

宇宙観を巡っての仏教經典の再解釈：近代 日本における浄土教の場合

SIHIMIZU, Toshifumi / 清水, 俊史

(出版者 / Publisher)

法政大学国際日本学研究所

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

INTERNATIONAL JAPANESE STUDIES / 国際日本学

(巻 / Volume)

12

(開始ページ / Start Page)

75

(終了ページ / End Page)

92

(発行年 / Year)

2015-01-30

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00022482>

宇宙観を巡っての仏教經典の再解釈

—近代日本における浄土教の場合—

清水俊史

1. 研究の背景

近代以降、科学的・実証的な自然科学知識が、古来より信仰されてきた聖典の記述と摩擦を起こし、聖典の權威が失墜しかねない事態が東西を問わず多くの宗教において起こった。この典型例としてキリスト教における天動説・地動説を巡るガリレオの宗教裁判¹⁾が挙げられるが、仏教においても、“地球”の形状が球体か（地球説）、それとも平面か（須弥山説）を巡って、そしてその須弥山から西の方角に極楽浄土が実在するかを巡って同様の議論が起きている。本稿は、このような仏教の伝統的な宇宙観がこうした科学的・実証的な自然科学知識の導入とともに、どのように再解釈されていったのかを、とくに近代日本の浄土教の場合について考察することが目的である。そこでまず初めに、仏教の宇宙論である“須弥山説”および“極楽浄土”の内容と、再解釈にあたり如何なる点が問題となったのかを簡単に説明しておかねばならない。

仏教の宇宙観によれば、この宇宙には巨大な円盤状の大地が浮いていて、その表面には水が張っており、その中央には須弥山（Skt. Sumeru スメール）と呼ばれる巨大な山がそびえ、その山の東西南北にそれぞれ島があり、そのうち南にある瞻部洲（Skt. Jambudvīpa ジャンブドゥビーパ）と呼ばれる島に我々が住んでいる、とされる²⁾。特に中央にそびえる山の名前から“須弥山説”と呼ばれる。この須弥山世界から西の方角に向かってはるか先に極楽浄土という別の世界があるとされ、死後にそこに生まれ変わることが浄土教（浄土宗・浄土真宗）にとって修道論上重要となる。この宇宙観は仏教伝来とともに日本に根付き大きな影響を与えていたが、特に江戸末期から明治初期にかけて

西洋的な宇宙論が導入されるとともに修正を迫られるようになった。ところがこの修正はキリスト教のそれよりも遥かに困難な作業であった。それは次の二点を原因としている。

- 1) キリスト教の場合には、聖書のうちに天体の運行などの自然に関する記述はほとんど見られず、宇宙の構造についても詳細には説かれていない。したがって、聖書に説かれていない部分を自然科学が幾ら解明したとしても、それが聖書の権威を失墜させることはない。ところが仏教の場合には、經典中で仏陀自身が仏説として須弥山を中心とした宇宙の構造を詳細に説いており³⁾、この須弥山説に、自然科学によって明らかとなった地球のモデルを上書きすることは仏説の権威失墜を引き起こす。
- 2) 仏教、特に浄土教（浄土宗・浄土真宗）の場合には、宇宙論と救済論とが密接に関係している。すなわち浄土教では、この須弥山世界から西方はるか先に物質的に極楽浄土が実在しており、そこに往生することが宗教的目的となるが、地球説を採用した場合には極楽浄土が地理上存在し得なくなってしまう。

このような困難を克服し得るような經典の再解釈の必要性に当時の仏教は迫られていた⁴⁾。浄土教の一部の仏教者たちは“經典の記述は歴史についても科学についても完全に正確である”という「經典の無誤性 (inerrancy)」を固く信じ、經典の記述を字義通りに受け取って須弥山説をスケール化して復興させようとした。これを梵曆運動といい、特に江戸後期の学僧・円通(1754-1834)によって大成されたが、実際の観測値と須弥山説との間にある差異は如何ともし難く、最終的には「我々の肉眼は正しく世界の有様を見ているわけではなく、正しい須弥山世界は超常的な能力を持つ眼(天眼)でなければ観察し得ない」と苦しい弁明を強いられている。このように、科学的・実証的に須弥山説を立証しようという試みは早々に失敗に終わっていた。このような時代的背景の中、科学的・実証的に立証しえなくなった仏教の宇宙観はどのように再解釈されていったのであろうか。

2. 問題の所在と研究の目的

前節1. で述べた背景を踏まえた上で本稿は、明治初期を中心に当時の仏教がどのように宇宙論を再解釈していったか、そしてとりわけ浄土教（浄土宗・浄土真宗）に属する仏教者たちがそこで極楽浄土をどう再解釈していったか、を検討することを目的とする。これに関連する最も優れた先行研究として、岡田正彦 [2010] と柏原祐泉 [1987] (= [2000: pp. 3-20]) の二つが挙げられ、両研究共に、1) 近代的な科学知識の導入と共に仏教の伝統的な宇宙論である須弥山や極楽浄土が仏教者によっても擁護し得なくなった点、2) しかし仏説である仏教の宇宙論そのものを完全に否定することは出来ないため、近代的常識と調和のとれた何らかの再解釈が求められていた点、3) その中で、これら經典に説かれる現象世界の有様を心に映る影像に過ぎないとする理解が近代的再解釈として注目されていった点、を明らかにしている。しかしながらこれら両研究には次の問題点が残されている。

