

佛教は哲學なりや宗教なりや

—近代日本における佛教の宗教化と 禪宗・眞宗の一元的理解の誕生—

伊 吹 敦*

はじめに

日本と中國の近代化の過程で佛教が大きな試練に曝されたことはよく知られている。日本では廢佛毀釋が行われ、中國では廟產興學運動の推進によって、一時は佛教そのものが廢絶しかねないような状況に追い込まれたのである。兩國において佛教が長い傳統と歴史を持ち、また、社會に深く浸透していたがゆえに、否定すべき舊社會の代表のように見做されたためであって、その點では日中兩國に大きな相違はなかったのである。

ところが、その後の兩國の佛教の展開には多くの相違を見出すことができる。別に論じた大乘非佛說論や『大乘起信論』中國撰述說に對する佛教界の對應の相違などもその一例であるが¹、そこには日本と中國の佛教界が置かれた状況や兩國の佛教思想そのものの違いが反映しているのである。従って、そうした相違に着目することは、近代以前に形成されていた兩國佛教の特性を理解するうえで極めて有効であると言える。ここで取り扱おうとする「佛教は哲學なりや宗教なりや」という問題に對する見解の相違もその重要な一要素とすることができる。

この問題は、日本では、1880年代に主にアカデミズムの場で取り上げられるようになったもので、當初は佛教の「哲學」性が注目されたものの、次第に「宗教」性が重視されるようになり、1910年代には、「宗教」以外の何ものでもないという形で終息を見た。興味深いのは、この問題が、こ

*東洋大学文学部教授

の時代に戊戌の政變で日本に亡命していた章炳麟（1869-1936）らによって中國に齎され、以後、盛んに論じられるようになり、しかも日本とは全く異なる方向に議論が進んでいったということである。

本論文の目的は、日中兩國におけるこの問題に対する見解とその展開を比較検討することで日中間の佛教の本質的な相違を明らかにするところにあるが、そのためには日中兩國における社會状況や思想状況等にも言及せざるをえず、かなりの長文になることは避けがたい。そこで本拙稿では、先ず日本について、この問題が提起された背景や理由、見解の相違、社會の變遷に伴う見解の變化等について概観することにしたい。

ただ、その前に「佛教は哲學なりや宗教なりや」という問いが成立する前提となっている「宗教」「哲學」「佛教」という用語の成立と定着、それが示す内容について確認しておく必要がある。

一 「宗教」「哲學」「佛教」という概念の成立と定着

先ず、「宗教」という用語であるが、先行研究によれば、當初、この言葉はキリスト教の布教をめぐる外交文書を中心に「Religion」の譯語として用いられていたものであるという²。明治六年（1873）に歐米列強への配慮からキリシタン禁制の高札を撤去して布教を默認して以降、キリスト教は、次第に盛んとなっていったわけだが、正しく、この明治六年に結成された明六社の人々、即ち、西周（1829-1897）、福澤諭吉（1835-1901）、加藤弘之（1836-1916）、森有禮（1847-1889）らを中心に、この「宗教」という用語が頻繁に用いられるようになり、井上哲次郎（1856-1944）編の『哲學字彙』（1881年）に掲載されることで一般化したとされている。

啓蒙思想家たちは歐米の實情の紹介に努めたが、その場合、彼らが言及する「宗教」は基本的にはキリスト教を意味した。例えば、1877年、慶應義塾の第三代塾長を務めた小幡篤次郎（1842-1905）は、ジョン・スチュワート・ミル（John Stuart Mill, 1806-1873）が人道を宗教の外に立てようと

したことに共感し、『彌兒氏宗教三論』を翻譯出版しているが（出版者：丸家善七）、ここでいう「宗教」とは、具體的にはキリスト教を指している。そして、彼らによって歐米におけるキリスト教に對應するものとして日本の傳統文化の中に見出されたのが「佛教」であった。それまでは「佛法」「宗乘」などと呼ばれていたものが、ここにきて、キリスト教と同等のものとして「佛教」と呼ばれ、同じく「宗教」の範疇に含められるようになったのである。従って、「佛教」という言葉を使う時点で、既に「宗教」であるという暗黙の了解があったのである。

また、キリスト教宣教師たちが、佛教をキリスト教と同じ「宗教」と見做して盛んに批判攻撃したことも、佛教やキリスト教を含む上位概念としての「宗教」という用語の普及に貢献したと思われる。この時期のヨーロッパでは植民地經營によってキリスト教以外の種々の「宗教」についての情報が齎され、それらを比較して關聯づける「比較宗教學」（Comparative religion）が成立し、マックス・ミュラー（Friedrich Max Müller、イギリス、1823-1900）、エドワード・バーネット・タイラー（Edward Burnett Tylor、イギリス、1832-1917）らがこの分野で業績を擧げていた。従って、來日した宣教師たちにとって、佛教が「宗教」の一つであることは既に前提となっていたのである。ちなみに、宣教師たちが佛教の權威を失墜させるための武器として利用したのも、比較宗教學によって明らかとなった佛教の原初形態についての知見であった。これが大乘非佛説論であって、大乘佛教が後世の妄説であり、確たる根據のないものであるから信ずるに足らないと主張したのである。

こうしたことから「宗教」という言葉は、佛教やキリスト教を内に含む概念として使用されるようになったものの、もともと「Religion」という言葉の譯語であり、その含意としてキリスト教的な性格が強く意識されていたことは注意されねばならない。「佛教は哲學なりや宗教なりや」という問題が提起される時、その「宗教」とは、「キリスト教などに代表される宗教」という意味合いが強く含まれていたのである。

また、もう一つ注意すべきは、この時期の「宗教」という用語には、今日、その言葉の重要な要素となっている「私的な信仰」という意味合いが極めて弱かったということである。明治政府は、キリスト教の布教を黙認する前年に（1872年）、これに備えるかのように教部省を設けて佛教や神道を用いて國民の善導を圖ろうと試みた。要するに宗教を統治に利用しようとしたのであって、ここでは社會倫理（國民道徳）と私的な宗教とが區別されずに考えられていたのである。

これについては、江戸時代以降、佛教が檀家制度によって幕府の統治機構の一翼を擔ってきたということもその一因であろうが、新たに流入したキリスト教がアジア各國において列強の帝國主義の先遣隊としての役割を擔っていたこと、宣教師たちが歐米の科學文明とキリスト教とが一體のものであり、現代に相應しい、科學と兩立し得る宗教であるとする主張を鼓吹し、社會的影響力を持つ知識人を對象に最新の科學的知見を利用する形で布教を行っていたこと等も大いに關わっていたと思われる。要するに、佛教にもキリスト教にも「私的な信仰」という要素は確かに存在したが、當時は、そうした面を強調するような状況にはなかつたのである。

明治政府のこうした政策に對して、福澤諭吉は『文明論之概略』（1877年）卷之六、「第十章 自國の獨立を論ず」で次のように批判している。

「故に宗教ヲ擴テ政治上ニ及ボシ以テ一國獨立ノ基ヲ立テントスルノ説は考ノ條理ヲ誤ルモノト云フ可シ宗教ハ一身ノ私徳ニ關係スルノミニテ建國獨立ノ精神トハ其赴ク所ヲ異ニスルモノナレバ假令ヒ此教ヲ以テ人民ノ心ヲ維持スルヲ得ルモ其人民ト共ニ國ヲ守ルノ一事ニ至テハ果シテ大ナル功能アル可ラズ」³

こうした啓蒙思想家の批判もあり、また、神道思想を重視することに對する佛教側の批判等もあつて、この施策は破綻し、明治10年（1877）に教部省が廢止され、明治17年（1884）には教導職が廢止された。更に明治22

年(1889)に公布され、翌年に施行された『大日本帝國憲法』において「安寧秩序を妨げず、及び臣民の義務に背かざる限りにおいて信教の自由を有す」と規定されたことによって、佛教とキリスト教が同じく「宗教」であると認められるとともに、それが個人の自由に任される私的なものであることが確認されたのである。

しかし、これによって政府や宗教家たちの考えが直ちに宗教と國家(國民道徳)の分離へと向かったわけでは決してなかった。そのことは佛教の國家護持を目指す尊皇奉佛大同團(1889年結成)の活動や、政府が佛教・キリスト教・神道の代表を呼んで統治に協力させようとした三教會同(1912年)などを見れば明らかであろう。實際のところ、「宗教」という言葉において「私的な信仰」という意味合いが強くなるのは、本拙稿で論及するように、社會的に大きな變化が生じた明治30年代以降のことなのである。

一方、「哲學」について言えば、「Philosophy」という語が16世紀に流入して以來、江戸時代の蘭學者たちがその譯語としてしばしば用いたのは「理學」という言葉であり、明治に入っても、10年代の半ばまでは、この「理學」が主に用いられた。しかし、明治3-4年(1870-71)頃から西周が「哲學」という譯語を使い始めると、次第にこちらの方が優勢となり、井上哲次郎の『哲學辭彙』に採用されることで一般化していった⁴。

「理學」という譯語が退けられたのは、この言葉が儒教に由來するものであるため、儒教と哲學の根本的な差異が認識されてゆくに伴って、相應しくないという考えが廣まっていったためであるが、「哲學」という譯語を創出した西周ですら儒教的發想から自由ではなかったとされている⁵。しかし、こうした状況は東京大學の設置によって大きく變化していった。

明治10年(1877)に東京大學が設置されると、歐米に倣って文學部内で「哲學」が講じられ、明治14年(1881)には、それまでの「哲學政治學及び理財學科」から「哲学科」が獨立した。当初は歐米の「哲學」を中心に教授・研究が行われたが、インドや中國の思想もそれと同種のものを含むと見られて「印度哲學」や「中國哲學」として教授・研究の對象とされる

ようになっていったが、当初、「印度哲學」の代表と考えられていたのが外ならぬ佛教であった⁶。このように佛教がアカデミズムの場で「哲學」の一環として研究されたということが、日本近代佛教史に決定的な影響を與えることになった。何故なら、それが近代化の推進という社會の大きな動きの中で否定的にのみ扱われてきた佛教の再評價に繋がったからである。

