十九世紀の真宗とキリスト教

――自他認識をめぐって――

岩田真美

はじめに

二十世紀後半の頃から宗教多元的状況が認識されるようになり、昨今ようやく宗教間対話に関心が向けられるようになった。しかしながら、宗教間対話に関する研究はキリスト教側からのものが多く、仏教側の研究は未だ少ない状況にある。[1] しばしば宗教とは非歴史的な概念と認識されがちであるが、日本に「宗教 religion」という言葉が伝わり、定着し始めるのは十九世紀後半のことである。近年、宗教学の分野で盛んになった「宗教」概念研究[2]において明らかにされたように、江戸時代以前の宗教とは「宗派の教え」を意味する用語に過ぎなかったが、今日私たちが用いている意味では西洋語の religion に出自を持つものであり、それが「宗教」と訳されて一般化するのは明治十年代頃からといわれる。そして、この「宗教」概念の中核には、キリスト教の影響があるとされる。

西洋の「宗教」概念が日本に定着する過程で大きな役割を果たした人物として、島地黙雷（一八三八～一九一一）があげられる。黙雷は、明治五年（一八七二）に日本の僧侶として初めて洋行を経験した。そして、外遊先でキリスト教を模範とした「宗教」概念を学び、これを日本に紹介した。そこで本稿では、黙雷の洋行経験を通して、

彼がキリスト教という他者をいかに理解するようになるのか、また西洋の「宗教」概念を知ったことは自己（真宗）に対する認識にどのような変化をもたらしたのかを解明したいと考える。

幕末の開国によるキリスト教の流入に対して、日本の仏教者はキリスト教を排斥するために排耶論を著し、活発な護法運動を展開した。このため十九世紀における仏教とキリスト教との接触は、これまで「対外論争」として論じられてきた。しかし、本稿ではこれを仏教者の「自他認識」という視角から問い直してみたい。そもそも「対外」という言葉には、実際にはその「外」に対応する「内」が存在しており、その「内―外」という関係は、同時に「自―他」（自己と他者）の関係に置き換えることができる。[3] また、その「自己」や「他者」に対する認識は、近世から近代へと至る転換期の中で変化し続けており、その過程を自他認識の「転回」として捉えたい。すなわち洋行経験を通して「西洋」「キリスト教」という「他者」との出会いが島地黙雷の「自己」（真宗）認識にどのような影響を及ぼしたのか、彼の「自他認識の転回」過程を検討する。そして、新たな視座から真宗教学の近代化への道程を解明する手掛かりとしたい。

これまで真宗教学の近代化は明治三十年代に入ってからといわれてきた。[4] とくにこの時期の前田慧雲（一八五七～一九三〇）による「教理史」「教学史」研究の開拓は、龍谷大学における近代真宗学の形成に大きな影響を与えている。またその後、前田慧雲の著作を検討した龍溪章雄氏は真宗教学の近代化はすでに明治二十年代に始まっていたことを明らかにした。[5] しかし、明治二十年代の近代化へと至るまでの過程については、未だ解明されておらず、前述の「自他認識」という視座からその一端を明らかにしたいと考える。

一、洋行前の島地黙雷のキリスト教観

まず本項では、洋行前における島地黙雷のキリスト教観から明らかにしたい。また明治維新という大きな時代の転換が仏教にどのような影響をもたらしたのか、若干検討しておきたい。

日本は明治維新を経て、東アジアで最初の国民国家体制を有する近代国家へと変貌していくが、それは日本人の思想や宗教観にも大きな変化をもたらした。周知のように明治維新のイデオロギーとなったのは復古神道思想であった。慶応三年（一八六七）、朝廷は「王政復古」の大号令を発して神祇官を復興させると、明治元年（一八六八）には「神仏分離令」を出した。これによって神社からは仏教的要素が一掃され、それまで融合していた「仏教」と「神道」が厳格に区別された。さらに明治三年（一八七〇）、「大教宣布の詔」を出した明治政府は神道国教化による祭政一致を国是とし、その政策を推進させるために神祇官に宣教使を設置して国民教化を行うようになる。これらの政策を背景に、各地では寺院や仏像の破却、寺院の廃合、僧侶の還俗が強制されるなど、いわゆる廃仏毀釈運動が激化した。

このような状況下において島地黙雷は護法活動に奔走していたが、明治四年（一八七一）には「教部省開設請願書」という建白書を明治政府に提出し、教部省の設置を要求した。この建白書には、洋行前における黙雷のキリスト教観が端的に表れている。この中で黙雷はキリスト教について「方今祆教ノ民ニ入ル、日ニ一日ヨリモ熾也。国家ノ禍害之ヨリ大ナルハナク、朝野ノ疾蠹之ヨリ甚シキハナシ」[6]といい、キリスト教を「祆教」と呼んで邪教視するとともに、その流入は「国家ノ禍害」になると述べている。すなわち江戸時代における仏教は宗門改めとしてキリスト教を防ぎ、民衆を教化して幕藩体制の一役を担ってきたが、そのような役割は維新後に廃された。しかし、

キリスト教の禁教令は明治六年（一八七三）頃まで継続されていたことから、黙雷はキリスト教を防ぐには仏教の力が必要であるといい、「教部省開設請願書」の中で次のように主張した。

果然則今ノ僧ヲ督シテ今ノ民ニ向ヒ、今ノ教ヲ正フシテ今ノ政ヲ布キ、民ヲシテ依定スル処アリテ、信従スル所ニ安セシメハ、之ヲ駆テ祆教ノ中ニ入ラシメント欲スルモ得ヘカラスシテ、外誘百端術ヲ巧ニスルモ、未タ以テ懼レヲ為スニ足サラン。是誠ニ時勢ノ最モ先ンスヘキ者ニシテ、之ヲ行フ最モ易キ所也。曰、然ラハ宣教ノ官ノ如キ之ヲ云何セン。臣以為ク、政教ノ相離ルヘカラサル、固リ輪翼ノ如シ。政権已ニ上ニアリ、教柄豈独リ下ニ属スヘケンヤ。(7)

