

近代日本の釈迦論における「人格」の位相

—境野黄洋と新仏教運動に着目して—

呉 佩遙*

はじめに

私は宗教が外の学問や教育や政治などと、大に趣きを異にして居る点の一つあると思ふのである、……それは即ち人格の偉大なる顕現といふことであります。¹

世紀転換期に巻き起こり、青年仏教徒が中心となった新仏教運動の旗手の一人である境野黄洋（1871-1933）は、雑誌『新仏教』で発表された「人格の偉大なる顕現」（1905年）という論説のなかで、「宗教」の特色を上記のように述べている。ここで宗教を学問や政治の領域と差異化させるに際してキーワードとなったのが、「人格」という言葉である。

人格概念を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。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）帝国大学文科大学哲学科で教鞭を取った井上哲次郎（1856-1944）らの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。そして明治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、「人格」の養成に役立つというような語り方が成立して行

*東北大学大学院

くというのは宗教学者の碧海寿広の教えるところである³。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、村上専精(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⁴。

「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、青年層を魅了したその宗教性に着目した⁵。また、明治30年代における修養概念の成立に着目した栗田英彦は、宗教史の視角より、諸聖賢の「人格」という語りと修養言説のかかわりを明らかにした⁶。確かに当時の修養言説に窺える「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。ここで留意すべきは、「人格」と結びついて語られた「信仰」も「belief」や「faith」の訳語として、世紀転換期頃に宗教(学)者の間で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ろう。すでに先学によっ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」と「実存」とかかわりを持つという特徴を有するが⁷、「人格」がどうして、そしていかに「信仰」の語りに入れられたかという問題について、十分な検討がなされていない。

そこで本稿では、「健全なる信仰」を綱領に掲げた新仏教運動の旗手の一人であり、明治後期から積極的に人格論を発表していた境野黄洋を取り上げ、彼がいかに「人格」と「信仰」を結びつけて語ったのかを解明したい。

具体的な構成として、まず、境野の生涯を概観し、次章以降では、彼の人格論の社会的・思想的なコンテクストとして、当時の「人格」と宗教言説の関連性について確認する。そして新仏教運動の機関誌たる『新仏教』で「人格」を盛んに論じた境野がいかに「人格」に依拠しつつ、「仏陀」を中心として自身の「信仰」を正当化したかを考察する。

1. 境野黄洋という人物

境野黄洋は明治4（1871）年、仙台県（現宮城県）名取郡境野村で生まれた⁸。幼年期においては家庭の漢学流の教育をもっぱら施され、それに加えて母、弟と妹がクリスチャンであり、小学校もカトリック系の学校に通ったため、キリスト教に対して親和感を持っていた。

17、18歳の頃に、境野は仙台の曹洞宗専門支校（東北福祉大学の前身）で『仏垂般涅槃略説教誡経』を聴講し、仏教に傾倒した。1889年、「哲学的仏教」を主張し、仏教の改良を図ったことで知られる井上円了（1858-1919）が開設した哲学館（東洋大学の前身）に入学し、それと同時に、本郷駒込にある真宗大谷派の寺院、真浄寺の住職であった寺田福寿（1835-1901）に紹介され、同寺で書生として住み込んだ。

境野は1892年に哲学館を卒業し、同年に真宗大谷派の僧籍に入った。1894年に、帝国大学文科大学でインド哲学の教鞭をとっている村上专精の指導の下、鷲尾順敬（1868-1941）らと『仏教史林』を創刊し、仏教史の研究を始めた。1894年～1895年頃、古河勇（老川、1871-1899）らと経緯会を結成し、1899年に経緯会の延長線上に、高島米峰（1875-1949）らと仏教清徒同志会（1903年に新仏教徒同志会と改称）を結成し、同志会のリーダーとして機関誌『新仏教』で論説を発表していた。同会によって進められた新仏教運動は、毎月一回の機関誌『新仏教』の発行と定期的な演説・講演を主な活動として、1915年まで継続した⁹。

また、境野は新仏教徒同志会によって担われた新仏教運動のリーダーの

一人として活躍するのと同時に、中国仏教史の研究にも没頭し、中国仏教史研究をライフワークとして従事し、同分野の先駆者の一人として知られる。また、仏教学者の伊吹敦が指摘したように、境野の仏教史研究では仏教者としての信仰と実践が表裏一体となっており、その意味で境野の仏教史研究の立場は新仏教運動における彼の主張と密接に関連するものであった¹⁰。

2. 宗教論と「人格」

本章では、明治30年代後半に「人格」を用いはじめた境野が、その言葉を自己の宗教論にいかに組み入れ、それによって「信仰」を語ったのかについて考察を行う。そのために、同時代のコンテクストとして、「人格」を使用してその影響力を強めた近角の宗教論を検討し、この時期における「人格」と「信仰」の捉え方の一側面を解明したい。

