

## 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

亀山光明

はじめに

近代日本仏教研究において「儀礼」は未開拓の一領域であると考えられる。たしかにこれまで当該分野の先学たちが取り上げてきた仏教系知識人の言説では、「儀礼」は積極的な語りの対象とならなかったし、とりわけ「加持祈祷」などは前近代的な仏教の残存物として、しばしば「迷信」と同一視され、糾弾されてきたのが実情であろう。

これと付随してしばしば語られるのが、宗教学者の磯前順一が示したような近代日本の宗教概念に無自覚に埋め込まれたとされる「ピリーフ（教義等の言語化した信念体系）」の重視と、その反面とし

ての「プラクティス（儀礼的实践等の非言語的慣習行為）」の排除という諸相である<sup>①</sup>。宗教社会学者の大谷栄一によると、ピリーフ重視の態度は明治以降の仏教を生きた当事者たちの特徴のみならず、戦後に「近代仏教」という課題に取り組んだ研究者間の関心にも内在した二重の問題系が存在するという<sup>②</sup>。さらに仏教学者の末木文美士が示したように、「教理の合理化」と「呪術的側面の除去」が日本に限らない近代仏教の特徴とされ、内面的な信仰を核とする「プロテスタント仏教」という分析概念がしばしば使用されてきた<sup>③</sup>。

かくしてプラクティス面の軽視が語られてきた近代日本仏教であるが、今日でも各寺院は儀礼を中心として営まれており、法要や勤行などの実践が今なお継続していることを踏まえれば、これを抜き

にして仏教を語り尽くすことができないのも事実であろう。<sup>4</sup> 本論では、近年の近代日本宗教史研究において広く受け入れられてきたこの「ビリーフ／プラクティス」という見取り図を上書きすべく、歴代の戒律復興運動の「残照」とも称された近代日本を代表する律僧・釈雲照（一八二七―一九〇九）を対象として、<sup>5</sup> 儀礼と並ぶもう一つの「プラクティス」といえる「戒律」実践を扱う。<sup>6</sup> 後述のとおり、明治維新以後の仏教界では在家の実践できる仏教の在り方が活発に模索されるなか、江戸後期の真言僧・慈雲尊者飲光（二七一八―一八〇四）の唱導した十善戒を掲げた雲照は、「在家」をも巻き込む形で戒律復興を展開し、その運動は明治中期に隆盛を極めることとなる。<sup>8</sup> やや結論を先取りするならば、後述の通り近代の仏教者として雲照は、「心」の働きなどの内面的領域を戒律実践と結びつけ通俗的に語っていく。この彼の営為は後述の如く「儀礼」や「勤行」、そして念仏と対抗した新たな実践の構築と連動しながら、「在家」を語りの相手として成立したものであり、ここでは「ビリーフ」と「プラクティス」の領域が重なり合いながら構築されていくのである。

さらに戦後の近代仏教研究において戒律をめぐる問題は、その歴史叙述の一端を占めてきたが、<sup>9</sup> 総じて戒律自体の実践そのものが主題となってきたといえる。<sup>10</sup> しかしながら本論が明らかにするように、雲照の戒律思想を理解するためには、在家教化にむけた実践や教義

体系の整備という側面を抜きに語れない。換言すればそこには、「持戒」か「破戒」か、という二元論にとどまらない実践の世界が広がっていたのである。そこで選ばれた道とは、俗事に奔走し日々の雑務に忙殺される信徒に対し、「懺悔」や「念」という人間の内面の働きに依拠しながら、多様な形式の実践を案出していくことであつた。

具体的に本論では、雲照という人物を簡潔に紹介した上で、第二章では『受十善戒作法諺詮』（釈戒本、一八八八年）、『十善戒弁疑』（十善会、一八九〇年）を中心として、雲照が十善戒を在家の儀礼として構築する過程を考察する。その上で次章以降、『十善戒法易行弁』（釈戒本、一八八八年）を対象にこのときキーワードとなつた「易行」という語に着目しその言説を分析する。ここで雲照は「念仏」と「戒律」実践を対比させ、どちらがより「易行」であるかという、いささかパラドキシカルな論を展開している。本論ではこの彼の営為が有する意味を思想的コンテキストに位置付けることで近代における戒律言説の行方を跡付けたい。

## 第一章 釈雲照という人物

本論が扱う釈雲照は、文政一〇（一八二七）年、出雲国神門郡東園村（現・島根県出雲市東園町）に渡部忠左衛門の四男として生まれ

た。<sup>11</sup> 幼名は竹二と言ひ、天保七（一八三六）年、一〇歳のときに多聞院住職・慈雲上人（生没年不詳）の下で真言宗の僧侶として得度し、<sup>12</sup> 以後、長い修行時代に入っている。

明治初年の神仏判然令が引き金となった廃仏毀釈という全仏教的な危機が生じると、当時、在野にいた四二歳の雲照は護法運動のために決起する。このとき雲照は教団連合である諸宗同徳会盟の設立に参加したほか、戒律を中軸にした僧風刷新を掲げる「僧弊一洗官符建白」をはじめ、戒律主義と皇室と仏教の縁由を説いた数々の建白書を政府に提出している。一八七四年、おそらく維新期の改革活動により真言宗内での存在感を増した雲照は、代々皇族が門跡を務めた名門の勸修寺の住職に指名されるが、やがてそれを辞し、数年後の一八七九年に高野山大学林の学頭となっている。そして彼は盟友の大崎行智（一八三九―一八八四）とともに動揺する宗門の改革に乗り出すこととなる。同じく一八七九年、真言宗同大成会議委員長に就任した雲照は以前から唱えていた「戒律による僧風刷新」、「三学主義」、「宗派の統一」を主張し、嚇々たる成果をあげた。

また、この時期の雲照は後七日御修法再興運動を巡る政府当局との交渉のなかで多くの外護者を獲得している。その中には幕末の三舟の一人として知られる山岡鉄舟（一八三六―一八八八）や官僚の青木貞三（一八五八―一八八九）、後に東北帝国大学初代総長になる教育家の沢柳政太郎（一八六五―一九二七）、そして久邇宮朝仁

（一八二四―一八九二）と小松宮彰仁（一八四六―一九〇三）の両親王もおり、一八八三年二月、彼らの賛助を受けて雲照は、東京湯島の靈雲寺にて在家教化組織の「十善会」を発足させている。この「十善会」とは、慈雲が提唱した在家・出家を含めた七衆の戒である十善戒の宣揚を目的とした組織で、その会の意義は国体護持や神祇崇拜といった国家主義に正当化されていた。

