

大正期における日本仏教論の展開——高楠順次郎の思想的研究・序説——

オリオン・クラウタウ

はじめに

いわゆる普遍宗教としての仏教を、その特殊日本の性格から描き出そうとした近代日本の知的な嘗みをめぐる言説論的研究が、近年、いくつか発表されている。この「日本仏教」を語る一連の言説は、少なくとも一八八〇年代から様々な形でこの列島の佛教者により展開された。佛教者たちによるこのような動きは、大日本帝国憲法や教育勅語が機能し始めた一八九〇年代に——とりわけ一八九一年における内村鑑三（一八六一—一九三〇）の「不敬事件」に伴う国民と宗教をめぐる議論の出現以降——佛教を日本の「国

体」とは矛盾しない宗教として主張する傾向をいつそう深め、「国民道徳」との関係において佛教を語る複数の著作が発表されるに至る。

例えば、井上哲次郎（一八五六—一九四四）の『教育ト宗教ノ衝突』（一八九三年四月公刊）を強く意識した村上専精（一八五一—一九二九）の『佛教忠孝編』（一八九三年九月公刊）は、教育勅語の諸理念（或いは井上が解釈したそれ）は「佛教」とは衝突せず、むしろ合致するものであると主張する早い段階での試みである。この初期段階の言説においては、佛教信仰と天皇崇敬の調和の可能性が主張されるものの、この調和の根拠は「日本佛教」の独自の精神なるものに求められることはなかつた。ここには、佛教者における天皇

観の転換と共に、仏教そのものに対する自己認識の変質を見ることが出来るのである。⁽²⁾

本稿で主に扱う問題は、国民道徳論からの要請という思想史的背景のもとで成立した仏教言説が、日露戦争を経て、大正期において如何に展開されたのか、である。この課題

に取り組むべく、本稿では高楠順次郎（一八六六—一九四五）が著した『仏教国民の理想』（内午出版社、一九一六年）に焦点を当てる。東京帝国大学教授であり、サンスクリット語学者であった高楠は、渡辺海旭（一八七二—一九三三）らと共に『大正新脩大藏經』（一九二四—三四年公刊）を編集した人物として概説的な近代仏教史などで描かれることが多いが、戦前における彼の思想的な営みを考察する論考はほとんど見られない。

こうして本論は、まず高楠の生涯に触れ、続いて彼の思想に対する先行研究を確認する。そして『仏教国民の理想』を中心、高楠が「危険」思想と見做す「個人主義」と、これを防ぐ方法としての仏教「信仰」という問題の意義について考察していきたい。詳細は本論において述べるが、「個人」対「家族」といった二項対立的な捉え方は、高楠思想の根底に位置するものであり、さらにそれは「日本」にまつわる諸言説との密接な関係をなして展開されている。彼のこののような思惟様式を明らかにするためにも、

『仏教国民の理想』が成立するコンテキストとしての「家族主義」に関する同時代的議論を取り上げ、これへの高楠の参加を考察しつつ、『日本的なもの』と仏教の“あるべき姿”がより表裏一体のものとして語られるようになる大正初期の言説空間を確認したい。

第一章 高楠順次郎の伝記的情報および先行研究

（1）伝記的情報

高楠順次郎（号・雪頂）は一八六六年、備後国御調郡八幡村（現・広島県三原市八幡町）の熱心な真宗門徒である沢井觀三の長男として生まれた。⁽³⁾ 幼名は梅太郎であり、一八七九年に学制下の小学校を卒業すると、現地の小学校教師を務めるようになる。一八八五年、西本願寺が京都で開設した普通教校への進学を志し、広島県を離れる。以降、沢井觀三と改名した高楠は、「反省会」という禁酒などを掲げる学生運動に参加し、一八八六年に『反省会雑誌』（『中央公論』の前身）を発表する。

一八八九年に京都西本願寺の教校を卒業し、更なる進学を考えた沢井であったが、（東京）帝国大学に入學することを選択せず、海外留学を志した。しかしその実現のためには、当然のことながら金銭上の問題が存在したもの、真宗門

徒であつた高楠孫三郎という実業家の婿養子となれば留学の経費を負担するという話を持ちかけられた彼は、結婚に同意する。この「高楠」への改姓に伴い、婿としてより相応しいと考えられた「順次郎」に改名したのである。同じ真宗系の者であり、英國留学を経た仏教学者の南条文雄（一八四九—一九二七）による紹介状を手に渡英した高楠は、当初、政治学や経済学を学ぶつもりであったようである。しかし南条による紹介状は、彼のオックスフォード大学における師のマックス・ミュラー（一八三三—一九〇〇）に宛てたものであり、ミュラーは高楠に面会した際、次のように訊いたのである——「君は興味のために学問をするのか、金儲けのために学問をするのか」と。後者はとても言えなかつた高楠は、「興味のため」と答えると、「よし、それならば、印度学という学門は素晴らしい。これをやるには先ず梵語と巴利語だ」とミュラーに言われ、その道を歩むこととなつた。⁴

こうしてインド学を学び始めた高楠は、一八九四年に学部を卒業してB.A.（学士）号を取得すると、そのままオックスフォード大学に進学するのではなくヨーロッパ各地を遊学することを選択し、ドイツではベルリン大学・キール大学・ライプチヒ大学などで学び、またコレージュ・ド・フランスでシルヴァン・レヴィ（一八六三—一九三五）

にも教えを乞うてゐる。一八九六年にはイギリスのオックスフォード大学に復帰し、同年中にM.A.（修士）号を取得した彼は、翌一八九七年一月、七年間の留学を終えて日本に帰国する。そして同年六月に、東京帝国大学文科大学講師に就任、一八九九年には教授に昇進し、博言学講座を担当することとなる。数年後、梵語講座の新設に伴つて、その初代教授となる。教育者・研究者としての高楠はこの時期、木村泰賢（一八八一—一九三〇）や宇井伯寿（一八八二—一九六三）などの多くの研究者を指導する一方で、『ウバニシャッド全書』（一九二三年—一九二四年）、『大正新脩大藏經』（一九二二年—一九三四年）、『國訳南伝大藏經』（一九三六年—一九四一年）という「三大叢書」を監訳し、その編纂に尽力した。

