

# 南方熊楠の考える仏教

——土宜法龍宛書簡を中心に——

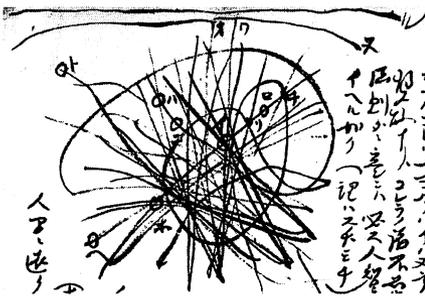
神田英昭

## 一 はじめに

近代における民俗学・植物学の分野で先駆的な研究をおこなった南方熊楠みななかまくまふ(一八六七—一九四一、以下、熊楠と略)は、真言僧の土宜法龍とじよほうりゆう(一八五四—一九二三、以下、法龍と略)に対し膨大な量に及ぶ書簡を書き綴った。法龍は、仁和寺門跡、真言宗各派連合総裁、金剛峯寺座主といった重職を歴任し、近代真言宗において欠くことの出来ない真言僧である。現在、それらの書簡群は熊楠の研究者の間で、熊楠の思想を読み解くための第一級の資料に位置づけられている。特に一八九三—四年、一九〇二—〇四年に認められた法龍宛書簡には、仏教論をはじめとして、科学論、宗教論、そして熊楠の思い描いた世界観までもが縦横無尽に語られている。

熊楠と法龍の往復書簡において取り上げられる重要なトピックスの一つに、大乘非仏説がある。大乘非仏説のいわんとする要旨とは、仏教の教えを説いたのは、歴史上の仏教の開祖たる釈尊ただ一人であり、釈尊の入滅から約五〇〇年もの時を経てから成立した大乘仏教の教えは真の仏教ではなく、上座部仏教

こそ釈尊直説の教えであるという極めて合理的な視点から解釈しようとする仏教論である。この言説は、マックス・ミュラー、リスロ・デヴィッツといった、日本近代仏教学に大きな影響を与えた19世紀はじめのヨーロッパのインド学・言語学の形成に寄与した学者らによって支持され、その動きは日本近代仏教史の上において少なからず動揺を来すこととなった。大乘非仏説が射程にした仏教圏は、仏教をインドから中国などを經由して導入した日本仏教全体をもその対象に含むことになった。熊楠と法龍が書簡を交わしていた時期は、この大乘非仏説が日本に渦巻いていた時期と重なる。仏教の教えを釈



【図1】南方マンダラ

土宜法龍宛南方熊楠書簡(1903年7月18日付)

尊一人の枠組みへと押しこめようとする大乘非仏説に対し、熊楠は法龍苑の書簡において様々なあたりで反論をおこなう。つまり熊楠は「大乘仏説論」を展開したのである。そして熊楠が法龍苑の書簡に書き記した仏教論や大乘非仏説に対する反論は、熊楠独自の世界観が大きく反映されており、まことに興味深いものがある。それらの言葉を追うことにより、熊楠の理論モデルを図であらわしたとされる、いわゆる「南方マンダラ」(図1)の発想にも通底する思想が流れていることがわかる。したがって熊楠が法龍苑書簡に書き記した仏教論や大乘非仏説への反論を考察することは、熊楠の世界観を読み解く基礎作業へと連なる。以下に考察をしていきたいと思う。

## 二 網の目の中の釈尊——大乘非仏説への反論

熊楠と法龍の往復書簡において話題となった仏教圏は広範囲にわたる。インド、中国、日本そしてチベットなどの諸仏教をはじめとして、世界の国々に様々なあたりで息づいた仏教を比較しようとする。そのような中で、釈尊が説いたことばのみを仏教とみなす大乘非仏説に対し、熊楠は次のように述べる。

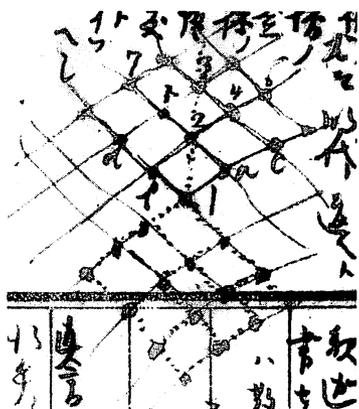
釈迦が大乘教経ごとく作る能わざるは、知れきつたこととなり。しかし、これを竜樹、天親、無著、提婆、世友、馬鳴輩の捏造という。今、この捏造と指さるる人をまず(實際は六、七より多く洋人は指し能わざるが)十人とみるべし。釈迦一人で作る能わざるものを、この十人にて作り得たりや。十人にもやはり人数が足らぬこと明白なり。

