

「精神主義」の教團的基盤

柏原祐泉

(一)

近時における近代佛敎史の研究の進捗にともない、清澤滿之の精神主義が、たんに眞宗教學の再確立を意味するのみでなく、近代的な佛敎信仰への覺醒としての性格をもつことが、明白にされてきた。それは、幕藩時代において徐々に發達した胎動的な近代佛敎への指向を歴史的背景として繼承し、さらに、明治初期の科學精神の導入による佛敎新解釋の努力のあとをうけて、佛敎自體の自律的立場を明確にし、佛敎の近代的な歴史位置を定立するものであつた。

このような清澤の精神主義が明確にうちだされるのは、明治三四年一月『精神界』創刊號の卷頭文『精神主義』においてであつた。それは清澤が、「これからは一切改革のことを放棄して信念の確立に盡力しやうと思ふ」（清澤滿之全集、五、六二二頁）と語ることく、二八年から三〇年の末にかけての清澤などの東本願寺宗政改革運動失敗ののち、方向を「信念

の確立」に轉換したことに出發し、三二年の著『有限無限錄』でその骨子が成立するとされている。またさらに、精神主義が圓熟する動機となつたのは、右の改革運動放棄後、「卅年末より卅一年始に亘りて四阿含等を讀誦し……大いに反觀自省の幸を得……卅一年秋冬の交、エビクテタス氏敎訓書を披展するに及びて頗る得る所あるを覺え」（三五年日記、全集、七、四七五頁）た結果であることも、よく知られている。かくして、精神主義は、一應、宗政改革運動後における新たな清澤の全佛敎的な信仰運動として、すなわち、宗門的な枠を離れてひろく自らの宗教的自覺を開陳するものとして成立するといふ解釋もなりたつのである。しかしながら、事實は、右の宗政改革運動そのものなかで、精神主義への指向が大きく育つていたのであり、さらには、清澤を中心としたその宗政改革も、明治中期の佛敎界における内省的な革新運動の勃興という大きな歴史的動向の一環として把握しうるのであつて、このような教團的、歴史的基盤のなから育つた點

に、かえつて精神主義が全佛教的ないし近代的な性格を築きえたのである。本稿では、とくにこの點について考察したいとおもう。

明治初期の佛教は、廢佛毀釋や幕藩時代以來の僧侶遊民觀に對應して、王法爲本、佛法國益論の強調や、文明開化思想に同調する啓蒙運動などの外面的運動を展開する面と、行誠・雲照などの近代佛教の前驅的性格をもつ自戒論を中心とした内省的運動を展開する面とをもつた。明治中期の佛教は、初期のこの両面を繼承しつつ、さらに、新しく興起する時代の諸問題に對應して、同じく二面的な運動を展開していった。すなわちそれは、明治政府の條約改正問題および宗教法案上程問題にからみ、國粹主義思潮の勃興とも同調して、國家による佛教公認を求めるとともに、佛教とキリスト教とを同列にあつかおうとする宗教法案を否決にもちこむための、諸教團をあげての外面的運動を展開する面と、産業資本形成過程の社會的諸問題や殊に日清戰爭後の一般的な自我覺醒の風潮を背景として、従來の教團佛教のあり方を批判反省する内省的運動を展開する面とであつた。この中期の内省的運動の主要なものとしては、曹洞宗を離脱した大道長安の救世教運動、古河老川に出發して既成教團制の否定を主張した佛教清徒同志會の運動、眞宗大谷派を離脱した伊藤證信の無我愛運動などがあり、いずれも舊來の教團佛教を否定するものであ

つた。清澤を中心とする宗政改革運動も、この中期の内省的運動の史潮のなかに位置づけて把握すべきで、それは教團佛教の否定に代り、教團に宗教的生命を再生することで、近代的な教團の方向をうちだそうとするものであり、精神主義はここから出發したのである。

(二)

東本願寺宗政機構の改革運動は、二八年七月執事渥美契縁宛の清澤など十二名連名の建言書提出に出發し、翌年十月の運動機關誌『教界時言』發刊、三〇年二月の大谷派事務革新全國同盟會の結成、同月の渥美執事退陣と石川舜台の參務就任を経て、一たびは「大谷派宗政の維新」(『教界時言』六、社説)と歡喜した石川の宗政改革内容が、所詮は「擅制的精神を以て構成せられたるもの」(『同』一三、社説)にすぎないことをみとけた結果、「退いて益々革新的精神の普及を圖り以て他日再擧の用意を爲す」(『同』、雜錄)ため同十一月同盟會を解散し、更に翌三一年四月前記機關誌の廢刊をもつて終結するのである。ところで改革の要項としては、宗政寺法の改正・末寺會議や門徒會議の開設・募財主義的な地方部の廢止・勸學上の設計等々の革新的な政策をかかげているが、改革の主旨は二點にしぼつて考察しうる。すなわち、一は、「世界的統一的文化の一大要素たる宗教の問題を攻克」するためには先

