのである。では、果たして仏教はこのような近代体制の形成に、悠久な伝統思想を基盤としてどのように対応したのであるか。この問題を解くために、次の章においては近代民族観念の形成に対する談論を提示し、筆者なりの論議の枠組みを通し、近代仏教の民族意識²の

形成過程と葛藤、そしてそのような問題に対する課題が何だったのかを比較し、考察してみよう。

II. 民族観念の形成に対する談論

近代に行われた民族に対する談論は国民という主体を形成することに大変貢献してきた。しかし、このような談論の形態と内容は近代に確立された地理と領土を境界とする共同体の概念に基づいている。³ Prasenjit Duaraは近代の民族的アイデンティティの形態と内容は共同体に関して記憶された歴史的な叙事と国民国家体制の制度化された談論の妥協の産物であると言う。このようなことを立証しているのは Takashi Fujitaniの研究からも十分に窺える。日本の近代は国家という媒介物を通し、その権力と儀礼によって国民の統合を目指してきたことがわかる。彼は近代国民国家の統合体制としての天皇制に疑問を投げた後、近代日本人を特徴づける強力な国家儀式とそのあり方は日本列島の地質学的な形成期までさかのぼる自然環境の産物であるというよりも、近代日本のエリートが戦略的な動機を持って推し進めた文化政策から始まったといわれる。

このような問題については、日本近代権力の中核である天皇制が再誕生する時点で、藤原正信の見解が優れている。彼は近代的国民の天皇に対する信仰が以前の時代とはまったく異なって、変化しているのを当時の風俗図を通して示している。彼はこれを通して、東京に移した天皇が一八七二年（明治五年）から日本各地を巡礼するが、今まで天皇を見なかった人々が天皇が来ると平伏をし、頭を下げている姿がたくさん報告されていると言う。このような天皇崇拜は欲求を満たすために神々に祈ることはあるものの、ミカド崇拜―すなわち天皇崇拜―筆者註、がはじめから広くあったのではなく、このような現状は神道國教

化政策が成果を挙げることによって、現人神天皇の浸透が決定的に成ったことだという⁶⁾。

このような面で、宗教は果たして近代民族の形成にどれほど寄与したのであるうか。すでに一世紀前に、人種主義者の姿をみせたものの、民族主義に対する鋭い分析をした Ernest Renan（一八一三～一八九二）が、宗教は近代民族の確立に十分な基盤を提供することはできないと言ったことに帰結される⁷⁾。彼は歴史の中でアテネの市民は外国人に宗教儀礼を決して強制しなかったし、中世の幾つかの共和国においても同じであったと言う。ローマが国家的な宗教をひたすら維持するために行った迫害はひとつの過ちであり、罪悪であり、非常識な行動であると見做し、彼が生きていた近代においては国家次元の宗教は存在しないと断言している⁸⁾。しかし、進歩する理性に信頼を託した Renan が現代の立場から自分の時代を振り返るとどのように思うのであろうか。

しかも、普遍的な世界観の上に人類に対して、これ以上拡張できない希望―すなわち人間個人に対する完全な悟りと完全な救済の道を提示してくれた面において―を見せてくれた仏教は近代において民族と民族主義の形成にどのように寄与し、その道を仏陀と彼の弟子たちが提示した教えを充分に受け継いだといえるのであろうか。気短に判断する前に、じっくりと過去を振り返ることが先であろう。

Ⅲ. 三国仏教の民族意識の勃興と葛藤

一. 教団と伝統、そして近代的状況の乖離

封建的な近世仏教の構造と国家との関連は日本の状況を先に指摘しなければならぬ。すなわち、東アジアにおいて初めて近代国家を確立した日本は仏教を自からの正当性を推認する下部構造に編入させるこ

とで浮上した。特に、祭政一致の天皇制の国家の確立のため、檀家制度を通じて、仏教が取ってきた家の伝統的な構造をそのまま「国家」の構造の中に編入させた。

これは近世において第一段階では、諸宗・諸寺院法度が集中的に公表された十六世紀末期と十七世紀の前半期、第二段階では島原の乱以後、キリスト教禁止の拡散のため、幕府権力が制定した寺請制度の強圧的な実施によって、檀家制が定着される時期、第三段階では宗門改めの全国化・宗門人別帳の作成が固定化された時期を経て確立される。このような問題に対して筆者は幕府政権との関係において王法為本の論理が幕府政権にも適用することができるという側面、葬祭仏教化の過程を通じた檀家精度の固着化、そして談義本の大量の生産と関連して幕府の理念が浸透される過程において、より深く内在化されたことを考察したことがある¹⁰。しかし、このような檀家制度の固着は廃仏毀釈というきっかけによって解体されるように見えたが、決して解体されずに国家仏教に編入される課程において決定的な役割をするようになった。外形的には破壊されたが、仏教的伝統が結局は民族国家の形成に大きな寄与をするようになったのである。