大乘非仏説は、大乘仏教の経典は釈尊によって説かれたもので

はなく、ナーガールジュナ(龍樹)をはじめとする後世の仏僧たちによって「捏造」されたものであると批判する。熊楠は、この大乘非仏説からの批判を自明の事実として認める。その上で仏教とは、釈尊一人では作り得なかつたものを、龍樹や馬鳴などの大乘仏教の祖師等が加わることなくしては成立しえないとの見解を下す。熊楠が仏教を把握しようとする視座とは、仏教の思想をすべて釈尊という歴史上に実在した一人の人物に還元して捉えようとするのではなく、仏教がインドを越えて世界各国に伝播するにしたがい、そこに歴史的な時間がかかるように蓄積されていったのかを考慮し、その間に膨大な数に上る僧侶たちが関わり合ったのかという歴史的事実をも含め、多様な要因を重ね合わせて仏教を捉えようとする。また熊楠の考える仏教の時間軸とは、釈尊在世以前の時間をも含む。法龍苑の書簡に展開された熊楠の大乘仏教を擁護する発言は、釈尊や日本各宗派の宗祖等の特定の教義を崇め奉るといったドグマに縛られたものではない。

釈迦が仏教を始めたなど心得るは大違いにして、釈迦よりずっと前よりありしなり。……仏教は決して釈迦が作り出だせるものにあらず。第一、仏教の仏の字に釈迦という意少しもなし。すなわちクルソン仏、カナカムニ仏等ありて、これが先をなせるなり。もつとも時代の違えば、釈迦の説法とは大いに違うなるべし。(『往復書簡』152頁)

熊楠は、「仏教」の「仏」という意味を取り上げた場合に、そこに釈尊という意味はないと述べる。そして、拘留孫仏やカナカムニ仏(筆者注：俱那含牟尼仏を指すか)といった釈尊が現世に



【図2】 土宜法龍宛南方熊楠書簡  
(1894年3月3日付)

現れるまでに出現したとされる仏たち、いわゆる「過去七仏」を例にあげて、釈尊が説いた仏教に先駆けるかたちで、すでに釈尊在世以前にも仏教が存在したと主張する。過去七仏の教えは釈尊在世の時代とは異なるため、必然的にその教えは大きく異なるという。つまり熊楠の考える仏教とは、人間として存在した釈尊が説いた教えだけが仏教と呼ぶに相応しいとみなすのではなく、釈尊以前にも仏教が存在していたと考える。次に熊楠は図を描き(図2)、仏教相伝の系譜において釈尊はどのような位置づけになるのか、さらにその教えは時代が進むにつれて互いに影響を与えながらどのように変化していくのかを説明する。

- 上の図のごとく(1)と書せる点を釈迦としてみよ。(2) (3) (4) は、飲光、金寂、拘留孫等の諸仏が説法せしものじゃ。しかして(3)の説法は散じて(4)(5)となり、(6)(7)の伝中に混ぜるを、(2)の時に出世の仏がまた散じて(a)(b)となり、(c)(d)の外物と混和雜揉せるを、(1) 仏がまた撰出して説くじゃ。しかしていかに撰出するも、(1)(2)(3)と年代も

かわり、また後になるほど外物外境の関係もかわるゆえ、骨髄は同一でも、方便、軌範等の末事はちがうなり。故に、(1) 仏すなわち釈尊の説法には、華嚴の種子、真言の密法、法相の要旨、天台の所起、念仏の方便、いずれもあるなり。

仏教の教えの系譜において釈尊を位置づけするならば、それは思想を束ねた重要な結節点となった仏の一人にすぎない、と熊楠は解釈する。その釈尊の教えも(筆写注:ここでは(1)を指す)、歴史的条件や場所が変化するのに伴い「外物と混和雜揉」し、それがまた新たな教えとなって仏教をかたちづくるという。さらにその教えが散じ、新たな仏教の教説を生み出す。このことから仏教に対する熊楠のイメージとは、仏教の教義が釈尊の在世以前にもまた以後にも存在し、さらに歴史的・地理的な条件が相互に関わり合いながらその教えが変容する、という非常に動的なイメージを持っていたということがわかる。

