

明治初期における教化指針としての「三条教則」と仏教 ——三条教則に対する曹洞宗の対応から——

小池 孝範

はじめに—問題の所在

明治期から戦前期に至る日本の道德教育が、明治 23 (1890) 年に渙発された「教育勅語」の方針の下でなされたことは言を俟たないが、「教育勅語」と、それに先立つ明治 12 (1879) 年の「教学聖旨」は儒教道德の影響を強く受けている。

一方、明治の当初に、明治 5 (1872) 年に教部省から達せられた民衆教化の指針である「三条教則 (教則三条、三条の教則)」では、近代天皇制国家の基軸となる「敬神愛国」「天理人道」「皇上奉戴」が示され、「神道」に基づいた国民教化が目指されていた。明治 5 年の教導職の設置から、明治 8 年の神仏合併大教院の廃止、さらに、明治 10 年の教部省廃止にいたる時期において、三条教則は国民教化の指針であり、徳育の指針でもあった。明治 5 年は、日本最初の近代的学校制度を定めた「学制」が頒布された年でもあるが、この時期は、「知育」を中心とした「教育の場」としての学校と、徳育を含む「国民教化」の機能を担う教導職という機能分化がされていたといえるだろう¹。

こうした視点から見ると、三条教則は「教学聖旨」、「教育勅語」による道德教育の展開の前史として位置づけられ、また、日本の公教育黎明期における学校教育と社会教育、道德と宗教等の関係を考えていく上で重要であるといえるだろう²。

以上をふまえ、本稿では三条教則を軸に、仏教側でのその受容と展開について検討することを通して、道德と宗教、国家と宗教の関係を検討していきたい。この三条教則は、教導職の試験として課されていたことから、仏教諸宗派からも解説としての「衍義書」が出版されている。そのうち、曹洞宗の細谷環溪が著わした『三条弁解』は、永平寺の住職という立場で書かれたものであること、その内容がほとんど仏教色を感じさせないものとなっている

¹ 高橋陽一は、「教育」は「集団内の次世代の育成」、「教化」は「集団間の秩序的な関係づけ」と定義している [高橋, 2019 : 8]。こうした定義に従えば、明治初期の、学校における「教育」と、教導職による「教化」の役割も明確となるだろう。

² この三条教則は、これまで、「明治宗教史という狭い専門領域あるいは社会教化、社会教育という視点からだけで語られ、研究されるだけであつた」とも指摘されている [三宅, 2015 : 1]。

点など、他仏教諸宗派の衍義書と比較して特異な特徴をもっている。

そこで以下では、三条教則の仏教側での受容と展開について、この『三条弁解』をとり上げながら、曹洞宗の状況を通して明らかにしていきたい。具体的には、第1節で三条教則が布達された時代背景について概観し、第2節では、三条教則に対する仏教諸宗派による衍義書の内容について、「教育勅語」に対する衍義書と比較しながら検討することで、三条教則に対する仏教側の反応を検討する。その上で、第3節では、曹洞宗での衍義書である『三条弁解』について、その内容と、著者である細谷環溪について確認する。第4節では、ここまでの検討をもとに、曹洞宗における三条教則の受容と対応について検討する。最後に、第5節で、道德教育の視点から、明治初期における学校教育と教化との関係について整理していきたい。

第1節 「三条教則」布達の時代背景

明治政府は「祭政一致」のもと、「神道中心の国づくり」を目指し、明治元（1868）年に「神仏分離令」を発し、「神仏習合」の状況にあった「神社の中から仏教色を排除」しようとし、それは結果的に「廃仏毀釈」の運動につながっていった。さらに、明治2年には神道国教化政策として「宣教使」が設置され、国学者や儒学者を宣教使に任じ、「国民教化の実践」とキリスト教の排除が目指されたものの、地方基盤をもたなかったことなどから停滞を余儀なくされた。そのため、「民衆に非常に深く浸透し、かつ教化力の高い仏教を活用」する方向に転換され、仏教の側でも「政府の保護」を期待し、新たな教化政策に協力していくこととなった。この政策を具体的に推進するため、明治5（1872）年に教部省が設置され、宣教使に代えて、「教導職」を設置し、神官のみならず、僧侶もその任にあたらせた。その際、教化の具体的指針として示されたのが「三条教則」である【小川原、川村、守屋、満井、2008：127ff.】。

さて、明治当初の「祭政一致の国家プラン」の思想的背景として、「平田派国学」があげられている。しかし、神祇官の位置づけが二転三転するなど官制が不安定な中で、明治4（1871）年には、それまで主導権を握っていた平田派の矢野玄道^{はるみち}（1823-1887）や角田忠行^{つのただゆき}（1834-1918）らが国事犯の嫌疑により追放され、「平田門人ではあるが平田派と一線を画す大国隆正門下（津和野派）の福羽美静^{ふくぼよしず}（1831-1907）らに神祇官の主導権が移る」が、福羽も「翌五年には失脚して教部省から追われ」ている【森、2018：400f.】。森和也はこ

の「国学の遺伝子には宗教性が組み込まれており」、「復古神道の形成」は、こうした「国学の宗教性が顕在化した」ものと分析する。その上で、宗教性が顕在化した国学にとって、「同じ土俵の上に立つ好敵^{ライバル}は、儒教ではなく、仏教」となったと指摘する【森, 2018 : 402f.】。こうした仏教を敵視する「平田派国学」が退場したことも、僧侶を含む「教導職」が誕生した背景としてあげられるだろう。

こうした状況下で示された三条教則は、「大教宣布運動の一環として新政府の教部省という一役庁から教導職と言われた、国民を教化する役目の一部の人間だけに布達された三つの箇条書き」であり、具体的には、「敬神愛国ノ旨ヲ体スヘキ事」、「天理人道ヲ明ニスヘキ事」、「皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムヘキ事」の三条からなる短文」である【三宅, 2015 : 1】。三条教則に対しては、「数年間の内に、百種を軽く越える三条教則と二十八兼題の解説書が出版」され³、また、「名だたる僧侶・神官はもとより、幕藩体制下ではややもすると危険視されてた各種講組織のリーダーたちもが異口同音に三条教則を体して天皇を頂点とする新政府の権威を認めて説教」するなど、「その体制があらゆる宗教によって認められるものであることを印象づけ」るものとなっていった【高橋, 2019 : 13】。教導職は、この三条教則に基づいて「演説説教して民衆を思想善導」しており、「宗教的側面を基調にした社会教化、社会教育ということは民衆から見れば、実は日常生活における倫理道德の規範」に他ならず、そうした意味で三条教則は、「〈近代明治国家初の国民生活に関する倫理的ガイドライン〉」であったと三宅守常は位置づけている【三宅, 2015 : 2】。

こうした状況下における仏教側の態度について、川村覚昭は五つの主張——第1に「伝統的な神仏習合の思想の下に神仏一体の主張」、第2に「儒仏は神道の輔翼とする三教鼎立の主張」、第3に「廢仏毀釈の原因を仏僧の墮落に見る反省的主張」、第4に「実修実行博学な実学の知識の習得による民衆教育の主張」、第5に「近代思想に基づく廢仏毀釈への批判と仏教の近代化の主張」——に整理している【小川原, 川村, 守屋, 満井, 2008 : 136】。

さて、明治初期の宗教政策に大きな影響力をもった仏僧として、島地黙雷(1838-1911)があげられる。島地は、現在の山口県出身の浄土真宗本願寺派

³ 「二十八兼題」は、三条教則の具体的指針としてのちに示された「十一兼題」と「十七兼題」を合わせたものである。詳細は、注14、15に示した。

の僧であり、真宗教団の近代化のみならず、仏教の近代化、宗教の近代化に奔走した。島地は、当初は教部省設置を推進したものの、その後、ヨーロッパ視察で「ヨーロッパ諸国の政教分離と信教の自由の状況を見て、日本においても信教の自由を確立する必要性を痛感」したことなどから「教部省政策を批判」し、「明治 8 (1875) 年には浄土真宗諸派が大教院から離脱し、実質的な機能を失った大教院は解散」し、さらに明治 10 (1877) 年には「教部省も廃止され、宗教行政は内務省の一部に縮小」された [末木, 2006 : 182f.]。

