近代における宗教的道徳の諸相——福沢諭吉・清沢満之・今村恵猛——

守屋友江

はじめに

本稿では、一九世紀末にハワイへ渡った浄土真宗本願寺派ハワイ開教監督（一九一八年に開教総長と名称変更）の今村恵猛（一八六七—一九三二）の宗教的道徳論を、同時代の思想家である福沢諭吉（一八三五—一九〇一）と、真宗大谷派の清沢満之（一八六三—一九〇六）のそれとの関連から明らかにする。

まず、福沢や清沢と比べてほとんど知られることのない今村について、その略歴を紹介しておくこととしよう。今村恵猛は一八六七年、福井市にある浄土真宗本願寺派専徳寺に生まれ、本願寺派（以下、本派と略す）の経営する「普通教校」（のちに文学寮、現在の龍谷大学）に入学、のち慶應義塾大学部英学科を卒業後、数年間郷里の福井県と徳島県で教職に就いた。一八九九年に本願寺派の開教使としてハワイへ渡ってのち、一九〇〇年から亡くなる一九三二年までハワイ開教監督として活躍し、大多数のハワイ日系移民の宗教であった仏教（真宗）をハワイに根づかせるべく、アメリカの文化風土に合致するように変容させた最初の人物である。[1]

続いて、ハワイへ渡った今村を福沢、清沢らと関連づけて論じる根拠について説明を加えることとしたい。これら三者に共通する指向性として、第一に教団機構の民主化と

いう点があり、第二にプラグマティックな宗教観という点がある。

福沢諭吉は周知の通り、今村の卒業した慶應義塾の創設者であり、加えて彼の宗教観には真宗からの影響が強く見受けられる。福沢の宗教観については、すでに論じているのでここでは深く立ち入らない。[2] さらに、ハワイの本派本願寺系学校で彼の『福翁百話』がテキストとして用いられていたこともあって、今村との思想的関係は決して浅くはないと考えられる。またハワイにおける今村の言説には、後述するように福沢の宗教論説と思想的共通性のみられるものが多いことも、見逃すことのできないことである。

確かに福沢は「宗教の本体を議せず」[3] と明言しているように、「本体」である信仰を論じることはないが、宗教による道徳的教化については繰り返し言及しているのである。彼の宗教観がプラグマティックであるからといって、そのことによって彼を宗教に無関心であったと断じることは早計であろう。じじつ、先行業績の示すように、彼の膨大な著述の中で、宗教に関するものが占める割合は大きいのである。[4] とりわけ、福沢が清沢満之らによる、真宗大谷派の教団改革運動を支援する主張を行っていたことも、十分考慮されねばならないだろう。[5]

一方の清沢は大谷派の学僧であるが、今村が普通教校に在学中、同校の学生有志による団体「反省会」に招かれて講演を行っている。[6] また、ハワイで清沢ら「浩々洞」の主宰する雑誌『精神界』が読まれる一方、清沢の亡くなったとき、「其高風盛徳を慕ふて居た」[7] と記して彼の死を悼む記事が、「布哇仏教青年会」の発行していた雑誌『同胞』に寄せられていた。他方、清沢が「学監」を勤めていた「真宗大学」（現在の大谷大学）には雑誌『同胞』が多数所蔵されている。このように、今村と清沢は所属する宗派は違うものの、両者の間に全く連絡がないというわけではなかった。よって、本稿では二人の宗派上の違いとは関係なく、今村と清沢を同世代の真宗僧侶として取り扱うこととしたい。

清沢については、しばしば彼の提唱した「精神主義」に研究の関心が集中しており、近代的個人の内面的信仰の深奥に迫ったという点が評価されることが多い。したがって、彼が一八九〇年代後半に挺身した教団改革運動とその理念については、運動の挫折もあって消極的な評価が多数を占める。しかし改革運動は短期間に終結したとはいえ、「信仰的・思想的主体性」[8] の自覚を促す運動として全国的な展開をみせている。とくにその改革理念は、今日においても教団運営のあり方を問いかけるような内容をもつものであり、注目される。[9] あえて宗派の違いを越えていえば、当時

の日本では実現の難しかった大谷派の教団改革運動は、地理的に離れたハワイ本派本願寺教団までを射程距離にいれることで、その後の展開が示されたのだといえるのではないだろうか。[10]

