

維新时期における反耶蘇論とナショナリズム ——樋口龍温の護法論を中心に——

狭間 芳樹

はじめに

マルティン・ルターが『95カ条の提題』を発表した1517年から500年という節目を迎えた2017年にはさまざまな記念行事が催されたが、なかでも、その前年の10月にスウェーデンのルンド大聖堂でおこなわれた教皇フランシスコと世界ルーテル連盟代表のムニブ・ユナン議長による共同声明への署名は1960年代以来のエキュメニズム Ecumenism（教会一致運動）の結実ともいえるできごとであった。こうしたエキュメニズムの直接の源流は1910年に開かれたエジンバラ世界宣教会議に求められるが、本稿では、さらにさかのぼる19世紀末（1893年）にシカゴで開催された万国宗教会議 The World's Parliament of Religions に注目したい。もちろん、この会議が開催にいたった経緯やその背景、時代性などを考えると、それは後代の宗教間対話と呼べる次元のものではないのだが、異なる宗教の親和の場として先駆的なものであったことは間違いない。

そうした会議の流れを受けて日本で開催されたのが、1896（明治29）年の「宗教家懇談会」であった。1890年代の動向としては、内村鑑三の不敬事件（1891年）に対して井上哲次郎が内村を厳しく批判し、キリスト教が天皇や国家と相容れない反国家性を持つと論じた、いわゆる「教育と宗教との衝突」が勃発しており、またそれへの対応として内村が「文学博士井上哲次郎君に呈する公開状」を発表したのが1893年、まさに万国宗教会議が開催された年である。したがって日清戦争が始まる前夜の日本には排外主義的ナショナリズムがうずまいており、依然として反キリスト教的風潮は根強いままであった。一方で、このころの反耶蘇論者の論調には、ある変化、すなわち従来の反耶蘇論にはなかった新たな視座がみられる。たとえば井上円了の『真理金針』の面期性は、進化論などを用いてキリスト教批判を展開したところにあった。なお、井上以前にも、たとえば岡山の神官出身者で当時『團圓珍聞』の記者であった葵川信近が1874（明治7）年の時点で『北郷談』のなかでダーウィンの進化論自体については紹介しているものの、円了の場合、ダーウィニズムの背景にある西洋の科学や哲学までも巧みに駆使してキリスト教の喝破をこころみているところに、その斬新さがあった。それは、たとえば藤島了穂『耶蘇教の無道理』（1881年）といった円了以前

の排耶書が、江戸時代以来のキリシタン稗史の域を出るものでなかったことと比して、大きな違いだと評することができる。

円了が西洋の科学的知識をまなび、吸収するも、その後も『仏教活論序論』などの著作を通して主唱しつづけたのは「護国愛理」の思想であり、仏教こそが日本を守るという〈護法＝護国〉の護法論であった。仏教の護法論が近世以来とりわけ浄土真宗で先鋭化し、幕末の護法論全体に共通する意識として強い護国観がみられるということは先行研究¹でもたびたび指摘されてきたことである。たとえば東本願寺の場合、宗学の研鑽がなされる学寮という機関がそれを担うこととなったが、そうしたなか幕末の慶応4年、学寮においてキリスト教研究をおこなう目的から学寮の分場として開設されたのが「護法場」である。そこでの講師を務めた樋口龍温が収集した漢訳聖書が2017年に新たに発見されたことは記憶に新しいが、樋口の著した排耶書群をつぶさにみていくと、維新时期仏教者の反耶蘇論についての従来の定説とはいささか性格を異にする独自の護法論的視座がうかびあがってくる。つまり、近世以来の儒学や国学の排仏論に加えて、幕末に再来したキリスト教に対抗するために護法論が興隆し、そこでの護法は護国に収斂されるものであったという従来の見方——いうならば維新时期の仏教が今日でいうナショナリズムを後押しするものばかりであったという見方だけで捉えることは、はたして適切なのかという疑念が生じるのである。そこで、今後、樋口龍温の排耶書を手がかりに考察をおこなうにあたり、本稿ではその見通しを述べておきたい。

1. 万国宗教会議以降の日本宗教界の動向

万国宗教会議は、1893（明治26）年のシカゴ・コロムブス記念万国博覧会に合わせて開催された、宗教史上初めて対等な立場で集まる画期的なものであった。1860年代から諸宗教の比較研究することの重要性を指摘するなかで、宗教学 *Science of Religion* を提唱し、*Introduction to the Science of Religion*（1873年）を著したことで知られる宗教学の創唱者ミュラー Friedrich Max Müller（1823-1900）² が、その開催にあたって献辞を寄せたこの会議には世界中から数千人以上が参集し³、日本からも臨済宗の釈宗演や真言宗の土宜法竜、天台宗からは芦津実全、真宗本願寺派（西本願寺）からは八淵蟠竜や平井金三、また神道を代表して柴田禮一、そしてキリスト教会からは小崎弘道らが赴いた。その参加にあたっては、各宗門内より賛否両論があったものの、たとえば仏教のなかには、海外布教の展開を視野に参加を決めた動きもあり、なにより日本としては自国が文明国であることを西洋列強諸国に

¹ たとえば、柏原（1983）、14頁。

² Max Müller, *Greek Philosophy and the Christian Religion*. : ハンソン（2006）、217-219頁。

³ 万国宗教会議委員会は世界中の宗教指導者に向けて延べ1万通以上の案内状を送付。森（1990）、5-6頁。

示すことで、日米修好通商条約以来のいくつかの不平等条約改正を目論み、その契機としたという事情が参加を後押ししたところもあった。

会議では、キリスト教者のなかに自らの優位を主唱したり、日本の平井のようにキリスト教批判⁴を展開した者もいたとはいえ、鈴木貞太郎（大拙）が通訳した釈のスピーチ、「予は仏教者なり、然れども予は諸君に請はん、諸君願はくは国民を異にし、信教を異にし、文明を異にするが 故を以て余が話を排斥せず公平に真理あるところを聴取せられん事を……万人同愛の教たる独り仏陀の之を説きしのみならず孔子及び基督亦之を教へたり、而して吾人亦四海兄弟たるの説を聞く……」⁵が参加者のあいだで好評を得るなど、おおむね親和ムードが推し進められたとあってよい。

そしてこの会議を受けて、日本では 1896（明治 29）年に、釈宗演や巖本善治らの呼びかけで「宗教家懇談会」の開催が企図された。なお、これに対する反応として、仏教側からは『通俗仏教新聞』『密巖教報』、またキリスト教側からも植村正久が創刊した週刊伝道誌『福音新報』のように批判的な声もあがったものの、その年の 9 月に開催されるにあたり⁶、その際の趣意書には「この会合が新宗教を創立せんとするものではない」こと、そして「各宗の理解を得、事情の誤解をさげんがため我国将来の宗教を談ぜんは甚だ喜ばしき事」⁷であることが明記された。

懇談会には神道、仏教、キリスト教から延べ 50 名ほどが参加したようであるが、ここでは、巖本ら主宰者以外のキリスト者、仏教者の顔ぶれを確認しておきたい。まず、キリスト教からは、大西祝（先進学院講師）、渡瀬常吉（『基督教新聞』編集主任）、松村介石（YMCA 主事）、青柳 猛（『女学雑誌』社員）、斉藤晋作（台湾撫慰社主筆）、岸本能武太（『宗教』編集主任）、マコレイ（A. M. Clay MacCauley 先進学院院長）、海老名弾正（組合教会牧師）、小西増太郎（日本正教神学校教授）などが出席している。そして、仏教からは、真言宗の石堂恵猛、曹洞宗の今川勇禅（『如是』記者）、黄檗宗の高津柏樹（女子学院教授）、浄土宗の飯田一二、真宗の村上専精（真宗 東京第二中学校長）、加藤咄堂（『明教新誌』編集主任）、横井雪庵（『明教新誌』記者）といった顔ぶれがみられる。