二 東京大學・帝國大學における哲學研究と佛教の再評價

東京大學が成立を見た明治10年（1877）に動物學の教授に招かれたのがアメリカ人のエドワード・モース（Edward Sylvester Morse、1838-1925）である。彼は二年後に退任するまでの間、チャールズ・ダーウィン（Charles Robert Darwin、1809-1882）の進化論に基づいて講義を行うとともに、明治11年（1878）には哲學の教授として社會進化論を奉ずるアーネスト・フェノロサ（Ernest Francisco Fenollosa、1853-1908）を招き、哲學科の基礎を築いた。明治12年（1879）以降、曹洞宗の禪僧、原坦山が講師として招かれ、「佛書講義」として『大乘起信論』の講義を行った（-1888）。この講義は井上哲次郎（1856-1944）、井上圓了（1858-1919）、清澤滿之（1863-1903）らが聴講し、彼らに大きな影響を與えた⁷。

明治14年（1881）、「哲學科」が獨立し、翌年、「東洋哲學」という科目が新設された際に助教授に任用されたのが井上哲次郎であり（1890年以降、教授）、また、この時、印度哲學の講師として招かれたのが眞宗大谷派の僧、吉谷覺壽（1843-1914）であり⁸、井上圓了や清澤滿之らは彼らにも學んだ。

その後、明治19年（1886）に東京大學は「帝國大學」と改稱され、更に明治30年（1897）には京都帝國大學の設置に伴い、「東京帝國大學」と改められたが、その間、明治23年（1890）には村上專精（1851-1929）が、明治32年（1899）には前田慧雲（1853-1930）が印度哲學の講師となった（村上は、1917年に寄付講座として印度哲學講座が発足した際に初代教授とな

る)。また、明治31年（1898）には高楠順次郎（1866-1945）が博言學（言語學）講座の講師に就任し、明治18-19年（1885-1886）に南條文雄（1849-1927）が講じた後、休講状態が続いていた梵語學の科目を復興した。そして、翌年には教授に昇格し、更に明治34年（1901）には新たに梵語學講座を開いた⁹。

この間、帝國大學、東京帝國大學の哲學科で佛教を中心に學んだ人として、松本文三郎（1869-1944、後に京都帝國大學教授）、近角常觀（1870-1941）、常盤大定（1870-1945）、堀謙徳（1872-1917）、姉崎正治（1873-1949）、木村泰賢（1881-1930）、宇井伯壽（1882-1963）らがあり、常盤大定は明治41年（1908）、堀謙徳は明治42年、木村泰賢は大正元年（1912）に講師に就任した（木村泰賢は1923年、常盤大定は1925年、それぞれ教授に昇格）。一方、姉崎正治は1898年に講師、1904年に教授となり、翌年には宗教學講座を開設した¹⁰。また、この他に選科で學んだ人として鈴木大拙（1870-1966）、西田幾多郎（1870-1945）らがあった。ただ、鈴木大拙は鎌倉で參禪してばかりで授業にはほとんど出席しなかったという¹¹。

このように帝國大學（以下、前身の東京大學、後身の東京帝國大學を含む略稱として使用）の哲學科は、日本の佛教研究を支える人材を輩出したわけであるが、彼らの佛教觀は、當然のことながら「哲學」的側面を重視するものであった。しかも、當時、フェノロサや同僚であった外山正一（1848-1900）が講義でしばしばハーバート・スペンサー（Herbert Spencer、1820-1903）の著作をテキストとして取り上げたため、スペンサーの説く社會進化論の影響が絶對的であった¹²。

モースの生物進化論はキリスト教の天地創造説を根本から否定するものであったし、社會進化論は、科學の進歩が著しい現代社會において宗教が成り立ちうるのか、成り立ちうるとすればそれはいかなるものであるべきかといった新たな問題を提起した。そして、哲學科の學生たちの多くは、「哲學」、即ち、眞理を愛するという視點から見ると、どうしても佛教の方がキリスト教よりも優れていると考えざるを得なかったのである。こうし

た考えを最も早く、また、最も鮮明に社會に提示したのが、明治18年(1885)、「哲學科」の第一回目の卒業生となった井上圓了であった。圓了は『佛敎活論序論』(1887年)において、このことを次のように述べている。

「佛敎を主唱するもの曰く、わが敎の外に眞理なしと。ヤソ敎を主唱するもの曰く、わが敎の外に眞理なしと。しかして自敎の外に果たして純全の眞理なきゆえんを證明せざるは、もとより偏僻の妄説にして、その見て眞理となすところ、公平無私の眞理にあらざること問わずして知るべし。故に余がここに兩敎の優劣を較するは、公平無私の眞理を標準として、無偏無黨の哲學上の裁判を二者の上に下すものなり。

人もし哲眼を開きて宗教世界を一瞰すれば、たやすく公平無私の眞理の佛敎の大海中に存するを知ることを得べし。しかしてヤソ敎のごときは偏僻不完の小眞理を胚胎するものに過ぎず、これを佛敎の眞理に比するに、實に眞理の毛端爪頭にして、あるいは眞理の虚影空響なりというも不當にあらず。ああ、佛敎の眞理の明白にして、ヤソ敎の眞理の曖昧なる、あたかも明月ひとつたび出でて衆星その光を失うがごとし。ああ、佛敎の眞理の正大にしてヤソ敎の眞理の偏小なる、あたかも百川海に入りてその別を見ざるがごとし。兩敎の懸隔あに日を同じうして語るべけんや。」¹³

ここで先ず問題となるのは、どうして古今東西の哲學の中で佛敎とキリスト敎が特に問題とされるのかということであるが、これには明治初年のいわゆる「神佛分離令」以降、廢佛毀釋が盛んになり佛敎が危機に瀕していたこと、また、キリスト敎が勢力を伸張させて文明に反するものとして佛敎を批判していたこと、キリスト敎が列強の帝國主義と不可分の關係にあったため、それへの對處が國家的な關心事であったこと等の社會的な背景があったが、それより何より、彼らの多くが佛敎各宗派の僧籍を持つ僧侶であり、特に井上圓了、清澤滿之、近角常觀は眞宗大谷派から派遣された國內留學生であり(常盤大定も同派の僧侶であり、木村泰賢や宇井伯壽

は曹洞宗の僧侶であった)、従って、彼らにとって、哲學を學ぶに當たって、佛教を主要な對象とするということは、むしろ當然の前提であったのである。では、彼らは佛教をどのように理解し、また、佛教がどのような點で哲學的にキリスト教に優っていると考えたのであろうか。次に、この點を井上圓了の初期の代表作である『眞理金針』(1886年)と『佛教活論序論』に基づいて考えてみたい。

三 井上圓了による哲學的佛教理解

先ず圓了は、佛教もキリスト教も「宗教」であって、信者に安心を與え、また生活倫理を説くという點で全く異ならないとして、次のように述べる。

「余これに答えて理論をもってヤソ教を排すべしといえども、排し盡くすあたわずといわんとす。その理多言を要せずして明らかなり。ヤソ教も一種の宗教なり、佛教も一種の宗教なり。非宗教者よりこれを對すれば、兩教共に一範圍中の朋友なり、兄弟なり。ヤソ教の目的はすなわち佛教の目的なり、佛教の本意はすなわちヤソ教の本意なり。佛教ひとり安心立命を唱えて、ヤソ教これを唱えざるに非ず。ヤソ教ひとり勸善懲惡を説いて、佛教これを説かざるに非ず。けだし安心立命と勸善懲惡とは、兩教の宗教たる目的本意にして、その世に宗教の名を得るゆえんなり。」¹⁴

しかし、キリスト教の教説は妄説に過ぎず、今日では到底信じえないものであるとして、次のように述べる。

「別してヤソ教者のいうがごとく、ヤソは天神の子にしてヤソその人は神なりと斷定し、ヤソ教は世界不二、萬世不變の宗教にして、その外に眞理なしと公言するに至りては、余が百万信ぜんと欲するも信ずることあたわざるところなり。その他、創世、洪水、昇天等の説に至りては妄説中の妄説

にして、これを聞くすらなお兩耳に恥ずるところなり。故に余は社會の一人となりて交誼を通ずるにおいては、務めてヤソを敬禮しその徒を親愛するも、眞理相争うの一點に至りては、あくまでその非眞理を排斥し、その妄誕を論破して一毛の餘塵なきに至りてやまんとす。」¹⁵

これに對して、佛教の教説は最新の哲學に合するといふのであるが、それを論ずるに先だつて、佛教が淨土門（他力易行の教）と聖道門（自力難行の教）の二つよりなつており、そのそれぞれが、人間が本來有する二つの心性作用である「情感」と「知力」に對應するとして、兩者を綜合する佛教の方が情感のみに基づくキリスト教よりも優れていることは明らかだとして次のように論ずる。

「それ佛教は大數八萬四千の法門ありといふも、これを合類して、……あるいは聖道淨土等に分かつなり。まず聖道、淨土の名目について、その義解を述ぶるに聖道門は自力難行の教にして、淨土門は他力易行の教なり。しかして聖道門にありて、人もし成佛せんと欲せばまず自らその理を究め、その行を修めざるべからず。淨土門にありては、自身の力によつて成佛するを要せず。ただ他の力によりて成佛すべしと勸むるなり。故に一を自力の法とし、一を他力の法とす。自力の修行は難く、他力の修行は易し。これその難易二行に分かるるゆえなり。今、人の心力は賢明銳利にしてたやすく事物の道理に通達すべきものあり、無知愚鈍にしてこれに達することあたわざるものあり。その賢明なるものはよく自力の修行によりて成佛すべしといへども、愚鈍なるものに至りては他力の修行によらざるべからざるは問はずして明らかなり。故に聖道門はその目的とするところもつばら知者學者にあり、淨土門はその目的とするところもつばら愚夫愚婦にありといふ。これを宗旨に配するに華嚴、天台、俱舍、唯識等の諸宗は聖道門なり、淨土宗および眞宗は淨土門なり。……古代の宗教のごとき全く人の想像より出でたるものは、これを情感に屬してしかるべしといへども、

