

近代における教団論の様態

柏原祐泉

一

明治以後の近代仏教に課せられた大きな課題の一是、旧教団からの脱皮と新教団の形成、或はそのための構想樹立ということであった。勿論それは、仏教の本質を探求するための、或は教団の本来性を明確にするための運動であった。しかしこの運動は、全般的にいつて、旧教団における全体的な運動としてよりも、限られた先覚者達の自覚的な運動として行われた。尤も、東本願寺が明治四年十月旧来の坊官宗政を廢して寺務所開設にふみきり、同三十年に議會制を敷いたり、西本願寺が同十四年に法主特選の会衆と派内僧侶から公選された總代会衆とからなる宗議會を開いたりしたのは、まさしく教団全体の脱皮運動であった。しかし、東本願寺の坊官廢止には、明治四年七月の政府からの家臣召上げ令を契機としてはいたが、西方寺空覚を中心とする護法場一派の改革運動が先行したし、三十年の議會制にも、清沢満之を中心とする白河党一派の改革運動が影響していた。西本願寺の宗議會制にも、明如・北畠道龍を中心とする教団改革運動が、直接の刺激となっている。

このように教団全体の改革運動には、つねに限られた先覚者の運動が先行する。しかし先覚者の理念や運動

が、必ずしもそのまま具体化しないことは、右の清沢や明如の場合にもよく示されている。とはいえ、先覚者の運動が教団改革に刺激となり或は示唆をあたえ、或はまた近代社会における仏教の本質的なあり方に暗示をあたえたことは、認めなければならぬ。こゝでは、明治期を中心として、これら先人達の教団への志向の諸様態を考察してみようとおもう。そこには何らかの意味において、常に近代への対応が前提となっているのであり、その意味で今日の現実的な教団論に、それぞれの立場から指標を提供しているのである。

二一

新教団への志向は、当然現教団への批判から出発するが、明治期に於ては、更に遡って現教団を生みだした江戸時代封建仏教への批判が前提となった。以下に、近代仏教形成の上に役割を果たした人々のなかから、その封建仏教批判の言葉を拾ってみよう。

近代仏教の形成に最初に強い発言力をもったのは、共に十善戒提唱の立場で戒律主義の復興を叫んだ浄土宗の福田行誠や真言宗の釈雲照であった。両者は共に、封建仏教を無戒仏教として批判した。行誠はいう。「徳川の治世は、……仏者も三学の道は名のみになりゆき、……防邪の方便に檀越の宗旨などを定められたるより活計の一助となりたるが毒となり、……」〔落花偶談〕と。このような批判は雲照の場合により積極的であるが雲照は更に遡って、鎌倉以後の全武家時代の仏教について、「中世大権漸く衰ふるに及んで、仏教僧侶随て其綱紀を失し、三学都て衰ふと雖も特に戒律の如きは其極に達し」た、（明治三十二年、書簡）とした。尤も、このような封建仏教批判は、いわば維新期の全仏教に共通した意識であり、それは、元年から五年にかけて殆んどの教団が参加した諸宗道德会盟が、自宗旧幣一洗之論をその目的の一にかゝげたことでも分る。しかし会盟の旧幣一洗には、王法仏法不離之論という維新政府との新結合が意図されていた。それに反し、行誠や雲照の

封建仏教批判は、戒律主義を通すことで、自戒的、内省的な性格をもち、仏教の近代的自覚に対して大きな発言力をもつことができた。

ついで注目しなければならぬのは、清沢満之を中心とする精神主義運動である。清沢の精神主義は、従来、明治二十八年から三十年の末にかけての東本願寺宗政改革運動挫折ののち、三十四年一月の雑誌「精神界」創刊から出発するものと解されてきた。しかし実は、精神主義の提唱は右の宗政革命運動の過程で行われ且つ発展してゆくのであり、あくまで教团的な基盤に立っての主張であった。したがって精神主義には、教団改革への志向が内在していたことを認めねばならない。本論では、精神主義運動を、とくにこの教団改革への志向の面に焦点をあてて考察してみたいとおもう。