明治中期から後期にかけて自らの問題関心を「哲学」から「体験」へと転換した近角は、1902年に「哲学の研究が仏教信念の消長に与へし害毒」を著し¹¹、仏教に対する哲学的な研究より、「人格」を仰ぐことによって信仰を育てることを提唱している。この論説は、政府に仏教への特別な保護を求める仏教公認教運動を進めた仏教徒国民同盟会（のちに大日本仏教徒同盟会と改称）の機関誌たる『政教時報』で発表されている¹²。

同論説において、近角はまず、「過去二十年間に於て仏教の声価を貴からしめたものは哲学である、而して仏教の宗教的真価を暗ましたものも亦哲学」と回顧し、そして、「理論的に仏教を研究することは、たしかに信仰的に仏教の生命を殺すもの」と述べ¹³、哲学的な研究と「信仰」の獲得を無関係のみならず、むしろ対立的なものとして捉えている。ここで注目すべきは、彼が新仏教徒を取り上げ、「哲学の研究」をしているものとして批判したことである。

新仏教の人々が汎神的教理を根本義として信仰が定まらぬのも、村上博士が仏陀を理想としながら切りに之を拝まむと勉めて居らるるのも、井上哲次郎博士が大我の人格を否定して声を聞かんと勉めらるるも、精神主義の人々が如来々々と呼び乍ら、兎角汎神的如来に陥るのも結局此哲学的本体論が宗教の中心と見られたからである。¹⁴

このように、近角にとって、汎神論を説く新仏教運動から、結局のところ「汎神的如来」への信仰を強調している精神主義運動までが批判の対象である。それは、これらの仏教論が「哲学的本体論」に陥いて、信仰対象を正確に把握していないからである。そして、これらの主張と一線を画した形で、彼は自らの「信仰」を主張していくことになるが、それを具体的に検討する前に、新仏教徒の「汎神的教理」に少し触れることにしたい。

近角が批判を加えた新仏教徒の汎神論的な信仰言説をめぐっては、同運動の中心人物の一人である田中治六（1869-未詳）の議論がその典型的なものとして挙げられる。田中は信仰の対象としての「人格」について、「神人同形説」、すなわち、「神体を擬人視する」ことを「迷信」とし、批判的な態度を示した後、それに代わり、「万有即神たる絶対的實在」をいかに「写象」するかということを重要視している¹⁵。こうした田中の観点は、彼自身の認識によれば、「汎神論に立脚するもの」であるという¹⁶。

では、この汎神論的な信仰言説を「哲学的本体論」と捉え、批判を加えた近角はいかにオルタナティブな信仰論を展開したであろうか。上述の論説のなかで、近角は仏教に「哲学」の部分と「信仰」の部分があるとし、それを歴史的に追跡している。すなわち、彼は仏教の「信仰」の部分を大小乗の経文にあると断言し、「是が仏教が宗教としての要義、信仰としての真髓である」と述べている¹⁷。それに対し、「大小乗の経文」に付随したものの——「宇宙論」、「哲学的本体論」など——が「哲学」の部分に属し、「何れも皆此の如く哲学的本体論は時代に從て変更する、されど宗教的要点は毫も変はらぬ」と論じている¹⁸。このように、彼は宗教における哲学

的な要素を時代によって変化するものであるとし、仏教の中核である「信仰」をそれとは対照的に超時代的なものとして捉えることによって、後者を絶対化しようとしたといえよう。

かかる「信仰」の捉え方の延長線上に、近角は自らの信仰の拠り所である宗祖・親鸞を釈迦の教えを正しく理解した人物として位置付けることを図った。近角は「救済の實際を親しく此世界に示し玉ひて慈悲の德音を伝えられたのが釈尊である」と述べ、釈迦の「救済」と「慈悲」という二つの側面を強調している¹⁹。そのあと、親鸞を「此眼光を以て仏教を読破した人物と捉え、「其信仰の實感に触れたる靈的文字を書き集められたるが『文類』と称する聖教である、而して其宗教を名けて『真宗』と名つけられた次第である」と論じている²⁰。このように、彼は宗祖である親鸞を釈迦の教えの継承者として位置付けることによって、真宗の正当性を得ようとしたのであろう。

ここで注目すべきは、近角の言う「釈尊」が、あくまでも「人格的」な信仰対象であるということである。彼は当時、しばしば見られた「人格的の仏陀」を「本体」——すなわち哲学的な本体——に置き換えて解釈する語り方を批判し、それをあくまでも哲学の領域に展開される議論であるとしている²¹。それに代わって、「人格」としての「仏陀」を主張し、それを通した「信仰」確立の方法を力説している。こうした論理のなかで、「哲学」は二次的な地位に下げられ、それに頼る必要のない「信仰」が宗教としての仏教の根本的な要素となったといえよう。換言すれば、彼の場合、「人格」こそが「信仰」の対象であり、それに真実性を与えるものであった。