以上のように今村と福沢、清沢を関連づけて論じる根拠をふまえた上で、本稿ではテーマを次の点に絞って考察を進めてみたい。プラグマティックな宗教観の特徴の一つとして、彼らには宗教に裏打ちされた道徳について論じた著述が多い。彼らのそのような主張は、幕末から一九四五年にかけて東西本願寺教団の「宗義」[11]とされた「真俗二諦」を念頭におくと、その理由がうかがえる。本稿では簡単にふれるにとどめるが、この教義は要するに、阿弥陀仏の本願を信じて念仏するという「真諦」と、社会秩序を乱さない「忠良の臣民」としてふるまう道徳としての「俗諦」を結びつけて説教するものである。結論からいえば、本稿でふれる三者の「真俗二諦」論は教団のそれと内容を異にしている。だが、宗教と道徳の関係を問題にしたという点で、彼らには「真俗二諦」的宗教観が反映されている。そこで、彼らの「真俗二諦」論、すなわち宗教的道徳論がそれぞれどのような構造になっているのかを示し、それらを比較することとしたい。

本稿の構成は以下の通りである。第一章では『福翁百話』をとりあげ、そこにみられる福沢の宗教的道徳論を論じる。続いて福沢よりほぼ一世代年の若い今村と清沢について、一九世紀末から二〇世紀初頭にかけての彼らの言説を振り返る。第二章で清沢、第三章で今村の宗教的道徳論をそれぞれとりあげる。第四章で福沢、今村、清沢の宗教的道徳論がそれぞれどのような構造をもち、三者はどのように位置づけられるのかを示している。おわりに、彼らの宗教的道徳論が提示した問題についてまとめた。

一　『福翁百話』にみられる宗教的道徳論

『福翁百話』に福沢諭吉の宗教観が如実に現れていることは、既に幾度も指摘されてきたところである。[12]彼が「宇宙」「天道」「宗教」という一般的な用語を多用していたり、念仏も寺も不要だと述べているため、晩年には通仏教的かつ彼独自の宗教的世界観を形成するにいたったとされているが、[13]先述したように彼の宗教観はその多くを真宗に負っていることについて、すでにふれておいたとおりである。ここで問題としたいことは、彼の思考法の中にみられる道徳重視、すなわち「真俗二諦」的なあり方を探ることである。

一八九九年に刊行した『福翁自伝』の末尾で、福沢は次

のように述べている。「私の生涯の中に出来してみたいと思ふ所は、全国男女の気品を次第々々に高尚に導いて真実文明の名に愧かしくないやうにする事と、仏法にても耶蘇教にても孰れにても宜しい、之を引立て、多数の民心を和らげるやうにする事と、大に金を投じて有形無形、高尚なる学理を研究させるやうにする事と、凡そ此三ケ条です[14]」。

周知のように『福翁自伝』は、彼の思想形成や「文明」観を同時代の歴史的文脈の中で語ったものであるが、上記の「三ケ条」の具体的内容については、『福翁自伝』の少し以前に刊行された『福翁百話』において詳細に論じられている。この三点に要約されるという彼の生涯をかけての活動を、彼自身「文明門」と名付けているが、本稿ではこの「文明門」という、彼の多彩な活動を推進させた思想的基盤について、それがどのようなものであるか探ることに焦点を当てる。特に二点目の、宗教を「引き立てて」いきたいと願う、彼の宗教への期待について考察を進めよう。

『福翁百話[15]』において、彼は科学的法則への信頼を前提にした「宇宙」論を展開する。宇宙は広大無辺、その構造は緻密でしかもこれを支配する「一定不変の規則」があり、人知をもって推し量ることの出来ない「不可思議」である。故に「思議す可らざるを思議し想像すれば、唯ますます人智の薄弱なるを発明するのみ」と述べ、宇宙そのものを「思議」するのではなく、その宇宙の法則を利用して人知を進歩させるべきである。「些々たる人間などの瞞着」を許さない「天道」に対し、人間の存在は有限で、きわめて微小で卑俗な存在にたとえられる。「人生は見る影もなき蛆虫に等しく、朝の露の乾く間もなき五十年か七十年の間を戯れて過ぎ逝くまでのこと」、と。あるいは、宇宙に比べれば地球は「大海に浮べる芥子の一粒」であり、さらに人間は「溜り水に浮沈する孑孑」に等しく、「無智無力見る影もなき蛆虫同様の小動物」だとされる。