精神主義による教団改革の出発点にも、やはり江戸時代の封建仏教への批判があった。清沢はいう。「願ふに過去三百年の仏教は殆んど死仏教たりしなり。少なくとも、浄土門以外の仏教は殆んど研究的一面の仏教たりしなり。……而して其の結果、教義の研究に於いて頗る精密を致したり。然れども、其の研究は大率ね煩瑣的穿鑿に止まり、其の創見として観るべきもの、甚だ罕なり。特に其の実行的方面日に益々衰退して、今日の極に達するを致せり。」（「教界時言」十五、仏教者蓋自重乎）「仏教家の精神的教育を懈りしや久し。幕政三百年の間は上に政府の保護あり、外に仏教の勁敵なく、僧侶たるもの教界の泰平を恃みて、日夕名利の途に奔走し、曾て自己の自分を自覚して真誠に教学に努力せしものあらざりき。宗教なるものが一種の糊口的職業となりしは、それ殆んど此の時に始まる。而して仏教の精神気魄は消沈して纔に其の形骸を留めにき。」（「教界時言」九、真宗大学新築の位置に就いて）と。すなわち、封建仏教は生活の安逸と教学の形式化によって、仏教本来の精神的、実行的生命を消失したという。精神主義の主張には、このような封建仏教への批判と、それからの離脱の意図があったのである。

精神主義運動と同時期に、近代仏教に大きな発言力をもったのは新仏教運動であった。新仏教運動は、当初、明治二十七年十二月に古河老川・杉村縦横などが結成した経緯会から出発したが、やがて三十二年二月に境野黄洋・高島米峯・渡辺海旭・田中治六などと共に仏教清徒同志会を結成し、更に三十六年三月新仏教清徒同志会と変更し、加藤咄堂・伊藤左千夫・土屋詮教・鈴木大拙なども参加した。会を運営する同人の年令は二十代が多く、殆んどが宗派に属せぬ在家仏教者で、清新の気にあふれていた。この新仏教徒にも、当然ながら封建仏教への強い批判があった。境野黄洋は「仏教将来の運命」(「新仏教」一〇・一)で、日本人が檀家となり仏教信者と認められているのは徳川時代の宗門帳以来の習慣にすぎないこと、従って仏教の法味を味い楽しんで信者となっている者は日本人五千万人中何割あるか分らないことを述べている。また、新仏教徒の同人ではないが、新仏教運動に賛同した中村諱梁も「宗教改革完成の動機」(「新仏教」九・七)で、寛永十四年の宗門強制以後、信仰の生命を失い爾来三百年間、信仰が形式化に止まった、と批判した。

その他、やゝ時代は下るが、大谷光瑞も大正十一年に「見真大師」を著して宗門改革を叫び、そのなかで、「三百年の固陋と因襲とは、徳川氏の政策により他力真宗の軟化を欲し、その生命たる自由簡易にして在家説法にして非出家なる点を除去せしめ、他の諸宗の如く是れに出家の外貌を装はしめ、而も敵にこの外貌を維持せしめたり。是の政策により真宗は軟化せられ、殆んどその真相を破壊せられ勇氣を挫かれ、三百年猫の如く羊の如く為政者に従順なりき。」(三五五頁)と批判した。すなわち、真宗の在家性の喪失、僧職の専門化に問題をしばって、封建仏教を否定した。

以上のような批判の言辞を拾えば、恐らく枚挙に遑ないであろう。勿論、歴史的に言えば、これらの批判が江戸時代の仏教をすべて正しく評価しているとはいえない。いわゆる封建仏教には、封建社会において機能的に果し得た能動的な意味もあったのであり、また近代仏教の形成を培うような諸思想の発達も充分認められる