まず岡田正彦 [2010] は、前半部において江戸末期の円通による梵曆運動の勃興と衰退を考察し⁵⁾、後半部では明治初期における諸仏教者による須弥山説の再解釈を紹介している。その後半部において真宗大谷派の僧・清沢満之が提唱した“精神主義”による、経験的知識と宗教的真理の二分化に基づく須弥山説解釈を「近代的信仰の確立」の到達点と評価しているが⁶⁾、そのなかで、浄土教にとって須弥山の実在が極楽浄土の実在の基盤になっているという教理上の事実が視野に入れられていない。

一方の柏原祐泉 [1987] (= [2000: pp. 3-20]) は、須弥山と極楽浄土の実在論の係り・連続性に配慮しつつ、仏教的宇宙観の再解釈について段階的な四種の型を挙げ⁷⁾、そのなかに真宗大谷派を中心とした当時の諸学者の主張を当てはめている。しかし、これら四種の型は基本的な思想的立場を分類したものであり、一人の人物が複数の立場に当てはめられているなど、個々の人物の思想像を全体として提示するまでに至っていない⁸⁾。

また両研究に共通する問題として、これら再解釈が仏教のどの教理、あるいは何れの資料に基づいて果たされていたのかということが明確には示されていない点が挙げられる。方便的・譬喩的説示と再解釈しようとも、内観的・

主観的実在と再解釈しようとも、それが仏説と一貫性を保っていることが同時に示されない限りは、解釈としての正当性を失ってしまう。両研究とも解釈が満たしていなければならないこの要件への目配りが十分でないように見える。

以上の問題点の確認を踏まえて、本稿は江戸時代から明治最初期にかけての仏教宇宙観の再解釈の変遷を、明治初期に仏教の近代化に最も大きな影響を与えた二人物、村上专精と清沢満之を軸に辿っていく。そこで問われるのは、經典を再解釈するにあたっての両者の思想そのものであり、それが浄土教の歴史的伝統の中であってどのような位置にあるのかという問題である。

この村上专精と清沢満之、両者の検討は、その後の金子大榮の『浄土の観念』を巡る異端（異安心）論争、その論争を総括して木村泰賢が唱えた“生成の浄土”なる折衷説、“現世における浄土の建設”を標榜した山崎辨榮の光明主義、さらには椎尾辨匡の共生思想や渡辺海旭らによる社会事業を考察する上で重要な視座を与えるものと考えられる。

3. 「唯心の浄土」と「指方立相の浄土」

本稿がとくに問題とするのは村上专精と清沢満之であるが、二人について考察する準備段階として、本節 3. では、明治以前における極楽浄土の存在に関する議論について考察を進める。極楽浄土とは、須弥山世界からみて遙か西方にあるとされる理想郷であり、浄土宗・浄土真宗などではこの極楽浄土に往生することが宗教的目的となる。

ところで前節 2. で述べたように、近代的な科学知識の導入と共に多くの仏教者は須弥山が心に映る影像に過ぎないと再解釈したが、それと同じように極楽浄土も再解釈したのか、といえはそう一筋縄にはいかなかった。この理由は、日本浄土教の經典解釈と密接に関係している。古来より極楽浄土の存在を巡っては次の二説がある。第一には、經典の記述を字義通りに理解して、心の外に物質的存在として極楽浄土が実在するという説であり、これを「指方立相の浄土」と呼ぶ。第二には、唯識思想⁹⁾に基づいて、極楽浄土を外界ではなく心のうちにある観念であるとする説であり、これを「唯心の浄土」と呼ぶ¹⁰⁾。これら「指方立相の浄土」も「唯心の浄土」も共に、七世紀の中国仏教の段

階で対立して存在していた伝統的な経典解釈法であるが¹¹⁾、日本の諸宗派のうち浄土教（浄土宗・浄土真宗）では「指方立相の浄土」こそが正統説とされていた¹²⁾。したがって他の諸宗派とは異なり、浄土教（浄土宗・浄土真宗）の場合には、仏教の宇宙観を心のなかにある観念であると再解釈することは、伝統的な経典解釈を否定することに繋がってしまうのである。

このような問題下にあつて、明治以降、科学知識と向き合わねばならなかった日本浄土教の仏教者たちは¹³⁾、どのように極楽浄土を理解したのであろうか。続いて、村上专精と清沢満之の両者を考察し、その思想的立場を明らかにする。

4. 村上专精の浄土観

村上专精（1851-1929）は、1890年から東京大学で講師を、1917年から1923年まで同大学で主任教授を、さらに1926年から1928年まで大谷大学学長をつとめるなど近代仏教学研究の礎を築いた人物として評価されている¹⁴⁾。その学問的な貢献は、第一には雑誌『仏教史林』の創刊による歴史的研究の確立である。第二には『佛教統一論』の刊行であり、そのなかで村上专精は雑誌『仏教史林』で提示された通宗派的教理史を実現し、仏教各宗の合同を企図した¹⁵⁾。しかしながら第二の貢献である『佛教統一論』が現代に及ぼした影響力について言えば、その壮大な企図の達成如何ではなく¹⁶⁾、むしろその中で提示した「大乘非仏説論」¹⁷⁾にある。1901年に村上专精は『佛教統一論』第一編を出版し、その余論第三章「大乘仏教に関する鄙見」において、大乘仏教が歴史的には仏説たりえないと主張した。これは当時にあつては極めて物議を醸す主張であり、事実これが原因となって自身が所属する真宗大谷派の僧籍を事実上剥奪されている¹⁸⁾。

しかし宗門に属する僧であつた村上专精は、大乘仏教の権威すべてを完全に否定することはできなかった。同書には「余は大乘非佛説なりと斷定す。余は大乘非佛説と斷定するも開發的佛教として信ずる者なり」とあり¹⁹⁾、その“開發的仏教”については「余は仮りに両面より開發せしものと云わんとす。その一は釈迦説教の言句を解釈するに就ての發達なり。他の一は釈迦大悟の心理を

