

雲照律師の世俗性

— 仏教の近代性をどう見るか —

阿部 貴子

(阿部宏貴)

はじめに—近代への視点—

二〇〇四年一月、リベラルな立憲国家の構造的基盤を洞察してきた社会哲学者ユルゲン・ハーバーマスと、当時枢機卿であった現ローマ教皇ベネディクト十六世とが討論会を行った。民主主義国家の非宗教性を訴えてきた側と、宗教的伝統を保守する側との奇跡的な会談として、ヨーロッパの宗教界にも大きな話題となった。⁽¹⁾

「近代」について、かつてマックス・ヴェーバーは「呪術からの解放」と表現した。それは、ヨーロッパが伝統的な教会権威主義を脱却し、代わりに合理主義的な社会体制を構築したことを意味する。確かに民主主義の発展により、人々の生活は宗教的権力や呪術的因習から解放された。しかし、近代は完全なる「呪術からの解放」を果したわけではなかった。民主主義は個人に宗教を求めさせる自由をも同時に与え、社会がどんなに宗教紛争やテロリズムを警戒してそれから離れようとしても、宗教は無くなるどころか再生し、理性への懐疑といった

場面ではむしろ歓迎されている。このような現代社会における宗教について、ローマ教皇は自問する。「そろそろ宗教を廃止し、克服するのが人類の進歩であると考へてはどうか」。そして答える。理性の監視によつて、宗教はそのつど浄化され、設備されなければならないけれども、信仰は理性社会が核兵器を製造し人間さえも製品化するのを、警告することができるのだ、と。⁽²⁾

今日の日本でも、社会が呪術から解放されるという「近代」理解は一般に浸透している。宗団や僧侶の視点から社会の「近代化」を反省するという場合においても、物質主義や合理主義の閉塞感を指摘し、近現代において宗教の神秘的側面が忘れ去られた状況を省みて、現代にこうした性格を取り戻そうという視点が散見できる。あるいは、そこに現代的意義を見出そうという姿勢も多い。

しかし日本において、近代以降、本当に神秘性や呪術性が失われたのかというと、そうではない。日本の近代では、西洋的な意味での「近代」とは異なり、天皇崇拜という宗教性が国家レベルで支持された。⁽³⁾第二次大戦後の一九四六年に詔書でなされた天皇の「人間宣言」で、宗教と国家が分離されたものの、天皇制は非常に曖昧なかたちで今日も保持されている。天皇の支配から解放されても、人々は新宗教やスピリチュアル・ブームやゲームといった形で宗教を要求しているのである。

したがって、日本の「近代」を問題にする場合、どうしても複数の側面から見るといふ不都合さを回避することはできない。そのうち一つは啓蒙主義を土壌として呪術迷信を離れ、民主主義国家を成立させた西洋的精神、二つめは宗教との明確な決別がないまま、天皇中心主義や軍国主義が維持され、政治的経済的近代化のみが達成された時代区分的な日本の近代である。三つには、ハーバーマスとローマ教皇の会談でテーマとされたような「呪

術からの解放」を経てこそ現代が保持する、合理と非合理の緊張関係としての「近代性」である。

一、「個人化」「世俗化」という宗教の近代性

では、現代における宗教の近代性をどのように考えればよいのだろうか。

フランス国立高等研究院教授のジャン・ポール・ヴィレームは、日本で行われたシンポジウムのなかで、現代を「超近代 (ultramodernity)」という用語で表す⁽⁴⁾。この用語で表現する第一の理由は、現代が近代から抜け出していないことを示すためである。「ポストモダン」を標榜したデリダやフーコーは、近代的な理性至上主義を解体して、それまでの世界の終焉と新たな世界の始まりを主張した。しかし、それは思想的な分野では役割を果たしたが、政治、経済、教育システムなどに亘る根本的な変革ができたわけではなかった。それによって近代を克服することも、近代の終焉を迎えることも不可能であった⁽⁵⁾。

第二の理由は、近代が徹底した (ultra) 段階にあることを示すためである。彼は社会学者の D. ベックや Z. ゲンズによりながら、超近代の特徴を「確信の論理から不信の論理への移行」だとしている。つまり近代は、政治、経済、科学、教育などのあらゆる分野で進歩への強い信頼によって成立していたが、その結果、近代の特徴である「個人化」と「内省化」が徹底し、近代そのものに対する神聖化が問題視され、あらゆる分野の制度に対して批判的な検証が行われると分析している。

こうしたなかで、宗教はというと、「教会制度の呪縛からの脱却」というユートピアの相対化がなされるにつれて、人々には宗教的アイデンティティーの再確認がおこっているという。一九九〇年代に三度行ったヨーロッパ人の意識調査によれば、制度的宗教からの離脱が進んでいるものの、人々にはキリスト教信者としての自覚が