つまり、黙雷の構想は「教部省」を設置して、従来のように仏教が民衆を教化してキリスト教を防ぐことで、神道のみならず仏教が明治政府の一翼を担うべきだというものであった。そこには仏教の有用性を主張することで活路を見出そうとする黙雷の護法意識が垣間見える。またここでは「政教ノ相離ルヘカラサル、固リ輪翼ノ如シ。政権已ニ上ニアリ、教柄豈独リ下ニ属スヘケンヤ」と述べており、政教関係を王法仏法相依説で捉えている。

このような黙雷のキリスト教や仏教に対する認識は、洋行を経験することによってどのように変化していくのだろうか。

二、洋行経験とキリスト教との出会い

1　島地黙雷の洋行とその目的

明治五年（一八七二）一月、西本願寺は日本で初めて西洋に向けて僧侶を派遣した。当初の計画では木戸孝允（一八三三～一八七七）の計らいで、西本願寺第二十一代宗主となる明如（一八五〇～一九〇三）が、明治四年

（一八七一）十一月に岩倉使節団とともに渡航する予定であった。しかしその直前に先代の宗主広如（一七九八～一八七一）が没したため、明如は洋行を取りやめることになり、明如の代理として連枝の梅上沢融（一八三五～一九〇七）、随行員として島地黙雷、留学生として赤松連城（一八四一～一九一九）、光田為然（一八四八～一八七五）、堀川教阿（生没年不詳）が、岩倉使節団の出発から約二カ月遅れで派遣されることになった。周防出身の島地黙雷は、木戸孝允や伊藤博文（一八四一～一九〇九）など長州閥の政治家と親交が深く、洋行の計画も彼らの話し合いの中で進められた。未だ限られた人にしか海外渡航が許されない時代において、西本願寺の僧侶がいち早く洋行を経験できたのも、このような人脈によるところが大きいと考えられる。

黙雷らの洋行に際して、明如が明治政府に提出した「渡航願書」には、「海外ノ教法追々辺境ニ伝播仕候哉ニモ相聞、民心多岐、遂ニ紛擾ヲ醸シ可レ申ト不レ堪ニ杞憂一候。就テハ知レ彼知レ己之格言モ有レ之候間、各国布教ノ事情モ及ニ見聞一度」[8]とあり、洋行の目的は護法のため、キリスト教を中心とする西洋の宗教事情を調査することにあった。また「知レ彼知レ己（彼を知り己を知る）」という言葉にも表れているように、西洋の文明国におけるキリスト教を知ることで、新たな時代における自己（真宗）の在り方を模索しようとしていたことが窺える。明治維新後の日本は「文明開化」を成し遂げるべく、西洋の文化や思想を急速に導入するようになった。このためキリスト教の公認も議論されるようになり、こうした大きな時代の変化の中で仏教側も対応を迫られていた。

島地黙雷をはじめとする明治初年の真宗僧の洋行について、吉田久一氏はその意義を次のように述べている。

> 西本願寺派の沢融・教阿・黙雷・連城・為然、東本願寺派の光瑩・白華・舜台・信三の洋行は、後世へ大きな影響を与え、この洋行から明治仏教を動かす原動力の一つが生まれたといって過言でない。西本願寺派の洋行については、表面的には木戸孝允が与って力があったが、その背後には黙雷等がいたことはいうまでもない。[9]

すなわち吉田氏も指摘するように、黙雷らの洋行は日本仏教の近代化に多大な影響を及ぼしたと考えられる。では黙雷の果たした役割とは如何なるものであったのか、次に考えていきたい。

2　島地黙雷の「宗教」理解

島地黙雷が「宗教」という新しい言葉を使い始めたのは洋行中のことである。『島地黙雷全集』に掲載された黙雷の著作を年代別に分析した堀口良一氏によれば、黙雷が初めて「宗教」という言葉を用いたのは明治五年（一八七二）に著した「建言　三教合同ニツキ」であったという。また「建言　三教合同ニツキ」は、「三条教則批判建白書」の草稿であったとされる。(10)

ここでは黙雷が洋行中に著した「三条教則批判建白書」と、その草案と考えられる「建言　三教合同ニツキ」を中心に、黙雷の新たな「宗教」理解について検討してみたい。

黙雷が洋行した直後、明治五年（一八七二）三月に教部省が設置された。教部省は、基本的には神仏合同による国民教化を行う機関であった。しかし、次第に神道重視の政策に傾いていき、「三条教則」(11)が出されると僧侶も神道的教義を説き、神祇を拝することが強制されるようになっていった。外遊先で教部省の実態を知った黙雷は、西洋で新たに学んだ「宗教」概念をもって、明治政府の宗教政策を批判するようになる。まず黙雷は「三条教則批判建白書」において、その政策を次のように批判している。

> 此頃政府新ニ彼此ヲ採合シ、更ニ一宗ヲ造製シ、以テ之ヲ人民ニ強ユ、顚倒ノ甚シキト云フヘシト。臣当時以為ク、是レ亦外教公許ノ訛伝ニ同シト。今ニシテ其ノ説ノ真ナルヲ知ル。欧人ノ笑弾スルモ宜哉。夫宗旨ハ神為也、人ノ造作スヘキ者ニ非ス。奚ソ制度・法律ノ衆議ニ依テ相定メ、之ヲ布告スルカ如キ者ナランヤ。何者、

生死ハ人ノ知ルヘキ者ニ非ス、心思ハ人ノ抑ユヘキ者ニ非ス。[12]

