

近代日本における「信仰」と「儀礼」の語り方

——姉崎正治の修養論と宗教学の成立をめぐる

呉 佩遥

はじめに

近年になって進められた「宗教」なる概念の脱自明化から、近代日本における「宗教学」の成立と展開を考察することは、「宗教学」という領域に対する私たちの理解を把握するために重要である。明治以降に誕生した「宗教」の本質を探究するこの学問分野では、何が「宗教」であり、何が「宗教」ではないかということ判断する広い意味での政治性が存在している。また、「宗教」という普遍性を持つカテゴリーとそれに基づいて成立した「宗教学」の学問実践は、日本列島の信念体系の語り直しを意味した。

しかし、アカデミックな場に成立した「宗教学」において、「宗教」に隣接した概念であり、「宗教」の中核的な要素とされる「信仰」と、「宗教」の身体的実践の一つを示す言葉としての「儀礼」がいかに関与したかについては、まだあまり考察されていない。亀山光明は、磯前順一などによる先行研究で提示された近代宗教概念の特徴——「プラクティス」（儀礼的实践等の非言語的慣習行為）の後退とその半面としての「ビリーフ」（教義等の言語化した信念体系）の重視——を踏まえ、その見直しとして「ビリーフ」と「プラクティス」という二つの領域の「併存」を指摘している。しかし、亀山は近代における「戒律」の再構築に着目してはいるが、「信仰」と「儀礼」の概念、あるいはその関連性を論じていない。

「信仰」に着目した言説研究に関しては、例えば「信仰」が定着していくプロセスを検討した星野靖二が指摘したように、「信仰」が明治初期から「belief」や「faith」と結び付くようになった。星野はまた、「信仰」という言葉が二〇世紀転換期となると「実存的宗教論」——キリスト教徒の内村鑑三（一八六一—一九三〇）や、精神主義運動をその門下とともに展開したとされる清沢満之（一八六三—一九〇三）の論述に見られるような「信仰」の語り方——という新たな枠組みで議論されるようになったと論じている。⁵⁾

他方、武井謙悟は、近代日本の「儀礼」が「信仰」とは対照的に、これまであまり注目されてこなかったことを指摘し、その主な理由を次のように挙げている。まず、戦前の儀礼研究は主に「信仰を重んじる」浄土真宗の僧侶に担われていたこと。そして、そもそも「仏教儀礼」という語は一九七〇年代後半まで定着しておらず、「法会」や「法要」、「儀式」、「行事」などが「儀礼」を指す語として併用されていたこと。それに加え、資料の制限があるため、「過去」すなわち近代の儀礼は主題化されることが少なかつたことである。⁶⁾しかし、近代日本において「儀礼」がまったく論じられていなかったわけではない。近代の儀礼論に関しては、例えば碧海寿広が、青年仏教徒を中心として二〇世紀転換期に巻き起こった新仏教運動の儀礼論を取り上げ、来たるべき「新仏教」を目指し、その対極にある「旧仏教」を激しく批判した新仏教徒は、「慣習」の改革という立場

から「儀礼」を批判的に捉え直したと指摘している。⁷⁾

近代日本における「信仰」と「儀礼」の語り方とその交錯を探るために、宗教学の枠組みで「儀礼」を取り上げた姉崎正治（一八七三—一九四九）の『宗教学概論』（東京専門学校出版部、一九〇〇年）が分析の好材料となる。姉崎は、アカデミックな場に成立した「宗教学」の先駆者として知られ、一九〇五年に東京帝国大学の宗教学講座の初代教授となった人物であり、そして彼の『宗教学概論』は近代儀礼研究の嚆矢ともされている。⁸⁾比較宗教学が流行していた一八九〇年代から、姉崎があらゆる宗教に共通している固有（*genetic*）のものを探る宗教学の立場を強調する一九〇〇年代までは、人格の向上を目的とする自己研鑽を求める「修養」という概念がブーム化している時代である。日本初の倫理学研究会である丁西倫理会（設立当初は丁西懇話会という名称）の創立に携わった姉崎も、『宗教学概論』で「修養」の方法を模索した。明治三〇年代の修養言説を検討した栗田英彦が指摘したように、井上哲次郎（一八五六一—一九四四）の「倫理的宗教」の構想が引き金となり、それへの批判としてオルターナティブな宗教（学）者の修養論が提示された。そしてこれらの修養論には、「超「宗教」性・宗教進化論的序列意識・現象即実在論的な世界観・倫理Ⅱ宗教的な理想といった基本的性格」が共通して確認でき、「自発的実践の重視」とその半面としての「特殊的・形式的な教義や儀礼の軽視」という傾向があるという。⁹⁾こう

した時代状況に身を置いた姉崎は、後述するように「信仰」と「儀礼」を再解釈し、両者の結び付きによる「修養」を段階的に説いた。このように、「信仰」と「儀礼」をめぐる姉崎の議論は、彼の「修養」への大きな関心とは切り離せないといえる。しかし、「修養」をめぐる研究では丁酉倫理会の役割が言及されるものの、その中心的なメンバーの一人である姉崎がいかに自らの「宗教学」で「修養」の問題と向き合ったかということは、あまり注目されていない。そこで本稿では、こうした姉崎の議論における「宗教学」と「修養」の関連性に光を当て、姉崎を同時代の社会的・思想的なコンテキストの中に位置付ける。

そのために、まず宗教学の前段階にあたる比較宗教学における道徳的な宗教の主張や、同じく「宗教学」を掲げ「信仰」を根拠とする「修養」を説いた加藤玄智（一八七三—一九六五）の議論を考察する。そうすることによって、一九〇〇年代頃における「宗教学」と「修養」の関わりを確認する。そして姉崎の「宗教学」における「信仰」と「儀礼」の語り方を対象とし、「信仰」と「儀礼」がいかに「修養」の方法を探究する過程で交錯したかを解明する。

第一節 宗教学と「修養」

——二〇世紀転換期における道徳的な宗教の探求

本節では、姉崎が構築した宗教学の同時代的なコンテキストを明らかにすべく、その前段階とされる比較宗教学の代表的な人物である岸本能武太（一八六六—一九二八）と、新仏教運動に参加した宗教学者である加藤玄智の議論に着目する。それに際して、彼らがいかに当時の比較宗教学と宗教学の基本的な枠組みとなっている進歩主義的な図式を用いつつ、「道徳」あるいは「修養」に重きを置いた理想的な宗教像を描き出そうとしたかに焦点を当ててみる。