しかし一八八四年の真言宗大成会議では、学問的仏教による宗門の近代化を構想する教学中心派の台頭により雲照の戒律中心主義は支持を失い、また翌年には教団も新義・古義派に分立してしまう。ここに雲照が先導した「明治一二年の改革の趣意」は頓挫し、またその頃から十善会の活動も低迷してしまう。<sup>13</sup> 一八八五年五月、失意の雲照は外護者の一人である青木貞三の勧めによって東上し、以後、東京の目白台に新長谷寺を創建し、十善会を復興させ、持戒僧育成のため目白僧園を設立するなど独自の活動を展開する。

晩年の雲照は自らの戒律思想と国民教育の接続に関心を示し、『国民教育之方針』（博文館、一九〇〇年）などを発表している。そして神儒仏一致の精神から「徳教学校」の設立を畢生の事業として企図したが、この計画は一九〇九年、雲照の急逝によって頓挫した。以上のように、釈雲照は戒律復興に身を投じ、様々な運動を展開した人物である。

## 第二章 十善戒実践の形成——在家儀礼と聖典の創出をこ

ンテキストとして

日本仏教の各宗門にとって維新时期は、一つの受難の時代であると同時に出発点と叙述される。明治初年における神仏判然令が引き金となった廢仏毀釈はつとに知られるが、その後も新政府により明治四（一八七二）年一月に寺社の朱印地・黒印地・除地が廢止されることで經濟基盤を失い、四月の戸籍法の制定、廢藩置縣の施行、一〇月には、寺請制度が廢止されると、既成寺院勢力は「人別掌握」という公的機能を失うなど試練は続く。一方、明治五（一八七二）年に教部省が設置され、僧侶たちも教導職として国民教化政策に動員されると、この「教化」を軸とした新たな役割を仏教者たちは内面化することとなる。<sup>14</sup>特に一八七五年に同省が解体すると、日本仏教の諸宗派は、「布教」という目的の下、新たな檀信徒との関係を模索し始める。このとき在家布教法の体系化は、宗門の大きな課題となっていた。

例えば一八八八年に曹洞扶宗会から居士仏教の代表者・大内青巒（一八四五—一九一八）が編集した『洞上在家修証義』はこの過程を象徴する著作であり、永平寺貫主・滝谷琢宗（一八三六—一八九七）と総持寺貫主・畔上棟仙（一八二五—一九〇二）が改訂を

おこない、出家・在家共通の聖典『曹洞教会修証義』が二年後に公刊されることとなる。<sup>15</sup>この在家に向けた実践の案出という課題は、雲照が属する真言宗においても例外ではなく、「在家勤行法則」と呼ばれる体系の整備により、檀信徒との新たな関係への模索が試みられていく。仏教学者の佐々木大樹によると、この嚆矢となるものが、真言宗初代管長・三條西乗禪（二八四四—一八八八）による『在家勤行法則』（原心猛、一八八〇年）であり、その改定版が一八八三年に古賀鳴文堂から再版されている。さらに青巒と共に、『明教新誌』の発刊にも携わった吉堀慈恭（一八四四—一八九〇）による『真言宗在家勤行法則四和讃』（藤井佐兵衛）が一八九〇年に公刊されたことから窺えるように、真言宗においても在家の檀信徒に向けた勤行の手引書の作成が進められている。そして雲照もまたこれに應えるかのように、十善戒の受持者に向けた実践の構築という課題に没頭していくのである。

宗門内に身を置いていた時期の雲照は、宗内の「安心論」の統一を主導し、行・住・坐・臥という四威儀における僧侶の作法を定めた『四威儀小作法』（森江佐七、一八八二年）を公刊するなど、明治初期から真言宗の在家布教の体系化に携わっていた。そして一八八〇年代後半に入り宗門から距離を置き始めると、雲照は『受十善戒作法諺詮』（釈戒本、一八八八年）を出版し、一連の真言宗の営為とは異なる枠組みで、在家に向けた十善戒の具体的な実践方法

を定めた手引書の作成と普及に没頭する。

本章ではこの背景を『受十善戒作法諺詮』（一八八八年）、『十善戒弁疑』（一八九〇年）を中心としたテキストから考察する。特に後者である『十善戒弁疑』は十善会から出版されたことに窺えるように、その結社活動における実践の手引書ともいえる小冊子作成の必要性を背景としていた。そこでは「余輩の如き、俗務に奔走する者は一生涯は固より、縦令一日たりとも之を堅持すること能はず」として、俗世間における戒律実践の可能性が主題となっている。ここで雲照は「若一念此十善を憶念すれば、一念の善根功德あり、一念十悪を憶念すれば、一念の十悪の罪悪あり」と述べ、「憶念」という伝統的な実践と心の働きにおいて「十善」の価値を強調している<sup>17</sup>。

さらに同書では、具体的に仏教者は如何に日々の勤行や儀礼の枠組みにおいて「十善戒」を実践すべきかが主題とされるのであり、以下に確認していききたい。はじめに雲照は、十善戒を持するため、「上品・中品・下品」という実践者の機根に合わせ「晨朝手面を洗ひ先に出版したる、十善業道経を拝読すべし」という。より具体的に「上品」ならば三回、「中品」であれば二回、「下品」は一回としてその方式が定められるが、ここから窺えるようにその実践が読経という伝統的な実践の枠組みから語られている。さらにこの一度の読経をおこなうのも困難な者は、『十善業道経』の一紙半葉の拝読でも構わないとするが、それでも多忙な者は、三帰宝戒と十善戒を

唱えよとしており、より体系化された「十善戒自授法」が同書の末に収録されている。

この雲照による在家に向けた十善戒の実践の整備は、明治初期から中期にかけての真言宗内における在家教化の体系化という営為と接続していた。『十善戒法弁疑』の二年前に出版された、『受十善戒作法諺詮』でも同じく早朝の勤行として、「懺悔文」、「三帰三竟」、「十善戒」を唱えるという三部により構成されているが、このスタイルは明治期に案出された真言宗内における各勤行法則にも共通してみられるのであり、今日でも例えば真言宗智山派を中心に用いられる『智山勤行式』においても同様である。しかし形式上の問題として当時、真言宗で広く用いられた「勤行法則」において組み込まれていた、「十善戒」に続く後半部の「発菩提心真言」、「三昧耶戒真言」、「光明真言」、「宝号」、「和讃」、「回向」が雲照公刊のものでは一切省かれている。これは彼の十善会が通仏教の立場から、宗門にとどまらない枠組みで活動していたことに求められるだろう。すなわち、雲照案出の十善戒実践の形式は、当時流布していた「勤行法則」を踏襲しつつも、より戒律中心の体系へと再編成したものであるといえるのであり、その語りは、次章以降で扱うように、「人たるの道」として、仏教者の実践にとどまらない道德の標準としての側面を強調するものでもあった<sup>20</sup>。

