

『新仏教』にみる仏教界の教養化

手戸 聖伸

はじめに—本稿の課題

本稿の目的は、明治後期にみられた新仏教運動を、いわゆる「仏教」の外、さらにはいわゆる「宗教」の外にまで広がっていった運動ととらえ、それが同時期の思想的・文化的な潮流である「教養」に影響を与え、かつ受けていたものであることを示そうとすることである。そこでまずは新仏教運動における過去の研究の業績を簡単に整理しながら本稿がどのような位置づけにあるかを示したい。次いでこの運動が明治仏教史の文脈でどのような位置にあるのかを国家の宗教政策とのかかわりのなかで位置づけたい。そしてこの運動の担い手主体がもっていた問題意識を照らし出し、機関誌『新仏教』における言説から「教養化」の動きを取り出すことにしたい。

新仏教運動は、いわゆる教団史・教理史の文脈では周辺的な動向なので、そちらの方面ではあまり取り上げられることはない。しかし、特定の教団・教理にとらわれることなく、宗教を信仰の観点からと社会的な観点から、つまり内在的視点と外在的視点の双方からとらえようとしてきた吉田久一は、古くからこの新仏教運動を近代における仏教の瞠目すべき動きだとして取り上げてきた⁽¹⁾。柏原祐泉や池田英俊もそれぞれ歴史学的・思想史的な視点から、教団史的な事情も考慮に入れながら、新仏教運動に関心を寄せてきた⁽²⁾。また新仏教運動はこうした近代仏教史の文脈とはやや異なった方向からも注目されてきた。脇本平也は新仏教運動を、自由な発想や普遍性への志向、そして言論を梃子に教界外にはたらきかける傾向などをともなった、近代日本における「宗教思想運動」であるととらえ、いわゆる宗教よりも射程の広い、新しい宗教の模索のあり方のひとつとして取り上げている⁽³⁾。福嶋信吉は新仏教運動のよりどころであった「自由討究」に注目し、これが旧仏教への批判の手がかりとして運動の担い手主体に魅力的に映ったということを、当時のメディアの状況と絡めながら論じている⁽⁴⁾。

本稿では、これらの先行研究に学びながら、新仏教運動を国家の宗教政策と拮抗関係を結びながら「宗教」を越えていこうとする運動であったことを改めて示し、それを「教養」とのかかわりにおいて取り上げようと思う⁽⁵⁾。新仏教運動は従来も国家の宗教政策との関係において論じられてはきている。概して近代の仏教は国家に迎合してしまうことになるなかで、新仏教運動は国家への批判的視角を有していたということで、けれどもそれを完遂することはできなかったということで、好意的な見方と残念な気持ちの二重写しでよくみられてきているのである⁽⁶⁾。この心情には筆者も基本的に同感であるが、本稿は国家の宗教政策・対仏教政策を「仏教」概念や「宗教」概念の創設とからめて読み解くことで、新仏教運動をいわゆる「仏教」やいわゆる「宗教」の枠に収まりきらなかった運動として読むこと、そしてそれを仏教（性）や宗教（性）の領域外への拡散として読むことを提唱している。福嶋寛隆は、仏教が明治維新期の廃仏毀釈をくぐりぬけるうちに天皇制イデオロギーを実質的に受容して天皇制仏教になっていくことを論じているが⁽⁷⁾、ジェームズ・エドワード・ケトラーはこれを「仏教」概念の再定式化過程として論じて

いる。つまり、国家の仏教に対する弾圧とそれへの仏教側の反応という往還的なプロセスのなかで近代の「仏教」という概念が形成されてきたというわけである⁽⁸⁾。本稿では新仏教運動をこのような「仏教」概念からの離脱と新たな「仏教」概念創出の試みとしてとらえかえしたい。ところでこの試みは結局は「失敗」に終わるわけだが、まさにそのゆえに、「仏教」とは違う領域との重なりあいがある事後的に見出されることにもなる。領域外とのかかわりということでは、すでに脇本平也が、新仏教運動における仏教の学問的研究の態度は宗教学と親近性と有していたと指摘しており、新仏教運動が宗教学の成立にかかわった側面があることを示唆しているが⁽⁹⁾、新仏教運動はその運動の性質上、さまざまな同時代の潮流とシンクロするのである。本稿ではこれを「教養化」という文脈で取りだそうと考えている⁽¹⁰⁾。

1. 明治仏教史・明治宗教史における新仏教運動の位置

ここでは、国家の宗教政策とそれに呼応する仏教という構図のやりとりのなかで、いわゆる近代「仏教」が形成されてくる過程を検討する。これは新仏教運動を明治仏教史の流れのなかで位置づけることにもつながるだろう。

[国家の宗教政策と通仏教化の過程]

仏教の明治時代は神仏分離と廃仏毀釈の嵐のなかではじまった。維新政府は祭政一致を目指し、それは再興された神祇官が太政官の上に据えられることで官制上の実現をみた。さらに政府は大教宣布の詔を発し、それに基づいて宣教師を任命し、国民の強化に当たさせた。この神道国教化政策は仏教排撃を呼んだ。神社内の仏教関係の事物が破壊され、仏教寺院は廃寺に追い込まれたり合寺させられたりした。仏教界の反応は様々で、民衆と組んで宗教一揆を起こすケースもあれば、佐田介石のように仏教のもつ民衆に対する布教・教化能力を政府にアピールすることもあり、また釈雲照や福田行誡のように仏教の墮落した現状を非難し本来の戒律や純粋な信仰を復興しようと護法を掲げることもあった。

だがとりわけ注目すべきなのは、政府からは異端の烙印を押される格好になった仏教界が生き残りを賭けてひとつに団結しようとしたことである（これは他方では流入してくるキリスト教への対抗の意味もあった）。1868年に結成された諸宗同徳会盟は、排耶論を唱え、護国観を表明するのであるが、これはそれまで諸宗派に分かれていた仏教がひとつの仏教としてまとまってくることを意味している。このような「通仏教」的志向、すなわち宗派間の差異が消え仏教一般として表象されていく傾向は他にも挙げられて、諸宗同徳会盟に参加していた福田行誡は浄土宗を基本としながらも通仏教的に仏教を学んだし⁽¹¹⁾、彼の弟子のひとりである大内青巒は島地黙雷らとともに仏教界の団結を強めようとして通仏教的な結社である和敬会を1879年に組織した。