定年退職数年前の一九二四年に、高楠は武藏野女子学院という仏教主義の教育機関を創設する。一九二七年の退官に伴つて武藏野女子学院の院長となり、執筆活動に取り組みつつ女子教育に力を注いだ。学院創設から二年、それまでの研究が国際的に認められ、『大正新脩大藏經』の刊行に対し、フランス学士院 Institut de France のスタンislà・ジユリアン賞を与えられた。大正末期から昭和期にかけ、高楠は『宇宙の声としての仏教』（一九二六年公刊）、『人文の基調としての仏教』（一九一九年公刊）などの、「○

○としての仏教」という一連の著作を次々と公刊し、当時における仏教の可能性——無論、彼が考えたそれ——を表明していく。今日でも名著として広く読まれている *The Essentials of Buddhist Philosophy* (初版一九四七年)⁽⁵⁾ の基となつた講演を一九三九年、ハワイ大学で行い、帰国後も武藏野女子学院での仕事を続ける。一九四三年に院長を辞し、翌年には文化勲章を与えられ、一九四五六年六月二八日、終戦まであと二ヶ月弱の時期に、八〇歳という年齢で没した。

高楠が今日もなお「三大叢書」で記憶されているのは、決して無意味なことではない。殊に『大正新脩大藏經』がスタニスラ・ジュリアン賞を授与された事実は、日本の仏教学者による研究成果が初めて「世界レベル」のものと見なされたことを証左しているであろう。高楠の編纂事業により日本は「仏教学」の最先端国へと展開し、少なくともアジアにおいては、仏教研究に取り組もうとする者のメツカとなつた。つまり高楠以降、中国を始めとするアジア諸国の仏教者は、それまでの自らの信念と実践の「正しいあり方」を学ぶべく、日本へと留学し始めたのである。このプロセスは、ステファン・タナカが指摘するような「日本型オリエンタリズム」の成立に大きく貢献したと考えられるが、この『大正新脩大藏經』の思想史的な意義⁽⁶⁾に関しても、別稿に譲りたい。本稿では、高楠の編纂事業ではなく

——その研究への準備としても——まず彼についての基礎的情報を確認し、その国民道德論を考えたい。

(2) 先行研究の諸問題

高楠をめぐる従来の研究は、主に直弟子も含む武藏野女子大学(一九〇〇三年に「武藏野大学」に名称変更)を中心とする研究会により行われてきた。著作目録や伝記などの基礎的資料は、既にこの研究会により作成されている。高楠の生涯や学風を詳しく語るものとしては、同研究会の参加者である鷹谷俊之による『高楠順次郎先生伝』(武藏野女子学院、一九五七年)や、同研究会編の『雪頂・高楠順次郎の研究——その生涯と事跡』(武藏野女子大学仏教文化研究所編、大東出版社、一九七九年)も挙げられよう。後者の構成は以下の通りとなつていて(丸括弧内は執筆者名)。

- 「序文」(雲藤義道) / 「第一章 雪頂・高楠順次郎の生涯」(雲藤義道) / 「第二章 ヨーロッパ留学と印度学・仏教学研究」(田中教照) / 「第三章 東西思想の比較研究」(花山勝友) / 「第四章 三大叢書の編纂とその歴史的意義」(小山一行) / 「第五章 仏教女子青年会運動と浄土真宗」(山崎龍明) / 「第六章 教育理念と武藏野女子学院の創設」(石上智康) / 「年次別著作論文目録・年譜」(藤田良仙)

その他にも、上記の成果を発表した武藏野大学を中心とする研究会は、近年、『高楠順次郎全集』（全一〇巻、教育新潮社、一九七七年）（二〇〇八年）も完成させている。^{〔註〕}『全集』もまとめられており、論考も蓄積されているようみえるものの、その多くの成果はやや「高僧伝的」とも言うべき文脈において叙述され、高楠を時代状況の中でとらえるのではなく、彼を顕彰的に評価する性格のものである。また『全集』は、「抜粋」という形式で所収されているものも少なくからず存在しており、本稿が中心的に取り上げようとする『仏教国民の理想』もまたそのひとつである。なお、『高楠順次郎全集』第七巻に所収されている『仏教国民の理想』の「解題」（山崎龍明筆）には、次の言葉を見ることができる。

高楠の諸論考の中、民族蔑視や差別等々種々なる問題があるが、全集という性格上可能なかぎり原型に従つた。しかし顯著な問題性を有する言辞に対しても削除したい箇所があることも事実である。^{〔註〕}

編集者が意図的に、「顯著な問題性を有する言辞」を『全集』から削除したい——「抜粋」というタームの下で實際には削除しているのだが——と明言するような現在の高楠研究にこそ、むしろ多くの「問題性」があると言わざるを得ない。もとよりこのことは『全集』の公刊を始めとする、

武藏野大学関係者を中心に展開された成果の価値を全否定すべきことを意味するものではないが、高楠思想の研究を行なうにあたってはこれらの成果の性格を十分に考慮することが求められよう。

本稿冒頭で触れたように、高楠思想の根底には事物の二項対立的な描写——「西洋／東洋」「基督教／仏教」「物質／精神」「個人／家族」など——がある。しかし如上の先行研究においては、このような“二項対立”を高楠の思想的構造として捉えず、おののの対立を個別的に扱おうとする傾向がある。先学者の多くは、「西洋／東洋」をめぐる高楠の戦時中の語りを、明治末期に起因する思想的諸対立の枠組みの展開として把握せず、個別問題として扱っているため、高楠の営みの解釈そのものにもズレがあると言えよう。たとえば、『雪頂・高楠順次郎の研究』所収の花山勝友論文（第三章）では、太平洋戦争中に行われた、高楠の遺著とも言える『新文化原理としての仏教』（一九四六年公刊）のもととなつた講演が取り上げられ、高楠による「東西思潮合流の思想」が強調される。すなわちそこでは、「西洋」と「東洋」との思潮のいずれかではなく、それらの相違を越えるような新たな「文化」の構築を提倡する人物として高楠が描かれ、彼がこれら両極端の間ににおける、いわば仏教的な「中道」を見出しているかのような解

私が展開されている。⁽¹⁰⁾あるいは、雲藤義道のように、高楠による「東西思潮合流」の思想に聖徳太子の「和」に連続するような要素を見出し、「道の東洋」と「理の西洋」の合流や調和を、近代社会の行き詰まりを打破する上で有効な方法と見なす論者も存在する。⁽¹¹⁾