黙雷によると神道の従属下のもとに仏教を統摂しようとする明治政府の教部省政策は、人為的に「一宗ヲ造製」するようなものであり、そのような宗教の在り方は非文明的だと指摘する。また「心思ハ人ノ抑ユヘキ者ニ非ス」と述べているように宗教とは心の問題であり、政治権力によって強制すべきものではないとして、信教の自由を主張している。また政教関係については、

政教ノ異ナル固ヨリ混淆スヘカラス。政ハ人事也、形ヲ制スルノミ。而シテ邦域ヲ局レル也。教ハ神為ナリ、心ヲ制ス。而万国ニ通スル也。[13]

と述べている。つまり政治とは「人事」で形を制し、一国に限定されたものであるが、宗教とは「神為」で心を制し、万国に通ずる普遍性を持っているとして、政治と宗教の分離を主張した。洋行前の黙雷は政治と宗教の関係について「政教ノ相離ルヘカラサル、固リ輪翼ノ如シ。政権已ニ上ニアリ、教柄豈独リ下ニ属スヘケンヤ」[14]と述べていたが、西洋において「信教の自由」や「政教分離」という新しい概念を知った。また以前はキリスト教を「祆教」と呼んで邪教視していたが、その認識にも変化が見られるようになる。

路得・加爾般・ツビングリー等ノ英傑、数百巻ノ著書アル者ニシテ、羅馬法主ノ威権ニ抗シテ更ニ其教宗ヲ改ムル者ト云ヘトモ、未タ自ラ教ト宗旨トヲ造出セス。僅ニ耶蘇宗ノ「レホルム」〈改革〉ニ居シ、新教一派ノ盟主トナルノミ。之ヲ爾来碩学強才種々ノ派流ヲ出スト云ヘトモ、経書釈解釈ノ不同ニ出テ、自ラ教ヲ立ル者ハアラス。近世「モルモン」私ニ一教ヲ製スト云ヘトモ、此レ僅ニ夫妻ノ別ヲ異ニスルノミ。而シテ此猶古書ノ土中ニアル者ヲ得テ此ニ依ルト云トキハ、其全ク己ニ出ルモ説ハ必ス神授ニ託ス。是宗教興起ノ常ニシテ、天下ノ諸教概ネ此ニ基カサルハナシ。[15]

ここで黙雷がいう「路得・加爾般・ツビングリー」とは、キリスト教の宗教改革を主導したマルティン・ルター（Martin Luther 一四八三～一五四六）、ジャン・カルヴァン（Jean Calvin 一五〇九～一五六四）、フルドリッヒ・ツヴィングリ（Huldrych Zwingli 一四八四～一五三一）のことであり、彼らを「英傑」と称して評価している。また彼らは新たに宗教を「造出」したのではなく、宗教改革運動によってローマ・カトリック教会から分派し、プロテスタントの流れをつくったのだと紹介している。そして、宗教が起こる背景には人為を超えた働きとして「神授ニ託ス」ことが必要であり、明治政府の教部省政策のように人為的に宗教の形を変えようとすることは誤りであることを指摘しようとした。さらに黙雷は、

各国未タ開明セサル時ニ当テハ、諸多ノ神ヲ奉テシ之ニ敬事ス。而シテ之ヲ衆神教ト云、欧州ノ初メ亜細亜・阿弗利加・欧羅巴、往古皆爾ラサルハナシ。開明ノ今日ニ至テハ希臘・羅馬・埃及等、皆之ヲミトロジイト称シテ一切之ヲ払ヒ除ケリ。今一人ノ尊奉スルナシ。（中略）今猶野蛮ノ国ニ於テハ多少衆多ノ神ヲ崇ム。(16)

と言及しており、文明が開ける前の宗教は多神教の形態をとっているが、文明が開けると宗教は多神教から一神教に進化するという宗教進化説を主張するようになる。そして、多神教である神道を「野蛮ノ国」の宗教と位置づけ、キリスト教的な宗教観から明治政府の神道国教化政策の非文明性を批判するようになった。

三、島地黙雷における自他認識の転回

1　真宗とプロテスタントの比較

洋行中の黙雷はエルネスト・ルナンの『耶蘇伝』等のキリスト教書を読み、その教義を学んでいたが、とくにプロテスタントの教えに興味を持っていたようである。また東洋学者のレオン・ド・ロニー（Léon Louis Lucien

Prunol de Rosny 一八三七〜一九一四）らと宗教について対話を行うなどしている。ロニーによると黙雷が最も気にしていたことは日本が近代化していく中で、仏教が近代的な思考様式とうまく調和していけるかどうかにあったという。[17]

黙雷が洋行中に著した「教法ノ原」には、それらの研究成果の一端が表れている。まず本書の中で彼はカトリックとプロテスタントを比較し、その優劣について次のように指摘している。

> 旧教ニ悪ム所ハ固リ一二ニ止マラスト云ヘトモ、之ヲ要スルニ、一立不変、時勢ノ遷更ヲ知ラサルニ依レリ。彼レ古ニ適スルモ自ラ今ニ応セサルアリ。況ヤ復年時ノ久シキ、流弊随テ百出セリ。新教ニ取ル所ハ、之ニ異ニシテ、時ニ応シ勢ニ随ヒ、屢以テ変換セリ。是大少廿余派ノ別アル所以ニシテ、欧人多クハ之ヲ美トセリ。然リ而シテ今文運益熾ナリニ至テハ、各国皆云ク、今ノ教猶政ニ妨アリ、之ヲ一変セサル可ラスト。夫欧州ニ在テ猶然リ。況ヤ之ヲ我ニ施サハ其美トスル所猶害アリ、況ヤ彼レ自ラ害アリト云ヘル者ヲヤ。[18]