さて、ここで用いられた「懺悔」という伝統的実践は、先述の

『修証義』にも含まれており、当時に案出された在家実践として新味のあるものではない。しかし真言宗内でも律僧・上田照遍（一八二八—一九〇七）による『通受懺悔手鏡』（藏地真明、一八八一年）では早くも「滅後の人は能く戒を受け、戒を破し能く悪道に入る」として、受戒の「比丘」に向けた懺悔の重要性が説かれている<sup>23)</sup>。さらに、「在家勤行法則」の編纂にも携わった前述の吉堀慈恭もまた覚鑿作と伝えられる「密厳院発露懺悔文」の註釈を一八八六年に出版している<sup>24)</sup>。このように、宗門において「懺悔」という実践は僧風の矯正と在家布教という二つの点で注目されていたといえる。雲照の『受十善戒作法諺詮』では受戒者の一日は、朝晩あるいは午後三時に「懺悔文」を唱えることからその「作法」が始まる。雲照にとつてそもそも人は十悪を犯し得る者であり、果てしない過去世から罪を重ねてきた存在であった。ここに受者による「懺悔」の必要性がうまれていく。曰く、「受者心を致して、毎日三時又は朝昏に此懺悔の文を誦して、滅罪を祈るべきなり<sup>25)</sup>」と。

本章でみたように、明治中期にかけて雲照が展開する十善戒の語りは、総じて単なる「持戒」と「破戒」という二元的な実践の問題に留まるものではなく、むしろ心のはたらきに着目した儀礼的な実践のなかで語られるものであった。この儀礼的側面は、『十善戒弁疑』においても、「或は又云はん。三帰宝戒を唱え、十善戒を唱ふるが如きは単に儀式に流るゝの観あり。之を為すこと、甚妙ならざ

るが如し」という問答が想定されているように、雲照自身が自覚的に捉えた課題でもあった。ここで雲照は発声が遠慮されるのであれば、ただ黙誦すれば可能であるとしつつも、「我が信ずるところを行い、我が奉ずる所を唱ふ、何の恥づべきことか之あらん」としていた。すなわち雲照の儀礼論は「信」という側面と切り離せない問題として展開していたのである<sup>26)</sup>。

この戒律を唱える実践は、先述の『修証義』における「受戒入位」の章においても見られ、また同時期に公刊された真言宗内の勤行法則においても、「十善戒」を唱えることは、共通しており、必ずしも雲照独特のものではなかった。むしろ、仏教と国民道德の關係が問題となった同時期のコンテキストにおいて、戒律は積極的に在家の儀礼に取り入れられていたのであり、例えば『受十善戒作法諺詮』においてその受戒の功德や個人にとどまらない「世間」への役割が強調されている。すなわち雲照は次のように述べる。

此十善戒は、人の人たるの道にして、世間の法律上にも、其麁分を制し輪王も是に由て、四海を治む。誰か是を難しとして、一向に護持せずして、他に易行を求むべけんや。亦是れ法律の、免さざる所なり。但法律上は、其外部を制して、内徳を問はず、今此十善は、内徳を先として、外部に及ぼす者なり、撥無邪見の人は、置て論ぜず。若介爾も道德因果の説を信ずる者にして、

誰か此戒を難しとして、この戒を捨つべけんや<sup>27</sup>

このように特に世俗法との関係において、十善戒の国家における意義を語ることは、真言宗内においても、服部鏤海（一八四六一—一九〇九）が執筆し、土宜法龍（一八五四—一九二三）が校正した『真言宗在家勤行法則和解』（森江佐七、一八八一年）などにも見られるところである。<sup>28</sup> むろん、かかる語り方は佐々木が指摘したように、江戸中期の真言僧・慈雲以来の十善戒解釈が与えた影響も考えられる。<sup>29</sup> しかし、戒律を内面の領域に置きつつも、外形的には国家と結びつけながら、その有用性を示すことが同時期の真言系僧侶に広く見られたことは、当時の国民道徳論争において仏教者が試みた回答として示唆的であろう。

さて、雲照の『受十善戒作法諺詮』で定められた勤行では、「百歩間、一食頃、半日頃、一日一夜、七日間、一月間、一年間」として、それぞれに相応した誓いを毎朝立て、十善を護持することが求められる。このときキーワードとなったのが、伝統的に浄土系教団により用いられてきた「易行」であった。実際に雲照は「念仏」と「十善戒」を対比させながら十善戒の意義と優位性を語るのであり、次章以降この問題を考究する。

### 第三章 「易行」としての戒律——「十悪」と「十善」

前章でみたように、雲照は在家における十善戒儀礼の規範を確立すべく、その実践のマニユアル化とでもいうべき作業に取り組んでいた。すでに触れたように、一八七五年に大教院が解散し、さらにその二年後に教部省が解体されると、各仏教宗派は独自の教義により在家教化をおこなう一定の「自由」を与えられた。しかしこれは同時に体系的な布教の手法を有さなかつた曹洞宗や真言宗などの宗門にとつて、如何に自らの実践のあり方を語りなおすかという課題をも意味し、<sup>30</sup> 後述のように真宗の有した在家教化の体系は一つのモデルとして大きな示唆を与えていく。<sup>31</sup>

本章から次章にかけて本論が考察するのは、雲照が伝統的な仏教理解では末法にそぐわない「難行」とされた「戒律」実践を如何に在家に向けて語つたのか、という問題である。例えば、真言宗内において明治一〇年代に雲照が作成した「十善戒和讃」では、「万行中の易行」としてのその戒徳が謳われている。そこで本章では雲照による「易行」としての語り方の成立過程を一八八八年に公刊された『十善戒法易行弁』（以下『易行弁』、釈戒本）を中心として検討する。

