

明治後期・大正期の「人格」と「信仰」

—仏陀と阿弥陀仏をめぐる議論について—

呉 佩遙

(和文要旨)

近代日本における「人格 *personality*」は、井上哲次郎や中島力造などの解釈を通じ、道徳的な意味が強く付与されるようになった。そして明治後期から大正期にかけて「人格」と宗教言説との親和性が高まり、その過程で「偉人」としての釈迦が構築されたことは、すでに先行研究により指摘された通りである。他方で、こうした「人格」としての釈迦をいかに自らの「信仰」の拠り所——明治初期より *belief* や *faith* の訳語として成立した「信仰」についての議論も世紀転換期から様々な方向に展開していく——とするかということは、大乘非仏説に晒されている日本の仏教者にとって重要な問題であった。とりわけ阿弥陀仏を崇拝していた浄土宗と真宗系の知識人は、釈迦と阿弥陀仏を同じく「仏陀」の体系で説明しようと試みた。本稿では、明治後期・大正期における「人格」と「信仰」の関連性を解明すべく、井上円了や村上専精、矢吹慶輝、羽溪了諦などの浄土宗あるいは真宗系の知識人を取り上げ、彼らがいかに「人格」としての釈迦と自身の「信仰」を結び付けたかを考察し、そして彼らの議論における阿弥陀仏の位相を検討する。それによって、釈迦と阿弥陀仏の「人格」をめぐる議論では、「仏陀」のイメージにおける歴史性と超越性の矛盾をいかに克服できるか、というのが重要な課題として存在していたことを示す。

キーワード

人格概念、信仰論、仏陀論、大乘非仏説、近代仏教

(SUMMARY)

The concept of *jinkaku* (personality) in modern Japan has been given a strong moral sense through the interpretations of the ethicists such as Inoue Tetsujirō and Nakajima Rikizō. As presented in previous studies, the relationship between *jinkaku* and Japanese religious discourse became closer from the late Meiji period to the Taishō period, whereby Śākyamuni was constructed as a “great man”(*ijin*). Concurrently, for the Japanese Buddhists who were exposed to the argument that Mahāyāna Buddhism was not taught by the historical Buddha, it was an

important issue regarding the way of expressing one's *shinkō* (faith) to the Buddha who had *jinkaku*. It should be noted that the way of speaking about *shinkō* – established as a translation for the terms “belief” and “faith” – developed in various directions from the turn of the century. In particular, Jōdoshū and Shinshū Buddhists who worshipped Amitābha attempted to explain Śākyamuni and Amitābha in the same system as “the Buddha.” This paper aims to explore the relationship between *jinkaku* and *shinkō* during the late Meiji and Taishō periods. Taking the example of Jōdoshū and Shinshū Buddhists such as presented by Inoue Enryō, Murakami Senshō, Yabuki Keiki and Hatani Ryōtai, I will examine how they linked the Buddha as a *jinkaku* to their *shinkō* as well as their views of Amitābha within this framework. This article will demonstrate that in the debate over the *jinkaku* of Śākyamuni and Amitābha, reconciling the seemingly contradiction between historicity and transcendence within the figure of the Buddha was a major contention.

Keywords:

jinkaku, the concept of *shinkō*, the discourse of the Buddha, Mahāyāna Buddhism, modern Buddhism

1. はじめに

近代日本における「人格 *personality*」なる概念を 1880 年代までに遡り、戦後までの展開を検討したイノウエ・キョウコが指摘したように、「人格」という言葉は、英語の「*personality*」の訳語として明治 20 年代あたりから登場した¹。当初は主に法学者によって使用され、権利と義務を備えた実体を指していたが、東京帝国大学哲学科で教鞭を執った井上哲次郎（1856-1944）や中島力造（1858-1918）などの哲学者、倫理学者の解釈を通じ、道徳的な意味が強く付与されるようになったという²。かくして「人格」は、明治 20 年代以

¹ Kyoko Inoue, *Individual Dignity in Modern Japanese Thought: The Evolution of the Concept of Jinkaku in Moral & Educational Discourse* (Ann Arbor, Mich.: The University of Michigan, 2001), pp. 24-31.

² 道徳的な意味で用いられる「人格」という言葉については、例えば井上哲次郎は中学校の修身教科書において、国民道徳を涵養する方針として、「(一) 其の身体を保全し、(二) 其の精神を修養して、円満なる発達を遂げしめ、(三) 一定の職業を択んで、自立自営の道を講じ、(四) 又能く徳性を滋養して、自己の人格を高尙にすること」を挙げている（井上哲次郎『中学修身教科書 卷三』金港堂、1902 年、4 頁）。ここでは身心の鍛錬、職業による自立の道に加え、「人格」を向上させることは、国民としての重要な道徳的義務とされている。また、中島はイギリスのトーマス・ヒル・グリーン（Thomas Hill Green 1836-1882）の自我実現説に依拠しつつ「人格実現説」と総称される倫理学説を展開し、社会との関わりの中で

降の「修養」論——近代的な個人になるための自己教育をめざして展開された一群の言説——の枠組みで一般化していく³。その中で、中村正直（1832-1891）が翻訳した『西国立志編 原名自助論』（サミュエル・スマイルズ著、須原屋茂兵衛、一八七〇年）の語り方が、宗教的な理想としての「人格」へと援用されていく。大正期となると、「人格」という言葉は哲学者の阿部次郎（1883-1959）が提唱した「人格主義」の隆盛によって一層ブーマ化した。しかし、この流れの中の「人格」は「修養」よりも大正時代の教養主義が背景となっており、そのため、「人格主義」の主張においては、優れた「人格」を持つ人物のモデルを立てて自己の品性を養い、「人格」を向上させることよりも、人間の普遍性の探求に重きが置かれている⁴。