さて、近角と同じく「人格」を論じていた境野も、講演「人格主義」で、「仏教は理屈である、道理である」という議論と反対する立場を鮮明にし、以下のように述べた。

仏教の第一要義は信仰であります、第二が理屈であります。併し乍ら此第一、第二の外に於て最も必要な点は何んであるかと尋ねて見ると云ふと、仏

教は人格上の力であると云はなければなりません、釈迦如来が印度に於て最も勢力ある、最も多くの信徒を為する婆羅門教を打破って印度国を一大仏教国に化したのは何故であるかと云ふと、之は議論でも、理屈でも道理の上からでもありません、唯だ釈迦如来の人格の感化に由って然るのであります。²²

すなわち、境野は釈迦の「人格」の感化力を強調し、それこそが仏教への「信仰」を集めたものであると主張したのだ。釈迦を一つの「人格」として捉え、それを「信仰」の源とするところにおいて、上述した近角の議論との類似性が見られるが、こうした考え方は、同時代では共通して見られるものである。例えば、批判的な仏教史研究をめざし、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正治（1873-1949）の議論からもこのような傾向が窺える。宗教学者の前川理子が、「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」と指摘したように²³、英雄論に影響を受けた姉崎の人格論は、宗教的な「偉人」に重きを置き、そこに「信仰」の根拠を求めるものであった。そして姉崎が問題とするのは、「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实在神格」となった「法身の仏陀」の関連性ということである²⁴。

その実、歴史上に実際に存在した釈迦と、その後により作られた超人間的な釈迦との関連性が、人間としての釈迦がヨーロッパ仏教学において議論されるとともに²⁵、仏教史を批判的に見直そうとする多くの仏教者に注目された。そして、境野もその一人である。彼は前者の直接的な感化を受けることができないことを前提とした後、以下のように述べている。

吾々が法身の釈迦に会い奉るのは如何にすべきか法身の釈迦になるには如何にすべきかと云ふ精神があれば、始めて吾々が人格を造ることが出来る

のであります、此精神が無ったならば、仏教は如何に高尚、深遠の議論であっても今日の盛大を見ることは出来ないのであります。²⁶

このように、境野は哲学的「議論」よりも、自らの「人格」を釈迦の教えに沿って形成しようとする「精神」の方を強調している。ここでは釈迦という「人格」と個人の「人格」を結びつけられるわけである。すなわち、「人格」という言葉が「信仰」の対象にあてられたのみならず、「信仰」という行為の意味を語る上でも必要な概念となったのである。

また、境野にとって、日本にある異なる宗派に属する人たちの「信仰」は、同じく釈迦に対する「信仰」に帰することができる。そこで境野は次のように主張する。

夫は何宗でも差支へはありませぬ、皆何れも釈迦の説であつて、吾々も亦釈迦の弟子でありますから、さう何宗にも涉つて信仰すると云ふことは難かしいのでありますから、何でも自分の信ずる処の宗旨で宜いのであります。²⁷

すなわち、彼は日本の各宗派の教えを「釈迦の説」として総合的に語ることで、それぞれの「信仰」の相違点を認めつつも、根底に流れている共通性を見出そうとしたといえよう。本章で確認したように、明治30年代後半から、「人格」が宗教言説の中に組み入れられ、近角や境野などの仏教者は、釈迦の「人格」を語ることによって、自らの主張する「信仰」を正当化しようとした。また、それに際して、日本の各宗派の「信仰」と釈迦に対する「信仰」を調和する作業が必要となったことを明らかにした。次節では、「人格」を用いた大乘仏教の語りに目を向け、日本の仏教と釈迦の説いた仏教と一致させようとした境野の思想的営為を考察する。

3. 「人格」の顕現—大乘仏教における釈迦の位置付け

本章では、境野の「人格の偉大なる顕現」（『新仏教』6-1、1905年1月）と「人格中心の仏教と教義中心の仏教」（『新仏教』7-9、1906年9月）を中心に提起し、彼がいかなる社会的・思想的なコンテキストのなかで「人格」を主張し、それによって大乘仏教の正当化を企図したかについて考察を行う。そして彼が構築しようとした「仏陀」像を取り上げ、その特徴を検討する。

上述のように、明治30年代後半から「人格」が宗教言説のキーワードとなっていく。しかし、「人格」という語りは極めて曖昧であるがゆえに、論者によってその意味と語りの目的が異なり、それを個別具体的に分析する必要があると考えられる。前節でも触れたように、『新仏教』誌上において「人格」と宗教を結びつけることを試みた最初の論説は、『新仏教』の成立当初から多くの寄稿をしている田中治六の「宗教上に於ける人格」である。それ以降、例えば真言宗僧・和田性海（覚二、1879-1962）の「人格論」（『新仏教』2-8、1901年7月）、演説の名手として知られる加藤咄堂（1870-1949）の「人格の感化」（『新仏教』8-8、1907年8月）など、「人格」をキーワードとした論説が続々と発表されていった。

そのなかで、境野の人格論は「仏陀」に重きを置いているところに特徴を有している。それは例えば1909年におこなわれたある講演会で「南條窮して梵語を出し、大内窮して勅語を出す」のに続き、「境野窮して釈迦を出す」という言葉が用いられたことから窺える²⁸。ここで「南條」とはサンスクリット語研究の泰斗である南條文雄（1849-1927）のことであり、「大内」は1889年に「国粹主義」を掲げた尊王奉仏大同団の創立者の一人である大内青巒（1845-1918）を指している。このリストの中に境野と釈迦も入っていることは、1900年代後半から、「釈迦」が境野の論説と講演のなかで頻繁に出てくるテーマであり、「仏陀」像の構築が彼にとって、重要な問題の一つであったということを証明しているであろう。それは、