生まれ、そして教会制度に帰属することのない宗教心が生まれている。

ヴィレームはまた、『宗教社会学入門』のなかで、「近代」には「機能分化」「グローバル化」「個人化」「合理性」という側面があり、それらのなかで、宗教がどのように再構成されているかを分析している。「機能分化」が進む社会では、教育、健康、余暇、労働といった活動が宗教から引き離されるが、宗教がこれを維持する場合には、社会と同化し「世俗化」していく。あるいは宗教的なるものを宗教的なるものと送り返す傾向があり、神秘性、呪術性という機能が明確化するのである。「グローバル化」では、宗教が特定の集団や空間に結びついていた共同体的つながりが失われると同時に、この切断はかえってアイデンティティを求める欲求を生み、共同体への回顧が起こり「その記念物があふれている場を再聖化する」という。「個人化」は地域や共同体としての宗教ではなく、個人で宗教を選ぶという傾向である。「合理性」は社会が宗教を離脱することで「世俗化」するのと同時に、宗教の内部においても、伝統や体制に対して批判的反省を行い現代精神へと向かうことによって「世俗化」する。⁽⁶⁾

「近代」の意味それ自体さえ、自明のものではない。「呪術からの解放」と見なされていた近代が、現代では社会に接近する「世俗性」「個人的」に求める呪術性をさえ意味するのである。「超近代」という用語は、明確に「近代」を果たしているとは言えない日本において容易に通用するものではない。しかし、既存宗教への帰属意識が薄れていてもなお神秘が求められている現代社会には、西洋社会と同様の傾向を見ることができると思う。そこで、「近代性」を宗教の「個人化」「世俗性」と捉えて、明治期の仏教を再考してみようと思う。

二、釈雲照の活動

明治維新をまたにかけて仏教復興運動、戒律復興運動を手掛けた釈雲照（二八七二～一九〇九）は、復古主義的、反近代的、保守的、反西洋主義という見方が為されることが多い。しかし、近代を「個人化」「世俗化」と捉えれば、近代的な側面も浮かび上がってくる。雲照の生涯に関しては、『現代密教』においてすでに故大塚秀見師による研究があるので、ここでは雲照の活動を便宜的に次の四点に分けて俯瞰してみよう。

① 皇国主義

・ 後七日御修法の復活

・ 高野山女人開放への反対

② 持戒主義

・ 皇族への布教

・ 持戒僧侶の育成 ↓ 「目白僧園」開設

③ 道德教育

・ 在家者指導

・ 欧米仏教徒指導

・ 「十善会」発足（明治十六年） ↓ 『十善宝窟』刊行

④ 海外交流

・ 慈善活動協力

・ 「夫人正法会」発足（明治二十六年） ↓ 『道德学校設立計画』刊行

・ 釈興然のセイロン留学支援

・ ダルマパーラとの通信

・ブツダガヤ買収計画の支持、世界統一仏教構想

①「皇国主義」…これは、神儒仏一致主義とした方が正確である。周知のように、雲照は江戸中期より戒律復興運動を主導した慈雲尊者欽光（一七一八～一八〇四）の神仏習合思想に大きな影響を受け、それを仏教復興運動の活動基盤とした。後七日御修法の復活は仏教の護国的側面を強調するものであり、高野山女人禁制解除への反対も天皇の詔勅に背くという復古主義的な考えに基づく⁷⁾。それと同時に、神道のみでは国家の安寧を築けないとし、仏教国益説を強調する。多くの皇族と接触を持ったことも、仏教が天皇と国家の平和に準ずることを周知させるといふ動機に基づく。仏教国益説は一方で、当時仏教界が超宗派的に進めていた慈善事業に協力する動因ともなった。明治十二年に福田会愛育院が棄児救済、貧児救済を主な目的として開設され、雲照も度々そこで十善戒法話を行っている。皇室からの寄付が度々記録されているところを見ると、朝野からの帰依が篤かった雲照には、皇室からの勧募という別の役割もあったと思われる⁸⁾。

②「持戒主義」…雲照は慈雲の第五世端堂から正法律を授かり、生涯持戒の生活を送った。仏教の衰退には、僧侶肉食妻帯蓄髪許可令（明治五年）という外的圧力もあるが、僧侶自身が世俗と迎合して墮落したことも大きな要因であるとし、僧侶育成の強化を主張した。そして戒律学校「目白僧園」を開校する。そこには、仏教の教えを請う在家者や西洋人も訪問した。数々の西洋人が雲照を訪問したのは、セイロンに渡った甥の釈興然の影響が色濃い。興然はセイロンの在家仏教徒である。V.ダルマパーラと親交をもち、雲照はそれをきっかけにダルマパーラと通信していた。ダルマパーラが、当時、西洋仏教の祖とされるオルコットとブラバツキーと共に活動していたことから、ダルマパーラの紹介により、数々の西洋人仏教徒が雲照を訪れた。