島地がこうした力をもち得た背景には、「いわゆる長州人脈」の伊藤博文や木戸孝允らとのつながり、特に木戸との密接な関係や、明治 5 (1872) 年から翌年までの洋行による「異文化体験が廃仏毀釈への批判と仏教の近代化を可能にする視点を形成」したこと、さらに、真宗教学の「真俗二諦の論理」が、「脱俗を超えて世俗に積極的に関り、世俗の問題を自由に論じることができる視点を持つことができた」ことなどがあげられている [小川原, 川村, 守屋, 満井, 2008 : 131, 137, 142]。こうした立場から、島地は「近代思想に基づく廃仏毀釈への批判と仏教の近代化の主張」を積極的に展開し得たと川村は指摘する [小川原, 川村, 守屋, 満井, 2008 : 137]。

一方、曹洞宗は、この明治 5 年前後の時期、混乱から協調へと移行する時期であった。この混乱とは、永平寺と總持寺の二つの本山の位置づけをめぐる混乱である。ただし、この混乱は、明治期になって顕在化したものの、必ずしも、明治期の宗教政策によってのみひきおこされたものではない。横関了胤は、その背景を以下のようにいう。

徳川以前では高祖が永平寺を開創せられてからは凡そ七十年間は永平寺の単立時代であった。その後太祖が能州永光寺を開闢せられて以来、元和度の法度降下に至るまで、凡そ三百年間は永平寺と総持寺とは何等の交渉もなき両寺格立時代であった。…中略…併しながら、徳川幕府が永平総持両刹への法度を下した結果、徳川時代三百年間を通じて両本山が対立し、茲に絶へず軋轢葛藤を生ずるに至ったのである。 [横関, 1970 : 417f.]

したがって、永平寺、總持寺の対立は近世・江戸期から続くものであり、「明治元年より同四年迄の混沌期は、明治新政府による宗門制度を整備するための準備期で、関三刹の執政より両大本山の親政に移る過渡期であった。同五年より同二十四年迄は両本山一体の行政で、東京にその出張所を設けて

宗務を勤め、さらにそれが曹洞宗務局と発展し、両大本山が協和して一宗を統治する諸制度の完成に尽力した時期であった」としている [川口, 1987 : 3]。

ただし、両山の協和が自律的になされたのではなく、政府の介入によって、いわば他律的になされた点に注目しなければならない。まず、明治元(1868)年2月、永平寺60世・臥雲童龍は、「幕藩体制下の関三刹僧録司の廃絶と、永平寺を曹洞宗の総本山とする許可」を訴える請願書を政府に提出した [平岡, 圭室, 池田, 1999 : 238]。この訴えは、鴻雪爪(1814-1904)⁴の斡旋によるものであった。当時、彦根の清涼寺の住持であった雪爪は、「臥雲とは昵懇の間柄」であり、かつ、「新政府の要人、木戸松菊(孝允)、松平春嶽、…小原鉄心」等とも知己であったことなどから、「願書の仲介には適任者」であったとされる。この願書を受け付けた政府は「総持寺等より異論の儀無之哉」との尋問を発したものの、同年3月には総持寺が「寺社奉行所」に対して異議を申し立てるなど、その後も混乱は続き [横関, 1970 : 2, 7f.]、明治5(1872)年3月18日、「大蔵大輔井上馨」、大蔵官僚・郷純造が、当時の永平寺住職・ほそやかんけい細谷環溪、総持寺住職・せんがいえきどう旃崖奕堂を大蔵省に召喚し、「訓諭」とともに、「両山協和を慫慂」し、28日に至ってようやく両山間で盟約書が交換され [横関, 1970 : 20]、曹洞宗内の対立は、国家の仲介によって一応の決着を見、ようやく教団としての近代化の歩みを踏み出すこととなった。政府が、曹洞宗という一宗の内部対立に積極的に介入した背景には、「政府の宗教行政機関としての教部省が新しく置かれるため、旧行政機関においての問題を早急に解決せねばならなかった」という事情が指摘されている [川口, 2002 : 195]。具体的には、明治5(1872)年4月の教導職制の導入にあたって、「仏教各宗派の統制」を強化するために、同年6月に「管長」を設置し、「末寺の統括」と「大小宗派の統合」を促進したが [谷川, 2011 : 40]、その実現のためという側面もあっただろう。そして、明治5年4月28日に定められた「三条教則」が、

⁴ 鴻雪爪は、明治維新の際に「神道、儒佛の三教によって国家」の安寧を期す建白書を提出したり、「永平寺・總持寺の反目和解のため」に奔走したり、さらに、「教部省の設置と大教院の創立」といった「宗教政策改定」に尽力するなどし、のちに「島地黙雷らとはかり、新佛合併による大教院制を廃止させ、各宗ごとに大中小教院を設けるように建白」するなど [禪學大辭典編纂所編, 1985 : 127]、明治前半において、仏教の地位確立に尽力した人物である。その後、「明治4年選俗し、教部省御用掛、東京芝金刀比羅神社の神職などをへて、神道御岳教管長」となるなど [日本人名大辞典+Plus, 2021]、波瀾に満ちた生涯を送っている。

「教導職」による「民衆教化」の教化綱目となっていた【谷川, 2011 : 40】。

「教導職制」は、明治政府の側では「教部省が教導職を任免することで、国家（そして天皇）が宗教的権能をふるうものであることを表現した制度」であるという面があり、他方、「仏教側としては、戸籍法によって揺らいた本山^{ほんざん}制を強化したいという意図や、宣教使による教化という神道偏重への対抗、あるいは地方官の廃仏的傾向への対処という意図」があったとされる【谷川, 2011 : 40】。しかし、実際には、「明治五年後半から六年半ばにかけて、大教院体制は仏教側の意図とかなりずれた教化体制として成立」し、「仏教側の憤懣と矛盾をかかえたまま実際の教化活動が推進」されたことなどから【谷川, 2011 : 44】、結果的には、明治 8 年 2 月に真宗各派が離脱し、同年 5 月には大教院が解散するなど、わずか 2 年半で崩壊することになった。

とはいえ、この「教導職の時代」は仏教にとって大きな画期ともなった。すなわち、「単なる「第二の廃仏」という災厄、あるいは高楠がいう「内容的破壊」⁵に甘んじたことにとどまらず、個々の僧侶が布教や教化、あるいは教育というものをどう考えるかという実践的な課題をつきつけられた時代」となったといえるだろう【谷川, 2011 : 54f.】。では、こうした時代にあって、仏教各宗が、具体的にはこれをどう受け止めたのか、三条教則の衍義書から確認してみたい。

第 2 節 「三条教則」の衍義書と仏教

明治以降の道德教育は「教育勅語」を中心に展開されたが、僧侶の手によるその衍義書のほとんどは真宗僧侶によるものである。三宅によれば、明治期の勅語衍義書 166 種のうち、仏教者によるものが 13 種、全体の約 8%、ただし、13 種のうち、同一著述者による複数の衍義書があるため、著述者は 10 名である【三宅, 2015 : 104f.】。この 10 名を宗派別になると、以下のようになる【三宅, 2015 : 106】。