この時期の雲照は「明治一二年」の宗門改革に頓挫すると新天地

を求め東上し、外護者の青木貞三から「十善戒宗」として独立を提言されるなど、宗門との溝は埋めがたいものとなっていた。同時に雲照は一度失敗した仏教結社・十善会の再興に没頭しており、これは翌年一八八九年、教育家・沢柳政太郎（一八六五—一九二九）の協力下に果たされることとなる。『易行弁』はこれまで先行研究において、ほとんど触れられなかった著作であるが、後の『仏教大原則』（経世書院、一八九三年）、『仏教大原理』（博文館、一九〇一年）などの著作に繰り返し再録された事実から窺えるように、雲照の戒律思想を読み解く上で重要な地位を占める作品と推定される。同著の冒頭において、雲照は執筆意図を簡潔に次の如く述べる。

頃日東京に來りて、本戒の主義を拡張するに當り、又人有て云、十善は正法の根源にして、至善の法なりと雖ども、末代濁世には、持行せんこと難しと。今因て易行弁を著して、二三子に示し、以て其惑を解かんと欲するなり。<sup>33</sup>

このように当時、仏教結社としての十善会を拡張させるに当たり、布教のため幅広い語りの相手に向けて十善戒の意義を説く必要が生じたといえる。その上で「末代濁世には、持行せんこと難し」として、伝統的な教義面における課題と、その戒律実践自体の可能性は大きな障壁となっていた。<sup>34</sup>そこで雲照は「十善は、人たるの道にして、

即ち人の生得に備はりたるの、善道なり」として、<sup>34</sup>仏教者にとどまらぬ「人」の枠において、その普遍性を強調する。ここで十善戒が易行であることを示すため雲照が採用したアプローチは、直接的に「十善」実践そのものの容易さを示すのではなく、むしろその否定形である「十悪」を犯すことの困難さを述べることである。例えば不殺生戒について、雲照は次のように述べる。

就中、今先づ不殺生戒に就て、其難易を弁ぜば、凡そ殺生の如きは、作し易きことに非ずして、甚だむつかしきことなり。何となれば、凡そ一切の動物として、己が生命を、惜み守らざる者あらず。然るを是を害し奪はんとするは、甚だ難きことなり。人を殺さんは勿論、假令禽獸の類を殺害せんとするも、其心身手足を労働し、網罟殺具を準備し。渠が虚を窺い、百方工夫し、敏捷の方法を施すに非れば、之を獲ること能はざるべし。然るを今、不殺生戒の如きは、彼の心身を、労働するを須いず、網罟殺具を計画するを用ひず、身泰然として、本位に居し、安然其業を作しながら、能く護持せらるゝなり。<sup>35</sup>

右のように、雲照にとつて十善の実践は、むしろ十悪の側からの不作為の問題として語るべきものであった。他にも「不妄語」においては、「安然として護持せられて、身を終るまで、其の憂いな



し」であるのに対して、妄語を犯すならば「畏懼不安」に陥ることからして十善戒が易行であるのは自明であるとする。むろん、ここにはある種の楽天的な人間理解が見え隠れするのはいうまでもない。すなわち、そこに如実に窺えるのは、人は本来「身心」をいたずらに悩ませる「労苦」を避けるものであり、そこから必然的に「貪欲嫉妬瞋惱害害」などの感情を自然と忌避するはずであるという素朴な快樂原則的な発想である。<sup>37)</sup>

しかし、それ以上に注目し値するのは、伝統的な「身・口・意」という枠組みに依拠しながら心の働きと身体的実践の結びつきを語る態度であろう。明治維新以降の仏教言説における「心」を重視した態度は、原坦山（一八一九—一八九二）に代表される多くの仏教者間に共通して見出されるが、雲照もまた仏教を「心」の本源を探る営みと解した上で、この十善戒の普遍性を強調していた。かくして『易行弁』において雲照は、心の働きに力点を置きつつもその身体的作用から戒律の易行性を明らかにすることを試みている。

むろん、十善戒を広く教化に用いようとする発想は雲照の先達である慈雲にも見られる。しかし両者が突き当たった課題はやや異なるといえる。平易な言葉により、『人となる道』（一七八一年）や『十善法語』（一七七五年）を著した慈雲の場合、十善戒の有する戒体の功德とその意義が善悪因果説に基づき説諭しており、この点においては雲照と共通している。しかし慈雲の著作では、如何にし

て「人」は本来的に戒律を実践できるのか、という問い自体は主題化されることはなかったといえる。すなわち、伝統的な「身・口・意」や「難行・易行」という体系に依拠しつつも身体と心の関係に注目して、実践を語る雲照の態度には大きな飛躍が窺えるのである。本章が考察した明治中期は各宗門が、在家に向けた言葉（あるいは実践）を模索していた時期である。ジョン・ロブレグリオが指摘したように、曹洞宗教団では、僧侶における「自力」を強調しつつも、念仏による「他力」を在家教化法に用いることが、提起されており、浄土系教団が有した教義体系は布教上の一つの参考とすべき有力なモデルとなっていたといえる。

また真言宗でも、明治期の布教安心の確立者・服部鏝海が、本願寺の総会所に通いつつ、その手法の習得に努めたように、真宗の存在は方法的示唆を与えるものであった。例えば、服部も出版に携わり後に講義録を公刊した別所栄厳（一八一四—一九〇〇）による『密宗安心教示章』（服部鏝海、一八八四年）では、上根に「三密双修即身成仏」を下根に光明真言による「一密口唱往生浄土」を真言宗の安心にすべきと説かれている。ここでは密厳浄土教思想の大成者・覚鑿以来の伝統的な実践と教学の理解が踏まえられているのは確かである。しかし前章で触れた服部の『真言宗在家修行法則和解』では、光明真言の誦呪こそが、「末世相応易業易行の妙法」として「易行」という語が用いられる。またこれは「他作自受の他力

の中の「大他力」とも語られ、浄土系教団の「南無阿弥陀仏」を参考にしながらも、これを超えるものとして「対抗」が見られたのは、先の佐々木が教えるところである。また「難行・易行」という発想自体は、同時代において仏教なるカテゴリーを語るに際して、聖道門を「自力難行」、浄土門を「他力易行」という二分法を用いた井上円了（一八五八—一九一九）の『真理金針続々編』（法藏館、一八八七年）の如く、キリスト教批判とこれと連動する仏教改良のコンテキストにおいて広く用いられたものであった。

