

比較思想から見た日本仏教

末木 文美士 編

山喜房佛書林

村上専精の比較事業

—近代日本仏教の思想形成をめぐる一断面—

オリオン・クラウタウ

はじめに—「近代仏教」の成立という問題

太平洋戦争中、いわゆる西洋（文化）を総括する要素としての「近代 modernity」を様々な方面から「超克」しようとした日本の知識人は、「敗戦」なる体験によって「近代」というものについてまた新たな側面から考えねばならなかった¹。このような問題関心はやがて「日本仏教」を考察しようとする人間にも共有され、戦後まもなくの学界において研究の大きな推進力となった。宗教史学者の林淳が指摘するように、戦前の枠組で「明治仏教」と称された対象が今度、「近代仏教」へと改められ、そのタームの下で研究が展開されたことは、この事実の証左となるであろう²。

このようなコンテキストから成立する近代仏教研究は、日本仏教の未完な「近代化」を歴史的に説明しようとして、様々な形でいわゆる「天皇制国家」と協力した「封建的」な教団を批判した。例えば、分野の開拓者である吉田久一（1915-2005）は、「幕藩仏教」が「近代仏教」へと展開する「指標点」として、「宗旨仏教から宗教としての仏教へ、教団仏教から信仰仏教へ、個人的戒律から社会的な新戒律仏教へ、あるいは……現相仏教（宗派仏教）から実相仏教（本質仏教）へ等々の変貌」を挙げている³。マルクス主義やヴェーバー論の影響下でも定着するこのような研究枠において、近代日本仏教史は「封建」vs.「近代」という緊張感によって促進される物語として叙述された。具体的に例えば、「20世紀初頭に信仰の近代化を成し遂げた」とされる清沢満之（1863-1903）の「精神主義」や、「社会への

関わりを担った」境野黄洋（1871-1933）の「新仏教運動」が「近代化」を支えた事業として評価され⁴、宗教社会学者の大谷栄一は、吉田のこのような研究態度を「近代仏教史パラダイム」と名付けている⁵。

しかし、以上の成果は 21 世紀以降、大谷自身のような若手研究者によって相対化され⁶、分野としての近代仏教研究が大きく展開したことも事実である⁷。この新動向に影響したのは、特に 1990 年代から活発となった「宗教」概念をめぐる研究である。山口輝臣や磯前順一などは、言説論の視点から religion の訳語としての「宗教」という用語の成立と定着を描き、分野を大きく発展させた。近代仏教をめぐる研究テーマが多様化する中、今日の我々が認識するような「仏教 Buddhism」が如何に成立し、それは如何に「宗教 religion」として語られるようになったかが、重要な課題のひとつとして浮上した。筆者自身も長らくこの問題に取り組んできており、その成果を様々な場所で発表してきたが⁸、残された課題も確かに多く存在している。

本稿では、仏教が「宗教」として語られていく背景をより多面的に描いていくべく、近代的な「仏教」概念の成立に大きく貢献した真宗大谷派出身の僧・村上専精（1851-1929）の役割について考えてみたい。具体的には、「宗教」としての「仏教」のコンテクストを簡潔に取り上げた後、東京（帝国）大学における「印度哲学」の教員であった専精がそのポストに就くまでの来歴を紹介し、彼の初期業績を取り上げる。そして村上専精の「比較事業」はその時代の枠組で如何なる意義を有したのか、などについて検討すべく、その代表作とされる『仏教統一論』（当初全 5 編の予定、1901 年刊行開始⁹）が生み出された社会的文脈をめぐって考察したい。

1. 近代日本仏教思想の成立と「religion 宗教」

ここ 20 年の日本国内外の研究成果が様々な視点から示してきたように¹⁰、現代日本語の「宗教」とは、ヨーロッパ諸言語の「religion」という言葉に遭遇した幕末維新期の思想家たちが、その単語を翻訳するにあたって案出した造語である。「宗教」以外にも、例えば「社会 society」、「自由 liberty」、

「銀行 bank」など、多くのいわゆる「近代漢語」も同様のコンテキストにおいて生み出されている¹¹。

このような思想的・言説的な枠組で、それまでの日本列島の各宗では、自らの制度・教義・儀礼などの多くの側面を捉え直すプロセスが始まった。すなわち仏者は、religion なるものと出会うことによって、己が信念体系の再構築に迫られ、「仏教」という言葉自体の定着もその結果のひとつである。近世以前の日本列島においては、言語化された真理を示し、文字通りの「ブツダの教え」を指す「仏教」という言葉よりも¹²、その「教」という側面を包摂しつつ更に広い実践的世界も含めた表現たる「仏法」や「仏道」の方が一般的に用いられていたという¹³。しかし 19 世紀後半に、プロテスタント系のキリスト教を型とするような religion の言説に直面した宗門僧侶は、様々な理由で例えば、「仏道」の教義的な側面を次第に重視するようになり、「耶蘇教」よりも優れた religion としてそれまでの宗門を体系化した。つまり明治初期において僧侶は、長らくある意味で空想の他者として機能してきた「耶蘇教」に（再び）直面したのであり¹⁴、それは同時に「宗教」なる新たな言説との出会いを意味するものでもあった。

近代国家建設のこの時期には様々な思想的動向が見られたことは事実で、一括して語ることは当然、困難である。ただし宗教に関していえば、1875 年には立憲政体の詔書が発せられ、1881 年に国会の開設が宣布されると、「国家の元気」に尽くせるような「宗教」が緊急な課題のひとつとなる。この時期に至ると、日本は将来に如何なる「宗教」を導入すべきなのかという議論が白熱していく。これにおいてキリスト者は、「文明国」を目指す日本が、その資格を有するとされた欧米列強国の「宗教」たるキリスト教を採用すべきと主張したのに対し、仏教者は、現在の仏教がその本来の姿から大きく離れていると認めつつも、これを「改良」した上で日本国の「宗教」にすべきと唱えた¹⁵。キリスト者にせよ、仏教者にせよ、議論が展開するなかで「宗教」なる語が共通土俵となり、一般化していった。

