

学位（博士）請求論文

東陽学寮とその実践論の研究

菊川
一道

東陽学寮とその実践論の研究 目次

序論―研究の目的と方法	一頁
研究の意義	六頁
本論の構成	九頁
第一章 江戸・明治期の私塾と東陽学寮	一五頁
はじめに	一六頁
第一節 私塾の誕生と歴史的展開	一八頁
第一項 江戸期の私塾と藩校	一八頁
第二項 私塾の教育とその特徴	二〇頁
第二節 江戸・明治期の仏教と教育	二三頁
第一項 江戸期の仏教と庶民教育	二三頁
第二項 近代公教育制度の確立と仏教	二四頁

第三節 豊前・豊後地方の漢学塾と実学思想	二七頁
第一項 広瀬淡窓と咸宜園	二七頁
第二項 広瀬淡窓の敬天思想	三四頁
第三項 恒遠醒窓・精斎と蔵春園	三七頁
第四項 漢学者と真宗教団	四五頁
第四節 真宗私塾の歴史とその実態	五二頁
第一項 真宗私塾の時代	五二頁
第二項 江戸期の学轍形成と私塾	五五頁
第三項 学林の発展と私塾	五八頁
第四項 月性と時習館	七二頁
第五節 東陽円月と東陽学寮	七六頁
第一項 東陽円月の生涯	七六頁
第二項 東陽円月と本願寺教団	七九頁
第三項 東陽学寮の教育実態	八八頁
小結	九七頁

〈注〉	九九頁
第二章 東陽円月の実践論	一〇七頁
はじめに	一〇八頁
第一節 「行動する宗学者」としての実像	一一一頁
第二節 東陽円月の政治的立場	一一五頁
第一項 仏教系『教育勅語衍義書』の出現	一一五頁
第二項 東陽円月と教育勅語	一一九頁
第三項 東陽円月と儒教・神道の関わり	一二三頁
第三節 真宗掟義としての真俗二諦論	一二九頁
第一項 「掟」の諸相	一二九頁
第二項 真俗二諦論の諸相	一三四頁
第三項 「俗諦薰発説」の内容	一三八頁
第四節 「俗諦薰発説」と行信論の関係	一四一頁
第一項 豊前学派の称徳論	一四一頁

第二項	空華学派との論争	一四四頁
第五節	東陽円月の滅罪論と異安心疑義事件	一五〇頁
第一項	滅罪論の諸相	一五〇頁
第二項	異安心疑義事件の発生	一五三頁
第三項	本山への異議申し立て	一五九頁
第四項	足利義山との滅罪義論争	一六五頁
小結		一七三頁
〈注〉		一七五頁

第三章 東陽学寮の門下生	一八七頁
はじめに	一八八頁
第一節 東陽円成と東陽学寮	一九一頁
第一項 東陽円成の生涯	一九一頁
第二項 修道院・修道会の創設	一九四頁
第三項 雑誌『修道』の発行	二〇一頁
第二節 東陽円成の実践論	二〇六頁
第一項 国家と宗教観	二〇六頁
第二項 対絶二妙論	二〇八頁
第三項 現象即实在論との関係	二一一頁
第三節 東陽円成の修養論	二一四頁
第一項 「修養」の出現	二一五頁
第二項 仏教系修養論とその背景	二二〇頁
第三項 東陽円成の信後修養論	二二七頁
第四節 初期ハワイ開教と東陽学寮	二三二頁

第一項	曜日蒼龍と初期ハワイ開教	二三二頁
第二項	東陽学寮による人的支援	二三七頁
第三項	教団の支援撤回	二四一頁
小結		二四六頁
〈注〉		二四九頁
第四章	真田増丸と大日本仏教済世軍	二五七頁
はじめに		二五八頁
第一節	真田増丸の生涯と仏教済世軍	二六三頁
第一項	真田増丸の生涯	二六三頁
第二項	仏教済世軍の創設	二六五頁
第三項	東陽学寮との関わり	二六七頁
第四項	仏教済世軍の布教活動	二六九頁
第二節	仏教済世軍と社会事業	二七三頁
第一項	仏教社会事業の台頭	二七三頁

第二項	真宗教団の社会事業	二七六頁
第三項	仏教済世軍の社会事業	二八〇頁
第三節	真田増丸の実践論	二八五頁
第一項	理想の国家	二八五頁
第二項	理想の宗教	二八七頁
第三項	天皇・国家・阿弥陀仏	二九一頁
第四項	真田増丸の信後修養論	二九三頁
第四節	仏教済世軍の構成員	二九九頁
第一項	構成員の多様な属性	二九九頁
第二項	「大正の親鸞」としての増丸像	三〇二頁
第三項	仏教済世軍の終焉	三〇六頁
小結		三一〇頁
〈注〉		三一二頁
結論		三二一頁

初出一覽	三二七頁
参考文献	三二八頁

附録

「修道会雑誌『修道』目録	三四一頁
翻刻「再往御検査願」	三四五頁
翻刻『自問自答』	三四七頁

凡例

- 一、史料の引用にあたっては、原則として漢字を現在一般に使用されているものに改め、また変体仮名については、ひらがなないしカタカナに、合字は開いて表記した。
- 一、記述の典拠は原則として明示し、書名・雑誌名などは『 』をもって、論文名などは「 」をもってあらわした。
- 一、読解の便を図るため、適宜改行および句読点を付した。

序論―研究の目的と方法

序論―研究の目的と方法

本研究は幕末から近代にかけて、真宗僧侶を数多く養成した豊前の私塾・東陽学寮（一八五〇年―一九二二年）〔嘉永二―明治四五〕、一九〇九年〔明治四二〕からは「修道院」の名称）を対象とするものである。

歴史学者・安丸良夫は、近世および近代仏教を研究対象にしようと思えば、必然的に「真宗」に重点が置かれるとし、その理由を「真宗は民衆の信仰生活の内面に深く根をおろして宗教活動の独自性が顕著なこと、教団勢力としてももつとも大きかった」¹からだと語っている。

確かに近世・近代を扱う仏教研究者が「真宗」をテーマとする割合は極めて高い。とりわけ近年活況を呈している近代仏教史研究においてその傾向は顕著で、真宗関係者を主題にした研究が多数確認される²。ここでは島地黙雷・南条文雄・前田慧雲・清沢満之・近角常観・金子大栄・大谷光瑞など、個別の宗派内にとどまらない国内外で活躍した僧侶が重点的に取り上げられている。

ただし安丸がいうように、近代仏教史研究の考察が「民衆の信仰生活」のようなローカルな領域にまで及んでいるかといえ、聊か不十分であると言わざるをえない。もつとも、こうした事情は近代仏教史研究自体が熱を帯びてきてまだ日が浅く、中世仏教史研究などに比べて情報の蓄積が格段に劣ることに原因がある。したがって、まずは広く国内外に影響を及ぼした人物たちから注目が集まることは致し方ない。しかし、近

代仏教の主役たちとは殆んど縁のなかつた地方の民衆など、ローカルな人びとと真宗の関わりを論じようと思えば、民衆教化を主たる目的として活動した僧侶の信仰や実践を研究対象とすることも必要だろう。こうしたローカルな領域にまで関心を広げることで、近代仏教史のより全体像が浮き彫りになると考える。

このような問題意識のもと、民衆教化と社会的実践に熱心に取り組んだ東陽学寮の主催者・東陽円月（一八一八—一九〇二）とその門下生の「実践論」に注目する。尚、本論にて「実践」と示す場合、これを「宗教的な言説や体験に動機づけられて、信仰共同体内外の人びとや、広く社会に貢献しようと試みる行為」と定義し、「実践論」という場合には、そうした行動を可能にする「行動原理」のことと定義しておく。東陽円月は、棄子救済などの福祉活動に加え、周辺地域の干拓事業などにも積極的に貢献するなど、学者・教育者としての面に加え、熱心な社会活動家としての面を有していた。これらの活動は当時の宗学者としては異例のことであり、ここに円月が「行動する宗学者」⁴と称される所以がある。

円月のもとでは同じく現実社会と積極的に関わろうとした門下生が多数養成された。例えば本願寺派の初期ハワイ開教を支えた曜日蒼龍や西沢道朗、八幡製鉄所で負傷者の救済事業を行った江田常照、大日本仏教済世軍を立ち上げて種々の社会事業に取り組んだ真田増丸など、国内外で苦悩する民衆と共に歩む人生を選択した僧侶が東陽学寮には少なくなかった。真田増丸と仏教済世軍について分析した藤井健志は、「済世軍の展開に学寮のネットワークが寄与したこと、また一つは学寮内で培われた信仰がその出身者を通して済世

軍に流れ込み、濟世軍信者の信仰を高めたこと」⁵を指摘した。東陽学寮が真田増丸や仏教濟世軍の活動基盤となる信仰やネットワークを提供したことは、彼らだけでなく、その他の東陽学寮門下生にも同様のことが言えると推測される。しかしこの点については具体的な検証はなされておらず、課題として残されている。そこで「行動する宗学者」たる円月とその門下生に着目し、彼らを実践の現場へと誘った要因を説明していくことが、本研究最大の目的である。

上記課題を解明するために、「**教学史**」(思想的視点)と「**私塾教育**」(歴史的視点)という二つの側面から分析を進める。「**教学史**」(思想的視点)の側面からは、東陽学寮の思想的基盤を提供した円月の教学に着目する。円月は真俗二諦論・行信論・滅罪論などの論題において、特色ある学説を提示したことで知られる。円月の社会的な行動と教学上の諸学説には密接な関係が指摘されており、各説を論題的に個別で扱って見えてこない一つの通底する「独自の骨太の論理」⁶があるとされる。そこで円月の諸学説の有機的関連性に注視しつつ再検討し、円月教学の根底に流れる「独自の骨太の論理」の具体的内容にまで踏み込んでいきたい。

さらに円月独自の教学が、東陽学寮門下生へどの程度継承されたのかという点も見逃せない。門下生の社会志向型の態度に接するとき、円月の生き様が自ずと重ね合わさってくるばかりでなく、彼の実践論が世代を超えて門下生の行動を支える推進力としてはたらいっていたことを予感させる。こうした仮説のもと、門下

生たちの語りの中に顕われる円月の要素を抽出することで、円月教学の継承実態を分析する。

「私塾教育」(歴史的視点)の側面からは、近世から近代にかけて全国各地にくまなく存在した「私塾」の一つとして東陽学寮を捉え、私塾特有の性格が円月教学の門下生への継承を促進し、実践的な人材の輩出を後押ししたことを明らかにする。

私塾研究の先駆者の一人・童門冬二は、近代日本を構築する原動力となつた人材を輩出した全国の私塾調査を通じて、私塾を経営する学者たちがそれぞれに「自分の思想・考え・行動規範」⁷を有していたことを指摘した。現在のような制度化され、均質化された教育とは異なり、いずれの塾でも所属する学者独自の考えや規範に基づいて門下生への指導が行われており、塾生(門下生)たちは生活を共にするなかで教師から絶大な影響を受けた。また、門下生同士の結束力も強く、塾を卒業しても過去に所属した私塾ネットワークが活用されるなど、私塾は塾生にとって生涯の依りどころとなる存在だった。東陽学寮にもこうした実態があったという仮説のもと、学寮の歴史や教育実態を明らかにし、実践的人材が多教育成された要因を分析する。

以上述べたような思想的・歴史的視点より、「東陽学寮とその実践論」を考察していく。本研究は、過去の僧侶の社会的実践を理想化して、現代の諸問題にそのまま処方箋としてあてはめることを目指しているのではない。むしろそれ以前の問題として、現代の宗教の社会貢献をめぐる状況を反省的に捉えるための出発点となる基礎的知見を提供するために、現代を拘束する仏教者の活動を支える思想的基盤が複合的要因によつ

て成立してきたことを明らかにしようとする。私塾を基点に行動しながら思考した僧侶たちの学びを通して、今を生きる真宗者が考えるべき視座を提供したい。

研究の意義

本研究は、東陽学寮の実践論について、「私塾」がもつ性格を考慮して分析している。私塾の構成者たる教師や門下生の思想形成過程や共有状況、時代の変容等に着目し、私塾が果たした役割を明らかにすることで、過去の私塾研究成果に新たな一面を付加することが出来ると考える。

この作業は同時に、真宗教学史の一端を明かすことにも寄与するだろう。いかなる学説もそれを受け継ぐ人間の仲介なしには継承しえない。その際、学説はただ伝承的に提唱者の言葉通りに伝達されるのではなく、多くの場合、各時代的要素に彩られ、変容しながら時代を渡る。学説の時代的変容を明らかにすることは、時代や地域、環境に応じていかに「親鸞」が出現したのかを問う営みとも言えよう。なぜなら真宗教学史とは、親鸞没後、人びとによって親鸞がいかに解釈されたかを歴史的に明らかにする学問だからである。このような視点にたち、円月とその門下生の教学史を手がかりに、円月教学が時代別に果たした役割について見ていくことで、ひいては親鸞思想がどのように現実社会のなかで機能したかを検証することが出来るだろう。

真宗教学史をめぐるこれまでの論考は、多くが「知識人」に重点を置くものだった。学寮から現在の龍谷大学に至るまで、真宗教学史が研究対象に抜擢したのは、中央教育機関に属す「能化」や「勸学」、「教授」と呼ばれる各時代のアカデミズムの牽引者たちであった。彼らの他に類例をみない特徴的な教学理解を発見

し、分析して批評するという研究方法が真宗教学史研究の主流だった。こうした学問状況は確かに時代ごとの「最先端」な学術的営為に関する成果を挙げてきたが、一方で、最先端な学問の周縁部に佇む、あるいは全く無縁な世界の人びとを等閑視してきた歴史でもある。

こうした学問状況を踏まえ、本研究ではより「民衆」に近い人物たちの教学史を研究対象として取り上げる。確かに東陽円月や曜日蒼龍、真田増丸など、彼らもまた知識人であることに違いはないが、少なくとも中央で常に教鞭を執ったような学者ではない。私塾を拠点に活動した彼らは、門信徒や地域住民と共にある、民衆の中の学僧・活動僧と位置づけることが出来よう。彼らを通して具体的に明らかとなる「現場と響き合う教学」から批判的視点を提起することで、問題点を明らかにすることにつなげたい。もちろん、能化や勸学たちの中にも、現場をもって民衆と共に思考した学者も多数存在するから、両者を分断して二項対立的に捉えることに注意が必要であることは言うまでもない。

「民衆」と称された人びとの発想は、最先端の教学者たちの深奥な哲理に比べれば、驚くほど簡素で素朴なことが少なくない。しかし多様な思想が現実社会でどのように機能したのかを知ろうと思えば、民衆の思索も決して無視できない。こうした民衆の教学史に視点を移すことで、従来、現場と教学の乖離が指摘されてきた状況下に、「現場と響き合う教学」が具体的に立ち現れ、その問題点もまた見えてくるだろう。と同時に、最先端の教学者たちの思想が、地方寺院の寺族や門信徒、地域住民などの生活の現場へと浸透してゆく

ための一つの具体的道筋を提示することにもなるだろう。現場と教学を結ぶ橋渡しとなる研究として本論を位置づけ、今を生きる真宗者が考えるべき視座を提示することとしたい。

本論の構成

本論文の主たる目的は、「東陽円月とその門下生を実践の現場へと誘った要因」を明らかにすることである。上記課題を解決するために、「思想的視点」・「歴史的視点」という二つの視点をもつて、円月と門下生の実践論について全四章立てで論じていく。

第一章では、「歴史的視点」によつて、次章以降の考察に必要な情報を収集し、分析する。そのことにより、東陽学寮の歴史や教育実態を明らかにし、円月および門下生の思想を醸成した教育環境等について確認する。具体的には、私塾は庶民の初等教育をどのように支え、なおかつ仏教とどのような関わりを持ったのかについて触れる。さらには、今回取り上げる東陽学寮の設立から閉鎖までの経緯、そこでなされた教育内容等について、学寮が位置した九州豊前の教育環境や、同時期に全国に存在した真宗私塾との比較をまじえつつ明らかにしてみたい。東陽学寮は学寮最大の功労者である円月の生涯に大きく左右された。特に円月の本願寺教団との関わりが、学寮の歴史的変遷、教育方針、あるいはその規模に大きな影響を与えている。こうした東陽学寮の実態を、「明細帳」・「浄満院門人姓名録」などの新たな資料を手がかりに、円月の生涯と平行して確認していく。

第二章では、「思想的視点」より円月の実践論に着目する。異なる論題をいくつか取り上げて分析し、人び

とを諸活動へと導く駆動因として、どのような教学が構築されていたかを確認し、同時にその教学に内在する基本原理を抽出する。

まず、円月と社会との具体的関わりやその背景について確認し、円月の「行動する宗学者」としての実像を詳らかにする。さらに他者を活動へと誘うために、どのような実践論が示されていたのかを「真俗二諦論」を中心に多角的に検証する。その際、円月が関与した論争にも触れることで、円月教学の独自性を明らかにする。そして、円月教学の独自性が招いた「滅罪論」をめぐる異安心疑義事件について、今回、新たに入手した『明治二十三年 記事録』および『明治二十三年 安居記録』を通してその全貌を明らかにし、円月が社会有用な人材育成を最優先に実践論を構築しようとする様子を窺う。

第三章では、東陽学寮門下生の実践論を取り上げる。円月没後、引き続き東陽学寮内で円月教学が影響を保持し、門下生の実践論の基礎とされた実態と、門下生同士の強い結束力が多様な活動を支える一助となったことを明らかにする。

まず円月の後継者である東陽円成時代の東陽学寮の実態を彼の生涯を踏まえつつ「歴史的視点」より検討する。円成が中央集権的教育システムが教団内で確立していくなかで、東陽学寮の存続をかけて中央との質的差別化を図るために学寮を「修道院」へと改変し、門下生の獲得を企図していくことを論じる。また「思想的視点」から、円成が教学面においても円月教学を下地としつつ、時代に応じた形で再編する様子を「現

象即實在論」・「修養論」などの概念を通して分析し、円成教学が現実社会で果たした役割についても考察する。

また、東陽学寮の人的交流について「歴史的視点」より着目し、結束力をもつ学寮ネットワークが多様な活動を後押ししたことを東陽学寮の初期ハワイ開教を題材に明らかにする。

第四章では、円成と共に教壇に立った真田増丸の実践論を中心に取り上げる。増丸が東京大学を経て円成の門下生となる経歴や、後に立ち上げた仏教済世軍に東陽学寮ネットワークが多分に活用されていた実態を取り上げ、真宗私塾が近代真宗を代表する仏教運動に対して思想的・人的基盤を提供しえたかを、「思想的」かつ「歴史的」に分析する。また、増丸だけでなく仏教済世軍の参加者にも注目し、増丸を含め、彼らの実践論が円月などとは異なる極めて素朴な阿弥陀仏との関係性のなかで説明されるようになることに着目すること、東陽学寮の活動的要素のみが引き継がれ、むしろ増丸のカリスマ性が済世軍のエネルギー源となっていたことを考察する。

以上、第一章から第四章までの考察によって、東陽円月が社会有用なる真宗者育成の目的のもとに実践論を構築し、それが濃密な人間関係をもつ私塾を通して門下生へ内面化され、彼らもまた社会へ関心を示したことを論じ、一方で、門下生は民衆の現場に近づくにつれ、高邁な円月教学の要素を抽象化せざるをえなかった事実も明らかにする。

〈注〉

- 1 安丸良夫『安丸良夫集』（第三卷、岩波書店、二〇一三年）七頁。
- 2 例えば真宗に関する内容を主題にした近年の研究書として、近藤俊太郎『天皇帝国家と「精神主義」——清沢満之とその門下』（法蔵館、二〇一三年）、碧海寿広『近代仏教のなかの真宗——近角常観と求道者たち』（法蔵館、二〇一四年）、白須淨信『大谷光瑞の研究——アジア広域における諸活動』（勉誠出版、二〇一四年）、子安宣邦『歎異抄の近代』（白澤社、二〇一四年）、山本伸裕・碧海寿広編『清沢満之と近代日本』（法蔵館、二〇一六年）、川邊雄大『浄土真宗と近代日本 東アジア・布教・漢学』（勉誠出版、二〇一六年）などが挙げられる。
- 3 四月について言及する代表的な研究として、児玉識『月性と真宗教団』（月性顕彰会『維新の先覚月性の研究』月性顕彰会、一九七九年）、三宅守常『明治仏教と教育勅語——真宗僧東陽四月の場合』（『大倉山論集』二二、一九八七年）、龍溪章雄『宗学と安居』（龍谷大学三五〇年史編集委員会『龍谷大学三五〇年史 通史編』上巻、龍谷大学、二〇〇〇年）などが挙げられる。
- 4 龍溪章雄『東陽四月研究序説——青年期修学時代を中心とする伝記考証』（『真宗学』一一九・一二三〇合併号、二〇一四年）一二五頁。
- 5 藤井健志『大日本仏教済世軍の展開と真宗教団』（『東京大学宗教学年報』三、一九八六年）五五頁。
- 6 龍溪章雄『東陽四月研究序説——青年期修学時代を中心とする伝記考証』一二六頁。
- 7 童門冬二『私塾の研究——日本を変革した原点』（P H P 研究所、一九九三年）五頁。
- 8 仏教史研究においては、児玉識『近世真宗の展開過程——西日本を中心として』（吉川弘文館、一九七六年）、児玉識『近世真宗と地域社会』（法蔵館、二〇〇五年）、奈倉哲三『真宗信仰の思想史的研究——越後蒲原門徒の行動と足跡』（校倉書房、一九九〇年）、有元正雄『幕末民衆文化異聞——真宗門徒の四季』（吉川弘文館、一九九九年）、有元正雄『宗教社会史の構想——真宗門徒の信仰と生活』（吉川弘文館、一九九七年）、有元正雄『近世日本の宗教社会史』（吉川弘文館、二〇〇二年）、澤博勝『近

世の宗教組織と地域社会―教団信仰と民間信仰』（吉川弘文館、一九九九年）、澤博勝『近世宗教社会論』（吉川弘文館、二〇〇八年）、引野亨輔『近世宗教世界における普遍と特殊―真宗信仰を素材として』（法蔵館、二〇〇七年）などにおいて民衆の仏教信仰が取り上げられている。

第一章 江戸・明治期の私塾と東陽学寮

第一章 江戸・明治期の私塾と東陽学寮

はじめに

本章は、江戸から明治期にかけて浄土真宗に所属した私塾（真宗私塾）について、主に歴史的観点から実態を明らかにすることで、当時の僧侶養成の実態を詳らかにすることを目的としている。

近年、仏教内にとどまらず、広く近代日本において私塾という存在が果たした役割について、主に教育的観点から再検討がされている。例えば池田雅則は、明治時代の私塾のケーススタディを通じて学制発布以後、次第に整備されて行く「フォーマルな教育」に包摂される以前の「ノンフォーマルな教育」が有していた可能性について検証し、従来のフォーマルな教育重視の研究に新たな視座を提示している。池田によれば、「フォーマルな教育」¹とは、国家制度の枠内で高度に体系化された学校を指し、一方、「ノンフォーマルな教育」とは、「学校教育の枠組みの外で、特定の集団に対して一定の様式の学習を用意する、組織化、体系化された教育活動」²と定義される。その上で、研究対象となる私塾を後者に位置づけ、これまで明かされてこなかった地方の教育システムについて詳細に考察している。

こうした「フォーマル」・「ノンフォーマル」という二つの教育学的观点に基づいた研究は、真宗内の私塾

の位置づけを考える際にも極めて有効だろう。実際に真宗に当てはめて考えてみれば、フォーマルな教育機関は中央学林に該当し、一方の地方私塾はノンフォーマルな教育現場・僧侶養成機関として捉えることができる。

最近では、『シリーズ 大学と宗教Ⅰ 近代日本の大学と宗教』（二〇一四年）が出版されるなど、仏教系宗門大学が果たしてきた歴史的役割に関する総合的研究が進められている。しかしながら、それら中央（フォーマル）に関する研究成果に比して、地方の教育環境（ノンフォーマル）に関する情報は不足していると言わねばならない。中央を重視する研究傾向の背景には、中央の制度化・組織化された中央学林に対して、非制度的な地方私塾はあくまで中央の周縁的僧侶養成機関であったという意識が少なからず存在するものと考えられる。だが、学林に学んだ学僧たちの中には、学林と前後して私塾に学んだものも少なくない。こうした事態を考慮すれば、中央は独立的に存在しえたわけではなく、地方との相互補完的關係によってこそ成立していたと考えるべきである。こう考えるならば、私塾について明らかにすることは、地方における僧侶養成の実態を詳細にすればかりでなく、これまで漠然としていた中央学林の教育システムの基礎部分を可視化させることにも繋がる。

本論ではまず、広く私塾の歴史の変遷に着目し、さらに仏教・真宗関連の私塾の実態について先行研究をもとに整理する。その上で、真宗の中でも最も著名な私塾の一つである東陽学寮を手がかりに、当時の他の

私塾や学林（大教校）との比較を通じて、これまで示されなかった真宗私塾の教育実態やその性格について考察したい。

第一節 私塾の誕生と歴史的展開

第一項 江戸期の私塾と藩校

はじめに「私塾とは何か」ということについて検討を加える。私塾は一般的に、「教師の私宅に教場を設け、学問や芸能を門弟に授ける教育施設」³、「藩士・浪士・僧侶・神官・その他領民が任意に開設した民間の塾のことであり、その多くは、どれかの学派を標榜していた」⁴などと解説されるが、海原徹によれば、定義には曖昧さが常につきまとうという⁵。海原はその理由として、私塾がそもそも制度的な学校と異なり、自然発生的に登場したことを挙げる。一定の形式に則って設立される公的な学校とは対照的に、地域ごとのニーズや経営者の方針によって多様な顔を持つ私塾は、属性を規定することが極めて難しい。あえて私塾の定義に共通点を見つけるなら、設置や運営が極めて「自由」であったという点である。学校運営は各塾の民間

指導者に委ねられており、教育内容や学習形態も自由なスタイルであったとされる。

江戸から明治期には、こうした私塾が全国各地に存在し、その数は総じて一三〇〇〜一五〇〇校ほどだったと推定されている。実際には、記録に残らなかつた零細なものまで含めると、この数字は相当数に及ぶと考えられる。興味深いのは、私塾が「寺子屋」の普及と密接な関係にある点である。寺子屋は、「手習塾」などとも称され、郷村地域に広く分布し、多くは百姓や町人などの庶民によって運営され、私塾よりも下級学校として、読み書き算盤などの初等教育を提供した⁷。その数は一万五〇〇校ほどだったとされるから、私塾のおよそ一〇倍であることが分かる。もともと、私塾と寺子屋の境界線は極めて曖昧なため、両者を峻別することは困難だが、先行研究によれば、寺子屋修了者の一〇人に一人が私塾へと進学していたことになる。当時、初等教育以上の教養を必要とした人びとの圧倒的多数は武士階級で、武士階級を除けば村役人クラスの上層農民・僧侶・神官・医師・有力商人らであった。

江戸期には私塾とは別に、各地に「藩校」と呼ばれる学校があった。藩校は主に武士階級を対象に、文字通り各藩が開設した学校を指す。その総数は二五〇校ほど存在し、形態は藩によって多種多様だったが、どの藩でも主として儒教が講じられていた。原則として藩校は、武士の子弟のみに開かれた場だったため、武士階級以外の人びとは身分制限を設けない私塾に通った。その結果、自ずと私塾の数は藩校とは比にならないほど増加したのである。

私塾には大きく漢学塾・国学塾・洋学塾と三つのタイプが存在し、医学・算学・珠算・習字・詩文・宗乗のほか、三味線・尺八・絵画・茶道・華道などの諸技芸を教授する私塾も存在した⁸⁾。

第二項 私塾の教育とその特徴

私塾教育の特徴としてしばしば指摘されることに、外部からの制限に左右されない「自由さ」が挙げられる。自由さは、組織の形成からカリキュラム、経営方針に至るまで、ほとんど全てに渡って経営者の判断に委ねられていた。

したがって、私塾の特徴の見極めは、各塾の経営者が一体どのような人物であったかを分析することである程度判明する。この場合、経営者とは殆どの場合教師を指す。塾生たちの多くは教師の秀でたパーソナリティや学徳を慕って入門してきた者がほとんどであった。一般に彼らは一人の教師のもとで学問に励んだが、大規模な私塾になると、複数の教師が教鞭を執るケースもあった。複数の教師を擁す私塾には、数百名もの塾生を抱えるマンモス塾も存在したが、そのような事例は極めて稀で、何れの塾も草創期には数名の塾生をもつだけの小規模な形式でスタートしているという共通点がある。

その他、私塾の特徴としては、塾生の「身分」や「出身地」の問題が挙げられる。昌平黌や藩校が武士階

級のみ入門戸を開いたのとは対照的に、私塾は身分制度と関係なく、広く庶民に開放された空間だった。ただし、江戸期の私塾の嚆矢となったような塾では、未成熟な庶民教育の環境も相まって、そこに集った人びとは武士や医師、僧侶などが占めており、庶民へと拡大されるには時代を経る必要があった。

門戸を開放しているという点では、「性差」による入学制限が存在しなかったことも私塾の重要な特徴である。実際、江戸内の一二三校中、三九%の四八校に女子生徒が在学し、彼女達の割合は全生徒数の一〇%程度だったというデータもある¹⁰。男性中心の社会風潮の中で、その割合が決して大きいとは言えないまでも、女性の学ぶ機会が提供されていた実態は、昌平黌や藩校などフォーマルな学校に注目しては見えてこない事実である。

さらに、私塾は身分などのタテの関係のみならず、出身地などヨコの関係にも制限を設けなかった。こうしたケースは、実態としては一定の有名私塾に限られるかもしれないが、基本的にどの塾も入塾希望者の出身地を問うことはなかった。志さえあれば、どの地域からの出身者でも入塾が許可された。この点は、自藩強化を至上命題とする藩校が、各国の武士団にのみ門戸を開放し、他藩出身者を厳しく閉め出したのとは極めて対照的である。

私塾は封建的身分秩序や性差、藩内外の枠を超えて塾生を受け入れ、各塾の教師の方針にのっとり、また塾生の状況に応じて学問を自由に教授する空間であった。制限の多い藩校に学ぶことが叶わない、学習意欲

を有する若者を受け入れたという意味では、私塾は藩校の代替的もしくは補完的役割を担ったと考えられる。高橋俊乗が、私塾の「師弟間の親愛の情はあらゆる学校教育中、最も濃やか」¹¹であったと述べているように、小規模な空間で限られた塾生を対象に開かれた私塾では、教師と塾生の関係も後の公教育におけるそれと比べるとはるかに密接だった。よく知られるように、松下村塾で吉田松陰が生徒と一対一で接し、一人ひとりの個性やニーズに応じて学問を教授するスタイルを採用出来たのも、ひとえに松下村塾の規模が大規模でなかったことに由来する。もし吉田一人で一度に数十名、数百名の塾生の面倒を見る必要があったならば、個々に応じた教育が不可能であったばかりでなく、彼と塾生の関係も希薄にならざるを得なかっただろう。

教師と塾生の濃密な関係を見ると、教師の思想や行動規範が塾生にも生涯を通して多大な影響を及ぼしたことは想像に難くない。童門冬二が、近代日本を構築する原動力となった人材を輩出した全国の私塾調査を通じて、私塾を経営する学者たちがそれぞれに「自分の思想・考え・行動規範」¹²を有していたという指摘を捉えなければならない。

第二節 江戸・明治期の仏教と教育

第一項 江戸期の仏教と庶民教育

私塾が庶民の初等教育を支える中で、仏教はどのような接点を持っていたのか。仏教と庶民教育を考える際、ただちに思い起こされるのは寺子屋（手習塾）教育である。石川謙の集計によると、全国で寺子屋を開設して師匠をつとめた者の身分は、「平民」五三三〇例、「武士」三〇五一例、「僧侶」一二五四五例、「医者」一一六九例、「神官」一〇二二例、「其他」二二六例であった¹³。総数一万三三四三例に対して「僧侶」の割合は、全体の一九％にとどまる。「寺子屋」という名称ゆえに、しばしば当時の読み書き算盤などの初等教育は寺院や僧侶が独占的に担っていたと考えられるが、実際には多様な職種の学問に通じる知識人たちが関与していたとされる。そのため現在は、寺院との関連を強く印象づける「寺子屋」よりも「手習塾」の方が望ましいとする傾向すらある。とはいえ、「寺子屋」から「手習塾」への用語転換は、近世社会における僧侶の庶民教育への関わりが軽薄だったことを意味しない¹⁴。研究によつては、寺院・僧侶による寺子屋経営割合を見直す動きもある。例えば川崎喜久男は、寺子屋出身の生徒たちが、教師を顕彰した千葉県の墓碑をくまなく調査し、しばしば参照される『日本教育史資料』（一九〇四年）の統計や記述に修正を迫っている¹⁵。さら

に同県の三三一〇例の寺子屋のうち、僧侶が経営者であるものが全体の半数を超えていることを明らかにしている。僧侶が同時代において初等教育を実施する重要な担い手であったことは確かなようである。

第二項 近代公教育制度の確立と仏教

江戸期の私塾が有した自由さは、徳川幕府の学問奨励制度の影響もあり、権力との関係によって保証されていたと言いうる。『日本教育史資料』には、全国の藩教育に関する方針が掲載されており、安中、小幡、高田などの数藩において、私塾開設のための届出を義務づけていることが確認できるが、私塾の開設にハードルを設けるような内容ではない。それどころか藩によっては、学業優秀者を顕彰して目録を渡すケースや、扶持米を支給するケース、さらには優秀な生徒を輩出する塾を選出して、塾舎の造営修繕費を支給するなどの特典も散見される。名古屋藩では、「家塾寺子屋設置ノ制度」に関して、「家塾寺子屋ヲ開設スルハ他ノ検束ヲ受クルノ制ナク何人タリトモ開設スルコトヲ得タリ」¹⁶と記され、私塾や寺子屋に対して藩は開塾のための制限を設けなかったが、こうした対応は他の藩においてもほぼ同様であった¹⁷。

しかし、権力からある程度自由の身であった私塾も、明治維新により転機を迎える。一八七二年（明治五）、明治政府は「学制」を發布し、これ以降、教育令（一八七九年）、学校令（一八八六年）、義務教育令（一八九九年）、

専門学校令（一九〇三年）と次第に中央集権的近代公教育制度を整備していったため、ノンフォーマルな学校教育は徐々に存在意義を奪われていく。

「学制」では、「全国ノ学政ハ之ヲ文部省ニ統フ」として、教育に関する中央行政機関として文部省を設置し、官主導の教育制度の整備が開始された。これと併せて、地方教育を司る行政組織として「学区制」が採用され、各区に学校を設置し、それを各行政が担当する方針が打ち出された。そこでは具体的に、全国を八大学区に分割し、さらに中学・小学区と細分化することで、国や行政が教育機関をくまなく統括できるシステムの構築が目ざされた。

だが、こうしたシステムが直ちに機能したわけではなかった。一八六九年（明治二）、「府県施政順序」の「小学校ヲ設ル事」発布・施行によりすでに始まっていた小学校設置も、場所や教員の確保に手間取り、その間、従来の寺子屋や私塾などが小学校施設として代替され、その師匠や僧侶などが教師役を買って出ることで、問題解決が図られた時期もあつた¹⁸。

『学制百年史』（一九七二年）¹⁹のデータによると、学制発布直後の学齢児童の就学率は、一八七三年（明治六）の約二八%から徐々に伸びたものの、一八七九年（明治二）までに四一%までにしか達しておらず、極めて低い。この背景には、授業料を求めた小学校への不満なども重なり、公立学校への入学を避ける動きがあつた。こうした人びとは、依然として寺子屋や私塾に入学して学問を身につけるといふ状況が存在した。

しかしながら、ノンフォーマルな学校が以前と同じように塾生を募って経営を続けることは困難だった。

師範学校を卒業した公立学校の教員や学校校舎が順次整備され、法整備も進む中で、寺子屋や私塾は徐々に姿を消していく。『日本教育史資料』に掲載される全国私塾の「廃業」年代を見ると、学制発布の一八七二（明治五）年前後を境に閉塾が目立つ。例えば、豊前の東陽学寮があった大分県の私塾情報を見ると、廃業年が判明する六五例のうち、一八七七年（明治一〇）以降まで継続したことが確認出来るものは、わずか五校に止まる。ただし、豊後日田の咸宜園のように、「明治五年廃業」と記載されていても、実際には一八九七年（明治三〇）頃まで継続した塾も存在するから、本資料が示す情報には疑問点が多い。とはいえ、公教育制度の施行により、私塾が公立学校の周縁的存在へと位置づけられたことで、廃業や運営方針の変更を迫られたことは事実であり、この意味において、一八七二年（明治五）はやはりノンフォーマルな学校にとって大きな転換点であったと言える。

フォーマルな学校教育の台頭によるノンフォーマルな学校衰退の波は仏教界にも押し寄せた。僧侶主催の私塾に関して、情報はわずかながらも他県より情報の多い福井県に注目すると、廃業が確認できる七例中、すべてが明治五年もしくは六年に閉鎖している。仏教関連の私塾については、限られた事例では全体像を掴むことが難しいため、個別の塾に関する情報収集の蓄積が待たれるが、公教育の台頭と無関係ではなかったと考えられる。

第三節 豊前・豊後地方の漢学塾と実学思想

第一項 広瀬淡窓と咸宜園

本論の中心となる東陽学寮に着目する前に、本学寮が存在した豊前周辺の教育環境について概観する。当該地域は江戸期から明治期を通じて日本有数の教育熱心な土地柄として名を轟かせ、その象徴的存在として、また近世最大の私塾として豊後日田郡の咸宜園はしばしば注目を浴びてきた。漢学者・広瀬淡窓（一七八二—一八五六）によって開かれた咸宜園には、九州一円は言うまでもなく、本州、そして北海道からまでも入塾希望者が訪れ、そこで鍛え上げられた塾生が全国各地に分散して、文学・医学・政治・教育など多分野において活躍したことなどから、現在でも高い評価を得ている。著名な門下生として次のような人物達が在籍していた²⁰。

〈儒学者〉

中島子玉（佐伯藩儒）、谷口藍田（鹿島藩儒）、恒遠醒窓（私塾蔵春園）

秋月橘門（葛飾県知事）、楠本端山・碩水（平戸藩儒）

〈蘭学者〉

岡研介（鳴滝塾塾頭）、高野長英（蘭学者・蘭医）

〈歌人・画人〉

大熊言道（歌人）、帆足杏雨（南画家）

〈政治家〉

大村益次郎（兵学者）、松田道之（東京府知事）、長三洲（文部大丞）

清浦奎吾（内閣総理大臣）、横田国臣（大審院長）

〈僧侶・東本願寺〉

釈徳令（筑後八女・光善寺・修文館主催）、平野五岳（豊後日田・専念寺・画家）

唐川即定（咸宜園塾主・真宗大学教授）、小栗栖香頂（豊後戸次・妙正寺・中国布教）

小栗憲一（同・真宗中学校長・のち善教寺住職・琉球朝鮮布教・香頂の弟）

小栗布岳（同・東本願寺講師・大蔵省や教部にも勤務・省香頂の弟）

関信三（三河一色・安休寺・猶龍のち安藤鄭太郎・白華とともに洋行）

雲英晃耀（同・安休寺・高倉学寮擬講・関信の兄）

渡辺徹鑑（三河若林・浄照寺・上海別院輪番）、伏成（伊豆三島・成真寺・護法場寮長）

奥村円心（肥前唐津・高德寺・朝鮮千島布教）、田原法水（豊後大野・常満寺・琉球布教）

松本白華（加賀松任・本誓寺・大坂旭荘塾・中国布教）

〈僧侶・西本願寺〉

良巖（越前・唯宝寺・のち石丸八郎・教部省十一等出仕兼中講義）

赤松連城（周防山・徳応寺・大学林綜理・西本願寺執行長）

普寂（肥後山鹿・明照寺・のち清浦奎吾・内閣総理大臣）

〈その他〉

上野彦馬（写真術の祖）、山本晴海（砲術家）

小林安石（医家）・玉井忠田（医家）

一瞥しても分かるように、咸宜園出身者からは近代日本の原動力となったような人物をはじめ、多様な人材が輩出された。特徴的なのは、僧侶子弟が多く参集していた点である。井上義巳の調査によれば、淡窓以降、六七年間の間に合計四一―二名の入門者が確認され、そのうち僧侶が二三九三名と三割以上だった²¹。さらに東西本願寺の何れかなど、詳細な宗派名までは特定出来ないものの、長門・周防・安芸・摂津・美濃など、真宗信仰の篤い地域からの入門者が多い点に注目し、僧侶の三分の一は真宗、残りが浄土宗と禅宗で

あつたと指摘している。

多くの真宗関係者が遊学してきた背景には、淡窓の経歴の強い影響があるとされる²²。淡窓は父三郎右衛門に学んだ後、父を通じて大谷派住職・法幢（日田・長福寺）から『詩経』の素読を学んだほか、法幢の父宝月や、法幢の弟法海（肥後八代・光徳寺）、広円寺（竹田村）の法蘭からも指導を受けるなど、東本願寺関係者から学問を教授されることが多く、最初に私塾を開いたのも大谷派の長福寺だった。長福寺や広円寺は九州における大谷派の学問的中心を担っており、淡窓はそこで真宗と深い接点を持つようになったと考えられている。これらのネットワークやルートを通じて、淡窓の評判を聞きつけた僧侶子弟たちが遊学してきたものと考えられる。

東陽学寮最大の功勞者である円月は、幼少期に豊前の藏春園という私塾に学んでおり、この塾の主催者であつた恒遠醒窓（一八〇三―一八六三）は、咸宜園で塾頭を務めるなど、咸宜園史上、最も著名な塾生の一人であつた。藏春園では咸宜園の手法を参考に教育が施されていたことから、藏春園で育つた円月は間接的に藏春園を通して咸宜園の教育手法の影響下にあつたと考えられる。そこで東陽学寮がどのような教育的基盤の上に成り立っていたのかを解明するためにも、咸宜園の教育実態について見ておきたい。

咸宜園を開塾し、また儒学者であり詩人でもあつた淡窓は、代々商屋を営んでいた広瀬家に誕生した。幼少期から教育熱心な父桃秋から習字や『孝経』の手ほどきを受けた淡窓は、俳人で伯父の月化にも文学的影

響を受けた。その後、儒学者・松下西洋や亀井南冥に師事し、その才能をいかに發揮した淡窓は、以後、生涯を学問の道によって生計を立てる決意をする。

一八〇五年（文化二）、豆田町の長福寺境内の一部を借用し、咸宜園の前身となる私塾を開いた。開塾当初はわずか二名だった塾生も次第に増加し、「成章舎」「桂林園」と名称や場所を変えつつ發展していった。そして「咸宜園」が開設されたのが一八一七年（文化一四）のことだった。「咸宜」とは『詩経』の「殷、命を受く咸宜、百禄是れ何う」から名付けられており、門下生一人ひとりの個性や意志を重んじる淡窓の教育理念が塾名に込められている。

当時、多くの私塾は師匠が自宅を用いて学問を教授するか、もしくは既存の建物を改築するなどして使用されることが通例であった。しかし咸宜園は新たに買い求めた土地に塾舎を建設しており、このことは極めて異例であったとされる²³。一八八三年（明治一六）と一九一三年（大正二）に作成された「咸宜園絵図」（廣瀬資料館蔵）によると、当時の咸宜園の東西に広がる敷地には、塾主の居宅や二つの講堂、また遠方より遊学する者のための学生寮などが整備されていたことが分かる。全国から集う塾生達が学問に勤しむための生活環境が不備なく整備されていた様子が見てとれる。

咸宜園教育の特色は、淡窓が長年の教育活動の中で試行錯誤を繰り返す中で整備されていった独自の教育システムにある。そのシステムは塾生の個性を重んじ、徹底した平等主義と実力主義、そして実学主義に重

点をおく教育方針であつた²⁴。そして、その方針は「三奪法」・「月旦評」によつて具現化されていた。

「三奪法」とは、入門時に「身分・年齢・学歴」を奪われることを指す。江戸期を通して身分制度の影響は根強く、例えば藩校などでは武士階級のみ当初より門戸が開かれた教育機関であつたが、咸宜園では士農工商いずれの身分も払拭され、学問を前に何人も平等に扱われた。同様の対処法はその他の私塾でも見られたが、これに加えて咸宜園では年齢や入学希望者の「学歴」まで一切不問に付されたことは特筆に値する。咸宜園では、寺子屋や他の私塾を遍歴して齢を重ねた者も、初めて私塾に籍を置く者も、皆一律に同じスタートラインに立たされた。その後、四書五経や中国の歴史書、漢詩集などの講義と、それに基づく試験が行われ、塾生各々の成績によつて毎月クラス分けが行われた。その塾生の成績が掲載された表のことを「月旦評」と呼んだ。毎月二五日頃に進級者の発表が行われ、成績毎に無級から一級を経て最上級の九級まで、在籍者全員の進退級が発表された。そしてその各階に応じた講義が施された。淡窓は、

士大夫皆世官世禄、賢モ進ム二道ナク、愚モ退クニ縁ナシ。人心皆傲惰偃蹇ニシテ、学業ニ趣カズ。此ヲ以テ、月旦評ヲ設テ、之ニ示スニ荣辱ヲ以テシテ、之ヲ鼓舞スルナリ²⁵。

と述べているように、月旦評によつて塾生の競争心を引き出し、学習意欲を高めることで教育効果を上げる

狙いがあつた。

だが、「月旦評」にはデメリットもあつた。確かに、塾生たちは自身の實力によつてのみ評価されるシステム下において猛勉強に励んだが、その「奔競ノ心」²⁶によつて「躁進ヲ患フ」²⁷と批判されたように、競争の中で試験に合格し、上位クラスに進学することのみを是とする咸宜園の風潮は、結果的に個々の立身出世を究極の目的とする学問に墮してしまふとして問題視された。「人心洶々トシテ、名利ニ競フコト、火ノ熱スルカ如シ。学ニ入ル者、学問ヲ以テ名利ヲ釣ルノ具トスルノミ」²⁸という一文が、その問題点を指摘している。

月旦評がもたらす功罪については、淡窓自身もある程度把握しており、事実、「抑々百事皆一得有レハ一失有リ。一利アレハ一害アリ。後人此事ヲ論センニ、余ヲ以テ功首トセンカ、将タ罪魁トセンカ」²⁹と述べるなど、自身の教育手法が諸刃の剣であることを謙虚に認めていた。しかし淡窓はこの方針を変えようとはしなかつた。月旦九級制度を改良し続け、より正確な評価や序列を厳格に行ふことで、欠陥は克服できると考え、実力主義の理念を貫いた。そのことによつて優秀な人材を確実に輩出したことで、咸宜園の教育方針に対しては評価する声のほうが大きかつた。「咸宜園の都講たる者は天下の宰相たるの器である」³⁰という評価は、月旦評を登り詰めた人物の学力が卓越した事実を世間が認めていたことの証と言えよう。

当時、日田は幕府の直轄地・天領として、九州北部の政治権力の中核であり、また大山川、玖珠川・筑後

川・山国川など四方に通じる交通の要地であったことが咸宜園にとつて入門者獲得のために有利に働いたことは事実であろう。しかし諸国を横断して遠隔地から来塾者があつたことは、交通の便以上に、やはり咸宜園教育の評価が全国的に高かつたことが最大の要因であると考えざるべきだろう。

ただし、優秀な人材を養成した咸宜園を称賛する記述が殆どを占める中、海原は鋭い指摘をしている。それは、この塾から幕末動乱期の政治的实践に身を投じた志士がほとんど輩出されていないという事実である³¹。確かに海原が言うように、時習館や松下村塾が政治的人間の育成に成功したのとは対照的に、同分野で目覚ましい活躍を見せた咸宜園出身者は相対的に乏しい。咸宜園が千名単位の塾生を抱えるマンモス塾であることを考慮すれば、その割合は極めて低いと言わざるをえない。こうした門下生の生き方の相違も、ひいては各塾の講師の思想や教育システムが影響を及ぼしていると考えられる。

第二項 広瀬淡窓の敬天思想

淡窓が「善行一万」を目標に掲げ、日々鍛錬し続けた徳行家としての顔を持つことは、彼のあまりにも有名な人物像である。実際に淡窓は、目標達成のために日々の自身の行動を「万善簿」に記入し続け、成しえた善行を数えていったという。しかし、何故ここまでして彼は徳行を積むことにこだわったのであろうか。

実は、善行一万の目標達成に淡窓が必死だった背景には、「敬天思想」なるものが深く関与していた³²。

「敬天」とは、広大無辺の天に慎み従うことを意味する。淡窓によれば、一切万物あらゆる存在は何故存在し、消滅してどこへ行くのか、人間の寿命や立身出世の如何も、人間は一切予測して知ることはできない。しかし古代中国で考えられてきたように、この宇宙の森羅万象を動かすのは「天」であり、天が万物の主権者に他ならないとされる。

超越的・絶対的存在とされる天は常に「変幻不測」であって、人間がどれほど理や智慧を働かせたところで、これを知ることが到底できない。故に、一切万物の創造主であり主権者である絶対的な天を畏れ敬い、その命令（天命）に従う他ないとされる。もしも天命に背くことがあれば、必ず天罰が下る。今すぐとは限らないが、人間の善悪の行為は必ず天の応報として現れる、淡窓はそう信じていた。

このように、天を徹底して恐れ敬う「敬天」の考え方は、天命を奉じてひたすら精進するという身体性を伴う。ただし海原徹が指摘するように、天に対する「尊崇敬畏」が、朱子学が主張する「持敬」とは明確に区別される点については注意が必要である³³。持敬の場合、「斉整厳粛」の言葉に置き換えられるように、精神を集中させ、一心不乱に物事に向き合うことが含意されている。食事・歩行・睡眠、それぞれに精神を集中させ、他のことを考えない。それに対して「敬天」では、「幽室闇夜無人ノ境ト云ヘトモ、天ノ見玉ハサル所ナシ」と述べられるように、如何なる状況下においても、常に天の照覧を意識し、恐れ敬う中に善行を

心がけることが目指される。前者の場合は他者の存在とは無関係に自己と向き合い、自助努力によって目的達成を目指すのに対して、後者は他者たる天威によって自己を律していくあり方が目標とされる。

淡窓は、時や場所を問わず天命を意識することで善行が可能となり、善行が将来、自身の身に何らかの困難が生じた際に、天祐神助となつて現れると信じていた。こうした淡窓の敬天思想は、彼が「嘗て袁了凡の功過格の意に倣ひ、一万善を為すことを誓ふ。而して終に果さず、心常に快快たり。今当に之を遂行すべし」³⁴と述べていることから明らかなように、筑前の亀井塾に遊学中に学んだ明代の袁了凡『陰騭録』からヒントを得たようである。「陰騭」とは、天が密かに人間の行動を見て禍福を下すことを意味する。すなわち、善因善果や悪因悪果などの因果応報を示す用語であり、袁了凡もまた天助を得るためには善行を行う以外にないと考え、一万善を目標に定めて、その達成方法や内容について詳しく述べている。

「万善簿」を詳しく調べた中島市三郎によれば、淡窓は善事の具体的な例として、①財を捨てて人を利す、②人に善を勧める、③人に食を贈る、④人のために周旋する、⑤懇切丁寧に教える、⑥骨肉の情を大切にす、⑦善を怠る、⑧乞食に施す、⑨情のある交際をする、⑩生物を憐れむ、などを挙げている。他方、悪事としては、①過食、②疾病、③怒心、④怒言、⑤殺生、⑥慳財、⑦猫を打つ、⑧螢を捕る、⑨蛤を煮る、⑩卵を潰す、などが列挙されている³⁵。こうした理想を具体的実践にまで落とし込んだところに淡窓の最大の特徴があり、理論と実践が響きあう実学的な生き方は、彼の門人のみならずひろく豊後・豊前地域へと影

響を及ぼしたと考えられている。東陽学寮を取り巻く人物たちの実践性も、こうした実学的風土の上に成立していたものとして重要な意味を持っている。

第三項 恒遠醒窓・精齋と蔵春園

(一) 漢学者・恒遠醒窓

咸宜園と広瀬淡窓の教育実態や思想に続き、恒遠醒窓（一八〇三—一八六三）と恒遠精齋（一八四二—一八九五）父子が主催した豊前上毛郡の蔵春園にもスポットをあててみたい。咸宜園同様、豊前・豊後地域を代表する私塾として名の通った蔵春園は、村上仏山（一八一〇—一八七九）の水哉園（京都郡上禰田村）とともに豊前の二大漢学塾と称せられ、多数の人材を輩出して江戸期の文教界に異彩を放ったと言われる。円月の遊学先でもあり、彼の思想形成を解明する上でも、また当該地域の教育環境をより詳しく知るためにも蔵春園の実態を明らかにすることは不可欠な作業である。

蔵春園は醒窓によって一八二四年（文政七）に開かれ、彼の名字をとって「恒遠塾」とも呼ばれた。豊前上毛郡薬師寺村に誕生した醒窓は、幼名を「和市」、後に「頼母」と改名した。諱は「和」、字は「子達」、また「真卿」とも称し、その他、「轟谷」「櫟川」「遠帆楼」、そして最も親しまれた「醒窓」は号である。醒窓も

また幼少期から優れた才能を發揮し、将来を有望視されていたようである。一七歳の時、大庄屋を営んでいた別府直夫という人物を介して咸宜園に入門している。咸宜園開塾から間もない一八一九年（文政二）のことである。以後、五年の歳月を淡窓指導のもと咸宜園で過ごした醒窓は、最終的に月旦評最上級まで昇級し、「塾頭」（都講）に任命されていることから、塾内でも際立った成績を修めたことが分かる。

退塾後は長崎へ遊学し、兵学者の高島秋帆（二七九八—一八六六）のもとに身を寄せて多くの文人墨客と交流した。醒窓は学派に拘泥することなく、広い視野に立つて学問・思想・教育の分野で貢献したが、これを可能にした背景には、咸宜園での学問もさることながら、当時の鎖国政策の中で諸外国との交流が断たれた状況において、唯一世界に開かれた長崎での経験が大きな影響を与えたと考えられている³⁶。

その後帰郷した醒窓は、蔵春園の前身となる私塾「自遠館」を開塾した。当初は小規模だった塾も、評判を聞きつけやって来る塾生が次第に増加するにつれ、園内整備が進められるとともに塾名も「蔵春園」に改められた。当時を物語る園内の見取り図によれば、池を中心に醒窓の居宅や書齋に加えて、塾生が学ぶ講堂、さらに「梨花寮」と名付けられた寄宿舎があった。さらに、「遠帆楼」という詩会などを催す三階建の建物もあつたことから、小規模な家屋で細々と営まれた私塾、という誰もが抱く一般的な私塾イメージとは対照的に、蔵春園は学業に専念するための不自由な生活環境が整備された空間であつたことが分かる。その園内で自治生活をするため、塾生は塾頭（都講）以下、各舎に一名ずつ計三名の幹事と外来監、新札監、礼法監、

酒掃監、会計監、蔵書監、撃拆監などの役割が与えられていたことから、小規模とはいえ、共同生活に必要な組織的な運営が行われていた実態が見てとれる。

残念ながら、詳細を伝える入門簿が散逸していることから、蔵春園に学んだ門下生の正確な人数は把握できないものの、その数はおよそ三千人あまりであったと推定されている。その内、特に著名な人物たちを列挙する。

白石廉作（長州の志士）、月性（周防大島・妙円寺・勤王僧）、東陽円月（東陽学寮）

松島善海（勸学・信昌閣）、鬼木柳緑（蔵春園塾長・代講）、駕海量容（涵養舎）

友石堂（晩翠園塾）、弓場春窓（医師）、高橋庄蔵（大庄屋、社会活動家）

神崎勲（県議会議員・衆議院議員）

蔵春園も咸宜園と同じように、多くの寺院子弟を積極的に受け入れ育成した。蔵春園の場合は、塾生のおよそ半数が「僧侶」であったことから、寺院子弟がとりわけ多かった。では、こうした歴史に名を遺したような人物を多数育成した蔵春園の教育とは一体どのようなものだったのだろうか。

(二) 蔵春園の教育実態

蔵春園で行われていた教育は、醒窓が学んだ咸宜園のスタイルが参考にされていたようである。それを象徴するのが「月旦評」の存在である。蔵春園では塾生を十級に分け、各級をさらに上下に分類するという方式がとられた。講義の都合上、十級をさらに三つのクラスに分けて、九・八級を「下会生」、七・六級を「中会生」、五級以上を「上会生」とし、各レベルに応じた講義が行われる仕組みになっていた。ちなみに、蔵春園では高齢入学者や学力不明の新入生は「客席」と呼ばれる十級に配置されることになっていた。ただし、それ以外の一定の学力を有すると認められた者でも、一律九級からの出発であったことから、わずかな差異が認められるとはいえ、咸宜園の月旦評が踏襲されていたとみてよい。醒窓は塾生への教育方針を『易経』の「屈伸感応の理」に見出しており、その具体的内容は門人に示した「告諭」の中に次のように示されている³⁷。

易に屈伸の理を説けり、是れ学者第一に心得るべき事なり。故に我塾には席序を設け、如何様に発達の輩も、最初は人の下に居、年月を精を入れ候上は、上達を遂げ、一塾の長と相い任じ候様致し申す候、是れ即ち屈伸の理なり、最初暫くの屈を嫌ひ、我が塾法に背き、兎や角申す候輩、仮令他方へ参り候とも、決して発達すべからず、是れ屈を経ずして伸を好む者なり。学問の道に限らず、世間にも屈せず

して伸と云うことは毛頭之れ無き道理なり。能々心得るべき者なり。

醒窓によれば、どのような学歴能力を有するものも最初は下に位置付けられ、年月を経て努力し成長する中で序列が上がっていかなければならないとされた。これを「屈伸の理」と名付け、学問のみならず広く世間において、逆境や困難を経ずして人の上に立つことが厳しく戒められている。醒窓の咸宜園では「三奪法」によって、「身分・年齢・学歴」が不問に付され、万人が平等に最低級からのスタートを義務付けられていたが、咸春園でも「客席」の存在に若干の差異があるとはいえ、咸宜園の教育方針が採用されていたことは明らかである。

咸春園では、日々の学習として素読・講義・輪読・会読・独見会・討論会・作文・作詩等が実施され、科目ごとに細かく評価を定めて毎月塾生全員の成績表を一覧にして掲示した。その中で、既定の点数に達した者だけが進級を許されたのである。

このようなシステムの中で、園では以下のようなテキストを用いて学習が進められていたことが分かっている³⁸⁾。

(下会生) … 『孝経』、『四書』(大学・中庸・論語・孟子)

『五経』(易経・書経・詩経・礼記・春秋)、『国史略』、『日本外史』

『日本政史』、『十八史略』、『元明史略』、『蒙求』等

(中会生) … 『孝経』、『四書』、『五経』、『諸子』(老子・荘子・墨子・孫子・呉子)

『史記』、『春秋外伝』、『戦国策』、『韓非子』、『漢書』、『八家文』、『文章軌範』

(上会生) … 『五経』、『楚辞』、『文選』、『春秋左氏伝』、『春秋公羊伝』、『春秋穀梁伝』

『通鑑綱目』

これらの教材は、寺子屋での学習を終えた程度の塾生にはレベルの高いものだったとされる³⁹。教材は当然のことながら無作為に選定されていたわけではなく、醒窓自身の思想が色濃く反映されており、それらが採用された背景を知るには彼の思想に踏み込む必要がある。

醒窓は、江戸の荻生徂徠(一六六六―一七二八)以来、長州の山県周南(一六八七―一七五二)、筑前の亀井南冥

(一七四三—一八一四)、そして豊後の淡窓と連なる子弟関係下に位置付けられる。すなわち江戸時代の儒学の一派である復古学派の系統に属していたことを意味する⁴⁰。

江戸期は、幕藩体制合理化の根拠として朱子学が徳川幕府によって保護奨励された。藤原惺窩(一五六—一六一九)や林羅山(一五八三—一六五七)らによって広く紹介された朱子学は、あらゆる万物事象には自然発生的に上下尊卑があるように、自然には世界を支配する法則(理)が存在し、その法則に従って人倫の道も決定されるべきだと主張した。封建的身分秩序を正当化する上で極めて有用と考えられた朱子学は、文字通り官学としての地位を築いた。

こうした御用学としての朱子学を批判して登場したのが陽明学や復古学(古学)であった。陽明学は、自身の内面性を離れ、自然の法則など自己の外部にある事象を探求することによって真理を体得出来る(性即理)という朱子学の考えを否定した。そして個々の人間に本来的に備わる善悪を判断できる作用である「良知」を獲得すること(致良知)と、知識と実践が統一した「知行合一」の重要性を説いた⁴¹。

一方、日本で独自に発達した復古学もまた、陽明学同様、朱子学の儒教的解釈に異を唱え、直接的に孔子や孟子の原典に遡及して彼らの精神や思想を求めた。その中で、本論において特に重要な点は、荻生徂徠らの登場によって、孔子や孟子が道徳精神の観点ではなく、「経世済民」の観点から見直された点である。円月と彼が主催した東陽学寮に学んだ塾生たちには、社会活動に関心が高く、その背景には円月思想が強く影響

を及ぼしていた指摘されてきたが、円月自身のそうした態度が何によってもたらされたのかという点については十分な考察がなされていない。その上で、彼の思想形成を考えるにあたり、豊前・豊後地域の学問が、「経世実用」を重視する態度の上に成り立っていたことは極めて重要な点である。ともすると、円月の社会的態度は、彼自身の個別の性格や思想の範疇でのみ論じられることが多い。しかし円月もまた、周囲の社会的・教育的環境の影響下にあったことは見逃してはならない。同様に、円月はもちろんのこと、円月が指導した門下生たちもまた間接的に陽明学や復古学の土台の上に実践が存在したと考えられる。こうした実態は真宗や仏教の観点からのみでは分析しきれない重要な事実として記しておく必要がある。

