

真宗文庫

近代日本と親鸞

— 信の再生 —

安富信哉



東本願寺出版

もくじ

●はじめに 13

●序 章 近代の幕開けと親鸞 21

一 明治仏教の出発 22

I 転換期 22

II 廃仏毀釈 27

二 宗難の現起 31

I 危機の顕在化 31

II 起死回生への苦闘 38

三 宗門の維新 49

I 明治政府の宗教政策と「信教の自由」 49

II	新時代への対応	56
----	---------	----

●第一章 「親鸞の名を担う教団」を求めて……………67

一 清沢満之 68

I	改革への狼煙	68
---	--------	----

II	哲学者として	73
----	--------	----

二 『教界時言』 83

I	『教界時言』創刊	83
---	----------	----

II	教団改革の志願	86
----	---------	----

III	『教界時言』廃刊	92
-----	----------	----

三 『精神界』 96

I	再び東京へ	96
---	-------	----

II	僧伽への祈り	105
----	--------	-----

●第二章 いま、親鸞に聞く……………113

一 煩悶と求道の時代 114

I 文明開化・富国強兵の論理とその帰趨 114

II 浩々洞 121

二 暁烏敏―『歎異抄』を読む 128

I 『歎異抄』との出会い 128

II 『歎異抄』の再生 132

三 近角常観―『懺悔録』 140

I 青年期の煩悶 140

II 「求道学舎」設立 145

●第三章 親鸞の遺弟として生きる……………149

一 真宗と社会倫理 150

I 明治対外戦争と真俗二諦論 150

II 平和的文明への希求 154

二 高木顕明 161

I プロフィール 161

II 念仏者の生き方 166

三 「余が社会主義」 171

I 同朋社会の顕現を願って 171

II ふたつの問題 176

●第四章 親鸞教学の開頭……………179

一 明治から大正へ 180

I 守旧と近代の狭間で 180

II 浩々洞の動向 187

二 曾我量深―「地上の救主」 191

I 教学への問い 191

II 法蔵菩薩の感得 196

三 金子大榮―「真宗学序説」 201

I 精神主義の継承 201

II 宗学から真宗学へ 207

●第五章 親鸞・普遍への道……………213

一 視圈の拡大 214

I 新しい親鸞像 214

II 信仰表現の新形式 219

二 佐々木月樵―「大谷大学樹立の精神」 231

I 「人」の教育 231

II 「人」の解放 237

三 鈴木大拙―『ザ・イースタン・ブッディスト』 242

I 願に生きる 242

II 仏教の開放 246

●終章 新・親鸞主義の成立……………253

一 近代教学の始動 254

I 時代と教学の相関性 254

II 近代教学の始点 258

二 大正の終焉 262

I 宗教的「個」の思想 262

II 日本的精神風土の中で 265

三 信の課題 273

I	人間の側に	273
II	「人」の教学	278
III	人間の復興	285

●おわりに 292

親鸞・真宗関係〈近代略年表〉

文庫化にあたって 324

本書は、二〇一一年に真宗大谷派（東本願寺）の「宗祖親鸞聖人七百五十回御遠忌」を記念して出版された『シリーズ親鸞』全十卷（筑摩書房刊）より、第九卷『近代日本と親鸞―信の再生』を文庫化したものです。

凡例

*本文中、史資料の引用については、基本的に東本願寺出版（真宗大谷派宗務所出版部）発行『真宗聖典』を使用した。

*『真宗聖典』収録以外の引用については、『真宗聖教全書』（大八木興文堂）、『真宗史料集成』（同朋舎出版）などに依拠した。

*本書の引用文については、読みやすさを考慮して、文字の一部をかなに改め、新字・新かなを用いた。また、適宜ルビ、句読点を施した。

はじめに

近代の概念

本書は、〈近代日本と親鸞——信の再生〉というテーマで、親鸞の信が、近代の日本において、どのような場面に直面し、またどのような観点からその意味が再確認されたか、ということを概略的に辿ったものである。

近代とは何か。近代はいつから始まったのか。これについては様々な論議が交わされてきたし、それは今も続いている。しかし、近代という概念に決定的な答えを出すことは無理なように思われる。政治史的に、経済史的に、法制史的に、社会史的に、文化史的に……無数の見解が表明され、その見解は一様ではない。