明治 30 年代後半から大正期にかけて「人格」と宗教言説との親和性が高まり、宗教が「人格」の養成に役立つというような語り方が成立していくということは、宗教学者の碧海寿広が指摘している⁵。こうして注目を集めた「人格」は、明治後期までに「個々人の内面的な超越性にかかわるものとして言説化されていた宗教をめぐる語りと容易に結びつき」、自らの「見神の実験」を語ることによって反響を呼んだ綱島梁川（1873-1907）や村上专精（1851-1929）、近角常観（1870-1941）などの宗教（学）者によって積極的に用いられるようになり、多様な議論を生み出したのである⁶。

「人格」が宗教言説の中に組み入れられていく過程について、近代真宗史を代表する知識人・近角常観に焦点を当てた碧海は、近角による「人格」の語り方が、「神秘的な宗教体験の力に駆動された真宗の伝統的な教説を、近代社会でその有用性を認められている概念で装飾する」という戦略を取ったものであるとし、当時の青年層を魅了した近角による「人格」の語り方の宗教性に着目した⁷。また、明治 30 年代における修養概念の成立に検討した栗田

人間は自己の努力によって、理想的な状態に近づく過程が「人格」の向上であると説いている。中島の人格論については、山村奨「近代日本における「人格」の意味——修養と陽明学の関係性から」（『日本研究』62号、2021年）参照。

³ 「人格」という観念の成立については、佐古純一郎『近代日本思想史における人格観念の成立』（朝文社、2009年）を参照されたい。

⁴ 阿部次郎の「人格主義」と大正期の教養主義との関連性については、竹内洋『教養派知識人の運命——阿部次郎とその時代』（筑摩書房、2018年）参照。また、瀬川大「「修養」研究の現在」（『研究室紀要』31号、2005年）の整理によると、戦後に活発な評論活動を行った唐木順三は「修養」と「教養」を区別しているが、その問い直しとして、筒井清忠は「修養」と「教養」が「人格主義」という点で一致するという観点を提示したという（筒井清忠『日本型「教養」の運命——歴史社会学的考察』岩波書店、1995年）。

⁵ 碧海寿広『近代仏教のなかの真宗——近角常観と求道者たち』（法蔵館、2014年）、とりわけ第四章「人格の仏教——近角常観と明治後期・大正期の宗教言説」を参照。

⁶ 同上、131頁。

⁷ 同上、140-141頁。

英彦は、宗教史の視角より、諸聖賢の「人格」という語りと修養言説との関わりを明らかにした⁸。確かに当時の「修養」から窺える「人格」は宗教（学）者にとって、社会・国家に生きる人間のあり方を説く言葉としてのみならず、自らの信仰を新たな枠組みで再解釈するためにも重要な概念であった。しかしここで留意すべきは、「人格」と結びついて語られる「信仰」も「belief」や「faith」の訳語として、世紀転換期頃に広く議論されるようになった近代漢語の一つであるということである⁹。すでに先行研究において指摘されたように、明治後期以降の信仰概念は個人の宗教的な「体験」や、人間が自己の現実的な存在の問題を問う「実存的宗教論」と密接に関わっていることに特徴を有している¹⁰。そして、例えば近角の試みに見られるように、「信仰」を語る上で釈迦という「人格」は避けられない存在であった¹¹。

他方で、大乘仏教は釈迦の直説ではないという大乘非仏説に晒されている日本の仏教者にとって、自らの「信仰」をいかに歴史的実在とされる釈迦と関連付けて正当化できるかという問題は、一つのアポリアであった。とりわけ釈迦ではなく阿弥陀仏を中心とする浄土宗と真宗系の知識人は、釈迦と阿弥陀仏を同じく「仏陀」の体系で説明しようと試みた。しかし、このように「信仰」の対象をいかに措定するかという模索の中で「人格」がいかなる役割を果たしたか、また人格論の中で「信仰」がいかに位置付けられるかといった問題については、十分な検討がなされていない。そこで本稿では、かかる「人格」と「信仰」との関連性の問題を考察すべく、「仏陀」の再創造の過程を見ていきたい¹²。

具体的な構成として、まずいわゆるヨーロッパ仏教学で形成された「人間釈迦」のイメージがいかに日本における「偉人」としての釈迦の創出に影響を与えたかを確認する。そして

⁸ 「人格」と修養言説との関連性については、栗田英彦「明治30年代における「修養」概念と将来の宗教の構想」（『宗教研究』89巻3輯、2015年）、60-65頁参照。

⁹ 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』29号、2010年）、34-35頁参照。

¹⁰ 世紀転換期における「信仰」の語り方については、星野靖二「清沢満之の「信」——同時代的視点から」（山本伸裕・碧海寿広編『清沢満之と近代日本』法蔵館、2016年）、前掲註（5）碧海『近代仏教のなかの真宗』、また拙稿「新仏教の夜明け——境野黄洋の信仰言説と雑誌『新仏教』」（『近代仏教』27号、2020年）を参照されたい。

¹¹ 前掲註（5）碧海『近代仏教のなかの真宗』の第四章参照。

¹² 修養・人格と近代仏教をテーマとする研究については、王成「近代日本における「修養」概念の成立」（『日本研究』29号、2004年）、前掲註（5）碧海『近代仏教のなかの真宗』、前掲註（8）栗田「明治30年代における「修養」概念と将来の宗教の構想」、オリオン・クラウタウ「修養としての仏教——村上専精の教育実践とその射程」（オリオン・クラウタウ編『村上専精と日本近代仏教』法蔵館、2021年）などが挙げられる。また、明治後期から大正期にかけての「修養ブーム」と近代仏教の教祖論との関わりに着目した研究としては、大澤絢子『親鸞「六つの顔」はなぜ生まれたのか』（筑摩書房、2019年）などがあるが、「人格」のモデルの一つとされた「仏陀」の語り方という問題については、管見の限りでは未検討のままである。