「宗教学」は従来の神学や教学とは区別される「価値中立」を掲げているため、その成立を国立大学に辿るべきであることが先行研究で指摘される¹¹⁾。他方、「宗教学」という言葉自体は、すでに一八七〇年代の段階で真宗大谷派の僧侶・石川舜台（一八四二—一九三一）などにより用いられている¹²⁾。また、鈴木範久は、近代日本の宗教学の成立過程を探り、自由キリスト教の一派であるユニテリアンによりもたらされた「自由討究」や、岸本能武太などキリスト教系知識人が中心となって展開した比較宗教学を念頭に、宗教学の系譜を辿った¹³⁾。一八九一年九月、帝国大学文科大学で井上哲次郎が「比較宗教学及東洋哲学」を開講し、姉崎を含めて多くの学生に影響を及ぼした¹⁴⁾。

このように、国立大学で成立した「宗教学」の特徴を把握するには、少なくともその前史的段階にあたる比較宗教学の性格を確認しなければならぬ。

一八九〇年代における比較宗教学の主な著作や論説としては、例えばキリスト教徒であり、ドイツ哲学の研究者として知られる三並良（一八六五—一九四〇）が著した「比較宗教学と基督教」（『真理』四二号、一八九三年）が挙げられる。そして「哲学」による仏教の捉え直しをめざした井上円了（一八五八—一九一九）の講義録『比較宗教学』（哲学館、一八九三—一八九四年）や、岸本能武太の講義録『宗教の比較的研究』（東京専門学校、一八九五年）が続々と出版された。かくして比較宗教学は自由主義神学系のキリスト教者とその影響を受けた宗教（学）者が中心となり展開したが、その枠組みでいかなる宗教論が主張されたかについては、本節では比較宗教学の流行の代表的な人物である岸本の『宗教研究』を中心として考察する。¹⁶

一八六六年に岡山県で生まれた岸本は、京都にある同志社英学校普通科と同志社英学校神学科で学び、一八八二年に新潟襄（一八四三—一八九〇）から洗礼を受けた。¹⁷一八九〇年から一八九四年にかけて、岸本はハーバード大学神学科に留学し、宗教哲学、比較宗教学、サンスクリット語、パーリ語を研究し、一八九三年にシカゴで行われた万国宗教会議で演説した。帰国した岸本は、東京専門学校（現早稲田大学）や宇宙神学校で比較宗教学を開講し、一八九六

年に姉崎とともに「比較宗教学会」を設立するなど、比較宗教学の研究に大きな関心を寄せた。

『宗教研究』は岸本が数年間でユニテリアンの機関誌たる『六合雜誌』や『宗教』で発表した論説を編纂したものである。その目的は「研究的批評的態度」によって、欧米諸国の宗教学者が「宗教の分類、起原、進化、基礎等」についていかなる研究を行ったかを紹介し、その批評を試みることである。¹⁸また、『宗教研究』では日本初の心理学者とされる元良勇次郎（一八五八—一九二二）が序文を著している。ここでは、「徳育」の問題がすでに長らく議論されているが、「所謂修身道德の教」を人心の奥底に入り込ませるために、「徳行の源泉即ち凡ての道德の根となる」ものとして「宗教」が必要であることが述べられる。しかし、元良は世に行われる宗教が果たしてその役割を果たせるかどうか疑念を抱き、宗教の代わりに「人道」という言葉を示している。¹⁹この序文から、宗教の道德的な側面あるいは道德的な宗教を明らかにするものとして、『宗教研究』が刊行されたことが窺える。

すでに先行研究で指摘されたように、西洋の宗教史学者であるC・P・ティーン（Cornelis Petrus Tiele 一八三〇—一九〇二）の説がその典型となる宗教進化論は、それに基礎付けられる宗教類型論とともに、一九〇〇年代前後に本格的に導入された。²⁰それはまた、『宗教研究』の基本的な枠組みともなっている。岸本は宗教の基礎を「生

存の欲望」とし、その「欲望」の変化により人類が進化し、そして宗教も変わっていくとしている。⁽²¹⁾ 宗教の起源について、岸本は「心身無区別の時代」——すなわち「太古の人類」が「靈魂」と「肉体」を区別できない時代——の宗教を「天然崇拜」として捉える。彼によれば、その後に長い年月をかけて、人類は「靈魂」と「肉体」の区別を認識するようになり、いわゆる「心身有区別時代」に至った。この時代には「靈魂崇拜教」（祖先崇拜もこのカテゴリーに含まれる）が盛んとなり、そこから「祈祷苦行」や「供物祭祀」などの儀礼実践も始まった。⁽²²⁾ そしてそれ以降の時代を岸本は、「學術」と「道徳」との関連性で区別していく。すなわち宗教が社会のあらゆる方面を支配し、學術と道徳がまだ独立して存在しない、「宗教専制時代」、「智識の欲望」と「道徳の欲望」が「膨張」しはじめる「宗教学術／道徳衝突時代」、學術と道徳による「宗教破壊時代」である。⁽²³⁾ しかし、岸本にとって、そもそも「學術」と「道徳」は宗教の敵ではなく、宗教を「改良」する方向に導く「良友」であり、宗教の進化にはこの「双輪」が必要である。したがって、その進化の先、すなわち「将来の宗教」は「科学的」、「道徳的」、「哲學的」、「世界的」、「理想的」なものとして構想されている。⁽²⁴⁾ このように、岸本にとって宗教とは「人類全体の教育の謂にして其の目的は完全なる人間を養成する」ものであり、⁽²⁵⁾ そして理想的な道徳宗教が、宗教進化論の図式に基づき「将来の宗教」として語られた。

ところで、同じく宗教進化論の枠組みにそつて道徳的な宗教を探求しつつ、「信仰」による「修養」を主張したのは、加藤玄智である。真宗僧侶の家で育った加藤は、既成教団の打破と仏教の革新を唱え、「従来の宗教的制度及儀式」の排除と「健全なる信仰」の確立をめざした「仏教清徒同志会」（一九〇三年に「新仏教徒同志会」と改称）によつて進められた新仏教運動に参加したことがある。⁽²⁶⁾ そして後述するように、新仏教運動の主張も少なからず彼の宗教学に反映されている。加藤は日露戦争頃から神道研究に携わるようになり、今日においても近代神道を築いた一人として知られている。⁽²⁷⁾