のである。しかしこゝでそれは問わないこととして、たゞ、近代仏教に能動的な役割を果した人々の封建仏教批判が、ひとしく仏教革新、教団改革の意欲から出発していることは認めうる。そして、それぞれの批判の焦点のあて方によって、それぞれに現実の仏教、現実の教団に求める理想像が明確にされてゆくのである。

三

以上のような封建仏教批判は、とりもなおさず、そのまゝ現実の仏教、教団への批判に外ならなかった。こゝに仏教革新、教団改革が実践的なたちで具体化されることとなるが、この場合、その実践の方向に二面があった。一は全く既成教団と絶縁し、自からの力で仏教精神の復活をめざして集団、結社をきずいてゆくものであり、一は既成教団の中であって、封建教団批判の中から明らかにした教団内部の混濁を除去し、自己の属する教団の改革をめざすものであった。以下、これら両者の主要なものについて、それぞれの具体的な様態を探ってみよう。

まず前者の、既成教団との断絶から出発して新運動を展開したものについてであるが、その代表的なものは新仏教徒であった。新仏教徒は現実の教団仏教を、すべて旧仏教として否定した。そして旧仏教を、朽腐せる習慣的旧仏教、宗派の僻見を固執する形式的旧仏教、迷信的旧仏教、無常観に立つ厭世的旧仏教、徒らに広遠雄大に走る空想的旧仏教の五種に分ち、「我徒は既に業に旧仏教徒に絶縁せり。之を改造して新生命を与え得べしとは断じて我徒の思惟し得ざる所なり。」〔「新仏教」一・一、我徒の宣言〕といつて、教団仏教からの離脱を宣言した。その他、同人の林竹次郎（古溪）は、旧仏教を批判して、今の成立宗教は個人の人格を認めず、道徳、教育、国家、人類に害多く益が少ないといつて日蓮宗を脱宗しており、〔「新仏教」三・一一、予が信念〕、また高島米峯も、旧仏教は教権主義に立ち、經典の自由討究を認めない点に不合理、不自然がある、と指摘して

いる（「新仏教」六・三、新仏教と旧仏教）。これらの批判が、先に触れた、封建仏教に対する慣習化、形式化の批判と呼応することはいうまでもない。

こうして新仏教徒は、自からめざすところとして、「我徒は仏教の健全なる信仰を根本義とす。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。我徒は仏教及び其の他宗教の自由討究を主張す。我徒は一切迷信の勤絶を期す。我徒は従来の宗教的制度、及儀式を保持するの必要を認めず。我徒は総べて政治上の保護干渉を斥く。」という六綱領を「新仏教」誌各号に掲げ、完全な在家的立場で、仏教運動を展開した。したがって、多くの新仏教徒は当然僧侶無用論をとったが、このような新運動は多くの青年宗教家に共鳴をよんだ。しかし、新仏教徒の運動は一種の社会運動であり、信仰運動ではなかった。すなわち、境界が旧仏教の精神、旧仏教の根本義を離れて新仏教は成立しない（「新仏教」四・一二、余の信ずる仏教）というごとく、信仰面では旧仏教に依存した。そのため、いうところの「健全なる信仰」の焦点が不鮮明であり、大内青巖から「新仏教は一体どうして弘めようという、その方案が立っておりますか。……旧い家は毀はした。新しい家は出来ない。露宿するより仕方ないということになりませんか。」（「新仏教」三・四、談話）という批評をうけたごとく、外発的な運動に終った。したがって、旧仏教から内発的、覚醒的な信仰を引出すまでには至らなかった。

教団仏教から離脱して新運動を展開した他の例では、伊藤証信の無我愛運動がある。伊藤は、「現代は正に殿堂仏教にあき、之を一炬に付して、清新なる青天井の宗教の勃興を促がすの機運に非ずや」（「無我の愛」一、評論）と、既成教団を批判し、更に、「諸君所屬の宗派は、全く自力我執の権化にして、一点他力の光明を見る能はずとせば、是れ仏法にあらずして外道の法也」（「無我の愛」一〇、真宗大谷派の僧侶に告ぐ）という強い言葉を投げて、真宗大谷派の僧籍から脱した。いうところの無我愛とは、我執を離れ宇宙の中心の愛意識に