さて、醒窓が復古学派の流れの中に位置付けられ、彼らの思想を十分に受け継いでいたことは確かだが、必ずしも復古学派の学説に拘泥していた訳ではない。蔵春園で使用されたテキスト群にもあらわれているように、実際には醒窓は朱子学を主として老荘思想なども積極的に取り入れて講義を行っている。彼が読書の道標として門人たちへ向けて作成した詩の中に、「老列莊騷共に折衷し、薄俗をして淳風に返らしめん」とす。誰れか知る万病回春の術を。ただ參苓桂葛の功のみならず」⁴²とある。「老列莊騷共に折衷」することで、それぞれの長所を取り出し、末世の軽薄な風俗を淳厚素朴な風俗に回復させようとしたことが読み取れる。こうした一つ一つの思想に固執しない学問的態度もまた、師淡窓と極めて近い。

幼少期、醒窓は三奪法や月旦評に基づき成宜園教育を身をもって体験し、その有用性と効果を実感し、実

証した。これらの教育システムの考案者ですぐれた教育者である師淡窓に対して、醒窓は深い尊崇の念を抱いていたことは疑いようがない。「醒窓日記」には、淡窓の病状が芳しくないことが日田の使いより伝えられた時の様子が記されている⁴³。それによると、その事実を聞いた醒窓は、ただちに旅支度をして日田へと赴き、淡窓を見舞っている。以後、二十日あまりに渡って淡窓の病床に寄り添った。こうした出来事からも、両者の深い師弟関係が窺えると同時に、問題として起っている醒窓の自由な学問的気質もまた、淡窓を通してもたらされたものであることは間違いない。

蔵春園に学び、幕末維新の変革期に活躍した人物たちは、整備された学問環境と、互いに競い合い学びを深める教育システム、個人個人の自由な発想を認める醒窓の教育者としての姿勢がもたらした成果であった。そして円月もまた、蔵春園教育を抜きにして語ることは出来ないのである。

第四項 漢学者と真宗教団

咸宜園や蔵春園の実態を通して、これらの漢学塾が青年期の僧侶養成に深く関与していた様子が浮彫となったが、実は醒窓などは自身の塾内のみならず、それ以外でも広く真宗教団と関わりも持っていた。

幕末維新期、儒学者や国学者による排仏論や僧侶遊民論が盛んに主張されるようになった。さらにキリス

ト教の流入も相まって、幕藩体制下の本末制度や寺檀制度の恩恵によって安定的な地位を確立していた仏教は一転、危機的な状況を迎えることとなる。こうした状況を打開するために仏教諸派がとった対策は、積極的に仏教以外の諸学問の研究を奨励することだった。仏教の存続をかけて、まずは排仏論の出処である儒教や神道を徹底的に調査分析しつつ、且つそれらと調和を図る方法を模索しようとしたのである。

本願寺派の学林においても、一八六九年（明治二）の安居より新たに「兼学六科」が開講され、破邪学（出埃及記・暦学（立世阿毘日月行品）・国学（日本紀神代卷）・国学（古語拾遺）・儒学（左伝・一乗家（八教大意）の講義が実施された。これらの講義は僧侶が講師として招聘されたが、一八七四年（明治七）の安居には、講師に豊後の儒者秋月得生（一八〇九—一八〇八）が招聘されており、これが学林における俗人による最初の講義だったと考えられている⁴⁴。

しかしそれ以前の二八五九年（安政六）、俗人講師としては先に醒窓が西本願寺を訪れていることが分かっている。『豊前薬師寺村恒遠塾 附精齋学統』（一九七六年）によると、この年、醒窓は息子の敬吉郎（精齋）と勇三郎（絳岳）の二人を伴って上洛し、その後、「龍谷法主に謁し章杯及び物を賜わり、興正寺僧正よりも杯及び扇を賜わつた之より暫らく西本願寺に留まって緇徒のために書を講じた」とされる⁴⁵。時代とその状況から、「龍谷法主」とは当時の本願寺派宗主であった広如（二七九八—一八七二）を指していると考えられ、広如の求めに応じて上洛し、儒学関連の書を教授したことが窺える。

教団内部では「兼学六科」が開講される以前、一八六六年（慶応二）頃にはすでに学林における儒学科設置が検討されていた⁴⁶。しかしこうした動きに対しては、批判的な意見が少なくなかった。例えば河内龍暁『諭童弁』（一八六六年）では、学林に専門的に儒学を講ずる儒業寮を設置することについて、次のように述べられている⁴⁷。

仏子の儒学は、只文字を習ひ得るを至要とす。文字を習ふは所謂家を作るの足場也。儒を業とする人に同じからず。若家屋成じぬれば足場は是不用也。爾るに今、真宗学庠中に別に儒業寮を開かんとは是何事ぞや（中略）汝仏弟にして、恁儒者を羨むは何の所由有てか然るや。又儒を学んで破仏の徒を防ぎたりとは、実に宗門の辱曝し也。汝は儒に非ずんば破仏を遁るること能はず、直に仏法を以ては破仏を防禦すること叶はざるものと思へるや、実に長歎息に堪へず。

このように、宗門内の学林において外学である儒教を講義する場（儒業寮）を設けることについては根強い反対があったようである。結果的に儒学開講までには時間を要したが、教団の希望も醒窓の存在抜きには考え難い。醒窓が西本願寺に招かれてどのような講義を行ったのか、その内実を知ることが出来ないが、排仏の機運高まる中で儒学を専門とする醒窓の話は、儒教を学ぶことの重要性を教団関係者に再認識させたと考

えられる。

醒窓は塾生であつた月性（一八一七—一八五八）が藏春園を辞める際、「送煙溪序」⁴。という次の詩を贈つて
いる。

浮屠の道は古より持戒を以て主となし、面壁枯座、之を内にしては則ち父子兄弟の親なく、之を外にしては即ち君臣、長幼の序なく、以為く、此の如くならざれば即ち其の道に至る能はずと。故に其の教は隘にして而して其の道は小なり。親鸞師興るに及んで、其の徒を教ふるや、必ずしも持戒を以てせず。曰く不断煩惱得涅槃と。謂う所の君臣、父子、長幼の序備はらざるはなし。（中略）末流の徒に至つて乃ち曰く、我が祖の教は戒律を設けず、唯信心を以て本となす。人の悪を為すは固より其の常なりと。其の行ふ所を見るに、則ち殺生、偷盜、邪淫、妄語、為さざる所なし。所謂信心は果たして何れにありや。

醒窓によれば、仏教は古来より非世俗的な価値観を重視することで「長幼の序」を無視することが多い。しかし親鸞の教説は「不断煩惱得涅槃」と説かれるように、持戒を必要とせず世俗を離れることがない。したがって儒教に反せず世俗倫理を尊重するものである、などと述べられており、孔子の教説とも友好的であることを理由に、仏教の中でも真宗を例外的に高く評価している。醒窓は、こうした儒仏（真宗）一致論を、

広如をはじめ西本願寺の僧侶たちにも繰り返し強調したと考えられる。このことが宗門内での儒学寮設置の機運を高めたものと考えられるだけでなく、学林における僧侶養成は、たとえ俗人であっても各分野の専門家に委ねるべきだという発想も、醒窓らの講義が影響を及ぼしていると考えられる。

その後、醒窓だけでなく彼の後継者である恒遠精齋（一八四二—一八九五）もまた同様に真宗教団と密接な関係を持った。一八七九年（明治二二）、当時三八歳の精齋は、豊前宇島の乗桂教校で講義している。乗桂教校（開闡教校）は、真宗の篤信者で種々の社会活動にも熱心だった豪商万屋の小今井乗桂（一八一四—一八八七）という人物が、僧侶養成のために提供した寄付金によって設立された学校である⁴。一八七七年（明治一〇）、上毛郡小祝村宇島光専寺の出張所であった宇島説教所に開闡教校、西隣に乗桂教校を設立したことに端を発する。乗桂校では円月をはじめ、恵美円珪・福田行忍・大江琢成・高橋覚成・種田了覚・井上宝毫などが講師を務めたが、その一員として精齋も名を連ねた。精齋は教校開設にあたり、その落成式に訪れた明如と他の僧侶たちの前で、『論語』「学而篇」を一时间ほど講じ、「仏教の自覚覚他の教理と対照論講し、法主の心胸に深き感銘を与え、法主より酒肴及び物を賜った」⁵という。その当時を物語る精齋の詩として、次のようなものが遺されている⁵¹。

早起赴教校途上

曉雲將釀雨 貧涼且停歩 秧鷄三兩声 野濶不知処

宇島乗桂教校

烏波几夕陽明 課後書窓我情慰 梵語新兼洋語雜 林禽時和海禽鳴

精齋は、同校開設時の明如との出会いがきっかけとなり、一八九二年（明治二五）には学林文学寮で二年ほど書を講義した。その出来事を題材に制作されたのが次の詩である⁵²。

応龍谷法主聘督其文学寮有感賦一律述懷

召命遙々下草茅 詩書喜我未全拋 鴛才難答孫陽顧 散木長逢匠石嘲
多事懶雲辞遠岫 倦飛病鶴出寒巢

注目すべきは、醒窓精齋父子が京都の本山で教壇に立った時、円月が関係していたことである。すでに述べたように、精齋は父醒窓が初めて本山を訪れた際に弟と共に同行していた。その時の様子については、「在

京中父の門弟東陽円月師の仲介に依り西本願寺所蔵の珍書を借誦するの便宜を得た」と記されている⁵³。蔵春園で醒窓に学び、しかも、明如の信頼も厚かった円月が醒窓・精齋父子の上洛に関与し、実際に京都での彼らの生活をサポートしていた様子が窺える。

恒遠家は円月以外にも真宗寺院関係者と深い接点があった。例えば、醒窓の妻は上毛郡吉木村円光寺の出身で、彼女が亡くなった後、後妻に迎えたのも正念寺（上毛郡杵川村）の娘であった。また、醒窓の兄披雲も妙円寺（上毛郡原井村）より妻を迎え、披雲の四男は同寺の後嗣となっている。さらに醒窓の姉は善徳寺（宇佐郡今井村）に嫁ぎ、精齋の娘は光国寺（豊後坂之市）へと嫁いだ。こうした真宗との深い縁が醒窓の真宗への好意的な態度をもたらしたのか、あるいは反対にそうした真宗観をもっていたからこそ真宗関係者と密接な関係を持ちえたのかは分からない。しかし恒遠家と真宗の密接な関係が決して蔵春園内だけの限定的なものではなく、教団中央にまで及ぶほど、当時の僧侶養成に広く影響を及ぼしていた実態が読み取れる⁵⁴。

第四節 真宗私塾の歴史とその実態

第一項 真宗私塾の時代

真宗私塾について、その設立から閉鎖までの経緯や、そこで実施されていた教育内容等にまで重点を置いて論じた研究は皆無に等しい。こうしたなか、真宗私塾の実態解明を目ざすための欠かせない資料として、「明治真宗私塾学寮一覧」(一九三〇年)⁵⁾が挙げられる。本資料の「附言」によると、宮崎円遵の協力のもと、地方各寺院宛に約三〇通の問い合わせの書状を送り、その返信をもとに情報収集が行われ、最終的には四〇例の私塾情報が掲載された。その後、井上哲雄『真宗本派 学僧逸伝』(一九七九年)所収「真宗私塾学寮一覧」では情報が追加され、その数は九二例にまで伸びた。ただしそこでの情報は、私塾の名称と経営者、および所在地程度にとどまるものが少なくない。私塾の性格を考えると、実際にはより多くの私塾が存在したことも予想されることから、これらを下地としつつ、研究が蓄積される必要がある。

それでも先行研究から得られる情報は決して少なくない。両一覧によれば、真宗私塾のうち、閉鎖時期が判明する一九例すべてが一八七二年(明治五)の学制発布後も脈々と経営を続け、明治期はおろか、中には大正期をまたいで経営を続けた専精舎(行信教校)のような事例もあることが分かる。それらを一覧にのっ

て示すと次の通りである。

【本願寺派】

- 一、信昌閣（信昌教校） 〓 松島善讓、大分県下毛郡、天保八年—大正一二年
- 二、博貫舎（弘宣館） 〓 松浦僧梁、滋賀県坂田郡、明治二年—明治四四年
- 三、東陽学寮（修道院） 〓 東陽円超、大分県宇佐郡、嘉永三年—大正一四年
- 四、鴻漸館 〓 赤松皆恩、滋賀県蒲生郡、安政元年—明治一〇年
- 五、仏母堂（桐溪学寮） 〓 桐溪印順、富山県婦負郡、（創立年不明）—明治一〇年
- 六、崇信教校 〓 大野義雄、福岡県鍛冶町、明治六年—明治一〇年
- 七、専精舎（行信教校） 〓 利井鮮妙、大阪府三島郡、明治一五年—現在
- 八、兵庫教校 〓 梁瀬我聞、奈良県高市郡、明治一一年頃—明治二五、六年頃
- 九、龍川閣 〓 能令速満、熊本県下益城郡、天保初頃—明治一八年末頃
- 一〇、龍照閣 〓 能令達善、熊本県下益城郡、明治一九年—明治三九年
- 一一、鷲外巖 〓 木曾恵禅、新潟県長岡市、弘化二年—現在⁵⁶

【大谷派】

- 一二、淡成舎 〓 河野天鱗、島根県松江市、明治十一年—明治十三年
- 一三、皆山樓 〓 稻葉道教、岐阜県揖斐郡、弘化初年頃—明治三五年頃

【高田派】

- 一四、和敬寮 〓 松山忍成、三重県三重郡、安政五年—明治十五年
- 一五、研精寮 〓 至妙院忍州、三重県河藝郡、(創立年不明)—明治四年
- 一六、菊迺寮 〓 永井泰玄、三重県河藝郡、(創立年不明)—明治十二年
- 一七、勉励寮 〓 加藤行海、三重県河藝郡、(創立年不明)—大正二年
- 一八、至徳寮 〓 齋藤天龍、三重県一志郡、(創立年不明)—明治二十年
- 一九、敬信寮 〓 加藤忍嚴、三重県河藝郡、明治十六年—大正十二年

学制公布前後に他の私塾や寺子屋が続々と閉鎖に追い込まれる中、真宗私塾が経営を続けることが出来たことについて、筆者は、その目的が僧侶養成を中心に据え、「宗乗」・「余乗」という極めて専門性の高い、公立学校のカリキュラムには採用されない特殊な学問を提供していたからだと考えている。学制公布を契機に

閉塾した福井県の僧侶主催の私塾を改めて確認してみると、いずれも「和漢兼句読習字」を教授する施設であつたことが分かる⁵⁷。同様の内容は、同時代の公立学校においても教授されていたことから、フォーマルな学校にその役割を奪われてしまったのだろう。真宗私塾の場合には、公立学校に代替されない学問内容の特殊性が、近代公教育のヒエラルキーに包摂されることを回避し、継続的な歴史の歩みを実現出来たと推測される。

第二項 江戸期の学轍形成と私塾

ところで真宗史において、私塾は一体何を契機に生まれて来たのだろうか。この私塾誕生の歴史的経緯に関連する内容を論じた研究について触れておきたい。一般的に私塾は、教師自身の「思想・考え・行動規範」⁵⁸を一つの要素として成立していたと指摘されるが、真宗に当てはめて考える場合、思想・考え・行動規範が多様化した江戸期の学轍形成は、私塾誕生の背景を知る一つの手がかりとなる。

普賢大円は学轍形成が興る背景として、①能化制度の破壊、②安心研究の周密、③自由討究の公認という三つの理由を挙げて分析する⁵⁹。

①能化制度の破壊

第四代能化法霖の没後、一四年間その席は不在だった。これは人材不足ではなく、泰巖・道粹・僧僕などの英匠が多かったためであるとされる。後に義教が能化に就任するも、彼が学林に滞在することは稀で、多くは郷里に滞在し、学務は主として天倪等に委ねていた。こうした事情により、中央集権の能化制度は次第に地方分権の傾向に移りつつあった。そこに追い打ちをかけたのが、三業惑乱だった。在野の学者に学林派が敗れたことで中央集権の制度は全く破壊された。これによって、在野の学匠は地方に割拠してその特色を發揮し、学輒形成がなされた。

②安心研究の周密

三業惑乱後、異安心統一の必要性から、殿試制度が設けられた。安心に関して異説の有無を厳密に取り調べ、合格者には相当の学階が授与された。それが安心論の研究をますます緻密にし、自然学輒分裂を誘致する一因となった。

③自由討究の公認

安心研究に力を尽くし教権の確立を図ると同時に、他方、教権を妨げない範囲で自由研究が公に認められた。その結果、学究次第に精密となり学派分裂の素因をなした。

これらの理由から生じてきた学輒形成、学派分裂が私塾の興起を後押しした。現在明らかになっている本願寺派の私塾創設者は、確かに「勸学」「司教」の学階保持者でその殆どが占められており、これは学者としての秀でた能力がなければ、塾生を集めて私塾を名乗ることが難しかったことを意味している。

学輒形成をめぐっては、杉紫朗や西谷順誓なども同様の指摘をしているが、特に西谷の分析は、単に学問的営為の枠を超える地方私塾と中央学林の対立構造にまで言及しており興味深い⁶⁰。

地方に於ても名ある学匠を中心とせる私塾様の小学堂を見たり、而して是等地方私塾の中心的学匠と、本山立中央学堂の学匠との間には、感情上相容れざる傾もありて、陰に相排斥するさへ珍しからず（中略）在野学匠は多く志を中央に得ざる不平分子なりし也。是故に中央学林派と在野学匠派とは総ての場合に渾然融和するを得ず、若し機会にあらば衝突せんとする傾向を有したり⁶¹

西谷によれば、地方私塾の教師たちと、中央学林の教師たちの間には、感情的な対立構造が存在し、話し合いによつて立場を一にするようなことが困難であった。「表面上衝突の理由は学説の相異に由るものの如くなるも、裏面には忌々しき学林派非学林派の確執の伏在せるを殆ど常事とせるものの如し」⁶²と西谷が述べているように、学林派と非学林派の対立の背景には、学説上の相異もさることながら、中央と地方の相容れざる関係が存在していた。ただし、中央学林対地方私塾という二項対立的な捉え方が必ずしも適切ではないケースもある。なぜなら、学林では地方の各学派の学者たちが一堂に会して分野ごとの講義を行うような実態もあつたからである⁶³。いずれにしても、本願寺派教団内における学術的・政治的・感情的立場の違いが、私塾を成立させる重要な要素であつたことが窺える。

第三項 学林の発展と私塾

ノンフォーマルな真宗私塾の歴史的変遷を考察する際、重要な視点として中央のフォーマルな宗派立学校との関係が挙げられる。中央の宗派立学校とは、本願寺派の場合、江戸期の学寮に始まる学林や大教校など、宗門内の最高学府を指す。これら学林の発展と、私塾の盛衰には密接な関係が考えられる。特に明治維新以後の学校教育制度の整備を受けて、本願寺教団が実施した学校教育改革は、私塾にとつても大きな意味を持

つていた。

明治期に入ると新政府は国民の国家や天皇への忠誠心を養うために、教導職を設けてそこに宗教者を配置し、天皇制イデオロギーを宣布させようと試みた。中西直樹が明らかにしているように、仏教教団設立の学校は、その役割を負った教導職を育成する機関として設立された⁶⁴。そして大中小教院体制が解体され、教導職が廃止された後も、それらの学校は内務省所管の僧侶養成の場として存続し、引き続き体制側のイデオロギーの分担者として有効な機能を果たした。

一八七五年（明治八）、神仏合同布教禁止の令が發布されて大教院は解散するものの、真宗四派（東西本願寺・専修寺・錦織寺）は共通の寺法として「真宗宗規綱領」を定めて、大中小教院に代わる教導職養成機関として、大中小教院の構想を打ち出した。「綱領」第五編「学制」において、その方針が次のように示されている。

本宗各派本山ニ於テ大叢林ヲ設ル由来久矣。或ハ学庠学寮学林ト称ス。即チ本宗ノ教義及ヒ仏門諸宗ノ教相ヲ学習セシム。而テ神儒諸典ニ通スルヲ外学ト称シ、亦之ヲ兼ネシム。（中略）其制各派同シカラスト雖モ、皆本山ニ一学校アルノミニシテ、各地方ニ至テハ末派ノ僧侶私塾ヲ開キ、各其所長ノ業ヲ授受セシノミ。故ニ全国ノ僧侶教育ノ方法未タ其宜キヲ得ス。故ニ今大中小ノ三教院ヲ分チ設ケ、各学課ヲ定メテ以テ宗規ノ一則ニ備フ⁶⁵。

まず、真宗各派が設置する学校の存在について言及し、これら本山の学校に対して各地方では僧侶が私的に塾を開いて、それぞれ独自の教育を行っている実態について、「未タ其宜キヲ得ス」と否定的に捉えていることが分かる。その上で、多様な教育を本山において一元的に統括することを目的に、大中小教校の設置方針（五編第三条）が制定され、これを受けて以下のように本願寺派でも一八七六年（明治九）に「学制」が全国の僧侶へ公布された⁶⁶。

第一章 派内所説ノ教校分テ大中小ノ三等トス

第二章 大教校ハ本山ニ於テ之ヲ設ク

第三章 中教校ハ全国七大教区中各一所ヲ設クヘシ

第四章 小教校ハ各府県下ニ各一所ヲ設ルヲ法トスト雖地ノ広狭ト末寺ノ疎密トヲ視テ適宜ニ小教区ヲ

分テ毎区一所ヲ設クルコトアルヘシ

第五章 毎区一所ノ共立教校ノ外ニ派内ノ僧侶一已ノ私ヲ以テ教校ヲ設クルコトアル者ハ私立教校ト称

スヘシ

こうして全国に多様な教育機関が設置され、それらを再編・統合して、真宗教団においても系統的教育制度の構築が目指された⁶⁷。本願寺派ではこうした教校システムを推進するため、さらに各府県に「奨学係」を配置することを定めた⁶⁸。

第六章 各府県下ニ奨学係数ヲ置キ、左ノ事務ヲ取扱ハシムヘシ

一 該地方寺院ノ衆徒僧侶ノ子弟ヲ勸奨シ教校ニ入学セシムル事

一 住職副住職ト雖三十歳以下ノ者ハ亦勸奨シテ入校セシムル事

一 教校ヲ設立シ、之ヲ保護シ費用課出永続ノ方法等ヲ定ル事

第七章 奨学係ハ各地方寺院住職ノ者其任ニ適スルヲ撰ヒ本山ヨリ之ヲ命スヘシ

但シ総組長組長等ヲ以テ之ヲ兼シムルモ妨ナシ

第八章 奨学係ハ該地方諸教校生徒ノ増減進否ヲ検シ毎年六月及十二月第一号ノ式ノ如ク表ヲ作り之ヲ
本山教育課ニ出スヘシ

以上の方針を受けて設置された小教校について、明らかになっているものを列挙しておきたい⁶⁹。

東北地方

宮城教校 宮城県仙台市東一番仙台別院内

関東地方

積徳教校 東京市京橋区築地三丁目十七番地築地別院内

山科教校 山科県都留郡瑞穂村福源寺内

津梁教校 長野県上水内郡浅野村正見寺内

北陸地方

石川第一教校 石川県金沢市西町四番

綜錬教校 石川県金沢市西町一番

空華教校 富山県諏訪町河原

水波教校 富山県高岡町旧旅屋門前町

専精教校 新潟県与板別院内

真進教校 新潟県高田町

興仁教校 新潟県高田町

羽水教校 福井県福井市老松中町九十五番地福井別院内

広宣教校 福井県若桜下中村

東海地方

五瀬教校 三重県桑名郡新町法盛寺内

金阜教校 岐阜県岐阜市岐阜別院内

近畿地方

金亀教校 滋賀県犬上郡彦根町金亀城内

指月教校 京都府紀伊郡深草村

練学教校 大阪府摂津富田本照寺内

白鵬教校 大阪府堺別院内

学仏教校 大阪府大阪市津村別院内

琴浦教校 兵庫県川辺郡尼ヶ崎

翁習教校 兵庫県出石郡小人町福成寺内

履信教校 兵庫県揖西郡正条

大和教校 奈良県高市郡今井町順明寺内

芳山教校 奈良県吉野山説教所内

豫章教校 和歌山県和歌山市鷺ノ森別院内

日高教校 和歌山県日高別院内

中国地方

開導教校 山口県山口市大付町

楓川教校 島根県浜田教務所内

博練教校 広島県深安郡西道上村浄光寺内

島根教校 島根県松江市石橋町

進徳教校 広島県広島市寺町円隆寺内

四国地方

玉藻教校 香川県塩屋別院内

九州地方

開闡教校 大分県上毛郡宇野島ウツノ教務所内

開明教校 大分県大分郡勢家村威徳寺内

崇徳教校 佐賀県藤津郡山浦村西宗寺内

振風教校 佐賀県佐賀郡高木町

素川教校 熊本県詫磨郡元山村専念寺内

樹心教校 福岡県山門郡恵美須町西方寺内

隆法教校 鹿児島県那珂郡広瀬町

崇信教校 福岡県早良郡庄村正福寺内

さらに、私立教校として本山の承認をえたものに次の諸校がある。

兼利教校 新潟県

顕白教校 福井県板井郡本荘村下蕃興源寺内

宣信教校 岐阜県慶円寺内

金華教校 岐阜県岐阜市西野町願誓寺内

修省教校 京都府

貫籍教校 京都府

兵庫教校 奈良県高市郡越智岡村兵庫教恩寺内

宝雷教校 滋賀県犬上郡南安食村
行信教校 大阪府三島郡如是村東五百住常見寺内
進学堂 大阪府堺市
速成教校 大阪府
明治教校 広島県世羅郡神田村教専寺内
徳本教校 福岡県
龍華教校 福岡県福岡市下祇園町万行寺内
信昌教校 大分県下毛郡大江村蠣瀬照雲寺内
東陽学寮 大分県宇佐郡封戸村水崎西光寺内
井々教校 熊本県

以上、小教校だけでも五八校もの学校が存在したことが分かる。一八七九年（明治一二）には大教校の校舎が落成した。それに伴い、同年に「大教校規則」が制定され学科などの改編も行われたが、併せて次のような「地方小教校学科表」が制定されている⁷⁰。

地方小教校学科表

一、小教校課業表

内典專学部

習字	作文	余乘	句誦	同会誦	宗乘	
草書	時文講案	教誠律義 六合釈		三經往生文類	正像末和讚	第一級
草書	時文講案	歩船鈔下		口伝鈔	高僧和讚	第二級
行書	聴講筆記	歩船鈔上	七祖聖教下	口伝鈔	浄土和讚	第三級
行書	聴講筆記	伝通縁起下中	七祖聖教中	勸章後三部經	四法大意	第四級
楷書		伝通縁起上	七祖聖教上	勸章第二帖	正信偈大意	第五級
楷書			三經訓誦	勸章第一帖	領解文	第六級

内学兼学部

雑科	史学	地学	句読	余乘	宗乘	
物理楷梯	十八史略		仏祖統紀	六合釈 教誠律義	正像末和讃	第一級
物理楷梯	十八史略		仏祖統紀	歩船鈔下	高僧和讃	第二級
	近訓国史略	輿地史略	七祖聖教下	歩船鈔上	浄土和讃	第三級
	近訓国史略	輿地史略	七祖聖教中	伝通縁起下中	四法大意	第四級
		輿地史略	七祖聖教上 近訓国史略	伝通縁起上	正信偈大意	第五級
		日本地誌要略	近訓国史略 三経訓読		領解文	第六級

習字	算術	作文
草書	對數用法 連數	複文
草書	累乘開法	複文
行書	比例	時文
行書	比例 分數	時文
楷書	分數	公私用文
楷書	諸等諸法	公私用文

二、小教校予備科課業表

習字	算術	作文	史学	地学	句読	宗乘	
中楷	四則応用	公私用文	万国史略	万国地誌略	蒙求 三経温習	經典標目頌	第一級
中楷	乗除法	公私用文復文	万国史略	万国地誌略	孟子 大経	末代無智章句義	第二級
大楷	加減法	公私用文復文	日本略史	日本地誌略	論語 観経	領解文句義	第三級
大楷	命位法		日本略史	日本地誌略	学庸 正信偈小経		第四級

中西直樹が指摘しているように、学科表には修業年限が定められず、学業習熟度による進級性が採用されている。また小教校予備科が設置され、寺院子弟に初等教育から一貫して修学場所を提供しようとする姿勢が見られ、当予備科は一八七六年（明治九）に制定された「真宗規綱要」や本願寺派「学制」の普通予科と普通下等の一部に相等するものと理解される。しかし、普通予科が読み書きの基本や計算の基礎的学習を含む六級制が採用されているのに対して、小教校予備科ではごく初歩的な学習段階が削除され、四級制となっている。このことは、小教校が初等教育から撤退する姿勢を示していると考えられる。各府県下に一、二校しか設置されない小教校に初等教育から学ぶためには、幼少期に自坊・親元を離れる必要があり、寺院子弟にとってそれは現実的な施策ではなかった⁷¹。

さらに中西は、明治の初めに学齢期を迎えた寺院子弟の修学状況を調査し、出身地域や住職後継者か否かの違いなど、多少の差異はあったにせよ、当初より小教校―大教校という教育体制が機能していなかった実態を明らかにしている。彼らは幼少期に周辺地域の小学校へ通い、一二歳以降に初めて小教校へ入学しているようである。中には小教校へ学ぶことなく、大教校（大学林）・普通教校（文学寮）に進学するケースも多く、小教校へ進んでも公立中学や私塾に転学することも少なくなかったようである。当時、全国には未だ真宗私塾が多く存在し、指導者として定評のある学僧を求めてこれらを渡り歩く伝統が根強く残っていたと考えられている⁷²。

しかし、各地に奨学係を置き、教校を設置して僧侶子弟の就学を促そうとした教団の試みは、次第に効果を發揮し、私塾は少なからずこの影響を受けた。「真宗私塾一覽」(一九三〇年)に示される各塾の開催期間を見渡せば、一八七七年(明治一〇)頃に閉塾を迎えた事例が散見されるが、これらはいずれも学林改革と無関係であったとは考えにくい。教団にも中央集権的な教育システムが採用されたことで教校に塾生を奪われ、次第に存続が困難になってしまったと考えられる。ただし信昌閣や専精舎、鴻漸館のように、信昌教校・行信教校・金亀教校へと私塾から「教校」に様変わりすることで、教団オフィシャルな教育機関として継続された事例も少なくない。

近代公教育の台頭は、必ずしも宗学を教授する真宗私塾に直接的な影響を与えなかったものの、同じ宗学をカリキュラムにもつ教校の誕生によつて、各地の真宗私塾は大きな影響を受け、閉鎖や改革を余儀なくされたのである。

第四項 月性と時習館

真宗私塾に関しては、詳細な事例をもって全体像の把握に努めた研究はほとんど見当たらない。その中で、具体的な事例を取り上げて検討した貴重な研究の一つとして、海原徹「僧月性と時習館」⁷³がある。

「勤王僧」・「海防僧」などの異名をもつ幕末維新期の真宗僧侶・月性（二八一七—一八五八）は、「護法意見封事」（一八五六年）を著していち早く尊王攘夷や護法即護国の論理を主張したことなどで知られる。吉田松陰をはじめ、倒幕運動に傾倒した人物たちと多く交流をもち、後に触れる東陽円月とも漢学者・恒遠精窓の蔵春園で同門同室となり、「勿頸の友」と称される間柄であった。月性の詳しい略歴や業績については省略し、以下、周防国遠崎の自坊妙円寺に開いた彼の私塾の教育実態を見ていく。

修学のため諸国を歴訪した月性が郷里に戻り、一八四七年（弘化四）頃に開いたのが「時習館」や「清狂草堂」と名付けられた私塾である。海原の分析では、月性が帰国する以前より養父周邦が当地で寺子屋を経営しており、月性帰国後、時習館は寺子屋を母体に設立されたか、あるいは私塾と寺子屋が共存するような時期があったと考えられている。

一八四九年（嘉永二）七月の月性の誌には、「一たび郷山に臥して草堂を起す。自ら扁額を掲げて清狂と曰ふ。半間の茅屋方丈の室。欠伸頭を打ちて船より小なり」⁷⁴と記されていることなどから考えても、創建当初は寺院施設の一部を用いた極めて零細な塾であった。

さらに、西藤馬という秀才を惜しまれつつ夭折した人物を悼む詩には、「去年夏四月、吾れ句読の師と為り、児や来つて塾に入る。夙夜勉めて俛俛、課程大に進歩し、群児誰か並び馳せん」⁷⁵とあり、月性は当初、「句読師」として初等程度の課書を教授する寺子屋教師的存在だった可能性も指摘されている。従来の私塾研究

でも言及されてきたように、寺子屋と私塾の曖昧な境界線が時習館のケースでも見てとれる。

西藤馬を悼む一節から考えて、時習館の創設時、月性は三二歳だった。多年の修学で得た学徳の評判を聞きつけ、月性のもとへやって来た好学の諸学徒の求めに応じて開塾の運びとなった。以降、一八五八年（安政五）の急死により塾が閉鎖されるまで、月性はおよそ一〇年余りに渡って後進の指導に励んだ。

月性が「読書の師友に乏しく寂寞窮郷を歎く」⁷⁶と詠んでいるように、創設当初の生徒数はわずかだったが、その後、次第に遠近各地から塾生が集まるようになり、最盛期には二、三〇名の塾生が会していたようである。一般的な私塾同様、入塾生の年齢や学力に関する規則はなく、なかには一〇歳で入塾するケースもあった。しかし多くは寺子屋卒業年齢に相当する一四、五歳前後で占められていた。彼らは少なくとも読み書き算盤程度の教養は習得していたらしい。時習館の場合、教師月性が法話や講演のために各地を飛び回る生活だったため、入退塾や修学期間などにもルールがなく、塾生各人の事情に応じて自由に取捨選択される傾向が一層強かったようである。

討幕論を唱えた月性が主催した時習館で行われていた教育とは、一体どのようなものだったのか。私塾の性格上、カリキュラムの構成が年齢や学力の高低によって異なっていたことは当然だが、妙円寺に現存する『鴉片始末考異附評』・『今世名家文鈔』などには、周邦や月性によって句読点や朱筆コメントが加えられていることから、これらが平均的なテキストであったと考えられている。年齢が比較的高く、学力も高い塾生

には一般的に四書五経や、ときに『唐詩選』などの原典を使った講義が実施されたが、時習館では史書や兵書、その他、時事問題に関わる教材が多く取り上げられ、尊王攘夷から討幕へと展開する政治論の教授に力が入れられていた。

海原は、時習館で使用されたテキストとあわせて、各地の風説書や沙汰書、町触、覚書などの写しが頻繁に用いられていたことにも注目している。妙円寺に伝わる「幕末期諸記録覚書」二九点には、「沼田利右衛門 函館風説聞書」、「天保山海浜固人数付立」、「ホーイッスル筒その他大砲覚書」、「アメリカ官吏国書持参江戸参上ニ付順達」など、当時の世間の最新情報に関する資料が多数収録されており、これらが講義で教材として使われていた⁷⁷。

時習館の代表的塾生の一人、大洲鉄然（一八三四—一九〇二）が「當時尊王攘夷とか倒幕勤王とかの説おこり僧兵中にてあまり後につかんだは師説をききはつりたる御陰にて御座候」⁷⁸と回想していることから、月性が授業中に政治問題等に積極的に言及していたことが窺える。加えて、「武を好んで意気の豪なるを存す」と自負する月性の性格ゆえか、読書研鑽の合間には、武を練るための撃剣なども実施されたようである⁷⁹。このように時習館での教育は、まさに「勤王僧」・「海防僧」の異名を持つ月性の個性的色彩に彩られていた実態がみてとれる。

第五節 東陽円月と東陽学寮

第一項 東陽円月の生涯

東陽円月とは一体どのような人物だったのか。現在、円月の行実を紹介する資料として、円月の門下生であつた堀順乗が円月生前に記した「略伝」⁸⁰をはじめ、『仏教大辞彙第一卷』（一九一四年）、岡村周薩『仏教大辞典卷三』（一九三六年、一九七二年改訂再版）、井上哲雄『真宗本派学僧逸伝』（一九七九年）などの辞書類が存在する。一部、「略伝」の記述の欠を補っていたり、新たに事項を付加するなどの工夫は見られるものの、いずれも「略伝」が底本とされていることは明らかである⁸¹。しかし「略伝」にしても、堀自身が「弟子 順乗記」と明記し、円月を「実に近代の一大明師なるかな」と讃えているように、その立場は師匠円月に対する敬慕の念から評価しようとするもので、情報にも偏りがみられる。そのため、より客観的な事実を詳らかにしようと思えば、一次資料としてはやや物足りなさを感じる。

こうしたなか、円月の行実を考証するための最も信頼できる一次資料として、円月生家西光寺が所蔵する「明細帳」（未翻刻）が注目される。「明細帳」には西光寺縁起をはじめ、歴代住職や寺院所有地、その他学寮や宝物類に至るまで、西光寺に関する情報が網羅的に収録されており、円月に関する情報はその大部分を割

いて重点的に記録されている。従来、「明細帳」に関しては、児玉識「月性と真宗教団」（一九七九年）のなかで円月が取り上げられる際に参照されるものを通してしか窺い知ることが出来なかつた。そのため、その他の研究でも児玉の研究をベースに論じられているようである⁸³。だが、本論考は月性を中心に論じるもので、円月の行実も必要最低限の情報にとどまっておき、その生涯の全体像を把握することは困難であつた。筆者は「明細帳」を拝謁する機会を得たため、本資料に基づき、改めて円月がどのような生涯を送つたのか、教団との関係なども視野に入れつつ描いてみたいと思う⁸⁴。

円月は一八一八年（文政元）、豊前国宇佐郡封戸村の西光寺第一一世住職円超の五男として誕生した。稚号を鳥有子と呼び、院号は浄満院であつた。一八二八年（文政一〇）、一〇歳で得度した後、一四歳で藏春園の醒窓に就いて漢籍を学び、そこで「釋清狂道人」すなわち月性と「刎頸ノ友」と称される間柄となつた。この頃、醒窓から円月へ贈られた詩として次のものが遺されている。

月公天授是奇才、佳句囊中玉幾推、多汝推敲長不捲、一年三度袖詩來⁸⁴

（月公 天授は是れ奇才 佳句 囊中 玉幾推 多とす汝が推敲して長く捲まざるを

一年 三度 詩を袖にして來たる）

醒窓は円月のことを「月公天授是奇才」と称賛しているが、実際に円月の藏春園での成績はトップクラスだったようで、月旦評最上位まで昇級して「都講」に任ぜられている。二二歳の時には、蓮光寺（宇佐郡中須賀村）住職の覚照に就いて宗学を学び始めるが、覚照が「教授ノ任ニ堪ヘズシテ書ヲ添テ同国下毛郡今津村浄光寺住職月珠ノ門ニ入ラシム」と記されていることから、円月が秀でた才能を有していたことがここでも分かる。月珠の門を経て二七歳の時、肥後へ遊学して断鑑（不明―一八六九）に就いて再度宗学を学び、二九歳で再び月珠の門に入って宗学を研究している。当時、上原宣正（一八一四―一八七九）・堀川観阿（不明―一八八〇）・田丸慶忍（一八一六―一八八三）・七里恒順（一八三五―一九〇〇）・撰受吐月（一八一―一八九四）らと「同窓ノ交」であった。三三歳で雷雨律師（生没年不明）の所へ遊学して天台を学び、四四歳で郷里に戻って東陽学寮を開いて宗学を教授した。円月は教育者として、東陽学寮以外にも宇島の乗桂教校などでも教鞭をとっている。またこの間、一八五二年（嘉永五）に得業、一八六二年（文久二）に助教、一八七四年（明治七）に司教⁸⁵、一八八七年（明治二〇）に勸学、一八九六年（明治二九）に員外勸学を授与されている。

円月の生涯において、その人生を左右した最大の出来事とは、おそらく一八九〇年（明治三）に起こった彼に対する異安心疑義事件であろう。この年、安居の本講師を命ぜられた円月は、同安居期間中の法話会での発言が問題視され、本講停止を言い渡されている。以後、郷里に戻った円月は七三歳で再び東陽学寮を中心に周辺地域の後学の指導にあたる生涯を送った。

第二項 東陽円月と本願寺教団

円月の行実について、彼が本願寺教団執行部と密接な関係を有していたことに言及しておくことは重要である。豊前という本山から離れた遠隔地で私塾を開いて活動した円月が、周辺地域の民衆と共に歩んだ地域的指導者としてのみ認識されることを避けるためである。先行研究では、一八九〇年（明治三三）の異安心疑義事件以降の円月について、「宗義に違反するが故に本山では優遇されなかった」⁸⁶などと評価されており、こうした評価が円月の生涯を通じたローカルなイメージをもたらしている印象を受ける⁸⁷。確かに事件以降、円月と本山との関係は従前のままではなかったが、しかし一八九六年（明治一九）に員外勸学を命じられ、また宗会に対して建議書を提出するなど、引き続き、本山への働きかけを行っていたのである。こうした点に留意しつつ、円月と教団の関係についても確認しておきたい。

「明細帳」に記される円月に関する「勤役」の項目によれば、最初の教団の役職は、一八六一年（文久元）の「学林参事」だった。その後、一八六三年（文久三）に「御勅命披露長崎県出張」、一八六四年（元治元）に「御用講長崎県出張」・「角御坊御起立世話掛」を担当している。以後、具体的な年号は未記載のため特定出来ないものの、一八七二年（明治五）までの間に「破邪顕正掛」・「懸統取締」の役職を与えられている。

幕末維新时期、排仏的風潮が高まるなか、仏教徒のなかには外教が蔓延することを憂慮するものが多く、と

りわけ教敵としてキリスト教への防御に対しては高い関心が寄せられていた。超然『護法小口問』(一八五五年)、月性『仏法護国論』(一八五六年)、南溪『深概十律』(一八六二年)、得聞『新撰斥耶蘇』(一八六四年)、超然『斥邪漫筆』(一八六五年)、超然『斥邪二筆』(一八六六)、宗興『無何里問答』(一八六七年)、安慧『護法新論』(一八六七年)と立て続けに排耶書が提出されていることから、危機意識の高さが窺える。

こうしたなか、教団では宗主の命により一八六七年(慶応三)に外教の流布を觀察し、またその排斥に努めることを目的に、二〇数名が破邪頭正の役に任命され、東山・東海・北陸・山陰・山陽・南海の各地に派遣されたとの記録が残っている⁸⁸⁾。おそらく円月もこの際に「破邪頭正掛」の一人としてその任にあたったものと考えられる。

また、「懸続取締」については、同時期に行われた学林改革の一部として行われた「懸続籍の奨励」と関連があるとみてよい⁸⁹⁾。当時、一般末徒の中には懸続籍を怠るものが多く、学林の懸籍も本来のあるべき姿を逸脱して形骸化していた。こうした世の教育的進歩の流れに反して、宗門の学事が頹廃する状況を危惧して、「希くは年々懸籍欠如なく、学庠繁昌有度候」との消息まで発布された。こうした状況を改善すべく、勸学・司教等の有識者が全国各地に派遣されて末寺僧侶の懸続籍及び就学奨励にあたった。この時、円月もその一員として名を連ねた。一八六二年(文久二)に助教を授与された直後より、他の勸学や司教らとともに円月は重要な役を任されていることから、本山内で円月が評価された存在であったことが窺える。

その後も円月は継続的に種々の役職についていたことが分かっている。その役職を列挙すれば、次の通りである。

- 一八七二年(明治五) 「御用講山口県馬関出張」
- 一八七三年(明治六) 「御室内改正長崎佐賀出張」・「試験掛」
- 一八七四年(明治七) 「九州巡視」・「小倉県西派寺院取締」
- 一八七五年(明治八) 「教務院出仕巡回」・「奨学係」
- 一八七九年(明治一二) 「法主殿東上随行」・「副議長」・「御帰山随行」・「寺務取出仕」
- 一八八〇年(明治一三) 「別院保存係」・「御消息披露肥前国出張」
- 一八八二年(明治一五) 「豊前国四日市別院教令講々者」
- 一八八四年(明治一七) 同前
- 一八八六年(明治一九) 同前
- 一八八六年(明治一九) 「豊後国大分教令講々者」
- 一八八七年(明治二〇) 同前・「豊前国四日市別院知堂」

一八八八年（明治二二）「同四日市別院教令講々者」

一八八九年（明治二三）同前

一八九〇年（明治三三）安居「本講師」

勤役を一瞥してみると、改めて円月の教団人としての姿が浮き彫りとなる。まず特徴的なのは、「試験掛」・「奨学係」・「教令講々者」など、宗門内における教育面での実績が際立っていることである。これは勸学まで昇りつめていることから明らかなように、宗学者としての円月の能力が本山でも認められていた証と言えよう。この点は、「教令講」に関する解説を読めばより説得力を持つ。教令講は明治以前には御用講と呼ばれ、本山宗主の命により学階を持つ僧侶を地方に派遣して、その地域の寺院僧侶を集めて宗学を講じる場であった。⁹⁰それはまさに明治期に入って中央集権的な教育システムの構築を目指す教団が、各地の学事奨励の効果を狙った対策の一環だった。「地方教令講規則」（第四条）によれば、「講者は本山より派出す」⁹¹と規定されていることから、当時、円月の教育者としての能力が認められての抜擢だったと見てよいだろう。もう一点、円月の勤役に関する特徴として、当時の本願寺宗主・明如との関係が注目される。一八七九年

（明治二二）に記される「法主殿東上随行」・「副議長」・「御帰山随行」・「寺務取出仕」⁹²についてはこれまで殆

んど触れられてこなかったが、一連の役職は「寺務所東移事件」・「北畠事件」などと称された出来事に関するものであり、これを通して円月が明如と行動を共にしていた様子が見えてくる。

寺務所東移事件は当時、島地黙雷（一八三八―一九一〇）や赤松連城（一八四一―一九一九）など幕末維新期に教団内で力を持った長州閥が、長年に渡り教団執行部の要職を独占し続けていた状況などに対して、各地の僧侶から不満が生じたことが引き金となって起きた出来事である。事件は明如が賛同したことで教団内外を巻き込んだ大事件へと発展した。明如は自ら陣頭指揮を執り、当時の執事・大洲鉄然（一八三四―一九〇二）以下本願寺執行部役員をことごとく罷免し、同時に紀伊和歌浦出身の北畠道龍（一八二〇―一九〇七）を総責任者として東京築地別院内に改正事務局を設置した。その後、政府の介入によって一大教団改革は結果的にわずか二カ月足らずで失敗に終わり、明如も間もなく帰山して改正事務局も閉鎖された。事件終結後、関係資料は大量焼却されたようで、現在ではそのほとんどが残っていないが、一部難を逃れた資料中に円月の名が確認される⁹²。

改正事務局総理 北畠道龍

出仕 井上宗寛

出仕 多田賢住

当時、六一歳の司教だった円月が改正事務局の出仕に補されるまでの詳細な経緯は、残念ながら手がかり

以上宗学部

出仕	鬼木沃洲
出仕	東陽円月
出仕	勸学 原口針水

以上弘教部

出仕	脇屋伯英
出仕	小松了照
出仕	船橋了要
出仕	遠藤玄雄

以上教政部

出仕	河野善綱
出仕	武田篤初
出仕	築地重誓

が見つからないため不詳である。しかし明如の「東上」と「帰山」に随行していることから、円月が明如の側近的な存在であったことは想像できる。ちなみに、この際に円月が詠んだ次の詩が遺されている。

応大法主殿召之 東京遂陪駕西帰 千里二京道 旬余往又還 富山不棄我 我不負富山

(大法主殿の召きに応じて 東京に之き遂に陪駕して西帰す 千里 二京の道 旬余

往きて又還る 富山 我れを棄てず 我れ富山に負かず) ⁹³

明如はこれ以前にも四日市別院が所蔵する「棄子の御書」を作成するにあたって円月に助言を求めるなど、厚い信頼を寄せていたようである。

だが、一八九〇年(明治二三)の異安心疑義事件を境に、円月は員外勸学を命じられた以外は以前のように教団の役職を与えられず、明如との親交も途絶えてしまっているようである。教団中枢部から外れた理由として、この時すでに円月が七二歳と高齢であったということも考えられるが、やはり異安心疑義事件によって失脚したとの見方が妥当だろう。

失意のうちに豊前へと帰国した円月は、それでも教団改革への意欲まで失ってはいなかった。東陽学寮などで教鞭を執りつつ、本山に対して様々な「建議書」を提出していることがそのことを物語っている。例え

ば一九〇〇年（明治三三）の第二五回定期宗会において、次の「建白」を行ったことが確認できる⁹⁴。

東陽円月の建白

- | | |
|--------------------------|-------|
| (一) 財務ヲ信徒ニ委任スルコト | (不採択) |
| (二) 虎ノ間ニ於テ冥加上納者ニ対シ法話スルコト | (不採択) |
| (三) 各地ニ勘定講ヲ置クコト | (不採択) |
| (四) 冥加金上納手続ノコト | (不採択) |
| (五) 巡回布教ノコト | (不採択) |
| (六) 三季冥加ニ関スルコト | (採択) |
| (七) 学階ニ堂班対配ノコト | (不採択) |

提出者 北豊教区 東陽円月

『宗会百年史』（一九八二年）には建白項目のみ列挙されており、実際に円月がどのような想いでこれらを提出したのかについては把握できない。ただ、勸学という立場で宗門の教学面、教育面で実績を残してきた円月が、(一) (三) (四) (六) に見られるように、教団の財政問題に強い関心を寄せている点には甚だ意外な

印象を受ける。しかしこの点については、僧侶を財政問題から解放し、布教伝道や国家問題へ尽力させるために考案されたものであったことが明らかになった。

右記の「東陽円月の建白」については、西光寺が所蔵する資料の中に、内容が完全に一致し、しかもより詳細な円月の想いを窺うことが出来る資料が残されている。そこには、定期宗会において本山の予算決算が毎年取り上げられ、そこで前年の不足分を補わなければならない事態が常態化している状況を円月が危惧する様子が記される。円月はとにかく「財務一局ハコレ信徒ニ御委任」して、「僧侶ハ唯教学ノ一途ニ御使用」すべきであると主張している。さらに、僧侶が勉学布教を怠っている現状では、政府が下す省令に応答することも出来ず、激烈の時代を生き抜くことは出来ないと言まで呈している。こうした基本的な考えを軸にして具体的に提案されたのが、各地での勘定講の設置や三季冥加だった。円月は亡くなる前年にも「財務ハ俗人ニ任セ僧侶ハ単ニ布教伝道ヲ主トスル建白」(一九〇一年)を提出しており、いずれも結果的に「不採択」となったにせよ、本山の財政問題に真剣に取り組んでいた様子が窺える。

従来、異安心疑義によって安居停講を命じられ、失意の内に九州へ帰郷した円月は、以後、本山との関係が切れ、学寮を中心に後進の育成に尽力したなどと描写されてきた。確かに安居での事件を機に、本山中枢の一員としての立場は失ったかもしれない。しかし引き続き「建議書」を提出するなど教団改革への関心を失っていなかった。むしろ事件が契機となって、円月は一層教団の未来を案じ、僧侶養成や政治的行動に身

を投じていったものと理解されよう。

第三項 東陽学寮の教育実態

最後に東陽学寮に注目したい。東陽学寮は円超によって創建され、その嗣子円月の代に発展したとされる真宗私塾の一つである。これまでも当学寮が真宗教学史上、看過しえない存在であることが指摘されてきた。その理由として、真宗教学史のなかで独自の学説を発表し、多方面に影響を与えた円月をはじめ、雲山龍珠や杉紫朗などの学僧、また初期海外開教を支えた曜日蒼龍や仏教済世軍の真田増丸など、学術的、社会的、国際的に活動した僧侶を多数輩出したことなどが挙げられる。彼らはどのような経緯で東陽学寮に入門し、そこで何を学び、考え、社会に関わろうとしたのか。こうした問題を解明するためにも、当学寮の実態を明らかにする必要がある。以下、先行研究や筆者が行った現地調査によって入手した資料等をもとに東陽学寮の実態の一部について明らかにしたい。

ではまず、「真宗私塾学寮一覽」⁹⁾の東陽学寮の項目に挙げられる情報から列挙しておこう。

東陽学寮（後に修道院） Ⅱ 東陽円超、大分県宇佐郡西光寺内

1、創立及閉鎖 嘉永三年より明治四十一年七月まで東陽学寮と称し、明治四十二年五月二一日より修道院と改め大正十四年二月一八日閉鎖。

2、歴代講師 円超師（嘉永三年より夔延二年まで）、円月師（明治三十五年より四十一年まで）―以上東

陽学寮時期。東陽円成、真田増丸、臼杵祖山―以上修道院期。

3、講義科目 宗乗・余乗―東陽学寮時代は主として本典の講義及会読、修道院時代は信仰中心

として専心修養の傍ら講義もあり。

4、所化の数 前後通計して約一千名門弟帳の如きものなし、故に推測に外ならず。

5、出身者 西村法劔、雲山龍珠、永野龍猛、江田常照、杉紫朗、豊水楽勝、東陽円成（已上東

陽学寮）、臼杵祖山、真田増丸、真田慶順、脇観導、酒井演幽、藤澤教声（已上修道

院）

「明細帳」には、西光寺創建以来の様々な歴史的情報が掲載されているが、学寮設置については、第一二代住職円月の項目に至るまで言及がない。もつとも、「明細帳」は円月以前の歴代住職に関する内容を細かく記載しているわけではないため、ただちに学寮が円月時代まで存在しなかったとは断定できない。だが、第

一一代住職円超に該当する人物が教団史上に確認できないことや、少なくとも学派を名乗るような存在ではなかったことなどから、円超が開いたと伝わる東陽学寮とは、実際には私塾よりも寺子屋に近い存在だったと考えられる。

東陽学寮創建について初めて言及されるのは、「円月」四十四歳ニシテ郷里ニ在テ私立東陽学寮ヲ開キ宗学ヲ教授ス」と記載される際である。円月四四歳の時だから、一八六三年（文久三）のことである。それまでは各地を歴訪して漢学や宗乗、余乗を学び、学寮開設前年の一八六二年（文久二）、助教を受けて帰郷している。その後、自坊西光寺に東陽学寮が開かれた。円月は本山より法主随行や別院勤務等の役を頻繁に命ぜられていることから、月性と同じく東陽学寮開校中も不在なことが頻繁にあったと考えられる。

注目すべきは、一八九二年（明治二五）、円月七三歳の折に「郷里ニ更ニ東陽学寮ヲ興シテ宗学ヲ教授ス」と、再度、学寮創建に関する記述がある点である。このことは、円月が一八六三年（文久三）から継続的に学寮を開催したわけではないことを示唆している。事実、円月は五九歳の時から、豊前宇島教務所内の開闡教校（乗桂教校）で教鞭をとっていたため、これらの期間は学寮が一時的に閉鎖されていた可能性が高い。

「明細帳」には、円月に養子入りの佐々木治という人物の略歴が記載されているが、彼は一八七七年（明治一〇）二月から一八八〇年（明治二三）一月まで開闡教校に在学している。その後、漢学習得のため漢学塾・蔵春園に学び、一八八六年（明治一九）、再び乗桂教校にて円月に宗学を学んだが、彼の略歴には、東陽

学寮で学んだ形跡がみられない⁹⁷。やはり円月が開闡教校・乗桂教校で教師を務めた期間中、東陽学寮は一時的に中断されており、円月を慕う学徒達は自ずと宇島の教校に集まったと考えられる。

学林改革が行われ、教校制度がスタートした一八七七年（明治一〇）、円月は「奨学係」に任命されている。

円月は立場上、「該地方ノ衆徒僧侶ノ子弟ヲ勸励シ教校ニ入学セシムル」⁹⁸。責務を果たさなければならなかった。ゆえに、西光寺で独自に生徒を募って私塾経営を続けることが困難な道であったことは想像に難くない。

東陽学寮の実態を知る手がかりとして、筆者が入手できた資料の一つに、「浄満院門人姓名名録」（未翻刻、以下「姓名名録」）がある。「姓名名録」冒頭に「第十三回忌法要通知」と記されていることから、円月没後、一九一四年（大正三）頃に作成されたと考えられる。従来、円月は学閥の弊を避けて入門簿を作成しなかったとされてきた⁹⁹。そのため、一部著名な門人を除いてその総体を把握することは出来なかった。こうしたなか、「姓名名録」には、八五〇名ほどの東陽学寮出身者の名前や住所が掲載されており、門下生に関する貴重な情報を得ることが出来る。このうち氏名と住所が判明する七九二名の出身を「姓名名録」の記載通りに分類すると次の通りである。

出身	門下生 数	出身	門下生 数	出身	門下生 数
磐城	2	丹波	3	下関市	3
常陸	5	丹後	1	長門	91
下野	2	大阪市	11	周防	35
武蔵	1	和泉	3	讃岐	11
東京市	6	河内	4	伊予	6
越後	2	摂津	4	阿波	6
越中	6	播磨	33	筑前	17
加賀	2	但馬	3	福岡市	3
越前	7	大和	12	筑後	9
若狭	1	紀伊	3	豊前	157
飛騨	1	出雲	1	豊後	98
美濃	17	石見	26	佐賀市	1
駿河	1	美作	1	肥前	32
遠江	1	備前	1	長崎市	2
尾張	1	備中	1	熊本市	3
伊勢	16	備後	14	肥後	34
近江	17	広島市	9	日向	5
京都市	11	広島県	1	薩摩	5
山城	2	安芸	38	大隅	4
				計	792

「姓名録」は円月一三回忌法要後も随時加筆修正され、修道院時代の情報も含まれていることから、円月が直接指導した数は八五〇名以下であることは確実である。「姓名録」には九州一円はもちろんのこと、遠くは磐城の寺院に属する僧侶の名前も確認できる。東陽学寮が存在した豊前出身者は一五七名と、全体の二割程度にとどまり、他方、九州以外の出身者が四二二名と、半数以上にのぼっている。このデータより、東陽学寮が決してローカルな存在ではなかった実態が読み取れる。遠方からやって来た寺院子弟は、豊前学派の指導者として教団内で名の通った円月の学徳を慕って遊学してきた人びとであったと考えられる。

すでに述べたように、基本的に私塾は出入り自由で、滞在期間などに関する制限もほとんどなかった。円月が学閥の弊を嫌ったことが確かなら、東陽学寮もその傾向が強かったと思われるが、学寮で学ぶためには次の通り「入寮願書」（未翻刻）の提出が義務づけられていた。

入寮願

(入寮希望者住所)

(入寮希望者名)

私儀今般御寮へ入学御許可被成下候上ハ御寮諸規則屹度可相守

萬一規約ニ違背ノ廉有之候節ハ如何ナル御處置被成候モ決シテ

違戻申間敷依而証人連署之上入学奉願候也

明治〇年〇月〇日

(入寮希望者名)

印

保証人(氏)

名)

印

東陽学寮御中

このような入寮手続きは東陽学寮のみならず、どの私塾でも実施されており、入塾するには原則、紹介状や保証人を介在する必要があった。東陽学寮の「入寮願書」は、ものによっては細かい表現の違いはあるものの、内容は形式化されていたと言つてよい。そして、提出された入寮願は「寮長」なる門人の一人によつて管理されており、ここに学寮内の制度や組織の一端を読み取ることが出来る。

このような手続きは東陽学寮と近い信昌閣にも存在したことが、信昌閣に残される是山恵覚(二八五七―一

九三二)の入門証から判明する¹⁰⁰。

入社一札

一、今般私儀入社御願申上候處御許容被成

下難有奉存候然ル上ハ子弟之規則相守

如法修学仕り御法義相続心懸可申候猶

從御本山被仰出條々急度相守可申候

備後国世羅郡寺町村真行寺新

明治十四年四月

是山恵覚^印

信昌關師

是山の入門証には保証人の名がなく、内容は念仏者としての心構えや本山の規則を遵守することまで明記されるなど、東陽学寮のものと比較すると多少具体的と言えそうだが、両者とも極めて簡潔な誓約書であり、大きな意味の違いを見出せるようなものではない。おそらく入寮にあたって、それぞれの塾内には規則が存

在し、それを遵守しなければならぬことを塾生達へ意識させる効果を狙った程度のものであろう。他の私塾でもこうした手続きはセレモニー的に広く行われていたようだから、東陽学寮や信昌閣でもその伝統を踏襲したものと考えられる¹⁰¹。こうした伝統からは、私塾が有した自由さが、決して塾生達の身勝手を放任するような性質のものではなく、各塾の塾生としての自覚と一定のルールの中に与えられた学習のための権利であったことが読み取れる。

小結

江戸期よりその数を伸ばした私塾は、全国各地で民衆を対象に地域ごとの教育的ニーズに応じて多様な教育を施した。武士階級のみならず門戸を開いた藩校とは対象的に、私塾は身分や性別、出身地を問うことなく学習意欲のある若者を受け入れ、授業カリキュラムも塾生に応じて異なるなど、柔軟で自由なスタイルがその教育の特徴であった。

こうした教育に僧侶も当初から積極的に関与し、それぞれの寺院に設置された寺子屋や私塾を通じて仏教は民衆と接点を持ち続けた。それは真宗僧侶が主催した私塾についてもまた同じであった。江戸期の三業惑乱などを契機とする学轍形成により、各地に学派を名乗る人びとが現れ、彼らは異なる学派や中央学林との対立構造の中で集団化し、組織化しつつ私塾を築いていった。ただし月性の時習館のように、学派とは無関係に民衆の求めに応じて開かれた事例も存在するため、私塾の設立経緯については必ずしも学轍形成と関連があるわけではない。この点については、引き続き、具体的な事例をもって検証を進める必要がある。

こうしたなか、私塾に転機が訪れたのは明治維新直後のことだった。明治新政府は近代的・系統的公教育制度の整備を開始し、全国に学区制を設けて中央集権的学校システムの構築を試みた。これにより私塾は次第に民衆の教育現場から締め出されていくこととなる。しかし一般的な私塾が続々と閉鎖に追い込まれるな