近代仏教において仏教の西欧化に大きな影響を与えた鈴木大拙（一八七〇～一九六六）のような仏教学者は近世まで持続された教団制度を否定した。特に、近代国家の完成を見た後、外部に対する勢力の拡大を図った時期、彼は伝統との断絶を通して巨大な日本仏教の形而上学的な拡大を力説した。彼は、

「鎌倉時代の仏教は、奈良時代、平安時代の仏教を否定して、新たに、大地の仏教を進展させた。この機会は、公卿文化の頹廢、武士階級の台頭、漢文学との新たな接触、元寇と云う国難に対して、反抗的精神の鼓動などと云うもので、吾等日本人に与えられたのである。鎌倉時代の仏教は、此等の刺戟で、觀念的、貴族的、遊戯的、島國的性格から擺脫することができた。（中略）異質的な西洋文化思想の襲来に際

して、仏教徒として、自分等の今までの考え方、即ち「過去」に向かって、清算し否定すべきものを、清算し否定して、新極面の展開をやらなくてはならぬ。「大東亜」戦争というが、その実は、思想的に東亜文化の抗争であると見てよい。仏教者は此抗争に加わって自ら持つ本来の使命を果たさなくてはならぬのである。」¹¹

といい、徹底的に伝統の教団制度を否定しようとした。この教団主義を捨てることによって、大東亜戦争に参戦することの意義が見つかったのである。戦争の問題はさておいても、彼は、「仏教者は、まず制度的教団主義を過去の遺物と見て、ただその存在を認めておけばよい。」と述べながら、「仏教の制度的教団組織は、歴史的、政治的に意味はあるかも知れぬが、それ以上は出ない」とまで否定した¹²。

一方、このような乖離に対する日本近代の立場とは違って、韓国は外勢による開港とともに近代の課程が、すなわち植民地と一緒に始まったと言える。また伝統に対する再解釈をする余地もなく他律に対する防衛体制を構築するに余念がなかった。近代仏教が民族主義に対する議論と関われた原因はここにある。特に、その中ではこのような外部勢力の防衛のための団結を訴える前、自ずからの仏教改革を通して伝統を再確立しようとする議論が行われるようになった。

韓国の場合、日本との韓日修好条約（江華島条約、一八七六）以後、一九一〇年の韓日合邦を通して日本の植民地になった。以後、仏教界は自然に総督府の影響を受けるようになり、寺刹令の頒布の中、日本仏教化への道を進むようになった。これに対する反動として、韓国仏教界は自らの民族主義に対する議論なしに、反帝国主義の路線を取るようになった。

これに対する一九一〇年代以後の変化の過程、すなわち朝鮮仏教青年会の発足（一九二〇）、朝鮮仏教維新会議の創立（一九二二）、禅学院の創立（一九二二）、覺皇寺の中に朝鮮仏教禅教両宗中央教務院の設

置(一九二二)、仏教維新会議の韓龍雲総裁の選任(一九二四)、中央教務院と中央仏教院の統合(一九二五)、日帝による妻帯制度の合法化(一九二六)、朝鮮仏教学人大会(一九二八)、朝鮮仏教禪教兩宗僧侶大会(一九二九)、総本山建設運動(一九三〇)などの事件日誌だけを見ても、植民地下の仏教がどのような歷程を経て来たのか十分に知らされる。

このような過程とともに、日帝時代の全時期を含めて仏教界の一番大きな話題はやはり仏教改革であった。仏教的な意識を持つ者たちは仏教界がおかれた立場をよく知っていたため、問題解決の優先を仏教界の改革においたのである¹³。このような改革理論を分析してみると、仏教教団の中で改革をするべきだという立場と、外的な立場で新しい教団設立を通して改革を試みる立場、そして実践的な在家主義仏教の立場から仏教の改革を推進した立場で分けることができる¹⁴。

この中で、代表的な改革論者である韓龍雲は『朝鮮仏教維新論』の序において、現在の世界がすべて維新を主張しながら、「すでに維新をしたとか、いま維新をしているとか、将来維新をしようとする人々が数えることができないほどにもかかわらず、ひたすら朝鮮の仏教においては維新の声が聞こえないのは、果たして何の兆しであろうか分からない」と質問を投げながら維新の責任が自分にあることに目覚めたという¹⁵。先に目覚めた人が維新を叫ぶという意味であろう。韓龍雲は一九三二年『朝鮮仏教の改革案』で、「未だ、お寺の実権を持っている者は寺務を知らない旧人でなければ、因循姑息の平凡な人物が多いし、所謂本山住職の中には官にあり、邪悪・卑劣な行動で仏教の改新運動を阻害する者等が没落の過程にありながらも、未だ清算されなかった。」¹⁶という。このように、当時の仏教界は自ら改革の人的動力を作ることができなかったのを韓龍雲は告白していると思われる。仏教改革論の主体がその改革の対象になった状況においては一九一一年九月、総督府による寺刹令と三十本山制の実施は韓龍雲を中心とした「仏教維新