③ 「道德教育」…雲照は、国民の道德教育の欠如を案じ、十善戒を国民道德と見なして、それを布教する在家の団体「十善会」を発足させた。またこの理念を会報誌『十善宝窟』（明治二十三年～大正八年）⁽⁹⁾や、『国民教育之方針』（明治三十二年）、『教育勅語義解』（明治三十三年）、『教育勅語の淵源』（明治三十四年）、『日本国民教育の本義』（明治四十一年）に発表している。これらの活動については後述する。

④ 「海外交流」…仏教存続の危機に立ち、雲照がその復興のために求めたものは、仏教原点の探究であった。雲照にとって日本仏教の原点は、奈良・平安期の神儒仏一致であったが、世界仏教の原点は釈尊の悟りであり、釈尊の戒律がそのまま保持されている場所はセイロンであると考えていた。そこで、興然をセイロンに留学させ、本来の戒律を日本に持ち帰るよう要請した。また、興然とダルマパーラは、仏教の基点ブツダガヤをヒンドゥー教から奪回し、イギリス領から買収しよう⁽¹⁰⁾と発案するが、雲照も一時期それを積極的に支持していた。後に高野山管長となる土宜法龍との間で交わされた書簡からは、ブツダガヤを基点として世界統一仏教を構築しようという熱意を知ることができる⁽¹⁰⁾。十善会会報誌『十善宝窟』には、主に雲照自身や慈雲などの「法語」を紹介するが、その他に「雑事」としてほぼ毎号に「印度通信」「英国通信」を掲載し、雲照が海外仏教に視野を広げていたことが分かる。

雲照の活動は、皇国主義的な側面が強く、近代精神に背を向けていたという評価は否めない。しかし、海外仏教の動向に注目し、世界統一仏教の構築を目指していたことからは、プロテスタントのエキユメニズム運動への対抗が垣間見られ、むしろ近代的な傾向とも受け取れる⁽¹¹⁾。一八九三年にシカゴで開催された世界宗教者会議に出席する土宜法龍に送った書簡には、日本仏教を世界に知らしめる絶好の機会だと言い、日本仏教の威厳を示すた

めに衣帯威儀を大事にするよう述べている。⁽¹²⁾ こうした些細な発言を見ても、雲照の姿勢は、近代化の過程で今日も非西洋社会が経験するナシヨナリズム的なアイデンティティーを表すものではあっても、単なる復古主義とは断言しがたい。

では、雲照の教育観についてさらに掘り下げて見てみよう。

三、僧侶育成と道徳教育

(一) 僧侶育成

雲照は、持戒僧侶育成のために、戒律学校「目白僧園」を創設した。少し長くなるが、そのいきさつを述べよう。明治十二年（五十三歳）、内務省から真言宗各本山に統一の要請が下されると、高野山大学林学頭であった雲照は、大崎行智教正より請われて宗規改正のために尽力する。雲照は、湯島靈雲寺に各派代表九十五名を集め真言宗大成会議を開催し、委員長となり真言宗新古統一の宗制を定め、戒律中心主義に基づく宗規を制定した。⁽¹³⁾ このことは、戒律復興が宗派をあげて推奨されたことを示している。

明治十四年、雲照は戒律復興を掲げ、真言宗僧侶養成の機関として総本山教王護国寺内に「総鬘」（種智院大
学の前身）を設立した。当時、生徒は七十人ほどだったという。また沙弥寮には、高野山の別所栄厳、泉涌寺の佐伯旭雅、豊山派の高志大了、権田雷斧などを講師に委嘱して、戒定慧三学主義を基とする教育に当たらせた。⁽¹⁴⁾

明治十六年、御七日御修法の再興を成功させると、その御守札等を持参して久邇宮朝彦親王を訪ねて、御修法の由来や功德を説き、国を治めるものとして十善戒を説いた。それが機運となり、久邇宮朝彦親王、小松宮彰仁親王を上首とし、太政官書記の青木貞三、宮内省の山岡鉄太郎らが主導する「十善会」が発足した。

しかし、明治十七年から状況が一変する。世間の非難などを受けて久邇宮、小松宮両殿下が脱会すると、その影響で「十善会」活動は中断する。宗派にも逆風が吹く。同年、改めて教王護国寺で真言宗宗制会議が開かれたが、雲照が再び三学主義を主張するも、盟友大崎行智が遷化したこともあり雲照の支持は少なく、戒律中心主義は覆され、あつげなく教学中心の宗制が制定された。雲照より受戒した弟子のなかには度牒を雲照へ返還するものもあり、僧風改革に力を注いでいた雲照には大きな打撃となった。