演繹するに就ての發達なり」と説明している²⁰⁾。なお村上專精は真宗大谷派の僧であるが、浄土教は後者の開發（釈迦大悟の心理を演繹したもの）に属するとされる²¹⁾。このように村上專精にとって、大乘經典は歴史的ブッダによる著作でないにしても、信仰の対象としてその存在意義が認められている。

それでは村上專精の浄土観はどのようなものであったろうか。まず、1901年に出版された『佛教統一論』第一編では「浄土教諸家にありて極樂・安樂・安養・浄土、或いは無量光明土、或いは阿彌陀如来と云ふものは、蓋し釋迦大悟底の涅槃其者に対する思想の開展ならん。…中略…。後人が釋迦の大悟底に對し其體何者ぞと云う觀念の、漸く開發せし結果として、涅槃其者が意外の方面に向ひて、寫象せられしものなしと云ふべからず」²²⁾と述べている。また同書の別の個所では「或いは極樂世界と云い、或いは阿彌陀如来と云うものは、皆ことごとく仏教の根本原理の歴史的寫真ならざるものあることなし」²³⁾、「孰れにしても余は實際の佛陀は釋迦一人なりとする説を信ずる者なり。其他の諸佛諸菩薩は理想の抽象的形容なるのみ」²⁴⁾と述べている。すなわち、阿彌陀仏や極樂浄土は実在するものではなく、歴史上実在した仏陀によって説かれた涅槃の概念を、後代の人々が思想的に展開・發達させたものであると理解している²⁵⁾。より具体的な浄土の実在論は、1903年に出版した『佛教統一論』第二編において説かれる。そこではまず「そも此の如き善美なる世界が、西方十萬億土を過ぎて存在すること、恰もこの現実世界の如きものなるや如何」²⁶⁾と問題提起し、極樂浄土と涅槃とは呼称は違っても本質的な同一である（異名同體）と述べている²⁷⁾。この涅槃とは、初期經典以来説かれている仏教用語であり、すべての煩惱を断ち切った修行者の理想的境地を意味していて、極樂浄土のような心外にある別世界を意味しているものではない。伝統的解釈に従うならば、涅槃を得るために極樂浄土に往生するのであって、両者は必ずしも同一ではない。またさらに、涅槃の境地を發達させたものが極樂浄土であるならば、それは極樂浄土が後代に考案されたもの、すなわち後代の仏教者の思惟から生まれたものにすぎないことになる。このような村上專精の理解は「唯心の浄土」に接近し、「指方立相の浄土」を破壊している。実際、『佛教統一論』第一編に対する批判書『佛教統一論評論』を著した伊藤哲英は、村上專精が指方立相の極樂浄土の実在を否定していると理解している²⁸⁾。

ところが宗門人として信仰を捨てることができなかつた村上專精は、日本浄土教の定説であつた「指方立相の浄土」を完全に否定することはできず²⁹⁾、「唯心の浄土」と「指方立相の浄土」との二つが対立することなく両立するという立場を取っている。当時の他の多くの思想家たちのように「唯心の浄土」に重きをおいて「指方立相の浄土」を排除するのはなく、両者を統合しようとした点が村上專精の特徴的な思想である³⁰⁾。ただしこの統合は必ずしも成功したとは言いがたい。『佛教統一論』第二編では、「極樂世界は涅槃なる眞理を世界的に形容せしものなるが故に、無限の有限なりと云はざるべからず。既に無限の有限なるが故に、有限は即ち無限なること辯を埃たず」³¹⁾ などの不合理な説明に終始しており、その文言は極めて理解しがたい。常識的に考えれば「唯心の浄土」と「指方立相の浄土」の両者は相容れない存在である。前者は我々の心中の存在するにすぎないから物質的に存在する必要はないが、後者は物質的に存在していなければならない。

このように統合がうまく果たされておらず理解しがたい原因には、村上專精自身に思想的変遷があつたことも一因であると考えられる³²⁾。村上專精は、一貫して「唯心の浄土」と「指方立相の浄土」との両者が対立しないと主張しながらも、『佛教統一論』第一編および第二編の発刊当初は「唯心の浄土」に重きが置かれ、第五編が発刊されるころには「指方立相の浄土」に重きが置かれている。この変遷は村上專精の用いる「教理」と「教相」という語から明らかとなる。『佛教統一論』第二編では、外形的な「教相」からすれば阿弥陀仏や極樂浄土は心外西方の浄土にして報身事佛の實在であるが、内容的な「教理」からすれば通仏教における涅槃の境地が浄土教では阿弥陀仏や極樂浄土に変形したものである、と述べている³³⁾。また『佛教統一論』第三編では、「又彌陀に就きて通佛教に所謂唯心の彌陀あり、浄土教に信するところの心外浄土の彌陀あり。…中略…。唯心の彌陀は釋迦大悟の眞理に外ならざればなり。…中略…。又唯心の彌陀の外に心外浄土の彌陀あるにあらざるは、既に古人に定説あり」³⁴⁾ と述べている。すなわち「教理」とは通仏教的なもので、釈迦の悟りであり、それに従えば阿弥陀仏や極樂浄土は心中にある。一方、「教相」とは浄土教的なもので、釈迦の悟りを演繹的に發達させたものであり、それに従えば阿弥陀仏や極樂浄土は心外にある。これをまとめれば次のようになる。