しかし「蛆虫」といえども他の「蛆虫」たちと雑居して社会を形成しており、「蛆虫なりとて決して自から軽んず可らず」とも述べている。「蛆虫」という卑小な自己規定と同時に、「蛆虫ながらも相応の覚悟なきを得ず」という「蛆虫」の意地をみせる。その「覚悟」とは「人生本来戯と知りながら、此一場の戯を戯とせずして恰も真面目に勤め、貧苦を去て富楽に志し、同類の邪魔せずして自から安楽を求め、五十七十の寿命も永きものと思ふて、父母に事へ夫婦相親しみ、子孫の計を為し又戸外の公益を謀り、生涯一点の過失なからんことに心掛るこそ蛆虫の本分なれ」というものである。

このように、福沢には一種の無常観のあることがみてとれよう。現実の日本国家における大変革を目の当たりにし

てきた彼にとっては、「人生は見る影もなき蛆虫」と嘆じられるのも当然であったかもしれない。しかしここで注目すべきは、彼は現世の無常を超えて常なる世界を希求することがないことである。つまり「世間虚仮」という無常は実体験からしても信じられるが、さらに「唯仏是真」という宗教的真理の探究へと進むことはないのである。

この関係を図式的に示すと、「世間虚仮」であり無常なのだから人生は「戯」である。だから「人間の心掛けは浮き世を軽く視て熱心に過ぎざる」ことにある。しかしこの「浮き世を軽く視るのは心の本体」であり、その「心」の働きが浮き世での人間の活動を活発なものにさせている。つまり「事物の一方に凝り固まりて念々忘るゝこと能はず、遂には其事柄の軽重を視るの明を失ふて、唯一筋に我重んずる所を重んじ」るような態度を避け、失敗しても思い切って新たな決断ができ、次へと進むことができるということである。

一方、人生は一時の戯れに過ぎないから死もまた恐るるに足らないといいながら、渡世にあたっては「生を愛し死を悪」むことがあり、それは「人情の常」として当然だと述べている。この表現は『歎異抄』の逆説的な一節を想起させよう。第九章にある、念仏を称えても一向に往生したいと思えないと、弟子の唯円が親鸞に訴えた箇所である。[16]

しかし、娑婆が名残惜しく思えても縁が尽きたときに浄土へは行くものだと親鸞は答えたのに対して、福沢は死への恐れを論じても浄土往生については一切ふれていない。つまり、彼は人知を超えた無辺広大な存在を前提としているので、自己を「蛆虫」や「孑孑」のような有限な存在であると自覚するのだが、「浮き世」の中で有限ながらに活動し、自然科学の法則を知力の限り研究して人間生活の向上に役立てていこうという人間中心主義が顕著なのである。例えば福沢は、もしも道徳的に潔白な僧侶の説教に衆生がまじめに答えて、文字通り善男善女になってしまったなら、「一国は坊主と尼との群集」となり、「頗る淋しき次第」となるだろう。だが衆生は容易に法門に入ろうとせず、「自身の煩悩を唧ちつゝ円満に至るを得ずして中途に彷徨するこそ幸なれ」と述べている。

宗教的教義と世俗的通念の「中途に彷徨する」ことを肯定する主張から、彼がなぜ宗教は道徳の源泉であるべきだという宗教観をもつにいたったのかが明らかとなろう。というのも繰り返すが、彼は人知を超越した絶対的存在の意義を認めながらも、その主要な関心はあくまで人間の方にあるからである。人間社会における活動に焦点を絞った以上、次に問題となるのは社会の中にいかにして一定の秩序を保つかである。彼によれば、「道徳とは人と人と相対し