黙雷はカトリック（旧教）について「古ニ適スルモ自ラ今ニ応セサルアリ。況ヤ復年時ノ久シキ、流弊随テ百出セリ」と述べているが、一方、宗教改革運動によって興起したプロテスタント（新教）を「時ニ応シ勢ニ随ヒ、屢以テ変換セリ」として評価している。自らも西本願寺の教団改革運動を主導してきた黙雷にとっては、プロテスタントに共感する点が多かったのかもしれない。しかし、結論的には「今ノ教猶政ニ妨アリ」といい、しばしば宗教戦争を惹き起こすキリスト教の弊害についても触れられている。

さらに黙雷はプロテスタントと対比させながら、真宗について次のように述べている。

> 独リ浄土真宗ノ開祖、夙ニ大卓見ヲ開キ、諸宗不共ノ一教ヲ興ス。之ヲ本邦ノ新教ト云ハン歟。何者、諸宗通常諸仏菩薩ニ幷事ス。真宗独リ弥陀一仏ヲ立ツ。〈教主ノ釈迦、脇士ノ観音・勢至ヲタモ別立セス。一切摂メ

テ弥陀ニ帰シ、敢テ其心ヲ分裂セシメス。〉殆ト天主一尊ヲ立ツルニ同シ。諸宗通常ト占・祈禱ヲ許ス、真宗独リ之ヲ禁シ、敢テ妄リニ淫祠ヲ献シ、巧ミニ私福ヲ貪ラシメス。（中略）諸宗通常諸行ヲ以テ成仏ノ因トス、僧侶自ラ低昂アリ。真宗独リ一因一果ヲ談ス。僧俗同シク仏力ニ托ス。僧ハ只弘教ヲ職トスルノミ、全ク彼僧ノ人ニ代テ教ヲ司ルト一也。(19)

ここでは「真宗独リ弥陀一仏ヲ立ツ（中略）殆ト天主一尊ヲ立ツルニ同シ」といい、真宗はキリスト教のように一神教的であること、また他の仏教諸宗派は「通常ト占・祈禱ヲ許ス」が真宗は「独リ之ヲ禁シ」などと述べた上で、真宗は「本邦ノ新教」（日本のプロテスタント）だと主張している。つまり、文明国の宗教であるプロテスタントと真宗との類似性を強調することで、真宗を近代的な「宗教」として位置づけようとしていたことが窺える。磯前順一氏によると、西洋の「宗教」概念の中核にはプロテスタントの影響があり、呪術的側面や儀礼的要素を排し、個人の信仰を中心とするビリーフ重視の特徴があるという。(20) また末木文美士氏の指摘によると、

プロテスタンティズムに近代的宗教の模範を見て、仏教をその理想から見直そうという試みは、すでに明治初期の島地黙雷から見える。さらに言えば、日本以外でも同様な傾向は近代仏教の大きな特徴をなすものであった。それは、しばしばプロテスタント仏教（Protestant Buddhism）と総称される。(21)

といわれる。すなわちキリスト教を邪教視していた黙雷は、洋行後にはプロテスタントを「近代的宗教の模範」と認識し、その「宗教」概念から自己（真宗）を捉え直そうとするようになるが、それは「近代仏教の大きな特徴」そのものであったという。

さらに黙雷は、真宗をプロテスタントにも対抗し得る「宗教」として位置付けようとした。彼は論文「教法ノ原」において「教法ノ原、蓋シ印度ニ起レリ。是レ欧州学者ノ考証再明ナル所ニテ、啻ニ教ノミニ非ス、文字語言

モ亦此ニ基ク」[22]といい、全ての宗教の源は印度にあるという「欧州学者」の説を紹介し、印度で起こった仏教はキリスト教よりも優れていると主張するようになる。十八世紀後半の頃から欧州では、印度の文化全般に関する研究として印度学（Indian Studies）が興ったが、洋行を経験したことで黙雷は印度学による仏教研究の可能性を発見した[23]。そして、西洋で近代学術としての地位を持った「印度学」による仏教研究を行うことで、キリスト教や科学思想にも対抗できると考えるようになった。近世以前は漢訳仏典が中心であった仏教研究は、明治以降、印度学としての近代仏教学の研究が盛んになるが、黙雷はその先駆けとなる視座を日本に紹介している。

洋行を経験した黙雷は「西洋」「キリスト教」をより深く知ることで「他者」への認識を変化させていくが、それは同時に彼の「自己」（真宗）認識にも大きな転回をもたらしていたことがわかる。

2　護法思想の転換——護法から布教へ

島地黙雷が洋行中に著した「欧州政教見聞」には、「欧州ノ政ヲ察スルニ、教法先ヅ立テ上下之ヲ崇ム。而シテ制度憲章未ダ曾テ之ニ依ラズンハアラズ。冠婚葬祭即是教也、勤勉休憩即是教也。凡ソ人自生至死終身ノ事、一ニ教ナラザル者ナシ[24]」と記されている。すなわち欧州諸国を見聞した黙雷は、冠婚葬祭から休日に至るまで、西洋人の文化や生活の中にキリスト教が深く根付いていることを知り、その影響力の大きさに驚いている。そして、その理由の一端は、キリスト教の活発な布教活動にあると考えていたようである。明治六年（一八七三）二月、外遊先から黙雷が大洲鉄然（一八三四～一九〇二）らに宛てて書いた手紙には、次のように記されていた。

英ニテハ大学校三ノ中「ケンブレチユ」ノ大学十七校ノ内、其大教督、僧ニ非ザル者ハ只法律校ト医校トノミ、他ノ十五校皆僧ヨリス。他「ヲクスホード」及「ユニバシテイ」等ノ大学校、皆僧ヨリ教督ニ出ヅ。宗法盛ナ