めざめること、周囲と自己とが互に愛し愛されていることを自覚すること、我執から解放された自己を中心としてゆくこと、特定の宗教的立場をもたぬこと、政治や富力から人間解放をめざすこと、などであった。⁽⁴⁾このような無我愛を實踐する道場として、明治三十八年十月、東京単鴨村の大日堂を中心に、無我苑を開いたことは有名である。しかし無我苑は三十九年二月で閉された。

新仏教徒の運動と比べると、無我愛運動は独創的な信仰目標をもっていた。その点では信仰運動というべきであろう。しかし無我愛には、旧仏教、既成宗教に対する教学的対決がなかった。また苑の集団も、雑多な共鳴者の自由な共同生活で、統一生活の秩序が不充分であり、実践活動に欠けた。これらの教学的、実践的な限界が、閉苑を早くする理由となったとおもわれる。

その他、日蓮宗、曹洞宗をそれぞれ離脱して独自の布教活動を進めた田中智学、大道長安などの運動も、こゝで注目される。田中智学は、明治十二年に日蓮宗の僧籍を脱し、翌年蓮華会を起したが、(十七年立正安国会、大正三年国柱会と改称)、その理由は、当時の日蓮宗を風靡する日輝系統の撰受主義が、日蓮本来の折伏主義に反するという、教学的な理由からであった。そのため、日蓮主義、復古主義を唱えて社会活動に進出したが、教団に対しては、寺檀制度を廃し、教会制度をとるべきことを主張した。また大道長安も、明治十九年に曹洞宗の僧籍を返還し、救世教を興し、観音信仰を中心とし、法華経普門品を正依として、越後、信濃、岩代、北海道などに教会を設立した。長安の宗門離脱の理由にも、「現時仏教信徒の状態多くは檀越的妄信にして真信あることなし。換言すれば形式的信仰にして実質的信仰にあらず。……これ本教の此等群妄を排して真箇の信仰を樹立せんとする所以なり。」(救世教新立理由書)という教団批判があった。智学、長安ともに、既成教団を檀家制による形式主義と批判し、それぞれに独自の在家活動を展開した点で共通している。また、ともに、それぞれ教学の所依を明確にして既成教団と訣別したことが、少なくとも両者の在世中は、その教会活動を継続させ

る原動力となった。

四

つぎに、教団批判から出発して、自己の教団内部の改革をめざした人々の行動をうかがってみよう。まず福田行誠や釈雲照についてである。両者がともに封建仏教を無戒仏教として強く批判したことは先に触れたが、それから出発して、当然、明治の僧風を歎いた。すなわち、「君不見維新文明之世、何事独醜濫僧風、売仏鬻寺、易酒代饗、携妻懷子」(行誠、明治十二年、寒林集)、「外魔元仏法を破するに非ず、仏弟子懶惰にして自ら破仏に至候」(雲照、明治二年、書簡)などという。そして共に、戒律主義をとることによって、自己の教団の復興をはかった。雲照が、明治五年の女人結界徹廃令に対し、ひとり高野山の女人禁制を固守して抵抗したのは勿論、行誠が、同年の僧侶肉食妻帯自由令に対し、四月教部省に宛て、九月内務省に宛て、再三建言して撤回を求めたのも、ともに、持戒嚴守によってその教団を維持し復興しようとする切望に基いた。しかし、理想とする戒律主義を、そのまま全教団に徹底させることは不可能であった。行誠が明治初年に東部学校の設立をはかって、僧風の矯正をこころざしたのも、雲照が二十年に目白僧園を設立して戒律主義の僧侶育成にふみきったのも、理想の実現を、自力の及ぶ教育面に求めたものであった。雲照は目白僧園の設立の意図について、僧園を戒律学校とし、新義古義の大学林と事相講伝所との三校併立すれば、三学双修の姿となり、高祖開宗の本旨にかなうであろう、といっているが(明治二十三年、書簡)、学校の設立は、教団復興の素志を戒律の学徒に託したために外ならなかった。