井上円了（1858-1919）や村上专精の議論に着目し、彼らがいかに「仏陀」を捉え、仏教における「仏陀」の重要性を説いたかを考察する。その延長として、阿弥陀仏をめぐる矢吹慶輝（浄土宗、1879-1939）と羽溪了諦（真宗本願寺派、1883-1974）を取り上げ、彼らがいかに「人格」としての釈迦と阿弥陀仏を関連付けて語ったかを検討する。

2. 「偉人」としての釈迦の創出

本節では、ヨーロッパ仏教学で形成された「科学的」な釈迦のイメージについて、先行研究を踏まえながら確認し、それが日本に導入された後、いかに日本における「偉人」としての釈迦の創出に影響を与えたかを考察する。

いわゆるヨーロッパ仏教学の誕生については、ウジェーヌ・ビュルヌフ（Eugène Burnouf 1801-1852）が 1844 年にパリで出版した『インド仏教学序説』（*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*）がその嚆矢とされる¹³。このヨーロッパ仏教学は、南条文雄（1849-1927）が帰国した 1884 年に日本に紹介されたと言われてきたが、マイカ・アーワーバックは、8 世紀から 20 世紀までの日本列島における釈迦像の変遷を辿る研究の中で、すでに 1860 年代には西洋からの新たな知識の流入とともに、このヨーロッパ仏教学も日本で認識され始めたと指摘している。ここで留意すべきは、南条自身が 1885 年に南アジアに滞在したにもかかわらず、釈迦の伝記に特に関心を示さなかったということである。同様に、日本の仏教者は 1870 年代より南アジアへと旅行し始めたが、それらの経験も釈迦の語り方に大きな影響を与えなかったようである。アーワーバックが指摘するところによれば、ヨーロッパ仏教学の影響を受けた近代日本の知識人が「偉人」としての「仏陀」を作り上げたのは、1890 年代から 1910 年代にかけてのことであった¹⁴。また、ドナルド・ロペスによると、「科学的」な「人間釈迦」のイメージの構築は、西洋の東洋学者たちによるところが大きい

¹³ 下田正弘はビュルヌフを「近代仏教学の父」と呼んでおり（下田正弘「近代仏教学の形成と展開」、『新アジア仏教史 02 インドⅡ 仏教の形成と展開』佼成出版社、2010 年）、また、ドナルド・ロペスはビュルヌフの貢献を仏教研究のインド化、梵語化、テキスト化、人間化としている（ドナルド・ロペス「ビュルヌフと仏教研究の誕生」、末木文美士編『近代と仏教』国際シンポジウム 41 号、国際日本文化研究センター、2011 年）。

¹⁴ Micah L. Auerback, *A Storied Sage: Canon and Creation in the Making of a Japanese Buddha* (Chicago; London: University of Chicago Press, 2016), pp.165-233. また、アーワーバックは、1890 年代となると、19 世紀のドイツで展開しつつあった歴史学の方法は一部の仏教知識人によって用いられていたことを指摘し、その一例として、近代日本初の仏教史専門誌である『仏教史林』の創刊に携わった一人である境野黄洋（1871-1933）を取り上げている。しかし、1890 年代における境野の関心は主に経典の解釈法に集中することであり、「人間釈迦」の問題は言及にとどまっていた。1890 年代における境野の仏教史研究については、拙稿「迷信と信仰のはざま——境野黄洋における「詩的仏教」の構想」（『宗教研究』96 巻 1 輯、2022 年）を参照されたい。

という¹⁵。それに加え、リチャード・ジャフィは、こうした釈迦中心の仏教理解が、(東)南アジアの仏教との交流の中で構築された側面もあると指摘している¹⁶。このように、ヨーロッパ仏教学の方法論とその人間としての釈迦像に刺激され、近代日本の知識人は釈迦の歴史的な実在に重きを置きつつも、その地位を「偉人」にまで高めることによって、釈迦の教えとされる仏教の価値を確保しようとした。

さて、「偉人」としての釈迦のイメージの形成に大きな役割を果たした知識人として、美術史家の岡倉天心(覚三、1863-1913)、哲学者の井上哲次郎などが挙げられる。また、文芸評論家として知られ、一時期に日蓮に傾倒した高山樗牛(1871-1902)や姉崎正治(1873-1949)など仏教の信仰を有する知識人もいた。その中でとりわけ、批判的な仏教史研究を目指し、1905年に東京帝国大学で宗教学講座の初代教授となった姉崎は、釈迦を一つの「人格」として捉え、それを「信仰」の対象としていることに特徴を有する。前川理子が、「没主体的な従来の宗教史に対抗して、非凡な宗教的人格の宗教形成上に及ぼす力に宗教発達の主因を求めた彼(姉崎)の観点は、英雄論的発想を宗教史研究に持ち込んだものであった」と指摘している¹⁷。このように、英雄論に影響を受けた姉崎の人格論は、宗教的な「偉人」に力点を置き、そこに「信仰」の根拠を求めるものであった。ここでは、姉崎が「史上現実の仏陀」と「宗教信仰の中心として終に常住永遠の実在神格」となった「法身の仏陀」との関連性を問題としていることに注目する必要がある¹⁸。その実、姉崎が「現身仏」と「法身仏」を著作のタイトルとしていることから窺えるように、彼は三身説を批判的に捉えつつも¹⁹、それによって歴史の実在としての釈迦と仏教経典から出てくる三世十方の「仏陀」のイメージとの関わりを説明しようとした。

