

## オルコット去りし後

——世紀の変わり目における神智学と“新仏教徒”

吉永 進一

### はじめに

明治29年8月2日付『反省雑誌』の巻頭に「新教勃興の機」と題する記事が掲載されている。無署名の社説なので、誰が書いたかは不明であるが、この記事はかなり激しいもので、仏教は腐敗し国民的信仰を得られていない、青年の間に自由討究、科学的研究を主張するものはいるが、信仰を得ていない、現今の日本国民を満足させえない、しかし人々は宗教を放棄したわけではなく信仰を求めている。激烈な信仰をもった人物が登場して新宗教を唱えるべきだという主張である。

このような精神的な問題を、明治20年代の仏教青年たちは痛切に感じていた。たとえば鈴木大拙も、渡米前に『新宗教論』（貝葉書院、1896）と題した著作を発表しているが、そこではすべての宗教が頼るに値しないのならば、自らこの宇宙での安心立命の場所を探すべきだと彼は述べている。ただし、その宇宙とは有神論的宇宙ではなく、汎神論的宇宙である。「吾人は基督教の所謂有神論者にあらずして無神論者なり。然れども只無神論だけにては、消極的方面を知るに止まりて、積極的方面は分明ならず。故に吾人は次に汎神論を主張す。汎神論は宇宙直に是れ神なり、宇宙の外に神なく、神の外に宇宙なしと云ふ」<sup>1</sup>。

国民は精神的な危機にあり、宗教は必要である、しかし創造主のような超越的な存在はいない、そこでどう信仰を確立するのか。そうしたキリスト教から見れば二律背反的な問題状況は、日本の知識人仏教者につきまとう問題である。さらに憲法制定後の信教の自由の体制下で、さまざまな価値観が対立しあっていた。精神的な飢餓を満たし、どう国民的な一致、あるいは普遍的、理想的な宗教を考えるのか。

明治20年代から30年代にかけては、これについて知識人たちからいくつかの回答が出された。極端な意見では、宗教や形而上学を廃してしまうというものもあり（木村鷹太郎）、逆に宗教の長所を組み合わせる理想的宗教をつくる（井上哲次郎）という意見もあった。宗教を新たに作ることはできないが、さまざまな宗教を比較する立場を構築するという提案もある。近世の心学とスペンサー哲学の影響を受けた平井金三の主張した総合宗教論、姉崎正治の提案した丁酉懇話会のような倫理団体、さらにユニテリアンのように宗教を標榜していながら実質的に宗教間対話を実践していた組織もある。

興味深いことに、アメリカでも同時代、精神的な危機に悩み、国民宗教への提案があった。『反省会雑誌』17号（1889年4月）にアメリカのフィリピン領事アレクサンダー・ラッ

<sup>1</sup> 『鈴木大拙全集』第23巻（岩波書店、1969）、38頁。

セル・ウェブ<sup>2</sup>という人物の「一統宗教を論ず」という記事が翻訳されている。この記事でウェブは、アメリカ人は宗派に分裂しているキリスト教を捨てて、より高尚で科学的であり、真理に基づく仏教を採用せよという提言をしている。

19世紀末から20世紀初頭にかけて、アメリカでは仏教人気が高まっており、ウェブの記事も、当時の仏教への期待を如実に示すものといえる。ただし彼のいう仏教とは現在のアジア人が妄信している仏教ではなく、シャカが唱えた純粋な仏教であり、さらにはイエスや孔子なども部分的に伝えた真理という神智学的なものであった。さらに興味深いことに、このアメリカのリベラルな宗教改革論を訳した人物は、後述する日本の仏教改革論者、中西牛郎であった。

ツイードは、19世紀末、アメリカ人で仏教に関心を抱いた人々を秘教主義者、合理主義者、ロマン主義者の3タイプに分けている<sup>3</sup>。その中で、オカルト的関心を持つ秘教主義者と、道徳的で科学的な体系として仏教を評価する合理主義者が、とくに日本宗教との関係では重要であろう。明治20年代、日本仏教と関係が深かった人物は神智学徒のヘンリー・オルコット、スウェーデンボルグ主義者のフィランジ・ダーサ、そして哲学者のポール・ケーラスであったが、前二者が秘教主義のタイプ、ケーラスは合理主義のタイプである。ただしこの類型論は理念形であり、実際には秘教主義者と合理主義者の共通する点が多い。いずれも資本主義社会の矛盾や自然科学の進展に対してキリスト教が応えていないという不満を抱く進歩的な人々であり、仏教は道徳的、科学的、合理的なキリスト教の代替物として評価されていた。仏教に限らず平和主義、動物愛護と菜食主義といった生命愛に基づく思想や、あるいは社会主義や女権運動など、当時のアメリカのキリスト教=男性優位社会への異議申し立て思想は往々にして霊的な思想と結びついていた。1890年代にも「中流階級の改革運動」において、心霊現象やニューソートへの信奉者が多かったと言われる<sup>4</sup>。

つまり日米それぞれで進歩的、改革的な人々が宗教に不満を抱いており、それぞれの戦略でお互いを理解しようとし、利用するだけに終わる場合もあれば、大拙とケーラスのようにはっきりした影響関係にいたる場合もあり、それほど判然とはしなくても思想的影響関係につながる場合もあった。

本論文では、明治20年代の日本仏教徒側からの神智学を理解について論じることで、日本仏教の国際化と近代化の一側面を描いてみたい。最初に、明治20年代前半における神智

<sup>2</sup> Alexander Russell Webb (1846-1916)、後にイスラム教に改宗しMohammed Alexander Russell Webbと称し、アメリカでイスラム教宣教活動を行う。Umar F. Abd-Allah, *A Muslim in Victorian America: The Life of Alexander Russell Webb* (Oxford University Press, 2006) によれば、ウェブは1881年頃にセントルイスで神智学協会に加わり、少なくとも1893年頃までは協会員だったという証言がある (同書、p.59)。

<sup>3</sup> Thomas A. Tweed, *The American Encounter with Buddhism, 1844-1912: Victorian Culture and the Limits of Dissent* (Indiana University Press, 1992).

<sup>4</sup> Beryl Satter, *Each Mind a Kingdom: American Women, Sexual Purity, and the New Thought Movement, 1875-1920* (University of California Press, 1999), p.182. 渡米した平井金三を援助した女性新聞編集長のClare Colby、『Arena』誌の編集長Benjamin Flowerは、そうした中流階級の改革者であった。共同研究報告書『平井金三における明治仏教の国際化に関する宗教史・文化史的研究』、代表吉永進一、科学研究費課題番号16520060 (2007)、15頁。

学徒の日本仏教へのまなざしを祖述した上で、明治20年代後半の新仏教の歴史的な位置づけを論じて、その近代化のプロセスにおける神智学に関する言説を追っていく。

## 1. 仏教と秘教

### (1) 秘教主義者

1875年にニューヨークで結成された神智学協会は、最初は西洋オカルティズムの小さな研究団体であったが、1879年にインドに本部を移転、それ以降は急速に会員を増やし国際的な組織に成長している。そのひとつの原因は、神智学の教理がブラヴァツキー個人の権威ではなく、彼女の神話的な世界が背景にあったからであろう。インド移住後、彼女はチベットのマハトマ、マスター、あるいは阿羅漢と呼ばれる超人たちと交信し、その超自然的な力で守られていると主張していた。しかも、そのメッセージが書簡や電報という物理的な証拠をもって出現していた。彼女の信奉者でインドの新聞記者であった神智学徒 A・P・シネットは、彼女の周辺に起こる超自然現象を中心に『隠れた世界』(*Occult World*)を執筆、1881年に発表して英米でベストセラーとなっている。さらに2年後、マハトマの交信をもとに、「すべての宗教や哲学が部分的に有する真理のもとになった秘密の教義」をまとめた『秘密仏教』(*Esoteric Buddhism*)を発表している。ブラヴァツキーは神智学=チベット密教というイメージを演出していた。さらに太古の真理からの歴史的正当性を強調するかのよう、1888年に彼女が発表した『秘密の教義』(*Secret Doctrine*)では、「ツヤンの詩句」という超古代の文献が典拠とされていた。