「仏陀」に関することを明らかにすることが、「唯研究としてではなく、我々の信念の上にも、少からず影響を与へる」ためであり、すなわち、彼にとって「研究」と「信念」は結びついて語られるものであった²⁹。そして「仏陀」と釈迦の関連性を論理的に説明することは、「研究」と「信念」のいずれにとっても不可欠な作業であった。

日本思想史学者の西村玲が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おこなった³⁰。境野の場合、人間としての釈迦像の創出は、信仰と科学という二つの側面において必要なことであり、そして、彼が大乗仏教を語る上で欠かせない作業であったが、そこで軸となったのがやはり「人格」という語である。

例えば、彼は「人格の偉大なる顕現」において、仏教とキリスト教の比較を「教理」ではなく「歴史」に重きを置きつつ、両教の「祖師」——釈迦とイエス——の「人格」の相違の考察を試みている。彼にとって、イエスとキリスト教の歴史は、「壮烈悲惨」なものであり、また、「基督教の歴史は、要するに基督教は活動的であることを示して居る」という文言からも窺えるように³¹、境野は現在のキリスト教の特徴がいかに形成されたのかを、「歴史」の「眼孔」に依って説明しようとしている。

それに対して釈迦が、「基督の様に壮烈な行動をした人ではなく、理非を明瞭に判別して、静に諄々と其の教を説いた人である、破邪的人ではない、顕正的人であった様である」と評した。それに際して仏教の「弊害」とは「冷かになり過ぎるか、或は活動を全く失ふ様になる」ことであるとしてキリスト論とは対蹠を成す論理を立てている³²。また、境野はこうした仏教の特徴が多くの「旧仏教者」に誤解され、その「弊害」に陥ったと述べ、釈迦の「人格」に対する「旧仏教者」の捉え方を非難している³³。ここで境野が「旧仏教者」を批判する基準を釈迦の「人格」理解に定めたのは、注目すべきであろう。

しかし、そもそもどうして境野が釈迦を含めた「仏陀」の問題に注目したのか。これを考えるには、この時期の釈迦にまつわる問題系を確認しなければならない。アメリカの宗教学者であり、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ったマイカ・L・アーワーバックが、近代において、ヨーロッパ仏教学の影響を受けた日本の知識人は、1890年代から1910年代にかけて、「偉人」としての「仏陀」を作り上げたことを指摘している³⁴。すなわち、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存在に重きを置きつつも、その地位を「偉人」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といえよう。これらの知識人についてはアーワーバックが取り上げたように、美術史家の岡倉覚三（1863-1913）や哲学者の井上哲次郎などいれば、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）や姉崎正治など仏教の信仰を有する知識人もいた。このように、「仏陀」の問題が仏教者に限らず、数多くの知識人によって議論されるなかで、境野にとって、「仏陀」は歴史的な研究対象であるのと同時に、仏教者としてのその信仰の拠り所でもあったのである。

そこで、境野が自らの信仰の対象である「仏陀」についての記述をいかにして「人格」としての「仏陀」と協調させるかという課題に直面した。境野は、日本で知られている「仏陀」の伝記といわゆる西洋の東洋学者が構築した「人間釈迦」のイメージとの間の齟齬を意識した上で、「仏陀伝」の再解釈に着手した。具体的に彼は、「今日まで伝はって居る一般の仏陀伝は、仏陀の詩伝であつて、純粹の歴史的仏陀伝ではない」と述べ、「仏陀」に関する「歴史的事実」と「詩的想像的附加」が混在していると断言し、これを区別する必要性を覚えたという³⁵。しかし、後述するように、境野は前者を「仏陀伝」の基礎としつつも、後者を完全に否定したわけではなかった。むしろ、「歴史的事実」と「詩的想像的附加」と一線を画した上で、両者を関連付けようとしたのである。ここにおいては、この歴史上に存在

した「仏陀」と、その後に想像された「仏陀」の区別は、境野による原始仏教と大乘仏教の捉え方の問題にもかかわっていることを指摘しておきたい。釈迦の「人格」による直接的な感化を受けなかった大乘仏教について、境野は以下のように述べている。

宗教には人格の感化を中心とするものと、教義の高尚深遠を特色とするものと二つの区別があるのでありますが、然し宗教は、素より哲学といふ様な学問ではないのでありますから、最も力となるものは、どうしても人格の感化であります。……然し今日日本に行はれて居る仏教は、人格中心の仏教か、教義中心の仏教かと言へば、申すまでもなく教義中心の仏教であります。³⁶