また、釈迦をいかに捉えるかという問題について、「宗教学」の枠組みで「信仰」を根拠とする「修養」を説いた加藤玄智(1873-1965)は²⁰、『宗教学上より見たる釈迦牟尼仏』(弘道館、1910年)を発表し、当時のヨーロッパ仏教学で主張された仏教=無神論(atheism)

¹⁵ Donald S. Lopez, Jr., *The Scientific Buddha: His Short and Happy Life* (New Haven: Yale University Press, 2012), pp. 21-46 参照。

¹⁶ Richard M. Jaffe, *Seeking Śākyamuni: South Asia in the Formation of Modern Japanese Buddhism* (Chicago: The University of Chicago Press, 2019), p. 15.

¹⁷ 前川理子『近代日本の宗教論と国家——宗教学の思想と国民教育の交錯』(東京大学出版会、2015年)、149頁。

¹⁸ 姉崎正治『現身仏と法身仏』(有朋館、1904年)、1頁。

¹⁹ 仏法僧の中で「法」を強調する三身説について、姉崎はそれを釈迦の「人格」を中心とする仏教から逸脱したものであるとして捉えている(前掲注(15)前川『近代日本の宗教論と国家』、167頁)。

²⁰ 加藤は、世紀転換期に巻き起こり、仏教と社会の改良を訴えた新仏教運動に積極的に参加し、その延長線上にある「修養」の方法として内面的な「信仰」を強調している(加藤玄智『宗教新論』博文館、1900年)。

を批判し、「人格」として認識されている釈迦に「神格」の要素を見出し、仏教が「宗教」であることの証明を試みた。加藤によれば、仏教が一つの「宗教」として成立したのは、釈迦の「人格」の感化力によるものであり、それ故、釈迦が一つの「人格」と同時に、「神格化」された仏教の開祖でもあるという²¹。

上述したように、釈迦を含む「仏陀」は近代日本における多くの知識人によって議論され、その中で釈迦の「人格」と、「信仰」の対象としての「仏陀」との関連性をいかに説明するかということは重要な問題であった。このように、いわゆる西洋からの知——この場合は主に文献研究を中心とするヨーロッパ仏教学である——と仏教の信仰との交渉（negotiation）過程で、「仏陀」が語り直されていく。次節では、井上円了と村上専精の仏陀論を取り上げ、彼らがいかに歴史的な研究対象である「仏陀」と自らの「信仰」の拠り所である「仏陀」を調和しようとしたかについて考察する。

3. 「人格」と「信仰」の調和——井上円了と村上専精における「仏陀」

本節では、世紀転換期に巻き起こったいわゆる第二次「教育と宗教の衝突」論争を取り上げ、井上哲次郎の「倫理的宗教論」を批判した井上円了の議論に着目し、円了によって仏教の「人格的実在」がいかにイメージされたかを考察する。そして、もう一つの仏陀論として、大乘非仏説を含む大乘仏教の位置付けの問題と向き合った村上専精の仏陀論を検討する。

1899年、井上哲次郎は「宗教の将来に関する意見」を『哲学雑誌』の154号で発表し、第二次「教育と宗教の衝突」論争を引き起こした²²。彼は宗教の革新を提唱しつつも、既存の宗教の形式や、諸宗教に見られる「人格的」に写象された実在を否定し、「倫理的宗教論」と呼ばれる主張を提示している。栗田英彦が指摘したように、「倫理的宗教論」は多くの宗教者の反発を呼び、そしてその結果として超宗教的な次元として「修養」という領域をめぐる議論が展開されるようになった²³。井上哲次郎の「倫理的宗教論」における宗教の「人格的」な実在の捉え方が示唆しているように、「仏陀」の「人格」という問題は、「仏陀」を「宗教」としての仏教にいかに再定位するかということと密接に関わっている。

上述した井上哲次郎の「倫理的宗教論」への反発として、井上円了は1901年に「余か所

²¹ 加藤玄智『宗教学上より見たる釈迦牟尼仏』（弘道館、1910年）、28-40頁。なお、加藤は「人格」を「Personality」の訳語、「神格」を「Divinity」の訳語として用いている。

²² 世紀転換期におけるこの第二次「教育と宗教の衝突」論争については、繁田真爾「1900年前後日本における国民道徳論のイデオロギー構造——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』53-54号、2008年）を参照されたい。また、同論争においてとりわけ井上哲次郎と井上円了の差異を考察するものとしては、長谷川琢哉「円了と哲次郎——第二次「教育と宗教の衝突」論争を中心として」（『井上円了センター年報』22号、2013年）が挙げられる。

²³ 前掲注（8）栗田「明治30年代における「修養」概念と将来の宗教の構想」参照。

謂宗教」と題する論説を『哲学雑誌』の173号から177号までに連載した。円了も井上哲次郎と同様に宗教の革新を主張するが、そのためには「人格的実在」が必要であるとしている²⁴。ここで注目すべきは、円了が「人格的実在」として阿弥陀仏を含む「一切の報身仏」の実在を認めているということである²⁵。それは「宗教の本領は不可知的、其目的は安心立命、其作用は信仰直覚、其方法は相対と絶対」という彼の観点によるものであるが²⁶、そこには彼の真宗的なバックグラウンドの影響が窺える²⁷。

