

# 明治後期の仏教社会思想

鈴木美南子

## 目次

- 一、近代日本における仏教の位置
- 二、明治後期の社会状況
- 三、明治後期社会と仏教の諸動向
- 四、仏教的社会主義
- 五、新仏教運動
- 六、無我愛運動
- 一、近代日本における仏教の位置

近代日本の歩みの中でキリスト教、とりわけプロテスタントイズムが、さまざま問題をかかえながらも、社会の諸領域にあって重要な功績を残したことは何人も否定することのできない事実である。それは教育、文学の方面で近代日本人の個我の育成に貢献し、対社会的問題においても、自由民権運動、「国民道徳」批判、非戦論、社会主義、

労働運動、デモクラシー運動、婦人解放運動等々との交渉の中で、力強く独自の社会思想を展開し、近代社会の形成に参与してきたのである。このようにキリスト教は、西欧文明の移植による近代日本の形成過程の中でめざましい活動を示してきたが、一方日本人の思惟に強く根をはっていた神道、儒教、仏教などの在来の宗教、倫理はどのような実態を示したであろうか。神道、儒教は概して、明治中期以降確立された天皇制思想と癒着し、家族主義国家観や「国民道徳」の基礎づけといった保守的役割を担わされたのであるが、この点で仏教はかなり異なった様相を呈している。むしろ檀家制度の上に安住し深い封建社会の眠りから目覚めることの困難であった仏教は、近代以降も教団仏教を中心に政治権力との共存のうちに安泰をはかろうとするのが大勢の傾向であった。しかし幕末の国学思想の興隆、維新期の廃仏毀釈や天皇制的国家制度の形成過程において、仏教は必ずしも安定した地歩を確保していたわけではなく、神道や儒教とはかなり異なった位置に立たされていたのである。殊に近代日本の誕生とともになんらかの近代的脱皮をはかろうとする仏教者や、体制に順応するのではなく仏教本来の意義を明らかにし、それを守りぬこうとする護法的仏教者の中からは新しい動きが見られたのである。また、近代日本の国家主義から帝国主義的傾斜の中で、国家を超える普遍的な社会理念と主体的な個人としてのあり方を追求しつつも、西欧文化的体臭の強いキリスト教等に全面的に依拠することができず、日本的土壌の中からそれを見出そうとした人々に対しても、仏教思想はその重要な地盤を提供し、また彼らによって仏教は新しい歴史的意義を与えられてきたのである。

以上のような観点から近代日本における仏教のいわば革新的な動きに注目してみたいのであるが、筆者のこれまでの問題関心(註一)との関連で、特に明治後期(三、四十年代)の動き、それも当時の日本社会の課題と問題性を仏教界はどのように受けとめ、対処していったか、主に社会思想的観点からみた新しい動きに焦点をあててみたいのである。いかなる思想も外部からの刺激を受けて内面的変革を遂げるものであるが、仏教界もまた、明治維新当時その機会に

めぐまれ、優れた護法僧の出現をみながら、それも封建仏教の枠を出ることができず、仏教界が真に近代的脱皮を促されるのは、そのための社会的諸条件が整う明治後期をまたねばならないのである。

(註一) 大正期のヒューマニズム、自由主義、デモクラシー、新教育運動等々に一貫してみられる大正的特徴——個性主義と社会的自由を追求する姿勢——はすでに明治後期の宗教、思想運動の中で、日本人の内面的変革の問題としてすでに用意されていたのではないかという仮説。拙稿「木下尚江における人間と社会——宗教意識との関連において——」(『フェリス女学院大学一般教育研究』第一号)、「大正的人間形成の二つの型——修養団と一燈園——」(『同』)、「教育者沢柳政太郎における仏教思想」(『フェリス女学院大学紀要』第八号)などはこの点を論証するためのいくつかの試みである。

## 二、明治後期の社会状況

右に述べたところを明らかにするためには、まず明治後期社会の歴史的状況——明治三、四十年代の日本社会の基本的な動向と問題性を知る必要がある。明治後期社会を特徴づける第一の要素は天皇制である。明治二二年の大日本帝国憲法によりその法的枠組が規定され、翌二三年の教育勅語においてこれに精神的支柱が与えられることで、天皇制は明治中期に一応確立されたのであるが、その後学問、思想、宗教界への不当介入などによって、天皇制はその絶対性を次第に強化していった。二四年以降数年にわたって続けられた「教育と宗教の衝突」論争は、天皇制的国民道徳とキリスト教との原理的対決を示すものとして意義があったが、キリスト教側の実質的敗北は結果として、「国民道徳」の正統性を確立し、思想の一元的統制を可能にし、その影響は一般思想界に及んだのである。

続いて明治二七、八年の日清戦争における日本側の勝利は、維新以来の富国強兵政策の一つの大きな成果であり、

また、対外進出の第一歩を印したことによって近代日本の歩みが新しい歴史段階に入ったことを示すものであった。そしてそれは必然的に、思想に新たな社会的基礎を与えることになった。日清戦争は、極東における日露の利権の対立から、それ自身十年後の日露戦争（三七、八年）を予想させるものであったが、このことは日清戦争が日本のその後の帝国主義的進展を確実ならしめる重要な契機であったことを示している。戦勝はこれまで保護育成されてきた日本資本主義を飛躍的に発展させ、いわゆる日本の産業革命を現出した。国家権力のバックアップにより特権的資本家、財閥が発生し、明治三十年代に向うにつれて、日本は独占的資本主義体制に進み、帝国主義の様相が濃くなつてゆく一方、機械制工業の著しい発展から、自作、小作農民は土地を失って都会に流出し、旧職人層は失業し、工場に働くいわゆる賃金労働者層プロレタリアートが形成されてくるのである。すなわち『日本社会主義史』（石川旭山編、幸徳秋水補）が「日清戦争終結を告げて社会運動の舞台は開かれぬ」と書いたように、明治三十年代には、低賃金、物価高騰にあえぐ労働者や、貧窮に苦しむ民衆の増加という、発展期の資本主義の生み出す社会問題が表面化し、それと同時に社会運動と社会主義思想が起こってくるのである。それは劣悪な労働状態の改善を要求する労働組合運動などの動きであり、また日本で初めての社会主義思想の誕生であった。そのような動きを背景に三三年にはすでに反体制思想防止のための治安警察法が成立し、三四年には最初の社会主義政党であり、穏健な議会主義を標榜する社会民主党が結成され、即日禁止されている。

