

# 戒律と道德のあいだ

— 釈雲照から新仏教を辿って —

阿部 貴子

はじめに

戦国時代の宣教師ルイス・フロイスが、日本の女が少しも貞操を重んじない、と書いたことは有名である。また、幕末から明治に来日した西洋人たちは、銭湯が混浴で、男はふんどしで町を歩き、女は上半身を露わにしていたことに大変驚いたという。こうした緩やかな生活スタイルは、現代でこそ一種の憧憬さえ抱かれるが、当時の西洋人にとっては未開人野蛮人の象徴であつただろう。<sup>1)</sup>

僧侶の生活規範という点においても、インド以来の厳格な戒律が日本人に完全に馴染むことはなかった。鑑真によって『四分律』二五〇戒の東大寺戒壇が樹立されたもの（七五五年）、最澄の宿願によって『梵網戒』大乘五十八戒を授戒する延暦寺戒壇が設立された（八二二年）。それ以降は双方の戒壇院を中心に授戒が行われ、僧侶を官僧として公認する役割を果たしていたが、必ずしも僧侶個人の持戒を意味するものではなかった。

僧侶が制度的にも自覚的にも俗化したのは、明治五年の太政官布告「肉食・妻帯・畜髪等、勝手たるべき事」の發布からである。これを受けて、僧侶は姓と戸籍をもち、葬儀を生業として税金を納め、多くは在家者と同様の日常生活を送るようになった。地域に根づき、葬儀や儀礼で民衆に密着していた僧侶たちのなかに、その境遇を問うものがどれ程いたのか不明である。だが本物の僧侶とは何かを見つめたものたちは、釈然のように真の戒律を求めてセイロンに渡り、あるいは河口慧海のように在家仏教徒としての道を模索し、戒律に依らない僧侶論の構築を探究した。

真言密教において僧侶は菩提心を保つことに尽きる。弘法大師空海が「弘仁の御遺誡」で顕戒の受持を強調された、その意を継いで中世には敬尊や忍性、近世には明忍や慧雲、その後も四分律系統の「如法真言律」を唱導した浄厳、四分律を中心に有部律を取り入れた「正法律」を掲げる慈雲飲光、弘法大師の『真言所學経律論目録（三学録）』の典籍から有部律を唱道した妙瑞や密門などが戒律復興運動の中心を担ってきた。<sup>2)</sup>しかし、弘法大師が説かれた真言密教の根本的な戒は「三昧耶戒」であるから、私たちは信心・大悲心・勝義心・菩提心を捨てなければ、戒を保つことができる。曼荼羅の如来の尊容が俗形を取ることや、善無畏三蔵の飲酒肉食の逸話や、密教經典に説かれる「四重禁戒」を鑑みても、妻帯・飲酒・肉食をすることに後ろめたさを感じる必要はない。明治から昭和を生きた学匠・梅尾祥雲（一八八一～一九五三）は、近代以降の聖俗一致の社会においてこそ、「三昧耶戒」にもとづく密教精神を生活上に活かすべきであると述べている。<sup>3)</sup>

しかし今日、世俗的生活を享受するあまり、密教精神は社会のなかに埋もれすぎてはいないだろうか。だからこそ聖俗同体の立場で、檀信徒の「十善戒」や死者への戒律を、いかにしたら真摯に教授できるのだろうか、という問題も現われているのであろう。いまこそ改めて「戒（自律的な誡め）律（教団規則）」の教義上の議論

を脇におき―戒律の現代的意義を探究する必要があると思う。

私は昨年の『現代密教』（二十一号）において、明治期に戒律復興運動を展開した釈雲照（一八二七―一九〇九）の活動を追った。雲照は、僧侶の墮落を憂いて持戒の重要性を訴え、在家信者には世間的道德として「十善戒」を指導した。西洋的な倫理思想が注目されるなかで、雲照が「十善戒」を唱導したことは対西洋的なものがあるが、戒律を「道德」というタームに置換し、庶民の道德意識を覚醒させようとしたことは極めて近代的な運動であった。だが雲照の没後、「目白僧園」は解散し、篤信者を中心に運営されていた「十善会」も長く続くことはなく、戒律と道德の一致を唱えて構想していた普通学校建設の計画も着工されぬまま終了した。

では、雲照に帰依し「十善会」の評議員を務めていた教育学者の沢柳政太郎は「十善戒」をどのように捉えたのか。また沢柳の影響を受けて禁欲生活を始めた清沢満之、雲照と清沢を批判しつつ禁欲運動を展開した境野黄洋は、戒律と道德をどのように捉えていたのか。当時の仏教と社会状況については、吉田久一や池田英俊によつてすでに精察され、沢柳については教育学の見地から、清沢については真宗研究として数多の論文があるので、本稿では、雲照からの流れを辿りながら、戒律と道德の関係を鳥瞰しておきたいと思う。