会」が寺刹令の廃止と政教分離を主張するなどの努力にも拘わらず、完全な解放になる前まで存続したのである。

その次は改革の対象であるが、人的対象に関する上での議論を除いた教団内外の改革の対象が何であるのかという点である。ほとんどの改革論は仏教の教団改革に対しては一致している。韓龍雲の『朝鮮仏教維新論』には、「統轄がないため、一定な指揮がない。一定な指揮がないため、各々指揮することによってお互いに違うようになった。お互いに違うと不和が生じ、不和すると団結できない。団結できないと一つもできないのが理屈である。仏教を救いたいならば統轄が急務である。」¹⁷といい、教団の混合統轄と区分統轄の長所を挙げながら、混合統轄の当為性を主張している。このような立場から『朝鮮仏教の改革案』においてはより具体的な案が提示される。

「朝鮮のお寺が伝統的に確立して統一されていないことはいうまでもなく、近来統一機関を意味した宗会・教務院があるが、唯の名であり、統一の実績がないため仏教の事業に莫大な支障になっているので、その原因を一言で言くと、僧侶の自覚不足であろう…中略…では三十一本山を引っ張る実権はどのようなことを指しているのか。それは本当に簡単である。統一機関において三十一本山の住職を任免し、所謂寺法を統一し、統一機関の命令に従う義務を持つと十分であろう。」¹⁸といい、事実的な統一機関の設立と三十一本山制の改革を主張している。しかし、既存の三十一本山制の枠組みをそのまま認めている点においては改革の限界を持っていると言えるであろう。

このような本末制度の固着化による弊害を指摘した人はリヨンゼよりコンセゾクである。彼は「本末制度の打破」、「寺刹令撤廃運動」、「教団の統一」を主張する。しかし、このような主張にもかかわらず、結果的に教団内外に対する改革論が外的な構造の撤廃と内的な統一に繋がったのかという問題は近代仏教の

歴史で見るように未解決であるのがわかる。

このように、日本と韓国においての近代仏教的状況はいろいろ異なる状況を迎えている。日本の場合、近世の檀家制度が完全に撤廃されずに、祭政一致国家に存続される結果になった。一方で、伝統との断絶を図った日本仏教界の内部においては民族国家という枠組みから逸脱して、仏教本来の宗教性を確保することはできなかった。韓国の場合、日本植民地の過程を経て、形式的でありながらも日本仏教の構造を取り込むようになり、民族主義に対する内部の議論は反植民地、反帝国主義的な方向ですでに定まった道を歩むことになった。

二・集団主義と人間主体性の問題

既知のように、近代性は、個人の主体性、自由、人権などが開顕された立場でみるのが一般的である。一方、近代国家は、集団的思考をその枠として、その主体性を確立していく時期でもある。即ち、異質的集団を、作られた概念である民族という「想像の共同体」で作り出したことにより近代体制の基盤を構築したのである。

西欧を通じて近代は、個人の確立という立場を堅持したのであるが、アイロニカルにもアジアの諸地域では、むしろ個人を超えた何か、つまり国家という全体を決定づけることに変形された。ここには、無論反西欧的な立場が共に錯綜していたとみることができる。これに対して仏教は、縁起、空、無我の世界観を基盤にして、これを自覚した人間性を育むことを目標としてきた。近代国家が指向する集団に対して、仏教はどういう言説を述べたのだろうか。新しい共同体の出現に対する仏教的な立場は、新しい挑戦を受けていたと見られる。このような面から、これは本主題を論じる有効な分析の枠になることができると思

われる。

近代体制に対するこのような東アジアの仏教的な対応は、近代国家の確立と密接な関連を持って進行したが、仏教自体の改革には一定の限界を持っていた。

日本においては、仏教の民族主義は、王法仏法と密接な関連を持つ。明治維新期（一八六八）を契機として、近代日本の仏教の状況は、目を増しながら、変化していく。その初の契機である廃仏毀釈は、すべての仏教集団に危機意識を呼び起こした。これを克服するために集まったのが、「諸宗同徳会盟」である。ここで議題として取り上げられた一つ目が「王法仏法不離之論」であった。¹⁹しかし、この内容は、実際に皇国のために身を惜しまないという決議に基づいたものであった。²⁰

王法仏法に対する論議は、近代の真宗大谷派義道が、「王法仏法は、一雙の法である。鳥の両翼と同じく、車の両輪と同じである。一つでも欠くと不可である。従って、仏法として王法を守り、王法として仏法を受ける。」といったように、古典的な意味の王法仏法論を通じて均衡を整えようと努力した。²¹しかし、柏原裕泉が指摘しているように、近世危機意識の延長線上にある廃仏毀釈によって、護法、護国、防邪の思想を仏教自らが構築してきたのである。²²これは、自救策でもあるが、一方、近世仏教が、寺請制度を通じて構築された近世的仏法を正面より破壊した国家権力に対して王法仏法論による体制を備えなければいけなかったということである。これは、神道の国教化という政策に同調していく基盤になった。

