

昭和初期の仏教／キリスト教論争

——高楠順次郎を中心として——

碧海寿広

本稿の趣旨

一九三二年、当時の日本を代表する仏教学者であった高楠順次郎が、仏教は「無神論（無神主義）」の宗教であるという趣旨の発言をし、これが論争を呼ぶ。口火を切ったのは、有神論的な宗教の代表格である、キリスト教の関係者であった。また仏教者からも、高楠による「無神論」の主張に疑義が投げかけられる。加えて、特定宗教にこだわらない哲学者の井上哲次郎なども、高楠の主張に対する異論を呈した。この論争自体は、それほど長く続けられることはなく、小さな規模のものであった。だが、そこで問われたテーマは、近代における宗教のあり方や、仏教の本質をめぐり、きわめて重要な問題にかかわっていた。

本稿では、この論争の概要を高楠の発言を中心にまとめた上で、その思想的・歴史的な意義を考察する。それによって、高楠の思想の一面を掘り下げるとともに、より広く、彼がものを考えた

時代の宗教思想や仏教観のあり方について検討してみたい。

一 仏教＝無神論をめぐる論争

一九三二年三月二日付の『読売新聞』に、「仏教の根本義」と題された高楠の論説が掲載された。これを受け、渋谷日本基督教会牧師の尾島真治が、高楠の見解を批判するための文章「二仏教の根本義」を読む」を、同紙に四回にわたり連載する。それに対し、高楠が反批判のための文章「尾島氏に答う」を同紙に五回にわたって掲載した。その後、この論争に別のキリスト教徒の論客や、著名な哲学者らが参戦し、同紙では五月半ばまでの約二ヶ月間におよぶ議論が行われた。これら二連の文章は、高楠の監修する雑誌『現代仏教』の同年六月号に「仏・基の宗教哲学的論争」と題して再掲され、また同誌の後続の号にも、この論争を引き継ぐ新たな文章が掲載された。

全国紙を舞台に一定期間続いたとはいえ、この論争には、それ

ほど大きな反響があったわけではなく、近代の仏教史や宗教史でも注目されてこなかった。だが、そこで論じられたテーマは、近代の仏教（宗教）思想の核心部に迫ったものであったように思える。まずは、論争の火種をまいた、高楠の文章の内容を確かめてみよう。

高楠は、「大乘（仏教）の根本主義」は大別して八つあり、このうち内面的なものと外面的なもの、それぞれ四つずつに分けられると言う。すなわち、内面的な「無神主義」「人格主義」「理智主義」「理想主義」と、外面的な「無傷害主義」「大慈主義」「平和主義」「平等主義」である。このうち特に問題になったのが、一番目の「無神主義」だ。高楠によると、仏教は「宇宙を創造し生類の運命を主宰し、生類の善惡を審判する神を認めない」。個々の人間性を創造するのは個々の人間自身であり、各自が「自業自得で自己の運命を開拓しつつある」。また、釈迦は人間を超えた存在ではなく、人格の完成者であり、阿弥陀如来や大日如来といった仏たちも、釈迦が求めた理想の顕現だ。したがって、「仏には創造神、主宰神、司法神の如き意味は毛頭ない」。

この種の、仏教を実在的な神仏から遠ざけ、釈迦を偉大な人格者とする語りは、明治期以降の近代的な仏教言説としては、標準的なものである。とはいえ、高楠はそれを改めて「無神主義」としてクローズアップし、一般紙という目立つ媒体で発表したため、強い反論を呼び寄せることとなった。牧師の尾島らによる文章を見よう。