①浄土真宗本願寺派（3名）多田賢住、赤松連城、東陽円月

⁵ 高楠順次郎は、「明治仏教迫害の歴史」を、明治元年から 5 年までの期間と、明治 5 年以降の二つの時期に分け、前者—明治元年から 5 年までの廃仏毀釈を含む期間を、形式的な「形式破壊」、後—明治 5 年以降、明治 10 年にいたるまでの時期を「内容破壊」の時期としている。「内容破壊」は「僧位僧官の永宣旨を廃し、僧侶の肉食妻帯蓄髪を解禁し、托鉢を禁じ、平服や苗字を許し、大教院によって「仏教の機関を総動員して教部の意志を実行」しようとしたことをあげている【谷川, 2011 : 15f.】。

- ②真宗大谷派（3名）太田教尊、寺田福寿、土岐善静
- ③真言宗（1名）釈雲照（3冊）
- ④禅系（1名）加藤咄堂（在家）
- ⑤日蓮系（1名）田中智学（還俗）
- ⑥通仏教系（1名）井上円了（2冊）

真宗系が6割を占め、それ以外で僧侶によるものは真言宗の釈雲照によるもののみ、また、禅系、日蓮系、通仏教系は在家者によるものとなっている。

一方、三条教則については、仏教十宗派による解説を収めた『諸宗説教要義』が明治5（1872）年に刊行されている⁶。これは、「大教院教典局が編集し出版した書物で、明治政府の意圖する「皇道宣布」を目的とした、教導職のテキストとしての役割を果たすもの」であり、三条教則を「佛教各宗の立場においてどのように説くべきかという大綱を示した」ものであるとされる。そこに示された各宗派の叙述は、「宗門に傳統的な教義上の主義主張はまったく影をひそめて、神道的な「三條教則」の解題が臆面もなく續く」のみならず、「自宗の教義における片言隻句が、神道の理論と牽強附會されて示されている」。その背景には、仏教諸宗が独自の教義を説くことを許されず、「もし自宗の教説を主張しようとするれば、異端として排斥されその存在すら危うくなる」危険性があったことが、本書の解題では指摘されている【明治仏教思想資料集成編集委員会, 1980 : 431f.】。

その後、三条教則に関する衍義書は多様な宗派の関係者によって独自に刊行されるが、そのうち、三宅守常が『三条教則と教育勅語』に示している8冊を示すと以下ようになる【三宅, 2015 : 44ff.】⁷。また、三宅はこれらを、

(1)「神道の解釈や記述表現をそのまま真似たり写したような従属的な「追随型」、(2)「神道と仏教は各自の教義的立場を主張して説くべきとする「区別型」、その中の変則型としての「信仰信念貫徹型」、(3)「神仏を融合融会してゆこうとする「会通型」、(4)「神道を批判している「批判型」」に分類している【三宅, 2015 : 77】。この分類と出版年月もあわせて示す。

⁶ 本書におさめられている十宗派は、天台宗、真言宗（古義）、真言宗（新義）、浄土宗、禅宗（五山派）、禅宗（大徳寺妙心寺派）、禅宗（曹洞宗）、真宗（五派）、日蓮宗、時宗の各宗派である（【明治仏教思想資料集成編集委員会, 1980 : 254ff.】。

⁷ 三条教則の解説書については、「注釈書が四十点、それに関する書類が三十九点」あるともされている【川口, 2002 : 239】。

- ①福田義導（真宗大谷派）『天恩奉戴附録』（「区別型」）明治5年
- ②千早定朝（法相宗）『公令三箇条布教則大意』（「会通型」）明治6年2月
- ③細谷環溪（曹洞宗）『三条弁解』（「追隨型」）明治6年4月
- ④不破祐善（不明・禅僧？）『教義三章弁』（「区別型」）明治6年12月
- ⑤佐原泰嶽（浄土宗）『三則私言』（「批判型」）明治6年10月
- ⑥佐田介石（浄土真宗本願寺派）『教諭凡道案内』（「区別型」）明治5年
- ⑦福田行誠（浄土宗）『三条愚弁』（「区別型・信仰信念貫徹型」）不明
- ⑧吉水良祐（浄土宗）『説教訓導道志留倍』（「追隨型」）明治6年11月

以上を通覧すると、浄土真宗系が多い「教育勅語」に対する衍義書とは異なり、多くの宗派から衍義書が出されていることがわかる⁸。これらの分類をふまえ、三宅は、「大教院教典局刊行の『諸宗説教要義』中の仏教各宗派本山が提出した公式見解（神道的解釈）どおりには必ずしも従っていない」とし、「神道優位のため仏教は三条項の神道的解釈ばかりを押しつけられて仏教的解釈ができず、神道に従属し逼塞状態であったとする従来の概説的な通説」とは異なった様相があったことを指摘している【三宅, 2015 : 78】。

とはいえ、その中でも、曹洞宗については、上梓された明治6（1873）年の時点で永平寺の住職であった細谷環溪によるものであり、かつ、「追隨型」に分類される内容であることは、特異な特徴であるといえるであろう⁹。『明治仏教思想資料集成 第二巻』における『三条弁解』の解題の中で、中尾堯は

⁸ ただし、浄土宗の僧侶によるものが三編ある。大教院が浄土宗の増上寺に置かれたこととの関連がうかがわれるが、この点については他日を期して検討したい。

⁹ 曹洞宗僧侶が解説し刊行された注釈書として、本稿で取り上げる『三条弁解』（明治6年4月刊）以外に、『三条要論』（明治7年8月刊）があることが示されている【川口, 2002 : 229f.】。このうち、『三条要論』は、鴻雪爪の下で得度した鴻春倪（おおとり・しゅんげい）によるものである。ただし、春倪は当時大教院に出仕していた時期であり、かつ、その内容は、「三条教則の直接の講述ではなく、教則を説く教導職の講述方法を批判し、また、それを講究せねばならない姿勢を教導職に説いたもの」となっているとされることから【川口, 2002 : 233ff.】、本稿での対象とはしなかった。また、曹洞派本山著と記された『三条畧解』も刊行されているが、川口高風は、「環溪著の『三条弁解』を、大教院が検閲して『三条畧解』と改題し、禅宗三派本山著として刊行されたものと考えられるとし【川口, 2002 : 231】、また、三宅守常は、大蔵精神文化研究所蔵本を底本とした「三条略解」を翻刻しているが【三宅, 1996 : 解題 98f., 本文 109ff.】、この二書について、「二種の書名があった」としながらも、その内容は「まったく同文」とであると指摘している【三宅, 2015 : 81】。以上のことから、これを同一のものとして扱い、本稿の検討の対象とはしなかった。

本書について、「三條教則を如何に説き明かすかということ、曹洞宗という宗門の立場になって示した書」であるとした上で、「しかしながら、ここに論理として提示されている思想的立場は、すべて神道のそれであって、佛教の思想的立場は全く論じられていない」とする。さらに、こうした内容について「佛教者として三條教則をいかに受けとめるかという主體的な立場が、當時の政治情況の制約を考慮にいれつつも、まったく示されていないことは、注目されなければならない点である」としている【明治仏教思想資料集成編集委員会, 1980 : 436】。

ではなぜ、『三条弁解』はこうした特異な特徴をもっているのか、また、なぜ、仏教色がほとんど見られないのか、この『三条弁解』の内容について、その著者とされる細谷環溪の経歴、人物像も含めて検討していきたい。

第3節 『三条弁解』の内容と著者について

(1) 『三条弁解』の内容

『三条弁解』は、三条教則として示された「敬神愛國ノ旨ヲ体スヘキ事」、「天理人道ヲ明ニスヘキ事」、「皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムヘキ事」を標題とする三節と「餘論」からなっているが、その内容は、『日本書紀』に準拠し、割注で語の説明を加えながら、「神話の論理を用いながら神話の歴史的正確性」が主張されており、「仏教から三条教則をどのように解釈するか、また、曹洞宗の立場から論じられている箇所は全くみえ」ず【川口, 2002 : 233】、すでに示したように、ここで「提示されている思想的立場は、すべて神道のそれであって、佛教の思想的立場は全く論じられていない」とされる【明治仏教思想資料集成編集委員会, 1980 : 436】。