そして仏教の教義は「骨髄は同一」であるということ为前提とした上で、時代が移り変わり、さらに仏教の発祥地であるインド以外の異国に広まることによって、仏教の教えを説く手段も変化していくという。インドより伝播された仏教は、それぞれの国、あるいはそれぞれの土地の風土や習慣と結びつきながら変容を繰り返し、再生産されつづける。ゆえに釈尊の説法の中には、華嚴宗や真言宗、そして法相宗といった日本仏教各宗派の教えに通底する内容が含まれているという。この熊楠の仏教に対するイメージをあらわすと、まるで網の目のような図で描き出されることになる。

熊楠の考える仏教の歴史的な思想像とは、釈尊一人のことは

を追い求めようとするのではなく、仏教の教えは釈尊の入滅後二千年以上の長きにわたって変容しながらも語りつがれてきたというお互いの関係性を重視する。前述したように、日本では大乘仏教というかたちで仏教は受容された。熊楠はその大乘仏教を奉じるという。

吾々は涅槃後の釈尊、抽象的の諸仏菩薩を尊ぶのみ。他は人間なれば、其人々の一言一行に少々の難くせありたりとて、何の事もなきなり。世は活動して止めぬものなれば、色々の異見など出るは自然の事にて、すなはち流れて止ざるの意也。上流下底に潜み、下流渦紋をなして旋り上り、左流右岸を打ち、右浪左汀に瀾するも、流たることは一なれば、何の事もなき筈なり。

熊楠は「世は活動して止めぬもの」と述べている。時は移り変わるものであり、過ぎ去った時間と連動して仏教に対する人々の意見も、肯定的な見解や否定的な見解など様々なものが出現するのは必然であるという。その有り様とは「流れて止まざる」ものである。仏教は長い時間をかけて様々な国において息づいてきた。その連続性を無視することなく、さらに時代が変化することによって教義が変容していくことも認められた上で、熊楠は仏教を包括的に捉えようとする。この視座こそ、熊楠が仏教に対して持った独自のイメージといえるのではなからうか。またこれは、当時の日本の仏教学に大きな影響を与えていた大乘非仏説に対するアンチテーゼともなり得るだろう。

### 三 熊楠の因果論と仏教の実用性

それではなぜ熊楠は、数ある世界宗教の中でもとりわけ仏教の思想に対して興味を持つに至ったのであろうか。熊楠は法龍宛書簡の中で、仏教を信仰する理由について次のような言葉を述べている。

小生の仏徒を信仰するは、其因果の一大理にあるなり。すなはち、輪廻して行はるるなり。世進み学（文学等感情的のものを除き）すすむに従ひ、因果といふことは決して争ふ可らざることとなれり。故に神意説を唱ふるものは因果を排せんとするものなれば、世の進むに併せず。凡て人として相伴せざる二理を共有包含するは、相伴併する二理を抱持施行するより万々難し。

右の引用文において熊楠は「神意説」、つまりキリスト教の存在を念頭においている。そしてキリスト教と仏教を対比させつつ、仏教の教義の持つ優秀性を主張しようとする。その焦点にあてられたのは、仏教に説かれる因果の思想であった。さらに仏教を信仰する理由としても因果を持ち出していることがわかる。③。それでは熊楠が法龍に述べるところの因果とは、いったいどのようなイメージをもっていたのであろうか。熊楠は因果について次のように述べている箇所をみる事ができる。

因果ということの實際、一張一弛のみにあらずして、やりようによれば一張さらに一張、さらに一張しうるは、僅々の年間に、人智を加えて、無数の新種の動植物を作り出だせるにて知るべし。もつとも油断すればたちまちもとへかえるなり。されど油断せぬゆえ、今にその種は伝わりおれり……しかしてこの人智は何の処より来たるといえば、こ