ル宜哉。経文印刻社ヲ検スルニ、各国ノ語ニテ訳スル者百六十余種〈例書ニテ検スレバ百三十四種ノ例ヲ挙示ス〉也。日ニ五千部ヲスリ出ス。アゝ梵ヨリ支那ニ訳スルノミニテ、本邦之ヲ訳スル者ナキ者ト同日ニ非ズ。而梵書、シヤム書、ビルマ・チベット等ノ書、経法・歴史等、英仏独魯各国皆之ヲ訳ス。実ニ学ノ盛ナル可驚愕也。(25)

すなわちイギリスではケンブリッジ大学、オックスフォード大学など、多くの大学でキリスト教の聖職者が教員を務め、キリスト教者が教育に携わっているという。またキリスト教では学問が盛んで、彼らは様々な国の言葉を学び、聖書を翻訳して各国で出版していることなどをあげている。つまり、黙雷は西洋社会にキリスト教が深く浸透している理由の一端は、キリスト教者が教育や研究に携わり、様々な形で布教活動を行ってきたからだと考えた。これに対して「梵ヨリ支那ニ訳スルノミニテ、本邦之ヲ訳スル者ナキ者ト同日ニ非ズ」というように、その在り方は日本の仏教者とは比較にならないとまで述べている。かくして、彼はキリスト教という「他者」を知ることにより、「自己」の在り方を見つめ直すようになっていった。同じ手紙の中で黙雷は、

護法ノ言ヲナス勿レ、弘法ノ念ヲ以テ之ニ換ヒ、伝布ノ行ヲ以テ従事セラルベシ。護ルハ跡ヲ追フノミ、不能進也。外教日ニ行ハル、若護ラントセバ日ニ縮マル、若弘教セントセバ豈啻本邦内ノミナランヤ。エゾハ勿論、満州・蒙古・朝鮮・支那等、近キヨリ遠キニ及ボシテ宇内ニ弥満セシメテ初メテ満足シ、衆人ヲ皆信ゼシメテ即足ル。於是乎各国ノ語、天下ノ事、皆知ラザルベカラズ、力メサルベカラズ。上天下ヨリ外異人ヨリシテ皆信ヲ取ラザルヲ得ズ。本邦ノ人一人ノ此ニ注意スルナシ。護法ノ言ハ云ベカラザルナリ。且又他ノ教ヲ排スルコトヲ力ムル勿レ。決シテ教ハ排斥ニ破レズ。(26)

とも記している。ここで黙雷は「護法ノ言ヲナス勿レ、弘法ノ念ヲ以テ之ニ換ヒ、伝布ノ行ヲ以テ従事セラルベ

シ」といい、これからは護法ではなく布教に力を入れなければならないと述べている。また「外教日ニ行ハル、若護ランコトセバ日ニ縮マル」として、キリスト教を排斥するために「護法」の教育を行うだけでは宗門は衰退するという。しかし、「護法」ではなく布教に力を入れれば海外へも仏教の教えが広まり、それが宗門の発展につながると主張している。またそのためには従来の在り方を改め、僧侶に「各国ノ語、天下ノ事」を教育し、国際的に通用するような人材を育成しなければならないという。

このような黙雷の主張は、その後の宗門教育の在り方とも深く関わっているように思われる。明治元年（一八六八）、西本願寺は学林に外学科を新設し、キリスト教の流入や排仏思想に対抗して教団を護持する「護法」のための講義が行われていた[27]。しかし、その後はこの方針を改め、普通教育や俗人教育を導入するようになる。そして語学教育にも力を入れ、海外留学を支援するなど、僧侶らに「各国ノ語、天下ノ事」を教育するようになっていった。また黙雷自身も帰国後には、白蓮会（白蓮社・白蓮教会とも称す）を結成し、仏教系雑誌の出版、女子文芸学舎（千代田女学園の前身）を創設するなど、教育や布教活動に力を入れるようになった。さらには海外宣教会や万国仏教青年連合会の会長に就任するなど、仏教青年運動の支援や仏教の国際化にも大きな影響を及ぼしている[28]。これらは西洋で見聞したキリスト教の在り方に影響を受けたものではないかと考えられる。

そもそも黙雷が洋行した目的は、護法活動の一環としてキリスト教を調査することにあったが、西洋におけるキリスト教との出会いは、彼の「護法」に対する認識をも大きく転回させることとなった。

四、「宗教」概念の形成と真宗の真俗二諦説

1　近代真宗における「真俗二諦」の形成過程

洋行を経験した島地黙雷は、西洋で学んだ近代的「宗教」理解を打ち出し、明治政府の神道国教化政策を批判するようになる。真宗を含め当時の仏教界は政府の教部省政策に対して従順な姿勢をとっていたことから、このような黙雷の主張は極めて特異なものであった。黙雷が西洋の「宗教」概念を導入しようとした、その背景には真宗の「真俗二諦」をめぐる問題意識が深く関わっていたのではないかと考えられる。

近代の真宗教学について考える上でも、避けて通れないのが「真俗二諦」の問題であるといえよう。[29] 周知のように西本願寺は明治十九年（一八八六）に宗制を制定したが、その第二章には、浄土真宗の教旨として「一宗ノ教旨ハ仏号ヲ聞信シ大悲ヲ念報スル之ヲ真諦ト云ヒ人道ヲ履行シ王法ヲ遵守スル之ヲ俗諦ト云フ是即チ他力ノ安心ニ住シ報恩ノ経営ヲナスモノナレハ之ヲ二諦相資ノ妙旨トス」[30]と明記された。すなわち真宗の教義が「真俗二諦」の範疇で捉えられ、それは近代真宗教学の方向性を決定づけた。

真宗の真俗二諦説については、すでに多くの研究成果がある。[31] 先行研究においては、近代真宗教学の基本理念に直結していく形で「真俗二諦」が説かれるようになるのは、幕末に近づいた時期からであり、文化・文政期の頃に性海（一七六五～一八三八）が著したとされる『真俗二諦十五門』が嚆矢だといわれる。性海は近世真宗の世俗法を支える根拠であった蓮如の『御文章』における「王法為本」の掟文ではなく、『無量寿経』の「五悪段」を根拠とし、これを世俗法と結び付けることによって「真俗二諦」の教理を導いている。その背景として、文化・文政期の頃には国学者らによる排仏論が激化し、仏教の非国益性が激しく非難されたため、教団の「掟」としての世俗法