かかる先行研究に対し、本稿では、高楠の思想が「日本」との密接な関係において形成されたものであり、かつその根本は大正期において既に出来あがっていたことを明らかにしていきたい。⁽¹²⁾以下の考察において示すように、高楠による「合流」の思想は、決して日本を超克するものではなく、むしろ日本を称揚するものである。すなわち本稿は、高楠の思想の根底を、「二項対立」的思考に求めるのと同時に、その成立をナショナリズムとの関わりにおいて考えようとするものである。この点で高楠研究として新たな試みであるとともに、「日本仏教」をめぐる言説論的研究にも貢献するものとなろう。

第二章 高楠順次郎の思想

——「日本仏教」をめぐる言説の課題に向けて

(1)『仏教国民の理想』とその試み

『仏教国民の理想』は一九一六年に丙午出版社より刊行された。上篇「国民と宗教」(初出一九〇九年)、中篇「仏教

の地位」(初出一九一五年)、下篇「久修十題」(新稿)という三篇により構成される本書は、この時期における高楠の日本仏教論をみる格好の素材である。⁽¹³⁾高楠は晩年にかけて、「仏教と国民」をめぐる数多くの著作を発表しているが、本書の上篇を成す「国民と宗教」はその最初の試みであり、日露戦争における大日本帝国の勝利に大きな刺激を受けて著されたものである。⁽¹⁴⁾

日露戦争において大勝利を收め、その「精神的」な価値を十二分に示すに至った「日本民族」は今後、「文明」として更なる「発達」を果たすために、その「偏狭的な大和魂」を抑制する注意が必要であると、高楠は過剰な自尊心に警鐘を鳴らす(『仏教国民の理想』三〇四頁。以下、本書からの引用は頁番号のみを記す)。この点で、『仏教国民の理想』には、積極的な他国侵略への呼びかけはなく、むしろ日本国内の(主に経済的な)発展を強く主張するものであった。高楠にとって日露戦争の勝利とは、「西洋文明」に対する「日本民族」の「精神」の優位性を証明するものであり、それゆえこの「精神的」側面においてはもはやこれ以上、西洋に学ぶ必要はないと結論される。しかし他方で、国内社会の振興を考えた場合、西洋の「物質的」側面から学ぶべきところはまだ多い、と彼は指摘する。「精神的文明」である日本が、如何にしてその「徳性」を保ちながら「物

質的文明」たる「西洋」の「智能」を吸収できるのか——これこそ、高楠が『仏教国民の理想』において解決しようとしたディレンマである。

高楠によれば、異文化を受容することは非常に危険な事業であり、無自覺的に行うべきものでない——なぜならば長所のみならず、その短所をも吸収する危険性が孕まれていることを常に意識しなければならないからである。異文化を受容する際には「日本」対「西洋」、「精神」対「物質」、「家族」対「個人」、「徳性」対「智能」といった対立——これらは、高楠の仏教道徳論の根底にあり、度々繰り返されるモチーフである——が生じるものであり、これらを解決するものとして、「仏教」さらに極言すれば「日本仏教」が登場する。この点で、高楠の言う「仏教」も、ある程度、彼による独自の構築物にほかならなかつた。

インド哲学を専門とした高楠は、仏教がそれ以前の印度思想に多く依拠していることは認めるものの、「釈迦如來出世の當時に於ては、全印度は一方に於ては無宗教の俗的生活が行はれ、一方に於ては、病的宗教の苦行が行はれ、健全なる社会の基礎となるやうな宗教は、嘗て行はれて居なかつた」と記し(六二頁)、「實に印度に価値ある文明は、皆仏教文明である、研究する価値あるものは印度仏教である」とすら述べる(二九三頁)。釈迦以前のインド宗教を出

発点として發展した仏教の「發達史」は、以下のようにまとめられている(六〇—六一頁)。

- 一、天然宗教//古吠陀教//自然を主とせるもの
- 二、人種宗教//波羅門教//教權を主とせるもの
——以上、国民的宗教
- 三、国法宗教//波羅門教//法典を主とせるもの
- 四、倫理宗教//仏教//履修を主とせるもの
- 五、哲學宗教//仏教//思索を主とせるもの
- 六、純宗教//仏教//信念を主とせるもの
——以上、世界的宗教

七、実際宗教//仏教//仏法と王法とを合はせて主とせるもの

——以上、國家的宗教

この一覧で注目すべきことは、彼の「發達史」が「印度の梨俱吠陀……時代から、日本の蓮如上人に至るまで」の叙述であるということである(六一頁)。そこには、高楠の「真宗中心史觀」とも呼ぶべき仏教理解を見ることができるのである。このことは、「今直接に必用なのは、四、五、六、七」であり、「四と五とは釈迦の教であつて……即、自力教である、その六は弥陀の教であつて……即、他力教である」七は他力教が進化して更に国家的着色をしたものである」と主張しているところからも理解できよう(六一頁)。また

高楠は、「仏教」の発展をより詳しく述べる。次のように説明している（六一〇頁）。これは、上記の四七に対応するものであろう。

- ①「倫理的仏教」——釈迦在世の仏教
- ②「哲学的仏教」——大乗仏教の成立まで
- ③「宗教的仏教」——信仰を本位とする仏教（主に阿弥陀信仰）

- ④「眞俗的仏教」——「國家的趣味を本旨とする」（主に蓮如に象徴されるような）仏教

「行基菩薩に依て日本の宗教とせられし仏教は、更に一步を進めて、國家的宗教となつたのである、之が仏教進化の頂上である」と主張し（一〇九頁）、この列島に展開した仏教——「日本仏教」——を、その最も発展した形態ととらえる高楠は、さらに、そのうちの一形態——鎌倉仏教なんかく淨土真宗——を究極形態として捉えている。すなわちその“更なる一步”としての“仏教進化の頂上”を、彼は以下のように叙述する。

……僧侶の古俗を全く脱化して、日本の国風に醇化して、日本国民性の要求に適応して、ピツタリと日本主義と一致すべき宗教としたのが親鸞聖人である。仏教は親鸞聖人に依て全然国民化せられたのである。／聖徳太子から親鸞聖人までに、仏教はかういふ風に全然

日本化せられたのである……親鸞聖人の真宗は、……日本に於ける仏教進化の終決である、仏教は推古時代より鎌倉時代に至る、凡そ七百年を経て、全く日本との國民性と合一した、形式の上に於ても、精神の上に於ても、全然日本国民性と同化せられたのである。（二二二頁）