つぎに精神主義運動の場合について考察してみよう。清沢満之の精神主義が、同じく封建仏教を批判したことは先述した。それは、仏教本来の精神的、実行的生命を消失したという批判であった。したがって、封建仏

教を継承した明治仏教も、当然批判された。しかし、清沢の場合は、明治仏教をたんなる封建仏教そのままの延長とみず、明治仏教自体の発展を認めた上での批判であつた。清沢によれば、明治仏教は三期の発展を遂げた。第一期は、廃仏毀釈の段階で、仏教研究家の眼は脇をむき、仏教者が經典を読まず、法衣を嫌い俗人同様に頭髪を長くし、仏教信仰の念なく、仏門に衣食するを愧ぢて還俗して俗官に就きたがる段階、第二期は、文運の刺激により追に目を覚し、耶蘇教の教理を調べたり、泰西学の学理を窮めたりして、此方の方に目が付く様になるが、哲学理学を金科玉条と認めて、仏教々理が泰西諸学理に幾千百倍勝れていることを発見しても、まだ仏教自体を標準としない段階、第三期は、仏教の真理妙説を聞かんといい、理窟を検べたいと考えてはいるが、まだ真の宗教の主要分たる信仰は、脇に抛棄して顧みぬという有様で、この第三期が清沢の時代に到達した段階であつた（明治三十二年、仏教の興起）。

このような明治仏教の発展を確認した上で、清沢は自からの時点における教界を批判した。すなわち、「僧侶の世に軽侮せらるゝ一日に非ずと雖も、まだ今日の如く甚だしきはあらず」といふ、その理由に、僧侶の不学無識と自重の念に乏しいことをあげ、権勢におもねり「世俗の人に憐を求め、甚だしきは則ち阿諛迎合、其の歡心を得るに努めざる所なし。」という有様を指摘した。そしてとくに学僧に対し、「独り惜しむべきは、其の稍々学識ある者にして、未だ此の弊竇を脱せず、其の仏教学修の上に於いて、且つ猶ほ卑屈心を離るゝ能はざる事是なり。彼等は口に華天高遠の教を説くと雖も身は実行すべからざるものとして之を修めず。……教と身と相隔てゝ、法と心と相離れ、枉げて自ら卑陋に安んずる者を多しとす。殊に知らず、華天の教理高遠なりと雖も、吾人の本性を離れて何物かある。」（「教界時言」十五、仏教者盡自重乎）と、自覚を求め、教学の振興、信仰への復帰を叫んだのである。清沢が真宗大谷派の教団改革をはかったのは、このような要請に基いていた。さて、清沢を中心としたいわゆる白河党の東本願寺宗政改革運動が、精神主義をめざして行われたことは、

「其の稱して根本的革新といふものは、実に精神的革新に在り。即ち一派従来の非教学的精神を転じて、教学的精神と爲し、多年他の事業に専注したる精神をして、一に教学に専注せしむるに在り。」〔教界時言〕三、革新の要領、「夫れ此の如く、巍々たる六条の兩堂、既に大谷派と爲すに足らず、地方一万の堂宇、既に大谷派と爲すに足らず、三万の僧侶、百万の門徒、亦た直ちに大谷派と爲すに足らずとせば、大谷派なるものは抑々何の処に存するか。曰く大谷派なる宗門は、大谷派なる宗教的精神の存する所に在り。」〔同〕十一、大谷派宗務革新の方針如何等々といっているところで、明白である。先にも触れたように、清沢の精神主義は、このような宗門革新の意図と、密接に結びついたのである。ところで、このような精神主義に基く革新の方向は、具体的には二方向をとった。それは、革新運動の第一歩として、清沢・村上專精・南条文雄・稲葉昌丸など十二名連名で、明治二十八年七月九日、東本願寺執事渥美契縁宛に提出した「建言」において、「一派將來の爲め一大革新を實行すべき時機、正に至れりと存じ候。……即ち学事に在りては、中学の教育を普及して適任の住職を養成し、大学の規模を拡張して有爲の学者を陶冶し、又教務に在りては、教区の制を確立して其の統属する所を明らかにし、本末貫通して布教の実務を全くし、斯の如く、教学相応して秩然たる有機的行動をなし候はゞ、庶幾くは大法宣揚の基礎を定むるを得べき事と存じ候。」といっていることで分る。すなわち、一は中学教育の普及、大学規模の改革拡充を中心とする学事方面の改革であり、一は教区制確立、本末貫通を中心とする教務方面の改革であった。こゝではとくに、その教団論を知るために、後者の教務方面、つまり宗政面の改革案について考察してみよう。