て後の沙汰」である。如何なる悪人でも自分に対して悪行や不正が行われるのを好まないのだから、善悪の区別は「詐欺師盗賊にても」わかっていることである。しかし社会が複雑になるに従って、宗教による道徳教化が必要となってくる。その方法は「先づ人の信心を固うし、宗祖の教と称し天の福音と唱へ、一向一心に善に向はしむるの方便を説く」ものであり、福沢はこれを「凡俗社会」の感化にとって「至極の妙法」と賞賛している。それは宗教の教えが「道理の上より善悪の標準を定め」ているからであり、自分は「今の所謂宗教」と呼ばれる既成宗教は信じないけれども、「宗教の利益」を論じているのはこのためだと述べている。

二　清沢満之の宗教的道徳論

宗教に近づきつつ、最終的にはその一歩手前で逡巡している福沢においては、宗教と道徳が未分化であることが明らかである。それは、彼が自らの立場を「文明門」であると規定したことからもうかがえよう。しかし自覚的に「浄土門」[17]の仏教と向き合った清沢や今村には、このような態度は宗教という門をくぐらなかったとみなされていたと考えられる。まず、清沢からみていくこととしよう。

清沢は仏教者が貴ぶべき態度について、一八九八年の「仏教者蓋自重乎」の中で、こう述べている。「心塵俗の外に出てて差別を平等の上に観るとともに、身は塵俗の裏に入りて平等を差別の間に眺め、以て済世利生の事を行う…唯夫れ差別を平等の上に観る、是故に法界唯理の一を楽しむと雖ども、其間国家あり社会あり人倫あり、歴然として自他親疎の別の存するを認むるなり…又能く平等を差別の間に眺む、是故に世間万差の相を見ると雖ども、能く執着を脱し貪欲を離れて四海の人を愛するなり」[18]、と。深山でひとり修行に明け暮れる宗教者の態度ではなく、宗教的立場に立ちつつ、世俗社会と交わる宗教者のあり方だといえよう。つまり、宗教的真理は世俗社会と無縁な抽象的理念ではなく、世俗社会において活用されるべきだという一種のプラグマティズムがみてとれよう。これを清沢は、「仏者は同時に二種の世界に住する者たるを要す」とも述べている。

また清沢は、一八九八年に書いた「仏教の効果は消極的なるか」[19]という論説の中で、「仏教の宣言は慈悲にあり救済にあり転迷開悟にあり、是れ豈積極的の至極ならずや」、と仏教の社会的役割を主張しつつ、その活動の根拠はあくまで宗教に根ざしていなければならないと強調している。

彼によれば、「我国近時の国家至上主義論者」が主張する、過去の建国当時に「活動の本元」をおく立場や、未来に「進

化の極致あり」とする立場は、結局は「道徳論者の説」であると一括されるからである。したがって、福沢のような未来に理想的文明社会の姿を想定する立場もまた、「道徳論者」であることになるが、清沢によればこれらは「畢竟一種感情的の妄断」でしかない。というのも、過去の「天帝」を妄想したり識者哲人の説に従うにしろ、各人の好みによって偏差が生じてしまい、そこには「合理的普遍的なる上下善悪の標準」が見いだせないからである。では、その普遍的な「標準」をどこに見いだすのかというと、「絶対無限に体達せしむるもの」を善とし、「之に背向するものは悪」とすることにある。したがって、過去や未来に「完全世界を推想して進化退化を説くべきにあらず」とされる。過去や未来に規範を求めようとする「道徳論」は現在の社会を相対化するけれども、時間的に前後しているというだけであり、「相対有限」の範囲にとどまった議論だというのである。

このようにみてくると、福沢と対照的に、絶対的存在に「体達せしむる」ことを何よりも重視すべきだとする清沢が、その最晩年には宗教と道徳は全く異質なものであると断言するに至るのも、当然のことといえよう。例えば、彼は晩年の論文「宗教的道徳（俗諦）と普通道徳との交渉」で、次のように宗教と道徳の区別を明確にしている。「俗諦の教を以て積極的に人道を守らしむるものであるとか、国家社会を益するものであるとか云ふ様に思ふは大なる見当違ひである。勿論王法を本とし、仁義を先として教らるれは幾何其実効を為すこともあれとも、其は寧ろ付けたりの事で、其よりは其実行の出来なくなつた所以上の教の主要である…宗教的部分が本趣意であるのに其附属たる道徳的部分が珍重せらるゝのであるから変な訳合である」[20]、と。本稿ではこれ以上詳しくふれないけれども、彼がこのように述べた当時の「俗諦」の具体的内容が、「教育勅語」と同じ内容であったことを鑑みれば[21]、これは宗教の立場から道徳を振り捨てたというだけにとどまらず、宗教を政治から切り離す意味をもつ発言でもあったといえよう。