しかし、これについては二つの批判があがった。ひとつは霊的現象についてであり、1884年にイギリスの心霊研究協会が神智学協会本部の綿密な調査を行い、本部で定期的に出現したマハトマのメッセージは詐術であると断言した。また、そのチベットの隠れたマハトマや秘密の教義については、マックス・ミュラーが痛烈な批判を加えている。

フレデリック・ルノワールは、神智学の魅力が、「流行と異国趣味の活用」「寛容でドグマなき宗教」「チベットとオカルト的力」などにあり、転生の理論は仏教由来ではなく西洋の進歩主義の投影であり、その教義はプリコラージュであると指摘している<sup>5</sup>。神智学の内実は西洋オカルティズムと東洋宗教の寄せ集めであるという指摘は、正当なものである。確かに、神智学の教義は、チベットのマハトマではなくブラヴァツキーによって編集されたものであろう。しかもそこに心霊現象と疑似古代文献で権威づけをしたという点で批判され、そしていまだに批判され続けているのも無理からぬ話である。ただし西洋秘教思想に東洋思想をもたらし、欧米人の東洋宗教への入口の役割を果たしてきたのも事実である。また、その教理もオカルト現象だけに覆われているわけではない。

ここで1887年に改定された神智学協会の三つの目的<sup>6</sup>を参照することは、神智学あるいは秘教思想の前提を理解するうえで役立つだろう。

1. 人種、信条、肌の色で差別されない、人類の普遍的同朋愛の核を構成すること。
2. アーリア人種その他の東洋の文学、宗教、科学の研究を促進すること。

<sup>5</sup> フレデリック・ルノワール『仏教と西洋の出会い』(トランスビュー、2010)。

<sup>6</sup> *Supplement of Theosophist* (Jan. 1887), p. lvii.

3. すでに一部の協会々員が追求しているように、自然の謎の法則と人間の心霊能力を  
探求すること。

こうした三つの特徴について日本仏教と接触した秘教主義者たちの文章中から拾ってみたい。

まず1の博愛主義的な倫理では、たとえばサンフランシスコの神智学協会会長ジー・エドワード・ウオレップは、『反省会雑誌』20号（1889年7月）に掲載された「基督教徒は果して日本帝国を蹂躪するの価値あるか」と題する記事で、キリスト教は残虐な行為があったが「仏教は千年一様、善意を平和を以て渡り行た」<sup>7</sup>であり、「大法の精神は純一の愛にして其終局の目は唯是平和あるのみ」<sup>8</sup>と賞賛している。日本の仏教雑誌に掲載されたフィランジ・ダーサの記事も博愛主義や社会性を強調したものが多く、「何故に仏教なるや」という記事では、仏教の優れた点として、造物主が無いこと、平等性に加えて、生命の尊重を挙げている<sup>9</sup>。また、同じくフィランジ・ダーサの「仏教の特質は実際の慈恵なることを論ず」<sup>10</sup>では、仏教は虚無的、脱世間的という批判に対して、古代インドの仏教者による病院建設を例にあげ、仏教の本質は世間に貢献することにあると主張している。

2の東西の思想哲学の研究には、古代の叡智という考え方が関係している。古代には真理があったが、それは現在、世界各地の宗教思想に断片的に残る、したがって世界宗教、とくに神秘思想や東洋宗教を比較検討することで古代の叡智に近づくことができるという考え方である。これはスウェーデンボルグ思想にも同様の考え方があり、フィランジ・ダーサがスウェーデンボルグ主義を仏教と結びつける上での根拠となっている。

これは楽観的にとらえれば諸宗教の一致という普遍主義にもつながり、逆に言えばドグマに拘泥する現在の諸宗派は墮落しているという悲観的な見方にもつながっている。たとえばオルコットは仏教徒となるにあたって、以下のように述べている。

「(自分のような) 正規の仏教徒となることと、墮落した現在の仏教宗派に属すことは、まったくの別物である。ブラヴァツキーもそうだが、もし仏教にドグマがひとつでもあり、我々が受け入れざるをえなかったら、戒を受けることはなかったろうし、10分と仏教徒にとどまることもなかっただろうと言ってもよかろう。私たちの仏教は、大師=達人のゴータマ・ブッダの仏教であり、アーリヤ人のウパニシャッドの智慧宗教と同じであり、そして古代の世界の諸信仰の精髓である。一言でいえば、哲学であって、信仰箇条ではない」<sup>11</sup>。

このような思想からすれば、日本仏教のセクト主義は批判されるべきものであり、実際オルコットは第2回来日の際には南北仏教の連携を説いて、東西本願寺派の不興を買っている。ただし、こうした比較宗教的な立場の裏側に見えるのは、宗教を比較する側の優位性である。オルコットにとっては神智学、ダーサにとってはスウェーデンボルグ主義が最

<sup>7</sup> 『反省会雑誌』20号、3頁。

<sup>8</sup> 同上、4頁。

<sup>9</sup> 「何故ニ仏教ナルヤ」『反省会雑誌』5号（1888年4月）、7頁。あるいは『海外仏教事情』第1集（第3版）（1889年3月）、27～29頁。

<sup>10</sup> 『海外仏教事情』3集（1889年10月）、5頁。

<sup>11</sup> Henry Steele Olcott, *Old Diary Leaves, Second Series, 1878-83* (Theosophical Publishing House, 1954), pp.168-169.

高の真理であり、仏教は次善の地位にある。その仏教の中でも日本仏教や大乘仏教の地位は低く、その点は東洋学者と同様、上座部仏教を原始仏教に近く、より純粋で高次のものとして評価していた。いずれにせよ神智学の折衷性は、日本の仏教者に当惑をもたらすと同時に刺激にもなったはずだが、その点については後述したい。

最後に、3のような霊的現象の科学的説明は、ポール・ケーラスのような合理主義的仏教同情者と、秘教主義者を区別するものであろう。ただ、それは同時に科学指向と結びついている。霊的現象は、信仰の次元ではなく、法則性を持つものだと考えられた。そもそも、神智学では、フランス人オカルティスト、エリファス・レヴィの思想に影響を受け、オカルト現象は意志の集中によって発生させようと見ていた。心理操作術としての魔術というイメージが、仏教の唯心論的な側面に投影される傾向があった。

たとえば、ウィリアム・S・ビゲロウは、南条文雄と平松理英に対して、仏教がキリスト教より優れている点として4点を挙げている。それによれば、哲学的、科学的、進歩的という項目と並んで、仏教には通常の科学を超えた部分があり、読心術、動物電気（催眠術）、神智学において優れていると評価している<sup>12</sup>。ビゲロウは、仏教が超心理現象を可能にすることを期待していたわけである。先に紹介したアレクサンダー・ラッセル・ウェッブの記事にも、仏教には精神力を強大にする力があるという意見があった。