二つ目の決定的な契機は、天皇制の復権と祭政一致国家の理念確立のために行われた神道の国民信仰仰を仏教が是認すべき状況に置かれたことである。これは、無論明治憲法の制定、教育勅語の教育現場化、治安維持法及び宗教団体法の制定などを通じて、国家を天皇制の下に統制しようとする一連の過程とともにみるべきであるが、仏教の立場よりみれば、信教の自由と、神道の非宗教化は仏教国家主義をより深化

させる結果を残した。

明治維新後、国家主導の宗教改革が起る中で、政府は、神道国教化政策を実現させるために教部省を置き、教則三条²³を制定した。これは、即ち、神道を管轄する主務部署より仏教会に離脱を齎し、神道は結局国民の宗教に置き換えられるという社会的基盤を作りあげた。

ここで、日本の国体論の形成を取り上げなければならない。国体論的社会体制というのは、文字通りに国体論を自ら受容して、軍国主義の支配イデオロギーを支えた社会体制をいう。近代明治政府は、天皇の命令である教育勅語（一八九〇・一〇）を通じて、儒教の忠孝観を基盤にして、天皇制の強化を急いだ。²⁴大谷栄一は、「近代日本のナショナリズムが確立されていく過程で国体神話の信憑性が、「国民」の間に形成され、国体神話が人々に自明なことになっていた。その結果「日本」は、国体神話により正当化されていった」という。²⁵

教育勅語の冒頭は、水戸学が主張するような神国史観、即ち、古代国家の根源であり、淵源である『古事記』と『日本書紀』の神話に基づいて、天皇を頂点とする神国の正当性を主張している。また祭政一致のために民心と国家の一致を儒教の忠孝におき、展開している。皇室の絶対的権威を人間の情操の基盤にしたものである。そして、前年度に発表された近代国家最初の憲法を通じて国家という体制に服務するよう要求している。即ち天皇の正当性―近代国民国家の憲法―皇室の繁栄という論法を通じて、国民を祭政国家に服属させたのである。以降仏教会もこのような忠孝思想に協調することになっていく。

中国は、東西文化の交流が十七世紀頃より始まったのであるが、当時まだ西欧の思想に対する一般の関心は低かった。しかし、アヘン戦争（一八四〇）と日清戦争（一八九四）をへて、西洋思想に目が開かれたのである。ところで、西欧文明の本格的な進出は、東洋の植民地化という目標により民族主義の問題に

関心を向けさせた。このような問題は、中国内部的には、革命と保守、変革と安住、伝統と新文化との衝突という課題を担わざるをえなかった。ここで伝統に対する解釈の問題が生まれた。

このような過程は、次の三つの方向で進行した。その過程は、歴史的過程と共に起ったのであるが、一つ目は、洋務運動である。ここでは、曾國藩や李鴻章による中体西用論が提起されたが、これは、伝統思想を中心とした中国の精神文明を体とし、科学技術を中心とした西洋物質文明を補助しようとする主張である。これは、西洋の帝国主義侵略に対面して西洋文明を受入れる最初の形式として意味がある。しかし、内容面では、儒学の封建思想の倫理体制擁護と封建制を前提とする改革であったので失敗してしまった。

二つ目は、社会進化論を受け入れ、これを前提にして東洋思想と融合し、これを基盤にして、改革を通じて政体体制を変革しようとしたことである。ここでは、戊戌変法派である庚有為、譚嗣同、嚴復、梁啓超などが中心となった。ここでの議論も、また、外的な面で西洋の政治と経済を擁立し応用するのみで、内的な面での民族主義の支える伝統思想は、そのまま守ろうという立場であったので中体西用論の再現であるといえる。

三つ目は、五・四運動にいたって行われたが、西洋文明と東洋文明が対立していくことである。またこの時期の対立で、社会変革のための情熱が爆発し、伝統哲学が反封建の旗の下で徹底的に否定された。孔子の店を破壊しよう、孔子が提唱した儒教を打倒しようという呼び声で、儒学の古い道徳に対する徹底的な打倒と社会の全般的な西欧化が追及された。これをきっかけに思想界は、伝統文化の根本的な断絶を主張する進歩派と保守派とに分裂し先鋭的に対立した。進歩派は、主に西欧文化の受容を主張する西化派であり、保守派は伝統文化の存続を主張する国守派であるといえる。

このように西洋思想が時代的思潮として登場すると、伝統哲学の中でも朱子学によって抑えられた仏教

と陽明学が、その弱体化への危機観を契機に復興されていく。そして近代に入って、大乘仏教が發展し、特に唯識仏教に対する研究が活発に起る。二十世紀の初め日本より逆輸入された唯識仏教は、西洋の cantor やヘーゲルに劣らずに分析的で精密であったことにより、また西洋にはない認識論と論理のあったことにより、中国の仏教学者によって脚光をあびるようになった。

具体的に近代唯識学を發展させた人物は、楊仁山（文会）である。彼は、大乘起信論を見て、仏教に対する発心ができ、ロンドンに留学して、マックスミュラーに出会う。そこで南条文雄に出会うことになる。南条文雄のお陰で中国では遺失された唯識文献を得ることになる。以後、中国仏教界は中国仏教的大乗起信論と印度発源の唯識仏教をめぐって、論争が起る。