か、真宗私塾の多くが学制發布以降も着々と歴史を刻むことが出来た。その理由は、「宗乗」・「余乗」という小中学校などのカリキュラムに採用されない特殊な学問を提供しており、それによって近代公教育のヒエラルキーに包摂されることがなかったからである。

だが、公教育整備の直接的な煽りを回避出来た真宗私塾も、学林改革によって生まれ変わった教団公式の大中小教校システムが機能し始めたことで、経営が厳しくなる。一部の真宗私塾では、その体制を再編して教校化することで、教団のフォーマルな教育機関として存続できた例もあるが、閉鎖を余儀なくされたケースも少なくない。教団を挙げて取り組んだ「宗乗」・「余乗」を教授する教校の台頭が、僧侶子弟の私塾進学を妨げたのである。

真宗私塾に関する内実は、詳細な事例を扱った研究がほとんど存在しないことから、実態を把握することが極めて難しい。本論では海原徹による時習館の研究と、筆者が調査した東陽学寮の事例を手がかりに、一部具体的実態について検討した。ここでは、経営者の個性がカリキュラムにふんだんに盛り込まれた様子や、地域を越えて子弟たちに教育が施された実態、また教師が私塾よりも教団オフィシャルの学校を優先しなければならぬ状況が存在したことが確認出来た。

一般的な私塾と同じく、真宗私塾にも経営者たる教師の独自の思想が存在した。教師の思想や生き方は、教師とともに共同生活を営むなかで門下生たちの将来に絶大な影響を与えた。教師と門下生、あるいは門下

生同士の密接な結びつきを生み出す空間こそが、私塾という空間であり、真宗私塾もまた同様であった。次章では、引き続き東陽学寮を手がかりに、学寮の思想的基盤を提供した円月の教学に着目する。

〈注〉

- 1 池田は「フォーマル」な学校として、戦前の「小学校令」「中学校令」「高等学校令」など、個別の勅令・省令のもとに設置された学校、また戦後の「学校教育法」に定められた教育機関を挙げている。（『近代日本における私塾を問う視点―学習歴の社会的評価とカリキュラムへの着目』『東京大学大学院教育学研究科紀要』四九、二〇〇九年）一頁。
- 2 池田雅則『私塾の近代―越後・長善館と民の近代教育の原風景』（東京大学出版会、二〇一四年）四頁。
- 3 文部省編『学制百年史』（帝国地方行政学会、一九七二年）七四頁。
- 4 中泉哲俊『日本近世学校論の研究』（風間書房、一九七六年）四九頁。
- 5 海原徹『近世私塾の研究』（思想閣出版、一九八三年）一〇頁。
- 6 海原徹『近世私塾の研究』一八頁。
- 7 石川謙『日本庶民教育史』（刀江書院、一九二九年、玉川大学出版部、一九七二年復刻）二五二頁。
- 8 海原徹『近世私塾の研究』二七頁。
- 9 海原徹『近世私塾の研究』三二頁。
- 10 海原徹『近世私塾の研究』三五頁。
- 11 高橋俊乗『近世学校教育の源流』（臨川書店、一九七一年）二五二頁。

- 1 2 童門冬二『私塾の研究―日本を变革した原点』五頁。
- 1 3 石川謙『日本庶民教育史』二八八―二八九頁。
- 1 4 梶井一暁「近世僧侶の庶民教育へのかかわり―伊予国の手習塾を中心に―」『宗教研究』八五(二二)一六三頁。
- 1 5 川崎喜久男『筆子塚研究』(多賀出版、一九九二年)
- 1 6 文部省編『日本教育史資料』(八、臨川書店、一九七〇年)一三四頁。
- 1 7 例えば山口藩でも、「家塾寺子屋ハ何人タリトモ自由ニ設置スルヲ得」と示される(文部省編『日本教育史資料』六五八頁)。
- 1 8 ちなみに、各藩による同様の対応は、寺子屋教育においても見られた。
- 1 9 越後長岡藩の長善館のように、学制発令以降、私塾教師が公立小学校に出向いて教鞭をとることもあった(池田雅則『私塾の近代―越後・長善館と民の近代教育の原風景』一三六―一三七頁)。僧侶の教員兼務論については、谷川穰『明治期の教育・教化・仏教』(思想閣出版、二〇〇八年)に詳しい。
- 2 0 文部省編『学制百年史』一九五頁。
- 2 1 日田市教育庁咸宜園教育研究センター『九州の私塾と教育―咸宜園とその周辺―展示解説書』(日田市教育庁咸宜園教育研究センター、二〇一三年)九頁。川邊雄大編『浄土真宗と近代日本―東アジア・布教・漢学』(日田市教育庁咸宜園教育研究センター、二〇一三年)九頁。川邊雄大編『浄土真宗と近代日本―東アジア・布教・漢学』(日田市教育庁咸宜園教育研究センター、二〇一三年)九頁。川邊雄大編『浄土真宗と近代日本―東アジア・布教・漢学』(日田市教育庁咸宜園教育研究センター、二〇一三年)九頁。
- 2 2 井上義巳『広瀬淡窓』(吉川弘文館、一九八七年)四二―四二二頁。
- 2 3 川邊雄大編『浄土真宗と近代日本―東アジア・布教・漢学』(勉誠出版、二〇一六年)一五七頁。
- 2 4 日田市教育庁咸宜園教育研究センター『九州の私塾と教育―咸宜園とその周辺―展示解説書』九頁。
- 2 5 日田市教育庁咸宜園教育研究センター『九州の私塾と教育―咸宜園とその周辺―展示解説書』九頁。
- 2 6 広瀬淡窓『夜雨寮筆記』巻三(日田郡教育会編『増補 淡窓全集』上巻、思文閣出版、一九七一年)四一頁。
- 2 7 広瀬淡窓『夜雨寮筆記』巻三(日田郡教育会編『増補 淡窓全集』上巻)四一頁。
- 2 8 広瀬淡窓『六橋記聞』巻七(日田郡教育会編『増補 淡窓全集』上巻)七二頁。
- 2 9 広瀬淡窓『夜雨寮筆記』巻三(日田郡教育会編『増補 淡窓全集』上巻)四〇―四一頁。

- 2
9 広瀬淡窓「懐旧樓筆記」巻一（日田郡教育会編『増補 淡窓全集』上巻、一三八頁）
- 3
0 広瀬八賢顕彰会『教聖広瀬淡窓と広瀬八賢』（広瀬八賢顕彰会、一九六五年）一九頁。
- 3
1 海原徹『近世私塾の研究』七五頁。
- 3
2 海原徹『広瀬淡窓と咸宜園―ことごとく皆宜し』（ミネルヴァ書房、二〇〇八年）三二―三八頁参照。
- 3
3 広瀬淡窓「約言或問」『増補 淡窓全集』中巻、思文閣出版、一九七一年）一四頁。
- 3
4 広瀬淡窓「自新録」『増補 淡窓全集』上巻、思文閣出版、一九七一年）一一頁。
- 3
5 中島市三郎『咸宜園教育発達史』（中島国夫、一九七三年）
- 3
6 海老田輝巳「江戸末期から明治初期にかけて豊前国恒遠塾における儒仏一体思想とその影響」『九共経済論集』二〇、一九九四年）二八頁。
- 3
7 恒遠峻輔『豊前薬師寺村恒遠塾 附精齋学統』（非売品、一九七六年）一九頁。本書に掲載される歴史的情報に関して、本書凡例には「其の編集に当りては、恒遠家の文献、墓碑名、梅村先生の实話、執筆物、及び故老の談話等に依つて編集したものであるから、史実に就いては殆んど誤りのない事を確信する」と記されている。
- 3
8 黒岩純子「恒遠塾の研究―幕末・明治初期における蔵春園―その一―」『九州女子大学紀要 人文・社会科学編』第二八巻、一九九二年）一〇三―一〇四頁。
- 3
9 黒岩純子「恒遠塾の研究―幕末・明治初期における蔵春園―その一―」一〇四頁。
- 4
0 田中加代『広瀬淡窓の研究』（ベリカン社、一九九三年）二二頁。
- 4
1 恒遠峻輔『幕末の私塾蔵春園 教育の源流をたずねて』（葦書房、一九九二年）四七―四八頁。
- 4
2 恒遠峻輔『幕末の私塾蔵春園 教育の源流をたずねて』四九―五〇頁より重引。
- 4
3 恒遠峻輔『豊前薬師寺村恒遠塾 附精齋学統』五五頁。
- 4
4 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）二六六頁。
- 4
5 恒遠峻輔『豊前薬師寺村恒遠塾 附精齋学統』四頁。

- 4 6 明如上人伝記編纂所編『明如上人伝』（明如上人二五回忌臨時法要事務所、一九二七年）一五二頁。
- 4 7 明如上人伝記編纂所編『明如上人伝』一五三頁。
- 4 8 『月性師事跡資料一』（月性顕彰会『維新の先覚月性の研究』所収）五八頁。
- 4 9 三浦尚司『積善と陰徳に生きた傑商 乗桂・小今井潤治翁』（豊前学歴史シリーズ一、梓書院、二〇一四年）四〇―四一頁。
- 5 0 恒遠峻輔『豊前薬師寺村恒遠塾 附精齋学統』六頁。
- 5 1 恒遠峻輔『豊前薬師寺村恒遠塾 附精齋学統』六頁。
- 5 2 恒遠峻輔『豊前薬師寺村恒遠塾 附精齋学統』六頁。
- 5 3 恒遠峻輔『豊前薬師寺村恒遠塾 附精齋学統』五頁。
- 5 4 恒遠峻輔『豊前薬師寺村恒遠塾 附精齋学統』及び児玉識「月性と真宗教団」五七頁。
- 5 5 「明治真宗私塾学寮一覽」（『龍谷大学論叢』一九三三号、一九三〇年、三五七―三六四頁）
- 5 6 『龍谷大学論叢』（一九三三号）が刊行された一九三〇年時点での情報に基づく。
- 5 7 文部省編『日本教育史資料』（九、富山房、一九〇四年）一一二頁。
- 5 8 童門冬二『私塾の研究―日本を变革した原点』五頁。
- 5 9 普賢大円『行信論の組織的研究』（百華苑、一九三五年）七〇―七一頁。
- 6 0 杉柴朗「明教院僧鎔師の事跡と宗学（下）」、『龍谷学報』三〇六号、一九三三年）九二―九五頁。
- 6 1 西谷順誓『真宗教義及宗学之大系』（興教書院、一九二一年）三一四―三一五頁。
- 6 2 西谷順誓『真宗教義及宗学之大系』三一五頁。
- 6 3 龍谷大学三百五十年史編集委員会編『龍谷大学三百五十年史 通史編 上巻』（同朋舎、二〇〇〇年）二二八頁。
- 6 4 中西直樹「西本願寺教団にみる地方教校設置の理念と現実（上）」、『龍谷大学仏教文化研究所紀要』四一、二〇〇二年）二七八―二七九頁。
- 6 5 『真宗史料集成』第十一卷（同朋舎、二〇〇三年）三六二―三六三頁。

- 6 『本山日報』(一七、本願寺、一八七六年)
- 6 龍谷大学三百五十年史編集委員会編『龍谷大学三百五十年史 通史編』上巻四〇四頁。
- 6 『本山日報』(一七、本願寺、一八七六年)
- 6 本願寺史料研究所編『本願寺史』第三巻、二九三―二九六頁
- 6 明如上人伝記編纂所編『明如上人伝』五四二―五四五頁。
- 7 中西直樹「西本願寺教団にみる地方教校設置の理念と現実(下)」『仏教史研究』四〇、二〇〇四年)二四―二五頁。
- 7 中西直樹「西本願寺教団にみる地方教校設置の理念と現実(下)」二五―二八頁。
- 7 海原徹「僧月性と時習館」『近世私塾の研究』四一―四五七頁) 参照。尚、本節の内容はその大部分を海原の研究を参照して執筆している。
- 7 神根愍生『明治維新の勤王僧』(興教書院、一九三六年)一七六頁より重引。
- 7 月性顕彰会『維新の先覚月性の研究』(月性顕彰会、一九七九年)四〇五頁。
- 7 月性「清狂遺稿」巻上(月性顕彰会『維新の先覚月性の研究』五〇七頁)
- 7 海原徹『近世私塾の研究』四二九―四三〇頁。
- 7 大元玄一『勤王僧大洲鉄然』(久賀町翼賛壮年団、一九四四年)五七頁。
- 7 海原徹『近世私塾の研究』四三〇頁。
- 8 堀順乗「略伝」(堀順乗編『二諦の精神』法蔵館、一九〇一年)
- 8 龍溪章雄「東陽円月研究序説―青年期修学時代を中心とする伝記考証」一二六頁。
- 8 例えは恒遠俊輔『幕末の私塾蔵春園 教育の源流をたずねて』や三浦尚司『豊前幕末傑人列伝』(海鳥社、二〇一二年)など。
- 8 尚、本節では「明細帳」に基づく内容に関しては特に明示せず、その他の資料を参照した場合のみに限り、参照資料を明示することとする。
- 8 恒遠峻輔『豊前葉師寺村恒遠塾 附精齋学統』四二頁。

- 85 円月が助教を受けた時期について、堀順乗「略伝」、龍谷大学編『仏教大辞彙』第一卷（富山房、一九一四年）、岡村周薩『仏教大辞典』卷三（永田文昌堂、一九三六年、一九七二年改訂再版）、井上哲雄『真宗本派学僧逸伝』（永田文昌堂、一九七九年）では、明治四年円月「五十四歳」の時とされるが、「明細帳」には、「文久二年 安居助教被申付」と記載されており、これによれば円月四四歳の時ということになる。何れの資料も「略伝」を底本としているが、略伝の底本は不明で、かつ円月生前に執筆されたことを考えると、円月から直接聞き取った可能性も否定し得ず、正しい時期を確定するには至らない。
- 86 三宅守常「明治仏教と教育勅語——真宗僧東陽円月の場合」
- 87 海原徹も円月について「地方に住む一介の僧侶として地道な布教活動に取り組み一方で、さまざまな社会活動を通じて地域貢献に熱心であった」と述べるなど、地方で活動した円月像を強調している（海原徹『月性——人間到る処青山有り』ミネルヴァ書房、二〇〇五年、一八頁）。
- 88 明如上人伝記編纂所編『明如上人伝』一四四—一四五頁。
- 89 明如上人伝記編纂所編『明如上人伝』一二七—一三七頁。
- 90 明如上人伝記編纂所編『明如上人伝』五五—五六頁。
- 91 明如上人伝記編纂所編『明如上人伝』五五九頁。
- 92 本願寺史料研究所編『本願寺史』第三卷、一八五—一九六頁。
- 93 三浦尚司校註『東陽円月吟稿集』（恒遠醒窓顕彰会、二〇一四年）六七頁。
- 94 宗会百年史編集委員会『本願寺宗会百年史 史料編下』（浄土真宗本願寺派宗会、一九八一年）二二〇頁。
- 95 宗会百年史編集委員会『本願寺宗会百年史 史料編下』一三八頁。
- 96 井上哲雄『真宗本派学僧逸伝』一〇頁。
- 97 佐々木治に関して、『豊前薬師寺村恒遠塾 附精齋学統』（一九七六年）によると、当該人物と思われる名前が精齋の『詩集』表紙に記載されているようである。さらに、精齋の嗣子恒遠梅村の話では、佐々木治は「東陽円月の弟で、宇島万屋の養子となった人」であるとされ、何故、佐々木姓を名乗ったのかについては定かでないという（恒遠峻輔、『豊前薬師寺村恒

遠塾 附精齋学統』九三頁)。佐々木が円月の近親者であつたとすれば、梅村の話よりも、西光寺所蔵「明細帳」の情報の方が信憑性が高く、したがって佐々木治は何らかの縁によつて円月に養子入りした人物と考えるべきだろう。蔵春園と西光寺、両方に佐々木の名前があることから、少なくとも同氏が蔵春園と東陽学寮に学んだ生徒であつた事実は同定できる。

⁹⁸ 『本山日報』(一七、本願寺、一八七六年)

⁹⁹ 例えば三浦尚司『豊前幕末傑人列伝』一五八頁。

¹⁰⁰ 「明治真宗私塾学寮一覧」三五八頁。

¹⁰¹ 海原徹、『近世私塾の研究』一〇〇頁。

第二章 東陽円月の実践論

第二章 東陽円月の実践論

はじめに

本章では、「私塾内の思想形成」の観点から、東陽学寮の思想的特徴を分析する。前章で確認したように、それぞれの私塾には、経営者による独自の「思想・考え・行動規範」が存在していた。では、東陽学寮には一体どのような独自の思想が存在したのか。このような問いのもと、東陽学寮の思想的基盤を提供した円月の教学に着目し、多様な学説との対比によって、円月教学の独自性を明らかにする。従来、論題別に扱われる傾向にあった実践論に関するテーマをより総合的に取り上げることで、円月教学に内在する基本原理を抽出し、それを学寮の思想的特徴と位置づけ、門下生の実践論を考察する上での前提としたい。

はじめに、先行研究を整理しておく。現在、円月に関する事跡や思想を総合的に取り上げて分析した研究は存在しないが、それは円月が注目に値しないということを意味しない。事実、真宗学では親鸞の主著『教行信証』を研究する際、石泉僧叡『教行信証文類随聞記』と松島善讓『顕浄土教行証文類敬信記』、東陽円月『本典仰信録』を対比的に参照することが少なくない。こうした実態は、円月が他の宗学者と異なる学説を多数提示したことに由来する。例えば行信論では「円融能行説」、滅罪論では「用滅相存説」、真俗二諦論で

は「俗諦熏發説」を提示したことから、彼の業績は「宗乘においてはあらゆる問題に一家の見識を有していた」¹⁾と評されている。それゆえ、円月の学説を個別に取り上げて批評した研究は散見される。

例えば「滅罪論」では、雲山龍珠『真現世利益考』(一九一八年)によって諸説が整理され、円月説の特徴について論じられている。また、円月の異安心疑義事件の概要や足利義山との論争について要点を示した杉紫朗「真宗学に於ける滅罪義諸相の一斑」(一九三九年)などがある。「行信論」では、「豊前学派の行信論」(一九三〇年)において普賢大円が円月の「円融能行説」を他説と比較分析し、円月を「豊前学派の大成者」と評価したことは、古来「行信半学」と称される真宗学に大きな影響を与えた。さらに「真俗二諦論」では、梅原真隆「東陽勸学の俗諦熏發説について(上)」——真俗二諦の論攷 其四」(一九三三年)が代表的研究として注目される。梅原は、円月の文献を詳細に読み解いて、彼の真俗二諦論を「俗諦熏發説」と命名した。以後、円月の真俗二諦論が特徴ある学説の一つとしてしばしば引用されることになったのは、梅原の業績がもたらしたものである。

これらの研究は確かに円月学の特徴を個別的かつ具体的に明らかにしたが、一方で各学説相互の関連性については触れられておらず、円月学に内在する基本原理までは把握しきれていない。加えて円月の特徴の一つである積極的な社会との関わりについても、十分に考察が及んでいないという課題がある。

こうしたなか、円月と社会との関わりについて、特に政治的立場の面に焦点をあてた三宅守常「明治仏教

と教育勅語 II—真宗僧東陽円月の場合(一九八七年)に注目したい。三宅は東陽円月『勅語奉体記』(一九三年)を中心に分析し、円月が「教育勅語」と仏教(真宗)の融和的関係性を積極的に主張しつつ、護法即護国の論理を基調として排耶論を展開していく様子を詳らかにした³。すなわち、国家主義的立場よりキリスト教が国益を害すると述べる円月の主張は、ごく一般的な排耶論に過ぎず、同時代の他の僧侶と異なる理解は見られないが、そうした立場が「滅罪論」を教義的根柢にしているところに円月の特徴があると三宅は論じたのである。こうした三宅の研究が円月の政治的関心と滅罪論に結びつきがあることを見抜いたことは従来にない研究成果であった。しかし、円月の政治的立場は滅罪論だけでなく、真俗二諦論などとも関連が窺え、他の論題との関わりについても検討の余地が残されている。

そこで以下、「真俗二諦論」・「行信論」・「滅罪論」などを通して円月の信仰と実践を分析していく。過去の断片的研究を乗り越えて、円月思想に内在する基本原理を抽出することが本章の目的である。しかし先行研究が取り上げた論題には、円月思想の特徴が示されており、他に類例を見ない円月の社会的態度も、各論題にあらわれる特徴的思想と無関係とは考え難い。そこで、ひとまず論題研究を参照しつつ、そこにどのような思想的根底が存在するのかという点に注視して分析を進めていく。

第一節 「行動する宗学者」としての実像

最初に円月の社会活動家としての行実について確認しておきたい。戦後、円月の社会的実践に着目する動きが顕著になった。その先駆的研究を發表したのは児玉識である⁴。児玉は、宗学者としての活動に加えて、社会福祉運動を推進して多くの成果を挙げたことで、円月の功績が周辺地域で現在も語り継がれている実態を明らかにした⁵。そして円月の社会的実践の具体例として棄子救済・海外開教・ハンセン病患者の救済・同和運動などを挙げた。また、円月が地方産業の育成にも貢献した例として、水崎地方の干拓事業に参加したこと、あるいは寺で馬を二〇頭近く飼育して農家の人びとへ貸与した実態などを紹介した。円月の棄子救済については日浦保典も紹介しており、その行動に感化された明如宗主が円月に相談の上、四日市別院に「棄子の御書」⁶を下付したことも分かっている。こうした円月の活動を受けて、龍溪章雄は思想的な観点から、円月には社会的実践を可能にさせるための教学が構築されていることを指摘し、円月に対して「行動する宗学者」⁷という評価を与えた。

児玉や龍溪などの研究によって、近年では円月の社会性に関心を寄せる論考が散見される。恒遠俊輔『幕末の私塾藏春園―教育の源流をたずねて』（一九九二年）・三浦尚司『豊前幕末傑人列伝』（二〇一二年）・三宅守常『三条教則と教育勅語―宗教者の世俗倫理へのアプローチ』（二〇一五年）・川邊雄大編『浄土真宗と近代日

本『東アジア・布教・漢学』二〇一六年などで取り上げられる円月像は、両者の研究に依るところが大きい。ただし、児玉は具体的な資料を提示しておらず、円月の社会的実践に関する行実は、西光寺関係者への聞き取りなどから明らかにしたと推測される。そのため、円月自身が本当に棄子救済などの慈善事業に関心があったのか、社会活動家としての実像を十分に証明していないという問題を孕んでおり、したがって児玉の研究を参照する他の研究にも同様の問題が指摘できる。

こうしたなか、筆者は円月が実際に孤児問題に対して強い関心を抱いていたことを証明する資料を発見した。

詩曰無父何恃無母怙ト憐ムヘキハ孤児コレヲ憐ムモノハ誰ゾ。龍華院長七里順之君ニシテ杉本昇道氏コレカ羽翼トナリテカヲ此ニ尽セリ。仏教家ニシテコノ美挙アルモノハ仏化助揚ノ基本ト謂フヘキナリ。筑豊ノ間コレニ賛成スルモノ頗ル多シト聞ケリ。吾宇佐郡ニ在テハ橋本誠助氏固ヨリ慈善ノ心深カリシカ龍華孤児院ノ事業ヲ伝エ聞キ其子俊吉氏ヲシテ彼ノ地ヘ行キテ親シク孤児育成ノ実況ヲ視察セシ。大ニ感スル所アリテ賛ヲスルコトトナレリ。嗚呼善哉世ノ人ハ賛助ヲ請フニ言葉ヲ他事ニ託シテソノ請ニ応セサルモノ間々コレアルモ橋本氏ノ如キハ自ら發起シテソノ事業ヲ賛助ス。冀クハ諸君モ橋本父子ノ誠意ヲ斟酌シテソノ心ニ同シカラント思フモノナリ。

何恃何怙 可憐孤兒 為父為母 可歎大悲

善哉龍華 仏化開基 慈善雖夥 何事如之

「龍華孤兒院」とは、一八九九年（明治三二）に福岡・万行寺において、七里恒順（二八三五—一九〇〇）の嗣子・七里順之（生没年不詳）が創設した孤兒院のことである。順之は孤兒院以外にも、一九〇九年（明治四二）に福岡県代用感化院福岡学園を開いて、不良行為を行った児童の矯正支援を行うなど、社会活動に積極的な真宗僧として知られている。管見の限り、順之と東陽学寮の接点についてはこれまで言及がなかったが、「浄満院門人姓名録」のなかに、「福岡市下祇園町 万行寺 七里順之」と明記されていることから、円月の門下生であったことが判明した。父恒順も豊前学派の月珠のもとで学んだ経歴があることから、順之も同じように豊前学派継承者の円月のもとへ預けられたと考えられる。順之の社会活動は、従来、恒順との関連で言及されてきたが¹⁰、東陽学寮門下生の一人という視点で分析することで、順之の行動の根拠がより説得力をもつて明らかになる可能性がある。今後の課題として記しておきたい。

上記に引用した円月の文章や詩からは、円月が慈善活動に賛同し、僧侶による孤児救済活動を「仏化助揚ノ基本」と述べるなど、信仰との関係で捉えていることが分かる。実際に円月自身が社会活動に加わったと

いう実態までは見えてこないが、そうした活動に極めて肯定的だった様子が窺える。

東陽学寮門下生の一人で、円月を「我師」と呼ぶ雲山龍珠は、従来の宗学者は絶対他力を力説するあまり、社会的課題に無関心で、当時の青年らから真宗が「悪人製造の宗教」であるなどと批判されていた実情に言及し、そうした弊風を一掃したのが円月だったと評した¹¹。雲山によれば、円月は真宗の社会的有用性を導き出す論理として、真俗二諦論をしばしば引用し、俗諦道徳を忽せにすべきでない¹²と強調したという。

最新の研究では信昌閣と東陽学寮を対比させ、前者を「信仰系」、後者を「実践系」と位置づけ、「信昌閣は宗学の奥義を深めることを主たる目的とし、東陽学寮は社会実践を通して布教を目ざしていった」¹³などと紹介されている。確かに東陽学寮では円月を筆頭に実践的色彩が強かったことは間違いない。しかし単純に「信仰」と「実践」という対立的な枠組みにおいて、円月や東陽学寮の門下生を後者に位置づけることに疑問が残る。「明細帳」の「東陽円月性行」¹⁴などを見ても、円月は「称名ヲ絶タズ。訪問ノ人ニ接スル毎ニ只自督安心ノ領解ヲノミ述テ、念仏スルノ外更ニ余事ヲ語ラヌ」と描かれているように、「信仰者」・「宗学者」としての側面を強調するものが少なくない¹⁵。円月を単に社会活動家としてのみ評価していくのではなく、その社会活動がいかなる信仰のもとで展開されたのかを課題としなければならぬ。そうしなければ、信仰と実践が全く無関係なものとして考えられてしまうからである。

以下、円月の政治的立場とその歴史的背景を明らかにしつつ、その思想の具体的内容に踏み込んで行く。

第二節 東陽円月の政治的立場

第一項 仏教系『教育勅語衍義書』の出現

本節では、円月がどのような政治的立場を有しており、それがいかなる教義的根拠によって裏付けられていたのか、という点を『教育勅語衍義』(一八九三年)や『教育宗教適合論』(一八九四年)を手がかりに分析する。両書には円月の棄子救済や干拓事業等への貢献については未詳な点も多いが、他方、「皇国」や「国体」に関しては頻繁に言及しており、政治問題への関心の高さが窺える。東陽円成や真田増丸など、東陽学寮門下生には皇国主義的傾向を有する者が多かったが、おそらく円月の立場が影響を与えていると考えられる。

江戸幕府に代わって政権を担うことになった明治新政府は、天皇を中心とする国家体制の樹立を目指した際、天皇制の正当性を保証するものとして国家神道を基盤に据えることを考え、即座に、廃仏毀釈を実施して神道国教化政策を推進した。一八七一年(明治四)には太政官によって上知令が布告され、翌年には肉食妻帯蓄髪が解禁されるなど、従来の僧侶の特権的地位を剥奪する改革が進められた。一八七二年(明治五)には、「三条の教則」によって「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」が通達され、民衆教化の担い手として神官や僧侶が動員された。次第に整備されていく

近代天皇制国家の方向性を一層決定づけたのが、一八八九年（明治二二）の大日本帝国憲法の成立だった。「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」という絶対不可侵の天皇の立場が明記され、その絶対性を国民へ認知させるために「教育勅語」が公布された。以後、勅語は尊王愛国の精神を育成して国民統合を図るための倫理指針として、教育現場を通して普及していった。

勅語渙発以降、多様な業種の人物たちによって多数の勅語解説書である『勅語衍義書』が刊行され、その数は一七〇近くにのぼった¹⁵。実際には、特定の地域のみで流布したローカルなものまで含めると、相当数に及ぶと考えられている。執筆者には、教育関係者をはじめ、国学者や漢学者などが大勢を占めたが、教名の僧侶も名を連ねていた。現在判明している僧侶による『勅語衍義書』の一覧を示すと次の通りである¹⁶。

- ① 多田賢住 『普通教育勅諭演讃』（開導書院、一八九一年）
- ② 赤松連城 『勅語衍義』（清水精一郎、一八九一年）
- ③ 井上円了 『日本倫理学案』附「勅語略解」（哲学書院、一八九三年）
- ④ 加藤熊一郎（咄堂） 『勅語と仏教』（護法書院、一八九三年）
- ⑤ 東陽円月 『勅語奉体記』（阪本樸次郎、一八九三年）
- ⑥ 太田教導 『勅語と仏教』（哲学書院、一八九四年）

- ⑦ 寺田福寿『教育勅語説教』(法文館、一八九五年)
- ⑧ 土岐善静『勅語、通俗説教』(其中堂書店、一九〇〇年)
- ⑨ 釈雲照『教育勅語義解』(目白僧園、一九〇〇年)
- ⑩ 釈雲照『教育勅語の淵源』(金港堂、一九〇一年)
- ⑪ 井上円了『勅語玄義』(哲学館、一九〇二年)
- ⑫ 田中巴之助(智字)『勅教(語)玄義』(天業民報社、一九〇五年)
- ⑬ 釈雲照『日本教育の本義』(夫人正法会、一九〇八年)

仏教界から『勅語衍義書』が刊行された理由について三宅守常は、①勅語自体が持つ内容的性質、②廢仏論、③キリスト教徒の不敬事件を挙げた¹⁷⁾。

勅語自体が持つ内容的性質に関して、勅語起草者の一人である井上毅(二八四四―一八九五)は、「教育勅語ニ付総理大臣山県伯へ与フル意見」(二八九〇年)のなかで、勅語の心構えを示している。井上は、「此勅語ニハ敬天尊神等ノ語ヲ避ケザルベカラズ何トナレハ之等ノ語ハ忽チ宗旨上ノ争端ヲ引起スノ種子トナルベシ(中略)世ニアラユル各派ノ宗旨ノ一ヲ喜ハシメテ他ヲ怒ラシムルノ語記アルヘカラズ」¹⁸⁾と、特定の仏教宗旨に偏ることや、宗教上の争いを惹起させるような語の使用を避け、中立的な立場を保つよう配慮した。

勅語では既成の宗教に考慮した形で道德観や国家観が提示されたことによって、むしろ宗教が我田引水可能な状況を作り上げ、僧侶による『勅語衍義書』の登場を後押しした。

二つ目の理由として、廃仏論が挙げられる。廃仏論とは、廃仏毀釈を皮切りに始まった仏教批判への打開策として現れた「仏教国益論」の一環として僧侶の『勅語衍義書』が刊行されたという見方である。維新直後から護法即護国の論理をもって仏教国益論を主張してきた僧侶は、勅語渙発を好機と捉え、失地回復のために仏教と世俗倫理の相互補完的關係を明らかにして、仏教の有用性を宣伝しようとした。

三つ目の理由として、キリスト教徒の不敬事件が挙げられる。代表的事件である内村鑑三（一八六一—一九三〇）の不敬事件は、一八九一年（明治二四）、キリスト教徒であった内村が、勅語への礼拝を拒否したことが「不敬罪」にあたるとして弾劾された事件だった。その際、不敬事件を起こした背景に、内村の信仰が深く関与していたとして、キリスト教へも非難が及んだ。体制側のイデオログとして知られる井上哲次郎（一八五五—一九四四）は、『教育と宗教の衝突』（二八九三年）を執筆して、「国家を主とせず」・「忠孝を重んぜず」・「重きを出世間に置いて世間を軽んず」・「其の博愛は墨子の兼愛の如く、無差別の愛なり」という四つの観点からキリスト教を批判した。井上の批判は直接的にはキリスト教を対象としていたが、内容は仏教にも一定程度当てはまるものであり、僧侶らは仏教へも非難が及ぶことを危惧した。事実、仏教の厭世観や禁欲主義が後に井上の批判の対象となっている。井上は最終的に、国民道德論の再構成の必要性を強調し、それを

実現させるために既成宗教を超えた「倫理的宗教」を提案した。一連の井上の論を受けて、仏教は国家や世間的道徳に対してどう貢献出来るかを問い直し、その成果を『勅語衍義書』にまとめたのである。

こうした背景のなかで執筆された円月の『勅語奉体記』にはどのような内容が示されていたのか。

第二項 東陽円月と教育勅語

(一) 『勅語奉体記』について

東陽円月『勅語奉体記』(一八九三年)もまた例外なく上記に示した背景を伴って出現した仏教系『勅語衍義書』の一つだった。真宗において『勅語衍義書』を刊行したのはわずか七名に過ぎず、そこに円月の名があることからして、彼が国家的要請に敏感だったことが窺える。本書のなかで円月は、「政体ト教育トノ関係ヲ弁ス」という項目を設けて次のように論じた。

儒仏二教ノ未タ至ラサル已然ニ教ナクンハアラス。勅語ニ皇祖皇宗ノ遺訓トノ玉フ是ナリ。コレスナハチ神道ノ教ナルコトハ無論而シテコレ不言ノ教ナリ。応神帝ノ御代ニ儒道初メテ来リ。欽明帝ノ御宇ニ仏法次ニ渡ル。而シテ推古帝ノ御時豊聡皇子ヲ立テ皇太子トシ玉ヒ政務ヲ委ネ玉フ。皇太子初テ憲法ヲ

設テ神儒仏ノ三教ヲ以テ政家ノ裨輔トシ玉フ。儒仏ノ二教ハ外国ノ教ナリト雖彼長ヲ取テ我短ヲ補ヒ三教和合スルコト琴瑟ノ如クニシテ人民ヲ教化シテ国ヲ治ルノ機関トシ玉フ¹⁹。

日本には儒教や仏教が伝来する以前より万世一系の天皇の祖先たる神々（神道）が存在し、後に聖徳太子が『十七条憲法』において神儒仏の三教をもとに政治を行ったという歴史観をもつて、「彼長ヲ取テ我短ヲ補ヒ三教和合スル」という三教一致論を主張している。また、次のような排耶論も重点的に取り上げられている。

彼洋教ノ如キハ独一ノ真神ヲ捏造シテ真理ニ非ス。真神ヲ崇メテ大君トシテ帝王ヲ以テ仮ノ君ト言フ。是則ソノ安心ノ性質国体ニ反対スルヲ以テコレヲ信スルモノハ皇太神宮ヲ輕蔑シ一系不易ノ神ノ御末ノ尊位ヲ侮慢スルニ至ル²⁰。

円月は、キリスト教は捏造された唯一絶対の神を尊崇するがために、皇祖神を軽んじて国体と相いれないとして批判した。さらに、

近来万国交際ノ世トナリシヨリコノカタ洋学ノ盛ニ行ハルルモノハ勢ノ止ムヘカラサル所ナリ。然ルニ

洋学ノ行ハルルニ随テ我国体政体ニ協合セサル彼洋教ノ濫入スルニ至レリ。我邦ノ人民悉ク洋教ニ入り
シト云ニハ非スト雖不_レ知不_レ識ソノ教意ニ化セラルルモノ少ナカラサルヘシ²¹

と述べて、西洋学問の流入が結果的にキリスト教の流入を招き、国民が無意識のうちにその影響を蒙る可能性を指摘した。こうした発言からは、円月が盛んに導入されるようになっていた近代的学問に対しても聊か批判的な立場にあったことが分かる。確かに、真宗においても清沢満之（一八六三—一九〇二）や井上円了（一八五八—一九一九）らが続々と西洋的な学知を導入して哲学的に仏教を捉え直したのとは対照的に、円月にはそうした学問的態度は殆んど見られない。「護国愛理」の立場から仏教を哲学的に再解釈し、仏教の社会的役割を強調したと評される同時代の井上などの護法論と、円月の護法論は質的に異なるものだった²²。円月の護法論はあくまで仏教（真宗）の有用性を、その内部の論理において再解釈することで社会へアピールするという傾向が強かった。

ただし、このような円月の仏教国益論や排耶論は、勅語渙発によって初めて登場した訳ではないことには注意が必要である。例えば、『三大教則私考』（一八七二年）では同等の内容がすでに論じられていることから、『勅語奉体記』における円月の思想基盤は明治初期から一貫した立場であったと考えられる²³。

(二) 『教育宗教適合論』について

『勅語奉体記』の刊行からまもなく、円月は『教育宗教適合論』（二八九四年）を著し、文字通り教育（勅語）と宗教の融和的関係性を論じた。本書は井上哲次郎『教育と宗教の衝突』に対する応答的性格を有しており、円月の皇国主義的思想が一層鮮明に示されている。

円月は、勅語に示された「忠孝」の精神について、「皇大神ノ一系タル天皇陛下ニ服従スル」を「忠」とし、「皇孫ニ事ヘ奉ル臣民ノ苗裔ニシテソノ祖先ノ遺風ヲ変ゼザル」を「孝」と定義して、国体を維持すべきことを強調した²⁴。その上で、内村の不敬事件が象徴するように、キリスト教が国体に適合しないとして批判を繰り返した。

円月によれば、当時、「同志社文学」では大日本帝国憲法のもとに自由を得た宗教であるから、キリスト教も勅語の方針に反しないなどと主張する者がいたという。これに対して円月は、「自由ヲ許シタル宗教ニ勅語ノ背反スベキ理ナシトハ何タル不敬ノ言ゾ」と述べ、さらに「我宗教ハ発布シ給フ所ノ勅語ニ契フヤ否ヲ自ラ省シ若勅語ニ抵触スル所アレバコレヲ改メテ風化スベキコトナリ」と、自身の宗旨が勅語に適合するか否かを自発的に検証すべきだと主張した²⁵。国体に反する内容が宗旨にあれば、進んで改変すべきであるという内容からは、世俗倫理を優先して、それと合致させるために宗旨を改変することを厭わない円月の態度が窺える。その態度は円月自身が述べる「皇大神ノ一系タル天皇陛下ニ服従スル」姿そのものであり、時代を

隔てているとはいえ、戦時教学へと連動する教学の形成過程と言える。

円月は、「井上博士ノ耶蘇教ヲ評論セシヲ見テ大ニコレヲ喜ヒ而シテ彼レヲ打ツトコロノ棒我頭上ニ来ルコトノ愈激烈ナル」²⁶と懸念しているように、教育(勅語)に反しない宗教としての姿を示すことが出来なければ、キリスト教同様、真宗へも批判が及ぶと危惧していた。勅語渙発が真宗への信仰を持つ人びと(以下、真宗者)の生き方を問い直す契機をもたらすなかで、円月は真宗が「政化裨益ノ効用アルベキコト」を自主的に発信しようとしたのである。

しかし、円月はなぜここまで積極的な真宗国益論者となったのだろうか。三教一致を主張しつつ、排耶論を展開するということが同時代真宗僧侶の通例だったとしても、『勅語衍義書』の執筆に象徴されるように、円月の真宗国益論を発信することへの熱心さは際立っている²⁷。筆者の考えでは、こうした態度の背景には、円月と儒教・神道の深い関わりがあるように思われる。

第三項 東陽円月と儒教・神道の関わり

円月と儒教・神道の関わりを考える際にまず見逃せないのは、円月が青年期を過ごした豊前地域の漢学塾の存在である²⁸。当地域は広瀬淡窓の咸宜園をはじめ、近世期より漢学塾が盛んで、それぞれに影響力をも

つた儒学者がいた。儒学者たちには、「実学」を重視し、現実の政治から遊離した学問を批判して、「学政一致」の「実用の学」を重んじる風潮があつた。

儒学者たちは実学的立場から、仏教にもしばしば言及し、仏教の倫理道德に反する要素を徹底して排除しようとした。例えば恒遠醒窓は真宗と儒教の一致について、次のように述べた。

浮屠の道は古より持戒を以て主となし、面壁枯座、之を内にしては則ち父子兄弟の親なく、之を外にしては即ち君臣、長幼の序なく（中略）親鸞師興るに及んで、其の徒を教ふるや、必ずしも持戒を以てせず。曰く不断煩惱得涅槃と。謂う所の君臣、父子、長幼の序備はらざるはなし。（中略）末流の徒に至つて乃ち曰く、我が祖の教は戒律を設けず、唯信心を以て本となす。人の悪を為すは固より其の常なりと。其の行ふ所を見るに、則ち殺生、偷盜、邪淫、妄語、為さざる所なし。所謂信心は果たして何れにありや^二。

仏教は一般的に「面壁枯座」、すなわち現実社会と乖離した出家主義を説くが、真宗は「不断煩惱得涅槃」と言われるように、娑婆世界で煩惱を抱えたままに歩む仏道であるから世間の倫理道德と反しない。にもかかわらず、現状の僧侶は反倫理的態度に陥っていると、醒窓は厳しく批判している。実学や儒教倫理を重視する豊前地域の風潮は、真宗を経世実用の宗教として社会に役立てようとする円月の態度と極めて共通

しており、円月は生涯師事した醒窓などから影響を受けたと考えられる。

また円月は儒教のみならず、神道とも密接な関係があった。そもそも円月が生まれたのは古くから神仏習合の仏教文化が栄えた国東半島の一帯だった。近隣には宇佐八幡宮が存在し、神道が強い影響力を持つていた。神道文化の強い地域に存在した円月生家西光寺では、「水崎神社の灯明をたやすな」が寺訓であったことが注目されてきた³⁰。西光寺では正月には必ず鏡餅を水崎神社に供え、それを参詣者へ配布していたという。先行研究では、円月が誕生した地域に宇佐八幡宮があり、神仏混淆思想の篤い土地柄であったことから、円月は神祇と妥協することで民衆の現実生活に深く入り、人々の生活向上に寄与しようと考えた、などと指摘されてきた³¹。しかし、地域以上に見逃せない事実がある。それは、西光寺のルーツが神社にあるという点である。『明細帳』によると、京都加茂神宮の分霊が当地に移され水崎神社となり、その関係者が本願寺第九代宗主・実如に帰依したことがきっかけで建立されたのが西光寺だったとされる。幼少期から「水崎神社の灯明をたやすな」と教育され、神道と身近に接した円月にとって、神道を仏教内に取り込むことに対してさほど葛藤はなかったと考えられる。

豊前地方の「実学」を重んじる儒学思想、西光寺と神社の歴史的経緯などが、国家神道や「教育勅語」を重んじる円月の思想形成に影響を及ぼしたことは疑いようがない。

先行研究でも指摘されていないが、円月の儒教や神道に対する好意的態度は彼の「外教観」にも如実に反

映され、真宗教義によって理論付けられることで、一層、真宗国益論者としての立場を確立している様子が窺える。円月は「外教」を次のように定義した。

外教トハ外道ノ教ト云フコトニハ非ス外形ヲ救フノ教ナルカ故ニ外教ト云。按スルニ仏教ハ只内心ヲ修スルノミニ非スト雖三世因果ヲ説テ転迷開悟セシムルモノ内ヲ修ルヲ主トス。世教モ亦只身ヲ修ルノミニ非スト雖王法ハ外ヲ主トスル。故ニソノ所主ニ就テコレヲ内外二分ツノミ³²

一般的に「外教」は「仏教以外の教」あるいは「外道の教」と定義される。だが、円月は「外教」を「外形・救フノ教」、すなわち人間の外面・身体面・行為面を司るものと位置づけた。仏教と外教がそれぞれ衆生の内面と外面を司るものとして明確に役割分担されることで、仏教以外の価値観を真宗内部に取り込むことを可能にした。しかしながら、仏教以外の宗教を積極的に受容することに成功しつつも、多様な宗教を取捨選択する論理は見えない。そこで着目したいのが円月の次の理解である。

一には仏教総じて真と為し、外教総じて偽と為す。故に勘決真偽等というは、二には、若しは内、若しは外、邪見を偽となす。是れ内教と雖も偽有り邪有り。復た外教と雖も仏教より出るが故に必ずしも翼

賛の義無きにしもあらず。是れが故に内外に拘わらず但だ正見は真と為し、邪見は偽と為す。(中略) 外にして邪ならずは、五常の人天教を助け、また吾が真宗俗諦法義を顕らかにするがごとし³³

ここでは、仏教・外教にかかわらず「正見≡真」、「邪見≡偽」と位置づけることにより、外教が必ずしも邪偽ではないという論理が導き出されている³⁴。したがって、「内教」すなわち仏教でも、内容によっては「邪見」となりうると円月は指摘する。見逃せないのは、正見の例として、「五常の人天教を助け、また吾が真宗俗諦法義を顕らかにするがごとし」と述べられる点である。仏教以外の価値観であっても、仏教(真宗)に順ずるかどうかが、「正見」と「邪見」の分岐点になっていることが分かる。これによって、現実世界において仏道と調和する神道や儒教は「正見」として積極的に受容され、内村鑑三の不敬事件などで対立するキリスト教は「邪見」として排斥することが可能となるのである。

蔵春園門下生で生涯に渡り恒遠醒窓を師と仰いだ円月は、醒窓の仏教に対する視点や、豊前地域の神仏混交思想のなかで皇国主義的態度を形成し、さらにそれを教学的にも確かなものと位置づけて理論武装を図ることによって、同時代における代表的な真宗国益論者の一人となつていった。

円月は、真宗国益論にかなう人材を養成する教学的根拠として「真俗二諦論」や「滅罪論」などをしばしば用いた。そこには具体的にどのような内容が説かれており、またいかなる思想が通底しているのか。これ

らの点について次節以降、論じていく。

第三節 真宗掟義としての真俗二諦論

第一項 「掟」の諸相

真宗者を社会に有用な存在として教化育成しようとする円月が、最初に自身の実践論を体系的にまとめたのは『真宗掟義』（二八八〇年）だった。『真宗掟義』には獲信の行者が遵守すべき行実を「掟」と位置づけ、具体的に「七義」を提示した。七義とは、（一）「守師教不断取」、（二）「触光柔軟ノ願」、（三）「仏菩薩冥慮」、（四）「恐汚祖承恩顔故」、（五）「以仏法為常主故」、（六）「住正定聚之教故」、（七）「法徳内薫発」である。その内容は極めて単純な発想に基づくものが多いが、種々の手法によって人びとの行動を引き出そうとする円月の姿が見て取れる。以下、その要点を示しておく。

（一）「守師教不断取」

まず円月は、存覚『破邪顕正鈔』より「ソレ仏法王法ハ一雙ノ法ナリ。鳥ノフタツノ翼ノコトシ車ノフタツノ輪ノコトシ一ヲ欠テモ不可ナリ」を引用して、「師教トハ何ソ真俗二諦ノ法義コレナリ。真俗両全ノモノヲ真宗ノ門徒トス。（中略）如実ノ信者出離ノ要法ヲ聞得ルモノ豈知識ノ教導ヲ情ニ任セテ断取シ今世ノ掟ヲ

守ラサルノ理アランヤ」と述べた³⁵。

円月は、先哲の教説は、真俗二諦の教えに他ならず、真諦と俗諦のうちいずれか一つでも欠ける者は真宗の門徒とは言えないと断言し、真俗二諦にかなう生き方を徹底するよう呼びかけた³⁶。つまり、先哲の權威によつて真宗者に真俗二諦論を徹底させようと試みたのであるが、ここでは教義のうえから行動の必然性を導くような内容はまだ示されていない。

(二) 「触光柔軟ノ願」

二つ目は「触光柔軟ノ願」である。真宗者が社会に有用な存在になるべき理由として「触光柔軟ノ願」に注目して円月は次のように述べた。

触光柔軟ノ願候トキハ心モヤハラクヘキコトナリ。又云末^{末六十}丁^四信ヲ得タラハ同行ニアラク物モ申マシキナリ。心和クヘキナリ。触光柔軟ノ願アリ。又信ナケレハ我ニナリテ詞モアラク諍モ必出来ルモノナリ。アサマシクヨクく必得ヘシ三十三願ニ身心柔軟ト誓ヒ玉フ王法ニソムキ人道ニ違スルノ事業アラハ何ソ柔軟ト云ヘケンヤ可知³⁷。

円月によれば、第三三願のはたらきによって、獲信の衆生は心が和らぐことで自ずと品行方正な人間性が確立され、鬭争なども厭うようになるという。「触光柔軟ノ願」による人格向上については、円月の他の著書においてもしばしば言及されていることから、円月にとって重要な根拠であつたことが窺える³⁸。

(三) 「仏菩薩冥慮」

三つ目に、仏・菩薩の「冥慮」を掟として掲げ、真宗者が行動すべき理由が見出されている。円月は「南無阿弥陀仏ヲトナフレハ 観音勢至ハモロトモニ 恒沙塵数トカケノ如クニ身ニソヘリ」等の親鸞の和讃を引用し、次のように述べた。

信心ノ行者ソノ身常ニ仏菩薩ノ目前ニ在リトオモフテ慚愧ノ心ヲ懐ク豈王法人道ニ背クノ悪業アルヘケンヤ(中略)平常ニソノ慎ミナキモノハ仏菩薩ノ冥慮ヲ恐レサルカ故ナリ信心ヲ得タルモノト云ヘカラス³⁹。

「仏菩薩ノ目前ニ在リトオモフテ」と示されているように、仏や菩薩を身近に感じ、畏怖の念を抱くことで、人びとの自省的な態度を引き出し、そのことよって王法人道に背くことのない衆生の行動が導かれる

としている。

(四) 「恐汚祖承恩顔故」

四つ目に、祖師への悪評価を招くことを戒める観点から真俗二諦を遵守すべきことが述べられる。

真俗二諦ノ宗義ヲ守ラスシテ王法人道ニソムクトキハ他ノ妨難ヲ招キ終ニ祖師善知識ノ尊顔ヲ汚スニ至ラン。讃云師主知識ノ恩徳モ骨ヲクタキテモ謝スヘシト。粉骨シテモ謝スヘキ恩徳ヲ蒙ルモノニシテ豈ソノ恩顔ヲ汚スノ行状コレアルヘケンヤ。⁴⁰

真俗二諦の宗義に反することがあれば、世間の非難の対象となり、祖師や先哲たちの名誉を傷つける行為になると戒められている。真俗二諦論を親鸞教義の中核に据える円月にとって、王法人道に背く行動は、親鸞の顔を汚す行為だととして、そのようなことがないよう注意喚起を促したのである。

(五) 「以仏法為常主故」

五つ目に、『御一代記聞書』より「仏法ヲアルシトシ世間ヲ客人トセヨトイヘリ。仏法ノ上ヨリハ世間ノコ

トハ時ニシタカヒ相ハタラクヘキ事ナリト」などの文を引いて、仏法を常に主とすべきことを力説し、そうすることで自ずと人道にかなう生き方が可能になると説かれている。

仏法ヲ宗トシ称名ヲ本業トシテ世事ヲイトナムトキハ国政人道ニ違戻スルノ行状アルヘカラス（中略）称名ニ懺悔ノ徳アルカ故ニ常ニ称名ヲ本業トスルトキハ一声一声懺悔スルノ理アリ。豈不法ノ悪事アルヘケンヤ⁴¹。

仏法に準じて称名すれば、その称名によって懺悔の心が生じることで、自ずと善事を行うようになると述べられている。仏教信仰による衆生の国家社会への貢献の必然性が強調されている。

（六）「住正定聚之教故」

六つ目に、円月は和讃より「超世ノ悲願キキシヨリ　ワレラハ生死ノ凡夫カハ　有漏ノ穢身ハカハラネト心ハ浄土ニスミアソフ」を引用して、正定聚の衆生の行状について次のように示した。

既ニ凡衆ノ撰ニ非ルノ人ニシテ豈王法人道ニ違スルノ悪事アルヘケンヤ（中略）聞信ノ一念ニ無上功德ヲ

全領スルカ故ニ不知不識善男子善女人トナル。是ヲ転悪成善ノ益ト云ソノ徳ノ廣大ナルコト等覚ノ菩薩ニヒトシ。然リトイヘトモ罪体ノ凡夫ナル故ニ仮令信後ニ至リテモソノ徳顕現スルコト不能。法徳ノ内薫ニ依テワツカニソノ分ニ応シテ人道ヲ守ルノミ。然レハ他力ノ大信ハ勸善ニ非シテ而モ勸善ナリ。懲悪ニ非シテ而モ懲悪ナリ。如此ナルトキハ安心モ亦現生ニ関スルモノト云モ得タリ⁴²。

円月によると、信心獲得にともなう「転悪成善ノ益」によつて、等覚の菩薩と同等の徳を得て、人道を守る人格が形成されるという。信心獲得によつて衆生が悪事を厭い、無意識のうちに「善男子善女人」になることが示されている。

そして、最後の掟である（七）「法徳内薫発」、ここに円月の特徴的な真俗二諦論が解説されている。

第二項 真俗二諦論の諸相

円月の真俗二諦論に入る前に、真俗二諦論の概要を押さえておきたい。「真俗二諦論」が天皇帝国家への従属を内容とした実践性をもたらす教学的根拠として、近代真宗史のなかで一貫して活用され、それが後に戦争協力へと結実したことは周知のことである。すでに江戸期には「真俗二諦」⁴³の用語が使用されていたこ

とが分かっているが、宗門全体へ公式に宣布されるきっかけを作ったのは第二〇代宗主・広如（二七九八—一八七二）だった。一八七一年（明治四）、亡くなる直前に広如は嗣法明如に対して次のように遺言した。

希くは一流の道俗、上に申す所の相承の正意を決得し、真俗二諦の法義をあやまらず、現生には皇国の忠良となり、罔極の朝恩に酬ひ、来世には西方の往生をとげ、永劫の苦難をまぬかる身となられ候やう、和合を本とし、自行化他せられ候はば、開山聖人の法義に浴せる、所詮此うへはあるまじく候⁴⁴

広如が示した真俗二諦にかなう生き方とは、真諦としては「来世には西方の往生をとげ」ることを志向し、他方、俗諦としては「現生には皇国の忠良となり、罔極の朝恩に酬ひ」ることだった。これを受けて明如は翌年（明治五）正月に「御遺訓御書」を公布して、「右消息は、前住の遺訓にして、祖師相承の宗義、真俗二諦の妙旨也。一流に浴する輩、この遺訓を本とし、進みては政令に遵ひ、退いては出要を弁候事、肝要たるべきもの也」⁴⁵との言葉を付加して広如の遺言を宗門内外に公布した。こうして「一流に浴する」すべての門末が歩むべき道筋として真俗二諦が明らかにされたが、仏法と世俗を乖離させ、二元的に捉えることで仏道を往生浄土の道に限定し、世俗の問題は世間的価値観に従うという考え方が示されたことで、結果的に人びとの世俗迎合的な生き方を招く要因となったことは言うまでもない。

信樂峻磨によれば、こうした真俗二諦論には大きく五つの類型が存在するという⁴⁶。すなわち、①「真俗一諦説」、②「真俗並行説」、③「真俗関連説」、④「俗諦方便説」、⑤「真諦影響説」である。

①「真俗一諦説」とは文字通り、真諦と俗諦を一つのものとして把握し、両者を峻別させない解釈をいう。信樂によると、七里恒順（一八三五—一九〇〇）や金子大栄（一八八一—一九七六）に真諦と俗諦の一致を説く思想が見られるという。例えば七里は真俗二諦論について、真諦は「未来の苦を除く方」・「未来の安楽を得る道」であるとし、俗諦は「此世の苦を除く御法」・「此世の安楽を得る道」であると論じる。さらに、その二つの関係に関して、真諦は世俗を捨てて往生を願うことであり、俗諦は世間にとどまって自身の職業に励むことであるが、「捨てよと云うこともあり、又尽力せよと云うこともあるが、捨つる処はすっぱり捨てる、取る処はやっぱり取る。是が真俗二諦の宗風」⁴⁷であるという。こうした、仏法を抛りどころとして安易に世俗に迎合しない立場を信樂は「真俗一諦説」と呼び、高く評価している。

②「真俗並行説」は、真諦と俗諦とは本来的に次元を異にするものとして、両者が並存・並行の関係にあるという考え方を指す。こうした解釈を示した一例として野々村直太郎（一八七〇—一九四六）が挙げられている。野々村は、真俗二諦という考え方は親鸞をはじめ覚如・存覚・蓮如にも見られないとして一旦は否定しつつも、真宗の法義も世俗の王法に外護されなくては成立しえないとして、結果的に真宗者が世俗の論理に随順すべきことを強調したのである。

③ 「真俗関連説」は、真諦と俗諦は本来的に別立するものとしつつも、両者は何らかの構造において関係性を有するという漠然とした捉え方を指す。こうした解釈は瑕丘宗興（二八一五—一八八〇）・井上円了（二八五八—一九一六）・梅原真隆（二八八五—一九六六）などに見られる。彼らは真諦と俗諦の関係について、俗諦（王法）とは仏法帰入、真宗信心開発のための方便である解釈し、あるいは真宗の真諦とは政道人事、時の国家権力に相応してそれを補完するもので、それは車輪に対する潤滑油のようなものである、などと説いた。彼らの解釈は極めて多様で分類が困難だが、様々な観点から真諦と俗諦の深い影響関係を論じて天皇制国家体制へ奉仕する道を勧めたとされる。

④ 「俗諦方便説」とは、真諦と俗諦の関係が俗諦から真諦へと向かう方向で捉える解釈を指す。吉谷覺寿（一八四三—一九一四）・占部観順（一八二四—一九一〇）・清沢満之（一八六三—一九〇三）など大谷派の人物に多く見られた。吉谷によれば、俗諦とはもっぱら個人的には「受法の器」を育て、社会的には聞法の環境を整えるものとして、俗諦に反すれば真宗に入ることは不可能であると論じた。また清沢は、俗諦を単なる道德ではなく宗教的道德として真諦と同等に捉え、俗諦の目的を「其の実行の出来難い事を感知せしむるの目的である」と述べた。清沢は、信前においては俗諦が信心獲得の方便となり、信後には信心の意味を深化せしめる機能を有しているなどと、特徴的な真俗二諦論を主張した。しかし、俗諦方便説も真俗関連説と同様に権力体制からめとられて自己を喪失して国家へ迎合する必然性を有していたとされる。

第三項 「俗諦薰発説」の内容

信樂は円月の真俗二諦論を⑤「真諦影響説」に位置づけた。「真諦影響説」とは、真諦と俗諦の関係について、基本的に真諦から俗諦へ向かう一方向において捉える考え方を指す。信樂によれば、赤松連城・島地黙雷（一八三八―一九一）・村上専精（一八五一―一九二九）などにこうした解釈が見られるという。例えば赤松は、真諦を内なる仏法、俗諦を外なる世法とし、「生きては皇国の忠良となり、死しては西方の往生をとげ奉る」ことが真俗二諦の生き方だという。そして、信心（真諦）を根本として、俗諦は真諦にかかる枝末でしかなく、信心を得れば必ず「現世にありても触光柔軟の願にこたへ、転悪成善の利益を蒙り、俗諦も自らとなうべし」と強調される。「本宗信後俗諦の法度を守るも、皆是真諦より流出するの妙用といふべし」⁴⁸と述べられることから、赤松の真俗二諦論は「俗諦流出説」とも称されている。信樂は、赤松に代表される「真諦影響説」には信心が天皇への帰順の実践となるべき必然性がなく、単純で没論理的な体制順応の真宗理解として批判している。

では円月の理解はどのような内容だったのか。円月は『真宗掟義』のなかで七義の一つとして、(七)「法徳内薰発」を次のように解説した。

儒仏神ノ三道イツレノ教ニテモ其教ヲ受クルトキハ人道ヲ守ルヘシ。今家ノ仏法トハ如来回向ノ法ナリ。上ニ引ク所ノ弥陀仏智コレナリ。コノ仏智を全領スルトキハ法徳内ヨリ薫シテ固ヨリ有スル所ノ五倫五常ノ理自ラ現行スルナリ。喩ハ提燈ニ記号アリト雖暗夜ニハコレヲ弁セス内ニ燭ヲトモストキハ定紋姓名鮮カニ見ルコトヲ得ルカ如シ。提燈ニ記号アルハ人ノ五倫五常ノ性ヲ有スルナリ。暗夜ニ之レヲ見サルハ一切ノ教導ナキナリ。燭光内ヨリ照シテ記号ヲ見ルハ法徳ノ威力内ヨリ薫スルナリ。信心ノ行者自ラ人道ヲ守ルヘキコト可^レ知⁴。

円月は信心を通して仏智を獲得すれば、個々の内面より法徳が薫じて、衆生が元々有していた倫理道德の理を生じさせ、外相にこれを実践するようになる⁵と説いた。そして提燈の喩を用いて、提燈内に光が灯れば自ずとその提燈の記号が浮き上がるように、法徳によつて人道を守るべき道が見えてくると示した。こうした解釈から、梅原真隆は円月の真俗二諦論を「俗諦薫発説」・「提燈説」と命名した。梅原は円月の「俗諦薫発説」について、「信徳の顕現といふことは、信心に内具せる法徳が流出せりといふ意味ではなくて、信心に内具せる法徳が人性に本具する俗諦を薫発する」⁵⁰という点に、円月説の特徴があると分析した。

『真宗掟義』以降、円月はしばしば真俗二諦論に言及している。そこでは共通して「仏智全領が即不可称不可説不可思議の功德は行者の身にみてるなり」⁵¹といった内容を強調しており、共通点としていずれも名