しかし、これが逆に日本仏教への非難につながる場合もあった。明治33年、来日して間もない神智学徒エドワード・ステイブソンは、後述する新仏教徒の杉村縦横相手にアジアの仏教についてこう述べている。過激ではあるが、神智学側の期待と失望をよく表したものである。「仏教は既に印度に死し、朝鮮に死せり。日本に於ても、亦程なく死せんとす。今日現に活ける仏教を有せるものは、渾圓球上、唯北米合衆国あるのみ。米国の仏教は流をオルゴット、ブラバスキーの神智学派に汲み、意思の集注によりて、世俗の認めずる所のものをも容易に実現せしめ得べきことを信ず。強烈なる意思の力を以てせば、階段なくして身を空中に吊すべし。身を水火の中に投じて、傷つかざることを得べし。吾より以前に死したる人と、平生の通り相語ることを得べし。日本の仏教徒にして、斯の如きを行ひ得ずば、是れ活きたる仏教に非ざる証拠なり。日本にて斯の如きを幻術と卑しめ、オツカルチズムと罵りて、識者の一顧にだも働せざるもの如く論し去るは、恐らく日本の仏教徒が、自ら此の種の術を行ひ得ざるに由りて、僅かに慰謝を漫罵に求むものなるなからんや」<sup>13</sup>。

以上の引用から分かるように、秘教タイプの仏教シンパたちも、現象面だけで仏教を評

<sup>12</sup> 「第一道德を進むる事此条は其手段同じからずと雖も余の公平なる眼を以てすれば優劣なきに似たり第二に両教中学術を含有すると否となりここに至ては大に優劣あり如何となれば彼の耶蘇教は哲学を含有せず仏教は固より哲学を含有す第三に耶蘇教は理学と背馳す仏教は之を包括す第四に仏教中には世間幾多の学問以外に一の別路を開けり其別路とは人の思想を読むの術（即ちソートリーディングにして本会雑誌第十四号に見えたり）次に動物電気術次に神智学（本会雑誌第五号仏教西漸の下に出たり）等の事を完全したる者なり第五に耶蘇教の進歩は今日に止まり将来進歩の望なし然るに仏教は駉々として進み其底止する所を知らず故に余は此四箇の優劣に因て耶蘇教を捨てて仏教に帰せしものなり」『令知会雑誌』第22号（1886年1月）、56～57頁。

<sup>13</sup> 『新仏教』1巻1号（1900年7月）、33頁。

価値したわけではなく、社会性や真理性から評価しており、後述するように同時代の日本の新仏教徒たちの仏教論と共鳴しあうものであった。とはいえ、神智学徒にとって日本仏教は最上の真理ではなかった。オルコットにとってはヒマラヤのマハトマ、ダーサにとってはスウェーデンボルグであり、ステープンソンにはオルコットとブラヴァツキーが真理であった。結局のところ、神智学徒にとっては、真理は自分たちの側にすでにあるという考えであり、彼らが日本仏教を援助してきた理由は、その教理に憧れたからではなく、“弱い”日本仏教をキリスト教の世界的な包囲網から守るためであった。

## (2) 日本仏教側の視線

一方、明治20年代、日本側の神智学への視線はどうであったか。宗門関係者にとっては海外の仏教者は仏教復興あるいは海外宣教の道具という見方であり、思想内容への関心は薄かったように思われる。

日本と神智学との接触は、オルコットの来日をはさんで明治20年代前半に集中しているが、中心となったグループはふたつあり、それぞれ戦略も異なるものであった。ひとつは京都の英語学校オリエンタルホールの平井金三と大谷派僧侶、佐野正道を中心とする京都の居士グループで、彼らはオルコットを招いて日本での仏教復興を計画しており、最終的には明治22年の来日を実現している。

もうひとつは、西本願寺派普通教校の英語教師、松山松太郎を中心として、反省会の会員や普通教校の職員を中心とするグループであり、こちらはアメリカ神智学協会のウィリアム・ジャッジと接触し、さらに欧米各地の神智学徒や、フィランジ・ダーサ<sup>14</sup>との文通を開始している。松山らは、海外から寄せられた書簡や記事を明治20年に創刊された『反省会雑誌』に連載、明治21年には英字紙『亜細亜の宝珠』(*Bijou of Asia*)を創刊、それに続いて海外宣教会を結成し、ダーサや神智学の記事を掲載した『海外仏教事情』を創刊している。それほどに、海外の神智学徒からの反響は大きかった。

オルコットは、第一回来日時、日本全国で多数の講演を行ったにもかかわらず、その日記からすると、滞日中、神智学について講演したことはほとんど無かったように思われる。日本仏教、とりわけ宗門側は「西洋の権威」として彼を必要としていただけであり、オルコットの側もその役割を忠実に演じたが、神智学について意見交換がなされた形跡は見られない。一方、『海外仏教事情』においては神智学記事が多数掲載されている。また、ブラヴァツキーの「仏教と神智学に就ての問答」(同14集掲載)も翻訳され、翻訳者の松山松太郎も折衷仏教としての神智学とチベットのマハトマについての説明を加えている。

<sup>14</sup> Philangi Dasa、本名はHerman Carl Vetterling (1849-1931)。Andrei Vashestov, Introduction in Philangi Dasa, *Swedenborg the Buddhist* (Arakana Books, 2003)によると、ダーサはスウェーデン出身のアメリカ人で、1872年頃に渡米、74年からスウェーデンボルグを学ぶ、77年にオハイオ州にあったスウェーデンボルグ系の神学校アーバナ大学を卒業、同教派の牧師となる。1881年にスキャンダルに巻き込まれて牧師を辞任、フィラデルフィアのハーネマン医学校でホメオパシーを学び、カリフォルニアに移住。1884年から翌年にかけて*Theosophist*誌に「スウェーデンボルグ哲学の研究」を連載している。1887年に*Swedenborg the Buddhist*を出版。1888年、カリフォルニア州サンタクルースに移り、アメリカ最初の仏教誌*Buddhist Ray* (1888-1894)を創刊。

しかし、オルコットの仏教観についてはあまり厳密に考えられていなかった。第1回の来日の際、『反省会雑誌』ではオルコットは神智学でも上座部仏教徒でもなく大乘仏教の維持者だと賞賛されている<sup>15</sup>。ところがオルコットの評価が下がった明治26年には、西本願寺系の団体、伝道会はオルコットが南方仏教を堅く信じて北方仏教を疑っていたと非難している<sup>16</sup>。まさにスノドグラスがオルコットについて述べているように、白人仏教徒は「明治の宗教に関する言説での仏教復興のために、利用され、設置された」<sup>17</sup>のであった。

神智学に対する批判としては、オルコット第1回来日の際にキリスト教者の小崎弘道からブラヴァツキーのゴシップが紹介されている。しかし最も厳しいものは、明治26年9月4日付の『明教新誌』附録に訳出された、マックス・ミュラーによる神智学批判記事「仏教の神秘」であろう。これに対しては真言宗の土宜法龍が反論している。たとえば『浄土教報』188号（1894年8月5日）の記事によれば、ヨーロッパの上座部仏教徒は学問的、知識的に実践する人々であり、信仰の必要から仏教を求める人々は神智学に入る、日本の学者がマックス・ミュラーの神智学批判に賛同してシネットを批判するのは、そうした実情を知らないと述べている。彼はダーサや神智学徒らの主張をそのまま受け入れ、スウェーデンボルグ主義も神智学も大乘仏教のひとつとして理解していた。それでも東洋学の仏教実践者と秘教主義者の仏教実践者のコミットメントの差を踏まえ、ミュラーの主張するような「間違った学術」という理解を否定し、宗教という枠で神智学などを理解していた点は先進的であった。