加藤はその宗教学の大著たる『宗教新論』で、「健全なる宗教」が「智情意全作用」の活動により成立すると説き、⁽²⁸⁾ 明治期の仏教言説に多く見られるイマヌエル・カント (Immanuel Kant 一七二四—一八〇四) の知情意三分法にそつて理想的な宗教像を描こうとする。しかし加藤は、このカント以来の三分法を「科学的心理学」の知識に基づいて批判し、「宗教」がその性質上、単なる「智性」、「感情」、「意志」ではなく、知情意を統合した作用であると主張している。⁽²⁹⁾ 加藤は、日本列島における従来の宗教が「外形的虚式的に化石し去りて、何等人心に対して宗教上の精神的感化をも与ふる能はざる」ものであるとし、⁽³⁰⁾ それに代わつて仏教とキリスト教に基づいた「新宗教」を謳い上げている。さらに、自らの理想的な宗教のビジョンを『宗教の将来』で展開させ、⁽³¹⁾ そこで道徳の根本的な源泉を「信仰」に求

めようとする。加藤は同時代の福沢諭吉（一八三五—一九〇一）の『修身要領』（福沢三八、一九〇一年）の出版など、「倫理修養」を唱道する動向に対して、次のように述べている。

（これらの主張には）単に実践躬行の個条を臚列したるもの多く、その実践躬行主義の由りて出づる本源に至りては余り深遠なる考察をも費やしをらざるものなれば、吾人は尚之れのみにては隔靴搔痒の感無き能はざるものなり、必ずや何等か根本的に一切の倫理道德の実践躬行は皆其同一淵源より混々として湧出し來たるの一大主義の樹立、即ち健全なる信念の確立を期待して止む能はざるものとす⁽³⁴⁾

かくして加藤は、同時代の修養論で「実践躬行」の方法が多く提示されるが、そもそも修養を求める内面的な動機が欠けているということを意識した上で、「健全なる信念」の必要性を強調しているわけである。このように、「信仰」を中心に据えた彼の修養論は、新仏教徒の立場を貫いたものとして捉えることができるだろう。オリオン・クラウタウが指摘したように、「他力」の伝統を持つ真宗系仏教者は、修行など身体的行為と簡単に結び付く修養と向き合うに際し、「信仰」による修養というアプローチを案出した⁽³⁵⁾。真宗的な雰囲気の中で育った加藤も、「健全なる信仰」を軸として修養の方法を論じ、

あるべき道德宗教を構想したといえる。

本節で確認したように、一八九〇年代に展開した比較宗教学と一九〇〇年代前後の宗教学は、宗教進化論に基礎付けられる宗教類型論により理想的な宗教の構築を図った。そして新仏教徒である加藤の議論に見られるように、道德的な宗教を探求する過程で、修養の方法が「宗教」の特徴と関わるかたちで模索された。加藤は「信仰」による修養を提唱したが、次節以降では姉崎の宗教学における「信仰」と「儀礼」を扱い、姉崎がいかなる修養論を提示したかを考察する。

第二節 『宗教学概論』における「信仰」と「儀礼」

本節では、まず『宗教学概論』の出版までの姉崎の生涯を簡潔に紹介し、そして姉崎の議論を分析することによって、彼がいかに比較宗教学の立場を批判的に継承し、また彼の宗教学では「信仰」と「儀礼」の語りがいかに錯綜しているかを検討する。

姉崎は、一八七三年に京都府下京区にある真宗仏光寺の絵所で生まれた⁽³⁶⁾。一八八一年、八歳にして父を失った。一八八四年頃から、川端仁王門にある劉家塾で漢学を習い、また、近代日本における神智学の導入に大きな役割を果たした平井金三（一八五九—一九一六）のオリエンタルホールで学びはじめた。一八九三年、姉崎は帝国大

学文科大学哲学科に入學し、その後文壇で足跡を残した高山樗牛（一八七二—一九〇二）や幸田露伴（一八六七—一九四七）、泉鏡花（一八七三—一九三九）の知己を得た。また、先述したように、この時期には井上哲次郎の「比較宗教及東洋哲学」を受講したことがある。

一八九六年、姉崎は帝国大学文科大学を卒業した。一八九六年九月、一八九三年のシカゴ万国宗教学会議で演説した積宗演（一八六〇—一九一九）などが組織した宗教家懇談会に雑誌『太陽』の記者として出席し、そしてこの時期にはユニテリアンとその機関誌の編集に関わっていた岸本と比較宗教学会の創立を図り、一月には第一回比較宗教学会を開いた。

かくして比較宗教学の研究に力を注いだ姉崎であるが、例えば一八九六年に浄土宗高等学院で「宗教学」を開講するなど、「宗教学」をも念頭に置いていた。『宗教学概論』も、姉崎が東京専門学校で講演した記録である『比較宗教学』の内容を充実させたものである。しかし、姉崎は比較宗教学の知識や方法を吸収し、それを踏まえつつも、意識的に従来の比較宗教学とは異なるかたちでの「宗教学」を構想した。一九〇〇年、姉崎は『宗教学概論』を出版し、文部省留學生としてヨーロッパへと出発し、一九〇三年に帰国した。一九〇五年三月、東京帝国大学文科大学に宗教学講座が開設され、姉崎はその初代教授となった。

姉崎は比較宗教学の流行という雰囲気の中で自らの「宗教学」の

構築に着手したが、各宗教の「具象的な把握」に物足りなさを覚え、宗教を「すべての人間に通底する意識の現われ」と捉えることにより、固有な領域としての「宗教」を確立したとされている。⁴⁷ この意味で『宗教学概論』は、姉崎の初期の代表作の一つであり、また日本の宗教学研究のメルクマールの一つとして挙げられるだろう。そしてそこには、「宗教学者」の立場と生家の真宗の影響がともに読み取れる。ここで注目すべきは、姉崎が「科学」としての「宗教学」の性格を強調したことである。彼が従来の「比較宗教学」とは峻別される領域として「宗教学」を認識していることは、次の記述から窺われる。