仏教側からの論者としては、教育者・哲学者の井上円了^{えんりょう}（1858-1919）が比較的広く知られているが¹⁶、他に例えば同じく浄土真宗関係者の中西牛郎^{うしろろう}（1859-1930）も大きな役割を果たし¹⁷、仏教を可能性のある「宗教」

として語り直した。広範な地域にわたって、しかも数えきれない宗派に分かれている「仏教」の本質を如何に捉えるべきか、そして久しく「衰微」の道を歩んできた日本列島の諸宗は如何に「改良」できるか、などの問題が「religion」という新たな言説枠で議論されるなか、「Buddhism」としての「仏教」が定着していった。

この際に、ふたつのレベルでの比較が非常に大きな役割を果たした。ひとつは、「耶蘇教」との比較であり、それは上記のとおり、仏教が「宗教」として語られるようになる上で決定的なポイントであった。他方は、その内容がバラバラであると僧侶自身によって認識された「仏教」は、如何にして統一的な「宗教」として提示できるか、という仏教各宗における教理の比較である。すなわち、哲学的・科学的な側面で、キリスト教よりも遥かに優れた「宗教」として「仏教」を語る問題とは別な次元において、内部統一が取れたものとしての「仏教」を描写する教授法のレベルの問題も一方、存在したのである。

「日本将来の宗教如何」という論争の展開と同時期に、仏教が「印度哲学」の名義で、近代日本初の「大学 University」において講じられるようになる。その枠組で、仏教を西洋医学との関係において捉え直そうとした曹洞宗出身の原坦山^{たんざん}（1819-1892）によって『大乘起信論』をめぐる授業が行われる一方、真宗大谷派の僧・吉谷覚寿^{かくじゅ}（1843-1914）は『仏教大旨』（1886年）のような業績を発表し、それらを踏まえた講義をしつつ新時代における仏教の総合的な教育方法を試みた。1890年の後半に、吉谷と同じく大谷派出身の村上専精が「印度哲学」を担当するようになり、彼はその時点ですでに、仏教の「一貫性」を主張するような、重要な業績を世に問うていた。以下、村上の思想的な営みを中心としつつ、近代日本における「仏教」の成立および定着にまつわる一断面をめぐって考察したい。

2. 村上専精—東京大学に着任するまで

本稿の中心人物となる村上専精は、嘉永4〔1851〕年4月1日、丹波国の教覚寺（現・兵庫県丹波市春日町野山）に長男として生まれた¹⁸。幼名

は信麿、本姓は広崎。父親の宗鑑しゅうがい（1829-1910）に浄土三部経などの聖典について学ぶが、出身寺院は極貧のために、数え8歳で教覚寺から山を越えて、約7キロ離れた同じく大谷派の行雲寺（現・兵庫県丹波市氷上町成松）に預けられた。その住職である岡村波洲に『大学』および『中庸』の素読を教わり、晩年の回想においてこの行雲寺での経験に大きな意義を与えている。こうして漢学の基礎を修めた彼は9歳にしていったん教覚寺に戻ったが、一年後には丹波国天田郡長田村の法林寺（現・京都府福知山市）にまた、預けられることとなった。そして11歳の春頃、祖母の弟・矢野乾明かんみょう（生没年不詳）が住職であった本願寺派寺院・教念寺（現・京都府福知山市野花）に預けられ、主に農業に従事しながら『論語』や『春秋』、そして『七祖聖教』および『教行信証』の読書にも努めた。

18歳でようやく初めて丹波を離れ、隣国播磨の大谷派寺院・本覚寺（現・兵庫県神崎郡福崎町）を経て、同年に漢学を学ぶべく姫路の善教寺（本願寺派）の住職・亮聞（号・天外、1893年没）の私塾に入った。そこで維新时期を過ごすこととなる若き広崎専精は、亮聞による「旧約全書創世記」をめぐる講義も聴き、キリスト教に関する知識を深めた。1871年に姫路を離れ、今度は越後国に移り、無為信寺（大谷派、現・新潟県阿賀野市下条町）住職・武田行忠（1817-1890）の門人となって唯識を学んだ。無為信寺での学習経験も、専精が後に回想する如く、自らにとっての大きな学問的転換点となる。1874年は越後を離れて京都に赴き、当時、東本願寺の唯一の専門学校である高倉学寮に入り、幕末期から大活躍の学僧・樋口龍温りゅうおん（1800-1885）による『愚禿抄』の講義を聴いた。しかし、講師の学問的地位を保証せよと訴える「学寮騒動」という寮生ストライキの指導的存在となるが、教団側との交渉に失敗し、退寮に迫られる結果に至った。

1875年、三河国の大谷派寺院・入覚寺（現・愛知県豊川市御津）住職・村上界雄かいゆう（生没年不詳）の婿養子となり、改姓した。そこから約30キロ離れた同国一色村の大谷派・安休寺（現・愛知県西尾市一色町）の住職・雲英きんら晃耀こうよう（1831-1910）に因明学を習い始め¹⁹、その研究に没頭しすぎたためか、自坊のことに無関心となり、それは義父の界雄および門徒との葛藤を引き起こす原因となった。1880年に、妻子を三河に残して京都へ赴き、設置さ