を示すのみでは充分な意味を持たなくなったことから、世俗法を教義体系の中に取り込んだ「真俗二諦」説が提唱されるようになったと指摘されている。[32]

かくして、「真俗二諦」思想は、明治維新後には門主消息において取り上げられ、教団的次元で採用されるようになった。先行研究においては、近世から近代への「真俗二諦」思想の展開について、「俗諦」の指す内容が「江戸幕府」から「明治政府」に切り替えられただけで、その枠組みには何ら変化がないといわれてきた。[33]しかし、近世と近代の間にある断絶の側面にも着目してみると、江戸時代においては、徳川幕府は寺請制度を施行し、仏教を国教的に保護してきた。一方、明治維新の政治理念の中心となるのは復古神道思想であり、近世後期から激しい排仏論を展開してきた平田篤胤派の復古神道は、維新後には国家権力と結びつき、「俗諦」の中に組み込まれるようになった。このため明治政府の神道国教化政策は、廃仏毀釈に見られるように仏教批判に帰着しており、維新後には「俗諦」が仏教を否定するという事態が生じるようになった。つまり、黙雷が西洋の「宗教」概念を主張した背景には、このような「真俗二諦」をめぐる問題が関わっていたのではないかと筆者は考える。

2　島地黙雷の宗教概念と真俗二諦説の関係

明治二年（一八六九）、明治政府より真宗の宗意について尋ねられた西本願寺は「真宗教導大意」を提出している。これは島地黙雷の草案によるものであり、教団の公式見解として全門末にも配布されたといわれる。[34]そこには真宗の教義について、

其法タルヤ、世間法アリ、出世間法アリ。我宗之ヲ兼ネ教ヘ、之ヲ真俗二諦相扶ノ教義トス。夫レ阿弥陀仏願ノ威力ニ憑テ、能ク信心ノ正因ヲ発シ、此際一毫ノ疑念ヲ容レズ、内心ニ深ク包蔵スル者ハ、其智愚利鈍ヲ問

ハズ、皆当生ヲ報土ニ得テ、必ズ悲智円満ノ仏悟ニ証契シ、其現世ニアルモ、亦一心堅固猶若金剛、誰カヨクコレヲ惑スルモノアラン。是則真諦ノ帰処ニシテ、所謂転迷開悟ノ出世間法ナル者ナリ。能倫常ノ道ヲ守リ、謹テ国家ノ法ヲ奉ジ、入テハ孝悌ノ行アリ、出テハ忠信ノ心アリ、世ニ処シ生ヲ遂ゲ、此際一毫ノ迷疑ナク、以テ死ニ至リテ憾ナキコトヲ得ルモノ、之ヲ名ケテ俗諦トイフ。所謂勧善懲悪ノ世間法コレナリ。蓋シ世出世ノ際ニ於テ、真俗二諦ノ法義ヲ相承スルコト此ノ如ク、其生ヤ天下ノ良民トナリ、其死ヤ報土ノ仏身ヲ得ル、之ヲ我宗所伝ノ宗旨ト為ス。(35)

と記されている。すなわち真宗の教えは世間法（俗諦）と出世間法（真諦）を兼ね備えた「真俗二諦相扶ノ教義」であると規定され、「真諦」とは他力の信心を「内心ニ深ク包蔵スル」こと、「俗諦」とは「倫常ノ道ヲ守リ、謹テ国家ノ法ヲ奉ジ」ることであると示された。しかし「国家ノ法ヲ奉ジ」るとは、廃仏的思考をもった政府の神道国教化政策に従うことでもあり、「俗諦」に従えば仏教の廃滅、「真諦」の否定をも招いてしまうことになる。つまり、維新期の教団は「真俗二諦相扶」を強調しつつも、こうした矛盾を抱えていた。

このような状況を打開すべく、黙雷は明治四年（一八七一）、政府に「教部省開設請願書」を提出し、教部省を設置して神道のみならず仏教が民衆を教化して明治政府の一翼を担うべきだと訴えた。かくして、黙雷が洋行した直後に教部省が設置されたが、その政策は黙雷の意図に反して神道重視に傾いていき、仏教者も神道の教義を説き、神祇を拝することが強制されるようになった。この状況を知った黙雷は、外遊先で「三条教則批判建白書」などを著し、キリスト教を模範とする西洋の「宗教」概念を打ち出して、教部省の政策を批判するようになる。そして、西洋で新しく学んだ信教の自由や政教分離を唱え、従来日本では曖昧であった「政治」と「宗教」の分離を主張した。またこの主張によって、政治的権威から自立的な「宗教」という領域に神道や仏教を位置付け、神道を「俗

諦」の領域から切り離そうとした。すなわち、そこには明治維新後に生じた「真俗二諦」をめぐる問題を解消しようとする意図があったのではないかと考えられる。

さらに黙雷は「教法ノ原」において、真宗の「真俗二諦」説について次のように述べていた。

> 真宗ノ所説真俗二諦ナル者アリ。其真諦ハ来世ヲ安ンセシム。蚩々頑魯ノ翁媼ト云ヘトモ、生死危厄ノ間ニ当リテ、曽テ驚動怖畏スルコトナシ。其俗諦ハ現生ヲ修メシム。制ヲ守リ行ヲ正シウシ、勉強以テ産ヲ力メシム。而シテ此二ツノ者互ニ扶テ相持テリ。夫人行ヲ忽ニスルハ、未タ善悪是非ヲ知ラサルニ由レリ。苟クモ善悪是非ヲ知スンハ、何ニ由テカ来世ヲ思ハン。蓮智曰、人道未立、奚知仏道トハ此之謂也。豈俗諦以テ真諦ヲ扶クルニ非スヤ。（中略）是レ予カ真宗ヲ以テ、本邦ノ新教ト云フ所以ニシテ、而シテ其利大ニシテ、害少キニ至ツテハ、彼ニ優ルモ亦遠矣哉。[36]