大乘起信論と唯識仏教の論争は、一九二〇年代歐陽竟無と大虚を中心として、その後には南京内学院と武昌仏教学院の学者の間で、そして最後に一九五〇年代の印順と呂澂の論争で再現する。このような論争は、熊十力によって総合されるにいたる。²⁶

大乘起信論は、本体と現象、真如或いは法相を一致してみることであらゆる衆生の仏性を確信する普遍的主張をした。これは個人尊重の信仰に基づいている。一方、唯識思想は、これらを区分することによって解脱を目標として救済されるにいたると見る。即ち、分析的方法を駆使することにより信仰を排撃する一面も持っている。大乘起信論が、一元論の哲学であるならば、唯識は個人的であり私的な哲学であるといえる。個人の主体性を強調する近代思想の間で、全体性の哲学より個人的で多様な哲学が注目を浴びることは当然のことである。これは、日本における華嚴哲学が全体主義を支えた理論だったとの研究と比肩できるといえる。

日本の国体論は、全体主義に対する盲目的な追従を植えつけ、結局敗戦という結果に帰結されてしまっ

たのである。中国においては、近代国家の個人に対する熾烈な論争があったにもかかわらず、結局全体主義国家という性質をもつ社会主義に帰結されてしまった。このような歴史性は、同時代的に進行されるのではなく、地域と社会状況によってその時差が存在することが証明されている。以降中国は、文化革命を通じて、個人の主体性に決定的な打撃を受ける。中国で個人の主体性に対する論議は、唯識より出発したのであるが、結局観念論に帰結されたのは、仏教の民族主義に対する論議が、現実的に民族国家構成員に対する論議に繋がっていなかったことの反証といえるだろう。

三、民族体制の変化とこれに対する対応

西欧で十九世紀に始まった社会体制に対する論議の対立は、資本主義と社会主義に集約することができ、このような地球的な論議は、社会主義国家の設立で現実的な主題になった。社会主義は、資本主義に対する代案として作り出された思想であるから、当時には両者が両立することは不可能であるとみえた。アジア諸国の民族主義運動の内部において、葛藤を誘発させたのもこのような理由による。特に、資本主義の様式を支えた社会進化論に対する仏教の対応方式には、様々な論議が進行した。これは、西欧の侵奪や影響を被ったアジア全地域の問題でもある。仏教の循環的史観は、果たして西欧の直線的な進歩史観にどのように対応したのか、という問題は、近代の問題だけではなく、現代に続いている問題でもある。特に、進化と淘汰、強者と弱者という図式が、慈悲と平等を主張する仏教の立場では、仏教内部の問題とともに新しい挑戦となった。

よく知られているように、ダーウィンの進化論は、生存競争と自然淘汰という生物学的原理より出発した。これは、後にスペンサーにより社会進化論に変形されることになる。また、ホクスリーは、英国の中

間階級の道徳的方向の喪失という状況下、社会発展が道徳的であるという事実を知らせることによって道徳の方向を提示したという。また、彼は時空を超えた普遍的原理も提供した。そして、個人の貪欲を正当化して個人主義の可能性を提供したという。²⁷

中国の社会進化論は、厳復によって紹介されたが、それ以前、庚有為は、変法維新の思想を進化論的観点より解釈した。²⁸ このような進化論的観念に反発をみせたのは、章太炎である。彼は、庚有為や梁啓超と同じく変法運動を支持したが、以降この運動の懦弱さを指摘し、反清運動に立った。変法運動を行った時期には熱烈に進化論を仰ぎ宣伝したが、自分の仏教受容以降に西欧列強や西欧近代文明の欺瞞性と暴力性を看破し、進化論をこれ以上受容することができなかったのである。彼は、

進むというのは、本来根識の迷妄が構成したことであり、実際には、進むことではない。常識を見ても一切物質は、根本的に不増不減である。これより見ると進化するかもしれないが、向こうより見ると退歩のみである。一体何を進化といえるのか。²⁹

といい、進化論を懐疑し始め、進化論が相対的事実に過ぎないと指摘している。近代人が支持する進化論は、絶対理性を持って進化するというが、善悪が並行して進化するのみであるという。彼は、「俱分進化論」で種子説という熏習、種子、そして現行を持ってこの善悪を説明し、阿頼耶識の記憶装置は善悪がそのまま種子に転化するので悪性も発芽するとみた。彼の進化論批判は、現実で競争があるのは認定するが、そのような競争が個人を超えることはできないし、競争の内容にならない領域があると主張している。このような論理は、近代国家において、優勝劣敗、適者生存の方式が、個人に強い自意識を植え付けたのは事実であるが、個人の発展は国家を超えるもので、これを統制することはできないという。³⁰ このような主張の裏面には、進化論が西欧列強の侵奪を正当化する手段となっており、文明化が、即ち、善なること

として侵奪を舗装する方式となっている現実があった。彼は、個人が集団や国家に包摂される危険を指摘したのである。彼が至る結論は、仏教が主張してきた万民平等の思想を上下と水平的関係で回復しなければならぬということである。