尾島は、『大智度論』に言及し、仏教では「有神論は常見であり、

無神論は即ち断見である。而もいづれも異端」としているのだから、高楠の見解はおかしい、と批判する。また、釈迦の宗教者としての価値を「人格の向上の程度の懸隔」にしか見ない高楠は、仏教を人間の道徳性の問題に還元しているのではないか、と指摘する。「博士のいはゆる仏教は哲学にもあらず、科学にもあらず又宗教にもあらず実は人間本位の倫理主義である」というわけだ。一方、同志社大学のキリスト教史家であった魚木忠一もまた、「宗教に似而非なるヒュ머니ズム」と題した論説で、高楠の見解は近代的な「無神的人間高調」であり、それは宗教の否定につながる⁽³⁾と示唆する。さらに、早稲田大学教授で哲学者の帆足理一郎も、宗教に関し「超人間的な宇宙的實在を否定し去つて、只それ人格完成への自力的工夫」とする高楠の議論は、「哲学又は自己修養の倫理的的努力ではあるが宗教とはいへない」と断じる。また「人間対人間の崇拜は英雄崇拜であつて、宗教とはいへない」⁽⁵⁾とも述べ、高楠の仏教観を疑問視した。

こうした一連の批判に対し、高楠は応戦する。いわく、仏教の根本には「諸法無我」の考えがあり、これは無神論に他ならない。尾島の『大智度論』に関する解釈は、仏教の誤解である、と。また、高楠が強調する人格主義は倫理や道徳の一種に過ぎず、宗教とは言えない、という批判に対しては、次のように反論した。

凡て仏は人間として人間の宗教を創説した人で、普通人の容易に達し能はざる境地まで到達したのであるが、これは矢張り人間の至るべき所まで至つたのである。我々の人格を一段々と進めて行つて普通人格から超越人格に、超越人格か

ら遂に絶対人格にまで進めるのが仏教である。絶対と云つても決して唯一の意味ではない。百人でも千人でもその地位に到達するものだから、決して絶対ではないが、我々の思議し得る範囲を超越して他に類例を見ない境地であるから仮りに絶対と名付けるのである。つまり人間の到達し得べき完全位（パーフェクション）に到達したのである。所謂到彼岸の境地である。

釈迦が到達したレベルの「人格」を、通常の人格を遙かに超越した何かと理解し、そうした超越的な「人格」を説く仏教は、あくまでも一つの宗教——「人間の宗教」——だ、と説明しているわけである。やや分かりにくい言い分だが、この点については後ほど考察を深めたい。

高楠と尾島らの論争には、哲学者の井上哲次郎が参戦する。井上は、高楠の言うとおり、確かに仏教ではキリスト教の説くような創造神は認めていないと同意する。しかし他方で、大乘仏教の哲学では「実相だの、法性だの、仏性だの、真如だの、一如だの」といった「原理としての法」がよく説かれており、そして、こうした「実在」の考えに関しては、キリスト教とも通じる部分がある、と論じる。たとえば、ヨハネの福音書にはキリストを「ロゴス」の体現者とする発想が示されているが、これは釈迦を「法（ダルマ）」の体現者とする見方と重なっており、「宇宙の原理」を想定するという意味では、キリスト教と仏教は大きく変わらない、と井上は主張した。

この井上による議論は、仏教は無神論か否か、人格主義は宗教

に成りうるか否か、といった、それまでに展開されてきた論点からはややズレており、むしろ仏教とキリスト教の対立を調停すること、主要な目的があったように思える。また、井上は同論で、外来の諸宗教を容認し統一する「日本固有の精神」や「惟神の大道」の意義を述べており、彼の究極のねらいは、日本主義的な思想の支配下での諸宗教の統合と利用にあったのだろう。ともあれ、そうした彼の真意はさておき、高楠はこの井上の議論にも反論している。

高楠は、仏教に「宇宙の原理」を見出す井上の論説を退け、仏教は「非根本原理主義」であり、そこに「宇宙の中心、宇宙の我」とも云ふべき本体はない」と断言する。一方で高楠は、仏の人格についても再び自説を述べている。すなわち、仏の人格は「我々の人格とは相違して、自己中心の人格ではない。他己中心の人格である。名づけて宇宙大の人格と云ひ得るのである。即ち無我の大人格である」のであると。仏教は「宇宙の我」は認めないが「宇宙大の人格」を理想とする、ということで、話が少し入り組んでいるが、要は、自我への執着を離れた人格の確立こそが仏教の真意である、と述べているわけだ。