ただ、近代の概念に決定的な答えを出すことは断念されたとしても、社会体

制の変動という視点からみれば、通説のとおり、日本の場合、近代は、幕藩体制の崩壊した明治維新（一八六八年）から太平洋戦争の終結（一九四五年）までというのが了解しやすいだろう。したがって、〈近代日本と親鸞〉というテーマは、明治維新から太平洋戦争終結まで、和暦でいえば、明治・大正・昭和前期にまたがる八十年近い期間における、親鸞と日本（人）との関係を取り扱うということになる。この激動の期間において、浄土真宗の祖である親鸞は、人々とどのよう^にに切り結んだのか。

もとよりその全体像を描くことなどできない。誰しも時代を見通す神の視点をもつことは不可能だからである。そうである以上、私にできることは、自ら選んだ視^{パースペクティブ}角から、親鸞が近代と切り結んだ断面を剔^{てっけつ}抉し、これを描き出すことに限られるだろう。

信の覚醒

私の選んだ視角、それは、「信の再生」である。廃仏毀釈に始まる日本の近代は、まず維新政府の神道国教化政策による信教自由の圧迫があり、またキリスト教解禁による新しい信仰の到来があり、さらにヨーロッパ合理主義による仏教信仰の否定があり、何よりも仏教徒自身の自信の喪失がそこにあった。これらの諸事象は、これまで幕府の保護政策のもとで安逸の夢を貪ってきた仏教界をかつてない危機に陥れた。

その危機がもっとも深刻であったのは、親鸞を宗祖と仰ぐ真宗であった。かつては民衆の心の拠り所となり、権力とも対峙した真宗は、いまや近代文明にふさわ相応しくない「愚夫愚婦の宗教」と啓蒙思想家からさげす蔑まれ、内部的には教権主義のなかに封建的呪縛から脱却できないまま停滞していた。

ただ、このような維新期の試練を経て、やがてかつてない危機的事態のなかで、親鸞の信に自らの生命の糧を見出し、枯渇した信に再び息を吹き込んだ諸

先覚が現れた。その信の群像に私は目を見張る。

近代の期分

近代における信の諸相を、その一部でも点描すること、それが本書の狙いである。ただ、一口に近代といっても、その幅は広く、そこに現れた先覚者は少なくない。それゆえにいくつかの点に局限して叙述することを余儀なくされる。第一の局分は、近代を明治と大正の二期に限ることである。それは、昭和前期の諸問題が、明治・大正の延長としてあること、さらに昭和初期以降、イデオロギー問題、戦時教学問題など、別の論点が発生したことからである。第二の局分は、浄土真宗を、主として真宗大谷派（東本願寺）の場合において見ることである。それは、近代真宗教学をみる場合、清沢満之きよざわまんしに影響を受けた浩浩洞系こうこうどうけいの人々の存在が、機関誌『精神界』（明治三十四—大正八年）とあいまって、大きいと考えるからである。第三の局分は、それぞれの先覚者の著述を具

体例として挙げることである。それは、いくつかの著述が、時代を画する歴史的意義を担ったからである。

なお、近代を明治と大正の二期においてみた場合、その六十年の歴史の経過をどのように期分するかという問題がある。明治仏教の推移について、吉田久一は、

(1) 維新仏教Ⅱ廃仏毀釈と仏教の覚醒

(2) 明治中期仏教Ⅱ啓蒙仏教から近代仏教へ

(3) 明治後期仏教Ⅱ近代仏教の形成

という三期に分けて見ている（『日本の近代社会と仏教』）。明治仏教の画期点を、この視点からみることはいかにも妥当である。もしこれに大正仏教を加えるとすれば、

(4) 大正仏教Ⅱ近代仏教の成立

とでもいうことができるであろう。

では、近代の真宗の歴史的経過において、私たちはどのような画期点を見出

すことができるのだろうか。これを「信の再生」という視角からみた場合、

(1) 維新时期Ⅱ開国の衝撃と信の危機

(2) 明治中期Ⅱ宗門の再建と信教の自由

(3) 明治後期Ⅱ精神主義の唱道と信の覚醒

(4) 大正期Ⅱ近代教学(新・親鸞主義)の成立と信の公開

という四つのエポックに局限してみることはできないのではないだろうか。

末代としての近代

想えば、親鸞の仏教史観によるなら、近代といっても末代の相のなかにあるのであろう。親鸞は、

末代の道俗・近世ごんせの宗師、自性じしょう唯心に沈みて浄土の真証へんを貶へんす、定散じょうさんの
 自心に迷まどいて金剛の真信くちに昏くらし。

(『教行信証』信巻別序)