教理 = 通仏教 = 唯心浄土 = 釈迦牟尼の悟りそのもの

教相 = 浄土教 = 心外浄土 = 釈迦牟尼の悟りを発達させたもの

この「教理」と「教相」の両者について村上专精は『佛教統一論』第二編を著した1903年の段階では「學者その教相に拘泥して、教理に昏きことなくば幸なり」と述べて³⁵⁾、「教相」よりも「教理」を重んじるべきであるという立場を取っている。ところが1927年に著された『佛教統一論』第五編下では一転して「教相」優位の立場に切り替わり「然るに、近來學者間に、動もすると、教理門の方面に傾き、教相門の方を蔑にし、寧ろ之を破壊するを以て、得意となす思想の潮流なきにしもあらずだ」³⁶⁾と述べられている。

このような曖昧ともとれる態度の二重性は、片足を近代的学問に踏み入れておきながら、もう片方は信仰の世界から抜けきれなかった村上专精の苦悩を如実に表わしているように思われる³⁷⁾。

5. 清沢満之の浄土観

清沢満之(1863-1903)は仏教の近代化につとめ、“精神主義”を唱道した人物であり、曾我量深・金子大榮などの弟子を輩出するなど近・現代の真宗教学において最も大きな影響を及ぼした人物である。この精神主義は、近代仏教における思想・信仰の一到達点であると評価されている³⁸⁾。清沢満之の精神主義について末木文美士は「主観のうちに絶対無限者を見出し、主観において自足し、客観的外物に左右されないことを求めるのである。客観的外界は確かに実在するが、しかし価値的には意味がなく、ひたすら主観を探求すべしというのである」と述べている³⁹⁾。このように、精神主義はあくまで主観にこだわり外界に重きを置かないため、したがって外界の現象に過ぎない須弥山の有無を巡る議論は、精神主義にとって重要ではない。事実、清沢満之は、明治当初の佐田介石らによる梵歴運動を批判的に紹介しつつ⁴⁰⁾、次のように述べている。

世界の構成や、万物の組織に就いての説は、学説としては色々の研究が

必要なれども、宗教に関しては、いずれの説にでも、差支はないということが明らかならぬのが、当時の状況であったと申してよろしい。⁴¹⁾

古来の宗教上に顕現せる天動的の天文説は、今日に於ては地動説的に訂正せられざるべからず…中略…而して此の如き訂正が天文倫理の事項に於て実行せらると雖とも、宗教の本領は其間に於て、決して変革せられざるなり。⁴²⁾

このように精神主義（主観主義）の立場を取る清沢満之にとって、須弥山の有無は客観的外界の些細な問題に過ぎない。では、清沢満之にとって極楽浄土は如何に解釈されたのであろうか。真宗大谷派の僧である清沢満之にとって極楽浄土の有無は、須弥山のように些細な問題として片づけることはできない筈である。この問題に対し清沢満之は、精神主義に基づいて極楽浄土を理解する。すなわち「指方立相の浄土」ではなく「唯心の浄土」に基づいてこの問題を解決している。精神主義を雑誌『精神界』において唱導する以前、既に1890年の段階で次のように述べている。

十方仏国浄土なり、何によりてか西にある。

答曰、此の義を了解せんと欲せば、世界は唯識所変心外無別法の理を知らざる可からず。既に然らば、極楽も亦心識所変の精神世界なる事を知るべし。

従って清沢満之の浄土観は唯識思想に基づいており、その浄土はあくまで心中に存在する「唯心の浄土」である。したがって日本の伝統的理解であった「指方立相の浄土」とは相違している。また清沢満之の浄土観が「唯心の浄土」であった根拠は、雑誌『精神界』の創刊号（および第五巻第六号）において「精神主義」を説明するにあたり『維摩経』巻1（大正新修大藏經第十四巻538頁下段）の一節「隨其心淨則仏土淨」⁴³⁾を引用している点からも確認できる。

然れども、精神主義は強ちに外物を排斥するものにあらず、若し外物に

対して行動することある場合には、彼の外物の為に煩悶憂苦せざるのみならず、彼の外物は精神の模様に従ひ自由に之を変転せしめ得べきことを信ずるなり。故に、彼の『隨_二其心淨_一則仏土淨』とは、是れ善く精神主義の外物に対する見地を表白したるものと云ふて可なり。⁴⁴⁾

主観主義と客観主義との区別がありて、正罪業功績杯と云ふことが我心以外に客観的実在的に存するものであるとするは、所謂客観主義であり、此の如きことは、皆我心内に存立することであると観ずるが、所謂主観主義であります、而して精神主義は二者の中では無論主観主義を取ることであります、故に我に宇宙万有に対する全責任ありとするも、我一心さへ清浄であれば、天地は則ち清浄なり『隨_二其心淨_一則仏土淨』と云ふ所に住立しますからして、所謂『自淨_二其意_一』の外に何の心配も苦勞もなきことであります⁴⁵⁾

この清沢満之が引用する『維摩経』卷1(大正新修大藏經第十四卷538頁下段)の一節は、唯心浄土の根拠として伝統的に引用される個所である⁴⁶⁾。このように、もはや「指方立相の浄土」は清沢満之にとって死守すべき教義ではない。これらを総括するように清沢満之は極楽浄土の存在について「私共は地獄極楽があるか故に地獄極楽を信するのではない、私共か地獄極楽を信する時、地獄極楽は私共に対して存在するのである」⁴⁷⁾と述べている。