結局のところ、多少の賛成や批判はあったが、明治20年代の仏教メディアから判断する限りでは、神智学の思想内容は多くの読者にとって大きな問題とはならなかった。また、神智学の側も、明治40年代になるまでほとんど組織的な普及の努力はなかった<sup>18</sup>。

オルコットと日本仏教の協力は、前者は世界的な仏教復興という戦略をとり、後者はすでに実質的に進行している仏教復興に西洋の権威を利用するという、ずれた協力関係であった。一方当時、欧米には仏教同情者は多く、海外宣教会は送られてきた多数の手紙でそれを実感していた。上座部仏教が欧米に流行しているが、哲学的深遠さで優る大乘仏教はそのまま欧米に布教しようという楽観的な意見さえあった<sup>19</sup>。しかし、海外宣教会の母

<sup>15</sup> 『反省会雑誌』16号（1889年3月）。

<sup>16</sup> 『伝道新誌』第6年2号（1893年2月26日）、6～8頁。なお、オルコットの評価が急落した理由は、フォンデスという海外宣教会唯一のイギリス人会員が1893年来日したからでもあるが、フォンデスは問題をおこして仏教界を去っている。『明教新誌』は、日本人はオルコットに熱狂したが、彼が小乗仏教であることを忘れて大乘仏教の僧侶がその前に頭をさげている、フォンデスは2匹目の泥鰌を狙って来日したのだろうが、もはや白人仏教徒を持って囂すような時代ではなくなっていると厳しい批判を下している（『明教新誌』3232号〔1893年5月4日〕の社説）。

<sup>17</sup> Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West* (University of North Carolina Press, 2003), p.170.

<sup>18</sup> スティーブソンは横須賀海軍機関学校の教員となり、逗子で神智学のロッジを開いて神智学の活動を続けている。1910年にはE・S・スティーブソン、宇高兵作訳『靈智学解説』（博文館、1910）を出版、さらに何種類かのパンフレットも出版している。

<sup>19</sup> 海外宣教会2代目会長島地黙雷は、「海外宣教会諸君に告ぐ」という記事で「欧米機運の吾仏教に傾向する真に時機到来の感を懐かざるを得ざる者あり」「小乗浅近の教にして猶且爾り況や円頓微妙の我大乘教を布演せば彼れ其平日講究する所の理哲諸科学と密着併行して相背か

体となった西本願寺派からすれば、欧米仏教者の期待する、上座部仏教のような戒律も、「秘教」仏教のオカルト現象も理解の範囲外であったろう。

明治20年代前半、日本仏教の宗門側にとっては神智学は利用するものであって、理解すべきものではなかった。しかし、神智学が体现していた折衷的な宗教性は何人かの新仏教徒に刺激を与えたのは確かである。さらに明治20年代後半になると、神智学によってもたらされた神秘経験という概念が重要性を帯びてくる。

## 2. 明治20年代と「新仏教」

### (1) 明治20年代

ここで改めて明治20年代の日本仏教の動きを振り返っておく。20年代前半の日本仏教界は仏教結社の流行、仏教雑誌の創刊ラッシュ、宗門による普通教育など仏教の勢いを印象づけた時期であった。反キリスト教の傾向は強く、明治26年の宗教教育衝突事件まで続いている。神智学との接触によって、海外宣教会の発足、シカゴの宗教会議参加と短期間ながら欧米人への布教熱が高まったのもこの時期である。普通教校内に仏教者の禁酒、綱紀肅正を計る反省会運動が発足し、西洋的学問を修めた青年層の仏教活動が始まっている。

明治20年代後半には、仏教とキリスト教の関係は融和に向かい<sup>20</sup>、明治29年、30年には神道、仏教、キリスト教の宗門代表者を集めての宗教懇談会が開かれている。あるいはその懇談会から、丁酉懇話会という倫理運動が開始されている。仏教宗派の合同やキリスト教宗派の合同、さらには仏教とキリスト教との合同を夢想するものもいた<sup>21</sup>。またユニテリアンの活動も、このような宗教間の融和や対話に貢献したと思われる。

ユニテリアンは明治22年に宣教師が来日し本格的な宣教活動を開始しているが、福沢諭吉の後押しもあってかなり活発な活動をしていた。ドグマを持たず、セクト性の薄い普遍倫理的な運動という性格は日本の知識人や官僚には好評で、福沢の弟子であった矢野文雄はユニテリアンを国教に採用すべきだという提案さえしている。明治25年には大谷派の佐治実然がユニテリアンに参加し、その後、仏教系の論客も続いて参加している。この背景には、当時の宣教師マコーリーが仏教を包括したキリスト教を構想しており、いろいろな点で急進的な非キリスト教化を進めていたからと言われている<sup>22</sup>。おそらく日本ユニテリアンの特殊事情であろうが、あとで紹介する中西牛郎や平井金三とは、その宗教的背景を異にしながらも、多元的な宗教理解や折衷的な新宗教創造といった点では共通するものがあった。さらに、あるいはこれに伴って、高等教育を受けた若い仏教者が仏教界に多数参

ず而して深広幽玄形気の外に起出する微妙の神理に於ける彼れ突然感仰帰奉せざるべけんや」。したがって仏教を宣教すれば「銃砲に一条の導火を加うるが如く」欧米に大乘仏教は広まると理解していた。『海外仏教事情』24号（1892年3月）、18頁。

<sup>20</sup> 中西牛郎は『太陽』2巻3号（1896年）に、キリスト教が仏教を厭世的と批判し、仏教がキリスト教を反国家的、非科学的と批判しつつけた結果、両者が次第に類似してきたと指摘している。中西は、宗教間の批判に、そうした非宗教的要素を持ち出すことで、仏教もキリスト教も衰退しつつあるとも批判している。

<sup>21</sup> 「仏耶両教の接近と新宗教」『日本宗教』2巻10号（1896年4月）、617～622頁。

<sup>22</sup> 土屋博政「なぜ日本ユニテリアン・ミッションは伸展しなかったのか」（『慶應義塾大学日吉紀要英語英米文学』39号〔2001年〕所収）による。



加し、宗教界全体で自由討究の雰囲気がかもし出され、新たな宗教についての議論も百出してゐる。

仏教内部では、仏教青年会の活動も活発化し、日清戦争後は禅が流行し始める<sup>23</sup>。あるいは白川党による大谷派改革問題も起っている。自由討究の機運によって、明治20年代後半は論争の時代ともなっている。『反省雑誌』12年1号（1897年1月）では、「明治二十九年の仏教界」として、明治20年代後半をふりかえり、明治27年より自由討究が盛んになり、明治28年には大乘非仏説問題<sup>24</sup>、因果問題<sup>25</sup>、真言宗の研究、禅学の流行、明治29年には多数の宗教論が発表されたと述べている<sup>26</sup>。因果問題では、元東大学長で唯物主義者の加藤弘之から、因果応報が自然法則か否かという質問を浴びせられているが、要するに科学や哲学で仏教を弁護できた時代は終わったのである。その上、大乘非仏説問題にあるように、仏教研究そのものが信仰を崩す可能性が明らかになり、改めて学術と信仰の関係が問題となった。この時代を象徴する記事は、古河老川が1894（明治27）年1月『仏教』誌に寄稿した「懷疑時代に入れり」であろう。古河は、宗教が独断、懐疑、批評の3段階が繰り返すことで進歩しているが、仏教はすでに懐疑の時代に入りつつあると述べている。その中で信仰をどう確保するかは青年仏教徒の主體的な問題となっていた。