れぞ仏性にして、至極妙不可思議の一体の一部なり。<sup>10)</sup>

熊楠の述べるところの「因果」ということは、「一張さらに一張、さらに一張」するといった生成発展するイメージを持つ。またその過程を通して「無数の新種の動植物」を作り出すものであるという。さらにそこには「人智」の働きも加わるという。このイメージは、法龍宛書簡に展開された仏教論と重なり合う。また進化論に対する影響も含まれると考えられる。この因果の思想を伝統的に語りついできた仏教にこそ、西洋の科学を上回るものがあるのだと主張する。

また熊楠は現象が生成していくための原動力となる「人智」に対して、「これぞ仏性」と表現している。あるいはまた「至極妙不可思議の一体」からくる「一部」であるとも表現している。熊楠は人間の知恵を、個人から派生した現象として片づけようとは考えない。それは人間の想像力を越えた超越的な存在から現れ出した働きの一部にすぎないと解釈する。法龍宛の書簡に書き記された熊楠の言葉に、超越的な存在と人間の知恵が相互に関わり合う関係性について畏敬の念をこめて、次のように述べられる。

宇宙万有は無尽なり。ただし人すでに心あり。心ある以上は心の能うだけの楽しみを宇宙より取る。宇宙の幾分を化しておのれの心の楽しみとす。これを智と称することかと思ふ。<sup>11)</sup>

個人の智とは超越的なものとの関わり合いの中から、初めて成り立つ。個人の智をどのように生かすのか、熊楠はそのモデルを仏教の因果の思想に着目し、実践的に応用できるような理論モデルを構築しようとしたと思われる。

仏教興隆は物に因りてあらわるものにあらず。…また、心に限りて存するものにあらず。…ただ事に因りて行なわるるものなり。その事とは何ぞや。日々入れかわり死に失せ、生まれ出で、宿がえしするながらも、一社会に事として盛んに伝わりて止まぬこと、一秒前の血液と今の血液、今の血液と一息後の血液はかわれども、血液流通して身体を維持興隆することは止まざるがごとくならしむるなり。<sup>12)</sup>

仏教が現実の世界で興隆していく為には、全てを「心」的な事象として捉えるのではなく、また「物」的な事象として捉えるのでもなく、「事」に因らなければならぬという。「事」として仏教が社会に立ち現れるさまとは、「日々入れかわり死に失せ」さらに再び「生まれ出で」るものである。その変容はそのまま「一社会に事として盛んに」伝わっていくという。熊楠がここに述べる仏教興隆を「事」として捉えるイメージとは、血液の流れをたとえに持ち出しているように、一定の恒常性を持ちつつ絶えず変化してゆくものである。そのイメージとは、前述した網の目の図であらわされた仏教論にも通底する。

#### 四 仏教科学論の構築

法龍宛の書簡の中には、仏教論を散りばめながら、様々なあたで熊楠自身の理論モデルが述べられている。そこで展開された理論とは、大乘仏教の經典の原典を読みこみ、原文を引用しながら論を積み重ねていくというスタイルをとらない<sup>13)</sup>。むしろ自身の持つ内なるイメージを、仏教の因果の思想に当てはめ、そこから自由自在に思索を膨らませていくというスタイル

をとる。そして法龍苑書簡に反復される熊楠の因果に対するイメージは、ただ反復させるだけでなく、書簡のやりとりを重ねるにしたがい、真言宗の教主である大日如来を中心とした一つの科学論として理論化をしようと試みる。その時期とは、主に一九〇二―四年の書簡のやりとりの中で展開された。そのピークとなるのは、一九〇三年七月に描かれた南方マンダラである。しかし仏教の根源的な存在が大日如来であることは、南方マンダラが現れる約10年前にあたる大乘非仏説に対して反論を試みていた一八九四年の時点においてすでに述べられている。

大乘非仏説なら、大乘は何より出でしか。およそ教えの出づるは必ず人の言によりて述べらる（現身の仏および菩薩等）。ただし、教えの真底は天然に宇宙のうちのみならず宇宙を包蔵してなんとも感ぜぬほどの大なるところに存するものなり。これを言うもの、誰がいうたからそのものみの功名というべきにあらず。大乘に、すでに大日如来よりその教えの涌出せしことをいう。このところすでに形以上の義なり。<sup>15</sup>