而して宗教の科学的研究は、古来の宗教教会の討究と新文運の事実蒐集比較研究とに依りて養成せられ、今や一切宗教の現象より帰納し来りて、之が統一研究を目的とする宗教学なる新学科は、幾多の反対あるに係らずして、諸学者の希望し企図する所となれり⁴⁸

このように、姉崎はマックス・ミュラー (Friedrich Max Müller 一八二三—一九〇〇) にその代表的な例を見る比較宗教学のアプローチ——諸宗教の現象を集め、「比較」するだけにとどまると姉崎は主張している——よりも、「一般に宗教の特質及発達を明にする宗教学

(Religionswissenschaft, Science of religion)」という客観的な立場を主張する「学問」の領域に可能性を見出した。³⁹⁾

さて、二〇世紀転換期から「個」の存在を意識した信仰言説が広まったことが注目されてきたが、同時期の儀礼論も、例えば新仏教徒同志会の機関誌たる『新仏教』に見られるように、「個」との関連性で語られることが多い。そしてここでは宗教の進歩主義的な段階論に基づき、従来の「形式的」な「儀礼」が当時の時代に適合していないものとして批判的に論じられている。⁴⁰⁾ こうした状況の中で、姉崎はどのようにして、そしていかに「儀礼」を主題として取り上げ、自らの「宗教学」の体系に組み込もうとしたか。

姉崎の『宗教学概論』は「宗教心理学」、「宗教倫理学」、「宗教社会学」、「宗教病理学」からなっており、「信仰」と「儀礼」が中心的に叙述された部分は第二部にあたる「宗教倫理学」においてである。姉崎は「宗教学」の範囲を説明するに際し、「宗教」の「心的機能」、「社会的発表」、「歴史的発達」を観察し、それらを「統一的」に捉え、「普遍の特性理法」を追求することを宗教学者の要務としている。⁴¹⁾ 「宗教倫理学」に關しても、彼はこの三つの側面から論じていく。「宗教倫理学」の冒頭で、姉崎はその概要を次のように説明している。

宗教的意識は意志力行とならずんば止まず、此力行なる儀礼、即宗教的道德は、宗教倫理学の題目なり。儀礼には主我、他律、

自律三種の理想あり、其理想に達する方法各異にして、儀式に重きを置く者、神法に重きを置く者、德行に重きを置く者なり。此等儀礼は神人融合の必至方法なるが故に、之を行ふ自然の結果として、神人融合の実現を希図する宗教的団結を生じ、或は国民的宗教となり、或は普遍的教会となる。此等は皆宗教が意識の事実より行為の事実となりし者、即倫理学の題目なり⁴²⁾

かくして「主我」すなわち「儀式」に代表される「儀礼」の理想、「他律」すなわち「神法」に重きを置いたものと「自律」すなわち「德行」を重視するものが、宗教についての進歩主義的な発想によって区別される。姉崎によれば、「主我」の「儀礼」は人類が「意欲感情」を「天然の偉力」に投影させ、それを「畏怖し又信頼する」段階において行われるものであり、その多くが「自家の満足」を求めるものであるという。そして「主我」から「他律」に進歩した「儀礼」は、「神法」に「服従」し、「神意と我との調和したる状態」を保つために行われるものである。それに対して「自律」の段階では、「専制」していた神が「賢明正義」となり、「良心道德」の進歩が「宇宙秩序の協力増進」と「自己人格の向上醇化」をもたらすとともに、「見性仏化若くは神意発現」に導くものとして強調されている。⁴³⁾

このように、姉崎は「宗教の発達」という発想に基づき、「主我主義」から「他律主義」へ、そして最終的には「自律主義」へと到達

するという「儀礼」の段階を説いている。また姉崎によれば、「主義」の「儀礼」は「個人的」であり、その神が「天然的に交替神教或は多神教」である。「他律主義」の「儀礼」は「国家的民族的」であり、その神は「守護神或は祖神の主要なる者を中心とする統一的多神教」である。「自律主義」は「国民的唯一神教」であり、それ故にその神は「普遍的唯一神」、「万有単一神教」である。かくして異なる動機と対象、方法を持つ「儀礼」が一つの体系の中で位置付けられている。

姉崎によると、「儀礼」は「信仰」との相互作用により神人関係で機能するという。具体的には、姉崎は「宗教的意識は自己中心の方面と之が結果にして而も反対の動機たる神格委託の方面との二面あり」と述べ、「此二面は意志に現れて、自己主張と服従となるが故に、其行動発表たる儀礼亦常に此二方面を包括し、二方面の動機を有し、其手段として行はる」としている⁴⁵。そして「人間自らは其儀礼祭儀の壮大に接して、愈神力の宏大なるを感覺的に印象せられ、其場の光景に依りて一層信仰熱情を増進するなり」と論じていることから窺われるように⁴⁶、姉崎にとって「儀礼」や「祭儀」はもともと自らの欲求を満たすために神に祈る行為であるが、「神力」を実際に知り、感じるにより「信仰」がますます篤くなるという二つのベクトルが存在しているといえる。ここでは、「信仰」と「儀礼」が影響し合う関係にあるということが強調されている。また、姉崎は「儀

礼」の性質がこうした神人関係の二つの側面から由来することを説き、「儀礼」を通して神の大きいなることを感得することにより、神への「信仰熱情」も高まるという論理を立て、「儀礼」そのものを積極的に評価しようとしているといえる⁴⁷。そして姉崎は「儀礼は神的冥想を獲得するの機関たるのみならず、其必然的媒介、必至の規定即神人の結合力実力にして、儀礼其物が理想到達の力を有するを信ぜず」とも述べている⁴⁸。ここから窺われるように、姉崎にとって「儀礼」は単に目的に達成するための一つ的手段（「方便」）ではなく、それ自体が直接的に「宗教的意識」の表れであり、宗教的な「理想」に必要なものである。

上述したように、姉崎は「信仰」と「儀礼」をともに「宗教的意識」の表明であるとし、両者の相互作用を強調したのである。そして「自我主義」、「他律主義」、「自律主義」を以て「宗教」を分類し、それぞれの「儀礼」を説いているが、そこで修養概念が「宗教学」の文脈で登場してくる。次節では、『宗教学概論』における「修養」の語り方に着目し、その視角より姉崎の「宗教学」の再検討を試みたい。