以上のように清沢満之は「指方立相の浄土」を切り捨て、「唯心の浄土」に基づいて極楽浄土の近代的再解釈を計ったと考えられる。

6. 結論

以上の考察より次の点が指摘される。

- (1) 科学的・実証的知識の導入と共に、仏教の宇宙観、すなわち須弥山説と極楽浄土の実在性が俄かには信じ難くなり、仏説の権威が脅かされるようになった。そこで多くの仏教者たちは唯識説を援用して、「仏教

経典に説かれている宇宙の有様は、心に写し出された映像に過ぎない」と再解釈することによってこの問題を克服しようとした。

- (2) このような解釈に基づくと、浄土教（浄土宗・浄土真宗）の宗義にとって最も重要となる極楽浄土も「心外に物質的に存在するもの（＝指方立相の浄土）」ではなく、「心中にある観念に過ぎないもの（＝唯心の浄土）」になるが、これは日本の浄土教の伝統的解釈に従えば容認し得ない異端であった。
- (3) そこで村上专精は、伝統的解釈である「指方立相の浄土」と、近代的常識に適う解釈である「唯心の浄土」とが、矛盾なく成立することを証明しようとしたが、この証明は必ずしも合理的には果たされていない。
- (4) 一方の清沢満之による極楽浄土の理解は、明確に「唯心の浄土」に基づいており、「指方立相の浄土」は切り捨てられている。すなわち、清沢満之の「精神主義」こそが近代仏教の思想・信仰における一到達点であると評価されるが⁴⁸⁾、仏教の宇宙論の解釈に限って村上专精と比べるならば、その近代性は、異端説であった「唯心の浄土」のみを採用した点にあるだろう。

このように本稿では近代におこった仏教宇宙論の再解釈の流れの源を考察し、村上专精と清沢満之の思想的差異を明らかにした。しかしながら、このような「唯心の浄土」「指方立相の浄土」を巡る問題は、村上专精と清沢満之の再解釈によって無事に収束したわけではない。大正末期から昭和初期にかけて清沢満之の弟子・金子大榮は、〈観念の浄土〉を主張し、それが「唯心の浄土」にあたるとして真宗当局から異端（異安心）の嫌疑をかけられた。これを巡る当局側と擁護側との激論の末、金子大榮は昭和3年に大谷大学を辞職に追い込まれ、翌4年には自ら僧籍を離脱している。この金子大榮の問題については稿を別にして論じてゆきたい⁴⁹⁾。

註

- 1) コペルニクスやガリレオが提唱した地動説は、当初、教皇庁から聖書の記述に反す

る異端説として退けられ、地動説に関する書物は禁書となった。しかしその後、ケプラーによる楕円軌道の発見によって地動説は補強され、それに基づく精密なルドルフ天文表が1627年につくられると、実用の面から地動説の優位性は決定的なものとなり、教皇庁によるお墨付きの如何に関わらず天動説を採用する者はほとんどいなくなった。それでも教皇庁が地動説を容認するまでには長い年月を要し、ガリレオの名誉回復も遅々として進まなかった。ガリレオ著作が教皇庁から出版許可されたのは1741年であり(ただし編者による序文には地動説が「純粋に数学的な仮説」であると述べられている)、地動説に関する書物が禁書目録から外れたのは19世紀末のこと、教皇庁が公式に地動説を容認してガリレオが名誉回復が果たされたのは1992年のことである。しかしながらそれは、当時の宗教裁判に関わった神学者たちの理解と手法に誤りがあったことを認めたのであり、「聖書の記述が間違っている」と認めたのではない。もし、聖書と確実な論拠に基づく事実との間に矛盾が認められるならば、その誤りは聖書にあるのではなく、聖書を解釈する側に問題があるという信念が貫かれている。

- 2) 定方晟 [1985] [2011] を参照。
- 3) 『長阿含』巻18-22〈世記経〉(大正新修大藏經第一巻114-149頁)
- 4) ここで注意しなければならないが、地動説を科学的観測に基づいて実証したガリレオも、聖書には「聖書には誤りがない」という信念を堅く持ち続けていた。しかし聖書の文言を字義通りに読むと、地動説と矛盾する記述、すなわち地球の静止あるいは太陽の運動を示す記述が散見されるため(高橋憲一 [1993: p. 49 註29] を参照)、この矛盾をどのように理解し解消するかということが問題となる。そこでガリレオは、独自の聖書観にも基づいて聖書を再解釈し、地動説に基づいて聖書を解釈してもその神聖性を脅かすことはない」と主張しているが、ここで注目すべきは次の二つの態度である(ガリレオの聖書解釈の特徴については、大貫義久 [2013: p. 32.a20-b11] を参照)。

- 1) 聖書の意図は救済にあって、自然の説明ではない。特にその意図ではない自然に関する事柄について述べる場合には平信徒の理解力に合わせて書かれているから、聖句を字義通りに読んでしまうと誤る可能性が大きい。
- 2) 自然に関する結論が真実であることが証明されたのなら、字義通りに読むとその自然の結論と異なった意味に取れる聖句を、その結論に合うように再解釈しなければならない。

これが端的に示される例は『ヨシユア記』第10章12節から14節にかけての再解釈である。この箇所は、ルターがコペルニクスの地動説を批判する際にも引用され、聖書が天動説を主張している有力な根拠の一つである(ファントリ, A. (須藤和夫 訳) [2010: p. 40 註40] を参照)。

ヤハウェが、アモリ人をイスラエルの子らの手に渡した日、ヨシユアはヤハウェに語り、イスラエルの目の前で次のように言った。

「太陽よ、ギブオンの上に留まれ。
月よ、アヤロン谷に留まれ」。
すると太陽は留まり、月は止まった。
民がその敵に報復するまで。

これは『ヤシュルムの書』に記されているではないか。太陽はまる一日の間、天の中空に留まり、急いで没することがなかった。(『岩波委員会訳聖書』)