明治三四年は西歴一九〇一年にあたり、世界史的に二十世紀を踏み出した年であるが、日本史においてもエポックを劃する象徴的な年であった。すなわち同年、日本資本主義の創成期を指導した、啓蒙思想及び自由民権思想の代表的論客、福沢諭吉と中江兆民が相ついで死去し、代わつてその年、前記の社会主義を標榜する社会民主党と、社会主義的民主主義的思想運動を阻止する反動団体黒龍会が成立しているのである。このことは明治前期に、啓蒙思想と自

由民権運動において微妙に共存していた民権論と国権論が、明治中期以降、明確に分裂してゆく過程を示すものであり、またこの時期を境に日本社会の歴史状況が新たな段階に立入ったことを物語るものである。さらに、中江兆民と、黒龍会の母体であって右翼運動の源流である玄洋社の頭山満とは個人的に親しい間柄にあり、そこにおいても民権論と国権論の対立は未だ顕在化していなかったのであるが、兆民の弟子、幸徳秋水と、頭山満の門下、内田良平の時代になると前者は社会民主党、後者は黒龍会の結成といった全く正反対の行動をとるに至るのである。かくて、明治前期まではかろうじて共存を見ていた民権論と国権論は中期の天皇制の確立過程の中で分裂し、後期社会においては日本資本主義の帝国主義的進展と、これに対する反体制運動との相剋となってあらわれるのである。つまり明治初期の健全な国家主義は帝国主義に吸収され、民権論は社会思想としては社会主義運動にひきつがれてゆくのである。

日本資本主義は天皇制的絶対主義権力によって庇護されていたが、この国家権力の特殊な性格が、近代日本の反体制運動のあり方を一層困難ならしめたことはいうまでもない。そこで、明治後期の先覚者たちが直面せねばならなかった社会的課題は、帝国主義段階に移行しつつある日本資本主義の生み出す様々な社会的政治的問題と、これと密接に結びながら近代日本人をその方向に内面から規定しようとした天皇制的「国民道德」論にどのような態度で臨むかという問題であった。明治後期の社会問題を正面からうけとめたのは社会主義者たちである。「教育と宗教の衝突」論争におけるキリスト教側の後退や、キリスト教の上流階級との結びつき、日清戦争時の主戦論など、現実のキリスト教界のあり方に失望した一部キリスト者（ユニテリアン派）<sup>(註二)</sup>の中から新しい状況としての貧民問題、労働問題に取組む動きが生れ、それが、社会主義的傾斜をたどってゆくのは別に、自由民権運動の系譜からその理想を社会主義社会の実現に託するグループが現われ、明治三十年代には両者が一致して理想主義的性格のもとに社会主義運動を展開する。そしてそれらの動きは、目露戦争時の非戦論において最高の盛り上がりを見せたのである。

ところで、日清戦争後の日本資本主義の飛躍的發展は、他面で天皇制的制約を受けながらもローマン主義という形で近代的自我の目覚めを促したのであり、生産の増大、都市の發展、教育の拡大は広く民衆思想、近代的思惟の成長をもたらしていた。しかしそうした民衆思想の内的發展に対して天皇制的絶対主義権力の大きな障壁が立ちふさがり、多くの思想は外に、社会的に開かれるより内面的開花を余儀なくされていた。さらに、治安警察法等と非戦論に対する激しい弾圧は日露戦争を境に社会主義を無政府主義的傾向に走らせたが、また同時に、覚醒しつつあった近代的自我を自然科学の影響のもとに自然主義へと屈折させてゆくのである。そのため、無政府主義も自然主義もともに、既成の権力、権威、秩序、道德の破壊をめざす否定的性格に特徴があった。自然主義は旧道德の形骸化と偽瞞性を指摘し、現実を赤裸々に暴露したのである。このような日露戦争後の無政府主義、自然主義の流行に代表される明治末期の思想状況は為政者に不安を与えるに充分なものであり、当局はこれを「思想悪化」と称して、これらへの思想対策とともに、危くなった「国民道德」の再強化をはかろうとする。大逆事件（明治四三年）をきっかけとする社会主義者の一齊検挙は、社会的基盤を伴わず思想的にのみ先鋭化した無政府主義者の弾圧にとどまらず、社会主義者をはじめとして一切の反体制思想、自由主義的近代思想さえも封じ込めてしまい、いわゆる「時代閉塞の現状」（石川啄木）を生み出したのである。また政府は諸思想、諸宗教の懐柔政策とともに明治三八、九年から末年にかけて国民思想の統一と「国民道德」の再編成を強く打ち出してくる。三九年六月には「社会の秩序を紊乱するが如き危険思想」を防止するため「文部省訓令第一号」を発し、四一年十月には「戊申詔書」を發布した。さらに政府は国民精神を内側から鼓吹し統合する必要に迫られ、「国民道德」の強調とともに「家族国家」観を喧伝するのであるが、その方法の一つが修身教科書の全面改訂であった。四一年九月に穂積八束を委員長とする教科書用図書調査委員会が発足したが、四三年四月に定められた第二次国定修身書は、日清戦争後の資本主義の發展期に作られた修身書にあったよ

うな近代市民倫理は姿を消し、代わって忠孝一致の家族主義的国家観が著しく強調されていた。文部省は全国の師範学校修身科担任教員を集めて国民道徳講習会を開き、四四年にも師範学校、中学校、高等女学校などの教師に対して穂積八束の国民道徳論議をきかせるなどその実効をはかったのである。さらに、忘れてならないのは四五年二月内務大臣原敬が、神道、仏教、キリスト教の代表者を招き国民道徳運動推進のために協力を求めた三教者会同である。