明治十八年、宗内での苦境を知った政府大書記青木貞三は、雲照に東京で民衆教化に当たってはどうかと進言する。そこで雲照は上京し、しばらく音羽護国寺薬王院に止住する。山岡鉄舟、青木貞三両居士の協力もあり、翌年、目白に新長谷寺を建立。学徒四〇五名とともに薬王院より移り住職となった。同年、雲照が創設した教王護国寺「総鬘」の廃止を聞くと、明治二十年、自らの新長谷寺に戒律学校を開校する。初年は二十数名の僧侶が入学したという⁽¹⁵⁾。

このころになると、それまでの地方布教や那須雲照寺開創などの成果が実を結びはじめていた。明治二十二年、二十四年に、青木、山岡両居士が死去したが、雲照は多くの在家信者の帰依を得て、明治二十三年、久邇宮殿下を上首とし、観樹將軍三浦梧楼、鳥尾得庵、沢柳政太郎が評議員となり「十善会」が再開、会報『十善宝窟』が発刊された。戒律学校は拡張され、大学と付属中学を併設する「目白僧園」が開設された⁽¹⁶⁾。

「目白僧園」開設の目的は、宗派さえ時流に妥協した状況にあって、持戒僧侶の行住坐臥を指導する環境を構築することであった。「目白僧園設立趣意書」には、『大智度論』と弘法大師の『遺誡』を引用し、いかに学問を研究し、呪力を備えたとしても、戒律が伴わなければ道を成就することはできないと力説する。ただし「目

「白僧園」は単に僧侶育成という目的に留まらない。雲照の理想は、『国民教育之方針』の冒頭に、

「…社会の腐敗、仏教の衰滅を痛嘆し、内には如法の僧侶を養成し、外には淳良の国民を誘導し、以て如来社会に超出せる。品行志操を有するの児童を育出するに至らん。其中志操、最も特抜にして鄙俗の風習を厭い、真正の仏教を興隆し、衆生を利濟せんと庶幾するの上智を得ば、其志求に随ひ、出家入道して、専門を研究する事を許し、学成り行立つに及びて、具足戒二百五十戒を受持せしめ、以て会員の講師とし、社会の導師たらしむべし」『国民教育之方針』⁽¹⁸⁾

（左…明治二十四年、目白僧園大学の課目表）⁽¹⁹⁾

甲 大 学 課 目 表

年数	階級	戒学	定学	慧学
二年	九級	〔蘇悉地経〕 〔蘇婆呼童子経〕	別行一百日	〔秘蔵記〕 〔理趣経〕 〔大日経奥疏〕 〔諸儀軌〕 〔十住心論〕 〔摩訶止観〕 〔探玄記〕
二年	八級	〔四分律〕 行事鈔中下	別行五十日	〔釈摩訶衍論〕 〔法花玄義〕 〔成実論〕
一年半	七級	〔四分律〕 行事鈔上	別行五十日	〔大日経〕 住心品疏 〔中論嘉祥疏〕 〔三十唯識述記〕
一年	六級	〔有部律撰〕	別行三七日	〔秘蔵宝鑰〕 〔金剛頂経開題〕 〔俱舍論〕 〔維摩経略疏〕 〔義林章〕
半年	五級	〔表無表章〕	別行三七日	〔二教論〕 〔悉曇字記〕 〔五教章〕 〔観経疏妙宗抄〕 〔因明大疏〕
半年	四級	〔南海寄帰伝〕	別行二七日	〔卍字義〕 〔起信論義記〕 〔十不二門〕 指要鈔
半年	三級	〔瑜伽戒本〕	別行二七日	〔声字義〕 〔四教義集註〕 〔三論玄義〕 〔円覚経〕
半年	二級	〔三摩耶戒儀序〕 〔梵網経開題〕 〔禅要〕	別行一七日	〔即身義〕 〔因明論科註〕 〔四念処〕 〔観心覚夢記〕
半年	一級	〔金剛頂発〕 菩提心論 〔梵網経古迹記〕	別行一七日	〔心経秘鍵〕 〔天台小止観〕 〔異部宗輪〕 論述記 〔十善法語質問〕

と述べられるように、持戒僧侶が社会の模範になること、そして真に発心し自律意識をもった逸材を見つけて出家させ、社会の指導者たる僧侶に育て上げようというものであった。

西洋化が進む都市部で発せられるこのような主張は、かつての寺檀関係や地域的習俗とは異なる個人による信仰選択を重んじてのことである。吉田久一は、個人の自発的宗教心を覚醒し実践するという倫理的厳肅主義が、後の清沢満之の精神主義の基盤となったと論じており、雲照の活動は近代仏教の発展に少なからず影響を与えているといえよう。²⁰⁾