境野によると、「日本に行はれて居る仏教」、すなわち大乘仏教は「教義中心」のものであり、宗教の本質とかかわるところの「人格の感化」が欠如しているという。それに加え、「小乗的の仏教」が「比較的確實な歴史」を有する一方、「大乘的の仏教」は「歴史的事実の根拠を失って、段々理論的発達の歴史を有する様になった」と、両者の相違を歴史に求めている³⁷。しかし、境野にとって、自らの信仰対象である大乘仏教の存在意義はやはり、釈迦との関係性の中にあるのである。そこで彼は以下のように、大乘仏教の「欠点」を説いている。

大乘仏教の教義中心は、決して強ちに排斥すべしといふのではない。此の哲学的方面に於ても、勿論其の発達の価値を認めずには居らないが、然し遙に歴史的釈尊と離れてしまふ様になつたのは、確に大乘仏教の欠点である。吾輩は此の両方面を調和して、直接の確實の感化を「仏陀」の歴史的事実から受けたいといふ要求を満足せしめたいのであります。³⁸

このように、境野は大乘の「欠点」を認めつつも、釈迦の「直接の確實の

感化」を受けることを重要視し、そのために釈迦に関する歴史的な事実を通してその「人格」による感化を求めることに必要性を説いたのである。

大乘仏教の位置付けについて、大乘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「大乘非仏説」を中心的な課題として、世紀転換期頃に議論は白熱した³⁹。その代表となるものが、1901年に上梓され、「大乘非仏説」を宣揚したとされる村上の『仏教統一論・大綱論』（金港堂）である。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。すなわち、彼が大乘仏教を含めた「仏教」を統一しようとした事業のなかで、「仏陀」の問題が中心的な地位を占めているといえよう。

さて、村上に師事した境野は、こうした村上の問題意識を受け、新仏教運動の旗手の一人として、演説などを通してそれを同時代の人々に向けて発信し続けたと考えられる。『大綱論』が刊行された後、境野が「仏教統一論を讀みて」を著し⁴⁰、『大綱論』で主張される仏教の「統一」には「新信仰」の確立という意味を見出している。彼は仏教の統一には二つの異なる「統一」があると述べ、「一は深き信仰の統一にして、二は浅き仏教各宗の統一なり」とする⁴¹。そして、村上の「統一」論が形式的な「各宗和合論」よりも、「仏教の根本觀念を發見して、此に仏教信念の意義を明了にし、之によりて信念統一を企図せんとするもの」であるとし、それを「新信仰論」と名付けている⁴²。さらに、境野は一步を進め、村上の「統一」論を「従來の成立各宗に反対して、別に一信仰の一区域を領すべき性質の者なり」と述べ、それを「新仏教論」とも呼んでいる⁴³。

すでに宗教史学者のオリオン・クラウタウが指摘したように、近代日本の青年文化として発展した新仏教運動と上述した村上の事業とのかかわりは、単なる学問史の枠組みを超えて、「仏教」概念の構築という視角から再検討する必要がある⁴⁴。1890年代より村上とともに仏教史研究に携わってきた境野は、村上の統一論に「新信仰」あるいは「新仏教」の主張を讀

み取り、それを展開した形で、理想的な「仏教」を語り、そして新仏教運動での言論活動を通じ、より広く同時代の人々に共有させたであろう。また、「仏陀」の問題を「人格」を以て再解釈し、大乘仏教の「信仰」を正当化する境野の試みも、村上の影響を受けながら、新仏教運動という新たな枠組みでおこなわれたことで特徴を有するといえよう⁴⁵。

「人格」の枠組みで「仏陀」を積極的に論じていた境野は、「仏陀伝の三方面」（『新仏教』6-6、1905年6月）、「仏陀詩伝」（『新仏教』7-5、1906年5月）、「新仏陀論」（『新仏教』9-1、1908年1月）など、「仏陀」にまつわるさまざまな説を整理し、新しい「仏陀」像の構築に没頭していく。そのなかで、「仏陀」が「人格」であるか「超人格」（人間を超えた存在）であるか——換言すれば、「仏陀」の歴史性と超越性——という問題は、「信仰」のあり方とかかわるものとして注目された⁴⁶。そして、この問題に対する一つの回答は、歴史上に存在した「仏陀」とその後により作られた「仏陀」を分け、その関連性を説明することである。例えば、村上も『仏陀論』のなかで、「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⁴⁷、人間としての「釈迦」よりも、三世十法の諸仏を含めた「仏陀」の体系を作ろうとしたのである。

村上に師事していた境野は、歴史的に存在した人間としての釈迦と、経典の中に出てくる超人間的な「仏陀」を区別することに腐心した。彼は「仏陀伝の三方面」において、釈迦の伝記を「歴史的仏陀」、「哲学的仏陀」、「詩的仏陀」という三つの方面に分け、それぞれに考察を加えている⁴⁸。例えば、「歴史的仏陀」について、彼は以下のように述べている。

これは大に我々の信念と、直接の関係のある問題であります。何故かと申しますと、歴史は事実であつて、事実には生命があります、仏陀から我々が受け取る感化は、生命のある歴史的事実から来ねばならぬからであります。⁴⁹