このように明治末期は一面では暗い、方向性が見出せない混沌とした思想状況を呈しており、それが無政府主義や自然主義思想、天皇制思想の再強化などという形をとってあらわれるのであるが、また視点をかえてみると、その混沌とした思想不安の中にも一筋の明るい展望が開けていたともいえる。それは基本的には近代的意識をもった市民層の成長であり、そのことは日露戦争の勝利により日本の国際的地位が確立し、幕末以来の半世紀にわたる対外的緊張がとけて明治時代を特徴づけた民族的団結が内側から弛緩してくる中で、これまでのように国民としてではなく世界市民、普遍的個人、人類としての自覚が一般的に生じることによって一層はつきりしてくるのである。そして一方でポーツマス条約によりロシアより満州鉄道の利権を獲得し、三九年には、南満州鉄道株式会社が設立されて、大陸植民地政策の拠点が築かれ、さらに四二年には韓国が併合されていよいよ帝国主義体制がすすむなかで、他方では下からの思想的反発として三八年の日比谷焼打事件、三九年電車賃上反対運動、四十年足尾銅山、別子銅山事件など、民衆運動が台頭してくる。このように近代的市民意識は苦しみの中から用意されつつあり、大正期にその開花をみるのである。

(註二) 片山潜、木下尚江、安部磯雄、村井知至などのキリスト者を中心として日本で最初の社会主義研究会が明治三十一年に生れた。キリスト教社会主義については拙稿「木下尚江における人間と社会」でふれた。

### 三、明治後期社会と仏教の諸動向

以上において明治後期社会の諸問題にふれてきたが、そこに基本的に横たわるのは帝国主義の形成に伴う社会、思想の諸変化である。このような状況は必然的に宗教にも何らかの社会的発言を要請してくるのであるが、果して仏教はこの時代の課題に対してどのような反応を示したであろうか。主に仏教界内部から生じる何らかの社会性をもった革新的動き——具体的には仏教が当時の社会的問題をどのように受けとめ、社会主義、社会運動、社会事業、社会倫理とどのように交渉したか——に焦点をあてて学んでみたい。むしろ仏教本来の教義の中に、明確な社会思想があるわけではなく、むしろ問題になるのは人間の本質的なあり方を追求すべき仏教が、明治後期社会の歴史的規定の中でどのような形でそれを貫徹しようとしたかという点である。換言すれば仏教本来の社会思想を吟味しようというのではなく、普遍的な問いを発する宗教は必ず時代の苦しみから離れることはできないという観点から、特に明治後期社会における近代仏教のあり方を学んでみたいのである。仏教は様々な理由から近代精神の獲得に限界をもっていたが、天皇制の確立、資本主義の発展、そして帝国主義への道を進む中で、それらと対応しながら仏教本来のあり方を問われてゆくことにより、結果として近代に生きる仏教として脱皮してゆくのである。

既にふれたように、明治後期の政治、経済コースに対して社会主義思想が誕生する一方、多くの場合このコースに絶望して思想の内面化、自我や個我の覚醒が始まる——自由の社会的実現より、私的個人的主観的自由に向う傾向が顕著となる——のであるが、この外に向う思想の出現も内面化の傾向もそれぞれに歴史事情を反映したものであった。が、当時の社会思想は社会思想として独自の理論構造をもったものではなく、個の思想、内面的な思想——宗教、倫



理、文学などと未分化であり、社会科学のいうより心情的で素朴な理論段階に留まっていた。またこの時期の宗教、例えばキリスト教なども一般に深く個人化、内面化されたものというより、一つの世界観、社会理念、社会倫理としての色彩が強く、社会主義などが一つの思想的信念、信仰のような受けとられ方をしたのと同様、宗教と社会思想は未分化のまま人間と社会を総体的に、把握する領域と考えられたのである。それ故にこそ、個人の内的生活と社会的生活とを統一的に考えようとした意味で、宗教と社会思想が素朴に結合したそれらの思想運動は、後に、教義の体系化、社会科学の成立といった形で両者が分解してゆく過程を考える時、ある歴史的可能性と思想的多産性を内包していたといえるのである。明治社会主義の母体、社会主義研究会はユニテリアン派のキリスト者を中心に出発したことは既に述べたが、例えば、精神主義運動の清沢満之の死に対して社会主義結社平民社は深い追悼の意を表したり、また社会主義者の頭領格の堺利彦は無我愛運動の伊藤証信と深い親交があり、さらに当時の社会主義者の多くが新仏教徒と親しくしていたなど、社会運動家も宗教には深い関心を払っていたのである。というよりいずれも現実社会のあり方を否定して理想的社会を目指す意味で同じ立場に立つものと考えたのである。同様にこの時期の宗教、道徳のある種のものにはますます悪を露呈してくる権力や独占に対して、心情的には社会主義者らと近似の立場をとるものもあった。キリスト教社会主義者が、社会主義において神の国を実現しようと考えたような両者の接触点は、仏教者の場合にも見出すことができるのである。たとえば、社会主義の伝道行商に熱心であった小田頼造は、思想の深化を求めて西田天香の一燈園に入園したが、後に高野山に入って修行者となった。(西田天香『懺悔の生活』七三ページ)その教義の本質に無我観、利他観、否定観などをもつ仏教が、帝国主義的国家権力と独占資本に対して、社会主義思想を待つまでもなく、独自の立場から批判の姿勢に出ることは当然予想されることであった。

先に述べたように近代日本における仏教の影は概してうすかった。西欧近代文明と強く結びついたキリスト教が、

日本近代化の過程で比較的受入れやすかったのに対して、「厭世」「出家」「空」「無我」などの否定精神を中心思想とする仏教は「自我」「利己」「欲望」を基礎とする近代資本主義の現世肯定精神と適合しなかったのはいうまでもない。近代日本社会における仏教の不振は、近世以降の仏教教団の墮落、信仰の形骸化、機構の封建性ばかりに原因があったのではなく、基本的には、プロテスタンティズムの場合、近代合理主義やヒューマニズムと結合し、資本主義文明とともに、発展してきた歴史をもつものに対して、仏教は右のような理由から日本資本主義の原始蓄積期、産業資本期には排除されざるをえない立場にあったのである。しかし、日本の経済機構が産業革命をへ、独占的金融資本が成長し、帝国主義段階に移行するに至って、その生みだす人間性喪失の現実を目の前に、宗教はその本来の意義を問われはじめてくるのである。キリスト教界でも内村鑑三の社会的発言やキリスト教社会主義者らの動きに、独占的帝国主義権力に対する、非戦論や、労働問題の解決、社会主義的平等の主張など、歴史的責任の目覚めがみられたが、仏教においてもこの期に至ってその「厭世的否定観」や「出家性」が資本主義的現世主義に対して新たな意味をもつてき、キリスト教とはまた異なった形で資本主義批判を開始するのである。