(二) 道德教育

社会に道德的指導者を輩出しようという活動は、雲照の社会関与の方針を明示している。明治二十年代前後は、慈善を通じて国益に寄与するため、またキリスト教の社会事業に対抗する形で、仏教は救貧活動、児童保護の愛育事業、教誨感化事業、災害救済など多くの社会事業を行っていた。雲照とともに戒律復興を説いて持戒を貫いた福田行誠は、福田会愛育院を中心に社会活動に従事し、浄土宗管長になり後の渡辺海旭や椎尾弁匡らの社会事業に大きな影響を与えた。もちろん雲照や各地の十善会員たちは慈善活動にも積極的に関わっていたが、最も重視したことは仏教道德を道德教育として普及させることであつた。²¹⁾

同時期、仏教の普通教育への関与について多くの議論が起こっていた。明治二十一年、本願寺派の島地黙雷が僧侶は普通学校の教員を兼務すべきと提言し（『令知会雑誌』五四号）、特に非住職僧侶を教員とすべく宣揚した。しかし、明治二十三年の教育勅語制定以降、それに即した教育方針を提示するなど仏教側の積極的姿勢はあつた

ものの、明治三十二年の宗教教育禁止訓令へと時代が動くにつれ、その社会的意義のアピールは次第に教育から慈善へと傾いていった。こうしたなかでも、雲照の教育への信念は一貫していた。

教育方針が西洋化し、小中学校では知識の増強ばかりが強調され、高等教育の場では科学的分析研究が中心となり、いわば疑う技術ばかりが指導されていた。こうした教育が為されても、社会から窃盗や強盗や殺傷が尽きないのは、日本社会から道徳精神が失われたからだと嘆く。そして、次のように、神儒仏一致の道徳こそが教育の根幹になければならず、西洋的知識はその枝葉にしかならないと述べる。

「謂はゆる徳育なるものは、深く天道の本理に達し、人の人たる道、即ち孝悌、忠信、仁義、礼智の本体たる、誠意誠心即ち正直不邪見戒にして、特に天命を畏れ、篤く仏神三宝を敬う、これ大和民族の精神、即ち人の人たる道の根本にして、身体の如く、顔面の如し。彼の支那古来の文学技芸、及び西洋各派の學術の如きは、概ね智能の一端にして、即ち樹木の枝葉の如く、人の手足の如く、眼耳鼻舌の如し。」『教育勅語義解』⁽²²⁾

そこで、雲照は仏教精神に基づく私立小中学校を創設しようと計画する。明治二十四年には、二種類の小中学校、すなわち普通学科に仏教道徳を加えるものと、仏教専門の小中学校とを設立する旨を、高野山の土宜法龍への書簡に綴っている。⁽²³⁾ このことは、雲照だけの意志ではなく、急激な社会変化や教育環境の変化、キリスト教徒の教師による道徳教育に疑念を抱いていた信者たちからの熱心な要望でもあった。

しかし、雲照の国民道徳論については問題が多い。明治三十三年に著した『教育勅語義解』やその他の教育勅語関連の著作には、道徳観念の低下を愛国精神の低下と同一視し、国民は十善四恩を保って国家公益に資するべきである⁽²⁴⁾と、十善戒と愛国精神とを安易に一致させているからである。雲照の国民道徳観について、柏原祐泉が

極めて批判的に論じているので、その論旨をまとめてみよう。⁽²⁵⁾

第一に、雲照は慈雲の「十善法語」「人となる道」に影響を受けて、十善戒を人間が本来的にもつ善であると述べているものの、

「本邦固有の道徳は、十七条憲法等の神儒仏の三道一貫して、敢て異轍無からしむるものとす。故に神道は以て国体を鞏くし、皇祖皇宗の祭事を司り、儒教は以て人倫の日用を調整す。而して専ら其精神を導くものは独り仏教に在り。』『十善宝窟』二「道徳の話」

と示しているように、人間の普遍的な倫理ではなく国民の国益を主張したにすぎないと指摘する。
第二に、十善戒の意義を皇道の心肝と見なすに止まると批難し、次の文章を引用する。

「吾皇国太古正直無私の皇道は、唯人々本具の天性に任せて、繁雑の名相を離れたるを以て、是を神の「マニマニ」と云ふ。：是の如く十善法は、神心の精粹、皇道の心肝なり。所謂神明とは他に非ず、唯是れ正直の真心を明にして塞ることなきの称なり。：

太古純善の時は唯是れ正直の神心あるのみ。後世人心漸く黒きが為に、止を得ず儒を藉りて孝悌忠信礼文の名教を資け、釈に依りて以て神心の本性、天道の本源を明にし、以て皇極を万世に伝へ給ふ。』『十善宝窟』
四七「皇道一貫」

つまり雲照は、太古の「神代」を理想とし、その神随（かんながら）の世界にあった人間本来の天性が失われた今や、十善こそが神心の本性それ自体であると述べている。

柏原論文ではこうした説を取り上げ、雲照の道徳観を辛辣にも「明治二十年代以降の国粹主義、国家主義の運動に積極的に参加する意味をもつとともに、普遍的十善戒と限定的国家仏教観との不整合や限界のゆえに、その