さて、宣教使制による教導はやはり現実的には無理があったので、政府は神道国教化政策を断念して方針転換せざるをえなかった。そこで神祇官は神祇省に格下げされた。そして仏教がみずからの教化能力をアピールして教部省の設置を建議していたこともあって、1872年には教部省が設立され、今度は仏教が国民の教化のために動員されることになる。政府はキリスト教の進出に対応するために、仏教の協力を仰ぐ必要があったのである。こうして国民の教導は仏教の協力を取りつける格好で、宣教使から教導職へと受け継がれる。けれどもこれによって仏教が活動の勢力を広げたわけではなかった。政府は三条教則や十一兼題・十七兼題を用意しており、仏教はこ

れらに忠実であることが求められ、徹底的な統制のもと、独自の活動は認められていなかったのである。教導職制のもとで設けられた、仏教各州合同の教育・研究機関である大教院も神道中心の布教所のようなものであり、仏教の僧侶が仏教の僧侶として認められないこのような状況に業を煮やした島地黙雷らの指導する真宗教団は大教院からの離脱を求めて動き出すことになる⁽¹²⁾。

それで結局政府は1875年に信教の自由の口達書を出すことになり（もっとも自由と言ってもこれは国家に対する忠誠競争の「自由」を意味していた）、1877年には教部省も廃止される。教導職も廃止に向かっていく。まず1882年、官国弊社以上の神官の教導職兼補を廃止しつつ、府県社以下の神官を神道教団として再編成する格好で、神社を非宗教化する方向に進め、1884年、今度は教導職そのものを廃止して、寺院の住職の任免や教師の等級の進退は各教団の管長に委任されることになり、諸宗教の教団を国家が承認するというかたちでいよいよ「政教分離」が達成されるのである。

だがこの管長制度のもとでの教団「自治」をめぐる、管長と本山住職の対立などを焦点に明治20年代前半には宗派内の紛争が表面化する。この解決を求めて仏教側は国家に寺院の保護を求めるなど、教団再編成のなかで国家への依存傾向を強めていく。つまり仏教は公認教としての位置の獲得につとめるのであって、国家はこの要請に応じなかったものの、仏教教団は管長制度によって教団の固有権が政府からの委任という形で認められていたのにもかかわらず、「自治」的再編のなかでむしろ国家への同調の傾向を強めていくのである⁽¹³⁾。このようなものとしていわゆる近代「仏教」は形成されてくるのであり、また世間にその腐敗や墮落を印象づけていくのである。

【対「キリスト教」的「仏教」の形成と外への通路】

このように形成されてくる近代「仏教」は、もう一方ではキリスト教をひとつの対抗軸として形成されてくるものでもある。明治20年代は明治10年代の欧化主義の反動として国粹主義が勃興した時期にあたり、こうしたなかで仏教界は団結を強めてキリスト教への対決姿勢を鮮明にする。またそのために教義上でも仏教の教理の新解釈に欧米の哲学・科学（当時は理学といった）を応用することが求められはじめ、これが仏教の近代的洗練に一役買うのである。

1889年の大日本帝国憲法、1890年の教育勅語と、国家体制が確立されようとしていくなかで、仏教とキリスト教は信仰上というよりはむしろ政治上の立場をめぐる対立を強める。これは象徴的には、1891年に起こった内村鑑三の不敬事件、井上哲次郎のキリスト教弾劾、それに対する本多庸一・横井時雄らキリスト者の反駁のやりとりのなかにもみられる。仏教側はキリスト教は国体に反するとしてキリスト教を攻撃した。この過程で仏教が反キリスト教の線で一体化していくことになる。

またその一方で仏教とキリスト教の激しい対立は、仏教側に近代的洗練をもたらした。仏教はキリスト教との対立のなかで、欧米の近代的国家の支柱としての宗教ということで相対的にその外形や精神において近代的に進んでいたキリスト教から刺激を受けたのである。明治20年代は仏教研究が哲学的・科学的に変貌を遂げていったことで知られる。井上円了はカントやヘーゲルなどの西洋哲学を学び『真理金針』『仏教活論』などを著し、仏教を哲学的に基礎づけつつ、哲学・科学に照らして破邪顕正をおこなった。井上円了をこのような方向に促したのも一面においてはキリスト教に対する対抗意識である。村上专精は『仏教史林』を発刊し（1894年）、仏教の

歴史的研究と仏教の自由討究の道を開いた。

またこの時期の仏教にみられる動きでもうひとつ注目すべきなのは、還俗仏教者や居士の活躍である⁽¹⁴⁾。還俗仏教者とは僧侶として宗学的な教団体制に属していたところを抜け出して、みずからは出家求道者としての道を貫きながら在家主義の仏教を唱える人のことである。居士とは、在家の生活を保ちながら仏教を信仰し、高僧にしたがって修行する人のことである。こうした人びとは、宗派にとらわれない自由な立場に置かれており、こうした自由な立場から宗派を超えた通仏教的な志向が生まれる。そしてこの動きはいわゆる近代「仏教」の枠が形成されていく流れのなかで、この枠の外に向かって仏教を拡散させようとするものである。

2. 新仏教運動の課題・内容

新仏教運動も、このようにいわゆる近代「仏教」が形成されてくるなかでそれに抗してその外に向かって広がっていきこうとする運動であり、そのようなものとして位置づけることができる。いや、外に向かってというのは事後的な観点で、当事者にしてみれば向かった方向に新しい「仏教」を形成しようという運動であった。ここでは新仏教運動の担い手たちが目指していた課題とその内容について検討したい。

[仏教界再編の使命]