高楠はこのように、鎌倉仏教を賛美する。⁽¹⁶⁾ そのなかでもとりわけ親鸞の「信仰主義」が特別な位置を占めていることは、著作の至るところで見ることが出来るのである。また「眞俗一貫」を掲げて「家族主義」に合一する親鸞の仏教を、彼は、「日本仏教」の頂点はもちろん、仏教そのものの頂点とすら位置づけた。このように「眞俗一貫」を称え、「聖徳太子から親鸞聖人へ」という図式で仏教の「日本化」を語る立場は、高楠の直弟子である花山信勝（一八九八）一九九五）が十五年戦争期において提示したような日本仏教論に驚くほど通じるものである。⁽¹⁷⁾ 以下、「精神的文明」と「物質的文明」、「家族主義」と「個人主義」といった対立が日本社会にもたらす問題を解決し得るものとして高楠が主張した「阿弥陀信仰」を取り上げていきたい。

(2)個人主義、家族主義、そして阿弥陀信仰
『仏教国民の理想』における問題意識の中心は、日本は

如何にして、歐米の先進国に取り残されないように「發展」していくべきか、ということである。その解答を高楠は、「日本文明の精神」と「西洋文明の物質」の調和に求めている。「古来我が国民には、強弱の両方面が著しく顯はれて居る、我が國民の弱いと云ふのは物質的方面で、強いと云ふのは精神的方面である」(二〇二頁)と指摘する。彼にとって、主たる関心は、「日本民族」は如何にして日露戦争において証明した自らの「精神」を失わずに「西洋文明」の「物質的」な技術を吸収できるのか、ということであった。

「日本人」を「精神的の方面では奈良朝の昔も、明治の今日も、多くの差はあるまい」と觀察する高楠は、この国民が「家族主義」に養われたゆえに強い「内部」(精神)を有していると規定する(二〇一頁、この問題に関しては後述)。「家族主義」は「日本人の精神」の本質的な土台であり、その歴史的表現のひとつが「祖先教」と彼が呼んだものであつて、それは大陸文化の導入よりも遙か以前から機能していたものであると彼は捉える。

高楠の理解では、「日本人」はこのような「家族主義」を基礎として外来の文化を受容してきたのであり、それは例えは儒教もまた「家族」をその教説の中心に据える「宗教」ではあるが、「日本人」はかかる思想体系の「家族主

義」的なところのみを受け入れ、君主の放伐を許容する天命思想を拒否した、と彼は言う(二〇三~一〇六頁)。このような「家族主義」の立場からすれば、『仏教国民の理想』執筆の数年前に「主上の聖影を押せす」という事件を起こしたキリスト教も「今日では教育勅語を式場に朗読する」など「日本化」してきたものの、その教説はやはり「祖先教」に対立するものにほかならないことになる(一一三~一一四頁)。ここからわかるのは、いわゆる外来文化に先行して「日本人」という主体が存在し、その精神的基礎たる「家族」を通して“他者”的文化から自らの主義に合致する要素のみを選び取るという日本文化に対する認識の存在であり、彼がそのような選択的文化攝取の形態を指向していた、ということである。¹⁸⁾

不完全ながらも「日本化」を遂げてきた儒教やキリスト教に比べ、仏教はより完全な「日本化」のプロセスを経ていると高楠は考えていた。そしてそのプロセスを、彼は根基(六六八~七四九)によつて大きく展開された神仏習合や本地垂迹、さらに仏教と「祖先教」の融合に見出すのである。神と仏の「調和」によつて、「兎も角も日本の国民性は安堵した、即、祖先教と仏教とが根本的に衝突しないと云ふ自覺が生じた」と指摘し、これを「仏教の日本化した第一歩」とする彼は、その「日本化」が上記で触れたよう

に親鸞によつて完成されたと結論するのである（一〇八頁）。かくて、高楠は「仏教の頂上」や「日本化した仏教」といつた諸概念を、親鸞の教えに重ねあわせつつ、ほゞ同義的に用いていくことで、「日本化」する仏教の歩みを叙述する⁽¹⁹⁾。これらの言説的装置を通じ、国民道德の基礎として仏教（殊に真宗）を最も相応しいものであると主張した彼には、その「宗教」を必要とする理由があつた。本節の冒頭にも触れたように、『仏教国民の理想』において頻出するモチーフとして「物質的文明」と「精神的文明」の対立がある。高楠の主要な問題関心は、如何にして「西洋文明」を特徴づける「個人主義」——日本の固有性を根拠づける「家族主義」と矛盾するこの「危険思想」——を回避しつつ、西洋の「物質的」な側面のみを吸收すべきか、といふことであつた。この問題への解答として、ここに「内面」をつかさどり、「個人」を屈服させ得るもの——つまり現世的な「倫理」の届き得ない領域まで浸透するもの——として「宗教」なるものが登場してくるのである。⁽²⁰⁾

真宗大谷派僧侶の仏教史学者で仏教運動家でもある境野黄洋（一八七一—一九三三）の唱えた「信仰為本」を親鸞の主張に則つたものとして捉える高楠は（二三〇頁）「仏教の理想」という視点から「日本人の本務、仏教家の本務、真宗信者の本務」について、次のように述べている。高楠は、

「人間は四つの閥門を通らなければ眞の人間ではない、仏教徒ではない、また眞の親鸞聖人の教に従つたものとは云はれない」と主張する。この「四つの閥門」とは、順に、①「家族的生活」、②「社会的生活」、③「国家的生活」、④「個人的生活」であり（三四一—二三九頁）、このうち「家族的生活」は日本の場合、最も基礎的な閥門であつて、他の「生活」の土台となる。しかし高楠は、次のように第四の「個人的生活」が個人主義に陥ることへの警戒心を隠さなかつた。

〔たとえ最初の〕三閥門が完成しても、個人的生活が完全せねば家の為にも國の為にもならない、これが最も大切なことで誤りの起るところである、個人的生活の完全と云ふことは、個人を完全にすることであるから、これからして個人主義となり、利己主義ともなり、自然主義ともなる、これは心得が至らないからである、これを防ぐには個人的生活と宗教的生活とが全然一致すると云ふことの外に道はない。（三六頁）