これらの論争を受けて、仏教界からも高楠の仏教無神論に応答する者があった。『現代仏教』では、上記に参照してきた「仏・基の宗教哲学的論争」の翌月（七月）号で「仏陀論特集」を組み、この論争に対する仏教者たちの見解を掲載している。

たとえば、真言宗僧侶で仏教学者の加藤精神は、「仏教の無神論、無靈魂説に就いて」と題した論文で、この論争の反響につい

てまとめた上で、自らの見解を提示した。それによると、『読売新聞』での高楠の論説に関して、仏教学者のなかには、「小乗仏教は本来無神論であつたが、後、大乘仏教に至りて遂に有神論となつた」とする意見が少なくなかつた、と言う。これに対して、加藤は高楠の見解におおむね賛同しながら、仏教が無神論である所以を説明し、「然るに仏教学者中、往々『大乘仏教は有神論なり』と主張する者があるは、仏教に対する彼等の誤解であると云ふに帰着する」と結論する。⁹⁾

一方、島地大等の甥にあたる仏教学者の姫宮智円は、釈迦の立場は「無神論的思想」かつ「汎神論」であつたと位置づける。いわく、仏教のなかには「仏陀の内在性を強調するものあれば、超越性を強調するものもある。けれども、仏教の基調はあくまで汎神論にあるので、キリスト教本来の一神教とは一致しない」。ここで言う「汎神論」とは、「総ての人類は皆仏性を具してゐる、何人も皆仏たるべき可能性を具してゐる」という意味だ。釈迦は、「超自然の空想的神々」を否定し、この点では無神論者であつた。だが、人間であれば誰もが自己に内在する仏性を自覚できる可能性を説いた点で、釈迦は内在的な超越性を肯定した汎神論者であつた、と姫宮は考へるわけである。¹⁰⁾

これら二つの論説から分かるのは、高楠の仏教＝無神論説に対しては、仏教学者のあいだにも程度の差こそあれ異論を唱える者がいた、という事実である。最もよくあつたのは、釈迦の教えは無神論であつたとしても、阿弥陀如来や大日如来などの超越的な仏を説く大乘仏教は有神論なのではないか、という見解だろう。

加えて、仏教は無神論や有神論というよりも汎神論である、という見方も出された。高楠の考えは、当時の仏教学者に一般的なものでは必ずしもなかつたようである。

あるいは、仏教学者らによる理論的な見方から離れて、より素直に日本の仏教徒の現実的な行動を見てみれば、その実態を無神論と位置付けるのは、大いに無理がある。高楠の論説とほぼ同時に、著名な評論家の生田長江が『現代仏教』に寄せた文章には、その辺の事情が鮮やかに示されている。

理論上には無神教、もしくは汎神教として扱はれてゐる仏教が、實際上には、如何に屢々多神教であり、もしくは単一神教であるか？ 否、一種の精霊崇拜、天然崇拜とさへも見えるものの如何に稀らしくないことか？¹¹⁾

この発言の前提には、社寺で神仏に現世利益を祈つたり、葬式や法事で如来に來世の救いを願つたりする人々の存在があるだろう。生田の指摘するとおり、仏教は現実的には無神論でも汎神論でもまつたくない。むしろ、多神論的な意味での「有神論」だと理解するのが妥当なところだろう。それでも、高楠は仏教＝無神論を固持し、キリスト教徒や哲学者たちと論戦した。その思想的・歴史的意義を、次に検討してみよう。

二 キリスト教・マルクス主義・宗教

高楠に対して論戦を仕掛けたのは、まずもってキリスト教の論客たちであつた。宗教を有神論的なものとして受容してきた彼らにとって、無神論を声高に唱へる高楠の言論は、許容しがたかつ

たのである。『現代仏教』が誌面上でこれを「仏・基の宗教哲学的論争」と名付けたことから明瞭なように、この論争は何よりも、仏教とキリスト教の対立の事例として関係者に受け止められた。