以下でこの『三条弁解』の内容を確認してみたい¹⁰。まず、「敬神愛國ノ旨ヲ體スヘキ事」は、「皇國ハ神ノ御國ニシテ、神代今モ隔テナク神祇ヲ崇敬スルヲ以テ不拔ノ要道トス」から始まり、「三種の神器」の由緒、『日本書紀』に示された国の成り立ちを示したうえで、「敬神愛國」の根拠と必要性を説いている。この中では、「三神ハ始メナク終リナク、天地ナラザリシ前ヨリ御在マシ、天地日月星辰ヲ造化シ給エル三神ナリ」とする、いわゆる「天地造化」説を示している。

¹⁰ なお、『三条弁解』からの引用は、『明治仏教思想資料集成 第二巻』による【明治仏教思想資料集成編集委員会, 1980 : 341-346】。

続く「天理人道ヲ明ニスヘキ事」では、『日本書紀』、『古事^{原文ママ}紀』、『續日本紀』からの引用をまじえつつ、「天理」の語義、「夫婦の別」、「長幼の序」、「朋友の信」など「五倫」との関係を示したうえで、「人道」の重要性を説いている【明治仏教思想資料集成編集委員会, 1980 : 343-345】。

三つ目の「皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムヘキ事」では、「皇上」が「天祖ノ正胤」であり、「一系連綿」たることを示したうえで、「朝旨遵守ハ天理ノ常道敬神ノ大本ナリ」と結んでいる【明治仏教思想資料集成編集委員会, 1980 : 345f.】。

最後に「餘論」としてこれまでの内容をふまえて、「三條教則ハ皇道ノ始中終ニシテ國體ノ關係スル所甚タ重大ナリ、民心維持ノ要道此外ニ出ルコト能ハス」としたうえで、「敬神」には倫理が隠れて備わっており、ここまでの説明を通してその論理が明らかとなったことから、「皇上奉戴朝旨遵守」すべきことは自明であり、「三條ノ教」が「固有ノ國教」であることを加えている【明治仏教思想資料集成編集委員会, 1980 : 345】。

この中で、仏教については1か所、三種の神器がそれぞれ、「玉」は「柔和湿润ノ徳」を表し、「仁慈ノ根源」を示し、「鏡」は「善悪不昧ノ徳」を表し、「正直ノ本體」を示し、「劔」は「剛利果斷ノ徳」を表し、「智慧ノ大用」を示しており、この三つが「吾カ固有ノ道」であるとした上で、「其ノ後儒ノ漢ヨリ入ルヤ能ク智ト合シ、佛ノ天竺ヨリ來ルヤ能ク慈ニ適シ、共ニ以テ正直ノ神道ヲ賛ケ、皇道愈々昭カナリ、宣ナルカナ歴朝ノ採用アリシヲ」とする箇所でのみふれている【明治仏教思想資料集成編集委員会, 1980 : 341】。ここでは、神仏儒の三教と道德との関係が示され、三種の神器が象徴する「仁慈」、「正直」、「智慧」のうち、「仁慈」が仏教に、「智慧」は儒教にそれぞれ適合し、それをもって「正道ノ神道」を「賛」けるものであり、それゆえ、「歴朝」に「採用されてきた」と、神道を賛けるものと位置づけるとともに、儒教と仏教の正統性を示している。したがって、ここで示されている立場は、第1節であげた川村の分類に従えば、「儒仏は神道の輔翼とする三教鼎立の主張」といえるだろう【小川原, ほか, 2008 : 136f.】。

三宅守常は、『三条弁解』に示されている「天地造化」説について、「神道側にとっての三条教則の標準的・教科書的衍義書であった田中頼庸の『三条演義』で主張された「天地鎔造」説を受けて大半の神道人が説いていた「天神造化」説をそのまま受け容れている」とし、これは「仏教者にとっては教義上からも決して受け容れ難い、仏教僧であるかぎり容認できない説」であ

るとしている [三宅, 2015 : 59]¹¹。こうした内容について三宅は、「仏教僧としての主体性を確立した上での神道的解釈の受容ならば、何も問題とすべきではないが、そうでないなら、それは単なる神道の受け売り」にすぎず、そうした意味で「本書は典型的な神道「追随型」衍義書」であるとしている [三宅, 2015 : 60]。むろん、仏教が置かれていた状況から「追随型」にならざるを得なかった面があるにせよ、先に紹介したように、「追随型」のみならず、「区別型」や「会通型」、さらに「批判型」のものもあることからすれば、やはり特異といわざるを得ない¹²。その背景と説教の実態については、著者とされる細谷環溪について確認したうえで、第4節で検討してみたい。

(2) 著者・細谷環溪について

まず、細谷環溪の略歴を確認してみたい。環溪は文化14(1817)年に、越後国頸城郡高田村(現在、新潟県上越市)に生まれ、文政11(1828)年、彦根・天寧寺の寂室堅光に就いて得度、その後、神宮寺(現在、海蔵寺(神戸市灘区))、広福寺(熊本県玉名市)、報恩寺(熊本市)、皓台寺(長崎市)等に掛錫している。このうち、報恩寺に掛錫の際には、藩校時習館において、約2年間、儒学を学んでいる。天保12(1841)年には興聖寺(京都府宇治市)に掛錫し、首座を務め立身し、環溪密雲と改名している。天保14(1843)年、興聖寺二十八世回天慧杲の室に入って法を嗣ぎ、嘉永2(1849)年(弘化元〔1844〕年とも)、正法寺(宇治市)の住職となり、永平寺で出世転衣している。その後、長福寺(23世・大阪府門真市)、蔭涼寺(21世・大阪府和泉市)、豪徳寺(25世・東京都世田谷区)、興聖寺(30世・宇治市)等の住職を経て、明治4(1871)年10月、55歳で永平寺61世の住職となっている。明治8(1875)年6月には、道元の出自であるとされる久我家の久我建通(1815-1903)の養子となり、この後、久我姓を称している。明治16(1883)年、67歳で永平寺を退隠し、昌林寺(東京都北区)へ隠遁、翌明治17(1884)年12

¹¹ 仏教者からの具体的な批判として、島地黙雷が「縁起説の教理をもって痛烈に批判」したことを例示している [三宅, 2015 : 59]。

¹² 三宅の分類では、浄土宗の吉水良祐『説教訓導志留倍』について、全体に「神道的口吻を真似た論調」であり、「仏教的言説はまったく無く、神道人が著した衍義と同意同文、神道の受け売り」であるとしている [三宅, 2015 : 72]。しかし、「三条教則についての巡回説教」における吉水の説教は「ただ三ヶ条を読み上げただけ」で、「仏教の法話ばかりをしていた」とする、当時刊行されていた宗教新聞である「教義新聞」の投書を紹介している。その上で、「衍義書中において神道的解釈をしている吉水良祐でさえ本音と建て前ということなのか、実際の巡回説教ではその正反対」であるとしている [三宅, 2015 : 73f.]。

月、昌林寺にて 68 歳で示寂している（以上は [川口, 2002 : 140-148] の略年譜を参考にした）。

環溪が永平寺住持にあった明治 4 年から明治 16 年の間は、曹洞宗が一宗として確立されていく時期でもあった。まず、第 1 節で確認したように、明治に入って以降、対立していた永平寺と總持寺の間に協和盟約が結ばれたのは明治 5 (1872) 年であったが、その際、永平寺の住職であったのが環溪である。その下地は環溪の前住、永平寺 60 世・臥雲童龍が作っていたにせよ、その功績は大であったといえるだろう。