熊楠の考える大乘仏教の教えとは、釈尊をはじめとする数々の仏僧たちの背後に、膨大な思想的バックグラウンドがあることを認める。その中で、大乘仏教の持つ教えを包括する象徴的な存在として考えられたのは、真言宗の主尊である大日如来であった。熊楠は一九〇〇年にイギリスから帰国後間もなくしてから、大日如来を核にした自身の世界観の構築を法龍苑書簡に始めた。その世界観とは、単に自己の世界観を法龍だけに伝えることを目的として書き記されたものではない。熊楠の仏教論は、実際の社会に活用できるように想定して思索を積み重ね

ていたと思われる。

余は大乘であろうが、瑜伽であろうが、社会に混入しておる間は、さしてえらいものとは思わず。やはり純一の一大理則がかくのごとくに変じてあらわれて社会を整うるために作用するものと思えり。すなわち一大理則、一大正法が社会の用をなし、社会の人々を益せんとて存するばかりに、社会にあらわれおるなり。<sup>16</sup>

熊楠の目指す仏教の役割とは、教義に「純一の一大理則」があり、それがシステムとなって社会に機能していくというプログラムティックな働きかけをする必要があると説く。その試みの集積が、那智の森で植物調査をしつつ思索を重ねていた時期に生み出された南方マンダラである。<sup>17</sup> 南方マンダラは極めて難解な熊楠の理論モデルである。だがその思想の要点について、熊楠は以下のように述べている。

因はそれなくては果がおこらず。また因異なればそれに伴つて果も異なるもの、縁は一因果の継続中に他因果の継続が竄入し来たるもの、それが多少の影響を加えるときは起、……故にわれわれは諸多の因果をこの身に継続しおる。縁に至りては一瞬に無数にあう。それが心のとめよう、体にふれようで事をおこし（起）、それより今まで続けて来たれる因果の行動が、軌道はずれゆき、またはずれた物が、軌道に復しゆくなり。予の曼陀羅の〈要言〉、煩わしからずと謂うべし」というべき解はこれに止まる。<sup>18</sup>

現象の世界とは数多くの因果によって成り立っている。しかし因果とは、それぞれ独立したかたちで存在しているのではなく、

実際には他の数え切れないほどの因果と入り混じり、その影響の働きかけ合いにより因果は無限に変容し、かつ生成して存在する。ここには約10年前の法龍宛書簡に書き記した熊楠の仏教論の痕跡を、はっきりと見て取ることができる。一九〇三年にあらわれる熊楠の世界観の集成、つまり南方マンダラとは、因果が相互に働き合い、生成していく様を解説した図といえる。その発想とは、ロンドン時代に法龍に向けて書き記した仏教論や大乘非仏説に対する反論の内容を踏襲させたものといえよう。だがそれは単に因果論を反復させるだけでなく、理論を発展させつつ、書簡に書き続けたということを押さえておく必要がある。

## 五 おわりに

一切の心性の万般の諸相は、みな物質上の変化より生ずという人多し。しかるに予をもつて見れば、これと同時に「物質を一切無と見て、力とか作用とか無形のものばかりでこの世を塞ぐと見るなり」、心性上にもまたこれと同様の差別の無尽の相、無尽の力ありて、それが相互の変化動作にて、物質上の諸相を現出すということもいえるなり。

現象世界の成り立ちとは「心」が先なのか、「物」が先なのか。熊楠はどちらが先と考えるのではなく、「心」と「物」は同時に働きかけ、そこにあらたな「事」が生み出されると考えた。さらにその三者が働きかけ合いながら無限に生成され、この世の現象となって立ち現れる。そのイメージは、法龍宛書簡において大乘非仏説への反論、または因果論として当てはめら

れた。大乘非仏説のように、仏教の教えを釈尊一人に還元させ単純化して捉えるのではなく、仏教を歴史的・文化的な背景を含め複眼的に捉えるべきであると主張する。したがって熊楠にとって大乘仏教とは、正当な仏教と見なすことが出来る。

返す返すも遺憾なるは、真言宗に釈迦を祖師とも本尊ともせしことなきに、真言の輩一生懸命に釈迦のことにのみかかることなり。他の諸神のことを忘れて「いなり」信者が狐にのみ奉仕するごとし。西洋の仏徒仏徒いう輩、多くはその教え入りやすく、また破壊的なるより、小乗を好み、仏教は無神教なりなどいふらす。しかして、わが大乘徒大いにこれを悦ぶは何のことやら分りかぬるなり。