1899年、境野黄洋・田中治六・安藤弘・高島米峰らによって、仏教清徒同志会が結成された(1903年に新仏教徒同志会と改名、以下双方とも同志会と表記する)。評議員には上記のほか、杉村縦横・加藤玄智・融道玄・渡辺海旭などがおり、後に伊藤左千夫・加藤咄堂・古川流泉らが参加、林古溪・柘植秋畝などが幹事に迎えられた。彼らは1900年に機関紙『新仏教』を刊行し、その主張を公のものとした。

その基本的な主張は、『新仏教』に掲げられた綱領によって知ることができる。

- 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、及道義を振作普及して、社会の根本的改善を力む。
- 三、我徒は、仏教及ひその他の宗教の自由討究を主張す。
- 四、我徒は、一切迷信の根絶を期す。
- 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、総べて政治上の保護干渉を斥く。

すなわち、健全な信仰、社会の改善、宗教の自由討究、迷信の根絶、教団制否定、政治権力からの独立をうたったものである。これらは総じて旧仏教を批判し、新しい仏教を目指す動きであるが、大きくその特色を思想・文化的な側面と政治・行動的な側面とに分けることができよう。まずは後者の方から、とくに教団制否定や政治権力からの独立といった方面から検討しよう⁽¹⁵⁾。

1890年代になると、教団仏教の間では仏教公認教運動が盛りあがりを見せた。これは宗教法案(法案準備は1893年頃から、法案提出は1899年)の議会提出とそれに関連している外国人内地雑居問題に対応して起こったものである。明治政府の最も重要な課題のひとつだった欧米諸国との不平等条約の改正・撤廃は、日清戦争をひとつの大きな契機として進展をみせ、欧米諸国とのあいだに改正条約が調印され1899年より施行されることになった。これにともないそれまで居留区に住んでいた外国人が日本人との内地雑居に入ることになり、このとき外国人宣教師が説く

キリスト教が地域や国家と衝突を起こさないか、外国人を居留区から開放することで社会の風紀が乱れないかといった危惧があった。そこで政府は事態に予め備えるべく、キリスト教をはじめ仏教も含めて諸宗教を管理・統制するために宗教法案を成立させようとしたのである。だが、仏教側はこれに大いに不満で、雑居準備護法大同団、内地雑居準備会、仏教徒国民同盟会、仏教公認教期成同盟会、大日本仏教徒同盟会などを結成しこの法案に反対した。宗教法案が掲げている一律法人化は本山末寺関係という自分たちのヒエラルキーを破壊し、法王の権威を傷つけるものであると仏教界は主張した。仏教側にしてみれば、仏教とキリスト教を同等に扱おうとする宗教法案の企図は認めがたかったのである。仏教は日本の伝統的な宗教であり公認教としての地位を得て保護を与えられ、キリスト教は非公認であるべきだと法案反対派は主張したのである。

結局この反対派に押されて宗教法案は非成立となるのであるが、この過程で法案反対の中心人物となった石川舜台は賄賂までも行使したとかで、仏教は旧弊な慣習に固執し腐敗しているという認識を世に植えつけることになる。このような眼差しを受けて仏教界内部からも批判の声が上がる。それが新仏教徒たちの声である。若き新仏教徒たちは、「今や仏教の腐敗その頂点に達す。而も此の中にありて、之か腐敗を洗除せんとするものは精神あり気迫ある青年仏徒を措いて、外に求むべきにあらず⁽¹⁶⁾」と腐敗した旧仏教を批判しながら、仏教界刷新の使命を抱いて立ち上がるのである。かくして、同志会は、教団をはじめとする宗教的な制度を否定し⁽¹⁷⁾、政治権力からの独立をうたったのである。

〔戦略と対象〕

次いで思想・文化的な方面について検討しよう。健全な信仰とは知識と矛盾することのない信仰のことであり、迷信の根絶はこれとリンクしている。理屈は信仰ではないという者がいるがもはや理屈なしに信仰することはできないのだから信仰と理屈は相離れぬものであるとか、知識と信仰は二者択一的なものではなく互いに絡みあっており「知信両者毎に相伴うて離るることない」とか、「信じて疑ひ、疑ひて信ず」ことを繰り返す懐疑と信仰は拮抗しつつ調和するとか、知識と信仰は調和すべきであるといった声がずいぶん聞かれる⁽¹⁸⁾。総じてこれらは、信仰と知識は一見矛盾するようであるが根底においては調和するのだと主張している。

自由討究とは、自由に、すなわち個人がなにもものにも拘束されず自己の理性をたよりに、批判的に研究することのいいであり、健全な信仰ということともかかわっている⁽¹⁹⁾。信仰体験を主眼におくよりもむしろ言語を媒介とした思想的・思索的な営みである。自由討究は、1880年代後半に日本にもたらされた自由キリスト教の一派であるユニテリアンからの影響を強く受けたもので、仏教界においてそれを主義として掲げたのは、同志会の前身とも言える経緯会に端を発する。経緯会は1894年に古河勇（老川）・杉村縦横らによって結成され、後に境野黄洋・渡辺海旭・桜井義肇らが会員に加わった団体であり、『仏教』⁽²⁰⁾（1889年2月～1902年12月）を言論活動の舞台とした。その基本的なスタンスは、「自由討究の義を経とし、進脩不息の念を緯とする」とあるように、自由討究を旗印としたものであった。同志会は、経緯会の自由討究の流れを受け、学者・言論人・キリスト教徒など、広く仏教界の外にも意見を求めた。とくに自由討究の精神を共有したユニテリアンとは活発な交流がみられた。

この自由討究は新仏教運動の中軸的な概念であるが、これは新仏教徒にとってそれまでの仏教に対峙するにあたって魅惑的なあり方だった。というのも自由討究を足がかりに、新仏教徒は言