ところでそのような新しい動向に注目する前に、まず、仏教一般——特に教団仏教界を中心とする当時の仏教界主流の動きを眺めておこう、周知のように仏教には多くの経典があり、従って様々な教派があつてそれらの時代への反応は実に様々であつた。そして、多くは仏教革新の声が高まる中で依然として呪術的信仰、共同体との融合、儀式的宗教に留まっていたのである。特に教団仏教には「家」制度が強く残存し、個人を基盤とした近代的信徒層の形成が遅れ、教義的には全体として伝統的な「即」の論理に基いて、政府の帝国主義政策に無批判、安易に妥協、利用されていったのである。既成の仏教教団は下層の人民を基盤としており、「鎮護国家」「王法為本」「興禪護国」など教派により表現は異なつても、王法＝絶対主義的国家体制への無条件的随順を説き、「国民道德」の積極的遵守を強調

するところは同じであった。厳密にいつて仏教界が国策に編成されてゆくのは日露戦争後であり、「文部省訓令第一号」から三教者会同にかけて、「国民道徳」の強調や社会問題の顕在化に対する慈善事業の振興に動員され、天皇制思想に合致した社会教化や資本主義的矛盾の弥縫策としての社会改良、救済事業にかりたてられてゆくのである。国家が特に宗教全般に期待したものは、一つは社会主義、無政府主義の防止であり、他の一つは伝統的淳風美俗を破壊するとされた自然主義思想の防止であった。仏教は祖先崇拜と檀家制を基礎としていたから、容易に有機体的家族国家のイデオロギー構造と一致しえたし、また思想的にも「差別即平等」や「中道」や「公共和合」などの階級協調主義によって社会主義に向い、「自我の否定」を説くことによって自然主義を防止する役割を担いえたのである。特に、階級分裂防止のため、貧者に対しては、秩序的平等、因果の理法、宿業などによって貧富の懸隔が必然の結果であると説くばかりでなく、逆に報恩感謝の教説や倫理が高調され、また、富者のためには、慈善事業と感化救済事業が対立緩和のためにすすめられたのである。明治四十年四月の大日本仏教徒大会は「仏教をして国家風教の基礎たらんことを宣言したが、これは仏教の大勢が、階級分化を防止しながら社会改善につとめ教化立国をはかろうとしたことを示すものに他ならない。このように伝統的仏教派の多くが意図した「調和」の世界や労資協調は、階級分化の現実を認識しない封建的共同体性の強い有機体的思想であった。

このような国家の御用宗教化、ナショナリズムとの結合をまぬかれなかった仏教界一般の中からも、国家主義への便乗に対する反省の色とともに、伝統的教説を新しく理解し、時代の問題に答え、近代に生きる仏教として生れ変わろうとする動きが興ってくる。それらは自己内観的な国家超越的信仰や社会革新をめざす仏教運動であり、封建的乃至半封建的な機構に満足できない中、上層社会、特に知識層を基盤にあらわれてくる。それはまた、社会思想の観点からみると、現状の明確な認識はなかったが、顕在化してくる社会問題にたいする宗教的立場からの発言として現われ

る。営利の追求による生存競争の熾烈化や階級分化、ひいては物質崇拜や人間疎外が三十年代から四十年代にかけて現実化してくると、仏教の慈悲観や無我観とは相容れないものとして反発が興ってくるのである。それは主に親鸞主義と禅宗から出たのであるが、そこにみられる基本的態度は生存競争や優勝劣敗という資本主義的原理を否定して仏教的調和の世界や精神的僧伽の世界を提示しようとするものであった。こうして日本帝国主義の形成期に至って、仏教が社会主義や無政府主義と係わり、労働問題について発言し、足尾銅山事件、平和運動、部落解放運動などの社会運動、社会改良運動にある種の関係を示してくるのである。また、資本主義的悪に対する積極的抵抗や、社会思想、社会運動の様相は呈さなくとも、内面思想の展開において帝国主義思想と対立するものも力強く立ち現われ、権力を否定する宗教的実践も活発化し、これらも見方によっては、一つの社会思想的側面をもっていたといえるのである。

このような新しい動きを代表するものとして後に仏教的社会主義と、新仏教運動と無我愛運動を紹介したいが、他にも仏教的無我、慈悲、自他平等の思想に根拠をもつ仏教的色彩の思想運動が明治後期に多く現われている。筆者がすでに他の機会でとりあげた西田天香の一燈園運動はその顕著な例であり、これは日露戦争期三八年に始められたものであるが、資本主義的原理を否定しこれに仏教的無我、無所有による奉仕と共存を対置し、生存競争をのりこえて自然にかなった絶対平等の人間らしい生活を追求したものであった。また岡田式静座法の運動も、一燈園運動のような生活ぐるみ、経済生活ぐるみの思想運動ではなかったが、社会主義運動の方法に絶望し、博愛主義、利他主義をとるキリスト教ヒューマニズムの延長上に我執の徹底的除去を求めて仏教に傾斜した木下尚江が、自己の内面にある資本主義の根源悪を我欲に見て、その否定を静座という禅的体験によって果そうとしたことから明らかのように、明治後期の資本主義的近代文明の矛盾を内面的に克服しようとするものであった。また清沢満之の精神主義運動（明治三四年）<sup>(註五)</sup>も、それ自身は明確な資本主義批判の社会思想はもたなかったし、社会活動をしたわけでもなかったが、本