理哲諸學の原理に基づきて立てたる宗教は、知力より生ずる宗教といわざるべからず。けだし人は情感知力の兩種の心性作用を有するものにして、宗教またこの二種なからざるべからず。ヤソ教のごときは情感の宗教なり、回教またしかり、ひとり佛教に至りては、概してこれをいうに知力の宗教にして、その聖道門のごときは正しく哲理をもって組成したる宗教なり。……しかして聖道門の外に淨土門あるは、佛教は知力の宗教の外に情感の宗教を含有するによる。故に余は佛教を評して知力情感兩全の宗教なりといわんとす。すなわち知力をやわらぐるに情感をもってし、情感を導くに知力をもってし、知力情感互いに相助けて二者の兩全を得せしむるもの、これわが佛教なり。これを社會の上に應用するときは賢愚利鈍、貴賤上下の人をしてことごとく機根相應の利益を得せしめ、開明を進達し野蠻を教導するの良法も、けだしまたこれに過ぎたるものなし。もしこれを一個人の上に服膺すれば、その人、情感知力の權衡を得て、一方に偏して他の發達を害するの弊なからしむ。これによりてこれをみれば、現今開明社會の宗教に適し、將來道理世界の宗教となるべきもの、佛教を離れて他に求むべからざること疑いをいれず。」¹⁶

これに據れば、佛教がキリスト教に優るのは聖道門があるからであり、また、その聖道門は、俱舍、法相、天台によって代表しうるといふ。その理由は、それらが順に、西歐の哲學でいう「唯物」「唯心」「唯理＝中理」に當たるからであるといふ。

「この諸宗中、余が主として論ぜんと欲するものは、俱舍、法相、天台の三宗なり。これをさきに述ぶところの唯物、唯心、唯理の三論に配するに、俱舍は唯物なり、法相は唯心なり、天台は唯理なり。すなわち俱舍は物體を主として説き、法相は心體を主として説き、天台は非物非心の理體を主として説くによる。その理體これをここに眞如といふ。それ眞如の理體たる物にもあらず心にもあらず。故にこれを非物非心といふ。これを非物非

心というも、その體全く物心を離れて別に存するに非ず。物心すなわち眞如の理體なり。故にこれを唯理というもとより理の一邊に偏するものを義とするにあらず。いわゆる中道の妙理なり。その理すなわち非有非空の理にしてあわせて亦有亦空の理なり。語を換えてこれをいえば、非物非心の理にしてあわせて亦物亦心の理なり。故にあるいはこの理を名付けて完理または中理と稱すべし。」¹⁷

そして、この三宗について詳しく説明した後、その主張を要約して次のように述べている。

「上來論ずるところこれを約言するに、佛教は聖道淨土の二門に分かれ、聖道門は有、空、中の三宗に分かる。有は唯物なり、空は唯心なり、中は唯理なり。この物、心、理の三論は哲理をもって立てたるものにして、思想發達の規則によりて生ずるものなり。この哲理を應用して宗教を立つるものすなわち佛教なり。故にこれを知力的の宗教とす。」¹⁸

つまり、聖道門の説く内容はよく「哲理」に合しており、また、「思想發達の規則」にも合しているから、聖道門は知力的な宗教だといっているのである。

しかし、この主張に關しては次のような疑問が生ずる。即ち、淨土門がキリスト教と同じ「情感」の宗教であるなら、「愚夫愚婦」の教導はキリスト教に任せても良いことになるのではないか。また、ユニテリアンの自由神學のようにキリスト教の教義を合理的に解釋するのであれば、キリスト教も「哲理」に合した宗教と言えることになるのではないか。しかし、井上圓了は次のように論じて、これを斥けている。

「かつそれ佛教中の淨土門はその性質情感の宗教なれども、その實聖道門の哲理に基づきて立ちたるものなれば、空想中に自ら知力を包帶するありて、

ヤソ教のごとき情感一邊、空想一方の宗教とはもとより同日の比にあらず。近年に至りては、ヤソ教の學者中道理をもってその空想説を解釋せんことを務むる者ありといえども、わずかに付會するに過ぎずして、十分學理に通合することあたわざるは、その書を一讀して知るべし。」¹⁹

ユニテリアンの解釋はもともと「哲理」に合わない教説を無理に附會したに過ぎないが、佛教の場合、淨土門ですら、そこには「哲理」が裏づけとなっているというのである。

井上圓了によると、淨土門に「哲理」があるように、聖道門にも宗教の目的たる「安心立命」「脱苦得樂」があるとして、次のように述べている。

「今、佛教中各宗に教うところの安心立命、脱苦得樂の法はいかんというに、まず俱舎にありては人の迷いを生じて心を苦しむるには、彼我差別の見を有するによる。しかるに我境のなんたるを究むれば、もとより實體あるにあらず。しかしてその體實に有りと思うは迷にして、その迷を離るものこれ悟なり。故に人たるものその迷を去りて、彼我の間にその心を苦しめざらんことを要すと勸むるなり。つぎに法相宗にありては心の外に物ありと思うは迷にして、森羅萬象 唯識所變と觀ずるは悟なり。およそ人のその心に苦を生ずるは、心の外に物ありと迷うによる。故にその迷を去ればただ樂あるのみと教うるなり。つぎに天台宗にありては空、仮、中、三諦の理、わが一心中にありと觀じて中道の妙理を體するなり。その他、諸宗談ずるところおのおの異なりといえども、その要に至りては一味にして二致あることなし。今、ここにそのいちいちを擧ぐるにいとまなきをもって略するのみ。」²⁰

要するに、淨土門だけでなく聖道門も「宗教」であることは否定できないというのであるが、これは井上圓了の獨創であったようである。というのは、井上圓了は既に『佛教活論序論』で、聖道門は純然たる「哲學」、

浄土門は純然たる「宗教」であると論ずる人が多いが、それは誤りであるとして、次のように述べているからである。

「通常人の解するところによるに、聖道門は哲學にして浄土門は宗教なり。故に佛教は哲學と宗教と相混じたるものなるも、ヤソ教はこれに反して純一の宗教なりというといえども、これ決してその意を盡くすものにあらず。けだしかくのごとく耶佛兩教の性質を分かつは情感より生ずるものを宗教と定め、知力より生ずるものを哲學と定むるによる。しかれども宗教は必ずしも情感より生ずるものに限るにあらず。」²¹

更に、この六年後に書かれた『佛教哲學』（1893年）では、「佛教は哲學なりや宗教なりや」という問題に對して、「哲學」とするもの、「宗教」とするものの兩者があるが、自分の考えはそのいずれでもなく、兩者の結合であるとするものだと説いている。

「佛教は哲學なりや宗教なりやとは今日の一問題なり。世間これを論ずる者はいう、佛教は宗教にして哲學にあらずと。あるいはいう佛教は哲學にして宗教にあらずと。しかれどもこれみな一方に偏する僻見なりといわざるべからず。余はまさにこれに答えていわんとす、佛教はその一部哲學より成りその一部宗教より成りて、哲學、宗教の相結合せるものなりと、」²²

これらによって、當時、圓了の周圍で、佛教、あるいはその一部（聖道門の諸宗）を「宗教」ではなく「哲學」に位置づけようとする動きがあったことが分かる。「宗教」という用語が定着した経緯を考えれば、佛教を「宗教」に配するのは當然であるが、それでも、「哲學」だと主張する人がいたのは、それがキリスト教をモデルとする一般の「宗教」とは餘りに異質であるため、その點に着目し、その相違を強調しようとしたのであろう。

井上圓了は、これを否定して、聖道門も「安心立命」を目的とする「宗

教」であると説くが、「安心立命」は哲學においても重要な要素の一つであるから、この主張は必ずしも説得的ではない。圓了が聖道門にも「安心立命」を認め、浄土門にも「哲理」を認めるのは、佛教を一元的に捉えるとともに、浄土門をキリスト教の上に置くためであったと見做すべきである。従って、佛教が「宗教」であることを前提とする圓了の議論は、浄土門があって初めて成り立つものであって、もし佛教に浄土門がなく、聖道門だけであったなら、恐らく、圓了は躊躇なく「佛教は哲學である」と言いきったであろう。

この點は重要である。というのは、井上圓了が『真理金針』で、

「一佛教中に聖道浄土の二門を開くに至るなり。これいわゆる應病與藥の方便なり。故に、佛教のシナにあるに当たりては聖道の諸宗ひとり行われたるも、日本にありては浄土一宗の新たに起こるありて、二門並び行わるるに至る。」²³

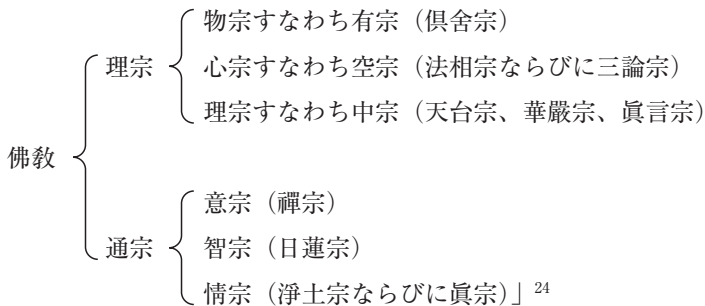
というように、中國の佛教界は基本的には禪宗によって占められ、浄土門は存在しなかったからである。中國では、日本とは異なり、佛教が「宗教」であることを否定する言説がしばしば行われたが、その理由の一つはここに求めるべきであろう。

『真理金針』『佛教活論序論』において展開された井上圓了のキリスト教批判は、これまで宣教師たちが、近代文明に合致するものとしてキリスト教を布教してきたのに對して、「佛教こそが合理的で近代文明に相應しい宗教である」と説くもので、これまでの通念を180度轉換し、社會に強い衝撃を與えた。そのため、この兩書はベストセラーとなり、井上圓了の名を世に高からしめることとなった。