このように、境野は「歴史的仏陀」を「事実」という言葉と結びつけ、そこに信仰の根拠を置いた。その上、彼は歴史研究によって「想像上の話しではなく、仏陀の偉大崇高な人格と、直接に相触れることが出来る」ことを強調し、そのことが「我々の信念修養上に、確実な感化を与へらるるもの」であると論じ、実際の歴史的な人物としての「仏陀」の「人格」と自らの信仰との関連性を強調している⁵⁰。

それに対し、彼は超人間的な「仏陀」、すなわち、「金色の身体」を有し、「神変不可思議」、「飛行自在」というように描写された「仏陀」を信ずることが「迷信」であると断言している⁵¹。そして、「今日の我々にはかういふ仏様よりも、人としての仏陀、……仏陀の事実上の人格を想像して何となく其の崇高な、偉大な感じが致す」ことを述べ⁵²、人間としての「仏陀」の感化力に重きを置いている。この議論は、彼が1890年代から、批判的な仏教史研究を行う上で展開した經典の再解釈の主張の延長線と連なるものであるであろう⁵³。彼は「迷信」の排除だけによる信仰の確立ではなく、「人格」という言葉を用いることによって、むしろ積極的かつ具体的に信仰の対象と方法を説明しているということが注目になるであろう。

そこで一つの課題が浮上してくる。すなわち、上述したように、「仏陀」は「人格」的なものであるか、あるいは「超人格」的なものであるかということである。それについて彼は、「仏陀も矢張り人としての仏陀と、人以上の仏陀と、どちらが多く我々を感動せしむるかと言へば、人としての仏陀の事跡の方が、どうしても我々の感動を多く惹くのであります」と明白に述べている⁵⁴。

ところで、「哲学的仏陀」について、境野は「仏身論」の問題を取り上げ、その発達を考えるのに際して、重要な点が二つあると主張している。一つ目について、彼は以下のように述べている。

所謂仏教の本尊とすべき仏陀は、唯一人の歴史的、事實的の釈尊であつて、此の釈尊を後になって、哲學的に考察する様になつてから、大日となり、

阿弥陀となり、或は仏陀の一方面を人格化して、不動となし、観音としたものである。⁵⁵

ここで境野は、経典のなかで数多く存在している「仏陀」を整理し、「歴史的仏陀」を原点とし、ほかの表象をこの「歴史的仏陀」の哲学的な発達によるものにすぎないというような論理を立てた。それによって、彼は分裂している「仏陀」の統一を図り、信仰対象としての「仏陀」像を作り出そうとしていることが窺えよう。また、彼は「各見るところに随って、様々の仏陀を本尊とする様になった」と⁵⁶、「仏陀」によって宗派間の差異を説明しようとした上、根本的には一つの「仏陀」に帰結することができるかと論じている。

二つ目の問題は、「学問的ではなく、宗教的に更に重要な問題」であり、すなわち、釈尊の解釈がどうして「哲学的、思弁的」になったかということである⁵⁷。こうした後世の解釈について、彼は次のように説明している。

釈尊生前の徳が如何に大であったか、其の人格の感化が如何に大なるものであったかを証明して居るもので、釈尊によって親しく其の教を受けた御弟子達が、釈尊の滅後、之を追慕する感情が盛であったため、終に進んで哲学的思索が、仏身の上に加へらるることになった。⁵⁸

この語り方によって、境野は「哲学的仏陀」もやはり、「歴史的仏陀」の「人格」への「信仰」によって構築されたものだという論理を立て、「人格の感化」というレトリックを通じ、仏教の中にある哲学的な議論を釈迦の「人格」という枠組みに位置付けようとしたのである。

そして、彼は「詩的仏陀」を「仏陀」をめぐる「奇事怪談」を扱うものであると断言し、例えば、釈尊の降誕について、その生涯に出てきた八相成道の第一である「上天下天」の伝説があるが、これらの事跡を「詩的描写」と呼び、「決して其の儘事実として見るべきものではない」と世人の

注意を喚起している⁵⁹。

本章では、「人格」が宗教上の言説として普及しはじめた時期に、『新仏教』誌上においてそれが複数の論説で扱われたことを確認し、境野が「人格」をキーワードとした宗教論において「仏陀」の問題に関心を寄せていることを指摘した。それは、この時期に議論となった大乘仏教の位置付けと密接にかかわっている問題であり、境野が「仏陀」に関する歴史的な事実を通してその「人格」の感化を受けることを主張することによって、大乘仏教を歴史上の人物としての「仏陀」の系統に位置付けようとしたことを明らかにした。

以上で確認したように、1890年代頃から、ヨーロッパ仏教学の影響を受けた知識人は、あくまでも人間としての「仏陀」に重きを置き、そこから出発して「仏陀」の歴史性と超越性を論じなければならないという状況に直面していた。そのなかで、境野は「仏陀」を「歴史的仏陀」、「哲学的仏陀」、「詩的仏陀」に分けることによって、三世十方の諸仏を「仏陀」という体系の中にまとめようとしたのみならず、「人格」的な「仏陀」と「超人格」的な「仏陀」の調和を試みたといえよう。このように、「人格」という枠組みを用いて「仏陀」を再解釈し、そこに信仰を引き付けるような境野の新たな試みは、注目に値するであろう。