また、環溪は、興聖寺から永平寺の住持となったが、これまで、関東僧録司であった関三刹（大中寺・下野国（栃木県栃木市）、總寧寺・下総国（千葉県市川市）、龍穩寺・武蔵国（埼玉県入間郡越生町））から昇住していた「江戸期の長い伝統を打破し、祚天（?～1631）以来永平寺派から晋山した久方ぶりの禅師」であった [曹洞宗総合研究センター編, 2014 : 83]。

明治 6 (1873) 年 4 月には「教部省より七宗管長および禅宗三派の管長」に命ぜられ、「教部省および神仏合併大教院の禅宗局に巡勤」し、また、『三条弁解』もこの時期に著されている [川口, 2002 : 145]。本節 (1) で確認した『三条弁解』の内容からすれば、環溪は政府の方針に唯々諾々としたがったように思われるが、必ずしもそうではなかったようである。祭奠式にあたり、七宗の管長職にあった環溪に対して、「烏帽子と直垂を着て祝詞をあげよという御達示」があったが、これに反対し、教部省の長官と交渉の上、法衣で祝詞を献上したとする逸話や、明治 12 (1879) 年に、道元に「承陽大師」の諡号が宣下されたことを受けて開催された諡号会において、そこに列席していた伊藤博文を「小僧扱い」した逸話が伝えられている。また、「その人徳、学問、道心は大教院時代、相対した神道側にも迎え入れられ、また、各宗の高僧、政府の名士にも厚き徳望を慕われた」ともされている [川口, 2002 : 149ff.]。さらに、江戸前・中期の僧、天桂伝尊てんけいでんそんによる『正法眼蔵』の注釈書『正法眼蔵弁註』(明治 14 年)、永平寺二世・孤雲懷奘の著『光明蔵三昧』(明治 12 年) を刊行するなど、教義の確立にも寄与している。特に、『正法眼蔵弁註』刊行にあたっては、明治 8 (1875) 年に「出版願いを教部省大輔戸戸環へ」出すなど [川口, 2002 : 145]、その出版に至るまで様々な配慮をしていたことがうかがわれる。

以上、三条教則に対する衍義書である『三条弁解』と、その著者とされる細谷環溪について概観し、『三条弁解』の内容は「神道「追隨型」衍義書」と

分類されるものであったものの、環溪自身が神道「追随」の立場であったわけではないことを確認した。こうした点からいえば、『三条弁解』の立場の特異さが改めて際立って見える。そこで次節では、曹洞宗が置かれていた状況もふまえて検討してみたい。

第4節 曹洞宗における「三条教則」の受容と対応について

明治政府は近代国家の構築にあたって、神道の国教化と天皇の神格化を目指したが、三谷太郎はこうした政策の背景として、「ヨーロッパ近代は宗教改革を媒介として、ヨーロッパ中世から「神」を継承しましたが、日本近代は維新前後の「廃仏毀釈」政策や運動に象徴されるように、前近代から「神」を継承しませんでした。そのような歴史的条件下で日本がヨーロッパ的近代国家をつくらうとすれば、ヨーロッパ的近代国家が前提としたものを他に求めざるをえません。それが神格化された天皇でした。天皇制はヨーロッパにおけるキリスト教の「機能的等価物」(ウイリアム・ジェームズのいう *functional equivalent*)とみなされた」ことをあげている [三谷, 2017: 216f.]。こうした近代化政策のもとで、「維新时期仏教の最も重要な課題は、教団体制の形骸化と僧侶の弊習から脱却することであり、さらに近代思潮に対応するだけの教化思想の樹立と近代教団の再編成にあった」といえる [池田, 1995: 195]。各宗派によって事情は異なったにせよ、教団の「近代化」は不可避であったし、様々な形で取り組むことが不可欠であったといえるだろう。

とはいえ、第1節で確認したように、永平寺と總持寺の対立の中で、曹洞宗としては教団体制の再編、近代化が喫緊の課題であり、教化思想の検討、教義の確立に向けての取り組みは立ち遅れていた。そうした中、両山の盟約以降は、「教会・結社」が曹洞宗教団の近代化に大きな役割を果たしていった。教会・結社とは、旧教団から「新たな宗団の再編成」を通して「教徒連合社会」の形成を目指す、「近代社会に対応して、檀信徒の教化法樹立と信仰復活への組織的な営み」であるとされる。「結社運動は、明治八年(一八七五)の神仏合併大教院廃止と同一〇年(一八七七)一月の教部省の廃止の時期を境に、一般思想界の開明的啓蒙活動と相まって開始」され、「神仏教導職の廃止にいたる明治十七年前後」に最盛期を迎えた [池田, 1995: 98, 101]。この時期の「宗派仏教の基礎は、宗門にとっては「教会組織」、大衆にとっては、庶民信仰型の講社(結社)に求められ、そして、「この両者が、僧俗一体の絆で融合し得る組織になり得るか否かが問題であった」 [吉田, 2017: 109]。

曹洞宗の結社結成の動きは、明治5(1872)年の宗務局布達「宗内巡回教導職須知略」に始まり、この布達では、布教活動にあたって「教社ヲ結ヒ講義ヲ開ク」ことを求め、「宗内教導職の担う役割を指示するものであった」。明治初期における「曹洞宗の教団が当面する最も重要な課題は、出家宗団としての基礎を確立すること、さらに幕藩体制下の旧教団で檀越といわれていた庶民信者に対する教化法樹立であった」ことから、明治8(1875)年11月に開催された「第一回曹洞宗宗議会」において、当時宗務局監院の職にあった青蔭雪鴻(1832-1885、のちに永平寺62世)が「教会・結社の結成の必要性」を陳べ、翌明治9(1876)年10月に、他宗派に先駆け、「曹洞宗教会条例」が公布されている【池田, 1995 : 196f.】。

この「曹洞宗教会条例」の第1条「大意」では、「教会・結社の創設と並行して、檀越信徒の信心箇条や教化思想樹立の急務」を告げ【池田, 1995 : 198】、さらに、布教の心得として、道元「衆寮箴規」の一節「像末の澆運は唯結縁を貴ぶ」を引用して示すとともに、第1条第3款では「教導従事の大意」として中国・宋代の禅僧、法眼宗第3祖である永明延寿(904-975)の『宗鏡録』の一節を引用し、「仏語は心を宗と為す、而して此宗は十方諸仏之所証一代時教之所詮教理行果信解証入各自受用の三摩地なり。之を一大事因縁と云う」としている¹³。第3条「教会」では、檀徒に「法脈を授与する事」、毎月定日に「説教を勤むる事」(第4款)、第5条「誓規」では、「釈迦牟尼仏は法界の教主なり、高祖国師円明国師は本宗の開祖なり」とする、現在の「一仏両祖」の方針などが定められている【横関, 1970 : 86ff.】。とはいえ、この「教会条例」は、「教会・結社の組織の整備のみに終始し、最も肝心な教化法についてはほとんど触れて」いない。その一因として、「神仏分離以来の政教混沌思想による宗教政策の圧力を受けて、仏教本来の教化思想の樹立が極めて困難な状況におかれていたこと」が指摘されている【池田, 1995 : 199】。

さて、明治5(1872)年に達せられた「三条教則」については、明治6年2月には、この内容を具体化し、「神道に関する教義の問題が直接に盛り込まれ」た「十一兼題」¹⁴が、さらに同年12月には、「法律知識や文明開化を伝

¹³ 『宗鏡録』では以下のようになっている。「此識者、十方諸佛之所証。此心者、一代時教之所詮。唯尊者、教理行果之所歸。唯勝者、信解證入之所趣。諸賢依之。」【永明, 961 : T48_416c12-14】