しかしながら、ここに展開された圓了の佛教理解には大きな問題點を指摘することができる。取り上げた佛教の宗派の中に禪宗と日蓮宗を缺いており（眞言宗・華嚴宗等も缺いているが、これらは、下の引用文によると、

漠然と聖道門に含めていたと考えるべきである)、しかも、これらは、当時、正しく社會で注目されつつあった宗派だったのである。圓了は後にこの點を修正せんとしており、例えば、『禪宗哲學序論』(哲學書院、1893年)では次のように述べている。

「そもそも佛教は皇國神州三靈の一にして、その高きこと富士山の屹然として雲間に秀づるがごとく、その廣きこと太平洋の茫乎として津涯を見ざるがごとく、實に最大甚深の宗教なり。その中に無量の法門あり。今これを攝約して大乘小乘、三乘一乘、顯教密教、聖道淨土等の諸宗となす。しかるに余これを大別して、理宗、通宗の二類となし、更に理宗を分類して物、心、理の三宗となし、通宗を分類して智、情、意の三宗となす。理宗とは理論宗にして、通宗とは實際宗をいう。また物心理三宗とは佛教のいわゆる有門、空門、中道の三宗をいい、智情意三宗とは禪宗、日蓮宗、淨土門の三種をいう。その表左のごとし。



佛教を分類するに當たって『佛教活論序論』で用いた「聖道門」「淨土門」を用いると禪宗や日蓮宗を位置づける方法がない。そこで、新たに「理宗」「通宗」という名稱に変更して、「通宗」の中に禪宗や日蓮宗を位置づけ、それぞれを「意宗」「智宗」に当たるとして、「情感の宗教」である「淨土門」、即ち、淨土宗や淨土眞宗を「情宗」に改めて、佛教は「理宗」の中

に「有」「空」「中」の三つを、また、「通宗」の中に「智」「情」「意」の三つを完備すると主張するのである。

『佛教活論序論』では、キリスト教を念頭に置いて、それに對して佛教がいかに優れているかを辯證するために「聖道門」「淨土門」の別が立てられていたのが、ここでは、佛教の各宗派をいかに包括的に理解するかという點に焦點が移っている。佛教理解としては整備されたと言えるが、極めて便宜的で、宗派を網羅したという點以外には、その意義を認めがたいように思われる。しかし、ここで改めて注目されるのは、當初の説では、社會的には俱舍宗や法相宗などより遙かに注目を集めていた禪宗や日蓮宗が抜け落ちていたという點である。これは圓丁の佛教理解の出發點が、自らの出自である淨土眞宗の立場と帝國大學で學んだ哲學の見地との二つにあったことを示すものというべきである。

これと關聯して、もう一つ注意すべきことがある。それは、この『禪宗哲學序論』とほぼ同時期に書かれた『眞宗哲學序論』（哲學書院、1892年）の「緒言」に見られる次の言葉である。

「一 余は『宗教新論』ならびに『佛教活論』において佛教と哲學との關係を論じて、佛教は哲學的宗教なりといいたるに、この編は佛教は宗教にして人智以上道理以外にわたるものなることを論じたれば、前後矛盾するところあるがごとしといえども、哲學上よりこれをみれば、佛教は徹頭徹尾哲理の應用にあらざるはなく、宗教上よりこれをみれば、全教ことごとく釋尊の啓示にあらざるはなく、表裏その見を異にするものなり。しかるに他書にては表面一方よりこれを論じ、この編にては表裏相對してこれを論じたるをもって、その論理に二様相反をみるに至れり。しかれどもその實、一様の道理なり。故にもし哲學上よりこれをみれば、そのいわゆる啓示もみな道理以内の理なるを知るべし。たとえば宗教は道理一方にて講究すべからざるものなりというも、絶對の本體は知識の知る限りにあらずというも、啓示は信ぜざるべからずというも、理外の理ありというも、これを證

明するは一として論理によらざるはなし。いやしくも論理によれば道理以外の理も道理以内となり、人智以外の體も人智以内となり、その講究はみな哲學に屬すべし。これこの編を『眞宗哲學』と題するゆえんなり。」²⁵

これに據れば、圓了は、少なくとも淨土眞宗については、「人智」や「道理」を越えたものを認めているのである。しかし、それにも拘わらず圓了は、あくまで「哲學」の枠内で理解しようとするのである。

以上のような事實は、禪宗、日蓮宗、淨土眞宗が、井上圓了の哲學的佛教理解を越えるものであることを端なくも示すものであると言えるであろう。この點は非常に重要である。何故なら、この後、日本の佛教界で、圓了に代表されるような哲學的で主知的な佛教認識を克服するうえで中心的な役割を果たすのがこの三宗を立場とする人々だからである（ただ、本拙稿は、中國の近代佛教との對比を主題とするため、以下、日本独自の佛教である日蓮宗については言及を控えることとしたい）。

とはいえ、當時、『眞理金針』『佛教活論序論』の影響は極めて大きく、また、圓了に代表される哲學的佛教理解は一世を風靡した。次にその點を確認しておこう。

四 哲學的佛教理解の流行

『佛教活論序論』等で展開された井上圓了の説の影響を最も鮮明に示すものは、村上專精の『日本佛教一貫論』（1895年）に見られる次の言葉であろう。

「余輩、茲に人あり佛教は哲學なるか又宗教なるかの間を發する者に遭遇すとせんか、余此に一往の答辨を施さば、左の如く云はんとす、曰く佛教は哲學にして又宗教なるものなりと、余が佛教を目して、哲學なりと云はんとする所以は、佛教は萬有原理の原理に百尺竿頭到達して、之が説明を充

分になさんとするものなるが故なり、…又余か之を宗教なりといはんとする所以は、佛教は釋迦牟尼佛の説を標準と爲して、道義を實行し、安心立命の位置に至るを其本領とするものなるか故なり、」²⁶

村上は井上圓了よりも七歳年長で、當時、帝國大學の講師であつたが、上の主張は全く圓了そのまま、その佛教界に與えた影響がいかに大きかつたかを示している。

この「佛教は哲學なりや宗教なりや」という問題への關心は、先に引いた圓了の『佛教哲學』（1893年）から見ても、この頃がピークだったようである。この頃には、佛教が哲學であるとともに宗教でもあるという考え方は既に一般化していたようであり、當時、佛教を研究していた人々は、佛教を哲學的に理解することに精力を傾けたのである。例えば、清澤滿之の初期の著作、『宗教哲學骸骨』（1892年）は、その名の通り、自らの思想を「宗教哲學」として語ろうとしたものであり、第一章の「宗教と學問」において、理性と信仰の關係について、両者が衝突した場合、前者を重視すべきだとして次のように述べている。

「是に於て注意すべきは宗教は信仰を要すと雖ども決して道理に違背したる信仰を要すと言ふにあらず 若し道理と信仰と違背することあらば寧ろ信仰を棄て、道理を取るべきなり 何となれば眞の道理と眞の信仰とは到底一致に歸すべきものなれども道理は之を正すに方あり 信仰は之を改むるに軌なければなり」²⁷

また、慶應義塾に學び、曹洞宗大學で教鞭を執つた忽滑谷快天（1867-1934）は、『禪學新論—批判解説』（1907年）の「序」において、明の陳建（1497-1567）の言葉を引き、

「科學は禪の牆壁なり、哲學は禪の柱梁なり、文學藝術は禪の丹楹楮聖なり、

而して堂中の主人は便ち禪なり。」²⁸

と宣言した上で、更に次のように述べている。

「禪は宗教的信仰なると同時に哲學的參究なり、然れども古來禪門の龍象多くは其宗教的方面の開拓に盡瘁して、未だ哲學的方面の闡明に及ばざる者あり、开は彼等が近世日進の學術に接觸すること尠かりしが爲ならん。」²⁹

と述べている。そして、特に第二章、「現象即實在論」では、

「禪は現象即實在、差別即平等、有限即無限、相對即絕對、換言せば萬法即眞如の思想を以て一貫して居る。洞山大師の正偏五位の如きは其明證であらう、」³⁰

と井上哲次郎が唱えた哲學理論である「現象即實在論」に基づいて、洞山の五位説を取り上げて禪思想を説明している。

更に、鈴木大拙も最初期の著作、『新宗教論』（1896年）において、哲學と宗教との相違を強調しつつも、兩者を非常に近いものと位置づけている。そして、宗教を哲學的に説明することについても次のように肯定的に評價している。

「されど吾人は宗教を以て哲學的に解釋し得べからずとなすものにあらず。之を美術に喩へんに、審美學は美の性質を説明し得べし、勿論審美學は美術其ものにあらず。神韻縹渺として一刀一畫の中に隱現する所以は、審美學の解釋にて學び得べくもあらずと雖も、美を客觀的に主觀的に説明する一事はなし難きにあらざるべし。」³¹

このような哲學的な佛教理解は、大乘佛教の價値を再確認するうえで大

いに役立った。キリスト教の黙認以来、宣教師たちが佛教批判の道具とし、佛教界に大きな影響を與えたものに「大乘非佛説論」があったが、西依一六（生歿年未詳）の「大乘非佛説論の一眞意義」（『佛教』102-103、1895年）や姉崎正治の『佛教聖典史論』（経世書院、1899年）に見るように、この時代になると佛教研究者たちは、これを事實として承認するとともに、社會進化論に基づいて、この問題を哲學的に克服していったのである³²

このような哲學的佛教理解は、この後、急速に支持を失って行くことになるが、そうした中でも、機關誌『新佛教』を刊行して、いわゆる「新佛教運動」（1900-1915）を展開した、境野黄洋（1871-1933）、渡邊海旭（1872-1933）、加藤玄智（1873-1965）、高嶋米峰（1875-1949）、田中治六（生歿年未詳）らの新佛教同志會の同人たちは、この立場を堅持し續けた。その中心人物である境野黄洋や高嶋米峰は井上圓了が創立した哲學館の卒業生であり、圓了の思想的立場の繼承と見做すことができる。また、境野黄洋は「加藤博士に答ふ」（1901年）において、彼ら「新佛教徒」の思想的立場を「凡神論的世界觀」であるとしており³³、圓了とともに中西牛郎（1859-1930）の『宗教革命論』（1889年）の強い影響を蒙っていることが窺える³⁴。