論という表現を武器にして、しかも当時新しく成長してきた雑誌という媒体を通して、理性による新しい仏教を求めることができたからである⁽²¹⁾。

ところでこのような、理性と調和した健全な信仰は、どのような人びとを対象にして説かれたのだろうか。明治維新以来推進されてきた資本主義化＝工業化は1880年代・90年代を経て急速に進展し、それにともない階層分化も進み、都市には労働層とともに新中産階級が台頭してきた。勉学を志す青年たちも集まってきていた。こうした人びとは、近代的な技術や学問に接しており、理性によらない「迷信的」な信仰とは相容れない傾向にあった。一方、都市生活は孤立と不安で精神を疲弊させるものであり、都市生活者が何らかの救いを求めていたことも事実だった。同志会がターゲットにしていたのは、このように健全な信仰を受け入れる素地がありかつ救いを求めている、都市を中心とした在俗の中間層だったのである。

『新仏教』からその様子を探ってみよう。たとえば「我徒は先づ中等社会に打ちて出づべく候。一応の用意整ひし上にて、更に下流の伝道に向ふべく候⁽²²⁾」とか、「常識を有する中等社会に多数の信者を得るのが将来の宗教です⁽²³⁾」などとあるし、新仏教は病人・貧人・苦者の宗教ではなく健全な中等民の宗教であるべきだという声も聞かれる⁽²⁴⁾。高島米峰も「寧ろ中等民の救済」と題された論考において、「細民貧民の救済も無論だけれども、最も痛切に救済の必要を感じるものは、新しい中等と一般の中等階級である」と言っている。国民の多数は新旧の中産階級が占めており、彼らの盛衰が国家や社会の盛衰を左右するにもかかわらず、「今やこの中等及中等に準ずる階級は、物質の欠乏ばかりでなく、精神の過労が最も甚だしい」。だから、中産階級を精神的な過労や不満から救うのがわれらにとって大切なのだと彼は言う⁽²⁵⁾。

ところでこの時期、割合高度な教育を受けて個として析出してきたような新中産階級や青年たちは、教団の外にあって宗教に救いを求めながらも、既成の宗教教団は腐敗しており自己の救いを委ねるには物足りないとしばしば感じていた。同志会はこのような社会の動きに対応するかのようになり、教団外の悩める人びとの救済者たらんとし、健全な宗教を、健全なる常識をもった中間層に向けて説いていたのである。実際、同志会は社会の風潮からして、自分たちの主張する健全な宗教が求められているという意識をもっていた。たとえば、次に引用する1901年の『新仏教』冒頭には、近来社会全体が宗教的になってきているとの判断と、積極的にそれに対応すべき心構えが説かれている。

社会は漸く多少宗教に着目するもの如く、之を三四年以前に比して、一般に宗教に対する態度を変化したるは疑なき事実也。

社会已に宗教を要せんとするの傾向あり、旧信仰は之か要求に應ずるに足らず、而して旧仏教徒の為す所は、常に世の同情を受けず、事々に成功することなしとせば、吾徒は常に吾徒の天職を自覚せざるべからず⁽²⁶⁾

かくして新仏教徒たちは、自分たちの掲げる新仏教を、教団外の人びとの救済の一助ともすべく仏教界の外部に広げていこうとするのである。

以上、押さえてきた新仏教運動の基本的性格をまとめて新仏教徒たちが課題としていたことを明らかにしておこう。政府の保護をあおいで存続をはかろうと公認教運動をすすめるのが明治中期から後期にかけての仏教界の一般的な潮流だったが、理性や自由な精神の発揚に惹かれた若き仏教徒たちは自由討究を梃子にして、こうした状況を打破し教界を刷新しなくては仏教本来の意

義を明らかにしえないという危機意識や使命感に支えられつつ、既成教団の腐敗や墮落を批判し、新たな仏教・新たな宗教を模索したのだった。

3. 「仏教」から「宗教」を経て「教養」へ

ここでは新仏教運動が従来の仏教を越えようとしたものであり、キリスト教とも協力関係を結んで新しい宗教を志向したものであること、さらにはその宗教をも越えようとしていた傾向を指摘し、それを教養化という方向で取り出した。

〔キリスト教との協力和新宗教〕

前節の最後で「新たな仏教」に続けて「新たな宗教」と書いておいた。新仏教運動はもちろん仏教運動であるが、仏教の枠内にとどまらない。先に触れておいたが、キリスト教のユニテリアンとも、リベラルな自由討究を媒介に、協力関係を結んでいく。1901年以来公開講演会を開くことにした同志会は、その会場としておもに芝園橋のユニテリアン協会会堂を無料で借りているし⁽²⁷⁾、毎年年頭の『新仏教』誌上にはユニテリアンに対する謝辞が述べられている。ユニテリアンの方も、同志会が結成されたときに当時の機関誌『六合雑誌』において「吾人は仏教信徒同志会を称して仏教中の『ユニテリアニズム』と呼ぶを憚らず、吾人は仏教のために此好箇の新運動を祝す⁽²⁸⁾」と同志会の主義主張を評して、その誕生を祝した。両者はいちおう仏教とキリスト教との立場の違いがあるとはいえ、知的な信仰を主張する点では共通しており⁽²⁹⁾、両者の交流から寛容な対話の精神が育ち、知的で「通宗教的」な立場が生まれてくるのである。

我徒は独り仏教のみを重しとするものにあらず、また基督教の長所を見んと努むるものなり。なほ広く之を言はは、独り基督教のみならず、其の他の宗教、並びに理学、哲学の智識に於て、一切之を取り、以て己が信仰に資せんとす。思ふにこれ新仏教にあらずして、寧ろこれ新宗教なりといふものあらば、我徒また敢て其の名称を避けんとするものにあらず⁽³⁰⁾。