質的には時代の問題にとりくみ、その根本的解決に迫ろうとしたものであった。それは、現象的には、現実社会を否定して内面世界に向うのであるが、いわば否定した形で現実に相對していたといえる。彼は安易な社会との妥協を排し、国家社会を一たん離れたところで権力国家に対する「如來の国家」を想定し、競争主義的な資本制原理に対して有機体的公共共和の世界を提示しているが、このことは近代的自我が帝国主義体制の中で、玉碎や逃避という救いのない絶望を生むことに対して一つの救い、主観的な満足、安心——主体性確保の根拠を与えているのである。また満之は我執の克服や協業和合という形で物質文明や資本主義的競争相奪の否定をめざしていたし、彼の主宰する『精神界』の同志たちと社会主義者らは互いに敬意を払いまた交流もあったのである。このように後に述べる仏教革新運動のいくつかの形態も含め、この時期に仏教色の濃い思想運動が活発化したのは、すでに、述べた明治後期の社会状勢が、何らかの形で宗教に資本主義批判乃至社会的発言を余儀なくさせたこととともに、他の重要な要素として、近代以降日本人の思惟に大きくくい込んできたキリスト教や西欧ヒューマニズムに、仏教界が大きな刺激を与えられたことも忘れてはならない。特にキリスト教に対しては、これを宿敵とみなし天皇制思想に便乗した形でこの攻撃にのみ熱心であった仏教界が、その過程で逆にキリスト教に触発され、近代的自我の自由や社会的愛などについて、反省を促され目覚めさせられるに至ったのである。こうして多分にキリスト教的教養に啓発されながら、時代の煩悶を解決せんと予言者的風格をもった人物が当時仏教的土壌から多数輩出して運動を展開し、仏教近代化に貢献したのである。それらの動きのいくつかひろってみると、右の清沢満之（一八六三——一九〇三）の純個人的主観的近代信仰を提唱する精神主義運動（三四年）につづいて、親鸞を説いた近角常観（一八七一——一九四一）の求道学舎（三五五年）、姉崎正治、（一八六九——一九三一）の神秘主義、正統的キリスト教から他力教に接近し「見神の実験」で有名な綱島梁川、（彼の思想は西田天香や清沢満之に影響を与えている）、そして三四年以降国家を超越した日蓮主義を

展開した高山樗牛らであった。

(註三) 「大正的人間形成の二つの型——修養団と一燈園——」参照。

(註四) 「木下尚江における人間と社会——宗教意識との関連において——」参照。

(註五) 「教育者沢柳政太郎における仏教思想」参照。

#### 四、仏教的社会主義

ところで仏教社会思想という観点からみて、何らかの形で帝国主義に対置した仏教界からの社会的発言には次の二つのあり方がみられる。その一つは、仏教的無我や利他思想、あるいは仏教の否定精神から直接発して、生存競争や優勝劣敗を否定し、無政府主義的平等を唱え、一種の精神的社会主義の傾向をたどる仏教的社会主義ないし仏教的無政府主義の動きである。これは、仏教教理を社会的に実践しようとするもので、自覚的に資本主義の問題に直面しており、程度の差こそあれ、宗教的領域を踏みこえて、多分に社会主義的方法を是認するところからグループの運動とはなりえず、一部仏教者の個人的な思想、個人的な参加にとどまった。第二の傾向は資本主義が問題化するこの時期の仏教運動として、必らずしも明確に反体制を表面に打出すものではなかったが、自覚的あるいは無自覚的に巨大な帝国主義権力との対決を迫られ、客観的になんらかの反体制的な社会行動、社会思想をとるにいたったものである。その傾向は、仏教の自由討究、自由信仰を唱えて近代的脱皮をはかろうとするものが、その前に立ちはだかる帝国主義権力や、またそれに無批判に迎合、協力する旧仏教を攻撃するような場合に表面化する。新仏教運動や精神主義運動や無我愛運動などがその顕著な例である。社会思想的にみたこれら二つの傾向は、一方は社会主義的性格をもつ

とはいえもともと宗教を基盤とし終始宗教的粹を出るものではなかったことから、当然両者とも社会科学の認識に欠如した精神的なものであったことはいうまでもない。これは当時の唯物的社会主義者堺利彦や幸徳秋水にさえ未だ体系的理論や社会認識がなく、観念的社会主义者であったから、宗教者の場合は、なお更宗教的信念と直結する道義的傾向のつよい社会主義、無政府主義であったとしてもやむをえないことであろう。

そこで、第一のタイプの仏教的社会主义について、まず仏教と社会主义の結びつきかたとそのいくつかの例について簡単に述べてみたい。荒木樵村は「要するに社会主义と宗教問題とは其の出立点に於て相異り、其行途に於て相接し、終局において相融合するものにあらざるか」と述べているのが、これは社会主义が精神的に理解され、社会科学独自の領域がなく、宗教、思想、文学運動と社会運動が相接していたこの段階の仏教社会主义者の考え方をよく表わしているとともに、宗教者もまた何らかの社会的発言を余儀なくされ、仏教的理想世界実現のための方法を社会主义に見出すに至った理由を示すものでもある。これはキリスト教社会主义者と全く同様の見解であり、宗教の窮極の目的が社会主义の理念と合致すると考えるものである。しかし結果においてキリスト教社会主义者のように日本社会主義運動の主要な推進力になりえなかったのは、仏教の近代的人間形成が著しく後れていたためである。それはともかく『四明余霞』誌上における「利他主義と社会主义」なる論説でも「物質的不平等を救治するに就ては、社会主义を歓迎し、心靈的救济に就ては、利他济世を目的とする宗教を以てし両々相待つて社会は完全円満の域に到達し得られるものと確信するものである」と述べられているが、他にも、アプローチの相違を確かめた上で現実世界に社会主义の必要を認める意見を多く見出すことができる。また社会主義者が弾圧の中で主義のために献身する姿に宗教的意義を見出し、共感するものも多く、行動は共にしなくとも一種の精神的社会主义を表明するものも多かった。『教学報知』誌は「社会主义に対する仏教徒の覚悟如何」で「其手段に雲泥の差こそあれ、其目的に至りては毫も戻ること

あるにあらず」といっており、また、知識人を対象とする当時の有力な仏教雑誌、真宗大学の『無尽灯』は平民社に對して「余は彼等が人類に対する根本的信念を愛するなり、彼等が態度の真摯なるを愛するなり。彼等が旗幟の鮮明なるを愛するなり。彼等が犠牲的精神を愛するなり」と深く共鳴しているのである。