歴史のなかで果たしえた役割は、たかだか上層指導者層の観念的結集の場を部分的に策定しえたにすぎなかったとすべきであろう」と喝破している。⁽²⁶⁾

たしかに、雲照の国民道徳論は人間の道徳的営みを根源から追究するという姿勢には欠ける。『教育勅語義解』を俯瞰すると、十善戒がいかに護国的であるかを『大乘心地観経』『金光明最勝王経』を引用して示し、その後は『神皇正統記』により、歴代の天皇による仏教帰依と鎮護国家儀礼について綿々と書き連ねているのみである。また仏教国益が安易に軍国主義的装いで語られている点では、時代的要請という圧力や仏教復興という理想を加味しても、仏教と世俗道徳に関する吟味の甘さを認めざるをえない。

四、仏教と社会／仏教は厭世教にあらず

では、雲照は仏教道徳と社会の関係をどのように考えていたのだろうか。『仏教講話集』「仏教は厭世教にあらず」では、⁽²⁷⁾ 仏教に対する世間、とりわけキリスト教側からの非難を三点挙げ、それに答える形で仏教が社会に利することを主張する。

第一の批判は、仏教は無常無我を説き、人々を卑屈にさせる消極的な宗教であるから、国家の為に何の役にも立たないのではないか、というものである。雲照はこれに対して、次のように、無我や煩惱制伏や十善の教理は人々に四恩を起こし、国家人民を平和にするのだと述べている。

「仏教は第一に無我の真理を覚知して、自心の本性を知り、三毒の煩惱を制伏し、十不善業を制止して、十善業道を行し自他同体の大悲を発起して、普く生々の父母世々の四恩に報答し、以て国家を安むじ、人民を和ませしめ、遠く未来際を期して自他共に大涅槃を得せしめむが為なり。此は是れ最極無上の大幸福にして、

是を過ぎたる積極的の事業、更に有るべからざるなり。」

第二の批判は、今日でも度々遭遇するものである。仏教は一切衆生を利益するといっても、釈尊は父母妻子を棄てて、山に入り、多くの弟子たちに家を捨てさせた。これを厭世教と言わずしてどう言うべきか、というものである。雲照はこれに対して、一切衆生救済という大いなる目的を持った者が手段として取る行為は、けっして厭世的ではないと述べる。

「仏は三界の法王にして三界を視ること、一家の如く、一切衆生を視ること一子に同じ、何ぞ山林と都城とを簡はん、何ぞ妻子の痴愛に縛着して、大いに為す所あることを、忘るるの具を学び玉はむや。」

第三に、「厭離穢土欣求浄土」と説くのは厭世教ではないかという批判に対して、それは仏が迷妄なるものを真なる幸福に導くための方便であるとし、無我の境地においては、穢土を彼方に見ることなく世間に見るのであり、仏教は世間を厭う宗教ではないと主張する。

雲照は以上のように、仏教の社会的役割を強調するが、こうした論理に厳密性を欠くことは否めない。それゆえ従来の仏教道德の迷信性や政治性を反省し近代市民道德を建設するという境界黄洋らが率いる新仏教運動から批判的となった。⁽²⁸⁾ 今日においても、前述の柏原論文のように、十善戒を国家主義と結びつけたことで雲照は近代精神から遊離したという見方が強い。三宅守常も、雲照の十善戒解釈は仏教的善悪の強調に終始し、実際の倫理道德とは合致しなかったと記している。⁽²⁹⁾

しかし、そもそも仏教道德が世間の道德に完全に一致することがありえるのか。宗教的道德の宗教性を固持しようとするほど社会から逸脱する。宗教的道德を社会的価値と同化させれば、ただそこに埋没する。雲照の問題は、十善戒を国家主義に結びつけたことよりも、むしろ宗教的道德は社会的価値とは一致しないというこ

とに、誠実な配慮が欠けていた点ではないだろうか。

このように時流に逆らって戒律主義を貫いた雲照であるが、決して社会に背を向けるという姿勢ではなかった。むしろ時代の風潮とは迎合しない方法をもって社会に関与していた。このことは、教育や道徳が宗教を離れていく「世俗化」社会にこそ求められる「近代的」な姿勢である。

五、道徳教育活動の衰退と影響

雲照遷化の数年後には「十善会」「目白僧園」も解散し、私立学校設立も果されることはなかった。弟子の草繋全宜によれば、残った弟子居士たちの布教も空しく「目白僧園」は豊山派の学生寮となり、学校を設立すべく購入した千代田区の講堂は、キリスト教牧師とその学徒に譲るも、後に震災のために廃墟と化したという。

「目白僧園」が廃園となった大きな理由は、宗団が戒律保持ではなく、教学中心主義と慈善事業を推奨したことであった。そして道徳教育の場が構築できなかった理由は、十善戒と世間道徳を結びつける論理が、一般社会の人々を引きつけるだけの誠実さを持たなかったからであろう。