このほか、のちに東京大学に宗教学講座を開設した姉崎正治が、当時はまだ『太陽』宗教欄記者として参加しているが、布川静淵（『日本宗教』編集主任）らの名前もあるように、宗教者というよりはむしろ宗教関係の雑誌の記者や宗教学者がほとんどであった。なお、そ

⁴ Kinza Riuge Hirai, *What Buddhism Teaches of Man's Relation to God, and It's Influence on Those Who Have Received It.* : ハンソン (2006)、395-397 頁。吉永 (2007)、16 頁、参照。

⁵ Shaku Soyen, *The Law of Cause and Effect, as Taught by Buddha.* : ハンソン (2006)、388-390 頁。邦訳は櫻井匡に依拠。櫻井 (1979)、425-426 頁。

⁶ 鈴木 (1979)、212-216 頁。

⁷ 櫻井 (1979)、428 頁。

ここでは、会の精神として(1)「各宗教の接近を益々密ならしめ以て時代の進運を扶翼すべき一勢力たらしむる」を要し(2) 宗教と国家との結合を図り宗教をして、更に権威あらしめ国民一般に宗教を重んずるの気風を興さしめんこと⁸を要すといったことが共有されていた。(1)で「各宗教の接近」を謳っていることは、先の万国宗教会議の流れを汲むと理解できなくもないが、当然ながら力点は「時代の進運を扶翼すべき一勢力」として紐帯を強めるところにあり、その主眼として(2)「国家との結合」が求められていたことは宗教が国家体制の一翼を担うことにほかならない。このことは日本の宗教がナショナリズムに追従し、主体性を放棄することを意味していた。

2. 「三条教則」の布達と仏教界の動向

ここで、維新时期における国内状況を概観しておく。幕末期、欧米船の来航とともに長く禁制下にあったキリスト教がふたたびもたらされると、その脅威に対決するべく反耶蘇活動が繰り広げられることとなった。近世、徳川時代以来吹きあれた排仏論への対応として、仏教は護法論を整え、儒学や国学による仏教への批判を躲すことで教団の護持に努めてきたが、この時期には、外来宗教たるキリスト教への対峙としても、それが援用されることになったのである。

そもそも維新政府は1868(慶応4)年3月に神仏分離令、次いで1870(明治3)年1月に大教宣布の詔を發布したが、その最終目標は天皇による祭政一致、神道の国教化にあった。明治2年7月制定の官制で政府のトップに置かれた神祇官が、明治4年8月に神祇省に格下げされ、さらに翌年の3月には神祇省そのものが廃され教部省へとあらためられている。そこで教部省は国民教化の基準を示す「三条教則」(三条の教憲)を布達するが、それは「敬神愛国ノ旨ヲ体スヘキ事」「天理人道ヲ明ニスヘキ事」「皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムヘキ事」の三条から成るもので、つまりは天皇に対する崇拝と神社への信仰を基軸とした近代天皇制国家の宗教的、政治的なイデオロギーの明文化であった。

当然ながらそうした状況を仏教側が快く思うはずはなく、1872(明治5)年の教部省設置後に仏教の社会的勢力が回復されると、すすんで政治機構の一翼を担うことをこころざした仏教界は維新当初における神仏分離の困難を乗り越えたのち、政権擁護の立場から護法愛国運動を展開していく。なかでも活発だったのは浄土真宗であり、宗教界において、反耶蘇活動を牽引した真宗の動きとして、西本願寺は明治8年に興隆社、翌年に酬恩社を結成し、宗教興隆、邪教防御の活動を開始している。また東本願寺でも1880(明治13)年の『開導

⁸ 櫻井(1979)、429頁。

新聞』に「法敵の最第一たる耶蘇教」との表現がみられるようにキリスト教との対決姿勢をあらわにしたのがこの時期である。⁹

くわえてキリスト教の国教論が叫ばれ、1899（明治 32）年ころから公認論が論じられるようになると、キリスト教公認に対する危機感があつた仏教界としては、帝国憲法が公布されて以降、かつて高札撤去後も黙許に過ぎなかった「自由」を獲得したキリスト教と仏教が同等の立場になったことへの不満やキリスト教の興隆に危機感をいだき、「仏教徒国民同盟会」（のちの「大日本仏教徒同盟会」）は、1899（明治 32）年に『政教時報』を刊行すると、そこでキリスト教公認に対する反対運動（耶蘇教非公認論）を展開した。¹⁰ 興味深いのは、この年、宗教家懇談会の参加メンバーであつた加藤咄堂が排耶書を上梓していることである。

『排耶蘇教』と題された加藤の排耶書は全五章から成り、その第二章は「教理上より耶蘇教を排す」、第三章が「道徳上より耶蘇教を排す」との章題が付されている。第二章では「天地創造と神」「有神論の謬妄」「三位一体の説」「原罪及び代償」などが論じられており、三位一体論にまで言及しているのは目新しいものの、その論旨自体は、近世キリシタン時代の排耶書で繰り広げられた論駁内容と大差ないといわざるをえない。一方、第三章で「實際道徳と宗教の選択」「国民道徳と耶蘇教」といった視点から道徳を扱い、つづく第四章で「東亜問題上より耶蘇教を排す」と論を展開していることは、近世の排耶書にはなかつたものである。ただし、それにしても実のところは水戸藩が 1856 年に刊行した『破邪集』からの転用であつた。なお、『破邪集』は中国で明の時代に編纂された『聖朝破邪集』の翻刻であるが、幕末から明治初期にかけて日本で刊行された数々の排耶書は、そのほとんどが中国の排耶書にもとづくものである。たとえば浄土宗の鶴飼徹定（1814-1891）¹¹ による『關邪管見録』（1863 年）なども明代に編まれた排耶書の翻刻であり、それゆえ、そこでの基本的論調は儒者と仏教者が協同してキリスト教を排除するというものであつた。また、鶴飼の排耶書『釈教正謬初破』および『釈教正謬再破』¹² は、ロンドン伝道会のエドキンス Joseph Edkins（1823-1905）¹³ が中国でキリスト教の立場から仏教を批判するために中国語で執筆した『釈教正謬』（1857 年）、『続釈教正謬』（1859 年）に対する反駁とし

⁹ 『開導新聞』24、1880（明治 13）年 10 月 30 日：開導社（1999）。

¹⁰ 櫻井（1971）、148 頁。

¹¹ 浄土宗の管長も務めた僧侶。1872（明治 5）年には政府から教部省十等出仕・権少教正に任命され、このころ僧侶も姓を名乗ることになり、鶴飼を「養鷗」にあらためている。号には杞憂道人などがあり、排耶書を執筆する際は杞憂道人を名乗っている。著作はほかに「仏法不可斥論」「笑耶論」などがある。

¹² 『釈教正謬初破』上・下（1868/明治元年）、『釈教正謬再破』（1873/明治 6）：明治仏教思想資料集成編集委員会（1980）、所収。

¹³ 中国名は、艾約瑟。

て書かれたものであるが、鵜飼の執筆動機の一つには、エドキンスが *The Religious Condition of the Chinese* (1859) において、中国の儒教・仏教・道教が共存していることを論じていたことがあった。

近世以来の護法論は、とりわけ江戸時代に、儒学や朱子学が現世主義というその本来的立場からして、仏教が説く来世観を否定し、本居宣長ら復古国学者たちは、自然観を古神道の精神のなかに見るなかで、ひるがえって仏教的世界観が反自然性であると捉え批判してきた。また平田篤胤によって展開された記紀神話解釈（天道地球説・地動説）と相反する仏教の須弥山説批判もあった。こうした篤胤らの排仏論への対抗として護法論が登場した以上、儒者と仏教者が協同するという立場からの排耶論はそもそも当時の仏教者にとっては受け入れがたい面があったであろうことは想像に難くない。