第三節 姉崎正治の修養論

——主我主義・他律主義・自律主義をめぐって

本節では、『宗教学概論』と同時期における「修養」との関わりについて考察する。それは、後述するように、姉崎にとつて「儀礼」が「宗教的意識」の表れであると同時に、「宗教的道德」の涵養に導くための重要な手段でもあるからである。

『宗教学概論』における「主我主義」、「他律主義」、「自律主義」の「修養」がいかに論じられているかについては、まず姉崎によれば、「主我主義」では「道徳を修練するを要せず」、「儀礼の修練」(例えば「供儀祈禱讃歌」)があるのみである。⁽⁴⁹⁾「他律主義」では「道徳の修練は入聖式と法律確守との二点」にあるが、「法律確守」にも神への「信頼服従」が必要である。「自律主義」について、姉崎は「其道徳養修の第一動機は外より受くる戒命受礼にあらずして、自らの心情が自ら宗教中の罪人たるを意識し、罪惡を脱して道徳を増進せんと憤励するを以て、其初の入門となす」としている。⁽⁵⁰⁾

ここで留意したいのは、「自律主義」の「修養」の具体的な事例として、姉崎が「念仏」の實踐を挙げていることである。彼は次のように論じている。

仏者は之を仏撰取の光明に撰せられて善行に進むと觀じ、念仏三昧(念仏とは仏名を唱ふるのみにあらず、一心に仏を信じて之に帰命委托するなり) 帰命修善となし、基督教にありては神の恩寵に依りて善道に進む者と信じ、神に依属しての修善にして、救済を來らしむる信仰(Fides salvifica)を以て善を行ふなり⁽⁵¹⁾

この記述から、姉崎が幼少期から薰陶を受けた真宗の影響が窺われるが、それよりも重要なのは、「念仏」が単なる「仏名を唱ふる」という行為のみならず、「帰命委托」と「一心に仏を信じる」という内面的な動機付けによつて強調されているということである。ここでは仏教の「念仏三昧」とキリスト教の「信仰 Fides salvifica」がともに「自律的道德」の領域に入るものとされ、宗教間の垣根を越えた「宗教的意識」のレベルでその同一性が主張されているということにも、目を向ける必要があるだろう。

ここでは、『宗教学概論』では「個」の「儀礼」のみならず、それは区別される「社会」の「儀礼」がやや異なる視角から論じられ、その意義が評価されていることにも少し触れてみたい。姉崎は念仏のような「自律主義」の儀礼を「個」の修養の枠組みで語ることが多く、そしてこうした儀礼の意義を普遍性において見出している。他方で、彼は社会的な儀礼にも目を配り、それについては、「主我主義」(祭祀、供物など)と「他律主義」(『旧約聖書』で説かれるような

神法への服従、禁欲主義など）の儀礼の範囲を重ねながら扱い、それらの儀礼が「社会的団結」の基礎であると強調している。とくに「他律主義」を中心とする宗教を「社会の団結と相互扶植せる国民的宗教」とし、積極的な評価を下している。

すでに見てきたように、姉崎は「信仰」と「儀礼」の結び付きによる「自律主義」の修養法を勧め、そして「自律的道德」を修養の一つの到達点としている。換言すれば、内面的な状態と外面的な実践が調和しているところに、姉崎が構想した理想的な宗教があるといえる。ところで、人間の「心」と「身体」の相互作用を強調し、この二つの側面からの修養法を提唱することは、明治後期からの修養書ブームで代表的な一人である加藤咄堂（一八七〇—一九四九）の議論にその一つの典型を見ることができ⁽⁵³⁾。加藤はその大著である『修養論』で、「修養」における「身体」と「精神」（身心）について、二元論的対立を避け、その関連性を説いている。そして「殊に其の修養する所、人格全般に亘るが故に、唯だ其の目的とする所心田耕耘の一面に存せずして別に身体訓練の一面あり」と、「心田耕耘」と「身体訓練」をともに行う必要性があることを論じている。そのため加藤も、姉崎が「他律主義」の表れとしている、「身体を悪視して苦行禁欲、食を断ち体を虐げ、以て精神の慰安を求めん」とする修養法を「邪道」として批判を加えている⁽⁵⁴⁾。しかし、例えば加藤が「修養の第一歩は之れを獣と離れざる身体に置くも、修養の根

底は之れを神に向ふべき精神に置かれざるべからず」と述べているところから窺われるように、彼においては「身体」の鍛錬はあくまでも「精神」の「修養」に向かう一段階にすぎない⁽⁵⁵⁾。ここでは、「獣」の行動とは異ならない身体的行為をコントロールすることにより、最終的には「精神」の向上が図られている。

こうした「心」と「身体」の捉え方の背景には、同時期における心理学の成立と展開があるということは看過できない側面である。深澤英隆は、姉崎が構築した「宗教学」では、「心理（学）主義」の要素が存在していると指摘している⁽⁵⁶⁾。また、加藤玄智の宗教学においても、心理学的な知見が重要な位置を占めていることは、すでに見た通りである。ここでは、一九〇〇年代における心理学の先駆的な人物であり、一八八八年にアメリカ留学から帰国し、帝国大学文科大学で「精神物理学」という名のもとで講義を始めた元良勇次郎の修養論を取り上げる。そしてここでは「心」と「身体」がいかに把握されているかを検討する⁽⁵⁷⁾。

元良は、宗教に対して公的な発言を控えているように見える。宗教に対する元良の立場においては、碧海寿広が端的に指摘したように、個別の宗教的伝統や信仰の特色よりも、「それぞれの宗教体験の特別さを、人間の心のメカニズムの一種に還元」することに重きが置かれている⁽⁵⁸⁾。こうした立場は、姉崎の『宗教学概論』の第一部「宗教学心理学」の議論とも共通性を有する。具体的には、姉崎は岸本と

同じように「生活欲」を「宗教的意識」の「中心原動力」とし、その欲求の「対象」には制限がなく、したがってその欲求に応じる「心機能の活動」も無制限であるべきだと論じている。⁽⁵⁹⁾