ただ注意すべきは、十善戒運動が単なる道徳運動ではなかったという理由である。先学の指摘の通り、十善会や僧園運営は雲照ただ一人の魅力によって保たれていた⁽³⁰⁾。それは、人間的魅力もさることながら、実は十善戒の布教にはその呪術的な利益が期待されていたこともあり、それが在家者を動かす原動力となっていたのである。

雲照の『十善業道経講義』では、唐実又難陀訳『十善業道経』を一般向けに解説し、経に説かれる十善戒各々の現世利己的な効果を強調している。たとえば「不殺生」の功德は、大悲が生じて曠恚を断つことのほかに、無病、延命、守護、悪夢なく目覚め快調、除怨、悪道に落ちず、生天することである⁽³¹⁾。本書の冒頭には、十善戒を

受戒したものの病が治った、出産をひかえたものが皆安産だったという効験を聞き、雲照が岡山布教で授戒したときは、病人や妊婦など二百人もの人々が受戒したと述べている。またそれは自身の力ではなく、「十善様の力」であるとも言⁽³²⁾う。

雲照はまた、七十六歳から八十三歳の遷化前日まで午前二時より九時間の求聞持法を欠かさず勤めていた。⁽³³⁾このことから人々は、十善戒受戒そのものに祈願成就の威力があることを期待していた。雲照に帰依した人々の多くは、道徳的関心よりも、その靈力に預かろうと加持祈祷を希望するものたちであったのだろう。それゆえ、雲照遷化の後には、多数の支援者が離れ、道徳学校の建設を実行するだけの経済基盤を築くことは困難であった。

ただ、教育という領域で雲照の影響力が全く無かつた訳ではない。大正大学の創設者であり初代学長を務めた沢柳政太郎は、雲照のもとで受戒し、十善会の評議員として雲照の道徳運動を支援してきた。彼はまた『十善業道経講義』を簡潔にした『仏教道徳十善大意』を雲照の校閲のもと出版している。「大正大学開学式典式辞」のなかで、大正大学に仏教の「道徳」と「靈的雰囲氣」を求めたことは、こうした背景もあつたと思われる。

まとめ―雲照律師から学ぶこと

釈雲照の活動は、史学的観点からいえば先学の指摘通り、時勢に反する復古運動と総括できるかもしれない。たしかに社会文化の西洋化、教育学問の合理化という「近代化」には反発した。

しかし、本来の戒律を求めて釈興然をセイロンへ留学させたことや、ブツダガヤに世界統一仏教の拠点を築こうという意志からは、近代的な様相が見て取れる。また、僧侶や在家信者に「個人的」な自律を求め、学習の場として寺院とは異なる戒律学校を設けたことからは、地域の土着的信仰に支えられた仏教には無い近代的な側面

である。民主的な形での在家団体「十善会」を発足し、会報誌を全国各地へ届けていたことはもちろん、「道徳」という西洋的概念を用いて、しかもそれに対抗して仏教道徳をアピールする姿勢それ自体にも、「近代性」が窺えよう。

戒律の近代的意義を一般教育の場に求めたことも、また近代的といえる。雲照は、教育から仏教が離れていく「世俗化」の波に、伝統的な戒律を固持しながらも乗り込んでいった。ここには「世俗的」な姿勢が十分見て取れる。しかし雲照もその後の信奉者もその荒波に挑み切れなかった。教団の「律」は個人的な禁欲主義にも一般社会にも馴染まない。自律的な「戒め」はその宗教色を強めれば世間と分離し、世俗化を徹底すれば世間的道徳に埋没するしかない。宗教と世俗との折り合いをどこでつけるか、現代においても即答できる問題ではない。

今日の仏教宗団において、雲照の主張した三学兼修はほとんど有名無実である。真言密教においても事相教相の両輪を強調するが、三学は深く意識されていない。冒頭に述べたように、ローマ法王ベネディクト十六世は、現代における近代性は、宗教的道徳と理性的価値はお互いがその領域を保ち、衝突や拒絶をしながらも、警告し合う関係だと述べていた。同性婚や妊娠中絶や安楽死などの問題で宗教と社会が衝突しているキリスト教社会と日本の場合とはもちろん異なる。では、仏教の戒律は現代日本において、もはやいかなる役割も持ちえないのか。戒律の意義を再考しながら、今日における世俗的倫理と戒律との接触のありようを見つめていく必要がある。