3. 破邪顕正と護法場の設立

1880（明治 13）年の『開導新聞』に「破邪顕正又ハ外教防禦報告ノ赤心ニ出ル」（『開導新聞』24）とみられるように、東本願寺は外教（キリスト教）の破邪顕正を第一義としていた。1880 年代半ばはプロテスタントによるリバイバル（覚醒）運動が盛んになった時期であるが、それに先立ち、生麦事件がおこった 1862（文久 2）年に耶蘇防禦掛、さらに明治維新の前年には耶蘇教取締掛を宗門内に設置するなど、早くからキリスト教への対策を打ち出していた。¹⁴

このことは、1866（慶応 2）年 5 月に門主が「文化文政両制度の御書立」を下していることにもうかがえる。そこでの要点は次のようなものであり、キリスト教の流入と明治維新への対応は宗門にとっての喫緊の課題であった。¹⁵

近来世上の形勢不穩、異変の事出来候ては、公武の御苦慮一方ならざる御事にて候へば……学問に精を出し御宗意研究いたし……王法仁義の掟は勿論、宗の正意を相弁へ、護法の忠誠を抽て御門徒教導の儀、肝要とせらる可き……（『厳如上人御一代記』）¹⁶

「王法仁義の掟」というのは国家への協調を指している。東本願寺が幕府側、西本願寺は倒幕（朝廷）側と距離を近くしたという差異はあるものの、幕末から維新时期にかけての近世以来の排仏論に加え、廢仏毀釈が広がった当時に、真宗が起死回生の手段として、キリスト教排斥を足がかりに復権を企図したのである。

¹⁴ 宮崎（1961）、135-136 頁。

¹⁵ 三明（1994）、66 頁。

¹⁶ 大谷大学真宗総合研究所（1991）、212 頁。以下、引用中の下線、および括弧内の補足は狭間による。

1867（慶応3）年の12月、いわゆる王政復古が宣言されると、東本願寺は勤王に励み、翌年、両本願寺は「協力して外教防禦すべきの懇談」をおこなったが、そうしたなか、次のような「御達書」が出されている。

此度、眞宗御一同御示談ノ上、各寺御願書ヲ以テ、為護法切支丹ノ義斷然 御國禁ノ趣キ及教諭可申、辨自御中へ被 仰立候ニ付……¹⁷

こうした門主からの命により、以後、キリスト教の研究が本格化されることになるが、その際、設置されたのが護法場であった。上首¹⁸が書き継いだ当時の日誌『上首寮日記』をみると、外教に対する危機意識のより護法場が開設されるにいたった様子が記されていることから、キリスト教の広まりとその危惧が護法場開設の契機となったことは確かであるが、もうすこし俯瞰すると、その背景には、1867（慶応3）年、東西両本願寺門跡の還俗が決まったことで引き起こされた危機感があった。くわえて、『東本願寺雑記』に確認できる護法場のカリキュラムをみると、国学（平田派国学および神道諸派の和歌和文）、儒学（詩文および経世済民の学）、天学（数学や天文学）、洋学（カトリックとプロテスタント）の延べ四科目が講じられており¹⁹、必ずしもキリスト教だけを対象としていたわけではなかったこと、つまり、＜護法場＝キリスト教研究のための場＞だという単純な理解は適切ではない。

さて、その後、慶応4年7月には「耶蘇教流行の儀につき講者、学寮の大衆に示談」（『上首寮日記』）²⁰、この七日後、7月10日に、東西本願寺の仏光寺および興正寺門主が「耶蘇教流行につき布教上の種々評定」²¹、そして、13日には東本願寺門主の巖如は西本願寺に出向いて、「特に東西（本願寺）が協力して外教防禦すべきの懇談」をおこなった。²² さらに嘆願書として、「邪教防禦の心得に付て御達書」が出されたのであった。

1870（明治3）年6月、「特に宗部の研究に注意すべき旨」の布達には、「当学寮ノ儀」として、「時局に目を奪われて、宗学研究がともすればなおざりにされがちな状態に対す

¹⁷ 大谷大学真宗総合研究所（1990）、286頁。

¹⁸ 東本願寺では、学寮の「所化」（学生のこと）の代表者を上首と称されていた。

¹⁹ なお、柏原祐泉によれば、「東本願寺についてみれば、まず元年七月学寮の付設機関として、宗・余乗以外の広い宗教・学問を研究調査するために設けられた護法場から宗政機構改革の声があがり、二年三月衆議所が設置された。それは、護法場及び末寺僧侶の衆意を衆政上に反映させようとするものであった。……同年七月新しく講学・法務・事務の三制を設け、近代的宗務機関の構成へ一步を踏み出」すものとなった。このことは、護法場が排耶研究の場であると同時に、さまざまな新しい知識の獲得が宗門内の自己刷新を高まらせたことをうかがわせる」（『真宗史料集成』、26頁）。

²⁰ 大谷大学真宗総合研究所（1988）、283頁。

²¹ 大谷大学真宗総合研究所（1988）、284頁。同（1991）、268頁。

²² 三明（1994）、68頁。

る注意」²³ がなされていることから、政治的動向にばかり翻弄されてはならず、そして護法場が宗学としての護法論を議論、構築していく場であらねばならないと、つよくもとめられていることがうかがえる。

4. 樋口龍温の護法論

このころ、排耶書をはじめ、いくつもの書物を執筆したのが樋口龍温（香山院龍温、1800～1885）である。樋口は東本願寺の高倉学寮で徳竜にまなんだ後、近江の園城寺や京都の智積院などでの遊学を経て、護法場で講師を務めた人物であり、当世に吹きあれていた仏教無用論に対してキリスト教と浄土真宗との相違を鮮明化させ、真宗こそが護国思想であることを強調し、自宗の立ち位置を確立しようと試みた一人であった。1861（万延 1）年、高倉学寮²⁴の講師に就いた樋口は、1863（文久 3）年の『急策文』をはじめ、『闢邪護法策』（1863 年）、『総斥排仏弁』（1865 年）を著すなど、東本願寺の学寮を率いる立場として多数の著述を残している。なかでも高倉学寮での門下の筆録（講義ノート）として遺された『急策文』には、樋口の排耶論の要点がまとめられており、以下のような興味深いことが記されている。

今ヤ四方ノ敵ト称スルモノハ何ゾ。 一ニハ僻見ヲ逞ウシテ仏法ヲ詆排スル儒者輩、
二ニハ神蔵諸部ノ古書ヲ用イズ臆説ヲ張テ却ツテ古道古伝ト称スル神学者、
三ニハ地球円体ニシテ行星也ト譚ズル天文者、
四ニハ辺海入港ノ耶蘇教徒、コレ也。²⁵

ここでの「儒者」とは、江戸時代初期の朱子学派儒学者の林羅山以来の朱子学をはじめ、熊沢蕃山らの陽明学、伊藤仁斎や荻生徂徠といった古学を含めた儒学者のことを、「古道古伝ト称スル神学者」とは本居宣長により構築された古神道を、そして「天文者」と 18 世紀末から勃興した天文学および伊能忠敬をはじめとする科学的見地に意義を認めたものたちをそれぞれ指している。これら三つに加えて、四つめにあがっているのが耶蘇教、すなわちキリスト教であり、仏教が対峙し、排斥すべき対象を樋口は四つ挙げているわけである。

大濱徹也はこの時期の護法論について次のような見解を示している。

²³ 大谷大学真宗総合研究所（1994）、45 頁。三明（1994）、77 頁。

²⁴ 東本願寺では、1665（寛文 5）年に学寮が創設され、それは貫練場、貫練教校との名称変更を経て、1882（明治 15）年に大学寮へとあらためられ、維新期の 1868（慶応 4）年に護法場として開講された。