元良は一九〇八年に「心理学上より見たる品性の修養」を発表し、「心」の活動と「生理的活動」との関連性を論じている。彼によれば、「心の活動、特に意志や高等な情緒を練習すれば、それは身体他の部分にも変化を及ぼすことができる」⁽⁶⁰⁾が、その半面として「各機関はやはり元始的な動物と同じで、生理的活動と同時に無意識感情のようなある種の心的活動をしている」という。⁽⁶¹⁾このように、元良は当時の心理学の枠組みに基づきながら、「心」に属する内面的活動と身体的行為を区別しつつも、その相互作用を重要な研究対象としている。そしてこうした相互作用が、「修養」の文脈で探究されていることも、当時の修養論における「心」と「身体」の捉え方の可能性を示している。このように元良が提唱した修養法も、「心」と「身体」の統合による「修養」への試みの一つとして挙げられるだろう。それは、本節で検討した姉崎の学問的営為——すなわち「信仰」と「儀礼」の相互作用のメカニズムを歴史的に説明し、その結び付きとしての実践を最も優れている修養法として提示すること——と共通性を持っているといえる。

本節で論じた通り、姉崎は「主我主義」、「他律主義」、「自律主義」という宗教に関する進歩主義的な発想による段階論に基づきつつ、

それぞれの修養法を提示している。そして姉崎は「信仰」と「儀礼」の結び付きとして、「自律主義」の道徳に理想的な宗教を見出した。また、「心」と「身体」の相互作用によつて修養の方法を模索する試みは、加藤咄堂と元良の議論に見られることを指摘し、「信仰」と「儀礼」の統合による「修養」を提唱している姉崎の議論を同時代のコンテキストの中に位置付けることを試みた。「信仰」と「儀式」を表裏一体のものとして捉える姉崎の「宗教学」は、「一切の道徳を宗教的と見得ると共に、又総て超宗教的ともなり得べし」という言葉に端的に表されるように、「修養」という「超宗教的」な領域と結びついて成立したのである。⁽⁶²⁾

おわりに

以上、本稿では宗教学の成立の前史的段階である比較宗教学の流儀を踏まえつつ、姉崎正治の『宗教学概論』における「信仰」と「儀礼」の交錯という問題、そして姉崎の儀礼論と同時期の「修養」の枠組みとの関わりについて考察し、次のようなことを解明した。

第一節で確認したように、一八九〇年代の比較宗教学から一九〇〇年代前後における宗教学に関する著作の中では、宗教をめぐる進歩主義的な発想という基本的な枠組みと、それに基づく道徳的な宗教の構築が共通の特徴として挙げられる。とりわけ「実践躬行」に

重きを置いた「修養」のオルターナティブとして、「信仰」による「修養」を主張している加藤玄智は、新仏教徒の立場から「外形的」な儀式にとどまらず、その内面的な動機をも重視している。

第二節と第三節では、近代日本における儀礼研究の先駆者の一人とされる姉崎に焦点を当て、彼が「科学」としての「宗教学」を構築する過程で、「宗教的意識」の表れとして「儀礼」を捉え、そして「信仰」と「儀礼」の相互作用を論じることにより「儀礼」を再評価していることを確認した。姉崎は「宗教の発達」という段階的な説明により、「主義主義」、「他律主義」、「自律主義」の議論を軸として、それぞれの「宗教的道德」とその「修養」の方法を説いている。しかし、とりわけ彼は自らが理想としている「自律主義」では、「儀礼」を単なる形式として捉えるのではなく、その動機付けである内面的な「信仰」の重要性を強調している。そして姉崎が「信仰」と「儀礼」の結び付きとして「念仏」の実践を評価していることは、仏教の伝統的な修行がいかに修養の枠組みで再解釈されているかを示す一例として注目に値するだろう。

ヨーロッパ遊学から帰国した姉崎は、『宗教学概論』を単なる「骨組み」、「骸骨」と反省的に捉え、それよりも「自分の頭脳は段々に宗教の骨組みを作る方を捨てて、肉や血の、実質の方に入った」と述べ、神秘主義的な色合いを帯びた「宗教学」の構築に進んでいく。⁶⁴しかし、本稿で検討したように、『宗教学概論』は、同時期の修養言

説の一例として見なすことができ、その意味で同時代の社会的・思想的なコンテキストで考察し、それを位置付ける必要があるといえる。すなわち、『宗教学概論』は「客観的」かつ「実証的」な「宗教学」の方法の試みとして評価されてきたが、同時代の修養言説と問題意識を共有している側面——例えば、「超「宗教」性」や「倫理」宗教的な理想、「自発的実践の重視」など——をも有している。「修養」における「儀礼」の語り方について本稿で考察したように、加藤玄智は新仏教徒として、基本的には新仏教運動における儀式／儀礼批判に同調し、知情意という「心」の活動によって成立する「健全なる信仰」を通して修養の方法を模索している。そして姉崎は「儀礼」そのものを「宗教的道德」の実践として、「儀礼」と「信仰」という内面的な領域との結び付きに、理想的な修養法を見出ししている。こうした初期宗教学者の試みが示したように、一九〇〇年代前後における「修養」というあいまいなカテゴリーは、宗教学の鍵概念である「信仰」と「儀式」を再解釈される方向に導いていったのである。このような姉崎らの学問的営為は、近代日本における「宗教」なる概念の展開を考える上で重要な意義を持つているといえよう。