ところで、仏教徒が社会主義運動に具体的に係わった例として加藤時次郎、佐治実然の場合がある。彼らはともに社会主義運動の相談役であり、パトロンであった。加藤は実費診療所を開き平民病院を經營したりしたが、明治四十年頃、法華一乗に歸し、「釈迦の唯心論とマルクスの唯物論との一致が人類を救うものと信ず」という絶筆を残している。また、佐治は真宗大谷派出身であるが、後にユニテリアンの会長となり三一年には安部磯雄、片山潜、杉村縦横（新仏教徒）らと先に述べた社会主義研究会を始め、また平民社の重要な相談役となった。このような仏教社会主義者の例は他にも見られるが、概して仏教と社会主義の結びつきはキリスト教の場合ほど顕著ではなかった。精神的平等主義に立脚するところは同じでも、社会主義の唯物論は仏教と相容れないものであったし、また、仏教思想には東洋的無抵抗主義の系譜があり、階級闘争に對しては否定的であったからである。しかも当時の社会主義者には一神論的キリスト教徒が多く、近代当初からキリスト教に敵愾心をもってきた汎神論的思想の仏教徒が近よりやすいものではなかった。

右のように仏教界と社会主義運動は思想的に對立する面も多くその結びつきは決して顕著ではなかったが、その点仏教の思想的特徴は無政府主義と容易に結びつくものをもっていた。また仏教が近代的人間形成に遅れ社会科学の認識を欠きながら巨大な帝国主義権力に對決して仏教教理を實踐しようとするれば、それは無政府主義的傾向をとらざるをえないのである。その著しい例を、禪的な否定精神から天皇制否定へとすすんでいった内山愚童（一八七二——一九一一）に見ることができる。大逆事件に際して、比較的社会関心が薄いとみられていた仏教から多くの連座者を出



したことは世間を大きく驚かせたが、それも特に「釈迦何物ぞ」という禅宗や「悪人正機説」をとる真宗から連座者は多かったのである。彼らは内山愚童（曹洞、死刑）、高木顕明（真宗大谷派、無期）、峯尾節堂（臨濟、無期）、佐々木道元（真宗出身、無期）、毛利柴庵（古義真言、家宅搜索）、井上秀夫（曹洞、家宅搜索）、らであり、そのうち事件に直接関係した被告僧侶ははじめの三名であった。刑死した曹洞宗の下級僧侶内山愚童は堺利彦から社会主義を学び、禅において犠牲的精神の実践こそ仏道だと知り、犠牲的精神を現世で最もよく代表するのが無政府主義だと考えた。彼は次のように述べている。「余は仏教の伝道者にして曰く一切衆生悉有仏成、曰く此法平等無高下、曰く一切衆生的是吾子、これ余が信仰の立脚地とする金言なるが、余は社会主義の言う所の右の金言と全然一致するを発見して遂に社会主義の信者となりしものなり。」（「予は如何にして社会主義者となりし乎」『週刊平民新聞』第十号）明治四三年六月彼は宗内から擯斥された。また彼の主著『入獄記念無政府共産』は小作米不納、徴兵拒否、天皇制否定の三点を中心内容とするものであるが、小作米不納は禅の不耕食を排斥するところからきており、徴兵拒否は不殺生戒を生命とする仏教反戦論であり、天皇制否定は「釈迦何物ぞ」といった禅的な態度に通ずるものであった。

阿弥陀一仏を頼む真宗大谷派の高木顕明の場合は、彼の自坊浄泉寺が未解放部落の中心にあったことからはやくからその解放運動につくし、また廃娼運動のほか日露戦争中は反戦的態度を持していた。彼は戦争中の三八年に『余が社会主義』を書いたが、そこでは阿弥陀仏に絶対平等の慈悲をみ、釈迦を霊界の社会主義者とし、親鸞を同朋同行観をとる平民の味方としている。そして権力、富力を否定して慈悲を体認しながら共同生活を営むことをすすめ、非戦論を展開し、平和こそ真諦にかなう途だとしている。また、「欣求浄土厭離穢土」という教説を濁世から、真世へ、現世の不公平な社会から彼岸的浄土への社会主義建設であると解説したのである。

## 五、新仏教運動

明治後期において近代的脱皮をはかろうとする仏教運動の中で特に活発な動きをみせたのは新仏教運動である。彼らは前記のケースのように社会主義の立場こそとらなかったが、そうした運動には深い理解を示し、社会問題を誠実に受けとめようとした。先に述べたように日清戦争は、様々な意味で近代日本思想史における重大な転機であったが、それは仏教史にとっても同様で、西田天香が非戦論をもつようになったのは日清戦争中であり（『思い出』九ページ）、清沢満之を中心とする近代的信仰仏教形成の動きも、古河勇（老川）（一八七一—一九八）にみられる新仏教への胎動も共に、日清戦争の年に始まっている。この時期から、江戸時代以来の停滞した護教的宗学の近代的仏教への脱皮の動きの一つとして伝統的仏教学に対する自由討究の試みが古河によって始められるのである。古河は、「教育と宗教の衝突」事件で、国家主義者の尻馬に乗った他の仏教徒とは異なって良心的な発言をしたし、また自ら明治学院に学ぶなどキリスト教には、寛大な態度と関心を示したが、特にユニテリアンに強くひかれてその自由討究や伝説排斥に多くを学んだのである。このような古河の新しい仏教への要求は、明治三十二年十月に結成された仏教清徒同志会にひきつがれ有力な新仏教運動として展開されるのである。「清徒」の名はピューリタンにならったもので、その心意気を代表する主なメンバーは境野黄洋、高島米峰、杉村縦横（以上在俗者）、渡辺海旭（宗内人）らであった。彼らは次の綱領にもみられるように旧来の仏教の枠をこえ、宗教の近代化と、社会の改善を強く意識していた。「我徒は、仏教の健全なる信仰を根本主義とす」「我徒は、健全なる信仰、智識、及道義を振作普及して、社会の根本的改善につとむ」「我徒は、仏教及びその他宗教の自由討究を主張す」「我徒は、一切迷信の掃絶を期す」