三　今村恵猛の宗教的道徳論

ハワイに渡って以後、今村は「世を離れて世に処せよ」[22]と題した論説で、世を離れて世に処すということを次のように説明している。「身は熱界の俗塵に交りて千変万化、波動に浮沈すと雖、心は超然として世外に立ち、小利小欲の奴隷とならずして世の中の真相を監察することが出来る余裕を修養せよ」、と。また彼は「世の中は軽く見るのが肝要」とも述べているが、このことを教えるのが「真宗の

真俗二諦の教義」であるという。すなわち、「心を仏地に樹て」、世の俗事や「汚塵」に汚されない境位に達するのが「世を離れたる姿」である。この境位に心を安住させて、「各自其職業に従事する」ことで、「実に愉快に活溌に世を渡る」ことが可能となる。さきに引用した清沢の文章と近似した表現を用いているが、今村にも宗教をプラグマティックなものとみる視点が備わっていることは重要である。じじつ、のちに彼は、ウィリアム・ジェイムズとジョン・デュウィーというプラグマティズム哲学の巨星に、大いに敬服しているのである。[23]

このように「真俗二諦」の世俗社会における効用を論じる一方で、彼は「我が邦の精神界」[24]という論説において、次のように宗教的信仰の重要性を論じている。「世には科学や哲学を以て一切を説明し尽すと偏執し、宗教的信仰の不可能を認むる一派ありと雖も、科学研究の範囲は如何に拡張するも、哲学の討尋幾多の根本原理を考定するも、科学や哲学にては到底堅固の信念を与ふる能はず」。

しかし、いったんこの「堅固の信念」が得られたならば、今日盛んに行われているように、宗教を歴史的に研究したり、自由に批評することは大いに歓迎するべきだと今村は述べる。というのも、現代は様々な宗教や科学的思想が混在する時代であり、人々はその中から適当なものを「選択」するようになっているからである。彼によれば、批評的研究によって打破されるような信仰なら、それは「堅固の信念にあらざる證にして迷信の一」というべきである。これからの社会においては、「背理的宗教は科学的素養ある階級には容れられず、独断説を主張する保守的宗教は常識者の信仰だも繋ぐ能はざる」からである。

このような、宗教を同時代の思潮に即して変革していくべきだとする歴史主義は、『文明論之概略』に典型的にみられた福沢の宗教観との関連で注目される。例えば福沢の、次の言葉が想起されよう。彼はいう、「宗教は文明進歩の度に従て其趣を変ずるものなり」。[25]だが今村は、歴史主義に立ち、科学的知識と信仰は調和するものだとしながらも、福沢と違って科学や哲学よりもまず、信仰を重視しているのである。

一方、ここで注意すべきは、今村が宗教と科学は調和しうることを指摘しつつ、「所謂新仏徒」の主張にはにわかに賛同しがたいと述べていることである。近代日本仏教史の先行業績が指摘するように、雑誌『新仏教』同人の「新仏教徒同志会」は、清沢率いる『精神界』同人の「浩々洞」と並んで青年仏教徒による代表的団体であるが、前者が初期社会主義に共鳴していたり社会運動に重きをおくのに対して、後者は信仰を重視するという違いがみられる。[26]今村

が社会運動の方に重きをおく新仏教徒には懐疑的だとしながら、清沢の論説に近い内容の主張を行っていることは重要である。今村のこうした清沢への敬慕の念は、先ほどの今村の論説と清沢の論説が内容的に似ていたことからもその理由がうかがえよう。

では、仏教的教義に基づいた道徳的あり方とは、どのようなものか。一九一八年の著作『仏教より観たる民本主義』[27]から、今村の「仏性」論を取りあげておこう。彼によれば、人間はその出自や能力など一切の属性と無関係に、全く平等に阿弥陀仏の救済にあずかりうる。その救済は阿弥陀仏から与えられた信心によるため、誰でも平等となる。それとともに、信心を得た人は仏となる可能性をもつ（仏性をもつ）から、容易に善悪の判断ができるとされる。阿弥陀仏から得た信心であるから、善行は当然だからである。この道徳は世俗的道徳とは異なり、信心に裏付けられた宗教的道徳とよぶべき内容であり、寛容と理解、平等性を最も重視するものであった。