以降、このような進化論に対する批判は、太虚法師によって行われた。彼は、章太炎がいう進化と退歩を認定するが、修行によって仏果を回復することで、無我に基づいた相対性の解消が図れるとした。また梁啓超においては、進化論を積極的に受容して国家有機体説までの発展を見せた。彼は、社会進歩を唱え、競争があつて個人と国家は発展するとみた。彼は、業感縁起説と唯識の阿頼耶識説に基づいて、社会進化論を説いた。また彼は、熏習、種子、貯蔵の方式を固体と集団に代替し、個人の行為は、国家という集団に残るといふ。³¹ 個人は、現実に活動しているが、国家に熏習、遺伝される、このように個人は、国家内に生まれ現行を持続する。個人が国家を通じて永続していく点を、進化論を借りて説明したといえる。このように国家は個人を連結させ、個人は国家の枠の中で成長し発展していくという論理を作り出したのである。

韓国でも近代に種々表面化する問題が、社会進化論での仏教改革である。韓国で問題になるのは、国家との関係よりは仏教的認識に転換があるか否かである。一時代の思潮により左右されるのであれば、果たして仏教的認識が改革の方向に対する主体性を確保できるのかという点である。これについて、梁啓超の影響を受けた韓竜雲は、『朝鮮仏教維新論』で、

「優劣・勝敗と弱肉強食が、また自然の法則であるのは否定できない。優秀になつていく理由、劣等になつていく理由、強くなつていく理由、弱くなつていく理由の理致が、単純ではないので、長久な時間をもつて列挙しても果たすことはできないので、一魂でいふと、勢力であるといえるのみである。」³² という。

このように、韓龍雲は自然進化論を社会進化論的な立場から受け入れて、その理屈を一つの勢力、すなわち流れで見た。かれは進歩は相互競争による∧適者生存∨の原理によるものであり、そこには道徳より力が優勢に作用する世界であるので、生存のためには自らの力を養わなければならないと思った³⁵。このような思考が他の改革論においても改革の支持基盤になったのである。リゼヒョンは最近の研究において、社会進化論の生存競争意識が競争に負けないためには、どうにでも旧態な仏教を改革しなければならぬという仏教改革の雰囲気を作ったといいながら、ここにおいて仏教の姿に対する批判の精神が芽生えたと見た。

また、当時の信教の自由による宗教多元主義的な環境の下で、多様な宗教現象を一つを持って見抜くことができる方法論の適用を可能にしたと見て、韓国仏教が社会進化論的な進化史に基づいて研究する歴史的な接近方法から出発したと見ている³⁴。しかし、西欧文明の発展論理を説明した進化論が仏教改革と仏教の歴史をみる力になったとしても、果たして仏教が作り上げてきた伝統的な転換の論理と仏教の史観とが調和をなしたのかという問題が残る。社会進化論が当時の民衆の時代的価値観として登場したのなら、このような仏教なりの自己論理を確立して納得できるようにすべきだったからである。

このような面で、仏教改革を教団外的な面で行った朴重彬³⁵の場合、二元対立の止揚を通して民族主義の志向点を提示した。朴重彬は「最初法語」の強者・弱者の進化像の療法を通じて、個人と個人、国家と国家、民族と民族の二元対立を止揚するようにしている。

「強者は弱者に強を施すときに、自利利他法を使って弱者を強者に進化させるのが永遠な強者になる道であり、弱者は強者を先導者とし、どのような苦勞があるとしても、弱者の立場から強者に至るまで進歩して行くのが強者になる道である。」³⁶

これは当時の社会進化論の観点を止揚した仏法の自利利他を通した社会的具現を意味すると思われる³⁷。

このような自利利他の論理は、もちろん縁起論に基づいた仏法固有の思想で、生涯の中で具現するべき大乘的論理である。少太山は次のように強者と弱者に関して歴史の実話を挙げながら、話している。

「強者として永遠な強位を得た人の実例を挙げると、三千年前、釈迦如来のような方とか過去の堯と舜のような方は強として永遠な川を得る方法を実現されたかたであり、強者として弱者の上に墮落した人の実例をあげると、過去の秦始皇帝と項羽、そして現代のドイツ皇帝であったカイゼルのような人である。」³⁸

このように、歴史の実例を通じて強者は聖賢のような人物であり、また武力と暴政で没落した人物を弱者に設定することによって、宗教家と政治家の眞の利他行を強調しているのである。利他行を実践した聖賢と暴政を行った具体的な人物を挙げているのは植民地統治に対する消極的な抵抗の表現であり、民族主義への志向性をみせていると思われる。

資本主義の発達を思想的に支援した進化論は中国と韓国においては各々民族国家の発展原理とか自力更生の原理として発展したことが分かる。もちろん、日本の立場からも多様な議論がなされたことが分かる。しかし、近代化の道を先に歩んだ日本は、仏教において進化論よりも国家主導の文明化の道を歩んだ結果、妹尾義郎（一八八九―一九六一）のような反資本主義的な仏教社会主義運動の台頭を見るようになったのである。中国と韓国はこのような面で、民族主義の意識に対する社会進化論をどのように受け入れたのかという点で比較できることが分かる。