れて間もない東本願寺教師教校に入学した²⁰。1882年にはかつて辞めざるを得なかった高倉学寮の教員となり、2年後には越中教校（現・富山県高岡市）の校長に任命された。しかし1885年には、曹洞宗妙巖寺（現・愛知県豊川市豊川町）に因明学および唯識を講じるべく招かれ、越中教校を辞した。それが縁となり、1887年に曹洞宗大学林（駒澤大学の前身）にも招聘された。

東京では、雲英晃耀の紹介状を手にして、井上円了を訪ねた。当時、『仏教活論・序論』を執筆中であった円了は、哲学館（東洋大学の前身）の設置に向けて動いていた。その開館後、専精はそこで西洋哲学を修めながら、仏教関連の科目を講じることとなった。その教育営為に加え、彼はこの時期から積極的な執筆活動も開始し、例えば1888年には『仏教道德新論』や『仏学・仏教論』を世に問い、翌年には『仏教三大摘要』および『大乘起信論・科註』も刊行した。1889年に神田で仏教講話所を開き、かかる生活の枠組で構想されたであろう『仏教一貫論』を1890年1月に発表した。同年の7月に浅草の大谷教校に着任し、わずか二ヶ月後に、京都でのポストを教団に任せられた吉谷覚寿の後任として、東京大学文科大学で印度哲学を担当するように招聘された。

以上、村上専精が東京大学に着任するまでの来歴を簡潔に叙述したが、彼は一括して語り得ないような様々な知的環境を生きてきた人物であることがわかる。幕末維新期を地方で過ごし、いわば既成教団の枠組での教育の限界と可能性を経験した専精は、近代教育の最高権威に達した際、如何なる「仏教」を描いていったのかは、次節以降において考えよう。

3. 仏教の一貫性と歴史

1890年1月に村上専精は、井上円了によって創設された出版社「哲学書院」から『仏教一貫論』を刊行する。反響はそれなりに大きく、1895年と1899年に第二版および第三版も印刷されるにいたった（なお、その際には『日本仏教一貫論』と改題）。当著作の目的および問題関心について、専精自身は次のように述べている。

印度の仏教其伝播分れて二派となる、曰く南方仏教、曰く北方仏教是なり。其南方仏教と云は即ち暹羅錫崙等の国に伝播せるものを云ひ、其北方仏教と云は西藏支那日本等に伝播せるものを云ふ。然り而して仏教元と無量の義を含藏するかゆえ、伝播其處を殊になるに随ひ、其教系も殊なれば随て其教理も多少異なることなきを保せず。然りと雖も、余不幸にして未だ外邦に伝播する所の仏教を研究せず、故に本編陳るところは啻に吾日本帝国に千有余歳間養生し来るところの仏教のみを概論して異邦伝播の仏教には及はざるものなり。蓋し伝播其處を殊にし教派其流れを分つと雖も、既に其源とを同するものなれば、余輩が本編に論ずる所……は啻に日本仏教のみに局らす恐くは異邦の仏教に貫通するならん²¹。

ここで着目すべきことは、仏教の「源」は唯一であるとするなら、その本質は日本において展開した諸宗にも当然ながら貫かれており、日本仏教の正確な叙述にさえ努めれば仏教全体の理解が可能となるという立場である。1880年代末は、その会長であった H. S. オルコット (1832-1907) が来日するほど人気を博した神智学協会の思想的なインパクトにより²²、そして欧州最高学府のひとつで文献学を修めてきた南条文雄 (1849-1927) のような人物の執筆活動も通して²³、大乘そのものはブッダ「本来」の教義から逸脱したものとするヨーロッパ知識界の当時の理解が伝播してくる頃である²⁴。專精の学問的営為は、以上のような趨勢を念頭に置きつつ、日本の諸宗も含まれる大乘仏教全体の正統性を示そうとするものとして捉えることもできる²⁵。『仏教一貫論』において專精はさらに、「各経諸論諸宗派の仏教総部を一貫する要件」として 10 条を挙げている²⁶。

專精は一派に偏らず、教義面における仏教の一貫性を示しつつ自らの「宗教」の内部統一を図ろうとした。これは、「宗教」としての仏教が求められた時勢に於ての事業であり、必要な変化を加えて彼の晩年に至るまでみられるような問題関心である。ただし、專精が東京大学に着任してまもなく、その関心を様々な意味で転換させられるような出来事が起きる。それはすなわち、「歴史」なるものとの出会いである。姫路出身の国史学者・三上参次 (1865-1939) は東京大学の教員控室で、政府の予算があるとして、

仏教関係の史料調査を薦めたという²⁷。それに従事するようになった専精は、1894年に同じく哲学館系の研究者で弟子の境野黄洋（1871-1933）および鷺尾順敬（1868-1941）らと共に、近代日本初の仏教史専門の定期刊行物である『仏教史林』を発表し、彼はそこに「仏教各宗発達史」を連載する²⁸。すなわち共通の「源」から生じたはずの諸宗諸派は、如何にしてその本質を保持しつつ展開していったのかを考慮することによって、また別の視点から仏教の一貫性を正当化しようとした。『仏教史林』での成果も踏まえ、1897年に同じく境野および鷺尾と『大日本仏教史』を溯源窟から刊行し、1898年から翌年にわたってさらに単著の『日本仏教史綱』の2巻を発表した。

『日本仏教史綱』の趣旨に関して、専精は「本編の中、各宗の教義、及び其事蹟を叙するに就き、無私公平ならんことを期す、著者の意に依り、文字を左右するがごとき曲筆は、つとめてなすことなし、可成各宗共にその長處を採摘せんことに注意せしなり」、と説明している²⁹。筆者が以前に指摘したように³⁰、この時期からは専精のみならず、その周辺人物も各宗の教理と高僧の事績を描くことで、「日本仏教」の全体を描こうとする立場がみられるようになる。ここで、僧侶でありつつ官学アカデミズムの頂点に達した専精は「日本仏教史」の枠組において、一方は各宗を重視した語り方によって仏教界の欲求を満たし、他方は「日本」を言説枠とすることによって、官学的な側面を満たすこともできた。以下、専精の統一事業の時代背景をもう少し詳しく検討し、その意義を考えたい。