一方、この時期、文芸ではロマン主義が流行しエマソンやカーライルが読まれ、明治26年には北村透谷が有名な『内部生命論』を発表している。「真正の勸懲は心の経験の上に立たざるべからず」と透谷は書いているが、彼は自我の内奥にある内部生命つまりエマソンの内的神性に善悪の基準を置いた。自我の自立とは制度や慣習といった庇護してくれるものからの離脱も意味する。信仰の危機とは、このような近代的自我の成立から来る不安でもある。これは宗門の教権主義を批判し、個人の信仰を重視した仏教青年たちの心情と通じるものである。そのひとつの表れが明治29年に鈴木大拙の発表した「エマソンの禅学論」であろう。大拙はこの短文でエマソンの内的神性について論じているが、内的神性論はそれに対する解答のひとつであった。ただしキリスト教信者と異なり、仏教者にとって創造主という人格的、超越的な存在はありえない、そうである以上、どうやって信仰や救いをもたらすのかという問題は、神と霊魂ではなく世界と心の問題に関係してくる。

## （2）新仏教

この明治20年代から30年代にかけては、若手仏教者が盛んに「新仏教」という語を用いた。ここでお断りしておけば、明治仏教史では、新仏教という呼び名が少なくとも3種類の意味で用いられている。ひとつは池田英俊『明治の新仏教運動』での用法で、慈雲、原

<sup>23</sup> 「禅の流行に就て」『日本宗教』第1巻第3号（1895年9月10日）、185～188頁による。

<sup>24</sup> たとえば、経緯会の西依一六による「大乘非仏説の一真意義」『仏教』102号、103号（1895年5月、6月）がある。

<sup>25</sup> 『日本宗教』第1巻第4号（1895年10月10日）、242～246頁。加藤弘之が『哲学雑誌』100号（1896年）に掲載した「仏教に所謂善悪の因果応報は真理にあらず」に始まり、徳永満之、境野哲海（哲）、大久保昌南、佐村徳介、木母山人などが議論に参加した。

<sup>26</sup> 『反省雑誌』第12年1号（1897年1月）、80～81頁。「仏徒も耶徒も従来の如く教祖若は經典に重を置き過ぎたる信仰の到底今後維持すべからざるを知り別に靈活々たる真理の確信を攫まんす、然かも是れ理論によりて得べからず、左りとて亦理論を外にして得べからず」。

坦山、島地黙雷などから新仏教徒同志会や精神主義までを含む、明治の「新しい仏教」という歴史学的な総称であるが、これについてはここでは論じない<sup>27</sup>。

第二は、明治20年前後から水谷仁海や中西牛郎といった仏教論客たちが使い始めて広まったもので、池田英俊はこれを「仏教革新論」と呼んでいるが、この第二の新仏教で特に重要な人物は中西牛郎である。彼は熊本生まれで、明治20年代前半は同郷の徳富蘇峰と並ぶ有名な言論人であり、仏教改革では井上円了と並び称されていた。明治22年に発表した『宗教革命論』（博文堂、1889）の高い評判があつて、普通教校の教頭に招かれ、あるいは西本願寺の援助でアメリカへ渡っている。彼はその後明治25年までは西本願寺派普通教校の教頭を務めていたこともあり、『宗教大勢論』（興教書院、1891）といった中西の著作は反省会会員を中心に若手仏教者に読まれていた。彼の評論活動は、組織や運動には結びつかなかったが、新仏教を自称する若手仏教者の集団をもたらした<sup>28</sup>。中西は文学寮を辞めた後はユニテリアンに参加しているが、そこも脱会し、1897（明治30）年には『嚴護法城』（山岡悦、1897）を出版し、新仏教との決別を宣言している。

第三には1899（明治32）年に境野黄洋、杉村楚人冠、高島米峰らが結成した仏教清徒同志会を指して用いられる。彼らが明治33年に創刊した雑誌が『新仏教』であり、のちに団体名もこれに合わせて新仏教徒同志会と改名している。新仏教徒同志会は西本願寺派に関係する人物も多かったが、組織的にも教理的にも宗門からは独立している。その会員にはジャーナリストや教員が多く、活動は定期的に行われる講演会、雑誌『新仏教』あるいは会員各自の執筆する単行本などのメディアが中心であった。健全な信仰、社会の改善、自由討究、迷信の根絶、儀式不要、政府の宗教干渉を否定という綱領を掲げ、宗門の腐敗を非難し、仏教者の社会活動を強調した。これはまさに冒頭に掲げた「新教勃興の機」で求められていた新たな仏教への回答でもあり、近代的な仏教の出現でもあった。仏教史学者、吉田久一はその近代仏教史論において、公共空間での活動と教理の内面化を「近代化」の特徴とし、新仏教徒同志会を精神主義と並べて近代仏教の「指標点」と見なしている。

大谷栄一の研究<sup>29</sup>によれば、明治30年代に始まる新仏教徒同志会は、明治20年代の新仏教とは別物ではなく、仏教青年に支えられて、明治30年代の新仏教徒同志会につながっていった。中西の改革的な仏教論を支持したのは、最初は西本願寺の普通教校生徒を中心とする反省会会員であったが、明治20年代後半は東京に移り<sup>30</sup>、仏教青年会運動が支持者の中心となっていた。仏教青年とは大学や専門学校などの高等教育機関に学ぶ学生たちであり、各地の学校に仏教青年会が誕生していた。古河老川は、1894（明治27）年に革新的な

<sup>27</sup> 池田の定義は以下のとおりである。「明治の新仏教運動は、近世仏教の上に現われた歴史上、思想上の諸問題を受容し、近代的思惟の視角に立って、あらためて世俗倫理や教化思想として捉えなおそうとしたところに成立したものである」池田『明治の新仏教運動』（吉川弘文館、1976）、1頁。

<sup>28</sup> 後に龍谷大学教授となる中井玄道は明治30年の文学寮での親鸞降誕会の際に「旧仏教の命脈は僅かに虚儀虚礼の間に存し新仏教の克気は鬱勃として打ては將に燃えんとす」という祝文を読み上げたという。『反省雑誌』第12年5号（1897年5月）、85頁。

<sup>29</sup> 大谷栄一「明治期日本の『新しい仏教』という運動」『季刊日本思想史』第75号（2009年12月）。

<sup>30</sup> 「旧仏教の本部としての西京が、日に衰頹に赴くと逆比例に、新佛教の中心としての東京は、日に赫灼たる光彩を放つたる可し」甲斐方策『日本仏教之新紀元』（佛教学会、1894）、83頁。

若手仏教者を集めて経緯会を結成し、さらに翌年には超宗派的仏教誌『仏教』の主筆に就任している。古河は『新仏教』誌創刊の前に亡くなっているが、彼の文筆活動が人脈的にも思想的にも新仏教徒運動を準備したといわれている。