IV. まとめ

序において言及したように、民族主義は近代が作り上げた産物である。変化して行く文明の一つの部分

として、その歴史性を認めるが、古代から多くの国家が浮沈を重ねる中で、仏教は生き残り、また今日にも人間の心に大きな影響を及ぼしていることに比べると、このような近代民族意識が仏教の根本的な思想に変化をもたらしたとは言えない。しかし、人間の生を絶対的に規定してきた多くの社会思想があらわれた歴史の屈曲の中で民衆の生を導いてきたという点においては、仏教も避けることができない問題に直面しながら、今日に至った。

すなわち、上で提示した伝統と近代、集団と個人、そして民族体制に対する議論の枠組みからみると、仏教社会が自分の意志であろうが、他人の意思であろうが、民族意識と関連して現実的生を扱っていることが分かる。しかし、仏教はどのような社会体制であっても、これを超える真理的耐久性を持ち、すべての問題に直面してきたことも事実である。ただし、社会構成員としては不完全な仏教的人間の判断力と決定力に欠陥があることは認めなければならない。こうした場合、仏教の社会的な責任も大きいと言わざるを得ない。仏教の普遍主義が現代にも持続する民族主義の枠組みを超えることができず、しかもこれを人間の利益保護のための最善の社会的枠と見る限り、仏教の悩みは相変わらず続くのであろう。近代仏教の民族意識に対する議論が現代の問題になる理由がここにある。

そして、このような議論は、机の上の文献中心の研究から始まった近代仏教学が、変化する社会体制に対して、どのように対応してきたのかを考察することによって、仏教研究の多様化を模索するのに役に立つと思う。特に、最近はいろんな分野の東アジア近代研究の成果が出始めている。これを元にして近代仏教学研究の新しい地平を広くするための一つのきっかけとすべきであると思う。最後に言及したいのは、仏教の歴史は仏陀と歴史の中の祖師たちの真理的教えに基づいているが、一方で一定の社会体制を形成しながら生きて行く民衆の立場を下から解釈し、これに対する仏教的代案を確立することに、もっと真剣な

議論を行うべきであると思う。本主題はこのような手掛かりを説くきっかけになると確信する。

(注)

- 1 本論においては主題の範囲内で、日本、中国、韓国の近代仏教に対する分析を行うとき、三国という用語を使う。
- 2 ナショナルリズムが民族主義、国家主義という語で翻訳されるのは衆知なことであるが、ここにおいてはこれらの語彙を同じ意味として理解しておきたい。これらの語彙が持つ差異より共通点がもっと重要だと思うからである。
- 3 すでに、このような事実はErnest Renanが民族という仮構を西洋の歴史の中で証明しながら提示したことがある。Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, 1882.
- 4 Prasentit Duara, *RESCUING HISTORY: Questioning Narrative of Modern China*, The University of Chicago Press, 1995. この本に民族主義が近代の産物であると明らかにしたことはBenedict Andersonの *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1991がある。彼は「十八世紀末ごろ、この民族主義という文化的な造形物が互いに関連のない歴史的な動力が複雑に「交差して」出た偶然な蒸留物として作られたが、一段創造されるとこれはまったく異なる社会的環境に多様に意識的に移植される「組み立て」になり、様々な種類の政治的・理念的類型を統合し、この類型に吸収されることができた」という。
- 5 Takashi Fujitani, *Splendid Monarchy: Power and Pageantry in Modern Japan*, The Regents of the University of California, 1996.

- 6 藤原正信「日本近代の「信教自由」と「政教分離」——国家神道体制の成立展開過程における真宗——」『仏教文化研究所紀要』第四十六集・二〇〇七・十一・p.三三三)
- 7 Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, 1882.
- 8 Ibid.
- 9 圭室文雄『日本佛教史・近世』(吉川弘文館・一九九五・九) 檀家制度と家の関連性は圭室文雄がすでに指摘した。p.五十四参照。丸山雅夫によると、近代的家族主義は夫婦の不平等を基盤とした明治民法の制定によって、その実現が崩れてしまったという。これは近代的精神の日本化の失敗を意味していると思われる。
- 10 「檀家制度の成立・定着過程と日本仏教界の様相——近代の仏教改革論に至るまで」『仏教学報』四十五輯、東国大学 仏教文化研究院・二〇〇六・十二・三〇) 参照。
- 11 『鈴木大拙全集』二十九卷、五十四頁。
- 12 『鈴木大拙全集』二十九卷、五十六頁。
- 13 改革論は次のような記録が残っている。①権相老「朝鮮仏教改革論」(『朝鮮仏教月報』三〇十八号(一九二一〜一九二二・七)、②韓龍雲「仏教維新論」(一九一〇年十二月執筆完了・一九一三年五月刊行) ③朴漢永「仏教改革思想」(『海東仏教』などに寄稿文) ④リヨンゼ「朝鮮仏教革新論」(『朝鮮日報』に総二十七回連載・一九二二・十一〜十二)、⑤白龍城「仏教大衆化および革新活動」(著述・寄稿文) ⑥白鶴鳴「仏教改革論」(「仏教」七十一号・一九三〇・五)、⑦韓龍雲「朝鮮仏教改革案」(「仏教」八十八号・一九三一・一〇)。リボンチュン「近代韓国仏教の歴史と正体性——二十一 c 韓国仏教の行方」(『서양학보』六・二〇〇一・六) 参照。