宗政面に關する改革の中心は、本末貫通を明確にする教団組織を再構成することであった。東本願寺では明治二十八年九月、先の清沢等の建言に触発され、議制局を設けて宗務を改めたが、その賛衆は二十名で、内十名は寺務所内から特選され、他の十名は当路者の推薦で寺務所外から取り、したがって全般的な本末貫通には

依然不充分であった。そこで改革のために提案されたのが、末寺會議と門徒會議の開設であった。清沢は、「其の最も急要なるものは、蓋し末寺會議と門徒會議との開設に若くは莫し。思ふに、此の二項は改革の綱領にして、請願の眼目なり。」（「教界時言」六、大谷派宗政の革新）といっている。まず末寺會議についてみると、議制局を廢し、別に行政機關を整え、末寺會議を宗門の立法機關たらしめよという。そのため五十人以上の人員を選出するが、その方法は純特選でも純公選でもなく、各選挙区から三名を公選させ、その内一名を特選するという複選形式による、とした（「同」三、革新の要領。「同」、末寺會議）。つぎに門徒會議についてみると、それは、行政機關の内の財務部に關係し、とくに財務部から独立して、予算、決算、その他財務に關する諸般の事項の評議、監督をさせる機關たらしめるといふ。しかし門徒會議選出の方法については、「之を末寺僧侶に比すれば、大いに事情を異にするものありて、万一門徒會議の組織不完全なるときは、単に開設の目的を達せざるのみならず、反つて少からざる弊害を生ずるの恐無き能はず。故に其の權限及び其の議員選挙の方法等に至りては、精密なる調査を遂げざる可からず。」（「同」六、大谷派宗政の革新）として、具体案がだされていない。とくにこゝで注目したいのは、右の門徒會議開設の目的についてである。すなわちそれは、「抑々一派の資財は、門徒の信施より成るものなり。然るに資財供給者たる門徒にして、一派財務の実況に暗く、徒に其の収支納入の間に疑念を挿むが如きことあらば、何を以てか安んじて懇志を致すことを得んや。門徒をして安んじて懇志を致さしめんと欲せば、之をして財務に参与せしむるに若くは莫し。蓋し此の如くするときは、啻に財務に關して門徒の信用を厚うするのみならず、又之をして「吾が本山」「吾が大谷派」なる觀念を深からしめ大いに愛山護法の心を養成せしむるを得べきなり。」（同前）というもので、たんに門徒を財務に關係させるのでなく、それを通じて門徒に宗門的自覚を促そうとするものであった。