明治以降の近代日本で、仏教とキリスト教は当初は「対立」状態にあったが、次第に「対話」可能な存在として互いを容認していく、という過程があったとされる。⁽¹²⁾ こうした見立ては、基本的に妥当だと思われる。明治前期におけるキリスト教の解禁後、はじめ仏教界は舶来のキリスト教（もっぱらプロテスタント）の日本での拡大を脅威に感じ、数多くの反キリスト教思想（排耶論）が提示された。キリスト教の側も、仏教の古臭さや非合理性を論難し、文明社会にふさわしいのはキリスト教だとして宣教を進めた。だが、こうした対立は、天皇制を中核とした近代日本の国家体制が確立し、諸宗教の調和と国家への貢献が求められるようになる世紀転換期の頃には、表向きは解消される。また、リベラな仏教者やキリスト教徒たちが、ともに協力し相互に影響を与える合う事例も増えていった。

しかしながら、それ以後の日本では仏教とキリスト教の対立が完全に解消されたのかと言えは、もちろん、そうではない。どちらも別個の宗教——宗派の多様性はさておく——として、互いに日本人の認知や信心を奪い合う関係ではあり続けたわけである。よって、自己の方が相手よりも宗教としてより優れている、あるいは時宜を得ている、といった主張は、仏教とキリスト教の双方から、当然のごとく繰り返されてきたのだ。本稿で扱っているの

は、その昭和期における一例だが、こうした明治期以降の仏教／キリスト教の「対立」の持続と変容については、先行研究が少なく、詳しい検証が必要だと思われる。

本稿の事例に関して言えば、高楠がなぜ、キリスト教徒からの反論を呼び寄せるような無神論の強調にこだわったのかが、重要だろう。その背景には、マルクス主義的な観点からの宗教批判の隆盛があった。すなわち、知識層の「赤化」が見られた昭和初期には、マルクス＝レーニン主義の立場から既存の宗教を「阿片」として否定する動きがあり、これが仏教界にも少なからぬ波紋をもたらしていた。徒党を組んでの「反宗教運動」も一部で盛り上がり、民衆への不当な搾取をイデオロギー的に支援しているなどとして、本願寺をはじめとする巨大な仏教団体が目の敵にされたのだ。⁽¹³⁾

そして、『中外日報』や『現代仏教』など、当時の仏教関係の新聞や雑誌には、マルクス主義からの宗教批判や反宗教運動に関する記事が数多く掲載されており、発言力のある仏教者たちも、これらに応答する必要性を強く感じていた。そこで大きく問われたのは、そもそも「宗教」をどう定義するか、という問題だ。⁽¹⁴⁾ マルクス＝レーニン主義からの宗教批判は、まずもって西洋の伝統的なキリスト教や教会組織を対象としており、これが日本に移植された際には、阿弥陀如来への信仰心を説く本願寺などの伝統仏教界が、やり玉に挙げられた。これに対して、宗教の存在意義を擁護する人々は、「宗教」は実体的な神仏を拝む実践や、既存の教団の形態に限定されるのではなく、その本質は批判者たちが

想定するのは別のところにある、と反論したわけである。

高楠は仏教＝無神論を強調するに至った背景には、間違いなくこうした思想的・歴史的な文脈がある。実際、高楠は上記した論争の直後に発表した「仏教の本質」と題した論説で、仏教は「無神主義」だという自説を繰り返しながら、それは「唯物論の無神主義」ではなく「精神的無神主義」だと説明した。また、仏教の「教団」としてのあり方についても、次のように解説している。

仏教は共產教団ではあるが、世の所謂共產主義と全く相違して居る。仏教の共產主義は精神生活が主であるから私有財産と全く相違して居る。(中略)世の共產主義の如き物質生活を主とするやうな下劣の欲望とは全く相違して居るのである。¹⁵⁾

高楠はおそらく、マルクス主義者たちが発する宗教批判の言説に、一定の理があると考えていた。だが、それに従い仏教の存在価値が否定されるとは、当然、考えなかった。そこで、マルクス主義者たちが採用する唯物論的な無神論や搾取なき社会の理想とも大きく乖離しない、仏教の新たな定義を、高楠は模索したのだと思われる。その結果、彼は仏教＝無神論を強力に押し出すこととなった。