### 一、戒律は道德か？―釈雲照から沢柳政太郎へ

明治初期、仏教は廃仏毀釈に伴う寺院の弱体化、僧侶の墮落という問題を抱え、内部的には教団体制の変革や僧侶の意識改革をすすめ、対外的には仏教の鎮護国家を主張しキリスト教の社会浸透を阻止する必要があった。明治二十三年に「教育勅語」が制定されると、国家主義的なイデオログであった帝国大学教授の井上哲次郎

(二八五六)―(一九四四)は、「教育勅語」と国民道德の一致を主張し、キリスト教徒・内村鑑三のいわゆる「不敬事件」を皮切りに、キリスト教を激しく非難していく。釈雲照は、これを追い風として仏教復興をすすめるため、『教育勅語義解』(明治三十三年)などの著作を発表し、仏教の「十善戒」「四恩」が「教育勅語」に直結することを強調した。

だが、すでに大学を中心に、学者たちは競って西洋倫理学の和訳研究に励み、特にカント、ミル、スペンサー、ロックといった学説が近代的自我の探究に伴い大いに脚光を浴びていた。帝国大学教授の中島力造(一八五八―一九一八)や、東京専門学校(早稲田大学)教授でキリスト教徒でもあった大西祝(一八六四―一九〇〇)は、西洋倫理学を追究しながらも、仏教に対して中立的な発言をして影響力を持っていた。彼らが「教育勅語」と人間の倫理道德との相違を主張すると、学界の潮流もそれに流れ、次世代の革新的な青年仏教者たちも帝国主義的で排耶的な古い仏教を疎んじ、西洋的な学問を取り入れた新しい仏教の構築へと一気に舵を切った。

## (二) 沢柳政太郎の戒律観

沢柳政太郎(一八六五―一九二七年)は、雲照への尊敬をもちつつ次世代的意識を自覚していた。彼は、大正自由主義教育を推進し、各種教育制度の改編や改革を行った教育学者であり、明治三十九年から二年間文部次官を務めた後、東北帝国大学初代総長、京都帝国大学総長を務め、成城小学校を創立し、大正十五年には大正大学の初代学長に就任した。

その沢柳に雲照を紹介したのが同郷の先輩であった青木貞三である。青木は明治十九年には官報局長を務め、その後実業界に転じて東京米商会所の頭取となった人物である。彼は雲照に帰依し、明治十六年には久邇宮朝彦

親王、小松宮彰仁親王を上首とし、山岡鉄舟らとともに「十善会」を発足させ、明治十九年には釈雲照を長谷寺から招請して目白に新長谷寺を建立し「目白僧園」を創設した。明治二十二年に青木が死去したのは、沢柳が中心となって雲照らの外護と目白僧園の維持に努めるようになる。青木の死で財政的にゆきづまっていた「十善会」を評議員の一人となって再開させ、一般会員を募集して月刊の『十善宝窟』を発行した。

沢柳は、決して形式的に事業を引き継いだのではなく、雲照に篤い信仰を持っていたことは、諸先学が指摘する通りである。<sup>6)</sup>『退耕録』には「予は二十年來律師に接して、年と共に尊敬の念を増すのみである。…律師は現代仏教界に於ける偉人たるに止まらず、古來の宗教界に於ける不世出の偉人であると予は信ずる」と称讚する。また彼は「十善戒」の実践者でもあった。『吾父沢柳政太郎』によれば、その徹底ぶりは、のみや蚊も殺さず、酒も禁じるほどであったという。

ただし沢柳は、雲照が戒律と国民道德とを一致させる点には同意できなかったに違いない。彼は『十善宝窟』にこそ「十善戒」の徳について述べているが、その他の『伝燈』『加持世界』『精神界』『新仏教』などの仏教系雑誌の論説で「十善戒」や「仏教道德」に触れることはなく、僧侶の奮起や宗教教育の充実を求めるのみである。また、教育学者として『倫理書』『教育者の精神』『時代と教育』『我國の教育』など多数の著作を発表し道德教育論を展開するが、仏教に触れている箇所は皆無にちかい。かろうじて、『我國の教育』において、仏教教理と武士道と儒教の道德規範を列挙するなかに、「十善戒」の十項と「四恩」を挙げるのみである。<sup>7)</sup>それを鑑みると、彼は「十善戒」を世間一般の道德として教示することに慎重であったことが分かる。

彼が二十六歳のときに雲照監修のもとに著した『仏教道德十善大意』（明治二十三年）の序には、次のように示されている。

「若し単に良心常識なるものの指示する所のみ扱るときには、時に大いに不道不徳の行をなして知らざることあり。且、終身不安心なるを免れざるべし。余の実験する所によれば十善を以て日常の行規となせば蓋し大過なかるべきなり。

余は本書に於て十善戒に関する疑問を解くことを敢てせず、これ又余の目的にあらず、且余の力の及ぶ所にあらず、又理論上道徳は必ず十善戒にあるべきを主唱するにもあらず、唯実験上その功徳の顕著なるを感じ衆人と偕に其恵に浴せんと欲し、勸導の一助もがなと信じ、即ち剪劣をも顧ず本書を綴れるなり。」<sup>(8)</sup>