ここで黙雷は「俗諦ハ現生ヲ修メシム。制ヲ守リ行ヲ正シウシ、勉強以テ産ヲ力メシム」と言及しており、「真俗二諦」の教義をもつ真宗は、文明開化を成し遂げようとする日本にふさわしい「宗教」だという主張を展開している。そして、真宗はキリスト教よりも「害少キニ至ツテハ、彼ニ優ル」とも述べられていた。

黙雷の帰国後、日本においても信教の自由が保障されるようになり、キリスト教の布教活動も公認されるようになった。しかし、それは今日的な意味での「信教の自由」とは異なり、いくつかの問題点もあった。すなわち信教の自由について戦前の大日本帝国憲法（第二八条）には、「日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由ヲ有ス」という条件が付け加えられていた。このため、例えば教育勅語に関する内村鑑三（一八六一～一九三〇）の不敬事件など、国体に反したとの理由で、キリスト教はしばしば攻撃対象となった。これに対して「真俗二諦」を基本理念として掲げた真宗は、「害少キニ至ツテハ、彼ニ優ル」と黙雷が述べたように、

近代日本の国家体制に順応していけるような側面があったのではなかろうか。このような「条件付き信教の自由」の下で、近代真宗の「真俗二諦」思想はどのように機能していたのか、また黙雷の真宗やキリスト教に対する認識は、その後、どのように転回していくのかについては更なる検討が必要であり、今後の課題としたい。

おわりに

十九世紀における仏教とキリスト教との出会いは、仏教側に「西洋」「キリスト教」という「他者」を認識させるとともに、それらを排斥する対外論争へと向かわせただけではない。その「他者」との出会いは、仏教側の「自己」認識にも大きな変化をもたらしているという側面を看過してはならないと考える。すなわち島地黙雷が洋行した目的は、護法活動の一環としてキリスト教を調査することにあったが、西洋におけるキリスト教との出会いは彼の「護法」に対する認識を大きく転回させた。洋行中の黙雷が大洲鉄然らに宛てた手紙には、「護法ノ言ヲナス勿レ」「他ノ教ヲ排スルコトヲ力ムル勿レ」と記されており、宗門を発展させるためには護法（キリスト教排斥）活動ではなく布教が大事であり、そのためには海外伝道も視野に入れ、国際的に通用するような人材を育成しなければならないと考えるようになった。また洋行前の黙雷はキリスト教を邪教視していたが、洋行後にはキリスト教を「近代的宗教の模範」として認識し、その「宗教」概念の中に自己（真宗）を位置付けようと試みるようになった。そして、西洋で新たに学んだ「政教分離」や「信教の自由」を主張し、近代的知見をもって明治政府の宗教政策を批判するようになる。そこには明治政府の神道国教化政策のもとで、窮地に立たされていた教団や真宗の「真俗二諦」をめぐる問題を解消しようとする意図があったと考えられる。

黙雷の帰国後、日本においても「信教の自由」が保障されるようになったが、戦前の大日本帝国憲法には、「安

寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ」は信教の自由を保障するという条件が付け加えられていた。このような近代日本の条件付き信教の自由の下で、真宗の「真俗二諦」思想はどのように機能していたのか、また黙雷の真宗やキリスト教に対する認識は、その後、どのように転回していったのかについては更なる検証が必要であり、今後の研究における課題としたい。

西洋の「宗教」概念が日本に導入される中で、それまで統一意識を持っていなかった仏教や神道の諸宗派が、自己のアイデンティティとして「仏教」「神道」という包括概念を明瞭に自覚するようになったといわれる。[37] 近代の真宗が「宗教 religion」としての「仏教 Buddhism」という認識を持ち始め、その包括概念の中に自己を位置づけていく過程で「教理史」「教学史」研究がどのように形成されていったのだろうか。明治期における「宗教」概念の導入が、近代真宗学の形成にどのような影響を与えたのか、従来このような視角からの考察は全く行われてこなかった。筆者は、本稿における研究成果を踏まえて、今後、その関係性を明らかにしていきたいと考える。

註

（1）仏教側の研究としては、武田龍精「宗教多元主義と真理問題一――親鸞浄土教の課題」（『日本仏教学会年報』第六二号「仏教と他教との対論」、一九九六年）、同「宗教多元主義と真理問題二――親鸞浄土教の課題」（『真宗学』第九五号、一九九七年）、高田信良「〈仏教とキリスト教〉対話的関心について――研究序説」（『龍谷大学論集』第四七一号、二〇〇八年）、高田信良、杉岡孝紀、長谷川岳史「共同研究〈仏教〉思想の対話的研究――その座標軸を求めて」（『佛教文化研究所紀要』第四九号、二〇一〇年）等がある。

（2）「宗教」の語源に関する研究は、鈴木範久『明治宗教思潮の研究――宗教学事始』（東京大学出版会、一九七九年）等が知られるが、近年は、磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜――宗教・国家・神道』（岩波書店、二〇〇三年）、池上良正・小田淑子・島薗進・末木文美士・関一敏・鶴岡賀雄編『岩波講座　宗教』第一巻「宗教とは何か」

（岩波書店、二〇〇三年）、島薗進・鶴岡賀雄編『〈宗教〉再考』（ぺりかん社、二〇〇四年）、星野靖二『近代日本の宗教概念――宗教者の言葉と近代』（有志舎、二〇一二年）等において、「宗教」概念が検討されている。