さらに、「國家に君があり、社会には人がある、家族には親がある」のに対して「個人的生活は主人がない」ため、かかる「生活」には「自然主義、危険主義の根本となる」あやうさが常に孕まれていると考へた高楠は、それゆえに「個人的生活」の次元における「対象」としての「宗教」

の必要性を主張したのである（二三七頁）。つまり、彼は四つの「関門」を満たした「精神教育の基礎」として「信仰生活」あるいは「宗教的生活」（高楠において両者は同義語として用いられている）なるものを提唱する。

個人的生活との一致は、即ち靈的自覺である、その靈的自覺は絶対他力の信仰によつて自覺するが最も大なる自覺であり、完全の自覺である、かくて仏の為さしめ玉ふ所は之を為し仏の捨てしめ玉ふ所は之を捨てる、

仏の命令により仏の光明と生活する身となれば、凡て報恩の生活である、即ち信仰生活である、それが精神教育の基礎を作り、自然に国家的生活、家族的生活、社会的生活が完全に行はれることとなるのである。

（二三七頁）

「絶対他力の信仰」を土台として、高楠が述べる「仏」のように振舞えば——或いは、その「仏」と同一になれば——「個人的生活」と「信仰的生活」とが同一のものとなり、その「靈的自覺」から「國家的自覺」「社会的自覺」さらに「家族的自覺」ももたらされる。かくて、眞に国家のために尽力する「個人」が生じるのである。これはまさに「絶対他力の信仰」を通して、西洋の「物質的文明」がもたらす「個人主義」の“危険性”を免れると同時に、「日本人」の「個人的生活」を国家的事業と直接的に連絡

させるような嘗みへと変えていくという国民道徳論であり、信仰としての仏教を基礎にした点で特筆すべき構造を有している。このような「個人」を克服する阿弥陀信仰といふ搖るぎない土台があれば、たゞ如何に「物質的文明の工芸」を吸收したところで、その危険な面である「個人主義」を回避することができる、と彼は言う。「危険」なる「個人」を克服するには、やはり「宗教」の登場を待たなければならぬのである。

高楠にとつてこの「宗教」なるものは、日本が更なる発展を図るために「西洋の工芸」をいつそう受容しなければならない今後にこそ求められるものであり、とりわけ「個人」の克服という課題において不可欠なものであつた。しかし、いくら「宗教」が必要であるとはい、それは当然「國家的生活に於て不完全を免れない」基督教でもなければ「家族的生活に於て不完全を免れない」キリスト教でもなく、「四種の生活に於て……遺憾のない」仏教のみが果たせる役割であると結論されるのである（二三九頁）。

（3）高楠と家族主義——コンテキストによせて

「家族」なるものを重要視する高楠の口吻に接すると、あたかも「日本仏教」のすべてがこれに還元できるかのような印象をうける。『仏教国民の理想』における家族礼賛

は、それ単独ではなく、思想史的に——当時、議論されていた「家族主義」のコンテキストとの連環の内で——考察することではじめて理解される。それゆえ本稿の結論を述べる前に、筆者が今まで描写してきた高楠の学術的嘗為をかかる枠組みにおいて再考したい。

高楠は以前から「家族主義」や「家族制度」に対して強い関心を寄せており、「仏教国民の理想」の上篇を成す一九〇九年の「国民と宗教」を始めとして、「国民道德の根柢」（文泉堂、一九一二年、のちに『道徳の真義』と改題され再版）などにそのことを窺うことが出来る。そして明治末期・大正期において、高楠は「宗教」と直接には関係しない数点の論考を発表している。彼は「宗教」や「仏教」を越えた形式での「家族制度」と「日本人」をめぐる議論に取り組んでいたのであり、その嘗みの例としては「父子本位の家族」（一九一年発表）や「尊皇愛國と家族主義」（一九一二年発表）を挙げることが出来よう。前者は法学者を始めとして、倫理学者や教育者など、多くの学者・知識人による「家」について論じた『国民教育と家族制度』に、後者は執筆者の多くが宗教（研究）者である『尊王愛國論』に收められている。しかし、数箇所を除き（後者の方が若干短縮されている）これらはほぼ同じ論考である。以下、『国民教育と家族制度』所収の論考を通して、大正期における「家

族」をめぐる議論に関する最新の研究成果を踏まえつつ、⁽²⁵⁾ 高楠による思想的な嘗みの意義を明らかにしていきたい。

これらの論考における「家族」理解は、『仏教国民の理想』諸篇のそれと大きく変わるものではない。まず高楠は日本を、天命思想を有する「支那大陸」とは異なり「民族の中心と政権の中心」が一致しており、その点で「民族の主と政治の主と一致した国民」が存在する西洋と近似しているが、「国初から同一君主の系統が中心となつて居る唯一の国であると規定し、その「君民一致」性を主張する。⁽²⁶⁾ さらに彼は日本民族が「君臣一家」と呼ぶことのできる唯一の「民族」であることを次のように論じ上げるのである。

君家の血統が思んぜらるゝと同時に臣家の血統も同じように重んぜらるゝ、一家の祖先を重んずる心は、君臣の両族に亘りて一貫して居る、君の御家も万世一系であり、自家の血統も万世一系である、少くとも之を望むのである、つまり「國家」の成立はこの血統中心の思想に基いて居る、歴史上血統中心の観念が成立つと、自ら祖先崇敬の觀念が樹立する……。

「君民一致」という政治的觀念は、「祖先教」という「家族的宗教」の成立と連続しており、そこから「君臣一家、君国一体の自覺心」である「神國思想」が生じる。高楠によれば、「君民一致」という精神を維持するために、「家族同

住主義」あるいは「家族制度」なるものが倫理の根底とされなければならない。彼は「家族主義」を中心とした「国民教育の方針」の策定に助けとなるものとして、「儒教、仏教、耶蘇教」といった「宗教」を挙げており、ここでも仏教の優越性がほのめかされるものの、この論考を所収する著作の性格⁽²⁹⁾といふこともあり、『仏教国民の理想』ほど強調されてはいない。

近代日本におけるこのような「家族」に関する議論は、民法典論争が始まる「家」制度をめぐる論争のコンテキストにおいて展開されたものであった。桑山敬己によれば、この論争は「家族国家観」を掲げた保守派と、それを批判した進歩派の「妥協」という形で終結したので、双方に不満を残す結果となつたのであり、「その不満は一九一〇年代に爆発し、「家」制度の是非に関する議論は、民法改正運動にまで発展したのである」⁽³⁰⁾。かかるプロセスに関する桑山の以下の発言に、更に注目したい。