づ自己の宗門の實際的方面から出發すべきであるとし、そのためには、「大谷派本願寺は餘輩の據つて以て自己の安心を求め、據つて以て同胞の安心を求め、據つて以て世界人類の安心を求めんと期する所の源泉」であることを自覺し、「我が大谷派をして其の積弊を掃蕩して前途の方鍼を確定し、大谷派が當に爲すべきの本務を爲し以てかの世界的統一的文化の暢發を助け」(『同』一、「發行の趣旨」)させるという、宗門を世界的基盤において把握すべきことであつた。つぎに改革主旨の二は、「抑々餘輩の所謂根本的革新なるものは、……一派從來の非教學的精神を轉じて教學的精神と爲し、多年他の事業に專注したる精神をして一に教學に專注せしむるに在り、」(『同』三、社説)というごとく、教學中心の宗政の實現におかれた。この二點の改革主旨のうち、宗門の世界的把握が抽象的、理念的であるに對し、教學中心の宗政實現が具體的で、ここに改革の主目標がおかれたことはいうまでもない。

ところで、改革派はこの教學中心の改革について、「其の稱して根本的革新といふものは、實に精神的革新に在り」(『同』)、「當路者の交迭せられ制度機關の改良せられたることは、……之を形式的改正より精神的改正に向ひたるものとして觀るときは、纔に革新の道途に上りたるものに過ぎざるなり」(『同』八、社説)「記誦詞章の學は死學のみ、……識見

や氣節や正義や博愛や膽勇や力行や、……其の之を産すべきものは一に精神的教育に在り」(『同』九、社説)、「かの三萬の僧侶と百萬の門徒とは以て大谷派と爲すべきか、曰く否、……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、……革新の要は此の宗教的精神を振作するに在り、」(『同』一一、社説)などと説明した。すなわち、教學を中心にすることは、精神的革新・精神的教育・宗教的精神などの語で示されるような、「精神」を中心とすることとされたのである。ここに、宗政改革の焦點が「精神」におかれたことがわかるのであり、のちの清澤による精神主義形成の出發點が、東本願寺教團の問題としての「精神」主義に基くことをするのである。とくに、先に觸れた二八年七月の建言書連名者の一人清川圓誠が、渥美執事の宗政を評して、「何ぞ圖らん、當路者の精神は依然として改まる所あらず、……私意に任せて公制を變更し、愛憎に因つて職員を任免し、新學制(二七年の教學顧問澤柳政太郎や清澤・今川覺神などを中心とする宗門學制改正の意)の精神主義を破壊して殆んど餘す所無からんとは。」(『同』三、「現當路者の非教學的精神」といつて、「精神主義」を標示しているのは、精神主義が改革運動の過程で具象化してゆく事實を端的に示しているのである。なお、清澤が、改革運動放棄後、「信念の確立」につとめることをいつたことは先に述べたが、それは實は、改革派の同盟會解散

について、「要するに同盟會の解散は形態上の解散にして精神上の解散に非ざるなり」（『同』一三、「全國同盟會解散之理由」といつているのと同義語であつて、改革運動の過程で育成された精神主義が、さらに改革運動後において一層進展すべきことを物語るものであつた。更にまた、精神主義の據點である雑誌『精神界』の誌名が佐々木月樵の案によるものであり、同誌創刊の清澤の巻頭文の題名『精神主義』が門下の浩々洞同人達の慾運によることもよく知られているが、この浩々洞同人の中心を占める佐々木・曉島敏・多田鼎などは、「現時祖意に違反する大谷派を打破し精神的他力宗教」（佐々木月樵「迷之跡白川録」自筆本）に復すべく、いずれも改革運動に眞宗大學生の指導者として參畫した人々であり、この事實もまた、精神主義が改革運動の體驗者のなかから生れ、改革運動期の「精神」を繼承することを示すものにほかならない。

（三）

かくして、改革運動のなかから精神主義が生れ、改革の中心が精神主義の伸張におかれ、それはまた改革運動後も發展させられるべき性質のものであつたが、この精神主義が、いふところの前述の「一派の從來の非教學的的精神を轉じて教學的的精神と爲す」ものであることはいうまでもなく、すなわちそれは、眞宗的精神の振興を意味するに外ならなかつた。清