すなわち、良心常識から世間的道徳を追究し実践しようとしても善行を全うすることはできず、それによって不安心となるため、理論ではなく、実験的に仏教の「十善戒」を実践してみたいと言うのである。世間で議論される道徳論とは別の領域に、自らの道徳的実践の一つの形式として「十善戒」を求めていたといえよう。

## (二) 清沢満之との交流

沢柳の自戒生活が、清沢満之の「ミニママ・ポツシブルの実験」とも呼ばれる禁欲生活―時に塩を断ち、そば粉に水を混ぜて食した―に影響を与えたと言われている。斎藤昭俊氏が指摘するように、<sup>(9)</sup>『吾父沢柳政太郎』には「かれの仏教的感化はその親友清沢満之氏の影響に依ると考えている人もあるが、之は誤りであつて、却て幼児より仏門のひとつであり乍ら、大学卒業当時はフロックコートを着、頭髮を油で分け、煙草を吸つて平氣であつた清沢氏が禁煙を断行し、剃髪し黒染の衣を纏うようになったのは彼沢柳政太郎の感化であつたのである」と示

されている。

沢柳と清沢との出会いは東京大学文学部哲学科在中であり、沢柳は一年先輩の清沢と寄宿舎で同室であった。清沢は明治二十一年に東本願寺の京都尋常中学校の校長として赴任し、そこで教界の腐敗した有様に驚き、僧風改革を痛感して自ら禁欲的な修行僧としての生き方を見出す。明治二十三年には校長を辞任して厳しい禁欲生活に入り、明治二十六年には宗門改革の構想を固めつつ上京し、沢柳宅を拠点に雲照とも交流する。その後、清沢は沢柳を大谷尋常中学校長兼本願寺の顧問として招き、本願寺宗門教育に関する改革を行った。しかし、清沢と沢柳が要求していた衣帯規則や厳格な自己内面の改革が保守派や学生たちの反感をかい、二人は退陣することになった。<sup>(10)</sup> 真宗教団の基盤は農村などの部落共同体上の門徒であり、こうした改革はもつとも要求されていなかったのである。

## 二、清沢満之の道德観

清沢満之（一八六三～一九〇三）といえば、言うまでもなく明治仏教界屈指の思想家であり、真宗教学のスーパースターである。真宗教学や教団への影響はもとより、その思索が西田幾多郎の思想に大きな影響を与えたことは周知の通りである。

明治仏教と一口で言っても、そこには大きな歴史的段階がある。明治期前半には、廃仏毀釈の打撃から立ち直ろうとする護法的な態度が濃厚である。しかし明治二十年代後半から三十年代、日清戦争を契機に帝国主義が台頭すると、仏教者は国家主義的発言を増すと同時に、それへの反感や疲弊から青年層を中心に自我の解放を叫ぶロマン主義や個人主義への傾倒が見られるようになる。

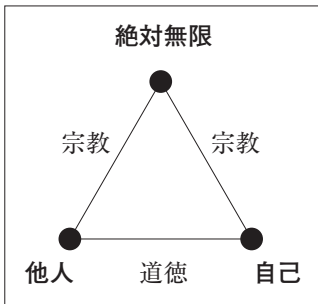
清沢もこの時代的潮流の只中であつた。明治二十三年、清沢は沢柳の影響もあり僧風改革のために禁欲生活を開始するが、それは一方で、独立した自己の確固たる本質を求めて自己自身の不要を削ぎ落としていく作業でもあつた。こうしたなかで『宗教哲学骸骨』を発行する。明治二十七年、肺結核発病のために極端な禁欲生活を抑制し、その後、明治三十二年に東京本郷森川の近角常観宅にて私塾浩浩洞を開く。このころより宗教と道徳に関する論稿を数多く発表し、明治三十四年に雑誌『精神界』を創刊するとその紙上で精神主義を唱導していく。

彼は概して、宗教と道徳を二分し、道徳を超えたところに宗教の安寧があると見なす。ただ、注意深く見てみると、宗教の道徳的機能を求める時代的要請を十分考慮して受け止めていたことが分かる。戒律からは少し離れるが、時系列に彼の道徳観を追つてみよう。

①「宗教と道徳との相関」明治三十二年<sup>①</sup>

この論稿において、清沢は宗教と道徳の一致を主張する説を排して、両者を明確に区分し宗教の優位性を主張する。だが、宗教者は決して世間的道徳を離れないとし、

「吾人が根本たる宗教的安立を獲得せば、其必然的結果として、他人に対する道徳的云為の最も重要なことを覚知するに至るを見る。故によしや或一種の人物は、自己の安立のみの為に、直接に宗教的要求を起すことあるも、其人物が真に宗教的見地に達人せば、必ずや、道徳の