「余か所謂宗教」において円了は、井上哲次郎の「倫理的宗教論」を批判するとともに、村上专精の『仏教統一論・大綱論』（金港堂、1901年）を糾弾した。円了の理解では、村上の主張は「仏教の本意は普遍的涅槃にありて、擬人的弥陀にあらざる」ということである²⁸。確かに村上は、仏法僧という三宝の中で「法」を最も重要視しているが、それは彼が大乗非仏説の問題に直面し、「仏説」よりも「仏意」を強調している彼の一貫的な立場によるものであると捉えることもできるであろう²⁹。

大乗仏教の位置付けについては、大乗仏教が歴史上に実際に存在した釈迦によって説かれたものではないという大乗非仏説を中心的な課題として、世紀転換期に議論が白熱した³⁰。その代表となるものが、1901年に上梓され、大乗非仏説を宣揚したとされる村上专精の『仏教統一論・大綱論』であった。また、村上は1905年に、『仏教統一論』の第三編として『仏陀論』（金港堂）を刊行し、「宗教」としての仏教を論じる上で、「仏陀」を研究することが必要であると論じている。西村玲は、近代における釈迦像の構築の意義について、「仏教の開祖であり現実の歴史的存在である釈迦は、近代の知識人が求める信仰と科学の要請を二つともに満たしうる存在として、その絶対的な位置を保ち続けた」という重要な指摘を行った³¹。村上の場合から窺われるように、大乗仏教を含む「仏教」の統一という彼の事

²⁴ その理由として、円了は「宗教」が「哲学」とは異なり、「宗教」の目的が「人をして此体と融合し此地に体達せしめんとする」ことであるため、「其实在をして人に接近せしめざるべからず」と述べている（井上円了「余が所謂宗教」、『甬水論集』博文館、1902年、46頁）。

²⁵ 同上、45頁。

²⁶ 同上、30頁。

²⁷ 真宗大谷派の寺院に生まれた円了は、通宗派的な活動を行った仏教知識人として知られるが、「仏教改良」をめぐる彼の思想と行動は真宗大谷派と密接な関わりを持っていた（長谷川琢哉「井上円了の仏教改良と真宗大谷派」、『現代と親鸞』44-0号、2021年）。

²⁸ 前掲注(24)井上「余が所謂宗教」、44頁。

²⁹ 蓑輪顕量によると、村上专精は大乗非仏説に同調しているように見えるものの、彼の意図はむしろ「仏説」ではない大乗仏教の正当化であったという（蓑輪顕量「〈大乗非仏説論争〉再考——村上专精の意図」、前掲注(12)クラウタウ『村上专精と日本近代仏教』参照）。

³⁰ 近代日本における大乗非仏説の問題については、末木文美士『思想としての近代仏教』（中央公論新社、2017年）、とりわけ第五章「大乗という問題圏」の345-374頁参照。

³¹ 西村玲「釈迦信仰の思想的展開——大乗非仏説論をめぐる近代化とは何か」（『東方』26号、2010

業の中で、「仏陀」の問題は中心に据えられている。

しかし、村上は『仏陀論』の中で「本編は歴史上に於ける釈迦を伝述せんとするにあらずして、寧ろ歴史上に於ける仏陀を講究せんとするにあり」と述べていることからわかるように³²、彼の関心は人間としての釈迦よりも、三世十方の諸仏を含めた「仏陀」の体系を作ることであった。ここでは「仏陀」が「人格的」な存在であるか「非人格的」な存在であるか——換言すれば、「仏陀」の歴史性と超越性——という問題が浮上してくる。村上によると、歴史的事実である「仏陀」は、仏教の展開過程で「歴史以上の仏陀」と「融合調和」するようになり、そしてこうした仏陀論の「発展」の結果として、「人格的仏陀」は「非人格的性質の者」（大日如来や阿弥陀仏など）に変容したことが問題であるという³³。村上にとって、この問題に対する一つの回答は、歴史上に存在した「仏陀」とその後に取り上げられた「仏陀」を区別し、その関連性を説明することにある。

本節で見たように、第二次「教育と宗教の衝突」論争において、円了は井上哲次郎の「倫理的宗教論」に反発するかたちで、「信仰」を中心とする仏教では、釈迦のみならず阿弥陀仏などの「人格的事実」が必要であることを強調している。円了が批判を加えた村上の『仏教統一論・大綱論』では、「法」が「仏」より重要な地位を占めているが、1905年に出版された村上の『仏陀論』では、「仏陀」の「人格」と「非人格」の問題が取り上げられた。仏教あるいは大乘仏教の「信仰」を正当化するために、両者ともに「仏陀」の「人格」を中心として議論を展開させたということには、目を向ける必要があるであろう。また、両者において井上哲次郎の「倫理的宗教論」に対し、徳育の枠組みにおける宗教的な「信仰」の重要性を強調するために、「信仰」による「人格」の向上を証明する必要があった。ここで注目したいのは、彼らが自身の信仰の告白よりも、「信仰」をいかに近代社会に再定位するかということに関心を寄せているということである。そしてその際に、彼らはやはり「仏陀」を自己の人格向上のための範型とするという、井上哲次郎に見られるような「人格」の理解に基づきながら議論を展開させたのである。次節では、1910年代における「人格」と阿弥陀仏に関する議論を取り上げ、大正初期前後における「仏陀」の議論の展開について考察する。

4. 釈迦と阿弥陀仏の問題——歴史的事実と神話的想像の調和

本節では、浄土宗系の仏教者・矢吹慶輝と真宗系の仏教者・羽溪了諦の議論を取り上げ、彼らがいかに「人格」としての釈迦と、阿弥陀仏に対する「信仰」の調和を図ったかについ