十九世紀半ばに植民地化の危機（colonial crisis）に直面した日本は、日清戦争と日露戦争に勝利した後も、基本的に欧米が作り出した世界システムへの適応を迫られたからであり、その適応が困難であればあるほど、事実上あるいは想像上の欧米の脅威や道徳的墮落は強調され、日本の伝統は「淳風美俗」の名のもとに賞賛

され正当化された……。／美化された日本の伝統は日本人のナショナリズムを煽り、必然的に日本独特の文化的アイデンティティを模索させた。そして、この模索は欧米への反霸権的言説（counter-hegemonic discourse）として現れるのが常であつた。明治中期以降の国体論を振り返るととき、そこには欧米の個人主義に対置された日本の家族主義が、異様なまでに純化された形で強調されているのがわかる。この事実は「家」が日本の文化ナショナリズムのシンボルであったことを物語つ正在とと言えよう。⁽³¹⁾

もう少し具体的なことを述べると、特に日露戦争後の時期、都市化・産業化に伴つて「個」の意識が発達し、「家族国家観」を唱える者に、それは強い警戒心で迎えられた。一九〇八年に、社会主義・自然主義・個人主義などに危機感を抱いた桂太郎内閣は「教育勅語」が示すような国民道徳論の強化を目指した「戊申詔書」を制定することは周知のとおりであるが、一九一〇年に幸徳秋水らの「大逆事件」が起つことにより政府のその傾向がいつそう強まり、日本のシンボルとしての「家」がますます主張されるようになる。⁽³²⁾桑山によれば井上哲次郎主幹の『国民教育と家族制度』はまさにこの背景において公刊されており、高楠を含むその論客は「欧米の個人主義に対抗して日本を「家族

主義」と呼び、天皇制家族国家における忠孝の美德を教条的に説いた⁽³³⁾のである。井上自身やこの著作に論稿を提供している奥田義人（一八六〇—一九一七）・三輪田元道（一八七〇—一九六五）・穂積八束（一八六〇—一九二二）・深作安文（一八七四—一九六二）などの他の執筆者も高楠と同様に「日本

本の精神」と「西洋の物質」の相違を述べており、この対立は『国民教育と家族制度』の言説枠そのものであったと言えよう。

高楠が構想した「家族國家」自体は、「家族主義」を主張する当時の他の思想家と大きな差異はないが、この枠組みのなかで「仏教」を語り直したのと同時に、「家」制度にまつわる言説を、日本の仏教界に導入した点にその独自性を見ることができる。事実、高楠以降、東京帝国大学に籍を置くような、いわば「正統的」仏教思想家は、日本仏教を必ずと言ってよいほど、「祖先教」という回路を経て「家」なるものの枠組みにおいて語るようになつていく。すなわち「日本仏教」は日本ナショナリズムのイデオロギー装置としての「家」と結合することとなり、このプロセスの結果として「日本仏教」という言説自体もナショナリズムを表現する場へと変質していくのである。この事実は、ナショナリズムのくびきから「解放」された敗戦後において、自らを如何に語るべきかという問題を「日本仏

教」に突きつけるものであつたはずであるが、ただ「解放」のみが言祝がれるに終わってしまったことは、「日本仏教」という言説の自明性の根深さをよく示していると言えよう。

おわりに

以上、「仏教国民の理想」を概観することを通して、高楠の思想的嘗為の構造を述べてきた。本書は、日露戦争以降の世界的なスタトゥス・クォーにおける日本の果たすべき役割、そしてそのためには、「日本人」がとるべき態度をめぐる考察などを主題としている。具体的には、「日本人」は如何にして「物質的文明」とされる「西洋」の長所たる「智能」を受容しつつも、その「危険」な側面たる「個人主義」を避け得るのか、という問題である。

高楠によれば、人間が「個人主義」に陥るのは、そもそも「個人的生活」には「主人」が存在しないからであり、その「個人」を司り得るものとして「阿弥陀信仰」を彼は登場させる。この「個人主義」に対する高楠のこだわりは、當時、喧しかつた家族制度をめぐる議論のコンテキストのなかに位置づけられるものであり、その語りはこれまで「政治界」と「仏教界」の各領域において展開された思想

的嘗為を架橋する試みでもあった。それは近代日本の仏教者が、伝統的な王法為本の言説とは異なった形で、「政治」なるものに主体的に関与する濫觴であったと言えよう。

最後に、"日本的"なものと、仏教の"理想"が車の両輪をなしていくような語り方について考えたい。まず、高楠の次のような発言に注目しよう。

我々は仏教の選民、最も適した人間であるという自覚心がなければならぬ、仏教は他の国には適してをらぬ、たゞ日本だけほんたうに之を伝へ残して居る、仏教の理想を世界に広める選民であると云ふ考へを持たねばならぬ。(二二二頁)

この言葉に象徴されるように、高楠における「日本仏教」言説は、選民意識や国粹主義との関係をいつそう深めていった。「日本仏教」は高楠らの嘗みによつてさらに整えられ、その構造はほとんど変化されることなく一九四〇年代の花山信勝などによる日本仏教論に至る(本論では割愛したが、これは晩年の高楠における仏教論の基礎にもなっている)。このように考えれば、一九〇〇、一九一〇年代以降における日本仏教論を、昭和期に成立した、より偏狭で、アジア他国の仏教に対しても、より差別的で特權的な「日本仏教」の直接的な源流と見ることができよう。

注

- (1) 例えば、末木文美士は一九九〇年代初頭から言説としての「日本仏教」について様々な論考を発表してきたが、特に近年の『近代日本と仏教』(トランスピュー、二〇〇四年)所収の諸論考を参照されたい。その他にも、星野英紀「戦時下における仏教批判——大政翼賛会第一回中央協力会議の議論を中心に」(『大正大学研究紀要』第九四輯、二〇〇九年)および同「戦時下仏教者の思想構造——高神覚昇を例として」(『近代仏教』第一七号、二〇一〇年)、佐藤弘夫「特論 変貌する日本仏教観」(末木文美士・他編『新アジア仏教史』12 日本II 跳動する中世仏教)俊成出版社、二〇一〇年)、松岡秀明「日本仏教と国民精神——初期堀一郎の文化史学批判序説」(『東京大学宗教学年報』第二七号、二〇一〇年)、桐原健真「河口慧海——求法の道の終着点」(小川原正道編『近代日本の仏教者——アジア体験と思想の変容』慶應義塾大学出版会、二〇一〇年)やオリオン・クラウタウ「日本仏教」の誕生——村上専精とその学問的嘗為を中心にして」(『日本思想史研究』第四二号、二〇一〇年)を挙げることも出来よう。