おわりに

以上、明治後期から宗教言説と結びつけられるようになった「人格」概念を中心に、世紀転換期に巻き起こった新仏教運動の指導者の一人である境野黄洋に焦点を当てて考察した。新仏教徒同志会の主筆を務めながら仏教史学者でもあった境野にとって「人格」という概念は信仰上の諸課題を克服する重要な概念であったことがわかる。

例えば、境野が「人格の偉大なる顕現」で、仏教とキリスト教の比較という問題に「歴史」という新たな視角を提供しつつ、キリストと釈迦の「人

格」の比較を通して両教の相違を説明しようとしていることを確認した。ここにおいて彼は、ある特定の宗教の特徴と本質がその「祖師」の「人格」によるものであるという認識が潜在しているのであり、その「人格」を以て崇拝するという新しい態度を読み解くことができる。いわば、「超人格」としての釈迦ではなく、その「人格」への信仰という問題である。

さらに、上述のように、「人格」という言葉がブーム化するなかで、境野はあくまでも歴史上に存在した人間としての釈迦の「人格」とその感化を強調している。この時期において、大乘仏教の位置付けの問題が日本列島における仏教者の信仰の正当化の問題と密接にかかわっており、そのなかで境野が、大乘仏教の「教義中心」の価値を認めながらも、釈迦に関する歴史的な事実を研究することによって、その「人格」の感化を求める必要性を説いている。かかる営為の延長線上に、彼は三世十方の諸仏を「仏陀」という一つの体系にまとめようとし、また、人格を有する人間としての「仏陀」と非人間的な「仏陀」の調和を試みた。かかる姿勢は、彼が師事していた村上と共通する側面を持っているが、村上の『大綱論』に対する彼の評論から窺えるように、境野はむしろ「新仏教」と「新信仰」の実践としての新仏教運動のリーダーという立場を取り、それを出発点として、自身の「仏陀」論を同時代の知識人に対し、積極的に発信し続けていたといえよう。

明治後期から大正期にかけて、境野は日本の各宗派の祖師、とりわけ日蓮、法然と親鸞に関心を寄せ、「人格」という枠組みにおいてその祖師像の再構築に没頭していく。碧海寿広が指摘したように、特定の宗派の祖師を「旧来の信仰世界から解き放ち、釈尊の「人格」を受け継ごうとした先達として再評価しよう」とする試みには、「特定の宗教伝統からの離脱」と「伝統を別のかたちで復興しようとする意向」という二つのベクトルが共存している⁶⁰。境野による「仏陀」像の構築の延長線上にある各宗派の祖師像の創出は、宗教伝統の再解釈を通し、新たな信仰のあり方を探った試みとして注目に値するが、それについて今後の課題としたい。

【注】

- 1 境野黄洋「人格の偉大なる顕現」(『新仏教』6-1、1905年1月)、28頁。
- 2 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.
- 3 碧海寿広『近代仏教のなかの真宗——近角常観と求道者たち』(法藏館、2014年)の第四章「人格の仏教——近角常観と明治後期・大正期の宗教言説」参照。
- 4 同上、131頁。
- 5 同上、140-141頁。
- 6 「人格」と修養言説の関連性について、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』89-3、2015年)、60-65頁参照。
- 7 世紀転換期における「信仰」の語り方について、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』、法藏館、2016年)、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、2020年)を参照されたい。
- 8 ここでは境野「實際信仰の表白」(『新仏教』1-3、1900年9月)、常光浩然『明治の仏教者・下』(春秋社、1969年)、池田英俊『明治の新仏教運動』(吉川弘文館、1976年)と伊吹敦「境野黄洋と仏教史学の形成(上)」(『境野黄洋選集・第一巻』、うしお書店、2003年)を参照し、彼の経歴をまとめた。
- 9 その主旨は、次の同会が掲げた六条の綱領から窺うことができる。
 - 一、我徒は、仏教の健全なる信仰を根本義とす。
 - 二、我徒は、健全なる信仰智識及道義を振作して、社会の根本的な改善を力む。
 - 三、我徒は、仏教及其他宗教の自由討究を主張す。
 - 四、我徒は、一切迷信の勦絶を期す。
 - 五、我徒は、従来の宗教的制度及び儀式を保持するの必要を認めず。
 - 六、我徒は、宗教総べて政治上の保護干渉を斥く。(「我徒の宣言」、『新仏教』1-1、1900年7月、5頁)
- 10 この点については伊吹「境野黄洋と仏教史学の形成(上)」、12-15頁を参照されたい。また、境野の中国仏教史研究とその位置付けに関して、エリック・シッケタンツ「境野黄洋の仏教史研究とその思想的背景」(『國學院雑誌』