号に内具される「法徳」（具徳）が衆生のあらゆる行動に顕現（相発）するという、「具徳の相発」の考え方が基礎にされていることが窺える。

次節では「具徳の相発」が円月教学の根底にあつたことを証明するために、「行信論」という異なる論題を取り上げて分析を加えていく。

第四節 「俗諦薰発説」と行信論の関係

第一項 豊前学派の称徳論

普賢大円によれば、僧樸（一七一九—一七六二）門下の崇廊（一七二九—一七八六）に始まる豊前学派は、月珠（一七九五—一八五〇）によって特色ある学説が確立され、円月によって大成されたとされる。円月が「豊前学派の大成者」と異口同音に称されるようになったきっかけは、普賢の評価に依るところが大きい。重要な点は、円月が大成したとされる学説が、「行信論」に由来する点である。文字通り「行」と「信」の関係を議論する行信論は、古来「行信半学」などと強調されてきたように、真宗学における最重要テーマと位置づけられてきた。ゆえにその研究成果は枚挙に暇がない。

しかし、ここでその全体像に立ち入るような議論は控えたい。その理由は、行信論の内容が極めて複雑で難解であるということのみならず、円月の実践論に関して、社会的実践を可能にするような直接的要素を見出すことが殆んど出来ないためである。事実、円月の門下生たちの思想を紐解いてみても、行信論を用いて社会との関わりを論じようとする議論は皆無に等しい。にもかかわらず、敢えて行信論の項目を設けた訳は、円月の「行信論」のなかに、「真俗二諦論」で見られた「具徳の相発」に関する考え方が内在しているからで

ある。そこで、円月思想の根幹部分を多角的な観点から明らかにすることを目的に、「行信論」について見ていく⁵²。

豊前学派の行信論は「純粹能行説」・「折衷能行説」・「円融能行説」という称名を重視する三種の能行説のうち、「円融能行説」に位置づけられる⁵³。「純粹能行説」では、「信の対象である往生の因法としての行」(大行)⁵⁴の本質を「衆生の口称」に限ったのに対して、「折衷能行説」では名号が行ぜられることに行の名を施した点に特徴があったが、それでも法体名号それ自体が「行」として捉えられることはなかった。その後、名号を初めて「行」と位置づけたのが豊前学派の「円融能行説」であった。

円月に先立って豊前学派の学説を確立した月珠は、大行について單純に法体名号あるいは衆生の称名に限定すべきでなく、「能所不二の称名をもつて他力の大行」⁵⁵であると主張した。空華学派が主張する「能所不二」では、衆生の称名を直ちに十七願位に繰り上げて能行を所行に同ぜしむ、すなわち称名を名号へと同ぜしめるが、逆に名号を称名に同ぜしめることを認めない。その点、豊前学派では前者に加えて後者の名号を称名に同ぜしめることも認めている。それが可能な理由について、月珠は「何が故ぞ能所不二、謂く能称功無きが故に称即名、法体即行故に名即称、何ぞ能所異なること有らん乎」⁵⁶と述べた。「能称無効」とは、称名単独での功力を認めず、法体名号を通じて初めて効力を持ちうるという意味である。それゆえ、「称即名」と示されている。

また「法体即行」に關しても同様に、法体がそのまま行であるから「名即稱」でなければならないと強調した。このことに關連して月珠は、

菩薩永劫に無量の仏名を稱して衆生の能稱を成就す、これまた撰して名号中にあり、聞信一念かの法体を全領し、万徳円具して加減あることなし、ここを以て衆生未だ口稱せざれども能稱の徳を具す、これを「獲得往生心行」といふ⁵⁷。

と述べ、「能稱の徳を具す」名号のはたらきによって稱名が可能になるという意味で「法体即行」（名即稱）と示されるという。ここにおいて「稱即名」と「名即稱」が両立されたことで、豊前学派が円融思想に到達したと評される。

月珠の行信論の特徴の一つとして指摘されることに、「具徳」の論理が挙げられる⁵⁸。「具徳」とは、名号においてやがて衆生の稱名となつて顕れる徳がすでに具わることを目指す。

生信の刹那、頓に万徳を全領して功德の宝海自力身に満足し、五念二利円具して欠くることなし。この徳流発して五行任運なり、五行全体巻きて一心に在り、これを満足宝海とのたまふ。（中略）一心の体徳

普く五行を具し、みなこれ不虛作住持功德のしからしむところなり⁵⁹。

月珠によれば、衆生は信心獲得によつて得た名号功德によつて称名を自ずと「流発」するという。こうした解釈から、「仏名を称する事は即ち徳を称する」という「称徳論」が誕生した。本来、衆生の行業であるはずの称名すらも、名号に具わる徳義として意味づけることで、名号の包摂性を明らかにし、称名の諸行に対する超越性を示したのである⁶⁰。

第二項 空華学派との論争

(一) 善護による月珠批判

真宗において豊前学派の「称徳論」が特殊な解釈であることを知るために、松島善護（一八〇六一—一八八六）・松島善海（一八五五—一九三三）と月珠・円月との間で交わされた行信義論争は見逃せない。

論争の発端は善護による月珠批判だった。月珠の行信論が披露された『行信義』に対して、善護は『行信弁』を著して異を唱えた。その善護の批判に対して月珠はさらに『行信弁返破』を著して応戦した⁶¹。善護は『行信弁』冒頭で、「信心正因・称名報恩」（信因称報）という真宗の真実の教えに月珠の行信論は反すると

して次のように批判した。

果号を直ちに大行と称す、その行は衆生の能行までを法体に成じ給へる故に、衆生の称をまたずして称へぬ先に称ふる理ありて、願行具足し業因を成弁するの法体なるが故に直ちに大行と名くるや、若し爾らば不称而称にして、その不称而称の称名はやはり正因に属せずんばあるべからず、爾らざれば何ぞ果号を直ちに行と称せん⁶²。

月珠の称徳論は称えずとも称えたいわれありとする「不称而称」であり、称名をもつて往生の因となしうるから、称名正因の異義に墮す恐れがある。このような考え方は法体名号を「となえもの」⁶³と位置づけ、仏の名号を衆生の称名行と把握することに結び付くため、到底認められないと善護は非難した。要するに、たとえ仏力に依っていても、衆生の行為に往生因果の力用を僅かにでも認めてしまうような論は、容認出来ないというのが善護の主張であろう。ただし、善護が「信一念能称の徳を具すると云ふも、義のはこびかたによりて害なし」と、論の運び方次第では信に称名を生じさせる徳が具わっていると主張してもよいと述べている点には注意が必要である。ではその「害なし」の論とはいかなる内容か。

信一念に名号を全領して此を即是其行と云ふ、此行は称名行に非ず、名号実体を直ちに行と云ふ、此行は信が家の徳義にして、別にころりとした行相なし、機受の当相はただ湛然たる無疑の一心のみ、爾れども南無阿弥陀仏の主となりたゆえ行徳宛然たり、この妙行の義が信にそなはりて、単信に非ず孤行に非ず、信行具足して来果を剋す（中略）此行をはなれずして即是其行の行体に後々相続に流れ出て報恩の称名となるべき徳はあくまでも具すと云ふことなれば、能称の徳を具すると云ひても害なし⁶⁴

善譲は、名号を受領した衆生の上ではただ「無疑の一心」を主張するのみと限定しつつも、そこに「南無阿弥陀仏の主となりたゆえ行徳宛然たり」と述べて、最終的には名号自体に相続として顕在しうる「報恩の称名となるべき徳」が具わっているという。こうした理解は、結果的に豊前学派が主張する称徳論の内容と同化してしまい、彼らの学説を暗に認めていると言わざるをえない。善譲に反論した月珠もこの点を見逃さなかった。

月珠は、「有人一冊を出す中、八番の問答を設けて予に能称の徳を具すると云ふを破す、爾るにその破、却つて予が義を極成して又自の失を成ず」⁶⁵と論じ、善譲が投じた批判によつて善譲の解釈に矛盾が生じ、自身の主張がむしろ支持される結果になったと述べる。月珠は善譲の考えに従えば、「報恩の称名となるべき徳」は具しても、正定業となりうる徳は具さないという考え方になり、論理矛盾が生じていると批判した⁶⁶。さ

らに、冬にある樹木にも、春のおとずれとともにいずれ花となるべき徳が具わっているという花の譬えをもつて、因中に果の徳が具わることの意味を解説して、自身の「称徳論」の正当性を訴えた。

(二) 円月の行信論

月珠と善讓の論争に分け入って、行信論を展開したのが円月だった。円月は、「吾親教師の著せる行信義を破せり、其破するや、誣難せんと欲するゆえに却つて自らの失に陥る」⁶⁷と論じているように、彼の立場は学派の師月珠の立場を継承するものであった。

今ために具徳の義を示してその門戸を得しめん、夫れ仏永劫に万行を修して生仏の因果不二に成じ給ひ、以て一の名号に撰す、仏の因行を全うじて一果号に成じ、その果号亦生の因となる、これを万行円備の嘉号と云ふ（中略）称名と雖も当体名号、名号の実体を開き見るときは行徳宛然たり⁶⁸。

このように、円月においても名号に具わる徳の顕現として称名が把握されており、月珠の称徳論が踏襲されていることは明らかである。円月はさらに善讓による月珠批判に対して次のように論駁した。

即是其行はこれ名号所具の行徳、所具を以て能具に名けて即是其行と云ふなり、能具の名号は必ずしもとなへものと云ふにはあらず、何となれば、称名を具するが故に能具の名号を称へものなりと云はば、五念を具するが故に亦所拝（をがまれもの）、所廻（廻せられもの）と云ふべきや⁶⁹。

称名の徳を内包することをもって「称えもの」と位置づけることは出来ず、もしそれが可能であれば、五念門の解釈においても、同様に名号に礼拝・讃嘆・作願・観察・廻向の五念の徳が具わるから、名号を「をがまれもの」・「廻せられもの」などと言わなければならぬと円月は論じた。行信論をめぐる豊前学派対空華学派の論争は、その後、円月によって「名義論」という学説が主張される。さらに善讓の説を支持する善海が登場して、両者によって「行信両一念同時」などをめぐり論争が繰り広げられたが、基本的には称徳論に起因する「称名正因」の可能性をめぐる精緻な議論だった。

このように、豊前学派では称名正因説を完全に否定しつつも、「名号に具わる万徳」が称名となつて「顕現」するという「称徳論」を強調したことで、空華学派との論争に発展した。空華学派では、「法体直爾の行」として、どこまでも衆生の行為に一切の徳の顕現を認めない立場がとられていた。両者の対立構造からは、衆生の上に「具徳の相発」を説く円月の解釈が月珠に淵源があり、豊前学派の一つの特徴であつたことが明らかとなる。

児玉識は、豊前学派が「円融能行説」という称名を重視する立場に立ったことについて、「口称による宗教的エクスタシーを求める民衆に密着しようとする現実主義に立脚していた一つのあらわれであろう」⁷⁰と分析した。しかし果たしてそうだろうか。衆生の上に「具徳の相発」を説くように、月珠や円月が「名号に具わる徳の顕現体」を強調した結果、「称名」を重視する立場に至ったと考えるべきである。

円月は行信論だけでなく、「滅罪論」をめぐっても学僧たちと対立した。「具徳の相発」という考え方は、徳が衆生の身体にあらわれる過程において、必然的に「煩惱」（罪）との対峙をもたらすことから、滅罪義をめぐる論争は、円月が避けては通ることが出来ない過程であった。

第五節 東陽円月の滅罪論と異安心疑義事件

第一項 滅罪論の諸相

本節では、真宗内での滅罪をめぐる諸説について先行研究を整理しつつ、円月の滅罪論をめぐる独自性について真俗二諦論などの結びつきも考慮して考察する。特に円月の「獲信の機」をめぐる言説に注目し、彼が社会有用なる人材育成の観点から滅罪論を展開していることを明らかにする。

杉紫朗が滅罪論について「此の問題は字林最初より今日に至る三百年に亘る一問題たりしもの」⁷¹と述べているように、「滅罪論」は真宗における代表的論題の一つである。すでに杉や三宅守常によって、円月の滅罪論の特徴的理解である「用滅相存説」の内容や、その背景となる円月の異安心疑義事件が取り上げられてきた。両者は「用滅相存説」の内容を十分に論じており、新たな情報を付加する必要はないが、円月の滅罪論が真俗二諦論など他の論題とどの程度関連しているのか、という点については分析の余地がある。加えて、円月の滅罪論の背景となった異安心疑義事件についても、両者の研究は極めて簡潔に要点のみを紹介しており、事件後の経緯を含むその全貌については詳らかにしていない。こうした課題について、筆者が新たに入手した『明治二十三年 記事録』・『明治二十三年 安居記録』などを手掛かりに考察する。

真宗ではこれまで滅罪論が語られる場合、「一念滅罪」・「多念滅罪」・「国徳滅罪」に分類されて考察されてきた。「一念滅罪」とは文字通り、聞信一念に現生正定聚の身となった衆生三世の業障の消滅を説くものである。これに対して「多念滅罪」は、『観経』に「念々の中に於いて八十億劫の生死の罪を除く」⁷²と教示されることをもって、聞信一念後も称名の念々において罪障が滅せられるという解釈である。また、「国徳滅罪」は『往生論註』にある「凡夫人ありて煩惱成就するもまたかの浄土に生ずることを得れば、三界の繫業、畢竟して牽かず。すなはちこれ煩惱を断ぜずして涅槃分を得。いづくんぞ思議すべきや」⁷³などの文を根拠に、浄土往生後にその国徳によって三界の罪業が消滅すると捉える見方である。

三つに分類される滅罪論で特に議論の対象となったのは「一念滅罪」だった。一念滅罪をめぐるのは、さらに「種滅現存説」・「密益顕相説」・「法滅機存説」などの代表的な諸説が存在する⁷⁴。

「種滅現存説」とは、月筌（一六七一一一七三〇）に見られる解釈である。

蓋し不断は機に約するなり、煩惱成就の凡夫は未だ思量一念の功を籍らざるが故なり、仏に約すれば断なり、永劫の勤修、欲覚瞋覚害覚を生ぜざる等、蓋し是れ物の為に此断行を行じて、此を行者に廻施す、行者既に能く此断徳を領すれば又何をか断たん、故に不断と云ふ、此に由りて行者の不断は即ち仏の断に從つて成るが故に、是れ則ち不断にして断の義なり、其断全く仏徳なるときは、断にして不断の謂な

この解釈では、衆生に約して言えば煩惱は断つことが出来ない（不断）が、仏に約して言えば、仏によって断ぜられた徳が衆生に廻施されている（種滅）と考える。円月は月筈を度々引用しており、彼の立場を發展させたと評されるが、詳細は後に述べたい。

「密益顕相説」は「いわれ滅罪説」とも呼ばれ、滅罪とはあくまで法徳からの「いわれ」（密益）であつて、事実としては信後も引き続き煩惱具足の凡夫（顕相）だとする解釈をいう。

「法滅機存説」は、覚音（一八三—一九〇七）に見られる解釈である。覚音は「煩惱の断不断は約法約機の左右にありて然り、謂く、約法より云ふときは煩惱はことごとく断滅して証果を得しめたまふ、然るに約機より云ふときは、自力の功を以ては一毫未断の故に不断煩惱得涅槃なり」⁷⁶と述べて、法に則していえば煩惱は断ぜられているが、衆生（機）に即して言えば、未だ自力心を抱えた煩惱を離れがたい身であると領解した。こうした理解は日溪法霖（一六九三—一七四一）や松島善讓にもみられる。従来、「密益顕相説」と「法滅機存説」は個別の説として扱われているものの、その内容にほとんど差異はなく、「密益顕相説」・「いわれ滅罪」が法徳による滅罪を「密益」・「いわれ」などと表現しているものを、「法滅機存説」では「法滅」と称し、前者が信後衆生の凡夫性を「顕相」と呼んだのを、後者は「機存」と呼んでいるのである。したがって、

依拠する文や表現の違い以外に大きな相違は見られない。

滅罪論をめぐる諸説にはもう一つ有名な説が存在する。それが、円月の「用滅相存説」である。「用滅相存説」とは一体どのような内容だったのか。

第二項 異安心疑義事件の発生

円月の滅罪論が注目されるきっかけとなった、一八九〇年（明治三三）の安居での異安心疑義事件から見ていきたい。異安心疑義事件は円月の生涯に転機をもたらす重大な出来事であったのと同時に、滅罪義論争を惹起させる引き金となった点で真宗教学史に大きなインパクトを与えた。

現在、異安心疑義事件を知る手がかりとして『東陽越路調査録』（未翻刻）という書物が存在する。本調査録には、円月の「自問自答」・「自督鈔」・「法話会筆記」・「東陽円月調査記事」・「東陽円月調査筆記」・「越路卓梁調査筆記」が収録されているらしい⁷⁷。というのも、『東陽越路調査録』は龍谷大学図書館に所蔵されており、末尾に「昭和八年七月十二日 広島県賀茂郡西条町教善寺武田智順氏所蔵本ヨリ転写ス 筆耕 平春生」⁷⁸と記された写本であることが判明したものの行方不明のため閲覧出来ない。こうしたなか、筆者は西光寺への調査を通して『明治二十三年 記事録』（未翻刻）および『明治二十三年 安居記録』（未翻刻）とい

う関連書を入手した。両書には「越路卓梁調査筆記」を除いて『東陽越路調査録』が収録する資料と同名の書がすべて収められている⁷⁹。加えて「御調査願」や「学階奉還願」、その他本願寺との往復書簡など、異安心疑義事件以降の経緯を知ることが出来る貴重な資料も収録されている。ただし、筆跡が異なる写本や「雑記」と記された事件と無関係の書類や書簡なども散見され、必ずしも滅罪論と連絡するものばかりではない。それでも本山責任者の押印がある正式な書類も綴られていることなどから、両書の資料的価値は高い。そこで、『明治二十三年 記事録』・『明治二十三年 安居記録』をもとに、事件の全容を解明していく。尚、本節の内容や引用は別途指摘しない場合には『明治二十三年 記事録』・『明治二十三年 安居記録』に基づいていることを断っておきたい。

(一) 事件の発端

異安心疑義事件が起こったのは、一八九〇年(明治二三)七月、円月が本講師として『二巻鈔』を講じた安居期間のことだった。七月二十八日夜、会場では昼間の会話を終えて夜の法話会が行われていた。「法話会 第一 七月二十八日夜」によると、円月は会説の席とは異なり、「本講師ナド云ヘル資格ヲ離レ」た立場で、次のような問題提起を聴講者に行った。

私ガ近来情思考スルニ耶蘇教ハ維新已来漸々弘マル形チニナリテアル。外国ノ嘶ヲ聞クニ却テ耶蘇教國ノ本元カ早耶蘇ハツマラヌモノト言ヒナス様子ニテ新聞併雜誌上ニ於テ往々此事實ヲ認メマスル。(中略)耶蘇教ハ哲理ニ契ハヌ処カラシテ遂ニ耶蘇教ハツマラヌト云フコトニナリ行キシモノナラン。日本ニテモ現今追々哲学カ盛ニナリマス。スレハ外国ト同様ニ耶蘇教カツマラヌト云ヤウニナルニ相違ナシ。コレヨリ自己反省スルニ真宗ニテ安心ヲス、ムルモ悪アリ乍ラ往生ナリ善根モイラス功德モイラス其俣御助シヤト説教シマスカ之ヲ局外者ノ聞ク所テハ如何ヤウニ聞トリマシヤウカ。悪アリ乍ラコノママ御助ケナリ御浄土参リナリト申シテハ阿弥陀様ノ御慈悲トカ願力ナトト申シテモ局外者ヨリ云ヘハ矢張道理ノツマヌ事ナリ。如是道理ノツマヌ嘶ナレハ哲学ニ合セヌ故ニ哲学ヲ修メタモノナレハ真宗ノ教ハツマラヌト云ヒ彼耶蘇教同様ニ打落サルルニ相違ナシ。

円月は法話会冒頭でこのように述べて、哲学に相反する説教をしてはキリスト教同様に真宗も一般の人々より排斥されてしまうと主張した。まさにキリスト教への對抗意識を契機とした自己反省によつて真宗教学のあり方に疑問を呈する内容だった。円月には法話会という形式ばらない席だからこそ、日頃自身が考えていることを聴衆に問うてみたいという気持ちがあった。

法話会での発言からも分かるように、円月の聴衆に接した態度はあくまで「御相談」だった。しかし冒頭

の「悪アリ乍ラコノママ御助ケナリ御浄土参リナリト申」すことに対する問題提起が円月の意に反して「相談」を超えた「事件」へと発展する。円月はこの「悪」に関連する問題について『御文章』を文証にしつつ、次のように述べた。

信後ノ造罪ハ之何云ニ付テコノ煩惱悪業ヲ信後ニテモ昔ノ通りアリ乍ラ御助ト申シテ可ナルモノカト云ト、私ハ昔ノ通りトハ思ハレマセヌ。何トナレハ信ヲ得ヌ先キハ其造悪力地獄種餓鬼畜生ノ種ニテアリシナラン。然ルニ信ヲ頂タ上ハ御文章ニノ玉フ如ク不可称不可説不可思議ノ功德ト云フ事ハカスカキリモナキ大功德ノコトナリ。乃至一時ニ罪消ヘテト云。今迄地獄種トナリテアリシ煩惱悪業カタノム一念ノ之処ニ不可称不可説不可思議ノ大功德ヲ貰ヒテ其大功德力行者ノ身ニミテリト仰セラレコノ意ハ御一代聞書ト同ク功德カ身ニミチミチテアルトノ玉フナリ。過去未來現在ノ三世ノ業障一時ニツミキヘテトノ玉ヘハ過現ハ申マテモナク未來モ信ヲ得タ上ハ一日命延レハ一日又一月延レハ一月乃至一年十年臨終マテタトヒ欲悪ハアルモ一時ニ消滅シ玉フト云。御言ヨリ見レハ悪アリ乍ラ往生ニテハナシト存シマス。若悪アリ乍ラ助ルト云ハハ弥陀ハ罪ヲ消シ玉フニ及ハサルヘシ。

このように円月は、信心獲得を通して阿弥陀仏の不可称不可説不可思議の「功德」によって過去現在未來

の三世の罪障はすべて消滅（滅罪）させられると説いた。そして、信心獲得後も衆生は「地獄行」と名乗るべきだとする二種深信理解に対して、次の通り明確に反対の立場を表明した。

願力ノ御不思議ニ依テ御助トコノ機ヲナカムレバハ、イツモ地獄行ト云ノ方ヲイヘハイツモ御助ト如此ノ信機信法ヲ二種一具ト申セトモ、機ノ方ハイツモ地獄行、法ノ方ハイツモ御助ト云人アレトモ、私ハ合点ノ行カヌ所ナリ。ナセナレハ一念帰命ノ立処ニ地獄種カ消ネハナラヌ。タタ地獄種ノミナラス六道ノ迷ノ種カ一時ニ消滅スヘキ筈ナリ。消滅セハ其場ヨリ地獄行ト云名モ消滅セネハナラヌ又誤ナリ。然レハ地獄種ハアロフト云テモアラレヌ故ニ信後ニ地獄行ノモノヲ御助ト信相ヲ述ルノカ私ノ心得難キ処ナリ。私ハ一念ノトキニ地獄行ノ種ハキヘ、光明ノ中ニスム身ナリ。所謂南無阿弥陀仏ニ身ヲ丸メラレテトノ玉フヨリ見レハ如実ニコレハナレト存ス。然レトモ後続ニテ地獄行ノモノヲ御助ト申スノハ憶持不忘ニテ初起ヲ取出シテ喜フモノト存シマス。コレカ二種深信ノ相續テアル。

円月は信心獲得したら、その瞬間に阿弥陀仏の力用によって衆生の三世の罪が消滅するから、もはや「地獄行」の存在ではないと強調する。信心獲得によって往生決定の身と称しつつ、同時に「地獄行の存在」であるという矛盾した二種深信理解を厳しく批判した。そして、信後の衆生は仏力によって救済されると深信

した初起の領解を常に思い起こして相續すること、「地獄行」と稱すべきでないとする自身の二種深信理解を説いた。

法話会後の質疑応答では聴衆から円月に対して多くの質問が続出した。その多くは「信後に地獄行の機なし」という解釈に関するものだった⁸¹。信後機相をめぐる聴衆の問いに応答しつつ、一念滅罪によつて地獄行の衆生は存在しないことが繰り返し強調された。

(二) 法話会後の展開

法話会での活発な質疑には、円月の教説に対する聴衆の動揺が見てとれる。そもそも法話会のやり取りが詳細に記録されること自体が異例のことで、すでに事件化へと動き出していたことを示唆している⁸²。その後、法話会記録と円月への調査願が執行長・大洲鉄然（二八三四―一九〇二）へ提出され、安心上の疑義や安居聴衆を動揺させたことなどを理由に、本山より円月に対して八月九日付で「安居本講ヲ停止ス」と通知された。これを受け、安居本講は円月の代わりに原口針水（二八〇八―一八九三）が急遽登壇し、円月は八月一三日・一四日・一五日・一九日の四日間にあたり赤松連城・利井鮮妙（二八三五―一九一四）らによる安心調査を受けた。そして八月二九日、執行長名で次の通り調査結果が通達された⁸³。

其許儀於大学林法話之節申陳候儀ニ付被遂調査候処安心上不正ニハ無之候得共解義上不通暢之廉有之衆人之惑ヲ惹起可致ニ付御教誨相成候処速ニ悔悟之旨申出候。就テハ今後此度注意可致ハ勿論ニ候得共平素ノ不行届ヨリ差起候儀ニ付謹責ス

円月に対する調査結果は、安心上の不正は認められないとしつつも、「解義上不通暢」、すなわち教義上の解釈が論理的整合性に欠け、人びとを惑わしかねないという理由をもって「謹責」処分に付すというものだった。こうして安居の法話会に端を發した円月の異安心疑義事件は一応の終結をみた。安居本講師という立場から一転、謹責処分的身となった円月は、失意の内に郷里豊前へと戻った⁸⁴。

第三項 本山への異議申し立て

(一) 再調査の依頼

これまで論じられていない異安心疑義事件の後日談をもう少し紹介しておこう。実は円月は先の本山の判定を容易に受け入れた訳ではなかった。そのことは円月が帰郷直後に本山執行部に送付した書状から見てくる。例えば九月十六日、円月は「再往御検査願」⁸⁵という表題の書状を本山へ送付している。書状に書か

れていた内容とは次のようなものだった。

豊前地方ニ信ヲ得タル上モ、機ノ方ヲ云ヘハ、地獄タネアリ、地獄ユキナリト申述メ人ヲ勸ルモノアリ。随テ信徒ノ中ニテ行状ヨロシカラスメニ諦相資ノ妙味ニ達セサルモノ少ナカラサルヲ見聞イタシ、猶諸県ニモコレアルヘシト想像イタシ、深く慨歎スル所ナリ。加之局外者ハ我真宗ノ奥義ヲ知ラスメ悪アリナカラ善根モ功德モナキモノコノマ、ナカラ助カルト云教導ヲ讒謗スルモノ近来諸国ニコレ多シト承リ候。(中略)別紙ニ従前弁述スル所ヲ少シク刪補シテ相述候條、何卒更ニ御検査被成下度。且又御調査場へ差出候自督鈔自問自答ニ述ル所ノ趣意ヲ以テ、数年来教導致居候得共、惑ヲ生シ候者モ無之哉ニ相考申候ニ付、拙僧教導イタシ候。地方ノ信徒邪正云何ヲ御探偵依被成下度、此段奉懇願候也。

「再往御検査願」には、安居期間中の議事録には示されない発展的内容も確認できる。なかでも、いくつかの地域で信後も衆生は地獄行と解釈する説法によって、信徒のなかに日頃の行いが悪く、真俗二諦の精神に反する者が少なからずいる現状を憂いている内容は注目される。信徒の悪しき行状は信後衆生の捉え方に問題の根源があるとの指摘は、円月の実践論を検討する上で重要な意味を持っている。何故ならここに、現実的な諸問題への対応策として教学を構築しようとする円月の姿勢が如実に表れているからである。聖教上

に限定した議論ではなく、現実社会における有用性を考慮して教義を捉えようとする視点が、円月教学には内在していることを確認できる。

「再往御検査願」では、円月が『自督鈔』・『自問自答』という書物に言及していることも注目される。⁶ 二つの書物は安居直後の安心調査にあたり、円月が事前に本山へ提出した書物のようで、円月によれば、そこには安居前から自身が考えていた「信後の用心」に関する内容が集約されているという。

(二) 『自問自答』

『自問自答』では滅罪論に関して八つの問いが設けられ、その一々に円月が回答する形式で論が進められている。いずれの設問も、そのほとんどが安居法話会の際に聴衆より続出した質疑と連絡するものばかりのため、本書には円月が法話会の質疑応答で口述しきれなかった点を補足説明する狙いがあったと考えられる。しかし、ある設問だけは新たに追加されている。それは八問目に掲載された次の「真俗二諦論」に関する設問である。

問。 前来論シ来ル所、大二真俗二諦ノ法義ニ関係アルニ似タリ。請フ更ニコレヲ弁セヨ。

答。 此タツネノ旨、誠ニ肝要ナリ。俗諦トハ世間通途ノ義ニシテ、神仏諸宗ハ申ニ及ハス、タトヒ耶穌

教ノ徒タリトモ、人身ヲ受タルモノニシテ、豈人倫ヲ守ラサルヘケンヤ。皇国ノ人民ニシテ皇上ヲ奉戴シ、朝旨ヲ遵守スヘキハ言ヲ待タサルナリ。然レハ我宗ニ限ルモノニ非スト雖、特ニ真俗二諦ト名ケ、コレヲ真宗ノ法義トスルトキハ、別途不共ノ義アリ。謂彌陀ヲタノメル人ハ南無阿彌陀仏ニ身ヲ丸メタルコトナリトノ玉フカ故ニ、獲信ノ行者ハ起居動靜南無阿彌陀仏ノハタラキナリ。(中略)信心治定ノ人ハ誰ニヨラス先ツ見レハ尊クナリ候。コレソノ人ノ尊キニ非ス。仏智ヲ得ラル、カ故ナリトノ玉フ。只法席ニ在テ肩衣ヲカケ、数珠ヲツマクリ、法味ヲ談合スル時ノミ殊勝ナルニ非ス。鋤鋤ヲ携ヘ算盤帳簿ヲ持チタル姿モ自ラ尊クミユル。(中略)是ヲ二諦相資ノ義トスルナリ。然ルニ地獄ユキノ機ハ本ヨリ悪ヲ造ルヲソノ当然トスルカ故ニ、尊キスカタアルヘキノ理ナシ。又悪ヲ造ルモ慚愧ノ心ナキハ宜ナリ。喩ハ懲役人ハ悪事ヲナシテ恥ナキカ如シ。他力信心ノ行者、豈其然ランヤ。真俗二諦ノ義ハ真宗掟義及真俗二諦弁ニ委ク弁スルカ如シ。故ニ此ニソノ概略ヲ述ルノミ

円月は自身の滅罪論が真俗二諦論と不可分な関係であることを強調している。「獲信ノ行者ハ起居動靜南無阿彌陀仏ノハタラキナリ」、「仏智ヲ得ラル、カ故ナリトノ玉フ」と示されるように、衆生の一挙手一投足すべてに「仏智」のはたらきを見る円月の特徴が如実に表れている。滅罪論の問題を、教団全体で推進する真俗二諦論の問題と結合させることにより、「俗諦」を導く手段として、自身の滅罪論の有効性を説き示し、批

判者を説得したいという円月の思惑が窺える。

(三) 勸学から「無階の僧侶」へ

「再往御検査願」を提出して、円月はとにかく「解義上不通暢」の判決を覆したかった。「衆人之惑ヲ惹起可致」という本山の判決に対して、自身の過去の実績をもって他人を惑わす可能性がないことを証明しようとした。しかし本山が再検査に応じたという記録は残っていない。結局、円月の意に反して再検査願が実を結ぶことはなかった⁸⁷。豊前の地で本山からの返事を待っていた円月が、鬱積した想いを抱いていたであろうことは想像に難くない。後日、そうした想いが彼を「学階奉還願」の提出へと導く。

過般大学林ニ於テ為セシ講話会ノ末御調査ヲ蒙リ奉リ且御教誡ナシ下サレ候処安心上ハ不正ニ非ル旨御認定ニ相成候得共解義上不通暢ノ廉アルノミナラス人ヲ惑ハシ候段実ニ恐入候。義門ニ於テ通暢セサルモノニシテハ得業タリトモ学階ヲ有スヘキノ理ナキヲ以テ今後聖教ヲ熟誦シ研究致スヘク候得共到底反対説ニハ共許相成カタク別紙申述ノ外即今解義ノ見込モ無之候間学階奉還仕候此段御聞届被成下度奉願上候也。

明治二十三年九月十六日 東陽円月 ㊦

執行長大洲鉄然殿

このように円月は「義門ニ於テ通暢セサル」立場では、得業の学階も有すべきでないとして、勸学の辞退を申し入れた。そこには「到底反對説ニハ共許相成カタク（中略）今解義ノ見込モ無之候」と記されているように、本山の判定に対する不満が明確に示されていた。しかし本山は願い出による学階返上は認められないとしてこれを却下した⁸⁸。記録によれば、円月は公の場で「無階ノ僧侶」と自身のことを名乗ったようである。本山が勸学職辞退願を却下するなかで、「毎日新報」に無断で「無階の僧侶」名で記事を執筆したとして、本山監督局が忠告した記録も残されている⁸⁹。

円月は勸学だけでなく、四日市別院知堂についても同様に辞表を提出した⁹⁰。いずれも執行長名で却下されたが、本山関係のあらゆる公職を辞する構えを見せた。円月にとって異安心疑義事件の判定はそれほど受け入れ難かった。一連の出来事には、自身の教学に対する円月の確固たる自信と、それを人々へ説いてきたことへの責任感が窺える。と同時に、異安心疑義事件を通して教団内での円月の立場が著しく変化していく様子が確認出来る。

先行研究では、大洲鉄然をはじめ赤松連城や島地黙雷（一八三八—一九二一）は、海防僧・月性に感化を受けており、その月性が円月と「刎頸の友」であったことを理由に、円月に対しても「尊敬すること師の如きであつた」⁹¹などと解説されてきた。しかし、少なくとも異安心疑義事件を通して明らかになった実態から、そのような事実は全く浮かび上がってこない。寺務所東移事件の人間関係の構図と併せて考えてみても、やはり、当時の本願寺執行長だった大洲鉄然などと円月との間には、埋めがたい溝が生じていたと考えるべきだろう。

こうして異安心疑義事件は「解義不通暢」の判定と、それに異議申し立てを行う円月という対立構造を浮かび上がらせたものの、最終的に本山が再調査に応じなかったことで事件はひとまず終結した。

第四項 足利義山との滅罪義論争

一連の事件を通して注目を浴びた信後の機相をめぐる教学上の問題は、引き続き教団内で議論が続いていた⁹²。なかでも一八九二年（明治三五）に生じた円月と足利義山の論争は、互いに立て続けに著作を刊行して滅罪論に関する従来の議論を深化させた。義山との論争によってこそ、円月の滅罪論はその輪郭が一層鮮明に浮かび上がり、真俗二諦論などと通底する要素が明確になったと言つてよい。

この論争は義山が『真宗弁疑』（一八九二年）を著したことに端を発する。これに対して円月は『二諦妙旨談』（一八九二年）および『二諦妙旨談後編』（一八九二年）を著して義山に反論した。さらに義山が『二種深信対問』（一八九四年著述、一九〇〇年刊行）をもって反駁し、それに対して再度円月は『二諦妙旨談続編』（一八九四年）・『読二種深信対問』（刊行年不明、原名『読真宗弁疑第十七問已下説明』・『二種深信詳解』（一九〇一年）を著して応戦した。

興味深いことに、異安心疑義事件から二年余りが経った頃の円月は、当時に比べてその態度に変化が見られる。『二諦妙旨談』のなかで円月は「解義の通暢すると否とは学者の執見によりて説或は反対に出て通暢の義も不通暢と見做すことあらんは敢て争ふべき非ず」⁹³と述べて暗に本山の判定を批判しつつも、異議申し立てをして安心調査の結果に見直しを迫るような論調から一転、諸説の是非は学者次第であると態度を軟化させている。だが、宗意に害ありと認められるような思想については不問に出来ないと言説するなど、自説を主張して他者との論戦を厭わない姿勢に変化はない。論争のなかで円月が義山を「真宗ノ学者ニ非サル」⁹⁴と痛烈に批判している様子からもそのこと窺うことが出来る。では、それほど対立した両者の滅罪論をめぐる議論とはどのような内容だったのか。

円月は安居以降の滅罪義の論点を『不断煩惱義』（一八九二年）と『宗要百論題』（一八九四年）のなかで整理し、『不断煩惱義』では六失⁹⁵、『宗要百論題』では八失を挙げた⁹⁶。そこでは他説の問題点として次の項目

が列挙されている。

- ① 悪趣ノ因果亡失セサルノ失
- ② 無有出離ノ機ト正定聚ノ機ト一人ノ上ニ二種ノ機アルノ失
- ③ 法徳機ヲ融撰スルコト能ハサルノ失
- ④ 信一念ニ三世ノ罪ヲ滅スルト云ハ戯論ニ墮スルノ失
- ⑤ 臨終ニ至ルマテ初起ニシテ相續ナキノ失
- ⑥ 二種深信隔歴ノ失
- ⑦ 真俗二諦ノ妙旨ニ妨害ヲ醸スノ失
- ⑧ 聖教量ニ違スルノ失

①から⑧までの論点を俯瞰してみれば、その多くは異安心疑義事件を通して言及されたものが多い。こうしたなか、義山との議論で特に問題となったのは、③「法徳機ヲ融撰スルコト能ハサルノ失」だった。

義山は『真宗弁義』のなかで信後機相の問題を取り上げた。義山は「某師は云く信後の人は決して地獄者と云うべからず」と述べて円月の領解に注目し、「機受の信相と法徳の得益とを弁別せざるべからず」と批判

した⁹⁷。義山の滅罪論の特徴は「法徳」と「性得」（機相）という二つの視点から考察されている点にある。

法徳の得益を云はば則ち信一念に於て既に三世の業障を滅尽しければ六趣四生困亡し果滅す（中略）然ども是則ち聞書にの玉へるが如く密益の談なるのみ。若夫れ性得の機相を云はば則ち依然旧を改めざる底下の愚人貪瞋具足の凡夫なり。何ぞ地獄者に非ずと云ふべき⁹⁸。

これが義山の「いわれ滅罪説」と呼ばれる考え方である。義山は、法の立場からいえば獲信の瞬間に三世の罪が消滅するが、それは「密益」に他ならず、実際には「性得」（機）、すなわち衆生の立場から言えば、依然として「底下の愚人貪瞋具足の凡夫」に他ならないと主張した。それは『御文章』に「悪業煩惱を、のころともなく願力不思議をもって消滅するいわれあるがゆえに、正定聚不退の位に住すとなり。これによりて煩惱を断ぜずして涅槃をうといへるは、このころなり」の文を根拠とするものだった。義山にとつて、滅罪とはあくまで法徳からの「いわれ」であつて、引き続き、信後の機相は事実としては煩惱具足を離れがたき地獄行の凡夫のままであつた。

これに対して円月は、「某師モ弁義ノ中ニハ信機ノ機ヲ性得ノ機トシ地獄者ナリト云」と述べて次のように応戦した。

不出三界疏ノ無有出離之縁ニシテコレヲ我等力性得ノ機実ト云フコノ義ハ相承ノ正義ナレハ異論ナシ。

但某師ハ信後臨終マテ地獄者ノ機ナリト云ハ相承ノ御釈ニナキ所ナレハ許ス可ラス下ニ至テ評証スヘシ 然ルニ某師ハ信機ノ機ヲ自力ノ機ナリト云フモノ古老ノ

説ト云ヘトモ許スヘカラス。何トナレハ地獄ユキノ機ハ此尽ナリニテ助ケ玉フト云フノ義ハソノ文枚拳スヘカラス。今時ノ説教者皆如此弁スル所ニシテ相承ノ正義ナルヘシ。自力ノ機ハコレヲ捨テサルヘカラス。故ニ雜行雜修自力ノココロヲフリステト云フ。コノママニテ往生ヲ得ヘキ機ト捨テサレハ往生ヲ得ヘカラサルノ機トヲ同ト云モノ何ソ思ハサルノ甚シキ。如此ノ説ヲナスモノヲ宗學者ト称スルソノ意得カタシ。此類ノ學者ハ真宗ノ學者ニ非サルヘシ⁹⁹。

円月によれば、信後も「自力ノ機」として煩惱具足の相を説く義山の理解は誤りで、『領解文』に「雜行雜修自力ノココロヲフリステ」と示される通り、信後の衆生は以前の煩惱具足の自力心を離れると強調した。同様のやりとりは『二諦妙旨談』にも見られ、繰り返し両者が対立している状況から、信後機相の「自力心」の有無が二人の論争の論点の一つだったことが窺える¹⁰⁰。法徳と機相を分離させて教義を解釈する義山の態度は、円月にとってまさに③「法徳機ヲ融摂スルコト能ハサルノ失」に他ならなかった。

こうした円月の理解から浮かび上がってくることは、信心を獲得すれば、仏徳によつて衆生の相に変化が生じると円月が考えていたことである。次の一文にそのことが端的に表れている。

然れば滅罪生善に非れば仏因円満に非ず。仏因円満に非ざれば住正定聚に非ず。故に一念滅罪を以て真宗の宗意とするなりと知るべし（中略）然れば悪報をまねかざる所の妄念なれば只その相のみありてその用なし。月筌大徳挿花のたとへを以てこれを示されたり。同く梅の花なれども庭樹の花は実を結ぶ。これを無信のもの貪瞋煩惱に喩ふべし。瓶裏の花の相にかはりはなけれども更に実を結ばず（中略）信後といへども凡夫はやはり凡夫なれば果縛の穢躰なるほどは信を得たる上も貪瞋等猶おこるなり。悪と名け罪と名くといへども悪趣におもむく用なきゆへに只その相のみありて悪趣の因とは云べからず。高祖已下の聖教を熟読するに罪用を滅すると罪相を滅するとの二義ありて罪用の滅するは心命のつくる時にして罪相の滅するは身命のつくる時にあり¹⁰¹

円月は信心獲得によつて「滅罪生善」（転悪成善）がもたらされることで、信後に生じる煩惱はもはやその「用」を有していないから「悪趣の因」（地獄種）とはならず、ただ「相」のみが残っていると解釈した¹⁰²。これこそ円月の滅罪論が「用滅相存説」と命名された所以である。「用滅相存説」を読み込んでいくなかで浮

かび上がってくるのは、円月と義山の解釈がさほど乖離していないことである。両者ともに信一念による三世業障の滅尽を説いている点は軌を一にしている。さらに、義山が信後も「依然旧を改めざる底下の愚人貪瞋具足の凡夫なり」と述べたのに対し、円月もまた「信を得たる上も貪瞋等猶おこるなり」として信後の凡夫としての相を認めている。要するに、信後の貪瞋等が往生浄土の妨げとなる「悪趣の因」とならないことをもって、煩惱の効力を抑制的に捉えて「滅罪生善」（転悪成善）を強調するか否かが両者の滅罪解釈の分岐点だった。

円月の場合、社会における真宗の有用性を証明したいがために、仏徳による「滅罪生善」に重点が置かれた。それはすなわち、「具徳の相発」を通して「仏凡一体」を強調する円月の特徴であると言つてよい。凡夫性の強調によって個々人が内面性へと沈潜するよりも、「具徳の相発」を衆生の身体上に語る方が、衆生の積極的な行為性を導きやすく、有益であるとの見方が円月の滅罪論にも一貫した態度だった。

こうした立場の違いは、両人の著作のタイトルにも明確にあらわれている。義山が『真宗弁疑』・『二種深信対問』を議題に論難を加えたのに対して、応戦した円月の著作は『二諦妙旨談』・『二諦妙旨談後編』・『二諦妙旨談続編』と、そのほとんどが「真俗二諦」の名を冠している。円月にとって滅罪論は真俗二諦論そのものであり、まさに⑦「真俗二諦ノ妙旨ニ妨害ヲ醸スノ失」を改めることが彼の滅罪論を構築する上での重要な視点であった。『安居記録』によれば、七月二八日の法話会冒頭、円月は次のように述べたとされる。

欲悪ハ一時ニ罪ノ消ヘタモノ故ニタトヒ起ルモ死物ナリ。若シコレカ地獄種トナルヤウナモノナレハ活テ働ク所ノ活物ナク活物ト死物トハ其ノ模様異ナラネハナラヌト存ス。故ニ已信ノ機ハ自ラ触光柔軟ノ益アル故ニ心モ柔ラキ自然ト人道ニ契ヒアルマシキ姿モナキヤウニナル。コレカ真俗ニ諦ナリ。

非地獄種の煩惱は「死物」となり、同時に「柔軟心」が生じることで「自然ト人道ニ契ヒアルマシキ姿モナキヤウニナル」という円月の滅罪論は、当初から一貫して真俗ニ諦論が意識された解釈であつた。このよくな円月の滅罪論は、一方で「信を得たる上も貪瞋等猶おこる」とされた煩惱への視点が極めて希薄であつたと言わざるをえない。「悪趣の因」ではなくとも、煩惱が存続する以上、衆生の行動になんらかの影響をもたらすはずだが、この点については殆ど等閑視されている。そこを徹底して批判したのが義山をはじめとする対立した宗学者たちだつた。結局、円月の滅罪論の問題点は、円月自身によって解決されることはなく、後の東陽学寮門下生に引き継がれ、彼らによって補強されていくこととなる。

小結

本章では、東陽学寮がもつ思想的特徴を抽出することを目的に、学寮の思想的基盤を提供した円月の実践論に着目し、多様な学説との対比によってその独自性について分析した。

種々の社会的実践に参画し、政治的課題にも関心を寄せた円月は、「行動する宗学者」として他に類例を見ない特徴を有していた。その行動の背景には、明治以降の廃仏論やキリスト教の台頭により仏教を取り巻く環境が著しく変化していくなかで、真宗国益論を主張し、真宗の存続を狙う円月の思惑があった。

そうした円月の姿勢が顕著にあらわれたのが、勅語渙発の際だった。幼少期から儒教や神道に対して好意的な態度を有し、教義的にも理論化していた円月は、「教育勅語」が発布されると、ただちに『勅語奉体記』を刊行し、万世一系の天皇を中心とする国体を支持する立場を表明した。その上で、自身の宗旨が勅語に適合しているかを自発的に検証し、僅かにでも反する要素があれば進んで宗旨を改変すべきことを力説した。

こうして国家有用なる人材育成のために構築された実践論こそ、円月の「真俗二諦論」であり「滅罪論」であった。「俗諦黨発説」と命名された「真俗二諦論」では、仏智を獲得すれば、個々の内面より「法徳」が「薫じて」、道徳実践が自ずと衆生の身に起こると説かれていた。このような、名号が具す「智慧」や「徳」が、信心を媒介して衆生の一挙手一投足に「相発」してくるといふ考え方は彼の「行信論」にも共通してお

り、円月の実践論の基本原理が「具徳の相発」であることが浮き彫りとなった。

「具徳の相発」という円月の考え方は、「具徳」が信心獲得を介して衆生の身体に「相発」するプロセスにおいて、ある問題を避けて通ることが出来なかった。それは、「滅罪論」であった。円月の滅罪論が耳目を集めたのは、彼を本講師に開催された安居期間中のことだった。国家有用なる人材育成を目的に実践論の構築を試みる円月は、信後も「地獄行」と称し凡夫性を強調する宗学者たちの風潮を批判した。彼にとって凡夫性の強調は、個々の内面性への沈潜によって積極的な行動を導きにくく、認めがたい考えだった。そこで円月は、「信後に地獄行の機なし」とする「用滅相存説」を説くことで「滅罪生善」を強調し、人びとの社会への関与を促そうとした。しかし、信後も一貫して凡夫性を強調する宗学者たちは円月の考えに反発し、結果、円月は安居本講停止を言い渡され、安心調理を受けた。

その後も足利義山などと滅罪論をめぐる論争は続いた。こうして浮き彫りとなった円月の滅罪論の特徴の一つは、彼が自身の滅罪論を真俗二諦論と不可分な関係として捉えていたことである。滅罪論の問題を、教団全体で推進する真俗二諦論の問題と重ね合わせることで、「俗諦」を導く手段として、「用滅相存説」の有効性を説き示し、批判者を説得させたいという狙いがあった。結局、議論は続いたまま円月はその生涯を閉じた。

円月の実践論とは、真宗国益論のもと、どこまでも社会有用なる人材を育成するために考案された、「具徳

の相発」を基本原理とした考え方であった。「具徳の相発」によって滅罪生善を強調し、衆生の一挙一投足に行動の原動力となる力を付与しようと試みられていた。

円月の実践論は、社会迎合的であることは言うまでもなく、信後機相の煩惱への配慮が希薄だった。往生の障りとはならなくとも、現実社会に影響を及ぼすはずの「煩惱」についてはほとんど等閑視された。この課題を引き継いだのが、後の東陽学寮門下生であった。

〈注〉

- 1 三宅守常『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、二〇一五年）一三五頁。
- 2 本研究は後に三宅守常『三条教則と教育勅語―宗教者の世俗倫理へのアプローチ』に収録されている。
- 3 三宅守常『三条教則と教育勅語―宗教者の世俗倫理へのアプローチ』一三五―一四五頁。
- 4 兄玉識「月性と真宗教団」三九―九九頁。
- 5 兄玉識「月性と真宗教団」五〇頁。
- 6 日浦保典『九州真宗史と四日市別院』（非売品、一九七〇年）一五―三〇頁。
- 7 龍溪章雄「宗学と安居」五三一―五三三頁、龍溪章雄「東陽円月研究序説―青年期修学時代を中心とする伝記考証」一二五頁。

8 確かに筆者も西光寺関係者より同様の内容を伺うことが出来たし、そうした情報が極めて具体的であることや、「棄子の御書との関わり、また社会的実践に身を投じた門下生が多数確認できる実態から、円月がそうした活動に肯定的だったと考える方が合理的だろう。

9 福岡市別府公民館編『別府 あすいまむかし—福岡市別府公民館創立五〇周年記念誌』（福岡市別府公民館、二〇一四年）。

10 例えば現代仏教家人名辞典刊行委員会編『現代仏教家人名辞典』（東出版、一九九七年、二五〇頁）の「七里順之」の項。

11 東陽眠龍編『撰善院法話』（非売品、修道会本部、一九三一年）八七—八八頁。

12 高山秀嗣「日本宗教史における学寮と布教」（川邊雄大編『浄土真宗と近代日本—東アジア・布教・漢字』勉誠出版、二〇一六年）一三二—一三三頁。

13 「明細帳」の「東陽円月性行」には、円月について次のように記されている。

性忠直ニシテ貧賤ニ驕ラス、富貴ニ屈セス。侃々諤々直言硬論偏セス党セス。言行一致口納行敏果敢事ヲ処シテ、最モ気節ヲ重ンス。少シテ学ヲ好ミ、博ク和漢ノ典籍ヲ涉獵シ、殊ニ真宗ノ学奥ヲ極ム。其人ニ誨ユルニ諄々倦マス。説クトコロト寧周到人ヲシテ敬服セシム。道俗其教化ヲ被ムル者、皆其徳ヲ景慕セサル者ナ無シ。明治三十五年初冬、病ニ臥シテ以末ハ、口ニ称名ヲ絶タズ。訪問ノ人ニ接スル毎ニ只自督安心ノ領解ヲノミ述テ念仏スルノ外、更ニ余事ヲ語ラヌ人也。弥々墮獄ノ大怖畏ヲ免テ、往生ノ大果ヲ得セシメ玉フ大悲岡極ノ洪恩、身ヲ粉ニシ、骨ヲ碎キテモ謝シ難キニ、未タ大海ノ一滴モ大恩ニ報ユルコト無キハ、恐懼恐惶懺悔痛傷深ク自ラ恥ツルノ情念溢レテ、人ヲシテ感涙ニ咽ハシメタリシ。死ニ臨テ、嗣法円成ニ語ケテ云、仏弟子ハ深ク先ツ自ラ仏陀大悲ノ鴻恩ヲ念報スルニ非サレハ、教人信ノ化他亦無益ノ業ニ属セン耳。自行未タ立タス、焉ソ人ニ誨ユルコトヲ得ヘキ。自行若欽ナハ、タトヒ学問蘊奥ヲ窮ムルモ、布教ニ巧妙ヲ得ルモ、仏祖ノ冥慮ニハ契ハサル也。是ハ仏弟子ニハ非サル也。深ク警メヨ。余力遺訓自信教人教ノ他、毫モ他事無ント。

14 堀順乗は円月について、「師や天性沈黙寡言、勤勉己れを修し、特立特行識見崇高、古人先輩の説と雖苟も取らず別に一旗幟を立て、是を以て由来学閥の維持と、旧義の墨守とに熱心なる頑僧輩の忌む所となりて、終生憾可不遇、空しく恥の雪

くへき期なきを悲しむのみ。師は唯に宗乗の深秘を得たるのみならず、余藝に於て亦多能なり」と、その「宗学者」としての側面を強調している(東陽円月『二諦の精神』(法蔵館、一九〇一年)四頁)。

5 日本大学精神文化研究会・教育勅語関係資料編『教育勅語関係資料』(全一五集、日本大学精神文化研究所、一九七四—一九八三年)

16 三宅守常『三条教則と教育勅語—宗教者の世俗倫理へのアプローチ』一〇四—一〇五頁。

17 三宅守常『三条教則と教育勅語—宗教者の世俗倫理へのアプローチ』一〇一—一〇四頁。

18 井上毅伝記編纂委員会編『井上毅伝』(国学院大学図書館、一九六九年)二二—二三頁。

19 東陽円月『勅語奉体記』(阪本榎次郎、一九九三年)四—六頁。

20 東陽円月『勅語奉体記』六—七頁。

21 東陽円月『勅語奉体記』八頁。

22 大谷栄一『近代仏教という視座—戦争・アジア・社会主義』(ベリカン社、二〇二二年)一〇〇—一〇一頁。

23 『三大教則私考』では、「儒仏ノ二道ハ該シテコレ王政ニ裨益アルヲ以テソノ助成トスルモノニシテ、三道各立スルモノニ非ス。又神道ヲ以テ一箇ノ教トシテ、余ノ二道ニ対スルトキハ三道鼎立シテソノ一ニ居スルモノナリ」などと述べられている(東陽円月『三大教則私考』一八七二年、三宅守常編『三条教則衍義書資料集』上巻、明治聖徳記念学会、二〇〇七年、一六頁)。また、別の箇所では、キリスト教に関して、「洋学ノ如キハ医学天文学窮理学等イツレモ耶穌教ヲ以テソノ深奥トスル。若コレヲ学フトキハ恐クハ邪教ノ窟ニ陥ランコトヲ御高札ニ既ニ邪宗門ヲ禁シ玉フ」と論じられている(同、二頁)。

24 東陽円月『教育宗教適合論』(永田文昌堂、一八九四年)六頁。

25 この点について円月は、「我宗教ハ発布シ給フ所ノ勅語ニ契フヤ否ヲ自ラ省シ若勅語ニ抵触スル所アレバコレヲ改メテ風化スベキコトナリ。然ルニ先キニ信教ノ自由ヲ許シタル上ハ後ニ発布シ給フ勅語コレニ抵触スベキ筈ナシトテ真神ハゴツトノ外ニコレアルベカラス皇祖皇宗ノ大廟大社ハ神ニ非ズソノ遺訓ハ奉戴スルニ足ラズトスルカ皇祖皇宗ノ遺訓ヲ輕蔑スルヲ

臣民ノ義務ニ背カザルモノトスルカ。信教ノ自由ヲ有スルハ臣民タルノ義務ヲ欠カザル上ニ於テス。コレヲ思ハズシテ何ゾ如此ノ不敬ノ言ヲ吐クヤ」と述べている（東陽円月『教育宗教適合論』八一―九頁）。

²⁶ 東陽円月『教育宗教適合論』一二頁。

²⁷ この点については、安富信哉も「幕末から明治にかけての激動期、新しい状況の中で、様々な宗学者が活躍した。排仏思想に対しては、福田教導（大谷派）、瑕丘宗興（本願寺派）、東陽円月（同）らによつて、護国仏教論の主張、「真俗二諦」路線の鮮明化がなされ、真宗は、新しい天皇中心国家体制に矛盾しないばかりか、それを支えるものであるとの弁証が試みられた」（『シリーズ親鸞 第九巻 近代日本と親鸞 信の再生』筑摩書房、二〇一〇年、一九八頁）と論じ、円月を代表的な護国仏教論者として取り上げた。

²⁸ 児玉識「月性と真宗教団」（五四―五九頁）でも「実学的真宗の系譜」として円月と豊前地方の漢学塾の関係について言及されている。

²⁹ 『月性師事跡資材』一（月性顕彰会『維新の先覚月性の研究』）五八頁。

³⁰ 三浦尚司『豊前幕末傑人列伝』一六七頁。

³¹ 児玉識「月性と真宗教団」五二頁。

³² 東陽円月『真俗二諦弁』（岩雄建章、一八八八年）三三頁。

³³ 東陽円月『真俗二諦弁』（岩雄建章、一八八八年）三三頁。

³⁴ 正見・邪見による真偽の判定は、実は僧鑑（二七三―一七八三）や柔遠（二七四―一七九八）などにも同じく見られ、

円月特有のものとは言い難い（拙論「江戸期の「化身土文類」未理解に関する一考察」『印度学仏教学研究』第六一卷二号、二〇一二年）。むしろ円月が彼らの理解を踏襲したと評するほうが正しいであろう。ただし、「外教」の定義については円月独自のものと言える。

³⁵ 東陽円月『真宗掟義』（香々地村、一八八〇年）六一―七頁。

³⁶ この点に関連して、別の箇所でも「掟ハ称名ト共シテ如実ノ信者ニハ必有スル所ノ相ニシテ信後如実ノ行状ヲ成ス。若称名

- ヲ欠キ捷ヲ欠キ捷ヲ守ラサルモノハ如実ノ行者ト云ヘカラス。」と述べられている(『真宗掟義』一四頁)。
- 3 東陽円月『真宗掟義』六一―七頁。
- 3 例えば、『安居記録』には円月が「已信ノ機ハ自ラ触光柔軟ノ益アル故ニ心モ柔ラキ自然ト人道ニ契ヒアルマシキ姿モナキヤウニナル。コレカ真俗ニ諦ナリ」と述べたと記されている。
- 3 東陽円月『真宗掟義』九頁。
- 4 東陽円月『真宗掟義』一〇頁。
- 4 東陽円月『真宗掟義』一〇―一一頁。
- 4 東陽円月『真宗掟義』一一―一四頁。
- 4 『学林万檢』(二四卷、一八六九年)の一〇月の項目には、本山で実施された法談試験のなか、内学六題の一つとして「真俗ニ諦」が出題されたことが分かっている。
- 4 福岡光超・佐々木孝正・早島有毅編『真宗史料集成』第六卷、各派門主消息、同朋舎、一九八三年)二四九頁。
- 4 福岡光超・佐々木孝正・早島有毅編『真宗史料集成』第六卷、二四九頁。
- 4 信楽峻麿「近代における真宗倫理の諸相」(『印度学仏教学研究』第四九号(二号)、二〇〇一年)四四―五二頁。
- 4 濱口惠璋編『七里和上行録』(興教書院、一九二二年)四七一頁。
- 4 星野慶勝編『布教の栞』(本山布教会、一九二一年)の巻頭のなかで赤松連城が述べたものである。
- 4 東陽円月『真宗掟義』八―九頁。また、『二諦の精神』(法蔵館、一九〇一年、五六―五七頁)にも同一内容が示されている。
- 5 梅原真隆「東陽勧学の俗諦熏発説について(上)」―真俗二諦の論攷 其四」一四頁。
- 5 東陽円月『二諦妙旨談』前編(永田長左衛門、一八九二年)五九頁。
- 5 尚、本節の内容については主に普賢大円『行信論の組織的研究』を参照して執筆している。
- 5 普賢大円『真宗行信論の組織的研究』八九―一一一頁。
- 5 普賢大円『行信論の組織的研究』八七頁。

5 5
月珠『広文類対問記』二卷、永田文昌堂、一八五四年）一頁。

5 6
月珠『広文類対問記』（二卷）二頁。

5 7
月珠『行信義』（真宗叢書 付巻 行信論集）前田・是山両和上古稀記念会、一九三〇年、三四五頁）

5 8
惠美智生『真宗教学史における行信論の研究—豊前学派の教学大系を視座として』（龍谷教学）四七号、龍谷教学会議、二〇一二年）に詳しい。

5 9
惠美智生『真宗教学史における行信論の研究—豊前学派の教学大系を視座として』（二

6 0
八五四年、三十七丁左—三十八右）より重引。

6 0
惠美智生『真宗教学史における行信論の研究—豊前学派の教学大系を視座として』五四頁。

6 1
井上哲雄『真宗本派 学僧逸伝』一七〇頁。

6 2
松島善讓『行信弁』（真宗叢書 付巻 行信論集）三五六頁。

6 3
松島善讓『行信弁』（真宗叢書 付巻 行信論集）三五六頁。

6 4
松島善讓『行信弁』（真宗叢書 付巻 行信論集）三五七頁。

6 5
月珠『行信弁返破』（真宗叢書 付巻 行信論集）三六一頁。

6 6
この点に関して月珠は「即是其行の行体に、後々相統に流れ出でて報恩の称名となるべき徳はあくまで具すといふことな

れば、能称の徳を具すると云うても害なしと云々、このころ報恩行にして而も其行となるべき徳を具すると云ふときは、

答者もこれを許すならん、爾るときは報恩の称名となるべき徳は具するも、正定業の称名となるべき徳は具せずとの義な

るべし」と善讓を批判した（月珠『行信弁返破』三六二頁）。

6 7
東陽円月『導盲篇』（真宗叢書 付巻 行信論集）三八一頁。

6 8
東陽円月『導盲篇』三二二頁。また別の箇所でも、「万行を円修して以て一名号に成じ、これを正定業として衆生に廻施し

給う、衆生のかたにおいては一行をも修せず、ただその名号を全領するところ不行而行の徳を具するなり、ここをもつて

業成の用をなすはただ聞信一念にありて別に行相の見つべきなし。（中略）「即是其行」の行は、所具の行をもつて阿弥陀

仏の能具の名号に名くるなり」と述べている(同、三八二―三八三頁)。

6 東陽円月『導盲篇』三八三頁。

7 0 児玉識「月性と真宗教団」五九頁。

7 1 杉紫朗「真宗学に於ける滅罪義諸相の一斑」(『龍谷学報』三二六、一九三九年)五七頁。

7 2 浄土真宗聖典編纂委員会「浄土真宗聖典」(第二版、本願寺出版社、二〇〇四年)一一六頁。

7 3 浄土真宗聖典編纂委員会「浄土真宗聖典 七祖篇」(本願寺出版社、一九九六年)一一一頁。

7 4 滅罪論の諸説については、雲山龍珠『真宗現世利益考』(興教書院、一九一八年、一三九―一七五頁)、杉紫朗「真宗学に於ける滅罪義諸相の一斑」(四一―五六頁)などに詳しい。