- (2) この時期の日本仏教論に関しては、前掲のクラウタウ論文を参照されたい。
- (3) 本章を作成するにあたり、鷹谷俊之『高楠順次郎先生伝』(武藏野女子学院、一九五七年)や、武藏野女子大学

仏教文化研究所編『雪頂・高楠順次郎の研究——その生涯と事跡』（大東出版社、一九七九年）所収の諸論考を参照した。

(4) 虞谷『高楠順次郎先生伝』一一八頁。

(5) TAKAKUSU, Junjirō (edited by W. T. Chan and C.A. Moore), *The Essentials of Buddhist Philosophy* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1947). なお本書は異なる出版社もつて出されたおり、少なからず二版を数えていた。

(6) TANAKA, Stefan. *Japhans Orient: Rendering Past into History* (Berkeley: University of California Press, 1993) を参照。

(7) 「大正新脩大藏經」の編纂過程とその意義については、末木文美士『日本仏教思想史論考』（大藏出版、一九九一年）四〇～四九頁、および VITA, Silvio. "Printings of the Buddhist 'Canon' in Modern Japan" (In *Buddhist Asia 1: Papers from the First Conference of Buddhist Studies Held in Naples in May 2001*, edited by Giovanni Verardi and Silvio Vita, Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 2003) を参考された。

(8) これ以外にも、特に高楠の教育観に関して、斎藤昭俊「高楠順次郎における仏教教育」（『智山学報』一一〇、一九七一年）、山崎龍明「高楠順次郎の教育論——仏教女子教育の背景」（『武藏野女子大学紀要』三〇・一、一九九五年）および高山秀嗣「高楠順次郎にとっての〈教育〉」（『仏教経済研究』三八、二〇〇九年）も挙げられよう。

(9) 『高楠順次郎全集 第七卷』（教育新潮社、一〇〇八年）四〇五頁。

(10) 例えば、花山勝友は以下の言葉を記している。

〔高楠は〕東洋思想の特質と西洋思想の特質とを見極めた上で、その両者が、偏する」となく互いに手を取り合った時に、はじめて両者の合流が可能になる」と示唆しているわけであるが、この「一九四一年九月一七日に東北帝国大学にて行われた「東西思想の合流」という講演が、第一次世界大戦の中に行われてこゆるのであり、しかも、現代という時点に立ってみても決して古くないどころか、現代人の多くが、どちらかといふと、過去における日本の特質であったはずの現觀性一体觀（論理性・合理性を尊重する心理性思想に対し、内在性・内証性を尊重する思想）を失いつつあるよくな時に当つて改めて深く反省すべし」とある氣がつく時、彼の思想または考え方ともいふものが、極めて深い洞察力の上からなされていいることを知ることができる。〔花山「第三章 東西思想の比較研究」前掲『雪頂・高楠順次郎の研究』五一頁〕

(11) 雲藤義道「進歩の原理と和の原理」（『宗教研究』第二五〇号、一九八一年）、一九六頁を参照。雲藤による高楠

解釈に關しては「高楠順次郎の佛教觀——心理性対立觀と現觀性一体觀」(『宗教研究』一四二号、一九七九年)をも見よ。」)の他に芹川博通『近代化の佛教思想』(大東出版社、一九八九年)の「東西思潮の合流——高楠順次郎」(第一章、初出一九八二年)にも同様の傾向を見る)ことができる。芹川の論考は顯彰的ではなく、伝記的な情報を踏まえ、一次資料が豊富に引用されているが、戦時中の

「東西思潮合流論」を考察の中心としているためにその思想は太平洋戦争期の思想統制下というコンテキストにおいて形成されたものであるといった花山や雲藤の論考と同様な印象を読者に与えかねないものである。

(12) 大正期における高楠著作を考察するものとして、高橋由記子「高楠順次郎『生の実現としての佛教』にみられる『人格』の検討」(『宗教研究』三三九号、二〇〇四年)がある。しかし、本稿は日本宗教学会学術大会における発表要旨という性格を有しているために「ごく短く、かつ教育思想の立場からの考察であり、高楠の佛教觀ではなくその人間觀に重点が置かれている。

(13) なおこのアプローチを取るのには、ジャクリン・ストーンに示唆を受けている。彼女はこの時期の高楠著作を考察する必要を唱えるが、作業自体には取り組まない。本稿は、ストーンが示唆したその必要を満たす試みとして考える」とも、あるいは可能である。なお STONE, Jackie, "A

Vast and Grave Task: Interwar Buddhist Studies as an Expression of Japan's Envisioned Global Role" (in *Culture and Identity: Japanese Intellectuals during the Interwar Years*, ed. by J. Thomas Rimer, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), pp.232-233 を参照。

(14))の著作の全体的な試みとして、高楠は以下のようない言葉を残している。

第一篇「國民と宗教」は、國民の地位を自覺せしめんが為に、國民性を中心として、信仰と修養とを説いたのである、第二篇「佛教の地位」は、人格の理想を自覺せしめんが為に、佛教を中心として、その信仰に新生命を付与し、実生活に於ける真宗教の地位を、自詮せしめんとしたものである、第三篇「久修十題」は、折に触れての諸問題に関するものであつて、研究にも修養にも、多少の補ひとなるものを選んだのである。(高楠『佛教國民の理想』丙午出版社、一九一六年、「序」一一二頁)

(15) 日清戦争の際、欧州に留学中であつた高楠はその事件を機に起きた「黄禍論」の展開を直接みることができ、かかる経験が彼の「東西」思想の土台であると考えても大きな誤りはなかろう(例えば『佛教國民の理想』一九六一九九頁を参照)。帰国から数年後、日露戦争が開始され、大日本帝国の軍事的勝利に終わると、その出来事は自らが既に考えていた“東西対立”を確認するかのように捉えら