- 122-5、2021年)に詳しい。
- 11 近角常観「哲学の研究が仏教信念の消長に与へし害毒」(『政教時報』88、1902年10月)。
 - 12 近角が総務員を務め、中枢に位置した大日本仏教徒同盟会の創立と『政教時報』について、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)、とりわけ45-57頁に詳しい。
 - 13 近角「哲学の研究が仏教信念の消長に与へし害毒」、1頁。
 - 14 同上、4頁。
 - 15 田中治六「宗教上に於ける人格」(『新仏教』1-4、1900年10月)、194頁。
 - 16 同上、198頁。
 - 17 近角「哲学の研究が仏教信念の消長に与へし害毒」、3頁。
 - 18 同上、3頁。
 - 19 同上、5頁。
 - 20 同上、5頁。
 - 21 同上、6頁。
 - 22 境野「人格主義」(京都市聯合仏教青年会編『仏教講演集』2、西村七兵衛、1907年)、37-38頁。
 - 23 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。
 - 24 姉崎正治『現身仏と法身仏』(有朋館、1904年)、1頁。
 - 25 ヨーロッパ仏教学における人間としての「釈迦」の再発見について、Donald S. Lopez, *The Scientific Buddha: His Short and Happy Life* (New Haven: Yale University Press, 2012), ドナルド・ロベス「「ブッダ」の誕生」(末木文美士・吉永進一・大谷栄一・林淳編『ブッダの変貌——交錯する近代仏教』、法藏館、2014年)を参照されたい。
 - 26 境野「人格主義」、41頁(句読点の一部は引用者による)。
 - 27 同上、40頁(句読点の一部は引用者による)。
 - 28 境野「京都行」(『新仏教』10-5、1909年5月)、450頁。
 - 29 境野「仏陀伝の三方面」(『新仏教』6-6、1905年6月)、475頁。
 - 30 西村玲「釈迦信仰の思想史的展開——大乘非仏説論をめぐる近代化とは何か」(『東方』26、2010年)、301頁。
 - 31 境野「人格の偉大なる顕現」、32頁。
 - 32 同上、33-35頁。

- 33 同上、35頁。
- 34 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.
- 35 境野「人格中心の仏教と教義中心の仏教」、646頁。
- 36 同上、645頁。
- 37 同上、646頁。
- 38 同上、650頁。
- 39 近代における大乘非仏説の問題について、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「大乘という問題圏」の345-374頁参照。
- 40 境野「仏教統一論を読みて」（『東洋哲学』8-11、1901年11月）。ただし、本章では『仏教統一論第1編大綱論批評集』（金港堂、1901年）に所収のものをを用いる。
- 41 境野「仏教統一論を読みて」（『仏教統一論第1編大綱論批評集』）、77頁参照。
- 42 同上、79-80頁参照。
- 43 同上、81-82頁。
- 44 オリオン・クラウタウ「村上专精の比較事業——近代日本仏教の思想形成をめぐる一断面」（末木文美士編『比較思想から見た日本仏教』、山喜房佛書林、2015年）、188-192頁参照。
- 45 ところで、上述のような「人格」理解を示し、「人格」を通して「信仰」を確立する方法を説いた境野は、人物中心的な仏教研究へと向かっていくこととなった。そのなかで、彼がとりわけ注目したのは、釈迦、聖徳太子、日本の宗祖などであった。彼は1899年7月に、聖徳太子を顕彰するために設立された上宮教会の講師を務め、1904年に『聖徳太子伝』（文明堂、1904年）を刊行してから、聖徳太子に関心を持ち続けていた。境野の聖徳太子理解は、彼がいかに日本仏教を捉えるかという問題と密接にかかわっているが、それについては稿を改めて論じたい。
- 46 ここでの「人格」と「超人格」は、境野が「仏陀」の描写を区別する上で用いた言葉である。また、こうした「仏陀」の歴史性と超越性を調和することが、とりわけ1890年代以降に、仏教の研究と信仰とかがわる大きな課題として、井上哲次郎や姉崎正治などによって試みられていく。それについては、Auerback, *A Storied Sage*, pp.218-232に詳しい。

- 47 村上專精『仏教統一論第3編仏陀論』（金港堂、1905年）、凡例（1）。
- 48 境野「仏陀伝の三方面」、476頁。
- 49 同上、476頁。
- 50 同上、477頁。
- 51 同上、476頁。
- 52 同上、476頁。
- 53 例えば、境野は1896年2月に発表された「詩的仏教」という論説のなかで、「経典の上に於ては理想にして妄想にあらず、何となれば経典は詩的記述を以て其の理想を歌へるものにして、旧仏教の誤りし所以のものは、此の詩的記述を以て事述と混じたるに因すればなり」と論じ、経典のなかで「迷信」とされうる内容を「詩的記述」というレトリックを用いることによって、それを再解釈していく（境野「詩的仏教」、『仏教』112、1896年2月、72頁）。
- 54 境野「仏陀伝の三方面」、477頁。
- 55 同上、478頁。
- 56 同上、479頁。
- 57 同上、480頁。
- 58 同上、480頁。
- 59 同上、482頁。
- 60 碧海『近代仏教のなかの真宗』、135頁。