図：「宗教と道徳との相関」『精神界』



厳守せざるべからざることを覚知すべきなり。」

と述べる。宗教に達したものは、世間においても道德的行為の實踐が必然的に行われると云うのである。

また、人が自らの存立を望むとき、必ず他人に対して倫理道德を守るのであり、「他人に対して倫理道德を厳守せんには、吾人は必ずや宗教的根基に立たざるべからざるに至るなり」と述べている。

②「公德問題の基礎」「万物一体」「善悪の思念によれる修養」明治三十四年<sup>(12)</sup>

「公德問題の基礎」においては、公德意識を喚起しようという当時の動向に賛同し、「我『精神界』の読者も、願くは之に賛同して、共に其必要を喚呼せられんことを望む」と唱導する。そして精神主義が、決して道德意識を拒絶するものではないとして、道德行為の實踐的態度を次のように述べる。

「道德問題は人が自ら責め自ら省みることを期すべきものである。決して他より之を律すべきものではない、道德問題は形式と精神との内に於て、形式よりも精神を主とするものである。…吾人は道德を排斥するや、決して然らず、吾人は飽迄道德の教を服膺せんとするものである。唯其道德より生ずる苦痛に就いては、之を焼却する道を取るものである、一面より云へば、苦痛の道德を排斥して、歓喜の道德を實行せんとするものである。…自他差別の精神を根本とする時は、吾人は到底苦痛を脱離することは出来ない…吾人は自他差別の念を忘却せねばならぬ、吾人は彼吾同体の念に安住せねばならぬ。」

ここでは、道徳を他者による処罰や形式ではなく、自らを省みる行為であると強調する。これは、一般的に善い行いをするということではない。社会的善行を実践するときには、自己差別の精神が付きまとい、私利私欲の念を増長して自らを苦痛に貶めることにもなる。だからこそ、自己差別の念を忘却して、自己同体の自覚から、苦痛のない道徳を行うべきだと述べる。

「万物一体」においては、その苦痛の無い実践を「万物一体の真理に基ける平等無碍の正念より起る」ものと見なし、その本体は阿弥陀仏であり、これこそが宗教の真髄、道徳の源泉であると述べている。

また「善悪の思念によれる修養」では、世間的な善悪判断を思念することを重視するとしながらも、それはあくまでも内省的修養へと進むための一つの過程にすぎないと捉える。世間的な善悪を判断すればするだけ、自身の罪悪を見ることがになり、それにより他者の罪悪を評論することが空虚になるとし、「自己の行動云為に対する善悪の判断が、切なければ切なる丈け其れ丈け、私共は自家修養の道に進歩することである」と言う。ここではまた「此は倫理道徳の事に忠実なる人の常に実験する所のことにして、決して口舌の理論家や世道に忠実ならざるものを知る所ではない」とも述べる。これは、自ら禁欲生活を課しつつもその道徳判断を普遍化しない沢柳政太郎が『仏教道徳十善大意』に示した姿勢と通ずるものがある。

### ③ 「倫理以上の安寧」明治三十五年<sup>13</sup>、「倫理以上の根柢」明治三十六年<sup>14</sup>

このように、宗教を優位に置きながらも道徳の実践に関して熟慮した発言をするが、このころから道徳との相関ではなく道徳の限界と宗教による安寧を主張するようになる。また、自らの死を直視する発言も目立ってくる。「倫理以上の根柢」では、終に「倫理と云ふものは、其の根柢が人と人との関係であるから、到底其のみにては、

相対有限の範囲を脱することが出来ない」と断言する。

④「宗教的道德（俗諦）と普通道德との交渉」明治三十六年<sup>(15)</sup>

この論説は清沢の死の直前に発表されたもので、宗教と道德ではなく宗教的道德（俗諦）と普通道德という新たな区分が明示される。

真宗の俗諦説は一般に、真諦より自然に流出する俗諦（社会的な善行）は、真諦の信心がある以上必然的に実行されると理解されるが、この説によって人々が簡単に国家主義などの時勢に流される危険性を暗示し、これを批判する。これは自らの論稿（前頁①②）に対する反省を込めたものでもあろう。宗教的道德（俗諦）とは我々が世間的に善い行いをするとかしないとかわではなく、道德的行為をしようとしても思い通りに実行できないところに他力の救済を感得するものであると述べる。また、それでは宗教が道德を破壊することになるのではないかという非難を想定して、「此は一寸困難な問題のようであるが、しかし何とも致し方は無い」と断言する。そして、次のように言う。

「人を殺すと殺さぬも扱む所はない、物を盗むとも盗まぬとも其れは関する所でない、姦淫せしめよ等という。是れ宗教的見地よりして云う所。無限の大悲は殺盜姦淫等の有無によりて其救済を異にすることなきことを説くに外ならぬことである。…然れども人道道德上に於ては殺盜は罪悪なり、姦淫妄語は許すべからざることである。…宗教と道德の区別が明らかでありて、宗教者は宗教の分を守り、道德家は道德の分を守りて各其能を尽せば、各其功績を国家社会に貢献することである。」

これまで、国家社会の利益にたいして積極的な発言のなかった清沢だが、宗教者が国家社会の利益を問題としないという領分を守ることによって、それに資するという逆説を展開するのである。