澤はこの關係について、改革運動の過程で改革派を評して「輓近社會の風潮に誘はれ、漫りに宗義上に改竄を加へんと思ふの精神より、自己の臆義を成立せん爲に、……一盲衆首を率いて邪義不正の一大深坑に陥れんとす、」（『同』一二、社説）といつて改革運動に反對する貫練會派に應答して、次のごとく説明した。すなわち、まず宗義と宗學とを區別して「宗義は宗祖の建立に係り宗學は末學の討究に成る、……宗義は一定不易ならざる可からずと雖も宗學は發達變遷あるを妨げず」とした。そして、宗學は各時代の學匠により改變發展せらるべきであり、「かの宗學なるものは、此の（『教行信證』の意）宗義を學問的に討究して説明解釋を與へんとするものにして、……宗學の境界に於ては討究上充分の自由を與へ、決して束縛を加ふべきものに非ざるなり」と説いた。清澤の説明によれば、この宗學研究には向内・向外の二門がありさらに向外門は他宗向對門・他教向對門・世間向對門の三種に分れる。このうち、向内門では「必ずしも新用語を要せず、……聖教所説の有の儘に開設して可」であるが、向外門では、他宗向對門で諸宗通談の法門による解釋を用い、他教向對門で諸教一致の教義による解釋を用いて宗義を示すべきであるとする。とくに向外門のうちの世間向對門は、理論世間（科學・哲學）向對門と實際世間（政治・法律・道德・教育等）向對門とに分れ、或は専ら道理により、或は主として社會國家の

利害に基き、宗義を明白にすべきことをいう。そして、右の分析の結論として、「今日の宗學に努むべきは他宗向對門に非ずして他教向對門なり、他教向對門に非ずして世間向對門なり、今日、科學・哲學に對し世間共許の道理に據りて宗義を論成するの必要なるは、猶ほ昔日他宗に對し諸宗通談の法門に據りて宗義を論成するの必要なりしが如きなり、」といふのである。かくして精神主義は「教學的精神」の振起を目的とするものであり、それは眞宗の宗義を時代的に明白にするため、とくに世間向對門において、科學・哲學を援用し、宗學の伸張をはかることにより、具體化しうるとされたのである。ここにおいて、精神主義の究極目的は眞宗々義の宣揚にあることが明白であり、それは、改革運動の過程で醸成されつつ、さらに運動以後においても、科學的、哲學的解釋を介して、近代の宗學形成のあゆみをつづけることとなるのである。

四

以上により、精神主義があくまで眞宗大谷派教團を基盤にしていることは明白であろう。尤も、精神主義の思想が具體化、體系化するためには、清澤自らの、「宗教哲學骸骨」時代の哲學受容→二七年頃の回心→改革運動の體驗→阿含經・エピクテタス語録・歎異抄による深化、という宗教的體驗のあゆみ

が必要であつた。しかし、精神主義は清澤個人のこのような宗教體驗のみでは構成され得なかつたのである。ところで、精神主義は佛教近代化のうえで大きな位置をしめるが、それは前述のごとく、その教團把握が世界的視野でなされたことや、教學解釋に近代思想が導入されたことによるが、なによりも、教團の生命を教學的精神の再生に求めたこと、また、明治中期佛教の内省的、自覺的な革新運動の線にのつておこなわれた宗教改革運動のなかで醸成された點に、歴史的基盤をもちえたことによるものである。とくに、改革派が非教學的精神の持主として糾弾した參務石川舜台は、また、佛教の國家保護を求めて、先述の公認運動や宗教法案反對運動の中心をなす人であり、この點で、精神主義はまた、同じく國家保護を排した新佛教徒などと共に、自律的立場を確立する歴史的基盤をもちえたのである。しかし、以上のような精神主義の教團的性格をすることは、精神主義運動の本質や限界性を考える上に、示唆をもたらすとおもうのである。

- 1 拙稿「近代佛教の思想史的系譜」(『佛教史學』二二二)。
- 2 松原祐善氏「清澤滿之の精神主義」(教化研究所『清澤滿之の研究』所收)。西村見曉氏「清澤滿之先生」(四一四)。
- 3 拙稿「近代佛教形成の前驅の性格」(本誌二二二)。
- 4 拙稿「明治に於ける佛教公認運動の性格」(本誌四一一)。
- 5 吉田久一氏『日本近代佛教史研究』『日本近代佛教社會史研究』。(昭和三九年度文部省科學研究費綜合研究の一部)