通宗教的な傾向は画期的な事態であった。確かに系譜的に辿れば、和敬会（1879年）や令知会（1884年）など、通仏教的な動きは同志会以前にもみられていた。しかしこれらは、「宗派」は超えるが「仏教」は超えないものであった。とくにキリスト教には警戒心を抱き、敵対的に対峙していた。同志会の活動開始時期すなわち世紀の転換点頃というのは、こうした「対立」を経ていわば「協調」に向かっていく時期であった。そこで同志会は「通仏教」をも踏み越えて、「通宗教」的な方向を打ち出すのである。こうしたことは同志会のメンバー以外からも望まれた事態であり、「新仏教は、独り真仏教たるに止まらずして、遂に新宗教の第一歩たることを願はんとす⁽³¹⁾」と期待された。

自由討究⁽³²⁾によって旧弊を打破し、常識主義的・現世主義的な健全な宗教を獲得すること、それは新時代にあつて、知的で通宗教的な新しい宗教を創設することを意味した。「我等は神を説かず、仏を説かず、ただ人生を説く、然れども我等は唯物主義にあらず、我等は哲学科学の基礎の上に大宗教を建設せんと力む⁽³³⁾」——同志会の求めたのはこうした宗教であった。

〔修養的仏教〕

こうして求められた新しい宗教は同時代のさまざまな潮流とリンクしてくることになる。本稿では「教養化」が問題なのであるから、その基盤となった修養との関係を検討したい。同志会の主張は、清沢満之の精神主義、網島梁川の「見神の実験」、西田天香の一燈園、伊藤証信の無我苑、蓮沼門三の修養団など当時隆盛していた修養運動と密接な関係を切り結んでくることになるのである。

総じて新仏教徒は、知識と信仰は一見矛盾するようであるが根底においては調和するのだと主張していた。なぜこの両者が根底においては調和するかというと、知識も信仰も人間の本質に根ざしているからであった。そして人間性全体、人格を磨いていくことが、知・情・意が調和した健全な宗教の信仰の深まりと同義にとらえられた。人格とは理性・意思・感情・身体などが一体となった人間のことであり、こうした人間の諸方面を修養発達させることが宗教であり、昏迷する社会状況もこうした人格と一体になった宗教によって突破されると述べられた⁽³⁴⁾。人格の修養と健全な信仰はここに一致する。健全な宗教を根底で支えるのが人格であり、人格を修養することが宗教であると説かれたのである。同志会が修養を説いたということは、修養と宗教が一体となったような観念を打ち出していたことを意味しているのである。

日露戦争前後に社会が閉塞状況に陥り、とりわけ戦争後に成功青年・享楽青年・煩悶青年に代表される新しい世代が登場しはじめ世上を賑わすようになると、『新仏教』は、こうした青年たちに向かって、常識的な信仰と関連づけて、人格の修養を説くのである。

ある論者はこう述べる。活動的な青年にとって、他力主義は消極的だろう。青年には、理想を据えてそれに向かって自己を開拓していく自覚的宗教がふさわしい。理想と現実とのギャップから生じる煩悶に苦しむこともあるだろう。だが、理想と現実とを調和させ、適切にそれを人格において発現させることが重要である。そしてその人格を発展させるのが、青年が信ずべき宗教である⁽³⁵⁾、と。

別の論者はこう述べる。近頃の青年たちは「或るものは文芸に隠れ家を求め、或るものは頻りに窮理に耽り、或るものは宗教に投ずることとな」っているが、これらに共通するのは近頃流行のいわゆる煩悶というやつである。痛切なる煩悶には同情するけれども、結局のところそれは病的発作に他ならない。「煩悶は断じて常道でない」。それから「健全なる宗教は病的発作ではない」。だから「警覚せよ、努力せよ、健全なれ、円満なれ」。健全なる宗教とは自覚し自己修養に励むことであり、それによって煩悶を突破することができる⁽³⁶⁾、と。

このように、自己修養による煩悶の克服と人格の完成を主眼においた宗教が青年たちに説かれたのである。こうした自力的傾向は、新興中間層や学生青年といった自己を頼みとする人びとのニーズに適合していた。

〔仏教界の教養化〕

修養の観念と密接にかかわった宗教の提唱は、修養の観念に包摂されるかたちで誕生しそこから遊離してきた教養の観念とも密接にかかわっている。教養主義は、様々な文化の享受を通して人格を完成させようという理念を掲げたもので、その理念のもとにやがてエリート文化として定着していったものであるが、筒井清忠が明らかにしたようにその起源は修養の一ケースで、その基盤から出立して遊離していったものである⁽³⁷⁾。

同志会のターゲットには、教養文化の担い手として知識青年も含まれていた。そこで同志会の主張していた修養的宗教を、さらに教養的宗教として取り出そうと思う。修養と教養の違いについては、その母胎は同じであって教養の方も「分離」ではなく「遊離」したものであるから基本的にはずいぶん重なりあっているのだが、修養の方が社会階層的により広く見られるものであるのに対して教養の方はもう少し限定的に見る必要があるなどの違いや、修養が行を重んじるのに対して教養が知を重んじるなどの違いもあるだろう。

それを以下では「教養の一環としての宗教」「教養の極致としての宗教」という枠組みで分析していくことにしよう。前者は宗教を教養の一環に位置づけようとするもの、また後者は教養と宗教が極致において同一のものであることを説くもので、宗教の宗教たるゆえんという観点からはやや後退した趣をもつのであるが、『新仏教』の論者たちはみずからの主張する宗教をそのように位置づけもするのである。

さて「教養の一環としての宗教」であるが、ある論者は、修養のためには宗教的な知識や実践に親しむことがひとつの有効な手段であると考えて、次のように述べている。われわれは精神と身体を修養しなければならない。そのためには、自己の本心を省みて本来の面目を見出し、明らかにしていくことである。そのためには、座禅をしてみたり、論語の一句や聖書の一語に触れてみたらどうだろうか⁽³⁸⁾、と。

ここでは、修養にあたっては自己を反省することが大切であると説かれ、そのための方法はさして問わないことが述べられている。ここでは信仰の側面がずいぶん抜け落ちている。座禅を組んだり論語や聖書を読むことは修養のなかでも知的な側面が強く、教養の要素が強い。また、修養と教養の違いのひとつは、唐木順三が教養の特色を「あれもこれも」と評したように⁽³⁹⁾、修養が一道を究める道であるのに対して、教養は多元的に道を深めていくところにあるといえよう。その意味でも、ここで論者が説いている修養の方法は教養的である。ここには教養の一環として宗教を学ぶことを勧める論者の態度が伺われる。