といっている。すなわち末法の世の出家者も在家者も、近年の各宗の祖師たちも、しやうどうもん聖道門の唯心論的な浄土観に沈んだり、あるいは浄土門の中にありながら、『観無量寿経』の定善じやうぜん（瞑想主義）・散善さんぜん（倫理主義）的な浄土観に迷ったりしていると指摘する。注意するべきは、ここで親鸞が、「末代」と「近世」を不離のものとして捉えていることである。この仏教史観は、私たちが、明治以降の「近代」仏教をみる場合にも妥当するであろう。

釈迦如来かくれましたして

二千余年になりましたまう

正像の二時はおわりにき

如来の遺弟ゆいていひきゆう悲泣せよ

（『正像末和讃』）

釈迦の遺徳がまだ生きていた正法時代でも、それに続く像法時代でもなく、仏教が衰退した末法時代が今なのだという。その親鸞の歴史認識は、近代を見

ようとすると私たちも忘れてはならない視点であろう。親鸞は、そういう中で本願に帰し、念仏もうすべきであると説いた。そして、滅後六百年の星霜を経て、廢仏毀釈という末法的情況下に幕開けし、『大集経』だいじつぎょうのいわゆる「鬪諍堅固」とうじょうけんこしながらの修羅世界を現出した近代、末法史観を基底とする親鸞の教え（本願史観）の真実が先覚者たちによって確かめられたのである。

ともあれ、このようなくつかの基本的な確認を通して、以下の論述を進めていきたいと思う。なお、年号の表記については、現在、様々な論議がある。ただ、本書では、論述内容の性格上、西暦と和暦を併用した。

序章 近代の幕開けと親鸞

一 明治仏教の出発

I 転換期

危機の工ボツク

明治という時代は、日本にとって近代の出発期であったが、日本仏教にとっても新しい出発の時代であった。明治維新から、日清・日露戦争を経て大正期に至る時代は、近代社会の中で、伝統思想である仏教の試練の時代であった。もちろん因襲的な形では、仏教は残っていったが、一方では、近代の洗礼を受けて、どのようにしたらこの伝統思想が近代に生き残っていけるだろうかという試行錯誤が繰り返された。様々な形で仏教は歴史と関わり、歴史から問いかけられてきた。近代の開幕期の仏教の試行錯誤を現代という時点から振り返っ

てみると、私は、自らのありように、大きな問いを投げかけられているという想いを禁じえない。

〔近代は、日本にとって〕〈危機 (Krisis)〉と称されるエポックである。そのエポックにおいて、崩れゆく古い規範と、将来へ向けての新たな実験的試みとの間に〈分岐線 (Krisis)〉が敷かれる。それゆえ、少なからざる人びとがその危機に関する内省の時をもち、建設への提言を公表したのである。

(竹田純郎『モダンという時代』)

危機を通して、生命の回復をはかるといふことは、いつの時代でも起こることである。危機は、多く悲劇に終わるが、危機は、転機としての意味ももつ。危機を通して、新しい地平が開けるのである。近代は、まさに仏教にとって新紀元・新時代 (epoch) を築いた画期として創造的な意味をもった。

第二の鎌倉

日本の中世の仏教を例とすれば、新しい仏教の流れは、危機のなかから興ってきたことが分かる。平安時代の仏教の頹廢状況、いわゆる末法のなかから逆にそれを梃子として鎌倉時代の仏教が興ってきた。その仏教復興の先頭に立った人が法然上人であった。

明治の到来もまた仏教界にとって大きな危機であった。江戸時代の仏教保護政策の反動として、廢仏毀釈が行われたが、神道国教化政策のなかで、仏教は不遇な扱いを受けた。さらに外国からは西洋文明が流入し、仏教は、近代的な合理主義の精神に合わないと言難された。またアメリカを中心に入ってきたキリスト教は仏教を旧習として否定した。

こういう苦境のなかで仏教そのものの回復が、仏教者の側から図られるのであるが、その意味で、明治仏教は、鎌倉仏教と非常に似たような状況にあった。日本仏教の歴史には、いくつか大きな節目があるが、明治時代は、「第二