4. 「仏教統一」の方法

本稿の冒頭において示したように、仏教を統一的な「宗教」として語る事業は、単なる個人レベルでの課題にあらず、近代国家としての大日本帝国の建設や、既成教団の制度的再編成など、社会的な面においての大きな問題であった。以降、専精の仏教関連の業績の一部が生み出されたコンテキストを念頭におき、当時の思想界との関係においてその意義を捉え直したい。

村上專精が上梓した多くの著作の中で、『仏教統一論』は恐らく、今日の人間によって最も広く知られているひとつであることは間違いない。その主な理由として、当作品において彼は、大乘仏教が歴史的ブツダであるシャーキャムニによって（少なくとも直接）説かれたものではない旨を明言したからである。大乘非仏説の主張は日本において決して新しいものでもなく、專精につながる江戸時代からの伝統も指摘できるが³¹、專精の場合は既成教団からの圧力が著しく、僧籍を離れねばならない状況にまで追い込まれた³²。岡田正彦が指摘するように、專精は当著作において「仏説」と「仏意」を区別し³³、大乘は「仏説」ではないにしても「仏意」であると、「歴史」を通して証明しようとしたのである。

すなわち、專精は「小乗を仮りに原始的根本仏教とすれば、大乘は開發的仏教」と主張して、「大乘非仏説なりと断定」しながらも、大乘を「開發的仏教として信ずる」とも表明した³⁴。つまり、歴史的には不可能な大乘仏説論を信仰の次元において正当化し、「仏意」として「開發的仏教」を叙述しようとする取り組みとして『仏教統一論』を理解することも、あるいは可能である³⁵。

ここで、專精による統一事業の具体的方法をもう少し詳しくみよう。1901年の『仏教統一論 第一編』（『大綱論』）で、彼は次のように述べている。

社会進歩の形勢は、一にして止まず。他に又研究の必要を感じしむるものあり。何ぞや、曰く仏教各宗の比較研究是なり。抑近世欧州に於ける比較宗教学の趨勢は、已に我国に到来しぬ。而して日本現今の仏教界を見るに、其教理は四分五裂するも、誰ありて之を統一せんとする者なし。各宗は互に閼牆の状あるも、一人の此が調和を講ずる者なし。故に比較宗教の潮流を聞くと共に、余をして其必要を感じしめたるものは、仏教各宗の比較研究なりき。……歴史研究としては、社会現象の事実史よりも、寧、思想發達の教理史に注意し、教理研究としては、宗派的部分の研究よりも、寧、宗派の比較研究よりして、統一の合同調和に尽瘁すること³⁶。

專精は「比較宗教学」の方法をもって、仏教各宗教理の比較を試みるこ

とでその根底に流れる共通真理を見出そうとした。ここで「思想発達」を解明するにあたって歴史研究なるものも必要となり、同様の視座は 1890 年代後半以降の彼の仏教史研究と直接つながっているところである。

しかし、かかる「統一的合同調和」はなぜ必要とされたのか。明治中後期は、宗門内の教育制度が再編成される時期で、各宗はむしろ自身の教学的確立に尽力していた最中である³⁷。恐らくそういうところもあったからこそ、官立大学で教鞭を執る専精は「統一」を強調しようとしたが、一方では「道徳」と関連した、社会全体における「宗教」の役割をめぐる議論も動機として存在したわけである。

すでに仏教の「一貫性」を主張していた専精が「歴史」の役割に目を向けるようになる 1890 年代中葉とちょうど重なって、日本の知識界において「比較宗教学」という学問分野が成立している。1894 年に、ハーバード大学で修士号を取得した岸本能武太（1866-1928）が帰国し、東京専門学校や早稲田大学などで宗教学の講義を行いつつ、「比較宗教学の研究に就て」（1894 年）や『宗教の比較的研究』（1895 年）なども発表していく³⁸。岸本は 1896 年に、後に東京帝国大学宗教学の初代教授となった姉崎正治（1873-1949）と「比較宗教学会」を設立し、分野の確立に尽力していくのである。

岸本自身が 1899 年に発表した『宗教研究』に窺えるように³⁹、宗教学というディシプリンを確立させる文脈上の要因として、「比較」なる方法へのニーズに加え、「将来の宗教」という問題も同じ事柄の両面のように存在した。1900 年前後に、「教育と宗教」をめぐる「第二」の論争が思想界において広く行われ、これは繁田真爾が説明するように、「教育勅語公布から十年、日清日露戦闘期の資本主義の昂進や条約改正による内地雑居の開始など、内外をとりまく急速なグローバル化のなかで説得力を失いつつあった教育勅語の道徳を、いかに再構成すればよいかという、国民道徳の危機を背景としていた」ものである⁴⁰。村上専精もこのような論争に関わっており、その問題を次節で検討することにしたい。

5. 「将来の宗教」なる問題

教育勅語の最もポピュラーな解説の一つをかつて著した井上哲次郎（1856-1944）は、国民道徳の更なる確定を目指し、1899年12月の『哲学雑誌』掲載の「宗教の将来に関する意見」において、諸宗教を統一したような、新たな「倫理的宗教」の構想を案出した。これは「諸宗教の根底に於ける契合点」とされる「倫理的実在」を踏またもので、繁田もすでに指摘するように、「諸宗教の歴史的現実をほとんど無視した主張」と、当時の多くの宗教（研究）者に批判された⁴¹。