五 佛教の「宗教」化

上に見たように、19世紀の末においては哲學的佛教理解が風靡したのであるが、20世紀に入ると、俄然、これに對して批判的立場を採るものが現われてくる。こうした思想的變化は、以前、哲學的佛教理解を取っていた人々の主張の變化に最も端的に表れている。

先ず、以前、井上圓了に倣って「佛教は哲學にして又宗教なるものなり」と述べていた村上專精は、『佛教統一論 第三篇佛陀論』（1905年）において、前言を翻して次のように述べている。

「然れども佛教が哲學にあらずして宗教たる以上は、研究は固よりその終局の目的となすところにあらず、畢竟その歸宿するところは、實踐躬行にありて存するや、他言を要せざるところなり、是を以て余は最初佛教統一論起草の時に、豫め第五編に至りて實踐論を公にせんことを約せり。若し單に研究を以て終局の目的となすが如く思惟せる者あらば、是れ恰も悲觀的厭世主義を以て、佛教の眞精神なるが如く思惟せる者と、その類を同じうすというべし。そも悲觀的厭世は佛教に入るの關門にして、未だ堂奥にあらざるなり。之と同じく、研究は信仰に進むの要路にして、固よりその本領にあらざるや、識者を待ちて後知るところにあらざるなり。方に第三編佛陀論を上梓するに際し、聊か燕言を陳じ、以て自序に代うと云爾。」³⁵

即ち、佛教は哲學ではなく宗教であるから、佛教の目的は研究ではなく、「實踐躬行」にあるのであって、研究は佛教に入る「關門」「要路」に過ぎず、その「本領」ではないというのである。そして、ここに言うことが事實なら、村上は、『佛教統一論 第一編大綱論』（1901）を書いた時點で既にこの考えを持っていたということになる。

また、以前、「宗教哲學」の樹立を目指していた清澤滿之は、この『佛教統一論』が出版された正にその年に、雑誌『精神界』を發刊している。清澤はその『精神界』に載った絶筆、「我は此の如く如來を信ず（我信念）」（1903年）において、次のように述べている。

「次に如來は、無限の智慧であるが故に、常に私を照護して、邪智邪見の迷妄を脱せしめたまふ。従來の慣習によりて、私は知らず識らず、研究だの考究だのと色々無用の論議に陥り易ひ。時には、有限粗造の思辨によりて、無限大悲の實在を論定せんと企つることすら起る。然れども、信念の確立せる幸には、たとへ暫く此の如き迷妄に陥ることあるも、亦容易く其無謀なることを反省して、此の如き論議を抛擲することを得ることである。「知らざるを知らずとせよ、是れ知れるなり」とは實に人智の絶頂である。然

るに我等は容易に之に安住することが出来ぬ。私の如きは、實に嗚呼がましき意見を抱いたことがありました。然るに、信念の幸恵により、今は、愚癡の法然坊とか、愚禿の親鸞とか云ふ御言葉を、ありがたく喜ぶことが出来、又自分も眞に無知を以て甘んずることが出来ることである。私も以前には有限である不完全であると云ひながら、其有限不完全なる人智を以て、完全なる標準や、無限なる實在を研究せんとする迷妄を脱却し難いことである、私も以前には、眞理の標準や善惡の標準が分らなくては、天地も崩れ社會も治まらぬ様に思ふたることであるが、今は眞理の標準や善惡の標準が、人智で定まる筈がないと決着して居ります。」³⁶

この時期の清澤にとって、佛教は「哲學」としての「研究」「考究」「思辨」の対象ではなく、「信念の確立」を本領とする「宗教」そのものだったのである。こうした思想潮流の中で、淨土眞宗の中からは、曾て行われていた佛教の哲學的理解を批判する者も現われてくる。それが近角常觀である。近角の「哲學の研究が佛教信念の消長に與へし害毒」（1902年）は、次のような文章で始まる。

「過去二十年間に於て佛教の聲價を貴からしめたものは哲學である。而して佛教の宗教的眞價を暗ましたものも亦哲學である。一時は佛教と云へば頗る古めかしき物の様に考へた時、佛教は哲學的の眼光で眺めると頗る高尚であるとの聲は、佛教者に向て百萬の援兵が顯はれた心持であつた。夫が爲め、佛教と言へば忽ち哲學を聯想するに立至つた。而して此潮流は廓然風をなして一場の講話に至るまで、哲學的研究によらずんば佛教を説くべからざるが如き趣になつて來た。殊に佛教を研究するには哲學的に研究するが唯一の方法であるかの如く考へられて、宗教家は帝國大學にては哲學科に入るもの多く、各宗教學校に於ても哲學は必需の科目となつてある。吾人は此傾向につきて少からぬ杞憂を抱きて居る。何んとなれば佛教の聲價を高めたる哲學なるものは、佛教を宗教として味ふためには最も邪魔に

なるものである。理論的に佛教を研究することは、たしかに信仰的に佛教の生命を殺すものである。若し此點より論ずる時は哲學は佛教に對する援軍ではなくて、佛教信念を腐蝕する寄生蟲である。」³⁷

一方、禪宗を立場とした鈴木大拙も、『新宗教論』（1896年）では必ずしも哲學による佛教理解を排してはいなかったが、その出版の翌年に書かれた明治30年11月11日付の西田幾多郎宛の書簡（1897年）で既に、

「拙著宗教論今日より見れば頗る物足らず、當地在留中書を読む傍考を練り修正を加へんと欲す、」³⁸

と書き、更にその翌年に書かれた明治31年2月20日付の西田幾多郎宛の書簡（1898年）では、

「哲學上は兎に角、實行の上在りては知は常に情意の驅役する所となるべからず、古來東西の哲學者往々にして之を忘れ、知のみ重んぜんとしたるは失策なり、當時と雖、我邦の所謂學者中には此誤謬を演ぜんとするものあるに似たり、思ふに彼等尚未だ深く人心を研究せざる所あるか、今にして之を思ふに井上圓了の佛教浩論（ママ）が日本の佛教のために何の功もなかりしは當然の結果なりしなり、實に宗教の重んずる所は乾燥の了知分別にあらずして活動する情と意にてありけり、」³⁹

と、井上圓了の『佛教活論序論』に對して、佛教復興に寄與したとする一般の評価を退け、佛教を主知主義的に理解することで、むしろ、宗教の核心をなす「情」と「意」の意義を見失わせる元凶となったと糾弾するに至っている。

更に時代が降って、『禪の第一義』（1914年）になると、「第六 禪は哲學にあらず」において、禪思想を「現象即實在論」などの哲學説に基づい

て理解することに對して、次のような嚴しい批判を行っている。

「世に禪を以て一種の哲學なりと心得て、西洋の哲學者の説やら、印度の論師の所説などを引き來りて、滔々として、禪は如何に幽玄にして高尚なるものかを説く人少なからず。その説によれば、現象即實在、實在即現象と云ふが禪の奥義にして、此奥義の秘鑰を手にする時、やがて大悟徹底の消息ありとか、また禪は佛教の極致にして、大乘の妙理悉くこれに含まれざるはなく、苟くも禪に參じて其の實境に入ることなくば、とても法華・華嚴など云ふ義には通じがたかりなど辯ずる也。されど予の見る所を以てすれば、禪はそんな閑人の夢に似たるものにはあらず、禪には言説して他に示し難き所あり。

禪を哲學なりと云ふは、哲學と云ふものをも知らず、又禪と云ふものをも解せざるよりの所見にして、到底透徹せるものと言となすを得ず。」⁴⁰

これは明らかに、先に言及した忽滑谷快天の『禪學新論—批判解説』を念頭に置いたものである。

このような思想潮流の變化が生じた時期については、新佛教運動の旗手、境野黃洋の「新佛教幼年時代」(1905年)が参考になる。即ち、彼はその中で次のように述べているのである。

「今でこそ、信仰といふ語が一般佛教界の通語になつて居るが、此の頃までは、まだ信仰の語は氣耻かしくつて遣ひ得なかつた時代、佛教者は世俗と接近すべしとか、宗教者と社會問題といふ様な議論の八釜ましかつた時代、之が一轉して少し信仰といふ言葉がチラホラ見えはじめて來た時で、我々の『佛教』なども、信仰の聲を高めるには、與つて多少の力のあつたものである。此の潮流が産んだ新信仰論は、新佛教組織の時には、根本の位地を與へられることゝなつたのであつた。」⁴¹

『佛教』という雑誌は、古河老川（1871-1899）が記者になった明治26年（1893）から境野が記者を辞める明治33年（1900）まで佛教界で高い評価を得ていた⁴²。従って、ここで『佛教』が「信仰の聲を高める」うえで寄與したと言っているのは、おおよそこの間のことであったと考えることができる。つまり、この境野の回想によって、1890年代の初めまでは佛教に關して「信仰」がほとんど問題にされていなかったが、その後、十年くらいの間にしきりに問題にされるようになったことが分かるのである。しかも、この明治26年は、井上圓了が「佛教は哲學なりや宗教なりやとは今日の一問題なり」と書いた『佛教哲學』が刊行された正しくその年に当たっている。つまり、このことは、この頃までは佛教を社會倫理（國民道徳）との關係から捉えようとする傾向、哲學的に理解しようとする傾向が強かったが、その後、次第に佛教が「私的な信仰」に關わるものだという認識、すなわち、佛教の「宗教」としての側面が注目されるようになっていったことを示すものと言えるのである。

佛教理解において、このような變化が生じた結果、佛教の哲學的理解そのものが誤りであったと考えられるようになったわけであるが、これに對して、「健全なる信仰」の立場から嚴しい批判を行ったのが境野黄洋である。境野は「羸弱思想の流行（ニイッチェ主義と精神主義）」（1902年）において、清澤滿之の精神主義を高山樗牛（1871-1902）のニイッチェ主義と並べて「羸弱思想」と呼び、次のように批判した。