7 5 月筈『正信念仏偈勸説』(『真宗叢書』卷四)一一―一三頁。

7 6 覚音『広文類論題』(『真宗叢書』卷二)七三―一頁。

7 7 杉紫朗「真宗学に於ける滅罪義諸相の一斑」五六頁。

7 8 三宅守常「明治仏教と教育勸語 II―真宗僧東陽円月の場合」一三〇頁。

7 9 ちなみ『明治二十三年 安居記録』のなかにも「東陽越路往復記」という書が存在するため、「越路卓梁調査筆記」と何らか

の関連が予想される。『東陽越路調査録』の場合、円月と越路姓を名乗る人物との間で生じた滅罪義論争に関する資料を中心に収録しており、論争の展開過程を示すために有効な資料を優先的に掲載されたと推測される。

8 0 円月は法話会冒頭で、「私ノ国内ニモ私ノ説ト反対説ヲ主張スルモノモナキニ非ス。今コノ御一同方ニ御相談ヲ申セハ又私

ノ心得トカハリタ御方モアルヘシ。之ヲ打合セテ私カ心得カ悪ヒカ若クハヨヒカ御相談申シテ(中略)御意見ノ在ス方々ハ飽迄御相談願ヒマス」と述べている。

8 1 例えば、「問云信後ニ於テハ正定聚ノ機ナリ然レハ信前信後同ク造悪ノ辺ヨリ云へハ悪人ナリ凡夫ナリト云ヤ」という問い

に対して、円月は「然リ私ハ地獄種トナラヌ辺ヲ云フノモ敢テ貪欲瞋恚ノオコラヌト云トハ非ス」と回答。また、「問云機

ヨリ云へハ地獄行ト云ヒ法ヨリ云へハ極楽往生ト云テ可ナルヤ」に対して、「答云処問ノ如キハ機法隔歴ス獲信ノ上ハ機法

隔歴シテ談スヘキモノニ非ス」と質問者の見解を否定。さらに、「問云實際後続テハ地獄行ノ信機ナキヤ」という問いに対しては、「答云然リ其機ハ地獄行ニ非ス行者ノ信相ハ憶持不忘ニシテ初起ノ信機ヲ取出スユヘニ後続ノ信機初起ニカハラス」と回答した。

⁸² 『明治二十三年安居中法話会ニ付調査ニ係ル筆記』には、「両夜トモ書記ヲ命ジテ筆記セシメリ。別記ノ如シ。法話会ヲ筆記シテ記セシムルコト未タ聞カサル所ヨリ回顧スレハ此時ステニ計画スル所アリタリト思ハル」と記されている。ここでの「計画」とは、円月に対する安心調査を意味しているものと考えられる。

⁸³ 『本山月報』(第七号、執行所簿書部、一八九〇年八月)にも事件の経緯が掲載されている。

⁸⁴ 堀順乗「略伝」によると、異安心疑義事件以降の円月の様子について、「爾来十余年、西海の草廬に静臥して専ら青年の薰陶と著書とに全力を注ぎ、著す所の書積て等身以上に及び、広く世に刊行して人の知る所となる」と記されている(『二諦の精神』二頁)。

⁸⁵ 「再往御検査願」は本論末尾に全文翻刻して掲載した。

⁸⁶ 「再往御検査願」と併せて「著書御検査願」も提出されており、その内容は次のようなものだった。――

一 自督鈔 并 自問自答

右ハ信後ノ用心ニ付、拙僧年来ノ見込ヲ以テ著述イタシ候モノニテ、此般御調査ヲ蒙リ奉ルニ就テ、拙僧ノ心得方モ速ニ相顕レ可申奉存候間御検査被成下度奉願上候也。

明治二十三年八月十二日 東陽円月

執行長大洲鉄然殿

⁸⁷ 東陽円月『説ニ種深信対問』には、「解義上不通暢の廉有レ之、諸人を惑はすとの譴責を蒙れり、依て更に千思万考、解義上に就て宗意に害あらんことを恐れてこれを本山に伺ふこと三回に及びしに、指令し給ひて調査の上懇篤なる教誨をなし給ひ、御請書を差出したる上は更に伺ふべき理由なしとて伺書を却下せられたり」と当時の出来事が綴られている(『真宗論

8
題叢書』一一、一九〇一年、一七一頁)。

8
記録には、次のように示されている。

勸司ノ学職ハ特命ヲ以テ之ヲ申付ラレタルモノニシテ願ニヨリテ進退セラルルモノニ無之候條書面却下候事
明治二十三年九月二十九日

8
9
記録には、次のように示されている。――

学階奉還願之儀本山ヨリ何分ノ指令ヲ与ヘラレサル已然ニ毎日新報紙上ニ於テ無階ノ僧侶云ノ広告致候儀ハ不当ノ義
ニ候條速ニ取消致スベシ山段申入候也

明治二十五年六月二十八日 本山監督局
勸学 東陽円月殿

9
0
「辞表」には次のように示されている。

去ル二十年十二月四日市別院知堂御申附ニ相成不顧不肖御清申上勤務候蒙老髦ニテ不都合之儀不少候間辞職仕度此段
御聞届被成下候様奉願上候也

四日市別院知堂

明治二十三年十月二十二日 東陽円月
執行長大洲鉄然殿

これに対して、本山より明治二十三年十月三十日付で執行長大洲鉄然名にて「書面難承届候事」との返答があった。円月は「蒙老髦」、すなわち老齢による衰えを理由に四日市別院の知堂を辞したい旨、辞表を提出しようだが、時期的に考えても、知堂を辞する本当の理由はやはり異安心疑義事件によるものだと理解される。

9 1 日浦保徳『九州真宗史と四日市別院』一三二―一三四頁。

9 2 東陽円月『不断煩惱義』(岩雄建章、一八九一年)冒頭「緒言」において岩雄建章という円月の弟子が「我親教師客年安居

中大学林ニ於テ講話会ヲ開キシヨリ以来遠近ノ同盟我師所立ノ義ヲ尋問セラルルコト頻々絶ヘス」と述べていることから、円月の信後機相をめぐる諸問題が各地で問題となっていた様子が窺える。

9 3 東陽円月『二諦妙旨談』前編「緒言」。

9 4 東陽円月『二種深信詳解』(仏教図書出版、一九〇一年)三九頁。

9 5 東陽円月『不断煩惱義』一三一―一三五頁。

9 6 東陽円月『宗要百論題』(第三卷、興教書院、一八九四年)四二―四四頁。

9 7 足利義山『真宗弁義』(興教書院、一八九二年)五四―五五頁。

9 8 足利義山『真宗弁義』五五―五六頁。

9 9 東陽円月『二種深信詳解』三八―三九頁。

1 0 0 東陽円月『二諦妙旨談』前編、四四―四五頁。

1 0 1 東陽円月『二諦妙旨談』前編、九―一二頁。

1 0 2 この点に関しては別の箇所でも同様に、「現生十種の益を明して住不退転の義を拡充し給ふその中第二至徳具足の益第三転

悪成善の益この二益はこれ付属の一念大利を以て成就の即得往生住不退転を顕し以て一念を仏因円満の義とすることを示し給ふこれすなはち行巻に明し給ふ一乗海の機にして信巻に票して正定聚の機との給ふものなり然るに若臨終滅罪を実義とするときは一念のとき消滅するに非ずと云はざるを得ず若一切の罪障を滅し尽さざるときは転悪成善の理に違す

るか故に仏因円満と云へからず」と論じている（東陽円月『二諦妙旨談』前編、七―八頁）。

第三章 東陽学寮の門下生

第三章 東陽学寮の門下生

はじめに

本章では、東陽学寮の門下生の実践論を中心に取り上げる。「浄満院門人姓名録」によれば、東陽学寮には少なくとも八五〇名ほどの門下生が在籍していた。門下生のなかには学術的・社会的・国際的な活動に関与した人物が多く存在し、彼らの信仰と実践が円月の存在に大きく影響を受けたという仮説が立てられていることは、既に述べた通りである。こうした仮説を検証すべく、一部の代表的な人物を取り上げて、円月の要素を抽出することで、円月の影響力、ひいては東陽学寮の結束力について具体的に分析していく。

取り上げる主な人物は、東陽円成と真田増丸である。選定した理由は、一定量の著作が遺されているという点に加え、東陽学寮（修道院）の「講師」であったということである。学寮内には極めて多様な人物たちが出入りしたが、講義を許されたのは、円超以下、円月・円成・増丸、そして白杵祖山（一八七二―一九四八）の五名だった。彼らは門下生として学寮に学び、後に教壇に立った選ばれた人物である。したがって、円月没後の東陽学寮の全体像について知るためには、円月の影響を強く受け、その継承者となった講師陣に着目することが最も効果的だと考えられる。

このような観点から、第一節では円成に着目する。円成は父円月没後、最初に東陽学寮を引き継いだ人物である。円成は、教団内で中央集権的教育システムが確立していくなかで、東陽学寮の存続をかけて中央との質的差別化を図るために学寮を「修道院」へと改変し、門下生の獲得を企図した。この点に着目し、分析を加える。

円成は思想的な面では、円月教学の特徴を継承しつつ、同時にその欠点を補うよう努めた。その際、「信後修養論」に見られるように、「修養」という同時代の社会問題に端を発する概念を援用して円月思想を説明するなど、時代に応じた態度が見られる。また、円成は「用滅相存説」の滅罪論を円月から受け継いでいると宣言しつつも、その説は一般的で素朴な教学へと書き換えられ、過去に円月が論争を引き起こす原因となつたような教学上の過激さは希釈されているような印象を受ける。こうした実態は、おそらく父が受けたような異安心疑義を円成が避けたかったというに加えて、生涯のほとんどを豊前の地で私塾を拠点に活動したという地域性・民衆性の表出とも受け止められる。円月が宗主と行動を共にして教団の要職を歴任し、さらに勧学として教団を代表する立場で多くの著作を刊行したのとは対照的に、円成の場合は東陽学寮を拠点とした円成は、円月の最先端の教学を直接的に用いるのではなく、円月の要素を引き取りつつも、より理解しやすい形で解説しようとしたのだろう。むしろ、そうしなければ人びとを納得させることは困難だった。

東陽学寮には田成だけでなく、個性的な人物が他にも多数存在した。とりわけ、初期ハワイ開教との接点はすでに注目を集めている。教団が公式に開教を始める以前、最初に現地に赴いた曜日蒼龍（一八五五—一九一七）以降、初期ハワイ開教に従事した僧侶のほとんどが東陽学寮と何らかの関係を有していた。そこで先行研究をもとに、こうした事例を取り上げること、東陽学寮ネットワークが果たした役割について検証する。

以上、東陽学寮が輩出した人物に着目して、本学寮が果たした役割について多角的に検証していく。

第一節 東陽円成と東陽学寮

第一項 東陽円成の生涯

摂善院円成という人物がどのような生涯を送ったのか、そのことを知る手がかりはほとんど残されていない。学術界で言及されることも皆無に等しく、児玉識が「熱烈なる国粹主義者で、真宗信仰と国粹主義、天皇崇拜思想との結合をはかり、やがてそれは彼の感化を受けた真田増丸の仏教済世軍へとうけつがれて行き、大正期の社会に多大なる影響を与えた」と評したのが唯一の例だろう。真宗関連の人名辞典類にもその名が登場することはない。こうした実態は勸学の円月と異なり、円成が東陽学寮を拠点に周辺地域の人びとを主な対象として活動する生涯を送ったことが影響していると考えられる。ここでは東陽学寮関係者によって執筆された資料のなから得られた円成の経歴や業績に関する若干の情報を思想背景として押さえておきたい。

円成は一八五九年（安政五）、西光寺に円月の子として誕生した。円成には後に曜日蒼龍と結婚する「すず」という姉妹がいた。円成の幼少から青年期については、「父君円月上人の志を継ぎ少壮より学に勉め業に励み博識多才漢書に欧文に研鑽至らざるなし」と記される以外に詳しいことは不明である。漢書を研鑽したと

記されることから、おそらく円月と同じように豊前地域の漢学塾などに通ったのではないかと推測される。またその間、東陽学寮で他の門下生と同様に円月のもとでも学んでいたようである。その後、円成は東京の学校へ遊学したが、一八八六年（明治一九）の円月の詩から判明する。

法嗣円成 将遊学于東京

告別 賦此以送

十月東上

時勢遷人情 人情乘時勢 今人異古人 前世非後世 真理無古今 不隨時變異

古人豈尽愚 今人不必智 後生或可畏 必有究妙諦 汝欲学真理 往矣遂其志

若有一瞥生 忽見空花墜

（法嗣円成 将に東京に遊学せんとす 別れを告げ 此を賦して以て送る 十月東上

時勢 人情を遷る 人情 時勢に乗る 今人 古人と異なり 前世 後世に非ずも

真理に古今無し 時の変異に随わず 古人 豈に愚を尽くさんや 今人 必ずしも智

あらず 後世或は畏る可し 必ず妙諦を究める有り 汝 真理を学ばんと欲すれば

往きて其の 志を遂げよ 若し一瞥 生ずること有らば 忽ち空しく花の墜ちるを

円月が幼少期から九州内の私塾を渡り歩いて学習したのとは対照的に、円成は進学のために九州を出た。明治期のはじめに東京への進学を許されたという事実は、東陽家が経済的に恵まれた環境にあったこと、円成が学問に秀でた存在だったことを物語る。おそらく、円成が欧文を学んだのも東京で在学中のことではな
いだろうか。

卒業後、西光寺に戻った円成は以後、東陽学寮を拠点に後進の指導にあたった。杉紫朗によれば、円月の晩年には円成のことを「若和上」と呼び、時折、円成が講義することもあったという⁴。円成は塗板の代わりに新聞紙に墨を用いて『教行信証』の教義体系や「正雑二行専修二修の関係」などについて解説したとされる。また、円月のもとで会読にも参加して積極的に議論に加わったと、杉は当時の様子を語っている。

このような円月の言葉や円成の行動から、円成が早くから東陽学寮の後継者として周囲に認識されていたことが分かる。東陽学寮での講義の様子について杉の記述以外にほとんど情報がないが、『教行信証』などが講義され、会読も行われていたことは実に興味深い。このことはすなわち、東陽学寮では伝統的な宗学教授法によって講義が行われていたことを物語る。

一九二五年(大正一四)に六七年の生涯を終えるまでの二〇年余り、円成は「其寺院に在るや遠近の信徒来

りて法を聴く者衆星の北斗に向ふが如し」⁵と評される状況であった。

第二項 修道院・修道会の創設

円成の業績のなかでとりわけ注目されるものとして、東陽学寮を「修道院」へと改革したことが挙げられる。修道院の構想が持ち上がったのは一九〇八年（明治四二）八月のことだった。一連の出来事について詳細に記録している白杵祖山によれば、真田増丸と共に円成のもとを訪れた際、三名で修道院を組織しようということになった。当時、拠点が東京だった祖山は早速、東京から引き上げて修道院立ち上げの準備に参加した。一九〇九年（明治四二）五月、東陽学寮では円月の七回忌にあわせて円成が本願成就文を講義しており、一〇〇名程度が参集していた。講義が終わると三人は西光寺近くの空いていた小学校の一棟を購入して、修道院の建築を開始した。修道院が完成し、開院式を行ったのは同年五月二一日、親鸞降誕会当日だったという。

増丸は東京帝国大学を卒業後、大学の学問のみでは僧侶としては不十分であることを家族に指摘され、「信仰」を求めて円成のもとを訪れたように、円成時代の東陽学寮は「信仰」を提供する空間と認識されるよう変化していた。円成については、「後半生信仰的に活動せられた」⁷と評されているように、次第に「宗学」

を教授する場から「信仰」を提供する場へと質的变化を遂げるなかで東陽学寮は「修道院」へと再編されていったと考えられる。

これに関して増丸は祖山へ宛てた書簡（二九〇八年二月）のなかで次のように述べている。

天下人格の高き人を求むるの切なる大早に雲霓を望むよりも更なり。法兄よく本山始め末寺の僧侶の醒めざる茲に久し。吾人は徒らに慷慨せずして能く山間に屈し、天下社会を救済せざる可からず。曰く精神修養にあり。其の修養は念仏の外なし。九州各地に於ても修養的の学校が設立なる様に承り候、近くは高田の光圓寺天門の内に於ては昨今護城君講演を開かれ候、是れ天下宗教界の為賀すべき事なり。吾人は及ばずながら和上を中心として修養道場を開き同志の士を天下に糾合せんとす⁸。

修道院とは、まさに「信仰」をもって「修養」に励む人格を育成する「道場」としての役割を担っていたことが確認できよう⁹。

しかし、一九一二年（明治四五）六月に修道院は解散することとなる。わずか四年で解散が決定したのは、修道院の将来をめぐって円成と祖山が対立したことが原因だった¹⁰。円成は、西光寺がある水崎の地に早稲田大学や慶応大学に匹敵する教育機関を作りたいと考えていたらしい。そのために、まずは「修道会」を組

織して修道院をその会の一機関にする、というのが円成の構想だった。これに対して祖山は、そのようなことは短期間では困難なため、それよりも修道院内を充実させるべきだと主張したという。結局、両者の意見は対立したまま、体調が芳しくなかった祖山が次第に修道院から身を引くようになり、増丸も再度京都にて勉強に励むことを決意したために修道院は解散が決定した。

解散後、修道院の再開を望む声は少なくなかったようである。増丸に直接願ひ出る同行もいたようで、その時の心情を増丸は祖山へ宛てた書簡（一九二二年一二月）のなかで次のように吐露している。

一寸、否大に御相談ですが、吾等二人にもとの通りに帰りてくれまいかとの御同行の話であるが、どふだろ。帰るがよきか、今の通りがよきか。此れは御同行の願にて候。和上の御話ではないのです。只だ

水崎近辺が御法義がヲトロヘタルにより、又一度二人とも帰水して御法義を引立被下度との御話に候がドーダロ、小生も今に至りて途惑しています。法兄の御考えは如何に候や、小生の途惑に一大光明を与えて被下度候。小生等二人復帰しても永住はむづかしからんと考居候。依て土地は分かれていても、時々互に往來の出来る様にした方が互いによろしきにあらずや。修道院発起の時の様に三人共なれば出来るかもしれないが、夫れは到底ヲボツカナイト思ふ。先生の御考は如何に候や。此の処一度御教示被下まじ

これに対して祖山がどのように応答したかは定かでない。だが、修道院が再開されたことを示す記述がどこにも見られないことから、やはり再開は困難だったと思われる。修道院の再開を望んでいるのが「和上」の御話ではない」という増丸の言葉に、再開の困難さが窺える。

増丸と祖山がこうしたやりとりを行うなか、円成は「修道会」立ち上げの構想を諦めてはいなかった。修道院解散から八年後の一九二〇年（大正九）、遂に修道会が設立された。修道会立ち上げ時の具体的な動きについては不明な点が多いが、円成を責任者として発行された修道会の会誌『修道』（修道会事務所発行）に掲載された次の「修道会宣言」や「修道会綱領」から本会の趣旨が読み取れる¹²。

「修道会宣言」

物質文明ノ偏重ハ遂ニ世界思潮ノ大狂瀾ヲ惹起シ森厳ナル道義ノ精神ハ方サニ蹂躪セラレタリ。世道ノ敗類今日ノ如キ悲惨ハ未タ曾テ聞カサルトコロナリ。此ノ思潮ノ狂瀾ハ延ヒテ我国ノ思想界ニ大波動ヲ致シ怒濤滔々今ヤ荒ンテ全邦ニ漲ラントス。国歩弥艱難ノ秋トハナリス。憂国ノ士誰カ恐懼セザラン。

抑モ精神界ノ任務ハ宗教ノ責任タルヤ論ヲ俟タス。固ヨリ是レ天職タリ。信念ヲ絶対ノ見地ニ樹テ巍然八風ニ動セス。怒濤ヲ衝キ狂乱ヲ抜クノ勇微セハ頽勢ノ挽回得テ期スヘカラス。然ルニ現教界ヲ顧ミルニ因襲萎靡果シテ此ノ責任ヲ尽シ得ルヤ否ヤ思フテ斯ニ至レハ転タ更ニ憂惧ニ堪ヘサルナリ。

惟フニ今ヲ距ル七百年前時代ノ變動ト教界ノ積弊ハ親鸞聖人ノ屈起ヲ促シ高妙ナル信念ハ能ク時代ノ陋習ヲ廓清シ宗教ノ真意義ヲ發揮シ宇宙真理ノ結晶仏陀悲懷ノ真髓遺憾ナク聖人ニ由テ体现セラレ以テ真俗双美ノ一宗ヲ建設スルコトトハナレリ。是レ遠ク聖徳太子立憲建国ノ規模ニ鑑ミ対絶ニ妙ノ極致真俗一致ノ素懷ヲ通暢シテ方サニ余蘊ナカラシム。聖徳太子建国ノ嘉猷親鸞聖人建宗ノ規模内鑑冷然ニ聖其揆一也。誰力敢テ間然スヘキ。嗚呼ニ聖ノ日域ニ出現スルヤ亦偶然ニアラサルナリ。

此ノ建国ノ嘉猷ト建宗ノ規模トハ現代ノ危運ニ接シテ渴仰止ム能ハサルトコロナリ。吾儕不敏ヲ顧ミス。仏天擁護ノ下此ノ聖意ヲ擎ケ努力以テ貢獻センコトヲ期ス。同感ノ諸彦微衷ヲ諒トシ摯実ナル協賛ヲ賜ハラントコトヲ庶幾フ以テ宣言ス。

「修道会綱領」

- 一 仏陀悲懷ノ真髓ヲ之ヲ吾人信念ノ根底トスヘシ
- 一 八風ニ動セス堅正自重以テ修養ニ努力スヘシ

一 思想界糾合ノ任務ヲ全フスヘシ

一 列聖建國ノ詔勅ヲ奉戴シ以テ報恩ノ聖意ヲ擊クヘシ

一 聖徳太子立憲建國ノ聖意ヲ發揚スヘシ

一 親鸞聖人真俗双美ノ真意義ヲ發揮シ以テ一宗ノ旗色ヲ鮮明ナラシムヘシ

大正九年十一月三日

「修道会宣言」には、まず社会敗類の原因が精神性の荒廢に求められ、精神性の向上を役目とする宗教が社会改善に積極的に関与すべきであると主張されている。さらに過去、激動の時代に登場して陋習を打破した人物として親鸞を例証し、その教えである真俗二諦を要とする真宗は、仏力を通して諸問題を抱える世情を解決するために貢献すべきである、というのがおおよその趣旨である。「修道会綱領」では六項目の「修道会綱領」が示されたが、ここでも一貫して述べられていることは真俗二諦精神の發揮だった。聖徳太子を讃えて「一列聖建國ノ詔勅ヲ奉戴」すべきだと述べられていることから、修道会が真宗教義に基づいて国家のイデオロギーを宣布する分担的役割を担うことを重要な目的としていたことが分かる。

「真宗私塾学寮一覽」には修道院の創設及び閉鎖期間について、「明治四十二年五月二一日より修道院と改

め大正十四年二月一日閉鎖」と記載されている。しかし筆者の調査したところでは、一九二二年（明治四五）六月の修道院解散以降、その後継にあたる私塾形式の教育機関の存在は確認できず、実態として存在したのは修道会のみであった。明治期後半になると真宗私塾のほとんどが閉鎖しており、やはり東陽学寮（修道院）も例外ではなかったと考えられる。

一九二五年（大正一四）二月、円成の葬儀の日、青年会員などと共に「各地修道会員」が参列していたことが記録されている¹³。「真宗私塾学寮一覧」にも「大正十四年二月一日閉鎖」とあることから、やはり当時まで修道会は存在し、円成の死去にともない解散したと考えていいだろう。以下、東陽学寮・修道院・修道会の開催期間について整理しておく。

東陽学寮 一八五〇年（嘉永三）創設—一九〇九年（明治四二）五月

修道院 一八九〇九年（明治四二）五月創設—一九二二年（明治四五）年六月解散

修道会 一八九二〇年（大正九）一月創設—一九二五年（大正一四）解散¹⁴

第三項 雑誌『修道』の発行

東陽学寮の最終形態である修道会の実態を知るために、雑誌『修道』に注目したい。近年、近代仏教史研究において仏教系出版物を研究対象とする動きが盛んである¹⁵。ここでは印刷技術の開発にともなう新聞や雑誌等の登場によって様々に仏教が変容していく実態が明らかにされている。

明治期に入り、出版業界では活版印刷技術の発達にともない、次第に出版物の主流が和装本から洋装本へとシフトし、複製される印刷物は急速に増加した。仏教界でも一八七五年（明治八）に大内青巒（二八七四—九一八）たちによって『明教新誌』が刊行され、これを嚆矢としてメディア改革の動きが起こり、新聞や雑誌が多数刊行されるようになった¹⁶。ただし、教団内部の教学指導者たちの書物など、買手の僧侶の要望に応じて、伝統的な和装本スタイルが維持されたケースも少なくなかったようである¹⁷。

最新の調査によれば、明治期に創刊された仏教新聞および雑誌の数はおよそ八八〇に及ぶ¹⁸。無論、これらの数字は現在判明しているものだけであるから、近代仏教の表舞台から遠い個人的なものやローカルなものまでを含めると、さらに数が膨らむことは確実だろう。大谷栄一の分析によれば、仏教系新聞・雑誌の発行母体は、①宗派系団体、②在家団体、③仏教青年団体、④仏教婦人団体、⑤海外交流団体、⑥海外での団体などの六種に大別されるという¹⁹。しかも、これらの母体の多くは明治二〇年代を中心に出現した教会・

結社と関係をもつものが少なくないという。こうした新たなメディアの登場は、個々人の言説空間を一気に拡大し、不特定多数の人びととの接点を生み、多様な批評を可能にした。

では、円成たちの『修道』はどのように位置付けられるだろうか。近代仏教の膨大な出版物の一事例としてその内容を取り上げておきたい。西光寺が所蔵する内務大臣宛の「雑誌発行届」（写本）には『修道』発行に際し、発行者の原籍や居住地と併せて、

- 一 題 号 修道
- 一 記載ノ種類 真宗教義
- 一 発行ノ時期 毎月何日
- 一 編集兼発行者 重信珠雄

と明記されている。この届出に従い、修道会では円成の体調不良などの特別な事情の時を除いて、毎月上旬に『修道』を発行した。今回、筆者は第一〇号（一九二二年九月）から第三八号（一九二四年五月）までのうち一二部を入手した。尚、各号に関する目録を本論末尾に掲載しているので参照されたい。

残念ながら創刊直後のナンバーを確認出来ないため、どのような形態で『修道』が出発したのかなど、不

明瞭な点が多いが、筆者が蒐集出来た『修道』のなかからいくつか修道会の実態を窺える。

まず、『修道』は基本的に読者の購読料によって成り立っていたことを、毎号末尾に掲載される次の情報より知ることが出来る。

代 誌			
十二冊	六冊	一冊	冊数
金貳円貳拾銭	金壹円壹拾銭	金貳拾銭	定 読
不要	不要	五厘	郵税
料 告 広			
	四分一頁 金五円	半 頁 金八円	一 頁 金拾五円

いくつかの号には寄付者の名前と金額が具体的に明示され、謝辞が述べられていることから、購読料だけでなく寄付金によって支えられていた実態があったことも分かる。ただし広告料に関しては、広告自体が掲

載された形跡が見当たらず、殆んど機能していなかったと思われる。当時、一部の有名雑誌などでは広告が掲載されるケースは確かに存在した²⁰。これは、それだけ「雑誌」という媒体自体の注目度が高かったことを意味する。おそらく、円成たちもそれらをモデルに広告収入を見込んだのであろうが、成功しなかった。その最大の理由は、雑誌『修道』の内容そのものにあった。

「雑誌発行届」が示す通り、『修道』は「真宗教義」を中心内容とした。この場合の「真宗教義」とは、「修道会宣言」・「修道会綱領」の方針にのっとり「仏天擁護ノ下此ノ聖意ヲ撃ケ努力以テ貢獻センコトヲ期ス」ための背景となる教義だった。教義を説明する際には、「二種深信」に関する過去の円月の文章がわざわざ連載されており、当時の修道会内部で、当会の実践的理念実現のためには円月教学が不可欠だと考えられていたことが読み取れる。

『修道』は修道会による組織運営をうたっているものの、事実上、円成の個人雑誌と化していた。目録を一瞥すると分かるように、晩年の『修道』は中身のほぼ全てを円成一人の手によっていた。しかも、掲載される内容は、読者にとつて難解であった。毎号「問答」や「対話」などのコーナーを設けて読者の質問に円成が回答するなど、『修道』の実態は決して執筆者から読者へと向かう一方のメディアではなかった。それでも内容が教義問題に偏るあまり、僧侶以外の一般の読者からのクレームがついた。これを受け、「会告」には「修道は愛読諸彦の御注意もあり、本年から外装も内容も改めます。(中略) 今後はなるべく平易に誰人に

も読まれるよふに漸次改めることにいたします」²¹などと宣言された。

『修道』は一九二〇年（大正九）に創刊されたが、出版文化の改革期からはずいぶん遅れをとっている。実際に東陽学寮から修道院期まで雑誌が刊行された形跡はない。それは見方を変えれば、私塾経営が順調だった状況下では雑誌刊行は必要だったとも受けとれる。出版文化の技術的には円月の時点ですでに雑誌の刊行は可能だった。しかし、多くの著述を持つにもかかわらず、円月が雑誌媒体を用いることはなかった。これは勧学である円月が伝統的な出版形式にこだわり、主に真宗教団内部の改革を目指した一方で、社会の不特定多数への教化意識が希薄だったことを物語る。その点、円成も教義問題に関心の中心にしていたとはいえ、積極的に新たな媒体を用いて人脈の拡大・新規獲得を図るなど、円月よりも広い視野を持っていた。こうした背景には、東陽学寮（修道院）という直接的な人脈開拓を可能とする拠点を失った状況があったことは言うまでもない。修道院時代までは塾生との直接的交流が、門下生と思想や信仰の共有を可能にしていた。しかし、それが物理的に困難な状況に陥った時、修道会という会員組織によって、あるいは雑誌という新たな情報伝達手段を用いて間接的に人脈を構築し、結束を図る以外に東陽学寮の伝統を継承する手段はもはや残されていなかった。

第二節 東陽円成の実践論

第一項 国家と宗教観

本節では、円成の実践論の中身を具体的に見ていく。まずは、円成がどのような国家観や宗教観を有していたのかを明らかにすることで、彼の実践論の背景をpushさえておきたい。

円成は父円月と同じく、もしくはそれ以上に国家・皇国主義的考えを有していた。

日本国民としての特徴は大和魂であるが、根茎深く此の大和魂を培養し、弥栄へて此の特徴を發揮し、上下ともに斯に一致し、天壤とともに是れを無窮に伝へ、万国の巔に巍然として秀でしめ、以て歴代の聖慮に副ひ奉るは、現代国家の切に渴望して止まざるところである。如何にしてか一致せしめ、如何にしてか是れを無窮に伝へんとする乎、吾儕国民の慎重深く研究せねばならぬことである²²⁾。

日本国民がもつ大和魂を育て国民全体として共有し歴代天皇の意志を継承し続けることの重要性と、それに応えるために国民がなすべきことを慎重に考究しなければならないと円成は訴えた。さらに、「我国忠君愛

国の如き美德は全く見ることはならぬ。戦争に於て彼等国民の残忍無情なる内容は暴露せり。独逸や露西亞の如きは最も其の甚だしきものである」²³と述べるなど、日本国を賞賛する一方で、他国に対しては批判的・敵対的発言を繰り返しており、その勢いは父円月を遙かに凌駕する。

しかし、円成は現状の国家のあり方に対しては疑問を抱いていた。例えば「我が帝国は開国以来、皇統連綿遠く今日にかがやきて、勤王欠ぐるることなきは万国に比類なき日本帝国である」と、国体の金甌無欠を讃えつつも、一方で、現状の国家では「思想悪化して、社会主義とか共和とか共産とか、極端には無政府など説き、国民を扇動して国体を傷つけんとするもの簇出」しており、由々しき事態であるなどと述べている²⁴。その由々しき事態を改善する最も有効な手段として、真宗を持ち出すのである。

真俗双美の宗教に依つて、建設せられたる国家でなければ理想でない。宗教の外に国家もなければ国家の外に宗教もない、これが宇宙の真意義に一致したる理想の建国である。天壤無窮の聖意を奉戴し上下一致の叡慮に副ひ奉らんと欲すれば、必ず相対を超越した絶対の觀念にあらざれば、其の真意義を發揮することは出来ぬ²⁵。

「真俗双美の宗教」、すなわち真俗二諦の精神をもつ真宗に立脚した国家運営によってこそ、理想の国家が

実現されると円成は説いた。円成は「我が俗諦観念の旗色を鮮明ならしめ、以て国粹擁護の責めに任せねばならぬ」²⁶と主張しており、俗諦観念によって国体護持に努めることを活動の中心に据えていたことが読み取れる。

児玉識は円成のことを「熱烈なる国粹主義者で、真宗信仰と国粹主義、天皇崇拜思想との結合」²⁷をはかった人物と評したが、確かにその評価に違わぬ現実を窺うことが出来る。ただし、円成の国家観は当時の宗教家としてはごく一般的なもので、円成特有のものとは言い難い。そこで以下、「真俗双美の宗教」の中身を見ていくことで、円成の思想的特徴を見出ししていきたい。

第二項 対絶二妙論

円成は真宗信仰の基本構造を「対絶二妙」と表現した²⁸。元来、「対絶二妙」という用語は天台宗で使用されていたようだが、真宗において使用したのはおそらく円成が最初ではないか。「対絶二妙」とは「相對」と「絶對」が響き合う世界を意味する。すなわち人々が生活する現実世界を「相對」、現実世界に対する真理世界を「絶對」と表して、両者（對絶）が両輪のごとく調和する状況（二妙）を理想とし、對絶二妙を国家運営の根幹とすべきと主張するのである。

円成は『信仰の極致』（一九三三年）のなかで、「対絶二妙」を「真宗の信仰の極致を顕はすもの」²⁹と位置づけ、その具体的内実として、①「就真如妙理論」、②「就法性法身論」、③「就方便法身論」、④「就凡仏一体論」、⑤「就自力二力論」、⑥「就信仰極致論」、⑦「就莊嚴仏土論」、⑧「就信後修養論」を挙げた。各項目の流れから『信仰の極致』の内容を確認していくと、円成はまず、世界観に関して思考し、あらゆる差別ある現象の背景には「真理」がみちみちて現象界を支配しており、一人ひとりがその道理を把握することの重要性を強調する。その上で、その「真理」について、「宇宙自然の妙体たる真如の妙理には、生命はなけれども、自然の至誠は人を導きて其の妙境に誘はんとする」³⁰と述べ、阿弥陀仏を「宇宙自然の妙体」の一体として説く。そして、阿弥陀仏が「方便法身」の具体的形相をもって現象界に顕れ、その救済によって「凡仏一体」が実現するという。

行者と如来とは煩惱と慈悲とをかへことをするのである。如来は煩惱をマンマに受取り、行者は慈悲をマンマにいただくのである。煩惱は如来の手に慈悲は行者の手に、凡仏互ひの道交はマンマに感応するのである。これが煩惱即菩提の活現である³¹。

円成はこのように述べて、阿弥陀仏の救済によって衆生の上に次第に慈悲の精神が顕現してくると説いた。

こうした信後の衆生のあり方についてはさらに「真俗二諦」の観点から次のように述べている。

俗諦とは進んで国家の観念を徹底的に發揮せしめ、退いては家庭観念と品性観念とを向上せしむべき意義である。是れが我が俗諦観念である。此の観念は真諦観念の外に孤立するのではなくて、前節に委しくしたるが如く、真諦の信念徹底したると同時に、此に俗諦観念が孕れてあつて、日を経るに随つて品性涵養も家庭円満も国家の赤誠も、自然に体现することになつてあるのが真諦の俗諦に於ける関係である³²。

真俗二諦によつて道徳実践や国家奉仕の必然性を強調するのである。その際、俗諦が「自然に体现することになつてあるのが真諦の俗諦に於ける関係」と言及している箇所からは、円月が「仏智を全領するときは法徳内より薫して固より有する所の五倫五常の理自ら現行するなり」³³と説明した特徴的真俗二諦論である。「俗諦熏発説」との関係が垣間見える。ただし、著作の上で円成が真俗二諦論をこれ以上掘り下げて解説を加えることはない。他にも真俗二諦への言及は随所に見られるが、それは一般的で抽象的な内容に止められている³⁴。おそらく円成は自身の実践論を人びとに示す際、分かり易く解説することを意識していたに違いない。『信仰の極致』は本来、『修道』に連載していた原稿に加筆修正を加えたもので、したがって読者は学

僧ばかりではなかった。前節の通り、『修道』は「平易に誰人にも読まれるよふに漸次改める」ことを求められており、こうした読者を意識したことが円成の真俗二諦論の一般化を招いた原因の一つだと考えられる。

第三項 現象即實在論との關係

円成の対絶二妙論を参照する際に見逃せないのは、それが当時、哲学や宗教の分野で盛んに論じられた「現象即實在論」の議論を背景としている点である。「現象即實在論」とは、人間の認識上ではあらゆるものは個別・差別的に「現象」しているが、事実としては平等で無差別な「實在」として、両者の一体性を表す概念である。このような概念は、天台本覚思想に淵源をもち、日本独自の仏教哲学として明治二〇年代には知られるようになっていた。井上円了（一八五九—一九一九）の『哲学一夕話』（一八八七年）や清沢満之の『純正哲学』（二八九一年）などが積極的にこの概念を用いたことが普及に貢献したとされる³⁵。

なかでも、井上哲次郎が宗教的要素を排した形で現象即實在論を提唱した影響は無視できない。従来、「實在」は神道の「神」、儒教の「天」、仏教の「仏」、キリスト教の「ゴッド」などとの関係のなかで論じられていたが、井上はそうした諸宗教がもつ教義的・組織的・実践的な差異を捨象した³⁶。そして、「人天合一を説いて、倫理の根底を我方寸の中に立つる」³⁷という立場で道徳教育の根底を追及した結果、個人の内面か

ら起こる「大我の声」(実在)を聞き従うことで倫理的実践を可能ならしめるという結論に至った。

その後、井上が示す倫理的宗教論の抽象性や宗教性の排除に対して諸宗教から批判が起こった。と同時に、井上の批判は各宗教の観念や実践を自己弁護したり、問い直す契機ともなった³³。円成の「対絶二妙論」も、基本的にはそうした護法意識に基づく言論活動の一部と位置付けられる。

ところで、円成の思想を読み込んでいくと、円月とは異なる特徴を指摘出来る。それは、円月に比して、円成はあらゆる事象の根幹に真宗を位置付けようとする態度が顕著であるという点である。例えば円成は、

宇宙の真理に没交渉の法律や対絶二妙に矛盾したる道德は、根茎なき花であり淵源なき流派である。(中略)天照大御神も毘盧遮那を立ち場として現はれて居る。歴代の天皇も亦真俗二諦即ち神仏一致の上に治政の基礎を置かれてある。教育勅語の「皇祖皇宗国ヲ肇ムルコト宏遠ニ徳ヲ樹ツルコト深厚ナリ。」と、詔らせ給ひたる叡慮もまた窺ひ得べきことである。其俗諦は今云ふところの法律道德である。その法律道德の根底を真諦として建設されたが我が国の史乗である³⁴。

と記すなど、天照大神以来の歴代天皇が本来的に真俗二諦の精神によつて政治を司つてきたと解釈している。他方、円月は「儒仏ノ二教ハ外国ノ教ナリト雖彼長ヲ取テ我短ヲ補ヒ三教和合スルコト琴瑟ノ如クニシテ人

民ヲ教化シテ国ヲ治ルノ機関トシ玉フ」⁴⁰と述べているように、神・儒・仏の三教はあくまで個別的な存在として認識し、互いの相互補完的關係を強調するという護法論であつた。

では、なぜ円成にはこのような真宗中心主義的な説明が可能だったのか。その背景に、いま問題としていゝる「対絶二妙論」があつたと考えられる。前述したように、「絶対」（實在）の見地において一切の超越的・真理的存在が統合される際、そこに「真諦」が位置づけられることによつて、「相對」（現象）世界の一切万物が「俗諦」の顕現として把握されるようになった。こうして、世界のあらゆる現象の根源を真宗教義によつて説明することが可能になり、円成は真宗の絶対性を宣伝していったのである。それは見方を変えれば、井上によつて現象界と「實在」との結びつきが強調されたことが、かえつて円成が真宗の有用性を發揮する土台を提供したと言ふことが出来よう。

本項では円成の対絶二妙論について見てきたが、この議論は最終的に「信後修養論」という課題へと収斂していく。教学的發揮が不在で、思想的特徴が見いだすのが難しい状況において、「修養」概念を用いて円成の教学を解説した点に、いよいよ東陽学寮における円成の役割や特徴が見えてくる。

第三節 東陽円成の修養論

円成について、同時代の人物たちが異口同音に指摘すること、それは円月思想を受け継いで「修養」という同時代的課題を通じて自身の考えを発信したという点である。杉紫朗が「我が撰善院円成和上は此の老師の思想を継承して之を現代的に修養修道の言葉で表現して同師の個人雑誌「修道」上に宣説せられた」⁴¹と述べているのが一例である。そもそも、「修養」とは一体何を意味するのか。

明治三〇年から四〇年にかけて、加藤咄堂（一八七〇—一九四九）の『修養論』（二九〇九年）や新渡戸稲造（一八六二—一九三三）の『修養』（一九二一年）など、「修養」の名を冠した書籍が多数発刊され、「修養ブーム」を惹起した。「修養」は、「精神を錬磨し、高度の人格を形成するようにつとめること」（『広辞苑』）、「精神を研きおさめ品性を養成すること」（『新言海』）などと定義されるが、実際には時代や論者により異同があり、具体的内実は多様である。しかし、「精神性の向上」を旨とする点においては軌を一にしていると言えよう。この「精神性の向上」という宗教的とも、非宗教的とも言える「曖昧さ」が、宗教が「修養」の話を用いて社会に発言することを可能とし、社会もまた宗教を受け入れることを可能とした。

当時の真宗関連資料では、「修養」の重要性を指摘するものは枚挙に暇がない。村上专精や清沢満之、前田慧雲など、各々が信仰的立場より「修養」について積極的に論じている。「修養」は多くの場合、「精神性の

向上」を主眼としつつ、それが具体的行動となつて身に現れることが要求される。したがつて、「修養」という課題を真宗者が如何に把握したかということを詳らかにすることは、各人の実践論を浮き彫りにさせることに他ならない。本節ではまず「修養」というテーマを踏まえた上で、円成の「信後修養論」を読み解くことで、引き続き、東陽学寮における円成の位置づけを見ていく。

第一項 「修養」の出現

(一) 修養の流行

近頃、「修養」という言葉を耳にする人は殆どいないだろう。日常会話での使用頻度は極めて低く、もはや死語に近いと言つても過言ではない。こうした状況ゆえ、明治から大正期にかけて「修養」が盛んに用いられ、ブームを招いた歴史があることを知る人は少ない。哲学者の田中王堂（一八六八—一九三三）は当時の修養の流行について、一九一一年（明治四四）に次のように記録している。

目下我が国の青年の間に最も多く歓迎されて居る種類の書物は修養を題目としたものであるさうである。
（中略）ちよつと新聞や雑誌の広告を見たり、又青年の述懐を聴いて見たりしたところでも、今の青年が修養と呼ぶべきある知識、又は訓練を要求して居ることは事実らしい⁴。

当時、青年層を中心に修養への関心が高まり、こうした読者層の需要に呼応するように修養関連書が多数出版されていた様子が田中の記述から分かる。一九一一年（明治四四）、実業之日本社から出版された新渡戸稲造（一八六二—一九三三）の『修養』は、数ある修養書の代表作として、ベストセラーを記録した。本書は一九二四年（大正二三）までに一〇〇版に達していることから、人気度の高さが窺える。また、東亜堂から出版された加藤咄堂（一八七〇—一九四九）の『修養論』（一九〇九）もベストセラーとなっている。これらベストセラー書を輩出した実業之日本社と東亜堂の出版目録をみると、両社ともに「修養書類」・「修養・処世書類」というジャンルまで確立させている。さらに『国立国会図書館所蔵明治期刊行図書目録』を確認してみると、明治三〇年代から「修養」を主題もしくは副題とする書籍が徐々が増え、明治三九年頃から大正期にかけて、出版数が急激に伸びていることがわかる。こうした状況からも、いかに修養という用語がメディアを通じて人口に膾炙していたかが分かる。

またこの頃、西田天香の「一燈園」（一九〇四）、伊藤証信の「無我苑」（一九〇五）、蓮沼門三の「修養団」（一九〇六）など、公教育とは離れて独自に集団で人間形成に努めようとする団体が多く誕生している。これらの団体には、既存の教育や宗教に対して疑念を抱く人びとが集った。集団で互いに連携して人格の向上を目指すこのような運動も、修養流行の一側面として捉えられる。

(二) 修養の意味

そもそも「修養」という問題は、いつ頃から論じられるようになり、何を意味していたのか。このことに関連して、村上专精が『通俗 修養論』（一九一一年）のなかで興味深い発言をしている。

修養は吾輩の青年時代にありては、未だ聞かざる用語である。然るに近來訳語に之を応用せし結果なるか、或はまた修養の必要を認めし結果なるか。孰れにしても近頃盛んに此の語の流行を見ることになつて来たのは、まず悦ぶべき現象といはねばなるまい⁴³。

村上の記述からは、彼の青年期、すなわち明治の始め頃にはまだ「修養」という用語は一般に使用されておらず、本書が執筆された明治四〇年代頃より徐々に一般用語として定着していった様子が窺える。事実、王成の研究において指摘されているように、左記の明治期の辞書を調べてみると、修養という語の初出は一九〇四年（明治三七）のものが最も早く、「近頃盛んに此の語の流行を見る」という村上の発言を裏付けている⁴⁴。

村上快誠編『必携熟字集』（二八七九年）

宇喜多小十郎編『新撰伊呂波字引』(一八七九年)

大槻文彦編『言海』(一八九〇年)

木戸銘之介編『漢語熟字典』(一八九二年)

甲斐山久三郎編『漢語字典大全』(一八九四年)、

山田武太郎編『新編漢語辞林』(一九〇四年)

『新編漢語辞林』のなかでは「修養」について、「ステニミニツイテルノヲサメ、サラニ又ヤシナヒソダテル」と定義されている。つまり、人間がすでに習得している何かを一層錬磨、向上させていくことを意味していると思われるが、その具体的内実についての言及はなく、非常に抽象的である。しかしこの定義の曖昧さは辞書の解説に問題があるのではなく、加藤咄堂が「修養の語義多端、之を用うる人々一ならず」⁴⁵と述べているように、「修養」という用語自体がもつ多様性に問題があると言えよう。「修め」「養う」という動詞の意味に対して、「何を」という確立した目的語が存在しなかったために、そこを巡って諸分野より一斉に独自の論が展開された。そのことが結果的に、「修養」を定義することの難しさを招いたのである。

こうしたなか、多義的な修養という語の共通性をあえて指摘するならば、それは「精神性(人格)の向上」とそれに基づいた「行動」(実践)を不可欠とする点であろう。新渡戸は修養の位置づけについて、

修養といえば個人の人格の向上を旨とし、すなわち孟子のいわゆる心の大を養うが主眼であるは論をまたぬが、一方には養われたる精神が実行に現われ、すなわち身を修むるに至るに重きを置くから、修養の工夫は実際の、かつ具体的である⁴⁶。

と述べている。さらに新渡戸は、修養とは「修身養心」の意であることを明かした上で、「身と心の健全なる発達」であるという。新渡戸の『修養』の目次には「職業選択」「貯蓄」「読書法」など、極めて具体的行動に関する項目が列挙されており、「修養の工夫は実際の、かつ具体的」との論を自ら実証している。こうした詳細な行動指針が示されたことが煩悶する青年層を中心に興味関心を引いたと考えられる。

一方、加藤は修養について「身を修め、儉、以て徳を養ふのみを以て足れりとせず、進んで動、以て世に処し、勤、以て道を行はしめんとす」⁴⁷と位置づける。これら二人の代表的修養論者にみられるように、修養とは個々人の精神性を高めつつ、現実世界において何かを実行しようとする、いわば心身連動の概念であると言えよう。

第二項 仏教系修養論とその背景

(一) 仏教系修養論の登場

新渡戸は当時流行していた「修養」の特徴やその将来を見通すなかで、「宗教心の發揮」⁴を挙げている。新渡戸によれば、「修養」の根底を窺おうと努めていけば、そもそも人間がこの世にある所以、また人と人との間に行われる人情の作用、さらには前世や死後の問題等に行き着くという。その上で、こうした問題を解決するためには宗教に頼る必要がある、実際、当時においても修養を深く志す者は宗教者に多いと述べられている。「修養」は既に述べたように、「精神性の向上」を重要視する。この「精神性」という宗教が得意とする領域が社会において重視されたことが、結果的に宗教が積極的に関与する基盤を提供したことも窺える。実際に、当時の宗教界の出版書に目を移してみると、「修養」の名を冠した書籍が次々に刊行されていることが分かる。とりわけ仏教界から出版された修養書は目を見張るものがある。ここに一部代表的なものを列挙すれば、以下の通りである。

清沢満之『修養時感』(一九〇三年)、後藤北溟『修養禪話』(一九〇四年)

前田慧雲『修養と研究』(一九〇五年)、南条文雄『修養録』(一九〇六年)

加藤咄堂『修養論』（一九〇九年）、村上專精『通俗修養論』（一九一一年）

加藤咄堂や清沢満之など、一人で数冊もの修養書を出版しているものも少なくない。この時期、「修養」という語を使用していない仏教書を探すほうが困難であるといっても過言でない。それほど修養について、仏教の立場から、また各宗派の立場から論じられている。では、なぜ仏教は修養について積極的に発言をしたのか。このような修養隆盛には一体どのような社会的背景が存在したのか。その理由について一瞥しておく。

（二）修養流行の背景

国民意識の変化

筒井清忠は、明治末から大正期にかけての修養流行の背景には同時代の「社会的弛緩状態」があったと指摘している⁴⁹。当時は明治の国家体制が確立していくなかで、明治前半期の日本を支えた立身出世主義に陰りが見え始めた時代であった。明治二〇年代後半から高等小学校・中学校、三〇年代からは専門学校の学生数が増加した。それによって受験競争が激化し、競争に敗れた落伍者が生じてきた。この閉塞状況に加えて、日清・日露戦争の勝利によって「富国強兵」という国家目標が達成された一方で、個人の生活が豊か

にならなかつたことが、国家と個人の間に溝を生じさせた。この溝によつて国家的志向人間が減少し、私的利益追及型の人間が増加したのである。「柔弱」「奢侈」「享樂的傾向」「頹廢」と批判された当時の青年層の姿は、まさしく社会への関心を失つた日本人の様子であつたとされる。新渡戸の『修養』にみられる「青年の立志」「職業の選択」「勇氣の修養」「克己の工夫」「逆境にある時の心得」といった目次が、当時の煩悶する青年層へのメッセージであつたことは疑う余地がない。

このように、滅私奉公から滅公奉私へと変容する日本人に対する憂いが、「修養」への関心を惹起したのである。すなわち、「修養」が公に対する人々の無関心を改善させ、従前の「富国強兵」を謳う挙国一致体制を復活すべく、人々を「忠良なる臣民」へと誘う役目を負わされていた事実を示している。

公的領域からの後退と仏教公認教運動

仏教が「修養」を論じた背景には、「公的領域からの後退」や「内地雑居にともなう仏教公認教運動」という、仏教特有の事情もあつた。

近世幕藩体制下における仏教は当初、寺請制度や寺檀制度を通して、幕府と緊密な関係を築いた。世俗権力は仏教寺院の力を利用して民衆支配を実現させ、一方の寺院側は世俗権力によつて檀家との関係を保証されるという相互補完的關係が成立していた。だが、近世後期に入ると、儒学や国学の台頭によつて仏教は排

仏の煽りを受ける。儒家や国学者たちは、仏教の厭世主義的傾向、五常などの倫理道徳を軽視する姿勢を批判した。こうした仏教の苦難は明治維新の成立とともに加速することとなる。天皇を中心とした国家神道体制の樹立を目指した明治政府は、神仏判然令に伴う廃仏毀釈によって仏教排斥の態度を強めた。加えて、一八八九年（明治二二）の帝国憲法成立による政教分離規定によって、仏教は公的領域からさらに後退させられた。明治政府のこうした施策、仏教が個々人の私的領域に配置されるという状況が生じたなかで、仏教界が公共的役割を担うべきだとする論調が現れる。そこには、国家に対して奉仕する態度を示すことをもって、自分たちの有益性を提示し、再度、権力側と友好関係を築いて生き残っていこうという狙いがあった。

修養ブームが起こった明治三〇年代といえ、**「内地雑居」**にともなうキリスト教の教線拡大に危機感を抱いた仏教側が、「公認教運動」を展開した時期と重なる。そもそも内地雑居問題は、幕末以来、諸外国との間で締結された不平等条約が、ようやく一八九四年（明治二七）にイギリスとの間で対等条約に改正され、明治三〇年末までに一五カ国とも調印する過程で台頭してきた問題であった。一八八六年（明治一九）から始まった各国公使との条約改正へ向けた検討会議において、外国人の内地居住や不動産等の権利について盛んに議論された。加えて、内地居住が許可された場合の外国人の信教の自由に配慮した法案制定が政府の課題として登場した。こうした国家の動きに当時の仏教界は大きく動揺し、日本人と外国人の内地雑居・信教の自由の確立を目指す宗教法案に対して危機感を募らせた。そこで出現したのが仏教公認論である。仏教界は、仏

教の公認が日本の独立や国体護持のために不可欠であることを強調し、キリスト教などの拡大阻止を仕掛けた。一八九九年（明治三二）の東本願寺『宗報』には、「公認教とは実力ある宗教を公法人とし無きものを私法人とし、国体と合し風俗人情と関係ある宗教を基準」⁵⁰とすることが明記されている。「国体と合し」と述べられていることから明らかなように、当時の仏教界は国家体制と矛盾しない仏教のあり方を積極的に提示することで、仏教の公的役割をアピールしようとした。

このように、近世的特権の剥奪に加えて、内地雑居にともなうキリスト教の流入問題などが、当時の仏教界に危機意識を植え付け、その結果、彼らは天皇制国家体制に一層貢献する態度を示すようになったのである。

国民道徳論の出現

もう一つ、仏教が「修養」を論じることに向きであった背景に、第二章でも触れた「国民道徳論」の問題があったことを指摘しておかなければならない。「国民道徳」とは、国家統合の精神的紐帯となることを目的とした道徳体系のことであり、国民の思想善導を通して天皇制の基盤を強固にすることを目指すことが内容とされた。国民道徳が公式に体系化されたのは一八九〇年（明治二三）に発布された「教育勅語」においてのことであるとされる。ここでは、「父母ニ孝ニ、兄弟ニ友ニ、夫婦相和シ」から「國憲ヲ重シ國法ニ遵ヒ、

一旦緩急アレハ義勇公ニ奉シテ天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼スヘシ」など、国民が遵守すべき一二の徳目が列挙されている。これらが国家道徳として、教育を通じて国民の隅々にまで浸透することとなった。

国民道徳と仏教の問題に関して、内村鑑三の不敬事件は見逃すことができない一八九一年（明治二四）、キリスト教徒であった内村が、教育勅語への礼拝を拒否したことが「不敬罪」にあたるとして弾劾された事件のことである。その際、そのような不敬事件を起こした背景に、内村の信仰が深く関与していたとして、キリスト教へも非難が及んだことは前章で述べた通りである。井上哲次郎は最終的に国民道徳論の再構成を強調し、その実現のために既成宗教を超えた「倫理的宗教」を提案した。これを受けて、仏教は国家や世間的な道徳に対して自らの立場をどのように提示できるのかが問われた。このような状況下にあつて、倫理道徳を構成要素とする「修養」が現れ、仏教はこれを吸収していったのである。

内村の不敬事件は、天皇制国家イデオロギーの強権的性格を露にし、社会に影響をもたらした。だが、「教育勅語」の成立から一〇年余りが経ち、日清・日露戦争期からの資本主義の躍進や、先の条約改正にとまなう内地雑居など、内外を取り巻く環境の変化によって、国民道徳は次第に形骸化していった⁵¹。こうした弛緩状態を再度引き締め直し、天皇制理念の再活性化を目指して、一九〇八年（明治四二）には「戊申詔書」が發布され、政府レベルで国民道徳の再編、奨励がなされた。久木幸男の研究によれば、その際に文部省は「家族国家観」を公認理論として持ち込むことによつて、国民道徳論のより確実な浸透を図つたとされる⁵²。一

九一〇年（明治四三）の高等小学校三学年用修身教科書（第二期国定教科書）を見てみると、日本の「家族制度」を軸として、「子の父母に対する敬愛の情を以て万世一系の皇位を崇敬」すべきことが明記されている。日本国を一つの家族とみなすことで、国民一人ひとりが親子関係の延長線上で万世一系の天皇を位置づけ、尊ぶことが重視されたのである。家族国家という価値観は国家側の積極的な働きかけにより、国民に一定の理解が得られたという。天皇制教育理念の活性化は、こうしてある程度達成されたとみることができる。本論で取り上げている修養の問題は、個々人の道徳的態度を要求するものであり、まさしく国民道徳論の再編成を契機に登場した議論であったのである。

このような事態の内において確かに仏教は「修養」について積極的に発言することで公的役割を担い、仏教の立場を保護しようという狙いがあったことは否定できないだろう。それはまさに、仏教が内側から自動的に国家に迎合していくプロセスであった。いずれにせよ、時代を敏感に感じとりつつ舵取りを行った当時の仏教が、「修養」というテーマを放っておくわけにはいかない環境が十分に整備されていたのである。

第三項 東陽円成の信後修養論

上述した時代状況のなかで、「精神性の向上」という宗教的雰囲気を漂わせる修養は、仏教を宣伝するには絶好の機会であり、それは円成においてもまた同様だった。

円成は、著書のなかで繰り返し「修養」の問題に触れている。まず、国家的観念に乏しく、品性の向上に頓挫して理想と現実が乖離するなかで煩悶する人びとが、苦悩から脱却出来ない原因を「相對の生活に繫縛せられ、差別の偏局に踟躕してあるから」⁵³と分析し、宗教的信念に基づく修養によって、苦悩の束縛から解放されるという。円成は「信仰」と「修養」について、「信仰は修養に依つて益々其徳を体现し、修養は信仰を得て始めて進歩することができる」⁵⁴と述べ、両者の相互補完的關係を強調して、具体的に次のように解説した。

信仰が真諦なれば、修養は俗諦である。(中略)信仰と修養はかくの如きの關係であるから、修養に於て向上せんと欲せば、必ず先ず信仰に憑つて絶対の生命を發揮して進まば、生命の体现とともに品性の崇高期して待つべきである⁵⁵。

この一文からも分かるように、基本的に円成の修養論は「真俗二諦論」を基礎にしていた。すなわちそれは「俗諦」の重要性を一般に流布する「修養」概念を援用することによって真宗内外に宣伝するという営みだった。修養が社会でもてはやされている状況において、信仰を求めて絶対的真理の世界に感化されなければ、理想的な修養は望めないと円成は説いたのである。

注目すべきは、円成の修養論が円月の「用滅相存説」の滅罪論を引き継いでいることである。円成は、「一念以後に於ける信後の煩惱は体存用滅にして、煩惱の体はあれどもその用は断滅して、未來界に於ける生死の果報を受くることができなくなった」⁵⁶と示しており、これは円月が、「悪趣におもむく用なきゆへに只その相のみありて悪趣の因とは云べからず」⁵⁷と述べた滅罪論が明らかに意識されている。円成にはやはり豊前学派や東陽学寮の継承者としての自覚があり、基本的にはその枠組みのなかで自分の考えを展開していたと考えられる。

しかし円月の場合、信後の煩惱が「悪趣の因」とはならないことを理由に、「滅罪生善」をとりわけ強調する傾向にあり、それによって信後も継続的な凡夫性を説く学僧たちからの批判が絶えなかった。こうした円月の滅罪論の問題点を円成は「修養」を用いることによって解決しようと試みる。

信後の修養は要するに煩惱が問題となるのである。煩惱の動静に依つて品格を高下するのである。人生

と信仰との関係は即ち煩惱と信仰との関係に外ならぬことである。(中略) 絶対の生命に生きた刹那に全く解決ができた時、同時に煩惱に関する修養の念ここに發揮されてあらねばならぬ。(中略) 人生の行路に煩惱相ひ障へて品性の向上を妨げんとする。それであるから克己的修養に努力せねばならぬ⁵⁸。