村上専精もその一人であり、彼は1900年3月に同じ『哲学雑誌』において「未来二十世紀間に於ける宗教観」を発表している。その論考で、彼は次のように述べている。

余輩は未来二十世紀と云ふ如き年月日を待たざるも、早晚新宗教の発生を見るに至るへしと云ふことを想はざるにあらず、現今の諸宗教が、此儘にて未来イツクまでも盛観を呈すへしと夢想する者にあらず、我国新宗教発生の機運は、今や已に切迫せることを思はざるにあらず、然れども、また井上博士の如く、仏教も、耶蘇教も、儒教も、神道も、皆其契合点あり、この契合点を執らへ来り、釈迦基督と云ふ如き歴史的特殊性の宗教を打破し去りて、唯一普遍的の宗教が、之に代りて興るへしと云ふことは、容易に予想し得ざる者なり⁴²

このように、専精自身も20世紀における「新宗教」の必要性を唱えながら、その「発生」は井上が言うほど簡単にできるものでもないと断言している。古代インドにおけるバラモン教と仏教との関係や、日本における「伝教弘法」と「鎌倉時代」のそれぞれの「新仏教」という歴史的な事例をいくつか取り上げ、ある「新宗教」が発生したとしても、それに対する「旧宗教」が自ずと廃滅するわけでもないという⁴³。

すなわち専精は、井上が指摘したような「旧宗教」と「新宗教」の「交代」にこそ、乗り越えられないような問題を見出していたと言えよう。つまり「宗教」はそれぞれの「歴史的性質」を有している以上、「新宗教」はそもそも、その母体となるような各宗教の「旧慣を全く脱却して起ること恐らくは難からん」、ということなのであった⁴⁴。そして「歴史」の問題について、専精はさらに、次のように述べる。

仏教と基督教の合同論の如きは、歴史上に於て、また旧慣持続上に就て、恐くは難からん、現今の教理如何に契合点ありとするも、根本的宗教の発足点に於て、二者相違あることは明々白々たり、即ち基督教は端を人事に発し、人格的神を以て宗教の立脚地となし、仏教は源を理想に汲み、理想的涅槃を以て開教の立脚地となす、根本的発足地に於て、已にこの相違あるものを、合同一丸となすことは、歴史的性質のものたる宗教の組織に於て、最困難たるへきなり、恐くは望むへからさることならん⁴⁵。

それぞれの「宗教」の「歴史的性質」を尊重すること一既成宗教のひとつである「仏教」を掲げた専精としては、以上があるいは、この論争への当然の回答なのかもしれない。しかしながら、その本質がそもそも異なるような「宗教」の合同は無理であるものの、仏教諸宗の場合はその統一が可能であるのみならず、仏教の「未来」を考えれば考えるほど、不可欠な取り組みにもなるという。

ただし専精によれば、日本の「旧仏教」は「已に腐敗」しているために「外形の儀式制度」を諦め、その「内容の教理」のみ合同すればよいのである。仏教各宗の教理を統一して、その根底に流れる真実を見出し、その理想を踏まえた「合同的新仏教」こそ「未来二十世紀の宗教」となり得るのであろう。やや長いが、最後に、次の言葉にも注目したい。

余輩此に預言すらく未来二十世紀間には時勢よく人を生じ人能く新仏教を興すへしと、人或は云はん、今の濁世に当りて、伝教弘法の如き、栄西道元の如き、法然親鸞の如き、一世を風靡するに足るへき人を待つは望外の望なり……。若夫れ時勢能く人を生じ、其人に依て新仏教の興起することありとすれば、所謂新仏教は時勢の孫なり、時勢の子に依て生せし時勢の孫なる新仏教は、定めし旧仏教各派の精髓を抽象し来りて、一丸と為すものならん、語を換て云はゞ旧仏教の変形せしものならん、而も出世間的ならずして世間的のものならん、形式的ならさる精神的のものならん、来世主義を云はんよりも寧ろ現世主義人道為本と謂つへきものならん、斯の如きものならされば、未来二十世紀の社会に歓迎せらるゝこと恐くは難からん⁴⁶。

以上のように、専精は「旧仏教各派」の形式的性格を超え、その「精髓」を顕わすものとしての「新仏教」への期待に言及しつつ、井上哲次郎との論争に取り組んだ。彼によれば、仏教を合同するという学問的営為は、単なるアカデミックな事業でなく、仏教の今後のあり方そのものを変えるような必要不可欠な取り組みであった。かかる視点からして、方法としての「歴史」を重視するようになる世紀転換期の専精は、各宗教理のこれまでの展開をそれぞれの特質において叙述し、そこに潜む「仏意」の根本真理を救い出す営為は、来たるべき「新仏教」の構築という作業と直接つながっていたであろう。

今後の課題—まとめに代えて

以上、筆者は村上専精とその人物にまつわる言説的・思想的な枠組を概観し、特に「比較」という方法は専精の学問的営為において如何なる意味を有したのかについて指摘した。仏教を総合的に語るという専精による本来の願望は絶えることなく、彼が出会った様々な方法によってそれは試されていった。

そして、本考察で明らかとなったように、彼にとっての歴史叙述や思想の比較とは、仏教のあるべき姿をもたらすためのメカニズムでもあった。事実、「未来二十世紀間に於ける宗教観」が発表された数ヶ月後の1900年7月に、雑誌『新仏教』の初号が発表された。これは、専精の学的指導を受け、彼より20年も若き境野黄洋が中心人物の一人となって設立した仏教清徒同志会の機関誌で、その保証金は村上専精から借用されたという⁴⁷。そこでは、「旧仏教」の「形式的」、「厭世的」、または「迷信的」な性格に対して、新仏教徒の「健全なる信仰」が掲げられており⁴⁸、数ヶ月前の専精の言葉を連想させるものである。当然、「旧仏教」対「新仏教」という語り方は、以前からも存在しており、専精がそれを提供したとここで述べるつもりはない。そして専精は以上のように保証金を貸したり、『新仏教』創刊号に祝辞を寄稿したりするなど、この運動との関係も明らかであるから、これもまた、新たな発見となるわけでもない。