明治20年代、新仏教を称した人々は知識人の仏教者である。彼らは、宗門に対しては批判的であり、仏教を相対化できるだけの広い視野をもち、自由討議を重んじた。あるいは、社会的な道徳や活動を重視し、仏教学や西洋哲学などの学術を仏教に応用し、宗門の規律や慣習よりも個人の宗教性を尊重する。そうした革新的仏教徒たちは、ひとつの世代で構成されているのではなく、大きく分けて二つの世代から構成されていた。一方は井上円了、中西牛郎、平井金三といった明治20年頃にはすでに教員として活動していた若手仏教者たちであり、他方、彼らより10歳ほど若い古河老川のような学生たちの世代である。

明治20年代の新仏教も、30年代の新仏教徒同志会も、基本的な仏教理解は科学的、合理的なものであり、その源は哲学や科学と仏教の一致を主張した井上円了である<sup>31</sup>。その影響力は大きい、とりわけ創造主を否定した意味は大きい。人格神が不在であっても唯物論に陥ることがない宇宙をどう説得的に弁証するかが、彼以後の知識人仏教者の課題となったが、そこで汎神論という哲学的批判に耐えうる言葉が用いられる。

中西牛郎は仏教を汎神論と呼び、宗教は多神教、一神教、汎神論の3段階で進化する以上、仏教は未来の宗教であると主張している。物質文明を精神文明へと進化させるのは20世紀の日本の使命と位置づけながらも、現時点では東洋は欧米より宗教でも劣っているという認識があり、これが仏教改革論につながっている。彼の『宗教革命論』では「1 進歩的、2 平民的、3 精神的、4 信仰的、5 社会的、6 歴史的、7 道理的」という七つの改革が挙げられている。基本的には円了の啓蒙仏教と同様、仏教を進歩的、科学的にすべきという提言がある。社会的な意識が必要である、経典の字句にこだわるのではなく、仏教の知識を信仰につなげる必要があるという提言は、後の新仏教徒同志会にも受け継がれる。円了の論と比較して中西の独創的な点は、信仰を重視し、宗教経験の重要性を認めるところであり、「真正の宗教なるものは智識よりも寧ろ経験に存し」<sup>32</sup>と述べている。一方で信仰や経験を重視し、他方で科学を重んじることは、一見矛盾ではあるが、星野はこれを科

<sup>31</sup> 円了は、伝統仏教の復興を意図していたわけではなく、知識人向けの新しい仏教を構想していた。円了は『仏教活論序論』の冒頭、自らの知的遍歴を述べた中で、「純全の真理の仏教中に存するを発見したるは、近々昨今の事」(『明治文化全集』19巻[日本評論社、1967]、383頁)を認めている。それによると、仏門に生まれ浄土真宗の教育を受けたが、その真理でないことに気づき、明治維新の後には儒教を学ぶ。そこでも不足に気づき、キリスト教に真理があると期待して聖書を読むがこれも不満足な結果に終わる。西洋の学問の中に真理を極めて新たな宗教を興そうとして、大学に進学した彼は、哲学に真理があることを発見する。しかし明治18年に至って仏教が哲学に通じることを発見する。そこで「新たに一宗教を起すの宿志を断ちて、仏教を改良して之を開明世界の宗教となさんことを決定するに至る」(同、384頁)。しかし、円了は現実の僧侶は絶望的に墮落していると見ている。仏教は「道理想界中の宗教にして、学者社会の教法」(『真理金針』同、367頁)であるから、「僧侶の仏教に非して、日本国の仏教、日本人民の仏教なることを知らしめ、これを改良するは独り僧侶の責任に非ずして、日本の学事教育に奔走するもの、盡く其改良に意を用うべき所以を知らしめざる可からざるなり」(『真理金針』同、372頁)と、仏教を僧侶や寺院から切り離して学校において改良していくべきと提唱している。

<sup>32</sup> 中西『宗教革命論』(博文堂、1889)、179頁。

学の領域と信仰の領域の棲み分けと見ている。ただ、宇宙を越えた存在を立てない汎神論的宗教である以上、棲み分けがどこまで可能かは難しい問題である。

中西が、西洋哲学やキリスト教とは別に、神智学の思想にどこまで影響を受けたかは判断が難しい。ただ、オルコットの著作を読んでから『宗教革命論』を執筆したと『嚴護法城』にはある。また新仏教の語は神智学徒シネットの用語を用いたとあり（「新佛教論の目的を明にす」『反省会雑誌』第7年2号 [1882年2月]）、神智学が刺激になったのは確かである。しかし、その改革プログラムは神智学というよりはプロテスタント的であり、折衷的な宗教性と科学的な傾向はユニテリアンに近い。たとえば『宗教大勢論』では、キリスト教であっても、その教義に加えて汎神論と仏教の教義を採用すれば仏教徒になる、とくにユニテリアンはその方向に進みつつあり、宗教革命の先駆者となりつつあると高く評価し、実際にも明治25年にはユニテリアンに参加している。

中西に比べれば日本での影響力は低かったが、平井金三も独創的な新宗教論を唱えている。平井はそれを「総合宗教」synthetic religion と称している<sup>33</sup>。それによれば、すべての宗教は偶像や人格を崇拜しているのではなく、真理を崇拜している、その点ではあらゆる宗教は共通している、その真理に到達するには心を磨き仏性を輝かせることが必要であり、その仏性は無生物を含めてすべての存在に備わっている。しかし、反面、どの宗教も完全な真理を有していないので、さまざまな宗教を編集して理想的宗教に近づけることが必要であるが、そのような超宗教的な立場は日本の心学にすでにあると彼は主張する。平井のレトリックはスペンサー哲学、大乘起信論、心学を混ぜ合わせたものであるが、真理を重視し、日本人を真理探究者と位置づける点では神智学の影響も考えられる。また彼も社会問題に関心が高く、明治31年に『宗教と政治』という著書を出版し、宗教者の社会活動や教育改善などを提言している。宗教と社会の両面におけるリベラルで進歩的な立場からすれば当然の結果といえるが、平井も明治32年にユニテリアンに参加している。

以上の中西と平井の仏教論は汎神論的世界観に立ち、科学や他宗教との調和を目指し、同時に社会的な意識も高かった。折衷的な理想宗教を高く評価している点は神智学、ユニテリアンの影響が考えられる。ただし彼らの宗教理論からすれば、仏教も含めてさまざまな歴史的な宗教を相対化していけば仏教という名称にとどまる必要がなくなってしまう。その結果、二人とも仏教という名称から離れ、ユニテリアンに参加する。当時のユニテリアンの折衷的な傾向は二人の宗教観と合致したが、しかし同時にその主知的な性格のために二人にとっては宗教遍歴の終着点とはならず、最後にはそこから離れている。

これらの急進的な新仏教徒に比較すれば、その下の世代は保守的といえるかもしれない。彼らは仏教という名称から離れることはなかった。先に述べたように、学術と信仰の関係が改めて問われている時代にあって、自立した近代的自我を意識する仏教青年たちは、自

<sup>33</sup> 平井はまとまった論考がないので、以下の記事を参考にした。野口復堂訳「総合宗教論」『傳燈』35号（1892年11月21日）（*The New Californian*, vol. 2, no. 2 [1892]）に掲載された“Synthetic Religion”の訳、十河龍澄訳「日本人民の宗教思想を論ず」『傳燈』42、43、44号（1893年3月28日、同4月13日、同4月28日）（*Arena*, no. XXXIX [1893]）に掲載された“Religious Thought in Japan”の訳、平井金三「総合宗教論」『傳燈』192号（1899年6月28日）。なお最後のものは講演記録である。