²⁵ 『急策文』、2 頁：常盤（1935）、32 頁。

反耶蘇をかかげてキリスト教撲滅運動を推進した護法護国・破邪顕正は、信仰の論理でもってキリスト教を排撃するよりも、秩序とのかかわりにおいて展開された……。そこでは、秩序への挑戦を破邪とし、秩序を護持するのが顕正と認識されていた。それは情緒的に開化への反対を訴え、開化の宗教たるキリスト教への反撥をよびおこすことから、家・国を破壊する邪教としての耶蘇教排撃まで、多様な対応としてたちあらわれた。いわば、キリスト教への迫害は、かかる反耶蘇運動に名をかりた外教たる邪教排撃が具体化されたもので、村落秩序をささえる宗教的権威と異質な信仰体系を否定することにより、窮乏下に生きる民衆の不満をはらさせたものにほかならない。そのため外教防禦は村八分をはじめとする有形無形なる暴力的排除を旨とする性格を強くおび、キリスト教の挑戦を宗門覚醒のエネルギーとすることはあまりみられなかったのである。²⁶

しかし、宗門覚醒のエネルギーとすることはあまりみられなかったというのは、はたしてそのとおりであろうか。

2017年6月、京都市左京区の圓光寺できわめて稀少な漢文聖書が発見された。みつかったのは旧約聖書および新約聖書の延べ四冊からなるもので、その表紙には「香港英華書院印刷」、「咸豊伍(=五)年」²⁷ などとあることから、1855年に上海と香港で刊行されたいわゆる「代表訳本」と呼ばれるものだと推察される。代表訳本は今日、世界的にも現存するものが少なく、しかもそれが日本の仏教寺院で見つかったことからキリスト教界では大きな関心がよせられることとなった。

圓光寺は、かつて樋口が住職をつとめた浄土真宗大谷派(東本願寺)の寺院である。今日圓光寺に所蔵されている樋口の蒐集した書物群²⁸をみると、たとえば当時はまだ日本にもたらされて間もなかった自然科学や工学、芸術にいたるまで、多岐にわたる領域の書物が確認でき、ことに宗教の分野ではキリスト教に関連するものだけでも、『三要録』や『聖教初学要理』といった概論通説をはじめとした数多くの書物に樋口が目を通していたことを確認することができる。なお、なかには今回発見された漢文聖書と同じく上海で、1861(咸豊11)年に刊行された『天路指南』もふくまれていることから、代表訳本聖書を樋口が所持していたことは何ら不思議ではない。

このたびの発見に際して倉田明子氏は、樋口が聖書をはじめ多くのキリスト教関連本を集めた動機について「大谷派(東本願寺)を守らなければならない」というよりも「耶蘇から

²⁶ 大濱(1979)、88-89頁。

²⁷ 咸豊は清朝の元号で、咸豊5年は1855年にあたる。

²⁸ 大谷大学図書館(1972)、47-40頁。

仏教を防御しなければ」という「もっと壮大な確固たる思い」があったのではないかと²⁹と推察している。開国が目前に迫るなか、外憂としてのキリスト教を攻撃するために次々に排耶書が編纂されたが、その書名には「護法」や「護国」という言葉が含まれているものが散見される。この点について、先行研究では、幕末の護法論が近世に発達した護法論を継承するとともに「外交関係の進展に伴う国家論、開国以後のキリスト教論などを併せ、危機感、使命感を伴って頂点に達」³⁰し、護法と護国、防邪が一体となった尊内卑外の「護国＝神国」思想であったことが指摘されてきた。確かに、1868年の京都をかわきりに、その後、大阪や東京で相次いで結成された「諸宗同徳会盟」は廃仏毀釈以降、苦しい状況下に置かれていた仏教諸派が、キリスト教排撃こそを第一目的として徒党をくんだもので、その活動論理の理念は「護法即護国」にあったのはそのとおりであろうが、〈護法＝護国〉と捉え、宗門覚醒の契機になりえなかったとみるのは、はたして適切であろうか。

『關邪護法策』は「文久三癸亥曆仲夏念二日開講 香山院龍温師口説」とあるように、1863（文久 3）年の護法場での樋口の講義を筆録したこの書は、彼が蒐集した書物を駆使してキリスト教を理解、説明を志したものであるが、鶉飼をはじめとしたそれまでの破邪論とは一線を画すものであると樋口自身が「今時ノ耶蘇教邪ヲ決スルコト甚ダ難トス」³¹と述べているように、樋口は、天主教と耶蘇教とが別派であり、それゆえ、明代に書かれた漢籍排耶書の論理をもって、維新时期のキリスト教を論駁することは難しいと判断を示している。天主教と耶蘇教を区別する見方自体は、たとえば慨痴道人の『護国新論』³²などにもみられるが、これは1868（慶応 4）年のものであり、また先の鶉飼が『笑耶論』を著したのも1869（明治 2）年になってからであることを考えると、きわめて早い時期から樋口が考えていたことがわかる。『關邪護法策』のなかで樋口は鶉飼の「管見録」について次のように講述している。

一ハ古時ノ天主教ト別ナリト云義。……此義成立セバ、古ヘノ天主教ヲ破シタル「明朝破邪集」十卷、一時天下ノ歴々儒者モ仏者モ相寄リテ破シタルコト多クハ不当事ニナル。近頃縁山³³ヨリ出ル「關邪集」二卷モ同前ナリ。今ノ耶蘇教常ニ天主教ヲ破シ、

²⁹ ウェブサイト「Christian Today Japan」では、2017年9月30日付で報じるとともに、「世界的にも貴重な漢文聖書「代表訳本」の初版、京都の寺で発見 東京外国語大学准教授の倉田明子氏に聞く」との記事を掲載している。（<http://www.christiantoday.co.jp/articles/24515/20170930/translation-bible-kyoto.htm>）

³⁰ たとえば、柏原（1983）、13-14頁。

³¹ 『關邪護法策』、45頁；常盤（1935）、176頁。

³² 『護国新論』：明治仏教思想資料集成』1、所収。

³³ 「縁山」とは浄土宗の増上寺のことであり、二巻の「關邪集」とは1861（文久元）年刊の「翻刻關邪集」二巻（明朝排耶書の翻刻）を指している。なお、その後の「縁山ノ「管見録」」は、縁山に蔵されている『關邪管見録』のこと。

彼ヲ簡ビキロフ処ナレバ切角ノ能彼カー分ノ相符極成ノ過ニナル。コレニ付テ彼〔＝鵜飼徹定〕ノ縁山ノ「管見録」ニ、我国禁ニ解レルコトヲ恐レテ天主教ト別ナリト云ヤウニ弁ゼリ。今時ノ学者多ク其心ナレドモ是ハ僞論ナリ。彼事天ヲ正クミレバ本ヨリ彼ニアリテ兩派ト分レタルコトナリ。³⁴

ここでは、「古時ノ天主教」すなわち、16世紀のキリシタン宣教に従事したカトリックと、幕末以降維新时期に多く到来するプロテスタントとが異なるものである以上、然らば近世までの排耶論が近代のキリスト教を反駁する論理になりえないとの樋口の判断が示されており、つづいて樋口は、「今ノ聖教ト称スルモノ全ク耶蘇教ノ御本書ナリ。彼本文ニ付テ破サネバ不当コトナリ……今ノ聖教弁ニ此頃漢文ヲモテ作り出ス書類ナリ。先言陳ニ付テ論ズルトキハ、倫常德行ト談ジテ更ニ邪教ト咎メラル、言ハ出サヌナリ。唯念頃ニ世間ニ利益アルコトヲ談ズル、其尊キコト我朝ノ神道ニ似タル処アリ。又仏教ニ似タル処アリ。是ガ難破処ノ第二義ナリ」と論じた上で、最後に「今亦妖教防ヲモテ、逆縁ヲ大因縁トシテ学ブベシ」と説いているところは興味深い。なぜなら、精緻な研究を通して理解したキリスト教を「逆縁ヲ大因縁トシテ」学ぶことで宗門の活性化をはかろうと志し——その結果、近代化の道を切り拓くことになった樋口の姿勢というのはまさに、1868（明治元）年7月、学寮内に開設された「護法場」において引き継がれていくことになるからである。