ただし、新仏教運動を始めとして、近代日本の青年文化と仏教をめぐる研究は近年、著しく発展したとはいえ、筆者が展開してきたような仏教概念論の研究との接点を見出すことが稀であったことも事実であり、村上専精の以上の事業は、その二つの世界をリンクさせる上で非常に有効であると考えられる。すなわち学問史の枠を越えて、それこそ、「社会的」な事業として当時のアカデミズム仏教（史）学を捉え直すことが、あるいは可能であろう。大谷栄一や岩田文昭などの研究成果と照らし合わせながら⁴⁹、村上専精のように、当時はもう高齢になりつつあった人間の目に映った「ユースカルチャー」の描写も、今後の課題としたい。

(Orion Klautau 東北大学)

¹ 「近代の超克」論に関しては例えば、子安宣邦『「近代の超克」とは何か』（青土社、2008年）、そして酒井直樹・磯前順一編『「近代の超克」と京都学派——近代性・帝国・普遍性』（以文社、2010年）などをみよ。戦後社会における学界の思想的変遷については、安丸良夫・喜安朗編『戦後知の可能性——歴史・宗教・民衆』（山川出版社、2010年）収録の諸論文も参照のこと。

² 林淳「近代仏教と国家神道」（『禅研究所紀要』第34号、2005年）、87頁。

³ 吉田久一「近代仏教の形成」（『講座 近代仏教 第1巻・概説編』法蔵館、1963年）、63頁。

⁴ 大谷栄一「書評2」（同編「書評特集 末本文美士『明治思想家論』『近代日本と仏教』を読む」『南山宗教文化研究所 研究所報』第16号、2006年）、15頁。

⁵ 大谷「書評2」、15頁。

⁶ 例えば、大谷栄一『近代仏教という視座』（ぺりかん社、2012年）を参照。

⁷ 分野の概観に関しては、前掲の大谷『近代仏教という視座』のI部・第一章「近代仏教になる」という物語——日本近代仏教史研究の新たな視座」（13-41頁）に加え、HAYASHI Makoto, “Guest Editor’s Preface” (Feature, “Buddhism and Modernity”,

The Eastern Buddhist, New Series, vol.43/1-2, 2012, pp.1-6); HAYASHI Makoto, ŌTANI Eiichi, and Paul L. SWANSON, “Editor’s Introduction: Studies on Modern Buddhism in Contemporary Japan” (In *Modern Buddhism in Japan*, edited by Hayashi, Ōtani, and Swanson. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2014) なども参照。

⁸ 例えば、拙著『近代日本思想としての仏教史学』（法蔵館、2012年）、拙稿「近代日本の仏教学における仏教 Buddhism の語り方」（末木文美士・他編『ブッダの変貌——交錯する近代仏教』法蔵館、2014年）、拙稿「宗教概念と日本——Religion との出会いと土着思想の再編成」（島藺進・他編『シリーズ日本人と宗教——近世から近代へ』第二巻、春秋社、2014年）、拙稿「近代と〈未来預言〉——仏教の滅亡をめぐる一八八〇年代の一論争について」（東北大学日本思想史研究室＋富樫進編『カミと人と死者』岩田書院、2015年）を参照。

⁹ 当初、全5冊の予定であった『仏教統一論』は、第一編の『大綱論』（1901年）、第二編の『原理論』（1903年）、第三編の『仏陀論』（1905年）がいずれも金港堂から刊行され、第五編の『実践論』はかなりの歳月を経て、1927年に東方書院から発表されるにいたった。第四編の『教系論』そのものは出版されることがなかったが、『実践論』において専精が自著の『真宗全史』（丙午出版社、1916年）はその位置を占めると主張しているのである（『実践論——聖人親鸞と禪師道元上』、東方書院、1927年、3-4頁）。

¹⁰ 近代日本における宗教概念論については、前掲拙著「宗教概念と日本」に加え、鈴木範久『明治宗教思潮の研究』（東京大学出版会、1979年）、羽賀祥二『明治維新と宗教』（筑摩書房、1994年）、山口輝臣『明治国家と宗教』（東京大学出版会、1999年）、磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜——宗教・国家・神道』（岩波書店、2003年）、星野靖二『近代日本の宗教概念——宗教者の言葉と近代』（有志舎、2012年）、Jason A. JOSEPHSON, *The Invention of Religion in Japan* (Chicago: University of Chicago Press, 2012), Trent E. MAXEY, *The “Greatest Problem”: Religion and*

State formation in Meiji Japan (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014), そして Hans Martin KRÄMER, *Shimaji Mokurai and the Reconception of Religion and the Secular in Modern Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015)などを参照されたい。

¹¹ 明治期の翻訳文化とそれに伴った多くの認識的な問題については、齋藤毅『明治のことば——文明開化と日本語』（講談社、2005年〔初版1977年〕）、そして Douglas HOWLAND, *Translating the West: Language and Political Reason in Nineteenth-century Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002)を参照のこと。