もっとも、このように知識によって信仰が希薄化していることを問題化する論調も聞かれる。教養がたんに知識にとどまって、自己の人格や信仰と噛み合っていないようではいけないというのである。これは翻って、教養の一環として宗教がたんに知識として学ばれる傾向にあったことを物語っているが、そうした知識的な教養の傾向に対して『新仏教』はそれが自己の確立や信仰というものとの噛みあって、宗教に深まっていくべきことを主張するのである。

そこで修養・教養・宗教の観念が一体になったような宗教「教養の極致としての宗教」を『新仏教』は提唱するのである。

ある論説は、近頃は文学や芸術が隆盛してきて、そうした文化に触れて人格の完成を目指し、安心を求める風潮があるけれども、それが信仰と噛み合って宗教とならなければ不十分であることを述べている。なるほど最近では文芸が隆盛しそれによる救済を説く者もいるけれども、文芸的救済は救済力に欠ける。確かに、「吾人は芸術が他の物によりて補ふことを得ざる独特の地歩を有し、人の心情を高潔ならしめ、人生の理想と帰趣とを活躍せしむるに与つて大いに力あるを認む」。「されど之のみによりて人生を救済せんは到底不可能なり。事の人間の行動云為に關するもの、実践を主題とする道德宗教の特異の機能に待たざるべからず。最後の救済は一步一步理想を實現する活動中に於て得らるべき而已」。文学芸術による救済はそれだけでは不完全である。自己

の理想の実現という意志的な宗教と力を合わせる必要がある⁽⁴⁰⁾、と。ここには、教養の限界と、その限界を解決する点に宗教の独自性があるということが説かれている。ただし、ここでいう宗教とは自己の理想を実現する精神的な向上のことであり、修養・教養の観念がとけあっている。

『新仏教』にみられる論説は人格の修養に極めて高い価値を認めているのだが⁽⁴¹⁾、それをしばしば宗教と同一視している。たとえば「吾自からの円満なる人格を形作り、吾自からの空間的發展を期す、蓋し宗教の宗教たる所以、茲になからずや」、「吾の理性、吾の感情、吾の意思を発達せしむ、これ所謂修養にして亦そこには宗教も存せずや」、「人性発達の極致が宗教の理想境⁽⁴²⁾」というように。しかも『新仏教』は理性をたよりに信仰と知識が調和することをうたっており、当時社会で広く喧伝されていた修養のなかでもその観念が教養の方面に傾いていた。ここでは教養を獲得してゆく個人の信念を堅固ならしめるものが宗教とされたのであり、ここに教養と宗教の極致がほとんど同一のものであったことをみてとることができる。

ところで、論者たちはこのような宗教を「宗教」と名指してはいる。けれども論者たちは自己の確立とその修養（教養）による発展を主張しているのものであって、それはもはや宗教とは言いがたいと解釈することもできる。このような判断は旧仏教側の論者のみならず、宗教学の研究者のなかにもいるかもしれない。けれども運動の担い手主体たちにとってはそれは「新しい宗教」の模索にはかならなかったものであり、それがのちの「宗教」からこぼれ落ちることになったのだとしたら、それはそれまでに形成されていた「宗教」が堅固で運動によってもその枠はほとんど動じなかったということである。

結語

『新仏教』は、いわゆる宗教に関するトピック以外にも広い範囲にわたってその言論を繰り広げていたが、とりわけ大正期になると乃木將軍夫妻の殉死や大正政変に因んで特集を組むなど⁽⁴³⁾ さながら総合雑誌の感を呈していく。しかしながら雑誌は1915（大正4）年8月に、第16巻第8号をもって廃刊に追い込まれる。

廃刊事情は、『新仏教』の幹部の思想に次第に距離が生じてきたこと、新仏教徒たちの熱意が薄れてきたこと、会費を納めぬ会員が多くまた総会出席者や雑誌購読者が減少しており経営危機に陥っていることなどであるが、新仏教徒たちは「新仏教」が「新」仏教ではないといえる程度に新仏教主義が普及したと認識していることは重要である。「新仏教主義の運動は今や新にあらず。即ち一方に於ては該運動普及の結果として、天下の青年宗教家が夫大抵此主義を主義として活動するに至り」とあるように⁽⁴⁴⁾、『新仏教』創刊当時は新鮮だった同志会の基本的な主張が浸透し、この時期にはそれが前提であるようになってきたというのである。

以上検討してきた新仏教運動は、仏教界の「社会への自覚の第一歩」⁽⁴⁵⁾ とか「教団内外にあって、時代に触れて目覚めをもった人々を結集させ運動させることとなった」⁽⁴⁶⁾ などととらえられ、「近代思想」としての側面が評価されてはきた。けれども仏教史の文脈ではそれが具体的にどのような局面においてどのようなかわりかたをしていたのかについてはなかなか浮かび上がってこない。本稿ではそれを教養化という観点から取り上げようとしてきた。仏教界の外に広がっていった運動というだけでなしに、それが教養と交錯する領域に焦点を当てようとしてきた。

かつて家永三郎は次のように述べたことがある。「日本仏教は近世に入つて形骸化し、明治以後に於ては遂に宗教としての真面目を回復する日を迎へ得なかつたけれど、豊にして優れた日本仏教の伝統はかへつて法域の外なる真摯なる人生探求者に深い思索の種を播くだけの力は之を失はなかつたと云ふことが出来る⁽⁴⁷⁾」。大正期に潰えた新仏教運動はそのような種を様々な局面で播いていて、その一方面には教養というのもあった。そこで芽は出、花は咲き、実はなつただろうか。ユニテリアンとも協力関係を結んだ新仏教徒のこと、一粒の麦の譬えはあるいは彼らの気に入るところかもしれない。