「則ち宗教には宗教の本色、宗教の目的あり、宗教的情操の満足は其の最後の結案なり。宗教的情操の満足は、必ずしも科學哲學將た倫理の説く所と合するも、若しくは背戾するも、そは自ら關する所にあらず。…斯くの如き一派の宗教説を聞いて、言の往々人の弱點急所に觸るゝあるが爲め、宗教は理解すべからずして唯信受すべしの一直線の論理に溺るるものは危からずや。精神主義は個人の實行上、甚だ取るべき點多きは、我徒決して之を知らざるにあらずと雖、内觀的満足、寧ろ感情的満足のみを以て、宗教

的信仰の全軀を揣摩せんとするに至りては、恐くは弊の測べからざるものあらんとするを見るなり。」⁴³

境野は、その四年後にも、同様の立場から、「思想界近時の變調（一）～（三）」（1906年）を書いた。ここでは、清澤、高山に加えて、河上肇（1879-1946）、綱島梁川（1873-1907）、姉崎正治、近角常觀を擧げて、彼らの多くがもともと理性的な「談理家」であったのに、最近の著作はそれを否定して「感情主義……特に病人の思想に湧いた神經過敏宗、病的信仰」に流れているとし、こうした思想が持て囃される日本の宗教界の状況を「一種妙なる變調」「憂ふべき悪傾向」と呼んで、それを排除すべきことを主張している⁴⁴

これらの思想は、確かに境野の立場からすれば不健全な「羸弱思想」であり、「變調」であったかもしれないが、実際には正しく社會が求めていたものであったのである。そのことを示すのが、この時代に知的な若者の間に蔓延した「煩悶」である。一高生、藤村操（1886-1903）の投身自殺やその多くの追隨者に見るように、青年の間で「煩悶」はこの時代の一大潮流となっていたが、著名人の間でも、北村透谷（1868-1894）・高山樗牛・朝河貫一（1873-1948）・綱島梁川・國木田獨歩（1871-1908）・魚住影雄（1883-1914）・安倍能成（1883-1966）らが「煩悶者」として知られている。その理由は明確ではないものの、

1. 明治初期の啓蒙思想の通俗的・實利的人生觀への不満
2. 自由民権運動の挫折と強化された國家主義への反抗としての個人主義
3. ロマン主義的な自己實現への要求と現實との乖離による失望
4. 資本主義の進展による舊來の共同體からの疎外と「近代的自我」の確立の必要
5. 産業化の進展と競争の激化による社會問題の發生
6. ショーペンハウエルやニーチェなどの歐米の厭世的思想潮流の流入

等が理由として挙げられている⁴⁵。いずれにせよ、この時代の青年の「煩悶」は日本の近代化と社会状況の變化が生み出したものに外ならなかったのである。

佛教界における「宗教」への傾斜が、このような時代に呼應するものであったことは、清澤滿之の「精神主義」（1901年）が結論部分で、

「之を要するに、精神主義は、吾人の世に處するの實行主義にして、其第一義は、充分なる満足の精神内に求め得べきことを信するにあり。而して其發動する所は、外物他人に追從して苦悶せざるにあり。交際協和して人生の幸樂を増進するにあり、完全なる自由と絶對的服從とを雙運して以て此間に於ける一切の苦患を拂掃するに在り」⁴⁶

と述べていること、當時、松本文三郎が「青年の煩悶」（1906年）の中で、この時代の青年の煩悶を參禪の流行と結びつけて、

「昔から政治社会や、學術社会の混亂した時には、迹を宗教界に匿くし、慰安を此に得んとしたものは東西の歴史に少からぬことである。所が明治の宗教界は不幸にして多く此需要に應ずることが出来なかつたのである。勿論多少は參禪入室し、或は念佛に歸した、又今の青年の間でも此の如き事は決して稀なることではない、併し其數からいつて見れば是等は極僅かであるといはなければならぬ、……中に就き禪宗の如きは由來不立文字の主義であるから、此點に關しては最も都合が善かつた。だから従來士君子學生の不平を抱いたものは、多分は皆之に入つたので、今でも之に入るものが割合に多いのである、斯の如き状態であるから一般の青年は宗教を視ること自から軽く、宗教といへば反學理的のものやうに考へ、慰安を此に求むることが出来なかつた次第である。」⁴⁷

などと評していること等からも窺うことができる。鈴木大拙や西田幾多郎

は、北村透谷や高山樗牛と同世代であり、學生時代に參禪に勵んだ彼らも、松本の言及したところの「士君子學生」の一人であったのである（因みに松本文三郎も同世代である）。

このように、以前はキリスト教との對決を念頭に、佛教の「哲學」的側面ばかりが注目されていたのが、ここに来て、人間の心の問題に對處することが佛教の主たる課題であると認識されるようになり、その「宗教」的側面が重視されるようになったのであるが、こうした状況のなかで、以前、佛教界の存亡に關わる問題と見做されていた「大乘非佛說論」はほとんど問題にされなくなった。要は、自らが奉ずる佛教が歴史的にブツダが説いた教説に由來するかどうかではなく、それが人々を救う上で現に有効かどうかこそが問われるようになったのである⁴⁸。

六 宗教體驗に基づく禪宗と眞宗の一元的理解

信仰、實踐、救済が宗教の本領であるとする、宗教の意義は内面的な宗教體驗に求められることになる。ここにおいて宗教は哲學や社會倫理（國民道徳）とは全く異なる独自の領域を持つものと認識されるようになる。かくして、「宗教」の他からの獨立が達成され、また、それを研究する固有の學問として初めて「宗教學」が確立を見ることになったのである。「日本宗教學の祖」と稱される姉崎正治は、ヨーロッパ留學から歸國した後、『復活の曙光』（1904年）を著したが、それは、自身、「序言」で、

「學術的精緻」は固より期する所ではない、只一片の赤心黙し難く抑へ難き者ある事に至ては、天下一人なりとも之を認めて、僕と同じ胸を打つ人があれば、願足れりである。」⁴⁹

と述べているように、留學前の『宗教學概論』（1900年）などに見られた學術的な論述方法から一變して評論風のもので、その内容も、「神祕」を

中心に据えて人生、科學、藝術、道德、宗教を相關的に論ずるものであった（これこそ境野黄洋が上掲の「思想界近時の變調」で批判した當のものである）。姉崎は、その「神祕」について次のように語っている。

「吾等の思想が一旦一切事物の神祕に氣をつけて、これを探究し始めたなれば、凡て耳目に接觸する所のものは不思議たらざるなきに至る。而して此の一切不思議の中に大なる精神、常住の實在の現はれを認め得るに至れば、今までの不思議は至大なる光明の裡に攝せられて、恰かも一切萬物が或は青或は赤各々其の色に従つて一つの太陽の光を現はすが如くならう。此に至れば、不思議は不思議でなくして、凡ての物が眞の永遠なる智慧の裡に照らさるゝに至る、是れ即ち神祕の至極である。此の境に入れば、今まで自明的の事實として、最も確實なる現實として見て居つた現象界は、却て影の如く其の實在を失ひ、今まで過境的の遠い不確實の空闊の如く見て居つた不可知が、却て最も確實なる實在となつて、現實の事物は此の實在の光明に依て始めて存在と活動との權利を得るようになる。」⁵⁰

このように姉崎が神祕的直感について熱く語ったのは、自身、それに類する體驗があつたからである。即ち、明治36年（1903）に書かれた「清見潟の一夏」の同年8月3日の條において次のように述べられているものがそれである。

「獨り磯の砂に伏して無心の境に入れば、天には水の如く淡き光充てり。光にとけたる水は見わたす限りおぼろにて、渚によする波のみかすかにさゞめく。時は移り人は更はるも、永劫の脈搏にはいつも更はらぬ「今」の律呂あり。光よ我れを包むか、波よ我れを招くか。身よ水に溶けよかし、心よ光と共に融け去れ、かくて我れ已に我ならぬ時、我が胸のひゞき如何に甘かるべき。寂光の雲に入りし友よ、汝の胸は今の我が胸と共にひびくや否や。

恍惚の界を出でて我れに返れば、身は尚ほ此世の身なり。月も黒雲に蔽はれぬ、波も砂を噛みて却下にさわがし。かくて我れは復浮世の床に歸る。」⁵¹

ここで描寫されているのは、自分と萬物とが一つに溶け合う神祕體驗であると言ってよいが、ただ、ここで問題なのは、姉崎がこの「清見潟の一夏」を書いた正にその年、前年にアメリカで出たばかりのウィリアム・ジェイムズ (William James, 1842-1910) の『宗教的經驗の諸相』(The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, 1902年) の書評として「ジエームス氏の宗教的經驗に就て」(1903年) を書いているということである⁵²。そして、更に注目すべきは、上記の神祕體驗を得たのは8月3日のことであったが、同じ「清見潟の一夏」の7月27日の條に「午後ジェームス氏の「宗教經驗」の結論を讀む」とあるということである。これによって、先の書評がこの時の讀書の結果であることが知られるが、このジェイムズの著作の中心は第十六講・第十七講の「神祕主義」に置かれており、「結論」の部分でも、そのことが次のように書かれているのである。

「私たちの存在のはるか向こう側の限界は、感覺的な、そして單に「理性で知られる」世界とは全くちがった存在の次元に食い込んでいるように私には思われる。それは神祕的領域と名づけてもいいし、超自然的な領域と名づけてもかまわない。私たちの理想的な衝動がこの領域に起源する限り（そして私たちの理想的な衝動は殆ど全部この領域に起源するのである。なぜなら私たちはそういう衝動が私たちにはっきり説明できないような仕方です。私たちが支配していることを知っているからである）、私たちは、私たちが可視的世界に属しているのよりもはるかに本質的な意味で、この領域に属している。なぜなら私たちは私たちの理想の属しているところにこそ、最も本質的な意味で属しているのだからである。」⁵³