由討究と信仰の隘路を自分たちで突破しなければならなかった。そのような精神的状況では、上の世代のような批評家的立場が許されなかったと言えよう。さらに、仏教という名称を用いながら、その内実はかなり変化していた、あるいは変化させようとしていた。その点は次に論じておく。

### 3. 新しい仏教 懐疑から信仰へ

仏教青年たちの中で、二人の有力な論客が神智学を評価している。ひとりは大久保格(昌南、後に芳村格道)である。彼は「ユニテリアン教と神智学」(『反省雑誌』第9年5号[1894年8月])で、ユニテリアンも神智学も超宗派的でリベラル、自由討究と高尚な道義をそなえていると評価したうえで、ユニテリアンは合理主義といいながら有神論にとどまるのは矛盾があり、神智学は一般科学だけでなく、「学術を超絶して心霊的の実験と学理とを含有」し、心霊現象の実験を行う。つまり、ユニテリアンは浅くて明るい、神智学は暗くて深いと両者の長短を比較している。さらに翌年の論文「学理的仏教の将来」(『反省雑誌』100号[1895年3月10日])では、現在仏教は知的な要素が不足しており、科学哲学から寄せられる難問を解決する立脚点がない。学理的仏教の根柢を確定しなければならないが、「学術と、仏教とを連結する中間の橋梁」が神智学であると、その理知的な方面から評価している。前の論文からすれば、ここでいう学理的要素とは、ユニテリアンの合理的、日常的な範囲での学理ではなく、いわばオカルト的、神秘的な部分を含めての学理的な世界観ということであろうが、いささか分かりにくい主張となっている。

大久保よりも明確に神智学の価値を評価したのは、古河老川(本名、勇)である。古河は和歌山の本願寺派寺院に生まれ、普通教校に入学、反省会の会員でもあった。明治22年上京し、明治25年に帝国大学選科(漢学)に入学している。哲学科の鈴木大拙とは同級生であり、同じ学科の1年上に田岡嶺雲がいた。明治26年4月より『仏教』誌に仏教界時評欄「評林」を連載している。東京の仏教青年運動でも活躍しており、明治27年には進歩的な仏教青年を集めて経緯会を結成している。明治28年には円覚寺に参禅、その後結核を発症して明治32年に亡くなっている。近代仏教史では、その評論では仏教に偏向せず公平な立場を保ち、仏教の社会性を強調し、明治30年以後の新仏教の方向を決めた重要な人物として知られている。ただし、その主張は時代により変遷があり、ある意味では同時代の仏教青年たちの代弁者という側面もあった。

古河がユニテリアンについて触れている記事は多く、明治24年に「二十四年以後の二大教徒」<sup>34</sup>で、すでにユニテリアンを評価して、日本のキリスト教はユニテリアンを経て内実を仏教の教理とする新キリスト教となって世界的に広まるかもしれないと预言している。「ユニテリアン教を論ず」<sup>35</sup>では、ユニテリアンは宗教社会の批判勢力となって迷信撲滅に活躍すべきであり、宗教と称するなら仏教となるべきだとも述べている。つまり、ユニテリアンの批評性を評価するものの、そのままでは宗教と呼ぶには不足があり、仏教は学理を具えた宗教であるという自負もうかがえる。

<sup>34</sup> 『反省雑誌』明治24年1月～6月号。

<sup>35</sup> 『仏教』明治27年4月号。

一方、彼が神智学について触れている記事は多くないが、明治28年に重要な論文で神智学の名前が登場している。同年3月に発表した「西藏仏教の探検」<sup>36</sup>である。それによるとチベット仏教は日本の仏教徒にとっては、大乘非仏説の歴史研究のためだけでなく、神秘説の研究のために重要である。なぜなら、宗教的信仰は合理的批評によって危機に瀕しており、これを救うのはミスチシズムだからである。すでに述べた記事「懷疑時代に入れり」を引き継いで、次のように述べる。

「西洋も日本も今日の大潮流は懷疑なり、批評なり、破壊なり、不安心なり、此際においてミスチシズム起らざらんと欲するも豈得んや、魯国の女丈夫マダム、ブラハトスキーが大に欧州に活動せしは、此ミスチシズムの起る兆なり」<sup>37</sup>。

神智学、催眠術、禪の流行はミスチシズムの兆しであるが、ヨーロッパでミスチシズムが流行したのはブラヴァツキーとオルコットがチベットから学んだからである。日本の禪や真言は価値あるミスチシズムだが、現在は衰退している。ミスチシズムを実践するためにはチベット仏教に学ぶ必要があるというのが彼の主張であった。

古河のこの神秘主義論は、実は彼自身の意見ではない。そのかなりの部分を、東大選科漢文科で1年先輩であった田岡嶺雲の神秘哲学論に負っている。

田岡嶺雲は文芸評論家、ジャーナリストで、反体制的な思想家として知られているが、一方ではショーペンハウアーに傾倒し、荘子、インド哲学、精神的物理学、催眠術、スピリチュアリズムなどの書を読んでいた<sup>38</sup>。明治26年鎌倉の円覚寺に赴き、今北洪川について一週間坐ったが何も得るものはなく、ショーペンハウアーを読んで閃いたという。禪も念仏もその根本は無我であることに気づき、大学でインドのヨガ論や催眠術について学ぶ。田岡にとっては、無我状態は絶対善で「一切円満、靈照自在の境界」であり、それが仏や神でもある<sup>39</sup>。禪定も精神集中による無我状態に他ならない。

彼は古典的な神秘主義（ドイツ神秘主義、インドのヨガ哲学、新プラトン主義）に通じていただけでなく、同時代のヨーロッパの状況にも詳しく、明治27年に発表した「十九世紀西欧に於ける東洋思想」<sup>40</sup>では、神智学やスウェーデンボルグ主義などについて触れ、神智学の流行に伴って菜食主義、火葬、催眠術の研究が盛んになったと述べている。また「神秘哲学（1）」<sup>41</sup>では、神秘説が起ってきた理由は、懷疑的、機械論的、分析的な風潮への反抗であり、20世紀初頭は新たな神秘哲学が盛んになるとも予言している。神智学と神秘経験によって懷疑を克服するという古河の説は、実は田岡の説を日本仏教に適応したに過ぎない。その田岡も古河の記事を受けて、明治28年9月に「禪宗の流行を論じて今日の思想界の趨勢に及ぶ」<sup>42</sup>を発表し、実験科学による懷疑の風潮がおびただしく、日本は「無

<sup>36</sup> 『密厳教報』明治28年3月号。

<sup>37</sup> 同上、184～185頁。

<sup>38</sup> 西田勝「解説」、西田勝編『田岡嶺雲全集』第1巻（法政大学出版局、1973）。小柳司気太が『叢雲』（日高有倫堂、1909）に寄せた回想録に依る。なお「精神的物理学」とは東大の初代心理学教授、元良勇次郎が講義していた実験心理学をさす。