熊楠は、大乘非仏説が大きな影響を及ぼす前に、数え切れないほどの神仏を信仰する日本仏教の持つ長所を知っていたと思われる。しかし近代に入り、日本の仏教界は大乘非仏説の言説を受け入れ、その変化に合わせて教義のすり合わせをおこなうこととなる。真言宗内においても釈尊の位置づけに奔走しているという。そのような真言僧たちの振る舞いは、あたかも「いなり信者」が狐にのみ奉仕するようにみえると皮肉をこめて書簡に書き綴る。熊楠がこのように嘆く背景には、長い時を経て日本に根付いた大乘仏教の教義が、急速な西洋化の流れを受け変質していく姿を感じ取っていたことと密接な関わりがあったと考えられる。

ここまで考察してきたように、法龍宛書簡で展開された熊楠の仏教に対するイメージとは、仏教を一線上の一つのあり方として解釈するのではなく、多種多様な網の目の因果の関わりの

中からとらえようと提唱しようとする動的なまなざしである。仏教の価値の体系を一つだけではなく、ほかの視線からもとらえようとする熊楠の視座は、物事を考えるにあたって今も無尽蔵のヒントを私たちに与えてくれるに違いない。

注(一) 長谷川興藏・飯倉照平編『南方熊楠・土宜法竜往復書簡』

八坂書房、一九九〇年、220頁(以下、『往復書簡』と略)。

(2) 「小生は大乗は空より降りしというにあらず、釈迦の後に多くの豪傑出てこれを成せしというなり」(『往復書簡』126頁)。

(3) 熊楠は「仏」に対するイメージを、サンスクリット語の「buddha」を念頭に置き述べていると思われる。「buddha」の原義は「めざめた人」という意味である。「スッタニパータ」のような古い聖典では「buddha」とはただ聖人・修行者のことを指す(中村元「ブツダとは?」(『現代思想』5巻14号、一九七七年)を参照)。

(4) 「大乗の教は龍樹が捏造とか世親が強弁とかに非るは勿論、釈迦の発明でもなく、釈迦よりずっと以前より存せしことなり。(所謂賢劫の諸仏)それを釈迦が道統をついで最後に(今日より見れば)説たるなり」(奥山直司・雲藤等・神田英昭編『高山寺所蔵 南方熊楠書翰―土宜法龍宛』183頁―192頁) 藤原書店、二〇一〇年、160頁(以下、『高山寺書翰』と略)。

(5) 『往復書簡』153頁。

(6) 法龍宛書簡に書き記された熊楠の釈尊の位置づけについては、松居竜五「南方マンダラの形成」『南方熊楠の森』二〇〇五年、方丈堂出版、144―145頁を参照。

(7) 『高山寺書翰』110頁。

(8) 『高山寺書翰』131頁

(9) 熊楠の因果論についての先駆的な研究として、原田健一「南方熊楠―進化論・政治・性」平凡社、二〇〇三年が挙げられる。また、拙稿「南方熊楠の因果論―土宜法龍宛書簡にみられる南方マンダラの萌芽」『密教文化』224号、二〇一一年を参照のこと。

(10) 『往復書簡』223頁。

(11) 飯倉照平・小峯和明・奥山直司「座談会」南方熊楠とアジア」『南方熊楠とアジア』(『アジア遊学』144号、19頁)を参照。

(12) 『往復書簡』275頁。

(13) 『往復書簡』198頁。

(14) 熊楠は幼少期に『大藏経』を読破したという説が存在するが、それは後世の伝説である。実際に『大藏経』を読み始めるのは4代になってからである。詳しくは、雲藤等「南方熊楠の記憶力をめぐる問題」『熊楠研究』4号、二〇〇二年を参照のこと。

(15) 『往復書簡』267―268頁。

(16) 『往復書簡』207頁。

(17) 南方マンダラについては、鶴見和子「南方熊楠―地球志向の比較学」一九七八年(講談社学術文庫、一九八一年)、中沢新一「森のブロック」一九九二年(講談社学術文庫、二〇〇六年)、松居前掲「南方マンダラの形成」に詳しい。

(18) 『往復書簡』334頁。

(19) 『往復書簡』369頁。

(20) 『往復書簡』272―273頁。