なお、この点について、徳重浅吉は「此書は此の如くして、所謂破邪論中の魁首に位する貴重なもの……則ちそれ以前にも、例えば浄土宗の徹定師、真宗西派の月性師・南溪師等、開港以来の護法家破邪家はあるが、然しそれ等はまだ明末破邪書の復刻をなすか、佛教護國論や深慨十律程度のもので出来に過ぎなかった」のに対し「系統的に論述したもの」であり、これ以後の「破邪書すべてに亘つての手本とも言ふべきものとなつた」³⁵と位置づけ、評価している。

「破邪書すべてに亘つての手本」にまで値するか否かについてはここではさておくとしても、樋口の排耶論には従来のそれにみられなかった大きな特徴がうかがえることは確かである。すなわち、先に述べたように明代の排耶書は儒者と仏教者との協調でキリスト教に対決するものであったのに対して、樋口は「四方ノ敵」のひとつとして「耶蘇教」同様、「儒者」もまた反駁対象であり、樋口の護法論は、近世以来の排仏論への対抗、さらにいえば宗門の主体性の回復が目指されるものであった。

5. 南條文雄と護法場

³⁴ 『關邪護法策』、45頁：常盤（1935）、176頁。

³⁵ 徳重浅吉「護法篇総説——護法運動概論」：常盤（1935）、30-31頁。

護法場で学んだ一人に南條文雄（1849-1927）がいる。南條は、1901年に東本願寺が真宗大学（現在の東大谷大学）を京都から東京の巣鴨に移転開設した際、教授に就任し、初代学監清沢満之と協力しながら近代的な仏教研究としての教育機関となることに尽力した人物であるが、その後、1903年、清沢の後を受けて第2代学監に就任して以降、その後、大学が京都に戻ってからも学長を務めるとともに（1914～1923年）、近代的な仏教研究の必要性を説いた南條は1876年にサンスクリット研究のため渡英し、オックスフォード大学でマックス・ミュラーの指導のもと、当時のヨーロッパにおける近代的な仏教研究を八年ちかく学んでいる。南條は自らもかつて通った護法場の目的として、晩年次のように懐古している。

香山院講師は闡彰院東瀛嗣講と計って本山に具申し、高倉通り上馬場東北角の井波屋敷に護法学場というものを開かれた。或いはこれを単に護法場と称したが、目的は高倉の学寮生をはげまして破邪顕性の護法の手段方法を講究するにあつた。私は……毎日通学した。破邪顕性という趣旨から、闡彰院嗣講は漢訳した耶蘇教の聖典を見台に乗せ、大いに講読せられたことがある。従つて私たち寮生も仏・邪両教徒に分れ、教義の優劣を討論したこともあつた。³⁶

しかしながら、護法場の役割は次第にかわっていったようで、そのことを南條は1871（明治4）年3月の日記で次のように書き留めている。「得度した私は、即日護法場に入った。名前は同じ護法場だが、私が高倉学寮時代にかよつたときとはまるで内容が違ってゐた。当時は破邪顕正のための護法場というところから耶蘇教の『漢訳聖書』までも研究したほどだが、このときはむしろ漢学の道場になつてゐた……護法場の規矩はずっかり……変つてゐた」。³⁷

南條が懐かしむように、護法場で「外学」をまなぶ姿勢というのは当世の時代情況を見据えながら、より広い視野のもとで仏教をまなぶというところにあつた。もっともその先進性を快しとしない守旧派により闡彰院空覚が暗殺され、護法場の活動は事実上終焉を迎えることになるのであるが、空覚の50回忌に際して発刊された『闡彰院の死』（1920年）を著した佐々木月樵は、南條に次いで第三代学長となつた際、宗教と教育の重要性、そして人格形成を説くにあたり、外来思想の輸入が重要であり、その役割をはたしたのが護法場であつたことを説いているが、それはまさしく「教養主義」の称揚であつた。1925（大正14）年5月1日入学者宣誓式において以下のように述べている。少し長いが引用してみよう。

³⁶ 南條（1979）、17頁。

³⁷ 南條（1979）、38頁。

国民の精神的要素は、いふまでもなく宗教と教育とである。然も教育は常に宗教を俟つて真実の人格を作り、宗教は教育によつてのみ常にその陥り易き所の迷信に陥ることを防ぐのである。……古来我國民の生活を支配したる宗教である。加之、東洋の教学中、今日世界に誇るべき所の無尽の学的要素を有するものは我仏教である。然らば、仏教は本来宗教である已上は、今後もまた宗教としては之を國民一般に寺院の殿堂から布教すべきことは勿論……同時に之を今後また学校即ち教育の方から、正しく学として我國民に普及せしむべきものなることは、今更に言を要せぬことゝ思ふ。況んや、大正となつてから、我国にては、宗教界といはず、教育界といはず、内外現に之を希望しつゝあるに於てをやである。然るに明治維新後、官公私の大学は今日まで泰西の文明を輸入することにのみ忙しくて、未だ内に顧みるの暇はない……我等の先輩は早く既に心を此事に注ぎ、我等が為めに、今後我等が進むべき所の道を拓いてくれた……明治の初年頃は、学内では外書の繙読は厳禁せられて居たので、殉教者闡彰院の如きは学外に護法場を建てて、専ら外国思想の輸入につとめたのである。我図書館にはその時のバイブルや、天路歷程やその他師の手沢本を蔵し、師の寺には、今もなほ建白書に殉教の血の鮮かに附着し居るのを見ることである。近くは我々は図書館の廊下にある所の、師が往復に当に使用した蓑を見てもその苦勞の一端を偲ぶことが出来る。また南條前学長の如きも、早く在英中に研究された梵漢対照の大經の研究も、やうやく三十余年の後に至つて講ずることが出来、宗教哲学もまた清沢前々学長が人知れぬ努力によつて、やうやく学内で講ぜらるゝことゝなつた。然しかゝる先進の努力からして、内外の学問は続々学内に輸入され、梵、巴、西及び諸種の外学もまた公然と今日では何人も自由に之を研究し得るのみならず、前学長の七十の賀の祝の際には既に活字の鑄造から植字に至るまで、万事万端教授及び本学々生の手のみで以て梵文楞伽經を出版し、時にはまた研究の一部分は英文東邦仏教徒を發行して、多少にても今日では、仏教の研究を世界に輸出し得るまでに至りしことは、実に同慶至極に存ずる次第である。³⁸

1884 (明治 17) 年 10 月の「ヤソ教の畏るべきゆえんを論ず」から一年間、『明教新誌』に連載 (これらが後に『真理金針』初編、続編、続々編として刊行された) した井上円了は明治 20 年から 23 年にかけて『仏教活論』などを著し、キリスト教批判を展開したが、先述のように、その排耶論は従来の排耶論と性格を異にするものであった。井上が西洋的な知識を学んだ東京大学では、まさに進化論をもって創世記を批判したアメリカ人動物学者のモ