信後に生じる「煩惱」の効力についてはほとんど語らなかつた円月とは対照的に、円成は積極的に信後造罪を認めつつ、同時に信後造罪を「修養」によつて克服すべきだと説いた。別の箇所でも同様に円成は、

然るに動作の形は信前と更に異るところなく、旧顔色のまゝにして愚痴はやつぱり愚痴である。癩癩はやつぱり癩癩である。根茎ある花といけ花の花と、花の形は變つたわけではない。形に於ては毫も異るところはなけれども、用を断じて果を結ばんことになつたのが、一念前後の大差である。(中略) 此の愚痴と癩癩が人生に於ける修養壇上の問題となるのである⁵⁹。

と論じている。「用滅相存説」を説いた円月は、「梅の花なれども庭樹の花は実を結ぶ。これを無信のもの貪瞋煩惱に喩ふべし。瓶裏の花の相にかはりはなけれども更に実を結ばず」⁶⁰という月筈の花の喩えをもつて、「用滅」を重視し、「滅罪生善」を強調する傾向が強かつた。しかし円成は「根茎ある花といけ花の花と、花

の形は変わったわけではない」と、敢えて花の喩えをもつて「相存」を一旦は強調しつつ、「信後修養」によって「相存」する煩惱に打ち勝っていくプロセスを明らかにした。円成によれば、信心獲得のその瞬間から、沸き起こる煩惱と対峙する「信後修養」の心が自ずと生じるといふ。円成は信後修養についてさらに、「他動的」・「自動的」という表現を用いて論じている。「他動的」とは、「真生命自動的に波動して、動かさしめ給ふ妙用」のことで、「自動的」とは文字通り個々人の自発的な努力によって奮闘する状況を指す⁶¹。信仰を通して、「他動的修養」・「自動的修養」の二つが一体となることによつていよいよ品性が向上し、国家社会のために行動することが可能になる。これこそ円成の考えた「信後修養論」だった。円成は「信後修養論」を端的に次のように述べている。

真諦の信念は如来悲懷の真髓を根底とする故に、俗諦の觀念此に勃興することとなる。退いて特性を養ふべく修養の道に進み、進んでは忠君愛国の赤誠をつくすべく邁進することになる。これが対絶二妙の相對觀にして即ち真俗一致の俗諦門である⁶²。

こうして円成の対絶二妙論は、絶対的真理の世界から、阿弥陀仏が顕現し、阿弥陀仏の救済によつて衆生に信後修養（俗諦）が生じること、自ずと国家・社会に貢献する人格が形成されるという結論に至った。そ

れはまさに、人びとを天皇制国家へと内面から導く手立てであったことは否定できない。

円成は東陽学寮後継者として、円月教学を継承し、同時にその問題点を克服しつつ、円月が重視した社会有用なる人材育成にかなう実践論を提示していった。時代状況に鑑みて示された「対絶二妙論」や「信後修養論」は、まさに円成の手による円月教学の現代化であった。

だが、円成教学には發揮と言えるような内容は確認できなかつた。「信後修養論」も真宗内のその他の修養論と比較してみても、円月教学を基礎に据えていること以外、特徴的内容は見当たらない⁶³。しかし、だから注目に値しないというのではなく、むしろそこにこそ民衆教化を意識した円成の特徴や役割があつたと解すべきだと考える。修道院を解散し、修道会を立ち上げた円成の教化対象は学僧ばかりではなかつた。円成教学が円月教学に比して抽象化したのは、私塾の衰退によって教化対象が僧俗を問わない多様な人物へと変化したことに一因があつた。円月教学の抽象化は民衆教化に傾いた円成が避けては通れない道であり、円月の講壇実践論が民衆の現場へと浸透してゆくプロセスにおいて不可避的に生じる問題であつたと言える。

次節では、東陽学寮（修道院）門下生による代表的業績の一つである「初期ハワイ開教」に歴史的視点より着目し、門下生が学寮人脈を活用する事例を具体的に見てくことで、東陽学寮ネットワークが果たした役割を考察する。

第四節 初期ハワイ開教と東陽学寮

第一項 曜日蒼龍と初期ハワイ開教

本節では、先行研究をもとに東陽学寮と関係の深い初期ハワイ開教に着目することで、東陽学寮ネットワークが果たした役割について考察する。

西本願寺がハワイ開教に着手したのは一八九七年（明治三〇）のことだった。この年、宮本恵順を特派員として視察に出向かせ、翌年、里見法爾が初代ハワイ布教監督に任命されて仮布教所に駐在したことで正式なハワイ開教がスタートした。

そこから遡ること一〇年余り。一八八九年（明治三二）に一人の本願寺派僧侶が私的にハワイに趣いている。その人物こそ、本項の中心となる曜日蒼龍（一八五五―一九二七）である⁶⁴。蒼龍は一八五五年（安政二）、豊後の光徳寺（西国東郡臼野村）の長男として誕生した。父は僧純（生没年不詳）といい、蒼龍には二人の弟と九人の妹がいた。実は、僧純という人物は円月の弟であり、蒼龍は円月の甥にあたる人物だった。また、蒼龍は後に円月の娘「すず」と結婚し、一男蒼針をもうけていることから、東陽家とは親戚関係にあつた⁶⁵。蒼龍の修学経路に関しては、不明な点が多いが、大学林で学び助教を授けられる以前に、東陽学寮で円月に学んだ

ことが分かっている。

蒼龍がハワイ開教を決意したのは一八八八年（明治二一）のことだった。蒼龍の手記『布哇紀行』（二八九〇年）によると、きっかけは東京滞在中、「各新聞雑誌ニ我同胞兄弟殊ニ山口広島福岡熊本諸県ノ御同朋ノ人々ガ遠ク絶海孤島ニ在テ異教ノ中ニ呻吟スルヲ掲載セラレタル」を読んで、「御同行ノ久ク見仏聞法ノ益ニ預ラサル不自由ヲ四面異教の囿中ヨリ救出センコトヲ思念」したためであるとされる⁶⁶。有元正雄の研究によれば、一八八五年（明治一八）から一八九四年（明治二七）までに官約移民としてハワイへ渡った移民のうち、西日本の真宗門徒地帯の中核をなす山口・広島・福岡・熊本の四県の出身者が全体の九六・二％に及んでいた⁶⁷。確かに蒼龍がメディアで得た情報と合致する実態が存在したことが分かる。

こうして蒼龍はあらゆる宗教活動をさしおいて、家族や門信徒に別れを告げてハワイ渡航の準備を進めた。そして一八八九年（明治二一）一月三日、数百名の門信徒や僧侶らに見送られ、自坊光徳寺を出発した。一月一日と二月一五日には宗主明如に面会し、その際に第一九代宗主本如の直筆六字名号を下附されている。渡航前には島地黙雷をはじめ、東京の教団有力者で構成される勝友会による送別会も築地別院を会場に開催されたという⁶⁸。そして二月一五日、蒼龍は横浜港から近江丸に乗船し、ハワイへと出発した。

蒼龍は真宗の足場がほとんど存在しないハワイにおいて、具体的にどのようなように開教を進めようと考えていたのか。それを具体的に知る手がかりが『伝道会雑誌』（二八八九年二月）に掲載されている。その内容は次

の通りである。

布哇布教ノ方針 同盟会員 曜日蒼龍

予ガ布哇国ニ於ケル今後ノ方針ハ、十分ニ布教伝道ノ普及ヲ欲スルガ為メ、左ノ如キ手順ニ依ラントス。

一 ホールヽ府ニ仏教伝道本院ヲ設置シテ、其基礎ヲ定メ以テ今後伝道ノ本拠トスル事。

右ハ已ニ金四千弗ヲ以テ、地所家屋ヲホールヽ府ホフトストリーニ購得タレバ仏殿建立ノ上ハ、本山別院ニ引直サンコトヲ願出ルノ都合ナリ。

一 各島ニ九ヶノ支院ヲ設置スル事。

布哇島ニテヒロ、ハマクワ、コハラ、カウーノ四処、馬哇島ニテワイルク、ラハイナ、マハナノ三処、嘉哇島ニテリフエ已南ニ一処、已北ニ一処、都合九ヶ処、ナリ、但シ布哇島中ヒロノ一ヶ処ハ既ニ落成セリ。

一 此如ク今日教線拡張ヲ要スル所以ハ、本邦出稼人ノ該地ニ在ル者ハ、已ニ一万人ヲ超過セントス、而シテ又移住民局ノ説ニヨレバ、今後日布ノ交渉益親密ニ帰シテ二万有ノ支那人ト、一万有余ノ荷人トニ代テ、将来漸次ニ出稼人ヲ彼地ニ渡航ノ運ヒトナルベケレバ、到底二三万ノ日本人ハ、該地ニ常住スルコトナルヘシト云ヘリ、去レバ今ニシテ我布教ノ術策ヲ忽ニセハ、是レゾ由々敷一大事

ヲ生ズベキナリ、何トナレバ是ノ二三万人ハ、三年毎ニ交代スル者ナレバ、ツマリ布哇ハ外教ノ伝習所トナリテ、遂ニ其余毒ヲ我邦ニ輸入スルニ至ラン、故ニ苟モ憂國爲法ノ徒ハ決シテ看過スベキコトニ非サレバナリ。

一 以上十ヶノ教場ヲ設置セルニ於テハ、其布教員少クトモ六七名ヲ要スベシ、而シテ今ヤ西沢道朗氏ハ已ニ該地ニ在リ、予亦来陽ニハ更ニ梅高秀山、工藤誓行、高田誘成、浦雲涯、等ノ諸氏ト同航セシコトヲ約セリ。

一 大法主殿ヨリ布哇國移住民ニ対スル御消息御下付ノ恩命アリ、且執行長ヨリ末寺一般へ訓告セラレ、大ニ其事業上運動ノ便利ヲ与ヘラレタレバ、広ク全国同惑ノ諸兄弟姉ノ贊助ヲ得テ、着々實地ニ歩ヲ進メント欲スルナリ。

一 予ハ誇張去勢ノ空論ヲ好マズ、唯其微力ヲ奮テ、着々海外ノ布教ニ当ラント欲スルナリ、而テ先ツ布哇ノ一小島ニ其力ヲ試ミタリシニ、聊カソノ功果アルモノト如ク自信ス、左レバ茲ヨリ進テ普ク全国有志ノ贊助ヲ得テ、耶蘇教國ノ中心ニ仏教ノ道場ヲ建設シ、布教員六七名ヲシテ常ニ彼地ニ周旋セシメナバ、布哇十萬ノ國民ヲシテ、翩翩タル我仏教ノ下ニ立タシメ、純然タル一仏教國ヲ太平洋裏ニ現出セン、後チ延テ以テ北米ヲ席捲セハ、仏日ノ新大陸ニ照臨センコト亦期シテ待ツベキナリ、仰キ願クハ海外ノ宣教ニ同惑ノ人々ハ、宜ク一臂ノ力ヲ添ヘテ、我等従来ノ宿志ヲ遂ケシメラ

レヨ。

予ハ幸ニ海外宣教会ノ末員タルヲ忝フシ、該会主幹ノ人々ニ協補セラレ、万事都合ヨク実ニ冥加ノ次第ト存ジ喜ベリ、嗚呼予ハ從來各已分立ノ運動ヲ好マザル而已ナラズ、海外若クハ外教ニ対スルトキハ、各宗一致ノ運動ヲ望ムモノナリ、依テ予ハ不日各宗々主ニ向テ、將ニ計画スル所アラント欲ス、嗚呼我為法ノ諸兄姉ヨ、願クハ閭閻ノ我情ヲ撤去シ、積尊無我ノ金言ヲ遵奉セラレヨ⁶⁹。

「布哇布教ノ方針」からは、蒼龍がホノルルにまず伝道の拠点を建設し、そこを中心に漸次僧侶数を増やして教線を拡大する意向だったことが分かる。しかし、その主たる教化対象はあくまで「本邦出稼人」であって、日本人以外は二次的だった。しかも、「布哇ハ外教ノ伝道所トナリテ、遂ニ其余毒ヲ我邦ニ輸入スルニ至ラン」と述べているように、蒼龍の内心には排耶思想に基づく防邪意識があり、日本へのキリスト教流入を外教国の最前線で阻止するという狙いもあった。

第二項 東陽学寮による人的支援

「布哇布教ノ方針」に示された意思をもって旅だった蒼龍だったが、彼のハワイ開教は全く後ろ盾不在の単独事業だったわけではない。教団も全面的に経済的支援や人的支援を当初から行ったわけではないが、明如が二度に渡り蒼龍に面会して六字名号を下付したように、一定程度、蒼龍の活動を支持する動きは見られた。

しかし、蒼龍のハワイ開教を支えた最大のグループは教団ではなく、東陽学寮だった⁷⁰。蒼龍は「布哇布教ノ方針」のなかで将来的に各地に「教場」を設置することを考えており、その際、「其布教員少クトモ六七名ヲ要スベシ、而シテ今ヤ西沢道朗氏ハ已ニ該地ニ在リ、予亦来場ニハ更ニ梅高秀山、工藤誓行、高田誘成、浦雲涯、等ノ諸氏ト同航センコトヲ約セリ」と述べている。ここに登場する西沢以下の人物は、いずれも東陽学寮と近い者ばかりだった。東陽学寮と関係のある初期ハワイ開教従事者を先行研究に従って示すと次の通りである⁷¹。

◎…ハワイ初期開教関係者

東陽円月（東陽学寮）

◎曜日蒼龍

◎西沢道朗

◎蒲生行也（蒲〔蒲之坊〕雲涯）

真田増丸

◎萩野行運

◎姫路徳応（雄？）

◎桑原覚成

◎金森（安？）三寿

◎佐藤行信

◎…蒼龍が派遣を予定していた人物

◎曜日蒼龍

◎藤村僧翼（蒼龍弟）

◎阿部定映

◎高山道円（安部定映弟）

◎国崎法順

◎児玉誠諦

◎真田賢順（真田増丸弟）

◎梅高秀山

◎工藤誓行

◎高田誘成

右に示したように、実際に初期ハワイ開教はそのほとんどが東陽学寮の人脈によって成立していた。学寮では蒼龍をはじめとする先輩僧侶たちの海外伝道に関する情報が共有されていたことは間違いない。海外渡航が容易でない時代にあつて、国際的に活躍する彼らの存在は、学寮で学んでいた多くの後輩たちにも影響

を与えただろう。ハワイ開教の将来を担う人材として、「海外宣教会」や「真宗青年伝道会」のメンバーを候補に挙げる選択肢もあつたはずである。にもかかわらず、蒼龍が東陽学寮関係者に期待を寄せたのは、彼らと思想や信仰、行動規範を共有するところが多く、開教を順調に進めるには最も有効な戦略だと考えたためであろう。

重要な点は、東陽学寮による初期ハワイ開教の背後に円月の存在があつたことである。残念ながら円月自身は海外開教に関して具体的にどのような考えを抱いていたのかを示す資料は発見されていない。しかし、彼が仏教の海外伝道を支援する海外宣教会の「特別会員」だったことなどが分かっている。海外宣教会規則によれば、特別会員は「内外人中学識名望アリテ本会ニ対シ特ニ助力ヲ与ル者ヲ推挙ス」と規定され、島地黙雷・大洲鉄然・赤松連城・徳永（清沢）満之・南条文雄などが選ばれている。そして、円月もそこに名を連ねていた⁷²。

また円月は蒼龍のハワイ渡航に際して、次の長編の詩を贈っている。

送曜日蒼龍子之布哇

君不聞三千大千界 釈迦文仏所領地 况又南浮洲中之諸島 仏法種子可布施

東漸那止到我邦 欧米伝通時已至 国人互市在布哇 弘教先須從此始

子自決志促此行 勉梅此行豈容易

(曜日蒼龍子布哇に之くを送る 君聞かずや 三千大千界 釈迦 文仏 所領の地 況んや又た 南
浮洲中之諸島 仏法の種子 布施す可し 東漸 那ぞ止んで 我邦に到る 欧米に伝通の時已に至る
国人の互市 布哇に在り 教えを弘めるには先ず須く此従り始めるべし 子自ら志を決して此の行を促
せ 勉梅 此の行 豈に容易ならんや) 73

この詩には、国内外における布教伝道の重要性和併せて「国人互市在布哇 弘教先須従此始」と記されるなど、蒼龍に対する具体的なアドバイスが示されている。また、蒼龍の渡航金は第一章でも取り上げた資産家の小今井乗桂が提供したらしい⁷⁴。これもおそらく、乗桂教校で教鞭を執った円月の仲介があつてのことではないかと推察される。いずれの状況からも、円月が海外開教に前向きで、協力的だったことは間違いないさそうである。

九州は地理的条件もあつて、もともと外国との結びつきが強かった。そうしたなかで仏教の海外開教も早くから開始された。その詳細に立ち入ることは控えるが、一八七四年(明治七)に豊後の大谷派僧侶・小栗栖香頂(一八三一一八九七)が中国布教を開始して以来、朝鮮・シベリヤ・ハワイ・アメリカ本土・南洋など、次々と海外開教が始まったが、いずれも最初の僧侶は九州出身者だったようである⁷⁵。蒼龍や小栗栖香頂の

ほか、一八九三年（明治二六）にシカゴで開催された万国宗教者会議に出席した熊本の八淵蟠龍（二八四八—一九二六）や、一八九七年（明治三〇）に南洋開教を開始した宮崎の佐々木芳照（生没年不詳）などがその一例である。このような真宗の初期海外開教の黎明期を支えた先駆者たちと同じように東陽学寮もハワイ開教に参加していったのである。

第三項 教団の支援撤回

東陽学寮から支援を受けて実施された蒼龍のハワイ開教だったが、教団の支援撤回によりその事業は頓挫する。

ハワイ到着以降、拠点づくり等のために精力的に各地を巡回していた蒼龍だったが、一時的に帰国することを決意する。その理由について蒼龍は、①「大法主殿へ建言件」、②「御消息下付願」、③「本尊供奉ト仏具購求」、④「別院ニ引直シ願」、⑤「本利ノ補助金額」、⑥「山口・広島・両県ヲ始メ各府県有志へ本院創立喜捨金勸募件」という六項目を挙げている⁷⁶。蒼龍はこれらの目的を達成次第、速やかにハワイに帰還する予定だったようである。

一八八九年（明治二二）一〇月一九日、日本へ帰国した蒼龍はただちに京都に向かい、用途を済ませるべく

東奔西走した。その結果、蒼龍は教団をはじめ、「海外宣教会」や「真宗青年伝道会」などから組織的支援の約束を取り付けることが出来た⁷⁷。

まず、教団では執行長大洲鉄然が次の訓告（一八八九年一月二五日付）を出した。

近来布哇国へ本邦人ノ移住殊ニ増加シ該人民ノ内ニハ従本宗門徒ノ族尠カラザルバ今回曜日蒼龍外教名該国ホノル、府ニ於テ仏教伝道院ヲ設置シ本宗ニ諦ノ教義ヲ伝播センコトヲ謀レリ惟フニ該移住民タル一朝仏教有縁ノ勝地ヲ離レ遠ク海外万里ノ波濤ヲ隔テ所尊ノ佛像ナク外ニ聞法ノ寺院ナキハ実ノ憫然ノ至リタルヲ以テ這般右等ノ挙行アル移住人民ノ幸福ハ勿論苟モ本宗教義ニ浴スルモノ深ク随喜スベキ儀ニ付各寺門徒ニ於テモ厚ク其意ヲ体シ同朋相扶クル至情ヨリ銘々幾分ノ資材ヲ当シ此美挙ヲ賛成候様致スヘシ⁷⁸

教団は門末に対して彼のハワイ開教の重要性を示して経済的支援を広く要請した。蒼龍の帰国後、ただちにこの訓告が出されていることから、彼の嘆願がすぐに受け入れられた様子を見てとれる。

さらに、「布哇布教ノ方針」のなかで「海外宣教会ノ末員タルヲ忝フシ、該会主幹ノ人々ニ協補セラレ」と蒼龍自身が言及しているように、「海外宣教会」による支援の動きも見逃せない。「海外宣教会」とは、一八

八八年（明治二二）、「仏教への親近感を示す欧米の神智学関係者との交流が機縁となつて発足」した組織で、「欧米での仏教への関心の高まりに対応して、海外布教を準備していく」ことが目ざされた⁷⁹。会長の赤松連城を筆頭に、普通教校の教員を主要メンバーに結成された「海外宣教会」は、「反省会」と近い関係にあり、進取の気概あふれる存在だった。彼らは本願寺派に加えて、仏教内外のサポートを受け、海外の仏教者との交流をはかり、実際に海外伝道を実施しようと考えていた⁸⁰。

海外宣教会では『海外仏教事情』を刊行していたが、そのうち一八八九年（明治二二）一月刊行の第四集には、蒼龍に関する記事が登場する。記事では「正会員」の蒼龍がハワイ開教に従事していることが紹介され、海外宣教会が彼の活動を支援する意向が示されている⁸¹。結局、特定宗派の海外伝道支援に対する批判的意見が他宗派関係者より挙がったことで、計画は頓挫したが、代わりに「真宗青年伝道会」が支援に乗り出した。真宗青年伝道会では機関誌『伝道会雑誌』（一八八九年五月）のなかで、蒼龍の活動資金を得るために寄付金募集を約束し、実際に寄付金を集めたようである⁸²。

こうして着々と達成されたかに見えたハワイ開教への組織的支援だったが、突如、教団が支援撤回を表明したことで、蒼龍の活動は一気に行き詰まる。一八九〇年（明治二三）五月一二日、大洲鉄然は「布哇国移民布教ノ儀ニ付昨二十二年十一月十五日付訓告第四号ノ儀ハ詮議ノ次第有之取消ス」⁸³と発表した。従来、教団が蒼龍の支援を取り消した背景には、蒼龍に対する異安心疑義があったとされる。蒼龍は海外で布教伝道

を行う際、阿弥陀仏をゴツドの同体異名と説明すれば、外国人にも理解しやすく、布教効果も上がるなどと某雑誌に論じたようで、これが問題視されたという⁸⁴。ただし、こうした説明に順ずる実態が雑誌等に確認出来ないことなどを理由に、常光や中西などから疑義が出されている⁸⁵。結局のところ教団の支援撤回の本当の理由が教義上のことだったのかは不明のままである。しかし、現実社会のニーズに応じた教学構築を試みる東陽学寮の学風を考えれば、門下生の蒼龍が現場を最優先に阿弥陀仏とゴツドを同等に説明したとしても、全く不思議ではない⁸⁶。

後ろ盾を失った蒼龍は結局ハワイへの再渡航を断念せざるをえなかった。彼のハワイ開教は一八八九年(明治二二)三月から一〇月までの七カ月間というわずかな期間でこうして幕を閉じた。

一八九〇年(明治二三)の安居での円月に対する異安心疑義事件と、蒼龍への教団の支援撤回には関連性が指摘されている⁸⁷。当時、九州では通仏教的立場に立つて活発に活動する「九州仏教団」と呼ばれるグループが結成されていた⁸⁸。九州仏教団は本願寺で大洲鉄然が訓告取り消しを発表した二カ月前の三月一七日に長崎にて結成へ向けた会議を行っている。その後、熊本の順正寺にて六月八日に発足式が挙行され、九州各地の僧俗が多数集ったという。このように、独自の動きを見せる九州のなかで、同じく独自にハワイ開教を進めようとした東陽学寮の動きを本山は危惧し、統制しようとしたのではないかという見方は極めて納得のいくところである⁸⁹。

蒼龍が去ったハワイには、西沢道朗が残っていた。本願寺教団が正式にハワイ開教を開始するまでのおよそ八年間、彼を中心に何らかの動きがあったはずであり、だとすれば引き続き東陽学寮との関連も推察される。しかし、これらの点については不明な点が多く、今後の課題としておきたい。

初期ハワイ開教における東陽学寮門下生の関与に見られるように、門下生にとって学寮人脈は活動を展開していく上で、最も信頼できるネットワークであった。共に学び、生活をし、指導者円月の教育によって同じ価値観を共有する門下生同士の結束力は強く、まさに私塾特有の要素が可能にした活動として捉えることが出来る。東陽学寮（修道院）がネットワークを提供したことによって活動が拡大する一因となった有名な事例がもう一つ存在する。それは修道院講師だった真田増丸が創設した大日本仏教済世軍である。近代を代表する仏教運動の一つと称される済世軍は、東陽学寮とどのような関わりを持ったのか。この点について次章で論じていく。

小結

本章では東陽円成をはじめとする東陽学寮の門下生の実践論を中心に取り上げた。東陽円月の後継者として東陽学寮を受け継ぎ、学寮内で最も影響力を持ったのは円月の嗣子円成だった。幼少期から九州各地の私塾を渡り歩いた父とは対照的に、円成は青年期に東京へ遊学し、見聞を広めるなかで東陽学寮を一流大学と比肩するような学校にまで育てたいという構想を描いていた。郷里豊前へと帰国した円成は円月のもとで宗学を学び、「若和上」として教鞭を執ることもあった。後継者としての特筆すべき功績の一つとして、東陽学寮を「修道院」へと改編したことが挙げられる。一九〇九年（明治四二）、「白杵祖山と真田増丸を含め、三名の講師陣によって立ち上げられた修道院は、まさに時代相応の学校だった。「修道院」は以前の「宗学」を教授する私塾から、「信仰」を提供し「修養」に励む人格を育成する「道場」へと質的変貌を遂げていた。こうした背景には、教団内の中央集権的教育システムの整備によって、「宗学」を教授する教校（仏教大学）が一層学生を獲得していくなかで、意図的に教校との差別化を図ることで塾生を獲得するという狙いがあった。まさに、フォーマルな教育機関がノンフォーマルな教育機関を包摂していく過程において生じたノンフォーマルな教育機関の存続をかけたせめぎ合いであったと言える。

しかし、修道院の将来をめぐり円成と祖山が対立したことで、修道院はわずか三年ほどで解散を余儀なく

された。複数名の講師体制は、多様なカリキュラムによって手厚い教育を塾生に施すことが出来る一方で、講師一名では起こりえない講師陣同士の対立の可能性というデメリットを内包していた。修道院はそのデメリットが噴出し閉鎖へと追い込まれた事例と受け止められる。

それでも円成は「修道会」を新たに組織し、雑誌という新たなメディアを駆使して引き続き東陽学寮（修道院）を中心とするネットワーク構築を試みた。私塾経営が困難な時代に、円成は多様な手段を用いて人脈の拡大・新規獲得を企図した。この点では、教団内僧侶を主たる教化対象とした円月よりも、円成は比較的広い視野を有していたと言える。

円成は単に私塾経営者としての面だけでなく、思想的にも円月の後継者として認められる。ただし円月から円成へと、単純に思想が伝承されたわけではない。時代状況を読み解くなかに円月の要素を最も効果的な形で表現することを円成は意識した。「対絶」「妙論」や「信後修養論」という教説は、まさに時代状況を読み解いた円成の成果に他ならない。円成は教学を示す際、円月教学の特徴を引き継ぐことを意識していた。「信後修養論」において「用滅相存説」の滅罪論が取り入れられた点が一例として挙げられる。ただし信後に生じる「煩惱」の効力についてはほとんど語らなかった円月とは対照的に、円成は積極的に煩惱の存在を認めつつ、同時に「信後修養」によって煩惱を抑制し、「滅罪生善」の様相に近づくことを説いた。

円成教学は円月教学よりも抽象的な内容が多く確認された。修道院を解散し、修道会を立ち上げた円成の

教化対象は学僧ばかりではなかった。円成教学が円月教学に比して抽象化したのは、私塾の衰退によって教化対象が僧俗を問わない多様な人物へと変化したことに一因があった。円月教学の抽象化は民衆教化に傾いた円成が避けては通れない道であり、円月の講壇実践論が民衆の現場へと浸透してゆくプロセスにおいて不可避免的に生じる問題であったと言える。

本章ではまた、円月門下生による「初期ハワイ開教」を事例として取り上げ、歴史的視点から東陽学寮ネットワークが果たした役割について分析した。曜日蒼龍の初期ハワイ開教は、自身が所属した東陽学寮の脈が最大限活用されていた。門下生にとって学寮人脈は活動を展開していく上で、最も信頼できるネットワークであった。共に学び生活をし、指導者円月の教育によって同じ価値観を共有する門下生同士の結束や連帯意識は強く、こうした私塾特有の要素が初期ハワイ開教を支えていた実態を明らかにした。

このように、東陽学寮門下生の実践論は円月教学を下地として時代に応じて再解釈しつつも、社会有用な人材を育成するという円月の目的は常に共有され続けた。こうした東陽学寮独自の実践論によって門下生は社会参画を意識化され、それ実行に移す際には門下生同士互いに助け合うことで、彼らの積極的な社会参画を一層可能としたのである。

〈注〉

- 1 月性顕彰会『維新の先覚月性の研究』五三頁。
- 2 重信珠雄『恩師のおもかげ』（非売品、一九二五年）三〇頁。本書は円成の闘病中の様子や、葬儀、およびそこでの弔辞等について記録している。
- 3 三浦尚司校註『東陽円月吟稿集』一七三頁。
- 4 東陽眠龍編『撰善院法話』九六一―九七頁。
- 5 重信珠雄『恩師のおもかげ』三〇―三二頁。
- 6 真田大信編『真田増丸先生言行録』（新倉東文堂、一九三三）三三〇―三三二頁。
- 7 東陽眠龍編『撰善院法話』九七頁。
- 8 真田大信編『真田増丸先生言行録』七四頁。
- 9 増丸は別の書簡（一九二二年二月）でも、「思い起せば修道院の生活はワズカの年月ではありましたが、私に取りては和上様、臼杵信兄を始め同窓の友一人として天下まれなる御方々にして、名利にあくことなき此のウジ虫同様、否ウジ虫よりあわれなる増丸に信念と一方には修養の二大慈悲を与え給ひし同情なりき」と回顧しており、「修養道場」としての修道院の実態が分かる（真田大信編『真田増丸先生言行録』九六頁）。
- 10 真田大信編『真田増丸先生言行録』三三一頁。
- 11 真田大信編『真田増丸先生言行録』一〇四頁。
- 12 「修道会宣言 および「修道会綱領」は雑誌『修道』（なお同雑誌は、付録目録を参照）冒頭に毎号掲載されている。
- 13 重信珠雄『恩師のおもかげ』一二頁。
- 14 円成・祖山・増丸による修道院は解散したが、一九三三年（昭和七）発行の真田大信編『真田増丸先生言行録』に掲載され

- る東陽眠龍の肩書に「修道院」と記載があることから、後世に修道院が再興された可能性は否定できない(四〇三頁)。
- 15 例えば二〇一三年の日本宗教学会では、大谷栄一を代表にパネル「雑誌メディアからみた近代宗教史」が行われ、その内容は『宗教研究』(八七巻別冊、日本宗教学会、二〇一四年、一〇三―一〇五頁)に収録されている。また翌年にも、大谷は日本宗教学会においてパネル「宗教メディアの近代」を行った(『宗教研究』八八巻別冊、二〇一五年、一四七―一四八頁、一五二―一五三頁)。
- 16 大谷栄一・吉永進一・近藤俊太郎編『近代仏教スタディーズ―仏教からみたもうひとつの近代』(法蔵館、二〇一六年)八一頁。
- 17 引野亨輔「活版印刷術の普及と仏教系出版社」(『宗教研究』八八巻別冊、二〇一五年)一四六―一四七頁。
- 18 大谷栄一「明治仏教史における雑誌と結社」(『宗教研究』八七巻別冊、日本宗教学会、二〇一四年)九九頁。
- 19 大谷栄一「明治仏教史における雑誌と結社」一〇〇頁。
- 20 例えば仏教済世軍の『済世軍』には金冠堂による「キンカン」の企業広告が掲載されている(『済世』第二六巻第一〇号、一九三二年十月)。
- 21 『修道』(第一五号、一九二二年六月)七三頁。
- 22 東陽円成『信仰の極致』(修道会事務所、一九二七年、二四三頁、初版は一九二二年)。尚、本引用箇所を有す「情育論」は、一九二二年の初版には掲載されておらず、後に追加されたものと推測される。
- 23 東陽円成『信仰の極致』二四七頁。
- 24 『修道』(二八号、修道会事務所、一九二四年)一二頁。
- 25 東陽円成『信仰の極致』二五一頁。
- 26 『修道』(二八号)九一―一〇頁。
- 27 月性顕彰会『維新の先覚月性の研究』五三頁。
- 28 東陽円成『信仰の極致』三一五頁。

- 東陽円成『信仰の極致』一頁。²
東陽円成『信仰の極致』四二頁。³
東陽円成『信仰の極致』一三〇頁。³
東陽円成『信仰の極致』二六七—二六八頁。³
東陽円月『二諦の精神』（法蔵館、一九〇一年）五六—五七頁。また、『真宗掟義』にも同一内容が示されている（『真宗掟義』江口慈雲、一八八〇年、九頁）。³
- 例えば別の箇所では、「真俗双美の關係は兩輪兩翼の如く、二諦互に扶けて立ち、双美相ひ伴つて進むものであるが、今一段ふみこんでその妙旨を窺へば、真俗の二諦は全く一枚のうらおもてにして、一面からは真諦観、一面からは俗諦観、二面一団になつてあるから兩輪双翼の如く併馳ができる。その俗諦観といふは即ち國家觀念なれば、真諦は國家を外つてはならぬ。國家また真諦を背景として建設せねばならぬ」と述べられている（東陽円成『信仰の極致』一六七頁）。³
- 井上克人『明治期アカデミー哲学の系譜——現象即實在論』をめぐって（『関西大学文学論集』五五〔四〕 関西大學文學論集、二〇〇六年）。³
- 栗田英彦「明治三〇年代における「修養」概念と将来の宗教の構想」（『宗教研究』八九〔三〕、二〇一五年）六一頁。³
井上哲次郎「宗教の将来に関する意見」（『哲学雑誌』一八九九年二月号（秋山悟菴編『巽軒博士倫理的宗教論批評集』（金港堂、一九〇二年所収、一一—一八頁））³
- 栗田英彦「明治三〇年代における「修養」概念と将来の宗教の構想」六三頁。³
東陽円成『信仰の極致』二九—三〇頁。³
東陽円月『勅語奉体記』四—六頁。⁴
東陽眠龍編『撰善院法話』八八頁。⁴
- 田中王堂「わが修養論」（『丁酉倫理会講演集』大日本図書、一九一一年）一頁。⁴
村上專精『通俗修養論』（丙午出版、一九一一年）二頁。⁴

- 4 王成「近代日本における『修養』概念の成立」『日本研究』二九号、二〇〇四年。
 4 加藤咄堂『修養論』(東亜堂、一九一〇年)三頁。
 4 新渡戸稲造『修養』(たちばな出版、二〇〇二年)三七頁。
 4 加藤咄堂『修養論』(東亜堂、一九一〇年)三頁。
 4 新渡戸稲造『修養』(たちばな出版、二〇〇二年)三六頁。
 4 筒井清忠「近代日本の教養主義と修養主義―その成立過程の考察―」『思想』八二二号、一九九二年)一五二頁。
 5 安藤鉄腸「公認教について」『宗報』一五号、東本願寺、一八九九年)。
 5 繁田真爾「一九〇〇年前後日本における国民道徳論のイデオロギー構造(上)―井上哲次郎と二つの「教育と宗教」論争にみる」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』(第三分冊五三、二〇〇七年)一八七頁。
 5 久木幸男「国民道徳論争」『日本教育論争史録』(第一巻 近代編(上)、第二法規出版、一八八〇年、二五七頁)。
 5 東陽円成『信仰の極致』二五六頁。
 5 東陽円成『信仰の極致』一九〇―一九一頁。
 5 東陽円成『信仰の極致』二〇〇頁。
 5 東陽円成『信仰の極致』一九六頁。
 5 東陽円成『二諦妙旨談』(前編)一二頁。
 5 東陽円成『信仰の極致』一九四頁。
 5 東陽円成『信仰の極致』一九七―一九八頁。
 6 東陽円成『二諦妙旨談』前編、一一―一二頁。
 6 東陽円成『信仰の極致』一九九―二〇〇頁。
 6 東陽円成『信仰の極致』二三三―二三四頁。

⁶ 3 真宗における修養問題については、拙論「近代真宗における修養思想―前田慧雲を中心として」(『真宗研究』五九号、二〇一五年)のなかでも論じている。

⁶ 4 曜日蒼龍のプロフィールやハワイ開教前後の経緯については、常光浩然『明治の仏教者 上』(一九六八年、一九三二―三〇一)に詳しい。尚、曜日蒼龍に関する情報は、日浦保典が蒐集した資料が常光へ提供されて執筆されたようである(日浦保典『九州真宗史と四日市別院』、九九―一〇〇頁)。また、上記資料で言及されなかつた蒼龍のハワイ開教に関する経緯については、中西直樹・吉永進一『仏教国際ネットワークの源流―海外宣教会(一八八八年―一八九三年)の光と影』(三人社、二〇一五年)によって明らかにされている。

⁶ 5 曜日家と東陽家が親しい関係にあったことは、一八七五年(明治八)に円月が詠んだ次の詩からも確認される(三浦尚司校註『東陽円月吟稿集』三三三頁)。

曜日氏北堂七十賀詞

堂前有双松樹

因以名堂

多髪霜無迹 童顔花未酣 双松対門緑 君寿与三

(曜日氏の北堂七十賀詞 堂前に双松樹有り 因みに以て堂に名づく 多髪 霜の迹なし 童顔 花未だ酣ならず 双

松 門に対して緑に 君の寿 之の三つを与にす)

⁶ 6 曜日蒼龍『布哇紀行』(曜日蒼龍、一八九〇年)一頁。

⁶ 7 有元正雄『真宗の宗教社会史』(吉川弘文館、一九九五年)三七七頁。

⁶ 8 曜日蒼龍『布哇紀行』二頁。

⁶ 9 『伝道会雑誌』(第一九号、一八八九年二月)。

⁷ 0 すでに東陽学寮と初期ハワイ開教の結びつきは、日浦保典『九州真宗史と四日市別院』や藤井健志「大日本仏教済世軍の展

- 開と真宗教団」、高山秀嗣「ハワイ初期開教と九州における真宗ネットワーク」(『年報日本思想史』一〇、二〇一一年)などにおいて明らかにされている。本項はこれらの研究を参照して執筆した。ちなみに、「西光寺報」にも過去の東陽学寮と海外開教の関係について、「円月の門弟、豊前学派の僧たちは、鹿兒島開教、北海道開教、そして日本仏教の海外伝道に、支那・シベリヤ・アメリカへと旅だった。明治二年、円月の甥、曜日蒼龍(臼野光徳寺)がハワイに渡航、キリスト教国に伝道した事は快挙で、まさに一三〇〇余年の昔、支那の玄奘三蔵が求法のため、ヒマラヤを越えて、インドに旅立した事跡にも比すべきものであった」と述べられているようである(『光雲』「西光寺報」一一一号、一九九四年)。高山秀嗣「ハワイ初期開教と九州における真宗ネットワーク」より重引。
- 7 1 高山秀嗣「ハワイ初期開教と九州における真宗ネットワーク」六頁。及び日浦保典『九州真宗史と四日市別院』一二二頁。
- 7 2 『海外仏教事情』(第一集、一八八八年二月)掲載「本会報告」。
- 7 3 三浦尚司校註『東陽円月吟稿集』二〇二頁。
- 7 4 日浦保典『九州真宗史と四日市別院』一二三頁。
- 7 5 日浦保典『九州真宗史と四日市別院』九七―九八頁。
- 7 6 曜日蒼龍『布哇紀行』三一頁。
- 7 7 中西直樹・吉永進一『仏教国際ネットワークの源流―海外宣教会(一八八八年～一八九三年)の光と影』一六―六二頁。
- 7 8 『本山達書』(自明治二十年至明治二十二年、本派本願寺)。また、本訓告は『明教新誌』(一八八九年一月二六日)にも
一内容のものが掲載されている。同
- 7 9 中西直樹・吉永進一『仏教国際ネットワークの源流―海外宣教会(一八八八年～一八九三年)の光と影』二〇―二二頁。
- 8 0 中西直樹・吉永進一『仏教国際ネットワークの源流―海外宣教会(一八八八年～一八九三年)の光と影』三〇―三二頁。
- 8 1 『海外仏教事情』(第四集、海外宣教会、一八八九年二月)
- 8 2 『伝道会雑誌』(第一二号、一八八九年五月)
- 8 3 『本山月報』(第五号、真宗本山本願寺執行所簿書部、一八九〇年五月一二日)

藤井秀五郎『新布哇』（文献社、一九〇二年）一七三頁。常光浩然『明治の仏教者上』二〇〇頁。

常光浩然『布哇仏教史話―日本仏教の東漸』（仏教伝道協会、一九七一年）五四―五七頁。中西直樹・吉永進一『仏教国際ネットワークの源流―海外宣教会（一八八八年～一八九三年）の光と影』三六頁。

この点に関して、嵩満也「浄土真宗本願寺派による初期ハワイ開教と非日系開教使の誕生」、『龍谷大学国際社会文化研究所紀要』一〇、龍谷大学国際社会文化研究所、二〇〇八年、二八八頁）では「たとえばキリスト教の聖書を翻訳するときに当初「大日」という仏教の仏の名前が候補に挙がったように、キリスト教を思想的基盤とする社会においてどのように浄土真宗の教えを布教伝道するべきかという視点で見ると、曜日的主張はハワイ社会を実際に見聞した者ならではの発想であったと言いうこともできる」と述べられている。

中西直樹・吉永進一『仏教国際ネットワークの源流―海外宣教会（一八八八年～一八九三年）の光と影』三九頁。

中西直樹・吉永進一『仏教国際ネットワークの源流―海外宣教会（一八八八年～一八九三年）の光と影』三八―三九頁。

中西直樹・吉永進一『仏教国際ネットワークの源流―海外宣教会（一八八八年～一八九三年）の光と影』三八―三九頁。

第四章 真田増丸と大日本仏教濟世軍

第四章 真田増丸と大日本仏教済世軍

はじめに

本章では、東陽田成の門下生で修道院講師であった真田増丸（一八七七一—一九二六）と、彼が大正期に創設した大日本仏教済世軍（以下済世軍）に着目する。曜日蒼龍の初期ハワイ開教と同じく、済世軍もまた立ち上げ当初から東陽学寮が最大限の人的支援を行った。済世軍は布教伝道活動だけでなく社会事業にも極めて熱心に取り組んでおり、こうした実態から、東陽学寮は人的支援のみならず、信仰や行動理念などの面でも影響を与えたと推測される。この観点から、増丸を始めとする済世軍関係者と東陽学寮の実践論との連続性に注視することで、学寮が済世軍に与えた影響について歴史的かつ思想的視点より分析することが本章の目的である。

大正期は、資本主義経済の発達にともなう階級分化をはじめ、米騒動や経済危機、さらには関東大震災などの影響により社会構造が著しく変化した。それにもない人びとの間に経済格差が生じ、貧困や差別などの社会問題が顕在化した。この時期には吉野作造らの民本主義が着目を浴び、普通選挙法が制定されるなど、「大正デモクラシー」と呼ばれた民主主義の萌芽も見られる一方で、対外的には第一次世界大戦やシベリア

出兵など、帝国主義が根強い時代でもあった。こうした状況のなか、仏教各派は国家・社会的課題への対応を迫られ、社会問題への取り組みに積極的な姿勢を示した。

濟世軍は、布教伝道と社会活動を柱に結成されている点で、同時代を象徴する仏教運動の一つと言える。彼らは、前田慧雲（一八五五—一九三〇）や高楠順次郎（一八六六—一九四五）、島地大等（一八七五—一九二七）など、当時の仏教界を牽引する仏教学者たちを顧問に据え、九州地方の寺院を中心にサポートを受けながら日本全国のみならず朝鮮・台湾にまで一二〇もの支部を有すなど、一大勢力をなしていた¹。

はじめに、これまでの増丸と濟世軍をめぐる先行研究について確認しておきたい。まず増丸に関して、従来、ある特徴的な評価が異口同音に指摘されている。それは、彼の国家・皇国主義者としての一面である。例えば吉田久一は、増丸について国家・皇国主義的な傾向があることを指摘した上で、

民衆のなかで貧民救済を実践し、信者も都市の製鉄所や兵器工廠の労働者などが多かった。しかし、「王法為本」を強調したり、大正中期の労働者が当面する社会的矛盾を掘り下げたりしたものでない²。

と評している。同時代を生きた島地大等などからも、「殉道的宗教者であつたとともに熱烈なる愛国者」³だつたと記憶されている。増丸が生きた明治後期から大正期にかけて、日本は日露戦争や第一次世界大戦を経

験するなど、軍国主義が根付いていた時代だから、増丸一人が国家・皇国主義的傾向を有していたとは言いがたい。しかし、そのようななかにあつて「愛国者」と名指しされる増丸の態度は、当時においても際立っていたと考えるべきだろう。

こうした増丸を指導者にもつ濟世軍も、当然のことながら増丸の思想的色彩に彩られていた。このことについて、柏原祐泉は次のように評している。

その思想ははなはだ皇国主義的であり、軍歌の一節に「大慈大悲の金剛城、王法為本の旗のもと、南無阿弥陀仏の太刀風に、草木も靡き鬼神泣く」というごとく、蓮如以後の真宗が強調した「王法為本」を中心にした仏教観に基づくものであった。その結果、労働の心理的価値を強調するのみで、労働者が直面した社会的矛盾との葛藤にまで掘り下げた指導性をもつまでに至りえなかつた⁴。

先行研究の批評を総合すれば、増丸や濟世軍に対するこれまでの位置づけとは、「王法為本」を旨に国家・皇国主義的立場から布教伝道や社会事業に取り組んだが、その活動は差別や格差、貧困といった同時代の社会的矛盾自体を是正する機能を有しなかつた、という点で一致をみる。

大谷栄一は、明治中期の古河老川と本願寺派の反省会を嚆矢として、明治末の清沢満之に端を発する精神

主義運動と、境野黄洋や高嶋米峰らの新仏教運動によって本格化する仏教改革運動を、「個人志向型」・「国家・社会志向型」・「共同体志向型」の三つに類型化した⁵。その上で、大谷は濟世軍を田中智学の日蓮主義運動や妹尾義郎の新興仏教青年同盟と並べて「国家・社会志向型」に位置付けた。大谷によれば、これらの仏教運動はいずれも伝統教団の教義や儀礼、組織に対する批判的立場に立つて展開したとされる。

確かに大谷が指摘するように、濟世軍は日蓮主義運動や新興仏教青年同盟と同じく、国家や社会的課題に強く関心を抱いて活動を展開した。その実態は、寺院を拠点に布教伝道する従来の伝統的真宗教団のイメージとは一線を画している。しかし、濟世軍と他の二つの運動はともに「国家・社会志向型」でありながら、活動の方向性に大きな違いが見てとれる。それは、前者が民衆レベルの運動を行ったのに対して、後者は積極的に政治に参画し、国家に対し直接的な介入を試みている点である。同時代において、ともに社会的課題に関心を抱きつつも、両者の活動の方向性に大きな相違が生まれたのは一体なぜだろうか。こうした点については、増丸の思想とあわせて検討する必要があるだろう。

増丸と濟世軍に関して、藤井健志の研究も注目される。藤井は増丸の経歴はもとより、濟世軍への多様な参加者の入信経路など、新たな視点から軍のもつ性格や真宗教団との関係等を考察してきた。藤井は、濟世軍の展開において、本論の主題である東陽学寮が彼らの信仰やネットワークを提供する思想的・人的基盤としての役割を担っていたと指摘するなど、濟世軍誕生の淵源を探るための不可欠な視点を提示した⁷。し

かしながら、学寮のいかなる教学が影響を及ぼしたのかなど、具体的な実態にまで踏み込んだ分析はなされておらず、これらについては考察の余地が残されている。

以上、研究の指摘や課題を受けて、増丸と済世軍の実践論について、東陽学寮との関係に注視しつつ分析していく。これまで、大正期の仏教運動は田中智学や本多日生らの日蓮主義運動を中心に研究が蓄積されてきた。それに対して、浄土教系仏教運動の研究は不十分な状況にあると言わねばならない。その理由は、前者が知識人を巻き込んだ政治活動を展開したのに対して、後者は「民衆とのふれあいが舞台」⁸と評されるように、一般人を主たる担い手とした非政治活動に重きを置いたことが大きい。加えて、こうした両者の活動に関するアプローチの相違が、残された記録量に大差をもたらしたことも、浄土教系仏教運動の実態解明が遅れている理由の一つであろう。「社会化をめざす街頭仏教」⁹として一世を風靡した済世軍とその創始者である増丸について明らかにすることは、浄土教系仏教運動の実態解明はもとより、大正期仏教運動のダイナミズムを詳らかにすることにも寄与すると考える¹⁰。

第一節 真田増丸の生涯と仏教濟世軍

第一項 真田増丸の生涯

藤井健志が一九八八年（昭和六三）に論文を発表して以降、増丸と濟世軍に関するまとまった研究は見当たらないことから、近年では彼らのことを知る人は少ないだろう¹¹。そこで増丸の略歴と濟世軍の概要について、まずは確認しておきたい¹²。

増丸は、一八七七年（明治一〇）に福岡県築上郡の本願寺派淨円寺の三男として誕生した。幼少期は、信仰に熱心なあまり各地の法座を渡り歩き生活を顧みなかった両親の影響もあり、経済的に苦しい生活を送っている。その結果、六歳の時には二歳年下の弟とともに他家に預けられるという経験をする。その後、熊本第五高等学校に入学するが、体調不良と成績不振のために退学。山口高等学校に再入学するが、再び貧困に悩まされた挙げ句、肺結核にかかり余命宣告をされるも、奇跡的に回復して卒業した。後に東京帝国大学文科大学に入学し、前田慧雲・高楠順次郎・村上专精・姉崎正治・井上哲次郎などの薫陶を受けた。この間、東大近くに求道学舎を開いて学生や一般人に他力信仰を説いて、絶大な信奉を集めていた近角常観のもとにも通って教えを乞うている。

一九〇八年（明治四二）、大学を卒業した増丸は、多くの門信徒に出迎えられて浄円寺へと帰郷した。しかし、東大の卒業証書を携えて意気揚々と戻ってきた増丸に対して、母トキは「この卒業証書は誠に嬉しいが、一方から云えば御門徒の汗油の結晶である。この証書を生かすことには信仰に生きるより外はない。信仰に生きんとすれば名高き水崎東陽和上の念仏道場に参籠するより外ない」と述べたという。これがきっかけで増丸は東陽学寮に入門した。この頃、学寮の責任者は東陽円成であり、当初、真宗に対して懐疑的だった増丸を信仰世界へと導いたことで知られる。後に増丸は、円成について「東陽和上様の所で信仰を練つて貰」¹。つたと回顧しており、増丸の信仰形成において円成が影響力のある存在だったことが分かる。

一九〇九年（明治四三）には、東陽円成、臼杵祖山、真田増丸の三名で東陽学寮を「修道院」へと改変し後進の指導にあたったが、わずか三年足らずで解散した。

一九一四年（大正三）、再度母トキの勧めにより、福岡県北九州市八幡の労働都市にて四畳半の一室を借り、布教伝道を開始。翌年には八幡の有志が一軒家を買って求め、増丸はこれを「至誠館」と命名した。そして、「大日本仏教済世軍」の立ち上げを宣言して、街頭や工場での布教伝道のかたわら、幼稚園経営・釈放者救済事業・ハンセン病患者への慰問・点字雑誌の発行・貧窮者への炊き出し・災害時の支援など、様々な社会事業に従事した。

晩年の一九二五年（大正一四）には朝鮮伝道を開始するなど、増丸は日本各地はもとより海外まで影響を及

ぼす存在に濟世軍を成長させた。一九二六年（大正一五）、増丸は西本願寺の要請によりハワイへ開教総長として赴任することが決定していた。しかし病に倒れ、増丸がハワイへと旅立つことはなかった。

第二項 仏教濟世軍の創設

濟世軍誕生までの経緯や活動理念などについて、あと少し詳しく紹介しておこう¹⁴。濟世軍が立ち上がるきっかけは、一九一四年（大正三）のことだった。この年、増丸は桜島噴火によって被災した知人を見舞いに現地に赴き、そこで左足に深刻な怪我を負った。しばらく入院生活を余儀なくされた増丸は、危うく片足切断の危機に見舞われたが、なんとか切断の難を逃れた。退院の日、母トキは増丸に対して、「お前がどこに行つて伝道するのも結構だが、この九州の八幡は、お前の知つてのとおり、朝の六時から晩の六時まで、毎日毎晩ガンガンドンドンで大勢の工具たちは、五年経つても十年経つても信仰を求めため、お寺に参詣する時間がない、どうかお前は、この八幡の町の路傍に立つて伝道してくれ」¹⁵と願い出たという。母の願いをきっかけに将来を考えた末、八幡の工場地帯で伝道することを決意した増丸は、母と妻幾世、弟賢順を連れて早速現地へ赴いた。そしてまずは近隣の子どもを集めて日曜学校を開いた。

当時、八幡ではすでにキリスト教が熱心に伝道を行っていた。八幡製鉄所長の中村雄二郎という陸軍中将

がキリスト教徒だった影響で、製鉄所内には六〇円の月給を受ける牧師が常駐していた¹⁶。その牧師は日夜所内の役員や職工に対して布教を行っており、教会の日曜学校には参加者が絶えなかった。キリスト教徒が増加する事態に対し、僧侶は危機感を抱いており、日曜学校を開いて子供たちへの布教を行った。増丸もまさにその一人だった。

増丸は日曜学校だけでなく、「野外戦」¹⁷と称された太鼓を打ち鳴らしながらの野外伝道（路傍伝道）にも日夜精力的に取り組んだ。これらの伝道活動によって次第に信者が増え、有志によって活動拠点となる古い家屋が増丸たちに買い与えられた。それが「至誠館」である。後に至誠館では「濟世幼稚園」や免囚保護事業を目的とする「濟世軍一心会」が設立され、また機関誌（『仏教濟世軍』・『濟世』・『濟美』）の謄写版刷も行われた。増丸は至誠館にて生涯を閉じることになったが、この場所はまさに濟世軍の母屋であり最重要拠点であった。

一九一五年（大正四）、「大日本仏教濟世軍」の正式な発足が発表される。「濟世軍」という名称は、増丸から仏教版「救世軍」を作りたいとの要請を受けた東大時代の恩師でもある前田慧雲によって命名されたものである。前田は、『無量寿経』の「法鼓を叩き、法螺を吹き、法剣を執り」という一説を参照し、經典の「濟世利民」という文言にちなんで命名したという¹⁸。

第三項 東陽学寮との関わり

濟世軍と東陽学寮（修道院）の関係についても触れておきたい。濟世軍が創設された一九一五年（大正四）、すでに修道院は解散していたが、濟世軍では東陽学寮および修道院時代のネットワークが一定の役割を果たしている。濟世軍と東陽学寮の関わりについては、藤井健志によって綿密な研究がなされている。ここでは、藤井の研究を参照しつつ東陽学寮ネットワークが果たした役割を確認しておきたい¹⁹。

増丸が八幡での伝道を決意した背景に、母トキの助言があったことはすでに述べたが、増丸の八幡行に影響を与えた人物が実はもう一人いる。それは八幡の徳養寺住職で東陽学寮出身の江田常照（二八六七—一九二六）である。増丸が八幡に行く以前、常照は一九〇九年（明治四二）頃からすでに八幡製鉄所内に仏教婦人会を立ち上げ、工場内の負傷者の救済事業などに取り組んでいた²⁰。彼もまた社会的実践に身を投じた東陽学寮門下生の一人だった。しかし、常照は八幡のキリスト教優勢の状況に手を焼いていた。そこで血気盛んな増丸の行動力に期待して、彼に応援を依頼した。常照は東陽学寮卒業後も西光寺に頻繁に出入りし、増丸の母とも懇意にしていた²¹。常照が増丸に応援を依頼した時の詳しい状況は不明だが、東陽学寮やトキとのつながりが一つの機縁となったことは間違いない。

濟世軍には多数の東陽学寮門下生が参加していたが、なかでも独自に「信仰会」を組織していた白杵祖山

や脇観導、酒井演幽などが注目される。「信仰会」とは、学僧や在家の篤信者に帰依した人びとが結成した集団で、構成員は必ずしも寺院と門信徒関係がある訳ではなかった²³。信仰会は座談会を開催し、機関紙を発行するなどして、既存の寺院仏教のあり方に否定的である、もしくは寺院には参らないが仏教には関心のあ
る人びとを取り込んだ。

東陽学寮門下生のなかでは、臼杵祖山が「自照園」、脇観導が「聖徳会」、酒井演幽が「法灯会」という信仰会を独自に組織していた。彼らはある時は信仰会を主催し、またある時は濟世軍の伝道員として熱心に活動した。藤井によれば、東陽学寮門下生による信仰会は、「その母体となった東陽学寮の活動を受け継いで、それぞれ宗学や信仰の拠点となり、またよく庶民教化の役割を果たした」とされる²⁴。東陽学寮と濟世軍の活動には類似性が認められることから、濟世軍もまた東陽学寮から派生した増丸による信仰会の一部として捉えることが可能である²⁴。

濟世軍に加わった東陽学寮関係者は他にもいた。例えば、増丸の甥・東陽眠龍は「濟世軍龍谷大学支部」の支部長だった。そして濟世軍龍谷大学支部には同じく東陽学寮門下生で佛教大学講師の雲山龍珠（二八七二—一九五六）も参加し、彼を囲んでの信仰座談会が学生たちとともに開かれていた。

藤井は上記の実態を示した上で、東陽学寮（修道院）と濟世軍の関係について、「一つは濟世軍の展開に学寮のネットワークが寄与したこと、また一つは学寮内で培われた信仰がその出身者を通して濟世軍に流れ

込み、濟世軍信者の信仰を高めたこと、そして最後に学寮が信者が濟世軍に入る機縁ともなった」²⁵と論じている。確かに濟世軍は東陽学寮ネットワークを一つの母体として誕生した集団であったと言える。しかし、信仰面においてはどの程度、東陽学寮が影響を与えたのか、という点については考察出来ていない。この点は本章第三節以降で分析する。

第四項 仏教濟世軍の布教活動

濟世軍では実際にどのような活動が行われていたのか。濟世軍の多様な活動は、軍創設時に示された次の「宣言」と「本領」に基づいていた²⁶。

宣言

- ① 「天照大神ヲ敬シ奉ル事」
- ② 「歷代天皇ノ御遺訓ヲ遵守スル事」
- ③ 「忠君愛国ノ精神ヲ發揮スル事」
- ④ 「父母ニ孝道ヲ尽ス事」

⑤ 「聖徳太子ノ御遺訓ニ依リ厚ク仏法ヲ信ジ濟世利生ノ天職ヲ全ウセンコトヲ期スベキ事」

本領

- ① 「仏陀ノ慈光ヲ世界ニ輝カシ、以テ全人類ヲ救済スルコト」
- ② 「学問ハ伝教ノ如ク 事業ハ弘法ノ如ク 修養ハ道元ノ如ク 念仏ハ法然ノ如ク 信仰ハ親鸞ノ如ク 伝道ハ日蓮ノ如クスベシ」

「宣言」と「本領」の内容から、濟世軍が極めて国家主義的な性格を有していたことは一目瞭然である。「宣言」と「本領」は一九一六年（大正五）より発行された機関誌『仏教濟世軍』（後に『濟世』）に「教育勅語」などと一緒に毎号掲載されており、軍の活動理念として常に関係者と共有が図られていた。

また、濟世軍では「顧問」制度が採用されていたことも注目される。「顧問」には前田慧雲や高楠順次郎、島地大等などの名があった。濟世軍東京会館の建設に際して設置された「建設後援会」の顧問には、前田や高楠のほか、常盤大定・鷺尾順敬・高島米峰・木村泰賢・矢吹慶輝・長井真琴・雲山龍珠・梅原真隆など、錚々たる面々が加わっている²⁷⁾。『真田増丸先生言行録』（一九三三年）には上記人物に加えて、加藤玄智・宇

野田空・是山恵覚なども寄稿しており、彼らもまた済世軍と関わりがあった。こうした学者たちは主に『**教済世軍**』へ寄稿し、済世軍主催の講演会で講演するなどして済世軍に貢献した。増丸はしばしば顧問のもとに出向き、自身の思想に関するアドバイスを受けることもあり、まさに済世軍の思想面でのアドバイザーとしての役割を担った²⁸⁰。

こうして見てみると、増丸が東大時代の恩師や友人をはじめ、学生時代からのネットワークを最大限活用して、当時の仏教界を牽引する学者たちに役職や寄稿などを依頼していたことが分かる。真宗信仰者でない加藤玄智が関係しているように、信仰の有無を問わず多様な人物が関与しているところに済世軍の特徴が窺える。真宗の信仰者でない人物たちは、「宣言」と「本領」に示される理念に共鳴して済世軍へ関与した人びとだった。

済世軍の活動の中心の一つは、「布教伝道」であった。事実、増丸が各地に出向いて「講演」したという記述は枚挙に暇がない。彼の講演内容は「法話」であったが、真宗寺院で行われていた高座形式の法話とは異なり、増丸は机の前に立ち、時に激しく絶叫するなど、独特の口調で身振り手振りを交えて聴衆に語り掛けた²⁸¹。そして講演に魅了された人びとが新たに済世軍に参加するというのが最も一般的な入信経路だった²⁸²。増丸は講演だけでなく、各地で野外伝道にも力を入れていた。例えば一九二〇年（大正九）、明治神宮鎮座祭のために上京してきた増丸が代々木原で野外伝道を行って以来、赤坂などにも済世軍の拠点が置かれ、上