¹² 中村元「『宗教』という訳語」（『日本学士院紀要』第46巻・第2号、1992年）、59-60頁。

¹³ 大隅和雄（『愚管抄を読む——中世日本の歴史観』平凡社、1986年）、137-142頁を参照。島藺進はそれを踏まえながら、次のように指摘している。

……中世に「仏教」という語はすでに用いられていたが、限定された使い方だった……。もっともふつうに用いられたのは「仏法」や「仏道」の語だった。「仏法」は「仏・菩薩、教義、修行、祈禱、儀礼、僧侶、寺院など、仏教に関するすべてを包み込むことばとして、広く用いられた」……〔中世日本において〕「仏道」や「仏法」は実践に重きを置いた語だが、「仏教」は経典に書かれているような文字化された真理命題に力点がある……。明治維新以降、主に「仏教」の語が用いられるようになったということは、中世から近代に至る間に「仏」の「法」や「道」の語で理解されていたものが、「仏」の「教」として存在するものとして理解されるように変化したということの意味する（「近代日本における〈宗教〉概念の受容」同・鶴岡賀雄編『宗教〈再考〉』ペリかん社、2004年、192-193頁）。

¹⁴ Kiri PARAMORE, *Ideology and Christianity in Japan* (London: Routledge, 2009)を参照。

¹⁵ 「国家の元気」および「日本将来の宗教如何」をめぐる議論に関しては、前掲

の山口『明治国家と宗教』(29-55頁)を参照されたい。

¹⁶ 例えば Jason A. JOSEPHSON, “When Buddhism became a ‘Religion’: Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō” (*Japanese Journal of Religious Studies*, 33/1, 2006) を参照。

¹⁷ 星野靖二「明治中期における「仏教」と「信仰」——中西牛郎の「新仏教」論を中心に」(『宗教学論集』第29輯、駒沢宗教学研究会、2010年)などをみよ。

¹⁸ 本節を作成するにあたって、村上専精『六十一年——一名赤裸々』(丙午出版社、1914年)および「自伝」(『実践論——聖人親鸞と禅師道元』「仏教統一論 第五篇」下巻、東方書院、1927年)を参照した。なお、拙著『近代日本思想としての仏教史学』の第一部・第二章「日本仏教」の誕生——村上専精とその学問的営為を中心に」(83-117頁)に加え、専精をめぐる先行研究は次のようなものが挙げられる——赤松徹真「明治中期の仏教的 “近代” の相剋——村上専精を中心として」(『龍谷史壇』87号、1986年)、芹川博通『近代化の仏教思想』「第六章 仏教統一論——村上専精」(大東出版、1989年)、末木文美士『明治思想家論』「第四章 講壇仏教学の成立——村上専精」(トランスビュー、2004年〔初出2000年〕)、Michel MOHR, “Murakami Senshō: In Search for the Fundamental Unity of Buddhism”, James Mark SHIELDS, “Parameters of Reform and Unification in Modern Japanese Buddhist Thought: Murakami Senshō and Critical Buddhism” and Ryan WARD, “Against Buddhist Unity: Murakami Senshō and his Sectarian Critics” (以上の英語論文は全て *The Eastern Buddhist*, New series, vol.37, n.1-2, 2005 に収録)、高山秀嗣「村上専精にとっての〈教育〉」(『九州龍谷短期大学紀要』57号、2011年)、田村晃祐「井上円了と村上専精——統一的仏教理解への努力」(『印度学仏教学研究』49/2, 2001年)、岡田正彦「宗教研究のヴィジョンと近代仏教論——「仏意」と「仏説」」(『季刊日本思想史』75号、2009年)、江島尚俊「哲学的仏教研究から歴史的仏教研究へ——井上円了と村上専精を例として」(『大正大学大学院研究論集』34号、

2010 年)、そしてユニテリアン主義の専精への影響については Michel MOHR, *Buddhism, Unitarianism, and the Meiji Competition for Universality* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Asia Center, 2014) の pp.75-85 を見よ。なお英語文献なら、Kathleen M. STAGGS による未刊の学位論文 (“In Defense of Japanese Buddhism: Essays from the Meiji Period by Inoue Enryō and Murakami Senshō”, Ph.D. diss., Princeton University, 1979)、特に pp.273-331 も参照のこと。

¹⁹ 雲英の学問については、師茂樹「雲英晃燿の因明学」(日本印度学仏教学会・第 65 回学術大会、2014 年 8 月 30 日の報告レジュメ) を参照されたい。なお本資料は <<http://researchmap.jp/moroshigeki/>> にて閲覧可能である(2015 年 2 月 1 日アクセス)。

²⁰ 近代大谷派における教育制度の成立については、江島尚俊「明治前半期・真宗大谷派における高等教育制度」(『近代日本の「宗門系大学」における僧侶養成と学術研究に関する実証研究』、科学研究費補助金若手研究 B 研究成果報告書、課題番号 23720034、2013 年) を参照。仏教と「教育」の関係については、谷川穰『明治前期の教育・教化・仏教』(思文閣、2008 年) もみよ。

²¹ 村上専精『仏教一貫論』(哲学書院、1890 年)、「緒言」2 頁。

²² 例えば吉永進一「明治期日本の知識人と神智学」(川村邦光編『憑依の近代とポリティクス』青弓社、2007 年) を参照。

²³ 南条をめぐっては、その自伝『懐旧録——サンスクリット事始め』(平凡社、1979 年 [初出 1927 年]、東洋文庫 359) を参照。なお彼を中心に、日本における仏教学の成立を考察したものとして、大西薫「日本近代仏教学の起源」(『日本佛教学會年報』第 66 号、2000 年) がある。

²⁴ Tomoko MASUZAWA, *The Invention of World Religions* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), p.126.