注

- (1) 宗教概念に関しては、近年、日本国内外から研究が発表されている。例として、J. A. Josephson, *The Invention of Religion in Japan* (University of Chicago Press, 2012)・H. M. Krämer, *Shinai Mokuzai and the Reconcept of Religion and the Secular in Modern Japan* (University of Hawaii Press, 2015) などに加え、日本国内の研究成果としては磯前順一『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)、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)などが挙げられる。
- (2) 宗教概念の視野から近代宗教学を問い直す研究として、例えば磯前順一『宗教概念あるいは宗教学の死』(東京大学出版会, 二〇一二年)などがある。
- (3) 磯前『近代日本の宗教言説とその系譜』参照。
- (4) 亀山光明『近代日本の戒律言説とプラクティスのなるもの——明治中期における釈雲照の十善戒実践論に着目して』(『日本研究』六二集, 二〇一一年)参照。
- (5) 星野『近代日本の宗教概念』の第六章「中西牛郎の宗教論」、同「明治中期における「仏教」と「信仰」——中西牛郎の「新仏教」論を中心に」(『宗教学論集』二九号, 二〇一〇年)などを参照されたい。また、二〇世紀転換期の信仰論を「哲学」から「体験」への転換として考察したものとしては碧海寿広『近代仏教のなかの真宗——近角常観と求道者たち』(法蔵館, 二〇一四年)がある。二〇世紀転換期の信仰言説を新仏教運動の視点から考察したものとしては、拙稿「新仏教の夜明け——境野黄洋の信仰言説と雑誌『新仏教』」(『近代仏教』二七号, 二〇一〇年)を参照されたい。
- (6) 武井謙悟「近代仏教研究における儀礼」(『駒澤大学仏教学部論集』五〇号, 二〇一九年)、一七七一—七八頁参照。
- (7) 碧海寿広「儀礼と近代仏教——『新仏教』の論説から」(『近代仏教』一六号, 二〇〇九年)参照。
- (8) 武井謙悟は、近代儀礼研究の先駆者として姉崎を位置付けた上で、姉崎以降の儀礼研究について、姉崎門下の宇野円空(一八八五—一九四九)が宗教民族学の枠組みで儀礼をさらに積極的に主題としたと述べ、そして宇野から大きな影響を受けた棚瀬襄爾(一九一〇—一九六四)、竹中信常(一九一三—一九九二)が宗教儀礼研究というものを定着させたとしている(武井「近代仏教研究における儀礼」)。
- (9) 栗田英彦「明治三〇年代における「修養」概念と将来の宗教の構想」(『宗教学研究』八九卷三輯, 二〇一五年)、六九頁。「修養」というカテゴリーの成立と展開については、例えば「修養」の起源と、その明治期から大正期にかけての展開を網羅的に考察した王成「近代日本における「修養」概念の成立」(『日本研究』二九集, 二〇〇四年)、「青年」に光を当てた和崎光太郎『明治の〈青年〉——立志・修養・煩悶』(ミネルヴァ書房, 二〇一七年)、真宗系の仏教者による「修養」への取り組みを扱ったオリオン・クラウタウ「修養としての仏教——村上專精の教育実践とその射程」(オリオン・クラウタウ編『村上專精と日本近代仏教』法蔵館, 二〇一二年)などがある。
- (10) 例えば王成「近代日本における「修養」概念の成立」では、丁西倫理会の「倫理修養」論が扱われている。
- (11) 磯前『近代日本の宗教言説とその系譜』の第二部第一章「宗教学的言説の位相——姉崎正治論」参照。
- (12) 一八七〇年代における「宗教学」の用例とそれに対する理解については、Mick Dencker, “Shin Buddhist Contributions to the Japanese Enlightenment Movement of the Early 1870s” (Hayashi Makoto, Orant Eichi, P. L. Swanson eds., *Modern Buddhism in Japan*, Nanzan Institute for Religion and Culture, 2014) を参照されたい。
- (13) 「自由討究」とは、教権教条に束縛されない、宗教の伝統との新たな向き合い方である。自由キリスト教の一派であるユニテリアンにより提唱され

たが、古河老川（一八七一一一八九九）が中心となり結成された経緯會から、二〇世紀転換期の新仏教運動までの系譜に連なる青年仏教徒に影響を与えた。

- (14) 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）の第四章「近代宗教学の成立」参照。また、鈴木は、姉崎の宗教学が「研究者」と「宗教者」との間の一線を崩さなかったことを評価し、「姉崎の宗教学は、価値中立性、宗教の内的理解、その学問としての意識のいずれにおいても、日本の近代宗教学の創始者としての位置づけを与えるに充分である」と述べている（鈴木『明治宗教思潮の研究』、三〇六頁）。

- (15) しかし、井上哲次郎が講義した「比較宗教及東洋哲学」は、事実上「印度哲学史」の内容となっており、姉崎が一八九七年に哲学館（現東洋大学）で講義した「言語学的宗教学」と、浄土宗高等学院（現大正大学）で講義した『比較宗教学』（東京専門学校、一八九八年）のアプローチとは異なっている（磯前順一・高橋原「資料井上哲次郎の『比較宗教及東洋哲学』講義——解説と翻刻」、『東京大学史紀要』二二号、二〇〇三年）。

- (16) 岸本能武太『宗教学研究』（警醒社、一八九九年）。

- (17) 岸本の生涯については、主に三並良『日本に於ける自由基督教と其先駆者』（文章院出版部、一九三五年）を参照した。

- (18) 岸本『宗教学研究』、緒言三頁。

- (19) 元良勇次郎「大学教授文学博士元良勇次郎先生書翰」（岸本『宗教学研究』、三頁）。

- (20) 例えば島蘭進「宗教哲学と宗教進化論——近代的知識主体を支える超越原理としての『宗教』」（『宗教哲学研究』二七号、二〇一〇年）参照。

- (21) 「斯くの如く宗教の基礎は常に人か幸福を全ふせんと欲する欲望に在りて、吾人の智識も之が為に働き、意思も亦之が為に働く」（岸本『宗教研究』、二二四頁）。また、岸本は「生存の欲望」の具体的な作用を説明するために「智情相互開発律」を提示し、「欲望は増進して之を満たす方法の

発達を促がし、智識は欲望を満たすの方法を提出して愈々欲望の膨張を促す」と述べている（岸本『宗教学研究』、一三九頁）。

- (22) 岸本『宗教学研究』、一七一―一七二頁。

- (23) 同前、一七六―一七七頁。

- (24) 同前、二四七―二五五頁。なお、「宗教」と「道徳」の衝突について、岸本が宗教の「不道徳」的な現象として挙げているのは、「他力信心」を唱えつつも「飲酒放蕩」する「宗教主任者」や、「呪（術）」、「祈祷」、「巫術」などを以て「愚民を蠱惑するもの」、「迷信」とされる「犬神」、「白狐」、「老狸」など「劣等なる崇拜物」の存在である。

- (25) 同前、二六〇―二六一頁。

- (26) 同前、二七一―二七八頁。

- (27) 同前、二二五頁。

- (28) 新仏教運動は、毎月一回の機関誌『新仏教』の発行と定期的な演説・講演を主な活動として、一九一五年までに継続した。その主旨は、同会が掲げた六条の綱領に窺うことができる。綱領の具体的な内容は、以下の通りである。