そして、こうした昭和初期の高楠の仏教論は、仏教とマルクス主義者を同時に支持した人物からの共感を得ている。それは、新興仏教青年同盟の創始者、妹尾義郎である。妹尾は、釈迦への信仰とマルクス主義に基づく無産運動を融合させた活動に取り組んだ人物だが、近代仏教学からの影響が大きく、高楠の著作にも親

しんでいた。彼は、高楠の論説「仏教の根本義」を、「現代仏教徒の仏教に対する理想」を代表する意見とした上で、「無我主義に立つて愛と平等の実践を理想すべき仏教徒にとつては、資本主義否定は当然すぎるほど当然なる社会運動であらねばならぬと確信する」などと述べている。¹⁶⁾高楠の仏教論は、マルクス主義者でも受容可能なタイプの宗教言説であつた、と言える。

だが、ここで問題になるのは、そもそも宗教に否定的なマルクス主義者でも受け入れられる仏教論は、果たして宗教言説なのか、という点だ。先に概説したとおり、高楠の人格主義的な仏教論は、キリスト教徒だけでなく哲学者からも、「倫理主義」「ヒューマニズム」「自己修養の倫理的努力」「英雄崇拜」等々であつて「宗教」ではない、と批判されてきた。これに対し高楠は、仏教が探究する「人格」は、通常のそれとは性質の異なる「人格」であり、ゆえに「宗教」なのだと応じた。「宗教」の定義は人それぞれ、と言つてしまえばそれまでだが、高楠の主張には少なからぬ疑念が投げられたのも事実である。仏教＝無神論とセットで高楠が熱弁したこの仏教＝人格主義を、どう理解したらよいだろうか。

前提として、高楠の仏教観の基礎にあつた西洋由来の近代仏教学は、当初から、キリスト教のような超越的な神を信じる宗教とは異なる、人間中心の思想や道德的教説として、釈迦の唱えた仏教を評価してきた。¹⁷⁾高楠の論説はこの直系に位置する。したがつて、いっそのこと仏教はキリスト教のような「宗教」ではなく、人間が生きる上での指針を与える「哲学」や「倫理」だ、と言いつつ切ってしまったほうが、知識人の界限では理解されやすかつたよ

うに思える。

しかしながら、先述のとおり日本で（大乘）仏教は一般的に有神論的なものとして流通しており、その意味ではキリスト教と同じく「神」を仰ぐ「宗教」である。そうした日本社会で、仏教を完全に「宗教」と切り離すのは困難であり、高楠も、仏教をあくまでも「宗教」の枠内で語ろうとした。だが、彼の思い描く釈迦の仏教と、日本の伝統的な（大乘）仏教には、容易には越えがたい大きな断絶があった。

一方で高楠は、仏教の教説に「宇宙の原理」を見て取る井上哲次郎や、個々人に内在する仏性を説く「汎神論」的な仏教理解にも与しなかった。そうした、「神」とは別のところ——この世界や人間の内側——に「原理」を発見する立場を徹底的に退ける、「非根本原理主義」を、彼は唱えたのだ。そして、こうした高楠の思想は、近代日本ではやや例外的なタイプの思考形態であったように思える。

井上哲次郎のように、諸現象の背後に根本的な原理を見出す哲学的な思惟は、「現象即實在論」などと名付けられ、これは明治期の哲学、とりわけ宗教思想に紐づいた観念論哲学に、広く共有された。¹⁸こうした思惟の形態は、西田幾多郎の哲学にも一定程度は継承され、おそらく京都学派の「無」の哲学も、その延長線上にある。「實在」であれ「無」であれ、現象に内在しつつ現象を超えた何らかの原理を希求する傾向は、近代日本思想に幅広く見られる特徴だと言える。