「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、すべて政治上の保護干渉を斥く。」同会はユニテリアン協会会堂を借りて公開講演会などをもち、在俗仏教者を主体に、教団否定や無僧論を展開して他の仏教運動と対立し、むしろ自由を基本とするところからユニテリアンに深い親近感を示し、両者は互に協力をおしまなかつた。ユニテリアンの機関誌『六合雜誌』も「ユニテリアンと清徒同志会、此二者は我国に於ける新宗教の萌芽である。吾人は此二者が他日相合して一大団結と為り、我邦の宗教界を刷新するに至らんことを切望しておく」とまでいっている。

新仏教運動の新しさは、綱領にも明らかなように旧仏教との対決、自由討究、社会の改善、政教分離などにあつたが、それは帝国主義への移行期の日本社会において、具体的にどのような社会的政治的発言となつて現われたのであろうか。まず、彼らは、宗教、道徳、教育に対する政治的干渉をきっぱり否定したが、それだけでなく「国民道徳」という名で国民に強制されるものの本質である軍国主義的愛国心の虚偽性まで鋭く批判した。例えば三十五年十二月(註六)に発生したいわゆる哲学館事件(註六)に対しては、三六年三月神田錦輝館で倫理問題大演説会を開き文部省の弾圧を激しく非難した。また、「文部省訓令第一号」に対して境野黄洋は「教なき国——文部大臣の訓令を讀みて」(『新仏教』七卷、八号)を書いて批判した。大逆事件前後の思想の動揺期にあらわれる報徳主義、儒教復活、武士道鼓吹、戊申詔書発布などの一連の道徳主義の流行についても、同人の多くは万世一系のような偏狭な島国的愛国心を奨励するものであると排している。さらに、四五年の三教者会同について、同志会は明確な政治の宗教干渉とみて一月神田橋外和強楽堂で「宗教利用問題大演説会」を開き『新仏教』に指弾論文を多数掲載し、また同志会が中心となつて仏教主義新聞雑誌記者会を結成し、反対決議を行つたのである。

次に、戦争に対しては、敢えて反戦や非戦運動を拓げるまでにはいかなかつたが、不殺生戒の立場から会員の中に

は日露戦争に対しかなり勇敢に厭戦的傾向をとるものがあつた。たとえば、同人林竹次郎（古溪）は戦争のさなかに発表した三七年六月の「煩悶録」に「戦争を謳歌する宗教はあらざるべし、戦争を奨励する宗教家は到る処にあり。戦勝の祈祷は、人類を相手にする宗教のやることとしては、実に矛盾の甚しきものなり、宗教家及び教育家は戦争にたいしてよろしく超然たるべきなり」と警告している。その他多くの同人たちが厭戦的な論説や意見、厭戦詩を発表している。

また彼らは社会主義の立場こそとらなかったが、社会主義者特に平民社グループとは非常に親密な関係にあつた。境野黄洋や高島米峯は、警察に尾行されていたし、杉村縦横、田中治六、和田不可得、渡辺海旭、毛利柴庵は社会主義に関心をもち親交があつた。また逆に社会主義運動の中心人物で新仏教徒と相許していたものは堺利彦、幸徳秋水、森近運平、木下尚江、石川三四郎等で特に堺の多くの書物は米峯の経営する鶏声堂（丙午出版社）から刊行されていたし、秋水の遺著『基督抹殺論』も大逆事件後米峯が刊行したものである。尚江と米峯は起居を共にした時期があり、三四郎と米峯は哲学館の同窓であつた。

また、新仏教徒は社会運動にも活発であつた。足尾銅山鉍毒事件に対して社説を発表し、鉍毒被害民救済義捐金を募集した。有力な同人伊藤佐千夫は「鉍毒被害の民を憐みて詠める歌」を『新仏教』二卷十三号に発表した。また、新仏教徒は三三年九月公娼の廃止を提唱し、のち大日本娼会に加盟した。禁酒禁煙運動にも積極的に参加した。さらに乃木希典夫妻の殉死について、これが、美談として国民感情に受けとめられているさなか、境野黄洋は翌日『東京朝日』で「乃木大将自殺に就て（日本風教道徳の一案）」を発表し、人情論は別として道理として夫妻の殉死をとることができないと論じ非難を受けた。『新仏教』では林古溪が殉死は情死や縊死と異ならないと主張し、井上秀夫はこのような野蛮な風習が残っているようでは文明国と称されるかと疑問を提出したのである。

(註六) 哲学館講師中島徳蔵がミニアヘッドの『倫理学概論』をテキストに使用していたところ、卒業試験に臨席した文部省視学官隈本有尚が生徒の答案中不都合な個所があるとし、哲学館の倫理は国体に合わぬ不穩な学説を教えるものとして圧迫を加えた事件。

## 六、無我愛運動

マルキスト河上肇の入苑で有名な伊藤証信(一八七六——一九六三)の無我愛運動も(明治三八年六月)同様の歴史的課題を担ってあらわれたものであった。伊藤自身は真宗大谷派の出であり、彼の主観的意図はともかく、無我愛運動は仏教的無我とキリスト教的愛の結びついた運動であった。伊藤は真宗大学在学中、洋々たる前途を捨てて当時乞食の巢窟であった巢鴨の大日堂にこもり、そこで信念をえて、以来大日堂を本拠に雑誌『無我の愛』を出すなどの運動を開始するのであるが、その思想史的意義は一燈園の場合と共通して、執我のもっとも強く現われた帝国主義権力や独占に対して、仏教的無我を対置し宇宙の絶対愛による共存を説いたところにある。

伊藤証信は真宗大学から同大学研究院に五年間学んだが、この時期の真宗大学は清沢満之が学監として臨み、京都本山の御用教学から独立するため東京に移転し、優れた人材を教授陣としてかかえ、また近代仏教史に大きな功績を残した多くの人物が研究院の同窓にあった。また伊藤の学生時代には同宗派の村上專精の脱宗があり、明治三十年代は先にもふれたように思想的変動期であったから、青年仏教徒には懐疑的傾向が生じ、教団仏教から信仰仏教へという声が高まっていた。そして伊藤は三七年四月父の大病を機に、当時日本の思想界に大きな影響を与えたトルストイの『我懺悔』と『我宗教』を読み、そこからキリスト教的な無抵抗主義と純利他主義を学んだのである。