註

- (1) 『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』エルゲン・ハーバーマス、ヨゼフ・ラッツィンガー、フロリアン・シュラー編、三島憲一訳、岩波書店、二〇〇七年。
- (2) 同右、三三〜四六頁。
- (3) 『マックス・ヴェーバーとアジアの近代化』富永健一著、講談社学術文庫、一九九八年、四三〜四四頁。
- (4) 『近代化の理論 近代化における西洋と東洋』富永健一著、講談社学術文庫、一九九六年、四六〇〜四六二頁。
- (5) 『揺れ動く死と生 宗教と合理性のはざままで』ジャン・ポベロ、門脇健編著、晃洋書房、二〇〇九年、一六九頁。
- (6) 『宗教学入門』ジャン・ポール・ヴィレーム著、林伸一郎訳、白水社、二〇〇七年、一三〇〜一三二頁。
- (7) 『雲照大和上伝』草繫全宜著、大本山大覚寺、明治三十六年、六七頁。
- (8) 『日本近代仏教社会史研究』(上)、吉田久一著、川島書店、一九九一年、一七二頁。
- (9) 三宅守常「明治仏教における十善戒の問題」『印仏研』五十二(二六―二七)、一九七八年、二八一頁。
- (10) 『釈雲照』(中)、草繫全宜著、東洋書院、一九七八年、二二〇〜二五八頁。
- (11) オルコット等によるエンゲイジド・ブッティズムの先駆的活動は、一部で仏教のプロテストメント化と批判されている。
- (12) 拙稿「社会参加仏教(エンゲイジド・ブッティズム)をめぐる議論」『現代密教』二〇号、二〇〇九年。
- (13) 『釈雲照』(中)、前掲書、二九七頁。
- (14) 『雲照大和上伝』前掲書、七三〜七八頁。
- (15) 同右、八〇頁。
- (16) 同右、九六〜一〇五頁。
- (17) 同右、一〇五〜一二五頁。
- (18) 『国民教育の方針』釈雲照著、目白僧園、明治三十二年、三〜四頁。
- (19) 『十善宝窟』二十五、目白僧園、明治二十五年、三八〜三九頁。
- (20) 『日本近代仏教史研究』「吉田久一著作集」第四卷、吉田久一著、川島書店、一九九二年、二九一〜二九二頁。
- (21) 『日本近代仏教社会史研究』(上) 前掲書、三一八頁。
- (22) 『教育勅語義解』釈雲照著、目白僧園、明治三十三年、(教育勅語関係資料)第七集、日本大学精神文化研究所、一九七九年、一二四頁。
- (23) 『釈雲照』(中)、前掲書、一九五頁。「戒律学校」拡張の要領は会員数万人を得て仏教主義の学校二種を開き、一は以て普通小中師範校等の学科に附するに仏教の真理を以てし、而して日々道德教育法は仏教優婆塞戒經等の意に依り、晨朝起臥より応対進退の間に仏理を以て薫染めし：一は専門

仏学云々、尤此小中学校には信者の子弟及該信族の子弟を入学せしむる目的にて、其実には諸国会員の小僧をも教育致度考へに候。」

- (24) 『教育勅語義解』前掲書、一二六頁。「社会の有らゆる善教美徳良法は、一々三宝の徳より等流せるものにあらざるはなし。…一切衆生の本有の明徳は、即ち本具の仏性に於て、覺徳の本性即ち仏法なり。世間の良法美徳は即ち法宝の一分なり。之を伝ふる賢聖は僧法の一分なり。…是に於いて乎、人の世にあるや、徒爾茫然として一生を空過ごすべきにあらず、必ずや広く国家四恩の為に、身命財を抛ちて、忠君愛国考佛信義を尽して、社会の公益を計らざるべからざるは、人の人たる道にして、社会の為に尽くさざるべからざるの、天然必至の義務たる事明了なるにあらずや。嗚呼恩を受けて恩を報ぜざる、これ禽獸の徒のみ。」

- (25) 『真宗史仏教史の研究Ⅲ近代篇』柏原祐泉著、平楽寺書店、二〇〇〇年、二四〇～二六一頁。

- (26) 同右、二六〇頁。池田英俊も同様に「雲照の教育觀の根本的立場は、国王の恩の報謝のために皇室に対して従順なる臣民の道をとることであつた」と述べている。「雲照の戒律主義について」『印仏研』九(五一～)、一九五七年、一三三頁。「明治仏教の一特質―十善道徳の問題をめぐって―」『印仏研』二十二(十一～)、一九六三年。

- (27) 『仏教講話集』藤井宣正、島地黙雷他、経世書院、一五四～一六二頁。

- (28) 『日本近代仏教史研究』前掲書、三三七～三四四頁。

- (29) 三宅前掲論文、二八三頁。

- (30) 同右、二八四頁。大塚秀見「釈雲照の生涯素描―全体像把握に向けて」『現代密教』第十四号、二〇〇一年、一二七頁。

- (31) 大正蔵第一五卷、一五七～一五九頁。

- (32) 『十善業道経講義』釈雲照著、光融館、四～五頁。

- (33) 『雲照大和上伝』前掲書、一九六頁。

〈キーワード〉釈雲照 近代仏教 道徳教育