野・神保町・神楽坂・九段など、各地を太鼓を叩いて野外伝道している³¹。東京の野外伝道には日本大学・明治大学・東洋大学真宗青年会の学生なども参加したという³²。

講演や野外伝道は決して増丸だけの特別な活動ではなく、広く濟世軍内で共有されていた。『仏教濟世軍』のなかで、当時の伝道部長豊島龍象は、濟世軍の布教方法について、①野外伝道、②室内伝道、③文書伝道、④その他を挙げている³³。濟世軍では増丸の布教スタイルをモデルとして布教伝道が行われていた実態を見たとれる。ただし、東陽学寮や修道院のように、教師と生徒のような関係で学問が教授される空間が存在したという記述は確認できない。つまり、濟世軍には私塾のような実態はなく、共通理念のもとに活動を行う集団という意味で信仰会や結社の性格が強かった。こうした実態が逆に濟世軍に多様な思想を持つ人びとの参加を可能にし、軍が拡大する一つの要因になったと考えられる。

濟世軍が布教伝道以外に力を入れた活動として、社会事業が挙げられる。釈放者救濟事業や貧窮者救濟、災害支援など、その活動は多様だった。濟世軍の社会事業はどのような背景のもとに行われ、それはいかなる性格のものだったのか。次節では濟世軍の社会事業に注目することで、軍の持つ性格をより詳しく分析していく。

第二節 仏教濟世軍と社会事業

第一項 仏教社会事業の台頭

本節では、濟世軍の社会事業を重点的に取り上げる。濟世軍の特徴の一つは社会的課題に対する積極関与であった。濟世軍では具体的にどのような活動を行い、その目的は一体何だったのか。またそれらの活動は、当時の仏教界においてどう位置づけられ、さらに近代日本においてどのような役割を担ったのか。これらの問題について分析を加える。

日本仏教と慈善事業の歴史を紐解こうと思えば、奈良時代にまで遡らなくてはならない。例えば、聖武天皇の後だった光明皇后が悲田院・施薬院を設けて慈善事業に関与したことをもって仏教社会事業の始まりとする論調はしばしば見受けられる。また、中世には叡尊や忍性が登場し、土木事業や救療事業に従事したこともよく知られるところである。近世でも同様に、鉄眼が飢饉時に窮民救済を行い、また無能を代表とする浄土宗捨世派の念仏聖たちのなかにも、社会的に蔑視された人びとを教化救済し、鉄眼と同じく飢饉に際して施しを行った僧侶が多数存在した。このように、奈良時代にも慈善事業に関与する僧侶は散見されるが、こうした意識が仏教界全体にまで浸透するには近代を迎える必要があった。

明治維新後、神仏分離令にともなう廃仏毀釈によって打撃を受けた仏教界は、以降「仏教国益論」をもつて護法論を展開していったが、こうした動きのなかから仏教による慈善事業も台頭してくる。例えば最初期の活動として、一八六九年（明治二）に設立された泉蔵寺の普濟院や、一八七四年（明治七）の日蓮宗妙法講社、一八七六年（明治九）の真宗教社酬恩社などが挙げられる。これらはいずれも児童や窮民救済を主な目的とした活動だった。上記以外にも僧侶個人による同様の活動は多数確認されており、明治維新直後から仏教が慈善事業に関与していた実態が窺える³⁴。

個人や結社による慈善事業が「社会事業」となつて飛躍的に増加するきっかけは、内務省による「感化救済事業」の推進であつた。「感化救済事業」とは、一九〇八年（明治四二）から使用された用語で、文字通り、健全なる精神性を教化育成する「感化」と、困難を有する民衆の「救済」を統合的に行う事業だった。

一八七四年（明治七）に制定された「恤救規則」に見られるように、感化救済事業が始まる以前、救貧は「無告の窮民」を除いて「人民相互の情誼」が原則とされ、地縁・血縁などの共同体による相互扶助に委ねられていた。ところが日露戦争後、国民生活の窮乏化が後を絶たず、慈善事業では社会問題に対応しきれなくなつたことから、国家主導で救済事業の組織化がはかられた。こうした背景には、社会問題の放置による民衆の暴徒化や社会運動の発生を予防したいという国家の思惑があつた。治安対策の要素を内包した社会事業は仏教界にも要請され、仏教社会事業が推進されていくこととなる。

当時の代表的社会活動家としては、渡辺海旭（一八九二—一九三三）が挙げられる。海旭は一九二一年（明治四四）に浄土宗労働共済会を設立して社会事業を開始した。浄土宗労働共済会では資本主義経済の歪みが生み出した下層労働者の保護を目的に、食事提供や宿泊施設運営のほか、託児事業・職業紹介・廃疾者救護などに取り組んでおり、極めて実践的な団体だった。海旭の活動は、彼がドイツ留学中に学んだ「セツルメント」（隣保事業）である「アルバイテルハイム」（労働者の家）が参考にされた。

注目すべきは海旭の社会事業論である。海旭は「現代感化救済事業の五大方針」（一九一六年）のなかで社会事業について、

- ①感情中心主義から理性中心主義へ
- ②一時的断片的から科学的系統的へ
- ③唯与えて救う施与救済から相互に扶け合う共済主義へ
- ④救済する側とされる側という両者が主人と奴隷のような奴隷主義から被救済者の人格と人権を尊重する人権主義へ
- ⑤事後救済から原因を探求して予防する防貧主義へ

という五つの方針を掲げた³⁵。海旭が提示した方針は以後、宗派を問わず仏教社会事業の前提となっていく。その後、海旭の仏教社会事業はマハヤナ学園を設立した長谷川良信や浄土宗労働共済会を支えた中西雄洞、「共生」思想を主張した椎雄弁匡へと引き継がれ、結果、浄土宗は「社会事業宗」と呼ばれるまでになった。

第二項 真宗教団の社会事業

慈善事業が社会事業へと展開する近代において、真宗教団はどのような動きを見せたのか。不景気や凶荒の恐れがあった一八八五年（明治一八）、本願寺派は末寺に対して次の通達を出した。

宗に於ては兼て真俗二諦の趣旨に候へば万一門徒の面々に在て労力を増加し需要を節減するの念慮なく徒らに飢餓に陥り候者有之候ては外国民の義務を欠き内宗徒の面目を失ひ候儀に候条末寺僧侶たる者深く此に注意し人民保護の朝旨を感戴し患難相救の情誼を重じ勤儉の力を尽し凶荒の災を免れ候様説教法話の便宜を以て奨励勸諭し門徒末々に至るまで貫徹候様可致此段諭達候事³⁶。

この通達のもとに実施された活動がおそらく教団単位による最初期のものと考えられる。「真俗二諦」と「人

民保護の朝旨」に従い、僧侶に対して「患難相救」のために、門徒らに対して「勤儉」を説くことが要求されている。さらに一八九一年（明治二四）一〇月に発生した濃尾大震災の際、本願寺派は「甲達第二十六号」をもって末寺に対して、「此際人民相愛有無相通無得貧惜ノ聖訓ニ随ヒ罹災者ノ困難ヲ察シ同胞ノ情誼ニ悖ラザル様救助ノ為ニ尽力可致」を諭達して、赤松連城などを派遣して、同宗他宗の区別なく救助を行つてゐる³⁷。さて、こうした活動が一気に加速するきっかけとして、本願寺派が設立した「大日本仏教慈善会財団」は見逃せない。本財団は一九〇一年（明治三四）九月に明如の発意によつて設立された。遡ること約二年前の一八九九年（明治三二）七月、財団設立へ向けた準備会の席で、明如は財団の必要性について「親諭」のなかで次のように述べた。

内地雑居の暁には、彼れ外人即ち基督教徒は従来の例証より推すに、必ず、吾国内に於て種々の方向に
向て盛に慈善的の事業を興し、以て基督教弘通の方便に供することならん、然るに吾真宗行者が彼れ外人の
為めに吾国慈善の事業を一手に掌握せられて、袖手傍觀一も為す所なき有様においては仏教の運命如何
と氣遣はるゝのみならず、仏教者としての国家に対する義務上相濟まざる次第である（中略）況や本宗の
如きは機根最劣の者を所対として他力の悲願を弘め玉へる宗旨なれば、僧俗を論ぜず、常に称名もると
もに社会下層の窮苦を救ひ、慈仁を施すことを忘れては相濟ざる儀なり、されば今度内地雑居の暁を迎

ふるを機会として、各位の助力を籍りて一大慈善会を起し、以て全国の同胞をして平等に明治聖太子の仁沢に沾はしめ、他力本願の大悲を弘通せんものと希望する処より、今日各位の遠来を煩はしたる次第なれば、各位此の意を体して余の希望を成就せしめよ³⁸。

内地雑居の開始によつてキリスト教徒は慈善事業を進めることで布教を進めることになる。念仏者は国家の為にキリスト教に対抗して慈善事業を行い、もつて真宗の教えを弘通しなければならない。その目的達成のためにはまず、「一大慈善会」を設立せよ、というのが「親諭」の要旨だった。仏教社会事業が隆盛していく背景には、キリスト教への対抗意識が存在したことがしばしば指摘されてきたが、「大日本仏教慈善会財団」もまさにその路線上にあつたと言えよう³⁹。

その後、執行長・梅上沢融（一八三五—一九〇七）は同年、「訓告第二号」⁴⁰をもつて、「親諭」を布教伝道の現場で用いるよう指示し、併せて「慈悲は仏教の本旨にして救窮は当世の要務たり苟も我宗真俗二諦の教義を奉ずる者に在て慈善の事業は其最も努むる所ならざるべからず」と門末に通達した。この通達からは、教団が慈善事業の必然的根拠を、真俗二諦に求めていたことが確認できる。

「大日本仏教慈善会財団」は具体的にどのような事業を行っていたのか。「大日本仏教慈善会財団寄付行為」によると、「本財団ハ、仏教ノ本旨ニ基キ慈善ノ行為ヲ振興シ社会ノ福祉ヲ増進スル為メ左ノ事業ヲ行フヲ目

的」とすることが明記され、その具体的事業として、①「貧者施療」、②「孤児貧児ノ養育其他一般細民ノ教育」、③「罹災救助」、④「感化」、⑤「免囚保護」、⑥「布教費補助」、⑦「学校補助金」、⑧「其他必要ナル社会ノ福祉ニ関スル事業」が列举されている⁴¹。これらの規定のもと、財団では実際に広島育児院・広島修養（感化）院、広島保護院・大阪窮民施療所・東京築地本願寺内盲人保護会などへの補助の他、災害時の救助活動や監獄教誨事業への資金的援助など、極めて広範かつ多様な活動を行った⁴²。大正期に入ると、大谷家の負債問題や本願寺疑獄事件などにより、本願寺が財政危機となった影響を受け、財団の事業も低迷するが、それでもなお一九一八年（大正七）には救済事業大会が開催され、翌年には社会事業研究所が開設、さらに一九二二年（大正一一）には本願寺人事相談所が開かれ、一九二六年（大正一五）には六条診療所が開設されるなど、継続的な活動が行われていた。

重要な点として、財団の軍事支援についても記しておく必要があるだろう。高石史人が明らかにしているように、日露戦争の際、教団の戦時奉公運動に順じて、財団では国に一億円の経済的支援を行い、加えて戦死者遺族の慰問救護等にも尽力した⁴³。実際に一九〇五年（明治三八）二月には本願寺前学林町に「軍人遺孤養育院」（一九一五年四月閉鎖）が設立され、財団理事の水原慈音を院長として、男子を軍人に、女子を看護師に育成することを目的に運営された。大日本仏教慈善会財団は「孤児を扶ける」ことと「軍人」に育成するという、まさに『戦争』と『慈善』がただ相矛盾なく同居するだけでなく、『慈善』（指導理念）において『他

力本願の『大悲』ではなく、『戦争』に向けてセット（手段規）されていた」⁴⁴と評される性格を有していた。

第三項 仏教済世軍の社会事業

真田増丸の東大時代の後輩で大正大学教授だった矢吹慶輝が済世軍について、

社会問題の激化した大正時代から、従来のお座なりの伝道方法を破り、街頭進出、工場進出、学校進出、機会ある毎に活動された真田師の一生そのものは、問題に対する少なくとも一つの答案を書き示されたものと思う⁴⁵。

と評したように、布教伝道だけではなく積極的な社会事業へ参加に済世軍の一つの特徴がある。

済世軍が誕生した大正期、日本社会では米騒動が引き金となり、労働運動・農民運動・婦人運動などが激化していた。社会問題が続出するなかで仏教者は進んで社会事業に取り組んだが、済世軍もまた例外ではなかった。当時、仏教教団は「パン問題」の解決抜きに伝道は不可能とまで言われた状況下で、増丸たちもまた様々な社会事業と布教伝道を組み合わせた⁴⁶。

林靈法によると、濟世軍の具体的な社会事業とその数は、孤児院一、免囚保護事業一、女学校一、幼稚園一三、日曜学校一〇だったとされる⁴⁷。他にも、ハンセン病患者の支援や関東大震災での災害支援、軍人慰問などその内容は多岐にわたる。

濟世軍が唯一有した「仏教濟世軍付属進修女学校」の「概要」によると、当女学校は「学資いらずに生活・学習の出来る無産子女の教育機関」⁴⁸と位置付けられている。進修女学校の対象がそうであるように、濟世軍の活動は主に生活困窮者支援に重点が置かれていた。こうした人びとへの炊き出しなどが各地で行われていた。増丸は個人的にも貧窮に苦しむ者が目の前に現れば惜しげもなく所持金を渡し、苦学生が存在を知れば講演で得た収入をそのまま送付し、路上生活者を見つければ至誠館に招いて食事や寢床を提供したという⁴⁹。こうした増丸の行動を伝える記録は随所に確認出来る。増丸の人格が濟世軍の理想となって活動が推進された様子が窺える。

『濟世』（二九三三年二月）によると、濟世軍の総本部軍人年頭大会が八幡で開催された折、次の「決議文」⁵⁰が満場一致で可決された。

- 一、吾人は健全なる信念の確立を高調し、我が八幡市の精神的建設を期す。
- 一、吾人は北九州特に製鉄所を有する我が八幡市が国家的存在の重要なるに鑑み防空思想の徹底を期す。

「決議文」に表れているように、濟世軍の社会事業は「思想善導」を行うことが一貫した立場だった。それはまさに濟世軍の「宣言」が示す「忠君愛国ノ精神ヲ發揮スル」姿であり「綱領」が示す「仏陀ノ慈光ヲ世界ニ輝カシ、以テ全人類ヲ救済スル」姿そのものだった。濟世軍の社会事業は困窮する人びとを「救済」したが、その取り組みは常に救済対象者を「思想善導」することと一体で考えられていたのである。

従来、濟世軍を「在来の教団に反抗して革新的な教団組織を行った新興仏教の一つ」⁵¹として、伝統教団から逸脱した存在と捉える見方がある。しかし、本当に濟世軍は教団と対立関係にあったのか。一九二二年（大正一一）、本願寺派では「派内社会事業の統一振興を策し以て時代の要求に順応せんが為」⁵²に「社会課」を設置した。その際、社会課では派内社会事業の一覧を作成した。一覧には濟世軍に関する以下の情報が掲載されている⁵³。

◆濟世軍一心会◆

代表者 真田増丸

福岡県八幡市大字前田六〇五番地

創立 大正四年十一月

沿革 大正四年十一月御大札記念事業として濟世軍免囚保護会を設立し、大正六年十一月濟世軍小

倉一心会と称し企救郡板櫃村に事務所を移し、大正七、八年会長真田増丸の名を以て県下の資産家に謀り、基本金一萬七千八百余円を募集し事業の礎愈堅固となれり。然れども大正十年四月小倉共成会創立に際し基金全部を之に譲与し、事務所を八幡市前田に移し濟世軍一心会と改称す。

経営方法 公共団体の補助金、又は会員、及び篤志家の喜捨金を以つて經費に充つ

このように、教団も「統一振興」の目的のもとに濟世軍の活動を取り上げた。もし、濟世軍が本當に「教団に反抗して革新的な教団組織を行った新興仏教」として教団に認識されていたなら、「派内社会事業」として位置づけられたらどうか。「救済」と「思想善導」を目的として国家方針に準じた活動を展開する濟世軍は、「大日本仏教慈善会財団」の設立に際して、「仏教者としての国家に対する義務」を果たすべく、「僧俗を論ぜず、常に称名もろともに社会下層の窮苦を救ひ、慈仁を施す」べきだと呼びかけた明如の意思を体現する活動そのものであった。増丸の死去により実現しなかったものの、彼がハワイ開教総長の任を打診された事実と併せて考えてみても、教団と増丸・濟世軍に明確な対立関係を認めることは出来ない。

濟世軍の活動方針は、増丸の存在によって規定されていると言つてよい。濟世軍の国家主義的立場に基づく活動も、増丸の思想を詳らかにすることで、その背景が明らかとなり、いよいよ教団との親和性も立証さ

れでいく。

第三節 真田増丸の実践論

第一項 理想の国家

本節では濟世軍の思想的基盤を提供した真田増丸の実践論について、東陽学寮との関連を注視しつつ分析する。藤井健志は、「学寮内で培われた信仰がその出身者を通して濟世軍に流れ込み、濟世軍信者の信仰を高めた」⁵⁴と指摘した。しかし東陽学寮が濟世軍へ信仰を提供する役割を担ったのかという点について、具体的な検証はなされていない。そこで真田増丸の実践論について、東陽円月・円成の実践論を考慮して検討する。

はじめに、増丸の国家主義的態度を支えた内面性の問題について、彼の遺稿「理想の国家と理想の宗教」⁵⁵を中心に検討を加えたい。「理想の国家と理想の宗教」は、増丸の三三三回忌にあたり再版された『信念の叫び』（一九五八年、初版一九二六年）に、編集者の意向により掲載されたものである。本書は本来販売品だったが、一九五八年版は非売品として、増丸と縁ある人びとや濟世軍関係者のみに配布されたようである。恐らくそうした事情ゆえに、これまで参照された形跡は見当たらない。

本稿には題目通り、増丸の「理想の国家と理想の宗教」に対する考えが集約されている。増丸はまず、積

尊が説いた中道の教えを明らかにした上で、実際に中道の精神にしたがった生き方を薦める。さらに、そうした道を歩むことが出来る家庭は栄え、国家も繁盛すると述べ、実際にそのような理想を歩む国家が存在するのかと言えば、それは「世界広しと雖も只だ我が日本一国あるのみ」⁵⁶と強調する。

理想の国家としては、日本である。宇宙の真理として差別が歴然としてあり、父母に孝に兄弟に友に夫婦相和しとあり。又平等は宇宙の真理なれば、歴然として、朕爾臣民と俱にその平等がある。其の平等にはとらはれず、差別に亦捕らはれずして中道を行く、即ち真理の大道を行く国は我が日本なり。我が日本は理想の国家にして、又実際の国家なり⁵⁷。

増丸は、日本には人間関係に厳然たる差別が存在するが、「教育勅語」に示される天皇の導きによって平等と差別の均衡がとれ、中道を歩む国家が実現していると主張する。現状の国家を理想の国家と位置付ける増丸の国家観は、日蓮主義運動や新興仏教青年同盟の指導者たちのそれとは根本的に異なる。例えば、田中智学は国家に関して、「日本国は正しく宇内を靈的に統一すべき天職を有す」と前置きし、「日本をして終に永く宇宙人類の靈的巨鎮たらしめざるべからざるなり」と訴えている。その上で、彼らは国体神話を取り込みつつ、日蓮主義を通じて国民と国家を統合することで、世界が統一され、最終的には理想世界、すなわち「仏

国土」を現実世界に建設することを目指した。

未来の仏国土建設という意味では、その方向性こそ異なるものの、妹尾らが主導した新興仏教青年同盟もまた同様である。彼らの「綱領」では、国家の現状について「現資本主義経済組織は仏教精神に背反して大衆生活の福利を阻害する」と批判され、積尊の精神にしたがってこれを改革して「仏国土の実現を期す」と宣言されている。増丸が理想の国家を現状の天皇制国家と位置付けたのとは対照的に、日蓮主義運動や新興仏教青年同盟の担い手たちが描いた理想の国家・世界とは、来るべき未来に実現されるものであり、現状の国家はどこまでも不完全で政治介入によって変革が必要な対象として認識された。田中や妹尾の国家に対する認識は、彼らの活動を自ずと政治領域へと導いたが、現状の国家を理想とみる増丸にとって、国家に対して政治的手法を用いて変革を求めるとは関心ごとではなかった。むしろ国家に住まう民衆が、国や天皇の精神にしたがって中道の日常生活を送れるようサポートすることこそ、彼の活動の究極の目的だった。

第二項 理想の宗教

増丸が一九一五年（大正四）より済世軍を率いて活動の拠点としたのは、官営製鉄所が存在した北九州八幡地区だった。当時、日露戦争や第一次世界大戦による急激な製鉄需要などの影響により、八幡は大戦景気に

沸き、街は大量の労働者たちで溢れていた。彼らは低賃金で劣悪な環境下での労働を強いられ、しかも何段階もの複雑で厳しい職階制に縛られ、職工長でさえも官庁身分の雇員以下の地位に置かれるような状況であり、労働者たちの生活は苛酷を極めた。こうした環境が労働者の鬱憤を増幅し、一九二〇年（大正九）、労働争議を惹起させ、それが大正デモクラシーの一翼を担ったことはすでによく知られるところである。

八幡の労働者たちの厳しい状況は増丸の目にも当然映っていた。そもそも、彼が八幡地域へと赴いた理由の一つは、苦しむ労働者を救済することにあつた。しかし増丸のなかで労働者たちの現実はどこまでも個人の問題に回収され、大局的な国家単位の問題として捉える視点は希薄だった。だからこそ、労働者たちを支えようと決意した増丸のとつた方法とは、賃上げや労働環境改善のためにも声を上げ、労働争議を後押しすることではなかつた。それどころか増丸は彼らに対して、

労働者が団体を造つて資本家を先祖代々の敵の如く考えて、自己の利益のみを出張して資本家を顧みない時は、これまた産業の目的を完全に発達さすことは出来ないのである⁵⁹。

と述べるなど、労働者が資本家に立ち向かう姿勢に苦言すら呈している。こうして、労働者を支えるために

増丸が採用した方法とは、信仰を通じて安心を提供し、彼らの精神を鍛えることで、劣悪な環境下を耐え抜く力を付与することだった。

一九二一年（大正一〇）、戦前最大の労働争議とされる賀川豊彦らが指導する川崎・三菱造船所争議が起こったとき、名古屋を布教のために巡回していた増丸は、急ぎ神戸に乗り込んで湊川神社の会館で、「真の労働者とは何ぞや」と題して労働者たちに演説した⁶⁰。その際、増丸が発したメッセージも、彼らの激烈な労働運動を自制させ、真の労働者となるためには信仰が不可欠であるという内容だった。八幡のみならず、各地の労働争議の現場に登場しては、騒動の鎮静化とそのための信仰の重要性を主張する増丸の行動は、彼が労働争議に強い関心を抱いていたことを示すとともに、声を挙げる民衆を諫める役割を果たしたという意味において、大正デモクラシー運動とは逆行する性格を有していた。

彼が繰り返し強調した「信仰」が指すものが、真宗の教説であったことは論を俟たない。増丸は文字通り「宗教を論ずれば釈尊の理想にして、實際現実の宗教は親鸞聖人の御信仰に顕現せし阿弥陀仏の大信仰である」⁶¹と主張し、真宗こそ理想の宗教であると説いた。

阿弥陀仏の救ひは家庭のままのお救ひだから、先ず家庭が整ひ、家庭が整ふから士農工商が栄え、国家万民が安らかであります。然してそのお慈悲はこの世の暮しだけでなく未来の魂までもお救ひ下さるの

でありますから、このお救ひによつて初めて真実の治国平天下が実現するのであります⁶²。

出家の有無を問わない在家主義の阿弥陀仏の教えにこそ、家庭を育てる力が備わり、国家安寧に貢献する力があると増丸は考えた。理想の国家、すなわち天皇による導きと、理想の宗教としての阿弥陀仏の信仰を頼りに生活を送ることで、人びとは苦難を乗り越えることが出来ると彼は考えていたのである。

増丸の活動は、確かに社会的矛盾自体を是正し得えず、思想的課題も抱えていたが、それでも多くの労働者たちに歓迎された。労働者たちは増丸の講演に足繁く通い、各地の街頭で彼が法を説けば、群衆が周囲を取り囲んだ。濟世軍の立ち上げが宣言された同年には、増丸を慕う八幡の有志たちが「至誠館」を提供したことも、彼が非常に慕われる存在であったことを示している。苦悩する民衆に真摯に向き合い、真摯に法を説く増丸の姿は、労働者ばかりでなく旧来の寺院仏教に批判的だった人びとを含む多くの民衆を魅了し、彼らの精神的な支えとなった。だが同時にその行動が、現状の国家体制に民衆を順応するよう導いた点で、国家システムの末端機能としての役割を演じたこともまた事実である。

第三項 天皇・国家・阿弥陀仏

増丸が真宗の教説によつて「治国平天下」に寄与しようと考えていたことが明らかになったが、天皇制と阿弥陀仏信仰が彼のなかでどのようなように結びついていたのか判然としない。興味深いことに、濟世軍の立ち上げ当初、増丸自身もそれらの調和が取れないことへの悩みを抱えていたようで、そのことを臼杵祖山に吐露している。これに対して祖山は、

阿弥陀仏や天照太神を歴史的人格として見れば別だが、信仰の対象として見れば、天照太神は光明の覚体である。それは阿弥陀仏の無量光と同一だ。天照太神は無量光が国体的に表現されたものと見ることが出来る⁶³。

などと答えたという。天皇と阿弥陀仏という個別の存在が「光」を通して統合され、国家奉仕と真宗信仰が両立されている実態を見て取れる。祖山のアドバイスがきっかけで天皇と阿弥陀仏信仰の関係性が明瞭になったかどうかは定かでないが、以降、増丸の著作では阿弥陀仏と天皇が同等に語られる場面等が多々見られることから、両者が不離の関係で捉えられていたことが見えてくる。増丸は、信仰を獲得しなければ六道輪

廻を繰り返す衆生と対比して、「四聖、即ち宮殿下」⁶⁴と記し、悟りの境地に至る神聖不可侵の絶対的存在として天皇を位置づけ、仏同然に解釈した。こうした増丸の国体観が、濟世軍の活動方針を示す「宣言」にも多分に盛り込まれたのである。

従来、増丸の国家主義的立場と真宗信仰の結びつきに関しては、「王法為本」や「真俗二諦」の観点から論じられてきた。確かに増丸はそれらに言及することも少なくない。しかし「真俗二諦論」を用いるまでもなく、「光」という極めてシンプルな要素を紐帯に両者が統合され、天皇の指示をそのまま仏の勅命と位置づけることが出来た。こうした単純な発想のなかに、現実肯定を可能にする機能が内包されている点に、増丸や濟世軍の担い手たちがアカデミズム寄りでない、民衆のなかの活動家である実態を読み取れる。この点に関して、増丸の思想の本質を「知識人的な西洋の社会科学的な思潮の恩恵に浴さぬところに意味をもっていた」⁶⁵と論じた稲垣真美の指摘は妥当だと考える。

増丸の信仰に立脚した国体観は、東大時代の恩師であり、当時のイデオログとしても名高い加藤玄智にも披露されたようである。加藤は『真田増丸先生言行録』への寄稿文のなかで、増丸を「信仰の精進者であると同時に、熱心なる愛国者」と評し、

君は一種独特な君一流の説明図解を以て国家皇室及神祇と如來の信仰との關係を詳説せられた。ここに

も余は君のオリジナリチーの現れに敬服した。而して其の要領は濟世軍の宣言において審かになつておる⁶⁶

などと記した。だが、増丸の真宗信仰に立脚する国体観は、加藤が述べるような「オリジナリチーの現れ」とは言い難い。祖山において同様の発想が早くに窺えるように、真宗内ですである程度共有された考え方であつた。したがつて増丸の国家と宗教観は、それ自体に彼の独自性は存在せず、恩師や周囲の思想家たちの考えを受け継いで、濟世軍を通して広く宣伝したところに特徴があつたと考えるべきである。

第四項 真田増丸の信後修養論

(一) 修養論

増丸は東陽学寮で円成に学んでいた頃、白杵祖山へ宛てた手紙(二九〇八年)のなかで自身の近況について、「東陽山下念仏道場に於て専心念仏修養仕居候処益々修養の必要なるを感じると共に修養の艱難なるを感じ、有難味を感じさせられ」⁶⁷ていると報告している。増丸が円成から「信後修養論」について日々聞かされたであろうことは想像に難くない。円成のもとで自然と「修養」の重要性を学んだ増丸は、その後、自身も同

じように「修養」の必要性を説いて回る生涯を送った。

増丸の「信仰と修養」⁶⁸の箇所を読み解いていくと、とりわけ「青年」が意識されていることが分かる。増丸は、高等教育や大学教育を受けた人びとが煩悶して自死を遂げるケースが多く見られる状況を憂い、自己存在に向き合い苦悩する青年たちを放ってはおけなかった。そして彼らの苦悩の原因について、「仏様の念力を戴いて煩悶を解くことを忘れたからである」⁶⁹と論じ、信仰の欠如がもたらす苦しみであると説いた。

信仰は修養をまつて益々その輝きを増し、修養は信仰によつていよいよ円満となるものである。修養の伴はぬ信仰は危険である。信仰のない修養はまことの生命がないのである。まことの信仰には自然に円満なる修養がともなひ、修養の最後には信仰に入るようになるのである。信仰と修養、修養と信仰、これは両々相俟ちて相親しんではなるべからざるものである⁷⁰。

信仰と修養の相互補完的役割を強調し、修養に向かえば必ずと宗教を必要とすべきことが強調されている。その上で、「勇氣」・「自立」・「名利」・「時間の励行」など、増丸は具体的な項目を細かく設けてその一々に自身の考えを述べた。こうした言論手法は、ベストセラー修養書の一つである新渡戸稲造『修養』（一九二一年）などの内容とも酷似しており、第一高等学校長の新渡戸と同じように、青年たちに対し「指導者」として向

き合う増丸の姿が浮き彫りとなる。増丸は学生時代、決して成績が芳しくなかったとはいえ、五高出身で東大を卒業した、周囲に尊敬されるエリートだった。それに対する自信が、増丸の指導者の振る舞いを可能にしたのだと考えられる。しかも自らも学生時代、経済的に困窮し、生死をさまようほどの病を経験しており、「煩悶」を抱えて過ごした自身の体験は、当時の煩悶する青年たちの姿と重なっていたことだろう。増丸には、信仰を頼りに苦難を乗り越えた自己体験があったからこそ、同じ境遇にある青年に対して信仰と修養の重要性を訴える強いメッセージを発することが出来た。増丸は修養に関する論述のなかで、「青年は国家の中心である。青年の元気は国家の強弱を示す。青年の元気は即ち国家の元気の中心点である。」(中略) 国家も社会も町村も青年の元気が中心である。而して青年の元気の根源は堅全なる信仰にある」⁷¹と述べている。増丸の修養論は、ここでもやはり理想の国家に住まう人びとを信仰を通じて元気づけ、国家に貢献しよう仕向けることが目指されていた。その態度は、労働運動の際に労働者に対して向けられたものと全く同一であった。理想の国家にいかに関与しようかという増丸の問いは、民衆の内面性を国家体制に順応しよう働きかけることで解決が図られたのである。

(二) 抽象化された実践論

円成は「信後修養論」のなかで、円月の「用滅相存説」を引用し、信後も沸き起こる「煩惱」を修養によつて克己的に抑制しようと考えていたことはすでに述べた通りである。円成には確かに円月教学を継承しようという意識が窺え、私塾継承者としての姿を垣間見ることが出来た。他方、増丸においても、「罪の汚れを仏にかけて、それが浄化されてそのまゝ社会に役立つ様になります」⁷²と、滅罪との関連において社会有用な人材が育つことを示す論旨を確認出来、「用滅相存説」の関係を想起させる。しかし、それが学問的に深められることはなく、本箇所以外に同一内容を探し出すことも困難である。むしろ、増丸の実践論はその多くが極めて一般的で素朴な内容で示されることが多い。一例として次の一文を紹介したい。

ひと度如来の御救ひにあづかつた者は、自分さへお慈悲を喜んで居ればよいといふやうなことであつてはならぬ。まことに仏を信ずる者は、身自ら一ケの観音菩薩となつて、分に応じて世の光となり、力となり、社会有用の人間とならなければならぬ。といつても六ヶ敷いことではない。たゞ御恩報謝の生活にほかならない。口に念仏称へるも御恩報謝、人に信をすゝむるのも御恩報謝、その御恩報謝も亦如来からさせて頂くのである。自ら喜びつゝ活動し、人にも信をすゝめる。そのまゝが世の光であり力であるのである。ある地方では、御信心の話ばかりしてあれば喜んで聞くが、世間の生活についてならどう

でもよいと思つてゐるやうな人がある。それは大きな間違ひである。如来の御心に気づかせて貰ふた上は御恩報謝の活動となつて来なければならぬのである。

この一文に増丸の基本的な実践論が集約されている。真宗者は社会有用な人間とならなければならぬと力説されている点は、円月や円成と極めて共通する。しかしその根拠として示されたのは「仏恩報謝」であった。そこには東陽学寮の「具徳の相発」や「用滅相存説」などと接続する考え方は完全に影を潜め、極めて一般的な内容が説かれている。他にも増丸は、「触光柔軟の願」⁷³や「冥慮」⁷⁴を用いて俗諦にかなう生き方を説いたが、内容はいずれも素朴なものばかりであった。こうした実態は、増丸を取り巻く環境と無関係ではないだろう。「濟世軍人の過半数は地方農村にありて、而も小学校卒業程度の人多き故かかる人々の為に信仰本位の平易なる軍誌を出す必要あり」⁷⁵と述べられているように、円成と同じく、もしくはそれ以上に平易な言葉で説き示すことが常に要求されており、細かな教学に立ち入る余地はなかった。

林靈法は増丸の実践論に関して、「活動の原動力としては、いわゆる浄土真宗の常行大悲の次元にとどまる伝統的な信仰をこえて大乘菩薩道としての還相的活動をこの現生において強調している」⁷⁶と論じたが、果たしてそうだろうか。増丸は、

安養浄土に参つては還相回向の功德をあたへてください。然しながら、行者の方では、この世にある間は、信前と同じく、縁にふれ、事にふれて、貪欲や瞋恚やの煩惱の曇霧が胸中にわきでて、信心をかくし、眼には光明を拝むことができないのである⁷⁷。

と述べているように、現生において還相的活動を論じる記述は彼の著作からは窺えない。増丸は「異安心」に対して「浄土真宗の常行大悲の次元」にとどまるところに、むしろ増丸の実践論の特徴を見いだすことが出来る。

― 先述したように、濟世軍は在来の教団に反抗した仏教運動と捉えられ、伝統教団の枠に縛られない逸脱した増丸像がしばしば描かれてきた⁷⁹。しかし、少なくとも増丸の実像は、伝統的な僧侶のあり方と趣を異にしているとはいえず、宗派ネットワークを最大限活用し、安心に気を配る「宗門人」としての姿だった。増丸は社会有用なる人材を育成するという円月以来の東陽学寮の精神や、円成に学んだ「修養」をもって教化活動を行ったが、教学的な次元では東陽学寮の特徴をほとんど捨象し、教団内で広く共有された教えによって実践論を構成した。それによって増丸は教団との折り合いをつけ、軋轢を回避して自由に活動することが可能になったのだと考えられる。

第四節 仏教済世軍の構成員

第一項 構成員の多様な属性

本節でも引き続き、藤井健志の「学寮内で培われた信仰がその出身者を通して済世軍に流れ込み、済世軍信者の信仰を高めた」⁸⁰との仮説を検証すべく、済世軍の構成員に注目する。

済世軍は実に様々な人物によって構成されていた。学者・僧侶・労働者・農家・主婦・軍人・学生など、済世軍に関わった人びとの属性は極めて多様であるが、「記録に残されない民衆との触れ合いが舞台」⁸¹と評されるように、彼らは「民衆」という点で共通していた。

こうした済世軍の構成員を藤井は、①「仏教運動への関心をもつ人びと」、②「寺院にかかわる人びと」、③「学寮に関わる人びと」の三つに分類する⁸²。

①「仏教運動への関心をもつ人びと」とは、本願寺教団そのものに対する関心は低いものの、増丸個人に魅力を感じたり、活動理念に共鳴して済世軍へ参加した者を指す。彼らの多くは、済世軍を教団とは無関係の独自の集団として認識する傾向が強い。したがって既存の寺院で行われる宗教活動、特に儀礼的なものに否定的な者も少なくなかった。彼らは自分たちの活動を推進する上で、僧俗による差異を認めず、布教活動

を行う際も僧俗の違いをほとんど等閑視している。さらに彼らは、既成教団が現実社会の諸問題に対応しようとしないう姿勢に対しても批判的だったため、教団批判の言動が絶えることはなかったという。

一方、②「寺院にかかわる人びと」とは、①のような教団批判を行う者とは対照的な人物たちである。彼らは各地の寺院に設置された支部で行われた増丸の講演などを通して、支部の一員として名を連ねた人びとだった。彼らは各寺院の門信徒集団から逸脱することはない。『濟世軍』を購読するものの、積極的に野外伝道や社会事業に参画するほど高い帰属意識を有してはいない。彼らにとつて増丸は法座に巡回してくる布教使の一人であり、その類まれなる講演に魅了され、濟世軍と極めて曖昧で緩やかな関係を持つ支援者として位置づけられる。

③「学寮に関わる人びと」とは、増丸を学寮（私塾）の指導者的学僧と捉え、濟世軍自体を学寮から派生した集団として認識している者をいう。増丸は修道院で教鞭をとった経験があり、当時を知る人びとは生涯に渡り彼を真宗教学の教師と見ていた。東陽学寮（修道院 関係者以外に、各地の講演会で増丸の他力信仰に魅了された人びとのなかにも、同様の認識を持つものがいた。これらの人びとは既存寺院に批判的ではないが、伝統的なあり方だけでなく、増丸の斬新な手法で阿弥陀信仰を説く姿勢に刺激を受け、濟世軍へ接近した者である。

このように、多様な人物が、増丸の様々な要素に魅了されて濟世軍に参加していた。さらに多様な思想も

混在していることが、藤井のインタビュー調査より判明している。それは、福岡のある濟世軍関係者の入信経緯に関するもので、濟世軍内の多様性を象徴する事例として注目される。その人物は、資本も土地も無い貧しい農家の出身者だった。青年期になると、彼は農村問題に強い関心を示したが、知人から「社会主義」に傾倒していることを危惧され、濟世軍入りを勧められた。ここでも濟世軍が「思想善導」の場として把握されていた実態が読み取れる⁸³。

農家出身の彼は仏教好きだったため、濟世軍入りすることに抵抗はなかった。さらに、なかに入ると、そこには労働組合の世話をする先鋭的な者も存在し、社会主義運動を行い得る雰囲気もあったという。結局、彼は主義主張を変えぬまま濟世軍の八幡本部に居住し、そこで知り合った数名の濟世軍メンバーと共同で「仏法社会党」という政党を作り、社会問題に取り組む構想を練っていたが、その計画が実を結ぶことはなかった。ただ、当時の「思想善導」とは相反するような「社会主義」者などを包括させる空気が濟世軍にはあったことは窺える。

しかしながら、こうした社会主義に近い立場の人びとが、濟世軍を名乗って公に活動を始めた時、果たして従前のままだったかは疑わしい。「忠君愛国ノ精神ヲ發揮スル事」という濟世軍の「宣言」と敵対する言動である以上、濟世軍執行部がそれを正式に認めることはなかっただろう。濟世軍内の自由さとは、あくまで「宣言」の枠内で認められたもので、濟世軍が向かう国家奉仕の方向性が揺らぐことはなかった。それはつ

まり、行動の方向性さえ共有していれば、背景となる内面性の問題は問われることがなかったことを意味する。

確かに増丸自身は国家主義的立場のもと、他力念仏の信仰一筋に生きる真宗伝道者の一人である。一方で、濟世軍の「本領」に「学問ハ伝教ノ如ク 事業ハ弘法ノ如ク 修養ハ道元ノ如ク 念仏ハ法然ノ如ク 信仰ハ親鸞ノ如ク 伝道ハ日蓮ノ如クスベシ」と宣言することからもわかるとおり、増丸は軍内に多様な思想が混在することを認めていた。熱烈な親鸞主義者である一方で、「宣言」の枠内で多様な思想を認めるという増丸の姿勢が、かえって多様な人びとへ濟世軍の門戸を開放し、参加へと誘う契機となったのである。

第二項 「大正の親鸞」としての増丸像

濟世軍の構成員として野外伝道や社会事業に関与した人びとを活動へと駆り立てたものとは一体何だったのか。彼らにはどのような信仰があり、東陽学寮との関連は窺えるのか。濟世軍は「民衆との触れ合いが舞台」なだけに、構成員の多くに著作のようなものはほとんど存在せず、彼らの入信経路や信仰を窺うための手がかりは少ない。こうしたなか、『大正の親鸞に救われて』（一九七八年）という書物が注目される。著者の都留玄海（二八九―没年不詳）は、濟世軍の中心人物の一人で、中津支部長や総本部分部外交部長を務めた在家出

身の人物である。⁸⁴

都留が濟世軍に加わるきっかけは、一九一八年（大正七）、増丸が大分県中津市の円応寺という浄土宗寺院で開かれた後援会の時だった。二〇〇名ほどの聴衆で満堂になった本堂で聞いた増丸の講演に都留は感銘を受けた。講演会后、『濟世』を読み、すぐに濟世軍入りを決めた。以来、都留は「昼間は家業の化粧品・雑貨類の御商売に、夜は托鉢姿となって太鼓をたたきながら野外伝道」⁸⁵という生活を送っている。都留は軍内ですぐに頭角を現し、中津支部長に任命された。彼の濟世軍への熱の入れようは凄まじかったようで、親類の寺の住職が都留に対して「信心しなべ」⁸⁶に来るほどだった。都留によると、濟世軍創立当初、中津の眞宗寺院のほとんどが寺の本堂を濟世軍に使用させることを認めなかった。三年ほどが経つと、そのようなことは無くなったが、既存寺院の活動と趣の異なる濟世軍に対して、当初、疑いの目が向けられていたことが分かる。都留もまたその疑いを掛けられた一人だった。

濟世軍での都留の特筆すべき業績の一つに、朝鮮支部を立ち上げたことが挙げられる。一九二四年（大正一三）、当時、ツル製油株式会社専務取締役だった都留は、商売のために朝鮮に度々出張し、昼は商売、夜は伝道という生活を送った時期があった。時には釜山の本願寺別院で講演することもあったようである。その後、京城の新井薬房という人物との出会いがきっかけで、朝鮮支部創設の話が持ち上がったことから、都留は増丸の許可を得て、支部を創設した。その後、日本から濟世軍幹部が朝鮮に渡り、支部を拠点に布教に従事し

た。ちなみに都留の法名「玄海」は、朝鮮支部創設の功を讃えた増丸の兄で浄円寺住職の真田慶法が、朝鮮と日本を結ぶ玄界灘にちなんで命名したという。

自身を増丸の「門弟」と称す都留は、真田増丸という人物を親鸞や阿弥陀仏と重ね合わせることで信仰の対象としていた。彼は増丸を「大正の親鸞」と敬い、「恩師をみ仏の生まれ変わりとして礼拝しております」⁸⁷と告白している。実はこうした「大正の親鸞」としての増丸像は、都留に限ったことではない。例えば、熊本支部長の小山壽八郎は、「増丸先生は全く親鸞聖人の御再来なる事確かなり」⁸⁸と述べ、佐世保支部長・大栗道船も「私は生ける親鸞」⁸⁹に直参したと述懐している。他にも増丸を親鸞や阿弥陀仏と同等に捉える見方は濟世軍関係者の間に見られることから、広く共有されていたと考えられる。

都留は増丸が「大正の親鸞」である理由をこう述べた。

先生の生活は自利利他をふまえた菩薩行であった。自利はあっても利他のない羅漢行の道は先生のとらざるところで、一人でも多くの大衆の悩みの中に飛び込んで行ったあの激しい菩薩行は、たしかに一つの宗教革命であったと思う。儀式と伝統の大きなやぐらにアグラをかけた既成教壇キテイキョウダンの中から、生きた念仏を屋外に引き出した先生の信仰こそ、ほんとうに親鸞の信仰であったと思う⁹⁰。

濟世軍を率いて布教伝道と社会事業に邁進した増丸は、親鸞の信仰を體現した自利利他を備える菩薩と把握されたことで、「大正の親鸞」へと昇華していった。「儀式と伝統」に終始する既成教団への批判的視点から増丸を評価する語り口からは、都留が先に挙げた濟世軍構成員の分類のうち、①「仏教運動への関心をもつ人びと」に該当することが分かる。都留は増丸没後も「極楽は楽なところと思いに 衆生濟度にひまなかりけり」という言葉を引用して、引き続き、還相の菩薩として増丸を崇めた⁹¹。

恩師真田増丸先生は私に取っては御開山である。都留玄海の六十年の自信教人信の念仏報恩の大行は、恩師と二人連れ、恩師あつてここに都留玄海ありといつても決して過言ではない。玄海の生命のあらんかぎり、なお一層力強く報恩行に邁進すること誓うものであります⁹²。

都留の実践論は、増丸の人格によつて導かれ、彼を理想として自身の生き方の方向性を定めていくというものだった。言うまでもなく、そこには増丸まで一定程度引き継がれてきた東陽学寮の伝統はまったく窺えず、真宗信仰の内容自体も極めて漠然としたものであった。濟世軍の中心にいた人物たちの多くが真田増丸という人物の魅力に誘われて濟世軍へ参加し、彼らの生き方そのものも、「大正の親鸞」としての増丸によつて規定されていたのである。

第三項 仏教濟世軍の終焉

最後に、「大正の親鸞」を失った濟世軍のその後について言及しておく。結論から言えば、増丸の人格に惹かれて濟世軍に加わった人物によって構成されていた濟世軍が、増丸を失って次第に縮小し、消滅していくことは当然の帰結であった。

増丸没後、濟世軍では増丸の弟慶順が第二代濟世軍主管の職に就いた。慶順は濟世軍に新たに主務委員会という組織を作り、指導体制の改革に奮闘した。委員会には豊島龍象、蓼原湖星（八幡総本部）・関藤静照（呉支部）・住吉春山（尾道支部）らが抜擢され、彼らを中心に濟世軍の方針が決定される仕組みが整備された⁹³。彼らは『仏教濟世軍』の編集・発行を東京本部に移行し、東大出身の好村春基に担当させた。一九三〇年（昭和五）には布教を専門とする機関紙『濟美』を発行し、増丸の念願だった東京本部会館を神田区三崎町に完成させた。さらに一九三二年（昭和七）には『真田増丸先生言行録』を刊行するなど、増丸不在の状況下においても精力的な活動が続けられていた。

当時の濟世軍に対して矢吹慶輝は、「真田氏の没後七年を経て、今尚多くの信徒が団結しますます結束を固めて進もうとしていることは、明治以後の仏教史上、特筆すべき事件である」⁹⁴と賛辞を送っている。また、新仏教運動の牽引者・高島米峰（一八七五—一九四九）は濟世軍に対して次のようなアドバイスを送った。

今我が仏教済世軍は開教者真田君から云へば、第二世と見るべき時である。親を失つた子の立場にあると云ふべきである。この時、周囲の要求が必然的に形態を整へることに傾き来ることもまた当然の成行である。それを悪いと云ふのではない。併し能ふべくんばそれによつて開教者の熱を冷却せしめたくない。外いよく整い、内いよく充実するといふのでなくては、新時代に処して新領域を広めて行かうとする清新なる教団とは云はれない。少なくともさうすることによつて開教者真田君の生命が永遠に躍動すると云ふことになるのではないか⁹⁹。

「開教者の熱を冷却」させないために、済世軍内外の充実をはかり、新時代相応の組織とならなければならぬ。高島はこのように説いた。

だが、精力的な活動を進める裏で、済世軍では軍の将来をめぐり各人の方向性にブレが生じていた¹⁰⁰。顧問の前田慧雲と島地大等は、増丸の人格を中心に結成された集団である以上、創設者を失つた軍に存続意義は無いとして、済世軍の解散を提案した。他方、済世軍所屬の青年たちのなかには、社会に対して時代相応の対応をすべく、軍刷新運動を起こした者もいた。後者はまさに高島の方針に準じた未来を描いていたと言えよう。

結果的に、済世軍が再び盛り上がることはなかった。一九三五年（昭和一〇）、増丸没後一〇年の節目に済

世軍主幹の慶順が辞任したのを契機に、濟世軍は一気に縮小していった。主務委員会では委員を増加して軍の結束をはかったが、増丸に続いて軍の中枢を失った濟世軍は消滅を免れなかった。

だが、濟世軍が終焉を迎えた後も、その意志を受け継いだ人物がいた。都留玄海である。都留は増丸の願いを継承して、一九三五年（昭和一〇）に「濟美修養会」という教化団体を立ち上げた⁷⁶。「濟美」という名称は、濟世軍の機関紙『濟世』・『濟美』にちなんで命名されたという。濟美修養会では「一日一善を求め一悪を排することをモットーにしている」⁷⁷と述べられるように、日々の鍛錬を目的に結束した会だった。ただし、濟世軍のように積極的な布教伝道や社会事業は行われておらず、もっぱら信仰をもとにした自己鍛錬の次元に止まる活動団体であった。その詳細な実態は不明だが、「役員・特別賛助者名簿」には、大分県を中心に全国の四五〇名ほどの名が記載されていることから、決して零細団体とは言えない。

興味深いのは、濟美修養会創設時、総裁に東陽眠龍が就任していることである。その後、一九七八年（昭和五三）には、名誉総裁に増丸の息子・真田大信、総裁に東陽眠龍の息子・東陽円龍が就任している。こうした実態からは、濟美修養会において、引き続き、真田増丸の縁者と東陽学寮があつた西光寺関係者が活動のシンボルの存在として招聘されていたことが窺える。

先行研究で指摘されような、東陽学寮による濟世軍関係者への思想的影響は今回取り上げた人物からは確認出来ない。しかし増丸や他の東陽学寮門下生の濟世軍への参加が一つの契機となり、東陽学寮が「活動的」

私塾として濟世軍關係者に認識され、その「活動的」要素だけが後世に渡り引き継がれていったものと考えられる。私塾としての実態が失われてもなお、東陽学寮は実践のシンボルとしての役割を果たしていたのである。

小結

以上、真田増丸および濟世軍関係者の実践論について、東陽学寮との関係に注視して分析してきた。

大正期を代表する仏教運動の一つとされる仏教濟世軍は、東陽学寮門下生が当初から多数関与しており、学寮ネットワークが一つの母体となつて誕生した集団であることが確認された。濟世軍では、布教伝道と社会事業の二つを活動の中心に位置づけて展開していった。こうした背景には、「パン問題」抜きに布教を行うことが困難であるという社会的実態があつた。濟世軍の活動実態は、教団が積極的に推進していた社会事業の内容と軌を一にするものであり、教団も濟世軍を派内の活動として認識していた。従来、教団と濟世軍については対立関係を強調する評価が散見されたが、考察によつて浮き彫りとなつたのは、むしろ教団との融和的關係であつた。融和的關係は「活動面」のみならず、「思想面」においてもまた同様であることが明らかになつた。

濟世軍の思想的リーダーである増丸は、現状の天皇制国家を理想と捉え、天皇を絶対不可侵の神聖な存在として阿弥陀仏と同等に位置づけ、国家に生じる様ざまな社会問題の原因は、常に天皇の精神に従えぬ民衆側の問題として把握した。それにより、濟世軍は困窮する民衆を種々の社会活動によつて「救済」しつつ、最終的には人びとに対して信仰を通じて、国家の精神を遵守するよう働きかける「思想善導」が重視された。

増丸は当時の労働者や煩悶する青年層に対しても積極的な発言を行ったが、いずれも同様の視点に基づいていた。社会事業による「救済」と「思想善導」は、まさに教団が目指した社会事業のあるべき姿であった。

増丸の国家主義的立場を支えた信仰には、確かに東陽学寮が提供したと思われる教学が窺えた。「用滅相存説」を円成が引き継いだように、「東陽和上様（円成）の所で信仰を練つて貰」⁹、つたと告白した増丸においても、仏力によって煩惱が浄化され、社会有用な人材に育つことが強調されていた。しかし、増丸が滅罪論を現場に持ち込むことは殆どなく、代わりに用いられた内容とは、「仏恩報謝」を中心としたものであり、それは教団において広く用いられていた実践論に他ならなかった。このことは、増丸自身の実践への動機づけのなかに、東陽学寮の思想的影響は存在したが、彼が済世軍を通して説いた実践論とは一般化された内容であったことを物語っている。

済世軍は東陽学寮から派生した信仰会と捉えるに十分な要素を持っていた。しかし、済世軍と東陽学寮の明確な違いは、「私塾」の要素が失われた点にあった。固定空間のなかで教師が塾生に日常的に学問を教授し、思想や行動規範を共有する私塾の性格は済世軍にはなかった。済世軍では活動理念にさえ共鳴できれば参加者の属性や思想が問われることはなく、このような実態によってこそ、済世軍は規模を拡大することが出来たと考えられる。だが、「大正の親鸞」と称されるほど、人びとが済世軍に加わるモチベーションを与えていた増丸が不在になれば、軍が求心力を失って消滅していくことは当然の帰結であったと言える。

〈注〉

- 1 真田大信編『真田増丸先生言行録』二九六頁。藤井健志「信者の意識から見た仏教運動の創始者―大日本仏教済世軍と真田増丸」(宗教社会学研究会編集委員会『宗教社会学研究会論叢IV 教祖とその周辺』雄山閣出版、一九八七年)一五九頁。
- 2 吉田久一『近現代仏教の歴史』(筑摩書房、一九九八年)一六六頁
- 3 真田増丸『信念の叫び』(非売品、一九五八年)三頁。同様に、木村孔邇は「もゆるが如き愛国の士」と評している(同、五頁)。
- 4 柏原祐泉『日本仏教 近代』(吉川弘文館、一九九〇年)一九一頁。その他、日隈威徳も同様に「仏教済世軍とは、天皇中心主義と親鸞の他力の教義を強調して、労働者・農民への積極的伝道を志し、路傍に立って辻説法を行い、また各種の講演会や、機関誌等の文書活動で、精力的に伝道活動」を行う集団であったと評している(日隈威徳「真田増丸と大日本仏教済世軍」『鈴木学術財団研究年報』四、一九二九年)五一頁)。
- 5 ①「個人志向型」としては、清沢満之の精神主義運動・近角常観の求道運動・山崎弁栄の光明主義運動を挙げ、②「共同体志向型」には西田天香の一燈園と伊藤証信の無我苑が示されている(大谷栄一「近代仏教の形成と展開」『新アジア仏教史一四 日本IV 近代国家と仏教』佼成出版社、二〇一〇年、七一頁)。
- 6 藤井健志「大日本仏教済世軍の展開と真宗教団」
- 7 藤井健志「大日本仏教済世軍の展開と真宗教団」五五頁。島菌進も同様に、「真田の運動は私塾・学寮の伝統を引き継ぎ新時代の潮流に乗せて発展させたものとみることができる」と指摘している(島菌進「国民国家日本の仏教―「正法」復興運動と法華Ⅱ日蓮系在家主義仏教」『新アジア仏教史一四 日本IV 近代国家と仏教』校正出版、二〇一一年、一七二頁)。
- 8 日隈威徳「真田増丸と大日本仏教済世軍」六四頁。
- 9 松根鷹「真田増丸と大日本仏教済世軍―大正期仏教運動の軌跡と限界―」(『無尽』一九七六年八月号)
- 10 林靈法『法然浄土教と現代の諸問題』(百華苑、一九七一年)三四七頁。

- 1 藤井健志「大日本仏教済世軍の性格」(孝本頁編『論集日本仏教史 第九卷 大正・昭和時代』雄山閣出版、一九八八年)
- 1 2 増丸の経歴は真田増丸『予が入信の経路』(大道社、一九二八年)をもとに執筆した。
- 1 3 真田増丸『予が入信の経路』一六頁。
- 1 4 真田大信編『真田増丸先生言行録』一九一―二七頁。
- 1 5 真田大信編『真田増丸先生言行録』一九頁。
- 1 6 真田大信編『真田増丸先生言行録』三四〇頁。
- 1 7 真田大信編『真田増丸先生言行録』四〇五頁。
- 1 8 松根鷹「真田増丸と大日本仏教済世軍―大正期仏教運動の軌跡と限界」(『無尽』一九七六年八月号)一三三頁。
- 1 9 藤井健志「大日本仏教済世軍の展開と真宗教団」五三―五六頁。藤井健志「大日本仏教済世軍の性格」八二―八四頁。
- 2 0 吉田久一『日本近代仏教社会史研究』(吉川弘文堂、一九六四年)四二六頁。
- 2 1 藤井健志「大日本仏教済世軍の性格」八三頁。
- 2 2 藤井健志「大日本仏教済世軍の展開と真宗教団」五四頁。
- 2 3 藤井健志「大日本仏教済世軍の展開と真宗教団」五四頁。
- 2 4 藤井健志「大日本仏教済世軍の展開と真宗教団」五四頁。
- 2 5 藤井健志「大日本仏教済世軍の展開と真宗教団」五五頁。
- 2 6 『済世軍』および『済世』に毎号掲載。
- 2 7 尚、済世軍東京会館建設後援会の顧問に関する情報は『仏教済世軍』(二四卷二号、一九三〇年)に掲載されているが、入手困難なため、藤井健志「大日本仏教済世軍の性格」一〇四頁より重引した。
- 2 8 なかでも前田慧雲には度々相談をしていたようである(真田大信編『真田増丸先生言行録』一八三頁、四二―頁)。また、第三節で述べられているように、加藤玄智のもとに赴いて自身の国家観についてアドバイスを受けたこともあった。
- 2 9 済世軍の佐世保支部長だった大栗道船は増丸の講演に関して、「先生は声を高くして『起てよ、進めよ、仏の軍に加はれよ。』

仏は群像の竹林を破砕するが如くに悪魔の軍勢を破滅し給ふなり。身を犠牲にして活発に働けよ。(中略) 真田は御仏の大慈悲に浴せる絶対の愚者なるが故に絶対に法国に報いたい。例へ橋の下の乞食になつても、七生に非ず、日本帝国のあらん限り生き変わり死に変わり、法の為、国の為に闘はん』と絶叫して演説を終り、合掌して念仏せらるゝや、此時まで、咳一つせず先生の熱弁に魅了されて来た聴衆の一角に、どよめきが起り、続いて人々は思ひだした様に拍手をおくつた。」と回顧している(真田大信編『真田増丸先生言行録』四七一頁)。増丸は高座に上がることは殆んどなかつたとされる(同、四一三頁)。

³⁰ 例えば下崎長五郎・都留政治・麥田登・好村春基などは増丸の講演会をきつかけに済世軍へ参加している(真田大信編『真

³¹ 田増丸先生言行録』四二九頁・四五四頁・四六一頁・六三〇頁)。

³² 真田大信編『真田増丸先生言行録』一八一頁。

³³ 真田大信編『真田増丸先生言行録』四三二頁。

³⁴ 『仏教済世軍』(第一〇卷一二号、一九二六年)。

³⁵ 吉田久一『日本近代仏教社会史研究』六六一八〇頁。

³⁶ 渡辺海旭著・壺月全集刊行会編『壺月全集』(下巻、一九三三年)一七一二三頁。

³⁷ 『東京日日新聞』(一八八五年七月九日)。

³⁷ 真宗本山本願寺執行所簿書部『本山月報』号外、明治二四年一月二月)。この時、本願寺教団は岐阜市の別院で本山より送られた米を用いて一月四日から一万人以上の被災者に施米を行った。また、明如の裏方・大谷枝子は包帯用木綿三〇〇を日赤病院宛に送付し、一二月からは大谷光瑞が被災地を慰問した(徳広圭子「濃尾大地震と児童救済事業―浄土真宗本願寺派の動向を中心に」、『岐阜聖徳学園大学短期大学部紀要』四七号、二〇一五年、八二―八三頁)。他方、一八九六年(明治二九)六月に発生した三陸海嘯の際には、大谷派でも法主が「先般東北地方ノ海嘯ノ儀ハ未曾有ノコトニシテ実ニ驚入リタルコトジヤ。就テハ弥無常迅速ノアリサマニオドロキヲ立テ速ニ安心決定ノ上ヨリ彼地方ノ人民ノ困難ノ事情ヲ思ヒ遣リ精々救助ノ道ニ尽力アリタキコト」と「親言」を出し、仏教他派と共に活動が行われた(佐藤千尋「明治三陸

- 大海嘯における宗教者の活動について」『東北宗教学』八・九（東北大学大学院文学研究科宗教学研究室、二〇一三年）、真宗大谷派本願寺寺務所文書科『本山事務報告書』三四号（真宗大谷派宗務所出版部、一八九六年）。
- 3 本願寺史料研究所編『本願寺史』（第三卷）一三三—一三七頁。
- 3 9 吉田久一『日本近代仏教社会史研究』二四一頁。
- 4 0 本派本願寺社会課『本派本願寺社会事業便覧』（本派本願寺社会課、一九二二年）六一—七頁。
- 4 1 『大日本仏教慈善会財団要覧』（一九〇二年、舟橋治編『戦前期仏教社会事業資料集成』第三卷、浄土真宗本願寺派編、不二出版、二〇一一年所収）八頁。
- 4 2 高石史人『仏教福祉への視座』（永田文昌堂、二〇〇五年）一六〇頁。
- 4 3 高石史人『仏教福祉への視座』一六一頁。
- 4 4 高石史人『仏教福祉への視座』一〇二頁。
- 4 5 真田大信編『真田増丸先生言行録』二九七—二九八頁。
- 4 6 吉田久一『日本近代仏教社会史研究』四二二頁・四四二頁。
- 4 7 林靈法『法然浄土教と現代の諸問題』三四七頁。
- 4 8 『仏教済世軍』（第一七卷二号、一九三三年）。
- 4 9 稲垣真美『近代仏教の変革者』（大蔵出版、一九七五年）一九四頁。また、『真田増丸先生言行録』には、「新開地八幡に無一文で乗り込んで伝道にあたること自体がある意味で貧民救済である。もとより組織的に貧乏救済の事業に取り組んだのではないが、弊衣粗食おのれの貧乏に頓着せず、困っているものがあれば、書生、浮浪人、犯罪者の区別なく自分の家に連れて来て一緒に寝起きし、多い時は二十数名の者が同居していたという。そのうちで向学心のある者には進学させ、僅かの講演の謝礼が入れば、その場で東京へ学資として送ってやることもたびたびあった」と述べられている（真田大信編『真田増丸先生言行録』五六九—五七〇頁）。
- 5 0 『済世』（第十七卷第二号、一九三三年二月）