これを字義通りに読むと、止まったのは太陽と月であるから、太陽は不動であるとする地動説と矛盾を起していることになる。これに対してガリレオは、太陽が自転することによって周りの他の天体に運動を与えているのであり、太陽の回転がやむと全ての惑星の回転も止まってしまうと述べ、だからこそ聖書の中では太陽の自転を止めることによって全惑星が静止して同じ位置に留まり続けたのだ、と再解釈している（ファントリ、A.（須藤和夫 訳）[2010: pp. 188-209]を参照）。またガリレオと同時代に生きた哲学者トンマーズ・カンパネッラは、ガリレオの地動説を必ずしも正しく理解していないものの、聖書と地動説が矛盾しないと主張してガリレオを擁護している（カンパネッラ、T.（澤井繁男 訳）[1991]を参照）。このようにガリレオ時代では科学的・実証的手法によって得られた真実であっても、聖書と矛盾してはならないという考えが強く働いていたことが確認される。

- 5) 大橋俊雄 [1986]；西村玲 [2013] も須弥山を巡る梵曆運動について詳しい。
- 6) 岡田正彦 [2010: p. 239.6-12]
- 7) ①科学的な立場から実体論的な浄土観や須弥山実在論を否定すること（島地黙雷・井上円了・暁烏敏など）、②地獄極楽の来世観を超越的、神秘的実在とみること（円通による梵曆運動）、③地獄極楽の教説を方便的、譬喩的説示と解すること（清沢満之・井上円了・村上专精）、④地獄極楽の存在は互人の内観的・主観的実在として確立されること（島地黙雷・清沢満之・金子大榮・曾我量深など）の四種である。このうち④こそが近代仏教の独自の思想形成の一到達点とみている。
- 8) たとえば、村上专精は金子大榮の浄土観を厳しく批判しているが、このような分類の仕方では両者の思想的相違点を垣間見ることができない。
- 9) 「この現象世界にあるもの全ては心の映し出した映像に過ぎない」という思想は、インドで成立した『華嚴經』十地品第六現前地（大正新修大藏經第十卷 194 頁上段、梵本 DbhS. (p. 98.8-10)）に「三界所有、唯是一心」と既に説かれており、この思想をもとにインドでは唯識学派が発達したこと、そして中国・日本では華嚴宗や禪宗がこの思想を重んじたことが知られる。たとえば、たとえば唯識学派の学匠・世親（5世紀頃）の『唯識二十論』（Vimśatikā）の冒頭部では、先ほどの『華嚴經』と同句が引用され次のように説かれる。

Vimś. (p. 3.1-3):

māhāyāne traidhātukaṃ vijñaptimātram vyavasthāpyate. sūtre "cittamātram bho jīnaputrā yad uta traidhātukam" iti vacanāt⁽¹⁾.

大乘においては三界に属するものは心のみであると定義される。「勝者の弟子らよ、実に、これ—三界に属するもの—は唯心からなるものである」と經典に説かれているからである。

⁽¹⁾ Lévi: iti sūtrāt, 山口・野沢 [1953: p. 26 註 12] : sūtre "……" iti vacanāt

- 10) 注意しなければならないが、このような主観的解釈は時代の要請によって突然生まれたものではない。
- 11) 柴田泰 [1990] [1994]
- 12) これは中国の善導による解釈に従ったものである。善導の浄土観については柴田泰山 [2006: pp. 640.11-658.16] を参照。
- 13) この「指方立相の浄土」という伝統的正統説が外来思想によって脅かされた記録の痕跡は、キリスト教が伝来した 16 世紀まで遡る（シュールhammer（神尾庄治 訳）[1964]；岸野久 [1998] を参照）。その中でも特に重要なのはキリシタンの不干斎ハビアン（1565-1621）であり、その著書『妙貞問答』『仏法之次第略拔書』では「地球は球体なのだから、西方十万億土（西の方角に向かって十万億の諸世界を超えた先）に西方極楽が存在しうるはずがない」と述べて実証的・科学的根拠に基づいて西方極楽の存在を論難し、これに対して仏教側は「唯心の浄土が仏教の真意であ