このように、「自力・他力」あるいは「難行・易行」という二元的枠組みに依拠しつつ「真言」と「念仏」を対比することは真言宗内で広く見られた試みである。しかし驚くべきことに雲照が『易行弁』の後半部で企図したのは、「戒律」という真宗教団の体系からは外れるとされる実践と念仏の比較である。雲照によると十善戒こそが念仏にまさる「易行」であり、「文明」の社会に適した実践であるというが、その具体的な内容は次章で検討する通りである。

#### 第四章 念仏と戒律の対比——易行としての十善戒実践

前章でみた通り、雲照は「易行」という言葉を用いつつ、如何にして十善戒の実践そのものが末法の世に可能であるかを心身の関係から論じる。他方で、『十善戒法易行弁』後半部において主題と

なったのは、伝統的に浄土系教団において「易行」とされた「念仏」との対比である。ここで注意したいのは、すでに『易行弁』以前の雲照の思想において、浄土系教団、とりわけ真宗への対抗姿勢が確認されることである。例えば雲照の『宗教邪正弁』（真言宗法務所、一八八三年）は当時、隆盛を極めた排耶論の枠組みで執筆された著作である。同書に窺える雲照の宗教批判言説の特色は、「外教」であるキリスト教のみならず「内教」である仏教に及ぶところにあるといえる。すなわち雲照は、本書の問答のなかで、外教であるキリスト教徒と同様に「仏教宗の中只一仏の名号を称て余神余仏を廢毀するものあり」として、神祇不拝的傾向を持つとされてきた真宗を念頭に置きながら批判を展開する。

一 仏の名号を勧むるが為に他神他仏を毀謗するは自ら其布教者の迷倒にして仏教の咎にあらず。観無量寿經に五戒八戒十善戒を説き大無量壽經には五惡五善を説き誹謗正法のものとは彼國に往生する事を得ずと説けり。

右のように雲照は『観無量壽經』を引きつつ、真宗教団においてもも少なくとも在家戒を守り正法を敬うべきという。この意味において彼の「破邪顯正」の対象となったのは、キリスト教徒だけではなかった。なおかつ戒律復興を唱える雲照にとって「一仏の名号」を

勧めることで在家教化をおこなう浄土系教団は念頭に置かれるべき対象——それが「対抗」であれ——であつたといえる。

さて、雲照は『易行弁』の後半部において、『未曾有因縁経』を引用し、十善戒の実践を「上・中・下」の三つの区分に分けるべきとする。すなわち、晨（夜明け）から食時（八時頃）までの「上時」、一食の間の「中時」、そして「百歩を行く時」の「下時」の三つである——「十善道を行ぜんと欲はば遅久なるを得ず。十善を修せんと欲はば、当に三時を限るべし。何をか三時と云う晨より食時（辰時）に至るを、名づけて上時とす。一食頃を経るを、名づけて中時とす。百歩を行く時を、名づけて下時とす」<sup>(47)</sup>。その上で雲照が「易行」として強調するのが、百歩の間の護持である。すなわち雲照は次のように言う。

此聖説に依るに、僅に百歩を行くの時、身口意を謹み摂めて、心に貪瞋痴を制伏し、三宝に帰依する功德、能く無量の悪業重罪を滅して、能く行者をして菩提心を発し、漸漸に増長して、仏果を成ずることを得るは、所謂戒に、大小乗の別なく、受者の心の要期に、由る者なればなり。<sup>(48)</sup>

このように雲照は、「受者の心の要期」を強調しつつ、その百歩という「極短時の持戒の功德」により仏果を得られるとし、これを

「易行中の最も易行の法門」とまで述べるのである。『易行弁』では以降、「念仏易行門」による「十念の相続」と十善戒による「百歩の相続」を対比させ、問答が繰り返される。ここでなぜ「十念」と「十善」が比較されたのかが問題となるが、先述の『宗教邪正弁』において雲照は、『仏説無量寿経』のいわゆる第十八願をしばしば引用しつつ、浄土系教団の実践を批判しており、ここで説かれた「乃至十念」を意識していることが考えられるだろう。

その上で、両者の内どちらがより易行であるかという命題に対し、時間的にはやや「十念」に分があるが、「行」そのものの容易さは「十善」に分があるとす。<sup>(49)</sup> さらに一度、百歩間の十善行を相続したとしても、後に十悪道を行うならば「悪趣」に墮するのではないかという問いに対しても、悪業の罪が滅し終われば、「善趣」に還り、「十善道修行の功力漸増長して、遂に成仏することを得るなり」とす。<sup>(50)</sup> 加えてこれは念仏においても、浄土往生を遂げる以前に、本願を忘却して悪業を造る時は、悪趣に墮するのであり、同様であるとす。ここから雲照の戒律論において、十善戒は念仏実践のオルタナティブなものとして位置付けられるのである。かくして念仏に代わる実践として十善戒を掲げた雲照であるが、その「往生の素懐」という趣旨では同一であり、差異化は図れないのではないか、という問いに対して、彼は念仏においては、十善戒と異なり、「強ちに十悪を制せず、品行を問はず、唯本願に任す」として次の

ように回答する。

凡そ諸仏の教門に、世界為人等の、四悉壇の方便ありて、物機の樂好に赴くを、善巧方便とす。されば彼の昔時戦争の世に在ては、品行を問ふに違あらず。故は凡軍陣に出没する者は、一死再生を期し難し。故に臨終正念十念相続を、彼時の相応とす。今は則然らず。万国挙て、品行道德を仰慕す。然るに方今の仏者、無知無行の者多く、所謂国蠹師蠱の類にして社会に對して、其実効無きが為に、遂に仏教を目して、荒唐怪誕を説て、野蠻の痴民を誑誘し、妄に死後の冥福を求むる者にして、文明の民を導き、文明の国家を益する者に非ずと云に至る。此機會に乗じて、彼の外教者、亦品行を以て、国人を誘はんとす。是時に當つて、吾仏教も亦十善を以て、品行を整肅し、現には文明の社会を助け、冥には往生の素懷を遂げんこと、尤も世界樂欲悉壇に適ひて、歡喜の益あり。<sup>(32)</sup>

戦亂の時代は過去のものとなり「道德」を中心に据えた文明社会へと世界は変わりつつある。少なくとも明治中期の雲照はそう信じていた。ここから浮彫となるのが、雲照による「文明」と「野蠻」とそして「道德」をめぐる語り方である。すなわち、新たな社会では、十善戒こそが新たな実践の標準と断じられ、「国民道德」の模