れ、大正期を貫いて展開される彼の仏教論に大きな影響を及ぼしている。彼が一九〇七年、世界における日本の新たな地位を可能とした「精神」を西洋社会に告げるかのよう東郷吉太郎『掃露余風——日露海戦記』(近藤商店出版部、一九〇七年) の英訳 (*The Naval Battles of the Russo-Japanese War, Tokyo: Gogakukyokwai, 1907*) を発表している。

(16) 例えば彼は「波羅門一生の四時期」という比喩を用いて、次のような日本仏教展開論を提示する。

〔日本の仏教は〕奈良朝の三論法相の極盛時代は、南都の学問宗の名ある如く、全く学問主義であつた、平安朝に至つては伝教弘法大師が出て山上生活の僧風を起こして、修行主義を取つた、次に鎌倉時代には禪の觀念時代となり、遂に法然親鸞の浄土門が盛になり、日蓮の妙法が行はれた、即ち信仰時代となつて終つた、これ以上最早進まない。(高楠『仏教国民の理想』、一九三〇一九四頁)

(17) 例えば花山信勝『日本の仏教』(国体の本義解説叢書) 教学局、一九四二年) を参照。なお、花山の日本仏教論については、「十五年戦争期における日本仏教論とその構造——花山信勝と家永三郎を題材として」と題する近稿を予定している。

(18) 一例として、儒教をめぐる以下の発言に注目したい。

日本も支那も家族的精神に基いた道徳を根本として居るのである、その氣風も情誼も同じことである、不平の起る筈がない、それを日本人が「も」もなく支那人に屈服したやうに思ひ、且説く人がある、これは非常の間違である、なるほど日本には文字もない、文学もない、孔孟のやうに善美を尽した教方は出来なかつたが、孝行の道も行はれて居つた、忠義の風も行はれて居つた、友愛の道、貞節の徳もあつた、仁義道徳の意味はあつても、その教訓がなかつた、人倫五常の内実があつても、その外形が明白に教へられなかつた、それを儒教は明白に適切に言葉にかけて形式に顯はして教へる、日本人が喜んで受けたのは尤もである、その中でも万一国民性に合ぬことがあると、忽ち反対の声が起る……。(高楠『仏教国民の理想』一〇三～一〇四頁)

ふのは、これほどなさけないことはあるまい」とも慨嘆している（高楠『仏教国民の理想』一二三三～一三四四頁）。

(20) 「人を本位として、人と人の融和を図るのは、倫理の職分であるが、絶待を本位として人と絶待との合一を図る

のは宗教の本務である」（高楠『仏教国民の理想』五八頁）。

(21) ちなみに高楠は「精神」を様々などころで掲げるが、

それは清沢満之（一八六三～一九〇三）により開かれた

「精神主義運動」とは異なる意義において用いられる言葉である。本稿の第二章・第三節に窺えるように、高楠によ

る「個人」は、必ず「國家」なるものと連絡しなければ

「危険」なものである。高楠は一九一五年公刊の『道徳の

真義』（一九一一年公刊『國民道德の根底』の再版）を著

すのは、「家族なく、社会なく、国家なく、父母なく、つ

いに自己さえなくなる」という「危険思想を恐れて、いろ

いろに心配している」からであると述べる（『高楠順次郎

全集第七卷』、二〇〇八年、一五一頁）。それは言うまで

もなく、清沢の「眞面目に宗教的天地に入らうと思ふ人な

らば、……親も捨てねばなりません、妻子も捨てねばなり

ませぬ、財産も捨てねばなりません、國家も捨てねばなり

ませぬ。進んでは自分其者も捨てねばなりません」（宗教

的信念の必須条件」、初出一九〇一年、大谷大学編『清沢

満之全集第六卷』岩波書店、二〇〇三年、七七頁）とい

う言葉を強く連想させるものである。一九〇〇年代に「ア

キラメ主義」として一部の人に捉えられた清沢らの「精神主義」、及道義を振作普及し、社会の根本的改善を力む「綱領」『新仏教』創刊号、一九〇〇年を参照）と主張する「新仏教」同人の主義を支持した高楠の理解は、この時期の仏教思想をよく表現しているであろう（なお、一九〇〇年代における「精神界」と「新仏教」とのある種の対立に關して、前掲福島著、三六～五六頁を参照）。

(22) 高楠は自らによる「家族制度」を井上哲次郎による「家長制度」と同様なものとしており（高楠順次郎「尊皇愛国と家族主義」、秋山悟庵編『尊王愛國論』金尾文淵堂、一九一二年、一七五頁）、日本の「家族」を「祖先教」と一致させ、「西洋の横的家族」に対する「縦的家族で父子

本位の家族である」と主張しているのである（同頁）。

(23) 東亜協会研究部編（井上哲次郎主幹）『国民教育と家族制度』（目黒書店、一九二一年）。

(24) 前掲注(22)の秋山編『尊王愛國論』（一九二二年公刊）を参照。

(25) 桑山敬己「大正の家族と文化ナショナリズム」（季武嘉也編『大正社会と改造の潮流』シリーズ日本の時代史24、吉川弘文館、一〇〇四年）。

(26) 高楠順次郎「父子本位の家族」（東亜協会研究部編

『国民教育と家族制度』）一一四頁。

(27) 高楠「父子本位の家族」一一四～一五頁。

(28) 高楠「父子本位の家族」一一六頁。

(29) 高楠「父子本位の家族」一二四～二六頁。

(30) 桑山「大正の家族と文化ナショナリズム」一二三四頁。

(31) 桑山「大正の家族と文化ナショナリズム」一二三五頁。

(32) 桑山「大正の家族と文化ナショナリズム」一二三〇～三一
一頁。

(33) 桑山「大正の家族と文化ナショナリズム」一二三一頁。

付記 本論文は、日本学術振興会・外国人特別研究員事業の援助によつて行われた研究成果の一部である。本論脱稿直後、小川原正道氏の「高楠順次郎——その思想形成におけるインド・ネパル体験」（同編『近代日本の仏教者——アジア体験と思想の変容』慶應義塾大学出版会、一〇一〇年）が発表された。高楠における「西洋文明＝物質文明、東洋文明＝精神文明」という図式の思想的系譜を、そのギリシア・インド体験に求める小川原氏の成果を本稿で生かせなかつたことを残念に思う。

（日本学術振興会特別研究員）