³⁸ 佐々木 (1929)、824-825 頁。

ース Edward Sylvester Morse (1838-1925) が教鞭をとっており、モースが紹介したダーウィニズムは学内にとどまらず、日本の知識人たちへも影響をおよぼすこととなった。当然ながら井上もその一人であり、彼は西洋の知識を吸収した上でキリスト教批判を展開したわけであるが、その動機はいうまでもなく仏教こそが日本に有益な宗教であることを論証するところにあった。同時期には、同じく東本願寺の清沢満之も東京大学で学んでいるが、清沢のキリスト教への言及は生涯を通してほとんどみられない。しかし彼らに共通するのは、西洋哲学を吸収した上での仏教こそが真理である、という今日「近代仏教」と名付けられるものの構築にあった。それは教養主義の黎明ともいえようが、その後 1910 年代の日本でまきおこる教養主義は、その多くが全体主義にとりこまれていくのであり、井上もまた例外ではなく、その護法論は護国につながっていくことになる。

6. 明治 10 年代の仏教界と真宗の排耶論

明治 10 年代には、仏教界の反キリスト教活動は排耶書の大量配布から結社活動、仏教講談会と手広くおこなわれたようで、西本願寺の藤島了穩の著した『耶蘇教之無道理』は明治 14 年から翌年にかけての講演会などで 70 万部も配布されたと伝えられている。³⁹ これは挿絵や絵本のようなかたちで民衆層の興味を惹く絵入り本という、感情に訴える力が強いものであった。その巻頭画では反キリスト教論の定番ともいえる題材をとりあげ、第一冊が天地創造、第二冊は樂園追放（原罪）、第三冊はノアの箱船を掲げるといふ具合であったが、たとえば第二冊の「アダムとイヴが菓（林檎）を食ふて罪を得、其罪子孫につたはりて稼穡懐妊の苦をうくるの図」には、稼穡（農業）と懐妊（出産）が原罪に発する罪科であるとの説明文が付されている。約 7 年にもおよぶフランスでの留学を経て、了穩の著した排耶書はそうした次元にとどまるものであった。ただし、それは必ずしも了穩のキリスト教理解の至らなさを意味するともいえないだろう。すなわち、宗門内へ警鐘を鳴らすことに力点を置く東本願寺に対して、宗門外、在家の衆人に対してキリスト教の危険性を説くところに力点を置いた西本願寺という、あくまでも東西本願寺におけるスタンスの相違があった面も考慮しなければならないからである。

とはいえ、明治 17 年から 18 年にかけての恐慌——松方財政の破綻による恐慌レベルの不景気⁴⁰ は多くの人々の不安を煽り、その結果、丸山講や御嶽教といった幕末新宗教の跋扈を後押しすることとなっていた。こうした状況を仏教界は危惧し、新宗教が人心をつかむ背景にキリスト教の存在があるとの論陣を張りながら、仏教、なかでも浄土真宗は東西本願寺が団結し、排耶活動をいっそう推し進めたのであった。

³⁹ 坂口 (1989)、126-127 頁。

⁴⁰ 阪谷 (1962)、258 頁。

本来であればキリスト教と宗教的対決をおこなうべきはずの仏教が、感情的ないし政治的な立場からの反キリスト教論を展開していたことは注意しておきたい。僧侶のなかには「洋品排斥運動」を展開する者まで登場し、たとえば攘夷運動の指導者として知られる西本願寺の佐田介石の場合、欧化反対を掲げて舶来品排斥をとらえ、1880（明治 13）年の「東京日日新聞」に「ランプ亡国の戒め」⁴¹なる一文を寄せ、自説を展開するにいたっているが、そうした背景にあるものとして、ここではもうひとつ指摘しておきたい。

先に挙げたモースが進化論を紹介し、またモースの紹介により東京大学で哲学の教授を務めたフェノロサ Ernest Francisco Fenollosa（1853-1908）がスペンサーの社会進化論を紹介したのはこのころ、モースについて福沢諭吉は次のように評している。「モールス氏（＝モース）の日本を好むが如きは、日本人に生来科学に傾向するの性ありて宗教を嫌忌するがためならず、但し日本には古より宗教の人心を束縛すること西洋の如く甚しからざるを以て然るのみ」（『東洋学芸雑誌』10、明治 15 年刊）。こうした福沢の意見は日本人の宗教観に対する評定としてきわめて興味深いものであるといっていよい。また、モースを東京大学に招聘した外山正一にしても、かつてはキリスト教に批判的だったにもかかわらず、『社会改良と耶蘇教との関係』（1886 年）のなかで、「風俗と宗教とは密着の関係」があること、そして「将来の日本に適する教は孔孟宗にあらずして耶蘇宗なるが如し」⁴²というように、キリスト教によらなければ社会の改良、改善は見込めないと論じている。

当時、フェノロサの講義を受け、大いに影響を受けた学生のなかには清沢満之や井上円了といった、今日、仏教の近代化を推し進めたと評される人物がいた。円了が 1886（明治 19）年から翌年にかけて刊行した『真理金針』全三冊は、のちに仏教者の血潮を湧かせ耶蘇教者を戦慄させたと評されるが、その第一冊「初編 耶蘇教を排するには理論にあるか」は耶蘇教に対する理論的批判、第二冊「続編 耶蘇教を排するには実際にあるか」、第三冊「続々編 仏教は智力情感両全の宗教なる所以を論ず」は智情両全の宗教である仏教に対し耶蘇教はその一部分にすぎないことが論じられている。また、キリスト教の創造説が「理学（自然科学）」の進化論と両立できないものであること、「天帝（デウス）」が人間の心を創ったのではなく、人間の心が天帝を創ったとの当時の学理を十分に踏まえた批判を円了は展開している。いわば、ここによくやく土俵を同じくする宗論の場が確立されたわけである。もちろん最終的な結論としては「仏教に理」があり、キリスト教は「その一部」と、仏教優位の立場から論じているのだが、学術分野としての「宗教」の場が円了により提起、確立されようとしていたことは認められてよいだろう。その結果、『真理金針』で展開された円了の主

⁴¹ 谷川（2002）、68-75 頁。

⁴² 外山（1886）、60-61 頁。

張は、キリスト教に対して衝撃を与えるだけにとどまらず、むしろ仏教に対しても啓蒙や覚醒、意欲をうながすものになったのである。

円了の立論の基礎には、耶蘇教は第一の敵ではなく、無宗教こそが第一の敵であるという考えがあり、こうした立場はそれまでの感情的・情緒的に訴える反耶蘇論と大きく異なるものであった。円了にとっては〈護法=護国〉である。また樋口にしても、そのような考えがなかったとはいきれない。しかし、樋口にとって何よりも重要だったのは、護法が排仏論に対抗する手段であり、護法論の確立は、いわば宗教としての主体性の確立を目指すものであったともいえる。

7. 「信教ノ自由」から三教会同まで

大日本帝国憲法と合わせて、天皇を頂点とする国家体制を確立するために 1890（明治 23）年 10 月 31 日に発布されたのが「教育ニ関スル勅語」（教育勅語）である。それは、天皇に対する忠誠道徳を教育の根幹とし、統治権者が宣明する範囲内で「臣民」の「信教ノ自由」を認める明治天皇制国家へと帰着させるものであった。⁴³ そして、以後、憲法に規定された権利もこの勅語を媒介に社会生活の現実に対して適用されていく。

内村の不敬事件はキリスト教信仰が帝国憲法発布後に明治天皇ならびに「教育勅語」とのかかわりにおいて発生した最初の政治的事件としてよく知られているものである。著名な信徒である内村を標的にしたこの事件は、天皇主権下の日本における最高神は決してデウス（神）ではなく、天皇であることをキリスト教徒に認識させようとしたものであった。つまり、古代の神権的天皇制イデオロギーを復活しようとする動きは江戸末期に生まれていたものの、明治政府は天皇を頂点とする「神道国教化」を帝国憲法のもとで実現しようとした。それゆえに、ややあって 1893（明治 26）年 4 月に井上哲次郎が「教育と宗教の衝突」を公表するにおよび最高神に対する信念如何が教育の根本問題の高みにまで浮上することになったのである。