索が胎動する明治中期において、「文明」や「道德」をキーワードとしながら「末代濁世」という時代認識への乗り越えが図られるのである。

しかし、これは必ずしも雲照が牧歌的な社会の到来を予見していたことを意味しない。それは彼が「万国挙て、品行道德を仰慕する文明の時代を「外教者」であるキリスト教徒が「亦品行を以て、国人を誘はんとす」る仏教の危機と捉えていたことからも明らかである。すでに雲照は明治一〇年代以降に巻き起こった排耶論争において、「道德」を軸として、「仏教」なる近代的なカテゴリーを語っていた。<sup>(33)</sup> このとき仏教者は、概してキリスト教を對抗すべき敵と見なしながらも同時に参考とすべきモデルとして、自らを語りなおしていく。そこで雲照は「是時に當つて、吾仏教も亦十善を以て、品行を整肅し、現には文明の社会を助け、冥には往生の素懷を遂げん」として、「吾仏教」という語りの枠組みにおいて、十善戒を核として用いることで「往生」の素懷を遂げながらも「文明」への扶助が可能であるとす。ここで雲照は仏教内部において、念仏という実践に優越するものとして、十善戒に中心的な役割を付与するのである。

本章でみたように、雲照は念仏実践を對抗馬とみなしつつ、十善戒を仏教の中核として仏教を語りなおしていく。最後にこの過程は、対外的な西洋の宗教言説を意識しつつ展開していたことを確認した

い。一八九二年公刊の『十善戒和讃略解』の序では、一八九〇年に外護者の三浦梧楼（一八四七—一九二六）宅で開かれた法話を載せている。同法話において、「西京」から東京へと向かう途にあるとき、船上にて明治を代表する啓蒙学者・津田真道（一八二九—一九〇三）と交わした「宗教」をめぐる対話を述懐している。ここで津田は留学中に、現地の友人から「日本宗教の教義如何」という問いを受け、十分に答えられなかった体験を語り、雲照にその答えを求めたという。より具体的には「何宗に依らば仏教の大意の何者たるを知るを得べきや」という問いである。対して雲照は、八宗あるいは九宗を学んだとしても、各宗派は「念仏」や「題目」、「真言」、あるいは禅宗の用いる「直指人心、見性成仏」など各々異なる実践を説き、さらに互いの教義は排斥し合う性質を有するため、この方法により「仏教」そのものを知ることが不可能であるという<sup>55</sup>。そこで雲照が提示した回答は、仏教を貫く「根本」としての「真理」である。「因果」を篤く信じ「勉て十善を奉行」することである。雲照はこれを「天下真正の道德」として「人の人たるの道」として語る<sup>56</sup>。「宗教」なる言説枠とそれに相応するものとしての模索はこの津田との邂逅以前から始動しているが、このように雲照の十善戒論は、同時代における「仏教」という近代のカテゴリーを形成するという課題とリンクしながら展開したのである。一方、同時期の著作では「強ちに仏教の十善ということにもあらず」と述べられるよ

うに<sup>58</sup>、同時に宗教的カテゴリーを踏み越えた「国民道德」としての役割をも担いうるものとしても戒律実践を語り直していくのである。

おわりに

以上、本論では釈雲照を通して、彼の十善戒思想が在家に向けた儀礼と実践の枠組みにおいて構築される展開を考察した。総じてこれまで具体的な在家への実践レベルでの近代における十善戒実践の内実は諸家によつて考察されなかつたのであり、上述の作業により次のことが明らかになった。

明治初期から中期にかけて、各宗は自宗の教義や実践を対外的に語ることに追われていく。雲照の属する真言宗では、統一された「安心論」や「和讃」、そして「勤行法則」の作成が急務となつており、一八八〇年代後半にかけての雲照の十善戒論もこの影響を受けながら展開する。とりわけ、浄土門の念仏実践と対比しつつ雲照が展開した「百歩相統」による十善戒実践は、彼の先駆者である慈雲や十善戒に関心を寄せた大内青巒や福田行誠（一八〇九—一八八八）などの同時期の仏教者には見られないものであり、雲照の独自性を窺うことができる。

これらの活動は、「仏教 Buddhism」というカテゴリーを戒律として中心に語り直すという彼の営為と接続していたが、「外教」であ

るキリスト教や浄土系教団とくに真宗との対抗を窺うことができる。むろん、これは近代仏教における一つのロールモデルとしての「真宗」の役割を踏まえれば、必ずしも驚くべきことではない。<sup>59)</sup>しかし「易行」という側面から「光明真言」と「念仏」を対比させる試みはやくも近世の真言僧間に見られたことは、仏教学者の上田霊城が教えるところであり、前近代との連続性を念頭に置く必要があるだろう。一方、雲照の場合は「念仏」と「十善戒」を競わせながら十善戒に優越的地位を与える。その上で「文明」の世における仏教の実践は「戒律」が中心的地位を占めるべきだとし、「末代濁世」観への乗り越えが図られた。<sup>61)</sup>

さらに本論で考察してきたように、明治中期の戒律論は、儀礼や実践の再編成（さらには安心論の策定など）という、多元的な側面から展開したものであった。換言するならば、ここでプラクティスとしての戒律実践は心の働きという内面的な領域と結びつきながら、同時に「儀礼」や「勤行」として再編成がおこなわれるという複雑な様相を呈している。この心の働きを重視する雲照の態度は、「外部」を重視する「法律」と「内徳」を先として外形を修める「十善」という図式からも窺え、さらに「受者の心の要期」を重視しながら「百歩間相続の説」を提唱に至るまでに先鋭化する。ここでは「心」や「信」という内面的領域がその戒律実践の不可欠な要素と見做されていくのである。

さて、この考察から、二〇〇〇年代以降に展開した宗教概念論における「ピリーフ」中心と「プラクティス」の閉却をめぐる議論において、次のことがいえそうである。磯前順一によるとこの図式は、人間の意識と身体の切断に、近代の特徴を見出す態度の反映に他ならない。そして近代日本に大きな影響を与えたプロテスタンティズムはこの切断をもたらすとともに、ピリーフ中心の宗教概念を定着させたという。この定着により、時には身体が「性的快楽へいざなう悪」としてとらえられるようになった一方で、意識中心主義の立場への反動として、「やはり意識と分離したかたちで身体的な感覚に自己を埋没させていく例も多々見られてきた」と述べている。<sup>62)</sup>この磯前の指摘は、一九九〇年代以降の宗教概念研究を大きく進展させた人類学者のタルル・アサドの論が前提となったものである。<sup>63)</sup>すなわち、『宗教の系譜』〔原著一九九八年〕を著したアサドによると、<sup>64)</sup>中世カトリシズムの修道院生活やイスラーム（ただし、イスラームでは西欧キリスト教と異なり、近代以降もこの「切断」はあまり進んでいない）では、ピリーフとプラクティスの領域を重なり合わせることで主体を構築したが、意識と身体を相互排他的な二項対立として捉えるプロテスタンティズム的理解が定着することで、両者の切断が進んだという。その上で磯前は、この構図がそのまま近代日本の宗教概念にも当てはまるとしたのである。