- る」と回答している。ただし、不干斎ハビアンは阿弥陀仏や浄土が物質的に実在しないという点から仏教を批判している点から、この仏教者の主張は不干斎ハビアンにとって都合の良い回答をあえて選択したものであるとも考えられる。末木文美士(編) [2014: p. 195.3-16] を参照。
- 14) 末木文美士 [2004a: pp. 86-109] ; 増谷文雄 [12: pp. 244-259]などを参照。
 - 15) 村上专精 [1901: pp. 10.12-13] (= [2011: p. 22.10])
 - 16) 村上专精自身、その企図は途中で頓挫してしまつたと述べている。
 - 17) 村上专精 [1901: pp. 456-468] (= [2011: pp. 253-256]) を参照。ただし村上专精の主張によれば、“小乗・大乘の仏教經典すべてが仏陀の金口直説である”という近代仏教文献学以前の大前提が誤りであり、仏教經典はみな時代の産物である点を指摘している。
 - 18) 当局から脱退を促され、建前上は自主的に僧籍から退いている。村上专精 [1927b: pp. 171.b1-173.b10] ; 増谷文雄 [12: p. 257.4-10] を参照。
 - 19) 村上专精 [1901: p. 459.6-8] (= [2011: p. 254.12-13])
 - 20) 村上专精 [1901: p.460.7-10] (= [2011: p. 254.12-13])
 - 21) 村上专精 [1901: pp. 461.12-462.11] (= [2011: pp. 255.13-256.2])
 - 22) 村上专精 [1901: pp. 131.12-132.8] (= [2011: pp. 93.14-94.1])
 - 23) 村上专精 [1901: p. 368.10-12] (= [2011: p. 208.5-6])
 - 24) 村上专精 [1901: pp. 454.13-455.2] (初版本)を参照。ただし再版本[pp. 454.12-455.2] (= [2011: p. 251.14-17]) では「孰れにしても、各仏陀論は理想論の展開にあらざれば、人格論の展開ならん、故に事実の佛陀は釋迦一人にして、其外の諸佛諸菩薩は理想の抽象的形容なるのみ」と述べている。
 - 25) 増谷文雄 [12: pp. 256.13-257.3] によれば、大乘非仏説論が僧籍脱退の原因というよりも、むしろ余章第二章「仏身に対する鄙見」(村上专精 [1901: pp. 456-468] (= [2011: pp. 253-256])) が指方立相に関して真宗の宗義に反していることが直接的原因であるとみている。
 - 26) 村上专精 [1903: p. 470.7-9]
 - 27) 村上专精 [1903: pp. 470.11-474.1]
 - 28) 伊藤哲英 [1902: pp. 141-165]
 - 29) 村上专精 [1903: p. 506.9-12] では、自説が決して日本浄土教の網格を破壊するものではないと述べている。
 - 30) 『佛教統一論』の最終巻(第五編下)の最終章に「西方極樂世界並阿彌陀如來の實在論」が置かれることから、おそらく村上专精が最も心血を注いだ点であると考えられる。
 - 31) 村上专精 [1903: pp. 505.12-506.2] を参照。この態度は清沢満之とは対照的である。清沢満之は『宗教哲学骸骨』において「安心決得の時に當りて有限無限の關係は一層顯著となり無限の範圍内に有限の存在眞に明瞭となり始て有限の有限たる所以を悟りて一方には無限に對する宗教的の關係を了し一方には他の有限に對する倫理的の關係を知り所謂宗教、道德の分齊を認識して其宗教の方面に於いては他力の攝取を仰ぎ其倫理的の方面には人世の正道を踐行せんことを勤むるに至るなり」(清沢満之 [1892: pp. 99.7-100.4]) と述べている。
 - 32) 村上专精の「転向」と「頓挫」については末木文美士 [2004a: pp. 105.5-109.7] を参照。
 - 33) 村上专精 [1903: pp. 506.12-507.3]
 - 34) 村上专精 [1905: pp. 454.11-455.5]
 - 35) 村上专精 [1903: pp. 506.12-507.3]
 - 36) 村上专精 [1927b: p. 662.11-12]
 - 37) 村上专精と類似する立場は、江戸時代の浄土宗の学僧・普寂(1707-1781)にも認められる。普寂は、須弥山については禪定修行者の智の内にある觀念に過ぎないと主張したものの、極樂浄土については「一切唯心と、十方に無量の世界があること

- は矛盾しない」と述べて、「唯心の浄土」と「指方立相の浄土」とが両立すると解釈している。西村玲 [2008: p. 259.5-9] は、このような普寂の解釈について、須弥山の実在が客観論から主観論へ推移する動きと連動しており、近代的解釈へつながる道のりであると評価している。
- 38) 柏原祐泉 [1989: p. 214.6-10] (= [2000: p. 11.2.6]); 岡田正彦 [2010: p. 239.6-12]
- 39) 本文美士 [2004a: p. 124.9-11]
- 40) 佐田介石 (1818-1882) は浄土宗本願寺派の僧であり、攘夷運動・梵曆運動の指導者として知られる。佐田介石の梵曆運動については谷川穰 [2002]; 梅林誠爾 [2007] などを参照。
- 41) 清沢満之 [6: p. 296.6-8]
- 42) 清沢満之 [2: p. 396.4-7]
- 43) VKN. (pp. 11.23-12.1) :
yādr̥sī (p. 12) bodhisatvasya cittapariśuddhis taḍḍr̥sī buddhakṣerapariśuddhiḥ sambhavati /
菩薩の心の浄さに従って、仏土も浄くなる。
- 44) 清沢満之 [6: pp. 3.13-4.1]
- 45) 清沢満之 [6: p. 301.1-6]
- 46) 坪井俊映 [1980: pp. 37.15-40.5]; 柴田泰 [1990: p. 22.19-21]
- 47) 清沢満之 [6: p. 284.3-5]
- 48) 柏原祐泉 [1989: p. 214.6-10] (= [2000: p. 11.2.6]); 岡田正彦 [2010: p. 239.6-12]
- 49) このように、明治初期の仏教者たちは教団の伝統的解釈に必ずしも従わず、独立自由な思索に基いて合理主義的に經典を再解釈することによって“科学”と“聖典”との間に或る齟齬を解消しようとしている。きわめて興味深いことに、13世紀に登場したスリランカ上座部の註釈家カッサバは、これと全く同じ手法によって“後代の教理”と“仏陀の言葉”との間にある齟齬を解消しようとしている (清水俊史 [2013d])。この両者の共通性は、仏教の文献学だけにとどまらず、広く聖典の権威を考察するうえで貴重な一視点を投げかけている。

Abbreviations

- DbhS. Kondo, R. (ed.), *Daśabhūmikāsūtra nāma mahāyānasūtra*, Tokyo, 1936.
- Vimś. Lévi, S. (ed.), *Vimśatikā (Vijñaptimātrasiddhi: Deux traités de Vasubandhu, Vimśatikā (la Vingtaine) accompagnée d'une explication en prose et Trimśikā (la Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati)*, Paris: H. Champion, 1925.
- VKN. 大正大学総合佛教研究所梵語佛典研究会 (ed.), 『梵文維摩經 — ボタラ宮所蔵写本に基づく校訂—』 (*Vimalakīrtinirdeśa: a Sanskrit edition based upon the manuscript newly found at the Potala Palace*), 東京: 大正大学出版会, 2006.