以上の末寺會議、門徒會議の提唱は、勿論宗政面の改革案で、あくまで機構上の問題であり、従つて学事面

の改革や、直接、間接の布教体制の整備（「教界時言」三、革新の要領）と相まって、有機的に運営されるべきものであった。たゞこゝで注意したいのは、このような末寺会議、門徒会議によって本末貫通をはかろうとする意図についてであり、この案の適否はとも角として、こゝに真宗本来の同朋的な教団への志向がめざされていることである。清沢の意図した精神主義による教団改革には、一面機構の近代化、民主々義化の意味も持つが、その目的は、このような本質的な真宗教団への復帰であったといえよう。しかし、以上のような改革案は、執事渥美契縁に代る石川舜台の参務就任を以てしても、拒否される外はなかった。そして清沢などは、石川の宗政改正内容が、所詮は「擅制的精神を以て構成せられたるもの」（「教界時言」十三、宗制寺法補則の発布）にすぎないことをみとどけた結果、「退いて益々革新的精神の普及を図り以て他日再挙の用意を為す」（「同」雑録）ため、三十年十一月革新全国同盟会を解散し、翌三十一年四月機関誌「教界時言」も廃刊し、運動を閉じるのである。その後、清沢は三十三年九月、東京で浩浩洞を開き、精神主義の追究と門下生の育成に力を注ぎ、更に教学改革の理想をかゝけて真宗大学の運営にあたるが、私塾経営で理想の実現をはかる形態は、先を行誠や雲照が教団内であつて自からの学校経営をめざした場合と、同じ性格をもつであろう。

つぎに、大谷光瑞の場合について考察してみよう。光瑞が封建時代の真宗について、在家性の喪失と僧職専門化を批判したことは先述したが、光瑞はさらに、近代以後の教団組織について、「この組織は実に悪組織にして、徳川三百年の因襲を破壊する所なく現在に來り、是に加ふるに歐洲より輸入せる代議政体を以てせり。」（「見真大師」三五四頁）と批判し、「現今の教団を解廢し、新に教団を組織するに非らざれば、到底真宗の頽廢を防止する能はず。」（「同」三六四頁）とまで云つた。そして改革の目標として、「將來は真宗の教団は居士を以て組織せざれば、恐らくは大師の遺業に背く処あるべし。」（「同」三五八頁）と、居士教団を理想とした。そこで、肉食妻帯の真宗の僧は、政府に出家の登録をせず居士たるべきであると、とくに、「その教団の範圍

は唯出家者のみに限り、在家者を教団中に含まず。故に真宗の教団は出家の占有物にして、在家は教団中に入る能はず。」(「同」三三九頁)「況や出家のみを以て教団とし、在家を加へざるが如き、許すべからざる失態なり。」(「同」三六四頁)といつて、教団機構に在家が参加すべきことを強調した。しかし、「今日の急務は、先づ第一着に真宗と名づくる、日本政府に登録せられたる教団を消滅せしむるに在り。教団の名称は政府には浄土真宗と言ふも実は浄土偽宗なり。……而して同心同行の者相依り結社せば可なり。」(「同」三七二頁)といふが、実際の在家者を混えた具体的な教団改革案は示されなかつた。たゞこゝでは、「経典を明解する事を得ずば、焉ぞ正信を獲ることを得んや。」(「同」三七三頁)といふ教学復興の意欲と、いうところの居士宗教、在家教団が、真宗の本来性への復帰を願つての提唱であることを、注意すべきであろう。在家、門徒の参画によつて本質的な同朋教団復興をめざす点では、先の精神主義運動が門徒會議を提唱した場合と同一であつた。維新期の明如は、すでに檀家制の廃止、寺院の教会化を主とした改革案を提唱していたが、右の光瑞の改革論は、このような西本願寺の近代における流れを、うけついでものであつた。

五

最後に、以上の種々の革新論に共通した性格のあることを指摘したい。それは、いずれも通仏教精神に立つことである。革新論のうち、既成教団を離脱して独自の結社運動を起した人々が、たとへば、新仏教徒が「我徒は仏教の健全なる信仰を根本義とす。」(綱領)といふ、大道長安が「茲に仏教改革を断行し以て仏陀の光明を照躍せんと期するものなり。」(救世教新立理由書)といふ、伊藤証信が「吾人は仏教なるが故に信ずるに非ず、基督教なるが故に信ずるに非ず、将又儒教なるが故に信ずるに非ず。只、絶対の真理なるが故に、之を信ずる也。」(「無我の愛」一、確信)と断言したごとく、いずれも通仏教精神や汎神論的立場に立つたことは当然