¹⁴ 「十一兼題」は「神徳皇恩・人魂不死・天神造化・顕幽分界・愛国・神祭・鎮魂・君臣・父子・夫婦・大祓」の11の題目からなる。

えるという社会教育的」内容の「十七兼題」¹⁵が発表され、その内容は「教導職の採用試験問題」になっている【高橋, 2019 : 105】¹⁶。

教導職公試験については、明治7（1874）年に教部省から「神仏各宗管長」あてに、「第一試 三条教則講義」「第二試 探題講義（十七説之内）」「第三試 探題説教（十七説之内）」「第四試 勅詔公布類対問」とする試験内容が通達された。仏教諸宗派は、この機に乗じて、「各宗派の宗学に関する試験科目」である「部内講究方法」の設定を「教部省に懇請」し、政府も「仏教各宗派の宗学に関する試験問題の提出を容認」し、「教学の樹立、教化法への自立的形成への糸口」を見出すこととなった【池田, 1995 : 201f.】。

曹洞宗では、「曹洞宗部内講究雛形」が整備され、「正則」と「変則」の二部門として実施された。「正則」は、「宗門本来の教学研究部門」として、『学道用心集』『宝慶記』及び『四十二章経』『仏遺教経』並びに『瀋山警策』などの仏祖三経」が、「さらに上級部門の経典・祖録」として『正法眼蔵』『維摩経』『法華経』などが選ばれている。また、「変則」は「宗義による教化思想の学習を行う部門」として、「信徒教導のための考究課題「宗内問題十説」としてまとめられ、その内容は、「鎮護国家」「六趣輪廻」「靈魂中有」「年忌葬祭」「真俗二諦」「生死透脱」「教外別伝」「異類中行」「大悟却迷」「仏祖帰処」の十題となっている【池田, 1995 : 202f.】。この「宗内問題十説」についてはいくつかの解説書が著わされ、その中では、「変則」の「十説」のうち、「鎮護国家から真俗二諦までの前半を世俗論」として、後半の五項目を「禪仏教本来の教説」としてとらえていたが、「出家至上主義の立場と在俗信者への信心箇条をめぐる教導の基本問題との間に葛藤がみられ、曹洞宗の教化思想として体系化し普及されるまでには、なお多くの検討が必要であったのであろう」と、池田英俊は指摘する【池田, 1995 : 204】。

池田は、曹洞宗の「宗内問題十説」と、真宗本願寺派の学僧瑕丘宗典による「真宗別八題窺班」に示された「真宗別八題」を比較し、真宗の八題が、その前半では、「真俗二諦における「真諦の安心」を示し、後半では「俗諦の王道に便利する」ものという視点からとらえられており、「八項目からなる

¹⁵ 「十七兼題」は、「皇国国体・道不可変・制可随時・皇政一新・人異畜獸・不可不学・不可不教・万国交際・国法民法・律法沿革・租税賦役・富国強兵・産物製物・文明開化・政体各種・役心役形・権利義務」の17の題目からなる。

¹⁶ 高橋は、十一兼題について、「神官僧侶が共通に講究する兼題としては矛盾のあるもの」と評している【高橋, 2019 : 105】。

真宗教義がごく自然な形で開明政策（十七兼題）の教導規準に融合されるといような、教化思想樹立への巧みさ」があると分析している。さらに、浄土宗の「浄土宗義試験課程」でも、「檀林時代の宗義がそのまま宗学上の論題二〇題」となっていることを示したうえで、「出家至上主義を建前」とする曹洞宗の掲げる「宗内問題十説」は、「開明政策の教導規準への対応という点では、浄土宗関係の諸宗派に比して、著しい遅れをとっていたといわなければならない」としている [池田, 1995: 204]。曹洞宗の「宗内問題十説」でも「真俗二諦」が示されてはいるものの、そこに見られる「真俗二諦説」は、「曹洞宗の宗義と教化思想の関係のうちどのように敷衍させていくかという点が問題」として残っているとす [池田, 1995: 205]。こうした問題は、明治 18 (1885) 年に『曹洞宗宗制』制定された際、「曹洞宗教会条例」の冒頭に、「出家の僧侶、若くは上根の機に対して単純自力即心成仏を説き、在家の男女又は下根の機に対して専修他力一念往生を説く。之を宗教の大意と為す」とする一文が示されたことなどに象徴されよう。この内容自体はほどなく撤回されたが、出家者等に対しては「自力即心成仏」を、在家者に対しては「専修他力一念往生」を説くとするなど、宗義と教化法との関係は、その後も大きな課題となっていたといえよう。

『三条弁解』で唯一仏教に言及している箇所からは「三教鼎立」の立場が看取されたが¹⁷、その後、曹洞宗教団が近代化のために展開した方法論は、いち早く近代化を展開した浄土真宗がとった「真俗二諦」論に範を求めたものであったといえるだろう。むろん、禅浄双修とよばれる禅と念仏の融合を目指す動きは古くから見られ、その代表者として永明延寿があげられる。延寿は、「禅と浄土思想との一致」を目指し、その体系化を試みるとともに、「毎日、弥陀の名号を十万遍称えるなど真摯な浄土念仏者」であったが [中村, 福永 他編, 2002: 84f.]、その影響、特に『宗鏡録』(961年)に示された「総合主義の立場は、中国や日本の仏教に多大な影響を与え」とされる [中村, 福永 他編, 2002: 590]。先に、明治 9 (1876) 年に布達された「曹洞宗教会条例」の第 1 条第 3 款「教導従事の大意」が『宗鏡録』からの引用であ

¹⁷ この主張は、古くからあるものではあるが、「維新时期に改めて主張され、有力な護法の論理として復活」した。この論理に基づき、「維新政府のキリスト教に対する禁教政策」に「賛意」を表するなどしたが、この論理は「ある意味では、維新政府の政策に擦り寄ることであり、廃仏に対する抵抗という視点から言えば、極めて屈折した立場」でもであるとされている [小川原, ほか, 2008: 136f.]。

ることを示したが、この時期の曹洞宗が、浄土系の教化法を参考にしていたことをふまれば、禅浄双修の立場をとっていた延寿の『宗鏡録』から「教導従事の大意」を引用したことと関連している可能性もある。

以上、曹洞宗における三条教則の受容と、その後の対応について、明治10年ごろまでを中心に検討してきた。民衆教化政策として導入された教導職の教化指針として明治5(1872)年に達せられた「三条教則」は、近代天皇制国家の確立に向けた内容であり、これをいかに受容するかは、各仏教教団にとって大きな課題であった。本稿では、そのうち曹洞宗に焦点を当てて検討してきたが、曹洞宗においては、宗教教団の「近代化」の中で顕在化してきた両本山の対立が、明治5年3月にいたってようやく盟約が結ばれ、「近代教団の再編成」の一步を踏み出したものの、「庶民信者に対する教化法樹立」、「近代思潮に対応するだけの教化思想の樹立」[池田, 1995: 98, 195]という面については、ようやく緒に就いたばかりといえる状況であった。そのため、目前に迫る教導職公試験の実施を前に、『三条弁解』では、伝統的な「三教鼎立」の考え方を援用しつつ、基本的な枠組みについては「神道の解釈や記述表現」に準拠した「追従型」にならざるを得なかったといえるだろう。