この文章は、先に引いた『復活の曙光』の文と非常によく似ており、その影響が極めて強かったことを示している。これらの點から考えると、「清見潟の一夏」に記された姉崎の體驗、或いは、その敘述は、彼に自然に生じた純粹に感覺的・情動的なものというよりも、ジェイムズの著作から理論的に導かれた部分が多かったと考えるべきであろう。

それはともかく、姉崎が「宗教學」を確立することで、學問的立場から「宗教」に独自の價値を付與し、しかも、その基礎に内的な宗教體驗を置いたということは重要であって、これによって、見かけ上、大いに異なる二つの宗教を宗教體驗という共通の基盤から論ずることができるようになったのである。そして、従來、自力と他力を代表するものとして、むしろ對立的に捉えられることの多かった禪宗と淨土眞宗を、自らが獲得した確かな宗教體驗に基づいて一つに論じたのが鈴木大拙なのである。鈴木のような主張には姉崎に通じるものがあるが、その影響を受けたわけでは決してない。アメリカにいた鈴木には、歸國後の姉崎の活動を知る由もなかったのである。

鈴木は、金沢から上京した後、釋宗演(1860-1919)のもとで參禪して「見性」體驗を得た(1894年)。そして、この宗教體驗を基礎に諸宗教を一元的に捉えようとした。鈴木は、1898年1月20日付の西田幾多郎宛の書簡において次のように述べている(下線は筆者による)。

「さて予が常に宗教は古今東西に涉りて同一なりとの考を抱くは漠然たる妄想にあらずして、實に客觀的證據の有ることなりと思ふ。何ぞや、もし宗教の中に混和せる異分子、即ち智的分子、迷信的分子、形式的分子を除きて赤裸々となし、本來のReligious instinct, or impulse, or feeling, or perception, or intuition, whatever the designation may be, に至りては符節を合するが如し、世人往々迷信的原子、形式的原子によりて宗教の姿に異同を生ずるを知れど、智的原子の存在をわする、佛教が基督教より優れりとか劣れりとか云ふは、皆其教の中に在る智的原子の致す所にして、此分子をも除却す

れば、文明國に行はるゝ諸宗旨は互に舊知音を見るの心地すべし、故に此見處よりすれば宗教の要は根本の宗教的feeling or, impulse or, somethingを養ひて如何なる外來の劣才刺衝に遭ふも、泰然として、之を失はざるに在りと言ふべきか、……一向宗の他力安心も亦然り、彌陀の本願（無知のものには客觀的、具象的一物なければ、濟度なり難し）に一任して私念を挟まずと曰ふ、もし彌陀の本願によりて極樂に往かず、地獄に往くことなりとも、信仰厚きものは更に頓着せざるべし、是即ち消極的に言へば絶對的依頼にして、積極的に言へば、禪宗の大機大用にあらずや、⁵⁴

この書簡の下線部において、鈴木は、佛教とキリスト教の優劣を論ずることを非難しているが、佐藤厚氏によれば、これは井上圓了を念頭においてのものであろうという⁵⁵。確かに、先に引いた同年の書簡に『佛教活論序論』批判が見える以上、その可能性は非常に高いと言える。つまり、圓了が問題にした佛教とキリスト教の優劣は、宗教にとって「混和せる異分子」としての「知的原子」「迷信的原子」のみに關わるものに過ぎず、「feeling」「impulse」などの本質的部分については、佛教もキリスト教も相違がないというのである。その意味で、この書簡は、圓了のような主知的佛敎理解を超えて、宗教的な情動や宗教體驗に佛敎の「宗教」としての意義を見出したところに、あらゆる宗教を統一的に理解できる道が開かれたことを示すものだと言えるであろう。そして、非常に興味深いのは、ここにおいて早くも、佛敎とキリスト教だけでなく、佛敎内の一尙宗（＝眞宗）と禪宗とが同一のものとして敘述されているということである。

この後、鈴木は、キリスト敎についても、スウェーデンボルグ(1688-1772)の神祕思想に着目して、『スエデンボルグ』(丙午出版社、1913年)を著しなどしたが、特に淨土眞宗への關心は、時とともに強くなっていった。淨土眞宗を主題とする最初の著作は「自力と他力」(1911年)であるとされるが⁵⁶、その中で鈴木は禪の自力と淨土の他力の關係を次のように述べている。

「禪宗を自力と云へば、浄土宗の他力と全然その面目を異にするが如くなれども、兩宗の行者が經驗する宗教的心理に至りては同一のものがあるが如く予は思ふ。他力の究竟は自力を去りて「他」となるに在り、自力の極致は他力を離れて「自」となるにあれば、自なき「他」と、他なき「自」とは、名目こそ違へ、事實の上に於ては同一件なるなからんか。此同一件を自覺の上に將ち出でて、分別智の對境となすとき、甲は之を彌陀の本願と意識し、乙は之を本來の面目と道破す。自覺の痕を印する上に執つて、自覺そのものを云爲せざるは、人智に制約あればなり。」⁵⁷

表現は整備されているものの、基本的な認識は、先の西田宛書簡から變化していない。この鈴木の認識が極めて強固なものであったことを示している。そして、こうした認識が基礎になって、『宗教經驗の事實』（1943年）以降、鈴木は浄土眞宗の篤信者である「妙好人」を取り上げるようになっていった。そして、それが『日本の靈性』（1944年）などにおいて、「日本の靈性」の發現を禪宗と浄土眞宗に見ようとする主張へと展開していったのである。

最後に付け加えておきたいのは、姉崎と同様、鈴木もウィリアム・ジェイムズの『宗教的經驗の諸相』に強い感銘を受けていたということである。即ち、明治35年（1902）9月23日付の西田幾多郎宛書簡に次のように述べられているのがそれである。

「近頃ハーヴァット大学のジェームス教授の講義Gifford Lectureせる The Varieties of Religious Experience を讀む（君も此書は知れるならんと信ず）頗る面白し、自餘の哲學者の如く無理に馳せず、多くの具體的事實を引證して卷を成す、同教授は餘程宗教心に富むと見えたり、ケーラス氏などの宗教論と違ひ、直に人の肺腑に入る、宗教的經驗を妄想迷信と云ふ名の下に却け去らず、之を心理上の事實として研究せんとする教授の見處既に予の意を得、フイリングを第一としてインテレクトを次に置き、宗教は哲學、科學を離れ

て別調の生涯あり、而して此生涯は事實なりと説く、君もし閑あらば一讀して見玉はんか、必ず君を益する所あらんと信ず、」⁵⁸

この後、この書簡では、かつて鎌倉での參禪の後、歸宅する際に、突如として一種の神祕體驗に入ったことの回想が綴られているが、これは要するに、自身の宗教體驗に照らし合わせることで、ジェイムズの著作の意義を認めたことを示すものである。

宗教的經驗を重視する姉崎と鈴木の二人が、ジェイムズのこの著作に共感を覺えたというのは、むしろ當然のことと言えるが、姉崎の神祕體驗がジェイムズの著作を前提とするものであったのに対して、鈴木が自らの神祕體驗を前提にジェイムズの著作の評価を行ったという点はいかにも對照的であって、二人の思索の深さや獨創性の度合いを示すものと言ってよく、二人が後世に與えた影響力の違いの由來をここから窺うことができるであろう。

むすび

以上、一時期、日本の佛教界で盛んに論じられた「佛教は哲學なりや宗教なりや」という問題を取り上げ、それへの回答に時代によって變化が見られること、それが社會の變化や佛教界の置かれた狀況と密接に關係していること、そして、そこに哲學や社會倫理（國民道德）から切り離された宗教独自の意義の認識と佛教の「宗教」化が見て取れることを明らかにした。

中國と對比して注目すべきは、日本では、佛教の哲學性を重視する井上圓了のような人においても、それが基本的には「宗教」であると捉えていたという点である。これは當然のことのように思われるかも知れないが、驚くべきことに、中國では、このような考え方はむしろ少數派に屬するのである。

これに關聯して興味深いのは、日本では常に（圓了の言葉を使えば）「愚夫愚婦」が佛教の布教對象の重要な部分を占めると考えられていたということである。圓了においては、それは「淨土門」の對象であり、「聖道門」を理解することの出来ない人への方便といった位置づけであったが、それでも、そこには聖道門と同じ「哲理」が存在すると考えられていた。更に、鈴木大拙にあっては、それは、淨土眞宗の篤信者である「妙好人」に見るように、信仰のみによって至高の悟りに至りうる人々と位置づけられていたのである。そこには教養に差はあっても、佛教によって救われうる同じ人間であるという意識が強く存在した。ところが、中國では唯識等の高度な思想ばかりが西歐に對抗しうるものとして評價されたから、實際問題として一般大衆に理解できるものだと考えられてはおらず、一般大衆を知識人、支配層と同等に扱うような視點はほとんど見られなかったように思われる。

ここにおいて注目すべきは本末制度・檀家制度の存在である。日本にはこれがあつたがゆえに各佛教教團、並びに僧侶たちは門信徒たる一般大衆と常に接點を有し、また、一般大衆への各宗の教義の浸透も可能であつた。この點が僧侶たちが一般大衆の存在を無視し得ず、「宗教」たることを否定し得なかつた大きな理由であらうと考えられる。また、本末制度・檀家制度は、廢佛棄釋の中でも各佛教教團に一定の財力を與え、それによって優秀な門弟を國內外の最高の佛教研究機關に派遣することができたし、また、門弟を教育する各種の教育機關の設立を可能にした。特に、從來から妻帯を認めていた淨土眞宗は人材を集めるという點で有利であつたはずで、それがこの時代に多くの思想家を生み出した理由の一つであつたと考えられる。明治以降、妻帯は他宗でも認められたから、同様の狀況が佛教界全體に及び、佛教研究の隆盛を導いた。從來、あまりに當然なので注目されていないが、これらは近代における日本佛教に特有の現象であつて、中國など他の國では全くありえないことであつたのである。

本末制度や檀家制度については、とかく批判されることが多いが、それ

は本拙稿で論じたような佛教の「宗教」化が定着した後の視點で論じているのであって、そうした佛教の「宗教」化そのものが實は本末制度や檀家制度によって初めて可能になったものであるということを忘れた議論であると言ふべきである。