『勅語衍義』の著者である井上の論旨は、勅語が「国家主義」の思想に基づくものであるのに対して、キリスト教は「国家的精神に反するもの」であり、両者の衝突は避けがたいこと、そしてキリスト教の教えは勅語の精神と背馳するものであるから、わが国の教育は勅語を標準にしておこなわれなければならないというものであった。キリスト教徒側はこれに反論するも、国家主義者側の賛成により、論争は国民的な広がり様相をおびたが、権力の後ろ盾をもつ後者があきらかに優勢であった。そうしたなか関卓作が 1893（明治 26）年に編んだ『井上博士と基督教徒』は全三冊、1000 頁をこえる大部の書であって 200 余篇の文章

⁴³ 渡辺（2016）、281-282 頁。

をあつめたものであるが、同年 10 月刊行の第三冊「凡例」には井上側の勝利が明言されている。その結果、日本の教育は教育勅語に依拠しておこなうことがほとんど国民的合意として決まると、これが学校教師の金科玉条となり、「臣民たるの義務」に背かざるかぎりにおける「信教ノ自由」の内容が明確化されるにいたったのである。

その後、明治の終わりに近づいた 1912（明治 45）年 2 月には、内務省の肝いりで国民教化をすすめるために神道（教派神道）と仏教およびキリスト教の「三教会同」がもたれた。教派神道とは、明治政府が国民精神の立脚点として神社神道と皇室神道をむすびつけて創出した国家神道とは別の黒住教や天理教など、神道十三派の総称であり、国家の行政的措置による保護・監督から一線を画した存在であった。各派の代表は神道の 13 人に加え、仏教が 51 人、キリスト教が 7 人であったが、代表者はみな、政権の意向に対してきわめて順応的に対処した。その結果、「皇道を扶翼し益々国民道徳の振興を図る」ことが決議されたことは、三教、すなわちキリスト教までもが国家祭祀を担う国家神道のもとに従属させられたことを意味するが、それにもかかわらずキリスト教界指導層は政府から神道・仏教と同等の扱いを受けたことに満足したという。

もちろん、なかにはそうした動きに対して異を唱えるキリスト者もおおり、たとえば、前掲の宗教家懇談会に出席した海老名弾正は、自身主宰の『新人』のなかで三教会同について次のような苦言を呈している。「三教会同の如きも、畢竟するに基督教を日本化する方策に外ならぬなどと論ずる人がある。儒教は日本化したかも知らぬ、仏教も日本化したかも知らぬ。然れども基督教はその本質を犠牲にして日本化するものではない……若し基督教が日本化するならば、その時こそは基督教の破滅である」⁴⁴。ただし、一方で海老名は「日本的キリスト教」を唱えたことでも知られ、そこでの「日本的」が何を指すのかについては、たとえばそれを「神道的キリスト教」とみなすか否かをはじめ、先行研究でも議論がわかれているが、『六合雑誌』に寄せられた「日本宗教の趨勢」（1897 年）に記されているように、海老名がキリスト教の「神」と神道の「神」とを「異名同体」と捉えたうえで、「超宗教」（＝非宗教）である国家神道を補佐しうるのはキリスト教だけであり、日本古来の「敬神思想」を完成させることができると考えていたことは確かであろう。⁴⁵

とにかく天皇を頂点とする国家神道のもとでのキリスト教の地位はこのようなかたちで定まった。信教の自由は 1889 年に認められたが、これは天皇が下賜した憲法の許可する範囲内だと制限されたものであるにもかかわらず、むしろ天皇ないし国家が、民間レベルでの排耶の風潮からキリスト教を守ってくれたと捉えるむきもあったようである。このようであったから「国家に仕えるキリスト教」という姿勢が基本的には強まっていった。もちろん、な

⁴⁴ 海老名（1913）、13～14 頁。

⁴⁵ 洪（2015）、56 頁。

かには内村や柏木義円のようにそれに反対するものもいたが、あくまで少数にとどまり、1930年代以降における国家主義化・全体主義化に抗えぬままキリスト教は大勢に飲み込まれていくことになる。

先述した明治 20 年代の宗教と教育をめぐる衝突はいろいろな分野の教育者を巻き込みつつ、キリスト教者を全面的に圧倒したとあってよい。しかしながら、知識人がみな井上哲次郎の考えにしたがったわけではなかったこともまた事実である。たとえば福沢諭吉は、1878（明治 11）年に「我国の士人は大概皆宗教を信ぜず、幼少の時より神を祈らず仏を拝せずして、よく其品行を維持せり」（『通俗国権論』）⁴⁶と述べていたにもかかわらず、1899（明治 32）年の『福翁自伝』では、「全国男女の気品を次第々々に高尚に導いて真実文明の名に愧かしくないやうにする事と、仏法にても耶蘇教にて孰れにても宜しい」との考えを示している。つまり、たとえキリスト教であろうが、とにかく当世の日本には「教」が必要であるというのが福沢の立場であった。福沢自身は生来宗教に帰依することはなかったものの、その福沢が「仏法」でも「耶蘇教」でもよいが、「やはり一般人民には〈教〉が必要」であり、宗教を道徳の涵養に役立てようとの思いにいたったのである。

ところで神道国教化政策が実現しなかったのは政府内の官僚からの批判もあがったからである。たとえば教育勅語や大日本帝国憲法の実質的な創案者の一人である井上毅は、神道国教化に舵を切ろうとした政府の方針に対して、留学での経験を踏まえて政教分離の必要性を理解していたことから警戒感を示している（「欧州模倣ヲ非トスル説」、1874 年）。つまり井上はキリスト教のみならず神道であろうが仏教であろうが、国家が特定の宗教を国教とすることをよしとせず、あくまでも大切なのは「統治」の観点から、いかに宗教を「治安の具」とするかにある（「教導職廃止意見案」、1884 年）と考えたのであった。⁴⁷

1889（明治 22）年 2 月 11 日、大日本帝国憲法が發布され、翌年 11 月 25 日に施行された。それは天皇主権をうたう欽定憲法であって、その第二八条において「日本臣民は安寧秩序を妨げず、及臣民たるの義務に背かざる限に於て信教の自由を有す」と明確に規定したものである。憲法発布の当日、記念式典にむかう文部大臣森有礼は、キリスト教を唾棄する国粹主義者西野文太郎により暗殺された。森が *Religious Freedom in Japan*⁴⁸ を執筆するなど、日本におけるキリスト教布教の道を切りひらくことを志向し、しかしその欧化主義を西洋かぶれだとみなし、立腹した者によって生涯を閉ざされたことは、天皇主権下における「臣民」の信教の自由の運命を暗示するかのような出来事であったといえる。

⁴⁶ 『通俗國権論』：国会図書館デジタルコレクション（<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/783495>）

⁴⁷ 中島（1974）、33-39 頁。

⁴⁸ *Religious Freedom in Japan: a memorial and draft of charter, 1872.*：吉野作造（1928）、所収。

三教会共に象徴されるように、国粹主義が進みゆく時代状況のもと、キリスト教が次第に国家に仕えるキリスト教という立場をとらざるをえなくなったことにより、反耶蘇論はある面で終焉をむかえることとなったが、それは同時にキリスト教が仏教のたどった道を進むことになる岐路でもあった。

おわりに

近年、「近代仏教」とは何か、ということに注目があつまっている。⁴⁹ もちろん、その研究自体は以前からなされてきたわけであるが、たとえば林淳の場合、かつて吉田久一が「近代仏教の形成」として明治 30 年代の新仏教有運動をとりあげ⁵⁰、かたや柏原祐泉が「仏教近代化の展開」として清沢満之の精神主義について言及したこと⁵¹ に対して「明治維新から三十年ほどもたってから、近代仏教が形成されるという説は、よく考えてみると、いささか奇妙」であり、「明治維新以降の仏教は、復古主義的であろうと国家の政策に追従しようと、それはそれなりに近代の仏教の姿であったと考えるべきではないか」との問題を提起している。⁵²