このような宗教的道徳の実践を今村が強く提唱していた背景には、当時のハワイ日系人社会を取り巻く状況が、きわめて人種的・宗教的偏見にみちていたことがあった。紙数の関係上これ以上ふれないが、この著書は第一次世界大戦のさなかに執筆され、「四海同胞」の精神の帰結として「仏教は強く戦争に反対する」、と反戦論が展開されていたことを記しておく。

四　宗教と道徳の相関

宗教と道徳の相関関係について、三者の認識の仕方を図式的に示すと次のようになろう。福沢は宗教の社会的効用を何より重視するので、道徳の比重が大変大きい。今村は福沢よりも宗教的信仰を重視するために、宗教的信仰に支えられた道徳を主張し、宗教の比重は道徳よりも大きいが、道徳の役割を否定するほどではない。清沢は宗教の比重が極めて大きく、道徳は「絶対無限」という宗教的超越者（阿弥陀仏）との関係においてだけ存在意義があるのだという認識があり、晩年になると宗教と道徳は全く別物だと断言するまでに至っている。いわば今村は、道徳重視の福沢と信仰重視の清沢との中間に位置するのだといってもよい。

同じ宗教的立場に立つ清沢と今村の間に、道徳に対する見解の相違がみられるのは、すでにみてきたとおりだが、ここでもう一度整理しておこう。清沢は道徳そのものに疑義をはさんだのだが、今村はむしろ道徳のあり方を問うたのである。清沢が道徳を宗教にとっては「付けたり」といって憚らなかったのに対し、今村は終生道徳への期待をも

ち続けたことが、両者の最大の違いである。つまり、清沢は人間が道徳的理想を実現しうることは不可能であると断言したのに対し、今村は人間悪を凝視しているものの、仏性という、いわば仏教の道徳的理想を信奉していたのだといえよう。

今村によれば、仏教の「理想」とは「自己の生活の中に浄土を実現すること」[28]にある。その理由は、現実の世界は「貧富・賢愚・善悪・美醜」といった矛盾や衝突に満ちているが、仏国土においては一切の差別や対立、矛盾が止揚され、調和しているからである。「光明と尊厳と仁慈と正義と自由と平和と活動と乃至一切の善美なる無量の功徳」が具わった、理想的世界を自らの「胸奥に認得する」ようになると、人はそれをただ個人的のものにとどめることができず、「全世界が転じて弥陀の浄土と化るまでは静止することが出来な」くなると、仏教の理想が社会性をもったものであることを力説する。経典にある、本願を立てた法蔵菩薩（阿弥陀仏になる前の修行中の姿）の物語はおとぎ話ではなく、本願は「一切の人類に対する彼の無量の慈悲」のために生まれたのである。それ故に我々は苦悩と対立の世界に沈潜するのではなく、むしろ「理想の楽土を望み…其を人生の中に実現」するべきであるとまで述べている。

このように「理想」の浄土を現世に実現しようとするプラグマティックな宗教観は、例えばさきにみた清沢の論説「仏教者蓋自重乎」にもうかがえる特徴ではないだろうか。また福沢諭吉が、今日の宗教家がなすべきは天国や極楽を説教するよりも、まず「現在の生活を極楽にせざるべからず」[29]と、いわば現世の極楽化にいそしむことを勧めていたことも、想起されよう。

しかしここでとくにふれておきたいのは、福沢が宗教の社会的効用ばかりを重視するあまり、いわば「真諦」を放棄するかの如き言説を述べていたことである。例えばそれは、日清戦争勃発後の一八九四年九月三〇日付の『時事新報』社説「宗教の効能」[30]にみられる。彼はただ一度であるが、東西本願寺法主の役割を次のように述べている。法主らは「我軍隊の出陣を聞き、兵営所在の地を巡回して親しく兵士に面し」、国家のために身を捧げるのは「宗教の本旨」であることを懇々と説いている。そもそも真宗門徒は法主を生き仏の如く仰いでおり、「本山の為めとあれば財産生命をも愛しまざる程の次第」であるから、法主の懇話は従軍兵士の決心を強固にし、戦地で「非常の効用」をあらわすことだろう、と。