しかし、その後、教導職公試験とあわせて、各宗派の「宗学・教学」に関する試験を実施することが容認されたことを契機に、教学、教化法の「自律的形成」が図られることとなった。とはいえ、「出家」を旨とする曹洞宗においては、教学、教化法の確立は容易ではなく、特に、世俗倫理との関わりについては、近代化をいち早く進めた浄土真宗の「真俗二諦」を範とするなどしているものの、宗義との関わりは大きな課題として残されたままであった。曹洞宗では、明治23(1890)年にいたって、「化導の標準」として「曹洞教会修証義」が公布されているが、その原型となる『洞上在家修証義』の編纂を主導したのは、在俗の居士・大内青巒(1845-1918)であり、かつ、青巒は「通仏教的な信心箇条」をもっており、「修証義」の章——懺悔滅罪・受戒入位・発願利生・行持報恩——に基づく「四大綱領」¹⁸は、「信心箇条と「教会条例」とが合わさり、更に先行する文献の影響の上で成立した内容」であるなど、様々な問題点も指摘されており、曹洞宗における教化の標準については、現在に至るまでの課題となっている[曹洞宗宗務庁編, 2013: 24f.]¹⁹。

¹⁸ この「四大綱領」は、昭和16(1941)年に改訂された『曹洞宗宗制』に教義として示され、現在の『曹洞宗宗憲』に至るまで「教義の大綱」として示されている。

¹⁹ それ以外にも、例えば、「報恩について、安易に国家や権力者への迎合を促すこと

最後に、こうした状況をふまえ、教化政策、とくに、道徳教育に関する明治初期の政策動向をふまえつつ、大教院時代（明治5～8年）を中心とした道徳教育の動向について、学校教育と合わせながら確認してみたい。

第5節 教化政策としての「三条教則」の転換と学校教育

三条教則は、教導職による国民教化の指針であったが、教導職による大教院宣布が始まった明治5（1872）年は、「学制」の頒布によって近代公教育が始まった年でもある。学制はフランスに倣ったものであるとされるが、明治12（1879）年には、「アメリカに倣」ったとされる、いわゆる「自由教育令」が、さらに翌年には政府の統制を強化した「改正教育令」が出されるなど、「試行錯誤が続く」時期でもあった【頼住, 2010 : 13】。

学制下における道徳教育の位置づけを、学制の頒布直後に定められた「小学教則」から確認してみたい。小学教則において道徳教育は「修身口授（ギョウギノサトシ）」においてなされ、「下等小学の最初の2年間である第8級から第6級までは1週「二」時、第5級で1週「一」時の授業時数」が設けられていた【江島, 2016 : 7】。ただし、「この時期の学校教育は、一般に、欧化主義、実学主義、功利主義と特徴付け」られ、「学校は「知育」の場として捉えられており、徳育については、十分な配慮が与えられていたとは言い難い」ものであった【頼住, 2010 : 14】。そのため、この授業の教科書としては、翻訳教科書が用いられ、そのうち、「各府県の教則にも示されることが多かった」のは、福澤諭吉が翻訳した「童蒙教草」（『童蒙をしへ草』）であった【江島, 2016 : 11】。この本について福澤は、「英人「チャンブル」氏所著の「モラルカラスブック（The Moral Class Book）」と題せる書を翻訳して童蒙の読本に供せり」としている【福澤, 1880 : 1丁裏】。

学制は、「全国民の就学を目標として小学校の普及発達を図り」、その実現を目指し、「全国に小学校が設立され、就学者もしだいに増加した。しかし当時の日本の社会は、このような近代学校制度を受け入れるにはなおかなり大きな距離があった。学校を設立維持するための経費の負担は当時の貧困な民衆の生活にとってあまりにも大きく、また教育の新しい考え方や内容に対しても伝統的な思想や社会意識からの強い抵抗があった」ことなどから【文部

を要求しやすい」ものとなっており、「報恩と忠孝が重ね合わされ、更に忠孝の向く先が、国君（天皇）とされがち」であることなどが指摘されている【曹洞宗宗務庁編, 2013 : 25】。

省, 1972 : 170]、政府は学制の改革に着手し、明治 12 (1879) 年 9 月に「教育令」が公布された。しかし、教育令の「教育の権限を地方」に委ねる内容は批判をされることとなり、翌明治 13 年 12 月には、再び「国家の統制を強化」した「改正教育令」が公布された [文部省, 1972 : 172f.]。

「学制」から「教育令」、「改正教育令」へと教育に関する法令が改定される中で、道徳の位置づけも変化していくことになる。明治 12 年の「教育令では小学校の教科の末尾に置かれていた「修身」が、十三年の改正教育令では教科の冒頭に置かれ、修身教育を重視する方向へと転換している [文部省, 1972 : 163]。こうした転換の背景として、明治 12 年 8 月に出された「教学聖旨」があげられる。明治 11 年の夏から秋にかけて、明治天皇は「東山・北陸・東海の諸地方を御巡幸になり、親しく各地の民情および教育の実情を御覧になった」が、その際、「学制以来の民衆の教育に対する不満」や「米流の知識技術に重点を置く実学主義的な、また主知主義的な傾向は、民衆の実生活そのものからは遊離し、明治政府の意図する文教政策からも逸脱するところがある」ことを実感し、こうした状況を憂慮された。それを受けて、「政府の国民教育に関する根本精神を明らかにし、教学の本義がいかなるところに存するかを侍講元田永孚に指示され、起草されたものが「教学聖旨」である。その中では、「知識才芸よりも先に仁義忠孝に基づくいわば儒教的な道徳教育が、わが国教学の要として確立されるべきことが強調されている」。この内容をめぐっては、「進歩的思想」に立つ伊藤博文と、「伝統的思想」に立つ元田永孚との間で論争が惹起されることとなった [文部省, 1972 : 160ff.]。

学校を、専ら「知育」の場と位置づけていた明治初期において、「徳育」、「国民道徳」の教化・教育の役割を期待されていたのが「宣教使」であり、「教導職」であった。この明治初期には「神道に基づいて尊皇愛国思想を基軸に国民の思想的統一をはかろうとする神道国教化の動きが活発」であり、明治 3 (1870) 年には、「大教宣布」の詔のもと「国民教化運動が始まり」、その後、「神職のみならず、僧侶も教導職に任命」され、三条教則の下、「全国的な教化運動が繰り広げられた」ものの、「神道界の現実が国教化を担うには不十分であることが露呈したこと、浄土真宗の島地黙雷らが信教の自由の見地から反対運動を起こしたことなどから運動が挫折」したことは、第 4 節までで確認した通りである。「この後、尊皇愛国思想による道徳的主体の形成は、儒教的装いをまといつつ学校教育を主たる場」としていくことになった [頼住, 2010 : 14]。

「教育勅語」はその一つの集大成といえるが、その内容は、「^{こうそう}「皇祖皇宗、
国ヲ肇^{ハジ}ムルコト宏遠ニ」とあるのは国体論に基づき、「我が臣民、克^{ヨク}ク忠ニ克
ク孝ニ」とあるのは儒教倫理に基づき、それが一体となって「世々^{ソソ}厥^ノ美ヲ
濟セルハ、此レ我が国体ノ精華」である」としており、そうした意味で「国
体論と儒教倫理が合体」したものであると森は指摘する [森, 2018 : 396]。

この背景として、第1に、天皇の御巡幸での「憂慮」にもとづいて、学校
での道德教育の再構築が求められ、元田永孚を中心にまとめられた、儒教的
な道德教育としての「教学聖旨」が出されたこと、第2に、第1節でふれた
ように、この時期には平田派国学の影響力が低下していたこと、第3に、こ
れも第1節でふれたように「教導職の時代」が終わり、「国民教化」とは一線
を画して、仏教各派が独自の教化を行うようになったこと、第4に、明治初
期には制度上は分離が図られていたものの、「意識面、施設面」人的な面等
では未分化であった仏教による「教化」と、学校での「教育」の分化が、明
治10年代後半になってようやく実現してきたこと [小池, 2016 : 97]、など
があげられるだろう。