このような影響のもとに伊藤は八月、父の看病中回心したが、それは、「わが死生は一に只自然人類の掌中にあり、名と不名と功と不功と、是れ我が責任にあらずして、全く他の支配に存す。われは只出来得る限り、わが天職を勤めて、目前の自然人類を愛せんのみ」という悟りであった。そして天地万物の働きはすべて「愛」であるとして、その愛に対する感謝の生活として前述の大日堂で夜学を始め珠算、読書、無我愛を教えたのである。伊藤が真宗の教義と教団の現状との背離を感じはじめたのは真宗大学入学以前からであったが、ここにいたって彼は『無我の愛』十号に「真宗大谷派の僧侶に告ぐ」を書き（三八月十月）、完全に教団に袂別、脱宗したのである。その中で彼は「真宗の僧侶並に門信徒諸君、諸君は其の現今所屬の宗派を以て尚真宗なりと思惟しつつあるか。仏性は無我ならざるべからず、而して諸君所屬の宗派は、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」と書いている。

伊藤の脱宗に対する反響は大きく、社会主義者、文学者、キリスト者、進歩的仏教者らがこれを賛称した。伊藤の無我の愛を中心とする「確信」は次のようなものであった。

「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。何をか絶対の真理と云ふ。曰く言ひ難し、暫らく語を藉って之を無我の愛と名づけんか。

夫れ、宇宙の真相は無我の愛也。宇宙を組織せる一一の個体は、其真相に於て無我愛の活動也。即ち、一個体が自己の運命を全く他の愛に任せ、同時に全力を献げて他を愛する、之を無我愛の活動といふ。

吾人は久しく宇宙と自己との真相を覺らず、猥りに我執と憎悪と以て、自ら煩惱し来りき。而して今や則ち廓

然大悟、遂に絶対的平安の境を得たり、茲に翻つて思ふ。釈迦、基督、孔子等の諸聖の道、亦実に此れに外ならざりしを。

斯道は、其広大なること、其悠久なること、共に宇宙と同じく、言語の道断之思慮の方尽く。自今吾人が執る所の云為行動、幸に此大真理の幾分を顕はすことを得ば、吾人の本懐之に過ぎざる也。」(『無我の愛』第一号、三八年六月)

このように伊藤の無我愛思想の特徴は一、宇宙の中心を愛意識とみて執我からの解放をはかり、一、周囲と自己との障壁を除いて、両者が愛し愛されていることを自覚し、一、非寛容を排し特定の宗教的立場をもたず、そして、一、社会的に最も強く我執が現われている帝国主義や独占資本、それを背景とする軍国主義、政治権力や富力からの人間解放をはかろうとしたところにあるといえる。

二十世紀社会の政治的経済的エゴイズムをはじめとする様々の問題に愛を対置させ愛の社会関係を訴える伊藤に多くの注目が集まったが、社会主義者らも、伊藤の動きには大きな関心を寄せていた。脱宗の際も幸徳秋水ら社会主義者は伊藤を大いに激励したが、伊藤自身も社会主義には関心をもっていた。彼は平民社に入社しようと思ったこともあり、大杉栄、堺利彦、石川三四郎らと交わり社会主義無政府主義と宗教についても研究した。伊藤の動静は警察の注意するところであり、特に真宗大谷派内では伊藤に反感をもち、社会主義者と看做すものもあった。伊藤は大逆事件の時、「大逆事件の啓示」(『無我の愛』二八号、明治四四年三月)を書き出版法違反でとらえられている。彼は社会主義者でこそなかったが社会主義に関心をもちこれに関する論説を多く『無我の愛』に連載しているのである。これによると伊藤は、社会主義は自力我執の打破を任務としている点はとるべきだが、生産手段の共有だけでは絶対

的自由は実現されず、そこには自力的我執が残る、従って社会主義者は階級よりも人類に目を留め、個人の心霊にも注目し利他天真の宇宙の絶対愛に目覚むべきであると主張した。彼は日露戦争についても平和主義の立場から非戦論を展開したのである。

マルキスト河上肇がある時期無我苑に身を投じたことはあまりにも有名であるが、それは彼がそこに資本主義的我執に抗する力強い姿勢をみたからである。彼はまもなく無我愛運動の非実践性を不満として退苑するのであるが、河上の場合、キリスト教的ヒューマニズムとともに、ここでの宗教的経験でえた確固たる信念は、後に彼をして転向にも屈しないマルキストたらしめたのである。その意味でも無我愛運動を含め、いままで述べたような宗教運動はそれ自身社会思想、運動としての理論と実践に欠けるにもかかわらず、実は社会思想、運動を深く支える重要な根拠を提供したといえるのである。

参考文献

- 圭室諦成監修『日本仏教史Ⅲ』（近世、近代篇）、法蔵館、昭和四二年
- 吉田久一『日本近代仏教研究』、吉川弘文館、昭和三四年
- 『講座近代仏教』全六巻、法蔵館、昭和三六—四二年
- 岸本英夫『明治文化史』六、宗教篇、洋々社、昭和二九年
- 明治文化研究会『明治文化全集』宗教篇、日本評論社、昭和三年
- 吉田久一『日本の近代社会と仏教』、評論社、昭和四五年



常光浩然『明治の仏教者』上下、春秋社、昭和四三年

『現代宗教講座』V、創文社、昭和三十一年

笠原一男編『日本における社会と宗教』、吉川弘文館、昭和四四年

『日本近代と日蓮主義』（『講座日蓮』第四卷）、春秋社、昭和四七年

戸頃重基『近代日本の宗教とナショナルリズム』、富山房、昭和四一年

古田光『河上肇』、東大出版会、昭和三四年

河上肇『自叙伝』全五卷、岩波書店

吉田久一『仏教』（現代日本思想大系7）、筑摩書房、昭和四一年

久木幸男「清沢満之とその教育思想」（『横浜国大教育紀要』第八輯）

同「明治末期の教育事件と新仏教徒同志会」（『同紀要』第十二集）

この論文の作成にあたっては、以上の文献に多くを学んだが、特に資料については吉田久一氏の諸研究に負う所が大きい。特に記して謝意を表したい。