だが、本論で考察したとおり、少なくとも雲照の戒律実践論を追

う限りでは、それは意識性の強い身体的実践として、いわば「重なり合い」のなかにあり、両者はむしろその結びつきを強めていったといえる。かくして戒律実践を意識と身体の重なり合いと見做したとき、ことに戒律という宗教的な身体的実践をめぐっては、磯前が提示した純粋に意識から切断されたプラクティスなる領域を定義・抽出し、それを近代日本宗教史に跡付けることが、そもそも可能なのかという難問に、我々は直面せざるを得ない。換言すれば、近代日本における宗教言説の側面として、ピリーフ中心の言説がそのままプラクティスを排除するのではなく、二つの領域の併存する事象が確かに見出されるのである。

註

- (1) 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）、三四—三六頁。
- (2) 大谷栄一『近代仏教という視座——戦争・アジア・社会主義』（ペリカン社、二〇一二年）、三〇頁。
- (3) 末木文美士『近代仏教の思想・再考Ⅱ——近代日本と仏教』（トランスビュー、二〇〇四年）、一七五頁。
- (4) これについては碧海寿広「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）、二七—二八頁参照。
- (5) 西村玲『近世仏教論』（法藏館、二〇一八年）、二二頁。
- (6) 宗教学者の鶴岡賀雄によると「身体」と「宗教」の問題として、ともに

- 宗教に不可欠な要素である「儀礼」と「戒律」は、狭義の宗教の枠を超えた「礼儀」や「規律」という問題として問われるべき問題であるという（鶴岡「身体と言語」序論（池上良正・他編『岩波講座宗教五・言語と身体——聖なるものの場と媒体』岩波書店、二〇〇四年、一二頁）。また鶴岡は「デカルト的三元論」と呼ばれる心身論を「近代文明」批判の名にあげつらうことはもはや陳腐であるとしながらも、それでもなお人間を互いに分離可能な「心」と「体」から成るものと把握すること自体はほとんど普遍的な問題にみえる」と指摘する（鶴岡「身体と言語」序論、三—四頁）。
- (7) 「十善戒」、あるいは「十善業道」(dasa-kusala-kamma-patha)は、具体的に、「不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不悪口、不両舌、不綺語、不貪欲、不瞋恚、不邪見」の十の戒律を指す。
- (8) 島蘭進「国民国家日本の仏教——「正法」復興運動と法華Ⅱ日蓮主義系在家仏教」（末木文美士ほか編『新アジア仏教史一四、日本Ⅳ、近代国家と仏教』佼成出版社、二〇一一年）、一六七—一七〇頁を参照。
- (9) この問題については拙稿「近代という窮地——「戒」なき時代の日本仏教をめぐって」（『日本思想史学』五一号、二〇一九年）を参照。
- (10) これは雲照をめぐる研究においても同様である。例えば近代仏教研究の泰斗である池田英俊は、彼が後述の結社・十善会を拡張するにあたり、「持戒に努めようとして破戒に悩む者、生計の逼迫や情念にさいなまれて受戒の心を失っている者が多数を占める」ことを知ったとし、その運動の葛藤に注目している。ただし、池田によると結局のところ雲照の対応は、人間存在の無常性、依存性あるいは有限性などの自覚を度外視した、皮相的な主張であるところに限界が存在したという（池田英俊『明治仏教教会・結社史の研究』（刀水書房、一九九四年、三五四—三五五頁）。
- (11) 雲照の評伝・伝記として吉田敏雄『釈雲照』（文芸社、一九〇二年）、草繫全宜『釈雲照』（全三巻、徳教会、一九一三年）がある。本章ではこれらの著作を踏まえて雲照の生涯をまとめた。