一、我徒は、仏教の健全なる信仰を根本義とす。

二、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。

三、我徒は、仏教及び其の他宗教の自由討究を主張す。

四、我徒は、一切迷信の勦絶を期す。

五、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。

六、我徒は、総べて政治上の保護干渉を斥く。

（新仏教徒同志会「我徒の宣言」、『新仏教』一卷一号、一九〇〇年七月、五頁）。

- (29) 加藤が宗教学から神道学へと転換した理由については、島蘭進「加藤玄智の宗教学的な神道学の形成」（『明治聖徳記念学会紀要』復刊一六号、一九

九五年)を参照されたい。その一つとして、東京帝国大学の宗教学講座を姉崎が担うようになり、それによって加藤の宗教学が傍流と位置付けられたことが挙げられる。

- (30) 加藤玄智『宗教新論』(博文館、一九〇〇年)、二八六頁。
- (31) 「是れ今日の科学的心理学がカント以来吾人の精神の三大区分法たる知情意三分法の到底適当なる分類法に非ずして、理論上には最早や此の三分法に由りて心理学を叙述するを廃止したる所以なり」(加藤『宗教新論』、二二頁)。
- (32) 加藤『宗教新論』、三八七―三八八頁。しかし加藤は祈祷や礼拝などの宗教的儀式を「宗教的意識」の外面的な表れであるとし、そこでの「心的要素」の存在を強調している(加藤『宗教新論』、二三〇―二三六頁)。
- (33) 加藤玄智『宗教の将来』(法藏館、一九〇一年)。
- (34) 同前、一七〇頁。
- (35) クラウタウ「修養としての仏教」参照。
- (36) 姉崎の生涯をまとめるにあたり、主に姉崎正治『わが生涯』(養徳社、一九五一年)、同『新版・わが生涯』(姉崎正治先生生誕百年記念会、一九七四年)、磯前順一・深澤英隆編『近代日本における知識人と宗教——姉崎正治の軌跡』(東京堂出版、二〇〇二年)を参照した。
- (37) 磯前『近代日本の宗教言説とその系譜』、一四七頁参照。
- (38) 姉崎正治『宗教学概論』(東京専門学校出版部、一九〇〇年)、序言一頁。
- (39) 同前、七頁。
- (40) 碧海「儀礼と近代仏教」参照。
- (41) 姉崎『宗教学概論』、一頁。
- (42) 同前、一〇二頁。
- (43) 「自我」・「他律」・「自律」については、姉崎『宗教学概論』、一一〇―一一七頁で詳しい類型論的な説明がなされている。
- (44) 同前、一一六―一一七頁。
- (45) 同前、一〇三頁。
- (46) 同前、一〇四頁。
- (47) 儀礼の心理的な作用に着目することは、例えば一九一〇年代に『新仏教』で展開される「信仰」と「儀礼」にまつわる一連の論争でも見られる。同論争については、碧海「儀礼と近代仏教」を参照されたい。
- (48) 姉崎『宗教学概論』、一〇五―一〇六頁。
- (49) 同前、一九三頁。ここで姉崎は「祈祷」という実践を「自我主義」としていることが注目し値するだろう。二〇世紀転換期において祈祷は、例えば新仏教徒によりその非合理性(非科学性)、および祈祷と利己的な動機との関わりという主に二つの側面から批判に晒されていた(碧海「儀礼と近代仏教」参照)。
- (50) 姉崎『宗教学概論』、一九六頁。
- (51) 同前、一九七―一九八頁。
- (52) 同前、二〇〇―二〇一頁。
- (53) 加藤咄堂は、明治後期から昭和期に至るまで「修養」にこだわり、アカデミックな場から「修養」を語ることもよりも、いわゆる通俗的な教育書として多くの修養論を発表した。加藤の修養論については佐藤拓司「加藤咄堂の「修養」論——明治・大正・昭和初期における一教化運動家の生涯と思想」(『青山学院大学教育学会紀要「教育研究」』六一号、二〇一七年)参照。
- (54) 加藤咄堂『修養論』(東亜堂書房、一九〇九年)、三―四頁。
- (55) 同前、五頁。
- (56) 深澤英隆「宗教学における心理主義・心理学主義の問題——我が国戦前の諸体系に見る」(田丸徳善編『日本の宗教学説II』東京大学宗教学研究室、一九八五年)。また、「宗教学」と「心理学」を自明のものとして把握することに抵抗し、その交錯過程に焦点を当てたものとして、B. J. McVeigh, *The History of Japanese Psychology: Global Perspectives, 1875-1950* (Bloomsbury, 2017)、堀江宗正『歴史のなかの宗教心理学——その思想形成と布置』(岩波書店、

- 二〇〇九年)、碧海寿広『科学化する仏教——瞑想と心身の近現代』(KADOKAWA、二〇二〇年)を参照されたい。
- (57) 本節では、主に佐藤達哉『日本における心理学の受容と展開』(北大路書房、二〇〇二年)を参照し、元良の生涯をまとめた。佐藤は、元良を日本最初の「自立した心理学研究者」と呼んでいる。元良は一八九〇年に、二年前から帝国大学文科大学で講義しはじめた「精神物理学」のコースを「心理学」と名を改め、そして一九〇三年には日本初の心理学実験室を創設した。西洋における実験的心理学の誕生において、ヴィルヘルム・ヴント(Wilhelm Wundt 一八三二—一九二〇)が一八七九年に実験室を設立したことが象徴的な事件であるように、元良による心理学実験室の創立も日本心理学史における一つのマイルストーンとされている。
- (58) 碧海『科学化する仏教』、五八頁。
- (59) 姉崎『宗教学概論』、六〇頁。
- (60) 元良勇次郎「心理学上より見たる品性の修養」は『弘道』の一九八号(一九〇八年九月)から二〇二号(一九〇九年一月)まで連載されている。
- (61) 元良「心理学から見た品性の修養」(『元良勇次郎著作集』一三卷、クレス出版、二〇一六年)、三〇七頁。
- (62) 同前、三〇八—三〇九頁。
- (63) 姉崎『宗教学概論』、一一六頁。
- (64) 姉崎『新版・わが生涯』、一〇八—一〇九頁。