それに対し、高楠の論じる仏教＝人格主義は、いかなる原理も

認めない「非根本原理主義」という点で、珍しい。高楠は釈迦を理想的な人格の体現者としながら、その人格を思考や言語によって弁別可能な原理としては語らず、「我々の思議し得る範囲を超越して他に類例を見ない境地」として、常人には決してたどり着けない場所に指定した。それは、超越的なものとしてこの世に存在しうるはずであり、我々はそれを目指すべきだが、しかし絶対に到達できない何かだとされるのだ。一方で、その「到彼岸の境地」は「自己中心の人格ではない。他己中心の人格」であるともされており、自己否定の徹底の果ての到達点と解されている。個人による終わりなき自己否定の繰り返しのなか、不可思議なものとして感得される「無我の大人格」。この、どこまでも否定的な思想や実践を通してのみ示される超越の思想こそ、高楠の仏教＝人格主義の骨子であったと考えられる。

こうした、いわば反原理主義の原理主義のような思想を、近代の思想史のなかにどう位置付けるかは、今後の課題としたい。また、その種の発想をあくまでも「宗教」として語ることの意義についても、高楠本人の意図を超えて、宗教史のなかで検討する価値はあるだろう。

結び

以上、高楠の言論を中心に、昭和初期に起きた一つの論争について、いくつかの視点から考察した。複数の宗教（宗派）間での討論に関しては、近現代では一般的に、「対話」に注目が集まりやすい。宗教ごとの相違や対立を超えて、いかに共存を目指すかと

いう問題意識は、現代的な課題と呼応しやすいからだ。しかし「論争」は、相互の宗教の相違点を際立たせるだけでなく、そうした論争が発生する歴史的文脈も浮き彫りにしてくれ、歴史的な研究の対象としては、「対話」よりも生産的な部分がある。本稿では近代日本におけるその一例について試論を展開してみたが、他にも様々な事例からの検証が待たれる。

- (1) 高楠順次郎「仏・基の宗教哲学的論争」『現代仏教』八二号、一九三一年、二七頁。
- (2) 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『一〇四年 Micah L. Auerback, *A Storied Sage: Canon and Creation in the Making of a Japanese Buddha*, University of Chicago Press, 2016.
- (3) 尾島真治「仏・基の宗教哲学的論争」前掲『現代仏教』八二号、一九三三頁。
- (4) 魚木忠一「宗教に似而非なるヒュマニズム」前掲『現代仏教』八二号、三三三〜三五頁。
- (5) 帆足理一郎「仏・基の宗教哲学的論争」前掲『現代仏教』八二号、三五〜三六頁。
- (6) 高楠順次郎「仏・基の宗教哲学的論争」前掲『現代仏教』八二号、三七〜三八頁。
- (7) 井上哲次郎「仏・基の宗教哲学的論争」前掲『現代仏教』八二号、四一〜四六頁。
- (8) 高楠順次郎「仏・基の宗教哲学的論争」前掲『現代仏教』八二号、四六〜四七頁。
- (9) 加藤精神「仏教の無神論、無靈魂説について」『現代仏教』八三号、一九三二年、二二〜二七頁。
- (10) 姫宮智円「仏陀論特集」前掲『現代仏教』八三号、三四〜四七頁。
- (11) 生田長江「現代仏教」八〇号、一九三二年、二二頁。

- (12) Norio R. Thelle, *Buddhism and Christianity in Japan: From Conflict to Dialogue, 1854-1899*, University of Hawai Press, 1987.
- (13) 近藤俊太郎「近代日本におけるマルクス主義と仏教——反宗教運動をめぐって(上・下)」『仏教史研究』五三・五四号、二〇一五・二〇一六年。
- (14) 林淳「マルクス主義と宗教起源論——『中外日報』の座談会を中心に」磯前順一・ハリー・D・ハルトウーニアン編『マルクス主義という経験——一九三〇—一九四〇年代日本の歴史学』青木書店、二〇〇八年。
- (15) 高楠順次郎「仏教の本質」『現代仏教』八六号、一九三二年、一〜一〇頁。
- (16) 妹尾義郎「仏陀論特集」前掲『現代仏教』八三号、五二〜五三頁。
- (17) Philip C. Almond, *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge University Press, 1988.
- (18) 船山信一『明治哲学史研究』“ネルヴァン書房”一九五九年。
- (19) James W. Heisig, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, University of Hawaii Press, 2001.

(おおみ・としひろ、宗教学、武蔵野大学准教授)