の鎌倉」(安田理深やすだりじん)ともいうべき仏法興隆の転機であった。

仏教興起の三段階

明治時代とは一八六八(明治元)年から一九一二(明治四十五)年までの長い期間である。日本の歴史にとってそうであったように、日本の仏教にとって、その四十五年間は、単調な時間の経過であったのではなく、そこには大きな起伏があった。それは、現代の仏教史の専門家からみれば、様々に分析される。しかしそれは、その激動の中に生きた明治の仏教者にも目眩めくるめくような体験であった。私は、大内青巒せいらんの「明治仏教史話」とか島地大等しまじだいとうの「明治宗教史」などを大変に興味深く読むのであるが、いま、明治時代の仏教の流れをどのようふかに俯瞰かんするかということになると、清沢満之きよざわまんしが「仏教の興起」(明治三十二年)と題して知恩院で行った講演によって眺めてみるのが当面有益であるように思う。

このなかで清沢は、事物の展開は、三段階においてみるのが適當であるといつて、明治の歴史について三区区分したあとで、「仏説に於けるも三段あり、我々が仏教に向うも三段あり、仏教興起も三段の階級あるものなり」という観点に立つて、三段論法に基づき、明治仏教の歴史的展開について論じている。

大雑把に反復すれば、明治仏教の第一段の歴史は、廃仏毀釈によって仏教が自信を喪失した時代である。第二段の歴史は、ヨーロッパの哲学や理学（自然科学）によって、キリスト教を非難し、仏教のそれに較べて優秀なることを自覚した時代である。第三段は、「宗目的の信仰」によって、仏教の眞実の意味を見出し、興起せしめる今日の状況である。すなわち明治後期を信の覚醒期とする。清沢は、明治仏教の歴史的展開を、ヘーゲル流に弁証法で論じるのであるが、この三区区分は、明治仏教を回顧する一つの目安となるであろう。

II 廃仏毀釈

神仏判然令

「太平のねむりをさます上喜撰（蒸気船）、たった四杯で夜もねむれず」。そんな当時の庶民の落首が示すように、ペリーの来航を機に日本の歴史は大きく転回した。開国によって、西洋の科学文明、新しい文化が奔流のように日本に流れこみ、やがて禁制であったキリスト教が主としてアメリカから入ってきた。

このような西洋のインパクト（衝撃）に対して、維新政府は、天皇制を軸に民族の自立性を確保しようとした。宗教政策の面では、神仏判然令が布かれ、天皇制のもとに、神道を国の宗教とし、仏教を排除しようとする神道国教化政策が現れた。明治元（慶応四、一八六八）年、神仏分離というもってもらしい名で廃仏毀釈が行われ、各地で暴動に近いような状態が引き起された。

排仏思想は江戸時代から強かったが、そこには、倫理主義的立場、政治経済的立場、科学的立場の三つがあるといわれる。倫理主義的立場の中心は林羅山らざんらの朱子学者で、仏教は五倫五常ごりんごじょうを否定するという非難である。政治経済的立場は、中井竹山ちくざんの『草茅危言そうぼうきげん』などにみえる考え方で、仏教の封建経済に及ぼす圧迫、僧侶の遊墮に対する非難などである。科学的立場は、仏教の輪廻転生説、あるいは仏教宇宙観としての須弥山説しゆみせん等への批判で、山片蟠桃やまがたほんとうその他に現れていた。これに幕末には復古神道の平田篤胤あつたねらの国粹主義が加わるが、このような排仏思想は、明治期に至って廃仏行動へと進む。

「三条の教則」

一八七二（明治五）年には、国家宗教として神道の国民への精神的浸透をはかって、敬神愛国けいしんあいこく、天理人道、皇上奉戴こうじょうほうたいのスローガン、いわゆる「三条の教則」が發布され、その宣布の機関として、やがて大教院だいきやういんが設置され、教導者

として僧侶が駆り出された。政府は、国民教化を、神道一色で行おうとしたが、やがてこれは、仏教の僧侶の助けを借りないわけにはいかなくなり、従来じんぎの神祇省を教部省に改め、僧侶を教導職として採用することにした。この教導職の養成のために設置されたのが大教院なのである。この役所は、浄土宗の大本山である東京・芝の増上寺に置かれた。増上寺の山門の前には鳥居が立てられ、本尊の阿弥陀如来は、倉の中に押し込められ、神道の神体である鏡を置き、造化の三神あめのみなかぬしのかみ（天御中主神、高皇産靈神、神皇産靈神）と天照大神あまてらすおおみかみの四柱が祀られた。その結果、