年)、301頁。

³² 村上専精『仏教統一論・仏陀論』（金港堂、1905年）、凡例（1）。

³³ 同上、497-506頁。

て分析する³⁴。

東京帝国大学哲学科に入学し、姉崎正治のもとで卒業論文「阿弥陀仏乃研究」を提出した矢吹は、1911年2月に『阿弥陀仏乃研究』（丙午出版社）を出版した。同著は近代における浄土教の批判的研究の嚆矢とされ、1937年に明治書院より増訂再版された後、1981年に臨川書店より第3版が刊行された。姉崎はこの『阿弥陀仏乃研究』に寄せた序文で、教義と信仰上における釈迦と阿弥陀仏の関連性を次のように説明している。

矢吹君は大体に於て、阿弥陀仏に対する信仰を釈尊に対する信仰の発達（若くは変形）に求め、本願救済、慈悲摂取、国土成就等信仰の内容、並にその幫助として神話伝説をも、多くは仏教本来の性質、内部の発達として解釈するの途を執れり……歴史上の仏陀に関する一章は、比例上稍長きに失する感なきにあらざるも、滅後の仏陀と過去仏並に未来仏の信念より進んで本生本願、菩薩の願行、法身並に報身の觀念を追跡し来りて、阿弥陀仏の性質を主として内部の発達に依りて解釈せんとしたるは、方法と共に内容に於ても、極めて有益なる結果（仮令へ全く究竟の決論に到らざるも）を得たりといふべし³⁵。

姉崎が紹介しているように、『阿弥陀仏乃研究』で矢吹は、あくまでも阿弥陀仏に対する「信仰」を「釈尊に対する信仰」の「発達」あるいは「変形」とし、阿弥陀仏という存在がインドにその源流を辿る仏教の内部から展開した「仏陀」の觀念であるということを主張している。また、姉崎はこの序文で、「阿弥陀仏の信仰は、密教と相並んで、元来仏教中最も特異の発達をなしたるもの、釈尊を中心とせずして別個の仏陀を信仰の中枢におき、理想を現在の諸法におかずして西方の浄土に移し、戒定慧三学の修行を棄てて他力易行の信仰に移りしものなり」と、「阿弥陀仏の信仰」の特殊性について述べている³⁶。他方で、姉崎は日本の阿弥陀仏信仰を正当化するために、「阿弥陀仏教と彼の印度や中央アジアの阿弥陀仏教と、直接に血脈相通はざりしとするも、此の方面の淵源は彼の方面に求めざるべからず」と

³⁴ 近代におけるヨーロッパ仏教学では、釈迦以外の「仏陀」——例えば大日如来や阿弥陀仏など——はあまり顧みられることはなかった。その例外として、阿弥陀仏を「仏耶一致論」の中で位置付けようとする動向がみられる。すなわち、浄土教を仏教の系統に属するものと見なすことよりも、浄土教とキリスト教の類縁性を歴史的に証明しようとする動きが存在した。ヨーロッパで形成された阿弥陀仏のイメージについては、Galen Amstutz, *Interpreting Amida: History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism* (Albany: State University of New York Press, 1997), pp. 55-82 参照。

³⁵ 姉崎正治「矢吹文学士の「阿弥陀仏の研究」につきて」（矢吹慶輝『阿弥陀仏の研究』丙午出版社、1911年）、9-10頁。

³⁶ 同上、4頁。

37、阿弥陀仏信仰とインドや中央アジアの仏教との関わりを歴史的研究により明らかにすることの重要性を説いている。「仏陀論」における阿弥陀仏の位置付けについては、矢吹は次のように論じている。

仏陀論は其発足点に於て、既に現実の仏陀を起本とせり。此故に法身理仏は各種の信仰を説明すべき大本たりと雖も、宗教的崇拜の対象となし、之を一般民衆の帰托とせんには、又再び具象的説明を仮らざるべからず。阿弥陀仏は正しく其一なり³⁸。

かくして、矢吹は阿弥陀仏を歴史上に実在した仏陀の教えに「具象的説明」を与える存在として理解している。そして、その阿弥陀仏が「宗教的崇拜の対象」となり、「一般民衆の帰托」のために必要であると主張したのである。矢吹は阿弥陀仏のイメージには「譬喩的神話的痕跡」がみられることを認めつつも、それらの「譬喩」が「人格化」されたことにより、阿弥陀仏という「仏名」も生じるようになったと説明している。このように、彼は「仏陀」としての阿弥陀仏の形成を歴史的に追及したといえる³⁹。つまり、阿弥陀仏は釈迦のような歴史的に実在した人物ではないが、一つの「人格」として捉えられるというのである。釈迦の教えである「仏の法」が、釈迦の入滅後には一度「法の仏」となったが、それがまた「仏の仏」となり、その新たな「仏」はまた一つの「人格」となり、それが阿弥陀仏であるとするのが矢吹の阿弥陀仏理解なのである⁴⁰。

さらに、矢吹の議論では、阿弥陀仏を中心とする浄土教の特徴は「信仰的」とされ、それはまたそのまま「日本仏教」の特徴として語られていく⁴¹。具体的には、矢吹は近代の仏教知識人の議論に広く見られる「聖道門」と「浄土門」を区別するレトリックを使用し⁴²、『般若心経』、『法華経』、『涅槃経』などに見られる「史的仏陀」が「智的仏陀」、それらの

³⁷ 同上、5頁。

³⁸ 前掲注(35) 矢吹『阿弥陀仏乃研究』、179頁。

³⁹ 同上、180頁。

⁴⁰ 同上、195頁。歴史的実在としての「仏陀」と阿弥陀仏との関連性について、矢吹は「現実仏陀の慈悲覚他の余薫は発して終に他力救済の阿弥陀仏を生ずる」と説明している。