ここで重要なのは、幕末から維新时期という過渡期をどのように捉えるべきかという、近世と近代という時代の「連続性」をどのようにとらえるべきかという議論であろう。すなわち、清沢らの革新性が注目された結果、ともすれば唐突に創出されたかのように位置づけられ、近世と近代の仏教が断絶しているかのように論じられてきたことに再考をうながすものである。林は、人別掌握から教化への変化を指摘し、そこに近代仏教史の始点とみているが⁵³、近世まで仏教が担い、それゆえに圧倒的な力を維持しえた人別掌握という役割が終焉を迎えた時点で登場した護法場の存在は、いうまでもなく教化の場にほかならなかったはずである。しかしながら、そこでの教化は〈護法＝護国〉思想に陥っていく。そして、明治に入り、一時は興隆しつつあった欧化主義が国粹主義の道に驀進していくなかで、排外的ナショナリズムの一翼を担うことになった仏教および神道とともに、三教会共同において「我等は各其教義を發揮し、皇運を翼賛し国民道德の振興を図らんことを期す」「我等は当局者が宗教を尊重し、政治宗教及教育の間を融和し、国運の伸長に資せられんことを望む」ことに合意したキリスト教、家族国家観による国民教化、国民道德の振興への道をたどることになったのである。

⁴⁹ たとえば、大谷 (2012)、クラウタウ (2012)、末木 (2014、2017) など。

⁵⁰ 吉田 (1998)、123 頁。

⁵¹ 柏原 (1990)、112 頁。

⁵² 林 (2006)、89 頁。

⁵³ 林 (2013)、48 頁。

文献

- 井上円了 1987 「真理金針」『井上円了選集』3、東洋大学
- 井上 毅 1994 『井上毅伝』（史料篇補遺第1）、国学院大学・東京大学出版会
- 海老名弾正 1913 「社説 吾人が本領の勝利」『新人』14 卷 12 号、新人社
- 大濱徹也 1979 『明治キリスト教史の研究』吉川弘文館
- 大谷栄一 2012 『近代仏教という視座——戦争・アジア・社会主義』ペリカン社
- 大谷大学真宗総合研究所編 1988 『上首寮日記』IV（真宗学事資料叢書・4）大谷大学真宗総合研究所
- 1991 『巖如上人御一代記』I（真宗学事資料叢書・7）大谷大学真宗総合研究所
- 1994 『巖如上人御一代記』II（真宗学事資料叢書・8）大谷大学真宗総合研究所
- 大谷大学図書館編 1972 『大谷大学図書館蔵 圓光寺文庫目録』
- 開導社編 1999 『開導新聞』（「宗報」等機関誌復刻版）、真宗大谷派宗務所出版部
- 柏原祐泉 1973 『近代仏教の思想』（日本思想体系57）岩波書店
- 1983 『真宗史料集成』（11 維新期の真宗）同朋舎出版
- 加藤咄堂 1899 『排耶蘇教』通俗佛教館、1899 年
- 川邊雄大 2016 『浄土真宗と近代日本——東アジア・布教・漢学』勉誠出版
- 川村覚昭 2003 「明治維新时期に於ける廃仏毀釈と京都諸宗同徳会盟」『日本文化研究所紀要』9、京都産業大学日本文化研究所
- クラウタウ、オリオン 2012 『近代日本思想としての仏教史学』法藏館
- 小林志保・栗山義久 2001 「〈解説〉排耶書『護国新論』『耶蘇教の無道理』にみる真宗本願寺派の排耶運動」『南山大学図書館紀要』7
- 坂口満宏 1989 「一八八〇年代・仏教系の反キリスト教運動——排耶書の普及と結社・講演会活動」『排耶論の研究』同志社大学人文科学研究所編、教文館
- 阪谷芳郎 1962 「松方伯ト明治ノ理財法」『明治前期財政経済史料集成』1、大内兵衛・土屋喬雄編、明治文献資料刊行会
- 櫻井 匡 1971 『明治宗教史研究』春秋社
- 佐々木月樵 1929 『佐々木月樵全集』6、萌文社
- シーガー、リチャード Seager, Richard Hughes(ed.), *The Dawn of Religious Pluralism: Voices from the World's Parliament of Religions, 1893*, Indiana Univ Press, Bloomington, 2009.
- 末木文美士、吉永進一、林淳他編 2014 『ブッダの変貌——交錯する近代仏教』（日文研叢書）法藏館
- 末木文美士 2017 『思想としての近代仏教』中央公論新社
- 鈴木範久 1979 『明治宗教思潮の研究——宗教学事始』東京大学出版会
- 芹川博通 1989 『近代化の仏教思想』大東出版社
- 1994 『異文化の摩擦と理解——養鷗徹定のキリスト教論』北樹出版

- 高木宏夫 1992 「井上円了の日本人論 (1) 伝記資料に関する試論」 『井上円了センター年報』 1
- 高埜利彦 1989 『近世日本の国家権力と宗教』 東京大学出版会
- 谷川 穰 2002 「〈奇人〉佐田介石の近代」 『人文學報』 87、京都大学人文科学研究所
- 常盤大定 1935 『明治佛教全集』 第8巻、春陽堂
- 外山正一 1886 『社会改良と耶蘇教との関係』 丸善
- 中島三千男 1974 「明治国家と宗教——井上毅の宗教観・宗教政策の分析」 『歴史学研究』 413
- 南條文雄 1979 『懐旧録——サンスクリット事始め』 平凡社
- 林 淳 2006 「近代仏教と国家神道」 『愛知学院大学禅研究所紀』 34
2013 「明治仏教から近代仏教へ」 『禅研究所紀要』 42、愛知学院大学禅研究所
- 針生清人 1986 「井上円了の思想(四)」 『東洋大学史紀要』 7、東洋大学百年史編纂室
- ハンソン、J. W. 2006 Hanson, John Wesley (ed.), *The World's Congress of Religions : the addresses and papers delivered before the parliament, and an abstract of the congresses, held in Chicago, August 1893 to October 1893, under the auspices of the World's Columbian Exposition*, Edition Synapse, Tokyo, 2006.
- 平田厚志 2001 『真宗思想史における「真俗二諦」論の展開』 龍谷学会
- 福沢諭吉 1978 『新訂 福翁自伝』 富田正文編、岩波書店
- 藤島了穂 1881 『耶蘇教之無道理』 (第2編)、布部常七
- 洪 伊杓 2015 「海老名弾正をめぐる〈神道的キリスト教〉論争の再考察」 『アジア・キリスト教・多元性』 13、現代キリスト教思想研究会
- 峰島旭雄 1982 『近代日本の思想と仏教』 東京書籍
- 三明智彰 1994 「明治初期の真宗大谷派における研究教育とその体制——護法場・学校組織を中心に」 『真宗総合研究所研究紀要』 11
- 宮崎 彰 1961 「近代日本における仏・基の交渉」 『講座 近代仏教』 2、法藏館
- 村上陽一郎 1980 『日本人と近代科学』 新曜社
- 明治仏教思想資料集成編集委員会編 1980 『明治仏教思想資料集成』 1、同朋舎出版
- 森 孝一 1990 「シカゴ万国宗教会議 : 1893年」 『同志社アメリカ研究』 26、同志社大学
- 吉田久一 1970 『日本の近代社会と仏教』 評論社
- 吉永進一 2007 「平井金三における明治仏教の国際化に関する宗教史・文化史的研究」 『共同研究報告書 (課題番号 : 16520060) 』
- 吉野作造 1928 『明治文化全集』 11 (宗教篇) 日本評論社
- 渡辺 浩 2016 『東アジアの王権と思想 増補新装版』 東京大学出版会

(はざま・よしき 京都大学非常勤講師)