註

- (1) 吉田久一「日本近代仏教史研究」吉川弘文館、1959年。戦前の近代仏教史研究は、明治時代わけでも維新时期に集中していて、吉田の業績は戦後いち早く研究対象の時期を明治後期・大正期・昭和期へと拡大したことにもある。「日本の近代社会と仏教」(評論社、1970年)、「近現代仏教の歴史」(筑摩書房、1998年)も参照。
- (2) 柏原祐泉「日本仏教史・近代」(吉川弘文館、1990年)、池田英俊「明治の新仏教運動」(吉川弘文館、1976年)、池田英俊編「図説・日本仏教の歴史・近代」(佼成出版社、1996年)など。
- (3) 脇本平也編「近代日本の宗教思想運動」文部省科学費補助金助成による論文集(非売品)、1980年。
- (4) 福嶋信吉「明治後期の「新仏教」運動における「自由討究」」【宗教研究】316号(第72巻第1輯)日本宗教学会、1998年。
- (5) 新仏教運動と同時期の類似と相違に富んだ動向のひとつに清沢満之の「精神界」中心とした精神主義もある。本稿で取り上げるのが精神主義ではなく新仏教運動である理由は、精神主義も周延的な運動であるとはいえこちらは真宗内部でいまだに一定の影響力を保持しているのに対して新仏教運動の方はこんにちにまで及ぶ影響が見失われていること、また精神主義が相対的に「信」を重んじるのに対して新仏教運動が「知」を重んじていることから「教養化」という視点で取り上げるには新仏教運動の方が適していると思われるからである。
- (6) 吉田久一、柏原祐泉、池田英俊の評価もこれに当たると言ってもよいだろう。また二葉憲香監修【「新仏教」論説集】(永田文昌堂、上巻=1978年;中巻=1979年;下巻=1980年;補遺;1982年)の編者、赤松鉄真・福嶋寛隆もこのような評価を下している。福嶋寛隆「国体神学と教団仏教の模索」安丸良夫編「大系・仏教と日本人11・近代化と伝統」(春秋社、1986年)も参照。
- (7) 福嶋寛隆「国体神学と教団仏教の模索」安丸良夫編「大系・仏教と日本人11・近代化と伝統」春秋社、1986年。
- (8) James Edward Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution*, Princeton University Press, 1990.
- (9) 脇本平也「明治の新仏教と宗教学」竹中信常博士頌寿記念論文集刊行会編「宗教文化の諸相」山喜房仏書林、1984年。
- (10) 筆者は、近代日本における宗教をいわゆる宗教よりも広い範囲で考えていく必要があり、そのとき重なりあう領域のひとつに教養というものがあると考えている。本稿の背景にあるこの問題意識は拙稿「旧制第一高等学校における教養と宗教」(『東京大学宗教学年報 XVII』東京大学宗教学研究室、1999年)におけるそれを引き継いでいる。また本稿は「近代日本における教養と宗教」(東京大学大学院人文社会系研究科修士論文、1998年)の第4章「【新仏教】にみる仏教界の教養化」がもとになっており、それに加筆訂正を施したものである。
- (11) 明治期には13世紀から14世紀にかけて八宗兼学を試みた凝然がよく顧みられた。宗派を超えて大本たる仏教の本質に迫ろうとする彼の精神が明治仏教の課題と響きあっていたということである(Ketelaar 前掲書 p177~183)。

- (12) 島地黙雷の三条教則批判, 大教院分離建白については福嶋寛隆前掲論文, 安丸良夫・宮地正人校注・解説『宗教と国家(日本近代思想大系5)』(岩波書店, 1988年)などを参照。
- (13) 明治20年代の仏教教団の自治をめぐる問題については羽賀祥二『明治維新と宗教』(筑摩書房, 1994年)などを参照。
- (14) もっとも明治初年にも山岡鉄舟・島尾徳庵・三浦梧楼・品川弥二郎などの在家仏教者がいるが, この時期の在家仏教者の多くは保守的で, 通仏教的志向を有するよりはむしろ教団仏教の外護者だった。
- (15) 社会の改善については, 同志会は廃娼論を唱えて大日本廃娼会に加盟(1900年9月)したり, 禁酒禁煙運動・風俗改良・動物虐待防止運動を進めるなど, 社会問題に積極的にとりくんだ。足尾鉍毒事件, 労働運動, 大正政変などの社会運動に携わるほか, 三教会共同においては『新仏教』誌上において批判的議論を展開し, 政治問題を厳しく摘発する姿勢も示した。日露戦争においては, 仏教界が基本的に協力の姿勢を示すなかで, 論者には非戦論的立場を表明する者もいた。
- (16) 西脇秋水「青年の声」『新仏教』1巻1号1900年7月。
- (17) 教団制の否定は仏教の教団外への流出と関連している。新仏教徒のほとんどは明治中期からめだつて活躍しはじめた在俗仏教者をもって任じており, 世俗的な信仰のありかたを志向する向きが強かった。この立場は高島米峰や境野黄洋の「無僧論」に通じているが, これは教団の外にいる個人が僧侶を媒介としなくても仏教徒になれること, あるいは仏教を学ぶことができることを意味している。
- (18) 境野黄洋「理屈と信仰」『新仏教』1巻5号(1900年11月), 石井光躬「知信関係論」『新仏教』3巻5号(1902年5月), 西脇秋水「懷疑と信仰」『新仏教』3巻5号(1902年5月), 田中治六「智信の関係」『新仏教』3巻12号(1902年12月)など。
- (19) 自由討究は, 単に宗教を理性によって破壊するものではなく, 破壊を通して新たに宗教を建設するものであり, その方法には, 教理伝説に対する批評的方法・諸宗教の真理を虚心平気に探究する比較的方法・各宗教の歴史的価値を吟味する歴史的方法の三つがあるとされた。これは学問的な宗教研究が, 新宗教の建設にかかわっていることを指している。ここには宗教学との接点ならびに当時の性格が見出されて興味深い。新仏教運動においても誕生当時の宗教学においても, 研究態度と信仰態度のあいだには調和と矛盾のアンビバレンスが伺われる。
- (20) 「仏教」の前身は「能潤会雑誌」(1885年9月創刊, 1888年7月「能潤新報」と改名, 1889年1月廃刊)である。また, 「仏教」は, 「新仏教」発刊後, その立場を擁護する記事を多く掲載している。
- (21) この点については福嶋信吉前掲論文が詳しい。
- (22) 境野黄洋「小船井望北君に答ふ」『新仏教』2巻3号1901年3月。
- (23) 内村鑑三『新仏教』4巻4号1903年4月。
- (24) 柘植秋畝「平民労働者と宗教家」『新仏教』13巻1号1912年1月。
- (25) 高島米峰「寧ろ中等民の救済」『新仏教』13巻8号1912年8月。
- (26) 「明治三十三年仏教小史」『新仏教』2巻1号1901年1月。
- (27) これには, 杉村縦横と, 当時のユニテリアン協会会長佐治実然との間に親交があったからでもある。ただし, 1909年にユニテリアンのマコーレーが反動的になってからは関係がやや疎遠になり, 1912年にはユニテリアン会堂から離れた。
- (28) 「仏教信徒同志会と『新仏教』」『六合雑誌』235号1900年7月。
- (29) 同志会は, 世間からはしばしば仏教的ユニテリアンといわれることについて言及して, ユニテリアンには信仰の統一がないがわれわれにはあるのだといって信仰の違いを主張はする。しかし, 実質的に両者の違いはほとんどみられない。同志会じしんも「但し宗教の自由討究をいひ, 真理の偏在を主張し, 公平の観察を各宗教の上に加へ, 日本の思想界に一影響を与へたるユニテリアン教は, いまなほ我徒の親友なり」とお互いの親和性について述べている。
- (30) 「新仏教と新宗教」『新仏教』1巻5号1900年11月。