（3）桐原健真『吉田松陰の思想と行動――幕末日本における自他認識の転回』（東北大学出版会、二〇〇九年）五頁。なお「自他認識」については、桂島宣弘『自他認識の思想史――日本ナショナリズムの生成と東アジア』（有志舎、二〇〇八年）でも議論がなされている。

（4）信楽峻麿「近代真宗教団の社会的動向」（同編『近代真宗教団史研究』法藏館、一九八七年）等参照。

（5）龍溪章雄「前田慧雲にみる近代真宗学形成の前駆的性格――方法論の定位をめぐって（上）」（『龍谷大学論集』第四三四・四三五合併号、一九八九年）。

（6）「教部省開設請願書」（二葉憲香・福嶋寛隆編『島地黙雷全集』第一巻、本願寺出版協会、一九七三年）六頁。

（7）「教部省開設請願書」（前掲書）九頁。

（8）「日要新聞」第五号（明治壬申〔一八七二年〕正月）。

（9）吉田久一『日本近代仏教史研究』（吉川弘文館、一九五九年）一〇三頁。

（10）堀口良一「島地黙雷における「宗教」――『島地黙雷全集』の年代別定量分析」（『帝塚山大学教養学部紀要』第五二号、一九九七年）。

（11）「三条教則」とは、「第一条　敬神愛国ノ旨ヲ体スヘキ事、第二条　天理人道ヲ明ニスヘキ事、第三条　皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムヘキ事」というもの。

（12）「三条教則批判建白書」（『島地黙雷全集』第一巻、前掲書）二一頁。

（13）「三条教則批判建白書」（前掲書）一五頁。

（14）「教部省開設請願書」（前掲書）九頁。

（15）「建言　三教合同ニツキ」（『島地黙雷全集』第一巻、前掲書）一一頁。

（16）「建言　三教合同ニツキ」（前掲書）一二～一三頁。

（17）堀口良一「レオン・ド・ロニーの日本仏教に対する関心（一）――島地黙雷との出会いを中心にして」（『政治経済史学』第三四二号、一九九四年）。

（18）「教法ノ原」（『島地黙雷全集』第一巻、前掲書）一九三頁。

(19)「教法ノ原」（前掲書）一九四頁。
(20) 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜――宗教・国家・神道』（前掲書）、第一部第一章参照。
(21) 末木文美士『近代日本と仏教――近代日本の思想・再考二』（トランスビュー、二〇〇四年）一七五頁。
(22)「教法ノ原」（前掲書）一八六頁。
(23) 吉田久一氏も島地黙雷らの洋行の成果として、仏教を印度学として把握するようになった点をあげている。（吉田久一、前掲書、一〇五頁）。
(24)「欧州政教見聞」（『島地黙雷全集』第一巻、前掲書）一九八頁。
(25)「島地黙雷より大洲・石秋・長谷川宛書状」（明治六年二月二三日付）（『島地黙雷全集』第五巻、本願寺出版協会、一九七八年）一九五頁。
(26)「島地黙雷より大洲・石秋・長谷川宛書状」（前掲書）一九三頁。
(27)「学林万検」巻二十三（龍谷大学三百五十年史編集委員会編『龍谷大学三百五十年史』史料編第二巻、龍谷大学、一九八九年）六一八頁。
(28) 拙稿「高輪仏教大学と万国仏教青年連合会」（『近代日本における知識人宗教運動の言説空間――『新佛教』の思想史・文化史的研究』平成二〇～二三年度科学研究費補助金基盤研究（B）研究成果報告書、研究代表者・吉永進一国立舞鶴工業高等専門学校准教授、課題番号二〇三二〇〇一六、二〇一二年）を参照。
(29) 徳永一道「真宗の近代化と真俗二諦」（『龍谷教学』第四三号、二〇〇八年）等参照。
(30)『真宗本願寺派宗制寺法』（出版年不詳、龍谷大学大宮図書館蔵）。
(31) 主要な論考としては、信楽峻麿「真宗における真俗二諦論の研究（その一）」（『龍谷大学論集』第四一八号、一九八一年）、同「真宗における真俗二諦論の研究（その二）」（『真宗学』第六五号、一九八二年）、山崎龍明編『真宗と社会――「真俗二諦」問題を問う』（大蔵出版、一九九六年）、浄土真宗本願寺派勧学寮編『浄土真宗と社会――真俗二諦をめぐる諸問題』（永田文昌堂、二〇〇八年）等がある。
(32) 福間光超「近世後期真宗の世俗倫理について――「掟」から「教義」へ」（『龍谷大学論集』第四二九号、一九八六年）、原田宗司「性海『真俗二諦十五門』の概要」（浄土真宗本願寺派勧学寮編、前掲書）等。
(33) 脚註(31)を参照。

(34) 解題「真宗教導大意」（二葉憲香・福嶋寛隆編『島地黙雷全集別冊』本願寺出版協会、一九七八年）。
(35) 「真宗教導大意」（『島地黙雷全集』第一巻、前掲書）一八四頁。
(36) 「教法ノ原」（前掲書）一九五～一九六頁。
(37) 脚註(2)を参照。

【付記】本論文は、科学研究費補助金に基づく次の研究成果の一部である。平成二三～二六年度基盤研究（B）「近代宗教のアーカイヴ構築のための基礎研究」（研究代表者・大谷栄一佛教大学准教授、課題番号二三三二〇〇二二）。平成二四～二六年度基盤研究（C）「幕末維新期護法論の思想史的研究」（研究代表者・桐原健真東北大学大学院助教、研究課題番号二四五二〇〇七八）。平成二四～二六年度基盤研究（C）「幕末維新期の長州真宗僧に関する史料と口承による総合的研究」（研究代表者・安溪遊地山口県立大学教授、課題番号二四五二〇〇六七）。