八ッ橋の台には海のもの、山のもの、生々した魚もあれば、血の滴したたれる様な鳥もあり、勿論大根も菜葉もあるが、それを紫衣緋紋白の装束の坊サン達が、柏手かしわでを打つては順々に送つて居る。実に言ひ様もない可笑なものであつたのである。……終に坊主頭に烏帽子直垂ひたたれの出立ちであつたなどといふ奇談もある。……こんな惨酷な滑稽なことは、かつて見聞いたことがな

い。

(大内青巒「明治仏教史話」1)

というような珍妙な光景が出現した。肉食・妻帯・蓄髪が僧侶に許されたのもこの頃である。これらの一連の政策は、実質的に仏教を解体し、支配者のイデオロギーによって国民を牽引しようとする企てであった。

仏教教団は、これまで幕府の保護を受け、その代償に民衆支配の一翼を担ってきた。しかし人間の独立を究極課題とする仏教の根本精神からすれば、これは非本来的なあり方であった。維新の危機は、その精神を奉ずる仏教教団がどれほど自立できるか、試される試金石となった。

二 宗難の現起

I 危機の顕在化

両堂の焼失

親鸞を宗祖と仰ぎ、その教えを伝承してきたのは真宗教団である。真宗は、幕末から明治にかけて、「宗難」ともいうべき危機に直面する。東西両本願寺の動向を一瞥^{いちべつ}してみると、東本願寺は、近世の初頭に、本願寺教団から別立されたとき、徳川家康から京都の現在地の寄進を受け、のち、さらに家光から隣接地の追加を受けるなど、幕府から特別な恩顧があった。しかし幕末に至り、国全体が、佐幕か勤皇か、開国か攘夷かで揺れるなか、東本願寺は窮地に立たされることになる。一方、西本願寺は、教団の基盤に長州門末が大きな位置を

占めたため、終始尊皇派と行動をともした。長州侵攻に際しては、覚法寺鉄てつ然ねんが金剛隊を組織し、高杉晋作の奇兵隊傘下に属して幕軍を敗走させるなど、勤皇方への忠誠を誓っていた。しかし両本願寺とも、明治元年の神仏判然令を機に多くの末寺が、廃仏毀釈の暴動に曝され、政府の神道国教化政策のもとで、廃合寺や神祇崇拜を押しつけられてくる。

とりわけ東本願寺は、一七八八（天明八）年以来、明治までの八十年間に、四度も堂宇、ときには学寮、寺内町の大半までも火魔に奪われてきた（参照、『江戸時代の東本願寺造営』同朋大学仏教文化研究所）。その間に宗祖六百回忌（一八六一年）も勤修こんしゅうされたが、一八六四（元治元）年七月の禁門きんもんの変に際しては、長州勢が市街へ攻め入り、幕府方の京都守備軍と衝突する。その兵火の中で、東本願寺の両堂（御影堂・阿弥陀堂）は、仏光寺、市街地の二万八千余戸とともに烏有うゆうに帰した。以後、両堂の再建事業は、明治新政府への協調とともに、東本願寺宗門の主要な課題となってくる。

「強縁の教団」

このような政治的転換期に至り、宗門で強調されたのは、真宗護国論である。教団は、明治の廃仏毀釈とさまざまな宗難に対して排耶護國はいやごこくの旗を掲げて、天皇制国家との協調路線に立ったが、それは、仏教は国害であるという平田篤胤らにみられるような排仏論の興隆に対応している。真宗においては、とくに『仏説無量寿経』下巻の教説によって、仏教が王法護国、護国安民の道であると強く主張され、親鸞が皇室を尊崇したことを示すため、しばしば、

朝ちやう家かの御おんため国民のために、念仏をもうしあわせたまいそうらわば、めでとうそうろうべし。

（『御消息集』広本・第七通）

という一節が引き合いに出された。近代の歴史学者である服部之総はつとりしそうは、真宗教団は、覚如かくによ以来、国家を強力な助縁とし、また世俗権力を支える、「強縁かうえんの教