では、戒律についてはどう捉えていたのだろうか。清沢は戒律について明確な発言をしていない。だが、論稿②にあるように、それを形式的他律的なものとして拒絶し、論稿④のように、暗に「五戒」「十善戒」を指示してそれらを宗教の枠組みから除外していることが推察できる。しかし一方で、彼は制欲的生活を貫いた。それは、伝統的な戒律を遵守するからではなく、自分自身の有限性を徹底的に問い詰め、その限界から、無限への信心とそれより流出する救済とを確信する行為であったからだ。

### 三、新仏教における戒律と道徳

清沢満之や精神主義に対して闘いを挑んだのが、中国仏教史の学者で東洋大学第四代学長となった大谷派の境野黄洋（一八六三—一九〇三）、本願寺派の高島米峰、浄土宗の渡辺海旭らによって明治三十二年に結成された新仏教徒同志会であった。<sup>(16)</sup> 彼らの活動の根幹は、機関誌『新仏教』第一号「我徒の宣言」の内容を吉田久一の適切な説明を用いて示せば、<sup>(17)</sup> 習慣的旧仏教、信仰を失ってもなお宗派の僻見に固執する形式的旧仏教、疾病平癒や富貴祈禱等をする迷信的旧仏教、無常観に立って人生活動の真味を教えない厭世的旧仏教、仏教の広遠雄大のみを説く空想的旧仏教を、徹底的に排斥することである。そして、「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」（綱領の第二）ことであった。また、旧来の仏教のようにキリスト教排除を目的とせず、

むしろユニテリアンとの交流を持ちながら、真の仏教者のありようを追究する態度であった。<sup>18)</sup>

では、新仏教徒同志会はいかなる戒律観をもっていたのだろうか。当会は最初「仏教清徒同志会」と称したが、「清徒」とは英国ピューリタンにならって、近代市民道德を建設しようと思図したものである。彼らの理想とした戒めとは、従来型の戒律や他律的な禁止条項ではなく人間の良心に求められるもので、社会常識と共通しかつ仏教と不可分なものであった。境野はこうした点から僧俗無差別論を主張しつつ、<sup>19)</sup>禁酒・禁煙・娼婦運動を展開する。吉田久一はそれを「新戒律と呼ぶべきもの」と表現している。<sup>20)</sup>

制欲的实践に関する彼らの非難の矛先は、真つ先に雲照の戒律主義と清沢の精神主義に向けられた。雲照の目白派に対して、吉祥坐仏は、出家戒律を主とする厭世主義では日本社会の道德とはなりえず、異常なまでに厳格な禁欲主義は一種の曲芸にすぎないと批判する。また「十善戒」については、「決して人間の道德を、系統的に説明すべき原理を示すものにもあらず」と述べている。<sup>21)</sup>

清沢の精神主義に対しては、花田衆甫が「邪淫の儘、偷盗の儘、殺生の儘、吾を頼め極楽に迎えむ等と：改過遷善の意あるに非ずして而して罪惡を擁護すとせば、天下の危険、平和の妨礙、何者か是に加かんや」と非難している。<sup>22)</sup> また境野も、暗に精神主義を対象として「日本人に一番欠けて



挿絵：境野黄洋「宗教を要する日本」『新仏教』

居るものは何であるかといふと、目前の利害に汲々として、其の精神に一定の、堅固な、確実な統一がない。精神上の主義がない。…（主義とは） 實際生活を左右する力とならなければ、僅に意見といふだけ」と述べている。<sup>(23)</sup>

## （二） 境野黄洋の道德観

では、境野は道德をどのように捉えていたのだろうか。「仏教道德論」（明治三十六年）において、宗教と道德の分離を主張する意見を排し、人は道德的な行為を取るとき必然に宗教的根底を求めていると主張する。<sup>(24)</sup> それは、他律的な形式ではなく、自らの良心からである。良心は天性か経験かなどと学者間で議論もあるが、自らのうちの威権ある命令でなければならぬ。それを仏教では「仏陀」「仏性」といい、また「無我の真理」「宇宙の大通」でもあり、「久遠実成の仏」「法身大日如来」とも称すると言う。そして「無我の真理」とは厭世的な境地ではなく、「現に存在している我」が「我なる考を没却」し、「慈悲」としてそれが働いていくことだと述べる。

さらに、無我説を目的論的に捉えることが妥当なのかという批判を想定して、「倫理的世界と仏教」（明治三十八年）に、西洋の哲学者のなかにも汎神論的目的論を説くものがあり、目的論的な「無我」の原理として採用できると言う。少し長くなるが引用しよう。

「独乙の有名な哲学者でセルリングという人が、自然には意匠が其の内部に刻まれてあるのだといふことを申しましたが、成程宇宙は一大意匠の発現であって、自然現象は、皆其の内部に含有せられている意匠の発展顕現に外ならぬのであります。…宇宙に一大目的があるとすれば、其の目的は神から出て居る。…