- 5 1 島蘭進「国民国家日本の仏教―「正法」復興運動と法華Ⅱ日蓮系在家主義仏教」一七一頁。その他、好村春輝「明治時代の新興佛教」(『現代仏教』一〇周年記念特輯号大雄閣、一九三三年)などにも同様の指摘がみられる。
- 5 2 本派本願寺社会課『本派本願寺社会事業便覧』(本派本願寺社会課、一九二二年、舟橋治編『戦前期仏教社会事業資料集成』第四卷、浄土真宗本願寺派編、不二出版、二〇一一年所収)一頁。
- 5 3 本派本願寺社会課『本派本願寺社会事業便覧』八四―八五頁。
- 5 4 藤井健志「大日本仏教済世軍の展開と真宗教団」五五頁。
- 5 5 執筆時期未詳。しかしながら、関東大震災に関する記述があることから、一九二三年九月以降、増丸が亡くなる一九二六年までの三年間に執筆されたものと考えられる。
- 5 6 真田増丸『信念の叫び』二一八頁。
- 5 7 『信念の叫び』二四〇頁。増丸は別の箇所でも、「我が日本は、建国以来厳然として君臣の差別あり。父子、兄弟、夫婦、それぞれ尽すべき本分が定まっているのであつて、教育のお勸語には、父母に孝に、兄弟に友に、夫婦相和しと差別を示されてある。又一方には、朕汝臣民と俱にと仰せられて、明かに平等の真理を示され玉ふてある。今差別にこげず平等にこげずして中道なる此の道は古今に通じて謬らず、是を中外に施して悖らず、この中道こそは汝等も通れ、朕も通る、と仰せられたのである」と繰り返し強調している(真田増丸『信念の叫び』八頁)。
- 5 8 「新興仏教の旗の下に」(一九三二年四月号)一頁。
- 5 9 真田増丸『信念の叫び』二二二頁。
- 6 0 真田大信編『真田増丸先生言行録』五二〇頁。
- 6 1 真田増丸『信念の叫び』二四〇頁。
- 6 2 真田増丸『予が入信の径路』六三頁。
- 6 3 真田大信編『真田増丸先生言行録』三三二頁。
- 6 4 真田増丸『予が入信の径路』一一〇頁。

- 6
5 稲垣真美『近代仏教の変革者』一九一頁。
- 6
6 真田大信編『真田増丸先生言行録』二八〇頁。
- 6
7 真田大信編『真田増丸先生言行録』七三頁。
- 6
8 真田増丸『信念の叫び』一六三―一七九頁。
- 6
9 真田増丸『予が入信の径路』一二二頁。
- 7
0 真田増丸『信念の叫び』一六三頁。
- 7
1 真田増丸『信念の叫び』一七八頁。
- 7
2 真田増丸『予が入信の径路』六八頁。
- 7
3 「触光柔軟の願」については、「修養は学問や理屈ではない。実際である。仲々六ヶ敷い。然るに御仏は常に慈悲の光明を垂れ給ふて、我慢の強い、癩癩の強い私どもをして、次第々々にやわらげて下さるのである」と述べられている（真田増丸『信念の叫び』一六六頁）。
- 7
4 増丸はしばしば「仏は見てゐざる。聞いてゐざる。知つてゐざる」と「冥慮」を強調したという（都留玄海『大正の親鸞に救われて』一七七頁）。
- 7
5 『仏教済世軍』一四卷二号、一九三〇年。藤井健志「大日本仏教済世軍の性格」九九頁より重引。
- 7
6 林靈法『法然浄土教と現代の諸問題』三五〇頁。
- 7
7 真田増丸『信念の叫び』一二二―一二三頁。
- 7
8 例えは真宗内で「修養論」を論じることに関して、「甚だしきに至ると修養をもつて、自力雑修のやうに考え、異安心として之を排斥しやうとする者も決して少しと云へない」と嘆いているように、「異安心」を気にかける姿勢を見せている。
- 7
9 島蘭進「国民国家日本の仏教―「正法」復興運動と法華日蓮系在家主義仏教」一七一頁。その他、好村春輝「明治時代の振興佛教」などにも同様の指摘がみられる。
- 8
0 藤井健志「大日本仏教済世軍の展開と真宗教団」五五頁。

- 8 1 日隈威徳「真田増丸と大日本仏教済世軍」六四頁。
- 8 2 藤井健志「信者の意識から見た仏教運動の創始者―大日本仏教済世軍と真田増丸」（宗教社会学研究会編集委員会『宗教社会学研究会論叢Ⅳ 教祖とその周辺』雄山閣出版、一九八七年）一七〇―一七四頁。
- 8 3 藤井健志「大日本仏教済世軍の性格」九二―九四頁。
- 8 4 都留の経歴については、別途言及しない場合には、都留玄海『大正の親鸞に救われて』（済美修養本部、一九七八年）をもとに執筆している。
- 8 5 都留玄海『大正の親鸞に救われて』九頁。
- 8 6 都留玄海『大正の親鸞に救われて』三三頁。
- 8 7 都留玄海『大正の親鸞に救われて』三六頁。
- 8 8 真田大信編『真田増丸先生言行録』四四九頁。
- 8 9 真田大信編『真田増丸先生言行録』四七一頁。
- 9 0 都留玄海『大正の親鸞に救われて』八八頁。
- 9 1 都留玄海『大正の親鸞に救われて』一三七頁。
- 9 2 都留玄海『大正の親鸞に救われて』「刊行のことば」
- 9 3 日隈威徳「真田増丸と大日本仏教済世軍」六三頁。
- 9 4 真田大信編『真田増丸先生言行録』二九七頁。
- 9 5 真田大信編『真田増丸先生言行録』二九一―二九二頁。
- 9 6 松根鷹「真田増丸と大日本仏教済世軍―大正期仏教運動の軌跡と限界」二五頁。
- 9 7 東陽眠龍は都留に対して、「増丸叔父の没後、済世軍の運動を今日まで続けているのは全国を通して都留先生一人である」と述べたという（都留玄海『大正の親鸞に救われて』八三頁）。
- 9 8 都留玄海『大正の親鸞に救われて』五四頁。

9
真田増丸『予が入信の径路』一六頁。

結 論

結論

東陽円月とその門下生のなかに社会的実践に身を投じた僧侶が多数存在したのはなぜか。この疑問を解明するために、「教学史」と「私塾教育」という二つの視点を組み合わせながら「東陽学寮とその実践論」について論じてきた。以下、全四章の考察から明らかになったことをまとめておく。

第一章で論じたように、近世以降発展してきた私塾は、極めて「自由」な空間だった。入塾希望者の属性を問わない私塾には、多くの民衆が集い、独自のカリキュラムによって多種多様な講義が行われた。私塾には、経営者である教師の「独自の思想」が教育方針に如実に反映されていた。それは真宗私塾においても例外ではなかったことを、江戸期の学轍形成などをもとに確認した。勧学や司教たちの「独自の思想」が、私塾を成り立たせる重要な要素であったことが明らかとなった。

豊前学派の継承者・東陽円月が主催した東陽学寮もまた「自由」で「独自の思想」を有す真宗私塾の一つであった。全国各地から寺院子弟が遊学して来た東陽学寮では、円月が絶大な影響力をもって門下生を指導し、彼らは互いに横の結びつきを強めた。第三章・第四章で取り上げた、東陽学寮による初期ハワイ開教や仏教済世軍への人的支援は、まさに門下生同士の強固なつながりが一助となって実現した活動である。

また、東陽学寮で教授されていた「独自の思想」の具体的中身を明らかにするために、第二章では円月の

実践論を取り上げた。先行研究で指摘されていた円月独自の「骨太の論理」に注視しつつ、諸学説との対比によってその独自性について分析した。

本章の考察から、真宗国益論者の円月が、国体護持の立場を表明し、自身も社会的実践に積極的に参画するなど、「社会有用なる真宗者」としての姿を自ら示したことを明らかにした。その上で、「社会有用なる真宗者」の育成を目的に円月が構築した実践論こそ、「具徳の相発」という「骨太の論理」を基底にした「俗諦熏発説」（真俗二諦論）や「用滅相存説」（滅罪論）であつたことを指摘した。「俗諦熏発説」（真俗二諦論）や「用滅相存説」をもって衆生の「滅罪生善」を強調することで、円月は俗諦にかなう衆生の生き方を引きだそうとした。真俗二諦の精神を重視する円月の実践論は、常に人びとを内面性から天皇制国家体制へと順応させる役割を担っていたのである。

以上の分析をもとに、円月の実践論が門下生にどう継承されたかを具体的に検証したのが第三章および第四章である。

東陽学寮の後継者・東陽円成は、教団内教育環境の変化によって真宗私塾の経営が困難になるなか、「修道院」や「修道会」を新たに組織して、東陽学寮に代わる人脈の拡大・新規獲得を図った。それによって僧侶中心の東陽学寮から一転、円成は僧俗を問わない人脈と縁を結んでいった。

円成は思想的にも円月後継者といえる要素を有していた。「用滅相存説」に言及し、「対絶二妙論」や「信

後修養論」を提示した円成の教説には、同時代の社会的ニーズに応じて円月教学を示そうとする意識が窺えた。ただし、信後衆生の「煩惱」の効力についてほとんど語らなかった円月とは対照的に、円成は積極的に煩惱の効力を認めつつ、同時に「信後修養」によつて煩惱が抑制され、国家社会に貢献しうることを説いた。「社会有用なる真宗者」の育成という円月と同じ目的を共有しつつも、円成は円月教学の問題点を補強することに努めたのである。こうした背景には、円月のような異安心疑義を回避したいという意識や、僧俗を問わない民衆への教化意識が存在したことを指摘した。円成の実践論とは、まさに円月教学の時代的変容といえる性格を有していたのである。

また、仏教済世軍の創始者・真田増丸の実践論にも注目した。東陽学寮門下生で修道院講師だった増丸の実践論にも、円月教学の特徴が垣間見えた。仏力による煩惱浄化によつて、社会有用なる人格が育成されると増丸が論じたことは、「用滅相存説」の内容とほとんど合致する。このことはすなわち、直接円月と面識のなかった増丸が、円成を媒介して円月教学の影響を受けたことを物語る。

だが、増丸の滅罪論は思想的に掘り下げられることもなく、布教伝道の現場ではもっぱら「仏恩報謝」という教団内で広く共有された実践論が用いられていた。こうした事情から、増丸自身が社会的実践に関与する動機づけのなかに、東陽学寮の思想的影響は見られたが、他方、彼が済世軍を通して説いた実践論とは、より一般化・抽象化された内容であったことが確認出来た。

では、なぜこのような実践論の一般化・抽象化が生じたのか。その理由が「私塾の衰退」と関係していたことを指摘した。東陽学寮で主に僧侶を教育した円月、修道院・修道会を通して僧俗を問わず教化した円成、そして仏教済世軍を率いて不特定多数の民衆を教化した増丸と、次第に私塾形態が失われるなかで、教化対象の重点が「僧侶」から多様な「民衆」へと移行したことで、難解な教学は一般化・抽象化せざるを得なかったのである。

以上の検討より、東陽円月と門下生の実践は、社会的有用性を優先して構築された円月の実践論が、東陽学寮を介して門下生に強く内面化され、さらに門下生同士の強固な結びつきによって実現したことが明らかとなった。東陽円月という「行動する宗学者」の生き方が、門下生の生き方へ反映されやすい環境を、東陽学寮という私塾空間が提供していたのである。この私塾空間に学んだ経験は、社会が著しく変化するなかにおいても、門下生のなかに円月の基本的理念の継承と展開を可能にし、それが彼ら独自の教学や行動となつてあらわれていったのである。

本研究は、円月と門下生について「私塾教育」という視点を導入して検討したところに大きな特徴がある。従来、真宗私塾の内実を断片的に伝える研究は存在したが、その具体的特徴や歴史的展開にまで踏み込んだ検討はなされて来なかった。東陽学寮という事例を通して真宗私塾の実態を明らかにしたことは、一宗門内の僧侶養成の実態解明にとどまらず、「ノンフォーマルな教育」研究に新たな情報を提供することにも繋がる

だろう。今後、東陽学寮以外の真宗私塾に関する研究が積み重ねられることで、ノンフォーマルな教育状況が一層詳らかとなり、教育学の分野等へも貢献しうると考える。

最後に本研究の真宗教学史的意義について述べておきたい。これまでの真宗教学史研究は、中央教育機関に属す「能化」や「勸学」、「教授」など、各時代のアカデミズムの牽引者たちが主な研究対象であった。こうした研究動向は、時代ごとの真宗学の「最先端」の議論を明らかにしてきたが、学界とは縁遠い人びとを等閑視する傾向にあった。本論では、東陽円成や真田増丸、仏教済世軍の参加者など、「民衆」を主たる教化対象とした人物の教学史を取り上げたことよって、「最先端」な議論が現実社会へ適応されるプロセスを明らかにすることが出来た。真宗教学史研究の課題として「民衆の信仰生活」に真宗がこれまでどう関与してきたのかという問題があるが、本研究はこうした「現場」と「教学」を橋渡しする営みとしても意義あるものと思考する。

初出一覧

第一章 「真宗私塾の研究」〔龍谷大学大学院 文学研究科紀要〕

第三八集、龍谷大学大学院 文学研究科紀要編集委員会、二〇一六年

第二章 「東陽円月の外教観」〔印度学仏教学研究〕、第六四卷第二号、日本印度学仏教学会、二〇一六年

第三章 「近代真宗における修養思想―前田慧雲を中心として」

〔真宗研究〕第五九号、真宗連合学会研究紀要、二〇一五年

第四章 「真田増丸の国家観」〔宗教研究〕八八巻別冊、日本宗教学会、二〇一五年

「真田増丸の信仰と実践」〔真宗研究会紀要〕第四九号、真宗研究会、二〇一七刊行予定

参考文献一覧

〈書籍〉

- 足利義山『真宗弁義』（興教書院、一八九二年）
- 有元正雄『近世日本の宗教社会史』（吉川弘文館、二〇〇二年）
- 『真宗の宗教社会史』（吉川弘文館、一九九五年）
- 池田雅則『私塾の近代―越後・長善館と民の近代教育の原風景』（東京大学出版会、二〇一四年）
- 石川謙『日本庶民教育史』（刀江書院、一九二九年、玉川大学出版部、一九七二年復刻）
- 稲垣真美『近代仏教の変革者』（大蔵出版、一九七五年）
- 井上義巳『広瀬淡窓』（吉川弘文館、一九八七年）
- 井上毅伝記編纂委員会編『井上毅伝』（国学院大学図書館、一九六九年）
- 井上哲雄『真宗本派学僧逸伝』（永田文昌堂、一九七九年）
- 海原徹『近世私塾の研究』（思想閣出版、一九八三年）
- 『月性―人間到る処青山有り』ミネルヴァ書房、二〇〇五年）
- 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）

- 大谷栄一・吉永進一・近藤俊太郎編『近代仏教スタディーズ―仏教からみたもうひとつの近代』（法蔵館、二〇一六年）
- 岡村周薩『仏教大辞典』巻三（永田文昌堂、一九三六年、一九七二年改訂再版）
- 曜日蒼龍『布哇紀行』（曜日蒼龍、一八九〇年）
- 覚音『広文類論題』（『真宗叢書』巻二）
- 柏原祐泉『日本仏教、近代』（吉川弘文館、一九九〇年）
- 加藤咄堂『修養論』（東亜堂、一九一〇年）
- 神根哲生『明治維新の勤王僧』（興教書院、一九三六年）
- 唐木順三『現代史への試み』（燈影舎、一九四九年）
- 川崎喜久男『筆子塚研究』（多賀出版、一九九二年）
- 川邊雄大編『浄土真宗と近代日本―東アジア・布教・漢学』（勉誠出版、二〇一六年）
- 雲山龍珠『真宗現世利益考』（興教書院、一九一八年）
- 月珠『行信義』（『真宗叢書 付巻 行信論集』前田・是山両和上古稀記念会、一九三〇年）
- 『行信弁返破』（『真宗叢書 付巻 行信論集』前田・是山両和上古稀記念会、一九三〇年）
- 『広文類対問記』二卷（永田文昌堂、一八五四年）
- 『入出二門偈講説』一八五四年

- 月性顕彰会編『維新の先覚 月性の研究』（月性顕彰会、一九七九年）
- 月筌『正信念、仏偈勸説』（『真宗叢書』巻四）
- 現代仏教家人名辞典刊行委員会編『現代仏教家人名辞典』（東出版、一九九七年）
- 児玉識『近世真宗と地域社会』（法藏館、二〇〇五年）
- 『近世真宗の展開過程―西日本を中心として』（吉川弘文館、一九七六年）
- 子安宣邦『歎異抄の近代』（白澤社、二〇一四年）
- 真田大信『真田増丸先生の信仰と生活―仏教濟世軍創立者―』（文一出版、一九三七年）
- 真田大信編『真田増丸先生言行録』（新倉東文堂、一九三二年）
- 真田増丸『信念の叫び』（非売品、一九二六年）
- 『予が入信の径路』（大道社、一九二八年）
- 澤博勝『近世宗教社会論』（吉川弘文館、二〇〇八年）
- 『近世の宗教組織と地域社会―教団信仰と民間信仰』（吉川弘文館、一九九九年）
- 重信珠雄『恩師能於毛可希』（封戸村、一九二五年）
- 宗会百年史編集委員会『本願寺宗会百年史 史料編下』（浄土真宗本願寺派宗会、一九八一年）
- 白須浄信『大谷光瑞の研究―アジア広域における諸活動』（勉誠出版、二〇一四年）

松島善讓『行信弁』(『真宗叢書 付巻 行信論集』)

高石史人『仏教福祉への視座』(永田文昌堂、二〇〇五年)

高橋俊乗『近世学校教育の源流』(臨川書店、一九七一年)

高山秀嗣『日本宗教史における学寮と布教』

(川邊雄大編『浄土真宗と近代日本―東アジア・布教・漢学』勉誠出版、二〇一六年)

田中王堂『わが修養論』(『丁酉倫理会講演集』、大日本図書、一九一一年)

田中加代『広瀬淡窓の研究』(ペリカン社、一九九三年)

谷川穰『明治期の教育・教化・仏教』(思想閣出版、二〇〇八年)

恒遠峻輔『幕末の私塾蔵春園 教育の源流をたずねて』(葦書房、一九九二年)

『豊前薬師寺村恒遠塾 附精齋学統』(非売品、一九七六年)

恒遠醒窓著・三浦尚司校註『遠帆楼詩鈔 改訂版 前編』(プリント中外社、二〇〇二年)

常光浩然『布哇仏教史話―日本仏教の東漸』(仏教伝道協会、一九七一年)

『日本仏教渡米史』(仏教出版局、一九六四年)

『明治の仏教者』上(春秋社、一九六八年)

都留玄海『大正の親鸞に救われて』(済美修養会本部、一九七八年)

童門冬二『私塾の研究―日本を變革した原点』(P H P 研究所、一九九三年)

東陽円月『読二種深信対問』(『真宗論叢書』一一、一九〇一年)

『三大教則私考』一八七二年(三宅守常編『三条教則衍義書資料集』上卷、明治聖徳記念学会、二〇〇七年)

『真宗掟義』(香々地村、一八八〇年)

『真俗二諦弁』(岩雄建章、一八八八年)

『教育宗教適合論』(永田文昌堂、一八九四年)

『宗要百論題』(第三卷、興教書院、一八九四年)

『続行信杞憂弁』(『真宗叢書』付卷、行信論集)前田・是山両和上古稀記念会、一九三〇年)

『大行義』(『真宗叢書』付卷、行信論集)前田・是山両和上古稀記念会、一九三〇年)

『勅語奉体記』(阪本棗次郎、一八九三年)

『導旨篇』(『真宗叢書』付卷、行信論集)前田・是山両和上古稀記念会、一九三〇年)

『二種深信詳解』(仏教図書出版、一九〇一年)

『二諦の精神』(堀順乘編、法蔵館、一九〇二年)

『二諦妙旨談』前編(永田長左衛門、一八九三年)

『二諦妙旨談』後編(永田長左衛門、一八九三年)

『本典仰信録』(『真宗叢書』第七卷、興教書院、一八九七年)

『不断煩惱義』(岩雄建章、一八九二年)

東陽円成『対絶二妙』(修道会、一九二二年)

『信仰の極致』(修道会事務所、一九二七年、初版一九二二年)

東陽眠龍編『撰善院法話』(非売品、修道会本部、一九三二年)

東陽眠龍輯・福島達夫校『東陽吟稿』(福岡市、一九三五年)

都留玄海『大正の親鸞に救われて』(済美修養会本部、一九七八年)

中泉哲俊『日本近世学校論の研究』(風間書房、一九七六年)

中西直樹・吉永進一『仏教国際ネットワークの源流―海外宣教会(一八八八年～一九三三年)の光と影』(三人社、二〇一五年)

奈倉哲三『真宗信仰の思想史的研究―越後蒲原門徒の行動と足跡』(校倉書房、一九九〇年)

西谷順誓『真宗教義及宗学之大系』(興教書院、一九一一年)

日本仏教社会福祉学会編『仏教社会福祉入門』(法蔵館、二〇一四年)

新渡戸稲造『修養』(たちばな出版、二〇〇二年)

橋尾四郎『三浦梅園の教育思想研究』(吉川弘文館、一九八三年)

林靈法『法然浄土教と現代の諸問題』(百華苑、一九七一年)

日浦保典『九州真宗史と四日市別院』（非売品、一九七〇年）

引野亨輔『近世宗教世界における普遍と特殊―真宗信仰を素材として』（法蔵館、二〇〇七年）

日田市教育庁成宜園教育研究センター

『九州の私塾と教育―成宜園とその周辺―展示解説書』（日田市教育庁成宜園教育研究センター、二〇一三年）

福岡市別府公民館編『別府 あすいまむかし―福岡市別府公民館創立五〇周年記念誌』（福岡市別府公民館、二〇一四年）

普賢大円『行信論の組織的研究』（百華苑、一九三五年）

藤井秀五郎『新布哇』（文献社、一九〇二年）

星野慶勝編『布教の栞』（本山布教会、一九一一年）

本願寺史料研究所編『増補改訂 本願寺史』第一卷（本願寺出版社、二〇一〇年）

『本願寺史』第三卷（浄土真宗本願寺派宗務所、一九六九年）

本願寺布哇開教教務所編『本派本願寺布哇開教三十五年紀要』（布哇本願寺、一八九三二年）

本派本願寺社会課『本派本願寺社会事業便覧』（本派本願寺社会課、一九二二年）

松島善海『行信杞憂弁』（真宗叢書 付巻 行信論集）前田・是山両和上古稀記念会、一九三〇年）

『行信弁』（真宗叢書 付巻 行信論集）前田・是山両和上古稀記念会、一九三〇年）

三浦尚司『積善と陰徳に生きた傑商 乗桂・小今井潤治翁』（豊前学歴史シリーズ一、梓書院、二〇一四年）

- 『豊前幕末傑人列伝』（海鳥社、二〇一二年）
- 三浦尚司校註『東陽円月吟稿集』（恒遠醒窓顕彰会、二〇一四年）
- 三宅守常『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、二〇一五年）
- 明如上人伝記編纂所編『明如上人伝』（明如上人二五回忌臨時法要事務所、一九二七年）
- 村上專精『通俗 修養論』（丙午出版、一九一二年）
- 文部省編『学制百年史』（帝国地方行政学会、一九七二年）
- 『日本教育史資料』（第八卷、臨川書店、一九七〇年）
- 『日本教育史資料』（第九卷、富山房、一九〇四年）
- 安富信哉『近代日本と親鸞 信の再生』（シリーズ親鸞 第九卷、筑摩書房、二〇一〇年）
- 安丸良夫『安丸良夫集』（第三卷、岩波書店、二〇一三年）
- 吉田久一『近現代仏教の歴史』（筑摩書房、一九九八年）
- 『日本近代仏教社会史研究』（吉川弘文堂、一九六四年）
- 龍谷大学編『仏教大辞彙』第一卷（富山房、一九一四年）
- 龍谷大学三百五十年史編集委員会編『龍谷大学三百五十年史 通史編 上巻』（同朋舎、二〇〇〇年）
- 渡辺海旭著・壺月全集刊行会編『壺月全集』下巻（大東出版社、一九三三年）

〈論文〉

「明治真宗私塾学寮一覽」〔龍谷大学論叢〕二九三号、一九三〇年

安藤鉄腸「公認教について」〔宗報〕一五号、東本願寺、一八九九年

池田雅則「近代日本における私塾を問う視点―学習歴の社会的評価とカリキュラムへの着目」

〔東京大学大学院教育学研究科紀要〕四九、二〇〇九年

井上克人「明治期アカデミー哲学の系譜―「現象即実在論」をめぐる」

〔関西大学文学論集〕五五〔四〕関西大学文学論集、二〇〇六年

井上哲次郎「宗教の将来に関する意見」

〔哲学雑誌〕一八九九年一二月号、秋山悟菴編『巽軒博士倫理的宗教論批評集』金港堂、一九〇二年所収

井上哲雄「真宗私塾学寮一覽」(井上哲雄『真宗本派学僧逸伝』(永田文昌堂、一九七九年)

海原徹「僧月性と時習館」(海原徹『近世私塾の研究』(思想閣出版、一九八三年)

梅原真隆「東陽勸学の俗諦熏登説について(上)―真俗二諦の論攷其四」〔親鸞聖人研究〕第六二輯、一九三二年

海老田輝巳「江戸末期から明治初期にかけて豊前国恒遠塾における儒仏一体思想とその影響」

〔九共経済論集〕二〇、一九九四年

恵美智生「真宗教学史における行信論の研究―豊前学派の教学大系を視座として」

大谷栄一「明治仏教史における雑誌と結社」『宗教研究』八七巻別冊、二〇一四年)

「近代仏教の形成と展開」『新アジア仏教史一四 日本IV 近代国家と仏教』佼成出版社、二〇一〇年)

大谷栄一他「宗教とメディアの近代」『宗教研究』八八巻別冊、二〇一五年)

「雑誌メディアからみた近代宗教史」『宗教研究』八七巻別冊、二〇一四年)

王成「近代日本における〈修養〉概念の成立」『日本研究』二九、二〇〇四年)

梶井一暁「近世僧侶の庶民教育へのかかわり―伊予国の手習塾を中心に―」『宗教研究』八五(二)、二〇一一年)

黒岩純子「恒遠塾の研究―幕末・明治初期における蔵春園―その一―」

〔九州女子大学紀要 人文・社会科学編』二八、一九九二年)

栗田英彦「明治三〇年代における「修養」概念と将来の宗教の構想」『宗教研究』八九(三)、二〇一五年)

月性「清狂遺稿」巻上(月性顕彰会『維新の先覚 月性の研究』月性顕彰会、一九七九年)

児玉識「月性と真宗教団」(月性顕彰会『維新の先覚月性の研究』月性顕彰会、一九七九年)

佐藤千尋「明治三陸大海嘯における宗教者の活動について」

〔東北宗教学』八・九、東北大学大学院文学研究科宗教学研究室、二〇一三年)

信楽峻磨「近代における真宗倫理の諸相」〔印度学仏教学研究』第四九号(二号)、二〇〇一年)

繁田真爾「一九〇〇年前後日本における国民道徳論のイデオロギー構造（上）——井上哲次郎と二つの「教育と宗教」論争にみる——」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第三分冊五三、二〇〇七年）

島蘭進「国民国家日本の仏教——「正法」復興運動と法華——日蓮系在家主義仏教」

（『新アジア仏教史一四 日本IV 近代国家と仏教』校正出版、二〇一〇年）

杉紫朗「真宗学に於ける滅罪義諸相の一斑」（『龍谷学報』三二六、一九三九年）

「明教院僧鑑師の事跡と宗学（下）」（『龍谷学報』三〇六号、一九三三年）

高山秀嗣「ハワイ初期開教と九州における真宗ネットワーク」（『年報日本思想史』一〇、二〇一一年）

嵩満也「浄土真宗本願寺派による初期ハワイ開教と非日系開教使の誕生」

（『龍谷大学国際社会文化研究所紀要』一〇、龍谷大学国際社会文化研究所、二〇〇八年）

龍溪章雄「東陽円月研究序説——青年期修学時代を中心とする伝記考証」（『真宗学』一二九・一三〇合併号、二〇一四年）

「宗学と安居」（龍谷大学三五〇年史編集委員会編『龍谷大学三五〇年史 通史編』上巻、龍谷大学、二〇〇〇年）

田中王堂「わが修養論」（『丁酉倫理会講演集』大日本図書、一九一一年）

辻本雅史・沖田行司『教育社会史』（山川出版社、二〇〇二年）

筒井清忠「近代日本の教養主義と修養主義——その成立過程の考察——」（『思想』八二二号、一九九二年）

徳広圭子「濃尾大地震と児童救済事業——浄土真宗本願寺派の動向を中心に」

『岐阜聖徳学園大学短期大学部紀要』四七号、二〇一五年

中西直樹「西本願寺教団にみる地方教校設置の理念と現実（上）」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』四二、二〇〇二年）

「西本願寺教団にみる地方教校設置の理念と現実（下）」『仏教史研究』四〇、二〇〇四年）

日本大学精神文化研究会・教育勅語関係資料編『教育勅語関係資料』

（全一五集、日本大学精神文化研究所、一九七四—一九八三年）

引野亨輔「活版印刷術の普及と仏教系出版社」『宗教研究』八八巻別冊、二〇一五年）

久木幸男「国民道徳論争」『日本教育論争史録』第一巻 近代編（上）、第一法規出版、一八八〇年）

日隈威徳「真田増丸と大日本仏教済世軍」『鈴木学術財団研究年報』四、一九二九年）

広瀬淡窓「夜雨寮筆記」巻三（日田郡教育会編『増補 淡窓全集』上巻、思文閣出版、一九七一年）

「六橋記聞」巻七（日田郡教育会編『増補 淡窓全集』上巻、思文閣出版、一九七一年）

「懐旧楼筆記」巻一一（日田郡教育会編『増補 淡窓全集』上巻、思文閣出版、一九七一年）

「約言或問」（日田郡教育会編『増補 淡窓全集』中巻、思文閣出版、一九七一年）

「自新録」（日田郡教育会編『増補 淡窓全集』上巻、思文閣出版、一九七一年）

広瀬八賢顕彰会『教聖広瀬淡窓と広瀬八賢』（広瀬八賢顕彰会、一九六五年）

日隈威徳「真田増丸と仏教済世軍」『鈴木学術財団研究年報』四、一九二九年）

普賢大円「豊前学派の行信論」『龍谷大学論叢』第二九一号、一九三〇年)

藤井健志「大日本仏教済世軍の性格」(孝本貢編『論集日本仏教史 第九卷 大正・昭和時代』雄山閣出版、一九八八年)

「信者の意識から見た仏教運動の創始者——大日本仏教済世軍と真田増丸」

(宗教社会学研究会編集委員会『宗教社会学研究会論叢IV 教祖とその周辺』雄山閣出版、一九八七年)

「大日本仏教済世軍の展開と真宗教団」『東京大学宗教学年報』三、一九八六年)

「近代日本仏教における布教者との出会いについて」『宗教研究』六〇(二)、一九八六年)

松根鷹「真田増丸と大日本仏教済世軍——大正期仏教運動の軌跡と限界——」『無尽』一九七六年八月号)

三宅守常「明治仏教と教育勅語——真宗僧東陽円月の場合」『大倉山論集』二二、一九八七年)

好村春輝「明治時代の新興佛教」『現代仏教』一〇周年記念特輯号、一九三三年)

和崎光太郎「青年期自己形成概念としての〈修養〉論の誕生」『日本の教育史学・教育史学会紀要』五〇、二〇〇七年)

「近代日本における「煩悶青年」の再検討——一九〇〇年代における〈青年〉の変容過程」

(『日本の教育史学・教育史学会紀要』五五、二〇一二年)

修道会雑誌『修道』目録（分県西光寺蔵 2015年6月調査）

巻号	発行年月日	タイトル	著者	頁数
10	1921年9月1日	浄土真宗の発達及其起源	東陽円成	1
		二種深信	東陽円月	3
		教行信証	東陽円成	7
		信仰と修養	前田慧雲	12
		対絶二妙	東陽円成	17
		信条	東陽円成	20
		矛盾撞着	故百田護	22
		安心に就いて	東陽円成	26
		雅藻		27
13	1922年1月10日	修道会宣言書及綱領		1
		新年		5
		浄土真宗の発達及其起源	東陽円成	8
		二種深信	東陽円月	21
		教行信証	東陽円成	39
		信仰と修養	前田慧雲	46
		矛盾撞着	故百田護	58
		吉良静香嬢の死に就いて	辛島やちよ	69
		問答	東陽円成答	82
雅藻		83		
14	1922年2月10日	修道会宣言書及綱領		1
		浄土真宗の発達及其起源	東陽円成	5
		教行信証	東陽円成	22
		時代思潮	東陽円成	36
		信仰と修養	前田慧雲	42
		矛盾撞着	故百田護	51
		問答	東陽円成答	72
		雅藻		74
15	1922年6月1日	修道会宣言書及綱領		1
		浄土真宗の発達及其起源	東陽円成	5
		教行信証	東陽円成	27
		時代思潮	東陽円成	36
		自然法爾	東陽円成	41
		問答	東陽円成答	44
		矛盾撞着	故百田護	46
		雅藻		70

16	1922年7月1日	修道会宣言書及綱領		1
		浄土真宗の発達及其起源	東陽円成	5
		時代思潮	東陽円成	20
		自然法爾	東陽円成	27
		問答	東陽円成答	34
		教行信証	東陽円成	50
		矛盾撞着	故百田護	52
		雅藻		75
26	1923年5月25日	修道会宣言書及綱領		
		親鸞聖人	東陽円成	1
		時代思潮	東陽円成	14
		教行信証	東陽円成	21
		浄土真宗の発達及其起源	東陽円成	34
		座談	東陽円成	37
		筆談	東陽円成	46
27	1923年6月25日	修道会宣言書及綱領		
		親鸞聖人	東陽円成	1
		時代思潮	東陽円成	7
		教行信証	東陽円成	15
		浄土真宗の発達及其起源	東陽円成	25
		交話	東陽円成	32
		筆話	東陽円成	41
28	1923年7月25日	修道会宣言書及綱領		
		親鸞聖人	東陽円成	1
		時代思潮	東陽円成	6
		教行信証	東陽円成	9
		浄土真宗の発達及其起源	東陽円成	13
		交話	東陽円成	16
		筆話	東陽円成	20
34	1924年1月1日	修道会宣言書及綱領		
		新年之辞	東陽円成	1
		時代思潮	東陽円成	2
		親鸞聖人	東陽円成	7
		浄土真宗の発達及其起源	東陽円成	10
		教行信証	東陽円成	17
		問答	東陽円月	26
		対話	東陽円成	32
		筆話	東陽円成	38

35	1924年2月26日	詔書		
		修道会宣言書及綱領		
		東宮殿下御慶事長短歌		1
		精神復興の根本問題	東陽円成	4
		時代思潮	東陽円成	8
		親鸞聖人	東陽円成	18
		教行信証	東陽円成	22
		浄土真宗の発達及其起源	東陽円成	25
		問答	東陽円月	27
		筆話	東陽円成	31
		交話	東陽円成	37
		38	1924年5月25日	詔書
修道会宣言書及綱領	東陽円成			
親鸞聖人	東陽円成			1
時代思潮	東陽円成			5
理想の国家	東陽円成			11
信仰と逆	東陽円成			15
敬虔なる国民性信念の徹底	東陽円成			17
教行信証	東陽円成			20
浄土真宗の発達及其起源	東陽円成			25
問答	東陽円月			28
筆話	東陽円成			31

翻刻資料

凡例

一、本文表記について

- i、本資料の翻刻にあたっては、『再往御検査願』・『自問自答』ともに、大分県豊後高田市西光寺蔵『明治二十三年 記事録』を底本とした。
- ii、漢字は原則として現行の通行体に改め、合字は開いて表記した。
- iii、読解の便を図るため、適宜改行および句読点を付した。

再往御検査願

大学林ニ於テ為セシ講話会ノ末御調査ヲ蒙リ奉リ候処、安心上ニハ不正無之趣御認定相成候段ハ、難有奉存候得共、解義上不通暢ノ廉有之、衆人ノ惑ヲ惹起可致旨、御教誨被成下候條、恐縮ノ餘前後不相考敬承仕、帰国ノ上深思熟考仕候処、講話会ニ申述仕候大旨ハ、豫テ豊前地方ニ信ヲ得タル上モ、機ノ方ヲ云ヘハ、地獄タネアリ、地獄ユキナリト申述メ人ヲ勸ルモノアリ。随テ信徒ノ中ニテ行状ヨロシカラスメニ諦相資ノ妙味ニ達セサルモノ少ナカラサルヲ見聞イタシ、猶諸県ニモコレアルヘシト想像イタシ、深ク慨歎スル所ナリ。加之局外者ハ我真宗ノ奥義ヲ知ラスメ悪アリナカラ善根モ功德モナキモノコノマ、ナカラ助カルト云教導ヲ讒謗スルモノ近来諸国ニコレ多シト承リ候。依之殊ニ法徳ヲ強ク証シテ信後ニハ地獄種子ナシ、地獄ユキニ非スト教導イタシ候儀ニ付、解義上ニ於テ立義ノ根本トスル所ハ信後ニ地獄種子アリ、地獄ユキナリト云ノ義ト、地獄タネナシ地獄ユキニ非スト云ノ義ト、二説反対スルニツキ、法義弘通ニ甚タ不都合ノ場合有レ之。コレ論端ノ義骨ナリ。然ルニソノ根本ノ所立ニ於テハ是非得失ノ御裁断不被成下。只枝末ノ点ノミニテ御調査教誨成下候様ニ奉存候間別紙ニ従前弁述スル所ヲ少シク刪補シテ相述候條、何卒更ニ御検査被成下度。且又御調査場へ差出候自督鈔自問自

答ニ述ル所ノ趣意ヲ以テ、數年來教導致居候得共、惑ヲ生シ候者モ無之哉ニ相考申候ニ付、拙僧教導イタシ候。地方ノ信徒邪正云何ヲ御探偵依被成下度、此段奉懇願候也。

明治廿三年九月十六日 東陽円月 ○
執行長大洲鉄然殿

『自問自答』

問。宝章第二帖第九通ニ信機ヲ示シテ地獄ナラテハオモムクヘキカタモナキ身トノ玉フ。信機ノ機ハ地獄行ト限ルヤ。

答。散善義ニハ無有出離之縁トノ玉ヒ、礼讚ニハ不出三界トノ玉フ。然レハ必シモ地獄ニ限ルヘキニ非ス。ソノ重キニ就テコレヲ示シ玉フノミ。

問。他力ノ信ヲ得タル後モソノ機ハヤハリ地獄ユキノ機ナリト云モノアリ。此義イカン。

答。コレ理ニ違シ、文ニ違スルノ説ナリ。理ニ違スルトハ、信心ヲ得タルモノハ信心凡心一体ニナルナリ。コノ一体ト云ニ就テ、有人ハ枳穀ノ台ニ蜜相ヲ接キタルカ如シト云。此義不然。

コレスナハチ合体ニシテ一体ニ非ス。蜜相ノ菓ヲ成熟スト雖、台ハヤハリ枳穀ニシテ蜜相トナルニ非ス。故ニコノ義ハ非ナリ。淨信院師ハ御一代聞書ノ凡夫ヲシツラフト云ハ凡夫ノ心ヲソノマ、オキテ、仏心ヲクハヘテヨクメサレ候トアル文及和讚ノ弥陀智願ノ広海ニ凡夫善惡ノ心水モ歸入シヌレハスナハチニ大悲心トソ転スナル等ノ諸文ヲ引テ、仏心凡心一体トハ信体仏智ナルヲ示スト弁セラレタリ。コレヲ正義トス。喩ハ白湯ニ茶汁ヲ入レタルカ如ク、又炭ニ火ノマハリタルカ如シ。信ヲ得ルトキハ地獄ユキノ機カソノマ、正定聚ノ機トナル。信卷ニ至心信

樂願正定聚之機ト票シ玉フ是ナリ。何ソ一人ノ上ニ於テ地獄ユキノ機ト正定聚ノ機ト二種ノ機アルヘケンヤ。若強テ二種ノ機アリト云ハ、白大豆ノ中ニ赤小豆ノ交リテ一ツニナリタルカ如シト云ハサルヲ得ス。若然ラハ仏心凡心ニ物相合地獄行ノ機ハ遂ニ地獄ヘ行キ、正定聚ノ機ノミ往生ヲ得トセンヤ。若会シテ地獄ユキノ機ナレハ、命ノアランカキリハ悪ヲ造ルト云ヘトモ、命終ノ時願力ニヒカレテ往生ヲ得ト云ハ、滅罪ノ益ハ臨終ニ在リトスル義トナルヘシ。然ラハ過去未來現在ノ三世ノ業障一時ニ罪キエテトハ戲論ナルヘシ。又転悪成善ノ益ハ有名無実ナルヘシ。文ニ違スルトハ信卷ニ無^一生而当^レ受生^一無^二趣而更当^レ到趣^一已六趣四生因亡果滅トノ玉ヒ、真要鈔ニ転倒ノ妄念ハツネニタエサレトモサラニ未來ノ惡報ヲ招カストノ玉フ如キ類文枚举スルニ違アラス。既ニ苦因苦果共ニ滅ス。何ソ地獄ユキナランヤ。

問。苦因苦果共ニ滅セハ、此身ニ於テ何ソ仏果ヲ証セサルヤ。既ニ現在ノ果体アリ。亦貪瞋等ノ煩惱現ニ起ルトキハ、苦因苦果共ニ滅スト云ヘケンヤ。

答。六趣四生因亡果滅トハ、未來ノ苦因ヲ滅スルカ故ニ苦果モ随テ滅スルヲ云ナリ。現在ノ果体ヲ云フニ非ス。又密益ヲ以テ云フトキハ、現在ノ果体ハ未タ滅セサレトモ、必定ノ菩薩トノ玉ヒ、又等正覺ニ至ルトノ玉フ。初地已上ノ菩薩ニ豈女人惡人アラシヤ。大經ノ要解ニ心二約スレハ此土ニテ女身ヲ転スト言モ可ナリト云。会疏ニ亦云理ニ約スレハ、一念發起ノ時色相ハ

女人ナリト雖、心ハ既ニ仏心ニ入ル。豈実業ノ女人ト云ハンヤト。又諸経ノ文ヲ引テコレヲ証ス_云。然ルニ縦令密益ヲ以テ云フモ、必定乃至等覺トハ云ヘシ。此身ヲ以テ仏果ヲ証ストハ云ヘカラス。一益法門ハ今家ノ不正義ナリト知ルヘシ。高祖大師不体失往生ヲハ証シ玉フト雖、成佛ハ許シ玉ハス。宜ク分別スヘシ

問。御一代聞書ニ順誓申上ラレ候一念發起ノ処ニテ罪皆消滅シテ、正定聚不退ノ位ニサタマルト御文ニアソハサレタリ。然ルニ、罪ハ命ノアルアヒタ罪モアルヘシト仰セ候。御文ト別ニキコヘ申候ヤト申上候トキ仰ニ一念ノ処ニテ罪皆キエテトアルハ、一念ノ信力ニテ往生サタマルトキハ、罪ハサハリトモナラス。サレハナキ分ナリ。命ノ娑婆ニアランカキリハ、罪ハツキサルナリ。順誓ハハヤ悟リテ、罪ハナキカヤ。聖教ニハ、一念ノ処ニテ罪キエテトアルナリト仰ラレ候文コノ中罪ハサハリトモナラス、サレハナキ分ナリトノ玉ヒ、又命ノ娑婆ニアランカキリハ、罪ハツキサルナリトノ玉フ。罪トハ、字典辛ノ六画ニ説文ニ犯_レ法也ト云コノ義ニ依ルトキハ、因ニ約スルノ義ナルヘシ。又韻会ニ言_二鼻人蹙_レ鼻苦辛之憂_一泰以_二鼻以_レ皇改為_レ罪_一。又同网ノ八画ニ説文ニ捕_レ魚竹罔ト云。此義ニ依ルトキハ果ニ約スルノ名ナリ。然レハ臨終マテ罪ハツキサレハ、地獄種ニシテ地獄ユキニ非スヤ。

答。此文ハ一念ノ処ニ罪皆消滅スルト云。御文ト命ノアルアヒタ罪ハツキサルトノ玉フ御辞ノ

相違ヲ会釈シ玉フナリ。初二一念ノ処ニ罪ミナキエテアルハトハ、御文ノ辞ヲ票ス。次二一念ノ信力已下ハ御文ノ辞ヲ釈スルニ、別ノ御辞ト会シテ示シ玉フ。聖教ニハ等ハ汎ク聖教ヲ指シテ結示シ玉フナリ。謂罪ノサハリトナラサルモノハ、聞信ノ同時ニ仏願力ヲ以テ三世ノ業障ヲ消滅シ玉フテ、惡趣におもむくハタラニオモムク用キヲ失フカ故ニ、サハリトナラサルナリ。若惡趣ノ因消滅セスンハ往生何ソ定ンヤ。サレハナキ分トハ、機相ニオモヒテ貪瞋等ノ諸煩惱起ルモノハ既ニ未來ノ業障マテ一時ニ消滅シ已ルトイヘトモ、有漏ノ穢体欲惡ノ世界ニ止住スルカ故ニ、諸煩惱信後ニ猶起ルナリ。雖^レ然、聞信ノ一念ニ既ニ惡趣ノ因トナル用キヲ失フテ、往生ノサハリトナラサルカ故ニ、アレトモナキ分ナリ。梅ノ枝ヲ折テ、插花トスルカ如シ。枝ヲ折ルトキ既ニ散リタル花モ去過、今ヲ盛ノ花モ現在、追^レく開クヘキ花モ未來、実ヲ結フハタラキヲ失フカ故ニ、ソノ蓄次第ニ開クトイヘトモ、実ヲ結ハサルナリ。合セ勘ヘテ知ルヘシ。然ルニ、信後ニ起ル所ノ貪瞋等ヲ罪ト名クルモノハ、旧名ヲ存スルナリ。論註ニ仏帝釈ヲ呼テ僑尸迦ト云カ如シ。豈信後ノ貪瞋等ヲ以テ信前ノ諸煩惱ト曰フ同シテ論スヘケンヤ。信前ニ在テハ惡趣ノ因トナル

用キアリ。信後ニ至テハ、苦果ヲ招クノ用キナキ貪瞋等ナリ。ソノ相ノ同キヲ以テ、一樣ノ宥ヲナスヘカラス。喩ハ信前ノ惡業ハ粃種ノ如シ。春ニナリテコレヲ蒔クトキ、芽ヲ生シ、終ニ実ノルヘシ。信後ノ貪瞋等ハ、飯ノ中ニ在ル粃ノ如シ。一タヒ煮殺シタルユヘニ、芽ヲ生スルコトナシ。粃ノスカタハ同シトイヘトモ、芽ヲ生スル用キアルト、ソノ用キヲ失フトノ異アリ。合セ思テ可知。已上御一代記ノ文意ヲ弁ス。又更ニ細論スルニ、今家ノ所談貪瞋等ノ業相ニ二重アリ。謂信前信後コレナリ。信前ニ在テコレヲ云フトキハ、通途ノ所証ニ同シ道理。成仏ノ法ハ斷惑証理ノ修入ニシテ、一切ノ諸惡ヲ斷セサレハ、迷ヲ転スルコト能ハス。一切ノ諸善ヲ修セサレハ、開悟スルヲ得ス。故ニ捨家棄欲ヲソノ初門トス。商業モ欲ナリ。農業モ欲ナリ。ソノ他諸ノ雜業皆欲ナリ。故ニ宝章ニカ、ルアサマシキ罪業トノ玉フ。況ヤ又父ヲ殺シ母ヲ殺シ殺生偷盜邪姪等ノ諸惡ヲヤ。皆是惡趣ノ因ナレハ、輕重ヲ問ハス。ソノ惡ヲ斷セサレハ、証ヲ得ルコト能ハス。故ニ今時ノ我等誰カソノ法ニ堪ルモノアランヤ。然ルニ弥陀ノ本願八十惡五逆ノ罪人モ、五障三從ノ女人モ等ト云。商ヲモセヨ、奉公ヲモセヨ、獵漁ヲモセヨ、カ、ルアサマシキ罪業等ト云。此則信前ニ在テ、転迷開悟ノサハリトナル所ノ諸ノ惡業ナリ。而シテ今惡アリナカラソノマ、善根モイラス、功德モイラス。聞信ノ一念ニ南無阿弥陀仏ノ六字ヲ全領スルトキ、重輕ノ諸罪尽ク消滅シテ、残ル所ナシ。是道理成仏ノ法ニ超異スル所以ナリ。信

後ニ於テハ、聞信ノ一念ニ一切ノ諸煩惱尽ク消滅シ已ルト云ヘトモ、有漏ノ穢体欲界ニ在ルカ

故ニ、農商等ノ業コレ食欲ノ業相ナレトモ、猶依然トシテコレヲ止メス。王法為本ノ教意ナレ

ハ、畜コレヲ止メサルヲ許スノミナラス、諸ノ職業ヲ勉励スヘシト。コレヲ勸ルナリ。言ヲカ

ヘテコレヲ云ヘハ、欲ヲス、ムルナリ。スナハチ欲ヲス、ムルモノナリトイヘトモ、農ヤ商ヤ

ソノ人道ニ違背スル如キ所業ハ、コレヲ戒メテ許サス。況ヤ殺父殺母等ノ諸業ヲヤ。高祖大師

信後ニハ、身ニスマシキコトヲセス、口ニ云マシキコトヲ云ハス、心ニ思フマシキコトヲ思ハ

ストノ玉フ。スマシキ云マシキ思フマシキトノ玉フトキハ、スヘク云ヘク思フヘキコトノアル

ヤ。理在可^レ知。由^レ是言^{フニ}之。農商等ノ業ハ、スヘク云ヘキノ事ナリ。而シテ農商等ノ業相ト

イヘトモ、若倫理ニ背戾スル所ノ所業ハ、スヘカラス云ヘカラス思フヘカラサル事ナリトシラ
ル、ナリ。

ソノ身口ニアラハレテ、倫理ニ背ク所ノ業作ノ如キハ、王法ノ懲罰アリテ、コレヲ慎シマサル
ヲ得ス。心ニ思フマシキコトヲ思フヘカラスト誠メ玉フモノ、コレ道德ノ教育タル所以ナリ。

然レハ聞信ノ一念ニ断尽シタル諸悪ノ中、信後ニ至テ決シテ起スヘカラサルノ業アリ。コレヲ

勸励シテ作サシムル所業アリ。通途ニ在テハ、悪業ト名ケテ一切コレヲ断セスンハアルヘカラサルモ、別途ニ在テコレヲ云ヘハ、農商等ハ王法ヲ守ル所ノ業ナレハ、人道ニ契フテ職業ヲ勉強スルモノハ、世間ノ善ト云ヘシ。信後ニ在テ、コレヲ悪業ト名クルコトハ、別途不共ノ真俗ニ諦ノ法義ヲアラハスニ於テ、適當ノ称ニ非ス。宜ク分別スヘシ。

問。悪アリナカラ善根モイラス、功德モイラス、コノマ、ノ往生ト云教示、ソノ意ヲ得カタシ。委ク示シ玉ヘ。

答。コノ教示ノ原ク所ハ、勅命章ニノ玉フ。罪ハイカホトフカクトモノ意ヲ心易ク示シタル教示ナリ。又別章ニアナカチニワカコ、ロノワロキヲモ、マタ妄念妄執ノコ、ロノヲコルヲモ、ト、メヨト云ニモアラス。タ、商ヲモシ、奉公ヲセヨ、獵スナトリヲモセヨ、カ、ルアサマシキ罪業ニノミ朝夕マトヒヌル我等云亦コノ意ナリ。カクノコトキ教示ヲナシ玉フモノ、通途自力ノ断惑証理ノ法義ニ局執シテ、罪業ヲ止メサレハ往生ヲ得マシキ歟ト。我機ノアサマシキニ目ヲカケテ、機執ノ捨タラヌモノニ対シテ、ソノ自力ノ執情ヲ捨テシムル教示ニシテ、弥陀ヲタノムト、只是遮表ノ異ノミ。弥陀ヲタノムハ托法ナリ。我身ノ罪ノフカキニ目ヲカケサルハ捨機ナリ。所謂我ノ罪ノフカキコトヲハ打ステ、仏ニマカセマイラセントノ玉フ。

第五帖第四通同第十
八通同第二十一通等

ハコレソノ意ナリ。更ニ委クコレヲ弁セハ、報土ニ往生スルモノ、豈悪アリナカラ入ルコトヲ得ンヤ。豈善根功德ナカルヘケンヤ。然ルニ諸仏超異ノ本願タルヤ、往生ノ業事ハ衆生ノ方ニ悪ヲ断シ善ヲ修スルニ及ハス。ソノマ、ニテ来レトノ玉フヲ聞テ、機ノ方ヲナカメテ躊躇スルコ、ロヲ捨テ、必ス救フヘシノ勅命ニ全托スルナリ。此乃六字ノ名号ニ諸ノ善法ヲ撰シ、諸ノ徳本ヲ具シテ、コレヲ回施シ玉フ。故ニ衆生ノ方ハ悪アリナカラコノマ、ナリト雖、聞信ノ一念ニ大善大功徳ヲ全領スルカ故ニ、転悪成善ノ益ヲ得テ、大威徳ノ者ト名ケ、広大勝解ノ者ト名ケ、又妙好人ト称ス。コノ意ヲ得ルトキハ、悪アリナカラ往生スルニハ非サルナリ。或他宗ノ徒、我近村ニ寄留シタルカ嘗テ予ニ語リテ云、真宗ノ説教ニ悪アリナカラコノマ、ノ往生トス、ムルモノ、ソノ意ヲ了解セサリシカ、アナタノ説教ヲ聞テ初テソノ意ヲ得タリト云テ、自ラ喩ヲ以テ述テ云、草履ヲハ階下ニテ脱クモノナリト了承シタリ。然ルニ今時ノ同行ト称スルモノ多ク草履ヲハイテ、床ノ前マテモ行クモノアリト云。併セ思テ知ルヘシ。

問。捨機托法ト信機信法ト同異云何。

答。共ニ初起ノ一念ニ在リト云ヘトモ、ソノ義少シク異ナリ、混同スヘカラス。捨機ノ機ハ自力ノ機情ニシテ、コレヲ捨テサレハ、他力ノ信ニ非ス。故ニ捨ル所ノ機ナリ。信機ノ機ハ無有出離之縁ノ機、所謂地獄ユキノ機ニシテ我等力本分ノ機ナリ。機ノ本分ハ、不出三界ノアサマ

シキ機ナリト信スル。コレヲ信機トスル。故ニコレヲ捨ルニハ非ス。只是無有出離之縁ト信知スルナリ。然ルニ自力ノ機執ノ捨タリタル処、即無有出離ノ機ナリト信セラル、ナリ。無有出離ノ機ナリト信セラレタル処、即自力ノ機執捨タリタルナリ。同時ニソノ二意ヲ含有シテ、ソノ義少ク異ナリ。信機ノ機ハコレヲ捨ルニ非ス。捨機ノ機ハ捨テサルヘカラス。六要鈔ニ信機ヲ釈シテ、依^レ知^ニ自力無^レ功偏帰^ニ仏力^一故^ニ此^ニ最要也トノ玉フ。深ク味フテ旨ヲ領セヨ。

上來所弁

ノ中機ニ三義アリ。一ニ捨機ノ機コレ自力ノ執情ナリ。二ニ信機ノ機コレ本分ノ機実ナリ。三ニ南無ノ機コレ機法ニ体ノ機即正定聚之機コレナリ。宜ク分別スヘシ。

問。信機ハ初起ニカキルヤ。亦後続ニモコレアリヤ。若後続ニモコレアリトナラハ、ソノ相イカン。

答。上ニ弁スル如ク、信機信法ト捨機托法トハ同時ニ具足シテ、信機即是自力ヲスツルナリ。故ニ自力功ナキヲ知ルニ依テ、偏ニ仏力ニ歸ストノ玉フ。自力ヲステ、他力ニ歸スルハ初起ノ一念ニ在リ。是以二種深信ハ初起ノ信相ヲ述ヘ玉フモノナリ。此則論主ノ一心歸命ノ中ニアル妙味ヲ開テ、信機ノ相ヲ示シ玉フ。只是捨機托法ノ一心歸命ノミ。此ノ歸命ノ一念ニ正定聚ノ機トナル。是ヲ經ニ即得往生住不退轉ト説玉フ。高祖大師ハ至心信樂願正定聚之機ト票シ玉フ。

然ルニソノ時ノ命ノフレハ、自然ト多念ニ及フ。コレヲ相続心ト云。論註ニ心々相続無他想間雜ト釈シ玉フ是ナリ。即自力ヲステ、他力ニ托シタルマ、念々相続スルナリ。雖レ然、後続ニ至テ更ニ自力ノ心ヲ捨ルニ非ス。喩ハ闇去明来ノ如シ。無明一タヒ破シテ明々相続シ、一破已後更ニ闇ノ破スヘキナシ。信機モコレニ准ス。一念ノ時、地獄ユキノ機力正定聚ノ機トナルカ故ニ、信後ニ至テハ地獄ユキノ機トハ云ヘカラス。只是初起一念ノ処ニ領解スル所ノ二種深信ヲ取出シ、歎喜スル。コレヲ憶念ト云。憶ハ憶持不忘ニシテ、地獄ユキノ機ヲ助ケ玉フコトノウレシヤアリカタヤト臨終マテ思出、相続シテ喜フノミ。後続ニ至テ更ニ地獄行ト信スルニ非ス。和讃云往相還相ノ回向ニマフアハ、又身トナリニセハ流轉輪回ノキハモナク、苦海ノ沈淪イカ、セント。コノ讚ハ信後ノ喜ヒヲ述ヘ玉フモノナリ。信後ニハ苦海ニ沈淪スルニ非レトモ、未信已前ノ本文ノ機ヲ取出シテ、弥陀ノ回向ニマフアヒシコトヲ喜フコ、ロナリ。此乃地獄ユキノカレテ正定聚ノ機トナリタルヲ喜フモノナリ。

問。前来論シ来ル所、大ニ真俗二諦ノ法義ニ關係アルニ似タリ。請フ更ニコレヲ弁セヨ。答。此タツネノ旨、誠ニ肝要ナリ。俗諦トハ世間通途ノ義ニシテ、神仏諸宗ハ申ニ及ハス。タトヒ耶穌教ノ徒タリトモ、人身ヲ受タルモノニシテ、豈人倫ヲ守ラサルヘケンヤ。皇国ノ人民ニシテ皇上ヲ奉戴シ、朝旨ヲ遵守スヘキハ言ヲ待タサルナリ。然レハ我宗ニ限ルモノニ非スト

雖、特ニ真俗二諦ト名ケ、コレヲ真宗ノ法義トスルトキハ、別途不共ノ義アリ。謂弥陀ヲタノメル人ハ南無阿弥陀仏ニ身ヲ丸メタルコトナリトノ玉フカ故ニ、獲信ノ行者ハ起居動靜南無阿弥陀仏ノハタラキナリ。故ニタトヒ商ヲスルトモ、仏法ノ御用ト心得ヘキナリトノ玉フ。是以商業ヲスルモ念仏ヲ申ノコレヲイトナミ、農業ヲナスモ称名モロトモニコレヲスルカ故ニ、自ラ王法人倫ニ違背セサル行儀ヲ成ス。御一代聞書云、信心治定ノ人ハ誰ニヨラス先ツ見レハ尊クナリ候。コレソノ人ノ尊キニ非ス。仏智ヲ得ラル、カ故ナリトノ玉フ。只法席ニ在テ肩衣ヲカケ、数珠ヲツマクリ、法味ヲ談合スル時ノミ殊勝ナルニ非ス。鋤鋤ヲ携ヘ算盤帳簿ヲ持チタル姿モ自ラ尊クミユル。コレスナハチ一念帰命ノ刹那ヨリ光明中ニ在テ、時々剋々往生浄土ノ道行キナルカ故ニ、然ラサルコトヲ得ンヤ。是ヲ二諦相資ノ義トスルナリ。然ルニ地獄ユキノ機ハ本ヨリ悪ヲ造ルソノ当然トスルカ故ニ、尊キスカタアルヘキノ理ナシ。又悪ヲ造ルモノ慚愧ノ心ナキハ宜ナリ。喩ハ懲役人ハ悪事ヲナシテ恥ナキカ如シ。他力信心ノ行者、豈其然ラシヤ。真俗二諦ノ義ハ真宗掟義及真俗二諦弁ニ委ク弁スルカ如シ。故ニ此ニソノ概略ヲ述ルノ

謝 辞

本論文の作成にあたり、二〇一五年六月、東陽円月・円成の生家である西光寺様のご好意により、同寺
ご所蔵の多数の貴重資料を拝見させていただくことが出来た。また、福岡県金剛寺・大江智朗氏より真
田増丸に関する貴重資料を多数ご提供いただいた。末筆ながらここに記して感謝申し上げます。