- 14 最初の立場は權相老、韓龍雲、朴漢永、リヨンゼ、白鶴鳴であり、二つ目の立場は白龍城、朴重彬の
 ような仏教教団外の改革論者である。
- 15 韓龍雲『朝鮮仏教維新論』Hangjisa (一九八〇・十二・pp. 十四―十六)
- 16 韓龍雲『朝鮮仏教改革論』前掲書 (一九八〇・十二・p. 一〇八)
- 17 韓龍雲『朝鮮仏教維新論』前掲書 (一九八〇・十二・p. 一〇二)
- 18 韓龍雲『朝鮮仏教改革案』前掲書 (一九八〇・十二・pp. 一〇九―一一〇)
- 19 このような王法仏法不離之論については、以降にも多くの論書が量産された。真宗大谷派晃曜の『護
 法総論』、同派義道の『護法建策』、同派獏姑射徳令の『仏法王法輪翼義』などは仏法の立場より記述
 したものである。
- 20 しかし、このような流れ以外にも「諸宗同徳会盟」が与えた余波は大きかった。京都以外の会合を呼
 び起こしたのであり、これによって時代状況による地域的対応対策を作り出したのである。川村寛昭、
 「明治維新に於ける廃仏毀釈と京都諸宗同徳会盟」(『京都産業大学日本文化研究所紀要』九号、
 二〇〇四・三) 参照。
- 21 派獏姑射徳令『仏法王法輪翼義』、井上哲次郎他二人編集『明治仏教全集』第八卷(春陽堂・一九三〇・
 二・五十七頁)
- 22 柏原裕泉、『日本仏教史―近代』(吉川弘文館・一九九〇・二・二十―三十三頁)
- 23 一、敬神愛国の旨を体すべき事、二、天理人道を明らかにすべき事、三、皇上を奉戴し朝旨を遵守せ
 しむべき事(教部省達無号)。柏原裕泉『日本仏教史―近代』、吉川弘文館(一九九〇・二・三十五頁)
- 24 大谷栄一『近代日本の日蓮主義運動』(法蔵館・一九九〇・二・五十六―六十頁) 大谷栄一は、これ

- について、日本が一九〇〇～一〇年代にかけて、国家体制の基礎を作るために国体神話の「信憑構造」が確立されていくとみ、このような国体神話の信憑構造は、近代天皇制国家の正当性を保障する社会基盤でもあったと論じた。
- 25 大谷栄一『近代日本の日蓮主義運動』（法蔵館・一九九〇・二・五頁）
- 26 金ゼラン「解題」熊十力著・金ゼラン訳『新唯識論』上（ソミオン出版社・二〇〇七・十・十五～十八頁）参照。
- 27 趙キョンラン「進化論の中国的受容と歴史認識の転換」（成均館大学校博士論文・二十三頁）
- 28 梁啓超『清代學術概論』（上海古籍出版社・二〇〇〇・七十九頁）
- 29 章太炎「四惑論」『章太炎全集』第四卷・上海人民出版社・一九八四・四四九頁）
- 30 章太炎「俱分進化論」『章太炎全集』第四卷・上海人民出版社・一九八四）参照。
- 31 梁啓超「進歩論」『新民說』・中洲古籍出版社・一九九八）参照。
- 32 韓竜雲『朝鮮仏教維新論』（韓鐘万編『現代韓国の仏教思想』・ハンギル社・一九八〇・十二・五十五～五十一頁）
- 33 アンビョンジク「朝鮮仏教維新論」の分析―その社会思想的分析を中心に」・ハンジョンマン編『韓国近代民衆仏教の理念と展開』Hangjisa（一九八〇・十一・p. 一二七）
- 34 リゼヒョン「近代韓国仏教の他宗教認識」『仏教近代化の展開と性格』・曹溪宗出版社・二〇〇六・十二・pp. 二九〇～二九五）
- 35 彼は、円仏教の前身である仏法研究会を創立した。
- 36 『正典』（前掲書・p. 八十五）

シンミョンコク・パクダルシク「田仏教資料叢書解題」では、「帝国主義の論理である社会進化論 (Social Darwinism) による弱肉強食の論理による社会認識を正面から否定して、「強者と弱者の進化」という論理をもって、平和的な克服原理を掲示している」と見ている。(『田仏教資料叢書』一・一九八四・四)

仏法研究会「月末通信」一・一九二八年五月号(『田仏教資料叢書』一・一九八四・四)