<sup>39</sup> 「美と善」『田岡嶺雲全集』第1巻、234頁。

<sup>40</sup> 『東亜説林』第2号（1895年12月）掲載。

<sup>41</sup> 『日本人』第16号（1894年10月）掲載。

<sup>42</sup> 『日本人』第6号（1895年9月20日）所収。

信仰無宗教」の状態になっているが、信仰なくして人は生きていけない。禅によって「自己の外に神を求め可らず、自性の外に仏を求め可らず」ことを悟り、懐疑を捨てることができる。禅宗の流行は懐疑論的な唯物論への反抗であり、東洋的な神秘的思想に西欧的哲学的推究を行うのは日本の役目であると予言している。

彼は東西思想の融合という壮大な夢を描いており、「十九世紀西欧に於ける東洋思想」では「物質的の文明は西欧によりて東洋に輸入せられ、靈性的の文明は東洋より西欧に注入されぬ、嗚呼来るべき二十世紀は、東西両文明相互に融合渾化して全地球に光被すべき一大新文明の起こるを見むか」<sup>43</sup>とも述べ、彼自身もいくつかの記事で東西思想の融合を試みている。さらにこの同時期には鈴木大拙「エマーソンの禅学論」<sup>44</sup>や石堂恵猛の「瑞典保里と弘法大師」<sup>45</sup>といった、西洋思想と日本の仏教思想の一致を論じる記事が発表されている。つまり宗教的な危機を背景に、仏教青年たちによる、東西思想の融合という試みが始められていた。

神智学は、宗教の経験次元を回復するための方策として評価された。古河は一度は禅を貶めたものの、実際に円覚寺で参禅して鈴木大拙らと議論を重ねたためか、その後は禅を見直している。「ユニテリアン、新仏教、及び禅」<sup>46</sup>で、仏教は一旦ユニテリアンになるべきであり、さらに転じて仏教になるべきであると述べている。これはユニテリアンという懐疑、批評の時代を経て、新たな独断の仏教へと止揚されるべきだという主張である。そこで禅宗を経由せよというのが彼の主張であり、禅宗はユニテリアンよりも深く広いと、大久保のレトリックを利用しながら、禅を評価する。ここで彼のいう禅とは、田岡の用いた無我という心理学的概念に影響されたものであり、念仏禅、題目禅、ヨガの禅、キリスト教の禅など、禅はどの宗教にもあると述べている。つまり禅という語の内容を宗教経験へと拡張したわけである。鈴木大拙が「エマーソンの禅学論」でも同様の論を展開しているが、仏教の伝統的用語をそのままに、その内実を心理学や哲学などで普遍化していくという戦略は、すでに平井金三が「大乘仏教」をアメリカで提示する際にスペンサー哲学を用いたことにも見られる。田岡や古河の心理学の知識は限られていたにせよ、彼らの思想的営為は同時代の宗教心理学にも通じるものがあつた。

このような神智学への好意的な議論に対して、古河の親友で後に新聞記者として有名になる杉村縦横は、『仏教』誌に発表した「新佛教徒の實際的方面」<sup>47</sup>で、新仏教における学術と社会活動の関係について論じている。經典で宗教の性質価値を判断できない、宗教の価値は社会の中での活動で決まってくる。したがって、新仏教徒は、学術や真理の議論に拘泥するのではなく、現実社会に対して「信仰の上より出でたる結論」を与えるべきだと述べている。ドグマにこだわらず、社会問題に目を向けよというのが彼の提案であり、この記事は、先に述べたような明治20年代後半の新仏教徒たちに見られた学術と信仰の二律

<sup>43</sup> 『東亜説林』第2号（1895年12月）。『田岡嶺雲全集』第1巻、270頁。

<sup>44</sup> 『禅宗』第14号（1896年3月1日）。

<sup>45</sup> 『傳燈』第98号（1895年7月28日）から102号（同年9月28日）まで連載。

<sup>46</sup> 『禅宗』明治28年11月。

<sup>47</sup> 『仏教』第99号（1895年2月10日）。

背反を、社会活動によって止揚して、明治30年代以降の新仏教徒同志会の方向を決定づけたと言われる。円了以来の啓蒙仏教の流れ、ユニテリアンの影響などもあって、仏教青年たちは杉村の主張した方向に進み、神智学は彼らの言説から姿を消すことになる。

杉村が神智学のオカルト的部分を嫌い、合理的で社会的な宗教を求めたのは、ユニテリアンの学校に学んだためであるとか<sup>48</sup>、すでに引用した神智学徒スティーブソンとの出合いで、神智学の独善性と限界を知ったからであるとも考えられる。明治35年にダルマパーラが来日した際は、彼と会い神智学から離脱したことを喜んでいる<sup>49</sup>。杉村は、「神智学」という枠から理解されるオカルト的な仏教ではない、別の近代的な仏教の形を構想し、ダルマパーラの新仏教がそれと大枠で一致したと考えていたようである。

新仏教徒同志会は、同時代の精神主義と比べて、合理性、常識主義、健全な信仰を主張し、積極的な社会活動を強調したことで知られる。脱呪術化を近代化の指標とするならば、彼らはその最も典型的なものになる。「プロテスタント仏教」という類型を用いるなら、新仏教はそのモデルとなるダルマパーラの仏教に近いものであろうし、また彼ら自身もそれを意識していた。それはユニテリアンにかなり近いが、有神論ではなく汎神論という一点で大きく異なっていた。大拙の述べた「宇宙直に是れ神なり、宇宙の外に神なく、神の外に宇宙なしと云ふ」とは、キリスト教の差異を構築し、自然科学に親和的であるためには、近代日本の知識人仏教者にとっては大前提であった。

ただし、そのような汎神論的な信仰をどうやって得るのかという問題について、杉村の「新佛教徒の実際的方面」では無視されていた。なぜなら杉村自身は円覚寺に参禅し、それなりの経験と理解を得ていたからである。また新仏教の合理的な仏教観では、経験は主体的に扱いにくい問題でもあった。しかし、その信仰の問題が知識人宗教者間で解決されていなかったことは、明治30年代半ばからは神秘主義と催眠術が流行し、そして明治末期からは鈴木大拙によるスウェーデンボルグの紹介が始まることから明らかであろう。

新仏教の最初の世代であった中西牛郎は明治30年に一旦、自分が批判した旧仏教に戻るものの、さまざまな宗教を遍歴した末に最後は天理教信者として人生を終えた。平井金三はユニテリアンから道会に移り、心霊研究を行い、再び神智学に関心を示し、最後は個人的な禅、あるいは仏教や心学にもとづく日本的な宗教的心理療法の実践に至っている。

以上、述べたように、神智学の影響はオルコットの去った後も続き、仏教青年たちに仏教改革の指針を与え続けた。平井の例が端的に示しているように、脱呪術化と再呪術化は繰り返し起こり、近代化の過程は単純な一方向のものではない。それは他のアジア諸国や欧米でも同様であろう。

<sup>48</sup> 明治26年から29年にかけてユニテリアン系の自由学院（後に先進学院）で学んでいる。小林康達『七花八裂—明治の青年 杉村広太郎伝』（現代書館、2005）参照。

<sup>49</sup> 杉村縦横「訪問余録」『新仏教』第3巻6号（1902年6月）によると、杉村は訪日中のダルマパーラを訪問し、意見を交換している。ダルマパーラが神智学から離れて新仏教的になったこと、「純粹なる仏陀の教には、迷信もない、儀式もない、宗教は現世の人類の為に尽すべき一の活動を意味する」（317頁）というダルマパーラの言葉を杉村は紹介している。