この発言を「真俗二諦」風に説明すれば、福沢は「真諦」の意義を認めつつも、「俗諦」重視の姿勢もまたそれ以上に強かったのだということができよう。これに対して清沢

は、教団が積極的に取り組んでいた従軍布教に批判的であった。今村もまた、反戦思想を強めていったのである。この違いが生じるのは、今村と清沢が「真諦」とは何であるかを明確に認識していたのに対し、福沢は宗教を道徳に解消するような常識的理解にとどまったことによると思われる。先述の今村の言葉をかりれば、「自己の生活の中に浄土を実現する」という、いわば社会性をもった「真諦」が今村と清沢の活動の本源であったからなのである。

おわりに

福沢諭吉、清沢満之に加えて、今村恵猛の宗教的道徳論を概観することで、近代仏教がもつ一つの特徴が明らかになったと思われる。つまり、浄土を現世に実現しようとする動きである。その中で、宗教的道徳が個人の行うべき徳目としてよりも、社会の制度上の変革をも示唆する、一種の社会倫理として示されていたことは注目されてよいだろう。

この社会倫理という点では、清沢よりもハワイの今村の方がより積極的かつ、実践に裏打ちされた発言を行っている。例えば今村は、みずから信ずるところと反対の法律制度が制定されたならば、いったんは遵法者にならねばならないが、それと同時に「自己の所信に適合する法律制度の設定する日の来るべく」[31]、合理的手段を用いていくべきだと述べている。すでに一九一七年に、ハワイの日本語学校教員五名がハワイへの上陸を拒絶されたが、そのうち四名は本願寺系の日本語学校に着任予定だった。そのため今村は、ハワイの日系新聞社長の牧野金三郎と協議して、差し止め申請を行うほか、ハワイから大陸の法廷にまで上告していた。彼が「自己の所信」にそった法律制度の改定を求める文章を書いていた当時は、合衆国大審院で係争中だった（一九二〇年に勝訴）のである[32]。

以上、近代日本仏教にみる宗教と道徳の相関について、日本国内にとどまらず、ハワイにまで射程距離を広げて考察を試みた。その過程で、来世ではなく現世に浄土を実現しようという、宗教的立場に立った社会的実践への道が示されていたことは、注目すべきであろう。

註

引用にあたって、福沢諭吉の文章はすべて慶應義塾編『福沢諭吉全集』全二一巻、岩波書店、一九五八―一九六四年を用いた。

（1） 今村についての詳細な考察は、筆者の博士学位論文「アメリカ仏教の誕生―今村恵猛論―」（明治学院大学、一九

九九年）を参照。なお本稿は、以前に発表した拙稿「近代日本における仏教の自己変革—清沢満之の教団改革運動—」（『宗教研究』三一〇号、一九九六年）、「福沢諭吉の宗教観—真宗を中心に—」（『宗教研究』三一八号、一九九八年）と問題意識を共有している。

(2) 拙稿「福沢諭吉の宗教観—真宗を中心に—」を参照。

(3) 福沢諭吉「宗教の説」（慶應義塾編『福沢諭吉全集』第二〇巻、岩波書店、一九六三年）、二三一頁。

(4) 小泉仰「啓蒙思想家の宗教観」（比較思想史研究会編『明治思想家の宗教観』大蔵出版、一九七五年）、同「福沢諭吉と宗教」（『福沢諭吉年鑑』二一、一九九四年）など。

(5) 前掲拙稿。

(6) 徳永満之「疑を質す」（『反省雑誌』第八年第二号、一八九三年）、同「法話」（『反省雑誌』第八年第三号、第四号、第五号、一八九三年）。満之は、のちに徳永から清沢に改姓している。本文中では、便宜上清沢で統一した。