其の内存一現の神は、即ち善なるものといはねばならぬ。：

仏教は前にも述べた如く、汎神論であるから、其の神、即ち真如は、善か悪かと言へば、それは善でも悪でもない、善悪を超絶したものだと言ふのである。然らば人の善なる行為とは何であるかと、其の道德の立脚地を尋ねるといふと、之に答へて、善とは法性に順ずる行ひだと説いてある。これは葛城の慈雲尊者が『十善法語』に言うてある所であります。法性に順ずるとは何の意であるかと言へば、法性とは真如と同じ意味で内存一元の神である。：一切衆生悉有仏性などといふ語も、能く考へて見ると、道德的意義を含んで居るので、仏性とは天賦の善性といふほどの意義を持つて居る。これは、宇宙の目的は善なり、法性は善なりとの根本の道理に基いて居るのである。：

我々は仏教の内存一元論の立脚地を確固たらしめんためには、従来仏教の余り發揮してなかつた、目的論の方向をも少し明にすることが実に必要であらうと思ふのである。たとひ印度の仏教にあつては、其の仏教の大慈悲を説くことが、如何に無作無謀の作用だと言つても、我々は宇宙の内存目的が善であるから、之と一致した仏陀の精神は罪惡と奮闘する絶対の力であるといふ様にしたのである。<sup>(25)</sup>

このように境界は、シェリングの自然論を用いて、自然はそのうちに絶対者の働きをもち、人間もまた自らのうちに神なる善性としての「無我」をもつと述べる。また慈雲尊者に基づきながらそれを「仏性」「天賦の善性」と見なす。そして「無我」を単に無為の境地と見なすことを止め、それを社会の中で展開する罪惡と奮闘する絶対の力と捉えるべきだと主張する。

『道德や良心をめぐる』は『新仏教』発刊以来、主要メンバー以外の学者も参戦して喧々諤々多くの論争が展開

されている。その議論の細部を挙げることはできないが、概してそれらは、聖俗一体の僧侶・仏教者が自らの立脚点としての「新しい戒律」をどこに見出すかという学問的探究であった。

## (二) 真言僧侶の活躍

ところで、これまで新仏教徒同志会に関する研究では、真宗・浄土宗の僧侶や学者たちの発言ばかりが目ざされ、真言僧侶についてはほとんど名前が挙がっていなかった。しかし意外にも真言僧侶が同志会の中心的な役割を担い、『新仏教』において積極的な発言をしていることはもつと注目されるべきであろう。池田英俊がそのうち主要メンバーに言及しているが、ここに論文を数回寄稿したもので記せば、次の通りである。

小林雨峰「正盛」(一八七六—一九三七。新仏教徒同志会発起人で『加持世界』の社長。のちに豊山中学校校長、豊山派総本山長谷寺の宗務長を務め、昭和五年管長となる)、毛利柴庵(一八七一—一九三八。御室派。牟婁新報の主筆を務め社会主義者として知られる。官吏侮辱罪に問われ僧籍返上。南方熊楠・土宜法竜と深い親交があった)、和田覚二「不可得、性海」(一八七九—一九六二。高野山大学学長を経て、高野山真言宗管長となる)、融道玄「希山」(生没不詳。『宗教進化論』(エドワード・ケアード著の和訳)を出版。高野山大学教授となり、妻子も妾もいながら旧仏教の高野に上ることをメンバーの高島米峰から心配される)、古川流泉(生没不詳。同志会評議員、編集長。明治四十一年、仙台医学専門学校教授となる)、このほか、豊山派管長となった富田敦純、采翠義道、『秘密仏教護摩』を著した佐伯興人等がいる。

真言僧侶の論説内容については、稿を改めることとし、『新仏教』における彼らの発言の役割と影響力を示すと、同志会の綱要に基づき、形式的な禁欲主義や迷信儀礼の排斥を強調する論調が多いなかで、伝統的形式を排した



新仏教の依り所を疑問視し、あるいは形式としてではない禁欲主義、儀礼の解明に挑んでいるということである。融道玄は、「原始仏教と新仏教」において、釈尊の説いた戒律や遁世的修行を排してなぜ「仏教」と称せるのかと自問する。<sup>(20)</sup> 和田覚二は、「独身生活論」において、僧侶の結婚に関する実際上の長短を述べ、独身主義がそのまま形式的でも厭世的でもない<sup>(21)</sup>と批判し、「先祖崇拜と仏教」では、先祖崇拜の重要性を国体精神に結びつけて排斥するのは止め、日本人の精神として考究し直すべきだと主張する。<sup>(21)</sup> また古川流泉は、「実際より見たる宗教」で、迷信打破に邁進し、道德問題ばかりに気を取られるとより大事なことを見失うと苦言を呈する。<sup>(22)</sup> 富田敦純は「古密教と新仏教」において、密教を自由討究の議論に入れるべきだとし、<sup>(23)</sup> こうした発言の影響から、村上專精は密教迷信説を貫く姿勢を和らげ、「予が密教に対する観察」で、密教を学問研究の範疇に入れるべきだと述べている。<sup>(24)</sup> 「伝統」に依拠しながらも、そこからどのように離脱し新しい体系を構築するかという葛藤は、海外のエンゲイジド・ブッディズムにも、また今日の私たちにも通ずるものがある。