いずれにせよ、明治22(1889)年12月には「大日本帝国憲法」が示され、
「第二八条によって形式的」に「信教の自由」が規定され、「国民の習俗」
として法的には「非宗教」とされた皇室崇敬および神社神道と、「宗教」とし
て公認された教派神道・仏教・キリスト教」を区別することによって、形式
上「政教分離」がなされることとなった [伊達, 2018 : 223]。

おわりに

以上、近代日本の揺籃期にあたる明治初期に、大教院職の「教化」の具体
的指針として示された三条教則の仏教側での受容について、曹洞宗の対応を
中心に検討してきた。三条教則については、様々な仏教諸宗派から解説書で
ある「衍義書」出されたが、その中でも曹洞宗の『三条弁解』は、神道解釈
に従属的な「追隨型」であるとされてきた。しかし、唯一仏教にふれている
箇所では、儒教・仏教が「神道の輔翼とする三教鼎立」の立場が看取された。

こうした立場で書かれた背景として、明治初年から続く永平寺と總持寺の
対立が、三条教則が示される直前に至ってようやく政府の仲介によって解消
されたこと、『三条弁解』の著者とされている細谷環溪が、当事者の一方であ
る永平寺の住職であったこと、さらに、環溪が『三条弁解』を出版した当時、
仏教七宗および禅宗三派の管長職にあったことなどを指摘した。さらに、こ

うした環溪の個人的な状況もさることながら、仏教諸宗派では「近代化」——教化思想の確立、教団の近代化——が喫緊の課題となっており、曹洞宗の場合、後者一教団の問題は両山の対立として顕現し、前者一教化思想の確立も、出家宗団として運営されてきたこともあり、その確立が急務となっていた。この過程は「近代化」であると同時に、教義や教団が明確化された近代的な“religion”としての「宗教」へと自己規定していくこと、すなわち「宗教化」であったともいえるだろう。その結果、仏教は「宗教」として「公認」され、大日本帝国憲法第 28 条（「日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由ヲ有ス」）の対象として、「一定の自由」が認められることになっていくが、同時にそれは、「国民の習俗」として「非宗教」と位置づけられた「皇室崇敬及び神社神道」、また、儒教的倫理に基づく「国民教化」の制限のもとに置かれることを含意していた。こうした検討を通じ、いくつか新たな課題も明らかとなってきた。最後に、2 点の課題と方向性を示したい。

第 1 に、近世からのつながりである。制度的には、近世・江戸期と近代・明治期で大きく異なるが、本稿で検討した仏教、神道、儒教の三教の鼎立関係は、近世においては、時に対立し、またそれぞれの役割を分化しながら、しかし、対「キリスト教」という点では「三教一致」しながら続いていたといえるだろう。明治中期以降、神道、儒教は「非宗教化」し、学校での道徳教育の基盤としての役割を担っていき、他方、仏教は「宗教化」し、「政教分離」原則のもと「私」的領域に位置付けられながらも、「国民教化」や「思想善導」等、社会教育の領域での「道徳教育」に関わっていくことになる。こうした関係性が確立されるまでの明治初期、神仏儒の三教の関係は、政治的な主導権争いという側面をもちつつも、思想的には、近世の思想が大きな影響力をもっているといえる。したがって、明治期、特に明治前期の状況を明らかにしていく上では、近世からの影響を検討することが必要となるだろう。

第 2 に、教育とのかかわりである。三条教則が示された時期、学校教育は整備の途上であり、制度、施設、人等々様々な面で未だ不十分な状況であり、近世において「教育機関」の一翼を担っていた寺社等、特に寺院や僧侶が負う役割も大きかった。その後、近代公教育、学校教育が整備されていく中で、学校と寺院、宗教とが分離し、また、「教育」と「教化」も分離されていくことになるが、明治 10 年代に入って、「校舎と寺院（説教所）」という「場」の分離は徐々に進んでいくが、教員と僧侶（教導職）の「人」の分離は難し

かったことなどが指摘されている [谷川, 2011 : 51]。この分離の過程については、これまで島地黙雷を中心に、浄土真宗の活動についての検討は進んでいるものの、その他の宗派の動向については、まだ明らかにされていない点が多い。こうした点についての検討が今後の課題である。

以上の課題をふまえつつ、「近代」化の中で何を受容し、何を受容しなかったのか、「近代」という理念を引き受けるにあたっていかなる「道徳的価値」を再構築していったのかについて、他日を期して取り組みたい。

(こいけ たかのり・教育学)

引用文献・引用 URL

- 池田英俊 (1995) 『明治仏教教会・結社史の研究』 刀水書房
- 永明延寿 (961) 『宗鏡録』 『大正新脩大藏經』 第四八巻、大修館書店
- 江島顕一 (2016) 『日本道徳教育の歴史』 ミネルヴァ書房
- 小川原正道、川村覚昭、守屋友江、満井英城 (司会) (2008) 「第四十三回シンポジウム 国家と宗教——維新期の宗教政策をめぐって——」 『龍谷教学』 第四十三号
- 川口高風 (1987) 「明治期曹洞宗における滝谷琢宗禅師考」 『禅研究所紀要』 第十五号
- 川口高風 (2002) 『明治前期曹洞宗の研究』 法藏館
- 小池孝範 (2016) 「教化と教育——二つの仏教教育をつなぐもの——」 日本仏教教育学会編 『仏教的世界の教育論理——仏教と教育の接点——』 法藏館
- 末本文美士 (2006) 『日本宗教史』 岩波新書
- 曹洞宗宗務庁編 (2013) 『現職研修 三四』 曹洞宗宗務庁
- 禪學大辭典編纂所編 (1985) 『新版 禪學大辭典』 大修館書店
- 曹洞宗総合研究センター編 (2014) 『曹洞宗近代教団史』 曹洞宗総合研究センター
- 高橋陽一 (2019) 『共通教化と教育勅語』 東京大学出版会
- 伊達聖伸 (2018) 『ライシテから読む現代フランス——政治と宗教のいま』 岩波書店
- 谷川穰 (2011) 「明治維新と仏教」 末本文美士編 『新アジア仏教史一四 日本 IV 近代国家と仏教』 佼成出版社
- 中村元、福永光司、田村芳朗、今野達、末本文美士編 (2002) 『岩波 仏教

辞典 第二版』岩波書店

日本人名大辞典+Plus デジタル版 (2021年2月6日) 参照日: 2020年11月10日、コトバンク「鴻雪爪」参照先: コトバンク: <https://kotobank.jp/word/%E9%B4%BB%E9%9B%AA%E7%88%AA-17577>

平岡定海、圭室文雄、池田英俊編 (1999) 『日本仏教史年表』 雄山閣
福澤諭吉譯 (1880) 『童蒙教草 初編 一』 国立国会図書館デジタルコレクション、福澤氏蔵版 参照先: <https://dlndlgojp/info:ndljp/pid/1084467>

三谷太一郎 (2017) 『日本の近代とは何であったか—問題史的考察』 岩波新書
三宅守常 (1996) 「「三条教則」関係資料 (四)」 『明治聖徳記念学会紀要』 復刊第十八号

三宅守常 (2015) 『三条教則と教育勅語 宗教者の世俗倫理へのアプローチ』 弘文堂

明治仏教思想資料集成編集委員会 (1980) 『明治仏教思想資料集成 第二巻』 同朋舎出版

森和也 (2018) 『神道・儒教・仏教—江戸思想史の中の三教』 ちくま新書
文部省 (1972) 『学制百年史』 帝国地方行政学会

横関了胤編 (1970) 『曹洞宗百年のあゆみ』 曹洞宗宗務庁

吉田久一 (2017) 『近現代仏教の歴史』 ちくま文庫

頼住光子 (2010) 「近代日本における宗教と教育—公教育における宗教教育の歴史」 宗教教育研究会編 『宗教を考える教育』 教文館

本稿は JSPS 科研費 20K02478、17K04587、17K04602 の助成を受けたものである。