(7) 「清沢藤井二氏の訃音に接して所懐を述ぶ」（『同胞』第四年第一一号、一九〇三年）。

(8) 森龍吉「真宗教団改革の二形態」（『森龍吉著作選集—森龍吉・人と思想—』東洋思想研究所、一九八二年）、一七六頁。

(9) 拙稿「近代日本における仏教の自己変革—清沢満之の教団改革運動—」（『宗教研究』三一〇号、一九九六年）を参照。

(10) 紙幅の都合から、清沢らの教団改革運動と今村のハワイでの教団改革との関連については、別に論じることとしたい。なお、戦前のハワイ本派本願寺教団機構の歴史的変遷については中野毅「ハワイ日系教団の形成と変容—本派本願寺教団と日系コミュニティ—」（『宗教研究』二四八号、一九八一年）を参照。

(11) 西本願寺（浄土真宗本願寺派）については、本願寺史料研究所編『本願寺史』第三巻、浄土真宗本願寺派宗務所、一九六九年、一八一頁。東本願寺（真宗大谷派）については、「資料幕末維新の宗門と国家」（『教化研究』第七三・七四号、一九七五年）、一三一頁を参照。

(12) 小泉、前掲論文、家永三郎『日本近代思想史研究』東京大学出版会、一九五三年。

(13) 小泉、前掲論文。

(14) 福沢諭吉『福翁自伝』（慶應義塾編『福沢諭吉全集』第七巻、岩波書店、一九五九年）、一二六〇頁。

(15) 福沢諭吉『福翁百話』（慶應義塾編『福沢諭吉全集』第六巻、岩波書店、一九五九年）、一一〇七—三八〇頁。

(16) 『歎異抄』（金子大栄校注）岩波書店、一九九一年、五四—五五頁。

(17) 周知のように、法然はその著『選択本願念仏集』において、開宗にあたって浄土宗を「浄土門」、それ以外の仏教を「聖道門」と規定している。ここでは浄土真宗を指す。

(18) 清沢満之「仏教者蓋自重乎」（『教界時言』第一五号、一八九八年）、二—三頁。

(19) 清沢満之「仏教の効果は消極的なるか」（『無尽灯』第三巻第九号、一八九八年）、二—五頁、同「仏教の効果は消極的なるか」（『無尽灯』第三巻第一〇号、一八九八年）、

四頁。

(20) 清沢満之「宗教的道徳（俗諦）と普通道徳との交渉」（『精神界』第三巻第五号、一九〇三年）、一九頁。

(21) 当時の大谷派機関紙にみられる、法主をはじめとする教団当局者の発言をみると、死ねば極楽行きだという理由から戦争賛美を積極的に行うことがしばしばであった。その例は枚挙にいとまがないが、真宗大谷派のサンスクリット学者南條文雄による「複演」（『宗報』第三一号、一九〇四年）などがある。

(22) 今村恵猛「世に離れて世に処せよ」（『超勝院遺文集』）、一七―二一頁。

(23) 今村恵猛『米国の精神と宗教の自由』本派本願寺布哇開教教務所文書部、一九二〇年。

(24) 今村恵猛「我が邦の精神界」（『超勝院遺文集』）、一三―一五頁。

(25) 福沢諭吉『文明論之概略』（慶應義塾編『福沢諭吉全集』第四巻、一九五九年）。

(26) 吉田久一『日本近代仏教史研究』［吉田久一著作集四］川島書店、一九九二年、三二五頁。

(27) 今村恵猛『仏教より観たる民本主義』本派本願寺布哇開教教務所文書部、一九一八年。

(28) 今村、『仏教より観たる民本主義』、二七頁。

(29) 福沢諭吉「ユニテリアン雑誌に寄す」（慶應義塾編『福沢諭吉全集』第二〇巻、岩波書店、一九六三年）、三六八頁。

(30) 福沢諭吉「宗教の効能」（慶應義塾編『福沢諭吉全集』第一四巻、岩波書店、一九六一年）、五八三―五八四頁。

(31) 今村、『米国の精神と宗教の自由』、六六頁。

(32) 小沢義浄編『ハワイ日本語学校教育史』ハワイ教育会、一九七二年）、七九―八〇頁、沖田行司『ハワイ日系移民の教育史―日米文化、その出会いと相剋―』ミネルヴァ書房、一九九七年、一五二頁。

（明治学院大学国際学部付属研究所研究員）