- (12) 先述の慈雲尊者飲光とは別人である。
- (13) 草繫『釈雲照・上』(九二頁)では、このときの停滞を「時代の潮流」や「其盛運を妬む者」等の理由で語っているが詳しくは明らかにされていない。
- (14) 林淳「近代仏教の時代区分」(『季刊日本思想史』七五号、二〇〇九年)
- (15) 『修証義』の成立過程についてはその嚆矢として、岡田宜法『修証義編纂史』(佐々木書院、一九四一年)がある他、山内舜雄『道元禪の近代化過程』(大藏出版、二〇〇一年)、そして近年のものではJohn Lobreglio, "Orthodox, Heretical: Defining Doctrinal Boundaries in Meiji-Period Sōtō Zen," *Bochner Jahrbuch Zur Ostasienforschung: Bochum Yearbook of East Asian Studies* 33 (2009) などがある。
- (16) 佐々木大樹「近代における「在家勤行法則」の成立と構造——服部鏝海著『在家勤行法則和解』を中心として」(『現代密教』二二号、二〇一一年)、一三〇—一三四頁。
- (17) 雲照『十善戒弁疑』、一一二頁。
- (18) 雲照『十善戒弁疑』、二一三頁。
- (19) 雲照『十善戒弁疑』、一〇頁。
- (20) 明治初期から中期に案出された勤行法則の構成については佐々木「近代における「在家勤行法則」の成立と構造」の二二三頁を参照。
- (21) もっとも一八九二年に『十善戒和讃略解』を仏教婦人協会から公刊していることに窺えるように雲照の構想に和讃は完全に除かれていたとは言えず、さらなる検証を要する。
- (22) さらに雲照は、『十善学童日用法略軌』(花樹峻崖、一八九〇年)を出版し、児童に向けた勤行を定めることで、その体系化を進めている。
- (23) 照遍『通受懺悔手鏡』、二頁。
- (24) 吉堀慈恭『密厳院発露懺悔文診註』(新義派事務所、一八八六年)その成立と真贋については桑原康年『密厳院発露懺悔文』の「考察」(『豊山学报』四五号、二〇〇二年)を参照。
- (25) 雲照『受十善戒作法診詮』、四頁。
- (26) 雲照『十善戒弁疑』、一一頁。
- (27) 雲照『受十善戒作法診詮』、七八—七九頁。
- (28) 服部鏝海『真言宗在家勤行法則和解』(森江佐七、一八八一年)、四丁表裏。
- (29) 佐々木大樹「近代における「在家勤行法則」の成立と構造——服部鏝海著『在家勤行法則和解』を中心として」(『現代密教』二二号、二〇一一年)、一三七—一三八頁。
- (30) Lobreglio 2009, pp. 84-85.
- (31) もっとも江戸期において「法談」、「勸化」、「談義」、「唱導」、「説教」を行っていた真宗教団が近代に入り「布教」を確立させていくプロセスは直線的なものではなかったことは注意したい。例えば仏教学者の中西直樹は「所化(布教される側)」のあり方が最も大きく変化したと分析している。詳しくは、中西「真宗布教近代化の一断面」(中西ほか編『令知会と明治仏教』、不二出版、二〇一七年)を参照。
- (32) 雲照『十善戒法易行弁』、二頁。
- (33) 末法思想について雲照は後に『末法開蒙記』(目白僧園、一八九六年)において、最澄の手によるとされる『末法灯明記』(八〇一年頃成立)は偽作であり、かつ「末法の弟子の慧眼を割却し、学仏者の精神を腐蝕せしめむとするの大魔説」(上巻、四丁裏)として正法としての戒の実践は末法に当たる現在においても可能であると述べている。
- (34) 雲照『十善戒法易行弁』、三頁。むしろ、雲照の「人」をめぐる語り方は、慈雲の『人となる道』(二七八一年成立)の延長で考えるべきであろう。
- (35) 雲照『十善戒法易行弁』、五一六頁。
- (36) 雲照『十善戒法易行弁』、八頁。
- (37) 雲照『十善戒法易行弁』、八一—九頁。
- (38) オリオン・クラウタウ「近代日本思想としての仏教史学」(法藏館、二〇一二年)、六六頁を参照。



- (39) 「仏教ノ正宗ハ法性ノ真理ヲ極メ自心ノ本源ヲ明ムル以テ宗トス」(雲照『密宗安心義章・下』、真言宗法務事務所、一八八三年、二四頁)。またこれについては拙稿「戒律と近代——釈雲照における初期十善戒思想の展開」(『文芸研究』一八五集、二〇一八年)を参照されたい。
- (40) Lohbrügge 2009, pp. 86–87.
- (41) 服部『真言宗在家勤行法則和解』、三七丁表。
- (42) 服部『真言宗在家勤行法則和解』、六〇丁裏。
- (43) 佐々木「近代における「在家勤行法則」の成立と構造」、二五五頁。なお佐々木は浄土系教団との対抗を強調するが、本論では真言系の仏教者たちが浄土教団で用いられた枠組みを利用しつつ自らを語りなおすプロセスに注意を払いたい。
- (44) これについては多くの研究が蓄積されてきたが、例えば三浦節夫『井上円了——日本近代の先駆者の生涯と思想』(教育評論社、二〇一六年)、一七四—一八一頁を参照されたい。
- (45) 例えば同時期において「浄土門・聖道門」という図式を用いた仏教総合論として政教社の設立者の一人である辰巳小次郎(一八五九—一九二九)の『仏教興廢論』(大和屋書舗、一八八七年)、田島象二『仏教滅亡論』(其中堂、一八八八年)などがある。
- (46) 雲照『宗教邪正弁』、二二—二三頁。
- (47) 雲照『十善戒法易行弁』、一一—一二頁。
- (48) 雲照『十善戒法易行弁』、一四—一五頁。
- (49) 雲照『十善戒法易行弁』、一六—一七頁。
- (50) 雲照『十善戒法易行弁』、一七—一八頁。
- (51) 「十念も、専心一念に、本願を憶念して、忘れざる時は、能く往生の素懐をも遂ぐべし。今此十善も、一心専念に、十善を憶念して、本願を忘れざる時は、能く往生の素懐をも遂ぐとならば、彼念仏を勧むるも、此十善を行ずるも、同一揆に帰して、更に異趣なきに似たり、されば、今何ぞ更に
- 此易行門を主張することを須ひんや(雲照『十善戒法易行弁』一九—二〇頁)。
- (52) 雲照『十善戒法易行弁』、二〇—二二頁。
- (53) 国民道德と戒律主義の問題については拙稿「戒律主義と国民道德——宗門改革期の釈雲照」(『近代仏教』二五号、二〇一八年)を参照。
- (54) 雲照『十善戒和讃略解』、三頁。
- (55) 雲照『十善戒和讃略解』、四—五頁。
- (56) 雲照『十善戒和讃略解』、一二頁。
- (57) 例えば雲照『大日本国教論』(森江書店、一八八二年)ではすでに西洋からもたらされた言葉として「レリジョン(ママ)」という語を意識的に用いしつつ、宗教を論じている(四丁表)。
- (58) 雲照『十善戒和讃略解』、二頁。
- (59) これについては、碧海寿広『近代仏教のなかの真宗』(法藏館、二〇一四年、三一—二頁)、同「真宗中心史観(近代仏教)」(大谷栄一・他編『日本宗教史のキーワード——近代主義を超えて』慶応義塾大学出版会、二〇一八年)を参照。
- (60) 上田靈城「近世真言宗の庶民教化——来世信仰」(『密教文化』九九号、一九七二年)。
- (61) もっとも当時の戒律復興論者には浄土宗の学僧・福田行誠のように、「教相的な次元から捉えられた末法観を超越して」、口称念仏と戒律実践の接点を見出した仏教者が存在したことに留意すべきである(池田英俊『明治の新仏教運動』吉川弘文館、一九七六年、九〇頁)。
- (62) 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)、五八頁。
- (63) ただし、伝統的な西洋文化としての宗教概念に根差したピリーフとプラクティスという二元的な構図自体はすでに Winston L. King, "Religion" In: *The Encyclopedia of Religion*, vol. XI, ed. by Mircea Eliade. (New York: Palgrave Macmillan,

1987)などで示されていた。

(64) タラル・アサド『宗教の系譜——キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』(中村圭志訳、岩波書店、二〇〇四年〔一九九三年〕)。

謝辞 本研究はJSPS科研費P1921102の助成を受けたものです。