⁴¹ 近代における「日本仏教」という語り方の展開については、オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教史学』（法蔵館、2012年）を参照されたい。なお、ここで矢吹は注意深く浄土教と「迷信」の区別を述べ、浄土教の中にある現世利益的な要素は、阿弥陀仏信仰の「本来」のかたちとは異なり、「密教経典の阿弥陀仏」の影響を受けて形成されたものであるとしている。そして阿弥陀仏信仰の「特色」は、「本願」と「慈悲」に重きが置かれたことであると主張している（前掲注(35) 矢吹『阿弥陀仏乃研究』、193-194頁）。

⁴² 「聖道門」を「智」の領域に属するものとし、「浄土門」における「情」の要素を強調する語り方については、例えば井上円了『真理金針 続々編 仏教は智力情感両全の宗教なる所以を論ず』（法蔵館、1887年）がその典型的な事例である。

經典によって創立された涅槃宗、天台宗、華嚴宗などが「教理的」、「主智的」、「自力的」、「難行道」であるとする。それに対して、『無量寿經』を中心とする浄土教が「信仰的」、「主情的」、「他力的」、「易行道」であると述べている。しかし、「法に即せる仏陀」をめぐる議論は「宇宙的汎神的」あるいは「本体的形而上学的」となりやすく、「宗教信仰」よりも「哲学思辨」の範疇に入る傾向があるため、「北方仏教」とりわけ「日本仏教」は阿弥陀仏と密に結び付いたかたちで展開したという⁴³。

矢吹はあくまでも歴史的研究の手法を用いて阿弥陀仏と釈迦との関連性を追跡し、阿弥陀仏が「信仰」の確立に必要であるということに理論的な説明を与えようとした。こうした矢吹の姿勢は、「人格」や「信仰」の捉え方において彼の師である姉崎の釈迦論と共通性を有するものであるといえよう。それに対して、真宗本願寺派に属する羽溪了諦の『阿弥陀仏の信仰』（興教書院、1913年）は、「死生」をめぐる「煩悶」の解決策として、阿弥陀仏に対する「信仰」を説き、その「實在」の問題に対して「信仰」の領域において回答を試みた⁴⁴。

羽溪はまず、「新宗教」や「新信仰」が叫ばれる一方で「旧信仰」が一概に否定されることを批判的に捉え、「旧信仰」が「自己の真生命」となることができれば、それがむしろ「新信仰」であると論じている⁴⁵。羽溪が「生命」を強調していることは、彼が「死生」の問題に大きな関心を寄せていることに起因している。彼によれば、「生命は最根本であり、第一義であつて、理性や道理^やは生命から産出せられたものである」という⁴⁶。ここでは、「生命」は学説や教義と対極するものとして語られ、そして「真生命」を得るために宗教が必要であるという論理が立てられている。それは、「宗教は真生命に入らむとする、全人の要求に根ざして、死の問題を解決することを以て目的とするものと言ひ得る」からである⁴⁷。

羽溪は、「三世因果の理法」や「輪廻転生」といったことをもはやそのまま事実として信じていけない「現代人」の「灰色の苦悶」を問題視している。そして、このように「浄土の三部妙典なるものが、果して釈尊金口の説であるか何うか」などのことを疑う「歴

⁴³ 前掲注(35) 矢吹『阿弥陀仏の研究』、190頁。

⁴⁴ 羽溪は「阿弥陀仏の信仰」という言葉を用いているが、同著の主な内容は「弥陀信者」としての信仰の告白や、親鸞の「阿弥陀仏に対する観念」などを探究するものである。すなわち「阿弥陀仏」に対する「信仰」を説明するものであるといえる。

⁴⁵ 羽溪了諦『阿弥陀仏の信仰』（興教書院、1913年）、2頁。なお、羽溪が「生命」を強調している背景には、大正期における生命主義の流行があるということに注目する必要があるであろう。鈴木貞美により「大正生命主義」と名付けられたこの思潮については、鈴木貞美『「生命」で読む日本近代——大正生命主義の誕生と展開』（日本放送出版協会、1996年）、島菌進・末木文美士・大谷栄一・西村明編『近代日本宗教史 第3巻 教養と生命』（春秋社、2020年）とりわけ碧海寿広が執筆した第二章「大正の教養主義と生命主義」参照。

⁴⁶ 前掲注(45) 羽溪『阿弥陀仏の信仰』、19頁。

⁴⁷ 同上、21頁。

史的・研究」(羽溪はそれとほぼ同義で「科学的研究」も用いている)の立場に対し、「弥陀信者」の「信仰」のあり方を説いていく⁴⁸。そこで注目すべきは、彼が信仰をさらに「根本信念」と「教義に対する信仰」に区別し、それにより前者に支えられる「生命としての宗教」と、後者の信仰対象である「表現としての宗教」との間に一線を画したということである⁴⁹。羽溪によれば、この「根本信念」は「宗教の本質——生命——信仰」を理解した上でのものであり、それに対して「三世因果」の教えから「仏如来の实在」に至るまでの「教義」を抛り所とする「信仰」は「第二義的信念」であるという⁵⁰。

阿弥陀仏の实在に関し、羽溪は「われは阿弥陀如来の实在は信ずる」と主張し、阿弥陀仏に対する信仰はほかでもなく「救済」の信仰であると説いている⁵¹。

救済が信ぜられたのと、弥陀の实在が信ぜられたのとは、同時否同一の事であるが、強て前後を立てれば、救済を信ずる方が先である。救済者の实在の模様などは如何やうでもよい。これを人格的のものとするも、非人格的のものとするも、根本信念には関する所では無い⁵²。