Bibliography

- 伊藤哲英
[1902] 『佛教統一論評論』, 為法館.
- 梅林誠爾
[2007] 「佐田介石佛教天文地理説の葛藤」, 『熊本県立大学文学部紀要』 13.
- 大貫義久
[2013] 「ガリレオにおける哲学的問題 — 「科学」の原点を求めて—」, 『法政哲学』 9.
- 大橋俊雄
[1986] 『仏教の宇宙』, 東京美術.
- 岡田正彦
[2010] 『忘れられた仏教天文学』, プイツーソリューション.

柏原祐泉

- [1987] 「近代における浄土観の推移」、『論集日本仏教史』第八卷（明治時代）、雄山閣。
- [2000] 『真宗史仏教史の研究 III 〈近代篇〉』、平楽寺書店。

カンパネッラ, T. (澤井繁男 訳)

- [1991] 『ガリレオの弁明』、工作舎。

清沢満之 (徳永満之)

- [1-9] 『清沢満之全集』全九卷、岩波書店、2002-2003。
- [1892] 『宗教哲学骸骨』、法蔵館。

定方晟

- [1985] 『インド宇宙誌』、春秋社。
- [2011] 『インド宇宙論大全』、春秋社。

柴田泰

- [1990] 「中国浄土教における唯心浄土思想の研究（一）」、『札幌大谷短期大学紀要』22。
- [1994] 「中国浄土教における唯心浄土思想の研究（二）」、『札幌大谷短期大学紀要』26。

柴田泰山

- [2006] 『善導教学の研究』、山喜房佛書林。

島地黙雷

- [1-5] 『島地黙雷全集』全五卷、本願寺出版協会、1973-1978。

清水俊史

- [2013d] 「業と律 —犯罪アディカラナと学処—」、『佛教文化研究』第57号。
- シュールhammer (神尾庄治 訳)
- [1964] 『山口の討論』、新生社。

末本文美士

- [2004a] 『明治思想家論』、トランスビュー。

末本文美士 (編)

- [2014] 『妙貞問答を読む—ハビアン の 仏教批判』、法蔵館。

高橋憲一

- [1993] 『コペルニクス・天球回転論』、みすず書房。

谷川穰

- [2002] 「〈奇人〉佐田介石の近代」、『京都大学人文科学研究所 人文學報』87。

坪井俊映

- [1980] 『浄土教汎論』、隆文館。

西村玲

- [2002] 「合理の限界とその彼方 —近世学僧・普寂の苦闘—」、『宗教研究』75(3)。
- [2008] 『近世仏教思想の独創 —僧侶普寂の思想と実践—』、トランスビュー。
- [2013] 「日本における須弥山論争の展開」、『印度学仏教学研究』61(2)。

ファントリ, A. (須藤和夫 訳)

- [2010] 『ガリレオ —コペルニクス説のために、教会のために—』、みすず書房。

増谷文雄

- [1-12] 『増谷文雄著作集』全十二卷、角川書店、1981-1982。

村上专精

- [1901] 『佛教統一論 第一編』、金港堂書籍。
- [1903] 『佛教統一論 第二編』、金港堂書籍。
- [1905] 『佛教統一論 第三編』、金港堂書籍。
- [1927a] 『佛教統一論 第五編上』、東方書院。
- [1927b] 『佛教統一論 第五編下』、東方書院。
- [2011] 『仏教統一論』、書肆心水。

山口益・野沢静証

- [1953] 『世親唯識の原典解明』、法蔵館。

<ABSTRACT>

Reinterpretation of Buddhist Scriptures regarding views of the Universe: Case of Pure Land Buddhism in Modern Japan

SHIMIZU Toshifumi

This paper considers how Murakami Senshō (村上專精, 1851-1929) and Kiyozawa Manshi (清沢満之, 1863-1903) understood the existence of the Pure Land (浄土) in the early part of the Meiji era. The paper presents the following conclusions.

With the introduction of scientific knowledge, it was difficult to believe that the Pure Land actually existed, and thus the authority of Buddhism came to be threatened. Many Buddhists attempted to overcome this problem by reinterpreting the views of the universe described in the Buddhist scriptures as describing nothing more than images in the mind.

According to this reinterpretation, the Pure Land, the most important element in the doctrine of Pure Land Buddhism, is not something that materially exists outside the mind (an objective entity 指方立相の浄土), but is nothing more than an idea in the mind (a subjective concept 唯心の浄土). However, this was a heretical teaching that went against the traditional interpretations of the Japanese Pure Land Buddhism.

Murakami Senshō, therefore, attempted to prove that the traditional interpretation of the Pure Land as an objective entity and the modern interpretation of the Pure Land as a subjective concept could both coexist, without any contradiction. However, his proof was not entirely rational.

On the other hand, Kiyozawa Manshi's understanding of the Pure Land is clearly based on the subjective interpretation; he did away with the theory

that it existed objectively. Manshi's *seishinshugi* (spiritual awareness 精神主義) movement is viewed as the apex of modern Buddhist thought and faith. Compared to the thought of Murakami Senshō, the modern nature of its interpretation of the universe lay in its adoption of the heretical idea that the Pure Land was solely a subjective concept.