もう一つ重要なことは、井上圓了の言う「淨土門」、特に淨土眞宗の存在である。先に引いた井上圓了の言葉に見るように、中國には全くこれが存在しなかった。淨土門の存在は圓了に佛教が宗教であるという認識を捨てさせ得なくしたし、淨土眞宗の篤信者である「妙好人」の存在は、鈴木大拙に一般大衆であっても宗教の極致に至りうることを確信させた。これを中國が缺いていたことが、佛教理解を知識人のみに限定させ、更に、「佛教は哲學なりや宗教なりや」という問題に對する回答に決定的な影響を與えたことは疑えない。

【註】

- 1 拙稿「近代における傳統佛教評價の問題—日本・中國における大乘非佛説論・『起信論』中國撰述説への對應を中心に」（『東洋思想文化』6、2019年）を参照。
- 2 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜：宗教・國家・神道』（岩波書店、2003年）36-37頁等を参照。
- 3 福澤諭吉『文明論之概略』（出版者：福澤諭吉、1875年）16張表。
- 4 遠藤智夫「『哲學』の譯語考」（『英學史研究』26、1993年）、小坂國繼『明治哲學の研究—西周と大西祝』（岩波書店、2013年）27-45頁等を参照。
- 5 林美茂「哲學か、それとも理學か—西周のPhilosophy概念の翻譯問題をめぐって」（『國際基督教大學學報3-Aアジア文化研究』39、2013年）を参照。
- 6 木村清孝「原坦山と『印度哲學』の誕生—近代日本佛教史の一斷面」（『印度學佛教學研究』49-2、2001年）535頁、541頁を参照。
- 7 原坦山が招聘された理由については、前掲「原坦山と『印度哲學』の誕生—近代日本佛教史の一斷面」を参照。なお、井上哲次郎が唱えた「現象即實在論」は、原坦山の『起信論』講義に基づくものであり、清澤が『宗教哲學骸骨』で展開した「有限無限論」、井上圓了の「象如相含論」も、この「現

- 象即實在論」の展開であると見られている。これについては、渡部清「佛教哲學者としての原坦山と『現象即實在論』との關係」(『(上智大學) 哲學科紀要』24、1998年)、同「井上哲次郎の哲學體系と佛教の哲理—「日本的哲學」の成立問題として」(『(上智大學) 哲學科紀要』25、1999年)、前掲『明治哲學の研究：西周と大西祝』の第三部「現象即實在論の系譜」(295-424頁)、井上克人「明治期アカデミー哲學とその系譜—本體的一元論と有機體の哲學」(『國際哲學研究』3、2014年)等を参照。
- 8 東京大學百年史編集委員會編『東京大學百年史 部局史一』(東京大學、1986年)524-525頁、前掲「原坦山と「印度哲學」の誕生」535頁等を参照。
 - 9 前掲『東京大學百年史 部局史一』544-545頁を参照。
 - 10 前掲『東京大學百年史 部局史一』532頁、569頁等を参照。
 - 11 ステファン・P・グレイス (Stefan P. Grace)『鈴木大拙の研究—現代「日本」佛教の自己認識とその「西洋」に對する表現』(駒澤大學博士學位請求論文、2014年)28-29頁。
 - 12 山口靜一「フェノロサと井上圓了」(『井上圓了センター年報』1、1992年)等を参照。
 - 13 井上圓了『佛教活論序論』(『井上圓了選集』3、東洋大學、1987年)334-335頁。
 - 14 井上圓了『眞理金針』(初編)(『井上圓了選集』3、東洋大學、1987年)16頁。
 - 15 前掲『佛教活論序論』350頁。
 - 16 前掲『佛教活論序論』357-358頁。
 - 17 前掲『佛教活論序論』363頁。
 - 18 前掲『佛教活論序論』389頁。
 - 19 前掲『眞理金針』(續々編)(『井上圓了選集』3、東洋大學、1987年)253-254頁。
 - 20 前掲『佛教活論序論』378-379頁。
 - 21 前掲『佛教活論序論』358頁。
 - 22 井上圓了『佛教哲學』(『井上圓了選集』7、東洋大學、1990年)107頁。
 - 23 前掲『眞理金針』(續々編)251頁。
 - 24 井上圓了『禪宗哲學序論』(『井上圓了選集』6、東洋大學、1990年)293頁。
 - 25 井上圓了『眞宗哲學序論』(『井上圓了選集』6、東洋大學、1990年)181頁。
 - 26 村上專精『日本佛教一貫論』(哲學書院、1895年、2-9頁)。
 - 27 清澤滿之『宗教哲學骸骨』(『清澤滿之全集』1、岩波書店、2002年)7頁。

- 28 忽滑谷快天『禪學新論—批判解説』（井冽堂、1907年）序1頁。
- 29 前掲『禪學新論—批判解説』序2-3頁。
- 30 前掲『禪學新論—批判解説』54頁。
- 31 鈴木大拙『新宗教論』（貝葉書院、1896年）、鈴木大拙『新宗教論・天界と地獄』（『鈴木大拙全集』23、岩波書店、2001年）104頁。
- 32 西依一六の経歴は不明であるが、「大學」で学び、後に郷里の廣島に歸って三次中學の教頭になったというから（碧海壽廣、高橋原編『『新佛教』關係人物データ集』（新佛教研究會編『近代日本における知識人宗教運動の言説空間—『新佛教』の思想史・文化史的研究』（科研費基盤研究（B）研究報告、2012年）361頁参照）、恐らく東京帝國大學の學生だったのであろう。
- 33 境野黄洋「加藤博士に答ふ」（『新佛教』2-9、1901年）、二葉憲香監修、赤松徹眞・福嶋寛隆編『『新佛教』論説集上』（永田文昌堂、1978年）325頁。
- 34 中西の『宗教革命論』（博文堂、1889年）では、現在は既に一神教の時代を過ぎて汎神論の時代に突入したと説き、また、最後の第十二章の章題を「舊佛教ヲ一變シテ新佛教トナサルベカラズ」としており、これらが彼らに影響を與えたと考えることができる。
- 35 村上專精『佛教統一論 第三篇佛陀論』（金港堂書籍、1905年）「自序」、新編、410頁）
- 36 清澤滿之「我信念」（『精神界』3-6、1903年）、『清澤滿之全集』6、岩波書店、2003年）163頁。
- 37 近角常觀「哲學の研究が佛教信念の消長に與へし害毒」（『政教時報』88、1902年）、近角常觀『信仰問題』（文明堂、1912年）10-11頁。
- 38 鈴木大拙『書簡一 一八八八—一九三九』（『鈴木大拙全集』36、岩波書店、2004年）109頁。
- 39 前掲『書簡一 一八八八—一九三九』132頁。また、佐藤厚「鈴木大拙の井上圓了批判」（『國際井上圓了研究』5、2017年）を参照。
- 40 鈴木大拙『禪の第一義』（丙午出版社、1914年）、鈴木大拙『禪の諸問題・禪の第一義・靜坐のすすめ』（『鈴木大拙全集』18、岩波書店、2001年）349頁。
- 41 境野黄洋「新佛教幼年時代」（『新佛教』6-4、1905年）、二葉憲香監修、赤松徹眞・福嶋寛隆編『『新佛教』論説集中』（永田文昌堂、1979年）42頁。
- 42 吉永進一「『新佛教』とはなにものか？—「自由討究」と「健全なる信仰」」（前掲『近代日本における知識人宗教運動の言説空間—『新佛教』の思想史・文化史的研究』32-33頁。

- 43 境野黄洋「羸弱思想の流行（ニイッチェ主義と精神主義）」（『新佛教』3-2、1902年）、前掲『『新佛教』論説集上』456-457頁。
- 44 境野黄洋「思想界近時の變調（一）～（三）」（『新佛教』7-3、1906年3月）。前掲『『新佛教』論説集中』210-229頁。
- 45 小林武『章炳麟と明治思潮—もう一つの近代』（研文選書97、研文出版、2006年）73-74頁、松本皓一『日本の近代と宗教的人格』（秋山書店、2014）187頁、201-202頁等を参照。
- 46 清澤滿之「精神主義」（『精神界』1-1、1901年）。『清澤滿之全集』6（岩波書店、2003年）5頁。
- 47 松本文三郎「青年の煩悶」（『東洋哲學』13-3、1906年）。松本文三郎『宗教と哲學』（丙午出版社、1906年）94-95頁。
- 48 前掲「近代における傳統佛教評價の問題—日本・中國における大乘非佛説論・『起信論』中國撰述説への對應を中心に」を参照。
- 49 姉崎正治『復活の曙光』（有朋館、1904年）「序言」。
- 50 前掲『復活の曙光』76-77頁。
- 51 姉崎正治「清見瀉の一夏」（『大陽』9-11、9-13、1903年10～11月）、『高山樗牛・齋藤野の人・姉崎嘲風・登張竹風集』（明治文學全集40、筑摩書房、1970年）248頁。
- 52 姉崎正治「ジェームス氏の「宗教的經驗」に就て」（『哲學雜誌』18-201・18-202、1903年）。
- 53 榊田啓三郎譯『宗教的經驗の諸相 下』（ウィリアム・ジェイムズ著作集4、日本教文社、1962年）377-378頁。
- 54 前掲『書簡一 一八八八—一九三九』125-126頁。
- 55 前掲「鈴木大拙の井上圓了批判」263-264頁を参照。
- 56 末村正代「鈴木大拙における妙好人研究の位置づけ」（『宗教哲學研究』34、2017年）73-74頁。
- 57 鈴木大拙「自力と他力」（『宗祖觀』4、1911年）、鈴木大拙『論考一 一八九四—一九一六』（『鈴木大拙全集』30、岩波書店、2002年）436頁。
- 58 前掲『書簡一 一八八八—一九三九』222頁。また、前掲『鈴木大拙の研究—現代「日本」佛教の自己認識とその「西洋」に對する表現』43頁、47頁。