²⁵ 拙稿『近代日本思想としての仏教史学』、28 頁。

²⁶ 「(一) 万有は横 (空間的) と豎 (時間的) とに無際無限なるもの也 / (二) 万像は因果と無常と無我の三大則を包含せるもの也 / (三) 万有の本体は不生不滅不増不減平等無別なるもの也 / (四) 仏教哲理には縁起論と実相論の二大部門あるもの也 / (五) 仏教中の縁起論は空間的にして時間的にあらざる也 / (六) 仏教中の縁起論は主観的にして客観的にあらざる也 / (七) 仏教には修性の二門あり中に於て修の実行を要するもの也 / (八) 仏教は凡ての妄執を去り煩惱を断つことを要するもの也 / (九) 仏教最終の目的は仏教の仏陀の地位に到達するにあるもの也 / (十) 仏教の最終の目的を遂んとするものにつき自力法と他力法の二大部門のあるもの也」(村上『仏教一貫論』、12-15 頁)。

²⁷ 前掲の村上「自伝」、135 頁。

²⁸ 本論は『仏教史林』第 3 号～第 12 号 (1894 年 6 月～1895 年 3 月) に連載された。

²⁹ 村上専精『日本仏教史綱 上巻』(金港堂、1898 年)、「凡例」、2 頁。

³⁰ 拙著『近代日本思想としての仏教史学』の第一部・第二章「日本仏教」の誕生——村上専精とその学問的営為を中心に」(83-117 頁) を参照。

³¹ 例えば西村玲『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、2008 年) の第 5 章「教判を生きる——普寂の大乗仏説論」(144-176 頁) および西村「釈迦信仰の思想史的展開——大乗非仏説をめぐる近代化とは何か」(『東方』26、2011 年) を参照。専精の前任である吉谷覚寿に関しては例えば、註 8 前掲の拙稿「近代日本の仏教学における仏教 Buddhism の語り方」もみよ。

³² 前掲註 18 の Ward, “Against Buddhist Unity” を参照。

³³ この「仏意」と「仏説」という問題に関しては、註 18 前掲の岡田「宗教研究のヴィジョンと近代仏教論」における考察を是非、参照されたい。

³⁴ 村上専精『大綱論』(「仏教統一論 第一篇」、金港堂、1901 年)、460 頁。

³⁵ 前掲の岡田「宗教研究のヴィジョンと近代仏教論」に加え、村上専精の『仏教統一論』そのものについて考察した論考として、例えば、註 18 前掲の末木文美士『明

治思想家論』(特に 100-109 頁)、そして柏原祐泉「近代仏教史学の成立とその課題」(『真宗史仏教史の研究Ⅲ〈近代篇〉』平楽時書店、2000年〔初出 1989年〕)もみよ。

³⁶ 村上専精『大綱論』(「仏教統一論 第一編」金港堂、1901年)、3-4頁。傍点は原文の通りである(以下同)。

³⁷ 例えば James Edward KETELAAR, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990) 岡田正彦訳『邪教／殉教の明治』(ぺりかん社、2006年)の第五章「歴史の創出」を参照。

³⁸ 岸本を始めとするこの時期の宗教学については、鈴木範久『明治宗教思潮の研究』(東京大学出版会、1979年)、特に 251-310 頁をみよ。そして註 18 前掲の Mohr, *Buddhism, Unitarianism, and the Meiji Competition for Universality* (pp.86-110) も参照のこと。

³⁹ 岸本能武太『宗教研究』(警醒社、1899年)収録の「我国将来の宗教如何」(280-282頁)を参照。

⁴⁰ 繁田真爾「一九〇〇年前後日本における国民道徳論のイデオロギー構造(上)——井上哲次郎と二つの「教育と宗教」論争にみる」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第3分冊、2007年、188頁)。この論争に関しては、繁田論文に大きな示唆を得た。

⁴¹ 繁田「一九〇〇年前後日本における国民道徳論のイデオロギー構造(上)」、188頁。

⁴² 村上専精「未来二十世紀間に於ける宗教観」(『哲学雑誌』157号、1900年3月)、215頁。

⁴³ 村上「未来二十世紀間に於ける宗教観」、215-216頁。

⁴⁴ 村上「未来二十世紀間に於ける宗教観」、216-217頁。

⁴⁵ 村上「未来二十世紀間に於ける宗教観」、217頁。

⁴⁶ 村上「未来二十世紀間に於ける宗教観」、221-222頁。

⁴⁷ 吉田久一『日本近代仏教史研究』(吉川弘文館、1959年)、369頁。

⁴⁸ 「我徒の宣言」(『新仏教』第一巻・第一号、1900年)、5頁。

⁴⁹ 大谷『近代仏教という視座』（I部・第二章「明治期の「新しい仏教」の形成と展開」、42-92頁）、および岩田文昭『近代仏教と青年——近角常観とその時代』（岩波書店、2014年）をみよ。碧海寿広『近代のなかの真宗』（法蔵館、2014年）も参照のこと。

付記 本稿を作成するにあたって、ディラン・ルアーズ戸田氏、繁田真爾氏、森川多聞氏、桐原健真氏に、史料および助言を提供して頂いた。ここに記して感謝の意を表す次第である。

編者紹介

末木 文美士 (すえき・ふみひこ)

1949年、山梨県生まれ。東京大学大学院人文科学研究科博士課程単位取得。博士（文学）。東京大学・国際日本文化研究センター・総合研究大学院大学名誉教授。

専攻、仏教学・日本思想史・比較思想。

比較思想から見た日本仏教

平成 27 年 12 月 28 日 初版発行

編 者 末 木 文美士

発行者 浅 地 康 平

印刷者 小 林 裕 生

発行所 株式会社 山喜房佛書林

東京都文京区本郷五丁目二十八番五号
電話 03-3811-5361 振替東京 00100-0-1900

© Fumihiko SUEKI 2015 ISBN978 4 7963-0260-9 C 3015