### まとめ

以上、明治期の仏教者が示した戒律と道德の関係、またその道德観を見てきた。

釈雲照にとって「十善戒」はすなわち国民道德であり、国益に適う人材育成の要となるものであった。しかし、次世代の仏教者は、こうした形式的規範をただ惰性的に実行し教導することを拒んだ。沢柳政太郎は、雲照に帰依して厳肅に「十善戒」を守ったが、あくまでも個人的覚醒に基づく善き行いの実践であり、それを公的な教育で教示することは無かった。

清沢満之もまた僧風改革の一環として禁欲生活を行ったが、それは戒律といった他律的規範でも、世間的な善

の実践でもなく、有限相対を超えた絶対的な存在の救済に気づく個人の内省的行為であった。

境野黄洋は戒律を形式主義として排斥し、極端な禁欲主義を常識から外れると批判した。そして、自らの活動の立脚点を人間の普遍的な善性としての「仏性」「無我」に求め、それをいわば「新しい戒律」と見なして禁酒禁煙運動などを展開した。彼らの運動が真言僧侶にどう響いていたのか、本稿では十分に論ずることができなかった。しかし、『新仏教』における真言僧侶の活躍に見る限り、彼らもまた、世俗的生活を営む上での僧侶のありようを、慣習的な戒律や儀礼とは別なところ求めていたことが分かる。

さて、現代では文化的価値的な多元主義が社会に浸透し、私たちはもはや雲照のように「五戒」「十善戒」に画一的な善悪規範を求めることはできない。ならば、清沢や境野が主張したような近代的な自律的抑制を戒律に求めることしかできないのか。または、戒律の現代的意義をあえて問わないという姿勢を取るべきか。唱文や儀式としての役割で充分なのか。この点はさらに考究しなければならないと思う。

ただ今回、清沢の内省的制欲から学んだことは、やはり仏教に限らず宗教上の修行や救済は、何らかの身体的制約とともに成立するのではないかということである。インド仏教においてヨーガ行者たちは必ず受戒の後に身体を浄化し修行法を指導された。市川浩氏がシナゴークにおける祈祷の経験から述べるように、身体上の規範は信仰の芽生えや聖霊を受けるといふ神秘体験に欠かせないものでもある。<sup>(35)</sup>

密教において、戒律は自利的な修行救済に働くばかりではない。修法や儀礼で必要となる呪術的な力は、身体的禁止事項としての禁戒(vrata)と密接に結びついている。<sup>(36)</sup> その呪術的な戒力はまた、松尾剛次氏が言うように、穢れから我が身をまもり、叡尊や忍性のように社会活動にその身を投じるといふベクトルへと発揮されるのかも

しれない。<sup>(97)</sup> 今日、真言僧侶に限らず日本の僧侶はインド伝来の戒律を保持する必要はない。だが、近代的生活を享受するあまり忘れ去られてきた戒律の形式とその意義、禁戒の役割を、いまこそ改めて学ぶべきだと痛感する。

註

(1) 渡辺京二「逝きし世の面影 日本近代素描(一)」葦書房、一九九八年、二四五頁。

(2) 上田天瑞「戒律の思想と歴史」密教文化研究所、昭和五十一年、二八〇～三四二頁。浅井證善「真言宗の清規」高野山出版社、平成十五年、三四六～三六九頁。

(3) 「既に、国家の法規からは、知らず知らずのうちに、出家と在家との一如が、現出されているのである。この時こそ、従来実現すべくして、実現せられなかった、出家・在家・一体の印度本来の密教教団が、樹立せられるべきである。この出家・在家・一体の上から、密教精神を、生活の上に生かすことを、せねばならぬのである」(「梅尾祥雲全集」第三卷「密教思想と生活」高野山大学出版部、昭和十四年、四三〇頁)

(4) 中島力造は、同志社大学からイエール大学へ進みそこでの講師を経て帝国大学(東京大学)教授となった。倫理学を独立した学問領域として確立させ、日本に功利主義や自由主義を紹介した。『最近倫理学説の研究』(大正八年)では、B・ラッセルやG・E・ムーアなどの倫理思想をまとめ、W・