『新仏教』にみる仏教界の教養化

- (31) 元良勇次郎「新仏教徒に告ぐ」『新仏教』1巻2号1900年8月。
- (32) 自由討究のスローガンどおり、『新仏教』には同志会以外の仏教者、学者や言論人・キリスト者など様々の立場の論者が登場し、その主張を展開している。また、ほかの仏教雑誌や宗教雑誌の記事を集めて紹介するなどの工夫も凝らしていた。つまり『新仏教』誌上は同志会の主張が掲げられる場であるとともに、ほかのさまざまな立場からの主張が掲げられる場でもあった。
- (33) 『新仏教』1巻6号1900年12月。
- (34) 田中治六「宗教上における人格」「新道德の掃着点」『新仏教』1巻4号1900年10月。
- (35) 小林雨峰「青年と宗教」『新仏教』5巻12号1904年12月。
- (36) 木南子「煩悶を排す」『新仏教』7巻5号1906年5月。
- (37) 筒井清忠「日本型「教養」の運命」岩波書店、1995年。
- (38) 川村担応「修養の根底」『新仏教』10巻7号1907年7月。
- (39) 唐木順三「現代史への試み」(1949年)『新版現代史への試み』筑摩書房、1963年。
- (40) 古川流泉「文芸的救済について」『新仏教』6巻10号1905年10月。
- (41) たとえば、次の言説を参照。「実に此の人格の完成は、一切の価値の究竟標準であります。」(川村担応「人格の完成」『新仏教』10巻5号1909年5月)
- (42) 和田不可得「宗教の極致」『新仏教』9巻2号1909年2月。ちなみにこれは『六大新報』227号からの転載である。『新仏教』は「宗教界一覽」というコーナーを設けて、そこでさまざまな雑誌に掲載された興味深い論説をピック・アップしている。ここに、同志会の自由討究の精神が生きていることが確認できるとともに、『新仏教』にみられた傾向は同時期のほかの雑誌にも共通してみられた傾向であることをみることができる。
- (43) 特集の一覽を掲げれば次の通りである。13巻10号1912年10月「乃木大将自刃の観」／14巻3号1913年3月「暴動か義憤か」／14巻10号1913年10月「暗殺に就いて」(発禁処分を受ける)／14巻11号1913年11月「発売禁止より言論の自由へ」／15巻8号1914年8月「宗教教育の将来と無可有郷」／16巻6号1915年6月「支那内地布教権問題」。
- (44) 高島米峰「『新仏教』を葬る」『新仏教』16巻8号1915年8月。
- (45) 吉田久一「近現代仏教の歴史」筑摩書房、1998年p125。
- (46) 柏原祐泉「日本仏教史・近代」吉川弘文館、1990年p112。
- (47) 家永三郎「思想家としての夏目漱石、並に其の史的位罫」『宗教的自然観の展開』齊藤書店、1947年p219。

Kyōyō and Religion in New-Buddhism Movement

Kiyonobu TEDO

This paper has two primary objectives. The first is to interpret the wider significance of the *shin-bukkyō undō*, or New Buddhism Movement, beyond the established definitions of “Buddhism” and “religion,” in Meiji- and Taisho-era Japan. The second is to demonstrate that this movement influenced and was influenced by one of the trends of this period, *Kyōyō* (known commonly by the German term *Bildung*, or self-cultivation).

I will begin with an introductory examination of studies that have been made previously on this subject, in order to clarify my point of view and aid in situating this movement within the context of the history of Buddhism in modern Japan. Analysis of these discourses will help us to understand the intentions of the members of this movement.

The first chapter illuminates the process of the formulation of the modern view of “Buddhism” in the context of the Meiji government’s religious policy, thereby locating the movement historically and conceptually.

The second chapter is concerned with the tasks and content of the New Buddhism Movement. Young members resisted the formulation of a “modern Buddhism,” hoping that their New Buddhism would replace it.

The final chapter explains that this movement was completely new, differing from its predecessors in that it cooperated with Christianity to solve the problems of that time, aiming to create a new definition of the term “religion.”