であった。

しかし、通仏教精神は、教団内にあつて教団革新をめざした人々にも共通していた。行誠や雲照についてみれば、行誠が、「牟尼世尊に宗旨なし、西方世界に宗旨なし、宗旨は人によりて建つ、法はもと無法なり、況や宗旨あらんや、」(「行誠上人全集」、上人逸事)といったり、雲照が、明治二十二年に通仏教による国民道德の振興を目的として十善会の再興をめざし、翌二十三年頃からインドのブダガヤを購求して、こゝを中心に仏教の世界統一を計画したりしたことは、いずれも両者の戒律主義が通仏教精神に立脚することを示している。両者の戒律は慈雲の十善戒をうけついでだが、右の通仏教精神もまた、慈雲の大小二戒の融会、宗派無差別を説く、正法律の精神を継承したものであった。⁽⁴⁾

このような通仏教精神は清沢満之の精神主義にも指摘しうる。それは、常盤大定が清沢を評して、「多い仏教の門戸に対して縦横の論弁を以て、説き去り説き来りていづれにも徹せざるなしといふ状況である。……斯ういふ所からいへば、極めて通仏教的で何等の滞りもなかつた。通仏教的であるが、然し、其の言動と具に大なる信念が動いて居り、尤も個性少なき間に大なる人格が活動し、通仏教にして而もそのまゝ真宗の大人物であつた。」(「清沢満之全集」八、追憶)といつてゐる如くである。その他、先述の宗門革新が「況んや我が一派の事のみならず、仏教の全体に一大変動を要する時機、転た切迫到来候へば……。」(「同」、書簡)という、広い立場で意図されていることにも徴しうる。或いはまた、大谷派本願寺を以て、「世界人類の安心を求めんと期する所の源泉」(「教界時言」一、発行の趣旨)たらしめんとする抱負にも、同じく通仏教精神を見出すことができよう。それはまた、大谷光瑞が梵本翻訳刊行により經典の基本的研究をめざしたことに指摘しえよう。

以上のように、明治の革新論が通仏教精神をひとしくもつてゐることは、明治の仏教学における、歴史学的研究や梵語、パーリ語、西蔵語研究に基く原典批判などによる、釈尊仏教の学問的な明確化という風潮による

面もあるであろう。しかし別の面からいえば、通仏教精神は常に釈尊の眞実教を開顕しようとする精神に外ならない。すなわちそれは、教団仏教のもつ宗派的偏狭を捨て、本来の仏教精神に帰ろうとするところである。革新運動を起した人々には、このような仏教の根本精神を開顕しようとする意欲によって、或いは教団を脱し、或は教団内の改革をめざしたのであった。したがって、それぞれの運動や改革論の当否はともかく、われわれは、それらの運動や改革論が、ひとしくこのような通仏教精神に基いている点に、封鎖的な封建仏教から脱して、仏教の本質を明確にし、それを近代に開放しようとする、開明性をよみとらなければならないのである。その点にこそ、以上の教団論が、明治仏教をそのままひきつぐ現代仏教の教団のあり方に、多くの示唆を与える意味があるのである。

- (一) 拙稿「『精神主義』の教団的基盤」(印度学仏教学研究、十三・二) 参照。
- (二) 吉田久一氏「日本仏教史研究」(第五章、新仏教運動と二十世紀初頭の諸問題) 参照。
- (三) 同氏「無我愛運動と河上肇」(日本歴史、一六五) 参照。
- (四) 田中智学、大道長安の運動については、田中智学「予が見たる明治の日蓮教団」(現代仏教、一〇五)、好村春輝「明治時代の新興仏教」(同) 参照。
- (五) 森竜吉氏「本願寺」(三一新書)(第八章、絶対主義的改造と発展) 参照。
- (六) 拙稿「近代仏教形成の前駆的性格——行誠・雲照の場合——」(印度学仏教学研究、十二・一) 参照。