このように、羽溪は阿弥陀仏の实在を「救済」への「信仰」と結び付け、「根本信念」という内面的な領域を確保することにより、阿弥陀仏が「人格的」な存在か「非人格的」な存在かという問題を戦略的に回避した。また羽溪は、阿弥陀仏という「救済者」に対する「信仰」が個人の「人格」の向上を促すことができるため、「信仰」によって「自己発展」が見込めることを説き、「危険」な「個人主義」に対抗する「健全」な「個人主義」を説いている⁵³。

本節で見たように、浄土宗あるいは真宗系の仏教者である矢吹と羽溪にとって、歴史上に实在した釈迦と阿弥陀仏の関連性を説明し、阿弥陀仏に対する「信仰」を正当化することは、自身が属する宗派的伝統と「釈迦の教え」とされる仏教を調和するために不可欠な作業であ

⁴⁸ 同上、39-40頁。

⁴⁹ 同上、41-42頁。

⁵⁰ 同上、43頁。

⁵¹ 同上、68頁。

⁵² 同上、71頁。

⁵³ 同上、264頁。ここでの「個人主義」は、日露戦争以降における「個」の析出にともない流行し始めた思潮の一つであるが、明治後期と大正期の政府は、「個人主義」と国民道徳の理想との間に断絶があると考え、「個人主義」を警戒していた。羽溪は「健全なる個人主義」を強調している背景には、こうした時代状況があるといえる。なお、近代日本における「個人主義」の変容過程については、それを思想的に追跡した先崎彰容『個人主義から〈自分らしさ〉へ——福沢諭吉・高山樗牛・和辻哲郎の「近代」体験』（東北大学出版会、2010年）参照。

った。とはいえ、両者の説く「信仰」には決定的な相違点がある。矢吹は、厳密な文献研究に基づき、阿弥陀仏が釈迦の教えの「具象的説明」であると論じている。それに対して羽溪は「救済」に重きを置きつつ、「健全なる個人主義」の形成における阿弥陀仏に対する「信仰」の必要性を力説し、阿弥陀仏の「人格」をめぐる複雑な問題を「根本信念」というレトリックにより克服しようとした。浄土宗で得度した矢吹であるが、彼はあくまでも宗教学者の立場から、自身の信仰のあり方よりも、阿弥陀仏に対する「信仰」の歴史的展開に関心を寄せている。他方で、羽溪は「弥陀信者」という自己のアイデンティティを表明しつつ、自身の「信仰」の告白を行っている。彼は自己の「人格」の向上を大正期生命主義という新たな枠組みで説いていくが、その際に、「人格」のモデルとされる阿弥陀仏の實在はもはや科学的に証明せざるをえない問題ではなくなる。その代わりに、彼は真宗の伝統的な救済を「信仰」と結び付け、「救済者」である阿弥陀仏に対する「信仰」が「人格」の向上を促すという新たな論理を立てたのである。

5. おわりに

以上、明治後期から宗教言説と結び付けられるようになった「人格」なる概念を中心として、いわゆる西洋の知とされるヨーロッパ仏教学の影響を受けつつ、近代日本における「仏陀」のイメージがいかにかに形成されたかを考察した。「人格」は「信仰」を語る上での諸課題を克服するために重要な概念であったことが確認できた。

第二次「教育と宗教の衝突」論争の引き金となった井上哲次郎の「倫理的宗教論」は、「宗教」と「倫理」を混同するものとして多くの宗教者から批判を浴びせられた。そこで一つの争点となったのは、「宗教」における「人格的實在」、仏教に即していえば「仏陀」の「人格」をいかにかに措定するかという問題である。それと同時に、「仏陀」の「人格」は、大乘非仏説に晒される日本の仏教者にとって、自らの「信仰」を正当化するために直面せざるをえない問題でもあった。かかる時代状況の中で、井上円了と村上专精は、「仏陀」の「人格」をめぐる歴史的事実と神話的想像とされる内容の調和を試みているが、両者の意見は「報身仏」である阿弥陀仏の位置付けに関して分かれている。

また、本稿で確認したように、近代日本における浄土宗と真宗系の仏教者にとって、「人格的」な釈迦の教えとされる仏教の中で、いかにかにして自らの「信仰」の拠り所である阿弥陀仏を説明するかという複雑な問題が存在した。矢吹は阿弥陀仏に対する「信仰」の形成を釈迦への「信仰」に遡り、阿弥陀仏に一つの「人格」を見出し、それが「法」の「具象的説明」に与える存在であるとしている。それに対して羽溪は、信仰のあり方から「根本信念」と「教義に対する信仰」を区別し、前者の次元で阿弥陀仏の實在の捉え直しを試みた。それに

よって羽溪は、阿弥陀仏の「人格」と「非人格」の問題を巧みに回避しただけでなく、「人格」を根拠とする「信仰」よりも、「救済」を信じるという伝統的な「信仰」を新たな時代状況において再解釈したのである。矢吹と羽溪は、阿弥陀仏の「人格」へのアプローチでは相違しているものの、「仏陀」のイメージにおける歴史性と超越性という、矛盾しているように見える問題を乗り越えようとしたことにおいてはむしろ共通しているといえよう。

「人格」への「信仰」から救済論における「信仰」——本稿で取り上げた近代日本の宗教（学）者は、釈迦の教えとされる仏教と、日本列島における仏教の「信仰」をいかに関連付けるかという課題に直面し、その回答を模索した。その中で、例えば矢吹による「日本仏教」の語り方は、「日本仏教」の特殊性という主張に導かれる可能性を有しているが、こうした「日本仏教」をめぐる歴史叙述と「信仰」の問題については、今後の課題としたい。