ジェームズと親交のあった心靈研究者R・ホジソンの学説を論じている。また『新仏教』にて論説するなど、その発言が仏教にも影響を与えた。

(5) 大西祝は、同志社大学と帝国大学に学んだのち、明治二十四年に東京専門学校教授となり、網島梁川に大きな影響を与えたことで知られている。明治三十一年より、イエール大学や、W・ウンツのいたライプツィヒ大学で遊学した。大学院卒業論文に訂正を加えた明治三十七年の『良心起源論』(『大西祝全集』第五卷、日本図書センター、一九八二年)では、カントの道徳論を講じつつ良心の発生としての心識の作用を論じている。また宗教と道徳教育についても多くの論稿を残しており、井上哲次郎の『教育と宗教の衝突』『勸語衍義』を暗に対象として「教育勸語と倫理説」などを書き、教育勸語を倫理説とする説を非難する。また「徳育について一言」「徳育上の意見に就いて沢柳文学士に答う」(『大西祝全集』第六卷、日本図書センター、一九八二年)では、沢柳政太郎の道徳教育の方法を批判している。参考、峰島旭雄「明治期における西洋哲学の受容と展開(6)」大西祝における倫理と宗教―『早稲田商学』二二三号、

- 一九七一年。平山洋「大西祝と綱島梁川から西田幾多郎へ」  
 「比較思想研究」二十一号、一九九九年。
- (6) 池田英俊「教・学論争と、その問題点―沢柳政太郎の戒律主義を中心に」『日本仏教』第五十・五十一号、一九八〇年。  
 高橋由記子「沢柳政太郎における宗教と教育」『宗教研究』三三五号、二〇〇三年。
- (7) 沢柳政太郎『我国の教育』同文館、明治四十三年、八十六頁。
- (8) 「沢柳政太郎全集」第七卷、国土社、一九七五年、二十頁。
- (9) 斉藤昭俊「仏教と教育との関係―沢柳政太郎論―」『智山学報』第十九号、一九七一年。
- (10) 鈴木美南子〔附録〕教育者沢柳政太郎における仏教思想『沢柳政太郎の仏教・宗教論』成城学園沢柳研究会、一三一―一五四頁。
- (11) 「無尽灯」第四卷第十一号〔清沢満之全集〕第六卷、二二三―二三四頁。なお、引用文は傍点が付く場合が多いがすべて削除した。(以下同)
- (12) 順に『精神界』第一卷第二号〔同書、十六頁―十八頁〕、『精神界』第一卷第二号〔同書、十一―十四頁〕、『精神界』第一卷第十二号〔同書、八十―八三頁〕
- (13) 『精神界』第二卷第九号〔同書、一二一―一二三頁〕
- (14) 『精神界』第三卷第一号〔同書、一三二―一三四頁〕
- (15) 『精神界』第三卷第五号〔同書、一四八―一五八頁〕
- (16) 菅沼晃「新仏教運動と哲学館―境野黄洋と高島米峰を中心に―」『印仏研』第四十九卷第一号、平成十二年。
- (17) 吉田久一『日本近代仏教史研究』吉川弘文館、三五八頁。
- (18) 田村円澄「国民道徳」と仏教『講座近代仏教』第五卷、法蔵館、昭和三十六年、三十七頁。
- (19) 『新仏教』「常識主義」第一卷第六号、明治三十三年。「無僧論」第二卷第十二号、明治三十四年。
- (20) 吉田前掲書、三五五頁。
- (21) 『新仏教』「釈雲照氏を論じ目白派の主義を排す」第三卷第二号、明治三十五年。
- (22) 『新仏教』「排精神主義」第三卷第二号、明治三十五年。
- (23) 『新仏教』「宗教を要する日本」第三卷第六号、明治三十五年。
- (24) 『新仏教』第四卷第八号、明治三十六年。
- (25) 『新仏教』第六卷第四号、明治三十八年。
- (26) 池田英俊「近代仏教における思想争闘の課題」『印度哲学仏教学』第一〇号、一九九五年、三三〇頁。
- (27) 佐藤任「毛利柴庵…ある社会主義仏教者の半生」山喜房仏書林、一九七八年。
- (28) 『新仏教』「融道玄君を送る」第十一卷第一号、明治四十三年。
- (29) 「中正なる八正道、三学の必要は何人も否定せざるべし。然れども、厳刻なる戒律、禁欲、遁世は我徒の極力排斥する所、又世務を抛ち、徒に坐禅観法に耽るは我徒の賛成せざる所：我徒の信仰は釈迦の純清なる説教と相距ること遠きのみならず、寧ろこれを反対矛盾するものと謂はざるべからず。而も我徒自ら呼んで新仏教といひ、仏教の名称を冠して怪まざるは何ぞや」〔『新仏教』第六卷第七号、明治三十八年〕

- (30) 『新仏教』 第四卷第八号・第九号、明治三十六年。  
(31) 『新仏教』 第六卷第五号、明治三十八年。  
(32) 『新仏教』 第六卷第四号、明治三十八年。  
(33) 『新仏教』 第十一卷第十一号、明治四十三年。  
(34) 同右。  
(35) 松尾剛次編著『思想の身体 戒の巻』春秋社、二〇〇六年、  
六十六頁。  
(36) 上田前掲書、三四〇頁。同書「現代密教徒の生活方規」の  
項(三〇九～三一頁)は必読である。  
(37) 松尾前掲書、一七五頁。

〈キーワード〉

戒律と道徳 積雲照 清沢満之 境野黄洋 新仏教の真言僧侶